

中央研究院民族學研究所
專刊之二十一

筏 灣

一個排灣族部落的民族學田野調查報告

石 磊

中 華 民 國 六 十 年

臺 灣 南 港

筏

灣

圖版壹
Plate I



筏灣全貌

村落依山坡而建，對面山上是筏灣的宗教聖地 Kapadainan



筏灣的道路

上：由水門到筏灣的道路（按照日本警察規定的標準修築的）

下：由筏灣到射鹿的道路（原始道路）

序

民國五十二年春季李亦園先生主持的南澳調查訓練計劃已接近於尾聲，所長凌純聲先生命我從下個年度開始單獨從事田野調查。在這個命令下，我開始留心適當的調查地點。排灣族的階級社會、古陶壺、青銅刀等神秘的氣氛早在民國四十六年冬天凌純聲師率領我們在佳平做民族學田野調查方法實習時就吸引了我，既然現在可以自由選擇調查地點，到排灣族去的機會決不放過。我把想到排灣族做調查的心願透露給當前對臺灣土著民族最熟悉的衛惠林師時，他指示我到筏灣村去。他認為筏灣是臺灣土著族少有的幾個仍居住在山區而未遷移過的村落之一，且該村為排灣族的古部落之一，排灣族的很多部落都是筏灣分出的，調查筏灣村是解決排灣社會問題的關鍵工作。這樣我就選定了調查地點。

本報告斷斷續續地前後共做了五年。基本的田野工作是由民國五十二年下半年開始到民國五十五年上半年結束；民國55~56年度是本報告的基本整理期間。在52~56的四年間，筆者曾接受長科會的補助。民國56~58兩年間筆者受國家長期科學發展委員會的資助到英國倫敦大學進修，回來後對底稿很不滿意，抽空再予改寫。

在這段不算短的田野調查期間內，我斷斷續續地停留在村子內進行搜集資料的工作。經常使用的方法是詢問法與觀察法。主要的報導人有：

1. 孟柯 (Kual)：他的父親是 Balingats 家的團主，因為他的母親是平民，且是其父的傭房，故雖身為核心貴族，但社會地位要比兄姊低些。他的年齡大約七十歲左右，頭腦非常清楚，記憶力很强，全村的系譜，以及本報告的大部份資料都是從他口中得來的。

2. 杜立本 (Ribun)⁽¹⁾，年齡較孟柯為輕，而且體格也較孟柯壯，曾擔任過某家地主的家僕，個人的社會生活之部份資料是得自他的。此外，還和他做系譜校正的工作。

(1) 杜立本先生已於民國五十五年春天去世。

3. 潘辦照 (Pantil)，大約六十歲，是本部落最後的一任部落將相（日治時期），部落組織與社會階層的部份資料是得自他的。

4. 孟吳挑 (Kerker)，大約六十五歲，生在高燕，第一次的婚姻也是在高燕締造的，丈夫去世後再與孟柯結婚，才搬到筏灣來。其子也與孟柯之女結為夫婦。她是本部落現存少數巫師之一，大部份的宗教資料是得自她的。

5. 陳金仔 (Tsibul) 是本村的另一巫師，大約六十歲，頭腦極清楚，一部份的宗教資料和另一部份個人的社會生活資料是得自她的。其女陳宇娘 (Iling) 小學畢業後到埔里基督教傳教學校讀書，思想受基督教影響很大，在家裏很想影響她的母親。據筆者所知，陳金仔堅守自己的信仰立場，不為其女所動，目前她和孟吳挑是筏灣僅有不接受基督教義的人。

前後所用的翻譯有：

1. 陳信忠 (Lutamkan)，筏灣村人，大約三十歲，省立屏東農校初級部畢業，現任山地警員。

2. 張進發 (Tanubak)，筏灣村人，大約三十歲，屏東縣立山地農業學校三年制畢業，現任山地警員。

3. 葉佳理 (Tanubak)，筏灣村人，大約二十五歲，屏東縣立山地農業學校三年制畢業。正在服役。

4. 曾金定 (Tsimlsai)，瑪家村人，大約二十五歲，屏東縣立山地農業學校三年制畢業。現任山地警員。

5. 卓榮華 (Tsimlsai)，瑪家村人，大約二十五歲，省立屏東農業學校高級部畢業。現任保安警員。

6. 林義明 (Agla)，瑪家村人，大約十八歲，省立屏東山地農業學校五年制畢業。現任瑪家鄉公所農業指導員。

六位翻譯除了接受學校教育，對國語有相當的了解外，他們都在土著社會長大且在當地受完國民學校教育，對土著語言的了解與使用是沒有問題的。翻譯人員所以用了六個之多，全因為他們有了較好的職業，或者接受訓練為日後的職業做準備工作而離開了本地的緣故。

戶籍資料以及人口資料是得自鄉公所、村辦公處、以及筏灣警察派出所。上述機關除了給予供應資料的方便外，在調查時食、宿以及其他方面也提供了不少協助。

在調查期間，筆者不時從田野回到研究室，經常和林衡立先生、劉斌雄學長、吳燕和兄討論田野所見現象，從他們那裏得到不少寶貴的意見。

本報告的初步抄寫工作，多由內子郭敏芝女士擔任；最後的謄清部份的校對工作則由鄭鶴小姐擔任。

從搜集資料開始到本報告以書本的方式與讀者見面為止，所長凌純聲先生的督促與鼓勵是非常重要的，沒有他的鼓勵與督促，本報告或許無法與讀者見面。

本稿完成後承蒙衛師惠林及劉斌雄學長前後審閱，並提出修改的意見。

本書在校稿期間王崧興兄適由英倫進修返國，筆者請他審閱讀校稿，他也提出許多寶貴的意見。

此外，現任所長李亦園先生，新近由美返國的喬健博士也給筆者不少的幫助。

本報告所以幸能完成，全由於上述諸師友以及諸機構的指示與協助，如果本報告能對學界稍有貢獻的話，則完全應歸功於他們。他們的協助與友情除了感激外也是筆者永遠不能忘懷的。本報告錯誤的地方則必需由筆者負責，因為資料的編排、意見的陳述全出於筆者之手。

本報告的著重點在於歷史的重建，而不是現社會生活的描述。所以會有這種現象，一方面是受了本所“搶救臺灣土著文化”的學術政策的影響；另一方面是筆者在學校所受的專業訓練也偏重在這一方面。到了田野就不由得把注意力集中到傳統的社會制度上面去。就研究社會制度而言，歷史方法不失為適當的方法之一，由於報導人所提供的資料有些無法在當前社會生活中查證，不能不說是它的缺陷。為了補救這個缺點，只有多找幾個報導人核對，相同的部份就是確實可信的。

了解排灣族的社會應從其親屬制度與社會階層之研究着手。排灣族的親屬制度是非單系的，現在已被學界普遍接受。非單系親屬制度的研究是二十世紀五十年代前後興起的，日本學者在日本統治臺灣期間對排灣研究的貢獻雖然很大，但對排灣親屬制度研究的貢獻並不理想。臺灣光復後我國學者以衛惠林師、日本學者以馬淵東一先生開始以非單系親屬制度的觀點來研究排灣的親屬制度，尤其衛師對排灣族婚姻類型

的分析有獨到的貢獻⁽¹⁾。筆者對筏灣親屬制度的調查研究，是以衛師的研究成果為基礎的。

本報告共分十章，敍述的範圍大致是社會人類學者有興趣研究的。除了第二章的全部曾刊登本所集刊二十八期以及第三章的一部份在集刊十八期外，其他的都是未經發表的文字。拙著筏灣村排灣族的豐收祭一文（集刊十九期）是對豐收祭的個案研究，對了解筏灣的固有宗教有些幫助，故收集在附錄內。又，系譜是社會人類學者田野研究的基本工具，且是了解某一社會的重要資料，故亦收在附錄內。

由於筆者學識有限，觀點和分析的錯誤一定不少，尚望學界諸先進批評指教。

石 磬

中央研究院民族學研究所

民國六十年六月

(1) 衛惠林，1955。

筏 灣

一個排灣族部落的民族學田野調查報告

目 錄

序

第一章 概說	1
一、排灣族簡述	1
二、自然環境	3
三、人口	5
第二章 部落組織	15
一、部落歷史	15
二、部落的外形	21
三、傳統的政治結構	27
四、近代的行政系統	37
五、對外關係	40
六、結語	44
第三章 家庭制度	47
一、筏灣人對家庭的觀念	47
二、家氏	48
三、家宅	54
四、家庭的結構及類型	57
五、家庭的循環	65
六、家庭內各分子間的關係	67
七、結語	69
第四章 親屬制度	71
一、親屬關係	71
二、親屬稱謂	73
三、親屬活動	78
四、結語	81

第五章	社會階層及社會易動	84
一、	社會階層的構成	84
二、	社會易動	89
第六章	個人的社會生活	94
一、	出生	94
二、	名制	97
三、	養育	108
四、	婚姻	110
五、	老終	117
第七章	經濟結構	120
一、	前言	120
二、	生產	123
三、	分配與交易	134
四、	消費	140
五、	財產觀念	142
六、	筏灣經濟的特質	146
第八章	社會制約	148
一、	行爲規範	148
二、	習慣法	150
三、	裁判與訴訟	152
第九章	宗教	154
一、	概說	154
二、	宗教信仰	159
三、	祭司與巫師	166
四、	各種祭祀	171
五、	結語	181
第十章	筏灣社會的特質	184
參考文獻		190
附錄		
一、	筏灣村排灣族的豐收祭	194
二、	筏灣村居民的系譜	220

表 目 錄

表 一	筏灣的平均溫度.....	3
表 二	達邦的氣溫較差月平均.....	4
表 三	高雄的平均雨量.....	4
表 四	準他遷戶口.....	5
表 五	筏灣人口年齡分組.....	6
表 六	筏灣的年齡構成.....	6
表 七	筏灣人現有的職業.....	7
表 八	筏灣各教會信徒人數.....	8
表 九	筏灣的教育程度.....	8
表 十	筏灣人不識字者的年齡統計.....	9
表 十一	筏灣人受初小教育者的年齡統計.....	9
表 十二	筏灣人受高小教育者的年齡統計.....	9
表 十三	筏灣人受初中教育者的年齡統計.....	10
表 十四	各年齡分組的教育程度.....	10
表 十五	筏灣歷年的總人口.....	11
表 十六	筏灣人口的自然增加率.....	12
表 十七	筏灣人口歷年來的遷徙情形.....	13
表 十八	部落內的聚落.....	24
表 十九	筏灣的歷任村長.....	38
表 二十	筏灣現有的家氏.....	48
表二十一	筏灣各團採用家氏的統計.....	49
表二十二	筏灣各階級採用家氏的情形.....	52
表二十三	家氏的級際性.....	52
表二十四	每戶人口的分佈情形.....	57
表二十五	筏灣的家庭構成份子.....	58

表二十六	筏灣的家庭結構類型.....	59
表二十七	家屬與家長的關係.....	64
表二十八	親屬稱謂.....	74
表二十九	貴族與平民關係.....	86
表三十	士與平民的關係.....	86
表三十一	筏灣人所使用的人名.....	98
表三十二	筏灣人名使用次數分類.....	105
表三十三	配偶間的年齡差別.....	112
表三十四	婚域.....	112
表三十五	部落外婚的情形.....	112
表三十六	工作程序.....	131
表三十七	豐收祭的各種性質家庭祭祀.....	216

插圖目錄

圖一	筏灣各區相對位置圖	25
圖二	筏灣部落草圖	26
圖三	筏灣對外關係圖	46
圖四	報導人所述的古代家屋的內部	56
圖五	Kual 家的平面圖	56
圖六	筏灣的一般住屋平面圖	203
圖七	第二日的祭壇	203
圖八	第三日的祭壇	207

圖 版 目 錄

- 圖 版 豐 筏灣全貌
- 圖 版 賽 筏灣的道路
- 圖 版 叁 主要的報導人(一)
- 圖 版 肆 主要的報導人(二)
- 圖 版 伍 公共建築(一)
- 圖 版 陸 公共建築(二)
- 圖 版 柒 貴族婦女
- 圖 版 捌 家屋外形
- 圖 版 玖 把屋頂當晒場
- 圖 版 拾 老與幼
- 圖 版 拾壹 盛裝的少女
- 圖 版 拾貳 衣著摩登的少女
- 圖 版 拾叁 貴族少女結婚時鞦韆架
- 圖 版 拾肆 急待改進的農業(一)
- 圖 版 拾伍 急待改進的農業(二)
- 圖 版 拾陸 傳統的農具
- 圖 版 拾柒 養蠶：日人導進的新副業
- 圖 版 拾捌 公共自來水龍頭
- 圖 版 拾玖 日常工作
- 圖 版 貳拾 舊後基督教傳了進來
- 圖 版 貳拾壹 筏灣的禮拜天
- 圖 版 貳拾貳 筏灣的墓地



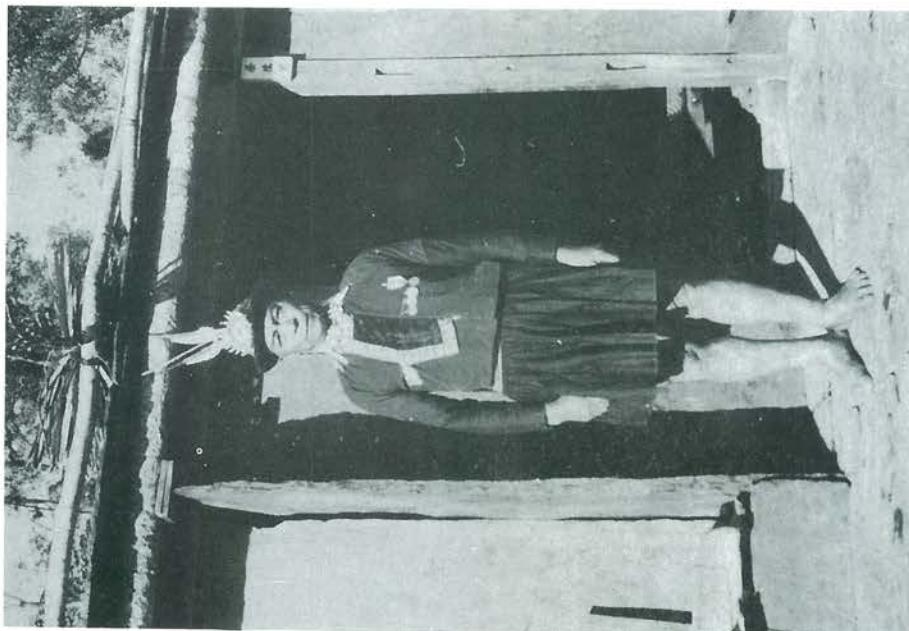
主要報導人（一）

報導人：孟柯先生（老者）和翻譯：卓榮華君



主要報導人（二）

左：潘辦照，日治時期最後一任的部落將相
右：陳金仔，能替人治病的巫師



第一章 概 說

筏灣村位於北大武山主峯的西北方向，隘寮南溪上游的兩岸，由三個天然聚落所組成。筏灣（Su-paiwan）位於河流的左岸；射鹿（Tsalisi）和高燕（Pada-in）則位於河流的右岸。三聚落隔河相望，呈一三角形。雖然，在目前這三個聚落是屬於一個行政單位，並以巷稱之，但就土著的觀念而論，這三個聚落則為兩個獨立而對敵的部落，和一個半獨立的子部落⁽¹⁾。本書所討論的範圍大部分僅限於筏灣巷。

筏灣村屬於屏東縣瑪家鄉所管轄。該鄉是屏東縣下的八個“山地鄉”之一，共轄五村：除筏灣村外，尚有瑪家、北葉、涼山、佳義等四村。北葉、涼山、佳義等三村分散在山地邊緣的丘陵地帶；筏灣、瑪家二村則仍位於深山之內。全鄉的面積約78.70平方公里，人口約3,160人⁽²⁾。居民主要的為排灣族。

一、排灣族簡述

臺灣的開發是由南而北，由西而東的。臺灣土著民族與外界的接觸，除了居住在西部平原的諸族外，當推排灣族為最早。據傳說，遠在荷蘭人統治臺灣的時期，該族已與外界往來；至於往來的情形，以及當時外人對他們的認識，由於文獻不足而無法知道。

就筆者所知，第一部記載有關排灣族的文獻是康熙年間的鳳山縣志⁽³⁾，當時的人叫他們做傀儡番，認為他們是好殺的生番。

又有一種鑿穴而居者，名傀儡。番性好殺，下山藏於茂林豐草中，伺人過，取其頭，飾以金；且多聚骷髏以示勇（風土志）。

汝豈生人類，獵然亂似麻，身文腰佩箭，齒黑鬚堆花。杯飲椰爲酒，崖居穴

(1) 關於這三個天然聚落的關係，詳見部落組織。

(2) 陳正祥，1959，p. 171.

(3) 陳文達，康熙五十年。

是家。憑凌山絕頂，夜月數吹笳。（藝文志，詩爲李丕煌作）。

由上面的兩段文字可以知道當時的人對排灣族的認識了。

乾隆初年，黃叔璥的臺海使槎錄問世，他是第一位對臺灣西部的土著民族做全盤整理的中國學人，他將排灣族列入南路鳳山傀儡番，許多“番社”都已列入，擺灣社也在其中⁽¹⁾，並記載當時他能觀察到的風俗人情，可說是原始的民族誌了。日治初期，日人學者伊能器矩和栗野傳之丞兩先生首先對臺灣土著族做分類的工作，他們把排灣列入“ツアリセン”族⁽²⁾：

鳳山地方的東北部的高山地帶有一羣自稱“ツアリセン”的番人。漢人稱爲傀儡番或加禮番。漢人如此命名是取此羣番人所居住的山名。茲稱他們爲“Tsarisen”是採取他們的自稱。

就筆者的知識而論，“Tarisian”一詞是排灣族人對所有山居民族的稱呼，而非專指排灣的自稱。伊能氏以“Tsarisen”一詞包括現在的魯凱與排灣兩族。

鳥居龍藏博士於1910年發表的臺灣土著族分類，以 Paiwan 從 Tsarisen 分出，Tsarisen 專指現在所稱的魯凱族，Paiwan 專指現稱的排灣族⁽³⁾。至此，該族的名稱始告確定，直到現在仍爲學者所採用。

在過去的歲月裏，排灣一詞有過不同的含意：森丑之助氏將現在所稱魯凱、排灣、卑南合稱排灣⁽⁴⁾；移川子之藏、馬淵東一、宮本延一三先生則將這大排灣族分成三個獨立的族羣分別命爲 Rukai, Paiwan 和 Panayan（卑南）⁽⁵⁾；鹿野忠雄先生則又把 Rukai 族合併在 Paiwan 族內稱其爲亞族⁽⁶⁾；光復後，臺灣大學考古人類學系成立採用移川諸先生的分類⁽⁷⁾；筆者所指“排灣”與考古人類學系所稱者同。

筏灣的居民，按照移川、馬淵諸氏的分法屬排灣種族 Butsul 部族⁽⁸⁾；按照鹿野

(1) 黃叔璥，1736, pp. 150-155。擺灣即現在的筏灣。

(2) 伊能、栗野，1899, p. 51.

(3) 宋文薰，1955, p. 123.

(4) 上引書, p. 124.

(5) 上引書, p. 126.

(6) 上引書, p. 125.

(7) 芮逸夫，1953, p. 37.

(8) 臺灣總督府，1935, II p. 86.

氏的分法屬排灣族，排灣亞族、西排灣羣⁽¹⁾。

二、自然環境

前文已敍筏灣位於隘寮南溪左岸，北大武山的西北方向。就地質論，屬於粘板山地；時代大致為古第三紀⁽²⁾，部落位於 2,800 尺的斜坡上⁽³⁾，折合公尺為 848.4⁽⁴⁾。

現在討論筏灣社的氣候。因為它位於深山，沒有測候站，也沒有各種有關氣候的記錄，似乎無從着手，不過研究氣象學的有推算山地的溫度與雨量的辦法，讓我們先從氣溫開始。

氣溫亦隨海拔高度的上升而降低，垂直遞減率平均約為每 100 公尺減低 0.6 度；但隨時隨地不同，要看緯度、地勢、坡向以及氣候情況而定⁽⁵⁾。

再以阿里山與玉山二處之平均數代表中南部，則臺灣中南部山區的氣溫垂直遞減率，在一月份均為每 100 公尺 0.45 度，七月份約為每 100 公尺 0.58 度⁽⁶⁾。

根據上兩節引文，我們可以推出一個計算高地溫度的公式。設高地海拔為 H，海平面的溫度為 C，氣溫垂直遞減率為 P，則高地溫度 CH 可由公式求得：

$$CH = C - H \times P \dots \dots \dots (1)$$

表一 筏灣的平均溫度（單位：C°）

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	平均
⁽⁷⁾ 高雄的溫度	18.9	19.3	21.8	24.6	27.2	27.7	27.9	27.7	27.6	23.8	23.4	20.2	24.2
應減的溫度 (0.45)	3.8 (0.45)	3.8 (0.45)	3.8 (0.45)	4.9 (0.58)	3.3 (0.45)	4.4 (0.52)							
筏灣的溫度	15.1	15.5	18.8	19.7	22.8	22.8	23.0	22.8	22.7	18.9	18.5	16.4	19.8

(1) 宋文薰，1955, p. 135.

(2) 林朝榮，1957, p. 197.

(3) 臺灣總督府，1935, II p. 86.

(4) 一日尺=0.303公尺。

(5) 陳正祥，1965, p. 104.

(6) 上引書, p. 106.

(7) 上引書, p. 121.

高雄與筏灣大致在一緯度上，高雄海拔 29.1 可視為在地平線上，依(1)式求出筏灣的氣溫，如上表：(見頁三)

由上表我們可以知道：以一月為最冷，平均溫度為 15.1°C ，以七月為最熱，平均溫度為 23°C ；年較差為 7.9°C 。平均溫度超 22°C 的有五、六、七、八、九五個月可視為夏季；若以月平均溫度低於 10°C 為冬天的話，則筏灣無真正的冬季。

關於筏灣氣溫的日振幅，由於氣候資料之不足而無法求得；為了要明瞭當地的日振幅，現將高度相似，而緯度相差一度左右的達邦(高度為 936m，緯度大致為 $23^{\circ}27'$) 的資料列表如下⁽¹⁾，以資參考：

表二 達邦的氣溫較差月平均 (單位： C°)

月份	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二	平均
較 差	5.2	4.8	5.0	4.8	4.2	4.2	4.2	3.9	4.5	4.8	5.3	5.4	4.2

且氣溫較差與雲量成反比⁽²⁾，雲量大，其氣溫較差小，雲量小，其氣溫較差大。臺灣中南部山區雲量多集中在冬半年，以月份而論則六月為最多，故冬半年的氣溫較差要比夏季為小，六月份的氣溫較差比任何月份為低。筏灣社在中南部山區，大致也不例外。

中南部山區，則以夏季多雨；十月以後，雨水急速減少。臺灣的雨量受地勢的影響很大，自西部沿海走向中央山地，雨量隨高度上升而俱增⁽³⁾。茲將高雄的平均雨量列表於下⁽⁴⁾，以作參考。

表三 高雄的平均雨量 (單位：mm)

月份	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二	全年
雨 量	8.5	19.5	36.0	53.3	162.9	475.0	56.94	386.0	134.5	39.4	19.9	19.9	1,923.4

筏灣社的高度在 848 公尺，年雨量當然要比高雄為大了。

由於上述的氣溫及雨量，加上農田的斜度較大，沒有灌溉、施肥的概念，遂發展

(1) 蔣丙然，1954, p. 52.

(2) 上引書, p. 54.

(3) 陳正祥，1965, p. 107.

(4) 上引書, p. 128.

由“力耕火種”的“游耕”農業，以芋頭、小米、甘藷等主要的農產品。

三、人 口

筏灣現在(五十二年十二月)共有87戶，528人，其中男274人；女254人。性比例為92.6，即每100男人中，女人僅有96.2人，男多於女。

在現有的87戶中，有12戶雖戶籍設在筏灣而人却他遷，情形如表四。

表四 準他遷戶口

戶 序	人 口			遷 住 地				
	男	女	合 計	移 殖 地	平 和 村	涼 山 村	佳 義 村	合 計
11	4	4	8				✓	1
13	3	5	8	✓				1
19	6	4	10	✓				1
40	8	4	12	✓				1
47	2	3	5	✓				1
58	4	3	7	✓				1
59	2	2	4			✓		1
81~1	5	2	7	✓				1
132	1	5	6	✓				1
133	3	3	6	✓				1
142	3	3	6	✓				1
156	1	1	2		✓			1
計	42	39	81	9	1	1	1	12

上表所列12戶中：其中9戶遷往“移植地”，3戶遷往其他的排灣族村落，除了平和村仍在“深山”外，其他二村前文已經提過，早已遷至平地。“移植地”是新有的名詞，臺灣光復後，政府為了改善山胞的生活，特地在靠近水門附近的荒地上劃了一部份土地做為三地、瑪家、霧臺三鄉村民遷移至平地的耕作和居住的地方，在行政上屬於瑪家鄉管轄。起初，鄉民“安土重遷”，多數人不肯前往；少數去的人在那裏開荒，搬走卵石，開闢田渠，近年來已使荒地變為良田，且生活稍有改善。現在想再去的人，已感不便，且得向先去者購買土地使用權。這些人除了戶籍仍設在筏灣外，其生活均在遷住地，對筏灣居民發生很少影響，實應扣除，但各項戶口資料均得自筏灣警察機構，為了保持其完整性，和便於敘述與分析起見而不予扣除。

(一)人口組成：這是從橫的方面考察人口的性質，筆者打算從年齡、職業、教育

程度、宗教信仰諸方面着手分析。首先讓我們從年齡開始。筏灣人口年齡的分組如下表：

表五 筏灣人口年齡分組(52年)

年齡分組	男		女		合計	
	實數	百分比	實數	百分比	實數	百分比
0~4	52	9.85	50	9.47	102	19.33
5~9	48	9.09	36	6.82	84	15.51
10~14	16	3.03	24	4.55	40	7.58
15~19	16	3.03	13	2.46	29	5.49
20~24	25	4.73	20	3.79	45	8.52
25~29	17	3.22	17	3.22	34	7.39
30~34	17	3.22	22	4.17	39	7.39
35~39	17	3.22	12	2.27	29	5.49
40~44	12	2.23	10	1.89	22	4.16
45~49	16	3.03	11	2.08	27	5.11
50~54	9	1.70	15	2.84	24	4.54
55~59	12	2.27	8	1.52	20	3.79
60~64	1	0.19	10	1.89	11	2.08
65~69	5	0.95	5	0.95	10	1.90
70~74	6	0.13	2	0.38	8	1.51
75~79	1	0.19	1	0.19	2	0.38
不詳	1	0.19	1	0.19	2	0.38
總計	271	51.31	257	48.69	528	100.00

由上表我們可以看出筏灣人口在年齡分組上的特徵：四歲以下的兒童為數最多，幾乎佔全人口五分之一；七十五歲以上的老人最少，僅佔全人口的0.38%。若照Sundbarg氏所定的年齡構成分組⁽¹⁾可得下表：

表六 筏灣的年齡構成

	0~14	15~49	50	總計
Sundbarg 所訂標準人口 { 增進型 固定型 減退型}	40% 33% 20%	50% 50% 50%	10% 17% 30%	100% 100% 100%
筏灣人口 { 實數 百分比}	226 42.8%	225 42.6%	77 14.59%	528 100%

(1) 陳清清，1961，p. 160。

根據上表，我們可以說筏灣的人口是接近增進型的，如果再考察筏灣的歷年人口的記錄，更證實了前面的說法⁽¹⁾。

再讓我們來觀察筏灣人的職業，根據收集的資料，筏灣人的職業，如下表所列：

表七 筏灣人現有的職業

人數 職業別	農	公 教	勞 工	傳 教
戶 數	77	5	5	1
人 數	474	32	13	9
百分比(全人口)	89.58%	6.06%	2.46%	1.7%

筏灣居民的職業仍以農業為主，佔全人口的 89.58%，具有支配全人口的性質。公教類指受政府雇用的人員，其中包括警察人員，衛生室護士，村幹事等；這些人雖受雇於政府，但除上班時間外，仍從事農業，且其家屬也多從事農業。傳教業是受天主教會雇用從事傳教工作，但平時仍從事農業。勞工類是指林務局的保林隊員而言，這些人全部是外省籍的退役軍人，他們專靠在林區除草為生，業餘並不從事農業，可以說是唯一不與農業發生關係的一類居民。

就筏灣的職業性質而論，農業和勞工都有其單一性，就是說農業和勞工是單獨存在的，從業人員僅靠它來維持家計。這並不是表示農業和勞工的撫養力大，而是因為有其他的原因。農業是該社會的傳統職業，且從業人員不需要特殊的技術，大部分的居民都已取得合法的土地使用權，就業的可能性，與就業的限制性就大得多了。勞工類的除草工人是政府安置退役軍人的辦法之一，他們到這裏來除了砍草，就沒有其他的工作做了。公教人員和傳道人員是需要經過特殊的職業訓練和特殊的機遇，因此不是人人可以得到的，而這些特殊人員的其他的社會條件和本社會其他分子大都相似，允許他在業餘的時間從事農業生產，而使他本來從事的職業不再單一化。就收穫而論，從事非單一性職業的人員，實大於從事單一性職業的人員。

基督教新舊各派最近相繼傳入，從表面觀察，似乎都有其勢力範圍。到目前為止，在筏灣建立教會的共有三個支派：即天主教、長老教會、安息日會等，下面的表是各教派所擁有的人數。

(1) 詳見後文人口的增長。

表八 筏灣各教會信徒人數

信 徒	教 派	天 主 教	長 老 教 會	安 息 日 會	合 計	備 註
	實 數	240	252	11	503	尙有少數
	百 分 比	47.72	50.09	2.19	100%	不信奉基督教者

從表面上的觀察，長老教會和天主教會的信徒幾乎勢均力敵，安息日會的信徒真是少的可憐，在筏灣尙起不了太大作用。宗教信仰多數是以家庭為單位，但也有少數的例外，有些家庭內有天主教徒，更有長老教徒，甚至夫婦也分屬不同的教派⁽¹⁾，這充分的表現出基督教是一種新傳入的文化，對社會的影響尙不够深遠，在家庭內或社會上才有非單一性的發展。

最後讓我們來討論教育程度的問題，根據現有的資料，筏灣居民現有的教育程度如下表：

表九 筏灣的教育程度

教 育 程 度	不 識 字	初 小	高 小	初 中	警 訓 員 班	高 中	合 計
人 數	實 數	79	109	103	6	3	2
	百 分 比	26.15	36.09	34.11	1.99	0.99	0.66

上表尙有解釋的必要。所列數字不包括學齡及先學齡兒童在內。初小是指相當於國民學校四年級以及其以下的程度，凡進過正軌學校的均包括在內。高小指國民學校五、六年級的程度以及相當於這種程度的教育而言。初中是指普通初級中學及初級職業學校而言，高中的性質亦同。警員訓練班是臺灣省立警察學校為山地訓練警察人材而設立的，參加受訓的學員限於山地同胞，畢業後服務的地區也在山地行政區域以內。參加受訓的人員限小學畢業，訓練時間為兩年，程度相當於初中畢業，唯一不同的是初中畢業只能在派出所當工友而不能當警員，14~1 戶的張進發就是這種例子。

上表所列數字可以表示出：受過初小教育的人為數最多，佔應受教育人口的 36.09%，高小次之，不識字的又次之，初中的僅佔 1.99%，警員訓練班僅佔 0.99%，

(1) 3. 4. 8. 9. 10. 16. 49. 145 各戶均屬前者；3. 10. 16. 49. 145 各戶均屬於後者。關於戶口資料請見第三章家庭制度。

高中的僅佔 0.66%。

如果我們再把各組的年齡加以觀察，似乎可以得些新的知識。現在把不識字的年齡統計列表如下：

表十 筏灣人不識字者的年齡統計

年 齡 分 組	10~19	20~29	30~39	40~49	50~59	60~69	70~79
人 實 數	1	0	3	14	32	19	1
數 百 分 比	1.27	0	3.80	17.73	40.51	24.05	12.64

不識字者的下限雖為 10~19 歲，但該組僅有一人，且為一小兒麻痺症的患者，兩腿發育不全，行動不便無法上學，可以說是極端的例外，故其下限應為 30~39。人數最多的一組為 50~59 歲，共 32 人佔全部不識字者的 40.51%，佔該組全人數 72.73%，也可以說是大半沒有得到受學校教育的機會。60~69，70~79 兩組不識字的人數與該兩組的實際人員相等，可以說是百分之百的沒有得到受學校教育的機會。我們更可以這麼說，近代的學校教育在最近的六十年中才和筏灣人結下了緣份。

表十一 筏灣人受初小教育者的年齡統計

年 齡 分 組	10~19	20~29	30~39	40~49	50~59	60~69	70
人 實 數	0	11	60	28	10	0	0
數 百 分 比	0	10.09	55.05	25.70	9.17	0	0

受初小教育者的上限為 50~59 歲，與上表所表示者相吻合。下限為 20~29，下限僅 11 人，佔所受初小教育者總數的 10.09%，30~39 歲組為受初小教育最多者，佔全數的 55.05%，超過半數。

表十二 筏灣人受高小教育者的年齡統計

年 齡 分 組	10~19	20~29	30~39	40~49	50~59	60~69	70
人 實 數	41	59	2	1	0	0	0
數 百 分 比	39.81	57.27	1.94	0.97	0	0	0

受高小教育者的上限為 40~49 的年齡分組，該組僅有 1 人，佔全數的 0.97%。最大多數者為 20~29 這一年齡分組，共有 59 人，佔受高小教育者總數的 57.27%，且另有一

種特徵即最低二年齡分組佔全數的 97.08%，具有壓倒性的優勢。由此可見近三十年來的教育普及了。

表十三 筏灣人受初中教育者的年齡統計

年齡分組		10~19	20~29	30~39	40~49	50~59	60~69	70
實 數	男	3	2	0	0	0	0	0
	女	0	1	0	0	0	0	0
	合計	3	3	0	0	0	0	0
百分比		50%	50%	0	0	0	0	0

受初中教育的人完全集中在最低的二年齡分組中，20~29歲組為其上限。比受高小教育者的年齡分配情形更集中。在六位受初中者中，其中僅有一位是女性，可見女性接受更高教育的機會更比男性少。

接受警員訓練教育的人士共有三位，均男性，兩位在40~49歲的年齡分組內，另一位在30~39歲的年齡分組內。

接受高中教育的人士共兩位，均男性，均在二十至二十九歲的年齡分組內。

最後讓我們以年齡分組為主看看各組受教育的情形，作為教育程度的結束。根據以上的分析，我們可得出下表的統計數字。

表十四 各年齡分組的教育程度

年齡分組 教育程度	不識字	初 小	高 小	初 中	警 員 訓 練 班	高 中	合 計	備 註
10~19	1	0	41	3	0	0	45	各組人數與表五不
20~29	0	11	59	3	0	2	75	合者少於表五之數
30~39	3	60	2	0	1	0	66	為不詳其教育程度
40~49	14	28	1	0	2	0	45	
50~59	32	10	0	0	0	0	42	
60~69	19	0	0	0	0	0	19	
70	10	0	0	0	0	0	0	

從這個表裏我們可以很明白的看出，年齡愈大的，其教育程度趨於單一性的程度也愈大，如70歲以上的年齡分組及60~69的年齡分組，該兩組的人員均為不識字，50~59歲分組中除了不識字者外，尚有受小學教育者，但為數不多。從40~49歲分組開始不

識字的逐漸減少，受教育的複雜性逐漸增加。再從另一角度看，不識字者以50~59歲分組中最多。我們似乎可以這麼說，大約在50年以前筏灣的現代學校教育制度尚未建立，故居民大多數未接受教育：30年前左右，筏灣的初小教育正在鼎盛時期，但高小教育尚在萌芽時期，故居民受初小教育者多，而受高小教育者少，20年前左右，高小教育逐漸發達，居民均漸漸接受高小教育。至於高於高小教育者，在筏灣的總人數中所佔的比例甚少，共有9人，又在這9人中女性僅有一人。由此，女性接受較高教育的機會遠比男性為低。

另有一種現象可以指出，筏灣人逐漸了解了知識的重要，因此對追求知識的教育逐漸看重。有些人家已經不滿意本地的國民學校的設備與教法，特把自己的子弟送到屏東市較好的學校去。當然，這種作法只有經濟較好的人家才能做到。他們所以這樣做，怕子弟在本地的國民學校畢業後無法考上學校，無法爭取政府設立的山地獎學金。

(二)人口增加：有關人口增加的資料是得自瑪家鄉公所的，該資料是以村為單位的，因此在分析人口增加時不得不把射鹿與高燕兩巷包括在內，雖然不免影響筏灣的獨立性，但是不得已的辦法，射鹿與高燕的人口較少，兩處合起來約等於筏灣的二分之一，因此對筏灣的影響不算太大。

表十五 筏灣歷年的總人口

年 分	男	女	合 計	增或減	年 分	男	女	合 計	增或減
20(1931) ⁽¹⁾			1846 ⁽²⁾		44(1955)	361	352	713	增
36(1947)	320	334	654	減	45(1956)	369	370	739	々
37(1948)	310	328	634	々	46(1957)	376	379	755	々
38(1949)	321	335	656	增	47(1958)	368	374	742	減
39(1950)	324	340	664	々	48(1959)	362	370	732	々
40(1951)	333	351	684	々	49(1960)	365	376	741	增
41(1952)	322	347	669	減	50(1961)	373	375	748	々
42(1953)	318	342	660	々	51(1962)	387	375	762	々
43(1954)	348	343	691	增	52(1963)	404	374	778	々

(1) 民國二十年筏灣尚被日人統治，時為昭和六年，臺灣總督府，1935. p. 86,(2) 1864為筏灣、射鹿、高燕三巷的總人數，其中筏灣為1604，射鹿為158，高燕84。

根據上表所列數字，筏灣人口的變動可以分成二段：民國二十年（昭和六年）到民國

三十六年筏灣的人口由1,846減到654。在這十六年間共減少了810人。約有當時之三分之一，這種情形是有原因的，原來在民國二十二年時，Tutsinok一帶發生山崩，居民無法住下去，向日本當局請求，始成立現在的涼山村，把筏灣與瑪家的一部分遷移下去。這種因遷徙而造成的人口變動，其變動的差數要大些。從民國三十六年到五十二年，在這十七年中，筏灣村的人口從654增加到778，共增加了124人，18.35%。雖然筏灣的人口增加，但並不是每年逐步的增加，也有減少的現象。如民國三十七年比三十六年減少了16人；四十一比四十年減少了15人，四十二年又比四十一年減少了9人，兩年共減少了24人；四十七年比四十六年減少了13人，四十八年又比四十七年減少了10人。兩年共減少了23人。在這三次的減少中，有兩個現象必須說明：第一，減少額不大，最大者為24人，表示出筏灣人口的波動性小；另一現象為在這三次的減少中除第一次三十七年僅減了一年外，其餘兩次均連續減少兩年；且每次的減少額均第一年大於第二年。第一次減少至第二次的減少其中的間隔為三年，第二次減少至第三次的減少其中的間隔也為三年，根據這種規則性的出現，民國五十二年應該為人數減少的年份，不但沒有減少反而增加。由此，我們可以說上兩次人口減少的時間隔數，僅是偶然的巧合，沒有什麼另外的道理。

表十六 筏灣人口的自然增加率

年 份	總 人 口	出 生 數	出 生 率 ‰	死 亡 數	死 亡 率 ‰	自 然 增 加 率 ‰
36(1947)	654	12	18.3	8	10.7	7.6
37(1948)	638	26	40.8	12	18.3	2.5
38(1949)	656	29	42.2	18	27.4	14.8
39(1950)	664	21	31.6	20	30.1	1.5
40(1951)	684	32	46.8	17	24.9	21.9
41(1952)	669	33	49.3	29	44.8	4.5
42(1953)	660	25	37.9	33	50.0	12.1
43(1954)	691	29	41.9	12	17.3	24.6
44(1955)	713	36	50.0	15	21.0	29.0
45(1956)	793	38	51.4	14	20.3	31.1
46(1957)	755	34	45.0	15	19.9	25.1
47(1958)	742	37	49.7	39	52.5	2.8
48(1959)	732	33	45.1	16	24.6	20.5
49(1960)	741	37	49.9	10	13.4	36.5

50(1961)	748	33	41.1	7	9.2	34.9
51(1962)	762	38	49.9	16	21.0	28.9
52(1963)	778	34	43.7	22	28.6	15.1
平 均	707.4	31	43.4	17.8	22.5	17.9

出生率和死亡率是影響人口自然增減的決定因素。出生率大於死亡率則人口增；反之，則減少。筏灣的最高出生率為 51.4%，最低出生率為 18.3%；最高的死亡率為 52.5%，最低死亡率 9.2%；十七年平均出生率 43.4%，平均死亡率 22.5%，自然增加率為 20.9%。就大體而論，筏灣的出生率大於死亡率；但也有例外。民國四十二年出生率為 37.9%，死亡率為 50%，死亡率大於出生率 12.1%；民國四十七年出生率為 49.7%，死亡率為 52.5%，死亡率大於出生率 2.8%，民國四十二年及四十七年兩年的死亡率為歷年最高者，兩年的出生率却為正常，這說明了死亡率大於出生率的原因在於死亡率過高，而不是出生率過低的緣故。出生率與死亡率反常的兩年，正是筏灣的總人口發生減少的年份，這又說明了出生率和死亡率對總人口的影響。

若按筏灣目前的自然增加率為標準，則其週期平均數為 60 年，即六十年後其人口為現有人口的一倍，一百二十年後為現有人口的二倍。如果其他的環境改變，如節育、遷徙等，這種估計就失去其正確性。

遷徙是調節人口的方法之一，現在讓我們研究一下遷徙對筏灣人口的影響。根據調查所得的資料，筏灣人口在最近十七年中遷徙的情形如下表：

表十七 筏灣人口歷年來遷徙的情形

年 份	總 人 口	遷 入 數	遷 入 率 %	遷 出 數	遷 出 率 %	變 動 率 %
36(1947)	654	4	6.1	0	0	6.1
37(1948)	638	2	3.1	31	48.5	- 45.5
38(1949)	656	16	24.4	8	12.4	12.0
39(1950)	664	13	19.6	3	4.5	15.1
40(1951)	684	13	19.0	8	11.7	7.3
41(1952)	669	4	5.9	19	28.4	- 22.5
42(1953)	660	20	30.3	22	33.3	- 3.0
43(1954)	691	8	11.6	6	8.7	2.9
44(1955)	713	17	23.9	17	23.9	0
45(1956)	739	17	23.0	16	21.7	1.3

46(1957)	755	16	21.2	19	25.1	3.9
47(1958)	742	6	8.1	14	18.9	- 10.8
48(1959)	732	4	5.5	31	42.3	- 36.8
49(1960)	741	12	16.2	20	27.0	- 10.8
50(1961)	748	12	16.0	20	27.0	- 11.0
51(1962)	762	31	41.7	13	17.1	24.6
52(1963)	778	16	20.6	13	16.7	3.7
平 均	707.4	13	17.4	15.3	21.6	- 4.8

由上表所列數字我們可以看出：1. 遷入數以31人為最高，佔全人口41.7%，是民國五十一年的事。2. 遷入數最低者為2人，佔全人口的3.1%，發生在民國三十七年。3. 平均遷入數為13人，佔全人口的17.4%。4. 遷出數以31人為最高，佔全人口的48.5%，發生在民國三十七年；5. 遷出數以3人為最低，佔全人口的4.5%，發生在民國三十九年。平均遷出數為15.3人，佔全人口的21.6%。6. 在這十七年人口記錄中，遷入數小於遷出數，每年平均要有全人口的4.8%向外地遷出。

雖然遷出人口大於遷入人口，就筏灣歷年總人口看，筏灣人口有增加的現象；可見遷出就大體上而論對筏灣人口的增加不受影響。遷徙雖不影響人口的增加，但對人口波動却有很大的影響。民國三十七年人口波動就是一個顯著的例子：該年的出生人數為26人，佔全人口的40.8%，死亡人數為12人，佔全人數的27.4%，增加率為23.4%，就出生與死亡而論人口應該增加，結果相反，人口仍有下降的現象。我們再從遷徙觀察，這種現象就可得到解釋，該年的遷入人數為2人，佔全人口的3.1%，遷出人數為31人，佔全人口的48.5%，變動率為負45.5%，與上述的人口自然增加相抵，仍負23.0%，故人數下降。在另兩次的人口波動中，其遷出數均大於遷入數，且均大於3.0%。由此，我們可以說筏灣人口的自然增加決定人口的增長；遷徙僅可影響人口的波動。

第二章 部落組織

地緣關係 (territorial tie) 和血緣關係 (blood tie) 在人類學和社會學的文獻中是經常被提起的，並被認為是人類在實際生活中兩大組織羣衆的基礎。早期的人類學者都認為血緣關係首先被人類利用到實際的生活領域中，隨着人類生活範圍的擴張，地域關係才被引進到人類的生活領域內⁽¹⁾。這種血緣關係較地域關係先為人類所利用的想法一直維持到二十世紀的初期，直到 Barton、Kroeber 等人田野調查報告出版後才為世人所否認。Barton 在菲律賓調查 Ifugao 族時，發現土人的法律對待同地域羣內的人和對待外人不同⁽²⁾。Kroeber 在調查美國加州的 Yurok 時，發現共同居住 (coresidence) 在生活中的重要性，雖然它並不是形成親屬關係的基礎⁽³⁾。很明顯的，前述的兩個民族都是所謂的原始民族，按照進化論的人類學者的標準，大致與早期的人類社會相似。至此，人類學者認為地域關係在人類生活的領域內是有其普遍性的，它的普遍性就像核心家庭一樣⁽⁴⁾。

以地域關係為基礎而形成小型的社會羣體 Murdock 氏稱之謂社區 (community)⁽⁵⁾。在這些社區中有些是屬於個個互相獨立的政治單位；有些則納入另一個較大的行政系統中。Prof. Schapera 把那些獨立自主的社區稱之謂政治社區 (political community)⁽⁶⁾。

在排灣族的語彙裏，有兩個字與居住區域有關：一個是 *Kinayan*；另一個是 *tavkavkan*。前者的範圍較大，是個獨立的政治單位，與 Prof. Schapera 的政治社區相符合。後者的範圍較小，是前者的一個分區，基於地形或人為因素而造成的。筏灣在土人的觀念中正屬於前者，也就是本文所說的“部落”。

一、部 落 歷 史

筏灣一詞見於臺灣光復後的政府文獻上⁽⁷⁾，它是排灣族一個土著部落 *spaiwan*

(1, 2, 3) Lowie, 1948, pp. 317-318.

(4) 這是 Murdock 氏的主張，見 Murdock, 1949, p. 79. 他和 Milinowski 主張核心家庭的普遍性已為他人所推翻(見 Fox, 1967, p. 39; Buchler & Sely, 1968, p. 24).

(5) Murdock, 1949, p. 79. (6) Schapera, 1956, p. 8. (7) 郭海鳴、王世慶, 1957, p. 175

的音譯，筏在閩南語中讀 pai-1。以前在其他文獻中所見的名字，如擺灣⁽¹⁾，下パイ
ワヌ⁽²⁾，下パイワン⁽³⁾，Su-Paiwan⁽⁴⁾等都是從 Spaiwan 一詞譯音而來的。

把文獻上的各樣名稱弄清後，讓我們敘述筏灣的部落歷史。

(一) 土人的看法：這些資料是從田野得來的，雖然它不算正確的歷史，但可以借此了解他們對“過去”的看法。

筏灣人在還沒有遷到現址以前，居住在 Kapaiwanan，在現在部落的左下方靠近河邊的地方。在那個時候，部落裏面還沒有分區，所有的居民都住在一起，而且比現在的還多，生活過得很好。那時候，一粒米、一片甘藷或者一片芋頭就可以供一家人吃一頓了。由於 Ketilavan 家的人好奇，想試着用較多的米煮飯，結果滿屋都是飯。他們知道多米煮飯就吃不完，再改用一粒米煮，但不行了，一粒米不能再能煮很多的飯，變成和現在的米一樣。不但米變了，甘藷、芋頭也跟着變了質，於是需要很多的食物來維生活。人們必須辛苦的耕種很多田，田地不够用了，大家開始遷移，分散成十一個區⁽⁵⁾。這種生活一直維持到日本來時為止。（孟柯 Kual 講，陳信忠 Lutamkam 譯）。

以前的部落在現在部落的左下方，當時就有五家貴族，以後才搬到部落現址。到了現址以後平地人才開始上來賣東西。後來日本人來，我們受日本人管理。遠在平地人、日本到這裏來之前，荷蘭人也曾上山。（孟柯述，陳信忠譯）。在滿清時代，平地人到部落裏來，住在貴族的家裏。他們上山的目的，在賣東西。用布、鹽以及當時的日用品換取我們的獵物或採集的藥材之類。貴族家所需要的東西，是奉送的。過些時，東西賣完了，就帶着“山貨”下山。他們不時常住在山上（杜立本 Ribun 述，陳信忠譯）

日本人到山上来是採漸進的方式。當時日本人已統治了平地，筏灣人到平地殺了一個婦女，把頭帶回部落。平地人知道這事是筏灣人幹的後，向日本人告

(1) 黃叔璥、清，p. 151。

(2) 臺灣總督府番族調查會，1921. p. 91。

(3) 臺灣總督府警務局，1938. p. 250。

(4) 臺灣總督府，1935. p. 86。

(5) 關於十一區的情形，詳“部落的外形”節。

發，日人準備討伐。北葉人⁽¹⁾知道後，通知我們。我們準備把食物搬到平和⁽²⁾附近，並把附近的幾個村落聯合起來，一致對付日本人。商量的結果是誘敵深入，然後把他們消滅。但不知爲了什麼，日本人沒有上來。

大約過了五年，日本人真的上山來了。那時候我已經快要長大成人，常常拿些木柴到日本人那裏換些鹽及火柴。日本人最初在 Ikatsatan 建築派出所，後再從 Ikatsatan 遷到 Tutsnok。等派出所遷到 Tutsnok 後就開始管理我們。

警察要我們做的，大概有下列幾項：

第一，是修路。現在從筏灣經瑪家到水門的路就是那時候修的。在沒有修路以前，本來就有人行的小路，祇是狹些，陡些而已。

第二，禁止我們把死人埋在家裏。居民們都反對這件事，經部落長老與警察商量的結果，沒有實行。

第三，要我們修理部落內的道路。

第四，要我們男人理成光頭。在這以前，我們無論男女都是蓄髮的，把布與頭髮混在一起，纏在頭上。現在祇有老太婆這樣做了。

第五，禁止獵頭，各部落間也不准互相襲擊，如有糾紛請警察調解。在此以前，部落間相互襲擊是常有的事。

第六，把射鹿及高燕兩部落搬過河來，住在筏灣的右下方。這件事共辦了兩次：頭一次射鹿與高燕的人都不肯搬而沒有成功；第二次起初仍是不肯，部落的長老們，過河到這邊來和警察商量，共來了五位，警察把他們統統關起來。共關了五天；且不給飯吃。老百姓怕了，自動的過來平基地，蓋房屋，統統地搬了過來。光復後，他們又搬了回去，所以如此，因爲他們的田地全在河的那邊，在這邊居住，到那邊耕田，實在太不方便。

第七，禁止舉行五年祭。所以我們這個部落早就不再舉行了。目前部落內參加過五年祭的人非常少，像我參加過兩次的就更少了。

就在這個時候，派出所搬到現址。

第八，重新禁止把死人埋在家裏，這一次成功了。

(1)、(2) 詳見對外關係節。

第九，禁止刺墨。

第十，沒收武器。

第十一，禁止貴族向人民收稅。貴族開始自己耕種田地。人民耕種的作物可以完全自己享用。

第十二，成立現在的涼山村，使筏灣及瑪家的一部分的居民遷下去。

沒有多久，臺灣就光復了。光復後政府要我們做的有：

第一，選舉村長、鄰長及鄉民代表。雖然在日治時期也有類似選舉的事，但性質不同。

第二，把家屋改高，窗子及門改大。

第三，把廁所豬舍移至戶外，並且附加浴室。

第四，注重環境衛生，要我們常常打掃家屋的附近。

第五，建造爐灶，並在其上加烟囱，使炊烟通向屋外。

除此以外，由於政府准許自由傳教，基督教新舊各派都先後的進入山區。最先到筏灣傳教的是基督教長老會，接着天主教也來了，安息日教會來得最晚。他們到這裏以後，開始傳佈基督教義，我們多數人都接受了，使我們放棄了對我原有的宗教觀念，尤其是巫術與禁忌方面。（孟柯講、卓榮華 Tsimlsai 譯）。

上面的四段記載，是分別得自兩位老人。除了第一段有些神話的成份外，其他的三段都確實是他們或他們前輩人的生活中發生的事實。由於不是文獻的記載，專靠記憶，對過去所發生的事實的時間的正確性就打了折扣，或許更會有把事件發生的順序倒置的可能。縱然如此，這些事件曾在這個社會發生是沒有疑問的。藉此，我們可以了解某些事件的發生，對這個社會可能會發生的影響。

(二) 文獻上的記載：有關筏灣的正確而最早的文獻，當推黃叔璥的臺海使槎錄。康熙六十一（1722）年，黃氏為巡臺御史，這部書就是他當時在臺灣的見聞錄。有關筏灣的記載如下：

鳳山通事外委鄭宇云：……擺灣社轄十二社：礁巴覓工社，山嘍老社，加查青難社，陳阿少里社，加力氏社，加則難社，八歹因社，礁來搭來社，加老律

社，加者膀眼社，知勞白氏社，君云樓社⁽¹⁾。

上文所謂“社”有兩個不同的含義：一為土著的部落；另一個則為通事按地區所分的大範圍。在這裏所謂“轄”，除了對通事貿易上的方便外，則沒有其他更積極的意義了。上述的十二社除了八歹因 (Padain)，加力氏 (Tsarisi) 尚可辨認外，其他各社由於年代較久，又無其他參考資料，就無法弄清楚了。

從官書上查對⁽²⁾，有關當時的“番情”記載，沒有有關筏灣的文字。由此，我們可以推斷：由於筏灣位於深山，直到清人統治臺灣的末期，它的居民仍然是尚未歸順的“生番”。

日人於明治二十八年(清光緒二十一年、1895年)開始統治臺灣，幾年後，日人的政治勢力已伸展到筏灣：明治三十九年(1906)在北葉設立番務官吏派出所，次年在筏灣設立機關，開始警察統治。大正三年(民國三年，1914)，日人在筏灣的政治勢力已趨穩固；開始沒收居民們賴以打獵的武器。大正十四年，在日人警察的監督下，開始築到瑪家的道路，筏灣對外的交通，始告改善。昭和六年(民國二十年1931年)，筏灣教育所成立；至此，筏灣居民的幼童可免跋涉之苦，不必再遠到瑪家村去讀書。昭和七年開始教授養蠶方法，筏灣居民從此多一副業⁽³⁾。昭和十一年，若葉警察官吏官吏駐在所正式成立⁽⁴⁾，表示現在的涼山村也在這年的前後成立。涼山村是個新成立的村落，居民是從筏灣、瑪家兩部落遷來的。這次大規模的移民，是排灣族人受外人統治後第一次發生的。昭和十八年臺省全面實施義務教育，期間為六年⁽⁵⁾；至此，筏灣學齡兒童全面性接受教育，並延長了他們受教育的年限。

就行政區域而言，筏灣原屬高雄州屏東郡所管轄，昭和七年改屬潮州郡⁽⁶⁾。就行政系統而言，山地行政歸警察指揮，下バイウン(筏灣)警察官吏駐在所管轄五個部

(1) 黃叔璥，清，p. 151。

(2) 所查對的官書計有：高拱乾，臺灣府志；周元文，臺灣府志；李不煌，鳳山縣志；劉良璧，臺灣府志；范咸，臺灣府志；余文儀，臺灣府志；盧德嘉，鳳山縣採訪冊。

(3) 以上所述事實均據筏灣警察派出所須知書。

(4) 涼山派出所須知書。

(5) 鍾桂蘭、古福祥，1961. p. 18

(6) 日治時期臺灣的行政區域的劃分可分縣、廳、州三個時期。州以下的單位是郡；縣、廳以下的單位是支廳。

落（番社）：即下バイウン（筏灣），ツアリシ（射鹿）バタイン（高燕），タラバコン、ピュウマ（平和），她又屬マカザヤザヤ警察官吏派出所指揮。

民國三十四年（昭和二十年，1945）臺灣光復，筏灣納入現代行政系統，屬高雄縣管轄。普通行政歸縣政府山地室監督，警政、教育則分屬縣政府警察局、教育科指揮。民國三十六年瑪家鄉公所成立，她的管轄範圍除了平和村（ピュウマ社）外，和前マカザヤザヤ警察官吏派出所的轄區相同。筏灣改村，轄三社（即下バイウン、ツアリシ、バタイン），各以筏灣、射鹿、高燕命之，是謂三巷。民國三十九年臺灣行政區域重劃，設屏東縣，筏灣村改屬屏東縣管轄。

光復後，在政府推行地方自治與生活改進的政策下，筏灣的居民逐漸趨向現代化。再加上基督教的影響，更使他們固有的習俗起了很大的變化。

如果我們把“土人的看法”和“文獻上的記載”合併在一起做一統盤性的考慮，我們不難看出筏灣的歷史以及她近三百年來與外界接觸交通的情形。筏灣的社區發展是從靠近平和溪的 Kapaiwanan 開始，由於人口增多，田地不够使用，居民們才分散為十一聚落，而居住在山坡地帶。

筏灣居民和外界的接觸是漸進的。在先清以及清朝統治時期，到山上來的人最多只能算半官性質，其主要的目的在於貿易，“住在團主家裏，送東西給團主⁽¹⁾”，尊重當地居民的傳統，得些販賣的利益。在這種接觸的方式下，筏灣居民接受外來的文化是主動的選擇，納入其原有文化系統內。如服飾，雖然他們放棄了他們固有的衣服式樣，而改用旗服，但却在旗服上添加了他們的表示階級的人形花紋（限貴族穿着）。

日人以統治者的姿態出現在筏灣社會。統治的目的雖不在經濟的壓搾，却在求得社會的安寧。在不妨礙治安以及政治統一的原則下，有些固有的習俗是可以保存的。一些妨礙治安的習俗如獵首、室內葬，領袖制度等均被強制性的禁止，就是說某些文化要素已遭到統治者的否認。同時，另外的一些文化要素，如日語、天皇概念等被強制的輸入，強迫居民接受。在這種情形下，居民們失去了主動選擇的機會；被動的接受。新文化與舊傳統同時並存，有時候兩者可以並行不背，有時候難免發生衝突，衝突的結果祇有舊傳統向新文化低頭。最顯明的例子是團主制度。團主制度本來

（1）關於團主的定義，請參看第三節“傳統的政治結構”。

建築在土地利用制度及長嗣繼承法則上，是一個經濟以及政治的羣體，在日人否定筏灣固有的土地制度以及政治體系後，殘餘的團主制度就變成了親屬制度的附屬品，其功能祇有在有關個人的儀禮（rites de passage），中表現了。造成上述的文化接觸的情勢，除了政治的因素外，還與該社會與外界接觸的情況有關，就是說在日人統治的後期，筏灣已經是臺灣整個社會的一環，不再是一個孤立的部落了。

這種情勢因臺灣的光復更形加劇，地方自治法規全省是一致的，對改進山地同胞生活的政策全省是一致。在這種影響下，筏灣居民在生活的態度上起了很大的變化。固有的階級制度被摧毀了，平民經過了選舉而成村長、鄉民代表，變成了地方領袖；通過警察的養成教育，變成了地方治安的維持者。貴族們不再神聖，一樣地被這批新起的統治者所管理。由此，社會上對貴族的尊敬也跟着減少，甚至有人欺侮人口不旺的團主家⁽¹⁾。固有的藝術雕刻品，在“生活改進”的口號下被毀滅了，固有的宗教信仰被基督教所代替。目前所剩下的，除了語言和長嗣繼承制度外，就是些真正需要改進的原始“刀耕火種”的農業⁽²⁾，和原始居住家屋而已。

二、部落的外形

排灣族和其他的臺灣山地居民一樣，採定居、聚居的方式。部落基地的選擇以水源為主要條件，故部落多建在河谷兩側的斜坡上，山泉流向河谷的途中。筏灣也是這樣的，不但有水源，且水源不止一處。

（一）部落的防禦設施：部落的防禦工程，以地勢建築在部落的四周。最普遍的是籬笆，以竹刺構成。把竹枝削尖，尖端朝上植於地下。竹刺高約六尺，植竹地帶寬約兩尺。沒有竹的地方，則種植帶刺的灌木叢，它的功用和竹刺完全相同，在阻止敵人的前進。竹刺或灌木叢是連續不斷的環繞在部落的四週。

在竹刺或灌木叢的內面，斷續的分佈着壕溝 *luvay*。壕深約三尺，寬一尺半，長度則不一定：有些較長有些較短。溝裏面佈有 *riks*⁽³⁾，溝面以細樹枝架起，上覆樹

（1）這是陳信忠先生告訴我的。某居民開墾 Kaporo 家的田地，事先並沒有得到地主的同意，而且把地面上的種植物拔去，當地主出面阻止他拔時，該居民表示不承認該地為家 Kaporo 所有。

（2）本文在成稿時，臺灣省政府已邀請專家討論有關山地經濟開發的事項。由此，政府已開始注意如何改善筏灣居民的經濟問題了。

（3）*riks* 為排灣土語是一種植物的莖，乾後質硬，以刀削尖後可作刺

葉及泥土，若有人經過即跌進溝而被溝內的刺刺傷。

在部落的出口處設有門 *baliy*，門以樹枝做成。白天暢開，便於出入；晚上關閉，以防敵人的攻擊。門的看守有專人負責，採輪流制。

防敵設施除了上述的籬笆與壕溝外，部落裏面還有青年宿舍 *tsakar*。它的功用是警戒性的，分佈在部落裏的各住宅區內。宿舍的形式與家屋相似。但屋頂是茅草而不是石板；門開在山牆上，而不是開在檐牆上⁽¹⁾。室內的佈置也與家屋不同；靠兩檐牆各有一排床鋪，每排兩層。上層住能力較強的人，下層住能力普通的人。中央是通道，通道的兩端各有一門，通道的中央，也就是全室的中央，有一火池，供寒冷時取暖。室內共有六窗，分別地按裝在二檐牆上，每邊三個，設在第二層床鋪附近。遇有敵情，睡在第二層的青年即可從窗門跳出。該屋為青年們自己所建，專為男青年而設，禁止婦女出入，若有違犯，罰背木柴，供青年們取暖用。所以禁止婦女出入的原因，據報導人稱，恐怕影響青年們的奮鬥精神；筆者的看法，可能與性有關，若青年人帶女性進去，發生愛情糾紛的可能性甚大。青年們晚上集聚在那裏，除了擔任警戒外，還可以飲酒、唱歌、談女人；但不可以做飯。根據上述，青年宿舍完全是一個世俗的場合；沒有任何宗教的氣氛。

上述的防敵設施：竹籬笆、灌木叢、壕溝、柵欄門以及部落內的青年宿舍等，筆者於民國五十二年至該村調查時均已不存在了。所以如此，理由很簡單，日人實行警察統治後，山地治安漸趨安定，各部間漸漸停止互相攻擊。光復後，各部落間的攻擊尚未發生過。部落不再遭受他人的攻擊，這些防敵設施自無存在的必要。

(二) 部落內聚落單位：前文已述部落與聚落的關係，這裏所討論的，是筏灣居民從 *Kapaiwanan*⁽²⁾遷到部落現址以後的情形。至於這些聚落的發展史，由於資料所限我們無法知道，我們所能把握的是各聚落單位的相對位置，所有權等。據筆者調查所得，筏灣共有十一個聚落⁽³⁾，依其相對的位置由上而下，由右而左敘述如下：

1. *Tusantaf*: 這一區域就地勢而論，位於部落的最高處。所有權屬 *Kaporor* 家⁽⁴⁾。

(1) 檐牆是山牆之對，即房屋二長邊之牆。因該牆之外有屋檐之故。

(2) 關於 *Kapaiwanan* 的情形，詳部落歷史。

(3) 十一聚落的名稱與日本學人所記略有出入，請參閱臺灣總督府番族調查會 1920 pp. 18—19。

(4) 這裏所說的所有權，是指日治時代以前的事，日治以後情況改變很大，詳部落歷史。又惠林師認為該區為 *Mavariu* 家所有，見衛 1960. p. 91。

現在雖然仍為現存居住區域之一，但人口極少。大部分的人口遷至涼山，另有一小部分遷至三地鄉的三地村。現在的筏灣分校，村辦公處，警察派出所，衛生室等均設在本區域內⁽¹⁾。就目前的情形而論，本區域的大部分已屬於公衆所有。通往平和村的道路以這裏為起點。

2. Liwakao：這一區域與 Tusantaf 以一條小路分開，雖然這條小路並沒有完全橫貫這兩個區域。所有權屬 Balingats 家⁽²⁾，也是現存的四個居住區域之一。Balingats 家仍住在這裏。

3. Balalan：與 Liumar 同在部落之底；Balalan 在右；Liumar 在左。和 Liwakao 一樣，Balalan 屬於 Balingats 家的⁽³⁾。該區有一條出口，是通往射鹿 Tsarisi 與高燕 Padain 必經之路。

4. Liumar：在部落的左下側，再向前進就出了部落的範圍。它與 Balalan 的分界是以一條上下縱貫兩區的小道分開的；它和 Balalan 與 Liwakao 的分界線是一條橫貫全區的小路。產權屬 Talolivak 家⁽⁴⁾。Kaporor 家現在居住在這個區域內。它也有一個出口，是往瑪家村必經之路。

以上四區構成現在的筏灣村筏灣巷。這四區聚在一處，以地理學的觀點而論，是一個自然單位，以別於其他各區。但就人文方面觀察，這四區域自成單位，而分屬於三家貴族。

5. Tutatakan，與 Liumar 為鄰，位於該區的左下方。以地形的起伏而自成單位。產權屬 Mavariu 家，居民全部遷至涼山。現已成農田，仍有幾棵檳榔樹點綴其中，使人知道以前曾是住人的地方。

6. Tumalangaf：與 Tutatakan 為鄰，也是以地形的起伏而自成單位。產權屬 Taogado 家，居民大部分遷至涼山，少部分遷到三地村。Taogado 家現在 Tusantaf 有一座房屋，由於其家人在外地當警察的關係，該屋經常無人居住。

7. Tutsnok：與 Tumalangaf 為鄰，土地屬 Kaporor 家，居民已全部遷至涼山。

(1) 警察派出所與衛生室已於五十八年從原址遷到 Liumar 的新建築物內辦公。

(2) 衛惠林師認為該區屬 Tokanivəg 家。見衛，1960. p. 91

(3) 衛惠林師認為該區屬 Kaporor 家，見上引文。

(4) 衛惠林師認為該區屬 Taogado 家，見上引文。

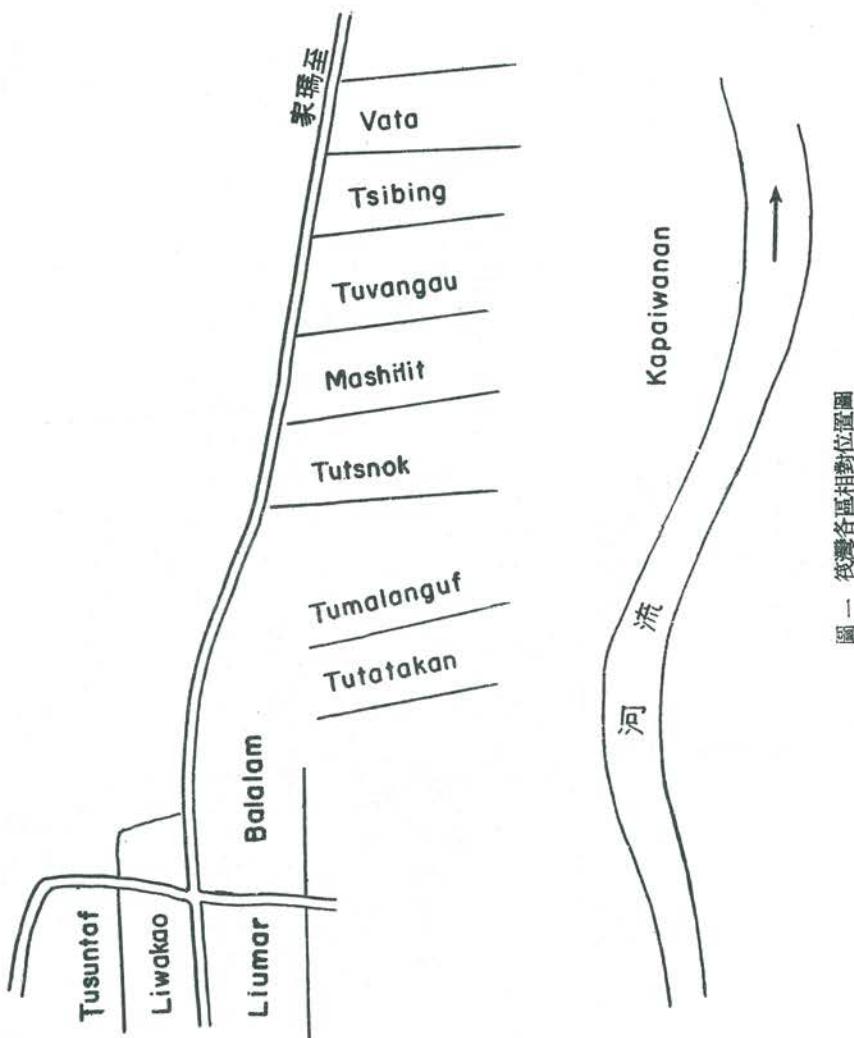
8. Mashilit，與 Tutsnok 為鄰，土地屬 Mavariu 家，居民已全部遷往涼山。
9. Tuvangaul：與 Mashilit 為鄰，土地屬 Taogado 家。後該區居民遷到 Balalan 來，遷居的理由與時間已無法弄清楚。
10. Tsibing，與 Tuvangaul 為鄰，土地屬 Taogado 家。居民先遷到 Tutsnok，後再與該區居民遷到涼山。
11. Vata，與 Tsibing 為鄰，是筏灣最左端的部落，靠近南隘寮溪的本流，是 Taogado 家的土地。居民因故全部遷到筏灣現址以西 Itesadavimurau 山的西邊山腰，因地名叫做 Taravakung，故改稱，且呈半獨立的狀態⁽¹⁾日人統治後，為了便於管理，命令他們再從 Taravakung 遷到現址，位於瑪家村主部落的右方。就形勢而論，現在的 Taravakung 已與瑪家村連為一氣，且屬瑪家村管轄；但就居民們羣體意識而論，他們仍以外人自居，其他的瑪家村民也不把他們看成自家人。Taravakung 的居民仍視筏灣居民為一家人。

綜上所述，可得一簡表如下。

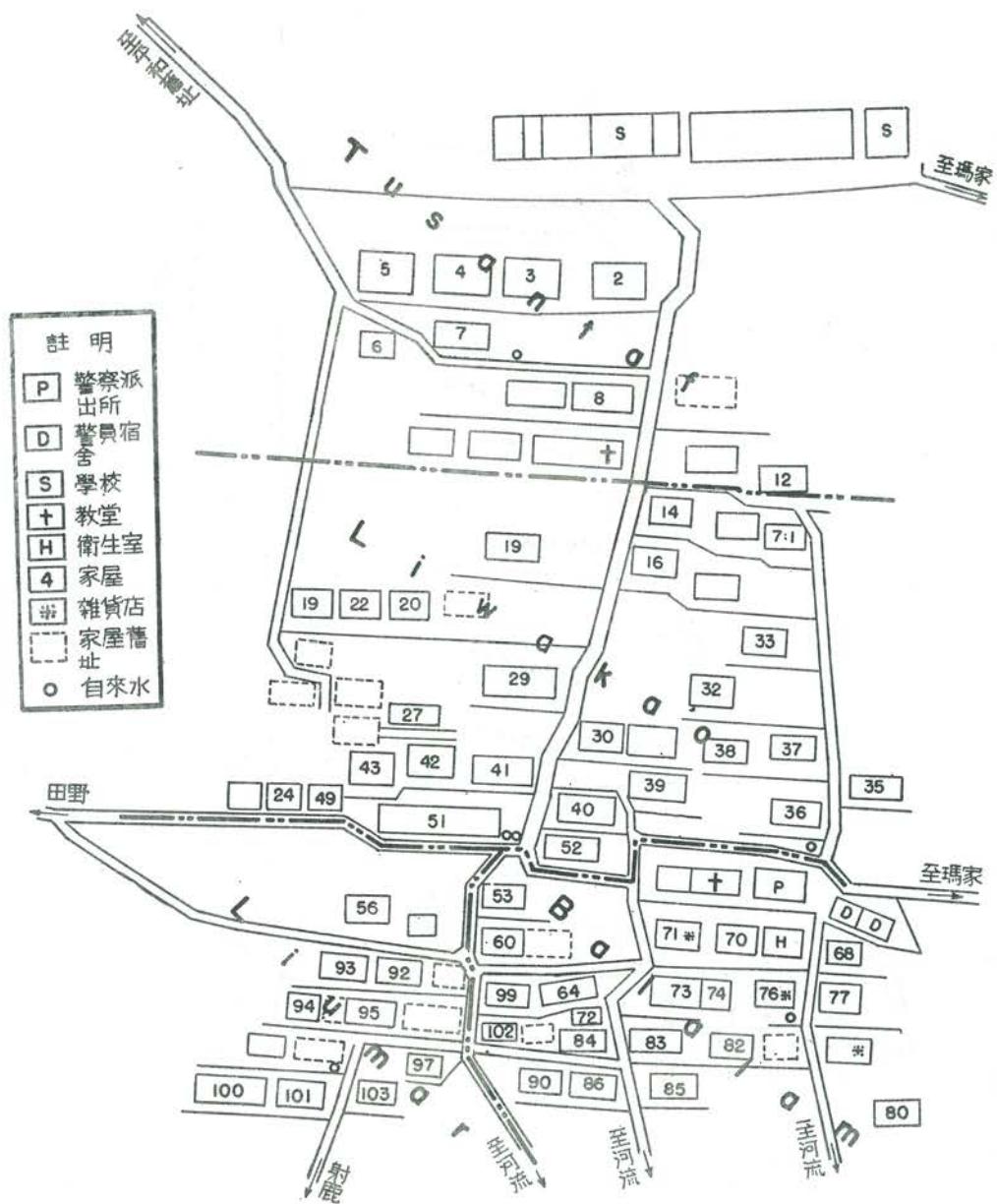
表十八 部落內的聚落

居住區域	所有權					遷徙情形		備註
	Toa.	M.	K.	B.	Tal.	日治以前	日治以後	
Tusantaf			✓			現址	現址	
Liwakao				✓		ク	ク	
Balalan				✓		ク	ク	
Liumar					✓	ク	ク	
Tutatakan		✓					遷往 <u>涼山</u>	
Tumalajaf	✓						遷往 <u>涼山</u> ，三地	
Tutsnok			✓				遷往 <u>涼山</u>	
Mashilit		✓					ク	
Tuvangaul	✓					遷至 Balalan		Balalan 屬
Tsibing	✓					遷至 Tutsnok	遷往 <u>涼山</u>	Balingats 家
Vata	✓					遷至 Taravakung 並改名	遷往 <u>瑪家村</u> 附近	Tutsnok 屬 Kaporor 家
	4	2	2	2	1			

(1) 這種情與射鹿有些相似，詳後。



圖一 猴灣各區相對位置圖



圖二 筏灘部落草圖

由上表觀察，我們可以得到下列的推論：(1) 就住宅區的所有權而言，Taogado (以 Tao 代表) 家擁有 Tumalangaf、tuvangaul、tsibing、Vata 四區，Mavariu (M 代表) 有 Tutatakan、Mashilit 兩區、Kapor (以 K 代表) 有 Tusantaf、Tutsnok 兩區，Balingats (B 代表) 有 Liwakao、Balan 兩區，Talolivak (以 Tal 代表) 有 Liumar 一區。如果我們拋棄每區的面積與人口不計，單就住宅區的數字而論，Taogado 家確為一個大集團了。(2) 遷徙改變了部落的原狀，遷徙的性質由於時代先後的不同有很大的差別；日治時期以前部落居民是自動的；日治時期則受日人的牽制。從 Taogado 家的 Tuvangaul 的居民遷到 Balingats 家的 Balalan、Tsibij 的居民遷到 Kapor 家的 Tutsnok 看來，Taogado 與 Balingats、Kapor 的關係似乎較為密切些。由於遷徙使 Taogado 家喪失了兩個住宅區。遷徙的原因，從各區域的相對位置看，可能與遭受敵人的攻擊有關，因為這三個區域都是靠近隘寮南溪的本流，隔河有兩個部落：魯凱族的好茶(Kuchapongan)，與排灣族的馬兒(Manuru)，該兩部落都是與筏灣為敵的。日人統治以後，住宅區的變換更大，遷徙的結果使 Taogado 及 Mavariu 兩家的住宅區完全喪失，這兩家團主雖然仍留在筏灣，由於居民的喪失而變質了不少。

三、傳統的政治結構

前文已把部落的外形及其內部聚落約略介紹，現在所要敘述的是：居住在這個區域內的人民，在何種原則下處理他們自己的公衆事務。

(一) 居民：筏灣人以下列三種原則而認定他們的居民。

1. 在筏灣出生者：這是構成部落居民的主要分子。
2. 因婚姻關係而居住在筏灣者：由於他們不禁部落外婚，而且配偶的選擇以社會階層較高者為優，故有部落外婚的現象，部落外婚在高階層社會中的頻率尤高。由於排灣族採長嗣(子女中居長者)承家餘嗣外出的繼承法則，故因婚姻關係而進入筏灣居住者的性別，就理論上而論男女都有。
3. 遷入者：遷入的原因，多半是其他部落的居民因不堪其團主的虐待而棄家逃亡的。在逃亡前，得徵求筏灣五家團主之一的同意，始有遷入的權利。這種遷入，多半是全家性的。

在筏灣的傳統社會裏，雖不禁部落外婚，但種族外婚却不常見。又筏灣部落所收納的逃亡者也以排灣族民為限。就此而論，筏灣是個同質（homogeneous）社會。日人在筏灣設置警察機關實行警察統治後，這種同質社會的局面就被打破。日本警察住在這裏，雖不直接參加部落居民的生活，但這一地區却有了不同語言、宗教和其他概念的人。光復後，這裏的異質（heterogeneous）現象就更形明顯：基督教的新舊兩派相繼傳入；林務局的保林工人由於除草、修路而常住在筏灣村內⁽¹⁾，且有婚姻關係的發生；又一筏灣居民其職業是警察，在其任所魯凱族的部落內娶一魯凱婦女回來。由此種種，可見筏灣不再是一個同質社會了。

（二）團：前文已敍，在筏灣的部落內共有十一個住宅區域，而分為五家地主所有，最多的有四個，最少的有一個。由於宅地為地主所有，沒有土地的平民或一般的貴族建家時必得徵得地主的許可，始能在住宅區內建立家屋開始家庭生活。因此，居住在某一住宅區的居民，就屬於該家地主所管，而形成一種組織。這種組織，在日人文獻稱為黨⁽²⁾；林衡立先生稱其為團⁽³⁾。毫無疑問的，這個組織是以地域為基礎的；但由於本部落的地主除了 Talolivak 一家外，其餘都擁有兩個或兩個以上的住宅區，因此團的範圍，並不以一個住宅區為限。如 Taogado 共擁有四個住宅區，故 Taogado 家納這四個區域於其團體內。既然我們已經知道了它的性質，現在再讓我們分析其內部結構。

1. 團主 *kamamatsakinanan*：從團的性質看，團主應該是擁有宅地及居民的地主。土地及宅地的來源大部分是依照長嗣繼承的法則從他們的父母得來的。由於團主必須擁有土地，而土地依照長嗣繼承法則，所以團主的地位除具有神賜的性質外，也是世襲的，且須依照長嗣繼承法則法。由於重長的結果，長嗣與餘嗣的社會地位有顯著的不同，而形成了社會階層制度⁽⁴⁾。這個制度雖在政策決定上不起太大的作用，但却影響着每個人的社會行動：每個人都想藉婚姻的關係提高自己子女的社會地位。在筏灣的五家地主中，他們都擁有宅地及居民，因此他們都是團主，他們的詳情如

(1) 保林工人多為退役軍人擔任，其籍貫就相當複雜了。

(2) 臺灣總督府番族調查會，1921. p. 3。

(3) 林衡立，1955. p. 53。

(4) 關於筏灣的社會階層制度請見社會階層及社會易動章

下：

A. Taogado：是本部落最大的領袖，對外代表本部落，據報導人稱，該家最先到達此地，開發此地。無論宅地或者是可耕地，均以該家所佔的面積為最大。日治時期以前，以及日治時期的幾次遷徙，使他家失掉了所有的住宅區域，目前雖然他們在Tusantaf 仍有住屋，但家人很少回來；居民中雖然有十家在觀念上仍認為是他家的團民，但這種想法和以前的觀念相較，顯然是變質了。

B. Mavariu，是本部落次大的政治領袖，主管軍事及部落會議。軍事組織及部落會議早已不復存在，現在已顯不出他的重要了。據報導人稱，其最後的繼承者Lutsim（女）與高燕的 Kikilaf 行雙繼婚⁽¹⁾；Lutsim 去世後，Kikilaf 率領子女回高燕去了。現在戶籍設於高燕巷。

C. Kaporor，在本部落的貴族中以這一家的勢力較小，土地也少。原來這一家不是貴族，因為他們沒有土地的緣故。後來因為婚姻的關係，而有了土地，就變成了地主及團主了。其上一任的團主 Ngunung（女）與馬兒 Manuru 的 Kui 結婚，生下一女Batakaf。後 Kui 去世，Ngunung 他嫁，家屋與地位由其女 Batakaf 繼承。

D. Balingats，是報導人Kual的宗家，但報導人也不能記得太多。女團主Muni 結婚三次，均告破裂，後死亡，無嗣，其已嫁至他社的異母長姊三子Kui 再回筏灣繼承。後 Kui 長大成人，與 Kaporor 的 Batakaf 結婚，現住 Kaporor 的家屋。

E. Talolivak 子嗣已絕，其他不詳。

上述的五家團主，雖然在部落政治的地位上稍有差異，但就社會地位而言却是相等的，同是本部落的統治階級，都擁有土地及耕種土地的佃民，都有資格向自己的佃民收稅。除 Talolivak 一家絕嗣不論外，其他四家，我們可以在系譜裏發現互有婚姻關係。這種關係使他們十分密切、團結。因此之故，團主與團主間很少有衝突發生；即使有，他們也可以用姻親或血親的關係而私下解決，不至於釀成重大的事件。

2. 團民：以下列方式取得團民的資格：

A. 出生：凡出生在某一住宅區域者，在理論上講，就是屬於這一區所屬團主的

(1) 所謂雙繼婚，是夫婦均為家庭的長嗣，依筏灣的繼承法則均可承家。所生子女長，次分別繼承兩家。參看衛惠林，1955. p. 24，

團民。

B. 婚姻：因婚姻關係而遷入另一住宅區時，團籍必須改變，而成為新住區的團民。這種情形可能有二：排灣族行長嗣承家，餘嗣外出的繼承制度，原在這一住宅區建有家屋的住戶其長嗣成婚時，若為團外婚，其新婦（婿）必須由他團遷入，而成為這一團的新分子。

另一種情形是這樣的。如果團主的弟妹不行從偶婚⁽¹⁾，團主有義務撥出宅地替弟妹們另建新屋，這些新屋的主人若行團外婚時，必有新團員加入。

C. 遷徙：遷徙的情形也有兩種。平民或非團主的貴族的餘嗣行建家婚時⁽²⁾，因他們沒有宅地可供其建屋，必得徵求五家團主之一的同意撥給宅地以建家屋，除了宅地外，還有一個附帶的條件，即供給農地的多寡。團民可以同時和幾家貴族商量，擇其條件最優者。

另一種情形是避難的。這種情形在前節已敍，此處不再多言。不過有一點必得注意的，取得團民的資格後，始可取得部落民的資格。還有一點必須敍述，筏灣的五家團主不可互相接受團民的避難，就是說避難者必須來自外部落。

3. 管家 *kalaiyan*。每一個團，必有一個管家，負責團務。這個職務是由有能力的人充任，而不考慮其社會階級，平民、貴族都可以擔任；但團主的弟弟們是很少擔任這項職務的。這項職務是有給職，免其地租以及其他徭役。均為男性擔任。職務如下所述。

- A. 收稅：幫助其主人收集地租，以及其他稅津。
- B. 司法：團內人民有糾紛時，由其代團主召集當事人的親屬組成司法小組。
- C. 代理團主出席部落會議，聽取會議進行情形。
- D. 代理團主處理國際事務。

4. 團主與團民：團民是以勞力而賺來一家溫飽的人，他們得向團主借得宅地及土地而得到生活資料。團主及其家屬擁有土地及宅地，以土地為資本租與團民而得到生活資料。由此，二者間是互相依靠的。現在把兩者間的權利義務敍述於下：

(1) 關於從偶婚的定義請看衛，1955. p. 23。

(2) 關於建家婚的定義請看衛，1955. p. 24。

A. 團主的權利：團主可享受的權利，除了向其團民徵收地稅及獵稅外⁽¹⁾，尚有：

- a. 團主生小孩時，團民得贈送禮物（小米或小米製成品）。
- b. 團民每年有替團主服若干勞役的義務。
- c. 團民的女孩結婚時，所得的聘禮，其中的一部分應送給團主。
- d. 團民必得耕種團主得土地，若欲承耕別家地主的土地時，必得徵求團主的同意。
- e. 發現團民逃亡時，團主可雇人追回，若能追回，並有處死逃亡者的權利。
- f. 在理論上，團主有處理團民私人財產的權利。

B. 團民的權利：

- a. 團民生小孩時，團主得送一把小米做為禮物。
- b. 團主有替團民解決糾紛、保障其生命財產安全的義務。
- c. 團主有替團民主持或參與個人盛典的義務。
- d. 團民若有命案發生團主有替其賠償土地的義務。不過這種命案限於部落間；若在部落內發生，除賠償田地外，兇手必須破產，且不准許再在這部落裏住下去。
- e. 豐收祭時，團主必得供場地及材料以建鞍韁，祭後並得以酒及食物招待其團民。
- f. 團民若不堪團主迫害，有棄屋及私人財產，冒險逃亡的權利。團民若已抵達新團主所在的部落，舊團主除了接受新團主送來的賠償物外⁽²⁾，無權殺害逃亡者。

從團民不能自由遷徙以及團民的女兒結婚時必得將聘禮的一部分送給團主的觀點看，團民似乎是團主的奴隸。但團民的成份複雜，有貴族和平民，而且即是平民也有自己的家屋，更可以自由處理自己私有的財產。由此，他們與奴隸又有一段距離。

再就逃亡的觀念而論，逃亡可以阻止團主的濫用權力，迫害團民。又逃亡時，團

(1) 這些特指除了團主外，地主也有。所謂地主是非團民向其租地耕種時所造成的。所以有這種現象，是由於某些人家子女眾多，向團主租得土地不夠而團主及沒有多餘的土地讓其耕種，在這種情形下，可向其他擁有土地的地主租田耕種。此時僅有地主與佃農的關係。

(2) 這種送賠價物品形式重於實際，其重要意義除了向舊團主表示歉意外，更要緊的是在這萬團主，其原有團民某某現已在該團的保護之下。

民不但冒生命危險，而且得拋棄家屋及其他財產。團民若非不得已是不會輕易逃亡的。排灣族所以沒有用暴力推翻團主的例子，除了他們沒有用暴力的觀念以及團主的地位是神賦的 (devine) 外，逃亡也是一個消極的阻止團主濫用權力的辦法。

綜觀上述，團是一個經濟以及治安的羣體。它的經濟功能，在部落組織內不起太大的作用，但法律功效却甚重要，它負有維持團內社會安全的責任。在單團⁽¹⁾的部落內，團的功能就可能和部落的功能合而為一了。

自日人否定其固有的土地制度及政治制度後，團主制度首先遭受到嚴重的打擊；自涼山村成立後，筏灣的部分村民遷到涼山，使 Taogado 及 Mavariu 兩家團主的住宅區完全喪失而變成了沒有住宅區以及團民的團主。即使那些仍擁有住宅區及團民的團主，由於喪失了抽稅權裁判權以及約束自己團民的權利後，團主所剩下的就是些僅能參加團民們有關個人的儀禮以及團民對他的尊敬了。光復後，由於推行地方自治，團主所僅留的一點神性，也被平民的當政而掃個淨光。

(三) 部落將相⁽²⁾：在系統上說，本部落的五個團主是本部落的統治者⁽³⁾，但實際上的行政責任却落在部落將相 *kalaiyan* 身上。部落將相與團主的管家同為一詞，但他的地位却在團主管家之上，也可以說是五個團主的共同管家。

關於部落將相的產生，有兩種不同的說法；報導人 Ribun 認為是由部落會議推選的；報導人 Kual 則認為是由巫師在公共場合用神卜的辦法選出。無論如何，兩種意見有一共同特徵，即部落將相是非世襲的。因為環境的關係，父親是部落將相，兒子對部落事務甚熟，而繼父親為部落將相的例子不是沒有。最後一任的部落將相的潘辦照 (Pentil) 的父親就是前一任的部落將相。至於任期，兩人的意見相同，是終身職。

根據筆者近年來對筏灣社會的了解，認為 Ribun 的說法較為合理。所持的理由是：(1) 神卜是選部落祭司用的，很可能 Kual 張冠李戴；(2) 部落將相是負實際行政責任的，必須以能力強者充任，推選較為合理。

部落將相的職務很多：(1) 協調各團間的公共事務，尤其是各團民間的糾紛；

(1) 即部落內僅有一個團主，見臺灣總督府番族調查會，1921, pp. 72—73。

(2) 林衡立先生稱為部落將帥，筆者按其職務有出將入相的性質，故稱部落將相。

(3) 五個團主在名譽是部落的統治者，任何一位團主去世時，全部落的居民均有替其守喪的義務，由此可知他們的特別地位。

(2) 召集並主持部落會議；(3) 執行部落會議的議決；(4) 統率軍隊；(5) 主持對外交涉等。

除了上述的職務外，部落將相也有報酬，他可以得到一塊由 Taogado 家供給的免稅耕種的田地。

日治時期，部落將相也跟着變了質。雖然他仍是公眾事務的執行者，但他並不是執行部落會議的議決；而是日警的命令；再者，他並不能夠獨當一面，而是協助日警處理公眾事務，最重要任務的是翻譯與傳達命令而已。

光復後，推行地方自治，部落將相的職務由村幹事所代替。

(四) 部落司祭：*palakalai* 是它的土名。它的產生是巫師在公共場合以神卜的方式決定。它的職務是負責有關部落性的祭祀⁽¹⁾。它的任期也是終身的。

自日人統治後，危害公共安全的事情，如流行病、蟲災、天災等均用較為實際而有效的辦法處理，祭祀活動自失其功效，再加上日人嚴禁這種祭祀活動的舉行，部落司祭也失其重要性。目前，部落裏已沒有這種人物的存在。

(五) 部落會議：它的土名是 *malavar*，就性質而言是行政會議，而不是議會。這個概念我們可以從下面得到：

1. 組織：參加的人員是部落將相以及十一個住宅區的長老。長老每區一個，有經驗而有行政能力的老人充任。故老人政治也是後灣政治結構的特色之一。五家團主參加與否，並不重要。即是團主參加，在會議的進行中團主並不時常發言，如果發現會議有偏差時，則表示自己的立場及意見。平民也可以自由參加，但祇是旁聽，而沒有發言的權利。

2. 會期：會期不定，白天或晚上均可。全部落有事待辦，即可召集開會。五家團主任何一家認為有開會的必要時，亦可召集開會。召集開會的權利在部落將相，不論是誰提議開會，均由部落將相召集。

3. 會址：會址設在 Mavariu 家裏。每逢開會時，Mavariu 家必以檳榔招待與會人員。

4. 議程：會議由部落將相主持。會前與會後均不作任何宗教儀式，可以說完全

(1) 有關部落性的祭祀請參見宗教章。

是世俗的行為。

5. 職權：會議商討的事務，以全部落性的為限；僅一家或一團的事務，則不在這裏討論。

自日人的政治勢力打入筏灣後，筏灣就失去自主的處理他們的公衆事務的機會，所有的政務均由警察人員決定，原有的部落會議自失其固有功能。光復後，政府推行地方自治，屬於村落性的事務由村民自行決定處理。現行的村民大會，在功能上與原有的部落會議相似。

(六) 青年組織：青年組織叫 *makatsuvuytsuvuy*，組織不甚嚴密，與阿美族的年齡階級組織更不相同⁽¹⁾。組織的情形是這樣的：

1. 成員：以未婚的青年為限；大約從十六歲起，二十歲為止。在這期間若已結婚即可退出；離婚後，仍需參加。男子到達年齡後，就自動參加，沒有任何儀式；一加入就不能退出。團主及其諸子均不參加這種組織，因為在筏灣的社會內，有一種近親不能互殺的禁忌；而團主及其子嗣行部落外婚的可能性較大的緣故。

2. 組織：以每區為單位，全部落共十一區，則共有十一個單位。每一單位中有一負責人 *vluyvluy makatsuvuytsuvuy*，由青年們自己推舉。這個人，負責管理這個單位，並傳達上級人員的命令。

每區的長老是他們的直接上級人員，主要的監督人員。這十一個單位均屬於部落，*kalaiyan* 為其總領袖。若遇 *kalaiyan* 召集時，各區長老率領各該區青年參加。

3. 場所：容納青年組織的場合是 *tsakar*，已於前節描寫，這裏不再重覆。

4. 功能：關於青年組織的功能，可分三方面敘述如下：

A. 教育的：晚上，青年人齊集 *tsakar*，過得是團體生活，也是接受教育的好機會。長老經常到 *tsakar* 去，以閑談的方式告訴他們做人的道理及社會制度。有時候，團主也會到這裏來。

B. 勞役的：屬於部落或區內的公衆事務，如修路、蓋 *tsakar* 等，均由青年負責。

C. 軍事的：青年為基本的戰鬪力量，戰爭時為先鋒部隊；平時則負責治安與警戒。

(1) 關於阿美族年齡階級組織請參看：衛 1953；劉，1965；阮 1967。

日人利用筏灣原有的青年組織作為維持治安的補助工具，以補警力的不足，但却使這個組織完全的變了質。原來部落將相為其總領袖，而各區的長老為實際的訓練負責人，日人以警察人員為訓練青年的負責人，訓練場所不再是 *tsakar* 而在警察機關。光復後，這個組織還保留着。

(七) 軍事組織：武力是維持部落生存的要件之一，軍事組織是維持武力強大的必要條件。現在讓我們討論筏灣的軍事組織。

1. 成員及配備：就理論上講，全部落的成年男子均為軍事組織中的一員，但年老及殘廢者由於氣力不足或行動不便，自衛尚感不足，當然無法擔任攻擊的任務，故免役。團主以其諸子由於近親不可互殺的禁忌，而予免役。

戰鬪人員的配備都很簡單，使用原始的攻擊武器，茲介紹如下：

- A. 弓箭：這是遠程攻擊武器，是每位戰士必備的。普通，每人一把弓 *tivlatan* 八支箭 *vakala*。弓拿在手裏，箭裝進皮製的箭袋，佩於腰間。
- B. 刀 *takit*，佩在腰間。
- C. 矛，拿在手裏。
- D. 火槍，這是從漢人那裏得到的，是最進步而有效的武器，但不是每人都可得到，因為價值很貴。

刀與矛可以任擇其一，以其與弓箭配合。自有火槍以後，弓箭被火槍代替。

所有武器以參加人自備為原則；但沒有武器的人可向 *Mavariu* 家索取。

2. 組織：軍事組織也和青年組織一樣，以每個區為單位，全部落共有十一個單位。*kalaiyan* 為軍事組織的總領袖。要知道，這個單位是訓練的單位，而不是作戰的單位。

3. 訓練：利用部落舉行祭祀的空閑期間，訓練青年人員，使他們熟悉各種武器的使用方法和技巧。主持訓練者為每區的長老。

4. 軍事行動：軍事行動就是戰爭行為。就筏灣人而言，戰爭的動機多在復仇；視仇的原因在於誤會或殺人而起。沒有為了領土而發生戰爭的事⁽¹⁾。他們認為同部落的人有共復血仇的責任，命案發生後，兇手部落如不主動地賠地和解，復仇的戰爭必然發生。一旦兩部落間有了誤會或糾紛；立即就呈了備戰狀態；軍事行動馬上發生。這時部落裏更加嚴密戒備，甚至軍事人員會向敵對的部落移動，如果雙方人員一接

(1) 由此可見山區的空地甚多，人口移動不受阻礙。

觸，就會有一場惡戰。不過這種機會很少，因為他們多採襲擊的方式，偷襲成功殺了一人抵命後，即行撤退，他們沒有佔領敵方部落的習慣。他們認為與敵對部落有血親或姻親的人，不能直接或間接地參加戰爭。每次戰爭如果對敵的部落不同，則參加作戰的人員也就不同；即使對同一部落作戰，因戰爭的時間不同，則參加的人員也不相同。由此，戰爭不是全部有戰鬪能力的男子都需參加的。沒有人懷疑這些不參加戰鬪的人員有通敵或叛國的可能。如戰爭狀態拖得太久，而需媾和時，這些有血親或姻親關係的人就可以作為使者，出來調停。他們稱為這些人是屬於雙方的。如果和約成立，戰爭得馬上停止。兩部落的敵對狀況至少在表面上就得結束。

日人的政治勢力在山區鞏固後，禁止各部間的相互襲擊，軍事組織就失去其原有的功能，筏灣居民的武器如番刀及弓箭等除了用於打獵外，再沒有其他的用途了。光復後，筏灣居民尚無與其他村民發生械鬥的事件。

(八) 超團的司法組織：團內人民的糾紛，由團主負責解決。團際的糾紛，則需要部落將相主持解決。如果兩團間的人民有了爭端，不能私下解決時，則需要組織調解的團體；包括各團團主的管家，以及雙方當事人的近親。他們按照習慣，以解決雙方的問題。調解後，雙方當事人均得遵守。

這種組織隨着團主制度、青年組織等的變質而漸漸的失去作用。

(九) 領土：部落內的土地，即住宅區，雖分屬五家團主所有，但部落居民行新建婚時，有權向他申請建家的土地而成爲他們的團民。這種申請的手續，與外部落的居民到本部落避難的情形相差很遠。從這個角度看，部落內的土地頗有幾分部落共有的成份在內。

再者，與部落無關係的生人突然在部落出現時，可能會馬上遭受攻擊的。由此，至少部落內部是不准他人侵犯的。

基於以上的陳述，我們可以論斷，居住在筏灣的人民是有領土觀念的。

由上述的種種事實看來，筏灣的政治制度，不但具備了原始政府的條件；更進一步的具備了原始國家的形式⁽¹⁾。就是說，在筏灣的部落之內，他們已經有了一個集中

(1) 將政府與國家分開就政治人類學的發展而言確是向邁進了一步。在1940年代的著作中都認爲祇有類似西方國家的權力集中且需以武力爲後盾的政府才是政府。(Fortes & Evans-Pritchard 1940 p. 5; Malinowski, 1944, p. 165)；至1950年代這個局面始被 Schapera 氏打破，他認爲政府的定義應從功能觀點討論，凡能建立與維持內部社會秩序外在獨立的構成都可以稱之謂政府。見 Schapera, 1956, p. 218。自此國家與政府始可分開討論，而有沒有國家的政府(Government without the State)的語句(Lucy Mair 見 Mair, 1962, p. 7)。

的權力機構來維持法律及社會秩序，法律並不操在個人的手裏。換句話說，個人的報復主義在筏灣部落範圍以內是行不通的。

四、近代的行政系統

前文我們已經把筏灣的傳統的政治制度弄清楚了，現在讓我們敘述筏灣人與外界接觸後在行政系統上所發生的變化。由它與外界接觸的發展史看來，筏灣政治制度的演變可分三段敘述：

(一) 清以及清以前的政治狀況：據筏灣人的了解以及文獻上的記載，遠在荷蘭人統治臺灣的時期（1624—1661），筏灣與外界就有了接觸⁽¹⁾，不過當時的政治勢力並沒有到達，最多祇有貿易上的來往而已。在這種情況下，筏灣的政治制度不會有任何變動的。

鄭氏統治臺灣（1661—1683）也以西部平原為其統治範圍，對山區土著的影響不大。

臺灣入清版圖後，對山區土著並無積極的政策，行政措施多在防止山區土著出山擾民。除了“通事”進山貿易以及官方藉其與山區土著辦理交涉外，再沒有其他的特別的措施了。筏灣部落在康熙年間已置於鳳山通事的管轄下⁽²⁾。

(二) 日治時期的行政系統：日人治理山地的策略是警察統治；所有政務，均有警察處理。一個警察官吏駐在所可能管轄幾個部落（番社）；再利用每個部落原有的統治者作警察人員與土著間的交通媒介⁽³⁾。筏灣也是如此，擔任這項工作的是部落的kalaijan。下バイワソ（筏灣）警察官吏駐在所設立於明治四十年（1907），開始警察統治。當初它的轄區包括：下バイワソ（筏灣）、ツアリシ（射鹿）、バタイン（高燕）、ピユウマ（平和）、タラバコン（Taravakung）五社；後來因為 Taravakung 遷到瑪家附近，明治四十四年改屬瑪家警察官吏派出所直接管轄，而僅轄四社。

團主由這個時候起，就漸漸地失去其原有的政治及經濟的地位⁽⁴⁾。

(1) 見前，部落歷史節。

(2) 黃叔璥，清，p. 151。

(3) 警察人員多為日人充任。

(4) 日人於明治四十三年起實施林野調查五年計劃，否認山胞原有土地利用制度，筏灣保留地的設立當在這個時期。

(三) 光復後的行政系統：民國三十四年臺灣光復，三十六年瑪家鄉公所正式成立，前下バイワニ警察官吏駐在所的轄區改為筏灣村，結束了日人設計的警察統治。由於行政體制的改變，行政系統也就跟着變了。日治時期，筏灣僅有一個警察機關，改制後除了警察機關外，又多了行政機關、衛生機關，和教育機關。這些機關的設立，並不意味着日治時期沒有辦理這些業務，而是把這些業務從警察機關分出來，專設機關辦理。在領袖制度方面也有所改變；日治時期日人以其固有的領袖加以委派；改制後實行地方自治，村長則有村民普選。茲將各方面的情況，分行政區域，領袖制度，各種機關等敘述於後：

1. 行政區域：改制後瑪家鄉公所成立，鄉下的行政單位是村、鄰。筏灣村的轄區大致與日治時期下バイワニ警察官吏駐在所的轄區相似，而把ピエウマ社劃分出去獨立為村（平和村），歸泰武鄉管轄。筏灣村共有十三鄰：筏灣巷擁有八鄰，射鹿、高燕兩巷共有五鄰。

2. 領袖制度：自民國三十六年設立鄉公所以後，即實行地方自治。地方領袖，如村長、鄰長等均依地方自治法規選出。我們所注意的，不是選舉法規如何運用的問題，而是選出些什麼人來。下面的資料是從田野得來的：

表十九 筏灣的歷任村長

村長	民選或委派	原有的社會地位	備註
陳春華 Kui	政府委派	園主的配偶	Kaporor 家的，來自 <u>馬兒村</u>
陳信安 Kikilaf	民選	園主（高燕）	Mavariu 家的女婿
洪義利 Kikilaf	ク	二級貴族	
林正勇 Tamtug	ク	平民	富有
董保男 Larkian	ク	士	ク

從上表我們可以看出一個趨勢，最初的幾屆村長，均為貴族所把持，後來平民也開始當選了。平民當選的原因在於他們的財力，最近的兩位村長；上屆的林正勇，現任的董保男是村裏最富有的兩家。由此，我們可以看出：筏灣居民的選舉趨勢已經從傳統的社會地位，而變到目前的經濟地位了。

3. 各種機關：筏灣現有的機關如下所述：

A. 村辦公處：村辦公處內有村長及村幹事，村幹事是公務員，協助村長處理全

村行政事務。村長除了推行政務外，每年收穫節⁽¹⁾時，必得準備太白酒數桶招待村民。這項義務本來是團主的，由於團主制度解體，現在的村長在這方面代替了團主。

村辦公處每日派一交通人員到北葉村，傳遞該村所有機關的公文。除公文的傳遞外，並把村民的信件由郵局取回，負責分給收信人。這種工作，也是以戶為單位的，採輪流制。

村民大會附設在村辦公處內。開會時村長任主席，其他各機關的首長均得列席。出席村民大會，以戶為單位：每戶至少得一成年人參加。開會前村幹事以點名的方式查對出席人數，缺席者會受到相當的處罰⁽²⁾。開會時除了上述人員參加外，鄉公所民政課必派員列席指導。

B. 警察派出所：它的直屬機關是潮州分局。所內設主管一人，警察二人。職務是負責治安。

山地青年服務隊附設在警察機關內。該服務隊，分男青年與女青年兩種。小學畢業後，不升學的男女青年即納入該種組織，男青年於服兵役後脫離這個組織，女青年則於結婚後脫離。這個組織以軍事管理，組訓工作由警察人員擔任。其職務除了協助警察人員負責治安外，平時一週集合一次，整理公共場所的環境衛生。

山地青年服務隊的另一項重要任務是負責警備的工作。警備以警察派出所為中心，每日分兩班進行。白天由兩名女青年擔任；夜晚由兩名男青年擔任。輪值人員除了擔任警備工作外，該村所有機關臨時有勞役⁽³⁾時也可派警備人員擔任。警備的分組由警察人員主持，並由警察人員編製警備輪值表。這種工作雖然以個人為單位，但遇有當值人員因他事不能執行任務時，常有其家屬代理執行任務。由此，我們可以看出，筏灣以家庭為社會行動單位的固有概念，在這裏又表現出來了。

C. 學校：筏灣分校是瑪家國民學校的一個分部⁽⁴⁾，是負責教育的。這邊的班級祇到四年級。由於村裏的學童過少，採兩年招生一次的制度。雖然這個分校負責教到四年級，由於每兩年招生一次，故每年僅有兩班：一年級、三年級或二年級、四年

(1) 收穫節即豐收祭因近年已無祭祀的義務在內，故用收穫節代之，關於豐收祭請見石磊，1966。

(2) 罰背木材供村辦公處使用，這個概念是得自婦女進青年宿舍受罰的概念。

(3) 所謂勞役指挑水、掃地之類。

(4) 民國五十八學年度該分校已獨立而為筏灣國民學校。

級。五年級的學童要到校本部就讀。本校設在瑪家村，離本村約有一小時半的山路。由於路遠來往不便，本村學童多在校本部住宿。

D. 衛生室：這是一個山地村特設機構，負責該村的衛生行政工作。它的直屬機構是瑪家鄉衛生所，設立在北葉村。衛生室設保健員及護士各一人。

以上所有機關均設在筏灣巷。筏灣分校在射鹿巷有一分班，警察派出所在射鹿巷有一駐在所。

五、對外關係

在這節裏，我們準備敘述筏灣居民與其他部落的關係。若以筏灣為中心，其他的部落大致分佈在它的東、南、北三個方向。讓我們先從東方說起。

(一) 位於筏灣東方的部落：筏灣的部落在隘寮南溪的支流平和溪左岸的山坡上。隔河相對的兩個部落：一個是射鹿 Tsarisi；另一個是高燕 Padain。天晴時，在筏灣可以看的很清楚。從筏灣經射鹿到高燕步行約需三小時。

1. 射鹿：是筏灣分出的部落。在射鹿附近的田地屬 Taogado 家所有，因為附近有一個強大的部落 Padain 的關係，筏灣的居民無人敢輕易冒險過去從事開墾與耕種。漸漸的居民中與高燕有婚姻或血親的渡河開墾種植，然後就定居下來，人口多了，就形成了現在射鹿。在前清的文獻裏已有這個部落的名字⁽¹⁾，可見遠在距今二百四十餘年前這個部落已經存在了。

這個部落雖然很早就從筏灣分出，但一直沒有自己的團主，遙奉 Taogado 為團主。從系統上看它與 Taogado 的其他住宅區一樣；但實際上由於距離太遠，自不能與筏灣的其他聚落相同，而成半獨立的狀態。由於它和其四週部落均有友好的關係，故能安然存在。

2. 高燕是個很古老的部落，清人的文獻上也有記載⁽²⁾，在射鹿的東北方向，常與筏灣為敵。

因為高燕接近大武山、容易得到獵獲品，居民們常拿這些獵獲品到筏灣來換取小

(1) 黃叔璥，清，p. 151

(2) 黃叔璥，清，p. 151

米。

由於這兩個部落相近，而且居民多有血統關係，故有些日本學者把它們看成一個部落⁽¹⁾。兩者相距較近，射鹿居民向高燕的地主租田耕種是可能的，但這種關係祇是經濟上的地主與佃農的關係，就政治意識而論，由於射鹿是筏灣的 Taogado 的土地，故自應屬筏灣，而不可能屬高燕。

(二) 筏灣以南的部落：在筏灣以南的部落有好多個部落，有些與筏灣維持較好的關係，有些却時常攻伐，現以它們距筏灣的遠近敘述於下：

3. 平和Piuma，從筏灣到平和步行約需兩小時。與筏灣一樣，平和也位於平和溪的左岸。據筏灣的居民稱：平和在很久以前是從筏灣分出去的，後來有了自己的團主就獨立了；雖然獨立，仍然與筏灣維持着友好的關係。

除了友誼外，還有經濟的來往：平和靠近泰武山，居民常以採集品，如木耳、香菇等到筏灣來換取小米，有時也用月桃席來交換。

4. 佳義 Kazagizan 的原址位於東港溪支流 Chiokaru 溪的右岸，平和的正西方向，漢名加少山⁽²⁾，日治時代末期遷到平地，即佳義村。該部落合 Payaya、Rata 等而成，在以前也是以筏灣為敵的。

5. 萬安 Kazazaran，在清人的文獻上以加走山見稱⁽³⁾，位於平和的西南方向，加走山溪右岸，由三個聚落組成：Chawagawas 在最北方，Kamanan 居中，Pariyayan 位於最南。這個部落與筏灣為敵；在筏灣居民的記憶裏，這裏的居民曾殺過筏灣的居民。由於這裏是由筏灣到老埤、潮州⁽⁴⁾，的兩條通路之一，且以這條為近⁽⁵⁾，筏灣人常從這裏經過⁽⁶⁾對他們的威脅很大，往來時多成羣結隊，以防不測。

6. 泰武 Klalus⁽⁷⁾，在萬安的東南方向，也是一個與筏灣為敵的部落。由於它不位於交通要道的關係，對筏灣的威脅較小。現在部落已遷到平地。

(1) 臺灣總督府番族調查會，1920. p. 18; 1921. p. 91。

(2) 同註(1)及臺灣總督府，1925. II p. 86

(3) 同註(1)及臺灣總督府番族調查會，1920. p.p. 21

(4) 兩個漢人的聚落，相當古老，以前排灣、魯凱兩族下山交易的地方。

(5) 另一條路是經瑪家、北葉等到水門再轉往老埤。

(6) 當然從部落外，陌生人是不敢輕易進部落的除非為了襲擊。

(7) 現在是泰武鄉村，屬泰武鄉管轄。

7. 佳平 Kabiangan⁽¹⁾，於泰武的西南方向，與筏灣維持友好的關係。早在筏灣尚在 Kapaiwanan 的時代，佳平與筏灣為鄰，後來筏灣遷到現址，佳平也就南遷了。故日本學者認為佳平是從筏灣分出的⁽²⁾。現已遷至平地，位於赤山的東北方向，大約步行需二十分鐘即可到達。

筏灣以南的部落，與其接觸較多者，已如上所述。再南的部落，很少和他們發生關係，就筏灣人而言，已不復存在了。

(三) 位於筏灣以北的部落：在筏灣以北的部落，大都分佈在隘寮南溪兩岸，以及隘寮北溪的兩岸，而且居民除排灣族外尚有魯凱族的部落。

8. 瑪家 Makazayazaya 位於 Itesaparusirun 山腰的東側，隘寮南溪的左岸，在筏灣的西北方向。以前它與筏灣為敵，由於它位於筏灣到山區以外地區的通道上⁽³⁾，對筏灣居民的威脅很大。日本學者有人認為瑪家由筏灣分出⁽⁴⁾，基於兩部落的敵對關係，使筆者不敢輕易相信。

9. Vavikar 位於瑪家部落的正下方，也是與筏灣為敵的。

10. Pailus 位於瑪家的正北方，過去經常與筏灣為敵，日本學者也認為它亦由筏灣分出⁽⁵⁾。

Makazayazaya、Vavikar、Pailus 以及 Taravakong 四處構成現在的瑪家村，以水門為起點的產業道路到這裏為止。

11. Sangasangul 位於瑪家的西北方向，過去與筏灣的關係並不友好，日治末期與北葉一齊遷到山腳地帶，也就是北葉村現址。

12. 北葉 Masilit，位於 sangasangul 的西北方向，是一個與筏灣維持友好關係的部落，很久以前從筏灣分出，而且也獨立了。遷入現址後，由於接近平地，故有較多的現代設備，自來水、電燈是筏灣、瑪家所無法享受的。

Sangasangul，與北葉兩部落屬北葉村管轄。

(1) 佳平現在是佳平村，屬泰武鄉管轄。

(2) 臺灣總督府，1935. II, p. 86。

(3) 現在筏灣居民到平地來，多經此道。

(4) 臺灣總督府，1935. II, p. 86。

(5) 同註(4)。

13. 水門：這是一個位於山地於平地交界處的村落，是最近才發展起來的，是一個以漢人為中心的聚落，到目前為止還是內埔鄉隘寮村的一鄰，有一百戶左右的人家。它的發展雖然與近年來發展觀光事業有關，但也與其位置適當不無關係。它位於隘寮溪入平原的谷口，是出入隘寮溪流域山區必經的道路，因此，瑪家、三地、霧臺三鄉居民的日用必需品必賴此地供應，而且又是三鄉山產的收集與轉運地。它的興起，代替了歷史上的老埤與隘寮的地位，山胞們不必再遠到老埤與隘寮去交易了。自民國四十二年省公路局屏東、三地門線通車後，這裏就更加繁榮了。

14. 好茶 Kochapongan 為魯凱族的村落。位於隘寮南溪的右岸，筏灣的東北方向。過去與筏灣村為敵，但有時候居民也會到筏灣來以麻繩編結的背袋換筏灣居民的小米，現名為好茶村，屬霧臺鄉管轄。

15. 馬兒 Manuru 位於隘寮南溪的右岸，好茶的西方，居民是排灣族人，與筏灣的關係極不友好。現名為馬兒村，屬三地鄉管轄。

16. 達來 Daradarai 位於隘寮北溪的左岸，馬兒的西北方向，居民為排灣族，現名為達來村，屬三地鄉管轄。

17. 三地 Timor 在隘寮北溪的右岸，與達來隔溪相對，居民與筏灣居民為敵，現已遷到隘寮溪出口處的山地邊線地帶。現名為三地村，屬三地鄉管轄。

18. 德文 Tokubul 位於三地原址北偏東，在隘寮北溪西支的右岸，居民有排灣族也有魯凱族，居民與筏灣人不太友好。現名德文村，屬三地鄉管轄。

19. 霧台 Budai：位於隘寮北溪東支的左岸，在德文的東南方向，居民全部是魯凱族，與筏灣的關係極不友善。該地現名霧台村，屬霧臺鄉所管轄，鄉公所就設在這裏。

20. 去怒 Kinuran：位於隘寮北溪東支的左岸，在霧台的東南方向，居民全部是魯凱族，與筏灣的關係不友善。該地現名去怒村，屬霧臺鄉管轄。

21. 阿禮 Adel：位於去怒的東南方向，隘寮北溪東支的左岸，居民全為魯凱人，與筏灣的關係不友善。該地現名阿禮村，屬霧臺鄉管轄。

22. 佳暮 Tamarakao：位於隘寮北溪東支的右岸，霧台的東北方向，是一個魯

凱族人的部落，與筏灣的關係極不友好。這個地方的現在名稱是佳暮村，屬霧台鄉管轄。

在上述的二十一個部落中，共有四個與筏灣維持着友好的關係，它們不是從筏灣分出的，就是在古老的時代與筏灣為鄰；其他的十七個部落都是與筏灣敵視的，雖然有些部落的居民與筏灣的居民有着婚姻或血親的關係。由此我們可以看出筏灣的部落組織完全是建立在地緣的基礎上，親屬關係在這裏毫不起影響作用。這二十一個部落主要的分佈在隘寮溪流域，祇有一小部分分佈在東港溪流域。以現在的行政區域講，這些村落分屬霧台、三地、瑪家、泰武四鄉所管轄。

六、結語

綜上各節所述，我們可以對筏灣的政治結構做一概括性的了解：

筏灣固有的政治制度是建立在地域的基礎上，凡生活在筏灣領土以內的人民就是這個團體內的一分子。固然居民中以出生於此的人佔多數；但因婚姻或遷徙而居此者其政治地位並不因此而較出生於此者而稍低。由於筏灣除家庭外，沒有較大而固定的親屬羣體，故親屬制度在政治活動中所發揮的功能自不具主要的地位。

就權力的結構上講，筏灣的政治制度頗有點首相制度的意味。五個團體主是這個部落的統治者，但他們並不負實際的行政責任，更不是決策者。部落會議是個決策機關，而部落將相却是實際的政策推行者，五個團主所擁有的祇是經濟權而已。

由整個部落觀察，團主確僅具有經濟權力，但在一團之內，團主確具有統治的力量：對內維持社會安寧，對外維持一團的獨立自主。或許團主的地位在最初是靠武力得來的；但從居民的政治意識中考察，武力不佔絲毫的地位。團主的地位得自天賦，傳遞的方式依靠繼承，在居民的記憶中還沒有以人力改變過這種形式。由於各團之間十分獨立，筏灣的部落結構頗具有聯邦的性質。

不論是世襲的團主、推選的部落將相、各區長老以及神選的部落司祭任期都是終身的。沒有任期的限制是筏灣傳統領袖制度的特色。再就產生領袖的方式觀察：世襲與神卜固少人為的因素，即使在推選部落將相以及各區長老時居民們也都以他們平日的表現為依據。由此，權力爭奪（struggle for power）在筏灣傳統的政治結構中並

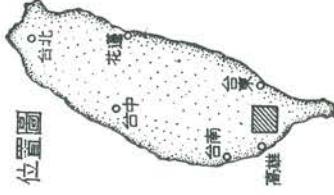
不明顯，他們安於傳統的權力關係 (relation of power) 中，並不十分設法為自己獲得權力而奮鬥。

就筏灣對外關係而言，分佈在它四周的部落可以歸納成以下三類：友善的部落，這種部落均為自筏灣分出或在早期與筏灣為鄰，他們之間沒有互相攻擊的事件；子部落，居民自筏灣遷出後聚居在一起自成社會，但尚無團主，就觀念上論，尚臣屬於筏灣的某一團主，由於距離的關係，他們與筏灣部落內的聚落自不相同；敵對部落，這些部落的居民完全把筏灣人視如“外人”，當然筏灣人也是如此的對待他們，他們與筏灣互相攻擊，且都不敢輕易地進入對方的部落。

就歷史的發展觀察，筏灣由孤立自主的局面漸漸的進入與整個的臺灣社會聯成一氣。如果細分可以分成三個階段：日治時期以前筏灣可以說是一個孤立自主的政治社會，不受外力的影響處理自己內部的公共事務，如遇外力干擾他們也同樣以“以牙還牙”的方式報復。日治以後外力開始干涉筏灣的獨立自主，用間接統治的方式處理筏灣內部與外面的公共事務，對筏灣固有的政治制度做一全面性的否定。光復後，筏灣不可能再回到以前孤立的狀態，它與臺灣整個社會連繫的程度更趨密切。由於實行地方自治與民主政治的關係，屬於筏灣本身的事務由筏灣居民自行決定處理，有些事情涉及的範圍較廣，居民們自然無法自行決定。

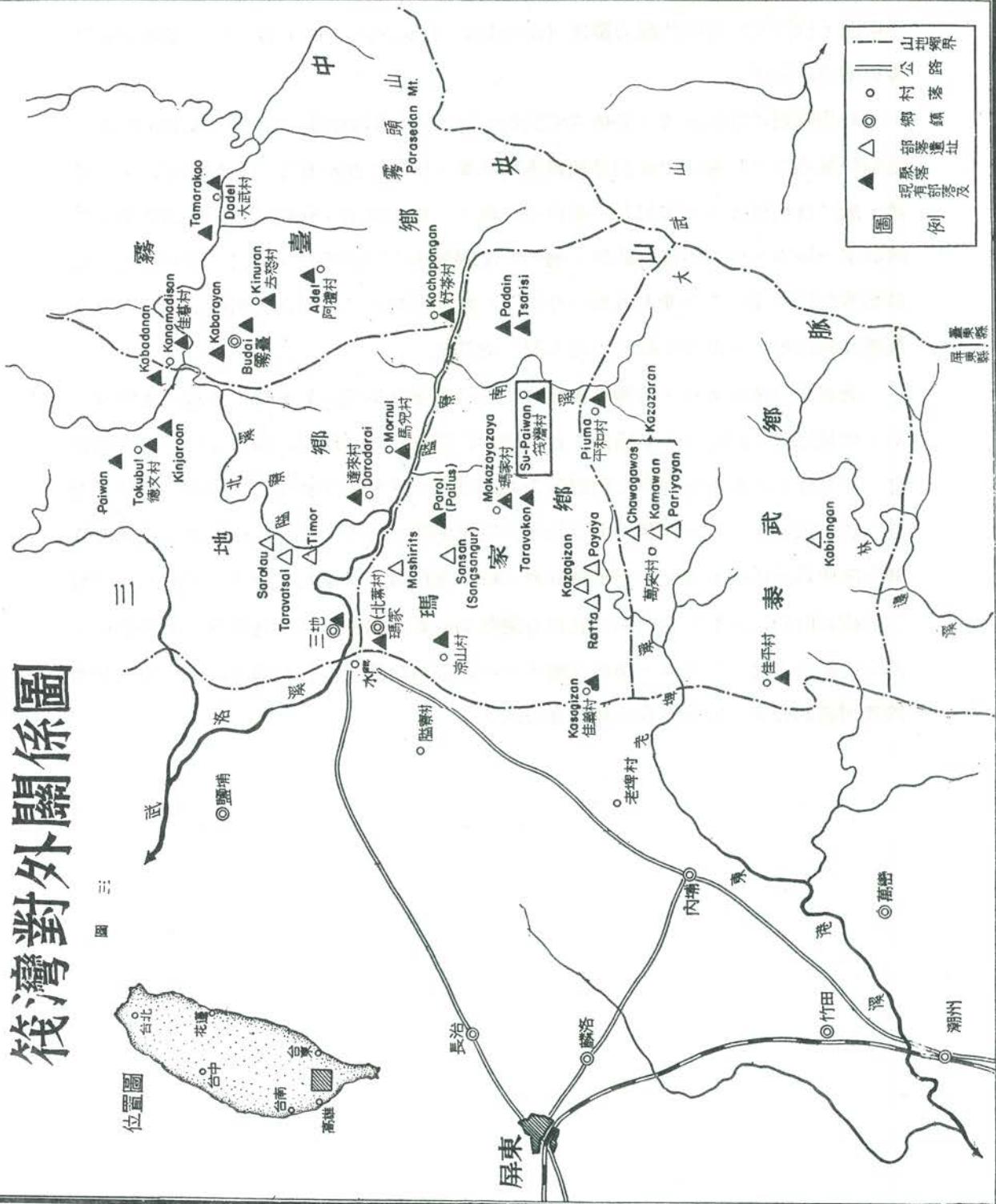
圖書關係圖
對外關係圖
臺灣省
省會

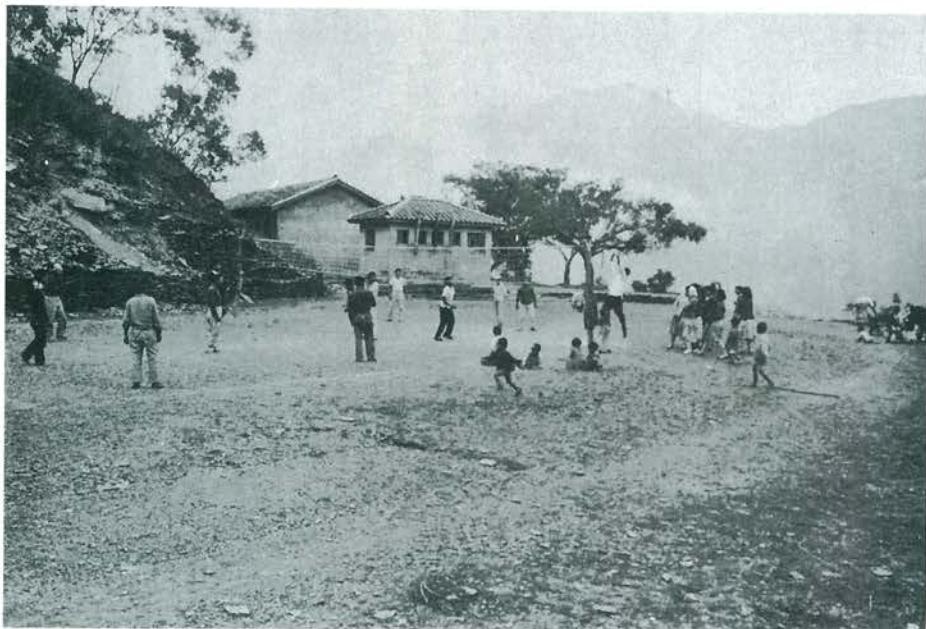
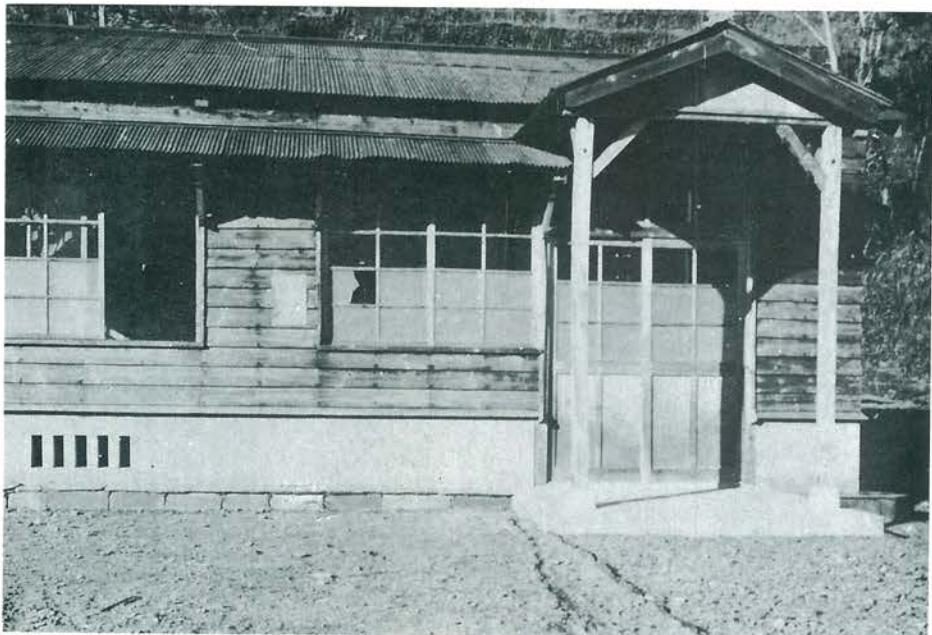
位置圖



11

ii





公共建築（一）

上：村辦公處 下：學校的操場



公共建築（二）

上：學校（左），舊警察派出所（中），村辦公處（右）

下：新建警察派出所及眷屬宿舍（上），新建衛生室（下）

第三章 家庭制度

一、筏灣人對家庭的觀念

家庭一詞，筏灣人以 *tatsoklan* 稱之。家庭的意義包括一個家宅 *uma?* 以及居住在這個家宅內的成員。每一個家宅有一個名稱，衛惠林師稱之謂家氏 *yatan nua-uma?*，家氏不但是家宅的名稱，更有部分的姓氏功能，家氏代表居住及出生在該家宅內所有的成員⁽¹⁾；正如漢人的姓一樣，在個人的名字之前加添家氏。

就家庭的成員及家庭的結構而論，筏灣人大致把家庭分成兩個類型。其一是包括一對夫婦及未婚子女的核心家庭，這是婚後不久新建的家庭，就出生序而論是非長嗣的。夫婦二人都離開了他們自己的出生家庭 (family of orientation)，現在這個家庭是他們的生育家庭 (family of procreation)。就某些觀念而論，他們仍不屬於這個家庭，如家氏、埋葬的處所等均各屬於自己的出生家庭。這個家真正屬於他們的長嗣。

另一種家庭的結構比較複雜，成員包括兩對以上的夫婦及其子女，這兩對夫婦往往在輩分上是尊卑關係，就出生序而論是長嗣的。夫婦之間必有一人離開自己的出生家庭而到配偶的出生家庭去營生活；相反的，夫婦之間必定有一人的出生家庭與生育家庭是相同的。就是說必有一人是繼承父輩的家，僅就一個家庭而論，每代或男或女的傳遞下來，而形成一系列的概念。

不論家庭成員的多寡，家庭是一個共同生活，共有財產，共同消費的親屬羣體單位。

綜上所述，排灣族的家庭，至少筏灣如此，是一個配偶型的家庭 (conjugal family)，即家庭的建立賴於婚姻的成立；無婚姻即無家庭。它是一個共營生活的單位，建築在從新居 (neolocal) 或兩可居 (utrolocal) 的居住法則上，有 Murdock 氏所謂的性的、經濟的、生殖的和教育的四種功能⁽²⁾。

(1) 有時僅指出生在這個家庭內的成員。

(2) Murdock, 1949, p. 3.

二、家 氏

前文已敍，家氏是家宅的名字，同時也是居住在這個家宅內每一個成員的代表符號。筏灣現有家宅八十七個⁽¹⁾，現在採用的家氏如下表所述：

表二十 筏灣現有的家氏

家 氏	被採用次數	戶 號	所屬團主的家氏					所 屬 階 級			備 註
			b	k	m	tal	tao	ma	ter	bak	
Baktavai	3	15			∨					∨	
		62		∨						∨	
		73	∨						∨		
Balanglang	2	11	∨								∨
		74	∨							∨	
Balijauts	1	80				∨				∨	
Balingats	1	18	∨					∨			團主
Balimtai	1	32	∨							∨	
Basalakaf	1	21		∨						∨	
Batalinok	1	33				∨					∨
Batsikar	4	17			∨					∨	
		60					∨			∨	<i>Pualu</i>
		66		∨						∨	
		69			∨					∨	
Batuan	1	146			∨						∨
Bavalung	1	44			∨						∨
jabu	1	56		∨						∨	
kakamkam	1	31	∨							∨	
kalang	2	47	∨						∨		
		53		∨						∨	
Kalalulan	1	59	∨							∨	
Kaliwan	1	28	∨					∨			
Kalilikur	1	20	∨							∨	
Kaluvung	2	35			∨					∨	
		142	∨						∨		
Kaporor	1	65		∨				∨			團主
Katobilan	1	148			∨					∨	
Katsabajan	1	3		∨						∨	

(1) 其中有三間爲漢人居住，不用家名，故僅有八十四間採用家名。

Katsangilan	7	6		∨						∨
		16			∨					
		19	∨							∨
		24				∨				∨
		58		∨						∨
		64		∨						∨
		70			∨					∨
Kumla	1	79		∨						∨
Kungkuan	1	39	∨							∨
Kavalan	1	23				∨				
Lalangal	1	61		∨						∨
Livliwan	1	68				∨				∨
Lukuangan	1	57	∨							∨
Luruan	3	25				∨				
		34				∨	∨			
		133	∨							∨
Lusəksək	1	13			∨					∨
Malalat	1	48		∨						∨
Malalung	1	10			∨					∨
Matalalak	3	7	∨							∨
		40				∨				∨
		132			∨					∨
Matalalap	1	14	∨							∨
Mavariu	4	2		∨						∨
		4		∨						∨
		38	∨				∨			
		133	∨					∨		
Mavluvlu	1	45		∨						∨
Patal	1	27		∨						∨
Patsulir	1	149	∨							∨
Samlavan	1	141		∨						∨
Slanlauts	1	76		∨						∨
Tablakats	1	77					∨			∨
Taililap	1	46		∨						∨
Talalimav	3	8		∨						∨
		12		∨						∨
		53-1		∨						∨
Talimalay	1	145	∨							∨
Tulumungats	1	49		∨						∨

Taluvilan	1	55	✓						✓
Tamalalat	2	9		✓				✓	
		78			✓			✓	
Taotutu	1	37	✓						✓
Taringatan	1	54		✓					✓
Tatalan	1	81			✓			✓	
Tautsilum	1	63		✓			✓		
Tavangtal	1	67			✓			✓	
Teliulap	1	22			✓			✓	
Telabalas	1	81	✓						✓
Tsimngul	1	29	✓					✓	
Tsingang	1	75	✓					✓	
Tsiv	1	14-1		✓			✓		
Tukavnivung	1	30	✓				✓		
Tulavi ia	1	5		✓					✓
Vavalungan	1	72		✓					✓
Vavolungan	1	71		✓			✓		
統計	60	84	84	25	29	13	6	11	5
								10	31
									38

說明：(1) *b* 代表 Balingats, *k* 代表 Kaporo, *m* 代表 Mavariu, *tal* 代表 Talorivak, *tao* 代表 Taogado, 五個均爲團主的家氏。(2) *ma* 代表 mamatsayilan, *tar* 代表 tørtør, *bak* 代表 bakatilangan mamatsayilan, *kak* 代表 kaktitan, 四個均爲階級名。

現在讓我們根據上表所列的資料來分析家氏的性質。筏灣現有的家氏共六十個爲八十四戶所採用。其中每個家氏爲一家所採用者共四十九個；一個家氏被兩家以上所採用者共十一個，在這十一個家氏中，兩戶共採用一家氏者有四，三戶亦有四，四戶有二，七戶有一。其中有四戶共同採用 Mavariu 為家氏，但該家氏實爲當地團主⁽¹⁾之一所採用，可見在筏灣的社會中，家氏沒有避諱的現象；或許這是筏灣的傳統社會在開始解體後的一種新趨向。有一點必須說明的，所有的家庭，就政治組織而論，沒有一家是屬於該團的。

就團的觀點而論，上表所列的資料，可能給我們一些新的概念。爲了達到這個目

(1) 林衡立先生對團下的定義是這樣的“一部落的土地住民概不專屬於一首領，而例分屬於數人首領，形成若干獨立之團。團不相統屬，各自爲政，每一團之首領對他團內部無權干涉，唯對自己團內則發揮無限制之支配。團非單元之血族組織，如氏族團；其本身爲一個複雜的（成層的）社會單位”，見林衡立，1955，團的領袖則爲團主。

的，我們先把五團採用家氏的情形整理成下表：

表廿一 筏灣各團採用家氏的統計

項 目 團 別	所屬家庭數	採用家氏數	單獨採用	二次採用	三次採用
Balingats	25	23	21	2	0
Kaporor	28	24	21	2	1
Mavariu	13	11	9	2	0
Talorivak	6	5	4	1	0
Taogado	10	9	8	1	0

由表廿一我們可以很明白的看出：每團都有單獨及重覆採用家氏的情形；就是說團民可以單獨的採用家氏，也可以重覆地採用別人已用的家氏。

再就個別的家氏而論，我們發現了兩種情形：有些家氏僅為一團民所採用，這些家氏是僅被一家所採用的四十九個家氏及兩個重覆採用的家氏；其他九個被重覆採用的家氏均具有國際性，甚至有被五家團民所採用的家氏（見表二十 Katsangilan 欄）。

僅從上述的那些表面現象而論斷家氏與團的關係，似乎有些薄弱；如果我們說家氏是襲名制的，除了本團的團民應該避免採用本團主的家名外，其他不再受團的限制的話，或許可以成立。

家氏與團的情形大致如上所述。現在讓我們看看家氏與階級的關係。筏灣的社會正如其他的排灣族一樣，是一個以宗法為主的階層社會。就筆者的了解，其社會階層共分四級，各階層的組成分子比較雜，大致說來以大宗為中心，大宗的近親社會階層較高，遠親較低；平民則與大宗無親屬關係。社會階層的名字是核心貴族 *mamatsayilan*，二級貴族 *terter*，邊緣貴族 *bakatilayan* *mamatsayilan* 和平民 *kaktitan*。

根據上述的觀念，讓我們再把表二十作一番整理以觀察家氏的階級性：

表廿二 筏灣各階級採用家氏的情形

階級 家氏的性質	共有家數	採用家數	一次採用家氏	二次採用家氏	三次採用家氏	四次採用家氏
<i>mamatsayilan</i>	5	5	5	0	0	0
<i>terter</i>	10	9	8	1	0	0
<i>bakatilangan</i> <i>mamatrayilan</i>	30	26	22	4	0	0
<i>kaktitan</i>	39	32	28	2	1	1

從表廿二所列的事實我們可以發現四種現象：(1) 在核心貴族階級中，現存的五戶雖然沒有重覆採用家氏的現象；但採用 *Mavariu* 為家氏的貴族並不是 *Mavariu* 團的大宗，而是 *Balingals* 團的小宗，實際上等於重覆採用一次。(2) 二級貴族僅有一家氏被重覆採用，且僅被重覆一次。(3) 邊緣貴族有四個家氏被重覆採用，次數也為一次。(4) 平民階級雖然也只有四個家氏被重覆採用，但次數却不同了：兩個家氏被重覆了一次，一個家氏為兩次，還有一個家氏為三次。從這四個現象中我們可以得到一個新的概念：筏灣採用家氏的現象，階級高的重覆使用家氏的情形較少；階級低的重覆使用的情形較多。也就是說，階級高的採用家氏的趨勢較散漫；階級低的採用家氏的趨勢較集中。所以如此，與家氏的襲名制有關：每個階級的家氏都是固定的，階級愈低，戶數愈多，按照宗法社會的原則是必然發生的。

現在讓我們討論家氏的級際性，這個問題也是從表二十發現的；是發生在十一個被重覆採用的家氏中。為了便於討論起見，先把這些問題整理成下表：

表廿三 家氏的級際性

家 氏	共採用數	<i>mam</i>	<i>ter</i>	<i>bak</i>	<i>kak</i>
Baktuv-ai	3	0	1	2	0
Balanglang	2	0	0	1	1
Batsikar	4	0	0	2	2
Kalang	2	0	0	1	1
Kaluvung	2	0	0	1	1
Katsangilan	7	9	1	2	4
Luruan	3	1	0	1	1

Matalaoak	3	0	0	0	3
Mavariu	4	1	2	1	0
Talalimav	3	0	0	2	1
Tamalalat	2	0	0	2	0

在十一個被重覆採用的家氏中，僅有兩個家氏的階級性是統一的：Matalak 被三家平民所採用；Tamalalat 被兩家邊緣貴族所採用。其他的家氏均具有級際性，在這九個家氏中，有六個具有二階級性；三個則具有三階級性。在二階級性的六個家氏中 Balanglang、Batsikar、Kalang、Kaluvung、Talalimav 等五個家氏均為邊緣貴族及平民二階級所共有；Baktuvai 則為邊緣貴族及二級貴族所共有。在屬於二級性的家氏中，各家氏均為兩個相連的階級所共有，沒有一個例外。在屬於三級性的家氏中，Katsangilan 為二級貴族、邊緣貴族及平民所採用；Mavariu 為核心貴族、二級貴族、邊緣貴族所採用；Luruan 為核心貴族、邊緣貴族及平民所採用。在三級性的家氏中，我們又可以看出：Katsangilan 及 Mavariu 有一相同之點，即三階級為互相連接的；唯獨 Luruan 不同；最上為核心貴族，中間是邊緣貴族，下層是平民。在上層與中間缺少二級貴族，故不完全相連。這種階級不相連接的現象，在具有級際性的九個家氏中僅出現過一次，可說是極端的例外。這個例外也是有原因的：採用 Luruan 為家氏的核心貴族家庭是個新建的核心家庭，戶主趙貴仔 Kui 的母親 Muni 是和他的父親 Lutamkan 偉居的，因此 Kui 是私生子。私生子雖有其合法地位，但不能繼承大宗。是否因為他的地位不太尊貴，故在採用家氏的原則上也不能以常理衡量。

從表廿三我們又發現了一個事實：即具有級際性的家氏多半為較下的階級所採用。在這九個家氏中，核心貴族採用過兩個兩次，二級貴族採用了三個四次，邊緣貴族採用過八個十三次，平民採用了七個十一次。所以如此，或許與階級制度有關。是否我們可以這麼說，階級愈高則其階級的界限愈嚴，上下階級間不能隨便流動；階級低了，階級的界限也就鬆了，上下間交流的機會也就多了。由此，“物以稀為貴”的原則在後灣也是適用的。

綜上所述，我們對於後灣的家氏應該有所了解。家氏是代表家的符號，故每家都有一個家氏。它是襲名制的，起源可能與血統關係的世系有關，而與政治關係的團無緣。因此它是超團的，許多家氏都具有國際性。由於它與世系有關，故其有階級性；

雖然有少數的家氏具有級際性，但多半為較下層的分子所採用，我們很少看到高階級的家庭採用具有級際性的家氏。

三、家宅

家宅在排灣族的家庭制度中所處的地位，前節業已敘述；本節所要討論的是家宅的外貌及室內的佈置。

小島由道氏在討論排灣族的家屋時，依照家屋的建築用材以及家屋的外貌而分為三個類型⁽¹⁾：

第一款式：分佈在率芒溪以北，房屋為長方形，門設在長邊。左右及後牆均用碎石塊疊起，前牆則圍以石板，屋頂呈半三角形，舖以石板。

第二款式：分佈在率芒溪以南，房屋呈長方形，門設在短邊。左右及後牆均用碎石塊疊起，前牆則圍以石板。屋頂呈半圓球形，舗以茅草。

第三款式：為ぱりじやお蕃的居住區域⁽²⁾。房屋呈長方形，門設在長邊或短邊。牆，除前牆外，均用土壤圍起，前牆以土壤或木板圍起。屋頂呈三角形舗以茅草⁽³⁾。

按照上文的歸類，筏灣村的家屋屬第一款式。

(一) 家宅的外貌：筏灣這個部落，像其他的排灣族部落一樣，是依山面谷而建立在斜坡上的，整個部落被分成若干階級，像梯田一樣，每一階級上有一排家屋。所有的家屋均面向谷而背對山。

家屋多半是靠山而建，後牆則利用山勢，因此每個家屋僅有三面牆，一面是山。家屋的後簷則與上一層的階級齊。家屋的前面有一較為廣闊的庭院，但無院牆。沿前院的邊緣築一長形的臺階，是坐人的地方。五年祭對兇死的祖先祭拜就在這裏舉行。貴族的家庭這個臺階較寬，就是所謂的“司令臺”，臺上植有榕樹。這種家屋現在筏灣已無法見到。庭院的地面舗以石板。

家屋的形狀是長方型的，三面以石塊疊起，僅有前牆圍以石板。屋頂是三角形的

(1) 番族調查會，1922，p. 335。

(2) ぱりじやお蕃即 Parilarilao 羣。

(3) 這段日文資料由劉枝萬先生講解，特此致謝。

(山牆式建築)，以石板代替陶瓦。由於門及窗均設在前牆上，屋頂的後斜坡往往有兩塊可以活動拆卸的石塊，天晴時拿去，使光線射入，天雨時裝上以免淋雨。

靠著家屋的前牆是一排稍微高起的階級，上面舖以石板，以充凳子。若把緊靠門的左邊石板掀起，就變成了播種祭的祭田了。

家屋的高度從前和現在的不太一樣，在臺灣光復以前，家屋外貌保留著原有的形式，房屋很矮，尤其是門窗，進門時需彎腰，孕婦彎腰不方便，只好蹲着進了。所持的理由是便於防衛，臺灣光復後，在政府推行的生活改進的政策下，房屋及門窗均加高了。近年來，更裝上了烟囱。

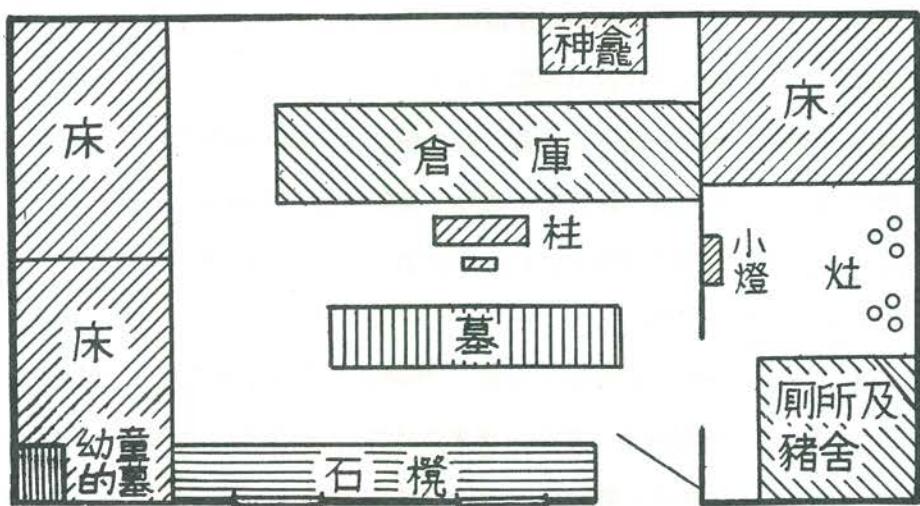
(二)家宅內部的佈置：長方形的家屋，門設在長邊上；門不設在中央，而設在家屋的左端或右端。進門處有一道以石塊疊起的牆，將屋子分成兩部份：*tekavo*、*tebaliy*。*tekavo* 是家屋的主要部分，約佔全屋面積的四分之三，是家庭成員居住及活動的地方；*tebaliy* 是廚房，廁所豬舍的所在，約佔全屋面積的四分之一。全屋地面均以石板舗設，且時常擦拭非常清潔。（傳統室內佈置請見插圖四，見56頁）。

tekavo 的內部佈置大概是：靠近山牆，是兩個床舖 *tusowuh*，床舖以石板或木板架成，性質與華北的炕相似，固定在那裏無法移動，兩床之間僅隔一道石牆。有些人家房屋較深，可能是三個床舖，如果人多而床舖不够應用，老年人多睡在地板上。床舖的下面，在山牆與前牆所構成的角落裏有一個小形的墓坑，是埋葬尚未出牙的嬰孩，如果家裏沒有嬰兒死亡，這個墓坑可以省去。

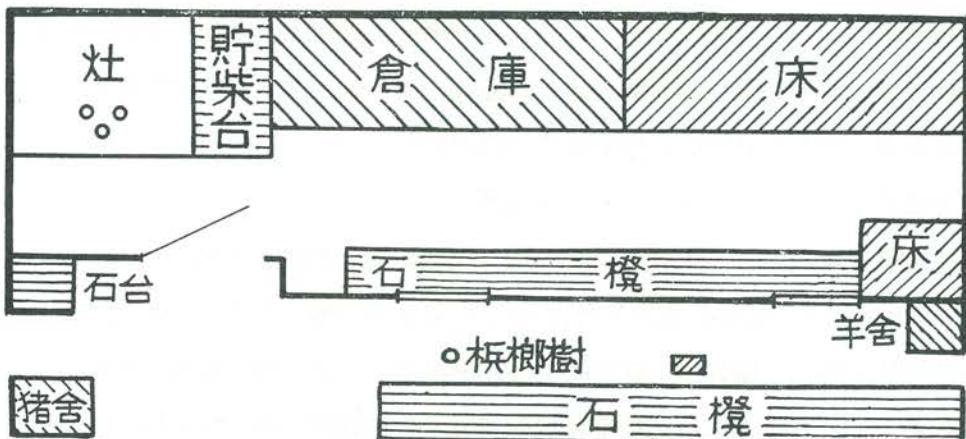
緊靠前牆，有一排石凳，是坐人的地方。

在床舖與隔牆之間，由倉庫 *salang* 把它分成前後兩部分。倉庫內僅放小米 *ka-ao*。芋頭 *vasa* 甘藷 *vulasi* 則不可放進倉內。前面的空地中央有一個墓坑 *luwang*，墓坑是在建屋時即行掘好的。墓坑約一人高，平時以石板及泥土掩蓋，埋葬時再行挖開。如果墓坑內人已滿，則必須棄屋另建新家。家屋雖經新建，家氏仍維持不變。

穀倉的前面，有一木柱，這一木柱在建築的結構上可有可無，但在家屋的佈置上却非常重要，柱上有一守護神 *Kakijavangan*，有時候，也以此名稱呼該柱。柱前有一小木凳，與木柱相連，是家庭女祭司在舉行各種儀式時所坐的地方，柱前的空地，



圖四 報導人所述的古代家屋的內部



圖五 Kual 家的平面圖

就是祭祀時經常應用的地方。

穀倉後面的牆上有一個“石函”⁽¹⁾，該函是保護神 *kumakan* 停留的地方。祭祀用的道具則掛在倉的後面。

tebaliy 的佈置比較簡單，靠著後牆是一個床舖，是為家裏最年老的人預備的，因為近火，可以防寒，年老人是比較怕冷的。靠近床舖的山牆邊，是建灶的地方，家庭的飲食就在這裏準備，灶的對面，靠近隔牆有一石製的小坐。這是全家最高的位置，客人來時，尤其是貴族，均坐在這裏。剩下來的地方就是廁所及豬舍了。廁所在上面，下面養豬，人在上面解手時，往往落在豬的身上。

上述的家屋佈置是日治時期以前和日治初期的事情。等到日本人的政治力量在筏灣固定後，日人就禁止筏灣人舉行室內葬：不但不准再在家屋內埋人；且連家屋內原有的也要遷出。臺灣光復後，政府推行生活改進運動，把廁所及豬舍移至屋外。由於基督教在本村盛行的結果，所有固有的宗教信仰已被廢除，不但木柱已不復存在，即石函也沒有了。插圖五是一個本村現有的家屋陳設（見56頁）。

四、家庭的結構及類型

筏灣共有八十七戶，五百二十八人，平均每戶為六·〇七人，關於每戶實際人口的情形如下表所敍：

表廿四 每戶人口的分佈情形

每戶人數	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	(13)
所佔 戶數	3	5	9	12	4	16	10	14	5	4	4	0	1	(87)
百分比	3.4	5.7	10.3	13.8	4.6	18.4	11.5	16.1	5.7	4.6	4.6	0	1.1	(100)
總人數	3	10	27	48	20	96	70	112	45	40	44	0	13	528

如果再把過去若干學人研究排灣族家庭平均人數的資料加以比較，我們又可以得些有意義的知識：

1933~1936 5.09 (岡田謙, 1938)

(1) 引用凌純聲師語，請見凌純聲，1958, p. 13.

- 1921~1936 5.33 (陳奇祿, 1955)
 1955~1956 5.38 (李亦園, 1956)
 1958 5.46 (王崧興, 1959)
 1963 6.07 (石磊, 現資料)

雖然前二者的資料是全排灣族的平均數字，而後三者却只是在該族內的局部代表，嚴格的講兩者似乎不能相比，如果粗略地相較的話，排灣族的家庭，就大小而言，近年來有增大的趨勢。

關於筏灣的家庭構成份子，根據調查所得的資料可以製表如下：

表廿五 筏灣的家庭構成份子

戶 長	配偶		子 女	雙親		子之配偶		孫 及 孫 女	同 胞 之 配 偶	同 胞 之 子 女	祖 叔 姑 姨	祖 父 母	其 他	戶 數	實 例	
	妻	夫		母	父	妻	夫									
1		✓													3	65, 68, 270
2	✓	✓													1	156
3	✓		✓												1	44
4	✓	✓		✓											20	4, 6, 29, 34, 37, 48 49, 53, 35-1, 59, 66 67, 81, 132, 133, 141 142, 145, 146, 149
5	✓		✓	✓											3	17, 24, 60
6	✓			✓											3	12, 5, 133
7	✓		✓	✓	✓										3	2, 11, 47
8	✓		✓	✓		✓									1	64
9	✓			✓		✓	✓								1	81
10	✓	✓		✓			✓								1	13
11	✓	✓		✓				✓							1	72
12	✓		✓	✓			✓								1	61
13	✓		✓	✓				✓							1	80
14	✓			✓			✓								1	14-1
15	✓			✓				✓							2	23, 33
16	✓	✓		✓			✓		✓						7	30, 35, 38, 70, 76, 77
17	✓	✓		✓				✓	✓	✓					7	9, 20, 22, 28, 38, 69, 79
18	✓		✓	✓			✓			✓					2	31, 62
19	✓		✓	✓				✓	✓	✓					3	10, 46, 57
20	✓		✓	✓			✓		✓	✓					3	25, 54, 74

21	✓			✓			✓	✓					3	56, 63, 70
22	✓	✓		✓			✓						1	71
23	✓	✓		✓	✓			✓					2	32, 65
24	✓		✓	✓	✓			✓					1	8
25	✓	✓		✓				✓					2	21, 45
26	✓		✓	✓				✓					1	7
27	✓				✓			✓					1	18
28	✓	✓		✓							✓		1	75
29	✓	✓		✓				✓			✓		1	14
30	✓	✓								✓			1	27
31	✓		✓	✓					✓	✓			1	19
32	✓			✓			✓	✓	✓				2	15, 16
33	✓			✓			✓	✓				✓	1	18
34	✓	✓										✓	2	39, 148
35	✓			✓								✓	1	40
36	✓											✓	1	287

關於家庭的結構類型，筆者根據表廿五的資料歸納統計如表廿六：

表廿六 筏灣的家庭結構類型

家庭形式	數目	百分比	備考
一、核心家庭	28	32.1	
1. 完整型	25	28.7	
A有子女型	23	26.4	
B缺子女型	2	2.3	
2. 不完整型	3	3.4	有子女而缺配偶
二、主幹家庭 ⁽¹⁾	49	56.0	
1. 親子型	40	45.7	
A完整型	22	25.3	
a. 二代	4	4.6	
b. 三代	18	20.7	
B不完整型	18	20.6	
a. 二代	3	3.4	
b. 三代	13	14.9	
c. 四代	2	2.3	
2. 親子同胞型	6	6.8	
A包含親子型	4	4.6	以親子型為主
B包含同胞型	1	1.1	以同胞型為主

(1) 主幹家庭的中文譯名是採用芮逸夫師的，見芮逸夫，1951，p. 15。

C 其他	1	1.1	
3. 同胞型	3	3.4	
三、其 他	10	11.4	
1. 包含核心家庭	4	4.6	
2. 包含主幹家庭	2	2.2	
A 親子型	1	1.1	
B 同胞型	1	1.1	
3. 其 他	4	4.6	

上文所述有關家庭類型的名詞，除主幹家庭外，其含義大致與 Murdock 所採用者相當⁽¹⁾，中文名詞是採用陳奇祿師的⁽²⁾。

核心家庭共有28戶，佔全數的 32.1%。其中仍以完整型最佔優勢，共25戶，佔全數的 28.7%；不完整型僅 3 戶，佔全數的 3.4%。

主幹家庭共有49個，佔全戶數的 56.0%。其中親子型佔數最多，親子同胞型僅有 6 戶，6.8%；同胞型 3 戶，3.4%。在親子同胞型及同胞型中，沒有發現過一個同胞配偶的例子；可見長子承家，餘子分出的原則是澈底被執行着。這種現象僅筏灣一地存在，佳平雖無完整的同胞型，却有完整的親子同胞型⁽³⁾；白鷺等地不但有完整的同胞型，更有完整的親子同胞型⁽⁴⁾，有同胞配偶者共有八例而形成了直系家庭。至少白鷺等地的現象與排灣族的固有看法不合，就家庭的循環而論，餘子新婚新建家屋時，往往遲到第一個小孩快出生時，他們所持的理由是有了後代，房屋有人繼承，否則死後無子，房屋為他人佔有，心有不甘。由此，同胞型的同胞，親子同胞型的次子只准其有配偶而不許有子女；否則與上述原則不合。白鷺等地有反傳統的現象，（有同胞配偶及同胞子女者共五例），如資料正確，則是應社會的新需要而產生新形式的家庭。這種新需要是什麼？則不是缺乏對白鷺等地有相當認識的筆者所能解答的。

不屬於上述的核心、主幹二類型的家庭，筆者按照慣例列入其他項下。其他項下的家庭，有時分子比較複雜，家庭成員中除了父母、夫婦、子女、兄弟等關係的分子外，仍有以“家屬”名義的分子；有時非常簡單，僅有一人。其他項下的家戶較少，

(1) Murdock, 1960, pp. 3-4.

(2) 陳奇祿, 1955, p. 10.

(3) 王崧興, 1959, pp. 122-123.

(4) 李亦園, 1956, p. 115.

僅有十家，11.4%。其中以包括核心家庭型者，4家，4.6%，包含伸展家庭的有2家，2.2%，親子型，同胞型各佔一戶。其他項共有四家，佔全數的4.6%；其中單身的有三家，兩家為排灣，一家為漢人；另一家情形更特殊，成員共有五人，全無親屬關係，就戶籍法的觀念為「共同營業戶」⁽¹⁾。這四家就家庭的定義應不為家庭：單身者可視為家庭的前身，因就家庭的循環論，在許可的情況下可以演變而為家庭；故稱之謂準家庭 (pseudo-family)。「共同營業戶」雖有類似家庭的功能和形狀；但不等於家庭，可稱謂似家庭 (quasi-family)。現行戶籍法的“戶”應該是集家庭、準家庭與似家庭的大成。

準家庭雖然在現代社會較為普遍，如果我們在臺灣土著社會中尋找也會發現不少的例子：

排灣族

<u>白鷺等三村</u>	(<u>李亦園</u> , 1945)	12/273
<u>佳平</u>	(<u>王崧興</u> , 1959)	1/75
<u>筏灣</u>	(<u>石磊</u> , 現資料)	3/87

魯凱族

<u>霧臺</u>	(<u>陳奇祿</u> , 1955)	3/189
-----------	----------------------	-------

阿美族

<u>馬太安</u>	(<u>陳清清</u> , 1961)	1/35
------------	----------------------	------

泰雅族

<u>瑞岩</u>	(<u>陳紹馨</u> , 1950)	0/73
<u>南澳</u>	(<u>徐人仁</u> , 1963)	1/35
<u>金洋</u>	(<u>徐人仁</u> (1963))	0/58

鄒族

<u>達邦等十社</u>	(<u>增田福太郎</u> , 1936)	2/185
--------------	------------------------	-------

雅美族

<u>紅頭等六社</u>	(<u>衛惠林</u> , <u>劉斌雄</u> , 1962)	33/416
--------------	-----------------------------------	--------

(1) 這個概念由戶籍法第四條引伸而來。

布農族

潭南

(丘其謙, 1962)

1/59

除了賽夏、卑南兩族羣沒有資料而無法知道外，其他各族均或多或少的有這種現象。由此，準家庭可能在現代社會與原始社會均有存在的現象。

至於「共同營業戶」，這種現象應該是現代社會的產物，筏灣的這一共同營業戶，其成員也全為漢人；但第40戶內的成員其組成分子雖部分有親屬關係，另一部分與戶長則看不出為何關係，可視為共同營業戶的變形。所以有這種情形，因筏灣居民遷入平地從事墾荒，在新的環境下，產生新的家庭。

現在讓我們談談筏灣家庭的構成份子。

家長，在筏灣的87個家庭內，以家長的輩份而論，可以分成兩個類型：家長的輩分在家庭內居於最高的地位；家長的輩份在家庭內居於次高的地位。前者為數較多共73家，83.9%；後者佔14家；16.1%。現在讓戶主的年齡統計如下：

10~19	1.1%	1
20~29	8.1%	7 (14祖母 ⁷⁰ , 18母親 ⁵⁸ 、55母親 ⁵⁵ , 2母親 ⁴⁹) ⁽¹⁾
30~39	23.0%	20 (47母親 ⁶⁵ 、11母親 ⁶² 、3母親 ⁶⁵ 、8母親 ⁵⁵ 、 75祖母 ⁸⁷ 、19叔 ⁷⁰)
40~49	28.7%	25 (64父親 ⁷⁰ , 81父親 ⁷² 、32母親 ⁷³ 、27姨母 ⁶⁹)
50~59	26.4%	23
60~69	8.1%	7
70	4.6%	4

從上列數字我們可以看出一個現象，在筏灣的現社會中，家長都集中在30~39，40~49，50~59三個年齡分組中，佔全數的78.1%。其中以40~49這一年齡分組為最多，佔全數的28.7%。由全組看，以上三組為中間組；由三組看以40~49為中間組。中間組與家長的關係由此可見。另一現象必須說明的是，輩份高而不擔任家長的十四個家庭，全部集中在20~29，30~39，40~49等三個年齡分組中。除10~19的年齡分組任家長者僅有一家現象特殊不於考慮外，其他各組均居年齡分組的下層。這又說明了

(1) 括弧內的文字表示戶主之上尚存之母親，文字左方之數字表戶數，右上方之數字表年齡。

一點：筏灣在現社會中，年齡在50以上的人很少有奉養尊親的機會。

再從輩分長而非家長的十四位當中觀察，我們又可以看出一些現象，為了敘述的方便，先把這十四位的年齡統計如下：

40~49	1	7.1%
50~59	3	21.4%
60~69	4	28.6%
70	6	42.9%

這些人我們可以視為退休者，從上列統計我們可以看出退休人數的增加與年齡分組年齡的增加，其方向是相同的，即年齡大者退休的機會較大，如果我們同年齡分組的退休者與非退休者相較似乎也可以看出些道理。

年齡分組	家長	退休	比較
40~49	25 96.2%	1 3.8%	24 92.4%
50~59	23 88.5%	3 11.5%	20 77.0%
60~69	7 63.6%	4 36.4%	3 27.2%
70	4 40%	6 60%	—2—20%

由上列統計，我們知道70歲以上退休的佔多數；60~69的年齡分組內擔任家長者較多，但退休者也不少，兩者相較，前者僅佔27.2%的優勢；59以下的各年齡分組中擔任家長者較退休者佔絕大優勢。

由上述的種種現象，我們對筏灣的家長似乎有些瞭解：一家之內由輩份最高者為家長；若輩份較高者過於年老或者有其他原因，而不適於擔任家長者由輩份次高者擔任。退休的年齡不盡相同，大約從60歲逐漸開始。不適擔任家長的主要原因是繼承的關係。如18戶蕭盛德為入繼 Balingats 家而為大宗，其母當然不適於擔任家長。

至於家長的性別在筏灣的現社會中並不重要，因為該社會為長嗣繼承（長男、長女均可），故機會均等。有一家需要特別提出的，第二戶蔡陳開是入贅蔡家的，他上有岳母平有妻子，結果他任家長，這是一個很特殊的例子。

在筏灣的傳統習慣上本來只有家系承繼人而無家長的概念。因為他們不注重尊長主義，因此，不會有現社會如此清晰的概念。在他們所有的概念可能只是父親的地

位，祖父的地位，或母親的地位，祖母的地位等。關於這些值得再作研究。

家長有子女的共有 78 家，其中為親生子女者有 70 家，過繼者三家，兩家男一家女，過繼的目的是缺乏子嗣。收養者五家。收養者均是花錢買來的，其中買自漢人者四個，買自排灣者一個；收養的目的四家是無嗣，另一家已有男嗣，則目的不明。在收養的五個例子中僅有一個男孩，是向漢人買的；其他均女孩。

在子女的配偶中，沒有發現兩個子女的配偶共同居住在一個家庭內的，真是長嗣繼承，餘嗣分出的典型例子。不過有一個現象值得提出的是，第四戶的陳國柱的長男陳信忠現已結婚，但他沒有承家，反而入贅到第十戶馬文里家裏，為馬文里的女婿，這裏違反傳統的例子僅出現過一次。有一點必須說明的是，陳國柱的前妻已死，現為繼室又有子女多人，且陳本為北葉人，最近在筏灣落戶，再結婚時，新建家屋，故必須把家屋留給繼室之親子繼承。這是一個以婚姻為單位的長嗣實例。

家長有父母共有九例，其中有父者二例；有母者五例。沒有父母雙全的例子。在有母的五例中，其中一例（第二戶）實為岳母。

家長有孫及孫女的共有二十八個例子，其中親生的有 25 個，在親生的二五例中，有一例是家長之女被日人警察強姦而生的非婚子女，光復後日警察已遣返國，女另嫁他人，僅剩此子由家長撫養（71戶）。領養者三個，均為女性，且買自漢人，二例領養的動機不明（58戶，70戶）。一例是無子嗣的緣故（76戶）。

戶長有同胞者共有 10 例，均為未婚，當然更沒子女。

戶長有祖母者共有二例，這兩個例子共有一特徵，即均無父母，由長孫奉養祖母。14 戶張三塊的母親去世；父親又和他人同居⁽¹⁾，離家他去，留下家產給長嗣繼承。75 戶周蘭包的父母均去世。

戶長有家屬者共有七例，這七個例子比較複雜，為了敘述方便起見，先列表如下：

表廿七 家屬與家長的關係

戶別	家屬	妻前夫之子女	叔伯姑姨	同胞之子女	配偶	其他	備註
19			∨	∨			

(1) 依照現行法律觀點而論為同居；但按照排灣族的習慣為結婚（再婚）

27		∨	∨			
39						
40					∨	
78					∨	
148		∨				
287					∨	

從上表我們可以看出筏灣族親族功能：(1)妻前夫的子女在未成年前現夫有義務撫養。(2)伯叔(姑姨)年老無依侄子有義務奉養，78戶家長唐立本的家屬伊金仔雖與本人無關，但她是他的繼子唐紅毛的姑母。雖然唐紅毛的父母離婚，而紅毛又入繼立本家；這些因素仍不能免去紅毛撫養伊金仔的義務。(3)同胞的子女，如果同胞因故不能獨立生活時，其他的同胞有義務撫養他們。

五、家庭的循環

王崧興兄把佳平的家庭循環分為五個階段如下所述⁽¹⁾：

- I 無子女期：一對夫婦，尚未有子女的階段。
- II 養育期：有子女，但以未婚者為限。
- III 嗣子結婚期：嗣子已結婚（嗣子已有或無子女），但尚有未婚子女。
- IV 子女完婚期：所有子女皆已完婚。
- V 寡鰥期：無子女夫婦一方已死。

崧興兄的分法大致完整，但他沒有把未婚的單身者考慮在內；如果配偶已死又無子女，僅一人按照家庭的定義似乎無法成立。筆者根據上述的事實將家庭的循環分為六期如下所述：

1. 前家庭期：無父母，僅一人獨營生活。
2. 無子女期：一對夫婦而無子女者。
3. 養育期：有子女但以未婚者為限。
4. 嗣子結婚期：嗣子已經結婚（嗣子已有或無子女），但尚有未婚子女。
5. 子女完婚期：所有子女皆已完婚，除長嗣外，其他子女均已離家庭。

(1) 王崧興，1959，p. 123.

6. 後家庭期：無子女，夫婦一方業已死亡。

當然，有些家庭沒有前家庭期，因為子女在未婚前均在其出生家庭渡過；也沒有後家庭期，因為夫婦一方死亡仍有子女，仍能成立家庭。又家庭的循環不一定完全按照上述程序進行，可能從第一期進入第二期，然後不經三、四、五期而進入第六期。

如果把第一期除去，不加考慮的話，中間四期又可合併為三期；第二期可稱新生期，第三、四期可視為養育期，第五期可稱為衰老期。這種分法與崧興兄的未有子女階段、子女養育階段、子女已無需養育階段相似。

筏灣的87戶人家中，除第287戶為似家庭，第四十戶為半似家庭，無法有家庭循環不于討論外，其他各戶討論如下：

前家庭期，這種類型的家庭共有6個，三個營獨立生活，就筏灣人的看法營獨立生活者，可視為一家家庭，另有三個則附屬其他家庭，兩例隨母一例則附屬於姨母家裏。這種家庭造成的原因可能是第三期的家庭發生變化而造成的。如有這種現象發生子女能獨營生活者，家名自無問題，若不能獨營生活而附屬於他家，本家的家名應如何處理是值得研究的。

無子女期共有四例，但沒有一家是典型的。雖有二戶為純無子女的例子；但兩戶的婚姻都不正常，一戶是丈夫為漢人(156)，另一戶則是再婚(44)。另兩戶雖無親生的子女；但妻子帶有前夫的子女(39, 148)。這種現象可能與排灣族新建家屋的習慣有關。餘子新婚多不建屋，經常來往於男女雙方的生長家庭；等到妻子懷孕乃開始建家，第一期小孩生下才開始營核心家庭的生活。大多數的家庭從第三期開始；這種情形在佳平也是如此。

養育期的家庭共有31戶，其中除兩戶長嗣因故出嫁(71戶)或出贅(4戶)而沒有承家、另二戶為歸宗，其餘二十八戶為標準的養育期家庭。

嗣子完婚期，這種家庭的典型應該是夫婦具健在，長嗣至少完婚而尚有未婚子女；但也有四戶為非典型的。其中(7, 9, 45)均為同胞型家庭，表示出父母俱亡，幼弟未婚，另一戶(32戶)為親子同胞型；父親去世，僅有母親，長兄已完婚，並生有子女三人；幼弟未婚。有嗣子完婚期家庭共28戶；除四戶非典型者外，其餘的24戶均為典型的例子。

子女完婚期：這種家庭共20戶，除了兩戶包含四代外，其他各戶僅包括三代。又在這二十家當中，除了四戶的最高輩份的夫婦全存外（9, 10, 38, 79）其他十六家均為夫婦一方已死亡者。

後家庭期類型的家庭共有六例，均為夫婦一方死亡或因離婚而造成的。這些人年老無依而造成「歸宗」的現象；故筏灣沒有一個後家庭期類型的家庭獨營生活的。歸宗的情形如下所述：

- 5 妹——姊
- 16 弟——姊
- 19 叔——姪女
- 21 姊——弟
- 27 婢（等於叔）——姪女
- 28 姑——姪

由上述資料我們可以看出在筏灣社會歸宗的規則：歸於同胞者三例；歸於同胞之子女者三例。由此我們得到一點有關排灣族的親屬組織的功能。即配偶的兄弟（包括姊妹）和姪輩沒有奉養自己的義務；若年老無依必須回到自己出生的家族過活。更證實了衛惠林師的“出贅或出嫁者之血統關係止於本人”的說法⁽¹⁾。申言之，家庭成員資格不因婚姻而消失。這種現象正和日人社會相反⁽²⁾。

家庭的循環和家庭的結構有關，前家庭和後家庭即是在家庭的結構所說的pseudo-family，無子女期與養育期是核心家庭；嗣子完婚期是親子同胞型及同胞型家庭；子女完婚期是親子型家庭，也就是主幹家庭。

筏灣的家庭沒有直系家庭，就理論上說是主幹家庭。

六、家庭內各份子間的關係

在這裏，筆者想敘述筏灣人的倫理觀念，就是說家庭內各份子間應當有的關係與態度。筆者在田野時有一個錯覺，覺得筏灣區域應該以核心家庭居多，有祖父母的家庭

(1) 衛惠林，1960, p. 75.

(2) 王崧興，1965.

庭應佔少數，而把祖孫間的關係忽略，這是非常遺憾的事。下面就敘述各份子間的關係：

父親：對待兒子非常嚴格，可謂嚴父。父親是家庭內的主要生產者，家庭的財富大致靠他一人取得。父親與兒子的關係較為密切，因為父親常是兒子農獵的伙伴，兒子的農獵知識與技術大半是從那得來的。由於同性的關係，做人處世的道理上父親教導兒子的較多。如果兒子發生錯誤則受父親的責備——打罵。成年時，父親又是兒子的事業幫手，如果不是長嗣，在建立家屋時父親總得助他一臂之力。兒子的行為不端，父親常會自責，認為是自己管教不嚴或教導無方的關係。

母親：她的任務是主持家庭內部的事，雖然有時候也得幫助父母從事生產的工作。她主要的工作是養育子女，做飯洗衣，使家庭更趨和洽。雖然母親同樣的愛護自己所生的子女；但由於女兒與她同性的關係而對女兒更為親密。女兒在幼年時常伴著自己的母親從事家務，從母親那裏學得處世待人的道理以及處理家務女紅等技巧，以備日後應用。若女兒發生錯誤責備的不是父親而是母親，她雖然慈愛，到現在也會嚴厲的責備了。

夫：一個男人對子女講是父親，對妻子講則是丈夫。標準的丈夫應該努力開墾種田，田地多則種穀多，自然收穫也多，不使妻子挨餓。另外，得愛情專一，不再和另外的女人鬼混。

妻：不論是住在自己的家或丈夫的家裏，仍然以丈夫為中心，總得使他覺得他是一家之主。標準的太太，應該是一個很會做女紅，能處理家務，體貼丈夫，幫助丈夫做事的女人。另外，還得遵守婦道不與人通姦，且能照顧小孩，養很多小孩。

子：為人子的應該孝順父母，順從父母的意志，若父母有錯只能勸告而不可責罵。雖然離開家庭，另建新屋或與其他女子結婚，但仍有奉養父母的義務，當然留在家裏更不用提了。離開家的兒子，有時候也得回家並帶些東西來探望父母。

女：女兒對待父母要孝順，順從父母的意志。母親忙時，應該幫助母親做家事，並幫助母親看管弟妹。

兄（姊）：哥哥應該愛護弟弟，並幫助弟弟做事，在言行上應做弟弟（妹妹）的表率。弟弟（妹妹）如有錯誤，哥哥（姐姐）也可以糾正，甚至打罵。如果父母去世，

長兄(姊)有義務扶養弟妹們長大成人，成家時也得負擔二分之一的建屋材料。

弟(妹)：弟弟或妹妹出生的較晚，除了父母外，又有兄姊的照顧，少年時與哥哥是遊玩的伙伴；長成後，哥哥又是自己的行為指導人。無論何時，弟應尊敬哥哥、聽哥哥的勸告。如果哥哥有錯誤，弟也有勸告的義務。

翁(姑)：雖然媳婦是別家的人，但她離開了自己的家庭，來到你們的家庭生活，就應該如對待自己女兒一樣。照顧或領導兒媳的責任落在婆母的肩上。

兒媳：既然為結婚而與你自己的丈夫的家人共謀生活，你就得像你丈夫一樣對待他的父母及家人。

岳父(或岳母)：由於筏灣有從妻居的居住法則及招贅婚的例子，所以在家庭的份子內有岳母也有婿。岳父母對待自己的女婿也應該像自己的兒子一樣。

女婿：態度與妻子對待自己的父母之態度相同。

七、結語

綜上所述，我們對筏灣的家庭有下列的認識：

1. 構成筏灣家庭的有三個要件缺一不可：家宅是家屬的棲身之地。家屬為構成家庭的份子，就筏灣人的觀念而論單身亦構成家庭。家氏代表家宅及家庭的每一個份子。

2. 家庭的構成，由於分子的不同，可以分成三大類型：核心家庭、主幹家庭以及不屬於上述兩範疇的其他類型。核心家庭佔全族的 32.1%，主幹家族佔全數的 56.0%，其他類型僅佔 11.4%。由此，筏灣的社會仍以主幹家庭為主；核心家庭次之；其他類型為數最少。

3. 家氏在筏灣採用的情形比較複雜。他們採襲名制，就是說每個家氏有單獨使用者；也有幾家共用一個者，共用家氏的現象僅為偶然的巧合，沒有其他的意義在內。由於筏灣為階級社會，故家氏亦有階級的意義在內，相連的階級有共用家氏的現象；但沒有同階級共用者為多。

4. 由家庭循環的觀點來看，在筏灣的家庭類型共分六期，以養育期佔大多數；嗣子完婚期次之，子女完婚又次之，其他各類佔數很少，影響力不大。由上述資料觀察

之，筏灣的社會仍是欣欣向榮的。

5. 由家庭內各份子間的關係看，筏灣人仍以父親或丈夫為中心，他是這個家庭的主要生產者，對外有時代表這個家庭。妻子或母親是對內的主持者，家務是她處理的。男孩子由父親管理；女孩子由母親管理。兄姊有權利也有義務看顧他們的弟妹，並督促他們學做人處世，弟妹對兄姊相當服從與尊敬。

第四章 親屬制度

這一章我們準備討論筏灣的親屬制度。要想了解筏灣的親屬制度，筆者欲從：親屬關係、親屬稱謂、親屬活動等方面着手。

一、親屬關係

筏灣人認為：每一個人所有的親屬按照其性質可以分為兩大類，血親*tsiyulan*及姻親 *tatalatalan*。血親是指因血統關係而構成的親屬；姻親則是以婚姻關係而建立起來的親屬關係。大體上說，筏灣人認為血親較姻親為重要。由於血親的範圍較大，故一般人所說的親戚均指血親而言。

(一) 血親：就血親而論，筏灣人是承認所有血親，而且是雙方並重的。血親承認的範圍由自我起上溯四代(40)，下延四代(00)，平輩到第四旁系即包括第三從表兄弟 *basamusal* (44)⁽¹⁾。血親的範圍以坐標表示如下⁽²⁾：

00	10	20	30	40
01	11	21	31	41
02	12	22	32	42
03	13	23	33	43
04	14	24	34	44

-
- (1) 就系譜資料看沒有人能够把他們的親屬記得非常完整，實際上他們應用另一套計算親屬關係的辦法來計算平輩親屬。他們把兄弟叫 *markaka*，兄弟間的子女就是從兄弟叫 *tsikatsikar*，從兄弟間的子女是二從兄弟叫 *sayasayasan* 二從兄弟間的子女是三從兄弟叫 *basamusar*。三從兄弟間的子女是四從兄弟叫 *basutunur*，在他們看來這種關係已經是外人了。
- (2) 關於血親坐標請參閱 Harvey and Liu 1967, p. 4. 該文以數學理論處理親屬問題，是一篇值得一讀的文字。本文所用數字記號，均本於該文，由於以英文發表，故筆者在中國民族學通訊上詳細介紹，登在第六期上。

在血親間，另有一個較小的親屬範圍：由自我起上溯兩代(20)，下延兩代(02)，平輩包括從兄弟 *tsikatsikar* (22) 在內。在這個範圍內的親屬是禁婚的。

另有一點須特別說明的是：同父異母兄弟（姊妹）與同母異父兄弟（姊妹）在筏灣的社會是同樣看重的。就親屬待遇而論與兄弟（姊妹）相同。

(二)姻親：姻親的計算也是以自我為中心的，它的範圍大致包括下列幾項。

1. 配偶 (0110)。

2. 配偶的血親及其配偶。它的範圍如下表所示⁽¹⁾。

0110	0120	0130	0140
(0111) ⁽²⁾	0121	0131	0141
	0122		
	0123		

0110			
		012210	

3. 血親的配偶，它的範圍如下表所示：

0110	(1110)		
0210	1210	2210	3210
0310	1310		
0410	1410		

4. 直系卑輩血親配偶的出生家庭的血親。它的範圍如下表：

0210	0220	0230
	0221	
	0222	

0310	0320	0330
	0321	
	0322	

0410	0420	0430

5. 平輩第一傍系配偶的出生家庭的血親，它的範圍如下表：

(1) 關於姻親表請參見 Harvey and Liu, 1967.

(2) 括號內的親屬表示其為 step relation.

1210	1220	1230

4、5 兩項下的親屬僅包括其出生家庭內的成員，同樣的關係，如果已由本家分出即不包括在內。

綜合上述，姻親可以列表如下：

0110	0120 (1110)	0130	0140
0210 (0111)	0121 0220 1210	0131 0230 1220 2210	0141 0240 2220 3210
0310 (0112)	0122 0221 0320 1310	0330 1221 012210	0340 2221
0410	0123 0222 0420	0430 1222	

由於家庭是生活的單位，家庭成員是包括血親及姻親的。就某些觀點而論某種姻親往往比某種血親還重要。故筏灣人在分親屬等級時有 *itumakaman* 與 *tsi-ulān* 之分。前者僅指家庭內的成員，後者指家庭成員以外的其他親屬。

二、親 屬 稱 謂

親屬稱謂在親屬制度中所擔任的角色是親屬分類：把所有的親屬成員分為若干種類，依其種類而給於親屬義務(權利)。親屬稱謂的最大功能在親屬活動方面，由於親屬活動多偏重在橫斷面的親屬，是以自我為中心展開的，故親屬稱謂也被限制在這方面。知道了親屬稱謂在親屬制度中所佔的地位，對探討親屬稱謂制度就更有積極的意義了。

(一)基本詞彙釋義：筏灣人用於親屬稱謂的基本詞彙共有七個，其意義及用法如下所述：

1. *tsikar* 配偶(0110)：凡夫稱妻，妻稱夫均用此詞。由於在日常生活中呼名字

較多，此詞多用於間接稱謂 (term of reference)。

2. *ama*：男性尊一輩親屬。此詞概括血親及姻親，故多用於直接稱謂 (*term of address*)；在間接稱謂方面則指父親。其他的親屬則需以親屬聯繫人 (linking kinsman) 與被稱謂人 (kineman) 之間的關係形容之。如舅父為 *ama*, *ili* (*a²a*) *no ina*，伯父為 *ama*, *a²a no ama* 等。

3. *ina*：女性尊一輩親屬。其他的性質與 *ama* 同。

4. *a²a*：平輩年長親屬。此詞概括血親及姻親，多用於直接稱謂；在間接稱謂方

表廿八 親屬稱謂表

00	10 <i>ama</i> <i>ina</i>	20 <i>vuvu</i>	30 <i>vuvu</i>	40 <i>vuvu</i>
01 <i>alak</i>	11 <i>ili</i> <i>a²a</i> 0110 <i>tsikar</i>	21 0120 (1110) <i>ama</i> <i>ina</i>	31 0130	41 0140
02 <i>vuvu</i>	12 0210 0111 <i>alak</i>	22 0220 0121 1210 <i>ili</i> <i>a²a</i>	32 0230 1220 2210 0131 <i>ama</i> <i>ina</i>	42 0240 2220 3210 0141 <i>vuvu</i>
03 <i>vuvu</i>	13 0310 <i>vuvu</i>	23 0320 0122 0221 1310 <i>alak</i>	33 0330 012210 1221 <i>ili</i> <i>a²a</i>	43 0340 <i>ama</i> <i>ina</i>
04 <i>vuvu</i>	14 0410 <i>vuvu</i>	24 0420 0222 0123 1410 0321 <i>vuvu</i>	34 0430 <i>alak</i>	44 0440 <i>ili</i> <i>a²a</i>

面則僅指兄姊。堂(表)兄姊間則以 *tsikatsikar* 或 *sayasayasan* 以別其親疏遠近；姻親方面則需以親屬聯繫人與被稱謂人 (*kinsman*) 之間的關係形容之。如內兄爲 *a?a no tsikar*, 嫂爲 *a?a, tsikar no a?a*。

5. *ili*：平輩年幼親屬。其他性質與 *a?a* 同。

6. *alak* 卑一輩親屬。此詞概括血親及姻親，並概括男女兩性。由於在日常生活中尊輩呼卑輩名字爲常，此詞故多用在間接稱謂。姻親僅指血親的配偶。

7. *vuvu*：二輩尊(卑)親屬。此詞概括血親及姻親，並概括男女兩性。由於在日常生活中尊輩呼卑輩名字爲常，故此詞用於直接稱謂時多指二輩尊親屬，在間接稱謂時始指二者。姻親僅包括血親的配偶。

綜合以上陳述我們可以把親屬稱謂歸納成廿八表⁽¹⁾(見前頁)：

(二)親屬稱謂的用法：由上表所示，我們可以把後灣親屬稱謂的用法，歸納成下列幾個式子：

1. 血親：

ama/ina 可以應用到 10 21 32 43 類的親屬，我們可歸納成下式：

10(11)⁽²⁾ ~→ 4⁽³⁾

a?a\ili 11 22 33 44

11(11) ~→ 4

alak 10 12 23 34

01(11)

vuvu 20 30 40 31 41 42

02 03 04 13 14 24

[20(11)]^{±1}

2. 媳親：

(1) 配偶

(1) 以平線將表分開表示方格上半部表血親，下半部表姻親。以＼將方格分開，上部表年長，下部表年幼，以／將方格分開上部表男性，下部表女性。

(2) 表11示這個親屬數字的兩數同時可以變大，如 22, 33 等。又括弧外的親屬數字可以和括弧內的數字結合或不結合，這種方式叫任意結合。見 Havey and Liu, 1967, p. 13 或石磊 1967, p. 21。

(3) ~→表示變化限度到 4 爲止。

tsikar 0110

(2) 配偶的血親

ama/ina 0120 0131

0110 $\otimes\widetilde{10}$ $\leadsto 2$

a?a\ili 0121

alak 0111 0122

0110 $\otimes\widetilde{01}$ $\leadsto 2$

vuvu 0130 0140 0123 0141

0110 $\otimes\widetilde{02}$ $\leadsto 3$, 和 0110 $\otimes 13^{\pm 1}$

(3) 血親的配偶

ama/ina 11102210

10(11) $\otimes 0110$

a?a\ili 1210

alak 0210 1310

01 $\otimes 0110$ $\leadsto 2$

vuvu 0310 0410 3210 1410

20 $\otimes 0110$ $\leadsto 3$, 和 13 $^{\pm 1}\otimes 0110$

(4) 配偶血親的配偶

a?a\ili 012210

(5) 血親配偶的血親

ama/ina 1220 0230 0340

11 $\otimes 0110\otimes 10$, 和 01 $\otimes 0110\otimes\widetilde{20}$ $\leadsto 3$

a?a\ili 1221 0220 0330 0440

11 $\otimes 0110\otimes 11$, 和 01 $\otimes 0110\otimes\widetilde{10}$ $\leadsto 3$

alak 0221 0320 0430

01 $\otimes 0110\otimes 11$, 和 02 $\otimes 0110\otimes\widetilde{10}$ $\leadsto 3$

vuvu 0420 0222 0321 0240 2220

(03⊗0110⊗10), 02⊗0110⊗11, (01⊗0110⊗12)^{±1}

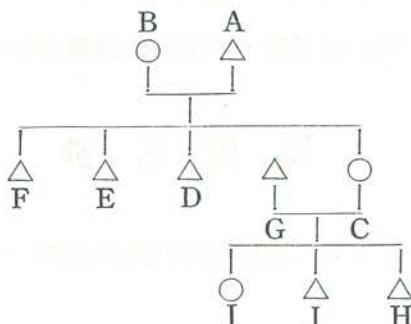
(三)親屬稱謂的準則⁽¹⁾：由上所述，筏灣人在親屬稱謂方面所遵守的準則如下：

1. 行輩 (generation)：行輩在筏灣的親屬稱謂中佔著很重要的地位。由自我起上溯兩代，下延兩代，除了 *vuvu* 表示二輩尊卑親屬外，其他各代均有專名。
2. 性別 (sex)：性別僅在尊一輩親屬中注重，其他各輩親屬均不注重。所以如此，恐怕與該社會的認親原則 (principle of affiliation) 有關。
3. 年齡 (age)：年齡僅在平輩親屬中得到注重，其他各輩親屬中均不注重。所以如此，恐怕與該社會的長嗣繼承制度有關。
4. 極性 (polarity)：除了配偶及二輩尊(卑)親不注重極性外，其他各親屬均注重極性。

其他的準則如姻親 (affinity)，傍系 (collaterality)，稱謂人的性別 (speaker's sex)，分叉 (bifurcation)，死亡 (decedence) 等均在筏灣的親屬稱謂中不起作用⁽²⁾。

(四)影響親屬稱謂的社會因素：在筏灣的社會能够影響親屬稱謂的是婚姻。二次婚姻 (secondary marriage) 在子女與尊親間造成了後繼關係 (step relation)。這些關係在直接稱謂時仍用血親稱謂，在間接稱謂才有分辨的可能。繼父或母謂 *tomar*；夫前妻 (妻前夫) 子女為 *sayasan*。

由於筏灣社會的近親禁婚範圍較 kindred 的範圍為小，而筏灣人又把在禁婚範圍



外而在 kindred 範圍內的親屬列為優先擇偶對象，再加上擇偶不受輩份的限制，而

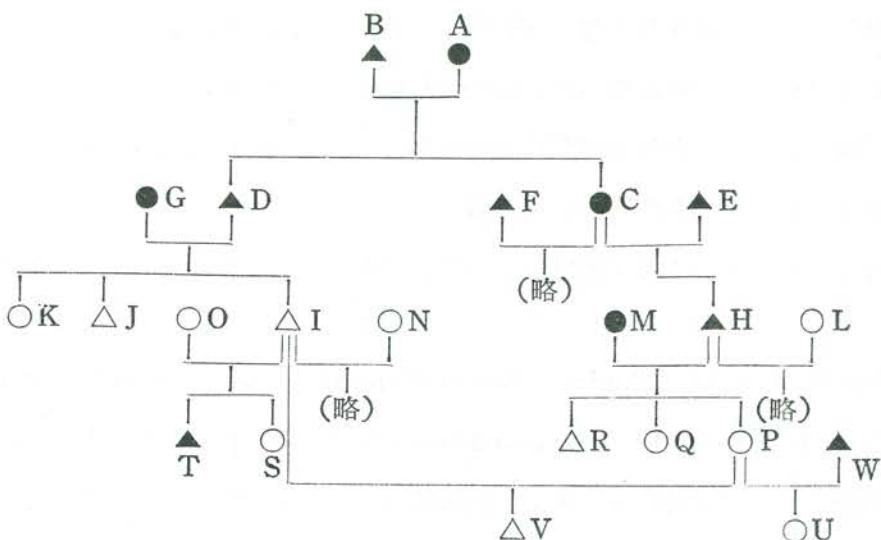
(1) 依照 Murdock 氏曾訂的有關親屬稱謂的九準則 Murdock 1949, pp. 101-106.

(2) 這裏所指的是直接稱謂。

把親屬的輩份給弄混亂了。有些人有了新關係却仍按舊稱呼。

如上表所示，G 為 C 的配偶，因婚姻關係而為 A B 的家庭中的一員。G 與 D, E, F 的關係應為平輩，但筆者在偶然的場合却聽 F 呼 G 為 *ama* (父)。

有些人因關係改變了稱呼也跟着改變：



如上表所示，在 I 與 P 沒有結婚前，S 與 U 的關係是尊卑關係。I 與 P 結婚後，接著 V 也出世；S 與 V 為同父異母兄弟，U 與 V 為同母異父兄弟，U 與 S 的關係變為後繼 (step) 姊妹。本來 U 應該呼 S 為 *ina* (姑) 的，現在 S 却呼 U 為 *a?a* 了。

由於筏灣的居住法則為 *utrolocal*⁽¹⁾ 或 *neolocal*，家庭成員內的姻親分子不受性別的限制，因而造成了筏灣的親屬稱謂不區分姻親與血親的現象。

三、親 屬 活 動

從親屬活動中，我們可以了解親屬制度的特性及功能，現在讓我們從守喪制度開始：

(一) 守喪制度：守喪 *mablu* 是一種標誌，表示着自己的近親在某段時間內去

(1) 該詞為 Freeman 首先使用，意指一個社會的婚後居處法則有時行從夫居 (*virilocal*)，有時行從妻居 (*uxorilocal*) 見 Freeman, 1960, p. 67.

世。筏灣的守喪標誌共有三種：

1. 喪帶 *taub*，是一種黑色的寬布帶，是纏在頭上的。2. 斗笠 *taka'uy*，形狀頗像斗笠，平常在遮避陽光及雨時亦用。斗笠戴在喪帶的外面。3. 喪巾 *vajay*，以傳統的織布術織成，原料為麻，並混有毛，表面並有挑花，花紋為紅色，底為黑色。喪巾共有三塊，依喪禮的輕重而多戴或少戴。守喪的期間沒有一定，遇到後述情形之一者即可除喪：

1. 村落到有人得到山豬或獵到人頭時，2. 親戚有人結婚而到喪家跳舞時。

筏灣守喪的等級共有五種，茲敘述如下：

1. 頭纏喪帶並外面戴着斗笠。身佩三塊喪巾：左、右、肩各佩（斜佩）一喪巾，背後正佩一喪巾。這一級的守喪對象是配偶(0110)。

2. 與第一種大致相似，惟不佩背後的喪巾。這一級的守喪對象是父母(10)，子女(01)，兄弟(11)。

3. 頭纏喪帶。左右肩各斜佩一喪巾。這種喪服是為（外）祖父母(20)、伯、叔、舅、姑、姨(21)、姪、甥(12)、堂兄弟(22)、繼父（母）(1110)，夫（妻）前妻（夫）子女(0111)。

4. 頭纏喪帶。右肩斜佩一喪巾。這一級的守喪對象是：曾祖父母(30)，曾孫(03)，伯（叔）祖父(31)侄孫(13)，堂伯叔(32)，堂侄(23)，二從兄弟 *sayasayasan* (33)。

5. 頭纏喪帶。這一級的守喪對象是姻親：配偶的父母(0120)，子女的配偶(0210)，父（母）兄弟（姊妹）之配偶(2210)，兄弟（姊妹）子女之配偶(1310)，兄弟（姊妹）之配偶(1210)，配偶之兄弟(0121)，兄弟（姊妹）配偶之父母(1220)，子女配偶之兄弟（姊妹）(0221)。

從上述的五種守喪等級觀察，我們可以了解筏灣的親屬距離受血親與姻親的觀念支配；以配偶為最重要的親屬，其次是血親，再其次才是姻親。就血親而論，其間的親疏遠近則依照近親原則（principle of propinquity）⁽¹⁾而行的。

姻親的待遇完全相同，不與分類。

（二）繼承制度：談到排灣的繼承制度，大家都知道其為長嗣繼承，第一個出生的

(1) 請見 Harvey and Liu, 1967, p. 9. Fig. 9.

小孩，不論男女，繼承父輩的財產及名位。筏灣也是一樣，不需要筆者多費筆墨，筆者所要指出的，是長嗣的特質。所謂長嗣是以婚姻為單位的，既不依據男性，亦不依據女性。無論男女，再婚時必需離開其生育家庭。留下財產與其長嗣繼承。即使生育家庭與出生家庭相同時也不例外。這種情形筆者在家庭制度章內曾舉出兩個例子，現在另有一例說明如下：

65戶，翁香蘭 Batakaf (譜19) 為現任 Kaporo 團主，其母 Ngulung 為前任團主。因其父 Maitso (馬兒人) 死亡，其母他嫁，故繼承為團主。

遇有絕嗣，只要團主的家庭才考慮到過繼 (adoption) 的問題。所以如此，是繼承財產的問題，而不是延續煙火的問題。繼承人的範圍以血親為限，且第一傍系為最優先，其次才是第二傍系。近年來，養子養女制度逐漸發達，且收養的對象也不以親屬為限⁽¹⁾，團主以外的人民也有收養的現象，所以如此，可能與團主制度受到破壞，普通人民也與土地財產有了關聯。

(三)新建家屋：餘嗣結婚，除與其他長嗣結婚而繼承其配偶父輩之家屋外，只有新建家屋之一途。新建家屋是夫妻兩方出生家庭的義務。建築材料，建築工資⁽²⁾均由雙方平均負擔。

(四)經濟活動：就理論上講，筏灣的互相幫助工作的範圍是平輩到二從兄弟(33)；實際上却不如此，因為去請他們幫忙時常推說沒有工夫而不肯來。真正的經濟活動單位是家庭；家庭各成員間互相幫助從事生產；全家庭的生活資料，也是由整個家庭供給的。

(五)親族會議：親族會議的功能是多方面的：

1. 訂婚時，討論應該向男方要多少聘禮。
2. 推派代表參加訂婚禮。
3. 推派代表參加調解衝突團體。

親族會議的範圍，也是以自我為中心，向上、下、平注重兩性的展開至第三代的血親。

(1) 關於收養的問題請參見第三章。

(2) 所謂工資，是指招待來參加建屋的親友的飲食。

(六)選擇配偶：筏灣居民在選擇配偶時，並不一定限制在親屬關係以內的人；而是以親屬關係以內的人為理想的配偶。最理想的配偶是三從兄弟 *basamusar* (44)，二從兄弟 *sayasayasan* (33) 是次理想的。從兄弟以及同胞是禁婚的。

(七)婚喪喜慶：在這種場合，最可以看出親屬活動的情形。茲分別敘述如下：

1. 出生：小孩出生後的宴客是在大致滿月前後，宴客的範圍，以初生小孩的二從兄弟(33)為限，在這範圍內的親戚並不是每個人都參加，而是以家庭為單位，每家一或數人代表出席。來的賓客均得攜帶禮物，禮物並不是送給小孩的，而是送給這一家做宴客用的。故禮物多為食物。如小米、肉類等。

2. 結婚：結婚的主要慶賀活動是跳舞，貴族除跳舞外尚打鞦韆。結婚典禮是在女家舉行的，男方去的親戚，以二從兄弟為限。女方的親戚也以二從兄弟為限。去慶賀的人也是以家庭為單位的。第二天到男方家裏去。則只有新婚夫婦及新婦之父母。

3. 生病：病重時，需要大家去慰問或探望。看病的人除了以二從兄弟為限的自己的血親外，尚加一些姻親在內。大家去時，要帶食物，為的是幫助病家。因為有病人，家人無法到田裏工作的緣故。

4. 死亡：人死後，去送終的親戚是包括血親及姻親的。在傳統的筏灣社會裏，住在遠方的親戚因交通不方便，可以不來送終，但並不包括子女，兄弟等近親在內。堂兄弟以外的遠親可以以家為單位來參加喪禮，但堂兄弟以內的近親則必需每個人都得參加。參加者所攜帶的食物，仍是以家庭為單位。

四、結論

從上面各節的敘述，我們已經對筏灣的親屬制度有了相當的了解。為了容易把握起見，我們再從四個角度來看筏灣的親屬制度：

(一)對婚姻的認識：筏灣人認為男女雙方當事人在婚姻上所處的地位是相等的。雖然就居住法則的觀點而論，筏灣的婚姻形狀可分為迎偶婚、從偶婚、新建婚和雙繼⁽¹⁾婚四種，但這四種婚姻都建立在長嗣承家餘嗣分出的大原則上。由於這個原則重

(1) 這四種婚制為衛惠林師首先發現，且創下這四名詞，見衛惠林，1956: 23-24。這四種形式的婚姻可以形成三種居處形式：合迎偶婚與從偶婚為兩可居 *utrolocal*，新建婚為新居 (*neolocal*)，雙繼婚為原居 (*natolocal*)。又 *natolocal* 一詞見 Fox, Robin, 1967, p. 85.

視出生序而不注重性別，也影響到他們在婚姻上也不重視某一性別的現象。他們把婚姻看成生育子女的單位，如果某人結婚兩次，第一次的婚姻所生的子女固然有長嗣，同樣地第二次婚也有長嗣。由此，子女為男女所共有是很具體的。

由婚姻而成的親屬關係，靠婚姻而存在。婚姻消失，這種關係就跟着消失了。由此，藉婚姻聯合兩家的感情成份，與我國傳統的婚姻觀念相較，似乎要淡得多了。

地主或者團主在正式結婚前雖有權利和別的未婚女子同居，而且視為合法，但並不算正式的婚姻。因為與團主同居的女子在團主正式結婚後就得與團主切斷同居的關係。

(二)配偶的選擇：筏灣人對配偶選擇的規則是採消極的禁止而不是積極的指定。他們認為在共祖羣的親屬範圍內是不可以結婚的，另一點是同屬於一家的人也不可以結婚，且所生的子女雖然年長也無繼承團主的職位。除此以外就沒有別的限制了。雖然他們以為三從兄妹是最佳婚配條件，可以藉此縮短逐漸疏遠的親屬關係⁽¹⁾，但並不是唯一的合法條件。他們也承認親屬關係以外婚配的合法性。由此，就理論上講，筏灣的親屬結構是雙邊的 (bilateral) 而不是雙系的 (bilineal)⁽²⁾。

(三)認親法則：大致說來，認親法則可以分成三個層次：A. 子女對父母以及父母的親屬成員的選認，B. 父母對子女以及子女親屬成員的選認，C. 以自我為中心，對歷代尊卑親屬的選認⁽³⁾。英國人類學者 Raymond Firth 稱 A 項為方性 (laterality)，B 項為系性 (lineality)⁽⁴⁾，C 項雖被廣泛的討論過，但尚無名稱，筆者暫以續性 (continuity) 名之。

就屬性言，筏灣人子女就父母以及父母雙方的親屬成員都一視同仁；既不偏重父方；亦不偏重母方。

(1) 由此，他們已認清了血親與姻親之間的關係。

(2) 關於雙邊與雙系的分別，Firth 討論的很清楚，見 Firth, 1957: 6.

(3) Goodenough 曾創兩個名詞 ego-based group 和 Ancester-based group (1961: 1341-1347) 且為人類學家所樂用。筆者認為所有的親屬羣就結構而言都是以自我 (ego) 為中心建立起來的，所以如此道理非常簡單，由 Goodenough, ego-based 的概念引伸而來；既然 ego-based group 的發展是向上與向下和向傍發展，再以父母對子女的認親原則，以及子女對父母的認親原則為補助條件，所有的 kin-group 均可以自我為中心建立起來。

(4) Firth 1957, pp. 2-3.

就系性而言，筏灣的居民採用重出生序而不重視性別的原則。由於重長，而有長嗣繼承，財產及名位均屬長嗣。在這個前題發展出兩個制度：家系與社會階級。就家系言，在血親的範圍中，直系優於傍系；就社會階級言，長嗣優於其餘嗣。

就續性言，筏灣人採用有限而暫時羣體，以自我為中心向上追溯四代，向下發展四代，平輩到第四傍系為止。在這範圍以外的都是外人。由於這個原因，在筏灣社會裏，除了家庭外，沒有任何無限而永久的親屬羣，如繼嗣羣 (descent group)；有的只是有限而暫時的親屬羣血親⁽¹⁾及姻親的混合體⁽²⁾。且每個親屬羣的成員資格往往是重疊的。

(四)社會的認可：婚生子女較非婚生子女為優，若以長嗣 *usam* 論，非婚生子女是沒有資格。

綜上所述，我們知道，筏灣的親屬制度是 cognatic⁽³⁾ 的一種。對尊輩親屬採用父母雙方同時並重的原則，卑輩親屬則重視長嗣，平輩親屬間則只問長幼而不問性別，堂表兄弟間一視同仁不分彼此。由於重長的關係，家庭結構以主幹家庭為理想型態，核心家庭只是一些未來的主幹家庭的起點而已。

(1) Freeman 稱此種血親團體為 kindred. 見 Freeman, 1960.

(2) Blehr 稱此為 kith.

(3) cognatic 一詞出於羅馬法，為 agnatic 之對。agnatic 是父親的，cognatic 則為除父親的外再加上母親的意思。作者暫譯為血親型表示其按照血親原理不偏不倚。首被 Freeman, Leach, 和 Murdock 用於親屬制度研究上。見 Murdock 1960: 2.

第五章 社會階層及社會易動

如果我們只談結果而不談原因的話，成層的社會大致可分三種類型：靠個人自己的努力而得到社會地位的，我們稱之為甲型；靠出生的家庭而得到社會地位的又可分為兩種：實行階級內婚，每個階層的份子固定不動，像印度的 caste 我們稱之謂乙型；可實行階級外婚，靠婚姻而提高未來子女的社會地位的，像排灣族實行的我們稱之謂丙型。在這三種制度中，甲型的社會易動最大，乙型最為穩固，可說沒有社會易動可言，丙種居於中間，其社會易動量大於乙型而小於甲型。

一、社會階層的構成

過去對排灣的社會制度做過分析研究的，應該推衛惠林師與林衡立先生了⁽¹⁾。衛師以全排灣族為研究對象，是一篇通論的文字，林先生研究對象雖然也是筏灣社會，但由於文字過於簡短，而語焉不詳。筆者根據上述兩家的研究做進一步的較深入的探討。

誠如衛師所說：“排灣的社會階層制度建立在土地制度與長嗣繼承上”⁽²⁾。又土地所有權的獲得也是靠長嗣繼承，因此我們可以說排灣社會階層制度是長嗣繼承制度造成的原因。

(一)社會階層：筏灣的社會階層共分三級如下所述：

1. 貴族 *mamatsayilan* 或 *matsatsagilan*：這是一個特權階級，成員多為地主的近親。在這階級內，仍分四個階級：

A. 地主 *kamamatsagilan* (以 *kam*) 代表：包括地主及其長嗣 *usam*。在長嗣沒有繼承以前，可以說是準地主，其社會地位與我國歷史上的“太子”、“世子”相似。地主必得擁有農田及宅地（住宅區）。像這樣的地主筏灣共有五家⁽³⁾，地主的

(1) 衛惠林，1960；林衡立，1955。

(2) 衛惠林，1960，p. 77。

(3) 詳見第三章部落組織。

農田及宅地被人利用後，地主就變成了團主。由此，地主及團主在意義上雖然不同，在身份上却是相同的，就是說：凡是地主都是團主，至少在筏灣如此。

B. 核心貴族 *mamatsayilan* (以 *mam* 代表)：其社會地位僅次於地主，他與地主的差別在於自己沒有土地所有權而僅有土地使用權，且免稅。身份的取得有兩個可能：(1) 父親(母親)是地主，而自己是餘嗣，(2) 父親(母親)是核心貴族而自己是長嗣。

C. 二級貴族 *terter* (以 *ter* 代表)：其社會地位僅次於核心貴族，他不但沒有土地所有權，而且有納稅的義務。社會地位的取得有兩個可能：(1) 父親(母親)是核心貴族而自己是餘嗣；(2) 父親(母親)是二級貴族而自己是長嗣。

D. 邊緣貴族 *bakatilayan mamatsayilan* (以 *bak* 代表)：這一階級就貴族而論是最低的一個階級，就社會待遇而論與平民相彷彿，但就意識而論，却高平民一級。社會地位的取得有兩個可能：(1) 父(母)親是二級貴族而自己是餘嗣；(2) 父(母)親是邊緣貴族而自己是長嗣。

2. 士 *pualu*⁽¹⁾：就目前筏灣的情況而論：屬於士階級的僅有兩家；60戶的Batsikar 及77戶的Tablakats。根據他們自己的報導，他們只知道自己是士，而不知道士的由來。士的另一個特質是：就階級的發生而言它與貴族階級不屬一個系統，就是說士與貴族間無直接關係。林衡立的“士是小人的貴族”⁽²⁾的解釋不太合適。衛師的士為被征服的貴族⁽³⁾的解釋，若以筏灣居民沒有領土的野心以及社會地位不能以武力得來的傳統⁽⁴⁾看，也無法行得通。至於士的由來，對我們來說，恐怕永遠是一個謎了。

士的社會地位低於貴族而高於平民，其長嗣為士，餘嗣就變為平民。

3. 平民 *kaktitan* (以 *kak* 代表)：平民的成分比較複雜，有些是地主的遠親；有些可能與地主無關。他們是勞苦的羣衆，靠自己的勞力換得自己的生活甚至榮譽⁽⁵⁾

平民的社會地位，就筏灣的社會階層而言，是最低的一級，地位的取得也有兩個

(1) 士為林衡立先生用語，林，1955, p. 55. 衛師稱其謂世族，衛1960: p. 78.

(2) 林，1955, p. 55.

(3) 衛，1960, p. 77.

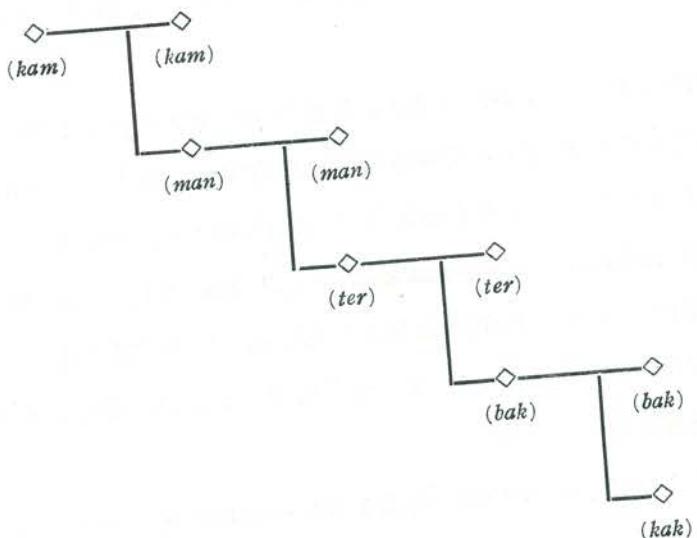
(4) 詳見第二章部落組織。

(5) 若平民想要刺墨，必需向團主購買刺墨權。

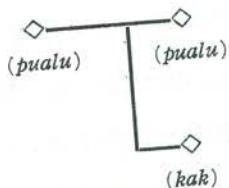
可能：(1) 父(母)親是邊緣貴族而自己是餘嗣；(2) 父(母)親的本身就是平民。

(二) 各階級間的關係：前文我們已經把後灣的社會階層中的各階級交代清楚，現在讓我們敘述各階級間的關係。為了便於說明起見，先列表如下：

表廿九 貴族與平民關係



表卅 士與平民關係



由上兩表看，各階級間的變化可以一目了然；在通常的情形下受下列原則的影響：

1. 長嗣承家，繼承父輩的階級。

2. 餘嗣分出⁽¹⁾，其社會地位較其父兄輩低一級。

由此，從地主到平民的變化過程需經過五代；與地主為共曾祖羣的親屬均為貴族，超出這個範圍的，就有平民參入其間。

(1) 分出即分家，在婚後第一胎小孩出生前舉行。並不平分，而是長嗣有義務替餘嗣出聘金、嫁妝（男人也有嫁妝）、建立家屋等。詳見第六章個人的社會生活。

士與平民的關係比較簡單，其同胞就是平民。

基於上述的二原則，我們可以把各階級與地主間的關係作更進一步的說明：

1. 核心貴族：核心貴族的每一個分子與地主間關係應該是兄弟關係。這個得以下列概念補助說明：

A. 與現任地主是兄弟關係。

B. 在若干代前自己的祖先與當時的地主是兄弟；現在自己與現任地主或許是從兄弟；甚至根本已無親屬關係可言。

2. 二級貴族：二級貴族的每一個分子與地主間的關係是從兄弟。這個敘述得以下列概念補助說明：

A. 與現任地主是從兄弟關係。

B. 在若干代以前，自己的祖先與當時的地主是從兄弟，現在自己與現任的地主或許是二從兄弟，甚至根本已無親屬關係可言。

3. 邊緣貴族：邊緣貴族的每一個分子與地主的關係是二從兄弟。這個敘述得以下列概念補助說明：

A. 與現任地主是二從兄弟的關係。

B. 在若干代以前，自己的祖先與當時的地主是二從兄弟，現在或許根本已無親屬關係可言。

4. 平民的關係比較複雜，根據其由來，可以分成下列三類：

A. 與現任地主是三從兄弟。

B. 在若干代以前，自己的祖先與當時的地主是三從兄弟，現在或許是四從兄弟（外人），或許是關係更遠的外人。

C. 與地主無任何關係，自己是從士分出的。按照士這一階級的演變，士的長嗣爲士，餘嗣均爲平民。

在上述的四個階級中，以 A 類爲最重要，B 類的分子雖然與 A 類分子同屬一階級，但其與現在地主的親屬距離較爲疏遠，而漸被忽視。在筏灣的社會裏，有許多說法，地主階級的分子有更換名字的現象，因爲貴族的後人均用貴族的名字，名字太通俗了，地主階級的人就不珍貴它，取些新名禁止其他貴族使用。從這個角度看，A 類

分子與B類分子的不同就很明顯的看出了。另有一點也可以看出兩者的不同，在聘禮制度上：A類男子若與B類女子結婚，付出的聘禮較與A類女子結婚時少，B類男子若與A類女子結婚時，付出的聘禮較與B類女子結婚時為多。

另有一點需要說明的，社會階級的發生雖然與地主有關，但並不限定是某一地主的；因此，它是超地主的，甚至是超部落的。我們可以說：社會階層是排灣族普遍接受的原則。

(三)社會待遇：在這裏所要敘述的，是每個階級所能所享受的特權，這是社會階層的最大特點之一。

1. 地主可享的特權如下：

- A. 收稅：地主可收的稅有：土地稅、獵稅、山林稅、水源稅等⁽¹⁾。
- B. 紋身：地主有紋身的特權，花紋為整個人形的⁽²⁾。
- C. 家名：人名與平民不同。
- D. 住宅：房子比較大，門楣上有蛇、鹿、人頭等雕刻花紋。室內正堂迎門的壁上有人像雕刻，宅前有司令臺等⁽³⁾。
- E. 婚前有與其他未婚女子同居的權利。
- F. 可穿豹皮衣。
- G. 可以免服兵役，這一層可及於地主的所有子女。

2. 核心貴族可享的特權如下：

- A. 免稅：不論耕種、打獵、伐木、取水等均免稅⁽⁴⁾，除此以外且有多餘的土地與他人共耕⁽⁵⁾。
- B. 紋身：可以紋身，而不必得到團主的認可，而且可用完整的人形花紋。
- C. 家名：人名與平民不同。
- D. 住宅與地主的相似。

(1) 關於收稅的詳情請見經濟章分配與交易節。

(2) 人形花紋亦可裝飾於衣服上。

(3) 關於地主家屋的詳細情形請參閱凌純聲，1958。

(4) 並不是所有的核心貴族均免稅，免稅的範圍以地主的從兄弟為限。

(5) 詳情請見經濟章。

3. 二級貴族可以享受的特權如下：

A. 紋身：可以利用人頭紋樣，但手指上不可刺墨，若要刺墨，得用酒換得團主許可。

B. 家名、人名與平民不同；使用貴族的名字。

4. 邊緣貴族：雖有貴族之名，却無貴族之實。他可得到的權利僅有人名和家名與平民不同而已。

5. 士：士的社會地位與邊緣貴族相似，僅在刺墨的紋樣與人名方面與平民不同，其他可說完全一樣。

6. 平民：平民以勞力換取在生活上的物質，和精神所需，沒有一點可以不勞而獲的。

二、社會易動

在前節中我們已經把社會階層的成因以及各階級間的社會待遇敘述過了，現在所要討論的是社會易動。社會易動（social mobility）通常指兩方面：1. 在一個成層的社會中，各階級間分子的上下易動；2. 某一社會在空間所做平面易動。本節所討論的是指頭一個含義。

(一) 推動社會易動的因素：在筏灣的社會中，推動社會易動的主要因素是階級外婚；次要的因素才是人類的向上心。茲分析於後：

1. 階級外婚：在筏灣的社會裏是允許階級外婚的，配偶的社會階級低者因受婚姻的影響而抬高自己的身份可以得到與其配偶相當的社會待遇，但真正變成該一階級的一員必須從其子女開始。

一對不同社會階級的配偶所生的子女的社會地位是跟著父母較高的一方；長嗣繼承父輩的社會階級；餘嗣的社會階級較父輩的低一級。

2. 人類的向上心：在筏灣的社會階層制度中，上層社會的人們無論在物質與精神上的享受均較下層的為佳。因此，人們在可能的範圍內，均想藉婚姻的道路使自己子女的社會階級提高，在這種心理的影響下，使長嗣繼承制度遭到破壞，使雙繼承制度得到發展。

(二) 社會易動的現象：在上述的因素影響下，產生下述的社會現象：

1. 聘禮制度受到影響：按照筏灣人的習慣，無論出嫁入贅或建新居男方必得向女方繳納聘禮 *sinivai*。同階級結婚時聘禮如下所述：

A. 地主與地主結婚：這種場合很少見，就是所謂的“雙繼婚”⁽¹⁾，下一代有子女兩人可為地主。如果有，男方向女方納的聘禮如下所述：

a. 土地一塊，河流一段，若無河流以火槍一枝代替，獵場一塊，若無獵場以火槍一枝代替⁽²⁾。

b. 陶壺 *tiluy* 一隻：名貴的陶壺共有四：*vinaliyalawan*, *binusiwiisinisiyan*, *illəstan*, *makavulvul*，在這四種之中任何一種即可。

c. 珠 *ma?a tamulan* 一粒，佩帶（銀或貝的）*bavalak* 一條。

d. 耙 *kaka?a* 一個。

e. 大鐵鍋 *sasavulan* 一個。

f. 小鐵鍋 *tinbaruan* 一個。

g. 佩刀 *takit* 一把。

h. 鐮刀 *kaokaf* 一把。

i. 碗 *kisi* 一個。

j. 瓶 *kintaroan* 一隻⁽³⁾。

B. 核心貴族與核心貴族結婚時：男方向女方繳納聘金如下：

a. 耙 *kaka?a* 一個。

b. 大鐵鍋 *sasavulan* 一個。

c. 小鐵鍋 *tinbaruan* 一隻。

d. 佩刀 *takit* 一把。

e. 鐮刀 *kaokaf* 一把。

f. 碗 *kisi* 一隻。

h. 瓶 *kintaroan* 一隻。

(1) 關於雙繼的定義，請參閱個人社會生活章，婚姻節。

(2) 這種現象是對外交通以後的事。

(3) 瓶在以前沒有。

- C. 二級貴族與二級貴族結婚時：聘禮與核心貴族相似。
- D. 邊緣貴族與邊緣貴族結婚時：聘禮與核心貴族相似。
- E. 士與士結婚時：聘禮與核心貴族相似。
- F. 平民與平民結婚時：這種情形聘禮較少，如下所述：
 - a. 小鐵鍋二隻。
 - b. 佩刀：兩把。
 - c. 鎌刀：兩把。
 - d. 碗：一隻。

異階級結婚，聘禮的情形就不同了，如果男方階級較低，則需繳納更多聘金，如果女方較低，則男方繳的聘金往往低於女方與同階級結婚的數量。詳細情形如下所述：

- A. 地主與核心貴族結婚⁽¹⁾：行迎偶婚，男方向女方納的聘禮如下所述：
 - a. 大鐵鍋，一隻。
 - b. 小鐵鍋，一隻。
 - c. 耙，一把。
 - d. 佩刀，一把。
 - e. 鎌刀，一把。
 - f. 碗，一隻。
 - g. 陶瓶，一隻。

- B. 地主與二級貴族結婚：行迎偶婚，男方向女方納聘禮如下所述：

- a. 大鍋，一隻
 - b. 小鍋，一隻
 - c. 佩刀，一把
 - d. 陶壺，一隻
- 均為舊的，且在四種裏任選一種。

- C. 地主與二級貴族以下的人不是結婚而是同居，所生的子嗣，不能入居大統，僅可獲得核心貴族的地位。

(1) 在與字前面的階級表示男性，後面的階級是女性。

D. 核心貴族與地主結婚：從偶婚⁽¹⁾男方所納的聘金如下所述：

- a. 陶壺兩個，一個為真的陶壺，另一隻則代表土地、獵場、河流。
- b. 珠子 *kata: ma?atamulan* 一粒；*tsikaf* 一粒。
- c. 佩帶，一條。
- d. 耙，兩把。
- e. 大鐵鍋，三口。
- f. 小鐵鍋，四口。
- g. 佩刀，兩把。
- h. 碗，四隻。
- j. 瓶，兩隻。

E. 核心貴族與二級貴族結婚時，探迎偶婚或新建婚⁽²⁾，情形大致與地主和二級貴族結婚時相同。

F. 核心貴族與平民結婚時，探迎偶婚或新建婚，不需聘禮，但必得正式結婚，因為核心貴族沒有和人同居的特權。

G. 二級貴族與地主結婚時，探從偶婚或新建婚，男方向女方所繳的聘禮大致和核心貴族與地主結婚時相同。

H. 二級貴族與核心貴族結婚時探從偶婚或新建婚，所繳聘禮大致與 G 項相同。

I. 二級貴族與邊緣貴族結婚時，探迎偶婚或新建婚，所繳聘金大致如下：

- a. 小鐵鍋，一口。
- b. 佩刀，一把。
- c. 鎌刀，一把。

J. 二級貴族與平民結婚時，探迎偶婚，或新建婚，所繳聘禮大致如下：

- a. 佩刀，一把。
- b. 鎌刀，一把。
- c. 碗，一隻。

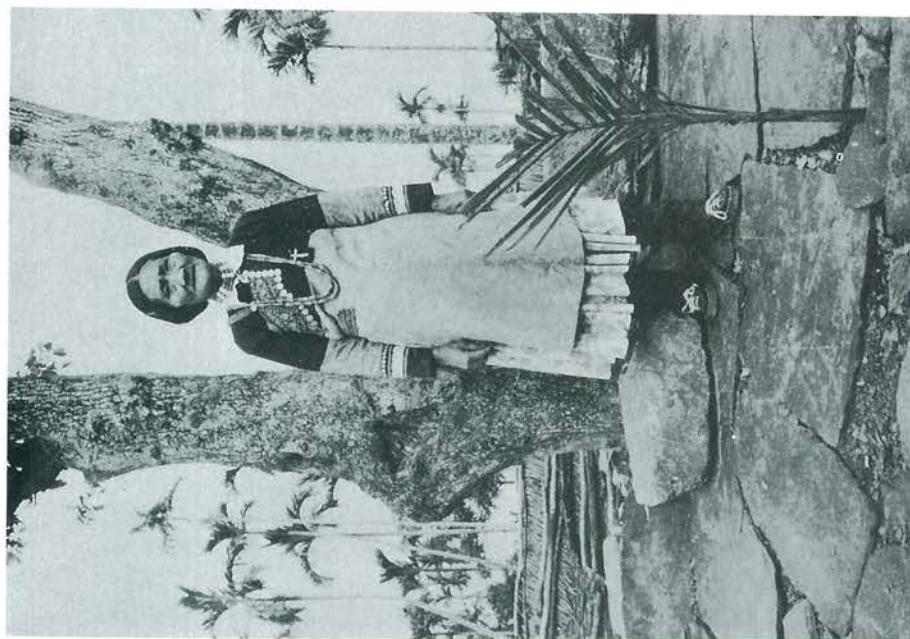
(1) 關於從偶婚的定義，請參閱個人社會生活章，婚姻節。

(2) 關於迎偶婚及新建婚，請參閱個人社會生活章，婚姻節。



貴族婦女

左：Kaporor家前女團主 右：Taogado家前團主的配偶





家屋外形

上：筏灣排灣族的原始家屋

下：筏灣人在移植地新建的家屋

K. 邊緣貴族與核心貴族結婚時，採從偶婚或新建婚。所送聘禮大致與二級貴族和核心貴族結婚時相同。

L. 平民與二級貴族結婚時，採從偶婚或新建婚。所送聘禮大致與二級貴族和核心貴族結婚時相同。

M. 平民與邊緣貴族結婚時，採從偶婚或新建婚。所送聘禮大致如下：

- a. 珠，一粒。
- b. 鐵鍋，一口。
- c. 佩刀，一把。
- d. 鎌刀，一把。
- e. 鋤頭，一把。

N. 士這一階級與邊緣貴族相當，故他與別人結婚，或別人與他結婚，均按照邊緣貴族這一級行事。

2. 長嗣繼承制度受到影響：在通常的情形下，均為長嗣承家，餘嗣分出，故長嗣必得行迎偶婚。如果長嗣遇到可婚的高階級對象時，往往將家業留給次嗣繼承⁽¹⁾，而自己却採從偶婚，或與人另建新居。

3. 雙繼婚得到發展：雙繼婚是指這個婚姻同時繼承了夫婦雙方的家業，這種情形多在地主家裏發生。如此，長嗣及次嗣都有家業及地位可以繼承。

4. 地主有納妾的權利：平民及邊緣貴族的女子想使自己子女的社會地位提高，而與地主同居，雖然所生的子女不能入居大統，但却都變成了核心貴族。這種情形僅可以在地主婚前行之，結婚後，即為法律所不允。

5. 養成節約的風氣：由於每個社會分子都想藉婚姻的關係提高自己子女的社會地位，故升級婚是他們的理想婚配。要想達到升級婚，男方必得付出較高代價的聘禮，女方必得犧牲得到與同級婚所應得的聘禮。如果男方能付出較多的聘禮，必得平時積蓄。要達到積蓄的目的必得省吃儉用了。有了節儉的習慣，對於他們在社會變遷中處理經濟問題有很多的好處。

(1) 在這種情形下，原有家業所留無幾，因為與升級婚，指男子而言，所需的聘禮是龐大的，可能把多年的積蓄用盡。

第六章 個人的社會生活

在這一章，筆者所要討論的，是每個筏灣人如何從出生渡到死亡。筆者所以不用“生命禮俗”(rites de passage)，因為它所注重的是宗教儀式；關於宗教儀式部份，筆者留在宗教章內討論，這裏所注重的是世俗的問題。由於筆者沒有採用“母親訪問”(mother interview)等新方法，故不敢用“社化過程”(socialization)這類的字眼。

筏灣人認為，人從生到死所經過的階段共有六個：一、嬰孩 *lumamat*，是指不會走路的小孩而言。二、小孩 *kakliyan* 是指會走路的小孩，但尚不能擔任工作。三、年輕人 *ma?atsvutsvuy*，是指已能擔任工作，但尚未結婚。四、成人 *nabtskəlaya*，是結婚以後的成年人。五、爲人母親 *nabulakaya*，這是專指已生小孩的婦人而言。六、老年人 *vavuluyvuluy*。每個階段的人在社會舞臺上所擔任的角色不同，爲了要了解它，讓我們從出生談起：

一、出生

(一)懷孕：懷孕 *ma-ulai* 雖然是男女性交的必然結果，但筏灣人認爲：若無神力的幫助，也是無濟於事的。負責生育的神是 Muakai 及 Salavan，她們是姊妹⁽¹⁾。若婦女結婚五六年仍無生育，則有祈子祭的舉行，這種場合必請巫師來主持。

婦女開始懷孕時，有這些生理現象同時發生：(1) 發胖，(2) 乳房的乳頭的周圍變黑，(3) 月經 *mata* 停止。懷孕期間爲十個月。

婦女懷孕的事很不容易從婦女自己的口中得到，多是從側面的觀察，肚子大了，就無法再瞞住人。在懷孕期間，孕婦及其丈夫有很多禁忌需要遵守⁽²⁾。

未婚婦女的懷孕雖然會遭人物議，但並不是一件頂嚴重的事。

(1) 關於 Muakai 的詳情請參見宗教章。

(2) 關於孕婦所遵守的禁忌，請參見宗教章。

大體上說，在筏灣的傳統社會，人們都喜歡子女衆多，故無避孕的現象。墮胎雖有，那是因為婦女失寵，而不想留着胎兒，出生後而增加自己的負擔。墮胎以巫術行之，並不採用藥物或其他的方法。也有人以魚簾自殺而使自己腹內的小孩毀滅。

近年來，節育的觀念已傳到筏灣來，且有婦女按裝“樂普”的。這種觀念的傳入以政府衛生機關，以及基督教的新派教會為媒介。

(二) 臨盆 *boalak*：由於無法確知預產期，而且筏灣的婦女經常需要到農田裏經營農業，很多小孩會出生於農田裏或者路邊。如果在田裏開始發作，大家會停止工作一齊回家。如果早上開始發作，全家的人都不外出在家裏等着。所以如此，是預防萬一難產而死，大家就可以辦喪事了⁽¹⁾。如果難產，就需要請巫師作法，請求 Salavan 快些把孩子造成而脫離娘身。

頭胎生產時，必須在產婦的出生家庭，即使在田裏或路上生產，產後也需要往自己的家裏跑。現在，這個習慣已經改了過來，不需要再往自己的出生家裏去了，住在自己的生育家庭就可以了。這種改變大概在本省光復民國三十四年前後開始的。

在通常的情形下，快要生產時，將家屋內箱蓋及繩結盡行打開，以祈順利生產⁽²⁾。臍帶 *but kulai* 以指甲切斷。衣胞 *kinavayan* 由父或母⁽³⁾將其埋起，埋的地點是家屋內穀倉後面的牆脚下，所以如此，是怕胎盤被狗吃掉。他們認為胎盤被狗吃掉，小孩會因此而啼哭的。

難產以致產婦死亡而嬰兒仍存，雙胞胎的後出生者，以及畸形兒均要遭受殺嬰的惡運。難產以致產婦死亡，雖然嬰兒未死，但仍須將嬰兒壓死，與產婦共葬⁽⁴⁾。雙胞胎的後生者畸形兒等殺死之後葬於床舖之下⁽⁵⁾。

日治時期，日人已替村人訓練助產士開始用現代接生方式，並行產前後檢查，這個助產士是本村居民邱秀美⁽⁶⁾女士，現任本村衛生室護士。

由於基督教的新舊兩派均在筏灣村附近建立西式醫院，而且免費為其接生，故村

(1) 由此，可以看出在古代生育對筏灣婦生命的威脅有多大。

(2) 張耀錡，1955，p. 60。

(3) 產婦的父或母。

(4) 張耀錡，1955，p. 60。

(5) 張耀錡先生認為雙胞胎不必殺死，可能錯了。

(6) 邱女士民國十五年生，於昭和十六年接受助產士訓練，為期一年，結業後就擔任本村助產士。

人已開始到醫院裏生產了。

(三) 各項慶祝活動：小孩生下後，到滿月為止，有一連串的慶祝活動，茲分別敘述於下：

1. 祭神：這個儀式的名字是 *malva*，在見新月時舉行，由家庭祭司主持，意謂感謝神賜給人們幼兒⁽¹⁾。

2. 父親的出生家庭送禮到母親的出生家庭⁽²⁾，以表示對母親的出生家庭的感謝，並順便把產婦從其出生家庭接回到養育家庭。當然，產婦的出生家庭與養育家庭合二為一時，就省掉了接的手續。所送的禮並不是一樣的，視產婦的出生家庭的社會階級而定：

A. 地主：如果產婦的出生家庭是地主，產婦之夫的出生家庭應送下列之禮：

a. 土地，包括農田、獵場、河流等各一塊。若產婦之夫家裏沒有這些東西；就是說，他們不是地主；可以用火槍、陶壺代替。一枝鎗或一隻陶壺可代替其中的一項。

b. 陶壺，*tiluy* 一隻。必須在 *binosinisinisiyan*, *vinaliyalayalavan*, *linaluma umajan*, *raratan* 等四種中挑選一種⁽³⁾。

c. 珠 *kata*, *malutamutay* 一顆⁽⁴⁾。

d. 鐵鍋 *sasavulan* 一口。

e. 耙 *kaka?a* 一隻。

B. 核心貴族：如果產婦的出生家庭是核心貴族，則男方的出生家庭所送的禮物比較簡單，如下所述：

a. 斧頭 *valis* 一隻。

b. 鐵鍋 *tinbaruan* 一口。

c. 佩刀 *takit* 一把。

C. 二級貴族：如果產婦的出生家庭是二級貴族，則男方的出生家庭所送的禮物

(1) 關於這個儀式請參見宗教章各種祭儀節。

(2) 指出生幼兒言。

(3) 關於陶壺請參見財產章。

(4) 關於(陶壺)珠亦請參見財產章。

和送與核心貴族的相似，甚至再簡單些。

D.邊緣貴族⁽¹⁾：如果產婦的出生家庭是邊緣貴族，則男方的出生家庭所送的禮物更為簡單，如下所述：

- a. 碗 *kisi*，一隻。
- b. 瓶 *kintaroan*，一隻。
- c. 麻皮 *ləklək*，一小束。

E. 平民：如果產婦的出生家庭是平民，則男方的出生家庭所送的禮物與邊緣貴族相似，甚至更簡單。

3. 滿月：*numanalak* 的慶祝並不一定恰恰在滿月時舉行，因為他們沒有計算日子的方法。這個慶祝在小孩自己的出生家庭舉行。這時，要預備待客的食物：酒、肉、檳榔、花生、芋頭或芋頭乾、小米飯、以小米製成的糕等。所宴的賓客以初生嬰孩的血親為主，到第二從表兄弟為止，以家庭為單位，而不是以個人為單位。除此以外，尚有團主以及嬰孩父母的朋友。參加的人以米糕及酒為賀禮。現在大家都改送貨幣，大概在新臺幣貳拾元左右。

二、名 制

(一)命名 小孩生下三天後就需要命名。在這之前先由父方親屬及母方親屬商量決定嬰兒的名字。取名的規則是這樣的：

- 1. 嬰兒的名字，選用祖父輩人們使用的名字。
- 3. 選用父輩人們使用的名字，但父母的名字不可使用，且兄弟不可重名，這完全為避免不易分別而引起的麻煩的緣故。

由此，我們可以知道筏灣所使用的個人名字是襲名制，而不是創名制，故同名人很多。

命名時，需要請巫師來主持。巫師以神卜方式決定嬰兒的名字。

(二) 正名 我們根據系譜統計，把筏灣人所使用的名字 *yatan* 列表如下：

(1) 士的社會階級與邊緣貴族相似，男方所送的禮物也相似。

表冊一 筏 灣人所使用的人名

人 名	性 別			階 級			使 用 次 數	備 註
	男	女	不詳	貴族	平 民	不詳		
Aban	✓				✓		2	
Agla	✓				✓		1	
Akikao		✓			✓		1	日名
Akim		✓			✓		2	
Alusan	✓					✓		
Aluai		✓		✓			6	
Asiam		✓		✓			2	
Asiaw		✓				✓	1	
Asiung	✓				✓		1	
Asuan	✓				✓		1	
Bala		✓		✓			2	
Bain	✓				✓		2	
Baitsung	✓				✓		2	
Baklitas	✓			✓			13	
Balanak	✓			✓			2	
Bali	✓				✓		1	
Baliplip	✓				✓		2	
Balis		✓			✓		27	
Balu	✓			✓			16	
Bautil	✓			✓			15	
Bao		✓		✓			1	
Barsang		✓		✓			1	
Basai	✓				✓		2	
Basulang	✓			✓			4	
Batakaf		✓		✓			7	
Bebe	✓				✓		2	
Bialang		✓		✓			1	
Bituai		✓		✓			2	
Bibik	✓				✓		3	
Bulbul		✓			✓		2	
Bulalujan	✓			✓			25	
Bulklingan	✓			✓			18	
Bulk	✓				✓		15	
Bulangangau	✓						2	
Bulsan	✓				✓		10	
Bulutsiunul	✓					✓	1	
Bunak		✓			✓		1	

第六章 個人的社會生活

- 99 -

民族學研究所專刊

— 100 —

Kuluspar		✓		✓	✓		1
Kumtsai	✓			✓	✓		7
Kuna	✓			✓	✓		2
Kunuvur	✓			✓	✓		2
Kusiu	✓			✓	✓		1
Kutaiang	✓			✓	✓		1
Kutsilu	✓			✓	✓		2
Kutsu	✓			✓	✓		2
Labi		✓		✓	✓		1
Laiin		✓		✓	✓		1
Laikao	✓		✓	✓	✓		2
Laikim		✓		✓	✓		30
Lailai		✓		✓	✓	✓	1
Lainalnn	✓			✓	✓		1
Lala au	✓		✓	✓	✓		1
Lalui		✓		✓	✓		5
Lamaiaf	✓			✓	✓		1
Lamajar	✓			✓	✓		1
Lamalan	✓			✓	✓		4
Lamalits	✓			✓	✓		4
Lamamaf		✓		✓	✓		1
Lamats		✓		✓	✓		2
Lamavo		✓		✓	✓		31
Lambaf	✓			✓	✓		1
Lameilingan	✓			✓	✓		6
Lamkui	✓			✓	✓		1
Lamtung	✓			✓	✓		1
Lamulai	✓			✓	✓		41
Lamulman		✓		✓	✓		2
Lamulsan		✓		✓	✓		1
Langabut	✓			✓	✓		2
Langatang	✓			✓	✓		18
Langalu	✓		✓	✓	✓		1
Languaf		✓		✓	✓		2
Lautiu	✓			✓	✓		3
Lautsiu	✓			✓	✓		11
Larklan	✓			✓	✓		15
Lasatas		✓		✓	✓		1
Lasiak	✓			✓	✓		1
Lasuna	✓			✓	✓		1
Laswak	✓			✓	✓		1
Latula	✓			✓	✓		

Latsiuk	∨				∨		1	
Lauju		∨		∨			1	
Lavakaf	∨			∨			12	
Lavatas	∨			∨			6	
Lavatsi		∨			∨	∨	1	
Lavi	∨				∨		6	
Lavos		∨		∨			32	
Lavtai		∨			∨		6	
Lawi		∨				∨	1	
Likan		∨		∨			32	
Likai	∨				∨		29	
Liklaf	∨					∨	1	
Likung	∨					∨	2	
Liluk		∨		∨			2	
Limalits	∨			∨			7	
Limbai-ia	∨				∨		1	
Limlsan		∨			∨		4	
Lingots	∨				∨		1	
Litak	∨			∨			1	
Lituf	∨				∨		1	
Liuts			∨			∨	2	
Loki	∨				∨		1	
Lumtas		∨			∨		1	
Lungal		∨			∨		2	
Luni		∨			∨		1	
Lutamkan	∨			∨			15	
Lutor		∨			∨		2	
Lutsim		∨		∨			14	
Lutuan	∨					∨	1	
Luan		∨			∨		8	
Maitisos	∨			∨			1	
Malafraf		∨		∨			6	
Malaikum		∨			∨		3	
Matatsmats	∨			∨			13	
Maliklik	∨				∨		1	
Maloplop	∨				∨		7	
Malungan	∨			∨			3	
Maning	∨				∨		1	
Masau	∨				∨		2	
Maskfk	∨			∨			9	
Maʃali		∨				∨	1	
Matsiltsil	∨				∨		1	日名

Metsius	✓			✓	✓		1
Mol	✓				✓		1
Mowil	✓				✓		1
Muakai		✓			✓		7
Mulalavnr	✓			✓			2
Mulauts	✓			✓			1
Muliang		✓		✓			3
Muninung		✓		✓			2
Muni		✓		✓			31
Ngub	✓					✓	1
Ngulung		✓		✓			13
Nguler	✓			✓			2
Ninung		✓		✓			5
Ovin	✓			✓			4
Ramlingan	✓				✓		1
Ribun	✓			✓	✓		34
Rimaf		✓			✓		1
Ritaf	✓				✓		1
Ritung	✓				✓		1
Sakar	✓					✓	1
Saksak	✓			✓			2
Salaklat		✓				✓	1
Salapsap		✓			✓		5
Samaf		✓			✓		2
Samkil		✓		✓			2
Sasuijiu	✓				✓		1
Sauniaf		✓			✓		2
Savlit	✓					✓	1
Seroalung	✓				✓		1
Siliap		✓			✓		1
Silsil	✓			✓	✓		6
Sivaf	✓				✓		1
Sivtai	✓				✓		3
Slap		✓		✓			27
Slibaf		✓		✓			3
Smlungai	✓				✓		3
Srung		✓				✓	1
Stam	✓				✓		5
Suan	✓					✓	1
Sula	✓			✓	✓		15
Sunt	✓				✓		3
Takai	✓				✓		2

Takanaf	✓			✓	✓		11	日名
Takikao		✓					1	
Takilis	✓				✓		2	
Takulukul	✓		✓			✓	1	
Talimavan		✓				✓	2	
Talu	✓			✓			2	
Tamata	✓				✓		3	
Tamlsan		✓			✓		1	
Tamtung	✓				✓		14	
Tanganga		✓				✓	1	
Tanubak	✓			✓			34	
Taokung	✓				✓		1	
Tarkar	✓				✓		1	
Taturuan	✓			✓			1	
Tautiaf		✓			✓		1	
Tavalai		✓			✓		1	
Tavok	✓				✓		13	
Tekil	✓				✓		1	
Tib	✓				✓		1	
Tibulang	✓	✓		✓			25	男用1次女用24次
Timitimaf	✓				✓		4	
Tinokit	✓			✓			2	
Tingalir	✓					✓	1	
Tingaolots	✓			✓			2	
Tiub	✓				✓		2	
Tiuku		✓			✓		24	
Tivluan	✓				✓		2	
Tivlungan	✓					✓	1	
Tiwansan	✓				✓		2	
Toling	✓			✓			2	
Tosing	✓				✓		1	
Topia	✓				✓		4	
Tsabaias	✓			✓			1	
Tsabalisi		✓			✓		3	
Tsaif	✓		✓		✓		6	
Tsail		✓			✓		4	
Tsakul	✓			✓			2	
Tsamak	✓				✓		10	
Tsamkim		✓		✓			14	
Tsiangalavan	✓	✓			✓		1	
Tsibul		✓		✓			22	
Tsikaf	✓			✓			4	

Tsiku		∨			∨		∨	1
Tsilu	∨							2
Tsimkai	∨		∨			∨		2
Tsimtas		∨		∨				1
Tsimlsai	∨			∨				40
Tsimtas		∨		∨				4
Tsimtsim		∨		∨				10
Tsingaf	∨					∨		1
Tsirbaf		∨			∨			2
Tsiruan		∨			∨			8
Tsilutsil		∨		∨				2
Tsiunok	∨			∨		∨		1
Tsuana	∨				∨			2
Tsukagang	∨			∨				1
Tsulungan		∨				∨		1
Lsungaba	∨				∨			1
Tsungan		∨			∨			4
Tuliko		∨				∨		1
Tulu	∨				∨			1
Ukuson	∨			∨				3
Utak	∨				∨			2
Ulusan	∨				∨			1
Utiu	∨				∨			1
Vaiwan		∨			∨			1
Valakas	∨			∨				1
Valuavo	∨			∨		∨		5
Valof	∨			∨				1
Valuaf	∨				∨			2
Vanau	∨				∨			1
Vangul	∨				∨			2
Vavoni		∨		∨				19
Vavowan		∨			∨			1
Vakar	∨			∨				2
Vikung	∨				∨			14
Vluk	∨			∨				1
Vnalif	∨				∨			1
Vnung		∨			∨			31
Vurvur	∨			∨				1
Vokuok	∨				∨			1
Volvl	∨			∨				1
Vouki	∨			∨				1
Vsi	∨				∨			18

Vtalan		∨		∨			18	
計 290	180	100	2	117	138	35	1,611	

上表所列的名字共292個，其中男性名字有190；女性名字有99個，男女共用的名字1；不詳性別的有2。由這些事實看來，我們可以說：筏灣人大致上是採用兩性分別命名的。再由名字使用的頻率看，我們可得下表：

表三十二 筏灣人名使用次數分類

使 用 次 數	人 名 數 目	共 計 人 數	累 計 人 數
1	119	119	
2	65	130	249
3	16	48	297
4	14	56	353
5	6	30	383
6	8	48	431
7	6	42	473
8	2	16	489
9	1	9	498
10	5	50	548
11	2	22	570
12	1	12	582
13	6	78	660
14	4	56	716
15	5	75	791
16	2	32	823
17	0	0	823
18	5	90	913
19	1	19	932
20	1	20	952
21	0	0	952
22	1	22	974
23	0	0	974
24	1	24	998
25	3	75	1,073
26	0	0	1,073
27	2	54	1,127
28	0	0	1,127
29	1	29	1,156
30	1	30	1,186

31	3	93	1,279
32	2	64	1,343
33	0	0	1,343
34	2	68	1,411
35	0	0	1,411
36	2	72	1,483
37	0	0	1,483
38	0	0	1,483
39	0	0	1,483
40	1	40	1,523
41	1	41	1,564
42	0	0	1,564
43	0	0	1,564
44	0	0	1,564
45	0	0	1,564
46	0	0	1,564
47	1	47	1,611

上表的數字顯出：(1) 有 121 個人名僅被 1 人使用而沒有重覆的現象；其他的名字（有 171 個）均被重覆的使用，重覆的次數至少在一次以上，且有高達 46 次者。(2) 據資料經過命名的筏灣人共 1,611 人⁽¹⁾，其中沒有重名現象的人有 119 個；重名的却有 1,482 人，重名者佔絕大多數。雖然重名者並不完全存在於現社會，至少表示出襲名制對筏灣社的影響了。為了便於區別，而把家名 *yatan nua umah* 添在人名之前，而變成人名的一部分。通常，人們只呼人名而不呼家名。

名字除了有性別之分外，仍有階級之分。在 290 個人名中⁽²⁾，貴族的佔 117 個；平民的佔 138 個，有平分秋色之勢。由於受命名規則的影響，筏灣人多採用祖父輩或父輩的名字；再從筏灣的社會結構看，平民的遠祖也是貴族。由此筏灣的社會就有這種現象，現在是平民的名字，在若干年前却是貴族的。這種現象從系譜上看得最清楚。貴族們爲了自己的名字與平民的有區別起見，就有換名的現象。所謂換名，就是小孩在命名時不襲舊名，而用新的名字。因此，所謂貴族的名字，就是貴族們現用的名字。較爲明顯的貴族名字是 Batakaf (女)、Takanaf (男)、Lautsiu (男)、Muni (女)、Lutsim (女) 等。

(1) 包括死去的和現存的，以民國 52 年 12 月爲準，且把僅知漢名的人數除外。

(2) 見表冊一。

由於傳統的社會結構正在瓦解，貴族們失去了往日的威勢，近年來命名的越級現象非常普遍，很多平民的子女都採用了貴族的名字。這種現象在傳統的社會裏是絕不許可的；現在雖遭人恥笑，但不會受到干涉。由此，我們可以看出有關貴族的事物，在平民的心目中還是有份量的。

每個名字在當初或許是有意義的，但年代久了，大家只知道它是個名字，而忘了原來的意義。因此，筏灣人所有的名字，都失去了其原來的意義。

筏灣雖經日人統治，由於戶籍記錄以“片假名”拼成土語，故日本式的人名對筏灣的影響較小。光復後，戶籍記錄完全以漢字及漢式姓名登記，故無論老少都有一個漢式姓名，雖然年老人並不知道他自己的漢式姓名。青年人及學生都知道他們自己的漢式姓名，但他們仍有排灣式的名字。他們所採用的漢名，有些是從土名音譯過來的；如立本 Ribiun (男)，蘭包 Lambaf (男)，來金 Lekin (女) 等⁽¹⁾。這也可以說是一種特殊的現象。

(三)外號 外號 *lusay yatan* 的來源很多，大概依據每人的行爲及個性：

1. 很兇的人，則常被人稱為蛇 *kalitsiketsi*。
2. 很貪吃的人，則被人稱為老鼠 *kulavai*。
3. 太太比先生肥胖，高大，此婦人則被稱為 *liyata*。
4. 常和女人鬼混的男人，則被人叫做 *vaytsitsiay*。
5. 離不開太太（丈夫）的人，則被人叫做 *kalailir*。
6. 很愛講話的人，則被人叫做 *kavaki*。
7. 很懶惰的人，則被人叫做 *mavalakut*。
8. 很害羞的人，則被人叫做 *kam*。
9. 臉皮厚的人，則被人叫做 *baliya*。
10. 很誠實、坦白的人，則被人叫做 *namaskusk*。

稱人的外號以年紀大的人稱年輕的人或年歲相當的人比較合宜。年幼者是不可以稱呼年老人的外號的。若有這種情形，年輕人就要挨罰，多以罰兩瓶酒了事。因此之

(1) 也有採用典型的漢名的，如周仙花（女），張春梅（女）張進發（男）陳信忠（男），姓完全靠戶籍人員的高興，但定下後，就按照漢人慣例。

故，年老人在想喝酒時，故意稱年輕人的外號而引逗年輕人稱呼他們的外號，果真如此，老年人就達到了喝酒的目的。

三、養 育

(一)育嬰：在這裏我們要討論的是人們對嬰兒的照顧。這是多方面的事情：

1. 持嬰法：初生的嬰兒是放在用月桃編成的小筐 *ta?aitil* 內。無論哺乳或移動而需要抱小孩時均連筐抱起，據說這樣比較容易抱些。因為初生的嬰兒身體較軟的緣故。三個月左右的小孩身體比較硬了，就可以離開月桃筐而抱在大人的身上。帶小孩是大一點的小孩(約八歲左右)的工作，他們平常把小孩以背帶背在背上，背的方法與漢人同，而異於泰雅族以背巾⁽¹⁾的背法。天冷時，他們會把孩子抱到懷裏。走路時，也會把小孩駝在肩上⁽²⁾。總之，他們仍以背孩子為多。

2. 哺乳：產婦在起初是沒有奶的，在沒有奶的期間，要請一個有奶的婦人到自己家裏授乳。這個報酬，要等到小孩長成結婚才能等到。內容有：一瓶酒、一個米糕 *avai*。受乳者一生對授乳者尊敬，就像對自己的母親一樣。

哺乳沒有一定的次數，也沒有固定的時間，小孩一哭，就認為是小孩餓了，便把奶給小孩吃。稍大的小孩(已出牙齒者)，在哺乳時若咬乳頭，是會受到懲罰的。

斷乳時，是依自然的方式進行的，就是大人不會主動的斷奶，而是到沒有奶給小孩吃時，就斷了。斷奶後小孩的飲食與大人相似，並沒有特別的小孩飲食。有些較硬難嚼的食物，由母親或其他大人代嚼而後餵給小孩吃。現在他們也知道這種餵食的方法是不衛生的。故棄而不用。

3. 小大便的處理：有把屎把尿的習慣，如果把的時候不拉，等事過後再拉，是會受到大人的責罵。再大一點的小孩，父母叫他們到屋外拉屎，洒尿，而不准在屋內隨便便溺的。

4. 洗澡：除在嬰兒出生時，以溫水洗淨外，在筏灣的固有社會裏是很少洗澡的。現在有了，不但每家有固定洗澡處所，每人均有了洗澡的習慣。小孩的洗澡當然由大

(1) 吳燕和，1963, p. 176。

(2) 所謂駝，是小孩的臀部坐在大人的頸及兩肩，小孩的兩腿自然的分垂於大人的胸前。

筏

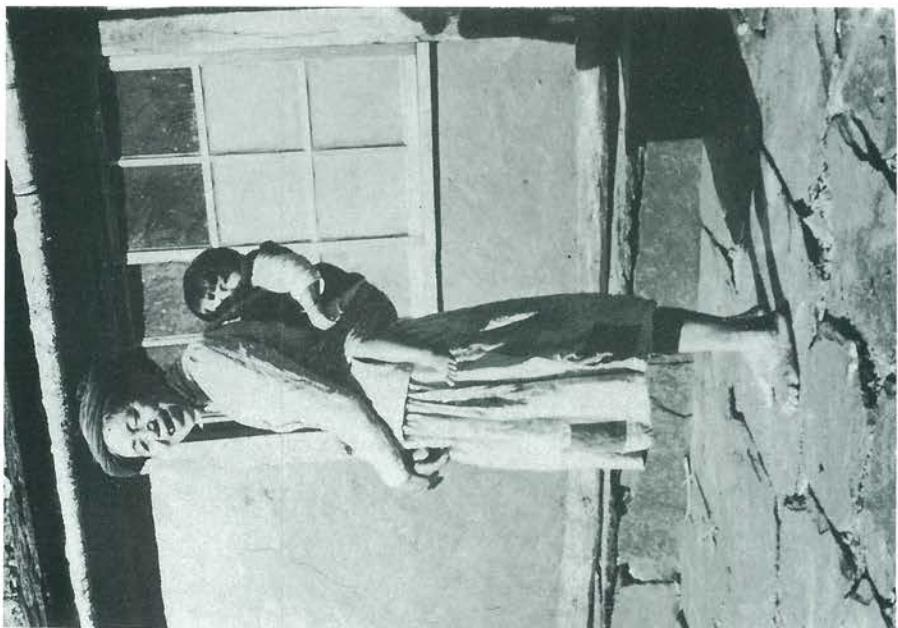
灣

圖版玖
Plate IX



把屋頂當晒場

上：晒粟的情形 下：晒月桃的情形



左：兒童也得工作 右：老婦身背兒童

筏

灣

圖版拾壹
Plate XI



盛裝的少女（筏灣傳統的裝束是不穿鞋的）



衣著摩登的少女

人代洗。

(二)教育：在傳統的後臺灣社會裏，沒有固定的教育機構，小孩所接受的教育是社會教育、生活教育。沒有固定的教材，也沒有固定的教法，完全是觀摩，從實際經驗中得到維持生活的原則與技術。

1. 家庭教育：小孩最先接觸到的社會是家庭，家庭內每個分子的一舉一動都是小孩的模仿對象。他們好像不願意帶小孩到農田裏去，稍微懂事的小孩，往往希望和大人一齊去而不願意待在家裏。為了達到不帶小孩的目的，大人常用欺騙的手段：不是說農田裏有專和小孩作祟的怪物；就說如果小孩不去，大人從田裏回來時帶些好吃的東西回來給小孩吃。結果小孩沒有去，在家裏等着吃好吃的東西，大人回來時什麼也沒有帶。如果小孩問起，不是說忘記了，就是把小孩罵一頓，不准小孩再鬧。

他們對小孩的要求，只是服從大人的權威，而不是服從真理。對於某些事情的處理，往往是大人對的，有時候明明是大人錯了，也會以“小孩子懂得什麼”為藉口而不准申辯。

男孩子的技能訓練，如耕種、打獵、編籃等多半是從自己的父兄那邊學來的。男孩子長到十歲左右，在某些生活細節方面可以自己照顧自己了，從這個時候起，常常和父兄們一齊工作，邊學邊做，慢慢的就成為一個訓練有素的農夫或獵人了。

女孩的技能訓練，如處理家務、紡織等多半是從自己的母姊那邊得來的。接受的方式是和男孩相同的。

2. 社會教育：是說從家庭以外所得到的教育。從小孩起，常常要和家庭以外人物接觸。當然，小孩所接觸到的對象完全是同樣大小的伙伴，相處的結果自然會懂得合羣的道理。

未婚青年，由於晚上均就宿於青年宿舍裏⁽¹⁾，而過着團體生活。有時候，該區長老也會到宿舍裏去替大家講些做人處世的道理。

3. 專門教育：這是某些人為了學特殊的技能，而接受的特殊訓練，如祭司的祭祀術；巫師的巫術，雕刻術，紋身術，金工術等。這些雖然是專門技術，但訓練的方式仍是採觀摩的。

(1) 關於青年宿舍，請參見部落組織章。

四、婚姻

在筏灣的社會裏，是行單偶制的（monogamy），雖然團主在正式婚前可以有情婦，且數目不只一個，但這種關係只能維持到正式結婚前。正式結婚以後，這種關係必須斷掉；且不許繼續來往。離婚及二次婚雖然不受限制，但不允許同時有兩個正式太太，無論平民與貴族，均一視同仁。

(一) 婚前交際：男女到達青春期 *matsvutsvuy* 就可以結婚 *butskur*。在結婚前，無論男女，都有一段交往的時間 *kisuto*。婚前交際在筏灣的社會是公開進行的；最初是採用集體的方式。青年男子三五成羣的利用晚上的時間，到有少女的家庭拜訪，去時帶些檳榔、糖果之類的東西，大家邊吃邊談，少女及其家人週旋於衆拜訪者之間，以挑選合適的對象，衆拜訪者以察言觀色的方法，知道該少女對自己的觀感而決定自己是否繼續或者改變對象。這種方式，現在的青年稱之謂“找小姐”，找小姐的隊伍，一晚上可以到數家去；同時，一個家庭也可以在一晚上招待數隊找小姐者。無論這個家庭是否歡迎這些找小姐者，至少在表面上應該應付一下。不受歡迎的隊伍，下一次就不會再來了。這種行動，維持到自己找到合適的對象為止。

等到對象決定後，男的就開始追求。這個時候，就變成了單獨的行動。開始追求時，去女家的時間較短，以後視情形的需要而漸漸加長。男女約會時，如果父母不在場，可能有時會有越軌的行動。如果有這種事情發生，聘禮就會減少。男孩子的父母，為了減少聘禮，常常鼓勵自己的孩子發生婚前性關係。不過這也是一種冒險的行為，如果遭到女孩的控告，是要挨罰的⁽¹⁾。

戀愛成熟時，兩人就可在公開場合出現，如互相幫助除草，收穫等，同進同出儼如夫婦。

(二) 擇偶的條件：在這裏所要討論的，是筏灣人所根據的標準來選擇自己的配偶：

1. 男女雙方當事人的情感：筏灣的社會是准許男女之間戀愛的，在選擇配偶時，應以男女之間感情為主要的依據。在通常的情形下，這個社會是非常尊重男女當事人

(1) 詳見社會制約章。

的情感的。

2. 雙方父母的允許：如果當事人的情感已經很好，而得不到雙方父母的允許的話，這件婚事也很難成功。在這種情形下，如果雙方聽父母的話而另行再選對象自然是件好事；否則就會有私奔，或殉情的悲劇發生。

3. 禁婚：在下列的情況下是禁止結婚的：

A. 近親禁婚：就血親而言，兄妹與從兄妹是絕對禁婚的，二從兄妹是原諒婚姻，三從兄妹却為理想婚姻⁽¹⁾的對象。

B. 仇人禁婚：這裏所說的仇人除了雙方當事人以外，尚包括自己出生家庭的仇人。造成仇人的原因，有下列幾種：

- a. 血仇，因殺人致死而造成的。
- b. 通姦，因通姦而造成法律事件者。
- c. 強姦。
- d. 借債不還，而引起爭吵者。

C. 同為一家人也不能結婚。在一個家庭內生活的人，除了血親外，尚有姻親以及領養者等關係。即使這種關係，若屬同一家庭，亦在禁婚之列。

D. 社會階級禁婚：雖然台灣並不限制階級之間通婚，但平民是無法與階級高的貴族通婚的，詳細情形如下述：

- a. 平民無論男女，不可與園主地主通婚；但未婚男性園主可以與未婚女性平民同居。
- b. 男性平民不可與女性核心貴族結婚；但男性核心貴族可以娶女性平民。

以上所述四種禁婚規則，除了第四種為經濟的原因外，其他的前三種均為宗教上的原因，而視為禁忌。

由於這些禁婚規定均為每個社會份子所熟悉，所以尚不致發生不能適應的現象。

4. 配偶間年齡的差別：根據筆者民國五十二年在該地所作的戶口調查，當時 102 對配偶間年齡的差別如下表所計：

(1) 關於從兄妹、二從兄妹，三從兄妹的計算方法詳見親屬制度章。

表三十三 配偶間的年齡差別⁽¹⁾

年齡差別 分組	-18	-15	-12	-9	-6	-3	± 0	+1	+4	+7	+10	13	16	19	22	不詳	總計
	{ -18	{ -15	{ -12	{ -9	{ -6	{ -3	{ ±0	{ +1	{ +4	{ +7	{ +10	{ 13	{ 16	{ 19	{ 22	{ 不詳	{ 總計
實際對數	2	0	2	7	5	10	5	25	22	8	5	4	2	1	2	2	
小計				25.49%				4.90%							67.65%	1.06%	100%

84 82.35%

由上表的統計，我們可以看出幾個事實：(1) 同年結婚的比較少，僅有 5 對佔全數的 4.90%。(2) 夫的年齡小於妻的，為數也不算多，僅 26 對，佔全數的 25.49%。(3) 夫的年齡大於妻的年齡的，為數最多，有 69 對，佔全數的 67.65%；(4) 配偶間年齡的較差大多數集中在 -9 到 +9 之間；就是說從妻大於夫 9 歲起，到夫大於妻 9 歲為止。在這個年齡組成的配偶共有 84 對。佔全數的 82.35%。(5) 妻大於夫的最大年齡為 18 歲，但這件婚事已不成立；已於民國五十二年以前離婚，次大的是 12 歲。(6) 夫大於妻的最大年齡是 24 歲，次大的是 22 歲；這兩件婚事都是大陸來臺的退役軍人與當地女子結婚的。故當地人與當地人結婚的年齡，夫大妻的，最大的是 21 歲。

5. 婚域：在 102 對配偶中，婚域的情形如下表：

表卅四 婚域

項目 人數	部落內婚	部落外婚	不詳	共計
實數	70	22	10	102
百分比	68.63%	21.57%	9.8%	100.00%

由上表我們可以看出後灣社會行部落內婚 *talaikinalan* 者為多，佔全數的 68.63%，行部落外婚 *tata?ala?alan* 者為數較少，佔全數的 21.57%。在行部落外婚者之中，其通婚的部落如下表所示：

表卅五 部落外婚情形

部落 人數	射鹿	平和	北葉	高燕	涼山	阿禮 (魯凱)	平地人 (漢人)	外省人 (漢人)	共計
實數	10	3	2	1	1	1	1	3	22
百分比	45.45%	13.64%	9.09%	4.54%	4.54%	4.54%	4.54%	13.64%	100%

(1) 負號表示妻的年齡大於夫的，正號則表示夫大於妻的，± 則為二者的年紀相同。

由上表，我們知道筏灣目前部落外婚的趨勢，在22件的部落外婚中，以射鹿人為結婚對象的共有10件，佔全數45.45%，平和人和外省人各為3件，佔全數的13.64%，北葉人共有2件，佔全數的9.09%，其他各地均為1件。統觀全局，與筏灣人有婚姻關係的部落，都與筏灣為隣。與筏灣人結婚的兩個北葉人是因為在筏灣落戶的關係，外省人均為退役軍人，現在在林務局服務，擔任造林、保林的工作，大部份的生活在筏灣渡過，平地人也是如此，他以前是筏灣的村幹事，現在在瑪家鄉鄉公所服務。阿禮村的魯凱人所以和本部落發生婚姻關係，是因為筏灣的男子在阿禮當警察而與該村的婦女結婚的。

(三)議婚 *kitakata*：戀愛成熟後，就會談到婚嫁的問題。要達到這個目的，男女雙方當事人的近親以及其團主必得聚在一起，開會商量。這時主動權操在男方手裏，他們派代表到女方家裏去。去時得帶酒，時間不拘白天晚上均可。商量的內容着重點在聘禮及居住的問題。聘禮由男方付給女方，聘禮的多寡視雙方的社會階級而定⁽¹⁾。即使同一社會階級內，又因為雙方當事人的父母的社會階級不同；或與現任團主的親屬距離不同而有所差別。這種些微的差別都能使聘禮的數目有些變化。若男方的社會階級較高，則付聘較少；否則相反。

在筏灣的社會中，婚後既不是從夫居，亦不是從妻居；故他們沒有嫁、娶的概念。他們實行長嗣繼承，大致都是長嗣留在家裏行迎偶婚 *nakitaruv*，把配偶迎進自己的出生家裏來。餘嗣分出，行從偶婚 *kitaruv*，離開自己的出生家庭到配偶的出生家庭裏去生活；或新建婚 *kitua?ia*，雙方均離開自己的出生家庭，重新建立一個生育家庭。在原則上，社會階級較高者不進入社會階級較低的人家生活的，如果較高者不是長嗣，則實行新建婚。還有一種情形，是如果雙方都為長嗣而結婚的話，則行雙繼婚 *mutsivuy talausam*，夫婦均不離開自己的出生家庭，所生的子女分別繼承這兩個家系。雙繼婚的例子團主家行的較平民為多。

由於社會結構的改變，雖然社會階級仍然對婚姻的影響很大，但是建造家屋也是一件不容易的事，故目前有重視長嗣而忽略社會階級的趨勢，就是說長嗣有家屋可繼

(1) 關於聘禮請見第五章社會階層及社會易動。

承時，社會地位較高的餘嗣是可以遷就而行從偶婚的，這種現象在傳統的社會中是少見的。

如果商量的結果雙方都很滿意，就可以進行訂婚 *təmliya* 的手續。

(四)訂婚 *təmliya*：訂婚並沒有什麼手續可辦，而是商量結婚的日期，以及男方向女方報告準備聘禮的情形。訂婚在女家舉行，男女雙方當事人的近親，團主、媒人均要參加。結婚的日期是一年到頭均可，但避免在農忙時期舉行。通常訂婚後十日到一個月內結婚，計算日子的方法是拿兩根繩，各在繩上打若干結，每一結代表一日，每過一日打開一結，結開後，就是結婚的日期。

事情商量完後，開始飲酒。酒由雙方供給。至此訂婚手續算告完成。

訂婚後，約三數天，女方派人到男方家裏去看他們所要求的聘禮。男方則備酒、糕、檳榔等招待之。如果聘禮確實，則婚姻確定；否則告吹。

(五)結婚：結婚在婚姻制度中是最重要的一環，筏灣人也特別重視。現在將各種慶祝活動敘述於下：

A. 跳舞：跳舞是結婚的慶祝節目之一。參加跳舞的人員以男女結婚者的近親為中心⁽¹⁾，除此以外，尚有全部落的男女青年。

跳舞的日數多少不一，視社會階級的高低而定，以結婚的當天為最後的一天，最多十天，最少五天。據說跳舞是慶新婚夫婦婚姻生活幸福的，跳的天數愈多愈好。

跳舞通常是從男家開始的。開始的那一天，先在男家門前的空地上跳，然後到貴族家裏，再到男方的近親最近有喪事的家裏跳舞，再到女方的貴族家裏，最後到女方家裏跳。這是頭一天的情形，第二天以後就專在女方跳了。跳的時間是夜裏有月亮時，則不需要點火，否則以木炭燃燒的火光來照明。僅在結婚的當天，有白天跳舞的習慣。

跳舞的方式與臺灣土著其他各族均大同小異，參加跳舞的人互相手牽著手，圍成一個圓圈，大家面朝圈裏，脚步一前一後地向傍邊踏著。跳舞時，有一人提一酒桶，以勺盛酒分給大家，邊喝邊跳，直到深夜為止。結婚的那天是要跳到天亮的。

新郎新娘有時候參加跳舞，有時進到屋裏休息，並不是一直在跳舞的。

(1) 參加跳舞者，以青年為主，老人是很少參加的。

B. 打鞦韆：這是貴族階級結婚的慶祝節目，平民以及邊緣貴族的婚姻裏面都沒有這個節目。

架鞦韆的材料由男方負責，裝設鞦韆則由男女雙方負責。裝設的地點在女家門前空地上。找木料時，四根木柱得同時進村落，先找到的人必須在村外等著。木材運到後，就在門前空地上架起來。先將四根柱子豎起，根部埋在地下，然後兩根交叉，以藤使之固定與地面呈一三角形。鞦韆的橫梁架在支柱頂端的叉上，繩索再套在橫梁上。安裝橫梁時，是需要有人先爬到支柱的頂端的。通常是兩邊的支柱各需二人，由男女雙方選派適當的人選，爬竿時有比賽的性質，若男方輸了，則需以酒抵輸，女方輸了，則不相干。如果男方無人能爬時，則以女方的人代爬，男方需以酒酬勞。若女方的家為團主時，鞦韆的架上需掛木製的刀槍。

鞦韆架好後，就到了開始跳舞的日子，大致說來，白天打鞦韆，晚上跳舞，跳舞時是圍着鞦韆架的。先由新娘開始打鞦韆，然後其他的婦女都可以打了。新娘在打鞦韆時，要停止不打，必須由新郎截攔，使其停止。

C. 婚禮：婚禮在結婚的當天舉行。早上開始，男方的親戚在男方家裏跳舞，告一段落後，就到女方家裏去。去時要帶酒及檳榔，如果女方的家是團主時，要帶去的東西比較多，如下所述：

- a. 小豬 *hinokus*⁽¹⁾：已殺好的小豬，毛以火燒光，腹部剖開，內臟取出洗淨，然後再每樣都裝進去，將小豬前、後各肢交叉綑起，以棍棒穿住，二人抬着。
- b. 米酒一罈，罈口以芋頭葉封起。酒罈放在籃子內，由兩人抬。
- c. 檳榔，共需一棵樹所結的檳榔。以小柑橘 *vanalituk* 做成的額飾，在額飾的中間插一根羽毛，白色，是鷹的翅膀上的，檳榔及額飾放在一個籃子內，由兩人負責搬運。
- d. 豬頸 *li?o*；需要由兩人抬。
- e. 豬腿 *rosa labar*，共兩隻，由一人挑。
- f. 香蕉 *virvir*，每頭五隻，共十隻，由一人挑。

(1) 這種小豬本來只有別人和 Taogado 家裏的女人結婚時才需要的，後來別家團主也要，Taogado 家裏就要兩隻。

- g. 甘蔗一枝，連葉，一人扛。
- h. 米糕 *kasolakur*，每頭五塊，共十塊，由一人挑。
- i. 包肉的米糕 *lalak* 兩塊，包肉的小米糕 *hatsiv* 十塊。兩種放在一隻籃內，由兩人抬。
- j. 豬心少許，肝少許，小腸灌血，大腸灌肉，大小腸的長度約為常人的頭圍，子宮少許，豬前身除頸、頭、及前肢，長度為六根肋骨。將上述物品裝入籃內，由兩人擔，男方到女家後就開始跳舞，時跳時停⁽¹⁾，新郎新娘可以隨時參加或退出；新婚夫婦也可以單獨參加跳舞。這種舞一直跳到次日天亮。

結婚的當日下午，男方負責把聘禮送到，女方由一人負責驗收，並通知新娘，否則新娘要拒絕入洞房的。

晚上，當大家跳舞跳得正有勁兒時，新娘在有人陪伴下偷偷地離開了自己的家，到郊外或其他親戚、朋友的家裏。當她離開時，她會暗地裏告訴一兩個人，同時新郎的朋友事先已在新娘家屋附近看守，以監督新娘的行動。新郎得到新娘離家出走的消息後，就四下去找。找到後，由新郎背新娘的朋友，新郎的朋友背新娘回到新娘的家裏。在背的途中，以及回到家裏，新娘一直在哭，並且還得有人在勸新娘止哭。這時就算入洞房了。入洞房時，新娘必須穿上事先做好的把衣服，這種衣服各處都縫好了，若不把線弄開，是脫不下來的。不過，若女子的社會階級較低時，是不可以穿這種衣服的。新娘在別人強迫下入洞房後，與新郎睡在一起，但身子曲著，也不言語。新郎以牙齒慢慢的把縫衣服的線咬斷；而把新娘衣服脫下來。脫下後就可以實行性交了。咬線及脫衣時，新娘極力掙扎，故新郎的工作並不順利；有的人兩三天還沒有解開。如果真的解不開時，得請新娘的母親幫忙。這時男方得以酒一瓶送女方表示酬謝。也有人以小刀代替牙齒的，如果被女方的人發覺，也需要罰酒一瓶。雖這種掙扎的舉動表示女性的聖潔，但不可以太過份，否則男方以為新娘悔婚，而可以提出解除婚姻關係的要求。

次日舉行結婚祭 *basa stalip*，在新娘的家裏舉行⁽²⁾。等到這個儀式完後，新婚

(1) 如果女方為貴族，要打鞦韆時即停止跳舞，否則一直跳下去。

(2) 關於結婚祭詳情請見宗教章。

夫婦以及新娘的父母都要到新郎的家裏去，新郎的父母以米糕及酒招待之。若新郎爲迎偶婚，新婦從這天起就在新郎家裏居住；若新郎爲從偶婚，就必須回新娘的家裏。如果爲新建婚，則視新婚夫婦的意志，而在夫方或妻方的出生家庭居住。

(五)二次婚：二次婚是指人們前次的婚姻消失以後，而再度結婚而言。在筏灣的社會裏，婚姻的消失有兩種可能：配偶的死亡；離婚 *mavatai*。配偶的死亡是種自然的現象，沒有人爲的因素，故這裏不欲討論。這裏所要討論的是離婚的社會因素。以下的事件都可以構成離婚行動：

1. 久婚不育：他們認爲久婚不育，是神認爲這樁婚事不合適的緣故；如果不離婚，就永久沒有後代。在這種情形下，多爲協議離婚。
2. 與人通姦，且爲配偶發現者⁽¹⁾。
3. 夫婦二人感情不洽者。

因離婚而造成的婚姻消失，沒有禁婚期，離婚後隨時可以結婚。若配偶死亡，禁婚期限爲兩年，兩年後得到妻家或夫家的諒解，始可結婚。

兩年的禁婚期限過後，必須親自帶酒及肉到已去世的配偶家裏去徵求再婚的允許這種舉動叫做 *kipso*，自此以後這門親戚就斷了⁽²⁾，所以大家都很難過。再婚後，現在的配偶必須再親自再到已去世的配偶的家裏表示歉意 *bakiskaokay*。

再婚時，視女方的情況而定：若女方爲未婚者，必須以初婚的禮節行之，若爲已婚者，離婚者跳舞的天數較少；寡婦則不必跳舞。再婚時，若雙方年事已高，則不必舉行任何儀式。

五、老 紹

(一)老人在筏灣的社會地位：大致說來，在筏灣的社會裏，人們有了孫輩以後就開始步上老年的路程。老年人，在筏灣的社會裏是幸福。就家庭而言，筏灣實行長嗣繼承制度，長嗣大致都行迎偶婚繼承家業，無論在精神及物質上都不會使老人感到匱乏。就社會而言，筏灣實行長老政治，部落的各種領袖均有老人擔任，且爲終身職。

(1) 有男(女)友視爲通姦。

(2) 親戚關係消失是僅指姻親而言，若有子女，再婚並不影響子女的血親關係。

由此，可以想像老人在筏灣社會受人尊敬的情形了。

實際上並非完全如此，由於筏灣把婚姻關係看得較血親為重，家庭內兩代之間如果感情不合，年輕的一對往往是離家出走，而不是年輕的一對分開。再者年老力衰的人在家庭的地位甚低，子女或姻子女常常有細故與年老人爭吵。

(二)病：普通的病，是不需要看望的。如果病重且危險時就需要親友們來看病了。來的人必須帶些食品來，並不是帶給病人；而是帶給其家屬的，所以如此，是因為家裏有病危的人，大家不能到田裏工作的緣故。

生病的原因為鬼作祟的緣故，故治病的手段是請巫師來把鬼驅走，就可以了。

(三)死 *matsai*：死亡是人生的終點。死者與活着的人經過幾項特定的手續而逐漸脫離關係。我們所留心的是：對死亡的認識；活人替死者服務等。

1. 死亡的種類：根據筏灣人對死亡的看法，死亡可分三種：因病而死的是謂善死，是一種理想的死法；意外事件而造成的死亡，如溺死，兇殺，墜落致死等，雖不算兇死也不算善死；因惡疾死者，是為惡死。善死者可以行室內葬；意外事件致死者，經過一個特定的儀式後⁽¹⁾即可行室內葬；因惡疾而死者則必須行室外葬，他們認為的惡疾有：(1)難產而死者。(2) *malipuy*，得此病的人會全身脫皮。(3) *makalap*，得此病的人會全身腐爛。(4) *saktutakulakul*，天花。他們認為這些病都可以傳染給下一代的，除了必須行室外葬外，在葬以前必須行去惡疾祭⁽²⁾。

2. 臨終和大殮：病危時其近親業已在場，至人彌留時，近親將其由床舖移至地板的月桃蓆上，位置在靠近墳墓處，並將舊衣脫下，以油類淨其身體，換上新的衣服。斷氣後即將死者附起，呈坐姿，使其兩腿彎屈，將膝蓋緊貼胸部，兩腳盡量靠近臀部；兩臂交叉置於胸前，左臂壓在右臂上，兩手則置於兩肩上。再以麻布包紮，四個角斜結，置於背後。

包紮後，將死者由月桃蓆移至大鐵鍋內，等候所有親友前來祭吊。親友至喪家後，先對死者行禮：吻其面頰及頭部。然後再吻死者的長嗣，以示安慰。等到死者兄弟姊妹及子女到齊後，即可開始埋葬。

(1) 這個儀式的名子報導人也不知道，目的在告訴死者這種意外的死亡不是別人害的，請不要和家人做對。

(2) 關於惡疾祭，請見宗教章。

埋葬前行 *bukunat* 禮，告訴死者不必再留戀其配偶。

3. 埋葬：筏灣人除上述的惡疾致死而行室外葬外，大致行室內葬。人死後應該葬於那一家，即出生家庭或養育家庭，則視各別的情形而定。大體上說，以當時的方便，以及親屬的議決而定。除了嬰兒死後葬於床底下外，其他的人均葬在真正的墳墓內。

埋葬時，由男人，死者之兄弟或兒子，將屍體背至墓口，以兄弟及兒子中最膽大者先下到墓內，將屍體接住置於墓內，使其靠在墓壁上，面朝東。

最後，蓋石板，填土，再鋪一層石板。

葬後，行 *batavlak* 祭，使死者不再戀家。

(四)關於喪葬的變遷：有關喪葬的變遷，其重大者共有兩次。日治時期，日人爲了改善環境衛生起見，強迫他們實行公墓制度，一律改爲室外葬；甚至把家屋內的骨骸也得遷出，重行埋葬。光復後，基督教新舊兩派相繼傳入，最近不但維持室外葬，而且又採用了直式葬了，同時也採用了棺材。更甚者，不但在埋葬的形式上有了變化，而且又採取了基督教喪葬儀式。

第七章 經 濟 結 構

一、前 言

(一) 原始經濟的特質

原始經濟是指一些沒有貨幣制度的經濟制度而言。這種經濟制度完全存在於沒有文字的社會裏。

就生產而論，這種經濟生產的主要目的多半建立在為解決生產者本身的消費的基礎上，而沒有營利的企圖。交易行為所以發生，基於自己的生產量太少，或自己沒有能力生產。因此之故，交易的主要促成因素在消費而在生產。由於沒有營利的企圖，勞力的供應除了極少數的技術性的勞力外，多為互助合作的或親族義務的，而缺少給酬制度。基於上述的因素，形成了分工的特徵，社會上除了靠人為的特權而解決自己的生活外，大多數的成員都依靠該社會的主要生產方式而謀生。也就是說，除了該社會的主要的生產方式外，沒有一項可以謀生的職業。

由於生產方式過於單純，分配的制度也就跟着趨於單純，且分配的範圍也不致於太大。往往分配的範圍與親屬範圍接近，分配的方式是禮品贈與。

促成交易的主要因素是消費，消費者需要單純，交易的行為較少，交易制度也趨於單純，沒有真正的交易的媒介，以物易物，消費者身兼交易者，更不需要經紀人。

生產的目的在消費而在營利，生產工具過於簡單，生產量因之不可能太大。由於生產量不大，沒有太多的物資供人消費。在一般的情況下，該社會的成員都過着縮衣節食的生活。除了特殊的場合與原因，浪費、奢侈等現象是很少發生的。

(二) 原始經濟的研究方法

上述的原始經濟的特質，是經過許多人調查、研究所得的結果，決不是一兩位學者所特有的貢獻。近年來經濟人類學的發展，以英國的 Firth⁽¹⁾與美國的 Herskovits

(1) Firth, 1929 & 1939.

二氏的貢獻最大。前者在其前後發表的有關經濟人類學的兩部巨著中力闡前人對經濟人類學的誤解，並建立正確的觀念。他認為經濟人類學者應當研究的課題是原始社會中經濟活動的現象與經濟活動的理論；而不是純粹的技術與宗教儀式，這些現象雖與經濟活動有關，但不僅僅如此而已。後者在其著述中⁽¹⁾，將存在於世界上的原始經濟制度抽樣的綜合敘述，比較研究，頗盡經濟人類學的職務。

要了解一個經濟制度不能單靠某方面觀察，必得靠各方面的觀察與研究。某一經濟現象的存在，必有其存在的理由，除了經濟的因素外，尚有宗教與社會的因素的存在。經濟因素需要靠經濟學知識，而社會的、與宗教上的因素則必需靠社會人類或文化人類學的知識來解釋。至於資料的搜集與整理則又是人類學家的職責。經濟人類學的發展則需要靠經濟學與人類學的合作，這一點也是 Firth 大聲疾呼的。

(三) 筏灣經濟觀念的改變

經濟觀念的改變與外來觀念的輸入有很密切的關係。過去筏灣和外界接觸的情形按照接觸的頻率和幅度可分為三期：1. 先清及清時期，2. 日人治臺時期，3. 臺灣光復以後。

先清及清代的臺灣統治者對山區的土著民多採間接接觸方式：“各社生番將與熟番交易珠、布、鹽、鐵，熟番出與通事交易”⁽²⁾。有時通事也會冒險到部落去進行交易。這種交易的結果把鐵器輸入，鐵質的農具與武器代替了原有的竹、木、石質的用具，就工作的效率講顯然要快些。

日人統治筏灣社會以後，把貨幣的觀念、養蠶的技術輸進來。因此，以物易物的交易制度和生產的目的爲了自己的消費的生產理論都發生了變化。有了貨幣後，交易的媒介由貨幣代替；養蠶技術的輸入，打破了他們的傳統生產理論；生產的目的不再完全爲了自己的消費，蠶絲對他們來說，是完全沒有利用價值的，除非賣錢。

日人的政治設施對筏灣居民的經濟活動，尤其在生產與分配的活動中發生了很大的影響。在日人“一皇萬民”的政治原則下，他們採用直接統治當地土著的方式。他們否認土著原有的政治制度。筏灣傳統的土地制度與固有的政治制度有着很密切的關

(1) Herskovits, 1952.

(2) 黃叔璥, 清, p. 153.

係，地主就是統治者。當政治制度發生動搖後，原有的土地制度也遭到了破壞。土地不再為地主所有，耕種土地的佃民也不再繳納地租予地主，地主不能再靠其土地不勞而獲，過着高水準的生活，同時為了生活也不得不直接參加勞動生產的行列。

臺灣光復後，筏灣與外界更是打成一片。農閑時，筏灣的勞力有輸出的現象。他們多到高雄縣的旗山、六龜一帶出賣勞力，幫助當地的人開闢山地種植香蕉，去的人有男性也有女性。他們所以能跑到六龜去是因為筏灣的居民有人在那邊當警察的關係。

自民國四十六年中國農村復興聯合委員會在瑪家鄉設立農事推廣員以來⁽¹⁾，農業推廣已有相當的成績。居民在農事推廣員的指導下，已知道種植水菓樹木以及其他樹木造林。飼養山羊與黃牛的觀念也是在臺灣光復以後才在筏灣出現。

基於上面的陳述，我們可以知道經過改變後的筏灣經濟的現狀。他們仍然是一個游耕 (shifting cultivation) 的民族，到目前為止，由於地勢的限制，仍不能以獸力代替人力，以犁代替掘棒。雖然他們開始種植菓木、造林、畜養牛羊等走向多元的生產方式，但由於這些新進的生產方式是剛剛開始，故他們仍依靠農業生產過活。

(四) 前人對排灣經濟研究的貢獻

既然以探求排灣族的固有經濟制度為本章的目的，則本章的性質是歷史重建。這種工作的重點有二：田野調查與文獻搜集，這次筆者比較偏重於前者。

談到文獻搜集，又有值得敘述的事情。有關排灣族經濟制度的專文，已經發表的；不但日治時期乏缺；即光復後也不多見。在日人的工作中，以瀬川孝吉氏⁽²⁾的最有系統，不過是以全臺灣土著族為對象的，是一篇綜合的文字。其他零星的資料則散見於佐山融吉氏及小島由道氏的報告書中⁽³⁾。光復後，有關排灣族的論著較多，雖沒有以經濟為題的論文，但涉及經濟方面的也不在少數。衛惠林師的排灣族的組織與階級制度及屏東縣來義鄉來義村民族學調查簡報曾討論到團主的經濟地位及賦稅的問題。林衡立先生的排灣族之團主制度與貴族階級一文曾詳細的討論到團主制度的各種

(1) 郭朝鑑，1969, p. 2.

(2) 瀬川，1954.

(3) 佐山氏的報告僅一本，小島氏的共有四本。

問題，且團主制度為經濟制度中最重要的一環，了解了團主制度後，使我們對排灣族的經濟制度有進一步的了解。任先民先生的記排灣族的雕壺和排灣族的古陶壺二文可使我們了解雕壺及陶壺在財產上的地位；另一篇記排灣族的一位雕刻師一文可使我們了解雕刻師在分工問題上的地位。上敍的幾篇論著，對我們了解排灣族的經濟制度都是有相當的幫助的。

二、生 產

在這一節裏，筆者打算討論筏灣的居民以何種方法在自然界裏取得有用的生活資料。這是一個非常複雜的問題，為了容易討論起見，筆者打算單從資源、生產論，分工與生產單位、生產形態等方面着手。

(一) 資源的種類

所謂資源 (resource)，就其經濟意義而論，是指一些物品，從那裏人們可以直接或間接的獲得一些生活資料。就上述的意義而論，資源的內容與種類應該因文化的不同而異。下面所敍述的是筏灣居民心目中的資源。

1. 土地 土地是一項重要的資源，這是因為筏灣的居民以農業為首要的謀生手段的緣故。就理論上講，土地為團主所有，其他的人只有土地使用權而沒有土地所有權。雖然社會上沒有明顯的土地等級的觀念，但團主在分土地時會考慮到土地好壞的問題。分別土地等級的標準有(1) 向陽的程度，(2) 距離部落的遠近，(3) 面積的大小，(4) 高度及斜度。茲分別討論於後：

向陽的程度是決定土地等級的首要條件，背陽的山坡即使距離部落再近，面積再大，也不會有人去耕種的。根據他們自己的解釋，沒有陽光的地方，農作物的生長情形不好，無法收穫。這個標準是基於作物的需要而產生的。

距離部落較遠的區域，很少人願意去從事耕作的。他們所持的理由是這樣的：在那種地方工作，常常被敵人殺害；即使不被敵人殺害，也須經常提高警覺，精神非常緊張。從前，筏灣與其東面的 Pada-in、Kochapongan，北邊的 Marulu、西邊的 Ma-Kazayazaya、Parol、Vavikar、南邊的 Katsangilan、Payaya、Skrata、Kazazaran 等部落經常為敵，在其四周的部落僅有三個為友好的部落，即東邊的 Tsasri、南

邊的 Piuma 和西邊的 Taravakung，與其他部落接壤的地帶，他部落的人經常出沒，互相仇殺。這個標準是基於安全的理由而產生的。後經過日人的長期統治，各部落間互相仇殺的習慣也早已停止，他們也就不再考慮這個標準了。雖然如此，仍是不願長途跋涉的。

面積的大小是決定土地的次要條件，面積大的土地耕作起來較為容易；小的比較麻煩。土地分散不集中，增加了來往跋涉之苦。

坡度的大小僅影響耕作的技術，對農作物的種類不受影響。坡度小的土地較為平坦容易耕作；坡度大的土地則需要作成梯田，近乎垂直的山坡，因為人們無法站穩，不能操作而不能成為農田。高度雖然不影響耕作的技術，但因氣溫的關係而影響作物的種類或耕作的時期。從筏灣經瑪家到水門有一條道路，道路以上以種植芋頭為主，以下的土地則以種植小米為主。道路以上則漸近山頂，以下則漸接近河谷。

2. 山林 作為山林的條件比較簡單，凡不適合耕作的地區都變成了山林。山林裏面有許多可以供給他們生活資料的物品。樹木可以供他們建築家屋，禽獸則是他們狩獵的對象。其他的野生植物，有許多是中醫的藥材，也是他們採集的對象，他們雖然不用但可以賣給山下的漢人。當然，這種採集中藥的事實是與漢人有頻繁的接觸以後才發生的。

3. 河流 河水除了供給他們飲用外，水裏生存的動物如魚蝦又是他們捕捉的對象。河谷裏的板岩又是他們建築屋頂與鋪地面的好材料。

綜上所述，他們的生活資料大都從土地、山林、河流三方面得來的。他們從土地裏培養出來他們所需的農作物，在山林裏得來木材（建築用的）和獵獲品，從河流中得來魚蝦，河谷內得來建築屋頂及鋪設地面所用的石板，概括的說，他們的生活資料大都為植物與動物；除了石板外，沒有第二種礦物為他們直接所採用。這或許與他們的知識水準和生產技術有關。

（二）生產論

在這一節裏，筆者打算討論筏灣居民對於生產的看法與態度；這些事實都會影響到他們的生產形態。

首先讓我們討論生產的目的。他們生產的目的，是為了要直接的解決他們本身的

生活問題。在這個原則下，每一個家庭必得爲自己的需要而生產。因此，人們必須從事農耕及漁獵；就農耕方面而言，他必須同時栽培不同的農作物。至於種植各種作物的面積，他們不是以自己的需要量而決定的，而是視今年該作物的品種有多少而決定耕作面積，這或許是由於種子不易得的緣故。

至於生產的方法，筏灣居民也有一套他們自己的看法。他們認爲生產雖然爲人力與技術的配合，如果不靠神力的保護也是無濟於事的。這種想法我們可以在農業的播種祭⁽¹⁾、收穫祭、狩獵的獵後祭內得到證明。他們想借神的力量達到生產的效果，祭祀的目的在祈求神能够誠意的幫助他們。對於旱、澇、蟲的災害，他們不以灌溉、排水、殺蟲等技術加以解決，却在祈雨祭、祈晴祭、驅蟲祭等各項祭祀的儀式中得到心理的慰藉。所以如此，或許與他們的知識水準與生產技術有關。

最後，讓我們討論他們對工作的動機與工作的好惡問題。工作最重要的目的在生產，生產的目的在解決自己的生活問題。因此，每人必須得勤勉的做工，否則就不可能有飯吃。由於這種原因，在筏灣的社會中，工作似乎與道德連在一起：一個勤於工作的人受人尊敬；游手好閒的人，受人譏笑。一個人經常喜歡打獵、捕魚、而不從事農耕的話，社會的輿論就認爲他是一個懶人。由此，一個真正勤勞的筏灣人只有在適當的時機才肯從事狩獵與漁撈的。這個適當的時機，就是不影響農耕的進行。所以如此，恐怕與農耕爲首要的謀生手段有關。

(三) 分工的問題

在筏灣的社會裏，到目前爲止還沒獨佔的或單一的職業。就是說社會上的每一個分子除了以種植、漁獵爲主要的謀生手段外，沒有其他的職業可以和農畜漁獵相提並論。雖然如此，筏灣分工問題仍然存在。他們分工的原則如下所述：

社會階層是一個很重要的分工因素。地主階級的男子們從不從事農耕，狩獵與漁撈則偶而爲之但並不普遍。女地主或男地主的配偶也不從事紡織與炊事，她們的唯一生產勞動是刺繡。除了地主爲有閑階級外，其他的各階層人員都是勞動階級。所以如此，因爲唯有地主階級始享有收稅的權利，他們可以靠着各種稅收得到他們自己與家屬的生活資料而不需要勞動；其他的人必得憑着自己的勞力與智慧在自然界內獲取生

(1) 有播種祭的作物僅有小米與芋頭；由此，其他的作物可能爲引進的。

活資料，除了供給自己與家屬的生活外，另一部份則供給地主的生活。這一個分工因素可以說是人爲的。

性別也是一個很重要的分工因素，雖然在筏灣的社會裏有很多男女可以共同擔任的工作。男女可以共同擔任的工作多爲家事方面的，如排水、舂米、炊事、照料小孩等。所以如此，可能與社會結構有關。筏灣是一個典型長嗣繼承社會，餘嗣除了與其他的長嗣結婚而取得繼承權外，只有新建家屋獨立居住一途了。在這種原則下，產生了許多的核心家庭，其組成份子比較簡單，可能只有夫婦是主要的勞力來源，在生活的逼迫下，一些基本的家庭生活所需的勞力，只有兩性互相合作下才能解決。在其他的社會可能被認爲是女性應該擔任的工作，在筏灣的社會中却變成了男女可以共同擔任的工作。

男性專任的工作有：狩獵、開墾、捕魚、雕刻、貿易等。除了狩獵有極強烈的宗教意味在內外，其他的各項工作多因體力或安全的意味而拒絕女性擔任。即使狩獵，其背後所隱藏的體力或安全的成份也不在少數。

女性專任的工作有：紡織、編蓆、女紅、除草、檢柴等。這些工作除了檢柴需要些體力外，其他的工作都不太需要體力而需要耐性。多數的男性較爲粗心，而不適合擔任較爲細密的工作。

年齡分工的原因比較單純，完全是基於體力的關係。在筏灣的傳統社會裏，不論是打獵、種田或捕魚，時常有受敵人襲擊的危險，年紀過小或年老的人由於動作較遲鈍逃避襲擊時的動作較慢，故危險性較大。所以老人或小孩多留在部落內擔任留守的工作。真正可以擔任工作的年齡大約在十五、六歲到六十歲之間。

職業分工：這是以技術或知識爲分工的原則。也可以說在筏灣的社會裏有些專門人材的存在。在這些專門人材中有些是僅憑技術而不問性別的，如紋身的施術者，編籃的等。編籃術與紋身術是男女兩性都可以擔任的工作，但也有些是專限某一性別的。如織布、刺綉必爲女性擔任，但不是每個女性都會的技術；同樣的，雕刻及金屬匠也是多數的男性會做的工作。

聖職是指宗教上各種職務。這種分工原則與上述的完全不同，按照筏灣人的觀念

是命中註定的。Muakai⁽¹⁾ 在創造每人的時候就決定了那一個人將來必定擔任這種工作。一般說來聖職有兩種，一種是爲人治病及作法的巫師；另一種則是替人祭祀的祭司。前者的神秘性較大，必定經過神召的人始可擔任；後者的神秘性較小，凡熟知各項祭祀的人就合乎要求。他們替人們作宗教的服務，同時也藉神的名義而得到酬報。

職業分工及聖職雖然都可藉此而得到報酬，但這些報酬品並不能供養他們的生活，因此不能專靠某種技術或服務而謀生的。

(四) 生產的單位

筏灣的基本經濟單位是家庭，因此家庭也是一個基本的生產單位。談到生產單位，它應該與生產條件有關。筏灣是一個以農業爲主，以漁獵飼養爲輔的經濟系統。在這種生產條件下，它所需要的是勞力、土地、河流、山林等。在這幾種生產因素的配合下，就產生了許多的生產單位。在我們討論這些生產單位時，家庭並不包括在內。讓我們先從勞力談起。

1. 有關勞力的生產單位：勞力是隨時都需要的，農忙、開墾、或建新屋。遇到這種情形，一家的勞力是不够應用的，爲了達到生產的目的，他們常採用下列的方式而得勞力：

A. 輪流工作 *maksatsuli?uli?ulan*: 這種工作團體沒有一定的範圍，可能是親屬團體，但也常有朋友參加，最近這種團體表現得更特別，成員多爲兩三個家庭組成，在這兩三個家庭內，有未婚的男女，他們藉互助工作而拉近彼此的感情再而進行結婚。這種輪流工作的性質是這樣的：幾個家庭每家參加一兩個人，今天在這家的農田裏工作，完畢後再換另外的人家，如此的輪流下去，直到所有的工作完畢爲止。在工作期間飲食必得自備，並不是在誰家農田工作而由誰負責飲食。

B. 請人工作 *tiumalava*: 這是一種覓找幫手的方式，在別人不需要勞力或自己家裏沒有勞力供應時進行。如果有一家需要開墾處女地時，則必得請其他的人來幫忙，請人的範圍則是自己的親屬或朋友，當然被要求幫忙的人不一定全來，如果他真沒有工夫是可以不來的。被邀請來的人是不付工資的，只以酒飯做爲酬勞。

(1) Muakai 是創造每人的神，爲女性。詳見第九章宗教。

C. 合作 *mausai*: 這種合作不單以勞力為限，且有資本的條件在內。在傳統的社會中，貴族的田地比較多，有種不完的可能，有些人家由於人口衆多而田地不夠時，就造成了合作的現象。合作時，以兩家的人力合種一塊地，收穫後除了向地主納稅外，兩家平分。現在由於社會組織的改變，不再向地主納稅，故所得的作物兩家平分。

mausai 除了農業外，在畜牧方面也有這種表現，不過表理在畜牧方面的是主人與飼家。飼料與人工全由飼家負擔，與農業的相較似乎有些不同。

D. 紿酬工作 *timaliur*: 以金錢為報酬來覓尋勞力，這種方式是受外來文化很深深以後的事實，非固有的勞力供求形態。以這種方式覓尋勞力，更不必把覓尋的範圍限制在親屬羣內。

2. 有關土地的生產單位：這裏所要討論的是土地利用的問題。在資源的一節我們已經說過，在傳統的排灣社會裏，土地的所有權是屬於地主家的；除了地主外，其他的人僅有對土地的使用權而沒有土地所有權。土地的取得在結婚時。如果男女雙方都為非長嗣，結婚時必得新建家屋。由於繼承法則的限制，非長嗣除了從長嗣那裏得些建屋的材料及勞力外，其他小型物品亦可獲得，但無法得到土地。要想得到土地的使用權，新婚夫婦必得徵求一家團主的許可為其團民⁽¹⁾：由夫婦雙方的出生家庭備酒，夫婦兩人到團主家申請加入。一對新婚夫婦在得到宅地的同時，也可以得到下列的土地：

- A. 種小米的田一塊 *tapaliyulan*。
- B. 種芋頭的田一塊 *ta?uslan*。
- C. 種花生的田一塊 *tabasutavanana*。

以上這三塊田地的面積沒有客觀的標準單位，大致講來，以種小米的面積最大，芋頭的次之，花生的最小。如果一個家庭的人口增加了，或者因休耕的原因而需土地增加時，要求增加土地的方式有：(1) 繼續向本團主要求土地，(2) 若本團主無空地分配時可向其他的地主請求土地。此時該團民與另一地主之間的關係只是地主與佃民之間的經濟關係而沒有團主與團民之間的政治關係。(3) 也可以要求團主重新分配土地，

(1) 關於入團的事情，參見第二章部落組織。

將人少地多的人家不用的土地收回，再分給人多地少或新建家屋的人家。

從上面的敘述我們可以知道，土地的使用是團民以家庭為單位對團主或地主之間的經濟關係。因此，各團民彼此間沒有任何經濟關係可言。

3. 有關獵場的生產單位：獵場和土地雖然在理論上都是屬於團主所有，但兩者在性質上而論，是屬於不同範疇的東西。農作物的生長時間較長，其操作時間亦長，故農田的獨佔性較大，使用權多為每個家庭所分佔；獵獲物的得到較快，故在獵場的操作時間較短，其獨佔性較小，而為公衆所共有。獵場不但為公衆所共有，且為超團的，任何團民可以到任何團主所有的獵場行獵。

漁場的性質和獵場完全相同。

(五)工作的安排

在這裏打算敘述的是筏灣的排灣人如何在工作，在何種情況下他們無法工作。

在討論正題前，我們必須先了解他們安排工作程序的方法，這一點是非常重要的。毫無問題的，每天的工作他們還按照時間按排的，日出而作，日入而息，是一個非常合理而簡便的工作按排。由於白天工作，基於事實的需要，白天劃分的段數，要比夜晚多。下面是他們一天之內的時間觀念：

天 *kataf*，包括一晝 *mayatataf* 一夜 *yutsimtsimt*。一天的開始與結束，他們不太清楚，有人說雄鷄叫第一遍是一天的開始。他們一天的時間分成下列幾段：

katamataman，從鷄叫以後到太陽還沒有出來以前。在這段時間內，天色由昏暗而轉為明亮，是準備早飯與吃早飯的時間。

tsimatasaya，從太陽剛出來，到陽光照到部落為止。在這段時間內，是開始到農田去的時候，也是開始做工的時間。

matayaya，太陽光開始加強，即使再遠的農田，農人業已到達，這時候就該整理工具開始工作。

kama?atavan，正午，太陽在正南，午飯已準備好，是吃午飯的時候。午飯後即開始工作。

batalutakotak，太陽開始偏西，是需要休息的時候，大約有十分鐘，是他抽兩鍋旱烟的時間。

malatabaya，太陽開始下山，是收工回家的時候。

nikaikaivaya，天黑了，*lialiau* 星已經出現，是晚飯的時候。

kavətsikanovuyin，深夜，*lialiau* 星開始下沈，開始睡覺。

malialiaya，一天的最後一段，*katsakats* 星開始升高，到這個時候，所有的人都入夢，很少有例外的情形。

一日的工作按排如上所述，現在讓我們敘述一年中的按排。一年中的工作按排，並不是按照月份行事的，雖然他們也有月的觀念。到目前為止，他們的老人仍弄不清楚一年有幾個月⁽¹⁾，所以如此，是因為月份對他們並不重要，他們的工作曆是按照另外一套系統行事的。芋頭是一年生的農作物，今年年初種，到年底就可以收穫，其他的工作就參在芋頭的耕作系統中進行。

一年中最先做的工作是種芋頭。第二步的工作是開墾小米田，先開墾靠近山頂的，這種開墾比較簡單，因為去年曾種過甘藷的關係。接着就播種小米。第三步工作是開墾靠近河邊的小米田，然後播種小米。第四步的工作是開墾花生田，接着就要播種。第五步的工作是除芋頭田裏的草，第六步工作是除小米田裏的草。不但除草，而且要選苗，把不好的苗拔去，留下好的。第七步的工作是除花生田裏的草。第八步的工作是除芋頭田裏的草。第九步的工作是除小米田裏的草，並附帶的把密集的苗移到苗分佈過稀之處。第十步的工作是花生田裏除草。第十一步的工作是除芋頭田裏的草，接着就在芋頭田裏種甘藷。第十二步的工作是除小米田裏的草，接着在小米田裏種甘藷。這時花生正在開花，不可以除草。第十三步的工作是收芋頭田裏的*tulis*⁽²⁾，穗拿走後，把莖拔下埋在芋頭的根傍。第十四步的工作是除小米田裏的草。第十五步的工作是除花生田的草。從這個時候起，男人開始砍木柴，晒乾後準備烤芋頭之用。第十六步工作是除芋頭田裏的草。第十七步工作是除小米田裏的草。第十八步工作是除花生田裏的草。第十九步工作是除芋頭田裏的草，第二十步工作是除小米田裏的草，因為小米已長的很高，故除草時比較簡單。第二十一步的工作是除花生田裏的草。男人準備木柴，在小米田裏裝置驚鳥器 *tsai*。第二十二步的工作是收穫芒果 *ka-maja*。同時在小米田裏管理，防止鳥類到田裏吃小米粒。第二十三步的工作除芋頭

(1) 一年有十二個月的觀念是日本人傳給他們的。

(2) *tulis* 是一種可以做酒的植物，與芋頭同時播種。

田裏的草。第二十四步的工作是除花生田裏的草。第二十五步的工作是收穫粟。第二十六步的工作是晒粟。第二十七步的工作是補充收穫粟，因為在第一次收穫粟時，田裏尚留有未成熟的粟故得補充收穫。第二十八步的工作是在收穫祭以後舉行的，是除粟田裏的草，因為該田中尚留有甘藷。第二十九步的工作是除芋頭田裏的草，第三十步的工作是收穫花生。第三十一步的工作是收芝麻 *laya*⁽¹⁾，第三十二步的工作是收穫高粱 *?omakaio*⁽²⁾ 第三十三步的工作是除芋頭田裏的草。第三十四步的工作是收穫芋頭。收穫芋頭的工作多半是婦女的，男人則開始砍草的工作。第三十五步的工作是烤芋頭，第三十六步的工作是整地，以備下年開始種芋頭。

把上面的敘述，我們列成一個表更能够使我們了解他們的工作程序。

表卅六 工作程序表

芋頭	小米	花生	其他的工作	備註
播種 (<i>tulis</i> 也跟着播種)	開墾，整地，播種(高粱同時)			一年的開始，天氣逐漸變熱。
除草	除草(選苗)	開墾，整地，播種(芝麻玉米)	男子開始打獵、捕魚或外出謀生。	
除草	除草(移苗)	除草		
除草種甘藷	除草種甘藷	除草		花生正在開花不能除草。
收 <i>tulis</i>	除草	除草	男子開始準備烤芋頭用的木柴。	
除草	除草	除草		
除草	除草	除草		

(1) 芝麻與花生混種。

(2) 高粱與小米混種。

		除草	男子準備木柴做粟的防鳥設施。	
	管理粟田	除草		收穫芒果
	收穫粟			收穫祭
	晒粟			
	補充收穫			
除草	除草	收穫花生		
		收穫芝麻		
	收穫高粱			
除草				
收穫、開墾				
整地				

由於上表的排列，我們很清楚的知道：一年可以分成三個工作季節，這三個工作季節均以農業為根據，年初是播種期，這個時期工作很忙，男人需開墾，婦女要播種，先芋頭後小米，而後花生。等到花生種完以後，除草季節開始。等到甘藷種完，播種季節結束，完全進入除草季節。除草季節是農閑時期，男人多半打獵，捕魚，甚至出外謀生⁽¹⁾。最後是收穫季節，收穫季節的開始在收 *tulis*，到了收小粟而進入最高峰，以收芋頭為結束。在收穫季節中是比較忙碌的，尤其是小米與芋頭的收穫。人們在這個季節中停止打獵與捕魚的活動，專心對付農業。

雖然我們無法從上表了解他們經濟活動月份，但在一年的經濟活動中有幾點我們可以把握得住，如芒果的成熟，小米的收穫，芋頭的收穫等。從這上面去了解他們一年中的經濟活動的時序就不難明白了。

另一點得特別聲明的，每一步的工作並不是一個工作天可以完成的；又因為農田的位置稍有差異而工作開始的前後也不一致；因之，每一步的工作必有一段的時期。這是農業社會必有的現象。

最後我們討論他們工作日數的問題。在原則上每天都要做工的，但遇到宗教儀式時，就不必做工了。一年之中固定不做工的日數有：

1. 小米播種祭 *simasitukita* 時休息三天。

(1) 男子出外謀生是最近的事，因為與外界接觸較多，而了解外界的經濟結構的緣故。

2. 小米發芽，等到長到二寸左右時舉行一個祭祀叫 *balalakar*，休息三天。
3. *tulis* 收穫時要舉行一個祭祀叫 *kibalatingat*，休息兩天。
4. 收穫祭 *masalut* 時，小米收穫後舉行，休息十天。
5. 五年祭 *maravuk* 要休息十天。
6. 收穫 *lumai* 後要舉行一個 *biuynulan* 的祭祀，休息一天。

每年至少要休息十九到二十九天，因為五年祭是每五年才舉行一次，在不舉行的年份中就失掉十天休息的日子。

另外尚有不固定休息日子，這些日子也都與宗教有關。

(六)生產的形態

影響生產形態的要素以工具最為顯著，其次才是生產環境。

筏灣村的排灣族人的生產工具非常簡單，在農業方面僅有掘棒，鐮刀與佩刀。掘棒的功用在掘鬆土地，等於較為精密農具的犁。鐮刀的功用在砍草，佩刀的功用在砍伐樹木。

用於狩獵的工具也非常簡單。武器以原始的刀、矛、弓、箭為主，與外來文化接觸後，舊式的火鎗由外界輸入。日人統治該區後，火鎗均被沒收，仍以原始的刀、矛為主。光復後，情況才開始轉變，有些人家已有新式獵槍，但這種人家並不多見。

陷阱與陷阱仍以自然物品為主，僅有抓猴子的鐵夾子是從外界輸入的。

漁撈的工具也很簡單，以釣竿與手網為主，漁筌也常被他們採用。傳統的大量捕魚的方法是毒魚，毒魚以魚簾為主，日治時期以後使用炸魚法與電魚法。

畜牧與飼養更沒有特殊的工具可言。

至於生產環境，是一個非常單純的環境。排灣族是一山居民族，固有的部落全位於山區之內，即使現在也多半遷居在山腳附近。筏灣是原始的部落，到目前為止，還在原址尚未遷移。山區之內，缺少平地，多為斜坡，農田多以山坡的形勢築成梯田，以種小米，芋頭，甘藷為主。

由於工具及環境的限制，筏灣的生產形態，到目前為止，仍是停留在以小規模經營，以供給自身的消費為主，雖然有些經濟活動有商業的行為⁽¹⁾。

(1) 在目前飼養的目的多半為了賣錢，飼養的家畜與家禽有：雞、豬、牛羊等。

三、分配與交易

分配是直接參加生產所得的報酬。交易是通有無，以有換無，與生產無關。在這一節裏，筆者打算討論住在筏灣的排灣族人的分配與交易的制度。先讓我們從分配談起。

(一) 分配

筏灣的排灣人之分配制度建立在向團主交納稅津、直接參加生產者的酬勞、禮品贈與等三種關係上。為了闡明這種分配制度，茲一一的敘述於後：

1. 賦稅在分配中所佔的地位：稅津是指佃農向地主交納的各種物品而言。在筏灣的社會中只有地主才有資格向佃農收稅。在所有的居民中也只有地主的家人與地主服務的人員，以及與部落服務的人員才享有免稅或部分免稅的權利，其他的人，不論是貴族或平民均一律需向團主納稅。納稅的項目及納稅的標準有：

A. 地租：耕種團主土地的人家，需要繳納地租的。土地稅以粟為主，芋頭與甘藷有時候也有被徵收的可能，因為地主家裏對甘藷和芋頭的需要量少，地主的僕人或地主自己隨便到芋頭甘藷田裏拿好的就可以了，沒有一定的標準數量。粟為主要的賦稅，故收納的方法與數量有一定的標準，這個標準是以耕種的面積定的。

粟的繳納時間是在收穫的時候。每家收穫小米時，必得事先通知該土地的所有的地主，地團主家派遣僕人 *saskaolan* 到田裏去共同收穫。在小米田裏，先把小米田分成兩份；一份歸團民收穫；另一份則由團主的僕人與團民共同收穫，收穫後的小米由兩家平分。由此，團主所得的大約為全收穫量的四分之一，可能要多一些。因為在劃分土地時，*saskaolan* 多選擇粟穗較大，粟株較多的一方為共同收穫區；佃民毫無選擇收穫區的權利。

B. 獵稅：打獵多為團體活動，因為一個人無法行獵，這是基於安全與努力的需要而產生的。雖然如此，打獵無固定的團體，參加的成員更是臨時組織起來的，沒有任何基礎與背景。由於缺乏固定的打獵組織，筏灣的排灣族人可以任意到Taogado或Kaporor 家的獵場去行獵，得到較大的獵獲物時，必得將該動物的左後腿、及一部分的肝留給該獵場的主人。

C. 漁稅：位於部落下方的隘寮南溪就是他們捕魚的地方。這條河從山區直到平

地，為三家貴族所有。居民們可以到任何漁場捕魚，但所獲漁類必得留幾尾最大的魚給該漁場的主人。

D. 飼養稅：這種飼養稅以豬為限。也只有自己所屬的團主才有資格抽稅。並不是每頭豬都需繳稅，只是團主認為某隻需抽稅時才抽。豬隻的抽稅等到殺豬時舉行，被指定抽稅的豬隻，宰殺後，由飼主送到團主家裏。豬隻被抽稅的部分是脖子。除了脖子，其餘均歸飼主所有。

E. 人頭稅：這種稅僅徵於女性，當團民的女子成婚時，需在其所接受的聘禮中分出一部份獻予團主。

F. 特權讓與稅：平民無權紋身及在家屋內施行雕刻。如果想施行紋身，得向團主繳納：a. 小鍋 *tinbaruan*一口，無鍋時可折合小米，但得三大把小米。b. 酒 *wawa* 一壺。c. 肉 *vutul* 一塊約一斤。其中以鍋為最重要，酒或肉缺時亦可。家屋內裝置雕刻陳設則需繳更多的稅，詳細內容則不知道。

筆者此次調查時，報導人均認為團民需向團主繳納上述的六種稅，至於山產租，水租⁽¹⁾，報導人認為不需繳納，是否報導人報導錯誤是值得研究的問題。

上述六種稅津都是居民向地主繳納的，要繳稅津的理論是土地（包括住宅區）以及山林等均為地主所有，居民以它為主要的生產要素，故需繳稅津，為間接生產的報酬。由此，稅津在筏灣社會中，就貴族制度而論，是非常重要的，否則這個制度就要瓦解。這一點可以在最近的社會變遷中看得出來。

2. 直接參加生產者的分配：在這個子題內，我們要討論的問題約分三方面：農業的、漁獵的與畜牧的。在這些問題，大家都是平等的，沒有階級性在內。

A. 農業的：在傳統的筏灣社會中，土地為地主所有，但地主的兄弟姊妹在婚後新建家屋後，地主分給他們的土地較多，他們人力有限，如耕種不完時，可與其他的團民合作，由兩家的人力合耕，所收穫的農作物，除向團主繳納稅津外，剩下的由兩家平分。如果兩家的人力不等，人力較多的人家，也可獲得較多的農作物。

B. 漁獵的：漁獵方面的分配比較普通，這是因為漁獵為團體活動的緣故。因為這分配比較麻煩，故需專人負責，所謂專人並沒有資格限定，而是說每次分配有一人

(1) 衛惠林，1960，p. 3，林衡立，1955，p. 53。

主其事就可以了。分配者 *bunayabayal* 一定是此生產單位之一份子。

捕魚時，以毒魚的規模較大，分配的規則也比較明顯，得到魚後，先將魚以大小而分成若干類，然後每條每條分成若干份，份數當然與參加的人員相同，每人得一條魚後若有剩餘再分一次。如此，最大的一類分定後，再分第二類，直到分完為止。供給毒魚用的魚簾的主人，要到每人處抽三條大魚，算是給魚簾的報酬。

獵獲物的分配和漁獲物的分配不太相同。因為野獸的機動性並且對人的危害性較大，故重視打到野獸的前後。在排灣的社會裏，他們僅承認第一個與第二個先打到野獸的人，其餘都算是普通的。第一個打到野獸者叫 *buinalap*，他除了應得的一份與常人相同者外，還得上半身的骨骼 *go[?]ay*，與頸部 *liko*，頭部。另外，還有皮、鞭等。第二個打到野獸的人叫 *itsalak*，除了可以得與常人相同的一份外，還有下半身的骨骼。獸類的肉切成小塊，每人一塊的平分。他們分配的方法是以野獸為單位的，分完一頭，再分另外一頭，分的方法與魚相同。所以如此，是因他們沒有秤之故。除了參加人員各得一份外，狗也和人一樣，有一份獵肉，當然狗的一份歸主人所有。

第一個打到野獸的人所得的雖然較多，但他還有一個附帶條件的義務，等打獵回到村裏後，他在自己的家裏釀酒，請一同打獵的人到自己家裏喝酒，並且煮熟的獸頭（全部）拿來佐酒。

C. 畜牧的：畜牧也有採合作的方式進行的，如小豬拿來合養，或引公豬來交配。前者的合作是自由選擇，後者是附加條件的合作，即公豬交配後所產生的結果。兩種合作的方式雖有差異，但在分配的原則上是相同的。合養的豬隻等長大後由兩家平分，但飼主多得心、骨盤、與脊椎。

除了豬隻外，雞、牛等也可以採用這種合作的方式。

3. 禮品的贈與制度：禮品的贈與乍看似與分配無關，但要了解筏灣的生活方式後，也就覺得合理了。在某些情況下，他們認為禮品贈與是一種義務，如果不做就會受到指責；不就等於說某些人的生產，在合理的情況下另外一些人同樣的可以得到報酬。

禮品的贈與制度比較複雜，筆者打算從團主與團民之間的贈與和親屬朋友間的贈與等兩方面敘述。

A. 團主與團民間的贈與：這種贈與的方式是可逆性的，就是說不但團主要送禮品給團民，團民也要送禮品給團主。贈送禮品的時機有下列數種：

a. 團民家生小孩時，團主得送小米一把或兩把。這種情形視團主與團民的關係而定：若團民與團主的距離較近，則送兩把，遠則送一把。距離的遠近並沒有客觀的標準，由團主自己判斷。

b. 團民結婚時，團主必得送小米或酒。

c. 團主的長嗣結婚時，團主將殺豬，釀酒款待所有的團民，團民也得贈送禮物：酒、小米或珠子，三種禮品送一種即可。

d. 團主生小孩時，團民必得送小米或酒慶賀，團主也得以食物款待之。

e. 過收穫祭 *masalut* 及五年祭 *maluva* 時，團主必須釀酒款待平民⁽¹⁾。

B. 親屬間的贈與：這種贈與方式的可逆性更大，可以說是相互間的贈與。贈與的時機有下列數種：

a. 家中有獵獲或漁獲品時，分贈的範圍以二從兄弟 *sayasayasan* 以內的親屬份子為對象，分贈單位以家庭為準。除了親屬外，鄰居也是被送的對象。

b. 結婚時送禮品：送的物品多以小米或酒為主，現在也因為環境的改變而送禮金。不論是物品或禮金，它的多寡是以親屬距離而定的。

c. 葬禮：參加葬事的人多帶些糧食來，小米或芋頭乾，可以說是參加葬事者自備的糧食。

d. 賀生禮：親屬團體內生小孩時，也以小米或酒送去，以資道賀。

(二)交易

筏 灣的排 灣族人的交易行為很多，這是因為該社會允許一些“半專家”存在，很多的事不需要自己從事生產即可解決生活上需要。所以如此，是否與該社會的社會階層有關，是值得研究的問題。現在讓我們討論有關交易的一些問題：

1. 交易的方式：交易的方式很簡單，都是需要者自動的進行，在部落內交易比較容易，因為他們清楚那一家有自己需要的物質，可以直接要求交易。部落外的交易就不同了，需要某種物質的人，知道必需到某部落才能得到時，首先必須得考慮該部落

(1) 這種風氣到現在還維持着，不同的是村長代替了團主的地位；陽曆元旦代替了收穫祭或五年祭。

與筏灣是否正處於和平狀態，否則到那部落去時，會有生命的危險；第二必須邀請同伴，一個人單獨的到外部落去，總是有危險的成分在內。到外部落進行交易時，必得帶該部落所需的物質前往。沒有交易站或市場制度，必須採沿戶兜售的方式進行。

2. 交易的媒介：在傳統的筏灣社會裏，是沒有貨幣制度的。交易的媒介完全是物質，以物易物，下列幾種物質都可以做為交易的媒介：

A. 小米：是最普遍的交易媒介，而且最受人歡迎，可能它是該社會的主要食物的緣故。小米的單位是把，把有大把，小把之分。把的來歷與他們的農業技術有關。小米在收穫時，他們是把穗摘下，合於一手把握時謂小把 *tovliut*，積三小把為一大把 *taləkləkan*。交易單位以大把為準。

以小米為中心的物質交易有：

- a. 香菇 *yileyil*，一把小米可以交換兩個半 *katabar* 的香菇。*katabar* 是一種盛東西的容器，以竹編成，形像豆。
- b. 月桃蓆 *skan*，一把小米可以交換一條月桃蓆，該蓆約長六尺寬三尺。
- c. 肉類：包括山味及豬肉。兩把小米可以換一份豬肉。殺豬多以份為計算單位。平常的豬則分成六份，肥大的豬可以分成十份。也就是說一頭豬的價格在十二把小米與二十把小米之間。一 *katabar* 的山味也可以換兩把小米。
- d. 衣服：一件上衣 *kava* 需兩把小米，男人穿的短裙 *tərt* 則需一把小米。女裙一件需三把小米。
- e. 布匹：可做一件男用短裙及一件女用長裙的布，可換四把小米。
- f. 築箕 *takatf*：可交換一把小米。
- g. 筐 *tsibun*：可交換一把小米。
- h. 豆 *katabar*：大的值二把，小的值一把。
- i. 小豬：值四把小米。

B. 肉類：肉類也可以變成交易的媒介，肉類的單位是以豆計的，盛滿一豆的肉類可交換：

- a. 一件上衣。
- b. 兩件短裙。

- c. 半塊布，但布匹 *kalituyan* 是不分開交易的，故需兩豆的肉類。
- d. 三分之二的長裙。長裙無法分割，故需一豆半的肉來交換。
- C. 檳榔：以串為單位，僅可交換月桃蓆。以一串檳榔交換一條。
- D. 芋頭乾：也是以豆為單位，三個半的芋頭乾與一把小米同值。換肉時，必須伴一把小米始可，沒有單獨芋頭乾換肉的例子。芋頭唯一可交換的是甘藷，但單位又不同了，以筐 *tsibun* 為單位。一平 *tsibun* 的芋頭乾，可以交換一高 *tsibun* 的甘藷。

3. 部落間的交易：由於環境的影響，各部落間的出產稍有差異，因此才造成部落間的交易。部落間的交易並不僅限於本族，與魯凱族也稍有往來，茲將與筏灣有交易關係的部落敘述如下：

- A. 平和 *Piuma*，位於筏灣的南邊，海拔較高，生產小米及檳榔較少。由於它距大武較近，採集方便，香菇、木耳等都是由這裡得來的，常以這些物品到筏灣來換取他們所需的小米及檳榔，除了香菇，木耳外，有時也會用月桃蓆來交換物品。大體上說，多半是平和的人到筏灣來交易的，因為採集品是一種不固定的收入，筏灣人怕到平和會撲空，故不肯到平和做交易。
- B. 高燕 *Pada-in*：位於平和溪的對岸，在大武山的山脚下，這裏是個很好的獵場，故常得到獵獲品，高燕人常把這些獵獲品拿到筏灣來換取小米。
- C. 好茶 *Kutsabu'an*：位於筏灣的東北方向，隔隘寮溪與筏灣相對，該部落的居民是魯凱族，以編織背袋 *sikao* 出名，魯凱人常拿這些背袋來交換小米。
- D. 馬兒 *Manulu*，在好茶的西方，與好茶同在隘寮南溪的右岸，該部落的居民是排灣人，以編織背袋出名，常到筏灣來以背袋交換小米。
- E. 三地 *Timor*：近隘寮溪的出口入平原處，是筏灣交易最遠的部落，該處出產陸稻 *batai*，是筏灣較為缺乏的糧食，筏灣人常以筐、簸箕等到該部落去交換陸稻。

綜合上述，與筏灣有交易關係的部落，除平和外，均位於隘寮溪的右岸，所以如此，或許地理環境有關，在同岸的部落的出產可能相同，故不必有交易關係。

4. 與漢人的交易：與漢人的交易是最近的事情。他們採取兩種方式進行交易：漢人到部落裏來，或筏灣人到漢人聚落裏去。

漢人到筏灣來進行交易，是不定期的。他們來時，帶著日用品，如布匹、鐵器等。他們來到部落後，住在團主的家裏，常送團主禮物，取得團許可後，可自由交易，帶回去的多是山地出產的物品，如鹿皮、皮肉、木耳、藥材等。

另一種方式是筏灣人自己到漢人的聚落進行交易。在當時⁽¹⁾，距筏灣最近的漢人聚落而有可進行交易的是老埠，到老埠去的路有兩條：一條是由平和經萬安到老埠，另一條則是順隘寮溪而下，經現在的水門而至老埠。這兩條路都是非常危險的，因為需要經過敵對的部落，故多結伴而行，並攜帶武器，以免受人暗算。

老埠有專門經營山貨的商人，這種人通曉排灣語言，很可能就是常到筏灣交易的人。他們不但搜集山貨，並且再供給排灣族人所需的物質，並負責他們的食宿，因為從筏灣到老埠當天不能往返。

四、消 費

消費，就人類經濟活動的程序上講，是最後的一步，它的過程是對生產所得的報酬做一合理的處理，也就是說人類如何享受他自己的生產成果。要了解筏灣社會的消費情形，筆者打算從生活水準，節約浪費的觀念，消費的時機，享受的程序等各方面着手討論。

(一)生活水準

生活水準是一個很空洞的名詞，為了要表達這個概念，似乎得從貧富觀念上着手討論。

貧富的觀念在筏灣的社會中非常清晰，它與社會階層雖然不屬一個範疇，但却有關聯的。筏灣的社會階層制度與其他排灣的一樣，是建立在長嗣繼承及土地制度上。社會階層愈高，與地主的血緣愈近，故在土地的使用上得到很多的便利，故富有機會較多。雖然如此，如果高階層的人不肯努力工作，而有拼命浪費的話，也不可能富有的。富有的原因除了社會階層外，就是勤勉與節約了。貧富的標準，他們以平日的飲食及家屋內陳設與人身的裝飾為主要的標準。

富 *milatsik*：他們的生活是令人羨慕的，不但常吃小米飯，更有很多的機會喝小

(1) 指日據時代以前。

米酒，吃以小米粉包肉做成的糕，芋頭，甘藷只是偶而一吃作為點綴而已。在家屋陳設方面，他們有很多的陶壺與鐵鍋，在個人方面不但有珠子，可能有美麗的紋身花紋。這種生活多為貴族所享有，平民是很不容易得到這種生活的，即使他們平日勤奮的工作。

小康 *mazulam*，這是一種豐衣足食的生活。他們以芋頭、甘藷為主食，但還經常吃小米飯，但酒及肉類則很少吃喝，除非因為出獵得到肉類，或極不平常的情況下得到酒喝。貴重的陶壺不易得到，普通的陶壺也可以得到的，但為數不多。珠子也不是十分貴重的一種。這種生活平民在勤勉的狀況下可以得到。

貧窮 *kamaulaman* 當年以甘藷、芋頭渡日，小米及小米做成的食物是很難有機會得到的，酒更難得到。陶壺，珠子這些奢品是他們夢想不到的。

由於上面的敍述，我們可以對後灣的生活水準有一個概括性的了解。他們以小米肉類以及小米釀成的酒為最高的生活享受，最低的生活條件則以芋頭、甘藷果腹。在他們的社會裏沒有饑荒產生，即使在收成不好的年頭，也沒死人的現象發生。可見他們間生活水準之距並不太大。

(二)節約和浪費的觀念

節約 *iakaten* 和浪費 *iniaiakaten* 的觀念在後灣的社會也是非常普遍的。他們認為節約是一種美德，除了需要的消費外，節省下的就成了自己財產之一部分。這些財產可以作為提高下一代社會地位的資本。雖然要節約，但不能太克苦：吃不飽、穿不暖 *bakama?u uakai?ats*，反遭人恥笑。

浪費的生活是大家所不齒的。以能力而論，不能過小康的生活而自不量力的過着，固然算是浪費；即使富有之家如果有下列的行為也會遭人非議的：

1. 常年吃小米而不肯吃芋頭、甘藷者。
2. 豬隻尚未長成而被主人殺吃者。
3. 以甘藷作豬的飼料者。
4. 經常打獵、捕魚而不務農者。

浪費的結果會使自己的財產減少，甚至變成窮人。這也是社會上所以不齒浪費的原因。

(三)消費的時機

這是一年為單位而討論的，所以如此，因為他們的生產時間也是以年為單位的。

小米收穫後的收穫祭是他們一年中最快樂的一段日子。在這個時候，因為小米剛剛收穫，每家的穀倉內都有小米，即使貧窮的人家也會作糕，釀酒，有豬的人家更須殺豬。在這幾天內，農田的工作告一段落，其他的工作更可放手不做，既有閑，又有食品，大家可盡情享受幾天。

另有一些可以享受的時機是不固定，如獵罝或漁罝歸來，大家又會痛快的喝一陣，等到肉完了，酒也完了，大家才肯重新工作。

芋頭的收穫時節，大家時常吃芋頭。除了烤的芋頭乾外，芋頭不宜存放太久，否則會腐敗。所以在收穫芋頭時常吃芋頭，平常則又多吃甘藷，因為他們對甘藷比較隨便，隨吃隨收穫，不必有甘藷腐敗的考慮。

(四)享受的順序

享受的順序，是優先享受的問題。前述的三個角度都是從整個社會為單位而着眼的，現在這個角度却從每個經濟活動的最小單位——家庭着眼的。

家庭是一個共同生產，共同消費的經濟活動的單位。就構成份子的年齡而論，有小的，老的和壯年的。通常的情形壯年的為主要的生產者，而老年的却是退休了的長輩，幼的則是須要撫養的晚輩。若有較好的食物，多以幼小的為最先享受，老年人次之，中年人最後。這一點與我國的傳統社會不同，在我國的傳統社會裏，就理論上講應以老年人為最優先。

五、財產觀念

在這一節裏我們要討論所有權的問題。物品有被人佔有的行為就是財產。佔有行為的差異與文化有關，在筏灣的社會中，可以稱得上財產的有下列數項：

(一)財產的種類：財產依其持有人，以其性質可分為下列數種：

1. 部落公產

屬於部落居民所公有的，就是部落公產。這是說有些物品除了本部落的成員可應用外，其他的外人則無權過問。有這種性質的物品是：道路、山林、水源、石板以及

道路旁邊所有的植物等。

筆者所以有這種觀念，是因為在調查時聽了一段話。去年（53年）春天筏灣村民因養蠶的人家過多，在筏灣區域的桑葉多被居民採光，好茶村並不養蠶，所以在隘寮南溪的右岸有很多桑葉，筏灣居民想採，但又不敢，經過該村長與以前的 *kalaiyan* 同到好茶村去請求他們許可，得到許可後，筏灣村民始敢自由前往採集。

2. 地主的私產

團主的私產以不動產而論，有土地（包括農耕地與居住地），漁場，獵場*tsimtsim* 三部份。

就土地而論，筏灣的五家地主每家都有每家的農耕地與住宅地。住宅地是以區域分的⁽¹⁾但也有兩家合有一個區域的。農耕地的分佈則非常零亂。部落的每一個方向都有每個團主家的土地。土地的面積，據報導人稱，以Kaporor家為最多，以前Kaporor家並不是團主，他們的土地多半是以婚姻的關係得來的，就是說貴族結婚時，可能以土地為聘禮而給女方，因此 Kaporor 家的土地由無而有且逐漸增多而成了地主。這種傳說在筏灣的社會普遍存在，證實排灣的地主制度與土地所有有着密切的關係。

關於獵場，在筏灣的五家地主中，僅 Taogado 及 Kaporor 兩家有，其他三家均無這種設備。以面積而論，以 Kaporor 的獵場較大。

漁場則分佈在隘寮南溪的整條河內，這條河為三家地主所共有即 Taogado、Kaporor、Balingats 三家。他們因河流的形式而區分成若干段，每家的漁場並不完全連接在一起，各家均呈不規則的互相參差着。

現在再討論地主的動產。有兩項重要的動產即陶壺 *tiluy* 和珠子 *kata*。關於陶壺方面，本所人員任先民先生曾有詳細研究⁽²⁾，珠子方面日本學者也曾用日文發表過專文。目前這些器物已逐漸減少，關於這方面的知識知道得不多。

3. 常人的財產

在這一個項目下，筆者打算討論團主以外的一般常人的財產。筆者打算從兩方面着手敘述，即屬於家庭的財產，屬於個人的財產。

(1) 詳見部落組織章。

(2) 任先民，1960. pp. 163-219.

A. 屬於家庭的財產：這些財產都是屬於家庭的，所以如此，因為該財產有不可分割性，或不必分割性，有這些特徵的財產有：

a. 家屋*uma*，僅指地上的建築物而言，建築用地是屬於團主的，家屋的來源分兩種：(1) 長嗣繼承父或母的家產，行迎偶婚，這種情況，家屋屬於迎偶者一方所有，離婚或配偶死亡而無子女時並不需要拆屋再行分配。(2) 餘嗣無家屋可以繼承，另建家屋，行建家婚，新建的家屋由於是夫妻雙方出材料建築的，故財產權歸夫妻雙方所有，離婚，或配偶死亡而無子女時，家屋必需拆除，建築材料由夫婦或其家人平均分配。

b. 食物：食物為家庭所共有。
c. 工具：不論農具、或獵具均為家庭所共有，僅有男子用的佩刀 *takit* 是個人私有財產。

B. 個人的財產：屬於個人財產其性質均可分割的或必須分割的。該社會尊重個人的財產，這一點我們可以在結婚時展覽財產之行為看出。若為迎偶婚，從偶者無論是男是女必得把嫁奩 *tsuyur* 展覽出來，給大家看，這個舉動土語叫 *majamtatsuyuro*。同時迎偶也得把自己的財產給他人看，這個舉動叫 *baba?ajan tatuyur*。如果為建家婚，夫婦均需 *maiamtatsuyuro*。所以如此，是讓大家知道夫妻間的原有財產，若日後離婚，不致發生財產糾紛。

個人的財產多為衣飾或日常用品。如男性的衣服，佩刀，貝錢等。女性的衣服、裝飾品等。

4. 技術性的財產

這是一種無形的財產，人們獲得了它可以得到利益。屬於這類的財產有：

A. 雕刻術：這種技術是精巧的人才擁有的，沒有階層意義在內。是專替貴族階級服務的，平民很少人擁有雕刻品，雖然向團主購買享有權即可，因為這種購買享用權是需要很多小米或酒的，平民不可能有太多的剩餘糧食，雕刻品可以交換食物，若件數較大，或精細，可得一隻小豬。

B. 紋身術：擁有這種技術的人的出身沒有什麼特別，只是手藝精巧而已，不包含階層意味在內。雖然貴族可以充當，平民同樣可以擔任。這種技術服務的範圍較大，

不但貴族需要紋身；同樣地，平民也需要。不同的是花紋有差異。紋身所得到的報酬較多，替男人紋身時每人可得四分之一隻的豬肉；替婦女紋身時也可得到約五斤的豬肉、三壺的酒、兩條米糕 *kavai*。

C. 金屬加工術：這也是技術性的，沒有階層性。這種技術專門製造婦女們的裝飾品，可說是一種新興的技術，因為金屬的本身是外界輸入的，當然這種技術也是外界輸入的。他們使用的金屬現在以鋁居多數。

上述這三種技術常常集於一人之身，就是精巧的人各樣手藝都會。筏灣居民陳忠孝 Langalu 就是一個例子，他不是平民，是 *mamatsayilan*。

D. 巫術：這種技術不是單憑手藝即可獲得，除了手藝外，尚得有神力，一個人經過神的顯示始得社會認可，始能行巫，替人治病。這種技術比較神聖，擁有這種技術的人，可得到較好的社會待遇。

E. 祭祀術：這也是神聖技術的一種，有這種技術的人，僅需要知識而不需要經神的顯示，即可得社會認可，因此，擁有這種技術的人較巫術為多。祭祀術由於各種祭祀的性質不同，也可以分成兩大類：屬於部落全體居民的利益的是高一級的；屬於每個家庭利益的，是次一級的。

F. 政治術：這是需要有手腕的人始能充任，他可能是二級貴族、邊緣貴族、甚至平民，却替團主管理平民。有時候，介於平民與貴族之間溝通兩者的意見。充任這種職務的人叫 *kalaiyan*，可以種團主的土地而免稅。

(二)財產的轉移：在筏灣的社會中，財產的轉移依照下列方式進行：

1. 繼承：大部分的財產是依長嗣繼承的方式進行轉移的。不論社會階級如何，不論財產的多少，父(母)親去世後財產均留給長嗣。

2. 嫁粧：在“長嗣承家餘嗣外出”的觀念支配下，長嗣以外的餘嗣，只有兩條路可走：找一長嗣為配偶而繼承配偶的家庭；另建新屋，從事小家庭的生活。在餘嗣離開自己的出生家庭而到自己的生育家庭時，其出生家庭有義務送他一部份日用品，而幫助他的新生活的開始。

3. 聘禮：聘禮是男性送給女性的。男子在成婚時，其出生家庭有義務付出聘禮給女子的出生家庭，聘禮的內容依照社會階級的不同而異。

4. 家屋的建造：這裏所指的家屋，是指餘嗣行新建婚的家屋而言。這種家屋的建造是由男女雙方出生家庭出資建造的。這座新屋的真正主人是新婚夫婦的下一代，而不是他們自己。

5. 交換：以物易物的交易，就是在這種情形下進行的。

6. 贈送：在日常生活中的婚喪喜慶的送禮，這種送禮也可視為財產的轉移。

六、筏灣經濟的特質

由於前面幾節的敘述與分析，使我們對住在筏灣的排灣族人的經濟活動有了概括的認識與了解。基於這種認識，我們更可以指出該社會的經濟活動與其他文化方面的相關性。也就是說文化各方面對其經濟方面的影響。

地主制度是該社會經濟活動最大特徵之一，對經濟的影響也最大。就生產而論，地主擁有最雄厚的資本，就是土地、山林與河流，從事間接的生產，不需要直接勞動，是有閑階級。

就分配而論，地主的主要所得是靠農業方面，尤以小米為主，小米的生產總額的四分之一歸地主所有，其他的四分之三則由直接以勞力從事生產的人所有。其他所得，如漁、獵由於生產時機不太固定，生產總額與從事生產的數量也不固定，故對於地主以及其他直接從事生產者的比例也就無法估計。所得是決定貧富的主要依據，單就小米一項而論，地主所得佔筏灣生產總額的四分之一，其富有的情形，就可以想像了。

再就消費觀點而論，雖然團主的所得並不完全做其個人或其家庭成員的享受，但其享受的程度已遠超過一般生活水準以上。

地主所以會變成最富有又最有閑的階級，最大的原因是該社會承認主要的生產資本——土地、山林、河流為地主私人所有。

自筏灣居民受外人統治後，他們固有的經濟理論首先遭受日人的否定。這種否定的理論為整理社會普遍接受後，團主就不再具有這種經濟的優勢了。

社會結構對該社會經濟活動的影響也很大。由於長嗣承家餘嗣外出的繼承法則，造成了許多核心家庭，核心家庭的份子比較單純，可以直接參加生產的人員也就較

筏

灣

圖版拾參
Plate XIII



貴族少女結婚時的鞦韆架



急待改進的農業（一）

上：農田依山而建 下：農田近景

筏

灣

圖版拾伍
Plate XV



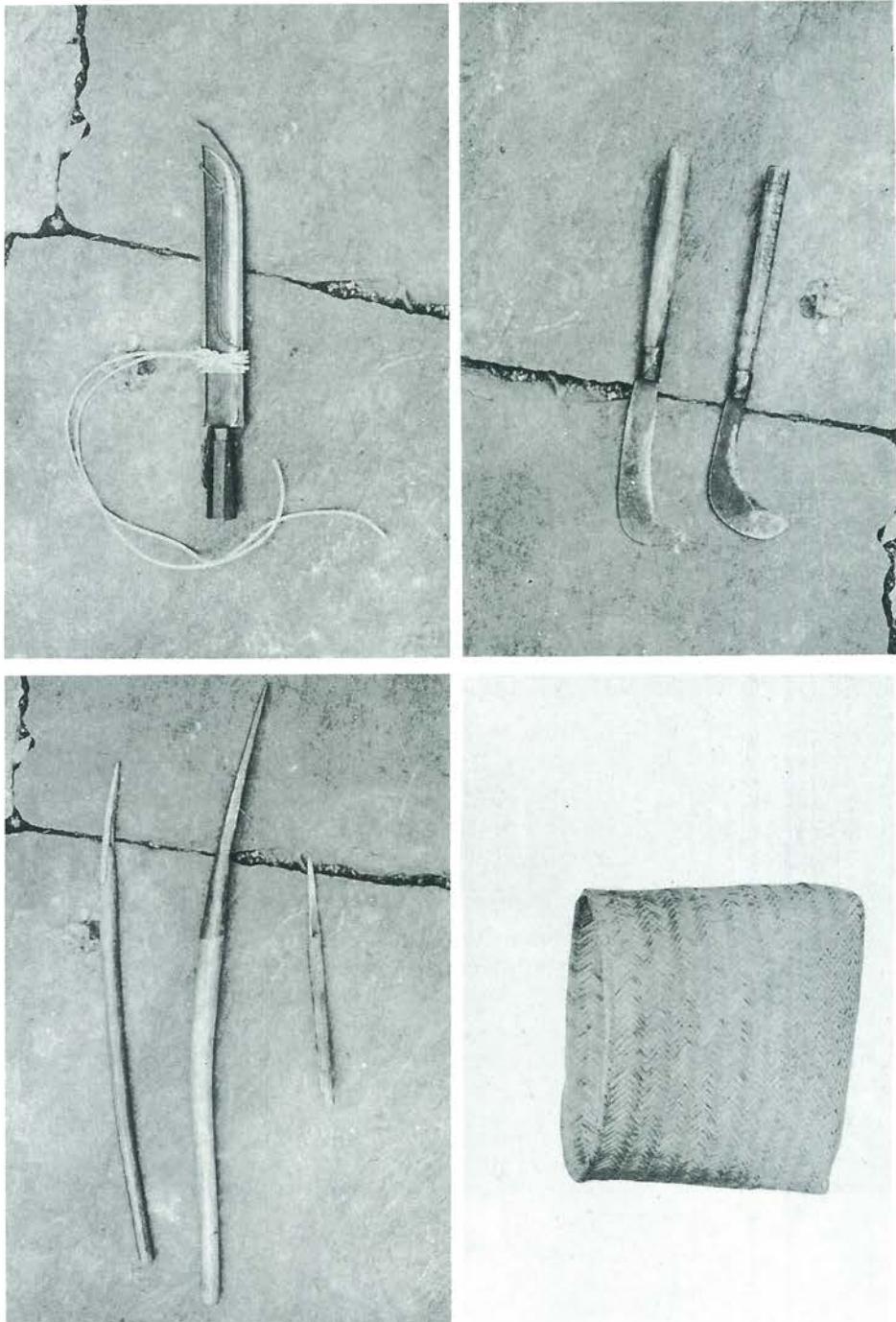
急待改進的農業（二）

上：農夫們在築梯田 下：農夫們在收芋頭

傳統的農具

上：掘棒（左）佩刀（右）

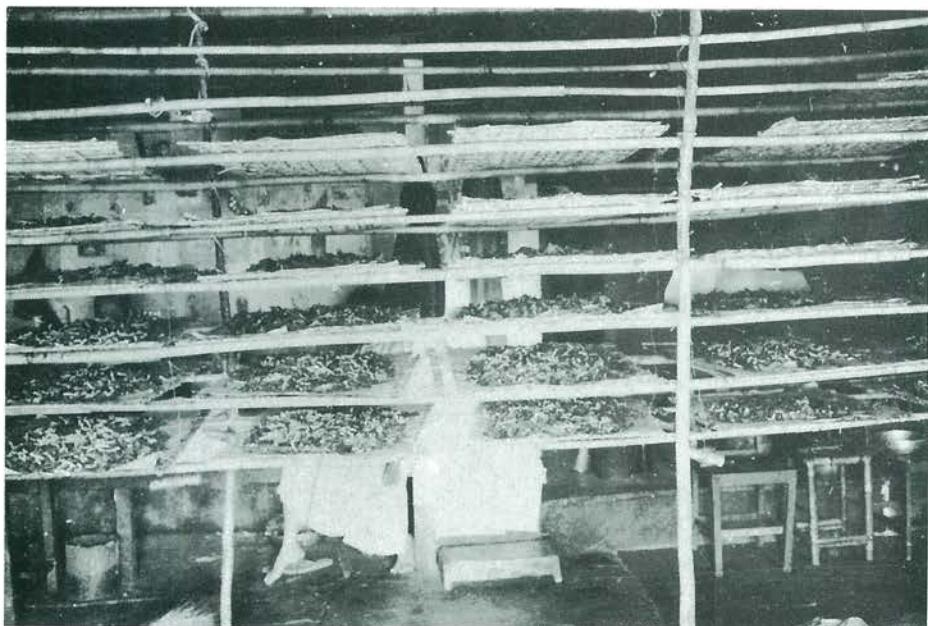
下：婦女用佩囊（左），鎌刀（右）



筏

灣

圖版拾柒
Plate XVI



養蠶：日人導進的新副業

上：架上的蠶 下：洗蠶



公共自來水龍頭

少，因之，在兩性分工的原則下，形成較多的兩性可以共同擔任的工作。

由於筏灣的親族認親原則，和其他的排灣族一樣，是非單系的，親屬成員的承認以自我（*ego*）為中心，以父母雙方的親屬為準則。基於上述的原則，筏灣的親屬團體的範圍較小，缺乏大規模的單系而組織嚴密的親屬團體。在這種情況下，他們除了家庭為共財的經濟單位外，不再有其他更明顯的親屬單位。就勞力互助團體的組成而論，雖以親屬團體為基礎，但親屬團體間的份子也可以拒絕參加，且非親屬份子同樣可以參加，甚至於非親屬性的份子更易合作，這是利用少年男女之間的情感為合作的基礎。

再就社會階層而論，筏灣的社會階層各階層間並非嚴格而互不相過的，相反的，各階層間的份子是有流動性的。造成階層間流動性的因素主要的是婚姻。依照排灣的習俗，男方需要拿聘禮，如果階層較低的男子，想提高自己子女的社會地位而找高階層女子為配偶，必須更多的聘禮。就是說社會地位的提高與經濟有關，因而造成了社會上節約的風氣，把剩下的物資作為提高自己子女的社會地位。

筏灣的婚姻，就居住的法則而論，除受繼承制度及親屬結構的影響外，它又深深地影響着財產制度。排灣的嫁粧展覽充分的說明了尊重私人財產的精神。即親如夫妻，彼此間的私財也分得很清楚。所以如此，因為他們的離婚率很大，防止離婚時為財產而生糾紛。

由於環境及技術的限制，筏灣的經濟活動仍停留在原始狀態。他們的固定而主要的生產是農業，農田分佈在山坡上，缺乏灌溉系統，而不得不靠天吃飯。由於靠天吃飯，特別需要仰仗自然。對神的崇拜，求神的保護，也都是基於這種因素而起的。關於這一點，我們可以在各種有關經濟的祭儀中得到證明。

由於工具的單純，技術的原始，所以他們的各種生產都是小規模的經營，他們生產的目的，大多在解決自己本身生活的問題。生產者也就是消費者，在這種情況下，不需建立完善的交易制度，沒有貨幣，以物易物，也可以說是一種缺乏競爭性的經濟。

第八章 社會制約

如果我們接受 Lucy Mair 對社會制約(social control)下的定義的話⁽¹⁾，它的內容可分為兩方面：自律行為規則與他律行為規則。自律行為規則是倫理道德的範疇，只談行為對錯的問題，而不涉及其他的社會操作去影響這些行為。他律規則不但要指出行為的對錯，更進一步的設法影響這些行為：獎善懲惡。這套獎善懲惡的方法叫做社會制裁(social sanction)⁽²⁾。就內容講，社會制裁可分為兩類：獎勵人做好事的叫肯定制裁(positive sanction)；懲罰人做壞事的叫否定制裁(negative sanction)。就程序講，社會制裁也可分為兩類：個人僅對某些行為表示讚許或不讚許的叫做散漫的制裁(diffuse sanction)；經由特定的手續，由一特定機關執行的叫有組織的制裁(organized sanction)。

根據上面的分析和概念，讓我們來討論筏灣社會的治安方法。

一、行為規範

按照筏灣居民的觀念，人們的行為大致可分為下列幾種：

(一)壞的行為：筏灣人認為發生了壞的行為是有罪的 *batsvak*，必須受到法律的制裁，雖然他們並沒有成文的法條。下列這些行為都是壞的：

1. 偷盜 *tsimakaf*。
2. 強姦 *kmoluts*。但團主犯了強姦，如被害者無法定配偶，就不算犯罪。
3. 殺人 *kmtsi*。
4. 打人。
5. 搶刦 *kmaf*。

(1) Lucy Mair 對社會制約下的定義是“社會制約是成套的社會壓力，致使社會成員按照社會對他們的期待而盡他們的本分”。見 Mair, 1965, p. 10。

(2) Radcliffe-Brown 曾對社會制裁有一分析，對社會制裁的分類就是根據他的 Radcliffe-Brown, 1952, p. 205。

6. 通姦 *betomak*，僅指與有配偶通姦而論，如雙方均無配偶，不算犯罪。
7. 抗稅 *alamokam*。指拒絕繳納地租，以及其他稅津於團主及地主者（詳社會階層及經濟章）。
8. 越級 *baktaluy*：使用家氏、個人名以及家屋和人體裝飾等而超越了自己的社會地位。
9. 放火 *rəmama*。

(二)受人議論的行為：有了下列行為並不算嚴重，但遭人批評。

1. 不孝敬父母：有些人不但不孝敬父母，有時候父母年紀大了還會遭子女的毒打。遭到這種事情，沒有人會來干涉的，除了老人的其他子女。筏灣人認為這種事情是家庭糾紛，家庭糾紛需要家庭成員或者其他的親屬幫助解決，而不需親屬關係以外的人介入。
 2. 虐待前房子女。就理論上說，無論是後母或者是後父，對待前房子女均應視同己出，若有偏差是會受到議論的。
 3. 虐待姻父母或姻子女者。筏灣居民行長嗣繼承，長嗣行迎偶婚；長男迎婦，長女招婿。因此，男女均有在婚後到配偶家過婚姻生活的機會。在一家庭內，因婚姻關係而加入的成員男女均有可能，因而造成了姻父母（翁姑或岳父母）及姻子女（兒媳或女婿）的現象。就理論上說，對待姻父母或姻子女應視同自己的父母或子女一樣。
 4. 生私生子女：曾與人私通的女子叫 *kaluluy*，和別人結婚時所得到的聘要比處女少些。生了私生子的婦女更表示出她已與別人私通。
 5. 常鬧離婚：他們認為離婚是件不得已的事，如果常鬧離婚的人家，也會遭別人議論的。
 6. 與女人鬼混：經常與女人鬼混的人，也會遭人談論。
 7. 不尊敬老人：老人在筏灣社會裏是受人尊敬的，是因為他的經驗多的緣故。無故冒犯老人會受人物議的。
 8. 偷懶：年輕人在工作的時候不去工作而在家裏閑着是會被人看低的。
 9. 浪費：經常吃小米飯，經常釀酒的人家是會遭人物議的。
- 偷懶和浪費除了遭人議論外，也會造成家庭糾紛。

10. 愛議論人：愛議論別人，搬弄是非的人，無論在那個社會都是不受歡迎的人。

(三)受人讚揚的行為：在筏灣傳統的社會裏，雖然沒有獎狀、獎章之頒贈；對社會有益的行為仍然會受人私自讚揚的。下面這些行為都是受人讚揚的：

1. 孝敬父母：筏灣人的傳統看法是“養兒防老”的，雖然在這個社會兒子與女兒有時候是完全相等的。筏灣人行長嗣繼承，就理論上說，至少長嗣有奉養年老父母的義務。如能確實孝敬父母，就解決了老人問題，對社會是有益處的。

2. 尊敬老人：老人如能受到禮遇，筏灣人也認為是件好事。

3. 對人和藹：筏灣人認為對人和藹是可取的，這樣可以減少很多不必要的糾紛。

4. 對年輕人很慈善：這是對年老的人及中年人而說的。年輕人的社會地位不高，很容易不受重視，能得到老年人及中年人的禮遇也是件好事。

5. 勤儉：他們認為勤儉是一種美德。它不但能解決自己的生活問題，更替社會上解決了問題，因浪費、懶惰就不能以自己的能力養活自己，勢必仗仰別人的勞力生產而養活自己，就替社會上製造了不少的問題。

6. 救人：人在危難時能救他，人需要幫助時能幫助他。在筏灣人都認為是好事。

以前，能得到人頭的人是了不起的大英雄，因為現在他們不再認為外人的頭對他們的社會有任何的幫助，而且殺人變成了犯罪的行為，所以他們也不再稱讚這種行為了。

二、習慣法

在筏灣的傳統社會裏，他們沒有法典；一些解決糾紛的習慣其動機在平息糾紛的本身而不是為了公正。就是說發生糾紛的雙方，如果一方的親屬較少，往往會受親屬較多的一方之壓力而作若干的讓步。雖然如此，他們仍有一套標準去區分行為偏差的嚴重性。下面我們所敘述的是他們對一些危害社會行為的看法。

(一)殺人：殺人的罪最嚴重。但在部落內很少殺人，因為這樣就違犯了禁忌(*ba-*

lisi)，基於宗教的原因，人們都不敢觸犯。若外部落的人到部落裏來在和平的時期被人殺害，則得賠償很多的財物與被害者的家屬。事情發展到這種地步，已成兩部落間的事情，非雙方當事人所能解決的。由殺人者的家屬籌備賠償的財物，由部落將相 *kalaiyan* 率領送到受害者的部落裏去，向該部落的領袖請求和平解決。殺人者的家屬除負責財物賠償外，仍需殺豬、釀酒請其團主及部落將相以酬謝他們的辛勞。殺人者的家庭會因請客、賠償而破產。如果不馬上請求和平解決，受害者的部落會召集他的居民以襲擊方式做為報復。

(二)搶刦：除把原物歸還外，賠償視被搶的情形而定：若是貴重的物品得賠償玻璃珠、鐵鍋；若僅是平常的物品只需釀酒謝罪。

(三)偷盜：除原物歸還外，賠償視被偷的情形而定：如果拿些平常放在屋內的物品，釀酒謝罪即可；如果開箱取物，情形較為嚴重，得以豬、鐵鍋、鐵耙等作為賠償。

(四)強姦：被害人不論未婚或已婚，如同打開箱子偷盜物品一樣的罪，需賠酒、豬、鐵鍋、鐵耙等，且娶不到該女為妻。

如果團主強姦平民，是不受法律約束的，但必受輿論制裁。反過來，如果平民強姦貴族（包括所有的貴族）會遭財產被沒收的惡運。

(五)打人：雖然同為打人，但有兩種不同的情形：喝醉酒打人時受罰較輕，甚至說不上處罰，僅以語言警告而已；若平時打人，則得到被害者的家裏道歉，並備酒謝罪。

(六)通姦：若雙方均已結婚，則當事人各向被害者的家族⁽¹⁾賠償。賠償的物品是豬、鐵鍋、毯子、布匹等。女人犯通姦罪時，即可構成離婚的要件，如為新建婚則家屋屬男方所有。如果男方不要求離婚，即不得離婚。

男人犯通姦罪時，情形較為不同。女方雖有要求離婚的權利，如果男方不同意，向女方父母道歉，就無法達到離婚的目的。

(七)抗稅：拒絕繳稅對團主或地主是一種損失。若有這種行為時，團主會收回房屋、土地，且將抗稅者驅逐出境。即使團民僅賴地主的稅，與團主的利益無關，但團

(1) 男子向自己的妻族；女子向自己的夫族。

主爲了保護地主階級的利益，也會把抗稅者驅逐出境的。

(八)越級：除了將越級的行爲改正外，並警告以後不許再犯；越級者必須用酒向團主謝罪。

(九)放火：若在野外引火，不小心燒到別人的農作物時受害者得向引火者要求賠償；同理，也在部落內實行。

綜上所述，我們發現：(1) 筏灣的法律注重在賠償受害的損失，不論多嚴重的案件也僅使犯罪者破產或者被驅逐出境爲止，而沒有死罪。(2) 同爲犯罪者，如社會階級不同所受之懲罰也不同：團主可不受法律的約束，其他的人就沒這種特權了。(3) 同爲受害者，因其社會階級不同，犯罪者所受的刑罰也就不同了：平民強姦平民僅受普通的處罰；若強姦貴族，則遭財產被沒收的惡運。(4) 接受處罰的單位，不是個人；在部落內是家庭；在部落外是部落。

三、裁判與訴訟

(一)司法機構：在筏灣的傳統社會裏，沒有一個常設的司法機構。等到案情發生時才組織臨時的司法委員會。委員會由下列人選組成：

1. 被害者的親屬若干人；
2. 犯罪者的親屬若干人；
3. 團主的家宰⁽¹⁾。

如果當事人分屬兩個團的話，除了上述的三種人物外，應設國際司法委員會，由部落將相主持。

到會的人以商量的方式解決糾紛的辦法。如果任何一方不服從議決而再鬧事的話則將其驅逐出境，永遠不許回來。

(二)訴訟的程序：如果部落與部落間發生糾紛，則以部落爲處理的單位，負責處理這種糾紛的人是部落將相。

如果部落內的居民發生衝突，屬於同一團的，則由團主命令其家宰負責處理；若分屬於不同的團時，則由兩團的家宰與部落將相共同負責處理。

(1) 團民之間有糾紛時，司法委員會由團主的家宰主持。

發生衝突後，被害人提出告訴。申訴的對象是自己的團主，由團主的家宰負責聯絡各有關的人商討處理。

如果犯罪證據不確實，可請巫師 *malata* 來查證。若查出後，則犯罪事實成立。
神證在筏灣的社會是有效的。

審判制度是一審終了，雙方都無法上訴。

從司法機構和訴訟程序看，團主有義務替人解決糾紛；是維持社會安寧的重要人物；團是最基本的執行法律的單位。

第九章 宗教

一、概說

在沒有談到正題之前，我們先把問題的本身作個概略的認識。

(一) 宗教的特質

人們對於宗教的研究，各門學科的人在不同的角度對其分析解釋。哲學家注意宗教的意義及道德規範。心理學家則注意分析人類為何具有宗教性。歷史學家注意某種宗教在特定的時間內的發展，以及其與其他宗教的相關性。最近這方面的研究，社會學家也同樣注意，而且其研究方向大有包括哲學、心理、歷史三方面進而研究宗教與文化的發展⁽¹⁾。

人類學家對宗教的研究則與上述各家的不同。他集中精力在現有的小社區內，細心觀察每一社會成員的宗教活動及其意義。他們並不尋找絕對價值與最終目的，他們的興趣在於人們的宗教活動以及其背後所含有真正原因⁽²⁾。

人類學的宗教研究已經有相當久的歷史了。從 E.B. Tylor 開始，繼之的有英國的 Robertson-Smith, Frazer, Marett, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard 等，法國的 Durkheim, Hubert, Mauss；德澳的 Preuss, Soderblom, Wilhelm Schmidt；美國的 Goldenweiser, Radin, Lowie，經過他們辛勞使我們對於宗教有下列深刻的認識：

宗教的產生在於人類的科學知識缺乏。在人類的日常生活中尚有許多事情不能確知，無法預測，不能解釋；而人們却有一種需要解釋的性格。宗教就滿足了人類的這種需要，使人們覺得安慰與保障。由於上述的現象，宗教是普遍的存在於人類的社會中，這是因為沒有一個社會可以完全的以經驗知識來解釋日常生活中所有的現象。所不同的是宗教對日常生活所影響的程度不同：原始社會的人們受宗教影響的程度較

(1) Howells, 1948, pp. 2-3.

(2) 同註(1)

大，文明社會的人們所受的影響較小。

由於宗教的產生不靠經驗的知識，故其內容多為非經經驗性的虛構。其精靈的性格多為人格化的。

(二) 筏灣目前的宗教信仰

筏灣固有宗教已經解體，現在支配其社會活動的是基督教。基督教的傳入是臺灣光復以後的事，在此以前，日本的統治者是不准其在山區活動的。

基督教的傳教事業能在筏灣生根，大概在民國四十五年左右；最先進入的是基督教的長老教會；繼之而來的是天主教；最後進入的是真耶穌教。因為後者進入的最晚，信徒也少，在筏灣是不起作用的。

長老教會是最先進入本社傳教的組織，現擁有信徒二百五十四人⁽¹⁾，有教堂一所⁽²⁾，幼稚園一所。現在先把教會的組織介紹如下：

管理教會的人物共有兩種：長老與執事，均由全體教友由教友中選出，任期四年。讓我們先介紹長老。長老的地位較高，是決定政策者，現任長老共有四位，其社會關係如下：

1. 周利德 Basulang，男，現年二十七歲，平民，曾在三地鄉某教會擔任代理傳教師。

2. 呂嫦娥 Ba?elas，女，現年三十歲，平民。

3. 趙玉美 Tsibul，女，現年45歲，貴族。其夫趙貴仔是 Lutamkan (Taogado 的團主) 與 Vnung 的私生子。

4. 董保男 Kləklam，男，現年39歲，是現任村長。

執事在教會的地位較低，執行實際的教會事務，現任的執事共有五人，其社會關係如下：

1. 邱秀美 Stam，女，現年40歲，是前任村長林正勇的妻子，現任本村衛生室護士。據村民云，她家為該村富戶之一。平民。

2. 林阿城 Lutsim，女。其他社會關係不詳，由其土名而知其為貴族。

(1) 為民國五十二年所調查的資料。

(2) 教堂是教友們自己出錢出力蓋起來的。

3. 周詩對 Slap，女，現年37歲，平民。

4. 方通 Tsaif，男，現年47歲，並兼任會計。他是呂端娥的公公，且生活在同一家中。兒媳婦在教會中地位反而比公公高，證明筏灣人不以輩分為衡量人的能力的標準。

5. 簡進清 Maloplop，男，現年54歲，平民。

除了長老與執事外，尚有傳教師及幼稚園的教師。他們的薪水由上級教會負責。但傳教師的生活所需，如食物及其他燃料等均由教會負責⁽¹⁾。

他們的教會活動很多：禮拜日必作禮拜，在教堂聚會除了傳教師講道外，其他的教友也可講道或證道。禮拜天必得捐獻，數目多少，由教友自己決定，積下的錢可作修建教會及傳教師宿舍用。除禮拜天外，禮拜三、四、五的夜裏均有活動。禮拜三、五是團體禮拜；禮拜四是婦女聚會，講解些家庭衛生常識及聖經故事。

聖誕節及復活節是基督徒每年一度的兩個重大節日。長老會的教友均在筏灣教堂渡過。他們做禮拜，唱聖詩，並聚餐。食物由每個教友從自己家裏帶來，就像以前他們到自己親戚家裏慶祝小孩滿月或婚禮一樣。

他們的幼稚園是為教友的未及學齡的子弟而設的，在禮拜天以外的日子，以教堂為園址，僅上午半天。所有的設備均借用教堂的。

天主教到筏灣來的較晚，但發展的很快。現在共有教友240人⁽²⁾，有很多是從長老教會轉過去的。究其原因，與配給救濟物資有關。他們的教會組織與長老教會的不同，因為他們以一鄉為一單位。一鄉為一個教會單位，有一座正式的教堂，和一個神父⁽³⁾。由於每村的距離較遠，集中望彌撒太不方便，才有各村設教堂⁽⁴⁾的事實。這種教堂只是鄉教堂的分枝，若神父不在並不舉行彌撒，只由傳道師講道而已。傳道師由神父管理，薪水由神父轉發。

他們的教會組織比較簡單，教會當局由正副會長負責，各鄰⁽⁵⁾則由鄰長負責。教

(1) 因為傳教師多為外地人的緣故。

(2) 為52年調查資料。

(3) 正式的教堂設在北葉村。

(4) 蓋教堂所用的材料費用由教會當局負責，人力由各村教友負責。

(5) 非行政當局的鄰，而是天主教的鄰。

會領袖都是經全體教友選出的。現在的教會領袖是：

會長：沈堯 Kikilaf，男，現年50歲，邊緣貴族，幾與平民接近。

副會長：唐紅毛 Langalu，男，現年39歲，邊緣貴族，現在派出所任工友。

第一鄰長：張金來 Larkalan，男，現年35歲，邊緣貴族，也是現任本村第二鄰長。

第二鄰長：白正松 Lambaf，男，現年35歲，邊緣貴族。

第三鄰長：韓阿呈 Tingala，男，現年56歲，平民。

第四鄰長：陳秀男 Bulek，男，現年46歲，平民。

他們的宗教活動每星期也有四次，除星期日在上午外，其他的三次均在晚上。

他們的幼稚園也和長老教會的一樣，除禮拜天外，其他的六天借教堂為園址，一切的設備都是借用教堂的。

每年的兩個大節日：聖誕節與復活節，全鄉的教友均前一日集中在北葉村教堂，舉行正式彌撒。彌撒完後要聚餐，並分發救濟品。聚餐的費用完全由教會負擔。

不論是天主教也好或者長老教會也好，居民們對宗教的熱心很大，並不能說只是為了救濟物品。筆者在調查時，常聽警察人員抱怨村民們不聽警察的話而聽傳教師的話，他舉例說：每逢政府提倡的公事如修理道路或者整理環境衛生，村民都不自動的工作；但遇到教堂需要工作時，教友們會自動自發的工作。雖然我們可以以政府提倡的公事是世俗的，他們認為不見功效，對教堂服務是替神服務，可修後世來解釋這種現象。是否我們可以再從另一種角度來觀察，看看是否有另外的因素存在。

要了解這個問題，我們必須從傳教政策考慮起。他們的傳教政策是需要基督教在筏灣生根。與這個政策相配合的是排灣人自己做傳教師，以排灣族的語言唱歌傳教。除此以外，天主教的神父非常注意教友的職業問題，據筆者所知，受過初中教育的教友，神父都盡量在外面替他們找事。還有長老教會在埔里有傳教師學校，在花蓮有褓母學校，天主教在臺東有傳教師學校，這些都免費收小學或初中畢業的去受訓，畢業後就有良好的職業。還有天主教與長老教會在筏灣附近創設醫院⁽¹⁾，免費為貧苦的山胞治療。這些福利事業都表示著教會當局關心他們，他們當然要聽傳教師的話了。

(1) 天主教的醫院設在三地鄉三地村；長老教會的醫院則設在內埔鄉老埤村。

最後讓我們再考慮為什麼變的這麼快的問題。要談這個問題，就要向後看了。筏
灣人與外界直接接觸早在清朝統治臺灣的初期或者更可早到鄭成功時代。但受外人統
治却是日人統治臺灣以後的事。日人統治臺灣的後期，其政治組織已經在山區裏建立
起來，在“一皇萬民”的政治理想下，不允許排灣式的貴族存在。否定貴族的政治及
社會地位，要求以日本式政治原則繼而代之。光復後，實行民主政治，又對貴族政治
再加一次否認，使排灣式的價值觀念起了基本的變化，再加基督教有組織的宣傳，
遂使固有的宗教解體。

在這種環境下，筆者的工作進行的比較困難。所採用的方法只好以詢問為主，觀
察與參加法根本不能採用，因為他們都不再舉行任何的固有宗教儀式，繼而代之的是
基督教的儀式。筏灣現在沒有部落祭司，原有的早已去世，巫師失去了原有的功能。
據報導人 Kual 稱，現存的老人，比他老的參加過兩次五年祭；比他年輕一些的，僅
參加過一次，再年輕的一次也沒有參加過。據小島由道的記載；明治四十年（1907）日
人已開始禁止舉行五年祭，到現在已經有四十九年的歷史了。五年祭如此，其他的祭
祀也可想像了。

（三）前人的工作

對排灣族的宗教做深入研究的應該是從日人開始。雖然在日人統治臺灣以前中國
的方誌學家已對五年祭有所描述，但只是表面的觀察而已⁽¹⁾。在日人的文獻裏，以小
島由道⁽²⁾的記錄較為詳細，以各種祭祀為主，其缺點在錯誤太多。小川尚義、淺井惠
倫⁽³⁾，佐山融吉、大西吉壽⁽⁴⁾二者均注重傳說的收集，而沒有有關祭祀的記載。古野
清人⁽⁵⁾雖然在這方面有很大的貢獻，因為原書太少，筆者至今尚未看到的機會，當然
無法下斷語了。

光復以後，我國學者繼續這方面的工作。李亦園⁽⁶⁾在分析來義村的箕模人時曾對

（1）黃叔璥，1736。

（2）小島由道，1922。

（3）小川、淺井，1935。

（4）佐山、大西，1923。

（5）古野，1945，1953。

（6）李亦園，1956。

該村的宗教有所介紹，因為其主要目的不在宗教的分析，故比較簡單。李卉⁽¹⁾對來義村的巫術多所分析，資料收集也很詳細，只是對巫師社會地位沒有交待清楚，據筆者所知：巫師不受社會階層限制，所注意的在氣質，如果一個人合於神附體，不論是平民或貴族均可成為巫師。這是唯一不受社會階層限制的事實。陳奇祿⁽²⁾、徐人仁⁽³⁾均先後對巫師用的道具箱有所介紹，但這種道具箱不見於筏灣社會。

二、宗 教 信 仰

在這一節裏，筆者準備敘述有關筏灣人的宗教信仰的問題。其中包括下列各項：神祇、陰界、禁忌、徵兆等問題。

(一) 宇宙的起源及神祇的種類

關於宇宙的起源的問題，筏灣的排灣人沒有太清楚的認識，從下面的三則傳說裏，我們可以看到一個大概：

古時天地間的距離很低，每次舂米時都碰到它，杵常常被碰壞。人們爲了這件事情而常常生氣。後來 Taokanivung 家裏的人以杵把天頂高了。頂時天隆隆的響，隨著聲音天漸漸的增高。（潘辦照 Pantil 講，葉加理 Tanubak 譯）。

最早的時候只有一羣神住在 Kapada-inan，他們是兄弟姊妹。由衆神開會商量管理人間的事，大哥 Blalujan 是這樣吩咐的，……（吳桃 Kerker 講，卓榮華 Tsimlsai 譯）。

筏灣在還沒有遷到現址以前，居住在 Kapaiwanan，在現在部落的左下方靠近河邊的地方。在那時部落沒有分區，所有的居民都住在一起，居民比現在多，生活很好。那時候：一粒米、一片甘藷、一片芋頭就可以够一家人吃了。由於 Ketilavan 的家人想試用多的米煮飯，結果滿屋都是飯，他們知道煮米太多就吃不完。再改用一粒米煮但不行了，一粒米不再能煮很多的飯，變得和現在一樣。於是需要很多的食物來維持生活。田地不够了，人們必須辛苦的種很多田，大家

(1) 李卉，1955。

(2) 陳奇祿，1961。

(3) 徐人仁，1962。

開始遷移，分散成十一個區。這種生活一直維持到日本來時爲止。（孟柯 Kual 講，陳信忠 Lutamkan 譯）。

從上面的三段引述裏我們可以得到以下的概念：①宇宙是如何產生的 則不得而知；但天地間的距離很近，以人用杵頂天後，才有現在的狀態。②宇宙間的一切是由一羣神在管理著，神的職務是由他們的大哥 Blalujan 分配的。③人們的生活在以前是幸福的，由於人們浪費而造成現在必須十分辛苦才可獲得溫飽的局面。

關於神祇的種類，就是根據上述第二則神話而來的，下面所敘述的，都是他們的神。

1. Blalujan，男神，最高神。是衆神的兄長，住在天上。雷是他的槍，對人類有所不滿時即開槍。因此，凡被雷擊的人都是壞人。他的另一名字叫做 Taka'os，是創造種子的神，有關農業祭的場合均稱之爲 Taka'os，而不稱其爲 Blalujan。

2. Muakai，女，住在 Pada-in 附近的 Kapada-inan 的叢林中，是創造人類的神。她不但創造人的肉體而且也控制人類的命運 *spi*。人生的幸福與災禍都是她預先安排好的。她在安排人類的命運時，也得到人類自己的同意。最先嬰兒的微笑，就表示是接受 Muakai 的安排；嬰兒啼哭則表示一不小心而接受了壞命運故很傷心。

3. Salavan，女神，與 Muakai 同住，她是幫助 Muakai 創造人類的。她專門創造人類的骨頭；男的叫 Minamlukan；女的叫做 Tskes。

4. Lalumukan，女，以編繩子製造人類的氣管，也住在 Kapada-inan。除了創造氣管外，尚管理人類的壽命，她每天注視着每個人類。若不再看某人，則某人大限已到，立刻死亡。

5. Kalaulalu，女，住在 Pili（靠近 Tsalisi 的山頂），替嬰兒洗澡。

6. Sakina，男，住在 Kapada-inan，管理不使山崩。

7. Plalujan，男，管理疏通河水，若惹他發怒，他會使河水不流入海，而有洪水發生。除了管理河水外，尚管理下雨的事。他住在 *taluvang* 卽山與海的交界處。

8. Muatiukutiuku，女，住在 Muakai 的隔壁，與 Muakai 家一窗相通，當她看到 Muakai 在創造人時，會大聲喊叫，問 Muakai 在做什麼？聽到聲音後，Muakai 會停止工作。因此，胎兒即告死亡。筏灣人均相信胎死腹中的小孩均是她在

作祟。她是唯一的壞神，人們不敬拜她。

9. Salmati，男，從地下把粟、樹豆、芋頭、藜等帶到人間，並教人如何耕種。他又試驗死亡。據說在他以前人們都不會死的，到很老的時候只有眼睛會動。他告訴別人他要到地下去，如果五天後不再回來死亡就成功了。果然如此。從此人間有了死亡的現象。

10. Savatolajan 男，與 Salmati 同把種子帶到人間。

11. Teman, Teburjaf 為兩個神，均為 Muakai 的僕人，是管理巫神的神。他們兩位分別是兩派巫師首神，每位巫師均替一個以上的巫神服務，神附在巫師的身上，傳達神的意志。

12. 部落神，住在 Kapaiwanan，名字不詳，最早部落的守護神。每天清早由部落祭司祭拜。

13. kumakan、kakijavanjan 二神均為家庭守護神，雖然平常並不祭拜，但每逢家庭祭祀，均先祭此神。

此外，尚有一些沒有形成具體的神的概念。以武器代替戰神及獵神；珠子、貝錢代替財神；農具代替農業神。這些觀念我們可以從豐收祭中看的非常清楚⁽¹⁾。

（二）陰界

在沒有談到陰界之前，讓我先來介紹筏灣人的世界觀。存在於山川土地間的除了鳥獸與植物外，就是精靈 *tsmas* 與人類了。鳥獸植物直接的供給人們所需的食、衣、住等生活資料，其與人類息息相關自不待言。精靈雖不能直接影響人們的物質生活，但對人們的情緒却有很大的影響。*tsmas* 一詞，是筏灣居民對所有的精靈而言，其中包括神與鬼。神 *nagmati* 是太陽的子女，與天地同時並存，住在 *Kapada-inan* 的森林裏或天上，在其兄長 *Blalujan* 的領導下統治著人世。鬼 *tsmas* 是人死後變成的，受 *Skuja* 統治，住在靠近河邊的叢林裏。關於神的性質在前節敘述過了，現在我們專討論有關鬼的事情。

每人都有一個靈魂 *vatiyan*，人們所以能生活，完全是受靈魂支持的緣故。人們睡覺後，靈魂就離開身體。若受惡靈引誘就會跑到外面去遊歷而有所謂的夢境。靈魂

(1) 石磊，1966。 (收入本書附錄一)。

若受惡靈的迷惑不再回來，人就因此而死亡。

人死後靈魂就變成了鬼。因病死亡的是謂善終 *linamo*，鬼也是善的。這種鬼和自己的祖魂住在一起，過着類似人類的家庭生活。他們並不找人麻煩，如果不幸被人碰到的話也會使人生病。意外死亡的人是謂兇死 *tivalut*，兇死的鬼叫 *nakujakuja*，則在兇死或埋葬的地點找人的麻煩；小則使人生病；大則使人死亡。所以如此，是因為兇死的鬼單獨居住，怕寂寞，要找伴侶的緣故。兇鬼使人死亡的方式和他自己死亡的方式一樣，如淹死的仍使人淹死，摔死的仍使人摔死。

由此，鬼僅能使人生病，筏灣居民對鬼的態度只有懼怕，即是祖靈也不例外。

(三) 徵兆與夢

徵兆與夢在功能上是相同的。在冥冥之中，有些事物在未發生之前，可以使人先行知道。所不同的是徵兆出現於日常生活；而夢却只在睡眠的狀態下出現。

筏灣的居民非常相信徵兆。他們認為可以給人們徵兆的有三種現象：鳥的飛行與鳴叫；蛇的爬行；打噴嚏。前兩者是鬼通知我們的；最後一項是神通知我們的。

讓我們先從第一項討論。可以給人們徵兆的鳥，筏灣的居民認為共有四種。這四種鳥的形狀以及學名均不知道，所知道的只是土名，牠們是 *təli*、*tilih*、*kuki*、*tsiukav* 等。

鳥的飛行是這樣的：如果鳥在人的前方從右到左飛行時叫做 *kmutsiy*（擋路），表示不好；若從左到右叫做 *tenaval* 表示吉祥。這種現象僅以 *təli* 及 *tilih* 兩種鳥為限。

鳥的鳴叫比較麻煩，現在逐一介紹。*təli* 鳥有兩種叫法 *skulir* 及 *təmuti*。鳥的叫聲如 *skulir* 者則表示不好，若先笑再 *skulir* 時就沒有關係，僅笑則表示吉祥。

tilih 鳥的叫聲是 *baluju*。若聽到 *tilih* 鳥在左前方叫表示好運，在右前方叫時並不壞，只是沒有左方好而已。由此，我們可以說 *tilih* 鳥的鳴聲是好的。

kuki 鳥的叫聲依雄雌而有不同：雄鳥的叫聲如其名 *kuki-kuki*；雌的叫聲則 *kulu-kulu*。若 *kuki* 鳥不論雄雌在左方叫時表示不好；聽到的人可能死亡，即使不死也會倒霉；在右方則很好。

tsiukav 的叫聲也分雄雌。雄鳥的叫聲如其名 *tsiukav-tsiukav*；雌鳥則 *kər-kər*。

若雄的先叫然後雌的叫，則好；相反則不好。若只有雌的叫，也表示不好。

現在再談蛇的爬行：若蛇行人面前從右到左爬過則不祥；若從左到右則無所謂。

以上所說的鳥和蛇的現象，以人在行走時為限，且以第一次聽到或見到時為準，遇到不好的徵兆，則停止前進，馬上折返。

打噴嚏是神通知人們惡運將到。在日常生活裏如果遇到自己打噴嚏得馬上放下所做的工作。如果在祭祀時，即使是在非祭祀的主持者打噴嚏，祭祀的工作也得馬上停止。

最後談夢。前節已經敍述過了，夢的成因是自己的靈魂被引誘到外面遊歷所見到的事物。准此，大多數的夢是壞的；好的夢非常有限，因為他們認為自己的靈魂受惡靈引誘的結果，不是生病就是死亡。茲將所搜集的夢寫在下面，以供參考：

- ①夢見淹死人時，就會有人死掉。
- ②夢見吃花生或糖果時，本人就會感冒。
- ③夢見殺豬時，就會有人死掉。
- ④夢見太陽下山時，本人或家人會死掉。
- ⑤夢見別人送木箱給自己時，家裏會有人死掉。
- ⑥夢見別人送陶壺時，是好夢，若為貴族的陶壺則其後代可能會變成貴族；但若是破的陶壺表示有人將死。
- ⑦夢見性交：男人則可得山豬；女人可能發生意外。
- ⑧夢見太陽有福。
- ⑨夢見槍時會生男孩。
- ⑩年輕的女孩若夢見別人送珠子給她，表示婚後可生男孩。
- ⑪婦女夢見產子，則表示豐收。

(四) 禁忌

禁忌一詞，筏灣的居民以 *balisi* 稱之，與祭祀同辭。由此，可見禁忌的功用在某些地方與祭祀相似，所以有人稱它為消極的儀式⁽¹⁾，其原因恐怕即在於此。

筏灣居民所遵守的禁忌，筆者準備分成：1. 有關日常生活的；2. 有關孕婦及其配

(1). 李亦園，1962, p. 24.

偶的；3. 有關經濟活動的；4. 有關祭祀的；5. 有關婚姻的等五方面來敘述：

1. 有關日常生活的禁忌：

- A. 小孩不可吃豬腦，否則會長白髮。
- B. 小孩不可吃小腸外面的油膜，否則眼睛會瞎。
- C. 小孩不可吃脊椎骨，否則脊椎骨會痛。
- D. 除了耳朶外，豬頭上的其他部分小孩均不可吃，違犯後的結果不祥。
- E. 除了老人外，不可食並蒂香蕉，否則會生雙胞胎⁽¹⁾。
- F. 任何時婦女不可觸摸武器，否則武器因之而失靈。

2. 有關孕婦及其配偶的禁忌：

- A. 禁止孕婦及其配偶參加各種祭祀活動，至少，不能吃各種祭品，否則祭祀不靈。
- B. 不可參加各種公共活動，否則會給大家帶來惡運。
- C. 快生產時，孕婦不可縫衣服，否則難產。
- D. 埋葬因難產而死的婦女的墓地，孕婦及其配偶不可進去，否則將來會難產。
- E. 孕婦不可打結，否則難產。
- F. 孕婦運水進家屋時不可以肩或頭負，必得手提，否則會生怪嬰。
- G. 運柴時，不可整捆的拿進家屋，必得分散，否則難產。
- H. 捆柴時，不可首尾⁽²⁾亂置，必得首尾一致，否則難產。
- I. 燒火時，木柴的首尾必須一致，否則會逆產。
- J. 若小鳥在前面橫飛而過，不可再行前進，否則流產。
- K. 不可在家內吹口哨，否則小孩以後會變窮。
- L. 不可以殺豬，也不可看人殺豬，否則小孩會得羊癲瘋。
- M. 聽到別人打噴嚏時，不可外出；否則會發生意外。
- N. 晚上做夢外出時，不可外出；否則會發生意外。
- O. 不可以吃猴子的肉，否則小孩變得像猴子。

(1) 他們認為雙胞胎是不祥的。

(2) 以粗的部分為首，細的部分為尾。

- P. 不能吃鰻魚，否則小孩會變成瞎子或夜盲⁽¹⁾。
- Q. 不能將蛇打死，否則小孩會夭折。
- R. 不能編籃，否則小孩不長頭髮。
- S. 將近臨盆時，不可織布，否則難產。
- T. 不能挖坑及插椿，否則小孩會夭折。
- U. 不可跨越蛇脫的皮，否則小孩會脫皮或者皮膚奇痒。
- V. 人們不可跨越孕婦及其配偶，否則所生的小孩不會跑也不會跳。
- W. 不可吃豬、鹿、鷄等的血，否則生產時會流血過多。
- X. 不可採用被藤蔓圍繞的木柴，否則小孩會變跛子。
- Y. 孕婦之配偶不可製火藥，否則小孩會變成陰陽臉。
- A'. 不可從窗戶入室。若違犯了，後果不祥。
- B'. 家屬的窗戶得同時開關，否則難產。
- C'. 胎死腹中的胎兒，以及剛落地即死的嬰兒，孕婦及其配偶均不可觸摸埋葬的地方。

3. 有關祭祀的禁忌：

- A. 祭祀所用 *viak*：喪事所用的，與其他祭祀所用的要個別分開，不可採用同一棵樹，否則會造成不幸。
- B. 男女祭祀所用的祭祀用品，如祭盤、道具、*viak* 等均要分別，不可混用。否則會造成不幸。
- C. 祭品不可被貓、狗、老鼠等吃掉，否則對神不敬，易遭不幸。
- D. 五年祭時，從第七天開始任何人不能離開部落，否則，離開的人會遭不幸。
- E. 五年祭從開始時婦女不可做女紅、織布、績麻等，否則，敵人襲擊時村人均無法快跑。
- F. 盛放竹竿碎片的 *vavlitsan* 內不可存放任何東西，否則 *palakalai* 會生重病。
- G. 五年祭用的接球竹竿，婦女不可觸及，否則男子外出時，會被麻線綁住。

(1) 初孕不久時會變成瞎子；快生時則會變成夜盲。

H. 五年祭的接球用場地 *tatulatan* 不可供人建築家屋，否則家人會遭不幸。

I. 五年祭時每家門外所插的細竹不可任意拔去，否則對鬼不敬，而受鬼的干擾。

J. 豐收祭的第三天，任何婦女不可在祭壇通過，而且不可踐踏祭祀用過的 *viak* 葉。

K. 豐收祭的第四天，不可在屋內舂米，否則貝錢及珠子會因此而破碎。

4. 有關經濟活動的禁忌：

A. 播種祭、各種作物的成熟祭舉行完後均不可與路人交談，否則收成不好。

B. 家裏的母豬懷孕時，家人得一律遵守有關孕婦的禁忌，否則對小豬及母豬均有不利的影響。

C. 孕婦不可動倉庫內的東西，違犯時，後果不祥。

5. 有關婚姻的禁忌：

A. 從兄弟姊妹不可結婚，否則所生的子女不好。

B. 再婚時必須等死去的配偶過了一年，否則再婚夫婦會受到不良影響。

三、祭司與巫師

這一節，討論筏灣人的宗教的執行者的問題。關於宗教的執行者的義意，李亦園先生已講的很清楚⁽¹⁾，不需在這裏多費筆墨。就筏灣的情形而論，主要的宗教的執行者有兩種：以祭祀為主的 *palakalai*，旦人叫做祝⁽²⁾；國人稱之為祭司⁽³⁾。以治病、占卜為主的 *malata*，旦人叫做巫⁽⁴⁾；國人稱之為巫師⁽⁵⁾。這兩個概念筏灣人分的非常清楚，祭司與巫師不但所擔任的職務不同；甚至兩者是基於不同的因素而產生的。下面是有關兩者的資料與分析。

(一) 祭司

(1) 李亦園，1960，p. 404。

(2) 小島由道，1922。

(3) 李亦園，1956，p. 70。

(4) 小島由道，1922。

(5) 同註(3)。

筏灣人對祭司的要求是知識。凡具有各種祭祀過程的知識，而又知道祭祀用語的人均有做祭司的可能。知識的獲得是靠後天的訓練，就理論上講，後天的訓練是人人都有可獲得的機會。

祭司又按照其主持祭祀的單位的大小而分爲家庭祭司與部落祭司兩種。雖然有職位上的分別，但却均用 *palakalai* 一詞。

家庭祭司，主持以家庭爲單位的各種祭祀活動。由於祭祀的性質不同，故祭司有男的也有女的。祭司的資格以知識爲主要的決定因素，熟悉各種祭祀過程，精通祭祀用語就合乎要求了。事實上，年齡較長的人，獲得這種知識的可能性較大，小島由道氏的“家祝以女性尊長擔任⁽¹⁾”的說法也是一種普遍的事實。他之所以忽略男性，是因爲男性所能擔任的祭祀較少的緣故。

由於祭祀的知識並不是每個人均具備的，有些人家沒有具備知識的成員，不得已可請別人代替，男女兩性的祭司均可請人代替，不過男性祭司僅可指導家庭成員祭祀而不可均負起實際的祭祀行動。

部落祭司，主持以部落爲單位的祭祀活動。部落祭司的產生與家庭祭司稍有差異。家庭祭司不需要經過宗教性的認可，而部落祭司則以宗教性的認可爲先決條件。如果部落祭司出缺而需要一個人遞補的話，就必須經過一個神卜的儀式。神卜儀式由巫師主持，候選人大半是熟悉祭祀過程的人，如果神不喜歡熟悉過程的人做祭司，而選出一個不懂祭司過程的人的話，也不要緊，可以訓練，由熟習祭祀過程的人負責訓練。

部落祭司共有兩人，男女均可擔任。由於祭祀的性質不同，所需的祭司也因之而有性別的要求。基於事實的需要祭司最好男女各一。但是祭司的產生是由神卜決定，有時候就不會按照理想了。如果部落裏面沒有男祭司或女祭司，也沒有太大關係，必要時可以請非部落祭司暫行職務。

部落祭司雖然是神挑選出來的，但並不影響其爲家庭祭司，他不但可以在自己家裏擔任祭祀活動，同樣也可以受他人之僱到別人家裏執行祭祀活動。

“黨祝”一詞是日本學者對團祭司⁽²⁾的稱呼。根據小島由道的說法，筏灣共有六

(1) 小島由道，p. 161。

(2) 小島由道，1922，p. 161。

團，每團各有男女祭司各一名⁽¹⁾。根據筆者目前在筏灣搜集的資料，團並不是一個祭祀單位，在各種祭祀活動中有以家庭為單位的，有以部落為單位的。在五年祭與豐收祭的活動中，雖然我們可以得到一些以團為基礎的活動，如五年祭的 *tatulatan* 共有三處，每處屬於一家團主；豐收祭的打鞦韆是以每團為單位，但這些活動並不直接與祭祀有關，僅是祭祀活動中的一部分而已。林衡立先生認為團在往昔為一共同祭祀的單位的根據恐怕也在於此⁽²⁾。如果小島氏不是把團主家的家庭祭司誤認為團祭司的話，就是團的祭祀功能在1922年左右尚保留在人們的記憶中。

(二) 巫師

筏灣人對巫師的要求是神力 *kiklai*，具有神力的人始有巫師的資格。具有神力的表現有兩種方式：顯神跡 *kitavlkak*，和經過既有巫師的作法 *ləmuwat*。凡經過兩種表現方式之任何一種，均可得到社會的認可而成為正式的巫師。

在現存的巫師中，僅有一人是經過顯神跡而成爲巫師的。這一人是女性，名字叫做 Kerker，現在約65歲左右。她的出生部落是 Padain，在那裏結婚生子，後來她的丈夫去世，才與 Su-paiwan 的 Kual (元配業已去世)結婚，就住在 Su-paiwan 了。據她自己的報導，她成爲巫師的經過是這樣的：

有一年，我的身體很虛弱，一天之內可能昏倒幾次。家人很害怕，就不讓我再到田裏去工作。後來 Teman 附在我的身上講話，告訴我的家人不要害怕，我的病不是別的鬼怪在作祟，而是 Teman 想要我做巫師。之後，三天之內 Teman 都附在我的身上，我不吃飯，也不睡覺。鄰居們知道這件事情後，很多人跑來看熱鬧。

第三天時，Teman 把我從家裏帶到 Kapada-inan，這段路不是走的，好像是飛的一樣。我站在 Muakai 住的池 (*kavkan*) 邊，兩手平伸，手心向上。就在這時候，三種珠子 (*malotamulay*、*malimulitan*、*balits* 各一個)，貝錢 *kalipa* 兩塊，水晶礦石 *talo* 十塊，這五樣東西從天上掉下來落在我的手裏，然後又回到 Pada-in，回來後，我仍舊不吃飯不喝水。

(1) 林衡立，上引書，p. 54。

(2) 關於(1)團的定義請參看林衡立，1955，p. 33。

之後，我家人殺豬以謝 Teman，Teman 得豬後又獻給 Muakai 及 Salavan。Teman 的舉動都是由我的口裏講出來的。所有經歷我自己並不知道，都是事後別人告訴我的。

具神力的另一表現方式是 *ləmuvat*，大部分的巫師是通過這種儀式而成巫師的。Tsibul 就是一個例子。Tsibul 是在筏灣出生並在筏灣結婚生子，她的丈夫又與喪偶的女團主結婚，因而和她離婚。據她自己的報導，她自己成爲巫師的經過是這樣的：

從前，我一連病了五年，不能到田裏工作。有一天我混身發抖，大家才知道是神附體，神告訴大家要我做巫師。知道生病的原因後，就開始做補求的工作。請 Kerker 到我家裏來 *ləmuvat*，那時我的女孩子 Iling⁽¹⁾ 已是國校一年級的學生。

這是一個很隆重的儀式，全部落的人都來看熱鬧，我自己準備的東西：①殺了一隻豬；②帶葉的甘蔗一根；③一棵樹的香蕉；④一罈小米酒；⑤一棵樹的檳榔；⑥ *avai*（包肉的米粉團）三條。

舉行儀式的那一天是個晴朗的日子，雨天是不能舉行的。一大早我就去請 Kerker，到我家後就舉行降神 *malata* 的儀式，Teman 指示 *ləmuvat* 的舉行時間是中午。中午時 Kerkər 再到我家裏來，*ləmuvat* 在我家屋子前面的廣場上舉行。參加的人員共二十位，其中包括 Kerker 和我；除我自己外，其他的人都是正式的巫師，均爲女性，這些人當中，大部分是筏灣的，也有 Tsalisi 和 Padain 的。

儀式開始時，二十個人分兩排，每排十位，一排坐在屋簷下的石階上；另一排則坐在家屋對面的石階上。Kerker 坐在靠家屋的那一排的中央；我則坐在她的對面，兩排人員對面而坐，祭品放在中央。

每位人員右手拿了四粒檳榔，左手拿 *talalap* 的葉子，前面擺著一盒火柴，兩元臺幣，每個人講自己神的話，我的神講的是謝謝大家，使祂自己可以定下來。最後把大家手上的 *talalap* 收集起來，放在 *kakijava-an* 上，葉尖朝上。

儀式結束後，全體人員在我家吃午飯，並且給 Kerker 肉及 *avai*，其他的人

(1) Iling 的漢名是陳宇娘，民國三十四年生。

則僅得火柴、檳榔及錢。

晚上 Kerker 把行巫用的道具送來，道具有：①小刀 *skunu*；②籤 *kuai*；③鐵 *vatalajan*；④豬脊椎骨一塊；⑤豬皮；⑥珠子 *kata* 一顆，是神的座位；⑦水晶礦石 *talo* 二粒；⑧貝錢 *kalipa* 一塊；⑨榕樹葉 *talalap* 等。我得到這些東西後就成了正式的巫師。

據報導人稱，有資格替人 *ləmuwat* 的巫師只有 Kerker 一個，因為只有她才經過顯神蹟的緣故。受過她 *ləmuwat* 的人就自成一個系統，Kerker 為領袖，別人都算比她資歷淺的，當然除此以外，再沒有有形的組織了。

筏灣現前尚存在的巫師多是未經訓練的，只要是經過 *kitavlak* 或 *ləmuwat* 後就合乎要求，不必經過專門學習的階段。報導人 Kerker 及 Tsibul 都同樣的表示，以前有一派的巫師是須要經過訓練的，該派巫師的神名叫 Tebungau；當地人稱呼這一派巫師是 *salian*，為了區別以 *Teman* 為神，目前尚存的這一派的巫師被稱之為 *vinkatsian*。據 Kerkər 稱：當 *vinkatsian* 派的巫師盛行後，*salian* 派巫師的殘餘份子曾棄 *salian* 派而改 *vinkatsian* 派，路程仍需經過 *ləmuwat*。Kerker⁽¹⁾就是一個例子。

除了上述的差別外，這兩派巫師在治病的方法上，及使用的道具上均有差別。*salian* 派的巫師除了會降神外，還會其他的技術，如神卜、與巫神交通等，*vinkatsian* 派的巫師却僅會降神。*salian* 派巫師最重要的道具是 *tsaw*。所用葉子是 *viak*；*vinkatsian* 派巫師最重要的道具是 *kata*，葉子是 *talalap*。由此，*salian* 派的巫師似乎與來義⁽²⁾、太麻里溪流域諸社的巫師相似⁽³⁾。

多數的巫師是女性，在筏灣我們發現了一個男巫師，他的土名叫 Tsimlsai 大約三十五歲左右。據報導人稱他不屬於 *vinkatsian* 派的，也不屬於 *salian* 派。由於巫師制度受基督教的打擊很大，大部分的人都請醫生看病，生命禮俗的儀式多由基督教的傳教師代替，巫師已不能起作用。否則又有一派新的巫師發展起來。

每個 *vinkatsian* 派的巫師都有自己的神，且不只一位，如 Kerker 竟有十位以

(1) 這個 Kerker 現已去世，並不是本文的報導人之一。

(2) 李卉；1958。

(3) 吳燕和，1965。

上。神才有能力替人治病，巫師僅是神的代言人，甚至是行動者。巫師與神的關係，正像收音機與廣播電臺的關係一樣。電臺節目的內容與收音機無關；同樣的，巫術的高低與巫師無關，其決定因素在巫師身上所附的巫神。

（三）兩者間的相互關係

正如上面所敘述的，筏灣的祭司與巫師是基於不同的因素而產生的。因此，就分類上講，兩者是屬於截然不同的兩類。

雖然祭司與巫師屬於兩種不同的類別，就個人的立場而論，並不意味着身爲巫師的就不能兼任祭司。相反的，筏灣的社會中有不少身爲巫師而有祭司的例子，特別是家庭祭司。所以如此，是因爲一個人同時具有“神力”和“知識”的緣故。同時，兩個條件並不互相衝突。當然僅具有巫師或祭司的人也大有人在。

部落祭司的產生是靠巫師的神卜而決定。由此，我們可以推知只有巫師才具有“測探”神的意志的本領，祭司却沒有。甚至我們可以說巫師可以由神的意志而任命部落祭司。祭司所能做的只代表部落或家庭向神奉獻而已。再從祭祀單位觀察，家庭祭司代表家庭，部落祭司代表部落均受祭祀單位的限制；巫師所執行的祭祀多半是屬於個人性質的，不受單位限制，巫師既可在本部落“執業”也可以到他部落去，所以是超家庭、超部落的。

四、各 種 祭 祀

在這一章裏，筆者打算敘述筏灣村排灣族實際的宗教活動。實際的宗教活動表現在各種祭祀上，由於祭祀的單位⁽¹⁾不同，祭祀的性質也就因之而異。筆者以此而分爲：1. 有關部落的祭祀，2. 有關家庭的祭祀，3. 有關個人的祭祀等三個敘述單位。如果一個祭祀分屬於不同的兩個祭祀單位，則以較大的祭祀單位爲敘述單位。讓我們先從部落講起：

（一）有關部落的祭祀

部落是因地緣關係而建立的社會羣體，這個觀念在筏灣是適用的，居住在筏灣範

(1) 關於祭祀單位，筆者認爲應該從兩方面觀察：1. 主持祭祀者所代表的範圍；2. 祭祀受益人的範圍。准此，祭祀單位就好劃分了。

圍內的人都有“we group”的感覺。具有部落性的祭祀有下面幾個：

1. 選部落祭司：部落祭司出缺時，是巫師以神卜 *batsa?ao* 方式選出來的。選的地點在老祭司的家裏。方法是這樣的：巫師口中唸部落祭司候選人的名字，同時把 *tsaw* 放在塗滿豬油的葫蘆上。葫蘆的表面塗了油非常光滑，而且 *tsaw* 又是圓形，圓的 *tsaw* 在光滑的葫蘆上不易放穩，如果放穩而不掉下來的話，祭司就算選中了。唸一個人的名字放一次 *tsaw*，直到放穩不掉下來為止。

擔任神卜的巫師，必為筏灣的成員，外人是沒有資格任神卜的。最後一次擔任神卜的巫師是 Kerker，選出來的祭司是 Tsail。

2. 五年祭 *maluvə*：並不是每隔五年舉行一次的祭祀，而是連頭帶尾一共五年。計算那一年該舉行祭祀，是由部落祭司負責的。在隘寮南溪南岸的部落，僅 *Supaiwan*、*Padain*、*Makazayazaya* 三個部落舉行；其他的部落均因是後起的部落，故不舉行⁽¹⁾。

五年祭的程序雖然有十一天，但真正的祭祀只有一天。其他的，都是為第十天做準備工作。

舉行的季節在芋頭收穫完畢後，而且已經烤完芋頭了。舉行的日期由部落會議決定。方式是再過幾天就要舉行了。

第一天、第二天準備食物，到田地裏拿甘藷。

第三天舂小米，要舂成粉狀。是為做酒的準備工作。

第四天到田野裏拿木柴。

第五天準備祭祀用的東西。包括 *viak*，細竹 *katsva*、*samts'i*，粗竹竿 *kavajan*，*kalilats* 植物蔓。前三樣的東西是每家都需準備的，且細竹必須帶有竹葉，粗竹竿要大家合力去拿，每兩人可以抬一根，這種竹竿要越長越好，且頂端必須削尖。筏灣這個部落，分成三個羣體去拿竹竿，回來後各自存放。*kalilats* 則由部落的 *kalaiyan* 負責採集。

第六天由 *kalaiyan* 負責做球 *kapoluy*，共做九個，以 *kalilats* 纏成。

第七天做酒，每家均做，只是在量上有差異而已。

(1) 小島由道氏認為 *Piuma* 社也舉行五年祭，而不見 *Makazayazaya* 社的記載。見小島，1922, pp. 87-89。

第八天春米是做糕用的小米，舂成粉狀，並做米糕。

第九天殺豬，每家均殺。整理祭祀用的場地。祭祀用的場地共有三處：Vlar，這個地方在 Tutsnok，為 Kaporο 所有；Kavlungan，在 Mashfilit 與 Tavangal 交界處，為 Batskər (Batskər 後與 Balingats 合併) 所有；Balalam，是屬於 Taogado，即 Taogado 家所居的現址。

所謂祭祀用的場地，就是指大家聚在一起在那裏拋球接球的場地（土語叫做 *tatulatan*）。因為這種場地在平常除了供人行走外，不許做其他用途，故是荒蕪的。整理場地的第一步是清理雜草，第二步是搭接球用的椅子 *kakilur*。椅子是用木材建成的，形狀像高架的有靠背的長椅子。共有四張，圍成方形，中間的空地是留給拋球人的。每張椅子高約兩米，長約九米，兩端有梯以供上下。第三步是打Y形木樁，木樁的用途，在中午休息時掛球。第四步是整理 *vavlitsan*，這是一個方圈，以石頭圍起，約高一百公尺，寬 1.5 米，長兩米，等接球 *tulat* 完後，專門存放接球用的竹竿碎片。*vavlitsan* 在 *tatulatan* 的旁邊。

第十天是真正祭祀的日子。這天早上吃過早飯後，舉行一次祭祀，主祭者是女性，以每家人員擔任為原則，祭祀的地點在每家的 *kakijavayan* 前面的空地上。先此，男人在屋前的石樁傍插竹子，這種竹子帶有葉子，插的越多越好，意義是替埋葬在外的鬼遮蔭。完後就回到屋子裏來，由婦女主持祭祀。祭祀用的東西有：祭祀的道具如小刀、豬骨，*viak* 酒等。主祭者告訴祖先今天舉行五年祭，請他們不要搗亂；完後再到屋外祭祀。

中午時，每家的庭前以及屋後，墓地傍均需要放米糕 *avai* 以供祖先，放的數目每邊均有五個或三個。到傍晚時分把屋內外的米糕撤去，然後拔去細竹。

早晨每家祭祀完後，接著就是公眾的活動。三個祭祀場所早在舉行部落會議時決定了取球的人 *saskolan*, *saskolan* 必須為該區的居民，先到該區 *valyvuluy* 的家裏舉行 *babolokan* 的祭祀，祭祀的目的是告訴祖靈要到 *palakalai* 家裏去取球了。經過這個儀式後，三地的取球者分別到 *palakalai* 的家裏去。

部落的 *kalaiyan* 於這天早上把編好的球送到部落的 *palakalai* 的家裏。由於部落的 *palakalai* 共有兩位，送到那一家均可，另外的一位 *palakalai* 必到這一位的

家裏來。祭球的儀式 *kiavay* 就在部落祭司的家裏舉行，就理論上講，祭球時只可三人在場，*kalaiyan* 及兩個部落祭司，其他的人是不准在場的。所以如此，因為怕人多了，容易打噴嚏的緣故。有人當場打噴嚏，就違犯了禁忌，必得停止這次五年祭。球祭必須由男人主持，如果部落祭司碰巧均為女性，則必須另請其他懂得祭祀的男人主持。祭球時，僅祭三個，每地可以分到一個祭過的球。

三個場地的 *saskolan* 到部落祭司家裏時，球祭已經祭過了。由 *kalaiyan* 及祭司分別的把三組球分給三地的來人。取球者接到球後，以右手提住繫球的繩，直接地回到場地來。那裏人已很多，接球枱上也站滿了人。球到達後，*saskolan* 把球向空中拋，接球枱上的人以雙手扶住竹竿向四周擺動，準備球接到時大聲歡呼，大聲歡呼“這是敵人”！這樣繼續拋接，中午時休息，下午再繼續。中午休息時，把球掛在Y型支柱上。

下午再到場地時，每人要攜帶佩刀一把，等到黃昏結束時，每人拔出佩刀，把竹竿砍斷，所有參加接球的男子輪流砍，直到竹竿砍成碎片為止⁽¹⁾。砍斷的竹子碎片放在 *vavlitsan*。球則由迎球者再送回部落祭司家裏，在那裏停留一夜，第二天一大早由部落祭司再送出部落，到人不經常到的地方，搭一小棚藏起。

球到場後，先由貴族接球，然後按照階級輪流，最後是平民。接到球的人，表示自己幸運。可以把竹竿讓給別人接。一個人並不限定接球的次數。

沒有場地的貴族及平民可以隨便到這三所場地中的任何一所去接球，完全是個人的事，不必集體參加，且僅可參加一處。有場地的貴族所屬的平民，也可不參加該貴族的，而到他處參加。

第十一天由部落的 *kalaiyan* 率領去打獵，以結束五年祭。

綜觀全部的祭祀過程，我們知道五年祭是對鬼的一種祭祀。祭祀的內容共分兩部：以部落為中心而分三地舉行的接球 *tulat*；以家庭為中心的祖先崇拜。

3. 祈雨祭 *putal*：很久不下雨而農作物受到損害時，就需要祈雨。由部落長老會議決定舉行的日期。這天早上，由 *saskolan*⁽²⁾ 到每家收麻 *lakak*，每家一小束，包

(1) 這種砍斷竹竿的舉動與賽夏族在矮靈祭時的折斷“橋樑”的舉動相似，關於賽夏族的折橋舉動，筆者是從陳春欽先生的演講得到的。

(2) *saskolan* 為學徒，僕人，此處當學徒講。由部落會議選出，替部落祭司服務，並學習祭祀知識。以後很可能是祭司繼承人。

括各家團主在內。收齊後交給部落祭司。接着就要準備出發去祭祀，共有三人同去：兩個部落祭司；一個助手。需要帶的物品除了麻外，還有 *viak*、酒、棍子（任何木棍均可）、斗笠 *takuluy*、雨衣 *alavas*。斗笠及雨衣是防雨的工具，每人均需帶。目的地是 Kalotilotil（在部落的正上方）。那邊有個陶壺 *lilitan*⁽¹⁾，就是祭拜的對象之一。祭祀時，一人拿酒，一人拿 *viak* 向空中拋，一面拋一面請求 Blalujan 下雨。酒與 *viak* 均拋完後，穿上雨衣，以棍在陶壺內撓動，並說“會霖死啊”，就跑着回家。

4. 祈晴祭 *papinput*：舉行祈晴祭時，也需要部落會議的決定。地點在 *pala-kalai* 的家裏。請 Blalujan 及 *liltan* 停止下雨，請太陽 *atav* 快點兒出來。
5. 甘薯祈豐祭 *balisi ta vulasi*：多數人家發現種的甘薯長的不好時，就可以舉行甘薯祈豐祭了。這種祭祀也要通過部落會議的。地點在部落祭司的家裏。祭祀時，祭盤內除了放 *viak* 外，尚有甘薯藤及莖。祭的是 Vulavlav，是管理甘薯的神。
6. 驅蟲祭 *balisi ta katuvituvu*：農田裏的小蟲太多，就需要舉行驅蟲祭。這種祭祀也需要部落會議決定，也是在部落祭司家裏舉行的。祭盤內除了放 *viak* 外，尚需要放些死的蟲類。請求壞神不要讓蟲再來。
7. 驅鼠祭 *balisi ta iauts'l*：也是部落會議決定的。地點在部落祭司的家裏，祭祀用具除了 *viak* 及 *lulaun* 內所盛的道具外，尚有死的老鼠，請求壞神把所有的老鼠帶走。
8. 阻病祭 *balisi ta lajah*：若有傳染病快到時，部落會議就決定舉行阻病祭了。地點在村外，即與瑪家的交界處，離現在所行的道路不遠。除了祭祀壞神外，每一個通往外面的路都以茅草夾鐵封起來。封的方法是將兩根茅草插在路的兩旁，然後再以茅草夾鐵橫架在兩根茅草的支柱上。
9. 凱旋祭 *malinatsap*：獵頭回來後，由部落祭司在 *mavariu* 家裏舉行。這個祭祀必由男子主持，若祭司均為女子，則需請別人代替。祭完後祭司走到院子裏講，“要敵人的靈魂到這裏來”。
10. 出獵祭 *mavsuay*：五年祭及豐收祭完後均有部落性的狩獵活動，出發先由

(1) 這個陶壺現已壞了，是農人在開墾時弄破的，據說當事人的眼睛馬上就瞎了。

部落祭司舉行祭祀，請求神給他很多的獵獲品。

11. 獵獲祭 *munalit*：部落性的狩獵活動回來後由部落祭司主持的祭祀，感謝神給他們那麼多的獵獲物。

綜觀上述的祭祀，使我們有了一些概念：(1) 與部落有關的祭祀活動除了五年祭及其附屬的出獵祭、獵獲祭為固定的祭祀外，其他的祭祀活動都是不固定的。兩者在性質上截然不同：前者是固定的，每隔五年必然舉行，其目的在預防發生不幸的事件；後者是突發的，災難來了，想法消災，其目的在事後補救⁽¹⁾。(2) 祭祀雖然是神聖的，但是否舉行却又掌握在世俗人的手裏。

(二) 有關家庭的祭祀

下面所敘述的祭祀都是以家庭為祭祀單位的。主持祭祀的人是家庭祭司。祭祀效果的享受者是所有的家庭成員。雖然有些祭祀日期要部落會議決定，但整個的祭祀活動却與部落無關。

1. 播種祭 *batikavuavuan*：這種祭祀是一年中最早的祭祀。此時芋頭已經種完，種小米的田已經開墾完畢，大致在陽曆一月至二月間。日期由部落會議決定。這天早上，每家在自己家屋內舉行祭祀。先把 *va?ao* 栗，藜 *tulis*，稗 *lumai* 等種子 *usam* 放在簸箕 *vutskul* 內，由婦女主持這個祭祀。祭祀的對象是 Kumakan, Kakijavayan, Taka?os，目的在要求種子發芽發得很好。先在屋內祭，再到院子裏祭，內容完全一樣。最後把屋簷下的石階的石板掀起一塊，將三種種子播進土裏去。

2. 薜成熟祭 *papatiliyaf*：等到薜成熟後就要舉行成熟祭了，時間大致在陽曆六月左右。這個祭祀視每家的情形而定，不需要全部落在統一日期舉行。祭祀的時間是上午，地點在每家的家屋內。先一日祭祀者(女性)到種薜田裏拔出一根 *tulis* 回來，將它掛在屋內，必在祭祀者的前方。祭祀的神有 Kumakan, Kakijavayan 及 Taka?os，感謝他們使 *tulis* 成熟並豐收。祭完後即可開始收穫。

3. 小米成熟祭 *vlikikaokavaya tuhu usam*：這個祭祀的形式與前述的完全相

(1) 英人 Evans-Pritchard 曾把犧牲 (*sacrifice*) 分為證實的 (*confirmatory*) 與贖罪的 (*piacular*) 兩種，L. Mair 再申認為所有的儀式 (*ritual*) 都可以用這種分法 (Mair, 1965: 206-207) 前者大致與定期的祭祀相合，後者大致與不定期的祭祀的性質相合。又李亦園稱前者為基本的，後者為輔助的 (李亦園，1962: 16)。

同。唯一的差別在前者是祭藜。而後者却是祭小米。小米成熟時大致在陽曆九月左右。

4. 小米入倉祭 *sinibablatik tualinokutsan*：等到小米晒乾後，準備收藏時就可以舉行小米入倉祭了。這個祭祀由婦女主持，地點也在自己的家裏。祭祀的目的在求神保護小米耐吃，永遠吃不完。

5. 豐收祭 *masalut*⁽¹⁾：這是一個綜合的祭祀，共有五天，實際的祭祀僅有四天，頭一天是做準備工作。祭祀的目的在祈求、感謝神使生產的效率增加，祈求平安，以及財富增加。簡單的說，本祭祀的目的可分兩方面，即經濟的免於饑饉；平安的免於災禍。

祭祀的日期由部落會議決定，在小米入倉祭之後，全部落均在這幾天舉行。祭祀的地點在每家的家屋內，由家庭祭司主持。

第一天叫 *tsmulu ta katsay*，僅為祭祀的準備工作，如殺豬、採集 *viak* 等；而沒有任何宗教儀式。第二天是栗祭 *balisi ta kiniva?ao tusatsavil*，為今年新收穫的栗祭祀，祭祀的神有 *Taka?os*, *Kakijavangan*, *Kumakan*, *Tulivatsakaf* 和 *Tilalungulan* 等。祭祀的目的在感謝神賜給他們豐收，並且將收穫的成果獻給神。第三天是戰爭狩獵祭，祭祀的對象是武器、*Kumakan* 與 *Kakijavangan*，求他們使自己的武器精良，男人的體格健壯。第四天是 *hibakasimatir*，這一天祭祀的對象是珠子及貝錢，兩者均為裝飾品，族人却認為是財富的象徵。第五天是 *kitatəmtəm*，在這一天內共有四個祭祀連續的舉行。第一個是農具祭 *patəmtəm*，祭祀的對象是鐮刀和掘棒，希望它精良，好用。第二個祭祀是甘藷芋頭祭 *palisi ta vasa ta vulasi*，求神使他們的芋頭及甘藷長的很大。第三個祭祀是豬祭 *palisi ta katsay*，求神使豬長的和河裏的大石頭那麼大。最後一個祭祀是結束祭 *bakavusuay*，告訴諸神豐收祭已經結束，請 *Taka?os* 同到天上。

在豐收祭的幾天當中，每家團主的門前均架有鞦韆，這種鞦韆是架在樹上的，和團主家人結婚時的鞦韆有所不同。凡屬於該團的居民均可自行去打。雖然這僅是個娛樂性的活動，是否意味着豐收祭在以前是以團為單位的。

(1) 關於豐收祭的詳細內容，請看拙著石嵩，1966。(收在附錄一)。

6. 稗成熟祭 *kalalumajan* 或 *kalalumajanaya ulikikaokav tasolavipi?iti*：祭祀的形態與藜成熟祭、粟成熟祭相同，唯一的區別在內容方面，僅只把藜或粟換爲稗而已。

綜觀上述的六大祭祀，使我們發現了其共同的特徵：(1) 這六個祭祀構成筏灣的歲時祭儀，所以以家庭爲祭祀單位，可能與該社會的生產形態有關，他們生產單位是以家庭爲基礎的。(2) 該六祭祀的目的均在感謝過去祈求未來，沒有一件是爲突發的事情而進行補救的工作。(3) 六祭祀中的巫術性成分比較以部落爲單位的祭祀少些。

7. 家屋破土祭：新建家屋開始平地時，得請巫師來主持破土典禮，以巫神的力量告訴該地附近的精靈。這塊地已選爲家屋的基地，請其避開，不要和人搗亂。

8. 家屋落成祭：家屋落成後，得請巫師來主持祭祀，把壞的精靈趕跑，請Kumakan 及 Kakijavangan 進來，保護這一家平安無事。並在 Kumakan 內放置豬骨以示奉獻。

9. 漁、獵獲祭：捕魚或打獵回來有所獲時，在自己家裏舉行祭祀以酬謝神明賜給魚或獸類。

上述的三個祭祀，均爲臨時性的，雖然有兩個祭祀由巫師主持，但均爲事先的預防，而沒有事後補救的性質。

所有有關家庭祭祀的性質均爲事先預防而沒有事後補救的。

(三) 有關個人的祭祀

有關個人的祭祀大致說來與通過儀式(*rites de passage*)相同，一生中的幾個難關得求神保護始通過。若仔細的分，這些祭祀又可分爲兩大類：固定的祭祀，其性質爲防患於未然，也就是說每個人均需經過這些儀式；突發的祭祀，其性質爲補救於事後，事情發生了才舉行儀式補救。讓我們先從固定的祭祀講起：

1. 滿月祭 *tasu?inati*：小孩出生後要見新月以後始可舉行這個祭祀。主持這祭祀的是家庭祭司，是感謝 Salavan 及 Muakai 送來小孩到人間，我們很高興要這個小孩，並求神靈使小孩不要病，快些長大。

2. 結婚祭 *pasa stalip*：婚禮舉行後的次日舉行，主持其事者爲家庭祭司，請求 Salavan 及 Muakai 使新婚夫婦生活愉快，要有孩子，不要離婚。祭祀時，祭祀者站

在新婦夫婦的前面，左右手各執 *talalap* 葉五枚，(每枚葉上均塗有小米飯及熟肉，塗的順序是先肉後飯。將左手的遞與新婦，右手的遞與新郎)⁽¹⁾。再以 *viak* 及 *talalap* 丟向新婚夫婦⁽²⁾。

3. 臨終祭 *bukunat*：人死以後馬上舉行，目的在使其靈魂不要再留戀其配偶，使其到森林裏去。如果配偶早已去世，這個儀式就不需要做了。

4. 葬後儀式 *batavlak*：在家裏舉行，告訴死靈到森林裏找自己的祖靈，不要在外面游浪，以免受惡靈的引誘。

上面所敍述的均為固定性的儀式，就是說每人在某一階段必經的儀式。下面再講的就是突發性的儀式了。

5. 催生祭 *batilaviv*：產婦難產時要舉行這種儀式。難產的原因是 *Salavan* 還沒有把小孩造成，針對這個原因請巫師來，以巫神的力量請 *Salavan* 快些加工，使小孩趕快生下。

6. 絶惡疾祭 *təmumutəm*：人以惡疾⁽³⁾終，怕死靈將惡病遺留人世，使人痛苦。祭祀的目的使死靈將惡疾帶走，以免害人。

7. 治病 *kikapalisi*：生病的原因是死靈在作祟，想要治好，只有用“力量”把死靈驅逐，這是巫師的主要任務。看病的程序很簡單：請巫師來後，讓她坐下，在前面擺些東西如小米、檳榔或貨幣⁽⁴⁾之類，過些時神就會附在身上。神附體的象徵是：起初連打呵欠；繼之混身發抖，連續吸氣，而進昏迷狀態。接着神就來了，告訴大家他是什麼神，並問大家請他來爲了什麼，大家就會向他問某人生病原因，然後請巫神治病。治病的方式多半是曉以大義使死靈慚愧而做罷，下面有幾個治病的例子。

例 1：住在筏灣社的 *Pantil* 生病了，症狀是腰痛，同時講話也不方便。就請 *Tsibul* 治病，神知道了他生病的原因是他的弟弟也是因爲害腰痛而死，現在使其兄得同樣的病。接着責備其弟不該如此，應該以活着時的心情愛護哥哥，以後要安靜的

(1) 新婚夫婦拿的 *talalap* 葉是向 *Muakai* 奉獻的。

(2) 丟 *viak* 及 *talalap* 葉是祝福的意思。

(3) 凡疾病致人死亡後必須行室外葬者均爲惡疾。

(4) 日治時期以後才開始使用貨幣。

在暗處待着，不要再聽壞神 *salmati* 的話⁽¹⁾。

講以上的話時是很快的，並以右手撫摸痛處，使病魔離開人身。

例 2：住在筏灣社的 Kulili 生病了，症狀是頭痛和背痛。其妻請 *Tsibul* 治病。生病的原因是 Kulili 上山打獵時，碰到以前住在平和的人從樹上掉下而死去的靈魂。接着責問該鬼使別人害病不會害羞嗎？並令其好好的在暗處呆着，不要再擾亂別人。

例 3：本社的巫師 Kerker 病了，症狀是心痛，病因經神的答覆知道是：她生第一個小孩後的兩個月，有一天在田地裏工作，遇到在田裏自殺的孕婦。神並責問該孕婦的鬼魂，使別人生病自己不害羞嗎？並令其在暗處待着，別搗亂別人。

例 4：有一個住在大社 Balilajan 的婦女叫做 Likian 的。她是 *Tsibul* 的表姊。得了頭痛與感冒，很久都醫治不好，請別人醫治也無效，她的家人請 *Tsibul* 去治療，共去了兩次。第一次沒有治好，兩個月後又去治了一次。病因是被 Kulili 死後所生的小孩（鬼）愛。巫師和該鬼理論，使他不要再纏着 Likian，她在世上還有丈夫小孩，不可能和他相愛，自己應該尊重些。第二次去時情形就不同了。起初還是好言相勸，結果鬼不聽勸，與巫師起衝突，巫神以刀及火趕鬼；拿刀殺鬼，以火嚇鬼⁽²⁾。結果把鬼趕走，病才好了。

例 5：高燕社 Pada-in 有一個人叫 Blalujan 的，生病了；不吃不喝，昏迷不醒。他的家屬請 Kerker 替他治病。巫師告訴他的家人不要害怕，病不要緊，第二天就會好的。結果第二天真的好了。

以上所引的五個例子，可以使我們對治病有個大略的了解。雖然鬼和人們存在於不同的世界，但鬼的價值觀和人的仍然相同。這是筏灣人所把握的原則，進而和鬼理論。至於以火及刀趕鬼的觀念是筏灣人固有的，或是受漢人的影響，是值得研究的問題。

8. 巫神酬謝祭：每次治病完後，巫師回到家裏後，把所得的報酬拿出來，巫神以此物獻給 Muaki 及 Salavan 以酬謝他們的支持，使巫神有能力治病。

(1) 壞神是專門和人類搗亂的 Pantil 生病的原因，可能就是其弟聽壞神指使的緣故。

(2) 刀是普通的佩刀；火也是普通薪柴的火。

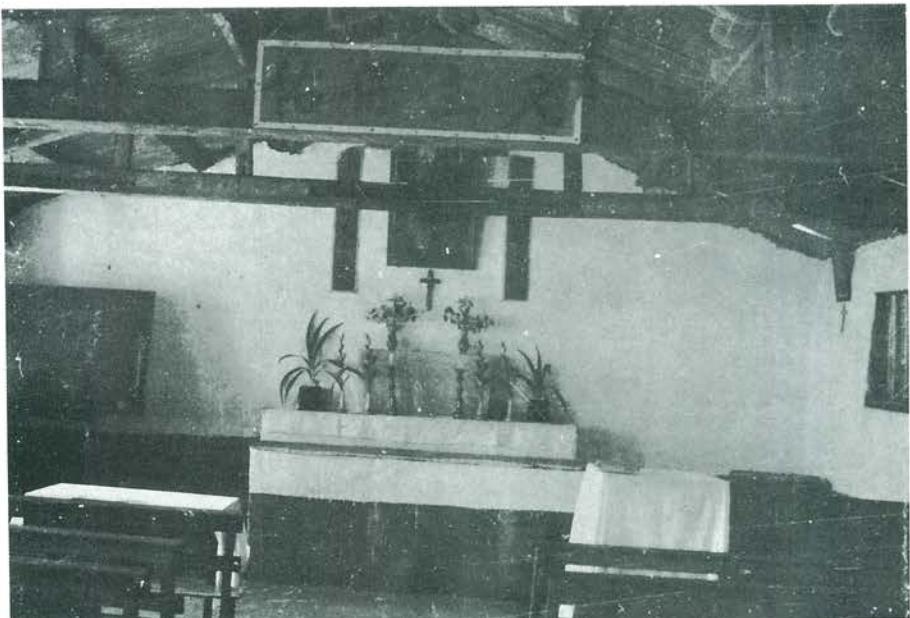
筏

灣

圖版拾玖
Plate XIX

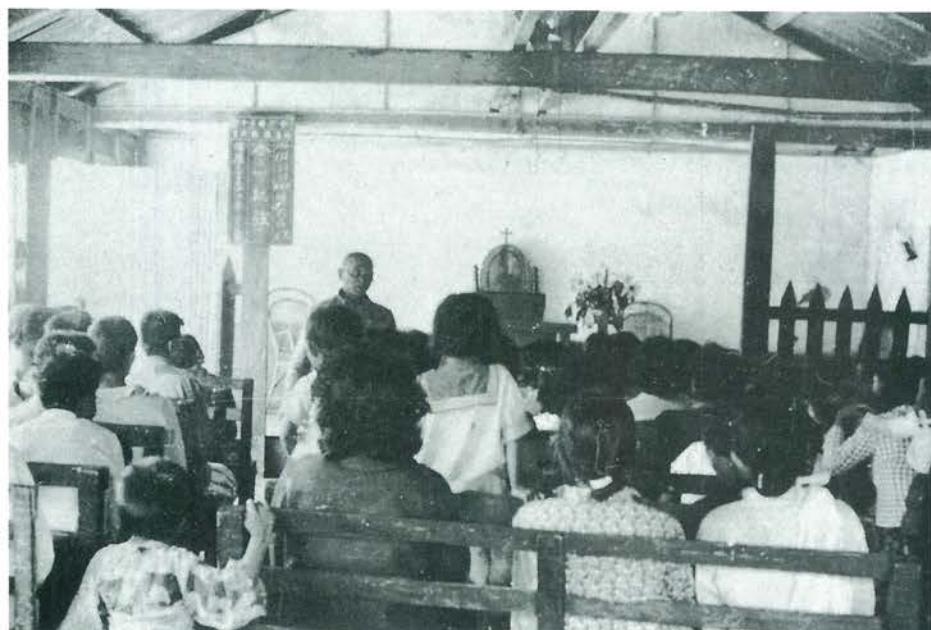


日 常 工 作
左：挑水，右：杵米



光復後基督教傳了進來

上：長老教會的大門 下：天主堂內景



筏澳的禮拜天

上：村民們扶老攜幼的到教堂去
下：他們自己在講道



筏灣的墓地

上：日治時期初實行室外葬的墳墓
下：光復後信奉基督教的墳墓

五、結 論

由於前面的陳述與分析，使我們對筏灣居民的宗教有着較為深刻的認識與了解。下面是筆者對筏灣居民的宗教的概括的分析，並指出其在臺灣土著宗教中所處的地位。

筏灣居民雖然和臺灣本島的其他土著居民一樣，其宗教信仰受基督教的支配，但以拋棄固有宗教信仰的程度而論，恐怕以筏灣居民最為徹底。不但各種祭祀已經停止，祭司及巫師已失去其固有的功用；而且各種禁忌也跟着廢止，不再為居民們所遵守。所以如此，是值得研究的。

其次我們討論宇宙起源的問題。在筏灣居民的固有信仰中，對於宇宙的來源沒有明確的交待。天地日月星辰與諸神同時存在，雖然他們認為衆神之父是太陽，但太陽在神譜裏却沒有地位。Blalujan 或 Taka?os 雖然是最高神，但却不是創造神。Muakai 與其諸姊妹雖然創造了人類，但僅僅人類而已，其他的自然現象都不是他們創造的。

筏灣居民所信仰的宗教是多神的，每個神的職責分明，這種情形和阿美族的宗教有些相似⁽¹⁾。

在筏灣居民的信仰中最突出的一部分是神 *nagmati*、鬼 *tsmas* 二分法的概念。他們有時也以 *tsmas* 一詞概括神及鬼兩個概念。或者說前者是總概念，而後二概念是被分化出來的。無論怎麼說神鬼二概念的截然劃分是客觀的存在着。要明瞭這一點，我們可以在其信仰及祭祀行動內看得很清楚。他們對神鬼的態度不同；對神是虔誠；對鬼却是謹慎的。因為前者可以賜福也可以降禍（集體的），除了懼怕外，虔誠的希望賜福。鬼只能直接或間接的替人們帶來災禍（大部分是個人的），人們只希望小心的避免與其接觸；接觸後又想法如何驅逐他。如果我們從祭祀來體驗的話；豐收祭是祭神典型例子；五年祭却是祭鬼的典型例子。這些都是預防的性質。驅蟲祭、阻病祭、祈雨祭、祈晴祭等都是對神請求諒解的祭祀；和各種治病的祭祀的內容與態度大不相同。有些人說，神鬼概念的截然劃分是基督教傳入以後的事實；因為現在基督

(1) 王崧興，1961。

教的傳教師以上帝為 *nagmati* 的緣故。我認為正因為他們已經有了上述的概念，才為傳教師所借用。不論現在事實如何，至少，筏灣固有宗教系統的建立決不受基督教的影響是事實。能對神鬼觀念做一截然的劃分，在臺灣土著的宗教信仰中除排灣族外尙不多見。

他們對祖靈的概念和對鬼的概念一樣，只分善靈和惡靈，而不分親疏遠近。善靈對人們的威脅不大，惡靈如果人們不接近其死地或墓地對人的威脅也小。由此，我們知道他們對祖靈所持態度雖懼怕但不嚴重。若與泰雅族和雅美族相較的話，他們居於中間。泰雅族認為子孫若不違犯禁忌，祖靈會賜福的，即使違犯禁忌，也可求其諒解⁽¹⁾，由此，祖靈對他們的威脅並不十分嚴重。雅美族認為“*anitu*”仍過着與人相同的生活。*anitu* 常因一時未慣新環境，念念不忘家園，有時竟回來帶家人靈魂前往作伴。一切的疾病及死亡，均係因此而起⁽²⁾。由此，祖靈對人的威脅十分嚴重。若依祖靈對人威脅的程度又排列各族對祖靈懼怕的程度的話，則雅美族排第一，最大；排灣族第二，居中；泰雅族第三，最小。

巫師與祭司同時存在於筏灣社會裏，也是排灣族宗教特色之一。他們認為祭司交通的對象是神，而巫師及巫神所對付的是鬼。因之祭司的態度懇求性的，話也是間接的，巫師則不然，他的強勢是十分強烈而明顯的。這種現象也見於泰雅⁽³⁾、阿美⁽⁴⁾諸族。就祭司而論，排灣、阿美均有家庭祭司，而泰雅族除了 *gaga* 的領袖外，就沒有其他的祭司了。

若就祭祀的宗教性與巫術性而論，筏灣居民的祭祀就比較複雜。當然，巫師們所執行的祭祀的巫術性居多；而祭司所執行的祭祀的宗教性居多。如果我們以請求的態度為宗教性；而以威脅的態度為巫術性的話，則我們可以在祈晴祭、祈雨祭、阻病祭等祭祀中發現許多間接威脅的方式。在許多社會中，這些祭祀多為巫師擔任，而稱其為巫術⁽⁵⁾。筏灣社會却把這些祭祀分給祭司執行，或許是他們認為間接的威脅不嚴重

(1) 李亦園，1962。

(2) 劉斌雄，1959，p. 163。

(3) 李亦園，上引書。

(4) 王崧興，1961。

(5) Firth, 1958。

的緣故。再不然是他們把集體的利益看得較重認為應該由祭司執行的緣故。這就符合了把集體的利益視為宗教，把個人的利益視為巫術的理論。這種以間接的威脅作為祭司與神間交通的手段，在臺灣土著的祭祀中尙不多見。

就祭祀的單位看，筏灣居民的祭祀單位共有三個：部落的，所執行的祭祀多為補助性質的，為了集體的利益，在不得已的時節以請求的以及間接威脅的方式使神諒解。家裏的，所執行的祭祀多為例行的、基本的，且多為與經濟活動有關，這或許與他們以家庭為生產單位有關。個人的，所執行的祭祀雖然我們仍可以分成固定的和臨時的，或者防患於未然的和補救於事後的兩大類；但就個人而論，總認為是：或明或暗有許多難關擺在那裏，與神或鬼的交通無非是想向神求得諒解或向鬼威脅使其就範而已。

總之，筏灣居民的宗教以多神、神鬼分清、巫術祭司同時存在為其主要的特徵。

第十章 筏灣社會的特質

由於前面幾章的陳述及分析，使我們對筏灣的社會有了概括性的了解。下面是筆者的企圖——想用較少的篇幅描繪出筏灣社會的輪廓。

一、游耕農業的經濟結構

筏灣位於本島南部的山中，是一個尚未遷徙的部落。由於位置偏僻，交通不便，居民和外界接觸較少；再加上地勢的影響，使他們仍停留在以游耕農業為主的生產方式下。生產的主要目的在供給生產者本身的消費。在整個的經濟活動中，生產者幾乎與消費者合而為一；因此，生產與消費是主要的問題，分配與交易是次要的問題。生產手段除農業外，尚有狩獵、漁、牧和採集，不過，都是居於次要的地位。近年來，由於政府的積極提倡具有現代經濟概念的經濟活動，如飼養牛羊、種植菓樹、造林等都已在筏灣社會出現；但到目前為止，這些活動對筏灣居民的收入還沒有明顯的影響。

二、血親型的親屬制度

筏灣的親屬制度是血親型的一種，親屬結構受認親法則的影響。對父母輩的親屬的認親採取雙方並重制，父母、兩對祖父母、四對曾祖父母、八對高祖父母就親屬地位講完全相同，不分彼此。對子女採用重長制：重視子女的出生次序而不重其性別；長嗣在衆子女中的地位非常特殊。再就續性言：筏灣居民向上僅追溯到八對高祖父母(40)為止；向下則認到各種的玄孫⁽¹⁾(04)為止；傍系親屬若以堂表兄弟為準，則算到第三從表兄弟(44)。超出了這個範圍就算外人。基於上述的結構情形，我們可以推出該親屬制度的特質：(1) 缺少像繼嗣羣那樣的具體而永久的親屬羣體，有的只是些暫時性親屬羣；(2) 各親屬羣間的成員資格互相重疊，就是說每個各人會同時為幾個親屬羣體的成員。

(1) 包括女性親屬在內。

箴灣人認為姻親與血親屬於不同的範疇，它的形成是依靠婚姻。婚姻存在姻親關係存在，婚姻消失姻親關係也就跟着消失。配偶的選擇有個消極的規定，即堂(表)兄妹絕對禁婚，二從(表)兄妹為原諒婚，三從兄妹為理想婚。由於二從三從兄妹不是唯一的婚配途徑，故無二從、三從兄妹關係的外人亦可結婚，而形成了雙邊的而不是雙系的親屬制度。

箴灣社會雖不行多偶婚，但因配偶死亡或者離婚後而再婚的現象却非常普遍。再婚時，如果前妻(夫)留有子女，再婚者必須離開自己的家屋及其他財產與新配偶共營生活，留下的財產歸與前妻(夫)所生的長嗣繼承；日後與新配偶積下的財產則由與新配偶所生的長嗣繼承。由此，所謂長嗣是以婚姻為單位的；而不是以某一性別為單位。

由於箴灣人重視長嗣，社會地位、家庭財產均由長嗣繼承，造成了長嗣承家負起奉養父母的責任，而行迎偶婚；餘嗣分出，向外另謀發展，行從偶婚或新建婚。由於重長以及婚後居處法則的影響，箴灣居民以主幹家庭為理想型，所以有核心家庭在箴灣社會出現，就家庭循環而論，只是些新的主幹家庭的起點而已。由於箴灣的家庭是個共財的社會單位，凡居住在一個家庭的親屬成員，要比不住在一起同類的親屬成員為親密，故以 *itumakanan* 一詞稱一個家庭內的所有份子；而以 *tsiyulan* 稱家庭範圍以外的親屬成員。家庭除了共財外，還是個社會行動的單位，家庭內每一份子在社會上的行為，由全家人員向社會負責。

三、建立在土地和親屬關係上的社會階層制度

箴灣傳統的土地制度土地為五家地主所有，由於他們採長嗣繼承制，故土地始終集中在五家地主的長嗣手上，其他的人僅有土地使用權。由於土地制度的影響而造成了社會階級制度。大體上說，箴灣的社會階級共分三層：貴族、士、平民。與地主有親屬關係的人⁽¹⁾都可稱為貴族。在貴族之中又依與地主親屬關係的親疏遠近再分為：地主本人的身份最高；其次是地主的兄弟為核心貴族，地主的堂兄弟為二級貴族，地主的二從兄弟為邊緣貴族，三從兄弟就變成了平民。從社會地位的遞變中，我們可以

(1) 三從兄弟的親屬關係除外。

看出貴族與平民的關係。唯獨士的地位特殊，它既不是貴族與平民身份遞變中的必經階級，亦不是貴族的附庸。它的由來已不可考，從社會待遇講，它與邊緣貴族相似。

地主擁有農地、宅地、山林、獵場及河流⁽¹⁾，他們以此雄厚的資本參加生產，完全靠地租等得到生活所需，是個不勞而獲的階級，除此以外他們還可以享受很多的精神特權，家屋及人體的裝飾等。核心貴族是地主的兄弟，他們是其他地主要找配偶的對象之一，多行從偶婚，甚至部落外婚。如果很不巧，必須行迎偶婚的話，地主有義務撥較多的土地給他們，不但够自己耕作；且有多餘的土地與別人合耕。他們不但可以不繳任何稅津，且可享受一些精神上的特權：如紋人形圖案以及室內外的雕刻裝飾等。二級貴族是地主的從表兄弟，他們不能享受任何免稅的義務，只能在名字（人名與家名）方面以及紋身、衣飾方面與平民有別。邊緣貴族是地主的二從（表）兄弟，他們除擁有貴族之名外，別無任何特權可享。平民是地主的三從以及三從以外的兄弟，是個靠自己的勞力賺取生活所需的物資及榮譽。

由於筏灣傳統社會的社會地位的獲得是靠出生的家庭而不是靠後天的成就，又筏灣並不行嚴格的階級內婚，就造成了以婚姻為提高自己子女社會地位的手段：人人都設法找比自己社會地位高的人結婚，而造成了下列的社會現象：

1. 女子願意放棄多得聘禮的機會而與比自己社會地位較高的男子結婚，平民或較下層的貴族甚願意與未婚的男性地主姘居。
2. 男子願意付出比與自己地位相同的女子結婚時較高的聘禮，而造成他們有節約聚財的習慣。
3. 長嗣為了找尋比自己社會地位較高的人結婚，而放棄自己應繼承的家屋行從偶婚或新建婚。
4. 若婚姻雙方當事人均為地主長嗣，這是最理想的結婚對象，而造成各自繼承自己家庭的雙繼婚。

四、以宅地為中心的團主制度

土地包括農地及宅地為地主所有，平民及一般貴族無論是耕地或造屋事先必得徵

(1) 並不是所有的地主均有獵場及河流。詳見經濟章。

求地主的許可。凡家屋建築在某一地主的宅地上，居住在該家屋內的家庭成員就屬於這家地主所管轄，因而形成了一個以地域為基礎的社會羣體。由於筏灣的地主均有宅地，除了一家以外，宅地的數目均在兩塊以上，每家地主合所有宅地內的居民為一團體。因而這個團體雖然具有地域性，但並不限於一個宅地單位。這個團體，筏灣居民沒有固定的名字稱呼它，日人稱之為黨；林衡立稱之為團⁽¹⁾。團的主人就是團主，也就是有宅地、居民的地主。團民有至少需耕種一塊團主的土地的義務，且團民需要農地，而團主無法供應時，必得經過團主的介紹向其他有多餘土地的地主請求土地。就居民言，每個家庭僅有一個團主，但可以有兩個或兩個以上的地主。團民與團主的關係，除了耕地必須納地租外，還有一些地主與佃農間所沒有的權利義務。

1. 團民必得每年向團主服勞役若干日。
2. 團主生長嗣時，團民必得以兩把粟穗為賀禮。
3. 團主或團主的長嗣成婚時，團民必得以兩把粟穗為賀禮，
4. 團民的子女成婚時，團民須以所得聘禮若干獻給團主。
5. 團主有隨時處理團民財產的權利。
6. 團主有義務替團民解決糾紛，以安定團內的社會秩序。
7. 團主有替團民主持個人盛典的義務。
8. 團民殺人時，團主有義務替團民賠償土地給受害者的團主。

綜上所述，我們知道這些關係是基於宅地而發生的，又筏灣的親屬制度因受其認親法則的影響，除家庭外，沒有具體而永久的親屬羣體，而缺少維持社會秩序的功能。這個缺陷由以地域為基礎的社會羣體的團來代替。

五、多領袖的政治制度

團對內確具政治意義，由於筏灣人口過多⁽²⁾，且有五個團，因而造成了大於團的地緣組織，那就是部落。構成部落的原則也是基於地域關係，居民資格以常久居住在這個區域內的人民為限；他可能是在這裏出生的，也可能婚姻的關係而住在這裏；

(1) 見部落組織章。

(2) 據現有資料所知筏灣曾有 1,604 人，臺灣總督府，1935，II p. 86，

更有些是因為受不了原來團主的迫害而從其他的部落到本部落來尋求政治庇護的。不過，這些避難者事先必須得到五家團主之一的許可，否則他們是得不到這個部落的保護的。由此，我們可以看出，團民是構成部落民的必備條件。雖然居民由於居住在這裏的過程不同而分成三大類型，但他們所享的權利與應盡的義務却沒有因上述的不同而受到影響。

部落是一個共同防守、共同復仇的政治單位，就組織講要比團複雜些。就理論上說，筏灣的五家團主都是這個部落的統治者；雖然在社會地位上 Taogado 家要高於其他的四家，但政治地位上，這五家却是相等的。實際上，一切政事的推動却由部落會議選出的部落將相負責。部落會議是部落的決策機構，由每個住宅區所選出的長老組成，部落會議也由部落將相主持。部落將相以及部落會議的長老都是終身職。

實際的政務由部落將相推動，關係着整個部落禍福吉凶的祭祀却由部落祭司負責。部落祭司由巫師用神卜的方式選出，任期也是終身的。

六、分清神鬼概念的宗教信仰

筏灣的宗教是多神信仰。雖然他們以 *tsmas* 概括神鬼兩個概念；但神 *nagmati* 及鬼 *tsmas* 的性質是截然不同的。就發生及性質說，神是太陽的兒子，由他們統治着整個的宇宙，神既可賜福與人；同樣的，也能降禍與人。神的賜福與降禍全靠人的行為而定，若人的行為合於神的意志則賜福；否則降禍。鬼是人死後變的，由於善終與兇死的不同，故鬼也有善惡之分。善終之人變為善鬼，到森林深處的祖先那裏過着類似人類的生活。兇死的人變成惡鬼，在死的地點遊蕩，由於他很寂寞，欲找人作伴，故使他人死亡。即使善鬼，若人們在路上遇到，由於人鬼不同，也會使人生病的。總之鬼會使人生病。再就人類與其交通的性質說，由神能賜福又能降禍，故人們對其既敬又怕，在這種心理狀況下，人們對神的態度是尊敬的，與其交通時的態度是虔誠的，與神交通的人物是祭司。由於鬼僅能使人生病，故人們對其只有害怕，在這種情形下，人們使出賄賂及壓制的手段而使鬼就範，與鬼交通的人不是常人而是具有法力的巫師。

在筏灣的宗教系統中，人的地位是不太清楚的。神只創造了人的靈魂而不是肉

體，還有第一對人的祖先是如何產生的也不得而知。就現實生活中體會，他們認為人的命運雖然在神的安排下由自己選擇；但既經選好的命運，就好像預定計劃一樣，由神控制逐漸實現。由此，人的命運既已決定就無法改變。看病，問巫只是想請巫神指示迷津而沒有改變命運的企圖。由此，筏灣人均為宿命論者。

七、由孤立到開放的社會

筏灣人在沒有接受日人統治以前，雖與外界有交通關係，而受到外來文化的影響；但這種接觸是漸進的，受到的文化影響也是輕微的，可以為其文化體系吸收而不致有消化不良的現象。最顯著的例子是旗人服裝對筏灣的影響，雖然他們採用了旗袍的形式（女裝），但衣服上的裝飾圖樣，仍是筏灣式的；男人上裝，雖然採用了馬褂的形式，但其下裳仍採用短裙。

截至日人統治的晚期，這種局面就被打破了。禁止紋身，禁止行室內葬，禁止地主收稅，否認團主的政治地位，破壞原有的部落組織，是筏灣文化首次遭到全面性的否認。

臺灣光復後，政府實行民主政治及改善山胞生活。村長由村民選舉，山地生活習慣全在改善之列。由於傳教不受限制，基督教新舊兩派相繼在筏灣生了根。這是第二次筏灣文化全面遭到否定。

筏灣文化在這兩次的否定之下，所剩下的寥寥無幾。筏灣的語言，以及筏灣的親屬制度，雖然尚能保存；但由於最近與漢人通婚的例子漸多，久而久之，是否會受漢人的影響，尚在未知之數。由於環境及交通的限制，筏灣人仍以傳統的工具從事傳統的農業；近聞農復會，以及山地農牧局都在注意開發山地，改善山胞農業技術觀念，如水土保持，梯田開闢等。在這種影響下，筆者相信，不久的將來，在知識與環境的改變下，筏灣的經濟將要由為自己消費而生產的經濟情況而變成為市場需要而生產的經濟情況。

由於種種變化，筏灣這個部落，像其他的排灣族部落一樣，現在已不再是個孤立的社會，目前雖仍保有不少獨特的風格，但已成臺灣整個社會的一環，開始與外界休戚相關了。

參 考 文 獻

一、中 日 文

小川尚義、淺井惠倫

1935 原語による臺灣高砂族傳說集，臺北帝國大學語言研究室、昭和十年，東京。

王崧興

1959 排灣族泰武鄉佳平社的家族，考古人類學刊第十三、十四期合刊，民國四十八年，臺北。

1961 馬太安阿美族的宗教與神話，中央研究院民族學研究所集刊第十二期，民國五十年，南港。

1965 日本社會結構的分析，思與言第二卷第五期，民國五十四年，臺北。

古野清人

1945 高砂族の祭儀生活，昭和二十年，東京。

1953 高砂族の宗教生活，昭和二十八年，東京。

石磊

1966 筏灣村排灣族的豐收祭，中央研究院民族學研究所集刊第二十一期，民國五十五年，南港。

1967 評介 John H. T. Harvey & Pin-hsiung Liu 著 Numerical Kinship Notion System, 中國民族學通訊第六期，民國五十六年，臺北。

任先民

1956 記排灣族的雕壺，中央研究院民族學研究所集刊第二期，南港。

1957 記排灣族的一位雕師，中央研究院民族學研究所集刊第四期，南港。

1960 臺灣排灣族的古陶壺，中央研究院民族學研究所集刊第九期，南港。

丘其謙

1962 卡社群布農族的親族組織，中央研究院民族學研究所集刊第十三期，民國五十一年，南港。

伊能嘉矩、栗野傳之丞

1899 臺灣番人事情，明治三十二年，臺北。

李卉

1958 屏東縣來義村巫術資料，中央研究院民族學研究所集刊第六期，民國四十七年，南港。

李亦園

1956a 來義鄉排灣族中箕模人研究，中央研究院民族學研究所集刊第一期，民國四十五年，南港。

1956b 來義鄉白鷺等村排灣族的家族構成，中央研究院民族學研究所集刊第二期，民國四十五年，南港。

1960 北呂宋伊富高族的宗教結構，中央研究院民族學研究所集刊第九期，民國四十九年，南港。

1962 祖靈庇蔭——南澳泰雅族人超自然信仰研究，中央研究院民族學研究所集刊第十四期，民國五十一年南港。

宋文薰（譯）

1955 臺灣考古學民族學概觀，民國四十四年，臺北。

佐山融吉、大西吉壽

1923 生蕃傳說集。

林朝榮

1957 臺灣省通誌稿，土地誌，地理篇，第一冊民國四十六年，臺北。

林衡立

1955 排灣族團主制度與貴族階級，臺灣文獻第六卷第四期，民國四十四年，臺北。

忠村孝志

- 1936 荷蘭時代の蕃社戸口表，南方土俗第四卷第一號，昭和十一年，臺北。
- 岡田謙
- 1938 ブヌン族の家族生活，臺北帝國大學科年報第三十卷第十二期，昭和十一年，臺北。
- 1941 バイクン族に於ける家族，民族學研究，第七卷第三號，昭和十六年，東京。
- 1944 未開成層社會に於ける爲家族，東亞學，第六、七輯，昭和十九年，東京。
- 芮逸夫
- 1953 本系割一臺灣土著各族中西文名稱，國立臺灣大學考古人類學刊第一期，民國四十二年，臺北。
- 1961 遞變的中國家族結構，考古人類學刊第十七、十八期合刊，民國五十年，臺北。
- 凌納聲
- 1958 臺灣土著的宗廟與社稷，中央研究院民族學研究所集刊第六期，民國四十七年，南港。
- 陳文達
- 清 鳳山縣志（臺銀版），臺北。
- 陳正祥
- 1955 臺灣省通志稿，土地誌氣候篇，民國四十四年，臺北。
- 1959 臺灣地名手冊，民國四十八年，臺北。
- 陳奇祿
- 1955 臺灣屏東霧台魯凱族的家族和婚姻，中國民族學報第一期，民國四十四年，臺北。
- 1961 臺灣排灣羣諸族木影標本圖錄，國立臺灣大學考古人類學系專刊第二種，民國五十年，臺北。
- 陳紹馨
- 1950 人口、教育及家族的構成分子，瑞岩民族學調查報告，民國三十九年，臺北。
- 陳清清
- 1961 馬太安阿美族的人口與家族，中央研究院民族學研究所集刊第十一期，民國五十年，臺北。
- 徐人仁
- 1962 排灣族的巫師籍，中央研究院民族學研究所集刊第十四期，民國五十一年，南港。
- 郭朝鑄
- 1969 改善山地人民生活，民國五十八年臺灣省民政廳工作檢討會專題報告，屏東。
- 張耀鑑
- 1955 排灣族之生命禮俗，臺灣文獻，第六卷、第四期，民國四十四年，臺北。
- 連 橫
- 1962 臺灣通史，臺北。
- 黃叔璥
- 清 臺海使槎錄（臺銀本）。
- 台灣警察派出所
- 須知書（歷年積起來的）。
- 臺灣總督府
- 1935 臺灣高砂族所屬系統の研究，昭和十年，臺北。
- 臺灣總督府蕃族調查會
- 1920-22 蕃族慣習調查報告書第五卷，大正九年至十一年，東京。
- 1921 蕃族調查報告書，排灣族，獅設族，大正十年，臺北。
- 臺灣總督府警務局
- 1938 高砂族調查書，第五篇，蕃社概況、迷信，昭和十三年，臺北。
- 劉斌雄

- 1959 蘭嶼雅美族喪葬的一例、中央研究院民族學研究所集刊第八期，民國四十八年，南港。
1965 秀姑巒阿美族的社會組織，中央研究院民族學研究所專刊之八，民國五十四年，南港。

蔣丙然

- 1954 臺灣的氣候，民國四十三年，臺北。

衛惠林

- 1953 臺灣東部的年齡階級初步研究，考古人類學刊第一期，民國四十二年，臺北。
1956 屏東縣來義鄉排灣族民族學調查簡報（社會組織部份），考古人類學刊第五期，民國四十五年，臺北。
1958 臺灣土著社會的世系制度，中央研究院民族學研究所集刊第五期，民國四十七年，南港。
1960 排灣族的宗族組織與階級制度，中央研究院民族學研究所集刊第九期，民國四十九年，南港。

衛惠林、劉斌雄

- 1962 蘭嶼雅美族的社會組織，中央研究院民族學研究所專刊之一，民國五十一年，南港。

增田福太郎

- 1936 阿里山蕃に遺る大家族制の面影，臺法月報第三十卷第十二期，昭和十一年，臺北。

鐘桂蘭、古福祥

- 1961 屏東縣志稿·教育志，民國五十年，屏東。

瀬川孝吉

- 1954 高砂族の生業，民族學研究第十八卷第一、二號，東京。

二、西文

BLEHR, ATTO

- 1963 Action Groups in a Society with Bilateral Kinship: A Case Study from the Faroe Islands. *Ethnology* Vol. 2, No. 3.

BUCHLER T. R. & H. A. SELY.

- 1968 Kinship and Social Organization, An Introduction to Theory and Method, New York and London.

FIRTH, RAYMOND

- 1929 Primitive Economics of the New Zealand Maori, London.

- 1939 Primitive Polynesian Economy, London.

- 1951 Elements of Social Organization, London.

- 1957 A Note on Descent Groups in Polynesia, *Man* Vol. 57.

- 1958 Human Types: An Introduction to Social Anthropology, New York.

- 1963 "Bilateral Descent Group", in *Studies in Kinship and Marriage*, edited by I. Schapera, Royal Anthropological Institute Occasional Paper No. 16, London.

FORTES and EVANS-PRITCHARD (ED.)

- 1940 African Political Systems, Oxford Press, London.

FOX, ROBIN

- 1967 Kinship and Marriage, London.

FREEMAN

- 1960 On the Concept of Kindred, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 91, No. 2.

GOODENOUGH,

- 1961 Review on Social Structure in Southeast Asia, edited by Murdock, G. P., *American Anthropologist*, Vol. 63.

HARVEY, JOHN H. T. and PIN-HSIUNG LIU

- 1967 Numerical Kinship Notation System: Mathematical Model of Genealogical Space, *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica*, No. 23.

HERSKOVITS, M. J.

- 1952 Economic Anthropology, New York.

HOWELLS, WILLIAM

1948 The Heathens: Primitive Man and His Religions, Garden City.
LOWIE, R. H.

1948 Social Organization, New York.

MAIR, LUCY

1962 Primitive Government, Harmondsworth.

1965 An Introduction to Social Anthropology, Oxford.
MALINOWSKI, B.

1944 A Scientific Theory of Culture, New York.
MURDOCK, G. P.

1949 Social Structure, New York.

1960 Social Structure in Southeast Asia, Chicago and London.
RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1952 Structure and Function in Primitive Society, London.
RUEY, YIH-FU

1961 Changing Structure of the Chinese Family, Bulletin of the Department of Archaeology
and Anthropology, National Taiwan University, No. 17 & 18.

SCHAPERA.

1956 Government and Politics in Tribal Societies, London.

附錄一

筏灣村排灣族的豐收祭

(收自中央研究院民族學研究所集刊第二十一期)

豐收祭一詞，是筆者對該村居民所行的 *masalut* 祭祀的漢譯。每年小米收穫完畢後，該村居民要舉行一連串的祭祀活動，祭祀的目的在祈求、感謝農作物的豐收，祈求平安與增加財富。這些活動統稱為 *masalut*。在日人的文獻裏，認為它是關於小米的祭祀活動，稱之謂“收穫後祭”⁽¹⁾。這因為祭祀的日期按排在小米收穫完畢後的緣故。如果我們詳細考察祭祀的內容，我們就會發現它不單是為了小米而舉行的；除了小米外，尚為芋頭、甘藷、戰爭與狩獵、財富、農具等。由此，我們可以說它是一個綜合的祭祀，所以在小米收穫後舉行，可能是因為小米是排灣族人最重視的農作物的緣故。就祭祀的內容及日期而論，它的重要性僅次於五年祭。關於這一點，日本學者也持同樣的看法⁽²⁾。

由於社會的改變，這個祭祀現在已經完全變質，宗教的意味已等於零，繼而代之的是社會與教育的意味。每年於小米收穫後，由村、鄰長及村幹事等開會決定日期，每年兩天：第一天是排球比賽，全村共分兩隊，由青年服務隊與成年男子對抗。第二天開運動會，項目多為田徑賽。這種現象，從表面上觀察似乎是政府推行生活改善的結果。但仔細推敲，原因可以追溯到日治時代。

雖然在日治時代以前，筏灣的居民已開始直接地與外界接觸，但外人的政治勢力的侵入則是日治時期以後的事。日治時代的後期，日人的政治組織在山區已堅固的建立起來，在“一皇萬民”的政治理想下，是不容許排灣式的貴族政治存在，政府嚴禁團主向人民收稅，更否認團主的政治地位。在這種情況下，排灣族的社會組織受到極大的打擊，一些固有的價值觀念，因受外界的影響而開始動搖，不能再支配這個社

(1) 小島由道，1922, pp. 63~64.

(2) 上引書，p. 64.

會。

光復後，政府本着信仰自由的原則，允許各種宗教自由活動，基督教的傳教不再受到干涉，教會的勢力逐漸的打進山區。基督教新舊兩派在筏灣完全站得住腳，大概在民國四十五年左右。在教會有組織及系統的宣傳下，原有的宗教體系全被推翻，又有一些價值觀念被否定或動搖。

豐收祭就在這兩種重要的因素影響下發生重大的改變。據報告人稱：在基督教尚未輸入以前，收穫祭仍舊被維持着，等到人們多信奉基督教以後，都不再舉行原有的豐收祭，繼而代之的是排球比賽與運動會。

下面所記載的是筆者於民國五十四年在筏灣採集的資料，並根據該資料所做的復原工作。由於豐年祭已經停止舉行，報導人專憑記憶，其正確性是值得懷疑的。但他們都參加過這種祭祀，故其報導的資料仍有值得參考的價值。筆者本着要了解現在，必須了解過去的信念，才去做這種復原工作，提供研究排灣文化與社會的諸先進一些參考資料。

一、祭祀的日期與時間

筏灣居民收穫小米前後共有兩次：第一次是正式收穫，因為正式收穫時，可能有些小米還沒有完全成熟，不能收割必得再長些時日；第二次是補充收穫，將正式收穫所遺留下的再行收穫一次。等到全部落都已做完了補充收穫，才算是農閑時期，由部落長老會議決定祭祀的日期，這種日期的決定完全是人為的，不需要神卜，也與月亮無關，因為他們的祭祀活動在白天，且缺少團體活動。決定日期的形式不是說某月某日；而是說從今天起再過幾天。

豐收祭共要舉行五天，這個說法與小島由道的不相符合，他認為前後共有四天⁽¹⁾。所以如此，第一天是準備工作，不舉行任何儀式，或許他沒有把這一天計算在內的緣故。除了第一天外，其他的四天都是正式祭祀的日子。

現在讓我們來討論祭祀的時間。在這四天當中每家並不是一天到晚都忙着在作

(1) 小島由道，1922，p. 161.

祭，每個家庭每天最多做四個祭祀，最少做一個祭祀。祭祀的時間並不長，據筆者估計每個祭祀大約在一個鐘頭一個半鐘頭之間。其他的時間完全是屬於休息與吃喝的了。每天祭祀的時間沒有硬性的規定，凡在這一天之內舉行就合乎要求。所以如此，與祭祀的執行者有關。

二、祭祀所用的物品

豐收祭所用物品很多，現在詳細敘述於下：

(一) 祭祀用道具⁽¹⁾：這些道具並不限於豐收祭專用，其他的祭祀照樣有用。道具的內容有：

1. 小刀 *skunu*：是切祭品的工具，分男女兩種：男性用的頂端是尖的；女性則為平的。這是祭祀道具中惟一有性別區別的。
2. 鐵 *vatulajan*：是普通的鐵片，因為鐵不容易腐爛，取其長久的意義。
3. 篾 *kuav*：籜是不易腐爛的植物，取其長久的意義，很可能的，在鐵器沒有輸入前，籜是唯一長久的道具，有了鐵器以後鐵與藤並列。即普通的籜皮。
4. 豬骨 *tskəlar*：豬的任何部分的骨頭均可，只要一小片，代表豬，是犧牲品。
5. 豬皮 *k'lir*：豬的任何部分的皮均可，只要一小片，代表豬，是犧牲品。

以上這五種物品均存放在竹筒 *lubun* 內。這種竹筒是取一節較粗的竹子製成的，上端是蓋，下部為筒的本身。男女祭祀者不可用相同的祭祀道具，故每家兩份，分別的裝在兩個竹筒內，區別的辦法是把男用的竹筒蓋做一缺口；女用的筒蓋則是完整的。平常這兩個竹筒都掛在每家房屋的主柱後面。

(二) 祭盤 *tilu*：祭盤是盛祀用品的，當然它並不僅限於豐收祭使用，其他的祭祀同樣也可以使用。祭盤由於祭祀者的性別不同而有所不同：婦女用祭盤是長方形的，由木材製成；男子用的則是圓的，以石板製成。

(三) *viak*⁽²⁾：是一種土名叫做 *put* 樹的葉子，形狀與手掌相似。它的功用是包裝祭品的。任何一種祭祀均需用 *viak*，但有關喪事的祭祀所用的不可與其他祭祀的

(1) 祭祀道具吳燕和曾繪有詳圖，見吳燕和，1965, p. 144。

(2) 吳燕和先生稱其為神葉，上引書。

採自同樹，所以一般人家多栽兩棵樹，一棵樹專為有關喪事的祭祀；另一棵則為其他的祭祀用。如果採錯就違犯禁忌而造成不幸 *sikavalav*：不是人畜死亡；就是五穀不豐。在豐收祭的四天祭祀活動中均需要 *viak*，但男女祭祀者不可共用一人採集者，且男祭祀人不可用婦女採集者；故 *viak* 必得分別由兩人採集，其中至少一人需為男性。在存放時，男祭祀人及女祭祀人所用的也應該予以分別，否則辨別不清以致誤用時，也會造成不幸。

(四)米粉糰 *kasolakur*：以今年新收穫的小米舂成粉、製成糰、然後煮熟。它是每個祭祀必備的祭品，在第五日的四個祭祀中，每個祭祀開始時必得更換新的。祭祀用過的米粉糰不可以亂扔，女的則貯藏在特製的竹筒內；男的則扔進灶內。所以如此，是怕老鼠吃掉違犯禁忌而引起不幸的緣故。

(五)祭肉 *k'aluk' aluman*：祭肉即生的豬肉，不論肥瘦，只要一小塊就合乎要求了。這種祭肉僅第五日不用，其他的三天祭祀均需要。

(六) *vinatsiak*：以粟穗的柄部掘成三捆，每捆的直徑約 8 cm，每捆中間插一細竹及 *vua* 葉一片，另外還有一穗小米。把這三捆分佈在一根竹子上，中間的一捆叫做 *tinokur*，兩端的兩捆叫 *vinatsiak*，全部也叫 *vinatsiak*。這些東西是獻給 *taka'os* 的，由其僕人挑、背到天上。

(七)粟穗 *lavatai*：粟穗是今年新收穫的，連柄帶穗掘成三捆，每捆之內插 *vua* 的葉。這種粟在祭祀以後參 *samtsi* 煮成米飯吃，吃過這種飯後，才可以開始吃其他的青菜。

(八) *samtsi* 排灣土語，學名不詳，是一種植物。它的用途如上所述。

(九) *vua*：也是排灣土名，一種植物的葉。它的用途如上所述。

(六)、(七)、(八)、(九)四項物品僅用於第二天的祭祀。

(十) *iayats*，排灣土語，也是一種植物的葉，很小，莖上有刺，其學名不詳。它與 *viak* 混和起來，分佈在祭盤與祭盤前面的空地上。從表面上看，*iayats* 的功用與 *viak* 的相似，實際上 *iayats* 是擦去刀槍上的晦氣。

(十一)豬肉 *k'aluv*：帶皮的肥豬肉，長約六寸，寬約三寸，厚度不等，視豬的肥瘦而定。

(十二)酒 *vava*：一小碗 *kuay*，碗內放一飯匙是預備盛酒用的。僅擺在那裏，並做酒祭，等祭完後仍可飲用。

(十三)鎗 *kuay*：裝火藥的鎗，由外界輸入，是打獵與作戰的工具，並不是獻給神的，而是祭祀的對象。

(十四)弓箭：弓是 *tivlatan*，箭是 *vagla*，也是打獵與作戰的工具，在祭祀中的地位與鎗同。

(十五)佩刀 *takit*：性質和地位與鎗、弓箭相同。

(十)、(十一)、(十二)、(十三)、(十四)、(十五)各項物品是第三天祭祀時應用的。

(十六)榕樹葉 *ta?alap*：與 *viak* 混合而分佈在祭盤及祭盤前面的空地上。排灣人認為珠和貝錢都是榕樹生的果實，所以加榕樹葉於祭壇上，是催神多生珠及貝錢之意。

(十七)珠和貝錢 *kata*、*kalipa*：是祭祀的對象而不是獻給神的祭品，珠和貝錢代表財富，是求神賜給財富。

(十六)、(十七)兩項物品是第四天祭祀時應用的。

(十八)鐮刀 *kaokav*：是主要的農具，它的功用在砍草，也是祭祀的對象。

(十九)掘棒 *vuka*：也是主要的農具，功用在掘地，也是祭祀的對象。

(十八)、(十九)兩項物品是第五天祭祀時應用的。

上述的祭祀用品完全是在豐收祭的四天過程中所應用的。就上述的十九項物品中觀察，我們可以發現他們的相似性而把它們歸納成下列的幾個大類：

甲、按照祭祀用品在祭祀中出現的情形我們可以分成兩大類：

子、普通祭祀用品：在這裏所指的是一些在一般祭祀中均用得到的物品，如祭祀用的道具、祭盤、*viak* 等。這些物品的功能可能不盡相同，但他仍具有上述的特性。

丑、本祭祀特用的物品：這些物品僅限於豐收祭時應用，如 *kasolakur*、*k'alu-k'aluman* 等。在這些物品之中，有每祭祀均需應用者，如 *kasolakur*；也有某些特別的祭祀需要某種特別的物品，如第二天需要 *lavatai*，第三天需要 *kaluv*，鎗、第

四天需要榕樹葉，第五天需要鐮刀及掘棒等。

乙、按照祭祀用具的功用，我們也可以把他們分成四大類：

子、獻給神的祭品：這些物品是請神享用的，如祭祀道具的豬骨、豬皮，每個祭祀均應用的 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman*，第二天應用的 *lavatai*、*vinatsak* 第三天應用的 *kaluv*、酒等。這些都是可吃的或代表可吃的東西。

丑、盛祭品或分祭品的工具：祭盤、*viak* 是盛祭品用的，不過前者是真實的；後者却是想象的。小刀是分祭的工具。

寅、法器：藉着器物所具有的“法力”而達到祭祀的目的或使祭祀的效果更加持久，這一類的器物我們稱之謂法器。祭祀使用法器則該祭祀頗含有巫術的意味在內，但統觀全局，豐收祭具有宗教性的成份更多。宗教性與巫術性在同一祭祀內出現，更證明了 Raymond Firth 的理論，他認為宗教與巫術在基本的要素中是互見的，所以他提倡用“宗教巫術的”或“巫術宗教的”的術語⁽¹⁾。我們所知道的法器有道具中的籜與鐵，第三天祭祀用的 *layats*，第四天用的榕樹葉。

卯、祭祀的對象：祭祀用品的本身就是祭祀的對象，如第三天的武器，第四天的珠子與貝錢，第五天的農具等。武器與戰爭狩獵、珠子和貝錢與財富、農具與農業，這三種關係有一相同的性質，即前者與後者有着不可分的密切關係，故排灣人欲收到後者的效果而祭祀前者。

三、祭祀的執行者

祭祀的執行者⁽²⁾，就是主持祭的人，排灣族人以 *palakalai* 稱之。統觀 *palakalai* 的功能，與一般人所稱的祭司 (priest) 相同，在有關研究排灣的文獻上，日人稱之為“祝”⁽³⁾，國人則稱為祭司⁽⁴⁾。在排灣族人的心目中，*palakalai* 包括兩種性質的人：替大眾舉行祭祀的人，日人以“黨祝”⁽⁵⁾稱之；替家庭舉行祭祀的人，日人以

(1) Firth, 1958, p. 135.

(2) 祭祀的執行者，應為宗教執行者的一部分，關於宗教的執行者見李亦園，1960, p. 404.

(3) 小島由道，1922, p. 54。

(4) 李亦園，1956, p. 70。

(5) “黨祝”一詞是否能够成立，頗有值得研究的必要。關於黨或屬的定義請參看林衡立，1955, p. 53.

“家祝”稱之。就豐收祭的執行者而論，*palakalai* 包括上述的後者。

“家祝”是家庭祭司，既然祭祀的單位是家庭，就原則上說每個祭祀的祭司應該由自己的家人擔任。但祭祀用語、與祭祀的過程不是每個人都熟悉的，不會祭祀的人家，只好請熟知祭祀的人來代替。由此，“家祝”這個名詞又是指擔任主持以家庭為單位祭祀的祭司而言，他與家庭並沒有必然的關係；因為他可以是家庭的成員，同時也可以是家庭成員以外的別人的緣故。

豐收祭這一連串的祭祀，由於祭祀的目的不同，而所需要的祭司也就跟着不同了。就祭司的性別而論，除了第三天的祭祀由男人主持外，其他三天的祭祀都由婦女主持。上述的只是原則性，如果有些人家沒有女性、或有女性而女性不會祭祀而男性由於觀摩而熟悉由婦女所擔任的祭祀的話，男性可以代替女性而舉行祭祀。相反的，婦女決不能代替男性祭祀。第三天的祭祀雖然可以請人代替，但請來的人只可以在一邊指揮，真正的主祭者一定是本家庭的男性成員。如果有的人家沒有男性，則第三天的祭祀仍然得舉行；不過在祭祀時要省去“*mulikisanə?ukalalajaya*”（要變男人）的祭詞，且祭壇上也不放武器。像這樣的祭祀，婦女就可以擔任祭司了，即使婦女擔任也應該由自己的家人擔任；別人無法擔任該祭祀的祭司。由此，可見第三天祭祀的重要性；同時也可以看出狩獵與戰爭在排灣傳統社會活動中所佔的比重⁽¹⁾。

請人來主持自己家裏的祭祀，是一件非常鄭重的事。欲請祭司的人家，必得事先到會做祭的人家去約定，等到祭祀的時候，受託的人會在適當的時間到預約的人家去做祭。一個祭司並不受替人家做祭次數的限制，無論做過多少次，所做的祭祀都是有效的。據報告人稱，在筏灣傳統的社會裏，會做祭的人很多，但不會做祭的人更多，所以每一個會祭祀的人都可以替三、四家人家做祭。祭司唸祭詞時聲音並不大，但到祭結束時，有些人的喉嚨都啞了。由此，可見有些祭司忙碌的情形。

請人家來作祭祀是要給報酬的。請男的祭司則給酒一壺。請女的祭司則給包肉的米糕 *kavai kibur* 五塊，每塊約一斤半重，內有肉三道；或送 *tsinav turatsav* 三個。*tsinav turatsav* 是一種類似構葉的葉子內，包熟肉每塊約半斤重。很顯然的，女性祭司所能得到的報酬較男性的為多，這是因為女性主持祭祀較多的緣故；並不是意

(1) 第三天的祭祀對象是武器，故與戰爭狩獵有關。

味着女性祭地位較高。上敍的報酬只是一個原則性的：富裕的人家可以多給；貧窮的人家可以少給。會祭祀的人並不太計較報酬的多少。

由於請祭司需要報酬，故不會祭祀的人家，在請祭司時只請兩人男女各一。男的擔任第三天的祭祀；女的則擔任其他的祭祀。這種由一個女性祭司擔任第三天以外的其他各項祭祀的現象所以造成，完全是基經濟的因素；而沒有絲毫的宗教因素在內。

家庭祭司毫無神密性可言。據報導人稱：會祭祀的人常常對不會祭祀的人家表示：趕快細心觀摩做祭的過程及祭祀用語，等到自己會了，就免得再請別人。

四、祭祀的過程

豐收祭共舉行五天，就歲時祭儀而言，是一年中最大的祭祀。當我們把搜集的資料與日人記錄相對照時，發現二者的出入頗大，茲先把番族調查報告書的記載抄錄如下：

第一日黨祝對種栗行 *tomapulak towa usam* 祭祀，謂接受栗種之意。即男祝拿 *kitsin*（木製調羹）從甕中取酒，約十次，澆在種栗上，以榕樹葉蓋之，祈求明年的豐收。以後休息兩天，喝酒、唱歌、跳舞。

第二天黨祝在其家內對新栗舉行祈禱，名曰 *smanu bolo boluy bakao*。將糕及肉放在新栗的穗上，以手指沾酒於穗上，再以火燃穗柄，祇求新栗永遠不盡。

第三天黨祝至頭人家，從頭骨棚拿一頭骨，對頭骨灌酒十次，給頭骨吃東西，並說“你應該把你們的親戚朋友全部招待到這裏來”。當天每一家都要招巫⁽¹⁾來，對其人家舉行祈禱，名曰 *isana jaku* 目的在祈求健康。又對家豬舉行祈禱，名曰 *smanu kasay* 目的在長的好，且多生子。對檳榔舉行祈禱，名曰 *smanu lau lawan* 目的在祈求枝葉茂盛。

第四天舉行 *mapuso so²anu* 的儀式，然後大家去打獵⁽²⁾。

(1) 巫可能是祝之誤，因為這個祭祀沒有巫師參加的必要，不過有些巫師也可以擔任祭司的職務，在這種場合他也應該是祭司。

(2) 這段日文資料是劉枝萬先生解釋的，特此致謝。

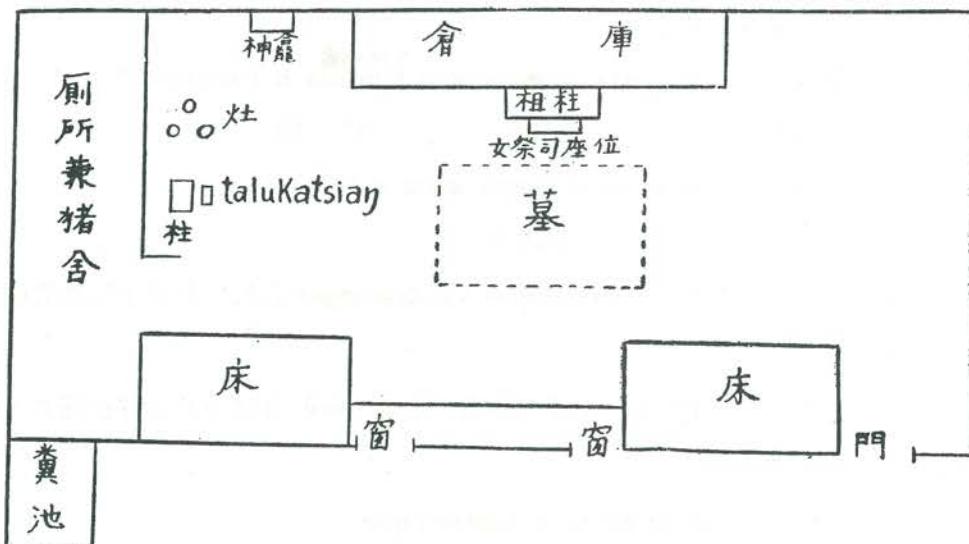
根據筆者的田野資料，豐收祭的各項活動均以家庭為單位，每家的祭祀內容完全相同並不因社會階級的高低或社會地位的差異而有所不同；另一點值得注意的是，雖然每家的祭祀時間可早可晚，但只是偶然的，而沒有社會或宗教的意義。

筆者的田野資料與日人報告的基本差異在於團在該祭祀所處的地位。根據筆者瞭解團在豐收祭中並不佔地位，這是一個以家庭為單位的祭祀活動；日人的報告則認為團在該祭祀中所佔的地位頗為重要，大部份的祭祀活動均以團為單位。這種差異所以造成可能基於下述的幾種因素：1. 方法上的：當時日人所用的方法不太細密，而且調查的時間甚為短促，對排灣族的宗教結構了解較少，因而產生了一種誤解，忽略了“黨祝”同時也可具有“家祝性格”，而把黨祝的“家祝性格”黨化了。2. 報告人的知識不足，這種祭祀活動因受外文化的影響而逐漸變質，筆者所採用的幾位報導人可能對該祭祀的固有真象已無法完全把握。筆者的判斷，第一種因素的可能之性較大，因為筆者最近的研究，團是否構成宗教單位頗令人懷疑。現在筆者把田野所得的祭祀過程，忠實地記錄於下：

(一) 第一天是準備祭祀的日子，土名叫 *ts'mulu ta?atsay*，並不做任何的祭祀。在這一天裏，主要的工作是殺豬，其他的工作如採 *viak* 等也可以在這一天做。禁忌從當天開始遵守。

(二) 第二天開始是真正的祭祀了。因為這一天祭祀小米，所以土人就把這一天叫做 *balisi ta kinivakao tusatsavil*，意謂祭祀今年剛收割的小米。這個祭祀由婦女主持地點在每家的家屋內。

在沒有開始祭祀以前，還有一些準備工作需要做，即佈置祭壇，佈置祭壇的工作由祭司自己擔任，其他的人也可以幫忙。祭壇的佈置是這樣的：每個家屋內都有一根木柱 *kaki?iavayan*，這根柱的位置大致在穀倉的內側，木柱前面有一個座位 *kabulan*，這個座位就是女祭司所坐的，座位的前面是一片空地，也是每個家屋的正廳。在座位之前擺一個木質長方形的祭盤，祭盤的右端放置 *kasolakur*、*k'aluk'aluman* 及 *samts'i*，下邊靠右側則放小刀、豬皮、豬骨頭、鐵及簾等祭祀用品，祭盤的左上方放置 *vinats'a*，祭盤的右下方放置 *lavatai*，*lavatai* 不是直接放在地上而是放在簸箕 *vutsikul* 內。在祭盤的空處以及祭盤前面的空地上，均勻的分佈着切碎的 *viak*。

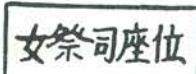


插圖六：筏濺的一般住屋平面圖

Plan of the house of Su-paiwan

切 *viak* 一定的方式，右手執刀、左手拿葉，右手的拇指空出捺住葉子，其他的四指握刀柄而位於葉下，拇指抵住葉再用腕力引刀向上，以刀刃將葉切碎。等到葉子排滿祭盤及祭盤前面的空地後，即可開始祭祀。

++ + vinatsa



插圖七：第二日的祭壇

altar for the second day of *masalut*

祭祀時，祭司面向祭盤而坐在 *kabulan* 處，右手執小刀，左手拿豬皮及鐵、以

小刀刮⁽¹⁾豬皮及鐵口中邊講：

*mulitumumalaya mulibasmalavaya tanusun a kumakan⁽²⁾ a
要講了 要告訴 你 這
kakijavayan⁽³⁾ a buvusam a?ivavav atisa taka?os⁽⁴⁾
這 在天上*

意譯：我現在要請求你們：*kumakan*、*kakijavayan* 以及住在天上的創造種子的 *taka?os*。

至此，將小刀及豬皮放還原處，右手在祭盤內取些 *viak* 並將該葉向背後扔去，如此連扔兩次且邊扔邊說：

*niſun a kumakan niſun a kakijavayan
你 這個 你 這個*

意譯：*kumakan*，這個是你的；*kakijavayan*，這個是你的。

至此，左手把祭盤前面的碎葉拿淨，右手把祭盤內的碎葉拿一部份，走到門口，左手的樹葉丟在門口前面的地面上，右手的樹葉則塞在門口屋簷的石板下，同時口中並唸：

*batikalivaya batatitititivanaya mulibasmalavaya iten tanusun a
到石板 到流水崖 要告訴 我 你自己
buvusam a?ivavav atisa taka?os
在上邊*

意譯：到石板，到流水崖，我要請求你住在上方的創造種子的 *taka?os*。

至此，祭司再回到原來的地方，回來後再加 *viak* 於祭盤上，左手拿鐵及豬皮，右手檢葉向後扔兩次，同時口中並唸：

*niſun tsua kumakan niſun tsua kakijavayan
你的 這個 你的 這個*

(1) 僅做刮的動作，並沒有真正的刮，以下凡遇切及刮均為做動作。

(2) *kumakan* 是排灣族家屋內附屬品之一，一個小形的石函，函內無任何物品，據云是神住的地方，神也稱為 *kumakan*。到底是以神稱函或以石函稱神，是值得研究的問題。

(3) *kakijavayan* 也是排灣族家屋內附屬品之一，是一根木柱，位於家屋的中央但偏門戶的附近，柱上亦有神，也稱為 *kakijavayan*。

(4) *taka?os* 是天神，他創造農作物的種子。

意譯：*kumakan* 這個是你的；*kakijavayan* 這個是你的。

至此，丟 *viak* 至 *vinatsa* 處，口中並唸：

niſun tsua tiluvatsakav⁽¹⁾ *niſun tsua tilaluyulan*⁽²⁾
你的 這個 你的 這個

意譯：*tiluvatsakav* 這個是你的，*tilaluyulan* 這個是你的。

至此，左手將豬皮及鐵放下，並將 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman* 拿起，右手執小刀邊切邊唸：

namatayal ſun namavutsvuts hun tusukinatakuvanan
很重(辛苦)你 很 重 你 從這裏回去

意譯：你帶這麼重的東西從這裏回去一定很辛苦。

至此，左手的 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman* 和右手的小刀均放回原處，並且右手再從祭盤中檢起部份的 *viak*，到門口時將 *viak* 塞到門口的屋簷的石板下，同時口中並唸：

namatayal ſun namavutsvuts hun tusukinasitakuwanan
很重(辛苦) 你 很重 你 從這裡回去

意譯：你帶這麼重的東西回去一定很辛苦的。

至此，祭司再回到原來的地方，坐下後，再加 *viak* 於祭盤上，以右手拿碎葉扔向背後及 *vinatsa* 處，同時口中又唸：

*niſun tsua kumakan niſun tsua kakijavayan niſun tsua
tiluvats'akav tilaluyulan*

意譯：*kumakan*，這個是你的；*kakijavayan*，這個是你的；*tiluvatsakav*、*tilaluyulan*，這個是你們的。

至此，右手從祭盤中拿 *viak* 先丟在 *lavatai* 處，再丟到 *samts'i* 處，口中並唸：

sulavatai its'iu baikaukakavuwaya nusvats'asun tukatukaya
你 (壓得)你呱呱叫 你走到 任何山上

(1) *tituvatsakav* 是 *taka'os* 的僕人，住在天上，他是挑 *vinatsa* 到天上去的。

(2) 也是 *taka'os* 的僕，是背 *tinokur* 到天上去的。

意譯：請你把 *lavatai* 帶去，它很重，無論你走到那裏都會壓得你呱呱叫。至此，右手再拿 *viak*，並向後丟，口中並唸：

ni[un tsua kumakan ni[un tsua kakijavayan

你的 這個 你的 這個

意譯：*kumakan*，這個是你的；*kakijavayan*，這個是你的。

至此，祭司把祭盤內的碎葉全部拿起，至門口，並塞在屋簷的石板下，同時口中並唸：

bainamavatsvuts sun namatayal sun tusukinasitakuwanan

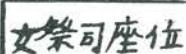
很重(辛苦) 你 很重 你 從這裏回去

意譯：你帶的東西很重，從這裏回去一定很辛苦。

至此，這個祭祀已告結束。祭司回到原處後，將祭祀用的道具收起來放在竹筒內而掛在 *kakijavayan* 的後面。*kasolakur* 放在竹筒內，然後放在沒有老鼠的地方，以免老鼠吃掉。*vinatsa* 則插在屋簷下。*lavatai* 要吃，將 *lavatai* 春成米與 *samts'i* 混在一起做飯，該飯土名叫做 *binakitaruan*。因為沒有太多的 *lavatai* 故 *binakitaruan* 不能算是正餐，多為婦女們食用，雖然如此，家庭內的每個成員均可食用。外人除了①孕婦本人及其丈夫以及②自己家裏還沒有吃 *binakitaruan* 的人外，其他的人均可自由取食非自己家裏的 *binakitaruan*。

(三)第三天的祭祀叫做 *tsimaklip*，與武器、戰爭、狩獵有關。狩獵與戰爭完全是男人的事，且與個人的生命休息相關，所以這個祭祀特別重要，而且禁忌也特別多。這天的祭司由男性擔任，地點仍在每家的 *kabulan*，祭壇的佈置與第二天的大不相同，可能是祭祀的目的與祭司不同的緣故。

祭司不能坐在 *kabulan* 上，因為那是婦女專用的祭祀位置，男性祭司則坐 *kabulan* 的前方，距離沒有一定標準，只要離開它就合乎要求。在祭司的前方安放圓形石質祭盤一個。祭盤的右方放有兩排物品：前面是 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman*；後面則是 *k'aluv*、*viak*、*layats*。祭盤的正前方放有一小碗的小米酒，碗內並放湯匙 *k'itsin* 在祭盤前方的空地上放有刀、鎗、弓、箭等、這些武器都是橫放在祭壇前面的。最後，祭司把 *viak* 及 *layats* 的碎葉撒在祭盤以及祭盤與武器間的空地上。



插圖八：第三日的祭壇
altär for the third day of *masalut*

祭壇的佈置是男祭司的工作，但可以得到其他男性的幫忙，婦女是無法幫忙的，否則祭祀失效，或有更嚴重的後果。

祭祀時，祭司面對祭壇，右手執小刀，左手拿籜及豬皮，邊切邊講：

mulimajatutsu?aya iten timoalay masmalavaya tanuu a kumakan a
要這樣 我們 說 告訴 你 這 這
kakijavayan

意譯：我要告訴你們：*kumakan* 和 *kakijavayan*。

至此將刀及豬皮放回原處，右手從祭盤內拿 *viak* 往身後扔，同時口中唸道：

ni?un tsua kumakan ni?un tsua kakijavayan
你的 這個 你的 這個

意譯：*kumakan*，這個是你的；*kakijavayan*，這個是你的。

時，左手把祭盤前面的 *viak* 拿光，右手在祭盤內拿部份的 *viak*，走到門口，把左手的 *viak* 扱在門口前面的土地上，右手的葉則插在門口的下，同時口中並唸：

batikalivaya batetititivanaya
到屋簷下 到流水崖

意譯：到屋簷下，到流水崖。

回到原處，加 *viak* 於祭盤上，左手再拿 *kasolakur* 及 *k'alu'uk'aluman*，右手拿小刀，作切狀且邊切邊唸：

mulikisanə'ukalakalajaya marakateniva miliyumanatsaya

要變男人 孩子 要去掉(女人的氣質)

意譯：孩子們要去掉女人的氣質，變得更有男人氣概。

至此，將刀及祭品放下，右手拿 *layats* 丟至鎗刀等處，同時口中並唸：

miliyumanatsay marakateniva

要去掉女人的氣質 孩子們

意譯：要去掉孩子們女人氣質。

至此，右手拿 *layats* 及 *viak* 的混合品到門口插在門口屋簷的石板下，同時口中並唸：

numayumayats marakateniva

正在去掉 孩子們

意譯：正在去掉孩子們的女人氣質。

回到原處後，加 *viak* 及 *layats* 於祭盤內。祭司右手籤及豬皮，右手拿刀，邊切邊唸：

tayinayatsaya arubalian avaysa'an silivalivas

已經擦掉了 槍 弓箭 刀

意譯：刀、槍、弓箭上的晦氣都已經擦掉了。

至此，放下左手的豬皮及籤、右手的刀；右手拿一部份 *viak* 及 *layats* 的混合品至門口插在屋簷的石板下，同時口中並唸：

batikalivaya batətitiitivayaya

到屋簷下 到流水崖下

意譯：到屋簷下，到流水崖。

回到原處後，再加 *viak* 於祭盤內，祭司左手拿 *kasolakur* 及 *k'alu'uk'aluman*，右手拿小刀，邊切邊唸：

nusisalaulaya alubalian avaysa'an isubinabumatsayaya

到獵場 鎗 弓箭 瞄得準

意譯：到獵場打獵時，鎗和弓箭要瞄得準。

至此，雙手放下所持品，再加 *viak* 於盤內，然後再拿 *kasotakur* 及 *k'aluk'aluman* 右手執小刀邊刮邊唸：

smuwutuaya tu?ikanasbakakiv tisunajayasvitu

補充 所沒有講的 你要補充

意譯：遺漏的地方請你補充。

至此，這個祭祀已告結束，剩下的祇是整理祭壇了。祭司將 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman* 扔進灶內。將剩下沒有用的以及落在門外地上的 *viak* 檢起塞在屋外或屋內的牆縫裏。這些葉不可遺留在地上，因為該葉被婦女踏到如同踏或觸摸到武器一樣，武器會因此而失靈的。祭祀用過的酒及肉可以吃掉喝掉，僅限男人享用這些祭品，婦女及孕婦之夫沒有享用祭品的機會。武器則放到原來的地方。

(四)第四日的祭祀土名叫 *nibakasi malir*。這天的祭祀是婦女主持的，祭祀的目的在保持、增加財富。在排灣族人的觀念內是保持貝錢 *kaliba* 及珠子 *kata*，這些都是裝飾品。

祭壇的佈置比較簡單，祭司的位置仍在 *kabulan* 處，祭司的前面擺一木質長方形祭盤，盤的右端放置 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman*，祭盤的下端靠近祭司處，放置祭祀用的道具，*kata* 及 *kaliba* 則放在祭盤的上端中央部份。榕樹葉及 *viak* 則放在祭壇附近。在開始祭祀前，祭司先把 *viak* 及榕樹葉混合起來分佈在祭盤的空隙處，以及祭盤的前面。

祭祀時，祭司面向祭盤而坐，左手拿籤和鐵，右手執小刀，邊切邊講：

tumumalaya tasmalavaya tanusun na kumakan mulibakaisiatsavaya

要講了 告訴 你 這 要祭祀

iten tua sulavruan anavnukats anabalutatavak

我們 珠子 創造 開始

意譯：告訴你，*kumakan*，現在我們要開始祭祀創造珠子的神。

至此，雙手放下所持物品，右手拿 *viak* 向後扔兩次，同時口中並唸：

niʃun tsua kumakan niʃun tsua kakijavayan

你的 這 你的 這

意譯：*kumakan*，這個是你的；*kakijavayan*，這個是你的。

至此，祭司左手將祭盤前面的碎葉全部拿起，右手從祭盤內拿部分的碎葉，走到門口，左手拿的撒在地上，右手的則塞在屋簷的石板下，同時口口中並唸：

batikalivaya batətititilivanaya

到屋簷下 到流水崖

意譯：到屋簷下；到流水崖。

回到原處後，祭司再加 *viak* 及 *ta²alap* 樹葉於祭盤上。祭司右手拿 *viak* 扱到珠子及貝錢處，同時口中唸道：

muyitemayalabaya item tuasulavluan anavnəkats

要放葉子 我們 你自己的珠子 創造

意譯：我們要放葉子在你自己創造的珠子處。

祭司者再拿榕樹葉扔到 *kata* 及 *kaliba* 處，並且右手把祭盤內的 *viak* 及榕葉的混合物品拿一部份，走到門口，塞到屋簷的石板下，同時口中唸道：

batikalivaya batətititilivaya

到屋簷下 到流水崖

意譯：到屋簷下，到流水崖。

祭司回到原處後，再加 *viak* 及榕樹葉於祭盤上，左手拿 *k'aluks'aluman* 右手拿小刀，邊刮邊唸：

nu²itsuabatalatalak tuasulavluan majakitəvlavlə

如有人嫉妒而有損害的要求 你的珠子 不要答應

majakitəlukulikulitan

不要聽他的話

意譯：如果有人嫉妒而有損害你的珠子的話，請不要聽他的話，不要答應他。

至此，兩手放下所持物，右手拿 *viak* 及榕葉扔至珠子及貝錢處，同時口中再唸：

kiavayanaya tasibatilok tasibatəmtəm

請注意 加上 補加

意譯：請注意，請你給我們更多的珠子及貝錢。

至此，祭祀已告結束，祭司收祭盤，將 *kasolakur* 放 *k'aluk' aluman* 在第二日準備竹筒內。

(五)第五天叫做 *kitatəmtəm*，在這一天之內要舉行四個祭祀；為農具祭 *pato- mtəm*，甘藷芋頭祭 *balisi ta vasa ta vulasi*，豬祭 *balisi ta katsay*，送神祭 *paka- vsuay*。這些祭祀是連續進行的，四個祭祀統由一個祭司主持，祭壇也共用一個，不過在每個祭祀開始時必須更換新的 *kasolakur* 及 *k'aluk' aluman*，結束時也需要把祭壇上 *viak* 拿淨，不可留下一部份。

祭壇的佈置和第二天與第四天的相似，祭司的位置仍在 *kabulan* 處，祭司的前面置長方形木質祭盤一個，盤的右端置 *kasolakur*，盤的下端放小刀、豬骨等道具。*viak* 則放在祭司的傍邊。祭盤前面的空地上放置掘棒與鎌刀，掘棒與鎌刀的方向與祭盤平行。在祭祀前，祭司先分佈 *viak*，僅分佈在祭盤上面的空隙處，祭盤與農具間的空地上則不分佈。

第一個祭祀是農具祭，祭司者右手執刀，左手執 *kasolakur* 及 *k'aluk' aluman*⁽¹⁾ 邊扔邊唸：

kibatəmtəmyaya item sa vuka sa kaokav nusilajavaya nusitakavaya
祭祀 我們 掘棒 鎌刀 還 找
tavatavayanaya tunavələləmasob
新鮮的樹葉

意譯：我們要開始祭祀掘棒、鎌刀，希望我們能够開墾很大的土地。

至此，放下手中所拿的物品，右手拿 *viak* 的碎葉，先丟到鎌刀及掘棒處，再丟向背後向背後丟時口中並唸：

nijun tsua kumakan nijun tsua kakijavayan
你的 這個 你的 這個

意譯：這個是你的，*kumakan*；這個是你的 *kakijavayan*。

(1) *k'aluk' aluman* 有時候也指豬皮而言，並不一定是生肉，此處即指祭祀道具的豬皮。

至此，右手從祭盤上拿一部份的 *viak*，至門口，塞進屋簷的石板下，並唸：

batikalivaya tatititititivanaya

到屋簷 到流水崖

意譯：到屋簷下，到流水崖。

祭司回到原處，再加 *viak* 於祭盤上，拿 *kasolakur* 及豬皮，右手持刀，邊切邊唸：

kisukinitayanaya nusimalamajajaya kimayaovunalinaya

你要管 砍草 (像)風

意譯：你要管理砍草的事，使我們砍的像風一樣的快。

至此，右手持全部的 *viak* 走到門口，將葉子塞到屋簷的石板下，並且唸道：

batikalivaya batititititivaya

到屋簷下 到流水崖

意譯：到屋簷下，到流水崖。

至此，農具祭結。東祭司回到原處後，將鎌刀及掘棒撤下，換一個 *kasolakur*，重新分佈 *viak* 於祭盤上，開始芋頭甘藷祭。

祭祀時，祭司左手拿 *kasolakur* 及豬皮，右手拿小刀，邊刮邊唸：

mulismanəvasaya iten kimalokaiyuajaya sukitsualay sukiwawuvalam

祭祀芋頭 我們 要像 *kaiyui*⁽¹⁾ 那麼大 照樣 照樣

意譯：我們要開始祭祀芋頭了，希望芋頭長得和 *kaiyui* 那麼大。

至此，祭司手中放下所持物品，右手把祭盤上的 *viak* 全部拿光，走至門口塞到屋簷的石板下，同時口中並唸：

batikalivaya batititititivanaya

到屋簷下 到流水崖

意譯：到屋簷下，到流水崖。

至此，芋頭甘藷祭結束。祭司回到原處後，換 *kasolakur*，重新分佈 *viak* 後，再進行豬祭。

祭祀時，祭司右手執刀，左手拿 *kasolakur* 及豬皮，邊刮邊唸：

(1) *kaiyui* 是一種野生芋頭，但地下莖較大而已。

baimulismanəkats'ayaya iten kimalutakulaya sukitsualam sukivavalam

要祭豬 我們 要像大石頭 照樣 照樣

意譯：我們要開始祭豬，希望我們的豬隻長得像大石頭一般。

至此，祭司放下手中所拿的物品。右手將祭盤內的 *viak* 全部拿完，走到門口，將 *viak* 塞在屋簷下，同時口中並唸：

batikalivaya batətititivanaya

到屋簷下 到流水崖

意譯：到屋簷下，到流水崖。

至此，豬祭已告結束。祭司回到原處後，換 *kasolakur*，重新分佈 *viak*，進行結束。

祭結束祭是豐收祭最後的一個祭祀，有送神的意味在內。

祭祀時，祭司左手拿鐵、豬皮，右手拿小刀，邊刮邊唸：

mulibakavusu?ayaya iten tuatakimasalutan

結 束 我們 這次的豐收祭

意譯：我們要結束這次的豐收祭。

至此，祭司放下手中所拿的物品，右手檢 *viak* 向後扔兩次，並說：

nijun tsua kumakan nijun tsua kakijavayan

你的 這個 你的 這個

意譯：*kumakan*，這個是你的；*kakijavayan*，這個是你的。

至此，祭司從祭盤上拿一部份的 *viak*，至門口，塞到屋簷的石板下，並唸：

batikalivaya batətititivanaya bakavsuasua iten

到屋簷下 到流水崖 完畢 我們

意譯：到屋簷下，到流水崖處，我們要完畢了。

祭司回到原處後，加 *viak* 於祭盤上，右手拿小刀，左手拿豬皮及鐵，邊刮邊唸：

nubasavivikaya iayakamatito iayakamatimtim nabakavsu?ayaya

可以交換 沒有關係 沒有關係 結束了

kisunajay abuvusam atisa taka?os

你 種子 在上

意譯：可以交換，沒有關係，現在就結束了，你這個創造種子而且又住在天上的 *taka?os*。

至此，豐收祭全部結束。將祭盤收拾完畢後，*viak* 可以隨便掃掉。

五、有關的禁忌

雖然我們在前面的字行中已經透露過一些禁忌的消息，但語焉不詳，爲了使讀者明瞭起見。似乎有專門敍述的必要。下面所述敍的都是在豐收祭所需要遵守的，至於日常的禁忌在這裏不準備提及。有一點需特別聲明的是，所敍的禁忌並不是每天都需要遵守的。當然，須要每天遵的禁忌也並不是沒有。

孕婦及夫不可以吃任何有關祭祀的物品，否則會替自己帶來不幸。

在所有的祭祀中，拿到祭壇附近的 *viak*，如未用完，下次祭祀時，不可再用，否則祭祀會失効。

用過的 *kasolakur* 及 *k'aluk'aluman* 不可讓任何動物吃掉，否則會發生不幸。

從豐收祭的第一天開始到第二天吃 *binakitaruan* 以前，是不可以吃任何青菜的。如果吃了，就會遭到不幸。

第二天在自己家裏還沒有吃 *binakitarun* 以前，不可以吃別人家的 *binakitavuan* 否則會遭到不幸。筆者認爲這則禁忌是前則禁忌的延伸，排灣族人把 *samts'i* 也看成了青菜的一類。

第三天的祭祀是需要男人主持的，在祭祀期間，任何婦女不可穿過祭壇；同時，也不許踐踏祭祀用過的 *viak*，否則武器失靈。

第四天一天之內不可以在家裏舂米，否則貝珠及貝錢會破碎。

從上面所述的禁忌來看，前三則是屬於全祭祀的，後四則屬於部分祭祀的。再從上述禁忌的心理基礎看，我們可以把它歸納成五類：

第一類的禁忌建立在祭祀用過的物品不可重用，如果重用就發生對神靈不敬的事情。如此，就會引起神靈發怒而使祭祀失效或遭到不幸。屬於這一類的禁忌有二則：祭祀用過的 *viak* 不可再用；用過的 *kasolakur* 不可讓動物吃掉。

第二類的禁忌建立在婦女身上，他們認爲婦女是不潔的，這種不潔會替祭祀者或

祭祀的目的帶來不良的效果。屬於這類的禁忌僅婦女不可觸及第三天的 *viak* 以及該穿越當天的祭壇。

第三類的禁忌建立在孕婦身上，懷孕為生理的特殊現象，且很危險，故有種種禁忌發生在孕婦身上，多半認為孕婦對別人不利，對孕婦自己不利的例子比較少。屬於這一類禁忌是孕婦及其夫不可以吃祭祀用過的食物。

第四類的禁忌建立在某段時間內不可以吃某種東西，也就是說某種東西在那段時間內對人類有害。屬於這類的禁忌有從第一天起到第二天吃 *binakitaruan* 以前不准吃青菜，第二天自己家裏還沒有吃 *binakitaruan* 以前不准吃別人家的 *binakitaruan*。

第五類的禁忌是建在物品的性質上，貝錢及貝珠是易碎的物品，舂米時杵與臼相擊的力量足以使貝錢及貝珠破碎。故有這種禁忌興起。

六、討 論

(一)

由於上述的種種，我們可以對排灣族的豐收祭有一個相當完整的了解：

1. 由祭祭祀的形式看，它是一個完整而獨立的祭祀。雖然被安排在小米收穫完畢後舉行，但並不意味着它是粟作祭儀的一部份，可說與小米的收穫前祭無關。這種性質與阿美族的 *ilisin*⁽¹⁾、與泰雅族的 *smaato*⁽²⁾ 有點相似。

2. 由祭祀的內容看，它是一個綜合性的祭祀。在這五天的祭祀活動中，除了第一天純粹為了準備而無祭祀外，其餘四天的祭祀項目包括栗祭、戰爭狩獵祭、貝錢珠子祭、~~及~~具祭、芋頭甘藷祭、豬祭、結束祭。由祭祀的項目我們可以推其祭祀的目的：經濟的與安全的。要求感謝神祇賜給他們有效的生產，使他們無饑寒之慮；要求神祇賜給男人們健壯勇敢以及武器精良，以此抵制外禦。

3. 這是一個以家庭為活動中心的祭祀。祭祀的單位是家庭，執行者是家庭祭司，參與者是所有的家庭成員。祭祀與部落的相關性在於舉行的日期由部落長老會議決定。在豐收祭期間，每天全部落每個家庭均舉行同樣的祭祀。除此，這個祭祀似乎不

(1) 王崧興，1961, pp. 155~161.

(2) 李亦園，1962, pp. 20~21.

再與其他社會羣體相關。

(二)

我們要了解豐收祭各項活動的真實意義，首先得把握住整個的祭祀活動，為了這個需要，先列一表：

表冊七 豐收祭的各種性質家庭祭祀

祭祀的名稱	祭祀期	<i>viak</i> 的位置	所 有 數	末節在祭祀 中的位置	祭司的 性 別	祭詞中所出現的神祇
小米祭 <i>balisi ta kinivako</i> <i>tusatsavil</i>	第二日	祭盤及祭盤前面的空地上	三	位於結尾	女	<i>kumakan</i> <i>kakijavayan</i> <i>taka'os</i> <i>tulivatsakav</i> <i>tilalugulan</i>
戰爭、狩獵祭 <i>tsimaklip</i>	第三日	同 上	三	靠近結尾	男	<i>kumakan</i> <i>kakijavayan</i>
珠子、貝錢祭 <i>nibakasimatir</i>	第四日	同 上	二	靠近結尾	女	<i>kumakan</i> <i>kakijavayan</i>
農具祭 <i>tatembem</i>	第五日	祭 盤	二	位於結尾	女	<i>kumakan</i> <i>kakijavayan</i>
甘藷芋頭祭 <i>balisi ta vasa</i> <i>ta vulasi</i>	第五日	祭 盤	一	位於結尾	女	
豬 祭 <i>balisi ta katsay</i>	第五日	祭 盤	一	位於結尾	女	
結束祭 <i>bakavsuay</i>	第五日	祭 盤	一	靠近結尾	女	<i>kumakan</i> <i>kakijavayan</i> <i>taka'os</i>

首先讓我們注意到的是 *viak* 分佈區域的問題。在二、三、四三天的三個祭祀中，*viak* 分佈的區域有兩個：祭盤的空隙處；祭盤前面的空地上。在第五天的四個祭祀中，*viak* 的分佈區域僅在祭盤，祭盤前面的空地上則不分佈 *viak*。前三天的三個個祭祀的頭一節（詳後），祭司必把祭盤前面空地上的 *viak* 以左手拿淨，到門口時，扔在門口前面的地下，在第五天的四個祭祀中則沒有這個舉動。前三天的三個祭祀的共同性是每天僅有一個祭祀；第五天的四個祭祀的共同性是一天之內連續舉行。這兩組祭祀的基本差異在祭祀活動的連續性。有了這種差異，而影響到祭祀細節的差

異。至於祭盤前面空地上的 *viak* 代表何種意義？又把這種 *viak* 於祭祀後扔到門口的地面上又代表何種意義？筆者在調查時沒有得到理想的回答，現在更無法回答這個問題。

再談節的問題。在上述的七個祭祀中，我們都可以發現祭司離開祭壇手拿 *viak* 走到門口，且口中唸唸有詞地把右手拿的 *viak* 塞到屋簷下有時候更同時把左手拿的 *viak* 扔在門口的地下。這種舉動我們暫時叫它做節，它把整個祭祀分成若干段，每段都有其單獨的功能。如果節位於祭祀的結尾，更有結束的意味在內。有一點值得討論的是：屋簷與祭祀的關係。將 *viak* 與其他的祭品都插在屋簷下，這種用意筆者到現在還無法清楚。阿美族認為神從天上降到人間屋頂為必經的道路⁽¹⁾，排灣族人是否有這種觀念則不得而知。

接着讓我們分析祭祀與神祇的關係。從這四天的七個祭祀的祭詞中，我們可以發現他們所祭祀的神。*kumakan* 與 *kakijavayan* 共在五個祭祀中出現，僅甘藷芋頭祭和豬祭他們沒有出現，所以沒有出現的原因可能與這兩個祭祀被夾在其他祭祀的中間有關。*kumakan* 與 *kakijavayan* 每次均同時出現，而且又都是係在每家的家屋內，因此我們可以說二者均為保護神。*taka?os* 僅在小米祭和結束祭中出現，他是創造種子的神，與農業有關。僅在小米祭中出現的神是 *tulivatsakav* 和 *tilaluyulan*，他們是 *taka?os* 的僕人替他把祭品從人間搬到天上，也可以說與農業有關的神。至於其他的祭祀如：戰爭狩獵，財錢珠子，甘藷芋頭，豬等雖然沒有提到特別的神，就以工具或具體的物品為替身了，我們似乎可以這麼說：這是一種還沒有發展到抽象的神的概念的現象。

從祭祀中我們又可以了解他們對神的態度。他們以祭品奉獻給神，以言語請求於神。他們對神的態度直接的只是祈求與奉獻，沒有以法力或言詞來威脅的。

(1) 王崧興，1961，p. 122；吳蕙利，1952，p. 417。

參 考 文 獻

小島由道：

1922 番族慣習調查報告書第五卷第三冊，大正十一年：東京。

王崧興：

1961 馬太鞍阿美族之宗教及神話，中央研究院民族學研究所集刊第十二期，民國五十一年，南港。

李亦園：

1960 北呂宋伊富高族的宗教結構，中央研究院民族學研究所集刊第九期，民國四十九年，南港。

1962 祖靈的庇蔭——南澳泰雅族人超自然信仰研究，中央研究院民族學研究所集刊第十四期，民國五十一年，南港。

吳燕和：

1962 馬太安阿美族的造酒，馬太安阿美族的物質文化，中央研究院民族學研究所專刊之二，民國五十一年，南港。

1965 排灣族東排灣羣的巫醫與巫術，中央研究院民族學研究所集刊第二十期，民國五十四年，南港。

林衡立：

1955 排灣族之園主制度與貴族階級，臺灣文獻第六卷第四期，民國四十四年，臺北。

FIRTH, RAYMOND

1958 Human Types. New York.

MASALUT: AN ANNUAL SYNTHETIC CULT OF THE PAIWAN AT SU-PAIWAN VILLAGE

(SUMMARY)

SHIH LEI

Masalut is a series of ceremonies after the annual millet-harvest, performed by individual families of the Paiwan people at Su-paiwan Village. Some Japanese sources describe the *masalut* as being performed by groups based on political and economical relations, a group priest officiating. But according to my own investigations I have to doubt the reality of this statement. The only ritual group besides the family that existed was the village, and the village as a unit did not perform any ceremony in *masalut*. Since it took place after millet-harvest, some Japanese scholars called it post-millet-harvest-ceremony. When we examine the whole activity of *masalut*, we find that it was a synthetic ceremony including aspects of agriculture, war, hunting and wealth.

The whole process of *masalut* consists of seven ceremonies and lasts five days. On the first day, *ts'mulu ta katsang*, no ceremony is performed and people just make preparations for *masalut*. On the second day, *palisi ta kinivakao tusatsavil*, the gods are invited and prayers for millet are said. On the third day, *tsimaklip* worship of weapons. On the fourth day, *hipakasimati*, *kalipa* and *kata* which represent ornaments of man and woman are worshiped. They were considered as personal wealth. On the fifth day, *kitatəmtəm*, there are four ceremonies following each other. From the first to the last, their names are: *tatəmtəm*, worshipping of agricultural tools; *palisi ta vasa ta vulasi*, worshipping of taro and sweet potato; *palisi ta katsang*, worshipping of pig; during *pakavsuang*, the final ceremony of *masalut*, the gods are sent back.

The practitioners of these ceremonies were the family priests. Every family had its own priest, and each member of the family could act as such. Since the prayer and procedure of these ceremonies were known to few people, some families had to ask the religious expert to come to their home and pray to them. The family priest must be a woman, but on the third day the priest must be a man. If all of the members of a certain family did not know the prayer and the whole procedure of the ceremony of the third day, the family could ask the religious expert to guide a male member of the family to perform.

附 錄 二

筏 澳 村 的 系 譜

凡 例

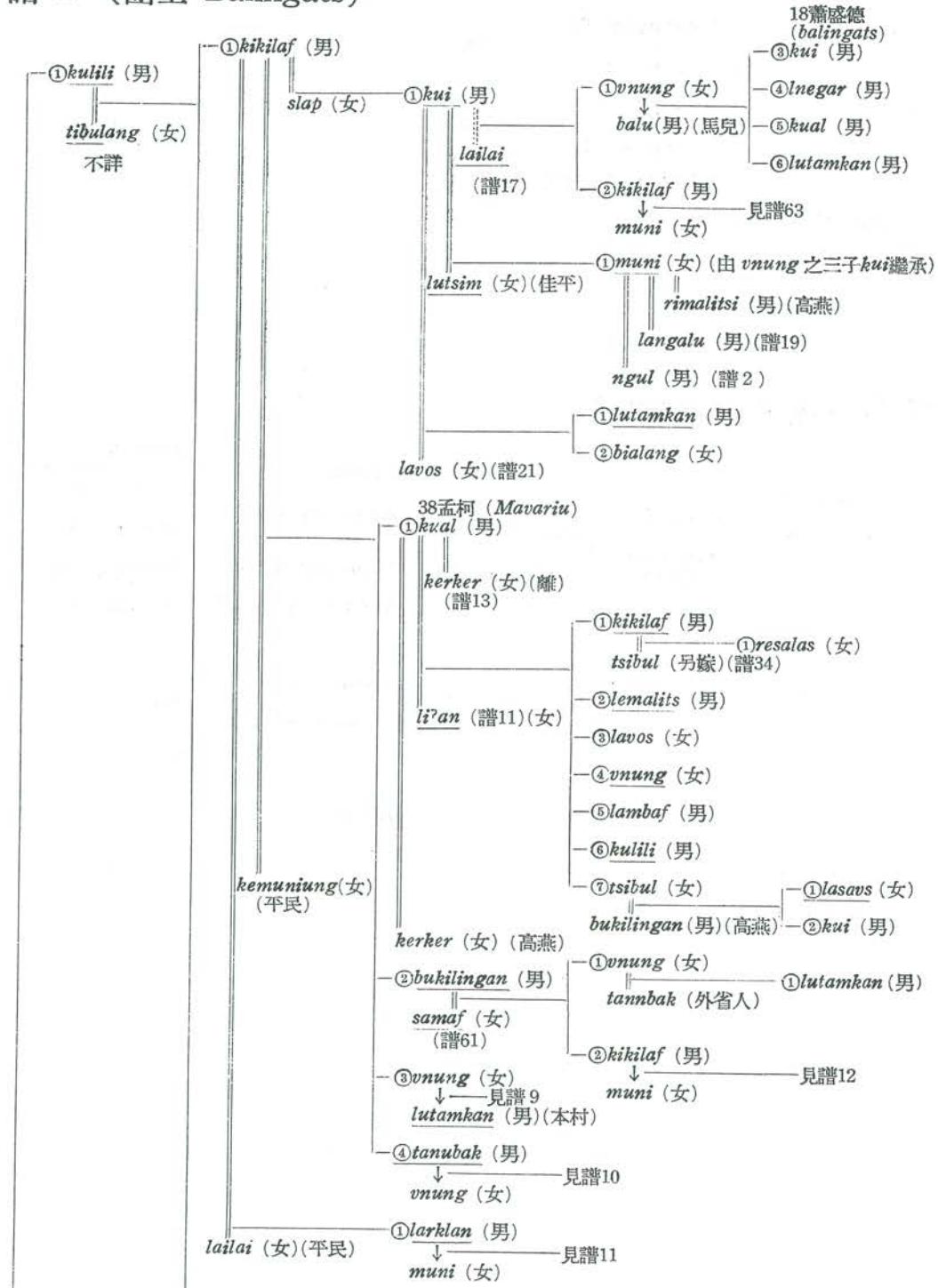
一、本系譜於民國五十二年十一月在臺灣省、屏東縣、瑪家鄉、筏澳村、筏澳巷採集的。由孟柯 Kual 先生口述，陳信忠 Lutamkan 先生翻譯，筆者以羅馬拼音筆錄。又與杜立本 Ribun 先生校正。

二、按照羅馬拼音慣例，字體應為正楷，字首應大寫；但付印時筆者疏忽，印刷廠以斜體排成，且字首亦不大寫。為顧及廠商利益起見，沒有更動。雖與慣例不合，也不至於有太大的影響。

三、本系譜大致與一般系譜相同，相異之處說明如下：

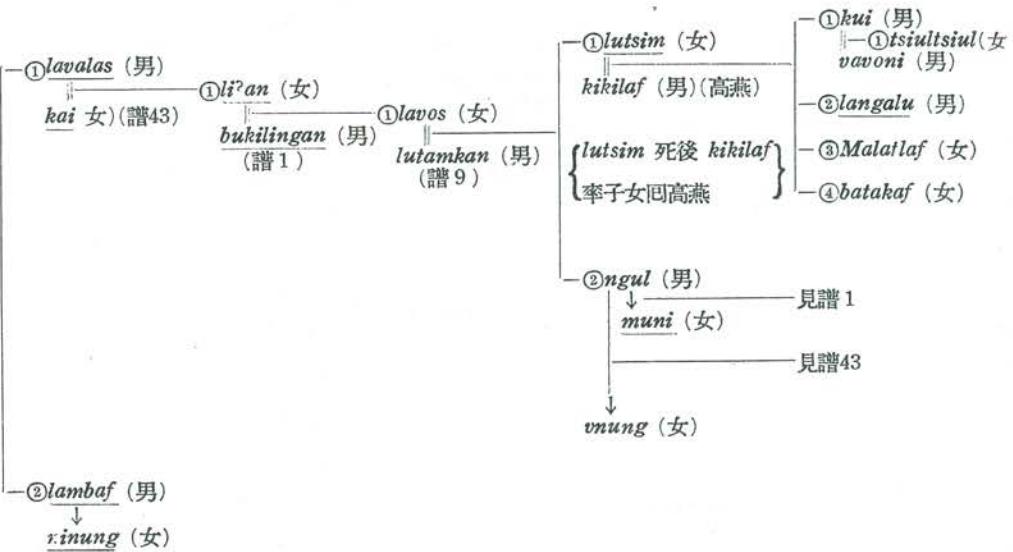
1. 人名下面劃一橫線者表示他已去世。
2. 人名之前的數目字如(1)、(2)、(3)等表示出生序。
3. 在羅馬拼音人名之上加有漢式姓名者，表示這人有戶長身份，由他起為筏澳的實際戶口。漢式姓名之前的阿拉伯數字如 1. 2. 3 等為該戶的戶籍編號。名後括號內之羅馬拼音是這一家的家名。
4. 在兩人名之間有 || 者表示迎偶婚或新建婚，有 ↓ 記號者表示從偶婚，有 || 表示同居關係。
5. 婚姻記號 (||, ↓ 或 ||) 之右有……記號者表示子女為非親生而是領養的。
6. 人名之後有 (譜 ×) 或有 (× × 村) 者表示他是第 × 系譜來的或者從 × × 村來的。
7. 系譜上常有 ____ ? 出現，則表示這個人的名字以及性別無法知道。這種現象多發生在最新的世代裏。

譜 1 (團主 Balingats)





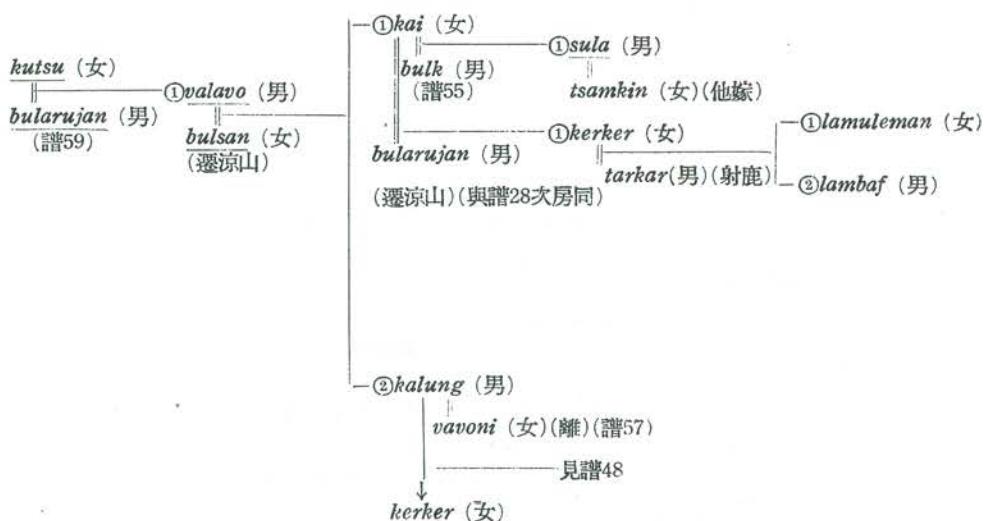
譜 2 (團主 Mavariu)



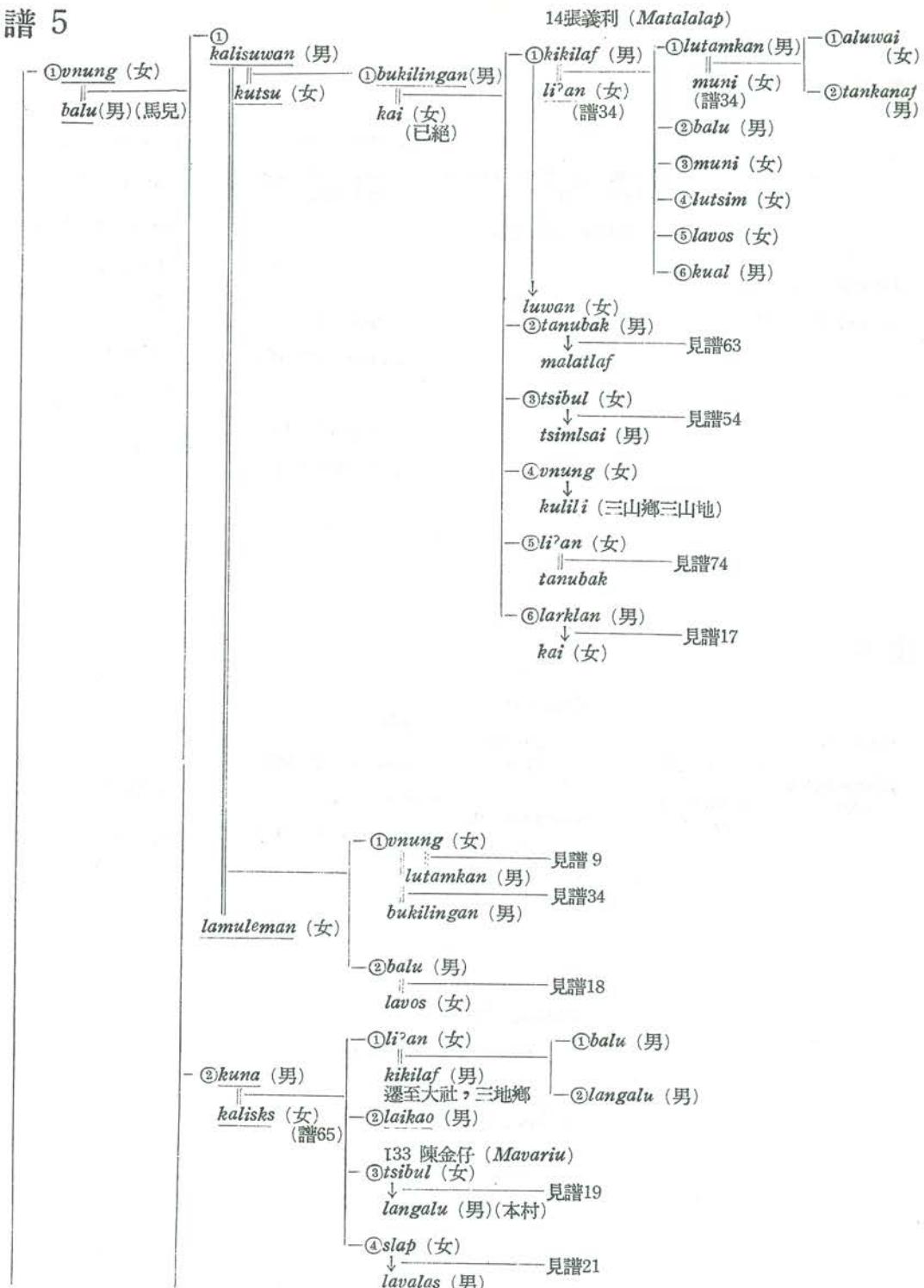
譜 3

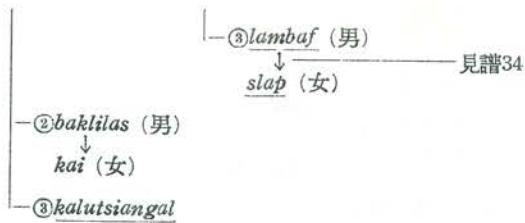


譜 4

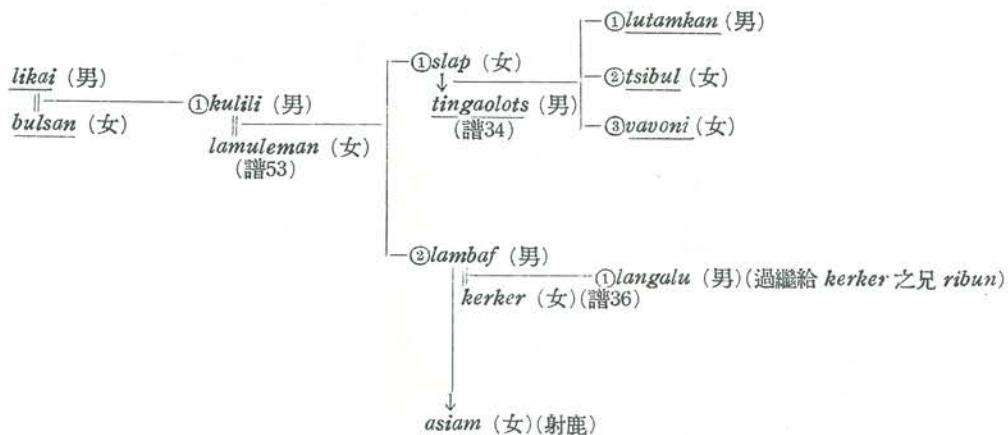


譜 5





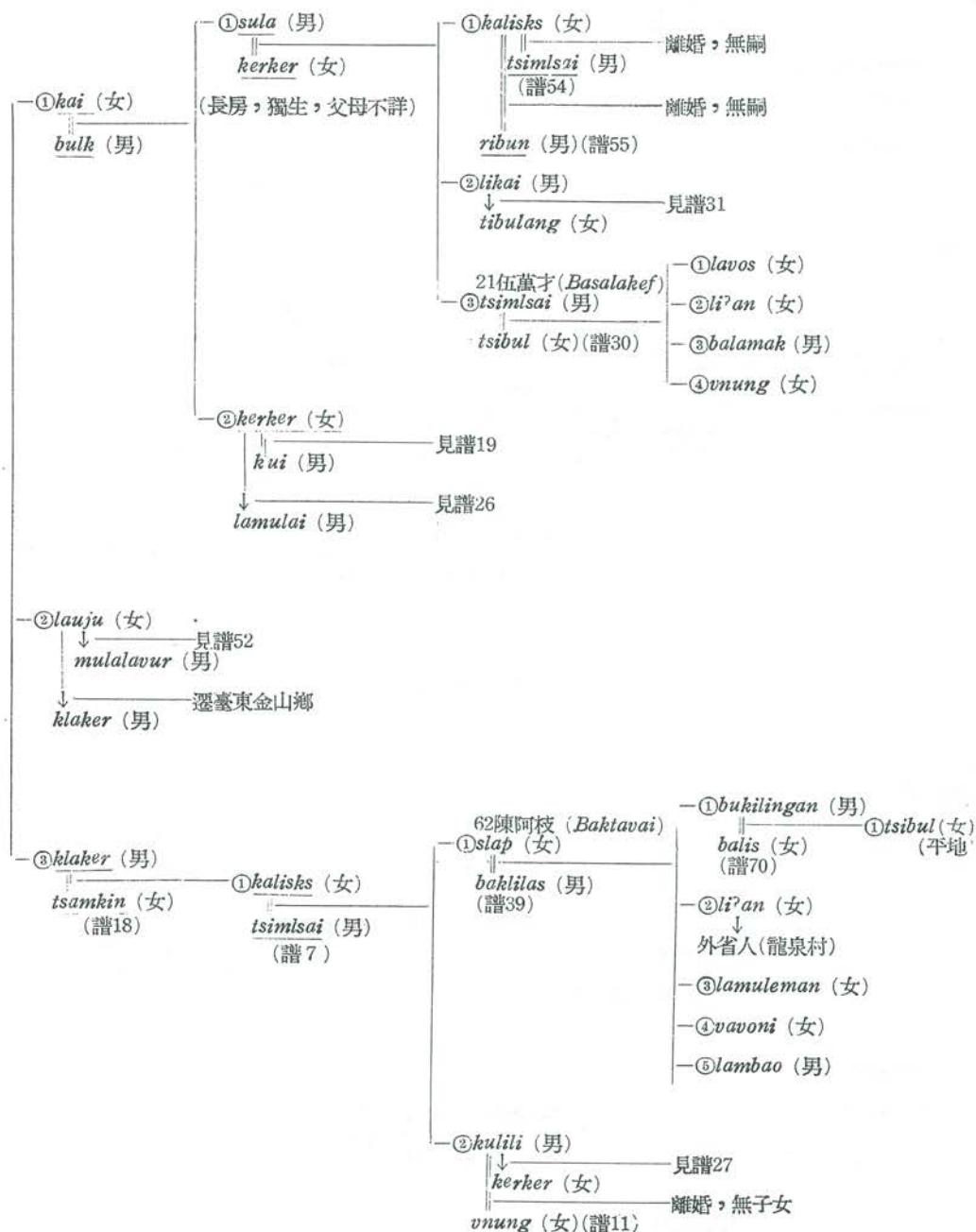
譜 6



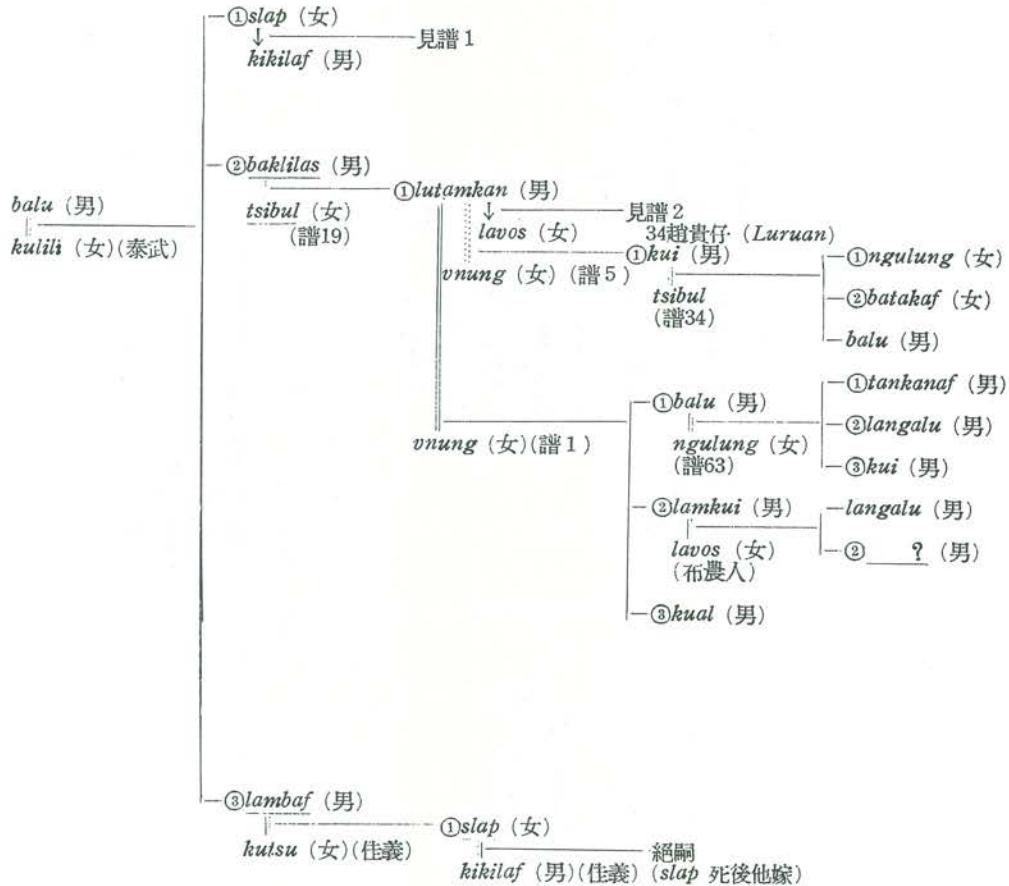
譜 7



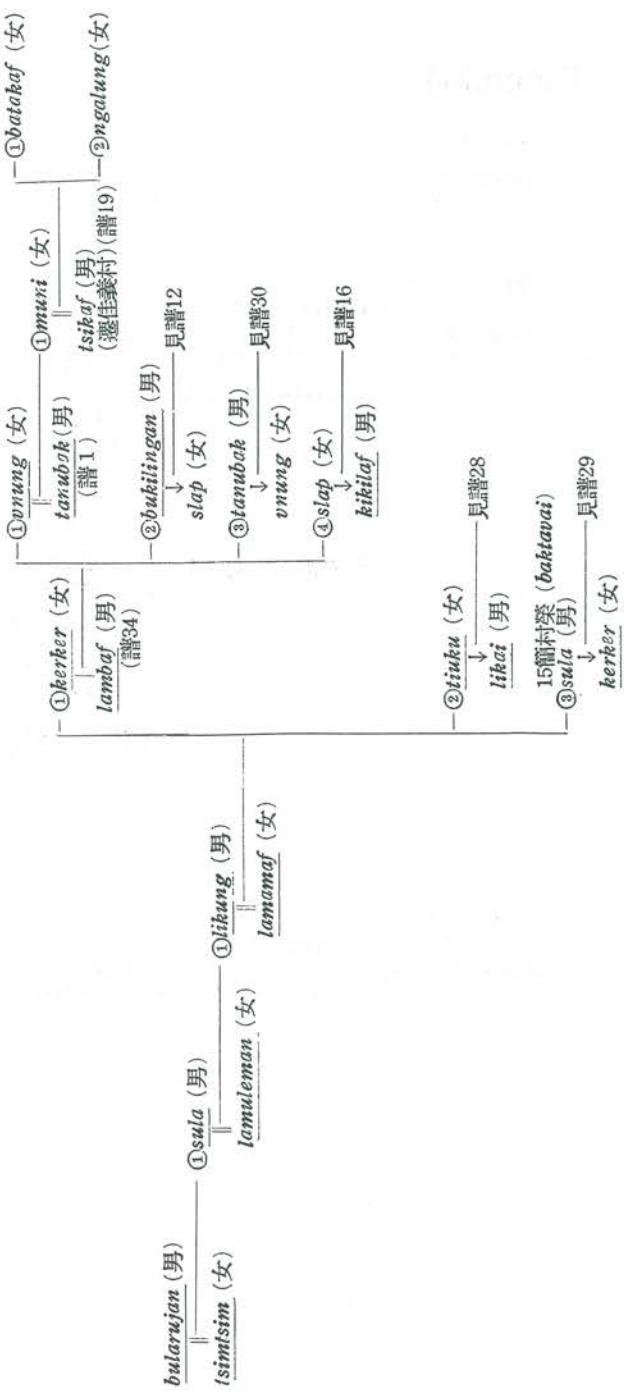
譜 8



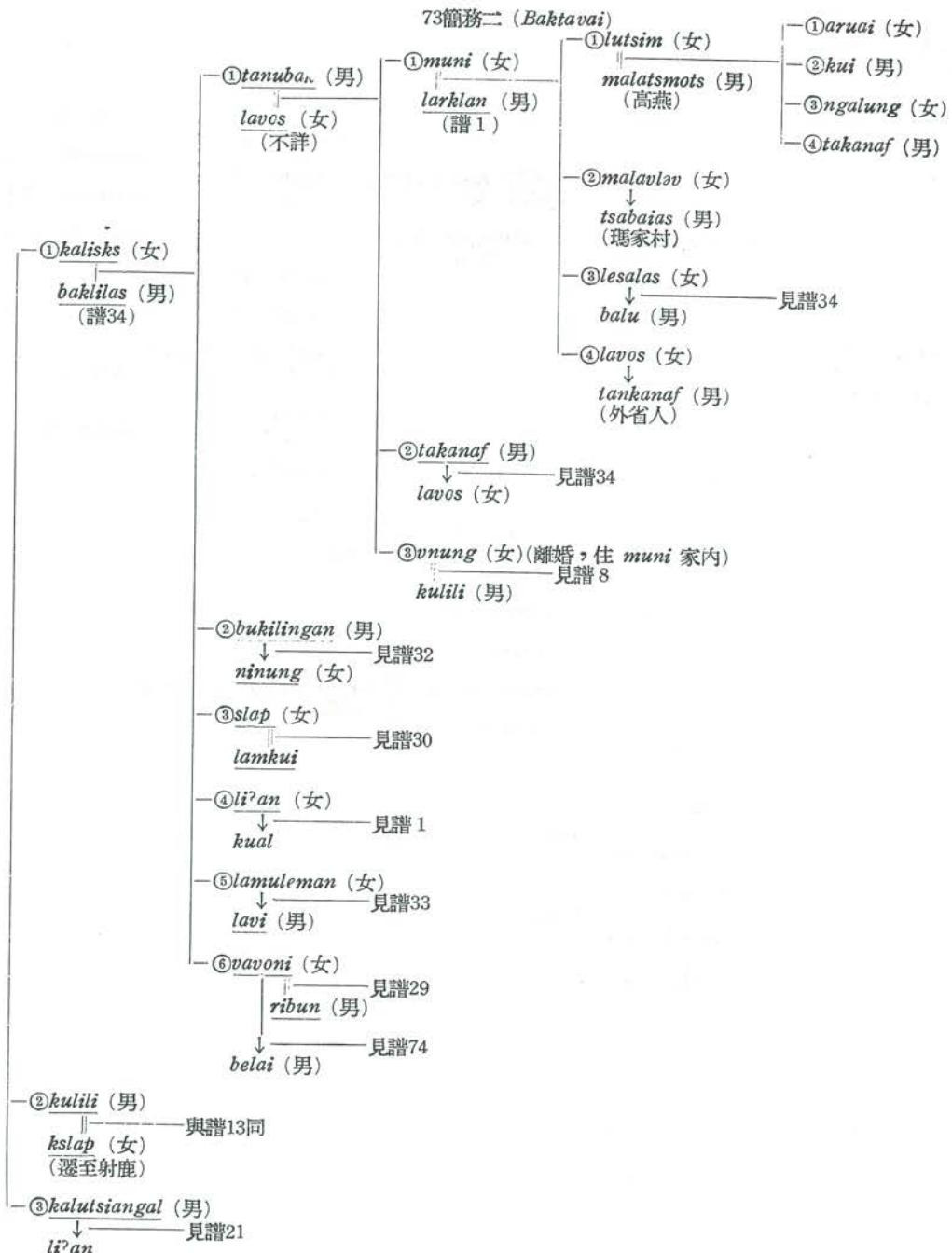
譜 9 (團主 Taogado)



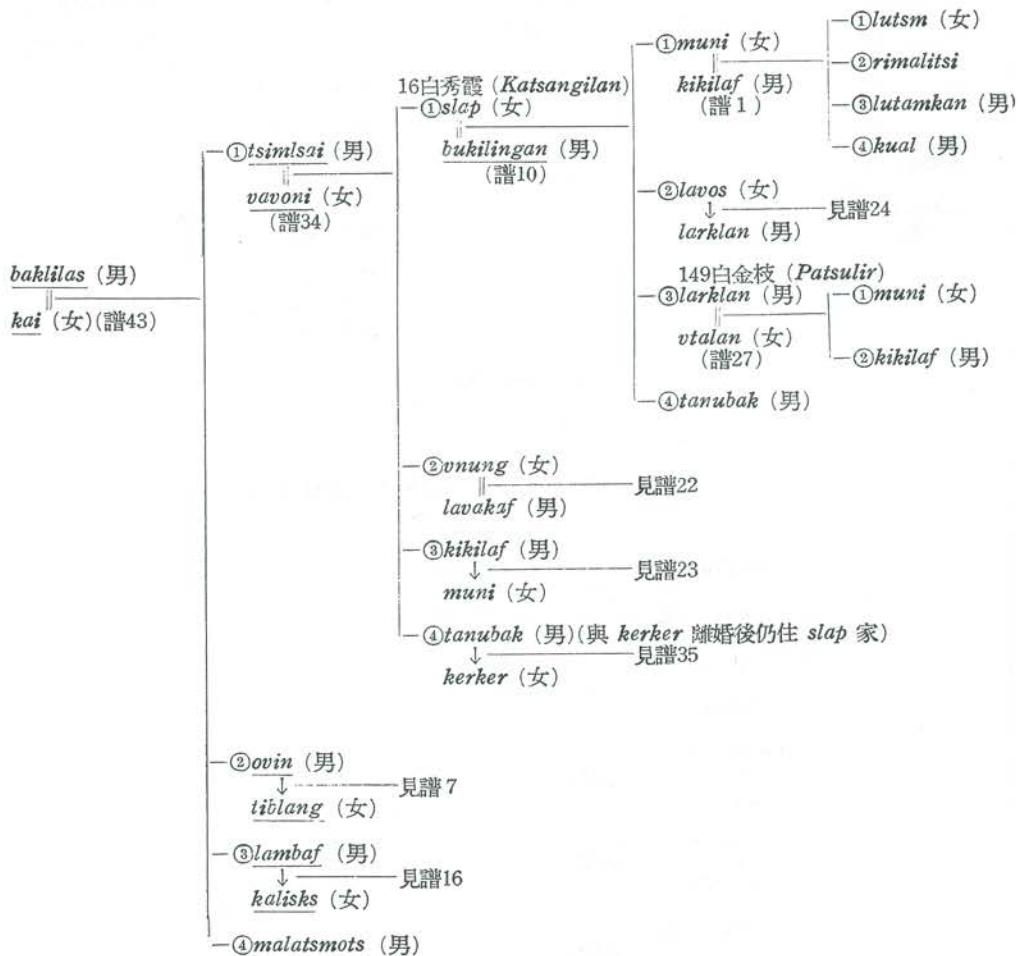
三言
並目



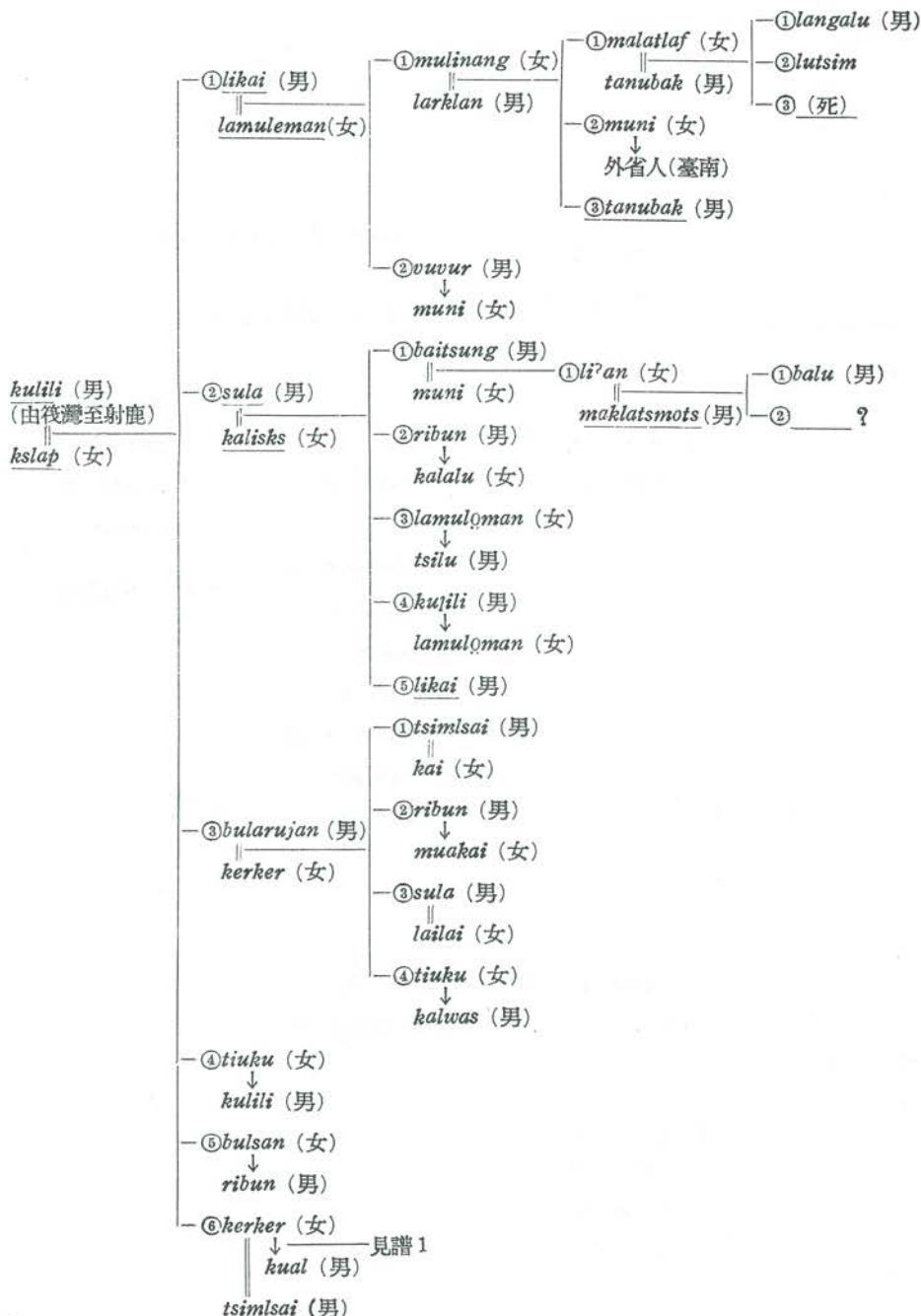
譜11



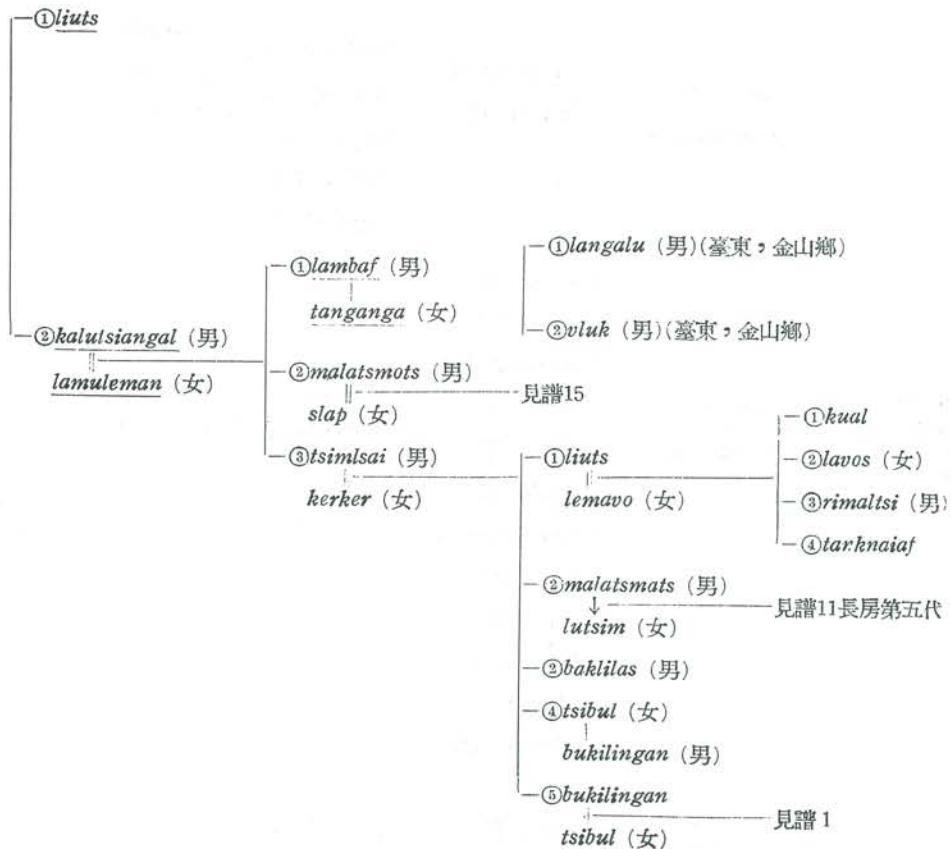
譜12



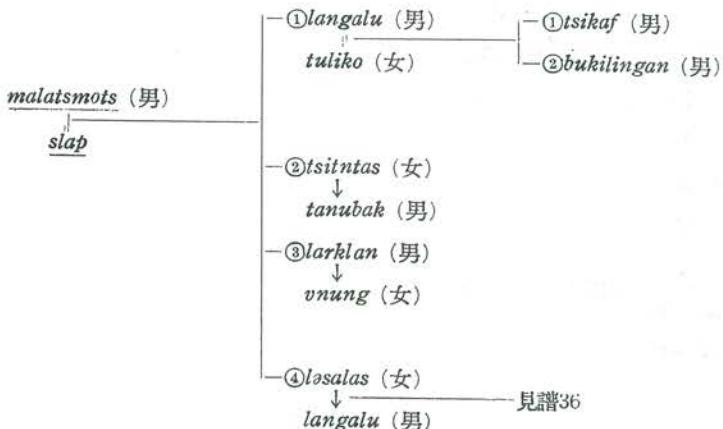
譜13



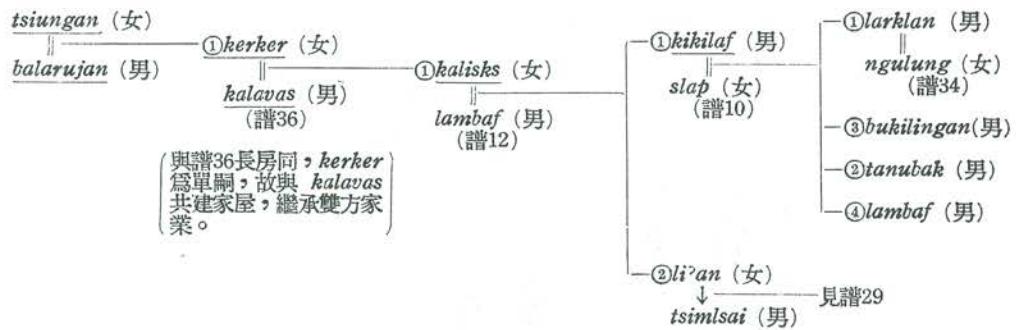
譜14



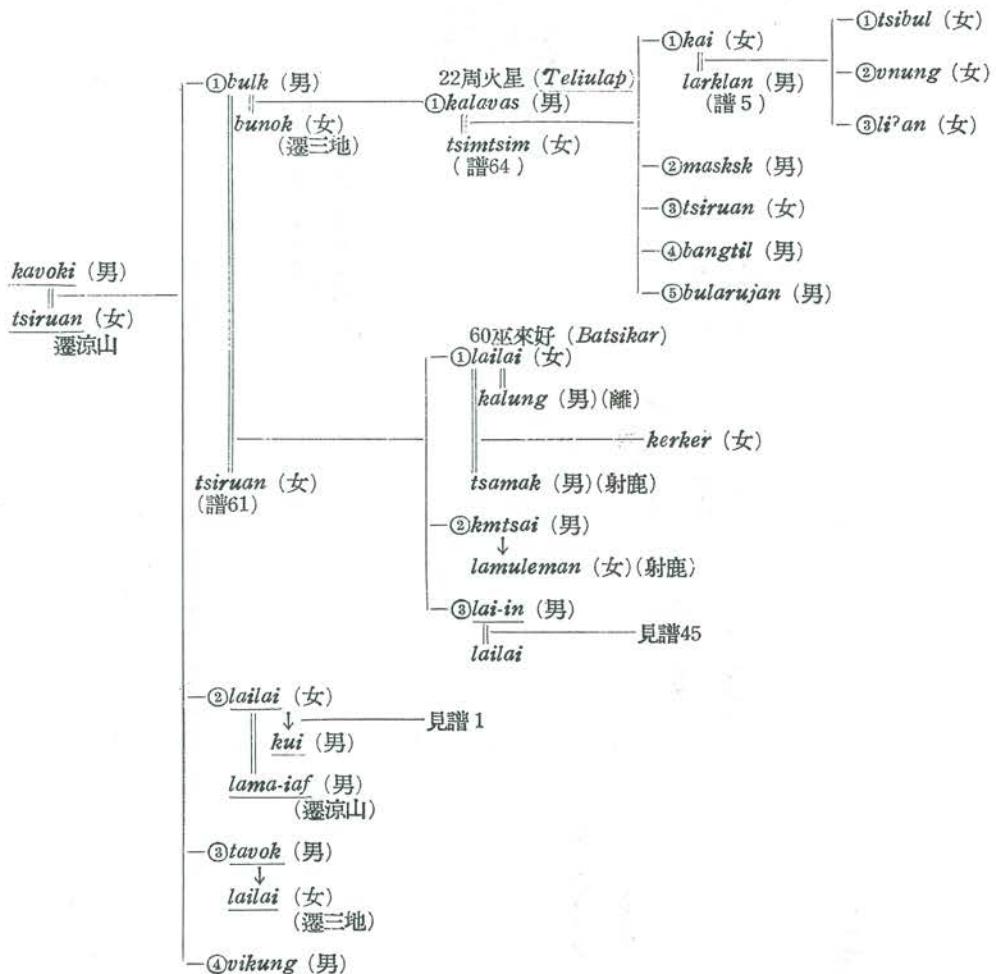
譜15



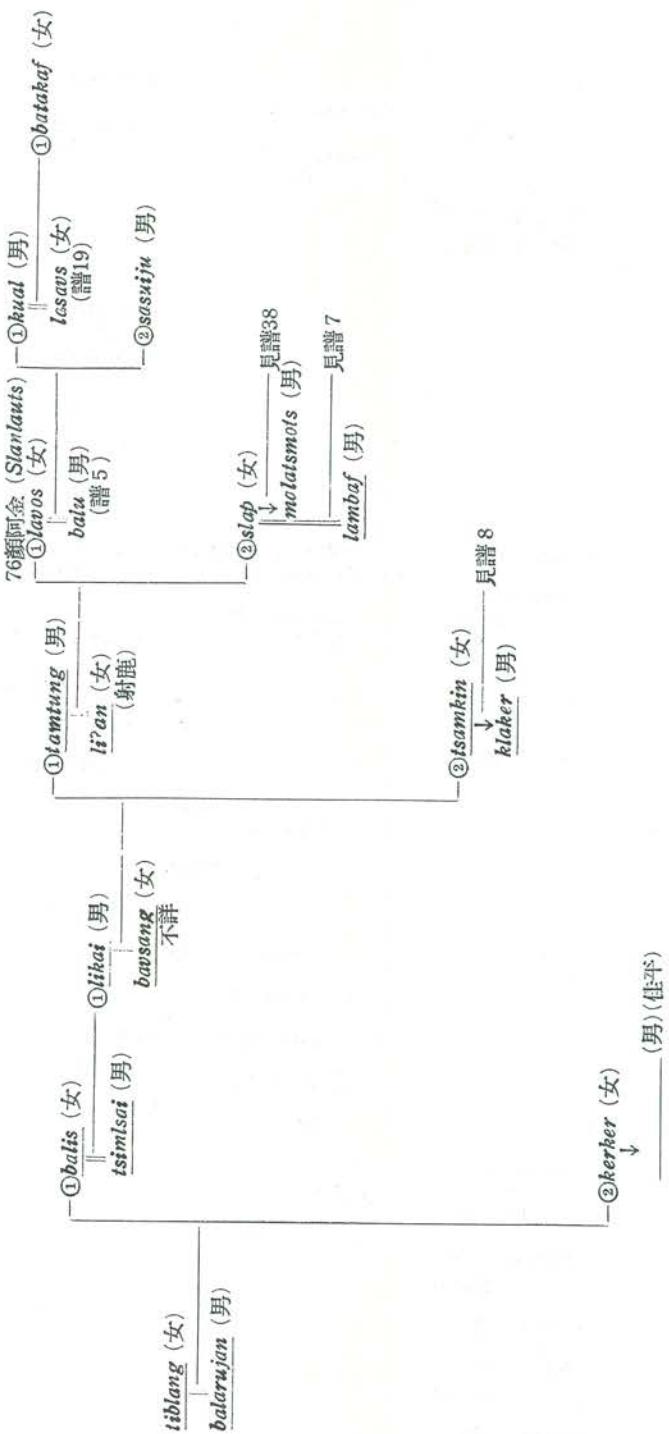
譜16



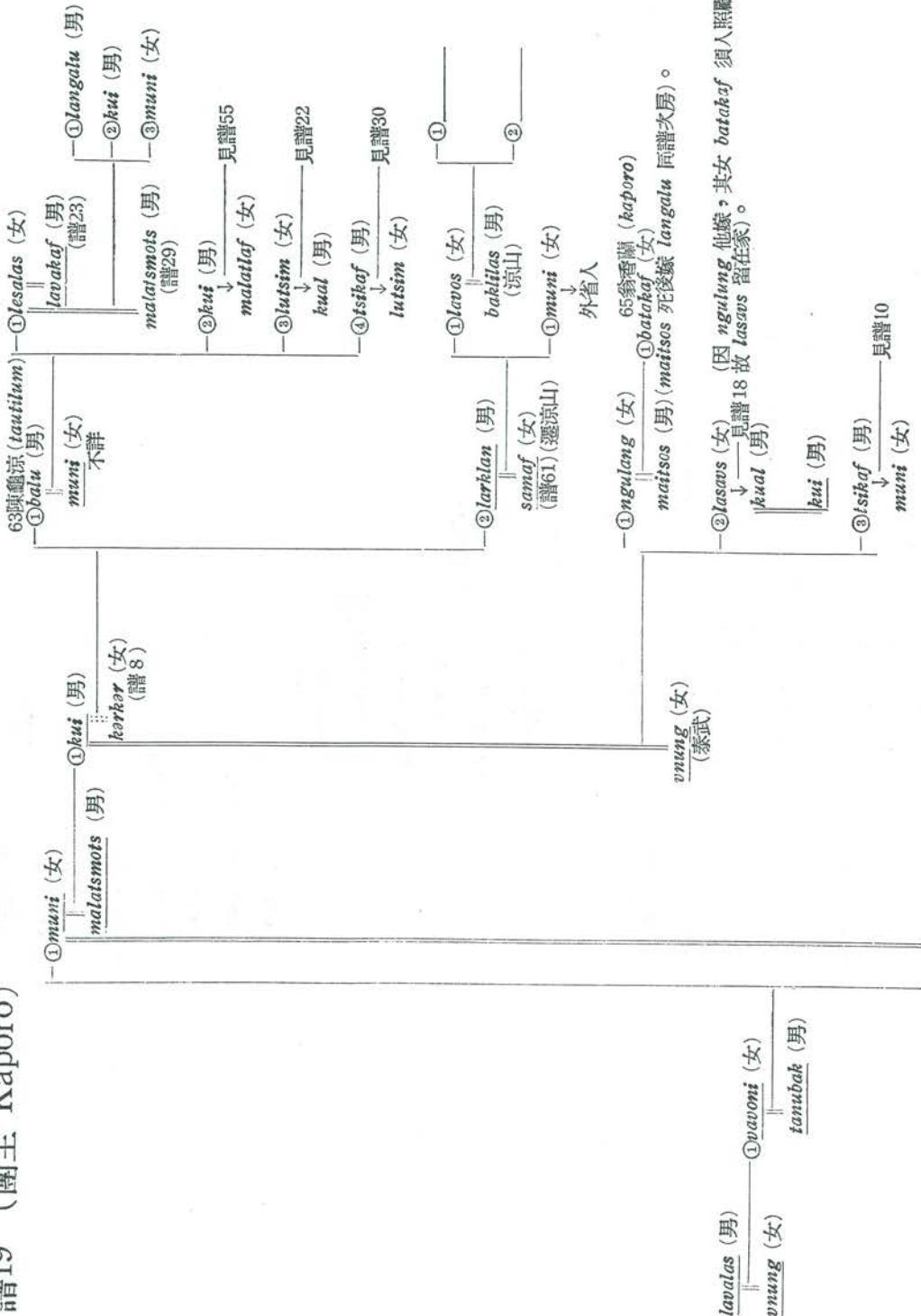
譜17

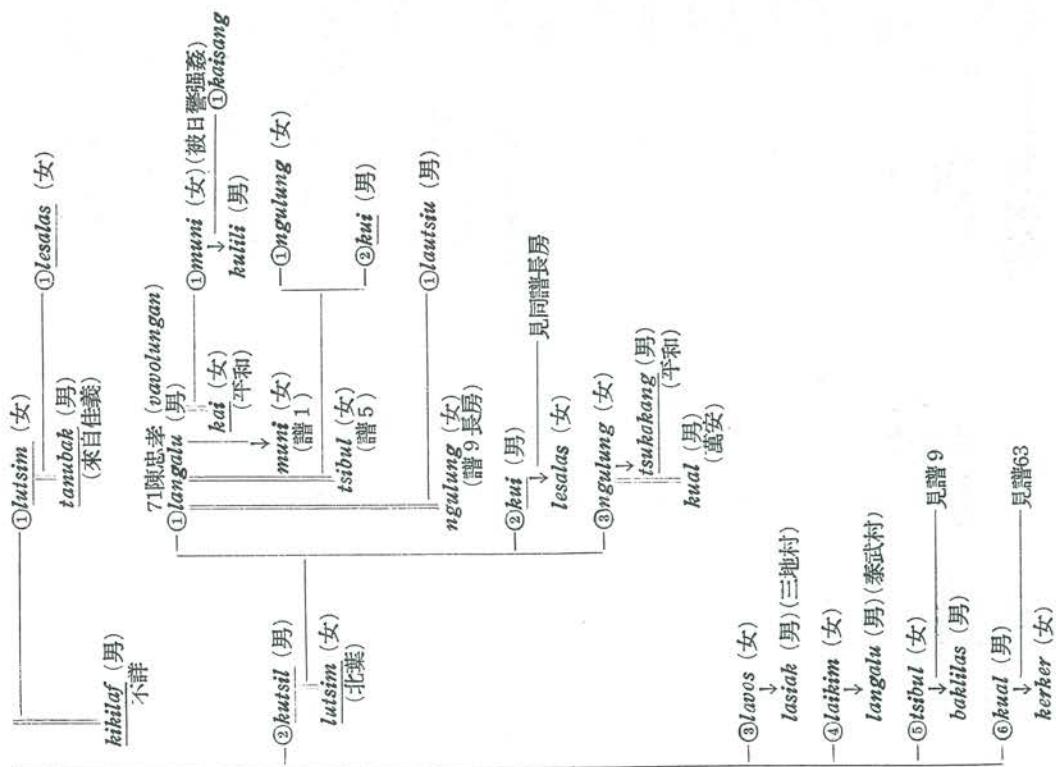


語彙18

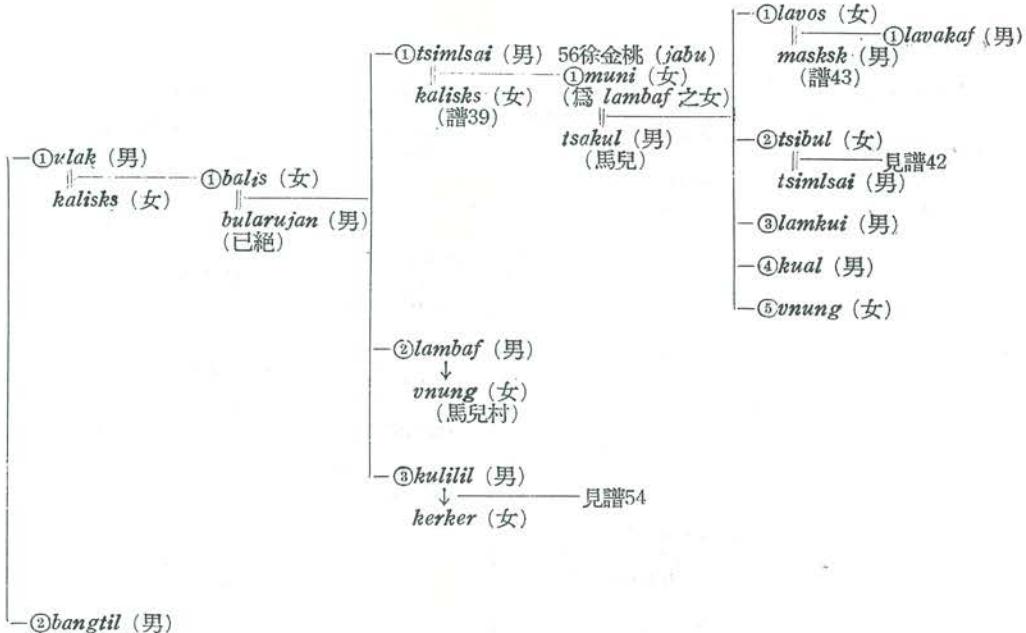


語彙19 (團主 Kaporor)

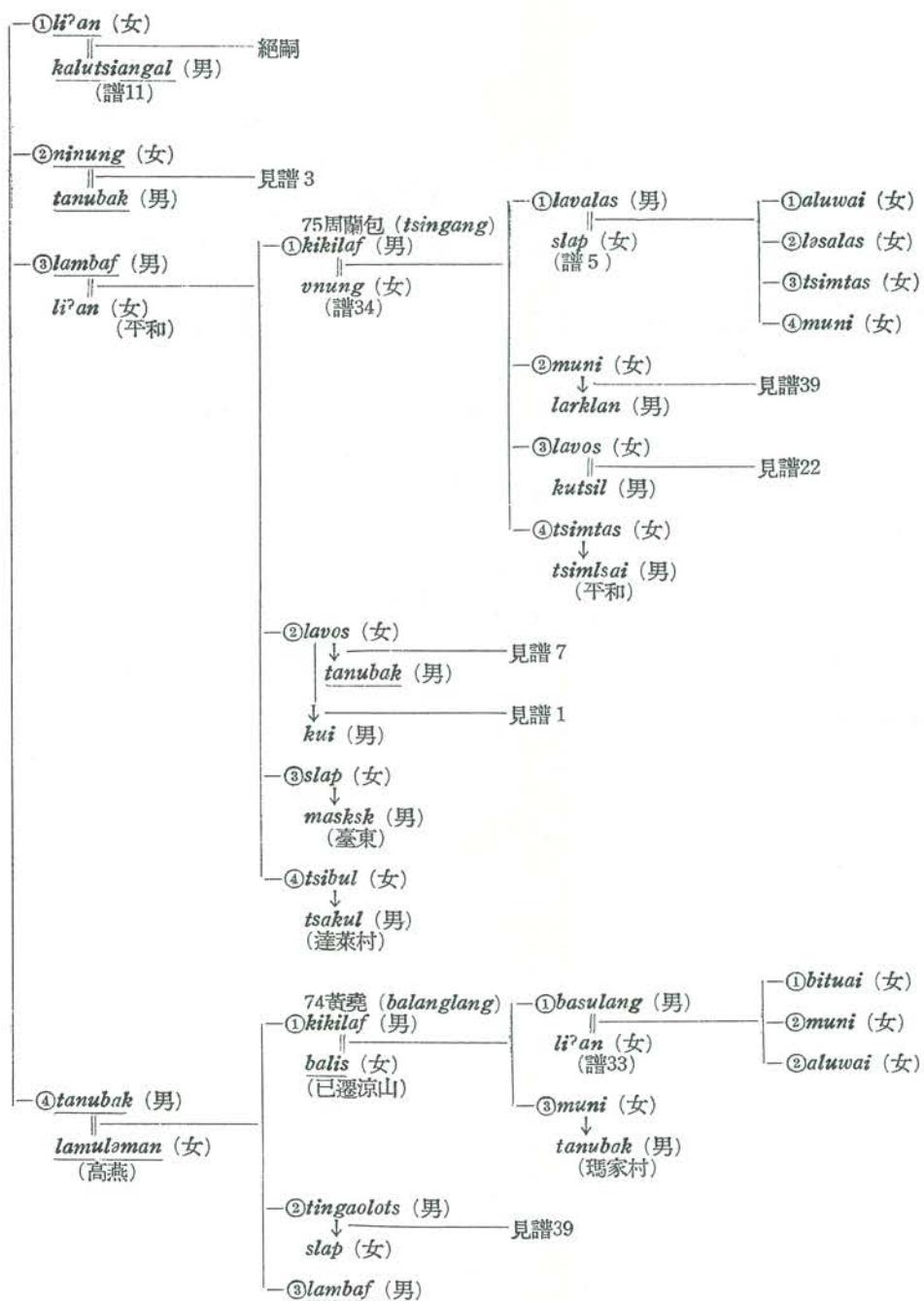


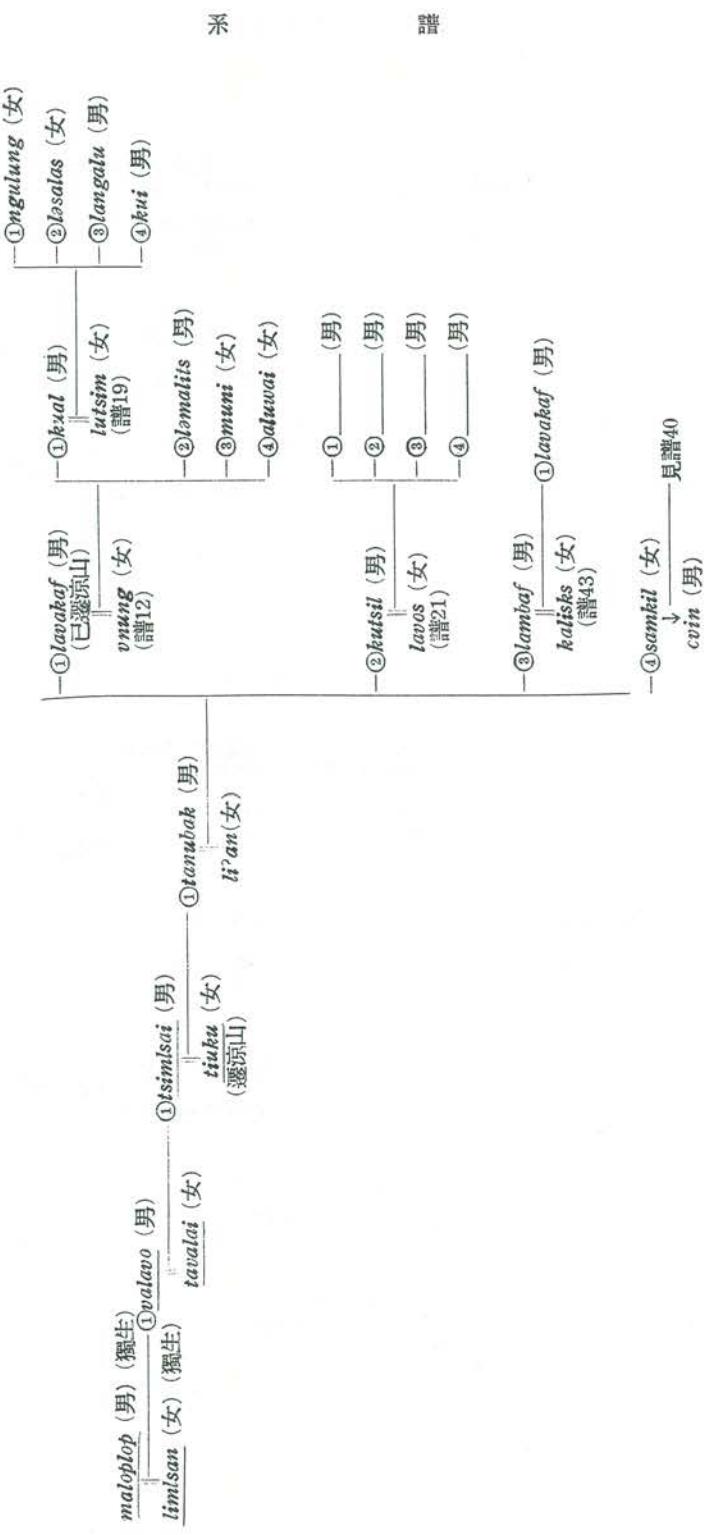


譜20

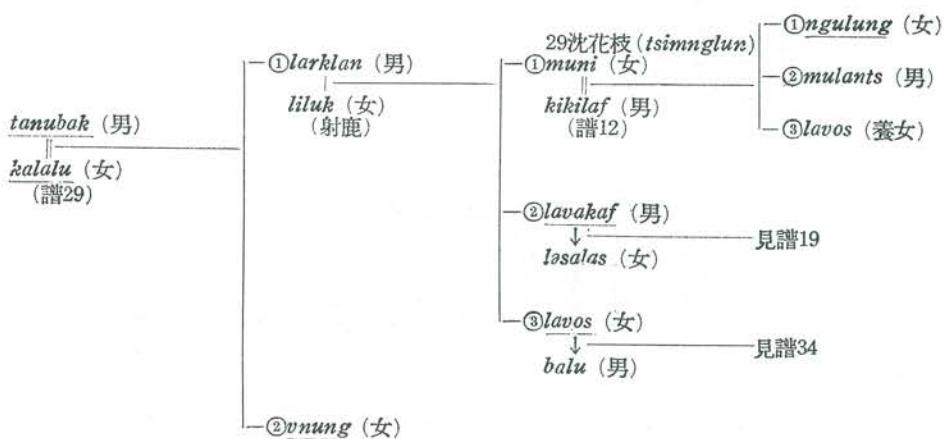


譜21

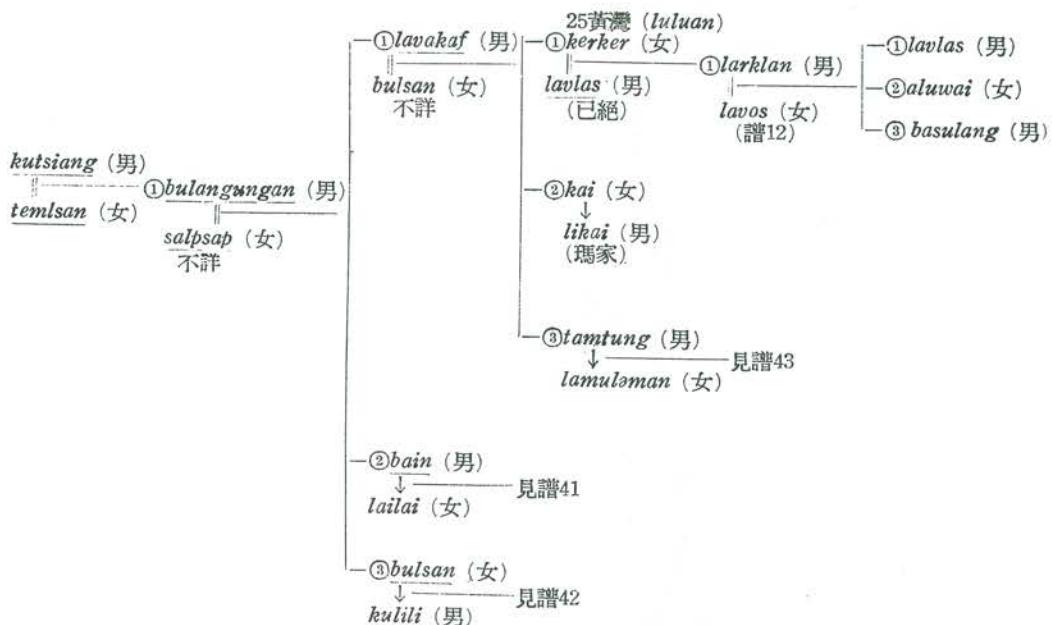




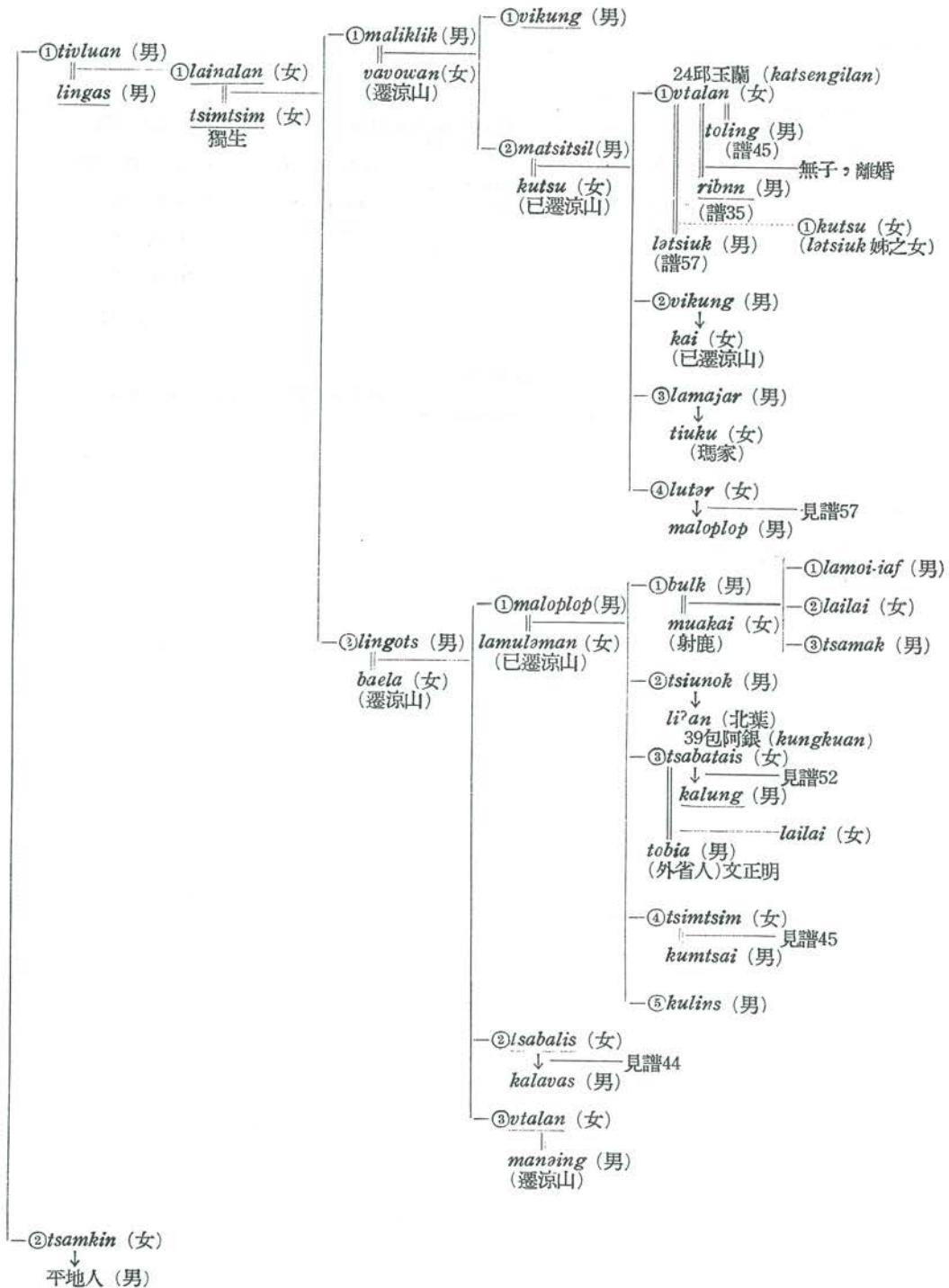
譜23



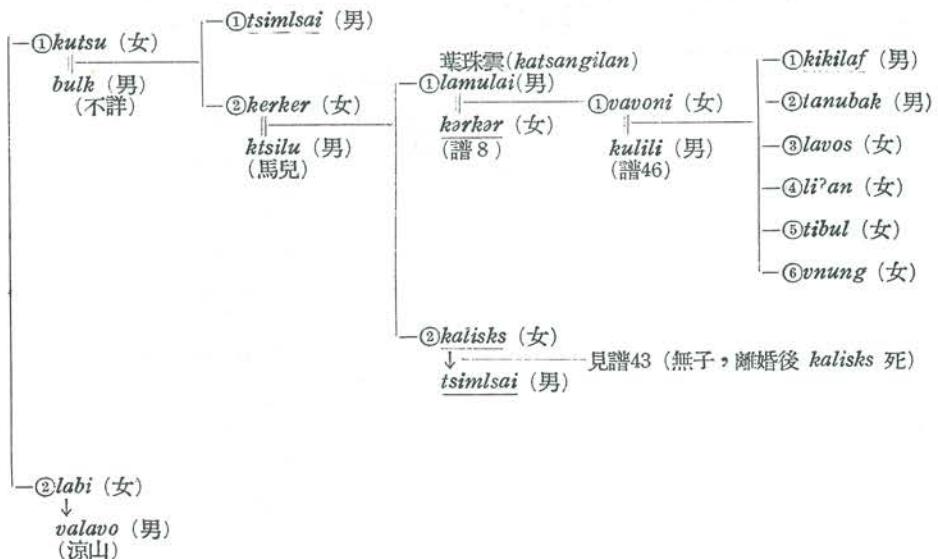
譜24



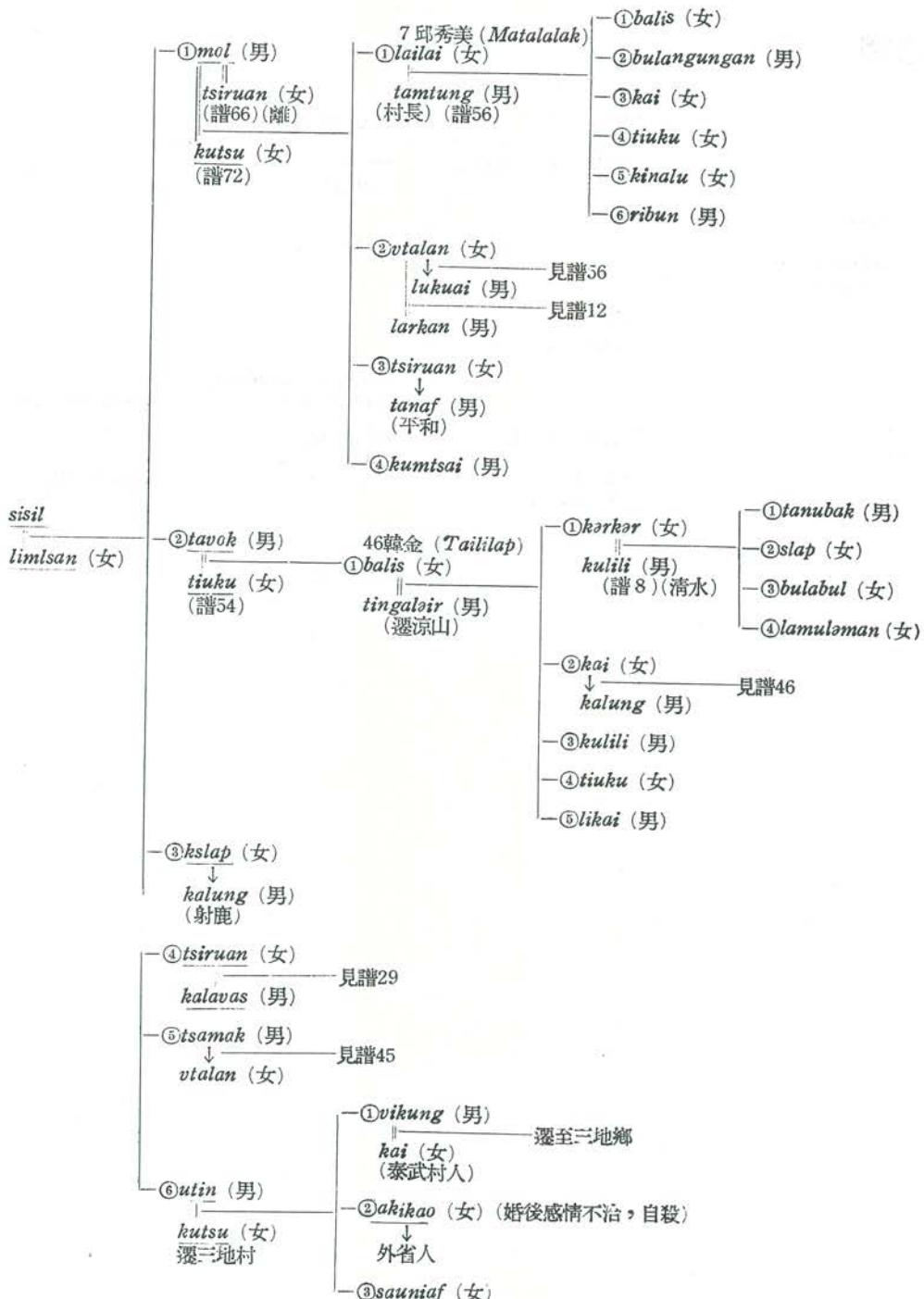
譜25



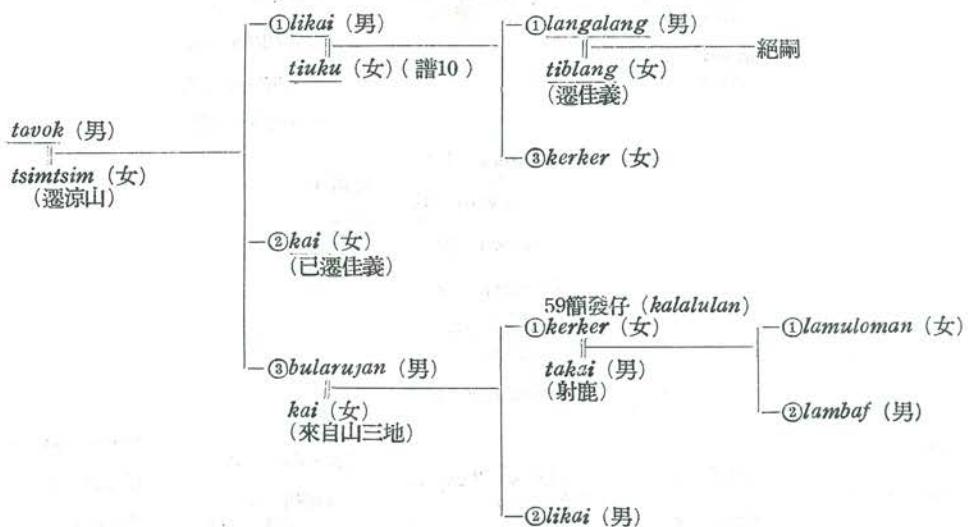
譜26



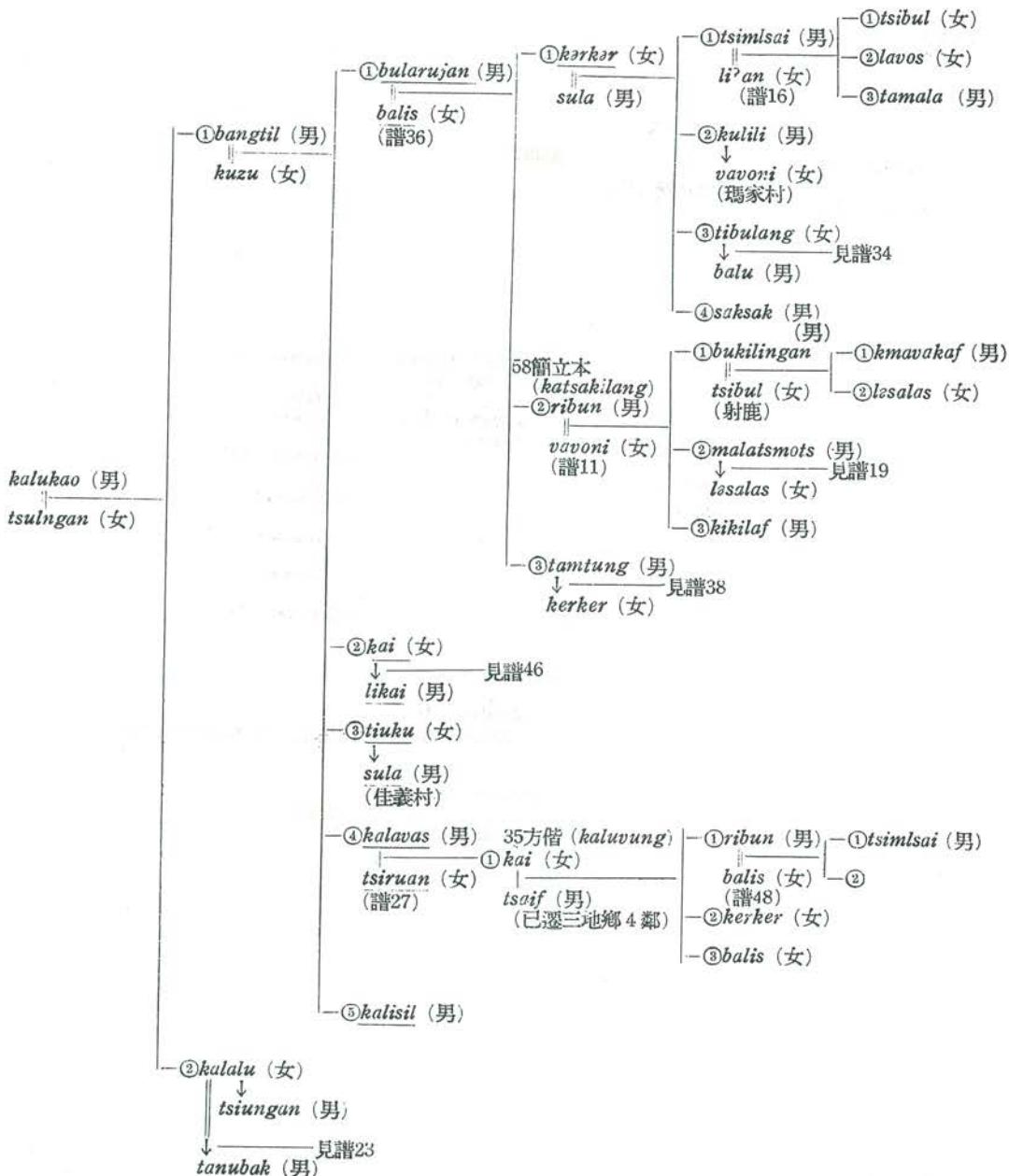
譜27



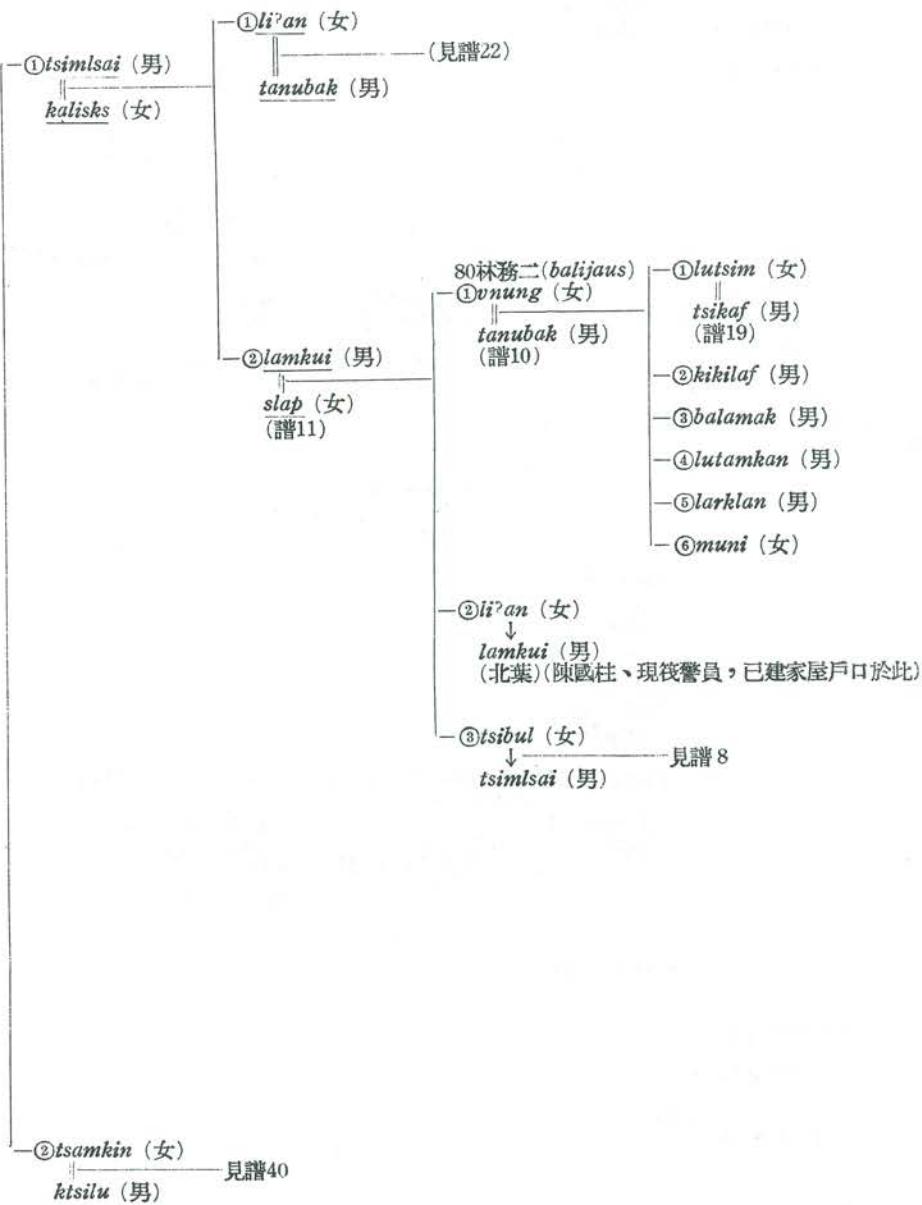
譜28



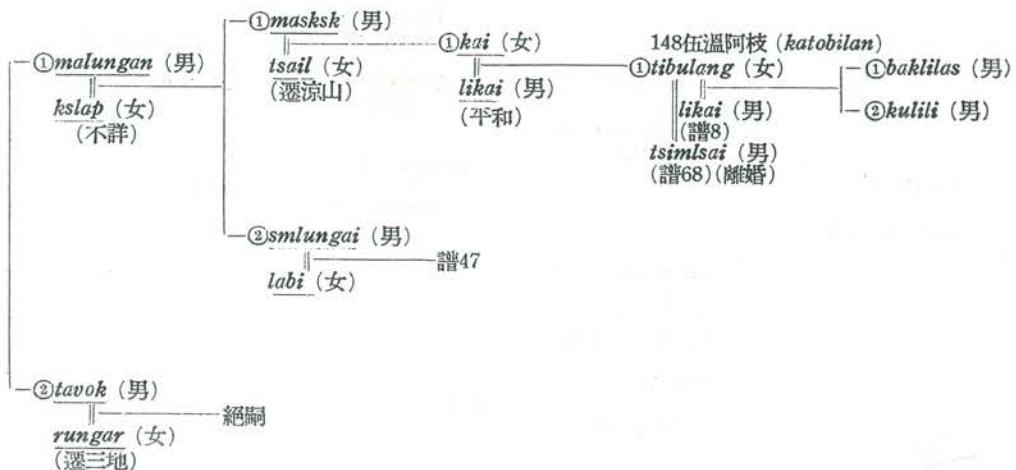
譜29



譜30



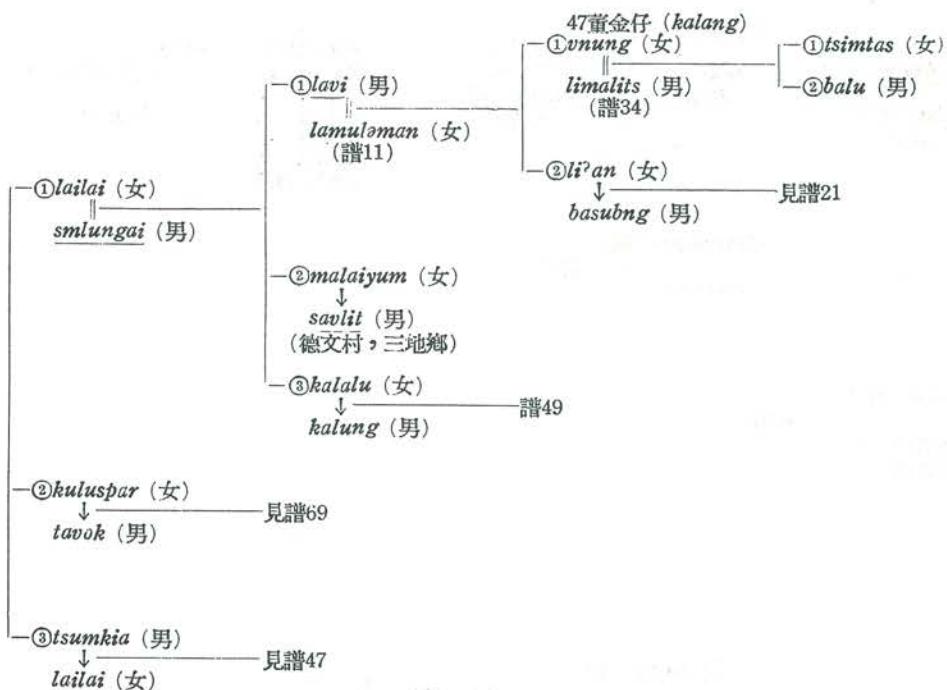
譜31

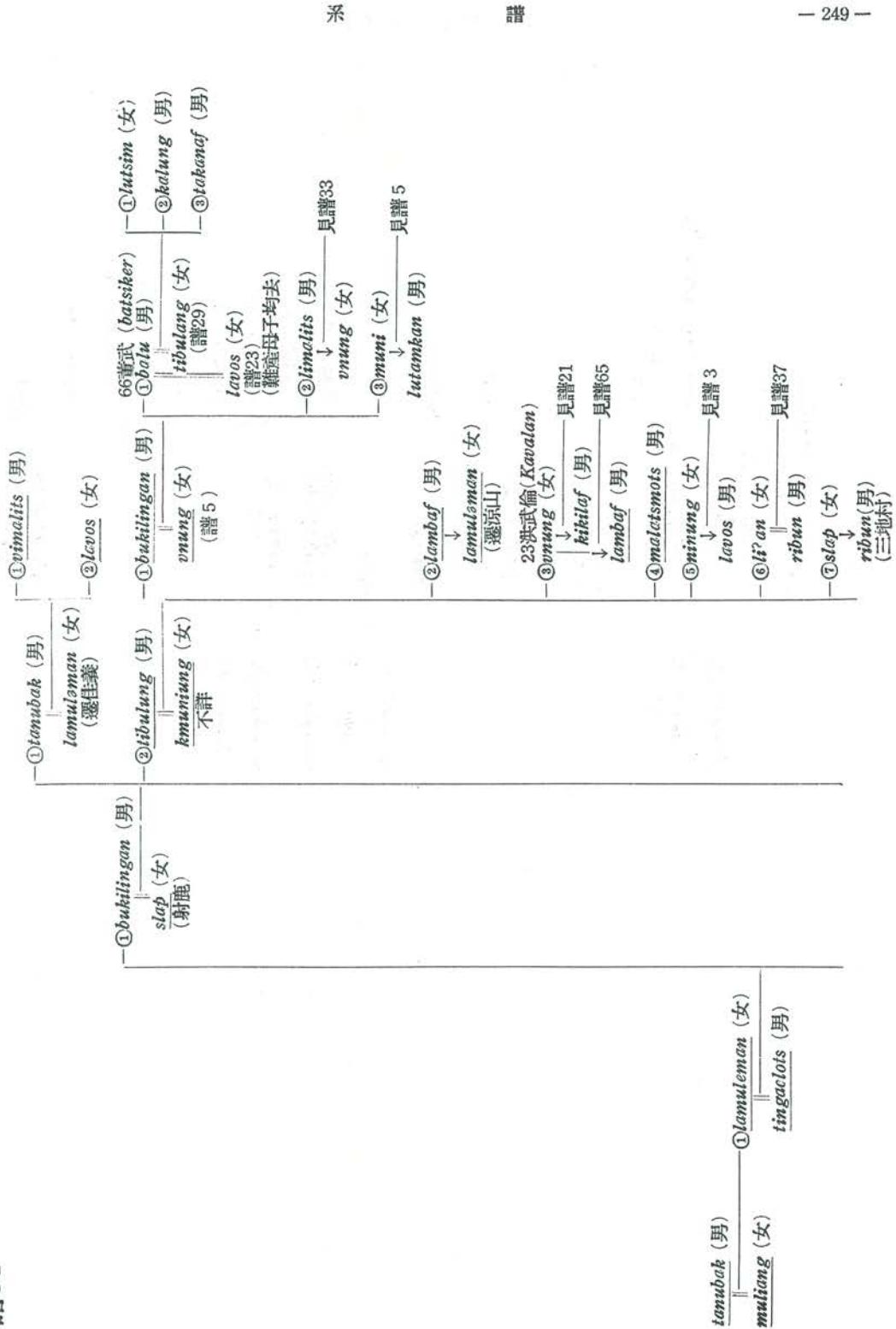


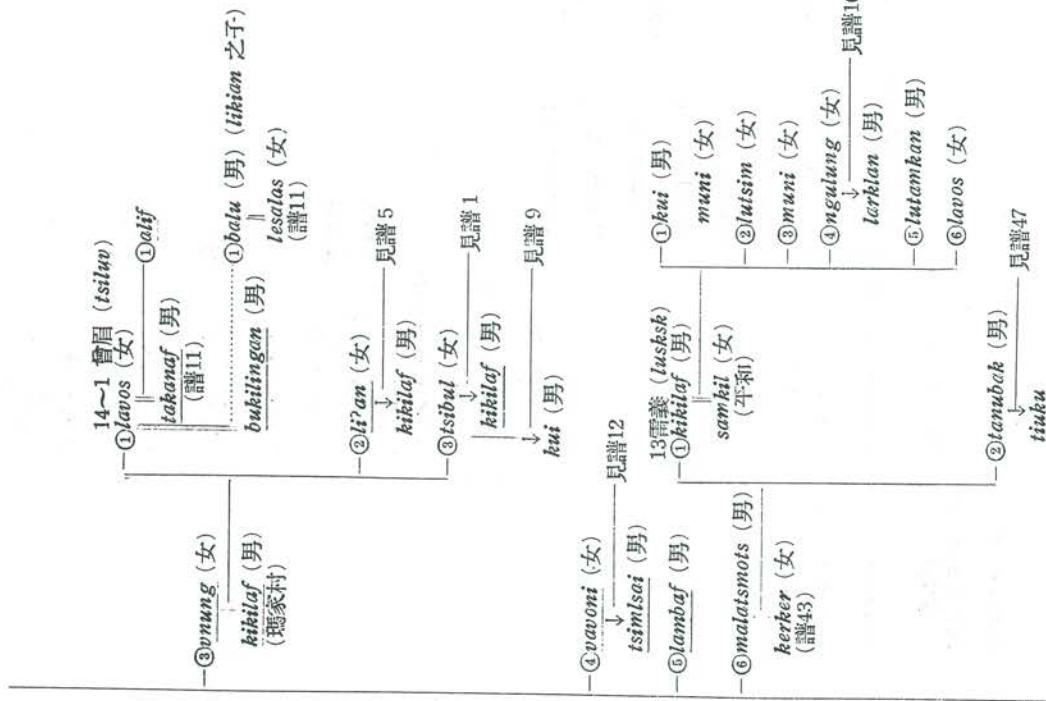
譜32

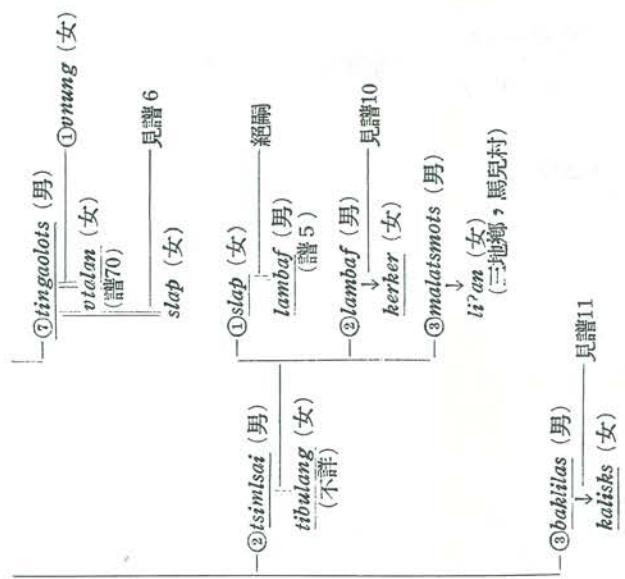


譜33

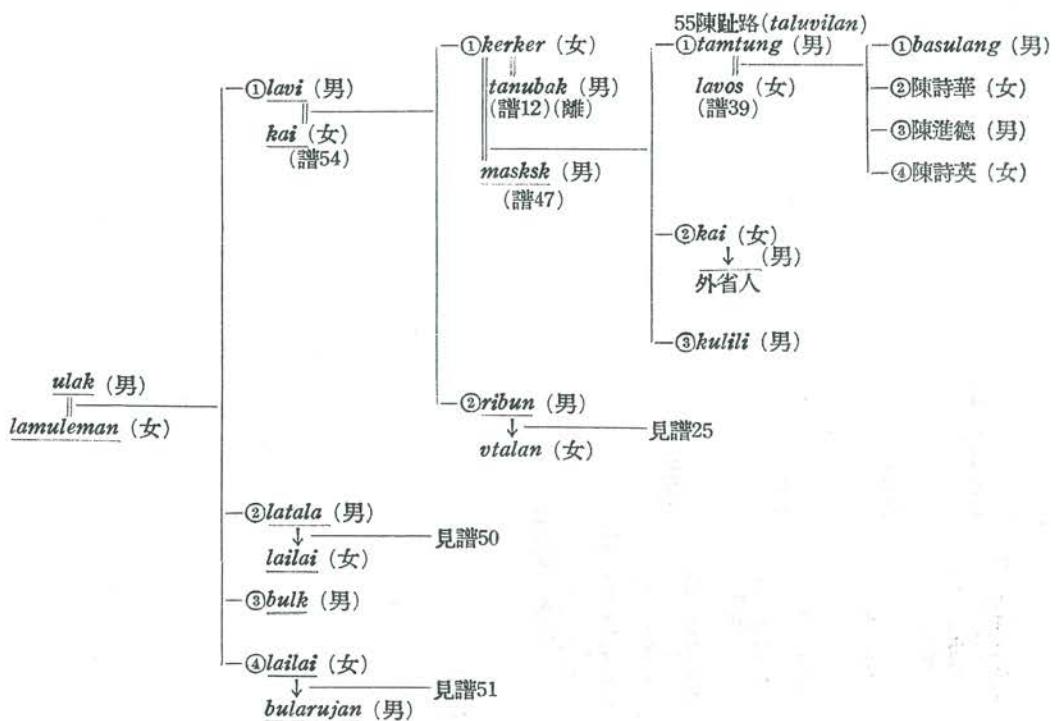




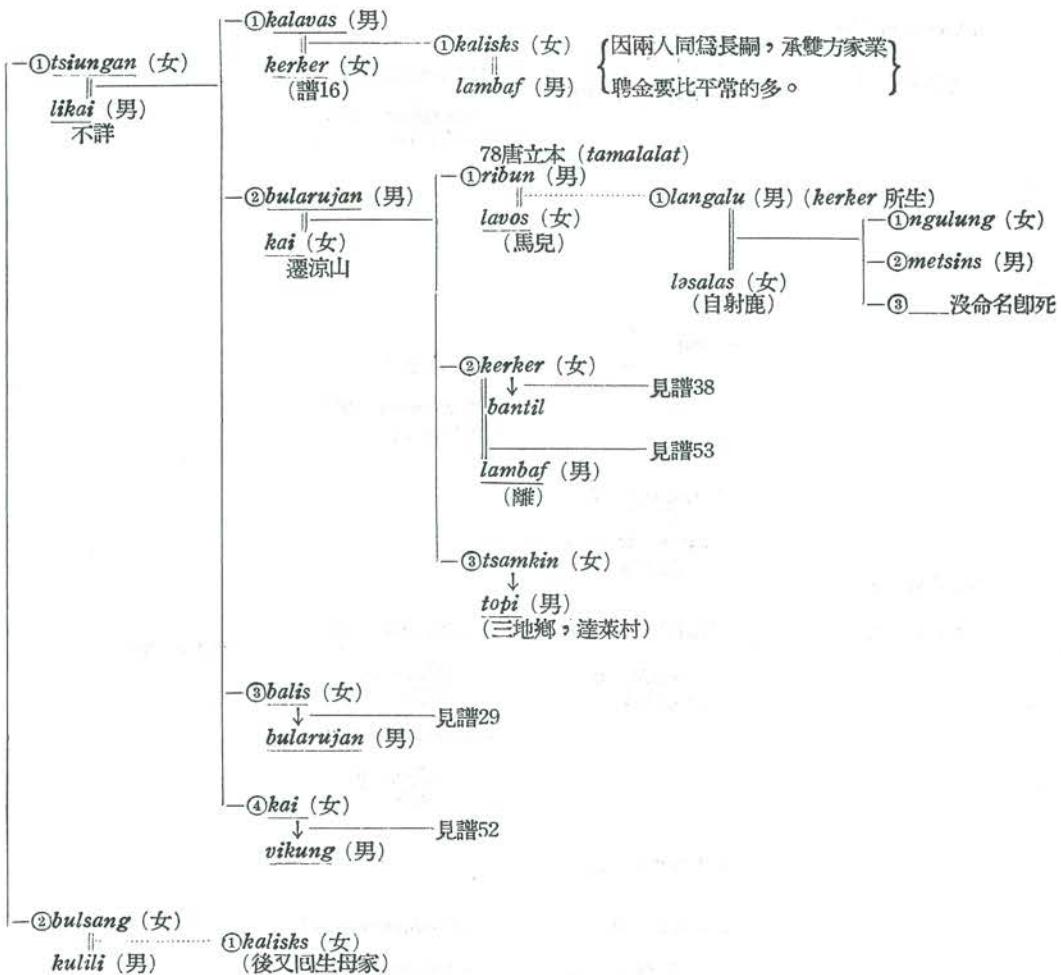




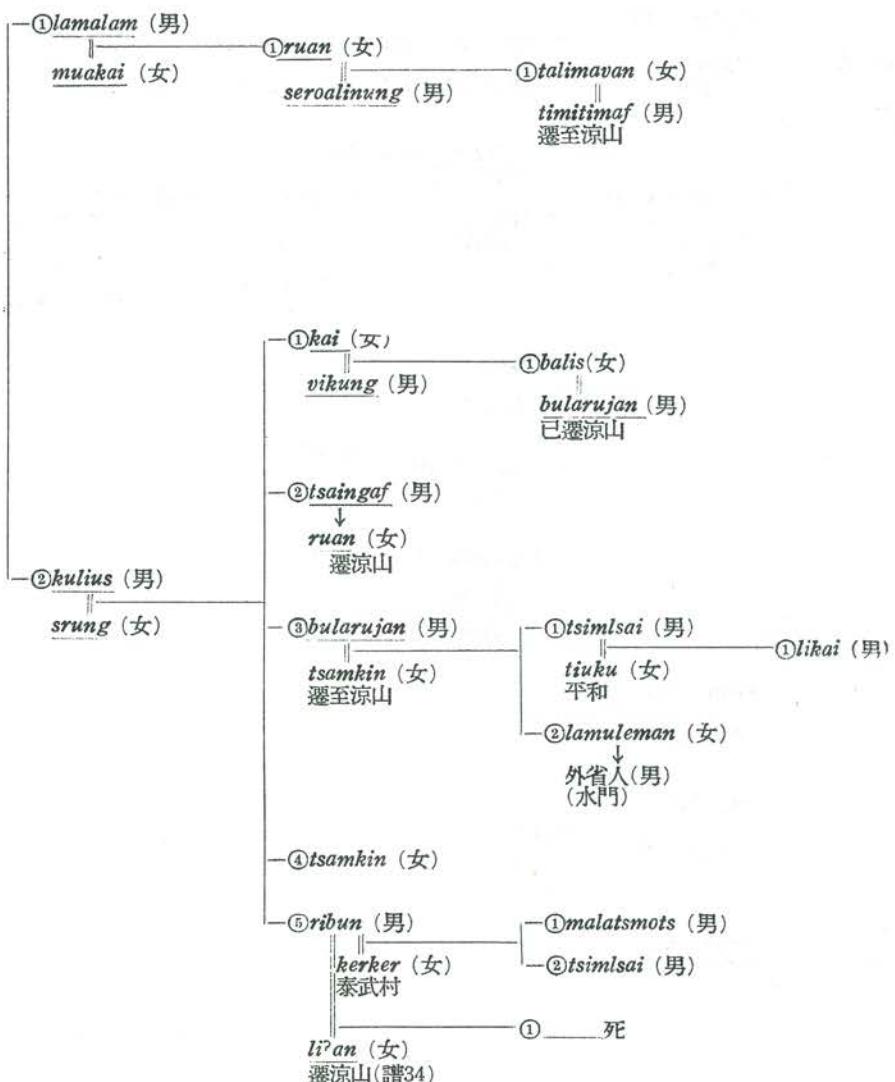
譜35



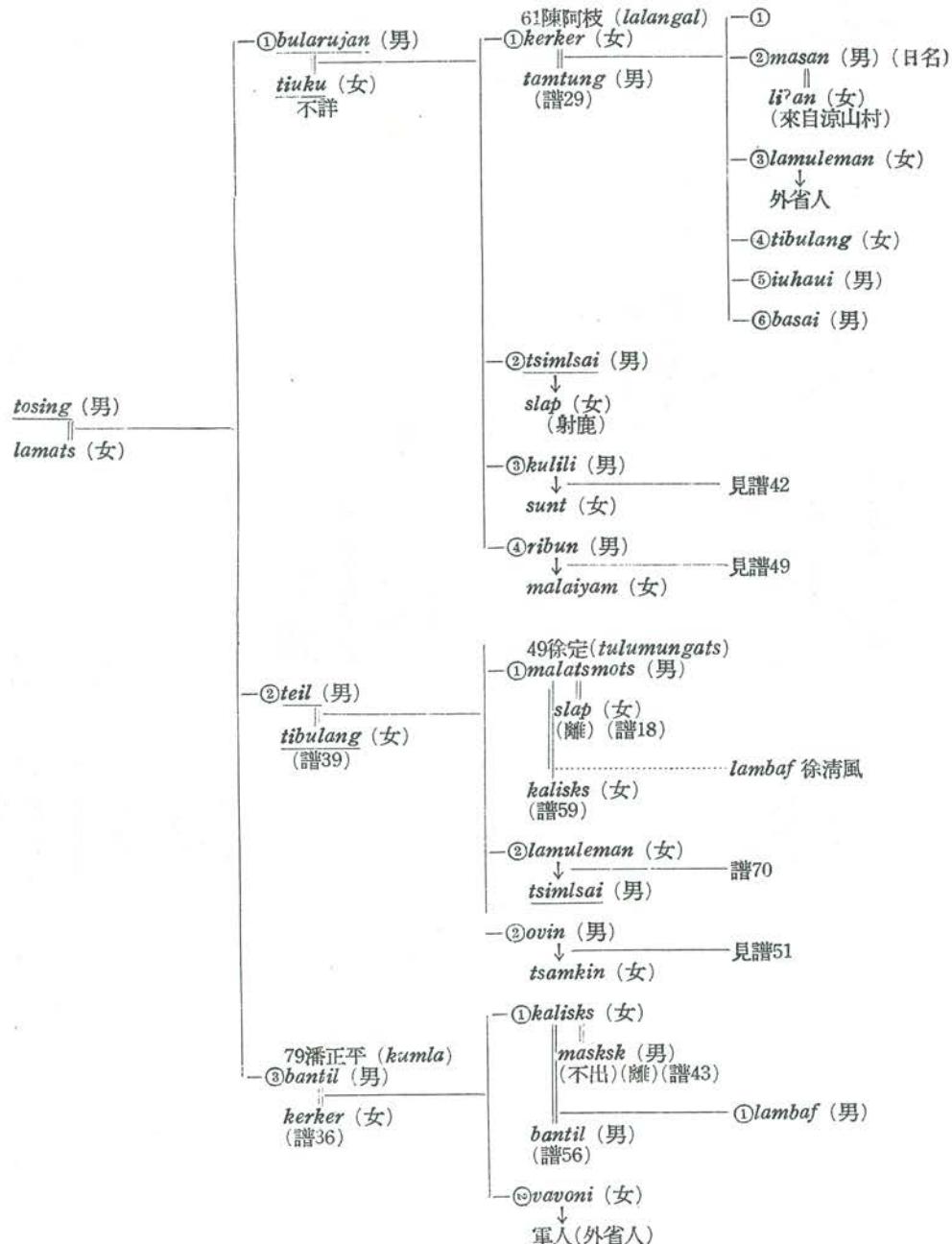
譜36



譜37

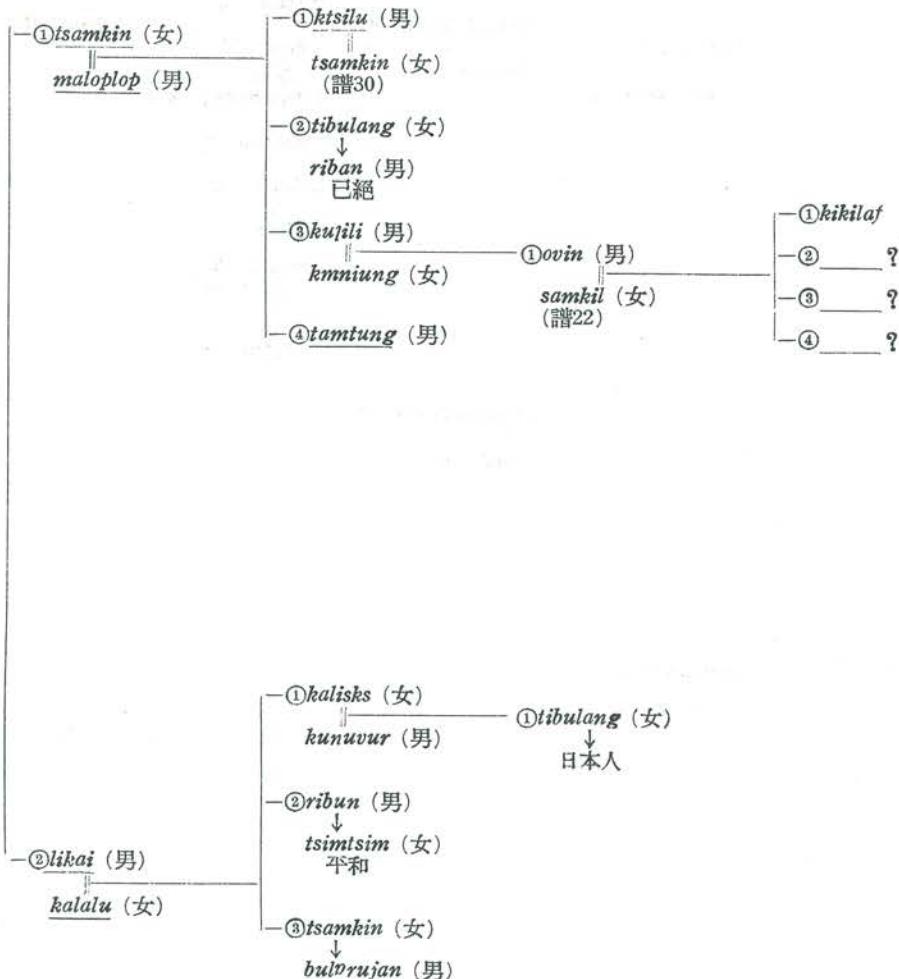


譜38

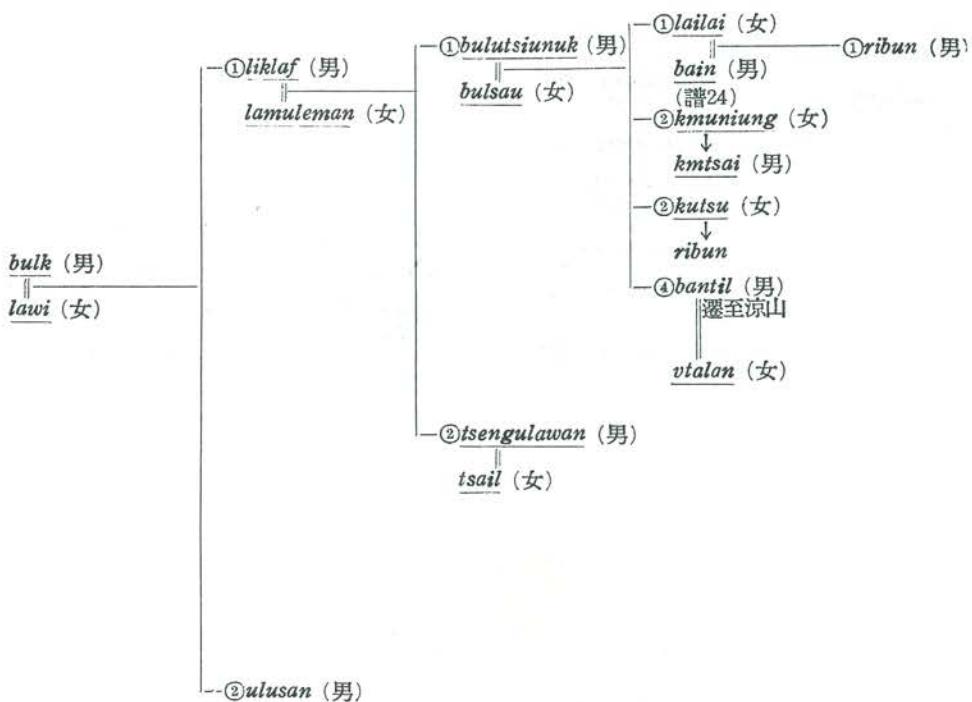


77童阿妹 (<i>tablakats</i>)	-① <i>siap</i> (女)	-① <i>larkan</i> (男)	-① <i>jomalits</i> (男) 董蠻生
		<i>muni</i> (女) (譜21)	-② <i>basulang</i> (男) 董木生
<i>tsimtsai</i> (男) <i>tsamlin</i> (女) 不詳	<i>taingaolots</i> (男) (譜21)	-③ <i>lutamkan</i> (男) 董進明	-④ <i>bituai</i> (女) 董惠美
		-② <i>lavos</i> (女)	
		<i>tamtung</i> (男)	見譜35
		-③ <i>tanubak</i> (男)	
		-④ <i>lamhaf</i> (男)	
		<i>slap</i> (女) 涼山村	
		-⑤ <i>vnung</i> (女)	
		-② <i>baktilas</i> (男)	
<i>masksk</i> (男) <i>kerker</i> (男)	<i>kulili</i> (女)	<i>slap</i> (女)	見譜8
		-③ <i>jomuloman</i> (女)	
	<i>bals</i> (女)	-③ <i>jomuloman</i> (女)	
		<i>kulii</i> (男) (射鹿)	
	<i>ovin</i> (男)	-② <i>ovin</i> (男)	
		<i>kerker</i> (女) 已遷涼山	
	<i>kalisks</i> (女)	-③ <i>kalisks</i> (女)	
		<i>tsimtsai</i> (男)	見譜20
	<i>titbulang</i> (女)	-④ <i>titbulang</i> (女)	見譜38
		<i>teil</i> (男)	

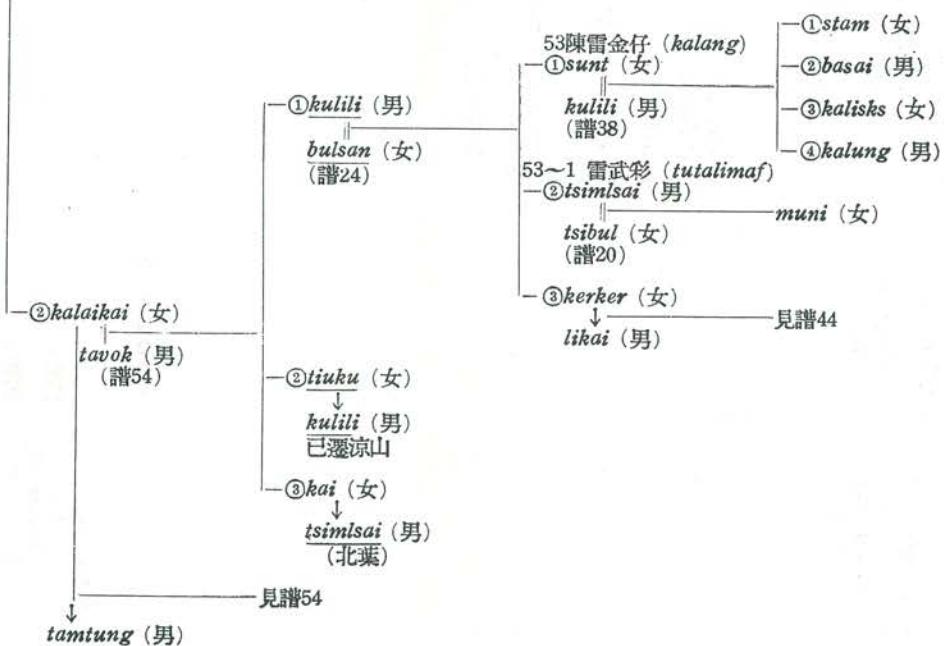
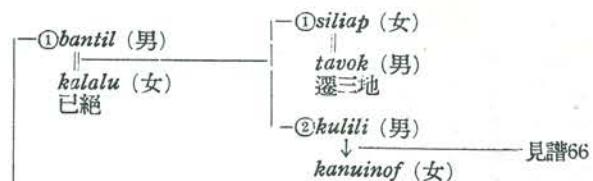
譜40

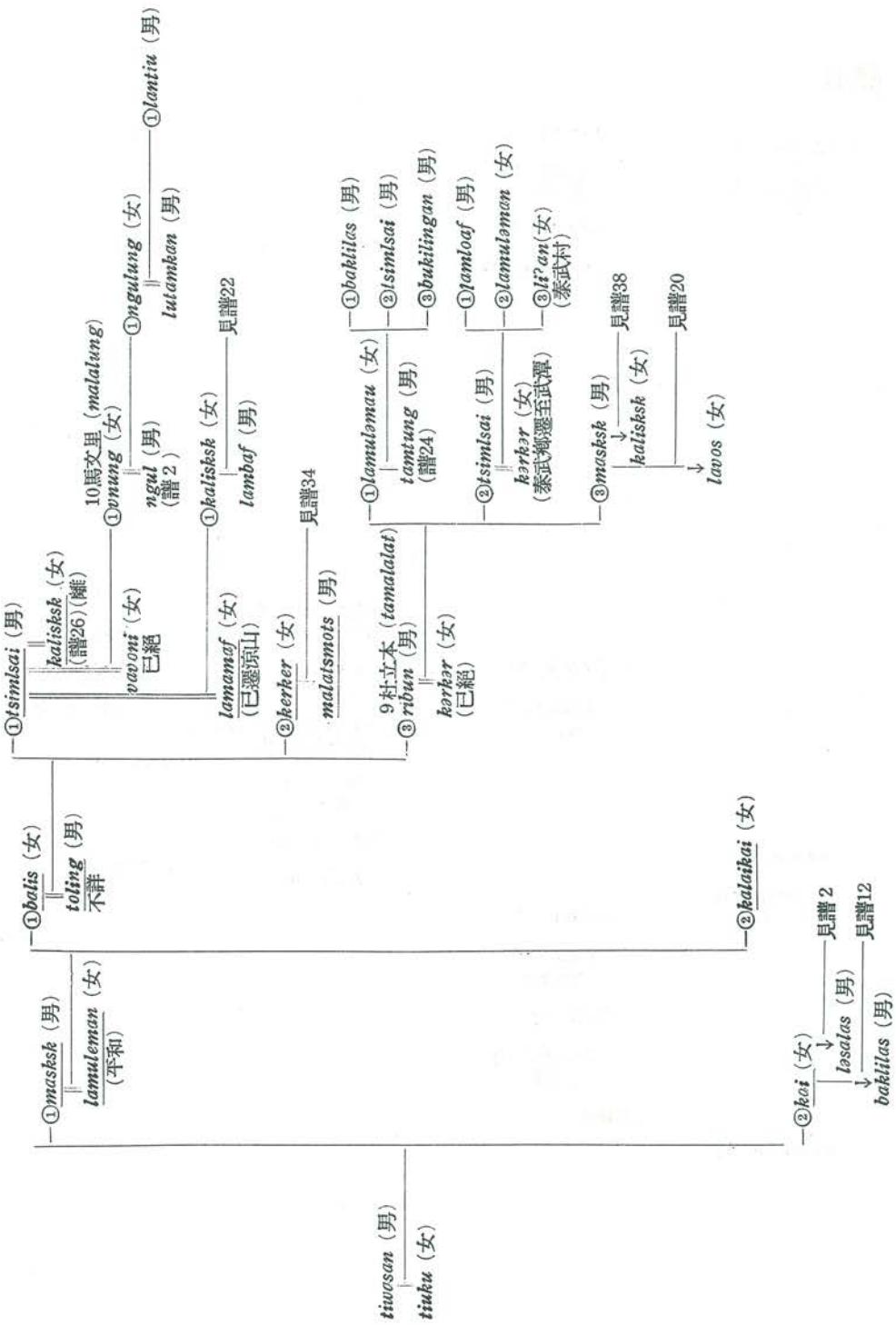


譜41

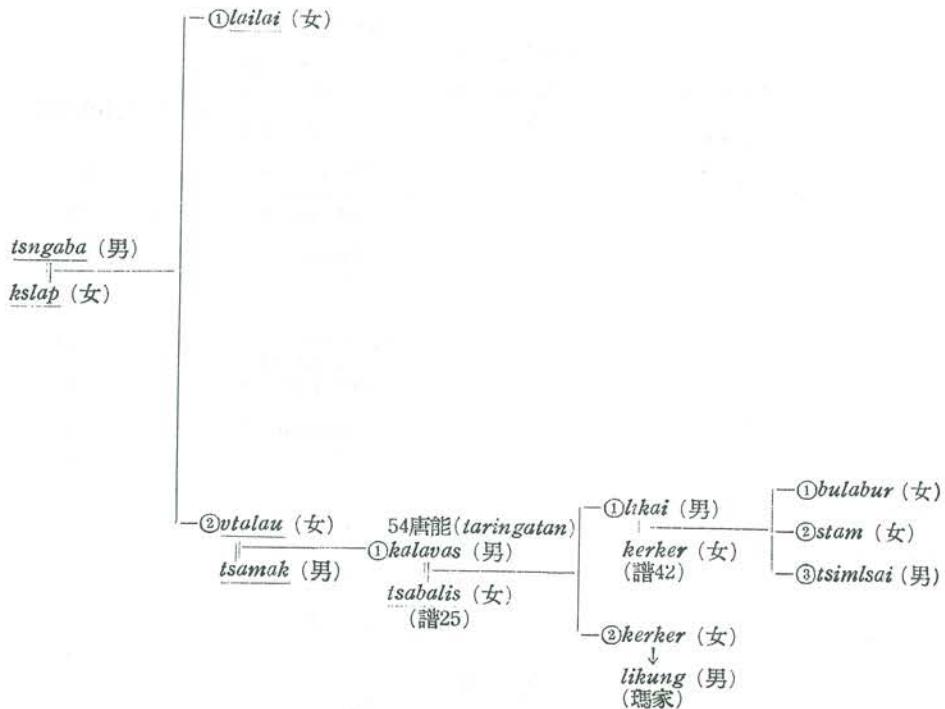


譜42

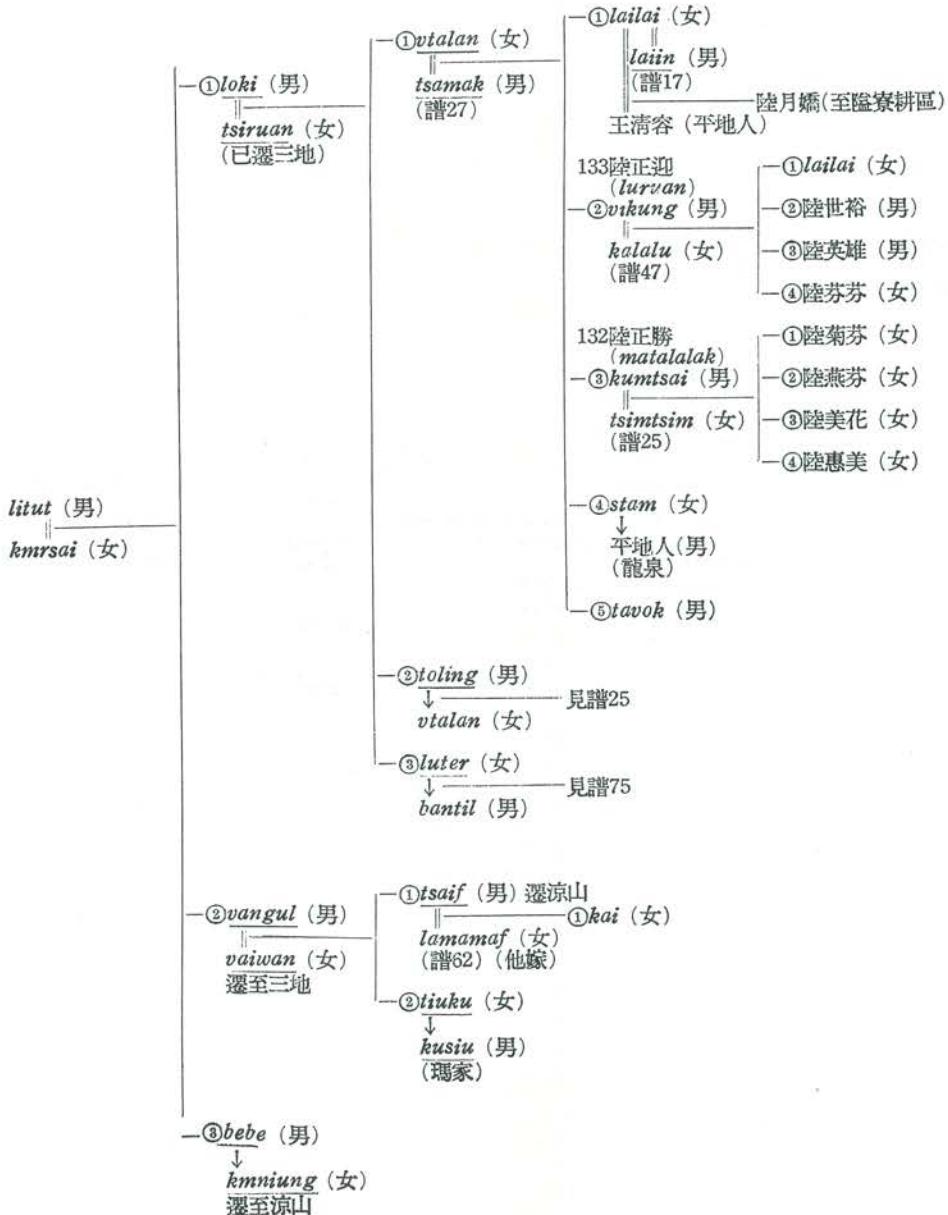




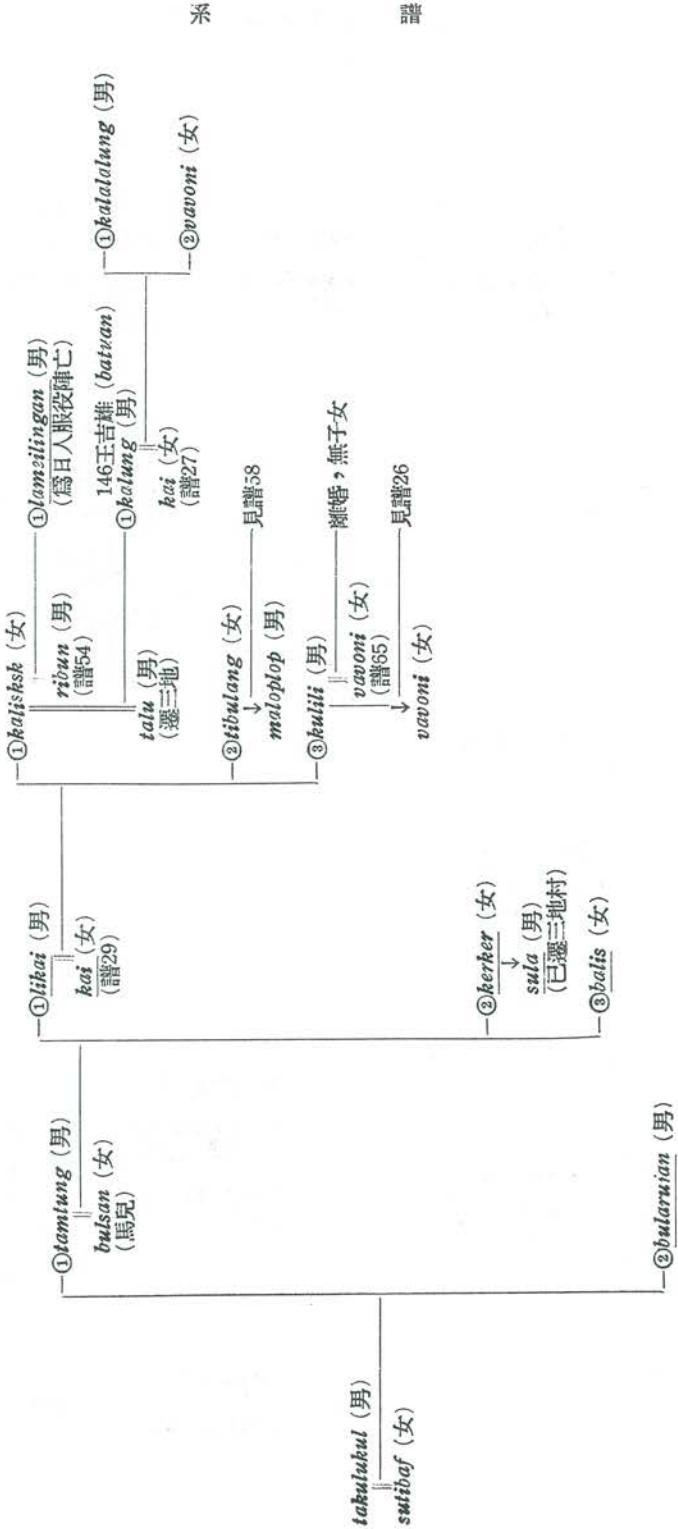
譜44



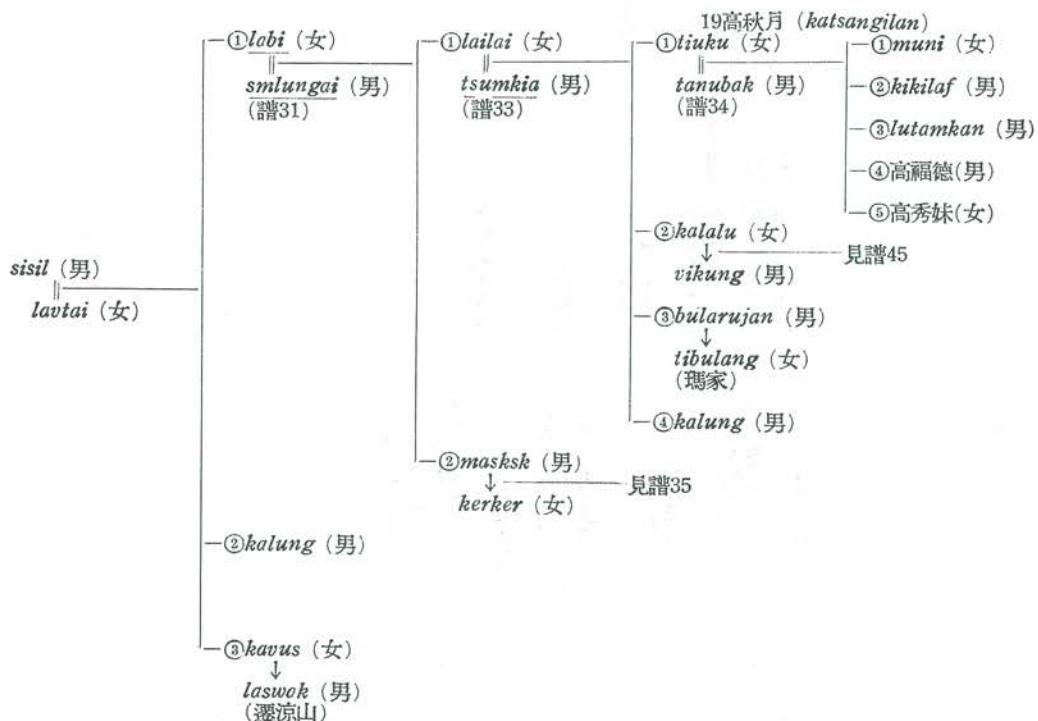
譜45



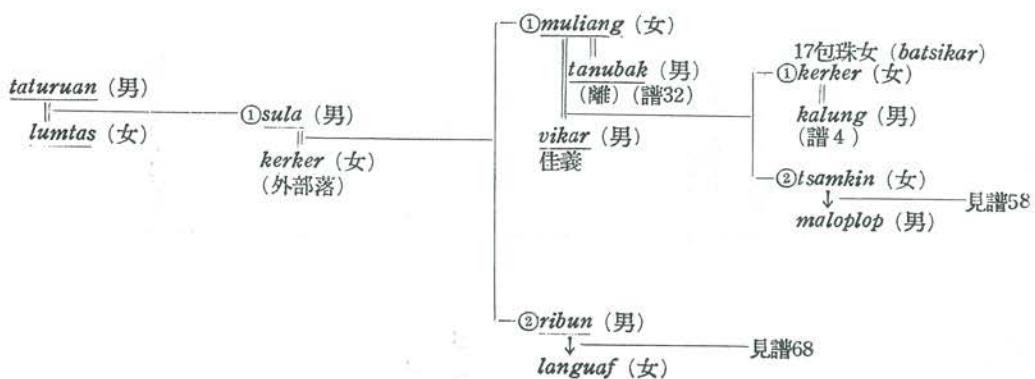
譜46



譜47



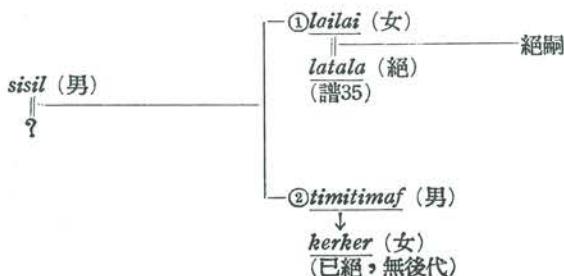
譜48



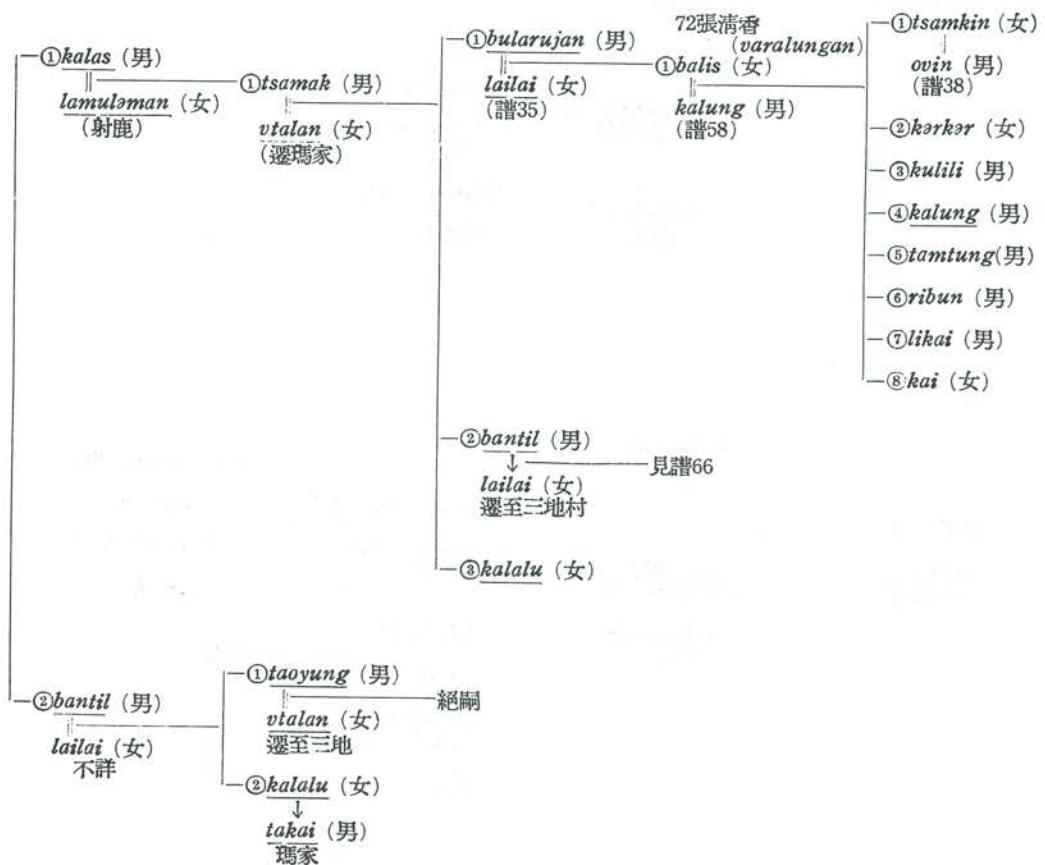
譜49



譜50



譜51



-①*tavok* (男)
lamuləman (女)
 (譜 8)

-②*vikung* (男) *sula* 父母早亡 *vikung* 爲養育 *sula* 而娶 *kai*

kai (女)
 (譜36)

{
 婦後三天在田內被
 六安方面的人殺死}

lavai (女)
 (譜57)

balihpip (男)
lamuləman (女)

-②*malungan* (男)
kslap (女)

米

-①*mulalawur* (男)
lauju (女)
 (譜 8)

-②*vikung* (男) *sula* 父母早亡 *vikung* 爲養育 *sula* 而娶 *kai*

lavai (女)
 (譜57)

titinajir (男)
baøla (女)
 邊三地村

-①*lavai* (男)
slap (女)

-②*tribun* (男)
titinajir (男)
baøla (女)
 邊三地村

-③*tituku* (女)
 外省人 (男)

-④*osunt* (女)
 ?

鹽

-①*haiwik* (男)
limsan (女)
 (譜71)

-②*kalung* (男)
tsabais (女)
 (譜25)

-③*laitai*

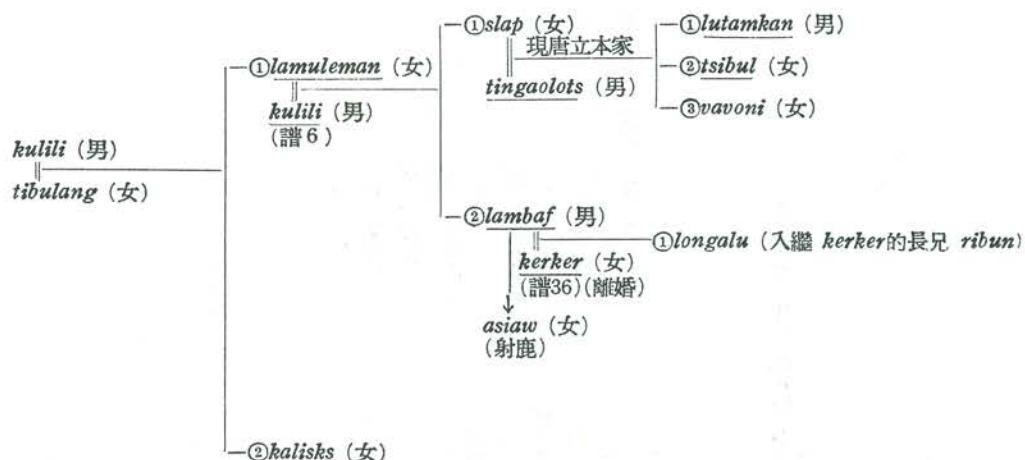
-①*maiungan* (男)
balis (女)

-②*bulk* (男)
balis (女)

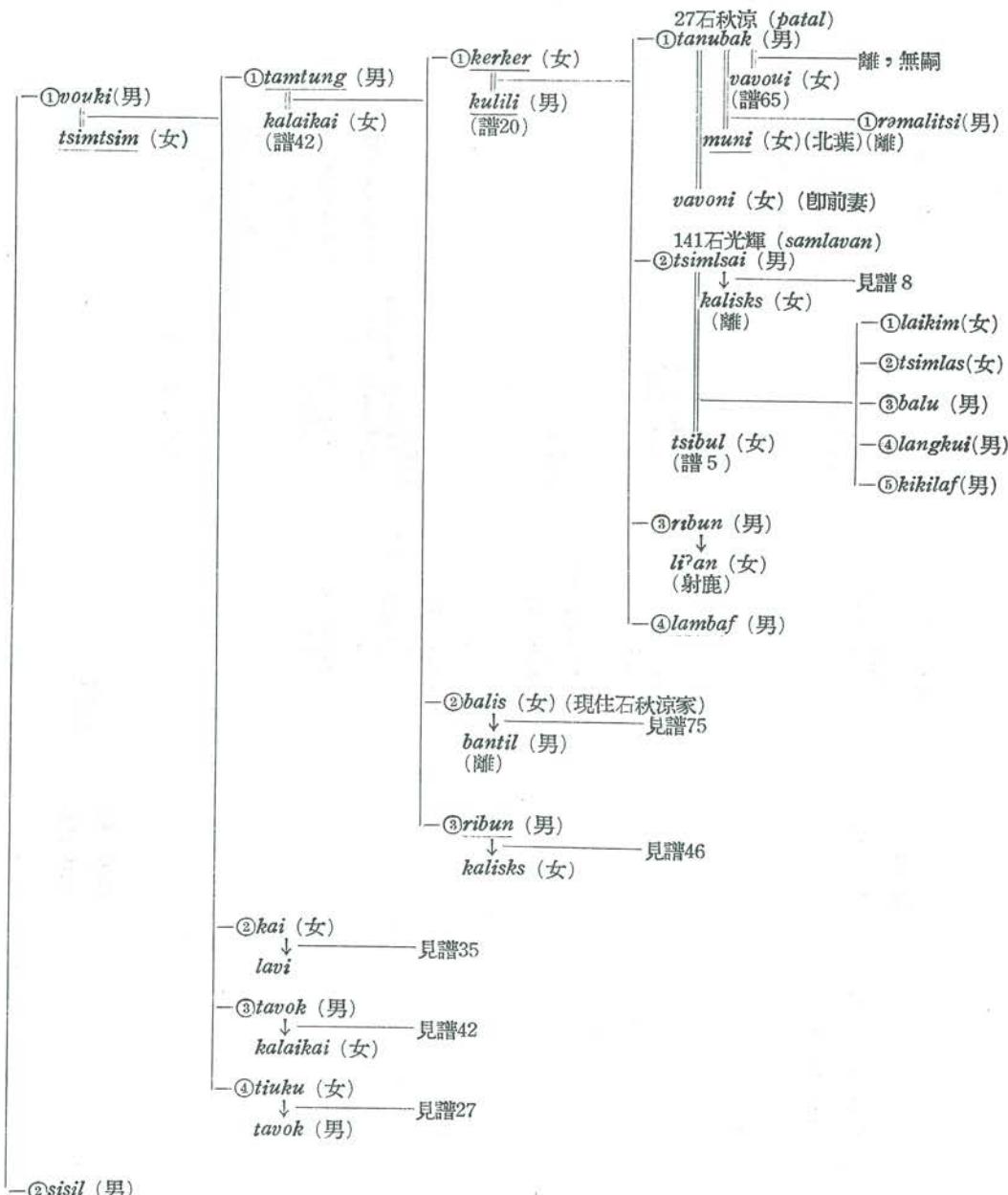
見譜61

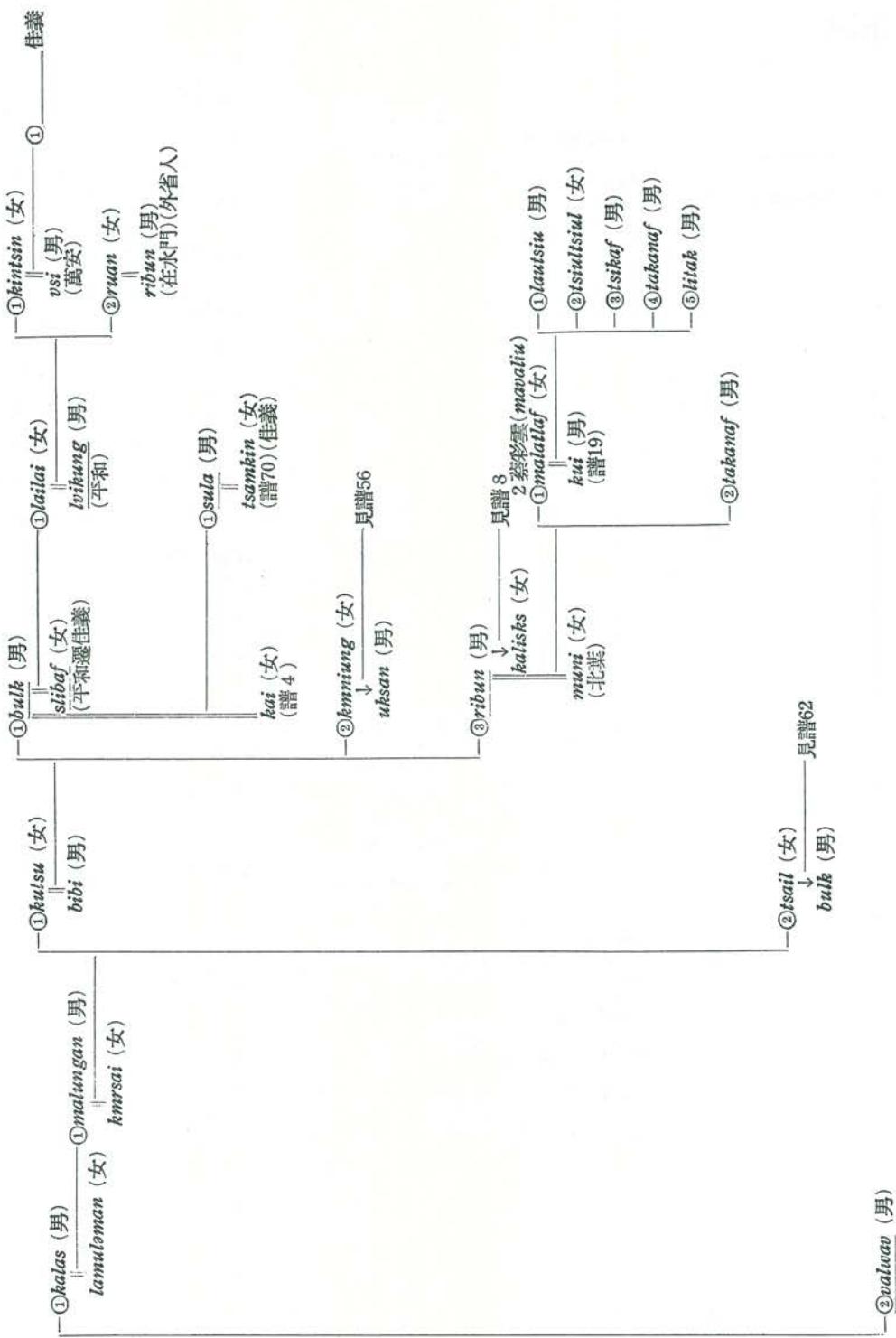
-③*tavok* (男)
tibulang (女)
 (遷至三地村)

譜53

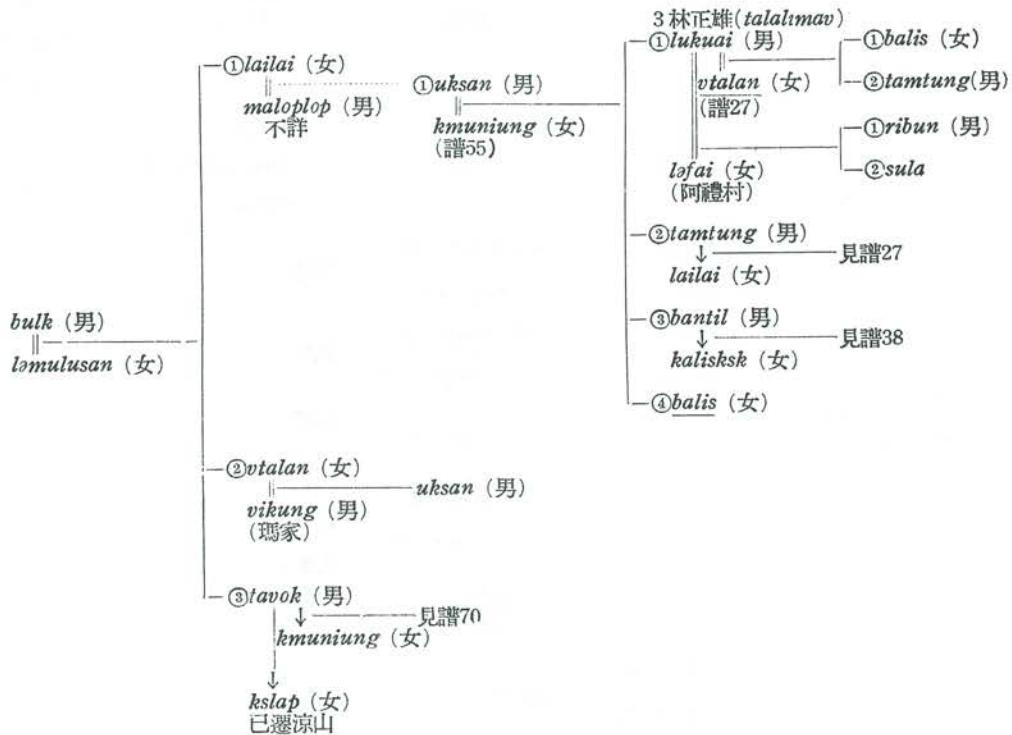


譜54

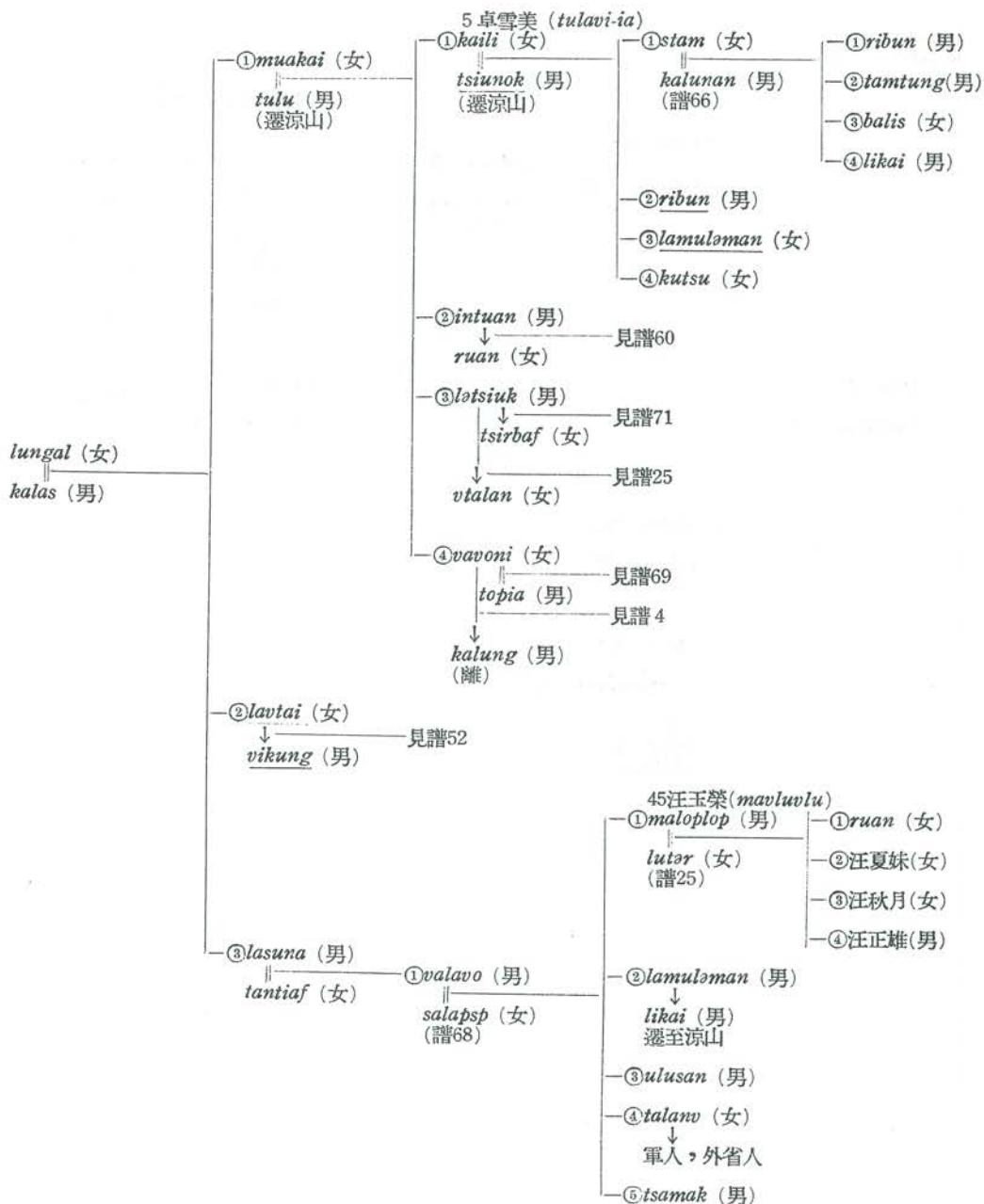




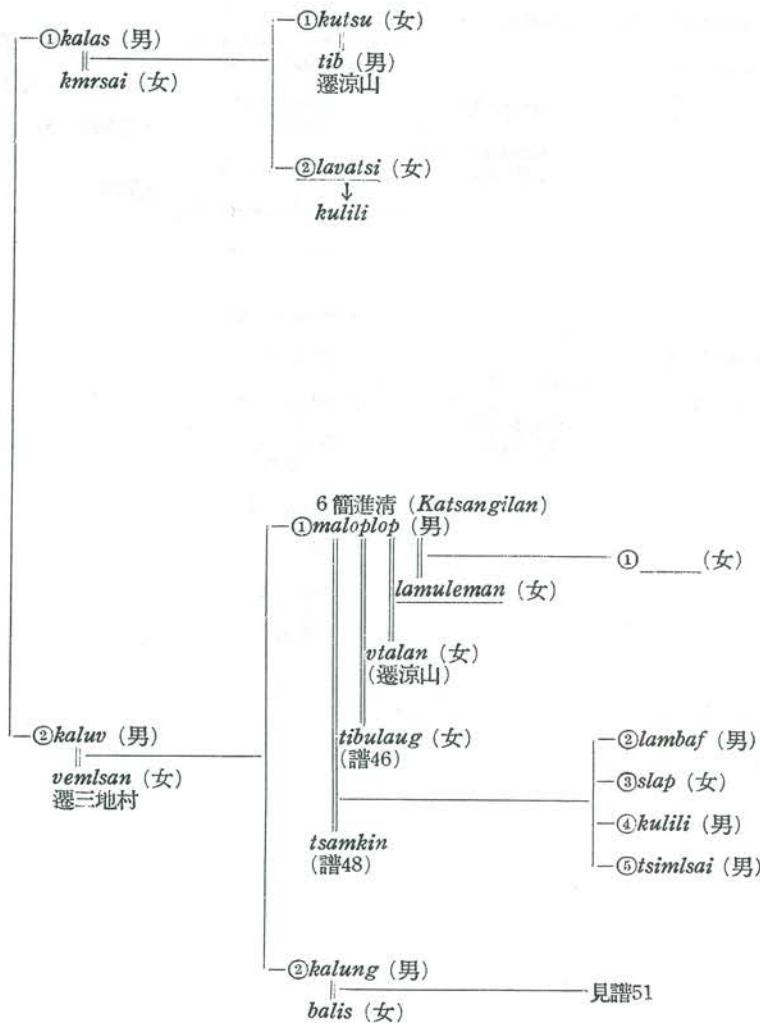
譜56



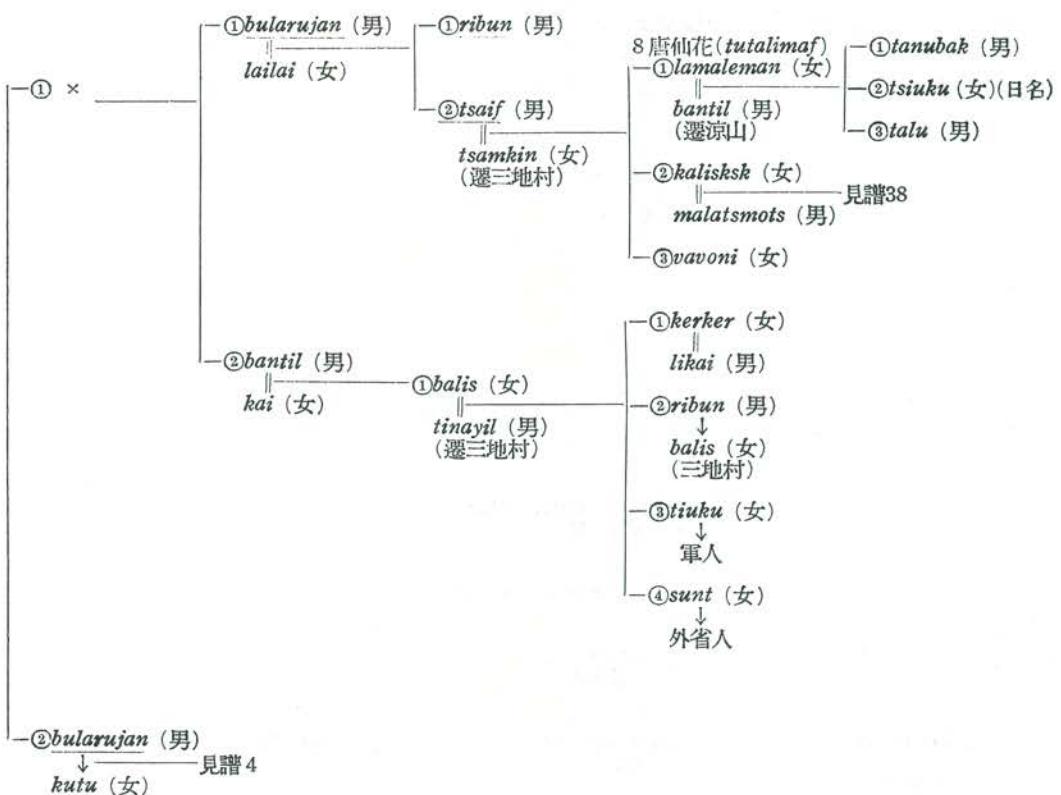
譜57



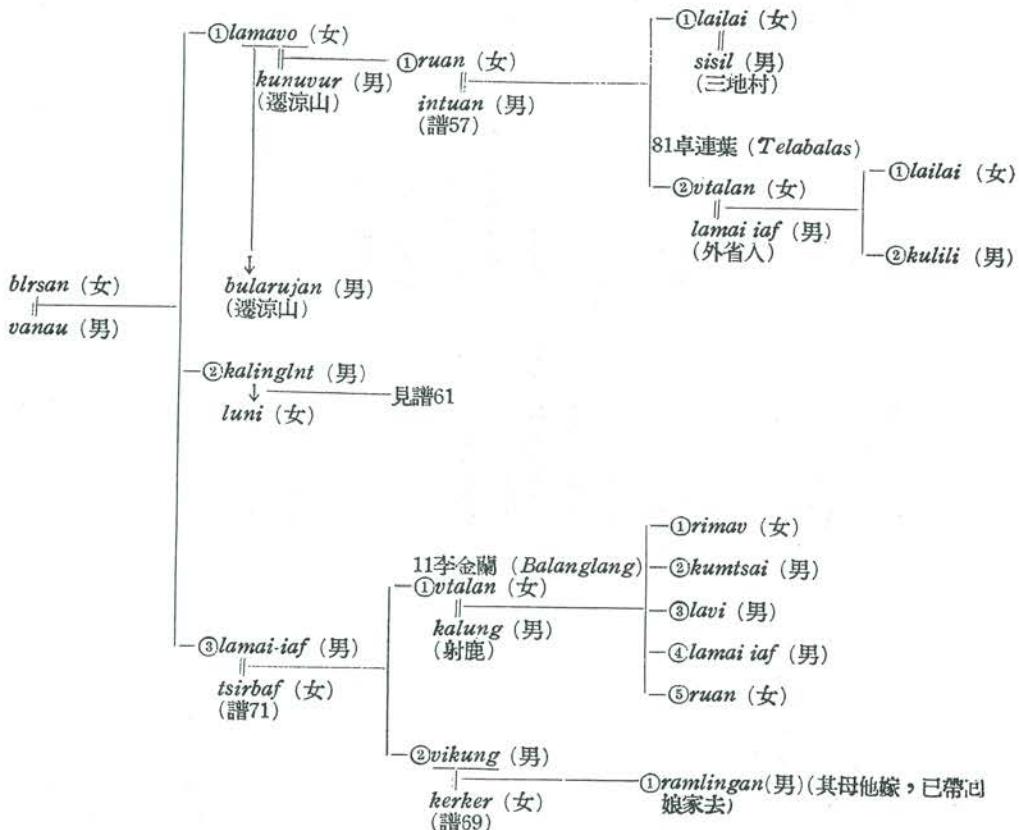
譜58

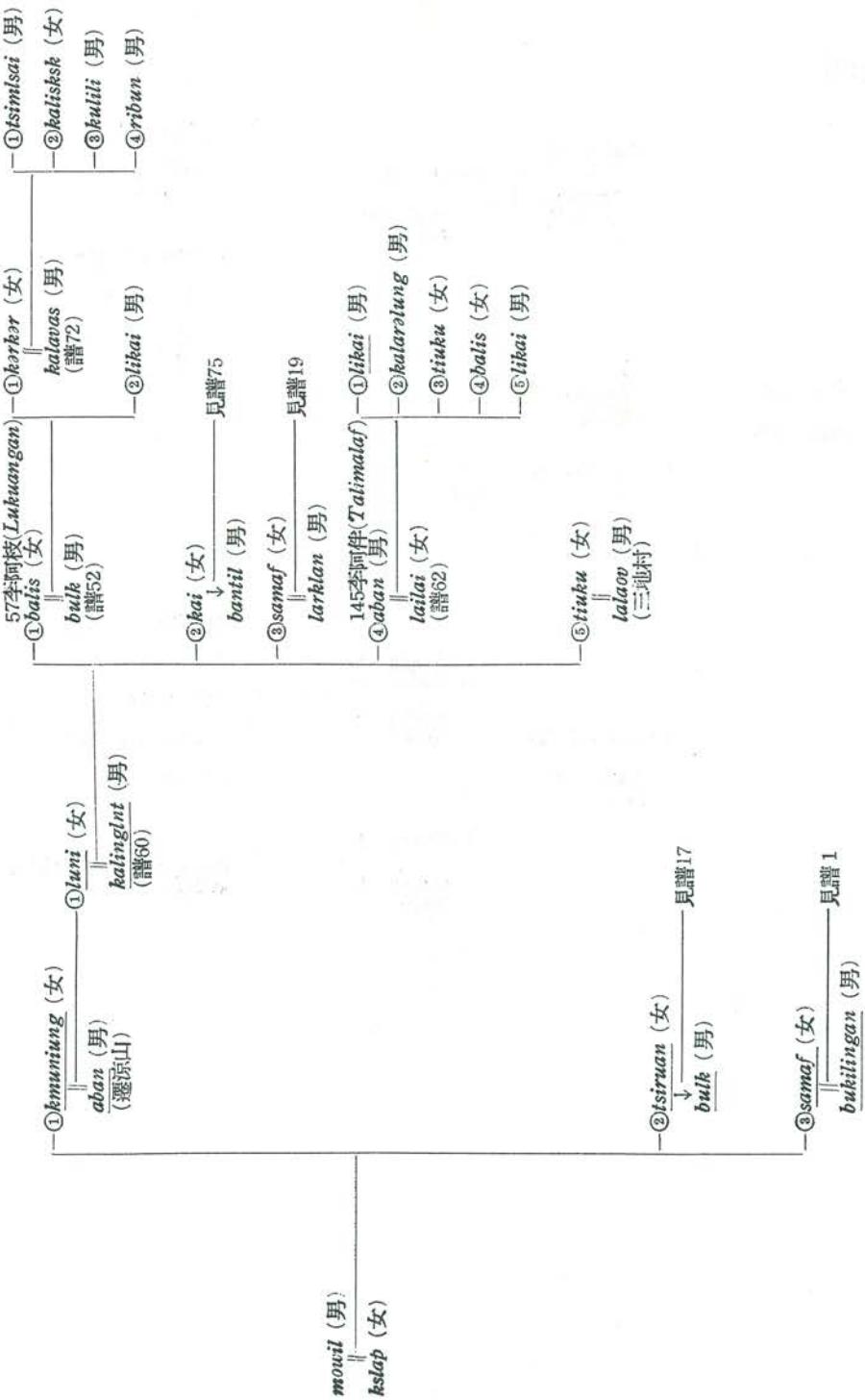


譜59

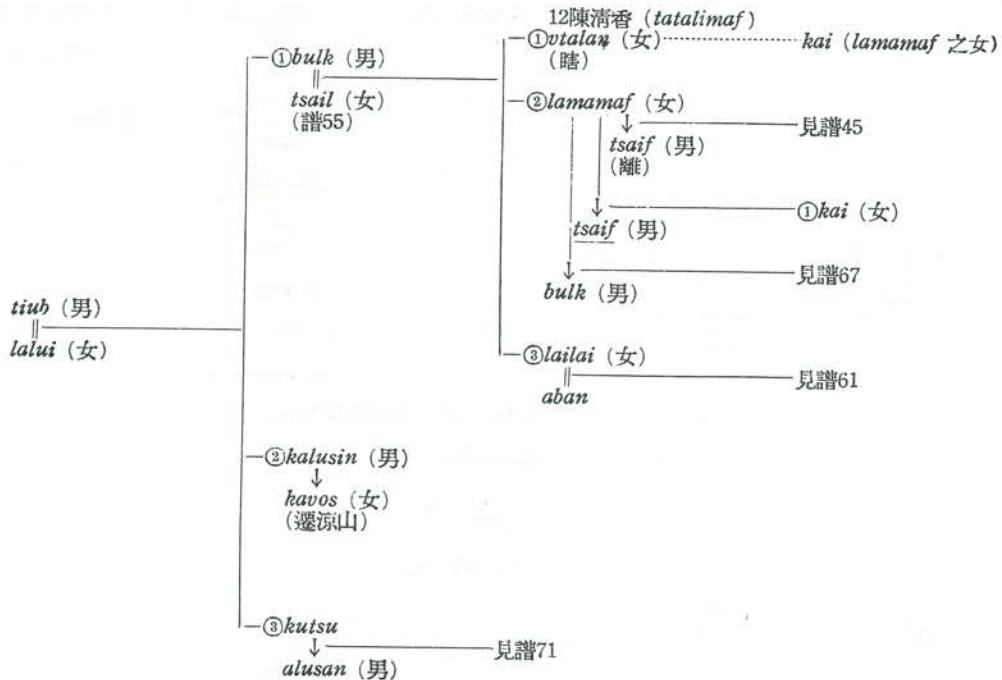


譜60

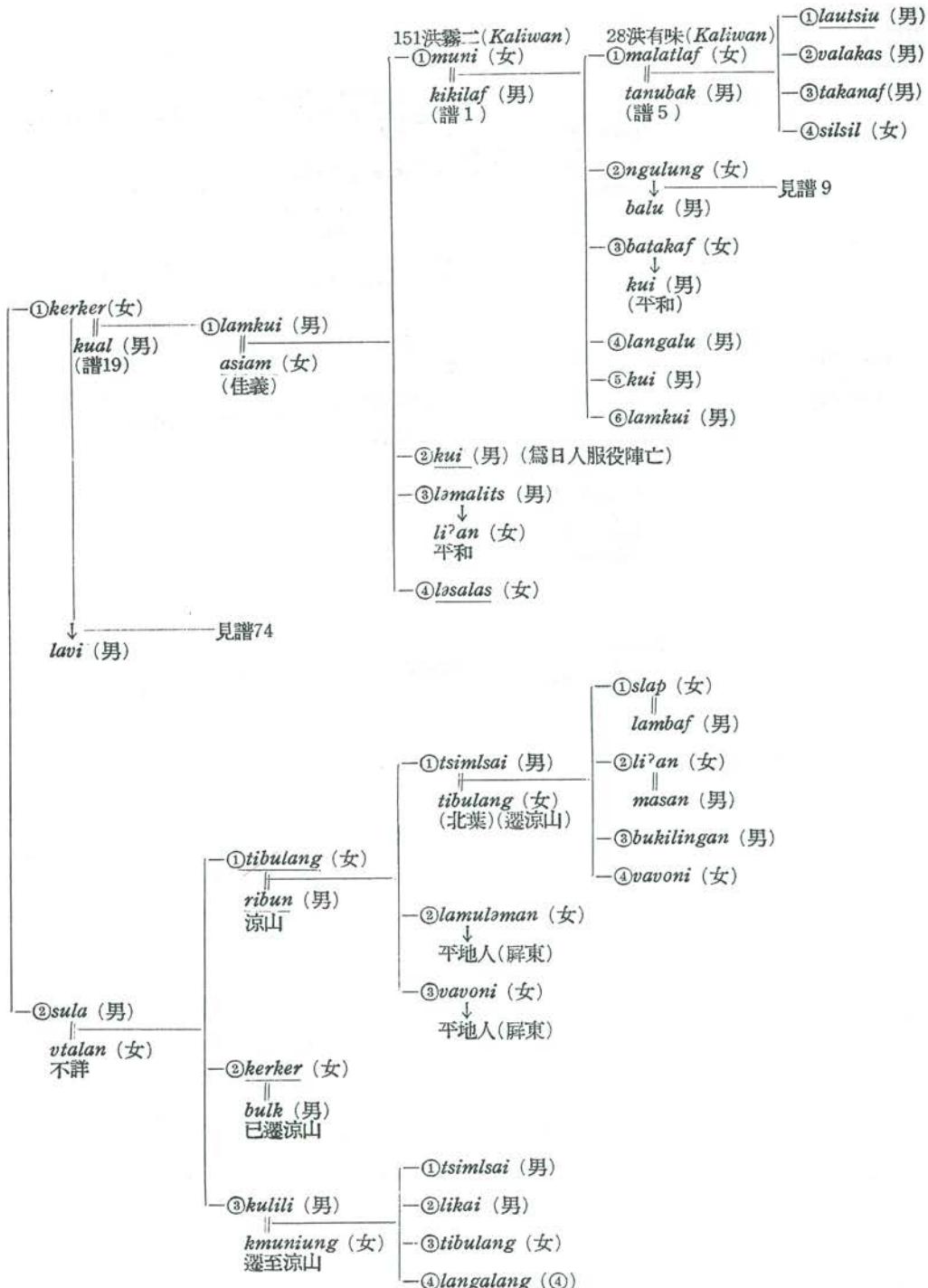




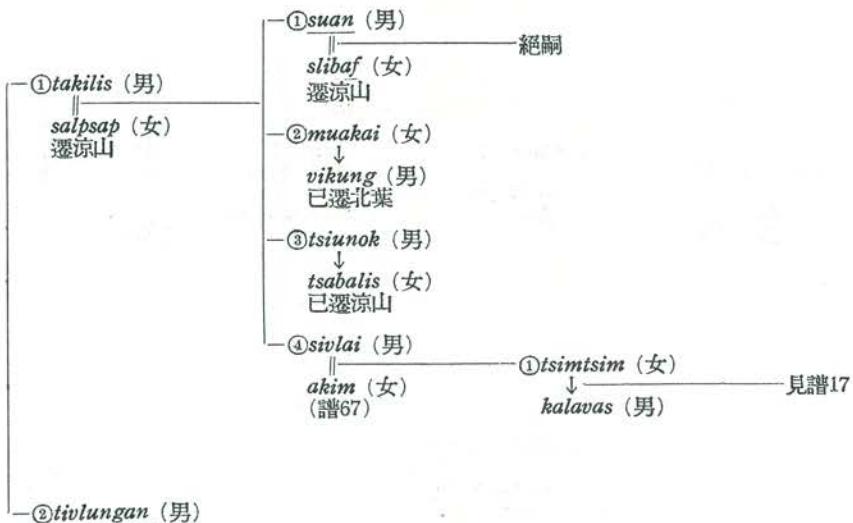
譜62



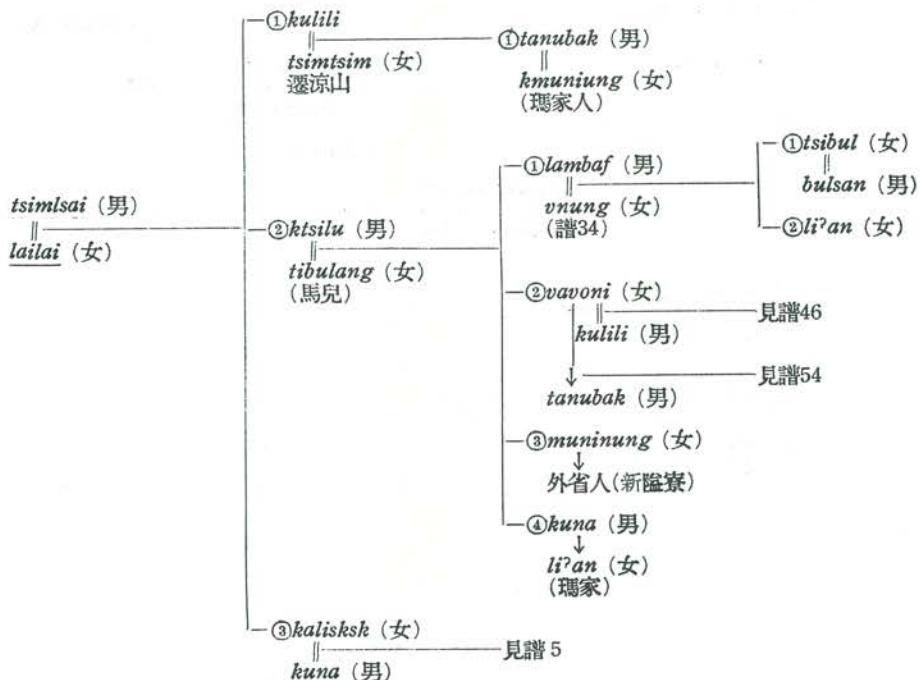
譜63



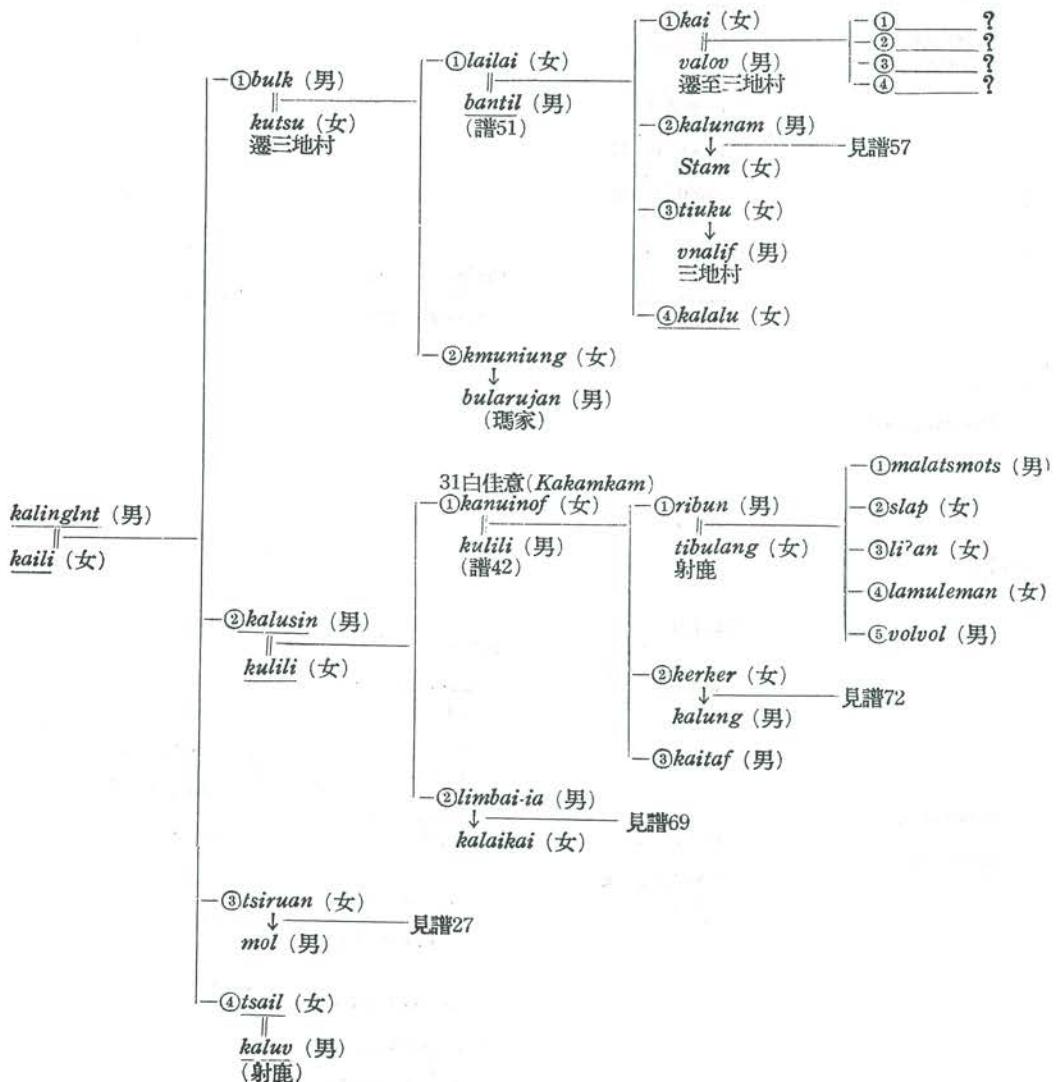
譜64



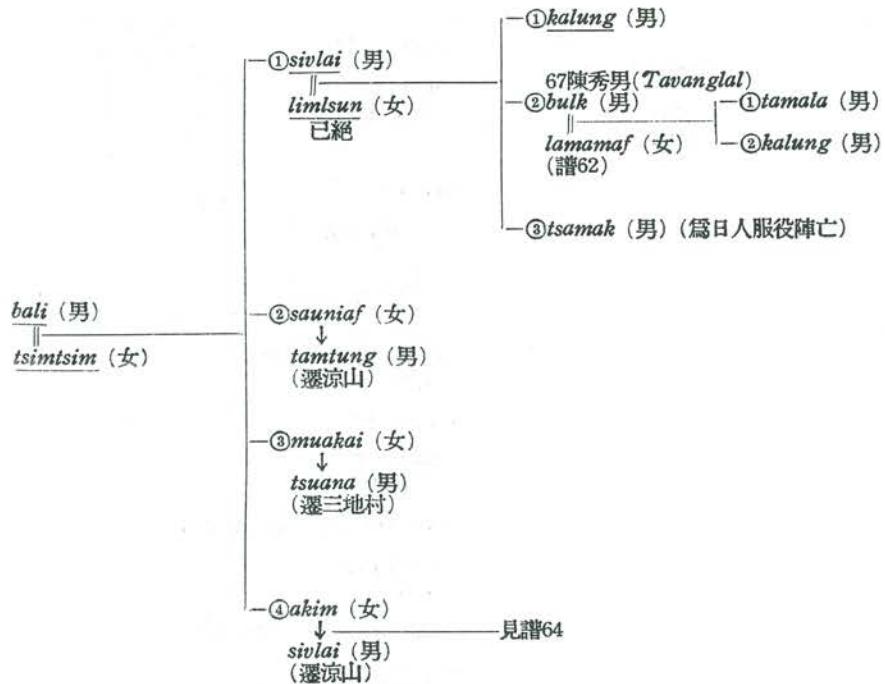
譜65



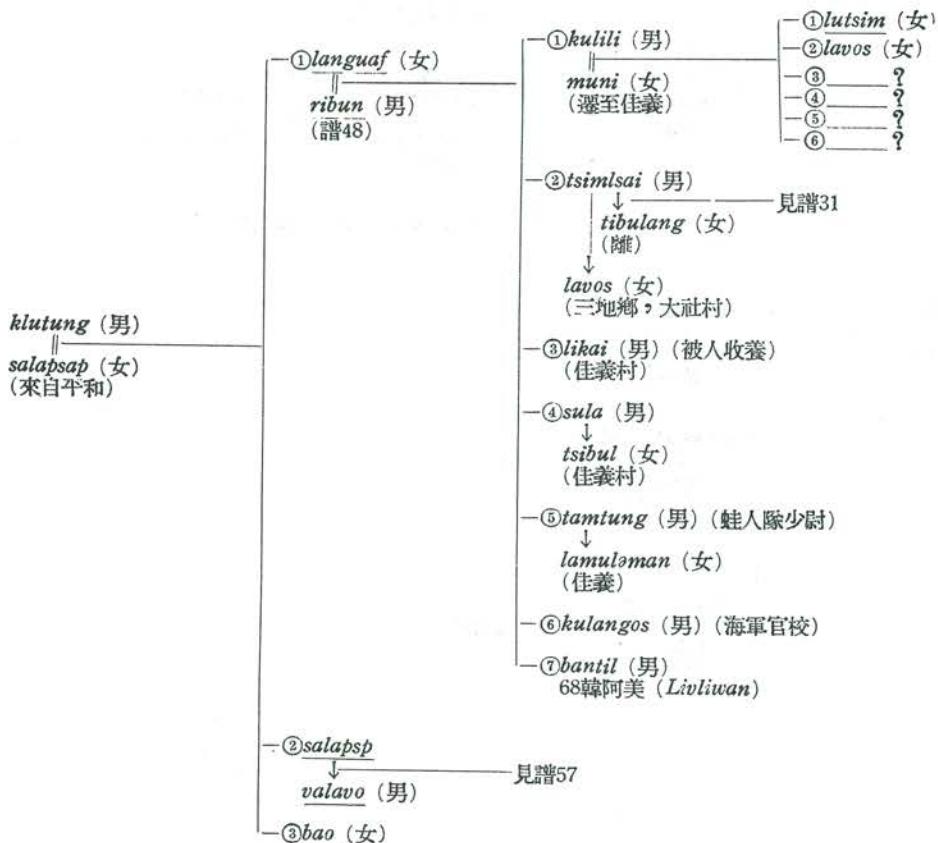
譜66



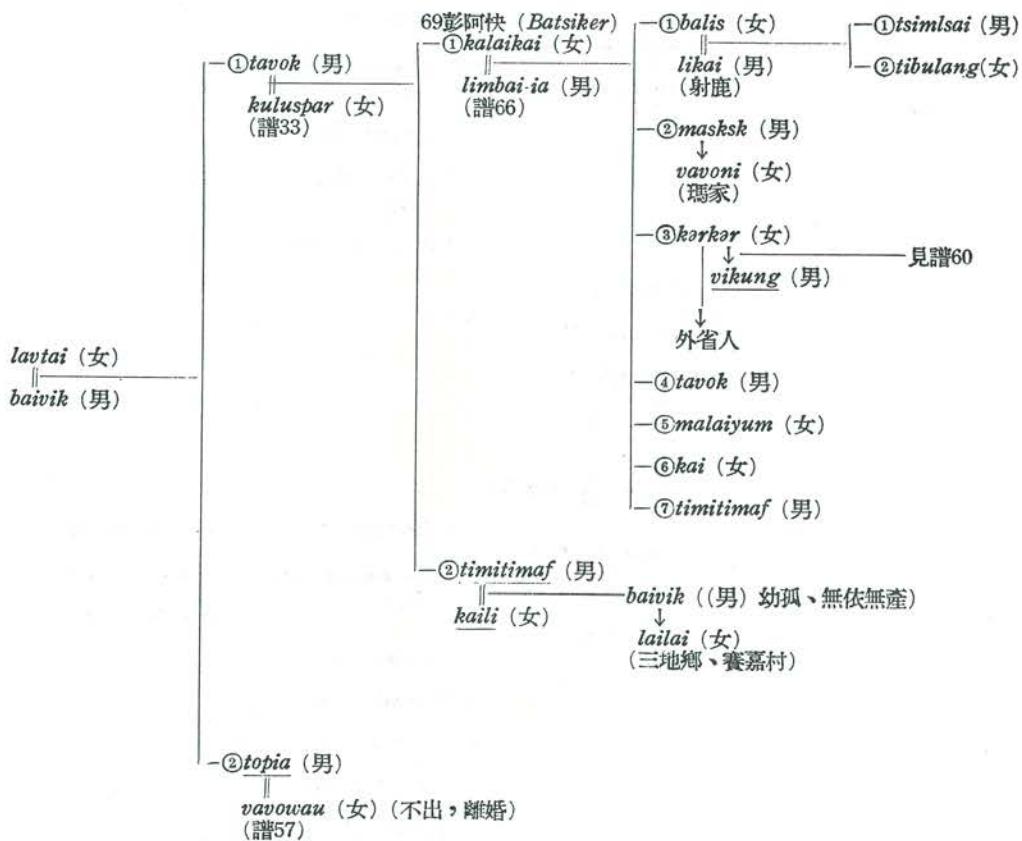
譜67



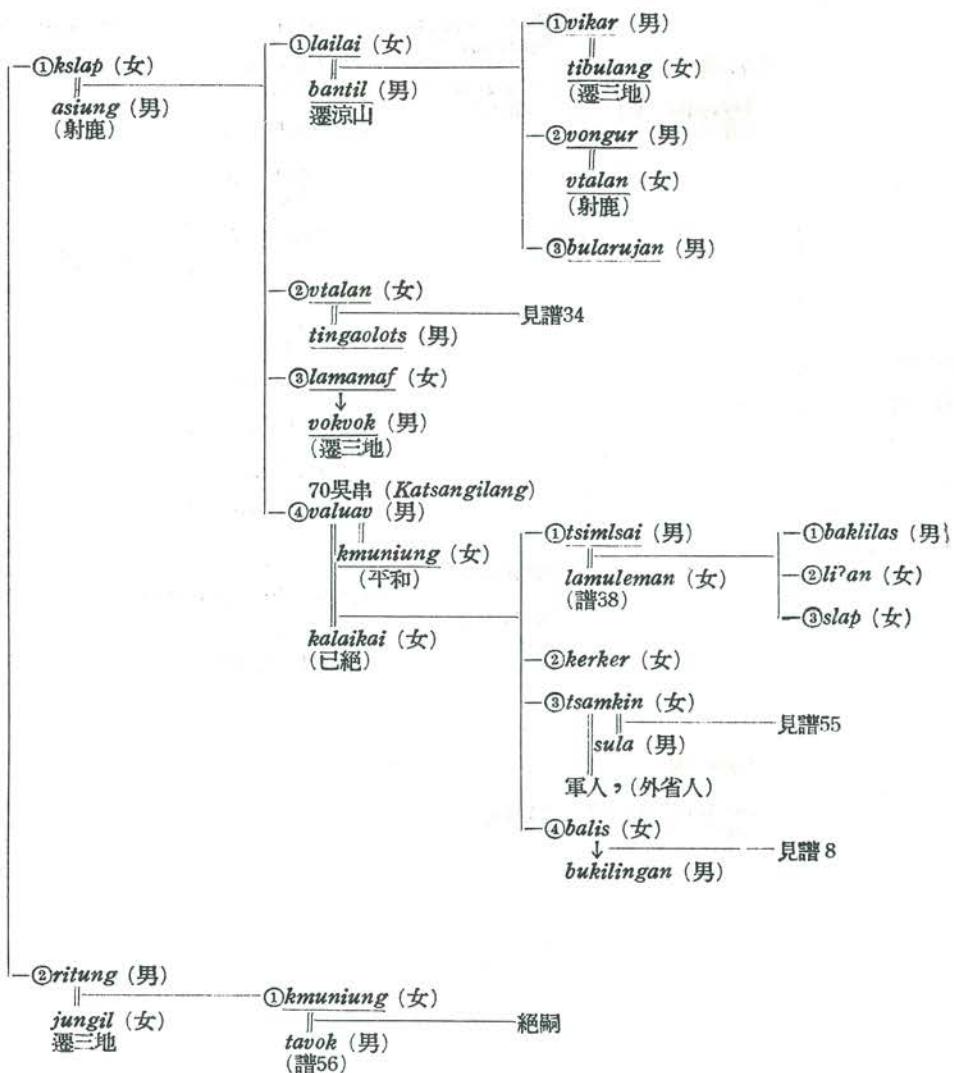
譜68



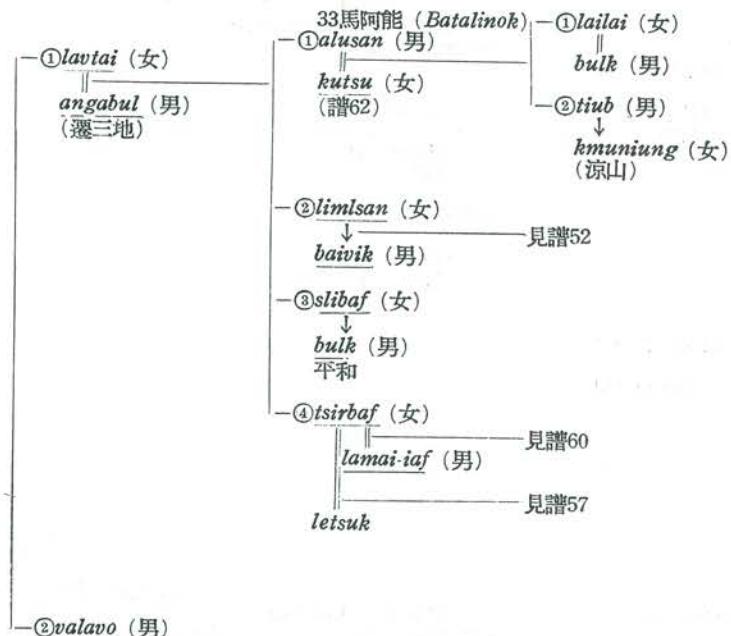
譜69



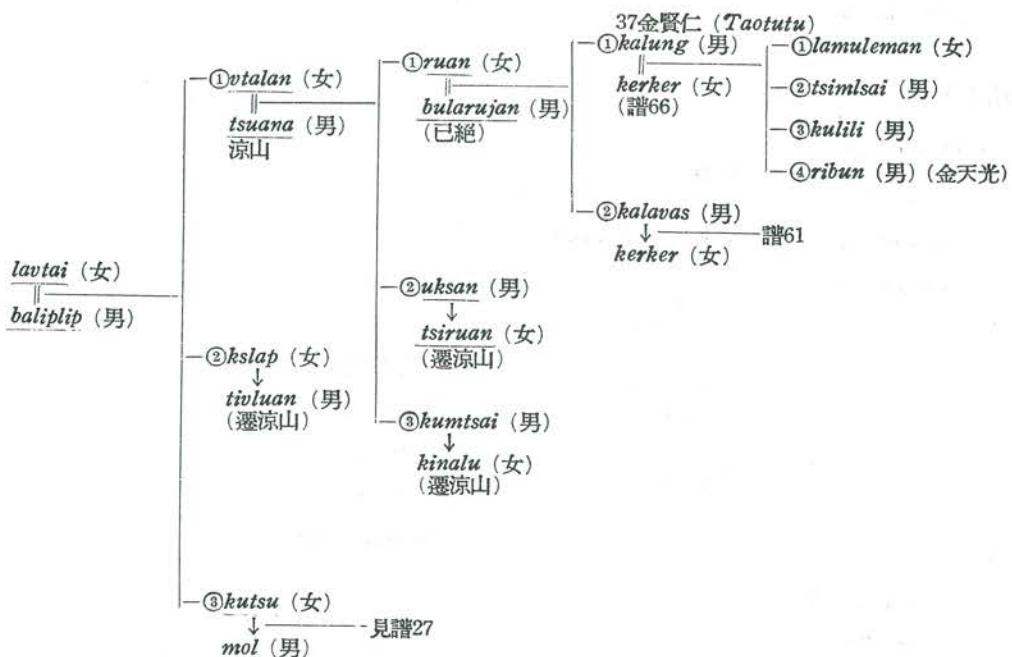
譜70



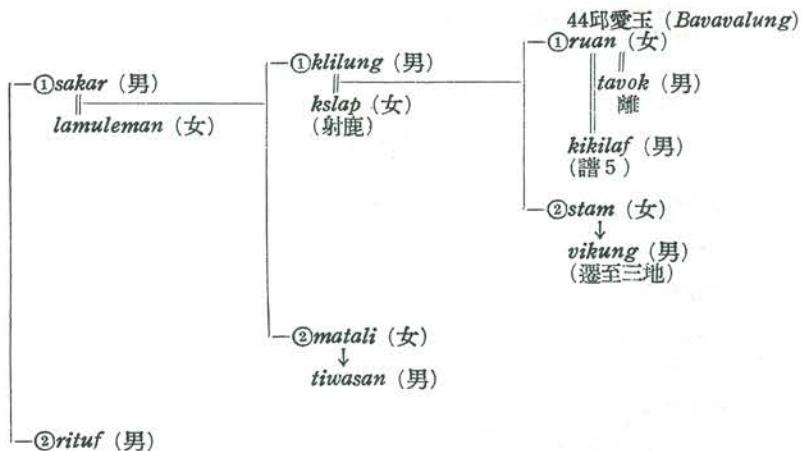
譜71



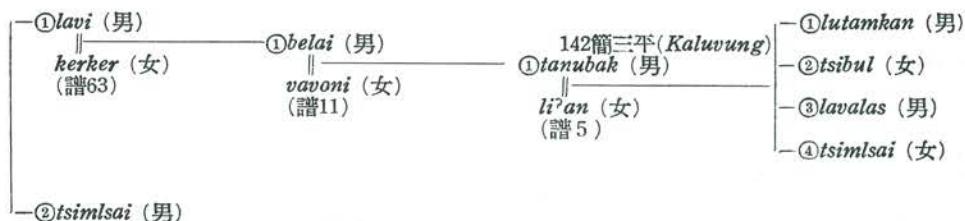
譜72



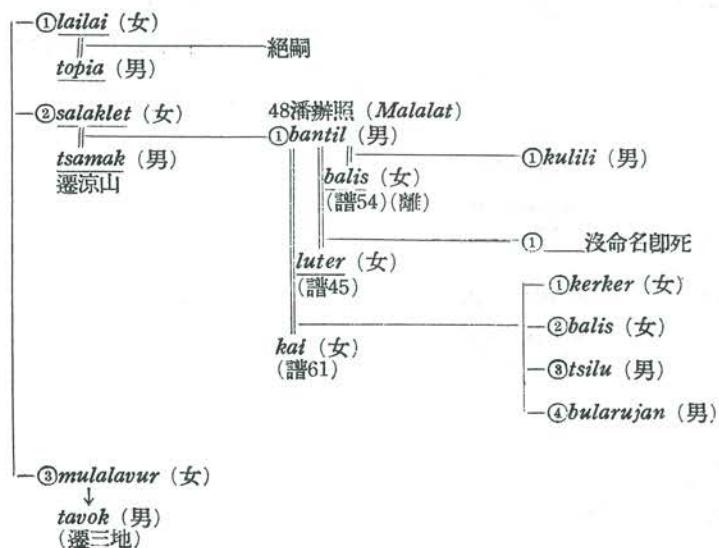
譜73



譜74



譜75



2. Naming System	97
3. Child Rearing.....	108
4. Marriage	110
5. Customs for the Old and the Dead	117
VII. Economic Activities	120
1. Forewords	120
2. Production.....	123
3. Distribution and Exchange	134
4. Consumption	140
5. Concept of Property.....	142
6. Summary	146
VIII. Social Control.....	148
1. Norms of Behaviours.....	148
2. Customary Law.....	150
3. Judicial Process.....	152
IX. Religion	154
1. Introduction	154
2. Religious Belief.....	159
3. Priest and Shaman.....	166
4. Rites.....	171
5. Summary	181
X. Concluding Remarks	184
Refferences Cited	190
Appendixes	
1. Masalut: An Annual Snthetic Cult of the Paiwan at Su-Paiwan Village.....	194
2. Genealogy.....	220

SU-PAIWAN

An Anthropological Investigation of a Paiwan Village

CONTENTS

Preface

I.	Introduction	1
1.	A Brief Note on the Paiwan	1
2.	Physical Environment	3
3.	Population	5
II.	Village	15
1.	Village History	15
2.	Settlements	21
3.	Traditional Political System	27
4.	Modern Political System	37
5.	Relations with other Villages	40
6.	Summary	44
III.	Family	47
1.	Native Concept of the Family	47
2.	House Name	48
3.	Homestead	54
4.	Structural Types of Families	57
5.	Family Cycle	65
6.	Relationships among Family Members	67
7.	Summary	69
IV.	Kinship	71
1.	Kinship Relations	71
2.	Kinship Terminology	73
3.	Kinship Activities	78
4.	Summary	81
V.	Social Stratification and Social Mobility	84
1.	Formation of Social Stratification	84
2.	Social Mobility	89
VI.	Social Life of the Individuals	94
1.	Birth	94

中央研究院民族學研究所專刊之二十一

筏 灣
一個排灣族部落的民族學田野調查報告

著 作 者 石 磊

出 版 者 中央研究院民族學研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02) 26523300

發 行 者 中央研究院民族學研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02) 26523300

印 刷 者 九 冠 印 刷 品 有 限 公 司
臺北縣中和市連城路 333 號 3 樓
電話：(02) 22425732

定 價 新 臺 幣 貳 佰 伍 拾 元 正

中華民國六十年初版
中華民國八十九年二刷

