

台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究

計劃主持人：劉斌雄 胡台麗

協同研究人員：黃宣衛 陳文德

王長華 鄭依憶

林信來 平 珩

台灣民族誌數位影音典藏計畫

研究助理：江宜展

委託單位：台灣省政府民政廳

研究單位：中央研究院民族學研究所

中華民國七十六年四月

目 錄

第一章 前 言	1
第二章 阿美族之祭儀歌舞	3
一、宜灣聚落之祭儀	3
(一)研究背景	3
(二)歲時祭儀	10
(三)生命儀禮	23
(四)Cikawasay (巫師)制度及相關祭儀	30
(五)結語	35
二、宜灣聚落之音樂	39
三、宜灣聚落之舞蹈	73
四、宜灣聚落年齡階級之服飾	100
第三章 魯凱族之祭儀歌舞	103
一、好茶聚落之祭儀	103
(一)研究背景	103
(二)農業祭儀	109
(三)生命儀禮	115
(四)傳統祭儀現代展演及討論	116
(五)結語	120
二、好茶聚落之音樂	121
三、好茶聚落之舞蹈	123
第四章 賽夏族之祭儀歌舞	132
一、向天湖聚落之祭儀	132
(一)研究背景	132
(二)歲時祭儀	143
(三)生命儀禮	171

(四)結語	177
二、賽夏族之音樂	181
三、向天湖聚落之舞蹈	185
第五章 卑南族之祭儀歌舞	194
一、南王聚落之祭儀	194
(一)研究背景	194
(二)定期性祭儀	205
(三)生命儀禮	219
(四)祭儀執行者	221
(五)結語	222
二、南王聚落之音樂	231
三、南王聚落之舞蹈	238
四、南王聚落年齡組織之服飾	253
第六章 結論與建議	258
附錄 舞譜之發展與Labonotation	260
參考書目	271

第一章 前言

(一)緣起與研究項目

台灣省政府民政廳為維護台灣土著固有文化，整理各族羣祭儀與歌舞等民俗，並配合「山地文化園區」開幕後之研究與展示，特於民國七十五年元月廿一日的會議中決議：「委託學術團體或文化機構指派人員調查研究」。會後洽商中央研究院民族學研究所規劃主持此項研究工作。

台灣土著文化之持續與變遷一向是民族所研究之重點之一，而且列為第二個五年計劃之研究要項。台灣土著各族之祭儀與歌舞內涵十分豐富，過去學者對於土著社會結構與祭儀所作之研究已有相當成果累積，但未曾將各族祭儀歌舞在同一時期並有系統地從文化整合的觀點作分析研究。本所有鑑於此，接受民政廳之委託，擬以三年時間逐步進行台灣土著族羣祭儀與歌舞民俗活動資料之收集。本報告為第一年之研究結果，研究期間為民國七十五年四月起，至七十六年三月止。研究族別為阿美族、魯凱族、賽夏族與卑南族。

委託研究的內容包括下列四項：

- (1)收集彙編各族祭儀與歌舞之文獻資料。
- (2)各族羣祭儀歌舞現況之調查。
- (3)每族選定最具代表性之祭儀歌舞活動作詳盡紀錄分析，並拍攝錄製幻燈片、錄音帶、錄影帶供研究及展示之用。
- (4)提供輔導各族羣祭儀及歌舞民俗活動之意見。

(二)研究人員與研究過程

參與第一年度研究計劃的人員與負責的項目如下：

主持人：劉斌雄（民族學研究所研究員兼所長）

胡台麗（民族學研究所副研究員兼代文化研究組主任）——綜理全計劃

協同研究人員：

黃宣衛（民族學研究所助理研究員）——負責阿美族祭儀之研究

陳文德（民族學研究所助理研究員）——負責卑南族祭儀之研究

王長華（台大人類學系碩士，山地文化園區籌建委員會聘用人員）——負責魯凱族祭儀之研究

鄭依憶（台大人類學研究所研究生）——負責賽夏族祭儀之研究。

林信來（台東師專副教授）——負責四族歌謠之研究

平 珩（國立藝術學院舞蹈系講師）——負責四族舞蹈之研究

崔國強（公共電視「青山春曉」第一季製作人）——負責錄影片攝製

研究助理：

江宜展（國立台灣大學人類學系畢業）——負責整理編撰文獻資料，研究

阿美、卑南年齡組織之服飾及協助計劃之推行。

研究小組成員數度集會商議，決定研究綱要與進行步驟。由於時間、經費與人力之限制，研究人員無法將各族之祭儀歌舞作全面之研究。因此在對一般性背景、文獻資料與祭儀現況有所瞭解後，每族選定一主要聚落作研究，並於重點祭儀舉行期間動員相關研究人員作詳細觀察紀錄。

每族選定之主要聚落與重點祭儀舉行之時間為：

(1)阿美族：宜灣部落（Saniwan），位於台東縣成功鎮博愛里，屬海岸阿美族。重

點祭儀為 ilisin（豐年祭），舉行時間為民國七十五年七月十七至二十四日。

(2)魯凱族：好茶聚落（kochapongan），位於屏東縣霧台鄉，重點祭儀觀察期間為七十五年八月六日至十日。

(3)賽夏族：向天湖聚落（Rarumoan），位於苗栗縣南庄鄉東河村十六、十七鄰。

重點祭儀為矮靈祭（pasdaai），主要活動舉行期間為七十五年十一月十四日至十九日。

(4)卑南族：南王聚落（Puyuma），位於台東市南王里，重點祭儀為猴祭（vasivas）與大獵祭（majayau），觀察期間為七十五年十二月下旬至七十六年一月三日。

負責各族祭儀研究之人員平均田野天數在兩個月以上，超出民政廳補助之四十個田野天數，超出部份經費由民族所資助。阿美族宜灣聚落之研究並得民族所阿美族助理黃貴潮先生協助，使計劃得以順利完成。賽夏族之十年大祭新竹五峯鄉部份之祭儀也在民族所經費支援下由胡台麗帶隊前往收集資料，且錄製矮靈祭歌舞之錄音帶與影片供本計劃參考分析。

第二章 阿美族之祭儀歌舞

一、宜灣聚落之祭儀

(一)研究背景

1. 阿美族簡介¹

阿美族自稱 pagcah 或 Amis，是台灣現存土著族中人口最多的一族，目前人口約有十四萬人。此族大多居住在台灣東部的花東縱谷以及海岸山脈以東太平洋沿岸的平地上，此外屏東的恒春附近亦有少數此族與他族混居。Amis 一詞有北方之意，大體上是台東縣成功及池上一線以南的諸部落所使用。“pagcah”一詞有同族、人種等含意，除了成功至都蘭間的海岸山脈以東諸部落外，其它各部落都可通用。所以有些學者認為以 pagcah 一詞來稱呼此族較為恰當（如移川子之藏等人，1935:389）。但是自從清代以後，官方的文書（含中文及日文）大都以 Amis 的音譯做為此族的統稱，而且我國學者也慣於用阿美（或阿眉）一詞來稱呼此族，所以本文沿用了阿美族這個名詞。

由於人口多分佈廣，各部落的風俗習慣難免略有差異，依據不同的分類標準乃有所謂的二分法、三分法、五分法。筆者較慣用的是以地理位置為基礎的五分法，亦即把阿美族由北到南，劃分成五個地域羣：南勢羣、秀姑巒羣、海岸羣、卑南羣、恒春羣。

就一般的說法，在台灣土著族中，阿美族的社會組織以母系繼嗣的親屬組織與由男子組成的年齡階級組織而著稱。所謂母系繼嗣，是指親族成員身分的取得以女性為主軸，因此一個人生下來之後，就與母親屬於同一個家庭、世系羣與氏族。這種母系繼嗣的原則，在從妻、從母居以及“招贅婚”制度的支持下，使得女性在親屬組織中佔有重要的地位。然而在部落性的活動中，女性基本上沒有置喙的餘地，大體上由男人專擅。而男子參與部落性事務的憑藉是其在男子年齡階級組織中的地位，而不是源於其在親屬組織中的成員身分。

部落是傳統阿美族社會組織的最大單位。“部落”阿美語做 niyaro'，其原意是「柵圍內的人」之意。依據語意，部落的外圍應設有柵欄等禦敵的設備（劉斌雄等，1965:13），其為最高主權的自治單位十分明顯。部落對外為一防衛的單元，保衛全部落內的居民生命財產的安全，並維護領地以供生活所需。對內則為司法、祭祀等的最大單位

1 關於阿美族簡介，亦可參見劉斌雄等人（1965:3-7）及阮昌銳（1969:7-11）。

。而各項部落性的事務，大都由男子年齡階級組織來執行。

部落內的男子到了某一年紀（通常是 13～15 歲左右），當身體的發育狀況到了一定標準後，要通過成年禮進入年齡階級組織，一起通過成年禮者共同擁有一個組名，各組在部落性事務中所擔負的職務，隨着新成年者的加入而循序變更。通常，愈晚進年齡階級組織者，其在組織中的地位就愈低，擔負的工作就愈粗重；相反地，年長者在年齡階級組織中地位較高，往往不需要擔任太粗重的工作。

在經濟生活方面，傳統的阿美族社會以山田燒墾種植小米為主，這點與台灣其他土著族很類似。然則阿美族雖然也像其他土著族一樣，除了農業之外，還有漁撈、狩獵、採集、飼養等生業方式，但農業在其傳統社會中居於最重要的地位，所以許多學者把阿美族歸類為“農業民族”。

至於傳統的宗教制度與生業方式、社會組織有相當密切的契合，舉例來說，傳統的歲時祭儀環繞著小米的播種、除草、收割等工作而推展，而神祇中有很大的部分是與農作生長有關的神靈，另一方面各種祈福驅邪的宗教祭儀往往由社會組織來運作，所以宗教活動也有促進社會羣體團結的功能。

2 阿美族祭儀文獻之回顧

自從十九世紀末期起，也就是日據初期開始，受過西方人類學洗禮的學者，對台灣土著的人種、語言、體質、風俗、習慣等展開廣泛的調查（參見劉斌雄，1975）。當然居住在平地、有母系繼嗣的親屬組織、同時人口又很龐大的阿美族，是學者們相當感興趣的調查研究對象。由「日文書刊所載有關台灣土著論文目錄(-)」（吉原彌生編，1967）及「光復以來台灣地區出版人類學論著目錄」（黃應貴主編，1983）這兩份目錄來看，就台灣各土著族而論，有關阿美族的文獻資料是比較豐富者，請參見下表即可明白此點：

目錄 搜列 族別 文獻數目	泰雅	阿美	布農	排灣	卑南	魯凱	賽夏	邵	鄒	雅美
吉原彌生，1967	459	165	124	210	44	39	30	15	119	127
黃應貴，1983	76	88	41	85	29	55	18	15	36	65

對於上述兩份目錄的編輯方式，有些人提出了批評的意見，例如于嘉雲（1973:45）認為吉原彌生所編的目錄體例上不夠一致；而陳其南（1985）則指出，後一目錄突顯不出陳奇祿、凌純聲兩先生在物質文化方面研究的特色。關於這方面的問題，此處不準備

詳細討論。筆者在此要特別強調的是：由上述兩份目錄所搜集文獻數目的多寡，多少可以呈現出台灣現存土著族受學術界注意的不同程度。若這個看法可以被接受，則顯然阿美族在台灣土著諸族中算是頗為特殊的一個族羣，因為與該族有關的文獻比較起來是蠻多的。本節的文獻回顧即以上述兩份目錄為基礎，再加上筆者的增補選擇而完成。

一般來說，有關阿美族祭儀方面的文獻資料，記錄性、描述性的比較多，因此除了上面所說的一般性條件外，本節選錄的文獻還需符合以下兩個準則：①能明確交待資料所屬的時間、地點與背景。因為阿美族各地差異性顯著已是公認的事實。如果文獻中找不出資料來源的線索，則其學術上的價值自然便大打折扣。以此點而論，日據初期的民族誌或報告中，佐山融吉所撰的“番族調查報告書”便比河野喜六等的“蕃族慣習調查報告”有價值，因為前者原則上以部落為單元來敘述所得資料，而後者只分“花蓮港廳阿美族”及“台東廳阿美族”，顯然過於簡略，所以將後者割愛不列。②對阿美族的祭儀需有具體的描述。例如文中需提及儀式的過程，主持人、參與人、目的等項目，後人才能加以利用，否則意義不大。

合乎前述標準的文獻資料，其概要內容可參考附表 1-1。

總括來說，對於阿美族已有的祭儀方面文獻，筆者有下列兩點批評：①大多數文獻屬於描述性，記錄性的資料，較少觸及分析性的層面。至於以宗教祭儀（或廣泛的宗教制度）為出發點，從事有系統性的理論性探討者，更是絕無僅有。②如果純就資料的品質而言，也有一些缺點。例如有些資料令人分不清是實際觀察所得的資料，還是由報導人口中得來的資料，這種情形對於後人的引用是一大困擾。至於陳述現象時缺乏時間深度，更是已有文獻的普遍傾向，對於有意進行貫時限分析者而言，更易因這種文獻資料特性而受到限制。

3. 宜灣部落概況²

宜灣部落位於台東縣成功鎮博愛里，該里共有兩個主要聚落，重安（日據時期稱為都威）在南方，原也是阿美族部落，目前因是小學、派出所、里辦公處的所在地，漢人比較多些。宜灣（日據時稱沙汝灣）則在重安之北，與長濱鄉寧埔村的界橋聚落相鄰。重安、宜灣、界橋等阿美族聚落大致上都屬於海岸羣阿美族。

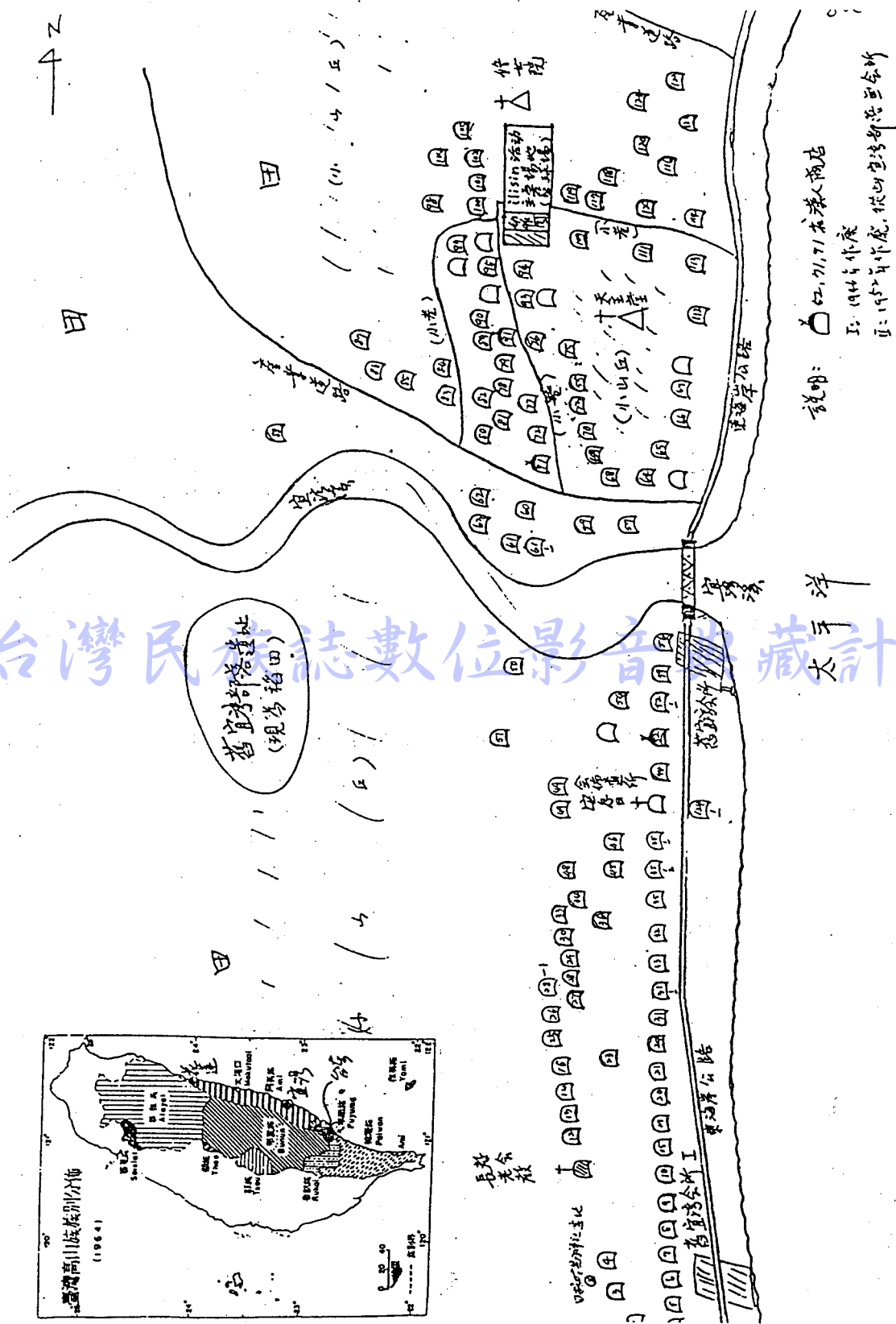
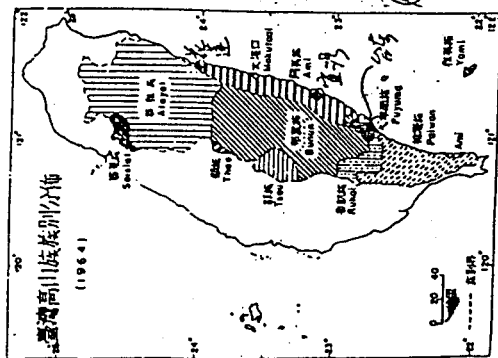
宜灣部落現有 8 個鄰（博愛里 9 鄰～16 鄰），實際住戶 112 戶。若以戶籍上的登記

2 地理位置及聚落型態請參見附圖。至於本節中有關宜灣部落的資料，以 75 年 9 月底為基準。

附表 1-1

編號	作者	出刊年	書(或文章)名稱	資料所屬地點		歲時祭儀				生命儀禮					巫師及相儀	占	祭 其 它 驅 邪 儀
				部 落	地域羣	粟播種祭	粟收割祭	新年祭	其 它	出生命名	成年禮	婚禮	喪禮	其 它			
1	伊 能 生	1912	台灣のアミ蕃族に行はる埋葬の禮	馬 蘭	卑 南								√				
2	佐山融吉	1913	蕃族調査報告書(上)	薄 薄	南 勢	√	√	√	√	√		√	√		√	√	√
3	佐山融吉	1914	蕃族調査報告書(下)	馬 蘭	卑 南	√	√	√	√	√		√	√		√	√	√
				奇 密	秀姑巒	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
				太巴塢	"	√	√	√	√	√	√	√	√		√	√	
				馬太鞍	"	√	√	√	√	√	√	√	√		√	√	
4	小 泉 鐵	1929	アミ族歸化社の粟播き祭	歸 化	南 勢	√											
5	小 泉 鐵	1933	台灣土俗誌	奇 密	秀姑巒	√	√	√	√		√						
				歸 化	南 勢	√											
6	岡 田 謙	1942	未開社會に於ける家族	太巴塢	秀姑巒				√	√		√					
7	古 野 清 人	1945	高砂族の祭儀生活	都 蘭	卑 南	√	√	√	√								
				荳 蘭	南 勢	√	√	√	√								
				里 漏	"	√	√	√	√								
8	Chi-Lo Chen M.D.Loe	1954	An Investigation of Ami Religion	太巴塢	秀姑巒			√									
9	張 光 直	1956	花蓮南勢阿美族命名儀禮與名譜	里 漏	南 勢					√							
10	唐 美 君	1957	阿美族里漏社的巫師制度	里 漏	"										√		
11	陳 國 鈞	1957	台灣東部山地民族混合	荳 蘭	"			√		√	√	√	√				
				薄 薄	"			√		√	√	√	√				
				里 漏	"			√		√	√	√	√				

12.	陳國鈞	1961	台灣土著社會婚喪制度	馬太安	秀姑巒							√					
				太巴塢	"							√					
13.	王崧興	1961	馬太安阿美族之宗教及神話	馬太安	"	√	√	√	√			√			√	√	
14.	陳水潭	1963	南勢阿美的巫	荳蘭	南勢										√		
15.	何可	1963	南勢阿美年齡階級制度	薄薄	"						√						
16.	劉崇澤	1963	南勢阿美的名制	里漏	"					√							
17.	陳國鈞	1963	台灣土著社會成年習俗	荳蘭	"							√					
				薄薄	"							√					
				里漏	"							√					
18.	劉斌雄	1965	秀姑巒阿美族的社會組織	馬太安	秀姑巒					√	√	√	√				
19.	平敷令治等	1968	奇美のアミ(中部アミ)の宗教	奇美	"	√	√	√	√	√	√	√	√				
20.	阮昌銳	1969	大港口的阿美族(下)	大港口	海岸		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
21.	衛惠林	1972	台灣省通志卷八同省志第八冊	馬蘭	卑南	√	√	√	√	√	√	√	√				
22.	倉田勇	1972	年齡階級と焼畑耕作	太巴塢	秀姑巒	√	√	√	√								
23.	政大民社系	1974	成功阿美族的社會文化(一)~(四)	馬老漏	海岸	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
24.	丁洪學	1978	秀姑巒阿美族的農曆與農業祭祀(上)(下)	馬太安	秀姑巒	√	√	√	√						√		√
				太巴塢	"	√	√	√	√						√		√
25.	馬淵悟	1976-1980	台灣海岸Ami族調查報告(I)~(IV)	宜灣	海岸	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√
26.	"	1981	台灣海岸アミ族の祖靈觀	"	"								√				
27.	山路勝彦	1980	アミ族の親族と祭祀	豐濱	"	√	√	√	√				√				
28.	中島星子	1983	台灣海岸アミ族のroma'h(家)關係	宜重安	"							√					
29.	林國彰	1980	阿美成年祭(上)(下)	里漏	南勢						√						



為主，則這 112 戶的戶長資料如下：

性別	族別 人數	漢 族		阿美族	合 計
		本省(客)	外 省		
男		0	6	34	40
女		3	0	69	72
合 計		3	6	103	112

三個本省人家庭各自開設一家雜貨店，6 個外省人家庭中，2 個戶長的配偶為阿美族人，2 個戶長的配偶為排灣族，另一個戶長娶平埔族人，另一個則單身。

目前部落內有三個西洋教堂，主要都是阿美族人的活動場所。103 戶由阿美族人擔任戶長的家庭，其信仰情形如下：

信 仰 情 況		戶 數
全 家	天 主 教	84
	長 老 教	12
	安 息 日 會	5
同一家中有天主教、長老教		2
合 計		103

此外，戶長的外省籍漢人而配偶為阿美族女子的兩個家庭中，戶長皆未參與教會活動，但其妻則皆為天主教徒，至於其他本省家庭三戶與外省家庭 4 戶都未參與教會活動。

部落中共有 11 個 gasaw (氏族)，各 gasaw 的宗教信仰分佈如下：

目前部落中年青人大量外流，男子以捕魚、木工為多，在工廠工作者也有一些，女子則大多在工廠當女工。常住部落的以老人及婦女、小孩居多，主要仍靠種水稻為生活主食。但經濟來源則主要靠青年男女的工資所得。

在青年男子大量外流的情況下，年齡階級組織已形成半解體的狀況。目前部落中加上 75 年 ilisin 時剛加入的 pakarogay 在內，共有 24 個年齡組；請參看附表 1-2。從編號 12 以下的各組成員大多在外謀生，平時要全體聚集很不容易，每年大概也只有有 ilisin 時在外工作者才會紛紛回鄉，而每年也只有有 ilisin 時，居民才會穿上所謂的傳統

gasaw 名稱	天主教 戶 數	基督教長 老會戶數	安息日會 戶 數	補 充 說 明
Cilagasan 黃	12			
Fakog 王	3	1	2	
Fakog 高	8			
Ci'oporan 林、劉	11		1	
Pacidal 徐	6			
Cikatopay 朱	13*	3	1	* 其中有一戶的戶長是漢人，未參加教會的活動。
Sadipogan 賴	3	5		
Rarages 陳	2			
Monali' 李、陳	15*	3**		* 同上方說明 **同下方說明
Ciwidian 葉	9	3	1	
Ci'okakay 李	5	3**		**其中有一戶家中同時有天主教長老會信徒
合 計	87	15	5	

服飾一起跳舞，因此 ilisin 是許多居民心中相當重要的一個節目，其重要性不言可喻。而從另一個角度看，每年一度的 ilisin 中年齡階段組織扮演很重要的角色，可見年齡階級組織在阿美族的社會生活中扮演相當重要的位置，而這必須由歷史回顧中才能獲得比較完整的瞭解。

至於選擇宜灣部落做為此次調查的重點，主要是基於下列幾個考慮：①雖然宜灣部落的社會生活已有明顯的改變痕跡，但與其它阿美族聚落相較之下，宜灣一帶的海岸阿美族毋寧是受到外界影響較遲緩者，即以 ilisin 為例，許多人皆認為保有較多的“傳統”色彩。②宜灣部落曾有日籍學者馬淵悟等人做過田野調查，並有民族誌式報告正式出版。雖然報告內容偏於敘述性，但可做為進一步調查研究分析的良好起點。③宜灣部落出身的黃貴潮先生與中研院民族所有長期的合作關係，透過他的幫助，可使整個調查研究工作順利進行。事實上本報告中的許多資料皆由黃貴潮先生提供，謹此表示謝意。

(二)歲時祭儀

附表 1-2

編號	組 名 Kapot	出生年次 (民國)	級 職 名	現存 人數	75 年 ilisin 參與人數	婚 姻 狀 況			補 充 說 明
						未婚	招贅	嫁娶	
1	Laafih	前7-前10		1	1	0	1	0	
2	La'iic	前2-前6		2	2	0	2	0	
3	Lafodo' Kalas	前1-前5		3	2	0	3	0	
4	Lahokey	退休人員	3-4	6	6	0	6	0	
5	Lacocok	5-7		7	7	0	7	0	
6	Lakomaw	8-10		10	10	0	10	0	
7	Latoko	12-15	sakakaay no mato'asay	5	4	0	3	2	
8	Latiri'	16-18		5	4	0	3	2	行“嫁娶婚”的2人中其中之一是漢人
9	Laanoh	18-19		5	2	0	3	2	行“嫁娶婚”的2人皆外省籍漢人
10	Lamigkok	20-23		18	13	1	15	2	行“嫁娶婚”的2人中其中之一是漢人
11	Lakomih mato'asay	24-25		12	8	0	8	4	行“嫁娶婚”的4人中其中之一人是漢人，但已於4年前離婚
12	Lafatad	老人組	25-27	15	6	0	14	1	
13	La'okak	27-29		12	6	0	5	7	
14	Lahitay	30-33		7	1	1	2	4	
15	Lasikag	34-36		16	6	0	5	11	
16	Lahokey	36-38		19	3	2	5	14	
17	Lasi' lac	38-39	pakarogay no mato'asay	17	3	1	2	14	
18	Lakokay	40-44	mama no kapah	32	12	8	4	20	
19	Latifo	45-46	malakacaway	22	2	12	0	10	
20	Lahalac	47-49		31	3	(以下待查)			
21	Lasagkio	Kapah	50-51	31	12				
22	Laalapo	青年組	51-55	29	10				
23	Latigwa	56-59		26	14				
24	(Pakarogay)	60-62	pakarogay no kapah	21	13				

(二) 與生產活動有直接關連的歲時祭儀

本節將介紹漁、獵、農等三部份，敘述與生產活動有直接關連的歲時祭儀。

(1) 漁

① miwarak 河魚祭

miwarak 可分解成 mi-warak, mi (做) warak (毒魚簍)。照字面的意思是毒魚。

。但就其宗教上目的來看，則是祭拜河神，故譯為河神祭。

這個祭儀起源甚早，舉行地點則在宜灣溪本流的某一段，主要由 finawlan 來捕魚，但分配給部落內的各家庭，早期固定於 5 月中旬、下旬，小米收割前的農閑期舉行，但光復後約 1950 年左右即不再舉行。

② Misacpo' 海神祭

Misacpo' 每年舉行一次，是男子年齡階級組織的年中主要活動之一，每年差不多六月上旬或中旬在宜灣溪溪海交叉口的岸邊舉行。

Misacpo' 的主要目的是祭祀海神，此外並有 patfok to mato'asay (敬老活動) 的意義。當然趁此儀式的舉行可臨時總動員 finawlan，間接促進部落的團結。

每年到了舉行 misacpo' 的適當時期，mama no kapah 會自動開會討論舉行的日期，正式舉行的前兩天晚上，Pakarogay (傳令員) miagag (通報喊叫) 道：「oh ..., misacpo' ko finawlan ano ci:la lomiád Mastik ko Kapah ano dafok a dadaya ... (哦 ..., 男子組後天要舉行 misacpo' ..., 因此明晚青年組要捕魚……)」。

次日晚間青年組個別捕魚去。捕魚方式依照個人的習慣自行解定，不硬性規定。主要方式有如下列區別：(a) 海中作業者分 ① Patnod (釣魚法)，② misalil (搥網法) 兩種。(b) 溪中或田中作業者通稱 milaklaw (用火把照亮捉青蛙)。(c) 海邊作業者可分 ① 投網法 (mitafokod) ② 槍刺法 (mipacig)。

misacpo' 的當天早晨，青年們將所捕得的漁獲 (在海中作業者可任意拿出所捕的魚不一定全部交出) 紛紛拿到舉行的地點 Pisacpo'an, 由 mama no Kapah 點收。除此之外，是日早晨青年組還被分派捕魚等工作。通常海面平靜的話，不感疲勞者可繼續出海 mifowa。至於不善於出海捕魚者可集體前往宜灣溪 misdef。而 Pakarogay 與 mama no kapah 則在舉行地點整理休息站並搭建遮陽蓬。

午餐開飯前一小時老年組都要到齊。而打漁的青年在午餐前 2 小時回到舉行地點，將漁獲集中由 mama no kapah 料理午餐。

開飯前由老年組中的長老若干人舉行祭祀儀式。這些主祭者先拿着魚和糯米糕³靠近海邊，且面對海蹲下來各自說道：「kamo no riyar⁴, sakimadacen ko riyar, kamato siyam, kamato o sapad, ta ga'ay ko pifowa, ko pitnod, ko pisalil no padadagoyanay, kamo o riyar, dipotea, sinawrawen ko mifotigay to saka-caaw ka tama no fali, Patahkaen to fafotigen nagra, o sakaacag minakay a mifotig, Na komo o Riyar, komo ko a'yaw a komaen! (海神啊！乞求你們使海面如同地毯或木板一般平靜，使這些乘竹筏作mifowa, mitnod, misalil等的漁夫們方便而又平安地打漁。海神啊！乞求你時時刻刻支配這廣大的海洋，不要興起風浪使漁夫們受驚。請隨時保護漁夫們的安全，恩賜漁夫們滿載而歸！海神啊！請接納我們的奉獻，來嚐嚐祭品吧！)」禱告完畢 oh! 地大叫一聲站起，用右脚蹬地面，同時把手中的魚和糯米糕往海中丟過去，就這樣地供祭儀式完畢，主祭者回到原位大家開始吃午餐。

由於舊式的捕魚法被淘汰，且男子年齡階級組織已半解體，使misaacpo'於1960年代中期即不再舉行。

(2) 獵

狩獵在部落成立時即已不是很重要的生產活動，而在1910年代日本政府收購槍械、彈藥後，更加速其沒落。這方面的知識及祭儀，目前所知仍極有限。但可以肯定的是，日據前期時每年仍有finawlan的集體狩獵活動，即在ilisin前，青年組由mama no kapah率領入山狩獵，歷時約5～6天。這個活動通稱mi'adop'大約在槍械彈藥被收購後即不再舉行。部落性的mi warak及mia'dop有儀式上的內涵是無庸置疑的，但其過程及意義仍有待進一步調查。

(3) 農

早期阿美族人以小米為主食，這已是衆所公認的事實。目前部落中的老人都知道，從前種小米時有關的儀禮(lisin)及禁忌(paysin)相當多，而每年的歲時祭儀及歲時行事更是環繞著小米的種植過程而推移。本節以小米的種植過程及相關宗教祭儀為重點，做一個簡單的描述。

①播種期kasawmahan，約陽曆11月～12月。

(a) Matgadaw 準備

masawmah之前二、三天由kakitaan宣佈進入matgadaw狀況，於是各家將所有水中生物（主要是魚類）在播種之前全部吃完，即使曬乾或醃製的魚也不得留下，若吃不

3. 煮熟的魚片和切塊的糯米糕。

4. 原意為海，此處為海神的代名詞。

完就丟掉。同時裝魚的器皿及藏魚的地方都要洗乾淨。

(b)Pafragan 播種

進入播種時期時禁止吃水中生物，播種時由家長指定一人作主播者，所謂主播者即是負責播種的人，其他的人則為協助人。開始播種時由主播者先說：「da da kamo o falidaw ako, mamaan a matiya o kakahaday pala ko kakandaw a ifowas komo, kamatiya o tafok, o siysiy ko favoyas no hci namo! (快，快，你們，小米們！希望你們如同曠野般綠草滿地，並如同細砂那麼多，又如同小鈴子般豐盛結果！)」然後開始播種。其他的人隨後跟着分別播種。主播者由家長指定，或占卜選定的女性擔任。協助的家人則不分男女老幼。在某些特別的情況下⁵，主播者可能是占卜後選出的幼年女嬰，此時可由大人抱着她，儀式之後再由大人代替主播的工作。播種時間少則半天，多則二、三天。

(c)Mikrog 追播

萬一過了一週仍不見小米發芽或種仔被雨水沖走，可隨時追播，這叫做Mikrog，追播工作沒什麼特別儀式。

② Pikolasan 疏苗及除草期，大約在陽曆1月～2月。

(a)Pakayapan 幼童禮（始裝禮）

Pikolasan（疏苗）之前若干日舉行Pakayapan。這Pakayapan有三種儀節及意義。(A)家中有5、6歲兒童的，讓男童穿上kayap，女童穿上tacip，這是該兒童生來第一次穿上正式服飾。(B)malikoda ko kapah 青年組行康樂活動。歌舞方式採用ilisin的likoda（歌舞）。象徵如今Hafay已長大了預祝豐收。(C)Pikolasan to 可開始疏苗（除草），在工作中沒什麼禁忌。

③miavaaw 小驅蟲禮，約陽曆3月左右起到收割前

Mikolas 之後若某家的Hafay受病蟲害，便由這家自行做miavaaw。要是Hafay的病蟲使部落全面受害的話，由finawlan舉行mitapoh（驅蟲祭）。

Miavaaw禮如下：施行者男女都行，先把水放在lawilaw(姑婆芋葉)朝向Hafay潑水同時說：「kamo o micanaisay, o mikodicay, milacaanay to Hafay ako, akato ka itini!. ta ta ta ta! o-lili pinokay kifafa'an kifafalog !!（你們這些害苦小米的邪魔，請你們從小米出去，回到太巴壠和馬太安那裡吧！）」

④ Pakaorar 及 Pakacidal 乞雨祭及乞晴祭

5. 原來的主播者若手氣不好年年歉收，則更換主播者，以便帶來好運，使小米豐收。在這種情形下，很可能家中成年女性都不適合當主播者，而需由女嬰擔任。

陽曆3月，若遭遇旱災或雨災可隨時舉行乞雨祭及乞晴祭。

⑤Miikoc 預備收割，5月～6月。

如同kasawmahan的matgaday一樣，開始收割前一天，所有的魚類食物要吃光不得留着。若有殘餘要廢棄。魚具或藏魚處要打掃乾淨。

⑥Kahafayan 收割期

據報導人說，古人認為Hafay是個活神，它有靈眼及靈耳所以凡人在收割作業中不許談話及行動粗暴。如果它看不順眼及聽不順耳，它會跑掉或發怒害人——亦即招來家禍或使人生病。工作時不得不講話時該使用神話（古語）或假借語等。例如，在工作中一人靠近你阻礙你的行動時，不能直接叫道：「喂！過去一點好不好！」而要相反地說道：「朋友！你再過來點靠近我！」這是因為如果你說到「……過去……」等字眼，收割的Hafay便會消失。

收割者男女都行。收割方法很簡單，在右腰部掛着繩子，用小刀切割Hafay一把一把地捆綁推在指定地點。用來捆綁的繩子有三種：(1)藤皮，(2)竹皮，(3)Sargad（孔雀椰子葉），可任用一種以便與鄰家區別。

收割時間少則一、二天，多則十天左右，家家不同，收割之後，每家自行Paklag，從此全家的人解除禁忌。

⑦Pawali 曬乾

收割的Hafay經過曬乾即可收拾入倉，曬乾作業中沒有任何lisin（儀禮）。曬乾的方法有兩種，一是日曬法，一是風曬法。

⑧Minaag ariri 入倉

阿美社會中各家庭Ariri（倉庫）的多寡大小，是貧富狀況的最好指標。所以管理倉庫者的選定特別嚴肅而慎重。

將新收成的小米入倉前，原有的小米該全部拿出來，打掃後才可行入倉禮。

入倉禮如下：Ciaririay（被指定的負責者）手裏拿着一捆小米站在米倉門前，朝向倉內說道：「Da kamo katomes to mamaan mato si'lac, mato tafok kamo Ca ka ranih a dafóen ! kaitiva to kamo !（你們來吧！裝滿在倉內吧！希望你們如同砂石和細石一樣地多而取用不盡！）」說畢把小米丟在倉內就可由大家合力把所有的小米收入倉庫。

⑨midafo'（首次出倉）

收倉後第一次啟開倉門拿出小米叫midafo'。雖然沒什麼lisin，但只能由穀倉的負責人提出小米，其他人不可以擅自動手。此時拿出來的小米還未去殼，要由女性開始舂米等工作。

⑩migasif

由舂米、碾米……等至煮飯的一連串作業，完全由女性負責。去殼後的 hafay 稱 flac，先放置在白米筒（ tiflacan ）中，指定一女性管理白米筒，這叫mamigasif。這個白米筒（ tiflacan ）男性不得用手摸，否則會遭神罰。

⑪ ilisin 謝恩祭（豐年祭）

此後過了一段時間才舉行 ilisin，時間大約在陽曆 7～8 月間。

（二）與生產活動沒有直接關連的歲時祭儀

(1) ilisin⁶

宜灣的居民主要來自大港口及奇美，而這兩個部落都有 ilisin 的風俗。我們雖然目前無法確定 ilisin 在宜灣部落始於那一年，但 80 多歲的老人說，他們幼年時即有這個儀式活動，可以想見，其歷史相當久了。

基本上 ilisin 是部落性的祭儀活動，而整個活動的推展由 finawlan 來執行。這個儀式的舉行與每年的歲時行事有密切關連，換言之，在以山田燒墾、種植小米為主食的時期，每年小米收割入倉後，以及下一期的開墾焚地等小米種植工作開始前，有一 ilisin 的活動，表示一年的結束與“新年”的意義。

ilisin 是部落中每年定期舉行的大型祭儀，近年來少則三天，多則 5～7 天，據說從前更有長達二十天左右的情形。不過不論如何，ilisin 的結構大致如下：

Piwarakan	捕魚祭
malitapod/Ifolod	祀靈祭 / 迎靈祭
Sakaccay Sakatosa ⋮	第一天 第二天 ⋮
} Kailisin	
} 宴靈祭	
Pipihayan	送靈祭
Paklag	捕魚祭

piwarakan 由 finawlan 在宜灣溪進行，從這一天開始，即進入 ilisin 時期，全部落公休，不再吃魚等水中生物等禁忌。malitapod 由 finawlan 中的 mato'asay 執行，Ifolod 則由 kapah 執行，以前是分成兩天來做，日據時期則合併為一天。迎靈祀靈之後，則進入宴靈祭，原則上全部落皆可參加，延續的天數則有伸縮性，可以只有一天，

6. 關於宜灣部落 ilisin 的詳細討論，可參見筆者所撰“從封閉到開放——阿美族宜灣部落 ilisin 的變遷與持續”一文。

也可以延長為好幾天。自日據時期起，爲了招待日本官員，宴靈祭的最後一天增加招待外賓的節目，叫 *Pialaan to Dipog* 或 *pililafagan*。最後一天爲送靈祭，從前由 *kakitaan*、*cikawasay* 及女家長參加，現在則由里鄰長及各家派出的一位婦女來組成歌舞行列。當天 *finawlan* 則舉行 *paklag* 活動，以前全體參加，近年則因青年大量外出，請假不易，改由各組自行決定是否舉行，或者也可合併舉行。過了這一天，儀式活動 *ilisin* 才算正式結束，回復到日常生活。

照宜灣居民的用法，宴靈祭有三種說法，分別是：*kailisian*、*pakomodan*、*kailoma'an*。這三種說法著重的點不同，但是都掌握了 *ilisin* 這個祭儀活動的部分性質。*kailisinaan* 可譯爲“行祭日”，其宗教的性質最明顯。昔日，祭拜的神靈主要是祖靈及 *malataw*（男性守護神），後來則陸續加上部落的創立者 *kalitag payo* 及繼位而死亡的 *kakitaan*。但信奉洋教後，改祭拜耶穌基督，但有些信徒則在禱詞中仍有祭祀祖靈的情形。*Pakomodan* 則主要針對男子而言，可譯爲“受戒日”，亦即在 *ilisin* 期間，*finawlan* 是活動的主體，各組分工合作，充分發揮整體的力量，在宴靈祭中，*kakitaan*、*mama no kapah* 會一再訓誡大家要團結一致，部落內要和睦相處，所以其教育性、政治性意味較濃。至於 *kailoma'an* 則可譯作“在家日”，在 *ilisin* 期間全部落公休，部落有過年的氣氛，其娛樂性十分明顯。而且近年來，隨着社會狀況的變遷，*ilisin* 的三層意義中，*kailisinaan* 及 *pakomodan* 已日漸低落，反倒是 *kailoma'an* 有日漸重要的趨勢。

75 年度的 *ilisin*，於 7 月 17 日至 7 月 24 日舉行，其概要情形可參考下表。

除了上表外，整個 *ilisin* 過程中還有些特別值得一提的現象補述如下：

① 據云在日本政府收購槍枝彈藥之前，*finawlan* 要 *magayaw*（狩獵祭或 *miadop*）約一星期，然後才進行捕魚祭。

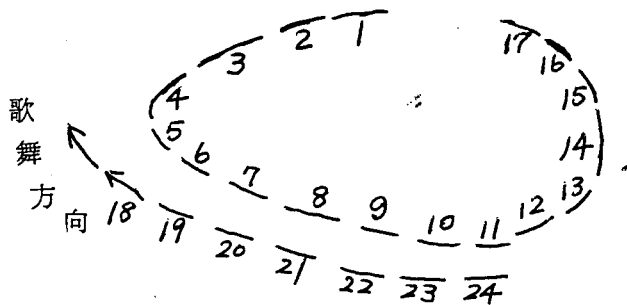
② *Ifolod* 原來只是青年組的迎靈祭，此祭之前一天晚上原要由老年組舉行 *mali-tapod* 祀靈祭，由 *Sakakaay no mats'asay* 和 *kakitaan* 主祭，有特殊的祭儀和歌舞（主要是坐著或站著）。日據時期，兩天的活動合併爲一，仍稱 *Ifolod*，但舉行時老人在內圈，青年則在外圈，各有各的歌舞型式，與以前分別舉行時大致類似。而不論 *mali-tapod* 或 *Ifolod* 以前要到第二天天亮才結束，但光復後午夜即結束了。

③ *ilisin* 的活動以 *finawlan* 爲參加的主體，從經費的收取即可證明此點。整個 *ilisin* 的活動從第一天的 *piwarakan* 開始到 *Sakoray kailisinaan* 爲止，每次集會都要點名，遲到或無故不到者都會被處罰香烟一包，以前則罰以 *figkes*（土烟）。本來 *finawlan* 應在最後一天 *paklag* 後才解散，但因年青人在外工作者多，請假不易，所以 *paklag* 只由各組自行或合併舉行，不再嚴格規定。

④ 從 *Ifolod* 開始到 *Sakoray kailisian* 爲止，*mato'asay* 及 *kapah* 都要到場，

時 間	活 動 名 稱	活 動 內 容	主要參與者
7.17.晨4點～ 午后3點	piwarakan 捕魚祭	沿宜灣溪捕魚，然後在下游的休息站午餐	finawlan
7.18.白天一整天	pisafllacan準備日 "	繼續收取經費、整理場地、殺豬、午餐、製糯米糕 tolon、準備 ilisin 時所需的服飾...	finawlan 各家庭
7.18.晚7點～ 午夜2點	Ifolod 迎靈祭	迎靈歌舞、成年禮、命名禮、午夜聚餐	finawlan
7.19.上午	milihay	安息日會禮拜	安息日會信徒
7.19.下午3點 ～7:30	sakaccay 首日祭 kailisinin	宴靈歌舞	全部落
7.20.上午10-12	misa	教徒盛裝在天主堂彌撒，然後在堂前歌舞約半小時	天主教徒百餘人
10-12	milihay	教徒在教堂禮拜	長老會教徒25人
7.20.下午2～	sakatosa 二日祭 kailisinin	宴靈歌舞	全部落
7.21.下午 ～7:00	sakatolo 三日祭 kailisinin	宴靈歌舞、表揚有功人士（鄰長8人，mama no kapah 3人，paka-rogay 5人）	"
7.22.上午		殺豬、午餐（pakalahok to matoasay）	finawlan
7.22.下午	sakaspat 四日祭 kailisinin	宴靈歌舞	全部落
7.23.上午		預備下午宴客用的午餐	由mama no kapah 委託里、鄰長主辦
7.23.下午12:30 ～6:30	saykoray 五日祭 kailisinin	宴靈歌舞，宴請外賓 pililafagan（pialaan to Dipog）	全部落
7.23.晚上 8:00～12:00	pagalatan no kapah 青年晚會	各組及各人分別表演，未婚男子說出心上人是誰	kapah
7.24.下午 2:00～6:30	pipihayan 送靈祭	送靈歌舞	里、鄰長主辦，各戶 派一名婦女參加
7.24.晚上	paklag 捕魚祭	各組自行或他組合併舉行聚餐，共分四處進行	各組組員 （finawlan）

kalas 則隨意可到不可到。mato'asay 及 kalas 按組別排列，坐在內圈，kakah 則自 mama no kakah 到 pakarogay 按組別排列，始終在外圈歌舞，其圖示如下：



⑤歌舞主要場地在天主教籃球場，第17組與第1組間有一缺口正好面對巷子，而此巷子是由海岸公路進入北宜灣的主要通道。

⑥部落中主要政治領袖如里長（平地人）、鄰長、顧問、副顧問，五日祭以前並沒有特別的坐位，而按其年齡坐在其所屬的 kapot 年齡組中。

⑦男子服飾共有 1. salilit 頭巾，2. kipig 上衣，3. kayap 裙子，4. Inapir 腰帶，5. pinaikol 後裙，6. tapbd 綁腿褲，7. 'tos 腰飾，8. Alofo 佩袋，9. Cohcoh 腰鈴，10. Asa 頸飾，11. Cagaw 頸飾，12. potay 頭飾等12種佩件。其中 pakarogay：6. 7. 9. 三種，mama no kakah：2. 3. 4. 8. 四種，kakah 除 9. 外，其他 11 種皆有，mato'asay 僅 8 一種。

服飾上的區分可明顯看出一個男子目前在 finawlan 中的地位。不過據云目前的服飾比以往略少。

⑧歌曲，共有 27 首。

⑨舞蹈，共有十一種主要型式。值得一提的是大部分都是手牽著手，據說為的是怕惡靈插隊進來。領頭那個人左手拿桿棒象徵大會權威。若 mato'asay 中那一組要下去一起跳，則桿棒交給這一組的人，而且其下的 kapot 都不得坐著必須也加入外圍歌舞的行列。因此若最高齡的那組加入則桿棒交由其拿著，所有 finawlan 的成員都必須一起跳。至於婦女小孩、Ifolod 時嚴禁參加，首日祭～五日祭則可加入。原則上太太在先生之右側，小孩則接在 pakarogay 之後。未婚女子不可自動插入，應由 mama no kakah 在適當時機在四周的觀眾羣中牽引到其男友之旁共舞，或者 mama no kakah 設法使每位 kakah 分配到一位年輕女子陪舞，這叫做 pakayat，若牽線成功，男子可在 pagalantan no kakah 中公開宣佈自己心上人的名字。

⑩表揚有功人士（palimo），以往在 ilisin 中由 mato'asay 在 kakah 中選出才幹出眾又勤勞克己者，由頭目（顧問）公開表揚。重點是給他們喝酒，並請顧問 miftir 賜福而已。現在受獎者不限於 kakah，只要對部落有貢獻者都有被選出來表揚的機會。

值得注意的是，在頭目賜酒給他們喝的同時，羣衆都用難聽的話來罵他們，類似“王八蛋”“他媽的”詞彙紛紛出籠。據云這種以侮辱的詞彙來代替贊揚的方式，是爲了避免這些人引起邪魔的嫉妬而加害他們。這種方式的起源及心理背景很值得深入探討。

⑪成年禮目前三年一次，原來只是爲了 pakarogay 的正式入會而舉行。據說以往在 ilisin 之前很久，該入會者都已被聚集起來接受嚴格的考驗。經過這個考驗者才可入會。入會儀式之前，事先通知他們到場外找個地方躲起來，然後 mama no kapah 一一找出他們帶到會場中央，在大家觀禮下，用竹棍打幾下臀部，然後把他們各自事先準備好的 tapad 和腰鈴交給他們穿好，然後回到歌舞行列即可。至於因 pakarogay 入會而要昇級的一組則由頭目向大家報告他們的組名就好了。今年特別慎重，把 Latigwa 級的命名禮和 pakarogay 的成年禮同等重視，皆按明顯、公開而隆重的方式舉行，據說這是一項創舉。

⑫最近數年的 ilisin，在宴請外賓（pililafagan）之後 finawlan 即可解散，亦即不再點名、處罰。但以往應到 pipihayan 及 paklag 也跟 piwarakan 一樣，全 finawlan 一起捕魚聚餐，目前因青年人在外工作之故，paklag 由各組自行或分別舉行，或者甚至不舉行。

⑬ pililafagan 當天晚上的青年晚會屬於娛樂性質的色彩較明顯。此時 kapah 不再穿傳統的服飾，mama no kapah 也不再對 kapah 們發號施令，而以比較輕鬆愉快的心情來舉行，不過基本上這個活動仍屬 ilisin 的一環，其主要目的則是爲撮和未婚男女而設。

⑭ pipihayan 送靈祭由里鄰長主辦，各家派一名婦女參加。經費除了 finawlan 補助外，各家又出一瓶米酒。跳舞的排列以年齡由長而幼，歌舞與前幾天沒有太大的差別。場地在天主教籃球場，但其原意是要送神靈回靈界，所以在結束之前先繞場幾圈，然後手牽手成側行方式，舞出場外，沿著海岸公路過了橋到 [52] 商店之前，再折回。然後才由里鄰長致詞結束。

(2) 陽曆元旦 kasiwgacan (no Dipog)

ka-siwgac-an 一詞中，siwgac 取自日語“正月”的發音，如同這個字的組成方式一般，這個節日基本上也是日本人遺留下來的，日據時代陽曆元旦是國定假日，宜灣居民也被強迫過這個節日。由於這個節日娛樂性和休閒性較濃，所以居民樂於接納這個風俗，時間一久也成爲自己的東西。以往，在宜灣的節日中沒有像陽曆元旦這種節日。雖然 ilisin 有 kailoma'an（在家日）的含意，多少與 kasiwgacan 有些類似，但那基本上是男性年齡階級組織爲主的宗教儀式活動，參加的人不易體會到身心完全開放的感覺。因此，kasiwgacan 從日據時期即已存在，一直到光復後十餘年天主教及長老教傳進來

才漸漸地衰弱不重要。

陽曆元旦的舉行情形大致依照日本官方規範的方式渡過。例如元旦早上家家祭拜天照大神，學生或青年會上學校去參加神社祭典，此外，部落居民除夕那天是Misaf lac（準備日），家家戶戶要清掃屋內外，並整修“天照大神”之神龕及靈位，且在大門前裝飾“門松”以示迎接元旦。元旦一大早由Pakarogay 報訊，全部落公休四天。每一家早餐前，由家長主持個別的祭儀，供奉祭拜天照大神及靈位。早餐吃日本菜以正式迎接元旦。下午起所有居民自由來往喝酒。除此之外沒有集體活動，頂多某些氏族自行殺豬舉行聚餐活動。孩子們則照日本風俗，穿着新衣外出遊玩。光復初雖然廢棄了供奉祭拜日本的天照大神及神社的公祭活動，但仍然保留著祭拜靈位的習俗，並在元旦公休，只不過公休時間縮短為兩天。此外由鄰長及青年組聯合舉辦各種競賽活動，取代了日本官方的慶祝活動。

(3)聖誕節 krismas

宜灣部落自從有聖誕節的慶祝活動迄今，其情況約略可分四個時期來描述。

①創始期

光復後率先進來傳教的長老會創始了前所未有的聖誕節慶祝活動。當時雖然正式的信徒（受洗者）不多，但聖誕節的餘興活動可自由參加，因為這個新興宗教對部落內的一些知識分子和年輕男女來說頗有新奇的感覺。因此，被吸引自動參加的人頗多。當時慶祝活動的時間是24日及25日兩天。24日上午準備，下午球類預賽。25日上午聖誕大禮拜，下午球類決賽，晚上晚會。晚會的節目內容很豐富，有聖歌合唱、獨唱，團體舞蹈（有聖經的歌舞）、話劇等，對如同與世隔絕的宜灣居民來說，觀賞這種舞台表演是相當難得一見的事。當然舞台上所表演的節目大都與聖誕節的意義相關，而且也具有傳教的性質。

另一方面，當時長老會的教會當局禁止信徒喝酒，也不准唱阿美族傳統的歌，不准跳阿美族傳統的舞。同時禁止教友參加部落內的喝酒活動及豐年祭活動等，也就是說，凡是部落內的原有歌舞祭儀活動完全由聖誕節活動取代。這個時期大約是在1950年代。

②第二期

大約在長老會傳進來5、6年後，天主教跟着傳入，而且很快地教友佔了部落居民的百分之八十左右（或以上）。後來天主教在宜灣成立了堂區中心，派駐有管轄的神父，管轄範圍南至美山部落，北至城山等共八個村落，教友共約二、三千人。從此每逢聖誕節全區聯合舉辦，在宜灣天主堂展開慶祝活動。因此每年聖誕節宜灣天主堂都是熱鬧非凡，這種情形大約維持到1975年，亦即各部落天主堂個別自行舉辦聖誕節慶祝活動為止。

在這個時期中後來居上的天主教取代了長老教會的地位，成為舉行聖誕節慶祝活動的主要單位，節目內容則大致相似。

③第三期

大約1975年以後，教會當局實施自立自養運動，聖誕節不再聯合舉行慶祝活動，而由各堂口（部落）個別舉辦。宜灣天主堂也不例外，單獨舉行聖誕節活動，其規模及盛況從此日漸衰弱。

④第四期

由於宜灣部落的社會變遷及居民的現代化生活的影響，再加上年輕男女的大量外流，因此聖誕節時不再舉辦大規模的慶祝活動了。近五、六年來，通常只有留在部落的老人及學生參加聖誕前夕及聖誕當天的彌撒。

據說1986年的聖誕節時，除了聖誕彌撒之外，僅有由修女所領導的國中組聖歌隊的報佳音及聖路濟亞會的晚餐會。

(4)漢族過年 Pafilogan (no Payrag)

據一些老人的報導，日本人未來時，宜灣部落鄰近，先住有平埔族，後來有由屏東方面移來的客家腦丁，每逢春節時會邀請宜灣的政治人物或阿美族朋友到他們家去吃菜喝酒聊天。可見宜灣居民對漢人的過年活動並不陌生。由 pafilogan 等名詞來分析，似乎居民早就對漢人的春節有相當的認識。以阿美話來看，pafilogan 是漢族過年的統稱，此外，除夕叫 kaladefan，初一叫 karanaman，初二為 pililafagan，初三～初六稱 kasasa lamaan，元宵為 pifagsiawan。但雖然如此，由於習俗的不同，居民不敢冒然接納漢族的過年儀禮。因為漢人的過年有祭儀活動，以及放鞭炮、舞獅、開筵席等，對於宜灣的居民來說，一時尚不可能接受。

日據時期，由於政府硬性規定宜灣居民接納日本式的陽曆元旦。日子一久，居民把日本式的元旦變成自己的東西，更沒有接受漢族過年習俗的機會。日本人走了，仍過了十多年的陽曆新年，直到洋教傳進來後才放棄。

隨著時代的變遷，宜灣部落的社會型態也轉變了，不再過日本式的陽曆元旦，聖誕節也冷淡了。大約十年前開始過漢人的春節直到今天。

由於春節是目前全國性的節日，宜灣的出外年輕人也不例外，過年期間紛紛回鄉與家人團聚。為了配合大家在一起過春節，設立了籌備單位，以 mama no kapah 為主，來籌劃全部落的過年慶祝活動。

因為居民都是教徒，初一早上各教派分別赴教堂作禮拜、或彌撒，然後開始青年們的球賽活動。晚上有青年男女的晚會。初一初二兩天由鄰長規定公休。因此在這兩天內，各氏族展開殺豬，行敬老活動 (pakalafi to matóasay)，同時這春節期間，可說是

結婚旺季。因此 pafilog 期間有許多的慶祝活動，但與漢人的渡過方式大異其趣。

(5)井神祭misatfon

宜灣部落在日據中期時，爲了配合社區建道路、建神社、建日式會所等社區計劃，而建了三處水井。第一處位於9鄰10號的賴宅內，第二處位於部落中心12鄰48號的劉宅內，第三處則位於北宜灣14鄰77號的高宅內，皆是部落的公共水井。此後，每年大約4、5月，當做部落大清掃工作時，即行井神祭misatfon。大清掃工作完畢後，由mama no kapah來舉行祭儀，他們從南端的第一處水井開始作祭然後到第二處與第三處水井。其內容大致如下。

mama no kapah（青年幹部）若干名把末端串着糯米糕（塊）的竹棍舉起，繞着井走一圈後，停下來將竹棍朝向井底異口同聲道：「Wo！kiso tfon na ko toron kiso ko'ayaw a kamaen！Sakahineknek iso, Sakalahoday iso a misimaw to nanom Mamaan Sano fodo'en, sano Cascasen ko Pananom no miso tonu tfon ta ca ka nikaw kami to nanom. Da ko miso kakomaento！（喔！水井的鎮守神啊！我們供奉您糯米糕，請接受吧！這表示我們多謝您的鎮守之恩，尚乞求日後您照樣不斷地湧出泉水，有如瀑布一般，日日使我們飲用不盡，請嚐嚐我們的祭品（toron）吧！）」說完每位執行者將糯米糕捻切一部份投下井中。如此便完成祭井儀式，巡迴三井後回到會所裏。

(三)生命儀禮

1.個人的命名、改名

(1)傳統方式 no mato'asayho

依照傳統的習俗，有關個人的命名、改名有三種主要的形式，即：①Pakalimaan 自然法。②Misalifokan 拾遺法。③Miavaawan 更改法。現分別簡述如下：

①自然法：嬰兒出生之後，其母親或在場的任何女人都行，只要決定取什麼名字，即可行命名禮。通常取名的原則是：先由其父親的親戚中，就身體健康與優秀的人物中 migagaan（取名）。若無適當的名字，也可以由母方親戚中選取 migagan。

命名時，pagagan（授名者）抱著嬰兒向他大聲叫道：「Ci ××× to ko gagan iso！」（「你的名字叫×××！」）旁觀者異口同聲地應答：「Naw Ci××× ko gagan iso！」（「你得了名字叫×××，我們好羨慕你！」）如此就禮成了。

②拾遺法：一般都是第三、四胎的嬰兒才做這種命名禮。若是這嬰兒之前的幾胎嬰

兒都夭折了，或是這個嬰兒很特殊，例如出生時有異常情況等，才會使用這種避邪的命名法。

過程大致如下：出生之後將嬰兒放在簍子裏，然後假裝拋棄在家屋門外，由事先商量好的鄰家婦女前來撿拾，抱起嬰兒後說道：「vaway kinawawa no fala-han? malomakoto, Ponokayaw!」（「可憐的嬰兒，到底是誰家的呢？好吧！就做我的孩子好了！」）此時屋裡的人說道：「Maan Sa Kiso Pakatama to wawa?」（「你說你撿到孩子了！」）「Hayare, hegnegen（是呀，你看！」）「Acah Kafancal naawan（哇，這麼漂亮）！」「Ano maolah Paflien akokiso!（你要的話讓給你呀！」）「Caato malo makoto awawa!（好啊！做我的孩子吧！」接着抱過來向屋裏的人大聲說：「Cimalifokay kako to wawa, ci ××× hanto ko gagan!（我撿到嬰兒，我們叫他×××吧）」大家異口同聲地應：「Hivaway ci ××× niyam a wawa!（好棒啊！我們的孩子×××！）」

如此命名禮就完成了。

③更改法：是在很特殊的情形下才進行的命名法。常是因為生病或其它原因必須更改名字，才進行的儀式。

如果更名者是兒童（或嬰兒）的話，將孩子抱著，由另一人站在跟前用力拉或捏孩子的一隻耳朵，直到孩子痛得哭叫時，授名者說道：「Ci ××× to ko gagan（從此你的名字是 ×××）」。

若是更改名字的是少年以上的人，更名禮時要順便做驅魔祭，所以原則上由 Faki 或 Cikawasay 來舉行更名禮。而且完成後一定要做 Paklag。

(2)現代方式

宜灣居民信仰洋教之後，有的家庭還行自然法的命名禮（Pakalimaan）。但拾遺法（misalifokan）及更名法（miavaawan）則已廢除不再被採用。因為教會認為這是迷信不合乎聖經中的道理。然而某些家庭由於有老年人，他們的保守觀念一時無法改變，所以有時仍在暗中施行拾遺法及更名法的命名禮。不過大部分的天主教徒命名的方式大約如下：

①依傳統方式行自然法的命名禮。先取阿美族名字後，再去戶政事務所登記漢人名字，且接受教會中使用的聖名。在這種情況下，這個嬰兒同時有三個名字。

②有些婦女在教會醫院生產，因此嬰兒受洗接受聖名後，不再做傳統的命名法，而以聖名取代阿美族名字，甚至有些更特殊的例子是，連漢名也由聖名直接翻成中文來取名。這種情況下嬰兒只有一個名字。

③另一種情形是嬰兒受洗授聖名，但不重視這命名，也不行傳統命名禮，只採納出

生後戶口登記的漢名，於是這個嬰兒成為沒有阿美族名字的孩子。

至於信奉長老教或安息日會的家庭，除了不採用天主教式的授聖名法之外，其它的命名情況與天主教徒大致相同。

2. 男性成年禮、年齡組命名禮、改名禮

在年齡階級組織功能鼎盛的時代，進入年齡階級組織是男孩子參與部落性活動的極佳途徑。而通過男性成年禮，是男子正式編入這個組織的重要關口。依宜灣部落的往例，年齡階級組織最低的一級是 Pakarogay，是工作最繁重的一組。但在成為 Pakarogay 之前，他們已經常參與會所中的事務，這羣男孩大約 10～12 歲，通稱為 mi'afatay，可譯為預備組或幼年組。通常成年禮三年舉行一次（但亦有例外），且大都是在 ilisin 之前，由 mama no kapah 帶領 mi'afatay 到山上、河邊等地進行嚴格的考驗，通過了這項考驗，才可以在 ilisin 中參加成年禮，另一方面也意味著正式加入年齡階級組織，所以也可以稱為“入會式”。

據說以往的成年禮大致如下：ilisin 中到了某個階段，叫要同時入會的少年們到場外去躲起來，由 mama no kapah 將他們一個個找出來，帶到會場的中央，在大家的觀禮下，用竹棍打他們的臀部幾下，然後交給他們自己原已預備好的 tapad（綁腿褲）和 iohcoh（腰鈴），他們著裝完後回到歌舞的行列，這樣就算完成了成年禮儀式。

至於原來的 pakarogay 因新一組的加入，可以昇一級而成為 kapah，此時同組的人可在頭目的主持下，於 ilisin 中當眾為他們命名，這叫做 pagagan to kapot。這組人共有一組名，從此可以結婚，同時服飾上也與 pakarogay 有些不同。

若是同一組人在 kapah 青年組期間有組友死亡了，便被認為這個組名不祥，該組的原名作廢，再另外取個新名字，依慣例是在組友死亡後一年內的捕魚季節中舉行改名儀式。這個儀式大致上可由該組自行來做。

目前宜灣部落的男性成年禮、年齡組命名禮、改名禮都還存在。但其儀禮的性質、方式似乎有一些變化，而這個變化與其社會性質的變遷似有相當的關連，這點尚有待進一步調查研究。

3. 婚禮

宜灣部落的婚禮制度至少這五、六十年來，有極明顯的變化。大致上說早期較簡單、宗教性也比較濃，晚期則較鋪張、複雜，但宗教性却相對地較淡。現以時間序列，照各時期流行的婚禮型態分別介紹如下：

(1) 原始型 No to'asho

昔日的婚禮都在傍晚時舉行。也就是下午五點左右可以吃晚飯的時候。因此“結婚”一詞，阿美語叫“Pakalafi”，有“請吃晚餐”的意思，但較正式的法是Pataloma’，可直譯為“成家”。

早期宜灣部落有男女自由戀愛的習俗，但這種自由戀愛事實上是在父母或家長監視下進行的。當時母系的色彩很濃，家庭大權操在女家長手中，婚姻則以男性入贅女家的從妻居制為正則。

當女方的家長（或父母）認為適當的時候，就物色kayakay（媒人）去男方家中提親。媒人原則上選擇男性且婚姻生活美滿者擔任。媒人受委託後就開始與男方打交道，討論舉行婚禮的細節。據說依照舊習慣，如果一切順利的話，大部分在提親後的第三天舉行結婚儀禮。此時期尚無訂婚的儀禮。

婚禮當天一大早，媒人先去男方家通知本日的婚禮程序。大約下午二、三點，媒人及二、三人送聘禮到男方家。昔日的聘禮很少，象徵性的意味較濃，一般是：醃肉約二、三公斤，酒約一公升、糯米飯約一大飯盒。將聘禮交給男方後就開始行迎親禮。由媒人一人代表男女雙方的親戚舉行迎親禮（miala to kadafo）。之後媒人和新郎到會所去邀請在那裡等候的新郎的kapot，一起到女方的家。這個時候，組友中與新郎較要好的選兩人當男儐相，由他們分別拿着新郎的Fonos（番刀）和kolah（上衣），除此兩項東西之外，新郎什麼也沒帶到新娘家去。前往女方家的路程中由媒人帶路。

新郎快到女方的家門之前，新娘從屋內出來迎接新郎等人。此時新娘站在大門口之旁，目送新郎和他的組友們一個一個進入屋內，等所有人都進去了，新娘才跟着進去。

如果新郎和新娘婚前已有性行為，大家未進門之前將一塊kciw（豬脂，一種烘製的豬肉）放置門檻下，大家進門時不能踩到，要跨越過去。據云這個儀式象徵洗淨新郎和新娘的身心污穢，並表示重新清白以免招孽。

組友（kapot）一進屋立刻開飯。他們圍著中央右側擺置的醃豬肉和糯米飯坐下。這豬肉和糯米飯是當時最好的喜筵。大家用手抓菜飯吃。新娘不必入席參與吃飯，大家吃飽飯後，在原處不動，女方拿酒出來放在中央，由媒人斟酒開始喝酒。這時候新娘可以坐在新郎的旁邊陪新郎喝酒。開始喝酒時，媒人為新郎新娘的結婚致祝詞，並行獻酒禮（miftil）。另一方面，在另一處的女方親戚們也喝酒唱歌作樂。但不必跳舞。

新郎的組友喝到差不多六分醉時，可各自退席離去。等他們全部都走了後，女方家人將新郎kapot所吃剩的豬肉、糯米飯、酒等全部收拾起來，包好後交給媒人，做為媒人的酬勞（trog）。

散席後，新郎先送媒人回家去。當晚與未婚的組友一起住在會所。次日一大早（大約公雞第一次啼鳴時），新郎由會所直接回到新娘的身邊。這樣就算完成了婚禮。

第二天，女方單獨舉行 paklag(魚撈祭)。當天晚上邀請男方的父母或親戚代表(Fakifaki)共同聚餐，從此雙方結成親家。以上便是最傳統的婚禮過程。

(2) 朱培型 nicopayan

Copay 當部落領袖時，認為原始的婚禮制度太簡單了，未免太輕視入贅的男性，因此他突破傳統觀念，推行一種新式的婚禮制度。這種制度便因 Copay 的創新而得名。

大要言之，朱培型的婚禮有下面的一些改革：

(A)聘禮增加：①如果是豬肉的話要半隻，如果是牛肉的話要後腳一支。②酒：至少兩個水缸。③飯類：糯米糕半徑約 3 台尺厚度約 3 台寸的 Mckin。

(B)媒人的酬勞：Kapot 剩餘的東西之外，增加一些酒、肉、飯。

(C)儀禮：取消 pakciw 跨過禮。取消新郎結婚當天還要住在會所的規矩，亦即結婚當天晚上即可與新娘同房。此外，採用日本官方規定的婚禮儀式。

(D)雙方家庭或氏族可合併舉行大型的喜宴及歌舞活動。

(E) Paklag 至少雙方親戚合併舉行。

Copay 創新這種婚禮儀式時，雖然沒有強迫執行，但很快就被廣泛採行，成為日據末期婚禮的基本型態，也為現代鋪張複雜的婚禮型式奠下基礎。

(3) 漢人型 Masam Payragay

台灣光復後，Copay 型的婚姻型式原則上都保留下來，只是取消了日本官方規定的婚禮儀式部份。

由於中華民國政府是漢人的天下，漢人的風俗習慣自然會影響到宜灣的婚姻制度。最明顯的是，男性不願意入贅，而女性出嫁的情形逐日增加，因此不得不學習 Payrag (漢人) 的婚禮方式，以配合潮流。

下面的一些項目，可以說是彌補了 Copay 型的不足，吸收了漢人式的婚禮成分，擴大而成的婚禮型態。

(A)增加訂婚禮，並要訂金及發喜餅。

(B)聘禮中增加香烟、檳榔等項目。

(C)發請帖，設筵席請客受禮。聘用樂隊作餘興節目，放鞭炮。

(D)媒人的酬勞改為紅包(現款)，取消原來用酒肉當酬勞的習慣。

(E)婚禮儀式方面，看當事人的家庭屬於那個教派就由其所屬的教會來主持。

(F)婚禮前後共三天，第一天準備，第二天婚禮，第三天漁撈祭。最後一天兼行回娘家禮。

(4) 天主教型 No misatiysikiway

宜灣的居民大部分是天主教教友，因此結婚時大多依照教會的經典舉行結婚彌撒。

同時爲了配合結婚彌撒，新郎和新娘穿着歐美式的禮服舉行婚禮。此外，除了在教堂舉行結婚的祝福禮之外，訂婚時在家裡行訂婚祝福禮。婚禮當天喜筵入席之前，也爲新郎和新娘的洞房行祝福禮，而這些儀式都由神父主持。以上就是宜灣人所謂的天主教型婚禮。

(5)現代型 No aniniay

目前宜灣流行的現代型婚禮，可以說是前面四種婚禮型式的綜合，由下面列舉 1986 年內的三件實例來看，大致上仍是大同小異。(1)(2)(3)型的婚禮成分都有存在，且已制度化成爲慣例，但爭執較多的是(4)，下面就是三個例子的大概情形：

①黃朱府喜事

這樁婚事沒發生什麼大問題，因爲這兩家都是天主教的家庭。婚禮依天主教的方式，此外的一些活動，按宜灣的慣例進行。

②朱賴府喜事

賴家小姐嫁給朱家青年，因賴家信奉長老教，而朱家信奉天主教，依以往的例子，信仰不同宗教者不得通婚，但這一次女方提出下列的條件：(a)訂婚儀式用女方的宗教儀式來施行。(b)男方保證新娘婚後可保有原有的宗教信仰，亦即夫家不得強迫她改奉天主教。結果男方同意女方的條件後，完成婚禮。

③劉王府喜事

信奉天主教的劉家小姐嫁給信奉安息日會的王家青年男子。由於雙方的教派不同，又發生宗教上的問題。由於一開始女方堅持要用天主教的儀式來舉行婚禮，否則不答應這門婚事，所以十分棘手。後來在一些人的協調下，女方答應用男方的宗教儀式來舉行婚禮，但有一個條件：不得由天主教徒或女方氏族（親戚）中的人當媒人。爲了配合女方的條件，男方請了一位在部落內開雜貨店的漢族女士當媒人，這在宜灣是前所未有的事。

4. 喪禮

從時間序列來看，宜灣的喪禮也有過很大的變遷，而目前的喪禮除了傳統的成分外，還摻雜了一些外來的文化成分。下面依照時間先後，分別敘述各時期的主要喪禮型態。

①原始型 No mato'asayho

在受到日本式喪禮影響前，宜灣部落的喪禮其實已十分複雜。譬如說，在喪禮的時間方面，最短的不超過半小時即完成，而最長的可延續三、四天才結束。再以喪禮主持人來看，簡單的由 Faki 主持即可，而隆重者要由 Cikawasay 來主持。決定的標準有兩大項：(1)死亡的原因：如自然死（Noadada a patay 病死）或凶死（No magta'ay a

patay) 包括中毒死亡、產褥死亡、自殺、他殺、戰死、刑死等。(2)死者的身分：(a)流產、嬰兒、幼童、青年、中年、老年。(b)入贅者 (Faki no loma)。(c)特特身份如巫師 (Cikawasay)、頭目 (kakitaan)、獵師 (miadopoy) 等。

底下所敘述的喪禮是以一般身分的人自然死時為基準。整個喪禮的程序包括：臨終禮 (miágág)、化粧禮 (milosid)、入殮禮 (Dacomod)、喪禮 (misa lisin)、下葬禮 (mitadem)、祝福禮 (mitapdoh)、超渡禮 (pacakat)、巡訪禮 (micohog)、解喪禮 (paklag)。

病人彌留時，親人會不時 miágág (呼喊他的名字)，如果沒有回答，在場的親戚們認定確實死亡時，即開始 milosid (化粧禮)。主持化粧禮一般都由中老年以上的男性施行，而由婦女來協助。行化粧禮後依慣例移動屍體至適當的地方等待下葬。若死亡時間是上午，而主要的親戚很快就到齊的話，當天即可下葬。下午年青人可出去作臨時的 paklag，老人親戚及死亡者的家屬，在 Cikawasay 的主持下行 Pacakat 祭 (超渡禮)。若下午死亡而親戚未到齊，來不及料理喪事，則經守夜後次日早上下葬，然後才行超渡禮。第三天老人行巡訪禮 (micohog)，年青人則出去 paklag 捕魚，以示解除喪禮。埋葬的地點在住屋四周的家園內。一般都在住屋的後面西南端處。參加喪禮者只有中年以上的親戚。親戚家中若有病人也可以不必參加喪禮。參加喪禮者未經 paklag 不得回家。喪偶者的服喪期間兩年或三年。喪禮當天全部落公休，禁止任何人到田裏工作。

② 日本式 No dipogan

日本政府強迫居民供奉天照大神後，原始型的一些喪葬儀式被取消，改採日本式儀禮。例如 Cikawasay 主持超渡祭 (pacakat) 可由 Faki 或家長來做，且規定要辦埋葬許可手續，未驗屍不得下葬，因此從死亡到下葬往往要超過 24 小時，以往潦草埋葬的情形不再存在。此外，設立公墓，集中埋葬，禁止在家園內個別埋葬。墳墓上要立墓碑，家中供奉祖宗牌位 (靈位)。再者，無論如何，死亡後一律照規定的儀式來辦善後，而且由於下葬在公墓裏，而開始有送葬出殯行列。

大約 1943 年時，有一個實際的例子，可以看出當時的一些喪禮狀況。當時有一位宜灣青年從軍後陣亡，後來日本軍方遣送其遺灰回來，要其家人辦理後事，但其遺族拒絕辦理。結果由 Finawlan 在會所舉行公祭，然後埋葬在公墓中。至於死者的遺像，由於軍方的強迫不得不供奉在家屋內。而對於慰問金及撫恤金則在一些人士的說服下，才勉強接納。因為當時的觀念認為：這些錢是死者的替身價，即不淨之財，接受的話可能會招來禍害。

③ 西洋式 No Padakaan

光復後西洋教派傳進來，各氏族家庭分別信仰天主教、長老教、安息日會，因此喪禮也跟着改變。大致上說，是依照死者家庭所屬的教派經典來舉行喪禮，天主教由神父主持，長老會、安息日會則由其牧師主持。至於日本式及原始式的喪葬儀禮則全部廢除。

這些教會的喪禮比日本式嚴格、隆重、公開而大眾化。舉例來說，喪禮大部份在教堂內舉行，要使用棺材，親戚朋友之外，學生、小孩等其他人士也可自由觀禮或參與送葬行列，墳墓上立十字架墓誌。再者除了用天主教的儀式來為死者的家人及家屋行祝福禮外，並以此取代日本式的驅魔禮，而其餘的一些喪葬儀禮從此廢除。例如：部落公休、供奉靈位、喪偶者守喪二或三年等皆一併廢除。但天主教徒大多還保留有傳統的巡訪禮（michog）、魚撈解喪禮（paklag）。然而基督教派連這兩項也由七日忌和四十日忌取代。

儘管如是，傳統的一些觀念似乎還不易改變，下面的例子便可以看出一些端倪。1960 年左右，朱氏族的一位青年因在高雄港口的一艘船上工作，不慎受重傷而死。屍體運回家後，剛接受天主教信仰沒多久的老人們（Fakifaki）恐怕帶來禍患，因此拒絕屍體運進屋內安放。後來將屍體放在屋外，由天主教徒來料理後事。

④現代式No Aniniay

隨著時代的變遷，居民的物質生活已日漸改善。尤其由於醫療的發達，因病而死亡者（自然死）比率上愈來愈少，但是相反地因意外事故（如車禍、海上失蹤等）而死亡者愈來愈多。因此對凶死者不再抱着不吉祥的看法，對其喪禮相當重視，且用較隆重的方式來舉行。

近年來，普遍的趨勢是居民們認為教會的喪禮不夠隆重完善，因此進一步地採納漢人式的喪禮成分，例如受奠儀，設喪席、停靈等，都是近年來才有的現象。

(四)Cikawasay (巫師) 制度及相關祭儀

1. Cikawasay 制度簡介

阿美語的Cikawasay，一般譯作“巫師”。照字面的意思，Ci 為人冠詞，kawas有“神”或“靈”的含意，-ay 則指“…人”，因此Ci-kawas-ay 意為“附有神的人”或“有超自然能力的人”。

Cikawasay 一詞在阿美族各部落普遍存在，可以推想Cikawasay 制度是阿美族相當古老的一個制度。據初步調查，宜灣部落創社初期，即已有這種制度，而透過 Ci kawa-

say 制度，對於阿美族宗教信仰（No Kawasan）和祭祀儀禮（odmak no lisin）的維持有相當大的幫助。

Cikawasay 男女老少皆可擔任，照其動機來看，擔任 Cikawasay 的原因，主要有三：
①遵循神的意思（Cacikawas ha no élaw），爲了治家人的疾病遵循神靈或祖靈的指示，而成爲 Cikawasay。
②本人生病爲了治病（o Sakagay no adada）而成爲 Cikawasay。這點與①很接近，但神靈顯示其選擇某人爲 Cikawasay 的生病徵兆是本人而不是其他人。
③出於自願、拜師要求傳授（malamanirocok）而成爲 Cikawasay。

至於 Cikawasay 的職權可粗略分成三大類：①Mamisair 神（巫）醫替人治病。②Mamaagag，在一些祭儀中擔任祭司。③Piaraaw 受戒養身。現分別說明如下：

①Mamisair：經過相當時間的修練之後，可祈求其保護神替病人醫治各種病痛。這種 Cikawasay 未必能擔任 mamaagag 的祭司工作。

②mamaagag：由 Cikawasay 擔任祭司的祭儀主要有下列幾種：(A)喪禮（Pacakat）。(B)新居落成禮（Pakawih）。(C)求福消災儀式（Pakacaw）。(D)傳授禮（pakawas）。(E)祖靈祭（Patoáya）。(F)宴神祭（Agog no Cikaway）。

③Piaraaw：接受資深的 Cikawasay 行 mapakawas（授神禮）之後，所有 Cikawasay 都得遵守下列的一些戒律：(A)不得餵食豬類也不得手摸豬糞。(B)不得用右手摸異性的性器官。(C)不得參與或動手爲產婦接生。這些禁忌所有 Cikawasay 都得遵守。違者會遭受神靈處罰，輕者得重病，重者死亡。不過有些 Cikawasay 只是守戒養身，而不會做 mamisair 或 mamaagag 的祭儀。

一般而言，一旦成爲 Cikawasay 便需終生守戒律，直到死亡爲止。因爲相信成爲 Cikawasay 後，kawas 便附在身上，不再離開了。

2. Cikawasay 流派的興衰及相關祭儀

①傳統派 tada Cikawasay

tada Cikawasay 有正統的 Cikawasay 之意。或稱 No to'asho a cikawasay，即古典式的 Cikawasay。這個名稱是由於後來出現了 Misapayciay 及 Misaiyannaay 等流派，當地人爲了區別才這麼稱呼的。其實這個 tada Cikawasay 流派，本身仍有相當大的差異。現以這個流派的每個 Cikawasay 爲主一一加以說明：

(A)Lapag：Lapag 從 Ciwidian（水蓮）移住宜灣時已經是 Cikawasay。Lapag 與別人不同的地方是他的 kawas 叫 Fasanihan 之外，他所用的祭器之一是 Idoc（槍），祭品是 Áday（豬肝）。且禱詞祭文中的歌舞很特殊，一般人聽不懂也不好學。他專於 maagag，不做 misair。舉行 maagag 時，平常擔任 Áisdan（主祭者）。他要求的報酬很高，多者祭品中的豬肉得二分之一，少者醃肉（siraw）需給他一木盤盛滿（tipid）。當日本政府全面革除迷信時，禁止公開舉行 maagag，只能在暗中舉行。他死於1934

年3月，享年72歲。

(B)Fasi：這位Cikawasay宜灣人認為也屬於tada Cikawasay。但其Saloafag和祭器與Lapag有明顯的不同。他的Saloafag不明，其祭器叫Diwas。他是由奇美部落移來者，其移住宜灣時已經是Cikawasay。他不作Misair，只做maagag的祭儀。也不收徒傳授。當日本政府強迫要革除迷信時，停止maagag。據報導人說Fasi所用的Diwas大小十多個，因怕日本人發現受處分，即埋於住宅附近。他死於1930年前後。

(C)Apa：在宜灣是相當資深的一位女性Cikawasay。因為口才不好又是女性，所以很少當祭司主持maagag，也不替人做Misair。但每次maagag時她是少不了的顧問級Cikawasay。她死於1910年初期。

(D)Kayser：也是個女性。不會Misair。因善於歌舞，舉行maagag時少不了的一位Cikawasay。死於1936年。

(E)Liyay, (F)Hatay, (G)Panay, (H)Kalitig等四人雖然是Cikawasay，但只受戒未經修練擔任Mamaagag及Mamisair的職權。但如有部落內盛大的Maagag時，可隨時被邀請參加其活動。光復後因信仰洋教解除戒律，恢復成一般人的身分。

(I)Awa缺詳細資料。

(J)Api是位女性Cikawasay，是由Ciwkagan（石坑即今長光）移住者。這位Cikawasay專精於Misair。

由於在宜灣只有她一人專於misair，所以生意頗好。有時還被鄰近的部落邀請去做misair，可見她頗有名氣。因此，雖然日據以後，日本官吏要取締迷信，但misair是當時宜灣人惟一的治病方法，故無人向日本官吏告密。

光復後宜灣的人大部份信仰洋教，不再利用Cikawasay治病，但Api堅持不放棄作Cikawasay。她死於1963年，享年80歲。

以上是宜灣人所謂的tada Cikawasay的人物傳記。下面補充Cikawasay各種重要的儀式祭物名稱。

Maagag部分—祭衣：男用者為Álofo（佩袋）、上衣（Kolah）與前巾（tapad）。女用者為頭巾（Salilit）、裙子（talip）、腳綁（talakes）與上衣（Pikawan），此乃全套裝束。

祭品：豬（fafoy）、酒（pah）、糯米糕（toron）。

祭具：芭蕉葉（looh）、生薑（Ádiyam, Cikawasay特別栽培的）、藤蓆（Fusolan）與清水。

儀式內容：禱詞、歌詞、歌曲、舞蹈。

時間：舉行時間短者為二小時，長者為半天。（大部份於夜間舉行，一年中隨時都有，如：葬禮、祖靈禮等）。

地點：Paagagag a Loma，舉辦祭儀者的自宅屋內。

參加人：mamaagag 三人以上。這是團體舉行的儀式。主祭（Aisdan）之外最少要一、二人作輔祭（mamilcad）。視主辦的家是否有經費而定。富者不但邀請全部落內的Cikawasay參加，有時尙嫌不足還到別部落邀請若干Cikawasay來參加。

酬勞：無規定，隨主辦者之意。但習慣上隆重盛大的maagag或普通的maagag是有區別的。優厚者可殺水牛供應，少者僅供醃肉或酒做為每位Cikawasay的酬勞。一般而言，主祭者分量較多，其餘不分男女老少，按Cikawasay的年資等級而分配酬勞。

Misair 部分——這是屬於Cikawasay個人的事。沒什麼特別規定。一般念禱詞（tolon）之外不必有歌唱及舞蹈。所用的法器有①芭蕉葉②酒③生薑。時間地點更不一定，只要有病人的召請，不分晝夜即刻前往行misair。不必盛裝穿便衣就行了。治病的儀式大致上是先唸禱詞後用酒潑灑或噴一噴然後用芭蕉葉拂一拂又唸禱詞。最後將患都用生薑汁口噴或用手摸摸，唸一唸禱詞。這樣反覆地作大約一個小時即告完成。酬勞不算多。多者Ptek no Figkes，少者檳榔Ccay Kahot或一瓶米酒。

②Misapayciay流派

這一派的Cikawasay做Misair時，用自己的嘴吧直接吸吮病人的患部，而吸出的東西不是日本硬幣十錢或五錢，就是光復後的台幣貳角，由此取名mi-sa-payci-ay，payci即錢之意。

這派的六位女Cikawasay大都是童年時因病而成為只受戒養身的Cikawasay，起初並未修練做misairay。後來年紀大了舊病復發，因此她們又前後分別找師父或師母修練misair。當時是日據末期，tada cikawasay已日漸衰弱，而鄰近的寧埔村、膽腰及白桑安部落出現了Misapayciay流派。白桑安部落的老人Namoh（男）是這個流派的師父級Cikawasay。膽腰部落的Gosó也是師母級的Cikawasay，兩人皆有收徒。宜灣部落Misapayciay派的Cikawasay即是向Goso'學來。

宜灣的六位Misapayciay派女Cikawasay中，Tali、Osoy、Kosmat、Lekal等四位光復初大致已修練完成，可做Misair替人治病。而Ogo、Atogol等兩人仍在學習中。

這misapayciay派的性質與tada Cikawasay大致相同，不同的地方主要是在治病時常出現Payci（錢幣）因此而得名。而Maagag時misapayciay可以與tada Cikawasay聯合舉行。

一般說，這個流派的主要kawas有Fasomihar、Kakacawan、Faydogi、Matogtog諸神。這些kawas對海岸阿美族來說是守護神、生命神、和平神、全能神，都是屬於善良正派之神。

天主教傳入宜灣後，她們分別放棄作 Cikawasay 皈依天主教，接受耶穌基督作自己的神。據了解她們中最後一個接受天主教而受洗禮的是 Kosmat，大約是 1962 年 12 月。

③ Misaiyannaay 流派

Mi-sa-iyanna-ay，由於這一流派的歌詞中有 iyanna 一詞而得名的。另一個名稱則依據創始者的本名而來，稱為 Mi-sa-taray-ay。這個流派的 Cikawasay 在光復當時，於成功鎮內頗為流行。自稱創始人的 Taray 本人原來是重安部落出身的阿美族。日據時代入贅於花蓮縣玉里鎮觀音山（Tokar）。他受過高等科教育並當過警員，且在當地當過村長等職位是相當有地位的人物。

這流派的 Sapiagag 和 Sapisair 的方法及儀式與 tada Cikawasay 和 Misapayciay 完全不同。據說他向一位女士學得馬太安阿美族的 Cikawasay 技能，之後學習 taiyal（泰雅）族巫術及漢民族的 misatagkiay（乩童）等，將各種法術融合而創造了 Misai-yannaay 的獨特流派，並且善用渡火術、催眠術、動手術等方法來做 misair。

台灣光復 Taray 便回到故鄉重安部落，並開始宣傳收徒展開他的行業。雖然這個 misaiyannaay 流派以怪異的姿態出現，但在宜灣部落很快便收了六名 misawawaan（徒弟）。由於 misaiyannaay 比 misapayciay 活躍並富有神秘感，使得宜灣的人召請他做 maagag 或 misair 的情形很頻繁。但好景不長，基督教及天主教的佈教使他的 misair 受到了阻礙。雖然他設法藉耶穌基督之名來做 misair，但還是沒有人再求他做 misair。Taray 本人最後也放棄其 Cikawasay 事業，信奉耶穌成為天主教教徒。

在 Taray 的傳授下，他在宜灣的徒弟們很快地學會了這個流派的法術。這個流派頗有專業性 Cikawasay 的意味，他們做 Maagag 及 Misair 的報酬也相當可觀，據說比 misapayciay 派要高出三、四倍。

這一派有一高徒 Copay。Copay 光復當時是個中年人也是部落的頭目。由於戰爭結束，原來由他主持執行崇拜天照大神的職權也從此休止了。為了彌補在本村喪失的宗教領袖地位，他自動地拜 Taray 為師，修練成為 Misaiyannaay 的 Cikawasay。但後來天主教一來，他便放棄了 Cikawasay 身分成為信徒，於 1957 年的復活節受洗。

Soag 和 Sowana 兩人當時是 30 歲出頭的青年人，為什麼會去做 Cikawasay 原因不明。現在尚活着的 Soag 回憶說：「因為好奇吧。」天主教一來，他們也前後信仰耶穌成為天主教徒。

Gatah、Kalitig、Coko' 三位女性因疾病而成為 Cikawasay。但未進一步修練做 Misair 的法術，只能參加 Maagag 成為助理祭司。他們與上述三位男性 Cikawasay 一樣，因信仰天主教而放棄了 Cikawasay 身分。

④ Misakaramay 流派

Mi-sa-karam-ay 流派的 Cikawasay 因 karam(琉璃珠) 而得名。由於這一派所用的法器是 Karam 或檳榔之故。又名爲 misaalawfaway 。這派是屬於 Piwma (卑南) 族系統的 misatisinay (又稱 mitimaay) 。一般相信是種黑巫術，亦即可爲人治病，但也可以唸咒害人。

這流派在宜灣只有一位 Cikawasay ，即 Saytowan 潘阿藤。他原爲東河鄉 Fafokod 村的阿美人。光復前遷住宜灣，屬於 Cikatopay 氏族。來宜灣時已是資深的 Misakaramay 流派的 Cikawasay 。由於他的法術不同於前述的 misapayciay 與 misaiyannay 派，所以也有人請他治病。他在宜灣不收徒傳授，他專於治病及占卜。有時候可觀風水。據一些宜灣老人的報導，這一類南方系統的 Cikawasay ，可治病又可詛咒人，所以有黑白兩種巫術的性質。酬勞也如同交易方式，可以用金錢來支付。潘阿藤於 1957 年 3 月受天主教洗禮而成爲天主教徒，放棄 Cikawasay 。1968 年改奉安息日會，1985 年 4 月亡。

表面上看，信奉洋教之後，Cikawasay 制度在宜灣部落已趨向沒落之途。但是如果 Cikawasay 制度確實是沒落的話，其原因及過程如何？尙有待進一步探討。

(五)結語

要對阿美族宜灣部落的祭儀有一系統性的瞭解，必須把祭儀放在一個比較大的架構中，從整體性的角度來進行剖析。

要言之，筆者認爲「整體性的角度」至少有下列三種含意：①把所有的祭儀都包括在內，不特別著重某一個特殊的祭儀。因爲不同儀式有不同目的，涉及的世俗性制度、超自然力量也不盡相同。因此，只有從整體性的角度出發，才易發現不同儀式的異同。②雖然調查研究重點是祭儀，但基於人類學整體觀 (holism) 的精神，必須把祭儀放在社會文化脈絡中來觀察。事實上這種角度的分析，是傳統人類學宗教研究的一大特色，此處無庸贅言。③兼顧同時限 (synchronic) 與貫時限 (diachronic) 的分析，是 1970 年代以後人類學的一大主流。事實上近百年來，台灣山地社會受到外來社會文化的影響至深且鉅，目前的一些社會現象，其實是傳統社會文化與外來社會文化在歷史辨證過程後的結合表現。因此，筆者認爲有關宜灣阿美族的祭儀研究，不但要比較不同祭儀的異同，以建立一個儀式體系，還要把儀式體系放在社會文化脈絡及歷史過程中來探討。這樣，我們才能期望對阿美族宜灣部落的祭儀有一系統性的瞭解。

在這種研究架構下，至少有三類資料是不可或缺的：①人類學的相關文獻。從一些實際的個案研究中，我們可以學得分析資料的技巧，例如，怎樣將同時限研究與貫時限

研究結合，便是筆者最感興趣的主題之一。再者，有關人類社會中宗教制度的一般性理論探討，不但有助於我們對現象的詮釋，更可以做為我們分析阿美族祭儀資料時，攻錯、對話的基礎。②已有的阿美族文獻。雖然前文中曾給予較為嚴格的批評，但若研究者已有清晰的研究架構，經過詳細的考證，即使是吉光片羽的殘缺資料，也可以做為詮釋時的有力證據，更何況已有的阿美族文獻已累積到相當可觀的地步，亟待耙梳整理。③實際的田野調查資料。以人類學者慣用的田野工作為主，配合前二類資料，發掘有意義且有發展潛力的問題，有系統地蒐集資料，來進行研究工作。

前面已經把宜灣部落的三大類祭儀—歲時祭儀、生命儀禮、巫師及相關祭儀—分別做了簡單的描述。事實上，這三大類祭儀並不能代表宜灣部落自創社以來的所有祭儀。舉例來說，自從接受基督宗教以後，增加了一些宗教活動。其中比較重要的有：天主教徒於每周日在天主堂舉行的彌撒，長老會在同一天於教會舉行的禮拜，至於安息日會亦有禮拜活動，只是時間定在星期六，地點則在其佈道所。除此之外，教友之間還有家庭式的團聚、讀經等宗教活動。不過這些宗教活動雖採用阿美拼音文字翻譯而成的聖經及讚美詩歌，但原則上以教會當局統一頒佈的儀式來進行，屬於阿美族固有特色的成分可能較少，因此這類祭儀暫時不在蒐集研究之列。其次，有些祭儀或由於篇幅限制（如乞雨祭、乞晴祭等祈福驅邪的祭儀），或由於資料還不夠完整（如占卜），相關的資料暫時都不包括在本報告中。即使如此，本報告中的資料已相當可觀，可以對各類祭儀的存續狀況做一個初步的鳥瞰。

我們先由歲時祭儀談起。以與生產活動有直接關連的歲時祭儀為例，不論狩獵、捕魚、農耕方面的祭儀，都與部落內的經濟生活息息相關，而部落內的經濟生活，主要又受到部落外大社會的影響。以農業祭儀為例，早期以山田燒墾小米種植為主，整個歲時祭儀都環繞着小米的生長過程而展開。然而當日據後期改採水稻耕作後，小米種植逐漸衰微，與之有關的祭儀也跟着消失。狩獵漁撈方面的祭儀也有類似的情形。

至於與生產活動沒有直接關連的歲時祭儀，其消長變化某種程度裡呈現出部落內居民對傳統及外來文化的相對態度。舉例來說，新年祭 ilisin 除了 1956 年—1960 年停止舉行外，每年都有舉行。雖然其儀式內容也受到外來因素影響而有些變化，但其能延續至今，意味着阿美族人對“傳統文化”並未完全丟棄，而由 ilisin 的歷史回溯，更可看出不同時期外力影響的痕跡，逐漸塑造成目前 ilisin 的舉行型態。這種不同時期外來因素的影響，由井神祭儀 misatfon、陽曆元旦 kasiwgacan、聖誕節 krismas、農曆春節 pafilog 的被重視情形，也可以看出一些端倪。例如日據後期 misatfon、kasiwgacan 被隆重舉行，顯示日本政府長期統治後的影響，這種影響甚至延續到光復初期。然而，1950 年代起基督教傳入後，聖誕節的重要性取代了井神祭與陽曆新年，這與當時皈依

基督宗教的熱潮頗相配合。至於人口大量外流後，納入台灣大社會的情形日益明顯，與漢人的接觸也日漸深廣，陰曆春節的重要性又有取代聖誕節的趨勢。

其次談有關個人的生命儀禮。這類儀式的共同特色是：與個人的生命過程有關，本質上持續性也較強。整體來說，這類儀式除兒童始裝禮之外，呈現的面貌是：自創社迄今都有這種儀式，但不同階段有不同的舉行方式。若更進一步說，不同生命儀禮性質不同，與其它社會制度的相關性質也不同，因此在歷史過程中變化的情況也略有差別。以個人的命名、改名為例，牽涉到的主要社會羣體是家庭（或更高的親屬羣體），所以部落內的各家庭間有差異性存在。舉例來說，目前的小孩有些有三個名字（漢名、阿美名、教會名），有些只有兩個，有些只有一個，這可以看作是名字持有者（或其親人）對阿美族傳統及外來文化的不同態度。

至於婚禮和喪禮，在各時期皆有當時的流行型態。這種型態與當時的社會文化體系有密切的關連。以婚禮為例，早期以從妻居為主要型態時，主要是由女性擔任家長，但隨着父系家庭的比例日漸增多，婚禮型態也有某種層面的對應改變。

就大體上看，婚禮喪禮的變遷，與家庭等親屬羣體的變化有較密切的關連。相對之下，男性成年禮就與年齡階級組織的變遷相關性較高。簡單地說，在變遷的趨勢中，傳統的部落意識在消弱中，年齡階級組織的功能也逐漸弱化。而呈現在成年禮方面，雖然持續到最近，但部落中的人普遍承認：訓練的過程已簡單、輕鬆了很多。長此以往，若年齡階級組織一旦完全解體，則年齡組的命名、改名也就不免隨之消失。

在個人生命儀禮中，需要特別說明的是兒童始裝禮。據瞭解這個儀式在以小米種植為主的時期，每年定期於除草期正式展開之前由家中有 5、6 歲左右兒童的家庭個別舉行。從其儀式內容來看，其目的固然有慶祝脫離幼兒期進入少年期的含意，但此種含意恐怕是由慶祝小米已經長大而延伸出來。因此當小米不再種植時，便跟着不再舉行了。

以上的討論重點有三：①與生產活動有密切關連的歲時祭儀，其消長受各時期經濟活動的直接影響，變遷的速率最為快速。②與生產活動沒有直接關連的歲時祭儀，除了 ilisin 是部落原有的習俗外，大多是外來文化的影響。而各時期此類歲時祭儀的消長，與當時受到何種外來文化的影響最強烈頗相契合。③個人生命儀禮方面，除了兒童始裝禮與小米種植有緊密相關，因而在停種小米後也跟着消失外，其他的傳統儀式大多沿續至目前。但各時期的舉行方式，受當時社會文化體系的支配甚大。

談到這裡，不可避免地要觸及宗教變遷的問題。由前文中已多少可以看出宗教變遷是宜灣阿美族歷史發展中的一大事件。這方面的變遷有待另文探討。此處只稍微介紹一下宗教變遷後的鉅大影響。簡單地說，宗教變遷之後，各個教派的教會當局可以透過傳教人員影響祭儀的存廢與否，以及各類祭儀的舉行方式，這是宗教變遷對祭儀的直接影

響。在社會體系方面，各個教派都有當地的教會組織，每周至少有一次的教堂禮拜（或彌撒），教友關係也成了一種重要的社會關係。在文化體系上，因基督教義的引入，使原有的文化體系產生巨大的影響，再加上教會當局使用羅馬拼音文字，也可能和日本政府及國民政府推行的教育制度一樣，使阿美族的文化體系有顯著的改變。

在 ilisin、婚禮、喪禮的舉行上，已可以看出接受西洋宗教後的巨大影響。而這種影響在有關“其它驅邪祈福的祭儀”的消長上，更是扮演最大的影響。以與 Cikawasay 有關的祭儀為例，變化最明顯。事實上基督教傳教之初，年青人入信的主要動力來自對外在世界的嚮往與好奇，而傳教人員正好帶來這方面的訊息，但對年紀較大的人而言，入信的原因却大多是因家人生病，原來的 Cikawasay 久治無效，嘗試基督教後痊癒而入信。因此，早期基督教派的傳教人員被當地人視為另一派的 Cikawasay，甚至目前一些年齡較大的信徒，仍然沒有改變這種看法。

由此來看，思想方面的改變甚為不易，即以今日而言，雖然早已不種小米，也不再舉行相關的儀式，但這並不意味說相關的信仰已完全消失，事實上許多老人仍相信小米是有靈魂的。這種信仰似乎尚未被基督教義完全取代，這恐怕是許多儀式中，許多不同文化來源的儀式內容綜合在一起的主因。不同文化來源的概念、價值，又是如何組合在一起的？如果再考慮有些人信仰基督教比較虔誠，有些人則否，那麼文化體系及社會體系的互動關係就複雜了。如果只就其它驅邪祈福的儀式來觀察，有三點值得提出來說明：①原則上教會當局不允許有濃厚傳統巫術（或宗教）色彩的儀式內容存在。但不同教派的态度不盡相同，大致上說，天主教較能容忍，長老會次之，安息日會最嚴格。②在教會的干涉下，原由年齡階級組織執行的部落性的驅魔祭、驅蟲祭、驅飢祭都不再存在，但是乞雨祭、乞晴祭仍存在，這是因為教會認為後兩個儀式比較可以容忍，還是因為天候方面的變化至今仍乏足夠的科技來控制？尚有待深入查證。③相較之下，屬於家庭性的房屋落成禮、治病儀式、家庭驅蟲祭，目前仍有些家庭在做，但有些信仰較虔誠者會斥之為“迷信”。更重要的是，教會當局並不贊成這些儀式存在，所以其未來變化恐怕不樂觀。

以上只是很粗略的一個觀察，深入的分析尚有待更豐富的田野調查資料整理完成後，參酌人類學理論，阿美族已有文獻，來進行進一步的討論。

二、宜灣聚落之音樂

宜灣村歌謠部份，所搜輯到的包括三大部份：第一豐年祭祭儀歌；第二，一般性的歌謠；第三是宴會歌舞。

	1 豐年祭：二十七首	} 七十六首
宜灣歌謠	2 一般性歌謠：三十一首	
	3 宴會歌舞：十八首	

所謂的豐年祭歌謠：是阿美族一年一度的大祭典，這個社羣重要活動之一，只限於在這祭典時所唱的歌謠叫做豐年祭歌謠，平時禁止唱，老人總覺得平時若唱它了會有不吉祥或年歲中會遭遇水災、旱災等，也會使村莊所有人得不到好的收成。因此豐年歌顯得神聖不可侵犯，不可隨意唱它，似乎有點嚴肅，它是在規定的時間才被採用。

阿美族豐年祭祭典歌謠，最大特點，它和一般性歌謠不同點在於每一首都領唱和應答的羣衆，領唱者至少一人到三、四位，其餘都是大衆應答者，而且豐年歌謠每首歌必有舞蹈配合，是大衆化的歌謠，曲調富有節奏，有許多是在領唱者唱至最後一音的後半拍緊急地應答的大衆接棒下去令人聽來有靈活具有節奏感，旋律樂句短，周而復始地不斷反復運用，即是很短五秒鐘就唱完的旋律（如婦女唱26條）反復使用達十多分鐘左右，曲調美妙，唱而不厭。都以虛詞唱法如 *hinhoiyan*、*haihahai* 等等偶而才配上歌詞，唱虛詞不足於表答自己的意思，擬欲說出內心的話才脫口唱出自編的短詞句。從整個二十七首豐年祭中僅有三首有歌詞來看，歌詞在豐年祭歌謠中只是襯托的地位。

其演唱形式：分爲應答式、領唱式和領唱應答混合式三種。

其不同表現方式有下列幾種：

1. 應答者以切分音，後半拍接應富有節奏感。
2. 領唱曲調每次稍微有變化，而應答者却固定不變以機械式的應答旋律。
3. 領唱與應答旋律，每次均有變化。
4. 有時領唱者有兩次不同的旋律，而應答者以固定不變的旋律即機械式的應答。
5. 領唱和應答的旋律一樣，即應答者模仿領唱者的曲調來應答。
6. 領唱曲調有時有三種完全不同的變化，有時是綜合前兩種曲調產生第三種領唱旋律，是加以變化採用。應答有時有兩種變化，多半應答曲調則以固定機械式的反復採用。

音階與調式：二十七首之中有二十二首是採用五聲音階，四聲音階者四首，三聲音階則僅有一首，由以上統計仍用五聲音階較多。

調式方面：宮調式有十一首，其次是羽調式八首，徵調式六首，商調式二首，從以上看其終止音喜歡 Do 與 La 音者佔多數。

其大調小調不甚明確的曲調，從它採用較多的降E調（五首）降D調、B調、A調各三首來看，表面上是莊嚴、溫雅內涵極模糊、悲傷、流麗優美和溫婉的特性。有時表面幽靜、神秘、優美和略帶希望、熱情、活潑爽快的個性而內心却極幽暗、悲慟、沉重堅實的特性。

其旋律結構包含一段式二段式和三段式。一段式有十七首佔多數，二、三段體各五首次之。

它反復的樂句很自由，有時反復前幾個樂句，或後樂句不定，且反復的樂句只少三次乃至五、六次之多。

其應答曲調的長度有時是一音或兩音、一節兩節以至於一個樂句者比比皆是。

(二)一般性歌謠——一般性歌謠，是指他們平時所唱的歌謠，如餵牛、工作、上山，除草等工作地點，或者在飲酒唱歌時所用的歌，都叫一般性歌謠。

豐年祭的第五天即七月廿二日晚上九時十分，召集婦女十六人在黃貴潮先生家的院子，四周坐成四方形，坐著邊喝米酒啤酒和保力達B，一邊唱歌，一首接一首地唱，最後分成兩組接力賽似的接唱下去，聽起來一首一首貫串起來有好幾首的組曲。

剛開始時，接唱速度慢，但經過多喝幾杯米酒下去以後，唱歌的武功才顯現出來，接唱速度也加快。從她們所唱的三十一首中有十七首為有歌詞者，十四首是虛詞唱法。

(三)宴會歌舞——顧名思義，它是宴會時邊唱邊跳的歌謠，特別強調它是有舞蹈。阿美族往往在興高彩烈，有朋友拜訪，或喜宴喝酒將要結束時，圍成圓圈唱歌配合舞步，連續一首一舞，唱個不停，有時通宵達旦，往往跳到凌晨三、四點。這時田間青蛙和道旁蟋蟀配合著杵聲，歌舞聲，交織成優美的田園交響曲。天籟一般的歌聲響徹雲霄，舞步震撼了山莊，那是一副美麗而生動的山之組曲。

一般性歌謠和宴會歌舞，在阿美族部落筵席上往往通用，宴會歌舞只是多了舞步罷了，因此我們歸併一起來探討在此主要研究這類歌詞的表現方式，及其習慣的趨向，使我們能體認出它的獨特性與美的地方。

一運用比興：講求聲律；阿美族族民所接受的文化雖然不高，但是並不因此而影響他們在民謠謠詞的聲律效果的追求，相反地，他們經常的刻意的在尋求這方面的優美表現及良好效應，像下面的曲子（p.62）“採龍葵菜”我們可以看出它在這方面強烈的表現。

(1) da tun gai to ta to kum

採取 屬於 龍葵菜

hazu wai ta ma un no ta o kina te run

何 時 選上 被的 別人 這個 身體（人）

(2) ka soi yai to a ra wai

採取薪 屬於 楠木

ha zu wai a ra un no ta o kina te run

何時 看上 被 的 別人 這個 身體(人)

意譯：選採龍葵菜（閩南語爲黑甜菜）啊！選採龍葵菜啊！（我）主語省略何時像龍葵菜一樣被別人選上呢？

從意譯中，我們可以清楚地看出兩條民謠都是用比興方法寫成的。首先是以一種客觀的景象述寫。再而聯想到主體的事情上。像何時被人看上之類。另一方面，從第一條中的 *tato kum* 及 *tamaun* 特別是第二條的 *a ra wai* 與 *a ra un* 主要是把追求聲律的協調，類似漢語詩歌的押韻作用，來增強它的諧和美，故此才有 *tamaun* 的使用，當然這個 *tama*，和 *a rau* 可以說都是「被選上作食用」的「食用」解釋。但是那未免太迂迴，太煩瑣了。因此我們還是把它看成「押韻」的類似用法。

二、自然性與樸實性：這個謠詞，經常以日常生活和大自然景物，作為比喻的對象（p.54, 第1條，p.55, 第6條，7條，p.61, 第20條，p.62, 第22條，p.70, 第13條）這些謠詞，像沈浸在大自然中一般，他們的心靈簡直跟大自然一起飛翔到無窮盡的歡樂境界，永遠和現實生活連在一起，充分表現出它的樸實性、與大眾化，他們所謳歌的，是本身生活的體認，而不是別人的感情，那些喜怒哀樂完全是他們生活的寫照。

三、豪放活潑熱情樂天自命及喝酒能手，經常友人來訪時被熱情地招待，以酒代茶，飲酒作樂，冰箱時有生魚、酒以便接待客人（p. 60, 第19條，p.63, 第25條）其豪放熱情的樂觀個性表現在歌詞裏淋漓盡緻。

四、內斂性：阿美族民謠的歌詞，往往表現出一種內斂性，縱然內心充滿著柔情千種，也不肯將感情露骨地表達出來。（p.67 的第2條，第3條，p.69第6條）男女在感情上的表現，歌詞中充分顯示出愛慕的傾向，那是發自內心自然的感情，是真摯的，是濃郁的，但是結尾却那麼脆弱，那麼內斂，把剛才那份豐富的感情，抑壓在心頭，而成了一種「流水落花春去也，天上人間」的無可奈何的感覺，讓「美感」自由地客觀地存在，而不作強力的追求，甚至佔有，而呈現出一片悽婉的情調，然而藝術的昇華，也因此而發揮淋漓盡緻。

綜觀以上在歌詞表達顯示阿美族是愛玩笑和善於運用幽默風趣的話柄為歌詞的素材，其歌詞表現上運用有：比喻、肢體、賦興、諧音、嘲弄、等字彙，比興上有譬喻、擬人，所用素材有鳥獸、山川、日月、星辰，風雨聲，車船、風景、氣候、事物等。從歌詞內容和意義上的分析，不難看出其日常生活工作表現上，天旱饑荒的季節，仍不感到哀傷與淒涼，日日苦中取樂以冲淡辛勞，夜夜以歌舞為伴，來歡度一生的樂天自命，自足常樂的人生觀。

阿美族歌謠曲調分析

一豐年祭	出現次數	二歌謠	出現次數	三宴會舞蹈	出現次數
$\flat B$	2 次	$\flat D$	6 次	C	2 次
$\flat E$	5	B	7	A	6
$\flat D$	3	$\flat A$	15	D	3
B	3	A	1	$\flat D$	3
C	2	$\flat G$	1	B	1
D	2	$\flat B$	1	F	2
A	3			$\flat B$	1
G	2				
$\flat A$	2				
E	2				
F	1				
共 27首歌		共 31 首歌		共 18首歌	

*各種曲調之統計：

A 10 次 $\flat A$ 17 次 B 11 次 $\flat B$ 4 次 C 4 次 D 5 次 $\flat D$ 12 次 E 2 次 $\flat E$ 5 次
F 3 次 G 2 次 $\flat G$ 1 次

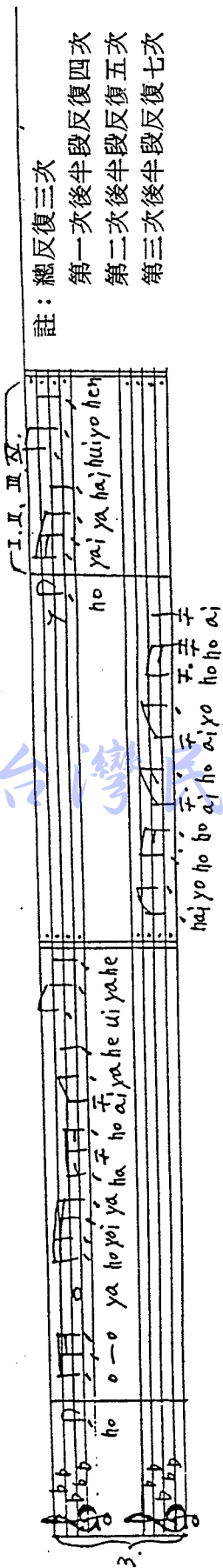
豐年祭歌謠

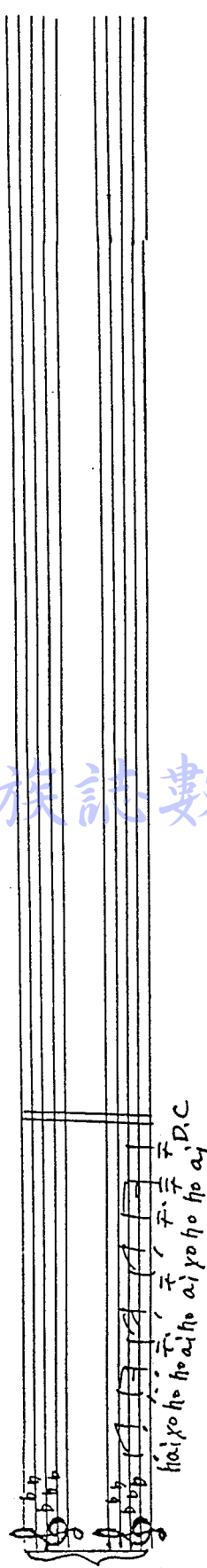
7 月 18 日					7 月 19 日					7 月 20 日					7 月 21 日					7 月 22 日					7 月 23 日					7 月 24 日									
第 1 首 2 2 6 3 10 4 2 1 11 5 5 4 12 6 13 2 14 7 15 1 16 8 17 9 6					第 5 首 21 18 4 19 6 20 10 11 22 20 3 13 5 12 17 2 21					在教堂邊唱： 第 14 首 13 下午在廣場唱 20 9 11 13 18 20 2 11 17					第 4 首 18 5 21 12 4 7 18 8					* 中午青年唱一首 下午一時後 第 14 首 17 15 16 2 16 8 5 13					第 8 首 11 23 24 18 14					婦人唱 12 6 21 25 婦 18 26 婦 13 8 10 27 婦									
共唱 26 首 實唱 17 首					共唱 18 首 實唱 15 首					共唱 11 首 實唱 8 首					共唱 10 首 實唱 8 首					共唱 9 首 實唱 8 首					共唱 6 首 實唱 6 首					共唱 10 首 實唱 10 首									
重覆首 1 2 4					重覆首 5 20 21					重覆首 11 13 20					重覆首 4 18					重覆首 16					豐年祭共 27 首歌														
次 數 3 4 2					次 數 2 2 2					次 數 2 2 2					次 數 2 2					次 數 2					歌 謠 31 首														
次 數 5 6																									宴會歌 18 首														
次 數 2 3																									共 計 76 首 (此次田野														

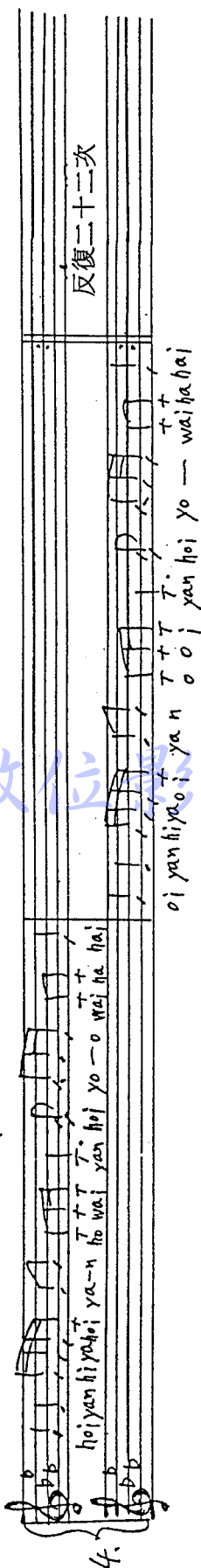
〔祭儀〕

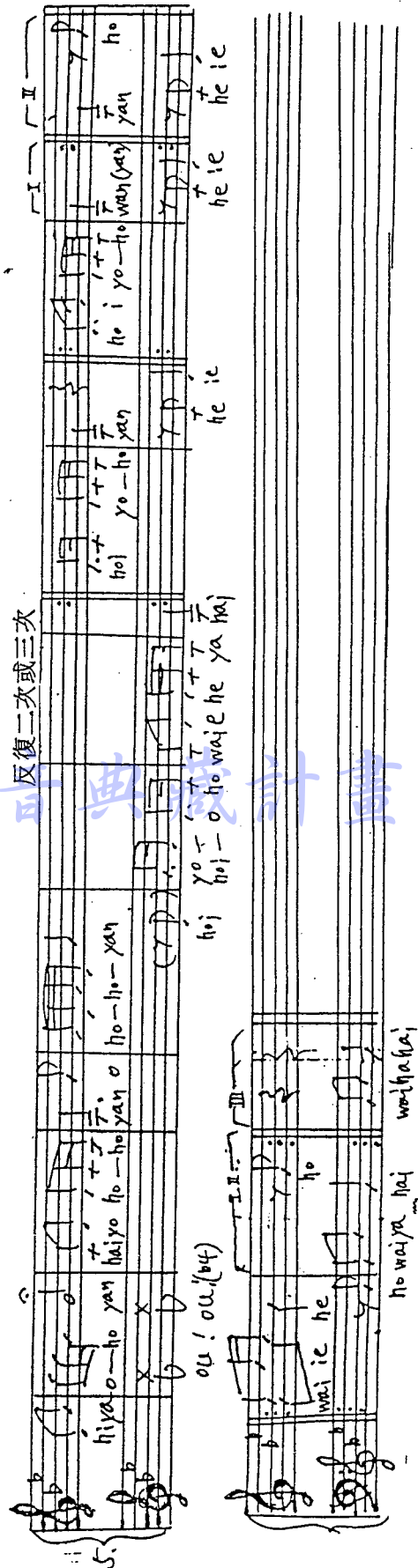
註：領唱者，唱到此旋律時，應答者即告結束不再接唱，靜聽等待領唱者唱下一首歌。

註：總反復三次
第一次後半段反復四次
第二次後半段反復五次
第三次後半段反復七次

3. 



4. 

5. 

6.
 oi yai ai yo hoi ya hai

7.
 he ya o ya hai

四次→八次反復

8.
 he ya o ya hai

第一種領唱法

9.
 he ya o ya hai

第二種領唱法

10.
 he ya o ya hai

第三種領唱法

11.
 he ya o ya hai

應答者機械式的唱同樣的旋律

12.
 he ya o ya hai

應答者機械式的唱同樣的旋律

[illegible]

O pokoh no mihcaan,
proken aka ka toka.
Negnegan kowawa namo,
negnegen naw ko prok.
O maan ko ka'isagan to
kalipahak.

(領唱三種旋律，應答者以機械式的曲調應答)

註：領唱者：范仁進
性別：男
年齡：55歲
組名：Lamigkok 組

宜灣村的豐年祭
神呀！保佑我們
賜給我們安祥的生活
同伴呀！盡情地跳吧
年歲的轉捩點
頌讚祖先（與神）
我們宜灣豐年祭
青年——不見
年歲的轉捩點
青年和小姐
唯一的豐年節（一年一
我們的豐年祭
我們如此喜悅歡樂！
忘記煩惱吧！

我們不要厭煩哪

註：限唱名：係山單

舞伴們盡情的跳舞

舞伴們盡情的跳舞

年歲的轉捩點

年歲的轉捩點

我們的豐年祭

我們的豐年祭

就這樣子認真地跳

就這樣子認真地跳

我們的感謝祭（教堂）

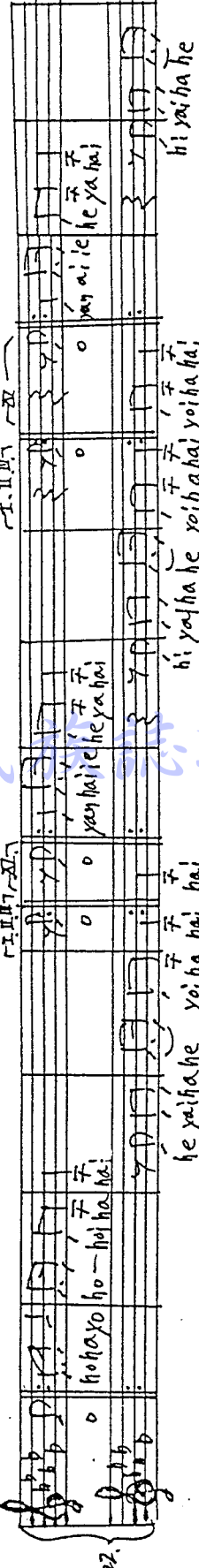
我們的感謝祭（教堂）

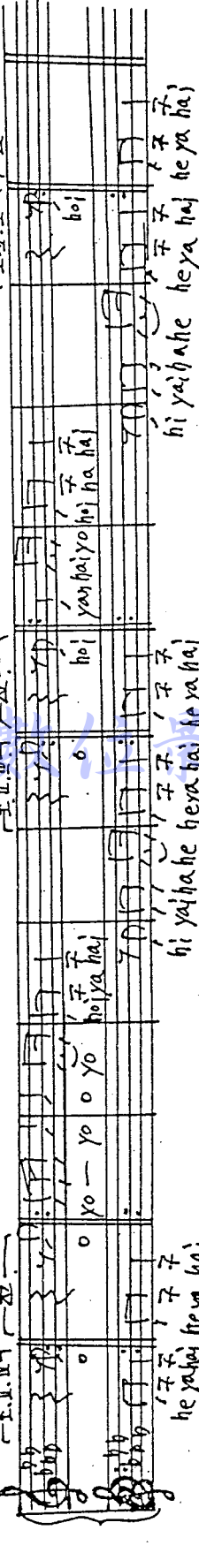
同伴我們就這樣快樂吧

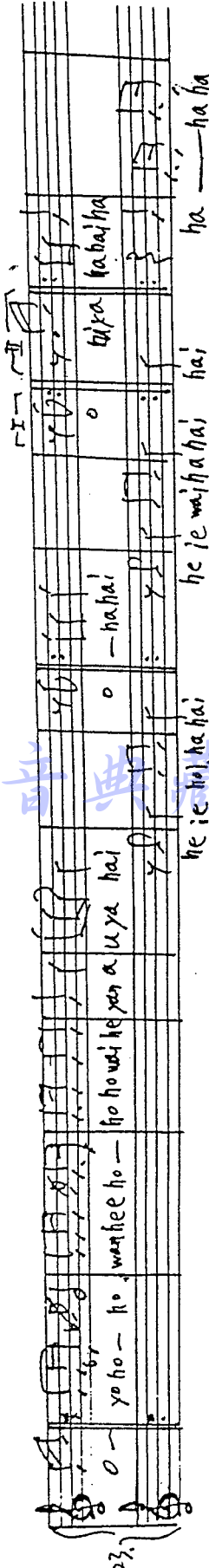
同伴我們就這樣快樂吧

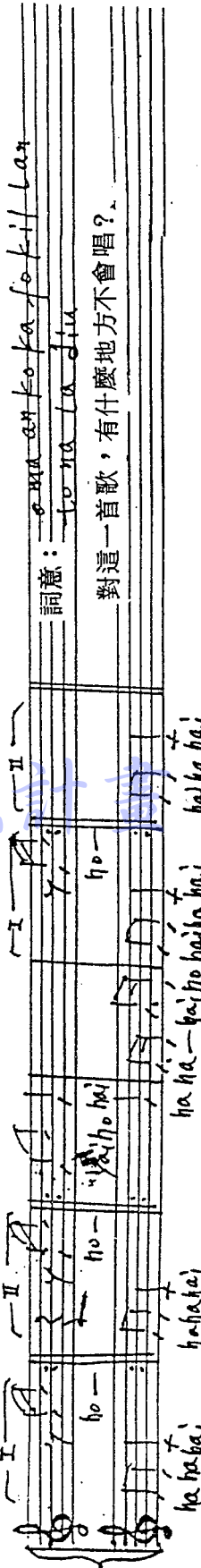
[illegible]

21. 
 oi
 yan oi yan oi yan
 hi no oi yan ho i yo oi yan o xoi ha hai hai

22. 
 ho ho yo ho - ho ha hai
 he ya ha he yo ha hai hai
 hi ya ha he yo ha hai yo ha hai
 hi ya ha he

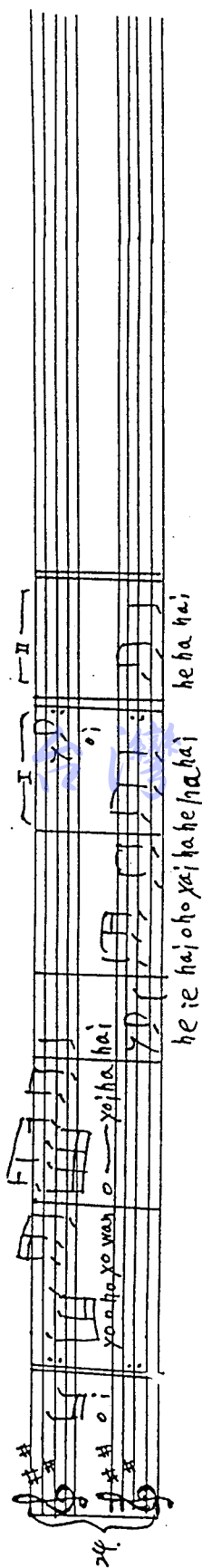

 yo - yo o yo ho ya hai
 he ya ha he ya ha hai
 hi ya ha he ya ha hai
 hi ya ha he ya ha he ya ha

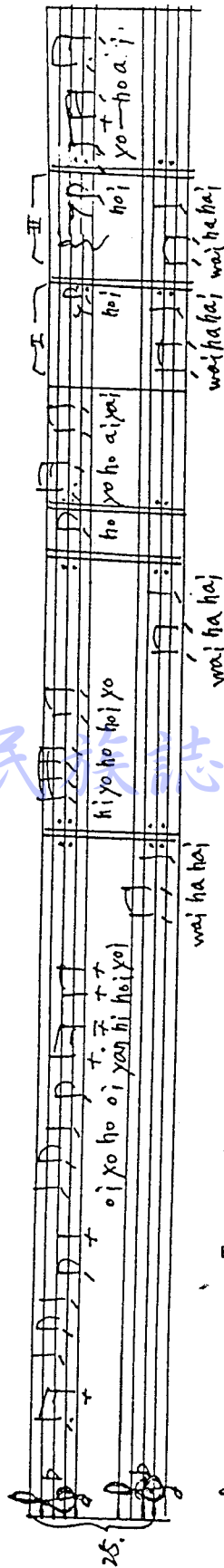
23. 
 yo ho - ho wa hee ho - ho wa he ya a ya hai
 he ie ho ha hai
 he ie wa ha hai hai ha ha

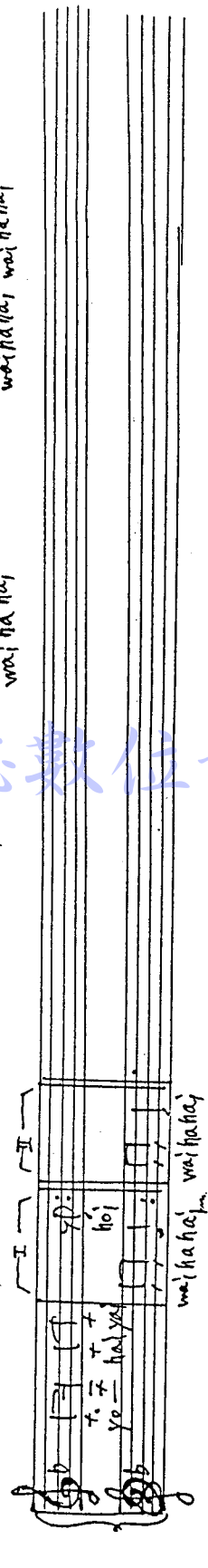

 ho - ho - ho ha ha ha
 ha ha ha ha ha ha
 ha ha - ha ho ha ha hai ha ha hai

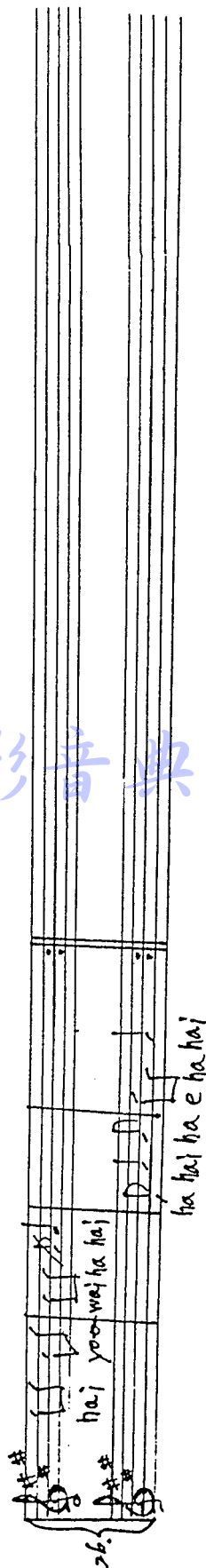
詞意: o na an ko ka fo ki lan
 to na ta du

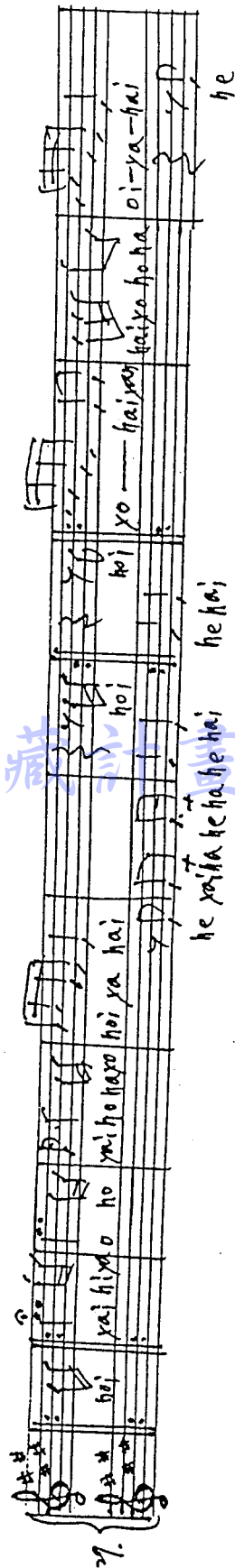
對這一首歌，有什麼地方不會唱？

24. 

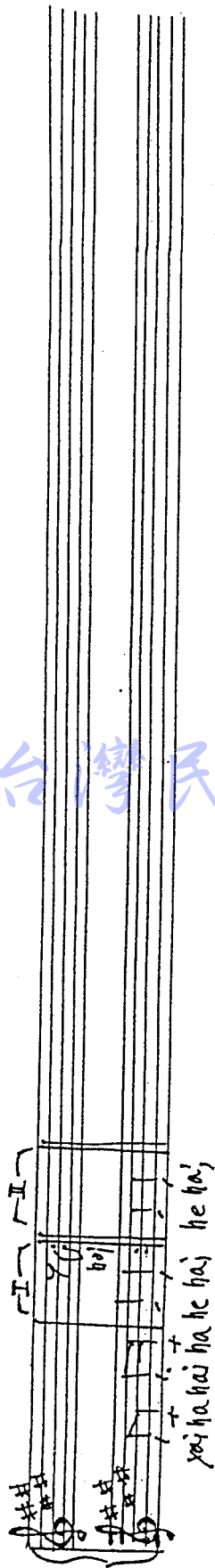
25. 

26. 

26. 

27. 

台灣民族誌數位影音典藏計畫



二一般性歌謠（註）

第一種旋律

宜灣村好地方

I. yaro

Sa a niwan yo fagcalay niyaro fan cal ko lomi ad to da da ya kawa li ya kawa tip mi si a ya uwa i to ri ya op, pa cin gan ho ka pa b

II. 第二種旋律

isi fo ko a lo o pi fa ca an no kai yo in hi ya o ho hai yan P.S

III. 第三種旋律

Sa a niwan fagcalay niyaro an ha ha uwa i li malucad o ten ko ku yo ka la ha no tam dam daw a wa i ko mi lu ca dai ya ni ya ro hi ya o ho hai yan P.S

III. 第三種旋律

歌詞：（一）宜灣呀！好村落

白天和晚上，四周景色怡人

朝向東邊的海

青年叉魚的地方

溪水在村落的中間流

小姐們洗衣裳的地方

（二）宜灣呀！居住的好地方

多少年代呀！像天堂一般

人人喜歡的村莊

沒有一個村莊可以與它比美

演唱者：朱金妹，李玉梅外宜灣婦女會全體

（共16人）24歲～38歲

地點：15鄰95號黃菊妹宅

時間：1986年7月22日夜8時～10時

召集人：黃貴潮

監督：林忠智，徐心安鄰長

錄音：林信來

1.

Sa'anlwan yo fagcalay niyaro'

fancal ko lomi'ad to dadaya,

kawali ato 'tip.

Misi'ayaway to riyar o pipacigan

no kapa, isifo' ko 'aloo pifaca-

'an no kayoin. Hiyaho ho hayan...

2.

Sa'aniwan fancalay, kamaro'an,

malcad o Tigkoko, o kaolahan no

tamdandaw, awaay ko milcaday a

niyaro'!

註：填詞；李金生

作於；1955年

一般性歌謠 31首

宴會歌謠 18首

共76首

2.
 hai i yan hai yo - yan hai yan hai ya o ho hai yan ho i ya ho i yan na hi ya o - bo hai yan ho i ya ho i yan na hi ya o ho hai yan
 ha he i ie yan hi ya o ho ai yan he ya o ho in ho i yan D.S.

3.
 Fine
 ho i yan o - wa i yo yan o ho wa hai yan he ya o hai yan ha hi hi ie yo wan ha in hi ie yo wan hai yan o wa i yo yan
 o - wa i yan D.S.

4.
 i yan i yan hau wana i he hau wana i he i he hin ho i yan na i he hau wana i he i he
 in ho i yan o i ya ho i yan

5.
 mi ci ku ni - fu ka firtom na - tu hai ya i kana mi ci fa lad si ni kudaz si lohi so ku lot ni pa po o po of si hi ha i ya
 So ot si ni Li wa Liu si ni tunok si ni fu fu si co u nuku si ni u wa i yo i han i ho i yan

6.
 wa fa lad ko da da ya mi na na wa ngaci - ta ka, sa ga a i sa ko ha ra - tun a wa i ai ko ha ti - ni ai ya ga a ya i ya da da ya

歌詞

1.

Mafolad ko dadaya minanawag
aci kaka, saga'ay sa ko narateg,
awaay ko natiniay ga'ayay a dada-
ya

(一)月亮的晚上
和哥哥散步
心裡覺得愜意
從未有過如此美好的夜晚

2.

O folad ato fo'is maolahay mikcor,
naawan ko nagra sanay, ma'inal
ititaanan.

(二)星星和月亮
照耀著草地
他們無意地
羨慕我們

3.

Okimad iso kaka, awaay ko
pitolasan, malasag kako kaka to
picdem no sowal no miso kaka.

(三)哥哥你的留言(吩咐)
一言難盡！
我醉了哥哥！
陶醉在你的蜜語中

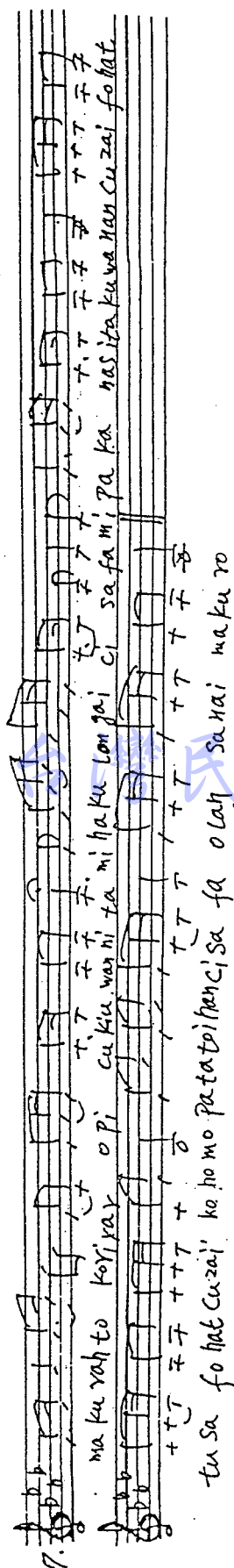
4.

O ladiw no Tanikay, matgilay
iraay, sanay pakasoma-
somaday itakowanan.

(四)蟋蟀的歌聲
路邊吱吱叫
再見！再見！地說著
勾起我的鄉愁

註：填詞：黃貴潮
作於：1972年

註：填詞：黃貴潮，1970年

7. 

ma ku vah to koriyar o pi cu ku wan ni ta mi ha ku lon gai ci sa fa mi pa ka nas ita ku va han cu zai fohat.
tu sa fohat cu zai' ko ho mo pa tatatohanc' Sa fa olah sanai waku ro

1. Makrahayto ko riyar o picki-
wan ita. Mihaklogay ci safa
mipakanas itakowanen.
Ccay fohad, tosa fohad ccay
ko Homog patatoy han ci safa
olah sanay makro.

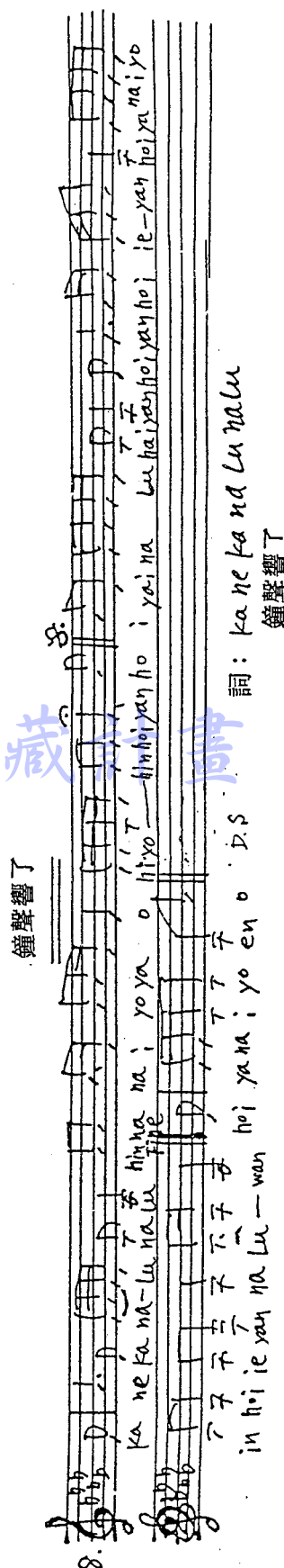
2. Makrahto ko riyar o pickiwan
ita, mihaklogay ci kaka, mipak-
anas itakowanen.
Ccay fohad tosa fohad ccay
Kakofi', patatoy han ci kaka
olah sanay lomadiw.

3. Mihofay ko tatosaa y a tala-
wali.
Tala'tip talawali a malalaop
cagra. Marorayay ci safa a mida-
goy, 'afofo han ni kaka ma'i-
nalay ko fotig.

(一)海潮退了
我們撿海貝的時候
妹妹跟著來
拿著魚筐等著！
一開一翻捉一隻Homog
給妹妹捉拿
(她)愉快地跳舞

(二)海潮退了
我們撿海貝的時候
哥哥跟著來
拿著魚筐等著
一開一翻捉一隻kako fe
給哥哥捉摸
(他)愉快地歌唱

(三)兩人往東邊游
往西遊往東游而相會
妹妹游累了
哥哥撫著她
魚兒見了很羨慕

8. 

ka ne ka na-lu na lu hi na na i yoya o hiyo hmojay ho i yoi na lu haiyan ho i yan ho i e-yan ho i yan na i yo
in hoi ie yan na lu na lu hoi ya na i yo en o D.S

鐘聲響了
鐘聲響了

詞：ka ne ka na lu na lu
鐘聲響了

8:

hi lu wan to in na na ya o he yo in - ho (wa) - i yai oi yana i yo in ho i yan o - in ho wa i yo - in ho i yan

D.S

o ya na i yo in ho i yana hi ya oi yana i yo in ho i yan

11.

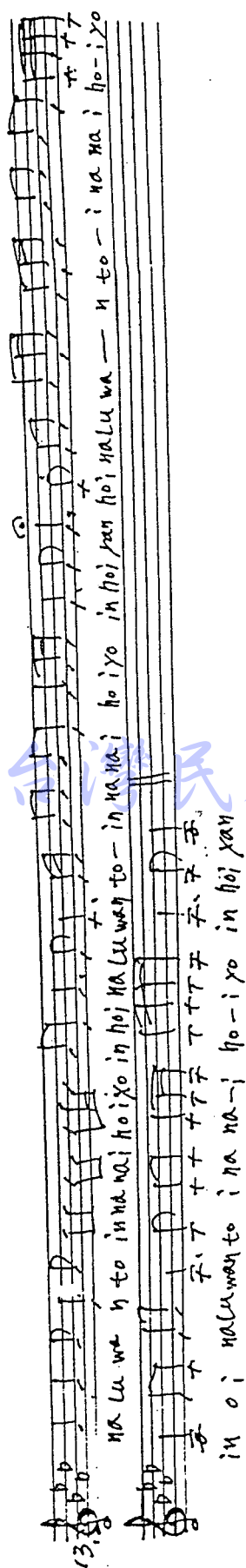
o ai na lo o hai - yo - yan ho ai na ho - lu ai yan o wa i ya na hai yo i en ho i yan he - yo - in he yo in ho ai yo in o - a - na

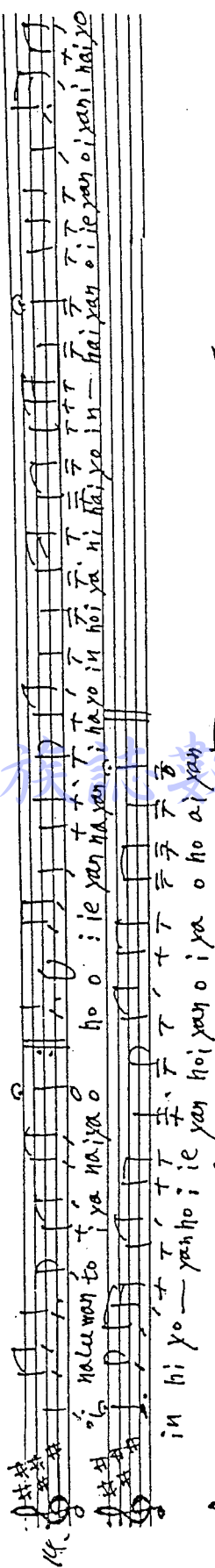
D.S

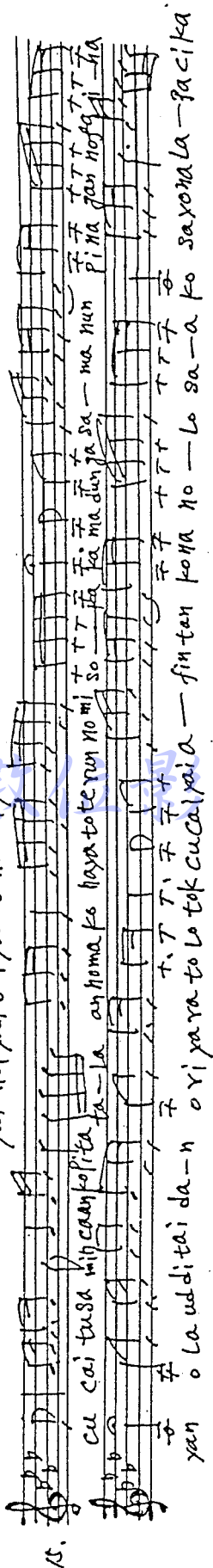
na lu - wan na lu - wana i ya na i ya na o. na lu - wa - n na i ya na ho a i yo - ya - o wan he wa i - ie - yan he ya o ho a i ya na he ya o hai ya i na lu - wa - n na i ya na a - i yo - ya -

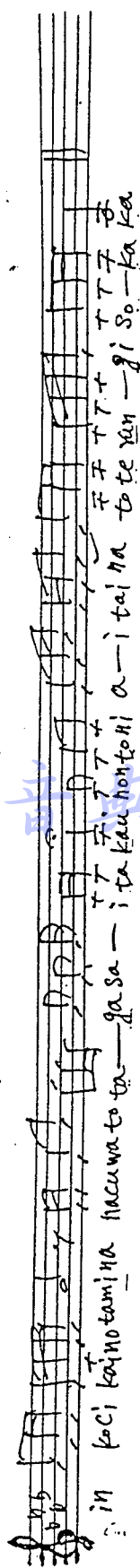
12.

i ya i ya o wan na in ho i yan he ya i ya o ho - in hai ya i ha ya o wan ho - ya hai yan he ya i ya - o wan ho i ya hai ya a - n he ya i ya - o wan a - ho i yan he i e he ya na - ho i yan ho wa i yan

13.  na lu wa y to in na na i ho iyo in ho i yan ho i na lu wa — y to — i na na i ho — iyo
in o i na lu wa y to i na na — i ho — iyo in ho i yan

14.  ho o i ie yan na yan i na yo in ho i yan ni hai yan o i ie yan o i yan i hai yo
in hi yo — yan ho i ie yan ho i yan o i ya o ho ai yan

15.  cu cai tusa wu caan po i ta — la an homa ka hoya to te run no mi so — pi na gan hof ggi — ha
yan o la uddi tai da — n o ri ya ra to lo tok cu al pa i a — fin tan koma ho — lo sa — a ko sayo na la — pa ci ka

16.  in ko ci kai no ta mi na na cu wa to ta — ga sa — i ta kau non to hi a — i tai na to te yan — gi so — ka ka

詞：一年兩年

等你呀！你這位哥哥

無可奈何！

男人的事情

我們中間隔著

疊疊山峰和遠隔的重洋

我滴下一個臉盆的淚水！

再見！船速度再加快！

何時到達高雄

真令人想念

想見你呀！哥哥

16.
 16. *hiyo in hoi yau hiyo in heya o - ho wa u wa - i yan heya o ho wa - i yan heya o ho, yan ho wa*
hiyo in hoi yau i yan - hoi yan

17.
 17. *hin na lu wan hin na - lu hin na na - hiyo in hoi yan i e yan u wa i e yan hi ya o ho a i yan ho di yan*
hi yo in hoi yan D.S.

18.
 18. *hin hin heyo he yo hi yan he yo ha u wa i yan he yo ha u wa i yan he yo in hoi yan heya o - ha u wa i yo yan ho wa i yan*
ha i yo ho in hoi yan hi ya o ho a i yan hi yo in hin hin D.S.

19.
 19. *go do an he yan hoi yan a ka ka za - loh kon a mo sa i no ka yan i ya a i la lo wa - no pin si an - ko*
in hoi i e yan hoi yo in ho i ya hai yan

歌詞：一月十五日

婦人聚集一堂呀！心上人
你們來遊玩

不必客氣

嗨洋！嗨洋

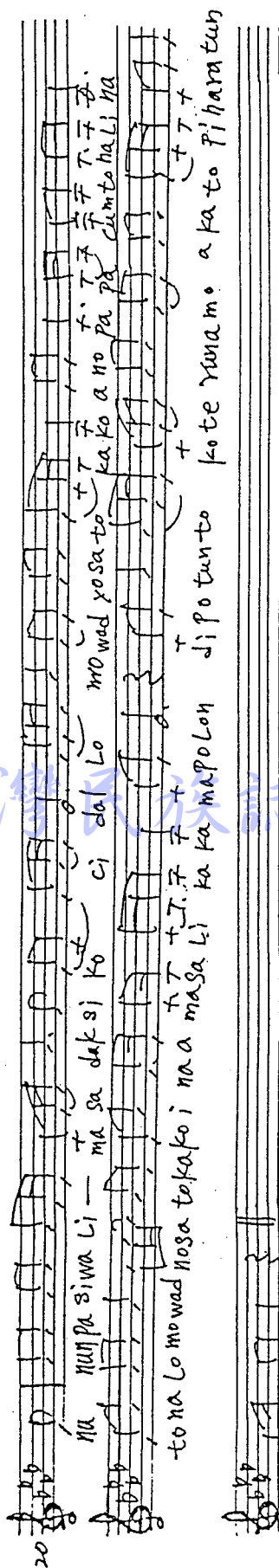
你們不必急著回家

冰箱內有生魚片

嘻喲哦荷唉映

雞腳雞肉，維斯卑，米酒也都有

嘻喲英嗨洋那依喲



mu nu pa si wa li - ma sa dak si ko ci dal lo mo wad xosa to ka ko a no pa pa ci mto ha li na
to na lo mo wad noga to ka ko i na a ma ga li ka ka ma po lon di po tun to kote ru ma mo a ka to pi ha ratun
to te run ga ko

歌詞：向東望太陽出來

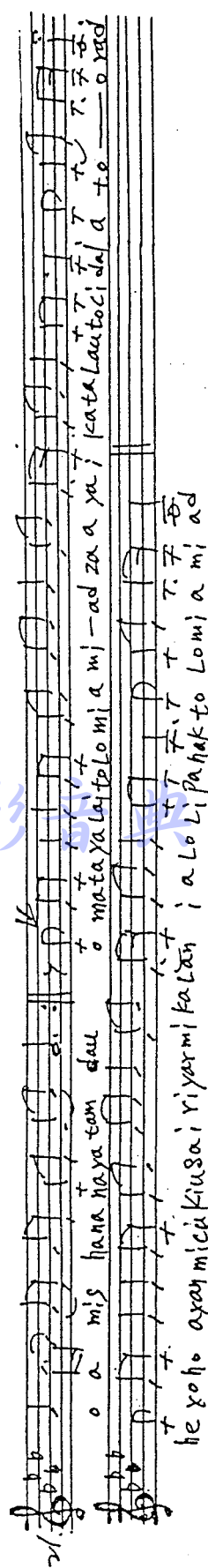
娘！我明早就出發

若是我離開了

爹娘！兄弟姊妹們！

保重你自己！

請勿惦念我！



o a mis hana naya tam dau o mata ya lai to lo mi a mi - ad za a ya i kata lautoci da i a te o red
he xoho axay micu ki usa i riyar mi ka lan i a lo li pa hak to lo mi a mi ad

歌詞：阿美族的人哪！

日日耕作過活

不怕太陽晒，不怕風雨打

嘿喲荷唉映！

在海邊撿貝殼

在山谷捉螃蟹

日日過著愉快的生活

註：填詞：黃貴潮

作於：1968 年

O 'Amis hananay a tamdaw,

o matayalay to lomi'ami'ad,

caayay ka talaw to cidal ato

'orar. Hiyo ho hayay mickiw

iriyar, mikalag i 'alo,

lipahak to lomi'ami'ad.

o amishinmaya tam
dai safto ai omata ya
lai misasota ai kolip nomita o ai o mah homi
ta o amis mipa mangan no li tun litun ta do an ho mi ta o ra rum
a kartawolun ho mi ta kolitan litun o mipa
ma tangaito omah nomita

歌詞：阿美族的人哪！
都是耕耘的
我們吃尼巴過活

我們阿美族的田園
前人開墾
後人受惠

不要忘了老人
開墾授田給我們

註：填詞：林侃範
作於：1966年

Sipi ben malubai ray sipi hen hen sipi hen hen sipi hen na lu na lu sipi hen hen sipi hen hen
da tungai to ta to kun ha cu wa ta ma un mo ta o kina te yan sipi hen hen sipi hen hen

歌詞：(一)採龍葵菜
採龍葵菜
我何時被人檢到

(二)捉螃蟹
捕捉螃蟹
我何時被人墾田

(三)採楠木樹
我何時被人看見採用

1.
Sipeneg nalo nayan, sipeheg
neg
Datgay to tatokem, datgay to
tatokem, hacowa tamaen no tao
kinatireg. Sipeheg heg

2.
Sipeneg heg
Kalagay sito kalag, kalagay sito
kalag. Hacowa kagkagen no tao
kinatireg. Sipeneg heg

3.
Sipehegheg
kasoyay to araway, kasoyay to
araway. Hacowa 'arawen no tao
kina tireg. Sipeneg neg

o ci ma ko n va wen yaka tsiga i la lan cio to a no mu su me mu su me ka mo la ta i i ie ie u wa wa

i ie ie u wa wa i ie ie u wa wa

那位是誰！

走在路上

喂那位小姐等一會兒

想娶那位小姐

依喲喲唔哦哦

依喲喲唔哦哦

依喲喲唔哦哦

ka u lah pa na ko i te so wa hen to ha mi ciu ki so mi ciu komi saya loi toro rai ya ko a ma ta ya / cu za i to sa ko mi o wa

kan tan so lai fako wa ma la sa ya ma la sa ya ma la sa ya kom a la

ha ni ma ma cu es to mi cik

我所喜歡的米酒

你呀！米酒！

你是我工作疲勞時

唯一強心劑

喝下一杯，兩杯！

我立刻醉了！醉了！

我醉了！我醉了！

是你米酒！把我給醉了！

嘿嘿喝吧！

嘿嘿喝吧！

誰叫你嗜酒如命！

Ma Lu wan na Lu wan ho ai yan yo ci ma kor i ya wa wa ra ka ta i sai la lan ka yo in ha ha nai no ma ko; — sa
 nai ko ya wa wa yo ci ma ko ga gat — no mi so ha — na za (ko) —
 — sa nai ko ya wa wa

歌詞：走在路上的那位女孩！

我玩笑地問她

她「依」……的回應，

叫喊了！她羞嗒嗒的應……「依」！

妳叫什麼名字（我問）

不理不睬

我不好意思再問

那女孩！「依」……的回應！

o i na ka mu la san ta la la la ka kun ka kun ko ka wa ku cu sa hi ka ka ci ka wa ku cu sa ci ka ka ma ti ya o ka
 ya ko i ci ci an pa ci Li giu ma ti ya ka ra hai fa ya fa i ka yo in ho ka ho la man ci li giu la su ta ma ni cu fi au wa; zia ma i ka
 na ka mu la San

歌詞：喂！那卡麼拉散！

卡肯卡肯地響！

是哥哥的皮鞋

哥哥的皮鞋像一座橋

ci can pa ci liu

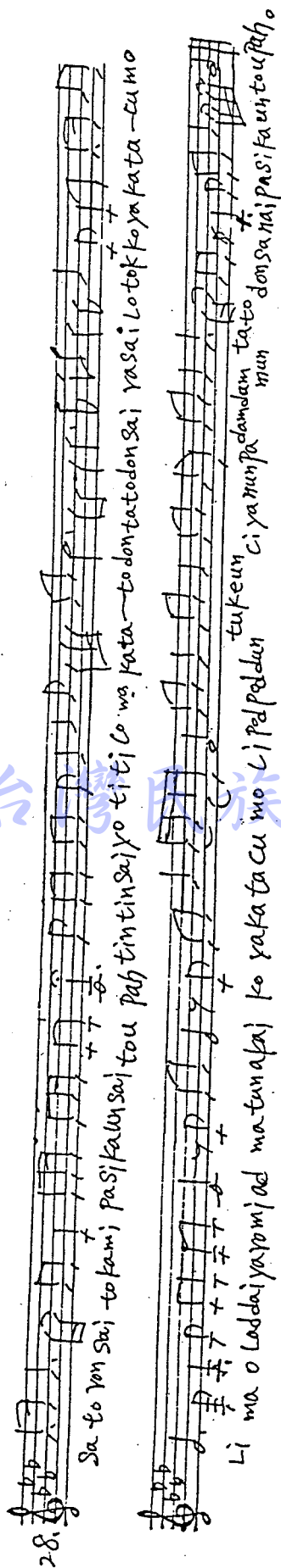
像背著遮陽衣（kara hai），蚊帳

民國的小姐（民國時代的小姐）

情人呀！老師！

有時相會不是很好嗎？

那卡麼拉散！

28. 

Sa to von Sai tokam; pasikalan Sai tou pah tintin Sai jo ti ti Co wa kata to don tatodon Sai yasai Lotok koya kata cumo

Li ma o Laddai yavomjad matunafai ko yakata cu mo li pal paldun tu keun ci yamun pa damdam tato mun don sanai pasikauhtou Rah.

歌詞：當我們做糯米糕，

配佐料是米酒！恰好不過！

去稱豬肉！

不能相配

只有山上的蝸牛

才是相配稱

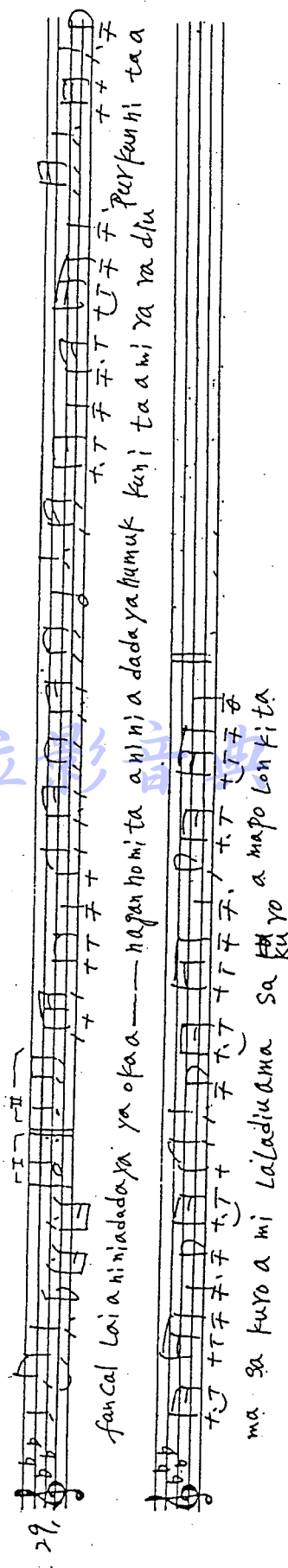
下雨的天氣

蝸牛出現了

撿來！擊破！炒煎，加辣椒

要喝米酒！

恰好相配稱！

29. 

fancal Lai a hini adada ya ya oka a nagan homita anini a dada ya humuk kuni ta a mi ya ra diu

ma ga kuro a mi Laladiuama sa ku a mapo Lonfita

歌詞：今宵夜景美好！

今宵夜景美好！我們今夜愉

我們今夜愉快！

以歌唱來讚美

跳舞來讚美

大家來跳舞！歌唱吧！

Handwritten musical score for the first system of 'Tintin'. The score is written on two staves. The lyrics are:
 i - na a u ha ya ma au - i ya a i to ya fa ki tintin sayo ti ti tintin ganit tintin ta to don sa nai ta tintin gan a to
 za a i ka ta to don - tintin ganit tintin gan tintin sayo ti ti tintin gan nota tintin gan ta to don sa nai ta tintin gan

歌詞：娘！爹呀！
 那位叔叔來訪
 去稱豬肉
 用秤來稱它！
 稱起來剛好

若是不配拿秤來稱它！
 就去稱豬肉
 用秤來稱它！
 稱起來剛好！

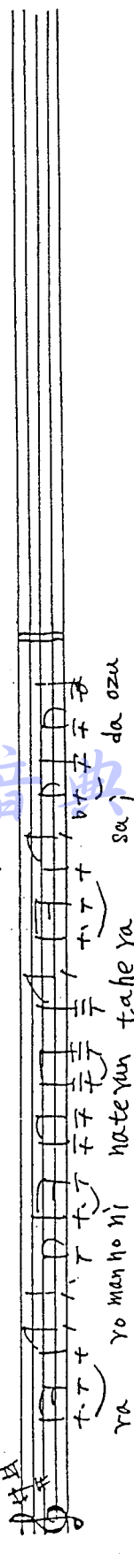
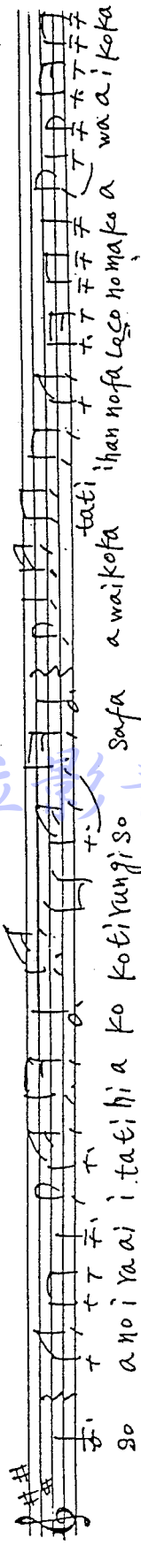
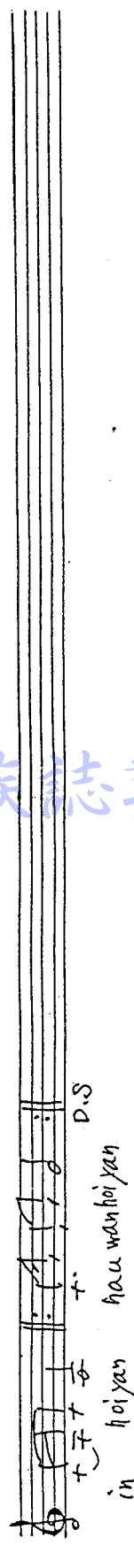
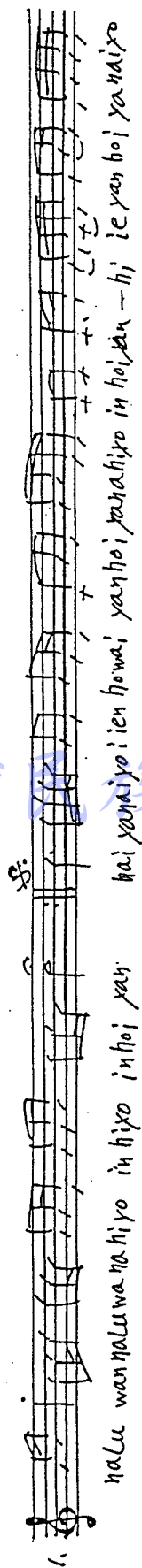
Handwritten musical score for the second system of 'Tintin'. The score is written on two staves. The lyrics are:
 hi yo in ho kak ko kun tai ma la tai sio tai sio no ka yo in ko le te wa gan shah i kai li ma sio ha u hai yan
 hi yo in hai yan D.S.

歌詞：依啲英的學校
 依啲英的學校
 軍隊的大將
 是小姐的大將！
 今後回鄉村吧！

好嗨洋！
 嘻啲英嗨洋！
 嘻啲英嗨洋！
 今後回鄉村！
 好嗨洋！

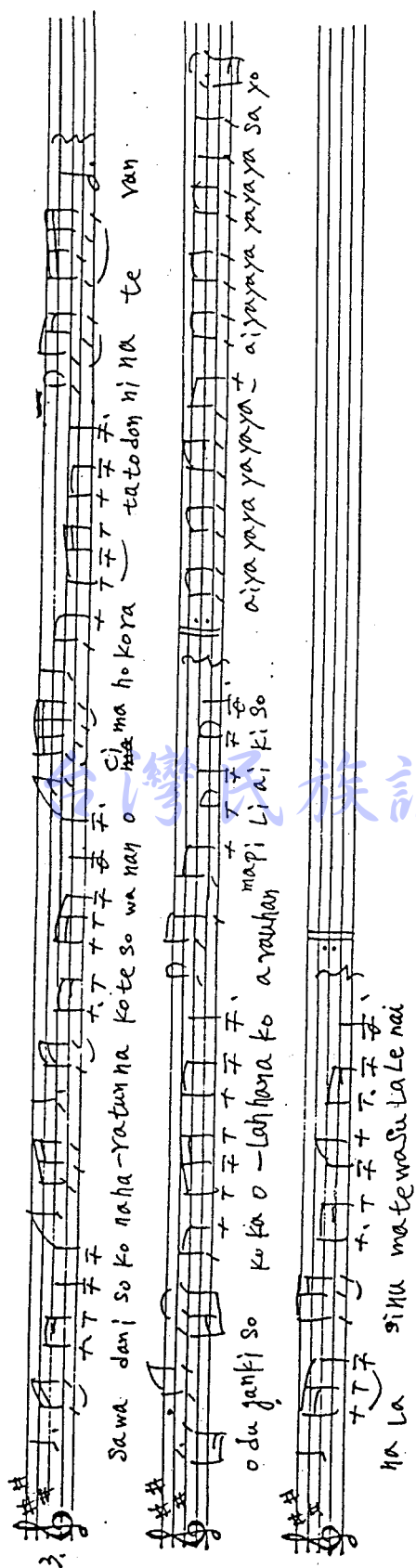
註：臺灣古謠之一（舞曲）
 大約 1935 年代盛行各地

三宴會歌謠



歌詞：風吹來的那夜晚！
猶如哥哥你的聲音！
我往院子外望去！
却不見你的影子！

哥哥（弟弟）呀！你若是在我身邊，
我無憂無慮
沒有煩惱與悲傷！
一直到永遠！永遠！

3. 

sawa dan i so ko naha-yatun ha kote so wa nay o ci ma ho kora tatodon ni na te van.

o du yan ki so ku ka o - lah ha na ko a rau han mapi Li ai ki so a i ya ya ya ya ya ya a i ya ya ya ya ya ya sa yo.

ha la si ku ma te wa su ta le nai.

歌詞：我對你的真摯的心

被你遺棄！

今後將會有誰適合於

我這個人？

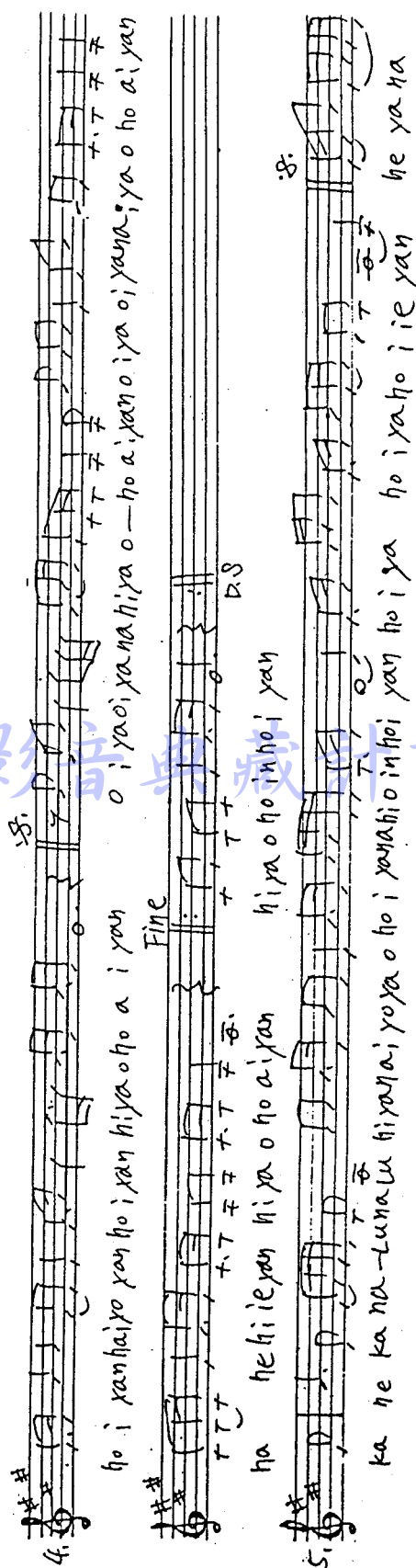
只有你是我所愛的人

你却挑剔！

唉呀呀呀！呀呀！

情人再見！

至死永難忘！

4. 

ho i xan hai ro xan ho i xan hi ya o ho a i xan o i xao i xan na hi ya o - ho a i xan o i ya o i xan a i xan.

Fine

ha he hi i e yan hi ya o ho a i xan hi ya o ho i n ho i xan.

5. ka ne ka na - lu na lu hi ya na i yoxa o ho i xan a ho i n ho i xan ho i ya ho i i e yan he ya na.

Fine

詞意：鐘聲響了

Lo way he - ya na - ya o - ho in ho i yan
ho i yan ho i yan ho i ie yan

6. a wa ko pa to — ~~la san~~ no fa lo co ma o lah i te so wa yan mi ma
a wa ko pa ko co wa ka si wa ya to ter un

So - to na - ka ka a ya u ha na za o ri kor sa to ki so ra yom sa ko fa lo co o ta gi za no ma ko to Lo mi ad to

dada xa a ya xa - ki na o y pi ni na ter un a wa a i ko si - hi a - da a i ta ko wa yan

歌詞：我做任何事情！
對你的愛永難忘
自從分別後
黯然神傷！

晝夜都在哭泣！
唉！我這苦命！
沒人憐憫我！

7. hi xo hi xo in ho i yan na na hi xo hi xo in ho i yan
ho i le pa na hi xo in ho i yan na in ho i ya - na in ho i yan ho i le pa na hi xo

in ho i ya hi xo in ho i yan

8.
 Ho in na Lu wa—n to in na na—i yo ho ai yan o wa i ya oi na—lu hai yan o—i ie yan a na ya o ho in ho i yan a na ya o

9.
 ho—i ya oi na—lu hai yan o—i ie yan a na ya o ho in ho i yan

10.
 oi yan ai yo—ho ai yo—ho ai yan ho ai yo yan ho an he he ya i ha he oi yan ha i ya D.S.

11.
 oi yan ho wa i ya ho wa a—yo ho ai yan ho wa i ya o hai yan ho wa i ya o i yan ho i yan a i yo—ho ai yo ho ai yan ho wa i ya

12.
 hai yo in na i ei yo ho ai yan

13.
 o wa i ya hoi ya ha ya o i ha hai o—i ya ho i yan ho wa i ha hai ha hai ho sa uni Pi ta—ver re ka wa na n o D.S.

14.
 hi hi ho i yan ho i ya o ho ai yan ho i ya o ho i ie yan ho i ya o ho i yan

15.
 ha ya o se nen ra fa ta i sa i—La Lan om i o wa ya i o La Lan Pi—kong ai ya so co ka co k, mate ya o ci to ma

kai noi lama lai koi kasala — hai falu co. ni ka ka o yo ma — sa to o ti ga ti in tin

tin ko fa lo han han han ko ta — tumik hai falu co ni ka ka

歌詞：嗨呀！有位青年

走在探藤路上，

那彎彎曲曲的爬坡路徑上！

那火車喘氣般的聲響！

是哥哥呼吸氣息在胸膛！

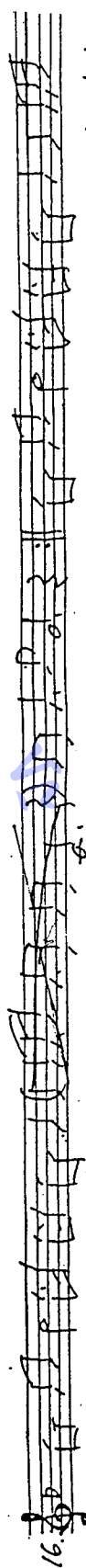
猶如手錶一般振動在心頭。

halu wa — to i oya naya o noi yay na — Lu hwan ho ai yo — ho i ie yo xan hi yo cho in ho i yan he xan hai yo yan

hi ni hayo in hi yo in hau wai yan b.s

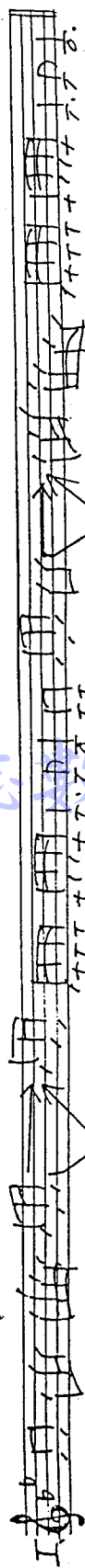
na lu wa i na i ya n i yo en ho wa ai yan o wai ya i han o wai ya i han ho wai ya i han hi yo en ho

wa ai yan ho wa i yo i han o wai ya i o wai ya i han o wai ya i han

16.  *oi naluwa ho i ya i xoya o*

 *niyo hen ho i yan na i naluwa na i ya i xoya o ho i yan bo i*

17.  *ya i xoya o ho i yan ho i ya i xoya o - = . 三. 四. a i ya i xoya o wa na i ya i xoya o ho i yan*

 *hi no i ya - na hi no i yan ha u wa i yo in ho i yan hi no i ya na hi no i*

 *wa i yo in ha u wa i yo in ho i yan*

 *oi yan ho wa i ie yan o wa i yan hi xao ha i yan ha he hi ie yo yan ha he hi ie xowan ho i yan*

18.  *oi yan ho wa i ie yan o wa i yan hi xao ha i yan ha he hi ie yo yan ha he hi ie xowan ho i yan*

 *ie yan o wa i yan*

三、宜灣聚落之舞蹈

以目前台灣現有的文獻資料來看台灣土著民族的研究，常會發現在文化方面已有相當的基礎，祭儀與歌曲部分也有不少分析與整理，唯獨對於在日常生活與各種祭儀中亦有重要地位的舞蹈缺乏任何系統性的分析與記錄。在此，所謂的舞蹈，應將任何為肢體動作與姿勢包含其中，而非我們一般所認定具節奏性的連續動作而已。而在這些肢體語言的變化中，往往可以看出每一種族對於動作的偏好、擅用的身體部位以及肢體語言與整個生活的關係。也可藉此比較各族的差異，進而分析整理人類在非語言的表徵中所顯現的普同性與差異性。

為達到分析整理舞蹈方面資料的客觀性，本報告所採取的方式與章節分段如下：

第一節 文獻資料回顧

對每份資料所含蓋的內容以表格形式寫出，每份資料的含蓋面因此可明顯比較。

第二節 背景分析

背景介紹—就報告選擇地點的基本敘述：

- (A)舞蹈與音樂的關係
- (B)舞蹈的場地、出現時間與參加人員
- (C)舞蹈的規則與禁忌
- (D)服飾
- (E)整體精神

第三節 舞蹈分析

- (A)隊形種類與進行方向
- (B)動作分析

- (1)主題 (Motif)：舞蹈以腳的動作為主，腿部動作及身體部分呈現。
- (2)移動空間 (Locomotion)：分為移動與未移動兩種，移動空間中又分空間移動大，即移動超過兩步以上者；及空間移動小者，移動在一步或兩步以內者。
- (3)進行層面 (Plane)：移動是以橫面為主，即左右動；或是縱面，在此縱面包括前後與斜前斜後方向。
- (4)跳躍：依離地與不離地兩種來劃分。
- (5)圓與舞步的關係：因此比較順時鐘、逆時鐘，左或右脚啟步的差別。

(6)圓心位置：隊形均以圓為準，以圓心的位置（在身體前、後、左、右、斜前、斜後等）來判斷舞者與圓的關係。

(7)牽手方式：就觀察所得加以分類。

(C)舞步記錄—以拉邦記譜法（Labanotation）將舞步的基本型與變化型一一記出，並配以文字說明。

(D)結論。

第四節 總結

(一)文獻資料回顧

阿美族舞蹈的文獻資料列於表一，以供參考比較。

就表一所呈現，具下列重點：

(一)背景介紹部分：多只列出地名，對於報導地點的介紹、舞蹈的場所（大小與設施）、舞蹈出現的時間與儀式或活動的關連、舞蹈的規則與禁忌等細部多未分別敘述，只有籠統介紹。

(二)舞蹈分析部分：團體部分只有少數顧及隊形與進行方向，動作多以文字敘述，而敘述著重於形容腳步的位置，至於舞步在團體的關係或與音樂的關係、節奏的制定等重要事項均未說明；且作者多半以主觀形容肢體動作，除非身臨其境，旁人甚難憑藉文字而一窺其貌。敘述並以基本型式為主，對於動作的變化均未說明。

(三)結論：往往以籠統的舞步變化多或少，雄壯或優美等極其簡單的說法加以評定，既未從分析中說明特性所代表的意義，也無從看出舞蹈在祭儀或對族人生活中的地位與影響。

由於以往舞蹈文獻資料的不定，在本報告中將特別針對缺失，希冀以更完整與系統化的分析做為起步。

(二)背景介紹

(A)舞蹈與音樂的關係：

宜灣豐年祭基本上以歌舞做為祭儀的重要活動，凡有歌必有舞，先由領唱人決定所唱歌曲、歌曲節奏與所配合的舞步。領唱人唱一句，衆人和一句。歌聲一開始即為舞步開始，之後舞步即順著歌曲重覆。歌曲有時與舞步拍子相同，例如同為九拍，則歌從頭反覆時即為舞步反覆的時間。也有時，而且較多此種情況為：歌曲較長，舞步較短，如歌曲為

十六拍，舞步爲四拍，舞步則不斷反覆，當十六拍歌曲唱完一遍時，舞步已重覆跳了四次。如果歌曲長度與舞蹈長度不能等分，如十六拍的歌配五拍的舞蹈，舞蹈則一律不停反覆，舞蹈第一拍的位置會在歌曲中不斷改變。

豐年祭所選歌舞爲豐年祭所特有，平時不能使用，甚至不能練習，只有在Mama No kapah決定的豐年祭期間，在一定地點，參與的人方可歌舞。

據此次觀察，將舞蹈的種類依歌曲變換來劃分。無論舞步如何組合，一首歌都配一種舞。即使一首歌曲中有二種明顯的不同舞步，因配同一首歌曲，則視爲一種舞。歌曲共有廿七首，舞蹈則爲十四種，因此有同一種舞可配幾首不同歌曲，十四種舞蹈包括：八種屬於團體的舞步，即大會全體均有跳的舞蹈（舞譜A～H）；兩種專屬老人組（Matoásay 與Kalas 組）的舞蹈（舞譜J，K）與四種屬婦女的舞蹈（舞譜L，M，N，P）。

(B)舞蹈的場地、出現時間與參加人員：

以表格形式列於表二，以便於參考比較祭典三個主要分段的異同處。

(C)舞蹈的規則與禁忌

凡歌舞領唱者，應持一棒杖，代表大會全權，展開歌舞時就應服從持杖者的指揮，而持棒者一定是年齡最長者。領唱換人，則前者須將棒杖移交下一人。持棒杖者並有帶領護衛隊伍，防止邪魔（野靈魂）加入的意義。

豐年祭主要三個分段的規則與禁忌如下：

前夕祭：

- (1)老人組（Kalas 與Matoásay 組）依年齡階級分組由老至少逆時鐘圓形排列坐於竹蓆上，同一級坐一張竹蓆，凡老人某年齡級站起來舞蹈，則此級以下所有老人均須起來跳舞，如年齡最長者Laafih 級起立跳舞，則全體起立。
- (2)青年組（Kaphah）則依年齡組，依次由長至幼順時鐘繞於老人組的外圍不斷舞蹈。
- (3)老年組不一定隨時歌舞，僅守長幼次序，年長者起立，以下者則必須起立舞蹈。青年組則歌舞開始後不得遲到、早退與休息。
- (4)舞蹈是繞火堆而舞，火堆是聖火，爲通靈火，聖火滅時則舞蹈結束，祭典結束。
- (5)爲招待祖靈而舞，女子與小孩不得進入祭場。

每一位舞者就是祭司，因此Kaphah 青年人以敬畏神靈之情高歌舞蹈。

首日祭至五日祭：

- (1)老人組依年齡階級逆時鐘圓形排列坐於會場中間之竹蓆上。老人組欲歌舞者則加入外圈年輕人歌舞行列之前，與青年人共舞，年老組（Kalas）則不必歌舞，只須喝酒觀看。

- (2) 青年人依年齡階級逆時鐘排列於外圈。
- (3) 青年男子不得遲到，早退或中途休息。
- (4) 女子及老幼則自由前往會場，自由加入歌舞行列或退出，而無時間限制。
- (5) 耆老組雖不必歌舞，却不得早退回家。
- (6) 女子組加入隊伍時，應配合男子組的年齡階級排列。已婚女子可在自己丈夫或兄弟間插入；未婚女子可在男友或兄弟間插入。女子應插入男友或丈夫的右手邊。
- (7) 成年男子女子應加入 Pagarogay 級之前，男女童則加在 Pagarogay 級之後。

送靈祭

- (1) 全由女子組參加，依年齡逆時鐘排列。
- (2) 原為年長的女家長、巫師團及部落的政治人物來歌舞，現以康樂為目的，藉以紀念祖先創立部落之功。巫師團已無，政治人物為里長與鄰長。
- (3) 歌舞只限豐年祭所屬歌舞，形式與男子組歌舞相同。

(D) 服飾

前夕祭：青年組全套服飾，不戴頭巾（salilit），老年組帶 tafolod 袋子。

首日祭至五日祭：青年男女全套服飾，老年組帶 tafolod 袋子。

送靈祭：全套服飾。

全套服飾可包含配件請參閱“服飾”章。

(E) 整體的精神

豐年祭的歌舞平時不能練習，所以祭典開始時，尤其是年輕人顯得較為生疏，尤其現在人口外流情形多，許多年輕人根本沒有機會學習，所以今年在捕魚祭當天晚上的青年幹部會議中，有 Mama No Kapah 級教授 Pakarogay 級的人歌舞情形出現，是往年所沒有的。然正式歌舞開始後，團體很快就能掌握歌舞的精神，而呈現整齊的畫面。在四、五個小時的歌舞中，男子往往表現十分優異，精神保持一貫的高昂，場面雖然保持輕鬆，大部分都能按步就班努力歌唱與跳舞，並能持續到底。

其間，固然有年長者，Mama No Kapah 級，Lasi'lac（Pakarogay no mato'-asay）陸續出面指正歌舞錯誤，或是精神不夠的地方，團體中泰半能嚴守教訓與規則。然女子組加入男子組歌舞時，因並未要求女子固定跳舞時間，也無人要求女子動作，因此普遍在祭典期間，女子舞蹈時較為鬆散，動作也較保守、幅度較小，動作也較為不清楚。

至送靈祭時，女子組則表現高度團隊精神，歌聲嘹亮，舞步乾淨，簡單而一致，且持續至終。

表一

年 份	作 者	資料所屬地點	舞蹈分類	參加人數	隊 形	進行方向	男舞步	特 色	女舞步	特 色
1913	佐山融吉	馬蘭	表演	數十人	圓					
			Misa-roky		圓(男女分開)					
1963	李中和	南勢	固有	集體	圓	逆時鐘	四步舞		三步舞	
			現代(改良)		圓	變化				
1972	陳國鈞	南勢	老舞(傳統)		圓(男女分開,日本人之後男女合)		四步	勇敢,雄壯	四步舞	柔和,優雅
			傳統酒舞	不定	圓,半圓,方形(可大可小)					
		阿美	Mara-katra-wai	老婦人					四步	宴客時獻舞
			祭舞(豐年舞)	100-200人	圓	逆時鐘				
			女子舞	16-20人	(1)圓 (2)兩排橫隊 (3)龍舞型	逆時鐘			四步	
					圓					
1979	李天民				圓					
1986	平珩	宜灣	豐年祭	100-300人	(1)圓	順時鐘 不規則	十種(老人—2種 年輕人—8種)	整齊,有力	四種	動作幅度較小
					(2)大圓加半圓					
					(3)龍舞					

參考資料：(1)佐山融吉，1913 “番族調查報告書”

(2)李中和 1963 “南勢阿美的歌舞” 巴政學報 1、(2)

(3)陳國鈞 1972 “南勢阿美族的娛樂活動”，中國社會學刊，第一期

(4)李天民 1979 “台灣山地各民族舞蹈之研究”，藝術學報，第廿三期

(5)平珩 1986 “台東縣成功鎮宜灣村阿美族豐年祭田野調查

團體舞步	特 色	牽 手 方 式	日期	地 點	服 飾	記舞方式
八步 四步	舞步不少，舞式簡單 結束時叫“喔！喔！” 類似薄薄社獵人頭舞	男女間隔 手牽手		台東廳		簡單文字說明
	舞步簡單，變化少	二手握拳，手心向上，雙臂貼腰隨舞擺動		室 外		
		手臂動作大				簡單文字說明
二步	舞步簡單，變化少	男一雙手上下有力擺動，女一雙手左右輕輕擺動				文字說明
四步	(1)邊唱邊跳 (2)年輕人執壺，依次傳給右邊的人 (3)酒喝完，則舞結束			屋內庭院		文字說明
		兩手下垂左右擺動 兩臂左右向上曲				文字說明
四步	(1)善歌者列於隊伍最前或一人立於隊中心領唱 (2)據說其他舞，均由豐年舞變化而成	(1)交叉牽手 (2)勾小指頭，上下用力擺動	農曆 八月中	部落中心 或庭院大 的人家	準備日一不著舞衣 豐年舞—全套服裝 (頭戴羽毛，腰不帶花，腳繫銅鈴)	文字說明， 配合圖（腳步指示，隊型變化）
		(1)左右牽手 (2)左右交叉牽手				
普通十五種，特殊七種	舞蹈種類多，變化多，凡祭禮、漁獵、農耕、豐收、集合、愛情、祈禱均有舞蹈					文字說明舞步
十種（同男舞步）	前夕祭全為男子參加，豐年祭男女團體一起，送靈祭全為女子參加，舞步變化多，舞式簡單	(1)左右牽手 (2)左右交叉牽手 (3)二手拉彎，手心向內，雙臂貼腰，隨舞擺動	7/18- 7/24/ 86	廣 場	準備日一著衣，不戴帽 豐年祭—全套服裝	文字說明背景、舞步，Labanotation 記出舞步

表二

名稱 分類比較	前夕祭 Ifolod	首日祭 Sakaccay Pakomodan	二日祭 Sakatosa Pakomodan	三日祭 Sakatoio Pakomodan	四日祭 Sakaspas Pakomodan	五日祭 Srykoray Pakomodan	送靈祭 Pipahayan
日期	七月十八日	七月十九日	七月廿日	七月廿一日	七月廿二日	七月廿三日	七月廿四日
歌舞時間	晚上 7:15 ~ 11:50 (8:00 ~ 8:20 成年 禮儀式)	下午 2:10 ~ 6:10 (4:55 ~ 5:02 演講)	下午 1:46 ~ 6:15	下午 2:00 ~ 6:16 (3:40 ~ 4:05 演講 頒獎)	下午 2:20 ~ 6:28	中午 12:30 ~ 6:30	下午 2:00 ~ 6:30
歌舞場地	天主教會籃球場		天主教會籃球場			幼稚園操場(女) 天主教會籃球場(男)	天主教會籃球場, 巡 迴大街至北宜蘭黃商店
	(1)正中設有火池,旁 有二個火爐及大 煮鍋二只 (2)Kalas, Matoa'say 組老人所坐竹蓆 依年齡逆時鐘 排列成一圓圈	(1)正中堆置啤酒、汽水箱及告示用黑板 (2)Kalas 及 Matoa'say 組老人坐在竹蓆 依年齡組逆時鐘排列成一圓圈				(1)幼稚園操場無特殊 設施 (2)籃球場同前面設施	(1)中央放兩箱飲料 (2)老人自帶小木板凳 呈弧形坐在中間
參加者	全村男子 Kalas, Matoa'say, Kapah 及部落政治人物 (里 鄉長等)	全村男女老幼				男、女先分開後, 合 起來跳	全村女子 部落政治人物 (里、鄉長等)
參加人數	約百人左右	70 ~ 300 人					約有 75 人

(三)舞蹈分析

每日歌舞開始與結束的時間均在前日集會時公布，每日抵達會場的人就開始歌舞，每日均以第四首歌為始，後來的人就不斷依年齡前後插入，因此第四首歌有時會重覆唱到廿分或卅分鐘，直至全體人員到齊，自由隊伍領頭持棒杖者換歌換舞。

每首歌舞結束時均會叫“Woh！Woh！”的聲音，有時是領唱者叫以告訴其他人此歌結束，有時歌舞重覆過多，隊伍中的人也可叫出，以示領唱可以換歌了。

當日歌舞結束時，如有青年會議，由Mama No Kapah主持的教育訓練與檢討處分，則歌舞的行列是持續至一組一組依年齡階級分別停止休息，也就是Pagarogay組要跳到全部男子組坐下時，繞圓一圈方得坐下。

舞蹈細部分析如下：

(A)隊形種類與進行方向：

舞蹈基本型是圓形，並非正圓，往往依場地，如宜灣村場地是長方形，因此隊形是橢圓。

前夕祭：

(1)內圈的老人組依自己年齡級所屬的竹蓆位置而舞，因竹蓆排成一開圓形，所以老人組舞蹈形也保持圓形，舞蹈本身並不移位，因此圓形也不移動，年齡依逆時鐘排列。圓心則為聖火堆，即會場中央。

(2)外圍青年級依逆時鐘方向排長幼，基本隊形是順時鐘移動，也就是由最年長者帶領隊伍進行。圓心為聖火堆，即會場中央，面對圓心為主。

(3)青年組的圓形是開口的圓形，頭尾並未連接。

(4)歌舞全為順時鐘型，唯一例外，為唱第十三與十四首歌所搭配的H舞步，隊伍先轉為背向圓心，年長者領頭，就出現逆時鐘的隊伍，所謂舞龍的型式，除逆時鐘走向外，並隨領唱者出現蛇形（S 或 W）、逆時鐘螺旋型，順時鐘螺旋型向外（C）的隊型，隊伍並可繞至內圈老人組休息處，以示致敬。

首日祭至四日祭：

(1)內圈為老人級休息場所，老人領歌舞者則至外圈與青年人一起，青年則遵行順時鐘方向連續歌舞，面向圓心。

(2)人數眾多，超過一圈時，則呈螺旋形，年長者在內。

(3)H舞時，轉為背向圓心，出現逆時鐘圓、蛇形、逆時鐘螺旋向內，順時鐘螺旋向外的隊形。

五日祭：

(1)女子組在籃球場旁的幼稚園操場自行成一圓，隊形以順時鐘為主。

(2)男子組在籃球場，隊形則遵照前幾日歌舞至順時鐘形。

(3)後女子組重新加入籃球場的歌舞行列，則一切遵守歌舞基本順時鐘型，H舞換成舞龍型。

送靈祭：

(1)女子組在籃球場外圍，依順時鐘方向進行歌舞，圓圈為開口圓，頭尾不連接。老人組則在內圈，自成一弧形，約6~7人左右。

(2)舞出場外時，則隨領唱者帶隊，站馬路邊唱邊舞，巡此宜灣一圈，重回現場歌舞一圈即停止。

(B)動作分析：見表三

(C)編舞結構：共分為七種結構。

M：代表主題Motif，以Leg Motif腳的主題為主。

NA：代表不離地Non-Aerial動作。

$\frac{2}{\div}$ ：表重覆，視需要重覆，上、下出現時表重覆的範圍。

*簡易結構自下往上續。

(1) $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ N-A $\frac{2}{\div}$ 不離地的重覆動作不斷反覆(A, B, C/J, K/L, M, N P)

(2) $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ A1 $\frac{2}{\div}$ 離地的主題動作不斷反覆(P¹)

(3) $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₂ $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₁ 不離地的主題動作接另一不離地的主題動作，不斷從頭反覆(D)

(4) $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₃ $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₂ $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₁ 不離地的主題動作一，接主題二，再接主題三，從頭反覆(E)

(5) $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₂ $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ A₁ $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA₁ 不離地主題一，接離地主題一，再接不離地主題二，之後重新反覆(F)

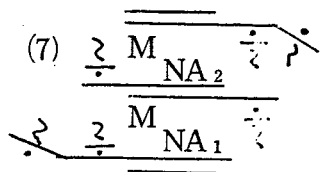
(6) $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ A $\frac{2}{\div}$ M $\frac{2}{\div}$ NA $\frac{2}{\div}$ 不離地主題一重覆幾次後，接離地主題二，主離反覆幾次後，再回一的反覆，如此一的反覆，再接另一反覆(G)

(B)動作分析：表三

分析	分 類	總數	團 體	老 人	女 子
主 題 (Motif)	脚步爲重 step	7	3 [A,B,H]	1 [J]	1 [M]
	具腿部動作 gesture	10	8 [A'',B',C,C',D,E,F,G]	1 [K]	1 [L]
	具身體動作 Body Movement	13	9 [A',B'',B''',C'',D,E,F,G,H]	1 [K]	3 [L',N,P]
移動空間 (Locomotion)	空間移動大 Maximal Locomotion	8	7 [A,B,D,E,F,G(I),H(I)]	0	1 [L]
	空間移動小 Minimal Locomotion	5	3 [C,G(I),H(I)]	1 [J]	1 [M]
	以空間移動 Non-Locomotion	3	0	1 [K]	2 [N,P]
進行層面 (Plane)	橫面 Lateral	4	2 [G(I),H(I)]	0	2 [L,M]
	縱面 Sagitttle	12	8 [A,B,C,D,E,F,G(I),H(I)]	2 [J,K]	2 [N,P]
跳躍 (Elevation)	離地 Aerial	4	3 [E,F,G(I)]	0	1 [P'']
	不離地 Non-aerial	12	6 [A,B,C,D,G(I),H]	2 [J,K]	4 [L,M,N,P]
圓與舞步的關係	順時鐘左脚啟步	10	6 [A,B,C,D,E,G]	1 [J]	3 [L,M,P]
	順時鐘右脚啟步	3	1 [F]	1 [K]	1 [N]
	逆時鐘左脚啟步	1	1 [H]	0	0
	逆時鐘右脚啟步	0	0	0	0
圓心位置 (Focal Point)	圓心在正前	13	8 [A,B,C,D,E,F,G,H]	2 [J,K]	3 [M,N,P]
	圓心在斜前(右、左)	5	4 [D,E,F,H]	0	1 [L]
	圓心在旁邊(右、左)	1	1 [H]	0	0
	圓心在後面	1	1 [H]	0	0
牽手方式	左右牽手	8	5 [A,B,C,F,G]	1 [J]	2 [L,M]
	左右交叉牽手	3	3 [D,E,H]	0	0
	不牽手	4	0	1 [K]	3 [L,N,P]
	拍手	1	1 [B]	0	0

註1：舞蹈原依歌曲分爲A至P共十四種(無I及O)，具中G與H舞中各有分(I)(II)兩部分，A、B、C各有多種變化，分析時，若其中變化或(I)(II)分屬兩種不同類別，則分開計算，因此主題(Motif)部分出現30種類型，移動空間(Locomotion)與進行層面(Plane)共有十六種舞出現，而跳躍部分(Elevation)也有十六種舞出現，因爲有包含一種舞步的變化型。

註2：牽手方式也因有重覆出現，所以須改爲十六種。



不離地的主題一反覆幾次後，接不離地的主題二，主題二反覆幾次後，再回主題一的反覆（H）。

(D) 舞步的記錄

舞步以拉邦記譜法（Labanotation）記出，依歌曲的變化分為十四種舞，其中A至H部分為團體，即為豐年祭最常用，男女老幼均可跳的舞蹈；J與K屬老人組特有舞步，L與M為女子組特有的，N及P則為女的Matoa'say 組所特有的。

每種舞步以大寫英文字母代表基本型，以小寫英文字母代表較為詳細的分析，將腳部位置做細部分析。而“'”的用法，如A'，A''，則表示基本型的變化。此次調查記錄到的變化，可能因個人而異，可能是隨意的舉動，也並未包括全部，僅就觀察所得寫出，以供讀者參考。

舞譜自下往上閱讀，文字說明的部分，也配合舞譜，文字的分段與舞譜分拍子相同，形容動作所需的時間就可參考舞譜。

舞步的記錄如下：

四拍動作一直隨音樂反覆

右腳向後走一步，加重音
手臂動作重複

左腳向左斜後走一步
步子比平常稍大
手臂動作重複

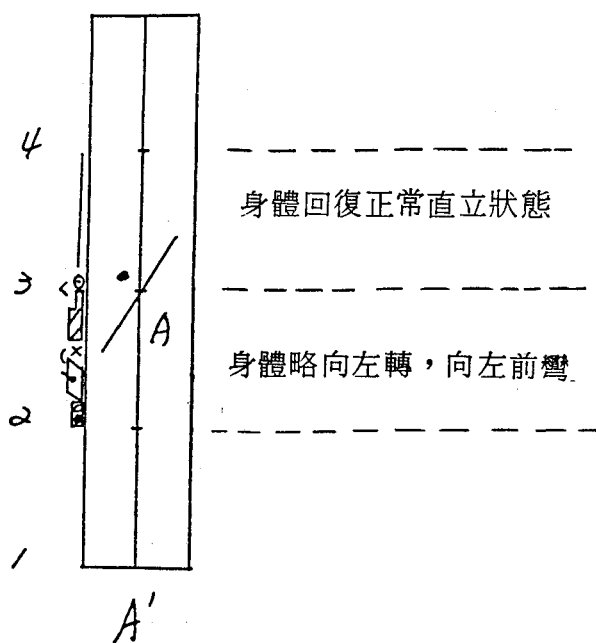
右腳向左斜前走一步
步子比正常稍大
手臂動作重複前面

左腳向左斜前走一步
步子比正常稍大，
手肘彎曲，牽旁邊人的手
手肘向後，再回到正下方

說明：面對圓心，順時鐘繞圓圈走，每回拍重複

a

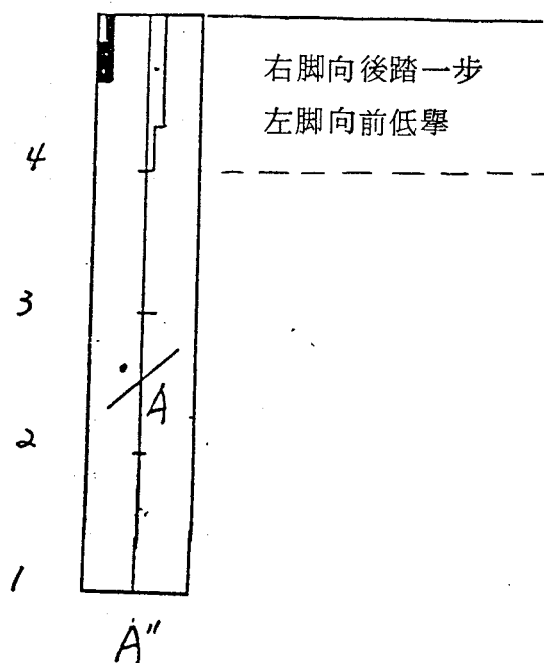
配合歌曲：前夕祭〔7/18/86〕—No. 2, 6, 9, 17,
正式祭典〔7/19-23/86〕—No. 2, 4, 6, 8, 15, 16, 19, 22, 23



說明：(1)手、腳動作與A相同，第二拍
加身體動作

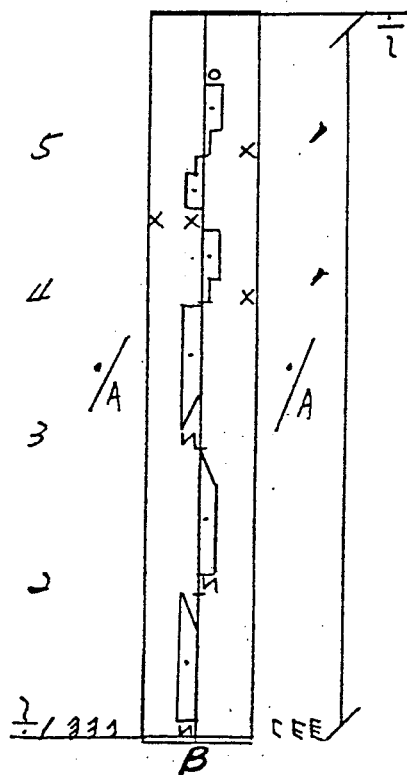
(2)正式祭典時，第十七首歌時出

台灣民族誌數位影音典藏計畫



說明：(1)前三拍動作與A同，第四拍
略異。

(2)部分年輕人有此種變化，非
標準舞步，也無全體都跳，
也無配合特定歌曲。



停半拍後，從頭開始

右脚向後踏一步，重音，膝蓋略彎

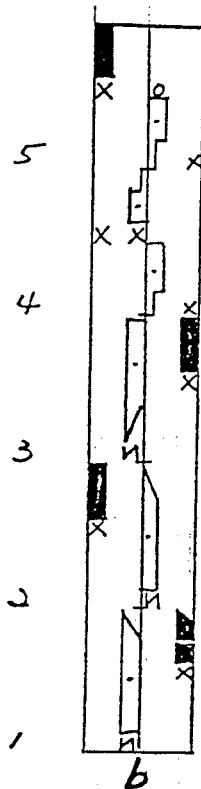
左脚向前踏一小步，膝蓋略彎

右脚向後踏一步，重音，膝蓋略彎

左脚向左斜後走一稍大步

右脚向左斜前走一稍大步

左脚向左斜前踏一稍大步，手動作
如A



• = 圓心

說明：(1)面對圓心，順時鐘繞圓圈

走，五拍動作作完，重覆
直至歌結束

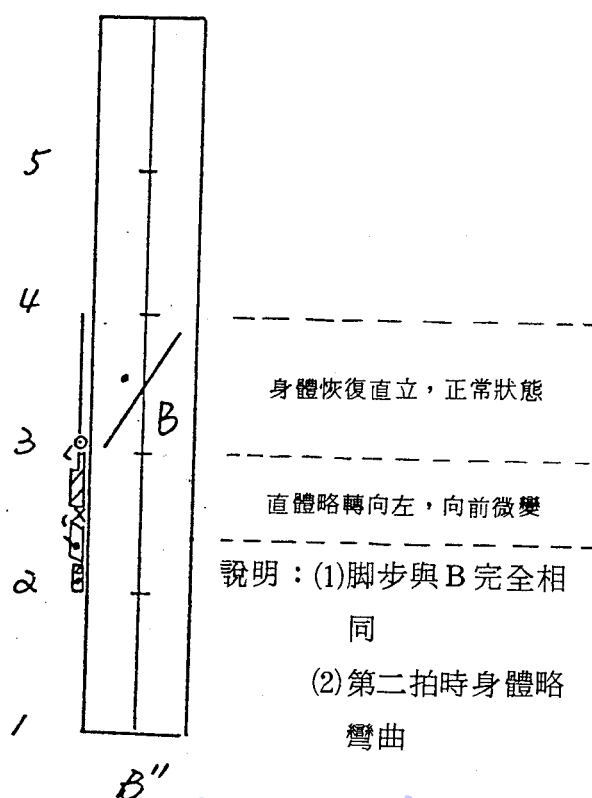
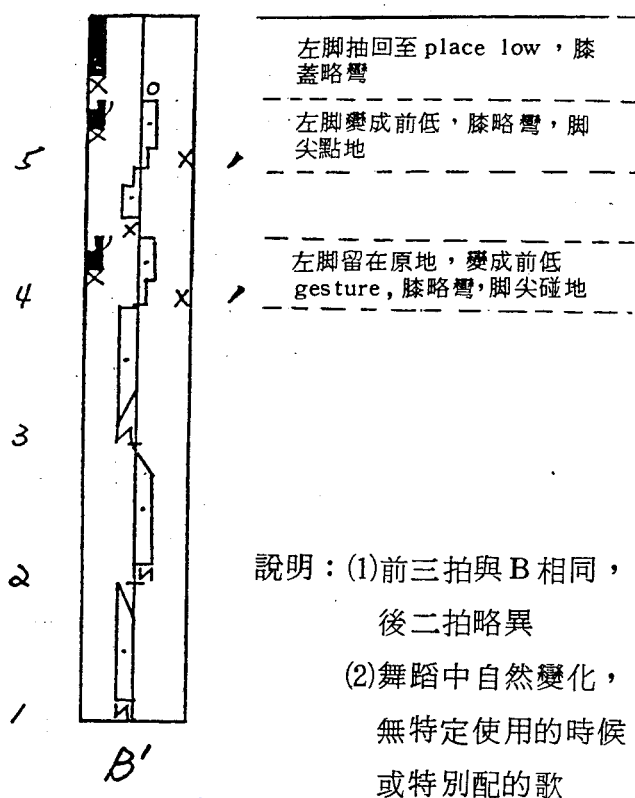
(2)手動作同 A

台灣民族誌數位影音典藏計畫

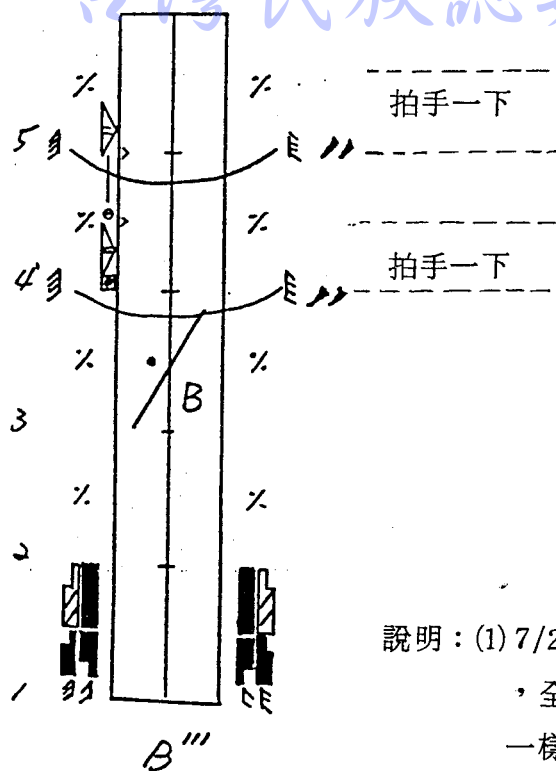
配合歌曲：前夕祭（7/18/86）No. 12, 18

正式祭典（7/19-23/86）No. 1, 3, 5, 18, 25, 27

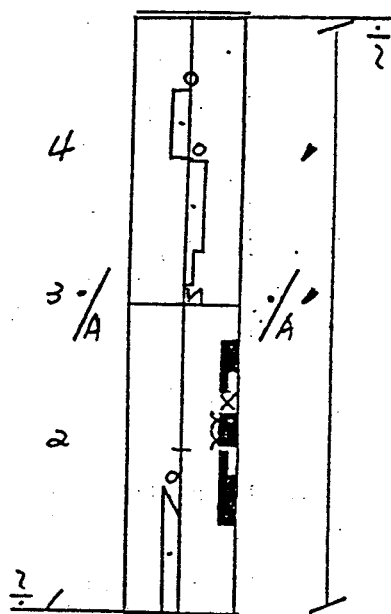
* 25, 27 為女子專用



台灣民族誌數位影音典藏計畫



說明：(1) 7/20/86 下午舞蹈快結束時出現，全體不牽手，手臂動如牽手時一樣，手肘後、前動
(2) 第四、第五拍分別拍手一下，或臀部向右



• = 圓心



停半拍後，從頭開始
左脚收至右脚旁，重音

右脚向後踏一稍大步，重音

右脚擦地板經過 place low
至 back low, 膝蓋略彎，停
頓一下

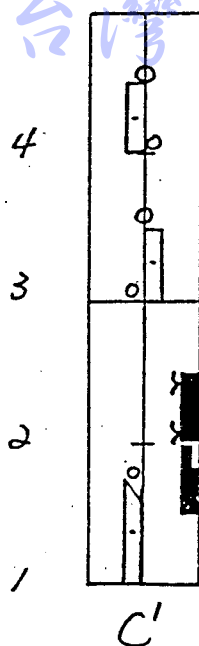
左脚向左斜前踏一步，半拍
時右脚向 foward low

說明：(1)面對圓心，順時鐘繞圓圈走，
每四拍完，重覆動作至歌結束

(2)手動作同 A

配合歌曲：No.5,10

台灣民族數位影音典藏計畫

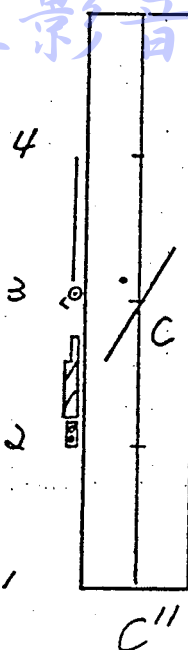


左脚踏在 place，右脚保
持重心，後半拍，重心在
兩脚停

半拍右脚站在 place 即左
脚旁，兩脚停半拍

半拍擦地到 place low，
停半拍

左脚向左斜前踏一步，半
拍時，右脚向 foward
low



身體恢復正常，直立

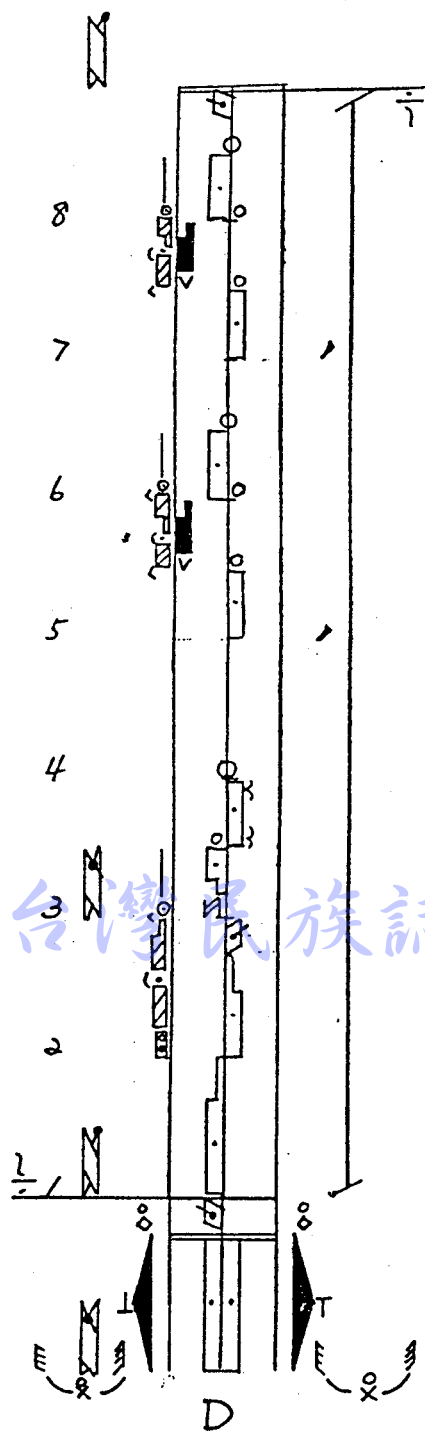
身體向前傾至 forward
high 的位置

說明：動作較 C 小，停頓

多，較為沈重

配合歌曲：No. 5

說明：動作與 C 同，以上
身體動作，為一些
年輕人所做，無特
定狀況



• = 圓心



兩腳停一下，向左轉 $\frac{1}{8}$ 圈，重頭開始

右腳不動，左腳踏 place

左腳 developone 升至 forward low，身體略向後倒

右腳踏 place，半拍，重音 (同 ct.5)

兩腳不動，停半拍

右腳不動，左腳 place

左腳 developpe 升至 forward low，身體略向後倒

右腳踏 place，半拍，重音

兩腳在地，不動，停一拍

左腳保持原位，右腳擦地收回左腳

左腳向正後踏一大步，身體恢復直立

右腳向前踏一步，後 $\frac{1}{4}$ 拍，向右轉 $\frac{1}{8}$ 圈，圓心變右正前，身體略前彎

左腳向前踏一步

向左轉八分之一圈，圓心在右斜前

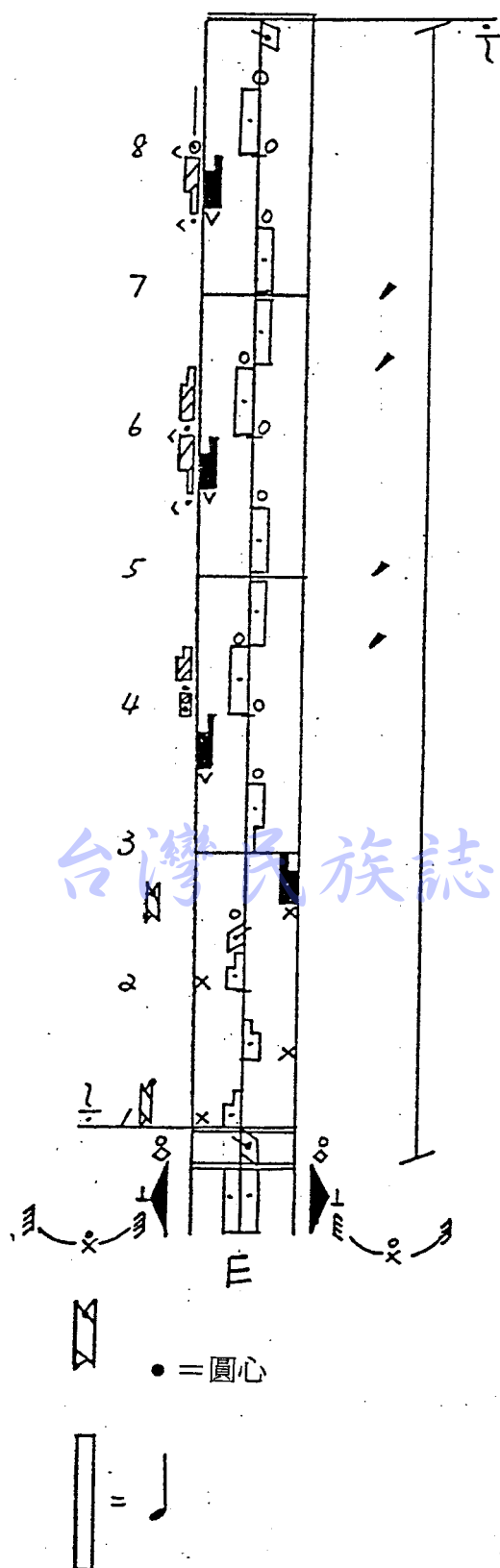
手呈交叉手，左手上，右手下，牽住旁邊人的手，從頭到尾不變

說明：(1)面對圓心開始，順時鐘繞圓圈走，

每八拍重覆，至歌結束

(2)手保持開始姿勢，無特別動作

配合歌曲：No.8, 2nd



向左轉 $\frac{1}{8}$ ，重複從頭開始

右腳不動，左腳踏 place，身體恢復直立，正常

右腳踏 place，左腳 developpe 至 forward low，身體向後微彎

保持前姿

左腳踏 place，右腳不動，身體向前微彎

右腳踏 place，左腳 developpe 至 forward low，身體向後微傾

保持前姿

右腳不動，左腳踏 place，身體略前彎

右腳向後走一步，左腳 developpe 至 forward low

右腳舉到 forward low，膝蓋略彎

左腳向前跑一步，右轉 $\frac{1}{8}$ ，圓心右正前

左腳，右腳各向前跑一步

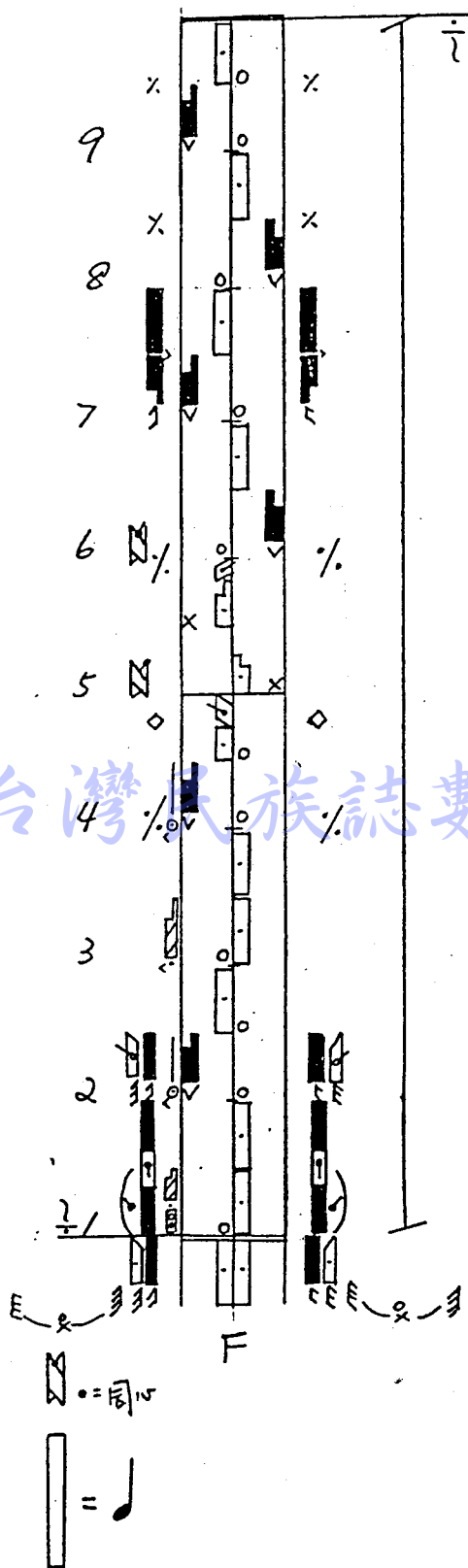
向左轉 $\frac{1}{8}$ ，圓心在右斜前

手呈交叉手，左上，右下，牽住旁邊的人，從頭到尾不變

說明：(1)面對圓心，順時鐘繞圓圈走，每八拍重複，到歌結束

(2)手保持一樣姿勢，無特別動作

配合歌曲：No. 11



反覆前兩拍動作，再全部重新開始

左腳 developpe 踢至 forward low，
左腳踏 place

右腳 developpe 踢至 forward low，
右腳踏 place

右腳跑前，左腳跑前，右轉 $\frac{1}{8}$ 圈，圓
心變在正前

重覆前二拍動作，最後 $\frac{1}{4}$ 拍向左轉 $\frac{1}{8}$
圈，圓心變成在右斜前

左腳踏 place，手不變

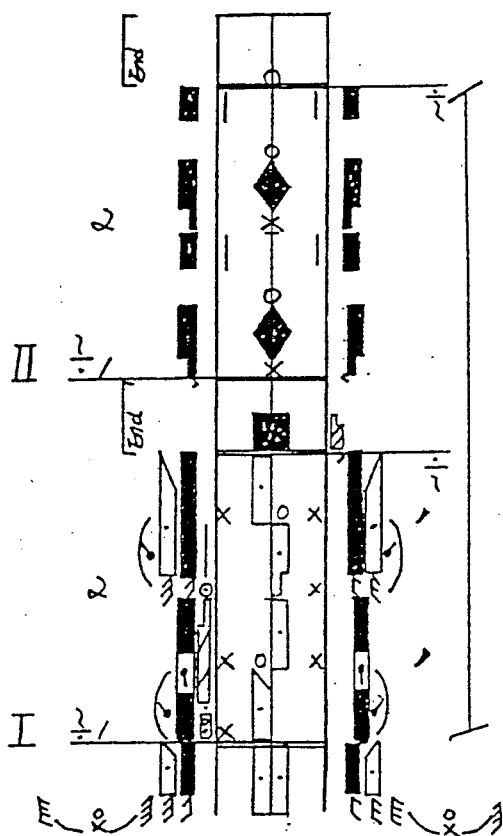
右腳不動，左腳 developpe 至 forward
low，身體直立，手肘彎曲

左腳不動，右腳踏 place，半拍，身體
略前彎：右腳再踏 place，半拍，手用
一拍拿到 place low 略向後的位置

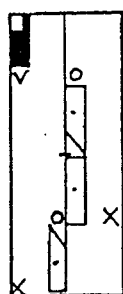
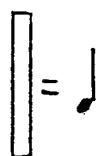
說明：(1)面對圓心，順時鐘繞圓圈走
，每九拍重覆，至歌結束

(2)準備時，手肘彎曲，牽旁邊人的手

配合歌曲：No.21



台灣民族誌數位影音典藏計畫



左脚 developpe
至 forward low

G(I)' 前三拍與 H(I) 相同
最後一拍加腿部動

配合歌曲：No.12

落地姿勢同前，再跳，反覆至這段歌結束，
重新開始唱時就換回 I

落地時，雙腳蹲，略分開，雙手在 back low
位置，再起跳

換第二部分時，雙腳蹲，起跳身體前傾

右脚向右斜後踏一步（半拍），身體恢復直
立；左腳踏 place（半拍）其間手肘回到彎
曲

左脚向左斜前踏一步（半拍）右腳踏 place
（半拍）其間身體略向前傾，雙手拿到 place
low 略向後的位置

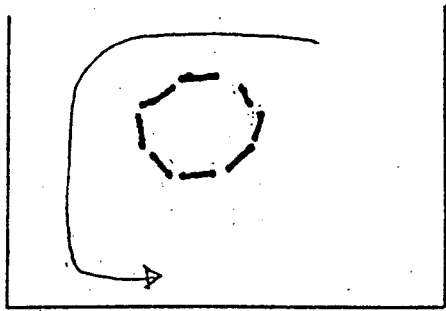
手肘彎曲，牽旁邊人的手

說明：(1)此舞分二段，I 舞步重覆至歌結束，
重新起唱時就可換成 II，II 重覆至歌
結束時，重頭開始唱時，又可換回 I
。每次歌重頭唱舞步不一定要變，要
變一定要從歌的開頭唱才能變。

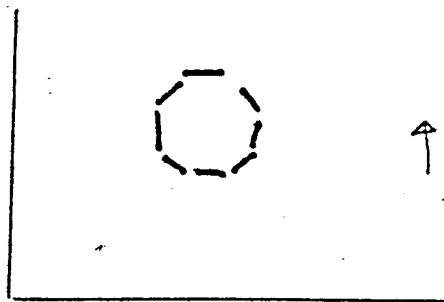
(2) II 部分時，Matoásay 的 Pakarogay
組員，或 Mama No Kapah 的人，可
跑步將領杖橫掃過隊伍上空，使跳舞
的人不得不低頭，彎腰蹲跳，以訓練
其耐力。

(3) 蹲跳低時，腿彎曲程度可呈 𠂆，𠂆

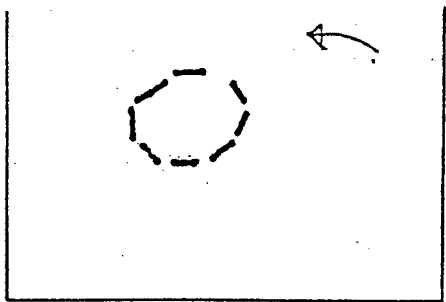
配合歌曲：No.1,12



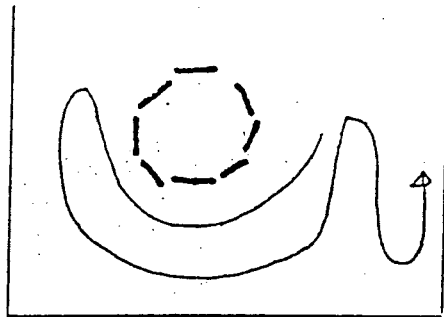
(4)HI 踏步



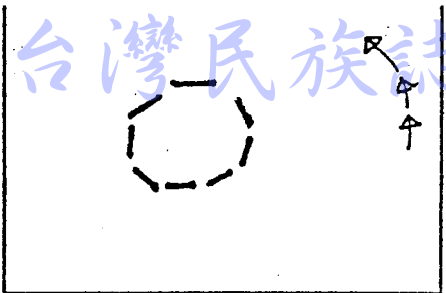
(8)HI 踏步轉身



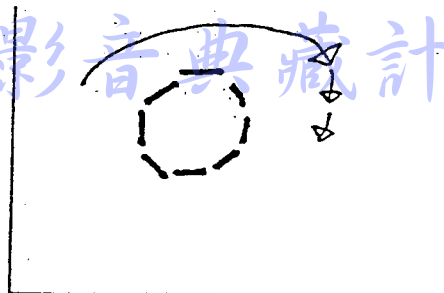
(3)HI 踏步轉身



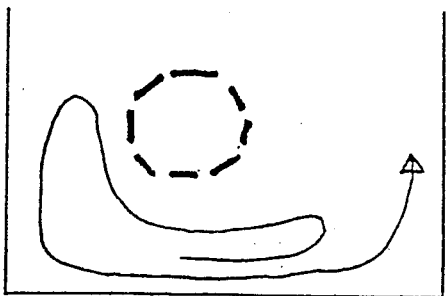
(7)HI 踏步



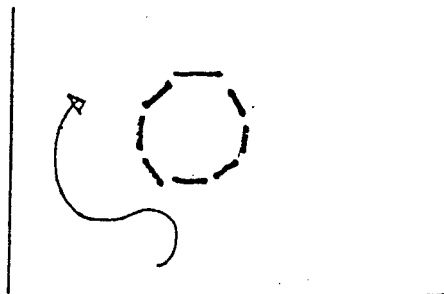
(2) $(HI \times 3 \quad HI'' \times 3) \times 3$
前進 12 步，原地 12 步，共三次



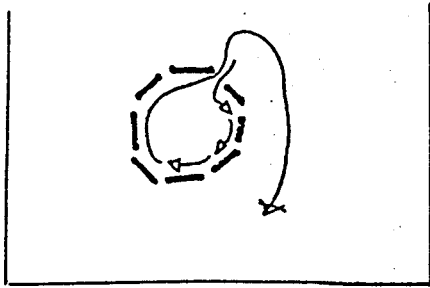
(6)HI 踏步至右側，前進 12 步，原地
12 步 $(HI \times 3, HI''' \times 3) \times 2$



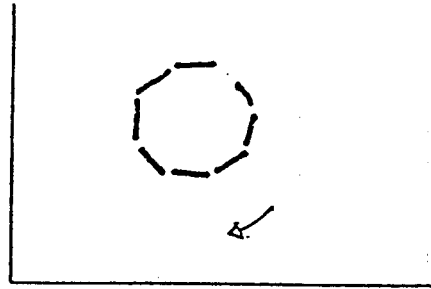
(1)HI 踏步



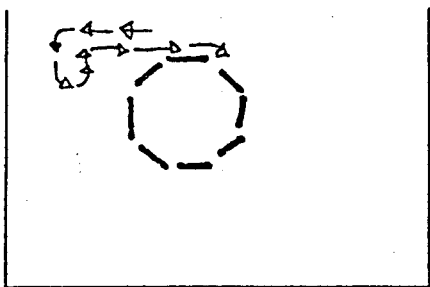
(5)HI 踏步轉身



(12) HII 踏步轉進內圈，向老人致敬
過半圈之後，則 HI 踏步出去

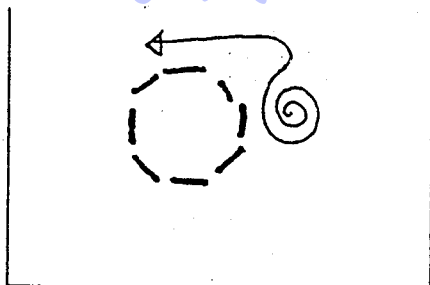


(13) HII 跳至結束

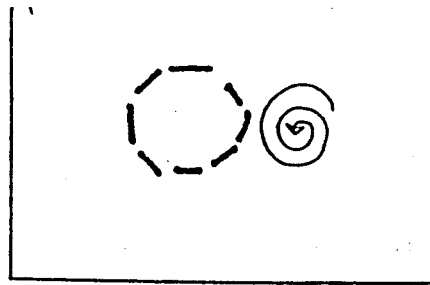


(11) $(HI \times 3, HII \times 3) \times ?$

前進 12 步，原地 12 步，數次



(10) HII 順時鐘螺旋形向外



(9) HI 踏步逆時鐘螺旋形向圓心

註 1：場地的開口，為東邊，面對海

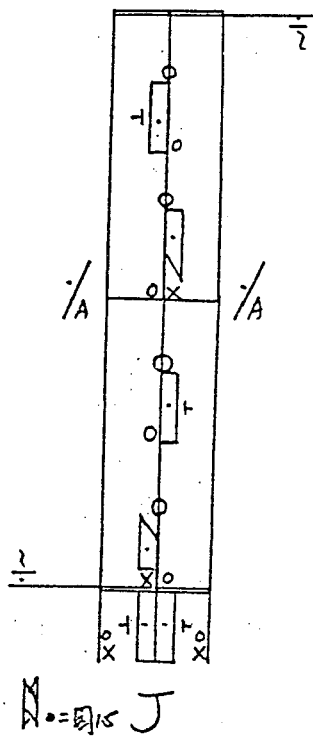
洋。

註 2：中間圓形為老年組所坐之處。

註 3：進行以 箭後，表示全體一起移動。

註 4：連續進行時本不應該畫出幾個箭頭，Floor Plan 應只知道隊伍進行方向，為使整支舞更具體表現，以間隔的箭頭（→→）表示隊伍走走停停，間斷的感覺。

註 5：本圖並依據舞步的變換而分段，並在圖下註明舞步，以供參考。



左腳踏 place, 與右腳路分開, 停頓半拍

右腳向右斜後踏一小步, 停頓半拍

右腳踏 place, 與左腳路分開, 踏步為重拍, 停頓半拍

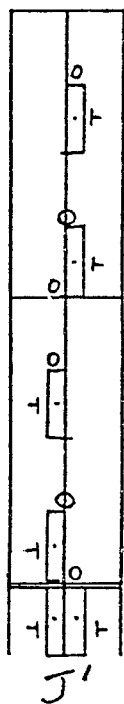
左腳向左斜前踏一小步, 停頓半拍

膝蓋保持微曲, 手臂與 A 同, 為手肘擺動

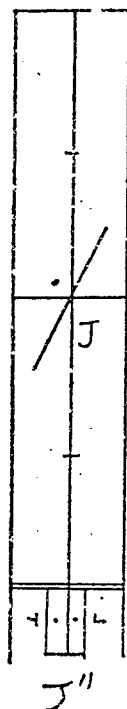
說明：(1) 原地跳, 一直反覆, 為前夕祭老人及退休人員運用最多的舞步

(2) 感覺慢, 有力, 節奏明顯

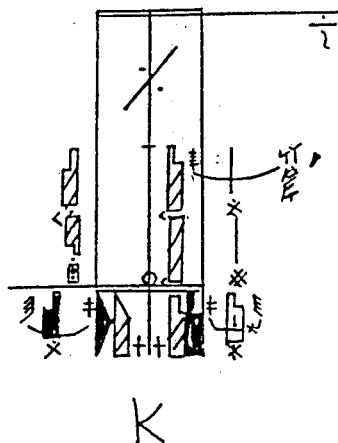
配合歌曲：No. 2, 6, 8, 10, 11, 14, 17, 18



說明：形式與 J 相同, 改為原地踏併



說明：動作與 J 完全相同, 第二拍踏在地上的竹蓆, 因而發出響聲為重音



反覆動作

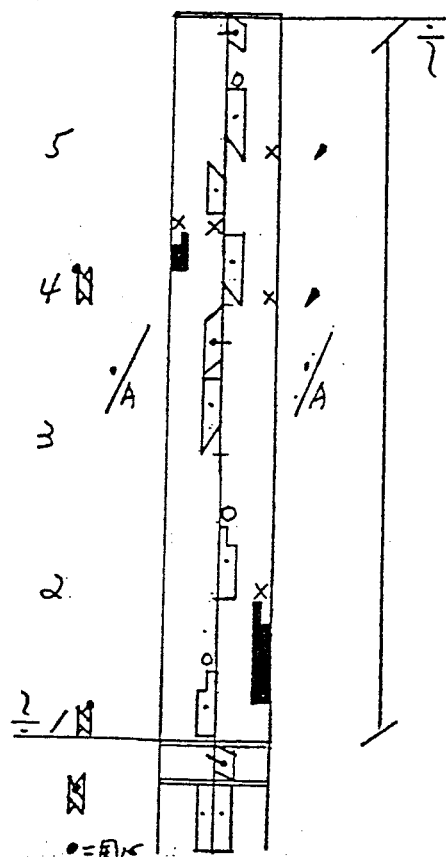
身體前傾，膝蓋放鬆，回原來姿勢
好像手放鬆，腳落地般，重音
右手抱膝，身體後仰，將膝頭往後
拉腳離地

席地而坐，曲膝，右膝直立，右手
抓右膝，左膝則放鬆，左手自然擺
在左膝

- 說明：(1)老人一邊休息，一邊動，係搖動，
身體自然前後搖，腳被拉起，自然
放下
(2)因腳踏在竹蓆上，所產生自然的聲音

配合歌曲：No. 3, 6, 15, 17, 22

台灣民族誌數位影音典藏計畫



右脚向右斜後踏一步，膝蓋略彎，
停一下，再左轉 $\frac{1}{4}$

左腳向左斜前踏一小步，膝蓋略彎

右腳向右斜後踏一步，膝蓋略彎，左腳
舉至 forward low

左腳向左斜後踏一步，右轉 $\frac{1}{4}$ ，圓
心在左斜前

右腳向前踏一步，半拍，膝蓋略彎
，停半拍

左腳向前走一半，右腳慢慢點向
Forward low 位置

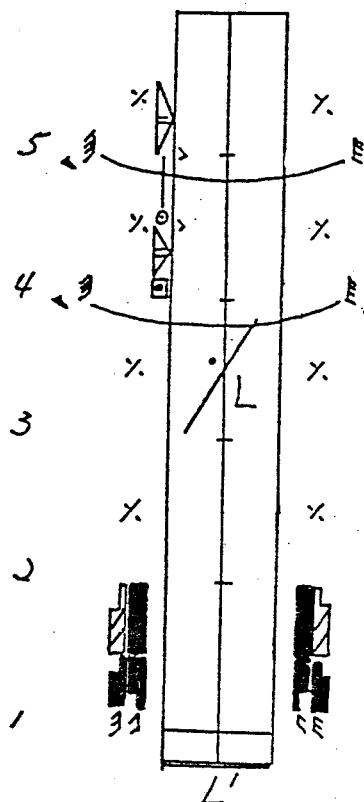
說明：(1)圓心在前，順時鐘繞圓圈

走，每 5 拍重覆

(2)手的動作同 A，即手肘動

(3)動作與 B 類似，配婦女的歌

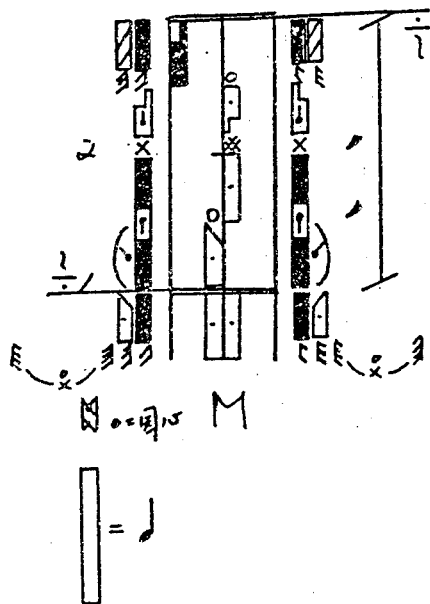
配合歌曲：No.18



說明：(1)不牽手，手肘擺動，

第四拍，第五拍，拍手
手一下

(2)或者第四拍，第五拍
加上扭臀部



左腳向後踏很小一步，左腳舉至 forward low，
雙臂經過 forward unid，手肘彎，再重新開始

左腳向左斜前踏一步，右腳踏至左腳旁 (place
位置) 雙臂下垂至 place low，稍向後

手肘彎曲，牽旁邊人的手

說明：面對圓心，順時鐘繞圓圈走，每兩拍重覆

配合歌曲：No. 25

台灣民族誌數位影音典藏計畫

左腳左轉 $\frac{1}{4}$ ，右手開始拿至右斜前 low，左手開始拿至 place low
右腳踏 place (稍偏右) 左手肘彎至右斜前 low

右腳向右轉 $\frac{1}{4}$ ，左腳踏 place (稍偏左)，同時左手舉至
左斜前 low，右手放回 place low

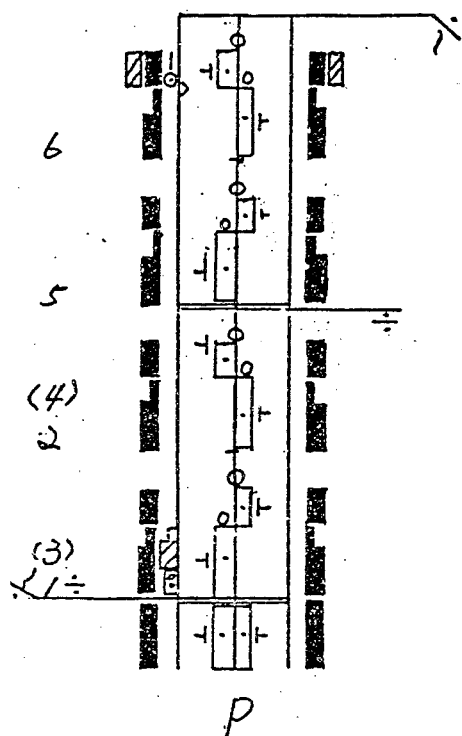
右腳踏 place (稍偏右) 右手打開至右斜前 low，左腳踏
place，同時右手肘收到左斜前

左轉 $\frac{1}{8}$ ，圓心在右斜前，身體前彎 45°

手放兩側，不牽手跳

說明：面對圓心，原地跳，不牽手，不移動，每兩
拍重覆

配合歌曲：No. 26



左腳 place，與右腳稍分開，直體直立，胳膊至 place high

右腳踏右 (place 偏右) 雙手至 forward low

重覆第一拍動作

手動作與前一拍相同，右腳開始踏併一次，再重覆一次 (即左、右踏併共四次)

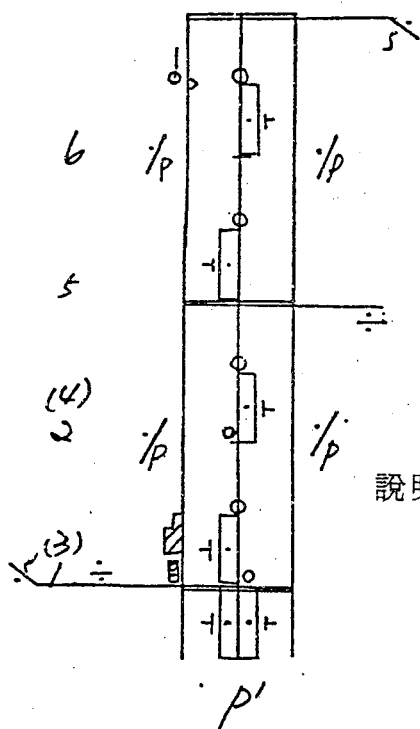
右腳踏 place，與左腳稍分開，二手右 place low，停半拍
身體前彎 45°，左腳向左踏一小步，幾乎是 place，雙手拿至 forward low

說明：(1)這是女的 mata'asay 在送靈祭時，站在圓圈中央跳的，原地跳，沒有移動位置，年輕人則在外圈跳

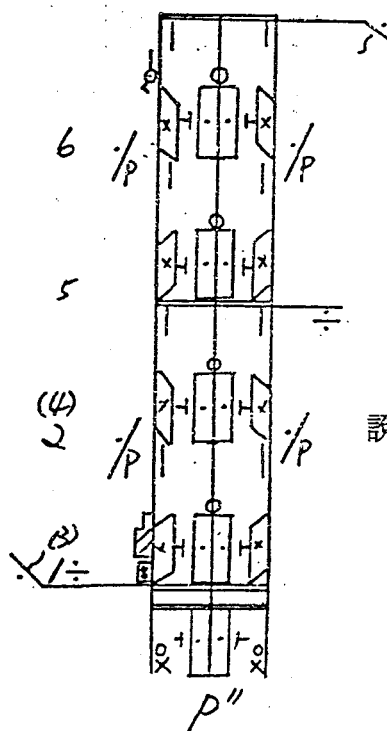
(2)有人手上拿毛巾，順着手勢揮動

配合歌曲：No.13

台灣民族誌數位影音典藏計畫



說明：手勢與身體與 P 完全相同，腳步是踏一步，停一拍，踏一步，停一拍，動作較小



說明：手勢與身體與 P 完全相同，腳為雙膝小跳，離地很少，膝蓋一直保持彎曲，膝蓋右，左，右，左微轉

四、宜灣聚落年齡階級之服飾

宜灣阿美族的年齡組織，可大分為四個階段，由服飾上可見的，也以此為主要區分，這四個年齡階層分別是：

- 一 少年級：pakarogay: 打雜
- 二 青年級：kakah: 實務工作
- 三 壯年級：ma ma no kakah: 發佈命令
- 四 老人：mato'asay: 監督
- 五 退休：galas

以下，我們依年齡順序，由小到大敘述阿美男子在 ilisin 期間之服飾：

一 pakarogay（預備級）：沒有帽子，沒有傳統的上衣，僅著一彩色的綁腿，腰部繫有毛絨絨球的腰飾，所有的毛絨絨球都集中在背後臀部。

- 在腰飾的上面，再戴上一條腰鈴，或者有些人將鈴鐺藏在毛絨絨球裡面，使得在跳舞的時候，除了臀部有誇張的裝飾（毛絨絨）之外，還有鈴鐺響聲配合著舞蹈的節奏。

- pakarogay 沒有傳統的上衣，這次在宜灣所見，他們大多穿一些彩色的 T 恤或汗衫，如黃色、紅色、藍色等鮮艷的顏色，在脖子上圍一條毛巾，可供擦汗用。

二 kakah：● kakah 的服飾是四個年齡層裡最複雜，也最耀眼的一組。

(a)頭飾：●頭上要帶由黑色布縫成的帶子，反覆纏繞在頭上成一個冠，黑布帶的一端上繡有十字綉的方塊花紋垂有流蘇。

- 在纏繞結束之時，將此一十字繡花紋方塊及流蘇垂在腦後。
- 黑色布帶纏繞完畢之後，再綁上已裝飾了彩色毛絨球或金屬亮片的頭飾（potay），這種彩色的頭飾可以戴至三圈。

(b)上衣：黑色的長袖中式襟上衣，但較短，約到胸肋骨處，衣服的領口、袖口、臂、前襟扣處，都滾白色的邊。

(c)黑色布裙：（kayap）長度僅夠蓋過臀部，寬夠圍臀部一圈，還有交疊的部份。

- 在布裙的周圍綉有一些細緻的，彩色的花紋，不多。
- 這件黑裙 kakah 雖然有穿，但不能露出來，因為外面還要穿上綁腿及背後有毛絨球的腰飾及腰鈴。

(d)後裙：(pinaikol) 此裙顧名思義，乃是穿在後面的裙子，蓋在黑色的布裙上，長度蓋過後臀再長一些，下擺還綴有一些鈴鐺或彩色絨球，寬度約可以蓋過兩股。

- 後裙的主色以紅色為主，在中間或上面約 $\frac{1}{3}$ 的地方，有藍白黑白藍或橫條紋，橫過以紅色為主的布。

(e)腰帶：乃一個彩色的長條織布，顏色五彩而艷麗，圍在腰間與黑色的上衣與黑色布裙之間，顯得相當突出。

- 腰帶兩端還留有穗子，在圍腰帶時，還特意將此 2 穗留在背後臀部，使在舞蹈時增加效果。

(f)腰飾：布的兩端有紅色的布條，布條尾端綴有大量之彩色毛絨球或鈴鐺。

- 這一飾物只有 kapah 及 pakarogay 二組穿戴，升上 mama no kapah 之後，就不再帶此一誇張略帶喜感的服飾，而讓裡面黑布裙，及彩色腰帶的兩穗流蘇露出來。

(g)綁腿：前面看似一條彩色的長褲，直的條紋，有紅、黃、綠、橘、藍等顏色，此綁腿亦與 pakarogay 同。

(h)檳榔袋：白底或黑底（較少見）綉十字繡之花紋而成。

斜背，右肩向左斜背。

三ma ma no kapah：由剛才 kapah 的服飾可以看出，kapah 有一部份服飾與 pakarogay 相同，但是 kapah 較為複雜。

- 但現在當我們看到 mama no kapah 部份時，便會發現，kapah 與 ma ma no kapah 也有一部份重疊，而且大致是 pakarogay 沒有的那一部份。
- mama no kapah 沒有頭飾，穿黑色的上衣，彩色的腰帶及佩腰鈴，黑色短裙，不穿綁腿，背檳榔袋。

我們可以這樣解釋：穿綁腿，是表示要服勞役及工作的意思，因此最下面兩級 pakarogay 及 kapah 都要穿綁腿。但是相對而言，pakarogay 所有的服飾，就是綁腿、腰鈴而已，而 kapah 除了綁腿之外，頭上還帶禮冠，著上衣，甚至綁腿裡面穿與 mama no kapah 一樣的服飾，只是不能露出來而已。

而到了 mama no kapah 階段，除去綁腿之後，相對應於他們在 ilisin 中的工作，就是發號施令，他可以做決策（老人只是負責監督）、發佈命令，而不必從事跑腿及勞役的工作，他們只要決定要怎麼做就可以了。

四mato'asay：宜灣老人的服飾相當簡單，全身上下唯一的傳統服飾是檳榔袋。

- 沒有頭飾，有些老人帶一頂西式草帽遮陽，大多穿白色或淡色西式襯衫，

著西裝褲，襯衫露在外面，並不向內紮，足登皮鞋或布鞋，看起來輕鬆自然。

關於老人的服飾，據說原來並不是這麼單純的，「原來有羽冠（opih），上衣（kolah）及遮前巾（pacacay）。」

爲什麼要放棄這「正裝」呢？

「天主教及其他教派的各代表人士的理由是：戴上羽冠表示完全復興古老豐年祭 ilisin 的宗教性祭禮，對現在的宗教信仰有所衝突，故盡可能避免爲上策。」（黃貴潮 1987）。

那麼，年輕人的服飾爲什麼又可以保存下來呢？

「現在主要的功能是爲了識別各個年齡階級而制定，至今不變，但在以前，原始的構想，也許想模仿大祭司的祭衣，後來又爲了歌舞型態而改變……」（黃貴潮 1987）

因此，在這整個過程中，我們了解到：宜灣阿美的服飾並不是一開始就是今天這個面貌的，他們也經歷變遷過程，才成爲今天的面貌。

而在這個過程中，他們如何選擇，如何放棄，對於我們去理解該族的文化，都是相當有意義的訊息。例如：

他們所放棄的，表現在服飾上：是一個羽冠，但在文化上，可能是一個信仰的捨棄。也許因爲現代文明的科學精神及工業技術，使他們的神不再那麼有效，而較容易放棄？相對的，社會組織與人際互動模式較不易消失，因而保存了下來，使我們今天看到的宜灣服飾，尤其是在 ilisin 期間，年齡組織的特色，特別地突出。

第三章 魯凱族之祭儀歌舞

一、好茶聚落之祭儀

(一)研究背景

1. 魯凱族的分布

魯凱族主要集中分佈在台灣南部中央山地，一般學者對本族系統的分劃概採地域為標準，將魯凱族分為三羣，以大南社（Taromaku）為中心的大南羣，分佈於台東市大南溪上游卑南鄉境內之山地，其次為以好茶（Kochapogan）—霧台社（Budai）為中心的隘寮羣，分佈於屏東縣霧台鄉境隘寮溪上游之山地，以及分佈於高雄縣茂林鄉荖濃溪支流濁口河流域的三個社，稱濁口羣。

本族自古以來與外在族羣的關係便錯綜複雜，四周環伺有排灣族、卑南族與布農族的勢力，長久以來親疏婚仇互有消長，因此，魯凱族三個亞羣之差別不僅是地理上的，某種程度來說還是語言、與文化上的。

三個亞羣文化上的差異現象曾經由數位學者從不同方面指出；移川與馬淵首先對我們今天所界定的魯凱族整體有所系統的觀察與研究，其資料之詳實仍可傲視今日學界。他們依據系譜追溯傳承的方式研究台灣土著社會各族羣的遷移發展史，此種方式對於以社會階層制度為社會組織特質的魯凱族與排灣族而言具有特別的意義，因為部落之間的系譜關係是影響部落之社會組織之一因素。

部落羣之間由於系譜系統關係之性質不同而可能對部落的政治制度、宗教制度或是其它社會制度有何影響的問題，我們正試圖以「各個擊破」的方式，首先由宗教系統下手，探究一個部落因處於不同系譜系統之下，會在其宗教制度方面有何差異。

在移川子之藏等人的研究中，下三社羣（即濁口羣，因位於濁口溪下游相對於上游之布農族而名）由於創生始祖以及神話時代的傳說都認為其祖先是各別原生自本部落，“無論如何他們都不認為他們的祖先是從別處移來的”，而無法追溯其部落間歷史之關聯。由於此種系譜系統中的地位性質迥異於隘寮羣或大南社之諸社羣，濁口羣下三社之三個部落與魯凱族其它社羣之社會文化都有明顯的差異，移川敘述道：“下三社羣與其它的魯凱社羣在語言、習俗等方面有著明顯的差異，但是這個差異並不像與北邊鄰處的南部鄰族，以及布農族的差異那樣大，所以可以將其歸入魯凱族；簡言之，其差異是在魯凱族內的比較

上而言的。

衛惠林先生以陰寮羣最古老的部落好茶的調查為主體，並及大南社以及濁口羣多納的資料，比較三個地域羣之社會階層制度時指出，陰寮羣有貴族頭人階級還有世族階級，其中貴族頭人還有分第一與第二，第二貴族並非第一貴族之家臣，在濁口羣下三社與大南社則沒有世族階級，濁口羣只有相當於佃民領袖的 Paotsən 階級。此外，大南社之社會組織也顯示出與另外二羣相異之特點，亦即大南社部落在階層制度之外男子會所與年齡階級組織特別發達。陳奇祿先生認為此種變異之發生“年齡階級制度與男性秘密社會組織常因平衡母系社會之女性優越地位而發達，而與社會階級制度即貴族社會每不相容。”然而位處東海岸之大南魯凱族則出現此種被視為不能相容的社會制度並存的現象，據陳先生推測其原因是霧台村“於數百年前自大南社分出西移而無此制度，而大南之年齡階層組織是後來受鄰近阿美族影響的結果，因而年齡階級制度在魯凱族間可能為較新發展之一文化複合體。”

三個亞羣各自因其族際關係環境之差異以及其它尚未說明的因素，造成本族系統內亞羣之間社會文化如此的變貌。在過去學者關於系統分支的研究中，主要是從歷史語言學出發，最早的首推淺井惠倫與小川尚義二位先生在 1936 年左右的研究，二氏將台灣土著語言分為五大羣，羣下尚有複級的分類，其中第五羣有四個主要分支分別是鄒語，原始沙阿魯阿語（屬於南鄒之一支），原始排灣語以及原始魯凱語；原始排灣語之下再分為排灣羣與卑南二支，原始魯凱語之下細分為魯凱本羣，大南，茂林—多納，萬山等四支。淺井與小川二氏的語言學研究不但指出以魯凱語來做為該族系統分類的依據，並且先見地提出了對於後代學者甚有啟發性的，魯凱族各分支之間關係遠近有別的現象。

中研院歷史語言研究所李壬癸先生則在近年詳細的田野工作搜集資料之後進一步指出：

- 1 鄒語與魯凱語之間的確有其重要相近似的特徵，也就是最後子音之後還有重複母音是二語合在語音結構上相似的特徵。
- 2 語言變化的結果，霧台方言顯得最為保守，而萬山方言則是最激烈變化的創新者。若將魯凱語分為五個方言羣，五個方言皆有其共同語彙以外，萬山、霧台、大南三者共有另外九十四個基本語彙，並且有四十四個共同語根為多納與茂林方言所無；另外萬山、茂林、多納共有四十四個語彙為另兩方言所無，因而可以見出萬山音變得較徹底而與另外四個方言差距很大，若以魯凱本羣為基準來比較的話，多納的變化程度稍大於大南的變異，茂林的音變則有些近似萬山的。

我們今天很難能精確地復原數百年前的民族遷移史，以助於瞭解魯凱族社會文化變異的過程，上述語言學的研究為此種現象提供一個有價值的架構，除此之外，一般民族學者探究民族發展系統的問題時也慣於從該民族的神話傳說入手。

以移川氏等人於半個世紀以前於本族內各社所採得的祖先來源口傳歷史資料觀之，大南羣與隘寮溪彼此之間似有相當明確的血緣分脈關係，唯濁口羣的三個部落民則聲稱其祖先即發源於其部落之內而非他地移來。同時根據相同來源的傳說，濁口羣中之萬山村（舊名萬斗籠社）原居住於較北邊屬今布農族範圍之內本鹿地區，受到布農族之侵襲始漸南移，但與之仍有親密關係，彼此語言多有部份可通，並曾合力抗日；多納村之頭目貴族家則原居住在屬於鄒族沙阿魯阿羣的境域中稱為 *Latsusugan* 之地，後經不斷遷移乃至現址；以及茂林村（舊名瑪雅村）亦有傳說其部份祖先係來自附近山脚平地之平埔族，據說當時該地平埔族有部份進入濁口羣三社之社境居住，尤以茂林與多納二社為最，而二社社民中亦有部份下山混居於平埔族人中，日久相婚共居遂不辨彼此之異。

由此觀之，似乎濁口羣魯凱族以其血緣傳承上特異於本族其他二羣，濁口三社都分別在不同的時代不同背景之下摻雜了不同來源族羣的血緣以至於今，然而當我們對隘寮羣、大南羣各社的祖先傳說予以稍做檢視，也多可見到類似上述濁口羣的歷史發展重覆出現，就以隘寮羣諸社之母社「好茶社」為例，移川氏等人的資料中顯示，好茶社民清楚地追述其祖先係來自大南社（*taromako*），建社之後又陸續有排灣族布曹爾羣的筏灣社（*Paddain*）民參與一起共居，二社民不僅互通婚姻，彼此頭目中甚至有各自率同其部屬社民互相移居之事。

因而，有關「祖先」此一觀念在此似有必要做特別澄清了，其實所謂的「同一祖先」此範圍事實上是很狹窄有限，由於單單一個數百人的定居部落中就可能混合了二個以上不同族羣來源血緣的事實，使我們不得不在研究魯凱族甚至整個高山族時更重視「地緣」此一觀念，所謂的「祖先」也應該以更廣濶的視野來看待，「同一祖先」指的乃是在不同時代，自不同地方移來本地互居通婚的一羣人，當然這羣人原本在某些因素上彼此極為相關或近似。

以上我們以較多的篇幅來探討魯凱族內三族羣關係的比較，分別自社會文化習俗、歷史語言學以及祖先創生神話三方面，有了以上的基礎我們乃可以站在更持平的立場來析看三族羣之關係。

大南羣魯凱族在移川氏等人的研究中，雖然被很清楚地溯源為隘寮羣魯凱族之母社，但是在有關本族的研究中並未被列入，乃至後來的番族慣習調查報告書亦是如此，此一文獻上的缺漏得到後來台大人類學系謝繼昌先生以降的師生之多年密集調查得以彌補；濁口羣魯凱族經移川氏諸學者之系統分類探究歸屬於魯凱族之後，乃能免於被併入他族範圍，移川氏之後的番族慣習調查報告書中雖不能詳盡完全，但亦儘可能記載了部份經過間接口傳得知當時濁口羣三社的社會狀況，光復後曾經衛惠林先生之探查及王長華的碩士論文研究，建立起對該區域本族人之初步瞭解；隘寮羣魯凱族則是本族各羣中被外界知悉瞭解最

透澈的區域，自日據時代便成為調查本族的主體，乃至光復後諸學者的研究，本羣之社會文化結構情形幾成為本族之代表，而其中尤以好茶村之田野調查為主，好茶村由原為隘寮羣大部份部落之母社幾變而為魯凱族文化上之母社，因此本研究計畫魯凱族傳統祭儀之研究為研究上之方便及代表性的雙重意義考慮之下，我們選擇好茶為本研究之重點部落。

2. 祭儀研究之文獻回顧

過去數十年中有關本族的田野調查及研究一向甚為有限，如前文所述，不但研究資源集中於某些部落，甚至關於調查研究的主題範圍亦甚有限，較集中興趣於社會結構方面，乃是為了可資與排灣大部族兩相比較，至於宗教祭儀、歌舞民俗方面之文化現象則被忽略了。

魯凱族所有的宗教祭儀活動可說是純粹的與農業生計緊密相扣，未若排灣族宗教制度中有一「五年祭」，其規律原則，內涵意義及豐富的祭儀活動始終吸引每代研究者之注意。本族人對自然界與超自然界之區分不甚嚴格，相信萬物有靈，諸靈皆足以影響、預示人類禍福，屬於「泛靈信仰」，研究者歸納認為魯凱族人在日常生活中祭儀的超自然對象有五類，分別為可掌握農作野獵收穫的神靈，擬人化有個性喜怒表現的神靈掌司人生禍福，萬物各類精靈，凶死者之精靈以及凡人死後之亡靈等。事實上，本族人在進行各類祭儀時並非單純絕對地劃分祭儀之對象，而通常是安撫可能擾人招禍之精靈，同時祈求神靈賜福。

過去學者有限的調查中，本族宗教祭儀方面似僅存留關於與各類農作物相關之年中農耕祭儀以及社會意義遠過於宗教意義之個人生命儀禮，以及極少數之巫卜行為。若就本族過去宗教祭儀方面文獻資料逐一檢視，不以年代先後論，1977年佐佐木高明及深野康久二氏合著之「魯凱族的燒田農業」為本族年中農耕曆事建立起一合於現代瞭解範圍之清楚資料，同時由於該文係以整體農耕生計為範圍，舉凡小米、芋頭，其它農作之各個階段農事皆盡述及，其次才以極有限之篇幅述及各類農耕過程中之儀禮和禁忌，該篇論文主要調查田野為本族隘寮羣之去露村。其次所需論及者為1940年左右出版之「番族慣習調查報告書」，此部份文獻資料來源係非由專人「從事田野調查所得，乃根據各地日制駐在所警察及地方人士口傳所得，所得資料內容數量有限，對象亦未能盡都涵蓋本族各羣諸社，於進行比較研究時實有缺憾，然尚能藉此一窺當時諸社大略面貌。

本族原有極豐富之宗教祭儀種類，雖然各類不定期舉行，為特定目的舉行之各型祭儀在時間分配而言，並未構成本族宗教祭儀之主體，亦較罕於成為調查研究之對象。然而祭

儀之另一大類，亦即其社會性似遠甚於其宗教性之「個人生命儀禮」，雖亦不定期舉行，祭儀行禮時間亦無延續甚長，關於此部份祭儀禮式之文獻資料却為三者中之最富。除了上述「慣習調查報告書」曾描述部份以外，後代學者對於此一題目均極感興趣，分別有1953年陳奇祿先生之霧台村民族學調查簡報，1961年，1963年陳國鈞先生之台灣土著社會婚喪制度，生育習俗，成年習俗等三篇論文中魯凱族部份，1965年衛惠林先生台灣省通志稿卷八第七冊中魯凱族部份，1965年林宗源先生大南魯凱族與來義排灣族的婚姻儀式，1967年謝繼昌大南魯凱族婚姻，以及1985年寫就並未出版之林美容、王長華著霧台鄉志。

諸篇多半自本族貴族社會結構著眼析論族人生育與命名、成年禮、結婚及喪葬等儀式中，個人及其家庭如何在原有的社會地位條件上，循著一定的社會規範來完成該項儀禮，由於此種社會意義強於宗教意義之特性，舉凡有關個人生命儀禮之過程中，多祈福而少禁忌。

3. 好茶部落狀況簡述

好茶村（Kochapongan）為魯凱族隘寮羣大部份部落之母社，聚落地點却設於極偏南位置的隘寮南溪北岸，遠遠地與散佈於隘寮北溪沿岸之諸社相對，確實地點在屏東縣霧台鄉井步山（昔稱阿猴富士峯）南方斜坡上，聚落坡面向東南，標高一千公尺，北距霧台村十公里，東距亦同為其子社之阿禮村約九公里，向西約十九公里可達平地水門村，南方則和排灣族高燕、筏灣，與瑪家諸重要部落遙遙相對。

本村於前清史誌上稱為加者勝眼社或口加婆散社，自創社初始便因人口成長，遷出謀生改善生活諸因陸續不斷分支遷移他地，乃有隘寮北溪諸社羣之成長，該村更於民國六十三年村民大會通過遷村計畫，六十六年七月正式奉准遷往隘寮南溪下游右峰距水門十一公里，標高二三〇公尺土名 Dulalugulu 之河川地，於民國六十八年遷村落成竣工。新村中家屋位置順序安排大異於前，除部落中傳統二大貴族家可先選定建地，原則上諸戶皆以抽籤決定，然而各屋舍皆飾以各式象徵圖案於屋壁則嚴守傳統各家戶社會階序地位的原則，顯露出該村社會對於傳統文化亦趨之認同態度，職是之故本研究調查選樣地點於下文敘述中宜有所區分，關於傳統祭儀之追述部份乃以舊部落為準，而關於部份傳統祭儀之重新展演並經拍攝記錄者乃指新村落而言，然文中為行文方便起見，多不加以文字區分，而大多通稱之為好茶村。

舊好茶座落於一傾斜超過四十五度之東南向坡地，家屋依山腹凹凸面依次而建，為非常集中之部落，依部落中各具意義之地標可將部落區劃為七個區域。關於好茶部落之開創，相傳好茶部落的始祖普拉努洋（Puraruyan）是個孔武有力的獵人，約在距今六五〇年

前，從台東縣太麻里社至知本間的 Rarando 山中腹突出轉彎處名叫 Shikiparichi 地方，帶著一隻雪豹，溯太麻里河翻越重山峻嶺來到霧頭山和北大武山（標高三〇九二公尺）狩獵，他的雲豹在好茶的 Datautauwan 區 Karəsəŋan 地方不願離去，普拉努洋這才發現好茶真是個風景優美富於靈性的佳境。

普拉努洋便回到台東率領族人和親屬來此定居，並再次向西越過高峰連綿霧頭山的 Manakual 茂密低矮叢林，下到 Lumingan（標高約一八〇〇公尺意謂高山靜寂之所）台地，部份族人留在此居住，另五、六戶約十餘人來到好茶。前此，普拉努洋的靈豹在 Karəsəŋan 地方曾變成人爲了紀念此一靈異事件，便在此處建立家屋，家屋宏大程度有八個窗戶，定名 Karəsəŋan。日後普拉努洋後代在 Gatsganlan 區另建家屋曰 Katanilan，而把前屋變成靈廟，專供祭祀。這個好茶創社始祖一脈傳下的家系即今日大貴族柯金順的家族。當年隨族人同抵好茶，且於日後護衛部落，挽救好茶免亡於排灣人之手的另一大頭目家 Ruluan，即今安木蘭的家族。

前文所述本部落分爲七個區域，首先乃爲創社最初之基地稱爲 Datautauwan 區，位於整個部落最西邊，分佈有祖先墓地，外出馘首獵得人首之頭骨架以及成爲祭祀靈廟之 Karəsəŋan 屋舍，此屋舍平時並無人居住，只有在每年小米收穫祭時（Kalalialibāan）供祭司進入祭祀用。本部落類似此靈廟專供祭祀之用之屋舍共有四處，除上述 Karəsəŋan 屬於本部落創社最初所立家屋而有別稱「Katanan」，意即「真正的家屋」，而 Katanan 一詞於指稱普通家屋時則指爲整個家屋構造中最爲主體重要性最著，接待賓客用之「正廳」；另外三所靈廟則並非與 Katanan 同位於 Datautauwan 區，而是分別散佈於部落中，其名稱分別爲 Kusasaza, Patelelau 以及 Dalabazan。

上述四所靈屋中，除了 Dalabazan 可容許村民於任何時候需要時便可去向祖靈英雄祈福問禱以外，其餘三靈屋皆專供祭祀期間祭司問禱之用。有關各靈屋之祭司（baragarai）產生之過程並非完全一致，Kusasazan 和 Karəsəŋan 二靈屋中各有由繼嗣而來的一名祭司，其餘二屋之祭司均於每年小米收穫祭開始之前由部落長老共同會商推舉人選，村民中志願又被公認具有此能識者被選任爲當年祭司之後，皆必需至 Karəsəŋan（即 Katanan）靈屋中與上一任的祭司實習，然後才能在其靈屋中執行任務。然而，在習俗上僅有 Katanan 的祭司會收到報酬，其他的則屬義務性質。

至於部落民與各靈屋之關係一般而言係以血緣爲原則，亦即靈屋管理及有關事項通常由某一家族之宗家負責，部落民中屬於家族分出之旁系家庭則於祭典期間與其宗家及此靈屋保持一隸屬關係，其間容或亦有地緣、貴族社會階層結構等因素影響此一祭祀圈內之社會關係，然而通常部落民係依血緣原則選擇祭祀之靈屋，而其住屋亦分散於部落之六區：Gatsganlan, Suamomas, Tsatsmalan, Suladan, Sulalau 以及 Sula-dugulu。

(二) 農業祭儀

傳統好茶部落中之祭典儀式如前文所述概以農耕祭儀為多，間以個人生命祭儀穿插於每一個農間的階段中舉行。以農耕祭儀整體做為一種宗教手段而言，可以分為二部份，一部份為積極性的求神問福，降靈護庇的儀式，有部落共同舉行也有個別家庭分開舉行的，另一方面的宗教手段就是消極性的禁止做某些事，不可觸犯所規定的禁忌，以免遭神靈譴罰而致欠收或荒年等等。同時也並非每種作物都受到同樣儀式禁忌規定的束縛，某種作物在鄉民傳統生活中是重要的糧食，如芋頭，而某種作物則具有宗教神聖意義的重要性，如小米。

就整個年中農業行事而言，播種前之儀式允為所有個別作物之系統祭事開始之扭。傳統農耕生活當中，誠然各家收穫良窳各有差別，但是部落性祭儀成功與否關係部落所受惡靈侵犯影響之情形，却為第一個關係部落收成之環扣，因而前往各家戶舉行其私人砍伐播種工作之前，全村必先有一個儀式性的集體砍伐活動，每屆十月左右砍伐準備開墾季節來到時，每戶各派一名成年男子於集體預定之儀式性砍伐之山田，隨貴族祝誦之後展開靜默不語之儀式性砍伐開墾，結束後將預置於祭地之兩隻豬祭物抬回貴族家，盛筵一連兩日直到所有人將祭肉分享完畢而亦結束整個播種前之禁忌及祭儀。

播種前砍伐開墾的部落性集體儀式結束後隨即為各家戶各自進行其開墾儀式，其過程除省略殺豬做為牲祭以外，各戶於其選定之開墾地預先整理出一小塊做為祭田之嗣後其祭祀祈祝之過程皆由家中成員其一於去年曾有好運道者擔任。隨後亦分別次第展開不同祭儀程序，如芋頭栽培，自播種以至收成其祭儀事實上較為單純，係以豬皮鐵刀切磋，口唸禱詞之最基本型態反覆出現，其中佔去最大部份與超自然聯結有關之信仰則是以禁忌（*taulisien*）方式出現，自開闢、下種、收穫乃至烘焙均是如此。其次有關小米之栽培，小米素為本鄉族人傳統生活中最為重視的食物，遇有重要場合無不需要小米做成之各式餐食，可以說本族生活中，小米與生命中之重要儀節彼此相互輝映。

通常小米的播種時間似於芋頭，通常均在每年一、二月左右，事先透過鳥占卜斷日期吉凶，隨後在選定之播種日進行如上所述祈祝神明賜福豐收之最基本祭儀型態，此時祭儀對象除小米種子以外，尚需包括當季中預定與小米共同混作雜種之其它穀類之種子，共置一籃中，作勢撫摸籃中種仁三次並伴同豬皮切磋與禱詞。同時於該日黃昏完成播種儀式後，尚需於一小塊預備之祭田，重覆上述基本祭儀程序後才算真正完成小米播種農事。至於播種祭儀日期之選定，傳統上由部落長老商議，觀看自然萬象時序之後決定之，通告全部

落民各家戶於同一日各自分別前往所預定播種田地行事。

粟種下土之後的半年期間，爲整個農事活動的重點，各種作物陸續先後下種，並接著兩次或三次除草、驅鳥等農忙期，直到六月粟田中各色作物陸續收穫，以至七月上旬左右之粟收穫期達到農忙的高潮，同時也進入另外一段長時間連串祭儀活動籠罩密集舉行之時期。

粟爲傳統本族儀禮生活中最重要物品之一，粟種在山田中經歷約六個月生長期，即將收穫前除了一連串禁忌尚需嚴守不可觸犯以外，有關收割前一項祭儀 *Owaviya* 亦未能稍或忽略，成爲粟收穫後祭（亦即俗稱豐年節或小米豐收節）一長串祭儀之前導程序。此項祭儀目的在祈求豐碩收穫，同時亦祈求神靈愿佑該家族於收割該塊田地時所可能干犯之錯誤及禁忌，此儀式結束後隨即展開家族換工共作收穫小米之工作。

好茶村小米的收成工作開始於 *Patelelau* 靈屋的祭司宣佈開始收成小米，此時在紡織小屋（*Dabulayan*）工作的婦女們也需立時停止其工作，男子於此收穫期間不能出門打獵，如果有在宣佈收成之前即已離家之獵人，恰巧於此時回到村中，也不能加入田裡的工作，而且部落中之其他人也都忌諱在此工作期間與其交談，至到粟收穫工作告一段落，部落民開始準備收穫後祭之若干事宜，諸如殺豬，準備粟食、釀酒等。

整個粟收穫前祭是由 *Patelelau* 家的祭司前往高處俯臨全村，對全村報信（*idaudaunatən*）而揭開序幕，報信內容即宣喊曰：「我們現在要報信。」

次日，進行一個儀式活動「到野外點火」（*pua-pui*），在各家戶收小米之前，以家爲單位，到野外挖一四方以石板塊做壁之小方池，並以桑樹枝，豬皮，葫蘆皮，小米做祭祀道具，家中負責該祭事之家長持上項諸物於池旁田中模擬播種開墾、播種、除草之動作，然後取葫蘆皮做祭盤上置已煮熟之小米乾飯、小丁塊豬皮，製備十片分別放置在上述方池之四週，再取一段蘆葦草約十公分長，折中却不使斷，中夾以稍許鐵屑，如此亦備置十份分別放置於小水池之四週，表示諸物皆具有祝禱後神靈所賜之法力，各自皆成爲「衛兵」，可防範各類邪惡侵入小祭台而影響家族今年小米之收成；完成諸項儀式之後隨台在一種嚴密禁忌籠罩之下進行粟收割作業。

粟收穫工作於全部落大約皆告一暫落之後，祭司在某個經議定的日子，又以報信呼喊之方式召告全部落「*ibakalaiŋata lui-ia*」，意即「明天要這節了。」

次日，家中凡是可工作之男子皆放下其它工作，開始進入一個祭儀的程序中，本日各戶男子於清晨即起身前往部落外野林中尋找一種稱爲 *tsapətsapə* 之木料，砍回後置於屋頂上晒，此日之行爲稱爲 *Kia-tsapətsapə*。這種樹木具有易燃、堅硬，著火後不易熄滅之優點，通常是做火把之材料。婦女則在家中準備小米脫殼等工作。

第三日，各戶男子自早開始便將前一日取回曝晾之木材拿下分別敲碎，再放置回屋

頂上曝曬，此儀式動做稱之為 *sia-valə*。如此祭儀動作要暫停三日，等曝曬的木材乾透，期間各家戶多半處於一種農閒、安靜等候停止工作之狀態。

第七日，也就是整套祭儀的第四個步驟，要進行「*tabaila*」儀式，各戶準備小米煮成之乾飯，置廚房火爐上之小鍋內，並不取來食用乃是具有祭物之性質，稱為 *tala-ŋarə* 之祭物，同時鍋旁置有葫蘆皮、小米乾飯及豬皮等，如此過程亦須三日；三天中爐前置材薪的地方放置有八支頂削尖的蘆葦草基，一般婦女不可去移動火爐，經過附近時頭上還須要罩以白布（*salipunai*），肩上披以灰色麻布（*gaimazanə*），懷孕婦女更是不可走近，此時只有男性戶長可以將上述八支蘆葦取開，置祭物小米之鍋移動，煮食分享家人，吃完飯再還原為原狀，需時三日經歷、重覆此祭儀與禁忌。三天中，若婦女有需要織布及操作其它家事時，要去野外紡織小屋中做，絕對不可在家做。

第十一日，進入整套祭儀的第五個步驟稱為 *waswapə*，直譯為「掃地」，將前項祭儀所用之祭物諸項一一清除，但是只有家中男子可以分吃稱為 *tabaila* 之祭物小米乾飯，女子則不被允許食用。

同日晚，進行第七個步驟稱為 *talakələ* 之祭儀，此處所謂 *talakələ* 指的是做為烤餅（*tsabi*）所用之材料，過程為家中男子取預備做為男子集團去烤餅所需之小米紮成束，放置於屋頂上曬乾之行爲，俟稍乾後取下去殼、打粉，一切手續皆由男子負責，不可任由婦女代勞。次日，男子尚需去林野取材，割取蕉葉（*lukutsu*），以及準備較平薄的石板片，上述諸項均是做為男性烤餅活動中所需用，這些物品備置後可直接帶回部落家中，乃要集中暫置部落野外一處。

第十三日一大清早，約當天色將明且暗之時，部落中男子帶著比賽性質競相早起，於聽見第一聲雞鳴左右即起身，前往 *tadukumulan* 去燃火，可贏得男子對奮武勇之名。當取火之後，便繼續取用前一日已準備之材薪燃火，置石板片於上烤。嗣後，清晨起身往野外清理雜草、開路、取火，烤石板之男子整裝回部落；約當日上三竿時，全體部落男子便又相偕前往該處烤餅地，此時已準備好小米麵糰內包有肉塊，外再以香蕉葉包裹，先將地面上挖掘出一個淺坑，次第將已烤好之石板鋪面，中置蕉葉包好中有肉塊之小米餅，再將烤得火燙之石板鋪下密蓋，屬於典型之「石煮法」，此處烤燙之石板塊稱「*tsalipi*」，尚未烤之前的小米餅稱為「*talakələ*」，經烤煮熟後可食者則稱為「*tsabi*」。當一行人等抵達烤餅地，部份男子開始聚火烤餅時，另一部份部落男子包括長老、祭司等人則於烤餅地週圍附近一較隱密地，以豬皮、鐵屑、檳榔等物進行祈祝神靈護庇男性的儀式。當日對部落每個男子而言都是揉合興奮與宗教感受，對某些家中生有初學步左右男孩之家長而言更是不同的日子，家長需款該名男孩去參加生平第一次之烤餅活動，這個日子可稱為該家的烤餅日，更是這名男孩被部落接納「成為真正男孩的

日子」(taki tutsabianə)。由於具有以上重要之意義，家人需特別爲他向部落中宣佈，並帶著豐厚的小米餅、豬肉、香蕉等物，分享給參與烤餅中之部落男子，若同時有一家以上的男孩參與此種初入烤餅式時，其所攜帶分享的食物便又帶有競爭的意味了；當所有人共同分享當場所烤之餅及男孩帶來的禮物時，部落長老會取出部份較美之小米餅送與此首次參加烤餅式之男孩，由男孩帶回家中分享家人、親友，預示此名男孩已有能力出赴野外帶回美食分享家人

整個男子烤餅式(watsabi)除了男子分享當場所烤的小米餅食以外，同時還分別將所帶的小米吃食，已預製成以蕉葉包裹長條狀需用水煮之粟麵糰煮熟，以預備在整個祭儀進行期間供家人吃食，這類祭祀時期是不被允許在家中升火煮物。當此日男子烤餅式結束，並自野外帶回往後祭儀期間之煮熟吃食開始，粟收穫祭於焉展開至另一階段，直到吃完這些東西爲止，才進入第二階段，在這段往後吃食冷食的祭儀期中並無任何太多需嚴守之禁忌，懷孕婦女可隨意走動出入他人門戶，亦可較不受限制地吃食他人食物，然而相對於這段冷食以外的日子，包括烤餅以前的粟收穫後祭期間，生活中充滿各式禁忌，家中遇有剩餘食物，除了家長以外，婦女、兒童均不可沾食他人吃剩餘之物，尤以孕婦爲然；因而這段自男子烤餅攜回冷食的期間，直到吃完所攜冷食爲止，稱之爲「tañilakalanə」，所有的禁忌開放，精神上歡娛非常之日，字面意義直譯則爲起床日，醒過來的日子，這段時間之後則又進入另一個覆蓋著全面禁忌的生活與儀式階段，因而這段無禁忌日在本族人全年生命祭儀行事過程中實具有特殊意義。

當部落祭司觀察判斷部落中各戶大約即將吃完冷食之日，即向部落宣告呼喊「pua-lə-ku-iki-tsalisi」，tsalisi 原意爲繩子，因以做爲占卜之工具做引申其意爲占卜，此宣告之意爲「要占卜的男子上來啊！」部落中男性即需上山並邊跑邊叫以驅趕邪魔侵擾，這時男性跑者分做兩組一組隊代表Karəsəŋan 靈廟，另一組隊代表 Pedelelau 靈廟，而村中的小男孩都會參加，搶上前去，爭奪跑者手上握著的小米糕或酒，而跑者則需邊跑邊抗拒他們，用小米酒潑洒他們；有關這個活動部落中的成年人都鼓勵年輕人參加，因爲他們認爲被小米酒潑到的話，那個年輕人便會順利長大成人，且較早成爲一個好獵人。就是在這個類似競賽的祭儀終了之後，村民們才能開始把小米酒拿到屋外去喝。(許功明，1986)

同日，Pedelelau 靈屋的祭司要去部落附近稱爲 Tspulu 地方靠近部落入口處的溪流處，察看一個放置於溪旁樹下的神聖陶壺，若是壺中有任何污物水濁不清或是掉落的腐葉時，表示來年部落民會蛇禍頻生，若有樹枝落入壺水，則預示新的一年中會有部落民亡於獵頭不幸事件，甚至若壺中餘水是過少，則預示來年部落收成不佳。溪流岸旁也有一小叢竹林，相信也可由其榮枯判斷諸部落吉凶，這叢竹林被分別認定代表阿禮(

adel)、霧台 (Budai)、好茶三個部落，由其生長情形亦即預示了三個部落來年之命運。

同日晚，部落中各戶婦女生家中準傳椿打小米製作下一個祭儀需用之祭物，未婚少女且需分別輪流前往其男友家中幫忙準備此項為男性祈福之祭物。次日晨起男子則需出外割取蘆葦草之嫩莖，愈是細嫩肥美者愈佳，以及野草莓蔓莖 (dugo)，同時於部落週圍附近野外順便打獵，若能獵得，則被視為至高無上之榮譽，來來必有好運道，因為出獵地點僅屬部落附近並非習慣上之狩獵區。取回諸物之下午開始準備供祭稱為「ralidi」，此名詞亦為以草莖包紮兩端各有突起如細長棒形之小米祭物；供祭開始只有男子可以留在屋中做祭，家中女性一律迴避，並由母親嚴守屋門口，手持樹枝揮趕一切經過門口可能出聲騷擾祭儀之任何人物牲畜，其他姊妹則出赴野外尋找野籐，做為盪鞦韆之繩索之用；屋中男子則將所有男性日常使用之獵具排置屋內主柱前，由家長手持蘆葦草、野莓蔓莖及小米莖桿紮成一束點火，以及豬皮、鐵片在主柱前祈禱神靈護庇，並用燃火之莖束拍打諸獵狩工具，祈祝去災賜福；隨後家長以野莓莖上之葉沾取稍許先前煮就之小米乾飯分別貼附於每名男子手脚二十隻指甲上，意為求祈神靈降靈力能使每名男子手脚指頭皆靈敏活動，跑得快不跌倒，抓得穩射得準，好似獵物被靈力抓住不能脫逃般；以次，再使每位男子手持小塊葫蘆皮，口中對之呼氣祈祝之後伸手放置於屋頂天窗隔板上，若有未成年身高太矮之男孩則由父親抬舉協助放置。

此項儀式稱為「dualalidi」，係因儀式中以稱為 ralidi之祭物為主體而來，代表每一名男性生命之 ralidi於整個祭儀中始終掛在主柱前，每個儀式過程中隨著祈祝對象而分別被獻給不同的神靈；這項小米為餡蘆葦草莖包紮之祭物，乃是先前最早於儀式開始時即由每戶男子砍取晒乾儲備之 tsapətsapə木材燃火煮成，並於儀式完畢後由所屬之該名男子負責吃食。同時於儀式結束後，婦女所準備之鞦韆亦已架設完畢，男子便協助自己的女朋友進行盪鞦韆遊戲。

次日，進入稱為「tabasiabazanə」儀式，也可稱為第二階段之解除禁忌日，期間只有一天，在這一天家家戶戶各自預備豐富食物，左右鄰舍輪流不定時互相至他人家中歡聚吃食，孕婦也可於此日暫除平日禁忌前往他人家中參與聚餐。在歡聚餐飲的空間中，部落男子便聚集於廣場刺草球遊戲，草球乃是以鳳梨葉紮成，取其多汁有相當重量，拋上落下易於控制，此項遊戲是以草球暗指敵人首級，玩弄之以示輕蔑。

接下來第二天即進行將屋舍進行驅邪潔淨之儀式，稱為 tualisi ki ta-anə。各家戶於當日黎明前即派人前往部落後水源地挑水，清洗整個穀倉及家屋，其次椿打小米去殼煮成乾飯，再拿十片各約五公分平方左右大小之葫蘆皮做祭物之盛盤，上置適量小米乾飯及小片豬皮做為祭物置於屋內主柱前，做完以上準備並加以祈禱時天色已漸明。當

天早上部落民以一種較清閒態度處理這個祭儀暫告一段落的日子，早上前赴山野割取毒魚籐並準備所需物品，下午則全部落男女老少皆可出動前往河邊去集體毒魚，這時必需依照傳統部落捕魚貢賦繳納的原則，將捕到最大的魚獻給 luluan 家。除了輕鬆的不具祭儀意義的捕魚活動以外，部落中仍有少數需嚴守之禁忌，如婦女禁止盪鞦韆，孕婦不可吃食他人沾食過的東西，供祭的主柱前婦女不但不可接近，小米飯供祭亦不可吃，否則會颳起颱風。

次日，為部落各家戶婦女舉行之祈福取潔 kiabakaralu 儀式，這日清早部落中及婚齡且未婚之男子都要去女友家幫忙椿打小米，挑水，但是用葫蘆盛裝的水却不可直接送往女家，而是要暫置野外，等婦女自己提回家用。所準備的祭物是以平日盛飯肉所用竹編有圈足淺盤（katabalu）直徑大約十公分大小，上面放置小米煮熟之乾飯，且要不斷以刀柄刮磨壓整，使其內容紮實而表面平整，若盤面飯顯出凹凸不平整則預示來年該婦女之命運淺薄不平順。飯面且置以二份以葫蘆皮、小米飯粒，豬皮以及豬肉組成之祭物（talanale），特意將二小塊豬皮分置上項諸物之左右二端象徵眼目，祭時由長女而下姊妹分別祈祝，最後才輪回由母親為自己祈祝；祭儀過程約是如此，母親蹲坐地上輪流分別持一女兒之祭物及手持小刀、豬皮、小型切物砧板，每唸一句祈語即以小刀輕切刮豬皮並以刀口平舐祭物飯盤面，如此過程輪番重覆，直到自己祈祝結束，俟本項祭儀結束，各人各自的小米祭飯需本人負責吃完且在當日太陽下山以前。

在這項祭儀中時間長短個別差異有別，若遇有非常善於祈禱的母親往往會分別為每位女兒祈求多願者，則需連切十片豬皮。當時參與祭事之婦女皆需要在頭上綁著初剝皮的麻繩（tsalisi），禱求完母親持各人份之祭物分別以喉頭吹氣，在對方臉上劃圈，再自天窗丟出屋外，如此連續二次，意為丟出壞運、霉氣，並使身體乾淨。最後各別女兒手持小米莖桿夾以紅木炭，左手拿豬皮，走到門口，以右手向外劃圈招呼，以迎接福氣之意也，母親到在屋內靜坐為女兒祈福；最後女兒再退回內屋，由母親禱祝，本人持刀舐平飯面之動作，將此儀式告一段落。

男女祈福祛禍之儀式目的雖類似，但過程却並非相對類同的，首先在進行男子祭儀時，女性不可進屋而是守在屋外擔任守護儀式的工作，但當女性祭儀時，則可由男性在屋內參與觀看，並且男家長同時還負責有抬舉體矮的幼女將屬於自己一份的祭物丟出窗外，以示祛禍；其次，有關祭物女性不可輕易嘗試，多半都屬男子特權，而此時屬於女性的祭儀時之祭物則可由男子來共同分享，同時每遇剩餘鍋中飯想要吃光者，必要有一人以上同吃，否則容易招致獨屍荒野，他人尋找不得之慘禍。

當日晚上，部落民就有關次日祭儀事集會商議，因為小米收穫後祭即將結束，必須先選擇出次日集合做祭之家庭。第二日一大清早部落中男性便陸續前往前一日已選出負

責祭事之家聚會等待，而由部落中素孚人望，具有較強生命力，祝福人較有效力的婦女前往野外摘取野莓草莖以及蘭花草，取得後就地祈禱求使神靈早日助使部落男性取敵首級，獵獲豐富獸物之後才返轉回村；回部落後當正式舉行儀式時，只有少數幾位婦女代表參加，其餘女子則不能參加，由主持祭事之婦女手持上述二草及小米莖桿燃火之後，左手並持飲酒木杯，手掌中捏有豬皮小塊，稍一傾注清水於地同時祈禱唸求，如此重覆多次，乃完成本項結束禮之儀式（imuchiluku），也同時結束了一長串的小米收穫後祭。

(三)生命儀禮

粟收穫後祭這段時間是舉行各式宗教性或社會性祭儀的季節，整個部落的居民或是同祖家族是這些一連串各式不同性質的社會性儀式參與的基本成員，而這些儀式則多半在各自的家中舉行。

大約在整個祭儀長達月餘甚至數月的期間中，總是有一些較為空閒的時間，往往便是部落中各式社會性個人生命儀式舉行的時機，最為頻繁的儀式是為家中長男（及長女）舉行的 dualalabats（dualalago）儀式，藉此機會將初生兒介紹給部落居民，並無特定祈求神靈之任何儀式，只由該家庭準備各式吃食招待，遠近親友鄰舍相偕攜來各類禮物山產祝賀，同時並以小米麵糰做一包肉塊之小米糕，並以甘蔗長葉片密實地包起，將之掛在長子的胸前做為零食之意，或者為長女做的小米糕則是以香蕉葉包裹背在背後，而此項儀式名稱之由來即該名詞所指乃該背掛之小米糕之名稱而來。

此外，另外一種稱為「watspu」的習俗亦常於此期間內舉行，atspu原意為表示友好之送禮行為，通常對於家有男孩漸長成的家庭，父母親多半會較早開始當孩子年齡尚幼時便為之多番物色將來適婚對象，考慮情形通常以彼此年齡、內戶相當與否為準，便由男孩父母親備置禮物，如豬肉、檳榔、小米糕等若干送至女孩家，表示對這個女孩子的喜愛和冀望，女方家長欣然接下，但是這項行為並未具有任何承諾性或約束力，女方之無條件接納乃是一種習慣上之禮貌必然，同時在一段節期當中往往女家會收到多家以上的男孩家庭前來示好，等到次年，女方家庭就會適時還禮，稱為wapili。

再者，在這段長長的祭儀頻行同時也是農閒的時間中，常見到的有關個人生命儀禮的以結婚為最。經過一長串複雜、多禮的議婚過程，以至於定日期「看財產」，男方將所預備做為聘禮的各項貴重財物獻出，徵取女方親友對這項婚事之首肯，然後就是準備舉行婚禮的日子來到。傳統魯凱族的婚禮過程選經先後不同的民族學者屢有詳細描述，本文由於此次研究計畫攝製影片關係暨該項禮儀過程中以社會性儀式為主，宗教性儀式較少，故本文於此暫略之。

(四)傳統祭儀現代展演及討論

1. 祭儀展演之過程

屏東縣霧台鄉好茶村經選定為本次研究計畫的重點調查部落，除此以外，在整個魯凱族各社中，我們尚對台東縣大南社做了較其它部落稍為深入的瞭解，至於其餘分佈在霧台鄉、茂林鄉的村落我們分別以問卷、口頭訪問方式對諸村做了一般性的瞭解。

當研究人員選定好茶村為魯凱族之重點村落之後，研究主持人率先於本（七十五）年六月中前往好茶村，經詢訪村人及長老教會，咸認為有關事項應與村長古增秀先生聯繫較妥，當日研究人員即由古村長當初步取得同意並約定再細談內容等事宜。七月中研究人員再向古村長請教，得知有關協助本研究計畫之應配合事宜，並允代為召集村中長者事前預習並準備粟收穫後祭中需配合演出之儀式程序及各式祭物。因此，藉著地方的配合，魯凱族傳統粟收穫後祭的一部份祭儀將以社區集體參與並儘可能摒除外力打擾、干預的情形下，重新展現於研究者及後代子孫的面前。

現代山地部落每在豐年祭（即粟收穫後祭，此為其通俗之稱呼）期間以社區團體體育競賽取代傳統所有儀式活動，好茶村亦不例外；每年八月期間約當傳統粟收穫後祭之初始日期，霧台鄉分所多年前因政府政策通會全鄉於每年八月中各村集中於鄉公所舉行全鄉運動會，此之前約一週期間則為各村分別舉辦村運，以選拔選手與賽，每屆此時，旅居外地謀生，求學之村人皆以村運時間為返鄉敘親日，紛紛自各地請假返村共赴盛會。

好茶村的村運是在本（七十五）年八月七日（週五）左右展開，以村長為司令台上主持人，各鄰為單位每戶選派年輕好手及中年以上婦女男士參與運動員繞場、各項田賽、徑賽及趣味活動等，熱鬧的爭勝氣氛及頻仍的廣播報告、音樂播送等，都為一向因著大量人口外流，只有老弱婦孺留村人口僅及原登記戶口人數之七分之一的山村，於呆滯寧謐的規律中帶起高潮與生氣。

是日晚，村落中一老人彭水光之父名 tsakələ (Savalu 家) 舉行慶生會，彭父即這次我們祭儀重視的主要司事者之一，其確實年歲不可確定約在八十左右，而所謂的慶生會即部落中年歲、輩份相當的老人家，並不分男女來彭家共聚一堂，飲酒聚餐談笑，當時並應研究者之邀，彭父及其妻曾藉幾分醉意之中吟誦一段魯凱古歌調。

八月八日（週五）整個上午乃持續著好茶國校運動場上的各項競賽直到下午，傍晚時分村中有戶人家開始殺豬剖腹，數位老者熱心地參與執行著這份既是休閒又是受託的工作，邊做著清洗污水水一邊還就地燃火烹煮內臟吃食，研究人員趨前就問，原是為

次日該戶長子參與男性烤餅式而殺豬分肉與全村民。晚上，以村長夫人爲首開始在家中預備次日舉行男子烤餅式時將亦會吃到的包小米糕（avai）的香蕉葉。

事實上，好茶村爲了配合本計畫拍攝部份祭儀之工作，已由古村長以行政區域分爲四部分，以鄰爲單位，二鄰合作分別負責預備烤餅燒火用之木材與石板，第二組負責烤餅用之小米提供並處理，第二組負責做另一儀式所需用之小米，以及第四組負責提供小米製做的小米糕（abai）十條。

當晚村落中沸騰著歡娛的氣氛，自外地返鄉的子弟使得各處雜貨店舖的生意人潮進出不息，各家戶也忙着爲接連數日的節慶而預備各式傳統吃食；準備在這段期間中爲長子、長女舉行的 dualalabats 及 dualalaga 儀式的家戶，如尤家（talulalumu）之長子，陳家 gavatalanə 及 bakalabai 二家之長女，均於本日晚分別積極準備中，以 talulalumu 尤家爲例，位在部落較靠東北角的尤家，屋簷下一片片鳳梨葉子分別吊掛成排，屋中則人聲熱鬧，廚房中婦女們正製作內包花生與豬肉塊爲餡之小米糕，部份趕來幫忙之女性親友則在旁以炭火烤著香蕉葉，被烤熱之葉片出油而泛出淺淺光澤，經火烤過的葉片質地較軟而不易脆斷，用來包裹小米糕後再以鳳梨葉片綑紮其外，煮熟後可以給小男孩掛在胸前即稱爲 dualalabats。在此項活動中慣用之鳳梨葉，因其柔韌肥厚多汁不易折斷故引爲備用，並無其它特定宗教象徵意義。至於以花生爲內餡，通常此項活動舉行之時節盛產花生而非爲各類豆類之收穫季節，同時花生以其多子實成串有象徵「豐富」之意而較常爲送禮場合所用。此外，於此期間中所舉行之長男、長女慶祝第一次渡過豐年祭之儀中，便無其它特需遵守之禁忌。

次日，八月九日（星期六）計畫中這天將舉行三項儀禮，也是本研究計畫的重點部份。首先要舉行的是已廢止三十幾年的男子烤餅式（watsabi），一大清早天空已經落雨，俟雨稍停，村長即廣播召集村中男士起早前赴村後西北方小山坡上的烤餅地點準備，時間大約只有五點鐘左右，天色微明。上山的男士們一邊砍著路徑旁的草一邊修着路上山，傳統習俗中，趕早前往準備烤餅的勇士們做的也是如此的工作，上到預定地點分頭起火、堆疊石板片預熱，大約在六點二十分左右才又下來回到村落。

八點左右，男子們已準備好再出發去真正的舉行烤餅，出發前照例由主祭的祭司先做「walaɣanə」儀式，意爲整裝待發。這次，村長安排了彭家前一日晚上過生日的老父親彭雄勝（balugoluku, Savalu）長老爲我們進行整日的儀式，同時還有彭的同輩陳長生長老（tsamakə, Kavatazan）協同。在這個預備性質的儀式中，通常都是各家戶都分別要做，由男性家長主司其事，手持豬皮、小米莖梗等祭物，以禱告祈求神靈（yabulən）保佑家中男子出門行止復平安，也爲這個即將開始的新年求福豐獵富穰。隨後一行隊伍即出發下山，此日村民以無比合作的精神每一位參加的男子都能身著盛裝赴

會，整齊色彩鮮艷的珠飾傳統背心服飾表現出一股強大的團體力量。

上山的隊伍中，有幾位村民於半途安靜地離開隊伍，就地停駐，原來在此項烤餅式中有項禁忌，凡在最近一個月中，家中遭逢有喪葬，婦女生產，母豬生小豬之事者稱為「yaθigi」，皆不可隨村中衆男子同赴會，而需另闢一地進行相同方式的小型烤餅會；由於規模較小，過程縮短，回程的時間會較一般參與正式烤餅會者較提早。同時，回家時頭上都需另插有兩枝草以示區別。

穿著傳統盛服的隊伍一路蜿蜒上山，不時從前頭的領頭人中發出歡呼的喊聲，後方隨時有人響應，稱為「Kaukau」的行止習俗，帶有歡呼的意思，任何參與隊伍的人均可自由發聲。不多時，隊伍的人先後都抵達了山頂，這時由村中大頭目柯家（Kazani-lan）家長名Kwi所指定的長老尤寶監 tsamakə θabazan，開始履行其義務，分別吩咐衆人開始進行整理小米餅材料並開始次第投疊入已燙熱之石塊中烤煮；爲了便於計算出席人次，長老提議大家各折身邊一小枝樹枝，集中以按枝爲據分肉與餅，這種稱為「Kaθamu」的分籤取物法的確是人類最原始而直接的一種對事物分類的智慧。

初上得烤餅地，部份男子隨即協助先前選定之彭雄勝長老進行初到烤餅地，告諸靈求護庇不降災同稱於出發前祭的「walaganə」祭，所用祭物與所祭對象亦皆大致同於前祭。同時，負責烤餅的男子已遵尤長老所囑，自衆人所攜諸食物當中分別取出一大條小米糕（abai）送給今日頭一次來參加男子烤餅式的小男孩 talulalamu 家長孫，並預留大約同份之小米糕準備帶回村落送給大頭目柯金順（Kwi），柯頭目因爲身體不適，不能隨衆人上山烤餅，並託長老向衆人致意。同時在準備要分烤餅時，村長向全體參加成員宣佈並說明本研究計畫中央研究院參與並促成此次活動之原由，以及支援經費之使用與分配情形。此外，最後也特別取出半條小米糕及一大份豬肉送給當日最早趕到起火以烤餅之村民戴寶華 Bulizan 家，以及同份給予當日年紀最長的村民蔡旺（lətakə mabaliu，亦爲本村現今碩果僅存之雕刻師）。

隨後下山之後，主祭的彭長老仍回到先前出發前做祭的村中供爲公用之「長壽俱樂部」小石板屋中，舉行結束烤餅的儀式，稱為 pikiatalu。儀式大致類同於先前的 walaganə 儀式，以細薄竹土片引火燒烤一塊石板，石板塊上置有小米糕及蕉葉少許，主祭者需等待一段時間看看石板是否有被烤出水氣，做爲占卜來年部落男子出外狩獵成果之依據，相信若果石板面出水則預示來年將會豐收。其次再取一口中型鐵鍋，鍋中置淺呈清水，再投以稍許小米粒及二種野菜（tamusu 及 tana），鍋下燃著前項烤燒石板的火種，一俟鍋中食物煮熟後即可食用。由於部落中傳統禁忌於新收小米之後吃食時不可隨意食用蔬菜，只有在此儀式行畢才可以任意吃食野菜，而這兩種野菜之氣味不好，但滋味甚佳，故「煮熟」於此表示「和解」，pikiatalu 一詞即和解之意，此後便可以隨

意吃食，而不管是新近收成或是去年所餘小米也都可以任意配搭野菜食用，同時部落亦解除酒禁，可以開始自由喝酒了。

接着繼續由彭長老為我們展演 tualiti，亦即各家家長為家中男子祈福禳災之儀式，此時已是略事休息之後下午一點左右；所準備的祭物 raliti，如前文所述為內包以小米四角挑起的一種祭物，放置於屋內主柱前，再分取野莓莖葉（dogo）及蘆葦草嫩枝（tsupu）點火分插數處，同時切取小片豬皮分別向插有 raliti 之主柱、天窗等數處祈禱。再取少許煮熟小米飯分別粘貼於家中每個參與祭事的男子，求取出外狩獵平安，最後輪流對每位男子祭畢後由家長對自己求神賜福。其次，再取新鮮未用之野莓莖葉點火，再對排放於主柱前之獵具做祈福儀式，切取小豬皮求神祝福「獵槍可以百發百中不致誤傷人，鐵夾陷阱及獵刀也都均性能良好。」結束後，各名男子輪流走出戶外，並手持盛器向四方潑水，以示去除霉運。隨後各人並要吃完屬於個人的該項小米祭物 raliti。

為男子祓除災害祈求降福的儀式完畢之後，緊接着進行為所屬家屋取潔清淨之儀式。首先由葫蘆及陶罐盛來清水注入鍋中，一旁以杵臼脫殼之小米備妥，要煮出小米乾飯做祭物。煮熟小米乾飯後以攪飯匙取出少許置竹盤中，用手指分別沾取稍許置於有小片豬皮的檳榔葉上，同時並由家中婦女分頭清理出家庭垃圾堆置於屋外大圓籃中；再由母親手持四片鳳梨葉片擊打房屋四處並重覆一次，然後取上項已備妥之祭物入屋內祈禱後，此項儀式暫告一段落。主祭者母親出屋之後，屋外院落樹下石椅上已坐齊家中男子，由母親來持茅草沾取已備置之清水對每位男子行洒水祝禱禮，行禮時眾人且需同聲齊喊 po：之聲，以勢驅逐惡靈干擾，如此重覆二次，最後禮畢時需特剩餘之水倒掉，乃告完畢。

當整個由長老、村長籌劃展演的部份傳統儀式告一段落時，時分已近傍晚，其他各式屬於節慶的節目也次第展開，如村民 kalavuan 曾連續獵獲五頭山豬，選擇本日備具佳餚酒食邀請村長及部落中長老人物於家中慶宴，並由村長當眾為之戴上百合花，公開表揚其武勇，從此於公眾集會增合 kalavuan 可以頭戴象徵榮譽的百合花飾以誇人。當晚村中青年且舉行歌舞晚會，流行樂器伴奏出現代樂曲，身著傳統鮮艷服飾踏著簡單的古舊舞步，隊伍中竟也嚴守著男女不互相插隊，服裝界限明顯的紀律。

次日，八月十日（星期日）教會的活動清晨即展開，研究計畫中的傳統祭儀展演也已告一段落，這天除了教會感恩節信徒分別奉獻年來自己山田中所出產農物的禮拜活動以外，大概只有少數幾家利用此一節日為家中喜事宴請親友的社會性活動了。如村民 Bagalapai 家，長孫女自出生以至今屆滿半歲都一直隨父母工作寄居外地，當日第一次回祖家所舉行的慶祝會，用意為接納並慶祝。小女孩母親原為霧台村人，這日母親娘家眾親友攜帶大批禮物來賀，包括有各式金飾，七條大型小米糕（abai），一大串香蕉，

一打米酒，一大把未去殼花生，一紙箱豬肉，小米酒、汽水共一箱及大籬袋的小米。家中似辦喜事般，請來外地外燴廚師，準備好好宴請村人。

(五)結語

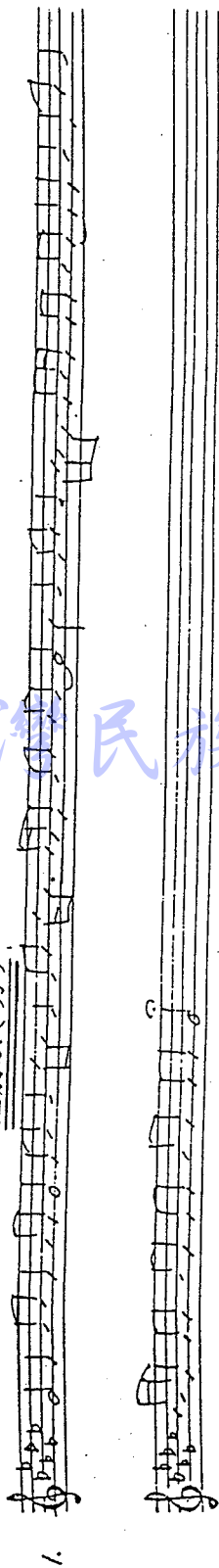
魯凱族祭儀之調查研究整體以好茶村為重點之部份已詳如前文描述，這是一個經過研究人員誘導却並未加以任何主導支配，而能相當地復原並展現魯凱族傳統小米收穫後祭部份祭儀情形的一個例子，雖然整個過程中由於現代的變遷，傳統主事者的角色由長老、祭司而移位於現代村落行政者村長，傳統任何祭事過程中足以成為約束的是各項禁忌之嚴守，轉為現代村民於進行是項活動中唯一可能形成約束的則為教會組織，所幸好茶村無論是民國四十年代初期最早傳入且教友人數最多的長老會或其它教派（循理教和天主教）一直以樂觀其成之瞭解態度相對，不致形成任何阻力，然而似乎有所不變、一則為貴族頭目人物於古於今之祭儀過程中，似乎均未突顯出其特出之角色地位影響部落之信仰生活，因而引發出另一個更深刻而耐人深究的問題，即是魯凱族傳統階層制度竟只是經濟制度或政治制度之性質，而缺乏神聖、宗教的層面？當然這非本文所能處理的問題，留待更深入的研究。

比較整個魯凱族範圍內各社現存的傳統祭儀活動情形，以本研究魯凱族霧台鄉六村、台東東興村以及高雄縣茂林鄉三村所做的普查資料來看，幾乎全部魯凱山村都放棄了傳統的宗教祭典，只留下部份遊戲性或社會性的活動在時節當令舉行，甚至如茂林鄉的三個村落幾乎已經很難有老人家能記清楚傳統祭儀舉行的情形，當然這其中也有些令人振奮的現象，如台東東興村青年雖大多長常在外謀生，但是村中每年的「豐年節」由一羣特具使命感的青年組成青年團，推動著節期間的活動紀律及傳統精神、團體活動之再現，可視為以另一種方式實現了傳統祭儀的部份精神。至於好茶村民此次以團結態度促成部份傳統祭儀之再次展現，其中雖亦摻有其經濟性之目的，然而藉著本研究的刺激、誘導，好茶村往後年年都有可能在此基礎上更加增添其古禮之展現，並相當地實現了傳統祭儀活動中之團結、互助與敬天之精神，則可期為將來各族山村豐年節活動之新範例。

二、好茶聚落之音樂

魯凱族歌謠

道別歌 (男)



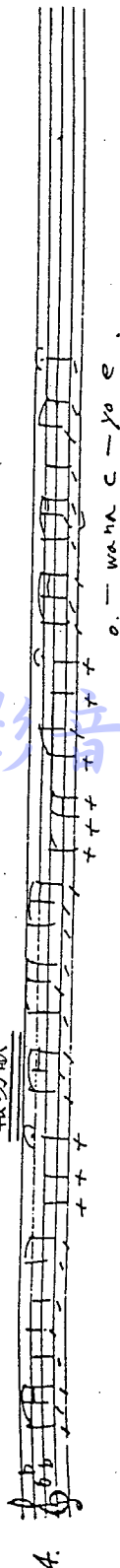
飲酒歌



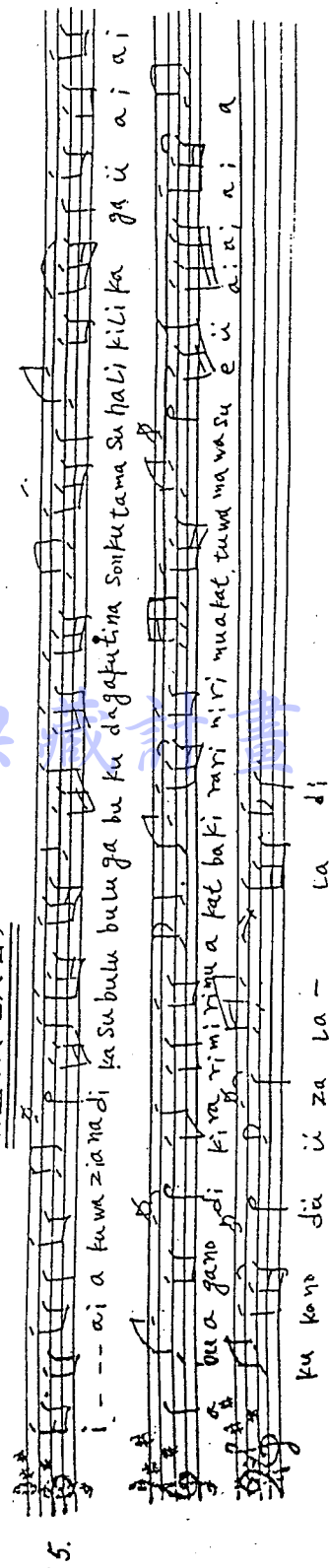
頭目結婚歌

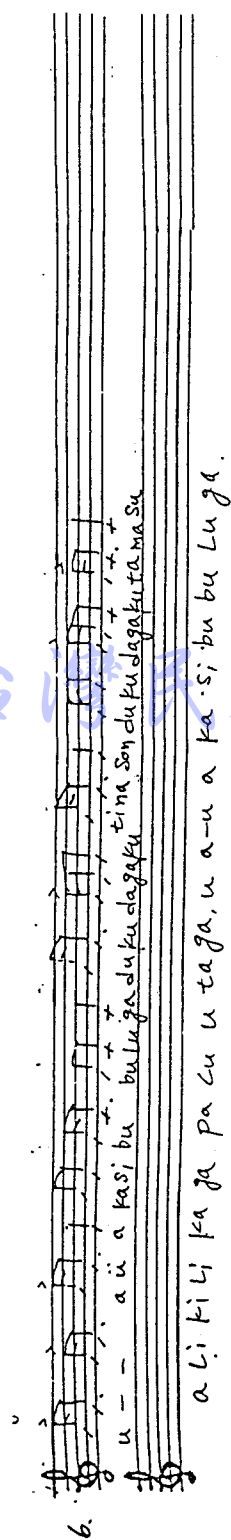


報功歌



搖籃歌 (老人唱)



6. 
u - - a ü a ka si bu bu lu ga du ku da ga ku ti na son du ku da ga ku ta ma su
a li ki li ka ja pa cu u ta ga, u a-u a ka si bu bu lu ga.

三、好茶聚落之舞蹈

(一)文獻資料整理

近年來，魯凱族傳統舞在一般儀式中甚少出現，尤其各村豐年祭常以運動會活動代替以往祭儀活動，故不太容易看出傳統歌舞的狀況。現就文獻資料將舞蹈類別以表一示之，舞步不是十分清楚，音樂配合更全無說明。根據其中林美容與王長華所寫“霧台鄉誌”中有下列事項可特別注意。

1. 舞蹈技巧本身並不重要，歌舞人人都會，是一種社會性的活動。
2. 集會場合中，男女盛裝赴會，尤其未婚少女更著重修飾，母親並在會場旁隨時提醒社會儀禮及整裝，保持女性端莊。
3. 藉團體聚會的方式，使青年男女交誼見面，各自表現禮儀與氣質。

(二)背景分析

(A)舞蹈與音樂的關係

舞蹈是配合人聲的歌唱，傳統的舞蹈中，無樂器伴奏，是由參加舞蹈者歌唱來配樂。有時男女分開組成兩個圓形隊伍，女子在內，男子在外，男女唱不相同的歌來配舞，大抵女子均保持緩慢舞步，優雅的慢歌。男子則是舞步與歌曲變化較大。

由於魯凱族目前豐年祭已無傳統活動，此次應調查小組之請才重建部分儀式。歌舞則是另外安排在國小庭園聚集而起。老人家的示範中，看不出有領唱或領跳的人，大致上是集體在回想一些傳統的歌與舞，歌曲的種類較舞為豐富。

年青人歌舞時，則跳固定的四步舞，沒有其他變化，歌曲則配以任何坊間流行的歌曲，並以伴奏器配合歌曲。

(B)舞蹈的場地，出現時間與參加人員

以往歌舞場地是在頭目家前的廣場舉行，現時代變遷，頭目家前的空間不夠，而改在籃球場等村中公共場所。由於此次歌舞部分是重建的，在八月十日晚飯後，老人家會短暫聚集在籃球場，即村子的中心廣場，跳起傳統舞蹈，時間前後約四十分鐘，參加的人老人約十到十五名，女子約十名。舞蹈與儀式的關連則無從觀察到。

青年人的歌舞，則以籃球場為主，豐年祭期間，每晚均有青年男女相聚一堂，自八月九日自晚上六時卅分跳至九點四十分；八月十日則自七時跳至十一時左右。

(C)舞蹈的規則與禁忌

- (1)舞蹈是用以表現社會性禮儀，因此未婚女子，著正式服裝，由母親或祖母陪同至會場，參加歌舞。長輩隨時注意她服裝的整齊與禮節的莊重。
- (2)女子舞蹈時特別保持身體的端莊，減少身體的動作，衣裙不得飛起，並不可盯著別人看或有輕笑的舉動。
- (3)在此公共場合中，女子未配有百合花者，即有不檢點行為者，往往不太敢出來歌舞。相對地，越是貞潔、配有百合花，服飾越整齊的，就可以公開坦然的參加活動。
- (4)跳舞並無年齡階級之分。但已婚男女較少參加，貴族在隊伍中並無特別位置。
- (5)團體舞蹈中，未婚的男子位置圓形隊伍的前半段，女子則接於後半。結婚的男女方可穿插排列，男子在右女子在左。
- (6)男子與男子之間，女子與女子之間可交叉牽手，男女相臨之處，除非是已婚男女可以交叉牽手，否則僅左右牽手，即男子右手牽女子左手。
- (7)由男子控制舞步的快慢速度。

(D)服飾

歌舞場合，均著傳統正式服飾，相當華麗厚重，貴族以羽毛頭飾代表，貞潔者以百合花頭飾示之，獵狩獵的男子則以山豬牙做裝飾，獵過許多山豬者，則加百合花示之。

(E)整體精神

由於這次田野調查許多是重建的部分，與實際傳統祭儀中，歌舞部分應有的地位似乎不易辨認。基本上，歌舞在此是青年人社交的重要場合，所以唯一的一次，老年人聚集在會場中歌舞時，青年人似乎並未認真學習或觀看。老年於八月十日傍晚六時廿分左右方集合起來，人數達到可跳舞的狀況，不到七點，也就是原本青年人約定七時正式歌舞開始時間，青年人就迫不急待下場，而老年人就立即散開，讓年輕人盡情歌舞。

老年人歌舞時，女子在內集成一半圓，男子在外自我一半圓，分別歌舞。女子舞步移動小，歌曲緩慢悠揚；男子舞步移動較大，歌曲較有精神。大抵上，有許多回味的情趣在其中，也有祭儀歌舞中莊嚴的氣氛，男女雖各自歌舞，場面相當平靜而有紀律。

青年人歌舞，因配合時下的流行歌曲，又有電吉他等現代樂器的助興，歌曲部分顯得相當熱鬧，舞步却保持同樣的四步（見舞譜A）而無其他變化，舞蹈的行列行進相當緩和，尤其女子更保持端莊，身體波動極小。舞蹈中具有社會意義——表現儀態、注重大方氣質、男女相互見面，長輩在旁邊指點等等，是最具特色的地方。

(二)舞蹈分析

(A)隊形種類與進行方向

基本型是圓型，場地相當大，約一又四分之三個籃球場長寬，青年人的舞是單圓，進行是順時鐘。

老人歌舞則呈二個半圓，女子在內圈，男子在外圈，進行方向大部分為順時鐘，只有一種舞的一部分是逆時鐘走向。

(B)動作分析（表二）。

(C)編舞結構：共分為三種。

M：代表主題Motif，以 Leg Motif 腳的主題為主。

NA：代表不離地，Non-Aerial 動作。

A：代表離地，Aerial 動作。

$\frac{2}{\cdot}$ ：表重覆，視需要重覆次數，上下出現所包含的範圍為重覆的部分。

(1) $\frac{2}{\cdot} \overline{\overline{M NA}} \frac{2}{\cdot}$ 不離地的主題動作不斷重覆（A, A₁, A₂, B, B₁）

(2) $\frac{2}{\cdot} \overline{\overline{M NA}} \frac{2}{\cdot}$ 離地的主題，加一個不離地的主題不斷重覆（C, C₁）
 $\frac{2}{\cdot} \overline{\overline{MA}}$

(3) $\frac{2}{\cdot} \overline{\overline{MA}} \frac{2}{\cdot}$ 不離地的主題，加一個離地的主題動作，不斷重覆（D）
 $\frac{2}{\cdot} \overline{\overline{M NA}}$

(D)舞步記錄

舞步以拉邦記錄法（Labanotation）記出，屬團體舞步，即男子，女子，老人，年青人均跳的，為A，A的變化型有A₁與A₂兩種。專屬男子的舞步有B₁與C兩種；屬於老人的有C₁與D兩種；屬女子的則有B一種。共計八種。均為豐年祭時期所記錄。

表一：魯凱族歌舞文獻資料

年份	作者	資料所屬地點	舞蹈分類	參加人數	隊形	進行方向	男舞步	特 色	女舞步	特 色	團體舞步	特 色	牽手方式	日期地點	服飾	記舞方式
1965	李桂林	霧台	傳統舞蹈	青年團體	男女一致	圓					四步舞	舞步簡單易學，改良式舞蹈越來越多，結婚以後不跳舞	交叉牽手 男身前交叉牽，女身後交叉牽		廣場	文字說明
				老年團體舞	老年及壯年男子	圓				周繞不息直至興盡			口琴伴奏	交叉牽手 不牽手		
				山地之春	六男八女							口琴伴奏、戲曲成分				
				寂寞的母親	二女							表現結婚步驟				
1979	李天民		改良式舞蹈	結婚舞	十對男女						普通十五種，特殊兩種	喜慶歌舞 結婚舞最特別				文字說明
1985	林美容 王長華	霧台	節慶迎神驅邪 結婚迎賓惜送								表現社會性儀禮	tuakala-lab an wakili-kili	著重衆人和諧團結的社會性與儀式性，青年男女見面交誼的機會	男子排前 手交叉握，女子接於男子之後交叉握	代表身分的傳統服裝	未說明

參考資料：(1)李桂林，1965“霧台魯凱族歌舞”邊政學報第四期，（56年5月20日）

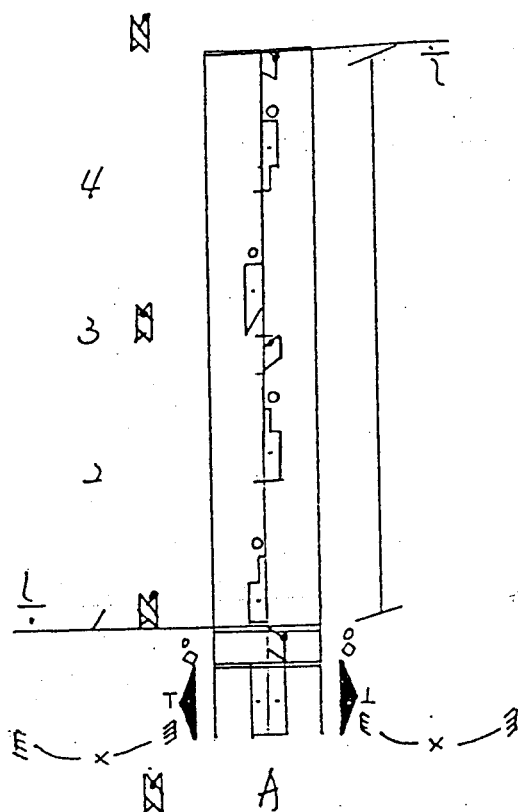
(2)李天民，1979“台灣山地各民族舞蹈之研究”，藝術學報，第廿三期。

(3)林美容及王長華，1985，霧台鄉誌。

分 析	分 類	總數	團 體	老 人	女 子
主 題 (Motif)	脚步爲重 step	3	2 (A,C)	0	1 (B)
	具腿部動作 gesture	5	3 (A ₁ , A ₂ , B ₁)	2 (C ₁ , D)	0
	具身體動作 Body Movement	1	0	1 (D)	0
移動空間 (Locomotion)	空間移動大 Maximal Locomotion	6	4 (A, A ₁ , A ₂ , C)	2 (C ₁ , D)	0
	空間移動小 Minimal Locomotion	2	1 (B ₁)	0	1 (B)
	無空間移動 Non-Locomotion	0	0	0	0
進行層面 (Plane)	橫面 Lateral	0	0	0	0
	縱面 Sagittale	8	5 (A, A ₁ , A ₂ , B ₁ , C)	2 (C ₁ , D)	1 (B)
跳 躍 (Elevation)	離地 Aerial	3	1 (C)	2 (C ₁ , D)	0
	不離地 Non-aerial	5	4 (A, A ₁ , A ₂ , B ₁)	0	1 (B)
*圓與舞步的關係	順時鐘左脚啟步	8	5 (A, A ₁ , A ₂ , B ₁ , C)	2 (C ₁ , D)	1 (B)
	順時鐘右脚啟步	0	0	0	0
	逆時鐘左脚啟步	0	0	0	0
	逆時鐘右脚啟步	0	0	0	0
圓心位置 (Focal Point)	圓心在正前	8	5 (A, A ₁ , A ₂ , B ₁ , C)	2 (C ₁ , D)	1 (B)
	圓心在斜前 (右、左)	6	4 (A, A ₁ , A ₂ , C)	2 (C ₁ , D)	0
	圓心在旁邊 (右、左)	0	0	0	0
	圓心在後面	0	0	0	0
** 牽手方式	左右牽手	0	0	0	0
	左右交叉牽手	8	5 (A, A ₁ , A ₂ , B ₁ , C)	2 (C ₁ , D)	1 (B)
	不牽手	0	0	0	0
	拍手	0	0	0	0

* 舞步全爲左脚啟步順時鐘走向，唯舞步D，中途有一半改爲逆時鐘走向。

** 男女牽手均爲交叉牽手方式，男子排前，女子排後，男女交界處，除非爲夫妻，否則交界處應爲左右牽手，因只有一對如此，所以大團體仍以交叉手來分類。



左轉至圓心在右斜前

右腳向後踏一步，停一下

左腳向左斜後踏一步，停半拍

停一下，再右轉至圓心在正前

右腳踏前一步

左腳踏前一步，停半拍

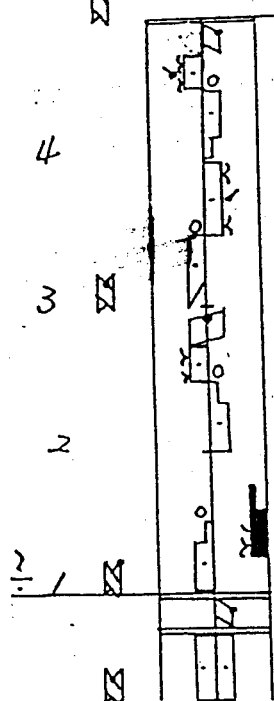
左轉至圓心在右斜前，

說明：(1)牽交叉手（右手與隔一個人的左手牽）
順時鐘走。

(2)最常用的舞步，年青人最主要的舞步。

(3)光復以後才興起，男、女、老人、青年
人均可跳。

台灣民族誌數位影音典藏計畫



A₁

右腳不動，左腳擦地合至
右腳旁左轉至圓心在右斜前

左腳向後踏一步

左腳不動，右腳擦地合至
左腳旁

左腳向左斜後踏一步

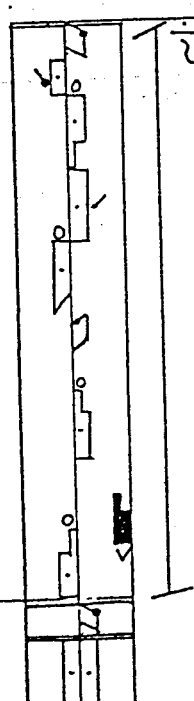
左腳擦地合至 右腳旁，
右轉面向圓心

右腳向前踏一步

左腳向前踏一步，右腳擦
地再拿起至 forward low
位置

說明：(1)為A之變化，同樣
牽交叉手，順時鐘
走向。

(2) 8/9/86 記錄



A₂

左腳合至右腳旁，右轉至
圓心在右斜前

右腳向後踏一步

左腳不動，右腳合至左腳
旁

左腳向左斜後踏一步

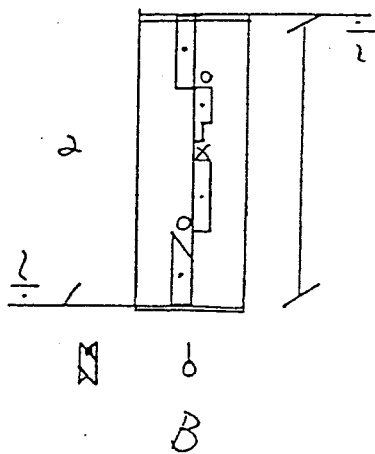
右腳停一下再右轉至圓心
在正前

右腳向前踏一步

左腳向左前踏一步，右腳
developpe 至 forward
low

說明：(1)為A之另一變化
，同樣牽交叉手
，順時鐘走向

(2) 8/10/86 所記錄



右腳不動，左腳踏右腳旁，再重頭

右腳向後踏一小步

左腳不動，右腳踏左腳旁

左腳踏左斜前一步

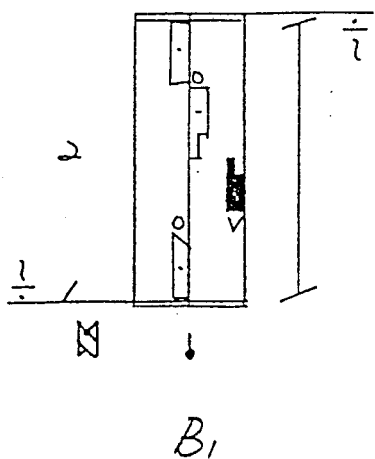
說明：(1)牽交叉手，順時鐘做

(2)此為女子舞步，跳時上身儘量不動

(3)為傳統舞步，8/10/86 所記

(4)與 B₁ 同時發生，女子不踢腿，男子踢腿。

台灣民族誌數位影音典藏計畫



右腳不動，左腳踏在右腳旁，再重頭

右腳向後踏一步

左腳不動，右腳 develope 至 forward low

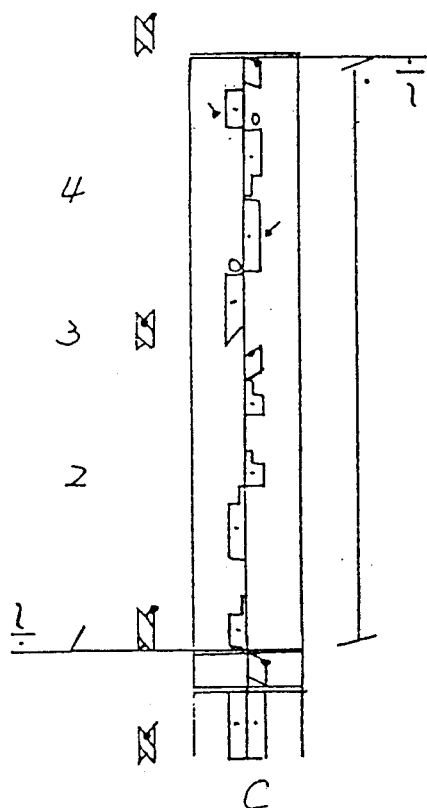
左腳向左斜前踏一步

說明：(1)牽交叉手，順時鐘走

(2)此為男子舞步

(3)為傳統舞步，8/10/86 所記

(4)與 B 同一系統，男子踢腿，女子不踢



右腳不動，左腳踏 place，在右腳左斜前，再左轉至圓心在右斜前，然後重覆

右腳向後走一步

左腳不動，右腳踏在 place，右腳斜前

左腳向左斜後走一步

右腳向右前踏一步，跳起，右腳落地，
向右轉至圓心右正前

左腳向前踏一步，跳起，左腳落地（同
踏跳步）

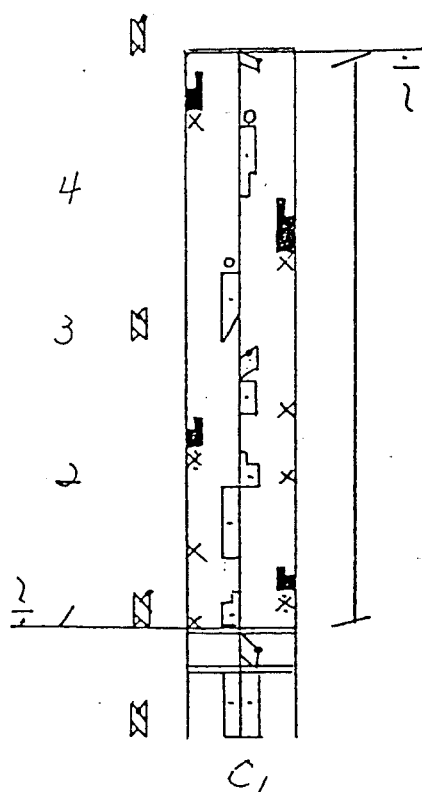
左轉至圓心在右斜前

說明：(1)牽交叉手，順時鐘跳

(2)出現在 8/9/86 8:30 ~ 8:35 pm

(3)此為男子舞步

台灣民族誌數位影音典藏計畫



右腳不動，左腳舉至 forward low, 1°
彎曲，再左轉至圓心在右斜前，然後重覆

右腳向後踏一步

左腳不動，右腳舉至 forward low, 1°彎曲

左腳向左斜後踏一步

右腳落地，膝略彎，再右轉至圓心，右正前

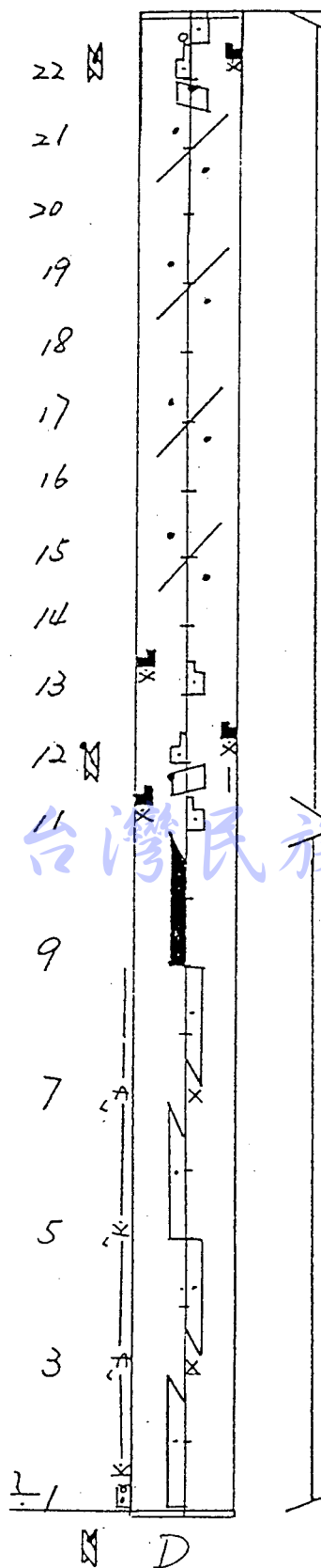
ct1 前半約相反動作

右腳落地，膝略彎

左腳向左前踏一步，膝略彎，右腳舉至
forward low, 3°彎曲，左腳跳起

說明：(1)此為 C 舞步之變化，小動作較清楚

(2) 8/10/86 老年人示範所記。



左脚落地，右脚舉至 forward low, 2°彎曲，再踏 place 二脚在地，重新開始

如同 ct12, ct13, 左、右脚交互跳，重覆四次，逆時鐘往前跳，最後一個跳，空中轉身，左轉至圓心在正前

右脚落地，左脚舉至 forward low, 2°彎曲，再跳起

左脚落地，右脚舉至 forward low, 2°彎曲，再跳起

右脚向右前踏一步，左脚舉至 forward low, 2°彎曲，右脚離地，空中右轉至圓心在左斜前
左脚向左斜前踏一步 lowlevel, 兩拍做完

右脚向右斜後踏一步，二拍做完

左脚向左斜前踏一步，二拍做完

右脚向右斜後踏一步，二拍做完

左脚向左斜前踏一步，二拍做完

說明：(1)此為傳統的男子舞步，表現男子的獵功與英勇

(2)交叉牽手跳

(3) ct 1-10 為順時鐘跳，11 -22 拍為逆時鐘跳。

(4) 8/10/86 老年人示範舞步所記。

第四章 賽夏族之祭儀歌舞

一、向天湖聚落之祭儀

(一)研究背景

1. 賽夏族簡介

賽夏族 (Saishiat) 長久以來一直是台灣本島各土著族中人口數最少的族羣¹，根據傳說賽夏族的舊域曾北及現在的桃園縣南至苗栗縣與台中縣交界地帶的遼闊的山地區域，但由於久處於泰雅族與漢人在山地與平地二方面擴展的威脅，不斷的輾轉遷徙，而至僅侷於新竹縣與苗栗縣交界一帶山區（移川子之藏等：1935）。在這分佈區域內可以鵝公髻山（hororok）和橫屏背山（amish）的嵒線分為南北兩地域羣，北羣主要分布在新竹境內五指山與上坪溪上游右岸之間的山區，即現在五峯鄉大隘村及花園村的行政區內。南羣則分布在苗栗縣境內中港溪上游大東河與小東河兩支流附近的丘陵地帶，包括南庄鄉東河村，南江村和蓬萊村三個行政單位，此外獅潭鄉百壽村的賽夏族聚落亦屬南羣範圍內（參見表1，圖1）。

南北兩地域羣的區劃，一方面是地理上的區劃，另一方面賽夏族最大的祭典活動——矮靈祭 pas-taai 的舉行分南北兩祭團同時進行，兩祭團的範圍大抵符於這兩個地域羣的區劃，是賽夏族人本身在概念上既有的區劃。而以鵝公髻山與橫屏背山嵒線的這地理區劃，也劃出了兩羣的環境與條件之差異性，儘管賽夏族處於泰雅族與漢人兩大族羣之間，在歷史上不僅其範圍受這二個族羣遷移之影響，在語言與生活習慣上亦無不受這

1

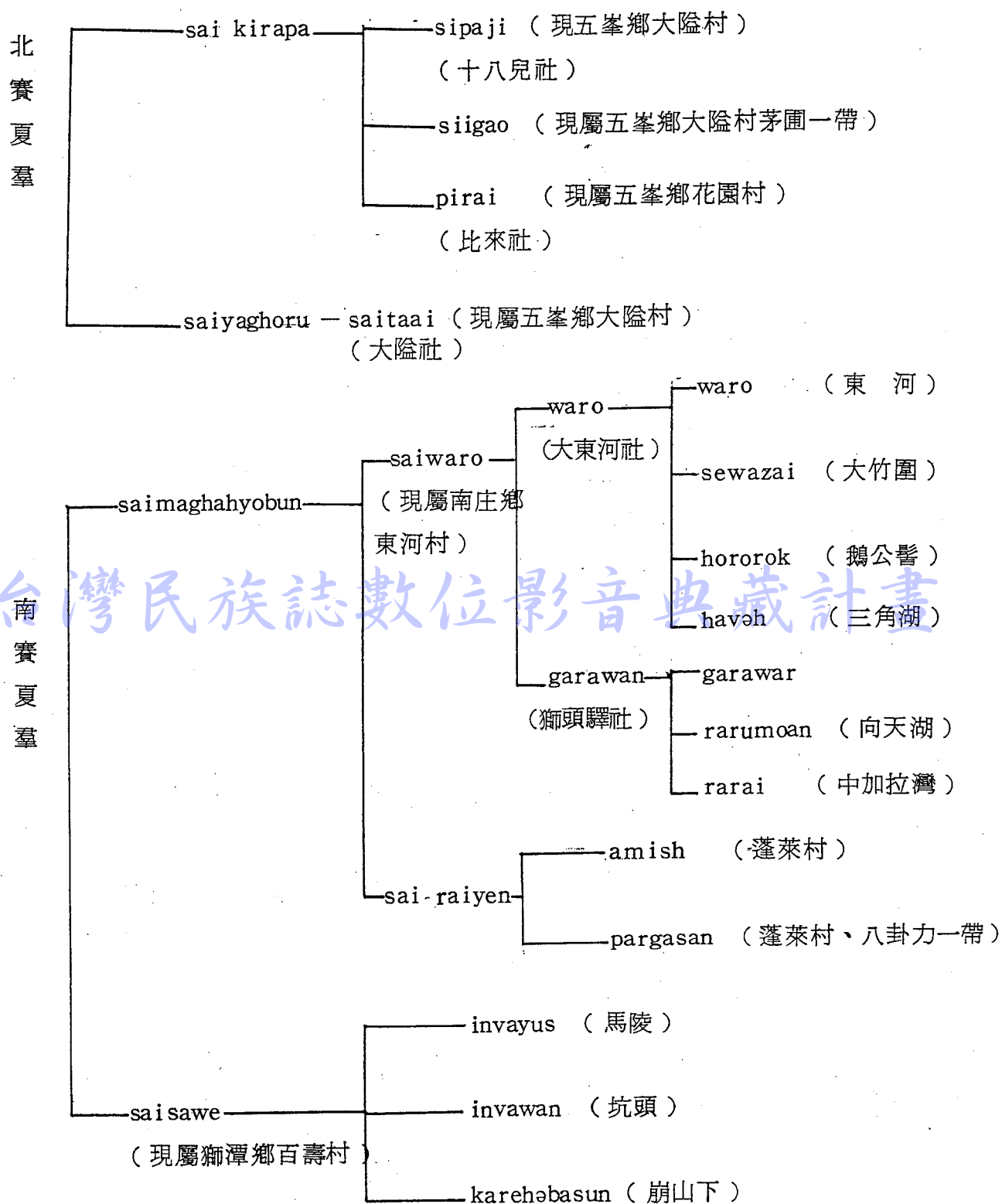
族別 年別	泰雅	賽夏	布農	鄒	魯凱	排灣	卑南	阿美	雅美
1936 (1)	37,648	1,689	17,490	2,293	4,443	34,767	5,116	52,137	1,777
1965 (2)	54,777	2,857	24,207	3,638	6,305	44,679	6,335	89,802	1,996
1985 (3)	75,028	3,816	34,420	6,621	6,970	60,062	8,106	120,439	3,545

(1)根據衛惠林 1965:71。

(2)根據衛惠林、王人英 1966:11。

(3)根據台灣省民政廳編印 1986 台灣省民政統計手冊 21 期。

表一：賽夏族部落簡表



資料來源：小島由道 1917, 古野清人 1945 a, 田野資料)

[illegible]

而一山之隔也造成南北兩羣在光復後行政區劃上的差異，北羣的五峯鄉被列爲山地管制區是屬山地鄉；南羣的南庄鄉與獅潭鄉由於是屬平地普通的鄉區，所以是平地山胞。這種山地山胞與平地山胞的差異，對於二羣所產生的影響不僅在掌握環境中政治、經濟等資源的條件有所差異，且影響到外在勢力之進入與二者和大社會間的關係。

— 134 —

(motoila)²，再加上矮靈祭之分南北二祭團舉行，而使賽夏族可以意識到彼此間這些客觀及主觀上的差異存在，且將彼此區劃開來。但就在這種語言環境為優勢族羣所侵入，各種生活習俗已漸加入泰雅族和漢人的行為方式，且主動或被動的被納入台灣大社會的社經文化環境的過程中，在主觀的意識上又超越彼此既有的差異而視為同一族羣，並能進一步將賽夏族與其他族羣區劃開來。面對這種族羣的區劃與整合的辯證關係，祭儀活動對賽夏族而言是一個重要的過程。

2. 文獻資料回顧

就文獻資料而言賽夏族既有的文獻並不豐富，且資料的來源與性質相當不一，而事實上自日據時代至光復以來，對賽夏族從事調查訪問的文獻中，除了該族一般性的資料外，祭儀活動似乎是調查訪問的一個主題，這固然可能是調查訪問者興趣的巧合，不過根據黃應貴（1983）編的目錄中所收光復後賽夏族的相關文獻共17篇，包括語言學二篇、社會組織三篇、概述二篇、心理學一篇、故事三篇，宗教祭儀共有六篇，又概述中衛惠林等（1965）兼有祭儀的描述、陳正希（1952a, 1952b）主要是有關矮靈祭由來的故事，總括看來，宗教祭儀的文獻在賽夏族文獻中算是具有顯著比例。

根據表二相關的廿篇中、日文文獻有十一篇是以矮靈祭為主題（見表三），而廿篇文獻中除了1945b, 1961, 1963以生命儀禮為主及1945c以敵首祭為主題外，各文獻資料都述及矮靈祭。這一方面顯示出矮靈祭在賽夏族祭儀中的特殊地位，另方面也呈現出外在社會對賽夏族的注意焦點集中在矮靈祭的活動上，特別是在1970年後國內有關矮靈祭的文獻不僅篇數多（計七篇），而且這七篇文獻中除了1982一篇外全是發表在報導性的雜誌上，可以說是這一現象的反映，而1982一文是由五峯鄉的祭典管理委員會所編，無疑地有部分是對這現象的反應。

在表三的祭儀類別中，另一個重要的賽夏族祭儀活動是祖靈祭pas-vake，祖靈祭在文獻中所顯示的意義，最重要是1945a, 1945c, 1958三篇日人文獻，直接處理的是姓氏地域團體與祖靈祭的相關，可作為了解祭儀活動與社會組織間關係的起點。

儘管相關的文獻多達廿篇，但實質上這些文獻的內容與層次參差不齊，其中除了陳春欽（1968）一文以功能的角度的角度來解釋各項祭儀活動的作用外，基本上這些資料大多缺乏描述或分析處理的觀點，所以企圖從中獲得對賽夏族祭儀活動具有啟發性的了解，實有所限制，不過從上文的簡要回顧中，或許矮靈祭和祖靈祭可作為了解賽夏族祭儀的出發點。

2 賽夏族稱泰雅族為saibabas，稱客家人為moto。

表二 賽夏族祭儀相關文獻（中、日文）

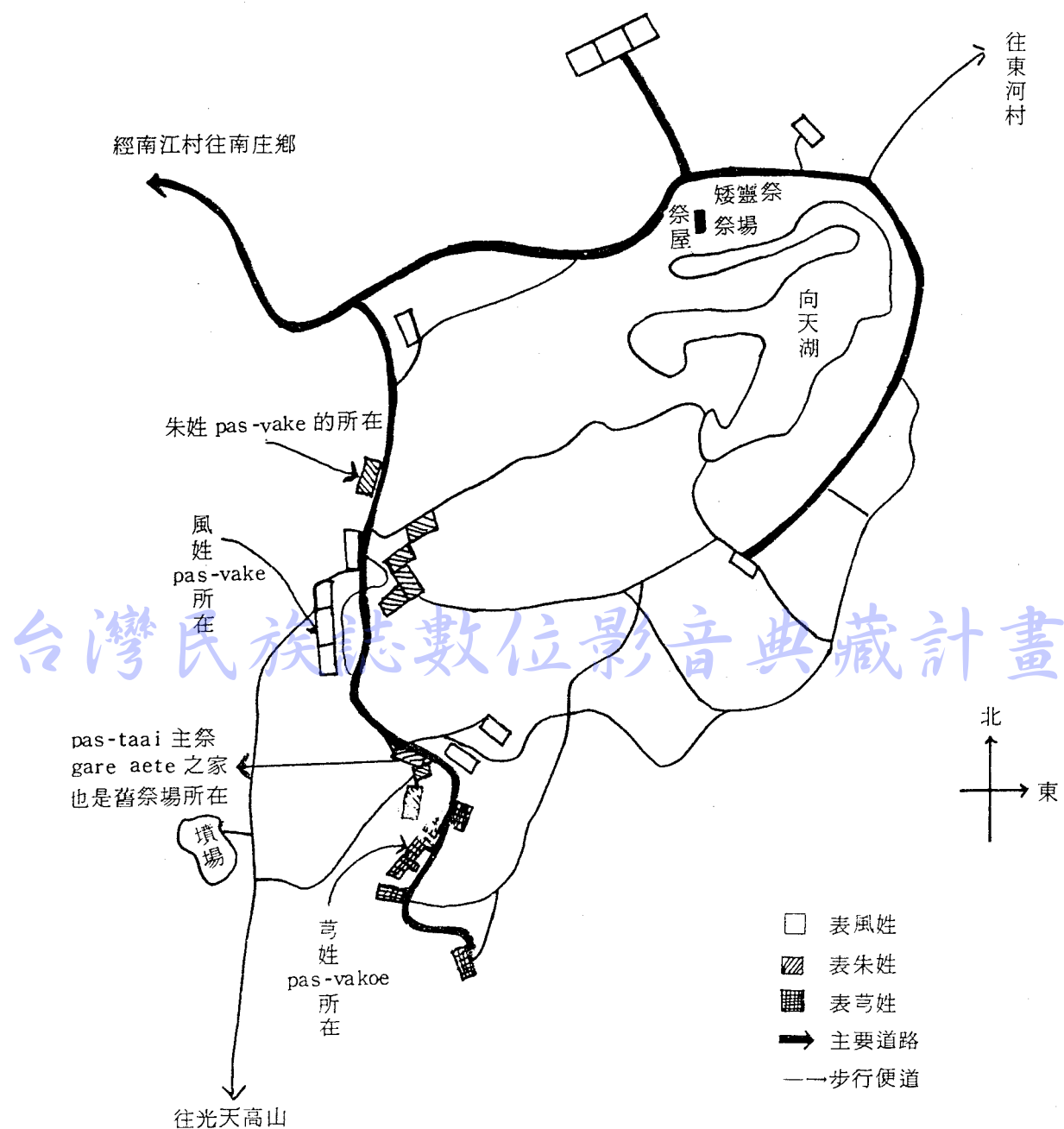
出版年	作者	篇名	資料式		料		備註
			方	時問	地	點	
1917	小島由道	* 番族慣習調查報告書，卷三，賽夏族	訪問	1915	不詳	詳	* 本文是以一般性描述為主，而兼及祭儀，資料為訪問所得，但未註明是五峯或南庄。
1945a(1975)	古野清人	サイジセツト族の祭祀組織	訪問	1939	南庄		
1945b(1975)	古野清人	サイジセツト族の推移儀禮	訪問	1939, 1940	五峯南庄		
1945c(1975)	古野清人	サイジセツト族の首祭	訪問	1937, 1940	五峯		
1955	唐美君	苗栗縣南庄鄉東河村賽夏族矮人祭參觀記	觀察訪問	1954	南庄		
1956	林衡立	賽夏族矮靈祭歌詞	觀察訪問	1952, 1954	五峯		
1958	增田福太郎	未開人の家族關係	訪問	1935, 1936	五峯南庄		
1961	陳國鈞	台灣土著社會婚喪制度	不詳	不詳	不詳		
1963	陳國鈞	台灣土著社會生育習俗	不詳	不詳	不詳		
1965	衛惠林等	“賽夏族”台灣省通志稿卷八，冊一，第三篇	不詳	不詳	不詳		
1967	鄭金德	賽夏族的矮靈祭	觀察訪問	1966	南庄		
1968	陳春欽	賽夏族的宗教及其社會功能	觀察訪問	1964, 1966	南庄		
1976a	孫嘉陽	與矮靈共舞	觀察訪問	1974	南庄		* 二文雖為訪問觀察，但報導不詳，且多誤。
1976b	樓朔	矮靈祭的傳統	觀察訪問	1974	五峯		
1982	五峯鄉賽夏族矮人祭祭典管理委員會編印	新竹縣五峯鄉賽夏族矮人祭簡介	* 觀察訪問	1980	五峯		* 本文乃五峯鄉賽夏族矮人根據實際祭典的過程及訪問長老編寫而成，所以至少1980年的祭典的程序
1983	山路勝彦、松澤員子	サイジセツト族のこびと祭り	觀察訪問	1982	南庄		所以至少1980年的祭典的程序
1986	陳又龍	“民國七十三年向天湖矮靈祭採訪錄”	觀察訪問	1984	南庄		大抵合於描述。
1987a	廖嘉展	哦，請唱香楠之韻……	觀察訪問	1986	南庄		
1987b	胡台麗	矮靈祭：心靈的衝擊	觀察訪問	1986	五峯		
	黑澤隆潮	“賽夏族”台灣高砂族的音樂第三節	訪問	約1930左右	五峯		

表三 祭儀文獻內容類別表

祭儀 類別 文獻 資料	農 耕 祭 儀										特 殊 祭 儀										生 命 儀 禮									
	矮靈祭 pas-tai	祖靈祭 pas-vake	播种祭 pit-aza	開墾祭	收割祭	入會祭	開會祭	敵首祭 pas-ara	祈晴祭	祈雨祭	驅疫祭	鎮風祭	karan祭	掃墓	結婚	結婚後 回娘家	命名	出生後 回娘家	改名	婚回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家	喪後 回娘家
1917	✓	✓	✓					✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
1945a	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
1945b															✓	✓	✓	✓												
1945c			✓					✓							✓	✓	✓	✓												
△ 1955	✓	✓	✓																											
△ 1956	✓	✓	✓																											
1958	✓	✓	✓	✓																										
1961															✓	✓	✓	✓												
1963															✓	✓	✓	✓												
1965	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓							✓	✓	✓	✓												
△ 1967	✓	✓	✓												✓	✓	✓	✓												
1968	✓	✓	✓	✓										三者合一																
△ 1976a	✓	✓	✓																											
△ 1976b	✓	✓	✓																											
△ 1982	✓	✓	✓																											
△ 1983	✓	✓	✓																											
△ 1986	✓	✓	✓																											
△ 1987a	✓	✓	✓																											
△ 1987b	✓	✓	✓																											
△	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓																							

* 根據前表所列表的祭儀相關文獻之年代表表列代替篇名。
 ** 所謂特殊祭儀即不直接與農業生產活動相關之祭儀。
 *** 以“南”代表南庄，“五”代表五峯，來指所描述祭儀的地區。
 △ 表以矮靈祭為描述主題。

圖二 向天湖聚落分布圖



3. 向天湖聚落概況³

向天湖 (rarumoan) 聚落是位於苗栗縣南庄鄉東河村的西北角，目前是屬於東河

3. 本節的描述乃是以祭儀為出發點簡要地描述一些相關的現象，作為基本資料，至於細節及這些現象與祭儀相扣合的關聯，限於篇幅，不擬加以詳述及探討。

村的十六、十七鄰，在日據時期為獅頭驛社（garawan）的一個聚落。就地理、人文環境來看，東河村是位於中港溪上流的大東河沿岸，為向天湖、鵝公髻山、鳥嘴山所環抱，是三百公尺到一千五百公尺之間的丘陵地，原為賽夏族的聚落區，包括有waro、se-wazai、hororok、habəh、garawan、rarumoan、rarai等七個聚落（見表一）。東河村的北面是南庄鄉的東村、西村為客家人聚落，南面的風美村原為泰雅族的聚落⁴。直到民國47年由山地管制區開放為平地後，由於煤礦開採的吸力客家人大量移入，再加上石壁、鹿場等地的泰雅族陸續遷出到東河，而成為賽夏族、泰雅族和客家人三族雜居之地。向天湖聚落由於位處於海拔高度約八百公尺的山上台地，且對外交通較不方便，因此一直維持著獨立的聚落形式。

傳統上賽夏族的聚落是一種零星分散的小型聚落形式（衛惠林 1965），這種聚落形式所具有最重要特徵是具體化姓氏與地域組織相互交錯的關係（衛惠林 1956），向天湖聚落一直維持著這種小型的傳統聚落形式（圖二），根據表四可以看出向天湖是由風姓、朱姓及芎姓三姓構成聚落組成的主體，且由戶數與人口數都顯示其聚落單位很小。在這二十幾年中各姓的家戶不斷有新戶的成立，但由戶籍及田野資料顯示在這段期間陸續遷出向天湖至山下的聚落或外地達廿戶之多。從姓氏的組成來看：風姓十三戶，朱姓四戶，解姓二戶，及芎姓一戶；遷移時間、地點參見表五：

台灣民族誌數位影音典藏計畫
表四 向天湖聚落姓氏、戶數、人口數對照表

年 度	類 別	風 姓		朱 姓		芎 姓		解 姓		張 姓		絲 姓		林 姓		總 計	
		戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數
*	53 年	13	138	6	45	3	23	3	16	1	6	1	1	1	7	28	236
**	75 年	14	96	7	42	7	48	1	1							29	187

* 是根據陳春欽 1963:23 之資料

** 根據戶籍及田野調查，所統計數字是至 75 年 12 月

表五 向天湖聚落遷出戶數表

時 間	戶 數	遷 移 地 點 及 戶 數
53 年—65 年	1	南江村 1 戶
66 年—70 年	15	南江村 9 戶，東村 3 戶，蓬萊村 1 戶，桃園 2 戶
71 年—75 年	4	南江村 2 戶，蓬萊村 1 戶，不詳 1 戶

（根據戶籍及田野資料統計）

4. 民國 67 年 3 月，風美村併入東河村的行政範圍內。

從戶籍和田野調查中，可發現這種遷移現象在光復後至民國53年間就有十四戶，分別自向天湖遷至東河村、南江村和蓬萊村。如果從遷移的原因來看，大致而言是經濟因素為主，民國65年以前主要的理由是土地不夠使用，而遷至其他地方開墾及購地來從事水田的耕作；後來遷離主要是以向天湖交通不便影響子女上下學及在外面的工作機會較多為由而遷出。

這些遷移的現象有其經濟性的因素存在，如可耕地的問題及取得經濟資源的機會等等都可成為向天湖居民考慮遷出的理由，然而回到賽夏族傳統的小型聚落形式，維持這種小型規模的聚落形式對構成聚落的家戶而言，聚落生命史潛在著分散的趨向。

上文已提到賽夏族的姓氏與地域組織之交錯關係在聚落的構成中具體化呈現，然而這種姓氏的地域化團體的界定、關連和行動是環著祖靈祭的活動出發，並延伸其意義、功能及運作至其他層面，對於這一姓氏的地域性祭團賽夏族人稱之為 *aha pas-vake an*（一同舉行 *pas-vake* 的人）。從表四已說明了向天湖是由風姓、朱姓、芎姓三姓所構成，換句話說向天湖聚落包括了風姓、朱姓和芎姓的三個祖靈祭團體，這三個祭團構成向天湖社會活動的主體。原則上這三姓是處於平等的地位，不過在祭儀活動中各有其獨特的地位。

就向天湖聚落的歷史來看，風姓（*vavai*）是最早遷入向天湖的，根據報導人的描述，向天湖的風姓原來是住在現在南庄鄉的街上，與大窩坑（位於西村）的風姓原是同一個祖靈祭的團體，因在南庄事件（明治35年，1902年）中，賽夏族與泰雅族聯合反抗日本人，不敵而逃往鹿場大山，後經日本人的安撫風姓部分族人遷到向天湖開墾居住，風姓在南羣中原本就是戶口數和祭團數最多的姓氏，在向天湖的人口構成中亦以風姓成員居多數，而朱姓與芎姓都是受風姓之邀才遷到向天湖。芎姓（*sainaʔsə*）據說原是住在 *Igwash*（向天湖往東河的山腰，在 *garawan* 聚落之上方），由於不守祖先規定，自行同姓通婚，造成只剩一男一女幾乎絕滅的悲劇，向天湖的風姓長老擔心芎姓會滅種，就收養並與風姓婚配，於是芎姓子孫才漸繁榮；芎姓在 *pas-taai*（矮靈祭）中，有其特殊的任務，即每逢大祭要背 *sinnadun* 時，芎姓要擔任扶助豆、絲二姓的工作。至於朱姓（*titjūn*）原住在南江村一常，也由於南庄事件被迫遷移，輾轉遷到 *linsə*（向天湖往南江村的路上）一地，與解姓在一起，後來風姓以 *linsə* 地遠參加矮靈祭不便且向天湖風姓人多，邀求朱姓遷居向天湖，給予居處及耕地；對賽夏族而言，朱姓在整個矮靈祭活動中具有特殊的角色與地位，除了擔任主祭的朱姓外，朱姓其他的人也必須參與祭典的工作或給予支援。

既然這三個姓氏的地域性祭團是構成向天湖聚落社會活動的主體，在人口自然增長的壓力以及聚落之內部構成潛在的分散趨向下，且由表五已顯示出家戶遷離分散的事實

，這一現象對於強調地域性基礎的祖靈祭團形成既成或潛伏的威脅。不僅會影響到這個團體所參與的祖靈祭，對於以聚落或聚落以下之團體為單位所舉行的祭儀亦會產生影響。

在敘述遷移的經濟因素時，已牽涉到向天湖的經濟活動的改變。向天湖向以農業生產為主要的生產活動，自遷到向天湖墾居開始到民國六十年左右，水稻、陸稻、芋頭和甘藷是主要的作物。雖然在日據末期已開始種杉木、桂竹的造林經濟活動，不過要到鄉公所積極推廣造林，山上的旱田逐漸為茂密的杉木林和桂竹林所取代。水稻的耕種雖維持著，然由於高度及氣溫的因素，年僅能一穫且收穫少只供家人食用，尚須下山購米才足夠。民國73年鄉公所為開發向天湖的觀光資源，徵用部分土地挖建一座人工湖時，向天湖的水田就全部廢耕。事實上停種水稻在開闢人工湖之前即已陸續發生，因為水稻的生產過程不僅費時且須有相當的人力來照顧，農業所得之外還必須依賴做各種零工方可維持生計。至於芋頭和甘藷也不再是每戶都有種作，不過每一家的婦女都有自己的菜園。

因此向天湖居民主要的經濟來源是擔任臨時工的工資，為私人的林班隊工作做一些開地、闢草、種樹、砍伐及栽木的工作，有的是到外地的林班工作如南投埔里等，有的是在鄰近鹿場、比林溪、大湍等林班，婦女亦會跟隨加入闢草、剝杉皮等工作。目前實際居住在向天湖的廿六戶中只有三戶人家不是依賴這一類經濟來源維生，其餘的各戶這種工資的收入是其全部或主要的經濟收入。

在向天湖尚有經濟作物香菇的栽培，香菇栽培極盛時只有少數五戶人家未從事香菇的栽種，由於香菇市場的起伏，目前尚有九戶繼續種香菇，這些採收的香菇經烘烤加工後會有南庄的菇商專門收購，由於栽培的香菇菌種的資本有部分向菇商借貸，所以菇商可以以較低價格却有優先購買權來作抵還菌種成本。除了上述向天湖當地居民的經濟活動外，另一個補助的經濟來源是子女在外地工廠工作所得。

在此呈現出向天湖聚落已由農業生產的自足性型態改變為僱資的依賴性生產型態，不僅是由生計式經濟進入一交易的市場經濟，而在這交易的過程中勞力是最主要的對象。必須一提的是傳統歲時祭儀活動直接或間接的與生產週期有關，特別是農業生產方式，因此生產活動的改變，會直接影響歲時性祭儀活動最具體而明顯的經濟性基礎與目的的一面。同時，這種生產型態的改變，也改變了向天湖居民與外在社會的生產關係，增加其對外在社會的依存關係，呈現出經濟的弱勢角色。

另一方面在土地測量登記後，確立了家族為土地所有權的擁有單位，但在分家成立新戶的過程中並不分土地權，而且如果原來登記為土地所有者的家長過世，土地所有權並不分割，由長子代表兄弟登記為土地所有者，或兄弟共同登記為土地所有者，對土地的使用亦不加以分配，因此林地要造林時仍是共同出資、出勞力及均分所得。甚至在過

去水稻耕作時，原則上仍採共同生產、共同享有收成，只有零工所得的工資為家戶各自所有。所以以工資所得為主的生產方式及香菇這類經濟作物的栽種確定了家戶為經濟單位的自主性，但在此也呈現了家族與家戶間奇妙的經濟關係。

這種家族與家戶的關係可表現在家屋的分佈上，向天湖聚落家屋的分佈原則上是採獨立散居的方式，但在散居的方式中，仍有同一家族聚居的傾向，且由於向天湖地形的限制，緩和了散居的趨向。不過每一家族的領域都具有獨立的空間，藉著空地、庭院的隔離效果與其他家族區劃出不同的空間。而原來共居、共食、共作的家族，經分家後分為幾個共居、分食、分作或分居、分食、分作的家戶，新立的家戶就利用既有家屋結構或增建，或改變原有結構的機能，而擁有屬於家戶的獨立活動空間。

從向天湖的聚落現象呈現出四個層級單位的存在：聚落——各姓氏的祖靈祭祭團——家族——家戶，這四級單位並不是以階層性的統屬關係關聯，而是種包含性的關係來結合，在結合中同時意含著其內部的次級單位間存在著區劃來維持其獨立性。可以就聚落與各姓氏的祖靈祭祭團這二級單位來看，聚落是由風、朱、芎三姓的祭團構成，有些聚落性活動會結合三個祭團的成員行動，但聚落並未發展出控制、管理這三個祭團的機構；就三個祖靈祭祭團來看，彼此是平等、獨立且清楚區劃的團體。這種包含性和區劃性關係的特性亦在祭儀活動中運作。

事實上本節對於經濟現象的描述，可以透露出聚落內在的發展，對於聚落、姓氏的祖靈祭祭團、家族而言都潛在著分散的趨向，這對於團體的認同和相關祭儀的舉行都造成一些問題。同時也顯示出與外在社會的生產關係之改變，這種依賴性的經濟弱勢角色不僅有其現實的經濟問題，而且這種弱勢角色的經驗也累積在其族羣關係的歷史經驗中，這一敏感的族羣經驗有部分就融於矮靈祭的祭典裏。

本章主要是對向天湖的祭儀活動根據實際活動的觀察記錄與訪問所得資料作一簡要的描述⁵，在進入向天湖的祭儀活動前，有二點要先加以說明。

首先，對於向天湖的祭儀活動在本文中分成歲時祭儀與生命儀禮兩類來描述。生命儀禮乃是指有關個人生命過程中出生、結婚至死亡等不同關口所舉行的儀禮；歲時祭儀的性質與舉行原則上和農事週期是相配合的，大致可分定期與不定期兩類，不過在本文的敘述過程中，將不以年曆的週期來安排祭儀的順序，而是從祭儀和參與祭儀的羣體單

5. 本文各項儀式的主要田野是在民國75年進行，在此，特向向天湖的全體居民及賽夏族諸位長老在筆者田野期間所給予的各項協助，致上衷心的感謝。

位間的關係出發來描述各項歲時祭儀活動。

其次，矮靈祭（ pas-taai ）和姓氏（ shinrayhō ），二者在賽夏族長老的報導及口傳的故事中，是賽夏族和其他族羣文化區分的具體所在。從這樣的角度來看或從上一章的陳述，賽夏族傳統的歲時祭儀活動中以矮靈祭和祖靈祭為最重要，前者是賽夏族全族跨越姓氏及地域的分野共同舉行的祭儀，是賽夏族內部最盛大隆重的祭典，這個祭典本身同時也意味著賽夏族文化中獨特的族羣經驗；後者則是由姓氏的地域性祭團來舉行，這個祭團結合了賽夏族姓氏的概念及分散式空間的地域觀念。因此在敘述的過程中將對這二個祭儀活動有較多篇幅的描述。

(二)歲時祭儀

歲時祭儀活動確與農業生產活動密切相關，事實上各項祭儀有其直接而明顯地與生產活動有關的目的，另一方面各項祭儀舉行的時間是依著農事周期的安排而訂定，歲時祭儀與農事活動之關係可由下表顯示些端倪：

表六：賽夏族的農耕年曆與農事祭儀 *

陽 曆	賽 夏 族 農 事 勞 動 程 序	農 藏 事 祭 儀
十二月	minakipazaian 收穫	收藏祭、開倉祭、祖靈祭
一 月	shomikishik 開墾	開墾祭、敵首祭
二 月	shombah 二年以上旱田除草	
三 月	shombah 同上	
四 月	pit-aza 播種（稻）	初播種祭、祖靈祭
五 月	komaləh 播種	
六 月	manowa-ka-aubir 種甘藷	
七 月	iomasoz 除草	
八 月	iomasoz 同上	
九 月	shomoloor 種第二期甘藷	
十月月	ki-pazai 割稻	
十一月	ki-pazai 割稻	矮靈祭

（ * 本表乃根據古野清人 1945a，衛惠林等 1965 ）

上表雖屬簡略但仍有助於對現存的祖靈祭、播種祭及矮靈祭在原有的整個農事活動中和週期的序列中定位。在這定位的過程中，也可說明就生產活動的經驗來看，這些歲時祭儀活動可以存在著一種系統性的關係，而不是個別的、不相關聯的祭儀活動。然而祭儀活動不僅有經濟性一面，因此如果要從社會文化的經驗來看這些祭儀間的關係，勢必要打破這種農時序列式的理解，從另一個角度來審視祭儀間的關係，本文企圖自祭儀和參與的羣體單位之關係為出發來描述，所關係的不只是祭儀和組織的關係，還牽涉到這些羣體單位在賽夏族的社會文化經驗中的意義與特性。原則上，文中對於各項祭儀活動仍側重於祭儀過程的概廓性描述，至於相關的分析將另文討論。

(1) 祖靈祭 pas-vake

向天湖聚落各姓氏的祖靈祭自日據以來一直未曾中斷停過，從表六可以知道它是農事祭儀的部分，原則上是一年舉行二次，一次是在播種過後，主要是向祖先報告播種已完成，祈求祖先們保佑豐收；一次是在稻米收穫後，感謝祖先們的保佑，並祈求明年能同樣豐收。在過去向天湖有種水稻時，祖靈祭的舉行就根據水稻耕作的狀況來決定時間，通常會選擇星期假日以方便在外工作者及學生們能夠參加，而且三個姓氏會全在同一天舉行祖靈祭。目前水稻雖已停作，祖靈祭的時間仍大致在原來水稻種作週期的前後來舉行。雖然三個祭團在同一天舉行祖靈祭，但基本上是各祭團獨立進行，三個姓氏各有舉行祖靈祭的固定場所，稱之為 ka-pas-vake an 或 pas-vake dau'an (即舉行 pas-vake 的家)，該地點為當日各姓氏祭團成員活動的中心。

上文已提及此一祖靈祭祭團的單位具有重要的意涵，而且結合了姓氏概念和分散式空間的地域觀念。如果從各姓祭團的構成來看，雖然族人認為同姓是有相同祖先的，但是已知的系譜上明確的血緣關係並不能作為構成這類祭團單位的充分必要條件，那麼所謂姓氏概念和分散式空間的地域觀念之結合的意義就更突顯了。

風姓的祭團傳統上是在 bara?in taro 和 bara?in gare 二家屋共有的廳堂舉行祖靈祭，風姓祭團的成員原則上包括三系，一是 umau a da?in 和 ubaya da?in 二兄弟的後代，一是 baunai a atau、buwa a atau 和 bara?in a atau 三兄弟後代，以及 ran?gau a ubas 和 bara?in a taro 兄弟的後代，共計 44 戶，現仍居住在向天湖的 12 戶為該祭團各活動的主體（目前居住向天湖的 12 戶主要為 umau a da?in 後代和 buwa a atau 後代 umau a taro 及 bara?in taro 二兄弟）。

朱姓祭團的祖靈祭是在 gare a daau 家中舉行，這一祭團包括二系即 buwa a umau 和 da?in a umau 二兄弟及 eteawatan 和 ubasawatan 二兄弟之後為一系，da?in aran?-jo 和 ran?gau a ran?jo 二兄弟之後為一系，共有 14 戶，其中 buwa a umau 和 da?in a umau 在光復前後即分別遷居南江村和東河村，da?in a ran?jo 後代現僅 gare a da

au 一戶在向天湖，其餘皆先後遷出，因此實際住在向天湖的共 6 戶。

至於芎姓祭團其組成的家戶最少共有 8 戶，爲 *atau a damau?o*、*da?ina damau?o* 和 *iban a damau?o* 三兄弟的後代，以 *damau?o a iban* 家爲舉行祖靈祭的所在，芎姓的家戶爲聚落中聚居性最強的，只有 *ataua iban* 一戶遷出向天湖。

下面是 75 年 11 月 30 日風姓祭團舉行祖靈祭的情形：

祖靈祭舉行的時間不是固定的，因此在每次祭前要先行約期。*bara?inataro* 和 *bara?inagare* 雖是負責管舉行祖靈祭的家，但是日期並非由他們決定，必須風姓其他家族提出一個日期，請他們同意確定。通常祖靈祭舉行時間將近時，長老也會主動提醒，由一位代表前往 *bara?inataro* 和 *bara?inagare* 處徵求同意。

這次祖靈祭應在矮靈祭過後舉行，據長老們說在矮靈祭過後要儘快舉行祖靈祭較好，因爲來參加矮靈祭的祖先（*tatinni*，有長者和祖先之意）有些還留著，等著參加完祖靈祭後才離去。因此，11 月 23 日風姓長老 *bilin ran?gau* 邀約東河附近的高姓、朱姓、錢姓和風姓代表聚會協商，希望東河一帶各姓氏能在 11 月 30 日一起舉行祖靈祭，讓矮靈祭全部告一段落。儘管已達成在 11 月 30 日舉行祖靈祭的決議，次日仍由代表前往 *bara?inagare* 處告知決議的日期，徵求他們的同意，完成約期的程序。

日期一旦決定，就分別通知風姓各家，包括那些已遷出向天湖的家戶。至於朱、芎二姓照例是依循風姓決定的日期，在同一天舉行。而通常要舉行祖靈祭時，在鄰近山區工作的林班或零工都會休息回來參加，等祭儀完的第二天或第三天再上山工作。這次矮靈祭過後，林班很快就恢復工作，一班在蓬萊大湳關草，一班到南投埔里砍杉木。蓬萊班在 29 日晚上回向天湖準備參加祖靈祭，南投埔里的工作班由於路遠，所以沒有回來，不過會有家人代表參加。

在日據時代，祖靈祭前男子要上山打獵，以獵獲所得來舉行祖靈祭。現在已不出去打獵，改由各戶出錢一起採買豬肉及菜，所以每次祖靈祭將屆，每戶出 100 元，交由總務負責採購，剩餘的錢就存作基金，待日後添購祭團活動所需的用具。此外，每戶必須準備 5 斤糯米來參加祖靈祭，被收爲風姓的義子女（*ran?gi*）的，亦要準備幾斤糯米及二瓶酒前來參加。

30 日一早，向天湖風姓的媳婦背著柴火和糯米陸續前往祖靈祭的家，開始準備工作。按例風家的新媳婦，祖靈祭或 *pak sa?o* 時要守在廚房工作，其他媳婦會在旁幫忙。這一天，向天湖的住戶是一家老少全來參加，已遷居的各戶或全家或派家人代表前來，有的不克前來參加的會託人送糯米及菜錢。所以從早上開始就人聲、車聲不絕，打破向天湖日常的平靜，而顯得忙碌。

剛蒸熟的糯米飯熱騰騰的倒入放在中廳的木臼中，由四名青年趁著熱氣直在吆喝的

節奏中依序春打。依例，第一回春打好的 *dinnauvən*（米糕），要另外放置，是用來祭獻祖靈的。整個早上主要的工作就是 *dunmauvən*（春打米糕），在等待與輪流的間隔中，衆人在一旁聊天交換近況及各種消息，婦女在廚房中也一面忙碌，一面話家常。

近午，一切準備就緒可以吃飯之前，先由二位長者代表前往祭獻祖先 *humabus ka tatinni*。先準備削好的竹籤串插一點豬肉及第一次所春打的 *dinnauvən* 和裝有酒的小竹管各二份，然後每人各執一份於手中到屋後的空地行獻。一位向東方祭獻，這是給善終的祖先吃的，將竹串和竹管插立地上，喚請過世的祖父、父親和其他祖先，同來享用祖靈祭的食物，並保佑子孫們平安。另一位長者是向西方祭獻給凶死的先人，是指獵首而死、蛇咬死、戰死、意外死亡等等的人，也稱之為 *auhai havən*（惡靈），這只要口喚幾位凶死祖先的名字，代表來享用這些食物，請他們用畢不要打擾子孫，好好的離去，也同樣將竹串、竹管插在地上。

祭獻完畢，將準備好的菜湯和 *dinnauvən* 分成數份，分別放在中廳地上及兩側廚房的桌子，並把塩水煮好的豬肉切塊分給各戶。*dinnauvən*、豬肉和菜湯是祭儀活動中常見的食物內容，同時，爲了表示尊重祖先的規矩及緬懷祖先，就遵從舊俗，用手進食。原則上，每家戶會聚在一起用食，同一家族的也會有圍在一起用餐的傾向，因此在這過程中很自然地形成幾個圍食說笑的小圈子。

這種會餐的過程，在祖靈祭的活動中是具重要性的，一方面有與過世祖先共享用的意涵；另方面這是代表同一個祖靈祭祭團成員共享用食物的場合，透過共享食物的過程，成爲成員身份認定的來源之一。據老人家的說法，祖靈祭有客人來參加時，必須另備一份食物，讓客人分開享用，因爲祖靈祭時一起用食就代表他們同一個祖靈祭祭團的成員，如果共享食物就有婚姻方面的限制。

由於風姓戶數多，每次都約有三十多家來參加，因此要春搗的 *dinauvən* 相當多，往往要到下午二點多才能全部春完。這次風姓約有三十六戶參加，所以直到二點半才春畢，並將所有的 *dinnauvən* 全部分成一團一團的或切成小塊的，分裝塑膠袋內，所有的人都擠在側廳，拿出預先準備好的袋子等發 *dinnauvən*。按戶一一唱名，將所有 *dinnauvən* 依戶數均分，這次沒來參加的家戶也會請人帶點 *dinnauvən*，送給他們分享。過去，分 *dinnauvən* 是按口數，即令剛出生的嬰兒也算一份，後來有人不滿認爲這種人多就可分較多 *dinnauvən* 的分法不公平，就改爲不論人口多寡按戶數平均分配的方式。

朱姓和芎姓兩祭團在分完 *dinnauvən* 後，今天的祖靈祭就算結束了，之後，就可自由的各自喝酒、聊天，住在山下的也陸續下山。但對風姓祭團而言，最重要的儀式才要開始。

拿著分到的 *dinnauvən*，衆人就擠在中廳，等待進行 *badimus* 的儀式。這時由於懷

孕的夫妻、外姓、外族的人及出嫁的女兒都不能參加這項儀式，必須離開中廳在一旁等待。要參加 badimus 的人都聚在中廳後，就把所有的門窗關閉起來，有人守在兩側入口，禁止外人的進入。

badimus 的主持人是由風姓長者輪流擔任，唯須經過 daulsabā (傳接) 過程者，才有資格來主持這項儀式，但是年長並不是成為候選人的唯一資格，還要考慮輩份及長老認為合適的人選。上一次祖靈祭要做 badimus 時，幾位有 daulsabā 資格的長者均不在場，又當時 bara?in a taro 已醉他在找不到人的情況下就要 bilin ran?gau 長子，一位未曾 daulsabā 資格者代為主持。這種事的發生是不合規矩的、錯誤的，因此今天早上，這位未具資格的主持人當幾位長者面前向 taro a baunai 之子道歉，因為 taro a baunai 之子年紀雖比他小，而輩份却較高，但是這算越分之舉，構成對 taro a baunai 之子的冒犯。為了避免因具有 badimus 資格的長者人少，又犯下類似上回經驗的錯誤，在今天 badimus 之前，要由 bara?in a taro daulsabā (傳接) 給 taro a baunai 之子。

在中廳，人圈的中央仍放置著木臼，bara?in a taro 站在臼旁，先將上午預留下來最漂亮的糯米倒在一小簸箕內，象徵性地做簸米的動作，就交與 taro a baunai 之子重複這一動作，才倒入臼中。先由 bara?inataro 象徵性地舂米，後 taro 之子接手同樣地舂了幾下。包括蒸煮糯米，看加柴火的程序都是由 bara?inataro 象徵地開始，taro 之子才接手來做，就在這種具有帶引接手意含的過程中，賦予他儀式上的資格。

糯米開始蒸煮就可準備 badimus 的儀式。中廳東側的樑柱下懸著一個藤籠，裏面有一個黑蜂巢，稱為 sa?an，由於蜂巢的黏性強，認為象徵著風姓成員彼此的凝聚；同時還有一個小竹杯，這個竹杯就是做 badimus 用的。藤籠，平常是不許碰觸的，視為祖先的象徵，也稱作 vake。此外，樑下懸吊著蔓藤掛的山豬及熊的顎骨，往昔獵獲山豬、熊的人會將顎骨送到祖靈祭的家中懸掛，可表示及期望獵獲的豐盛。

bara?in a taro 取出藤籠內的小竹杯，倒入清水，開始做 badimus 的儀式，他以右手食指沾起竹杯內的水，一一沾在參加的人的唇上，風姓的男女老少包括嬰兒都要接受這個沾水禮，不過如上文所提，懷孕的夫妻、異姓和異族都不可沾碰。據報導人表示，badimus 一方面代表風家的人一條心，同時，凡經過這個過程的人就表示承認他是風家的子弟，希望他不要忘記自己是風家的人，祖先會保佑這些子孫平安；另一方面 badimus 可以清點風家子孫的人數，且從竹杯剩下的水可以知道風家的人是否越來越多。badimus 剩下的清水不可倒掉，由主持的 bara?in a taro 喝掉，再將竹杯歸放原處。很清楚地 badimus 具有對此一祭團成員身份認定的意義，因此新娶的媳婦和新生的嬰兒一定要回來參加祖靈祭的活動。

接下來的儀節要等廚房的糯米煮熟才能進行，因此利用這一空檔，總務報告經費的

使用及討論一些相關的事宜，長者藉機訓誡年青人的行為，並對祖靈祭中的表現提出批評。在衆人的等待中，bara?in a taro 和 taroabaunai 之子將糯米飯倒在臼裏，仍然由 bara?ina taro 象徵地舂打幾下，就由 taro a baunai 之子一人奮力地將糯米飯舂搗成 dinnauvən，衆人在旁爲他加油。接著，bara?inataro 宣佈十八歲以上的男子可以參加丟 dinnauvən，每個人手中捏著一小塊的 dinnauvən 準備丟擲掛在樑下的藤籠，由 bara?ina taro 開擲，在興奮夾雜歡笑的聲音中，所有男人都擲出手中的 dinnauvən，擲中者表示打獵會豐收。接下來婦女和小孩子們才可以去碰 dinnauvən，每個人都必須吃一小塊，而孕婦仍不可吃這儀式的 dinnauvən。

年青的男子和小男孩都擠在門口，準備接下來的儀式性打獵。一人以箭已上弓、等待出獵的姿勢爲首領隊，當大門打開，這羣人就一哄衝向屋左側的空地，向預設的箭靶射箭，在一陣歡呼聲中結束祖靈祭的活動。在過去，祖靈祭的次日，男人們真正上山打獵，據說祖靈祭後的打獵較會有所獲，現在，只有少數人會到山裏放夾子或裝陷阱來替代打獵。

從風姓的祖靈祭活動中，可以看到不僅具有傳統的狩獵及農業生產活動的生產目的；而活動中的會餐、badimus 等儀節則顯然具有羣體認同及凝聚的作用。除了這些很明顯地功能性企圖外，透過儀式又可以解讀出什麼樣的訊息？對於這樣一個結合姓氏與地緣關係的獨特性意義的祭團單位，從某個角度似乎可以如此思考：透過儀式活動，經驗到一種雙重區劃的過程，在聚落的地域單位內完成各姓氏的區劃，在一個姓氏的脈絡中又獨立出地域性單位的意義。然而這是一個“祭團”單位，在實際的觀察中，經濟性和政治性的意義並不突顯，其主要的意義是在祭儀中呈現，在這樣的情況下，就要回到祭團——祭儀活動——信仰三者間的關係來思考。這三者的關係可以是多層面的，不是從單一的祭儀就可了解。在祖靈祭的活動中，固然可呈現上述雙重區劃的特性，但在面對祭儀組織和祭儀的關係時，需要檢視這個祭團組織如何透過祭儀的活動，在姓氏的類別（category）中，以地緣而非血緣來結合這一羣體。透過會餐、badimus 等儀節確認成員身份，或許可以透露以儀式突破以血緣爲成員身份基礎具有的封閉性，而有種相對地可能性接受地緣的連繫，而事實上這更牽涉到姓氏與祖靈信仰間的關係，這些都需進一步的分析討論，而且放到與其他儀式的相對關係才能清楚了解。

(2) 播種祭 pitaza

播種祭，向天湖現存的各項歲時祭儀中，最直接扣著生產活動脈絡的祭儀活動。由於過去以稻作爲主，所以播種祭的舉行是在四月份。

雖然，祖靈祭的組織是一姓氏和地緣結合的祭團，但基本上其仍是以姓氏與祖靈信仰的關係爲祭儀的核心。相對地，播種祭則爲一部落性的儀式，即以地域爲祭儀羣體的

基礎，從播種祭的舉行可以看到其企圖跨越姓氏差異的存在。目前東河附近的聚落仍繼續舉行播種祭的也僅向天湖聚落而已。

播種祭屬聚落性的祭儀活動，因此祭主（sapan）的人選不是限於一姓擔任或由特定的個人負責，而是由風、朱、芎三姓的家戶輪流擔任祭主。須加以注意的是祭主輪任的方式並非直接各家戶依序輪流，而是依姓氏輪流從中選出第一家戶戶長擔任祭主。因風姓戶數多故分為二組，即 umau a daʔin 系一組，baunai a atau 系一組，分別與朱、芎二姓間隔輪流，因此 73 年是風姓 baunai a atau 系擔任祭主，74 年就輪為芎姓，75 年又輪到風姓由 umau a daʔin 系擔任，至 76 年就該由朱姓擔任祭主。通常輪到的姓氏會推出一戶的家長擔任祭主，或志願當祭主的自己表示，經由大家同意。據說，做祭主的在未來一年會為他帶來福氣，但一個人若連任二次祭主，會使耕作的收穫受影響，所以原則上是以未曾當過祭主的人選來擔任。

據文獻的記載，日據時期祭主的人選是在播種祭時預選下一年的祭主，如果被選上的人在這一年內家中有人懷孕、出生或發生不幸，可找人代理，若有喪事發生時，就要換別家來擔任祭主（古野清人 1945a）。現在播種祭祭主的決定是在清明掃墓時，宣布預選的人，徵求大家同意後擔任。舉行的時間是由祭主自行衡量後宣布，過去為了顧及稻播種的時間，要在掃墓後半個月到二十天的時間內舉行，否則就太晚了。擔任祭主的家戶有些準備工作，最重要是預釀糯米酒，是儀式和宴請各戶時需要的，在過去是用 ili（藜）來釀酒，現已無 ili 只好改釀糯米酒，而儀式要用的酒會由祭主在釀造時就另外藏好。聚落內所有的家戶在祭前一天全都要舂打 dinnauvən，這是為了參加播種祭準備的，屆時每戶都要攜帶一個大的 dinnauvən 前往祭主的家中，這是儀式中的一部分。

播種祭儀式⁶的進行是在午夜 12 點以後至清晨這段時間，12 點一過，祭主馬上會帶著小米種到田裏或菜園，在預先選好的一塊地，地的中央朝東插上一根鬼茅 boʔgəs，接著面向東方，閉著雙眼播撒小米，以上過程是由祭主獨自進行，不可為外人窺見。祭主在完成儀式性播種後，就回到家中等待聚落各戶代表前來“分享福氣”，每一戶會有一個代表帶著 dinnauvən 陸續到祭主的家。到的人就依序自行用碗瓢一碗祭主家準備的糯米酒，與祭主同碗共飲（la asəb），且要一飲而盡，分享祭主的福氣。如果能在祭主作完儀式性播種後，搶第一位到達與祭主合飲分福氣的人，相信他的福氣會特別好，會賺大錢。不過懷孕的夫婦不可和祭主合飲分福氣，要由家中其他人代替前往。家在服喪的不可早到祭主家分福氣，否則會帶來壞運。

6. 本文對於播種祭的相關敘述是根據民國 75 年 4 月 23 日在風姓 taro a gare 家中舉行的播種祭活動整理。

和祭主共飲後，到屋外找祭主預先藏好的 *dinnauvən* 和酒，找到後就喝口酒，吃口 *dinnauvən*，再回到屋中跟衆人一起等待。天亮，各戶代表都到齊了，祭主端出另外藏起來的 *dinnauvən* 和酒，先分給長老，再分給各戶代表，當場享用。接著將各戶帶來的 *dinnauvən* 全部切塊，再均分給各戶。而祭主家也忙著準備菜餚宴請衆人，據族人表示，在過去比較簡單只有便飯，對祭主而言沒什麼負擔，最近幾年却必須辦桌請客。這一天，各戶休息不工作，並有些必須遵守的禁忌，如不能砍樹、拔草，不可爭吵，不可拿針等，不守禁忌，會影響播種後作物的成長。

基本上播種祭仍以居住在向天湖的家戶為主，每戶都會派代表參加，遷居外地的家戶情況就不一定，並不像祖靈祭一樣遷居外地仍派代表回向天湖參加播種祭。以75年4月的播種祭為例，居於外地的有9戶參加，其中2戶是75年的祭主的叔叔。他們這一家族一直未曾接過播種祭的祭主，所以支持仍住在向天湖的姪兒 *taro a gare* 接下祭主的任務，並給予經濟上的支援，分擔辦桌請客的費用，過去播種祭時並不一定專程回來參加，這次情形就不同。其他七戶則分別住在東河村5戶，南江村2戶。

播種祭既然在目的上最直接扣著生產活動，向天湖在過去向以水稻、陸稻為主要作物，陸稻停種後，水稻耕作一直持續到73年就全面停種，但在儀式性播種仍以小米為主，雖然族人在解釋小米的使用只是代表性，小米可以代表小米、稻子甚至其他作物，都藉儀式上小米的播種來代表期望作物長的好。稻作停種在73年以前就陸續發生，然而全面停作對播種祭的影響是最直接的，因此播種祭的持續或可進一步去看播種祭非生產性的意義。

播種祭就活動的動員而言是一部落性的儀式，從儀式單位的平面來看，地域的基礎而使它可能跨越這聚落單位內姓氏的差異，換句話說是以地域性來結合不同姓氏的祖靈祭祭團來參與播種祭，而其連接的可能在於祭團所具有的“地緣”特質。但在祭主人選的決定，又保留了姓氏區劃存在的意義，以姓氏為單位輪流。在實際活動中，却又顯然在隱去姓氏的標識，以家戶為單位。因此就播種祭活動而言，不僅可以考慮在儀式單位的平面中，對比於祖靈祭是較大的單位，而且就聚落——祖靈祭祭團——家戶三個層級在祖靈祭和播種祭的儀式運作來看，確有不同的角色與地位，可進一步討論。

(3) 掃墓 *pasang ginonol*

掃墓並不是賽夏族傳統的歲時祭儀活動，在賽夏族傳統的習慣，人死後埋葬並沒有特別標幟的墳墓，也無死後祭拜之事。日據時代，日人除了鼓吹信奉日本神道，並命當地的警察單位負責督促掃墓活動，才成為歲時活動的一部分。在陳春欽（1968）的記載中一年有春秋二次掃墓，現在每年只有一次，是在清明節時舉行，訂在清明節主要是為了配合假期，方便在外地的人回來參加掃墓。掃墓也稱為 *sumiʔal ka havən*，即東

西給鬼魂吃的意思。掃墓活動是聚落性的，另方面又具有姓氏活動的意義，同時也是各家族性的活動。

向天湖的墓場是位在聚落西側的斜坡，四周都是杉木林，墳之間的辨識並不甚清楚，有的墳是平坦的只在四周略見淺溝，有的墳是不明顯的小土塚，並無墓碑，有的只立放一小石塊，或塊磚，或小樹枝為誌，主要靠位置和記憶來辨識各家的墳墓。

掃墓前，各姓氏祖靈祭祭團會向每戶收費用，由祭團一起準備金紙、香、糖果、餅乾、酒、肉類等祭品，還準備糯米，在掃墓前一天，祭團的成員會前往幫忙舂打二個 *dinnauvən*。

4月5日，向天湖的各姓全在這一天舉行掃墓，包括已遷出的解姓都會回來一起舉行。在外地的家戶一早就會趕回向天湖，各自帶著鋤頭、開山刀前往墓場，有人會先幫忙闢墓場四周的草，闢出幾條小徑，因為平時是不整理墓地，雜草叢生把墓場都遮掩。各以家族為單位整理祖父母、父母和親人的墳墓，將草全部砍光，在墓前放些鮮花，然後衆人一起動手將紙錢一張張的覆蓋在每座墓上。

11點左右，男女老少全集合在墓場東側的一小塊空地，仍依姓氏風姓、朱姓、芎姓與解姓分別聚集，每一姓氏的前面就放著各姓預備的祭品。由風姓長老 *bilin ran[?]gau* 主持，全體面西而立，先燃放長串的鞭炮，全體向著墳墓行三鞠躬禮，接著由 *bilin ran[?]gau* 訓話。同姓派代表帶著 *dinnauvən*、肉、糖果、餅乾及酒一起去祭獻 *humabus*，供奉給死者享用。也在這全體集合的時刻，宣布今年播種祭的祭主人選，取得衆人的認可。祭畢，各姓就將糖果、餅乾、豬肉等祭品分給所有的人吃，吃完祭品才回聚落，在舉行祖靈祭處會合，略進午餐，並將 *dinnauvən* 分給各戶，就結束掃墓。

同於祖靈祭和播種祭，向天湖的居民仍是主要參與者，遷居外地的家戶，如果親人的墳墓尚在向天湖的都會上來參加掃墓，有些已將風水遷走的就不會參加向天湖的掃墓活動。因此掃墓活動事實上建立在生者與死者之間的關係連繫，而這層關係是延自明確的血緣關係，因此在實際的“掃墓”工作是由家族成員來負責。然而準備工作和祭獻時，祖靈祭祭團是活動的單位。就活動的整體來看，其具有聚落集體行動的意義。因此掃墓的儀式安排，使這個原來具有明顯地血緣關係的活動，在行動層次由家族延伸到姓氏的祭團及聚落整體。

在上述的祖靈祭、播種祭和掃墓三個祭儀活動，就儀式單位的平面來看，是二個層級，祖靈祭是以姓氏地域祭團為單位，播種祭和掃墓是以聚落為單位。如將儀式單位就動員層面加以劃分，祖靈祭包括了姓氏地域祭團（即祖靈祭祭團）和家戶，播種祭和掃墓則涵蓋了聚落、祖靈祭祭團、家戶，但在播種祭和掃墓中，聚落、祭團、家戶三者在儀式進行所呈現的比重關係隨儀式性質而有不同。從三個儀式的比照中，姓氏的地域性

祭團在這三個儀式中雖有不同的角色，姓氏的區劃似乎是無法忽略地存在，播種祭和掃墓雖為聚落性儀式並無法消去姓氏之區劃而直接融為聚落性的活動，只能藉“地緣”的特質結合為聚落性的單位。從這樣的角度來看“姓氏”和“地緣”在賽夏族的歲時祭儀活動中有相當奇妙的運作，而在“矮靈祭”祭典中就更形複雜。

(4)矮靈祭 pas-taai

這是一個大規模而複雜的祭典活動，它的規模與複雜性更因外在社會的介入益形膨脹，大眾傳播媒體的大力報導及各級行政單位的發展觀光計劃下，每兩年一度的矮靈祭在三天三夜的歌舞中總是吸引了二、三萬觀光客的人潮，這是無可避免的趨勢，也成為賽夏族在矮靈祭中文化經驗的一部份。

矮靈祭在賽夏族人的心目中確是最重要的祭儀活動，他們認為：矮靈祭時連續三夜的通宵歌舞正是賽夏族精神的具體展現，只要有賽夏族人存在的一天，矮靈祭就會一直持續的舉行下去，而且是依照古老的方式來進行，不許任何改變。事實上除去外在因素的影響使矮靈祭的舉行膨脹，矮靈祭本身從儀式單位的平面、儀式的結構及信仰來看，它確是一個大規模而複雜的祭典，是賽夏族文化的表徵。而像矮靈祭這種全族性的祭儀活動，在台灣土著族羣中是相當突顯的，特別是這種全族性的祭儀並非與具統轄性或主宰性神的信仰連結，而是一個以強烈異質性意義的 taai(矮靈)為核心的祭儀，顯示出異族羣、異文化在其文化經驗中獨特的地位。

矮靈祭以一個傳說故事來說明及支持這個儀式舉行的理由，這個傳說也成為賽夏族信仰的一部份，它有很多不同的敘說版本，但故事的主題是這樣的：相傳很久以前，有一身高不滿三尺的矮人族(taai)，住在河的對岸，曾與賽夏族人共處並教族人農耕技術，而 taai 又善歌舞，因此每年豐收時，族人會邀請 taai 前來參加慶祝收穫的祭儀。taai 好女色，常藉參加豐收祭之際調戲賽夏族婦女，族人雖不滿却一直忍耐著。直到有一次 taai 又在調戲一個女子，為一青年撞見，就回去召集族人準備報復。他們在 taai 回家途中平常休息的山枇杷樹下等待，預將樹幹鋸斷一半，塗泥掩飾，等到 taai 們爬到樹幹休息時，樹幹荷重折斷，上樹的 taai 全悉墜落溪谷喪命，只留下二個老人家。他們教賽夏族人有關 pas-taai 的歌舞及儀式的規矩，只有朱姓將歌全部學會，所以矮靈祭就由朱姓負責擔任主祭。爾後，這二個 taai 就向東離去。taai 死後，賽夏族人的作物欠收鬧飢荒，為了平息矮靈的作祟，遂舉行矮靈祭以求得矮靈的原諒。據說矮靈祭原為每年一次，後來才改為二年一次。

就在這樣一個以賽夏族與異族羣衝突的關係為主題的傳說中，却使賽夏族全族投入這個獨特的儀式中，超越姓氏的區分，也超越地域的界限。儘管矮靈祭的舉行在傳統上是分南北兩祭團舉行，兩祭團的活動雖是各自獨立進行，但在儀式的意義上是一體的，

這一點可以在具有宣布矮靈祭將舉行意含的 gagawas 活動就可呈現。

《gagawas》(75年9月16日)

矮靈祭祭典的活動通常是指 la²abus 這天到 pas rinrau 結束，包括三夜的通宵歌舞共六天五夜的期間，在祭典期間之前有一進入儀式的籌備階段，也就是從 gagawas 開始，gagawas 又稱為 babəʔə，即南北兩祭團的代表會合，結芒草(əsul)交換來約定舉行矮靈祭的日期，這相當於宣布開始著手籌劃矮靈祭的各項工作。自此，taai 也來到族裏與族人一起等待祭典來臨；族人可以自由練習平日禁唱的祭歌；也要遵守矮靈祭相關的各項禁忌，一旦有觸犯禁忌發生，gagawas 以後就有被 taai 處罰的可能；而在家的四周及身上也開始放著矮靈祭特有“避邪”的芒草結；gagawas 真可謂矮靈祭的序奏曲。

矮靈祭舉行日期有傳統規定，原在稻子快成熟的月圓舉行，日據時才訂于農曆十月十五日，因這個日期約陸稻成熟的時候，不過仍保持傳統方式結芒草約期。過去約祭前一個月進行 gagawas，這次由於是十年大祭，為能有更多的時間籌備及練習祭歌，因而提早在二個月前就行 gagawas。依例 gagawas 的地點是南北輪流，73 年時是五峯派代表至南庄向天湖祭主 gare a ete (朱姓) 家進行，這次(75 年)改由南庄代表到五峯會合。

9月16日下午，南庄代表以 gare a ete (朱姓)、gare a daʔin (朱姓)、bilin ranʔgau (風姓) 為首共 15 人到五峯高峯部落朱姓主祭 baunai a gare 家中會談約期，五峯方面則以 baunai a gare 與 rumu a aro (趙姓) 為主要人物。傳統上農曆十月十五日是南庄開始歌舞的第一天(kishtomal)，五峯要慢一天在十月十六日才是 kish-tomal，會中有人建議提前一天開始可與周末的假期配合，長老們紛表反對，因 kish-tomal 在十月十五日是不可更改的。日期既定即由 gare a ete、baunai a gare 兩人打芒草結，互換並以共飲(laʔasəb)來肯定雙方所談。在過去是算到矮靈祭有幾天，每天打一結，這次是兩個月，因此每十天一結代表，而五峯拿到的芒草結會多一結，因其慢一天舉行。完成約期，即由 gare a ete 領唱祭歌的第二首“gagaroʔi”，就從這一刻開始賽夏族人可以自由的練習祭歌。

除了約期，朱姓長老用 silō (珠串) 去 humabus 祭告祖先們(tatinni) 及矮靈(koko taai)，表示已完成了約期(babəʔə)，可以準備來參加矮靈祭。此外，雙方的代表可針對矮靈祭相關的問題提出來討論，例如：五峯鄉鄉公所在祭典時要配合籌辦民俗活動，但對於在祭場辦民俗活動之事是否合宜，五峯的代表就提出來請教長老們的意見，長老們表示在祭典歌舞進行時，場地同時進行民俗活動是不宜的。同時也會決定在南庄的 ajarahō 大概的時間。

當夜南庄代表留宿五峯，雙方通宵練習祭歌。次日，南庄代表在回途要一路唱著矮靈祭祭歌，並不斷地跟矮靈們（koko taai）講，請他們跟隨前往南庄向天湖，一直要將 koko taai 送到主祭 gare a ete 家，這趟五峯的約期之行才告完成。

《ajalahō》（75年11月6日）

ajalahō 是各戶派代表參加商議的族人大會。五峯有屬該祭團商討矮靈祭各項籌備事宜的族人大會，然而南庄的 ajalahō，雖是南祭團各戶參加的族人大會，五峯在傳統上必須派代表前往參加，也可在會中將其準備工作中遭遇的問題作最後的商議。ajalahō 同時也意味著矮靈祭日期的逼近，要進入最後的準備工作，而各項禁忌的遵守就更為嚴格，各項行事及說話都要格外注意小心。

11月6日早上八點多，南部羣的各姓代表無論是在獅潭、蓬萊、南江、東河各處都主動趕到 ajalahō 傳統的舉行地點——南江村苗圃附近大小東河會流的河邊，而許多家戶也派代表出席，特別是向天湖聚落每一戶都有代表下山參加，甚而全家出席。五峯的長老 baunai a gare、rumu a aro、ataua babəh（夏姓）等共十餘位代表自五峯趕來參加。九點半左右在風姓長老 gare a iban 主持下開始，長老們圍小圈坐在河畔的石頭上，其他人就環著這一核心，聆聽長老對於祭典事情的訓示及意見討論，有意見者都可發表意見，而五峯與南庄雙方的長老不斷地就矮靈祭的問題提出討論。特別是南庄的長老，由於自 gagawas 之後朱姓的人已有多次被 taai “捉”，因此特針對籌備委員會、祭屋、祭場等問題提出討論。

會中並決議南部羣在這次祭典每戶捐獻的金額，至少要五百元，讓籌備大會在 laʔ-abus 時買三頭豬。大會會計同時宣布苗栗縣的平地山胞縣議員要捐獻一頭給矮靈祭，以履行競選時他對賽夏族的承諾。長老雖對這位泰雅族縣議員的心意表示感謝，但認為不宜接受豬的捐獻，最好能改以現金捐獻，因為賽夏族與泰雅族曾有仇敵關係，故不宜接受豬的奉獻迎祭 taai。

中午，討論結束，每戶交50元買麵包、飲料作為簡便的午餐。在 umau a gare（即 gare a ete 之子）領唱 “gagaroʔi” 祭歌下，族人全坐在石堤的斜坡上合唱，朱姓的人同時分發各戶一芒草結，作為矮靈儀將近的宣告，這芒草結帶回去要妥善收好，一直放到矮靈祭。接著由五峯的 baunai a gare 領唱祭歌第三首的 “ka pavalai”，歌畢就解散，由南庄的委員會宴請五峯來的代表。

無論 gagawas、ajalahō 朱姓在這二個協商性的會合中都扮演核心的角色，在傳說中賦予朱姓獨特的儀式地位，必由朱姓擔任矮靈祭的祭主，關於祭主的人選，南羣是固定 gare a ete 一系來擔任，但北羣則由朱姓輪流選任。不過各姓氏代表在祭典的籌備、進行過程中都扮演重要的角色，許多相關工作皆賴他們的協議幫助。南北兩羣在組織

動員的情形雖不盡相同，然原來兩羣並無固定的組織形式來從事祭典工作，通常由各姓長老代表商議及進行各項工作的籌備性規劃。目前，北羣在民國68年正式成立一“新竹縣五峯鄉賽夏族矮人祭管理委員會”，來負責統籌推動祭典各項事宜，是將傳統的長老代表納入委員會的組織形式中⁷。南羣並無正式成立相關組織，一直依傳統的長老代表會商之形式來進行各項工作，僅設有會計一職負擔管理祭典的收支情形。直至民國73年，南庄鄉的賽夏族在鄉公所家政人員的籌劃下突破傳統以矮靈祭的歌舞重新安排，參加北區的山地傳統歌舞比賽獲冠軍，使族人得到一種肯定與信心，也才同意鄉公所出面輔導祭典事宜，並成立臨時的祭典籌備會。

75年的矮靈祭是十年大祭，鄉公所民政課基於十年大祭將比平時二年一度的祭典更盛大，也將吸引更多遊客前來觀賞，希望族人能儘早籌備，八月中鄉公所就出面輔導組成南庄鄉賽夏族矮靈祭典的籌備會，這次 gagawas 的提前有部分也出於鄉公所的建議。至 ajalaho 前共召開四次會議，這個籌備會的成員仍以族人為主體，包括南庄鄉與獅潭鄉的代表，並選出朱姓的 da⁷in a umau 為主任委員。籌備會除了祭典籌備工作的分配進行外，還要與鄉公所、警政單位等連繫協調祭典期間的工作。此外，在各部落有姓氏的代表負責收取祭典的各戶奉獻 (sinsinnamul)，這些代表在 la⁷abus 之前要收齊奉獻的錢交與大會。73年鄉公所的輔導工作尚包括家政班的山產飲食攤位及賽夏族文物展，這次除上述項目，尚有現場的竹籐器編製及傳統織布的技藝表演。鄉公所特別編印宣傳海報及簡介，擴大十年大祭的宣傳工作，這種主動的宣傳是首次的。

《祭前的準備》

gagawas 之後賽夏族的聚落從練習的歌聲和到處可見的芒草結，已漸有股矮靈祭的氣氛，這種矮靈祭將至的心情在 ajalaho 後就更明顯，特別是祭典舉行所在的向天湖。從 gagawas 開始，聚落內每天都有人練祭歌，有時幾個人聚在一起找朱姓會唱的人教唱或糾正錯誤，有時在家跟著錄音帶練唱，目前各聚落中仍以向天湖會唱祭歌的人數最多。直至祭典結束的這段期間，最重要的是嚴守各項禁忌，包括與人和氣相處，不可有吵架打鬧的爭執發生，對於祭典相關的事更不可輕言食言，一旦觸犯禁忌即有被 taai “捉”的可能性，這是祭典前後賽夏族人最為戒慎恐懼的。若發生與人爭執之事雙方定要和解，且在 la⁷abus 時要到祭屋向主祭“告解”。被 taai “捉”的人會陷入一種異於平常的狀況，有的昏迷恍惚、有的哭泣抽搐等各種徵狀，這時要找出被 taai “捉”的

7. 基本上五峯鄉矮靈祭的管理委員會是負責祭典籌備的工作規劃及進行，而關於祭典本身及各個儀節的事務則主要仍由朱姓負責，並與趙姓長老 rumu 及各姓長老代表共力協商，委員會本身並不直接介入插手祭典之事。

原因且幫他綁芒草 umusul，才會漸好轉醒過來。auma（朱姓以外其他姓氏的人）被 taai “捉”必須由朱姓的人爲他綁芒草，如是朱姓的人被捉就必須由 auma 來綁芒草，被“捉”的家人要準備酒一瓶及十元給來綁芒草的人，據族人表示是透過這個人與 taai 說話及綁芒草來求得 taai 的原諒，讓被捉的人能恢復。

芒草在矮靈祭期間是相當重要，許多活動都離不開使用芒草，約期用芒草結，放置芒草象徵矮靈祭的來臨，被矮靈“捉”要綁芒草才能救醒，對族人言在祭典這段期間芒草有避邪、平安之意，因此這段期間身體不適會找朱姓爲綁芒草。向天湖每一戶的門、房間及重要器物都置放芒草結，特別是收音機、錄音機、電視機等家電用品；出門、工作等隨身會有小芒草結以防意外；上下向天湖的計程車，不論是平地或賽夏族的車都綁上芒草，甚至兒童的迷你車、玩具車也結綁芒草。

在 ajalaho 之前向天湖的各戶人家早將糯米酒釀好，一方面是要祭典宴客時用，另方面賽夏族在矮靈祭期間有一“basivai”的習俗。這段期間有人來訪，主人必備酒招待，請訪者“basivai”，如適巧用餐時間，也一定請對方用點菜“basivai”，這種與人“分享”的行爲是一定要做到的，否則 taai 會生氣。據族人表示自 gagawas 開始，taai 就來到賽夏族的部落接受族人的款待，taai 是跟著人一起來訪，所以一定要 basivai 來招待訪者；訪者也一定要接受招待，對於酒及食物至少要沾口意思意思，因這是招待 taai 的，人是不可拒絕。這一點也反應在祭典活動的那幾天，向天湖的住戶必須準備三桌以上的菜餚來招待山下各部落來的親友。這不僅是忙碌，在經濟上也是一大花費，鄉公所曾建議向天湖的住家不要宴客，讓這些人在祭場周圍的飲食攤位解決吃的問題，但居民並不能完全接受這樣的作法，因爲這不僅牽涉到人際關係也涉及招待客人行爲背後的文化意義。

依例要在 ajalaho 過後才可做祭場的整理準備工作。祭典前一天（11月13日），朱家前往做清潔整理的工作，並將祭典需要的用具加以添補，祭屋的各項準備依規矩是朱姓負責，10月中南羣的朱姓曾合力重建祭屋。祭屋是以竹子建成，會自然毀壞，所以祭前朱姓都要加以整修，這次朱姓每戶出500元購買竹材，並要出一工的人力來幫忙，如忙碌無人就以工資代替。不過祭場整理工作現由大會負責，並架設許多攤位，其位置是在祭屋對面跳舞場邊的空地，是鄉公所家政班、農事班的攤位。祭屋左側空地是屬私人地，也劃分攤位供私人租設，約有三十五個攤位。

整理場地時曾爲了家政班與農事班攤位的架設位置，朱姓的人提出不滿的意見，因攤位搭得太前，一方面會影響跳舞的場地及 sinnadun 的繞場，另方面攤位左側是矮靈

祭時祭拜 *taai* 的地方，也是最後一天“送神”⁸的地方，這樣會影響到“神”的進出，並提出警告如不拆除後退，發生事情的後果他們要負全責，如影響第二天的祭獻，族人將會拆架。鄉公所的人表示他們應去與大會協調，這是大會劃給鄉公所家政班、農事班的位置。不過傍晚時仍將攤位稍後移，農事班的攤位則移至私人地的中央。

《*laʔabus*》(75年11月14日，農曆10月13日)

早上九點多，三頭豬已送到祭場，已可見各姓代表、各戶代表陸續來到向天湖。祭屋內朱姓媳婦已開始忙碌，在祭典期間原則上朱家媳婦要前往祭屋幫忙廚房的工作，朱家的女婿也要幫忙工作，除祭典最後一夜要到祭屋內幫忙舂搗 *dinnauvən* 外，祭屋的建設性工作，柴火的砍集等都要前往幫忙。向天湖的婦女依例會捐柴火至祭場送給朱家使用，以減輕朱家工作的負擔。

祭場中央有幾個人先將豬抬到火堆略加燒烤，然後就分切豬肉成小塊，在過去是族人自己殺豬現在則是在山下買殺好的豬。分切豬肉的工作相當緩慢，長者一開始就在豬體及四周放置芒草結，這些豬肉是在作完 *humabus* 之後要分給族人。這同時祭場四周在做最後的建設工作，搭建民俗文物展示的場地及各種電源、燈光的架設。這次祭典要背扛 *sinnadun* 的豆姓特自獅潭趕來搭設豎 *sinnadun* 的架子及圍欄，絲姓與芎姓也前來幫忙。就在祭屋的右前方搭了竹圍作為 *sinnadun* 的範圍以防外人的接近，因為規定只有豆、絲、芎三姓可以接近 *sinnadun*，其他姓氏及外族人的進入是會觸犯 *taai*，所以這個竹圍在祭典中是神聖隔離的範圍（見圖三）。

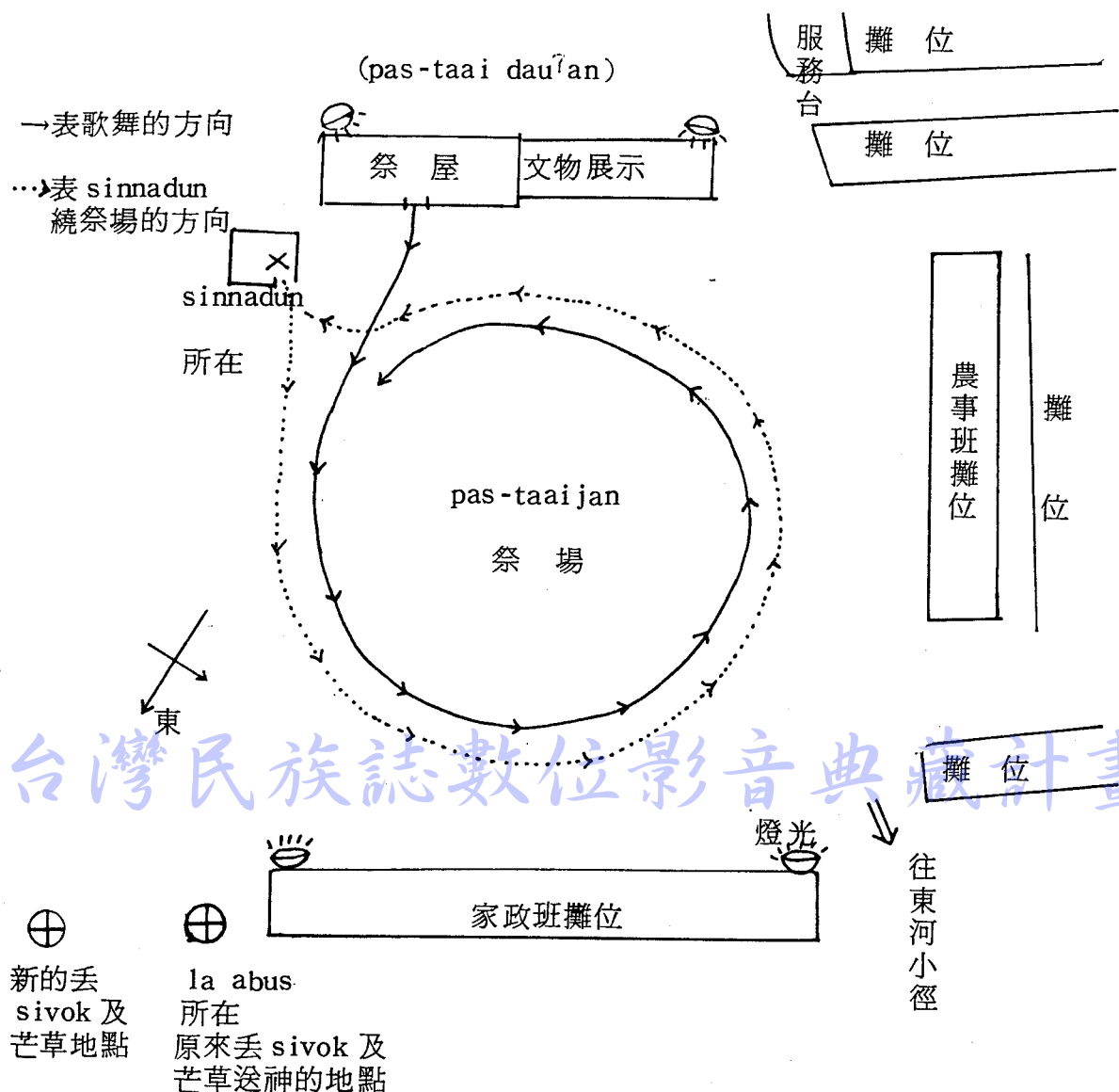
祭屋內 *bilin ranʔgau*、*gare a ete* 和 *umau a ubai*⁹ 主持“告解”與調解。戶長

8.“*taai*”一般譯為“矮靈”，然而賽夏族的概念中“*taai*”已轉為“神”，族人在談話中常說 *taai* 為“我們的神”，這是在何時轉變已不清楚，不過在唐美君（1955）一文中就已提到“*taai*”一詞已成為對神的稱呼了。

9. 下面是75年矮靈祭祭典過程中主要人物職掌簡表（這些皆是傳統規定的儀式角色）

(矮靈祭主祭)	(朱姓長老)	(朱姓)	kabaza ⁷ an ka titjün : gare a ete 代 (原為 gare a
pas-taai sapan-----			da ⁷ in 因病住院故由 gare a ete 暫代)
: buwa a umau (朱姓)			malahan ka tatinni: umau a ubai (原為 da au a
(平時主祭是 gare a ete	(掌管祖先之事)		da ⁷ in 74 年病逝，75 年才由
，逢十年大祭就輪流)			umau a ubai 擔任
			malahan ka labə : bilin ran ⁷ gau (風姓)
	(掌管祭場之事)		
sinnadun-----	sinnadun sapan 豆姓：豆統生 (同時是 pas-rinrau 的 sapan)		
	絲姓 (豆姓背 sinnadun 時，絲，芎二姓在旁幫忙)		
	芎姓		

圖三：南庄、向天湖 75 年矮靈祭（十年大祭）祭場概圖



帶著酒一瓶，十元或 silō 到祭屋向朱姓長老“告解”，必須將 gagawas 以來家中所犯的錯說出，請長老向 taai 求赦，而朱姓則向在場的風姓長老 bilin ran?gau“告解”。同時在這二年內姓氏間若有糾紛或發生事故的，雙方長老代表到祭屋在 gare a ete 及 bilin ran?gau 調解下達成和解。此外，前來參加矮靈祭是不可心有三心二意，有這種情形到了祭場要先行“告解”，否則有被 taai “捉”之虞慮。通常爲了防止無意中犯過的可能。族人到祭場會先帶十元（sinsinnamul）讓朱姓長老在臂上綁芒草，長老會一面爲其祈求在矮靈祭期間平安無事。

下午二點多，切好的豬肉塊已分堆在祭場中，要開始進行 humabus，除了 silō 外

，朱姓並準備好裝酒的小竹管及串有豬肉及內臟的竹籤分給集合在祭屋前的各姓代表，由umau a ubai 雙手捧著放silɔ̃的小簸箕為首共15人朝祭屋的右前方前進，到humabus的地點全體面東而立，將要祭告taai 及祖先要舉行矮靈祭了，請他們前來參加。由umau a ubai 先將silɔ̃放在地上祭獻，由gare a ete、bilin ranʔgau及潘姓長老先後祭禱，接著各姓代表一一將手中的祭獻插在地上，全體向東方鞠躬就折返至祭屋前。這時可以開始分豬肉，而朱姓已備好飯及肉供族人以傳統的抓食方式會餐。大會派一人依照名冊唱名，按各戶出錢的多寡分肉，男女老少早在場中圍著豬肉等待分肉，有的是各戶自行領取，有部分是同一pak saʔo的一起帶回去，這時朱姓會當眾送malahan ka labə的bilin ranʔgau一大塊豬肉致意。由於第二天一早要舉行pak saʔo，這夜衆人要趕回去，分到的這些豬肉是要參加pak saʔo用的。

這一夜並無歌舞。下午五點以後南庄鄉鄉公所在向天湖舉辦員工自強活動，原打算在祭場舉行營火晚會，為賽夏族人勸阻而移至私人攤位前的空地進行，有卡拉OK等餘興表演非常熱鬧，當晚就在祭場附近露營，然而次日清晨是重要的pak saʔo迎靈儀式¹⁰。laʔabus與pak saʔo基本上是屬族內活動，在矮靈祭各項儀式中pak saʔo是最具內向性(internality)的儀式。

《pak saʔo》(75年11月15日，農曆10月14日)

pak saʔo主要是迎薦koko taai，在向天湖分三組進行pak saʔo¹¹，朱姓在祭場舉行，風姓、芎姓則分別舉行祖靈祭的家進行。同時pak saʔo是在清晨舉行，須由朱姓先開始，其他姓氏才開始pak saʔo，所以通常在天亮之後才開始，因為在儀式上朱姓的pak saʔo是最大的。原則上pak saʔo是不許外人參加，朱姓特別嚴格地遵循，因而在

10.事後，據朱姓長老表示，祭典時祭場是要舉行矮靈祭歌舞的，原來在祭場附近就不可辦晚會之類的活動，特別是次日清晨將要舉行pak saʔo，鄉公所在祭場附近露營，使他一直焦慮不知如何是好，依例任何外人都不可留在祭場附近，包括異姓的賽夏族人，最後只好找人請他們在pak saʔo之前撤營。

11.在北祭團pak saʔo是依姓氏重分為七組pak saʔoan，趙姓由於人多共分三組進行，朱姓則全屬一組在祭場舉行pak saʔo；pak saʔo舉行的地點及小主祭是輪流的。相對的南祭團舉行pak saʔo時，並沒有依姓氏再重新組成pak saʔo的單位(aha pak saʔoan)，原則上仍以aha pas-vake an為aha pak saʔoan。即令朱姓，如中加拉灣(rarai)的朱姓仍獨自舉行pak saʔo。在南祭團，pak saʔo的地點是固定的，有的與pas-vake同，有的是另有負責pak saʔo的家。

凌晨二點多對祭場附近開始“清場”，以免爲外人窺見迎靈的儀式。因此祭場附近的風姓要提早出發至 pak saʔo 的地方等待。朱姓會派人守在祭場入口以防外人闖入，異姓只有朱姓 ranʔgi (義子女) 可以進入參加。

11月15日凌晨二點多，爲了避免與朱姓在途中相遇，風姓要參加 pak saʔo 的已提早趕抵 baraʔin a taro 家中等待。清晨四點左右長者就領著二名 daulsabā 的媳婦¹²採芒草，並將採回的芒草打結插在每個房間及房子四周，接下來就慢慢等待祭場的朱姓開始 pak saʔo。在強烈地震的震撼後，天色漸亮時，遠遠才傳來祭場那裏朱姓唱迎 taai 的歌聲，這時已五點半了。五點五十分左右，二位媳婦在長者的指揮下，緩緩地將綁好芒草的木臼自屋內滾出¹³，置於門口，而風姓的男子就分列在門的兩側，面東唱“ra-raʔol”迎靈的祭歌¹⁴，請 taai 前來。

“kaʔenape ka laro
taraʔol lila koko
whei ta pa kusaʔo
ka tatima ka roʔo
ka roʔo kinu saʔo”

在“raraʔol”的歌聲中，媳婦先用簸箕作簸米狀，再倒入臼中舂打。在過去原用小米，現以糯米代替。不論簸米或舂米的過程都會先由已 daulsabā 過的媳婦先做，“新手”的媳婦會以手碰其上臂手接手加入。

祭歌唱畢也停止舂米，接著由這二名媳婦負責煮糯米，她們的工作就告完成，而煮熟的糯米所搗成的 dinnauvən 是中午時要祭獻 koko taai 的，因此另放在中廳的木架上。這天就像祖靈祭時一樣，各戶代表帶著酒、糯米及 laʔabus 所分得的豬肉陸續到達，

12.就筆者所知朱姓及風姓在矮靈祭時要有二名媳婦 daulsabā，在 laʔabus 當天決定次日舉行 pak saʔo 時 daulsabā 的媳婦人選，是媳婦輪流擔任，每位媳婦至少會擔任二次，一次是“接”，一次是“傳”，即每次二名媳婦，一名是曾 daulsabā 過的，她要“傳”給“新手”的媳婦，風姓 daulsabā 的媳婦只有 pak saʔo 清晨有任務；朱姓的媳婦相當辛苦，祭典期間需守在祭屋，有許多工作要由她們二人擔任。在 pak saʔo (迎靈) 及最後一天的 pa paʔo sa (送靈) 的儀節中她們均擔負重要角色。

13.事後長老表示這是錯誤，應由長者推臼到屋外，再由媳婦舂米。

14.“raraʔol”是矮靈祭祭歌第一首，是屬迎靈之歌，但在祭前練習祭歌，此首可私下練習，但不能在公衆間唱，據表示唱此歌就將 taai 請來，所以 gagawas 及 ajalaho 都是自第二首的“ga ga roʔi”唱起。

開始忙著煮糯米、打 dinnauvən。有一部分人在屋側的柴房動手作 giragir，giragir 文獻上有稱之為祭帽，過去是頂在頭上，現在是扛在肩上，只有矮靈祭時使用。原則上是以姓氏為單位製作，向天湖風姓祖靈祭團這次共有二支 giragir，一支是 bilin ran[?]gau 的孩子出資做的，這支是住向天湖的風家合力出資共同做的¹⁵。

中午十二點二十分左右，在中廳由 bilin ran[?]gau 主持，開始要迎薦 koko taai (pasi[?]al ka koko taai)，將要祭獻 koko taai 的 dinauvən、蝦、魚、肉、菜及酒都置於地上（如下圖所示）¹⁶，bilin ran[?]gau 先請 koko taai 前來享用，並點燃二根香煙。衆人在旁等候，這時不可站在門口，以免阻擋了 koko taai 的路，約十餘分鐘就結束了迎薦過程。接著各戶領回帶來的豬肉，分好 dinnauvən 及菜餚就如祖靈祭一樣以抓食的方式舉行會餐。下午也一樣按戶數分 dinnauvən，才結束 pak sa[?]o。



(pak sa[?]o 時迎薦 koko taai 奉祭物的內容及位置)

15. giragir 的製作要在祭典前幾天才可以動手，在風家製作 giragir 的過程，主要是男性在做，女性成員只是幫忙，在祭典時揹扛 giragir 就只有男性成員可以擔任，女性去拿 giragir 是項禁忌，不過在五峯方面却可見到女性扛 giragir。目前南羣所做的 giragir 並不是傳統的 giragir，應稱為 rinrīn[?]ara 才正確，不過南羣的族人都以 giragir 稱之。有關 giragir 的製作，在南羣的訪問過程中，一方面認為是以姓氏為單位，一方面又認為有能力的就可以做 giragir；而在五峯 giragir 的製作是有一定姓氏，且一定家族來做，所以 giragir 的數目是規定的。不管南羣、北羣，在大祭時，sinnadun 的 sapan 定要有一支 giragir。

16. 據風姓一位長老表示，上圖所示奉祭物擺的位置是祭拜祖先的形式，給 koko taai 吃不可用拜祖先的方式，同時祭薦 koko taai 時是不能用酒，只有 dinnauvən、魚、蝦、肉及香煙，應以  方式放置才是。此外，有關迎薦 koko taai 亦有不同，根據筆者73年矮靈祭時，也是參加風姓 pak sa[?]o 的觀察，迎薦 koko taai 時，所有的人都要離開中廳，在屋外等待，衆人不可站在門口，以免妨害 koko taai 進出，在訪問中亦有相同的報導，以上二點是與這次實際過程不同之處。

關於 pak sa⁷o，根據事後訪問，芎姓並無滾臼、舂米、唱祭歌及 daulsabā 的過程；朱姓則與風姓 pak sa⁷o 的儀式過程大抵相同，不過在儀式中朱姓依舊使用小米，另方面在 pasi⁷al ka koko 時，只有 malahan ka tatinni 的 umau a ubai 及二位 daulsabā 的媳婦可以在場，其餘的人皆要迴避，umau a ubai 以魚、菜、小米糕、泉水、煙斗迎薦 koko taai。

晚上六點多，由朱姓領唱在祭場歌舞，此夜稱為 kish ra⁷olan。族人解釋說這一夜是族內自己練習歌舞，故不穿山地服裝，根據長老的說明這一夜具有迎靈的意思，已開始和 taai 一起歌舞，這夜的歌舞是斷續進行到次日天明，只能唱 “rara⁷ol”、“ga-garo⁷i” 及 “kapavalai” 三首迎靈意涵的祭歌。

《kish tomal》（75 年 11 月 16 日下午至 17 日上午，即農曆 10 月 15 日下午至 16 日上午）

kish tomal 才是真正通宵歌舞開始。這天上午朱姓 malahan ka tatinni 的 umau a ubai 要負責編製 babudol，是以樹皮編成百步蛇狀（mitatinni 百步蛇），在祭典中使用，有稱之為“蛇鞭”或“神鞭”。babudol 編製的過程是不許外人看的，在場也只有二名 daulsabā 的媳婦一旁釀製給“tatinni”的酒。

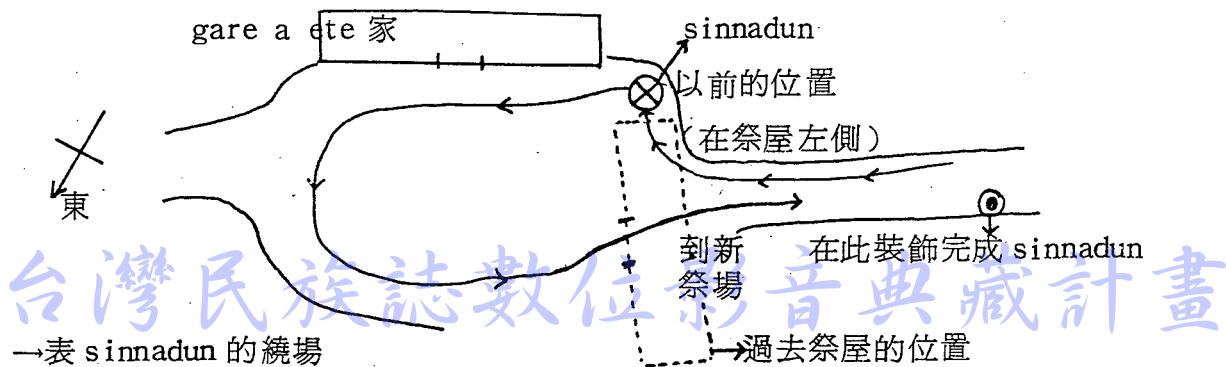
十一點多從獅潭出發的豆家已帶著 sinnadun 抵向天湖，然而眾人期待的 sinnadun 却不能直接到祭場，由 bilin ran⁷gau 在路口將他們接至 gare a ete 的家中。因為矮靈祭有一規矩即凡矮靈祭時執行的不慎、過失或發生嚴重的問題，要在下一次矮靈祭時解決，否則 taai 會在祭典時因上次祭典的過失而給予處罰。所以上次十年大祭的過錯必須等待這次大祭時處理。主要原因是現在的祭場是十年前大祭時遷過來的，原來的祭場是在 gare a ete 的屋前空地，因前來參加祭典的遊客大增使場地狹小不敷使用，才遷至現在的新祭場。當時，背 sinnadun 的絲姓就直接在新祭場豎立 sinnadun，第二天 sinnadun 繞場時就發生無法移動且險些倒地的情況¹⁷，這是件嚴重的大事，後找出原因是 sinnadun 未先繞舊祭場，koko taai 他們還留在舊祭場，這事影響到後來幾次祭典中都有不幸事件發生。

下午二點多，先由 bilin ran⁷gau、gare a ete 和豆姓長老會談（haha⁷on），先將事情的前因後果及如何依傳統方式處理彼此會談。談畢，由這次 sinnadun 的 sapan 豆

17. 據族人表示背負 sinnadun 的責任是相當重大的，千萬不能讓 sinnadun 傾倒，如果 sinnadun 傾倒在地，則背負者必死。對賽夏族言是不幸的徵兆。sinnadun 是神聖的，只有豆、絲、芎三姓可以接近，如有外姓去碰 sinnadun，也會招致不幸，所以三姓日夜輪流看守，以防人們的接近。

統生帶領著絲、芎兩姓要幫他扶 sinnadun 的至離舊祭場約二十公尺處將 sinnadun 裝飾完成。gare a ete、bilin ran⁷gau 及 umau a ete(豆姓)三人站在以前放置 sinnadun 的位置(見圖五),以芒草插地祭告 taai 與 sinnadun 同往新祭場參加祭典活動。當 sinnadun 準備好時, gare a ete 已領著十餘人在屋前廣場唱祭歌, sinnadun¹⁸ 在原來的位置停了一下,將旗端的小 giragir 上鏡子調朝東方,豆統生在絲姓、芎姓二人的協助下繞舊祭場一圈,隨之就將 sinnadun 橫放,三人合力抬往新祭場。一路有人開道,並護著 sinnadun 一行,讓 sinnadun 能通過人羣。四點左右, sinnadun 以快步進入祭場,在長老們的指導下,于祭屋的左側預定位置豎起十年大祭之象徵的 sinnadun¹⁹。這時已有不少觀光客到達向天湖,而向天湖的住家也開始忙碌而充滿宴客的熱鬧。

圖五 11月16日下午 sinnadun 繞舊祭場圖示



18.此次豆姓所製作的 sinnadun 是一根直挺二丈餘高的麻竹桿,懸一紅白兩色各半,寬約一尺的長布條,端部有一紅色的小 giragir 及帶葉的竹梢,座部有長幅的白布,是背負時用。

19.所謂十年大祭是指有 sumandun (拿 sinnadun) 的矮靈祭,據報導原應每五次矮靈祭後,才可以拿 sinnadun,即 12 年一次 sumandun,後因南庄一朱姓長老年紀已大,希望在其有生之年能看最後一次 sinnadun,於是由五峯、南庄雙方的長老商量同意提早 sinnadun 遂改為 10 年一次 sumandun。而大祭之不同於平日的祭典,就僅在於 sinnadun,其他儀式都一樣。在平時的矮靈祭族人對於各項禁忌規矩就很小心,而族人表示在大祭時更為戒慎,深怕有任何錯誤引起 taai 的生氣。至於 sinnadun 之事非朱姓的職責,而南北兩祭團有所不同,南羣是由豆(tau tau wazai)、絲(tata ?isi)、芎(saina⁷sə)三姓負責,豆、絲二姓輪流當 sapan (即負責製作及背 sinnadun)、豆姓擔任 sapan,絲、芎二姓就扶助;在北羣,就只有夏姓(haiya wan)可以擔任 sapan,另有胡(vuvudol)、樟(minla kəsh)二姓幫忙。

傍晚時分，族人換上“山地服裝”在祭場等候，長老們仍在祭屋內議事，這時祭屋前擠滿了等待的人羣。約近五點五十分有位長老出來請衆人讓出門前的路要準備歌舞了，這時有架攝影機正對祭屋門口架在場中，這位長老就籲請攝影機移位不可正對祭屋門口及在場內架設，特別是延伸在場地內的電線會妨害歌舞的進行。由於攝影機並無搬移的意思，長老透過麥克風激憤地表示，如發生任何意外概由他們自行負責。這時“ra-ra²⁰ol”的迎靈歌聲緩緩自祭屋內傳出，由風姓牽著朱姓的領唱者，雙手交叉相握一隊十餘人和著祭歌的節奏，朝東北方走轉為逆時針方式成一開口的舞圈，kish tomal 的歌聲開始，giragir 與 tabagasan（背響）²⁰相繼加入歌舞中。

六點十分時編製 babudol 的 umau a ubai 雙手高捧將盤好 babudol 舉在頭頂上站在祭屋門口，這時朱姓的有一人持芒草在前，其他人在 umau a ubai 周圍爲他開路，以免外人接近碰觸到 babudol²¹。在舞圈的中央，使勁的揮打 babudol 使它在空氣中爆裂出“啪一啪一”的聲音。族人認爲當有霧或下雨天氣不好的情況；只要請出 babudol 揮打，天氣會開朗變好，因此在祭典時 babudol 一夜出場的次數是視天候而定的。當 babudol 出場時，父母會帶著孩子等候，趁揮鞭之際，讓孩子碰觸揮動 babudol 者的手臂，相信如此做可以給小孩子帶來健康²²。請 babudol 出場通常是朱姓男子輪流擔任。

六點三十分，sinnadun 開始這次十年大祭第一次的繞場，由豆姓長者持芒草在前開路，當 sinnadun 背起離開置立的神聖範圍時舞圈自動調整縮小，讓 sinnadun 沿著舞圈繞行三圈，豆姓、絲姓、芎姓及朱姓會隨行護衛開路，防止外人的接近，同時族人相信 sinnadun 與 taai 之間有某種象徵性的關係，因此 sinnadun 的路是不可有障礙阻擋。不過 sinnadun 繞場時父母也會帶孩子去碰摸背扛 sinnadun 的 sapan，相信就跟碰觸揮 babudol 者的手臂一樣，有避邪保平安的意味。

最近這段日子一直是晴朗的天氣，直至 15 日晚開始下雨未停，於是 kish tomal 開始沒多久，長老們決定用竹占（lunhap）問出下雨的原因，主要有三個原因：一是五峯

20.此次祭典中共有 5 支 giragir，分別是芎姓、高姓、豆姓各一支及風姓二支；tabagasan 共有 10 個，爲個人所有，tabagason 又稱背響或臀鈴，是繫於腰部。依著歌舞的節奏擺動，發出規律的聲響，因其下擺是以竹管、銅管或子彈壳串成。在五峯 tabagasan 的製作亦有姓氏、家族的規定。

21. babudol 只有朱姓男子可以觸摸，異姓及女性概不可碰觸，否則會發生意外，若妻子懷孕朱姓男子亦忌摸 babudol，否則對腹中小孩不利。

22.據族人表示，小孩子都一定要去碰揮動 babudol 的人，且要二次稱爲 mūnsa^{2e}，同樣地，碰觸背 sinnadun 的人亦要二次 mūnsa^{2e}。

方面鄉公所要在祭場辦民俗活動；南庄方面的問題是因東河至向天湖現在開一八米的觀光道路，使景觀改變而 taai 找不到前來向天湖參加祭典的路；另一問題是家政班攤位擋住祭典時要 humabus 的地方。找出原因後長老去 humabus 請求 taai 原諒，讓天氣恢復晴朗舉行祭典。這一晚五峯鄉鄉長夏遠親專誠趕到向天湖為民俗活動之事向長老 huma[?]on 請求同意。

在 gagawas 南北雙方曾同意為了維持祭場秩序每天六點至十二點是只有族人參加，且必須著“山地服裝”；十二點以後遊客可以加入歌舞中。但由於遊客人數太多再加上下雨，無法維持這樣的程序。歌舞約進行到十一點五十左右，有人宣布全體肅立開始準備 kumawas，舞圈在東方保留一缺口，giragir 及 sinnadun 全移站祭屋前，全體面東而立。場中放一木臼，捧舉 babudol 的也在臼的前方朝東立。這時突然停電，全場一黑但依舊進行 kumawas，buwa a umau、gare a ete 和 bilin a ran[?]gau 三人站在臼旁，由 gare a ete 和 bilin ran[?]gau 二人先後上臼訓話²³。kumawas 完接著唱“wawa[?]un”祭歌，唱第一段時全體仍要保持立正，第二段才緩緩移動舞步。據一般族人表示對“wawa[?]un”這首祭歌的意思並不了解，只知 wawa[?]un 是一女孩名，不過族人認為這首祭歌相當於賽夏族的國歌所以要全體肅立。而長老們的看法解釋也不一致，有的認為是賽夏族最高的女神，有的認為是 taai 的名字。

夜裏雨勢更大，許多人都在一旁躲雨，但場中仍繼續歌舞，族人表示矮靈祭的歌舞是不能隨便停止的，不論雨下的多大，周身泥濘還是要堅持下去。由於雨勢傾盆不斷，直到十七日清晨四點二十左右 gare a ete 透過廣播請場中的族人停止歌舞，這一日在大雨中結束，但祭屋內的長老仍繼續為下雨之事憂煩。十七日上午據說有一潘姓青年被 taai “捉”，一直要找 da[?]ina umau，表示為了祭典的事要處罰他，由於 da[?]in a umau 一早即下山，尋不到人，這名男子很快就“醒來”。

《papanawasak》（75年11月17日下午至18日上午）

十七日傍晚仍在下雨，因此遲遲未開始歌舞，長老們在祭屋內為下雨不停的事商議著，這一天族人對於地震、下雨及 kumawas 停電的事也傳論紛紛。長老們要盡可能的找出下雨的各種原因，包括過去祭典時，領唱人都不用麥克風掛在領唱者胸前，透過二邊的喇叭擴音，taai 認為這樣太吵了，還是不用麥克風的聲音好；因73年向天湖開闢人工湖，使 taai 要從 gare a ete 家到祭場的路不見了；錄影的電線在場中妨碍了 kko taai 的歌舞；錄影機架設的位置會擋住 sinnadun “神”的出口；koko taai 生氣沒有

23.據長老表示，依規定 kumawas 時只有二人可上臼訓示，朱姓一人，由 kabaza an ka titjūn 上臼，auma（外姓）一人，由 malahan ka labə 者上臼訓示。

地方可以在跳累時休息，因為目前文物展示的位置在過去是搭蓬子給族人休息、睡覺的所在，taai 表示現在沒有地方可以休息及欣賞族人的歌舞，族人沒有地方休息總是零零散散的，他也沒有機會可以認識他們……等，找到了許多原因，長老能做的就是去 humabus 請求 taai 諒解。

直到七點十五分才一樣由風姓帶朱姓領唱人唱著 “rara?ol” 步出祭屋。雨仍下個沒停，babudol 原來是在天氣不好時請出，以往即令天氣好一夜差不多出場三次左右，但這二天雨一直下著，所以約每隔一小時就請出 babudol 揮動；而 sinnadun 也差不多一小時左右就出來繞場，有時三圈、有時二圈。二天的雨加上二夜歌舞的踐踏，使祭場已泥濘不堪，翻了一層泥漿，有人穿雨鞋，有人打赤足在雨中繼續歌舞，因泥地過於滑黏，不只舉步難行且有不少人滑倒，giragir 經二天雨水的浸泡仍沈重地穿梭在跳舞的隊伍中，外來的遊客因雨而明顯減少，papanawasak 這一夜全以歌舞為主，除了最後一天送 taai 的 “kish kukuri” 及 “duma?a ka sivok” 二首歌，所有祭歌在 papanawasak 都陸續出現。五峯這一夜才開始 kishtomal，有部份 taai 已前往五峯參加，所以清晨六點左右要唱一遍 “papa?osa” 表示送 taai 前往五峯，但這一天並不能將 taai 送走，要到 18 日晚上至 19 日早上才是真正 “送靈”，所以馬上要唱 “ma’leve” 予與挽留。約在七點左右結束歌舞。

歌舞剛結束有一位婦女被 taai “捉” 送到祭屋，主要是因她先生不讓她到祭場跳舞，二人爭執後她仍自己去跳舞就被 taai “捉”。當朱姓為她綁好芒草時，有位全身泥濘的青年跪在祭屋前，指著祭屋的燈及祭場的燈說太亮了，朱姓的趕緊將燈火關熄。這位青年說他是 vake aro²⁴，本來他已要去五峯，結果對面的房子（指家政班的攤位）那麼高，燈光又亮，使他過不去跌倒掉到湖裏，全身是泥巴，所以他又折回來要告訴賽夏族人所犯的錯誤。他首先指出這次 sinnadun 作錯了，紅色部分太多（這次是紅白各半），原來只要三分之一的紅色。接著就找 da?in a umau，就因他的過錯使得這次祭典變得泥濘不堪，他令 da?in a umau 脫光上身滑坐泥地，並當眾跪在泥地以示懲罰。然後帶著幾位長老到祭屋對面家政班的攤位，表示在明天清晨之前必須拆掉場邊的大燈及阻擋他前往 kirapa（五峯）路途的攤位；並指出這次 papa?osa 丟棄 sivok（榛木）的地點要改在原來地點下方五十步處，也告訴長老他前往五峯的路徑，希望他們能新蓋一永久

24. vake (M), koko (F) 是賽夏族人對老人的稱呼，vake aro 與 koko joau 是一對夫妻，有人說是 taai 老人家的名字，有的說是朱姓的人他們最早從 taai 處學到 pas-taai 的事，不過可以確知在談到 pas-taai 之事，或 pas-taai 去 humabus 時定會呼喚 vake aro，koko joau 之名。

性的祭屋且要朝他到五峯的方向。再回到 sinnadun 旁邊，說明 sinnadun 不僅紅色太多且 sinnadun 上的小 giragir 不應有花；此外在 sinnadun 繞場時應有 giragir 在前，tabagasan 在後，並有指定 giragir 及 tabagasan 所屬的姓氏。直到上午九點多，他在祭屋內綁完芒草才“醒”過來。

雖然事情的當時並沒有很多人在場，但很快地就在族人間傳論，他們相信只要這事情處理好就不會再下雨。

《papa[?]osa》（75年11月18日下午至11月19日上午）

這是矮靈祭最後一天的活動。六點半左右仍以 rara[?]ol ”開場，由於這晚是“送靈”所以是最後一次唱具迎靈意義的“rara[?]ol”。天氣比前二天好轉但仍偶有飄雨。而遊客又增多開始熱鬧。約七點四十五分之後，朱家的女婿及朱姓男子在祭屋內輪流幫忙舂搗 dinnauvən，這些 dinnauvən 是十九日上午各項儀節中要使用的、祭典完畢給參加者分享及用來答謝拿 rinrau 的。由於上午“vake aro”的警告，長老顯得更為戒慎²⁵，祭屋對面的二盞大燈停止使用，領唱者也不用麥克風，雖允許家政班攤位繼續營業，但已說好在凌晨三、四點前要收拾好以準備送“taai”。

然而十九日凌晨二點左右，有名被 taai 捉的女子，自稱為 koko joau，她對族人的不聽話表示生氣，因為在昨日（十八日）上午已將族人錯誤之處指出，並要他們拆除擋住五峯去路的攤位。papa[?]osa 的時間快到了而族人竟未依指示拆除，因此決定親自拆除並教訓長老們的不聽話。她用力地企圖搖動祭屋旁的大燈，這時將祭場的大燈全關熄²⁶；又領著長老們至家政班的攤位，監督指揮動手；拆畢，就將長老帶到湖邊，令他們下

25.事實上從祭典開始長老們對凡事就持戒慎的態度，唯恐有任何差錯發生，使 taai 生氣，影響到祭典甚至發生不幸的事。對於祭典期間發生的事情，如設攤位的位置，鄉公所露營、外來觀光客的不尊重及干擾，……等，他們有時會意識到一些事情會對他們的祭典產生影響，但在處理事件的過程中，他們並不採取直接面對的方式，而訴諸 taai 為他們做判斷。在田野中，族人提及祭典常會引些平地人被 taai 捉的事例來說明在祭典中，平地人來參加也要遵守賽夏族的規矩，也要先到祭屋綁芒草，要尊重賽夏族的信仰，不可懷疑 taai 的存在，否則會為 taai 所“捉”，被 taai “捉”的平地人送去醫院也沒有用，只有送回向天湖請長老為他們綁芒草才有救。所以不管從祭典的儀節或祭典中的各種事故來看，taai 的信仰是相當複雜的叢結。

26.據族人表示過去祭場並非依燈光照明，而是在祭場各角置火堆照明，是不可熄滅的，同時祭屋內的火堆也是不可熄滅，這次 vake aro 亦表示他跳完舞很冷，却無處可取暖。

跪並給予一點教訓。

漸漸地接近送 taai 的時刻，五點多就將所有的人叫離祭屋，這時朱姓的人也不可隨便進入，二名 daulsabā 的媳婦已準備好要送給 taai 當“飯包”的小米糕。papa⁷osa（送靈）是一連串緊促的儀節，將整個祭典活動帶入高潮。六點五十分突然停止歌舞，舞圈縮成幾個小同心圓，giragir 全聚在祭屋前朝東立，場中的人都雙手交握在肅穆專注中等待。gare a ete 先唸遍歌詞，在他帶領眾人雙足並跳大聲地唱“papa⁷osa”：

“ka⁷enape ka rara
sizaha ila wusa
wusa paku barara
kabarara i sekai
ka sibiriru ka loza
ka tatima ka tora ”

緊接下來就進行 pasi⁷al ka taai，讓出祭屋門口朝東的路，朱家的二位媳婦帶著用姑婆芋葉包的小米糕攜手向東急奔，到祭場的邊緣將給 taai 的“飯包”向空急拋就轉身奔回祭屋，這時所有朱姓隨之入祭屋分享小米糕，即分享 taai 給朱姓的福份。接著二名媳婦就收起祭屋內外的芒草結，朱姓長者拿出預備的桃葉分給眾人，讓他們包好石頭在下面的儀節中使用。

接下來進入 pas-rausau（砍竹梢），歌舞的隊伍只有男性參加，這時重覆唱著“kish kukuri”，場中已準備一小簸箕內置 dinnauvən、酒及二把佩刀，由朱姓與高姓男子各一名來進行；人選的決定與下面幾個儀節相同，朱姓由 gare a ete 指定，auma（外姓）則是當場宣布姓氏，由在場中的一人來參加。這二名男子先佩刀蹲下來食用 dinnauvən 及酒，接著雙手交握以逆時針方向跑步離開祭場去砍竹梢。此際，繼續進行 busama（塗泥），這由朱姓與樟姓男子二人合作，當他們在吃 dinnauvən 時，場中形成二個開口的圈子，內圈是全部男性進行歌舞，外圈是由要接受塗泥的婦女圍成的，參加 busama 的婦女多為平日體弱多病者，藉塗泥有祛病的作用。busama 的二人執一大米籩及二條 babudol（一是上次祭典舊的 babudol，一是這次祭典新的 babudol）跑至祭場的東邊，朱姓以鋤頭挖地加水踩泥，樟姓在長者指導下割破米籩成一百步蛇的頭狀，再綁上 babudol。二人執著沾上泥漿的米籩入場，先逆時針方向再以順時針方向將米籩塗擦過每位婦女的背部。

塗泥完，要將芒草、塗泥的米籩及竹梢一起向東拋棄，因此二名媳婦在前抱著芒草向東攜手而立；其後 50 公尺處是執塗泥米籩的二名男子面東等待。gare a ete 特地交待二名媳婦在跑時要小心，千萬不可被後面的追上，也不能跌倒，對這二名媳婦而言這

是最緊張的時刻；同時也交待 busama 的二人丟棄米籩後要馬上拿 babudol 以免被人拿走，此外不要跑太快，不要趕上丟芒草的二名媳婦。當 pas-rausau 的二名男子帶著竹梢回來時，六人就前後奔向東方預定的地方，分別拋棄手中的芒草、米籩及竹梢，奔跑中，兩側的人羣將手中預備好的桃葉包石子及身上解下的芒草結齊向他們拋擲，二名媳婦則要盡速奔回祭屋。這儀節一方面有趕送 taa i 之意，另方面表示將不好的、不潔的全帶走丟棄。

七點五十分左右開始準備伐榛木 (sivok)，是由朱、夏、根、潘四姓前往。無論 pas-rausau、busama 或伐榛木的執行者都要佩刀、飲酒、吃 dinnauvən 後才出發。gare a ete 帶領所有男子成數行面向祭屋的隊伍，在 duma[?]a ka sivok 的歌聲中呈波浪狀隊型前後移動，隨著歌聲愈來愈興奮地送四人出發伐榛木。接著有一個多小時的等待榛木回來，先以竹竿充當榛木讓年青人試跳。這時 gare a ete 向眾人宣布等下要儘量拿芒草但千萬不可拿下榛木，這任務另有 sapan 擔任。請懷孕的夫婦離開祭場不要參下面的活動，否則榛木會折不斷，對孕婦中的孩子也有不良的影響；大會的總務也利用機會宣布此次經費的收支大要，詳細的收支情形會另外開會報告。

九點左右伐榛木者終於回來，男子又成舞隊唱 “ duma[?]a ka sivok ” 來迎接榛木，四名伐榛木的男子不僅在頭、手臂綁芒草，尚將芒草交叉綁在胸前。二名抬著留有樹梢的榛木，樹幹上綁了三十幾個芒草，另二名則各負一支樹幹做支架 (kaphol)。自屋頂將 sivok 架在祭屋前，樹梢已先用刀砍裂，由 buwa a əmau 負責以二條 babudol 將榛木與支架綑綁好，開始準備墜梢。隨著眾人的喊聲、跳動屋頂上扶著榛木的人不斷的搖幌樹幹，但梢未墜，有幾位年青人性急地想用手捉，為長老所警告制止，榛木是不可碰的。於是用刀重新砍過，再試，樹梢很快地折墜，年青人爭搶著樹梢然後向東奔棄。接著由 buwa a əmau 一一牽著第一次參加拿芒草的青人，跑過榛木試跳，並將手中的桃葉包石子丟擲，然後由年青人開始躍取芒草。待芒草取下差不多時，buwa a əmau 牽著預先躲在祭屋內準備拿 rinrau 的二名豆姓青年如前試跳，再由二人各取下一根芒草，隨即由這個儀節 pas-rinrau 的 sapan 豆統生一躍拉下榛木，所有的青年蜂擁而上爭折榛木，這時豆統生二人急忙退回祭屋，眾人齊力要將榛木折成數小段，如在與大敵對抗般地全力以赴，然後將榛木向東方拋擲。族人解釋此一過程即賽夏族人與 taa i 的比賽，要表現賽夏族的力量與合作來勝過 taa i，而這次榛木並未完全折斷是表示有外族的人不依規矩在場觀看，等小孩生下來他們就會知道嚴重。

從唱 “ papa[?]osa ” 開始至 “ 折榛木 ” 這一連串的儀節，隨著儀式的進行氣氛慢慢在緊湊的活動中轉變，由肅穆、緊張至亢奮、激動，到折榛木達一高潮，丟棄榛木結束了送靈的活動，族人也鬆口氣高興地享用朱姓所準備的酒、dinnauvən，所有參加祭典的

人不分族羣一起共享這些食物。朱姓亦會另備 *dinnauvən* 酒酬謝背 *sinnadun* 及拿下榛木的豆姓和幫忙扶 *sinnadun* 的絲姓、芎姓。這時 *bilin ranʔgau* 和 *gare a ete* 二人持酒爲了這次祭典的雨及泥濘彼此道歉，二位長老爲十年大祭却發生這些事件而且是過去祭典未曾經歷的波折不禁落淚，對於身爲矮靈祭的 *sapan* 又兼代 *kabazaʔan katitjun* 的 *gare a ete* 更表現出對這次祭典一份責無旁貸的歉意。矮靈祭在向天湖將近六天的活動終告結束。

不過十九日下午，豆姓因是拿 *rinrau* 的 *sapan*（族人稱之爲爐主）所以要回謝朱姓給予他們的福份，回請朱姓之事稱爲 *pas-rinrau*。下午四點左右向天湖朱姓各戶的代表到達獅潭的豆家參加 *pas-rinrau*，除朱姓外²⁷尚有絲姓、芎姓及風姓的人一同參加。先由 *gare a ete* 和豆姓的長老談過（*hahaʔon*）表示彼此的心意，再由 *gare a ete* 將豆姓預備給朱姓的肉、魚、蝦及酒先分配給朱姓各戶用塑膠袋帶回家。接著在 *gare a ete* 的領唱下再跳一次 *kishkukuri*，唱完後才進食。朱姓與他姓的人是分開爲二堆吃飯，這是用傳統的“抓食”方式來進行，而所有吃不完的食物全要帶回去，可給未出席的家人分享，因這是 *taai* 所賜與的福氣是不可丟棄的。約七點鐘就結束 *pas-rinrau*，朱姓等人趕回向天湖，這一夜是不可留宿豆家。

至此，整個南祭團的矮靈祭典活動算是結束，但這次祭典中所發生的各個事件將在賽夏族的經驗中持續累積。不論是祭典或這次祭典中各事件都尙待進一步的討論釐清，在此有二點要強調：一是祭典的進行是以15首祭歌的安排來貫穿表達整個祭典的程序及意義，歌舞是矮靈祭的核心²⁸。一是南北兩祭團在儀式的一體性，在 *gagawas*、*ajalahō* 均爲南北兩祭團代表的會合，而祭典進行雖然南祭團早一天，但南祭團的送靈是將 *taai* 送到五峯，20日早上是五峯送靈，21日五峯尙要到河邊送 *taai*，才將 *taai* 真正地送向東方離去，因此二者雖各自進行祭典但在儀式上却要一貫視之。

27. *pas-rinrau* 原則上朱姓均可前往參加，這次中加拉灣（*rarai*）的朱姓以路途遙遠沒有參加。至於其他姓氏的人要參加，必須經朱姓同意，據朱姓表示 *pas-rinrau* 是 *taai* 要分福氣給朱家的人，宴請中的酒、肉、魚、蝦都代表 *taai* 所給予的福分，所以他姓的人參加就意味分享朱姓人的福分。因此他姓氏即令前往參加，也只能在一旁由朱姓分出一些酒、食物給他們分享，身爲 *pas-rinrau* 主人的是不可一起進食。

28. 這15首祭歌的意義是深奧難解的，每天的活動在祭典程序中的意義是透過祭典之安排來表達，例：迎靈時唱“*raraʔol*”，送靈時唱“*papaʔosa*”……等，因此祭典中的歌舞是不會輕易中斷、停止，這一點從這次祭典在雨及泥濘的情況下堅持是可深刻體會。至於祭歌的內容及意義，非筆者所能處理。

(三)生命儀禮

前文指稱生命儀禮爲“有關個人生命過程中出生、結婚至死亡等不同關口所舉行的儀禮”，在此，生命儀禮有二個要點：一是強調個人事件爲出發；一是儀式舉行的不定期性，但基本上是環繞個人生命週期成一系統。對於生命儀禮可以有幾個不同層次的處理，不過如果放到祭儀和祭儀羣體單位間的關係來看，視儀式類別而異可動員的羣體範圍亦有所不同，可以有家族、祖靈祭團、聚落等不同範圍的成員參與，而且生命儀禮可突破歲時祭儀的羣體單位加上透過婚姻關係產生的親屬羣體之參與，但基本的祭儀羣體單位是家、家族。生命儀禮的每一儀式有其基本的架構，然而相對於歲時祭儀在各個案儀式中的細節有較多的變異存在，因而在本文中僅對生命儀禮做一般地簡要描述²⁹。

(1)結婚

賽夏族目前的結婚儀式就個例來看有相當差異性存在，這些差異存在必須考慮性別、婚姻對象的族別、宗教信仰等等因素的影響。所以下面僅就結婚的幾個程序做介紹。

依賽夏族的習慣在結婚之前有幾個程序要先完成：首先是求婚（dika baza'an 聽消息），不論男女雙方是否自己認識，男方都需派媒人前往女方求婚，徵求女方的家長及當事人的同意，求婚之事主要是雙方家長及男女當事人的事，但男方會找位善於說話的長者充當媒人。如果女方同意求婚，男方家長就會另擇日子拜訪女方，討論訂婚的日子及決定聘金的數目。現在賽夏族訂婚時男方要準備聘金（數目由雙方協商）、豬一條或半條、dinnauvən 10 個左右及酒，有的在外地工作的除了dinnauvən 外還會要求做“喜餅”，這些聘禮是訂婚時送給女方的。訂婚賽夏族稱之爲mal tamakō（換香煙），訂婚儀式也是在女方家中進行，先要將雙方過去的不和等化解，然後才進行mal tamakō，在過去是以香煙交換，現在則以現金來代替，由對方家長收下，表示對婚事的允諾，男方就將商議好的聘金交給女方家長；接著再由男女雙方交換飾物，完成訂婚的儀式，中午則由女方宴請男方。訂婚基本上同一祖靈祭團的成員可以前往參加，但主要還是家族的成員參與。

結婚時，原則上同一祖靈祭團的成員會前往幫忙，向天湖的三姓因是aha kinitolan，所以朱、芎二姓各戶亦會派代表來幫忙並參加婚宴。結婚當天男方由媒人帶領新郎前往迎娶，男方要找一位該姓未婚少女去接新娘；當新娘抵達男方家時，不可踩門檻

29.本文相關生命儀禮的描述中，malakagogolin、milubi ka ran'gi、mashbalau、及mānrau 四個儀式是根據田野觀察記錄作一簡要敘述，至於婚禮、sumu-ran'gi、喪禮則根據訪問資料做扼要描述。

入屋，隨著有婦女會遞掃把讓新娘做象徵性地掃地動作；迎新娘的未婚少女要為新娘在水邊做貼草（*basanzi³⁰alən*）³⁰；接著雙方的長者與媒人要先會談，男方交給女方剩下的聘金數，此外新娘如有兄姐未婚，新郎就必須向新娘的兄姐道歉，並給點錢以為賠罪。最重要是新郎與新娘要認識及稱呼對方的家人，新郎需與新娘的家人一一合飲，拿塊豬肉給對方吃，並要以適當的稱呼來叫對方，新娘也同樣與新郎的家人經合飲認識而稱呼；原則上是要認識雙方的家族成員並改以適當的稱謂，包括婚出的姐妹成員。婚宴則同一祖靈祭團成員，同一 *ahakinitolan* 的成員定會參加，還有與家族有婚姻關係的親屬也會前來參加³¹。婚後二、三天，新婚夫婦由媒人帶著回娘家稱為 *mushasha³²eb*，新人要帶糯米飯、豬肉、酒送給娘家。

(2) *mala ka gogolin*（回娘家）

mala ka gogolin 指滿月後帶孩子回娘家的儀式，依賽夏族的習慣並非每個孩子滿月都要回娘家，是生第一胎無論男女都需回娘家，如果頭胎是女孩，當生第一個男孩滿月時還是要回娘家，如果頭胎是男孩，其後無論男女都不需回娘家。文獻中載過去頭胎出生時定要派人帶著箭頭（代表男孩）或絲線（代表女孩）以通知娘家，之後，夫妻才帶著孩子回娘家（古野清人 1945b），現在已將二者合併進行。下文是 75 年 1 月 2 日參加風姓 *ubay a gare* 夫妻帶長子回娘家的簡要過程：

ubay a gare 妻子 *duai a taro* 娘家原是五峯大隘的朱姓，現遷竹東，因此 1 月 2 日回娘家是到竹東，同往的皆為 *ubay a gare* 的家人（母親、兄嫂、姪子女、弟弟）並特邀他結婚時的媒人 *gare a taro*（風）姓同行，擔任男方會談的代表；並準備二個 *dinnauvən*、一個糯米飯、豬肉及酒送給娘家。抵達 *duai* 的娘家眾人不可直接入屋要在外等候，*duai* 的弟弟出來迎接，先由 *duai* 的小弟與 *uaay* 的小弟在門口交換箭頭³²，接著男方以糯米飯團與女方準備的白米飯團交換，由這兩人吃完，交換的人是必須身體健康、未受傷或蛇咬過，未被人收為義子的才可以擔任。吃畢，才由男女雙方的長輩代表談話（*haha³⁰on*），說明此行的目的，並以合飲（*la³⁰asəb*）結束會談，此時眾人才進屋。接著這二位長者拿插有肉、*dinnauvən* 的竹籤及裝酒的小竹管在屋外空地向東祭告祖先（*humabus ka tatinni*）；再由 *duai* 的小弟到河邊為小孩做貼草（*basanzi³⁰alən*）即以一種 *gazi³⁰alən* 的草為孩子貼臉；*gazi³⁰alən* 是地上爬的草，容易繁殖及蔓延，表示成長、茂盛、興旺及生殖力等。進行貼草定要在戶外水常流不斷的地方；

30. 有關 *basanzi³⁰alən* 見下節 *malaka gogolin* 中描述。

31. 婚宴參與羣體網絡較為複雜，在此無法細加說明。

32. 生女孩回娘家就無交換箭頭之事，而現在也沒有交換絲線的儀式行為。

爲小孩貼草的人也要身體健康、未被蛇咬過、未被收爲 ran²gi 的。在河邊 duai 弟先含口水，再將草一瓣瓣的撕開沾下口中的水，一一貼在小孩的上顎、雙頰及下顎，將小孩高高舉起口中喊“so²o 一”即希望孩子快快長大，娘家準備一只金戒指要送幼兒，在此時戴上，貼草是回娘家儀式中最重要，要在中午以前完成，且要在好日子否則需改期，例如雙方的親友鄰居有喪事就需等換月才舉行貼草³³。完畢，將剩下的草種在河邊生長。

中午由娘家招待男方，餐畢話家常後雙方長者要再談一次，表示回娘家之事告完成，小孩會長的很好。娘家準備糯米飯讓男方帶回去，ubay a gare 家人將糯米飯分給向天湖的風姓各家。男方所送的 dinnauvən、糯米飯、豬肉則由女方分給親友，男方的人絕不可吃。mala ka gogolin 基本上是以男女雙方的家人爲參與的羣體單位。

(3) sumu-ran²gi 及 milubi ka ran²gi (收義子女及還義子女)

賽夏族的名字因父子聯名及子從親名制而呈規律安排（楊希枚 1954），當命名出現不合規律的現象，通常有二個原因：一是死於非命者的名字不用來命名，而用其他先人的名字；另一原因是“換名”的發生，即族人所謂 sumu-ran²gi，藉認義父母而使小孩改名。賽夏族認爲小孩體弱多病多半與 havən（鬼魂）的作祟有關，須藉 lunhap（竹占）找出確切原因，竹占有時會顯示小孩可能與該家不合需給別人做 ran²gi，可得對方祖先庇護而平安無事。

所以 sumu-ran²gi 的過程前先要以 lunhap 問是否需 sumu-ran²gi？要找那一個姓氏？該姓氏那一家戶才合適？用 lunhap 決定這些問題後，就去拜訪請求同意收 ran²gi，有許多個例是找娘家來收 ran²gi。對方同意的話就會在家人中挑一個健康的名字作爲孩子的 ran²gi 名；在小孩床上放置芒草，表示爲小孩搭個新家；父母要準備糯米飯、豬肉、酒帶著孩子到 ran²gi 家“認義父母”，雙方談妥後，收義子女的一方要給孩子的父母一點錢或 silə（珠串），表示將孩子買過來成爲他家的孩子，此後用他家的名字來叫喚，受他家的祖先護佑，而且收義子女的一方要祭告祖先小孩已成爲他家的人，請祖先保佑；還要到河邊爲小孩貼草，讓孩子健康長大。這孩子算義父母家中的人，因此要準備糯米及酒參加該姓氏的 pasvake 及 pak-sa²o，而婚喪喜慶等重要場合也要參加。原則上 sumu-ran²gi 是二家之事，這與 milubi ka ran²gi 有所不同。

在族人口中 milubi ka ran²gi 是件大事，和結婚一樣。依例，義子女在長大成人結

33.所謂換月是據農曆月份行事，例農曆二月有喪事，不論是在上旬或下旬，要等下一月份三月時才可行貼草。

34.認義父母及收養子女的雙方彼此互稱爲 ran²gi。

婚之前定要先行 milubi ka ran'gi 才可結婚。以下根據 75 年 1 月 7 日風姓 bara'in aəmau 之子 milubi ka ran'gi 的觀察摘要：bara'in a əmau 之子 25 歲³⁵，在台北工作，也還未打算結婚，不過 bara'in a əmau 希望早點完成 milubi ka ran'gi 會使他兒子事業更發展，就與高家商議行 milubi ka ran'gi，1 月 6 日晚上 dahəs 帶糯米飯前往高家住一夜；1 月 7 日早上再由高家的人帶他回風家，而風家也早準備好了 dinnauvən、酒及豬肉等待著。milubi ka ran'gi 同樣由風、高兩姓的長者代表先會談（haha'on），風姓以 taro a baunai 代表，高姓由 bara'in a əmau 代表，桌上有一盤大塊的豬肉及一大碗公的酒。首先說明雙方見面的目的，風姓表示感謝高姓祖先的照顧才使 dahəs 能健康地成長；高姓則祝福 dahəs 未來能有發展，並藉此表明中止 ran'gi 關係，風姓則歸還當初收義子時高家所給的 silə 以（共飲）la'asəb 及切一小塊豬肉吃表示肯定所談，二位長者必須去祭告祖先（humabus ka tatinni）今日之事。接著 dahəs 的義父為他做 basan zi'alən，並送一套衣服及皮鞋給他。中午則由風家辦桌招待。風家則 bara'in a əmau 家人及具同一祖父的風姓兄弟們參加，高姓則同一祖靈祭團的各戶派代表參加，中加拉灣聚落的朱、風二姓³⁶亦來參加，下午則將豬肉、dinnauvən 分給高姓及中加拉灣朱姓、風姓。milubi ka ran'gi 後 dahəs 又成為風家的人。

(4) mashbalau（回娘家）

依賽夏族的習慣從結婚到死亡的不同時期共有四次回娘家³⁷，其中 mashbalau 是最重要的，也是最受重視的；對 mashbalau 之事絕不可隨意開玩笑或輕言否則會招致不幸。原則上一個女人結婚後，孩子差不多大了而經濟能力又允許時，就可以 mashbalau；但有些情形是小孩生病去問竹占 lunhap 的結果，是娘家的祖先（tatinni）希望她作 mashbalau。這時她可審視自己的經濟能力，請位長者同往娘家商談 mashbalau 之事，詢問娘家對 mashbalau 日期的意見，mashbalau 的舉行對雙方都需一大筆花費，如果在經濟上有所困難，可延到半年或一年才舉行，所以日期是視雙方的經濟能力而定，但也

35. bara'in a əmau 之子在風家的名字應為 əmau a bara'in，為高姓的 dahəs a 收為義子，高家為他命名為 dahəs，眾人亦以 dahəs 喚之。

36. 高姓原住在中加拉灣，後陸續遷至東河，中加拉灣的朱姓、風姓、高姓成一聚落，也是一個 ahakinitolan，即婚、喪，還 ran'gi，mashbalau 等場合的會餐，他們都會參加及相互幫忙。向天湖的風姓、朱姓、芎姓亦構成一個 ahakinitolan。

37. 這四次回娘家分別是結婚後回娘家—mushasha eb；生孩子回娘家—mala ka gogolin，孩子長大回娘家—mashbalau 及配偶過世的回娘家—mānrau。

宜拖延太久，否則祖先會不高興。通常經濟能力許可時主動作 mashbalau 是比較好的，而未作 mashbalau 者會將不幸延及後代。下文描述為 75 年 4 月 13 日風姓 bara²in a taro 最小妹妹 baza a taro 作 mashbalau 的情形：baza 嫁給泰雅族，目前住在南江村的東江新邨，因小兒子一直生病未好就問竹占知道必須做 mashbalau 方可，所以 baza 希望早點完成 mashbalau 可讓孩子健康，在一個月前由 baza 的先生及兄弟前來徵求 bara²in a taro 同意 mashbalau 的日期。4 月 13 日這一天 baza 夫婦準備了 16 個 dinnauvən、一頭 235 斤重的豬、100 斤米酒、啤酒三箱帶到向天湖的娘家，baza 先生的兄弟姐妹亦自外地回來同往向天湖。抵向天湖後眾人聚在廳堂，先由 baza 先生的大哥代表與風姓的 gare a taro 會談 baza mashbalau 之事；再至屋後向東祭告祖先 (humbus ka tatinni)；接著 bara²in a taro 之幼子為 baza 的小兒子做 basan zi²alən，這一切都在中午之前完成。baza 夫婦等人抵向天湖後，向天湖的青年多人都過來幫忙處理帶來的豬及 dinnauvən，將之分切成小塊狀。向天湖聚落各住戶在 mashbalau 時會出錢由二百元至五百元不等，那些已遷離向天湖的風姓祖靈祭祭團有不少人也參加並出錢，bara²in a taro 家的姻親亦參加出錢，這些錢是要給 baza 帶回去的。因此午飯前各戶派代表聚集在 bara²in a taro 屋前空地分 dinnauvən 及豬肉，這完全依每戶出錢的多寡來分，只有 baza 一家未參加分 dinnauvən 及豬肉。中午由 bara²in a taro 的兄弟分擔花費宴請男方、向天湖的數戶及所有參加的親友³⁸。

下午二點多雙方再次為 mashbalau 做結束的談話，這次共收 18,900 元的禮金，由娘家補齊到二萬元，就在最後的談話中由 baza 的兄長交給她，表示給她的小孩，且希望做完 mashbalau 後一切將無事，小孩可平安長大。

賽夏族人非常看重 mashbalau，向天湖聚落各戶除了出錢、分豬肉、dinnauvən 及參加會餐外，每戶在這一天都至少派一人前來 bara²in a taro 家中幫忙。

(5) 喪葬及 mānrau (回娘家)

當向天湖聚落有人過世時，除了通知同一家族在外工作的及婚出的成員趕回來參加喪事，會馬上命人將喪訊通知在林班的工作隊放下工作回聚落辦理喪事，因為在向天湖聚落喪事非一家、一姓之事，而是聚落中各戶人家都須前往幫忙料理。通常人過世不超過三天很快地就埋葬好。喪家在埋葬前主要是守著死者哀悼及祭拜，家人要為死者擦身、換衣及整理死者衣物陪葬；長子會將死者拇指的指甲及額前的頭髮剪下少許，包存起來代表死者的靈魂，在死者的遺像下懸掛一小竹籃，就是把死者的指甲、頭髮縫在一

38. baza 作 mashbalau，她的兄弟要負擔花費，而她的姐姐們也全回來參加。一般向天湖住戶每戶約出 300 元，而她的兄弟姐妹們都出 500 元，並參加分肉及 dinnauvən。

小紅布袋內與紙錢並置於小竹籃內，埋葬後小竹籃仍懸掛著，要數年後才丟棄³⁹。而許多相關的雜事則交由聚落的人分配處理。

埋葬當天死者的家屬、親人及聚落的各戶都會至墓地參加；埋葬前的看墓地、掘墓坑、至抬棺到墓地、埋葬等過程都由聚落的人幫忙完成。埋葬過程相當簡單，如果死者為天主教徒的話，家人會請南庄天主堂的神父前來主持喪禮。聚落的各戶除派人幫忙喪事，每戶都會包奠儀，而埋葬的當天中午喪家要準備午餐來招待參加的人。

埋葬後，向天湖的居民現有“做七”的習慣，主要是“頭七”與“圓七”特別是圓七當天，出嫁的女兒及娘家也會準備祭供的牲品來祭拜，祭拜完喪家會準備二、三桌菜餚請聚落的各戶來參加。

族人稱 *mānrau* 是最後一次回娘家，*mānrau* 即夫婦中有一人過世（不論男女），另一人就要在圓七之後，選一個日子準備 *dinnauvən*、豬肉及酒帶著孩子們到娘家拜訪。依賽夏族的習慣配偶過世後就不可到娘家、不能歡笑歌唱及出現在公共的聚會，一直到 *mānrau* 後才可為之。如果未做 *mānrau* 則娘家的祖先會生氣影響子孫的健康與平安，所以族人也很重視 *mānrau*。以下是根據 75 年 12 月 15 日 芎姓媳婦 *huʔun a daʔin* 回蓬萊娘家 *mānrau* 的過程簡述如下：

huʔun a daʔin 的先生 *damauʔo a Iban*（芎姓）於 74 年 7 月 21 日過世，過完圓七還未回娘家時芎姓的 *daʔin a atau* 又於 74 年 10 月 27 日過世，因此要等 *daʔin a atau* 圓七之後才可去 *mānrau*。通常決定要 *mānrau* 先要請人與娘家商議日期，如遇娘家聚落有喪期也須改期。*huʔun a daʔin* 的娘家姓潘住在蓬萊村，決定好在 *daʔin a atau* 圓七（12 月 14 日）的次日就行 *mānrau*。因此 12 月 15 日，*huʔun* 已出嫁的女兒也趕到蓬萊參加，芎姓除 *huʔun* 一家人外尚有九人同往。

在到 *huʔun* 娘家不遠處，眾人先停下等候，依習俗要 *huʔun* 哭著進娘家後，隨行的眾人才抬著 *dinnauvən*、酒、豬肉等入屋。然後在客廳中雙方進行會談（*hahaʔon*），潘姓由 *daʔin a bash* 與芎姓的媳婦 *gaugəl a ubay*⁴⁰ 二人代表談話，雙方對 *huʔun* 先生的去世帶孩子回娘家之事表示遺憾與不得已，並表示一旦做完 *mānrau* 一切不好的事也將結束。接著雙方去祭告祖先。在 *mānrau* 儀式中最重要也是 *basanziʔalən*（貼草），由 *huʔun* 的哥哥為 *huʔun* 的幼子貼草。中午則由娘家準備午餐招待，*huʔun* 的兄弟姐妹也全回來參加，一起喝酒、聊天，盡興方歸。娘家也準備糯米飯讓 *huʔun* 帶回來，主要分給芎姓各戶。

39. 據報導，此非賽夏族的習俗，是約近五年才有的。

40. 芎姓男性長者先後過世，所以芎姓有事皆由 *gaugəl a ubay* 代表出面。

(四)結語

本文雖為描述各項儀式過程為主的初步調查報告，在此很難達成具體的、整體的結論。不過基本上筆者以一個關注面來貫穿全文，即祭儀與社會組織間關係，因此在行文對各項祭儀的安排是以祭儀和祭儀的參與羣體單位間關係為出發，希望能作為了解賽夏族社會文化特色的開端。

表七 向天湖現存歲時祭儀分析表

祭儀名稱	性 質	舉行時間	祭儀舉行主要羣體單位	祭儀的主持者	祭祀對象	活動時間
pas-vake	播種祖靈祭 收穫祖靈祭	每年 5、6 月間 每年 11、12 月間	姓氏祖靈祭 祭團	各姓氏的長者	祖 先	1 天
pit-aza	播 種 祭	每年 4 月間	全部落	各戶家長輪流擔任	祖 先	1 天
pasang ginnonol	掃 墓	每年 4 月 5 日	全部落	各姓長者代表	死 者 祖 先	1 天
pas-taai	矮 靈 祭	每 2 年農曆 10 月中旬	南賽夏羣	朱姓主祭	矮 靈 taai	6 天

不過文中雖以祭儀和祭儀參與的羣體單位間關係來安排各項祭儀，但仍根據儀式的性質將向天湖現存的祭儀活動區分為歲時祭儀和生命儀禮兩大類來分別處理。在本文的處理過程中很顯然地將重心放在歲時祭儀活動的描述，特別是祖靈祭和矮靈祭這兩個儀式上。事實上將祭儀活動區分為歲時祭儀和生命儀禮的分類就有著這兩大類各成一系統的意涵，是二套時間的周期，一是作物生長的自然周期，一是個人生命過程的周期。然而當我們將這兩大類祭儀加入祭儀與祭儀參與的羣體單位間關係的觀點來考慮時，從表七呈現出現存的歲時祭儀主要的羣體單位為姓氏祖靈祭祭團——部落——南賽夏羣這三個層級單位，本文對祭儀的安排亦有意要強調這三個層級單位的意義，關於這點須進一步說明。不過，前文在描述生命儀禮時，並不以這種方式來安排各項儀式，因為對生命儀禮的參與羣體單位似乎可分為二層來看：一是基本上這些儀式的執行是以家或家族為基本單位；一是在不同儀式可動員不同範圍的羣體來參加宴席或分 dinnauvən 及豬肉，除了

祭團和部落的羣體單位，生命儀禮的活動隨儀式之異可動員不同範圍的親屬羣體參與；而且生命儀禮中如結婚、回娘家等儀式是男女雙方共同參與，由於這些儀式中男女雙方扮演不同的角色與地位，所以雙方在家之上所動員的羣體單位亦異。因此，從祭儀與其羣體單位間關係的角度，將生命儀禮納入而以家為其基本羣體單位時，似乎可呈家——祭團——部落——南賽夏羣四個層級單位，但這樣的處理可能會忽略生命儀禮這些儀式的特性。在此，我們以“儀式的性質”將之區分為歲時祭儀與生命儀禮，具有各成系統的意涵下，以祭儀和其羣體單位間關係的角度處理祭儀，依舊要面對“什麼是儀式的性質”這個老問題，然而不論將儀式分為定期性 / 不定期性、集體性或公眾性 / 個人性或私人性、通過性儀式 / 加強性儀式或歲時祭儀 / 生命儀禮 / 消災祛邪儀式等，甚至更詳細的分類，這些分類並不能成為處理這個問題的觀點⁴¹。

當我們將向天湖現存的歲時祭儀視為一個類別，從祭儀與其羣體間關係的角度出發，可以自前文及表七顯示：歲時祭儀中不同目的的儀式，有不同的羣體單位為活動的主體；要瞭解這些儀式和羣體單位間關係，就不能孤立於一個儀式中，而需將儀式間的關係放入考慮。“不同目的的儀式有不同的羣體單位”已顯示為賽夏族祭儀活動的特色，在此意涵著一關鍵性的問題：即可以要由不同羣體單位來完成這些儀式；這實已關係到這些羣體單位在賽夏族的社會文化中所具有的意義與特性，在這脈絡下事實上我們所要關心的正是透過儀式這些羣體單位如何展現其意義與特性，並要進一步去瞭解儀式在賽夏族文化中具有的意義。

“姓氏”、“地域”、“族羣”三者為瞭解賽夏族祭儀羣體單位的關鍵之一，從前文及表七中“姓氏”、“地域”、“族羣”的意義多少分別呈現在 pas-vake、pit-aza、pas-taai 三個祭儀⁴²。在衛惠林（1956:4）一文指出“氏族”與“地域組織”的相互交錯關係形成了賽夏族社會組織的基本特性，“氏族系統”基本上是超部落性、非地域性（non-localized），而各村落中的同姓家族藉地緣關係而組成“氏族祭團”，發揮“氏族”的社會功能，“氏族祭團”是地域團體，是“氏族單位”內地域化的次單位。衛惠林與其他文獻（例如增田福太郎 1958）都視賽夏族為一典型的父系“氏族”社會

41. 在此筆者會提出這個問題，主要是在上述架構中，這是直接面對而無法逃避的問題，在宗教人類學的理論中可以提供許多不同的觀點，但是一般我們在使用分類討論儀式時，却忽略這個問題存在的意義。

42. 掃墓 pasang gi ṇonol，非原來歲時祭儀周期中的祭儀，是日據時期因外在因素才產生的祭儀，但目前已成為重要的歲時祭儀的一部分，其在羣體單位的運作亦呈現姓氏與地緣的意義。

，不過衛惠林又指出若與台灣中部土著族羣布農族與鄒族相較，就顯得“鬆散而無系統”（1956:2）。基本上賽夏族有關姓氏、名字及財產的傳承是以父方為原則，但在此使用“氏族”的概念來指涉為賽夏族社會組織的單位，筆者則認為需加以保留待進一步探討。因此，衛惠林所謂“氏族祭團”即為本文中的“祖靈祭祭團”或“地域化的姓氏祭團”。這個姓氏與地域交織性質的羣體基本上是因舉行祖靈祭而存在的，當然牽涉到賽夏族的祖靈信仰，然而這個羣體單位運作的特質，要從“姓氏”透過“地緣”關係落實為一個羣體單位來掌握瞭解。

姓氏（sinrayhō）可以有雙重的分類意義，一方面姓氏是賽夏族認為其獨特而不同於泰雅族之所在；另方面透過同姓（aha sinrayhō）與異姓區劃的意識，姓氏就不只是外婚的單位，而可視之為賽夏族本身的人羣分類象徵符號（symbol）。當姓氏以分類意義存在，形成一種“我羣”與“他羣”的區劃意識，而姓氏是父方傳承且具外婚限制，有可能為嚴格而封閉的系統。然而姓氏這一分類系統藉分散式的地緣關係之運作，為了祖靈祭活動所形成的小單位羣體，透過儀式却有區劃的意義而又具彈性的可能。

祖靈祭的祭團雖為具體化姓氏與地域交錯關係的羣體，在姓氏脈絡中，獨立出地域性單位的意義。但就祖靈祭言，基本上這個儀式著重的仍在地域單位內同姓間認同的關係。在此也同時意涵著同一地域單位內各姓氏區劃的存在，因為賽夏族的部落不僅小而分散，且由幾個姓氏所組成。就部落這一地域單位內的分布來看，各家戶呈分散式的分佈而有同姓家族聚居的傾向，同樣地部落與部落間分佈是分散而獨立的。然而賽夏族的部落並無統籌性的機構或領導人物的存在，部落之事是由幾位有能力、諳識習俗的長老來商議協調。在此我們可以看到一存在姓氏區劃的地域單位，且無支配性的關係位於各姓氏祭團之上，而各部落間各為獨立的地域單位，又如前文所言這樣的地域單位其生命史潛在著分散的趨向。因此以全部落為祭儀羣體單位的播種祭，可以在儀式過程中呈現這一地域羣體的特質。當我們將祖靈祭祭團當作在地域單位內透過姓氏認同產生的祭儀羣體單位；而部落，其確是一地域單位，但如從全部落為羣體的儀式來看，是各姓氏祭團因地緣關係而一起舉行儀式，在播種祭實際活動參與的單位是家戶，原有超越姓氏區劃的意義，然祭主依姓氏輪選，也顯示姓氏區劃之不可忽略。原則上祖靈祭強調姓氏之意義，播種祭則突顯地域的意義，在此值得思考的是“地域”的基礎何在，或許經濟是重要一面，不過尚待進一步的探究。

不論姓氏——祖靈祭或部落地域單位——播種祭，都可意味著區劃的存在：姓氏間的區劃、部落間的區劃，這些區劃的存在使我們看到賽夏族社會中一個個分散而獨立的小單位。然而在賽夏族最盛大的矮靈祭典活動，不僅是結合各姓氏、各部落地域單位，若就祭儀的整體來看是超越地域單位而為賽夏族全族的祭儀活動。如果說矮靈祭的舉行

超越了姓氏區劃及地域區劃，則矮靈祭的進行可算是一種族羣區劃的過程。在描述矮靈祭時曾提到矮靈祭是一個以賽夏族與異族羣衝突的關係為主題，並使全族投入的獨特儀式，事實上這也意含異族羣、異文化在其族羣史中的重要性。從矮人、泰雅族、漢人、日本人等異族羣、異文化的接觸過程中，在現實上如武力、經濟地位、社會地位等各方面賽夏族多居於弱勢的地位。然而矮靈祭則透過儀式每二年重演一次賽夏族與矮人間的族羣衝突，且在這場衝突中賽夏族扮演弱勢的角色。如果說矮靈祭是透過祭儀在呈現這種族羣經驗的重要性及族羣的區劃，則矮靈祭的舉行本身對族人而言也是新的經驗過程，特別是在大眾傳播媒體宣傳下，矮靈祭成了台灣社會文化休閒觀光活動，新的族羣經驗就更為突顯。

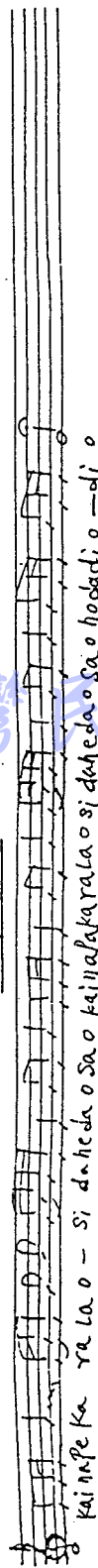
透過“姓氏”、“地域”、“族羣”這三個概念，或許可以有助於對 pas-vake、pit-aza、pas-taai 祭儀及其羣體單位的了解。從表面上，祖靈祭祭團——部落——南賽夏羣三者似乎呈階層性的安排，然我們藉在儀式中姓氏區劃、地域區劃及族羣區劃的意義來看，則祖靈祭祭團、部落、南賽夏羣各有其獨立性，三者間並無統轄的關係，將之視為由小而大包含性的平面關係或許較為適當。然而當我們一再提到儀式和姓氏區劃、地域區劃、族羣區劃間關係，似乎意味這些儀式是在反映人羣分類的區劃，不過我們可進一步將之視為透過儀式不僅經歷這些具文化意義的區劃，同時也在進行新的區劃，產生“我羣”的意識。區劃的強調會使羣體間界限明顯而難以跨越，然而姓氏與地域的交錯關係之運作却使之產生彈性，在缺乏支配性力量的強制作用，賽夏族的羣體似乎呈 atomization 的傾向。

基本上這部分是筆者對於賽夏族的祭儀與其羣體單位關係探討的初步構思，這中間仍有許多問題待進一步的釐清與考慮，而且筆者的焦點是放在歲時祭儀上，因此有關祭儀整體的了解仍待未來的研究來處理。

二、賽夏族之音樂

賽夏族矮靈祭歌（送靈部份）（註）

Papaosa



歌詞：

1. Si da hi da, o sao, o sa pa ku va,
a da o sida, o sao, o sa pa ku va,
a da o, ho da di o dio.
2. O sa pa ku va, a da o ka vu wa dai
si ka yo, ka si fid ka, o ra o, o sa pa
ku va, a da o ka si fid ka, ora o ho
da di o dio.
3. ka si fid ka, o dao, ka ta tina va,
o da o, ka si fid ka i o za o, ka ta ti
na ka, to da o ho da di o di o.

（林信來記）

PA-PA-OSA

(一) karenape ka lara.

sizax ila, usa!

終了 (虛) 行(命)

usa pak. -paalala

行(命) 遶河

ka paalala i sekai

(結) 河 (冠處) 地名

ka siβil-il, ka rozaap

(冠主) 饋品 (冠主) 姑婆芋

ka tatima ka tola.

(冠主) 菜 (冠主) 艸

遶河之歌

楓樹之韻

終了(-), 行!

遶河而行!

(遶) Sekai 之河!

以葵(三)爲楓(三)。

雙爲菜。

(一)終了祭儀也。

- (1) $\sqrt{\text{si}\beta\text{il}}$, sum- βil “遶”, “饋”之反視形。通常用 si- βil (第三被動式)。
- (2) 據報告人言, 此爲矮人稱“葵”之語詞, 亦即賽夏語稱“姑婆芋”之語詞。賽夏語稱“芋”即 rokol, 稱“葵”即 tinoβun。

- (二) 原文作姑婆芋 Alocasia macrorrhiza (Linn.) Shott. 殆非食品。祭中實際所饋之旅楓爲葵 (見序說第二節饋楓之儀), 據稱代以姑婆芋貶稱之也 (meiosis)——如稱芒以白茅 (見於壹二)。
- (三) 按旅楓之葵用姑婆芋之葉包之, 故亦可認爲換喻 (metonymy)。

(三) 原義饋品, 參照祭中儀節, 可譯爲旅楓。

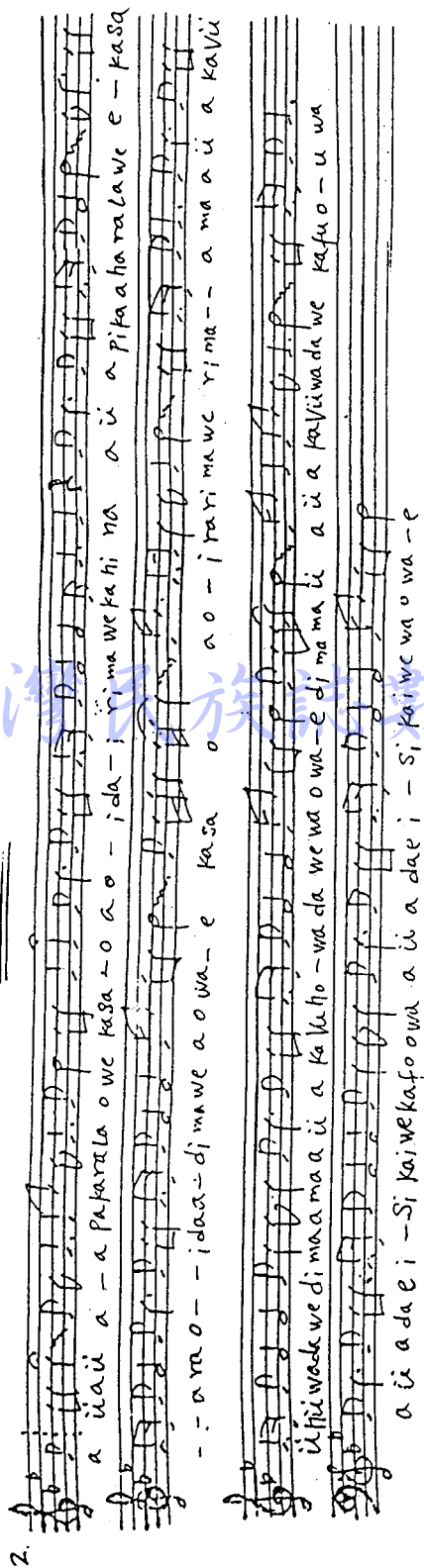
(林衡立, 民 45)

(註) 由於在苗栗南庄向天湖採錄之矮靈祭歌不完整, 此段送靈部份祭歌係依據 1986 年 11 月

胡台屬於新竹五峯鄉採錄之全套矮靈祭歌錄音帶整理而成。其餘祭歌因時間所限尙未能

完成記譜與分析工作。

Aleve

2. 

a i a i a - a pa ka ra la o we ka sa - o a o - i da - i ri ma we ka ti na a i a pi ka a ha ra la we e - ka sa
 - - a ra o - - i da a - di ma we a o wa - e ka sa o a o - i ri ri ma we ri ma - - a ma a i a ka i i
 i ri ri wa de we di ma a ma i a ka lu ho - wa da we wa o wa - e di ma ma i a i a ka i i wa da we ka fu o - u wa
 a i a da e i - Si ka i we ka fo o wa a i a da e i - Si ka i we wa o wa - e

歌詞：a vu la a ü a da e si kai we pa be
 (一) ru aü atu va tu vai we pa ti ol,
 a ü a tu va tu vai we wa o wae
 pa ti lü a ü a tü va tü vai we ka
 le-hi e-e hur ka-yo wai, we ka li,
 e-e hur va-yo wai, we wa o wa e.

(林信來記)

KA-KISI-BIREX

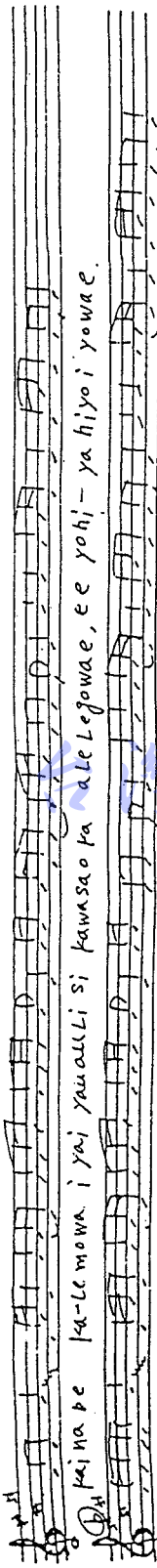
karenape ka lara.
 kasao_m ila rima
 順履 (虛) 去
 m-usa i ka. -pa-lala
 行(不現主) (冠處) 河方
 ka pa-lala i sekai-
 (結) 河 (冠處) 地名
 pateru-tu-üa-tu-pai
 ka-re-ko-ka o-wai
 (1.) 古語。敬語也，祈共緩行路中平安也。

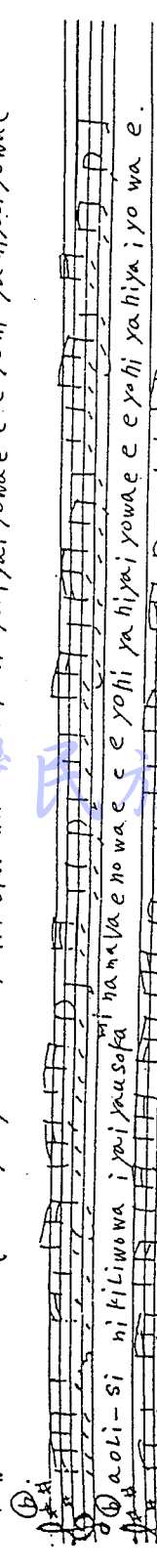
(林衡立，民45)

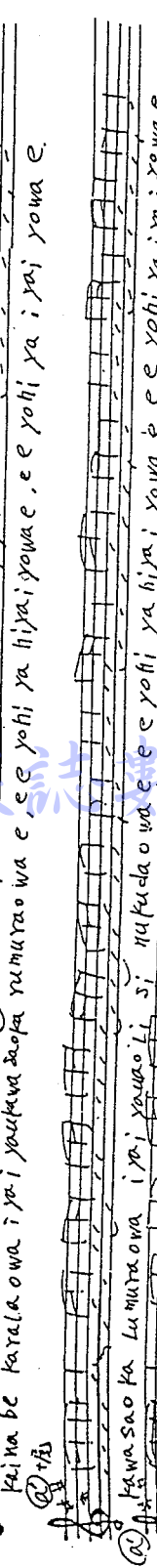
歸路之歌

楓樹之韻
 順履！去矣(一)。
 在河方行旅(二)，
 在 Sekai 之河。
 蜿蜒作隊，
 杖屨(而行)。
 (一)去者矮靈也、祭畢，已還歸之也。
 (二)“行” m-usa 非命令形，而是不定現在形，因矮人已行在行旅，不須令之起程也。

Kokoloi

3. (a)  *ka-lemowa i ya i ya ualli si kawasao ka ale legowae, ee yohi-ya hiyo i yowae.*

(b)  *kawasoo ka ailegowa i ya i ya uau Li Si mi ki li uowae ee yohi ya i ya i yowae ee yohi ya i ya i yowae.*

(c)  *aoli-si hi ki li wowa i ya i ya uo so fa na mwa e e yohi ya hi ya i yowae e e yohi ya hi ya i yowae.*

(d)  *ka na be ka la la owa i ya i ya uka wa so pa nu mu ra o wa e e yohi ya hi ya i yowae, ee yohi ya i ya i yowae.*

(e)  *kawasao ka lu mu ra owa i ya i ya uo li si nu ku da o wa e e yohi ya hi ya i yowae e e yohi ya i ya i yowae.*

(f)  *aoli-si nu ku da owa i ya i ya uo so fa mi na pa ra ya o wa e e yohi ya i ya i yowae e e yohi ya i ya i yowae.*

歌詞： KA-KISI-KURU-KURUI

kisi-kuru-kurui 之歌

i

karenape ka lara.

ka wasao₀ ka rumuza.

(冠主) 標幟 (結) 白茅

kaori si, -nukula₀

? 所以警覺

soka mina, -ka, -laja₀.

(冠受) 上方

(1) p-in-te-wasao (< pate-wasao) 爲稱

路標之語，併用於指路路標 p. ka ku-

raram-am 及禁行標幟 p. ka kaja?

azum-an。此處只有 wasao 缺接頭

詞。

(2) nukula “警覺”，pat-nukula “報

知”，“警告”。

(3) laja “上”。

ii

karenape ka arim.

ka wasao ka ariiin.

(結) 竹柵

kaori siniki iju₀

? 熟茅絲

soka mina-ma-paiy

(1) cf. 生茅絲謂 kakuiju.

(林衡立，民 45)

桃之韻

竹柵(二)之禁行標幟

.....熟茅米(-)

將稱疲困者。(-)

(一)往時寒夏族例編竹柵間家或村落，竹

柵前後有二門，設有警鳴板。

(二)此二句表義不明。

Madanosibok

4. 

karana be karalaowa iya; yauyau mataho sifo kowae e e yohi ya hiya; yowae yau mataho sifo kowa iya; yauhiya
i da maci kotowae e e yohi ya hiya; yowae wai; i da sifo kowa iya; yauhiya; da midikotowae e e yohi
ya hiya; yowae e e yohi ya hiya; yowae yau mataho sifo kowa iya; yauwai; da sifo o kowae e e yohi ya
hiya; yowae ai; i da sifo kowa hiya; yauhiya; da maci kotowae e e yohi ya hiya; yowae yau be karala
owa i ya; yau mataho sifo kowa e e yohi ya hiya; yowae mataho sifo kowa iya; yauhiya; da mati
kotowae e e yohi ya hiya; yowae ya; da maci kotowae iya; yau maci kotowae sifo kowa e e yohi ya hiya;
yowae.

(一) Alnus formosana Makino 臺灣赤楊
，姑稱榛樹。參照序說第二節關於榛

木之儀節。

(2) 赴山採榛木者在山唱歌時 (參照序說

第二節 n 伐榛樹) 以 koali 代替 jao (二) 諷刺矮人或矮樹也。

koali 之意義不明。

(3) $\sqrt{\text{tara}}$.

(4) 宜作 ka (冠詞受格)。因所持為榛木故。

(5) $\sqrt{\text{tikot}}$.

歌詞： KAP-TARA NO SIBUOK

karenape ka lara.

ware . ila siβuok!

來 (虛) 樹名

jaov } mu. . tara no siβuok.
我(主) 待 (冠所)
koali }

heja ila ma. . tikotg.
離 (虛) 恐怖

待榛木之歌

楓樹之語

榛木(,) 其來!

我待榛木。

離(,) 怖之?

(林衡立，民 45)

三、向天湖聚落之舞蹈

(一)文獻資料回顧

現有文獻資料對賽夏族矮靈祭的過程敘述相當清楚，舞蹈發生的時間也記錄清楚，對舞步的敘述，除林衡立在一九五二年的記錄中，有較仔細的說明，其餘略有提到舞名而已。

(二)背景分析

(A)舞蹈與音樂的關係

舞蹈是配合吟頌式的歌曲而跳，除臀鈴外無樂器伴奏，由老年人唱歌來配合舞蹈。原本歌曲與舞步在迎靈與娛靈祭中應有一些規則，然田野調查時，因天候太差，場地泥濘不堪，除出現最多的二步舞外，其餘難以辨認確實舞步，有待日後再去研究。

唱歌的老人也是舞蹈的行列之一，年輕人則不唱專心舞蹈。

(B)舞蹈的場地、出現時間與參加人員

舞蹈場地在祭場，相當遼闊，約有二個籃球場大小，祭場西方設有祭屋，參加人員為全村男女老幼，娛靈時允許外賓加入歌舞行列，迎靈與送靈則不能。

出現時間：11月15日晚上七時至11月16日上午六時

11月16日晚上六時至11月17日上午七時

11月17日晚上七時至11月18日上午八時

11月18日晚上六時至11月19日上午九時

(C)舞蹈的規則與禁忌

(1)隊伍有如歌唱，不得間斷，因此舞步快速時，手握得特別緊。

(2)男女老幼無特定次序，大抵年長者會在隊伍前面，年輕人在後面。老人自成一隊在外圍時，則可輪流主唱，無分階級。

(3)矮靈祭為祭典形式，宗教意味濃厚，歌曲常有淒涼回憶、追悼之意，因此舞蹈中並無男女相親，互相品評的社會意義。

(4)舉代表各姓氏旗子的人，隨時跑步穿梭在舞隊之中。有相互比賽、助興之意。跑步舞出現時（舞步B），則各姓氏旗應與背響鈴者站在一起，不應亂跑。而十年大祭旗出巡時，各姓氏旗應尾隨於後，巡繞會場。

(5)背臀鈴（響鈴）者，原應排在主唱者前或後，現較不明白規定。背鈴者與領唱者自成一隊跳舞，在團體隊伍的外圍。

(6)依當地風俗，可由男家長揹幼兒跳舞，不過一定要參加過兩次祭典，才有祈福作用。

(7)迎靈時的歌舞絕對禁止外人加入，娛靈時方可，送靈祭時也僅有本地人參加。

(D)服飾

統一的服飾婦女為毛線所做紅色上衣及及膝裙子，男士則為紅色毛線背心，有的飾以亮片，相當簡單。背臀鈴者，則臀鈴各有特色，一定有鏡子裝飾，下擺振動的部分有的為竹條，有的則為金屬片、銀器等，甚為考究。

(E)團體精神

整個歌舞是由傍晚連續至第二天清晨，一連三天，加以天候非常不好，氣溫低且下雨，場地泥濘不堪，一度到寸步難行的程度，然歌舞進行時，却有許多人不受此影響，保持高昂精神，自始至終跳著，加以夜晚深山中常有山風，使宗教的神秘性相當濃厚，也使當地人相當投入整個氣氛中。除外賓加入時，常會破壞舞蹈行列，或者態度輕鬆，其餘族人自己歌舞時則保一貫嚴肅及審慎的態度。

(F)舞蹈分析

台灣民族誌數位影音典藏計畫

(A)隊形種類與進行方向

基本型是圓形，場地大，超過一個圓時，隊首向內圈走。進行方向是逆時鐘與順時鐘輪流出現：逆時鐘走向時為擴散，遠離圓心，通常走成一個大圓；順時鐘走向則由隊尾帶領，向圓心螺旋向內包，每當內包至2—3層圓時，就向外擴散，擴散至單圓，有時為一又四分之一圓時，就再順時鐘向內包。

配臀鈴的隊伍則在團體隊型外，自成一開口的圓，也是逆時鐘與順時鐘輪流走向，逆時鐘較多。

團體的隊伍不斷大小移動，外圍的臀鈴與年長者則保持一定大小，逆順時鐘走向變換而已。

(B)動作分析（表二）

(C)編舞結構

M：代表主題Motif，以 leg Motif，腳的主題為主。

m：代表主題Motif的相反，原為逆時鐘，在此改為順時鐘；如無圓的進行，則M為向前走，m則為向後走。

NA：代表不離地，Non-Aerial的動作。

表二：(B)動作分析

分 析	分 類	總數	舞 步
主 題 (Motif)	脚步爲重 step	9	A, a, A', a', B, D, E, F, G
	具腿部動作 gesture	6	A'', a'', A''', a''', C, a
	具身體動作 Body Movement	6	A'', a'', A''', a''' C
移動空間 (Locomotion)	空間移動大 Maximal Locomotion	4	B, D, F, G
	空間移動小 Minimal Locomotion	11	A, a, A', a', A'', a'', A''', a''', C, c, E
	無空間移動 Non- Locomotion	0	
進行層面 (Plane)	橫面 Lateral	1	D
	縱面 Sagitttle	14	A, a, A', a', A'', a'', A''', a''' B, C, c, E, F, G
跳 躍 (Elevation)	離地 Aerial	6	A''', a''', B, D, F, G
	不離地 Non-acrial	9	A, a, A', a', A'', a'', C, c, E
圓與舞步的關係	順時鐘左脚啟步	5	a, a', a'', a''', c
	順時鐘右脚啟步	0	
	逆時鐘左脚啟步	0	
	逆時鐘右脚啟步	7	A, A', A'', A''', B, C, E
	逆時鐘兩腳同時啟步	1	D
	無順時或逆時	2	F, G
圓心位置 (Focal Point)	圓心在正前	13	A, a', A', a', A'', a'', A''', a''', C, c, D, E, G,
	圓心在斜前(右、左)	1	B
	圓心在旁邊(右、左)	0	
	圓心在後面	0	
牽手方式	左右牽手	2	E, G
	左右交叉牽手	13	A, a, A', a', A'', a'', A''', a''', B, C, c, D, F
	不牽手	0	
	拍手	0	

註1：舞步無分男女老幼，全體以團體區分。

A：代表離地，Aerial 動作

$\frac{2}{\cdot}$ ：表重覆，視需要重覆數次，上下出現所包含的範圍為重覆的部分。

(1) $\frac{\frac{2}{\cdot} \text{mNa}}{\frac{2}{\cdot} \text{MNA}}$ 不離地的主題，接上相反的主題，再不斷重覆。
(A, A', A'', C, E)

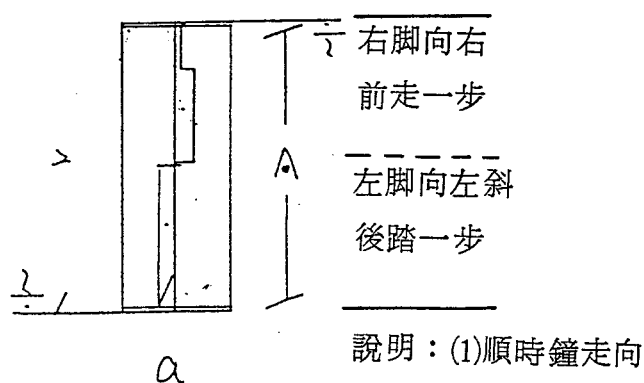
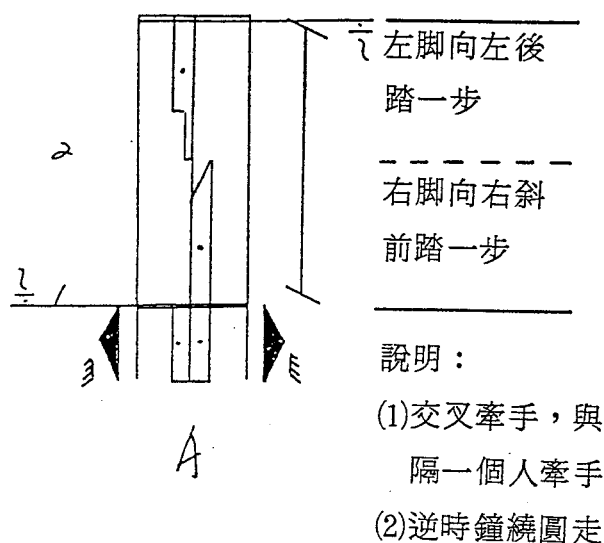
(2) $\frac{\frac{2}{\cdot} \text{m}_A}{\frac{2}{\cdot} \text{M}_A}$ 離地的主題，接上相反的主題，再不斷重覆
(A''', B, G)

(3) $\frac{\frac{2}{\cdot} \text{M}_A}{\frac{2}{\cdot} \text{M}_A}$ 離地的主題，不斷重覆 (D , F)

(D)舞步記錄

舞步以拉邦記譜法 (Labanotation) 記出，英文小寫代號的舞步為英文大寫代號舞步的相反型，共有七種舞步。如連相反舞步一起計算，則有十五種舞步，A至C為迎靈祭、宴靈祭舞步，D至G則為送靈祭舞步。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

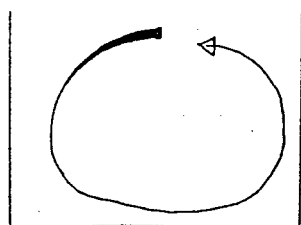


說明：(1) A 為最常用的舞步，A 是逆時鐘走向，團體呈一大圓形，與祭場同大。

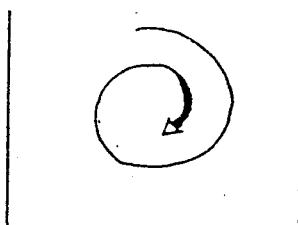
(2) 大圓形形成後，每 3—5 分鐘，即由隊尾帶領呈舞步 a，順時鐘，螺旋形向內走，約 3—5 分鐘可形成 2—3 圈的螺旋形。

(3) 螺旋形形成後，又由隊首帶領舞步 A，逆時鐘走成大圓形，如此逆、順時鐘，大圓與螺旋形不斷交互進行。

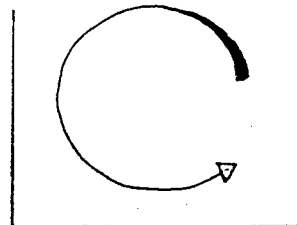
台灣民族誌數位影音典藏計畫



說明(1)

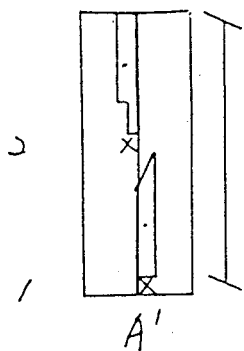


說明(2)

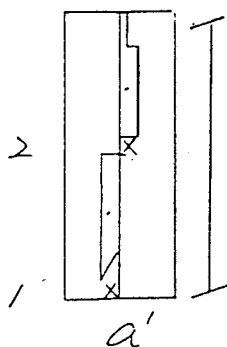


說明(3)

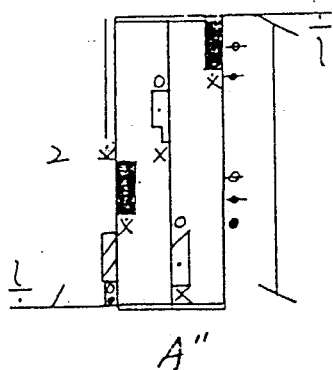
*粗黑綫部分代表隊伍尾端



說明：同 A，每
一步略小



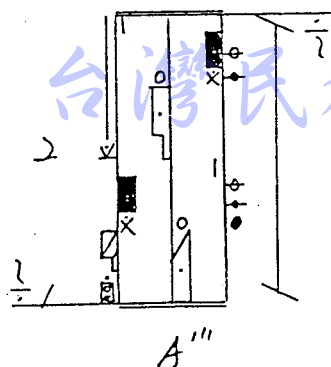
說明：同 a，每一步略小



左脚不動，右脚舉至 place low, 2°彎曲身體
重心下、上震動一次，身體繼續彎曲至 2°
左脚向後踏一小步，身體開始向前彎
右脚不動，左脚舉至 place low, 2°彎曲，身
體重心同時下沈，上升即下上震一次
右脚向右斜前踏一小步，身體保持正

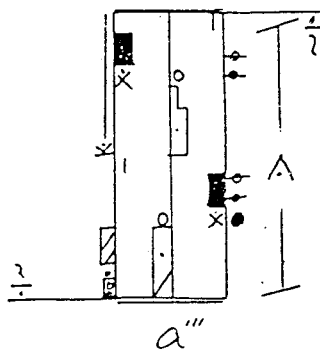
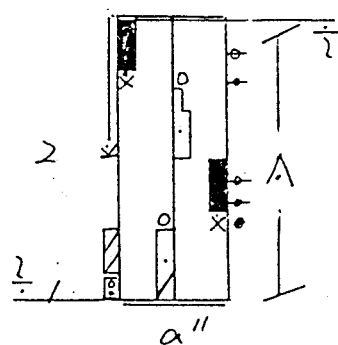
說明：(1)同樣逆時鐘走向
，右脚啟步

(2)半拍間有 leg
gestare 與身體
上、下震動(十顫
動)



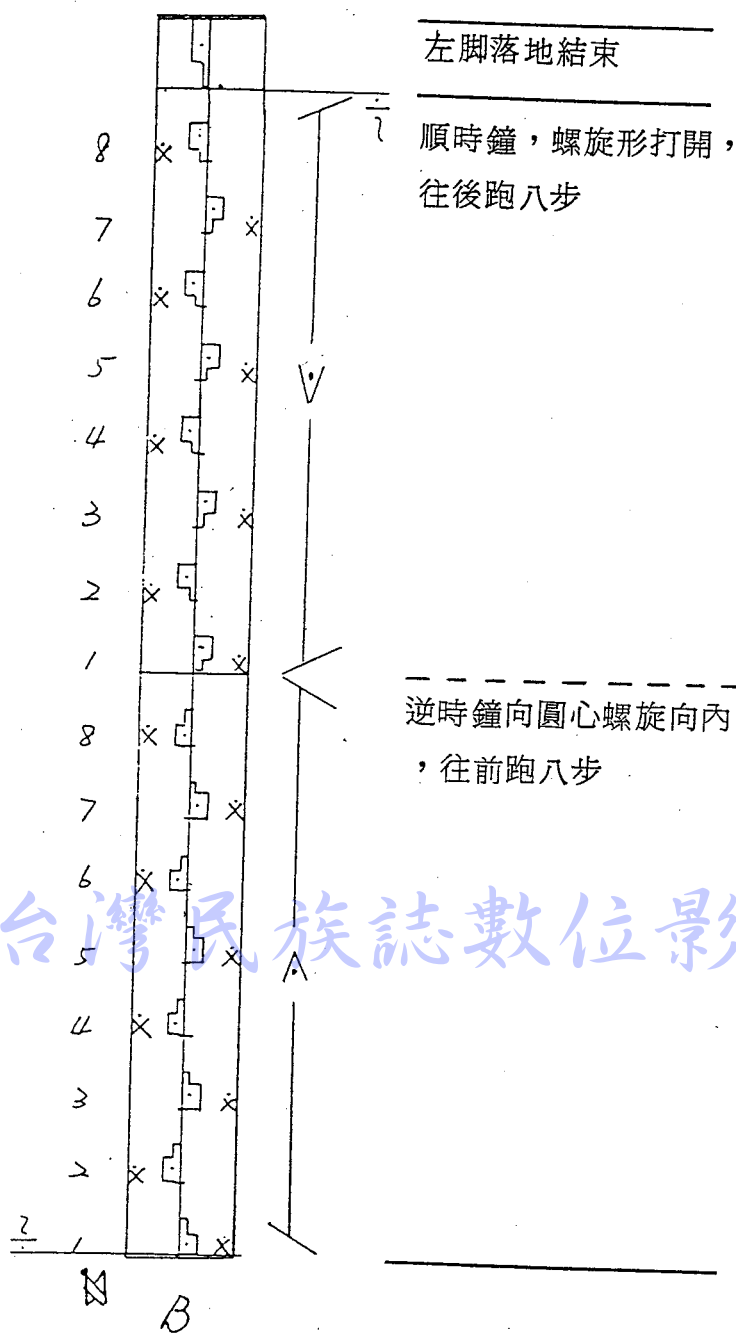
左脚不動，右脚舉至 place low, 2°彎曲身體
重心下、上顫動一次，身體彎曲 2°，右脚離地
小跳換左脚向後一步，身體開始向前彎
右脚不動，左脚舉至 place low, 2°彎曲
身體重心下、上顫動，右脚略離地
右脚向右斜前踏一小步，身體略向後傾

說明：(1)與 A'' 幾乎相
同，步子變換
中，以跳換脚

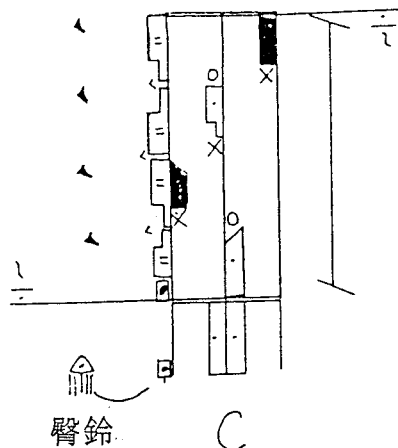


說明：(1) a'' 為 A'', a''' 為
A'' 之順時鐘走
向寫法

(2)按推理所有隊形
由大圓縮至螺旋
形，再擴至大圓
，應有 a'' 與 a''' 出
現，實際觀察時
，因天候太差，
並無真正出現，
此為參考。



- 說明：(1)此記錄為向前跑八步，螺旋逆時鐘向內，再向
後跑八步，螺旋順時鐘向外，跑得很熱烈。
- (2)由於記錄時天候不佳，跑步出現多種，有跑六
步、八步、十二步、十六步，等不同型式。
無法確定，有時是隊尾的人步子不夠大，所以
被拖着多跑幾步，所以實際似乎不甚重要。
- (3)此為年輕人舞步，老年人則在外圈保持舞步 A
緩緩進行。



左脚不動，右脚舉至 place low, 1° 彎曲，臀部向後 shift

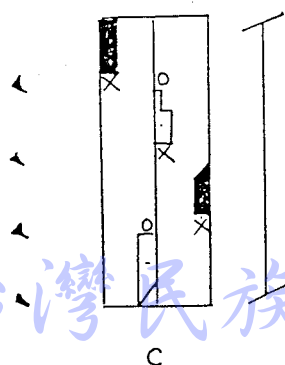
左脚向後一小步，臀部向前 shift

右脚不動，左脚舉至斜前 low, 2° 彎曲，臀部向後 shift

右脚向左斜前踏一步，臀部向前 shift

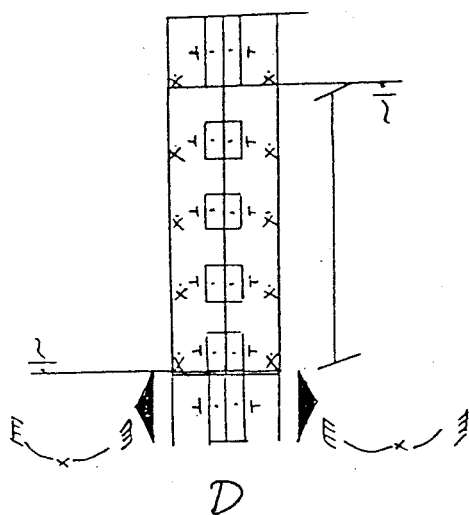
說明：(1) 臀鈴舞，由各家男子或女子，背上臀鈴，臀鈴主要發聲的條狀竹節或金屬條部分在臀部位置，所以臀部前後搖幌便可帶動鈴聲。

(2) 揸臀鈴者往往自成一組，在團體的外圍呈圓形走向，彷彿為團體伴奏般製造音響。



說明：(1) 同樣舞步，順時鐘走向，可以變成先向左斜後，再向正前走，臀部動作依舊，臀鈴聲依舊。

台灣民族誌數位影音典藏計畫



雙腳齊跳，逆時鐘繞圓跳。

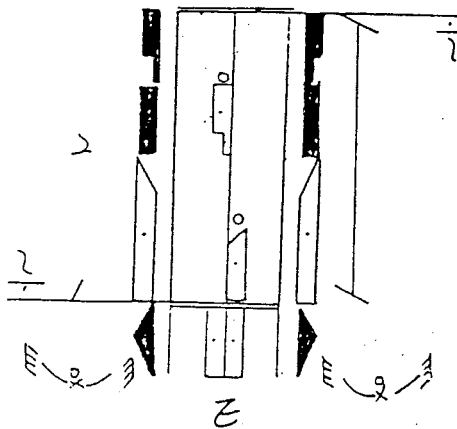
雙腳略開，雙手交叉牽，與隔一個人手牽起。

說明：(1) 此為送靈的清晨所跳舞步。

(2) 團體在祭場中心圍成四個圓圈，一層包住一層，十分緊密。

(3) 主祭官唸完一段話之後，團體一起逆時鐘雙腳跳動，約 30 秒左右。

(4) 84 年矮靈祭曾有越跳圈子擴大，由四層擴張至兩層。



左脚不動，手拿至 Back low

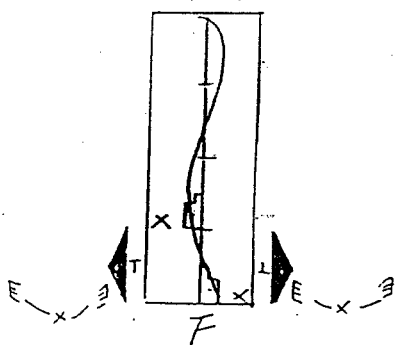
左脚向後走一步，手拿至 place low

右脚向右斜前走一步，雙手舉至斜前 middle 方向

說明：(1)手左右相牽，即牽旁邊人的手。

(2)舞步感覺與 A 同，多加上手動作

(3)此為送靈的清晨所出現。

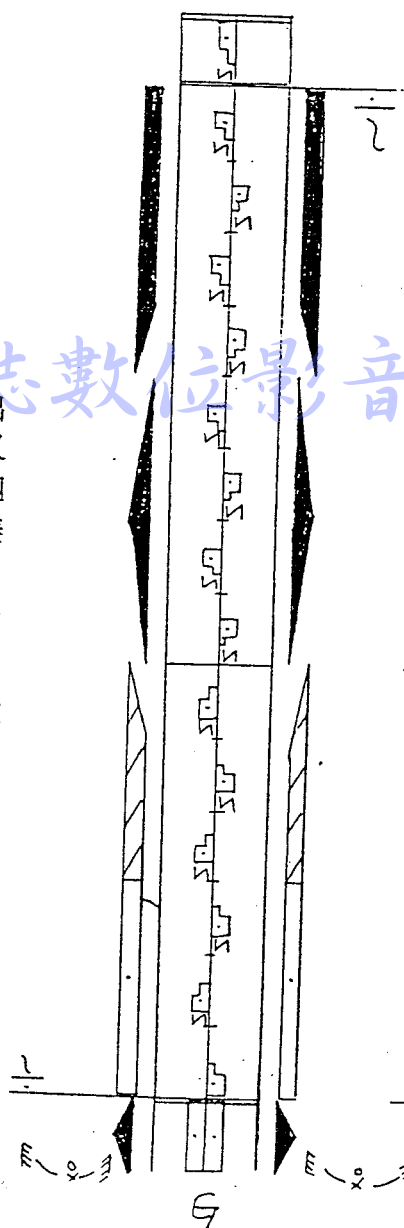
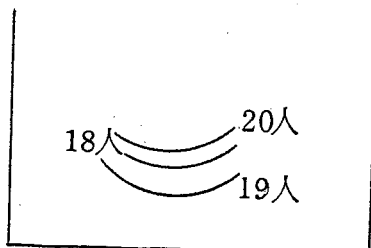


說明：(1)四名勇士送靈祭時，出發砍伐榛木，四人交叉牽手(F)繞全場後，再跑出祭場，至山上砍伐榛木。

(2)①祭場內，由男士跳出待榛木之舞(G)

②手左右相牽，分為三排，排成開口圓，而向祭屋，11/18/86所記，第一排有20人，第二排有18人，第三排有19人，三排同時向前後跑步跳舞。

③手勢的 Timing 係為參考，不是非常準確



向後跑八步，雙手漸拿下，再向後

向前跑六步，雙手舉至上

左右牽手，面向祭屋，集體行動

第五章 卑南族之祭儀歌舞

一、南王聚落之祭儀

(一)研究背景

1、卑南族分布概況

卑南族主要分布在今日台東縣卑南鄉、台東市一帶，往昔因有八個主要部落，又稱為「八社番」。這八個部落分別是知本、射馬干、呂家、大巴六九、阿里擺、北絲鬮、卑南和檳榔。此外，另有約在民國初年由卑南遷出之部分族人聚居在台東市寶桑里一帶，該地稱為Apapolo。其有關之名稱與居住的地理位置如表一及圖一。大抵上，部落分布的高度是在海平面 100 公尺以下（鹿野 1938），全族的人口約六千餘¹。

由於卑南族位居於南邊的東排灣羣、魯凱的大南社、北邊的阿美族以及西面的布農族之間，該族的習俗、文化色彩頗有混雜之現象。如果我們暫不考慮沿台東縣太麻里鄉一直到屏東縣滿州鄉一帶的「排灣化卑南族」（移川等 1935；衛惠林等 1972，第一冊）以及上述八個主要聚落的內部差異，根據學者以往的研究，該族的起源傳說大致可以分為下面兩個系統（宋龍生 1964:67）：

(1)發源於知本附近海岸 Ruvoahan 的地方有「石」生起源傳說，以知本為主社的知本社羣。此羣包括知本、射馬干、呂家、阿里擺、大巴六九和北絲鬮。

(2)發源於知本附近海岸 Panapanayan 地方有「竹」生起源傳說，以卑南為主社的卑南社羣。此羣包括卑南、檳榔。

如果我們根據「高砂族系統所屬の研究」一書中第七章的記載，上述八個部落的內部組成以及口碑傳說呈現一些差異。今將各部落的情形略記如下：

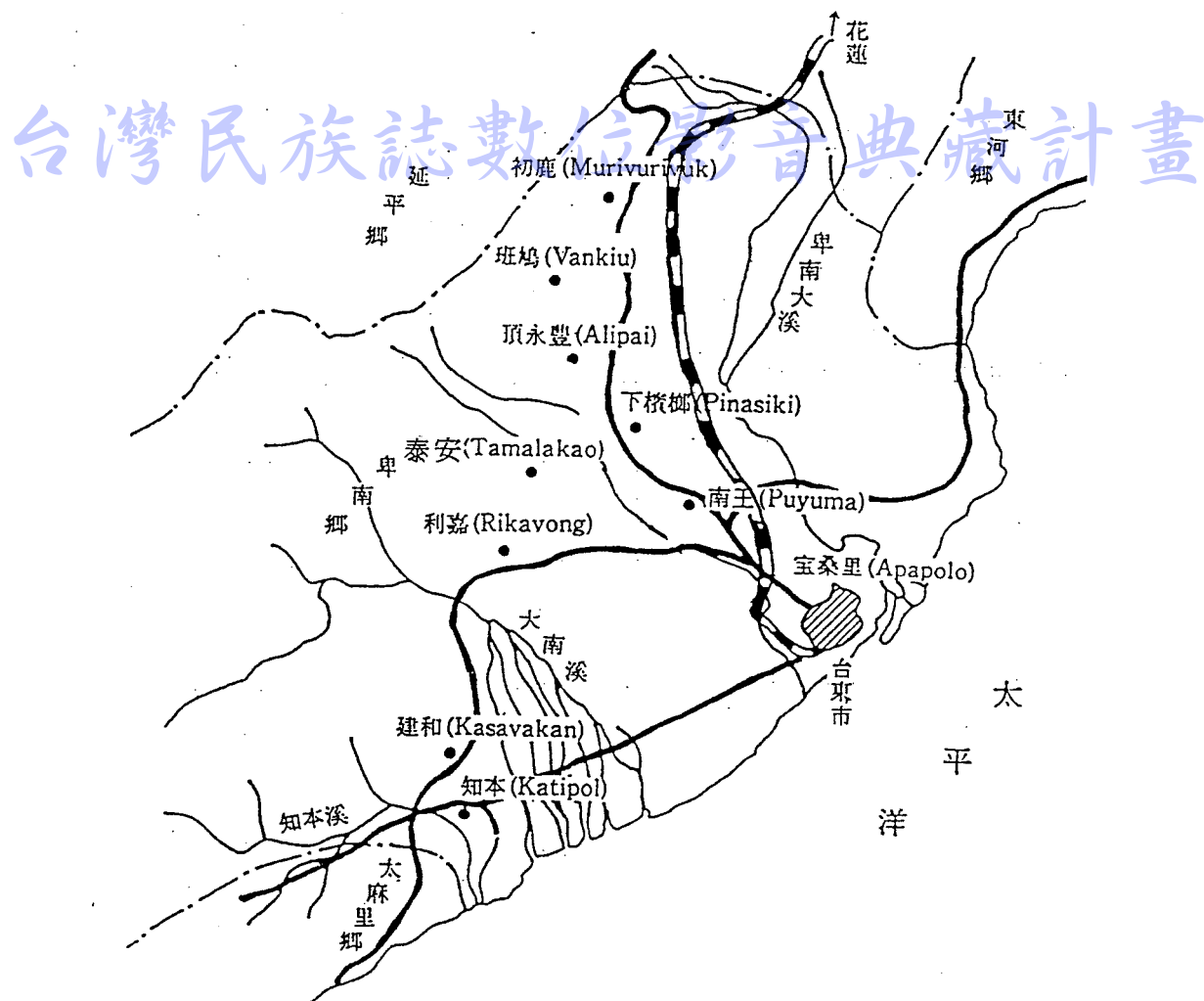
(1)知本——發祥於Ruvoahan，石生傳說。根據口碑，同胞中的姊姊Toko 是射馬干之祖

1 日據時期的官方分類系統都將卑南族劃歸排灣族東部羣，因此有關該族的人口的資料並不多見。1931 年人口調查為 1,092 戶 5,289 人（馬淵 1974:405），1937 年台灣總督府警務局的資料是 911 戶 5,279 人，1964～65 年的調查共有 6,335 人（王人英 1967:15）。民國 75 年 7 月筆者以問卷訪問，包括Apapolo的九個主要聚落共 1,151 戶 5,228 人。如果包括其他散居人數，全族應約有六千餘人。

表一 卑南族主要部落的名稱

舊 名 稱	卑南語名稱	現 名 稱
知 本 社	Katipol	台東市知本、建業里
射馬干社	Kasavakan	台東市建和里（下建和）
呂 家 社	Rikavong	利 嘉 村
大巴六九社	Tamalakao	泰 安 村
北絲鬬社	Murivurivuk	初 鹿 村
阿里擺社	Alipai	賓朗村頂永豐（上賓朗）
卑 南 社	Puyuma	台東市南王里
檳 榔	Pinasiki	賓朗村下賓朗
（寶桑庄）	Apapolo	台東市寶桑里

圖一 卑南族主要部落的地理位置



，弟 Sihaisihau 是知本社之祖（頁 342）。但又說該社有一女與排灣族男子婚，而為射馬干社之祖（頁 337）。

(2)射馬干——移動路線的口碑與知本社同。祖先因受知本社祖先的勸誘，住於後者住處的稍低處。低處為 savasavak，故得 Kasavakan 此社名。後來知本社也漸漸遷下來，而與射馬干「並立」（卑南語為 korpatipol），因而知本遂有了 Katipol 的社名（頁 343）。

(3)呂家——根據口碑，從 Panapanayan 生出阿美族、知本、射馬干和呂家的祖先（頁 347）。但該社四個頭目家只有兩家是石生，Sangiradan 家是混入了魯凱族下三社羣的多納社系統，Ringaringai 混有大南社系統（頁 349）。

(4)大巴六九——根據魯凱族大南社的口碑，此社之祖的兩位男子是由大南社某家分出而到此地，這也是大南、大巴六九兩社共同一致的傳說。又據呂家社口碑，往昔曾從屏東霧台鄉大武社（Tamalakao）遷來三戶，而為此社之始，且因原地名 Tamalakao 而襲之。移川子之藏等日本學者認為假如是如此，則 Ruvoahan 的發祥傳說，可能係後來受呂家的影響而附加結合者（頁 350～351）。

(5)阿里擺——根據報導，此社之地原為呂家社的耕作小屋，後來獨立而成為一社（頁 358）。

(6)北絲鬬——根據大南社的口碑，此社與大南社同祖。大南稱北絲鬬是 Inariki，大南有頭目家名為 Inariki。由此社之故地及魯凱族下三社羣的萬斗龍社（Mantau-ran，在今日高雄縣茂林鄉萬山村）之口碑來看，或者兩社之中必有一部分同祖先：一方留住下三社羣之地域，另一方移居卑南族之地域而成為此社。社人稱故地所在的內本鹿後面深山之地為 Ponoh，這也是指前面萬斗龍社的名稱。若根據呂家社的口碑，此社是由猴子所生，不知耕作，由大南社教以種芋之方法（頁 354～355）。

(7)卑南——部落分南、北兩部。北部落很明顯地屬於前述「竹」生系統，但南部落恐怕係外來的異系分子（頁 360）。比較知本、射馬干、呂家諸社向發祥地的 Ruvoahan 的祖靈祭祀之現象，卑南社內部並不一致，而且不大重視發祥地的 Panapanayan（馬淵 1974:398）。

(8)檳榔——在語言、習俗等方面幾與卑南社無所異別。之會來此，源於有一知本人欲做知本、卑南兩社紛爭之協調。除此外，知本社有一頭目與卑南社一女婚。而此社後裔為此兩對夫婦之後（頁 365）²。

2 根據筆者民國73年的調查，該聚落現居住民包括不少來自卑南社的 Balavan 系統，至於早先的住民多已遷移他處。

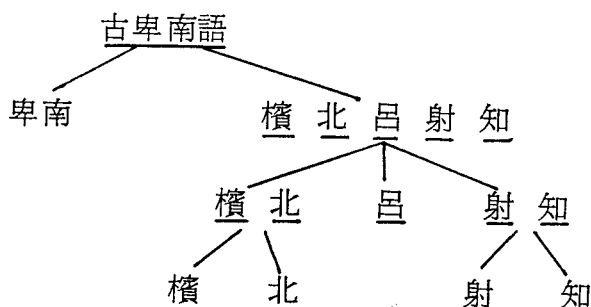
總括來說，我們可以說知本、呂家、射馬干三社的關係較為密切，而且口碑也都提到卑南社是竹生的（頁 338, 342, 347）。若從移動路線來說，前三者也與後者不同，甚至之間有仇敵關係（頁 366 ~ 367）。至於其他社，不是前四社的分社就是也混入了外來的系統。但是，另一方面，即使是在前四個主社，移川等人也指出可能各自包括彼此間的分系以及外來的系統，因而導致各社之間的差異。例如除呂家社有魯凱族的系統外，知本社的祖先曾招入阿美族，其祭祀集團尚且包括阿美族人，射馬干社與呂家社的口碑也提及阿美族是源自 Panapanayan 的石頭。甚至射馬干社可能因為祖先曾招排灣族人而又有一些部屬跟著後者前來，因此在習俗上也有近於排灣族之處，例如頭目之地位，不論男女，以長嗣傳之；旱田、家、檳榔樹、竹林和家畜等財產也大部分留給長嗣（移川等 1935:344）。卑南社六個頭目家也分屬南北兩半部，馬淵東一（1974:397）認為南半部的 Ra⁷ra⁷家的祖先恐怕是從蘭嶼乘竹筏來的，而不是屬 Panapanayan 系統³。

換言之，八社的系統顯然不是如先前提到的「石」生、「竹」生的二分法那樣單純、明確。另一方面，由於該族居住地周圍有不同文化的族羣，彼此之間的往來、通婚與文化的混合極為可能。馬淵東一（1974:396）就指出該族一方面有類似阿美族的母系特徵，但又具有排灣、魯凱族的長嗣、長男繼承之特性。不過，筆者必須指出的是以往的研究，尤其是口碑、傳說方面，大多採自頭目系統，但實際上部落的內部組成的來源、性質可能更複雜（參閱土田 1979）。以檳榔社為例，移川等人（1935）的研究雖也指出其原先的成員之系統來自知本社，甚至在語言、習俗方面與卑南社接近，丁邦新（1978）的研究却顯示卑南社的方言與檳榔、北絲鬬、射馬干、呂家和知本等五社的方言的語言系統有顯著的不同。而且從詞彙上，射馬干和知本最為接近，檳榔和北絲鬬比較接近，呂家則介於兩者之間，其關係如圖二。

當然，語言的差異，尤其語音方面，並不同於習俗的差別，但是徵諸八個主要聚落有關宗教、祭儀的歌舞、內容與名稱，其間的差異性顯然比起台灣境內其他土著族羣其地域羣內各聚落的差異更為顯著。就此而言，任何有關卑南族社會文化的研究可能無法從某個聚落的調查結果直接概推，但是從研究的論點來說，上述這些現象提供探討文化混合、整合、族羣界限（ethnic boundary）或界定等問題的很好例子。

3. 就此而言，有些學者（如移川等 1935；宮本 1985:89）主張以共同祖先發祥地的「Panapanayan」來取代原指卑南社一社的「Puyuma」一詞而稱呼該族的論點也是有困難。山道明神父（D. Schröder）指出知本社通常以 Ruvoahan 代替 Panapanayan（1967:11）。基於一般習用的考慮，筆者以「卑南族」（Puyuma）稱此族羣。

圖二 卑南語各方言之間的關係



引自丁邦新（1978:341）

2、卑南族祭儀文獻之回顧

就筆者所知，以往研究卑南族祭儀的有關文獻還算不少。除佐山（1913）、河野（1915）這兩本調查報告書曾敘述一些祭儀活動的內容外，尚有伊能（1909,1910）、小泉（1929）、安倍（1931）、古野（1945,第四章）、衛惠林等（1954）、山道明（Schröder 1967）、洪秀桂（1976,1978,1981）、笠原（1980）、末成（1983）等文以及 Quack（1985）一書。這些著作所討論到的聚落是以卑南社最多，如表二。從內容來看，大致的情形如表三。

這些文獻大都以敘述為主，因為也是根據作者當時的田野調查⁴，因此對目前的研究提供不少資料，尤其不同年代祭儀活動的情形。如果我們仔細閱讀這些著作，將不難發現早期的研究比較著重於祭儀的各個層面之描述（如佐山、伊能、小泉、古野和衛惠林等），但是祭儀活動本身並不詳盡，這或許歸因於那時期田野工作的種種限制。然而比起日後的調查，由於早期的年長報導者頗詳於部落、族羣的歷史與祭儀的內容，這些記載也就更為珍貴。相對之下，後來的研究（如笠原1980；洪秀桂1981；末成1983）多是針對某一主題或祭儀活動從事調查，加上田野時間較長，其內容也比較詳細，甚至對這些調查的論點提出解釋。不過也許由於篇幅與問題之所在，祭儀活動的描述往往侷限於和文章有關的部分，而無法看到如早期那樣儘可能記載所見所聞的。

儘管如此，以往的文獻仍然提供豐富的資料。筆者認為如果我們一方面從事田野工作，一方面整理既有的文獻，或許可以銜接兩者，並且進一步引發一些值得深思的問題。

4. 在所有學者之中，山道明神父在知本長達二十多年的調查，是一特殊的事例。但因筆者不諳德文，遂不能確實瞭解 Quack（1985）一書的內容。就其書名與目錄來看，係有關祭儀執行者的調查。

表二 各社祭儀研究之文獻

部落	卑 南	知 本	呂 家	北絲蘭
文 獻	佐山(1913), 河野(1915), 伊能(1909, 1910), 小泉(1929), 安倍(1931), 古野(1945), 衛惠林等(1954), 洪秀桂(1976, 1978, 1981)	古野(1945) 山道明(1967) Quack(1985)	古野(1945) 末成(1983)	笠原(1980)

表三、以往祭儀研究著作的內容

內 容	祭 儀 活 動 的 性 質			
	定 期 性		不 定 期 性	祭儀執行者
	七 月 收 穫 祭	十二月大獵祭、猿祭	個人生命禮儀	
文 獻	佐山(1913), 伊能(1909), 小泉(1929), 古野(1945), 衛惠林等(1954), 山道明(1967), 洪秀桂(1978), 笠原(1980)	佐山(1913), 小泉(1929), 安倍(1931), 衛惠林等(1954), 山道明(1967), 洪秀桂(1981), 笠原(1980)	佐山(1913), 河野(1915), 伊能(1910), 衛惠林等(1954), 山道明(1967)	洪秀桂(1976), 末成(1983), Quack(1985)

3、南王聚落（卑南社）的狀況

(一) 田野地點的選擇

從上面的描述，我們得知卑南族各聚落的來源、習俗頗不一致。筆者同意山道明神父所說的「在嘗試界定該族的共同因素之前，實有對於不同聚落做一系統研究之必要」（1967:13）。因此在探討「卑南族祭儀」時，筆者擬以一個聚落為主要的研究對象。綜合前面兩個部分的敘述，筆者決定以南王聚落（即卑南社）做為田野地點，這樣的選擇實基於下列幾個因素的考慮：

- (1) 南王聚落現存的祭儀活動之規模最大。除定期性的歲時祭儀外，傳統祛邪、醫治疑難的方式以及由馬蘭阿美族傳來的竹占仍盛行於日常生活之中。這些活動的舉行均有助於對其祭儀之研究，尤其是不同文化背景的人更需透過活動的參與觀察來逐漸瞭解。
- (2) 以往有關卑南族的文獻，以該聚落最多。結合這些早期的研究與田野調查將有助於

瞭解數十年來此聚落的持續與變遷，並且可能進一步討論祭儀活動的性質，改變與持續的背後因素與之間的關聯。

(3)南王聚落以往分為南北兩半部，甚至彼此抗衡。這種情形不但見於少年會所的各自設立，同時也見於儀式的活動。該聚落的研究不但觸及祭儀活動本身，同時可擴延探討祭儀與其他社會組織等之間的關係，甚至引發祭儀活動的領域是否有它自主性、獨特性的問題（參閱Bloch 1986）。

(4)如果我們接受移川子之藏等（1935）、馬淵東一（1974）的論點，南王聚落的起源傳說不但不大不同於他社，而且此聚落內部也包括不同來源的系統，則透過南王的研究以及與其他卑南族聚落的比較，將更可以顯現如何界定「卑南族社會文化」與其共同因素至少應涵括那些項目的問題。同時，該聚落也提供研究在「生態地帶」（ecological zone）（如台東平原）內不同族羣如何彼此適應、影響等論題的佳例。

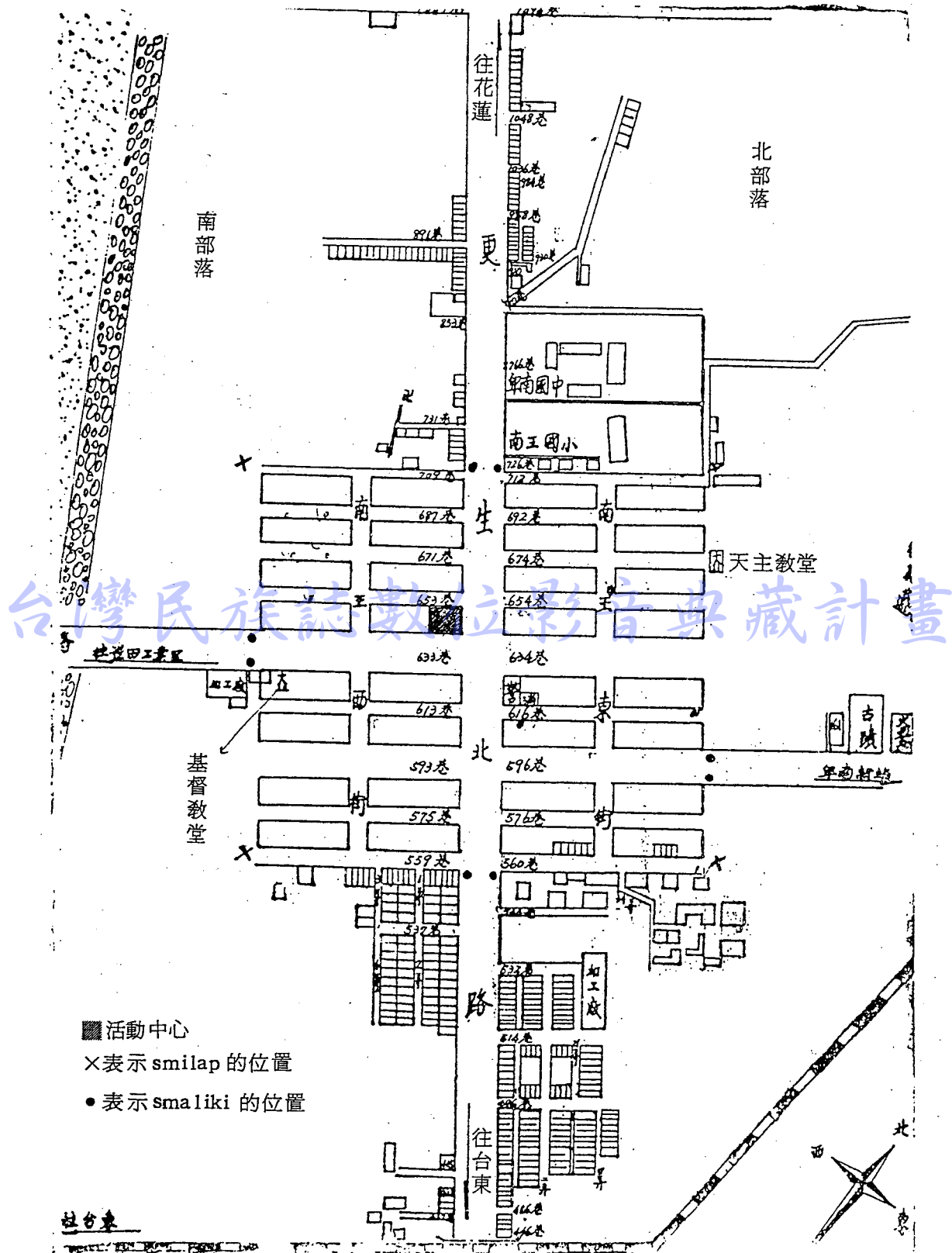
田野工作主要是從民國75年開始，筆者參與年內聚落仍舊舉行的祭儀活動，事後再訪問當地年長者予以補充。

(二)南王聚落的狀況

我們從以往人類學有關無文字社會的研究，大抵上可獲致一個論點：祭儀在此類社會所扮演的一個重要功能是「儲存和傳遞訊息」（storing and transmitting information）。祭儀做為一種「溝通系統」（communications system）來說，其特殊的性質乃在於它的「重複性」（redundancy）。這種特殊性質的作用是減少訊息傳遞過程中可能造成的含混，並且確保其確實性（Vogt 1976）。就此而言，祭儀研究的目的之一乃是揭示這種重複、非個人性的行動背後的文化意義。另一方面，因為祭儀的舉行有其時、空上的「索引性」（indexicality），參與、主持的人羣有其界定，因此從事祭儀研究時，顯然需要考慮有關的社會情境，至少在南王這是相當明顯的。在描述民國75年所參與訪問得知的祭儀內容之前，筆者擬先略述南王聚落的狀況，特別是那些與祭儀活動有關的部分。南王里原為南王村，轄屬卑南鄉。民國63年10月10日劃歸台東市，改村為里。共有20鄰（參閱圖二）。根據74年底的人口資料，南王里共685戶2,996人。其中卑南族284戶1,313人。南王的卑南族人原先住在今日卑南里一帶，民國18年左右或因漢人的混居且有喧賓奪主之勢，日人遂令遷至現在的住處（宋龍生1965:120）。當時每戶約有1分地，聚落約略成正方形。隨著時間，漢人又進入這個地區，人數也漸漸超過卑南族人⁵。目前第1、2、20鄰幾全為漢族住家，沿更生北路的兩旁住家原先

5. 根據宋龍生52、53年的調查，南王聚落共318戶，1,847人，其中卑南族180戶1,138人（宋龍生1964:73）。但74年底的資料，漢族已385戶1,628人。

圖二 南王聚落平面圖



用地也都屬族人所有，而後賣與漢族。

聚落沿著更生北路而劃分南北二部。根據以往的記載，南北原本各自屬於不同的系統，但由於住家的遷移，多少已混合一起，不像以往那樣劃分清楚。不過「北」邊(ja-ami)、「南」邊(ja-timor)的稱呼仍舊襲用。儘管目前在活動中心的廣場內只有一所「青年會所」(parakwan)、一所「少年會所」(takoban)，在祭儀活動中仍可見到「北先南後」這種關係。此外，12月大獵祭(mañayau)之前有祭拜保護神的儀式，這種守護神石也是南北各一個。一些學者認為這種「二部組織」(dual organization)的型式，實為南王卑南族社會組織的特色(宋龍生1965；衛惠林等1954；移川等1935)。

另一方面，在「二部組織」的型式下，南王實有與卑南族其他聚落共通的現象：多會所與祖廟(karumaan)。前者是卑南族男性族人成長歷練的場所，也是部落重要集會、討論問題的地方，是禁止女子接近的；後者是祭祀的場所。以往擁有祖廟的家屋(只限本家，分家不能另立)並以之為中心形成的羣體多各有自己的會所。勢力最強的之祖廟甚至成為部落祭儀的祭祀中心。南王聚落與其他聚落不同的是這些會所又分南北二部，各有領導祖廟，並且以領導祖廟的青年會所的名字(北邊為Pataban，南邊為Karurun)來指稱對方。此外，又特設少年會所，南北各一⁶。不過，也由於北邊在儀式活動上的優先性，因此若有涉及全聚落的祭儀時，照規定都由北邊開始。即使往昔少年級的猴祭(vasivas)是南北分開各自舉行，但是也要等北邊的開始行動後，南邊才能跟著出發。

由於南王目前仍舊舉行的祭儀如7月的收穫祭(muralijavan)和12月的大獵祭(mañayau)以及其稍前舉行的猴祭都是與祖廟、男性成年的訓練過程有著密切的關係，因此擬進一步說明。

根據文獻與田野調查，南王聚落的南北二部原各有三個領導氏族。北邊的是Pasara²at、Palarato和Sapajan，其祖廟的名稱亦分別如上。這三個氏族又各有所建的三個會所：Pataban, Kinutul和Balubalu。這三個氏族是最早到此地域(現在的卑南里)而彼此之間又有血緣系統可循。南邊也同樣有三個原始的領導氏族，分別是Ra²ra²、Arasis和Lunatan，也各有三個會所：Karurun, Gamogamot和Kinaburao。南北二部又各以Pasara²at和Ra²ra²為領袖。這六個領袖氏族各有獵場、屬地，收穫祭時祭祀的方向也不完全一致，如表四：

6. 就筆者所知，除南王外，有少年會所者只有檳榔聚落，不過也只有一所而且是一層高。其他諸社，雖有少年級的階段，却無少年會所(參閱笠原1980:163)。

表四 南王各家系及會所的情形 *

半部落	領導氏族 (祖廟)	所建會所	收穫祭 祭祀方向	集會所轄屬地	少年會所	領袖氏族 (與會所)	全部落領導中心
北部落 ja-ami	Pasa- ra [?] at	Pataban	都巒山	池上鄉一帶， 利吉，阿里擺	takoban ja-ami	Pasara [?] at (Pataban)	原為 Pasara at 後 Ra [?] ra [?] 家取 而代之。(移 川 1935:359) 但儀式上仍以 Pasara at 系 統為優先，其 次 Ra [?] ra [?]
	Palanato	Kinutul	都巒山	都蘭、隆昌一 帶			
	Sapa jan	Balubalu	蘭嶼	富岡，成功鎮 忠孝里、檳榔			
南部落 ja- timor	Ra [?] ra [?]	Karunun	蘭嶼	呂家，知本， 馬蘭金崙一帶	takoban ja-timor	Ra [?] ra [?] (Karunun)	
	Arasis	Gamoga- mot	綠島	北絲圃，富岡 台東市台灣人			
	Luratan	Kinaburao	不清楚	泰源			

* 資料引自移川(1935)，河野(1915)，宋龍生(1965)。

不過，以往收割、種作和入倉等都必須以 Pasara[?]at 馬首是瞻。現在南王聚落只剩下 Pasara[?]at 和 Ra[?]ra[?]此兩個「部落性」的大的祖廟和另外兩個較小的祖廟⁷。

緊接著，筆者要談的是南王卑南族人的成長過程。衛惠林先生(1953)認為卑南族的年齡階級制度為通名制(terminal system)，即只有幾個代表長幼資格的集體稱號(collective term)，此種稱號普通可適用於男女兩性，與個人身心發育的狀態及社會責任之比重對應，故在幼年期與老年期同一稱號可以適用於男女雙方；在少年期與成年期則需區分性別，各有專稱。少年期為青春期，需接受教育訓練；成年期在男子為服役時期，在女子為待嫁時期。在少年期與成人期中間有一個成年儀禮，為生命發展之重要分界。任何人只要到適當年齡即可參加升進儀禮，或自然的進一級(頁3)。一般說來，女性約在14歲以上可婚，男子則約13歲進入少年會所，在此會所六年：第一年稱 qauanawai，第二年 taribatokan，第三年 kitubansal，第四、五年為 malatawan，第六年升 mijaputan，即不再留在少年會所，而開始進入青年會所。在青年會所待三年後升為青年 vansalan，此後男子始可結婚。

7. 這兩個較小且私人性質的祖廟是 Kunas, Tavunannan。Sapa jan 系統的祖廟是最近(75年)才廢掉，因為負責祖廟的該家的繼承者死亡，其家人不願再負責其看管之責。

mijaputan 一級是卑南族男子成年過程的重要階段⁸。在此階段，不但不能與女子交談，也禁止喝酒、唱歌、洗澡、抽煙。他們既不像低年的少年（takovakoban）那樣可以穿上衣，甚至捉弄女孩子，也不像年長的青年級可以結交異性、跳舞時戴花並且穿著漂亮的綁褲（katin）。他們有的只是光著上身，腰部繫圍著一塊藍布。這一個階段也沒有屬於他們的歌、舞，當人羣在歡樂歌唱中，他們只是默默地在一旁忙著起火。青年以上到年約 55 歲以下則屬壯年 paraparapat。55 歲以上可稱 ma⁷idan，男子可特稱為 lakanna，即為老年級。此級以上才可替要升 mijaputan 的人著布。南王的年齡階級情形可以參考表五。

表五 南王卑南族的年齡階級 *

年齡階級	男性稱呼	年齡	女性稱呼	年齡
1 嬰兒期	magidən	不足一歲	magidən	不足一歲
2 兒童期	gis	2-12,13 歲	tian	2-13,14 歲
3 少年期	takovakoban ① ŋauaŋuwa i 或 malanakan ② taribatokan ③ kitubansal ④ malatawan	13-18 歲 13,14 歲 14-15 歲 15-16 歲 16-18 歲	vulavulajan (可婚)	15-19 歲
4 青年期	① mijaputan ② vaŋsalaŋ (可婚)	18-20 21 歲以上		
5 壯年期	paraparapat	55 歲以下	migataquinla	約 55 歲以下
6 老年期	ma ⁷ idan 或 lakanna (可替人 puputan)	55 歲以上	ma ⁷ idan	約 55 歲以上

* 此表根據宋龍生（1965:122）與田野資料的補充

8. 從民國 76 年 2 月 2 日南王老人聚會所做的決議更可清楚看出：①凡因「公事」（如服役或就學等）未能按時升 mijaputan 但又因年齡已屆 vaŋsalaŋ 而欲直接晉升 vaŋsalaŋ 者罰 1,500 元，若「私事」而欲如此者，罰 3,000 元。否則就依序而慢於一些同齡者。②未滿 18 歲不能升為 mijaputan。③凡未成為 lakanna 而替人著布（稱 puputan）者要受罰。此不但確定有關升為 mijaputan 的條件，而且規定何者才有替人 puputan 的權利。不過其重要性或許也與此級一方面跨越少年級的「南北」區分，但又顯示「北先南後」的關係有關。大獵祭時，此級跟著成年男子一起前往山上。

筆者在描述南王聚落的社會狀況時，主要是涉及其與祭儀活動有關的部分。但是另一方面，南王卑南族祭儀活動的舉行也與農作生產過程有關。事實上，不管是7月的收穫祭、12月的猴祭、大獵祭或者3月份以婦女為主的慶祝活動，都可明顯看出這種活動是和農業作息的階段配合。又以12月的祭儀來說，猴祭舉行之前必須已完成穀物入倉的儀式。而大獵祭的舉行代表著新的一年的來臨；因此猴祭當天，兩個malatawan（腰必須繫掛著刀）、一個malanakan去開年內喪家的門，大獵祭回來後邀請喪家的家人共舞、老人一起去喪家慰問以及之後數日中喪家可以共與歌舞的情形來看，莫不隱涵「除舊佈新」的觀念。

根據移川（1936）、衛惠林等（1954）和筆者的訪問，卑南族人計算時間的月名是以數字混入而組成的，同時每個月有不同的工作項目以及相關的祭儀，如表六。以目前來說，現在仍舊舉行的祭儀只剩下7月的muralijavan（收穫祭）、12月的猴祭、大獵祭和3月份以婦女為主的活動mugamu¹t。而原先除草、播種、收割以及驅蟲、求雨、求晴等儀式也已廢止。

就祭儀舉行的時間來說，大約分為兩類：（一）定期性。意指每個年度內都會舉行，但時間也許固定、也許相差數天。這類祭儀通常以「事」為中心，參與的人員比較多。（二）不定期性。通常以「個人」為中心，如個人的生命禮儀。這兩類活動有時會部分重疊，例如在猴祭、大獵祭期間，青、少年也是歷經成年儀禮的過程，不過此時主要的著重點是在於前一類祭儀。換言之，前者的意義和重要性不能完全從後者解釋。現依（一）（二）的順序分述於下。

（二）定期性祭儀

1 mugamu¹t：婦女除草完後的聚會，時間是3月8日

根據筆者民國74年在檳榔調查，該地年長族人告知往昔檳榔和呂家兩社中有由婦女組織（約13、14歲以上可行動者）而成的除草團misaor。至於南王的是約六、七十年前，檳榔一位女子嫁到南王而帶此習俗過去之後才有的。當小米播種一段日期後，如果雜草長得太快，此組織立即發揮迅速而有效的作用。除草的隊伍在年長者的領導下前往田裏。除草的順序通常由最年長者擁有的田開始。工作累時，年長者會喊話鼓勵，年輕的也爭著應合，無形中加快了除草的速度，也忘記勞累。當有著片刻的休息時，婦女

表六 卑南族(南王)的月份名稱與有關事項*

月份名稱	名稱的意思(1)	工作的項目	相當於國曆的月份	祭儀名稱	
				目前舉行者	衛惠林(1954)
1 Kamaoma-an	在旱田工作之月， <u>oma</u> 係旱田	原做小米的除草，目前(1936)為插秧月	四月左右		粟田除草儀禮
2 Ka <u>lo</u> ayan	「二」稱為 <u>loa</u>	小米的除草	五月左右		
3 Ka <u>to</u> roan	「三」稱為 <u>toro</u>	小米的收割	六月左右		粟收割儀禮
					粟收藏儀禮
4. Ka <u>pa</u> tan Arunugan	「四」稱為 <u>pat</u> 此為「第一個四月」	小米的收割	七月左右	murali <u>ja</u> van (收穫祭)	播陸稻儀禮
5. Ka <u>pa</u> tan Kar <u>u</u> loan	「第二個四月」	旱稻的除草	八月左右		粟收穫祭
6. Ka <u>pa</u> tan taruvilivi- lin	「第三個四月」	種植甘藷與除草	九月左右		甘藷種植儀禮
7. Ka <u>lo</u> watan	不詳，是否與布農一樣 <u>aloa</u> 為悠閒之意，或 <u>kali-matan</u> (<u>lima</u> 是「五」的意思) 之訛	悠閒無事	十月左右		收割旱稻儀禮
8. Ka <u>nu</u> man	「六」稱為 <u>num</u>	種植芋頭及葱 收割旱稻	十一月左右		猴祭 大獵祭
9. Ka <u>pi</u> toan	「七」稱為 <u>pito</u>	收割旱稻、猴祭	十二月左右	vasi <u>va</u> s (猴祭) ma <u>na</u> yau (大獵祭)	開墾儀禮
10. Ka <u>wa</u> roan	「八」稱為 <u>waro</u>	播種小米，往昔為祈求豐穰，會出草	一月左右		播粟儀禮
11. Kai <u>wa</u> yan	「九」稱為 <u>iwa</u>	播種小米	二月左右		驅蟲，求雨儀禮
12. Ka <u>po</u> roan	「十」稱為 <u>poro</u>	除草	三月左右	muga <u>mu</u> ?t (除草完工慶祝)	求晴儀禮

* 移川雖未說明此是否泛指卑南族的情形，但根據筆者訪問南王年長族人，至少該聚落是同表六所載的。月份的名稱大略與衛惠林等(1954: 24)相同，唯第一、二個四月的拼音有極大的差異。而且猴祭、大獵祭的時間提早到十一月 Kanuman，旱稻收割的時間則在十月 Kalowatan。筆者曾訪問年長者並對照國曆的月份，情形也是如表六。但當問及為何從山上回來的隔天是元旦，則有的說「主要是日據時，元旦是日本人的大節日，遂從從之」。若如此，則原來猴祭、大獵祭的時間是否如衛惠林等所記載的，也未可知。不過可以確定的是在收割後。而且以前是看蘆葦開花，並且聽鳥聲選吉日前往。這一點也可以由大獵祭的祭歌中有關看蘆葦開花、聽鳥聲的歌詞獲得證實。

(1) 若從月份名稱的順序及名稱中混入數字的情形來看，Kamaomaan 應該是第一月。此外大獵祭是一年的轉換的祭儀。

各自忙著自己的事情。有的乘空縫補衣服、刺繡，有的去採些野菜或木材以便收工後帶回家中。等到除草的工作快完全告一段落時，村裏的男子會先到山上採荖藤（daka）並且摘取一種可用來編花圈的花（叫 silahai），屆時送給這些婦女。這個互助團體在完工後聚會，並且分取上述男子爲之準備的東西。這活動稱爲mugamu⁷t。婦女也就在歌聲中暫時結束這一段時間以來的除草工作，等待明年小米播種後再次聚合一起工作。

現在住戶種小米者少，但仍舉辦這個活動，日期也改在3月8日婦女節。以民國75年爲例，男子依然在前一、二天去拿荖藤。3月7日請女巫帶領去年大獵祭到現在家有喪事者去做淨除的儀式。3月8日早上，包括上述喪家的婦女著裝、戴花前來集合。先由女巫做儀式，儀式完後，所有的婦女排隊準備前往村中男子放荖藤的地方。幾位男子先把日前採來的荖藤綑接起來，拉長放在地方。婦女到後，暫休息一下，然後手拉著荖藤成兩行慢跑回來。到離活動中心有段距離舉行分組賽跑。跑完後再回剛才的地點整隊再一起慢跑回活動中心。回來後就開始跳舞唱歌。之後就舉行趣味競賽。用完午飯後，婦女圍坐著，成半圓圈狀，然後唱歌。這種歌是屬mugamu⁷t的歌，稱爲majaa jam。唱完後，婦女再次歌舞，並以椅子把年長婦女抬著歡呼。完後，就告一段落。

3月9日早上每家婦女扛兩、三根木柴去里長家，里長也準備食物招待，接著在那裏歌舞。婦女們也像昨天一樣把年長婦女、里長夫妻依次以椅子抬起歡呼。以前這些木柴是給最年長的婦女，因爲性質已不大一樣，遂轉而給聚落的領導者——里長。75年因檳榔也舉行mugamu⁷t，隊伍曾到南王活動中心做禮貌性的招呼，因此今天早上，南王的一些年長婦女也到檳榔此位帶頭的年長婦女的家裏，與當地年長族人回禮。在那兒，婦女歌舞。之後，也是唱majaa jam名稱的歌。然後她們再回來南王，mugamu⁷t的活動也就結束了。

2 muralijavan：收穫祭，時間在7月下旬

嚴格來說，就目前舉行的活動過程以及該字的意思來看，所指的應該是指族人在小米收割後到海邊以小米祭祀傳族人小米的（男）Sadorumau和（女）Sadorusau二神⁹（小泉1928:21）。ralijavan是「海邊」的意思。而且如果根據前面表四及有關南王內部組織的記載，muralijavan是由Ra⁷ra⁷家主持的（小泉1928:21；馬淵1974:398）。此外，Sapajan家也加入¹⁰，甚至包括Arasis（古野1945:122）。至於Pasara⁷at

9. 或稱爲Adorumau、Adorusau（古野1945:121）。

10. Sapajan和Ra⁷ra⁷一起的理由似乎有不同的說法。古野（1945:122）記載二者都是前述二神的子孫。移川（1935:361）則提到Ra⁷ra⁷家是Votol家的分家，而Votol家是從蘭嶼來的；至於Sapajan，是爲二神的子孫，因其從蘭嶼偷小米回來，此家爲感謝蘭嶼，而向該島祭祀。不過若根據移川的說法，二者雖同向蘭嶼但意義卻不一樣：Ra⁷ra⁷是向祖先地的方向，Sapajan則基於感激之情。民國75年筆者訪問Sapajan家的祭師林德勝先生，問道Sapajan爲何與Ra⁷ra⁷一起，他說：「原來Ra⁷ra⁷無祖廟、會所，後來Sapajan家有一叫Raraw的男子入贅Ra⁷ra⁷家，此後Ra⁷ra⁷才會做parisi（祭祀）。因此，兩家是一起的」。儘管有這麼多不同的說法，但也顯示二者與Pasara⁷at不同方向。

則往台東大橋方向。現在以民國 75 年為例。參與者限男性，女子不能參加。

日期是在 7 月 20 日，剛好是星期天。據族人說，選擇星期假日是因為公務人員平時需上班。由於 Pasara⁷at 和 Ra⁷ra⁷、Sapa⁷jan 等同時舉行，而且以 Ra⁷ra⁷ 人數較多，筆者的報導以後兩者為主，Pasara⁷at 則事後訪問。

當天早上，屬 Ra⁷ra⁷ 和 Sapa⁷jan 家系的男性祭師先到 Ra⁷ra⁷ 家的祖廟做祭儀，其意思在告訴神祇今天是為祭祀二神之日¹¹。做完儀式後，這幾位祭師就前往海邊的方向。途中（在離海邊有一段距離），這些祭師又以檳榔、料珠（inasi，有孔的小珠，與檳榔是祭師、巫師做儀式常用的工具）做祭儀。其意為現在要前往目的地，並且要阻止不好的（如惡魔、鬼）不要跟隨。隨往的族人並且以左手（不能用右手）各拿一粒料珠往後丟，跨過以料珠、檳榔及茅草做的有如門檻的祛邪物（稱為 gawan）。騎機車者也是如此。過了 gawan 的族人就一直前去，不能再回頭往後看。

到了海邊，有的族人就忙著小米粥（因為是祭祀帶來小米的二神，不能用稻米），有的就造披著茅草的竹屋，內放石頭兩個，面對海邊，表示歡迎二神前來享用、休息。有的也忙著割切檳榔，內放茗葉，這也是要獻給神，有的在竹屋前再搭一擺放小米粥、小米釀造的酒的長方形木架，以便參與者屆時彈之表祭祀狀。祭師則在木架前的沙灘上立石，宛如一馬蹄形狀，週圍環繞串著九個料珠的細繩。過一會兒，由一位祭師面對海的方向（亦即蘭嶼方向）唸經文，通知神祇前來享用他們特地為感激二神所準備的祭物。隨後參加的每一個人依年齡長幼的順序，各拿一個檳榔擒放在這個馬蹄形的立石中間，檳榔後面再放一粒料珠。檳榔蒂頭朝向海的方向，表示迎接神的來臨。之後再沾小米酒、小米粥做彈祭狀。結束後，族人就回聚落。往昔他們會從回來的途中跑回聚落，現則以機車、拼裝車代步。Pasara⁷at 的情形大抵與上述的過程相似，但是沒有搭架子，也沒有像 Ra⁷ra⁷ 和 Sapa⁷jan 那樣立石並且擺放檳榔。

回來後，族人就前往南王國小的操場聚會，家人帶著午餐前來。飯後，有摔角的活動。從幼童到成年大略依年齡分組。比賽的型式或為一對一，或為一對多。據說日據時這種比賽就已存在。此固然有鍛鍊體力、尚武精神的作用，但族人也提到其意義在象徵稻穗能夠類似摔角的人那樣挺立生長，穗梗不要結纏成一堆。整個活動也在摔角後告一段落，晚上有以年輕人為主的歌唱表演。

3. vasivas：猴祭、maṇayau：大獵祭，時間約從 12 月下旬開始一直到隔年 1 月 3 日

11. 南王人在任何活動前（包括婚宴前）都會通知神祇，並且也祭那些死亡者。而下面提到通過 gawan 所做的祛邪儀式也見於 12 月大獵祭要前往山上的途中，也見於巫師替人做祛邪、不好的儀式後阻止不好之物跟來的事例。

左右（包括祭儀及慶祝活動）

根據族人的報導，以往在murali javan 舉行後不久，少年級 takovakoban 就要住進少年會所一直到猴祭時。但是後來住入少年會所的時間逐漸減短，宋龍生調查時（民國 53、54 年），少年級是在猴祭前十餘日才往進去（1965:130）；洪秀桂調查時（民國 63 年到 66 年）已經改為前一天才開始住入少年會所（1981:78）。筆者這幾年看到的（民國 73 年到 75 年）則根本沒住過。不過，整個祭儀還是從少年猴祭開始的現象是值得注意的。猴祭又稱manɿmanayau，此字似乎重複大獵祭manayau而形成的。另一方面，猴祭當日，兩個maladawan 和一個malalakan 會去開喪家的門。這種現象若與大獵祭回來邀請喪家共舞以及隔日年老男性 lakanna 去喪家唱歌慰問，然而喪家親人可戴花，歌舞的現象來看，似乎是一連串相關的祭儀活動。猴祭和大獵祭只是其中最主要的項目，但猴祭之前又有少年級去聚落內卑南族住戶把家裏不好、髒亂之物祛除的活動（稱為 halabakabakai）。甚至更早幾日之前，男女祭、巫師繞聚落週境，把聚落內不好、髒物丟掉，做弓箭於聚落四個入口兩邊以防阻不好之事進入。筆者認為唯有把這些儀式與猴祭、大獵祭銜接合併，並且視此儀式為整個活動的開始，祭儀與此後數日的活動的關係與意義才會彰顯。現在以民國 75 年的活動為例加以描述。

12月21日 早上，一些中年人及老人聚集在活動中心，也帶來茅草、竹子，準備修理青、少年會所。由於當天早上聚落內有族人過世，竹占師以竹占詢問是否今日可做補修會所之事，並問及後日由那一位祭師來做繞境儀式以及在四個入口擺設弓箭的儀式。竹占的結果是當天可修理兩級會所，並且也「指出」由那幾位祭師負責後幾項的工作。往昔兩級會所各由青、少年自己動手修蓋，目前由於入學、就業等因素，這項工作只好由壯年人及老年人來做。

約中午，族人已把前一年修葺的少年會所、青年會所的茅草、已腐壞的竹子全部更新的工作做完。午飯後，大部分的人都回去了，只剩下祭師和幾位老人留下。三時左右，開始做有關祛除髒物等儀式。祭師先後在青年會所、少年會所的竹縫各置放兩個內放料珠的檳榔。現在兩級會所已各剩一個，但此時的儀式（包括唸的經文和檳榔、料珠的數目）都顯示原先南（timor）、北（ami）的區分以及「北先南後」的關係。之後，祭師們以檳榔、料珠做儀式，要把不好的東西帶走。一面以芭蕉葉包好這些儀式用物，一面做揮驅狀。然後一行走向往南王火車站的北方入口。在出聚落不遠處，祭師把芭蕉葉打開，檳榔擺放在地上，並且立一石於後，再做祈告、通知神祇的工作。之後，再回會所，先後對兩級會所彈酒，再對外（即北面）唸經文，表示工作已告一段落，通知神祇知曉。剩下的酒就倒在地上，是給神祇及死者（非特定那一個族人，係泛指以往已逝者，包括凶死）。儀式完後，今天的工作也就結束。

12月22日 下午一時半左右，昨天做儀式的祭師與老人在活動中心集合。今天的工作主要是要做整個聚落的淨除儀式，此稱為 smilap¹²。把從去年大獵祭到現在為止的死者名字列出，尤其標示自然死亡和凶死（如車禍）者。前一者主要是唸經文時要提到死者的名字，後者則因不同死亡原因檳榔的處理方式不一樣（自然死亡者只是無蒂頭，凶死者還要削去部分的檳榔皮，以表身體有所損毀）。然後分開，南、北各在 Ra²ra²和 Pasara²at 的祖廟舉行。此時，如果祭師的會所是為 Pataban，他就參加北邊的，若是 Karunun 就參加南邊的（參閱表四）¹³。

南、北二邊所做儀式的內容雖然有些不太一樣，但主要是「淨除」的目的。在儀式上，北邊較優越，因此全聚落四個角落的淨除儀式就由北邊的祭師主持。祭師在 Pasara²at 的祖廟唸完經文後，由祭師開始做淨除的工作。因為恐怕時間太晚¹⁴，遂分二組。一組在聚落四個角落各放一個檳榔，再由另一組跟著去收。路線必須繞聚落外圍，不能由裏面的道路通過（其位置參閱圖二）。這些收回來的檳榔再與其他代表死者、防打噴嚏、地神等的所有檳榔以芭蕉葉包好，然後一行人前往與昨天約同一地方的方向，再把檳榔擺放在地上，並立一石頭，唸經文通知神祇。回來後再入門前，以水洗手。再把代表男性祭師的檳榔放在祖廟內的供台。

男祭師做完儀式後離開，接著輪由女巫 dalalamao 來做，其過程與前者大致相同。本來往年在 smilap 完後，緊接著男祭師、女巫師先後在聚落四個入口的兩邊（卑南語稱週界為 saliki）做 smiliki 的儀式（參閱圖二）。但是今年只由男祭師參加，而且時間是在隔天早上。

12月23日 早上約九時，祭師在通往火車站的方向做儀式。在道路的兩旁分別立一竹竿，後擺設檳榔，並且做一弓箭，兩付弓箭分別對準外面。聚落的所有四個入口八個邊都是如此。不過擺放的檳榔數目及內含的料珠的數目並不完全一樣。數目愈多表示儀式性質愈隆重，也顯示不同的方位（東、西、南、北）的不同重要性和意義。

12. 淨除儀式或稱 smilap、bønniṅ。如果空間是四方形（如聚落、落成前的房子），則所做的儀式稱 smilap。反之，若規模較小如昨日在會所做的是 bønniṅ。

13. Pataban 和 Karunun 的區分原來是否有住地的條件，並不清楚。但可確定地是，不管此位少年是屬那一氏族，如果他升 mijaputan 時幫他 putan 的老人屬 Pataban，他也是 Pataban，反之，屬 Karunun。

14. 不論祭師或巫師，如所做的儀式是關於好的（如替遠出的族人做護身符 ruəm），通常是在早上，若是淨除的工作則在下午。前者的時間表示隨太陽上升，是好的，後者是隨太陽西落而去除。

當一些祭師在做 *smaliki* 的儀式時，屬 *Pasara⁷at* 的一位祭師回來此祖廟做一名稱 *dəmulijavak* 的儀式（*maava⁷k* 是裝東西的意思）。此儀式的意義是在割稻後，*vasivas* 前，*Pasara⁷at* 家做此儀式後，收割的稻子才能放進穀倉。因此，也可看到橫掛在供台上的幾束新的稻穗。

下午，祭師跟著一些老人到卑南火車站附近做 *vasivas* 時要用的猴檻以及要帶猴子的少年的屈身處（稱為 *karuwan na raŋan*）¹⁵。做完後再由祭師通知神，並祈佑一切順利。之後，分南北兩邊各自 *ŋaŋamuran*。這是明天一大早，男子要帶一些白米來此撒在立於此的石頭，是祭祀以前賜米給族人的神。往昔少年級以上的男子都要來，現在就不一定了。

12月24日 族人早上各帶少些米撒在 *ŋaŋamuran* 的地方。白天沒有活動，晚上是由少年級參加的 *halavakavakai*。這個活動的意思是少年級的成員在 *malatawan* 帶領下，到族人住戶去祛邪。往昔他們還會帶著稻草、芭蕉葉前往。把住家不要或髒物掃掉，表面祛除不淨。到住家時，少年級大喊著「*halavakai da, halavakai da……*」。往昔他們除了帶走髒物外，住家也會給米糕（*avai*），現在已無前述的動作（如帶稻草），但在喊完「*halavakai da……*」後，該家或以糖菓、餅乾送給這些少年。又因為時間在聖誕夜，已有類似「報佳音」的意義。若就原義是驅邪、不好之物，「報佳音」之說也多少成理。只要是卑南族人的住戶，不論是基督、天主或佛教，少年級都會前往。如果聚落內漢族也想藉此熱鬧一番，也可以事先跟 *malatawan* 提及。住戶家的順序並不一定，但是 *Pasara⁷at* 和 *Ra⁷ra⁷* 兩祖廟的祭祀住家一定要最先前往。之中又以 *Pasara at* 為先。活動約在深夜結束。

12月25日 早上先是少年級的到少年會所上面，由祭師唸經文，擺放檳榔，通知神祇表示今天要猴祭了，祈求平安。已升 *malatawan* 者帶著掛白紙條、上有刻劃的長竹子。出發後，往昨日蓋好的猴檻的方向前往，一邊慢跑，一邊喊。到了要出北邊的週界時，由兩組兩個 *malatawan*、一個 *malalakan* 者分南、北二部去今年內喪事的住家開門（這三個少年級一定要父母雙全或雙亡）。今年分兩邊是喪家太多（74年時只有一組去開喪家的門）。前往的 *malatawan* 至少有一個要佩刀，否則據說會耳聾。到喪家時，門關著，他們由後門進入，前門而出，並且發出「*pua*」的聲音。當開門時，有些喪家的

15. 以前 *vasivas* 是南北各自舉行，也各自前往南北去開喪家的門，現在合併。而且大獵祭的方向也南北隔年輪替，因此猴檻，*karuwan na raŋan* 的位置就依大獵祭往北或南而定。75年是往北，所以在卑南火車站附近。現在猴檻，*karuwan na raŋan* 的型式也是混合以前南北各自的樣式。

親屬坐在角落哭著。

——到喪家後，再回來與其他少年級集合再一起出發。到達目的地後，把草製的猴子放在猴檻旁（今年也有活猴子，但只昨形式上的，約三、四十年前是以活猴子。因禁獵而且認為活生生地把猴子刺死的舉止是殘忍而廢止）。除了帶猴子的 *rajan* 外，其餘全部跑回會所，再折返此地。在猴檻內，由老人代唱稱為 *gumulao* 的歌（因現在青少年都不會了），需唱三次。唱時，由二位少年級前後搖動草製的猴子。然後年長的 *malatawan* 每個人各輪流以短棍打年低的少年級的臀部（往昔並在當地刺猴）。之後，少年級把猴子扛回來少年會所，就直接上去會所。今年由一位年長者帶唱以前只有南邊少年會所才有的歌，稱 *munivi*，歌詞的意思是把一年當中不好的全部讓它掉下來。歌快結束時，少年則喊出「*hu … hu …*」的聲音，並且猛踏舖在會所的竹子，讓灰、屑掉落下來。

歌唱完後，幾位少年級成員站在會所，把昨晚 *halavakavakai* 時住家所給的糖果拿一些出來，對著下面的人羣（以小孩為多）丟洒。之後，他們就靜坐在少年會所，等待家中的女性親人（如母親、姊姊）帶來年糕、飲料。帶來之物由一少年站在樓梯中負責喊名傳接。不久後全部下來，在會所下面，由老人唱歌（也叫 *gumulao*），二位少年搖晃著猴子，共三次：先北邊，再南邊，依序輪流。然後再出發前往以昔丟猴子及廢棄物的場所。丟棄之前，又唱歌三次¹⁶。丟完猴子後，全體再整隊慢跑回會所，就在會所上面食用稍早親人帶來的東西，吃完後就各自回家。當少年丟猴子時，一位祭師突然想到忘記做有關祭祀部落保護神的儀式 *dirwazəkazə*（*zəkazə* 是部落）。因為往昔有南北會所兩所，這種守護神石也是南北各一。石頭上除了最後「神位」兩個紅字依舊清晰外，其餘無法辨識。這個儀式本來應該在 *smaliki* 之時做的。於是就以竹占問是否可前往補做以及做此儀式的人選。之後，就分南北各自祭祀。

晚上在會所的活動或許因為天冷有雨，少年級的成員來得不多，連年長的 *malatawan* 都沒有幾個。年紀相仿的女孩子（約國中和國小高年級的年紀）也著裝前來跳舞。跳舞的方式大致可分為兩種：一種是由舞者邊舞邊歌，現在會唱的也多是流行曲；一種是舞者只跳不唱，而由在旁的年長 *malatawan* 唱。基督教徒當天晚上舉辦「聖誕禮拜暨慶祝晚會」。

12月26、27日 白天都沒有活動，到了晚上仍由少年級自行在會所前起火歌舞。現在只有跳二、三天，往昔 *vasivas* 後，少年級就每天晚上在會所跳舞，一直到族人去

16. 在猴檻處，會所與丟棄猴屍的三個地方所唱的歌都稱為 *gumulao*。音調一樣，但歌詞的意思不同。據族人報導，北邊少年會所三種都有，南邊的只有在會所唱的一種，且音調有些不同。但若就南邊唯一一首 *gumulao* 的歌詞來看，已包含在三個地方所做的事情。

山上即大獵祭前一晚，期間有時長達一個月。等族人大獵祭回來而晚上跳舞但青年 *vaj-salan* 又未到齊前，他們也要先來跳舞，等人多了，他們才退出。現在也沒有這種情形了。

12月28日～12月31日 從28日早上族人出發前往山上，在山上搭蓬過夜，一直到31日早上才離開返回聚落，這一段期間的活動即是大獵祭 *maṇayau*。參加的人員是 *mijaputan* 以上的男子，禁止女子參加或前往¹⁷。由於現在的客觀環境不一樣，有的在工廠、公家機關上班，年輕的則就讀或出外工作，因此能從第一天就來參加的人員以年長者 *lakanna* 和那段時間較閒的務農者居多。*lakanna* 組成的老人會並且會點名，若太晚來到山上（如30，31日才到）也要受罰。多數的成年男子、*mijaputan* 通常是30晚上趕去，31日早上一起回來。另一方面，現在多以機車或拼裝四輪車代步，也以湯匙、便當盒或飯碗代替以往的芭蕉葉、竹子。

28日早上，族人陸續在活動中心集合。這時，有些 *lakanna* 在青年會所內替欲升 *mijaputan* 者 *putan*。約九時半，祭師在青年會所前唸經文，通知神祇今天早上要出發，開始是 *maṇayau* 了。做完儀式後，就整隊出發。今年是往北邊，在富岡附近的山裏。去年是在往知本清覺寺的溪旁。一南一北，隔年輪替。因此今年婦女迎接男子歸來的凱旋門 *rarwanna* 也設在北邊，近南王火車站處。途中，祭師在道路兩旁擺檳榔，內有料珠，做如門檻以祛除不好之物，稱 *lazəkawwan*。表示現在要前往山裏，一切不好的事不要跟隨而來，此去一路順利。跨過 *lazəkawwan*，以左手往後丟料珠，直往前走不要回頭。

到了目的地後，先由祭師在宿營的地區唸經文，表示此後數日內在此過夜，通知此地神祇。之後，因已近中午，族人就三、五一羣各自用飯。午飯後就分別前去砍竹子，以便紮營。宿營的蓬架大抵分為兩部：一為今年來家裡有人去世者稱 *karaman*，一為 *kakarawnan*，是今年內家裏無人過世者。兩者的帳蓬不能連接起來，視為忌諱。據里長相告，有一年因為連接起來，事後，聚落有十餘人去世。*kakarawnan* 的地方再以年齡分配睡處：最年長者在中間，然後依序兩旁分開。里長和鄰長大都聚在一起，以便協調討論事情。並且在營帳前的空地搭兩個木架，一個是要烤獵物用的稱為 *tatapajaz*，一個是放捕獲的獵物稱為 *papatalan*；後者並且要放料珠、檳榔，唸經文以祈佑獵物豐

17. 去年12月31日凌晨，有兩位男性年輕族人車禍死亡，當地人認為是之前有婦女到紮營附近地區。因此，今年更嚴加禁止女性前往，而且向來女巫也參加的 *smaliki* 儀式（12月23日）也嘗試只由男性祭師來做，原因是這幾年來車禍頻繁。

盛。

帳篷架好而且個人也找好自己的睡處後，每個人將所帶來的米拿來繳，這也是二、三日內大家的三餐。此時，幾位祭師也做儀式。除了前述對 papatalan 以求獵物豐富的儀式外，另一個儀式是把從帳篷折取下來的木柴片、繩子、草等各少部分然後以料珠綁好，帶到離營地一段距離處擺放地上，其目的在祈求將不好的東西祛除。唸完經文後，祭師跨過擺在地上的料珠串，此表示邪惡、穢物不會再跟來。而先前從營帳取下之物也代表不好的隨之而去，亦即這幾天內，帳篷牢固無碍。做完後，沒事情的人就去放夾子。現在也沒有獵槍，夾子只能夾到兔子、山鼠等小動物。這些獵物屆時集在一起視為公物，31 日要回去時再分發給參加的人。不過也會登記獸物的數量，以便獎勵獲物最多者。有的族人甚至遠到東河或池上、關山一帶去放夾子。較年長者則坐在營帳內喝酒、聊天。晚上則用過飯後就開始起火禦寒，三五成羣坐在一起說些趣事。

29 日早上用飯後，就有人去看看自己所放的夾子是否有收穫。有的就去砍柴或搭拼裝車去海邊撿拾山上漂流下來的大木柴，以備晚上烤火之用。有的老人或會唱明晚要唱的歌（稱 bailalao）的中年人就討論歌詞。依照往昔，要回去的前一天晚上要聚集一起，唱 bailalao 的歌。之前，即從一到山上來，禁止唱歌。這一天，個人做自己的事，或聊天、喝酒，或去看夾子、再去放夾子。

30 日早上，里長回去村裏，準備通知婦女興建凱旋門。凱旋門的工作是由婦女負責。搭建前，由女巫中巫齡最長者做儀式，以祈求做凱旋門的工作順利，而且牢固。下午在營地，老人會聚會，商討有關經費、改選會計等事宜，並且宣佈今年新加入的成員的名單。晚飯後，里長宣佈年輕人去找一種叫 variau 的茅草，這是今晚 bailalao 完後要 smibasob 時所需的。

晚上八時半左右，人來得也多了，由一位長老宣佈大家盡量靠攏，要開始 bailalao。唱的人以年長者為主。年輕人或五十歲以下的中年人幾乎都不會唱。就歌詞的意思而言，瞭解者也屈指可數。這些歌與隔年 1 月 1 日早上到喪家訪問所唱的都稱為 bailalao，但歌詞不一樣。其唱法至少要有三組（或三個人）。先由一個人唱，之後由另一個人唱但只有音沒有歌詞，有如間奏。最後一個人再唱，有歌詞且同於第一個唱者，但音調不一樣。以這樣的方式把一首一首不同歌詞但同調的歌唱出。據筆者訪問，在山上唱的 bailalao 共有四種：①描述蘆葦的花開了、山裏的動物也很多，該是打獵的時候了；②描述聽鳥聲判斷吉凶，以選定那日上山。以往是如此決定上山的時間，現在是定期舉行；③描述在山上遭遇敵人，加以攻擊並獵取對方的人頭；④描述在山上的一切活動中，勇敢直前不畏苦勞、兇險的英雄人物，和對他的贊揚¹⁸。

18. 年內去世者之中有一位是曾經獲得馬拉松賽跑冠軍，因此當 1 月 1 日，老人去此家慰問時，即唱讚揚英雄為主的這首歌。

唱完後，約十一時左右準備 smibasob 的儀式。里長宣佈五十歲以下的男子全部參加。參與者一邊手拿 variau 所做如矢箭的茅草，從帳蓬前以一直行慢跑通過。邊跑時把此草丟向帳蓬後面。根據族人解釋，這是因為往昔族人怕有敵人從帳蓬後面偷襲，以此茅草丟之，如同矢箭可射殺夜襲者。共數次。跑時因為年輕者左腰佩刀所以必須以右邊向著老人，否則佩刀面對帳蓬內的老人是忌諱的。這種禁止也見於從山上回來，壯年人、青年人來回繞著徒步的老人以保護之的現象。

smibasob 完後，就寢的就寢、聊天的聊天。31日早上，族人就開始收拾東西準備回去。除了以每戶繳 200元從中所買的雞是每戶一隻外，捕獲的獵物則分大小，屆時依年齡長幼發給。約略同時，聚落的領導幹部商討回去的行程。今年是在北方宿營，所以由北邊（ami）負責討論。早飯後，又 bailalao，共三次。唱完後，年輕人開始拆帳蓬，竹子全部放在拼裝車，這是給里長家的。隊伍出發到馬路再集合，無後到台東大橋附近，由光著身身、圍穿藍布的 mijaputan 扛著老人的簡單物品，走在前面。穿著黑或藍色類似漢族往昔的上衣，圍穿著綁褲（kadin）的青年和壯年在後。一路跑時，後者還要來回繞著徒步慢行的年長者，此稱 paava⁷ə。到凱旋門時，婦女已帶食物、花圈和老人的衣服在那裏久候。家人各自找著地方用飯。

凱旋門共分兩個，其中較小的一個是給喪家的。午飯後，年長者在較大的凱旋門內又開始 bailalao，壯年和青年則在外面圍著。這時由一位已喪偶的年長者手拿竹杖，挑起喪家婦女頭上所戴的素色（即只有綠色）的花圈，並以石頭埋之，表示從今起可以除喪。過一會兒，也邀請喪家的年長男子到大的凱旋門來，但是婦女禁止進入。bailalao 完後，就陸續回來活動中心，也就是會所所在處。

回來時，壯年和青年的行列仍像先前一樣，邊跑邊圍繞著老人。途中順路經過一位平地籍的議員家、里長家和消防隊、分駐所。到了會所後，準備跳舞。這時若有今年要升青年級 vaṅsalan 者，會在會所內由以前替他 putan 的老人替他換上黑裙，頭上只帶綠色的花圈。他也可以參加跳舞，但要到晚上的聚會時才能換上綁褲，並且頭戴漂亮的鮮花。跳舞時，也會邀請喪家親屬共舞，但後者只舞不歌。比時的傳統的歌稱為 dimi-ladizao，是由年長者在旁看舞者的舞步，配合帶領者的舞步的快慢而唱。唱這種 dimiladizao 的歌時，舞者只跳舞而不唱。由於這種歌頗為不易，會唱者多為年長者。歌詞並不完全一樣。如前述當邀請喪家一起共舞時的歌詞就不同於 1 月 1 日晚上，當族人共同歡樂的歌詞。或許如此，年輕人甚至中年人都不容易學會。

晚上是今年剛升 vaṅsalan 者的活動。即由較年長的 vaṅsalan 帶領著這些新的青年級到每個住家去訪問。不論順序為何，第一家應該是負責 Pasara⁷at 祖廟祭祀的住家，其次是 Ra⁷ra⁷的。此活動稱為 bwalanṅi la vaṅsalan，意思是 vaṅsalan 到家裏來玩。

他們身穿 kadin，頭戴鮮花，吃著住家招待他們的東西，然後一邊唱歌、跳舞。活動通常到隔天凌晨才結束。若比較他們還是 mijaputan 時不能歌舞、交異性等情形來看，vansalan 級身份的轉變，不但見於舉止行為，也表現在穿著上。

76 年 1 月 1 日 早上有活動稱為 kiavadan。就字義來說，vadan 是木柴。因以往跳舞，晚上無燈火，必需以燒木材點明。此日早上，青年先跑步比賽，然後再去扛取木材來會所。現在只是跑步而已。約九時左右，老人在會所集合，一起去年內喪家訪問。除非負責 Pasaraʔat 或 Raʔraʔ 的祖廟的家有喪事，否則前往的順序並不一定，係依路程的方便與否。到喪家時，年長者依序坐定，由會唱者來唱，此歌也稱為 bailalao，不過歌詞異於在山上所唱的。意在安慰死者的親屬，去除憂傷，從今可與族人共同歡樂。喪家也準備年糕及其他食物酒給老人。不過老人也只是淺嘗而止，表示謝謝該家的好意。此時也可看到較年輕的 lakanna 會以酒、食物來敬較年長者，甚至進入喪家時，先讓年紀大者進去並且讓座。如果有 lakanna 本人的妻子或家人過世，當到此家，這些 lakanna 就會幫他戴花、換上老人所穿的織繡的紅色上衣 lonbau，並且戴上帽子 kafon。此位 lakanna 屆時就會跟來慰問的這些老人一起到其他喪家去。在每一喪家中的情形大抵相似。死者的親人在見到這些老人時，也會痛哭一場，情景頗令人感傷。不過今天起他們也可戴花和歌舞了。

等走完每一戶喪家後，老人回來會所。這時也要升 mijaputan 者請他敬佩的某位老人替他 putan。一邊 putan，老人會一邊唸著，其意思為從今以後，這位年青人不再是小孩了，行為舉止應該都要遵守規矩。今年升 mijaputan 者的家人會帶年糕及一些豐富的菜肴來會所，由這些來此的老人共享。

下午約三時，年輕人準備集合跳舞。此時老人分搭車子前往檳榔聚落。因有一從南王入贅該處的老人在 75 年 12 月去世，他們去慰問。到了檳榔，他們也是邀請老人的妻、子一起到聚落的集會所（現為天主教堂）跳舞。約半個小時左右，這些老人再搭車返回南王活動中心。

晚上，族人在活動中心前面的廣場歡樂共舞。昨天下午還頭戴素色花圈、只舞不歌的喪家，今晚也換上盛裝、頭戴鮮花，在人羣中歌舞。跳舞時，也可看到未婚的 vansalan 帶著自己的女友爭先到隊伍的最前頭，藉此讓族人、親友認識。活動約在十時結束。

1 月 2 日 白天沒有活動，晚上因雨停止跳舞。

1 月 3、4 日 白天沒有活動，連續兩個晚上都在活動中心跳舞。從去年 12 月下旬修理會所、猴祭、大獵祭和回來的一連串活動也就在 4 日晚上整個告一段落。就如同新年節日過了，大家又得各自忙於工作，等待 76 年 12 月下旬再重新迎接又是新的一年的

來臨。

以上有關南王聚落定期性祭儀活動是筆者民國 75 年在田野調查的結果。就筆者 73 年迄今與該聚落接觸的瞭解，這幾年的情形大抵如此。比較大的差異是猴祭、大獵祭和凱旋門等有關的地點是一年在南、一年在北。亦即 76 年舉行活動的地點與 74 年同方向。

在第一部分略述以往的文獻時，筆者曾提及那些研究的重點。不過也同時指出那些研究的內容有的過簡，有的有些細節並不清楚，使得今昔的研究無法做一系統的比較，藉以呈現聚落原有的習俗如何在一長時間內持續或部分改變，進而探討之間的關聯以及原因。筆者固然可以在田野調查期間根據當時的資料，追溯往日的情形，但是由於時間、語言的隔閡和不同報導者間有著不同說法等限制，致使上述問題的討論仍有待日後更詳盡的調查，才可能有較令人滿意的看法。

不過，從田野調查和文獻的對照，我們雖不能立即標示各類祭儀內容的改變及其相關的年代，但仍可以略述一些異同。這些異同也顯示祭儀的持續、變遷的部分狀況。

(1) 目前已廢止的祭儀

我們從表六最後一欄將不難發現，除了 7 月的收穫祭（或更正確地說，感謝祭）外，有關農事生產的開墾、除草、收割（小米或旱稻）、驅蟲和求雨、求晴的祭儀都已經消失了。我們只能從文獻看到以 Pasara⁷at 或 Ra⁷ra⁷ 為主¹⁹、其他住家隨後的記載，或者現存年長者的報導（參閱洪秀桂 1978；衛惠林等 1954；小泉 1929；古野 1945；佐山 1913；馬淵 1974）。

(2) 內容有部分改變的祭儀

① 祭儀舉行的時間——

往昔祭儀舉行的日子是不一定的。例如播種、收割是在做了吉夢之後才開始的（小泉 1929）；大獵祭是在收割後看蘆葦花開、聽鳥聲擇期的（參閱洪秀桂 1981:78）。此外，在收穫祭到大獵祭之間原來有 pubiau（biau 是山羌）的除凶祭儀式，擁有祖廟者必須舉行。但是比起現在祭儀舉行的期間，顯然有些活動日子固定了。例如 3 月的 mu-gamut 原在除草告一段落後舉行，現在則定在每年的 3 月 8 日，理由是此日為婦女的節日。收穫祭在 7 月族人割稻後，現在仍是在割稻後，但選擇星期日以便更多人參加（就此而言，並未考慮教會星期禮拜、彌撒）。pubiau 的日子也不限定在收穫祭到大獵祭之

19. 有的學者記載小米豐收祭是以 Ra⁷ra⁷ 家為主（洪秀桂 1978；小泉 1929；馬淵 1974），不過這應該是指到海邊祭神一事。播種、收割或收割後祭神等事項仍以 Pasara⁷at 家為全聚落之先（參閱衛惠林等 1954:25）。

間，何時買到山羌，就隨時補行儀式²⁰。猴祭也改在12月25日的假日，以便青少年參加。大獵祭則改為三天，但在31日回來，隔天是元旦，新的一年的開始。就這些現象來看，固然既有祭儀的時間縮短或固定了，但也明顯呈現族人從事祭儀活動的彈性適應。從時間的改變，也顯示在族人心裏這些祭儀是重要的、有意義的。至少，比起(1)已廢止的祭儀來看，前者涉及的是超於以祖廟為主的聚落性活動，藉著這些活動，重新肯定、加強既有的聚落意識。

②祭儀活動的項目——

(a)不做的部分

最明顯地莫過於原來南、北的兩級會所合併成爲一個，以及以草猴代替真猴而停止部分儀式。原來兩個少年會所時，當北邊會所先行出發而要通知南邊的少年會所，前者會由聲音大的malatawan站在會所上面往南方叫喊「ja-timor……ja timor……」，南邊的聽到後也會回應「ja ami……ja ami……」。現在因爲只有一個，上述的部分就消失了。其次，少年級也不再去獵猴了。以前把真猴刺死、扛回懸掛在少年會所的樓梯右邊時，年長者都拿著竹箭，由上而下，撫著身上有病痛的地方，然後把那竹箭丟向猴屍說：「把我的病帶走！」這種祭儀的過程和象徵意義，目前也沒有了²¹。

另外，猴祭之前，各家要把剛收割的稻穀收進穀倉，不過這是在祭祀家先有吉夢，然後做完dəmuli javak的儀式後才能做的。現在只有Pasara⁷at的祖廟做此儀式，但其他家並未附合（參閱上述12月23日的活動）。猴祭前夕的halavakavakai，現在到住戶家也沒帶著掃除用的芭蕉葉、稻草，而只是口喊著「halavakai da！halavakai da！」

(b)替代或合併的部分

原先南、北少年會所猴祭用的猴檻形式不一樣，北邊原來沒有少年給帶猴子的少年（稱raŋan）隱身及置放衣服的小茅草棚，現在因南、北合在一起而混合了。現在是在猴祭當日從少年會所丟糖果，以前是以鹿皮包著竹膜和短棍子。halavakavakai時住家給的是糖果，以前則是糕餅外還有家裏骯髒不要之物（如烟蒂頭），甚至不給的話，少年級私自闖進家裏的每一個角落。就此而言，儀式性消失了，取代的是形式可能保留但娛樂性較強的部份。

另一方面，大獵祭和猴祭一樣也改為隔年輪換去南、北邊。但它原來不像猴祭那樣

20.根據筆者所知，原應去年pubiau的儀式因山羌不易購得而分別於76年2月7、10日在Ra⁷ra⁷和Pasara⁷at的祖廟舉行。

21.這種象徵方式可以從南邊少年會所唯一一首猴祭的歌gumulao的歌詞佐證。

是分南、北，它是以北邊為主，往南邊甚至是會被挨罵的。根據報導，往南邊可能是在民國 48、49 年左右；這時候曾有 2～3 年廢除前往山上、舉行 saliki, smilap 等儀式性過程。兩級會所約在此時廢除（宋龍生 1965:121）。但從後來又恢復、重建以及迄今儀式上仍以北方為重的跡象來看，祭儀活動仍有持續的一面。

總括來說，定期性的活動在往昔之間有著一些改變，例如(1)類的消失，(2)類的部分消失或替代、合併。但是從整個祭儀過程來說，也有持續的一面。這種持續和改變的原因也許可以從某些外在因素（如現代社會中，受教育和就業的機會增加，相對地沒有多餘時間參加），或是從儀式活動的性質（如以祖廟或是地域、聚落為單位）瞭解。但是儀式的意義及其隱涵的一套信仰觀念（如少年會所去開喪家的門、大獵祭回來後邀請喪家、慰問喪家；方位的概念）可能更是關鍵之所在。

誠如前述，定期性的祭儀基本上以祖廟、地域或全聚落為參與的對象。不定期性的祭儀如生命禮儀則以「個人」為中心。比起前者來說，後者可能因個人信仰方式，如基督教、天主教或漢教，而有更大的變異性。由於田野期間較少直接觀察此類活動，以下的敘述以文獻為主訪問為輔。

(三)生命儀禮

1 出生與命名

婦女懷孕時，不得任意觸摸他物，否則所生之嬰兒的舉止類似觸摸之動物，除外，尚有很多禁忌（參閱河野 1915:335-336）。族人忌雙生兒，視為不詳。須立即將產兒之鼻口壓住使其窒息而死，然後投棄一定之場所並做嚴重的祭儀，包括破壞舊住家而另行新建家屋以居（詳情請參閱同上：339～340）。生下的嬰兒如果是男的，讓他握著刀，揮三下；如果是個女嬰，就讓她拿著除草的用具，摹倣除草三下（佐山 1913:46）。上述這些習俗都不存在了。

初胎須以其父於進入 mijaputan 級時所得之腰布包之（衛惠林等 1954:21）。根據報導，目前尚留存生第一個男胎時，替其父 putan 的老人須送臉盆等物給此家。嬰兒的名字原先多取自歷代的祖先的名字，但似乎沒有規則可尋。以目前的情形來說，約十多歲以下的小孩大多沒有卑南語的名字，而以漢名稱之。值得注意的是，當某人已有子女，而別人言談中稱呼他時，通常不直接稱其名，而是加上此人長嗣之名而稱之，如 də-mama-dau ni ×××（為×××之父），di-ina-dau ni ×××（為×××之母）。

嬰兒出生後一段時間內，家人會備酒、年糕（avai）以宴請親友。現在多在「滿月」、「周歲」行之。宴慶時會唱祝賀的歌，此稱歌特稱為 manənzanət（婦女的歌）或 mazsaoz（男子的歌）。須三人以上能唱。年輕人幾乎都已不會了。

2. 適婚年齡之前

根據表五，我們可以看到男、女族人可婚的年齡不一樣。而且男子較為複雜。男子從13,14歲就進入少年會所，最重要的階段是mijaputan。在此階段之後，他就可以結婚。putan的儀式不但表示身份的轉變，也建立了他與替他putan的老人之間的仿如「義父」、「義子」的關係。年老者稱他為tan，他尊稱年長者為mama或ali。彼此之關係不但見於前述嬰兒出生的習俗，也見於他的婚禮（詳下）。族人戲稱在mijaputan之前，父母的權責很大，mijaputan後則與「義父」的關係較親密，甚至交由「義父」去管教。因此，身為父母的通常會找一位德高望重的老人（或者超過55歲者）來替自己的孩子putan。一方面，孩子可以從中學習良好的舉止，一方面也表示自己的光榮。而對putan的老人來說，自己putan的愈多愈表示個人的榮譽。筆者曾聽一位已58歲的老人說道：「我升lakanna已四年，但直到去年才替人putan」，心中頗有不是滋味的感受。

另外，少年級成員除已名外，在少年會所階段有另一個名字，同時參加mugamuṭ的婦女有時又會以另外一名來匿稱。但一升到mijaputan後，後兩個名字就很少使用。

3. 結婚

女子在14歲以上就可結婚，但男子須到vaṅsalan。結婚又稱pərumah。往昔多以男子婚入妻家為主。男女結婚時不立即同房，而且通常在半推半就之下，隔某段日子後才能行夫妻之禮。即使男子婚入妻家，以檳榔及老藤為最主要的餽贈物也是自男方向女家行之。即使目前的訂婚禮餅也是。族人從談好親事到夫妻同衾、有子嗣之間，男女家有相當繁複的餽贈。根據移川（1909:162-163）的報導，餽贈的儀式共分五次：① po-karun——先從男家贈給女家衣服和日用品、機織具等，女家則答以餅、酒和衣服。此時男家用以放餅的籐製容器，內放新的農具再給女家。此外，新郎也給與少年級同年的男子裝放子彈的皮製手套。② pinarivonan——只從女家給男家餅和酒。③ pinatorya-kanan——也是只從女家給與男家餅、酒。④ pokerus——女家給男家酒、餅和衣服，男家回贈衣服、農具，此時的餅比前三次的更大。⑤ tenudatadayan——女家給男家餅（比前一次更大）和酒。由於以前經濟的狀況較低，準備不易。完成這些餽贈有時需很長的時間。完成與否甚至影響在聚落內的身份。

結婚時，替男子putan的老人一定要來（若不在或去世，則由其親人代替），由他解開檳榔後，儀式才能繼續進行。他也會送新郎一塊長的花布。當婚宴後跳舞時，跳舞的婦女就在活動後各分剪一塊做為包裝物品之用。老人也會唱mazsaos或maṇənzəṇəṭ的歌。

4. 喪葬

卑南族人稱死者之靈為bi rua。往昔因死亡的方式而有不同的喪葬方法。一般死亡

者又因頭目、常人，男、女，老幼而有些不一樣。例如年長男子過世，第一件事要做的就是在家門口插一支長矛，但女子沒有。往昔爲室內葬，置於屋內的西南隅，從西端向東依序埋之。屍體南北向排列，埋至中央樑柱爲止，乃將住家弄毀另移他地。因爲此柱以西爲 birua 之居，以東爲生人之居所。如果聚落有人去世，全聚落就得準備米糧、飲水，一直到埋葬爲止。這段期間不能做其他事情如到田裏。去弔喪者若回來家裏，也不能直接進入客廳而是先到廚房，甚至回來的路途有些拐彎，唯恐不好者跟來。

至於意外死亡者，往昔時根本不能進入聚落內，所有的後事都要在村外舉行，包括家人煮飯、過夜。等埋葬好了，經過祛淨的儀式才能進入聚落。根據記載，有凶死的情形時，聚落與他村的交通甚至要暫時斷絕（河野 1915:385）。

埋葬後數日，男女親人做 kiswa⁷p 的祛淨儀式，去溪邊把衣服拿去洗，表示不好的隨水流而去。此外，男的也會到山上捕獵，女子則去採野菜。忌期則長短不一定，或依吉夢之有無（伊能 1910:343）。

以目前筆者觀察的情形來說，由於族人信奉的教派而有些不一樣。大致上，不論基督教（包括天主教）或佛教徒，在喪葬儀式後，男性家人仍會到山上，但不一定會請巫師來做 kiswa⁷p 的儀式。此外，儀式舉行的地點、方式也不同。基督教徒在教堂（會）舉行追思彌撒（禮拜）、佛教徒則在家裏或屋外搭建祭拜的靈堂，也請漢人的司公來誦經，但又不像漢人那樣繁瑣。後者也有「做七」的儀式，相對之下，基督教徒則重視週年、十週年等紀念日。至於所穿的喪服也因宗教信仰而不一樣。值得一提的是每年大獵祭回來，族人也會邀請喪家共舞，不管是那一類教徒，老人也去喪家訪問。

總括來說，目前舉行的有關個人生命禮儀的不定期性祭儀要比定期性祭儀有著更多的變異性。但是和後者一樣，前者的活動中也呈現持續、改變的現象。如果說兩類祭儀之間原有一致、互相加強的部分，那麼目前的這些改變，以及在變遷中兩者的可能關聯，當事者如何賦予祭儀的意義而且這又如何影響定期性祭儀的內容，諸如此類的問題仍有待於更進一步的研究。

(四)祭儀執行者

不可否認，南王聚落的原有祭儀之能夠持續的原因之一是因爲祭儀的執行者的存在。以目前來說，南王祭儀執行者可分爲三類：(1)男性祭師（vunavurut），出現的場合是在之祖廟、地域和全聚落爲單位的祭儀，如收穫祭、猴祭和大獵祭、除凶儀式（如 pubiau）。(2)巫師（dalalarmao），以前原有男子，但以女子居多，現在全部爲女性。其巫系與作法的方式有來自與南王不同的呂家、北絲鬮系統。出現的場合以住家爲單位，凡是新居落成前的祛邪，治療、個人做惡夢或家裏不平安等事都可能找巫師。但是

她們也出現於猴祭之前的 smilap 和 saliki 的儀式。又如 mugamu²² 的儀式前也先由女巫作法，並帶喪家的婦女做祛淨儀式。(3)竹占師，是為男性。他們承認竹占(rao)是傳自馬蘭阿美族。因此在竹占過程是用阿美語(除一例是用卑南語)。其主要的作用是當有事者要找巫師時，先會問竹占師事情發生的原因，需找那一位女巫來做祛除的儀式。有時也會問之以有關是否夾子夾到獵物之事。佐山(1913: 22)有記載往昔若要作戰，會因做吉夢者多，而以竹占來決定何人做某種儀式。

三者之間，只有女巫每年有定期的慶巫會(bwasakan) (詳細情形參閱洪秀桂 1976)。根據筆者調查，之所以能成為祭師、巫師和竹占師固然可以學習，但也多少與自己祖先曾經如此的情形有關。就三者的作用，我們可以說，三者是彼此有所關聯：祭師者通常也是竹占師，年長的女巫也看得懂竹占；彼此出現的場合是互相重疊。就各自主持的儀式的內容也呈現出相當一致的主題，尤其對於空間的方位、數字、神祇。筆者甚至認為祭師主持的定期性祭儀之所以能夠持續，族人之所以能賦予其意義，事實上有著巫師、竹占師這個屬於個人或家層面活動的基礎²²，是透過後者主持的儀式重新「創造」(recreat)其意義。

如果我們仔細觀察目前這些祭儀執行者的活動，將會發現祭師是最固守傳統的祭儀方式、經文。而巫師已經把漢人的神社(包括奉祀於廳堂的媽祖、觀音或土地公等)納入她們的體系。她們雖仍以檳榔、料珠做為儀式的用具，但必要時也用香、金紙。她們的對象也不再限於自己的族人，甚至包括台東市以外的漢族。對於女巫的系統研究將可提供南王族人(至少那些佛教徒)如何接受漢族信仰的過程，以及與原有族羣信仰的關聯(這一點也可見於西方宗族的傳教人員)。至於竹占師，部分隨著女巫的活動範圍，他的對象也包括卑南族人之外的族羣。值得注意的是當祭師大多是年長者時，却也有年輕族人加入女巫和竹占師的行列。

(五)結語

筆者在前面已分述卑南族的背景、以往的研究、南王聚落的社會組織以及定期性、不定期性祭儀的內容。現擬進一步討論南王聚落祭儀研究的意涵(implication)，並且根據問卷的資料和既有的文獻，提出研究「卑南族社會文化」的有關旨題。

1、南王聚落祭儀研究的意義

²²就三者的關聯及如何形成一個系統的問題，筆者擬另文討論。

根據上面的敘述，我們可以歸納為幾個論點：(1)祭儀活動與其他社會制度的關聯性；(2)如何界定一個祭儀活動的始末。換言之，各種祭儀活動之間有何關係，又具有什麼意義；(3)祭儀活動可能表現的文化理念。今再以事例具體說明。

以(1)來說，mugamu⁷t 限於婦女參加，實基於misa or 的除草團或有關農事的工作是以女性為主，至於打獵則以男子為主。因此，我們從個人生命禮儀的「出生與命名」部分也知道生下的若是男嬰，就讓他握著刀揮三下，若是女嬰，就讓她拿著除草的用具。7月的收穫祭的方向與參加的人員係反映互屬不同系統的成員是以祖廟為主的。猴祭的儀式原本南、北各自不同方向，往昔少年又各自前往兩半部的喪家開門，南北各有守護石，不同猴祭的歌詞（gumulao），此都顯示以地域為主的現象。mijaputan一級不能有歌舞的活動，也沒有屬於此級的歌舞，31日晚上從山上回來剛升青年級的成員到各家歡樂，歌舞中不同年紀（尤其男子）所穿著的衣服、頭飾和花圈，lakanna 的職權以及誰可以唱bailalao、dimiladizao的歌，去喪家慰問時年輕的lakanna讓座於較年長的，諸如這些活動都呈現南王卑南族年齡級（age grade）的組成方式，階序和相伴的舉止規範與權責。

此外，族人禁止女子前往山上，甚至因為這幾年族人車禍死亡的事例不少而不由女巫參加smaliki的工作，也反映男女兩性在祭儀上的地位。綜合這些事例，我們可以說南王卑南族人的祭儀是與該聚落的一些社會制度有著密切的關係，甚至這些祭儀的活動是屬於「強化的儀式」（conformatory ritual）。

(2)從表六來看，南王的祭儀是與農業作息的階段有關，有些祭儀是可以獨立做為一個祭儀活動，如mugamu⁷t, muralijavan或現已廢止的開墾儀禮、播粟、陸稻儀禮。但是從smilap、smaliki, halavakavakai, vasivas和manayau等活動來看，顯然祭儀活動的始末是包括幾個祭儀活動的項目，而且之間是有關聯。因此在以修蓋兩級會所開始到從山上回來的這整段時間裏，我們看到祭師、巫師做法淨除部落內的不淨、架立弓箭以抵擋邪惡之物的進入、少年級到各家祛邪、到喪家開門以及從山上回來後透過一些儀式使喪家除喪，此些過程乃揭示「新的一年」的即將來臨。就此而言，上述的各段落的活動其實只是一個更大祭儀活動的組成部份。其意義需從這種銜接才得以突顯。換言之，整個南王卑南族的祭儀活動是在夏、冬兩季舉行。如果季節的劃分是與活動有極密切的關聯（參閱Radcliffe-Brown 1922），那麼卑南族用語只有「夏」（denun）、「冬」（kaguluan）而無「春」、「秋」的現象似乎是可以理解的。

另一方面，如果我們仔細分析祭儀舉行的時間、參與的人員，以及以manayau做為「年度的交替」，似乎這之間的關聯呈現出南王聚落內部組成的特色與祭儀的整合功能。誠如前述，南王原有六個領袖氏族，收穫祭的祭祀方向也不盡相同（參閱表四），而

收穫祭後的少年級住入會所的情形顯示各自包括三個領袖氏族的南北二半部的地域組織形式。到了halavakavakai, vasivas, 去開喪家的門、猴祭的歌, 此都顯示半部組織的現象。但是到了manayau, 那是屬於全部落的活動。這時不但全部一起共舞, 甚至年長者去喪家慰問是以整個聚落而不是南北分開的方式。民國76年1月1日老人去喪家訪問時, 有的建議因為年內共有13位族人過世, 若不分二組各自前往慰問, 恐怕時間不夠, 但最後還是決議要一起前往。老人認為manayau的活動是全聚落性的, 不分南北。時間不夠時, 他們寧可縮短在喪家停留的時間, 或者所唱的歌以另一種簡短的方式唱出²³。

換言之, 從夏季的收穫祭到冬季的大獵祭活動, 南王的卑南族人從分屬不同祖廟、地域羣而為整個聚落的一員。我們可以說manayau的活動是聚落統合之所在, 在此也呈現住家與聚落的關聯²⁴。

(3)如果祭儀是儲存和傳遞訊息, 那麼上述這些祭儀活動透露那些重要的文化訊息? 這些訊息又如何可能持續或再繁衍(reproduce)? 我們從現已廢止的播種、收割祭儀或目前仍舊舉行的smilap, smaliki, halavakavakai, vasivas和manayau, 我們仍然可以看到「北先南後」的觀念仍在運作著, 即使兩級會所只各剩一個, 儀式中的檳榔、料珠的數字也呈現這種先後的關係。lakanna替mijaputan在puputan時也要這位mijaputan面向北方, 因為北方較「大」。儘管以往文獻指出後來Ra⁷ra⁷家代替Pasara⁷at為全聚落的領導者, 但是Pasara⁷at家仍為祭儀活動的中心²⁵(宋龍生1965; 移川等

23. 12月31日早上族人要回程前也要唱bailalao的歌, 如果時間不夠, 唱的人就以近乎唸唱的方式帶過, 而不是像先前那樣拉長音調的方式。弔問喪家時則以唱歌詞的前一句的方式或唱到一半就停止, 因為歌詞是兩句一組, 但此二句的意思同義, 所以只唱每一組的第一句。

24. 就筆者所知喪家中的親人通常都會跟著前去, 儘管過去很久一段未曾參加。檳榔聚落雖多數住戶是基督教徒, 但也呈現如此現象。

25. 值得一提的是族人種作小米、稻和甘藷都舉行祭儀, 稻作的儀式是同於小米(古野1945:123), 這或許與稻是由Pasara⁷at家祭祀有關。移川等(1935:362)提到, 原來是Palapato家向都巒山的一男子拿米, 因Pasara⁷at是Palapato家的親族而且又居上位, 遂在Pasara⁷at家舉行, 此或可做為解釋「稻作儀式如同小米是因為Pasara⁷at家儀式上優越性的緣故」的間接佐證。此外, 種植甘藷時是由各家的老人在田間手持諸藤, 向「北」告神, 祈求豐收(衛惠林等1954:25)。另一方面, 即使小米是以Ra⁷ra⁷家為主, 但在儀式上仍後做於北邊, 收割播種時亦同。

1935)。

南北對立與「北先南後」的現象事實上也表現於族人對於空間的觀念²⁶以及與之相關的「左、右」概念。南王卑南族人對東、西、南、北四個方向的界定是，一方面聚落分南北兩半部，而且「北先於南」；另一方面是東與北相對於西與南。因此，我們可以看到 smilap 的全聚落祛淨儀式是由北邊的 Pasara[?]at 家系負責（女巫則由巫齡最長的女巫首 avukul），南邊的沒有。smaliki 時擺設的檳榔與料珠數是東、北相同，西、南一樣，而且前兩者多於後兩者。這種空間觀念的表現方式是如何可能的，甚至繁衍、持續？在這裏，我們不但看到呈現於領域部分重疊但又分化的祭師、巫師和竹占師形成的一個頗為一致的系統，同時也展現在家屋（ruma[?]h）的內部構造。筆者甚至認為整個空間概念的系統的表徵（representation）實有此具體生活層面的基礎。

所有傳統南王卑南族人的住屋、巫屋（lalauinan）和祖廟的門口都是朝向東方。姑且不論這樣方向的建築是否考慮光線，族人却賦予意義。他們認為面向太陽是會幸福的（古野 1945:120），甚至儀式舉行的時間也視儀式的性質而定（參閱註 14.）。往昔族人行室內葬，墓的位置是屋內的西南隅，從西端向東依順序埋之。屍體是南北向排列，頭向南。埋至中央樑柱為止，乃將住家拆掉另移他地。因為從中央柱子以西為死靈（birua）之居所而以東為生人之居所（河野 1915:386；伊能 1910）。後來改為室外葬，但屍體需從位居西邊的後門移出，而不是東邊的前門。現在雖然沒有這個習俗，但是從少年級是由喪家的後門而非前門進入仍可見之端倪。同時，目前聚落中的佛教徒住家幾乎每家都有一保護神，其位置正是放在入門的右邊約略中央樑柱的地方。筆者曾問道保護神的位置可否其他方向，族人答稱不行。他們也說以前的住屋若不向東（如被擋住或無適當地點），則向北或向南，但不會向西。「西」的卑南語稱 daya, pia-daya 則有「死亡」的涵義。睡覺時頭禁止朝西邊的方向。

我們在祭師、巫師和竹占師三者所從事的活動也可見到類似的情形。雖然三者的領域不盡相同，但是對於方位却有一致的現象。竹占師所用的竹子最好是採自竹端向東邊方向的，其次是北，再其次是南，但沒有向西邊的。採取竹子的最適當時間是太陽剛上升。三者做儀式時除了先通知站立的地方的神祇外，依序由北、東、南、西四個方位的神祇，最後是上方的神祇，這也是監視世上人間一切所為的最高神。此外，竹占師採取的竹子的環節也與祭師、巫師做儀式常用的檳榔、料珠的數目、smibasob 時丟茅草的

26. 往昔 marayau 都是往北，若是向南是會被老人責罵（maləgi）。marayau 回來即為新的一年的來臨。南王卑南語的「北」和「年」都是 ami，或許有它的意義吧！對於時（time）、空（space）的概念以及與神祇等關係是有待進一步討論。

環繞次數完全一樣；新屋落成前的 smilap 的方向也同於全聚落性的。

換言之，從住屋到聚落，從一般族人的用詞，習俗到祭儀執行者系統化的一套解釋，都顯示了相當明顯的一致性，這或許是儘管 Pasara^ʔat 原來處處佔先而後 Ra^ʔra^ʔ 家取代為政治領導中心（宋龍生 1965），但是族人仍有著「北先南後」觀念的根本原因之一吧。

其次，筆者略述南王卑南族人對「左、右」的看法。古野（1945:35-36）曾提到卑南族人認為人有三個靈魂：頭頂與兩肩；兩肩的靈魂若離開人體，人就會生病，若是頭頂的靈魂，則人會死亡。右肩與右手是善的，左肩、左手是不好的。其資料雖來自知本、呂家，但南王的情形也大致一樣。因此我們看到當巫師替人祛除時，會以內含料珠的檳榔從對方的頭頂、右肩、左肩然後其他部位先後做撫拭狀，並且把此檳榔按放在頭頂，邊唸經文以安撫頭頂部位所代表的人的主魂。又如前述，當族人在收穫祭前往海邊、大獵祭前往山上中途或巫師、祭師做完儀式後，跨過 lazəkawan 時，會給每個人一粒料珠。這需以左手拿的，絕不能用右手，因為這是關於不好的事物的祛除動作。

不過左、右的對立並不是一獨立的現象，必要時它須指涉「空間方位」此參考點。例如房子的保護神的放置位置是在屋內（面對房子）右邊約中間的邊上，smaliki 的四個入口共八邊擺設的檳榔、料珠數目是右邊多於左邊（面對外面時），但祭師、巫師的解釋却是左邊大於右邊。因為前者是必須從屋內往外看，後者則是從外向聚落內部的方向為準。有關此問題仍待進一步探討。

綜合來說，筆者在前面分別敘述南王卑南族祭儀活動的情形，並且試圖從社會的某些組織、內部組成的方式，與祭儀活動之間的關聯性來解釋祭儀的意義。在分析過程中也試圖指出隱涵在祭儀活動的一些理念。但限於田野調查的時間，加上語言的隔閡，無法完全掌握祭儀的內容，進而討論一些重要問題。例如南王聚落如果誠如一些學者提到的具有「二部組織」的型式（宋龍生 1965；衛惠林等 1954），那麼此聚落有那些社會性（如婚姻關係、居住區）、文化理念的特徵（參閱 Abrahams 1986）？如果祭儀活動不單是「社會真實」的反映，而是表現理念和價值的叢體（complexes of ideas and values），顯然上述的討論仍不週延。亦即對於南王卑南族的社會制度層面和日常生活的狀況尚未有充分的認識。最後要提及的是，卑南族祭儀活動顯然已有一些改變。筆者雖然曾對改變、持續的狀況提出一些解釋，但也由於貫時性的資料不全，而未能更清楚地呈現這些現象背後的因素以及之間的關聯性。換言之，如何標示祭儀改變的時間序列而藉以顯示祭儀活動的性質，實為一急需探討的問題。

2、「卑南族社會文化」研究的討論

誠如筆者在第壹部分整理、敘述有關卑南族各主要聚落的傳說歷史與組成所提到的，往昔八個聚落的來源頗為混雜，而且習俗（包括祭儀）、語言方面有些差異，因此本文述及的南王祭儀活動的情形是否即可代表全「卑南族」乃是必須以實際資料來做為討論的基礎。因此，筆者擬先描述75年的問卷資料所包括的幾個主要聚落的祭儀情形，再根據73年以來陸續在各聚落的田野經驗，討論聚落之間的一些異同與有待研究的問題。

表七所列舉的是目前卑南族主要聚落的定期性祭儀情形。現擬進一步說明。就問卷資料與筆者所知，雖然各聚落（包括南王）仍有播種、收割或嘗新祭，但以「家」而不是像往昔以全聚落為單位。此外，族人也因宗教和接受漢族習俗的情形，而也有清明、端午、中元、中秋等節日。但除了知本、下建和兩聚落是前往發祥地的 Ruvoahan 祭祖（各立碑石）而有聚落性的活動外，其他聚落沒有。因此表中的記載是以類似聚落性的定期性祭儀為主，至於以家為單位的祭儀情形（例如那些家仍舊會做此些儀式）有待更詳盡的探討。

如果我們考慮各聚落宗教信仰的情形（表七、備註欄），則目前祭儀舉行的有無、多寡大抵與之有關：以漢族宗教信仰為主的多於以西方宗教的。不過真正的原因仍有待研究。

例如有些聚落的收穫祭的停止是與種作方式改變有關（如利嘉、泰安），但是為何一些聚落（如南王、知本、下建和、初鹿）等仍舊舉行？當然在各聚落目前舉行的祭儀有的曾經中斷再恢復，有的是持續未斷，有的則可能受漢族影響而新添加的（如知本、下建和的祭祖是在清明3月3日那天，約從民國50年開始有的²⁷）。要解釋這些現象顯然更需要充足的資料。

其次，誠然各聚落的祭儀有些不同，例如只有建和與初鹿有盪鞦韆的活動，一在冬季一在夏季（參閱笠原1980），初鹿甚至收穫祭有類似排灣族的刺球，嘗新祭時且祭祀發明鞦韆的神和百步蛇，但刺球時所唱的歌却又是近似布農族的音調。又如與收穫祭、大獵祭有關的卑南語用詞也不盡相同，更耐人尋味的是當不同聚落的族人會同以 *bailalao*, *dimiladizau* 稱呼傳統（祭儀）的歌，*muala* 稱呼傳統的舞時，幾乎沒有一個聚落的這些歌的音調、舞步完全一樣²⁸。如果祭儀的歌舞應該是最型式化而且不得任意更

27. 據南王族人來電話通知，76年農曆3月3日八個聚落一起要前往「發祥地」，其原因與意義有待探討。

28. 即以南王和下賓朗來說，猴祭的歌，*dimiladizau*, *bailalao* 的音調都不一樣，差異很大，但舞步却是類似。相對地，下賓朗却不同於泰安，一往前一往後，因此下賓朗人曾戲言這樣如何共舞。比起筆者以前調查的海岸羣阿美的各聚落來說，卑南族各聚落的差異（包括語言）實為突顯。

改（參閱Bloch 1974），那麼為何有這些現象？是否呈現卑南族各聚落間的關係不是密切關聯，或者來源不一樣導致的？這是有待理清的問題。

表七 卑南族各聚落目前舉行定期性祭儀的情形 *

祭儀名稱 聚落	舉行月份	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	備註** (各聚落宗教信仰情形)
知本				祭祖			收穫祭							天主教為主
下建和 (射馬干)				祭祖									大獵祭	漢族宗教為主
利嘉 (呂家)													大獵祭	漢族宗教較明顯
泰安 (大巴六九)													大獵祭	漢族宗教
初鹿 (北絲鬬)								收穫祭					大獵祭	天主教 漢族宗教
上賓朗 (阿里攞)														基督教為主
南王 (卑南)			婦女完工的活動					收穫祭					猴祭 大獵祭	漢族宗教為主
下賓朗 (檳榔)													大獵祭	基督教 天主教
寶桑 (Apapolo)													大獵祭	漢族宗教為主

* 斜線部分表示原來曾舉行過，但目前已停止活動。

**此主要依據是否上教堂或家中有十字架、神明彩。

儘管如此，如果我們暫不考慮這些內容的（content）差異，而著重於是否有類似的目的或作用的型式層面，顯然各聚落又呈現頗令人驚訝的相同性：以祖廟為祭祀的中心與由之形成的多會所制，其中又以某一、二祖廟為聚落性祭儀的領導。祭儀種類方面也以收穫祭、大獵祭為兩個主要祭儀（參閱表七，包括斜線部分），同時各聚落（包括現未舉行的知本、上賓朗）都以大獵祭回來後為除喪的時刻，並且邀喪家親屬共舞歡樂。就此而言，這些聚落呈現「卑南族」的共同性，而相對於其他土著族。這種同似性應可提供進一步討論卑南族各聚落與其他土著關係的基礎，尤其以南王聚落的現象做為比較的基點，同時也可檢證研究南王聚落的一些論點。

至於個人生命禮儀的層面，也有類似的現象。就筆者瞭解，其他聚落也跟南王一樣由於接受西方宗教、漢族宗教，而有些差異性。但其實際的情形，例如是否傳統與外來的有某種程度的混合，甚至各有影響行為的領域，則有待探討。此外，祭儀執行者如祭師、巫師雖各聚落不盡相同，例如南王是以年長男子擔任祭師 *vunavurut* 的工作，其他聚落則有領導的祭師系統（以祖廟為中心）稱為 *rahan*，而且巫師的做法頗不一致，但是他（她）們在整個祭儀活動的角色，或出現的場合却大致相同。不過就整個聚落的領導以及可能造成的影響，或許會有所不同的過程和結果²⁹。

此外，在各聚落我們也可看到年齡級的組織，雖然其他聚落不一定有少年會所、猴祭，而且對於 *mijaputan* 有不同的稱呼（其他聚落都稱 *valisən*），但是對於此級的規範、圍布的老人與此少年的關係，却是類似的，此也顯示卑南族年齡級的特色而別於阿美族的年齡組（*age-set*）和大南以貴族領導的年齡級（*age-grade*）。

最後，筆者要提及的是與祭儀無直接關聯的親屬制度。誠如前述，卑南族有些聚落可能因來源包括排灣、魯凱而具有該兩族的長嗣、長男繼承的特色，但另一方面又有類似阿美族的母系特徵³⁰。除外，該族親屬制度的另一個特色是透過祖靈神意的選擇（由女巫告知），來決定參與父或母方的祖廟的祭祀（參閱石磊 1985；喬健 1972；末成 1970；Mabuchi 1960, 1976）。雖然衛惠林、宋龍生等人認為南王的親屬制是近於母系的，但根據筆者的調查，祖靈的選擇也是決定因素之一。換言之，這是原來的現象還是改變

29. 例如除南王的領導系統分為政治性的頭目 *ajauwan* 和祭儀的 *rahan*，但後者早就消失而以 *vunavurut* 取代，而且 *ajauwan* 的權力很大，其他聚落則傾向以 *rahan*（發音不同於南王）為聚落祭祀和統治的領導中心。這兩種不同類型的領導性質在接觸大社會的政治勢力、宗教信仰應該會有不同的過程和結果。

30. 呂炳川從音樂的角度認為卑南族的調式與阿美族同一，而且終止型也相同，兩者且同屬五音音階羣（1982:37），但資料似乎以知本為主（同上：57-61）。

的結果，仍有待理清³¹。

總而言之，從上面的討論，我們應該可以肯定：儘管各聚落的來源不一，而且也呈現文化的混雜性，但也有相對於其他族羣的「卑南族社會文化」的特色。就此而言，卑南族不但可以獨立成爲一個研究的對象，比較南王與其他聚落的異同，並且考慮同一生態區的其他族羣，將會使我們更瞭解族羣關係，文化混合、整合與持續變遷的方式與涵

台灣民族誌數位影音典藏計畫

31. 值得一提的是，頭目家的女婿也可取得行使頭目權力的資格，若離婚則消失（伊能 1909:164）。移川等也提到知本總頭目因婚姻關係移到南王，如此一來使原先居下風的南王反而在上，知本反向南王繳租（1935:364）。又如註10.提到 Sapa jan 一男子入贅 Raʔraʔ，不但傳去祭祀的方法，同時 Sapa jan 廣大的領地也多爲 Raʔraʔ家取代。

二、南王聚落之音樂

卑南歌謠

頌祭祖先

1. Moderato $\text{♩} = 90 \sim 99$

miya miya mi-dai ni ya buwa...i ho o wai yay hawai yan, ka...ma...wayda...i naba i yaruray

i...ka...u mo an maru pa u wa da ka ha ami ka ha bu...yan, ma...mpaku nu ta la da to

u...wa...ru wa an ka ru ba sa fa lai sa rin sa rin sa rin ta ma pa da na i da sa rin sa rin sa rin gi da gi da nai dai sa rin sa rin S.

註：此首歌是由南王卑南族人陸森寶所作（作詞、作曲），年代約在民國48~49年前後。當時南王的卑南族人前往傳說中的祖先發祥地（panapanayan）取竹，然後插在今日卑南國中校址後面的山坡。族人還在那裡聚集一塊舉行傳統歲時祭儀，陸先生係音樂科畢業，有成於此，遂作此歌。

2. Allegretto $\text{♩} = 98 \sim 100$

pi ho li ya...ga ta...yan, pi ho...si ya...ga si gan sa...fa ho pi...lo ho kai pa...ga...ho ka...ma...ho ka ma ho ho ti...

ku zu mo...li ya nu a loway nai ha ya o...way hai yo hai yan

註：此首歌是較古老的歌，一般共舞的場合（尤以年底大獵祭回來族人共同慶祝時）唱之。

3.

hai ya lu wai ha i ya hai li iei yo o i ha lu wa na ha na ya ha i i c yo o i yo in o a i ya o yan ho i yo--ho ai yan ho a

i ya o --ho ai yan

4.

o ai yan hi ya o ai yan o ai yan hi ya o ai yan o i ya hai yo in hi yo in hai ha i ho--ha yo o i yo o--i yo o

哦哇嘻耶央

5.

Allegro $\text{♩} =$

o wa li i c yan ha i ya o hi yo yan o --wa i yan o i yan ha i i c yan hi ya o ha i i c yan hi ya o hai yo yan o --wa i yan

哦哇嘻耶央

(結婚時餘興節目使用之歌)

6.

Allegretto $\text{♩} = 96-108$

ha i yan ha i yo--i c yan hi ya--o hai yan

哪嚕灣家鄉

你的家鄉在哪嚕灣——我的家鄉在哪嚕灣——從前的時候是一家人……現在還是一家人 手牽著手肩並著肩

輕輕地唱——著我們的歌……聲，團結起來相親相愛因為我們都是一家人，現在還是一家人。

7. Allegretto. $\text{♩} = 106$

打獵舞

ku zi ku zia la ai ka i pa ho pu iu ma a pa pa gu -- ga -- lan o la ya i no to ... li ... ka ka a lu ... mu ... zan pa na li

ta ... a zu ... pa ... ho ai yan ho i ... ie ... yan ho i ya ha i yo en ho i ya na i yo en ho i yo en ho i ya

8. Moderato $\text{♩} = 96$

飲酒歌

ho i yo ohai yan ho i yo o hai yan ho i yan ho ha i yan hi ya ... o ho ai yan ho i ya ho ai yan ha i ya o auwai yan

hi ya o a i ya a ha i ya o i yan o ie yan D.S. Fine

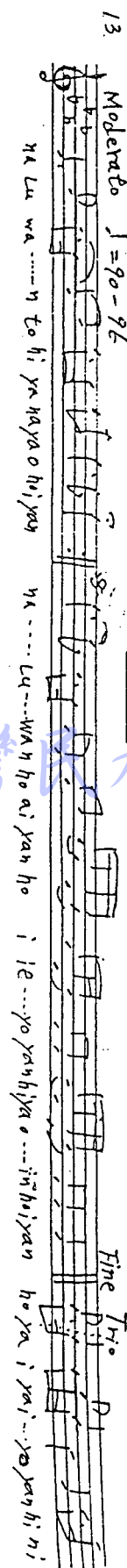
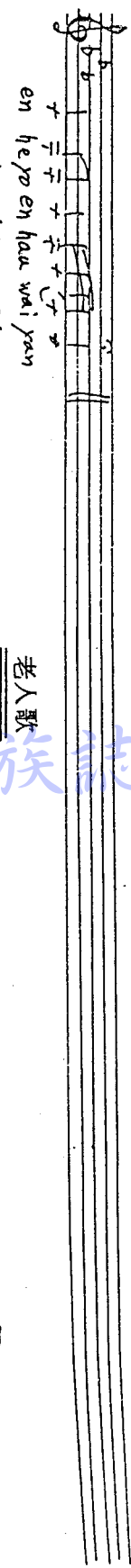
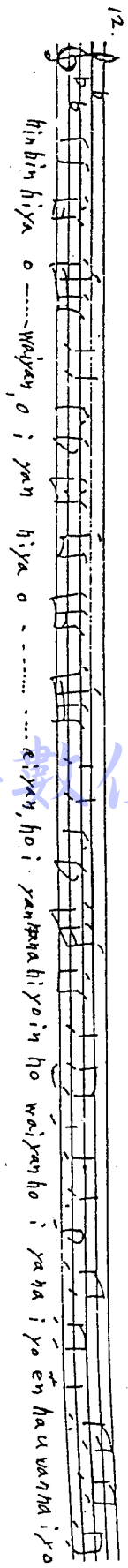
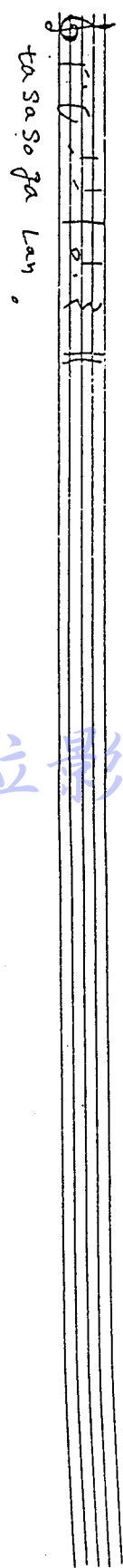
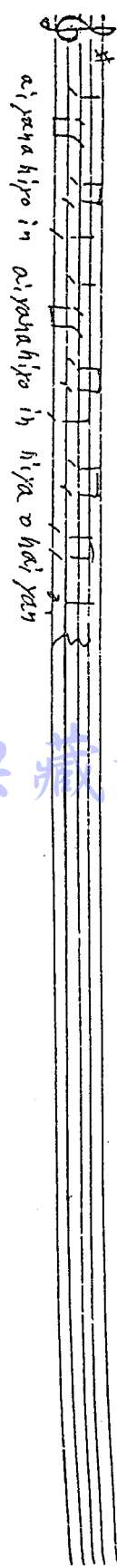
媽媽小姐

南王的媽媽小姐 天天馬拉上 保力達加白嘉和每天 每個晚上想那保力達永不 和它分離

ho i ya na hi yo in howai yan ho i ya na hi yo in ho i yan na ta wan to hin ha ha ya he o i na ru wan

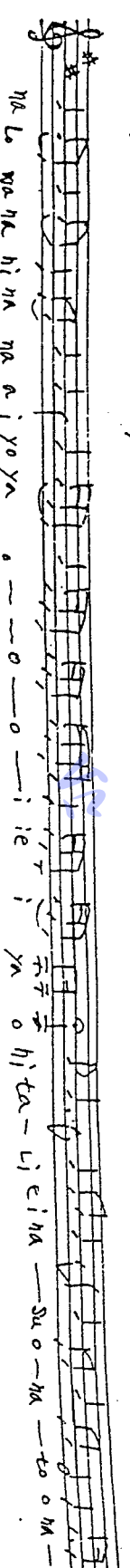
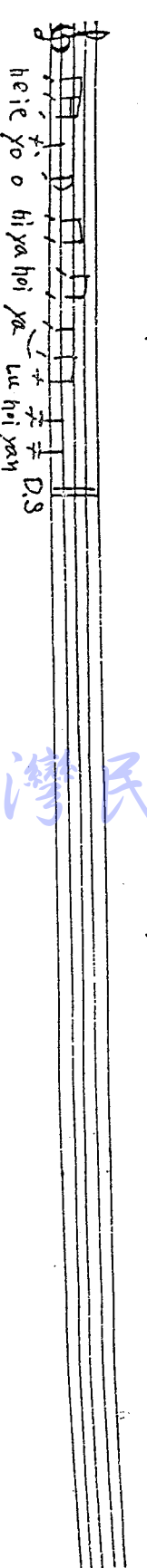
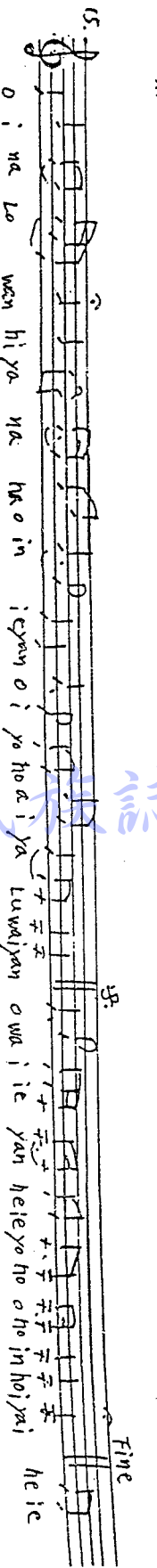
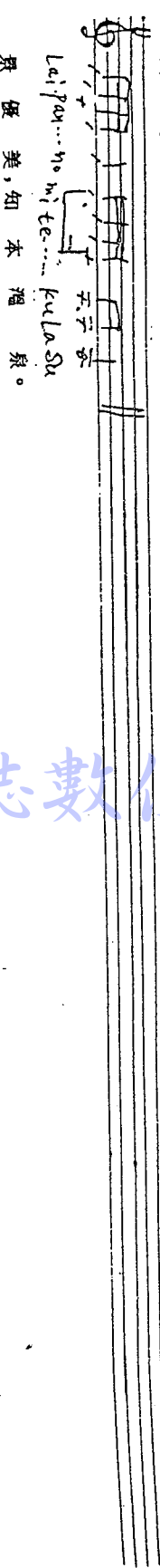
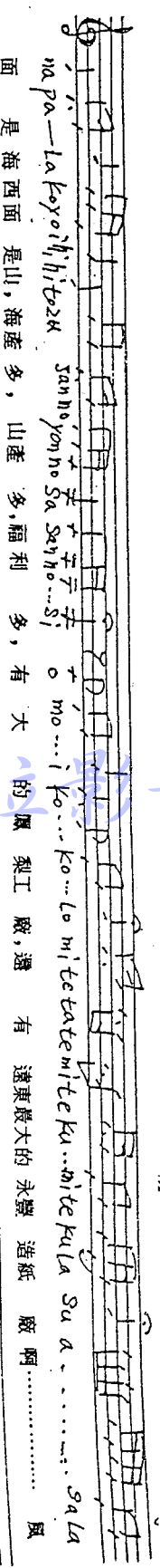
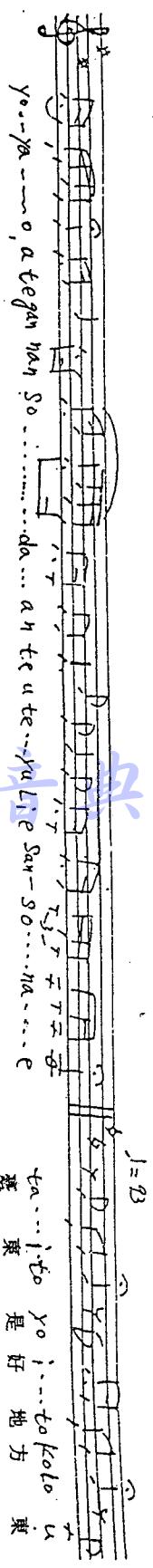
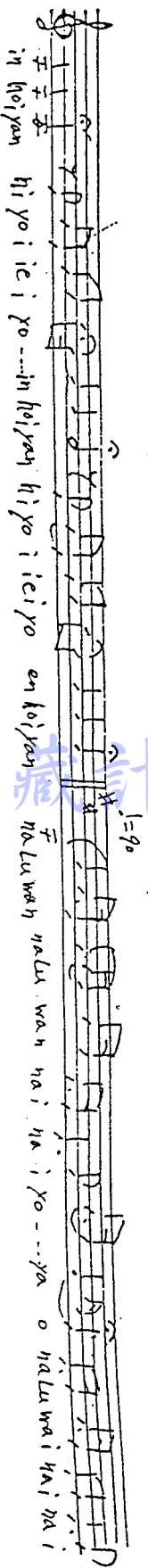
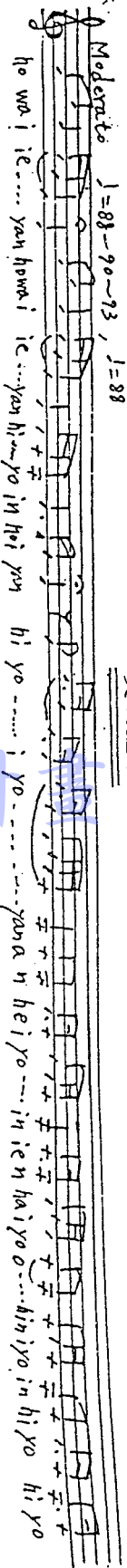
10. 南王村的姑娘美如水呀，南王村的少年壯如山啊..... 啊.....

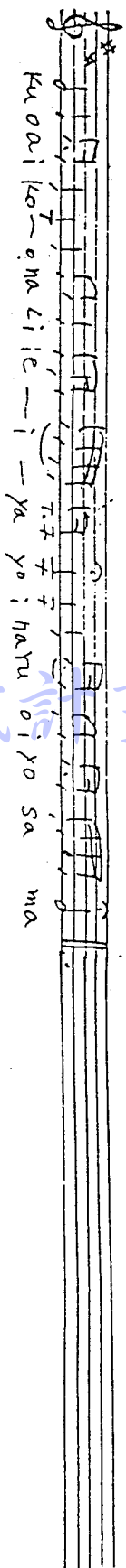
我爲妳頭痛 我爲妳感冒 我爲妳發高燒 送利仁愛醫院 看一看 原來是思想病



美哉臺東

14. Moderato $\text{♩} = 88-90-93$, $\text{♩} = 88$





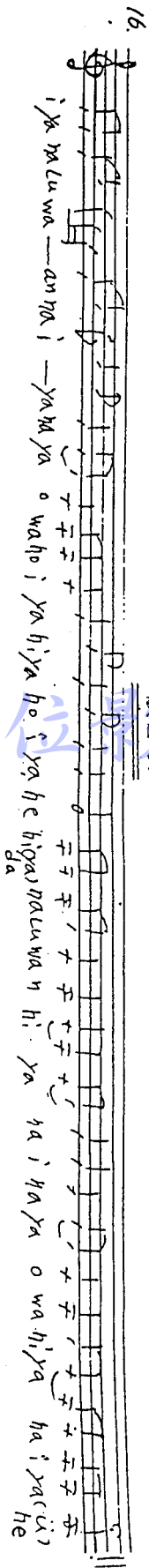
歌詞：(三)

O lu wa na i ya na i yo ya o - o - i ie i ya yo
bi ta li ie i na su na so, o na tu a i ku o
na li lie i yao, hia tu wa li da.

(四)

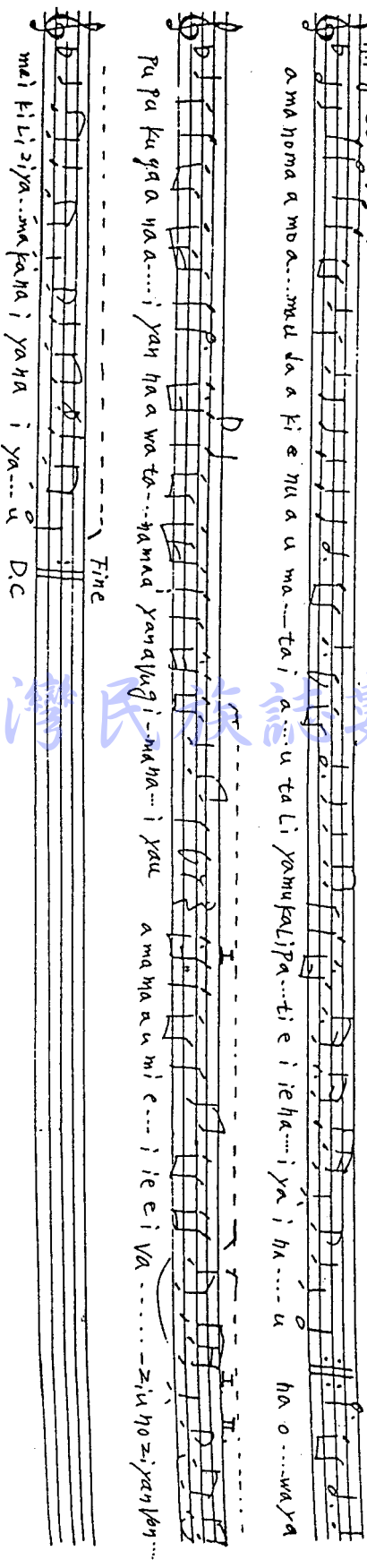
a lu wa na i ya na i yo yao - do i ie i ya yo,
i tu wa u li ya i na su da su, ona tu.
(四) ku ma di da da su ma i ya ka lan oi i ya i ya yo.

散會歌



17. Allegretto 1 = 99

贈物



種田

a---Pi-a-----Po-i^{fa} to-dai Pa-ka pa^{yo} i Pi-na fa-ti-----o Pa-sa ma-mi-----fu-----mi-----na-si^{ci}-pa a wa a---ya---pa---i
 a---ka-fa-na ka-yanni; no-la-to ka-ma su-ma mi-i; su---li-----na---ke pa a wa-----a---ya---a mu---a---hi a---e---du---wa

Handwritten musical score for a song titled "月下歌舞" (Song and Dance Under the Moon). The score is written on a single staff with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The lyrics are in Chinese characters and Pinyin. The melody is written in a simple, folk-like style. The score includes a key signature change to one sharp (F#) and a time signature change to 3/4. The lyrics are: 月下歌舞 (Song and Dance Under the Moon). The melody is written in a simple, folk-like style. The score includes a key signature change to one sharp (F#) and a time signature change to 3/4. The lyrics are: 月下歌舞 (Song and Dance Under the Moon).

di yan o ... wa i yo yan ho ... wa i yan
 hi yo ... ho i yan ha in hi ... hi ... yo ... ha in hi - ie - yo ... ho i yai
 ho wa i yo yan ho ... wa i yai
 hi ya o - hai yan ho in hi ... wa ... ha in hi ... wa ... ho i yai
 Fine
 P.S

(Zi ka zau) x x :x 先生 x x x 先生 ki so koma fah ai ya roma diu da ta da

某某先生，您比較會跳舞，請出來跳吧！ (fa ku ro)

意譯：某某先生，您比較會唱歌，請吧！

hoi yan hoi yan how ai ie ya ho wai yan ha lu hoi yan hin yal u hi n boi joo s

意譯：某某先生，您比較會唱歌，請吧！

Hei yan ho i ya ho---i ya o hai yan ho i ya o i yo ya ha ya o hai yan ho wa i ie---i yo yan ho i i ci yo yan hi yo--hin ho i xai

三、南王聚落之舞蹈

(一)文獻資料回顧

一般文獻資料對卑南族歌曲有較清楚的整理與分析，對舞蹈幾乎沒任何記錄，李天民所著“台灣山地各民族舞蹈之研究”(藝術學報，第23期)一文中，僅列出卑南族兩種特殊舞步，定名為“踏併跳步”與“跳蹲步”，以文字簡單敘述舞步，對舞蹈之背景、實際運用情形、與動作節奏等均未說明，因此無法讓讀者明白所指為何。除此之外，目前尚未找到其他任何相關資料可供比較與參考。

(二)背景分析

(A)舞蹈與音樂的關係：

基本上，傳統舞由領唱者站在隊伍的中心，唱歌的人不加入舞蹈，舞蹈隊並不加入唱歌，只有極少數的歌是由場中間年長者領唱，外圍青年人擔任唱和部分的應答式。

一般的歌曲，舞步與歌同時進行，舞步也大致維持基本的四步。傳統歌舞時，則是歌先起，舞蹈才開始，歌聲一起，是準備動作，全場站好，然後在適當的時候踏出第一步。有時唱歌的人會視跳舞的人決定舞步，也就是有時稍微拖長一點或縮短一點配合跳舞的人。

(B)舞蹈的場地，出現時間與參加人員

舞蹈是在祭場舉行，歌舞場面約是半個籃球場大小，出現時間是：

12月26日，晚上

1月1日

1月2日 晚上7:00至8:00 遇雨取消

1月3日 晚上7:25至9:30

(C)舞蹈的規則與禁忌

- (1)舞蹈隊伍的最前與最尾均由有經驗的人擔當，領隊者負責帶動隊伍，隊尾負責壓陣，此次活動所觀察均為男子擔當。
- (2)年長者為指導的身份，在隊伍中心歌唱者，也經常帶動舞步，示範動作，讓青年人的舞步更明確。
- (3)舞蹈行列中並無年齡輩份的分別，次序不定。歌舞告一段落，一首歌結束時，青年男子可帶自己的女伴到隊伍最前做領隊，因此領隊就有考驗舞技，訓練領導能力與

培養自信心的意義。也曾發生帶隊青年一時緊張，舞步拿捏不準，在一旁監督年長者立即加入帶隊，使舞蹈不致中斷。

(4)歌舞的場合中，往往由祖母帶孫女進入隊伍，將其安排在男友的左手邊。

(5)男女牽手時，女子的雙手均在前，因此舞蹈時可以有被男子架起來的感覺。

(6)女子的風格是保守的，跳躍的動作均是雙腿併攏，也無踢腿的動作，也往往依併腿的程度，挺長的背脊表現端莊的氣質。

(7)男子由於領隊等方式表示信心，舞步則更跳越高，步子越大越好。

(8)屬於Miabudan（18歲至20歲）的男子不得參加舞蹈。

(D)服飾

凡至歌舞會場的人，無論男女、老少均著全套服飾，詳細佩件與款項請參閱“服飾”章。

(E)整體精神

基本上，歌舞是為娛樂，氣氛很輕鬆，集會的時間，少年人先到會場，就開始歌舞，先唱此流行的山地歌，舞步也維持簡單。青年人陸續到達時，少年就退出，青年人為歌舞的中堅分子。老年人來到時，就站在圓形舞隊的中間，唱起傳統歌曲時，舞隊則專心跳舞，隨老人的歌曲變換舞步。

由於舞蹈是娛樂成份居多，集合時間村民是陸續來到，對於遲到者並無處罰的規則，逢天雨則臨時取消歌舞的活動。元月一日晚上的歌舞，原應由七時進行到十時，八時半左右一場大雨，就立刻結束活動，甚至一首歌尚未結束就中途切斷，村民各自返家。在歌舞的當時，參與者是相當投入而有次序，舞步整齊，參加歌舞與圍觀的人均能全神貫注，並不因為是娛樂活動而態度隨便。

一月三日的下午，參加一次婚禮的儀式，宴客結束後，立即收拾桌椅，清理場地，開始歌舞。舞蹈隨興成分較大，基本型式存在，個人小動作，如擺手、扭臀、踢腿等均因人而異。配合歌曲，有的為流行歌曲，有的為山地流行歌曲，如“拿努灣青年”等，氣氛十分輕鬆，賓客全都相當投入。舞步似乎無特定，組合也隨大家帶動。

(F)舞蹈分析

規定集合的時間內，村民陸續到達，並未嚴守時間規定，也不處罰遲到的人。到達會場的人，先以流行歌曲，配以四步舞（舞譜A）開始跳，直至老人加入。老人歌聲一起，唱出傳統歌曲，則變換舞步，傳統歌曲一結束，又恢復四步舞。歌曲與歌曲之間並未有特殊中止方式，往往新歌一起，眾人就隨歌而舞。

舞蹈細部分析如下：

(B)動作分析

分 析	分 類	總數	團 體	老 人	女 子
主 題 (Motif)	腳步爲重 Step	9	2 [A,E]	2 [F,G]	5 [H,J,J ₁ ,J ₂ ,K]
	具腿部動作 Gesture	5	5 [B,C,D,L,M]	0	0
	具身體動作 Body Movement	4	1 [M]	0	3 [H,J,J ₁]
移動空間 (Locomotion)	空間移動大 Maximal Locomotion	5	4 [A,D,L,M]	1 [G]	0
	空間移動小 Minimal Locomotion	2	2 [B,C]	0	0
	無空間移動 Non- Locomotion	7	1 [E]	1 [F]	5 [H ₁ ,J,J ₁ ,J ₂ ,K]
進行層面 (Plane)	橫面 Lateral	8	2 [D,E]	1 [F]	5 [H,J,J ₁ ,J ₂ ,K]
	縱面 Sagittale	7	6 [A,B,C,D,L,M]	1 [G]	0
跳 躍 (Elevation)	離地 Aerial	7	4 [C,D,E,M]	0	3 [J,J ₁ ,J ₂]
	不離地 Non-aerial	7	3 [A,B,L]	2 [F,G]	2 [H,K]
圓與舞步的關係	順時鐘左脚啟步	0	0	0	0
	順時鐘右脚啟步	0	0	0	0
	逆時鐘左脚啟步	4	4 [A,B,C,D]	0	0
	逆時鐘右脚啟步	2	2 [L,M]	0	0
自由舞步 (Free-styled step)	左脚啟步	0	0	0	0
	右脚啟步	4	0	2 [F,G]	2 [H,K]
	雙腳同時啟步	4	1 [E]	0	3 [J,J ₁ ,J ₂]
圓心位置 (Focal Point)	圓心在正前	3	3 [A,B,D]	0	0
	圓心在斜前 (右、左)	5	5 [A,B,C,D,E]	0	0
	圓心在旁邊 (右、左)	2	2 [L,M]	0	0
	圓心在後面	0	0	0	0
牽手方式	左右牽手	0	0	0	0
	左右交叉牽手	5	5 [A,B,C,D,E]	0	0
	不牽手	7	0	2 [F,G]	5 [H,J,J ₁ ,J ₂ ,K]
	拍手	3	0	2 [F,G]	1 [H]
	搭肩	2	2 [L,M]	0	0

(A) 隊形種類與進行方向

基本型是圓形，場地方正，圓形也保持正圓。人數過多，一個圓不夠時，則向外螺旋型加大○。

祭儀的舞蹈，進行方向全為逆時鐘走向。

老人則在圓形隊伍中央，或者三、五人舞蹈，或者跳至年輕人旁邊，隨之舞蹈，無特殊隊形。

動作分析圖表註解：

- (1) 舞步變化型為基本型之小部分變化時，視為一個類型，統計上不另外計算，如A₁ ~ A₅ 為A的變化，B₁ 與 B₂ 為B，C₁ C₂ 為C，D₁ 為D的變化情形，改變細緻，所以視為一種類型。
- (2) 舞步變化型較基本型改變較大時，如J₁ 與J運用完全不同手勢，J₂ 使用J所沒有的臀部動作，在此J、J₁、J₂ 視為三種不同舞步。
- (3) 舞步D組合較複雜，進行的層面(Plane)有縱面也有橫面，因此計兩次。
- (4) 因老人與婦女的舞蹈，較隨興，無特殊隊型，表格上增設自由式左脚或右脚啟步。
- (5) 牽手方式，增設“搭肩”一項，以應需要。

(C) 編舞的結構：共分三種

M：代表主題Motif，以Leg Motif，腳的主題為主。

NA：代表不離地 Non-Aerial 動作。

A：代表離地 Aerial 動作。

•/2：表重覆，視需要重覆，上、下出現時所包含的範圍表重覆的範圍。

＊結構自下往上讀。

(1) $\frac{\frac{2}{\cdot} \overline{MN-A} \frac{\cdot}{2}}{\cdot}$ 不離地的主題動作不斷反覆 (A, B L/F, G/H K)

(2) $\frac{\frac{2}{\cdot} \overline{MA} \frac{\cdot}{2}}{\cdot}$ 離地的主題動作不斷反覆 (C, E, M /^D(姓), J)

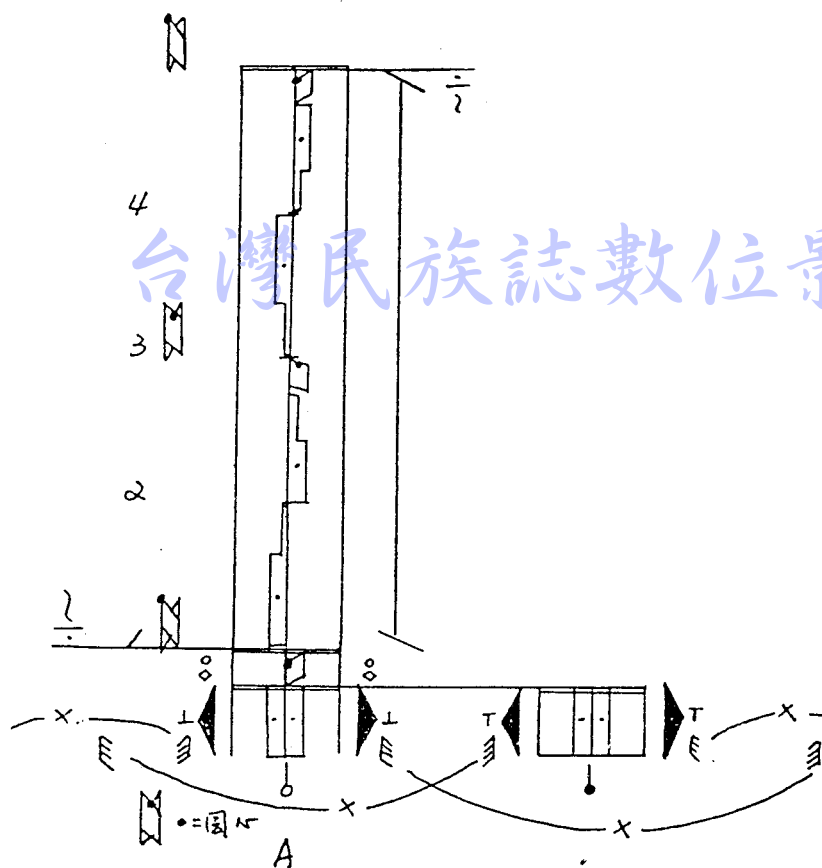
(3) $\frac{\frac{\overline{MA_2} \frac{\cdot}{2}}{\overline{M_{NA_3}}} \frac{\cdot}{2}}{\overline{MA_1 \times 2}} \frac{\cdot}{2}$ 離地與不離地主題交替進行 (D)
 $\frac{\overline{M_{NA_1}}}{\frac{2}{\cdot} \overline{MA_1}}$

(D) 舞步的記錄

舞步以拉邦記譜法 (Labanotation) 記出，大獵祭歌舞依歌曲分 A～E 五種為團體舞步，F，G 為老人舞步，H，J 為婦女舞步。

另有記錄婚禮時舞步：J、K 兩種為婦女舞步，L，M 為娛樂性舞蹈。

每種舞步，以英文大寫字母為基本型，變化型以 A₁，A₂，A₃……分別標明，舞步基本型有 A～M 共十二種，（無代號 I），加上各種類型變化，則為廿五種。



右腳向後踏一步，再右轉至圓心在左斜前止

左腳向後踏一步

右腳向前踏一步，再左轉至圓心在正前止

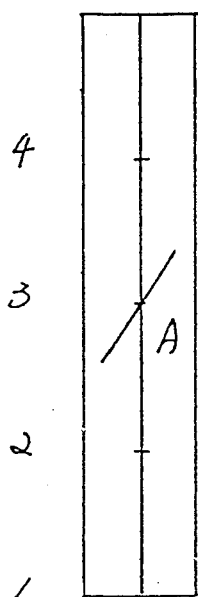
左腳向前踏一步

向右轉至圓心在左斜前

說明：(1)面對圓心，逆時鐘走，每四拍重覆。

(2)雙手旁邊打開，隔一個人牽手，女子雙手在上，男子雙手在下。

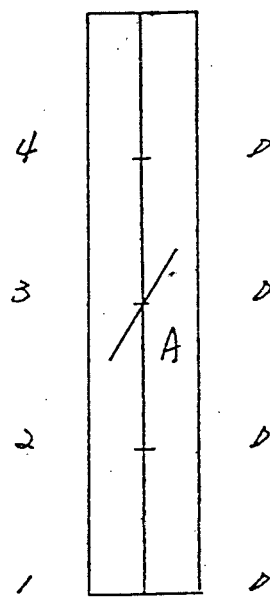
(3)上身保持不動，每個步子平緩行進，稍有飄浮的感覺。



A₁

右脚踏步時，加點重音，
加強動作，並未踏出發音

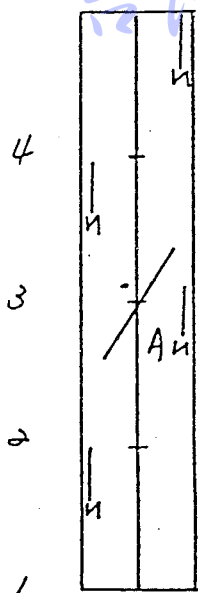
說明：動作與 A 完全一致
第二拍稍有不同



A₂

說明：動作與 A 完全一致，
每一步均有輕微重音，即稍
加強步子踏下去的感覺，並未踏
出聲音

台灣民族誌數位影音典藏計畫



A₃

說明：動作與 A 完全一致
，每一步子後半拍
，膝蓋稍微伸直，
加強節奏感，強調
舞步

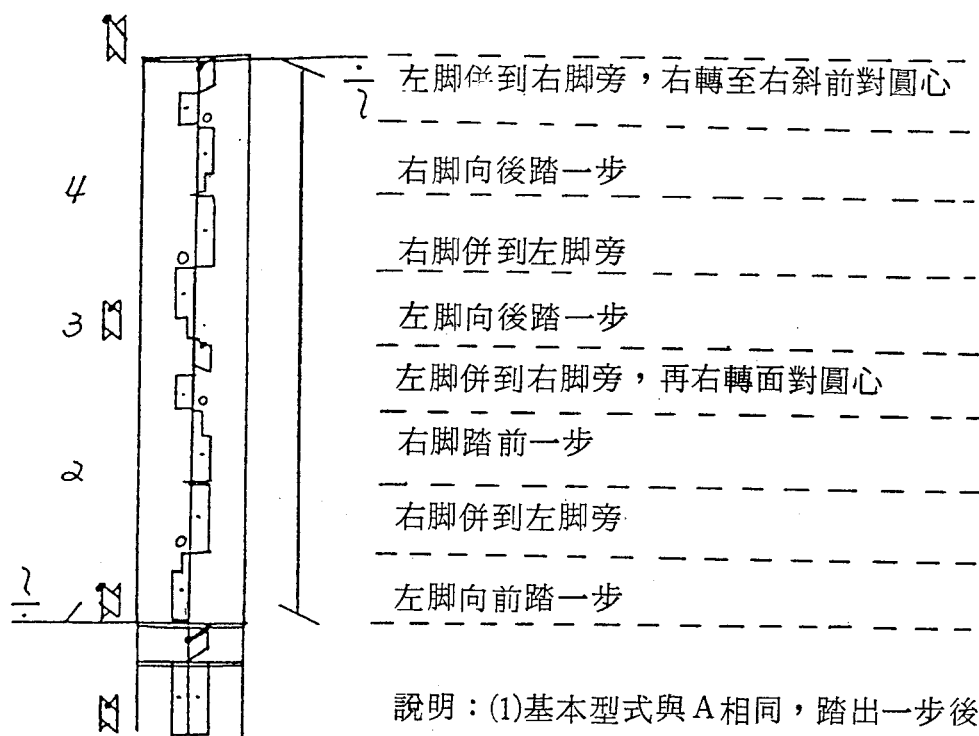


A₄

手回到原來旁邊低的位置

雙手舉高至斜前位置

說明：動作與 A 完全一致，
第二拍手稍作變化

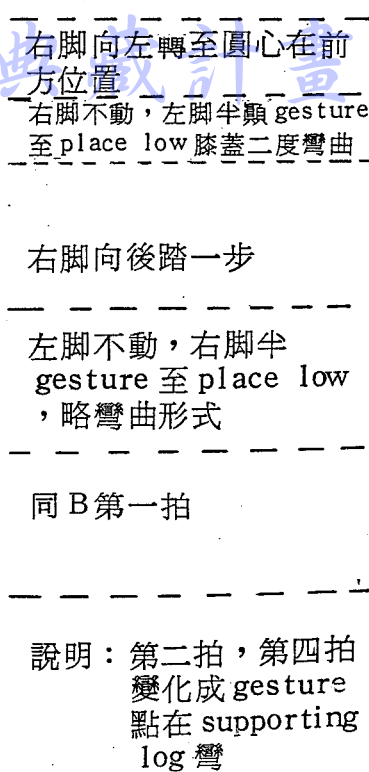
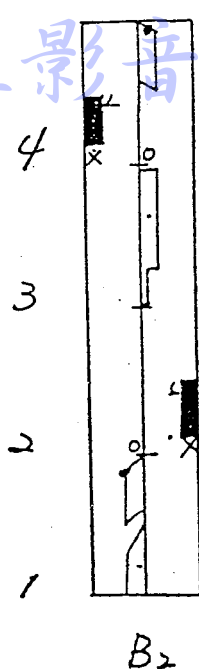
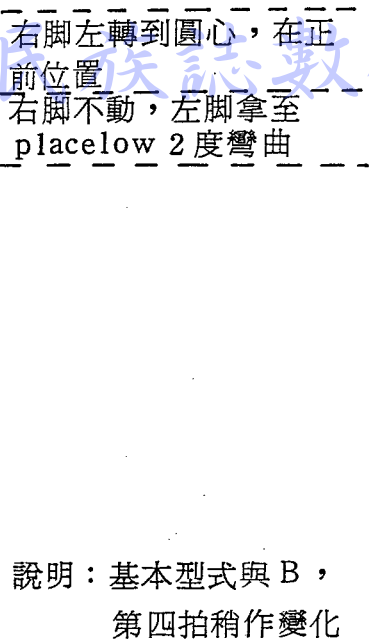
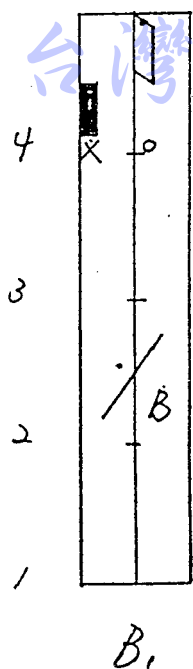
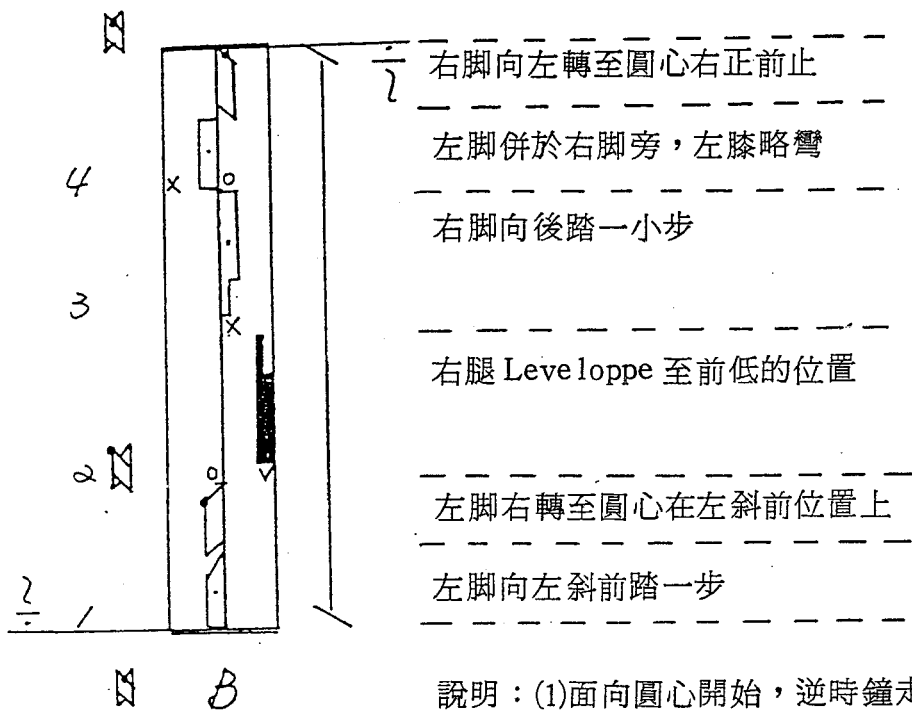


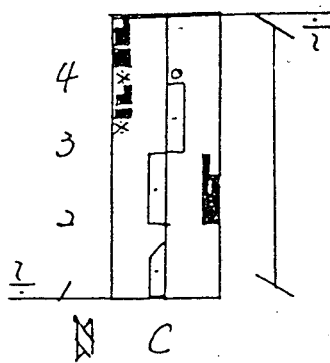
A5

說明：(1)基本型式與 A 相同，踏出一步後，另一腳隨即併起。

(2)只有少數婦女這樣跳，出現次數也相當少。

台灣民族誌數位影音典藏計畫





右腳不動，左腳 place low, 3°彎，再伸前至 forward low

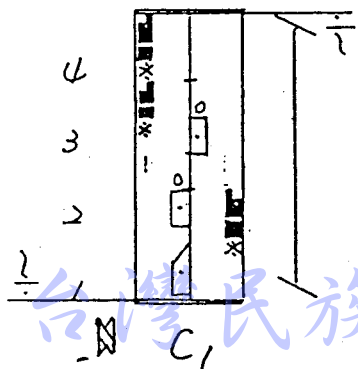
右腳踏 place, 左腳 place low, 3°彎，再伸至 forward low

左腳落地，右腳 forward low

左腳向右斜前踏一步，小跳離地

說明：(1)此舞雖有跳躍，離地很少

(2) C₁, C₂ 為 C 之節奏變化，踢腿動作加多



左腿動作重覆前一拍

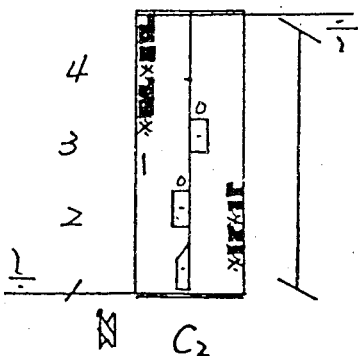
右腳不動，左腳至 forward low

右腳落地，左腳至 place low, 3°彎曲

左腳輕起，小小跳

左腳落地，右腳至 forward low

左腳向右斜前踏一步，右腳 place low, 3°彎曲，左腳離地



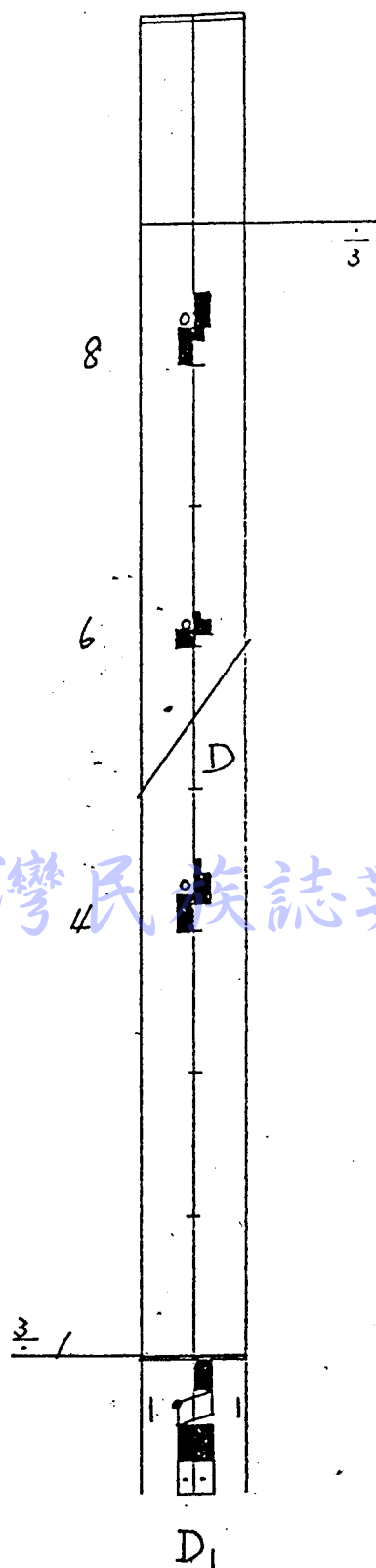
左腳輕跳，換右腳蹲地，左腿彎、伸直、彎、伸直共 2 次

左腳踏右斜前，跳，右腿彎，伸直彎、伸直共 2 次

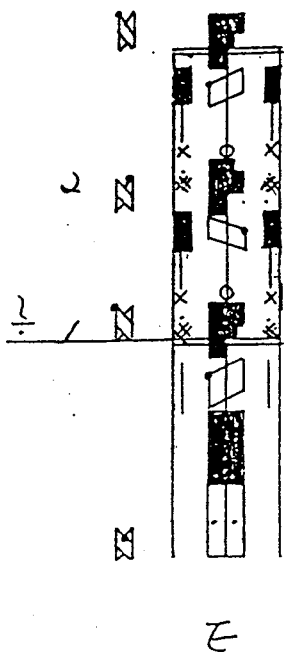


說明：(1) 男子與女子動作不同，另有踢腿
女子則不能踢腿，雙腿併攏跳
(2) ct 1 ~ 8，反覆二次或三次，均
為逆時鐘，之後排頭帶兩組向圓
心走跳結束，其餘人動作同女生
最後。

台灣民族誌數位影音典藏計畫



說明：動作與 D 一致，跳躍落地時，變為左脚先落地，右脚再落地，而不同於前雙腳同時落地。
。（第四、六、八拍均為如此）



如此交替進行

雙腳離地，跳轉身至圓心在左斜前

左腳先落地，右腳隨後落地在左腳前，

腿呈 5° 彎曲，再昇至 1° 彎曲

雙腳離地，身體左轉至圓心在右斜前

左腳先落地，右腳再隨後落地在左腳之

後，腿呈 5° 彎曲，再慢慢升起至 1° 彎曲

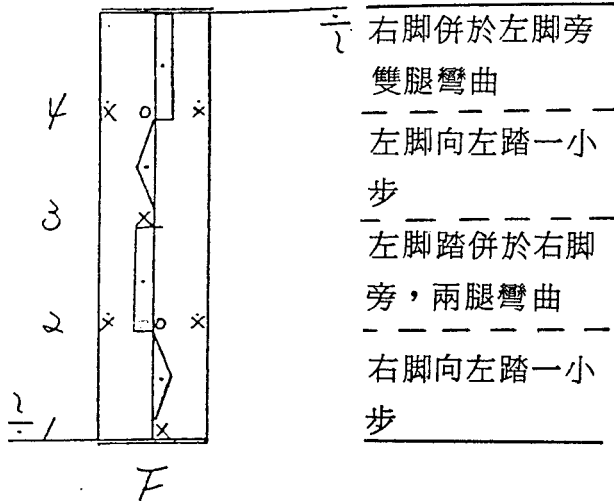
離地時，身體略向右轉至圓心在左斜前

雙腿蹲，準備起跳。

說明：(1)類似交互蹲跳的動作

(2)出現很少次，出現時間也很短

台灣民族誌數位影音典藏計畫

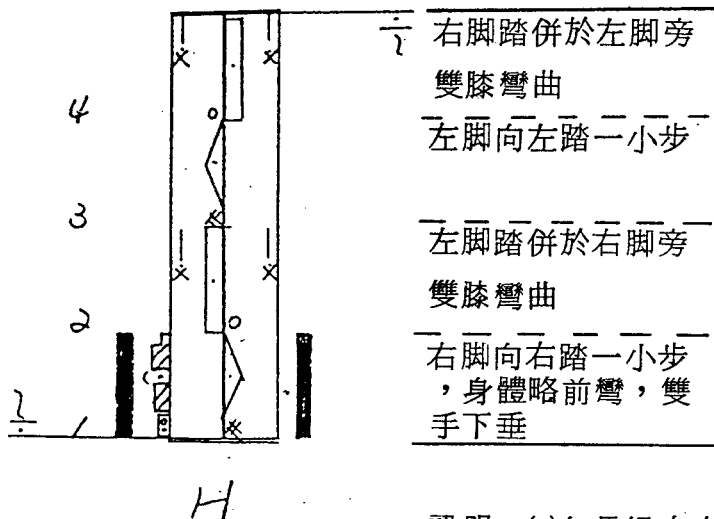
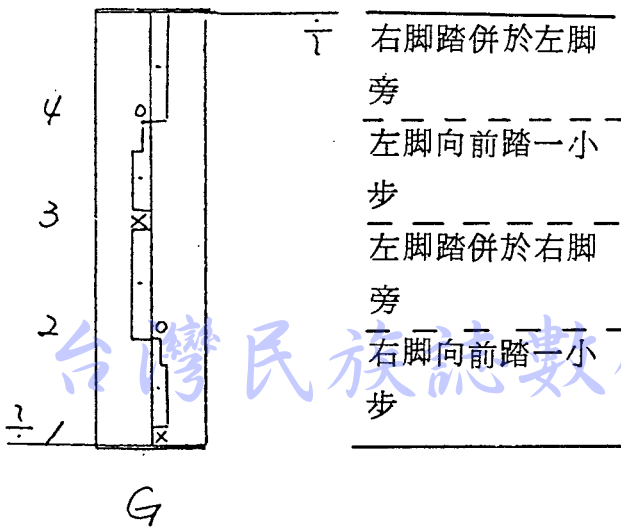


說明：(1)F 與 G 均為老人所跳舞步

(2)老人常在歌舞圓隊形的中間跳

(3)身體與手臂動作較隨個人變化，老年人跳這些舞步，是在為年輕人踏節奏，數拍子，所以手動作較隨意，常有在偶數拍拍手，以示加強，帶動氣氛。

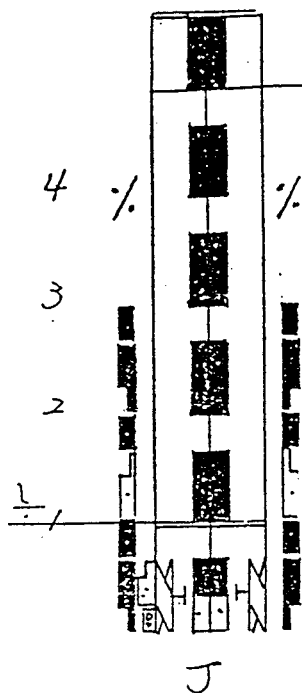
(4)舞步大致如譜所示，移動空間較不定，有時在圓隊形中心，不移動空間；有時跳至年輕人隊伍旁，以便打氣，監視及鼓勵。



說明：(1)年長婦女在圓形舞隊之中所跳

(2)身體及手動作較隨意，記錄中只記出一種基本型式

(3)有時在偶數拍拍手，加強節奏



同 ct. 2

同 ct. 1

雙腳離地，雙臂至 place low

雙腳落地，雙臂至 back low

雙腳離地，雙臂至 place low

雙腳落地，膝蓋彎曲，雙手至 forward middle

雙腳離地，雙臂至 place low

雙腳平行，略為分開站立，蹲，準備起跳，雙手在 back low，身體前彎至 90°，保持不變

說明：(1) J 舞步為年長婦女所跳

(2) 出現情形有三

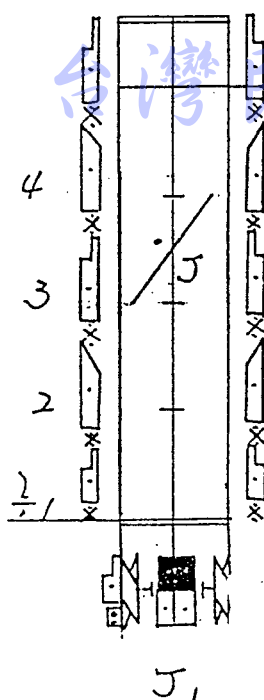
(a) 歌舞場合時，婦女在圓形舞隊中央，數人一起跳

(b) 婚禮場合，婦女隨歌而舞

(c) 送客時，挽留客人而跳（在臨上車時，在車旁跳等情形）

(3) J 為基本型，有 J₁, J₂ 兩種變化，有手臂與臀部等小動作，可相互調換配合，在此身體記為前彎 90°，有時不一定彎到 90°，有時彎到 90°，身體略弓起成弧形

(4) 是很愉快的情緒，所以可看個人的小動作，也可任意移動向前或旁跳。



手動作同 ct.1 結束

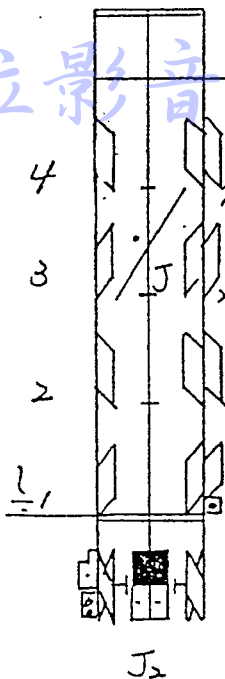
手動作同 ct.2

手動作同 ct.1

雙手拿至斜前位置，保持 3° 彎曲

雙手拿至 forward middle 位置；呈 3° 彎曲

說明：(1) 腳動作同 J，是併腳原地小跳
(2) 身體也同 J，是前彎到 90°
(3) 雙臂舉起，與地面平行，開合狀舞動



同 ct.2.

同 ct.1.

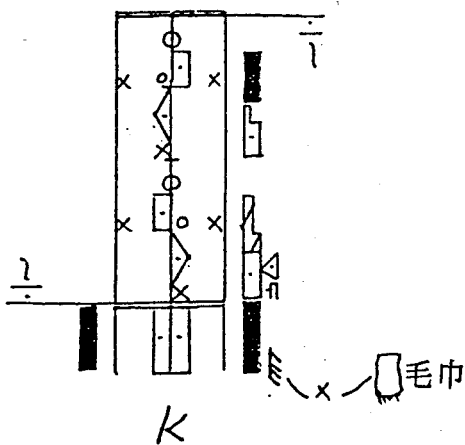
臀部與腿均向左轉

臀部與腿均向右轉

說明：(1) 腳與身體動作同 J, J₁.

(2) 手臂動作，可為 J 或 J₁。

(3) 加上臀部與腿部的變化動作。

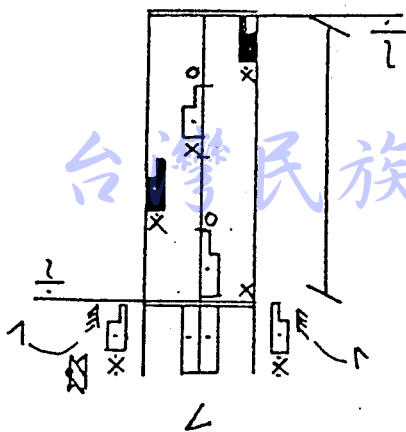


停頓一下
右脚踏併於左脚旁，雙膝略彎
左脚向左踏一小步，手下來
頓一下
左脚踏併於右脚旁，雙膝略彎
右脚向右踏一小步，手向前上揮
右手抓一條毛巾，隨手的動作揮舞

說明：(1)這是婚禮場合所看到的舞蹈。

(2)多半是年長的婦女
右手拿毛巾，隨舞步揮動。

(3)身體與腿的彎曲度，可隨個人作變化，動作幅度不大。



右脚伸至 forward low, 2° 彎曲

左脚向前踏一小步

右脚不動，左腿伸至 forward low, 2° 彎曲

右脚向前踏一步，膝略彎

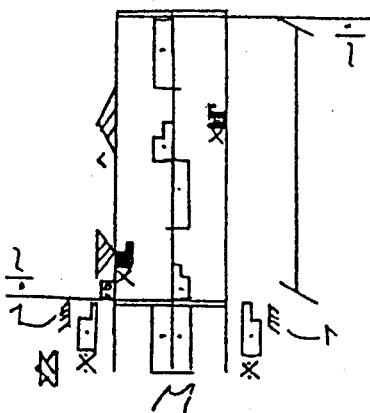
雙手搭於前面人的肩頭

說明：(1)L與M舞步，同為婚禮上，宴客完

大家隨興歌舞所跳

(2)跳舞時，排成“火車”型，即一個接一個逆時鐘排，後面的人雙手置於前一人肩頭，排頭第一人別雙手插腰

(3)有時，跳得熱烈時，腿舉得更高，也有相互逗樂之意。



左脚落地，其餘部分同前一拍

左脚向前踏一步，右腿抬起，跳，身體向左彎

右脚落地，其餘部分同前一拍

右脚向前踏一步，左腿抬起，跳，身體向右彎

雙手搭在前面一個人的看顧

四、南王聚落年齡組織之服飾

卑南族的社會組織，和阿美族不同，但是，此二族又有一個類似的元素：年齡階級和會所制度。說「類似」是因為阿美族與卑南族的年齡組織和會所制度看似相似，實際上所呈現的精神與內容却迥然不同。

卑南族的年齡組織，亦可以主要地分為四個年齡層。（宋龍生 1965）。

(一)少年會所

1 Takobakoban（少年期）：為期六年，分為四個年級。

Takobakoban 的四個主要年級是：

(1) malanəkən A. 1-2 年。

(2) malanəkən B. 3 年。

(3) malatawan A. 4 年。

(4) malatawan B. 5-6 年。

在名稱上雖然只有兩個 malanəkən 及 malatawan，但因為在服飾上有若干變化，因此將之分為 A B 階段，而成為四個「年級」。

在這個階段內的成員，他們自己擁有一個少年會所，而在下面的三個階級，則都屬於成人會所。

而再由服飾上的安排來看，亦像成人會所一樣，由簡到繁，尤其是在少年會所的最後一年，malatawan 可以穿著、佩戴各種飾物之後，升上成年會所的第一級 miabutan，服飾又驟然變為最簡單的形式。

凡此種種，及由儀式上來看少年會所與成人會所的相對照，都可看出在設計上，少年會所與成人會所，是被安排成，在某種程度上獨立自足的單位，因此它們在參與部落性的事務時，都有各自的一套活動，並且在時間上錯開。各自舉行。

(二)成人會所

2 Miabutan（青年期）：約當大學之年齡。

Baṅsalan（青年期）：約當大學畢業後至結婚前。

3 Paraparapat（已婚期）：已婚～50 歲之前。

4 Maʔidan（老人期）：50 歲之後。

卑南族的服飾方面，因為已經有文獻對南王卑南之服飾做過詳細的描述：如王端宜

之「卑南族的織布和衣物」(1980)一文,而且田野地點也正是南王村的卑南族。因此本文有關卑南族服飾描述部份,便大致引用王端宜1980一文,再加上筆者在嘗試分析的服飾與社會文化體系之關係。

(一)少年會所：(Takobakoban)

1 malanəkən A: 著黑色上衣(kipin magidan),形式為中式對襟,有領長袖上衣(第1-2年),不綉花。

- 不車毛邊之黑布裙(布圍 butan),腰繫紅色腰帶,赤足,不可戴花。

2 malanəkən B: 戴頭巾(白毛巾)及花圈,黑色上衣,下身圍黑色有花邊之布圍,(第3年)可戴鍊子,穿鞋。

- 用綠色腰帶,長約200公分、寬約10公分,雙層綠布縫成,兩端各縫上一塊長12公分,寬10公分的白色十字綉布塊,色綫以紫紅、桃紅為主,並綴有黃色、紅色、桃紅色流蘇。

3 malatawan A: 穿藍色有花邊之布圍(約長35公分,寬85公分之布塊)。

(第4年) ●黑上衣,用兩條腰帶、穿鞋、足踝上可掛兔毛做的足飾。

4 malatawan B: 可佩刀,頭戴花圈及色色頭巾,上插羽毛。

(第5-6年) ●黑色上衣,及藍色有白花邊之布圍,穿鞋、戴兔毛足飾。

- 最年長的,在12月24日晚上,刺猴祭的前一天晚上,少年會所全體到村內各家去“報佳音”時,可披一塊披風。

由上述這些描述中,我們可以發現卑南族服飾用來區別年齡級的原素包括:(1)顏色(藍或黑),(2)佩件多寡及繁複的程度,如頭巾和帽子、花圈、腰帶一或二條,足飾等關於這些繁複的變化,我們列一圖表,便可看得更為清楚。

	頭巾	帽子	花圈	上衣	布圍	腰帶	綁腿	禮衣	兔毛	檳榔袋
malanəkən A				黑色	黑色	紅色				
malanəkən B	√		√	黑色	黑花	綠色				?
malatawan A			√	黑色	藍花	2條綠色			√	?
malatawan B	羽毛√		√	黑色	藍花				√	?
miabutan					藍色					
Baṣalan	√		√	黑色			√		√	√
Paraparapat			√				√			√
maidan		√	愈戴愈多				√	√		√

由此表可以看出，在布圍顏色及綉花上的變化，由黑色到藍色，不能綉花到可以綉花，再到miabutan 時變成藍色但不能綉花，這其中精巧的安排，不是非常明確地標示出他們的意圖與想法嗎？

由前頁的表，我們可以看出，卑南族的服飾，運用 2 項規則來運作：一是由簡到繁，二是顏色上的變化。

(1)由簡到繁包含兩方面的變化：一是服飾穿戴的件數，及配件的增加，另一種則是在服飾上的花樣增加變化，例如可以車布邊與否或綉花與否等。

(2)顏色的變化則有，較年輕的穿黑色，年紀稍長穿藍色，對於顏色的運用，卑南族似乎傾向以顏色的亮度來表達其身份地位之高低或顯耀與否。

此二規則在我們看到下面成年會所的服裝變化時，可以看得更為清楚，在使用此二規則時，發展得更為繁複精緻。

㊦成人會所

1. miabutan: 此級青年受最嚴格的訓練，因此衣著限於不縫邊的藍布圍 (budən) 長約 40 公分，寬約 100 公分之長方形布塊，上身赤裸，不著鞋。(王端宜 1980)

關於miabutan 之服飾，宋龍生在他的「南王村卑南族的會所制度」一文，亦有所說明：

“服役級 (miabutan) 意為著藍色腰圍的人，在青年集會所 parakuan 中是最低級，專供差遣，服役期限為三年。”

朱文還繼續提到成人會所的另外三級成員之資格，與其權利與義務。

“ miabutan 三年之後，升為“除役級”稱之為 Baṅsalan，意為可裝飾或英俊，已可自由與女子交往結婚。

結婚之後的青年男子，稱為 paraparapat，脫離會所，住於妻子的家中，到 50 歲以後，稱之為 ma²idan，為會所中之最高級”(宋龍生 1965)

2. Baṅsalan: 此青年可以結婚，可以穿著最漂亮的衣服吸引異性的注意。

● 所著衣服包括：上衣 (與 malanəkən 同)

綁腿 (katin)：左右腿對稱，由相同花紋的織布加布邊及腰帶縫成。中央織布以紅色圖案為主，左右和上方各為紅色、綠色、黃色及黑底白花布邊。褲長 100 公分，寬共 80 公分，織布部份寬 13 公分，上連腰帶，帶長 175 公分，寬 10 公分，中央 50 公分，和褲相連。帶色多半為白色，中央和兩端有十字綉裝飾，末端並綴有紅色、綠色、黃色流蘇。

- 褲的下半部各兩對黑色細帶，可把褲腿繫在小腿上，小腿部份紮緊。
 - 這種綁腿僅蓋住下半身的前面，此為卑南族的禮服，Baṅsalan 級以上的男子可穿。
 - 除了上述衣、褲、綁腿外，Baṅsalan 還可以佩戴各式裝飾品，例如珍貴的古琉璃鍊子，銀項鍊等等，足踝可戴兔毛縫的足飾，頭上包頭巾、戴花圈。
3. paraparapat：結婚之後的青年男子，稱為 paraparapat 脫離會所，住於妻子的家中到 50 歲以前。
- 此級的服飾大致與 Baṅsalan 同。
4. maidan：約 50 歲以上，結了婚，有孩子，是受族人尊敬的年齡級。此級所穿的衣服，包括帽子、禮衣、綁腿，全部都是手織的布做的，顏色鮮艷漂亮，表示這些人的身份尊貴。
- (1) 帽子 (kabun)：長約 25 公分，寬約 30 公分。中央為織的布，加上紅色、黃色、綠色的布邊對摺而成袋狀。正面中央縫有以色線纏過的細木棒（或竹杖），頂端接一紅黃兩色的絨球及羽毛做為裝飾。
- maidan 級以上的男子戴上帽子後，上面還可加花圈，插羽毛。
- (2) 禮衣 (lunbau)：長約 98 公分，寬約 56 公分，袖口約 15 公分，是方衣的形制，但是領口及袖口都已稍加剪，衣之前襟有一對白繩子。衣之下擺飾有各色流蘇。
- (3) 綁腿：同前 baṅsalan 所著者相同。
- (4) 檳榔袋：十字綉的檳榔袋斜掛在禮衣上，同時有裝飾和實用的功能。
- 袋最寬處 35 公分，長 14 公分，蓋子長 12 公分，寬 11 公分。
 - 共有兩層口袋，蓋內側也縫有一袋，袋的正面，除蓋子遮住的地方，都綉滿方格的花紋，蓋面上也綉滿方格紋及卍字紋。
 - 檳榔袋之最寬處釘有背帶，長 112 公分，寬 3 公分，一面綉有花紋，背帶是以編結的紅綠藍繩相接，背帶的右邊有 2 絨球裝飾，右邊綴有四個絨球，末端有黑色流蘇，長 15 公分。

阿美族與卑南族男子年齡階級服飾之比較

在阿美族來說，不同年齡層之間服飾的差別，是以同樣一組的服飾來做增減，例如中堅份子的 kapah 的服飾是穿得最繁複的一級，而往上及往下的 mama no kapah 及 pakarogay 則分別減少不同的部份。

因此，他們的「服飾語言系統」：是完全穿在 kapah 的身上，而 mama no kapah 與 pakarogay 則只穿其中的一部份。也許分別意味著他們在這個社會中扮演的某種特殊角色。

而在卑南族來說，若以一套「服飾語言」為單位或系統來看他們的服飾的話，則他們所使用的語法規則與阿美族大不相同：

例如：他們的少年會所與成人會所各自擁有一套獨立的服飾系統，但是加起來，少年會所與成人會所又成為整個文化大的體系中的一部份。

少年會所分四級，其成員由初級到最後一年，服飾的變化由簡入繁，但是在升上成人會所之第一級 miabutan 時，其服飾又回復到最簡單的形式。甚至連上衣也不能穿，圍不縫邊的藍布裙，不著鞋，然後再漸漸晉級到老人期的服飾最為華麗，以紅色為主的帽子、禮衣，甚至綁腿，再加上花圈，鮮艷奪目，成為儀式中的焦點，迥無疑義。

因此卑南族服飾的語法規則，如本文前面所述有二：一是由簡入繁的變化，表現在服飾本身，及服飾上的花紋均由簡入繁。

另一項則是對顏色的使用，少年會所成員之上衣一律使用黑色為主，而到成年會所，則改為藍色上衣，衣服的形式並無大變化，但對顏色的使用，却截然分明。到了老人期，現今的上衣外面是一件紅色的大背心，背心裡面穿淡色西式襯衫，或今日市面可買到的成衣。

在過去，老人的全套禮服如何穿法，也許不知道，但可知的是在外觀上，老人的衣服之顏色，則以紅色為主。

所以卑南族之服飾雖然與阿美族同樣地呈現了年齡組織之階層制度，但是在卑南族，由少年到老年，服飾最鮮艷奮目的，却是老人（maidan），而非如阿美族的，是在青年期的 kapah。

阿美與卑南之年齡會所制度與服飾之對照表

現代社會之分級	阿美(成員行為)	服 飾 飾	卑南(成員行為)	服 飾
國中 13-15 高中 15-18 大學 18-22 結婚 30-40 40-50 50-60 60-70 70- 主題與重點所在	pakarogay: kapah: (未婚) mama no kapah mato'asay galas: ●重視 kapah: 服飾最繁複	最繁複 服飾最單純	takobakoban (少年) miabutan: (服役級) bansalan: 可裝飾之意 (除役級) 可求偶 paraparapot: 已婚期 ma ² idan: 50 歲以上 ●重視老人，服飾最華麗	服飾最單純 可裝飾之意 與 Bansalan 同 服飾最華麗

第六章 結論與建議

「台灣土著祭儀及歌舞民俗活動」第一年之研究結果以不同的形式呈現。期中報告於八月完成，共彙編了十四冊與阿美、魯凱、賽夏、卑南四族祭儀歌舞有關之文獻，按年代先後與祭儀歌舞類別編列，便於研究者及委託單位查考。期末報告包括本冊文字敘述，四族歌謠之錄音帶共二十九卷¹、重點儀式之錄影紀錄四卷，幻燈片製成四組共計一百六十張。此外，本計劃並提供資料，贊助國立藝術學院舞蹈系師生於七十六年五月作「宜灣阿美族豐年祭」之舞台展演。

研究人員雖然分散在不同的族羣作祭儀歌舞之研究，但一致發現祭儀歌舞在各社會中不是獨立的存在，而是與該社會之社會組織密不可分。因此，祭儀歌舞之研究或展現如不從社會文化之基本結構與變遷着手，很難掌握其真正意義。同時，祭儀歌舞之細密觀察也增加我們對各文化深層意涵之瞭解。

本研究對阿美、魯凱、賽夏、卑南四族之主要研究聚落的生命儀禮與歲時祭儀，特別是在重點儀式方面，有詳細之描述，揭示了祭儀與社會基本結構之關聯。例如阿美族的豐年祭（ilisin）與男子年齡階級組織關係密切，魯凱族祭儀之存廢反映出貴族平民階級之消長，賽夏族的矮靈祭清楚呈現姓氏組織的運作，卑南族的猴祭和大獵祭與地域二部組織、祖廟和會所制及年齡級的劃分緊密相連。

可是我們也看到各族羣聚落中的祭儀歌舞因長期受到外來政治、經濟、宗教等因素的衝擊而起了很大的變化。賽夏族的矮靈祭尚保有原來的宗教信仰內涵，阿美族宜灣聚落的豐年祭雖在基督教傳入後廢止但後來又在新信仰體系中尋求恢復，卑南族的祭儀基型仍在，不過已合併簡化，魯凱族的歲時祭儀在西洋宗教傳入後消失殆盡使得研究人員不得不藉助好茶村表演性的祭儀重塑以略窺原貌。日據時期經濟措施對部落祭儀影響最大的是傳統儀式性作物小米的轉種及狩獵、獵首之管制。光復後全台灣農工業的發展造成部落大批勞力外流，使各族羣文化包括祭儀歌舞的傳承發生危機。行政力量的介入與觀光化的導引也使得部落原有祭儀歌舞變質。

根據第一年的研究，我們對於政府輔導各族羣祭儀及歌舞民俗活動提供下列建議：

(1)應以協助保存，發揚各族羣文化為目標，要防止祭儀歌舞淪為商業觀光的工具：本研究一再強調祭儀歌舞不能脫離文化之其他層面單獨存在，因此要顧及各土著族羣的

1 由於研究時間短促；林信來先生除將宜灣採集之歌謠全部記譜分析外，其餘三族僅挑選部份歌謠作初步記譜工作。此次採錄之錄音帶皆存檔供日後分析。

整體文化發展，而非僅偏重於祭儀歌舞的採集演練。「山地文化園區」開幕後要有別於民間的商業觀光遊樂區，而應在學術研究的基礎上正確提供民衆關於各族羣之知識，不可讓祭儀歌舞失去其精神內涵，僅在感官聲色上滿足觀光客的需求。

(2)協助各族羣減輕外來政治、經濟、宗教的壓力，讓各族成員發揮自主、自發性，賦予傳統祭儀歌舞新的生命：各族羣傳統祭儀歌舞的轉化或消逝往往是在與外界強勢文化接觸後感到本身文化經濟、教育、醫療水準的落後，或受壓力逼迫，不得不改變甚至廢棄原有祭儀。這樣的過程值得檢討，事實上許多教會已體認到光復初期傳教時將各部族宗教祭儀全部貶斥為迷信之誤，而思有所融合、修正。譬如阿美族宜灣部落今日尚能保存完整豐年祭歌舞就是經過這樣消逝——恢復的過程。又如這回我們在魯凱族好茶村鼓勵部份傳統豐年祭儀式重現，便得到該村長老教會，循理教會與天主教會之支持，令許多歸信西洋宗教的年老村民喜極而泣，年輕村民也覺得比政府發動的運動會表演形式的豐年節大會有意義。政府可在經費上補助，但不宜將各族各聚落的祭儀歌舞格式化。

(3)有系統地整理、採集各族羣的祭儀歌舞資料，建立資料檔：我們費一年時間只將阿美、魯凱、賽夏、卑南四族中一個主要聚落的祭儀歌舞作較詳細的紀錄分析，距全面分析的目標尚遠。各族羣內的祭儀歌舞因地域不同而有相當的差異，不但擁有一百個聚落的阿美族如此，卑南族的八個部落間也顯現很大的不同，連賽夏族矮靈祭南北二祭團在儀式進行步驟與祭歌上都有差別。政府實應撥經費長期而有系統地作祭儀歌舞之採集分析；除文字資料外還要作錄音、錄影紀錄，以期建立一整套資料檔，如此不但有利於比較研究，而且可提供祭儀歌舞展演的參考。此次藝術學院舞蹈系藉助整組工作人員採集提供的資料將「宜灣阿美族豐年祭」搬上舞台，不僅是舞步與歌聲的重現，而企圖將社會結構與文化意義一併展現。我們樂於贊助這類嘗試，也建議政府今後以更審慎的態度輔導，推介各族羣的祭儀歌舞。

附 錄

一、舞譜之發展

人類自從有舞蹈存在，就利用各種方式想將舞蹈記錄下來。記錄舞蹈的方式，簡稱為“舞譜”，常隨舞蹈的演進而改變。舞蹈形式簡易，記錄方式就簡便；動作繁瑣時，便須較複雜的系統以應需求。一套完善、經得起時代考驗的舞譜，必須經過相當時間的蘊育。像我們現行使用的樂譜，是十一世紀開始，發展至十八世紀初才完成。音樂本身是一種時間的藝術，尚須六百年的時間發展出完善的記錄方式，而舞蹈是含時間與空間變化的藝術，自然就須相當時間來創造。

完備的舞譜，基本上應合乎下列要求：

(一)完整正確的記錄動作

(二)符合一般人能讀、能寫的原則

(三)有繼續擴張的餘地

唯有符合上列要求的舞譜系統，方能適應需要。而不致舞蹈形式的不同，動作日趨複雜而一直創造新的系統。

現行考證到歷史上舞譜的發展，可追溯至十四世紀歐洲宮廷舞盛行時期，舞步只有幾種，舞蹈就是簡單的舞步做不同的組合，因此便以英文字母為舞步代號，如R—re-verencia, S—Single, d-double, re-represa。舞蹈就是Rssddd sdd的形式。舞步是當時人人都會的，並沒有任何解說，盛行了約兩百年之久。

1588年，T. Arbeau所著“Orchesographie”一書首次將舞步一一定名，並以圖片及文字加以說明。舞步記在樂譜下方，音樂與舞步變化相當清楚，然先看舞譜本身，必須不斷查閱繁瑣的解說，無法使人一目了然。

路易十四時代，舞蹈已成為一種專業的訓練。服裝的笨重及貴族的莊嚴性，使舞蹈的形式以腳部動作為主，配合空間各種圖形化的走位。1700年，R. Feuillet所著“Chorégraphi ou l'Art de décrire la Danses”的表中就將圖形化的走位畫出，將腳步

(1)本附錄參考Hutchinson, Ann. *Labanotation*. (New York: Dance Notation Bureau, 1977, 3rd Ed.), pp.1-10.

延圖寫在兩邊以應當時舞蹈需求。Feuillet舞譜的確將芭蕾舞的發展留下珍貴的記錄，然當手部與身體動作日趨重要時，Feuillet舞譜就無法清楚地一一表達，而音樂的變化也不夠明確。

1852年，A. S. Leon出版的“Stenochoregraphie”書中，將舞蹈的姿勢變化一一畫在樂譜的下面，優點是讓人一目了然，缺點是人體動作是三度空間的表現，繪圖只能以二度空間表示，圖的左右與讀者相反，而動作是片段，中間沒有連續，所以並不理想。

為能清晰明確的表示動作的節奏，俄國的V. Stepanov以樂譜的原理在1892年發展出一套舞譜，然樂譜本身原為記錄時間的變化，舞蹈含時間也含空間變化，Stepanov舞譜先天的不足就可見一斑，現為一芭蕾的速記方式。

1928年，英國的M. Morris以人體肌肉骨骼的分析方式衍生出一套舞譜，能記錄各種類型的動作。缺點却在於符號的選擇與創造不合邏輯，相對的動作採相異的符號；並且將樂譜分立於舞譜，無法在動作上看出節奏與連續性，因此並未流行使用。

同年，德國的Rudolf von Laban發表的舞譜，在節奏與動作上有兩項大突破：舞譜為直立式，自下向上閱讀，保持動作持續性。舞譜右邊的符號為身體右邊（右手、右脚等）記錄，左邊符號為身體左半邊活動，便於閱讀；而以符號長短表示時間長短，符號越長所須時間越長，動作越慢，越短動作越快。因此Laban舞譜既能符合舞蹈中空間、身體運用的要求，又清楚地表達節奏與動力，能記錄一切動作。

1956年，J. & R. Benesh發表記錄芭蕾舞的舞譜，定名為Choreology，以分析人體姿勢為原則，解決了原先圖解式表現三度空間的困難，却無法改進圖解式缺乏動作連續性的癥節。

1958年，以色列籍的N. Eshkol與A. Wachman研究出將動作以圓形座標來表示，能相當精確的呈現動作與時間。但純以數字來表示，使人與動作完全脫離，也偏離了肢體動作與日常生活的慣用語，除了在以色列之外，其他各地很難被接受。

往後，每隔幾年，總有新法提出，大抵不脫以往的嘗試方向，也就難再有所突破。幾經試驗後，德國Laban舞譜被證明最能貼切記錄動作、空間的轉移、力量流動及整體表現。無論團體或個人，各種動作形式，均能完整呈現；遂成為現今世界上使用最廣的舞譜系統。

1940年，紐約成立Dance Notation Bureau為世界舞譜的研究中心，並將Laban舞譜定名為Labanotation。1969年始，設專業訓練課程，訓練師資、排練及記錄的人才。1975年，IBM公司發展出電動打字記錄的系統，舞譜邁向電腦化的基礎。舞蹈能具體忠實的記錄下來，除能保存資料外，在美國並可向國會圖書館申請專利，保護編舞

者的智慧財產。1979年始，Dance Notation Beureau 並將舞作集結出書，將優秀的作品廣為流傳。現今世界上約有四千支作品以 Labanotation 記出保存，其中還不包括許多小品。目前，美國有一百卅所大學開設 Labanotation 的課程，半數左右是屬舞蹈系的必修課程，也證明它能協助從事舞蹈的人分析動作、培養觀察能力，在教育上更能使用統一的語言，使舞蹈能像音樂具有客觀的記錄，不會因為教學示範的偏差、或個人詮釋的不同造成舞蹈真正精神的偏離甚至喪失。

除了在舞蹈方面，Labanotation 更成功地運用在人類學、運動及物理治療等其他各種與動作有關的學科。也有人將其運用至兒童幼教課程，訓練幼兒對符號的反應及邏輯的觀念，也收到相當好的效果。更由於肢體語言終於有完善可靠的記錄方法，提升了學術界及一般人對肢體語言的認同，使肢體語言得以平等於文學、繪畫及音樂等人類的精神文明。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

二、Labanotation簡介

Labanotation 創始人 Rudolf von Laban 有“現代舞之父”的尊稱，早年隨父到處遊歷，1900 至 1907 年在巴黎藝術學院上課，涉獵劇場、建築、服裝及舞台設計各種工作。Laban 對觀察人的強烈興趣，使其一生用各種方式觀察、分析、記錄、整理一切與人有關的肢體語言。而其閱歷的豐富，使發展出的各種系統能達到完善及客觀的要求。

Laban 在 1928 年出版“Schrifttanz”一書中提出他的舞譜系統，基本上他所提出的符號及用法已足夠記錄所有的動作，五十多年來，只有一些較細小的符號，也就是並不是主要的符號，陸續添加使動作記錄更具細膩的描寫。下列就基本符號的運用加以說明，至於特殊、不常用的小符號，則在使用時再另附說明。

Labanotation 的譜本身由三條直線組成，為直立式，由下向上閱讀。中間的線即代表身體的中心線，中心線以右的符號代表身體右半的動作，如右肩、右手、右腿等，中心線以左代表身體左半的動作，頭部的動作則一律記在右邊。

符號放置在“三線譜”不同的位置具有不同的意義，如同樣的樂符放在五線譜不同的位置表示不同的音一樣。符號在“三線譜”中分別代表腳（支持重心者）、腿、身體、手及頭的動作，自中心線依次向外延伸（如圖一）。這是依據動作的重要性而生；腳為支持人體重心者，最為重要，因此在中心線兩側，腿部動作次之，身體動作再次之；腿及身體動作掌握得當，再加手的動作，最後是頭的動作。動作由重要到細瑣，由大到小，符合一般學習動作的要訣，便於觀察記錄，也便於學習，如必要時，也能馬上單獨分辨手部或腿部的動作。圖二即為一般用三線譜，虛線部分是為幫助視覺上辨認，正式舞譜中並不出現。圖三則是擴大的譜，如手部動作有分上臂及下臂兩部分，則須二格才能記出，符號必須向外擴張。

符號在圖二出現，可清楚辨認身體各部分的動作。在圖三出現時，如有上下臂動作，則以上臂、下臂符號記出以免混淆。符號次序維持由大至小，由中心至外的原則。圖四為身體各部分的代號。

基本的符號，通稱為 Direction Symbols，中心是一長方形，表示基礎，Place 所在。Direction Symbol 由長方形符號衍生，有指向方向的意義，因此易於視覺及記憶，設有八個主要方向，如圖五。

Direction Symbol 加上不同的層次表示不同的 level，可分為 high, middle 及 low，以圖六表示。因此，每個 Direction Symbol 均有三種 level，以圖七示之。

圖八為 Labanotation 中手部動作方向判斷的圖表，圖九則為腿部動作方向的判斷

圖表，而以圖十，圖十一為例，記錄完整動作的呈現。

動作的時間性，也就是花多少時間做動作，則由符號的長短來表示，符號越長，動作越慢；符號越短，動作越快。如果定出基本四分音符的長度，即由四分音符為一拍，半音符即兩拍動作的符號就是四分音一拍動作的兩倍長，全音符四拍動作的符號是一拍動作的四倍長，而一拍動作一半長的則以半拍完成，相當於八分音符。如圖十二。

仿照樂譜，Labanotation 的三綫用橫綫分小節及拍子，先定好基礎一拍的長度，以橫跨譜的二條橫綫表示動作的啟步，雙橫綫之前的動作表示準備動作，雙橫綫之後表示動作自此開始。如為 4/4 拍，每小節有四拍，以橫過中心綫的小綫表示節拍，以橫過譜的長橫綫表示小節。並在左側以小阿拉伯數字表示拍子，以較大的阿拉伯字表示小節號碼。如果舞蹈是配合音樂，舞蹈的分節與音樂相當，即音樂的第一小節就是舞蹈的第一小節。如果不用音樂，則可隨編舞者數拍的方式，或以計時器來定出基本的 pulse。小節號碼必須註明，以利閱讀。拍子號碼則不必全部記出，除非有特殊數法，可幫助讀者閱讀再記出。請參考比較圖十三。

基本上，Labanotation 閱讀自下而上，維持動作的連續，腳步符號一一相連，如有空隙出現時，則表示沒有腳，沒有支撐的力量在地上，離地、跑步或跳躍時均有此現象出現，如圖十四。而其餘腿部、手部或身體的動作，如無特別申明，動作之間的空隙表示維持原動作直至新動作出現為止。

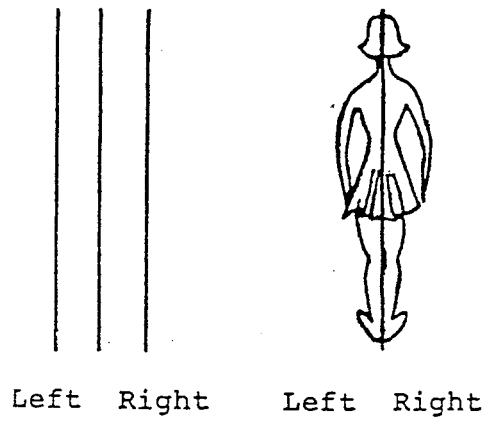
轉的符號分為兩種，一種是軸心轉，分左轉及右轉，中間加上小符號標明轉的角度，轉的符號置於腳的譜上時（support column）表示全身轉，以自己為中心，原地向右或向左轉。也可是身體一部分轉，胸部轉，或只有頭轉。請參閱圖十五。

另一種是繞圓圈轉，即設定一個圓心，向右（順時鐘）或向左（逆時鐘）繞圈，圓圈走多少判斷方式同軸心轉。繞圓圈轉屬於空間移動的方式，名 Path Sign，記於譜的右方。如圖十六。

為清楚表示空間的走位，通常在譜的右方或下方設置 Floor Plan，凡有移動時，就在 Floor Plan 中標出，使讀者便於考證與學習。請參考圖十七。

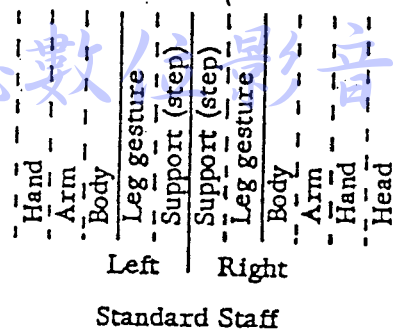
另簡附 Labanotation 一般所使用的全部符號於後，以供參考。

拉邦記譜法圖表

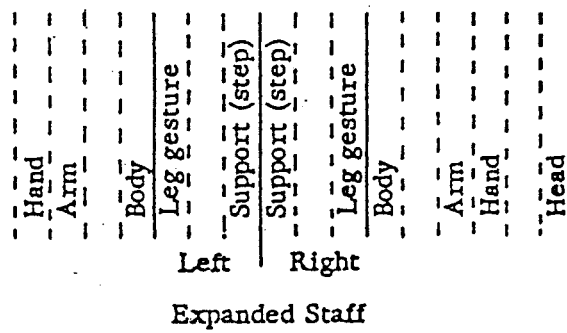


圖一 拉邦記譜法的三線譜

台灣民族誌數位影音典藏計畫

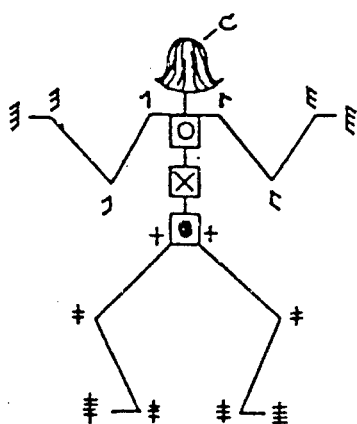


圖二 身體各部符號所佔的位置



圖三 細分身體部分所佔的位置

THE BODY SIGNS



Body Areas

□ Basic sign for an area



Area of head



Shoulder section



Chest (rib cage)



Waist



Pelvis



Whole torso



Unit of knee to head



Unit of foot to chest

etc.

The Joint Signs

For the Arms

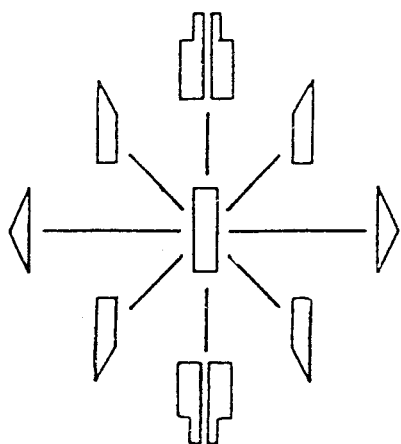
1	└	Shoulder
└	└	Elbow
└	└	Wrist
└	└	Hand
└	└	Fingers
left	right	

For the Legs

+	└	└	Hip
+	└	└	Knee
+	└	└	Ankle
+	└	└	Foot
+	└	└	Toes
general	left	right	

台灣民族誌數位影音典藏計畫

圖四 身體各部位的代號



forward

to the right

forward

backward

left side

right side

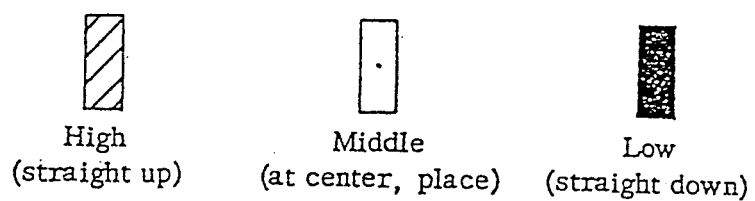
left-forward diagonal

right-forward diagonal

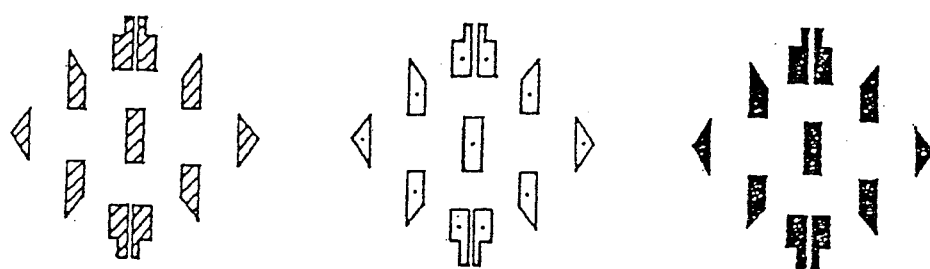
left-backward diagonal

right-backward diagonal

圖五 八個基本方向符號 (Direction Symbols)



圖六 三個基本 Level

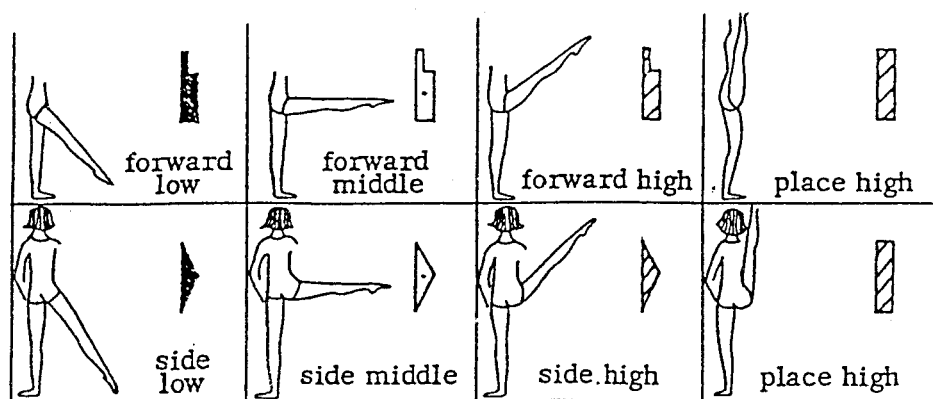


圖七 每種方向符號在不同的 level

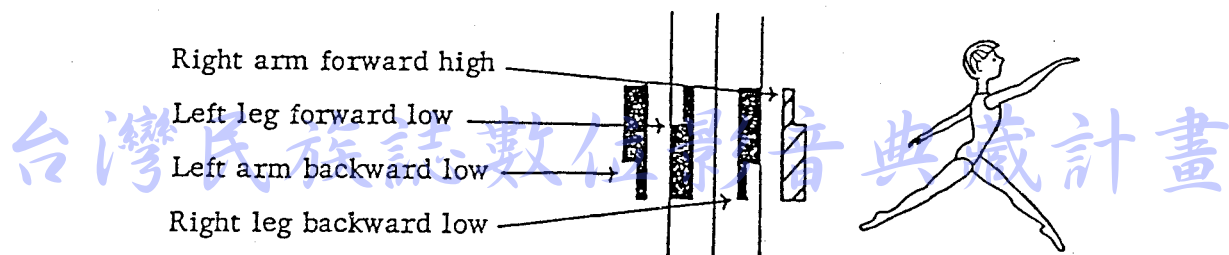
台灣民族誌數位影音典藏計畫

 forward low	 forward middle	 forward high	 place high
 18 side low	 side middle	 side high	 place high

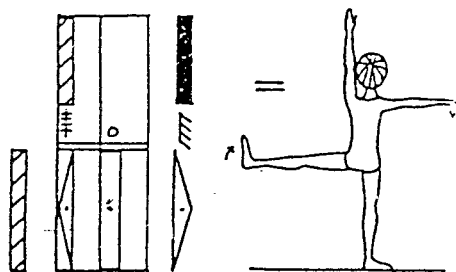
圖八 手部動作方向判斷



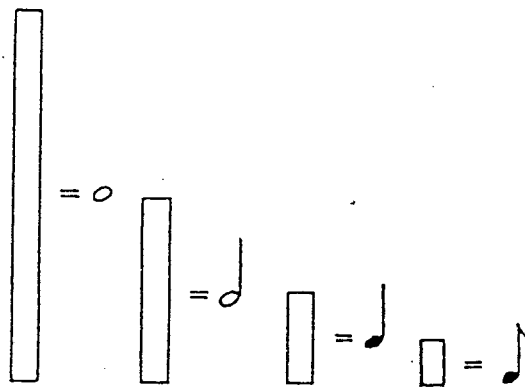
圖九 腿部動作方向的判斷



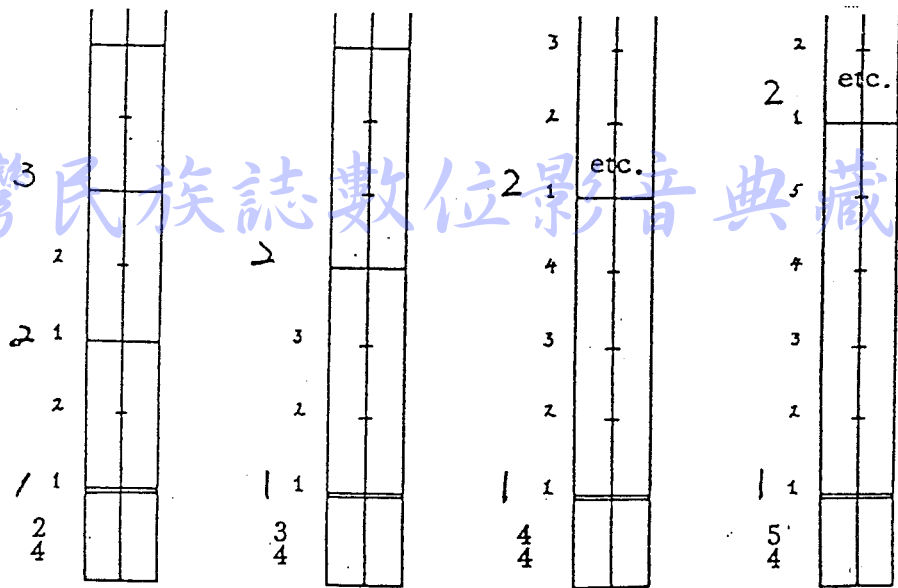
圖十 記錄方式之一



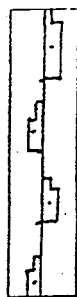
圖十一 記錄方式之二



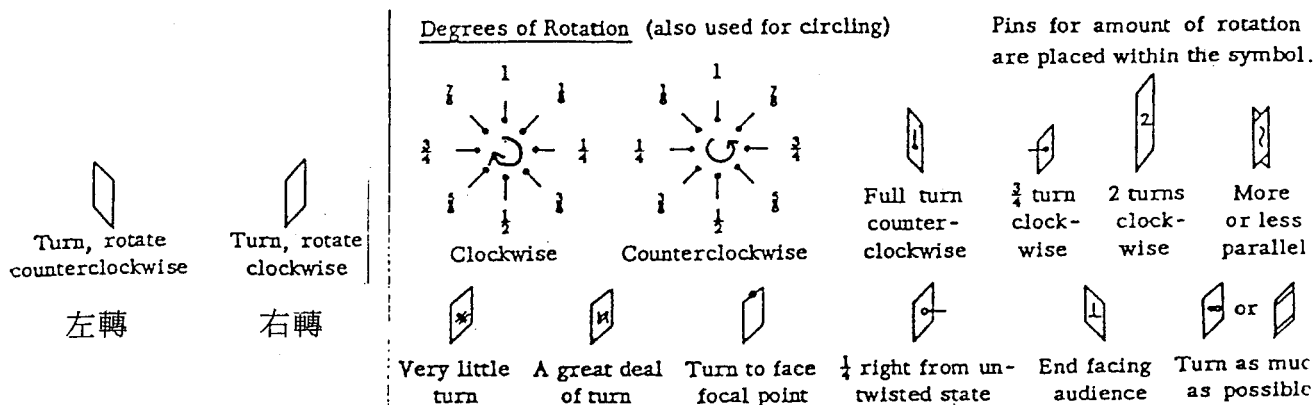
圖十二 符號越長，所花時間越長，動作則越慢



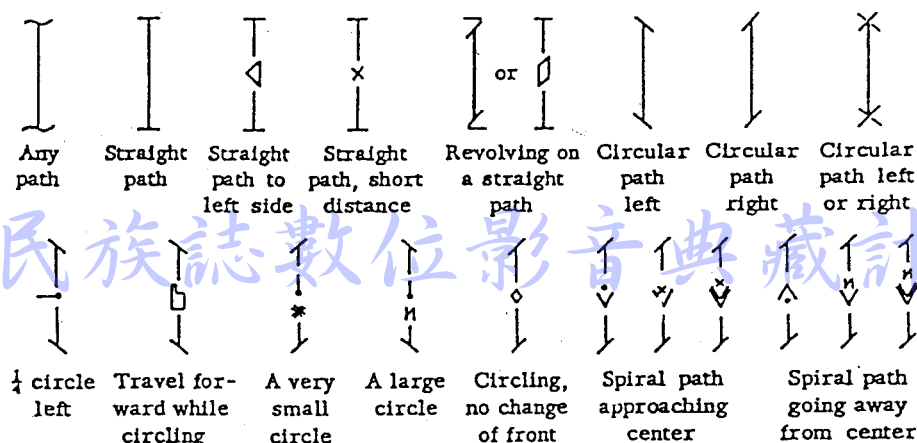
圖十三 音樂節拍與小節段落的分法



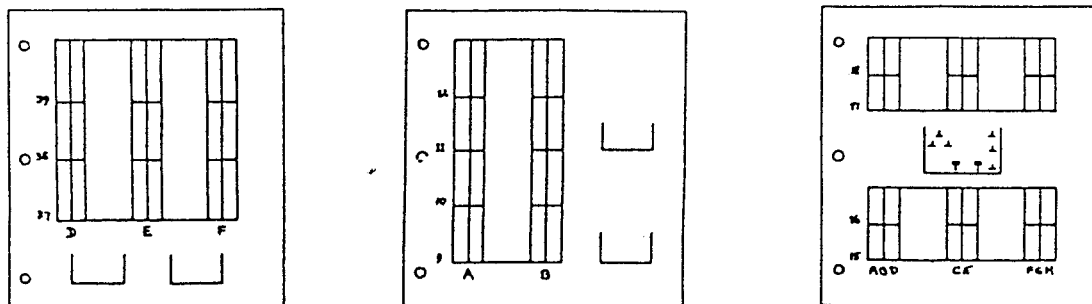
圖十四 中心綫的空隙表示離地，此為向前跑四步



圖十五 各種自轉的符號用法



圖十六 各種繞圓圈走的方法



圖十七 Floor Plan 的使用法

參考書目

阿美族

(一)中文

丁洪學

- 1978 「秀姑巒阿美族的農曆與農業祭祀(上)(下)」台灣人文 3 : 72-87, 4:72-85。

于嘉雲

- 1973 “「日文書刊所載有關台灣土著論文目錄(一)」讀後”人類與文化 2 : 44-45。

王崧興

- 1961 「馬太安阿美族之宗教與神話」中研院民族所集刊 12:107-178。

平 珩

- 1986 台東縣成功鎮宜灣村阿美族豐年祭田野調查。

李天民

- 1979 “台灣山地民族舞蹈之研究”，藝術學報，第廿三期。

李中和

- 1963 “南勢阿美的歌舞”邊政學報 1、2。

何 可

- 1963 「南勢阿美年齡階級制度」，政大邊政學報 2 : 29-32。

阮昌銳

- 1969 大港口的阿美族(下)中研院民族所專刊之 19，台北中研院民族所。

林國彰

- 1980 阿美成年祭(上)(下)，戶外 52:38-53, 53:26-41。

政大民社系

- 1974 成功阿美族的社會文化(一)~(四)，中山學術文化學刊 11:1-65, 12:1-107, 13:55-174, 14:7-74。

唐美君

- 1957 「阿美族里漏社的巫師制度」，台灣研究 2:33-46。

陳水潭

- 1963 「南勢阿美的巫」，政大邊政學報 2 : 40-42。

陳其南

- 1985 「四十年來台灣人類學研究的回顧與前瞻：人類學研究與社會科學中國化」，
中國論壇 2 (1)：72-79。

陳國鈞

- 1957 台灣東部山地民族，台北：兒童書局。
1961 台灣土著社會婚喪制度，台北：幼獅書店。
1963 台灣土著社會成年習俗，台北：幼獅文化公司。
1972 “南勢阿美族的娛樂活動”，中國社會學刊，第一期：124-151。

張光直

- 1956 「花蓮南勢阿美族命名禮與名譜」台大考古人類學刊 8:53-57。

黃應貴主編

- 1983 光復以來台灣地區人類學論著目錄，台北：中國民族學會、漢學研究資料及服務中心編印。

劉崇澤

- 1963 「南勢阿美的名制」，政大邊政學報，2:38-39。

劉斌雄

- 1975 「日本學人之高山族研究」，中研院民族所集刊 40:5-18。

劉斌雄等人

- 1965 秀姑巒阿美族的社會組織，中研院民族所專刊之 8，台北：中研院民族所。

衛惠林

- 1972 台灣省通志卷八同胄志第八冊，台中：台灣省文獻委員會。

(二)外文

小泉鐵

- 1929 “アミ族歸化社の粟播き祭” 民俗學 1 (3)：52。
1933 台灣土俗誌，東京：建設社。

山路澂彦

- 1980 “アミ族の親族と祭祀”，黑潮の民族・文化・言語 185-149，角川書店。

中島星子

- 1983 「台灣海岸アミ族の roma'h (家)關係——婚姻事例より」，民族學研究 47
(4)：382-391。

古野清人

- 1945 高砂族の祭儀生活，1975 影印本，台北：古亭書屋。

平敷令治

1968 「奇美のアミ(中部アミ)の宗教」冲大論叢 8 (1): 124-161。

伊能生

1912 台灣のアミ蕃族に行はる 埋葬の禮 ” , 人類學雜誌 28 (6): 336-339。

吉原彌生編

1967 “ 日文書刊所載有關台灣土著論文目錄(一) ” , 台大考古人類學刊 29/30 : 71-206。

佐山融吉

1913 番族調查報告書 , 台北 : 台灣總督府臨時舊慣調查會。

岡田謙

1942 未開社會に於ける家族(第四章) , 東京 : 弘文堂。

倉田勇

1972 「年齡階級と焼田耕作——アミ族タペロニ社會の場合」現代諸民族の宗教と文化 137-160 , 東京 : 社會思想社。

馬淵悟

1976-1980 台灣海岸 Ami 族調查報告 I ~ IV , 歷史と構造 5 — 8 期 , 南山大學文化人類學研究室。

1981 「台灣海岸アミ族の祖靈觀」社會人類學年報 7 : 161-170。

Chen Chi-Lu & D. Coe

1954 An Investigation of Ami Religion Quarterly Journal of the Taiwan 7 (¾) : 250-262.

魯凱族

(一)中文

李桂林

1965 「霧台魯凱族歌舞」，邊政學報 4:42-45。

李天民

1979 「台灣山地各民族舞蹈之研究」，藝術學報第 23 期。

林美容、王長華

1985 霧台鄉志（未出版）

高業榮

1987 「西魯凱族羣的部落和藝術①—⑦」藝術家雜誌第 137-143 號，第 23 卷 11、12 期、第 24 卷 1-5 期

陳奇祿

1953 屏東霧台村民族學調查簡報，台灣大學考古人類學刊 2:17-22。

1955 「台灣屏東霧台魯凱族的家庭和婚姻」，中國民族學報 1：103-123。

衛惠林

1965 台灣省通誌稿卷八同胄志，第二冊第九篇頁 341-361。台中，台灣省文獻委員會。

(二)外文

移川子之藏

1935 高砂族系統所屬の研究，東京：台北帝大土俗人種學研究室。

Chen, Chi-Lu

1955 Investigation of Social Organization of the Chala'abus Paiwan 台灣大學考古人類學刊第 5 期，pp.104-112。

賽夏族

(一)中文

五峯鄉賽夏族矮人祭祭典管理委員會編印

新竹縣五峯鄉賽夏族矮人祭簡介（未出版）

台灣省民政廳編

1986 台灣省民政統計手冊 21 期，南投：台灣省民政廳。

林衡立

1956 “賽夏族矮靈祭歌詞”，中研院民族學研究所集刊 2：31-108。

胡台麗

1987 “矮靈祭：心靈的衝擊”人間 1987 年 2 月份：124-136。

唐美君

1955 “苗栗縣南庄鄉東河村賽夏族矮人祭參觀記”，主義與國策 44:28-34。

孫嘉陽

1976 “與矮靈共舞”，戶外 4:8-15。

陳又龍

1986 “民國七十三年向天湖矮靈祭採訪錄”三台雜誌社編，1986，賽夏族，矮靈祭 pp.114-143。

陳正希

1952 “台灣矮人的故事”，台灣風物 2 (1)：29-30。

1952 “台灣矮人的故事（完）”，台灣風物 2 (2)：25-28。

陳春欽

1966 “向天湖賽夏族的故事”，中研院民族學研究所集刊 21:157-195。

1968 “賽夏族的宗教及其社會功能”中研院民族學研究所集刊 26:83-119。

陳國鈞

1961 台灣土著社會婚喪制度，幼獅書店印行。

1963 台灣土著社會生育習俗，幼獅書店印行。

楊希枚

1956 “台灣賽夏族的個人命名制”中央研究院院刊 3：311-337。

鄭金德

1967 “賽夏族的矮靈祭”，邊政學報 6：41-45。

廖嘉展

1987 “哦，請唱香楠之韻……”，人間 1987.2 月份：110-123。

衛惠林

1956 “賽夏族的氏族組織與地域社會” 台灣文獻 7 (3/4):1-6。

1965 “台灣土著社會的部落組織與權威制度”，台大考古人類學刊 25/26:71-87。

衛惠林等

1965 “賽夏族”，台灣省通志稿，卷八同胄志第一冊、第三篇，頁 139-159，台中：台灣省文獻委員會。

衛惠林、王人英

1966 台灣土著各族近年人口增加與聚落移動調查報告，台大考古人類學專刊第三種，台北，台大考古人類學系。

樸朔

1976 “矮靈祭的傳統”，戶外 4:15-16。

(二)外文

小島由道，安原信三

1977 賽夏族，番族慣習調查報告書，卷三，臨時台灣舊慣調查會，台北。

山路勝彥，松澤貞子

1983 “サイシヤット族のこびと祭り”，民族學季刊 25:46-58。

古野清人

1945a “サイシヤット族の祭祀組織”，高砂族の祭儀生活 321-362。

1945b “サイシヤット族の推移儀禮”，高砂族の祭儀生活 363-406。

1945c “サイシヤット族の首祭”，高砂族の祭儀生活，407-430。

移川子之藏等著

1935 台灣高砂族系統所屬の研究，東京：台北帝大土俗人種學研究室。

増田福太郎

1958 未開人の家族關係，岡山大學法經學會。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

卑南族

(一)中文

丁邦新

- 1978 「古卑南語的擬測」，中央研究院歷史語言研究所集刊，49(3)：321-92。

王人英

- 1967 台灣高山族的人口變遷，中央研究院民族學研究所專刊 11。

石 磊

- 1985 「卑南族的親屬制度」，政大：國際中國邊疆學術會議論文集，頁 1403-1419。

呂炳川

- 1982 台灣土著族音樂，百科文化事業股份有限公司。

宋龍生

- 1964 「台東平原的卑南族調查簡報」，考古人類學刊 23/24:67-82。

- 1965 「南王村卑南族的會所制度」，考古人類學刊 25/26:112-144。

洪秀桂

- 1976 「南王卑南族女巫師」，考古人類學刊 39/40:28-57。

- 1978 「南王卑南人的豐年祭」，中華文化復興月刊 11(6)：80-82。

- 1981 「南王卑南族的成年禮之分析研究」，考古人類學刊 42:75-94。

陳奇祿、衛惠林、何廷瑞

- 1954 「臺東縣卑南鄉南王村民族學調查簡報」，考古人類學刊，3:14-26。

喬 健

- 1972 「卑南族呂家社祖家制度的研究」，中央研究院民族學研究所 34:1-21。

衛惠林、余錦泉、林衡立

- 1972 臺灣省通志，卷八同胄志（第一冊）。

(二)外文

土田滋

- 1979 「プユマ族調查雜錄」，黑潮文化の會編，新海上の道，頁 173-190。

小泉鐵

- 1929 「卑南社の祭の記錄」，民俗學 1(1)：17-23

古野清人

- 1945 高砂族の祭儀生活，東京。

末成道男

- 1970 「台灣プユマ族の親族組織の志向性——R村における年越儀禮とカロマン 祭祀を中心とて——」，民族學研究，35:87-123。
- 1983 「台灣プユマ族の治療儀禮にみられる志向性——ビニロウシカラ線香へ」，儀禮と象徵——文化人類學的考察，頁383-413。

伊能嘉矩

- 1909a 「台灣のプユマ族に行はるる特殊の結婚習慣」，東京人類學會雜誌，24:275，頁161-164。
- 1909b 「台灣のプユマ族行はるる祭祖の儀式」，東京人類學會雜誌，24:279，頁324-328。
- 1910 「台灣プユマ蕃族の死に關する慣習」，東京人類學會雜誌，25:291，頁342-345。

安信明義

- 1931 「卑南社の猿祭（マサガル）」，南方土俗1(1)：59-62。

佐山融吉

- 1913 蕃族調查報告書「阿眉族、卑南族」，臨時台灣舊慣調查會第一部。

河野喜六

- 1915 蕃族慣習調查報告書第二卷，臨時台灣舊慣調查會第一部。

宮本延人

- 1985 台灣の原住民族，東京。

馬淵東一

- 1974 「高砂族の移動および分布」(二)，馬淵東一著作集(卷二)，社會思想社。

移川子之藏

- 1936 「未開社會に於ける時の觀念」，民族學研究2(4)：1-29。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

- 1935 台灣高砂族系統所屬の研究，第七章パナパナヤン族(Panapanayan)，刀江書院。

笠原政治

- 1980 「台灣プユマ族のこつの祭祀」，黑潮文化の會編，黑潮の民族、文化、語言，頁150-182。

鹿野忠雄

- 1938 「台灣原住民族の人口密度分布並に高度分布に關する調査」(I)，地理學

評論 14 (8) : 649-667 。

Abramhams , R. G.

1986 " Dual Organization in Labwor ? " Ethnos 51 (1-2) : 88-105 。

Bloch, M

1974 " Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: or Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority ? " Archives Europeennes de Sociology 15:55-81 。

Mabuchi, T (馬淵東一)

1960 " The Aboriginal Peoples of Formosa." in G. P. Murdock ed., Social Structure in Southeast Asia, 127-140, London: Tavistock Publications.

1976 " Optional Cult Group Affiliation Among the Puyuma and the Miyako Islanders." in W. H. Newell ed., Ancestors, 91-103. The Hague & Paris: Mouton Publishers.

Quack, A

1985 Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen ? Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Radcliffe- Brown, A. R

1922 The Andaman Islanders. N. Y: Cambridge University Press.

Schroder, D (山道明)

1967 " The Ruyuma of Katipol (Taiwan) and Their Religion." Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology, National Taiwan University, 29/30:11-39.

Vogt, E. Z

1976 Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals Harvard University Press.