

# 目次

|                                          |     |
|------------------------------------------|-----|
| 第一章 緒論                                   | 1   |
| 第一節 研究動機與目的                              | 1   |
| 第二節 相關文獻探討與研究的意義                         | 4   |
| 第三節 研究方法與重要性                             | 7   |
| 第四節 研究的範圍與限制                             | 16  |
| 第五節 名詞解釋與用語規定                            | 16  |
| 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流                        | 21  |
| 第一節 排灣、魯凱族的緣起、族群分布與人口                    | 22  |
| 第二節 排灣、魯凱族的童玩與遊戲                         | 33  |
| 第三節 排灣、魯凱族的經濟活動與傳統體育<br>內涵的關係            | 59  |
| 第三章 排灣、魯凱族傳統體育的內涵—以排灣族五年祭<br>及魯凱族小米收穫祭為例 | 83  |
| 第一節 排灣族五年祭祭典儀式                           | 83  |
| 第二節 排灣族五年祭與傳統體育內涵的關係                     | 98  |
| 第三節 魯凱族小米收穫祭祭典儀式                         | 103 |
| 第四節 魯凱族小米收穫祭與傳統體育內涵的關係                   | 109 |
| 第五節 排灣、魯凱族傳統體育的比較                        | 116 |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 第四章 排灣魯凱族傳統體育的維護與發揚·····  | 119 |
| 第一節 排灣、魯凱族傳統體育文化結構體系····· | 119 |
| 第二節 排灣、魯凱族傳統體育的危機·····    | 122 |
| 第三節 排灣、魯凱族傳統體育的維護與發揚····· | 135 |
| 第五章 結論與建議·····            | 151 |
| 第一節 結論·····               | 151 |
| 第二節 研究建議·····             | 154 |
| 參考文獻·····                 | 157 |
| 壹、史料方面·····               | 157 |
| 貳、書籍、論文方面·····            | 158 |
| 參、學報、期刊方面·····            | 162 |

## 表 次

|         |                             |    |
|---------|-----------------------------|----|
| 表 2-1-1 | 臺閩地區各縣市原住民人口分布統計表……………      | 23 |
| 表 2-1-2 | 臺灣地區原住民各族人口統計表( 1995 )…………… | 24 |
| 表 2-1-3 | 臺灣地區原住民各族人口統計表( 1994 )…………… | 24 |

## 圖 次

|          |                        |    |
|----------|------------------------|----|
| 圖 1-5-1  | 排灣族群分佈圖·····           | 23 |
| 圖 2-2-1  | 排灣族射箭遊戲·····           | 35 |
| 圖 2-2-2  | 排灣族打陀螺遊戲·····          | 36 |
| 圖 2-2-3  | 排灣族兒童空氣槍遊戲·····        | 38 |
| 圖 2-2-4  | 排灣族兒童捉迷藏遊戲·····        | 39 |
| 圖 2-2-5  | 排灣族兒童跑步比賽·····         | 40 |
| 圖 2-2-6  | 排灣族兒童角力比賽·····         | 41 |
| 圖 2-2-7  | 排灣族兒童盪鞦韆·····          | 42 |
| 圖 2-2-8  | 排灣族兒童的跳高活動·····        | 43 |
| 圖 2-2-9  | 排灣族兒童的跳遠活動·····        | 44 |
| 圖 2-2-10 | 排灣族兒童「鬼找替身」遊戲·····     | 46 |
| 圖 2-2-11 | 排灣族兒童丟石頭比賽·····        | 47 |
| 圖 2-2-12 | 魯凱族兒童跑步的遊戲·····        | 49 |
| 圖 2-2-13 | 魯凱族兒童跳遠的活動·····        | 51 |
| 圖 2-2-14 | 魯凱族兒童跳高的遊戲·····        | 52 |
| 圖 2-2-15 | 魯凱族兒童追逐的遊戲·····        | 54 |
| 圖 2-2-16 | 魯凱族兒童的水中遊戲活動·····      | 55 |
| 圖 2-2-17 | 魯凱族兒童的丟石頭遊戲·····       | 57 |
| 圖 2-2-18 | 魯凱族兒童的摔角活動·····        | 58 |
| 圖 2-3-1  | 排灣族田地中利用石頭砌成的擋土設施····· | 60 |
| 圖 2-3-2  | 排灣族各家所屬田地的界標·····      | 60 |
| 圖 2-3-3  | 排灣族農耕時之用具·····         | 62 |
| 圖 2-3-4  | 排灣族打獵方式—武器獵·····       | 66 |
| 圖 2-3-5  | 排灣族打獵方式—陷機獵·····       | 68 |
| 圖 2-3-6  | 排灣族打獵方式—追逐獵·····       | 69 |
| 圖 2-3-7  | 排灣族捕魚方式—剪魚法的工具·····    | 71 |

|          |                            |     |
|----------|----------------------------|-----|
| 圖 2-3-8  | 排灣族捕魚方式—荃魚法的工具……………        | 71  |
| 圖 3-1-1  | 排灣族古樓村地理位置圖……………           | 84  |
| 圖 3-1-2  | 排灣族五年祭祭司選立儀式……………          | 89  |
| 圖 3-1-3  | 排灣族五年祭祭司選立儀式……………          | 89  |
| 圖 3-1-4  | 排灣族五年祭巫婆裝備祭司儀式……………        | 90  |
| 圖 3-1-5  | 排灣族五年祭部落族人準備刺球竿工作情形……      | 90  |
| 圖 3-1-6  | 排灣族五年祭部落族人準備刺球架工作情形……      | 91  |
| 圖 3-1-7  | 排灣族五年祭神球……………              | 91  |
| 圖 3-1-8  | 排灣族五年祭祭司拋球儀式……………          | 94  |
| 圖 3-1-9  | 排灣族五年祭刺球活動……………            | 94  |
| 圖 3-1-10 | 排灣族五年祭祭司於三餐時向祖靈祭祀情形……      | 95  |
| 圖 3-1-11 | 排灣族五年祭送善靈儀式……………           | 95  |
| 圖 3-1-12 | 排灣族五年祭刺中最後一球後之景象……………      | 97  |
| 圖 3-1-13 | 排灣族五年祭刺球結束時拆除刺球架之景象……      | 97  |
| 圖 3-3-1  | 魯凱族小米收穫祭 Dabaila 儀式的擺置圖 …… | 105 |
| 圖 3-3-2  | 占卜的 abie 所顯現的情形 ……         | 107 |
| 圖 3-3-3  | 占卜的 abie 範例說明 ……           | 108 |
| 圖 3-4-1  | 魯凱族平時娛樂的盪鞦韆……………           | 111 |
| 圖 3-4-2  | 魯凱族正式盪鞦韆活動的設施……………         | 112 |
| 圖 3-4-3  | 魯凱族正式盪鞦韆活動的鞦韆環圈……………       | 113 |
| 圖 3-4-4  | 魯凱族正式盪鞦韆活動的景象……………         | 113 |
| 圖 3-4-5  | 魯凱族刺球活動的刺球竿構造……………         | 114 |
| 圖 3-4-6  | 魯凱族刺球活動的球……………             | 115 |
| 圖 3-4-7  | 魯凱族刺球活動的景象……………            | 115 |

## 台灣原住民的傳統體育研究—以排灣、魯凱族為對象

### 摘 要

本研究的目的，在於探討台灣原住民當中的排灣及魯凱族，其傳統體育的源流與內涵。而在傳統體育的內涵方面，則以排灣族的五年祭及魯凱族的小米收穫祭為探討之焦點。最後，探討該兩族群傳統體育所面臨的問題，及其傳統體育的維護與發揚之道。本研究採歷史文獻分析法及人類學之田野調查法，將蒐集之相關資料加以整理、分析、歸納與詮釋，其研究結果歸結如下：

排灣、魯凱兩族傳統體育的源流，除與地形環境等外在因素有關外，其傳統體育的產生與該族諸多童玩和遊戲活動，以及昔日之經濟活動，均有直接的與間接的相關。而在傳統體育的內涵方面，排灣族的五年祭和魯凱族的小米收穫祭，均為該兩族群最具典範性歲時祭儀活動。近年來由於台灣社會的轉型與變遷，台灣原住民傳統體育面臨諸多的危機，排灣、魯凱亦面臨相同的問題。欲走出原住民當前之文化發展困境，一方面，唯有端賴政府政策面及教育面著手。另一方面，所謂自助人助，原住民亦應有自覺意識，重新建立新的族群認同與集體性的文化意識。最後，本研究亦提出，台灣的原住民運動會應回歸「原味」等五點立即可行及六點中長期建議，作為政府今後施政與決策之參考。

**關鍵字：**少數民族；台灣原住民；排灣族；魯凱族；傳統體育

摘要

## **The Aborigines' Traditional Physical Activities in Taiwan : Focus on Paiwan and Rukai**

### **Abstract**

The traditional physical activities of Taiwan's aborigines are facing their crises of cultural decline in contemporary Taiwan's society. Paiwan and Rukai, the two of Taiwan's aboriginal tribes, are involved in the same situation as well. It is now the time for us not only to consider the ways that how the traditional culture of physical activities of Taiwan's aborigines can be preserved and maintained, but their origin and content can also be understood properly. These are the purposes of this research that, by conducting under the approach of historical documentary analysis and anthropological field study, it focuses on the exploration of the cinque-ennial Agrarian Rite of Paiwan as well as the Harvest festival of Rukai.

Leaving aside the external element such as geographical environment, as the paradigms of annual cultural rites in the tribes, the emergence and development of the two festivals that mentioned above are closely related to the elements such as various infant plays, economic activities and ways of life-surviving in their everyday life. And this is the dilemma of how the aborigines re-situate themselves in a critical turning point when the requirement of modernization that the aborigines' social status might be raised and the preservation of traditional physical cultures that are being endangered come up and encounter together. As it is shown in this research that, there is no simple and easy way to solve such complex cultural issues, particularly when the socio - eco changes are involved. What needs to be done is that, whether social policies or educational schemes for aborigines, the government might have to take

up the responsibility of direction setting in order to help the aborigines to resist the deteriorating situation of such crises. Besides, it is suggested that the aborigines with different cultural backgrounds need to cooperate with each other and build up a kind of collective consciousness and awareness that the next step for the future of their traditional culture can be clarified in a feasible way. Finally, in terms of ‘The Aborigines’ Games in Taiwan District’, it is argued that this games should back to its origin with aboriginal sense if it wants to be seen as an access to keep the traditional aboriginal culture. Undoubtedly, there is a long way to go and much more efforts need to be made if the idea is willing to be realized.

**Key words: minority groups; Taiwan’s aborigines; Paiwan; Rukai; traditional physical activities**



## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機與目的

#### 壹、研究背景

由於國際社會急遽變遷，近年來後現代主義及跨世紀的思潮復受各界正視，且影響各層面，並漸形成一股風潮。當中，強調發展的多元化，關懷與尊重弱勢族群，為其主要訴求之一。加上聯合國「人口工作小組」，有鑒於國際

間少數民族問題日趨嚴重，特將 1993 年定為「國際原住民年」，在此風雲際會下，「少數民族」問題再度成為世界性的焦點。其實，揆諸國際世界泰半以上，其國內均有少數民族存在，在國際思潮及人權運動的趨使下，少數民族活動備受關注；而在國內，一方面受世界潮流趨使，另方面結合國內政、經生態環境改變，少數民族問題已現出檯面，亟待解決。因生存在這個地球上，人人都有可能淪為少數民族；基於此，各族群間的休戚與共，特應受到正視。

而台灣在 1996 年特別成立了部會層級的「原住民委員會」，俾於處理及解決台灣原住民有關政治、經濟、社會、教育及文化等問題。隔年（1997）政府在行政院下亦設立了「體育委員會」，在趙麗雲主委的領導與努力，雖僅短短的成立二年，但已經有一定的成果。尤其在趙主委全民運動與競技運動，所謂的「雙主軸四輪帶動」的政策引導下，兩年來無論在全民運動和競技運動等方面，均呈現出具體的績效。如 1998 年曼谷亞運會，中華代表團史無前例的 19 面金牌，（當然是否都是真金，仁智互見，但 19 面則為事實）現在把目標鎖定公元 2000 年的雪梨奧運會，並有可能突破我國有史以來參加奧運的零金記錄；另方面，全民運動處推出的所謂「陽光健身計畫」，「厝邊相招來運動」等一系列全民運動，是有目共睹。當中，「全民運動處」設立了「特殊體育科」，業務範圍除特殊體育外，對於台灣傳統體育與原住民傳統體育的關懷與重視，貢獻很大，值得肯定。事實上，原住民有關問題不外乎傳統文化的維護與當前政經等社會問題的解決。而不管是現在或

## 第一章 緒論

未來，均植基於傳統文化的崩潰與流失，而原住民傳統文化又泰半與所謂的生產勞動、宗教活動等有關的身體活動。故如何重構原住民傳統身體活動成為當前重要的課題。

台灣原住民傳統體育，是原住民族傳統文化寶庫中的一個重要組成部份，其非但有悠久的歷史，並且是全球公認「人類學研究的寶庫」之一。肇因於人類學者研究的目的，是希望藉由了解傳統文化的形成，傳承及相互影響和調適過程，找出一種人類文化進化的脈絡，並推測其未來的導向。而台灣原住民傳統體育活動內涵豐富，並多采多姿；如果我們認同，體育是社會文化的一個重要組成部份，近、現代體育是人類世界共同擁有的文化財富，台灣原住民族的傳統體育則是原住民文化的重要一環。原住民傳統體育與原住民族文化藝術一樣，都是實現生活的反映，並透過具體、生動、感人的形體形象來反映原住民與大自然競爭的過程。因此，我們認為，原住民傳統體育的發生、發展，與人類的生產、生活均有密切相關。也就是說，台灣原住民傳統體育主要源於生產勞動、戰鬥技能及生命禮俗，並與藝術交融的特點，力與美結合的特點等方面。

本研究計畫主持人出生於屏東鄉下，從小即和屏東縣來義鄉排灣族比鄰，族群間往來本就頻繁，前幾年（1994）又回母校屏東師院任職，而當年這批好友除部份擔任校長主任外，泰半尚留在學校任職。這批原住民同學好友，更是本研究之一大支柱與資源。而屏東縣有霧台、三地門、瑪家、泰武、來義、春日、獅子、牡丹、滿州等原住民鄉鎮，亦是排灣族與魯凱族的大本營，基於地緣與人脈關係，在行政院體委會全民運動處委託下，先行研究排灣族與魯凱族，是為本研究的整個背景所在。

## 貳、研究動機與目的

長久以來台灣的原住民一直是個神秘的族群，他們有其獨特的語言、祭祀活動和歌舞文化，而他們的傳統體育文化也在此類型活動中表現得淋漓盡致，原住民把他們想傳達的訊息藉由舞蹈活動來表示，旋律與身體、靈魂的配合實能振奮人心，因此，對於少數民族及傳統

體育的關懷值得我們加以重視。

而另一方面，對長年居住在山地的原住民而言，大地就像他們的家，他們為了能安然的生存在這個險峻且具有獨特風貌的環境中，他們打獵、農耕，利用大地所提供的資源自行創造出特殊的生活方式及各項傳統體育的文化。

目前台灣原住民各族各項祭典文化似乎普遍有結合體育活動之趨勢，尤其近代原住民祭典活動當中，體育活動項目以傳統相關內容，結合現代運動項目融入整個活動中，這反映了山地各族對運動這方面的天賦與喜愛。然而隨著時代潮流的衝擊，原住民的身體活動文化被現代的浪潮所淹沒，漸漸地，他們原始的風貌已不復以往。因在臺灣地區，原住民一直處於主客觀的不利環境和條件下生存，礙於傳統歷史情結和種族因素，以漢人為主體的政治文化主導下，使臺灣原住民不僅是人口（量）上少數，也淪為文化（質）上的少數，尤其是原住民傳統的身體文化活動，流失更為嚴重，對政府來說，實有責任與義務加以維護與重建。目前，從人類學、民族學、教育學和社會學者，早已投注大批人力和物力，從事原住民研究，惟獨從體育學的觀點，來研究台灣原住民傳統體育的問題，迄今則鮮少發現，誠為可惜。還好，行政院體育委員會在 1997 年成立，在全民運動處的委託下，筆者擬計畫有系統的對台灣原住民的傳統體育，進行田野調查、資料蒐集、整理與研究等工作，以維護原住民傳統體育文化財。

而在傳統上，排灣族和魯凱族，因他們的族群有階級制，而各個階級的身體活動略有不同，故排灣、魯凱族傳統體育產生的歷史背景如何？其經濟活動與傳統體育的關係如何？其童玩與遊戲又是什麼？尤其排灣族最具有特色的傳統歲時祭儀五年祭，及魯凱族的小米收穫祭的緣起與內涵？五年祭、小米收穫祭與傳統體育的關係？排灣魯、凱族傳統體育與運動文化的相關性若何？而當今其傳統體育所面臨的危機，以及原住民傳統體育的維護與發揚等等，均為本研究的焦點。

綜合以上研究背景與動機，歸納出本研究的目的如后：

- 一、探溯排灣、魯凱族傳統體育產生的歷史背景。
- 二、闡明排灣、魯凱族傳統體育的內涵。
- 三、綜論排灣、魯凱族傳統體育的維護與發揚。

## 第二節 相關文獻探討與研究的意義

### 壹、相關文獻探討

臺灣的原住民在中華民族系統中是一少數民族，即使僅就臺灣地區而言，也是少數民族，而排灣、魯凱族為臺灣原住民族之二。中國史籍中對台灣原住民族記載，宋元以前不詳；明清以降，大陸與臺灣間往來日趨頻繁，臺灣腹地逐漸開發，因排灣、魯凱族散居於本島南部山地，平地漢人稱其為「蕃族」或「南蕃」。至於台灣原住民的源起，迄今學者說法仍不很一致。如凌純聲等學者認為來自大陸，故有「大陸苗疆說」。但另有學者從原住民語言的觀點，直認為來自南太平洋諸島，故有「南島語系說」。近年更有學者直指台灣原住民是島上最原始的民族，故有「台灣本土說」。惟儘管爭論不一，但屬於南島語系民族，則為多人的共識與不爭之事實。

現今，臺灣原住民人口數約有 38 萬人，當中排灣族約有 6 萬多人，魯凱族約有 1 萬多人，約占原住民總人口數的 20%。排灣族是九大族群中人口僅次於阿美族，和分部在本島中北部的泰雅族相當的族群。根據日本學者移川、馬關、宮本等人及佐山融吉（1918）「蕃族調查報告書」，大陸國立北京大學中國民俗學會（1976）「民俗叢書」等研究指出，排灣族大體區分為拉瓦爾亞族（Raval）和布曹爾亞族（Butsul）兩個系統。Raval 是分布在排灣族分布地區的最北方，Butsul 分為四群：即北部的巴武馬群（Panmaumaq）、南部的巴利澤熬群（Parilarilao）和察熬保爾群（Chaobobol）以及東部的巴加羅加羅群（Paqaroqaro），其中 Paumaumaq 原義為「內地」或「本土」，在南北大武山以西、力里溪以北的山區。Parilarilao 和 Chaobobol 在力里溪以南到恆春一帶，Paqaroqaro 則居住在大武山以東直到海岸。

在國內，李亦園（民 71）「臺灣土著民族的社會與文化」，聯經出版社；黃應貴（民 75）「臺灣土著社會文化研究論文集」，聯經出版社；陳奇祿（民 81）「臺灣土著文化研究」，聯經出版社；凌純聲（民 47）「臺灣土著族的宗廟與社稷」，中央研究院民族所；胡臺麗（民 80）「臺灣原住民族的祭典儀式」，行政院文建會；卓宏祺（民 77）「清代臺灣

理蕃政策之研究」，政治大學邊政研究所碩士論文等，均從文化、政策、宗教等觀點，探討臺灣原住民在面臨時代變遷中所衍生的文化適應等問題。另外，陳枝烈（民 84）「排灣族文化之田野研究及其對國小社會課程設計之啓示」，國立高雄師範大學博士論文；陳枝烈（民 88）：多元文化教育；潘立夫（民 85）「排灣文明初探」，屏東縣立文化中心。許美智（民 81）「排灣族的琉璃珠」，稻鄉出版社；劉清約（民 87）「霧台鄉魯凱人的生活」，國立屏東師院等，均縮小範圍，從排灣、魯凱族本身文化問題切入探討，惟儘管從宏觀或微觀著眼，均未發現直接探討原住民傳統體育的論著，誠為可惜，然就文化大概念的觀點所產生的共生現象，的確有相當參考價值。

大陸方面，有關少數民族的研究，可謂相當熱絡，除北京族群大學，雲南之少數民族學除外；在體能方面尤以成都體育學院與廣州華南師範大學為重鎮，當中胡小明為代表人物，然針對臺灣原住民的傳統體育研究，非但初淺且相當有限。惟大陸對其少數民族體育活動的研究方法，可資為參考。

而在日本方面，有關臺灣原住民研究，民國以前雖偶有報導，但以歷史學、人類學等田野方法從事有關原住民的研究工作，日本學者可謂開其先河並卓然有成。至光復後對臺灣原住民的研究，亦未曾間斷。當中和本研究有關的部分，較為重要的文獻有，臨時臺灣舊慣調查會（1918-1920）「蕃族調查報告書」；伊能嘉矩等編（1918-1938）「理蕃誌稿」五篇；滕井志津枝（民 76）「日據前期臺灣總督府的理蕃政策」，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文；鈴木質原（民 80）「臺灣蕃人風俗誌」，武陵出版社等，類皆就政治、經濟、教育及文化習俗，並站在殖民地觀點，探討臺灣原住民的問題，其中排灣、魯凱族在文獻中，均占有一定的篇幅。

另在體育方面，有關台灣原住民傳統體育研究，王宗吉（民 75），「台灣土著民族遊戲的文化社會學研究」，大專體育研究集刊；吳騰達（民 86），「台灣原住民鄉土體育調查研究」，中華民俗藝陣研究社；王建臺（民 84）「台灣原住民運動文化的探討」，教育部國民體育季刊；國立屏東師範學院主編（民 87），「台灣地區原住民傳統體育—泰

## 第一章 緒論

雅族編」；李景崇（民 83），「生命禮俗對體育運動的影響—南勢阿美族豐年祭之個案研究」，國立台灣師範大學碩士論文；明立國（民 82），「原住民的歌舞文化」；潘添財（民 83），「從原住民文化特色談體育活動之相關與展望」，中華體育，等均從體育學的觀點，來探討原住民的傳統體育及鄉土體育的內容等問題。

然眾多的文獻中，直接研究排灣族與魯凱族傳統體育的資料仍是相當有限；惟原住民的傳統體育與文化常依附和蘊涵在其族群活動、祭典儀式和日常的各種打獵、生產、勞動及休閒遊戲中，故進一步抽絲剝繭，還是足以理出傳統體育文化的內涵，克服缺乏直接文獻的盲點。

## 貳、研究的意義

### 一、正視少數民族的身體文化活動。

毫無疑問地，台灣原住民的歷史文化活動，因往昔被視為「次等民族」，其文化活動則被認定「次等文化」，故身體文化活動非但模糊而且是扭曲的，太多的文化偏見，非但使主體社會的人始終無法以平等的眼光看待原住民，甚至原住民本身，也因為長久被迫去認同一個被醜化的落後影像，因而常常瀕臨自我否定的分裂危機。政府遷臺後，在「沒有政策的政策下」，讓原住民自然漢化政策，使原住民非但面臨社會解組及文化消亡的危機，且在發展上亦處於結構性的劣勢。故重建原住民的歷史文化，尤其身體文化活動，是亟需且刻不容緩的。

### 二、瞭解排灣、魯凱族傳統體育文化的內涵

傳統體育多係祖先遺留下來的寶貴文化遺產，尤其歲時祭儀及生命禮俗是原住民鄉土教育極重要的表演時機，在原住民傳統祭儀文化漸消逝的今天，它不但保留了原住民的傳統文化，同時也是一種影響深遠的民族教育精神，能促使學習者重新認同自己的傳統文化，尋根固本，培養珍惜鄉土文化的情感，進而將固有優良文化加以傳揚。

而鄉土是學生生長的場所，傳統的事物為學生首先接觸，最感興趣，且最想深入了解者，教師如能善用這些興趣，善用學生對傳統的

親切、明確而深刻的印象，加以教學操作，使成為活的知識，親身體驗，進而涵養其情感，陶冶其人格，引起其愛鄉護土的觀念，熱愛自己的民族，並激發其對傳統文化的關懷與重視。

### 三、拓展研究視野符應世界研究思潮

1993 年為國際原住民年，在國際社會掀起旋風，復以後現代社會及跨世紀思潮等推波助瀾，及國內政經生態本土化訴求趨使下，台灣原住民的研究，已蔚為風尚。筆者深覺，如能從文化的觀點來深究排灣、魯凱族的傳統體育與文化問題，非但可回應世界研究思潮，而在國內體育學術研究亦有拋磚引玉之效，既是責任也是義務，故富有相當的研究意義。

## 第三節 研究方法與重要性

### 壹、研究方法

本研究係根據論文內容的實際需要，秉持著體育史研究的態度與方法，同時配合以下幾種研究方法進行：

#### 一、文獻分析法（documentary analysis）：

由研究人員分赴研究機構、圖書館查閱、蒐集相關資料，以比較分析。並將蒐集到的中、外有關原住民史料、文獻加以整理、歸類、歸納、分析與考察，俾於瞭解排灣、魯凱族族群結構、經濟、宗教等活動和體育文化之內涵，五年祭儀式活動和傳統體育文化的關係。

#### 二、田野調查法（field study）：

本研究除了採用文獻分析的方法以外，因研究內涵所涉及的資料並無豐富的文獻。而且以排灣、魯凱兩族均無文字，其傳統文化係靠口傳的方式而代代相傳。基於以上的理由，本研究必須採取田野調查的方法作為收集資料的主要方法，其中尤以訪談，觀察二種技術更是重要。

#### （一）訪談技術

##### 1.訪談的要點

Measor (1985) 認為進行訪談研究時，有幾項論點是非常重要的，這些論點將影響所收集之資料的效度。第一是進入現場 (access)，這是研究者應用於與受訪者建立關係的策略。第二是在訪問中，對受訪者的反應保持高度的知覺。第三是對人為安排的訪問情境與定型的互動進行分析。第四是質的研究應強調自然情境的觀察。

進入現場涉及二個問題，一是何處尋找足夠真實的報導人及獲得他們的同意接受訪問。二是如何受訪者建立關係，由於與受訪者的關係直接關係到所收集之資料的品質，與受訪者的關係過度親密或疏離，都會影響資料的效度或偏見，欲與受訪者建立關係也有四項要點宜注意。

①外表：研究者的儀容、服裝應儘量配合受訪者的觀念及生活，例如：訪問退休老師宜穿著較正式的服裝，勿著牛仔褲。

②受訪者或其他人反問研究者的訪問目的時，宜適當應對。

③在訪問過程中，應保持傾聽、真誠，不時以肢體語言（點頭，「嗯」「是」等）表示你的專心與投入。

④研究所能投入的時間也對關係的建立頗有影響，若時間很短，切忌顯出只來挖掘訊息的心態，宜轉變訪問的方式，可藉聊天方式、伺機整理其中的資料。

其次是在訪問進行中，對受訪者的反應保持高度的知覺，在一般的訪問中，它是一種非自然的情境，它的情境是：陌生人來了，按下錄音機發問一些問題，聽受訪者談談他自己，約一、二小時後離開了。這樣的非自然訪問情境，會使人覺得不適。而且在一、二小時的訪問期間，一直由受訪者談他自己，易流入枯燥或刻板的印象，所以對受訪者的情緒反應宜特別留意。

質的研究應儘量避免結構性的訪問，但是訪問者又擔心受訪者在訪談過程中偏離主題，而漫談起來。所以研究者應適時地提醒自己，在晤談的過程中，也儘量避免一開始即進入核心重要的問題，而可先自一般性的問題或日常的事務做開場白。

關於資料的效度問題，質的研究經常被提及的問題是，如何確保報導人所提供的訊息是真實的，換句話說，如何避免報導人不會避開



訪問者的問題，而能據實以答。Measor (1985) 認為有三種策略：(1) 與受訪者建立真誠、和諧的晤談關係。(2) 等待，等到受訪者認為最適當的時機，或他對問題最清晰的時機，自然會說出來。(3) 採取各種方法，訪問不同的對象收集相同主題的訊息，最後進行比較以確定之。不過三種策略中，以第一種最為重要。

研究者的形象亦會影響或決定他所收集之資料的類別，例如：年齡、性別，而種族尤其顯著。不過 Measor，仍認為良好的關係具有決定性的影響。除此之外，晤談的中心論點應該就是對晤談及自己的表現保持謹慎的態度。

## 2. 晤談的策略

晤談方法在國內社會科學學者的歸納中，屬於質的研究方法之一，利用這種方法進行研究時，必須注意一些特有的策略或要點：

### ① 受訪者的決定

質化研究之訪談對象即是場所的報導人，在訪談開始之初，研究者對於所要訪問的人和如何發現這些人只有著一般性的想法，對於報導人的人數和類型並非預先即確定。在質化研究中要決定訪談多少人是困難的，有些研究者試著盡量訪問許多熟悉某一主題或事件的人，當訪談了許多報導人之後，研究者須有意識地變換報導人的類型，當訪談更多的人而不能再獲得新的洞察時，即可能已經發現所訪談的人們的全面觀點。

有些研究者則試著在參與觀察的現場尋找較熟悉現場文化的「主要報導人」，研究者能信任主要報導人，是因為他們之間有著長期的友誼關係，但是這種關係產生的互動型態可能曲解報導人給予的資料，因此主要報導人的訪談最好和參與觀察一起使用。透過參與觀察，研究者能注意到那些人最深入現場的行動，這些人通常即是擁有最多第一手資料的主要報導人，研究者也能透過參與觀察檢核主要報導人的談話資料是否符合其實際的行動。

### ② 晤談的關係

一般而言，研究者在訪談之初須先向報導人澄清訪談的動機和目的、研究報告中將使用虛擬的人名和地名、將讓報導人檢視研究報告

的初稿、以及研究結果是否將被出版和在何處出版等。研究者通常要真正地開始進行訪談，才能知道要與報導人作多少次的訪談，既然不能預先明確地知道要與報導人作多少次訪談，須避免一開始即要求報導人承諾花很多時間作訪談，等到作了幾次訪談之後，再較直接地和報導人討論進一步的訪談時間表。

### ③晤談的時間

訪談的次數和時間參照研究者和報導人各自的時間表而定，每次訪談通常需要兩個小時，如果時間太短，可能無法探索許多主題，如果時間太長，則可能讓研究者和報導人都覺得很累。爲了保持訪談的流程，應該試著每個星期都和報導人會面，至於訪談的地點，應試著找一個不受干擾的場所，例如在報導人的家裡或研究者的私人辦公室，讓報導人覺得輕鬆自在。

### ④晤談者的警覺

在進行訪談的期間，訪談者和報導人的關係可能趨向於緊張，報導人可能厭倦於回答問題或開始覺得訪談是他們生活中的負擔，而訪談者可能開始對報導人不願回答問題或跳開特定的問題而感到不耐煩，結果兩人都對訪談感到厭煩。訪談者應該試著敏感地察覺到報導人的情緒低潮，當覺得有些事不對勁時，可對報導人表達關切以緩和緊張的氣氛，有時也可暫時停止訪談，休息一段時間（黃瑞琴，1991：111-113）。

晤談的程序有多位學者提出各種說法，但是其步驟綜合起來，仍有許多共通之處，本研究將介紹 Powney and Watts 的論點，並作爲本研究實施晤談的參考。

Powney 和 Watts 累積了晤談法的實際經驗，曾針對晤談的步驟，提出他們的看法，他們認爲晤談的實施應分爲三個階段：（Powney and Watts，1987：117-140）

#### 階段一：準備

關於準備的階段，有幾項原則必須注意，才能使得晤談有效率。

①熟悉整個研究計劃。

②建構晤談的架構。

- ③晤談者的選擇與簡介。
- ④受訪者的選擇與接觸。
- ⑤記錄與分析的計劃。
- ⑥計算所需的時間與金錢。
- ⑦進行前導性晤談，並做適當的修正。

#### 階段二：最初的接觸

當晤談開始之前，與受訪者的接觸，應注意以下的過程：

- ①與受訪者做事前的約定，徵求同意。此約定可採電話、信件、見面等的方式進行。
- ②晤談些什麼問題？需多少時間？晤談的目的？
- ③受訪者應確保採匿名方式處理。
- ④晤談的場所應確定，並使受訪者能無顧慮。

#### 階段三：進行晤談

- ①受訪者的出現：包括受訪者的外表、非語言行為，對晤談的信心及有組織的問題。
- ②晤談的進行：包括人際的因素、受訪者的抗拒與離題、晤談者的情感的心態問題。
- ③晤談的技術：包括：晤談者的邏輯觀念、傾聽的技術、記憶能力、感覺的技術、敏感性、專注、適應力、自我知覺、問題的呈現與設計、偏見、催化與細察的能力、沈默技巧、記錄受訪者的說話內容、結束晤談離開。

### 3.本研究晤談的實施過程

#### ①現場的選擇

排灣族原住民所分布的地區，主要在屏東的三地門、瑪家、泰武、來義、春日、獅子、牡丹、滿州、台東的太麻里、金峰、達仁、大武等鄉；魯凱族原住民所分布的地區主要在高雄的茂林、屏東的霧台、台東的卑南三鄉。本研究前往各族群所分布較為古老的部落，以取得較為代表性的資料。在排灣族部份，本研究將前往屏東的大社、瑪家、泰武、佳平、來義、古樓、七佳、內文等部落，台東的新化、安朔等部落進行訪談。魯凱族部份，本研究前往屏東霧台、好茶。因為這些

## 第一章 緒論

部落是各族群起源較早的部落，雖然各族群仍然有其他的部落，但多為後來遷徙的部落，所以，本研究使暫不考慮前往訪談。

### ②採用訪談技術的理由

本研究採用訪談主要是基於原住民部落的生活方式已不再是傳統的型態，在目前的各部落中，已不易再看到傳統的遊戲或體力活動。而若要採集這些資料，就必須透過一些年長者口述過去的生活方式才能取得。另一個理由是原住民本身並沒有文字，所以傳統的文化內容無法透過文字記錄而流傳下來，供後人研究參考，所以只能以訪談的方式取得。第三個理由是過去有關傳統體育的文獻所描述的，大多係針對其項目，但是其實施行為如何卻較少記錄，為了使本研究能得到更詳細的資料，本研究乃希望透過訪談的方式，以取得傳統體育的實施方式或流程。

### ③訪談的型態

本研究雖有某些研究主題及範圍，但在晤談時仍採取非結構式的晤談型態。訪談時，由研究者向報導提出問題，透過翻譯人的翻譯，請報導人回答有關的內容，報導人在回答時可自由開放地談他所要談的內容，並不對其做任何的限制，而且當報導人有主題以外的敘述，或者研究者欲對報導人的反應做更深入的了解時，研究者會繼續追蹤探索下去。

### ④訪談的情境

研究者在進行訪談時，大抵上均以報導人的家庭為主要場所，每次的訪談時間大約以二小時到三小時之間為原則，若是一整天的訪談，則是上、下午各訪談一報導人，以免因訪談時間全部集中在某一報導人身上，而有過於勞累或倦怠之現象。

### ⑤報導人的選擇

目前尚能記憶舊部落文化的報導人，是本研究選擇報導人首要考慮的因素，所以，本研究的報導人大部份均為六、七十歲以上的年長者。至於各部落的報導人的選擇，則是透過各山地部落的小學原住民教師，由研究者先與老師們聯絡，洽詢該部落那些老人家最清楚部落中日常的事務。然後，如果是研究適於主題的人選則請老師與該名報

導人聯絡，詢問其是否願意接受訪談。如果願意，再由研究者與其商定合適的時間，才開始進行訪談。

本研究經過田野的調查，計訪問了十八位魯凱族與排灣族的老年人，其年齡分布如下：

六十至六十九歲者 七人

七十至七十九歲者 六人

八十至八十九歲者 四人

九十至九十九歲者 一人

#### ◎選擇翻譯人員

由於研究者不懂得排灣族，魯凱族的族語，而且接受訪談者又都不會說國語，所以雙方不能做直接的溝通。本研究在進行訪談時，為克服此一困難，所以，乃聘請翻譯的族人，關於翻譯人的選擇必須考慮其熟悉二種語言的程度。本研究翻譯人的選擇主要係考慮國小的原住民老師，而且以年紀較長的原住民老師。由於這些老師一方面會說流利的國語，而且也能聽得懂排灣族或魯凱族的語言，所以研究者乃做此一方面的考慮。總而言之，本研究對翻譯人的考慮是希望能對本研究資料的收集做最嚴謹的協助。

#### ◎與報導人的接觸

當報導人同意接受訪談時，研究者會委請翻譯人先行以電話與報導人聯絡，並告知訪談的主題、時間，將研究的目的，與晤談者的關係，先說明清楚，使受訪者沒有心理顧慮。對於拍照、錄音問題，也都經過報導人同意才進行的。在訪談進行中，研究者隨時保持精神集中，遵循訪談技術的各項要求。研究者在與報導人訪談的初始階段並不是直接進入主題，而是先做一些日常生活的問候與對話，以減低第一次見面的緊張氣氛。等到雙方的情緒都較為緩和時，才開始訪問有關的主題。

#### ◎資料的採集

本研究對訪談資料的採集，主要係以錄音方式進行，對於一些實作的行為，則是請報導人表演，然後由研究者繪製草圖，待正式報告時，才請美工專家協助繪製精細的圖形。在進行訪談時，除了以錄音

進行紀錄外，並由研究者在訪問現場進行要點式的筆記。而有一些活動由於不甚容易了解，所以，研究者乃以動作表演給報導人看，問其是否是這樣的進行，或者請受訪者表演，讓研究者真正了解該一活動的進行，最後以草圖將動作繪下，以便進行分析。訪談結束後，研究者會請工讀生將錄音資料轉譯為文字，然後再由研究者重聽錄音，檢查轉譯的正確性，然後進行文字的修飾。

## （二）觀察的技術

本研究採觀察的技術係針對部份目前仍存在部落中的祭典行為或生產活動等主題進行觀察，以下則對本研究的觀察類型進行描述。

1.自然情境的觀察：吳明清（1992）認為，當研究者對這個場地的環境並無任何事先的安排時，場地內的行為活動內容也不加任何控制，完全順其自然，而加以觀察，並紀錄行為或活動的特徵及經過，這種觀察就是自然情境的觀察，習稱為「田野觀察」（field observation）。（吳明清，1992：310）。本研究在觀察部落的一些活動，或是巫婆的行為時，都是在自然的情境下，不能也無法作任何的控制。在觀察過程中，隨時紀錄活動的特徵及過程，並探討活動的意義。

2.非結構式的觀察：本研究在進行觀察時，雖有觀察的主題（例如選祭司、五年祭或治病），但並未於事先訂定觀察的項目，也未編有系統化的紀錄表格，而是讓活動自然的進行。在觀察過程中，未先預定要先觀察什麼，後觀察什麼的程序。

3.參與者的觀察（participant-as-observation）：蔡保田（1989）認為，所謂參與者的觀察為觀察者的身份被觀察者所知道，但是他們都相當程度地接受觀察者，最少並不因為他的參與或出現而引起驚恐或異常的行為（蔡保田，1989：114）。研究者在觀察他們的一些活動或行為時，因為已在村落中與村民相當熟悉，所以當在觀察這些行為或活動時，並不會受到排斥，甚至非常歡迎。例如：在五年活動時，村民主動借給研究者山地衣服、帽子，並邀研究者一起與他們跳舞，在其他的祭典活動時，也都能受到他們的接受。

## 貳、研究步驟

本研究共分為下列四階段來進行：

一、資料的蒐集

- (一) 原始史料方面
- (二) 田野資料方面
- (三) 相關文獻方面

二、資料的研讀與考証

三、確定本論文的章節

- (一) 論文結構的調整
- (二) 論文章節的確立

四、撰述論文

- (一) 假設的提出
- (二) 史實的陳述
- (三) 分析、解釋與考察，並考驗本論文的研究假設。
- (四) 歸納本研究的發現，提出報告。

**參、本研究重要性**

一、有助於台灣社會族群的融合與瞭解

分布於台灣的原住民各有其獨特的傳統文化，經由對排灣族與魯凱族的社會組織及生活特質的瞭解，有助於當今台灣族群的融合與團結。

二、落實多元文化的發展與體育政策

原始時代的人類生活須長於運動，以確保生命的安全，因此也造就其跑、跳、擲、攀、爬等各項技能，以應付當時的環境；而當時的這些技能活動與當今的體能活動，就本質上而言，仍有諸多相關。經由對各族群傳統體育的形成與發展加以研究，並配合當前體育政策，有助於體育運動的提升，及對運動本質的了解

三、正視少數民族的傳統文化，符合當前國家政策及國際思潮

在強調全球化及地球村的當今透過政府力倡族群融合的現在，對原住民傳統體育的研究，除回應國際社會之研究思潮外，並吻合國家政策及國內強調多元文化教育之潮流。

## 第四節 研究的範圍與限制

### 壹、研究的範圍

本研究以排灣、魯凱族現分佈的臺灣省屏東、台東與高雄等 3 縣之排灣、魯凱族部落為研究範圍。至於內容方面，則以有關該兩族之族群制度、宗教儀式、遊戲活動、種族活動與傳統體育活動等有關之文化活動，均為本研究的範疇。

### 貳、研究限制

#### 一、時間因素

本專案研究規畫時間為一年，但以一項須要長時間觀察及從事分組調查的研究，一年時間其相當緊迫。還好本研究小組，在平時均有從事田野工作的經驗，加上先前與平時已陸續蒐集田野資料，方能不辱使命，完成研究任務。

#### 二、文獻方面

臺灣少數民族本身容或其它因素，至今，尚無自己的文字記載，泰半為外來資料，故採用口述歷史、田野調查及深度訪談至為重要。

## 第五節 名詞解釋與用語規定

### 壹、名詞解釋

#### 一、少數民族（Minority Group）

就民族學的觀點言，所謂的少數民族，除以人口多寡定奪外，尚包含有文化的意義。質言之，凡在優勢文化支配下，其它非主流文化族群，非但人口數無法與優勢族群相比，就連其傳統文化、經濟收入、生活水準、受教育的品質等，皆無法取得與優勢族群相同的地位。而本研究所指的少數民族則為臺灣原住民當中的排灣族與魯凱族群。

#### 二、台灣原住民

據史料考據，台灣最早的居民，應是原住民。在東漢、三國時期稱台灣為「夷」，原住民稱為「夷州人」或「山夷」，唐宋時期稱台灣



為「琉求」，明代則稱為「東番」，原住民稱為「東夷人」。滿清以後，稱原住民為「土番」、「番人」或「番族」。後又分為「熟番」與「生番」，在不同的時期裡，也有稱「平埔番」和「高山番」。另有人按地域區分，即山以西者為「外番」，在山以東者為「內番」。日本人侵占台灣後，仍沿用「番族」，後改稱「高砂族」。國民政府遷台，因其行政須要，依其居住地域區分為「山地山胞」與「平地山胞」。民國八十三年立法院三讀通過，再將「山胞」更名為「原住民」。故「台灣原住民」名稱之由來係歷經了許多歷史的因素與演變而來。而本研究所稱之台灣原住民為直指九大族群中的排灣族與魯凱族。

### 三、排灣族〔Paiwan〕

排灣族人口約六萬一千餘人，分佈地區主要在台灣中央山脈南段，北起至武洛溪上游大母山一帶，向南直到恆春半島東南方包括山麓與狹長的海岸地區。如以行政區域來劃分的話，則包括屏東縣三地鄉、瑪家鄉、泰武鄉、來義鄉、春日鄉、獅子鄉、牡丹鄉、滿州鄉等 8 個鄉，以及台東縣的達仁、金峰、太麻里、知本、卑南等 5 個鄉，另外有少數居民住在花蓮縣卓溪鄉與高雄縣的三民、桃源兩鄉境內。

依日本學者移川子之藏的看法，排灣族大體分為拉瓦爾亞族（Raval）和布曹爾亞族（Butsul）兩個系統。Raval 是分布在排灣族分布地區的最北方，Butsul 分為四群：即北部的巴武馬群（Panmaumaq）、南部的巴利澤熬群（Parilarilao）和察熬保爾群（Chaobobol）以及東部的巴加羅加羅群（Paqaroqaro），其中 Paumaumaq 原義為「內地」或「本土」，在南北大武山以西、力里溪以北的山區。Parilarilao 和 Chaobobol 在力里溪以南到恆春一帶，Paqaroqaro 則居住在大武山以東直到海岸。而本研究所指的排灣族則以屏東縣八個山地鄉之排灣族為主，當然台東縣達仁等五鄉以及高雄縣三民、桃源等鄉部份排灣族均為本研究範圍。

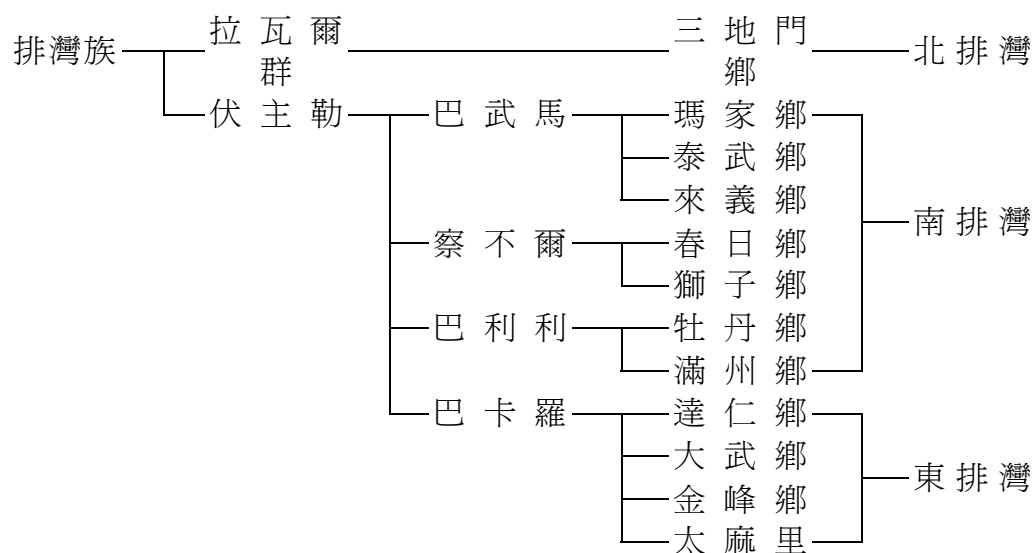


圖 1-5-1 排灣族群分佈圖

資料來源：臺灣省政府教育廳（民 82）。排灣族服飾。台中：臺灣省政府教育廳，頁 10。

#### 四、魯凱族（Rukai）

魯凱族人口數約為一萬零二百一十二人，分布於上高屏溪支流濁口溪與隘寮南北兩河流域以及台東縣下大南溪上游之山地，其地域有卑南主山、大武山、霧頭山等山峰，南北連亙。以行政區域而言，即當今之高雄縣茂林鄉、屏東縣霧台鄉以及台東縣之卑南鄉境內。

日本學者鹿野氏將分布於中央山脈以西者分為西魯凱群與下三社群，前者包括拉瓦爾群以外之屏東縣霧台鄉霧台村之霧台、大武村之大武安、阿禮村之阿勒魯等。後者包括高雄縣茂林鄉瑪雅村之蚊仔、多納村之墩仔及萬山村之萬斗龍三村，並以中央山脈以東再分出東魯凱群即為當今台東縣卑南鄉大南村均為東魯凱群。而本研究所指的魯凱族包括屏東霧台全鄉、高雄縣茂林、多納、萬山村及台東縣卑南鄉大南村等所謂的東、西魯凱族群。

## 五、傳統體育

所謂「傳統」，是指由歷史與時間因素流傳來的風俗、道德、習慣、信仰與思想等。而「傳統體育」是指先人在勞動、戰鬥、娛樂、健身等活動中創造發展起來，經過千百年的流傳，演變成的體育活動。或謂各民族在生產勞動和日常生活中創造的各種各樣、豐富多彩、富有濃郁的民族風格和獨具地方色彩的體育活動與健身方法，即為「傳統體育」。(吳騰達，民 86)

而本研究所謂「傳統體育」，係指排灣族與魯凱族原住民在過去生活環境、勞資生產、祭典習俗、及文化活動中所創造發展的、具有族群特色的方法與體育活動。

## 六、運動文化

常指身體運動的文化領域而言，人類至目前的生活中，為了解決身體、運動或其他生活上的問題而利用種種辦法，做出各種運動的形態與方式，經過歷史的演進以及社會的變遷，或予淘汰或予積存下來，此為運動的樣式、理論、理念及思想，進而造成了一種獨自的語言、設備和器材，此均屬運動文化的範疇。而本研究所指的運動文化，乃從排灣魯凱族的歲時祭儀、生命禮俗、宗教儀式活動、原始生產工具、生產技能與採集、狩獵等本質生活有關的身體活動之謂。

## 貳、用語規定：

臺灣少數民族在文獻上，先後有「蕃族」、「土著」、「高砂族」、「山胞」、「原住民」等等名稱，除有特殊規定外，本論文統一用「原住民」稱謂。

## 第一章 緒論

## 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流

考古學的發現和歷史學家的証實，世界各地區、各民族，最初物質生產和生活實踐過程中的打獵、跑、跳、投擲、攀登等等，都是與體育有關的具體內容。早期台灣原住民，爲了求生存，必須學會各種最基本的身體活動，如跑、跳、投擲、攀登、泅水等等，這些身體活動，造就了原住民先天優異的體能條件，且成爲原住民傳統體育活動的濫觴。(吳騰達，民 86)

原住民的生活發與體育的起源，同是一種自然的現象，原始時代，人類的生活必須長於運動，爲確保生命的安全，必須具有各種活動的技能，才能應付當時的環境。原住民居住環境需要，其生活中多爲大肌肉活動，例如追捕動物，要有跑跳的技能；逃避毒蛇猛獸，要有奔跑攀援的技巧；獵取禽獸要有準確的擊擲能力；捕魚蝦，需在水中活動；採果實，需要攀登活動；有時飢寒所迫不得不和猛獸搏鬥，作劇烈危險的活動，當時這些技能活動，就是今日體育方法的始祖。台灣原住民當時生活，具有這些生活技能，不僅可獲得食物，抵禦暴力的侵害，同時也鍛鍊成堅強的體魄，這可以証明原住民從生活文化發展來的運動天性。(潘添財，民 83)

對於台灣原住民傳統體育活動的探討分析，近年來有多位學者加以論述(王宗吉，民 84；吳騰達，民 86a，86b；曾俊華，民 78；王建台，民 87；李景崇，民 83)。其中王宗吉、吳騰達、潘添財則論及排灣族、魯凱族傳統體育的類別。綜觀學者對於排灣族傳統體育的探討，大致上有：傳統舞蹈、搗米、負重、射箭、射鏢(擲矛)、越野賽跑、盪鞦韆、刺球、頂物、推棒、跳高、跳遠、游泳、投石、角力、拔河等等項目。而魯凱族傳統體育則有：傳統舞蹈、搗米、負重、射箭、射鏢(擲矛)、越野賽跑、摔角、盪鞦韆、頂物、爬竿、跳高、跳遠、推棒、游泳、投石等等項目。(王宗吉，民 84；吳騰達，民 86b；潘添財，民 83)

本章在探討排灣魯、凱族傳統體育產生的歷史背景時，將對這二個族群的概況先作了解，然後再分別從與傳統體育有關的一些活動加

## 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流

以探討，而這些活動包含了童時的遊戲、與日常的經濟生產活動。所以本章將分為三節加以描述，第一節說明排灣、魯凱族的緣起、族群分布與人口，第二節則探討排灣、魯凱族的童年遊戲，第三節探討排灣、魯凱族的經濟活動與傳統體育內涵的關係。

### 第一節 排灣、魯凱族的緣起、族群分布與人口

#### 壹、排灣族的緣起、族群分布與人口

臺灣原住民人口數，根據內政部戶政司於民國八十八年一月二十九日的統計，共有三十九萬六千零九十四人（如表 2-1-1），其中以阿美族人口數最多，有十四萬零七人，泰雅族人口數居次，有八萬五千九百三十六人，排灣族的人口數第三位，有六萬六千一百五十四人（如表 2-1-2），依行政區域而言，分布於屏東縣三地門、泰武、瑪家、來義、春日、獅子、牡丹、滿州等八鄉，及臺東縣金峰、達仁、大武、太麻里等四鄉。

有關排灣族的起源有多種說法，宮本延人（魏桂邦，民 82）由考古學的遺物當中，推論原住民移入台灣的情形，他認為台灣的所有原住民（包括排灣族），都是經由呂宋島再由巴丹群島以蘭嶼和火燒島為踏腳石，再進入台東附近，但是要推論出那一部落是於何時移民前來的，則有很大的困難。

表 2－1－1：臺閩地區各縣市原住民人口分布統計表

| 區 域 別   | 八 十 四 年 底 | 八 十 五 年 底 | 八 十 七 年 底 |
|---------|-----------|-----------|-----------|
| 臺 閩 地 區 | 369701    | 381204    | 396094    |
| 臺 灣 地 區 | 369682    | 381168    | 396011    |
| 臺 灣 省   | 358305    | 369251    | 381981    |
| 臺 北 縣   | 23086     | 25338     | 27850     |
| 宜 蘭 縣   | 11087     | 11355     | 11855     |
| 桃 園 縣   | 26142     | 29377     | 33230     |
| 新 竹 縣   | 14735     | 14781     | 15434     |
| 苗 栗 縣   | 7811      | 7785      | 8163      |
| 臺 中 縣   | 10055     | 10799     | 12099     |
| 彰 化 縣   | 2013      | 2193      | 2517      |
| 南 投 縣   | 23734     | 23745     | 24474     |
| 雲 林 縣   | 447       | 542       | 658       |
| 嘉 義 縣   | 4260      | 4437      | 4519      |
| 臺 南 縣   | 1379      | 1473      | 1722      |
| 高 雄 縣   | 12147     | 12649     | 13071     |
| 屏 東 縣   | 50093     | 50819     | 51059     |
| 臺 東 縣   | 78416     | 78595     | 78223     |
| 花 蓮 縣   | 83048     | 84371     | 84533     |
| 澎 湖 縣   | 112       | 119       | 125       |
| 基 隆 市   | 5049      | 5565      | 6145      |
| 新 竹 市   | 963       | 1191      | 1359      |
| 臺 中 市   | 2682      | 3014      | 3583      |
| 嘉 義 市   | 412       | 385       | 482       |
| 臺 南 市   | 643       | 718       | 880       |
| 臺 北 市   | 5975      | 6348      | 7506      |
| 高 雄 市   | 5402      | 5569      | 6524      |
| 福 建 省   | 19        | 36        | 83        |
| 金 門 縣   | 18        | 31        | 63        |
| 連 江 縣   | 1         | 5         | 20        |

資料來源：內政部戶政司 88 年 1 月 29 日編製

## 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流

表 2－1－2：臺灣地區原住民各族人口統計表（1995）

| 族 別   | 共 計    | 臺 灣 省  | 臺 北 市 | 高 雄 市 |
|-------|--------|--------|-------|-------|
| 總 計   | 369682 | 358305 | 5975  | 5402  |
| 泰 雅 族 | 85936  | 84910  | 753   | 273   |
| 賽 夏 族 | 5540   | 5474   | 66    | --    |
| 排 灣 族 | 66154  | 64797  | 425   | 932   |
| 魯 凱 族 | 10524  | 10118  | 155   | 251   |
| 布 農 族 | 40769  | 40112  | 359   | 298   |
| 鄒 族   | 6734   | 6640   | 71    | 23    |
| 雅 美 族 | 3904   | 3863   | 41    | --    |
| 阿 美 族 | 140007 | 132649 | 3824  | 3534  |
| 卑 南 族 | 10114  | 9742   | 281   | 91    |

資料來源：臺灣省民政廳、臺北市民政局暨高雄市民政局

表 2－1－3：臺灣地區原住民各族人口統計表（1994）

| 族 別   | 共 計    | 臺 灣 省  | 臺 北 市 | 高 雄 市 |
|-------|--------|--------|-------|-------|
| 總 計   | 365007 | 354073 | 5782  | 5152  |
| 泰 雅 族 | 85835  | 84849  | 729   | 257   |
| 賽 夏 族 | 4686   | 4622   | 64    | --    |
| 排 灣 族 | 64877  | 63627  | 411   | 839   |
| 魯 凱 族 | 10596  | 10212  | 150   | 234   |
| 布 農 族 | 40288  | 39656  | 347   | 285   |
| 鄒 族   | 6333   | 6240   | 69    | 24    |
| 雅 美 族 | 4985   | 4945   | 40    | --    |
| 阿 美 族 | 137402 | 130268 | 3700  | 3434  |
| 卑 南 族 | 10005  | 9654   | 272   | 79    |

資料來源：臺灣省民政廳、臺北市民政局暨高雄市民政局



吳國珍（民 70）與龍寶麒（民 53）的研究，則敘述著多種傳說，這些傳說多為部落族人口述而得，目前難以證實真偽，但這些神話中，亦可分為外來說及島內發源說。外來說咸認為是由南洋海面上的某一未知名小島移民到台灣，而後，分散到全島的各地。至於島內發源說，則大部份認為大武山是排灣族的發源地，其祖先來自於大武山，後來再移至其他各部落，使得大武山乃成為排灣族各部落的聖地。

由於排灣族並未有自己的文字，所以有關自己部落的發源，已甚難証實，憑藉著族人的口述，也難以溯及久遠以前，而有關考古學方面的研究尚還在努力之中，以下則引龍寶麒（民 53）之研究說明排灣族的起源傳說：

有一位叫 **Sabalalaugai** 的神，他種了一根竹子，這根竹子就是現在排灣族舉行五年祭時所用來刺藤球的竹子。之後，竹子在他所種的石上發芽長大，有一天打雷把竹子劈成兩半，出來一個女人，他每天形單影隻地徘徊，非常寂寞，神就叫他天天坐在石頭上看月亮，這樣又過了好一段日子，又有一天打雷把石頭劈開，裡面出來一條龍把女子吞到肚子裡，生下一對雙胞胎，為一男一女，就是排灣族的祖先。

天神 **Gackalaus** 對地神 **Salermets** 說，你要好好地照顧你的土地和土地上的人民，使他們勤勞努力地工作，作物收成之後要向我報告，到時候我會告訴你祭祀的儀式，並且你們要五年奉獻一次。天神會保佑你們生活安定，收穫豐足，健康快樂。說完後，天神便賜給小米種子數十粒，並告訴收成之後只能吃一粒，排灣族人於是過著美滿的生活，而且煮小米一粒，就可以滿一鍋。但是有一個孕婦叫 **Samaw**，他偷偷煮了一把小米，結果被燙死，天神知道後發大怒，罰他們工作勞苦，有天災和疾病，從此煮小米要煮很多才夠飽，現在排灣族孕婦禁忌特別多，其中就有不能用手抓小米，不能煮飯。**Salermets** 之後嫁給 **Sahilor** 生下三女 **Giling** 為獵神，**Pilaudan**，和 **Sahilor** 及一子 **Bulaluyan**，**Bulaluyan** 為巫師之始祖，遂為排灣族之祖先。

另一種有關祖先的說法是：女子 **Lemerger**，男子 **Gackalaus** 即天神，男子 **Lemej**，三人都是由天下降，住了些時日，並生下後代，就是排灣族的祖先，回到天上，所以五年祭時，要用竹竿和藤球打擊給

神看見，由老人們喊：「天神啊，請你眷顧我們吧！我們在拜你，請保佑我們，使我們平安幸福。」

又有一說為：排灣族奉 **Gackalaus** 為天神，**Salermets** 為地神，二神創造天地與萬物，為有世之始，此二神由天空之雨水降下，落在 **Kulalau** 地方，即今來義鄉古樓部落，為排灣族未遷移時的地點，之後二神在東部中央山脈，大武山頂居住，並開始創造世界萬物。排灣族稱大武山為 **Gackalaus** 乃因為天神曾住該地，現在此山被稱為聖地，為排灣族的象徵與發源地。排灣族稱地神又名山神，掌管稅收和作物的成長，土地上之農產品，必須向他奉獻。天神與地神創造萬物之後，又創造一個真人，這位真人並非神，乃承神之命，開啓繁衍排灣族人，教人民耕田、播種、狩獵、捕魚等一切活動，以及語言，排灣族奉他為實際的祖先。

還有一種說法認為：排灣族的祖先為 **Rohon** 和 **Lilin**，他們住在大武山，本為兄妹，因為當時尚無人類的出現，為了繁殖人類，亦兄妹結婚成為夫妻，但天神為處罰其亂倫的婚姻，他們第一代的兒子只有身體，再由兒子到孫子時只是三分之一的人身，第四代方為完整的人，故現在排灣族有四代親之內禁婚的倫理觀念。

排灣族系統可分為拉瓦爾亞族（**Reval**）與布曹爾亞族（**Butsul**）二大群，前者分布於屏東縣三地門鄉；後者更細分為屏東縣三地門、泰武、瑪家、來義各鄉內之（一）布曹爾群（**Butsul**）（二）巴武馬群（**Pan-maumaq**）及同縣春日、獅子二鄉境內之（三）察敖保爾群（**Chaobobol**）、同縣牡丹、滿洲兩鄉之（四）巴利澤敖群（**Parilarilao**）及臺東縣金峰、達仁、大武、太麻里等鄉之（五）巴加羅加羅群（**Paqa-roqaro**）等。

上述布曹爾亞族四群，亦稱（一）北部排灣（**Butsul**），（二）中部排灣（**Pau-maumaq**），（三）南部排灣（**Chaobobol**, **Sabudeq**, **Parilario**），（四）東部排灣（**Paqaroqaro**）。茲將拉瓦爾、布曹爾二亞族分述如下：

一、拉瓦爾亞族（**Raval**）：

占據排灣族最北端，三面有魯凱族圍繞，雖操排灣語，然與魯凱

族通婚。風俗習慣受其影響至深。其與排灣族固有特徵之最大差異為採取直系尊屬繼承制度，不舉行五年祭（**Marubuk**），亦無自南大武山 **Kavorogan** 下降之文化嚮導神 **Sarubuk** 之傳說，其發祥地與周圍之布曹爾群迥異，自稱其先祖來源為拉瓦爾（**Raval**）地方。拉瓦爾群之主要聚落在武洛溪上遊地帶，亦即口社溪南大山西麓，海拔約八百公尺處之大社（三地門鄉大社村）、口社（三地門鄉口社村）、紅目仔（三地門鄉安坡村）等地。

## 二、布曹爾亞族（**Butsul**）：

布曹爾群包括固有布曹爾、巴武馬、察敖保爾、拍利達利達敖及巴卡羅等族群，分布於屏東縣三地門鄉南半部及瑪家、來義、泰武、春日等鄉及獅子鄉北半部地域。

### （一）固有布曹爾群：

即北自口社溪以南，南至東港溪之間，排灣族布曹爾群從此向南或向東次第移動。固有布曹爾群之分布地，以屏東縣瑪家鄉之筏灣村（巴達煙 **Padain**、下排灣 **Supaiwan**）為中心地。

### （二）巴武馬群：

分布於屏東縣泰武鄉泰武村（庫瓦魯斯 **Kuals**）、佳平村（卡埤洋 **Kabangan**）、來義村（內社 **Chalaabus**）與望嘉村（崩卡拉 **Bongarid**）一帶，係由固有布曹爾群居地巴達煙地方南移者，此群將原居地稱為 **Paumaumaq** 故以巴武馬群稱之。

### （三）查敖保爾群：

稱前由勢力最雄厚之屏東縣獅子鄉內文村（內文社）大股頭目 **Lobaniyan** 家及二股頭目 **Cholon** 家支配下之住民為 **Chaoboobol**，故 **Chaoboobol** 實為一部族之總稱。其範圍北自屏東縣春日鄉土文村萃芒以南至獅子鄉草埔村（草埔後 **Genrogan**）間之廣闊地域。另有薩布立克群（**Sabudek**）居住於查敖保爾群之南，分布於屏東縣獅子鄉丹路村、牡丹路（**Chalobababat**）、巴斯婆庫（**Iomag**）與楓林村家新路（**Suba**）以及草埔村之九卡里母（**Chakoarim**）、雞那卡蘭（**Sinakalan**）、雞卡拉坡（**Chikaraban**）等地。據傳係從大武方面移至太麻里後抵達巴斯庫地方者。習慣上應併入 **Chaoboobol** 群。

(四) 拍利達利達敖群 (Parilarilao)：

恆春地方在古誌上所稱之瑯嶠十八社，其瑯嶠實非族名，而係稱呼恆春一帶之統稱。所謂瑯嶠十八社乃豬嘮東社大頭目所支配之範圍，亦即古時曾為射萬里頭目所支配之地，後來發生轉移者。由此可從鳳山縣志所載：「瑯嶠各俱受小麻利番長約束」證實。春日鄉士文村萃芒及力里村力力社一帶稱為 Skaro 族者，為今日滿州鄉里德村舊大字豬勝束，小字蚊蟀社 (Terasoq) 山胞。所謂 Skaro 者，其祖居地為臺東縣知本附近，屬巴那巴那養族 (Panapanayan)，移居此地後聲勢浩大，支配恆春附近各山胞。因 Skaro 之居地為臺灣之南端，故亦以 Parilarilao 稱之。其勢力範圍，北與 Sabdek 群間，以牡丹鄉牡丹村女仍 (Chjonai) 為界。

此外，另有阿美族 (Pangtsan) 居住此地，排灣族稱之為 kamikami，其祖居地為臺東縣馬蘭附近或遠達花蓮附近之 (Sakiraya) 等地。今日阿美族之居住本地域者，有滿洲鄉之港口村、九棚村與牡丹鄉之高士村高士佛、八瑤及萬里得 (Valizak) 等地。除上述巴利拉里峨 (Parilarilao)、阿美之外，又混雜有平埔族，分布於射馬里、萬里得、滿州、四重溪、五重溪、楠西湖、虎頭山附近，被稱為 Slaruuk，係由屏東方面移來者。既如上述在 Parilarilao 之間除原來之排灣族外，參雜臺東方面之卑南族 (Panapanayan)、阿美族及平埔族，故成份至為複雜。

台灣原住民的傳統體育研究—以排灣、魯凱族為對象

## 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流

恆春地方排灣族系之故居地，迄今尚無可靠之資料可稽。僅稱往古之祖先曾居住屏東縣泰武鄉佳平村之卡埤洋，牡丹鄉牡丹村（女仍牡丹）、高士村（高士佛）均謂死靈將歸卡埤洋；惟石門村（頂、外茄芝萊）土著間，則稱歸東北方之里龍山。

### （五）巴卡羅群（Paqaroqaro）：

分布於臺東縣太麻里與達仁鄉、大武鄉境內，中央山脈東斜面大武溪、大竹高溪、蚶仔崙溪、太麻里流域之排灣族布曹爾群。據太麻里流域最古老的村莊多良多蘭（Kalacaran）一帶之傳說，係由中央山脈西側東來者；蚶仔崙流域之口傳，亦由西部之巴武馬移來者，其中一部份由 Kalacaran 社南移；大竹高溪流域一帶之土著民則相傳自達仁鄉森永村他里力庫地方移來；大武溪流域之土著民，亦稱來自中央山脈西方之巴武馬地方。總括言之可推測所謂巴卡羅群，即自中部排灣族巴武馬群之居地向東或東南越過中央山脈逐漸移來者。然至此地卻遭遇若干異族，例如卑南族（巴那巴那養 Panapanayan）、阿美及不明種族之矮人（Ngurur）等異族及東海岸新環境之影響，在土俗上已分化，致與西部古排灣群可予分別之程度。所接觸之異族中較巴卡羅群先居住之阿美族，似乎居於劣勢向北退縮，矮人則歸於絕滅。

## 貳、魯凱族的緣起、族群分布與人口

魯凱族的人口數依表二所示，在民國八十四年底的統計，約為一萬零五百二十四人，在台灣九個原住民族中排名第五，僅次於阿美、泰雅、排灣、布農等族群，依行政區域而言，分布於屏東縣霧台鄉的好茶、阿禮、去露、霧台、佳暮、大武六村，三地門鄉的德文、青葉二村，高雄縣茂林鄉的茂林、萬山、多納三村，及台東縣卑南鄉大南村。

而有關魯凱族的緣起，至今也多是靠傳說神話，以下分別說明幾個部落的創始神話：

好茶部落開創神話：相傳好茶部落的始祖 Puraruyan 是個孔武有力的獵人，約在距今六、七百年前，從臺東縣太麻里社至知本間的 Rarando 山中腹突出轉彎處，名叫 Shichiparichi 地方，帶著一隻雲豹

溯太麻里溪翻越重山峻嶺來到霧頭山和北大武山狩獵。他的雲豹（likulau）在好茶的 Tataudaiwan 區的 Karusgan 地方不願離去，Puraruyan 這才發現好茶真是個風景優美富於靈性的地方。

Puraruyan 便回到臺東率領族人和親屬來此定居，再次向西越過連綿高峰以及霧頭山的 Manakual 茂林和低矮叢林，下到 Lumingan 臺地。Lumingan 的意思是高山靜寂之所，今可測得其標高為一千八百公尺，部份族人留在此處居住，另五、六戶約四十餘人來到好茶。

由於在定居之前，Puraruyan 的雲豹曾經在 Kaləsqan 地方變幻成人，為了紀念這靈異事件，便在此處建立家室，家屋規模宏大，有八個窗戶並定其名為 Kaləsqan。日後 Puraruyan 後代在 Katsyanlan 區另建家屋並命名為 Kazanilan，或稱 Talalian，而把舊屋當成靈廟，專供祭祀之用。

阿禮部落的起源故事與神話：本部落土地原屬好茶 Talapayan 貴族頭目所有，大約三百五十年前，因尋覓更廣寬的耕地，由該頭目家人率領部落民眾前來開墾定居。本部落族人循傳統每年向好茶本家頭目繳納貢賦；然而數代以前，發生了好茶殺害本部落族人的爭伐事端，雙方於事件言和後，便不再向本家繳納貢賦，另成立 Apaliusu 頭目家來收取。

多納部落的創建神話：Laupalat 原即是一貴族頭目家，率領其屬民 Lauɔdaθ 家等人住在 Taŋalanɔ 地方。有一天 Lauɔdaθ 家人帶著頭目家名叫 Taŋɔlau 的狗，到多納（Kɔŋatavonɔ）打獵，回程時到一處名叫 Taθuan 的地方休息，但是該隻獵狗卻又跑回多納停留，不願回返。Lauɔdaθ 家人見狀，便回告 Laupalatɔ 家，並且說明多納水源充足、獵物豐富適於人居，建議貴族頭目可分居該地；Lauɔdaθ 家因此受命先至多納建屋，以迎接 Laupalatɔ 家，成為最早定居多納的家族。

當時還有另一個也是貴族頭目階級的家 Qakilatan，原係住在 Ha-atsqan 地方，也就是鄒族沙阿魯阿群的 Latusuku 範圍；當該家傳到名叫 Kulupulkan 的頭目時移居 Talukulan，後再遷移到 Tausolu，並成為該地區勢力最強盛的貴族家族。而此時居住在多納的 Laupalatɔ 貴族因某種不明原因家勢衰敗，亟欲尋求庇護支持，便協議請 Qakilatan

頭目家及其屬民 Katakilan 家接回多納定居，同時亦允以不必勞動工作，可收受貢賦租稅之權利。Qakilatan 家從此便取代 Laupalat<sup>9</sup>家的地位成為本部落最具優越地位的大貴族頭目。

本部落在隨後的發展過程中又遷入了一些貴族家族。例如來自東方 La-avarán 家移居多納時，有神雀幫助招徠雕飾精美的樑柱以造屋。但是當新屋建成後，屋樑主柱不穩，因此在部落另覓建地，重建新屋，其後遂將原來的家名改為 tamo<sup>10</sup>lu，沿用至今。該家並且擁有神聖的陶壺，常人不可隨意觸碰，否則遭詛咒而亡。

魯凱族的人口數於民國七十年統計約有五千人左右，主要居住地在本省南部中央山脈的東西兩側。住在山脈西側者為分布在荖濃溪支流濁口溪流域的下三社群，以及分布在隘寮溪流域的西魯凱群；住在山脈東側的一支則分布在呂家溪流域，稱為大南群或東魯凱群。前者以海拔五百至一千公尺左右的山區為主要居住地，後來的居住地則位於臺東平原的邊緣地帶。

下三社群居住於霧頭山（標高二、七三六公尺）北麓濁口溪流域之間，向東沿巴西克敖溪可以到臺東縣卑南鄉的背後山地，向北頃接鄒族、布農族的勢力範圍，向西經由六龜，素與平埔族、漢人時相往來，向南更有排灣族的拉瓦爾群。目前行政區域是屬於高雄縣茂林鄉的範圍，包括有茂林（Tolokan）、萬山（Opun<sup>11</sup>h<sup>12</sup>）、多納（Kinatavan）等三村，對外交通須經由屏東縣高樹鄉為聯絡孔道；由於傳統地理位置與高雄縣北境的三民、桃源兩鄉屬於鄒族居住聚落群的「上四社」遙相呼應，故得此群名。

西魯凱群分布於北起大母母山（標高二、四二四公尺）南抵南隘寮溪谷的山區，三面被排灣族的拉瓦爾群和布曹爾群包圍，東邊越過霧頭山有臺東縣境內的獵場領地。目前在行政區域上主要屬於屏東縣霧臺鄉，所轄村落由南向北有：好茶（Kochapokan）、阿禮（Adel）、去露（Kinulan）、霧台（Butai）、佳暮（Kanamotisan）、大武（Kaibwan）等六村，而在同縣境內的三地鄉亦轄有魯凱族村社，包括德文（Tokup<sup>13</sup>on）、青葉（Sam<sup>14</sup>hai）兩村以及瑪家鄉的三和村美園社區。

東魯凱群事實上僅包括行政區域上屬於臺東縣卑南鄉舊名大南村



今名東興村的魯凱族居民，該村由於遷村改建的關係分為五個社區，並雜居有排灣族東排灣及漢人；居住地位於東臺縱谷南端西側的呂家溪及大南溪兩溪合流的山腳沖積帶。本村的魯凱部落名稱爲 Taromak。

魯凱族三個支群的分劃，不僅是由於其地理位置上傳統即各自獨立，形成彼此封閉的互動網路，同時也具有社會文化背景意義的差別對立。首先，是語言方面的歧異。語言學者李壬癸教授的研究基本上支持日籍學者淺井惠倫與小川尚義的看法：將原始魯凱語分為魯凱本群、大南、茂林—多納、萬山等四支。李教授根據田野資料指出，魯凱族語言的確存在上述差異，西魯凱群與大南群存有較多的相近性，茂林與多納兩村語言雖歧異幾至不易溝通但仍頗多相似，至於萬山方言則與上述四方言有相當的距離，所存疑的只是語言發展分歧時間推估的早晚。

本族三個支群的歧異特質還顯現在，因地理分布影響其各別支群與外族群的交往關係，通婚領域，甚至內部社會制度的變異。如前文所述，三個支群分別因領域與外族接壤的情形不同，而各有其相異的族群關係，以下三社而言，依據不同的文獻，萬山村曾與臺東的卑南族，北境的布農族有通婚、爭戰的經驗，故而至今萬山村民的通婚範圍及生活習俗仍與布農族有密切關係；多納村除了曾與臺東大南村交往，其祖先有來自鄰域排灣族拉瓦爾群大社村者，猶可證諸確切系譜關係；茂林村則不但曾與鄒族的上四社聯結姻親，甚且曾短暫地統管西境六龜地區的平埔族，建立通婚範圍。至於西魯凱群與大南群則分別與其比鄰而居的排灣族建立深淺不一的爭戰對立，聯姻締親的關係。

由於三個支群分脈發展的時間相當早，加上如前文所呈現的複雜族際互動關係，導致三群後來在若干社會制度上表現出不同的變貌。

## 第二節 排灣、魯凱族的童玩與遊戲

在原住民的童年遊戲中，事實上有許多的活動與現代的體育活動有密切的相關，而這些活動發生於兒童時期，所以本研究採訪談的田

野研究技術進行這兩個族群的童年遊戲的調查，以下是本研究經田野研究採集所得，而插圖部份則是由研究小組將訪談時，所繪的草圖與採集內容交由繪製者繪製而成，今將其一一臚列於後。

### 壹、排灣族的傳統童年遊戲

有關排灣族的傳統童年遊戲，本研究將以一個遊戲，一個遊戲的方式分別呈現。

#### 一、射箭遊戲

排灣族的兒童在部落中會尋找一塊空地，而這塊空地也有一點斜坡，遊戲的設備是每一個兒童備有一套弓箭，這些弓箭大部份是父母親或祖父母為兒童做的，但是箭頭不似成人打獵那種，成人打獵用的箭，其箭頭用鐵製成，且非常尖銳，兒童所用的箭是比較鈍的，另外還需要一塊圓形的木塊，這種木塊是將樹幹砍下後鋸成一片。遊戲的玩法，是一群兒童在空地上集合，然後必須選出一位兒童，帶著圓木塊到山腰上，然後從山腰上將圓木塊滾下來，其他的兒童就在圓木塊滾動的中途，朝木塊方向射箭，看那一個小朋友能射中活動的木塊，射中者為優勝。然後再由一位兒童將木塊帶到斜坡的上頭，再滾下來，所有小朋友再朝木塊射去，如此反復進行直到結束。在這個遊戲中，兒童從小練習射箭，不但是臂力的訓練，同時也不斷地去練習射箭的動作，使將來能成為一位排灣族的勇士。

#### 二、打陀螺遊戲

排灣族兒童打陀螺的方法與現代的玩法是相同的，將線纏繞在陀螺上，然後將陀螺朝地上丟過去，不過在打陀螺時，都有比賽的含義，小孩們會各有一把類似拖把的器材，不過是比拖把小的，它是用一根藤條，將藤條的另一端敲碎，使它成為一絲一絲，而且呈現軟軟的情形，當兒童們把陀螺打在地上後，每一個小朋友就用手中的工具朝自己的陀螺打，然後看誰的陀螺能轉得久，轉得久的則為優勝。

另外值得一提的是排灣族兒童所說的陀螺有二類，一類是與目前所說的陀螺相似，另一種陀螺就很少看見，它的形狀是圓柱形，陀螺本身較長，當陀螺打出後會發生嗡嗡聲，這種陀螺是聽聲音的，而不是如前述的陀螺的玩法，而這種長圓柱形陀螺的作法比較特別，是由一半為枯的一半為活的樹木做成的。



圖 2-2-1 排灣族射箭遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)



圖 2-2-2 排灣族打陀螺遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)

### 三、空氣槍

這種空氣槍的玩法與形式，和漢族小朋友以前所玩的是相同的。其型式即是用竹子製成，將竹子（約食指粗細的竹子）砍下後，切成一段一段（約三十公分）每段必須也有一個竹節，然後將每一段竹子再切成二段，其中一段約十公分，另一段約二十公分，竹節必須是在短的那一段，然後再用一根與原來竹子的口徑一樣粗細的竹子，其長度大約比原來那根竹子比 0.5 公分，接著把這根細竹先插入短的這一段粗竹子中，如此便完成空氣槍的製作，其玩法是將花生塞在粗的竹子的空心部份，然後用附有細的竹子那一段插入，如此，會用空氣的壓縮，把最先留在竹管中的花生射出。

### 四、捉迷藏

兒童們玩捉迷藏有二種玩法，第一種是將所有參加的兒童分成二組，一組是負責捉，一組是躲起來，負責捉人的在找人時會利用各種方式，使躲起來的人發出聲音，以便抓住他。例如，小朋友們會說：「螞蟻呀！螞蟻呀！趕快去咬那個躲起來的人的小雞雞呀。」這時躲起來的人可能就笑出來，一旦笑出來就被發現了。另一種是仿照虎頭蜂習性的遊戲，由於虎頭蜂是晝伏夜出的，白天虎頭蜂到外面採蜜，晚上就回到蜂窩擠在一起。排灣族的兒童模仿這種習性玩一種遊戲，遊戲的玩法是把所有參加遊戲的兒童分成二組，防守的那一組要選出特定的一個人，其他人把他圍在中間，保護他，攻擊的另一組人則負責把中間的那個人搶走，在搶的過程中，攻擊的那一組人就去捏防守的那一組人，捏就是表示叮，為了保護中間的那位女王蜂，兩邊的人就會摔交，互相扭扯，直到搶到女王蜂為止。這種遊戲在培養孩子的敏捷性，戰鬥意志及體力、耐力。





圖 2-2-3 排灣族兒童空氣槍遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)



圖 2-2-4 排灣族兒童捉迷藏遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)



### 五、跑步比賽

這個活動大部份是在村莊的廣場中舉行，情形是一群參與活動的孩子（如果人數多則分組），大家商討好跑到某一定點後折回，然後看誰能最快跑回來。



圖 2-2-5 排灣族兒童跑步比賽  
（資料來源：王中喬繪製）



## 六、角力比賽

參加角力比賽時是由二人一組，依棍子的長度，分別在地方畫兩個圈，每位比賽者都站在其中的一個圈內，二人各手握棍子的一端，然後互相向對方推，看誰被推出所站的圓圈內。後來日本統治台灣以後，則改為一個大圓圈，比賽時，二人同時都站在這個大圓圈中，然後看誰被推出這個大圓圈中。這種角力比賽，不是只靠蠻力，據排灣族的年長者描述，有些人能憑智慧，借力使力把一位較壯者推出圈外。兒童從小參與這種活動，能練就好的腰力、臂力、腳力、而且能練出平衡感，是一種全身的運動。

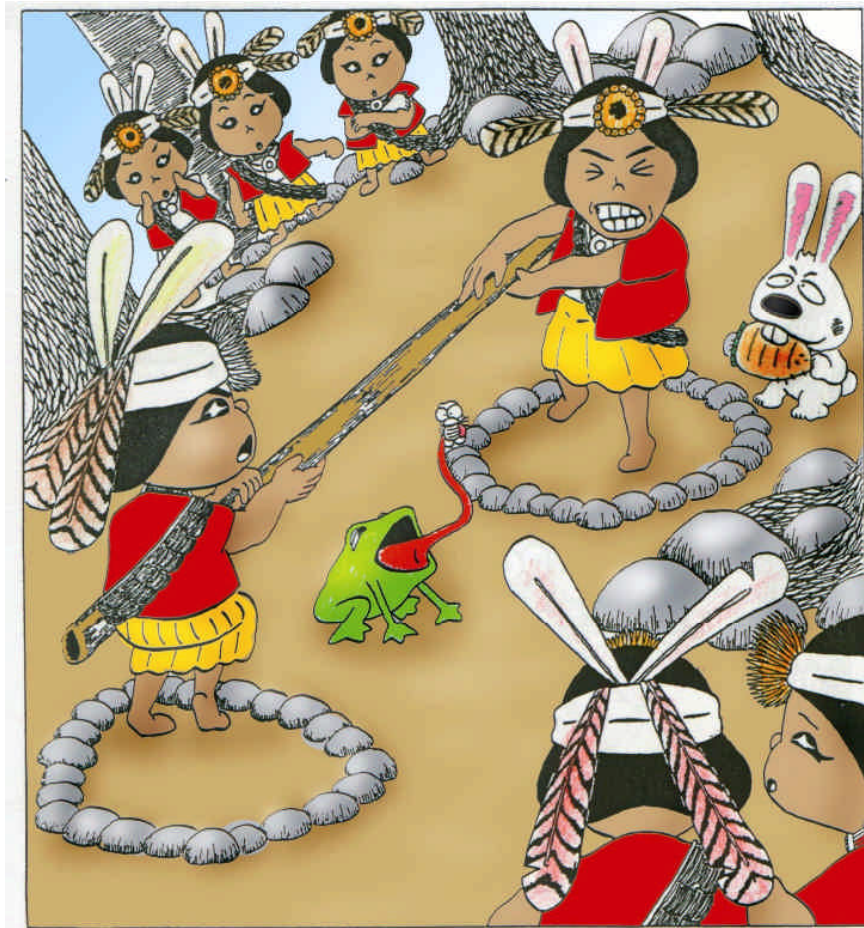


圖 2-2-6 排灣族兒童角力比賽  
(資料來源：王中喬繪製)

### 七、盪鞦韆

兒童時期所玩的盪鞦韆與漢族的盪鞦韆，形式上不同，也不像排灣族結婚時的盪鞦韆，排灣族兒童所玩的盪鞦韆，其設置是將一條繩子綁在樹枝上，然後在離地的這一段做成一個圈套，小朋友就坐在圈套中，在圈套的上方再綁一條繩子以便拉動主繩。玩的時候，就由一位小朋友坐在圈套中，另一位小朋友握住可扯動主繩的那一條繩子，開始前後做「拉」、「放」的動作，此時鞦韆就可以前後擺盪，至於結婚時的盪鞦韆是由三支長竹竿架起來的鞦韆架，而且人是站著，腳伸進圈套中，再由一人拉動繩子，而不是採坐姿的方式。據報導人所稱，這種遊戲男童是不能玩的，只能由女童玩，如果男童玩這種遊戲，長大後會獵不到山豬。



圖 2-2-7 排灣族兒童盪鞦韆  
(資料來源：王中喬繪製)

## 八、跳高

跳高的活動是在學校中玩的，或是在部落的廣場中進行，其設施頗為類似近代的設備，只是材料大部份是就地取材。兩邊的跳高架是以土馬棕的樹幹充當，因為樹幹上所長出來的樹葉，在樹葉掉了以後，可以利用原來長樹葉的分叉，做為支撐橫竿的地方。然後用竹竿橫放在兩側的跳高架上，就完成了跳高的設施。兒童們所跳的高度大約在一三〇至一四〇公分之間，若有許多小朋友一起玩，則先從低的高度開始跳，凡是有些小朋友在某個高度就跳不過時，就不能再玩了。而跳過某一高度的人就將橫竿再升高，繼續跳。兒童們經常性地在部落中進行這些活動，所以也就養成了在跳高方面的技巧。

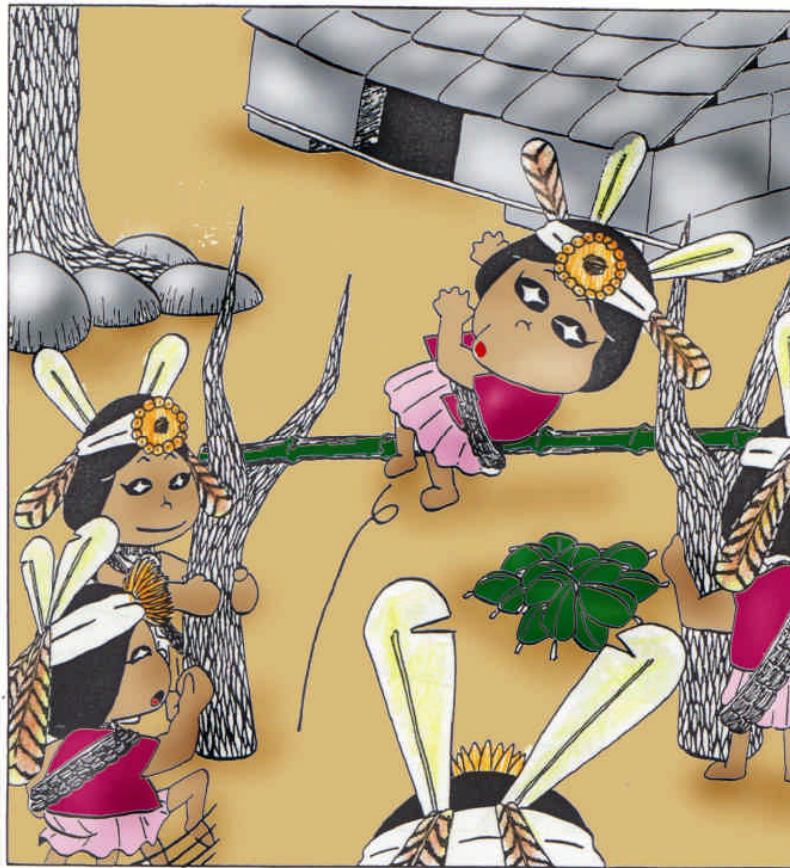


圖 2-2-8 排灣族的跳高活動  
(資料來源：王中喬繪製)



### 九、跳遠

跳遠的活動對排灣族的兒童來說是隨時隨地可以進行的，例如河邊，往山上工作場所的中途休息站、學校、村莊的廣場。跳遠的方式與現代跳遠運動相類似，兒童會找一塊大石頭，上面是平的，以此大石頭當作踏板，兒童從某處開始跑，到了起跳板後，踏上起跳板然後往前跳，這塊起跳板不是埋在土裡，而是突出地面五十公分。一般而言，兒童們大約是跳三公尺左右的距離。



圖 2-2-9 排灣族兒童的跳遠活動  
(資料來源：王中喬繪製)

#### 十、鬼找替身

這種遊戲是非常耗費體力的，遊戲的玩法如下：從所有參加遊戲的兒童裡面找出一位當鬼，遊戲開始時，所有小朋友一哄而散，這位當鬼的小朋友就得去追任何一位小朋友，直到拍到其中一位小朋友身體的任何部位，才由被拍到的小朋友當鬼。如果同伴都跑得比鬼快，鬼就永遠追不到小朋友，所以自小時候就得鍛鍊自己很會賽跑才能抓得到同伴。

鬼找替身的遊戲還有另一種玩法，當鬼的兒童站在中間，其餘的小朋友分別站在當鬼者的左右，但須成一直線，左右兩邊的小朋友面對面站著，準備趁鬼不注意時跑到對面小朋友站的位置。也就是左邊的小朋友想辦法到右邊去，右邊的小朋友想辦法到左邊去，鬼就去抓想過去的人，如果被鬼拍到，就要當鬼了。如果已經跑超過了對面的界線再拍到則不算，不必當鬼，爲了讓鬼分心，兩邊的小朋友（沒有在動的，沒準備要跑的）就想辦法擾亂他，譬如說你腳怎麼啦，或是你的頭上、或身上有蟲，或是說天空的那裡有一隻漂亮的鳥等等一些讓鬼分心的事情。

#### 十一、丟石頭比賽

丟石頭比賽分爲二類，一類是丟遠比賽，一類是丟準比賽。丟遠比賽就類似現代的丟鉛球，大家共同選定一粒石頭，然後在一個界線之前向前丟出，看哪一個人丟得遠。參加的人如果有小朋友、成人，比賽就會分成小朋友一組、成人一組。另一種是丟準比賽，方式是在活動的場地找一根木架，然後將其豎立起來，參加比賽的人就在一個約定的距離去，看誰能夠丟到木架，擊中者爲優勝，以上這二種比賽是在很多場地可以玩的，例如在田裡（工作到休息時），在回家的中途（一般會在路上休息，休息時就可以玩），在村莊的廣場。



圖 2-2-10 排灣族兒童「鬼找替身」遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)





圖 2-2-11 排灣族兒童丟石頭比賽  
(資料來源：王中喬繪製)

## 貳、魯凱族的傳統童年遊戲

在每個部落中都有一個用石板舖設起來的廣場，這個廣場就是兒童們主要遊戲的地方，在這個廣場中所進行的遊戲，大致上可分為三類，跑、跳，互相追逐的遊戲。

### 一、跑的遊戲

兒童們在從事跑的方面的遊戲，絕大部份是兒童們看著年紀較大的兒童在玩而學習的。換句話說是一種社會學習的方式，兒童跟著同年紀的玩伴玩，然後就學會，而不是父母親教的。兒童們在廣場中的遊戲，都帶有一些比賽的性質，會去比較那一位跑得快，而這類的遊戲的進行會是透過大家的約定。例如從廣場開始跑，然後約定跑到山上的某一定點。比比看那一位小朋友先跑到山上的定點，這樣的距離大約有一、二公里左右。跑的遊戲是經常性的，而且不定時，只要想到要跑就會進行跑步。在部落中並不會像平地那般每年舉行大型的運動會，然後由全部落的人來進行跑步競技。

不過在部落中如果遇到頭目過世，那麼就必須到其他部落去報信，這種報信必須是以跑步的方式前往，凡是最快到達某一特定部落報信者，即代表跑得最快的人，那是一種極為崇高的榮譽。舉例而言，霧台部落的某一位頭目過世，那麼在頭目家中就會發出呼喊的聲音，這種聲音表示頭目過世了，部落中的年青人一聽到這個訊息後就會爭先恐後地到大武、阿禮、去露部落（來回約一、二十公里）報信，那位跑得最快的就擁有英雄的榮譽，如果某位族人在三、四次的報信中都拔得頭籌，則部落中會賜予象徵榮譽的羽毛，配戴於頭飾上。



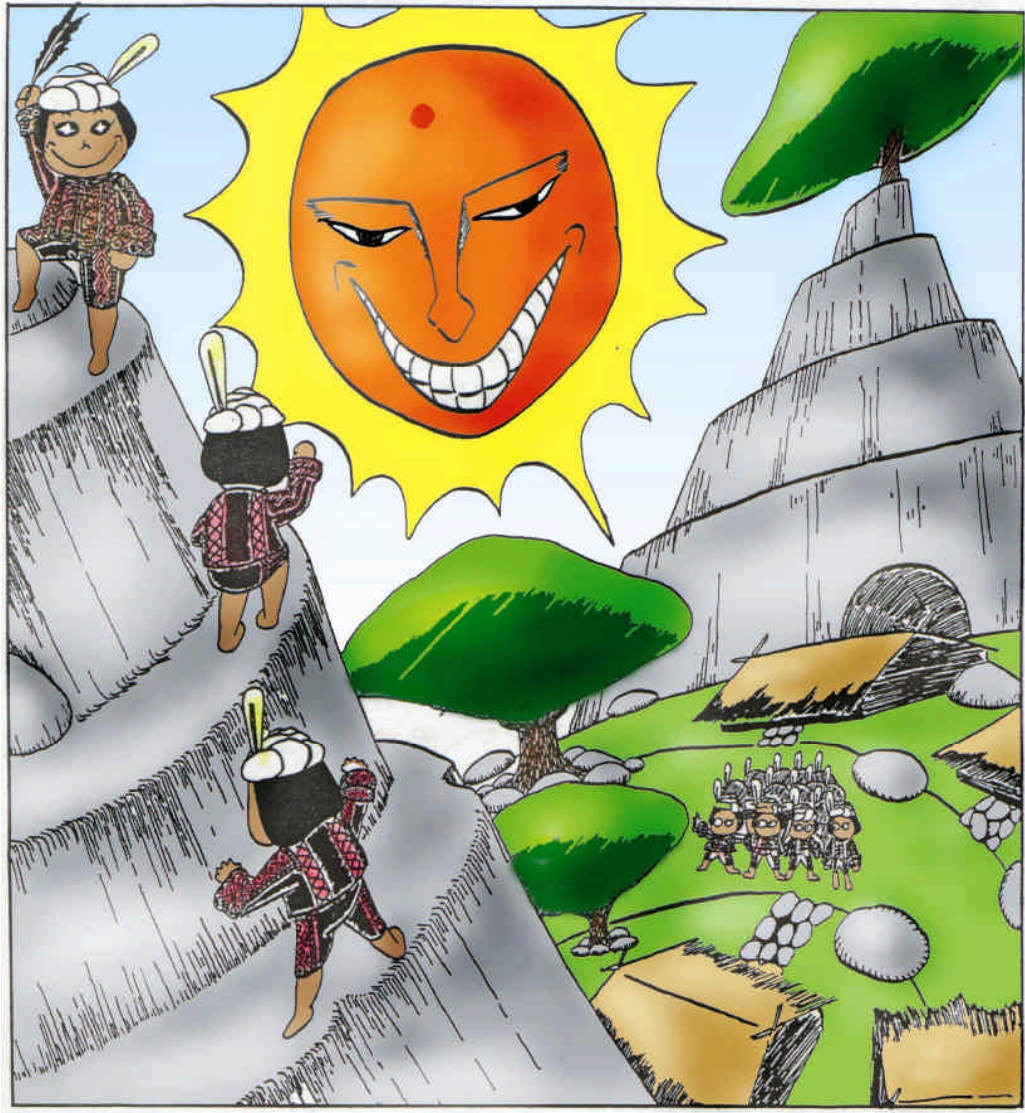


圖 2-2-12 魯凱族兒童跑步的遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)

## 二、跳的遊戲

有關於兒童時期所玩的跳的遊戲，可分為跳高和跳遠的遊戲，這些遊戲並不是日本統治時期由日本傳進來，而是在傳統的部落中即已產生。以下將分成跳遠和跳高二部份來說明：

1. 跳遠：跳遠的遊戲和現在的跳遠是蠻相近的，兒童們從某一處開始跑，到了起跳板後踩上起跳板然後往前跳。此處要特別說明的是跳遠的設施，跳遠沒有沙坑，而僅是將一片泥土地挖鬆，其起跳板也不是埋在地下與地面平，而是一塊石塊，長約八十公分，高約五十公分，寬約二十公分，兒童們助跑一段後，踩在起跳板後往前跳。而類似今之沙坑的一片泥土地大約是二坪大小。部落中的兒童一般能跳到五公尺，而且是用竹竿做為丈量距離的工具。

2. 跳高：跳高的遊戲也是在廣場中進行，其設施、跳法與現在之跳高是相同的，跳高的設施則可就地取材，兩邊的跳高架是用較粗的竹子，其節的部份有分叉，把分叉的部份留約十公分做為擺放橫竿的支撐物，因為竹子有許多節，所以可以設置許多個高度的支撐物。這二枝跳高架製作好了之後便埋設於廣場上，然後在這跳高架上橫放上竹竿，就成了跳高的設備了。另一種跳高的設備是用土馬棕樹，因為樹幹上所長出來的樹葉多分叉，樹葉掉了之後，就可以利用其原來長樹葉的分叉，做為支撐橫竿的地方，而成了魯凱族所使用的跳高架。兒童們通常只能跳到一百五十公分左右，這些跳遠、跳高的遊戲只有男生在玩，沒有女生玩跳高跳遠。

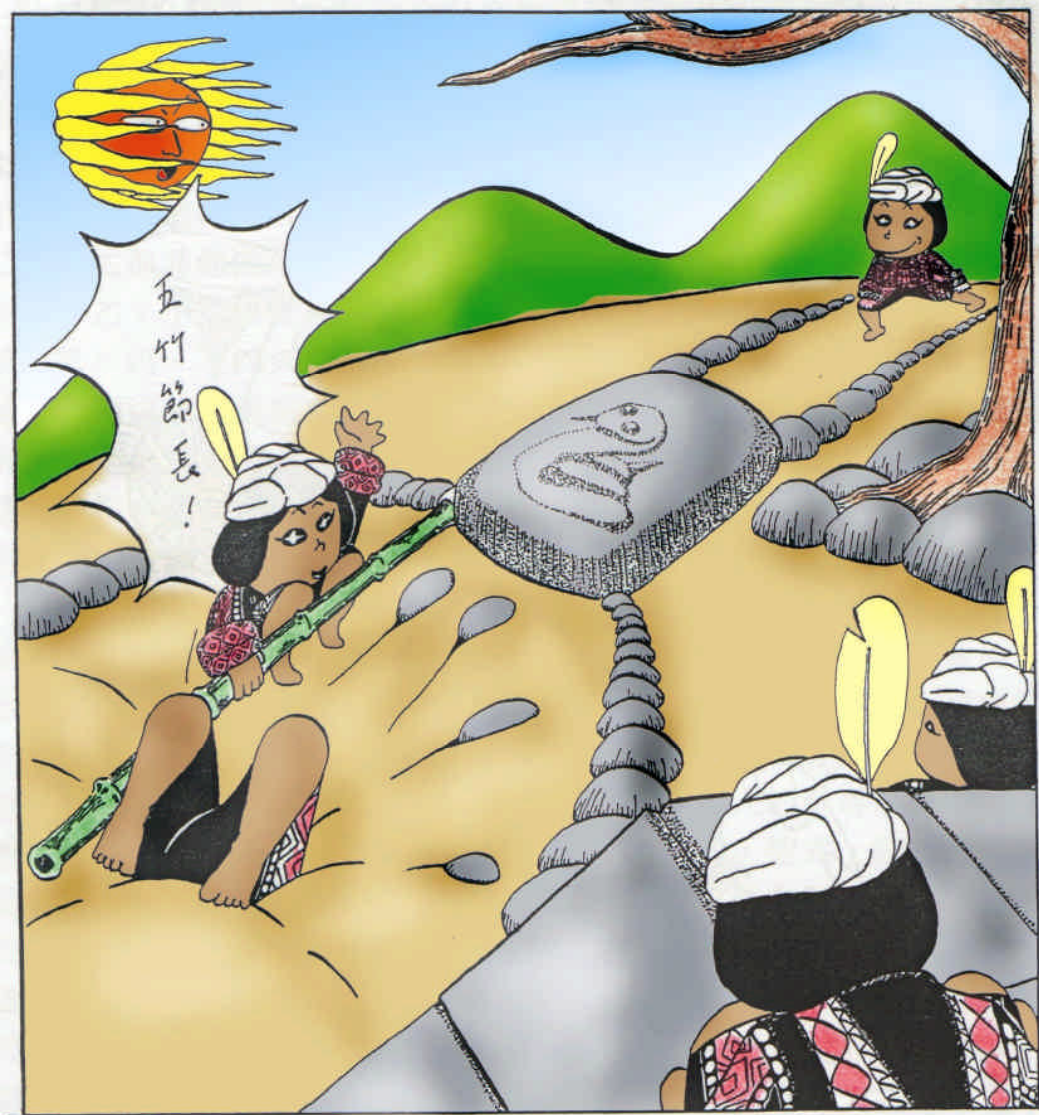


圖 2-2-13 魯凱族兒童跳遠的活動  
(資料來源：王中喬繪製)





圖 2-2-14 魯凱族兒童跳高的遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)

### 三、追逐的遊戲

有關追逐的遊戲是男女兒童一起玩的遊戲，其玩法是大約有五、六個兒童在一起玩，其中有一兒童被指定留在一個定點，其他的兒童就一哄而散，然後這位被指定者就開始去追其他的兒童，當能追到某一位兒童時，就拍那位被追到兒童的肩膀，此時，這位被拍到肩膀的兒童就要協助最早那位被指定的兒童再去追其他的兒童，如此一直下去，直到所有的兒童都被追到被拍到肩膀後，這個遊戲就結束。舉例來說，有甲、乙、丙、丁、戊、己等六位小朋友一起玩此遊戲，首先甲被指定去追其他五位小朋友，若甲追到乙，拍了乙的肩膀，則甲、乙一起去追其他四位小朋友，此時若丁被甲或乙其中一人拍到肩膀，則甲、乙、丁三人就再去追其他三人，若三人之中的一人拍到丙，則甲、乙、丙、丁四人就一起去追剩餘的二人，一直把所有的人都追到拍到，則這個遊戲結束。接著下來從新開始的遊戲，就要由最後被拍到的那個人開始去追其他人。這種追逐的遊戲並不一定只在地面上跑，有的小朋友也會爬到樹上或屋頂上，儘量讓別人追不到。

### 四、水中遊戲

除了前述在廣場上所進行的一些遊戲以外，另外有一些是與水有關的活動，例如潛水、勇渡激流或其他的游泳。潛水是很少人會的。至於過河是沒有任何的輔助的工具，完全是要靠自己的經驗，勇氣和機智在激流中渡河，魯凱族也有聰明之舉，就是會在身上綁石頭，增加重量，以避免被水沖走。游泳方面則是透過大人的教導或是自己練習而學會的，其游法並不像現在的狗爬式，蛙式，捷式，蝶式等，而是雙腳一直在蹬水、踢水，雙手一直在撥手，但是身體並不是平的，而是直的，有一點斜。因為水很急，所以身體不是平的，而是有點直立。也會比出那位兒童最先到岸邊，但是並不是很遠，大概只有十公尺左右。也有一種遊戲是比賽閉氣，悶在水中，看那位兒童悶在水中最久。而且也有類似現在的跳水活動，小朋友從河岸的大石壁上往下跳，比比看誰能從最高的石壁上端跳下來，換句話說是比誰能從比較高之石壁上跳下來，曾經有一兒童沒跳到水裡，碰到石壁而摔死掉。



圖 2-2-15 魯凱族兒童追逐的遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)





圖 2-2-16 魯凱族兒童的水中遊戲活動  
(資料來源：王中喬繪製)

### 五、丟石頭

陸上的遊戲尚有比丟石頭，即看誰丟得遠，誰丟得準，玩法是如下：一群小朋友比賽前先指定一顆樹，或是某一顆樹樹幹的某一節某一段，然後每一位兒童輪流來看誰能丟中指定的位置，丟中者就是優勝者。其比賽方式是可採一個人丟一次或一個人丟五次。也有比賽把石頭丟得遠，就是一群兒童他們選擇了大小差不多的石頭，然後向同一個方向丟去，看那一個兒童丟得最遠，也有類似現在丟鉛球姿勢的丟石頭比賽，看那一位丟得遠。

### 六、摔跤

兒童時期的遊戲也有摔跤，其玩法就是像一般的摔法，看看那一位兒童最先把摔倒在地上，被摔倒者就失敗了，這種摔跤的遊戲有採擂台的方式，最後優勝者獲得最高的榮譽，而且在豐年祭時會由部落舉行摔跤比賽。

在青年期之後，成人社會有一些需要體力的活動，小米收成之後，全村的人會到某一戶人家的田裡幫忙他們把小米拿回家，在快到村莊之前的路口（距村莊約一、二公里），所有的族人們就把該戶人家的小米集中起來，放在一個特大的籃子中，使小米堆得很高（約三、四尺高）、很重（約一二〇公斤）這時就看誰能將這一大籃的小米背起來，這就是一種比賽。有的人是背不起，有的人只能背起來走一小段的路，有的人則可以背起來走比較遠的路，走最遠的人就表示他最有力量，可以得到別人的信服。而所謂的背，是用一條寬的背帶繫在籃上，然後族人們是把背帶放在前額，用頭的力量背著小米回家，這就像是一種負重的比賽。





圖 2-2-17 魯凱族兒童的丟石頭遊戲  
(資料來源：王中喬繪製)

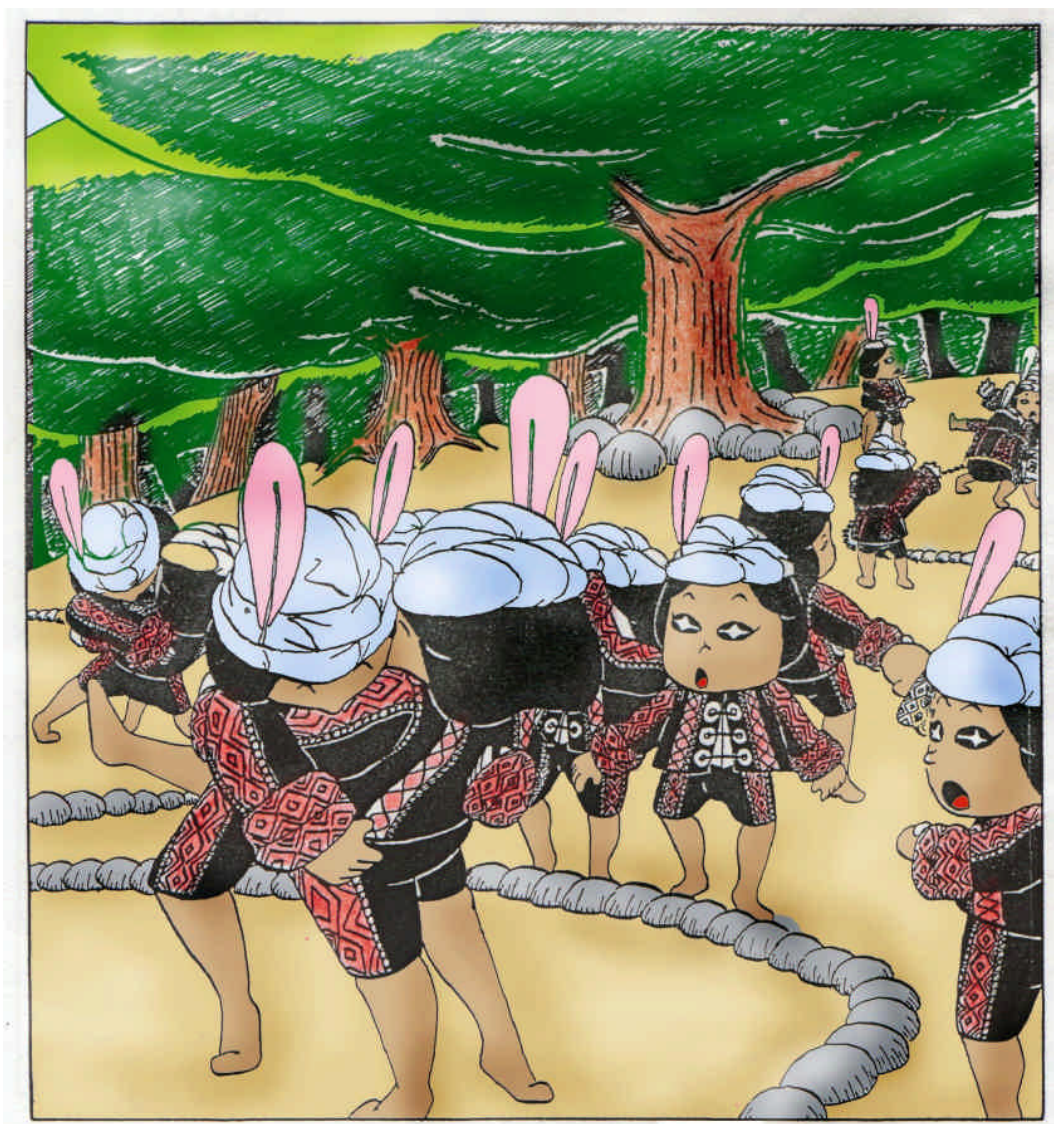


圖 2-2-18 魯凱族兒童的摔角活動  
(資料來源：王中喬繪製)

### 第三節 排灣、魯凱族的經濟活動與傳統體育內涵的關係

傳統的排灣族與魯凱族由於生活環境相近，而且兩族文化又曾接觸，所以一些經濟活動是頗為相似的，大體上是以農耕、打獵、捕魚為主，以下將先說明排灣族的經濟生產活動，其次再說明魯凱族的經濟生產活動，最後則分析這些生產活動與傳統體育內涵的關係。

#### 壹、排灣族的經濟生產活動

排灣族是一個以農耕為主要生產活動的族群，打獵只是在農閒時期才會有的活動，捕魚的活動事實上更少。以下分別敘述之：

##### 一、排灣族的農耕

種植農作物必需使用土地，而土地的所有權為大頭目所擁有，但是一般百姓可以向頭目租借就擁有使用權了。當平民欲耕作時，可以先去找一塊未經他人開墾耕種的土地，然後向頭目報告，就可以去開墾耕種了，並不須任何的約定或抵押品。一般而言，頭目都會答應的，只要將來收穫時，按頭目的規定繳交部份農產器就可以了。

有關土地租借的方式是以一戶、一戶為單位來承租，而不是由個人。如果家裡人多一些，可租大一些的田地，其決定方式還是由頭目來衡量。

另外，還有一種情形，如果這塊土地已有人開墾耕種了，只要原使用人同意，其他人仍然可以在該土地上耕種，將來收穫時並不須繳稅給頭目，而是繳給土地使用人，再由原開墾者繳給頭目。

對於一塊新土地的開墾方式，報導人蔣幸一表示：



## 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流

圖 2-3-1 排灣族田地中利用石頭砌成的擋土設施  
(資料來源：陳枝烈繪製)



圖 2-3-2 排灣族各家所屬田地的界標  
(資料來源：陳枝烈拍攝)

有關田地的開墾方式，第一是把田地上的樹木、雜草砍除。其次是把先前砍下並枯乾的樹木燒掉。第三步是開始挖除草根、樹根。第四是把這些草根、樹根曬乾燒除。最後則把挖起來的石頭堆在一起，做成擋土的設施（如圖 2-3-1），此後就可以準備播種了。每一家之田地都以石片（約 30 公分大），做成界標（如圖 2-3-2）。（蔣幸一口述，高芳逢譯）

距離部落較遠的土地，則甚少有人願意去耕種，一方面是太遠不方便，一方面是農作物難以照顧，且生命安全易受到別的部落的威脅。因此，除非是真的已經找不到土地了，才會到很遠的地方耕種或開墾。像日據時代，古樓村就因人口太多了，耕地有限，所以才有大規模遷移台東土板及來義鄉高見的情形發生。尤其像古樓旁邊的部落為七佳、來義，在過去都是的部落，所以這方面的安全是族人們所考慮的重點。

由於排灣族所耕種的田地多為山坡地，所以農作物也以旱作雜糧為主，農作物種類有地瓜、芋頭、小米、花生、樹豆、長豆為主，日據時代又增加了玉米、馬鈴薯和其他菜類。至於這些作物的最早種子是在那裡來，村民們表示，日據時代以前的作物是 Lemej 從神界帶回來的；日據時代以後的作物，則是日本人引進的。作物種類與其他文獻上所稱的相似。

在排灣族所種植的各種農作物中，小米很少拿來煮食，只有在重要祭典時才會拿來作小米糕，一般是作為釀酒之用，而平時是以地瓜、芋頭為主食。這兩種糧食，大概均是以水煮熟，即可食用。因芋頭可以用火烤製成芋頭乾，芋頭乾製成時，可以當成乾糧帶到田裡或打獵時食用。花生、樹豆、長豆有時是拿來煮湯用，花生有時是用炒的。排灣族人平常的三餐極為簡單，全家圍著大鍋子吃飯，也沒有飯桌，如果吃地瓜，就是大家用手取食，另外有一鍋湯大家一起共用。

前述芋頭乾的製造方法有以日曬，也有以火烤，不過一般都以火烤為多。烤的方法是蓋一個土灶，芋頭乾則是放在用竹子編成的竹蓆上（不很精細），大的在下，小的在上層以避免很快就燒焦，以小火悶乾。不過在製造過程中要有人隨時注意，以免芋頭燒壞，並得經常要

## 第二章 排灣、魯凱族傳統體育的源流

圖 2-3-3 排灣族農耕時之用具

圖 2-3-3 排灣族農耕時之用具



把芋頭皮去除。

農作物的種植順序部份，地瓜是一年四季均可種植，而其他的作物如小米、玉米、花生、芋頭等等則是在三月份雨季來臨時種植。小米則在七月份左右收穫。在田地上，同一個時間裡通常有二種作物（也就是在同一時間在甲這塊耕地上種植芋頭和玉米）。每一塊土地大概使用三年，三年之後就得換另外一塊地，至於第一次開墾的荒地就用燒墾制，還要請祭司、巫婆到田裡祭拜。

由於採用燒墾輪耕制，所以每一家大概都會有好幾塊田地，而這些田地也不是每年都種農作物，有些是休耕的。例如甲家有四塊田地，第一年可能在 ABC 三塊地上種植，第二年可能就在 ACD 三塊地上耕種，第三年可能是在 BCD 種，第四年可能就在 ABD 種。

山坡地上的耕種不適於動物協助耕種，況且當時也沒有牛可以協助，一切的勞力均由人提供。只要稍大一些的小孩就要到田裡耕種。耕種所用的農具有：釘耙、鐵耙、鏟子、鐮刀、小刀、斧頭等（如圖 2-3-3）。

關於種植農作物時，仍然會依田地的情形，而種植一些不同的作物。通常石頭較多者種芋頭，泥土較多且鬆者種地瓜，至於小米則較沒有限制，幾乎是什麼土地都可以種植。

## 二、排灣族的打獵活動

獵人打獵必須到頭目所屬的獵區，絕對不可越界。獵區的範圍是以山頭、河流或大石頭等自然界的標記作為界限。

打獵是在田裡工作較少時才前往，打獵時間是一天到三天之間，完全看獵區的遠近。不過在小米祭或五年祭結束的隔一天，部落會舉行出獵祭，然後就有大批獵人前往打獵。其他時間則較不受限制。

根據年老的獵人表示，以前獵取的動物以山羌最珍貴，其次是梅花鹿，其他的動物尚有山羊、山鹿、雲豹、台灣黑熊、山豬、老鷹等。至於其他如飛鼠、兔子、狐狸等動物是不打的，鳥類更是不獵，原因是太小了。而獵取老鷹是因為要取羽毛作為服飾上英雄的象徵。

排灣族的族人出外打獵並不獨自前往，因為太危險，人多也才能有互相照顧的機會。最多時有十數人一起前往，到了獵區之後再分組

獵捕。這種集體打獵都是在前述二種祭典之後舉行，而且不需向頭目報告，只要獵到動物後，把該給頭目的部份送給頭目就行了。其他的打獵就得先向頭目報告才能出發。

打獵出發前不可有人打噴嚏；也不可以明明知道獵人是要去打獵，還明知故問（因為那會使獵人聯想到自己好像不能回來）；也不可以在獵人要去打獵時，藉故把他留下來，因為那樣會把他的靈魂留住；家中要殺豬的人只能悄悄地問獵人家中的人：「獵人是否要出去打獵」，不可直接問獵人。另外，獵人的獵具，女人不可跨越過去；且獵人出發後，家中的婦女不可織布或織麻繩。

當獵人捕獲動物時，要有呼喊的行為，此一行為有宣告的意思，呼喊的情形有三：

1.在山上呼喊：此一行為是希望同行的獵人知道自已的位置，以便請他協助獵物之處理。之後，在回部落的幾個定點山頭也要呼喊。

2.在村外呼喊：此行為在於告訴獵人的家人，已獵到獵物且已平安回來。

3.在喪家呼喊：如果在獵人出去打獵期間，村內有人去世，則獵人要將獵到的獵物帶到喪家，且殺獵物的頭，並且大喊，其意義是為了振奮及喊醒喪家，意謂獵人把福帶給喪家，也為喪家報了仇，希望他們不要再難過了。如果村莊正舉行五年祭、小米祭等重大祭典時，就不需到喪家呼喊。如果是頭目死去，則需有三次類似的行為。

劉福霖（1964）在調查排灣族的狩獵方式時，曾指出有武器獵、陷機獵、追逐獵、焚獵等四種。

#### （一）武器獵：

武器獵是獵人攜帶著武器，在山林中尋找獵物，然後以武器刺殺或射殺之，但是這種方法是較為危險的。武器有弓箭、長矛、弩、配刀，用這幾種武器打獵時，是先以這些武器射傷動物，然後再將動物以配刀或長矛刺死。當動物被弓箭或長矛刺傷時，獸性大發極為兇暴，且力大無比，很容易傷及獵人，所以在晚近獵槍引進後，就多以獵槍狩獵了。



圖 2-3-4 排灣族打獵方式—武器獵  
(資料來源：王中喬繪製)

## （二）陷機獵：

分為鐵鉞、繩套、陷阱等種類。

1.鐵鉞：鐵鉞是近來向平地購買的一種獵器。獵人到山上時，尋找山豬、羊或鹿行走的痕跡，然後就在這些動物經過的路上設置此一陷器，並在其上覆蓋樹枝雜草。待動物不小心誤踩其上時就被其彈力夾住，由於鐵鉞為齒狀的鐵器，動物的腳被夾斷無法逃走。每次獵人到山上時，都會設置十數個鐵鉞，相隔數天後再到山上查看，若發現獵到動物時就予帶回，這是近來最常使用的一種方式。

2.繩套：這種方式是較早期的獵捕方式。也是在動物經常出現的小徑上，設下圈套，上面也是覆以樹枝、雜草，圈套的另一端繫在彎曲的樹枝上，等動物踩到圈套時，藉由樹枝反彈的力量，將動物的腳吊起，此時動物就無法逃走。

3.陷阱：獵人先於動物經常出現的路徑上挖深坑，在坑內埋設一頭削尖的樹枝或竹子多枝，然後在坑上鋪上枯枝雜草，等動物走過時，便會掉落坑內，不是被尖物刺傷就是刺死，要不然掉到深坑中也逃脫不掉。不過這種方法晚近已較少使用。

## （三）追逐獵：

這一種狩獵的方法是由獵狗來進行，獵人帶著狗上山，當碰到獵物時，趨獵犬追趕之，直到獵犬將獵物咬死為止，報導人蔣幸一先生曾說他打過的山豬中，有四隻完全是由獵狗圍捕獵獲的。

## （四）焚獵：

這種狩獵方法是需要人數較多的獵人一起進行，這些獵人到達某一獵區後，發現某一範圍內有獵物，這時獵人們就分散到四面八方開始點火，火自四面八方中間焚燒，動物無處可逃而被燒傷或燒死，獵人們就取得獵物。



圖 2-3-5 排灣族打獵方式—陷機獵  
(資料來源：王中喬繪製)





圖 2-3-6 排灣族打獵方式—追逐獵  
(資料來源：王中喬繪製)

### 三、排灣族的捕魚活動

排灣族的捕魚活動分為個別捕魚和集體捕魚，集體捕魚是以毒魚為方法。個別捕魚雖不需向頭目報告，但卻被認為是一種不務正業的事，它有釣魚、荃魚、剪魚等方法。

#### （一）釣魚：

這一種方法是以麻繩為釣線、縫衣針彎成釣勾，隨意在路旁折樹枝或竹子為釣竿，以蚯蚓為餌，在水流較緩慢處釣魚。

#### （二）剪魚法：

這種方法在太麻里流域的嘉蘭村排灣族人也使用。方式是捕魚者自備一個四邊釘有木板的玻璃盒，玻璃是鑲嵌在底部，捕魚者將此盒放入水中，可以清晰看見河中的魚或其他的东西，然後以一種尾部帶有齒狀的剪子，當看見魚的時候，將其一一剪起（如圖 2-3-4）。

（三）荃魚法：顧名思義此種捕魚的方法一定得使用魚荃。它的方法還分為二種：

將魚荃放在水流較急但河道較窄且有斜度之處，魚荃的口對著急流衝下的水，由於該處水流較急，魚如果在附近游迴，很容易被急流吸進魚荃中。

另一種方式是在河流快乾枯時，在尚有積水的河段中堆放一些石頭，因為堆放石頭之處會誘使魚兒躲在石頭邊。過了幾天後，將數個魚荃圍在那些石頭的外面，魚荃與魚荃的空隙以小石子阻擋起來，然後將先前所堆的石頭搬開，這時躲在石頭下的魚就會往四週逃竄，自然鑽進魚荃中就出不來了。魚荃的形狀有大有小，如圖 2-3-5。

#### （四）毒魚法：

毒魚是一種集體捕魚的方式，而且流行在排灣族的各個部落。這種捕魚方法是由河流的主人告訴村裡的族人，或者是族人自行相約向頭目報告。前往毒魚時得先準備毒魚藤（可由頭目準備或頭目請族人去採），然後將毒魚藤分給幾個人，由這些人在河床中挖個小洞，鋪上芋頭葉，將這些毒魚藤捶打，使之流出毒汁，把毒汁放在先前挖好的小洞中，待大家都將所有的毒魚藤捶打完畢後，由一人發令，把所有的毒汁帶到河的上游一倒，經過十分鐘左右，河裡的魚就開始浮出水



面，族人就用小網往河流下游撈魚，全部時間將近三小時。由於這種方法須要多人儘快將魚撈起，否則會流到別家的河段中，所以是一種集體捕魚方式。又因為這種方法會使許多魚苗死亡，所以不能經常毒魚。

圖 2-3-7 排灣族捕魚方式—剪魚法的工具



圖 2-3-8 排灣族捕魚方式—荃魚法的工具  
(資料來源：陳枝烈拍攝)

#### 四、其他的活動：

在排灣族的社會中，除了農耕、打獵、捕魚的生產活動以外，還有一些與生活有關的活動，這些活動均需要體力上的付出。以下，再說明取水，取石板、砍樹的活動。

##### （一）取水：

由於村莊離河流都有一段蠻長的路程，所以取水絕大部份是在山溝或水源處取水，取水用的工具有的是用陶壺，有的是用竹子，將粗的竹子的每個節打穿，則一大段竹子也可以裝不少的水。取水時是手扶著竹筒，然後將竹筒靠在肩膀上。取水的距離其實也有一段不算近的路程。所以也需要有體力，才足以負荷的。如果用陶壺，則是用背帶套在前額然後取水回來。

##### （二）取石板：

由於建房子的材料都是石板做成的。取石板大抵上是在二種地方，一處是河床上，一處是懸崖邊。這二個地方離部落都有一、二公里，取石板是用工具把石板一片一片敲下來。如果比較小的，就由一個人扛在肩膀上，再大一點可能就要二個人或四個人扛。其搬法就是把石板豎起來，在由石板的上面，先綁一根木頭，然後又在中間綁一條與前述木頭垂直的橫木，做為肩膀扛的位置。四個人則是綁二枝與上面那枝垂直的木頭，扛動時是每邊二個人扛。再更大一點就由八個人扛，方式是在中間綁四枝與上面那枝垂直的木頭，每邊四個人，如果最大的石板則要請全村的人一起來搬，其方式是兩側有人負責把石板抬起來，前面有一些人拉，後面有一些人推，抬一段距離後就得換人，至於將木頭與石板綁在一起，則是用樹藤。

##### （三）砍樹：

排族的族人砍樹有三種情形：第一種是要新開墾一片耕地時，將耕地上的樹木砍掉，並且燒掉，第二種是砍了樹要帶回當柴燒，這些在山上所砍的木柴要帶回家時，有運用特殊的一種設備，然後將這些木柴放在設備上，再扛回家，這種設備所扛的木柴，就是一些樹枝的部份，所以大致上是一個人就能扛得動，第三種情形是要蓋新家時，由於新家的橫樑或屋頂的第一層、主樑都得用木頭，所以就有伐木的

情形，因為建新家所用的木材是屬於較粗、較大的，所以有些橫樑或主樑就要有許多族人一起協助扛回村莊中，這得花費相當大的體力和耐力的。

## 貳、魯凱族的經濟活動

魯凱族在經濟活動方面也是以農耕為主，打獵為農閒時期的活動，捕魚也是很少，以下分別說明之：

### 一、魯凱族的農耕

#### （一）農耕的作物種類

本鄉地處深山，對外交通雖有改善，迄今居民生活水準仍然不高，在農業生產方面，本族族人使用的農耕方法是傳統式的「山田燒墾」或稱「火耕」「刀耕火種」。這種農耕方法是用火燒地上的草木，以其燒灰作為肥料，然後再行播種，不必灌溉或再行施肥，種子自然發芽生長，燒墾的土地大概可使用二至三年，在地力用完後即予棄耕，使其再生草木，以備日後再行燒墾，棄耕後必須另覓適合燒墾的土地，重新進行燒墾種植作物。

這種農耕方法是一種相當簡陋而粗放的耕作方法，所種植的農作物，主要的有：小米（*butsən*）、玉蜀黍（*labanai*）、旱稻（*bugal*）、藜（*bsu*）、稗（*lolumai*）、芋頭（*dai*）、地瓜（*ulasi*）、花生（*makapailan*）、樹豆、菜豆、煙草及檳榔等。

魯凱族人採用間作和混作方式進行耕種，並按照農作物適合種植的季節進行栽培，循環不已使糧食足夠食用。由於耕地地勢崎嶇不平，族人常以石板來堵住泥土而成梯田做到水土保持，同時亦尋求水源，如獲得水源時，則種作比較容易；還有陽光對於農作物的成長非常重要，所以山田多向南，俾使農作物獲得更長的日照，生長茂盛增加產量。

本鄉所生產的農作物均為傳統的栽培作物，茲介紹如下：

1. 小米（*butsən*）：種植小米（粟）的田稱為 *butsubutsu*，在燒墾前，往往選擇生有豐富草木的山田，於每年十二月至翌年一月進行砍伐火燒，然後整地再行播種。

小米可分為糯粟（*durai*）和粳粟（*chiparanu*）兩類，糯粟富粘性，主要用途為釀製小米酒和製小米糕（*abai*），粳粟則質地較硬，又稱為在來種的小米，不適合製作小年糕，在宗教儀式中亦不使用而使用糯粟，所以，在產量方面以糯粟為主。

本鄉在小米栽培面積方面所佔的比例並不很高，因為小米並非族人的日常糧食，而是芋頭與地瓜為日常糧食，但是，在傳統觀念中，小米是最主要的農業作物，由於在各種祭典儀式中，或是宴客場合上，均要以小米糕、小米酒來供奉或招待，而不是使用芋頭或地瓜。所以，小米在族人心目中具有非常特殊的社會重要性，同時又以小米為山田農作物的中心作物，並定其生長週期，來決定各項農作物播種的順序。

2.芋頭（*dai*）：魯凱族人真正的日常主食是芋頭和地瓜，在每年十月至十一月間，選擇比較肥沃的山田加以砍伐燒墾，然後於十二月左右至翌年二月下種，約經十個月的生長期，在年底或翌年元月份便可以收取，在芋田中尚雜作其他的作物如小米酒釀酵用的藜（*bau*）、南瓜及樹豆等，如此雜作影響芋頭的成長，以致芋頭要較長的時間才能收成。

對於芋頭在種和收成烘烤時都有其禁忌，例如下種時對於「種芋」不能用摸過山豬的手去觸摸，種植後多餘的種芋可以帶回家食用，但不能給孕婦或家人以外的吃，吃剩的芋頭不可丟到廁所或拿去餵豬；在未種以前，要把種芋在種植前一天搬到屋外放置，種植當天任何東西均不可從家中搬出來，在種植時要舉行儀式，即雙手取小片豬皮，口中誦念祝詞，真正的意義非局外人所知悉，但是這是本族傳統生活中所耳熟能詳的事。

3.地瓜（*ulasi*）：地瓜亦為本族族人的主食之一，其重要性不亞於芋頭，消耗量有時超過芋頭，在栽培地瓜時，通常持用輪作方式，即在小米收成前，便在小米田上進行種植地瓜，俟小米收成後再加以處理，由於地瓜種植的時間不太受季節性限制，所以，多半在每年三月到十月的期間，氣候溫和，雨水較多時種植，經過四至五個月便可以採收，同時，種植地瓜最不受颱風的影響，是為農作物當中最安全的作物。

4.花生 (makapailan)：在族人的習慣上，由於花生的種植並不困難，與地瓜相同，颱風來臨亦不太會受到損害，因此，其種植的面積比種地瓜更廣，其栽培往往是在一塊田地上單獨種植，而且在比較不良的土質上亦能適應生長，收成量亦豐，所以成為族人喜歡的副食物。

5.其他農作物：本鄉族人除了種植上述四種主要的農作物以外，還有許多主副食的農產品，例如早稻 (bagai)、稗 (lolumai)、高粱 (lumagai)、藜 (bau)、這幾種作物與小米共同一起混作，玉蜀黍 (lapanai)、與薏仁 (mudai) 在零星地上播種或在小米田的周圍種植，薏仁至今天已很少栽種，玉蜀黍仍然很多，在副食的佐餐蔬菜方面有樹豆 (Kariran) 與菜豆 (lɔpɔlɔpɔ) 與芥菜 (Salumi)、其中樹豆可單獨作為主食，並在每年三月下種，年底或翌年元月收成，其他蔬菜則依靠採集植物而獲得。

## (二) 農作物栽培方式

山田燒墾是本族族人傳統的墾殖方法，而在農作物栽培的特色又以混作與輪作兩種方式，並有固定的規律，這是彼等祖先早已計劃好的農事曆，在一年當中預先安排好各種作物的栽種、收成、耗用與儲存的時間及方法。

傳統農業的主要作物以小米、芋頭、地瓜與花生為中心，配合以高粱、樹豆、菜豆、玉蜀黍及其他農作物來混作或間作，其中芋頭和地瓜則以混作成為主要農作物；有時種芋頭並混作藜、南瓜、樹豆等，所以在一塊耕地上，一年當中可依各種作物之成熟順序來分別種植與收成，因此確保了族人糧食的充裕，例如一塊芋田可以先播種藜，然後種芋與南瓜、樹豆在二月間再種，地瓜則在年底芋頭收成前種下，在五、六月間先收成南瓜，六、七月時收割藜，十二月再收成芋頭與樹豆，而地瓜則於何時成熟即隨時可以收成。

至於本族祖先安排農事曆的方法如何呢？它是靠觀察自然現象中植物生長與動物蟄出的情形來判斷時序，並能代代相傳，形成了很有順序的農耕曆法，使本族在農耕時順有所依據，農業生產源源不斷，糧食即無匱乏之虞。

## (三) 農作物的收穫與儲存

任何民族對於本身糧食的儲存都有其不同的方法，來確保充足的糧食，本族居住高山，其儲存糧食亦有其特色，茲就儲存小米與芋頭兩項作一介紹。

小米在收穫後並不直接用臼子舂成粒，而捆紮成大小不同的穗束，便於計算收穫量，並予曝曬使之乾燥，然後裝入屋內倉庫或屋外獨立的穀倉中。捆紮粟穗的方法是最小的一束要恰好一臼子（longo），便於一次舂用，然後每四小束捆成一個中束（Kutsugan），再以三中束捆成一大束，（Kariraila），這是霧台村的計算方法，有些村落，依此種計算的方法便了解今年收穫量的多寡。在倉儲方面，魯凱族人以一種尖圓頂底面不著地的高架式穀倉，既可防濕又可防患鼠害。

小米是本族生活中非常重要的穀物，收成之後大部份均儲存起來，不隨便食用，以備釀製小米酒或製年糕時使用，讓祭典或宴客增加族人的體面與光彩。

其次是芋頭儲存方法，芋頭通常在夏季成長，至秋冬漸行成熟，且已到了乾旱季節，適合製成芋乾便於儲存；自古以來烘烤芋頭是利用坡地，以石疊成三尺見方的灶，高度齊胸，上有竹框，放入芋頭，隔火烘烤，並用木棍翻攪使能均勻受熱，經過一晝夜，芋頭便可烤熟，然後倒出，再放入簍中，由二人前後搖震去皮，最後放於陽光下曝曬至完全乾燥為止，這種「芋頭乾」（Kural）適合於儲藏、攜帶與食用，亦可與其他食物一起煮食，所以芋頭乾成為本族族人最主要而便利的糧食。至於其他農作物如要儲存時均應行乾燥再放入倉庫便於儲存。

### 二、魯凱族的打獵活動

本族各部落的狩獵場地均有其明顯的範圍，並經過公眾予以確認，俗稱為獵場（daluban<sup>9</sup>）。由於各獵場的生態環境差異，各種野獸出沒的頻率及種類亦有不同，致使獵場所有權顯現其重要性。在本族的傳統制度上，獵場所有權的歸屬，多操在少數貴族手中，一般族人要想打獵，事先必須獲得該獵場貴族的同意，並將獲得的獵物以一定數量分給貴族，這叫做貢賦（Swalupu）。

狩獵的野獸以山豬、鹿、熊、山羊、羌等動物為主，族人有時以集團或個人前往獵場狩獵，其使用的方法因季節與獵物的對象有所不



同。在傳統的狩獵方法，通常有三種：

第一種方法稱為「放火燒山」(ma<sup>h</sup>liabas)，在行獵時為恐火燒範圍擴大，必須對火勢加以控制，所以這種方法要集體進行，狩獵時間多半選擇在每年十月至翌年的四、五月間，因為這段時間屬於旱季時節，狩獵比較容易。在狩獵前應先向貴族頭目及長老族人提出共同商議，獲得同意後再決定時間，由參加者燒山圍獵，在燒山前要先開闢防火牆，再由少數人在下風處放火，在上風處的族人則開始驅放獵狗，來追逐藏於草叢中的野獸，至火熄後才檢視草叢灰燼中的獵獲物，除貢賦外由參加狩獵的族人共同分饗獸肉。

第二種狩獵的方法稱為 Tuakalalupan<sup>o</sup>，由三、四人攜帶獵狗，在擇定獵場範圍內，驅放獵狗去追逐野獸，等待野獸出現時，再用獵槍加以射殺。

第三種狩獵的方法俗稱為「放釣」(Wat<sup>o</sup>g<sup>o</sup>l<sup>o</sup>)，就是在農閒期間，由個人單獨行獵，首先觀察野獸時常出沒的路徑設置陷阱，俟野獸出沒而跌落陷阱時再將獵物予以捕捉。

在傳統的社會裡，能夠狩獵獲得獵物的族人，是具有相當高的社會地位，同時在貢賦繳納執行方面亦非常嚴格，一般來說均不敢違反，由此可見狩獵的傳統經濟有相當嚴格的規律。

### 三、魯凱族的捕魚活動

捕魚與狩獵最大的區別是：前者男女老少的族人均可參加，後者僅限於男性而已，而捕魚的活動比較狩獵的次數還多，其方法亦有多種，如個人從事的釣魚(Walakail)、撒網、石疊魚房的誘捕方法等，有時候由數個人組成合力在河流上游驅趕魚群，在下游設堰來圍堵捕魚(Watikala)，這種方法最為普遍，又有製作魚籠的捕魚法(Wal<sup>o</sup>m<sup>o</sup>k<sup>o</sup>)，同時亦有隨個人的興趣相機捕魚。

捕魚與狩獵相同之處是漁場所有權問題，本族貴族亦將河流分為數段，各有其所有權的歸屬，但在一般方法捕魚時不必貢賦，而是在團體毒魚(Walap<sup>o</sup>l<sup>o</sup>)時才要繳納貢賦給所有權人，團體毒魚每年均在三、四月間的枯水期舉行一次，由全村族人全體動員，並由部落頭目召集族人宣布施毒時間，其毒魚之魚藤(lap<sup>o</sup>l<sup>o</sup>)均由參加者提供，



並作適當的分配各個河段，由誰負責施毒亦予以指定，因為魚藤毒性很強，為了避免毒性殘留擴大，在施毒前由大頭目集合訓話，要求族人團結行動，象徵著捕魚一定可以豐收，收獲的魚除了繳納貢賦外，提供魚藤的族人可得較多的魚。這種捕魚的方法是嚴格禁止個人行動的，以期做到不濫施毒捕魚，使河流中的魚蝦仍可繁殖，做到魚蝦生態獲得適當的保護。

### 四、其他的活動

除了以上所介紹的三種主要的經濟生產活動以外，魯凱族仍然有搬石板、取水、砍樹木的活動，這些活動的進行也都是運用傳統的體力。

#### （一）搬石板：

魯凱族所居住的環境和排灣族所居住的環境類似，都蘊藏有豐富的石板，這些石板正好提供作為建築房屋的材料，取石板的地方也是在離村莊不近的河床或懸崖峭壁邊，在石板取下來後，如果較小的，就一個人自己搬了，如果是稍為大一些就是四個、六個或八個人分二邊扛回村莊，如果再大一些，其搬法與排灣族稍有不同，方式是有六個到八個人用背部頂著石板，然後有人在前面拉，也有人在後面推，這是一件非常艱辛費力的勞動工作。

#### （二）取水：

取水的方式與排灣族相似，使用陶壺、竹筒、水缸等等，竹筒方面處理的方式與排灣族相同，也是在竹筒的中間打通，到水源地裝水後，用身體扛回部落，水缸和陶壺則是配合背帶使用，套在前額來取水。

#### （三）砍樹：

魯凱族砍樹的時機也是和排灣族相同，在開墾、燒火、建家屋時都是會伐木的，由於在文化上與排灣族是很相近，所以其作法也是相同。

## 參、排灣、魯凱族的經濟活動與傳統體育內涵的關係

在這一段中，研究者將分析傳統排灣族、魯凱族的經濟活動，與

體能活動的關係。事實上，大家可以發現傳統的原住民社會中，各種的經濟生產活動都得靠基本的人力，這些生產活動得靠充沛的體力與耐力，另一方面又因為不斷地從事這類的生產活動而強化了身體的體能，所以二者之間存在著互為因果的關係。

#### 一、農耕活動與傳統體育的關係

暫且不談農耕活動與傳統體育產生了那些關聯，由於排灣、魯凱二族的農地距離部落都有一段很長的路途，而且又多是翻山越嶺，因此，先到田裡耕種就得花上不少的體力，這樣的活動是一種腿力的訓練。

排灣、魯凱二個族群在農耕的方式與開墾土地的方式有頗為一致的現象。在開墾土地時，均採燒墾輪耕的方式，所以，在開闢一塊耕地時就得有砍伐樹木、墾地，設置擋土設施，加上這些工作都是在蠻陡的山坡上進行，所以這些活動無疑地就需要身體各部份的體能，而無法假藉任何的機器協助。砍樹時需有強壯的臂力、腰力；墾地、耙草，除去樹根時也得有一樣的力量，而這些力量有些是一邊工作一邊鍛鍊，也有是從孩子時期就慢慢跟著成人學來。

在進行農耕時，不論種小米、樹豆、花生、芋頭、地瓜，在種植或收成，甚至於中間的除草，一位農人長時間彎腰，種植花生、芋頭，或是收成小米，或是站著耙除泥土，挖出地瓜、芋頭，都得非常辛苦，為這種工作是在斜斜的山坡上進行，因此，也得有一些平衡感。在農作物收成之後，就得將收成的產品從遙遠的田地搬回村莊，這等於是一種負重的考驗，這種種的體能活動，雖然不似今日的體育活動，但是因為每天都在不斷的進行，而且是普遍的族人都參與的活動，因此，訓練出族人有堅強的耐力與豐沛的體力。

#### 二、打獵活動與傳統體育的關係

這兩個族群均利用農閒時期從事打獵活動，而且打獵的方式很相似，使用弓箭、配刀、弩、矛等武器，這類的武器均由族群本身發展而來，這些武器的使用與現代體育的關係就已經頗為密切，例如現代運動項目中的射箭比賽、武術比賽、標槍比賽等等。這些活動幾乎是從兒童時期就開始培養；像排灣族的兒童小時候即有玩射箭比賽，另

外，在兒童十一、二歲時，就舉行了配刀禮，代表了兒童在這個儀式之後可以獨立了，個人可以帶刀工作，上山打獵，這些的活動除了體能與耐力的要求外，也是兒童敏捷度，手眼協調及眼力的訓練，這些生產活動成為部落中每一位男性必備的基本技能。

當族人們獵獲動物之後，就得從遙遠的獵區，把獵物運送回部落。過去族人們打獵大部份是二、三人一組，而且是走了二、三天的路程，所以所帶回來的獵物或許沒有芋頭、地瓜、小米那麼多，但是距離是更遠了，這種背負重物的行為在原住民而言，形成一種很特別的能力。例如在南投信義鄉，有一些東埔部落的布農族人，由於俱備這樣的能力，所以能夠為登山者背負行李，成為台灣最有名最適任的雪巴。

其實，有關於原住民體能活動的優異。除了日常生活不斷地重複這些必須用身體的活動以外，研究者認為應該還有一些因素，因為在早期平地的漢民族，仍然從事了一些相類似的農耕活動，以及海上捕魚的活動，但是在體能上卻沒有如此的優異。研究者認為有三個原因，第一個原因是，原住民生活於高山上（大約是一千公尺以上的高山，由於受地形的影響，比起平地而言，高山上的空氣較為稀少。而原住民長時間生活在這樣的環境之中，而且要不斷從事許多勞力性的工作，日積月累，就在身體的構造上會產生一些變化，例如心肺功能可能比平地人要強出許多，當然也就因此而對從事體能活動佔有較大的優勢。第二個因素也是因為居住山地，所以有從事打獵的行為，而這些行為使得這些族人能夠俱備了較為熟練的技巧，但是由於現代各種描準儀器及材料的改進，使得運動競技中的射箭比賽平地族群反而得到較好的成績，第三個因素是高山生活條件不好，而且出門工作就是二、三天（不論打獵、耕種），這種情形所食用的食物非常簡單，芋頭乾是最方便的乾糧，長久以來就得忍受飢餓的生活，所以原住民在耐力、耐飢方面也有了較好的表現，這些的差異，也可能是造成今日其在體育上的表現特別優異。這些僅是研究者之推論，而有待進一步科學儀器的證明。

### 三、其他活動與傳統體育的關係

前述說明了取水、取石板、砍樹的一些日常生活活動，這些活動

可說明兩族族人除了農耕、打獵之外，尚需用到較多體能的活動，不過這三種活動大致上是屬於一般體力與耐力的承擔，較少有特定的技巧，這三種活動是需靠背重、扛重、拿重物的力量。

### 第三章 排灣、魯凱族傳統體育的內涵

五年祭是排灣族最重要的祭典，而且根據多位學者的調查，五年祭的儀式並沒有在排灣族的拉瓦爾亞族中舉行，魯凱族雖然與排灣族在許多文化上相似，但是卻不舉行五年祭。目前在排灣族的所有部落中，只有屏東縣來義鄉古樓村和台東縣達仁鄉土板村二村尚還舉行五年祭，而土板村又是源自於古樓村，所以，在調查排灣族的五年祭，率都以古樓村為代表，所以本研究之五年祭，也是以屏東縣來義鄉古樓村的五年祭為探討的範圍。

#### 第一節 排灣族五年祭祭典儀式

在介紹五年祭的緣起之前，本研究要先說明古樓部落的地理位置與歷史源流，然後再介紹五年祭的緣起。

##### 壹、古樓部落的地理位置與歷史源流

###### 一、古樓部落的位置

目前的古樓村是屏東縣來義鄉的行政中心，是在民國四十六年時陸續從舊古樓搬遷下來的。舊古樓部落位於屏東來義鄉的中部偏東南之處，標高約海拔一千公尺。直線距離台東縣境約只有三點七五公里，是在現今來義鄉行政中心—鄉公所的東南東方約十一公里處（直線距離）。

清朝統治台灣時期，闢有一來義驛道，是潮州通往台東較為便捷之徑，當時沿線尚有多處由清兵駐防，以維護驛道的暢通及過客之安全。當在部落最盛時期，整個古樓部落有將近五百戶人家，人口數接近三千人。但是後來由於耕地面積太少，又因為逃避日本人的差役，乃有部份的村人遷往今台東縣達仁鄉土板村及屏東縣來義鄉南和村。

前述的來義驛道由於自四十六年遷村後，很少有人經過，而且又因缺乏管理，目前已有多處塌陷。有部份路段無法通行，必須改走獵人們狩獵時所走的小徑，保存完整部份也已草木叢生，通行困難。

### 第三章 排灣、魯凱族傳統體育的內涵

圖 3-1-1：排灣族古樓村地理位置圖

從來義鄉公所前往舊古樓，目前可開車或騎車到舊來義上方，由於林務局來義林道已在九公里處塌陷，車行至此已無法繼續前進，這段路大約需花一小時。自塌陷處開始步行，就得走小徑，沿路頗為陡峻，途中經阿咪咪「amimi」再往上爬，待翻越一千五百五十五公尺的卡山之後，就開始緩緩下坡，一直降到約一千公尺，步行時間約需花上六個半小時，才能抵達古樓部落。（圖 3-1-1）一進部落時，可看到已夷為平地的日據時期派出所和學校的遺址。派出所與學校是在整個部落的最上方。部落各家戶的分佈，由於部落範圍頗大，戶數又多，所以分為上社、中社與下社。

自從民國四十六年遷村以後，部落中就少有人住，偶有獵人在此過夜，所以每戶人家屋頂均已塌陷，所留下的僅是斷垣殘壁，而且牆壁上也都佈滿了藤蔓，地上也是草木藤蔓覆蓋，往日的景象已無法再現。

## 二、部落的歷史

對於古樓部落的歷史、源流，由於沒有文字的記載，所以，所得的描述都是族人從其祖先的口述留傳下來。據研究者在田野的採集所得是如以下的描述：

從前在 **Gulasa** 這個地方（舊古樓部落的西南方不遠處），有一對夫婦，男的叫 **Luluwan**，女的叫 **Lukikiwan**。這一對夫婦共生了四個孩子，但老大早死，埋葬在 **Gulasa**。後來，另外三個孩子長大了，有一天他們想到山上去狩獵。他們的父母親告訴他們說：有一個地方。吹起風來有咻咻聲—代表著寒冷的意思，那地方比較容易獵到獵物。於是他們就帶著心愛的狗，去尋找那地方，的確在那地方，兄弟三人每個人都獵取到動物。過了幾天之後，孩子又要去打獵了，他們告訴父母說要到上一次那個地方去打獵。可是這一次打獵，卻從早上到中午，只獵到一隻動物，到了中午時，三兄弟在一棵大得如同房子的老樹下休息，這棵老樹已枯死了，只剩下樹根且樹根有個大洞如同房子一般大。這時他們心愛的狗就跑到那個大洞裡去。到了下午要打獵時，他們怎麼叫這隻狗，狗仍不出來。這三個兄弟繼續的叫那隻狗，可是狗似乎不聽主人的話，並且還很生氣的吠叫著，像是要咬主人，狗很兇



的吠著，發出聲音—giling、giling…，於是三兄弟就傷心地回家了。

於是這三個兄弟把發生的事告訴了他們的父母。到了第二天早上，他們想到狗，一直沒有人餵，於是父母親就說：你們去餵食物給狗吃。可是當他們重新到了那樹洞要餵食物給狗吃時，無論給吃的、喝的，狗都不吃。想要進到洞裡，可是狗卻又 giling、giling…的叫著，像是要咬人。他們實在沒辦法，於是就回家告訴他們的父母親。父母親就說，好吧！沒關係，隔一段時間再看看。可是這三個兄弟實在是太想念那隻狗，就告訴他們父母親說：既然那隻狗都不肯回來，那麼我們就乾脆搬到那裡住嘛！父母親就說：孩子們，我與你們的父親是離不開這裡啦！因為你們的大哥就埋葬在這個地，所以，如果要搬的話，你們三個兄弟搬過去住，留下我們二夫婦在這裡住。最後這三個兄弟就搬到了那個地方。因為那地方的風聲，聽起來是咻咻咻，於是他們就取名叫 Kulalau，意思是很寒冷的地方，這就是古樓部落的由來。(吳開花口述，高芳逢譯)

另一個有關舊古樓部落的起源神話是這樣說的：

以前在大武山有三個球狀物被泥土包住，貓和狗看到這三個球狀物就開始去抓，忽然這三個球狀物破了，從裡面生出了人。其中老大叫 Laliguwan，老二叫 Lemej，老三是女的叫 Legirle。這三個兄妹就從大武山下來，先到了 Vaviga 地方（舊筏灣的北方），他們並未在該地建立部落，只建了一個名為 KAZIAMILAYAN 的家，然後又來到了 Biyoma，也在此建立一個家。此後老大往台東方向尋找土地，老二和老三來到了 Butsi（現今佳興），建立了 GAGUGAGUTSI 的家，後又經過舊來義（未建新家），最後又來到了古樓。兄妹在此結婚定居下來，生下了 Tsaile。Lemej 發現他們來到的這個地方風很大很冷，於是就取了 Kulalau 這個地名。後來 Tsaile 和神結婚，但生下來的孩子都是蛇，所以古樓就沒有 LINCHALE 家族的後代，於是 Tsaile 就回到 Butsi（在 Butsi 有 LINCHALE 的後代）領養了一個孩子，名叫 Gulili，以後就在古樓發展下去了，這就是古樓的來源傳說。(羅安道口述，高芳逢譯)

## 貳、古樓部落五年祭的起源與意義

在排灣族的各種祭典儀式中概以「五年祭」(Maleveq)最為重要，五年祭的淵源有不同說法。

1. 日本學者宮本延人等認為，排灣人相信祖靈或神祇自大武山南下尋訪各部落，然後又折回大武山，來回總共需五年時間，故有「五年祭」之說（宮本延人著 魏桂邦譯，1993）

2. 傳說現在古樓村 QUMULIL（第二頭目家名）的原始祖先 Lemej，他和來自冥界的女神結婚，藉著燃燒小米梗的煙為橋樑，往來於人神間互通訊息，而此二人於每次離別時約定人間與冥界定期相會的日子（許功明，1994）

## 參、古樓部落五年祭祭典儀式

對於五年祭的研究，許多學者也都提出一些說法，但各部落間仍然有些差異。至於五年祭的源由也因時間久遠，各有說法，此處不再贅述。以下是本研究計畫協同主持人於民國八十三年全程參與古樓部落五年祭，然後與該部落的巫師共同將儀式進行的程序與內容加以整理的結果，古樓村五年祭的過程如下：

### 一、選祭司、祭司助手

祭司是五年一任，隨著五年祭的到來，才進行祭司的選立。其過程如下：

1. 當輪到該舉行五年祭的日子時，巫婆就與大頭目到部落的「創始地神屋」中，準備選立祭司。
2. 村中凡有意願擔任祭司的男子，皆可到創始地的神屋集合。
3. 巫師準備葫蘆、神珠、桑葉、祭盒（裝有豬骨頭的木盒）。
4. 巫師坐於地上兩腿併攏，將葫蘆放在兩股之間，葫蘆的細頭朝外，粗圓的部份朝身體，先以豬肉塗抹葫蘆的粗圓部份，表示獻祭開始，兩手持神珠於葫蘆的粗圓部份，開始依順時鐘方向緩緩滾動。（圖 3-1-2）
5. 在滾動神珠時，開始向神禱告：「五年祭即將來臨，現在要選立祭司，請神指示一位品德操守最完美、最熟悉儀式程序的人為祭司。」

6. 接著巫師開始說出某位族人的姓名，問神是否同意。
7. 依此方式一直進行下去，一直到唸出某人的名字而神珠停止時，才算找到祭司。(圖 3-1-3)
8. 接著是找祭司的助手，其程序相同。
9. 待祭司與助手都選立完成時，巫師就開始為兩位人員裝備（即祈求神的力量加諸於他們兩位身上，使他們具備各種的能力，以準備五年祭。作法是在祭司的頭上放置桑葉，然後削下小片骨頭放在桑葉上，唸經文增強其法力。(圖 3-1-4)

一般而言，選祭司的時間大約需要二小時，如果神一直未有明確的指示，則巫師得一直進行下去，一直到選出祭司為止。而祭師也不限某一階級的人才能擔任。在過去的歷史裡，平民擔任的次數遠多於貴族階級。



圖 3-1-2 排灣族五年祭祭司選立儀式  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-3 排灣族五年祭祭司選立儀式  
(資料來源：陳枝烈拍攝)

### 第三章 排灣、魯凱族傳統體育的內涵



圖 3-1-4 排灣族五年祭巫婆裝備祭司儀式  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-5 排灣族五年祭部落族人準備刺球竿工作情形  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-6 排灣族五年祭部落族人準備刺球架工作情形  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-7 排灣族五年祭神球  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



二、決定五年祭的日期：

這個儀式是緊接在祭司選立之後舉行的，在祭司選立完成之後，巫師接著繼續唸經文向神請示有關五年祭實施日期，直到神明確定後，整個儀式才結束。

三、在祭司選立後的隔天，巫師向村民宣布舉行五年祭的日期，另外，頭目在這天要殺豬，然後到部落的創始地及祖靈屋祭祀，祭司於祭祀後帶著巫師所祝福過的祭品，到通往村莊的四方路口分送給神。這些必經的路上設有路口的守護神，主要的目的是為了守護村莊，因為在五年祭迎靈時有善的也有惡的祖靈，所以要祭祀路口的守護神，以保衛村莊。

四、此後一直到舉行五年祭的中間這段時間，村民要準備刺球用的竹竿、神球、釀小米酒、做小米糕、通知遠方親戚。刺球用的竹竿約有四十五尺，它必須經過烤直、接綁、裁量。而神球是用相思樹皮製成的（由男性村民合作完成一、二百個），取過皮的相思樹枝則是做為搭刺球架用。（圖 3-1-5、6、7）

五、這段時間巫師也要應邀到各家去為各家人祈福，所以這段時間巫師是最忙碌的。

六、正式祭典的前一天，要搭好刺球架並把用來刺球的竹竿都架好。

七、五年祭的第一天早晨，全村的族人盛裝到祖靈屋（Lusivavan）進行「迎靈祭」。迎靈祭時，頭目、所有的巫師（現在則有南和、土板、古樓、內文等部落的所有巫師都參加）、祭司在祖靈屋中祭祀，其他村民則在外面跳勇士舞，由每位獵人向大家宣告五年來總共獵獲各種動物多少隻。當祭典結束後，巫師們有的捧祭盒、酒，並由大巫師拿著一把燃燒的小米梗，藉著煙不斷地上升，由祭司大聲呼喚祖靈說：「現在要舉行五年祭了，請祖靈們回來與我們一起參與，並保護五年祭期間部落的安全與和諧。Lemej 啊！五年祭的各種儀式及設置，我們都準備好了，請你檢查看看。」其他的村民也複誦之。

八、在先前的迎靈祭中有二種很重要的東西要祭祀，其一是稍後要刺球儀式用的神球（共十六個）。其二是參與刺球者的護身符，當巫師把護身符祭祀後，交由各人配帶在手上，希望於稍後刺球時能帶給他們



福運。(3-1-8)

九、刺球活動在迎靈祭之後，祭司帶著十六個刺球、巫師捧著祭盒率眾來到刺球場準備刺球。二位巫師這時站在大頭目所屬的竹竿下，祈求刺球都能被刺中，祭司則待所有參與刺球者就位後，走到刺球場的中間準備拋神球。(圖 3-1-9)第一個球是不刺的，所以祭司則是故意把第一個球拋向偏離的地方去，讓大家刺不中。此後，祭司將每個球丟向天空，由參與刺球者來刺，十五個中的前五個，各自代表不同的福運，刺中者代表未來這五年內會有較好的福運。待十五個球都刺完後，第一天的刺球活動也就結束，村民也都回到家中與親戚團聚。

十、祭司在這五天中，於每天的三餐時間，都得到祖靈屋祭祀。(圖 3-1-10)

十一、村民們也在神球活動結束後，回到家中祭祀自己的祖靈，因為早上迎靈時，他們各家的祖先也都回來了。而這幾天這些死去的祖先會與他們共住。而目前有些儀式，例如:歌唱比賽、負重、射箭比賽都是近年來所增加的，這些活動事實上與傳統五年祭的精神不符合，因為傳統五年祭時，部落中各戶人家都是在自己家中與家人、祖靈、遠方的親人團聚，而不是在外面玩樂的。

十二、一直要到第三天下午，全村要準備送惡靈的儀式，送惡靈時，也是由祭司、巫師及全村的人到祖靈屋舉行。為了送一些東西給惡靈們帶回陰界，各家都會帶二小包的物品到祖靈屋。祭司、巫師們將這些東西祭祀過後，分成東、西方二路，由男性村民送出村外。當送祭品的隊伍路過各家時，各家的人會拿著一枝竹枝（尚留有許多小枝與葉子），由屋內把惡靈請出來，免得他們留下來危害村民。送祭品隊伍在返回村莊時，絕對不可照原路回來，一定得靜悄悄地繞偏遠小徑回到祖靈屋。此舉是怕有些原來留在路上的惡靈又跟著隊伍回來。等二路人員都回來時，巫師為所有的人用清水淨身以去邪氣。這是第三天送惡靈的儀式。

### 第三章 排灣、魯凱族傳統體育的內涵



圖 3-1-8 排灣族五年祭祭司拋球儀式  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-9 排灣族五年祭刺球活動  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-10 排灣族五年祭祭司於三餐時向祖靈祭祀情形  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-11 排灣族五年祭送善靈儀式  
(資料來源：陳枝烈拍攝)

十三、過了第三天、第四天之後，第五天的下午又有一些儀式要進行，首先有送善靈的儀式，這個儀式與第三天的儀式完全一樣，只是要送的是善靈而不是送惡靈，這一次的送靈各家所準備的東西會比第三天的儀式較豐富些，其他的儀式沒有多大差異。(圖 3-1-11)

十四、在送善靈結束後，則要馬上再舉行最後刺球前的祭祀活動，待祭祀後，祭司也將十五個球帶到刺球場，丟給刺球的勇士刺。在刺完十五個球時，祭司要再回到祖靈屋拿第十六個球。這個球是吉是凶未卜，刺中最後一球者，可把球帶回家作紀念。(圖 3-1-12) 而當最後一球被刺中之後，所有拿竹竿者把竹竿立即砍成一節一節，把最後一節帶回家，表示這竹竿帶來福氣，同時刺球架也必須馬上拆除。(圖 3-1-13)

十五、當刺球活動結束之後，當天晚上所有的人到刺中最後一球者的家跳舞，因為這最後一球帶來的不知是福還是禍，況且這一球代表著這五年祭最重要的球，若是帶來福氣則家族就祝賀得到者，若是災害的話，則家族就安慰此人，所以此球帶來的是福或禍都關係著家族裡全部的成員。

十六、五年祭的第六天，巫師及祭司要到祖靈屋，向神稟告刺球活動已圓滿結束。而這一天則是打獵，打獵的目的是驗證是否真的得到神球賜來的福。之後，娛樂活動開始，可到頭目家跳舞，而人們想下田工作也可以了。

五年祭的源由固有不同的說法，不論祈福或祖靈巡視子孫的儀式亦或人神的盟約，它都具有一項團聚的意義與功能。不論死去或者出外者，在這一段時間內都會回到自己家中，大家聊聊五年來各人努力的情形，或生活的經過。而且也讓祖先們與自己家人團聚。這樣的一項祭儀原來是頗為平靜，並未有其他娛興節目（刺球不是娛興節目）。今天在古樓村的五年祭所添加的一些額外的內容，已非原來的祭典面貌。當時各家除了參加迎靈、刺球、送惡靈、送善靈的儀式外，大部分的時間都是在家中與家人團聚，而且這幾天是不能出外工作，但今天的情形已不再如此了。這些變化可能是一般人在觀看祭典時要特別把握的，不要將其視為一項觀光歡樂表演的祭典，而是族人與祖先團聚的嚴肅、追思祭儀。



圖 3-1-12 排灣族五年祭刺中最後一球後之景象  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-1-13 排灣族五年祭刺球結束時拆除刺球架之景象  
(資料來源：陳枝烈拍攝)

## 第二節 排灣族五年祭與傳統體育內涵的關係

五年祭的目的雖然在祭祖先、祈福，但是在這一個全程十多天的祭典儀式中，有許多有關的體能活動，而這些體能活動事實上都屬於傳統排灣族部落中的體能活動，以下將根據五年祭的儀式過程，分析這些體能活動的內涵。爲了能更明確地說明這些內涵，本文以下的敘述將分別從以下這三個段落來描述。壹、五年祭正式儀式前的準備階段，貳、五年祭正式儀式階段，參、五年祭正式儀式後的階段

### 壹、五年祭正式儀式前的準備階段

在選立祭師並確定五年祭的日子之後，巫師向部落裡的每戶人家宣布五年祭舉行的時間，這時部落的族人就得進行二件與體能活動有關的活動，一是準備刺球用的竹竿和刺球，二是向離開部落的親戚宣達舉行五年祭的時間，並請這些親戚屆時就得回到部落中。

#### 一、準備刺球用的竹竿和刺球

傳統排灣族舉行五年祭時，一定得先準備好刺球用的竹竿，這些竹竿都在固定的地點砍伐，然後再扛到河床上去進行處理，以古樓部落爲例，由於部落位置位於高約一千公尺的山上，所以當砍了竹竿後，得由二人將竹竿（這種竹竿就是今日作爲搭鷹架的粗大麻竹，一枝約四十五尺長）扛到河床上，以石頭或砂子將竹竿的各個竹節磨得光滑，以免在刺球時刺傷手掌，並且用火烘烤使竹竿變直。在砍伐、搬扛、磨光，又搬扛回部落這些活動時一定得發揮族人的體能，在進行這些體能活動時，類似於今日的「枕木運動」，這些活動的進行必須族人有充沛的體力，包含手臂、腰力、腿力，才得以順利的完成。

除了準備刺球用的竹竿以外，也得準備刺球，五年祭的刺球有些學者稱其爲藤球，實際上它不是以藤製成，而是以相思樹的樹皮，採用特定的編法，編製而成。所以編製刺球也得先砍伐相思樹枝，然後將所砍下來的相思樹枝去皮，再將這些樹皮編成球。在傳統的部落中，這些被削去樹皮的樹枝就被帶回部落搭成刺球架。所以嚴格說起來，這些活動包括砍伐相思樹，削去樹皮，搭刺球架，這些的行爲需要相當的背力（砍樹枝後，將樹枝背回部落），另外又得靠手臂力量，以刀



子削去樹皮，並搭起刺球架，以準備於五年祭正式儀式時應用這些設備。

在這二種必需品準備妥當之後，並且在五年祭正式儀式舉行之前，族人們要先練習刺球的活動。這個活動舉行時不須盛裝，而由其中一人向空中拋球，另有一些人，每人持一枝刺球竹竿進行刺球，這樣的活動也是需有體力上的發揮，不論拋球者或是刺球者都得用手臂的力量進行這類的行為，這樣的行為要一連進行很多天，一直要到五年祭正式儀式舉行的前一天才停止。

## 二、前往遠方邀請親戚參加五年祭

五年祭的舉行含有祭祖先，團圓的意義，在這種祭典舉行期間有一個規定，凡是從該部落遷出、或嫁出或到外地工作者，都必須回來參加五年祭。所以，為了讓遠方的親戚能在五年祭時返回原部落。當巫師向各戶人家宣告五年祭舉行的日期後，每戶人家就得向遠方的親戚轉知，在過去交通不便利沒有任何交通工具時，所有的傳達活動就得靠雙腳的能力。而且為了即早讓親戚們知悉並作準備，所以派往通知的人便以儘快的腳程（近則半天，遠則二、三天）到達親戚們的部落，這樣的行為其實就類似於今日的「馬拉松」賽跑，而要具備這樣的能力時，就得靠平日的練習。所以，在傳統的部落中就已經有長跑的運動，而這一類的運動是在部落中長時間的存在，類似於這種通知的行為，一去一返總得在山路中翻山越嶺，少則二、三公里，多則百餘公里，其間的耐力與體力足堪與現今的馬拉松選手相比，有過之而無不及，所以，這些能力蘊育原住民在一些運動項目中能超越群倫。

## 貳、五年祭正式儀式階段

在五年祭正式儀式階段，與體能上有較大相關的活動有：一、刺球活動，二、送惡靈活動，三、送善靈活動，以下分別描述之：

### 一、刺球活動

在五年祭的正式儀式期間，有二次的刺球活動，第一次是在五年祭正式儀式的第一天，第二次是在正式儀式的第五天，這二次的刺球活動意義不同，程序也有不同，但是如果就體能上的耗出，其方式是



相同的。刺球活動的舉行是先由祭師徒手將球拋向空中，然後由每位勇士握竹竿朝球刺去，看那一位能將球刺中，前已說明過刺球用的竹竿是非常粗大，且長達四十五尺的竹竿，不但重而且不易掌握，又要將拋向空中的球刺中，所以就要有相當高的技巧和體力，另外，不論第一次或第二次的刺球，每次都要刺十六個球，要把這十六個球一一的刺中，並不是短時間能夠完成的。根據研究者八十三年時，在古樓部落所觀察的情形而言，每一次都得用去約一個半小時之久。所以，有關刺球的活動，是要運用手臂的體力，並且要能手、眼密切的協調以完成刺球的行為。

#### 二、送惡靈活動

在排灣族五年祭活動的第三天下午，要舉行送惡靈的儀式，這個儀式進行的方式和程序已在第二節中說明過，而有關這個儀式的體能活動，則是在儀式進行到中間時要把族人的一些物品送給陰間的祖靈，當巫師把族人所送來的所有物品，分成二邊加以打包之後，則由村莊中的族人扛起以跑步的方式送到村莊外的路口，這些物品其實是有些重量的，加上所跑的路程大約一公里多，也就是說這些扛重物的人要跑個一公里多的路程，而一些沒有扛重物者也是一起跑，這段路並非是平坦的路面，而是崎嶇高低不平的山路，所以真的需要有不小的耐力與體力，這種情形就有如今日的負重比賽，其實這種負重在平日的生活中也不斷的發生，例如背農產品回家、背獵物回家、背木材回家，這樣的訓練造就了在五年祭能夠順利地將這些物品扛到目的地。可是近年來的年青人因為少有平常的訓練，一旦碰到五年祭要參與這種行為時，就顯得非常吃力，而有體力不支的情形，例如，研究者在八十三年的觀察就發現，現在的年青人在送惡靈時，扛上物品只跑了一小段路（約一百公尺）就已經上氣不接下氣，必須用走的來休息，這表示現在缺乏訓練，所以就不再有這麼強的體力。

#### 三、送善靈活動

排灣族五年祭的送善靈活動是在第五天下午舉行，其舉行的程序及與體能的關係，和送善靈的情形是相同的，只不過其意義是有截然不同的不同。而且在送善靈的儀式中，族人們準備要送到陰間的物品比在

送惡靈時更多，所以要有更多人搬扛的行為，且要搬扛的物品也更重，這些活動一樣是得靠族人們的腳力及耐力。

在整個五年祭的正式儀式期間，因為有許多的禁忌，而且在這一段時間內，部落中的族人都不准去種田、打獵及各種生產活動，所以部落中有所謂與體能有關的活動其實並不是很多，因為大多數人都在家中與家人團聚，五年祭正式儀式中要分析一些與體能有關的活動就不是非常的豐富。

### 參、五年祭正式儀式後的階段

一般在紀錄五年祭儀式時，多僅記錄五天的儀式程序，事實上，傳統五年祭的儀式應該繼續延續到第六天的早上，在第六天的早上，族人們為了驗證刺球時祖先所賜的福運，所以就會前往山上狩獵，出發狩獵之前，巫師、祭司及欲前往打獵的族人，一起前往祖靈屋進行出獵祭，在這個祭典中，獵人們把各種打獵用的工具，武器都攜往祭祀，待祭祀完畢後，獵人們就分組前往所屬之獵區狩獵。

在打獵的過程中，獵人們需翻山越嶺，跋山涉水地到遠處打獵，靠著熟練的技巧、智慧與體力、耐力，進行二至三天的狩獵。在這幾天中，有的獵人是採弓箭、配刀、陷阱、追逐、弩、長矛等方式來打獵，這些打獵的行為與體能的活動有著非常密切的關係，且是與現在的體育活動有很大的相似性。例如弓箭的方式，就與現在的射箭項目完全相似，當獵人們遇到獵物時，在相當的距離就得用弓箭射，而其精準度必須也是很好才能將獵物射中，這些神箭手所用的弓箭或許比不上現代的設備那麼精良，但是這種行為確確實實是現代射箭項目的最早起源，現代的射箭設備經過不斷的改良，其射程、瞄準器、材質及保護設備均已改良而完全不同，但是弓箭本身的構造原理仍是最原始的構想，所以就這個部份而言，傳統的射箭行為與現代的射箭運動項目是關係相當密切的。

其次論及以弩的方式狩獵，其型式類似今日之十字弓或獵槍（空氣槍），獵人們也是透過瞄準，然後在適當的距離範圍內射向獵物。獵人必須屏氣凝神，集中意志才能更精準地的射中，這樣的設施或原理，

也與現代的十字弓、空氣步槍射定靶或飛靶的道理相同。至於配刀的使用，則是一種較為危險的狩獵的行為，利用配刀狩獵必須是近距離地與獵物搏鬥，而且純粹是靠人的體力（手臂的力量），無法假藉於其他機器或設備的力量，不過這種方式也是屬於傳統排灣族的一種體能活動。

第四種傳統的打獵方式是利用長矛刺射獵物，長矛的構造、應用與現代的標槍是非常相同的。當發現獵物時，獵人手握長矛向獵物刺射過去，獵人必須有足夠的臂力及精準度，才能刺中獵物使其受傷，由於一般獵人並不是攜帶有很多枝的長矛，所以，當長矛射向獵物時，不論有無射中，獵人可能就不再有長矛可以使用了，這種方式的打獵會使得獵人慎重的考慮其可行性，所以應用長矛獵物，後來也有另一種型式，就是雙手握著長矛然後刺向獵物，類似於今日的刺槍術。

當獵人上山二、三天之後，所捕獲的獵物就得靠背的方式帶回部落。過去所捕獲的獵物均是大型的動物，例如黑熊、山羊、山鹿、豹、山豬，所以從山上背回部落時也得需要很好的體力，這與負重的能力是相同的。

綜合言之，在排灣族五年祭中，仍然有許多的活動與傳統的體育有密切的關係，而這些內涵中，涉及的體能活動是從五年祭的準備活動開始，歷經五年祭的正式儀式過程到最後的五年祭結束後的打獵活動，具體的行為有砍伐竹竿、磨光竹竿、砍伐相思樹枝，編製刺球，搭刺球架，練習刺球活動。正式刺球活動，送惡靈活動，送善靈活動，打獵等等活動。而這些活動中與現代體育活動有關係，或是現代體育活動項目的起源者，有馬拉松賽跑，負重比賽，臂力的運用，射箭、空氣槍、十字弓、標槍等等。而這些體能活動所需的體力，其實並非是短時間訓練而成的，而是排灣族人在平常的生產活動中長時間之下所累積出來的，也由於這種體力的累積，造就了其在體育上的表現能比一般人要優越。

### 第三節 魯凱族小米收穫祭祭典儀式

魯凱族的小米收穫祭在傳統上是以各個部落自行舉行的儀式，並無所謂「豐年祭」或「聯合豐年祭」的情形。至於當前在許多部落名為豐年祭，或是以鄉公所為單位，將全鄉各部落的小米收穫祭聯合於一天舉行，其間的變革因素，並非本研究所要關注的。但是本研究所描述的並非當前已經變遷，或不具傳統意味的豐年祭，而是在傳統所舉行的收穫祭典儀式。其理由是，本研究名為傳統體育之研究，因此所採集的內容自然是以以前的儀式行為。本研究於採集魯凱族的小米收穫祭是以屏東縣霧台鄉霧台村所舉行的祭儀為範圍，以下將先說明小米收穫祭的涵意，然後再說明祭典的過程。

#### 壹、小米收穫祭的涵意

小米收穫祭在魯凱語的稱呼是 *galalisiyan*（嘎拉里西央），意思是越過、超過，過了一個年的意思。這個儀式的舉行是在田裡的農作物都已收成時舉行，傳統上，魯凱族所種植的農作物有多種，例如小米、地瓜、芋頭、花生、樹豆等等，但由於主要是以小米的收成做為主要的時間依據，所以一般乃稱小米收穫祭。但如果嚴格說起來這個祭典應是所謂的收穫祭。

*galalisiyan* 在傳統魯凱族中是表示在一段不算短的時間內，要舉行多個祭典儀式，而因為農作物大多已收成，部落中的族人在此時就不再回到田裡工作，享受一段清閒安樂的日子。這個情形就類似漢人的農曆春節，由於此時田裡的農作物都已收成，所以，每家均在自己家中團聚，做一些較好的食物享用，以體恤自己一年來的辛苦，而且在農曆春節期間，也是有許許多多的儀式要舉行，例如，送神明、祭祖、拜天公、接神明、拜竈神、吃年夜飯，一直到過元宵才結束。魯凱族的 *galalisiyan* 的含意與漢人的過農曆春節是有異曲同工之妙的。

目前魯凱族小米收穫祭的時間是定在每年的國曆八月十五日，但在以前未與漢人接觸時，並沒有日曆，那時決定小米收穫祭時間，其方式是由祭司（祭司是由部落中的長老推舉出來，也就是說部落中的

族人認為某個人最能擔任的這個職務，就請他擔任祭司，其職位是終生職，一直要到去逝了，才另外推舉）看看部落中各家的農作物都收成了，而且各家都準備了差不多了就根據天上月亮的圓缺，在月亮圓的時候就宣布開始要過 galalisiyan 了，但是萬一宣布之後，部落中有人去逝，那麼 galalisiyan 就要停止，延後舉行，等到去逝的人埋葬五天後再開始舉行。整個的祭儀要到下一次的月圓時才停止。

從整個小米收穫祭的涵意而言，與今日所見之「豐年祭」實在是相去太遠，其過程並不是因為今年豐收而加以慶祝才舉行這個豐年祭，而是每年大家在秋收之後，為了準備跨越舊的一年，迎接新的一年，將今年的收成儲存起來，並準備一些食品，家人團聚以休息的方式來度過這一段時期。而且時間與現在集中在一天中舉行，甚至對外開放，形成觀光賣點，是有很大的差別。傳統上的這些活動都是在部落內舉行，不但沒有他人來部落參觀，甚至本部落的人也不能到外部落，大部份的族人都在自己家中與家人團聚。傳統的小米收穫祭與現代之豐年祭真不可同日而語。

#### 貳、魯凱族小米收穫祭祭典儀式

前已說明，魯凱族的小米收穫祭是各部落自行舉辦，所以本研究所描述的小米收穫祭是研究小組採集自屏東縣霧台鄉霧台村的小米收穫祭，其過程如下所述：

- 一、首先是 Buabuii，在宣布開始過 galalisiyan 時，第一天，每一家派人到部落外的一塊空地，然後各自去選一塊小空地（約一尺見方），先進行象徵性的砍草，然後撒種。這時，每位前往祭祀者，都得準備煮得乾乾的小米、與豬肉，並將小米、肉放在鋪於地上的葉子上，這樣的東西要準備十份，是當成祭品，接著是開始祭拜，這時每人口中便要念祝禱詞說，這是給那一個神明，這是給那一位祖先。
- 二、第二天，各家仍然派一個人，帶同樣的小米、肉，到昨天的那塊空地，再祭拜一次，其祭祀的方法、祭祀的程序、準備的東西都與昨天是一樣的。另外要準備桑樹的樹枝六枝，插在屋子外的窗

戶下、門下。今天的祭祀涵意是希望小米能長得茁壯，因為前一天已經砍草、撒種，所以，到了這個步驟的祭儀是針對小米，希望明年的小米能長得茁壯（事實上，田地上並未撒種，只是象徵性的播種）。

- 三、接著是稱 **Odaudau**，其意是指宣布請每戶人家到田裡將剩餘的東西，而還沒全部拿回來的物品，例如：木材、地瓜、小米等等都拿回家，以備在 **galalisiyan** 這段時間內要使用，以免那些東西留在田裡而壞掉。
- 四、接下的程序是稱 **Bagalai**（巴嘎萊），這個程序每戶人家會去野外取一種叫 **tsabtsab** 的樹，取直徑約三至四公分粗的樹枝，每枝約五十至六十分分長，並且要剝皮。準備做為以下程序中祭祀用。
- 五、接下來的程序是稱 **Dabaila**（達拜拉）意思是把鍋子（不一定是新的鍋子，但卻是特定的一個）拿到爐灶上，再取五枝蘆葦將鍋子圍起來（如下圖）小孩子不能靠近這個地方，因為這是禁忌。如果這戶人家要煮飯時，就把這個鍋子移到旁邊，用另一個鍋子煮飯，等到飯煮好了之後，又再把原來的鍋子移回爐灶之上。在這個過程中，移動者要穿白色的衣服，表示這個地方是禁地，不能隨便亂靠近，如果隨便亂靠近，則臉上會長出黑點。

圖 3-3-1 魯凱族小米收穫祭 **Dabaila** 儀式的擺置圖

- 六、接下來是 **Wadidia**，意思是煮小米飯，放在住家的門口，給一些有毛的動物來吃，而這樣的程序要連續祭拜五次。這個過程的意義是以小米飯來祭祀這些動物，希望這些動物不要破壞農作物或一些器具。
- 七、下一個儀式稱 **tsabi**，小米收穫祭中最重要的一項祭儀就是 **tsabi**，它的儀式進行是在清晨五點左右，部落中舉行這個儀式。儀式的進行是先挖一個大坑，然後放許多木材、乾枝，將坑燒熱，並且再放上一大、一小非常平滑的石板，也將石板燒熱。在此同時，族人將攪和好了的生小米粉，平舖在香蕉葉上，生小米粉要分別在二塊香蕉葉上舖成一大一小的圓形餅狀。待先前的石板已燒得相當熱時，就把舖了生小米粉的香蕉葉移到熱燙的石板上，然後謹慎的將生小米粉餅周圍的香蕉葉平整地把生小米餅包起來。這時要非常謹慎，因為小的小米餅，之後是用來占卜的，而大的小米餅則是在其烘熟之後分給大家食用的，所以小的小米餅的處理就要非常平整，絲毫都不能忽略，否則在占卜的時候，就會不準，影響部落一年中的族人生命財產，甚或全部落的安全及收成。在包小的生小米餅時，每包一側都得讓眾人看，問眾人有沒有什麼問題（有沒有不平整或雜質破裂）在大家都沒有異議時，再包起來。一大一小的生小米餅用香蕉葉包起來後，則在其上面再放上烘熟的石板、泥土，使小米餅在熱坑之中燜熟。老人家們憑著智慧與經驗的判斷，在經過一段時間之後，就可確知小米餅已經熟了，於是就把上、下石板及香蕉葉包住的 **abie** 拿出土坑的外面，然後移走石板，打開香蕉葉，準備針對小的小米餅的情形進行占卜，占卜小米餅必須由部落中德高望重的耆老來擔任。如果發現小米餅（**abie**）的某一邊燒焦了，就代表部落相對的那一邊山區或田園在今年會有乾旱；如果是發現小米餅（**abie**）的某一邊沒熟，代表部落相對的一邊的山區或田園在今年會有水災；如果小米餅（**abie**）的某一個地方有髒髒的，有雜質，則表示部落相對位置會有傳染病；如果小米（**abie**）的某一處凹陷下去，就表示部落相對位置會有人家過世。這個儀式所占卜的結果，在部落中



是深受大家所相信的。當大家知道了當年的運勢後，就會注意並以予因應，使禍害降至最低。

據報導人所言，在部落中有一年小米收穫祭舉行，*tsabi* 時，發現有一處的 *abie* 凹陷下去，當時占卜的人就開始搖頭嘆息，表示今年該部落會有人死去，果真在當年那個地方就有六個年青人死去。其情形如下圖所示，斜線部份代表凹陷部份，小圓圈位置表示當時有年青人死去。

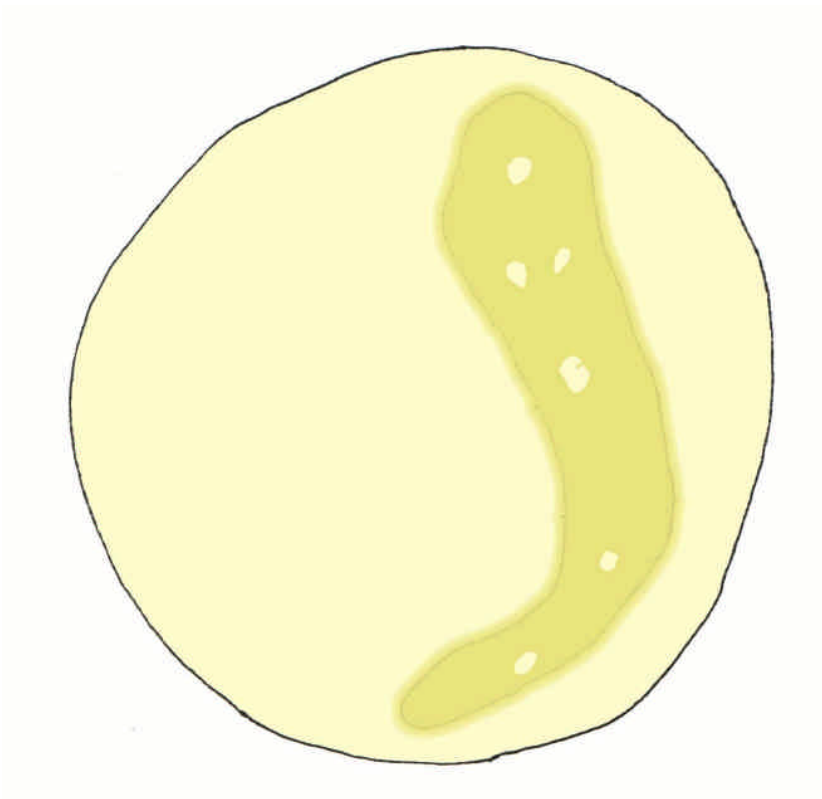


圖 3-3-2：占卜的 *abie* 所顯現的情形

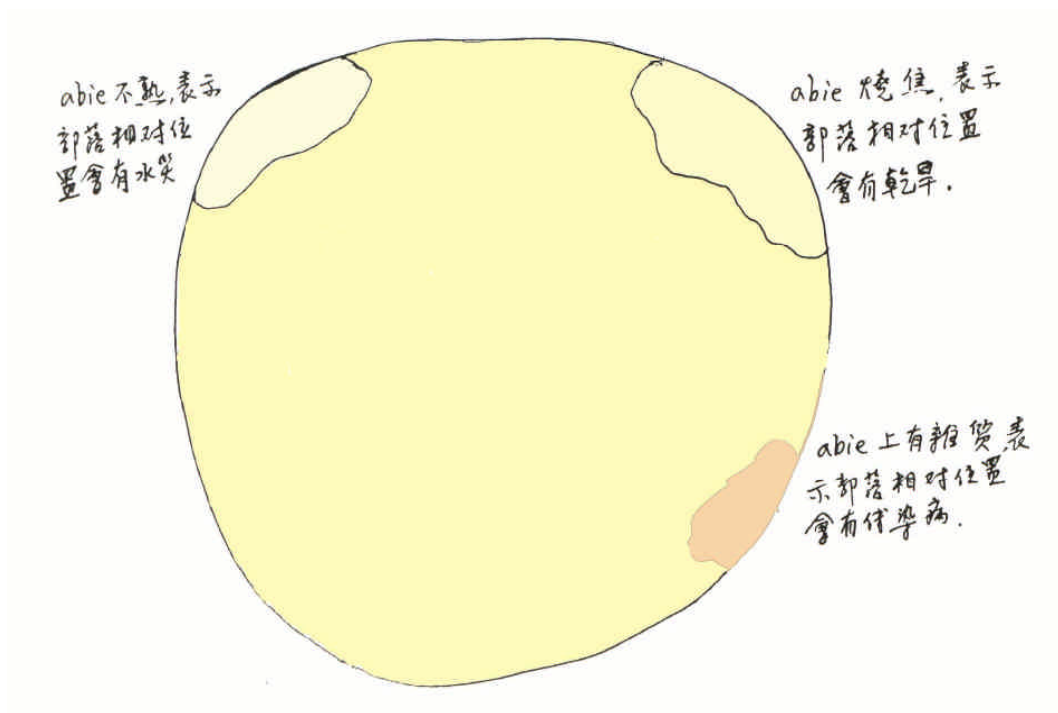


圖 3-3-3：占卜的 abie 範例說明

八、接下來是 Dabasiabadan，意思是村子中的男子去為鐵匠翻修、整理他的工作室，因為鐵匠是一個專門的技術，每個人的配刀、工具、獵槍、農具都是鐵匠在幫您做、幫您修理，所以他有他專屬的工作室，會對他有所尊重、感謝。

九、接下來是 Dabebelajan，意思是村子中各家的女子到部落的紡織工作室去整修、清潔。但男子不可以去做這個事情。

十、Dalabirlan，意思是這天要整理部落的環境，要除草、修護小路。

十一、接下來是 Daugilugan，意思是在部落中選定一個特定的家，所

有的男子到這家去集合，然後派幾位女子用葫蘆去提水，然後用香蕉的葉子沾著水，撒向每一位男子（類似受洗那般），意味著清洗、淨身、洗清罪惡，使身體更加堅強、勇敢。

十二、接下來是 Dalilian，意思是說，煮小米飯、帶著小米飯，男子們就去野外打獵。

#### 第四節 魯凱族小米收穫祭與傳統體育內涵的關係

魯凱族在舉行 galalisiyan（小米收穫祭）期間並沒有像現在呈現的唱歌、跳舞，或是負重、射箭、擲準的比賽活動。在過去只有舉行盪鞦韆或刺球等二種娛興節目。現在所舉行的活動恐怕只是希望藉此活動，凝聚族人對傳統文化的重視，以及使年青一代了解祖先們平日所進行的體能活動。

因為魯凱族的小米收穫祭是部落的族人在忙碌了一整年之後，獲得休息的一段時間，在這段時間中有許許多多的儀式在進行，這些儀式就如漢人的春節，從農曆十二月二十四日的大掃除（清潔除舊佈新）以便迎接新年，送神明，準備除夕、過年要用的日常用品，到團圓，過年等等一系列的活動。而這些活大致上具有三個意義。第一、是感謝之意—謝天、謝神、謝祖先。第二是問卜祈福，祈求明年平安、豐收。第三是整理活動，將環境、家裡、工作場所加以整理，為明年的活動作準備。

若依前一節對魯凱族傳統小米收穫祭的描述，其中有關體能的活動並未多見。並不似排灣族的五年祭，有：前往遠方邀請親戚參加五年祭、刺球活動、送惡靈活動、送善靈活動、打獵活動等等與體能活動有直接的關係。若要嚴格去分析，大致上是下列幾項：

- 一、前往各家的田裡，將未取回的農作物（例如，地瓜、芋頭）帶回。
- 二、男子協助清理，整修鐵匠的工作室
- 三、女子協助整理紡織的工作室
- 四、整理部落的環境——除草、修護道路

這些活動可說是體能上的付出，與運動技能較沒有直接的關係，反而是小米收穫祭之中所進行的二種娛樂節目—盪鞦韆、刺球，較可稱得上是與運動技能有關的活動。以下則對此二活動稍加進行分析。

#### 一、盪鞦韆

魯凱族的盪鞦韆並不是於女子結婚之時才盪鞦韆，於平時，亦將盪秋千當成是一種娛樂，而且男、女生均可以參加。魯凱族的鞦韆設置，是利用樹藤而非繩索。將樹藤綁於橫向的樹枝，然後在下端做成一個直徑約 50 公分的橢圓形的環圈。另外，再利用一條樹藤繫於前述那一條樹藤三分之一高度的位置，其構造如下圖。

遊戲時，一人腳踩在環圈上，雙手則緊握住樹藤，然後由另一人拉著另一條樹藤，前後擺動，使鞦韆隨著前後擺盪。若要結束遊戲，則在鞦韆向前或向後時，依其相反方向施力，使鞦韆停下來，就可結束盪鞦韆的遊戲。



圖 3-4-1 魯凱族平時娛樂的盪鞦韆方式  
(資料來源：王中喬繪製)

另一種鞦韆的形式是由四枝約二十公尺高的竹子架起，這四枝竹子分別斜立於四個方向，其立足點成一正方形，竹子的末端仍保存有一些枝葉。這四枝竹子在靠近尾端的位置會交叉在一起，並以繩索或樹藤纏繞使其固定。在四枝竹子的交叉處另外綁住四枝較細的竹子，以使其與地面平行，以便作為綁住下垂的樹藤之用。接著是利用樹藤綁在這四枝橫向的竹子的交叉點上，並且纏繞住交叉處，使其不致於在盪鞦韆時鬆掉或垮下來，這條樹藤會垂下來做為盪鞦韆時的繩子，並且也在下端做成一個約五十公分直徑的環圈，同時，再利用一條樹藤繫於前述那一條樹藤三分之一高度的位置，其構造如下圖。

這種鞦韆只能由女性參加盪鞦韆，而且雙腳、雙手均有規定的擺放位置，擺盪時，遊戲者的臉部必須時時與擺盪的方向一致，不可鞦韆明明向前，而擺盪者卻以背部方向向前，這是不對也不可以的姿勢，所以女孩子們平時就要練習，以便在正式場合能做出最標準、最漂亮的動作。



圖 3-4-2 魯凱族正式盪鞦韆活動的設施  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



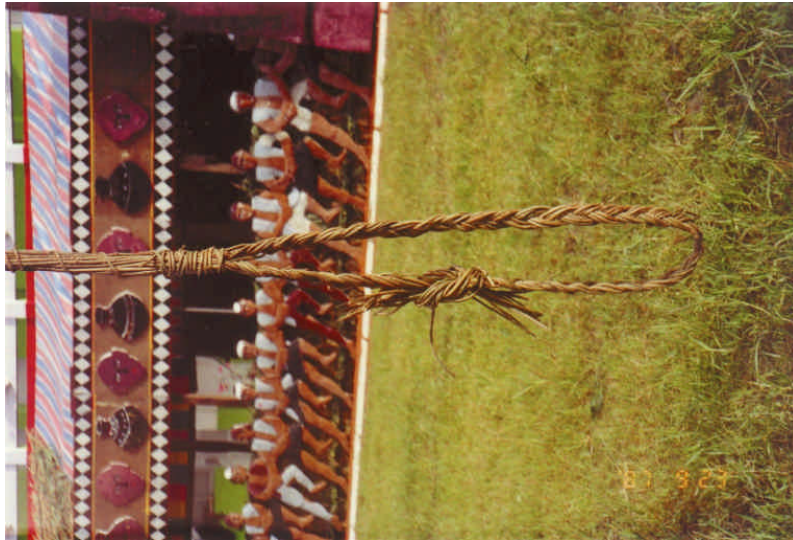


圖 3-4-3 魯凱族正式盪鞦韆活動的鞦韆環圈  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-4-4 魯凱族正式盪鞦韆活動的景象  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



## 二、刺球活動

魯凱族的刺球活動與排灣族不同，魯凱族的刺球竿約有五公尺，竹竿也較細，大約只有 6 公分左右的直徑。刺球竿的上端另綁著三個分叉的竹子，以提高中的機會，刺球用的球是用鳳梨的葉子及一些細樹藤網綁而成。遊戲開始時由一人拿著球，拋向空中，其他的人則朝球刺去，凡是刺中著，仍可再繼續參加。參與刺球遊戲的人都是站在地面上，而不似排灣族那般坐在刺球架上。在參與刺球時，可訓練參加者的準度與體能，因為參與者要運用手臂的體力，並且要能手、眼密切協調，以完成刺球的遊戲，有關刺球的玩法，如下圖所示。



圖 3-4-5 魯凱族刺球活動的刺球竿構造  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-4-6 魯凱族刺球活動的球  
(資料來源：陳枝烈拍攝)



圖 3-4-7 魯凱族刺球活動的景象  
(資料來源：陳枝烈拍攝)

### 第五節 排灣、魯凱傳統體育的比較

經由第二章、第三章前四節的描述，可概略了解傳統排灣、魯凱族的生活與體能運動情形，爲了統整兩族傳統體育的內涵，本節將針對前述之探討內容進行比較。研究者認爲這兩族的傳統體育有以下的異同之處。

#### 壹、傳統體育的形成均與生活相結合

不論排灣族或魯凱族，其傳統體育的各個項目或類別，均是與日常生活相結合，例如，農耕、打獵、捕魚、取石板、取水，等等項目。由於是生活於山區，所以在生活的各種層面，都得靠體力來完成。因而從小即能鍛鍊強健的體能，而在日後得以發展出優質的體育活動，這種與生活相結合的形式乃是這兩族傳統體育最大的特點。

#### 貳、傳統體育除體能的活動外，均有其功能性的目的。

排灣族、魯凱族傳統體育，除了體能的活動外，均有其功能性的目的。例如：打獵係爲了取得生活所需的動物性食物，而兒童的射箭爲了能從小訓練良好的、純熟的技巧、賽跑係爲了報信或爲了擊退敵人、追趕獵物，或是逃避敵人的追殺。所以，這些傳統體育，均賦予生活上的功能，也因爲如此而能長時間地保存了這些活動。

#### 參、傳統體育活動均自兒童時期開始培養

這兩個族群的傳統體育因都具備了生活功能，所以許多的活動都是從個體幼小時期開始培育。其實也因環境的關係，這兩族的族人必需自小即學習農耕、打獵、捕魚、取水等活動，以便自小就逐漸擁有健壯的身體，以應付艱苦的山區生活。

#### 肆、部份傳統體育兼具休閒的目的

在田野的探討中，可發現排灣、魯凱族的傳統體育活動，有些是兼具休閒的目的，例如排灣族的石頭擲遠、擲準，魯凱族的摔角，以

及這兩族所共同擁有的盪鞦韆，這些活動均是存在著休閒的目的，由於在傳統的山區部落中，並沒有一些現代社會的休閒活動，於是就發展出這些的活動，供作族人們休閒之活動，而這些活動常是在農閒時期或路上休息時進行，所以具有濃厚的休閒目的。甚且這些活動也不限於兒童才進行，連成人有時也將其做為休閒的活動。

#### **伍、傳統體育常具有禮俗之功能**

就排灣族與魯凱族而言，傳統體育中的一些活動會與個人生命禮俗或部落祭典儀式有密切之關係。例如：盪鞦韆與女子結婚有密切的關係，射箭與男子的配刀禮有關係。另外舞蹈是排灣族、魯凱族在許多祭典儀式或個人生命禮俗中一定會有的活動。除此之外，排灣族五年祭的刺球活動更是重要的體能活動，也是排灣族最重要的祭典儀式，所以這類的傳統體育具有禮俗之功能。

#### **陸、傳統體育均在自然環境下訓練與實施**

排灣、魯凱族傳統體育的特色是這些的活動均是在自然的情境下實施，它不似現代的各種體育活動是在人工的環境，或藉助儀器設備加以訓練，這樣的活動方式完全是融入大自然的環境之中。這種體育活動因與大自然相結合，所以其所呈現的效果是特殊的，不論是個體的體能養成或活動的進行皆可以隨時進行，不受場地、時間之限制。甚至在天雨時期亦是一種訓練時機。如此，可以促使個體適應所有的情況。

#### **柒、排灣、魯凱族的傳統體育大同小異**

在所研究的排灣、魯凱族的傳統體育中，從兒童的遊戲到成人的生產活動，固然有些許之不同，但大部份均有相同的型態。例如：跳高的活動，在排灣族與魯凱族均有跳高的活動，其中只是跳高的設施不同而已，至於其玩法均大同小異。盪鞦韆的活動在排灣、魯凱兩族均有結婚儀式的盪鞦韆與休閒型式的盪鞦韆，其設施也接近相同。打獵的方式也是以武器、動物、陷阱等方式，射箭的方式更是普遍流行

### 第三章 排灣、魯凱族傳統體育的內涵

在很多的情形之中，又如打陀螺，也是陀螺的造形有些不同，至於其玩法也頗為相近。

## 第五章 結論與建議

### 第一節 結論

排灣與魯凱兩族分別是台灣原住民少數民族的一支。雖然隨著社會的變遷與社群組織的變化，傳統的祭祀活動以及各種的歌舞文化已不再是生活的重心，也不復是架構族群秩序的主體。然而，不論就族群意識的建立，或者是文化的傳承，上述的各類民俗或活動依然維繫著這兩個少數民族的文化脈絡。尤其，隨著大漢沙文主義的消褪，多元文化互重共存的理念已被逐漸接受，原住民傳統文化習俗有重被認同與復興的趨勢。

排灣與魯凱族的傳統體育活動不僅與兒童的遊戲性有密切的關係，而且也反映了部落的社會組織以及經濟生產結構。一方面，遊戲性的活動性質、社會組織的人際規範、以及經濟生產的結構，這三者環環相扣地架構了這兩族傳統體育活動的形式、內容、以及參與的成員、地域、與時間。另一方面，體育活動本身亦透過上述的內涵進一步確定與深化了部落的傳統文化。雖然經由本研究的深度訪談以及實際觀察的結果，所得結果並不能完全地符合上述的論點，然而，其中的多面的文化脈絡是值得循此方向做更深層的探討。以下將就這一論點分別探討之。

一、遊戲性：傳統體育的遊戲性並不僅限於兒童。不論是排灣或是魯凱族，各種的體育活動皆可看到模擬、競賽、以及非直接的實用性質。傳統體育的活動性質就部落而言，扮演了文化的傳承與創新。當然，就如同懷金格所言，不見得文明生活中的各種活動都得歸諸於遊戲，而所有的文化文明的演化過程也不全然是源自遊戲。(Huizinga, 1955: 46) 但是吾人不可忽視的是文化確實是由遊戲的形式開始的，即使活動的主要目的在於滿足日常生活的立即需要 -如打獵，它還是具備了遊戲的特質。無論是排灣族中的射箭、捉迷藏、角力比賽；或者是魯凱族的丟石頭或摔角遊戲，無不是將文化的素材溶於傳統的體育活動之中。族人透過體育活動

的實施，將部落組織所強調的生活型態及互動關係納入了遊戲。

- 二、社會組織的人際規範：就部落中的社會組織而言，其序秩的建立不只是抽象概念，它也必須是具體且可落實在實際的生活及各項文化活動中。因此，不論是日常的遊戲，祭祀慶典、或者是經濟生產，其中所含有的體育活動，不單只是以直接的目的性存在，它也延續並強化了社會組織的秩序。第一，體育活動的競賽反映了社群的生活重心。例如魯凱族的小米負重比賽，它所反映的是源自於生活的需要而被強調的身體技能。小米的收成是一項需要體力與技能的活動，也緊緊著部落生存。因此，在成人社會裡，小米的負重能力含有重要的社會意義，並有高度的社會評價。同樣的情形也可從部落中能以狩獵所得的多寡作為社會地位的評斷看出。其他諸如報信、報戰功亦具備同樣的功能，借著此類活動強化了社會所期許的價值所在。第二，體育活動反映了不同性別間的定位與互動。排灣族裡的盪鞦韆規定了兩性在此一活動中的分工：男的只能從事拉、放等擺盪的活動。而女的則是立於鞦韆上扮演被擺盪的一方。同樣的，就魯凱族而言，捕魚的活動是不分男女老少的，而打獵卻僅限於男性而已。而排灣族中，狩獵也是限於男性所從事的活動。就女性而言，不僅不能參與狩獵的活動，對於獵人的獵具，女人是不可跨越的，而且獵人出發後，家中的婦女是不可從事織布或織繩。不論其分工的方式合理與否，各類傳統體育活動強化了社會既有的性別分工與互動關係。第三，體育活動反映了社會組織的層級。根據本研究的研究結果得知，狩獵活動決非隨意而無章法的活動型式，魯凱族的獵場就是一例。每個獵場均有其明顯的範圍，並經過公眾予以認定。而每個獵場均在少數的貴族手中，這種獵場所有權的分配經濟制度本身即是社會階層與組織型態的具體呈現。
- 三、經濟生產的結果：經濟活動是維繫族群生活的主要命脈，漁獵田耕或織布等所反應的生產模式不僅架構了生活的型態，也說明了人與自然的相互關係。一方面，“早期原住民為了求生存，進而學習基本的身體活動技能，如跑、跳、投擲、攀登、涉水等等，



成就了援助先天優異的體能條件，更成為其傳統體育活動的濫觴。”(王佳微，民 89：36) 本研究對於部落經濟活動與體能活動的關係亦有類似的發現。(王建台等，民 89：65—67) 另一方面，經濟活動對部落傳統體育所扮演的角色具有更深層的文化型塑的作用。第一、由於生產工具與技術的不足，部落經濟的複雜化有限，其中雖有階層的分工，然而其模式依然分化不大。此亦意味著每位族人皆必須投入相同的生產行列。因此，若說體能是增加生產力的基本要素，則體能做為一種維繫族群生存的要件，其要求必然遍及每一位族人。第二，由於生產力的有限，使得經濟活動上資本累積的條件不夠。因此，閒暇時期的體育活動無法真正脫離生產的形式，具備類似現代運動的多樣化。從研究可得知，不論是排灣或魯凱這兩族，在遊戲的形式，體育活動的器具，乃至與其他文化活動的關聯，皆與經濟生產有密切的關係。

不可諱言的，由於社會變遷，傳統體育活動也在部落文化中沒落。究其原因，不外乎是現代化對整個部落文化所造成的衝擊，而使得部落文化瓦解，傳統體育也相對失去主要的地位。其原因雖非本研究之主旨，然綜合觀之大抵如下：

- 一、現代的行政組織逐漸取代了傳統的階級制度。
- 二、日據後新的耕作方式與經濟內容取代了傳統的生產方式與經濟分配。
- 三、城鄉差距加大，造成部落人口流失，青少年日減而人口老化。
- 四、新式的現代教育取代了傳統教育方式，為適應主流的社會需求及價值觀，傳統的體育活動已失去其正當性與合理性，亦無法與現代的休閒或體育活動相抗衡。
- 五、傳統體育由於上述條件的壓力，不僅在客觀條件上受到外來文化的忽視與壓抑，且亦無法在主觀條件上要求族人具備文化危機的意識，主動維繫部落的體育文化。

社會變遷對整個部落文化所造成的衝擊絕非數語可以解釋，然而其傳統體育在現代國家政府建立後，由於殖民化的趨勢而逐漸消解。雖然，在台灣解嚴後隨著本土化的興起有復甦的現象，但是文化與社

會過程的不可重複性，卻是吾人不可忽視的。換句話說，現存的部落與百年前的部落文化相較，已不可同日而語。不論是物質環境或人心價值，皆無法與當時維繫傳統體育活動的條件相比擬。不可諱言，恢復傳統體育與恢復部落文化是有其困難。但是若多元文化主義與族群互重是當前廿一世紀人類和平共存的最適理念，那麼就逐漸流失中的排灣、魯凱等族的傳統體育，予以適切地保存，是整個社會不容忽視的責任。

## 第二節 研究建議

### 壹、立即可行建議

- 一、台灣原住民運動會的舉辦，應立即回歸「原味」，以原住民傳統體育活動的表演與競賽為主體。
- 二、應對其他原住民族群的傳統體育活動進行計劃性的研究與紀錄。
- 三、應對各原住民族群的傳統體育活動在當前文化變遷中的存續現況進行研究。
- 四、應就各原住民族群的傳統體育活動對族群意識及部落凝聚所占的功能與角色進行研究。
- 五、各地縣市若有原住民部落者，其各級學校的體育課程規劃應包含適當比例的原住民傳統體育活動的介紹。

### 貳、中長期建議

- 一、培養具原住民傳統體育活動知能的各級體育教師，做為延續原住民文化的種子。
- 二、對於各縣市有原住民部落者，應鼓勵各地方政府就文化保存、地方教育、與發展地方特色觀光事業的理念，結合各單位的經費與人力，由部落人士經營其傳統體育活動的舉辦與推展。
- 三、各原住民族群文化的傳統技藝皆與其傳統體育活動有或多或少的關係，就保護少數民族文化的立場而言，地方政府應在經費補助

及法令的彈性上儘量符合各原住族群文化特色上的需要。

- 四、建議以後政府所舉辦之公費留考，應增列「體育人類學」名額，至日本或歐美國家，從事有關多元文化及體育人類學方面之研究，俾於培養相關人才。
- 五、有關原住民相關議題及研究，建請有關單位（如原住民委員會、教育部、體育委員會…）應共同探討，並整合相關資源，以落實政府多元文化政策。
- 六、全國性原住民文化節的訂定，將各族群各項文化遺產與活動，及各種的傳統體育發展成具本土性的文化節慶。

## 第五章 結論與建議

## 第四章 排灣魯凱族傳統體育的維護與發揚

### 第一節 排灣、魯凱族傳統體育與運動文化之相關

人體運動為人類從謀生活、求生存之奮鬥過程中發展而來（許義雄、民 66、頁 98），而排灣、魯凱族原始的身體活動亦是為謀生活、求生存，而這些都是在文化的範疇中。運動文化的結構體系（The System of sports Culture Construction）係由觀念體系、規範體系、技術體系與物的條件體系所組成；其中觀念體系旨在建立價值體系；規範體系是說明實施身體活動時所應遵守的法則；技術體系是說明表現在各項體育活動中的行為樣式（體育大辭典、頁 139）；物的條件體系是指與自身活動有關的設備、器材。運動文化由以上數個體系相輔相成，所以構成了排灣、魯凱族獨特的身體活動。茲將排灣、魯凱族與運動文化的相關，依文化的觀念體系、規範體系、技術體系與物的條件體系等四方面，分別論述如后。

#### 壹、運動文化的觀念體系

原住民傳統的身體活動中不外乎有與生產活動有關的活動，而且它是最原始、最基本需要的身體活動。

排灣、魯凱族原始的身體活動，其目的即是生產勞動，所以他們靠狩獵、農耕、捕魚以求溫飽，而在生產勞動中，運動文化的觀念體系就此產生。運動文化是以身體活動為主體，排灣族人利用本身的條件在環境惡劣、生存不易的環境中生活，這對他們來說是一大挑戰，他們為克服困難，以攀、爬、跳、擲、涉水等各種基本的身體活動，衍生出與環境對抗的能力，並藉由生產勞動來執行這項能力，創造出運動文化的價值，而藉由教育的方式這些身體活動代代相傳，並且加以鍛鍊、琢磨，使它能更臻成熟。

在現實的人體運動中，如何依據必然的事實訂定可能的運動目的，探求運動的意義，以及認識運動的價值，應都是運動文化的課題（許義雄、民 66、頁 99）。所以排灣、魯凱族人知道他們的身體活動

的意義及其價值性，並努力探求各項原始身體活動所附予的精神、所要表達的意念，且一一的使文化得以保存及延續，所以說運動文化的觀念體系在這方面展露無遺。

### 貳、運動文化的規範體系

人類生活在一個有秩序的環境中，每天依循著一定的軌道前進，脫軌的現象不容產生，這就是規範的力量。身體運動規範是為實踐身體運動價值而採取的行為基準（體育學術研討會專刊下冊、李加耀、頁 1126）。就如同排灣族人狩獵有許多禁忌，這些禁忌就是生活的規範，但是這些規範是為了實踐人類求生存、求溫飽所訂定的行為基準。

排灣、魯凱族運動文化的規範體系中，其範圍涵蓋較廣包括：排灣、魯凱族狩獵有獵區，獵人們必須向獵區頭目繳交獵稅，如果是集體狩獵則有一定的狩獵規則及獵物分割法則；排灣族的各種舞蹈各有其不同的使用時機，而其名稱也不同，此項身體活動依照祭典的不同而跳不同的舞蹈，這是遵循自古不變的法則；在刺球活動中，大家各憑本事刺球，除了頭目的長槍較長外，大家依循著公平競爭的原則進行此項活動。以上都是屬於運動文化的規範體系範疇之內。

排灣、魯凱族是個社會階層分明的族群，所以各項身體活動的含意也就深具意義，以農耕為例，排灣、魯凱族男性並不熱中農耕，反而農耕成了女性的工作，男性對狩獵較感興趣，所以自古以來排灣、魯凱族人依循著此一“習慣”生活著，依循著前人所留的生活習慣而成的身體活動，於是形成了運動文化中重要的一環。

### 參、運動文化的技術體系

排灣、魯凱族的身體活動有集體性的活動，也有個別性的活動，隨著時代的演進，用傳承的方式，使人們得以體驗到許多不同的身體活動。農耕是排灣族人生產的主要來源之一，從原始生活的徒手栽種，到現在的牛耕，都是經由文化不斷的推陳出新，技術不斷的演變才能有更便捷的方法；而狩獵及捕魚技巧也是如此，不論是集體捕魚或個人狩獵，它們都是經由不斷的嘗試，經由眾人的力量、集合眾人的智

慧，所匯集而成的經驗，而這些經驗通常能讓人用之不盡、取之不竭，但仍須經由時間慢慢的改進，成為更良好的技術。

排灣、魯凱族的各項身體技術可說是因應環境所產生的，不論是捕魚、跳舞、狩獵、農耕等都是由攀、爬、跑、擲、涉水等技術相互結合所產生的身體活動，而要做好這些身體活動，在運動文化的具體層面而言，就是要使運動技術精益求精，另外運動文化強調的是團隊合作，集體性的身體活動必須要有良好的技術，否則將無濟於事。

#### 肆、運動文化的物的條件體系

人類文明的演進從石器時代到鐵器時代，都受到觀念、技術、規範所影響，才能使物質更先進；在運動文化物的條件體系中亦是如此，它因為是和觀念、技術、規範等體系相輔相成，所以受影響的程度也不少。因為時代的演進、生活的需求，所以農耕技術中物質條件由鋤轉換成牛耕；在狩獵中，由弓箭轉換成槍枝，為了生活的需要，為了環境的需要，所以許多物質就提昇了其功能，或者改變成更是應環境的物質。

在運動文化物的條件體系中，其涵蓋的範圍包括為了從事身體活動而產生的器具、衣物、設備、場地等。在排灣、魯凱族較為特殊身體活動刺球中，從事刺球的場地、器具都有一定的規格，除了頭目能拿更長的槍外，其他的項目變化極少。在場地方面，排灣、魯凱族頭目才有的集合場，在這能從事一些團體性的活動，從這二方面就能看出階級不同，所受待遇就不同，所從事的身體活動就更能享有更完善的設備。在婚禮儀式中，我們常見的盪鞦韆也是必須事先製作，鞦韆盪得越高，代表婚姻越幸福，所以鞦韆的製作一點也馬虎不得，所以說排灣、魯凱族的運動文化和日常生活相結合，由此可見其端倪。

總而言之，運動文化就是由運動的觀念體系、規範體系、技術體系、物的條件體系所結合而成的，運動文化能表現出身體活動的事實及現象，而在這些要素中，各要素相互影響形成了排灣、魯凱族特殊的身體活動。排灣、魯凱族為適應環境，為求生存，為求祖靈庇蔭，由各項身體活動中衍生出與眾不同的運動文化，所以可以說，排灣、



魯凱族的運動文化是由生產勞動及祭典中而來，因為它們爲了生產所以學會了農耕、狩獵、捕魚的技巧及製造所需的器具，並代代相傳的生活下去，讓排灣、魯凱族運動文化的內涵更充實。

### 第二節 排灣、魯凱族傳統體育的危機

隨著民族意識的抬頭，弱勢團體已逐漸受到重視；國際間也由於自由、平等之理念宣揚，對於少數民族亦日盛關懷。而台灣原住民亦在政府的大力支助下，使其擁有機會均等的權利，舉凡原住民的教育、人才培育、衛生保健、社會及經濟等，到成立原住民委員會，定期舉辦原住民教育會議、文化藝術傳承與發展座談會及原住民運動潛能發展座談會等，在在顯示政府及各界人士所投注的人力、財力與心力，以實現其各機會均等的理想。然原住民的整體發展亦受到經濟、社會、交通等客觀條件的限制，唯有透過對原住民之民族特性了解，政府訂定相關政策，從其背景因素加以透析，配合內在（原住民文化自覺）與外在（各種實際需求）之整合，訂出一套長遠發展之可行方針。因此，爲使政策規劃之週延可行，探討原住民的文化背景及民族性，有其必要性；以下僅就原住民的社經地位、經濟活動、生活習性之民族特性加以探究（曾瑞成，民 88）。台灣的原住民總人口數約 39 萬人，約佔全體總人口數的百分之 1.7，而其教育程度方面，顯然比台灣省平地人的程度低，由此可見原住民教育程度的弱勢。同時原住民之人口亦大多從事基層勞動之工作，因此其社經地位若與平地人相較，顯然呈現相對弱勢。因此如何引導原住民受教育機會均等，實爲政府照顧原住民之重要課題。另外，原住民對於經濟則較缺乏理財的觀念，往往習慣以賺多少花多少之情形居多，這種缺乏計劃經濟導致的經濟不穩之現象，乃成爲原住民亟待克服之課題。而長久存在原住民文化中的酗酒情形更爲普遍，其原意是原住民在節慶、休閒或農閒時期及豐年祭時之儀式，後演變成喝酒爲主要活動，實有賴原住民的自覺，來避除此酗酒文化。另一方面，由於山地謀生不易，因此大多數年輕

原住民乃至都市謀取生活，子女教養往往由其父母擔任，隔代教養之問題因而產生，如課業無法輔導、缺乏精力管教等等。更由於大環境的改變、離婚率的提高及意外事件的發生等因素，導致單親家庭比例不斷上升，這些背景都對原住民之生活品質產生不利影響。原住民擁有獨立自主強悍的民族特性，其價值觀與平地文化亦有所差異，此雖為各族價值取向不同的問題所致，政府在規劃政策，亦因加以考量，才可收事半功倍之成效。相對的，原住民喜愛運動的天性，也在其生活週遭下一覽無遺。原住民學生在學校接受教育時，興趣最濃厚者即為體育課程，成績最好者亦為體育成績（謝東和，民 85）。再者，原住民豐年祭時，除傳統歌舞外，尚有多項競技活動，項目包括角力、賽跑、拔河、打獵、攀登、投擲、戰鬥、捕魚、游泳等（王建台，民 85），均充分顯示出原住民喜愛運動的特性。從以上原住民民族特性之探討可知，欲提升原住民生活之品質，應從政治、經濟、福利、教育文化等方面著手，做整體規劃。其中教育是最直接的一環，教育是「十年樹木，百年樹人」的職志，其所影響是長久深遠的；並結合政府與民間企業、基金會、宗教團體、學者團體、學者專家及熱心人士之力量、群策群力，才能克服困難達成任務。基於教育機會均等，原住民之興趣能力及運動成就之理由，在教育實施上應開展原住民之教育特色，並推展原住民體育。教育機會均等的意義即公平地提供每一個人接受適性發展的教育機會，亦即使每一個人都能得到符合個人性向最佳發展的教育機會。至於促進教育機會均等的途徑，則可從學制、課程、經費與師資等各方面力求改進，以擴增低階層子女之就學機會，減少階級間教育參與的差異。其實際措施則可從延長義務教學年限、學校制度單軌化、注重學生性向與能力之試探與輔導、發展特殊教育及補償教育及合理分配教育經費等方面來加以著手。（陳奎熹，民 69）。因此，推展原住民體育措施實為符合教育機會均等之最佳策略之一，因為原住民在體育方面的性向及環境等均比一般人為佳，同時，當今是一個多元化的社會，行行出狀元，只要努力，每一種職業都各有一片天，以原住民天賦的優異條件，透過體育的發展，對其升學、就業，有其相當的助益（曾瑞成，民 88）。而在原住民的興趣能力及

運動成就方面，原住民學生由於民族性愛好運動的特性以及居住環境為山地或偏遠的有利條件，提供了長期鍛鍊的機會；原住民學生在學業成績缺乏成就情境下，轉而向體育方面求發展，因其內在動機強，本身興趣高，相對投入時間多，成績亦相對提升，如此，其在體育方面成就自然高。此表現皆歸因於其愛好運動的特性、先天有利的自然環境及家庭的支持等因素交互作用而成。

中華民族傳統文化與技藝已逐漸受到重視。另外，對於原住民文化藝術的傳承與發展也在政府與民間人士的配合下，受到應有的重視與保存，而其中原住民的傳統體育則屬於其中的一環；因此，從教育的觀點來談論原住民在受教的機會均等性、傳統技藝的復興及傳統體育項目的保存等，是本研究的主要焦點之一，教育的問題獲得解決，其他相關問題自然可迎刃而解，傳統體育的保存與發揚亦可從教育的角度未加以思考。

排灣族主要是集中在屏東及台東兩縣，並分布在屏東縣三地門鄉、瑪家鄉、泰武鄉、來義鄉、春日鄉、獅子鄉、牡丹鄉、滿州鄉，台東縣達仁鄉、金峰鄉、卑南鄉、東河鄉、太麻里鄉、大武鄉，高雄縣茂林鄉，族人善木雕、編織，人口數次於阿美族和泰雅族。而魯凱族則鄰近排灣族，主要分布在屏東縣的霧台鄉、三地門鄉、高雄縣的茂林鄉及台東縣的卑南鄉，魯凱族在後山地區總人數才約一千五百五十六人，是最少數的原住民族群（劉清約，民 85）。而在排灣族的傳統體育項目方面，包含有祭祠儀式中的傳統禮儀，如收穫祭時的歌舞、祭靈、迎靈、新娘結婚，盪鞦韆、雕刻、頂上功夫、負重接力、射箭、射鏢及刺藤球活動等，其中傳統歌舞經常到國外表演揚名國際。而魯凱族的傳統體育項目則包括有鋸木比賽、射箭、編織、摔角、合唱、負重、頭頂重物、肩扛小米、大會歌舞及祭祠儀式中的盪鞦韆與刺福球活動等（教育部，民 84）。原住民的各項祭典儀式活動，在傳統方面，其隱含意義包括，鍛鍊強健體魄、求生存和抵禦外侮，祈求祖靈庇佑，期望風調雨順，並感謝祈福慶豐收，團結族群意志與力量等功能。唯當今，最重要者應扮演著「文化傳承」的功能，而大部分歲時祭儀，從身體活動的觀點，儼然的已成為「運動文化」的一環。

本單元除對排灣族與魯凱族傳統體育項目的了解外，並對現階段該族群的維護與發揚情形做一剖析，以提出原住民傳統體育所面臨的危機，並提供政府、民間及當事者參考的依據。本節擬就教育（普及化）、政策（場地設備、經費、師資、法令、整體規劃連貫性等）、原住民本身意識（升學主義、漢化、認知、權力分配衝突等）及社會因素（人才培育、就業等）等四方面來探討原住民傳統體育的危機，並將其臚列於下：

### 壹、教育不普及

政府遷台初年，實施「山地平地化」政策，原住民乃得學習漢族的語言、生活方式、風俗習慣、價值觀與社會規範等，並且受到民主化與本土趨勢的影響及加上原住民知識份子族群意識提升之作用，對維護原住民傳統文化，及增加政治、經濟參與的訴求，遂成為一般風潮，而這些訴求若透過教育活動應有相當的成效，因此對於原住民的教育政策就成了決定性的重要因素（陳枝烈，民 86）。然原住民的教育卻面臨了不夠普及的窘境，對依附在教育體制下一環的體育而言，更加深其推展的困難。以下就原住民教育在推廣上的問題說明如後：

一、教學目標：教學目標偏頗，忽視過程目標，泛道德化的目標，對於原住民並非很適合。

二、教學課程：可區分為一般學科與鄉土教學兩方面（劉清約，民 85）

（一）一般學科：現行課程教材由於並未針對原住民社會文化差異及實際情況而設計，教材內容太多，且與生活脫節，教學設備不足，所以原住民學生在學校從事學習活動時，容易受到挫折，同時課程內容缺乏原住民歷史文化，使原住民學生無法在現行的課程教學中認識並認同自己的族群文化，其他族群的學生亦無法由此認識原住民的文化特質，造成偏頗的見解。

（二）鄉土教學：目前國民小學原住民鄉土文化教材，已由各族群的編輯小組在教育部及前省政府教育廳的指導與督促下，陸續編製完成。唯各族群鄉土文化教材的內容，涉及傳統文化部分的資料蒐集極為不易，且各族群的語言及文化習俗特質並不相

同，所編製的教材在實際教學中，可能產生困難，有待克服；此外傳統的鄉土教學，大部分偏重歌舞及母語的教學，對文化傳承的功效，仍有待加強。

- 三、教材選配：如社會科的教學，學科領域不周延，份量過多，組織不符合兒童的認知發展，不能配合學生的興趣，偏頗的意識型態等等。
- 四、教學方法：不重視教學的過程、教具缺乏，習作多為抄寫型態、設備不足，評量受考試領導教學的影響，專科教室太少，忽視技能與情意的教學等等。
- 五、教師的專業：缺乏教學自主、任教科目過多，觀念的偏差、教導單一成就模式。(陳枝烈，民 86)
- 六、缺乏保存原住民文化之課程設計：國民中小學就課程標準所揭示的內涵與特色，除了增設的鄉土教學外，並無其他具體有關原住民文化傳承與發展的設計，如師資、經費等配合。
- 七、學前教育：部分原住民之社經地位偏低，且受地理環境限制，謀生不易，加以學童之父母長年外出工作，破碎及單親家庭比例偏高，較易形成隔代教育問題，故原住民之學前教育在先天上亟待加強，而原住民社區地處偏遠，幾無私人興設之幼稚園，公立幼稚園或附設於國小之幼稚園又甚少，使原本已處於發展不利的原住民孩童在學習的起步點上就明顯落後於平地學童，造成其進入制式教育學校就讀後的挫折。(劉清約，民 85)
- 八、國民教育：國民教育是原住民教育最重要的一環，但是在現有的研究或報告資料顯示，此階段的原住民學生在學科，適應能力的表現並未臻理想的地步，輟學與不升學的比例也都偏高，使原住民學生普遍缺乏基本的學養與生活的知識，而生活與課業的輔導工作需進一步加強。

## 貳、師資缺乏

透過教育的程序來傳承傳統文化是最直接的方式，相對於原住民傳統體育的傳承仍有賴於學校的教師來加以投入，並配合各族群的節

慶適時加以展現，才能保存其文化的原貌，唯在師資上的缺乏也形成推廣原住民傳統體育的一大阻力。以下就傳統體育在學校推廣上所面臨的師資、時間等問題加以敘述：

- 一、專長師資不足：師資少，對於特殊技藝若能採用一對一方式教導，成效較佳且落實。
- 二、師資人員過於老化：師資產生斷層，經驗無法傳承。
- 三、教學時間少：學校以教學正課為首要工作，對於傳統技藝只能利用較短或課餘時間練習，對需長期注入時間精力而言，略顯不足。
- 四、師資培育未將原住民學校之社會文化背景納入設計：且前原住民教師主要來自師範院校、學士後教育學分班及代課教師的甄選等管道；由於師資來源的單一性質，加上師資培育階段並未針對原住民社會文化及多元文化進行充分的教學，許多派往原住民地區任教之教師不了解原住民社會文化的特性，故無法產生認同，形成調動頻繁現象。保送師範院校的原住民學生之名額受相關法令之限制，無法錄取更多嚮往教師生涯的原住民。由於編制有限：各校無法聘請體育、藝能等之教師，無法展開學生的潛能及特殊專長。
- 五、師資進修不易，原住民學校常位居偏遠或山區，交通不便，訊息取得不易，且遠離教育研習場所，利用課餘進修吸取新知不易，又須面對平地教師爭取進修機會，備極艱辛。

### 參、升學主義掛帥

升學主義優先的觀念之下，造成家長對子女學習傳統技藝的質疑，家長的觀念往往形成學校在推廣傳統體育的困難，因此，傳統文化適應現代社會的問題是值得深思的。而解決此問題可從教育的制度及觀念的建立來著手。

- 一、教育一貫化：可於原住民人口眾多地區成立體育實驗中學，保送運動績優原住民選手發展體育才能。
- 二、傳統與創新結合：傳統與現代的衝擊造成家長觀念偏頗，若能透過蒐集資料、培育師資、應設種子學校、完善的教育計劃，以配

合時代潮流，為傳統技藝謀求新出路。

#### 肆、法令保障不足

文化工作的推廣，除熱心人士投入外，尚需健全的政策法令來保障，如國民教育法未將原住民教育給予特殊的條文作為保護與扶植的依據，對於原住民文化藝術傳承與發展均有所限制。茲將法令之保障不足處加以說明如下：

- 一、法規與政策考慮不週：對於原住民教育，過去雖已制定許多法令，但是社會變遷迅速，多元文化發展逐漸形成之際，許多法規尚待輔強，因此，加強原住民相關政策，實為推動原住民教育之重要課題。（劉清約，民 85）
  - 二、政策與實際應用有差距：所有之山胞教育法規及山地教育優惠措施均屬行政命令式的辦法、要點、須知、綱要、計劃、標準等救濟性方案及輔導性條文，這些條文無法真正在教育的制度面上起作用，如教材編審、師資培育、人事編制、經費分配等，均未能有異於一般學校的措施。
  - 三、教育與研究計劃缺乏：發展與改進原住民教育五年計劃實施至今，由於經費或法令限制，有些項目在執行成效上尚需努力，且原住民教育目前尚無專責單位負責，由各相關部門分別負責，造成會出多門、業務龐雜的情況，故統整原住民教育相關業務，訂定完整計劃，充分運用有限資源，以提昇原住民的教育品質。
- 另外，對於原住民教育的研究不多，致無法確實掌握其問題之所在，鼓勵各方面學者專家積極從事原住民教育問題研究，是為當務之急。

#### 伍、經費缺乏

原住民年輕一代都往都市發展，學習並熟悉自己之傳統文化機會減少，加上原住民專業藝術社團不多，難以保存，推廣及發揚其傳統文化，又由於地方財政困難，無法支應原住民文化藝術祭典活動。因此，可成立一屬於職業性的團體，隸屬於政府機關，做長年性的推廣



與發展，如：文化園區或九族文化村的表演團體等，可長年編列預算補助，而不是辦一次活動，申請一次經費之短期性補助。

另外，亦可在各鄉鎮設立文物館、手工訓練中心和傳統技藝訓練中心等，把重要的技藝傳承下來，又能普及化，並透過教育來培育下一代，讓學習環境與生活環境自然融合。如此，經費上無後顧之憂，又有舞台讓其表演與發展，對推動原住民傳統技藝而言是一大助力。

### 陸、場地設備不足

原住民部分學校校舍或宿舍老舊不足，飲水設施亟需改善，專科教室不敷所需及山地交通不便、工程數量少、工程款補助未符實際需要等因素，致學校相關工程發包困難，影響工程進度及學校規劃。而教師兼教科目太多，缺乏專門技術，難以發揮設備器材的較佳功能，同時原住民學校普遍面臨資源分散、編制不足等小型學校結構不彰的困境，加上人事調動頻繁，無法長期規劃，影響學校發展甚鉅。而在原住民傳統技藝方面，缺乏傳承習藝場所，造成老藝人不受肯定，逐漸凋零又缺乏保障。另外，在傳統體育的技藝上，有些則需要器材及道具，若經費充裕，在設備器材上則不虞匱乏，並可做部落性的推廣。在部落性的推廣上，有些原住民歌舞團體在製作道具佈景時花費甚多，但在表演完後卻沒有做部落性的推廣，只有在整合部落的演出方式而已，所以往往部落在祭典之後，就會用這一套模式在部落中去重新呈現，這也是部落的一個隱憂（孫大川，民 85）。

### 柒、山地鄉漢化，追求新生活

隨著社會型態的變遷，原住民之年輕一代皆往都市發展；一向被原住民視為神聖尊貴的原住民傳統技藝，由於大部分山地鄉的漢化、追求所謂新生活的結果，原本在各部落隨處可見的原住民傳統技藝已逐漸沒落。造成山地鄉漢化原因除上述因素外，尚有下列幾項：

- 一、文明帶來負面的影響：如政府開放山地保留區，破壞青綠的環境，製造垃圾。欲做好文化保存時，應給予隱私的空間，明瞭所隱藏的文化含意，從自己做起，避免現代化影響原住民原保有的特色。

二、祭典儀式的沒落：原住民的祭典是心繫族人的一大活動，隨著祭典的沒落，終究造成四分五裂，而往都市謀求新生活。如原住民的歌舞是透過祭典儀式而產生的，若沒有祭典的方式來延續，在傳承上將有困難；其道理就如同原住民的生活規範、生存的知識與道德的戒律等，仍需透過祭典的儀式來傳達。

三、向心力與歸屬感的缺乏：

各族群的重要祭典（如豐年祭）仍是維繫該族群集體認同意識與理念的主要活動。所以，如何來合力把這種傳統節目或技藝辦得完善，它的意義必然絕對是正面且積極的。無論活動的內容是強調技藝性、祭儀性或非宗教性社會儀式表演活動等，都可達成維繫感情，集體共同參與互助和形成外移人口回流拉攏力的效果，使得長居在外的「都市山胞」，在返鄉心理上有所依歸，產生向心力與歸屬感（許功明，民80）。若無法達到此效果，將造成各族群間的流離，並無法啟發與修正新生代對傳統文化習俗正確的認識及發揮心理教育建設之功能。

### 捌、族群與文化認知的差距

族群若對文化認知上有所差異，將造成價值觀念的薄弱、功利主義盛行及價值觀混淆，形成傳統技藝在推廣上的一大阻力。此情形可從下列現象中來加以了解：

- 一、傳統文化藝術的斷層：台灣從農業社會轉變成工業社會的現象，使各族群往都市發展，各團體的解體形成聚少離多，學習傳統技藝機會減少；另一方面，家庭教育的功能亦扮演重要角色，父母親民族意識不健全，無法體認文化藝術的重要性，更不知如何傳授給下一代，而造成文化斷層的現象。
- 二、缺乏憂患意識：原住民擁有其獨特的個性，部落或族人本身不重視傳統技藝存在的重要性，任由政府再多的政策都徒勞無功。唯有民族意識的覺醒，對自己的文化產生認同感，主動學習，在經驗或技藝的傳承才能達一功效。
- 三、傳統與現代之衝擊：傳統與現代常會產生矛盾，兩者間取得平衡點有助傳統文化的保存與發揚。以將原住民歌舞搬上舞台為例，

在一般人的觀念上，大多認為：這種部落性的歌舞，一旦舞台化後，將會失去它原來的意義。原住民的歌舞有其悠久而豐富的脈絡與內容；現代舞台也有其嚴謹而複雜的結構與原則，兩套不同的文化體系，各有其特色與風格。欲將其融合可從三原則加以著手：(一)要以原住民音樂舞蹈文化的內在邏輯為依據。(二)要有現代劇場及舞台的專業知識及技術。(三)二者之間要有良好而充分的討論與對話（陳瓊姬，民 82）。兩者建立在此一基礎上，原住民歌舞的傳統與現代之間，或許有一良好的交集。

### 玖、原住民權力分配相衝突

原住民所保有的資源有限，如何合理分配不致浪費，是保存原住民傳統文化的一大關鍵。除了讓民族重建，文化再生及成立山地文化研究中心外，原住民的權力分配亦扮演舉足輕重的地位。原住民的權力分配有三：傳統頭目、現代菁英及教會勢力（孫大川，民 85）。這三部分是相互矛盾衝突的，如文化方面的事，教會因著重技術性問題而杯葛；而菁英份子是由選舉方式產生，和傳統頭目又有所區別，在如此多頭馬車的情況下，將形成政策多變，朝令夕改，族群無一遵循方向，反之，若能將三種權力合理安排，將成為重建原住民文化再生的動力。例如：把文化記憶性透過傳統頭目的資助做一重整，成立一個頭目聯盟，推出一總頭目，各族亦推出一總頭目，負責規劃與協調傳統技藝的保存，並推動文化外交的工作，因此，原住民的傳統技藝是可透過政策適度的安排並配合現代的制度而獲得重生的。

### 拾、留不住人才（人口外流）

原住民各族群留不住人才，或許是受社會轉型的現象影響，但是人才培育缺乏整體性規劃也是不爭的事實。而人才培育是以何角度來考量是值得思考的，另一方面，人口的外流將使傳統技藝無法傳承，造成文化斷層。其內容如下：

- 一、人才培育缺乏整體性規劃：保有原住民的特色及留住好人才是保存傳統技藝的不二法門。原住民的人才培育在有心人士的推動下

已漸受重視，但因實行方式技巧不周延，往往無法達到事半功倍的績效，以致浪費過多資源。如：揚威國際的紅葉少棒及素有台灣維也納之稱的屏東縣獅子鄉草埔國小合唱團等，這些人才皆因沒有妥善的規劃，以致爲了學業與就業而徒勞奔波；若能從國小、國中到高、大學，一系列來培育培養這些人才，將使原住民的資源更加豐富。

- 二、培養多元性的人才：爲順應瞬變的社會，應隨時代潮流培育不同的人才。若以維護原住民既有的生活方式及保存維持政策爲主的話，應培育懂得原住民傳統生活的人才，若以前瞻性發展政策爲主的話，則應培育具有轉化及適應局勢的人，懂得利用文化產業化的力量。至於原住民傳統文化的傳承與發展的人才，則以培育技術性的人才，如雕刻、繪畫、藝術、織布及傳統體育等，除此之外，尚需培育經營型人才、思想型人才及創造型人才來配合，才能因應新的環境挑戰。
- 三、技藝傳承後繼無人：人的價值觀易受環境而改變，因而造成原住民人口嚴重外流，老一輩的無法將自己的技藝放心的傳給下一代，而年輕人自己對於文化傳承意識並不強烈，缺乏民族意識覺醒，且沒有意願去學習。另外，缺乏傳承習藝的場所亦是另一危機，造成老藝人不受肯定，逐漸凋零又缺乏保障。

#### 拾壹、政策規劃缺乏連貫性

由於原住民的教育政策以「補償教育」爲主，而原住民的體育政策亦以此爲方針，具體方案有：充實學校體育設施、培養原住民運動人才及辦理原住民體育活動；從政策發展方向而言，確能把握教育機會均等及補償教育之精神，值得推展與肯定。唯若從原住民學校之體育措施依然不足，運動成績未見突顯等客觀事實而言，則原住民的體育政策仍有待提昇。具體而言，原住民體育政策存在之缺失實可歸納爲缺乏整體性與前瞻性、缺乏連貫性及過程不夠公開等三點（曾瑞成，民 88）。

- 一、缺乏整體性與前瞻性：政府要推行一項政策，最基本的就是要具

有腳踏實地的觀念，按部就班的加以完成既定的目標。原住民教育政策、體育政策亦應如此，即在平時就應有一套行之長遠，能全面解決原住民教育及體育存在的問題，而非爲了某種政治考量，或只是爲了迎合原住民一時的需求，而由主管頒佈一些僅能治標的法令。如：興建運動場所及充實設備，卻未能考慮師資問題，原住民傳統運動的特性及以原住民爲中心的體育未來發展方向。原住民體育政策如不以整體性與前瞻性做爲考量的前題，則其績效將大打折扣。

- 二、缺乏連貫性：我國原住民體育政策並未建立短、中、長期發展計劃，造成體育政策缺乏系統性與連貫性，人存政舉、人亡政息的現象依然存在。以原住民運動會而言，即係基於原住民立委之爭取及政治考量而規劃之措施，雖然原住民運動會的辦理有其正面的價值，如落實推展全民運動，透過團體精神的培養，激發原住民奮發向上，並進而提昇原住民同胞的體能。唯有關組隊訓練、推展項目及未來發展方向及特色等均有待一併規劃。
- 三、政策制定過程不夠公開：以目前已推廣的原住民體育政策而言，大多爲菁英領導階層所制定，未必能符合原住民之真正需求，既使有原住民菁英領導階層參與政策的制定亦然。然這種原住民「菁英化」、「都市化」的危機，有賴其菁英之自覺與因應，若能在政策形成過程中，適度讓基層參與，盡量公開化，將有助於政策目標之達成與效益之發揮。

## 拾貳、資料蒐集不易及資源有限

由於國際間開始重視少數民族的權益，近年來亦逐漸重視原住民的體育問題，其中亦含蓋了原住民的傳統體育，但由於種族間的隔閡，雖制定若干政策，在傳統體育的維護與傳承上仍存在著許多變因，此因素包含了資料蒐集不易，專門知識和技術的缺乏及規劃過程的資源有限等（蕭耀仁，民 71），分述如後：

- 一、資料蒐集不易：由於長期以來對原住民體育的忽視，對於原住民的各項資料較爲缺乏，而學者對於原住民教育、社會、文化、習

俗等各方面的研究也較一般地區的研究為少，致使政府在制定政策時，較無法掌握正確的資訊，對於教育所存在之問題及原住民本身的想法無法了解，制定的政策，當然無法對症下藥，僅能解決表面的問題。

- 二、專門知識和技術的缺乏：專業素養的高低會影響政策的品質，以原住民體育的制定來說，規劃人員除具備基本智能外，對於政策的規劃與執行過程、體育學理論、社會學理論、經濟學及人類學理論等，皆不可或缺。規劃人員若沒有這些專門領域的知識背景，所形成的法令自然不周延，僅能就調查分析結果加以制定。
- 三、規劃的過程資源有限：原住民的資源無限，但經由人力所蒐集或提供的資源卻有限，或許制度的制定並未發覺問題的核心及根源所在。若以原住民的教育或體育政策而言，需較一般的政策投入更多的人力物力及時間，此類政策的制定需在專業人士的細心規劃下，配合其他措施（如經費），才能形成符合原住民時代需求的制度。

原住民傳統文化藝術的傳承與發展，已受到國人的重視，而原住民的傳統體育則屬於其中的一環。本節以教育的角度為出發點，來探討原住民教育所面臨的問題與窘境，希望從中能探究傳統體育的未來走向，其次從政策面切入，試圖對場地設備、經費、師資、法令等政策做一剖析，再以原住民本身的意識當做省思，期在傳統技藝的人才與學習場所尋出路，並進而思考傳承文化藝術時，對於人才培育及就業等現實面的考量。經由文獻的整合與分析，提出十二點排灣族與魯凱族傳統體育所面臨的危機，分別為教育不普及、師資缺乏、升學主義掛帥、家長的質疑、就業不易、法令保障不足、經費缺乏、場地設施不足、山地鄉漢化、追求新生活、族群與文化認知上的差距、原住民權力分配互相衝突、留不住人才、政策規劃缺乏連貫性、資料蒐集不易及資源有限等。提出上述造成推展原住民傳統體育的阻礙因素，不是對政府及原住民傳統體育的灰心，而是期望提出如此的危機意識，喚起大眾的共識，將危機化為轉機，共謀原住民傳統體育的維護與發揚之道，其具體做法將於下節闡述。

### 第三節 排灣、魯凱族傳統體育的維護與發揚

在荷蘭人、漢人入侵台灣之前，「福爾摩沙」這個東方小島一直是原住民族的快樂天堂，儘管文明程度，物質生活水準不如外面世界，但是這些原住民可以自由、有尊嚴、不受干擾地維持他們質樸純真的生活方式。自從外力介入之後，特別是來自中國大陸的漢族移民，使得島上的原住民遭到空前的浩劫，並且逐步邁向「黃昏民族」的命運。「關懷」原住民的方式很多，有些政府官員利用參加原住民的豐年祭來表示「勤政愛民」，唱唱山地歌、跳跳山地舞來「維護原住民文化」。但我們認為這種嘉年華會式的慶典，對於今日原住民的困境不能有絲毫的抒解。原住民在政治、經濟和文化上都面臨嚴重危機，而這些都不是一朝一夕所能解決的（陳瓊姬，民 82）。近年來，國際間與政府已逐漸重視原住民的問題，也相對提出一些因應對策，如：從訂定世界原住民國際年、原住民委員會的成立等到舉辦各類研討會（原住民教育研討會、原住民文化藝術節、原住民文化藝術傳承與發展、原住民運動潛能發展座談會等），嚐試以生活的實際層面出發，從政治、城鄉發展的經濟及社會文化等角度，來剖析台灣五十年的政經發展，以了解造成今日原住民難堪境遇的原因。文化藝術是民族的根本，更是一個民族的靈魂，若靈魂失去了，即使政經地位獲得改善，亦變得無意義。「民間藝術」是最能反映台灣民間文化深度與層面，而比漢人更早定居台灣的原住民文化更不可忽視，其中原住民的傳統體育活動更能流露出民族正氣、鼓舞戰鬥精神及鍛練人民健康體魄的功能。此時正值政府大力提倡保存原住民傳統文化藝術的最佳時機，一些有利教育的條件也逐一展現。如八十五學年度起之國中小學新課程標準，國小增設「鄉土教學」，國中增設「鄉土藝術活動」課程，即符合教育本土化的走向，而原住民的鄉土教材亦在進行中。教育機構亦鼓勵原住民語言文化相關之著作，並訂定整個原住民人才培育獎勵要點等。而民間機構則致力推廣本土化活動，如台灣原住民博物館、地區性的文教基金會等。原住民部落也已普遍覺醒到族群文化傳承及發揚之重要性，並已有數量不少的知識青年開始投入文化推廣工作。另外，原住



民部落的新宗教逐漸能接受傳統文化活動、部落現代化資訊漸普及、經濟生活水準大幅改善等，都有利於推行原住民傳統體育的條件。

文化重在保存而後才能發揚，經由上節針對排灣族與魯凱族傳統體育所面臨的危機探討後，擬將危機化為轉機，進一步闡明原住民傳統體育的維護與發揚。本節擬就教育環境、經費問題、運動設施、政策及社會文化等層面，來論述原住民傳統體育的維護與發揚，並將其臚列於下：

### 壹、教育體制的改革

#### 一、教育普及化

(一)實施對象：台灣原住民教育活動，不論鄉土教材、母語教學、各類技藝班別、原住民音樂、舞蹈與體育等等都僅實施於原住民的中小學內。如此，再多的原住民文化特色，也僅止於對自己民族的了解，平地漢族的兒童依然不認識原住民的文化與生活方式、學習特性、思考方式等，卻除對原住民的刻板印象、偏見與歧視則甚不易（陳枝烈，民 86）。因此，推展原住民傳統體育的同時，可在原住民的文化、鄉土教學活動、文化內涵課程內容、師資等各方面，擴及漢族的兒童與教師，透過彼此了解，互動與尊重，將有助於傳統體育的推展與發揚。

(二)課程內容：目前學校現行的課程對原住民文化的描述很少，更何況是針對傳統體育所設計的課程。現有介紹的內容偏重在祭典與習俗，舉凡：家庭制度、親屬制度、出生、命名、婚姻、喜慶、喪葬、社會階級、家庭結構、財產制度、社會生活、社會規範、宗教信仰等均未有介紹（陳枝烈，民 86）。所以，原住民傳統體育的推動，除對現有的教育課程有所突破外，對於深具傳承意義的傳統體育亦應加以融入，不但可使原住民學生更清楚自己本族的文化外，也可使他族的學生認識異族的文化，當可減低偏見或歧視形成的可能性。

(三)暢通就學就業管道：原住民傳統技藝於學校推動時，最常遭遇的困難就是來自家長的質疑，目前以升學主義掛帥的體制下，於就學期間學習老祖宗的技藝，家長大部份的質疑是：學習這些技能對升學或未來的就業是否有助益？因此，暢通就學與就業管道為當務之

急。其具體作法可設立完全中學，讓孩童學習傳統技藝的機會能加以銜接，避免有天份的學生因升學壓力下，放棄學習的機會。另外在就業方面，可參考退輔會的方式，在許多相關的場所制定一定的工作比例名額，讓這些身負傳承重責大任者，能一展長才，更能無後顧之憂投入傳統體育文化的傳承與發展。

(四)制定原住民教育法規與政策：原住民教育行政工作，端賴各項原住民教育法令規章，採取有效合理的行政作為，並善用原住民的經費預算與資源，以推展各項原住民教育業務（劉清約，民 85）。多年來，政府力倡教育普及與受教機會均等的同時，對於有關原住民教育法規制定亦已見雛型，內容涵蓋有健全原住民教育行政與法規、調整教學制度、改進師資培育與進修、建立學生生活與教育輔導體系、強化教育課程與教學、推展親職與社會教育等六大項。其中，原住民的傳統體育亦是其中一環，經由制度化的建立，將使其在維護與推廣上更步上軌道。體育政策之推展，往往需配合教育政策的實施，因此，在探討原住民傳統體育的維護與發揚時，亦應對原住民的教育政策加以了解。

(五)建立終身學習的體制：終身學習的體制是辦理社會教育所努力的目標，有鑑於原住民特有之社會文化背景及生活習性，如何推動及落實適合原住民需要之成人教育、家庭教育及藝術教育方案，並結合民間團體力量，以協助原住民社會教育發展，乃是當前重要課題。就如前所述，建立一套完整的原住民教育體系，對經驗的傳承與技藝的發揚可達水到渠成的功效。隨著全民教育時代的來臨，原住民的社會教育必將隨著整體社會教育品質的提昇而向前邁進。

## 二、培育原住民的師資與特殊人才：

(一)師資與人才培育多元化：原住民教育的特色以培育有專才的人士為首務，如傳統美術工藝、傳統歌舞、母語與鄉土教學、體育運動等方面；另外，政府亦配合相關政策培育原住民特殊人才，如原住民學生師範院校保送制度、原住民大專學生優待獎助、農工職校教育、醫事護理人員等。培育具特殊技藝的師資，將可使傳統體育的推展更加多元化，而原住民地區師資不足的現象亦將獲得改善。再加以適切

的考核、完善的待遇制度，及健全的教師在職進修體系，師資無法久任的問題不僅可迎刃而解，師資水準與教學效果亦將大幅提昇。政府為積極推動原住民文化之維護、傳承與創新工作，教育部自八十年度即訂有「原住民民俗才藝暨體育技能人才培育計畫」，鼓勵原住民地方機關與團體申請。其所顯現出的績效亦有目共睹，如教育界、政治界、體育界及音樂界等各層面，皆有傑出人才。政府除維持現有培育計劃外，卻維護與發揚傳統技藝更應注重「原住民特別培育計劃」方案，朝向原住民多元，常態的教育培育計劃，以輔導的方式，從國小、國中，以致於高中、高職，甚至於高等教育的大學系科，培育出多元性原住民人才，使原住民與一般國民有均等發展的機會，而步原住民人才培育之理想發展境界。(劉清約，民 85)

(二)設置專職的培育機構：原住民在現實環境考量下，欲維持住傳統技藝，由專門的培訓機構來負責傳承的工作，可使原住民傳統技藝獲得保存。目前政府欲設立民族學院的計劃，包括有雕刻技術、歌舞等方面技術訓練的學校。此模式可參考雲門舞集或台北民族舞蹈團等團體，有學院科班訓練出來的學生加以支援；由原住民自己設立一個屬於專門學習技藝的據點，可使現有的資源更充份運用。另外，原住民在體育方面的人才所表現出的成績有目共睹，對於此類的人士亦應加以整合。其具體做法包含有：協調師大、師院體育系增加原住民體育績優生保送入學名額，輔導體育學院開設教育學程，並提供保障名額，以培養原住民本土化體育教師；辦理原住民體育教師教學研究班，定期實施原住民體育教師教學研究會，並以經費輔助體育教師參加在職進修，不斷提升教學知能；輔助原住民學校開設體育班並酌予補助經費利用寒暑假辦理培訓營，有計劃發掘並培育訓練原住民優秀運動人才，如教育部目前在進行中的「改進與發掘原住民田徑人才」五年中程發展計畫等。培育原住民學校專任運動教練，並建立區域性運動教練，負責區內各級原住民學校運動選手之培訓工作；辦理寒暑假原住民青少年奧林匹克運動營，及早發掘體育運動績優人才，並給予專案訓練等(教育部，民 86)。

(三)追本溯源－灌輸原住民大專青年觀念：原住民的大專學生可

肩負起原住民文化傳承的工作，將此人才資源加以珍視與充分運用，並灌輸追本溯源觀念，鼓勵經常回部落參與祭典或非祭典式的原住民活動，透過此一表面性的活動，無形中讓有心一代的原住民能夠概括地去認識原住民的含義，能讓這些青年再回到部落生根發展的機會增加。發掘原住民人才發揮特點，並設立完全中學教學一貫化，並以科學化的鑑定選才，配合體育班與訓練站之實施，以培育出專職的體育人才，使不論在推行競技體育或傳統體育皆有完整的人才資料庫，來負責訓練或統籌原住民體育的維護與發揚。

### 三、藉由文化教育工作傳承傳統技藝：

(一)將原住民文化藝術團體結盟：藉由實際的表演，帶給社會大眾較正確的訊息，並經由互相結盟的方式，將其他原住民的文化藝術團加以整合。其作法可參考國外的文化藝術節方式，先由社區、原舞者或原住民團體開始舉辦，再結合國內原住民文化藝術表演團體，結合成一小型的表演，一來可使原住民傳統技藝有一表演舞，台另一方面更可將觸角延伸至國外。而原住民本身應配合傳統文化與時代需要，保存與創新其原有的祭典、歌舞與器物等。在舉辦原住民各項文物活動時，亦應適時鼓勵並輔導原住民編著本身的文化與歷史書籍，使其發揚與傳承。

(二)將學校資源充分運用：在現行的學校教育而言，目前應是扮演原住民文化藝術傳承工作最適當的訓練場所。如前所述，學校可設立專職的培訓單位，來負責培育相關人才，並在政府提倡多元與族群和諧政策下，積極設立台灣原住民學院，確實解決原住民文化藝術發展的困境。而欲設立符合原住民特色的學校，政府的原住民政策應和原住民溝通後再擬定，例如學校的母語教學、文化的發展、文物活動舉辦、祭典、歌舞傳承等方面。另外，配合「發展與改進山胞教育五年計劃」，目前已有五所師範學院先後成立原住民教育中心，而花蓮師範學院多元文化教育研究所、東華大學族群關係與文化研究所、台灣大學人類學系所、政治大學民族學系所，及中央研究院民族研究所、歷史語言研究所等研究單位，亦將原住民教育文化列為研究重點，今後原住教育的研究、發展與推廣，將進入新的里程碑。(劉清約，民

85)

#### 四、學校教育環境的改革

(一)推廣多民族教育的觀點：體育是教育的一環，經由教育環境與體制的了解，有助於學校在傳統技藝上的推廣。整個教育大環境改革，相對能促進體育在教育中所扮演的角色。在民國 81 年教育部頒布五年計劃後，原住民教育活了新的發展，其內容可分為八類「發展與改進原住民教育五年計劃」執行情形報告（教育部，民 84）：健全原住民教育與法規、調整原住民教育教學制度、改進原住民教育師資培育、任用與進修、建立原住民學生生活與教育輔導體系、強化原住民教育課程與教學、充實原住民教育設施、加強原住民教育研究及學術交流、提高原住民學校教師與學生福利等。而前總統李登輝先生在民國 85 年的「全國原住民教育會議」致詞時表示，原住民教育因受經濟、交通與社會等客觀環境條件限制，與一般地區的教育發展仍有一段差距，並冀望投入人力、財力與心力，以實施教育機會均等的理想，且提出五點指示：積極提昇原住民教育水準、加強原住民學生輔導、推展原住民學校社區化、實施原住民親職教育、重視都市原住民教育等，一再顯示出政府急欲改變原住民教育環境的決心。而學校教育的內涵規劃需配合現代社會重點的發展，如原住民傳統體育、八部合音、長髮舞、豐年祭等，使其發揮最大效用。

(二)健全學校體育之發展：政府制定推展教育多元化的政策後，經由各學校的執行與評估，可達事半功倍之效。唯執行的過程與課程設計關係到整體的發展，因此，以下就學校的支持態度與課程結構加以論述。校長除支持原住民文化教育外，對於學校宜採人性化管理、破除鄉愿心態，教師生活品德嚴加考核，教師本身宜以身作則，身教言教並重，以強化教師素質。學校體育本為全民體育之母，健全的學校體育發展，更是原住民體育所不可或缺的。原住民部落有其先天環境的不良，舉凡場地、設備、師資與課程等均有待加強。如經費的籌撥以興建體育設施供學校及社區使用、擴充體育師資以健全人力資源運用、發展有特色的原住民學校單項運動等方面，均是可做未來努力的方向。至於課程結構方面，透過學術研究與編制教材成為學校可授

課之項目，可避免傳統技藝的流失。以目前透過教育部頒布教育法令，由各校加強推廣傳統民俗體育運動的政策，並舉辦相關研習活動以增進傳授者的教導能力，是一可行的方向。其具體課程內容則有：音樂課加入原住民歌曲，如布農族之八部合音、阿美族之民謠；體育課加入原住民之舞蹈；美勞課中可以欣賞原住民之藝術品，如排灣族之木雕，製作阿美族之陶壺、雕刻雅美族之木舟、編織泰雅族之服飾藝品等。又如實施鄉土教學，加強母語及原住民藝能方面之訓練，以發展學生天賦潛能；舉辦學藝競賽，並參加校外競賽，提昇學習動機與表現機會；爭取經費、推動原住民文化整理與發揚工作，如購買書籍、增設文物教室及編纂鄉土教材等；重視各科教學，使兒童能五育發展；提供學生接近傳統優良文化之機會，同時，也體驗現代生活之型態，如教導學生認同自己文化、客觀批判自己文化等方式，皆是健全學校多元教育的有效方針。（吳天泰，民 87）

（三）推廣原住民鄉土文化教育：自 85 學年度起已將鄉土教學活動列入正規教學科目，並安排鄉土教學活動，但卻也面臨師資、教材、教法、教具等無統編教材的困境，因此，一套可發揮地方特色，又擁有豐富資訊與指導的教材是刻不容緩的。而透過政府的政策執行各地的鄉土文化教材研編的講習活動亦展開，內容有原住民社會與文化之介紹、各族音樂、舞蹈、文物等藝能之認識、原住民政策與未來之展望、原住民教育之發展與文化建設、收集原住民鄉土教材的方法及多媒體應用等技術課程等。至於有關鄉土教材的教師進修，各學術單位亦有相關課程的設計，如鄉土課程與教學山地歌舞教學研究、原住民藝術概論、原住民祭儀活動等，期望透過正統學習能對原住民的傳統技藝獲得傳承與發揚。而鄉土教材的編撰則應含蓋屬有屬於各族群自己的文化教材、動態材料如歌或舞、課程由簡至繁融入社會課程中、母語與雙語教學、圖文並茂，針對不同年級實施不同教材內容，如低、中年級以語文為主，配合原住民童謠、音樂、舞蹈等；高年級可增加傳說、故事、手工藝及風土民俗等，使原住民鄉土文化教育在教材，師資及教具等各方面，皆能獲得全面的推廣。（吳天泰，民 87）

## 貳、經費的統籌與運用

由於原住民年輕一代往都市發展，少有機會學習並熟悉自己之傳統文化，加上原住民專業藝術社團不多，難以保存，推廣及發揚其傳統文化，又由於地方財政困難，無法支應原住民文化藝術祭典活動，因此，原住民傳統技藝正面臨傳承的危機，其中，經費的缺乏是占重要的因素之一。有鑑於此，政府已逐年編列預算來化解此危機，如「教育優先補助區計劃」的擬定等；但隨著時間的增長，該計劃已進入最後一年，執行的成效正考驗著經費是否繼續補助；因此，應廣開管道尋覓新的財源，才能讓傳統技藝教學的推廣繼續持續。「教育優先區」的規劃與推動，不僅落實「積極性差別待遇」的理念，對教育資源做更合理的分配與重點運用，更有助於開展原住民教育之特色，貫徹國民教育機會均等（劉清約，民 85）。在廣開財源之道方面，原住民所處部落與區域，擁有優沃的天然資源條件，可規劃成觀光勝地，一來可解決經濟上問題，更可將台灣原住民文化變成觀光資源的一部分，但在文明的衝擊下所帶來的相對負面影響，亦應在規劃執行時一併考量。目前政府對原住民文化維護的做法上有待各行政單位間協調，文化行政工作是分佈在內政部山地科，教育部山胞教育委員會及文建會，但是這三個部會，都沒有專職人員負責原住民文化建設的工作，且無編列專門的預算，也由於無專門的機構、預算及有系統的文化重整方案，原住民文化的重整工作只限點的作用，而無面整體提昇。因此，要落實原住民文化建設，必須有專門的單位、人員與預算，同時亦可成立「原住民文化基金」，讓原住民文化重整有固定的基金，亦能贊助熱心文化重整人士、團體及藝術表現傑出人士。目前台灣已成立部會級的原住民委員會，期盼其在人員、經費與政策上皆能有所做為，讓原住民傳統體育文化的復興注入一劑強心針。

經費籌撥與運動設施間有密不可分的關係，其也關係到原住民在使用與推廣上的問題，此內容將於下文中討論。原住民學校多為小型學校，學生人數少，而現行學校預算編製辦法是以班級數及學生數為基準，因此原住民學校經費相當有限，致學校缺乏完整的運動設施與教學器材，也無足夠的經費推展大型的體育活動，加上原住民體育教

師流動率高，對於原住民體育運動人才之培育有不利的影響。除經費問題外，人員編制亦造成管理上的難題；位處偏遠地區或原住民學校，政府或許能以專案補助方式，興建運動設施、教具與圖書設備等，但也因乏人管理而失落少用，不是遺失，就是遺漏。原本是偏遠地區教學上少數能引以為傲的特色，如今卻又成為教學上的阻礙。前者是導因於經費的不足，後者卻肇因於人員的不足，真是學校與行政機關共同要認真省思的問題。（陳校烈，民 86）

### 參、國家政策的制定與配合

一、爭取傳統體育與文化的表演機會與空間：提振原住民傳統文化時，除在人才培育上由專職單位培訓外，在表演空間亦應一併考量，尋求發展新層面，並朝國際化邁進。就如同前述，可將其他原住民的文化藝術團體，採取結盟方式；或者是經由社區方式經營，來做文化的傳承與推廣。另一方面，亦可將原住民的歌舞搬上舞台，尋求表演空間與機會。或許有人認為，部落性歌舞舞台化後，將失去原來意義，相反的，應該是傳統與現代結合的最佳例子。原住民的歌舞有其悠久而豐富的脈絡與內容；現代舞台也有其嚴謹而複雜的結構與原則，它們像兩套不同的文化體，各有各的特色與風格，其間有些可整合，有些則不可相容；欲將兩者綜合性的呈現，需秉持基本原則：要以原住民音樂舞蹈文化的內在邏輯為依據，要有現代劇場及舞台的專業知識與技術，二者之間要有良好而充分的討論與對話，如此，原住民歌舞的傳統與現代間，將有一良好的交集點。（陳瓊姬，民 82）而原住民的歌舞亦可透過競賽的方式，抓起活動高潮，以蔚為風氣，但此方式只是手段之一，而非唯一方法；重點是希望透過教育的方式來演練傳統歌舞，並可避免流於標新立異。

二、透過民間傳統技藝團體發揚與維護：

傳統體育運動的發生與流傳，通常始於民間百姓日常社會生活中，民間各種百匯活動可說是傳統體育孕育的溫床，亦是傳統體育與技藝活動最活絡之處。而民間傳統技藝團體則成為保存維護與發揚傳



統體育的主要力量。特別是原住民在特殊節慶中所展現出的祭典活動及禮儀等民間習俗，更突顯出文化的意義，而藉由其展現出之身體文化的傳統體育來維護與發揚，更是重要的途徑。以下茲提出幾點方式來強化傳統體育的概念：

(一)傳統藝術生活化：文化藝術是生活的工具，經由生活化才能注入生命，經由民間的參與以身作則，可免流於觀光性質而忽略其本質，並可使文化的傳承源古流長，歷久彌新。

(二)設立文物館或手工藝訓練中心等相關部門：經各鄉鎮由民間力量發起，將使文物資產的接觸更加普及，並且透過教育的方式，使學習環境與生活環境自然融合。另外，亦可透過政府的輔導，由原住民族成立藝術團體或文教基金會等方式，定期舉辦大型原住民藝術文教活動，宏揚原住民文化藝術，以喚起社會大眾對原住民文化資產重視。而博物館、文物館、資源教室與圖書館等，亦是資料保存、收集與參觀考察的重要資源，經由政府的輔導再藉助民間的力量，所展現出傳統技藝的生機是無限的。

(三)自主權與自治權的展現：原住民各鄉公所具有教育文化的自主權與自治權，相對將帶動地方文化之活動。現有的原住民政策大多是上級決定後交由基層去執行，一條鞭的方式，較無法顧及地方的真正需求，反之，若有關文化重整的建設方案，先由地方鄉公所，根據鄉民實際需求提出一套文化計劃，其由下而上所形成的政策，獲得的是民意支持與尊重，更是文化保存的原動力。

(四)以身作則的態度：對本身固有文化具有高度的認同感，才有保存的價值存在。尤以文化重整的工作，應多民間自行發起與參與，而非由政府來主導並加以掌控支配；少數民族的文化重建固然要藉助政府的力量，但更重要的是原住民本身的覺醒與努力。例如：原住民年輕一代應多向長者所存有的珍貴技藝資源，藉由訪問、採集、學習的心態來加深認同感，以避免失傳，更可將文化的傳承加以延續。

#### 三、發展培育原住民的體育計劃：

(一)發掘原住民人才以發揮潛能：發掘原住民具有傳技藝或運動之人才，以發揮其潛能是推行相關政策的主要方針。具備相關人才，

對於政策的執行與規劃將更徹底。透過教育的力量將小學至高中、職階段，發掘並培育相關人力，並結合社會企業之資源，以形成一貫化的人才培育計劃。

(二)落實原住民青少年參與文化傳承的工作：所謂「往下紮根，向上結果」，青少年在原住民傳統體育逐漸沒落之際，扮演著舉足輕重的地位，若本身的認同感與意識缺乏，將促使文化的傳遞形成斷層。其策略可透過教育和文化的雙重教育、設置文化假期班（如生活營、語言班、編織班、手工藝班、歌謠班、傳統舞蹈班與陶藝班等）等一系列活動的長期計劃，運用學校教育與家庭聚會來學習傳承語言及設立原住民族之文化學院等方式，來凝聚原住民青少年對傳統技藝的向心力。

(三)原住民教育體系的落實：藉由政府前瞻性的規劃，將使原住民教育之品質獲得提昇，更使我國教育步入多元文化教育的新紀元。其主要策略如：原住民教育法的擬訂與實施，「教育優先區」的規劃與推動，原住民母語與各族群鄉土教材的編寫及鄉土教育的實施，配合師資培育多元化的政策，謀求原住民教育的健全發展、發展與改進山胞教育的計劃、配合教科書的開放並落實教師專業自主、建立終身學習體制等（劉清約，民 85），是未來著重原住民教育體系的重要方針。

(四)結合民間組織的長程計劃：民間組織的力量對推廣與維護原住民傳統體育具有相當的功能。但畢竟民間組織的形式仍需相對措施的配合，方能健全，如組織背後需有財團或社團來做為後盾，才能將民間的組織計劃，藉由委員會或顧問團的方式來帶動與支援。而政府與民間的關係，則需仰賴健全的長程計劃來逐步實施。另外，對於特殊族群的智慧財產權亦應加以重視，如某原住民族的圖騰或傳統技藝具有其獨特性，政府應輔導其具備專利權，在同時亦尊重其權利下，文化的傳承自然可事半功倍。

四、原住民區相關設施的建設：原住民傳統體育的保存，除透過教育的力量與人才的培育外，相關設施的建設配套措施，亦扮演著橋樑的角色，有人力與政策配合，卻無舞台讓其發揮，較難突顯出其存在的價值。政府可逐年編列預算，從原住民學校之設施做起，

補助興建運動場館，並根據各族之運動文化特性興建專門設施，以供學校及社區民眾使用，來建立社區本位的傳統體育資源體系。另外，成立原住民文物陳列室、文物館或多元教室，亦是提昇文化保存的方式。

五、由「全民體育」、「社區體育」到「原住民體育」之結合：

政府相關措施應以全民體育為主軸，將逐漸受環境之社會變遷下的原住民傳統體育文化加以保存。其具體做法如下：

(一)原住民各族特有運動文化之保存與發揚：原住民教育政策或體育政策缺乏政府與民間之溝通往往會掉入以「漢族中心主義」之迷思中，若原住民自身對文化保存不重視，在雙重影響下，無疑是對傳統體育的一大傷害。

(二)依各族群的特色與專長，發展其運動文化：藉由文化的交流→可促進彼此的了解與包容，如透過舉辦傳統文化技藝競賽，再配合政府因勢利導的政策，原住民的傳統技藝無形中將獲得發展。

(三)社區體育的執行：社區是社會的縮影，原住民常以社區的型態來做為聚集的方式，如妥善運用社區資源與活動、民俗節慶、傳播媒體、宗教團體、民間團體等；透過成立社區文化調查工作會，並賦予任務，採集編纂鄉土文化及教材，設立補習輔育班，強化家長觀念及開放合宜場地，供學生晚間自習及從事正當休閒活動等（吳天泰，民 87）方式，來強化社區文化體育的形成。

六、相關行政單位的配合與整合：推展原住民傳統體育應以學校體育為中心，全民體育為主軸，再結合相關行政部門之配合。如教育部之政策制定後，透過體委員、勞委會或原住民委員會等組織加以配合與執行，方能落實政策的達成。而成立傳統體育相關組織或團隊，亦需透過政令的宣導與政策的制定，再結合各地方學校的加強推廣，將使傳統體育的根更加紮實。另一方面，政府亦需配合原住民傳統節慶舉行競賽活動，如原住民運動會傳統技藝的競技、排灣族的五年祭及魯凱族的小米收穫祭等，皆賦於傳統體育的文化意涵。

#### 肆、原住民特有文化的保存

一、宣揚原住民傳統體育的特色：民族的延續，端賴傳統文化的保存與發揚，而藉由傳統體育所具備特色之宣揚，除可促進族群的向心力外，更可加深對民族的認同。以下就原住民傳統體育的特色分述如後：

(一)原住民傳統體育的文化精神要義與象徵：傳統體育的出現從前述的運動項目與內容分析中，大致與民俗慶典祭祀、閒暇娛樂而創造及謀生存所展現出之身體活動形式。其所代表的意義具有祈福消災、忠義行為文化精神典範及娛樂休閒調劑生活等（蔡禎雄等，民88）。而其主要形式則是以每年配合節慶與祭祀、娛樂休閒、手舞足蹈、祈福消災等，並配合強烈節奏與簡易的身體擺動，藉以展現出活潑的生命力與團結合作之情感。而原住民傳統體育在社會生活中所扮演的角色為聯絡人與人之間的情感、團結族群向心力、調劑農耕生活及增添多樣性娛樂，另外亦可達保健強身之功效。

(二)原住民傳統體育文化的內涵：文化即是生活方式；體育文化則是藉由身體活動而形成生活一部分的環境。而傳統體育的內涵則是以維護原住民即有的身體活動之生活方式，並發展其具有前瞻性政策。而培育懂得轉化及適應新局勢之人才亦不可或缺。

(三)原住民傳統體育的特色：原住民的教育特色可分為傳統美術工藝、傳統歌舞、體育運動和鄉土教育等四方面加以闡述。在傳統美術工藝方面，包含有雕刻、編織、陶藝與服飾等項目；在傳統歌舞方面，以其渾厚的歌聲和與生俱來的節奏感孕育出多采多姿，豐富而千變萬化的原住民文化特色，一般來說，原住民的歌舞可歸納為勞動、生活與祭典三大類。而所涵蓋的範圍既深且廣，諸如婚禮、相思、祈禱、酒宴、訓誡、咀咒、葬禮、別離、玩耍、戰爭、狩獵、農耕、漁撈、祖靈祭祀、人頭祭祀等，這些生活中可能遭遇的一切總總，一切的喜、怒、哀、樂等刺激或振奮，以及對神靈的敬畏和崇拜，都是用最原始且最具生命力的歌舞形式來表現。（劉清約，民85），而在體育運動與鄉土教育和母語教學方面，原住民受高海拔的居住環境與大自然的陶冶下，在先天體能與運動能力優於一般人；而鄉土教育更是上

述三者推展後之產物，因此，原住民傳統體育的特色應針對其獨特性而獲得全面的推廣與發展。

(四)強調與宣揚原住民傳統體育特色重於觀光娛樂的價值：隨著時代的變遷，原住民有時為了求生存，不得不改變舊有的傳統，而以經濟做為取向來換取更多的生存空間，但無形中對原住民的傳統體育之真義受到一定程度之傷害。例如：魯凱族豐年節比賽之活動現象說明，雖以「傳統性」為號召，但實際已遠離表現豐年節之「信仰概念」和「祭儀」之真意；反卻成為以無祭儀性之「純粹表演動作」、「創新之歌舞劇」以及「場所的佈置」三者來取勝之趨向。魯凱族與排灣族舉辦豐年節的形式有二，其一是以村際聯合性豐年節比賽為主，其選擇一村落作固定點，邀請鄉內各派團共襄盛舉的比賽；其二則是擴大性的觀摩豐年節活動，強調以觀摩性而非比賽性質的表演，挑選一個代表性的村落舉辦古物展覽或展示其他生活形態的系列性尋根活動，以這個模範村為單位，擴大規模舉行。此兩種形式的豐年節對外宣傳效果大，極易吸引遊客，但若原住民表演者無法了解內容的精義與內涵，就如同作秀而流於觀光。因此，將原住民各村落內的特色加以重新組織，無論男女老幼均能自動自發的參與，既可達成維繫感情與集體共同參與互助，亦可形成外移人口回流拉攏力的效果，並啟發新生代對傳統文化習俗的正確認識，更重要的是可避免觀光性質的弊病。

二、鼓勵多舉辦體育活動：經由活動的舉辦來凝聚族群的向心力，而舉辦的時間、地點與性質則與維護傳統文化命脈息息相關。

(一)選擇適當時機舉辦相關活動：由於社會的變遷，原住民部落外流人口多，欲藉由活動的舉辦來拉攏人口回流，時間的選擇則甚為重要。同時亦可將活動內容互相搭配舉辦，例如舉辦親職教育的傳統體育內容時，可選在節日、學校運動會或是山地慶典時期。而競賽或代表的單位應儘量以部落為單位，而非以鄉為單位，來獲取代表者之榮譽感與認同度。

(二)舉辦技藝競賽並提升競賽層次：藉由舉辦原住民文物技藝競賽，將原住民文物推展至學校；另外，原住民的傳統體育項目除可經由政府相關措施配合外，成立相關協會或聯盟加以研究或改良規則，

以符合競技性質是在維護與發揚傳統體育的同時應加以考慮的。例如近年來盛大舉行的原住民運動會，除讓原住民擁有代表所屬部落的榮譽感外，更可提供優秀運動選手表演舞台來參與全國性之體育運動競賽的機會。

三、原住民的自覺與包容是傳統技藝發展的關鍵：藝術表現風格之取向與族群文化之盛衰強弱密切相關，闡述原住民族傳統文化傳承之重要性的同時，亦即積極為族群藝術拓開一條生路。原住民族群成員本身的「自覺度」是最根本的成敗關鍵，只有該族人才是能創造自己族群藝術的主人，也才能夠真正的瞭解哪種形式的藝術品是該社會群體所需要的，且又能對外顯現出該族的精神標幟與特徵（許功明，民 80）。另一方面，在維護與發揚原住民傳統體育最大的危機即是人才的斷層，也唯有從年輕一代加以灌輸，才得以使傳統文化加以延續。而身為原住民家長與教師則是扮演重要角色；在家長方面，以升學主義掛帥的現代教育認知中，各校在推動傳統技藝教學時，常遭遇到家長的質疑，更無法接受孩子到校是學習老祖宗的技藝，並認為對升學與未來就業的實質效果助益不大。因此，除了家長觀念的變通外，相關配套措施的實行，如完全中學的設立，才是綿延原住民傳統技藝的根本之道。另一方面，身為原住民教師，努力方向有認識傳統文化，去蕪存菁，發揚光大；主動田野研究，留存最傳統之文化；充實自我，擴大服務原住民社會層面；秉承原住民傳統文化，懷抱「捨我其誰」的胸懷；培養具有原住民味道的兒童，培育其高尚情操。（吳天泰，民 87）。透過原住民的自覺與包容及相關政策的制定與實施，才能為傳統文化開創市場，打通原住民就學與就業管道，才是真正保存傳統文化之道。

#### 第四章 排灣魯凱族傳統體育的維護與發揚

## 參考文獻

### 壹、史料方面：

中研院民族所（73 年） 蕃族慣習調查報告書 台北 中研院民族所編譯。

臺灣蕃族調查會編（民 65） 臺灣蕃族慣習研究 台北 臺灣蕃族調查會編。

臺灣蕃族慣習研究（民 72） 台北 南天書局。

臺灣總督府警務局（民 26） 高砂族調查書第二篇生活 台北 南天書局(1,2)。

伊能嘉矩等編（民 27） 理蕃誌稿五篇 台北 臺灣總督府警務局理蕃課。

伊能嘉矩（民 62） 臺灣番政誌、附錄：臺灣番地交涉年表 台北 古亭書屋。

佐山融吉（民 7） 蕃族調查報告書 臨時臺灣舊慣調查會 台北 中研院民族所。

森丑之助編（民 6） 臺灣蕃族志 台北 臨時臺灣舊慣調查會。

森丑之助編（民 66） 日據時代臺灣原住民族生活圖譜 台北 求精出版社。

衛惠林（民 64） 臺灣省通志稿 台北 卷八同胄志。

衛惠林等（民 61） 臺灣省通志 台北 臺灣省文獻委員會。

鄭喜夫（民 65） 清代臺灣「番屯」考(上) 台北 臺灣文獻 27(2)。

鄭喜夫（民 65） 清代臺灣「番屯」考(下) 台北 臺灣文獻 27(3)。

賴昱榮（民 77） 爺亨泰雅人的社會變遷 台北 文化民族與華僑所。

教育部編（民 76） 山胞教育法規選輯 台北 教育部編印。

蕃族調查報告書(1)（民 72） 台北 南天書局。

蕃族調查報告書(2)（民 72） 台北 南天書局。

蕃族調查報告書(3)（民 72） 台北 臨時臺灣舊慣調查會編。

蕃族調查報告書(4)（民 72） 台北 臨時臺灣舊慣調查會編。

蕃族調查報告書(5)（民 72） 台北 臨時臺灣舊慣調查會編。



## 參考文獻

- 蕃族調查報告書(6) (民 72) 台北 臨時臺灣舊慣調查會編。  
蕃族調查報告書(7) (民 72) 台北 臨時臺灣舊慣調查會編。  
蕃族調查報告書(8) (民 72) 台北 臨時臺灣舊慣調查會編。  
佐山融吉(民 7) 蕃族調查報告書 台北 臨時臺灣舊慣調查會 中央研究院民族研究所 頁 28。  
伊能嘉矩等編(民 7-27) 理蕃誌稿五篇 台北 臺灣總督府警務局理蕃課。

## 貳、書籍、論文方面：

- 內政部譯(民 79) 美國印地安民族政策概況及法案輯要 台北 行政院內政部。  
內政部民政司(民 81) 山地行政法規彙編 台北 內政部民政司。  
內政部譯(民 79) 加拿大原住民政策概況及法案輯要 台北 內政部。  
中研院民族所規劃(民 71) 山地建築文化之展示 台北 中研院民族所。  
王人英(民 55) 臺灣高山族的人口變遷 台北 臺大考古人類學研究所 碩士論文。  
文崇一等(民 67) 社會變遷的青少年問題研討會論文 台北 中研院民族所專刊 24。  
尹建中(民 75) 民間傳統文化在變遷社會中的角色 台北 漢學會議報告。  
瓦歷斯·尤幹(民 81) 番刀出鞘 台北 稻鄉出版社。  
折井博子(民 69) 泰雅族 Gaga 的研究 台北 臺大考古人類學研究碩士論文。  
李亦園(民 64) 日本學人之高山族研究 台北 中研院民族所集刊 40。  
李亦園(民 81) 文化的圖像(上)文化發展的人類學探討 台北 允晨叢刊。  
杉山壽榮南(民 80) 臺灣番族の工藝 台北 考古學雜誌 14 年。  
呂秋文(民 79) 『族の社會變動と傳統文化』 台北 成文出版社。

- 芮逸夫（民 61） 中國民族及其文化論稿 台北 藝文印刷館。
- 明立國（民 77） 臺灣原住民族的祭禮 台北 臺原出版社。
- 林清財（民 77） 西拉雅族祭儀音樂研究 台北 師大音研所。
- 卓宏祺（民 77） 清代臺灣理蕃政策之研究 台北 政治大學邊政研究所碩士論文。
- 柳 翹（民 79） 永遠的部落：泰雅筆記 台北 晨星出版社。
- 郎擎霄（民 22） 中國南方民族源流考 台北 東方雜誌 30(1)。
- 韋政通（民 80） 中國文化概論 台北 水牛出版社。
- 胡臺麗（民 80） 臺灣原住民族的祭典儀式 台北 行政院文建會委託 研究報告。
- 洪敏麟（民 60） 綜觀臺灣山地社會結構與文化演變之軌跡 台北 臺灣文獻。
- 宮本延人（民 72） 高山族之物質文化 台北 中研院民族學研究所。
- 宮本延人（民 81） 臺灣的原住民 台北 晨星出版社。
- 孫大川（民 80） 久久酒一次 台北 張老師出版社。
- 高淵源編著（民 65） 高砂族の奇習と傳説 台北。
- 許義雄（民 66） 體育學原理 台北 國立臺灣師範大學體育學會。
- 陳奇祿（民 81） 臺灣土著文化研究 台北 聯經臺灣研究叢刊。
- 陳其南（民 50） 臺灣土著社會婚姻制度的比較 台北 幼獅書局。
- 陳國鈞（民 63） 臺灣土著社會研究 台北 東方文化書局。
- 陳學明（民 44） 臺灣高山族之研究 台北 益世通訊社。
- 陳茂泰（民 79） 高山族的文化保存 台北 中國民族學通訊。
- 梁世武、李詩益（民 82） 大專山地青年生活調適之研究 台北 行政院青年輔導委員會。
- 游世忠（民 76） 臺灣原住民的族群變遷 自立晚報。
- 傅仰止（民 75） 高山族城鄉遷移與都市認同之研究 台北 國科會專題研究報告。
- 黃應貴（民 75） 臺灣土著族的兩種社會類型及其意義 台北 臺灣土著文化研究論文集。
- 黃應貴（民 75） 臺灣土著社會文化研究論文集 台北 聯經出版社。

參考文獻

- 黃文新譯（民 75） 臺灣的蕃族 台北 民族新編譯。
- 黃瑞琴 質的研究方法 台北 心理出版社 民國 80 年。
- 鈴木質原 臺灣蕃人風俗誌 台北 武陵出版社 民 80 年。
- 鈴木作太郎（民 21） 臺灣の蕃族研究 台北 南天書局。
- 楊國樞、葉啓政（民 73） 山地社會問題 台北 巨流出版社。
- 廖英傑（民 80） 原住民民俗舞蹈 山地職業教育稀有類科教材 台北。
- 劉斌雄（民 78） 臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究 台北 中研院民族所。
- 劉斌雄（民 76） 臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究 台北 民政局委託計劃報告書。
- 劉照民（民 81） 臺灣先民看臺灣 台北 臺原出版社。
- 衛惠林（民 41） 臺灣的土著族 台北 自由中國 6(9)。
- 龍冠海（民 63） 社會學 台北 三民書局。
- 謝明霖（民 75） 山胞遷村與環境調適之研究 台北 臺大地研所碩士論文。
- 謝貴利（民 80） 臺灣原住民民俗歌曲 台北 山胞職業教育稀有類科 教材之九。
- 滕井志津枝（民 76） 日據前期臺灣總督府的理蕃政策 台北 國立師大 史研所博士論文。
- 羅香林（民 18） 臺灣生番歌 台北 民俗週刊 68 期。
- 江良規（民 81） 體育學原理新論 台北 臺灣商務印書館股份有限公司。
- 吳文忠（民 66） 體育概論 台北 正光書局有限公司。
- 原住民教育簡介（民 85） 台北 教育部。
- 高德義主編（民 83） 原住民文化工作者田野應用手冊 台北 台灣山地文化園管理處司。
- 許美智（民 81） 排灣族的琉璃珠 台北 稻鄉出版社。
- 黃應貴主編（民 75） 台灣土著社會文化研究論文集 台北 聯經出版事業公司。

- 折井博子民（民 69） 泰雅族噶噶的研究 台北 臺灣大學考古人類學研究所碩士論文 頁 1-2。
- 龍冠海（民 63） 社會學 台北 三民書局 頁 188。
- 韋政通（民 80） 中國文化概論 台北 水牛出版社 頁 14-15。
- 邱金松（民 65） 體育社會學理論與方法 台北 正中書局 頁 41。
- 吳明清（民 81） 教育研究：基本觀念與方法之分析 台北 五南圖書出版有限公司。
- 蔡保田（民 78） 教育研究法 高雄 復文圖書出版社。
- 吳騰達（民 86a） 卑南族的傳統體育活動 台東文獻，復刊 1 頁 51-57。
- 吳騰達（民 86） 台灣原住名鄉土體育調查研究 台東 中華民俗藝陣研究社。
- 李景崇（民 83） 生命禮俗對體育運動的影響—南勢阿美族豐年祭 台北 國立台灣師範大學碩士論文。
- 龍寶麒（民 53） 排灣族的創始神話 台北 邊政學刊，1（3），21。
- 王建台（民 85） 台灣原住民族運動文化—以歲時祭儀析論 台北 二十七屆大專運動會國際體育學術研討會論文集。
- 陳奎熹（民 69） 教育社會學 台北 三民書局。
- 劉清約（民 85） 原住民教育簡介 國立屏東師範學院 原住民教育研究中心。
- 教育部（民 86） 中華民國原住民教育報告書 台北 教育部。
- 教育部（民 84） 國民小學原住民鄉土文化教材排灣族 教師手冊 台北 教育部。
- 教育部（民 84） 國民小學原住民鄉土文化教材排灣族 教師手冊 台北 教育部。
- 教育部（民 84） 國民小學原住民鄉土文化教材排灣族 教師手冊 台北 教育部。
- 教育部（民 84） 國民小學原住民鄉土文化教材排灣族 教師手冊 台北 教育部。
- 陳枝烈（民 86） 台灣原住民教育 台北 師大書苑。

#### 參考文獻

- 許功明（民 80） 魯凱族的文化與藝術 台北 稻鄉出版社。
- 吳天泰（民 87） 原住民教育概論 台北 五南圖書出版公司。
- 教育部（民 84） 「發展與改進原住民教育五年計劃」執行情形報告  
台北 教育部。
- 蕭耀仁（民 71） 政策規劃理論之研究 政治大學公共 台北 行政  
研究所碩士論文。
- 孫大川（民 85） 台灣原住民文化藝術傳承與發展系列 座談實錄報  
告書 台北 文建會。
- 陳瓊姬（民 82） 山林傳響：1993 年原住民文化藝術節紀念專輯 台  
北縣立文化中心。
- 蔡禎雄等（民 88） 東亞主要國家傳統體育運動之保存與發揚 台北  
行政院國家科學委員會專題研究計劃。
- Huizinga, J.(1995). *Homo Ludens:A study of the Play-Element in Culture*,  
Boston:Beacon Press.
- Measor, L.(1985). *Interviewing : a Strategy in Qualitative Research*, in  
Burgess, R.G.(ED). *Strategies of Educational Research: Qualitative  
Methods*.
- Ponney, J. & Watts, M.(1987). *Interviewing in Educational Research*,  
London: Routledge & Kegan Paul.
- 參、學報、期刊方面：
- 山人（民 53） 臺灣山地民族的婚葬禮俗 台北 自由太平洋 8(6)  
頁 40-41。
- 山人（民 53） 臺灣土地民族的習性 台北 自由太平洋 8(8) 頁  
43-45。
- 王嵩山（民 77） 試論臺灣土著族的傳統文化和現代適應 台北 山  
地文化 13 頁 4-6。
- 王人英（民 54） 臺灣高山族人口的族群組成 台北 中國民族學  
通訊 2 頁 1-5。
- 瓦歷斯·尤幹（民 79） 原住民族文化與祭典 台北 中國論壇

- 30:10258 頁 20-26。
- 石磊(民 76) 重視山地文化，保護而不隔離 台北 中央月刊 20(5) 頁 29-30。
- 何廷瑞(民 49) 臺灣土著諸族文身習俗之研究 台北 考古人類學刊 15/16 頁 1-48。
- 吳錦發(民 81) 論臺灣原住民現代文學 高縣文獻 12 頁 175-206。
- 李 濟(民 39) 瑞岩民族學初步調查報告--體質 台北 文獻專刊 1(2)年 頁 67-79。
- 李壬癸(民 68) 臺灣高山族之研究 臺南師專學刊 1 頁 98-105。
- 李亦園(民 73) 山地政策之研究與評估報告書 台北 中研究民族所 18.19.20 頁 181-197。
- 李亦園(民 67) 社會變遷中的臺灣高山族青少年問題 台北 中研院民族所專刊 48 頁 1-9。
- 李亦園(民 67) 都市中高山族的現代文化適應 台北 中研院 50 週年 論文集 2 頁 717-740。
- 李亦園(民 76) 處理山地問題不宜有文化本位偏見 台北 中央月刊 20(5) 頁 27-28。
- 李天民(民 67) 臺灣山地各民族舞蹈之研究 台北 藝術學報 23 頁 119-142。
- 阮昌銳(民 71) 臺灣東北部土著族的民俗與文化博物 台北 35(1/2) 頁 75-122。
- 林衡立(民 39) 瑞岩民族學初步調查報告：宗教 台北 文獻專刊 1(2) 頁 41-48。
- 胡臺麗(民 80) 矮人祭之歌—人類學的影像思考 台北 張老師出版社 頁 114-124。
- 胡臺麗(民 70) 原始部落為什麼打仗？ 台北 綜合月刊 155 頁 190-191。
- 施翠峰(民 65) 臺灣土著民族之來源及其藝術文化 台北 史學會刊 16 期 頁 9-14。
- 凌純聲(民 47) 臺灣土著族的宗廟與社稷 台北 中研究民族所集

參考文獻

- 刊 6 頁 1-9。
- 凌純聲（民 42） 臺灣先史學民族學概觀序 台北 文獻專刊 5(1/2) 頁 7-8。
- 唐美君（民 56） 臺灣土著的涵化問題 台北 考古人類系專刊 4 年 頁 28-30。
- 唐美君（民 47） 臺灣土著民族之弩及分佈起源 台北 大考古人類學刊 11 頁 5-34。
- 唐美君（民 44） 臺灣土著民族弓箭形制研究 台北 中國民族學報 1 頁 139-170。
- 唐美君（民 50） 臺灣土著民族田野工作 台北 考古人類學系專刊 4 頁 51-53。
- 張光直（民 46） 臺灣的玻利尼西亞型文化叢 台北 民族所集刊 3 頁 98-114。
- 張長傑（民 62） 臺灣高山民族與工藝 台北 中華文化復興月刊 6(7)。
- 許木柱（民 77） 原住民現代適應的困境 全民雜誌 7(2) 頁 41-45。
- 許木柱（民 81） 臺灣高山族史料介紹 台北 臺灣史田野研究通訊 24 頁 20-26。
- 陳奇祿（民 63） 臨時臺灣舊慣調查會與高山族研究 台北 臺灣風物 24(4) 頁 7-24。
- 陳奇祿（民 62） 臺灣民族學研究的回顧和前瞻 台北 主義與國策 44 頁 18-23。
- 陳奇祿（民 65） 臺灣土著文化 台北 臺灣文獻(4)27 頁 314-317。
- 陳奇祿（民 55） 臺灣土著研究與中國的人類學 台北 考古人類學刊 27 頁 66-69。
- 陳奇祿（民 67） 臺灣山地文化的特質 台北 中央 10(5) 頁 73-76。
- 陳奇祿（民 67） 臺灣原始藝術 台北 新中國出版社 390 頁 56-62。
- 陳其南（民 64） 光復後高山族社會人類學研究 台北 中研院民研所集刊 40 頁 19-49。
- 陳國鈞（民 52） 臺灣土著的研究內容及其方法 台北 新時代 3(6)

頁 29-32。

陳國鈞(民 44)臺灣的山地社會調查問題 台北 中國地方自治 4(12)  
頁 12-13。

陳紹馨(民 39)瑞岩民族學初步調查報告--沿革 台北 文獻專刊 1(2)  
頁 1-8。

陳紹馨(民 39)瑞岩民族學初步調查報告--調查經過 台北 文獻專  
刊 1(2) 頁 1。

陳宏彥(民 63)遺失 Gaga 的人：變遷中南澳泰雅族求偶與婚姻 台  
北 人類與文化 4 頁 32-34。

陳其南(民 70)山地居民和文化的處境 臺灣行腳 台北 大拇指出  
版社 頁 68-69。

陳其南(民 70)臺灣山地居民及其文化處境 台北 中論 12(7) 頁  
9-12。

陳紹馨(民 55)中國社會文化研究的實驗室 台北 中研院民族所集  
刊 22 頁 1-14。

郭清候(民 62)臺灣山地青年運動能力之比較 台北 師大體育研究  
所 頁 42。

黃應貴(民 73)臺灣土著的兩種社會類型及意義 台北 民族所集刊  
57 頁 1-30。

黃美英(民 77)異鄉的邊緣人：原住民的都市適應與文化認同 台北  
文星 118 頁 80-87。

黃奇烈(民 42)五峰尖石山地鄉採訪記 台北 新竹文獻通訊 4 頁  
2-6。

黃郁金(民 62)臺灣土著的原始藝術 台北 海外學人 28 頁 24-26。

葉憲清(民 65)臺灣山地各族青年越野能力之比較 台北 大專體育  
研討會專刊年 頁 156-173。

葉憲清(民 63)臺灣平地青年與山地青年越野賽跑能力之比較 台北  
大專體育研討會專刊頁 52-60。

雅浦(民 66)高山族、平埔族與漢人 台北 人類與文化 9 頁 61-63。

詹火生(民 63)占卜對臺灣農村社會的影響力 台北 臺灣文獻 25(1)。



參考文獻

- 劉斌雄(民 64)日本學人之高山族研究 台北 民族學研究所集刊 40 頁 5-17。
- 蔡禎祥(民 48)桃園縣合歡泰雅族體質人類學之研究 台北 臺大考古人類學刊 13-14。
- 蔡明璋(民 75)臺灣山地社會選舉參與之研究 台北 民族所集刊 58 頁 153-192。
- 蕭新煌(民 60)山胞現代化的若干問題 台北 行與言 9(3) 頁 24-36。
- 蕭美妮(民 68)臺灣高山族之研究 臺南師專學刊 1 頁 98-105。
- 衛惠林(民 47)泰雅族的部落制度 台北 臺灣文獻 9(3) 頁 33-42。
- 衛惠林(民 40)臺灣山地文化 台北 臺灣十年 頁 34-39。
- 衛惠林(民 40)臺灣土著文化之學術價值 台北 大陸雜誌 3(9) 頁 1-4。
- 衛惠林(民 41)臺灣的土著族 台北 自由中國 6(9) 頁 16-18。
- 衛惠林(民 50)東南亞的民族源流與文化傳承 大陸雜誌 23(12) 頁 31-34。
- 衛惠林(民 43)臺灣土著族的原流與分類 台北 臺灣文化論集 1 頁 31-46。
- 衛惠林(民 54)臺灣土著社會的部落組織 台北 臺大考古人類學刊 25/26 頁 71-92。
- 顏文雄(民 55)臺灣土胞民謠與平地民謠之比較 台北 臺灣文獻 17 卷 4 期 頁 5-65。
- 顏水龍(民 69)臺灣民藝及臺灣原始藝術座談會 台北 臺灣風物 28(3) 頁 43-45。
- 瀨川孝吉(民 44)高砂族の生業 台北 民族研究所 18(1-2) 頁 49-66。
- 中華民國史民族志〔初稿〕(民 84)國史館。
- 吳燕和(民 82)民族學研究所資料彙編 台北 中央研究院民族學研究所期刊。
- 潘添財(民 83)從原住民文化特色談體育活動之相關與展望 台北 中華體育 8 卷 2 期 頁 54-62。

- 明立國口述（民 82）王墨林整理 原住民的歌舞文化 台北 表演藝術 12 期 頁 36-38。
- 王宗吉（民 84）台灣原住民族的傳統遊戲 台北 國民體育季刊 24 卷 3 期 頁 23-34。
- 王宗吉（民 75）台灣土著民族遊戲的文化社會學研究 台北 大專體育研究集刊。
- 王建台（民 84）台灣原住民運動文化的探討 台北 國民體育季刊。
- 呂祝義（民 85）原住民文化探討 台北 原住民教育季刊 1 期 頁 89-93。
- 鄭光慶（民 84）正視原住民學童的體育活動 台北 台灣省學校體育 5 卷 3 期 頁 48-51。
- 曾俊華（民 78）運動行為在土著民族社會的功能探討 台北 師大體育 27 期 頁 24-34。
- 陳國鈞（民 60）台灣土著社會的特殊祭典 台北 法商學報 7 期 頁 137-182。
- 梁世武、李詩益（民 82）大專山地青年生活調適之研究（初稿） 台北 行政院青年輔導委員會 頁 1。
- 曾瑞成（民 88）推展原住民體育策略之探討 台北。
- 謝東和（民 85）原住民學校採訪報導 台北 原住民教育季刊 4。