

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。

衛惠林先生以隘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，隘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頂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「walaŋanə」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。