

國立台灣大學人類學研究所碩士論文

指導老師：謝繼昌教授

天神與基督之間的抉擇

--阿里山來吉村鄒人皈依基督宗教因素之探討

2000/6/9

研究生：羅永清

學號：R85125001

中華民國八十九年六月



| | |
|-------------------------------|----|
| 第一章：導言..... | 1 |
| 外力的影響..... | 2 |
| 內在宗教認知的詮釋..... | 3 |
| 社會組織的因素..... | 4 |
| 文獻回顧..... | 5 |
| 政治經濟考量下的皈依現象..... | 5 |
| 宗教認知層次上的皈依..... | 6 |
| 鄒族皈依基督教現象研究之回顧與田野地的選擇..... | 9 |
| 第二章：來吉社的構成與性質..... | 14 |
| 第一節：聚落的成立..... | 14 |
| 耕地與獵場的需求..... | 14 |
| 第二節：來吉小社的組成..... | 18 |
| 構成小社的基本單位：lenohi' u 的性質..... | 18 |
| 第三節：來吉的小社性質..... | 21 |
| 親屬關係..... | 21 |
| 宗教儀式關係..... | 23 |
| 第三章：日治時代的宗教變遷..... | 27 |
| 第一節：殖民互動的主動建立..... | 27 |
| 將異族納入的思惟傾向..... | 29 |
| 第二節：教育政策的影響..... | 34 |
| 蕃童教育..... | 34 |
| 第三節：生業經濟的改變與宗教變遷..... | 39 |
| 狩獵與水田的消長..... | 39 |
| 皇民化運動..... | 46 |
| 第四節：宗教儀式的變遷..... | 48 |
| 第四章：當天神遇到基督..... | 55 |
| 第一節：教會傳入前（光復初期）的宗教生活概況..... | 55 |
| 第二節：光復初期鄒族對基督教的引入..... | 58 |
| 基督宗教的傳入：高一生、高春芳、李永福等人的努力..... | 58 |
| 第三節：來吉村的設教史..... | 62 |
| 來吉長老教會的建立（從浸信會轉到長老教會）..... | 62 |
| 以陳庄次皈依史為例..... | 63 |
| 信徒造就會..... | 66 |
| 第四節：以一條新的路來取代舊的路..... | 69 |
| 陳庄次傳教生涯的啟始與鄒族各教會的開拓..... | 69 |
| 新傳道牧者的加入..... | 77 |
| 第五章：當天神（Hamo）遇到天主..... | 79 |

| | |
|--|-----|
| 第一節：天主教的傳入..... | 79 |
| 走兩條路（Mo yuso ci ceon ^① ）..... | 81 |
| Yoifo（巫醫）的皈依現象..... | 85 |
| 村內對立的狀況..... | 90 |
| 第二節：信仰的沒落..... | 93 |
| 經濟變遷對基督信仰的影響..... | 93 |
| 酒與信仰的沒落..... | 94 |
| 第三節：信徒流失的現象..... | 101 |
| 小結：..... | 105 |
| 第六章：對基督宗教的本土化思考..... | 106 |
| 第一節：傳統信仰與基督宗教的對話..... | 106 |
| 天主教信徒從鄒的傳統信仰來理解基督宗教..... | 107 |
| 第二節：長老教會本色化神學的啟發..... | 112 |
| 兩教派對 mayasvi 的觀點..... | 112 |
| 「傳統」的基督教化..... | 114 |
| 兩個教派間的本土化方向的差異..... | 115 |
| 第七章：結 論..... | 117 |
| 附錄一：《理蕃之友》有關鄒族青年團活動之報導..... | 123 |
| 附錄二：陳庄次信主四十週年感言..... | 129 |
| 引 用 書 目..... | ii |
| 中文資料..... | ii |
| 日文資料..... | v |
| 英文資料..... | vi |

圖 目 次

| | |
|-------------------------|--------|
| 圖版 1：日治時代鄒族領域圖..... | 第 1 頁前 |
| 圖版 2：阿里山各村位置圖..... | 12 |
| 圖版 3：來吉各鄰地圖..... | 13 |
| 圖版 4：天主教徒家中祖先崇拜的形式..... | 83 |
| 圖版 5：一位天主教徒的喪禮..... | 100 |
| 圖版 6：本色化崇拜的模擬..... | 115 |

表 目 次

| | |
|--------------------------------|----|
| 表 1-1：特富野各社設立年代與氏族..... | 10 |
| 表 1-2：阿里山鄉鄒族各村基督教信徒數比率統計表..... | 11 |
| 表 2-1：來吉社各氏族遷入時程表..... | 14 |
| 表 2-2：來吉人口氏族分布..... | 16 |
| 表 2-3：鄒族來吉社歷年人口統計表..... | 17 |
| 表 2-4：來吉社獵場之所有權分布表..... | 19 |

| | |
|---|-----|
| 表 2-5: 來吉社各河流漁區之所有權分布表..... | 19 |
| 表 2-6: 來吉各家族暫時居住的農舍 (hnou) 或久居的家 (emoo) 判別表 | 22 |
| 表 2-7: 1935 年時鄒族各小氏族在各社內之宗家分布狀況表..... | 23 |
| 表 2-8: 鄒族宗教儀式一覽表..... | 25 |
| 表 3-1: 阿里山鄒族氏族組織系統..... | 33 |
| 表 3-2: 昭和九年未來吉教育狀況學齡兒童就學狀況..... | 35 |
| 表 3-3: 現在來吉社區內年高七十左右對接受日本教育的看法..... | 35 |
| 表 3-4: 蕃童教育所課程內容表..... | 36 |
| 表 3-5: 穿耳慣習實施狀況表..... | 36 |
| 表 3-6: 鑿齒慣習實施狀況表..... | 36 |
| 表 3-7: 日據時代來吉村內巫師一覽表..... | 38 |
| 表 3-8: 昭和五年 (1930 年) 來吉社總收入來源分析表..... | 41 |
| 表 3-9: 昭和八年來吉社主要供給品金額..... | 43 |
| 表 3-10: 昭和八年時來吉人對生活改善之評估 | 46 |
| 表 3-11: 來吉社會教育狀況表比例..... | 47 |
| 表 3-12: 宗教結合想法的動機..... | 54 |
| 表 4-1: 來吉村人對於宗教生活狀況的回憶..... | 55 |
| 表 4-2: 教會傳入之前村內巫師一覽表..... | 56 |
| 表 4-3: 村人回憶光復初期來吉酗酒者的社會背景及皈依狀況..... | 65 |
| 表 4-4: 造就會信徒狀況..... | 67 |
| 表 4-5: 來吉各家聖粟倉處理狀況..... | 73 |
| 表 4-6: 陳庄次牧師口述之燬壞 emoo no pesia 的各家先後次序..... | 73 |
| 表 4-7: 1964 年時來吉長老教會教勢狀況 | 75 |
| 表 4-8: 1964 年長老教會來吉支會狀況..... | 77 |
| 表 5-1: 阿里山鄒族各村各教派成立時間表..... | 81 |
| 表 5-2: 來吉兩個教派形成後信徒對於傳統宗教的態度..... | 84 |
| 表 5-3: 教會來之前村內巫師一覽表..... | 86 |
| 表 5-4: 來吉村內聽說曾找巫師的人..... | 87 |
| 表 5-5: 曾被認為或自認為具有潛力成為巫師者..... | 88 |
| 表 5-6: 教派間通婚的家戶一覽表..... | 92 |
| 表 5-7: Pasuya 國小同班男同學喝酒狀況一覽..... | 98 |
| 表 5-8: 來吉長老教會主日學生人數遞減狀況..... | 99 |
| 表 5-9: 1999 年鄒族區會婦女春季靈修會問卷表..... | 105 |
| 表 6-1: 目前鄒人對於天主教三格位神的翻譯..... | 110 |
| 表 6-2: 鄒族傳統神譜..... | 110 |

論文摘要

對於光復後來吉鄒族人之所以加入基督教會的因素，筆者企圖從不同的歷史過程中尋找重要的外在因素來探討其與鄒人內在宗教認知的辯證過程，以探求鄒人之所以接納基督宗教的原因。綜觀本論文初步的結論，其中鄒族人「將異族主動納入」的思惟傾向是一個很重要的內在因素。從鄒族人歷來與外來政權的互動過程來看，鄒族人往往透過「將異族主動納入」這個機制來主動迎拒外來種種壓力或助力。鄒族人也因此能與漢人、日本人、國民政府以及基督宗教相遇之時主動建立互動的關係，並能進一步地以主動的態度來對應時勢的變化，以尋得對於鄒人有利的變應方式。比如說（清治時代）幫助清政府平亂、（日治時代皇民化時期）將天神信仰與神道教合祀、（國府時期）將漢人也視為天神的子民、主動迎入基督信仰等行動都是這個機制運作的展現。如果我們再仔細看鄒人其他的社會文化面相時，我們發現如氏族系統中所包含的異族後代所成立的亞氏族，鄒人神觀中後來納入的稻神崇拜以及祖先崇拜的形式，天神造人神話中包容異族的性質等等，讓我們再一次體認這個機制對於鄒人的社會文化變遷的影響。鄒人在歷來與異族的互動經驗中，發展出主動將異族或異文化納入的思惟傾向，因而使得鄒族能至少在政經層面上，主動與異族互動，以拓展其生存的籌碼。但也正因為如此，鄒族人所接納的異族文化，也漸漸成為導致其內在社會文化變遷的種子。

如日治時代對於教育制度的接納，即漸漸導致鄒人對於傳統社會文化的變異看法。再加上狩獵的漸禁、水田推廣及社會教育政策的推動，對鄒族傳統社會分工方式有所影響，而使得鄒人內部產生社會的分化（如大小社之間地位的逐漸平等化，傳統小社內長老政治領導的年輕化等）以及種種社會問題（如酗酒）的產生，使得鄒人急欲思考變革之道。也因此我們可以看到鄒人社會文化在日治時代所面臨的變化壓力。在宗教變遷方面，在皇民化政策實施之前，因為日人主要先針對在大社所舉行的祭儀作改變的計劃，因而對來吉小社的傳統宗教信仰層面衝擊不大，故得以保留許多的宗教信仰元素，直到皇民化運動的推行，日人的政策才更進一步地想影響鄒人的重要宗教信仰層次。但我們可以看到鄒人能運用「將異族納入」這樣的機制，將傳統中重要的祭儀保存於日人引入的神道教的崇拜之中，而化解日人在宗教上也要完全神道教化的危機，而得到一個足以保留傳統信仰元素的空間。從中我們也看出在日人企圖改變鄒人的信仰的政策下，鄒人對於具有跨氏族關係並超越小社地域以連結大社功能的 homeyaya 祭儀，以及具有積極與天神互動以維持良好人神關係的 mayasvi 儀式有更加著重的傾向。這也許透露出鄒族人欲透過宗教信仰來維持鄒族人的團結的企圖。但此時由於日人所推行的種種教育政策，漸漸培育出一批有著除舊佈新思想的青年人，再加上日本人對於這批青年人的倚重，才使得許多傳統社會文化面臨了一個新的檢視標準。就在

日本人、鄒族青年團員以及鄒族耆老三方互動之間，皇民化時期的鄒族社會文化面臨了一個重要的變革時代。尤其在大社舉行的重要祭儀乃成為抱持著不同觀念的鄒人及日人政策之間的角力場所。在年輕人的除舊佈新以及族內長老的維持傳統兩種趨勢的拉扯之間，讓我們可以看出鄒人之間對於傳統社會文化已經有了分殊的想法。這些想法之間的辯證以及與不同因子的結合，到了光復後仍一直影響著鄒人的社會文化的走向。

光復初期我們可以看到日治時代裡原為青年團員且受到鄒人及日人器重的高一生等人對於基督教的主動納入的想法。從訪談及文獻資料看來，高一生這種主動將基督教納入的行為，並不是要基督教來取代鄒族的傳統宗教，其中綜攝的企圖反倒是比較濃厚，尤其高一生曾積極地以傳統宗教的角度來詮釋基督宗教以讓族人能夠接納。這其中可能顯示出高一生在面對新環境時的政經考量，也可能顯示出高一生等人希望建立一個更符合鄒人需要的神聖領域的企圖。但因為二二八事件及山地管制的原因而延遲了好幾年，直到邊緣的小社重新得以接觸基督宗教，而有另一方面的發展現象。回顧本論文第四章的討論，筆者認為光復後來吉小社鄒人皈依基督長老教的因素裡除了前述的鄒人主動將異族納入的思惟傾向、基督長老教會的積極傳教以及國民政府山地政策等外在影響因素之外，更有以下幾個因素的影響：

一、來吉小社的行政地位逐漸與大社均等化的傾向，使得小社能自主決定社會文化的走向。現今來吉村乃是約兩百多年前開始，幾個鄰近拓墾的氏族間的互動下漸漸形成眾多氏族合成的聚落。而且有幾個家族在某些農事祭儀上漸漸自主，如小米播種祭以及小米嚐新祭已漸漸趨向在小社舉行的現象，這顯示出鄒族社會發展過程中「未完成之集團」的發展屬性，這種現象也隨著日本政權行政區域劃分政策的實施以及對於地方政治的干預，使得一些有自主傾向的家族，在大社往往也擁有參議整個部落事務的地位，這不但賦予小社人在小社事務方面有著相當的自主權，並使得小社能影響大社對於部落事務的態度。長老教會早期的興盛即顯示出來吉小社自主並進一步影響大社皈依的事實。

二、日治末期青年團對於傳統文化批判態度的延續，使得光復後年輕一代的人對於傳統宗教中恐怖、迷信以及麻煩的成分，有所批判。在這樣的批判態度下，年青人往往看出基督宗教可以免去傳統恐怖與麻煩的地方。因而對於基督宗教有好感。如幾位因政權更迭而失意的酗酒者所呈現的因皈依而得到更生的模式中，往往呈現出與傳統宗教信仰裡的魔鬼相互爭鬥而基督勝利的故事，更讓人們覺得基督宗教是較傳統有力量的。而這些青年團員在日治時代末期所擁有的領導影響力在光復後也因而能延續下來。如前述的酗酒皈依的人裡有幾位是以往社會中有影響力的人。這些人透過這個新的宗教選擇而能得到更生的經驗，使得人們更能肯定基督宗教。並且也重新透過教會的組織，延續其對於村民或信徒的影響力。

三、基督教所強調對於上帝的敬拜，強調人與神之間積極互動的精神，也類似於鄒人傳統宗教中的所著重的透過祭儀與神溝通互動的成分，因而鄒人也將基督宗教看成是另一種宗教選擇。也因此我們可以看到來吉的許多傳統宗教雖然仍運行著，村人們仍然對於基督宗教保持開放的態度，而有參與的好奇心態。我們可以看到鄒人之所以接納基督宗教，並不是因為其傳統信仰已經到了沒落的地步。而是鄒人看到了一個包含了同樣鄒人所重視的宗教成分的另一個選擇。從天主教的傳入我們可以進一步清楚地看出，其教義中所著重的與至高神互動的成分中，崇敬善神的部分仍然被鄒人所著重。

因此我們可以看到光復初期雖然有集體皈依的現象，但眾人皈依的理由卻是很不同。尤其在宗教層次的理由中，有些人覺得基督宗教比傳統宗教好，有些人則認為傳統宗教的維持是重要，所以我們可以看到有些信徒擺盪於傳統與基督之間。然而基督教宣教初期尚未強調對於基本教義的落實時，尚可以讓一些仍重視傳統宗教的村民得以皈依。直到幾位受過長老教會基礎神學訓練的本土傳教士的產生，並且依照基督教義中絕對至善的一神信仰角度來檢視傳統宗教時，才有了變化。尤其這樣的角度將以往傳統宗教的某些成分歸屬於常常引來恐怖與不安的邪靈崇拜，再加上許多重要教會領導人，都曾有因皈依而與邪靈對抗並戰勝而獲得重生的經驗，更加強了信徒們對於基督宗教的信心。因而來吉村長老教會的本土傳教士們就開始了「走一條路」的運動，以去除傳統宗教的成分，全心皈依上帝為志，以基督宗教來取代傳統宗教。然而這種取代的態度，並未被所有的信徒接納，尤其對於傳統宗教仍難以釋懷的人們，在教會中開始有分裂的傾向。

直到對於傳統宗教有所包容的天主教傳入，才使得這些綜攝主義者，有了一個新的選擇，而造成村內兩派分立的現象。相對於長老教徒將傳統視做邪靈的信仰，而欲去除傳統的作法，天主教徒則看重傳統宗教中與天主教教義類似的部分，以尋求其中可以互補並得以綜攝的態度來皈依。其中天主教徒將天主教所強調唯一至善神的觀念對比到鄒人傳統神觀中的上神部分，並且也強調以往傳統宗教的核心就是人對於天神的崇敬與積極互動。現今鄒人所看重的 meesi（祭儀）mayasvi 就是人與天神間的主動溝通與崇敬的表現。尤其天主教徒將天神與上帝的直接類比，使得天主教徒能夠自由地參加若干的傳統儀式，而成為村人所謂的「兩條路主義者」。

事實上，天主教徒所強調的宗教核心--「與天神的積極互動關係的建立」，除了表現在鄒族人對於祭儀的著重之外，也表現出鄒人的神觀中對於人與天神關係必須積極建立的觀念的運作。而基督長老教徒所走的一條路實踐方式，雖然將傳統的信仰視為邪靈信仰，但其中與新的天神（上帝）維持互動關係的努力仍是存在，尤其長老教徒所表現出的強調禱告、強調禮拜的態度，也延續了鄒族人對於

meesi 祭儀--作為與神溝通的管道--的著重。因而我們可以看到在經歷了資本主義社會的洗禮，青少年大量外出工作，世俗化及社區多元化而使得第二代信徒信仰沒落的狀況下，第一代信徒以及傳道人員在思考問題所在時，也常常歸咎於新一代的鄒族人沒有傳統宗教根基所使然。也因此思考教會復振的方向時，教會的本土化，乃成為重要的方向。但從來吉兩派的思考方式中，我們仍看到當初兩派分別的信仰立場仍然存在著，「走一條路」的長老教徒在不違背上帝是唯一真神的教義下，拓展基督宗教與傳統宗教的對話空間，如長老教會一直著重的本土傳道人的訓練、母語宣講、母語研究、以及地方文史調查等努力的方向，即在於讓信徒們能思考基督宗教與傳統宗教共通處，並能進一步合理化基督宗教得以取代傳統宗教的理由。但長老教會所堅持的基本教義原則似乎讓某些信徒難以融合於傳統宗教(如 mayasvi 的舉行)的復興潮流之中，而刺激許多信徒思考變通之道，如「文化」與「信仰」的區隔的想法，則是長老教會深思與謹慎探討的方向。而原本就企圖綜攝天主教義與傳統宗教的「走兩條路」的天主教徒則更能優游於本土化運動中對於傳統宗教的復興與發揚，如對於 mayasvi 的參與，天主教徒則能透過高度的參與來實踐對於信仰的綜攝態度。

圖版 1:日治時代鄒地區域圖

第一章：導言

關於鄒人 (Tsou) 之皈依¹ 基督宗教 (conversion to Christianity), 首先引起筆者好奇的是以下兩則董同龢等學者於一九五七到一九五八年間於當時北鄒族中一個瀕於消滅的一支部族--魯富都大社² (現位於南投縣信義鄉久美村) 所採錄之鄒語語料。(茲翻譯如下)

第一則：

「事實上今天鄒人們都去了教會。他們已忘了以往鄒人還在實行種種(meesi) 獻祭儀式時的所作所為了。他們只想著教堂裡的事。漢人們要我們別再談以往的事了；漢人要我們別再舉行以往所謂的獻祭了。獻祭對鄒人而言是很獨特的。漢人們說：『不要再實行獻祭了、去參加教會吧！』人們就去了教會。我懷疑、人們一旦去了教會，並且不再舉行以往的獻祭儀式的話、那對鄒人而言會有什麼好處呢？我擔心人們如果不再舉行獻祭的話、那鄒人將來將會遇到什麼樣的狀況呢？」(Tung 1964 : 416 - 417)

第二則：

「從前的人們真的不想要耕種，因此山裡的鄒人並沒有錢這種東西。鄒人們常常作酒，因此過去的時代裡鄒人並沒有錢這種東西。當鄒人有了錢，就常常會去買酒來喝。當他們喝的酩酊大醉時、他們會打起架來。因此鄒人越來越少了。就是如此，人們的身體被酒給危害的很深。即使鄒人彼此之間離的很遠，一旦知道有酒喝，他們仍會聚起來一起喝酒。當某個人醉了，就會想回自己的家或者掉到橋下。一直到最近鄒人們才不至於常常喝酒。這樣的情況是到了人們開始信仰上帝後才開始的。」(Tung 1964:434-435)

¹宗教學者 Walter E. Conn 將皈依的形式分成五種類型：甲、從沒有信仰到接受信仰。乙、一個人在同一宗派信仰內，信仰程度加深。丙、在同一信仰宗派內改變歸屬的門派。丁、改變信仰宗派。戊、放棄信仰。(許惠芳 1991:1) 筆者論文中所討論的「皈依」現象也包括這五種。

² 鄒族一般分為三族群為：阿里山鄒族以及位於高雄縣的卡那布族和沙阿魯阿族。其中阿里山鄒族係指居住於阿里山山脈一帶及其西南自稱為 Tsou (人) 之原住民。阿里山鄒族以大社 (hosa) 為基本社會政治單位，日治為止共有達邦、特富野、魯富都、伊姆茲四大部落含攝數小社。伊姆茲因在日治之前即不斷與特富野發生戰役，兩次大敗虧輸之後又連遭天花等惡疾摧殘，到日治時只剩下一社，會所內頭骨移置於達邦之會所，1925 年左右部落首長死亡且絕嗣，大社因此淪亡，伊姆茲人分居於來吉與達邦。魯富都大社先後移住於和社溪右岸和陳有蘭溪左岸與位於石鼓盤溪及清水河流域之間的伊姆茲社為鄰，日治時期魯富都與達邦和特富野分治，其後因人口漸減而遷移到特富野者多，漸與其鄰近的布農族同化，失去其為單質鄒族社會的特色，現居地為南投縣信義鄉的羅娜、久美一帶。(參見王嵩山 1990:2)

外力的影響

當我們仔細考量第一則語料時，我們發現該報導人認為「由於漢人們要鄒人忘掉鄒人以往的種種獻祭儀式、並且要到教會裡去。人們因此去了教會而只想著教會裡作的事、所以就忘了以往鄒的獻祭儀式的重要性。」這段話引起我們好奇的是，漢人是如何說服鄒人拋棄以往的獻祭儀式的呢？在漢人的說服之下，鄒人又拋棄了哪些儀式呢？漢人何以有這樣的力量呢？如果我們進一步地從歷史的過程來看待第一則語料時，我們發現鄒人從荷據時代以來受到外界的影響以及對於外界的認知是與日俱增的，異族國家力量的介入也是與日俱增的，尤其到了日治時代的種種理蕃政策、如五年理蕃計劃中禁止出草、團獵、蕃童教育所、神道教的宣傳、皇民化運動等等都可能影響著鄒人的社會文化體系。在異族統治下的鄒族是如何應對的呢？這些歷史脈絡下的種種影響是否隱藏著可以說明光復後鄒族人集體皈依基督教的現象的種種因素呢？這是值得我們進一步探究的地方。比如第二則語料所提示的酗酒問題也許能提供我們討論政策與社會文化變遷之間的關係。該報導人似乎認為皈依前的鄒人之所以有種種不好的狀況，乃是因為鄒人嚴重的酗酒狀況所致。「以往鄒人一直不想學習耕種水田，因而要喝酒的話，就必須要自己造酒來喝，但是一旦人們學習耕種水田而賺入現金，人們就會沽酒來喝而漸漸成了好酒之徒。」這裡似乎突顯出日治時代裡所推行的現金經濟政策對於傳統生產分工方式所帶來的影響以及所引發的社會問題。這牽涉到日治以來種種政策對於鄒人的影響，以及鄒人對於種種政策的適應方式。事實上，從鄒人的口述及日治以來的文獻記載可以看出酗酒的社會問題，早已是鄒人所深深感知的。尤其許多鄒族有識之士，早已將酗酒問題的解決當作解救鄒族社會文化於滅亡之危的重要目標。基督教的進入，是否提供了鄒人這樣的機會呢？這個角

度的思考，也許能幫助我們了解鄒人皈依因由之一二。

內在宗教認知的詮釋

以上討論的種種外力的介入，也許是改變鄒族社會文化或致使鄒人皈依基督宗教的重要因素，但另一方面引起我們好奇的是：鄒人對於這些外力影響的內在主觀的宗教認知詮釋是什麼呢？如第一則語料所提示的，鄒人是透過什麼樣的理解方式，來聽從於漢人的遊說，並進一步地願意放棄或改變對鄒人而言，很獨特且重要的種種獻祭儀式（meesi）呢？對於該位報導人而言，似乎教堂裡作的事不能滿足原本種種獻祭儀式的功能、而且這些獻祭儀式如果不再舉行的話，鄒人可能就會面臨不好的報應。這種憂心的想法的基礎何在呢？但正如該位報導人也提到的，大部分的人都去了教會。這些去了教會的(大部分)人又是如何看待傳統宗教以及外來的宗教呢？因而引起我們興趣的就是這些去教堂的人對於教會以及當時鄒族社會文化的種種認知方式。傳統信仰在當時的鄒族社會還扮演著什麼樣的功能呢？比如該位不贊成皈依基督教的報導人認為種種的獻祭儀式（鄒語：meesi）對於鄒族人而言是很獨特的。這也讓我們想追問所謂種種的 meesi 獻祭儀式指的是哪些？而這些儀式又如何地對鄒人而言是很獨特的；獨特的面向又是指哪些方面？而其他皈依了基督教的鄒人是否也如此認為呢？目前我們沒有答案。這似乎牽涉到鄒族人對於宗教的認知方式。如該位報導人所認為的：「教堂裡作的事不能滿足原本種種獻祭儀式的功能」，這其中可能牽涉到鄒人的神觀或儀式等觀點上與基督教之間的差異。也因此鄒人理解基督教的方式與角度也許隱藏了我們所欲了解鄒人何以皈依基督教的線索。比如說、在第二則語料中該位報導人說：「人們去了教會（kiokai）信了（sinzilu 借用日語）上帝（khamisama 借用日語）...」。從教會（kiokai）、神（khamisama）、信仰（sinzilu）

這些從日語中所借用的語彙，可以看出這些基督教概念對鄒人而言，也許是不同於以往鄒人所固有的認知範疇的。因此鄒人對於這些新的外來範疇的理解及對應的方式是值得我們進一步理解的。因而筆者欲探知在歷來社會文化的變遷過程中，鄒人對於宗教信仰體系的認知的變遷過程以進一步地了解鄒人皈依基督宗教的因由。

社會組織的因素

除了原本的信仰體系會影響皈依的程度之外、鄒族社會組織的面向也可能是影響皈依的重要因素。如黃應貴說：

「社會文化性質的差別作用，可由山社之鄒族與布農人之信仰不同教派之行為看出。由於鄒族人一向以繼承方式來得到社會地位，這種與生俱來的社會地位，致使鄒族人易於接受天主教教會的權威管理方式，故山社鄒人除了幾位與布農人結婚外，幾乎都是隨著頭目（peyongsi）之動向而全信了天主教。也沒有人轉信基督長老教。這並不意味著鄒人只信天主教，因為如前所提接受基督宗教之初，鄒人並不考慮教會組織的結構原則為何，多半是到了市場經濟進入後，運用教會之適應過程中，教會組織的結構性質才漸有意義。」（1992：273）

從黃應貴的提示中，被歸類為階級性社會階層社會的鄒族（ibid 1986:3-43）在山社地區的皈依現象顯示出鄒人依從頭目歸向的性質。這至少可能顯示出該地鄒族社會中頭目制度的運作程度以及王嵩山所認為的「大社中心主義」這樣的社會結構的強弱度。

「這個結構呈現出一個主要中心、周圍環繞數個外圍小旁支的特徵，中心與邊陲、主幹與旁支、彼此之間涵蘊明顯不平等的高低階序關係。這種結構原則我們可以在部落組織中的一個大社包含數個分支於各地的小社、一個家屋包含許多分支於各地的耕作小屋、部落內的各頭目和其分支的幕僚長老、族長及其族人們，最高的天神和其他各類管戰爭、狩獵、獵場、土地、河流、稻、小米等的神靈、部落內的會所和其他家屋等等關係中看出來。」（王嵩山 1995:11）

從這個結構看來，鄒族社會在政治制度、部落階層、神譜以及親屬等關係上呈現出中心與邊陲，主與旁的關係屬性。但在歷來的研究中，由於種種變遷的影響，這種大社中心主義有弱化的現象(見邱國民 1995:110)³。各個鄒地的弱化程度與弱化的面向也許有著不同的面貌，因而黃應貴會補充地認為：「剛開始鄒人不一定都選擇與其社會組織原則類似的天主教，因為皈依之選擇也會被其他如經濟適應的因素而影響」(黃應貴 1992:274)，因而釐清田野地在社會變遷的過程中，其社會組織運作層面與面向，也許能提供鄒人之所以皈依基督教與否的線索。

從以上的討論中，我們發現欲了解鄒族之所以皈依基督宗教之原因，必需兼顧客觀的種種外在條件與種種主觀的內在解釋之間的辯證關係。面對如此複雜的問題，許多學者往往盡九牛二虎之力，才得以見問題之冰山一角。以下的文獻回顧即在於討論研究台灣原住民皈依現象的學者們所著重角度的差異：

文獻回顧

政治經濟考量下的皈依現象

如 Shepherd 在解釋平埔族之所以改信基督教的原因時說：

「當時平埔族群相對於統治的漢族而言，是相當邊際而弱勢的團體，因此改信基督宗教的平埔族人，一方面是希望能因而依靠西方強大的軍事力量，另一方面則認為據此可和漢人作更清楚的區隔，藉由接受象徵較高文明的西方宗教來重塑並強化其族群認同以對抗漢族。」(1988:50-54)

也許正如 Shepherd 所分析的，平埔族人皈依基督教的靠攏，只是在

³ 邱國民認為大社中心主義的結構原則，因著日治時代水田作的展開，而起了脫中心化的趨勢。其主因是土地使用的延長與稻穀逐漸成為主糧的地位後，造成小社經濟的獨立，乃對於粟收穫祭與凱旋祭不再熱衷，毋需履行將大部分糧食攜回大社的義務。(1995:11)

政經的層次而未牽涉到平埔信仰的層次上。因此我們可以看到後來基督教在平埔人的深化程度並不是很高。如陳志榮對噶瑪蘭基督教化現象的觀察認為：

「隨著漢文化對於平埔社會侵入日深，加上日治之後外國傳教士的勢力被殖民政府所壓抑，使得基督宗教對於平埔族人漸失影響力。以宜蘭的噶瑪蘭人為例，1873年加拿大長老會傳教士 George Lesile Mackay 開始在這個地區傳教，噶瑪蘭三十六社都曾設立過教會，但如今唯一能勉強被認定為噶瑪蘭人教會的只有位於宜蘭五結鄉的力澤簡教會，絕大部分的噶瑪蘭人如今都已是漢人民間宗教的信徒」（陳志榮 1995:78）

即顯示出基於政經因素而靠攏的皈依（基督宗教）現象對於該族原本的宗教層次的影響不大。這提醒我們了解原住民皈依基督教的現象以及因由時，必需探問原住民是否在宗教層次上來認知外來宗教，是否在宗教需求上來接納基督宗教。如此我們才能進一步解析出原住民皈依基督教的內在的認知詮釋。

宗教認知層次上的皈依

研究平埔族之中巴宰海人的衛惠林(1981)、洪秀桂(1973)等人就朝著這方面而努力。他們認為：

「巴宰海人之所以改信基督教的主要因由，乃是受牧師多半熟悉醫術而時常醫治病人，再加上巴宰海自己的最高神祇也可以跟耶穌基督相比擬。而巴宰海人之所以接受漢人的信仰的最主要原因乃是他們放棄原來長達一年之中九個月的打獵捕魚而改為農耕的經濟生產方式下所引起的原來夢占、鳥占、禁忌及巫術的不適用而致使族人信仰漢人的土地公。另一方面、巴宰海人的最高神祇跟漢人的天公、火神跟漢人的灶神、水神跟漢人的好兄弟都可合而為一。因此巴宰海人就逐漸改信漢人宗教。」

以上兩位學者為探討巴宰海族之所以轉宗的原因時，為我們兼述了外在環境的壓力所導致的內在宗教認知的變化結果。首先我們看到巴宰海人放棄了原先打獵捕魚的生業方式，而採取農耕的生業方式。這關鍵性的改

變--生態的改變--使得原本配套於傳統經濟生業方式的種種宗教信念隨之無用，而必需在新的需要下採納漢人的儀式與信仰。又加上原本神觀上的接近，使得巴宰海人很容易理解漢人的信仰觀而接受漢人的信仰。這樣的論述很像黃應貴在討論布農族的轉宗現象時所說：

「客觀的社會經濟條件的改變，是東埔社布農人這種少數民族之宗教變遷的主要條件。當這條件所帶來的社會危機，若主觀上被當地人視做一種宗教性問題時，這客觀的條件才能實際上成為宗教變遷的主因。由此可知宗教變遷的社會層面，必需經由客觀的社會經濟條件與被研究者主觀的文化體系或宗教信仰在歷史脈絡中的互動過程來了解。換言之、導致宗教變遷的社會危機，必需由外在客觀條件與主觀的內在解釋的共同作用才有意義。」(1992：310)

然而從以上各族群的例子中，我們看到的是在文化接觸的過程中，少數民族通常是改變最多一方，這是否說明文化的接觸已經為這些少數民族帶來了社會危機並且這個危機也被當地人主觀上視做一種宗教性問題，而必需加以進一步的應對。歷來研究皈依現象的學者，往往著重討論宗教認知這方面的變遷與對應方式。如 Geertz 就指出了人們千變萬化的應對方式：

「面對著已用得破損不堪的信仰機器，具有宗教敏感性的人們會做出怎樣的反應？面對搖搖欲墜的傳統習慣，他們又該怎麼辦？當然他們作了能作的一切。他們失去了他們的敏感性，他們或者把這種敏感性化作思想的狂熱、或者接受外來的教義、或者在那裡枉自煩惱、或者更加強烈地固守搖搖欲墜的傳統習慣、或者試圖把這些傳統習慣變成更加有效的形式、或者試圖把自己一分为二--讓精神生活在過去、讓肉身活在現在、或者試圖在世俗的活動中表達他們的宗教精神。」(Geertz 1968：3)

土著原本宗教體系的運作與否似乎關係著其對於外來宗教的應對方式。如前述 Shepherd 所描述的平埔人似乎尚未從宗教的層次來看待基督宗教，而未能讓基督宗教扎根深耨。又如果當地人並不認為種種外來壓力，將危及信仰體系時，那其原本的信仰體系的變動將會很小。如 Yengoyan 在探討為何澳洲土著 Pitjantjatjara 很少轉信基督宗教的原因

時，表示該族人

「傳統宗教中所蘊含的人觀和基督教中的西方個人主義無法相容，是抑制基督宗教在此發展的主要原因。因為一旦接受了基督宗教，就等於全盤摧毀傳統信仰的存在基礎。他相信只要 Pitjantjatjara 部落和儀式的整體性能繼續下去，轉信基督宗教的情形就不會發生（轉引自邱韻芳 1997:5；Yengoyan 1993）。」

又如黃應貴所提供的霧鹿布農族的例子也說到：

「霧鹿居民之所以改信基督教並非由於其原有信仰體系之不符需要。而傳統歲時的祭儀如射耳祭 Indohdohan 等，也仍如往昔一樣地舉行。有些信徒也往往不分清究竟屬於基督教中的哪一派，更遑論上教堂做禮拜。」（黃應貴 1992:260）

從上述的論述中，一般認為關於轉信的因素中，內在的宗教認知因素往往較外在因素更具有決定性。這些因素不但影響著皈依與否、更影響著皈依以後深化的程度及可能的變化情形。如黃應貴認為：

「雖然從（整個東埔布農人宗教變遷的過程上來看），日人政策執行是導致宗教體系改變的終極因素（final cause）。但因生態體系之改變，所導致的信仰體系本身內部的自身瓦解或沒落、這二者之間有結構性的關係。故在討論其變遷的問題上，其（信仰體系）地位更重要。比如說在討論轉宗之後，原有的傳統文化與外來文化之間進一步涵化的發生上，認知體系與社會結構等內在因素，就常常扮演著比較重要的地位。」（ibid）

這樣的結論往往可以呈現出土著在變遷過程中的主體性。但要能夠分析出各種外在因素與內在主觀詮釋之間的互動之間的重要影響因素，往往必需對歷史過程及被研究者的社會文化有清楚的了解，因此從不同時期由不同的因素來探討宗教變遷的過程就成了一個基本的工作。正如黃應貴所言：

「比如早期的行政力量、生態、基督教的積極傳教等、近期者如（各個教派）教會的組織結構、社會結構、市場經濟等，雖然這些因素之間仍有著結構性的關係，但顯而易見地在宗教演變過程中每個時期的主要動力與因素均不

同。因此，以往研究宗教變遷往往只以兩個時間上的定點拿來比較的作法，顯然有很大的缺陷與限制。這不但忽略了定點時間之外扮演主要角色的動力與因素。也無法觀照因素之間的結構關係。這些只有從宗教演變過程來探討，方有可能。」(1992:278)

又如黃宣衛在討論為什麼阿美族會接受外來宗教這個複雜的問題時也強調了貫時性過程中不同變因間的互動關係，他認為：

「不少漢人認為原住民的基督宗教信仰與教會的發放救濟品有關。筆者並不否認，這個因素在民國 40-50 年左右，的確對各教派的發展產生一定程度的影響。但是若把它當作是原住民接受基督宗教的唯一理由，就未免太以偏蓋全了。目前不同的宗教分布，涉及多方面的因素，例如：阿美族人對於宗教的界定與期望、不同宗教勢力的相對影響、各地阿美族的歷史經驗與族群關係，阿美族內部的政治勢力等等。」(黃宣衛 1999 : 18)

因而筆者也試圖理解歷史過程中不同影響因子之間的消長與變化，對於宗教變遷與皈依因由的影響。

鄒族皈依基督教現象研究之回顧與田野地的選擇

對於鄒族之宗教變遷，王嵩山也已為我們從不同歷史時期中，不同的外在因素與內在社會結構之間的動態過程，作了一個基本的探討。(1990 ; 1995) 然而由於王嵩山討論的重點乃在於大社的整體社會文化變遷，對於基督宗教的處理暫且當作影響變遷的因素之一，尚未討論基督宗教與鄒族社會文化之間種種涵化過程的機制與因由。尤其特富野大社之所以皈依基督宗教並曾經屏棄傳統信仰，似乎有著小社來的影響因素，這其中所隱含的社會組織變化的因素不可輕視。另一方面由於王嵩山目前的研究論述主要以大社為主，而附屬於各個大社的小社的變遷過程的研究就相對較少。因此筆者選取的研究社區乃是一個特富野所屬的小社，企圖從小社的種種有跡象可尋的變遷過程中，來尋找鄒人之所以皈依基督教的種種因素。

尤其筆者也希望在不同的歷史過程裡尋找出不同的影響因子之間的變

化與消長，特別是在種種外在因素的影響下，位居小社的鄒族人內在宗教認知的變化過程。而在特富野所屬的兩個鄒族村落（見下表 1-1 以及圖版 2）中，來吉村在地理位置上相對於樂野村較封閉，與漢人區隔較遠，村中人口幾乎為鄒族人，而且在教派分布上只有長老教會與天主教，而大異於其他村落皆有三個教派（多了真耶穌教會）的狀況（見下表 1-2），尤其在來吉村裡長老教會信徒比例也最高，其中傳道人等神職人員也是全阿里山鄉最多，因而筆者選擇來吉村作為初步探討的田野地。

表 1-1：特富野各社設立年代與氏族

| 部落 | 主屬 | 社地 | 現屬行政區 | 設立年代 | 創立氏族 |
|--------------------------------|---------------------------|--------------------|-------------|--------------|------------------------------------|
| 特 富 野 部 落 Tfuya | 大社 (hosa) | Tfuya 特富野 (豬母勞) | 達邦村 八到十鄰 | 約 350-400 年前 | nia-hosa yadauyoyana beongsi |
| | 小 社 (?lenohi?u) | la?la?ci 流流紫 | 來吉村 | 約 200-250 年前 | dutusana , beongsi |
| | | ?la?lauya 流勞 | 樂野村 一、二鄰 | 約 200 年前 | yaisigana beongsi |
| | | Meoina 蕪老咽 | 樂野村 第四鄰 | 約 200 年前 | Yaisigana |
| | | Cpu?u 石埔有 | 樂野村 第六鄰 | 約 200 年前 | Yaisigana Aguyana |
| | | Daptuana 角端 | 樂野村 | 約 180 年前 | Yaviana |

資料來源：衛惠林（1952）、汪明輝 1990：141

表 1-2 : 1997 年阿里山鄉鄒族各村基督教信徒數比率統計表

| 人數 教派 | 達邦村 | 樂野村 | 來吉村 | 里佳村 | 山美村 | 新美村 | 茶山村 | 總計 |
|----------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|
| 天主教 | 493 (71.5) | 106 (29.6) | 90 (34.7) | 103 (51.8) | 105 (56.1) | 101 (34.6) | 0 (0) | 1077 (47.8) |
| 長老教 | 123 (17.8) | 48 (13.4) | 169 (65.3) | 45 (22.6) | 53 (28.3) | 90 (30.8) | 49 (18.4) | 498 (22.1) |
| 真耶穌教 | 74 (10.7) | 204 (57) | 0 (0) | 51 (25.6) | 29 (15.5) | 101 (34.6) | 218 (81.6) | 677 (30.1) |
| 總計 | 690 (30.6) | 358 (15.9) | 259 (11.5) | 199 (8.8) | 187 (8.3) | 292 (13.0) | 267 (11.9) | 2252 (100) |

括弧表示各教派在各村之百分比

資料來源：阿里山鄉公所、張峻嘉（1997：6）、其中來吉村資料由筆者田野調查更正。

圖版 2 : 阿里山鄉各村位置圖 (資料來源:汪明輝 1990:29)

圖版 3：(來吉各鄰地圖) (取材自財團法人台灣大學建築與城鄉研究基金會)

第二章：來吉社的構成與性質

第一節：聚落的成立

耕地與獵場的需求

通常村人對於來吉聚落的成立過程，往往認為乃是由於：

「特富野社人口增加，部分社人於是選擇遷移他處，建立新的聚落。這些由大社社民向外發展時所建立的新聚落，就成為隸屬於大社的各個小社。來吉也是依此發展而來。相傳約一百五十多年前，一位特富野社人於狩獵時無意間發現了來吉這一片平坦台地。由於獵物很多而且狩獵方便，再加上水源充足，是狩獵與耕種的好地方，於是此人便在此建立一個據點。剛來此地的族人並無定居的打算，只在此地搭建簡單的獵寮，方便耕作及打獵期間的遮風避雨之需，但仍定期返回住處。時間久了，逐漸習慣此地的居住環境，才漸漸的來此定居。後來許多特富野人聞風而至，人越來越多，漸漸形成現在聚落的雛形。」（台大城鄉所 1999:11）

而據 1915 年左右，在來吉社調查的佐山融吉所得到的記錄：「來吉在 1915 年時有以下的氏族 yaisigana(石) diakiana(鄭) tutusana(朱) akueana(陳) peongsi(汪)」(引自佐山融吉 余萬居譯 (1915) 1983:29) 也符合現今村人口述中較早定居於來吉區域的幾個氏族。但除了以上的幾個氏族之外，在晚近的年代裡也有其他的氏族慢慢加入(見下表或地圖說明)。然而各個氏族遷入來吉區域的時間先後與實際先住地點是不一樣的。根據筆者田野及文獻的推測，在現今來吉村區域以及一部份的梅山鄉太和村境(來吉鄰村)內，約從十七世紀開始就有特富野社人在複雜的族群環境中拓殖。這些不同的氏族在不同年代，循著不同的路線從特富野社北遷到來吉週遭的領域定居。(見表 2-1)

表：2-1 來吉社各氏族遷入時程表 (以下氏族名後之數字乃區別不同世系群)

| 遷入年代 | 1915 年前遷入 | 1916 — 1935 年間 | 1935 年後遷入 |
|------|---------------|----------------|-------------------|
| 遷入氏族 | 陳、鄭、杜 1、石 1、汪 | 方、文、浦、莊、杜 2、武 | 陽、石 2、湯、高、楊、安、葉、梁 |
| 遷入主因 | 拓墾及攻守同盟 | 森林開發 | 森林開發及集團移住 |

這些初墾的氏族原本獨居於新墾地內，只是後來可能因為複雜的族群關係所帶來的不適而必須邀請或聯合其他氏族共居以保障攻守的安全，再加上日治時期的森林開墾的需要以及後期集團移住政策，而使得原先分散新墾的各主要氏族漸漸居住在一起，而成為我們現在所看到的來吉社。（日治時代所奠定的一個聚落行政單位）。經過了以上的遷徙移入過程而使來吉的氏族人口結構如下表所呈現：

表:2-2 來吉人口氏族分布(以下氏族名後之數字乃區別不同世系群)

| 亞氏族名 | 中文 姓氏 | 戶 數 | 1998 年戶號分布 | 1949 年所做之 戶口分布調查 | 原居地 | 氏族名 |
|-------------|----------|--------|--|-------------------------|------|------------------------|
| beongsi | 汪 | 8 | 17、37、49、50、60、 61、63、70 | 四戶二十二口 | 特富野社 | vayayana |
| Yavaiana | 陽 | 1 | 105 | 一戶五口(陽姓) | 特富野社 | (beongsi) |
| yaisigana | 石 1 | 7 | 14、15、19、20、31、 88、116、 | 四戶二十口(宰姓) | 特富野社 | yaisigana |
| yaisigana | 石 2 | 2 | 121、122 | | 伊姆茲社 | yaisigana |
| Yoifoana | 莊 | 5 | 6、13、18、21、22 | 三戶十一口 (noacaciana) | 特富野社 | |
| Boiconu | 浦 | 2 | 104、110 | 一戶七口 | 特富野社 | yadauyongana |
| Anuana | 湯 | 1 | 101 | | 久美社 | |
| yadauyongna | 高 | 1 | 117 | 一戶四口 | 特富野社 | |
| Dosku | 杜 2 | 6 | 16、28、29、33、113、 115 | 四戶十六口 | 特富野社 | yagumangana |
| yagumangna | 楊 | 1 | 34 | | 達邦大社 | |
| yaisunngu | 安 | 1 | 54 | | 特富野社 | |
| Muknana | 武 | 4 | 32、39、44、120 | 兩戶十二口 | 魯富督社 | yasiungu |
| Diagiana | 鄭 | 12 | 25、27、43、45、51、 53、55、57、63、64、 65、85 | 六戶三十七口 | 特富野社 | |
| mvhozana | 葉 | 3 | 7、8、9 | 一戶六口 | 伊姆茲社 | yulunana |
| yulunana | 湯 | 2 | 48、68 | 三戶十七口 | 魯富督社 | |
| dabangu | 方 | 2 | 38、75 | 一戶三口 | 達邦大社 | dabangu (beongsi) |
| niahosa | 梁 | 3 | 90、111、112 | 一戶六口 | 特富野社 | |
| aguyana | 陳 | 16 | 1、2、10、24、30、 58、61-1、72、74、 77、79、103、106、 107 | 六戶三十六口 | 特富野社 | nia-hosa |
| duthusana | 杜 1 | 1 | 25 | 一戶五口 | 特富野社 | |

(資料來源來吉戶口資料及筆者 1999 田調)

表：2-3 鄒族來吉社歷年人口統計表

| 年代 | 總人口數 | 戶數 | 男 | 女 | 配偶數 | 壯丁數 | 備註 |
|------|------|-------|-----|-----|-----|-----|------|
| 1905 | 124 | 10 | 61 | 63 | | | |
| 1915 | | 11 | | | | | |
| 1920 | 115 | 10 | 60 | 55 | 27 | 31 | 大正九年 |
| 1921 | 114 | 10 | 59 | 55 | 31 | 33 | |
| 1922 | 118 | 10 | 61 | 57 | 29 | 32 | |
| 1923 | 120 | 10 | 63 | 57 | 28 | 32 | |
| 1924 | 123 | 10 | 65 | 58 | 28 | 31 | |
| 1925 | 107 | 10 | 56 | 51 | 21 | 26 | |
| 1926 | 110 | 10 | 59 | 51 | 22 | 28 | 昭和元年 |
| 1927 | 111 | 10 | 60 | 51 | 21 | 28 | |
| 1928 | 126 | 13 | 70 | 56 | 27 | 32 | |
| 1929 | 127 | 13 | 70 | 57 | 27 | 30 | |
| 1930 | 145 | 15 | 83 | 62 | 29 | 30 | |
| 1932 | 153 | 16 | 86 | 67 | 33 | 54 | |
| 1933 | 152 | 23 | 86 | 66 | 34 | 45 | |
| 1935 | 164 | 25 | 95 | 69 | 37 | 46 | |
| 1946 | 178 | 34 | 92 | 86 | - | - | 台灣光復 |
| 1949 | 207 | - | 115 | 92 | - | - | |
| 1964 | 320 | 55 | - | - | - | - | |
| 1981 | 416 | - | - | - | - | - | |
| 1982 | 407 | - | - | - | - | - | |
| 1983 | 429 | - | - | - | - | - | |
| 1984 | 428 | - | - | - | - | - | |
| 1985 | 430 | - | - | - | - | - | |
| 1986 | 426 | 79/85 | 240 | 186 | - | - | |
| 1990 | 438 | - | - | - | - | - | |
| 1998 | 468 | 109 | 251 | 217 | - | - | |

以上 1935 年以前資料取材自台灣總督府警務局編歷年所編《蕃社戶口》；
1946 年以後資料取材自阿里山戶政事務所。

第二節：來吉小社的組成

構成小社的基本單位：lenohi' u 的性質

新移墾地（小社）在鄒語而言，指「暫時出去，離開一些時間（lenohi' u）」，乃意指該地只是暫居之所。其最原先的意義指的應該是屬於某個拓墾氏族的新墾地及暫居之地。這個暫居之地，基本上是由該氏族獨占的，但獨占的理想常常因為別的氏族拓殖的需要，以及大環境的變化（如異族的攻防）而難以維持，以致必需容納其他氏族的加入。正如馬淵東一所認為：

「（在鄒族）凡是邊緣地區或新移居地區，都有一種趨勢潛在著，似乎漸有一種係以近鄰關係為基礎，而堪稱之為「未完成集團」的東西在形成之中，那是除了日常生活上的交接觸之外，又加上了祭宴時的相應酬以及禮儀時的相互參與等。因而產生住民間緊密關係所致。由於只是以其地緣上的連續性為其主要基礎，其範圍尚具流動性，所以他並不是集團而是未完成的集團。」（馬淵東－1951）

因而來吉區域內聚落的配置及功能，也因此是幾個先墾氏族及後來漸漸加入的氏族，彼此間互動而漸次形成的。比如說獵場以及河川地的分配，就是經過了多番的討論與協調轉讓或爭奪⁴而訂立的。而後來的氏族也可以經由物質交換來取得獵場及河域權。如岡田謙就有著如下的記載：「原本河川係屬最初進入其土地之小氏族之物。其各將一部份用以交換項鍊，而給予其他小氏族，所以劃分河川給予人之事乃稱為製作 Skuu 項鍊。而現在乃使用鋤頭、刀等」（岡田謙（黃耀榮譯）1932（1957））：

⁴ 來吉陳庄次牧師說：以前常常有戰爭就是因為爭 hupa（獵場）之故。舉例來說，在來吉的一個獵場 madufua，同時是特富野朱家和 Imutsu 朱家的獵場，有一次 imutsu 在一個鹿喝水的地方 jongsu（守株待兔），特富野的人對在休息處的 imutsu 人說你打火一下，一照亮特富野的人就射 imutsu 的人。以前有 hupa 觀念時，沒有漢人敢上來，多半是 cou 人之間的爭端。多由自己出面解決。另一個例子是說，阿里山姊妹潭（psongongyana）附近是朱家的 hupa，是 jongsu（守株待兔）的好地方，特富野的朱家在那裡獵肉，烤乾，Imutsu 的朱家也到那裡，特富野的朱家要送肉給他們，imutsu 不接受，反而詛咒他們，特富野的人果然沒有一個回到特富野。

1-7) 因而我們從來吉社獵場及漁場的分配狀況中可以看到，主要的擁有者通常是早期先來的拓墾氏族，也有幾個是後來的氏族所爭取到的。見下兩表：

表：2-4 來吉社獵場之所有權分布表

| 亞氏族 | 獵場數 | 獵場名 | 備註 |
|-------------|-----|---|----|
| dutusana 杜 | 13 | dmoabu?bu?su、 yasuveu、 diae?ca、 geongovana meongo、 dvahuna、 deomu?ha、 ovaiyanu、 ciuciuhu、 nia-yusku、 psoeongna、 ?odu、 yun?u | |
| yaisigana 石 | 6 | dmoabubusa、 yasubeu、 diae?ca、 ga?biei、 abihana、 dmoabu?busu | |
| beongsi 汪 | 1 | seongu | |
| aguyana 陳 | 1 | fnafnau | |
| boiconu 浦 | 4 | yohbi、 bu uana、 maviyana、 u?ueguzo | |
| nia-hosa 梁 | 3 | meongo、 yaeddua、 ceuceuhu | |

汪明輝 1980：132（註：其中 boiconu 即是較晚遷入但卻也爭取到獵場所有權的家族。）

表：2-5 來吉社各河流漁區之所有權分布表

| | 由上游而下游所屬氏族 | 備註 |
|------|---|----|
| 阿里山溪 | Muknana, akueyana | |
| 科子林溪 | yaisigana, muknana, diakiana, thutusana | |
| 蘭花溪 | yaisigana, thutusana, peongsi | |

（筆者 1998 田調資料）（註：其中 muknana 即是較晚遷入但卻也爭取到河流所有權的家族。）

經過了以上所述從單氏族的新墾地階段到多氏族共墾的地域性結合的階段。來吉社基本上已完成了能夠滿足眾多氏族共同生活所需的獵場及漁場以及耕地的配置功能。而小社內的政治管理仍呈現出鄒人政治制度發展階段中的第一階段的狀況。如汪明輝在討論鄒族政治制度的兩個發展階段時認為：「第一階段為原始長老政治，第二階段之政治則為複雜之部落領袖政治。在第一階段中，鄒族之部落(hosa)尚未形成，各氏族中年高望重之長老(mameoi)擔任政治領袖，而其統御對象僅及於氏族內部成員，其管轄之領域亦只含各氏族之四周之獵場及耕地」(汪明輝 1990：138 - 139) 來吉小社也處於這個階段中，尤其人們還回憶直到光復初期仍然有幾個

家族的長老，負責協調著小社內的事務。但村人也常說，有關整個部落的（hosa）事務，仍要以大社的為基準。尤其小社的拓墾性質往往使其安全上的維護難以自保，因而仍必需與大社以及鄰近小社維持攻守同盟的關係。而村人也可回憶以往來吉社裡，也有幾位氏族長老在大社享有重要的地位，甚至還聽說曾有長老當選為位高權重的軍事領袖 moutano 一職，並曾率小隊到久與特富野社敵對的魯富都社出草的傳說。足見來吉與特富野社在攻守同盟上所維持的互動與依從的關係。這樣的依從關係在日本人的國家力量的介入，禁止出草之後，就減弱下來。但因為各氏族基本上仍與大社之間有其他的互動關係，如分家與宗家的親屬關連，重要祭典的共同舉行，而使得來吉仍舊只是一個如馬淵所說的「未完成的集團」或者是如衛惠林、王嵩山、汪明輝等學者所謂的「小社」。

第三節：來吉的小社性質

親屬關係

大、小社間親屬間互動層面的多寡，常常可以反應出大社與小社間的互動程度。在親屬關係中，原居地的「家」以及位於新墾地的「農舍」之間，常常在功能與象徵意義上有著種種的變化，正如馬淵東一所說：「個人或小家族遷居他社，搭蓋一座小農屋居住其間，在這種情形下，有的依然與原社的宗家 emoo 保持著宗家與分家的關係，有的則脫離其原屬的宗家，而歸屬至遷居蕃社裡相同的小氏族的 emoo，以其為宗家。」(1937) 這樣的狀況也在來吉的建立過程中，幾個先後遷入的家族的發展演進過程中可以看出。如來吉陳家(早期即遷入來吉的氏族之一)的一位年高者所言：「要從特富野大社遷到小社時，尤其有定居的準備時，要做 mad' n①' sk① -- 也就是要把老家的 ket' b① (小米櫃) 拿出一點來帶到小社的家裡做複製的工作，再作一個 ket' b①。」ket' b①的設立顯示出在來吉的農舍已經有了「家(emoo)」的性質。而田調的資料中，筆者發現來吉小社裡，幾個早期遷入的家族都曾設有 emoo no pesia 禁忌之屋或稱祭屋。這表示這些家族已不把來吉當作暫時居住的農舍(hnou) 而是久居的家(emoo)。日籍學者小島由道所提示的標準也證明來吉的這些早期移入者早已將來吉當作久居之「家」(emoo) 這種觀點，他認為：

「鄉人對其家族之真正分立或暫居的判斷有一個標準，亦即端視其所居住之房舍是完整住屋或是僅供暫住的小屋而定。其分別在於(一)是否有獸骨架？(農舍不設)(二)是否有獨立祭田？(各家有各家的祭田)(三)是否收藏穀物？(農舍不藏應將收成運回住家)」(小島 1918, 余萬居譯：280)

以這些標準來看待來吉各家時，我們發現先到來吉區域開墾的幾個家族如陳 akueyana、杜 tutusana、鄭 diakiana 等家族的人早已具備小島所提的獸骨架、祭田、禁忌之屋等了生活核心的重要功能的滿足。如下表所示：

表 2-6：來吉各家族暫時居住的農舍（hnou）或久居的家（emoo）判別表

| | 是否曾設有獸骨架 | 是否曾設獨立祭田 | 是否曾收藏穀物 | 是否曾設有禁忌之屋 | 是否仍以大社之家為宗家 | |
|---------------|----------|----------|---------|-----------|-------------|------------|
| 陳 Akueyana | 有 | 有 | 有 | 有 | 是 | |
| 杜 Tuthusana | 有 | 有 | 有 | 有 | 是 | |
| 石 lYaishigana | 有 | 有 | 有 | 不詳 | 是 | |
| 鄭 Diakiana | 有 | 有 | 有 | 有 | 是 | |
| 汪 peongsi | 有 | 不詳 | 不詳 | 不詳 | 是 | |
| 梁 Nia-hosa | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 陽 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 石 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 莊 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 浦 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 湯 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | 從魯富督歸到特富野 |
| 高 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 杜 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 楊 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 安 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | |
| 武 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | 從魯富督歸到特富野 |
| 湯（文） | 無 | 無 | 無 | 無 | 不詳 | 從 Imucu 遷入 |
| 葉 | 無 | 無 | 無 | 有 | 不詳 | 從 Imucu 遷入 |
| 方 | 無 | 無 | 無 | 無 | 是 | 從達邦社遷入 |

（筆者田調資料）

這些位居於來吉小社的「家 emoo」乃包含了圍繞在周圍或由其他地方歸入的同亞氏族「核心家庭」。這樣的「家 emoo」也相當於「家族」或是馬淵東一指為未命名之世系群，亦即流動而未成熟之亞氏族，鄒語稱為 co no succobu，意為「鄰里之人」或「一座之人」（以下筆者統稱為家族）。（汪明輝 1990:124）在馬淵東一於一九三五年的調查中，發現在來吉的有陳、杜、汪、石、鄭等五個這一類的「家族」。（見下表）

表 2-7：
1935 年時鄒族各小氏族在特富野、伊姆茲、魯富都等各社內之宗家分布
狀況表

*：表示聯合家族的宗家 @：表寄居

| 村落名 亞氏族名 | Tefuya (特富野) | Taprtoana | Lalauya (樂野) | Meyoina | Tsipu' u | Lalatsi (來吉) | Imutsu (伊姆茲) | Luhutu (魯富都) | 家戶 數 | 聯合 家族數 |
|-----------------|-----------------|-----------|-----------------|---------|----------|-----------------|-----------------|-----------------|---------|-----------|
| yasiyungu | 2* | | 1 | | 1* | | | | 4 | 2 |
| mukunana | 4* | | 3* | | | 2 | | | 9 | 2 |
| diakiana | 3* | | | | | 5* | | | 8 | 2 |
| dosku | 7** | | | | | 1 | 1 | | 9 | 2 |
| yakumangana | | | | | 1 | | | | 1 | - |
| yulunana | 5* | | 1* | | | | | 2* | 8 | 3 |
| hufuana | | | | | | | | * | - | - |
| nia-pasuyongana | | | | | | | | * | - | - |
| a' busuana | | | | | | | | * | - | - |
| nia-moyeoana | | | | | | | | 1* | 1 | 1 |
| nia-yaitsayana | | | | | | | | * | - | - |
| nia-boyuana | | | | | | | | * | - | - |
| muhuzana | | | | | | | 2*@ | | 2 | 1 |
| luheatsana | | | | 4* | | | | 2* | 6 | 2 |
| yaisikana | 9** | | | 1* | 2* | 3* | | | 15 | 5 |
| teneoana | | | | | | | | 3* | 3 | 1 |
| peongsi | 5* | | 2* | | | 3* | | | 10 | 3 |
| yavaiana | 2* | 1 | 3* | | | | | | 6 | 2 |
| yapusuyongana | 1* | | | | | | | | 1 | 1 |
| sangoana | | | | | | | | * | - | - |
| nia-hosa | 1* | | 1* | | 1* | | | | 3 | 3 |
| tutuhsana | 3* | | | | | 1* | | | 4 | 2 |
| akueyana | 6* | | | | 1 | 5* | | | 12 | 2 |
| yatauyongana | 6* | 2 | | 1 | 1 | | | 1* | 11 | 2 |
| eutsuna | 1* | | | | 1 | | | | 2 | 1 |
| noa-tsatsihana | 3 | 1* | | | | 2 | | | 6 | 1 |
| poitsunu | 4* | | | | | 1 | | | 5 | 1 |
| anuana | | | | | | 1 | | * | 1 | - |
| usaiana | | | | | | | | 1* | 1 | 1 |
| i' biana | | | | | | | | 1* | 1 | 1 |
| fo' fou | | | | | | | | * | - | - |
| tapangu | | | | | | 1 | 1* | | 2 | 1 |
| | 62 | 4 | 11 | 6 | 8 | 25 | 4 | 11 | 131 | 42 |

取材自：馬淵東一 1953(1987)

宗教儀式關係

然而在傳統鄒族社會中，基本上每一個亞氏族 (co no emoo) 皆有一個「禁忌之屋」(emoo no pesia)，可稱為「祭屋」，作為共同的象徵，此「禁忌之屋」內有「小米櫃」(ket' b^① no pesia) 用來收藏來年之種粟，亦有「獸骨架」(dvohusa) 收藏家人捕獲獵物之顎骨。此說明亞氏族乃共同耕作、狩獵及共同行祭儀的團體。(汪明輝 1990:123) 而從來吉幾個早遷家族設有祭屋之事實看來，顯示出這些家族儼然已發

展成具有亞氏族功能的團體。這也讓馬淵東一將來吉的這些早遷入家族視作具有獨立舉行祭儀功能的「宗家」。事實上，每當小米收穫時所舉行的共食新粟的儀式時，這些家族已傾向於在小社的同亞氏族成員間舉行。如增田福太郎所觀察到的：

「在來吉社，凡是不耕 ton'u-no-pesia (神聖之田)的人，不能吃 faeva(共食新粟)。照該社目前的情形來說、是只有來吉二號戶的 yapusuyongu e thutusana、五號戶的 tibusuongu e diakiana、七號戶的 voyu e yaishigana、九號戶的 yapusuyongu e akueyana 等四家人有在吃 faeva。而這也似乎不是大氏族的會食、而是各家分別吃。以我(報導人為 pasuya e akueyana)自己而言、在有些年度裡、我是跟互有大家族關係的 thutusana 及 nia-hosa 二氏族的人共食 faeva (按：akueyana、thutusana 及 nia-hosa 為同氏族)。不過另有一些年度裡、是不跟他們共食、而是由家人共食。」(增田福太郎 1958 (黃耀榮)譯: 278)

對於這樣的記載，現今幾位來吉的耆老認為，這表示這幾個家族與特富野大社的宗家的關係已漸漸疏遠，所以連新粟嘗新祭也漸漸分開舉辦。因而有些村人說在來吉這些地域化的家族，似乎與特富野大社保持著亦親亦疏的關係。在疏的方面，「有時可能是跟大社的宗家處不好，所以有時不理會大社」「也可能是距離太遠，不方便回去，就在來吉設立了新的禁忌之屋，而使得一個家族（亞氏族）有幾個禁忌之屋的現象」「也可能是大社的真正的宗家有的經營不善，人口銳減而使得來吉這裡的輩分還比特富野高，因此在舉行儀式時，有時候來吉的長老反而還要代表（家族）亞氏族參加 homeyaya 或 mayasvi 祭典。」「再加上日治時代日人在行政制度上的均等化」有村人因此認為來吉幾個家族與特富野關係漸疏而且儀式上逐漸獨立的現象，而自主性甚高，使得來吉小社對於特富野大社也有主動的影響力。這也是許多村人們認為來吉可以作為鄒族長老教會的核心傳教區的原因之一。但也有人認為來吉的幾戶雖然設有祭屋，而且也傾向與鄰近的幾個同亞氏族家庭共食新粟，但基本上這些家族的人以及較晚遷入來吉的十多個仍自稱為 hnou（農舍）而不是 emoo（家）的核心小家庭仍認定「特富野的宗家才是真正的宗家，所以通常還會邀請大社的同亞氏族共食。」因而儘管早期遷居於來吉小社的幾個家族已漸漸將來吉視作久居之地，在農事上有自己的祭田、禁忌之屋，獵事上有獸骨架等設施，

也自行舉行若干儀式，如下表中所列的鄒族重要儀式一覽表中的播小米儀式、狩獵儀式以及河神儀式皆是在小社內由家族運作執行，但許多重要的儀式仍要配合大社行事。

表：2-8 來吉鄒人宗教儀式一覽表（實行狀況見第三章）

| | 儀式地點 | 傳統舉行儀式位 | 日治時代來吉社舉行狀況 |
|---|------|-----------|--------------------------|
| miapo 播小米儀式 | 祭屋 | 亞氏族 | 有祭屋的家族在來吉舉行，無祭屋者與特富野社共行。 |
| mokayo 小米初割儀式 (以及小米收穫祭 homeyaya 等) | 祭屋 | 亞氏族 | 都到特富野社共行 |
| miyokai 狩獵儀式 | 獵場 | 家族 | 在來吉舉行 |
| miyo suge 河神儀式 | 河區 | 家族 | 在來吉舉行 |
| shinocayonu 道路儀式、粟收儀式 (成年禮、人頭祭 mayasvi 也包含之) | 大社會所 | 部落 (hosa) | 都到特富野社共行 |
| 小米收穫祭後小社回請祭 siuski | 小社內 | 家族 | 在來吉舉行 |
| sumokayo 獵首前祭 | 大社會所 | 部落 (hosa) | 都到特富野社共行 |
| meehangu 敵首祭 | 大社會所 | 部落 (hosa) | 都到特富野社共行 |
| e' kubi 會所重建祭 | 大社會所 | 部落 (hosa) | 都到特富野社共行 |
| 社口神祭 | 小社內 | 個人 | 個人 |
| 茄苳或赤榕樹靈祭 | 小社內 | 個人 | 個人 |
| 醫療儀式 | 祭屋 | 個人 | 個人 |

(根據王嵩山 1990:131 表 15 以及筆者田野調查)

正如汪明輝所認為：「分散於各地之暫居農舍 (hnou) 亦可能因距離遠，往來不便而成為常住之家屋 emoo，甚至亦設有「祭屋」，但在觀念上，仍然是「居於荒野」，無單獨行祭儀之權力，有要事時仍須返回所出之家的 emoo」長久居住於荒野之人稱為 lenohi^①。此意味亞氏族之人皆以所出之本家 (emoo) 為宗家，稱作 aduhcu emoo，指「真正的家」。本家皆設在大社，相對於此，分散於各小社之分家，不論是田社 (hnou) 或家屋 (emoo) 皆認為是暫居的 (nohi^①)，其分野依據不在於規模大小，人口多寡，或是「祭屋」之有無，而在於施行祭儀之權力。」(1990:122-123)

「以亞氏族或氏族為單位舉行的祭儀，須先在大社宗家之祭屋舉行，各小社之家人必需返回大社本家參加而無單獨舉行祭儀之權力。縱然亞氏族之成員規模增加，使

實際上無法全部返回本家參加祭儀或無法將耕作收穫全數攜返本家，但宗教祭儀之權力與施行仍象徵性地維繫於大社本家，藉以維繫成員間彼此之主支與從屬關係。（汪明輝 1990:124）」也因此以上幾個早期遷入來吉的家族仍尊特富野大社的老家為「宗家」、「真正的家」或所謂 bubuzu(源自同一火塘)。而由於宗家乃是具有舉行亞氏族層級以上宗教儀式的場所，因而來吉仍保持著與舊居地同亞氏族成員共同舉行小米收穫祭儀（homeyaya）以及往往緊跟在後的戰祭(mayasvi)等種種祭典儀式（meesi）的互動關係（見上表幾個亞氏族及部落層次的祭儀）。尤其「homeyaya 是鄒族人進行小米收穫儀式之總稱，在鄒族所有與生產有直接關係之時序儀式中，是最慎重、程序分明且動員整個聯合家族的重要儀式。也由於儀式本身不只牽涉宗教因素，更隱含家族關係及社內地位階序的認同與整合。而小米收成儀式之後各聯合家族在頭目家之聚會討論 mayasvi 是否要舉行，也進一步地將與家族有關而廣泛的分散在各聯合家族的儀式，整合到部落儀式之中，再一次地肯定大社內在社會階層高低，也呈現大社與小社的階層關係。」（王嵩山 1995：67，75）也因此一旦天主教能接納傳統宗教文化並且從大社開始傳教，就能馬上吸引回許多對於傳統宗教仍難忘懷的鄒族人。

第三章：日治時代的宗教變遷

第一節：殖民互動的主動建立

在日人初到台灣時，鄒族人便主動地與日人互動，以下的引文是日軍將領的報告文書：

「在日本剛領有臺灣的明治二十八年(1895)6月，阿里山曹族總土目UON(宇旺)即率領6名「番丁」至雲林民政部出張所，表明歸順之意以來，即有「始終遵從官府之命，未嘗有違背之行為」之說。同年，阿里山社上(頂)四社的豬母撈(特富野大社)、達邦、泉仔(伊姆茲大社)與鹿株(南投和社)的曹族男女24人與該族通事鄭榮松等至斗六的日本官憲所在地，作了如下陳述：『日本大官平定了斗六，希相見並有所貢獻，一如昔時在臺灣鎮撫時般』。本官立即款待之，並設一宴接待。宇旺為首的曹族代表似曾如前述般，數度向日本官府提出請願，抱怨漢族人拖延「阿里山番租」，並希望能促漢族人照以往作法，依約定納租。」(松田吉郎著 1999 鐘淑敏譯)

如果我們從歷史過程中鄒人歷來與異族的互動經驗，來看待這樣的「歸順」行動的話，我們發現鄒族在面對異族時，常常能顧及大環境的變化，「主動地迎拒外在勢力」(王嵩山 1980:序 ix)。比如在達邦大社的成立過程中，兩個得以成為部落首長的家族為了競爭得到策立之資格，乃約束了三個條件。其中一個條件就以何者能讓漢人入家門為勝。其中即有主動拉攏漢人以提高聲望的用意。又比如在乾隆五十二年時，林爽文反清事件中，也有清兵「率同歸附的生番」鄒族人出兵平定林亂的記載。又例如在日本戰敗，國民政府遷臺之際，也有鄒的「頭人主動率眾下山，訪問國民政府在嘉義市的市政籌備處，請編為三民主義青年團團員，籌備處理指導一切事宜之外，並請協助山內治安。」從以上種種的歷史事件來看，鄒族人往往在外在異族政權更替之際，主動地與新的外來政權建立關係。儘管外來政權將這樣的行動解釋成「歸順」，鄒人卻可以透過這樣的「主動建立關係」的行動模式，「以極少的人口，在大社會的脈動中求得生存。」

(王嵩山 1980:序 ix) 而這種主動建立關係的異族互動模式的產生，除了歷史更迭過程中政治環境的影響之外，也很有可能牽涉到鄒族人社會文化脈絡中對於異族的特有認知方式。比如說相關於以上所述「歸附日本人的行動」而言，從鄒族神話的角度來看待的話，就隱含著與從政治面向出發所得來的解釋有所不同的思維方式。比如在種種以天神造人及躲避洪水而遷移這類事蹟為敘述母題 (motif) 的神話故事 (ehohamo) 中，鄒族人已不把日本人當作「非我族類」來看待。如以下在大正四年(1915)所出版《蕃族調查告書》中所記載，即把日本人當作傳說時代裡早已建立良好關係的鄰居 (或兄弟)：

「yasiungu 氏及 uchina 氏離開玉山了以後，順著山陵走下去，然後沿著濁水溪的岸邊順流而下，一直往西走到嘉義街附近的 toigiana，在哪裡定居建社。祖先們就是在此地遇到了 maya (日本人) 並且共處數年。有一天 maya 宣布：『我們就要去別的地方，有意者，可以跟我們走』遂帶著 yashiyongu 氏離去了。而且從此斷絕了訊息，臨別的時候，maya 曾拿出一把弓來，說：『我們現在就要離開此地，到一個很遠的地方去，我們不敢奢望後會有期，但也不一定全無重逢的機會，那時我們彼此之間應該有一種信物以資相認』言畢將其弓自中央處折成兩段，自取根部的一段，並將末梢的一段交由 yashiyongu 氏的子孫收執。據今十幾年前我們聽說日本人要來了，遂想起了這一段故事。大家互慶能夠再度見到 maya，可是真正見面一瞧，日本人的模樣全變，而異於往昔。以致一度懷疑是另一種人，而大吃一驚。但是仔細端詳日本人的身體，身上並沒有長著密密麻麻的毛，膚色又跟我們一樣，這才知道不是外人，而真正是 maya，因此又高興起來。」 (特富野社的報導人為 Voyu e Piyongsi 及 Pasuea e Akueana 等人) 《見浦忠成 1994:254-256》

將異族納入的思維傾向

從上則廣為述說的故事來看，鄒族人特別認為日本人乃是傳說中曾折箭為約而後失散的 maya，或者是兄弟。這樣的巧合也許令人聯想到背後可能有的政治立場的考量，但當我們審視其他不同年代的述說版本時，我們發現鄒族人對待異族的基本態度基本上認為世界上的人都是天神 (Hamo) 所造的，同為天神的子民。如光復後 1951 年由衛惠林等採錄的語料即顯示出這種將異族納入而成為「類我族類」或「同我族類」的思考方式：

太初 hamo 搖撼楓樹，樹子落地成人，是為鄒族及 maya 族的祖先，其後 hamo 又搖茄苳樹，樹葉落地而成人是為漢人的祖先。《浦忠成 1994:246》

而這樣的異族觀，也在鄒族其他的社會文化面向中呈現出來。如鄒人特殊的氏族制度中，在八個大氏族中，就含有若干在以往漸漸納入的異族人所綿延而成的亞氏族，如傳說為荷蘭人的後裔，透過收養而來的漢人的後裔，敵人布農族孤兒等等的後裔所繁衍下來的亞氏族名號（見表 3-1）基於這樣的異族納入觀，鄒人也就得以在面對外來族群時，常常以主動的態度，要求以平等及協商的態度來互動。如以下的述說中即呈現鄒族人在遭遇漢族時，所期待的平等協商式的互動方式。

「當世界被洪水淹沒時，人們就聚集在玉山上。人們與動物聚居在一起並以動物為食。當洪水退了以後，人們就四散分居以尋找可作為良田的土地。人們彼此間討論並協議說：「這是我地」，其他人就同意。人們進一步的協議，並且說我們不要相互搶奪。人們就這樣開始分開居住。後來產生了一個眾人都願意聽從的人，那人就是頭目。從那時候開始頭目與人們彼此之間相互的遵從他們討論所該做的事。他們討論並說：「我們應該這樣做、那樣做、、、」他們就這樣分居於這個世界的不同角落。當他們走到山裡時，他們聽到有人在用斧頭砍東西，他們口耳間相探問這是怎麼一回事。他們進一步地接近，並且探看一番，原來是從海的一邊來的漢人。漢人很怕鄒人，

於是就把鍋子拿給鄒人看，鄒人很喜歡那鍋子，漢人又拿斧頭給鄒人看，再拿刀給鄒人看，鄒人說：「真是好東西！」鄒人討論了以後說：「我們從現在開始要友善地對待漢人，他們有好東西」從那時候開始，鄒人就對漢人很和善。也從那時候開始漢人漸漸地進入山裡來了，他們就不再怕鄒人了。從那時候開始，鄒人看到了衣服這種東西。他們彼此之間很和善。漢人與鄒人之間可以交換東西。那時起，鄒人和漢人討論後協議：『事情就該如此、、、』從那時起鄒人與漢人之間可以以語言溝通，他們彼此之間可以稍微溝通。漢人也漸漸地進入了山的內部。鄒人能看到漢人的東西。鄒人可以從平地帶回衣布。從那時開始鄒人與漢人之間常常彼此互訪。」(Tung 1964:350-357)

在如上列文本的許多鄒人的述說當中，基於平等而協商式的異族互動方式，成為鄒族人在族群關係的互動上，所極力維持的運作機制，也因此鄒族社會制度中有外交官之設置，並且社會地位頗高。例如在一則述說漢人通事的產生方式的文本中，作為溝通媒介的通事不是由漢人所派任，卻是由鄒人與漢人相互協調而選出的。

「... 鄒的老人就與一些漢人聚集在一起並相互討論解決的方法。漢人同意如何將漢與鄒之間區分開來。他們選了一個鄒人及漢人雙邊都信任的人。他們討論出一個聚會及討論的時間。從那時開始才有一個鄒人及漢人互選出來的人。從那時開始漢人與鄒人每年會聚集一次並討論該做的事。事情一直進行的很好，他們就如此地有時聚在一起並討論。」(ibid:357)

在這樣平等協議的運作機制下，鄒人往往能進一步地主動學習異族所帶來種種「優點」。

「... 漢人與鄒人會討論事情該如何解決、事情該如何進行、我們就會進一步的知道該如何做事。鄒人就越來越高興，鄒人開始知道的越來越多，鄒人就越來越高興，他們做事情的技巧越來越進步，他們越來越能作一些以往沒做過的事。他們看到地上的漢人，鄒人很景仰漢人做的事。鄒人就開始學習起漢人來了。他們景仰漢人製造食物的方式，鄒人很想學習漢人。現在鄒人已相當地改變了以往的生活方式。鄒人很贊成送小孩到學校去受教育。鄒人就把小孩送到平地去受教育，如此小孩子就可以知道的很多。因此鄒人就把小孩送到平地去受教育。」(ibid:357)

但通事之設，由於良莠不齊，尤其在有清一代的安撫政策下更賦予「為之長，可以與彼頭目，商議安撫」，而使得其職權的運用空間很大。

稱職的通事得以透過商議管道的建立來溝通漢鄒的關係，如林爽文事變期間，阿里山通事黃彥就得以協調鄒人出山平亂。但也有通事乘機剝削鄒族人而引發殺通事抗議的事件。如康熙六十年之阿里山、水沙連之殺通事事件；以及乾隆三十四年（1769）之吳鳳事件。這兩件事件也更直接說明了鄒族人對於族群互動的關係，並不是「歸順」所暗示的被動而聽命式的屈從，而是要求主動而平等的。而族群間的衝突，也就往往肇因於這個運作機制的破壞，因而我們也可以看到即使是鄒族內的四個大社之間，在以往的日子裡也是常有相互敵對出草的情事發生。

從這種「從主動建立關係以平等協商到主動學習異族優點的互動模式」來思考的話，鄒族人自然也希望與日本人也有如此的互動模式。而日治初期時，台灣總督府為了要統治阿里山地區乃採取懷柔的政策。這樣的政策尤其充分地禮遇不抵抗日人政權的原住民，因而使得鄒人與日人之間有著良性的互動。如在明治三十年（1897）八月，日本人「基於所謂百聞不如一見的道理，特別選取全島伶俐的蕃人頭目使其赴日本觀光，因此林圯埔撫墾署選拔邀請了特富野頭目宇旺(uongu)及總副頭目毛藤赴日本觀光三十天。結果觀光回來，如宇旺頭目等人歸山後，告訴其他鄒族人的話題是：

「1. 日本國是驚人的強大國家，必需覺悟到不論清朝或蕃社，都沒有能力與其對抗。亦即抱持崇拜日本之念。2. 儘管沒有事實根據，但更加強了與日本人同祖先，彼此可以成為兄弟的想法，對日本人的好感加強，進而生出萬事模仿的念頭。3. 日本國清潔而少疾病，因悟我等不潔而多病的理由，即使不夠徹底，我們也要注意衛生。4. 日本人富裕而幸福，因之激發起我們要逐步求進化的意圖。5. 看到日本的衣食住以及道路等各方面的生活狀態，更提高了我等想模仿的念頭。6. 看到日本的學校，聽說日本人的多才多藝正是因為有學校而來，也興起了使蕃人子弟就學的想法。7. 提高了想學日本語的興趣」

（轉引自松田吉郎 1999，鐘淑敏譯）

從以上頭目的陳述中，我們也可以看見鄒人將異族納入思維模式的運作，而執意將日本人視作同祖先繁衍下來的後代兄弟，進而在這樣平等

的基礎上來觀摩及學習日本人文化的益處。因而，經過了以上鄒人主動的“歸順”以及日人的懷柔，使得日本政府對鄒人有「始終遵從官府之命，未嘗有違背之行為」之說。也因而在整個日治時代中，幾乎未曾聽過鄒人對於日本政府的抗爭或檯面上的不滿。這其中實乃蘊含鄒人特殊異族觀運作的結果。而使得鄒族人在文化的變遷上，充滿了主動學習以及將異族文化元素納入的過程。而日本人也許也洞悉鄒人這樣的民族性，因而在政策的推動上，常常以鄒族作為示範區或先行區。也因而我們在文獻資料上，常常看到日本政策在鄒族風行草偃的相關報導（參考附錄一）。這些報導中顯示出許多鄒族社會文化變遷的形貌。以下筆者乃根據可能含有日人政治意圖的文獻記錄，以及筆者田野調查訪談的資料來討論日治時代裡導致種種宗教變遷的內外力因素及過程。

表 3-1：阿里山鄒族氏族組織系統

| 氏族 | 亞氏族 | 親屬關係 | 漢姓 |
|-------------------------|----------------------|-----------------------------|------|
| Yasiungu | yasiungu | 來自玉山老氏族 | 安 |
| | m ^⓪ knana | 自 yasiungu 分出 | 武 |
| | diaki' ana | yasiungu 之養子、異族 | 鄭 |
| | yasagiei | 自 yasiungu 分出 | 洋 |
| | deneoana | yasiungu 之養子 | 田 |
| yagumangana | yagumangana | 自 dosku 分出 | 楊 |
| | dosku | 來自玉山老氏族 | 杜 |
| | nia-basuyana | 自 yagumangana 分出 | 楊 |
| | gu' ladana | 自 yagumangana 分出 | 楊 |
| | yavaiyana | 自 yagumangana 分出 | 楊 |
| yaisigana | yaisigana | 來自玉山老氏族 | 石 |
| | voyuana | 自 yaisigan 分出 | 石 |
| | nia-voyuana | 自 voyuana 分出 | 石 |
| yu' lunana | yu' lunana | 自 m ^⓪ knana 分出 | 湯 |
| | mvhozana | yu' lunana 兄弟族 | 葉 |
| | 'luheacana | yu' lunana 兄弟族 | 羅 |
| | iviana | yu' lunana 之養子、布農族 | 李 |
| | nia-yaiciana | 自 yu' lunana 分出，絕嗣 | |
| nia-hosa | nia-hosa | 來自玉山老氏族 | 梁 |
| | akuyana | 自 nia-hosa 分出 | 陳 |
| | dutusana | nia-hosa 兄弟族 | 朱 |
| vayayana (beongsi) | gauduana | 出自 vayayana，現任 beongsi | 汪 |
| | vayayana | 原任 beongsi | 汪 |
| | yabsuyongana | 自 yavaiana 分出 | 汪 |
| | nia-yabasuyoana | 自 yabsuyongana 分出，絕嗣 | |
| | sangoana | beongsi 養子，絕嗣 | |
| | yavaiana | dutusana 兄弟族 | 陽 |
| dabang ^① | dabang ^① | 自 nia-uyongana 分出，為 beongsi | 方 |
| | nia-uyongana | 原任 beongsi | 吳(汪) |
| | nia-moeoana | nia-uyongana 之兄弟族 | 毛 |
| | dabunuana | dabang [□] 之養子，異族 | 陸 |
| yadauyongna | yadauyongana | 來自玉山老氏族 | 高 |
| | noacaciana | 來自玉山老氏族 | 莊 |
| | yoifoana | noacaciana 兄弟族 | 莊 |
| | e' ucna | 來自玉山老氏族 | 溫 |
| | nia-e' ucna | e' ucna 之兄弟族 | 溫 |
| | ayaugana | 來自玉山老氏族 | 莊 |
| | boiconu | yadauyongana 養子 | 浦 |
| | usaiana | boiconu 養子，布農族 | 宋 |
| anuana | boiconu 養子，布農族 | 湯 | |

資料來源：衛惠林 (1952:101) 馬淵東一(1937) 亦見汪明輝 1990:126

第二節：教育政策的影響

在日人五十年的理蕃政策中，1895 年至 1914 年之間的政策主軸以懷柔安撫並漸漸解除原住民武裝為主。到了 1915 至 1930 年的政策，則以改善原住民的社會文化，以期使其從野蠻漸漸邁向文明狀態為主軸。在這個主軸的引導下，其實施的要點有：普及簡易教育、都市觀光、獎勵蕃人事業、改善物物交換制度、充實蕃人醫療設施等。(參看王嵩山 1990:80)到了 1931 年日人發動侵華戰爭開始，為因應戰時動員的需要更有皇民化運動的推行。而在這一連串的政策當中，日本人為了改變鄒人的種種觀念，以使其能漸漸達到日人所認定的理想的文明的地步，其中手段尤以各種教育系統的引入尤為重點。

蕃童教育

如來吉 Akueyana 所言：「在那個時代日本人真的很重視原住民的教育，他們很照顧、很關心我們。日本人常送給我們衣服、給我們免費的米飯吃、有免費的鞋子穿、當然這些都是為了讓我們接受教育才給予我們享受的待遇。我們會為這待遇而感到滿足。」日本人對於教育的熱心推廣，加上許多鄒族人認為「學習日本人的進步是很值得的」(如以上宇旺頭目對於學習及模仿日本的著重)「以往就有鄒族人受漢人教育的例子」「鄒族人一直都認為知識是很重要的」，因而一時之間，雖有前述少數人不贊成受教外，大多數人都把適齡兒童送到教育所(見以下表 3-2 中即顯示出八成的就學率)，甚致來吉有人為尋求更好的師資，而不惜讓子弟寄住外地或住校以得到更好的栽培：「小時候我是(離開來吉)而到達邦受教育，在達邦教育所受教，由山地警察任教。」(中央研究院近代史研究所 1992：99-101)

表：3-2 昭和九年未來吉學齡兒童就學狀況

| 學齡兒童就學狀況 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|----------|----|---|----|----|---|----|---|---|----|----|---|-----|---|---|------|---|---|--------|---|---|---------|------|------|
| 學齡兒童總數 | | | 就學 | | | | | | | | | 不就學 | | | | | | | | | 學齡兒童就學% | | |
| | | | 總數 | | | 卒業 | | | 在學 | | | 總數 | | | 半途退學 | | | 未接受教育者 | | | | | |
| 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 |
| 35 | 26 | 9 | 29 | 22 | 7 | 13 | 8 | 5 | 16 | 14 | 2 | 6 | 4 | 2 | 2 | 1 | 1 | 4 | 3 | 1 | 82.7 | 84.6 | 77.8 |

(資料來源：高砂族調查書)

一時之間，教育所的推行效果良好，如佐山融吉在 1915 年所觀察到的：「現今達邦、來吉、久美等社皆設有蕃童教育所。因教學熱心，故進步可觀。有一天，筆者到一蕃人家用日語交談，結果發現竟有數人能解日語，尤其難得的是竟有荳蔻年華的少女能說出多麼難為情或羞煞人等冷僻的日語。教育所尚未收容女生，然而如今竟有此等字眼脫口而出，若在假以數載歲月，其進步將不可限量。(佐山融吉 1915 余萬居譯 1983:134-135)

從以上的報導，以及筆者訪問現在來吉社區內年高七十左右且受過蕃童教育的統計中(見表 3-2)，我們可以看出鄒族人對於日人教育政策基本上是配合與接納的。

表：3-3 現在來吉社區內年高七十左右對接受日本教育的看法⁵

| 接受日式教育的動機 | 比例 | 動機的說明 |
|-----------------|------|----------------------------|
| 覺得是家長鼓勵的 | 7/10 | 新教育很重要可以帶來新知識，可以有新發展可以改善生活 |
| 覺得老人反對的 | 2/10 | 減少了工作時間 |
| 覺得是日本人鼓勵及強迫因素較大 | 5/10 | 新教育很重要可以帶來新知識，可以有新發展 |

(筆者訪問來吉十位現年七十歲左右的老人所得)

尤其許多鄒人覺得日人的教育對鄒族有益處，因而鼓勵幼童就學。透過教育，日人得以漸漸培養出有著相異於老蕃想法的新一代鄒族人。尤其我們在往後的過程中，可以看出鄒人們對於傳統文化的態度漸漸地產生差異。如蕃童教育所課程中的道德要旨的課程(見表 3-4)，就強調許多傳統文化慣習是迷信而必需破除。而破除的項目，就成了不同世代的鄒人間，在認知上協調與衝突產生的地方。尤其在這些種種的教化政策下，某

⁵ 本問卷不要求報導人作正反擇一的回答，筆者試著引導報導人回想當時的權衡過程中對於正反兩面的思考，因而問卷統計結果呈現類似矛盾的現象。

些傳統的習慣被定義成迷信而被禁止，如以下的統計當中所顯示的鑿齒，穿耳等舊俗實行狀況，我們就可以看出，除了三十歲以上的人，可能因小時候尚未為日人統治管理而早已鑿齒穿耳，年輕一代的鄒人當中無人依從舊俗。

表：3-4 蕃童教育所課程內容表

| 科目 | 第一學年 | | 第二學年 | | 第三學年 | | 第四學年 | |
|----------|------|---------------|------|--------------|------------|-----------------|------------|----|
| | 時數 | 程度 | 時數 | 程度 | 時數 | 程度 | 時數 | 程度 |
| 修身 | 1 | 道德要旨 | 1 | 同左 | 1 | 同左 | 1 | 同左 |
| 日語 | 7 | 簡易說寫 | 7 | 同左 | 7 | 同左 | 7 | 同左 |
| 算術 | 3 | 20 以下整數 | 3 | 100 以下整數 | 3 | 1000 以下整數 | 3 | |
| 圖畫 | 1 | 簡易描畫 | 1 | 同左 | 1 | 同左 | 1 | 同左 |
| 歌唱 體育 | 3 | 單音歌唱遊戲體 教練 | 3 | 同左 | 3 | 同左 | 3 | 同左 |
| 實科 | 7 | 耕作除草掃除製 | 7 | 栽培飼育 製作加工 | 男 8 女 2 | 栽培飼育製作加 簡易裁縫 | 男 8 女 2 | 同左 |

臺灣教育會編《臺灣教育沿革誌》頁 497。

表：3-5 昭和八年來吉社穿耳慣習實施狀況表

| 總數 | | | | | | 未滿十歲 | | | 十歲以上 | | | 三十歲以上 | | |
|----|---|---|-------|------|------|------|---|---|------|---|---|-------|---|---|
| 實數 | | | 人口百分比 | | | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 |
| 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | | | | | | | | | |
| 10 | 4 | 6 | 7.25 | 2.90 | 4.35 | | | | | | | 10 | 4 | 6 |

(資料來源：高砂族調查書)

表：3-6 昭和八年來吉社鑿齒慣習實施狀況表

| 總數 | | | | | | 未滿十歲 | | | 十歲以上 | | | 三十歲以上 | | |
|----|---|----|-------|-----|-----|------|---|---|------|---|---|-------|---|----|
| 實數 | | | 人口百分比 | | | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 |
| 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 | | | | | | | | | |
| 22 | 9 | 13 | 16 | 6.5 | 9.4 | | | | | | | 22 | 9 | 13 |

(資料來源：高砂族調查書)

另一方面，在教育政策的配套下，衛生教育的實施也為來吉社的衛生狀況帶來了許多改變，如台灣總督府警務局編 1936 高砂族所要地調查書嘉義郡來吉伊姆資社之報告即說明了改善的狀況：「以前吳鳳被殺害之後，約五、六十年前，流行惡疾(痘瘡-天然痘)而死亡的人相當多，但如今特別的惡疾，與其說是在潛伏地區，不如說是在健康地區。此地於大正

11 年 1 月 15 日新設療養所，首先對山地人實施藥物治療醫治疾病，結果各種疾病，甚至重大疾病都沒發生，而完全得醫治。此地因是瘧疾防治區域外。」衛生狀況的改善，帶來了傳統時代所沒有的優點與生活憂慮的減少。但老一輩的報導人認為，以往為人治病的巫醫仍未遭淘汰。村人的回憶中，整個日治時代裡也一直有巫醫為人們服務(見表 3-7)。尤其人們仍然會尋求巫醫解夢或解除凶惡。在此我們發現，儘管巫醫的信仰也被日人認定為迷信，而且也企圖以現代醫療來取代之，但終日治時代，巫醫信仰仍然保留下來。巫醫信仰尤其牽涉著鄒人傳統信仰中鬼神⁶ 與人之間關係的設定(相關討論見本論文第五章)，因而巫醫的存在也顯示出鄒人相關信仰及宇宙觀持續的狀況。這可以從當時其他的信仰配套的存在狀況得到交

⁶ 來吉小社人所具有的傳統神觀，可見佐山融吉在 1915 年在來吉社所採集的神譜表：

| 神譜 | 特富野社 | 來吉社 | 達邦社 | 楠仔腳萬社 |
|---------------------------|----------------|-------------------------|----------|-------------------------------|
| yafaheoi | 人類守護神經常鎮守在獸骨架上 | 軍神在天上但天花卻是此神所為 | 人類的守護神 | |
| akemameoi | 山神 | 山神 人若違抗此神之命則必縱蟲咬人 | 山神 | 山河神 |
| aketsoiha | 河伯 | 凡人之溺斃者皆此神所為 | 河伯 | |
| hamo | | | | 在高處的神此神來到蕃社上空人就會生病此神之進退來往全靠風力 |
| nivunu | 創造人類的神 | | | |
| baetonu | 粟神 | 粟神人若不從則使粟入人體內生蒼 | | |
| baipae | 稻神 | | 稻神 | |
| posonhifi | 在天上的軍神 | 鎮守在集會所頭骨籠上的神 | | |
| peipei | | 守護人類之神常不離人身邊離則人死 | | 穀神 |
| peipei ya no aemana | | 守護房舍之神其作為與 baiton' u 神同 | | |
| talyulyu | | | | 守護人類之神 |
| pamomuto | | | | 社口神 |
| kasolenhoba | | | | 守屋神 |
| homa moloishya | | | | 祖靈 |
| hic [ⓐ] | | 鬼妖之總稱 | | 鬼妖之總稱 (hichyu) |
| hicu no ti'e 或 oyohoyuhoa | | | 鬼妖之總稱或亡魂 | |
| hiyohila | | | | 亡靈 |
| hichi no subeyu | | | 樹靈 | |
| ego hutsu | | | 鬼妖之總稱 | |

(引自 佐山融吉 1915 余萬居 譯 1983 : 69 - 70)

互的印證，尤其下一節所要討論的日人生業政策的實施對於宗教變遷影響過程中可以看出來。

表 3-7：日治時代來吉村內巫師一覽表

| 巫師 | 成師年代 | 行醫年代 | 法力 | 備註 |
|----------------------|--------|-------------|----|----|
| peongsi 家男 | 約 1925 | 約 1925-1950 | 強 | 歿 |
| diakiana 家女 | 約 1940 | 1940-1975 | 較弱 | 歿 |
| dosk ^① 家男 | 約 1940 | 1940-1970 | 強 | 歿 |

第三節：生業經濟的改變與宗教變遷

狩獵與水田的消長

打獵在傳統的鄒族社會中，一直是男人分工最重要的部分。尤其善於打獵者往往在社中享有德高望重的地位。而這樣的狀況也一直持續到日據初期。如邱國民的研究所呈現的：

「日方統治初期，一方面為了解除原住民的武裝，以減少原住民反抗或爭鬥事件，另一方面為了改變鄒族狩獵（尤其是焚獵）的習慣，鼓勵其參與搬運阿里山林木來換取工資以逐漸減少槍枝之使用。鄒人卻用得來的金錢購買更多且性能更佳的槍枝來滿足狩獵的慾望。使得日方不得不用強制沒收的方式達到控制的目的。根據日方在 1902-1909 年間，所沒收的槍枝數之統計，鄒族每百人所擁有的槍器比率為二十七枝，僅次於泰雅族的三十七枝，排灣族的二十八枝。」（邱國民 1995：75）

對於這樣的現象，來吉社也有同樣的見證，如日治時代初期來吉社內 Akueyana 之父親就是因為從其祖父那裡一脈相傳下來優良的善獵傳統而認為打獵是很男人最重要的工作，因而希望自己的小孩能學得真正的一技之長：

有一次我的祖父來到來吉看到許多獵物，他就留下來。而我的祖父何以是獵最多山豬的人呢？因為我祖父的年代靠近獵人頭的年代，當時他祖父做了一個夢，夢到用到平常綁獵狗的繩子都套在熊的脖子上，在夢中他將這些熊都拉過來殺掉。這個夢是叫他去獵人頭的意思，但是當時已經不能獵人頭，他就將這件事告訴巫師，巫師就叫他去打獵。之後好像動物都跟著他，隨隨便便就打到許多動物，大大小小共一千多隻，有獵過七隻熊。雖然他的知識沒有很高，但是因為他很會打獵，常常分肉給別人，所以大家都很尊敬他。以前達邦、特富野的人都將最好的位置留給他，他不說話時沒有人敢亂講話，一般敬酒時都用小的勺，敬他時都用大勺。因此他的孩子也跟著被尊敬。

日治初期時傳統的男人的分工領域中，打獵的部份仍然被著重著，

尤其善獵者更是擁有著令人尊重的地位。但這種地位可能一方面是因為日人的漸進式的防阻人們打獵；另一方面由於現金的引入，使得獵物的分享傳統漸失去，而使得傳統獵人的地位漸漸失去其優越性。「尤其到了明治三十六(1903)年，殖產局所掌管的「蕃人蕃地事項」，改由警察本署專屬。其中最明顯的管制莫過於山地特產品交易的壟斷。其實自明治四十三年（1910）起，警察就壟斷此一事業。其經營的策略乃是從特殊的承包手續中，抽取高額的轉手利潤。而這種山地特產品的承包制，又常常是官方指定獨占，而沒有競爭者。使得警察常與資本家聯手壟斷而對內榨取原住民，另一方面這項制度也篩選販售物品的權利，也巧妙左右了原住民購買的能力而無形地規範著原住民。」（陳秀淳：12-14）

如來吉武(Muknana 氏族)家的報導人所言：

我父親靠著優異的打獵技術，常將山產賣給經營山產生意的(漢人)劉闊。通常四、五月時開始長鹿茸，我父親上山打獵，大致可以打到六、七隻鹿，於是將鹿鞭鹿茸及鹿腹中的草賣給劉闊，除了這些山產，山豬鞭也要。我們由劉處交換的東西有布、鹽、罐頭、民生用品及蕃薯、米。而教育所畢業後，我喜歡上山打獵，獵豬、山羊、鹿以補山上米糧的不足，有時也被人請去採愛玉子，愛玉子生長在鄉間，而且長在山地，採完自己曬，曬乾後才能賣，一台斤兩角錢，如果賺到二、三十元就很高興。當時劉闊向日本政府申請許可，但因請平地人來採工資太高，而且平地人也不太會採，因此我受雇於劉闊。（中央研究院近代史研究所 1992：99-101）

至此，我們不難想像由於日人政策的影響，而使得獵獲物，已從直接的食物變成現金換取物。再加上日人鼓勵改以畜產的養殖來代替獵物的獲取，以及林產的採集及農產的獎勵生產（如水田的開墾）等配套措施，而使得打獵的活動不如以前是男人的主要工作，而變成男人眾多副業中的一種。如以下昭和五年（1930年）來吉社總收入來源分析表(表 3-8)中所見，昭和五年間來吉社的狩獵收入約佔全年總收入的百分之十不到。而農產及林間採集以及勞動所得的收入，已漸漸成為鄒人的主要收入來源。

表 3-8：昭和五年（1930 年）來吉社總收入來源分析表

| | 總額 | | 農 產 | | | 林 產 | 畜 產 | 獵 獲 | 製 作 品 | 勞 動 及 雇 傭 | 雜 |
|-----|-------|----------|------|-----------|------|--------|--------|--------|-------------|-----------------------|-----|
| | 單位：圓 | | 總數 | 本年中 生產 | 相較前年 | | | | | | |
| | 總數 | 平均 一人 | | | | | | | | | |
| 來吉 | 8544 | 56.21 | 3512 | 3022 | 490 | 1455 | 355 | 808 | 133 | 1671 | 610 |
| 樂野 | 5536 | 57.67 | 2944 | 2174 | 770 | 908 | 131 | 180 | 60 | 1313 | |
| 特富野 | 17278 | 56.1 | 7207 | 5239 | 1968 | 2269 | 276 | 1748 | 189 | 5354 | 235 |
| 伊姆茲 | 1228 | 58.48 | 529 | 370 | 159 | 212 | 115 | 129 | 37 | 194 | 12 |

（資料來源：高砂族調查書）

日人對於狩獵的漸禁以及水田的推廣政策，儘管對於鄒人的生業結構有所改變，但卻未使得與這些生業有關的宗教儀式或信仰造成改變，來吉社鄒人們依然維持著與打獵及小米耕種還有與社內外安全有關的儀式及信仰。以下乃是村中現年約七十歲上下的老人們所回憶 1930 年至 1940 年左右的狀況：

社口神（pamom d）及樹靈信仰：

「社口的重要道路出入口的社口神（pamom d）或神樹，也必需由各個負責的家族來管理獻祭的事。在來吉的四個社口神都有人祭拜。而人們在出入的時候，尤其打獵出入時，也要把身上所帶的食物獻祭一點以求得平安。但（光復後）教會來了以後就慢慢荒廢了，甚至牧師也把神樹給砍了」

小米播種祭（miapo）：

如石老先生（現年 75 歲）說：「以前的生活有很多的傳統祭儀，尤其有關小米的儀式，是最多且最複雜的。如在日本時代時，如果要種小米的話，我們仍會有個習慣就是在播種的程序上，第一天會只先種一點點，然後要作一個拜拜（meesi）再休息，明天再繼續作。我的爺爺有在做，我沒有做。這個事情大概是六十幾年以前的事，但到了光復左右就比較沒有看到這樣的作法了。」村人們通常說因為日據時代日本人鼓勵種水田，也就不鼓勵作這樣的儀式，因而到了光復以後仍作這種儀式的就只有幾家為了維持 emoo no pesia 祭拜的家族，如 akueyana（陳家）及 diakiana（鄭家）。直到教會傳入，才完全停止」

小米初收割祭（mokayo）及小米收穫祭（homeyaya）及戰祭（mayasvi）：

「在小米初收割時，就要做 mokayo。尤其有 emoo no pesia（禁忌之屋）的人

家，比較要做。管理 emoo no pesia 的人，要會作。日據時代在來吉有幾家人有 emoo no pesia，都有在作這樣的 meesi。而我們石家，一方面由於我父親不在了，又加上我年紀小，於是我爺爺就乾脆把 emoo no pesia 送回特富野。因為按照我們的習慣，就是如果不會作的話，會得罪裡面的神，所以就乾脆不作，送回去比較安全。而第五鄰的石家、杜家及葉家是在（日據末期）從 Imucu 遷來的。後兩者也把他們的 emoo no pesia 遷了過來。他們有 emoo no pesia 就會自己作各種的 meesi，沒有的人就會到有 emoo no pesia 的人家去作。如從 Imucu 遷來的石家，雖然和我們來吉的石家血緣很遠，但也會來我們家作 meesi。而在收割小米的最開始時，要用最不好吃的小米幾支放在 emoo no pesia 之中。而收割小米及稻米之前，都不能吃魚及熊肉，不然會影響收穫量。那時來吉的人口比較少，而收穫量頗多。在收穫祭（homeyaya）時就一定要送小米或稻米回去特富野，讓他們可以作山地酒，以讓我們回去時大家一起吃喝。這個規定很嚴格。」

小米收穫祭（homeyaya）之後小社對大社的回請宴（siuski）：

「homeyaya 完了，之後大概十五天就要作一個回請宴（siuski）。我們在小社的人就要準備山豬肉及酒來回請從 hosa（大社）來的人。尤其每家之間也要相互拜訪，因而我們也要準備肉來贈送。這也是我們小社（lelohi' u）特別有的慶典（meesi）。而在 siuski（回請）之前，一定要將社內外的道路修一修，清理一番。而水圳的路也要清理。這叫做 smoceon。但這大概在光復後三年，因為政府提倡節約，就比較沒有再作了。」

狩獵祭（miokai）：

「小米收穫完後就要作 miokai 的儀式（meesi）。就是要到河流去包小米作 s h' d 的儀式。就是要為（來吉社範圍所屬內）不同地方的“河神”（ake' coeha），以及不同的獵場的土地公（ake' mameoi）作這個儀式，要用 humu 包小米，一個地方包一個來代表，並且要口中要祈禱說：「我們今天要拜你希望你讓我們有獵物可獲」然後要灑幾滴酒。日本時代幾乎家家在 homeyaya 後都會做，但到了光復初期，則除了陳家及鄭家，因為有 emoo no pesia，所以還有在作。」

然而日人對於狩獵的漸禁以及水田的推廣政策，並不一定能普遍適用於來吉，因而漸漸使得某些來吉人產生不適應的狀況。如 1923 年出生的 Akueyana 在七歲的時候(1930)所認知的狀況，即反映出傳統生產分工方式與日人引進的水田化生產方式之間的不適應現象。他說：

我父親他很會打獵。他是一個很好的獵人，他覺得打獵是男人重要

的工作，所以父親就對我說：『你乾脆陪我打獵好了，不要去學校念書！當時我就是喜歡和父親去打獵，所以更無意願去學校念書了。因而有一陣子，我和父親常常去打獵，我們的獵況很好，不僅可以讓我們家有肉類的食品，更可以多餘的獵物來交換蔬菜類食物，而不必下田工作。

再加上社內的某些家族，有的因為遷入社內時間尚晚，因而可耕土地較少，仍必需仰賴獵獲作為收入來源，因而也難以配合水田推廣的政策。此外從村人的回憶當中，「許多男人覺得耕作主要是女人的工作，不是男人的工作，在日人強化耕作的政策下，許多男人不適應新的生活方式，如果不打獵就不知要作什麼，往往就喝酒取樂。」如下表所呈現的各地的消費額中，酒幾乎占了最大的消費比例，似乎也能說明酗酒問題的嚴重性，因著酗酒問題「我們也可以看到許多女人往往才是負擔起家計的主要支撐，而造成女人更加的辛苦」。

表 3-9：昭和八年來吉社主要供給品金額中也顯示出酒的交易量很大。

| | 總額 | 日本衣 | ? | ? | 襪子 | 木棉 | ? | 毛絲 | 木棉絲 | 洋傘 | 鍋 | ? | 毛布 | 石油 | 火柴 | 石鹼 | 蕃刀 | 食鹽 | 砂糖 | 酒 | 罐詰 | 果子 | 魚類 | 牛 | 豬 | 其他 |
|-----|-------|-----|------|------|------|-------|------|------|------|-----|------|-----|------|------|------|------|------|------|------|-------|------|------|------|---|-----|-------|
| 來吉 | 1199 | 20 | 54.8 | 10.8 | 52.5 | 121.6 | 19.7 | 4.18 | 24.8 | 2.9 | 16.1 | 4.4 | 26.5 | 23 | 13.7 | 26.1 | 14.5 | 14.4 | 14.9 | 200.8 | 50.1 | 41.5 | 26.3 | | | 416.7 |
| 樂野 | 804.1 | | 21.2 | 9.6 | 20.4 | | | | | 3.1 | | 6 | | 10.5 | 12 | 16.8 | 6 | 15.1 | 11.6 | 280 | 31 | 65 | 30 | | | 26.59 |
| 特富野 | 2245 | | 3.5 | 9.49 | 111 | 122.5 | 135 | | 9.4 | 8.1 | 10.5 | 4.6 | | 9.5 | 20 | 37.4 | 16.2 | 20.2 | 33 | 284 | 127 | 60.2 | 60.6 | | 130 | 931.7 |
| 伊姆茲 | 300.3 | 7.5 | 11 | 5.2 | 18.1 | 33.6 | 5.8 | 2 | 9 | | 3.5 | 1.3 | 6.6 | 6.6 | 1.35 | 15.1 | 2.55 | 3.65 | 5.75 | 33.90 | 20.4 | | 6.75 | | | 100.8 |

(資料來源：高砂族調查書)

因而我們可以看到，狩獵習慣所代表的男女分工方式，社會價值取向，已漸漸地受到日人政策的影響而有所改變。而在改變過程中不適應的人，往往成為種種社會問題的根源。如鄒人高一生在昭和十一年《理蕃之友》所舒發的文章裡所談到的酗酒狀況，也許就顯示出鄒人在這個轉變過程中所經歷的身心變化：

吳鳳捨身成仁了，阿里山鄒族仍然沒有理想沒有抱負，只有日

日酗酒，因循苟且，而無力量重振。滅亡之日，真是即將來臨。然旭日登起之際，日本人伸出慈愛的手，把我們這一群瀕於滅亡的，而仍不自知的阿里山蕃重新燃起希望，而得到重生的喜悅。中央山脈裡的阿里山人們，都放下了槍枝，拿起了手鋤，老人們所因襲的舊習慣已經放棄了。朝著我們的目標前進，鄉土的開拓則指日可待。長久以來深陷迷夢，如今才覺醒，以後一定要腳踏實地，堅忍地踩著重生的步伐，鑿石的聲音響澈雲霄，快樂地在田裡的工作，晚上要好好地學日語。（達邦社 矢田一生(高一生) 寫於昭和十一年十一月號:12)

在以上的敘述中，高一生描述面臨時代轉折點上的鄒族男人，如果要改善生活並得到進步，就應該放下獵槍、改掉酗酒的惡習，拿起手鋤，放棄傳統所重的打獵，以加入農耕的生產行列。這種對比式的想法充斥於昭和年間的文獻當中，如在昭和十五年四月一日(1940)《理蕃之友》第一百號(第6頁)裡，一篇由來吉社的一位警察兼教育所教員 岩崎士龍先生 所發舒的文章中，也可看出當時日人水田化推廣實施對於來吉鄒族人生活各方面的影響：

『阿里山蕃，就是因義人吳鳳的義行，而在很早以前就廢止獵頭陋習而聞名的蕃族。人類需要競爭的對象。阿里山蕃長年以來不曾擔心過外敵，一向都是無憂無慮．．．他們在日常生活中不會想奪取他人的優勢，只想無憂無慮的過日子。儘管其他州廳的高砂族正日新月異的進化中，阿里山蕃仍然數十年來如一日，沒有任何改變。對他們而言，現今無非是一記當頭棒喝，而事實上，從昭和十年開始，管區同時在各社組織共同會。當初從迷夢中驚醒，組織共同會，因社眾的奮發圖強而有今日的發展。原因不只如此，為了盡量開墾居住，勤勞的人擁有廣大的土地，.....懶惰的人或家族人數較少的，則全過著悲哀的生活，貧富相差懸殊。共同會將各人所擁有的土地明確劃分，由於土地都是自然的而非濫墾，因此集約的農業經營方式也逐漸減少。水田也從此開始漸漸擴張，但這並不是各人獨力開墾，而是共同會的成員，每日十人集合之後依序輪流開墾而來，也就是沒有共同會的組織，就沒有今日的水田。勸他們嘗試盡量施肥的結果，獲得了數倍於從前的收益，品質也改良許多，漸漸開始覺得長官的指導是值得感謝的事。其他如干筍、棕枹的纖維及衫木茶花等等此地的特產，每年也漸漸有數萬元以上的產量。他們漸漸對於官員的恩情產生報答的想法。漸漸地，這樣的工作表現不再輸給其他高砂族。以前共同作業的時候，都會要求要有酒和食物，也就是為了酒和食物才去做事，近年來這樣的陋習也已不復見。在國語學習方面，也比以往認真許多，看來是為了各駐在所管區現內的競爭，其實是更深一層的自覺。現在懂國語的人約佔百分之五十，大致上理解和表達都不成問題。』

(本翻譯已經刪節處理)

從以上的兩篇報導中，我們發現其敘事邏輯中，特別將以往的生活方式貶為消極怠惰的，並認為是造成鄒族人停滯不前，無法符合日人理蕃目標的原因。為改善這樣的狀況，日人因而成立開墾水田的共同會（換工團體）來響應配合農耕民化的政策。從文中的述說可以看出能響應政策，努力開墾水田及從事生產的鄒族人生活已得到了改善，而不響應及「懶惰」的鄒人們則每況愈下。在以上鄒族人高一生以及來吉警員兼教育所教員的言談中，我們再一次發現了那個時代中明顯的兩種思惟方式之間相互較勁的現象。一種乃是許多年青人除舊迎新的思惟，將許多傳統的舊慣視作進步的障礙。一種乃是存留在某些鄒人腦海中的過去做事的方式(*nia la hioa ne noa' nao*)。「新」與「舊」在如高一生等青年人的看法中，已經漸漸符合日人政策中的去舊佈新的價值觀。但在不同的鄒人的生活適應，也許就處於新舊生活方式的掙扎當中。這樣的狀況也許就反應在昭和八年的一項調查中。在該調查裡，日本人曾詢問來吉鄒人對於生活之改善與否的意見，統計結果顯示：覺得好與壞的比例是 5:4。儘管從統計表中無法了解分別持有「好」或「壞」觀點想法的人的社會屬性，但這可能反映出筆者前述---有著兩種不同思惟方式的人們的差異看法。而當我們仔細看這個統計表時，我們發現有較高比例的女孩子覺得生活並未有改善，這也符合某些現今七十歲左右的來吉鄒族人所回憶的：(在日治時代)「在日人強化耕作的政策下，許多男人不適應新的生活方式，如果不打獵就不知要作什麼，往往就喝酒取樂。」「我們也可以看到許多女人往往才是負擔起家計的主要支撐」。這些比較辛苦的女人，或酗酒的男人也許就是統計表中認為生活未得改善的人們。

表 3-10：昭和八年時來吉人對生活改善之評估：

| 對生活改善之評估 | | | | | |
|----------|----|----|-----|----|----|
| 自覺好 | | | 自覺差 | | |
| 總數 | 男 | 女 | 總數 | 男 | 女 |
| 55 | 33 | 22 | 43 | 17 | 26 |

(資料來源：高砂族調查書)

以上討論了 1931 年之前日人所實施的教育及生業經濟政策對來吉鄒人的影響，我們發現這些政策尚未對鄒人的傳統信仰及宗教制度產生重大的影響。但是到了日治後期的皇民化政策下，日人的政策才開始有了更廣泛的影響，尤其透過以往教育及生業政策的實施基礎，而更進一步推行影響著鄒人的各個生活面向。

皇民化運動

除了以上的蕃童教育所，日本人為擴大教育的影響力，也積極地拓展不同的教育內容以期影響鄒人社會的各個階層。尤其「昭和六年自滿州事變 (1931)起，台灣總督府逐漸重視社會教育。高砂族社會教育之宗旨，在於與蕃童教育所及家庭的教育連繫，利用所有的設施、機會，對高砂族涵養其國民精神、普及其國語指導其道德之實踐、使其謀得日常生活需要之智識技能以陶冶其情操、謀求其體格標準之提昇，以期育成健全的皇國民。而其推動成人教育的機構有青年團、高砂族國語講習所、自助會等各種機構。日中戰爭爆發以來總督府更鼓動戰勝祈願、防空監視、國防獻金、慰問金捐出、應召兵送別等之風氣。成人教育實際上已是一種政治性的民風作興運動、國民精神總動員運動、皇民化運動。太平洋戰爭爆發後前述各種機構更淪為策動高砂族青、壯年投入戰爭的工具。」(伊凡 諾幹 1998: 21)。在理蕃大綱中，總督府即以計劃以青年團作為取代家長會頭目及勢力者會的下一代蕃地統治機關(台灣總督府警務局理蕃課 1939:22-23)。其中青年團更是在日本統治者的極力培植之下，而漸漸成為社區的領導幹部。(其運作狀況見表 3-11)如來吉鄰近小社樂野社的鄒人安井猛所說：「我

們的青年團，自昭和七年七月成立以來，所作的第一件事就是營造神社，表示我們揚棄了對人骨及獸骨的崇拜。當時我們二十個青年團成員都不贊成安造神社，但如今在神社的春秋兩祭中，充分的顯示了我們已廢止了獸骨及人骨的崇拜了。其次是我們對服裝的改善，以往我們鄒族女孩子都會以黑布包頭，如此對頭髮不衛生，也有礙身體的觀瞻，經過日語普及會的提議才漸漸廢止。再就槍枝之管制而言，以往鄒人有槍就喜歡打獵，而不事耕種，近來收繳的成果才好轉，農耕的狀況才得以投入。」(《理蕃之友》1934)經過以上政策的推行及鼓勵，我們也可以得知「知識青年」組成的青年團或家長會在往後的社會變遷過程中，已逐漸扮演著重要的角色。

表 3-11：來吉社會教育狀況表

| 頭目勢力者會 | | | 家長會 | | | 男子青年團 | | | 國語普及會 | | | | | | | | |
|--------|---|---|----------|----------|-----|-------|---|----------|----------|-----|---|---|-----------|----------|---|----|---|
| 會員數 | | | 開會 次數 | 出席 狀況 | 會員數 | | | 開催 回數 | 出席 狀況 | 會員數 | | | 開催 延日數 | 出席 狀況 | | | |
| 總數 | 男 | 女 | | | 總數 | 男 | 女 | | | 總數 | 男 | 女 | | | | | |
| 3 | 3 | | 10 | 良 | 23 | 23 | | 12 | 良 | 22 | 7 | 良 | 22 | 13 | 9 | 60 | 良 |

(資料來源：高砂族調查書)

至此我們發覺日人的統治已有些實質的效應，尤其其所培植的青年團，更扮演著推廣殖民者政令的中介者。透過這些中介者使得鄒族社會呈現出了不同的氣象，而邁向一個“新時代”的風潮之中，尤其是在是 1937(昭和 12)年 7 月 7 日，日中戰爭爆發以後，更加劇了鄒人為因應因新時代而產生的種種變化。如下節所討論的宗教儀式的變遷過程，即反映了皇民化政策時期的鄒人的適應狀況。

第四節：宗教儀式的變遷

日治末期裡，在種種關於鄒族理蕃成果的報導文獻中，我們發覺青年團的作用令人印象深刻，特別是到了皇民化時期，鄒族各社的青年團員一方面由於日人有計劃的鼓勵，另一方面他們通常是已接受了日式教育而漸漸成為社會的中堅份子，因而對社會的走向影響很大。比如種種文獻報導裡所呈現的，從購入浴盆到開鑿水田、水圳、引入新娛樂、外地參觀、到向學向上、籌款納教育費、及各種稅捐的響應（以上各種青年團的活動狀況參見附錄一）等等，都可以看到青年團成員們接納異文化的主動態度。但這樣的主動態度在後來的日人政策中，也成為社會文化變遷的重要助力。比如在皇民化時期，日本人企圖改變鄒人的宗教生活層面時，青年團員就成為日人政策的施力及轉介點。但青年團員在傳統宗教的層面上常常與老一輩的鄒人意見不同，因而從文獻及鄒人的回憶口述中可以看到鄒人在一連串日人所推行的宗教改革政策中，對於傳統文化有著不同看法的人們，在適應與保衛間的掙扎過程。比如傳統鄒族社會裡向來所著重的各種有關小米的祭儀，就面臨著日本政府、青年團以及老蕃三方之間的角力戰。如昭和十一年六月一日(1936)理蕃之友第五年六月號（第3頁至第4頁）中以《阿里山蕃終於將「首級」埋葬！》為題的報導中即可看出。其報導如下：

台南州的阿里山蕃，達邦和特富野兩社素以義人吳鳳的傳說而聞名。雖說吳鳳以來，馘首的習慣已經被停止，但是六百五十個高砂族象徵武勇的敵蕃和異種族的古老頭蓋骨，長期被供奉在集會所中。每年八月前後蕃社的一大祭典-粟祭，以頭蓋骨祭神。而在此之前，會先為其舉行盛大的祭祀儀式。這些「大有問題」的頭蓋骨，平常就放在觸目可及開關容易的木箱中，也正因為這個原因，他們常用「舊套」把這些頭蓋骨裝起來，這在阿里山蕃的進步發展上實為阻礙。擔任指導的警察官也頗為此而深感苦惱，只要有機會，就會向他們說明埋葬的方法，但是他們總是不斷地搖頭反對，左右意見。他們之所以如此堅持的原因，是因若直接用手去接觸到這些頭蓋骨，阿里山

蕃就會遭受天遣而全數滅亡。然而促成教化的力量，是蕃社中堅青年的自覺。他們主張要打破陋習，解決頭蓋骨的問題。「埋葬頭蓋骨，回向供養亡靈，當然是合乎禮節的」這樣的主張，共鳴者逐漸增加。「趁集會所改建的機會將其埋葬」。這意見在家長會再三舉行諮詢的結果，一致決議特富野族在四月二日，達邦族在四月十日舉行埋葬儀式。在兩族全員與丸山警部補以下的職員列席之下，這些「大有問題」的頭蓋骨終於入土為安。他們所擔心恐懼的詛咒並沒有發生，之後也沒有發生任何怪事。青年團員的熱誠使得這件事得以解決，儀式之後，頭目等領導者都因圓滿的結束而顯現出欣喜的表情。

從以上的報導中，我們可以看到主張要打破陋習，埋葬頭蓋骨的青年團員以及擔心會觸犯禁忌而欲維持傳統的鄒人之間的差異。這種對於傳統文化的態度與立場的差異，也一直持續在以後的變遷過程中。但由於日人皇民化政策的推波助瀾而使得青年團員能進一步地實踐其所設想有關於神聖領域⁷的重組方式。比如說許多鄒人所注重的小米收穫祭儀，在 1938 年時，就在日人改善蕃俗的計劃以及鄒族若干青年團員的鼓吹，以及許多長老的擔心下，造成了一個綜攝了鄒族元素與日本神道教的祭儀。以下是該次小米收穫祭儀式的簡單報導：

昭和十七年十月一日

達邦社的小米收穫祭報導

達邦社依照舊慣在一整年裡的休耕期間裡，要舉行小米收割祭(homeyaya)，但在《高砂族教化指導原則》的考量上，為了除去種種的弊害，從昭和十三年起，將該祭儀改善，縮短其舉行時間。近幾年來實行效果不錯，今年高砂族更將祭期縮為兩天其行程如下：

一、粟收穫祭的行程

七月二十八日 粟收穫開始祭

七月二十九日 粟收穫本祭

七月二十九日 天未亮，將新粟供祭在神社內以求日本皇軍及高砂族義勇隊能武運昌榮。祈願終了舉行試食祭。

二、狀況

⁷ 筆者所謂的神聖領域指的是宗教的範疇，指的乃是與超自然有關的範疇。但筆者尚未能對於鄒族人的宗教範疇的屬性有所掌握，因而只能暫時以 etic 的觀點來定義鄒人的宗教範疇。

- 七月二十七日 夜 各家清掃內外環境，並調度好各種食器。
- 七月二十八日 天未亮之際，祭主達邦自助會會長 uongu e peongsi 到祭田裡拔取一粟小米穗回到家來，後各家才如法到田裡舉行收割儀式，以敬告粟神收割之事。
- 七月二十九日 天未明之際，祭主及各家的代表要帶著新粟米及粟酒到達邦神社供祭。祈求皇軍及高砂族義勇隊員以利武運昌榮，待天亮，各家到旱田裡收穫小米。約下午五點收穫完畢，各自歸宅並試嘗新粟至此收穫祭才終了。
- 三、其他 本次收穫祭的祭主乃是自助會會長，其行事充分顯示了皇民化的努力

(見理蕃之友昭和十七年十月號:5)

從以上的祭儀行程報導中，我們發現這個表面上綜攝了日本皇道教儀式的小米祭實際上仍維持著傳統祭儀的重心，如祭前的道路祭，頭目的始割粟儀式以及之後的各家族互訪，都能夠在這種簡約的政策中維持下來。事實上根據筆者對於經歷過這次變革的老人的訪談發現，有人認為：「日本人原本要禁止祭儀的舉行的，但因為有許多鄒人反對，因而才採取混合的方式加入了神道教的儀式，要不然日本人是會禁止的」「許多人覺得如果不舉行祭儀(meesi)，會觸犯禁忌，導致鄒族人的厄運」「日本人想停止祭儀，造成很多人的焦慮」，「要不是有日人的禁止，其實 homeyaya 之後的 mayasvi 也是鄒族人一直想要持續舉行的」，「mayasvi 是與天神互動的重要 meesi (祭儀)，如果沒有舉行，鄒族認會遭到天神懲罰的，因此雖然日治末期被日本人禁止，但光復後就馬上恢復。」從報導人的敘述中我們發現鄒族人對於 homeyaya 以及 mayasvi 祭儀的著重以及維持的努力。有人認為這是青年團員與老蕃之間協商出來的結果，「這樣一來可以保持鄒族人的團結與重要信仰元素的保留」。至此我們看到傳統祭儀中 homeyaya 以及 mayasvi 祭儀的被強調及刻意保留，使得以往著重於祈求小米豐收的經濟性取向的小祭儀成為調和小社與大社以及各氏族間的關係，而成為一種社會取向較濃的祭儀，而不像播種祭及除草祭隨著經濟形

態的改變而漸漸遭到淘汰⁸（亦見黃雅惠 1995：131）。至此，我們可以確定的是在日人干擾日漸的皇民化政策下，鄒人在各種世俗與神聖領域的面向上，面臨著種種的壓力而必需做許多的調整。而青年團往往扮演著調整過程中，中介並緩衝著日人政策與民意的之間衝突的機制，而使得鄒人能在被動的變遷壓力下，能保持主動應對的主體性。這種機制的運作，可以在以下昭和十一年七月十六日於達邦社舉行的《走向更生之途的 阿里山高山族會議》中發現。

參加此次會議的人主要是來自各社的鄒族青年團幹部代表，以及由日人擔任的會議主席。會議的目的如記錄中所示：「由於吳鳳的殺身成仁而聲名大噪的阿里山鄒族，已經廢止了獵首之風兩百多年了。想必在追求進步上能給與全島作一個示範。我們想這樣子做！但是呢？！歷史與現實卻完全不一致。然而，最近台南州當局的新理蕃政策以及阿里山高山族的青年的自覺趨向，以致其面目有大大改善，而走向更生之途。七月十六日全島最早的教育所所在地達邦，以嘉義郡警察課長梅澤為議長，以及當地青年團幹部一起辦理懇談會。」

以下乃是在此會中的概況：

「梅澤課長就議長席，以平易的口調說：「今天的集會乃為了高砂族發展的方法而舉行的，所以，大家盡量發表各自的意見及希望。」

議長說：「日語的普及，要如何做最好？」

山美社的鳥宿繁說：「因為市役所的關係，我們變得稍微懂日語，但日語只有在市役所中用到，而平常很少用，因而很難普及。我們以青年團員為中心，從個人的家庭開始做。」達邦的矢田一生（即高一生）說：「國語的普及應該要竭盡全力，作夜學會，其做法是按照各人日語的程度分成三部，每個月召集講習三次左右，而且全年無修。而且，各部要在不同的日子進行。」議長說：「身為國民的自覺這一方面該如何呢？」里佳的山中莊一先生說：「蕃社的開發是以學習日語，當良好的日本人。」而矢田一生又說：「我們把原住民從迷信的信仰，導引到正確信仰上是很必要的事。我們高砂族蕃有稱之為 hamo 的神（天神）及他的家臣 akemameoi 這位土地神，yafafeoi 這位運神，都聽從 hamo 的命令而得以運作。所以我們把 hamo 神與神社中的 kahmisama 神合在一起，以讓氏子每個早上做參拜。也讓各戶設立 kahmidama，讓各人參拜神社或在其面前反省或感謝，這是應該做的。」

議長又問有關社會服務的事業。

達邦社的矢田說：「我們因為不像本島人一樣要納稅，所以道路及鐵線橋的奉事作業我們應該要做起來，青年應該與市役所一同配合，而且市役所在產

⁸ 在來吉，有禁忌之屋(emoo no pesia)的家族直到光復初期仍舉行除草祭及播種祭，而其他無祭屋的家庭則在日治末期就漸漸少作了。

業方面的輔導應該做的徹底一點。」山美社的野田房南君強調說：「道路的山崩以及神社附近的整潔維護是我們應該做的，我們該積極的做。」

議長又問有關地方開發的共同作業。

達邦的矢田說：「去年五月，共同作業水田時，其效果很好。今後也該強調共同作業以讓阿里山有所發展。」樂野社的野田茂夫、山美社的野田悟兩位先生提及有關造林麻竹的種植問題，根據樂野的山中猛君說：「請實施衫木及其他的造林，這乃由於造林對水份的涵養，以及對於土砂的繃壞以及木材的使用有很大的助益。」議長提及家畜的飼養以及推肥的推廣問題。來吉的手島一郎說：「關於家畜的飼養，有許多迷信的阻擾，但是我們青年會會打破這些迷信的阻擾而且會積極的飼養黃牛、豬、雞等等，而同時利用家畜的大便做推肥。」

其他四位也贊同矢田一生說：「大規模的共同的牧場的設置，以及關於土地的分配問題。我認為保留地內目前本島人侵入的問題很大，所以請役所趕快把他們趕到保留地之外。今後，土地的所有權之爭可能會越來越多，所以請役所趕快做保留地的分配。」

議長又說：「模範農家的選拔的問題呢？」達邦社的阿坡猛說：「我們認為內地人（日本人）比本島人好，因為本島人有心腸不好的人，所以盡量不要讓本島人進入山地（有很多人贊同這個意見）。」 - (略) -

議長問關於結婚是否有的改善的意見？

「男生以往要在女家工作三年到十年，請役所協調改善成一年，而結婚三年後在男方的家釀一到三石的酒在女家也釀同樣的酒。把這習慣改成一次又可讓釀酒量少一點，而且要改成在神前結婚，也建議可將男生婚後的勞役改成聘金。」

議長問：「到底是如何形成服勞役婚的呢？」

達邦的矢田一生說：「在女方的家的婿還有物質性的幫忙，若有與他人爭的場合要求幫助，換句話說，就是本島人所謂的聘金。我們只不過是以工作的方式來賦予罷了。或是因為女生較少的原因，因而女生的父母權利比較大。」

議長又問：「如何改變風俗呢？」

樂野社的安井猛說：「要改變風俗的話，除了神社前的結婚以及聘金制的實行之外，其他如從議長那得到物質的供給、青年團服裝的改善、狩獵、山區火災的防止、禁止毒魚、住屋的改善、飲酒的問題都是該做的。我個人的意見認為：飲酒的習慣，讓阿里山蕃的進化變得相當落伍。」里佳社的雄野好友建議請交易所禁止供應糖蜜酒，樂野的西村道夫也建議說：「村民很喜歡酒，尤其在元旦的時候讓村民喝一點酒是可以的（也有這樣溫和的意見）。」

到了下午五點半閉會。這四個半鐘頭對於蕃社的改善，表現出了青年們的認真態度。而在非常的盛況之中散會。」

在以上以各社青年團幹部所參加的會議中，會議的大部份時間都在議長的引導下，讓各社代表發表如何讓鄒人“更生”的意見。會議當中，從日語的推廣談起，大家覺得要從各社青年團作榜樣，以讓日語早日普及。也有人認為光是語言的政策仍不足，還要將鄒人原本的信仰與日本文

化結合，如將天神 hamo 及土地神 ake'mameoi 類比成神社中的神 (kahmisama)，並一起參拜於神社之中，同時也要鼓勵社人開始在家中設祖先牌位以祀祖。另外也認為，應該將不好的傳統信仰(迷信)，或生活習慣給改掉，如婚俗的檢討、服裝的改善、房屋的變革、改變社人嚴重酗酒問題等等。另外也提及鄒人雖不必納稅，但鄒人也必須盡國民義務的國家觀念的運作。此外鄒人也感覺到與漢人之間在土地問題上所漸漸引起的不滿，而興起將漢蕃區隔開的想法。在這個觸及許多議題的會議當中，令人印象深刻的是高一生對於宗教結合的想法。從筆者的田野訪談中發現，鄒人認為日本人的終極目標是想要去除傳統祭儀以讓鄒人皈依於神道信仰，因而對於傳統信仰往往抱著全盤否定的心理，鄒族人囿於政策的壓力，思考著變通之道，因而才有結合神道教與鄒族宗教的想法。也因此，在筆者訪問的十位老人中，大都認為高一生在會議中的建議是順應政策，可保護傳統而兩全其美的方式。(參見表表 3-12)但除了政策壓力的原因，筆者從訪談中也發現也有鄒人認為這樣的結合是鄒人主動的想法，「日本人帶來了許多的進步，學習日本人各方面的長處是有益的」「在宗教上日本人的方式比較簡便，將鄒族的神放在神社一起參拜可以同時兼顧」「鄒族的宗教有些是迷信的應該要去除，結合日人的宗教，會比較進步，對鄒族人比較好」。其實在高一生的想法提出之前也有山美社人主動將日人的信仰放在社口神來祭拜的主動納入的思維的表現。這些想法透露出除了政策壓力的因素之外，鄒人主動導向變遷的一面。也許正是日人看到鄒人主動的這一面，才會舉辦這樣的更生會議而給予鄒人參議的權利，讓鄒人討論並決定未來社會文化的走向。這也讓我們看到鄒人「主動建立關係以平等協商並主動學習」的異族互動模式，在皇民化運動的壓力下，仍持續運作著的表現。而由於鄒人異族納入的思維傾向，使得鄒人得以在壓力擴大的狀況之下，傾向於將鄒人所看重的傳統宗教元素得與日本神道教結合以應對日人的宗教改革政策。

表 3-12

| 宗教結合想法的動機 | 比例 | 動機的說明 |
|-----------------|------|-------------------|
| 覺得是青年團員主動鼓勵的 | 7/10 | 符合時代潮流，順應政策，可保護傳統 |
| 覺得當時的老人贊成的 | 4/10 | 符合時代潮流，順應政策 |
| 覺得是日本人鼓勵及強迫因素較大 | 6/10 | 順應政策 |

第四章：當天神遇到基督

第一節：教會傳入前（光復初期）的宗教生活概況

正如前一章對於日治時代來吉社宗教變遷的狀況所作的討論一般，一般來吉鄒人認為日治時代裡，除了皇民化時期有幾年被禁止做種種的祭儀外（見下表），村人們仍盡力實行著種種的傳統祭儀，所以傳統的宗教信仰基本上仍持續著。而村人通常認為傳統宗教信仰所面臨的較大變化是發生在教會設立以後。因而對於光復初期時宗教生活狀況的回憶及描述，許多村人常常會以教堂落成的時間（1964）作為比較的時間基準點（如下表 4-1 所示），來陳述前後兩種很不一樣的宗教生活。

表：4-1 來吉村人對於宗教生活狀況的回憶

| 祭儀 | Miapo | Mokayo | Homeyaya | Mayasvi | Miokai | Pamomudu | Yoifo |
|---------|-------|--------|----------|---------|--------|----------|-------|
| 時期 | 播種祭 | 粟初收割祭 | 粟收穫祭 | 戰祭 | 狩獵祭 | 社口神祭 | 巫醫 |
| 日治時代 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 |
| 皇民化時期 | 持續 | 被禁止過 | 被禁止過 | 被禁止過 | 被禁止過 | 持續 | 持續 |
| 光復初期 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 | 持續 |
| 長老教會設立後 | 中斷 | 中斷 | 中斷 | 中斷 | 中斷 | 中斷 | 中斷 |
| 天主教會設立後 | 中斷 | 中斷 | 持續 | 持續 | 中斷 | 中斷 | 持續 |

比如村人為了舉例說明教會傳入之前，村人對於傳統信仰的持續與相信的程度，常常舉的例子就是陳牧師尚未皈依基督宗教時，被異族巫師陷害的故事。來吉陳牧師親口述說了這個故事：

「日本戰敗之後(我二十四歲左右)，我被布農族的一個會巫術的人所陷害。當時他作法讓我昏倒了五天，起初家人們還從台北請來了一個醫生來看我，也另外請來了一位叫 dosku sensei(當地的巫師)的人來看，但他們都一樣不知道我的身體到底是怎麼了。之後在 cou atoana (本族)的一位會巫術的人(yoifo) (達邦莊家女性)，對我的家人說，我是被布農族的巫師所欺負、下

詛咒，想要救，除非要 vavoeve---即要用宰殺的牛來做祭品 (meibo)，之後經過這位巫師 peipi (作法) 後，我才逐漸醒了過來。」

陳牧師娘補充說：

「這一位達邦的女巫師來到家裡時，他就 bua yoifo (作法)。一會兒他就使 voy□ (一種作法的植物) 帶著一把小刀向外面飛出去，他同時一直作著法 (bua yoifo)。過了很久，這把刀就飛回來了，並且飛進了 a'bungu (藤作的籃子) 裡，這時女巫師就對我們說：『你們把 a'bungu 打開！』當我們打開時，我們看到這把刀子全部都沾滿了血，女巫師就對我們說：『我已經把作法害他的人殺死了』。隔天他就醒過來了。」

表 4-2：教會傳入之前村內巫師一覽表

| 巫師 | | 成師年代 | 行醫年代 | 法力 | 現況 |
|------------|---|--------|-----------|----|----|
| diakiana 家 | 女 | 約 1950 | 1950-1960 | 較弱 | 歿 |
| dosk①家 | 男 | 約 1945 | 1945-1960 | 強 | 歿 |

從以上陳庄次的例子我們可以看到，到了光復初期，人們對於巫醫信仰的持續（也參見上表）。尤其儘管從日治時代以來，已有了衛生室等當代醫療設施，但當人們病重難以醫治的時候，仍然會求助於找巫醫。除了醫病之外，村人們之所以找巫醫的原因，常常是因做了不好的夢或是看到奇怪的異象，如看到鬼火或百步蛇等狀況時。（老一輩的村人也常說信主之前，在來吉常常看到夜裡有鬼火穿巡，也常常有毒蛇騷擾而充滿恐怖）陳庄次經過了這次事關生死的大難之後，似乎也更進一步地相信 yoifo 的法力，甚至他所做的夢也開始顯示出他也有當巫醫的能力來⁹。再加上陳家的長輩認為他對於傳統文化的熱衷，使得他的長輩希望他能成為下一個管理禁忌之屋 (emoo no pesia) 的“掌門人”。但是正當他要下定決心成

⁹巫醫 yoifo 的修煉不需要經過任何的法術便可以當。多數的 yoifo 是夢中受到神威的感召一朝醒來，就從常人搖身一變而為 yoifo，社人也全盤接受其所言。而不以為奇。不過偶而也有前述之情形久病者痊癒後自願為 yoifo。

為巫醫及禁忌之屋的“掌門人”時，他的生命有了另一種的變化--與基督教的接觸，而使得他對傳統文化有另外一種看法，而導致鄒族傳統宗教面臨了重要的改變，也影響了許多鄒族人皈依基督宗教。因而筆者認為陳庄次的想法與行為能呈現出來吉許多人所面臨的思考轉變的狀況。尤其陳庄次的例子更能顯示出當時許多染有酗酒習慣或政經地位遭到劇變的人們，從皈依基督教的經驗中得到生命歷程重要轉變的現象。為此，筆者將在本章第三節繼續處理有關他的生命史，以勾勒出當時社會文化環境的狀況以及鄒人皈依的想法。但在處理來吉村的皈依過程前，有必要對於鄒族其他較早接觸基督宗教的村落及經驗以及對來吉村的影響作一個大致的描述。

第二節：光復初期鄒族對基督教的引入

以下鄒族長老教會史的建立乃是參考《台灣基督長老教會百年史》(1965)、《台灣基督長老教會原住民宣教史》(1998)、《台灣基督長老教會鄒族區會宣教四十週年暨婦女事工成立五週年紀念特刊》(1987)及《台灣基督長老教會鄒族區會婦女事工組成立十週年紀念特刊》(1957)、鄭信得著《鄒族神觀的研究》(1988)、安淑美著《里佳教會實際工作論文》(1988)及筆者田野訪問補充整理。在筆者進一步討論光復後來吉鄒人皈依的現象前，先讓我們一起看看來吉以外其他鄒人一般流傳的基督宗教皈依過程史：

基督宗教的傳入：高一生、高春芳、李永福等人的努力

當第二次世界大戰方興未艾之際，嘉義縣阿里山鄉鄒族居住山間，因路途遙遠一直未有任何傳道者進入過。日治末期日本人除了積極地推行皇民化運動於境內，嚴禁各種不同的宗教傳入，甚至在通往阿里山鄉的各要道都設有監察哨以監視外來者的進入。平地教會的牧者或是一些宣道教師，由於受到這方面的阻礙，此鄒族的宣教活動始終無法進行。但是在台灣光復後，尤其是信仰得到自由時，信徒們可以公開集會唱詩祈禱讀經，不再受任何人的干擾。而鄒族的宣教也在這樣的情況下開始。尤其擔任鄉長的高一生先生，於日治時期曾經就讀於台南師範學院，求學期間即接受基督信仰。台灣光復後的第二年，阿里山鄉首屆鄉長高一生與鄒族的先覺者，遂從遙遠的阿里山到台北訪問孫雅各牧師，說明：「三百多年前當荷蘭人占領台灣時，鄒族人民就已是基督徒了，但是當荷蘭人撤退時，我們就不幸地與基督教失聯了。現在我們要回歸祖先們所曾經持有的信仰，請

您（指孫雅各牧師）務必要來指導我們」（Band 1949：29 以及 Wu 1978：8）並要求派人到阿里山鄉來傳福音。「高一生在任期間常常宣傳基督教的理念，對族人不直接引用福音的教訓來教育，唯恐得罪傳統先輩所遺留之訓言，因此採取混合族人對神的觀念藉以傳達基督宗教的理念。孫雅各牧師也立即與南美差會的海牟登牧師商討有關的細節事宜，便會同嘉義東門教會陳惠昌牧師等三人，進入阿里山鄉境內開始著手進行傳福音的工作。在阿里山鄉的工作期間，得到汪豐富的全力協助，晚上利用幻燈片來傳福音。由於汪豐富的鼎力相助，使得在時間的安排上，場地的選用，以及通譯方面，都有顯著的成就。此後孫雅各牧師認為，阿里山鄉有很好的傳道機會，因此就敦請嘉義平地教會來協助推行傳佈福音的工作。」之後，嘉義中會的黃武東、陳光輝、江進發、吳耀明等牧師相繼進入阿里山地區傳道。基督教的傳播隨之而公開化了。但是因為二二八（1947）事件的緣故，平地傳教者入山時受到嚴格的禁止，傳教的工作只好被迫停止。「而高一生鄉長也在此事件發生後，立刻被逮捕並遭到死刑處決。也使得傳道的工作隨之暫停。但早年就深受高一生影響的高春芳女士（高一生之妻）便化悲痛為力量，越發地在福音的事工上盡力，此時福音的工作者在阿里山境內就惟獨高春芳女士孤軍奮鬥了。」「正當警察嚴禁外人進入山間，山間的族人無法外出接觸外界之際，他藉著鄉長之妻的名義有機會到外地接受新觀念。她曾在台北接受教會的講習營。」

此外，還有李永福長老的努力。李永福原係居住在高雄縣三民鄉的布農族人，「他也是屬於布農族對基督教的初信者。後來遷居到阿里山鄉茶山村。最初與鄒族人相處在一起時，他發現該村有人信主，於是便開始著手計劃傳播福音的工作。起先他利用晚間聚會，但該村的人反應極為冷淡，經過數次的努力才，得到一些人的反應。與會者從原先的兩三個，逐漸增加，後來由於受到一些人的干擾，並密報到警察局，曾數度把聚會場所予以封閉。但他們仍然易地舉行。信仰的種子才開始在他的帶領之下萌

芽了起來。」

在以上鄒人與基督宗教的遭遇(encounter)過程中，我們發現了一個似乎是歷史重演的現象。亦即高一生等人對於外來宗教的主動納入的現象。我們在討論日治時代的鄒人青年團對於社會文化的發展方向的影響力時，即發現高一生(日文名:矢田一生)在一次的發展展望會議中即主張將傳統的信仰與日本神道教綜攝的意見。而到了光復後，我們也看到他將基督宗教主動引入，並且想辦法以傳統的信念來間接的介紹基督宗教的某些理念的企圖。至此我們再一次地看到我們在本論文第三章第一節中所歸納出的一種「將異族主動納入」的思維傾向的再度運作。因而這樣的思維方式，似乎是鄒人在面對種種外來壓力與變局時，讓文化得以延續的重要機制。日治末期時，當政策壓力大時，鄒人運用其將異族納入的思維傾向，將自己的文化元素巧妙地融合在外力所強勢介入的種種制度之中，透過這樣的過程，鄒人將自己的文化作相當程度的改變而得以適應於不同的政經脈絡。而根據現今村人們的想法認為：光復初期基於對於台灣及世界局勢的政經考量，以及高一生等鄒族長老對於基督宗教的先前理解，有人認為「基督宗教可以彌補許多傳統宗教不好的地方」「也許高一生認為基督宗教與鄒族的宗教信仰是可以互補的」「基督宗教也許較能適應新的時代」，因而主動地將基督教納入，以讓鄒人有更好的生活。如果我們將涂爾幹對神聖性所做的定義當作一套涉及到「看待與思考」世界的方式的話

(Jules-Rosette 1989 : 149)，那高一生的理念就顯示出族人必須重新建構一個新的神聖領域以作為適應的方向的企圖。因而鄒族人這種將異文化納入，並且將異文化的某些特質與傳統文化作某種程度的融合，這一類的現象也許就表示了面對著不同當下的鄒人，所認定的神聖與世俗之間的分際與調整的方式。在剛光復的日子裡，高一生企圖重新思考一個更適合於鄒人能安身立命的文化建構。不論高一生對基督教的主動引介是否有其政經的考量，我們從中也許可以看出光復後的皈依現象，也許就意味著鄒族

人試圖要創造一個宗教價值更為一致，並且可對從日治以來鄒人在面對傳統與現代之間的種種衝突過程所帶來的變化感所做的一個調適的意圖，以在社會生活中發揮更大更直接的影響力，以構成具有凝聚力的社群。這樣的轉宗運動正在重新界定其交織著神聖性與世俗性的日常生活之中心裡、宗教、政治、社會與文化的各層面。因而高一生這樣的引入行動，並沒有因為他的死去而斷絕。一方面許多鄒人們也認為皇民化時期以來，青年團員對於傳統宗教信仰的態度已經有了很多的批判，尤其青年團員對於外來事物採取比較開放的態度，因而能得到更多的角度來省視傳統社會文化。村人就常舉例說「受教育程度越高，越容易接納外地的事物」「像村中有幾個教育程度比較高的，在日治時代就到外地讀書，就接觸了基督教，也因此會對傳統宗教有所懷疑」「村人比較能尊重讀書人，所以很多事情會聽讀書人決定」，因此我們可以看出處於兩個政權交替之間的青年團員如高一生鄉長、汪豐富醫師、以及陳庄次、鄭靜雄牧師等這樣新崛起的知識份子或其遺孀也都積極地繼續這樣的工作；另一方面，加上許多基督教派之間的競爭並積極傳教，而漸漸地從不同管道吸引了不同認知狀況的鄒族人成為基督的信徒。

第三節：來吉村的設教史

來吉長老教會的建立（從浸信會轉到長老教會）

由於光復後二二八事件以來的政治環境影響，再加上山地管制的政策，而使得傳教的工作暫停了八年（1947-1955），這八年之間來吉村除了一些在外地讀書的學子有一些與基督教接觸的經驗外，村裡也一直未正式與基督宗教有直接接觸的經驗。但村人也從族人的耳語裡聽說了特富野社人以及鄰近的樂野村人接觸基督教的經驗。尤其村人常提到基督教的醫療宣教方式，幫助了許多鄒人，再加上南投鄒族社區裡的親戚也有因接受基督宗教而受惠許多的說法。使得來吉村人對於基督宗教有良好的印象。直到「一九五五年由浸信會何盛頓(美籍)牧師蒞臨來吉村首傳福音，其以唱歌、伴手風琴的方式宣教。他們來都是放著『來信耶穌！來信耶穌』的宣傳歌曲，記得那時大家(幾乎全村)在河裡受浸要受洗，說是要把我們的罪隨著河水流走。那時剛開始是在第二鄰的武家宣教（時任村長）、那時因為湯家的大姐湯秀鳳在日據時期就讀嘉義女中時在女中時期就信耶穌了，所以他們剛來時也會先住在湯邦宗家中。也因而那時湯家全家入教。後來差不多全村都受洗，一切都聽牧師的話，自己也不懂什麼，只有知道信耶穌會得救，要做好事，不做壞事才會得救。很多人會接受浸信會的原因，一方面是他們行醫療；另一方面能在我們很窮的狀況下救濟我們衣物、食物、麵粉，也給我們蛔蟲藥及頭蝨藥，所以大家都喜歡他們¹⁰。那時浸信會並沒有設立教堂。這樣的狀況持續了三年，之後因該會總會在台中（距離太遠且交通不便），所以來的次數很少。」但浸信會的動作好像刺激了長老教會的宣教事工，而使長老教會進而更積極地從事宣教。「長

¹⁰ 美方的救濟物資於 1955 年元月開始發放。(林素月 1992:85)

老教會嘉義中會推派了許水露牧師出任山地部長。在其任內他歷盡了艱辛，爬山涉水地走訪鄒族各地，為初代的信徒施洗，並舉行聖餐禮。因而在浸信會傳教的空檔之際，就派南投久美布農族長老教會的史啟明牧師繼續傳福音。」「不久長老教會東門教會的吳牧師及南投的甘貴武牧師也上山來宣教，並在山下辦一些講習會。他(甘貴武牧師)來到來吉的時候，是用鄒語宣教。來的時候也會先找武家(當時的村長)以及石家、湯家。因為湯家的親戚很多，一叫就來了很多。也因長老教會的人來的比較勤，使得長老教信眾較多」也是這時候，陳庄次首次接觸教會。然而由於他本身對於傳統文化以及對社會環境的特殊認知，使得他對於教會的接受過程裡經歷了一場場的抉擇與掙扎。以下讓我們從他生命史的敘述中試圖整理出他皈依基督教的抉擇過程。

以陳庄次皈依史為例

陳牧師說：「我年輕時酗酒很久，而且很嚴重，比如說(有人)把兩瓶米酒一拿給我時，我就毫不客氣地先把右手的米酒給喝完了。我把酒喝完時，想自己當時的狀況，會認為說我怎麼會把酒看得比自己的生命還重要呢？」光復後回到來吉的陳庄次漸漸成了酗酒之徒，再加上民生物資不足，以致於家庭負擔不易，使得嗜酒成性的陳庄次，這段時間也沒辦法顧及家人，使得這個家庭充滿了危機。在這個危機解除之前，鄒族卻捲入了一場歷史轉換所帶來的事件，這就是由當時的知識青年也是當時在鄒族有相當影響力的高一生等人所帶領的嘉義水上機場襲擊國民政府軍事件(即嘉義三二事件)。來吉村也有許多人加入。如來吉人汪成源所口述報導的：

「(襲擊嘉義水上機場的國民政府軍事件)我們的確參加了，那時候我們不知道究竟是什麼事情？我們為什麼要參加？現在想起來，我們當初的的行為的

確很傻，我們完全不知道原因，只是在高一生的領導下，就參加了。我當時(1947/2/5)二十三歲，我們來吉村中一起下山的人除我之外還有鄭福錦、陳庄次(時年二十四歲)、浦明洋、陳長吉、石春旺等，事後政府追究，我被列入黑名單當中。(汪成源訪問錄)」(見許雪姬 1983：169-222)。

之後政府處理的方式帶來許多的恐懼與不安，尤其當時參加的鄒人也在政府的嚴密管制與監督之下，而使生活充滿許多的不便與惶恐。經歷這個事件之後的陳庄次，也仍延續著以往的酗酒生活，幾乎到了酒精中毒的程度，更遑論照顧家中妻小了。

到此我們也許可以推論陳氏之酗酒，乃是因時代不適所造成，因為我們也可以發現在那個時代有很多的背景相似的青年也和陳一樣酗酒成性，如陳牧師繼續說著：

「另外，還記得有一次也是從十字路回來，當時我是和 deluo、 iskavazilo、 sodoyama、 zilo、 coici 等人一起喝酒，那時候我們每個人手上都拿著兩瓶米酒，並且我們把兩瓶米酒瓶的瓶口對準我們自己的嘴巴，當我們從一數到三時，我們就開始喝，一直不停地直到把酒喝完為止。就這樣都沒有吸一口氣，每一次 deluo 都是先把酒喝完而我也都只是慢了一點。我們這種喝酒的方式，在當時是一種很壞很凶暴的象徵。每次我們都把兩瓶米酒都喝完時，嘴裡都還殘留著些酒的泡泡。如此來看，也許別人也會覺得我們差不多也醉了，但事實上對我們而言，這些還都只是暖暖身子罷了！因為如果我們要開始產生一些醉意的話，我們必需喝七瓶以上的米酒才夠呢！」

以上陳牧師所列舉的人們，酗酒的程度並不亞於他，而且似乎將喝酒當作一種宣洩的方式。比如說以會喝酒來宣示自己的勇感與兇暴，而令村人對他們畏懼而遠之。然而，由於光復後的政權改變也帶來了某些的社會變化，如以往作在日據時代作為社會中堅的年輕人所屬的青年團的權力移轉及影響力消退，而使得這些失意人落入社會的邊緣(從令人尊重的角力選手到無所事事)。尤其遭遇巨大社經地位變化的人，更得不到社會的支持而每下愈況。如以上陳庄次所提及的酗酒者當中大多都是遭遇著這樣的政經地位的轉移變化(如下表中的幾位)。而這些人也容易接觸對他們

有幫助的教會，如下表中的七位酗酒者大部分都在教會來的時候就皈依了。

表 4-3： 村人回憶光復初期來吉酗酒者的社會背景及皈依狀況

| 人(代號) | A | B | C | D | E | F | G |
|---------|------|------|------|------|-----|------|------|
| 日治時代的地位 | 角力選手 | 角力選手 | 社頭目 | 青年團員 | 不詳 | 青年團員 | 青年團員 |
| 皈依前後的地位 | 無所事事 | 無所事事 | 無所事事 | 無所事事 | | 無所事事 | 無所事事 |
| 家庭狀況 | 窮 | 窮 | 可 | 窮 | 窮 | 可 | 窮 |
| 皈依狀況 | 長老教 | 長老教 | 天主教 | 長老教 | 長老教 | 長老教 | 長老教 |

正如此陳庄次晚一輩的石明雄在討論當時酗酒問題的因由時，推論著說：

「我認為以往的鄒族男人有獵場領域 (hupa) 的概念，男人有固定的地方可以打獵，有固定的工作可以作，可是一旦 hupa 的領域沒有了，獵人就沒有地方可以打獵，因而一直到現在鄒族男人都沒有適當的領域可以發揮，沒有錢可以賺，因而沒法像以往的獵人靠打獵來養家活口，因此我覺得是獵場與職場的轉換不全，而造成鄒族男人無法適應現代社會，因此就喝起酒來了，像以往的鄒族男人一樣沒有事的時候就喝喝酒、聊聊天.....我認為這是鄒族男人的獵場性格的遺留。那種在血液中流著的東西，其實一直沒有消失。鄒族男人失去了所謂的獵場，所造成的結果，就是這個社會的衰亡。所以鄒族傳統獵場與現代獵場之間的轉化不完全，有些人就轉不過來。」

“轉不過來的人”就常常因為社會壓力的加劇而遭遇著難以自拔的命運。比如陳牧師就接著說：「當我喝醉時我非常的壞，我時常打別人也時常欺負我的妻子，所以有一次我的妻子曾經吃過 dofnana (一種毒魚的植物)企圖自殺。就這樣從這件事情發生之後，我才開始思考一些負責任的問題。」

然而這次陳師母自殺的事件，似乎也漸漸喚醒陳庄次而漸漸使其對家庭負起責任。陳師母也從此時起，參加由外地人所組成的醫療基督宣教團(浸信會)的宣教活動。也因為陳師母的加入教會，而使得陳庄次開始了另人難料的戲劇性變化。 陳牧師娘說：

「自從他開始對自己的家庭小孩負責後，從那時起，我才開始接觸信仰。但是這樣的舉動馬上就引起他的不認同，並且還對我說：『你怎麼會相信外國

人的神呢？！我們的神怎麼會跟外國人的神一樣呢？就算全世界的人都接受相信外國人的信仰，只有我一個人是絕對不可能相信的！」直到有一天，南投區的一位傳道師來到了來吉，並且他還邀請本地的村民參加在東門教會舉辦的講習會，那時報名的村民已經很多了，於是我以試探性的口吻對他說：『你也跟著一起去呀！』但令我訝異的是，他就帶著一身的醉意，隨同他們一起去了。看到他那醉醺醺的樣子，我就對自己的心裡說：『好吧！他既然要去，那就讓他去好了。』事情就這樣子地令人料想不到，他的信仰果子就這樣開始萌芽了。」

信徒造就會

陳牧師追述說：

「自從那時候我一進入了教會，我就不再喝酒。就連半杯酒，我都不會去碰。就當時的事實而言，我已經是個酒精中毒的人，照理說，我是沒法戒酒的。但這一切該如何解釋呢？」陳師母插話說：「他去東門教會以前，從未去過教會，而我早他三年以前就已接觸了信仰。但這三年期間，他從不曾問我什麼是教會？什麼是信仰？他非常痛恨教會，排斥教會。但自從他去了東門教會，他可以說是第一次聽到神的話，第一次聽到聖歌隊這種歌。他的心是如此高興、平安，聖靈就這樣進到他的裡面了。」陳牧師說：「我的感動以及改變，是從我去聽講道（sekio）開始的。當我坐在東門教會裡的椅子，照理說，我坐著我一定會感覺我是在坐著，但是那時我坐在椅子上，我卻一點坐的感覺都沒有。反而我彷彿是騰空在椅子上，並且也感覺我的全身在發熱，這就是聖靈進入了我的身體。從那時起我的心就感到非常的平安，非常快樂。之後我再度參加講習（kosiukai）時，我就被以前在我身上的鬼（hic）所欺負。這個鬼他試圖再度捆綁我。例如，在我躺下時我的全身都沒有知覺，都沒有力氣足以使我的肢體動一下。如果別人把我的大腿或者是手抬到一邊時，我絕對沒有一點力量把他抬回來。如果要吃飯的話，我還得請湯有村老師幫忙餵食。記得我還吃很多哩！又如果我要小便，我又得勞駕湯老師幫我鬆開褲子並協助完成。我就好像一個小孩子一般，沒有能力。當時我在東門教會裡有很多的醫生，在那裡他們也熱心的幫我，看看我有什麼毛病。經過他們的輪番檢查後，始終還是找不到原因，最後這些醫生只丟給我一句話說：『他這種病啊！是一種懶惰的病』就這樣，這些醫生都認為我是故意裝有病的。到了第二天，在頂六教會有一個講道（sekio）。心裡一直想去，因為那時我的身體四肢狀況稍有好轉。但是我的狀況，我只能夠沿著靠著牆壁走，如果要我完全站著走的話，那是不可能的事。於是我就麻煩湯老師幫我準備兩隻拐杖，並且也幫我找兩位可以扶我去頂六教會的人。當時正好是八七水災之後，所以一些水泥橋路都壞了，都無法通行。因此如果要渡河的話，就必需靠竹筏才得以渡過。起初當我要從東門教會出發的時候，我必需靠兩個人以及拐杖的支持才得以走路。我走了一陣子逐漸感覺雙腿有力氣起來，於是就不用人攙扶了，走著走著我就把拐杖給丟了。一直走到現在嘉

義市稚輝工家後面的一條小河。我就涉水到對岸，並且一直走在領先的人群之中。一直到達頂六教會。這些事情的成就，都是靠著他對信仰的信心。如果沒有靠著信心，那他一定會被魔鬼所控制捆綁。很多人是被魔鬼所控制的，如一些酒醉的人，他們會哭著臉，對我們說：「請你們幫助我！讓我改變現在的我！」但問題是在他們的身體上都有魔鬼的存在和控制，所以他們無法擺脫魔鬼的束縛，更無法改變自己。」

除了以上陳庄次的例子，在嘉義東門教會所辦的造就會中也造就出六十多個初代信徒¹¹。其中屬於來吉村的人大致是：湯有村、石照元夫婦、陳庄次夫婦、陳米次、杜金時、武惠美、杜英秀、鄭玉生、湯秀美、葉長造、莊文傳、杜德進等人。而經過了信徒造就會的這些人從此有了重大的改變。（見下表 4-4）

表：4-4 造就會信徒狀況

| 姓名 | 社會背景 | 皈依後的改變 |
|-----|------------------|-----------|
| 湯有村 | 公務人員，日據時代青年團員 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 石照元 | 日據時代是摔角選手，光復後酗酒 | 不再酗酒 |
| 石元美 | 前者之妻，生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 陳庄次 | 日據時代時是摔角選手，光復後酗酒 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 陳春江 | 前者之妻，生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 陳米次 | 日據時代時是青年團員 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 杜金時 | 生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 武惠美 | 生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 鄭玉生 | 生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 湯秀美 | 父親早逝，家裡生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 葉長造 | 從 Imucu 社遷來的新移民 | 非常虔誠且積極傳教 |
| 莊文傳 | 生活困苦 | 非常虔誠且積極傳教 |

尤其陳庄次及石照元從此戒酒的例子更是為村中所津津樂道。如陳

¹¹ 嘉義縣志對於此次造就會也有類似記載：「來吉教會創立於民國四十八年。在吳鳳鄉來吉村一鄰三號，信徒三十七戶，二一四人，傳教師陳庄次，長老石照元、陳米次、陳長吉、湯有村。民國四十六年八月二十五日吳傳道員來傳福音，適本村拜神村民皆在醉飲中，乃告以八月二十七日，欲在東門教會為山地信徒開聖經講習會一星期。當時無人報名參加講習，使人失望，卻在八月二十六日有陳庄次、石照元、湯有村、杜秀英、湯秀梅聲言欲參加講習。畢業後，痛哭認罪決心信主，回鄉傳福音。其中有石照元者人號為來吉之虎，曾以酒為命，無惡不作。鄉人不敢親近，因信主後變為純良，屢次受辱，不予抵抗，人漸而感動，相邀入會信徒日增。」（賴子清等撰修嘉義縣志 卷二人民志 1980：416）

庄次說：

「倚靠著神，那麼如果要改變自己則非難事。這種事情是要非常的經驗（keiken）。當時的我，我知道如果我再這樣子喝酒下去的話，我一定會弄壞我的身體，一定會讓我的家庭破碎。所以基於此，我常對自己說，如果我不棄絕放掉這樣的習慣，我一定會有不好的下場。儘管這樣子想，但我還是沒有能力去改變自己。因此如果要改變自己的話，就必需勇敢地相信神的力量。於是、我就把自己的身體交給神，當神接受我的身體以後，祂就賜給我改變的力量。所以我也能得到神的祝福，從以上的情形可以知道，如果一個人要改變自己以往的罪，他就必需相信主，信靠主，唯有如此，才能得到神的賜福。不論這個人有多麼的壞，多麼惡劣，只要他把生命一切奉獻給神，並向祂祈求，那麼他一定會如你所願的幫助你。」

在無心插柳的心態下，陳師母聳恿陳庄次到教會坐坐，陳也帶著挑釁的態度與酒意到了教會，沒想到竟在霎然之間得到一種對自己的澈底悔悟與更生的力量。在漢人牧師的日語講道及聖歌隊的聖歌薰陶下，陳覺得身體飄乎了起來，全身發熱，而感到全身的舒暢與心靈的平靜安詳。他說這是一種聖靈（cofkoya ci pipiya）的進入，一種聖靈充滿的經驗。而在之後的日子裡陳一直希望能得到更多的力量，因而一直積極參加教會的活動。但是他原本已將癱瘓的身體，卻力不從心，連吃飯睡覺都要人幫忙，況且說要走路到幾十公里的山路到鄰近的漢人教會(頂六教會)參加聚會了。但陳仍提起了毅力，以拐杖及朋友的扶助走上路途。一旦上路卻越走越有精神，最後竟連拐杖也丟了。這被村人及其他漢人信徒視作神蹟，而陳也將這樣的經驗當做他與神之間的努力而與許多纏身之鬼奮戰的成果。尤其他常強調地認為光是有神的幫助是不夠的，最重要的是要有自己的毅力與努力才得以完成自身與神的溝通。而經歷了這種皈依經驗的陳庄次也急於將這樣的經驗分享給同族的人而激勵了他對於宣教有很大的使命感。

第四節：以一條新的路來取代舊的路

陳庄次傳教生涯的啟始與鄒族各教會的開拓

經過了幾次造就會之後，來自於平地的許水露牧師深感急需一鄒族籍的正式的傳道人，便推薦陳庄次及李永福（雖不是鄒族人但會說鄒語）二人到新竹聖經學校參加短期講習班，受訓後來李永富因被徵召入伍而不回，而獨留陳庄次一人於新竹聖經學校。

迨陳庄次接受了一些基礎的長老教會系統的神學教育之後，浸信會的一位外國牧師也上山來告訴陳庄次說：「把骨頭交給你，以後你要把肉填上(意味把以往浸信會的基礎交給現為長老教傳教師的陳庄次繼續宣揚基督的福音)」「村人當時也覺得浸信會與長老教會都是敬拜耶穌與上帝，沒有什麼大差別」因此，整個來吉就以長老教會為宗（以往的浸信會信徒也就直接轉籍到長老會）。

陳庄次從神學院結業後，便開始負起鄒族巡迴傳道的諸項工作。之後就在各村巡迴傳道，並於一九五八年間相繼設立了里佳、新美、山美等教會。「但宣教的過程中也偶而遭到鄒人的反對，如特富野教會禮拜堂教會設立之後，卻時而遭到破壞，他們經常在禮拜堂內放置大量的牛糞，常藉著不同的方式，設法阻擾信徒的禮拜。」陳庄次不懼於某些村人的阻撓，並且更堅定地基於神學上一神信仰的主張，認為傳統所祭拜的神鬼是屬於邪靈的，因此在傳教的行動上也主張把舊的習慣給去除掉，才能夠表現出信仰的信心，於是就積極的鼓勵人們把舊的信仰拋除，以全心地跟隨耶穌。這種基本教義派的想法與作法，使得許多人無法接受，甚至有人（大部分是老一輩人）認為陳已背叛傳統信仰，將會遭致報應。但是正如我們在討論日治末期的宗教變遷時所發現的，當時鄒人對於傳統已有了分殊的

看法，尤其持有野蠻與文明分野想法的年輕人對於傳統更有著反省與批判的空間。因而陳牧師的想法及作法也得到了許多年輕一輩鄒人的支持。比如說有人認為：

鄒族信仰多神觀念，在鄒族的原始宗教體系中，神靈觀念極為複雜，使人望而畏懼。並且束縛著族人的生活，族人生活在這種恐怖的宗教陰影下，除了要消極地敬畏他，他們提供給族人的卻只有那永無止境的懼怕，更無法體驗人的生命的意義，及存在的意義。故當族人接受福音之後，過去那些汙穢的手，變成了禱告的讀經的手。證明了福音的功效，確實克服了過去束縛人的宗教信仰。又比如，曾經在本族的社會裡盛傳著一則故事。這故事說到在本族的社會中有一位法術很高的巫師，曾經在獵首祭時期，可以極高的法力從自己的地方來殺害在遙遠的敵人。然而，這種情形只能更加深族與族之間的不和睦。當人們接受福音時人們就蒙受十字架的救贖，把人們從無知的恐懼生活中釋放出來，使人的生命得以更新，生活充滿無限的希望，並使鄒族邁向文明的一大步。』（鄭信得 1999）

又比如說國小畢業後(前半段為日人教育所後半段是國民教育)一心想繼續念書，而考上當時的台中一中初中部的鄭靜雄就對某些傳統的信仰不太支持。因而當其養父要將鄭家的 emoo no pesia（禁忌之屋）交給他「養」¹²時，其兩代之間對於傳統宗教的態度就起了衝突。如鄭先生所回憶的：

國小畢業後我就到台東學手工藝以作為一技之長，而開始了與基督教的因緣。在台東時開始接觸教會(由於台東朋友的介紹)，很喜歡聽聖詩，但那是阿美族的教會，因語言而聽不懂。我去了以後，不久就生了一種病（症狀是雙腳皮膚按下去起不來：腳氣病），後來嚴重起來，我以為是因上教會的關係，所以不太敢再去教會了。後來那教會的傳道人說我要禱告才會好起來，而我的同鄉、同時也是我的學生莊光亮以及吳義忠就攙著我到教會。後來醫生就給我吃米糠及糙米仁，病才好起來，好了以後，我就到台東市的一個浸信會教會聽道（那是一個講國語的教會）。不久就在那裡受洗（時年民國四十五年十月十日）。受洗當天晚上我就看見了一個東西（按：意味夢見，鄒語中夢見常用「看」（baito）這個語彙來表達夢境）。那晚我就夢見我回到了家中，我叔叔就牽了一頭黑牛給我（牧師娘插話說：那牛就是代表 emoo no pesia 中的神，意思就是要把 emoo no pesia 交給牧師）。我在夢中就牽著那牛到第四鄰的下方，走過的路都是懸崖峭壁、絕路難行。我就把牛

¹² 鄒人在以中文談禁忌之屋(emoo no pesia)的祭祀的管理與祭祀時常常以「養」這個詞來表達。

放在那裡，之後我要走的路都是刺又沒什麼清楚的路，只有我站的地方沒有刺。我心中躊躇著到底要如何走下去，我就往下方看，看到有根像電線杆的標竿，標竿上有類似箭頭的指標，那似乎在指引著我方向。於是我就勉強地朝著那方向走去，每走一步我的腳底板就被刺穿一次。好不容易走到了那個指標，我往那個指標所指的方向望去，原來那裡堆滿了屍體，我就往上爬，看到了很多穿白衣服的人，然後我就醒了。

在這段與基督教接觸的因緣中，鄭先生因其腳氣病的湊巧發生，使其對教會有所懷疑（認為是鬼在懲罰他），而有點視之為畏途。但在其牧師的適時的醫療建議下，而使其打開心防，而皈依了基督教。皈依的當晚，鄭先生的夢馬上就反映了兩種文化間的直接衝突與溝通。衝突的是：鄭將原本必須負起照顧養護禁忌之屋的責任推卸掉後，心中所承受的負擔(父親的責備)，在皈依後更成為無法改變的事實，因而讓鄭先生的夢顯示出這一路走來的辛苦與接下來可能遇到的困難；而溝通的是：這個夢顯示出鄭先生將老家的禁忌之屋這樣的範疇，視作為會與基督教直接抵觸的範疇。亦即鄭將這樣的轉變，視做一種放棄過去而接受新的元素的決心。並且似乎他也隱隱約約地認為「新的宗教較舊的宗教更能帶領他前往一條理想中的路」。

在這段夢的回憶當中，鄭先生似乎也如陳庄次牧師皈依的現象一般，得到了（基督教）神啟。這個夢中的神啟似乎鼓勵著他要努力地克服傳統的阻礙，而要不懼怕地走向基督上主所安排的路。然而對於這樣的夢，鄭先生也相當訝異，因而在第二天與駐堂牧師談了起來：

第二天我就和牧師談起了這個夢，牧師說那黑黑的牛就是家中的迷信，那個就是罪，你養父要把罪交給你，你就把罪丟到山谷之中，那荊棘之刺代表著你的人生會很苦，但如果你信仰十字架上帝的話，你就會看見光亮的未來以及獲得救贖。之後我就從啟示錄的信經中應驗了那些話，那時我已十七、十八歲了。

經過了牧師的解夢，更讓鄭先生得到信心，以一條新的路來取代舊的路。到了晚上他的夢又加強了這樣的動機：

第二次的夢境：是我跟著牧師走，越跟越離牧師更遠。突然間他走入一道從天而降的光芒，他走上了一道梯子，我也跟著上去。但看不到牧師了，只見到很多穿白衣的人，我想進去，但卻被衛兵阻擋下來。他說我還有事情要作暫時不能進入。後來我就問牧師，他說我看見的就是天國。但是我還不能進去，我必需為主耶穌傳福音，才能去到天國。所以我就受到很大的刺激。因此當我看到神學院的招生簡章時，就很想去報考。

在接受了這些啟示之後，正好來吉村也開始了與基督宗教接觸的因緣，再加上傳道人的不足，使得鄭先生毅然地決定報考玉山神學院。年輕時鄭先生認為：「皈依基督教乃是兩種文化之間的選擇，傳統不好的文化應該要去除，因此充滿邪靈的禁忌之屋(emoo no pesia)也是要停止崇拜的。選擇了基督教，就要專心的按照基督教的路來走。」

而從玉山神學院受訓回來的陳牧師在來吉村的宣教理念，也主要就是這種「走一條路」的決心，以企圖使信徒們遠離以往傳統宗教中“邪惡”的部分。因而陳牧師也漸漸地說服信徒將涉及了偶像崇拜，邪靈的信仰去除。去除的範圍幾乎包括所有以往留存下來的傳統宗教的成分（見表4-1）。陳庄次的用意也許也顯示了與高一生類似的企圖，即重新定義一個新的神聖的領域。高一生考量的結果是，儘量將傳統的元素融合在新的外來範疇裡；而陳庄次的考量，認為新的適應方向不需要舊的元素，因而可以極力地說服願意順應新的適應方向的皈依者，將傳統元素主動毀棄。在此，我們從鄒族人對於皈依與否所呈現的複雜因由的例子中，發現對於神聖領域的界定，對於新的生活方式裡傳統元素的堅持與否的認知方式，已差異很大。亦即我們在這個階段會發現鄒人對於神聖領域的看法，已經因著歷史的過程，而成為多元紛雜的綜合體。因而在剛成立的唯一教會中，仍包括著對傳統與現代之間持不同觀點的人，只不過這樣的觀點差異，也許就隱含著以後基督教信仰深化與否的考驗。如某些擁有禁忌之屋(emoo no pesia)的家族即認同陳牧師的看法，在皈依基督教了以後就與陳牧師合作把禁忌之屋(emoo no pesia)接連地燒燬了，也有人堅持不肯燒，

而與傳道人員間有著不同的詮釋。

表 4-5： 來吉各家禁忌之屋的處理狀況

| 家族 | 陳 | 朱 | 杜 | 葉 | 鄭 |
|------|-----|-----|-----|-----------|------------------|
| 皈依教派 | 長老會 | 長老會 | 長老會 | 長老會 | 天主教 |
| 處理狀況 | 燒燬 | 燒燬 | 燒燬 | 封閉（現下落不詳） | 封閉（前年因火災而毀現下落不詳） |

表 4-6： 陳庄次牧師口述之燬壞 emoo no pesia 的各家先後次序：

1. 來吉的陳家 akuyana（在 fnafnau）(陳)
2. 來吉的 tutusana（從 imucu 遷來的）(杜)
3. 來吉的 tutusana（從 tfuya 遷來的）(朱)
4. 里佳的 yavaiana(陽)
5. 里佳的 noyaecaciana(莊)

對於這樣的行動，當時有許多老人相當反對地說：「他已經瘋啦！你們將會遭詛咒而全家死光光，怎敢毀掉 emoo no pesia？」反對的原因在於大家認為禁忌之屋 emoo-no-pesia 裡的神，事關家族的興衰，一旦毀去，將遭到厄運。但陳庄次的信念認為不能有兩個神，因而執意要帶領信徒燒掉禁忌之屋，以表示對於基督信仰的信心。燒了幾家的禁忌之屋之後，人們所預期的詛咒並未發生。而且也開始傳出一些神跡，證明基督教戰勝了傳統宗教中的惡靈。如村人常常傳頌的：「里佳的莊家在燒 emoo no pesia 時，正要把 emoo no pesia 中的 ket'b^①（放小米的籃子）放入火中時、發現有一隻老鼠、但當人們把這老鼠抓出來時，這老鼠（還沒燒）就馬上死了，信徒們解釋說是神戰贏了魔鬼。」

除此之外，陳牧師也認為神樹的信仰也是屬於邪靈。因而也砍社口神樹（yono）及停拜社口神（pamom^{①d①}）。如村人說：

在來吉第一鄰那邊原本有一棵神樹（yono），以往村人一進來時就會放酒、年糕（ufi）以祭拜，否則人會跌倒，把帶著的東西打翻。當時陳牧師不信，把神樹砍倒，這時 meloru 這個人剛好經過，經過時，都遮著臉不敢看。當時沒到教會的人都很憤怒，告到竹崎分局去，說陳牧師將大家崇拜的神樹砍掉，竹崎分局派達邦分駐所會同鄉長武野仁來找陳牧師，結果該地的主人 amo basuya 就袒護陳牧師說：『是因為這棵樹太大了，使作物不易生長，

所以才叫陳牧師去砍。」竹崎分局所長本身也接觸基督教，所以幫助陳牧師跟鄉長說情，並且也勉勵陳牧師繼續傳教的工作，而平息了一場糾紛。

砍完神樹後，陳牧師就做了一個夢，「夢見一片牧草中有一條路，一群人走著，第一個和最後一個都是穿傳統鄒族紅色衣服。陳牧師自己的解釋是說，神樹中的 hi c^①守護神，門神都攜家帶眷的離開了。」而陳牧師自己也覺得奇怪，「因為 yono(赤榕樹)不是很容易死掉的樹，而且該樹很大，平常只要隨便插一個枝都會活」但是在陳牧師砍掉以後此樹就立刻死掉。陳牧師在毀壞 emoo-no-pesia 時自己也很掙扎，而這個力量是來自上帝，如果是他自己的手，他一定會死掉。陳牧師在鋸樹的時候，他感到冷冷的，頸部痙攣，有點害怕，就停下來回到教堂，求神給他力量，因為這樹這麼大，靈魂很強。之後就感到一股熱氣，神的力量已經來到陳牧師的身體裡，結果一回去砍樹，一下子就砍完了。當時所有人都感到驚訝，而更進一步地說服人們對於基督信仰的信心。

在以上一連串消滅傳統宗教信仰的行動中，我們可以看到陳牧師等人與傳統信仰決裂的心態，他們認為傳統的信仰都是屬於邪靈的，充滿危險的。為了要使鄒族人免於危險，陳牧師等人不惜冒著被邪靈傷害的危險來與邪靈對抗。對抗的過程中，信徒們明顯地意識到透過基督教的上帝的力量，往往能戰勝邪靈而得勝利。又比如宣教過程中信徒們憑著信心達成了許多人們認為不可能的任務(如有其他信徒為了壯膽邊讀聖經邊用小鋸子砍大茄冬樹(鄒人認為有神靈居住之樹)，也有信徒們合力搬屋而一瓦未損，也不乏藉由禱告治病及蛇咬傷等例子)，而使得鄒人漸漸認為基督信仰的力量。再加上如陳牧師以及其他因信仰而得到更生的族人，所立下的榜樣頗能說服人們新的宗教的強大力量，因而漸漸地使更多人加入基督教長老教派。而歷經了約六年的努力來吉的長老會教堂也在 1964 年落成。(落成時的教會組織狀況見表：4-8)

表 4-7：1964 年時來吉信仰狀況（筆者田調資料）

| 總戶數 | 皈依基督教戶數 | 開始接觸天主教 | 無接觸教會傾向 |
|-----|---------|---------|---------|
| 51 | 36 | 4 | 4 |

而從上表中可見在當時來吉村的五十幾戶中（扣除了空戶），在天主教進入來吉村之前，大多數皈依長老教的信徒，都說自己在皈依後就不參加祭典了，也不會去找 yoifo（巫醫）看病或解夢。顯示出這一批人因為基督信仰的要求，而在行動上停止了傳統祭儀及信仰（可參考本論文表 5-2）。這顯示出人們與傳統宗教決裂的決心，也呈現出信徒們走一條路的信心。

從以上陳牧師的一連串行動中，我們漸漸發現當時來吉鄒人對於傳統文化的態度，至少已浮現出兩種的類別。其中比較明顯的是與陳牧師有相似神學立場的人。這些人是當時比較年輕的人。尤其是在皈依的過程中，獲得類似神啟而獲得極大轉變的人，會覺得跟隨基督可以使他們拋棄掉以往信仰中的邪靈，所以他們希望村人也能拋棄舊慣，以「新的信仰取代舊的信仰，以耶穌基督的教義作為新的指引」。但我們也看得到一些反對陳牧師作法的人。這些人通常是當時比較年長一輩的長者，比如家中仍然重視禁忌之屋、屬於 peongsii 頭目家族或在特富野有重要地位的長老，這一類人對於傳統信仰較難釋懷，而漸漸地接觸了對於傳統文化保持較為開放立場的天主教。（天主教的進入有待下節討論）但在天主教傳入前，由於幾乎全村的人都到了長老教，使得剛信教的那幾年裡，村裡的生活方式在教會的帶領之下，進入了一段約二十年的興盛期。再加上當時的國民政府認為：山地人民生活極其簡陋，因而推行山地人民生活改善運動以企圖提高其生活水準、改良山地風俗習慣，鼓勵節約勤勞、以求一般生活趨於合理化起見，奉令推行生活改進運動。分：語言、衣著、飲食、居住、日常生活、一般風俗等六大目標推行。方法以村民大會及各種集會，廣事

宣傳講解，俾使家喻戶曉，期收成效。這政策中非常重視山地人民生活方面的改善，尤其著重傳統“陋習”方面的改善，而這樣的基本政策又與基督教長老宗的理念大致相合，而使得兩股力量合流，而對鄒族產生了比以往更大影響層面更廣的力量。尤其為了達到政策的實踐及有效，國民政府更以「挨家挨戶的調查」及成績考核的方式來加強效果¹³。正如湯長老認為的：

「民國四十年到六十年代裡，全省推行原住民生活改進運動，來吉常常是全國冠軍。那時因為全鄉幾乎都是信主。那時候大家在沒有路的狀況下，還有人大老遠拿著火把來上教會。就可以看出來正如聖經所言誰把主當第一誰的國度就第一。而如今比起其他的族群竟還要落伍，這大概是信仰的原因。」

因而這段時間裡教會的信徒得以增長快速，使得的教會能培養出很有信心的第一代信徒，而透過這些初代信徒的努力，帶給了其後代子孫一個充滿基督希望的環境，如來吉石明雄牧師小時候即是浸淫在這樣的氛

¹³其評審範圍如下：

| | | |
|-------------|------------------|------------------|
| 語言方面 10 % | 青年男女是否已參加民教班學習國語 | 學齡兒童均已入學否 |
| | 青年兒童能用國語說話程度如何 | 本戶能說國語的百分比 |
| 衣著方面 20 % | 衣衫是否清潔 | 衣衫是否整齊美觀 |
| | 衣衫儲備是否充足 | 穿的衣衫寒暖是否適度 |
| 飲食方面 15 % | 是否常用碗筷食具 | 飲食是否節制未成年是否不抽煙喝酒 |
| | 食具是否潔淨 | 食物是否注意衛生 |
| 居住方面 20 % | 廚房廁所畜舍設備是否適宜 | 室內空氣及光線是否適宜 |
| | 室內外是否天天打掃 | 溝道是否流通 |
| | 垃圾放置是否適當 | 爐灶有無排煙設施 |
| 日常生活方面 25 % | 有無為公精神 | 有無常用桌椅 |
| | 是否每日洗面漱口 | 是否按時理髮 |
| | 有否洗澡和設備 | 有無每日工作習慣 |
| 一般風俗習慣 10 % | 婚喪喜慶有否改良和節約 | 有無請巫醫醫病情事 |
| | 公墓制度有無推行 | |

台灣省政府電文中華民國四十年十二月八日《各縣推行山地人民生活改進運動辦理成績檢查處理要點》

圍之中：「小時候很皮，但很喜歡上主日學。主日學有很多的卡片（現在很少），主日學的老師教得很好。如汪幸時、杜美雲傳道師都教過我們。我們也上教會的幼稚園，因此，從小到大都與教會的生活息息相關。」

表：4-8 1964年長老教會來吉支會狀況

小會議長：湯玉山 現任傳道師：陳庄次（囑託）

長老：石照元、陳米次、湯有村、陳新造

執事：湯玉山、石建昌、莊文傳、杜隆雄、陳西洋

信徒數：36戶數 總人數：160人(領洗者成人93)(小兒15)(計108人)

未領洗者：成人3人，小兒49人計52人

（當時來吉之人口數為：55戶320人）

每週聚會狀況：

平均出席：主日禮拜計140人(上午70人)(下午或晚上70人) 獻金平均60元

祈禱會60人，家庭禮拜55人，

主日學狀況：

主日學教員5人 平均出席人：學生 人，平均出席4人，獻金平均10元

校長：湯玉山 教員：湯玉山、陳庄次、陳米次、宰照元、陳新造

婦女會：會員35人，平均出席30人

會長：陳春江 書記：宰元美 會計：陳銀英

幼稚園狀況：

園兒20人平均出席15人

園長：湯秀美 褓母二人

聖歌隊隊員25人平均出席20人

隊長：杜文考 指揮者：陳俊榮

佈道隊隊員：25人平均出席20人

隊長：陳庄次-----

（以上資料參考台灣基督長老教會總會山地宣道處1964年四月七日

八日於玉山神學院主辦之山地傳道工作研究會之會議記錄）

新傳道牧者的加入

由於一時之間許多信徒的增加，對傳道師的需求也增高。一方面由於第一代信徒的鼓勵；另一方面由於傳道者漸漸受到尊重，因而陸陸續續有青年人到神學院

接受短期或正式的神學教育，以加入傳道的工作。如來吉鄭靜雄牧師所言：

「來吉有不少人讀過神學相關的學校，因此來吉就像耶路撒冷聖城一般。這前後總共約有十七位，先後分別是：陳庄次、鄭靜雄、杜金時、汪正義、汪典嶽、陳清發、nia-avai e thtswana、石明雄、鄭信得、女生有鄭碧蓮、陳月英、汪信美、安秀美、汪光江、湯梅花、而湯正雄與其哥哥也當過天主教的修士。杜金時、安國民、鄭靜雄一起在玉神讀書，後來汪正義、陳益仁也考讀玉神。從這麼多的神學生可以看出來吉基督長老教信仰的興盛。」

而因著這批傳道人的加入，使得來吉村也成為鄒族長老教會的核心教會，而影響著其他各村信仰生活。這樣的力量也漸漸影響了處於傳統地位核心的特富野大社。尤其陳牧師也透過以往親屬的脈絡，使得特富野社的幾個重要家族也皈依了基督宗教。如特富野的石、陳、湯家族即是來吉先皈依基督教的三個家族的宗家所在，「當時特富野社內除了頭目家族之外湯、陳、石等幾個家族的長老都入教，並積極地推行基督教義，也開始嚴格禁止傳統儀式的施行，甚至將特富野會所的神樹予以砍斷，樹心塞入食鹽，使得偌大的一棵赤榕樹從此消失於族人的眼前， mayasvi 祭典自此停止了約十餘年（1956--1975）。」（王嵩山 1995:117）

第五章：當天神（Hamo）遇到天主

第一節：天主教的傳入

1959 年時，以往在山東傳教被中共驅逐出境的德籍聖言會傳禮士神父，來到阿里山鄉。直到 1961 年時，傅神父也到了來吉，除了拜訪一些未皈依長老教的村人之外，也積極尋找可以作為助手的鄒族人。其中對於天主教傳播有重要貢獻的武先生回憶說：

「才服完兵役，曾經為長老教會信徒的我，被傅神父看中及信任，接受了這項自己也不太懂的任務。傅神父給我很多與聖經有關的畫片，每天教我一些，第二天我再轉述給部落內的老人家聽。由於舊約的故事有些和傳說故事相仿，許多老人家認同我，換句話說很受歡迎。然而某些長老會的信徒，因嫉妒竟從樹上或附近高處，向我丟擲石塊。有時候在山路，遇到長老會的牧師，還得和對方辯論聖經，才接觸聖經的我，自然被刮的面紅耳赤。」（王蜀桂 1999: 81-90）

在天主教如此積極的宣教下，「來吉最早信天主教的是第三鄰的汪家，因為他們的宗家是是特富野的汪家（頭目家族），而特富野的汪家因堅持傳統信仰而一直未加入長老教會，直到天主教來了以後才加入對傳統宗教包容的天主教，之後也因此就把天主教帶了進了來吉。也有一些人因為原本長老教會中的紛爭，如長老選舉的問題或家族間的紛爭，或者是本來就不喜歡宗教的人就轉宗到天主教去了。還有長老教會很早就停止配給物資，而天主教仍一直持續配給，所以吸引了一些長老教徒轉入。」「也有部份的長老教徒好像對長老教會感覺膩了，又看到天主教比較自由，可以喝酒，可以拿香拜死人，有人死了可以祭拜食物，因而認為天主教比較有愛心所以就轉教了。尤其是一些愛喝酒的人就會轉到天主教。」「比如說有人因為長老會的嚴格禁煙酒，所以入教不久後就轉到天主教」「有時候似乎 yoifo 的力量，比較會有直接的幫助」「也有人認為最近家族內厄

運頻傳，這是因為放棄傳統宗教信仰的關係」，又比如武家則因為對於傳統信仰的堅持，如 pesia 及祖先崇拜的問題，而轉到對這些方面比較能容許的天主教。」

從以上的當地人的論述中，我們可以看到，天主教的進入帶給了鄒族人另一個宗教認同的選擇。導致鄒人從長老教會轉宗到天主教的原因中，我們發現對基督教教義的詮釋方式，物資的供應，村內人群的派系以及與大社宗家的互動關係，還有對於傳統信仰的態度是常被人們提起的影響因素。但在筆者的訪問當中，除了少數幾戶因為生活非常困苦，必需領物資的供應外，很少有人因此從長老教轉宗到天主教的，即使轉的，甚至後來還轉了回來。可見物資的誘因，並不是重要的因素。人們常說的因素反倒是宗教理念上不合的關係。在筆者的訪問中，當初天主教剛進入時，第一批皈依天主教的六個家庭中，其中有四家，是因為對於傳統信仰的維護的態度而轉到天主教。因而我們可以發現，經過了長老教會幾年的基本教義式的宣教方式，使得對於傳統宗教信仰仍保持維護立場的人們，受到某種的壓抑，而使得有些信徒不能滿意長老教會，而讓天主教有傳入的機會。因此我們可以看到在天主教進入的短短一兩年內，就能使許多未曾加入長老教會的鄒人或一部份長老教徒皈依入教或改教，而使得鄒族各地的天主教堂如雨後春筍般的林立（見表 5-1）。在來吉，天主教的進入也吸引了以往未加入教會的人，也吸收了一些長老教徒，這其中所顯示出的意義是人們在宗教信仰與生活實踐上調整的需要。比如有位從長老教轉到天主教的信徒就說：「其實很多人剛開始加入長老教會，往往是在嘗試的階段，大家先試試看適不適合，有些人覺得適合，但有些人覺得不適合，就很容易轉到天主教，尤其像我覺得能兼顧傳統的信仰就是很好，可以讓我們調整出最適合的。」在這樣的調整過程中，許多鄒人認為傳統的宗教信仰元素，是宗教認同上重要的成分。因而我們就可以看到有很多的天主教徒仍然參加著傳統的祭典，在有夢兆或病痛的時候也偶而會求助於巫醫。而使

得來吉村人對於基督宗教充滿著變異的詮釋方式。在對於基督宗教的態度與看法上，在村中比較明顯的除了以往比較持基本教義論的長老教會外，另外就是許多天主教徒所持的「走兩條路」的看法。

表 5-1:阿里山鄒族各村各教派成立時間表

| | 長老教會 | 天主教會 | 真耶穌教會 |
|---------|-------|---------------------|-------|
| 民國 41 年 | 新美 | | |
| 民國 42 年 | 山美、茶山 | | |
| 民國 43 年 | 樂野 | | |
| 民國 44 年 | 里佳 | | |
| 民國 45 年 | | | 樂野 |
| 民國 46 年 | 來吉 | | 里佳、新山 |
| 民國 47 年 | 特富野 | | |
| 民國 48 年 | | | 新美 |
| 民國 49 年 | | 新美、來吉、特富野、 達邦、樂野 | |
| 民國 50 年 | | 山美 | |
| 民國 52 年 | | 里佳 | |
| 民國 54 年 | | | 達邦 |
| 民國 62 年 | | | 茶山 |
| 民國 63 年 | 達邦 | | |
| 民國 73 年 | 嘉山 | | |

走兩條路 (Mo yuso ci ceon)

走兩條路的意思，通常是指涉某些天主教信徒對於傳統信仰以及天主教信仰的綜攝態度與行為。尤其在教義的解釋上，天主教信徒們傾向於認為傳統的信仰在許多方面與天主教信仰有融通之處。比如說有人認為

「基督教裡被釘在十字架的耶穌，就是尼弗努 (nivu'nu) (即女天神)的孩子」(浦忠成 1994 : 262)¹⁴又如來吉天主教會會長所言：「爸爸說的洪水

¹⁴ 這可能是以下這則神話推廣後的結果：『我現在要說一個有關蘭社群人的故事。他帶著兒子去網大魚，有一隻大魚跳入網中，他抓起那魚並和他的兒子放在一起。他又抓到一條魚，他又想把那大魚與兒子放在一起，但他的兒子卻不見蹤跡，他一直尋找著兒子，卻找不到。有聲音傳到他的耳中說：「啊！如果我找不到我的兒子，我該怎麼辦？」」他就不斷地敲著自己的腦袋，正當他不斷地敲著自己的腦袋時，他想到兒子的頭還沒有長頭髮。過了五年，那個人正在祭屋中切著藤條，忽然從天上掉下來一個圓石，打破了祭屋的地板，不久又掉下一根魚叉，不久又掉下一塊盾牌，敵人的頭顱也跟著落下來，啞鈴也掉了下來，野熊的頭也墜下，然後他們就看見那個以前失蹤的小孩。從天上傳下來這樣的話：「我就是那個失蹤的小孩」人們就問他：「如果你能上到天去，那你去哪裡了呢？」那人回答說：「他們把我丟進了一缸的小米酒中，之後就帶著我上到了天上，我一住就是五年，我和他們住在一起並學習他們在天上的所作所為。天上的父說：「你將會回到

的傳說和創世紀的洪水故事幾乎雷同，只是我們故事中，沒有挪亞方舟，也沒有鳥。」又如有人把以往的某些傳統習俗，拿來與基督宗教的某些儀式作類比，如

「以往鄒族女子生產後第二年，都會帶著孩子回娘家，讓外公外婆認識認識。如果是女孩，外公會送務農的工具，希望她長大後，作很勤勞的太太。如果是男孩，則會送一把刀，讓他以後成為勇敢的獵人。作過這種禮節的人，日後過世，必需在家停七天才能下葬；未作的人，三天即下葬。這和天主教的洗禮，有異曲同工之妙。」又比如有人認為：「以前鄒族祈禱（*eps□s□*）的方式，以及對於祈禱的重視，也很像教會所強調的祈禱在信仰生活中的重要一般」「尤其天主教要我們敬畏神、敬畏山川大地，也和我們鄒族以往信仰方式一樣」

這樣的認知也因為天主教會對於地方傳統的尊重而得到加強。比如有天主教信徒說：

「長老會一些狂熱的教友，在打倒魔鬼、異端的口號下，把「庫巴」、「神樹」都剷除。儘管當時頭目並未同意，但是在日本時代，頭目的管理權已被剝奪，根本沒有反對力量，卻只有暗地為傳統文化被戕殺而痛哭。而傳神父非常喜愛鄒族文化，覺得「庫巴」被拆，祭禮取消是族群滅亡的先兆，於是力主恢復。幸好特富野的頭目家信仰天主教，於是再重新舉行祭禮。還好當時特富野的頭目家族，以及一些村民，仍堅持著傳統信仰」

因而到了天主教進來以後，鄒族對於西方傳來的基督宗教態度，除了對於以往長老會所採取的「以新的路來取代舊的路的」態度之外，又多了「走兩條路的」的新選擇。然而這新的選擇不是因為天主教進來了以後

你父母親那裡」那小孩回答說：「難道我不適合住在天上嗎？天父說：「讓我告訴你，你所來自的地方」哪小孩就回到了地上並且教人們如何種種的獻祭儀式。他教人們如何跳舞，他編織出了所有的圓籃子及方籃子。人們也學會如何織籃子。他們聚集在一起相互學習，越來越多的人會編籃子。他們說要好好記住這個人所教的一切，因為那是天神所教的。人們口耳相傳地的說：「我們要趁這小孩年輕的時候學習他會的技術，並教給其他人，他們就會變得很有技術，越多人越有技術，人們就會高興。」他們口耳間相問著：「還有什麼事是值得我們進一步去做的，以讓我們的生活更好？」人們討論之後決定說要開墾。他們認為我們要一直地種作物，那將是有益的。我們應該種小米、稻米、芋頭以及地瓜。這些是上帝教我們的。因此人們才有這樣的食物吃。如果這個小孩沒有上到天上，我們就沒有人可詢問種植的方法，因此就是那個上到天的小孩告訴我們如何工作生產因而人們得以有食物可吃。」（Tung1964 :TSOU TEXT LUHUDU : XXIX : 436-437)

才產生的，而是在長老教會宣教的過程中就留下的暗流。因而我們可以看到基於兩種不同神學詮釋下，而產生了不同的信仰生活方式。比如筆者針對長老教及天主教的家庭對於傳統祭典及巫醫的態度所做的普查結果發現：在來吉 25 戶的天主教家庭中，就有 19 戶認同於傳統祭典以及巫醫甚至也將之當作宗教活動的一部份顯示出天主教徒的綜攝色彩；而在 43 戶的長老教家庭中，有 41 戶仍維持著原本「遠離魔鬼，專心走一條路的」堅定。（參看表 5-2）



圖版 4：天主教徒家中祖先崇拜的形式
（左圖十字架下有公媽牌位；右圖則以飯食祭拜）

表：5-2 來吉兩個教派形成後信徒對於傳統宗教的態度

| 戶號 | 教派 | 祭典參與 | 求巫 | 戶號 | 教派 | 祭典參與 | 求巫 | 戶號 | 教派 | 祭典參與 | 求巫 |
|-----|----|------|----|----|----|------|----|-----|----|------|----|
| 1. | 長 | 不參加 | 無 | 42 | 天 | 參加 | 曾 | 83 | 空戶 | | |
| 2. | 長 | 不參加 | 無 | 43 | 天 | 參加 | 曾 | 84 | 空戶 | | |
| 3. | 空戶 | | | 44 | 天 | 參加 | 曾 | 85 | 天 | 參加 | 曾 |
| 4. | 空戶 | | | 45 | 長 | 不參加 | 無 | 86 | 空戶 | | |
| 5. | 空戶 | | | 46 | 空戶 | | | 87 | 長 | 不參加 | 無 |
| 6. | 長 | 不詳 | 不詳 | 47 | 空戶 | | | 88 | 天 | 參加 | 不曾 |
| 7. | 長 | 不參加 | 無 | 48 | 長 | 不參加 | 無 | 89 | 空戶 | | |
| 8. | 長 | 不參加 | 無 | 49 | 天 | 參加 | 曾 | 90 | 天 | 不參加 | 不詳 |
| 9. | 長 | 不參加 | 無 | 50 | 天 | 參加 | 曾 | 91 | 空戶 | | |
| 10. | 長 | 不參加 | 無 | 51 | 長 | 不詳 | 不詳 | 92 | 空戶 | | |
| 11. | 長 | 不參加 | 無 | 52 | 空戶 | | | 93 | 空戶 | | |
| 12. | 空戶 | | | 53 | 無 | 不詳 | 不詳 | 94 | 空戶 | | |
| 13. | 長 | 不詳 | 不詳 | 54 | 天 | 參加 | 曾 | 95 | 空戶 | | |
| 14. | 長 | 不參加 | 無 | 55 | 空戶 | | | 96 | 空戶 | | |
| 15. | 長 | 不參加 | 無 | 56 | 漢人 | | | 97 | 空戶 | | |
| 16. | 長 | 不參加 | 無 | 57 | 長 | 不參加 | 無 | 98 | 天 | 不詳 | 不詳 |
| 17. | 長 | 不詳 | 不詳 | 58 | 長 | 不參加 | 無 | 99 | 空戶 | | |
| 18. | 天 | 參加 | 曾 | 59 | 空戶 | | | 100 | 空戶 | | |
| 19. | 長 | 不參加 | 無 | 60 | 長 | 不參加 | 無 | 101 | 長 | 不參加 | 無 |
| 20. | 長 | 不參加 | 無 | 61 | 長 | 不詳 | 不詳 | 102 | 空戶 | | |
| 21. | 長 | 不參加 | 無 | 62 | 空戶 | | | 103 | 混 | 不參加 | 無 |
| 22. | 長 | 不詳 | 不詳 | 63 | 天 | 參加 | 曾 | 104 | 長 | 不參加 | 無 |
| 23. | 空戶 | | | 64 | 長 | 不參加 | 無 | 105 | 長 | 不參加 | 無 |
| 24. | 長 | 不詳 | 不詳 | 65 | 長 | 不參加 | 無 | 106 | 混 | 不參加 | 無 |
| 25. | 不詳 | 不詳 | 不詳 | 66 | 空戶 | | | 107 | 長 | 不參加 | 無 |
| 26. | 空戶 | | | 67 | 空戶 | | | 108 | 空戶 | | |
| 27. | 長 | 不參加 | 無 | 68 | 天 | 參加 | 曾 | 109 | 空戶 | | |
| 28. | 不詳 | 不詳 | 不詳 | 69 | 空戶 | | | 110 | 長 | 參加 | 無 |
| 29. | 不詳 | 不詳 | 不詳 | 70 | 天 | 參加 | 曾 | 111 | 天 | 參加 | 曾 |
| 30. | 長 | 不參加 | 無 | 71 | 空戶 | | | 112 | 天 | 參加 | 曾 |
| 31. | 長 | 不參加 | 無 | 72 | 長 | 不參加 | 曾 | 113 | 天 | 不詳 | 不詳 |
| 32. | 長 | 不參加 | 無 | 73 | 空戶 | | | 114 | 空戶 | | |
| 33. | 長 | 不參加 | 不詳 | 74 | 長 | 不參加 | 曾 | 115 | 天 | 不詳 | 不詳 |
| 34. | 長 | 不參加 | 無 | 75 | 天 | 不詳 | 不詳 | 116 | 天 | 不詳 | 曾 |
| 35. | 空戶 | | | 76 | 空戶 | | | 117 | 不詳 | 不詳 | 不詳 |
| 36. | 空戶 | | | 77 | 長 | 不詳 | 不詳 | 118 | 空戶 | | |
| 37. | 長 | 不參加 | 無 | 78 | 混 | 參加 | 曾 | 119 | 空戶 | | |
| 38. | 天 | 參加 | 曾 | 79 | 混 | 參加 | 不詳 | 120 | 天 | 不詳 | 不詳 |
| 39. | 天 | 參加 | 曾 | 80 | 空戶 | | | 121 | 天 | 不詳 | 曾 |
| 40. | 空戶 | | | 81 | 空戶 | | | 122 | 天 | 不詳 | 曾 |
| 41. | 空戶 | | | 82 | 空戶 | | | 123 | 漢人 | | |

資料來源：筆者自 1997 年-1999 年內田野訪問所得
 (空戶統通常是戶籍單位預留的門牌，因而未曾有人落戶)

以往在長老會獨大時期，人們只有一種選擇，以致於有的人持觀望態度而不進入教會，但也有一些人持姑且一試的心態加入教會。但卻私底下對於傳統宗較難以釋懷，因而在天主教進入後，使得這些人立刻有了新的宗教認同。這樣的認同，標示出某些鄒人將天主教視做能與傳統宗教互補的看法。如信徒們就常常舉出巫醫的皈依狀況及皈依過程，來凸顯出天主教徒們將這兩種宗教間所做的互補與綜攝的現象。

Yoifo (巫醫) 的皈依現象

如現在在來吉被公認仍有巫醫能力，且有時也會幫人作法，但有時也會到天主教堂望彌撒的 yasiungu 巫醫就說：

「作巫醫的人如果到了教會，那力量會比較差一點，尤其以往作巫醫的是要與鬼 **hic** 打交道的，當個巫醫要常常和鬼打交道，尤其要把自己的靈魂和鬼所賜與的權柄交換，很多巫醫為了要維持這樣的關係於是就不敢到長老教會去，因為長老教會裡會認為這是與鬼打交道的行徑，違反十戒。但不要忘了，我們除了會與鬼打交道之外，作為巫醫我們也必需與天神 (Hamo) 有所溝通。天神是善神，透過祂的幫助，我們巫醫可以幫助更多的人。教會來了以後，我覺得教會所說的上帝就是 Hamo。而我 (yasiungu 巫醫) 到天主教會了以後，我就聽到上帝也曾跟我說：「既然來了教會，也要認真。」但我認為我行巫醫的能力都是在做救人的事，而不像以往的巫醫，常常會與魔鬼打交道來作害人的事。所以我並不會覺得到教會後，會受到上帝很大的干擾。而且反而覺得很安詳」「因此我們也可以看到大部分鄒族的巫醫都傾向於皈依可以容許走兩條路的天主教會，而不是長老教會。來吉以前的兩個巫醫也最終都到了天主教會。」(見表 5-3)

從 yasiungu 巫醫的說法來看，她覺得自己在行使巫術時，但並不違反十戒中不能拜其他的神的戒令，因為巫醫拜的「天神」與基督教拜的「天父」都是善神。向「天神」拜時是向祂祈禱、祈福，而向天父上帝拜時也是向他祈福，因此是不會有衝突的，也因而不影響到巫醫與上帝間的關係。正如一位七十多歲的天主教徒說：

「以前老人在拜 *ake' mameoi* (土地神) 時，通常是比較於傾向於個人性的祈禱(*do' peoh*)¹⁵，常常是專門對付某個人、某物，而不是全人類的福祉。但向 *Hamo* 祈禱時，通常是為了全人類 (*yatadiscova*) 的福祉為目的。因而 *yoifo* (巫醫) 在 *bua meipo* (行法力) 時，向天神祈禱是為人類求福。因此現在有教會了以後，我們會以 *Hamo* 來稱呼上帝。但是通常人們會比較習慣說 *Amo ta pepe*(在天上的父)。以前是沒有拜 *Amo ta pepe*(在天上的父)，是有了教會以後才有這個名字的。這是為了稍微區隔以前拜的 *Hamo*，所以才將基督教的天父直接翻譯成 *Amo ta pepe*(在天上的父)。但在一般的天主教徒眼中這兩種說法是一樣的。因為 *Hamo* 與天父都是善的，都是為全人類著想的。因此上帝與天神是一樣的就好像天父、天子、聖神是三位一體，上帝有很多的形象，*Hamo* 也是上帝在鄒族的顯現。」

至此我們可以看到天主教徒以「善神」的範疇來同等看待「天神」與「上帝」，並認為現在尋求巫醫都是請求祈福，而不是請求別的邪靈來作壞事。也因此許多天主教徒用這樣的邏輯來合理化他們求巫的行為。正如一位天主教信徒所說：「我信（天主）教了以後，有幾次和二哥去山美找 *yoifo*，神父不鼓勵我們，也不反對我們去找 *yoifo*，因為只要是作好的，要幫我們作好的事，就不會排斥。」因而，天主教徒，尋求巫醫幫助的事例是很多的。這也是人們所常指涉的「走兩條路」的信仰方式。如筆者田野期間所探聽到尋巫醫的例子中，我們發現都是天主教徒。而很少聽到長老教徒求助巫醫的事跡。（見下表：5-3）這再一次顯示出族人皈依天主教的原因，有很大的成分是基於保留傳統宗教信仰元素的態度，而長老會教徒則大體秉持著與傳統決裂的立場。

表 5-3：教會來之前村內巫師一覽表

| | | 成師年代 | 行醫年代 | 法力 | 皈依狀況 | 存歿 |
|-------------------|---|--------|-----------|----|----------------|----|
| <i>diakiana</i> 家 | 女 | 約 1950 | 1950-1960 | 較弱 | 天主教 | 歿 |
| <i>dosk</i> 家 | 男 | 約 1945 | 1945-1960 | 強 | 剛開始是長老教之後轉到天主教 | 歿 |

¹⁵ 根據達邦國小編印之「鄒語字典」所認為：鄒語 *do' peoh* 有兩種意義，一是類似宗教的禱告、祈神賜福；另一是為自己所仇恨的詛咒。就第一個意涵，族人在日常生活中就會做 *do' peoh* 儀式，祈求平安、豐收、健康等。就第二的意涵，日常生活中就比較少，通常是為了報復他人侵犯獵區、河區或偷取財物時，給予詛咒。*do' peoh* 儀式是用酒撒在地上，並念誦祈禱文或詛語，對象通常是土地神、獵神、或河神等等。

表 5-4：來吉村內聽說曾找巫師的人

| 家名 | 教派 | 找巫師的年代 | 事由 |
|-----|-----|----------|-------|
| m1 | 天主教 | 民國六十年代至今 | 解夢、問病 |
| m2 | 天主教 | 民國六十年代至今 | 解夢、問病 |
| d1 | 天主教 | 民國六十年代至今 | 解夢、問病 |
| y1 | 天主教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| p1 | 天主教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| p2 | 天主教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| d2 | 天主教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| n1 | 天主教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| yu1 | 天主教 | 民國六十年代至今 | 解夢、問病 |
| n2 | 天主教 | 民國八十年代至今 | 解夢、問病 |
| y2 | 天主教 | 民國六十年代至今 | 解夢、問病 |
| po1 | 長老教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| y2 | 長老教 | 民國七十年代至今 | 解夢、問病 |
| a1 | 長老教 | 民國八十年代至今 | 解夢、問病 |

天主教信徒綜攝了天主教與鄒族的傳統宗教，使得某些傳統宗教得以留存下來，也使得天主教信徒的生活能優游於傳統宗教與天主教之間。但作為一條路主義者的長老教信徒，有時也常常為傳統信仰的力量所引誘著。比如說，儘管比較沒有聽到有長老教信徒公然地尋求巫醫，但近幾十年來村人耳語間傳言具有成為巫醫潛力的六人當中（見下表），卻也有三個是長老教派的信徒。但面對著這種被鄒人認定為是天賦能力的巫醫潛能的顯現，這三位長老教信徒的應對方式，顯示出不同於天主教徒那種有意綜攝的想法，而仍以「驅除魔鬼，接納上帝的召喚」，來堅持一條路的原則。這三個長老會信徒的第一位是我們已報導過的陳牧師。尤其陳牧師在皈依的經驗中，有很明顯的與鬼（hic^①）對抗的經驗。陳把這樣的經驗當作個人努力排除「邪靈」的結果。也顯示出陳在接觸到西方的上帝時，對於自己本身所具的傳統信仰的一種檢討。這樣的檢討方式不同於天主教徒將傳統宗教的某些元素與傳統宗教做類比並進一步綜攝的方式，而是全盤地否定傳統宗教。我們發現另外兩個具有潛力成為巫醫的長老教徒（下表中的 4、5）也有類似如此的經驗與作法。

表 5-5： 曾被認為或自認為具有潛力成為巫師者

| 家名 | 現齡 | 潛力的表現（見註釋） | 教派 | 備註 |
|--------------|--------|------------------|-----|------------------|
| 1.akueyana 家 | 男 約 70 | 生過大病，做過夢 | 長老教 | 退休牧師 |
| 2.yoifoana 家 | 男 約 50 | 乃巫師家族，做過夢，可以感應靈界 | 天主教 | 面連抉擇是否要正式開啟巫師的能力 |
| 3.yasiung①家 | 女 約 40 | 可以看到靈界，做過夢 | 天主教 | 面連抉擇是否要正式開啟巫師的能力 |
| 4.anuana 家 | 女 約 40 | 可以看到靈界，做過夢 | 長老教 | 決心作一個用新的教會信徒 |
| 5.diakiana 家 | 女 約 65 | 做過夢，曾有禱告醫病的能力 | 長老教 | 曾被長老會信徒比喻成聖靈的恩賜 |
| 6.peongsi 家 | 女 約 70 | 生過大病，做過夢可以看到靈界 | 天主教 | 現在偶而會作 |

（資料來源：筆者田調資料）

如其中一位在敘述自己從小被鬼纏身到真正皈依基督的過程時說

道：

「儘管我的父母親是第一代長老會信徒，而且很虔誠，但我小時候卻因為被鬼糾纏，而一直對於上帝很懷疑，是因為我們全家去作禮拜時，在禮拜前，教會會先唱聖詩，如『聖哉！聖哉！』時，我竟然坐不下去，而且我一直冒冷汗，很想跑出去。有幾次我受不了，才衝了出去，喘了一大口氣，才鬆懈下來。到了高中，妹妹邀我去聽佈道大會，我勉強去了。當佈道師宣稱說：『你們願意信主的人，請舉手。』當我要舉手時，就在耳邊聽到兩種聲音在爭議著：一個說『先不要舉手，以後還有機會嗎！』又聽到另一個對我說：『趕快舉手，要把握機會』。於是我舉手了之後，我的生活就有了大改變。因為以前我的身邊有兩個鬼（hic□）陪著我長大。（剛才在爭議的兩個聲音也許就是這兩個鬼）其中有一個男鬼一直在我身邊陪伴著我，他會照顧我，並指引我。而且我也可以看到很多靈界的東西（比如說我可以看到 PESIA 裡的鬼在聊天）。所以我在小小的年齡裡生活很辛苦。也有人說我以後可能很會“看”（意味會成為很厲害的巫醫），但直到那次我在佈道大會決定信主了以後，我就比較沒有被鬼纏的困擾，儘管那會帶給我一些特殊的力量。有一次我又去聽佈道大會，結果在回來的路上（走夜路）我竟然會怕！我以往是不怕的，因為我和那些鬼是好朋友。但這次我很怕，我越走越快，就聽到有聲音說：「難道你不知道天下萬物都是我造的嗎？」我越走越急，就跌倒了，但我感覺到有一隻手托著，所以我沒有受傷。但回來後我在信仰上沒有很認真，有時還會和魔鬼打交道。直到有一次父母不在家，我生了一場病，發燒的很厲害。在意識模糊之中，我感覺我的靈魂起來了，我聽到一個聲音說：「回頭看」。我才看到，我已離開了我的身體，我要走。可是那個聲音就說：「看看你的身體，不要走，要回來！」接下來就有兩個小孩拉著我不讓我走，而且有一個很慈祥的眼睛看著我... 如今我已漸漸的脫離那樣的困擾，還好有母親及妹妹的禱告要不然我可能會成為 yoifo，那樣的話我的命運就會很慘，因為我從小就知道那是要和魔鬼打契約，會被邪靈所把持的。如今我的信仰也漸漸上軌道，很感謝母親及妹妹對我不時的禱告以及很多朋友的支持，我才得以脫離。」

報導人很清楚的意識到這樣的超能力，可以幫助她成為很有能力的巫醫，但在她身處的長老教會的家庭中，就會導引她把這樣的能力當作邪靈的勢力，「是魔鬼撒旦的力量」，希望她仰靠天主上帝來獲得重生。這也凸顯出長老教徒家庭傾向於以基督的信仰來取代舊有的邪靈信仰的基調。巫醫的能力是因為魔鬼的把持而換來的，因而必需再信仰上更堅定，才不至於受誘惑。這也是長老會信徒之間所常流行的皈依榜樣，而這樣的「與魔鬼爭戰，讓上帝帶領」的敘事架構，也常常成為要信徒堅定信仰的老生常談。如另一個長老會的巫潛者也說：

「在我到教會以前，就一直有徵兆說我可以成為巫醫，尤其有很多的夢啟示我要當巫醫。但我的能力一直沒有啟發。直到我進了教會一陣子，我才漸漸顯示出我有禱告醫病的恩賜。可見是上帝安排我到教會來，要我代祂行祂的大能。因而我才得以脫離以往當巫醫可能遭遇的種種困擾。」

從以上的報導中，長老教的巫潛者的皈依過程中都充滿了與傳統鬼神觀中的鬼神互相抗衡的過程，並且都會承認上帝是能力更高的神，上帝可以幫助解決她們的困擾，而成就一條重生的道路。但我們看到天主教的巫潛者的敘述時，就會發現她們想要上帝對她們的照顧，但卻也三心兩意的想得到巫醫的權柄。如上表中 3 號報導人就說：

「如果我正式打開我的能力當一個 yoifo 的話，我可以從 hic 那裡的得到許多的權柄。我可以作很多事，尤其我可以救很多人。這是很好的。但你知道嗎？人是貪的，上帝會不會不允許我與魔鬼打交道呢！我能作（yoifo）嗎？我作的好嗎？但我很猶豫，我該作嗎，我到底要走哪條路呢？」

從這位天主教的巫潛者的論述中，可以看出她「走兩條路的」的思維傾向，但她也覺得走兩條路也會是有危險的，「因為這樣必需付很大的代價給魔鬼而脫離了上帝的道路」。也因而目前這位報導人仍陷於抉擇之中，而很少上教會了。（上表中的 2 號巫潛者，也是如此而很少上教會了）

以上筆者以巫醫及信徒求巫的現象來顯示出兩個教派間，因其對於傳統信仰的態度，而分別出了對於基督宗教兩種不同的神學詮釋方式----「一條路」與「兩條路」之間的差異。這樣的差異也漸漸透過人們信仰生活的實踐而進一步使得村內的兩派信徒在許多事務上形成了對立的狀況。

村內對立的狀況

我們從表面上所看到的不同教派分立的現象，乃是隱含了村人間傳統信仰的不同態度，而這樣的分立現象，似乎也因為各個教派裡，制度化的信仰規條及儀典觀點等差異，而加劇了原本鄒人間的認知差異。如許多鄒人自己觀察到的，這種差異的加劇的程度，甚致造成定型化的族內差異觀而影響著族人的生活互動。如長老教的信徒所言：

「教會之合一性與普世性與基督的合一是無法分離的，但很不幸的，在原住民初期的傳道史上，卻產生了地方教會孤立的現象。教派間的不合作，破壞部落之間的團結。信徒亦身受教派意識的影響，把作某教派的會友，比起做為天國的門徒，更為重要。」又如許多天主教信徒會說：「長老教派及天主教這兩個教派也是在最近的一、二十年才走的比較近，要不然以往可是界限分明，這段分裂時期，連以往共同分肉時的親戚也不會分了，更不用說要互婚了。」

從以上的述說中，原本潛隱的對於傳統文化的認知差異，經過不同教派對於宗教生活上的態度及型塑，而使得人群的分立反而更加的凸顯出來。筆者認為這種族群內的差異觀的基本根由乃是導源於原本族內對於傳統宗教信仰的不同態度與看法，再經由教派所堅持的不同的對於神聖界的設定的差異與實踐所強化出來。而這樣的差異有可能再經由其他領域的影響而強化。比如說「鄉村內各層選舉，如有一年村長的選舉最激烈的就是梁與湯兩位候選人之間的較勁。那時幾乎是兩教派間的較勁，結果因為後

者是長老教會信徒（因為信徒較多）而得勝。」這種因教派的不同而支持不同候選人的現象更加強內差的界線。如以下石牧師所觀察的即反映了這樣的狀況。

「今天基督教至少破壞了鄒族原有的制度，其實不論什麼教派進來都很明顯地破壞了原有的社會結構。再加上新的政治體制（國民政府帶來的體制）也更破壞著鄒族原有的社會結構，如家與家之間原本的緊密感，就被破壞了。尤其一家人之教派別不同，要如何談親密感呢？」

這種基於教派不同，所延伸出來的族內差異觀，也可以顯現在不同的生活領域當中。比如說村人們最常提到的就是在婚姻對象的選擇的問題上，村人常說：「有一陣子最大的問題就是，長老教徒一直拼命的娶我們天主教的女兒，卻不把女兒嫁給我們天主教徒！」「女兒一旦嫁了過去，往往嫁雞隨雞地就改信長老教」。長老教信徒也說：「女兒嫁到天主教去，信仰很容易流失掉。」因此人們也常因教派不同的理由，不贊成年輕人的婚事。我們從戶口的統計上也可以發現，從 1964 到 1969 年的六年之間，並未有兩教派間的通婚現象。直到民國 58 年，才漸漸出現情侶們突破宗教派界線而通婚的現象。(如下表中所顯示)。至此，我們看到兩個教派競爭的事實，強化了鄒人們對於傳統信仰的不同態度。「走兩條路」與「走一條路」的分野，也強化了原本村內的人際間緊張而區分出以教派別來做區分的團體。這破壞了傳統鄒人以圍繞著氏族宗家而組成的世系群的親屬互動，也打破了原村內各氏族以地緣性相鄰而互助的相處方式。面對著這樣的問題，許多有識之士開始思考宗派認同與信仰內容的問題。尤其青年人覺得限制通婚的問題很難接受，認為這會使「村落分裂，使宗教變質。」為了使婚姻得以通融，許多青年人開始提醒人們思考天主教與長老教的共通處，才得以化解通婚上的界限。如下表中第一對突破兩派間不通婚問題的報導人所說：

「在村內兩個教派剛剛相繼成立的那幾年，兩教派要通婚是很困難的，比如說儀典的選擇很難溝通，要從女方家的嗎！男方家覺得又怪怪的。我之所以可以娶天主教徒，那是因為大家慢慢清楚地覺得天主教和長老教都是敬拜同一個上帝，因而以往的對立也慢慢的緩和，又加上我父親認為女方家也是很虔誠的教徒，因而也就允許我們互婚了。」而通婚了以後，就看個人信仰的狀況決定是否改變教派，「通常女孩子會改成夫家所信的宗派」，「也有一些例子是做丈夫的對信仰不用心，做妻子的只好到自己原本的教會，而使得一個家庭的教派混雜」

表 5-6：教派間通婚的家戶一覽表

| 戶號 | 79 | 103 | 106 |
|-----------|---------|---------|---------|
| 長老教徒：天主教徒 | 3 人：1 人 | 4 人：2 人 | 7 人：3 人 |
| 混教原因 | 妻子原為天主教 | 同左 | 同左 |
| 結婚時間 | 1969 | 1976 | 1980 |

資料來源：筆者自 1997 年-1999 年內五個月的田野訪問所得

這種通婚及轉宗的狀況，也更進一步的加強了兩個宗派信徒之間的聯繫，也促進了兩個宗派之間的對話，再加上經過了約十多年的信仰認識，也漸漸地浮現出村人對於基督信仰的反省態度，尤其約從民國七十年代起，兩個教派在思考信仰的沒落與復興之道時，也都著重於教會本土化的想法而增加兩派的對話空間與交流（這些想法的討論見第六章），再加上村人們（尤其是第二代信徒）覺得以往的對立，對於村中的發展很不好，使得村人不能團結，因而使人們急思改進之道。如：「大家都是上帝的信徒，何必如此的對立呢？」，「本村的問題已漸漸緩和了，不像別村還有真耶穌教派的，弄的村子裡四分五裂更是糟糕，所以我們來吉在有識之士的宣導下，不接受真耶穌會的宣教，因而我們來吉是阿里山鄉唯一沒有真耶穌教的村落。」，「以往認為信教會對鄒族人帶來希望，卻未想到會弄的村裡的分裂，這是不好的，因此大家應該努力尋求和諧，讓宗教對整體鄒族人有益，對社區的團結有幫助。」這些想法更進一步地加強兩教派間的合作，而使得目前兩派間的分立現象「大概只在儀典上沒法改變之外，其他大概都沒什麼隔閡了，舉個例來說也大概在民國七十年代末期，來吉長老

教會和天主教會還一起舉辦聯合聖誕晚會，一直到現在。」

第二節：信仰的沒落

經濟變遷對基督信仰的影響

然而此時由於「山地政策導致的計劃變遷，不僅徹底改變鄒族人的生計方式，生活改進運動也刺激對貨幣的需求，再加上交通網路的建設，使市場經濟得以進入。不但使傳統作物的種植面積萎縮，水田也逐漸荒廢，而改種經濟作物。尤其到了七〇年代之後，更是明顯。這不僅受市場調節，同時也是行政部門的鼓勵與政策目標。黃應貴也指出七〇年代之後原住民才有一連串的社會結構的改變來配合山地經濟的發展（黃應貴 1976：89），而使得山地社會被納入整個台灣社會經濟體系之時，因為耕地有限，剩餘的勞動力便如同一般農村一樣，使得人口紛紛湧入都市」（邱國民 1995：77）許多來吉的年輕人，往往就到嘉義市等外地工作、就業。這種人口外移的現象，使得教會開始面臨許多的挑戰，如安淑美傳道人所說：

「台灣社會常以工業掛帥，對於農業沒有很好的保障，而原住民的經濟又端賴農產品。故常無法支付其生活需求。在此情況下，許多人口大量往都市討生活就學等，而教會的會友也難逃其厄運。在此不可抗拒的因素下，教會該如何應策，這是值得深思的問題。教會人口外流以致有人才外流或逐漸少，但如何繼續關心外流的會友，保守其信仰這豈不是其母會的責任嗎？」（安淑美：15-16）

又如一位剛從都市回來的青年所說：「現在的小朋友，到了國中時就會出去看到外面的世界，會有許多的誘惑，所以就不會想到信仰。」然而

這些外出工作的鄒族人常常由於本身在職場上的條件限制，而往往只能從事勞動方面的工作。比如說很多鄒人跟著漢人包工、做工程隨著工程進度的緊張，而使得宗教生活難以正常維持，又加上工作辛苦賺錢不易，而使得教會對於信徒的種種要求難以達成。如湯邦宗長老即認為許多人漸漸不接受信仰的原因，乃是出於聖經中的幾條約定，而這些約定似乎與人們平常的生活發生了許多矛盾，如：1. 不必為明天憂慮 2. 如果要跟隨主耶穌的話，要把所有東西賣掉。3. 因亞當夏娃犯罪，反叛上帝，必需憑勞力換取食物。以上這三條都讓信徒覺得是相互窒礙難行的，更何況要在平日辛苦的日子中滿足如什一奉獻(固定將所得十分之一奉現給教會)等的信徒義務了。而教會對於鄒人所面對的種種政經弱勢，也漸漸無法提供實質的幫助，因而教會漸漸無法符合世俗滿足的種種需要。如某些信徒所言：

「教會已沒有吸引力了，不像我們年輕的時候，只有教會可以去，而時下的年青人有電視可以看，所以就不喜歡去教會，又加上現在年輕人喜歡喝酒，而教會又有一條不成文的規定，即喝酒的人不能進教會。所以就比較少去教會了，又因為交通方便的關係使得年青人可以外出玩樂，而不一定參加教會的活動」

因而此時的教會往往與年青人的生活有所脫節，而難以將信仰傳遞下去。如以下所呈現的生命史中，該報導人在得到真正的皈依感之前的青少年時期的種種掙扎，即反映了這一段時期的鄒族社會實況與基督信仰之間相互辯證的狀況：

酒與信仰的沒落

Pasuya 皈依過程生命史

對於自己信仰的歷程，Pasuya 如此回憶著：

「我跟父親較大的衝突發生在青少年期。上了國中，開始抽煙、喝酒、吸強力膠。我之所以這樣做是因為瞧不起爸爸作為牧師的職業，因為他只是不斷

的在教會付出，卻沒有得到應有的回報，也沒有注意到人們有沒有因此而改變。所以有很多的疑惑。國中時有一個夢想是要組樂團。當時一起的一個朋友，他爸爸家裡很有錢。在當時他家已經有鋼琴，全套的音響，地毯。當時很羨慕，也是造成自己看不起爸爸的職業的原因。其他當時一起的朋友仍然沈淪，甚至有的有米酒臉啦！讀五專時，仍想向家裡要錢，但是得不到好的回應，家裡都剛好沒錢，心裡還想著；當然沒錢呀！誰叫你選這種工作！因為當時在工專讀書讀的不好，寒暑假都要暑修。有一天跟爸爸說，不想讀了！爸爸說，你不要太過分，應該顧到爸爸是牧師！我說，誰叫你選這種行業？於是就跟爸爸衝突，媽媽又來說，我就摔東西，騎著機車就離家了，跟朋友跑到台北花錢，打電動，沒錢了還跑去跟外婆家要錢。」

從以上 Pasuya 在青少年時期的煩惱中，我們可以看到他覺得父親牧師的工作很辛苦，卻沒有得的很好的回報，尤其當他從世俗職業的角度來看待父親的工作時，他無法得到從世俗領域而來的認同感。再加上同儕間家庭經濟狀況的比較，以及他覺得父親辛苦的工作並沒有帶來村人真正的改變，因而他更加地自暴自棄地酗酒吸毒，而與家裡產生了很大的代溝。但身陷苦悶而自暴自棄的 Pasuya，也慢慢地得到反省的機會，他說：

「後來，自己厭倦了這樣的生活，因為喝完了酒還是痛苦，而吸強力膠頂多是有幻象，看起來很好笑，讓人家看笑話。良知已經開始啟動。這時一個國小同學出現在我面前。他以前是比我還要爛的人，而現在出現在我面前是一個完全不同的人，我遞煙給他，他還拒絕，我以為他是跟我在開玩笑，他一再拒絕後我才開始正經起來。當時他跟我說他是『牧師蛋』，在神學院念書，以前的壞習慣都改了，我當時還虧他，就是跟我爸爸一樣下場的職業呀？他就說：『我一定要把你改造成一個全新的人。』當時雖然我們互相開玩笑虧來虧去，但是我晚上時腦中一直回憶起白天的畫面。那個暑假結束，回到工專念書，腦中開始一片混亂，不過還是一直喝酒，抽煙，想離開這種習慣卻無法自主。有一次在足球場聽到有人在大喊大叫，我知道那是一種宗教靈修的方式。有人問他們在叫什麼呀？我回答說：那是一些瘋子！雖然以前可以大大方方的批評爸爸，可是這次我罵了之後，卻感到非常的羞愧。當天晚上我就生了一場大病，被同學送到醫院住了一天的醫院。我是晚上 12 點被送到醫院，結果我爸爸早上六、七點就到醫院了，我很感動。從此就開始重新看待我的父親。」

在以上的陳述中，我們又看見鄒族的男人自日治以來，往往在面臨危機時，常常會以酒作為某種宣洩的管道，如石明雄牧師所言：

「我認為以往的鄒族人有着獵場領域（hupa）的概念，男人有固定的地方可以打獵，有固定的工作可以作，可是一旦 hupa 的領域沒有了，獵人就沒有地方可以打獵，因而一直到現在鄒族男人都沒有適當的領域可以發揮，沒有錢可以賺，因而沒法像以往的獵人靠打獵來養家活口，因此我覺得是獵場與職場的轉換不全而造成鄒族男人無法適應現代社會，因此就喝起酒來了，像以往的鄒族男人一樣沒有事的時候就喝喝酒、聊聊天。我認為這是鄒族男人的獵場性格的遺留。那種在血液中流著的東西，其實一直沒有消失。」

其實從石牧師以上的分析中，我們發現喝酒原本是一種消遣的方式，如安淑美傳道師認為：

「飲酒、說古、及唱古調是鄒族傳統社會的特色之一。很少會因醉酒出事。而此飲酒是老人的專利品。這不僅代表彼此友誼深遠，亦是待客之必需品，同時酒與原始宗教之崇拜節期，或獻祭有著密切的關係。因此飲酒對當時的社會而言，並不是壞的行為。」

但我們從陳庄次或 Pasuya 的例子中，可以發現人們已將酗酒當做調適或發洩或逃避的方式。酒帶來的傷害很大，漸漸地鄒人們就把文化社會的危機歸咎於酒的關係，因而酗酒習慣的去除與否，就成為危機解除與否的重要切入方向。因而教會也常將酒視作「罪」的淵藪，而急欲去除。

如鄭牧師在說明教會對酒的態度時認為：

信仰沒落的原因主要是酒引起的，次要是信的人不是真的信，他們有的人甚至認為這也可能是迷信。以前的人喝酒喝的比較少，一小杯竹杯的酒可以喝一天，以聊天說故事為主。不像現在是在比賽誰喝的多，年青人喝酒的問題，這十年來比較嚴重。這和工作環境及職業之有無有相關。年青人現在很多不會作農，就去作板模工。這樣的年青人就常喝起酒來，而使得年青人常常英年早逝。喝酒的問題那麼嚴重，教會更應該思考因應之道，以往的牧者堅持一沾酒就不能上教會的不成文規定，如此不是更阻絕了人們到教會的機會了嗎！所以我對於酒的態度不同於陳老牧師。陳牧師強調不能喝酒(有喝酒即不能上教會)，而我卻不那麼想。正如同聖經上說：凡事皆有益，從口進來的都是好的，什麼東西都好，只要你適當的用。聖經說：可以略微用一點酒，意思不是要你喝，而是要你適當地用。如此才對人有益。喝酒與用酒不同，所以我常和信徒說，你們喝一杯酒，我贊成。但要喝第二杯，我就不太贊成了。有句日本話說：一杯酒，人可以喝；兩杯酒，酒會喝人；三杯酒，酒會喝人。但這樣的苦口婆心與循循善誘似乎沒有什麼用，因為有太多

的外力吸引著信徒，教會似乎是很難改善狀況而顯得有心無力的。」
如安淑美傳道人的進一步觀察中顯示出：

『近年來飲酒的問題一直困擾著教會，有些人（包括傳道人長執教會幹部）開始暗地裡喝酒，有的便半公開飲酒。並主張說聖經沒有說不可以飲酒，再說酒與得救無關，只要節制就好了。但反面來說，當第一代信徒接受了福音之後，決然與酒脫離關係。而初代教會視酒為罪惡為魔鬼之化身，但仍然有不少的信徒持守這觀念，而使得教會正處於此極端的兩種觀念之間，使得雙方常不知所措。有一回一位女信徒告訴我說：「我不曉得該怎麼辦？我常懷疑我的信仰，某某傳道人長老等跟著外面的信徒喝酒，不只一次還是好幾次。而某教派的會友，更加繪聲繪影要我去他們的教派，他們說只有他們那裡才會得救」在此種不知所措矛盾的情境中，教會領袖若沒有關心輔導羊群，也只有慢慢離開了而阻礙了福音的機會。』（安淑美：15）

然而，許多人染上了酗酒的習慣了以後，往往無法自拔，而把身體弄壞，以致於僅管自己雖有反省重振的心，也常常力不從心，而更沉苛難起。Pasuya 青少年時期的酗酒吸毒的狀況，也差一點如此。在其最開始萌發反省改進之心，而最須要幫助之時，剛好有一些機緣使他重新看待父親的工作以及宗教的意義，又加上父親朋友的鼓勵，才使得他決定報考神學院，以求得一個全新的生活方式：

「念神學院的原因，一方面感動於父親的工作，加上同學對我的改變，而加上當時已想放棄目前的生活方式，但總覺得力量不夠，所以就跟父親談到此問題。爸爸其實已經早對此有所安排，他希望我讀完五專之後能夠去讀神學院，他沒想到我會這麼早提出來。本來爸爸希望我再考慮考慮，但是當時我心意已決，又常常去找那個同學，信念更堅。於是便投考神學院。」

但是卻有許多年青人沒有如鄭信得的機遇，而使得每況愈下。如下表所顯示的，在 Pasuya 的 17 位國小男同學中，有酗酒史的就有 13 位，其中四人已死亡，另外四人仍沈迷於酒當中。（而這只是同班同學的狀況，聽說上下幾屆的狀況也差不多）面對這樣的事實，許多信徒認為「信仰似乎沒有辦法滿足年輕人的需要，也因而很難紮根在他們的心中」。

表 5-7：Pasuya 國小同班男同學喝酒狀況一覽

| 姓氏 | 喝酒狀態 | 信仰狀況 |
|----|--------------|-----------|
| 鄭 | 曾酗酒而肝硬化幾年前才戒 | 近年來因信仰而戒酒 |
| 武 | 曾酗酒幾年前才戒 | 近年來因信仰而戒酒 |
| 梁 | 少喝 | 很少參加教會活動 |
| 浦 | 正常飲酒 | 很少參加教會活動 |
| 杜 | 曾酗酒幾年前才戒酒 | 很少參加教會活動 |
| 杜 | 曾酗酒幾年前才戒酒 | 很少參加教會活動 |
| 方 | 酗酒中 | 很少參加教會活動 |
| 安 | 曾酗酒目前正常飲酒 | 很少參加教會活動 |
| 鄭 | 不詳 | 很少參加教會活動 |
| 鄭 | 酗酒而肝硬化死亡 | 很少參加教會活動 |
| 杜 | 酗酒而肝硬化死亡 | 很少參加教會活動 |
| 汪 | 酗酒中 | 很少參加教會活動 |

因而許多信徒會認為：

「國小青少年這一段時間裡，是青少年培養信仰基礎的重要時間，因為其將來要出社會讀書或工作都會遭遇到許多變數，而使信仰廢棄。尤其在國小這段期間的主日學，是培養一個人未來信仰根基的時候，如果從小就培養這種根基，在一段的離開教會後，常常還是會回來。如一些年長的人在經歷了很多之後，反而會找尋靈內的一些安慰及信仰。」

青少年的時期是往往是邁向種種轉捩點的開始，尤其在六零七零年代開始，來吉村的年輕人到了國中或高中階段往往會外出讀書求職，一旦外出，這些人常常不能繼續例行的宗教生活，而使得信徒的流失嚴重。但這個時期也是這些人開始改變信仰或思想態度的時候。然而大部份的青少年往往面臨了這樣的思考及人生轉折點之後，就因為種種的機遇而呈現出不同的信仰態度與認同方式。不同工作職業的人，如讀書人、公務員或商人往往不再以教會作為個人信仰的中心。有的則因酗酒而陷入更遭的社經心

理狀況，因而不太上教會，但也偶而有如前述 basuya 的例子。這顯示出宗教信仰已無法滿足來吉社區內社會多元化的狀況。總體而言，信徒的人數也就越來越少，如于富美的研究即顯示出：「鄒族深山裡的教會已受到時代朝流的影響，年青人向外流，兒童人數一般也減少」(于富美 1992)。據以下的統計可知道約略看出：

表 5-8：來吉長老教會主日學生人數遞減狀況

| 年度 | 成人禮拜人數 | 主日學學生人數 | 教員人數 | 村人口 |
|------|--------|---------|------|-----|
| 1957 | 45 | | | 260 |
| 1961 | 100 | 35 | 2 | 300 |
| 1971 | 100 | 25 | 2 | 390 |
| 1982 | 100 | 20 | 1 | 410 |

(摘自于富美 著 1992 台灣基督長老教會原住民教會主日學簡介)

這一段時間裡，也有一些傳道人的信心也動搖了起來，而使得信仰的推廣與加深更難，信徒也自然地漸漸流失。如幾位傳道人之間常常引以為鑑的例子如：

「Cuneo 嫌棄傳道人薪水太少，就去鄉公所工作，後來染上喝酒的習慣，家就滅亡了。這就是聖經約翰福音第三章所說的：『上帝的憤怒會常在他的身上』那麼的可怕。後來 yasiung 氏也是同樣下場，他知道很多聖經的話，結果也是滅亡。嗯 peongsi 氏和 dosku 氏也是一樣都沒有好下場，不是上吊死去，就是被石頭打死，而 Doici 畢業後在特富野傳道，但是他喜歡喝酒，一個山美的 masako 認為其有損牧師名譽，本有計劃他到日本念書，最後卻以喝酒為理由將之告到總會，所以取消他的資格，之後 Doici 也死於酗酒。」(1998 鄭靜雄牧師訪問錄)



圖版 5：一位天主教徒的喪禮

（ 其中在面前劃十字架者為天主教徒，不劃者為長老教徒。 ）

第三節：信徒流失的現象

經歷了以上如經濟變遷、社會多元化、世俗化、人口外流種種的社會衝擊，許多信徒不再熱中參與教會，而使得教勢每況愈下。如現任來吉長老教會的駐堂牧師鄭靜雄所述說的三個夢境，即說明了這個狀況：『我在來吉已牧會五年(1994-1998)了。但我作了三個夢，特別可以反映信徒的走向：

第一次夢見：

我剛來來吉教會牧會不久，我馬上夢到教會周圍圍著的都是豬籬笆。也很髒，我一直要洗都洗不乾淨。請信徒來幫忙，也沒有人幫忙。我認為這個夢代表著信徒越來越走向罪惡，另一方面也代表了教會的長執無法配合。豬代表了信徒，豬身上的泥巴代表了罪。

第二次夢見：

我夢見教會裡只有一點點燈光，我正努力地講道。而教會外面圍著一圈長著牛頭馬臉的人，他們從窗外伸手進教會抓信徒。這代表信徒的跌倒。

第三次夢見：

我一直勸信徒，在沒有能力的狀況下不要輕易走到人群之中。我和代議長老說：「絕對不要進入很多人群之中，一旦進入就走不開！」但杜長老好像很有信心，但他仍走入了人群，但就回不來了。這些人群包括一些小朋友，他們就利用我喜歡小朋友的弱點用小朋友來抓我，阻擋我。在夢中我用力地掙扎，並喊出 *haleluya*(哈利路亞)，他們就散開了。我也就醒來了。』

第一個夢顯示出牧師與長執間合作關係的鬆散，有些信徒認為這是因長執與牧師之間觀念的差異所致。尤其有人認為「牧師的觀念老舊，不符合信徒所需，因而造成教會幹部與牧師的配合度不夠，而使得教會的事工

難以推展。」而第二個夢象徵著「長老會信徒被執著於傳統宗教的人們所影響。」(長老教會信徒常以牛頭馬面來指涉傳統的鬼，如在禁忌之屋中的鬼，往往是牛頭人身的模樣。)」第三個夢裡的那些人群就代表著沒有信仰的人，這些無信仰者，常會諷刺想來教會的人，比如說有一些沒有信仰的年青人，就諷刺想來教會的年青人說：「你想要當牧師嗎！？」比如第三鄰或第四鄰的幾個酗酒者，也想回來教會。就是因為被別人如此諷刺，而不好意思來教會了。」透過鄭牧師的夢，我們可以感覺出來吉長老教會目前的問題，無非是(一)，傳道人與信徒之間的想法差異與溝通的不良，導致教會的事工難以推展。(二)，青年人普遍有世俗化的世界觀，甚至覺得教會信仰也是迷信的一種，尤其對於教條化的禮儀或經文詮釋似乎不感興趣。(三)，有一些老一輩或第一代信徒，對於基督教教義沒有再深入，而往往再度回到過去傳統宗教的思惟中。針對以上問題，傳導師們也急欲力挽狂瀾，開始思考如何復興教會的方式。在種種的思考與作法之中，重新讓信徒們思考信仰的意義往往是傳道師們所著重的。如以下的問卷，即是在一次全鄒族長老教徒的會意中所施測的。其題目內容如下表：

表 5-9：1999 年鄒族區會婦女春季靈修會問卷表結果分析：

| 題號 | 題意 | 回答有或 是的人數 | 回答沒有 或錯的人數 | 未回達 |
|----|----------------------|--------------|---------------|-----|
| 1 | 我和我的全家人都是信主耶穌 | 11 | 8 | 1 |
| 2 | 我和我的全家人都有參加教會的聚會 | 9 | 9 | 1 |
| 3 | 我非常愛主耶穌和自己同胞的得救 | 19 | - | 2 |
| 4 | 我非常關心教會的發展 | 17 | - | 2 |
| 5 | 我願意為主耶穌為族群肯犧牲自己來服務他人 | 13 | 3 | 3 |
| 6 | 我所信仰的上帝是聖父聖子聖馬利亞 | 6 | 12 | 2 |
| 7 | 我所信仰的上帝是創造世界的和造人的 | 20 | - | - |
| 8 | 我所信仰的上帝是無所不能的無所不知 | 20 | - | - |
| 9 | 我所信仰的上帝是自有永有的 | 20 | - | - |
| 10 | 我所信仰的上帝是祂能拯救賜相信的人 | 20 | - | - |

第一題到第五題所提問的主要乃是關於信徒信仰的狀況。這些問題中，包括信徒本身家庭的信仰程度，個人對於信仰的信心，以及對於鄒族同胞及教會的關懷程度。在這幾題的問卷當中，我們可看到在二十個有效問卷中，有一半的人回答有全家人信主，這些人也有大部份人是會參加教會的活動，而且這一半的人中也有大部份的人也都回答關心著教會以及同胞的發展與未來。但有約三分之一的人回答說不願意為耶穌或整個族群來犧牲奉獻。這樣的結果也許可以顯示出部分信徒們的理念仍是希望藉著對上帝的信仰來整合個人、家庭以及整個鄒族以改善鄒人的狀況。但也有一些報導人認為「本問卷調查的結果大概只能代表第一代信徒的想法，至於那些沒有來參加的大多數人是如何想的，就不知道了。」不論這份問卷的效度如何，其實在這問卷當中，我們首先看到的是問卷設計者的理念。這個理念乃是想透過對基督的信仰而擴大到對於族群同胞的關心。要達到這樣的關心的目地，必須從本人的信仰作起，進而全家都能堅持信仰，而構成一個可以全族都接受信仰而得救的地步。但這樣的理想似乎已遇到重重的困難，比如說別的教派的影響，而造成族人間分派別而不團結。因而問卷設計者巧妙地設計了第六題。這一題也是天主教與基督長老教之間基本教義立場的不同所在（基督長老教派不崇拜聖母馬利亞），而回答的狀況顯示的卻有六人回答錯誤，而把聖母瑪利亞當作長老教會也崇拜的對象。因此顯示出這些信徒對於天主教與長老教區別的認知的模糊。而第七到第十題，則似乎是要要求信徒們對於信仰的再宣誓與堅證。目的乃是要信徒們再度認清其與基督或神之間的關係，這樣的題目也似乎很難否定地加以回答，因為如果否定的話，豈不代表不接受耶穌及唯一真神與信仰之間種種的基本前題了嗎。因而問卷結果也顯示出全盤肯定的趨勢，其實我們似乎透過這份問卷，可以揣測出問卷設計者（來吉鄭靜雄牧師）對於信徒信仰狀況低落的關心。因而問卷設計的目地，似乎要信徒們再思考個人與神與族群的未來與其他教派的關係。進而要信徒堅定自己，以能為社眾著想與奉

獻。這是傳道人所期望的理想，但信徒實際的狀況如何呢？從問卷的結果來看，這二十個人本身的信仰狀況也許是比較好的，因為他們至少參加了這個為了所有鄒族長老會信徒(八百人左右)辦的活動。但有關於是否願意為鄒族奉獻犧牲(第五題)，卻有些許的信眾不願意。這顯示出信徒不贊同這樣的任務。這有可能是信徒覺得「信仰歸信仰世俗歸世俗的」立場，因而有些許與傳道者的立場不同，而顯示出信仰態度的差異狀況。但這個活動只有少數二十幾個人參加，實在不太能透露出其他未到場填問卷的信徒的立場。而這些未到的信徒，也被鄒人作了不同的分類。例如有一位牧師說的：

「有一些不冷不熱的信徒常常抱著要來就來，不來就算了的心理，因此，如果要看基督教對鄒人的影響地位。有一個指標可以看出，即：至少一半以上的信徒，在各種重要的教會節慶，如復活節、感恩節及聖誕節會回來聽牧師講道。如果講道講的好的話，信徒就會留下來，又如證婚的事務傳道人通常會以交換的方式，要求經過牧師福證的夫妻雙方要有信仰的生活。只有在人生的重要過程中，才會需要教會及信仰」

但信徒不熱絡於教會活動的狀況，卻隱含了更多的認知差異，尤其年輕一代的想法與老一輩傳道人之間的差異更大。如一些長老會的年青人所說：

「年青人有些是因為牧師的緣故（與牧師觀念不合），有些是因為做工程的緣故而不喜歡上教會（工作忙碌，時間不好配合）。心靈上的歸屬與宗教上的認同似乎常常不能符合」「教會的講道已不能符合時代潮流了」「教會的功能太少，不合需要」「平常很少在村內，但在地工作學要維持信仰的生活也是難的」「科學發達了，基督教不也是有很多地方是迷信的嗎！」

這更顯示出鄒人年輕一代對於信仰的認知狀況。而根據天主教徒的說法，也顯示出與長老教會所同樣遭遇的狀況。如一位天主教徒所說：「由於目前人口外流嚴重，平常在教堂裡只能看到老一輩的信徒，不然就是一些家庭主婦及幼兒，很少有青年人。很多青少年覺得信仰很枯燥，似乎外

面的誘惑比較大，能偶而主動地回到教會就不錯了，尤其在他們遇到挫折或有教會慶典（尤其是聖誕節）時，他們也會回到教堂。可見年輕人的心中還是有一部份仍是留給宗教的，也許這就夠了，因此也不必強求他們要像第一代信徒那樣以宗教生活為人生的依歸，尤其在現代多元化的社會裡，是很難的」

小結：

從許多人皈依到天主教的現象可以看出，許多第一代的天主教信徒，希望透過天主教與傳統宗教的結合或綜攝，來讓鄒族有更理想的生活狀況。走兩條路能兼顧傳統信仰的維持，亦能得到天主教許多實質的幫助。但這又與一條路主義者的理念有所衝突，他們認為以往的路是邪惡的，是導致鄒族人滅亡的道路，而急欲丟棄。然而這兩種對於傳統宗教信仰的態度雖然不同，卻都希望能達到能使鄒族各方面狀況能改善的目的，但卻在以後的信仰實踐上造成兩派進一步的對立，而使得社區的凝結力不夠。再加上後來整體大環境的變遷，經濟政策的影響，人口外流，世俗化思惟等影響而使得教會的力量越來越薄弱，尤其第二代以降的信徒們往往不認為以往所規約下來的宗教生活方式是一切生活的重心。甚至有人認為許多宗教信念與日常生活之間存在著衝突，也因而使得“信仰”開始有被區隔化（與其他的生活領域區隔開來）的現象。「信仰只是生活的一部份，或者只是一種例行公事」。這些陳述，顯然與第一代信徒將宗教視作一切生活的依歸的思維大異其趣。

第六章：對基督宗教的本土化思考

第一節：傳統信仰與基督宗教的對話

信徒流失的現象，引起了許多信徒及傳道人之間的檢討之聲，也刺激信徒們思考復興教會之道。比如說，對於經濟變遷的影響，兩個教會積極地設立合作互助社以幫助信徒在財經上的管理與調度。面對著寓居於都市的鄒族信徒，長老教會也積極地在嘉義市區籌辦了服務都市原住民的教會(1984 長老教會嘉山教會成立於嘉義市)，而天主教會也積極鼓勵信徒參加平地教會的彌撒。面對著住在村中，但對於教會興趣缺缺的年輕人，教會也積極地辦理各種適合於青少年的輔導營隊，並且也在近年引入比較活潑的敬拜讚美的禮拜方式，也組織聖歌隊，青年會，近兩年也有以音樂為興趣的青年信徒組成了合唱團，企圖以團契的生活方式一起成長並宣揚福音。面對著世俗化的影響，教會也積極地與信徒們一起思考信仰在生活中的地位與定位。尤其近年來社區發展協會的成立，地方文史工作的開始，政府社區更新計劃的實施，社區教育的實行，教會的信徒也都積極地參與。教會也透過各種靈修會議的舉辦，讓信徒思考教育，政治，社區的問題。面對這些問題時，「基督徒的定位」這一類的問題，常常被提起並引起廣泛的討論。討論的結論裡，信徒及傳教師們往往企圖擴大教會的功能，以及對於世俗事務的廣泛參與。除了以上種種的因應之道，來吉村內的兩個教派，在近年來在本土化的復興方向下，對於基督宗教本土化的思考與方向，仍顯示出相當的歧異，尤其面對著傳統宗教及文化的復振風潮，兩個教派更有著不同的掙扎。其中最大的差別是仍天主教徒仍維持著綜攝的思考，這種綜攝仍表現出天主教徒往往以傳統宗教的概念來思考天主教教義的思惟方式；而長老教徒則仍一貫地表現出以基督教唯一上帝的

一神觀來過濾傳統宗教的思惟方式。

天主教信徒從鄒的傳統信仰來理解基督宗教

比如說幾位天主教徒向筆者指出天主教與長老教最大的共同點時，認為許多鄒族人之所以會接受天主教的教義，乃是因為兩種宗教的基本核心是一樣的。這個核心就是「人與造物者之間的積極互動關係」。在探討神人關係的重要性時，有些老一輩的天主教信徒往往從傳統信仰中所認為的，人是由天神所造，人的命運也是天神所定，人也必需常常與天神或司命之神有主動的互動（尤其要透過 meesi）才得以受到良好的照顧而維持均衡的神人關係。這樣的想法讓我們想起一則日人學者佐山融吉在 1915 年時在來吉社訪問當時來吉社頭目所得到的神人關係的想法所認為的：

「人的形成和誕生都是天神 Hamo 的神力所致。嬰兒一誕生，軍神 eyafaeoi 神就會自動到來，向嬰兒頭上澆水。嬰兒若吃了驚，則必為碌碌之輩。終生不能作個傑出的人物。除此之外，軍神 eyafaeoi 神還會在這時候決定嬰兒的壽命命數。一決定，諸神便隨即前來，將繩子一端繫在嬰兒身上，並抓住繩子的另一端，終身將嬰兒拖著走。給予適當的保護，但是，繩子一斷，人就非死不可。所以，人有不祭神或冒犯神的事情時，縱使命數未盡，也會失去神佑而死。人死後，好人的靈魂（hic□）都會昇天投靠軍神；壞人的靈魂則會飄到塔山去化為惡鬼。時常會回社來禍害人們，人死後祖靈會回來引導新魂走」。（佐山融吉 1915 余萬居 譯 1983 : 69 - 70）

因而鄒人認為人的生命分別由兩種神祇(見表 6-2)所控制，命的好壞由上神（即天神或女神及戰神）來欽定，而生命的過程的順利與否也由下神系統的諸神來照顧，人必須與諸神維持良好的關係，而關係的良好與否，乃取決於個人是否努力維持與神的互動。因而我們發現生命的過程中雖然命長命好(當傑出人物或能力強)，有些是天意；但仍有許多的空間是可由人們的意志及後天的努力來操縱的。鄒人的人觀因而顯示出先天的命定與後天的努力的辨證過程。靈或神祇賜與了鄒人各種力量或帶來災害。

為了能避凶就吉，鄒人就試圖以各類相對應的儀式與之溝通。(王嵩山 1995: 15)。在生命與歲時行事的過程中，鄒人必須努力維持與諸神之間良好的關係，尤其是司掌著繩子一端的神，更是看著人們後天的表現，因而是必須溝通的對象。鄒人與神之間的溝通主要就是透過 meesi。根據董同龢等學者對於鄒語的研究，認為「meesi 觀念指的是年度舉行的祭儀及獻祭(to perform the annal sacrificing ritual, to sacrifice)」(Tung 1964: 489), 這種年度祭獻主要指的是 mayasvi 以及如 homeyaya 等各種儀式。而據筆者的田野經驗裡，這個觀念也是鄒人認為最接近中文裡"宗教儀式"的一個詞。鄒人也將基督宗教所帶來的種種儀式，看成是種種與神溝通的方式，尤其鄒人們更直接地把基督宗教的種種儀式，如做禮拜或望彌撒都以鄒語稱呼為 meesi。又如報導人所言：

「以往的宗教信仰裡重要的成分是 meesi 以及 pesia。前者主要是我們和神之間的溝通方式，而後者是種種禁止的事情。但以往種種的 pesia 太過嚴格了，使得生活很不方便，而且有些地方是不合理的。而基督教也是強調與神之間的相互溝通，這是和傳統宗教最大的共同點。但是基督教就沒有以往傳統宗教的恐怖。比如以往 emoo no pesia (禁忌之屋) 的養護，就是非常難的事，而聖經中所強調的十戒也是 pesia，比起以往的眾多 pesia 簡化，而且符合時代潮流了許多，因而許多人會接受。以往的信仰中只有在 (hosa) 聚落的重大儀式 mayasvi 時，才能和天神溝通，而平時只能和土地神或其他小神溝通，如 dopeoh (詛咒或作法) 就幾乎每個人都可以做。但現在我們不跟屬於邪靈的神鬼打交道，而可以和上帝直接溝通是很大的進步。」

在此我們發覺以往 meesi 指的似乎主要是在大社裡所舉行的部落(hosa) 祭典，而這些祭典主要的溝通對象是屬於上神如天神、軍神等，是統管鄒族及世界全體的上神，但以往在小社或家族範疇中所做的種種儀式也叫做 meesi，只不過對象往往是下神系統，如河神及土地神或社神等等(見表 6-2)。總之，meesi 乃是與眾神溝通的橋樑。只不過基督宗教進入以後，meesi 的意義卻只存在於與上神的溝通上，但卻阻絕了與下神溝通的管道。原因大概是：一、鄒人以基督教所強調的三位一體的神學概念，來強

化鄒人以往的上神系統中的三個神（天神、司命神以及軍神）（鄒人傳統的神譜見表 6-2）使得鄒人也認為這三位神祇也都是基督教所謂「聖靈」的化身，同樣的掌管著宇宙天地及萬物。（這也可以從鄒人對聖經中三位一體的神的翻譯之中看出（見下表 6-1），其中軍神也是聖靈）。這樣的類比更加強了鄒人所認為的基督宗教與鄒族傳統信仰的相似性，也更合理化了鄒族人接受基督宗教的合理性。二、下神系統的各神被基督教一神論的立場所排斥為邪靈或撒旦，再加上幾位教會的初代信徒的皈依經驗中明顯的呈現出與鬼及邪靈的奮戰過程，更證明與邪靈劃清界限的重要。三、以及光復初期時部分人們對於傳統信仰的不理解以及心生的恐懼感，而使得人們傾向於接受基督教所強調的與唯一至善的上神相互溝通的教義。然而許多鄒人也強調，在傳統的信仰中，信仰的維持不是只有落在相信的意識層次上，最重要的還要能以溝通的儀式（meesi）來與神互動，要在互動的過程中，與神保持良好的關係，如報導人所言：「其實基督宗教也是強調人們和上帝的直接溝通，不是說信了就好，還要做很多的努力，才能讓自己有很好的進步。比如說要常常禱告，就是和天主溝通的最直接方式。」又如一位天主教徒也強調了信仰中，與天神直接溝通的重要。這樣的溝通不僅是要肯定天主所為我們安排的生命，也想借助於與神的溝通來解開我們生命過程中種種困難。他說：

「如今天所讀的聖經章節中所講的故事裡，故事中的主人雖然給了幾個同樣努力的僕人差別的待遇，但卻要我們認知天主是公平的故事中，我們要體認天主給我們的，不論有多少，卻都是恩寵，我們不能把自己僅有的金寶埋沒。就如同 h'zou（靈）是上天所給的，是我們要得到的。而 piepia（魂）雖然需要 h'zou 的力量支持，但也可以靠我們的努力來加強他。我們的 Nivu'nu 界定了我們生命的長短，最後的「結」是由 Nivu'nu 所結，是我們自己所打不開的。但中間的結就如同我們經過了很崎嶇的路，我們要自己想辦法打開以渡過難關，不要輕言放棄，所以生活就是一種學習。尤其我們要每個晚上在睡覺前都要禱告，都要 yayahioa pipia'u（煉自己的靈）。這樣我們的心才會平靜和喜樂。」

表 6-1：目前鄒人對於天主教三格位神的翻譯

| | | | |
|--------|----------------------------------|------------|-------------------------------------|
| 天主教三格位 | 聖父 (天父)(耶和華) | 聖子 (耶穌) | 聖神或聖靈 |
| 鄒語翻譯 | amo pepe 或 amo ta pepe 或 Hamo | Iesu | piepia no Hamo 或 i' afafeoi (軍神) |

(資料來源：天主教及長老教合作之聖經翻譯小組 鄭信得提供)

表：6-2 鄒族傳統神譜

| | | |
|------------|-------------------------|---|
| 上神 (天神) | Nivu' nu (創造神) | 為最高主神，為宇宙之創造者，天上之女神。 |
| | Hamo (天神) | Hamo 男神，為諸神之支配者，平時只居於上界。 |
| | 司命神 bosonfihi | 嬰兒出生時在嬰兒頭上注水以決定其命數 |
| | 戰神 iafafeoi | 每大社各有一戰神，長居於男子會所之敵首籠及祭屋裡的獸骨架上，鎮壓敵首。為男子會所的守護神。出征時隨戰士臨陣，勝負亦決定於此神。 |
| 下神 (地神) | 地神 ake' -mameoi | 全部土地的統轄者每一各擁有地名的土地皆有土地神的身凡生活在該地的人皆受其保護養育 |
| | 家神 hic①u-no-emoo | |
| | 小米神 bae-don?u | 字面上 ba?I 是祖母的意思故為女神由於農耕是女子的工作因此由女神掌管小米的保育 |
| | 稻神 bae-bai | |
| | 河神 ake-coeha | 司掌魚類繁殖並保護入水游泳之人以免水靈之害 |
| | 社神 hic①-no-bomomud① | |
| | 獵神 hicu-no-emoigieingi | 平日鎮守在祭屋內獸骨架中的燧器帶中能招徠獸類的游離靈使該獸骨架的所有者能獵有所獲 |
| | 茄冬之靈 hicu-no-subeyu① | |

延續著這樣凸顯出 meesi 與神溝通的特點來思考的話，許多鄒人認為：

「第一代信徒，他們雖然不識字，甚至沒有辦法讀聖經，對基督教教義沒有辦法有很深入的神學思考，但他們對教會很熱心，這就是因為他們抓到了最核心的部分，就是透過禱告 (eps□ s□) 與神溝通，因為這樣的溝通在傳統的信仰中也是被著重的。」

從以上的討論中，我們再一次地看到許多鄒人，仍然從以往鄒族傳統文化中的神觀及人神的互動觀點來接受基督宗教。因而許多信徒（兩派都有）認為，目前教會之所以沒有青年人，而使得教會越來越沒落的原因，就是因為「年輕的一代已經不知道傳統的文化了，因此也又不知道信仰的

重要，也就不知道人生命中與神互動的必要，也因此沒有信仰的基礎，相對的，老一輩的人就有從鄒族文化裡所傳承下來的信仰基礎。」因而如武山勝所舉有關自己信仰生活的經歷時，就說：

「對於以往我在當公務員前的那段傳教工作，和天主教信仰，我自認是幸運兒。因為藉著信仰我才在自己文化中發現傳統很漂亮，也更了解本族的傳統文化，才能腳踏實地的作保存文化的工作。也還好傳神父非常喜愛鄒族文化，覺得「庫巴」被拆，祭禮取消是族群滅亡的先兆，於是力主恢復。也幸好特富野的頭目家信仰天主教，再重新舉行祭禮。」（王蜀桂 1999：81-90）

也因此許多天主教徒強調恢復敬拜天神最重要的傳統祭典 mayasvi，並允許天主教的彌撒在會所（k^oba）裡舉行。而使得鄒人的天主教的信仰實踐充滿了綜攝的色彩。經過了這些綜攝主義者的努力，再加上天主教的幫助，而使得鄒族的某些傳統文化（尤其是 homeyaya 以及 mayasvi 兩大慶典），開始了復振的風潮。面對著這樣風潮的長老教會的傳道師們，也開始著手於思考未來的宣教方向與理念。在這一片復興傳統文化的風潮中，長老教會也努力思考著可容調整的方向，尤其在基本教義的支持上，使長老教會對本土化的趨勢，與天主教就有著很不同的適應方式，尤其對於近年來被鄒族人所著重的 Mayasvi 的觀點，兩教會的差異，更明顯地顯示出來。

第二節：長老教會本色化神學的啟發

兩教派對 mayasvi 的觀點

然而長老教會的傳道人們對於本土化，對於傳統與基督宗教融合的看法，與天主教徒的觀點最大的不同，主要在於長老教會認為 mayasvi 這一類的祭典是以往崇拜天神的儀式，仍然與上帝是唯一真神的觀念相衝突。也因此長老教會對於恢復傳統文化的行動非常的謹慎，以免混淆了唯一真神的教義。比如相對於某些天主教徒可以全程地參加 mayasvi 祭典所可能逾越一神觀的危險，長老教會的傳道師就試圖設計融合傳統崇拜的方式在教堂做禮拜以敬仰上帝(這也是所謂的本色化崇拜)。在此、我們看到天主教徒透過將天神與上帝的等同來合理化其參加 mayasvi 以敬拜天神的作法，仍不為長老教所接受。「mayasvi 及 homeyaya 的東西，過去的(長老教會的鄒族)老牧者不願意談他們，認為我們的文化有一些恐怖的地方，尤其 mayasvi 及 homeyaya 是祭拜偶像。」但是除了祭拜偶像這一點之外，長老教會在因應本土化的趨勢時，也想辦法思考著傳統文化與基督信仰間其他可以融會的面向，如來吉鄭牧師所說：「現在年青的傳道人想要問的是：我們文化如 mayasvi 及 homeyaya 與基督教之間是否有可相互切入的地方？我們一直在找我們文化中原有的東西是不是基督教中也有？只是不同族群有不同的表達方式罷了！因此我們也希望 mayasvi 及 homeyaya 能成為基督教裡的東西，或基督教的有些東西也能成為我們文化的一部份。但「有些文化因素，教會視作不合上帝的真理，所以必需加以揚棄。早期本族的豐年祭儀(mayasvi)中，有人頭獻祭的儀式。這種儀式為基督教所不允許的，雖然教會所反對的文化因素只占很少的部分，但這些因素對鄒族卻很重要。因為這些因素代表著鄒人們所敬拜的假神，所懼

怕的符咒，如果要求他們除掉偶像實在不容易。」(鄭信得 1988)在此我們看到的是以往對於 mayasvi 及 homeyaya 完全否定的態度，已經漸漸緩和，長老教會的傳道人們開始仔細思考 mayasvi 及 homeyaya 的文化元素，進而希冀抽取出不違反一神觀點的傳統文化要素來作為基督宗教本土化的材料。如以往對傳統持揚棄立場的陳庄次牧師，也在最近表示了對於 mayasvi 比較寬容的看法。他認為人們可以在有限度的範圍裡以不違反基督教基本教義為原則來參加戰祭(mayasivi)。陳庄次牧師認為在 mayasivi 中，有三點基督徒不應該參加，1.殺豬 - 因為這以前是殺人頭的習俗 2. 將豬腸一小段一小段套在刀口上，一邊念：希望我的敵人都能被我殺。3.jonoi - 剛剛開始呼求 hamo 的那一段。至於其他唱歌跳舞的部分就可以參加。陳曾參加部落長老的會議（一次在達邦的活動中心，有一次在鄉公所），建議將 2 的部分修改，認為這時不應該再詛咒別人了，而因該呼求掌管宇宙的神保佑所有的生命，後來大家也慢慢接受的改了。但是他這樣寬容的態度，並不是鼓勵信徒可以隨意的參加傳統祭典，而是要戒慎恐懼地體認身為基督徒所應執著的信念。因此他認為：

「現在在做儀式的過程中，雖然說要保存傳統文化，但並無積極鼓勵年輕的一代的去參加，希望能將之視為一種文化，而不是一種迷信。陳牧師擔心，雖然這些老人一直在做祭儀，而下一代的的不了解其中的意義，若以後由年輕人做，恐怕會讓這些年輕人招惹鬼神，所以應該作一些調適，讓年青人不要受害。」

因此我們在陳牧師等傳道人的想法中發現，在文化復振的風潮中，陳牧師仍然根據其信仰唯一真神的原則來篩選過去的種種習慣及風俗。也因此相對於天主教信徒傾向於將基督宗教與傳統宗教對等看待的方式，長老教會的本土化思惟，仍然顯示出嚴格地以基督信仰的“新瓶”來過濾及包裝“舊酒”（傳統文化）方式。這樣的思惟也表現在年輕一代的長老會傳道人的身上。尤其他們除了考量 mayasvi 及 homeyaya 的基督教化之外，

也進一步地研究傳統的其他習俗祭典，以考量其與基督教融合的可能性。尤其重大的轉折是現代的鄒族傳道師思考了以上的努力後，也認為以往的傳教策略，其實並沒有絕然地將傳統文化去除，尤其某些傳統的元素，也某程度而言，已與教會合而為一，而使得基督宗教已能取代許多傳統，換言之，正如許說信徒所言的：「許多傳統已經基督教化了。」如鄭信得在其《鄒族神觀》一書研究中，所認為基督宗教已取代的傳統有下列幾項：

「傳統」的基督教化

一、成年禮的基督教化：

根據傳統男子到了一定的年齡都要搬進男子會所接受集體管教訓練，這種風俗與教會的慕道友要成為教會真正的會員，而必需通過堅信禮相似。

二、家屋落成祭基督教化：

在鄒族的社會中，家屋落成祭堪稱為本族中尚留存的文化之一。該祭是以部落為單位的祭儀，由部落頭目或司祭來主持，其動機在於祈求神明的保佑使全家蒙受祝福與平安。本族皈依基督教後，每逢信徒新屋落成，也是通過教會的成員禱告感謝神的恩典與賜福並祈求上帝賜平安。顯然過去對於某些神明的依賴以轉移到對基督耶穌的信仰內。換言之，基督教取代了原有的神明。

三、葬禮基督教化：

在鄒族的社會體系內，有人去世時，附近同一階級的男子則立即聚集為死者挖掘墳墓，表示他們對死者家屬的同情關懷。當教會在某一村落成立之後，這種文化因素立刻被基督徒所接納，使成立的弱小教會在會友去世時變得更加團結。

四、鄒族傳統的習慣法基督教化：

鄒族有一套系統的習慣法，即是由部落首長及長老會議每年反覆地執行傳授，傳承下來的。因與一般生活習俗密切地相互關聯，其具體性與明確性並不亞於成文法。因此，社區的人際關係始終能和睦相互濟助，敬老尊賢，團結互愛。這些秩序的維護皆靠不成文的法律，抑或一些公認的傳統法則作為生活上的規範。這種文化因素都在顯示在家族的倫理關係和社會的公共關係上，然而有許多文化因素是可以改變，甚至可以揚棄，而不至引起社會混亂。

但是促成道德觀念的文化因素是必需加以維護保存，因為他是一個社群中取向與有秩序所不可或缺的元素。基督教所強調的中心思想乃是彼此相愛，這種基督教的倫理觀念是涵蓋了人類生活的領域。福音與鄒族文化的相互接觸不僅使這種文化實體得以強化，並使之更顯著。這種福音對文化的肯定，使社群的倫理道德觀念得以提升。

除了以上幾種傳統文化已經被基督教所取代之外，長老教會也思考著不同的實際作法，有的積極推動母語，有的則重視教會裡的種種禮拜儀式與信徒之間的親和性來與傳統文化相融合以讓信仰更為本土化。



圖版 6：本色化崇拜的模擬(鄭信得提供)

兩個教派間的本土化方向的差異

從以上的兩個教派的本土化努力當中，我們發現長老教會的本土化方式中，比如將以往鄒族人祭儀的某些步驟加入教會禮拜儀式，但這些步驟的選取仍然是經過慎重的基督教神學立場考量，尤其該步驟如果原始意義上是敬拜邪靈的，就難以在教會之中實施，這也是我們看到教會的長老、執事及信徒們仍然不太能接受本色化崇拜的設計的原因。因此我們看到長

老教會，基本上仍是希望以基督教的儀典來取代以往鄒族文化中原有的儀典。這種本土化方向，本質上仍是當初以「一條新的路來取代舊的路的思維方式」。而天主教主要的本土化模式，也基本上延續著「走兩條路」的思考路線。如某些天主教徒就透過天主教神學上的解釋，而使得重要的傳統元素得以合理留存及延續下來。在此我們看到兩派對於某些傳統的看法的差異的產生常常只是在於一線之間，也就是長老教會並不會將 mayasvi 祭典所敬拜的天神視做上帝的化身，而天主教信徒就很合理地將之等同類比。這也許就是兩派界限的產生的重要原因。但這樣的界線，對年輕一輩的長老信徒而言，似乎有越來越模糊的傾向。比如有年輕長老會信徒認為：

「傳統文化的恢復是很重要的，尤其如 mayasvi 是鄒族人的重要祭典，是代表鄒族的。教會裡有許多人因為信仰的關係就不參加，要不然就是參加一半到最重要的地方就出來。真是奇怪。為什麼？尤其現在的祭典表演的性質那麼強，又不像以前那樣嚴肅，何必把他當作是信仰上的衝突呢，把他當作文化的表演也是不錯的。像前一陣子，長老教會的信徒要到台北參加原住民敬拜讚美的聚會，還不是一直練習傳統儀式中的歌舞。」

從這樣的敘述中，我們發現年輕一代人所形成的特殊的文化觀。這個文化觀認為許多傳統文化的恢復是可以和信仰問題不相互衝突的。例如將祭典當做鄒族文化的認同的指標，而使得傳統祭典的參加可以不涉入宗教認同上的掙扎。但這樣的解釋也常常被老一輩的信徒或傳道者，視做是信仰上的不了解與疏忽（如前述陳牧師不鼓勵年輕人參加 mayasvi 的理由），因而使得目前信仰與文化上的討論仍然充滿著許多可待開展的空間。

第七章： 結 論

正如邱韻芳在探討布農族之所以皈依基督宗教的現象時所建議的：

「宗教並不只是一個孤立的意識形態體系，反之他是嵌入在社會現實當中，與其他層面的文化體系相互作用影響著。當基督宗教來到了部落中，對當地原住民族群的象徵的意義，往往混雜了政治、經濟，以及文化各層面的要素，因此在研究部落社會基督教化的現象時，對於宗教轉變(religious conversion) 應先採取較寬鬆的意義，再進一步從當地的社會文化脈絡，以及基督宗教與部落居民接觸的情境中去探討土著觀點下的宗教轉變內涵。」(邱韻芳 1997:145-146)

對於光復後來吉鄒族人之所以大規模加入基督教會的因素，筆者也企圖從不同的歷史過程中尋找重要的外在大因素來探討其與內在宗教認知的辯證過程，以探求鄒人之所以接納基督宗教的原因。綜觀本論文初步的討論，其中鄒族人「將異族主動納入」的思惟傾向是一個很重要的內在因素。從鄒族人歷來與外來政權的互動過程來看，鄒族人往往透過「將異族主動納入」這個機制來主動迎拒外來種種壓力或助力。鄒族人也因此能與漢人、日本人、國民政府以及基督宗教能在相遇之時主動建立互動的關係，並能進一步地以主動的態度來對應時勢的變化，以尋得對於鄒人有利的變應方式。比如說幫助清政府平亂（清治時代）將天神信仰與神道教合祀（日治時代皇民化時期）將漢人也視為天神的子民（國府時期）主動迎入基督信仰等行動都是這個機制運作的展現。如果我們再仔細看鄒人其他的社會文化要素，如氏族系統中所包含的異族後代所成立的亞氏族，鄒人神觀中後來納入的稻神崇拜以及祖先崇拜的形式，天神造人神話中包容異族的性質等等，讓我們再一次體認這個機制對於鄒人的社會文化變遷的影響。這讓我們想到研究非洲原住民的基督教化問題的 Horton 所強調的：

「社會條件的改變使得原較孤立的民族拓展他們的社會關係到他們原有的社會範圍之外。這點有其宗教上的意義。因為這些人們必需具備更寬廣的世界觀(world view) 以便解釋、預測、建構以及控制新社會環境的社會秩序。

這種心智 (intellectual) 上的改變提供了接受世界性宗教及把他們原有的神的觀念更精巧化的條件。依 Horton 的觀點，世界性宗教的進入只是加速宗教變遷的催化劑而不是動力。」(見 Barker 1993 : 207 – 208 ; Hefner 1993 : 20-22 ; 邱韻芳 1997 : 2)

從鄒族的例子，我們也發現鄒族人也在歷來與異族的互動經驗中，發展出主動將異族或異文化納入的思惟傾向，因而使得鄒族能至少在政經層面上，主動與異族互動，以拓展其生存的籌碼。但也正因為如此，鄒族人所接納的異族文化，也漸漸成為導致其內在社會文化變遷的種子。如日治時代對於教育制度的接納，即漸漸導致鄒人對於傳統社會文化的變異看法。再加上狩獵的漸禁、水田推廣及社會教育政策的推動，使得鄒族傳統社會的分工方式有所影響，而使得鄒人內部產生社會的分化（大小社之間地位的逐漸平等化，傳統小社內長老政治領導的年輕化等）以及種種社會問題（如酗酒）的產生，使得鄒人急欲思考變革之道。也因此我們可以看到鄒人社會文化在日治時代所面臨的變化壓力。在宗教變遷方面，在皇民化政策實施之前，因為日人主要先針對在大社所舉行的祭儀作改變的計劃，因而對來吉小社的傳統宗教信仰層面衝擊不大，故得以保留許多的宗教信仰元素，直到皇民化運動的推行，日人的政策才更進一步地想影響鄒人的重要宗教信仰層次。在皇民化時代裡，我們可以看到鄒人能運用「將異族納入」這樣的機制，將傳統中重要的祭儀保存於日人引入的神道教的崇拜之中而化解日人在宗教上也要完全神道教化的危機，而得到一個足以保留傳統信仰元素的空間。從中我們也看出在日人企圖改變鄒人的信仰的政策下，鄒人對於具有跨氏族關係並超越小社地域以連結大社功能的 homeyaya 祭儀，以及具有積極與天神互動以維持良好人神關係的 mayasvi 儀式有更加著重的傾向。這也許透露出鄒族人欲透過宗教信仰來維持鄒族人的團結的企圖。但此時由於日人所推行的種種教育政策，漸漸培育出一批有著除舊佈新思想的青年人，再加上日本人對於這批青年人的倚重，才使得許多傳統社會文化面臨了一個新的檢視標準。就在日本人、鄒族青年團員以及鄒族耆老三方互動之間，皇民化時期的鄒族社會文化面臨了一個重要的變革時代。尤其在大社舉行的祭儀乃成為抱

持著不同觀念的鄒人及日人政策之間的角力場所。在年輕人的除舊佈新以及族內長老的維持傳統兩種趨勢的拉扯之間，讓我們可以看出鄒人之間對於傳統社會文化已經有了分殊的想法。這些想法之間的辯證以及與不同因子的結合，到了光復後仍一直影響著鄒人的社會文化的走向。

光復初期我們可以看到日治時代裡原為青年團員且受到鄒人及日人器重的高一生等人對於基督教的主動納入的想法。從訪談及文獻資料看來，高一生這種主動將基督教納入的行為，並不是要基督教來取代鄒族的傳統宗教，其中綜攝的企圖反倒是比較濃厚，尤其高一生曾積極地以傳統宗教的角度來詮釋基督宗教以讓族人能夠接納。這其中可能顯示出高一生在面對新環境時的政經考量，也可能顯示出高一生等人希望建立一個更符合鄒人需要的神聖領域的企圖。但因為二二八事件及山地管制的原因而延遲了好幾年，直到邊緣的小社重新得以接觸基督宗教，而有另一方面的發展現象。回顧本論文第四章的討論，筆者認為光復後來吉鄒人皈依基督長老教的因素裡除了前述的鄒人主動將異族納入的思惟傾向、基督長老教會的積極傳教以及國民政府山地政策等外在影響因素之外，更有以下幾個因素的影響：

一、來吉小社的行政地位逐漸與大社均等化的傾向，使得小社能自主決定社會文化的走向。現今來吉村乃是約兩百多年前開始，幾個鄰近拓墾的氏族間的互動下漸漸形成眾多氏族合成的聚落。而且有幾個家族在某些農事祭儀上漸漸自主，如小米播種祭以及小米嚐新祭已漸漸趨向在小社舉行的現象，這顯示出鄒族社會發展過程中「未完成之集團」的發展屬性，這種現象也隨著日本政權行政區域劃分政策的實施以及對於地方政治的干預，使得一些有自主傾向的家族，在大社往往也擁有參議整個部落事務的地位，這不但賦予小社人在小社事務方面有著相當的自主權，並使得小社能影響大社對於部落事務的態度。長老教會早期的興盛即顯示出來吉小社自主並進一步影響大社皈依的事實。

二、日治末期青年團對於傳統文化批判態度的延續，使得光復後年輕一代的人

對於傳統宗教中恐怖、迷信以及麻煩的成分，有所批判。在這樣的批判態度下，年青人往往看出基督宗教可以免去傳統恐怖與麻煩的地方。因而對於基督宗教有好感。如幾位因政權更迭而失意的酗酒者所呈現的因皈依而得到更生的模式中，往往呈現出與傳統宗教信仰裡的魔鬼相互爭鬥而基督勝利的故事，更讓人們覺得基督宗教是較傳統有力量的。而這些青年團員在日治時代末期所擁有的領導影響力在光復後也因而能延續下來。如前述的酗酒皈依的人裡有幾位是以往社會中有影響力的人。這些人透過這個新的宗教選擇而能得到更生的經驗，使得人們更能肯定基督宗教。並且也重新透過教會的組織，延續其對於信徒的影響力。

三、基督宗教所強調對於上帝的敬拜，強調人與神之間積極互動的精神，也類似於鄒人傳統宗教中的所著重的透過祭儀與神溝通互動的成分，因而鄒人也將基督宗教看成是另一種宗教選擇。也因此我們可以看到來吉的許多傳統宗教雖然仍運轉著，村人們仍然對於基督宗教保持開放的態度，而有參與的好奇心態。我們可以看到鄒人之所以接納基督宗教，並不是因為其傳統信仰已經到了沒落的地步。而是鄒人看到了一個包含了同樣鄒人所重視的宗教成分的另一個選擇。從天主教的傳入我們可以進一步清楚地看出，其教義中所著重的與至高神互動的成分中，崇敬善神的部分仍然被鄒人所著重。因而來吉鄒人皈依基督宗教的原因不同於黃應貴所指出東埔布農人之所以接受基督宗教，是由於傳統祭儀已經不符生態需要不再被舉行，這時基督宗教積極傳教，被族人合理化為新的謝天儀式之結果。他並且以山社和霧鹿布農人的情形作為佐證，認為傳統祭儀是否仍持續進行，是影響族人接受基督宗教相當重要的關鍵（黃應貴 1992:256-260）來吉鄒人的例子反倒是類似於邱韻芳在東光布農社區的研究中所發現：「當地布農族人還在舉行傳統的祭儀，但是他們在沒有強大外力作用下，相當主動地放棄傳統信仰改信基督宗教。」（邱韻芳 1997:151）

四、光復後社會邊緣人對於改善生活的渴望。剛開始接觸基督宗教的來吉鄒人裡，有的是酗酒者或者家計辛苦的婦女等社會邊緣人。這些人由於對於生活改善有

急切的苛求，因而對於夾雜著許多資源的基督教會保持較開放的心態。

因此我們可以看到光復初期雖然有集體皈依的現象，但眾人皈依的理由卻是很不同。尤其在宗教層次的理由中，有些人覺得基督宗教比傳統宗教好，有些人則認為傳統宗教的維持是很重要，所以我們可以看到有些信徒擺盪於傳統與基督之間。然而基督教宣教初期尚未強調對於基本教義的落實時，尚可以讓一些仍重視傳統宗教的村民得以皈依。直到幾位受過長老教會基礎神學訓練的本土傳教士的產生，並且依照基督教義中絕對至善的一神信仰角度來檢視傳統宗教時，才有了變化。尤其這樣的角度將以往傳統宗教的某些成分歸屬於常常引來恐怖與不安的邪靈崇拜，再加上許多重要教會領導人，都曾有因皈依而與邪靈對抗並戰勝而獲得重生的經驗，更加强了信徒們對於基督宗教的信心。因而來吉村長老教會的本土傳教士們就開始了「走一條路」的運動，以去除傳統宗教的成分，全心皈依上帝為志，以基督宗教來取代傳統宗教。然而這種取代的態度，並未被所有的信徒接納，尤其對於傳統宗教仍難以釋懷的人們，在教會中開始有分裂的傾向。直到對於傳統宗教有所包容的天主教傳入，才使得這些綜攝主義者，有了一個新的選擇，而造成村內兩派分立的現象。相對於長老教徒將傳統視做邪靈的信仰，而欲去除傳統的作法，天主教徒則看重傳統宗教中與天主教教義類似的部分，以尋求其中可以互補並得以綜攝的態度來皈依。其中天主教徒將天主教所強調唯一至善神的觀念對比到鄒人傳統神觀中的善神部分，並且也強調以往傳統宗教的核心就是人對於天神的崇敬與積極互動。現今鄒人所看重的 meesi 祭儀 mayasvi 就是人與天神間的主動溝通與崇敬的表現。尤其天主教徒將天神與上帝的直接類比，使得天主教徒能夠自由地參加若干的傳統儀式，而成為村人所謂的「兩條路主義者」。事實上，天主教徒所強調的宗教核心--「與天神的積極互動關係的建立」，除了表現在鄒族人對於祭儀的著重之外（這也可以看出鄒族人在日治時代種種政策壓力下對於重要祭儀的維護態度與努力的原因），也表現出鄒族人神觀（人的命運與神的關係）中對於人與天神關係的積極建立的觀念的運作。而基督長老教徒所走的一條路實踐方式，雖然將傳統的信仰視為

邪靈信仰，但其中與新的天神（上帝）維持互動關係的努力仍是存在，尤其長老教徒所表現出的強調禱告、強調禮拜的態度，也延續了鄒族人對於 meesi 祭儀--作為與神溝通的管道--的著重。因而我們可以看到在經歷了工商業社會的洗禮，青少年大量外出工作，世俗化及社區多元化而使得第二代信徒信仰沒落的狀況下，第一代信徒以及傳道人員在思考問題所在時，也常常歸咎於新一代的鄒族人沒有傳統宗教根基所使然。也因此思考教會復振的方向時，教會的本土化，乃成為重要的方向。但從來吉兩派的思考方式中，我們仍看到當初兩派分別的信仰立場仍然存在著，「走一條路」的長老教徒在不違背上帝是唯一真神的教義下，拓展基督宗教與傳統宗教的對話空間，如長老教會一直著重的本土傳道人的訓練、母語宣講、母語研究、以及地方文史調查等努力的方向即在於讓信徒們能思考基督宗教與傳統宗教共通處並能進一步合理化基督宗教得以取代傳統宗教的理由。但長老教會所堅持的基本教義原則似乎讓某些信徒難以融合於傳統宗教(如 mayasvi 的舉行)的復興潮流之中，而刺激許多信徒思考變通之道，如「文化」與「信仰」的區隔的想法，則是長老教會深思與謹慎探討的方向。而原本就企圖綜攝天主教義與傳統宗教的「走兩條路」的天主教徒則更能優游於本土化運動中對於傳統宗教的復興與發揚，如對於 mayasvi 的參與，天主教徒則能透過高度的參與來實踐對於信仰的綜攝態度。

附錄一：《理蕃之友》有關鄒族青年團活動之報導

昭和九年八月一日

稻種推廣及試種 達邦社 野 清武 報導

以往小米是蕃人主要食物栽培需要廣大面積而且需要一年的工作週期。因此大力推廣稻作可以減少耕作面積、勞力時間以力國土保安。唯推廣期間仍須先試種。
(理蕃之友昭和九年八月號:10-11)

昭和九年八月號一日

阿里山蕃自覺的時代---努力的成果

阿里山達邦駐在所管內各區共同會議宣誓，以後要以青年團為中心要打破傳統陋習，以及產業的改良。自宣誓以來成績斐然。如水田的開墾、水圳的開墾、都在在顯示了各團的努力。例如每年四、五月間鹿角盛產時期裡，出獵的次數大增。這也是本會努力的結果。又如水路的開墾與修補更是成績斐然。

(理蕃之友昭和九年八月號:11)

昭和九年八月一日

台南洲蕃地及養蠶 山美 福島 軍二報導

以往蕃人認為觸碰蟲類是不好的，因而養蠶的事業一直無法推廣開來，而曾中止過。但經有關單位的一再獎勵及熱心蕃人漸漸醒悟而自發的養起蠶來...

(理蕃之友昭和九年八月號:12)

昭和九年八月一日

以棒球作為蕃人的主要娛樂 阿里山 福島 生

以往蕃人的娛樂乃因不同的情況，而有不同。如粟祭、婚禮招待、播種慶祝、狩獵慶祝等。最近因教育所中心開了一個通俗教育討論會，會中青年會要求增加山上人的精神食糧，促使人們身體健康，因此欲提倡簡單而不危害社會風氣的娛樂棒球是最適合這個要求了。棒球比起單調的體操有趣多了，不但可以訓練人們克己復禮，

更可以讓人們以謙遜公正的態度思考戰略。我認為可以導正人們怠惰又好酗酒的壞習慣，更可進一步使人身體健康，因此提倡棒球運動是刻不容緩的。

(理蕃之友昭和九年八月號:12)

昭和十年一月一日

特富野頭目的蕃社葬

特富野總頭目 voyu e peongsi (五十三歲)自大正十二年就任以來，就在官員的指導下對於蕃人的教化貢獻良多，真可為鞠躬盡瘁。這實乃特富野社能如此進化的原因。社眾視他如慈父一般地敬慕。去年十月以來重病在身，十一月七日死亡。青年團員先知道消息，一般社眾知悉後也通宵告知達邦駐在所。見於其生前的功績可敬，遂決定舉行蕃社葬以表感懷。

(理蕃之友昭和十年一月號:10)

昭和十年二月一日

粟及水稻品評會

嘉義郡達邦產業指導所致力於改良粟種以及稻種，以找出適耕於達邦的品種。研究的成果表示適應的稻種，產量是粟種的兩倍。一般蕃人反應良好。

(理蕃之友昭和十年二月號:6)

昭和十年五月一日

先進蕃社參觀活動

先進蕃社參觀活動，在嘉義郡下選拔二十名蕃人。由里佳駐在所安井猛巡查(蕃社出身)帶領到台中東勢能高兩郡參觀優良蕃社及台中市街觀光。(該文附有參加者的感想)

(理蕃之友昭和十年五月號:8-9)

昭和十年十一月一日

高砂族日本觀光團 台南 安井猛

高砂族日本觀光團三十名參觀感想：我們的青年團，昭和七年七月成立以來，所作的第一件事就是營造神社。表示我們揚棄了對人骨及獸骨的崇拜。當時我們二十個青年團成員都不贊成安造神社，但如今在神社的春秋兩祭中充分的顯示了我們已廢止了獸骨及人骨的崇拜了。其次是我們對服裝的改善。以往我們鄒族女孩子，都會以黑布包頭，如此對頭髮不衛生，也有礙身體的觀瞻。經過日語普及會的提議，才漸漸廢止。再就槍枝之管制而言，以往鄒人有槍就喜歡打獵，而不事耕種，近來收繳的成果才好轉，農耕的狀況才得以投入。

(理蕃之友昭和十年十一月號:7)

昭和十一年十一月一日

重生的喜悅 達邦社 矢多一生(按：即高一生)寫

吳鳳捨身成人，阿里山鄒族沒有理想沒有抱負，只有日日酗酒，因循苟且而無力量重振。滅亡之日真是即將來。然旭日登起之際，日本人伸出慈愛的手，把我們這一

群瀕於滅亡的，而仍不自知的阿里山蕃重新燃起希望，而得到重生的喜悅。中央山脈裡的阿里山人們都放下了槍枝、拿起了手鋤。老人們所因襲的舊習慣已經放棄了，朝著我們的目標前進。鄉土的開拓則指日可待。長久以來深陷迷夢，如今才覺醒，以後一定要腳踏實地地堅忍地踩著重生的步伐。鑿石的聲音響測雲霄，快樂地在田裡的工作，晚上要好好學日語。

(理蕃之友昭和十一年十一月號:12)

昭和十三年十月一日

豪雨中歡送高砂義勇隊出征

十字路站长招待來自達邦社及來吉社的青年團員及教育所兒童。儘管連日豪雨，社人仍然排拒萬難，走來十字路站长，來歡送即將出征南洋的鄒族義勇隊，真是可以看出高砂族的一片赤誠之心。

(理蕃之友昭和十三年十月號:7)

昭和十三年十一月一日

贈新米給出征軍人家屬

達邦社共同會會員們提議要多多慰問出征戰士的家屬。共同會員將新穫的蓬萊米獻給對國家而言勞苦功高的出征戰士。全社都同意這樣的提議，而且也倡議各戶提供一斗新穫的米給戰士家屬，由青年會員親手呈贈。

(理蕃之友昭和十三年十一月號:6)

昭和十三年二月一日

觀光感想 里佳青年團長團 湯川八郎(二十二歲)(商業補習夜間二年生)

這次到角板山以及高雄參觀，看到他們身強體健、農業興盛，讓我想到為何日本人一直提倡身體健康的重要。有強壯的體魄，才得以有進步的資本，我們高砂族很多人酗酒成性，嗜煙嚴重，常常整天恍恍惚惚的，我想這是禁酒禁煙的時候了。

(理蕃之友昭和十三年二月號:10)

昭和十三年二月一日

高砂族愛國心的揭露 台南州

來吉社女子青年團 石河 tomi 子 等二十名捐獻金 12.30 累計已有 42.90 元

(理蕃之友昭和十三年二月號:12)

昭和十四年八月一日

日語胸章頒發

昭和九年日語章程制定以來，每年六月十七日始政紀念日，在嘉義郡的蕃地都會頒發日語胸章給熟悉日語者。儘管國語講習所修息期間，但青年團幹部仍負起指導的作用，使得國語的傳習能持續不斷。今年頒發獎章給十四名，男生九名、女生。迄今已有 184 人獲該獎章。

(理蕃之友昭和十四年八月號:6)

昭和十四年九月一日

自力興建道場

里佳駐在所管內因為青年團員及教育所的場地的需要，特與當地之青年團員協議後，決定社內自己籌措基金，大家有錢出錢、有力出力在駐在所的指導下共同整地，啟造一占地二十二坪的木造房屋，共花費三百五十元二千五百人次、人工於七月二十日竣工。該道場並藏有小泉文庫，對於教化事業當事大有助益。此道場並可提供青年團國語講習會訓練開會之用。

(理蕃之友昭和十四年九月號:6)

昭和十四年十月一日

十年計劃達成 樂野社 山中 猛君

(前略)在各位老師的懇切指導下，使得我們得以克服許多困難。感謝你們的努力及關心。要不是有你們的細心計劃，吾等青年團員也不知如何是好。你們所開的講習會與指導使得我們對於事物的計劃與工作的程序有了更周詳的準備，因而能使我們更早一步達成十年計劃的國家使命。

(理蕃之友昭和十四年十月號:3)

昭和十四年十二月一日

盛大的墓前祭

達邦、特富野兩社由於住在所職員的努力，鄒族的青年漸漸自覺，而開始了室外共同墓地的埋葬。青年團員也協議要共同掃墓，共同建墓標，更要舉行聯合墓前祭。也有人將骨灰送往阿里山寺供養，顯示出皇民化的效果。

(理蕃之友昭和十四年十二月號:7)

昭和十四年十二月一日

台南州教育費及衛生費自給自足

有限的經費不敷蕃人們無限拓展的向學心及改善衛生的需要，鄒族人數年來的教育費用、衛生費用幾乎都是他們自己負擔的。其資金的募集方法有如平地人的保甲法...。

(理蕃之友昭和十四年十二月號:7)

昭和十五年七月一日

孛弓之廢止

阿里山來吉社自助會副會長向野三郎為了社內的平靜安詳，乃與社眾一起提議廢止孛弓的使用。由於孛弓是用來捕獸類的，但其危險性與槍枝差不多，尤其有危採腦的腦丁。因此向野君提議將社內現存的三十餘挺孛弓丟棄，得到大力的支持。讓舊慣廢止的計劃，更大進一步，使十年計劃目標之達成指日可待。

(理蕃之友昭和十五年七月號:7)

昭和十五年七月一日

社人在神社前結婚

為了全力打破陋習及舊慣，我等人也像日本人一般在神社前結婚。里佳社十三號田原豐君與同社的熊野菊枝於五月二十六日下午三點半在里佳神社前穿著青年團及和服服裝舉行婚禮。許多親戚參加，儀式嚴肅莊嚴。約在四時三十分儀式結束。新郎隨之在新居宴請賓客，顯示了皇民化運動的成果。

(理蕃之友昭和十五年七月號:7)

昭和十五年九月一日

飲水混濁乃鬼作怪

教育程度低的民族常常有迷信的時候，里佳社常盤部落以二百米長的竹筒從溪中引水使用。本年六月間水質呈現褐色，一時迷信大起，謠傳有鬼在作怪。這些鬼乃是水路經過的一塊墓地裡的死魂，半夜裡以居民飲水洗手。因而導致水質混濁。這個傳言一出，村中的駐在所立即著手調查。該社四號安井春子（二十九歲）判定水濁的原因，乃是因為連日的大雨及暴風將導水管搖動以致於沈垢增多，因此就換掉某些竹筒水就不濁了。

(理蕃之友昭和十五年九)

昭和十六年五月一日

台南州的皇民化運動

台南州的高砂族自“支那事件”爆發以來，中堅青年就總動員起來實行皇民化運動，成績斐然。族人互助合作充分表現共體時艱及自覺的精神，實達皇民化運動的真正目標。如里佳社駐在所，除了國語講習的課程，更每月利用一星期的時間招集男女青年會員參加休養道場的活動。活動內容有智育、德育、體育等三方面的特別訓練，實施的效果不錯。

(理蕃之友昭和十六年五月號:8)

昭和十六年八月一日

先覺者在神社前結婚

里佳社十八號熊也好夫（十八歲）與達邦社十九號的安井 ina 子，在去年的六月二十六日這個吉日於里佳神社前締結連理。其家人的感想如下：一，在神的面前結婚往後一定要努力維持家庭以有幸福的家庭生活。二，在神的面前夫妻兩要發誓彼此將來一定為家庭幸福著想，不然將遭神譴。

(理蕃之友昭和十六年八月號:8)

昭和十八年十二月一日

高砂族青年勤行報國隊員的美談 里佳 田原 哲郎

田原哲郎於九月十三日在山美駐在所加入勤行報國隊員，但不幸在九月十七日下午三十接獲弟弟溺死的消息，想回家奔喪處理，但仍有公事在身，雖經駐在所員慫恿先歸，但他仍先將公事處理完畢才回家奔喪。該員的責任感實足青年團員的表率。

(理蕃之友昭和十八年十二月號:12)

昭和十五年八月一日

高砂族愛國儲金統計

| 駐在所別 | 戶數 | 人口 | 儲金額 昭和十四年末 | 現在額 昭和十五年 五月十五日 | 同上額 一戶平均 | 同上 一人平均 | 儲金人數 |
|------|-----|------|---------------|-----------------------|-------------|------------|------|
| 樂野 | 49 | 226 | 1255.00 | 2439.40 | 49.78 | 7.48 | 72 |
| 來吉 | 36 | 187 | 2047.38 | 3472.73 | 89.04 | 18.56 | 75 |
| 達邦 | 110 | 644 | 4177.11 | 5534.82 | 50.32 | 8.59 | 139 |
| 總計 | 198 | 1157 | 7479.49 | 11446.95 | 58.11 | 9.89 | 286 |

(理蕃之友昭和十五年八月號:7)

附錄二：陳庄次信主四十週年感言

陳庄次信主四十週年感言

1999/3/7

鄭信得 口譯

羅永清 謄稿

各位弟兄姊妹平安!感謝上帝，也感謝各位的蒞臨，藉著你們這樣子的關心，讓我表達信主四十週年的感言。我深深的發覺是因為大家的代禱.....而我這次所要作的卻是如此簡單，是這樣的，我已經很老了，如果說要到五十週年才辦的話，我心想是否可到那時，即使是四十五週年的話，也許我也活不到那時，況且隨著年齡越來越老，我所能回憶的，也不是那麼細。藉著我還能和大家見面，就把我信主的經驗，告訴大家，如果以阿里山鄉開始接受信仰開始說起的話，到今天應該是五十年了。

是這樣子的，當我們在達邦舉辦宣教十週年時，從嘉義山地部的年代計算時，尚已經宣教二十年。他們山地部是如何算的呢?他們從高一生開始算。有一個嘉義的陳牧師，可以說第一個到達邦傳教者。他向高一生宣教，所以從那開始算的話，那屆十週年紀念，應該已是二十週年了。所以很感謝神，自從我開始信主之後，也經正好有四十年了。今天坐在前座的，如湯老師及這些婦女們當福音剛剛傳入來吉時，他們是最早接受福音，並且很熱心堅定。所以說今天看到的都是老一輩的信徒，很少看到年輕一輩的，雖然我說得的老一輩，但在傳統上還不算老，但從你們的長相已顯出老態，至於無我呢?我的身體雖然如此，我仍要感謝神，同時我要告訴大家的是，以前我在教會工作的時候那種辛苦艱辛是無法用言語形容。我也不會常常拿來炫耀，因為若我說給年輕一輩的聽，他們必定會抱持懷疑的態度，他們會說我是騙人的，就好比其他的老人家，當他們說他們造田的辛苦時，那年輕人的反應一定是不敢相信。所以如果我也把過去在教會工作的辛苦告述訴年青人，那他們也不相信。事實上，你們清楚知道，福音剛剛傳入的時候，教會工作是非常辛苦。當時的信徒也有很多人非常反對，因為他們的理由是鄒族自己有神，我們不須要依靠外國的神，所以在我傳福音給族人的時候，他們常有的反應是，我們為什麼要信外國人的鬼啊!我們是屬於鄒族的(yu'unu no hicu no cou 流向朝向屬於)。大部分都是這樣的狀況，他們完全不相信我所說的，其次我還碰到過許多讓我很痛苦的事情。從我走遍阿里山鄉，走路傳福音的辛苦，我最遠的行程甚至穿過大埔一帶的山丘，然後出到達雲水(台南)。這可以說是最遠的路程，這些所走過的路包括阿里山鄉全境。走起來確實讓我非常的辛苦，其次當我到個村傳福音時，會偶而會碰到酒醉的人他們會故意地阻擾我的工作。那時還有一位陪我的人叫 masa kazu，我們同是摔角選手，很多人以為我非常的有力氣，所以會怕我，雖然他們對我是恨的咬牙切齒，卻不敢對我動一根汗毛。但在私底下卻對我謗毀有加，我事實上我認為

我沒有什麼力氣，但感謝神讓人以為我有這樣的力量，而使得那些人對我有些懼怕，而不敢動手腳，所以讓我傳福音能減少許多困難。所以感謝神(khamisama)。我三番兩次地作阿里山鄉的巡迴傳導師，我雖然無固定的棲身之所，比如說里加山美，新美在日治時代，我還沒有去過，但樂野達邦我也去過，所以一旦我到了沒有去過的地方，我根本不知所投（親戚），所以我每到一個陌生地我都會去找人噓寒問暖一番，同時會趁機傳揚神的話，以求得他人的相信。等到我我再去了一次，就已經有（相信）信徒了，也會接待照料我，所以感謝神那個時候就越來越多的人相信而且比較早聽福音的人也已經開始有能力一同傳福音，所以才會迅速的增長。這真是感謝神，關於接待我的人，如樂野的 kuniko son, 他的家是我固定的棲身之所；在山美是 nia-masako; 茶山是李永富；而在新美是 da'dasi（我妻相識而介紹）。雖然剛開始傳福音非常辛苦，但我寧願忍受這一切，所以看到今天阿里山鄉能夠有現在這些教會，實在要感謝神。另外我要說得是當我傳福音時，因為我本身會木工，像山美教會的一部份工程，是我帶領信徒作的。而里佳乃是用麻竹；山美是用木頭；特富野也是我蓋的。我蓋這些教會都不求工資，完全出於自己，因為相信神而甘心樂意作的。如果不是因為相信神的緣故，我當然會計較工資，因為從當時的教會工作者的生活來看，也許會令人同情，因為月薪才一百元。一百元比較現在的錢也大概才兩千元左右，我家庭人口多扶養上絕對不夠，幸好我的太太都擔負起扶養的責任，而我也會嫌這薪水少，也從來不會向神埋怨，反而充滿感恩，因為在艱困的環境中，我不斷領受神的力量所以信徒的快速增長，使我感到欣慰了。二十週年慶的時候，信徒的總人數已達八百人左右，有一件是令我非常的印象深刻，即在達邦派出所前的空地，是信徒合眾挖出來的。汪豐富家左側的石牆也是由當時的信徒所砌成的，還有日治時代的一家雜貨店（momhino），而現在已改專賣饅頭的店，當時阿里山鄉八百信徒，我們要把這一棟房子遷移（從派出所附近到饅頭店）。以我當時的想法和大家討論要如何搬遷，我們決定用麻竹架撐以抬起，然後我們同心協力搬動該屋至現址。

在未搬之前（kuisipsipa），有人說，只要你們稍微弄壞就要負責修復。然而之後並無任何損壞，像這樣的事件我深切相信是神的力量所致，否則房子如此的搬，定會有拆散的可能。（這確實不是世人的力量是神的力量）這是我傳福音的過程中看過最印象深刻的神蹟，另外當時的信徒雖然尚未有長老，但信徒的只要給他們事情作，他們一定會盡責到底，就像來吉，我們當時也非常一起，就如同我們在日治時代，把現在的田做出來的精神，我們當時徒手造田，外加一頭牛。之後開始種植水稻，因為只有一頭牛用來耕田（sma'lingki）（我的牛），然後就靠這頭牛來將所有的田犁過，然後在一起播，種因而是同心協力，同耕同作到第五鄰；又如颱風將路打斷的話，信徒也會主動發起修築道路的工作，不會向今天總要花錢請怪手來修復。信徒過去這樣的舉動，已經造成不信主的人的質疑；質疑其想要取代政府機關所作的事，但卻不是如此，只是因為信徒的 danke'zu（團結），一直到今天，我們大家也知道，我們不是要超越行政機關的工作，我們是很謙卑的想要把事情一件件作好。

所以我期待大家回想這些事情，以更進一步地 danke'zu（團結）。還有一件是我

分享的是，乃如鄭牧師說的，以前還未酗酒狀況，但今天的情況令我非常痛心，連國小的學童也相偕喝酒。而青少年到了周日，也視作放假而學著喝酒。也不喜歡作禮拜，所以我擔憂的是，如果這樣的狀況持續下去的話，那阿里山鄒族勢必就會因此遭到衰亡的地步，所以我特別呼籲我們作為基督徒的父母更要負起教育子女的責任，教導他們什麼可作可不作。當我看到鄒人常常發生白髮人送黑髮人的狀況，尤其有的還未成家，就因酗酒而就離開人間。所以現在鄒族的年青人，有許多大肚子（肝病），如果鄒人會亡，這（酒）乃萬惡之淵藪。所以我們必需從飲食習慣來特別加以改進，即使要喝酒，也要非常小心克制，總要以自己的身體健康為重。這些是我說的。我這樣的分享，主要是因為目睹鄒族的狀況每況愈下，所以呼籲大家要正視這個問題。今天感謝各位同工的蒞臨，以及和一樣是四十年信徒的同輩。在此仍要希望大家要不斷地為我禱告，我已經沒有什麼的力量，我只有透過大家的禱告，使我得到神的力量。

引 用 書 目

中文資料

中央研究院近代史研究所

1992 二月《口述歷史》第三期 二二八事件專號第 武青世 訪問記錄 99-101

王嵩山

1989<宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族的戰祭 Mayasvi 的持續及其復振>。中央研究院民族學研究所集刊第 67 期，台北。

1990《阿里山鄒族的歷史與政治》，台北：稻鄉。

1995《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，台北：稻鄉。

王蜀桂

1999 <鄒族歌舞的推手武山勝 > 載於原住民教育季刊第十三期（二月）

台灣基督長老教會總會歷史委員會編

1965 《台灣基督長老教會百年史》台北：台灣基督長老教會

台灣基督長老教會總會原住民族宣道委員會編

1998《台灣基督長老教會原住民族宣教史》台北：台灣基督長老教會

台灣基督長老教會總會山地宣道處編

1964 《山地傳道工作研究會記錄》 台南：編者印行

台灣基督長老教會鄒族區會

1987《台灣基督長老教會鄒族區會宣教四十週年暨婦女事工成立五週年紀念特刊》（未出版）

台灣基督長老教會鄒族區會婦女事工組

1957《台灣基督長老教會鄒族區會婦女事工組成立十週年紀念特刊》（未出版）

于富美

1992《台灣基督長老教會原住民教會主日學簡介》花蓮：玉山神學院

安淑美

1988 《里佳教會實際工作論文》 台灣基督教長老教會鄒族區會（未出版）

伊凡 諾幹

1998 < 近代成人教育與'tayal(msbtunux)初探-殖民主義、近代化與民族的動態>
原住民成人教育國際觀摩暨學術研討會 會議論文

汪明輝

1990《阿里山鄒族傳統社會的空間組織》師大地理研究所碩士論文（未出版）

林素真

1992《台灣基督長老教會對台灣原住民宣教之研究》東海大學歷史學研究所碩士論文（未出版）

周鍾瑄

康熙五十六年 《諸羅縣志》台灣文獻叢刊第五十五種，臺灣省文獻會。

邱國民

1995 《鄒族傳統的地權結構與轉化過程-以阿里山達邦社的發展為中心》國立政治大學民族研究所碩士論文（未出版）

邱韻芳

1997《部落、長老教會與本土化》國立台灣大學人類學研究所碩士論文（未出版）

洪秀桂

1973 <南投巴宰海人的宗教信仰> 台大文史哲學報 22:445-509 台北：台灣大學

浦忠成

1994《台灣鄒族神話研究》中國文化大學中文研究所博士論文（未出版）

財團法人台灣大學建築與城鄉研究發展基金會

1999《嘉義阿里山鄉來吉村社區規劃研究案》台北：台灣大學建築與城鄉研究發展基金會。

許惠芳

1991《皈依的過程—理論與個案分析》 台北：輔仁大學出版社

陳秀淳

1988 《日據時期台灣山地水田的展開》台北:稻鄉

陳志榮

1995<基督教會與原住民文化--以花蓮新社為例> 師範大學 1995 舉辦東方宗教研討會會議論文

1995 <噶瑪蘭人的宗教變遷>收入潘英海、詹素娟編,《平埔研究論文集》頁 77-98。台北:中央研究院台灣史研究所籌備處

許雪姬

1983<台灣光復初期的民變:以嘉義三二事件為例> 收錄於賴澤涵主編之台灣《光復初期歷史》頁 169-222 中央研究院 中山人文社會科學研究所

黃宣衛

1980 <傳統社會與西洋宗教-三個台灣高山族的例子> 《思與言》18(1):101-115

1999 <阿美族篇> 台東南島文化節學術演講活動論文

黃應貴

1983 <東埔社的宗教變遷:一個布農族聚落的個案研究> 中研院民族所集刊 53:105-132

1986 <台灣土著族的兩種社會及其意義> 《台灣土著社會文化研究論文集》黃應貴主編 台北:聯經出版社

1990 <Dehanin 與社會變遷:東埔社布農人的宗教的變遷的再探討> 《考古人類學刊》47:67-100

1992《東埔社布農人的社會生活》台北:中研院民族所

黃雅惠

1995《阿里山鄒族小米祭儀式變遷與持續之人類學研究--以特富野部落為例》, 清華大學社會人類學研究所碩士論文(未出版)

張峻嘉

1997 <基督教在原住民部落之空間傳播-阿里山鄉鄒族部落之初探> 第三屆台灣本土文化國際學術研討會-台灣原住民文化與教育 會議論文

嘉義縣政府秘書室

1953《嘉義縣政一年》嘉義縣政府

《台灣省政府電文各縣推行山地人民生活改進運動辦理成績檢查處理要點》

鄭信得

1988 《鄒族神觀的研究》 玉山神學院神學士畢業論文（未出版）

賴子清等撰修

1980 《嘉義縣志》 卷二人民志 嘉義縣政府

衛惠林

1981 《埔里巴宰七社志》 民族所專刊 27 台北中央研究院民族學研究所

衛惠林、余錦泉、林橫立

1952 《臺灣省通志稿，同胄志，鄒族篇》 臺灣省文獻委員會。

日文資料

小島由道（余萬居譯）

1918 《蕃族慣習調查報告書第四卷》 臨時台灣慣習調查會，台北。

台灣總督府警務局理蕃課編

1935 《蕃人所要地調查書--嘉義郡來吉伊姆茲社部份》 藏台大研究圖書館

台灣總督府警務局

1936 《高砂族調查書》六編，台北：台灣總督府警務局

台灣總督府警務局

1936 《理蕃之友》

台灣總督府警務局編

歷年《蕃社戶口》

台灣教育會編

1939（昭和 14 年）《臺灣教育沿革誌》 古亭書屋印行。

佐山融吉

1915 《蕃族調查報告書》 臨時台灣慣習調查會，台北。

岡田信興

1905 《臺灣慣習記事第五卷：阿里山蕃調查書》 5:6 頁 471-478

岡田謙（黃耀榮譯）

1932 <未開化社會中之合理之事與非合理之事> 南方土俗 2(1):17-23

松田吉郎（鐘淑敏譯）

1999<清末暨日治初期「阿里山蕃租」之研究> 中研院台灣史研究所籌備處
契約文書與社會生活台灣與華南社會（1600-1900）研討會論文

馬淵東一

1953(1987)<阿里山鄒族的道路祭>人類科學第五期，東京

馬淵東一（林衡立翻譯）

1951<台灣中部各部族的社會組織>大陸雜誌 5(1):11-16 ， 5(2):17-20 ，

增田福太郎（余萬居 譯）

1958(1986) 《未開化民族的家族關係》

藤崎濟之助

1988 (1930) 《台灣之蕃族》 台北：南天

英文資料

Band , Edward

1949 He Brought them out . London : British and Foreign Bible Society

Barker , John

1993 We Are Ekkelesia:Conversion in Uiaku, Papua New Guinea. in Robert W. Hefner
ed. Conversion to Christianity pp.199-230. University of California Press

Geertz,C

1968 Islam Observed Chicago Press

Jules-Rosette 林本炫編譯

<非洲新興宗教中的神聖性> 《在宗教與社會變遷》 台北：巨流
原文在 J.A.Beckford and T.Luckmann ed. chp.8 The Changing face of religion 1989
Sage Publication

Robert W . Hefner

1993 Wold Building and the Rationality of Conversion in Robert W. Hefner ed.
Conversion to Christianity pp.3-44 University of California Press

Shepherd , John R.

1988 “Plains Aborigines and Missionaries In Ch’ing Taiwan , 1859-
1895”.(unpublished draft)

Tung , Tung-ho (董同龢)

1964 A Descriptive Study of the Tsou Language , Formosa.Special Publications
No.48. , Institute of History and Philology , Academia Sinica.

Wu , Ming-yi (吳明義牧師)

1978 The renewal of the Church and the Mountain Tribal People of Taiwan
Columbia Theological Seminary

White , Geoffrey M.

1988 “Symbols of Solidarity in the Christianization of Santa Isabel , Solomon Islands.”
In Culture and Christianity: The Dialectics of Transformation , George
R.Saunders ed. , pp:11-32 New York : Greenwood Press

Yengoyan , Aram A.

1993 Religion , Morality , and Prophetic Tradition: Conversion among the
Pitjantjatjara of Central Australia in Robert W. Hefner ed. Conversion to Christianity
pp.233-57 University of California Press