民族學研究所資料彙編
第1期 頁83-99 民國79年1月

排灣族古樓村規律性飲酒行爲、習俗與規範之探討

許功明

一、導言

「以前，我們從來不曾聽說有人因喝酒而生病，年輕人喝酒，那裏談得上什麼醉酒，想想看，人這麼多，卻偶而才有幾甕自己釀的酒可喝……，更何況，那個時代，大家喝酒非常有禮貌，講究秩序，你甚至可說是喪失了恣意喝酒的自由，不像現在，愛喝多少就喝多少，毫無限制。生病了，醫生說是因爲喝太多酒的緣故，我想想，其中不無道理，他們喝太多的米酒又不吃飯，再說，這酒也不是我們做的，它的來源成份是什麼呢？……」屏東縣古樓村一位排灣族耆老在被問及喝酒是否致病時，如此說道。顯然，對於醫生診斷病情是因酒（vavua）而來這點，頗有微辭，但礙於權威的說法之下，卻又不得不信。可見，目前社會上過度泛濫的飲酒行爲，已和從前族群傳統的飲酒習俗形成極端的對比。

據民國66年統計，排灣族每人每年平均米酒消費量高達75.1瓶，超過泰雅族的60.2瓶、布農族的49.9瓶、阿美族的27.8瓶，以及全省人口平均的12.3瓶。(許木柱1987：141) 近年，我們雖無更進一步的各村飲酒量的統計數據，然而，在田野調查的觀察中得知，大小儀禮慶典或日常生活時，都少不了以酒作爲各種人際關係的媒介。而且，實際上，在該族群文化中，酒不僅繼續著其在宗教祭儀上用爲向祖靈獻酒、溝通的必備物，在社會儀禮交換、日常生活中亦發揮其送禮、酬報、謝罪、助興之功能；除此之外，在現代生活的涵化適應過程之後，又成爲個人心理失調下的依賴與麻醉品。社會成員們習慣性的飲酒過量、日以繼夜的醉酒現象，使得酗酒的比率和酒精中毒的人口大幅度的高昇，連帶的社會問題遂驟而倍增。

人類學研究中，60年代後飲酒行爲理論之發展取向，強調現代生活的酗酒問題研究。但是，也有另一類源於較早期注意社會文化模式 (socio-cultural model) 的學者，主張將目前的飲酒行爲置於其特定的族群歷史與社會文化脈絡中，探討其於文化遺存下之正常與規律性之飲酒行爲規範與功能。(Heath 1976)

許功明小姐爲國立自然科學博物館蒐藏研究組副研究員

前述第一類研究飲酒所產生之負面問題的學者，基本上皆同意酒精有抒解焦慮、減低壓力，以及鬆弛神經之效應，認爲現代酗酒問題乃由外來因素造成。當傳統社會受到外來強勢文化的衝擊，政治、經濟、宗教等體系及價值觀轉變時，影響所及，涵化過程中產生了許多適應不良的現象；隨著各體系瀕臨瓦解，個人因而感受到極大的壓力，對酒精的需求也就等量的增加。姑不論飲酒原因是否純粹來自內在的逃避心理或是其它各種可能原因之解釋，本質上，飲酒行爲被相信能彌補他們在接觸現實世界時心理上所產生的無力感與疏離感。(Horton 1943；McElroy 1985：321)

然而，亦有強調現代飲酒行爲產生動機之正面因素者，如Escalante (1980 :198) 說道：「…酒的基本用途—參與社會生活遠甚於逃避之需，不論傳統社會或現代社會皆然」。他再三指出群體共同飲酒行爲是「積極參與社會生活的表現」。而且，如其所言，目前大多數土著族群社會中的酗酒現象（包括本文所論之排灣族的古樓村在內），不僅是因個人之無法自我調適以適應外在社會變遷的心理問題而已，同時，超乎想像的，還要加上另一層來自本身群體內部的壓力，意即是：濫飲人口多，流風所及所形成之社會飲酒風氣與生活方式。由於面對離群索居的恐懼，爲了參與社會生活、便利人際上的溝通，於是社會中的個人便不得不捐棄自我、一躍而入濫飲的滔滔洪流中。

相反的，另一類學者的研究取向，則似乎有意迴避現代社會的酗酒問題，而著重於正常或者規律性的飲酒行爲與習俗，以及其與社會文化脈絡之關連。如Mandelbaum（1965：281）所言：「酒是文化物，與其它大多數器物的用途相仿，而飲酒的形式與意義亦建立在該社會文化的定義之下。」這類學者主張在社會規範之內，探討規律性的飲酒行爲方式與社會階層、親屬關係、宗教制度或勞力交換等社會網絡間的運作關係，其功能與意義等…。(Washburne 1961，Marshall 1979，Room 1984：172，Heath 1987: 102)

綜合上述兩類探討飲酒行爲但重點不同之研究取向，我們初步可得一結論是—無論是酗酒或合乎禮儀的飲酒行爲方式，二者同存於現今的排灣族群社會。本文採取第二類學者研究的重點—社會文化模式功能論的觀點。強調在特定文化中，規律性飲酒行爲習俗與規範的探討；但是，在以參與田野調查所得之資料，作呈述分析的研究方法之同時，亦不忽略目前社會因濫飲所造成病態的酗酒問題。何況，現代與傳統之間，飲酒的行爲方式與觀念也並非毫無關連。或許，在受到外來因素的刺激之下，昔日飲酒的概率以及對酒的概念等文化因素，也是促使今日濫飲現象的潛伏誘因之一。

從古樓村排灣族人的社會生活狀況來持續觀察進行的歲時祭祀、生命禮儀，以至其它的集體活動，筆者相信，從現存之儀式化共同飲酒行爲，長幼尊卑有序之分酒、

敬酒以及備酒等儀禮方式，能提供一充分明瞭該社會文化脈絡、規律性飲酒行爲習俗與規範之基礎；同時，亦可對該社會有關飲酒之既有信仰、價值觀及目前飲酒狀況之影響提出討論。

二、釀酒的種類與方法

日本學者曾對排灣族自製釀酒的方法略有記錄(1)，尤以山田金治（1930）〈排灣蕃族Tsarisen部族的造酒方法〉一文中更指出，排灣族釀酒的主要方法是用藜或數種植物與小米混合釀造。至於所謂的「嚼酒」釀造法，他以爲僅見於北部的Raval 亞族大社（Toa）一帶之蕃社，或許爲受到北方鄒族習俗影響之故。Tsarisien部族南限之蕃社如Timuru（三地）、Masiriji（北葉）和Makazayazaya（瑪家）一帶，則用藜釀酒是唯一的方法；其它的排灣族地區，還廣見一種綜合數種植物發酵的製酒法（假設此法可能源自台東方面的部落）。不過，關於上述嚼酒習俗在排灣族分佈的地區範圍已得到更正，凌純聲（1957: 12）於比較太平洋嚼酒文化叢之分佈時，進一步田野調查指出除三地鄉之大社外，泰武鄉之佳平村亦有嚼酒會飲之現象。

現以田野調查口述資料作補充，得古樓村（西排灣群）自製的酒，種類有三，今將其名稱與釀造方法分述於下：

(1) kavauan或稱venras、kina vauan，是最原始的酒，又稱qalemeqemeqem a vaua是爲「甜酒」之意。是早期唯一釀酒的方法，此時先祖們尚未發現可用其它植物來混合釀造，純用藜(2)(zarang a judris) 和小米混合製成，味甜（qalemeqemeqem）且多喝不醉，與其它所謂的matsatsam a vaua（烈酒）不一樣。首先，將小米煮成稀飯，放涼後置於酒甕中一整天，再把打成細粉的紅藜撒入攪拌，置上一天後分離汁渣便可食用。

根據傳統，kavuan是專爲五年祭、六年祭（五年祭的第二年收穫祭時送祖靈儀式）和收獲祭的獻祭用酒，通常在頭目家中，用祭儀專用的酒甕（rilualuas或si pataratarau）來釀製。據觀察，五年祭（maleveq或levelavekan），開始召祖靈mivung儀式起至第三日的下午，送走邪靈的tjaisangas a vuvu儀式結束之前，村民只能以kavauan獻祭且只能喝此種甜酒。然而，無論信仰或禮規都較從前弛緩的現代，只有與執行祭儀有直接關連的人，如：頭目、男女巫才依循此規。收穫祭時，頭目向每家徵收小米

---

(1) cf.山田金治：排灣族蕃族Tsarisien部族的造酒方法，台灣博物學會會報第 20 卷；番族慣習調查報告書，第 5 卷之四，1921；蕃族調查報告書：排灣族獅設族，1921；台灣蕃族慣習研究，1918-1921。

(2) judris：藜，*Chenopodium* sp.

（挨戶徵收小米kisajia儀式），然後從中選出最好的部份，製成小米酒以爲過年時祭儀獻神之用（pakazlu tua tsemas）。

(2)pinikak a vaua（或稱jinuris a vaua），是指用pikak（酵母餅，亦稱judris，因紅藜可發酵，故以此名爲其代稱）發酵所釀造的酒，這種方法是一般所謂喝了會醉的酒。

在尚未從平地買進做好的pikak年代，村民們以qalapang，parikung，pangaru，atap四種植物[3]混合，用土法製成pikak釀酒。一般咸以爲自製的pikak 所釀出的酒，味道較好，不致太甜或喪失原味。如今，村民中較勤快者，仍沿用此法釀酒。

pikak的作法是將是將上述植物放在水裏煮，煮好後，將煮過的水和小米打成的細粉混成黏狀物，壓成扁圓形狀，然後置於舖上小米梗的編籃（jiakaz）中排放，再以小米梗覆蓋之，最後，用非常乾淨的厚布或毯子包裹起來，三天後取出曬乾，這便是可久存之硬狀酵母餅，一兩年內可隨時取用。

將小米（後來才用糯米）煮成乾飯，不可太熟或太爛，滾後把水倒掉，在灶上燜乾。倒出後放在編籃上冷卻，再將自製或買來的pikak打成碎粉撒入攪和，再注入甕中。注意，這酒甕要保持乾淨，不可用水洗，而是將其倒放，用燃燒冒煙的小米粳燻，否則，釀出來的酒會發臭。同樣，也用一塊乾淨而不透氣的布蓋之，密封三天（冬天約需一星期）左右，即可飲用，釀的時間愈久，小米渣愈少、酒精的濃度也愈高。

(3)qanaliu是指用茅草葉包裹所釀的酒。分爲：用加入紅藜發酵而製成祭儀的用酒(kavauan)，以及加入pikak釀成的兩種。

像作小米糕（kavai）一樣，但裏面不包東西，再用茅草葉（qalup）將小米糰包起來煮（或用蒸籠蒸熟），待其冷卻後，用刀從中剖開，撒入自製的pikak粉，或紅藜粉。然後，去葉置於甕中密封一兩個月以上，方可喝。此法所釀的酒雖好喝、但過於費時，所以很少作。昔時，收穫節、徵收小米（kisajia）、村民們送給女巫（pulingau）的小米糕，即是這種用茅草葉包裹的小米糰。習俗上，以小米糰饋贈女巫以增加其法力，同時，女巫們可用之釀酒，好準備收穫祭時獻神之用。

現古樓村遇有獻祭或饗宴時，有些人家仍多少釀些小米酒或糯米酒。唯自民國46年遷至平地現址後，小米的種植及收穫量銳減，所以，小米酒倍加的珍貴與稀少；如

---

(3) 四種植物的學名如下：（標本承劉和義博士鑑定，謹致謝忱）
①qalapang：芸香科，長果月橘，*Murraya paniculata* (L.) Jack var. *Omphalocarpa* (Hayata) Swingle.
②pangaru：菊科，艾納香，*Blumea balsamifera* (L.) DC • var. *microcephala* kitamura (Compositae)。
③atap：報春花科，排香草，*Lysimachia capillipes* Hemsl. (Primulaceae)。
④parikung：菊科，土茯苓，*Dichrocephala integrifolia* (L.F.) (Compositae).

同以往，不但數量有限，釀造的時機亦有限制，居民們常說：「並不是一年到頭都有自己釀造的酒可喝」，遠非今日生產過剩的公賣局產品所能比。而且，傳統的祭儀，除了全村性的歲時祭儀、五年祭等一定要釀酒外，每個人的一生中，並非各大小儀式都需用酒。殺豬獻祭的儀式時必定獻酒，其中分配祭肉和分配酒的禮儀不可或缺，至爲隆重肅敬，直到正式由女巫或男巫執祭的部份結束後，才依照親屬關係、長幼尊卑、事件性質分配酒肉（一起進行）。被點到名的人往往可拿一塊禮肉回家，唱名拿肉的同時，需當場將屬於他的敬酒一飲而盡，或者用連杯與他人對喝，絲毫不得馬虎。儀式時的分酒與敬酒次序，充分顯示出群體中個人或家族的身分地位，亦增進其在群體中的角色定位，以及整個社會階層觀念的認知。現在先就目前調查所得傳統祭儀中儀式化飲酒的禮規與禁忌提出討論。

三、五年祭及歲時祭儀的飲酒行爲規範與禁忌

(1)五年祭（maleveq或leveleveqan)

每五年舉行一次爲期甚長的祭典，在這期間，禮儀的繁文縟節不勝枚舉，一連串的祭儀和刺球活動，使得每個人皆抱持著相當嚴肅的心情，盡量做到不逾矩、不滋事、不酗酒等。而且，如前言所述，五年祭祭儀開始階段時只能使用紅藜作的kavaun酒獻祭，必需在頭目家的召祖靈祭結束後，各家始能爲自己的祖先作家祭及獻祭酒；祭儀未完成前是不准喝酒的。

五年祭的儀式較之其它歲時祭儀更加盛大，在祭典期間，大多數的活動都在住家以外的公用場所，或頭目家中舉行，且不同於收穫祭時在頭目家的活動只有一天而已。唯恐來客衆多以致發生衝突，按照習俗，凡家中有男子參加刺球比賽拿祭桿者，家中需釀妥一種稱爲palivak的酒，意即「賠罪用酒」。它的意義是，在祭典期內，若與人發生衝突，可持此酒至頭目家，請求頭目出面調解糾紛，而以此酒賠禮謝罪，進而化解雙方的誤會與不快。

五年祭祭儀期間引發衝突的主要原因有四：

(a)刺球儀式開始時，常有持祭桿的男子，因爲是初次出場或忙中有錯而誤拿了別人的祭桿或坐錯位置，因而與在場的人發生糾紛。

(b)五年祭期間，青年男子可能過於衝動、魯莽、而觸犯了男女雙方交往時應遵守的禮節及對彼此的尊重。

(c)祭典期間，於公開場合歌唱時，爭先搶唱，不顧在場其它人的身份階級是否較自己

高，忽略了尊卑長幼的次序和禮貌。

(d)對來訪的外賓或親戚失禮，引起對方的不滿，導致口角衝突。

至今，這種原專爲五年祭期所準備的酒，已演變爲凡有男孩的家庭，惟恐他言行有誤，故家中常備此賠罪用酒。

(2)播種結束祭（masujukut)

masujukut期內需嚴格禁酒，直到最後，男子集體出獵祭（mavesuang）結束，所有男子回到村內後才可開始飲酒。將獵獲的動物獻給頭目，然後在頭目家中行祭，所有的頭目和其幕僚人員（代言人gezipezipen、男巫和女巫paraingan）都到大頭目家中共享獵肉和酒。然而，如今卻只有在女巫執祭的當時才禁酒，至於其它時間，即使是頭目或幕僚人員皆未守此禁忌。

(3)收穫祭（masarut 或masu tsavil)

收穫祭與上述爲小米成長而作的播種結束祭不同，是每年度專爲慶祝秋收的祭典，因此並無關於飲酒的戒律，可自行在家中釀酒共飲。

過去收穫祭儀期間，舉行新收小米祭（remiluas）過後，古樓部落的各戶村民們都會相繼按自家的心意、能力準備幾條小米糕、小米和大甕（tsilung）的小米酒，送給所屬的頭目家庭（稱爲pasajia）。由大頭目將其集中，然後選擇較上等的部分按親疏遠近，依次分發予隸屬他的小頭目及親戚們。此分發小米糕和小米酒（有時還有獵肉等其它食品）的公開點名儀式程序稱爲venadis，若貢品分發完後尚有餘，則半數留在頭目家，餘半數留在當天儀禮結束後，於頭目家前跳舞時供全體共饗之。稍後，有一全村未婚男女青年在頭目家聚會稱作majiliu的活動。男女分行而坐，長老將連杯酒遞交給男孩，讓他們去輪流敬酒。第一次敬酒的對象，定是敬自己所屬意的女孩，父母們也可藉這個機會，從旁觀察自己的兒女。此一年一度公開的男女青年集會之時所喝的酒就是由pasajia時頭目家所徵收得到的小米釀製而成的。

四、生命禮儀中有關飲酒行爲之習俗與規範

並非每種約定俗成的生命禮儀、儀式過程都必需備酒，現將需要釀酒的儀禮名稱、內容以及分配敬酒的方法，簡要說明之(4)。

---

(4) 有關古樓村生命儀禮之較詳細說明，cf.許功明1989排灣族古樓村之祭儀。台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究。台灣省政府民政廳委託研究報告（未出版）。

(1)有關小孩誕生及兒童的祭儀

兒童時期所有的禮儀（包括出生禮、命名禮、催出奶汁祭、稟告父親原家禮、嬰兒成爲「人」的祭儀、嬰兒成長祭）之中，只有命名禮（papu ngadan）必需備酒，尤以頭胎最爲隆重(一般不必殺豬)，男方親戚爲答謝女方，因而用最大的甕(jupeneq)饌酒，送給在場觀禮的親戚們共飲，這種酒特稱爲livak。

但是livak一辭，不僅是指此命名禮結束時所喝的酒而已，凡是男方原家親戚們及繼承其原家屋、家名和財產地位者（通常指新生兒之父親兄弟姊妹當中的老大）爲慶祝嬰兒誕生送予女方的所有禮物皆涵括之。例如：男方親戚送小豬給女方飼養，以及送一件毛毯（sitsauvan）給產婦原家的老大；這禮物稱爲si putsemetsemer，意即回報女方生產時所受痛苦之醫療費用。另外還有其它的禮物（si sanqusangutz），如：長刀、湯匙、或鎌刀等。

取用近親中已死亡的先祖名字來命名之時，以女方擁有頭目地位者之名爲優先。爲了命名，男女雙方親戚往往得經歷相當激烈的爭議過程，但當名字一經決定之後，便前嫌盡棄的開始依輩份先後長幼次序來敬酒。首先，由一通曉雙方親戚關係的長老來執行分配敬酒的儀式，然後從大酒甕中舀酒注入連杯交給女方被唱到名者，讓他去邀請男方中輩份相同的親戚共飲。

敬酒和分配livak酒的主要次序如下：

(a)首先，需先用單杯（tjavang或tjausung）敬在場觀禮的頭目。因爲，習俗上倘若不幸在生產過程中產婦死亡，會被認爲是最大之不吉或天譴，全村皆被牽連，處理難產喪事的祭儀時頭目家要出面；所以，當生產平安，一定先敬頭目表示慶賀。這份敬頭目的酒稱爲vadris nua mamazangilan。

(b)其次，爲在場的男女巫師、頭目代言人以及村長、鄉民代表、村幹事等地方上行政人員。

(c)產婦原家（nua na pualak）的份。依照輩份及排行順序敬酒，首先敬產婦之父母輩，由產婦母親家的老大開始拿連杯酒去敬父方的老大。父母輩互敬完酒後，才往前推，若祖父母輩仍健在的話。按排行老大開始敬酒，最後才是與產婦同輩之兄弟姊妹(5)。

(d)產婦生產時在場幫忙者，依先來後到的次序敬酒。

---

(5) 爲初生兒命名禮分livak酒之時，與處理喪事祭儀時分酒的程序相同，特別尊敬上一輩的老大，以產婦母方之老大或亡者母方之老大爲第一優先，首先接受連杯酒。至於婚禮儀式時的分酒則不同，以結婚當事人之同輩老大爲第一接受連杯或敬酒的對象。

(e)奶媽和她的丈夫，若丈夫不在需爲他保留一份。

(f)村中長老和鄰居。

(g)輩份低於產婦的親戚。

(h)當上述所有人相互敬酒並致畢謝辭後，所有其它在場者不拘的自由敬酒。

livak之分酒及由男方備酒答謝女方的儀式有其不可缺的重要意義。因爲取名時，由於爭執或協調不良等造成的不快情緒，可藉著飲酒共饌而化之於無形。至於，接下來的稟告父親原家禮（pa tjumal），抱初生兒到父輩原家的老大（或父之母輩原家的老大）去給原家過目的儀禮，則不一定備酒。

(2)青少年期的祭儀

(a)晉升爲青少年的祭儀（patskelap）

舉行祭儀的時間不十分固定，約爲幼童10歲左右舉行，而且必需在家中沒有人懷孕的條件下，若家庭經濟許可，還會殺豬請女巫行祭；與一般祭儀相同，需等女巫作祭完畢，才開始敬酒、飲酒。未作祭儀前，少年犯錯，父母不必爲他賠償過失。

祭儀用酒由自家供應，親戚們無需幫忙提供。小甕（ngatsi）的酒主要是爲在場作祭的女巫和觀禮的親戚所準備，頭目不一定在場；先敬女巫，然後所有在場觀禮者用連杯對飲。祭儀行畢，晉升爲青少年的男女，才算正式脫離兒童階段，從此，始可參加村內公開場合飲酒共饌的儀式。

(b)開始結交異性朋友的儀式（papian）

兩個各有男、女孩且正值青少年期的家庭，同時，血緣是從兄妹以上，可互結親家的遠親，爲了提昇彼此的關係，男方主動備酒（小甕即可），帶著木材和花環到女方家，爲小姐戴上花冠以示好感。此時女方家若有酒，便拿出來大家共飲，此儀式是遠親爲提昇小姐的身份、地位而舉行；而對剛晉升爲青少年的女孩家庭而言，此儀式的另一個意義是—不必藉助語言，但已達語言的效果，等於是向大家宣告「吾家有女初長成」，從此開始接受異性的追求。(另外，在孩童時期，即由父母作主，互送禮物和酒，類似這papian的儀式，稱爲parh ki kavetsenger)。

(c)男子服役前祭（papulugem tua sema sivitai）；男子服役後祭（patsvung）

服役前祭時未必一定要殺豬或請女巫執祭，有下列三種情形：

①經濟能力許可時，便請女巫作祭並殺豬獻祭肉。

②若沒有殺豬，則請女巫用鐵片、豬骨、祭葉爲其行祭祝聖及做護身符。

③不殺豬，但此青年的母親如果知道如何行祭與作護身符，那麼不需請女巫，自己作

便可。

上述中以第一種殺豬，並請女巫作祭的方式，最爲盛大，不僅即將服役男子的家庭需準備很多大甕的酒外，母方的親戚亦贈以小甕的酒，因此，親戚愈多，酒也就愈多，這些酒放在跳舞場中，供圍跳團體舞的村民以連杯相互敬酒。

通常役前祭較之役後的驅邪祭（patsvung）重要，後者的備酒與飲酒方式和前者相同，但卻更爲簡單。究其實，服役前後之歡送及迎接的祭儀不是日據時代以後才有，乃延續自一原來男子外出打獵或過去獵頭征戰前，爲增其神力及避邪而舉行的祭儀。

(3)婚禮儀式

(a)問婚（ki vadaq）

排灣族的父母們總是特別留意自己兒子的行踪動向，當他們察覺兒子經常去某位小姐家拜訪聊天時（排灣語kisuju即追女友之意），便開始打聽對方家世、當父母覺得時機成熟且又門當戶對時，便擇日邀請親友及村長帶著酒（小甕）、手環（kalat）、長條項鍊（zangak）等禮物前往女家正式問婚。萬一回答是否定的，那麼女方會在近期內，帶著酒前往男方家退禮，並辭謝。

(b)談婚事條件（seman suju）

若女方同意婚事，那麼父母、介紹人等在前往男方家示意過後，男方的親戚們便開始釀酒，準備於約定的日期前往女方家，討論聘禮的條件。而女方，則在約定日期的當天，齊聚女家兩三代以內的重要親屬，以及村內長老協商聘禮的種類及數量。禮貌上，在求婚的過程中，男方每到女方家，需先拿出酒敬在場有家屬於近期內死亡者，以示節哀之意，而後始討論正題。以酒節哀的情形相當普徧，節哀用酒稱之爲si supuluan。

(c)結婚（putsekel）

談妥婚事後，並把聘禮送到女方家，其中所需時間長短不一，端視男方準備情況而定；一旦男方將聘禮抬到女方家，就算正式的結婚儀式。在此之前，男女雙方的介紹人（或中間人）（masai kai）及首要的親戚們，需先前往男方家清點聘物（tempu tua sini risi），看是否與所提的條件相符合，然後才送到女方家。新郎亦前往，到達時，親友們正跳著舞迎接之。(婚事儀禮大都於夜晚舉行)。(圖1-3)

無論是在討論婚事的過程或是正式的婚禮儀式時，所用的酒原則上都由男方所提供，並由其親戚們合力幫忙釀製，即使是招贅，酒亦由入贅男子家庭提供。女方家庭當然多少也準備一些以爲宴客款待之需，尤其新娘父母輩原家的老大或其同輩之老

大，也都會送酒給新人，酒之多寡視各家經濟情況而定。

大致說來，一個人從生到死的禮儀就以結婚儀式時所需用的酒，數量最多，遠超出喪禮時所需。而且，結婚儀式時也是大家盡情喝酒的良機。儀式開始時都有固定的敬酒程序，由最瞭解新人雙方親屬關係的長老或新娘父母輩原家的老大來主持在場的分酒（lemagai）和分禮肉的儀式。從大酒甕中舀酒到連杯，與分配到的豬肉一起遞交到那位被唱到名字的人手上，同時，主持分酒的長老亦要說明其與當事者的關係和個人身份。也就是向在場者宣告，勞賞與事件相關之有功人員，提醒在場者有關社會之階層與地位高低，並且，幫助雙方親戚相互認識。不僅爲慶祝良緣的締結，且有增強整合親屬關係之效果。大頭目結婚儀式的盛況更非平民們所能相比，其分酒、敬酒與分肉的隆重儀式化場面與全村性之歲時祭儀時相仿，由此可看出，頭目家族親屬關係之親疏。在古樓村傳統上，由頭目家系老二（jiajial）的繼承人，既是二頭目的身份又是大頭目之代言人的職守的Qamulil家，來負責主持該村Girhin大頭目家的婚禮及分酒儀式。不過，目前此項責任已轉由地方上行政之領導人士來擔任。按階層地位大小次序來分發和敬酒，分到的酒稱爲venadis tua vavua，禮肉則稱爲venadis tua vutjul，女巫、男巫及其它頭目的幕僚人員們亦會被分發到；但平民身份者有不同的用語，分到的酒稱爲lemagai tua vaua，分到的肉稱爲lemavak tua vutjul。凡被唱到名應接受酒和肉的人若因故未到場，肉可替其保留，等儀式結束再託人送去，酒則可請在場中與其關係最近的親屬來代喝。

以唱名的方式（點名）分配酒和肉，按階序不可顚倒錯置。它的目的在藉著這種行爲，明示衆人有關頭目階層地位的高低，直到所有關係人士分畢，敬完酒，所剩餘的酒和肉才可供全部在場者共饗之。

(4)喪禮儀式

無事先爲喪禮釀酒備用之例，葬儀最初階段時獻祭所需的祭酒都由喪家之親戚，正好有酒者合力提供。頭目身份者喪禮需按祭儀次序逐日逐項分別執行，不能有所短缺；而平民的喪禮則常因女巫們的工作日漸繁複，盡可能將其化繁爲簡，在四、五天內就作完祭儀。

喪家不可大聲喧嘩。埋葬後的第二天（通常在死亡當天或第二天清晨就埋葬），執行kisasipu的祭儀。早晨，親戚們一起到墓地爲亡者行追悼祭（女巫不一定參加），回到村內之後，再集體前往亡者同輩之原家老大或其父母輩原家之老大家住處，替亡者哀悼；此時，喪家接受親戚們爲其準備的節哀用酒，表示爲亡者獻祭，爲自己節哀而

飲。此項祭儀完畢，才可解除因喪事不可到別家走動的禁忌。

葬後約第五天（指平民家庭）殺豬，請女巫來到家中爲亡者行kirasuj這個祭儀，以示屬於喪禮的所有重要儀式到此告一段落，往後的儀式就不一定需要再請女巫作祭，而且，死者此時也已經完全脫離生者世界，遠離人世了。這天，邀請親戚們前來，喝喪家特爲答謝親友們而準備的節哀用酒；其實，這時所喝的是在喪事剛發生不久，親戚們合力先在家中舂打的小米，作好之後才送到喪家去，釀製成的酒。

嚴格而言，有關喪禮儀式，親戚們的協助只到上述之kirasuj祭儀之時，但若環境許可之家庭也有的會幫到葬後一個月左右時，舉行分發遺產儀式（ki saru tua itung sa pasuai）爲止。在後述儀式時，家屬們將用死者在世時所遺留下的食糧釀造成的小米酒，拿出來給親友們共享；這個祭儀等於是最後一次集合親戚們爲亡者舉行的追悼會，並且將死者遺物分配給衆親友，以爲永久紀念。但需等到第一百天，喪家獨資殺豬，請女巫替亡者悼唸很長的召魂經文，zemara之祭儀作完後，才可除去服喪的禁忌。家庭成員們才恢復正常之作息方式，可以與衆人一起唱歌、跳舞和喝酒；而且，因配偶死亡者，此時也可解除哀傷，被戴上花冠，意味著從此可再結交異性朋友。

五、其他飲酒行爲之習俗與規範

除了以全村或個人爲主的宗教性和世俗性之儀式化飲酒行爲外，尚有一種因勞力分工而酬謝的集體飲酒、共饌之常例。在傳統生計方式下，大家輪流換工、墾地、種植、築屋等，事前，請人幫忙的家戶必需釀酒，以爲完工時酬以酒食之用。然而，無論那一類的儀式化飲酒，基本上，皆本著祖靈信仰獻祭之宗教基礎。例如，每次祭儀一定要等正式向祖靈獻祭稟告的過程結束後才可進行分酒或敬酒；而且，每個人每次甚至平常喝酒前，也都會很自然的，以右手（或左手）的食指與大姆指沾在杯中，朝外點彈數次，並默唸禱辭，向其祖神致意。此個人點酒獻祭的動作廣見於排灣族及鄰近之魯凱族之間，稱爲pa tsemas或pava vejenik。

當然，每種儀式及人際關係往來所需備酒數量的多寡，除決定於事件本身之外，主要還在於各家庭地位與經濟之因素。從祭儀開端到結束時女巫的獻祭酒，其中的程序經過與稟告之經文內容，可瞭解其對祖先、神靈之信仰與推崇，同時，各項特殊禮儀時飲酒的規範和秩序，亦顯示了社會階層、親屬關係與角色地位的重要性。

所謂儀式化的飲酒行爲，喝酒前的分酒和敬酒是最重要之關鍵。依據儀式或事件本身性質之不同，可綜合成以下三類原則：

(1)全村公開性質的祭儀場合（如五年祭、收穫祭等重要歲時祭儀），當中有若干活動結合著儀式化的飲酒行爲來進行，分酒或敬酒的程序依社會階層位置之高低原則，功能基本上爲對於因繼承或婚姻關係造成之超部落性質、頭目家系之親屬網絡的再認定，以此作爲群體共飲互敬的開場白。

(2)個人生命禮儀及男子獵獲之慶功祭儀（如獵到禿鷹、山豬、山羊）時，首先需敬頭目（若其在場時），然後，再按照親戚關係輩份之高低來敬酒。(如前言所述)

(3)特殊情況，需以酒爲酬報、致謝或賠禮時，除了輩份的因素外，另依事件關連之輕重來考量應先分酒、敬酒的前後次序。例如，請人來幫忙墾地、築屋等勞力工作時，按幫忙者年齡之高低依次敬酒；處理意外喪亡事故時，則以到達現場急救有功人員之先後、抬屍首回村者、以及到墓穴接埋屍體者（由親戚中正在服喪的男子一人擔任）之前後次序來分別敬酒，以表達感謝對方在事件期間所付出的關懷和力量。另外若是做爲賠罪或贈禮用的酒，那麼，敬酒的次序便以要賠罪、受禮的對象爲優先。

在社會道德規範內之集體、規律性飲酒行爲，每一項特定之儀式或群體活動皆有其訴求目的，而其制度化的飲酒方式也有固定的機率、次數和秩序。然而，傳統社會對於飲酒規範的約束並非出自於懲罰的強制力量，而卻是承繼下來的階層與階序觀念，尤其強調家庭及社會生活中教育的積極面。

排灣族社會極其重視倫理孝道，家庭教育無時不在灌輸子女們關於行爲典範的道德觀念，例如：已晉升爲青年的男子（作過patskelap儀式者）將在外幫忙勞力工作所勞賞的酒食攜回與父母共享，此舉是族人觀念裏對孝道知行合一的表現。同時，教育中亦深植年齡階序的概念，年輕人務必服膺村中長老及長者的管教，不得頑抗。過去社會組織中被稱爲kisan temulu（「督導者」之意）的長者，因其品格操守爲族人們所尊崇，而被奉爲楷模；又因其正值壯年，常與青年們共同參與村內和村外的所有活動，所以，衆望所歸，無形當中也就負起部落頭目及全體村民們所認定的青年督導者之責。這些長者在活動中可適時的制止青年們因逞一時血氣之勇而引起的衝突，並訓誡其過失，即連抽煙、飲酒也在其嚴密的監督之下。他們竭力的維護部落和家庭的美譽。

kisan temulu也熟諳村內每位青年男女的個性，當村中舉行年輕人的跳舞或團體活動時，較不喜喝酒的青年才會被他指派爲負責分酒者，他本人亦隨同在一旁督導。於是，傳統部落社會中因醉酒而逾矩、違禮之事，發生的機會已被減低到極限。何況，據言，一般部落中位居領導的頭目或具有特殊祭儀任務之男、女巫師等，因其本身的職責地位，從小便被訓練成性情莊重、舉止適中、不率性而爲自制力超乎常人的典範。因此在公共場合時他們言行矜重，絕無因飲酒失態而貽笑大方之先例。

六、飲酒行爲之失控及其概念之影響

合乎禮節、適度的集體飲酒行爲是傳統社會生計、祭儀及社交活動的重要環節，爲該社會文化習俗的一部份。其約束力建立在井然有序的社會組織與及輿論的道德批判之上，因榮譽觀繩繫使個人行爲不逾矩，此外，有關信仰和祭儀中的禁忌與規定亦是不容忽略的基本控制要素。目前，分酒和敬酒之飲酒禮規在許多祭儀或儀禮場合開端時仍清晰可見，不過，通常在向祖神獻祭以及在場重要人士一一敬酒之儀式化飲酒程序之後，卻往往緊接著也出現一般過量、無節制的個人飲酒方式，與有限度、合禮規的傳統飲酒方式背道而馳，因此，放眼所見該村日常濫飲的現象似乎更爲普遍。由此顯現該社會固有的社會組織、生活方式以及文化制度的全面崩潰，造成了個人行爲的失律或社會整體出軌的現象。

飲酒行爲從原社會有共同儀式訴求的目的逐漸徹底的變爲全然孤立性的個人動機與行爲。

排灣族部落社會在歷經日本殖民、光復後之新政治體系統治影響，以及西方基督宗教輸入的雙重衝擊之後，原有的組織制度已逐漸解體，控制社會行爲之約束力功虧一簣。各村酗酒問題嚴重程度不相上下，佔多數人口信仰之基督教派的種類乃爲最大決定性要素。其中有些教派極力的反對傳統祭儀的施行，並且禁酒；而反之如天主教卻無嚴格之規定或排斥酒精的立場。但可以說，如今宗教團體的禁酒戒律是該社會中唯一反對飲酒的新規範，只不過，其所能控制的局面以及締造的效果卻相當有限，與原社會相比，相距懸殊。過去，並非是一味強制性的禁酒或以教義來勸人戒酒，而是以制度化的體規來掌握整個群體行爲，予以正面之約束，有效的防止了個人之醉酒與行爲失律現象。

以宣教不盛，現僅擁有一百位左右基督宗教之信徒的古樓村爲例（民國77年人口總數1339人），眞正滴酒不沾者確實少之又少，難以列舉；依筆者之見，或許除了新規範力量之薄弱原因外，還要加上另一習俗上「無拒絕酒」之風氣的影響。我們再就其文化中對於酒之傳統概念提出些許看法；至於對現在社會上酗酒行爲之方式與態度，人口比例、醉酒次數和量數等，則暫不涉及。

首先，影響目前最深切的概念是：酒一向被族人視爲珍貴之物，既有溝通人神之間的神聖功能，又是人際社會關係的催化劑或媒介物。因此，觀念中酒具有絕對之價值，並無任何負面影響之疑慮存在。

除了祭儀中的特殊禁忌之外，一個人從晉升爲男或女青年階段開始，參與社會中各式共同飲酒之儀式場合以來，習俗上就無任何一特殊的時段被禁止喝酒，也沒有任一機會被容許有能推卻掉被敬酒的權利，不論如何，每個人都視舉杯共酌爲莫大榮幸。連懷孕或病人亦不例外，村人們甚至認爲給生病的人喝一點點酒會讓他們感覺較舒服一點。而只有酒後嘔吐的人，才會被認爲是「此人不善飲酒，莫飲了！」話雖如此，言下之意卻大有其不應暴殄天物的意味存在！我們在古樓村的田野調查發現，村民們無法想像出，有什麼情況或特殊原因可使個人在該喝敬酒時卻拒絕喝？

其次，造成目前病態之酗酒重要原因之一更是由於概念中，缺乏對於酒與疾病關連之概念與認識。如前言所述，酒醉失態在傳統社會體制下已被有效防範，因酒而導致的健康疾病，前所未聞。實際上，酒和病（saqetjuan）的連帶關係直到今天也都還很難被接受，大部份的嗜酒人口，抱持著視若無睹的態度，直到病情嚴重，醫生診斷出病因時才不得不接受這個事實，殷鑑不遠，多數卻未能記取教訓，仍一味的放縱自己，不因此而稍有節制。

反觀原始信仰中，病的來源主因有四，分如下述：

(1)於野地之時隨意砍伐、打獵、大小便或吐痰等……而觸犯了某禁地的神靈，或因忽略祭儀過程中的某項細節，或冒犯、觸動某種帶有禁忌之神聖物品而受到懲罰；亦或是在外出至它村時受到邪惡咒語黑巫術之害而致病。

(2)因受意外死亡，又未加妥善祭儀處理之遊魂及惡靈的侵害而導病。

(3)當事者品德不佳，做了違背天良之事，而受天譴致病。

(4)因家族有某種遺傳性疾病，故而亦罹患該病，最常見的有氣喘、風濕等……。

所以，過去的傳統部落社會裏，不但無因酒而病之可能，從病原的角度看來，族人的觀念中，病的產生原因主要乃出自個人行爲過失的理由，因違犯了人與神之間的法規而來，完全與飲酒扯不上關係。正由於該社會至今仍維持著其傳統上對「酒」「唯善」的價值觀，故而，深切的影響到現代人對酒不加防範，無警惕的心理，往往延誤了有病就醫，因病戒酒或節制飲酒量的理性作法。

七、結論

前文中所探討的是排灣族文化中所認可的具社會功能與意義的正常、不連續性與規律性的社會集體飲酒習俗。就祭儀種類及日常生活行爲之交換的禮規來加以討論，有助我們瞭解與飲酒相關之社會文化背景與制度；同時，由文化主位（emic

approach）來觀察，亦可得知該族人概念中本身對於酒這個文化物所擁有的價值觀。

我們需再三強調的重點是：該社會文化脈絡裏，原來就提供給男女成員們既平等又極頻繁的儀式化共同飲酒機會，而且，亦賦予酒絕對肯定的價值觀。正因爲如此，相對的，他們對於酒所可能造成的酒精中毒（alcohol addicts）、個人生理或心理、精神疾病以及其它連帶之社會病態的後果缺乏認知；因而，當社會變遷，個人面臨涵化過程的衝突時，緊跟著心理壓力、飲酒行爲失控以及群體規範與制度盡失，並且在公賣局酒之易取易醉諸種因素下，該社會便蔓延著如今普遍可見的過度不正常與連續性的濫飲酗酒現象。但是，這種明顯的社會危機，卻並未被其社會成員們所正視，如此的社會心理與態度值得進一步的再分析。

誠如Sargent （1976：348）所言，目前世界上許多土著族群社會有嚴重的酗酒的問題，主要的原因可能在於普遍缺乏對於alcoholic的認知與定義判斷標準。現在一般土著社會對有連續或過度性飲酒習慣之飲酒行爲失控的人，往往並不十分察覺或將其視爲異端而排斥之，因而，等到有人因突兀其來的病況被送醫診斷出是個因酒而起或屬於酒精中毒階段的病人時，這些人可能事實上早已是病入膏肓的生理或心理疾病患者了！

總之，筆者亦以爲缺乏關於酒與疾病之因果認知概念，是導致或促使該社會群體目前過度性飲酒行爲和忽視酗酒問題之最大文化因素。不過，我們也相信，現代酗酒問題形成之原因，絕非如學者們所言之某種社會心理上，如：依賴、逃避或參與社會生活等之單項理論，就能一語概之；相反的，只有充份考慮到社會、經濟、政治、心理等整體綜合性要素，才能深入。

參考文獻

凌純聲

1957 中國與東亞的嚼酒文化。中央研究院民族學研究所集刊 4: 1-30。

許木柱

1987 阿美族的社會文化變遷與青少年適應。中央研究院民族學研究所專刊乙種第 17 號。

Escalante, Fernando

1980 Group Pressure and Excessive Drinking Among Indians, in: Jack O. Waddel & M. W.Everett, *Drinking Behavior Among Southwestern Indians: An Anthropological Perspective,* Tucson Arizona: The University of Arizona,pp.183-204。

Heath, Dwight B.

1976 Anthropological Perspetives on Alcohol: An Historical Review, in: M. W. Everett et al .eds.,

Cross-Cultural Approaches to the Study of Alcohol: An Interdisciplinary Perspective, pp.41-59, The Hague: Mouton

1987 Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues, in: *Annual Review of Anthropology,* 16: 99-120

Horton, Donald J.

1943 The Functions of Alcohol in Primitive Societies: A Cross-Cultural Study, in: C. Kluckholm & H.A. Murray, eds., *Personality in Nature, Society,and Culture,* N. Y. :Alfred A. Knopf , pp. 680-690.

Mandelbaum, D. G.

1965 Alcohol and Culture, *Current Anthropology,* 6:.281-294.

Marshall Mac.,ed.

1979 *Beliefs,Behaviors, and Alcoholic Beverages: A Cross-Cultural Survey,* Ann Arbor: University of Michigan Press.

McElroy, Ann & Patricia K. Townsend

1985 *Medical Anthropology in Ecological Perspective,* Boulder and London: Westview Press.

Room, R.

1984 Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation, *Current Anthropology,* 25:.169-191.

Sargent, Margaret

1976 Theory in Alcohol Studies, in M. Everett & al., eds., *Cross-Cultural Approaches to the Study of Alcohol, An Interdisciplinary Perspective.* pp. 341-352, The Hague: Mouton.

Washburne, Chandler

1961 *Primitive Drinking,* N. Y. New Heaven: College and University Press.

①



②



③



圖片說明：

1. 婚禮儀式，男方釀好小米酒抬送到新娘的家，準備迎娶(戴頭飾盛裝者爲新郎)。
2. 雙方親友聚在女方家，等待正式禮儀的開始。
3. 當女方代表點收聘禮無誤，相關人士致達謝辭之後，即依雙方親屬關係、輩份和排行次序來展開敬酒、分酒儀式。主持者將注滿的連杯酒遞給被輪到接受敬酒的人，再由此人去找一個與其身份相當的人來對喝。