

第一章 排灣族之祭儀歌舞

一、古樓聚落之祭儀

許功明

(一)研究背景

(一)族群分類系統之爭議

排灣族「PAIWAN」之名原義出處並不十分確定，或許係因該族內原有舊蕃社名 Paiwan（指現德文村之上排灣社）和 Su-Paiwan（現筏灣社之舊社名為下排灣社）之故（移川子之藏 1935）。地理位置東北與魯凱族和卑南族為鄰，佔本省南部知本主山以南之中央山脈東西兩側山麓及海岸地區。日據殖民時期開始，統治者為管理與推行政策之便，實行鼓勵遷村與半強制性的移民政策，以削減勢力龐大又難涉足之山地部落。原日人記載有半數分佈於 500 至 1000 公尺高度之聚落，現在幾乎也全都遷移、重組、分散到 500 公尺以下的淺山地區（衛惠林、王人英 1966）。1985 年之調查結果，排灣族人口總數為 60,062 人，次於阿美族（120,439 人）和泰雅族（75,028 人），而居於台灣土著族人口總數之第三位。地理面積則佔全省土著族總面積之六分之一，範圍包括屏東縣內八大鄉和台東縣內四大鄉之山地。

台灣土著族之文獻資料雖可上溯自早期歷史文獻或明清時代旅行者與地方官吏等描述之若干番俗印象，但正式之民族學調查研究却始於本世紀初的日本學者。查詢排灣族研究資料之時，亦正可繪出整個台灣土著族群系統分類建立與形成之歷史過程。尤其以「排灣族」的定義範圍最受爭議，不僅有關台灣南部地區三族排灣、魯凱、卑南是否應各自獨立，或只稱為「亞族」之問題，甚至，有關該族內部因地理區域文化因素之不同各次級群體的類分等，皆因研究者意見不同而產生分歧。更因上述此三族分類上三者合一，或二者合一（魯凱與排灣），或各自獨立之現象而造成土著族族群分類史上的八分法（八族）到十分法（十族）上的差異。

因此，後繼學者們在使用日人資料之前就必需對以上分類依據加以瞭解，否則極可能發生人口或村落數字概念上的偏誤。追述形成目前「排灣族」定義範圍之過程，可分為幾個主要階段：

(1)最早期使用「查利先」（Tsarisian）族與「排灣族」作為兩個獨立族群名稱的時期。Tsarisian 是魯凱、排灣語中對所有山區居民之稱呼，當時所劃定的範圍大

概包括現在的魯凱族和排灣 Raval 亞族以及部份的北部 Butsulu 亞族。（伊能、栗野 1899:51）

(2)廣義的「排灣族」時期。森丑之助（1911）首度將整個南部地區查利先、排灣以及漂烏（卑南）地區合併起來統稱為一個「排灣族」。這個廣義的分類方式後來却一直被日本政府官方所採用，包括台灣總督府（1913-1943）所出版「番社戶口」等之多種刊物以及如「番族慣習調查報告書」（1915-1922）、「蕃族調查報告書」（1913-1921）等皆不例外。

(3)「魯凱族」名稱的出現與獨立使用時期，形成日後魯凱、排灣、卑南三個各自獨立為一「族」的分類法。該族名首見於移川子之藏之「台灣高砂族系統所屬之研究」（1935），範圍等於現在的魯凱族，但比上述之 Tsarisian 範圍小，排灣族的範圍則不變。這個分類法則在台灣光復後普遍的被台灣大學考古人類學系（1949）以及後來台灣省文獻委員會纂修省通志稿所採納，延用至今。

(4)除以上三種分類法之外，還有日據末期最晚提出的另一種不同分類法，鹿野忠雄（1939）在「台灣土著族分類的一提案」論文中將魯凱與排灣並列為兩個「亞族」與第三個 Skarokaro 亞族共同合併於一個「排灣族」的稱呼之下；不過，卑南族則仍是另一個獨立的族群單位。

學者們因個人研究重點與興趣的不同，或較強調某項不同之文化特徵，因而制定出以上不同之分類系統；綜觀之，除了體質、社會文化差異之外，民族學上「族」群的定義範圍確實也涵括了一些由外加入的人為因素在內。根本上，語言差距的比較分析是族群分類的最大依據，至於其它的文化特徵則並非是絕對性的。比如，西魯凱與排灣相鄰地區（Raval 亞族）的文化除了各自使用不同的語言之外，幾乎達到完全不可區分的地步，就是最好的例子，而且可證明，不同族群之間的文化差異現象有時反而不如該族內之地域性差距來得更清楚這個事實。

鹿野忠雄（1955:146）提出魯凱與排灣二亞族在習俗上三個最大差異處：①魯凱亞族不舉行為排灣亞族特徵之一的五年祭，②魯凱不似排灣之長嗣繼承制（不論男女）而為長男繼承制，③魯凱之葬法非如在排灣亞族盛行之蹲踞屈肢葬，而採用側身葬或直肢葬等。然而，他却忽略了與西魯凱族相交錯為鄰的排灣北部 Raval 亞族，其因在地緣上受魯凱環繞以及歷代聯姻關係形成文化互動影響，而造成二者難以在社會、物質、文化特徵上加以區辨的事實；譬如，Raval 亞族之部落自始以來就無五年祭祭儀的傳統或施行，也有別於其它排灣 Butsul 亞族不分男女的長嗣繼承制，而為和魯凱相同的偏重於父系之長男繼承制等。

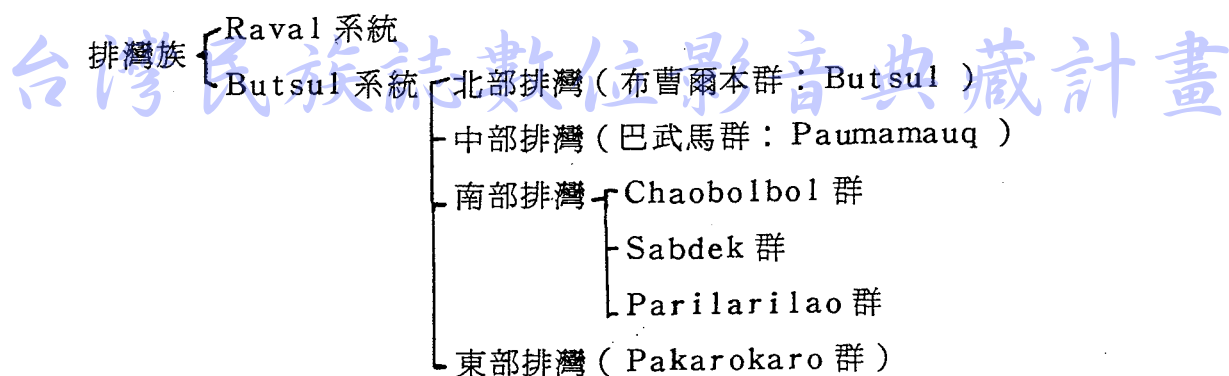
物質文化方面（以住居的建材和型式為例），Ferrell(1969 費羅禮)亦強調上述「魯

凱—排灣」接壤之山區是這兩族共同擁有的保守文化核心地帶，因遷移的關係自此中心向東與向南傳播並且逐漸減弱其特徵，更因為適應各地不同之生態環境而形成今日明顯之地域性差異。因此，他反對過去學者以族群二分法，魯凱／排灣的對立關係來看文化差距，他指出，既然文化之中心區來自靠近魯凱的山區（即霧台、三地、瑪家鄉一帶），故與其如許多學者之用廣義的「排灣族」文化一語來籠括之，不如在概念上應稱其為「魯凱族」文化更要來得正確！

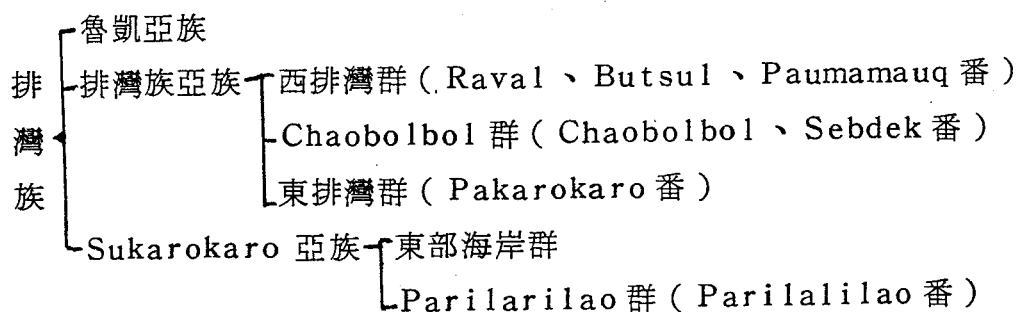
可見得，Raval亞族與其它排灣族地區的差距非常清楚，再說，穿越了中央山脈的東排灣或南下的排灣諸群也皆因地緣因素混入了異族（卑南或阿美）之若干血統與文化，而產生了彼此的差異現象。現在我們再將日據及光復後學者們對於「排灣族」範圍內各次級群體所作的重要地域性分類，簡要呈述如下：

(1)「番族慣習調查報告書」（小島由道等 1915-1922）中，排灣族之地域群體有：拉瓦爾群（Raval）、布曹爾群（Butsul）、北排灣群（Paiwan）、查傲保爾群（Chaobolbol）、拍利傲群（Parilarilao）、巴卡羅群（Pakarokaro）。

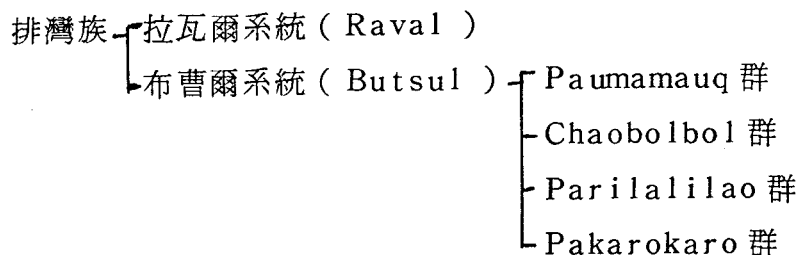
(2)「高砂族系統所屬之研究」（移川子之藏 1935），排灣族之下分為Raval系統和Butsul系統。



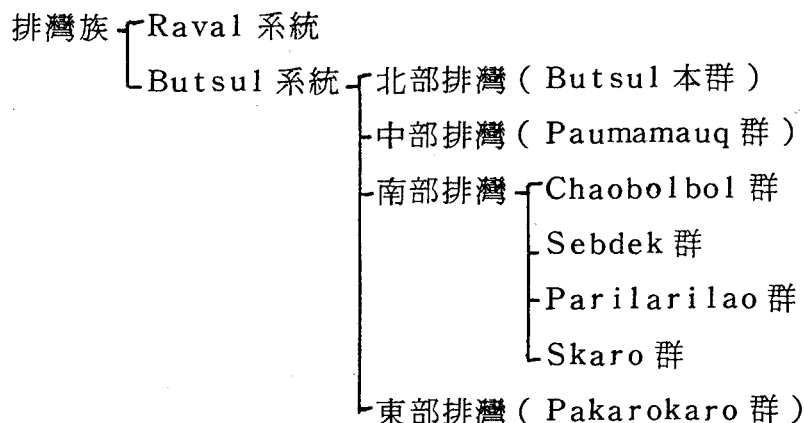
(3)「台灣土著族分類的一提案」（鹿野忠雄 1939）之分類：



(4)「台灣省通志卷八—排灣族」（衛惠林 1972）之分類：



(5)「重修台灣省通志同胄志—排灣族群源流與分類」(蔣斌 1984, 未出版)之分類方式如下:



第(4)衛氏的分類中其 Paumamauq 群範圍較其前述三者(1)、(2)、(3)更廣,包括了(1)「……調查報告書」中的布曹爾群和北排灣群;或是(2)「……系統所屬之研究」中的北部排灣群和中部排灣群;亦或相當於(3)「……分類的一擬案」中的西排灣群。

第(5)蔣斌的分類中則再度的延用「高砂族系統所屬之研究」對 Raval / Butsul 兩大系統劃分之基礎,以及於 Butsul 系統之下所作的北部、中部、南部、東部排灣之地理群體分別。但較特殊點是他亦加入鹿野忠雄「……分類的一擬案」對於受卑南族(乃至阿美族)文化影響之 Sukarokaro 亞族的觀點;然而,唯一不同處是鹿氏分類中其東排灣群 (Pakarokaro 番) 和 Sukarokaro 亞族中的東部海岸群 (自太麻里南下至大鳥附近) 二者易生混淆,因而蔣氏僅將最南端恆春地區 Parilolilao 群當中被排灣化的卑南族人獨立出來,稱為 Skaro 群。

兼顧族群系統地域群體以及目前的行政體系分類,在排灣族二大亞族系統之下,各次級群體內所概括的村落名稱詳如下述:(蔣斌 1984:25-29)

〔 Raval 系統 〕

三地鄉:大社、青山、安坡、口社*、德文、賽嘉村。

〔 Butsul 系統 〕

北部排灣 (Butsul 本群)——

三地鄉:三地、馬兒、達來、口社*、德文村。

* 村民重覆於不同羣體中時,表示同一村內有不同來源之聚落構成團體。

霧台鄉：霧台（伊拉）村。

瑪家鄉：筏灣、瑪家、北葉、佳義、涼山、三和村。

泰武鄉：平和、萬安。

中部排灣（Paumamauq 群）——

泰武鄉：萬安、泰武、佳平、武潭、佳興村。

來義鄉：義林、來義、古樓、望嘉、文樂、南和、丹林村。

春日鄉：七佳、力里、歸崇、古華、春日、士文村。

獅子鄉：內文、南華村。

南部排灣(a)Chaobolbol 群——

獅子鄉：南華、內獅、和平、竹坑、內文、楓林、丹路、草埔村。

牡丹鄉：東源村。

(b)Sebdek 群——

獅子鄉：草埔、丹路、楓林村。

(c)Parilarilao 群——

獅子鄉：竹坑村。

牡丹鄉：石門、牡丹、高士、四林村。

(d)Skaro 群——

牡丹鄉：旭海村。

滿州鄉：滿州、里德、永靖村、恆春鎮（仁壽、龍水里）。

東部排灣（Pakarokaro 群）——

太麻里鄉：泰和、大王、金崙、多良村、溫泉村。

金峰鄉：嘉蘭、介達、比魯、賀茂、壠坵村、新興村、賓茂村。

大武鄉：大武、大鳥、大竹村、太湖村、古庄村。

達仁鄉：土坂、台坂、森永、新化、安朔、南田村。

(二)文獻資料之回顧

日本學者的研究相當廣泛，主要為資料的記錄與蒐集，包括各部落人口、體質、習俗、傳統、信仰、祭儀以及物質文化等，並且用羅馬拼音記下，土著語言的字彙，作為建立族群分類的依據。在官方及各地警署人員的配合之下，學者們的足跡深入各部落。有關排灣族宗教信仰以及祭儀生活內容的篇文著作亦不在少數，最具有代表性和規模的要稱是綜合了排灣族各社神話傳統、信仰體系、歲時祭儀、生命禮儀和其它各巫術祭儀

的「番族慣習調查報告書」（第五卷）、「蕃族調查報告書」（獅設族）；還有呈述宗教觀念及農耕祭典的「高山族的祭典生活」（古野清人 1945），或以口傳神話解釋部落源由與信仰體系的「高砂族系統所屬之研究」……等。

後繼研究者在參考日據時期文獻時可能會面臨到幾個根本問題，原因如下：

(1)因分類系統不同而產生的混淆：

日據時期學者們對於土著族群的分類系統尚無一致的定義，有的記載上僅以族群或亞族名稱爲單位，故經常失於太過大而化之的弊病，忽略了各社之間彼此的特殊性與差異性；或者相反的，因爲過於從事各社習俗片斷性的描述，而使得資料上看來零碎不全。

(2)因各聚落之重新遷徙與組合的影響：

過去資料上所記載的社名現在多已更改，甚至完全消失；原聚落人口集體或部份遷出，其人口組合產生了大幅度的變動。相較之下，同名之村落現以地點或人口構成可能已非原貌，故當使用該部落原始調查資料之前，必需先對其村落來源之歷史因素有所瞭解。

(3)因口傳文學上多變性特質的影響：

由於相距超過半個世紀調查年代上的差異，以及報導人認知層次上的不同，可能形成目前的調查結果與過去記載發生前後矛盾不一致的現象。其中，固然不能抹除因調查學者專家印象上的錯誤或主觀上之偏差，不過，最重要的因素之一還是口傳文學——非文字記載的歷史，本來就可能極富有「再創」特質之原因。

光復後，族群分類系統與範圍定義遂告明確，因此，學者專家們也不再一昧的從事全面性的普查，而從疏散廣闊的地區轉向較集中地點的主題研究，進而開始有關於特定部落之「民族誌」調查研究出現，綜觀其文獻著作中至少有三十餘篇與排灣族的宗教祭儀相關，篇幅較長成專書出版的有陳國鈞（1961, 1963）「台灣土著社會婚喪制度」、「台灣土著社會成年習俗」、石磊（1971）「筏灣一個排灣族部落的民族學田野報告」、衛惠林（1972）「台灣省通志八—排灣族」以及賴朝財（1987）「排灣族平和村原始豐年祭福音化之可能性」（論文）；其它，則多是短篇報告之文章。

然而，若以排灣族內諸地域性群體的分類來觀察，則可發現以宗教祭儀爲專題的地域性調查仍十分有限，大部份的篇文涵括地區太廣，田野調查又多片面，更不用說是長時期的參與觀察、分析與研究了。依筆者之見，以「筏灣——」民族誌調查之例較能平均述及信仰、祭儀以及社會、文化、經濟等諸種層面；雖然其著作主題並非強調祭儀與其它體系制度之間的關係。除此而外，則多是以祭儀當中之一項（如婚禮、五年祭、農業祭儀、治病巫術、喪葬儀式）作爲該地域群體或特定村落的研究主題，而並非是對整

個祭儀、宗教系統全面性的探討。鑒於此，爲了彌補以祭儀爲主題民族誌之缺失，筆者以爲我們需選擇一個特定的村落爲定點，從其口傳之神話與歷史背景開始來瞭解，藉以求知信仰體系、祭儀制度來源以及與其它社會制度根本上之關連性，有此爲基礎後，才能再進一步的來解析祭儀行爲背後所涵括之真正象徵意義，擴展到整個排灣族廣泛地區的祭儀研究。

(三)古樓村落之概況

本文選擇西排灣群（或稱中部排灣群、Paumamauq 群）當中來義鄉的古樓村（kulalau）作爲研究祭儀對象，主要原因在於：

(1)古樓村所屬 Butsul 亞族「Paumamauq」群，原意爲「故居地」，是排灣族大武山西北側兩大移民的中心之一，除了北部排灣是以高燕（Padain）、筏灣（Su-Paiwan）爲中心的移民系統之外，其它東部與南部的許多聚落都是由 Paumamauq 這一帶遷移過去的；並且，從族群源流歷史脈絡的角度來看，在舊古樓時期該部落的聲勢地位一直十分顯耀。

(2)古樓村所屬之 Butsul 亞族並不受 Rukai 族直接的接觸影響，有別於其北 Raval 亞族，而有五年祭存在以及文化嚮導神 Lemej 傳說。況且，該村現人口組成的來源可一致的追溯到原祖創建與祭儀來源之系譜脈絡。

(3)目前，該村是所有排灣族村落中仍持續傳統祭儀的重要地點之一，基督教的影響甚微，村民們年長者仍多少仰賴著固有祭儀與巫術的精神力量，並且，兩位碩果僅存的女巫師（Muakai 和 Laelep）不惜辛勞的繼續執行村內全村性或個人性的祭儀，因此，現在古樓的祭儀活動不論公開的程度如何，都仍可算是鼎盛的。

(4)古樓村現女巫師之一的 Laelep 不僅承繼巫術之專業，而且還是豐富口傳之絕佳報導者；我們透過一源自舊古樓但遷到台東土坂村去的排灣語翻譯人—柯惠譯（Tjinuai a Kaleradan）之協助，方得初步的蒐集到一些祭儀來源的神話故事，以及有關祭儀種類、內容之細則和專用辭彙。本文得以在此呈現主要需歸功於此二人，筆者在此一併致謝。

古樓村是屏東縣來義鄉七個村（依人口總數多至少，排列爲南和、古樓、來義、望嘉、文樂、丹林、義林村）之一，現有戶數 270 戶，人口總數 1339 人，但分散在距離十五分鐘步程之中山路（1～6 鄰）和中正路（7～17 鄰）兩個小聚落。據戶政調查資料顯示，民國 35 年到 77 年之間平均每隔五年古樓村之男女人口及戶數變化如下表：

下圖表中 35 年至 40 年之間人口總數的急遽下降，原因乃是光復前古樓村行政單位包括坤林樓社和高見社，但因人口續遷至高見社達一百戶之多，故於民國 39 年增設一「高見村」離古樓而獨立。民國 46 年古樓村自舊古樓遷下來至現址（過去往潮州所需路經

的平地，距舊古樓約 9 小時步程）；然而，在口傳上先祖自東往西部定居建村，最早可上溯自 kurasa 舊社，之後才遷移到 kulalau（舊古樓遺址）。舊古樓的鼎盛時期據說戶數曾達四百多戶，日人統治時期為分化其勢力故採鼓勵的態度將其分批遷往它處，村民記憶中在這個時期共有五次重要的集體遷徙，依時間的先後分別是：

(1)第一批由 Gurugurh 家領導，遷往東部太麻里鄉的新興村（Rhupaqtj）。

(2)第二批由 Girhing 家領導遷往東部金峰鄉的賓茂村（Jumul）。

(3)第三批是於民國 29 年時，由 Radan 家頭目的領導遷往東部達仁鄉的東高社（Tukusia），之後，民國 41 年時再遷下至土坂村現址（同時，也有一批分開遷到南田村）。

(4)舊古樓時期陸續有些家戶遷至離村不遠的高見社，數目漸達百戶，故於民國 39 年將高見社獨立增設一村；民國 52 年該村又再度遷至力里溪北岸與白鷺社遷下來的人合併設立南和村（Tjurukraju）。

(5)最後一批是所有留在舊古樓的人，在政府的安排下，於民國 46 年時一起遷到現在的新古樓。

民 國	35 年	40 年	45 年	50 年	55 年	60 年	65 年	70 年	75 年	77 年(10 月)
男	646	459	441	553	640	691	731	721	738	733
女	651	481	448	504	530	591	616	633	621	606
總 戶 數	251	151	153	202	198	213	232	250	266	270
人口總數	1297	940	889	1057	1170	1282	1347	1362	1359	1339

遷到現址至今已有四十年基督宗教宣教活動的歷史，但目前村內所設立的三所教堂（天主教會、那撒勒人協會、真耶穌教會）情況都不太熟絡，據村幹事統計共有天主教信徒 28 人，那撒勒會教友 23 人，真耶穌教會 26 人，新使徒教友 13 人，傳道會 20 人；不過，很顯然的，除了每星期極少數教友定期的集會外，教會組織並未發揮其更大的功能或影響力。據說早期天主教傳教士和神父曾因五年祭是否與獵頭有關的問題而與當地居民發生一場大紛爭，至今居民印象猶新；而且，古樓也與其它村落不同，其頭目家族系統或村內重要領導人物的家族成員中，都無接受教會培育者，故而，也就無因家中有人為傳教士而產生領導階層率先信教的現象。相反的，村落內傳統的祭儀活動，如全村性定期的歲時農業祭儀、五年祭，或個人性的生命禮儀和治病等祭儀，仍皆由女巫師來執行，所有向祖靈和神祇祈福、消災的傳統儀式；至於村內的行政人員們，在重要的祭典時（如豐年祭、五年祭），則負責對外的宣傳和組織眾人參與、分配工作等事項。

本文以親自參與觀察的方法為主，未見及之儀式部份則採追述訪問的辦法來補充，敘述之重點有二：其一為偏重於口述傳統的部份，包括祭儀源由之神話傳說、宗教信仰

概念、巫術傳承脈絡等；其二則為實際祭儀種類與內容過程簡述之部份，包括與生產活動有關之固定性祭儀（農業祭儀、五年祭），以及與個人生命有直接關係的生命禮儀、治病巫術等其它各項祭儀。礙於時間與篇幅之限，關於信仰祭儀變遷與分析之部份則待日後另篇再述。

(二)神話傳說背景

(一)始祖創建與祭儀源由之說法

神話中第一個指名的是叫 DRuluan 的男祖，他是東部 Piuma（卑南族）頭目家系中的老四，入贅到一位排灣族女繼承者 Rhugilingan 的家。婚後他們率衆從東部沿海岸南下再往西去尋找新的土地作為理想的建村據點，最後終於定居在 Kurasa，並且在該處生下了一女三男，分別是 Alisu（長女）、DRumetj（長男）、Lemej（次男）和 DRavai（三男），但長女 Alisu 生下來立刻就死了，所以接著的這三位男孩長大出外打獵，就是後來發現古樓（Kulalau）並在該處建屋創立村落的始祖。

長女 Alisu 死時，據說因為當時還沒有祭儀，又是 DRuluan 和 Rhugilingan 這對元祖夫妻第一次看到人的死亡，所以也就不知道要用什麼禮儀來埋葬。

其它三位男孩長大後分別至 Kurasa 的四週探望，巡視狩獵區和新的建屋地點。因為他們獵狗的指引，低吼著不肯離去（狗吠聲為 Gemirhing），於是發現了現在 Kulalau（舊古樓）的地點而在該處蓋了第一棟房子，家名因狗吠聲之故而取名為 Girhing。後來，因為水源地取水的問題，兄弟三人鬧意見，決定分家，各自建屋居住；三人並排建屋而居，老二 Lemej 的家屋取名為 Qamulil，老三 DRavai 取家屋名為 Radan。這三個家名正是古樓傳統上三個主要頭目家系的名稱。

老大 DRumetj 非常努力，是個很有名望的獵人，他勤奮的到處觀望，並且劃樹為記，於是在舊古樓附近大半的獵區都歸他所有，成為擁有最多土地的頭目。他是古樓頭目家系中最大頭目 Girhing 家族的直系祖先。老三 DRavai 與老大 DRumetj 正好相反，因為先天性有關節炎又懶，加上不良於行，所以只能用手指去點出一小部份的土地作為狩獵區；「凡有 laqatsaqa 野菜的地方，較靠近水的平坦地」歸他所有，所以，他的獵區當然也就被包括在兄長 DRumetj 的屬地當中了。他是後來遷至東部土坂 Radan 頭目家系的直系祖先，也是舊古樓時期重要的頭目家系之一。

老二 Lemej 是現古樓 Qamulil 頭目家系的始祖。除了具有二頭目的身份以外，傳統上這個頭目家系的繼承者就負有協助 Girhing 大頭目的職責，這個特殊的職位稱為 gezipezipen，俗稱「舌頭」或「代言人」，是替頭目執行與傳達命令，介於頭目

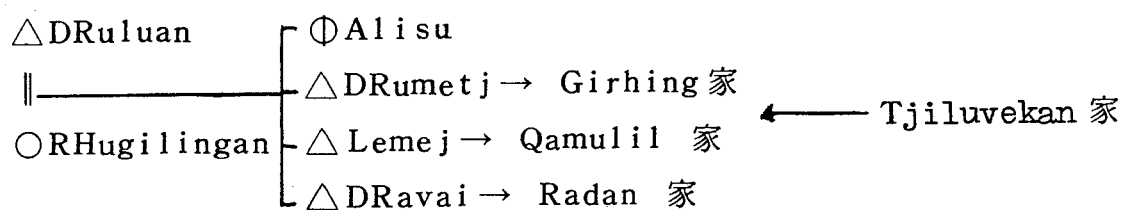
與平民之間的中介者。更重要的是，神話中敘述 Qamulil 家先祖 Lemej 是把各種食糧、祭儀帶到人間的始祖。他和來自冥界 Tuarivu 處的女神 DRengerh 藉著燃燒小米梗的煙為橋樑，往來於人神間互通訊息，並且數次前往冥界接受 DRengerh 的教導，學習祭儀方法帶回人間。

Lemej 與女神 DRengerh 因交往而結為夫妻，所生下的子女長大後分別到各排灣族部落去傳授祭儀，各自成為人世間男、女巫師的鼻祖。並且，Lemej 與 DRengerh 在分離之前，也約定了日後固定相會的日子，這就是所謂《人神盟約祭》(maleveq) 的由來。日本學者因其每隔五年舉行一次，故稱為「五年祭」，文中並尊封 Lemej 為文化嚮導神。

由於 Lemej 是人間祭儀來源之始祖，故他所創的 Qamulil 頭目家系原則上世代以來就掌有巫術和執行祭儀之權，同時，有關上述祭儀源由口傳知識之傳授權亦不例外。——以上筆者乃摘要的簡譯，說明由女巫師 Laerep (Qamulil 家系) 所闡述之關於部落起源、創建和遷徙經過，以及祭儀來源人神交通的故事。Laerep 所指出 Qamulil 家系自 Lemej 雙親起到現在直系繼承者之名，共有三十四代之久；從其所述始祖創建與祭儀來源之系譜脈絡中，我們亦可明瞭在神話與信仰體系中，該社會之階層與宗教組織密切結合之狀況。

(二) 階層制度形成之詮釋

如前言所述，DRuluan 和 Rhugilingan 所生的三個兒子分別是古樓三大頭目家系的創始者。

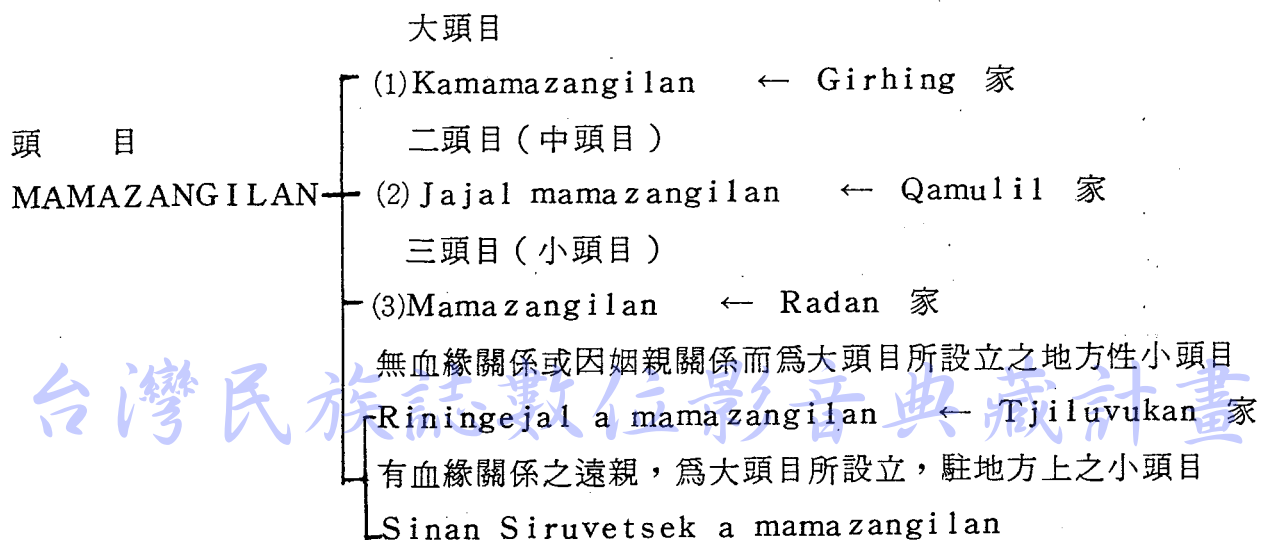


說也奇怪，就在建立了這三家並排的房子之後，突然又不知從何處遷來了一戶貧窮的家庭，Lemej 為了憐憫他們，乃同意其挨在廚房邊加蓋一間小房子，作為容身之處，就夾在他們 Qamulil 家和 Girhing 家的中間居住，受其庇護——此為 Laerep 所述古樓第四家頭目家系 Tjiluvekan 家的來源。這家和原始的頭目家系並無血統關係，而是祖先 Lemej 為擴大本身頭目權威後來特別設立其為頭目的。

Girhing, Qamulil, Radan 以及 Tjiluvekan 這四家頭目以 Girhing 為首，傳統上具有許多特權，如獵物肉方面的稅收特權稱為 ki vadis；衣飾方面、漁獲量以及農穫方面的稅收則總稱為 ki veseng。神話中所述，古樓凜然已形成嚴謹的頭目階序，我們根據目前之社會情況加以解釋，頭目中的階序除了有血緣關係之三兄弟所建立的

家：Girhing（老大）、Qamulil（老二）、Radan（老三）的直系繼承者為大頭目（kamamazangilan）、二頭目（jajal mamazangilan）、三頭目（mamazangilan）之外，有完全無血統關係却被立的頭目，如Tjiluvukan家，被稱為riningejal a mamazangilan。此外，出了神話時期，還有因歷史因素而設立的地方性頭目，即當管轄區域太大，頭目無暇顧及或因向外移墾的村民自成一聚落時，為了便利權屬與統治，大頭目乃可指定一有血緣關係的遠親，為駐在當地被封之小頭目，稱其為Sinan siruvetsek a mamazangilan；若所封之地方性頭目為姻親關係者，則亦稱之為riningejal a mamazangilan。

〔古樓原始之頭目階序與所屬家名表〕



古樓的階層制度建立於頭目（MAMAZANGILAN）和平民（TSALAUTSAU）二分之基礎上，為不分男女性別之長嗣繼承法則，原則上只有老大繼承家屋與家名者才同時保有其出身家族之階層地位，其它之家庭成員（老大以外）於婚後分家獨立時，就自動下降一層階級。唯一能影響因出身所帶來的固有階層差距則是《婚姻》，因婚姻對象地位之不同而有升級婚、平等婚或降級婚之分別，若與階層比自己高之女子結婚，則其所生之子女階層自然提昇，階層所屬乃依父母雙方居高位者而定。相反的，若雖自大頭目家所從出，但却一直與比自己地位低的女子結婚，則最遲延至第四代，就會主動下降為平民。排灣族的老大具有特殊的權利與義務，因此，女性繼承者的婚姻通常取招贅制；長嗣相互結婚的情況較少，純粹是因實際利益因素的考慮，如居住問題以及土地的照顧等。

古樓自神話時期以來固有的四家頭目家系，目前其後代繼承者，留在村內的，只有二頭目Qamulil家才是真正的大老與直系繼承人；其它的三家直系繼承者都已遷出。大頭目Girhing家的老大，在數代之前由於與村民不和而善自遷往南部的內文村（Tja-

kuvul) 投奔親戚，Tjiluvukan頭目家的老大也在近期遷到新古樓之前搬到其妻所出之望嘉村居住，故等於放棄在古樓村的權利，讓權給留在村內的弟妹繼任。另外一家Radan頭目家系則因入贅、遷村之因素而完全移轉到台東縣的土坂村，因此，古樓村現在的頭目家系只剩下Girhing、Qamulil和Tjiluvukan三家。

按傳統，各頭目家系之下都有其幕僚人員，包括負責協調執行其命令的管家（代言人，Gezipenzen），和從事祭儀之男、女巫師（Paraingan和Kadaringan）等。然而，因日據時期禁止進昇巫師，女巫數目遞減，加上目前古樓僅存的兩位女巫師又後繼無人，故由Qamulil家系出來的女巫師Laerep就兼作Qamulil和Girhing兩頭目家的重要祭儀；另一位女巫師Muakai則原則上僅負責Tjiluvukan頭目家的祭儀。但因這兩位彼此有姻親的關係（Muakai是Laerep之夫的大姊），故每當全村性祭儀或份量較重的大儀式時，這兩位女巫師皆不分彼此的來合作。

(三)祭儀之學習與傳授

神話中所述，Lemej屢次乘著小米梗的煙到冥界女神仙DRengerh處去學習播種糧食和奉獻祭品的方法，他總共來回走了五次；並且依女神之指示，若遵循其教導方法進行祭儀永不間斷，則人間必可永保平安和幸福。

Lemej第一次去DRengerh處時帶回了女神仙為他準備好「化豬」的祭品，就是用葉和豬骨來獻祭，他將祭葉放在指定之地點，竟然第二天就從祭品處神奇的化生為活的豬隻。

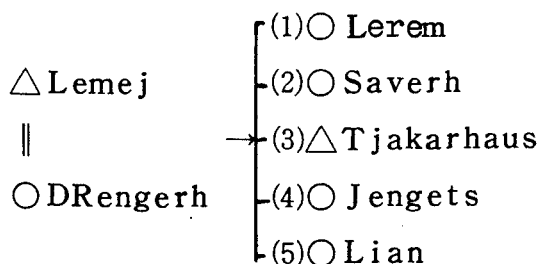
第二次去時，DRengerh向Lemej逐一介紹了各種糧食的種子以及種植的方法，命他帶回去栽種，於是人間開始有了農作物。

第三次DRengerh要Lemej到冥界躲在一旁觀看並偷偷的學習立昇巫婆的禮儀。

第四次，Lemej去冥界參加並觀賞學習頭目結婚時所應有禮儀過程。

第五次去時，DRengerh指示道，為了祈求五穀豐收、獵物豐盛以及人世間的永遠幸福，人間必需把她所教授的獻祭方式以及Lemej在她處所觀察到的所有禮儀規範集合起來，作一個綜合性的大祭儀。藉著這個祭儀舉行的機會，讓人界和冥界有固定相遇合、互通的時候。這就是後來日本學者所稱「五年祭」的由來，本其意應為「人神盟約祭」（maleveq或leveleveqan）。

Lemej與女神DRengerh多次的往來，產生感情而結為夫妻，他們生下了四女一男。



DRengerh 命 Lemej 帶著他們已經長大的兒女回到人間，分散去執行和教授祭儀方法，於是，這些子女都成為排灣族各地男、女巫師的鼻祖。老大 Lerem 留在古樓傳授祭儀；老二 Saverh 前往白鷺部落 (Pailus) 一帶傳授；老三 Tjakarhaus 是唯一的男孩，也是男巫師的鼻祖，到各地去傳授祭儀，因為其地位極被尊崇，故 Tjakarhaus 的名字就常被後世用來作為五年祭男祭師 (parāingan 或 parhakalai) 的代稱，神聖的大武山亦與其同名。老四 Jengets 前往東部大谷 (Tjaridrik) 部落傳授，所以她成為東部排灣族巫術與祭儀的創始者。最小的女兒 Lian 只是女巫的助理而非具有真正女巫資格，故她只能執行簡單的關於清涼、滋潤土地的潑水禮 (lemaleqer)，她前往來義 (Tjarakavus) 去傳授，因此成為來義方面祭儀的創始者。

總合以上，可推測得到，如此之祭儀源由與傳播之神話傳說，可能已經很嚴重的帶有「古樓中心主義」的色彩，第一點：排灣族五年祭來源的「文化嚮導神」Lemej 是古樓 Qamulil 頭目家系的直系祖先，他是把冥界的祭儀習俗和方法帶到人界的第一人；第二點，因為 Lemej 和女神 DRengerh 所生的子女離開古樓前往各地教授祭儀與巫術，所以形成今日排灣族祭儀廣佈的現象；第三點，由於 Lemej 的緣故，行使巫術和祭儀的原始權利為古樓部落所屬，所以原則上一般相信其它各部落並沒有獨立舉行五年祭的權利，除非是經過古樓同意和權柄轉移、交託的程序，比如來義部落每當有五年祭之大祭典時都要從古樓請來男、女巫來輔助其執行，或在舉行祭儀之前，其男、女巫以及頭目們集體出發到進村處去迎接自古樓帶來女巫師已準備好的祭葉，轉交給來義的女巫回村去作祭。

不過，是否真如神話中所言的，古樓是排灣族祭儀之起源部落？這一點畢竟值得再議；神話式的邏輯與現實之間的鴻溝該如何聯繫？有關“來源”的根本問題始終存在。或許，我們應該再調查蒐集有關各部落對於 Lemej 或類似祭儀起源的神話傳說，來作一比較分析。

(三) 信仰觀念

(一) 神祇的名稱

從祭儀當中所唸的經文或唱文中，我們可得知一般祭祀者或女巫們所訴求的對象，包括神祇及祖先的名稱，總括起來，經常出現的名稱當中最籠統的概念要算是“tsemas”一語了。Tsemas 在排灣族的概念中涵意甚廣，不僅上及創造萬物的造物神 (Naqemati)、所有天上的善神，同時也下及可能危害的惡神、惡靈或惡死的祖先。因此，目前基督教會為了明確的區辨其善惡，其宣傳教義上所稱的“天使”就不能用 tsemas

來翻譯，而要用另一排灣字 *papatukulan*（介於人與神之間的使者）來強調其一定為善的品質。

最高級的神是住在 *i pidi*（神界）的神，在那兒造化萬物，據說，*Naqemati*（至高無上的創造者、造物主或「上帝」）只要嗑一口氣這個世界就造化完成了；亦可稱其為 *Naqemati a qadau*，因為 *Qadau*（太陽）是象徵性的可作為 *Naqemati* 的代稱。這就是所謂“真正的神”（*ka tsemasan*）。

其次，就是居住在天上，*i tjiali vavau*（天界）的善神們，他們是介於人與神之間的使者，總稱為“*papatukulan*”。這些善神依其來源又可分為三個類別：

(1) *Naveneqats* 指部落創建或祭儀的創始者，即包括上述神話中所提及的 *DRuluan*、*RHugilingan*、*DRumetj*、*Lemej* 等。

(2) *Sevarivariten* 亦稱為 *Kakituzungan* 或 *Dravadrava*，指所有那些已死去的，負有「傳遞」任務的男、女巫以及頭目之代言人。

(3) *Nanguaguaq a tsemas* 指所有善死的祖先，包括 *vuvu*（祖先）和 *matjalalak*（雙親）。

經文上最常唸到在天上的祖先以及神祇的名字，依其尊高之地位與大小階序，男性祖神分別是：

(1) *DRuluan* 是定居創建在 *Kurasa* 的始祖。

(2) *DRumetje* 是繼其父 *DRuluan* 創建 *Kurasa* 之後，在 *Kulalau* 第一個插標創立部落的始祖，因他既偉大又勇敢的性格，所以亦是職掌獵區的獵神和土地之神。

(3) *Lemej* 是被來自冥界 *Tuarivu* 處的 *DRengerh* 女神看上，召至冥界去學習祭儀成為人間祭儀來源的始祖，並且為人間帶來糧食與作物。

(4) *Tjakarhaus* 是 *Lemej* 之獨子以及所有男巫和五年祭男祭師（*parhakalai*）的鼻祖，地位如大武山一般尊高，因此其名又為大武山或男祭師之代稱。（大武山另一名為 *Kavurungan*，百步蛇之意）。

(5) *Tjakuling* 據說他是個誤入禁區而被化為巨石的一位名獵人，家名為 *Kailukan*；後世因其英勇，有關獵事的祭儀也都會向他祭拜祈求神。

(6) 其它：五年祭送神的經文中也會唸到另外五個男祖的名字，但其傳說事蹟已不詳，他們都是來自不同地方的祖神，名字分別是 *Puarengan*、*Sailigai*、*Sauqulung*、*Valangesa*，和 *Palanetal*。

女性祖神之名亦如下述：

(1) *RHugilingan* 原祖 *DRuluan* 之妻，創建 *Kurasa* 之女始祖。

(2) *DRengerh* 來自冥界的女神，給予人間糧食和教導所有的祭儀。

(3) Lerem 是 DRengerh 和 Lemej 所生之長女，也是女巫師的鼻祖。

(4) Saverh 是 DRengerh 所生之二女，為到白鷺部落傳授祭儀的女巫。

(5) Jengets 是 DRengerh 的三女兒，到東部大谷一帶去傳授祭儀，為東部祭儀的創始者及女巫師。

(6) Lian 為 DRengerh 最小的女兒，是到來義執行祭儀的女巫助理。

(7) Muakai 和 Lamulitan 此二人都是 Lemej 後代 Qamulil 家系當中出來的著名女巫師，她們的名字經常都出現在收穫節和五年祭祭典結束前女巫們所唱的歌辭中，總是用愉快的氣氛唱出，向她們祈求平安與祝福。

(二) 死後靈魂之說

人的組成除了軀體 (izi) 之外，最主要的是「魂」，稱為 vatitigan，(東部排灣族稱其為 vavak)，女巫在經文專用術語中則稱之為 lingalingau。經文中對人死之後魂如何進昇為 tsemas，其中的過程並無詳細的說明。

但一般傳統的說法是人死後，魂一離開 i katsauan (人界)，首先需到達一個叫作 i tjemakaziang，指非人界但介於天界與冥界的暫時居所，先轉化為蛇 (頭目階層化為百步蛇)，然後才由蛇身再化身為 tjanugau (“ 竹子 ”，象徵永遠的幸福或升天之意)。第二種說法是人死後魂暫時停留在 i tjemakaziang (中界處，等後造物神 Naqemat i 的指令與裁決，少數的魂會上到 i tjarhi vavau (天界)，其它大部份的魂則都到達 i makarizeng (冥界)；這個說法特別強調 Naqemat i 的意願。

神話中祭儀的來源出自冥界 (i makarizeng) Tuarivu 處的女神 DRengerh，可見得 i makarizeng 該處是比人界更早擁有祭儀的未知世界，可能與人界平行但絕非是「惡」的，故我們在翻譯上自始就將其譯為「冥界」而不用「陰間」或「地府」；最主要的，是為避免在主觀上將上述第二種說法喻成如同漢人宗教之審判，為善者上天，為惡者下地府之善惡觀念。

另外，第三類說辭則是對第二種說法的補充與校正。認為在以前只存在人善死後魂最後都歸到 i makarizeng (冥界) 去的說法，最近因受外界影響，才開始有要經造物神裁決，善者魂到 i tjarhi vavau (天界) 去的看法；不過，倘若如前者所言，「冥界」的善靈如何能化為祖靈進昇到「天界」而與神話中的眾祖神、神祇並列呢？冥界與天界祖靈概念的區別如何？——關於此我們尚未得到滿意的解釋。

可確定的一點是人死後靈魂確實有善惡之分，但並非依此人在世時為善或為惡而定，而是在於其死亡原因的“好”或“壞”而言，或者依其埋葬祭儀是否完善、合乎禮規與否而定。

除了在屋內自殺或懷孕生產死亡者之外，凡在家內死亡者都屬於好死，也都成為善

靈，稱為 *nanguaguaq a tsemas*；相反的，一切在自家外中途死亡者（*mapijalan*）或在外橫死者（如被水沖失、從樹上摔下……等，都稱為 *na malikuia*）都屬於壞死，也都可能成為會對人間作惡的惡靈，稱為 *na kuiakuia a tsemas* 或 *qaquetitan*。然而，上述所有的壞死或意外死亡者（生產死亡者除外）皆可用祭儀來彌補，若死者的家屬和親戚們殺豬獻祭，邀請女巫來為死者舉行隆重的儀式、頌唸經文，為其靈定位，則這些惡靈們就不至於魂無定所漂泊四處來作弄世人，反而却與善靈相同的，都會回歸冥界（*i makarizeng*）去安息。反之，假使死者的家屬未以應行的祭儀來處理，給予這些靈魂定位，則這些惡靈很可能會再借著死者的形象出現，到人間作弄人們，或向人間索取祭品，這就是一般所謂的鬼魂（*gemaral*）。*Gemaral* 居無定所，在概念上其所屬的世界是比 *i makarizeng* 更下一界的 *i tjarhi tekü*，可暫譯為“下界”、“地獄”或“鬼界”。

我們若以上／下的概念來看古樓人信仰觀念中的幾個世界層次，則似可列表如下：

- (1) 神界 *i pidi*
- (2) 天界 *i tjarhi vavau*
- (3) 人界 *i katsauan*
- (4) 中界 *i tjemakaziang*
- (5) 冥界 *i makarizeng*
- (6) 下界 *i tjarhi tekü*

(三) 祭壇與禁地

「祭壇」是供祭品祭祀的地方，統稱為 *pa pajiavangan*。祭壇所在地皆設立著石龕（*tavitavi*）來供放祭品（祭葉），或者立石為標誌；一方面它既是專供祭祀用的神聖地點，另一方面也是必須很慎重小心避免隨意去侵犯或涉足的地方。若當祭祀或不得不路經該處時，也必需嚴守禁忌，絕不可因疏忽冒犯而觸怒之。這些被相信有某種超自然力的 *palisi*（禁忌）之處，亦稱為 *i ju palisi*（禁地）。依其所在地設在家屋內、部落內或部落外而可分為三個類別：

家屋內——

Qumaqan 屋內神壇，指每個家屋內的神壇，或是屋內守護神的名稱；每個家庭在正門對面的石牆上，木柱之後，都設有一方型凹入呈放祭品用的石龕（*tavitavi*）。

部落內——

- (1) *Tsangel nua qinalan* 村塾神壇

Qinalan（村落）中設有一處專為守護、鎮壓和穩固部落而作祭的神壇，稱為 *Tsa-*

ngel（墊子），凡全村性祭儀時一定會到此處石龕上供祭品。

(2) Qajai 綑綁部落的土地神壇

在村的邊界處有一意為“綑綁”整個部落土地，使之不至崩裂或滑落的土地神壇。在此處之外死亡者就要算是在村外的意外死亡者。（在台東縣的土坂村亦以 Qajunungan 名來稱之，古樓則無）。

(3) Tsineketskan 設立部落插標處的神壇

指當時祖先創建部落之初最早的插標處，在此所立的神壇或祖廟。古樓部落的插標處神壇乃屬大頭目 Girhing 家之掌權。

(4) Vineqatsan 祖家屋、祖靈廟或祖靈屋

亦稱為 i pu parisirisien（祭拜的地方）（或 i pu vuvuvuan，祭拜祖先的地方為台東縣土坂村的用語）。指最原始時創建部落之祖先所建之家屋，後來成為專為祭祀用的房屋（廟）。

(5) Rhusivavan 專為獵頭祭儀而設之神壇或廟

又稱為 i ajak 或 lajekan 或 i varivaritan，指專為擺置和呈列敵人頭體之處。從前，當有勇士獵獲敵人頭（ki kulu）之時，就要在此處為獵頭英雄和被獵頭的敵人魂來舉行 seman qala 祭儀。此處若非古樓之血統者不可進入，人們路過該處時也有禁忌。部落外——

(1) Parharhuvu 或 Qaluqalupen 獵區的神壇

總共有兩處，真正的神壇是在打獵區，但目前為實際需要就近在村郊某一處用遙祭的方式面向真的獵區神壇作祭，每當播種結束祭儀或豐年祭快結束前的 mavesuang 祭時，男巫都要親自的把女巫準備好的祭葉送到獵區神壇或向該地的神祇祭拜。（台東縣土坂村另設有河流區的神壇 parharhuvu nua pana，古樓則無）

(2) Siazau 各地區的土地神壇

每座山或每個耕作地區都設有石龕作祭，為當地守護土地的神壇。

(3) Lungari 標記石的祭壇

Lungari 是在村外用石頭所設立之祭壇的總稱，包括上述之獵區神壇和土地神壇，其中最常見的為方形中間可供放祭葉的石龕（tavitavi）。另外，還有三種標記石的型式：
(a) 第一種是 rinavutan tua masi，由三塊小石頭平行豎立而成，為意外死亡者斷氣地點的標記；立石為標誌，在此祭拜僅以手點酒和用刀割肉，但却不獻祭葉。
(b) 第二種是 pinu lungarian，由兩塊石頭組成座椅狀之標誌，是女巫行祭時，替意外死亡者特別重新設立的靈位。女巫處理意外死亡者祭儀時，先到死者斷氣處立石為記

，然後再從該處拿一個石頭或一把泥土，移到其附近較不會爲人所觸動的隱密點，設立石壇，象徵爲亡者之靈定位，讓它的魂永遠固定下來不再漂遊作害。

(c) *tsinevelan tua vurung* (或稱 *kaqatjuvian*)，豎立兩塊石頭頂端相接呈三角形，爲埋葬百步蛇地點所立的標記。

以上所言是古樓部落傳統的祭壇類別和名稱，但遷下來到新古樓後却多少有些改變，比如以前早期在舊古樓時每個頭目家都各自有其祖靈屋 (*Vineqatsan*)，現在却無；頭目家庭或村落的集體性祭儀只好都集中在 *Rhusivavan* (過去專爲獵頭祭儀而用的祭壇) 廟一處來共同舉行。並且，村民們解釋道，雖然遷了村，但大家的觀念裏新古樓的土地還是屬於平地人所有，而非古樓的，因此也就沒有把舊古樓的部落祭壇 (*Tsangel* 和 *Qajai*) 遷到新古樓。

新古樓基本上延襲了舊部落時期的祭祀方法，遷村時殺豬問卜，求得神的許可，才選擇了在現在 *Rhusivavan* 和 *Tsinekets kan* 兩個祖廟的地點設立祭壇，這兩個祖廟分別座落在中山路和中正路的聚落中。

部落的邊緣或外圍地區到處都可能以石爲誌祭壇的存在，甚至有些特異性的地方據說滿佈陰森、茂密的大樹，被相信爲惡靈居所，村民不能在此砍伐或燒材火，這些地方特別稱爲 *lerem* (有大樹林的禁地) 等，諸如此類，都是有危險性的地點。因此，排灣族只要是小孩長大開始要去打獵時，大人們都會警告他們，絕對在外要小心舉止，隨時隨地注意看是否有標記石的祭壇，不得任意隨地吐痰、大小便、生火或砍伐。女巫們則是對這些地點最熟悉的人，因爲替病人治療行祭時就是爲了要找出是因觸犯那一地的神靈、惡靈而招病，她一一唸出禁地的名稱來問神，等發現了病因後，當事者才能針對其冒犯的當地神靈來殺豬賠罪，治好其病。

(四) 巫術背景

(一) 祭祀道具之種類名稱

(1) *viaq* 祭葉。古樓最常用的是 *Lisu* (桑葉) 作成的祭葉，其上呈放著豬骨、肥豬肉、酒、鐵渣、小米飯等來獻祭，故其象徵放置祭物用的杯子或碗盤。此外，還有其它種類的葉子用在特殊的祭儀上，如：榕樹葉 (*Jiarhalap*) 特別用在收穫節祭儀或爲小孩而作的祭儀等……。

(2) *tsuqural* 豬骨。*Lemej* 從女神 *DRengerh* 處所學習到的第一件事就是如何把豬骨放在祭葉上獻祭而化爲“活豬”的方法，因此，把豬身上不同部位的骨頭碎片呈放在葉上，象徵著用整個豬隻來當祭品。

(3) nua lauzung a qalits。lauzung 樹上的樹皮 (qalits)。把白色的 qa-lits 切成小方塊，象徵山豬肉，因為山豬喜食這種樹的樹皮，祭葉上呈放之，也等於拿整隻山豬作祭品。

(4) tjinaarh 鐵片渣。鐵片或鐵鍋渣置於祭葉中，象徵可增強力量和趨邪。

(5) vutjul 肥豬肉。油脂象徵著力量，置於祭葉上作祭可增加神力。

(6) vava 酒。習俗上以小米釀酒作祭，每次祭儀開始時都會先以食指點酒向祖先或神靈稟告。

(7) zalum 水。祭儀時有時會在水中灑以豬的骨粉，有“除邪”之功效。

(8) tilu 祭盤。祭儀時用以呈放祭品之方形木盤，平日亦被視為存放祭祀用品之豬骨箱。每個家庭都有其固定放置 tilu 的地點，或置於正門之對牆石龕 (tavitavi) 中，或插置於屋頂與石牆的縫隙上，亦或置於屋內側門的上方。當祭儀開始時把 tilu 從原位拿下，一直到歸回原位才算祭儀完成，其間每個在場者都要守抽煙、打噴嚏等禁忌。

(9) Iupeng 竹筒。專為保存重要祭儀後之祭葉用。尤其是播種結束祭、收穫節、服兵役前祭、昇立巫婆之祭儀時之結束禮都要將一部份專為祈求屋內守護神的祭品放入筒中。

(10) sigunu 祭祀小刀。女巫自其巫師處傳承下來的小刀，專為用在祭儀時修祭葉、刮骨粉、點酒獻祭之用。

(11) zagu 女巫的神珠。為女巫用瓢壺占卜時所用的珠子，應是自女巫師處傳承下來的，但一般却說是在進昇女巫儀式期間，神突然賜予而降於其身的。據說每個女巫至少有三個不同功能的珠子，一是專為治病儀式用的，二為五年祭儀式時卜選男祭師時用的，三為處理喪事祭儀專用的，三種珠的功能不可混淆。進昇女巫儀式時若神降下白色的玻璃珠 (tarau) 則表示此女巫為將來女巫師師傳的繼承者。

(12) kanupitj 巫術箱。每個女巫都有其承繼下來不同功能的兩個巫術箱，為放置祭祀小刀、神珠之用。一個專門是有喪事祭儀或替嚴重病人舉行儀式時帶的；另一個則是為全村性的重要祭儀才帶。

(13) lui 葫蘆。女巫問卜時以 zagu (神珠) 在葫蘆上磨擦旋繞，一直等到唸到正確答案，神同意時才會自動停止。

(14) 其它：五年祭的祭球 (kapurung)、祭桿 (julat)、小米梗 (singil) 等.....。

(二) 巫術職掌者

(1) pulingau 女巫。學習巫術的基本條件首先是其家系祖先中一定要有當過女巫之

例者，否則，恐怕不易得到神賜或感召；其次是父母需經過女巫師的同意以報酬的方式向其請求教授當女巫應具備的各種知識。（東部排灣稱之為 parisirisi a vavaian）

(2)kadarigan 女巫師。是衆女巫當中地位最高者，具有傳授巫術的資格，一般pulingau 只能執行祭儀但無傳授之權，通常，女巫師都由其第一個女巫弟子來繼承。過去，按傳統每家頭目皆有特別爲其家族行祭儀的女巫師。

(3)paraingan 男巫，東部則用 parisirisi a uqalai 的名稱。所有重要祭儀時都有男巫送女巫準備好的祭葉或祭品，到村外山上或獵區祭壇的過程。男巫通常來自繼承或由女巫師指定執行上述之工作。

(4)parhakalai 男巫師或男祭師。專爲負責五年祭祭儀時擲球工作而選出。現在每次五年祭舉行之之前，由女巫師以瓢壺卜問的方式在衆男巫當中卜選出一個男祭師以及其一個助理來執行。但按過去傳統據說原則上 parhakalai 都由大頭目家中排行較小的弟弟來擔任，然而好幾代之前，就因 parhakalai 在世時未及指定其繼承者，故中斷而改用卜選的方式。

(三)昇立女巫的儀式

我們的主要報導人現任女巫師 Laerep（家名 Sangasan）自述記憶當中在舊古樓時期她所認識且指得出姓名的女巫共有19位，然而，更早期只聽說過名字的女巫也有9人之多，由此可見，當時祭儀職掌者之陣容相當龐大。Laerep 本身是 Lemej 後代 Qamulil 家系所出之第11位女巫師，也是在遷到新古樓後第一位被昇立爲女巫師者。自民國46年遷到現址後，包括自古樓分出去的南和村共有7名昇立女巫的例子（其中有兩名是女巫師），姓名如下表：

女巫（Pulingau）名和家名	女巫師（Kadarigan）繼承者	昇立地點村落	存／歿
Laerep a Sangasan	是	新古樓	存
Alui a Palangui	否	南 和	歿
Gubi a Tjuvelenem	否	新古樓	歿
Lumasan a Tjapalai	否	新古樓	歿
Draka a Kazangilan	是	南 和	存
Tjume a Ridiu	否	南 和	歿
Keleng a Sipitji	否	南 和	歿

依其所述，學習巫術及進昇巫婆的過程如下。

由於 Laerep 的祖母是女巫師，所以她自小就承繼了學習巫術的淵源，8、9歲開

始跟隨Girhing頭目家的女巫師Lavari a Tjiakuravu，替師父揹著巫術箱，到處實習觀察，學唸經文（tua tjatjautjauan）或是唱的經文（tua rada），準備祭葉的方法（tua vaviaqan）以及所有關於女巫的禮規和禁忌。因日據時代的末期已不准再作昇立巫婆的儀式，所以她一直到結婚生子，遷到新古樓後才被Lavari女巫師的承繼者Kumadra a Rulajen立昇為女巫師，負責執行Qamulil和Girhing兩家大頭目的祭儀。

另外一位古樓現在的女巫師Muakai，在舊古樓時就已被立昇為巫婆，當時日人雖已撤離，但因局勢仍不太穩定，人心惶惶，所以人們只以很快速且不公開的方法來舉行昇立之。

學習巫術最好在8至14歲左右尚未懂得男女關係之前，因為倘若父母與女巫師已談好學習的條件時，這個女孩就不再屬於父母而完全是屬於其師父的。假使在學習階段與男子發生關係，則男方要向師父賠罪，視為違約；結婚則聘禮也不屬於父母而反屬於其師父所有。

開始學習女巫工作時，師父先替她行一個「趨除語言障礙的儀式」（Semu tsi-ruq tuakai），使學習者能得到神助，很順利的就能學會經文。

已婚者在被正式昇成女巫儀式之前三天就要行一個專門儀式，表示與其夫暫時脫離婚姻關係，此儀式稱為ma vadai，等到昇立後7至10天內再由親戚們來替他們行重婚的儀式（pa tsatsikeren），恢復婚姻關係，準備昇立巫婆的工作是釀小米酒、邀請頭目、親戚和村人來參加，此時連鄰近村落的女巫們也會來，大家帶來的禮物很多，就像是在替這位女子辦嫁妝一般；同時，準備好兩隻一大一小要在儀式進行時宰殺的豬。

進昇女巫的儀式（kisan puringau或稱kilingejel puringau），最主要的過程是「昏厥禮」（ki ringets），要被昇立為女巫的那位在地上繞著堆在中間的籐籃環繞五圈爬行著，然後，突然被神所附身就暈倒了，衆女巫們將她抬到廚房邊；此時，有位老人家在廚房裏開始刺殺那隻準備獻祭的小豬，這隻小豬是專為要獻給女神DR-engerh而殺，所以只有女巫們才能享用。在屋外的衆人們此時也要進行刺殺另一隻較大的豬，給參與儀式的人士們回饋，其中包括給頭目的vadis（豬肉稅）、給傳授其祭儀巫術的女巫師、給所有出席的女巫、男巫、其所從女巫師家中之老大的份、以及所有在場者；大家都分到肉和酒，慶賀已昇立了新女巫。

之後，該女巫家庭經濟許可時可擇日舉行「與師父脫離關係的獨立開業儀式」（kisan tjugangurhuts）。只有在此儀式之後，其替村民們執行祭儀所得的回饋才不必再交給師父去分配，而且，未婚的女巫也才可以開始自由的結交男友。否則若犯交男

友之禁忌，則將被剝奪日後主持瓢壺問卜及替相互思念男女朋友作召魂（zemara）儀式的權利。

(四) 祭儀的基本程序

所有的祭儀，包括治病的儀式在內，女巫或女巫師們都是最主要的執行者（男巫只有在上述所言要到野處送祭品及五年祭時才一起參與）。每次的儀式都有幾個固定的步驟，初步分析程序如下：

(1) pakan，意為“喂”或“吃”，給祖先和神靈喝酒，用右手食指，再用左手（獻給惡靈）來點酒，作為祭儀的開始。

(2) tjemumal，“祭告”，向要獻祭的祖靈稟告這次祭拜的原因、目的和要作祭的名稱。

(3) pasarut，為趨除禁忌、跨越除邪之意。

(4) pakiavang，聖化祭品，請神力附加於祭品之上。

(5) patjeringau，用已聖化過的祭葉放置在要接受降福祝聖者的頭上。

(6) temangal，一邊唸經文，一邊把祭葉拋擲給所祈唸的神祇與祖先。

(7) semu quris或kisu pasariu或kisu patsvaq，請求神祇原諒所有在儀式過程中所犯的過失或經文上的錯誤等。

(8) pakan或qematsuveng，結束祭儀時的獻酒禮，與開始時相似。

(9) pajutsau，邀請女巫來作祭的當家者給付女巫酬勞或回饋物。

(10) pajutsau a puringau tua dravadrava，接受酬勞時，女巫在該處就立刻向其師父行回饋禮，然後才與大家一起喝酒；但等到回到自家後，要享用這些回饋物之前也要再向其師父行一次祭告的禮儀。

(五) 農事祭儀

(一) 農耕及祭儀

每年定期舉行的部落性歲時祭儀，總稱為parisian（亦包括五年祭）；以神聖的小米（vaqu）生長以及其生產活動週期為中心。有關小米的重要祭儀其實亦是所有作物的綜合性祭儀；小米收穫時其它作物業已收成。小米祭儀經文中女巫常唸到的“vusam a tjalaian”，就是把可播種的穀物和豆類（vusam）和直接扦插的芋頭地瓜作物（tjalaian）並提而言；因此，雖然日據學者記載中曾有其它作物的祭儀，但那些多是屬於每家戶獨立之小祭儀，並不請女巫來執行，故其重要性當然不如最具代表性整體動員一連串小米之祭儀與節期。播種、收成的時間也稍有先後，比如東

部較早耕地與播種，收穫節訂在7月中，而現新古樓則要到3月春雨下時播種，收穫延至8～9月時。以前在舊古樓的地區小米生長很慢，因此早於12月左右就播種，6～7月時收穫。目前，在新古樓村以4月的小米「播種結束祭」和在9月中秋節時期舉行的「收穫祭」規模較大，且持續的時間較長（各約一星期之久），稍後僅將這兩種仍由女巫主持的小米祭儀活動內容簡要敘述。舊古樓時期重大祭儀的時間未受外在因素之影響，不牽就於國定假日，故將其與小米耕作祭儀有關之年曆列表呈述如下：

〔小米耕作與祭儀之年曆〕

月份	耕作內容	山地名稱	祭儀名稱
9	開墾新地 }	mavatsuk	• 收穫祭
}	砍木闢地 }	seman kasiu	• 五年祭 maleveq 或 leveleveqan
10	替頭目家墾地 }	Pitaqalan	
11	燒 草 清除草根	lemamama remamats	
12	}		
1	播種小米 (與 juris、 lumai 混合播種) }	tjemuqut	
2	播種小米結束 }	masut jugut	• 播種結束祭 masut jugut • 求雨祭 kiqujal
3	}		
4	除 草 }	masik	
5	收穫紅藜(juris) }	kijuris	
6	收穫小米 }	kivaqu	• 收小米祭 pusi ki vaqu • 小米入倉祭 tjemepes • 收穫祭 kazelu 或 masu vaqu 或 masarut 或 si ka sarutan
7	}		
8	}		

(二)播種結束祭

現新古樓地播種小米較遲，到4月底5月初才舉行為期六天之播種結束祭（ma-su tjugut 或 sika su tjugutan），目的是為已播種的小米行潑水禮（lemeleq-er）讓它們得到滋潤，趕快長出新苗來。由兩位女巫師分別在她們所屬的頭目家及田地中來作，共計六天。

(1)patje kajunangan，求雨浸入土地。第一天黃昏時開始女巫們到頭目家唸經獻祭品，求雨滋潤田地。

(2)ki simu tua sinugejilan，第二天早上，女巫們挨戶到各個家戶去取保留在家內的舊豬骨（ki simu），有些家庭以錢來替代；黃昏時她們再到Rhusivavan祖靈屋中去以取得的舊骨來作趨除污穢的潔淨禮（semu paliq 或 semu qejil）。

(3)ki simu sipatje kavavan，第二次挨戶的再去各家取舊骨，專為隔天要去山上耕地作祭用而準備的；然後，再到Girhing大頭目的家為取得的骨行趨除污穢禮。（過去，男子們這天應到山上去拿作鞦韆用的野籐（vauj）。

(4)patje kavuavuan，女巫這天到山地耕地去求雨，也行趨除蟲害的祭儀。（過去，這天是製作鞦韆架的日子）。

(5)kisan alak，女巫們在這一天為頭目行祝聖禮，重新作神子祈得神的祝福。（從前在這一天是青年男子送木材給女朋友，以及幫助女友盪鞦韆的日子）。

(6)mavesuang，出獵祭。女巫們為男巫準備好祭葉祭品，讓男巫們帶到山上祭壇Parharuvu處去獻祭，祈求男子們打獵獲得神助而能平安豐收。男子們亦都在今天開始外出去打獵。

(三)收穫祭

收穫祭其實直譯應稱“逾年祭”（si ka sarutan 或 masarut）都是“越過”或“過一個年”的意思），或稱“收小米祭”（masu vaqu）；女巫祭儀時專用的稱呼則為kazelu（給神過年之意）。現古樓村的收穫節固定於每年中秋節時舉行，是公開屬於社區性的康樂活動，由行政人員來主持。但中秋節之前有一整個星期的時間，為屬於較不公開的祭儀活動，是由女巫們自己決定及執行的傳統收穫祭儀，按過去在舊古樓時期的方式來作，其禮規及每日儀式內容簡述如下：

祭前準備：

(1)pusi kivaqu 收割小米之前祭。由女巫或家中長老舉行此祭後才可以開始收割小米。

(2)tjempes 搬運小米之前祭。當小米收割快結束時，女巫們要很早到祖靈屋去行這個祭儀，然後，全村的人才可以把收割下來的小米抬回家去，但仍不準吃新收的小米

；第二天就開始舉行正式的“逾年祭”。

“逾年祭”之過程：

(1) *seman qumaqan* 小米入倉前祭。

第一天上午作完此祭後，才能把收穫的小米放進家中的穀倉或小米桶內，然後為家內的神（*qumaqan*）獻祭，祈求其降福。再把祭品呈放在屋內的石龕內，置一部份的祭葉於竹筒中，重新的掛在石龕的附近。

下午進行選新的小米種祭（*remasuj tua vusam*），選出小米種後，把新的小米種放到竹筒內，準備播種祭時拿出去播種，舊的小米種拿出來釀酒；清點家中收穫的小米數量，每算到一百把放入倉內時就要用豬骨作祭一次。

黃昏時，燃起小米梗，拿著祭葉和蜜蜂蠟（*leqleq*），到山上的耕作地去，把蜜蜂蠟塗在祭葉上作防蟲害祭（*kemasi salim*），希望播種的糧食作物不會受任何老鼠或蟲害。

(2) *maisu* 搥小米，*ki sami ji* 採一種叫作 *sami ji* 的野菜。天亮後開始搥打今年新收的小米，去採一種叫作 *sami ji* 的野菜來煮小米菜飯，以及作祭品用的年糕（*kawai*）。

(3) *remiluas* 煮新收的小米祭，亦稱為 *penaliaq* 或 *pasase jiale jialep* 這個祭之後，每家才能開始自由的搥小米，享用新米菜飯，不至於吃壞肚子。此時每個家庭團圓在一起吃小米菜飯，每戶家庭的老大也都到頭目家一起聚餐，然後帶一點回去給家人分享，表示他們也得到祝福。此時為喜樂的階段，男孩們開始送木材到女朋友家中致意（*papu liva*）。

(4) *kisan alak* 重新作神子。每個頭目家（從 *Girhing* 領先）以及各家庭的老大開始，都可以殺豬，陸續的請女巫前往自家中來作此儀式，替家中各個成員行祝聖禮。此時要準備給女巫回饋用的十把小米，作祭時獻祭用的小年糕（*vinenger*），和專為祭祀用不放酵母的小米酒（*venras* 或 *kavuan*）。這個祭儀結束後，女巫們唱 *Mua-kai Lamulitan Tinarauan* 這首歌，收穫祭也近尾聲。

(5) *paka mavesuan* 出獵祭。天亮時，男巫們要到山上神壇去獻祭品，男人們也出發去打獵。此時出獵若得獲山豬，就要作包著獵肉的小米年糕，請女巫執行祭儀，表示今年獵事一定特別之佳。

(六) 生命禮儀

個人從出生到死亡的祭儀（*paka tua tatsautsauan a parisian*），有的並

不一定需殺豬及請女巫作祭 (ma parisi)，因此，對這些與祖靈信仰崇拜並無直接關連的儀式，似乎稱之為習俗、禮規 (kakudan) 更為恰當。根據我們所得的資料，基本上可區分成關於兒童時期祭儀、青少年時期祭儀、婚禮、以及喪禮祭儀四種。

〔出生至婚禮之祭儀表〕

祭儀名稱			殺豬	請女巫來執行
兒童時期禮儀	nu pua alak putsemer	出生禮儀	×	×
	putsevul tua tutu	催生奶汁祭儀	×	△
	papu ngadan	命名禮	×	×
	pa jumal	稟告父親原家禮	×	×
	seman qination	成為人的禮儀	×	○
	seman vuruvurung	嬰兒成長祭儀	×	○
青少年時期禮儀	patskelap	升青少年的祭儀	○	○
	patjeringau	結束嬰兒至青年階段的所有禮儀祭	○	○
	pa piaian	男女青年結交朋友禮	×	×
	papulugem tua sema sivitai	男子服兵役前祭	△	△
	patsvung	男子服兵役後祭	△	△
	papu liva	男子送女友木材禮	×	×
婚禮	ki vadaq	問婚	×	×
	seman suju	訂婚	△	×
	pa putsekel	結婚	△ (頭目則要)	△ (頭目則要)
	pasa sejalep	男女婚後互相適應禮	×	○

* ○要×不要△不一定

(一)兒童時期祭儀

(1) nu pua alak putsemer 出生禮儀。生頭胎時這個禮儀特別隆重，為父之男方須準備毛毯和小米酒給女方家庭，為感謝其生產辛勞而回饋之意，若無毛毯也可以紅包替代，此回饋稱為 si putsmer (tsemer 為藥)，故可比喻為給女方之醫療費。若生的是男孩禮物中要加送男用的長刀。父方的親戚也會送禮物給剛出生的嬰兒。

(2) putsevul tua tutu 催出奶汁祭。生孩子後的第三天，女巫要為產婦反覆的舉

行催生奶汁之祭儀，或者由產婦的親生母來作亦可。

(3) *papu ngadan* 命名禮。出生後一個星期之內，父母雙方家庭的親戚集中在一起商量如何為新生兒命名。原則上以死去之近親祖先名及父母之一方頭目階級者優先，但有時雙方會因命名的條件和優先秩序問題而爭吵，尤其是頭胎時最激烈。

(4) *pa tjumal* 稟告父親原家禮。當嬰兒的臍帶已脫落之後，要儘快的帶到父親兄弟的老大家舉行這個禮儀，母方的親戚也來參加（若在行此祭之前接獲親戚死亡來稟告之消息，對此嬰兒是十分不吉的）。若是生頭胎男孩的父親，要等這個祭過後才可開始到山上工作（生女孩則無此禁忌）。

(5) *seman qination* 成為“人”的禮儀，又稱為 *seman alak*。行此祭之前，嬰兒的魂尚未定型，故其生命不是屬於其父母的，而是屬於造物神所屬，要等到此祭後，才真正成為世間的“人”。兩三個月大時，就邀請女巫來作此祭儀；嬰兒以新製的布罩頭，由母親拿著受女巫祝聖過的榕樹葉之祭品，把嬰兒抱出屋外給太陽和造物神看，向他們獻祭祈祝。

(6) *seman vuruvurung* 嬰兒成長祭儀。約在斷奶之後到五歲之前舉行，目的是趨除小孩學說話時可能有口吃的障礙，同時可拿掉掛在嬰兒衣背布上的護身符，女巫唸經請求神的眷顧，祝小孩永遠平安且長壽。若是男孩，儀式較為複雜，要為男孩準備弓和箭，由其父幫他拉弦來射，每射一次，女巫和父親在一起合唸一段祝辭，例如“願被射重的是敵人！是山豬！是山鹿！”。

(二) 青少年時期祭儀

(1) *pat skelap* 升青少年的祭儀。未行此祭之前，若小孩犯錯父母不必替其賠償。家境許可時就殺豬請女巫來行此祭儀。為女孩升青年儀式時經文較間短，可省略武器趨邪的部份；為男子升青年祭則要準備打獵的武器（弓、箭、長刀、矛、槍等）先替這些武器行趨邪的儀式（*semu tsiluk*），第二天所有的男子再一起到山上打獵。此祭也經常等於男孩的第一次出獵祭，由男巫帶這位男孩到山上祭壇送女巫祝聖過的祭品，然後其它男子繼續出獵，將獵物分享給女巫們並獻祭，表示此男孩一生獵事鼎盛。

(2) *pat jeringau* 結束嬰兒時期至青年階段的所有禮儀祭。此祭為針對那些未曾接受過上述 *pat skelap* 儀式就死的青少年，尤其是男孩，必須請女巫補行這個 *pat jeringau* 儀式後才可舉行喪禮。

(3) *pa piaian*（或 *paka miaian*）男女青年結交朋友之禮儀。當女孩變為少女時，有一種儀式是親戚們先談好，由一個遠親男子到此女孩家送木材、酒等，並且替這位女子戴上花冠（*pave langau*），向大家表示這個小姐已經長大，可以接受男子們的追求了，同時，與這位親戚之間雙方家庭關係也因此拉近。這個儀式的本意是替這位

女孩“解除說話的障礙”，表示這位女孩已經長大可以認識男友了。頭目家庭作此儀式時非常盛大，好比結婚一般，稱為 *paukuz*，但是不論 *papiain* 或 *paukuz*，都不一定有結婚的承諾在內。

(4) *papulugem tua sema sivitai* 男子服兵役前祭。亦可稱為 *semandalang*、*semanlakev* 或 *semanlugem*，祝聖禮之意。凡即將出遠門、參加比賽或服兵役（或為任何新的東西）都會殺豬請女巫舉行此種祝聖。祭葉上放鐵片渣以增強力量，女巫作成兩份祭品，一份為給當事者戴在身上的護身符（*dalang*）；另一份則呈放於其家內的祭祀竹筒（*lupeng*）中，此份祭品（*lakev*）和護身符，當此人平安歸來時都要歸還給女巫。

(5) *patsvung*、*semabui* 或 *tjemavarid* 男子退伍服役歸來之祭儀。一般出遠門或服役歸來，女巫要立刻為他用火（*sabui*）來迎接行趨邪禮，第二天再殺豬行 *kisan alak* 重新作神子的祝聖禮。

(6) *papu liva* 男子送女友木材禮。在追求一位女孩的過程中，大約有一、兩年的時間中，男子在播種結束祭、豐年祭期間，都會準備削成有兩尖端的木材（*liva*），送到女方家，表示男方的誠意，而女方在豐年祭期內以小米酒、綁刀繩、背袋來還禮；真正談及婚事時送的木材禮則稱為 *papu kasiu*。

(三) 婚禮儀式

(1) *ki vadaq* 問婚。經過長期送木材表示好感之過程，男方家長親戚們組隊到女方家去談婚事。通常女方不會當場決定，而要三、五天之後，由其介紹人、父母帶著酒到男方家回覆（*puqenetj*）。答案若為肯定，則可進一步決定談論訂婚條件的日期。

(2) *seman suju* 談條件及女方派人到男方家看其所準備之聘物（東部排灣稱為 *seman sipamau*）。男女雙方所商討的條件中除所謂的「財產」（陶壺、玻璃珠等）外，通常目前還有金錢、檳榔、小米糕、首飾、香煙、衣服、毛毯、酒等；其中的一項毛毯（*zeruk*），女方按慣例要轉贈給頭目（作為其迎接包裹意外死亡屍體之用）。經過週全的準備，所有的聘物在正式結婚時才送到女方家，接受對方的清點。

(3) *pa putsekkel* 結婚儀式（東排稱為 *pa puvalan*）。頭目結婚與平民結婚儀式有很大的不同，平民經濟能力不佳者不一定要殺豬，頭目却最少要殺兩條豬以上來獻祭。

結婚典禮的前夕有個送舊，讓男女朋友互相告別的儀式（*papu si gauqaung*）。新娘與新郎各贈紀念品給他們從前的異性朋友，表示這是最後一次以朋友身份來相見，老人家們也在一旁唱著戀愛的歌曲。在女方家前跳舞時，最好的異性朋友就被輪流的夾在男子新娘（郎）和女（男）嬭相中間一起跳，一直跳到半夜，才由長者將男女結婚

者聚在一起跳舞。

婚禮的前夕通宵跳舞需跳到早上，快到早晨時才由老人們把新娘從女嬭相旁拉開，讓新郎與新娘湊在一起，互相擁抱，行接吻禮（pasa sangutj），老人們在一旁喝酒湊鬧，陪唱著結婚的歌曲。第二天早晨才是正式的迎娶，迎接新娘到男方家。

頭目結婚的禮儀，據說是Lemej到冥界所見且學習到的，相當盛大。頭目女兒若是很清白的正式結婚，按古禮一定要用揸的，且迎娶時將新娘揸出屋外的程序相當複雜。屋頂上準備著一隻小豬用有繡的喪巾包起來，是獻給太陽的祭品。離開家屋之當時，新娘母親和新娘都在哭，突然有三聲槍響，屋頂上的老人開始刺殺那條小豬，頓時所有的哭聲、豬叫聲、槍聲一起。新娘的舅父、姨媽們在門口阻擋揸新娘者，經過一番爭執、擁擠才到屋外。

一位男士揸著新娘，另一個扛著一根木杵跟在新娘後面，三、五位女伴穿著盛裝帶著呈放檳榔、糖果的盤子邊走邊灑向看熱鬧的群眾，新郎跟著一起在女方家門前來回走五次。此時，女巫也要從屋內跟到屋外，一邊唸經，祈求神祇造福新人並接納他們。當來回走完了五次，新娘才被安置在座位上，面紗也被掀開，讓圍觀者目睹她的風彩。此時，有人帶新郎來作在她的旁邊，由女巫主唱，眾人一起合唱道：“願造物神同時降福給這對正在結婚的新人，願他們早生貴子，生活幸福，並賞賜給他們一生所需”。

(4) pasa sejalep 男女互相配合之適應禮，等於是結婚禮儀中的一部份，由女巫用祭葉先替新人行趨除邪惡禮（gemizing），然後用榕樹葉呈放小米，放在頭上行祝聖禮。女巫的經文中會說：「使他們彼此適應，成為一體，使他們成為一個靈魂，一個人」。

(四) 喪禮儀式（為善死者的祭儀）

(1) rhemava tua namatsai 為死者準備之禮儀。若一個人病重死亡，一般相信是因上蒼已注定了其死亡的日期。首先，為死者換穿上許多層衣服，但若在未作好此事之前是不准哭的，然後通知所有的親戚們；若死者是當家的老大，則兄弟姐妹們都會帶毛毯來，給死者包裹屍體用。當天若不埋葬，則該晚全村的人都得通宵在喪家守靈（le-mavelav）。

(2) tsmevel 埋葬。埋葬時並無女巫作祭，女巫通常也不參加。死亡的第二天一早準備好該一起葬的東西（有時會給死者穿戴山地衣服、和首飾來埋葬），用層層的毛毯或布包裹起來，快速的抬到墳地去葬。古樓的墓地現在仍見得出過去室內葬的殘留風俗，比如其盛行家族墓穴，上建屋頂，外表看起來像家屋也像工寮；有用棺木或不用棺木兩種方式埋葬的，甚至，同一個家族墓穴中分成三個部份，一部份是較早期用蹲跪姿的合葬墓穴，另一部份是不用棺木的合葬墓穴，第三部份則是用棺木葬的合葬墓穴或個人

墓穴。基於節省用地之故，個人墓穴相當之少。

(3) *kisu paliq* 趨除污穢之潔淨禮。負責埋葬者回村時，在村界處，女巫就已事先安置好兩端打了結的茅草，上置舊骨、點酒唸咒，來阻攔死者之靈跟隨再進入村內。喪家及埋葬者回到屋內時，女巫再用加了骨粉的水給這些人洗手，並作趨除污穢的潔淨禮，接著，將親戚們送來的食物和酒以及奠金按傳統的輩份秩序分配，並且開始為死者服喪。

(4) *pakakuia tua gadau* 埋葬後第一天，是不吉之日，女巫不必到喪家。

(5) *patjuaia sema tsatseviqan* 分財產給亡者。第二天下午，由女巫主持，死者們的家屬將死者平日用的物品以及家中的財產象徵性的分配一點給亡者，女巫邊唸咒語，邊用刀刮下，用祭葉包起，加上一些死者的日常用品，由男子二人送到墳墓附近，專門堆放給亡者物品之處，此處稱為 *tsatseviqan*。女巫執行此祭的回饋通常一半要由亡者父母輩的老大來分擔，另一半費用由亡者家中的老大來負。家境最窮的也會給小米三把、酒三瓶、500 元現金；若有殺豬者，晚上可能會再請女巫行招魂 (*zemara*) 的儀式。

(6) *kisasipu a sema tsatsevelan* 埋葬後第三天至墳墓和親戚家行追悼禮。若非自己親戚，女巫不一定去參加此祭。早上親戚們陪伴喪家一起到墳墓去追悼獻祭；回來後再到喪家父母方的老大家去哀悼。這個 *kisasipu* 儀式要儘快舉行，因若未及行此禮又聽到有另外親戚死亡之消息是不吉之兆，表示有亡者不斷之憂。而且，行此祭後，喪家才能自由的到親戚家去走動。墳墓回來之後，有的還要去死者最後去過的耕地行相同的祭儀，稱為 *kisasipu tua quma*。

(7) *kisan alak* 祝聖禮。第四天早上，女巫為接遺體和喪家全家人行潔淨禮，讓他們精神復甦。

(8) *ki sasipu a sema tjuqala* 到外村的親戚家去行追悼禮，並無日期的規定，要看外村的親戚何時邀請喪家去。

(9) *kirasuj tsemulu tua dridri* 通常在埋葬後第五天殺豬請女巫去作 *kirasuj* 儀式，表示死者與生者完全脫離關係的祭儀，喪禮的部份已經結束，以後的儀式不一定要再請女巫執祭。

(10) *ki saru tua itung sa pasuai* 親戚們分享遺產儀式。埋葬後約一個月時，家屬們把死者遺留下來的衣物分給親戚們作紀念，並且把其在世時所遺留下來的糧食釀成小米酒，讓衆親友們最後一次為亡者聚會和追悼。

(11) *zemara*，亦稱 *paka singerit* 為死者招魂。埋葬後很久，家屬因極度懷念死者而仍心煩意亂時，可以再由喪家自資特別的請女巫來召亡魂，透過女巫與活著的家人互通訊息。或者，在埋葬後第一百天，有的亡者家庭會殺豬請女巫來唸經，最後一次為亡者作祭；此後，喪家即可完全解除服喪的禁忌，恢復正常生活。

(五)喪禮儀式（爲惡死者的祭儀）

(1) *sisan puluan tua na mapi jaran* 處理意外死亡者的祭儀。意外死亡者的祭儀比善死者的祭儀複雜得多，需要花上更多的天數和殺更多隻豬（最少三、四隻）來向神賠罪獻祭。因此，在古樓村有一種辦法可以減輕喪葬祭儀的麻煩，那就是當有人被發現在路途中死亡時，親屬們絕不可在現場哭，而且，回去稟報親戚時，也僅以「某人出意外，相當嚴重」來說。迎接遺體的人要假裝死者還活著，還要喂他吃小米稀飯，表示死者的魂尚未離去，仍跟著回到家內，許久之後，才可以宣佈其死亡，開始爲亡者哭泣。如果這樣作就可以不算在意外死亡的範圍內。

但若已在現場就哭泣，就必須依意外死亡的喪葬儀式處理。把遺體直接運到墓地埋葬，不能帶回家來（過去室內葬的時代，對於意外死亡者也儘快埋葬，因深恐這個家會變成死者的休息站，召致更多的死靈）。

頭目需派人用毛毯來接裹意外死亡者遺體。同時，在亡者出事地點搭立三塊石頭的祭壇標誌，讓以後經過該地的獵者或路人可以祭拜之，而不會因冒犯而受惡靈侵害。埋葬後的第二天，男子們從意外死亡者出事地點帶來泥土和三個石頭，由女巫唸經，把亡者的靈遷離到另一較偏僻處，再立石作祭壇，表示此處爲其靈魂之居所（若傷亡地點太遠，女巫不必前往）。

若是在河流處溺死者，女巫們要帶著祭品，同時，男子們也戴著長刀，一起到河邊的死亡地點作祭。由事先用瓢壺卜選指定的一位女巫邊唸經且邊表演突然被死者附身淹死之動作，但在旁帶刀的男子們趕快把她救起；再請求死者的魂離開……這個階段的祭儀稱爲 *patskele*；此後的儀式則完全與一般喪禮儀式相同，依序來舉行。

(2) *na kipatsai* 自殺死亡者的祭儀。自殺死亡者的家屬與上述意外死亡者的家屬情況相同，都要付出相當大的補償，儀式作法也大至相同；不過，最大不同處是女巫絕對不去干涉也不去參與自殺死亡者的祭儀而完全由自殺死亡者之家屬自己來作，而且，除了自家人之外，其它的人也都不必去協助。處理的過程，至少需要殺四頭豬，是爲村莊內各地守護神壇的潔淨禮儀，也等於是頭目對其家屬們的懲罰。而且，一般相信，自殺者的家屬應該經常設法爲死者獻祭，否則，死靈會因過於飢渴而出現人間，危害村人，把死亡變成邪惡的傳染病。

(3) *matsai a pualalak* 或 *nase pasa rhugus* 難產死亡者的祭儀。女巫絕不處理自殺或難產死亡的祭儀。過去有關難產死亡者的規定比自殺者更爲嚴厲，通常難產致死的，被比喻成就像粉狀的小米糠（*ravu*）一般，完全變成廢物。難產死亡者分爲兩種等級：若嬰兒已脫離了母體則較不嚴重，仍可以一般室內葬的方式來處理；但若與母體尚未分開則要完全拋棄房屋，包括所有室內的東西和土地都不能帶走；死者也要被棄置在一特定之處，該地稱爲 *puravuan*（垃圾堆）。

(七)治病祭儀及其他

(一)治病祭儀（由女巫執行）

(1) patsevung 最平常的醫療方式。有人生病時，家人會去請女巫來作趨病的儀式。女巫帶其巫術箱、小刀等前去病人家裡作祭，只需用舊骨來作祭品、用巫術小刀來刮除病源、唸經文而不需殺豬。

(2) si tsenvul 焚燒小米柄的治療方式。若 patsvung 之後，病還未消，却仍更加嚴重，就要用小米梗點火炭燃燒趨邪，用上呈肥豬肉的祭葉來召病魂，祭葉在病人全身從頭到脚的撫摸，一邊唸經文，相信所趨逐的病原會沾在祭葉的油脂上；儀式結束時再把小米梗掛在屋外的簷上。

(3) si pa ki vadaq 或稱 rhemuqu tua zagu 用神珠在葫蘆上旋轉問卜之治療方式。虛理較嚴重的病人時，家人若經濟能力足夠者可以殺豬，請女巫來問卜，詢問病原來自何處，那時也要焚燒小米梗作祭，女巫唸很長的經文。若女巫所唸到的禁地名稱不是病人生病的起因正在旋轉的珠子不會停止，但若真的唸到病原出處，珠子自然會突然靜止。女巫詢問時的順序如下：

首先向屋內的守護神（i qumaqan）詢問，看是否因放小米種子的神龕受到了忽視或是侮辱，“我要向你這個 rekereke（原意為麻繩，神明的代稱）問清楚，你實在是先知先覺的，你是我至高的巫師，你這個 zagu（神珠）是在人間及冥界衆神當中的中立者……”。

其次，女巫向在各耕地的守護神（i quma）問道：“是不是因為山上的守護神壇 siazau，不受尊敬或被褻瀆，因為這些年輕人沒有好好管理或祭拜才致病……”；若珠子停止，女巫會告訴家屬說她的神告訴她，因得罪了某地點的守護神而病。

或者，亦可唸山上各處禁地（i lerem）的名稱，詢問是否因此人在墾地時不小心超越村界、觸犯禁地，或因無知未祭拜才致病。

等問卜找出所得罪的神祇和病因，女巫就要開始準備祭品，拿整隻豬右半邊各部份的一點肉來作祭品，請男巫或兩名男子把祭葉送到村的兩側（象徵著朝 quma 和 lerem 兩處）來作祭謝罪。這兩位送祭品的男子先接受女巫的祝聖後才前往；回來時，女巫帶著象徵神力的火把到屋外去迎接他們。

(4) si paraut 為垂危的病人舉行祭儀。為垂危的病人作祭，女巫需從該病人身上的衣服剪下一小塊來，連同祭葉放置在一起，並且一邊唸經一邊在病人的身上撫摸趨除病原，然後把沾帶病原的祭葉、衣服和女巫作的小布偶一起包好，由男子護送著該女巫

，把這包東西丟棄到村外。回村時病人家屬帶著火把前去迎接。

(二)獵頭祭儀

獵頭 (ki quru) 的舊習日據時期已經嚴厲的被禁止了，然而，因此行為過去有維繫傳統部落社會對外自主及頭目階層權勢之諸種社會功能，且又與宗教信仰觀念、祭儀行為相關，故提及傳統祭儀時不能省略之。我們於是採古樓村報導人范景仰 (Kapitjuan a Padrengan) 之口述摘要記錄如下：

“已往年輕人喜歡自己有特殊的榮耀，以及大家聚在一起喝酒時有英雄歌可唱，或者因為家中過去有人曾被對方部落的人獵過頭，故產生出一種報復心理，決定去殺人。通常他們到往山上的道路邊埋伏，看到有人來了就一竄而出，格鬥至把對方的頭砍斷為止。取下頭來，即刻「呼喊」，一直回到可以看到自己村落的地方 kalukalupan 處再度呼喊一次，然後，到了村落的邊界休息站呼喊且同時把敵人頭放下，在該處等候村人前來迎接。這時，家屬、男女朋友，甚至頭目本身也派人前來。獵者之中若有女朋友帶檳榔，這位男子會將檳榔傳遞給真正拿下人頭的英雄，獵頭英雄則以人頭來交換之；最後由一名女子接住人頭，象徵大家都已分享到了獵頭的榮耀。在該處男子們一起跳英雄舞，唱歌祝慶。若來迎接的女友是頭目則唱辭為：“ Paqalai a rhegaugau linumadri a sugas ”……（從頭目有赤黥的手上，接受檳榔禮是無上的光榮……）

歡迎禮結束，把敵人頭帶到專門處理人頭的地方，處理的方法我本人沒看過，不過據說是把眉毛以上弄個圓弧，剝去皮而留下頭蓋骨的部份。獵人頭英雄的家屬、親戚們要準備釀小米酒、殺豬，故需一段很長的時間才能舉行最隆重的獵頭祭儀，這個祭儀稱為 *seman qala* 。

Seman qala 儀式時，頭目、女巫、親戚及部落中所有的人都會被邀請到，準備被殺的那隻肥豬等於是拿來交換仇家的頭及人命，類似贖罪祭，不過，老人們所說的“頭和人頭要到處碰撞 (*tsemuqetsuq*) ”，究竟是怎麼個作法，我實在不清楚。這隻豬殺好了後，頭目以及所有和仇家部落有血統或姻親關係者都不可吃，也不能分配到禮肉，因為那些有姻親關係的村民和頭目身份者平常都是扮演兩個部落之間聯絡者和橋樑的角色；比如當獵頭者呼喊後對方部落却一直沒有人去處理被害者遺體，責任就要落到這些與對方有親戚關係的中介人士身上。

最後，把人的頭蓋骨排到人頭架 (*puquraun*) 上，呈列的這個步驟稱為 *temarum* 。過去，本來舊古樓有四個地方有人頭架，但日本警察下令把所有的人頭集中在村中 *Sa-sekezan* 之處挖洞掩埋，因此就再也看不到了。

過去的獵頭行為血仇報復的動機居多，拿仇敵部落人的頭回來等於是一種“交換”

(kinivarit)。然而，被獵頭者的死亡並不算所有死亡原因中最壞的一種，那是因相信其人頭仍在對方部落被祭拜供奉著；然而，若家中有人被砍頭，此哀家即刻要披上喪服，一直到有勇士帶回仇家部落人的頭，才立刻把喪服取消。

(三)和平祭儀

獵人頭的事件發生過後，兩個部落會擇時展開和平協定。雙方的頭目、男巫、勇士們都要到部落邊界河流旁來舉行majaru這個儀式。由上述所言兩部落之中介人士(jaumaumaq)，與對方部落有血緣或姻親關係者領前，雙方隊伍漸漸集中，交會時同時行接手禮，相互交換女巫準備好的祭葉；此時，男子右手握著腰上的刀柄，左手接下祭葉，兩方用手側來傳遞，把握同個時段以防止有人突生殺機。majaru儀式之後，雙方不分敵我的一起跳著英雄舞，年輕男子們也開始可以自由的到對方部落找女朋友。

(八)五年祭(人神盟約祭)

(一)祭儀活動之概述

古樓村的五年祭(一般稱maleveq或巫術專用稱leveleveqan)在日據時期雖被禁，但却未完全停止，與昇立巫婆的儀式情況相似，都用不公開的方式進行，據說村民們就在祖靈屋內坐著，以很短的祭桿來作刺球的祭儀活動。只有剛遷下到新古樓時曾因居處尚未建妥，於民國48年停止舉行了一次；而後，於民國53年舉行在新古樓村第一次的五年祭，直至民國73年，總共舉行5次；預定今年78年度的光復節再舉行第6次。五年祭顧名思義每五年舉行一次，但在前一年(第四年)的收穫節時作準備的稟告祭，而於第六年(又稱六年祭)收穫節時再行歡送所有上次五年祭時留在村內最好祖靈之「末祭」。

五年祭是排灣族(除Raval亞族之外)傳統祭儀的一大特色。目前除古樓村外尚有東部達仁鄉的土坂村仍持續不斷的舉行，近期，春日、南和、來義村也都有舉行過的記錄，但整體說來已不見昔日日本學者宮本延人記載排灣族之間輪流舉行之盛況。有關土坂之祭儀活動，蔣斌的著作(1988)中已有詳述，本文僅就古樓村民國73年度之每日活動概況列表述之：

	日期	祭儀名稱	活動內容
準備	三個月 之前 15日/ 10月	ki vadaq kitsun	- 到山上去砍木柴和取竹竿來曬，預備作刺球架和作祭桿用。 - 女巫選擲球之男祭師(parhakalai)及其一位助理。 - 問神選定舉行祭儀之日期。

	日期	祭儀名稱	活動內容
準備之前祭	16 / 10		• 全村到山上修路。
	17 / 10	jemaraq	• 作練習刺球用的刺球架。
	18 / 10	paserem	• 頭目、男、女巫們一起到所有村內、村外之守護神壇作撫掩土地的祭儀。
	19 / 10	seman si-qalup	• 向獵區神壇 (parharhuvu) 獻祭。
	20 / 10	ki qapu-drung	• 取樹葉、野籐、樹皮來作祭球。 • 作祭桿 (刺球的竹桿) 。
	21 / 10	kisan ruqem	• 女巫到各頭目家，及各家庭老大的家行祝聖禮。
	22 / 10	kisan ruqem	• 與上同。
	23 / 10	jemaraq seme desede	• 佈置祭儀用的刺球場。 • 把作好之祭桿 (julat) 抬到運動場去測量、修剪長度，以及整修刺球架 (tsakal) 。
正祭	24 / 10		• 青少年們在刺球場外用短竹竿練習刺球。
	25 / 10	mivung (開幕式)	• 五年祭第一天正式的開幕式 (全鄉的大會舞比賽) 。 • 在 Rhusivavan 祖靈廟內召請所有的祖靈。 • 女巫祝聖祭桿。 • 刺球場上由男祭師投球，刺祝聖運算過的 15 個祭球。 • 自由刺球。 • 男巫、女巫到 Qamulil 家 Lemej 寶座祭壇行祭。 • 各自回家祭祖。
	26 / 10	matjiliu pusau tua qaqitan	• 自由刺球練習。 • 男女青年在頭目代言人的家中聚會談天。 • 第一次送惡靈邪神之儀式，在 Qamulil 家作。 • 回到家中為好的祖先行祭。 • 製作籐球、整修刺球架和祭桿。
	28 / 10		• 自由練習刺球。 • 在村長家前跳團體舞。
	29 / 10	sematjez tua rinava	• 準備好送善靈之祭物 (一種稱為 vinenger 的小米糕) 。

	日期	祭儀名稱	活動內容
正祭 —— 後祭	29 / 10	pusau tua qavuvan penaru (閉 幕式)	• 在 Rhusivavan 祖廟舉行送善靈儀式。 • 集體往刺球場去刺球。 • 當男祭師宣佈之最後一球被刺中時立刻拆架(閉幕式)。 • 刺中最後一球者拿著祭桿和球至 Qamulil 家神壇向 Lemej 獻祭。 • 晚上到刺中最後一球者之家中慶祝和作祭。
	30 / 10	kisan alak	• 所有拿祭桿者、頭目、男女巫都要再到各頭目家行解除五年祭禁忌之儀式，重新作神子儀式。 • 到 Rhusivavan 廟為 Gaus 祭桿刺到的球向太陽致意慶祝。
	31 / 10	Mavesuan	• 所有拿祭桿的男人要出外打獵。 • 獵到動物者把五年祭的護身符交還給女巫。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

(二)五年祭表層意義之質疑

有關排灣族五年祭資料原本十分不足，再加上時間距離之因素，對於日人資料的考證就變成很難查證了，然而，筆者在調查古樓村祭儀之神話傳說與歷史背景時，發覺有下列幾點關於五年祭的基本概念非常需要澄清，值得再作討論，內容如下：

(1)「五年」祭名稱的質疑。日本學者宮本延人等強調排灣族人相信祖靈或神祇自大武山南下尋訪各部落，然後又折回大武山，來回總共需五年時間，故有“五年祭”之說。然而，如前文所言，古樓的神話傳說中五年祭是 Lemej 與女神 DRengerh 離別前約定人間與冥界定期相會的日子，原義應為“人神盟約之祭”，而非“五年祭”；至於當時是否制定為五年一約，時間上間隔的多少仍值得推敲。

再說，古樓概念上有另一則傳說可為反駁“五年祭”譯法之論據。據說五年祭開始時並非五年一祭，而是每三年舉行一次，即正祭之前一年為準備之前祭，後一年為送所有祖靈之末祭。因為當時有兩個頭目兄弟，為了個人掌權權益的高低（執祭桿的長短）而發生爭執，彼此用祭桿末稍尖端相互刺殺，在舊古樓的 Vinekatsan 祖靈屋旁當場死亡；因此，從那時起，maleveq 中斷了五個三年。後來，天上的祖神們感到怪異，為何那麼久都未見人間燃起的煙，召他們前往；於是，Lemej 再度托夢，要人間恢復人神盟約祭，否則，人間不會得到平安與財富。因此，由於上述事件的發生，既已延誤了每

三年一期的約定，於是自此更改為每五年一約。

(2)關於過去記載 maleveq 在排灣族部落中輪流依次舉行的現象，是否描繪出各部落在拓植過程中建社的先後次序，以及此祭是否具有整合各社之超部落性聯合祭儀團體功能之問題，尚不得而知。值得注意的是，舊古樓時期自始以來，同個部落中隔著小溪流的左右兩岸就有各別分開舉行刺球的儀式，也就是說Girhing和Radan頭目家各設一個刺球場；在同一天舉行五年祭，但當Girhing家祭告禮結束後Radan家這邊才可開始。由於Radan頭目排行老三，所以祭儀中一切的份量都不能超出其本家，比如Radan家所唱的經文較短，其歌辭中不能說“我們在做Lemej的祭儀”，而只能說“我們在做從Lemej那兒承受而來的祭儀”。這兩家頭目各有其屬民和男女巫師。

(3)有關信仰概念中之「祖靈居住地為大武山，且死後人的靈魂要再回到大武山」之說法——是否如宮本延人所述，這一點仍然值得商榷。至少，古樓信仰中大武山(Tjaka-
haus或Kavurungan)是個崇高的理念，如本文前言所述「死後靈魂之說」中，善死後靈魂歸到冥界或天界，但卻從未聞有任何關於靈魂歸回大武山之說；不過，可以肯定的一點事實是，當重要的部落性祭儀時都朝著頭目祖先來源的原始部落方向祭拜，五年祭祭儀當中亦不例外。因此，如古樓的原始部落Kurasa位在大武山內，其它的排灣族部落則有的指出其原始部落名為Padain或筏灣舊社等，但也有的只說是Kau-
magan(故居地)而無確定之部落名稱，故若如學者所言“五年祭時祖靈自所居住的大武山下來”之說法，這是否正意味著排灣族整個出自同源——“大武山”，或者是指出自同個故居地某個特定部落呢？我們實在也很難瞭解這些原始部落之間所屬關係究竟如何。

(4)關於五年祭當中儀式活動的高潮「刺球」之真正意義仍待進一步的分析與討論。蔣斌(1988)對於土坂五年祭的解釋以為“其刺球中含有潛在的惡運因素，以五年祭五年一次藉刺球機率性的結果，冥冥中設定了整個部落各家未來五年內的命運程式；因其潛在的機率性而為五年設定一次的復振儀式”；然而，該文中有關每個祭球的名稱、象徵意義之解釋以及其善惡斷定之標準，顯得十分之空洞與模糊，而只說到每次的刺球對於刺球者本身都涵有未知的惡運因素。例如蔣斌說道“刺籐球的一項基本原理，為族人周知的是：籐球代表祖靈帶來的好運或壞運，而那一球為惡運則是女巫們的秘密，外人不得而知……”。不過筆者却認為，基本上他却忽略了祭儀本身最原始的訴求意義，乃是為祈求五穀糧食豐收、獵物的源源不斷，以及個人、家庭與部落整體的平安幸福；更何況，與土坂村刺球的規則不同，古樓村正式由女巫們所主持的刺球儀式中，男祭司所擲的第一個球一定故意投歪，有意不讓大家刺到，是眾所皆知的所謂“邪球”。這個球據言是屬於不好的、邪神的球，因此特別的獻給他們，請他們務必不要來擾亂這個刺球祭儀。

筆者以為依所有持祭桿之勇者本身動機而言，刺祭球應象徵是“求好運”的爭勇競賽行為，大家皆為了求取個人或家庭更大的福分而刺。至於，對於拆架前最後一個刺中的祭球，古樓村民則表示「要看刺中球的部位和情況而定，刺歪了不好，刺中後又掉下來更不好——由此末球的徵兆看來，由於累積下來的個人經驗，村民們按刺球現象卜測刺中球者未來的命運；所以，古樓村祭司所投最後一個球乃是從結果論顯示出事實大吉或大凶的命運，但它對所有的人來說，在結果仍未知之前頂多只像個「好壞參半」的球，而却不是個「惡球」。故從投球者、刺球者以及執祭者本身出發點來看，古樓村的情況除了第一個獻給邪神的球為已設定之外，並無任何一球是事前已設定為「惡球」的論據。

(九)結語

綜合上述，關於古樓村祭儀的研究，信仰部份，本文乃著重於祭儀來源之神話與社會組織階層制度二者間的關係，很顯然的，來源方面，神話、祭儀與社會組織三者皆具有共同的心理基礎。神話不僅用來解釋或驗證祭儀，更強調其社會階層與宗教組織制度化之起源，以及社會行為規範化與秩序化之因素。

包括古樓在內，長遠以來，傳統的部落社會就需要與自然環境不斷的抗爭才得生存，因此，在有限的物質、經濟條件下，唯有透過經常的交換、分配及共同消費的原則來維繫；其日常生活之社會行為當中，彼此成員之間特殊角色地位之互動關係與現象，都需要比現代社會更具有「儀式化」的型態，以增加其精神支柱與價值感。

從古樓村的歲時祭儀中，我們不但可看到在人神關係裏，藉稀有的經濟物資——豬作為犧牲祭品溝通的現象，以換得心理上甚至實際之生產物質等來自神靈的回饋；同時，亦可觀察出在所有的祭儀中，人與人之間關係儀式化的狀況，並且，固有的社會關係在這些儀式裏再度的得到強化與肯定。另外，屬於個人生命過程任何階段的跨越，都得透過「儀式」來獲得社會大眾的認同。生命禮儀當中，有向神靈、祖靈的訴求儀式，也有純粹是人界關係互換、互動的儀式，不過，綜合以上兩種，無論其儀式中所涵的“神聖”或“世俗”的意味強與弱的程度如何，基本上，皆具有聯合個人、社會與超自然界關係之功能。

有關祭儀行為的部份，本文上述內容乃就祭儀種類、重要過程名稱加以敘述，目的並不在於對女巫執行巫術之“技術”問題的研究，相信祭儀行為步步皆涵有豐富的象徵意義，唯賴進一步的對各步驟之經文及動作的詳細分析才得瞭解。至於，對於每項儀式內容之呈述也採簡要為原則；其中，大體上，除了進昇女巫的儀式、頭目婚禮儀式、獵頭祭儀以及和平儀式之外，所描述的祭儀之時間性都以現況為主。當然，在此，

我們不能不再強調一次，現在，一般的喪葬、婚禮儀式，皆完全可依個人之信仰、家屬觀念以及家庭之經濟狀況來決定其儀式舉行時間的長短或作祭的次數；比如目前有的喪禮請女巫作儀式陸續可長達一個月之久，也有的却縮短於三、四天內作完祭儀，或完全不請女巫作祭。由此可見，信仰及祭儀之「變遷」方面，仍然有許多值得我們再作觀察、探討與分析之處。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

二、土坂聚落五年祭音樂

錢善華

五年祭（levelevegan，其動詞為maleveg）顧名思義，是五年舉行一次的祭典，為排灣族各類祭儀中規模最盛大，牽涉時空意識最深廣，內涵最豐富的一種，有關五年祭的過程請參閱本書第 34 頁許功明之論述，或蔣斌「排灣族五年祭」（1988）。

現在五年祭已較少舉行，最近五年仍有舉行的村莊計有土坂（1983、1988）、來義（1984）、南和（1984）、古樓（1984）及春日（1985），本文所討論的範圍只限於土坂村的五年祭音樂。

（一）文獻回顧

研究台灣高山族音樂的文獻資料中，最重要之早期作品為黃叔璥所撰的「台海使槎錄」（1736），但無從知曉是否含有排灣族五年祭音樂（請參閱本書第 191 頁鄒族文獻回顧）。

日據時代的音樂文獻相當多，但大多是遊記式的記述，不具學術價值，有提及排灣族音樂且較重要的有：

臨時台灣舊慣調查會編撰的「蕃族調查報告書」（1913-21），其中第八冊第十章有述及排灣族的歌謠、舞蹈及樂器，但未提及五年祭音樂。

佐藤文一「關於排灣族的歌謠」（1936），作者搜集的是屏東排灣族音樂，主要以歌詞的角度來分析音樂，沒有五線譜的記載，也不包含五年祭歌曲。

佐藤文一「台灣原住種族的原始藝術」（1944），第九章音樂，第十章歌謠，有提及排灣族的歌曲數首，但僅是歌詞之翻譯，且不含五年祭歌曲。

台灣光復以後，有關於高山族音樂的文獻資料相當多，但却極端缺乏有關排灣族五年祭的資料，如呂炳川「台灣土著族音樂」（1982），許常惠「現階段台灣民謠研究」（1986），皆沒論及五年祭音樂，所採集的排灣族歌曲也沒提及有土坂村的。

黑澤隆朝「台灣高砂族の音樂」（1973）。這是至目前為止，已出版的有關台灣高山族音樂文獻中，極其重要的一本巨著，其中 161 至 189 頁是有關排灣族的歌曲，包含三首來義社五年祭的歌曲，這三首歌之有聲資料則出現在黑澤隆朝監製的「高砂族の音

樂」(1974)唱片二張中，但並未提及土坂五年祭音樂。

錢善華「台東土坂村排灣族五年祭採集記行」(1985)，是筆者參與民國72年土坂五年祭的日誌，有論及土坂五年祭歌謠的曲調，但由於當時還無法將歌詞翻譯出來，所以僅由曲調的觀點加以簡單的研討，這是目前所搜集到唯一的一篇有關土坂五年祭音樂之文獻資料。

(二)資料來源

由於歌詞翻譯的困難，民國72年舉行的土坂五年祭歷經四年餘才完全翻譯出來，因此這篇文章不得已捨去。最近(民國77年)一次土坂五年祭的錄音資料，而僅採用民國72年土坂五年祭時由中央研究院民族所胡台麗等學者及筆者所搜集的田野錄音，翻譯工作由土坂村柯惠譯小姐擔任。

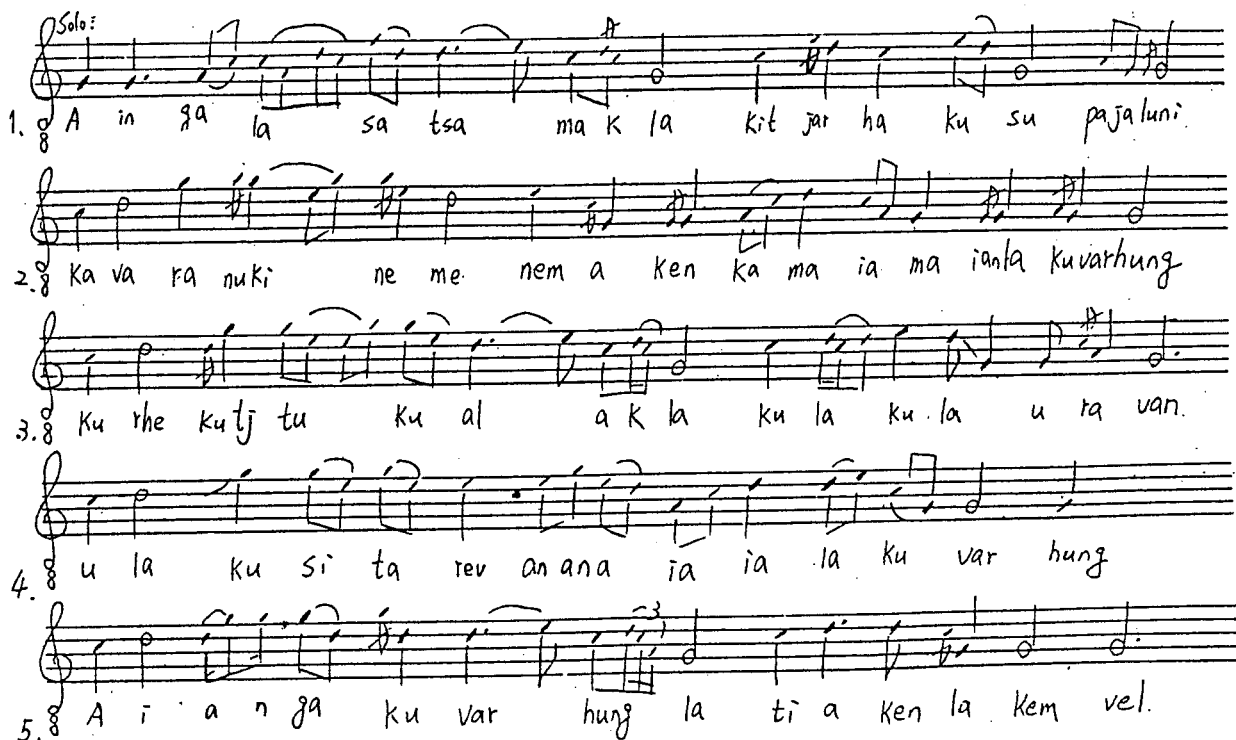
(三)歌曲分析

台灣民族誌數位影音典藏計畫

Orig: 同度 $\text{♩} = \text{C.104}$

陳碧妹 唱
錢善華採譜

Solo:



1. A in ga la sa tsa ma k la kit jar ha ku su pa jaluni.

2. Ka va ra nuki ne me nem a ken ka ma ia ma ianla kuvarhung

3. Ku rhe kutj tu ku al a k la ku la ku la u ta van.

4. u la ku si ta rev an ana ia ia la ku var hung

5. A i a n ga ku var hung la ti a ken la kem vel.

6. 8 Ka va la nu ki ne me nem a ken na ma i ta la tja var hung.

7. 8 A i an ga je ma lu Pi tju an ga pu ru & su tsa vil.

8. 8 Ta si ka tje ru a pa se le ve gen ki pa ki mu a tjet sun/a

9. 8 ka ma ian a ku ki ka en gez la tut sa tja vu vu a tja

8 a la ka si ka ta ga lan. i a gu la ia i la

音域

音階

台灣民族誌數位影音典藏計畫

- (1)懷念的亡夫名陳文生 (Satsdmak)，我必定獻祭給你。
- (2)如果我再三思慮，我的心思 (沒有) 仍然還在。
- (3)我怕我的孩子，我漸漸衰頹。
- (4)我還願意守祭到死為止，我的心意是如此。
- (5)我心哀傷着，自己忍着朦閉。
- (6)如果我仔細的思慮，我們的心是合而為一的。
- (7)感傷的是你七十歲年紀已到了。
- (8)前第三次五年祭時，回憶起你尚在吩咐着。
- (9)我仍然堅定的投靠着，我們的孫子女，我們的孩子，我們所屬的人民。

Orig: 低小七度 $\text{♩} = \text{C.92}$

陳枝仔 唱
錢善華採譜

1. *Sdo:*
Tja u mag a i ma za la ki a in tu tja vu
vu la i a gu la i a i

2. Ma sa ru dri la si hu la i ma za mun a
le mi zalizan

3. I ta ni a ma sa ru an tu nu si ka i
ma za la i a gu la i a i

音域

音階

(1)這裡所屬本頭目家，請向我們的祖先祈求。

(2)感謝政府德政，派你們來此觀禮。

(3)我們唯一感謝的是你們為此來到這裡。

Orig: 低小三度 $\text{♩} = \text{C.80}$

包春琴 唱

錢善華採譜

1. La rhu li nu kan a men la i ka pa tja va t j a vat.

2. Ur hi ri gu ir hi nga da la, lasipatatu ku tukul la

3. Ur hi si gar hu tan ga la a suri gu a sun ga da.

4. Ka tja dre pan rhu lin nu ka n si tju a tju a pnu ga dau

i ka i tja i ma nga ta a ri gu in na pa ringul.

音域

音階

- (1) 我們是 Pat ja Linuk 家族，總不變動。
- (2) 將是光榮，將是名望，傳流子子孫孫。
- (3) 將要分享了，你的光榮你的名望。
- (4) Katjadrepam 家祖，Pat ja Linuk 家祖，太陽所光照。
- (5) 聞名鄰近的絕不在那任何一家。

Orig: 同度 $\text{♩} = \text{C.} 92$

包春琴、高村山領唱

錢善華採譜

1. Tutti: $\text{♩} = \text{C.} 92$
Ka sa ru an sa sum sen la rheu su jtu ka jun na n ga i a gu la ia gu

2. 1. Solo. 2. Tutti:
u Ka Ki pa sa ri sa ri u ka re van la vu vu i a gu la i a gu.

3. 1. Solo 2. Tutti:
la Ki pa sa a ri sa ri u la ti mun ai la ma ze ma ti a K i a gu la i a gu

4. 1. Solo 2. Tutti:
Ki a li a li a men la tu ar gu tua ga dan i a gu la i a gu.

5. 1. Solo 2. Tutti:
la Ki pa sa ri sa ri u ti mun nai a pa gay gau i a gu la i a gu.

6. Solo Tutti:
Nu pa ga u gay a nga la u la u la ri gu u la ng a dan i a gu la i a gu.

7. Tutti:
thu tj dre pan ru li nu ka an su su tu a vi a g i a gu la i a gu

音域

音階

- (1) 請感謝意，為土地排齊全禮。iaqn la iaqu. (高村山主唱)
- (2) 無論是錯的，請祖先們感激。iaqu La iaqu. (以下都是包春琴主唱)
- (3) 如果所行錯誤，請你們陳列好。iaqu La iaqu.
- (4) 我們正懇求，為着光榮為了名望。iaqu la iaqu.
- (5) 如果行錯，請你們奉獻祭，iaqu la iaqu.
- (6) 如已獻祭了，「請」願是榮耀，願是名望，iaqu la iaqu.
- (7) Katjadrepan Patjalinuk (包家兩戶名) 行的通祭祀 iaqu la iaqu. (高村山唱)

Orig: 高大二度

$\text{♩} = \text{C.92}$

包春琴、董妹仔、高村山領唱
錢善華採譜

1. Solo
gu la ri gu u la nga dan la a nu si ja lu ja lun la

2. Solo
u ka ki pa sari sa ri u ki ga u ga vi la vn vn

3. Solo
rhu lin u kan rhu tjadre pan na napui du tu vu vu la i a gu la i a gu

4. Solo
ma li i tj a i ma nga t a la ri gu in nu pa rin gul.

5. Solo
se ga lu tu tsatsa val la si gi tj a su vi ag la

6. 1. Solo 2. Tutti
u la ri gu u la nga dan la nia si Ki a lal fag i a gu la gu la ia gu

8. 1. Solo 2. Tutti
ma i a tje ma va tj a vat la ti mu n la rhu m na u

7. 1. Solo 2. Tutti
rhu lin u kan sa lingusaidan gusara ka tsu tsu rhu i a gu la gu la ia gu

9. 1. Solo 2. Tutti
tja lu zu a n ga Ki a ling. la tj a num un a ka tjei ma gan

音域

音階

(1) 願光榮、願名望，是你們所帶來的。

(2) 無論是進行中有錯誤，請祖先接受吧！

(3) Rhulinuka rhutjadrepan 召請了祖先 iaqu la iaqu.

(4) 很不可能在誰的家，週圍村落所聞名的。

(5) 誤慢了為村牆座，請觀看你的祭葉。

(6) 願光榮、願名望，是我們所祈求的。iaqu la iaqu (執祭竿的人唱)

(7) 包家頭目，古家頭目，陳家頭目請一道來。iaqu la iaqu.

(8) 不要移動，你們是被指定的。

(9) 請求到此為止，向你們真家頭目。

(祭歌唱完了以後，全體喊叫)

Orig: 低完全五度

$\text{♩} = \text{C.92}$

包春琴、高村山唱

錢善華採譜

Solo



1. u la ri gu u la nga dan la si i gat sa ga sal la i a gu la ia gu

2. ma li i tja i i ma nga ta la ra ri gu in nu pa ringul la

3. u la ri gu la nga da an nu si ja lu ja lu n la

4. rhu li nu ka nut ja drepan la ra ri gu in nu pa ringul

5. rhu li nu ka n sa lingu sa n kat si u rhu ka aia men la

6. tjulurhusa Ku le le la je ma lu la va vi a ga n i a gu la i a gu

7. u rhu je mu luthan ga la tu va vi a ga nu vu vu i a gu la i a gu

音程

音階

- (1)願光榮、願名望，是出發的（目標）iaqu la iaqu.（全體呼喊聲）
- (2)真不會在任何一家，週圍所聞名的。
- (3)願光榮、願名望是你們所帶來的。
- (4)包氏家名，包氏原家名望，聞名在週圍。
- (5)包氏頭目，古氏頭目，我們說：請成一道。
- (6)擲球吧！（亡父）名Kulele！祭竿祭祀到了，iaqu la iaqu.
（全體人員呼喊）
- (7)要擲球了，祖先所傳的祭祀，iaqu la iaqu.

Orig: 低完全五度 $\text{♩} = \text{C.92}$ 包春琴 唱
錢善華 採譜

1. Solo
gi m a ng ni vu vu la va tji va tji a ma pu l a t

2. ti rhu li nu ka na men la li za vu a pa ring ul la

3. rhu li nu ka n hu tja dre pa si tju a tju ap mu ga dau

音域

音階

- (1)祖先所帶來的聖恩，請分送給全體。（全體呼喊！）
- (2)我們是包家頭目，請週圍的都觀看。
- (3)包氏家名，原包氏家名，是太陽所光照的。iaqu la iaqu（全體呼喊）

Orig: 低完全五度

$\text{♩} = \text{C.92}$

包春琴 唱
錢善華採譜

Solo

1. tja lu pa pa tju ma lan la le me jir ra ri vu an la
2. va tji vat j an vu vu la tu nu si ja lu ja lun la

音域 (2)

音階 (2)

- (1) 祭告我們刺球場執行 Lemej 傳授的祭祀。
(2) 祖先請分施吧！你們所帶來的神恩。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

Orig: 低完全五度

$\text{♩} = \text{C.92}$

包春琴 唱
錢善華採譜

Solo

ai an ga sa su vet jang la i ka ra ke tsu lan la

音域 (2)

音階 (2)

- (1) 是的，你所遺留的祭祀，不能超越。

Orig: 低小三度 $\text{♩} = \text{C.120}$

高村山 唱
錢善華採譜

Solo

1. ♩ i ma za mu n dri i vu vu ki a li a ling a me n

2. ♩ met se vu se vu i gi tje n sa tje kana ma Ka ke la ke lang.

3. ♩ nu si ka ri mat sa vul la ki tj e na me tse vu tse rutse

音域

音階

(1)祖先們！你們在這裡我們正祈求着歌舞歡呼吧！

(2)我們正遇見了，使我們都互相認識，歌舞歡呼吧！

(3)第五年時，我們再相見，歌舞歡呼吧！

台灣民族數位影音典藏計畫

Orig: 低增四度 $\text{♩} = \text{C.116}$

高村山 唱
錢善華採譜

Solo

1. ♩ i a gu dri la vu vu la me tse vu tse vung i tje n

2. ♩ ti mu nam fa su vu su ung i tsa tsa val ka sa u ni i a gu la i a gu

3. ♩ mu si ka ri ma tsa vul la ki tje na me se vu tse vung

音域

音階

(1)我們的祖先歡舞吧！我們會見了。

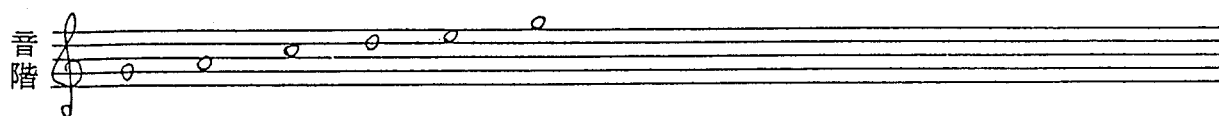
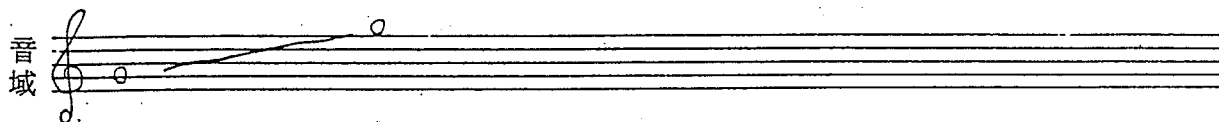
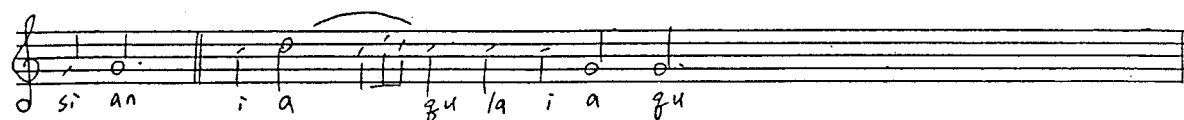
(2)你們青少年的，今天在郊外做架，歌舞歡呼吧！iaqu la iaqu.

(3)第五年時，我們再會吧！歌舞歡呼吧！

Orig: 低小七度

$\text{♩} = \text{C.112}$

古進香領唱
錢善華採譜



(1)請祖先們來吧！請就坐在場地之上。

(2)順着禮，順着規，爲祭祀，爲慶典。iaqu la iaqu.

Orig: 低小七度

$\text{♩} = \text{C.} 96$

董妹仔、包春琴、邱丰源領唱
錢善華採譜

1. Solo
du la ri gu an ga ta la a i ka pa tja va tja vat

Tutti
i a gu la i a gu

2. 1. Solo. 2. Tutti
va tji va tjan dri vu vu la a su si ni tu kuz

an la i a gu la i a gu

3. 1. Solo. 2. Tutti
ti a sa li n ka n i n i se man ma l la

i a gu la i a gu

4. 1. Solo. 2. Tutti
i ma za ti a vu vu la se ga di l tu a vu sam la

音域

音階

(1)願真正光榮的，願永不變動的，iaqu la iaqu.

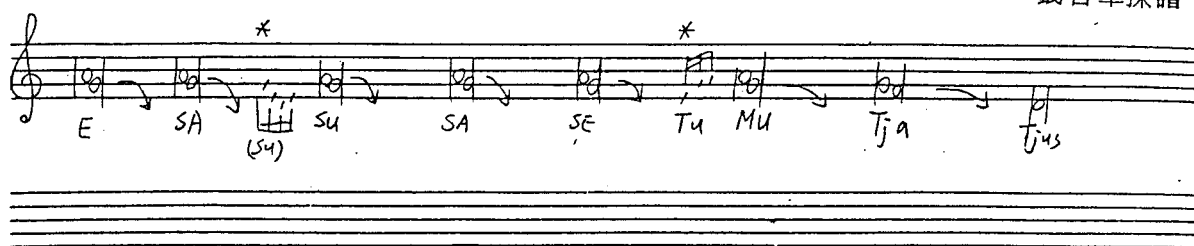
(2)請祖先分施（給所有的人），你所帶着的恩惠，iaqu la iaqu（全體歡呼！）

(3)包家頭目們哪！都不受改變的，iaqu la iaqu.

(4)祖先們都在這裡，（帶了很重的）帶着各樣衆多的種籽。（全體唱後歡呼！）

Orig: 低小二度

錢善華採譜



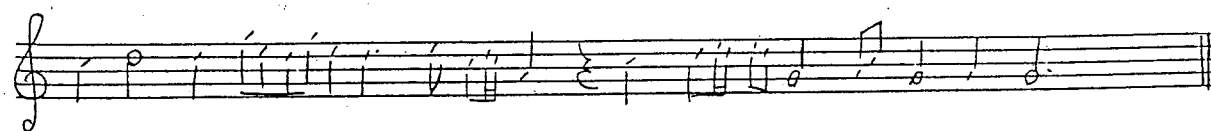
* : 自由在各處出現，節奏自由

E - SA - SU - SA - SE - Tu - Mu - Tja - Tjus

這是巫師巫婆身靈入神時所唱（朗頌式）的詞，凡人無法知道什麼意思。

(四)總論

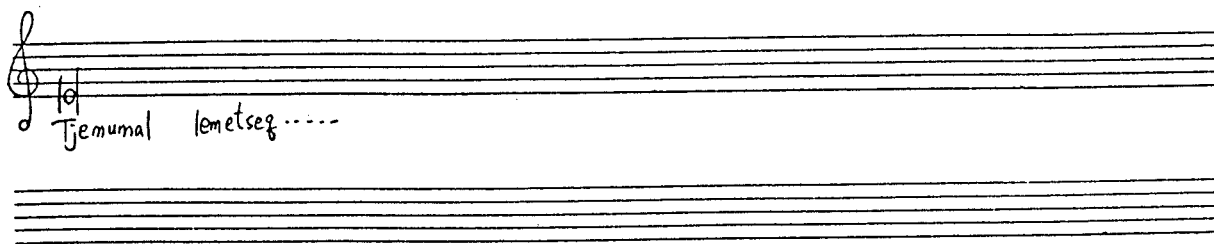
土坂村五年祭祭儀歌曲有一特別的名稱為Piaqu（非五年祭時不可演唱），而此名稱是由於歌尾常加上一句iaqu la iai或iaqu la iaqu的副歌（refrain）而得名，嚴格地說起來，Piaqu實在不應該稱為「歌名」，而應是「曲調名稱」或「曲牌」較為恰當，因為由以上歌曲分析可以很清楚的查覺，Piaqu是一大約如下曲調為骨幹的旋律：



歌者再依自己的能力或當時情況即興的（或先演練過的）加入不同歌詞演唱，因此形成了每一首Piaqu都不盡相同但一聽即可聽出來是同一類曲子的情形，這點與蘭嶼的雅美族將自己的歌曲分為Anowod、Rawod、Kariyag、Vaci等曲調名稱的方法相同，實在是台灣原住民族音樂上很特殊的一點，也因此延伸出來了幾點值得繼續研究的題目：是否其他排灣族村落舉行五年祭時也唱Piaqu？若換了一個名稱，則是否仍為「曲調名稱」之意？是否也和土坂村一樣有五年祭特有的曲子，平時不可演唱？由於五年祭每隔五年才舉行一次，因此還有待其他村莊的五年祭舉行時才可能有答案。另一點則是除了

Piaqu 以外，排灣族是否對其他歌曲也有他們自己傳統的曲調分類名稱？照目前所有的文獻資料來看，是尚未有人發覺。

五年祭音樂中，還有許多是頭目或巫師、巫婆的禱告詞，不稱作 Piaqu，其實是介於唱歌與講話之間的一種快速、有依音調做一點點起伏的朗誦，類似於西洋葛麗果聖歌的詩篇朗誦（psalm tone），以下就是一段包春琴頭目在祠廟內向祖宗禱告詞的片斷，約有四百個音節（Syllable）只花約一分鐘的時間，可見速度之快：



Tjemumal lemetseg.....la rigu, la ngadan tu kinaumalan anga, tuki tiima angata a paqurid ttuki ti-ima angata a kaouridan, aia tsu a vinarhungan, avan nu sika salingalinga tuse puarang tusa tjemanang tu tja kinaizuanan, tu tja sinelenguaqan(Ha!).

祭告，注定……願光榮願名譽為已變化的時代，究竟是誰是真實的，究竟誰是真正的，這是他們的心意，因此他們正願意、瞭解、觀看我們所住的地方，我們所享在的地方（哈一口氣）。

Saka tisun a ti kamanga ula sun a i zareman ula sun a mata i katsauan a palerairairang tua urhi karhakuda tua urhi patsun tua urhi tjemanang tua urhi semiqitj, rigu tsu ngadan tsu, urhi paliazuain, urhi pa lia vavaven.

祭告你、我已亡的父親，願你在場願你如同在世上探望着，將要行事的，將要看的，將要瞭望的，將要探望的，這是光榮，這是名望，他們將要高舉，他們將要提高。

Saka maia matavitaviq, maia mapu varhuvarhung, timun a na veneqats, timun a tjai sangas timun a tia kamanga, timun a tjorha tjaiuzuazua, pase kelangi tuna lemerai, tuna lemetseg, ula rigu ula ngadan, ula tsaquan, ula pugetnetjan, la sitjanatjanang a sipa lia zuazua tua jin-alunan tua sinelenguaqan, mali tjaima angata, a ka kavarain a ka kasa-lingain a sinan malian nua tja paringuringul, mali tjai imangata a ma

tjarhu ngadangadan, ka tjen a jalujalunen ka tjen a selenguanguaqan
a tjemanan a semi qitj a tja kinaizuanan, a tja sinelenguqaan, ula
rugu, ula ngadan, ula tsaquan ula puqene tjan, la kinamazangizangilan
a nu pakiselase lang, a nu sipaki tajarajaran a marhka tja vuvu a
marheka tja matjalalak a tia kamanga a tisun angata pusi kudakuda,
tisun angata a urhi tja tjumalan tua kinaumalan anga, tua ki na umalan
anga, tua kinama pavaritan anga.

因此不要擔憂，不要掛慮，你們所創立的，你們前輩的，你們，我們的諸位已亡的父親，你們諸位尊高的，請給他們詳細的默示，正確的註定，願光榮、願名望、願是聰明（智慧）、願是理智的，他們所瞭望的原因，高舉的原因，為他們所來到的地方，所享在的地方、真正的不會在別家，那被羨慕的被喜歡，被認為特殊，被我們週圍村落所認定的，不會在別家的，那被指名的。他們為了我們所來到，為了我而善坐着，我們被他們所瞭望，我們被他們所探望，我們所住的地方，我們享福的所在，願光榮、願名望、願是聰明，願是智慧（理智），願屬頭目身價的，你們所順隨着的，你們所合作的，我們的諸位祖先，我們的諸位父母，我已亡的父親，祭祀習俗原來是真屬於你，我們原來是要向你祭告，已被時代所改變的，因時間所改變的，因時代已被變動的。

除禱告詞外，很特別的便是巫師、巫婆們通靈時所唱出的聲音，歌詞由於是「神語」，所以凡人無從瞭解，而唱出的效果則是由不協和音堆積而成的音堆效果，沒曲調的進行，只是一塊塊音堆的呈現，在一再重複出現的 Piaqu 曲調中，的確是與眾不同的「神語」。

三、土坂與大社聚落之舞蹈

平 珩

此次舞蹈的資料有：

- (一)一九八八年七月十五日土坂村的豐年祭大會舞及舞蹈比賽中的舞步。
- (二)一九八八年七月十六日土坂村欣欣社通橋典禮的慶祝舞蹈舞步。
- (三)一九八八年二月十六日大社村的婚禮錄影帶記錄。

另一九八八年十月在土坂村舉行的五年祭中，並未記錄到舞蹈的資料，所以不在此提出。

(一)文獻資料回顧

將佐山融吉、佐藤文一及里澤隆朝所做調查列於表一以爲比較，有關各社舞步名字記載不少，舞步也大部分有文字說明敘述。其中里澤隆朝在一九七三年的報告相當接近佐藤文一在一九三一年的報告，列舉的十八種舞步，有十一種是相同的，連舞步的記錄也大致未變，只是名稱稍有不同，因此並列以供比較。

夏威夷大學的Madeline Kwok在她的碩士論文“Dance of the Paiwan Aboriginal People of Pingtung County, Taiwan with implications of Dance for Tribal Classification”中將排灣族的舞蹈分爲飲酒(Drinking)、儀式(Ritual)、歷史(Historical)、歡迎(Welcome)及即興(Improvisation)五類。在她收集的廿個村落的六十二種舞蹈中用下列八大項目來分析。

- (一)基本概念—主題(Motif)、舞步及手勢。
- (二)行逕路線—行進方向、前進方式及後退方式。
- (三)移動空間(Locomotion)—大、小或沒有。
- (四)進行層面(Plane)—橫面或縱面。
- (五)跳躍(Elevation)—離地、不離地。
- (六)隊形—封閉圓、開口圓、弧形、螺旋形。
- (七)特色(Qualitative Elements)—觸及空間大、中或小。
- (八)舞蹈成分：
 - 1.非動作性—團體形式
 - (a)單圓—弧形，開口圓或螺旋形。

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	舞 步	特 色	牽 手 方 式	記 舞 方 式
1921 (1988)	佐山 融吉	Masiriji 社	jimi- jan	kumaraj- anan	男				互在胸 部牽	文字 簡述
				kumiri- kiri	男					
				purumi	女					
		Subon 社	zumian					跳躍		文字 簡述
			pajukujuku							
			rumakeyan							
			rumauriyan					光唱		
		Atsudas 社	majiriyanan		男			原地二踏 、跳轉	隔人 牽手	文字 簡述
			pasonanio		男、女			原地二踏 步步前進	牽手	
			rumaeyan		男、女			同上		
			simerisil		男、女			原地二踏 ，左右跳	隔人 牽手	
		Tsyabari 社	rimeyan				6 種			無
		Tsyoat- syoko 社	zumiyan							無
		Rarukur- uku 社	kajigujigu			圍成圈			牽手	文字 簡述
			zumeyan						隔人 牽手	
			ketsyasyūtsu					手插腰		
			rumakeyan		雙人 舞					
			met'syatsy- ukon					只動頭部		

年 份	作 者	資料所屬地 點	舞 蹈 分 類	參加 人數	隊形	進行 方向	舞步	特 色	牽手 方式	記舞 方式
1921 (1988)	佐山 融吉	Sukusuku 社	kumara janan					曲膝、徐進 腰上下動	隔人 牽手	
			komamikamian					曲膝、左右 跳動	隔人 牽手	
		Taruma 社	arusarusan					收起一腿 單腳跳		文字 簡述
			usokototorun					收起一腿 ，曲膝單 腳跳		
			iyana babar- usukuto					單腳跳		
			tokarayara					跳		
			ayaue					握手揮動	互相 握	
		Pariya- yan 社	tsumakaran					坐著唱	不牽 手	文字 簡述
			paori					唱歌，雙 足齊跳旋 轉，前進	牽手	
			kumara janan					進三步， 退半步， 雙足齊跳	隔人 牽手	
			parairai					與 tsum- akaran 同，歌不同	不牽 手	
		Tarama- kau 社	mapurapura					非獵得人 頭和婚禮 時不跳舞	隔人 牽手	
		Taruru- kan 社	narope							無
			tseyorisi							
			iromiagu							

年 份	作者	資料所屬地 點	舞 蹈 分 類	參加 人數	隊形	進行 方向	舞步	特 色	牽手 方式	記舞 方式
1931 (1973)*	佐藤 文一 (黑 澤隆 朝)	Butsuru 蕃Maka- zayazaya 社	sumirisil (sumirishiru)			向左		獵首級舞		文字 敘述
			kumarazyana (kumarajiyananu)			順時 鐘		頭人家祭 典		
			bunudayana (bunudayayo)			順時 鐘		獵首級舞		
			bubaruruame (bunanunua- su)	數人	一排	順或 逆 時鐘		獵首級， 頭人家求 婚		
			zmarazinar- ayana (jimaraji- yarayasu)	數人	一排	向 左或 右		獵首級	手牽 手	文字 簡述
			rumakuchyu kuchyuranu (rumakuchi- yukuchiya)					頭人家求 婚	(左 右手 相攜)	
			rumukiyabanu (rumukiyaba u)						(互相 牽手)	
			(Teimmuna- nu)			(向 左)		(掠首級)		
			(pinarusan- ukirana)		一列			(頭人家 「Maru- baukuzu」 或「ki- suzu」實 施)		
			(Shiyaoro)					(頭人家 「kisu- zu」實 施)		

年 份	作 者	資料所屬地 點	舞 蹈 分 類	參 加 人 數	隊 形	進 行 方 向	舞 步	特 色	牽 手 方 式	記 舞 方 式
1931 (1973)	佐藤 文一 (黑 澤隆 朝)		(rumujiyaas- anu)					婚禮及宴 會		無
			(tomarubu- asu)					(古代掠首 祭頭人家 「Pakuzu 」時)		文字 簡述
			(bariti)			(向 左)		(掠首祭 第四日舉 行)		
			(bunaniya)					(古代婚 禮及飲宴)		
			(Po-tsuorin)					古代舞蹈 步調迂迴		無
		Kotsub- aru 社 Subon 社	zumiyān					五年祭、 首級祭跳		文字 敘述
			bazikuziku (pajigujigu)		一排	順或 逆時 鐘		婚事或聚 餐	手拉 手	
			rumakya	二人 一組		逆時 鐘			右手 握右 手、 左手 握左 手	
		Barizyao 蕃Do來社	rumaken	男女	一排	順時 鐘			手胸 前交 叉相 互食 指勾	
			bunazyusanu	男	一排				手拉 手	

* () 內爲黑澤隆朝資料中所列名稱及調查，以爲與佐藤文一比較。

- 參考資料：(1)佐山融吉著，余萬居譯 1921(1988) 蕃族調查報告書：排灣族獅設族，363 ~ 4 頁。
- (2)佐藤文一著，黃耀榮譯 1931 台灣土著族的原始藝術研究，402 ~ 4 頁。
- (3)黑澤隆朝著，黃耀榮譯 1973 高砂族的音樂，82 ~ 8 頁。

(b)複合圓—封閉圓外有一個弧形。

—性別。

2.動作性 —(a)腿部動作主題 (Leg Motif)。

(b)圓心位置 (Focal Point)。

(c)圓與舞步的關係—順時鐘、逆時鐘、右脚或左脚啓步。

(d)手的主題。

(e)編舞。

(f)特色—結構、空間使用。

(g)其它。

3.各成分間關係—整合 1.與 2.。

其中許多項目均用各種圖表來比較，並以拉邦舞譜將最主要的腳與手的主題記出，分析相當專業而詳盡，比較也頗富趣味及價值。其分析實可用於各族舞蹈，在此不列於表一，請參閱原書較完整。

(二)背景介紹

(A)舞蹈與音樂的關係

在記錄的舞蹈中一律配以卡拉OK帶的音樂，只能提供節奏，雖有人試圖唱歌來配合舞蹈，但很難尋得原貌。

(B)舞蹈場地、出現時間與參加人員

(1)土坂村的豐年祭在土坂國小的操場舉行，大會舞出現在當天（七月十五日）下午三時卅分，計十分鐘長，約由六十名村民參加。其中分男女，開始時，男在前半，女在後半；舞蹈進行中隊形變換至圓形時，則男女混合。

(2)豐年祭下午的舞蹈比賽則有台坂、森永、新化、安朔、南田及土坂村六隊參加。均是新編類似土風舞的舞蹈。

(3)欣欣社的通橋典禮，則有二十名男女參加，在橋頭舉行，約舞了卅分鐘左右，有些新編舞步，有些傳統，但全配以卡拉OK式歌曲，舞蹈場面有些混亂。

(4)大社婚禮的舞蹈則是在大社國小的操場舉行，年輕男女參加，無分次序，在婚禮當天傍晚一直跳到第二天天明。

(C)舞蹈規則與禁忌

在觀察相當有限的舞蹈資料中，現存舞蹈似已無所謂規則，新編舞蹈佔絕大部分；男女老幼也無次序，有些舞步雖分男女，似也只是遷就編舞。五年祭祭典中也無正式舞蹈，在頭目家有些舞蹈場面，以年輕人娛樂為主。

(D)服飾

在婚禮中服飾很整齊，其餘祭典中老人穿著較整齊，婦女著黑絨或藍色長衫，上鑲精細珠飾或刺綉。男子則著黑色短裙及上衣。詳細情形請參閱服飾篇，團體舞蹈中服飾較混亂，有些卑南的服飾出現。

(E)整體精神

在大社的婚禮中，較為莊嚴，其餘場合均較輕鬆，娛樂性質重，態度神情愉快。

(三)舞蹈分析

(A)隊形種類與進行方向

基本上是圓形與一字排開兩種，其餘均因編舞成分太多無法辨認。圓的行逕順時與逆時均有。

(B)動作分析（表二）。

表二

分 析	分 類	總數	舞 步
主 題 (Motif)	腳步為重 Step	6	A , A _r , B , C , D , E
	具腿步動作 Gesture	5	A , A _r , B , D , E
	具身體動作 Body Movement	1	E
移動空間 (Locomo- tion)	空間移動大 Maximal Locomotion	6	A , A _r , B , C , D , E
	空間移動小 Minimal Locomotion	0	
	無空間移動 Non-Lo comotion	0	

分 析	分 類	總數	舞 步
進行層面 (Plane)	橫 面 Lateral	0	
	縱 面 Sagitttle	6	A , A _r , B , C , D , E
圓與舞步 的 關 係	順時鐘左脚啓步	0	
	順時鐘右脚啓步	1	B
	逆時鐘左脚啓步	3	A , A _r , C
	逆時鐘右脚啓步	0	
圓心位置 (Focal Point)	圓心在正前	2	B , C
	圓心在斜前 (右、左)	0	
	圓心在斜後 (右、左)	0	
	圓心在正後	0	
牽手方式	左右牽手	0	
	左右交叉牽手	6	A , A _r , B , C , D , E
	不牽手	0	
	拍手	0	

(C)編舞結構

此為傳統四步舞的結構，新編舞蹈不予記錄。

M : 代表主題 (Motif)，以 Leg Motif 為主。

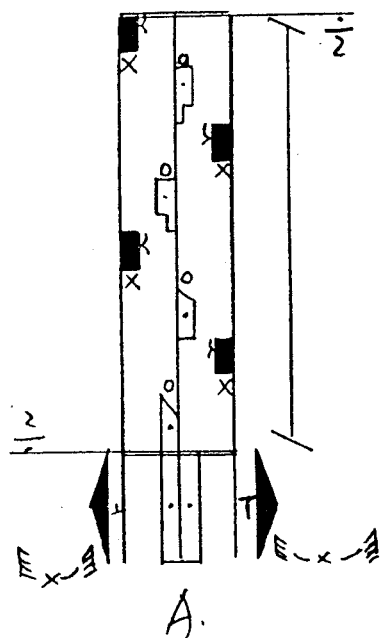
Na : 代表不離地 Non-aerial 動作。

$\frac{?}{\div}$: 重覆，視需要重覆。

$\frac{M}{\div}$
 $\frac{?}{\div} Na$: 不離地的主題不斷重覆。

(D)舞步記錄

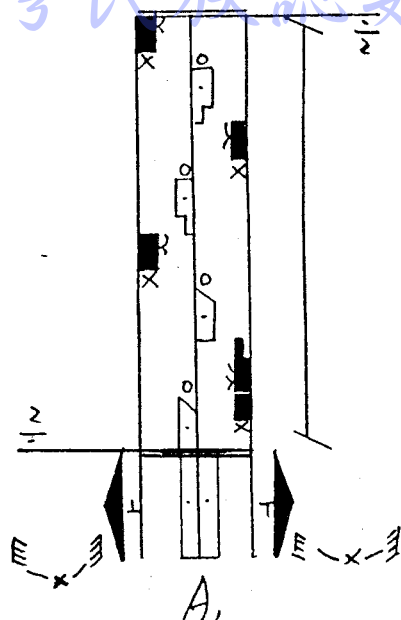
舞步以拉邦舞譜 (Labanotation) 記出，在有限資料中記錄出現較多較具代表性的舞步。說明附於舞譜之下。



右脚向後踏一步，左脚拿 place low
 ，膝略彎，脚碰地
 左脚向後踏一步，右脚拿 place low
 ，膝略彎，脚碰地
 右脚向左斜前踏一步，左脚拿 place
 low，膝略彎，脚碰地
 左脚向左斜前踏一步，右脚拿 place
 low，膝略彎，脚碰地
 交叉牽手，左上右下

= ♩ = 88

台灣民族誌數位影音典藏計畫



右脚向後踏一步，左脚拿 place low
 ，膝略彎，脚碰地
 左脚向左後踏一步，右脚拿 place
 low，膝略彎，脚碰地
 右脚向左斜前踏一步，左脚拿 place
 low，膝略彎，脚碰地
 左脚向左斜前踏一步，右脚經過
 place，擦地拿至 forward low
 交叉牽手，左上右下

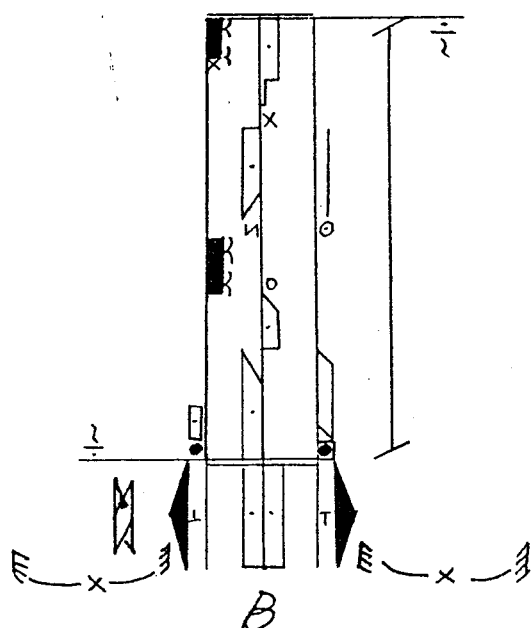
= ♩ = 88

說明：(1)一九八八年七月十五日豐年祭舞蹈比賽最常出現的兩種舞步。

(2) A₁，與 A 不同處在於第一步，A₁ 右脚較強調踢出去的動作，其餘皆與 A 同。

(3) 舞蹈重點為①不分男女，交叉牽手。

②每四步重覆，逆時鐘進行。



 = ♩ = 88

右脚向右後踏一小步，左脚擦地拿至
place low，膝略彎，再從頭重覆
 骨盆恢復，左脚向左斜後踏一大步

右脚向左斜前踏一步，左脚擦地拿至
place low的位置

左脚向左斜前踏一步，骨盆略向左轉

交叉牽手，左上右下

台灣民族誌數位影音典藏計畫

說明：(1)此舞步為在大社國小前會場，婚禮前一夜，年輕人盪

完鞦韆在榕樹下，自傍晚舞至天明。

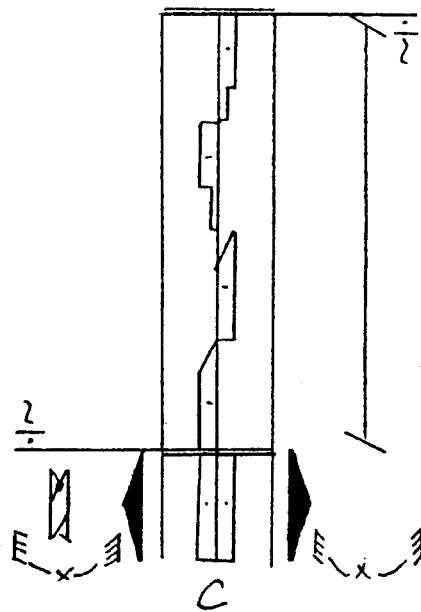
(2)配流行歌曲，4/4節拍。

(3)舞蹈重點為：i) 保持重心，不上、下起伏。

ii) 男女無特定次序，交叉牽手。

iii) 每四步重覆，順時鐘進行。

(4)與A，A_r 略同，第三步強調大步，A及A_r 則無。



右脚向後踏一步，再從頭重覆

左脚向後踏一步

右脚向右斜前踏一步

左脚向右斜前踏一步

交叉牽手

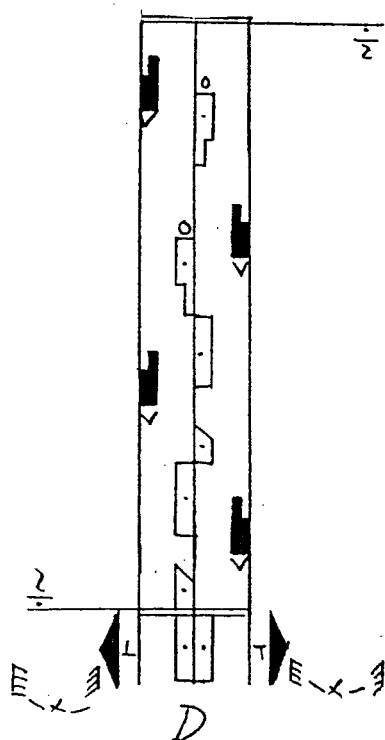
說明：(1)此舞步在土坂欣欣社通橋典禮時（一九八八年七月十六日上午）所跳的舞蹈。

(2)配以山地流行音樂 4/4 節拍。

(3)舞蹈重點為：i) 輕鬆愉快。

ii) 男女無特定次序，交叉牽手。

iii) 每四步重覆，逆時鐘進行。



右脚向後踏一步，左腳 developpe
至 forward low

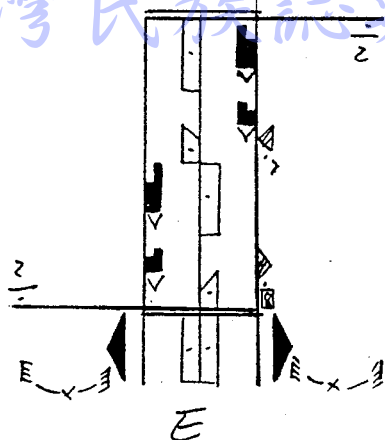
左腳向後踏一步，右腳 developpe
至 forward low

右腳向左斜前踏一步跳，左腳
developpe 至 forward low

左腳向左斜前踏一步跳，右腳
developpe 至 forward low

交叉牽手，左上右下

台灣民族誌數位影音典藏計畫



左腳落地後，右腳再 developpe
至 forward low 一次

左腳向左斜前踏一步跳，右腳
developpe 至 forward low，身體換左傾

右腳落地後，左腳再 developpe
至 forward low 一次

右腳向右斜前踏一步跳，左腳 developpe
至 forward low，身體略右傾

說明：(1)此二舞步爲一九八八年七月十五日土坂村豐年祭中大會舞
的舞步，較具傳統色彩。

(2)舞蹈時 i) 男在前，女在隊伍後半。

ii) 交叉牽手。

iii) 重覆進行，隊形是編排出變化所以不予記錄。

四、大社聚落之服飾

顧坤惠

(一)前言

排灣族羣分佈廣濶，由中央山脈西側，屏東縣境內，北部的拉瓦爾羣（Raval）開始，向南延伸，依次為布曹爾本羣（Butsul），巴武馬羣（Paumaumaq），查傲保爾羣（Chaobolbol），沙步德羣（Sabdek），拍利傲羣（Parilallao），及中央山脈東側，台東縣境內之巴卡羅羣（Pakarokaro）。其衣飾文化之內容亦隨各羣所處地理環境，對傳統價值認同程度等因素，而呈現不同的面貌。排灣族羣之服飾雖因地域的分佈而在色澤運用、型制、配飾的搭配、縫製方式、材料及圖案等方面有不同的表現，但基本上，蛇紋、人頭紋、人像、太陽紋、gumas（圖一）等主題則不斷地被重覆使用。另外，鄰族衣飾元素的採借，也普遍存在於族羣交界處，如台東巴卡羅羣與阿美族、卑南族毗鄰而居，屏東三地鄉Raval拉瓦爾羣與魯凱族相鄰，通婚頻繁，也可藉此看出族羣互動影響之端倪。

本文僅以拉瓦爾羣的老村落——大社村為田野地點，訪問時間為 77.11.24-30，77.12.20-25，內容以目前日常或儀式（豐年祭、婚禮）中所著之傳統服飾為主，陳述它與生命禮俗之信仰、社會貴族階級制度，與個人成就等的關聯。另外，這些傳統的規定在現今的社會中還具有多大的影響力？人們如何去解釋、調適？不同的解釋間又代表了什麼意義？也是有趣而值得探討的問題。

(二)文獻回顧

日人將廣義之服飾分為下列三項：①衣飾②裝飾品③毀飾（文身）。因本文只涉及前二項，故亦僅列出相關之文獻。1921 年小島由道的番族慣習調查報告書 5 卷之 4（1984，黃文新譯），介紹服飾之種類，及其在不同社羣之不同名稱（排灣語音），並

註 1：移川子藏之高砂族系統所屬之研究中之分類。

描述其質料與形制。另外闢專章討論喪服的各種形制、服喪的親族範圍及期限。1921年佐山融吉的蕃族調查報告書(1988, 余萬居譯), 列舉若干社的各類服飾名稱(排灣語音)。1931年佐藤文一的台灣土著種族的原始藝術研究(1986年黃耀榮譯), 對琉璃珠之質料、樣式、色彩及由來均有一番解說, 並敘述有關的傳說。1962年陳奇祿的台灣的原始藝術(台灣省文獻委員會第六次學術座談會), 介紹各族在夾織、刺繡、貼飾、珠工等方面的不同表現, 並對排灣族羣由北而南, 刺繡、珠工、貼飾的漸次分佈感到興趣。1972年台灣省通志, 以常服、盛裝, 分別各服飾種類, 簡介紡織。1980年高業榮的記排灣族的額冠裝飾, 敘述冠飾的四種功能, 並強調冠飾在排灣族中的社會意含, 及不同場合中的裝扮。對冠飾之各種型態有通盤的介紹。1983年李莎莉的碩士論文排灣族衣飾文化的研究, 主要以博物館內之服飾標本為研究對象, 介紹其衣飾的材料, 製作過程、測量並描述各類服飾, 最後並探討衣飾文化與社會背景的關係——即與貴族制度的關係。1984年許美智的碩士論文排灣族琉璃珠的研究, 對琉璃珠的傳說, 信仰及其對排灣社會的諸多功能加以探討, 跳出純粹物質層面的描述。

以上文獻資料, 多半以整個排灣族為探討對象, 但排灣族分佈範圍廣, 其間各族羣之差異亦大, 實無法一概而論。日據時期的番族慣習調查報告書及蕃族調查報告書, 雖以各族羣或社別分開描述, 但也很少觸及Raval族羣的個別特色。Raval與Butsul、Ruki相鄰, 在系統上與Butsul有非常不同的來源與神話傳說, 且因與Ruki通婚頻繁, 在衣飾上也可見其彼此的影響。本文將針對大社村服飾為描述對象, 並以三方面說明服飾對村民所透露的訊息及意義:

- (一)生命儀禮中各階段之服飾。
- (二)社會階級的區分。
- (三)個人成就的裝飾權。

(三)生命禮儀中各階段之服飾

在一個排灣族人一生的成長過程中, 要經過好幾道關卡, 表現在外顯的儀式中, 便有seman alak, seman vulungvulung, gitsulu, butskʌð, 與葬禮等。而每個儀式背後, 均有其信仰上之背景, 並且同時也表現在物質層面上, 如衣飾²。

• seman alak : 小孩出生一週左右, 由母親或位尊之親人來為小孩祈福。一早天未明(以避免聽到噴嚏聲, 不吉之鳥叫聲), 先採好榕葉dialalap, 並用竹筒盛水(煮

註2: 儀式描述多為口述舊日習俗, 多已不再執行, 事例則為筆者田野所見所聞。

糯小米之用)，再將沾了豬油之榕葉、豬肉片、小米、鐵屑放置在特定的祭盤上，占卜4次後，將上述四物放入 *lalubuaən*（小竹筒容器），唸些祈福語，希望小孩健康成長免於死亡，此後才可帶小孩外出，且必需隨身攜帶 *lalubuaən*，直至 *seman vulungvulung*。這時候小孩的衣服極為簡單，類似日本和服，而袖口、下擺不摺也不車邊（仍為神之子），同時可以戴布頭罩（只縫四角），戴頸飾及手飾（用布條繫小塊豬皮或鐵屑做成的，有趨邪之意）。

• *seman vulungvulung*：時間不定，端視各人家庭經濟能力。通常會儘快做完，以解除 *seman alak* 留下來的禁忌。*seman vulungvulung* 表示小孩已成為獨立的一個“人”了（一說，買兒童之靈魂，請神賜予我，脫離神的護佑）。若不行此儀式則會長不大或多病，因此而早夭之幼兒必須個別埋藏於隱密處；經過 *seman vulungvulung* 後死亡者便須以成人之禮葬之，並為之帶孝。此時可將 *seman alak* 時附加在小孩身上的飾物或避邪物取下，收藏於月桃箱內，只有帽子經過改變後留下（原為布塊頭罩，現可將頂部紮起成帽形，此儀式雖已不再執行，但村中初生數月的小孩，仍可見到配戴特製的小帽）（圖1、圖二），富有人家會為小孩加 *ada* 做成的手鐲（*galap*）或腳環（*dagað*）。此後衣服之布料也較講究，以整塊布作長袍狀，並且車邊。至於衣服上的裝飾則看家中是否有人會刺繡而定。

以上二個儀式，有時候因經濟因素而合併舉行，也有遲至6、7歲（或更晚）才舉行的。兒童期的男孩尚有以單一塊布料自背部繞過兩腋下，在胸前交叉後，於頸後打結的衣飾叫 *dialialuan*（圖2），或僅以單布遮蔽下體，上著皮衣。稍大，男孩可穿上下兩截式的上衣與綁腿褲，直到 *gitsulu* 之後才穿 *dəvdə* 短裙及接補式上衣（*ibuk*）（年輕者 *ibuk* 較短，年老者較長稱為 *nvigua*。）；女孩則自小便穿裙（*kun*）與綁腿（*tsatsavu*）。

• *gitsulu*：男子成年（生理器官成熟且能自立），富有家庭會殺豬、煮小米，請親友共享（但喪子、喪夫者、孕婦、流產者、生過雙胞胎者均不可參加），此豬肉與小米只可限於主人家食用，不可外帶，且離去前必先洗手。並由家中女性為初成年者行祈福儀式（儀式時女性需卸下綁腿 *tsatsavu*），祈求男子能健康、富有、獵物豐獲、走過的地方均像羊帶來一般多子。因此儀式要殺豬，並非每個家庭均負擔得起，故也有人沒有做。

成年男子可開始正式配刀，戴耳環 *əmigau*，頭戴紅布頭巾 *galumian*，穿著短黑裙 *dəvdə* 並加入村落公衆事務，也可開始公開追求少女。

少女的成年以生理跡象（如月經、乳房發育）為依據，由母親為之戴上黑棉布纏頭（*dəmaðað*）、象徵貞操與處女的耳環 *vatsvats*、手鐲 *gaðað*，並於手背上刺紋（*na-*

gini vət̪sik)。並開始參加青年集體聚會唱歌之場合，早期對女性貞操有非常明顯的判定，若一女已與他人發生性關係，便必須摘下耳環，否則別人可在公眾場合中，當面扯下耳環並羞辱之。節慶中婦女最常戴的菊花頭飾 (daðað no lanɣits) 也自成年後開始配戴，不分年齡階級。

〔事例1〕民國77年8月21日大社村豐年祭，一早分三區清理舊日往獵場與外地之道路 (①拉木聚落旁往山上之獵路，②通往舊吊橋之路—以往之對外主要道路，可通往高樹，③通往瀑布之路。) 並依三區舉行村民聯合祭品比賽 (以往豐年祭結束 [mavəswan] 後，要上山出獵，各家準備食物，以供山上共食。) 評分標準以傳統食物為高分，如小米酒、avai、tsinavu ……等等，也有村民準備百合花，以其傳統特殊意義要求評審加分。其中以第三組準備最為豐盛，包括山豬肉，完整的山豬頭皮模型，飛鼠肉，自產小米、陸稻、甘藷、芋頭、花生……等。而這組貢獻出的食品，有大半來自其中一個家庭，他們全家盛裝而出，為向村民介紹家中的男孩 (約11歲左右)，小男孩穿著 ibuk (短上衣)，gachin (綁腿褲)，頭戴山豬牙飾、羽毛、腰配山刀、戴貼頸複串項鍊 (複製之 ada) (圖三)。表示這小男孩可以跟著上山工作及打獵了。

• butskΛð : 男女經過一段時期的交往 (男孩於工作後前往女家唱歌、聊天，並於豐年祭時送整捆薪柴給女方)，開始談論婚嫁。此時母親都會鄭重的問女孩，與男孩的關係到什麼程度，因為若已發生性關係，則在談論聘金時便不能要求太多。這也是平民男子娶貴族女子，在付不起重聘時，可採用的變通方式 (參見蔣斌 1980, p.274 及 295)。聘金又因彼此之階級而有不同的方式，在此不細述。

〔事例2〕民國77年2月17日，大社一對青年竹生與雙貞締結連理，因雙方皆為平民，不舉行 bouguts，一早雙方親友都忙著準備各項事宜，此時大多數已換上傳統服飾，在男方家，親友們邊唱歌，邊為新娘製作一頂帽飾 (圖四) dinnəgΛð validuk。將切半的柳丁略瀝乾，以雙線鐵絲串皮面，圈成圓形 (皮面直立向外) 於尾部交叉，分別突出二條鐵絲，用以串 lanɣits 小菊花 (黃色與橘色)，交叉處置有一花團，由雙層白紙兩側剪成鬚狀包裹，周圍再插上綠葉，另以芒果樹心 (lisk) 刮削而成之白色花形飾物插於花團二側，這樣的花團有三個，另兩個置於帽面兩側。最後才以毛線交叉 (於每個柳丁皮面) 完成。中午舉行西式 (當事人及伴娘、伴郎穿著白紗禮服及西裝) 證婚，並擺桌請客。傍晚時分，於榕樹下盪鞦韆 (因為平民不可立鞦韆架)。晚上便在女家整夜歌唱、跳舞，分贈親友食物。翌日一早，抬轎前往男家，由新郎抱新娘入洞房。(儀式過程請參看錄影帶)。

新娘頭戴的冠飾與帽下的“百合”飾 (lagalau di ləgaən) (由白紙剪成花冠狀，上下二層，中間夾有紅色毛線絲)，經其親友 (50歲左右年齡層) 告知，只有保持貞

操的新娘才可配戴。但身為調解委員的 malats'mats' (民前 4 年生) 則表示, 並無此含義, dinəgəbaən 就是新娘戴的頭飾, 表示為其結婚之日, 與其它女伴頭飾的差別為最後交叉留有二條鐵絲以穿小菊花 lanjits 或 lasalas (直徑約 2-3 cm 之圓形野果實, 成熟時呈黃橙色) 或 sili 小辣椒等。且僅有新娘可以頭髮穿插於柳丁頭飾間 (現以毛線結之) ³。

產生這樣的差距, 也許更可以說明以前對結婚儀式的態度。早期排灣社會中, 只有經過正當手續結婚者, 才有較盛大公開的婚禮。(當然也因雙方階級而有不同之程度) 婚前發生性行為者, 是不被允許舉行公開婚禮的。

至於 basigip, 專指 lagalau di ləgaən (百合), 的爭議就更大了, 事例 2 中的新娘頭戴 basigip, 參加婚禮的許多少女也戴 basigip, 村民 (以平民居多) 說現在誰都戴 basigip, 但以前只有處女及正當結婚者才可配戴, 但部份頭目家的女性則強調, 那是貴族家系的專利, 根本不關貞操之事, 頭目即是權威, 就如男頭目可有三妻四妾一般, 女頭目的性生活亦無人可過問。dagivalid 家的 malats'mats' 則表示, basigip 要有中間紅色絲條 (baðədək) 者才具有意義, 且必須 bouguts 才可配戴 basigip (而頭目才可行 bouguts 之禮, bouguts 一定要殺豬, 一說取豬舌之意)。bouguts 愈多次為其個人之光榮, 可於公共場合中唱歌以表之, 但都必須經過正當手續結合與此離。(一說, 一女子每接受一次 bouguts, 便可加上一層, 愈多層則愈可當眾誇耀。) 由此可見, 不同身份者, 對傳統的詮釋與著重點均不同, 有時也可被用來加強或保護某種地位與既得利益, 或用以爭取某種權利。

在目前盛裝的場合中, 特別是婚禮的歌舞場合及豐年祭, 常可見到女子頭飾以羽毛來裝飾, 早期只有其祖先為勇猛之獵人或戰爭的英雄或頭目才可配戴以顯榮耀, 其中有一種全白之鷹, 其羽毛則不分平民貴族, 只要是正當結婚者皆可於節慶中戴出來。

• 葬禮: 喪服 (巾) 的穿戴在大社仍被遵守著, 雖然程度上較為鬆弛, 親等的限制也已不那麼嚴格 (三等親之內), 就像喪家所言全憑個人心意了。喪巾的形制目前仍可看到三種: ①頭巾式 igiwulawulən, (圖 3), 女子配戴, 頭目可刺繡紋。②披肩式 vayað (圖 4)。以上二種形制常用黑、綠、藍三種顏色。③寬約 1.5-2 cm 之黑布條, 綁於額頭, 額前綴有 3-5 顆小珠子, 由男子配戴。唐月秀表示直系親屬通常頭、肩都帶, 以往

註 3: [事例 3] 中亦有送 lasalas 做成之頭飾 (背部垂下二條), 其送禮之慎重均比照結婚儀式, 此 lasalas 頭飾之象徵亦同, 現在村民也解釋為女方乃正當 "結婚" 者故可得之, 其它女伴用柳丁頭飾盤於帽飾上, 沒有垂下二條, 以資區別。此例中當事人並無配戴。

至少一年才取下，現在依教會之禮節，近親通常戴一個月至40天左右（遠親一星期即可卸下）。胸前別上之小塊黑布（或一小團綠毛線）則較久，看個人對死者的懷念而定。但為應現在外出工作者的方便，喪巾約一星期便可取下，但須經教友到家中集體禱告後才取下。

服喪期間，喪家不可外出 givala（拜訪，串門子）或到親友家吃飯，村中熱鬧場合亦同，若遇上結婚慶典，需當事人前來 smupuluan 後，才可參加喜宴。但筆者當時正值耶誕節前夕，長老會與安息日會教友分別在教會以鮮花佈置會場，亦有喪家參與整理工作，當事人解釋：「耶誕節情形不同，且身為教友也就不忌諱那麼多了，但老人家就不這麼想了。」服喪期間，若外出時忘了戴喪巾，就不可再戴。以往老人家之喪巾上至少有三個小 ada（紅、黃、綠）用以外出或到田中工作時護身（戴綠毛線亦可），年青人則不受此限。

(四)社會階級的區分

〔傳說 1〕蛇紋圖案之由來（dagivalid 家 malats'mats' 口述）：

很久以前，一天，dagivalid 家的父親到野外採 adap 草，要給他的女兒們配戴，因為 adap 草，開花過後，枯了，香氣反而愈濃。但却被蛇看到了，便問：為什麼要採 lagalau？dagivalid 家的男人便說是要給女兒們配戴的。蛇便要求他將女兒嫁給它，否則他就得以死賠償。dagivalid 家的男人便傷心地回去，將這經過告訴了二個女兒，大女兒一聽說對方是蛇，說什麼也不肯答應，而二女兒見狀，為了保全父親的性命，就答應嫁給了蛇。當蛇領隊前來談論婚嫁時，所有的人看到的都是蛇，唯有二女兒看出是人，並隨之而去。自此蛇紋圖案便為 dagivalid 家所擁有。（參閱蔣斌 1980, p.147-148）。

〔傳說 2〕蛇紋圖案轉讓的經過（dagivalid 家的 malats'mats' 口述）：

dalimalao 家的祖先為陶壺與太陽所生，故被稱為頭目。一日，dalimalao 家人支使 dagivalid 家的小男孩 validi，在穀倉下背 dalimalao 家的嬰孩玩，但一不小心却將嬰兒撞死了。dalimalao 家人非常憤怒，便向 dagivalid 家要求賠償（davon），條件如下：①要 validi 陪葬（即活埋），由 validi 在下，再放入嬰屍。②dagivalid 家要交 vadis 給 dalimalao 家，包括所有最好的農、漁、獵物（山豬之心臟、肝臟、後腿、小米、魚……），但後來演變成向所有平民收稅。③讓出 avas（有蘆葦的山坡地，因為那兒山豬多，且好躲藏，而狩獵時可採火攻）。④蛇紋圖案歸 dalimalao 家使用，但 dagivalid 家仍可使用（請參閱蔣斌 1980, p.57-58）。

經此事後，dagivalid 家的分支 davelonjaen 家不滿頭目的行徑，說命都賠給頭目

了，便離開大社，到外地流亡，後定居於安坡。

排灣衣飾中以以下三種繡法最爲常見：①珠繡 *binoluvutsaən*，早期爲貴族階級所專有。②線繡 *binasayabaən* (*basayap*)，*Raval* 區域最爲盛行，手工也細，日據以前貴族平民各有所屬的圖案而不可僭越。以上二傳說所指即爲線繡中之蛇紋。(圖五) ③貼布繡 *binogiatsalan*，南排灣最爲盛行。傳入 *Raval* 後，被各階級普遍使用。

珠繡衣飾中以繡有 *inada a davaən* (太陽紋)(圖六)及整排 *gumas* 圖案之上衣 (*linnəbasaən*, *labas*) (圖七)最爲貴重，是頭目家系中流傳的標誌，這與排灣早期的神話傳說有關。目前珠繡服飾已普遍於各階級中，圖案也愈趨繁複，由實相之蛇紋、花紋(特別是百合花)、蝴蝶紋、人像、人頭紋(圖八)、陶壺等，到活動動態的描繪，如 *pudjuma* 立鞦韆架、盪鞦韆，捕獵獸物……等，亦有將神話過程之要素集合起來創造新的整體象徵圖型：太陽、人型與陶壺，將傳說中頭目之誕生形之於實相。近來，更有將國旗、黨徽等繡上衣飾，表明了某種意識型態之介入。但，大社的珠繡衣服仍持較具傳統色彩之實相圖案爲主，而其數量又較線繡衣飾爲少。

大社線繡之盛行，可自其刺繡人口之多及年齡層之廣得知。線繡衣飾可分爲① *danu baivavali* 白布底，黑線直線繡及② *idanunew* 黑布底，紅黃綠各色繡線，以十字繡爲主。此二種繡法中，又分別對各階級所使用之圖案加以限定，如 *danubaivavali* 中頭目所使用之圖案稱爲 *inuagunjaən* (圖5)，平民者稱爲 *znəðlan a lan*。*idanunew* 中頭目所使用之圖案有 *lilanɣalaən* 蛇紋(圖五)。其它以菱形爲主內容可自行設計。平民有 *vinotsulan* (圖九)⁴，*vinitatsaə*，*ziɣiɣəlan*。以花型紋爲主。

除以上數種圖案之外，有些圖案之使用範圍(指階級間)並不是那麼明確，報導人之間並沒有一致的看法，如 *sinangilaən*，*lilonlilonjits* (繡有 *lilon* 陶壺之圖案)，*lininalanɣalaən* 等。其中原因則需待進一步的了解，以 *linanɣalaən* 爲例，或言因蛇形似山地酒杯，爲頭目專屬，但平民可繡少部份，且必經頭目同意，那麼，是在什麼情形下，平民可要求繡類同的圖案？圖案的轉移是否要透過某種儀式爲中介？例如結拜、戰功……等等。

可以確定的是，頭目特有圖案之老衣，通常只流傳於本家之長子，以本家爲重。但若平民與貴族通婚，則要等到下一代，圖案才可流入其家。

線繡除了上述可表個人階級地位之幾何圖型外，另有表個人能力之山鹿紋、山豬紋、蝴蝶紋等，待下一節再述。

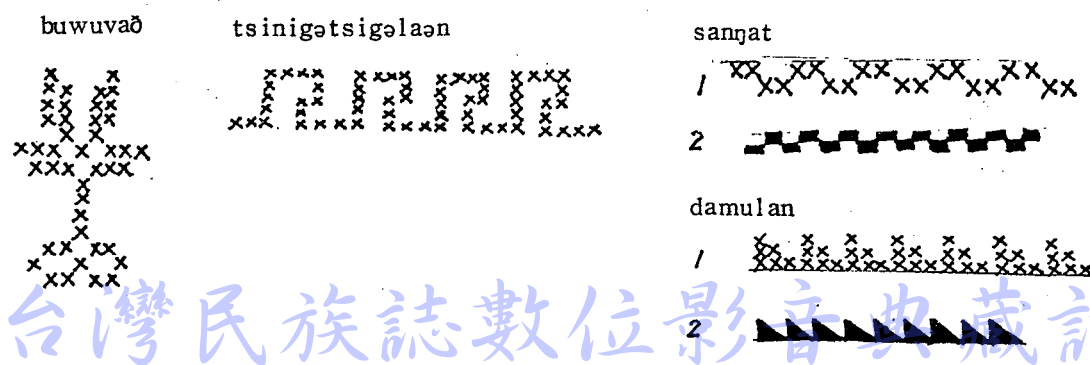
註4：*vinotsulaən* 頭目家族可繡，但不限制平民繡，因此圖案爲日據時期自 *Butsul* 傳入(由 *gisudu* 嫁娶傳入)非大社原有圖案，故無限制。

對於頭目、平民相同之服飾亦有不同之稱呼。（見表 1）

表 1：

衣飾	貴 族	平 民
上衣	inadaadavaən (太陽紋)，加鈴鐺	
下裙	rənnai, 加小鈴鐺	kun
綁腿	inalu a naən	tsatsavu
長服		lonpau
腰帶	binosiənḡisiənḡaən	lavui
扣子	tsinagatsagalan, 有各式花紋	inachinḡalan, 僅直線

除了可識別階級與能力之圖案外，也有一些裝飾性之圖案是不分貴族，平民的，如



最後要提的貼布繡 binogiatsalan (ḡinatsianaən) (剪)，因非本地流傳之繡法，乃自 Butsul 處學來的，故也不分貴族、平民皆可使用。但在大社使用之頻率較少，多半用於內裙下擺為裝飾，以人形、蛇紋、蝴蝶紋、人頭像為主。繡法上分為① inalu-galutsə 剪好圖案縫繡於布面上，② binalulaliga 以布縷空部位為主要圖案，使底布之顏色露出

據稱民國 74 年 12 月 25 日大社舉辦各教會聯合耶誕夜晚間之歌舞場合中，有一貴族家女子因看不慣平民穿著繡有貴族圖案之服裝而上前欲扯下其衣服（參閱蔣斌 1980, p. 86, 有類似之個案），造成一時之紊亂，據多位長老對此事的看法，認為貴族現已無權利限制平民穿著貴族圖案之衣服，因為在光復初期，生活艱難時，頭目們（dalimalao 家的 zbuð, gazaḡḡiz 家的 ʒlən, dəmaðaðad 家的 malivliv……等）已將圖案之權利賣給了平民，至於當時賣的情形如何？malats/mats 回憶道：由各家頭目到村中按家戶賣出繡有貴族圖案之衣服，平民買了，穿久磨壞了，便會自己補繡上去，平民也會繡，但以前受雇於頭目，却不可以自己繡來穿。石慶生（民 5 年生）則表示，當時頭目們將繡有貴族圖案之衣服賣至平地，經複製後，這些衣服又經由商人賣回到山上平民家中。身為頭目家系（嫁入）之武晴桂（民 26 年生 vavawaən）本身也繡珠繡之男女服裝，其

中多繡有貴族之代表圖案：如 *inada a davaən*，太陽紋，與實相之蛇紋……等，她表示這些衣服也會賣給平民，或賣到三地門，所以已經很混亂了。

(五)個人成就的裝飾權

排灣族雖是個貴族階級社會，但對個人能力與成就，却是非常重視的。不僅在公衆場合中，飲酒唱歌時，可以詳盡地描述自己英勇的事蹟，以比諸同儕，更在重要的場合中，穿戴出屬於他自己的榮耀。在衆目睽睽之下，這種個人成就的裝飾權是不容僭越的，否則易遭人恥笑，就此層面而言，頭目、平民之階級差距已不重要。

狩獸在過去的生活中，佔有非常重要的地位，在面對兇禽猛獸之際，正是個人能力展現的機會。所以，團體出獵時，對於誰先射中獵物，或誰敢於用短刃直刺受傷發狠的困獸，都有明確的權益去分割獵物的各部位。狩獵的戰利品，除了食用外，其餘的部份使用來裝飾，以彰顯個人的能力。獸皮、尾巴、獸牙、羽毛等最爲常見，其中又以羽毛的配戴有嚴格的規定。除此之外，男子配戴全株百合花飾也是表示爲狩獵英雄。

以獸皮做爲帽飾之帽型約可分爲三種：① *dalubuən* (圖 6)。蓋頂式，通常以山羊皮或山羊皮(去毛)分三塊，二道縫線組合而成，前額飾以一排貝殼，或牙飾；或二塊皮，一道縫線，頭顱半圓型一塊，後頸加縫一塊。在此地並未見到男子以布料綴繡珠子製成之 *daluduən*。② *daubu* (圖 7)：圈式帽，通常有豹皮、山豬皮二種。帶毛的山豬皮(山豬背部之長度)，沿額頭繞一圈後固定，尾部漸縮小並自然平擺，尾端有時裝飾以小毛線團。豹皮 *daubu* 則僅固定之圈狀不留尾曳，二種 *daubu* 通常均飾以牙飾與羽毛。此外，*daudu* 仍包括以黑棉布爲材料(兩側繡上各式幾何圖型，二端加上小毛線球)纏繞額頭數圈後打結的型式(圖 8)，而平時最常戴的 *daubu* 便是將毛巾綁上額頭即可稱之。③以動物頭顱皮帶角帶毛蔭乾，自然成一帽型，再飾以貝殼。(圖 9)。

以獸牙製成之裝飾品約可分爲三類：① *bagumats* (圖 10) 通常爲山豬牙(豹牙者稱爲 *gamuts*)，獸牙沿圓形螺貝 *galiba* 直立排列成圈，*galiba* 上有時會綴有一顆 *ada*，周圍並飾以珠繡之太陽紋。② *baliagam* 以成對之獸牙裝飾於 *daubu* 之正前方(較大)，通常爲山豬牙，與周邊(較小)。③ *bagagilin* 以排列整齊之小獐牙固定於長條布塊上，綁在額頭上裝飾。

早期獸皮、獸牙製成之裝飾品，關係個人或家族的狩獵事蹟，不可任意配戴。在各式獸皮帽上，通常配以各種型態之獸牙以爲裝飾。其中又以公山豬牙，最能代表獵人的英勇。石慶生表示：「已受傷的山豬，比任何動物都還可怕。且山豬牙不包括在 *vadis* 之內，故除非你有真正的事蹟，否則絕不可戴，但豹牙飾就無此硬性規定，只要有錢就可

以買得到。山豬牙飾則是無可取代的，特別是 bagumats, 要捕殺十隻公山豬以上（包括以陷阱獵殺的）才可配戴。」另外，daubu no vavui（山豬）的配戴，也要親自以山刀刺死 3 隻公山豬以上者才有資格。

以獸皮製作衣服方面，我們可以發現，在大社非常少見到豹皮衣，為什麼會這樣呢？民國 1 年生老獵人甘富財表示：以前對獵豹便有禁忌（一說，昔日村人獵豹殺之取皮，却得豹聲之疾，故村人戒之。）所以，即使誤獵到豹，既不取其皮也不食其肉，當場便將豹埋於地下，待其腐爛再取其牙，也許這項禁忌可用於說明，為什麼豹牙飾不像山豬牙飾一樣具有強烈的個人成就象徵。然而南排灣便無此禁忌，不僅吃豹肉也取豹皮、豹牙，而以其所做的裝飾物意義便不同了。所以，當屏東縣政府舉辦全縣豐年祭時，仍可見到為數可觀的豹皮衣。大社村的獵豹禁忌，在新教傳入後，也已解除，年輕一輩（50 歲左右年齡層）的獵人對獵豹的認知與老獵人便不盡相同。

此外，善獵者也可在衣服上繡出他的獵物：山豬紋、鹿紋等都與個人能力直接相關。而男子戴百合花（全株）飾，代表他至少抓過五隻以上的大山豬（豬牙三指幅以上者）百合即象徵山豬牙，無平民貴族之分，依個人能力獲取之榮耀，其女亦可分享其榮配戴百合花飾。

前面提及羽毛（主要指鷹羽）在表示個人能力上具有較嚴格之規定，今以簡圖（見左）說明如下：



① galusgusan

② balits

③ bidi

④ baluadubu

位於 galusgusan 與 balits 間的一根羽毛並無名稱，也不具備特殊意義。

galusgusan, 規定只有獵過首級者才可配戴，而此事關榮譽問題，即使個人持有，而無事蹟功勳也不會隨便配戴，通常會贈給家族中獵過首級者配戴。

balits, 早期 vadis 稅收制度盛行時，獵人的獵獲物都要選最好的部份向頭目繳獵稅，如山豬的肝、心、後腿等，獵鷹所繳之 vadis 便是 balits 這根羽毛，使之成為頭目階級所專有（若為二頭目之 utsibutsibən 則贈送 balits 或 bidi）。若獵人不在自己或所屬頭目之獵區內打獵，則除了要贈所屬頭目 vadis 外，還要再送一份給獵區主人，而這項因素也是獵區劃分嚴格而得以一直保存的原因之一。

bidī 最早均由獵人自己保存、配戴，亦可贈予親友，而收受者，在公眾場合配戴時，必稱頌贈予者。bidī 是被公認為最美的一根羽毛，白羽黑紋，黑紋約呈△排列。石慶生表示，他的上一代繳交的 vadis 是 balits，待到他身為獵人時，頭目們看上 bidī 較美，之後便改收 bidī 為 vadis。

baluadubu，若是獵人自己上山獵獲的，則可自己保留，但若是團體狩獵，則這根羽毛必須送給第一個與你會合，得知你有獵物之夥伴。

由以上可知，羽毛的配戴與個人能力及階級有關，然而現在已不具備這種意含，只用來裝飾罷了。

出草，也是以往排灣男人可以展現個人勇敢的行動，是種至高的榮譽，但日據以來早已被廢止。村民石慶生表示他是有資格配戴 galusgusan 這項榮譽的人，雖然現在已不那麼受重視了。原來，二次世界大戰期間，日人招募自願軍前往南洋作戰，他及若干村民為這項早先的價值觀念所趨使，便自願到南洋“殺敵”，而他是唯一的生還者。

據說人頭紋最早也只有獵首英雄才可繡在衣服上表示英勇，此外，在特別隆重的場合中可配戴柳丁頭飾 dinnəgað（完整柳丁以鐵絲串成圓圈，套於額頭上），配戴者有先後順序之分，晚輩後獵到首級者，需先向前輩報備後始可配戴。獵首之風氣已除，但 dinnəgað 却仍保留下來，以下二事例為筆者在田野中所見所聞。

〔事例3〕民國77年2月18日大社村宋朱妹 sulibau，（家名 dalunuduk）與德文村馬申妹 labulabu（家名 madaðawu）結拜。儀式之程序與隆重均比照婚禮舉行。德文村籌辦者表示，因大社為老村莊，地位較高，為尊重起見，由德文村馬申妹（象徵男方）向大社村宋朱妹（象徵女方）行 bouguts 之禮。（但因雙方均為平民，按理說不可行 bouguts 之禮，為此，村中也有不同的反應，這些反應也都顯示了某些價值觀的異動與存續。當晚在國小舉行的歌舞場合，也因村民參與者少，而早早結束）當德文村送“聘”行列，抵達大社村口，照例要停下來休息，等待通報。先由大社村調解委員 dagivalid 家的 malats'mats' 清點，而後請來 bagəlalau 家的 valu，看過後才呼嘯進入村莊，前往潘義雄 valu 家 bouguts，跳舞之前，由 malats'mats' 為（自稱為 dalimalao 家的）kui 甘輝配戴一頂由德文村準備的 dinnəgað（圖11），之後才由 malats'mats' 領頭唱歌跳舞（女內圈固定四步，男外圈跳躍步伐）。當晚，德文村部份村民留在大社宋朱妹家通宵唱歌、飲酒。翌日，隨同宋朱妹、馬申妹到德文村回禮，其中包括一套珠繡傳統女裝。

〔事例4〕民國77年2月19日，瑪家村 gazanŋizaən 家的 valu 與大社村 kalan-ŋaənzan 家的 zbuð 補行結婚儀式。因女方屬頭目家系（與 ðmalalat 家有親戚關係），男方需行 bouguts，並立鞦韆架（pudjuma），送聘的行列抵大社村口，由大社調解委員 dagivalid 家 malats'mats' 前往清點，結果因缺一根相思樹幹，最後以新台幣折換。

。前往女方本家 bouguts 時，先爲 malats'mats' 戴上 dinnəgΛð。午後於大社國小操場盪鞦韆。當晚下雨，且因爲補行婚禮，晚間之跳舞並不熱烈。

由以上二例可發現，dinnəgΛð 均出現於村際活動間，且都在 bouguts 時（事例 2 中的平民結婚沒有 bouguts，也沒有出現 dinnəgΛð，只不知若爲村中二家頭目聯姻是否會出現 dinnəgΛð？），而目前頭戴 dinnəgΛð 者，其意義必定不同於獵人頭者，那麼究竟誰才可以配戴 dinnəgΛð 呢？malats'mats 解釋道：既然別人準備了 dinnəgΛð，我們也要表示出有人有資格配戴，現在通常由村中德高望重的調解委員們或頭目輪流配戴，但仍要聲明誰是最有資格配戴的。（一說，平民結婚時由頭目配戴，頭目家族結婚則給平民中之英雄配戴，前次配戴過者則不再續戴，但需聲明誰才是最有資格配戴的，但因戴過故而轉讓）。

早先排灣族人常於村界處設立集會所（tsakað），此爲村落之集會中心，亦爲緊急狀況時的連絡站。當任何意外發生時，集會所之領袖 kalaiŋaən，便招集村中青年前往協助。速度最快，最先抵達者，也是受褒獎的對象，當衆人認可他這項能力後，他便可將蝴蝶紋繡在衣服上。

總之，愈有才能者，便可在衣飾上做愈多之裝飾，但若家中無人可爲之刺繡，而必需出資請他人代繡時，也可以 lasalas 或 sili 做成的頭飾來代表。

台灣民族誌數位影音典藏計畫

(六)尾語

由以上陳述可知，大社傳統服飾在台灣光復之前，至少透露了以下幾項訊息①獨立的人的概念，生物上分娩的過程並不代表獨立個體的誕生，因爲仍受神（tsmas）的保護，是神之子，神可隨時將之召回。如同孕婦所受的禁忌一般，需在一定的程序下解除，嬰兒（未成形）要進入人的世界，也必需透過儀式的轉換，解除先前的禁忌，而在衣飾上的表現則爲“固定”下來（車邊）有明顯的分界。這同時也與死後的埋葬形式有關，成爲人者與未成爲人者是不可能埋於相同的地方。（而魂的概念產生於何階段？儀式前、後死亡者，其魂的歸向相同嗎？）②生命階段中之定位與沉態，如成年、或結婚。表示個人已具備自立更生的能力，是大人了，可以和長輩們平起平坐。也有直接將結婚視爲個人成熟的代表，男子開始肩負家庭的責任，女子則要通過懷孕與生產的試練，成爲真正排灣社會中的男人與女人。③個人所屬家系之階級。階級的制定，有神話傳說上之依據，但却可經由個人的運用，如聯姻，以達到階層的流動。但衣飾圖案的提昇則需在第二代才獲得。④個人或家族之特殊事蹟成就。成就取向的裝飾權，在排灣階層社會

中佔有一席之地，也為增加個人地位的策略，同時對統治階層有制衡之作用。大社的歷史中，曾發生不滿頭目階級統治而離去之事例，由此來看大社 mazaŋinzaŋin（頭目）與 utsibutsibən（部屬）間之權利與義務，並非獨斷性，而是相對的。⑤原居地之優越性。就如同村民注重本家一般（家系之延續承傳，要看本家是否有人居住，戶籍是否遷出……等，均與其家在村中之地位有關）⁵，對源自本地的圖案（具神話傳說來源者）有較高之社會價值認同，而自 Butsul 傳入之 vinotsulaən（線繡花型圖案）與貼飾繡法就不受原社會階級所限定，平民均可使用。

排灣衣飾在今日大量製造的過程中，仍能不斷創新，而圖案上階級的劃分亦漸趨混淆，是否代表舊日經由家系、血緣而取得的地位，將被新的勢力所取代？不可諱言，世系關係與家族事蹟仍是村民在處理事件，或爭執時的一個重要話題，而衣飾却已跳出了早年社會階級的限制，用來展示美觀或財富。

註 5：請參閱蔣斌 1980 排灣族貴族制度的再探討：以大社為例兼論人類學田野方法的特性。

台灣民族誌數位影音典藏計畫



圖3.喪巾（頭巾）

圖1. 臺灣民族誌數位影音計畫



圖2. 森丑之助攝1950，蕃族
圖譜圖版78



圖4.喪巾（披肩）



圖 5. Inuagunaen

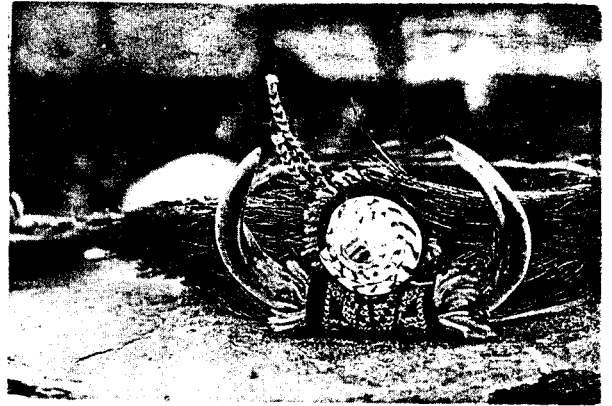


圖 7. davbu no vavui



圖 6. dalubutn



圖 8. davbu



圖9.



圖11.dinnegʌʌ 頭飾

台灣民族誌數位影音典藏計畫

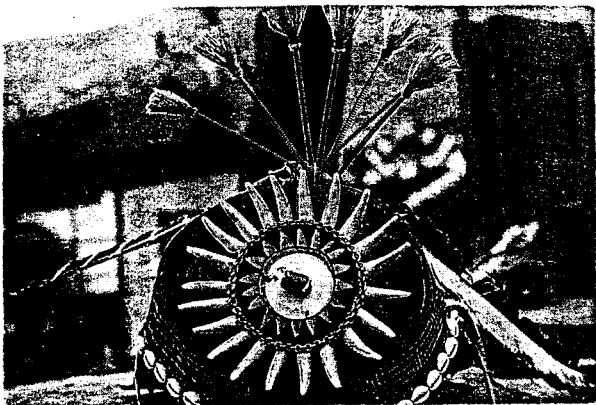


圖10.bagumats



圖12.大社村村長許坤仲及其夫人