

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、北絲鬬、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、大巴六九和北絲鬬。

(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：

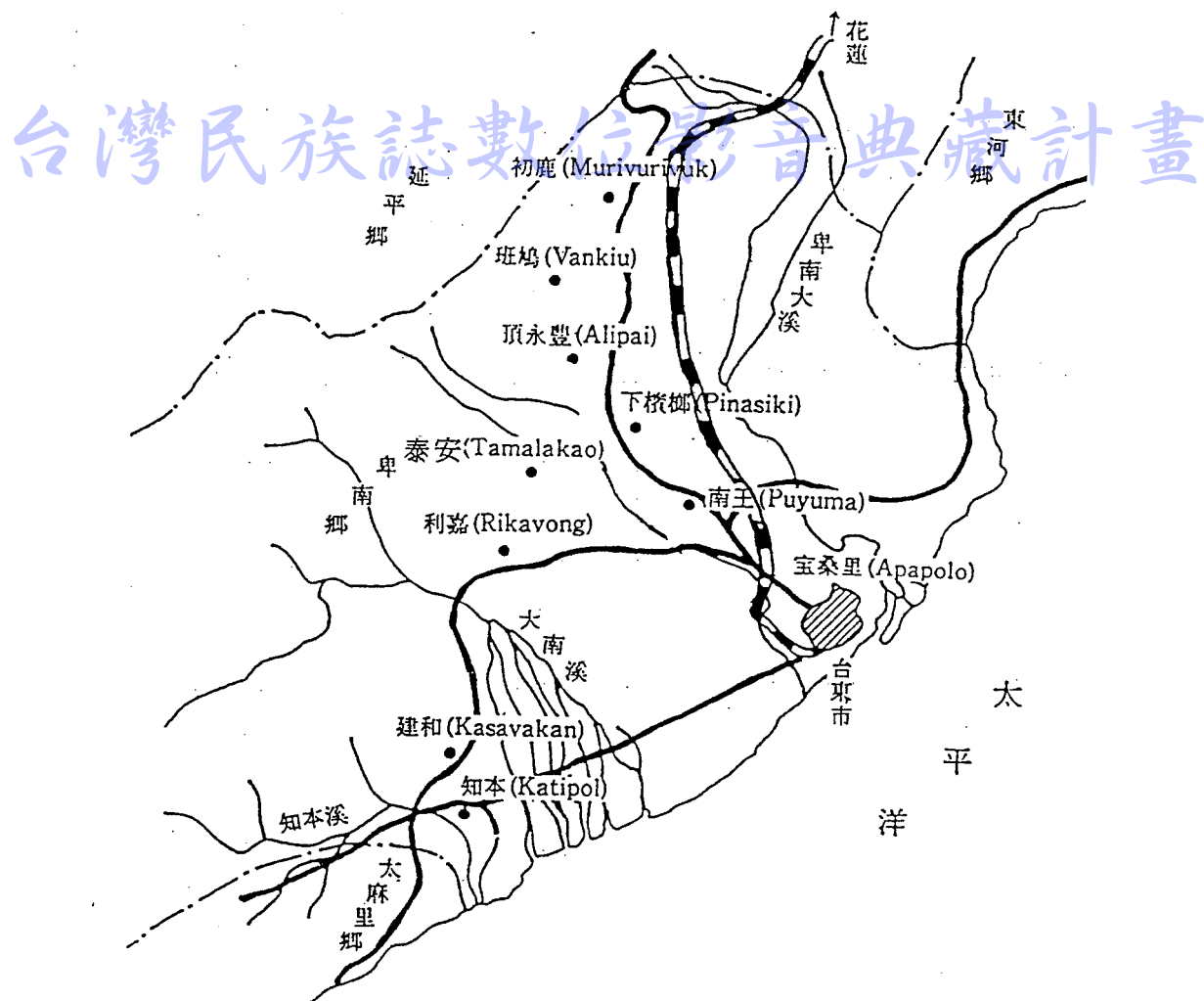
(1)知本——發祥於 Ruvoahan，石生傳說。根據口碑，同胞中的姊姊 Toko 是射馬干之祖

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。

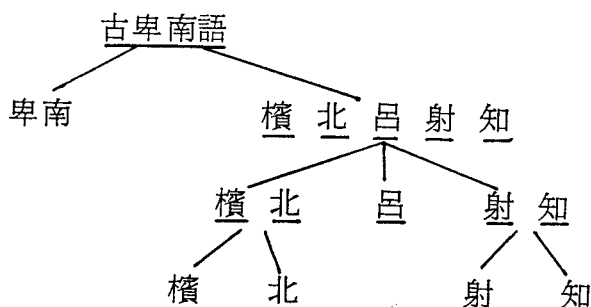
總括來說，我們可以說知本、呂家、射馬干三社的關係較為密切，而且口碑也都提到卑南社是竹生的（頁 338, 342, 347）。若從移動路線來說，前三者也與後者不同，甚至之間有仇敵關係（頁 366 ~ 367）。至於其他社，不是前四社的分社就是也混入了外來的系統。但是，另一方面，即使是在前四個主社，移川等人也指出可能各自包括彼此間的分系以及外來的系統，因而導致各社之間的差異。例如除呂家社有魯凱族的系統外，知本社的祖先曾招入阿美族，其祭祀集團尚且包括阿美族人，射馬干社與呂家社的口碑也提及阿美族是源自 Panapanayan 的石頭。甚至射馬干社可能因為祖先曾招排灣族人而又有一些部屬跟著後者前來，因此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、北絲蘭、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，檳榔和北絲蘭比較接近，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	北絲鬮
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。

南部落

北部落

往花蓮

天主教堂

基督教

南南國中

南王國小

往台東

北

南

東

西

活動中心

×表示 smilap 的位置

•表示 smaliki 的位置

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Pasara[?]at、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Ra[?]ra[?]、Arasis和Lunatan，也各有三個會所：Karurun, Gamogamot和Kinaburao。南北二部又各以Pasara[?]at和Ra[?]ra[?]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 [?]
	Palaŋato	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ŋauaŋawai，第二年taribatokan，第三年kitubaŋsal，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vaŋsalan，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、Sapajan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Sapajan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Sapajan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、majayau：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manjimanayau，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 *smilap*¹²。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*、*bənniŋ*。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 *bənniŋ*。

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 *vag-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為一個，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……」。現在因為只有一個，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 manənzəŋət（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maṇənzəṇət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 Pasara⁷at 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（ruma⁷h）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 Ra'raʔ，不但傳去祭祀的方法，同時 Sapa jan 廣大的領地也多爲 Ra'raʔ家取代。