

# 序

## 人類學報告與傳統文化真象

民國五十三年至五十四年間，我寫了「台東太麻里流域東排灣群的民族學調查報告」。這是中央研究院民族學研究所集體計劃的一部份，在凌純聲師領導下，這些民族誌稿，分兩批向當時的長期發展科學委員會繳出。我的報告，包括太麻里流域生態環境、親族關係、政治組織、超自然信仰、宗教儀式、巫醫與巫術、經濟制度、生產方式、兒童教養等章節。這批近六百頁稿紙的報告，除了「巫醫與巫術」和「兒童教養」在民族學研究所集刊發表之外，都從未與世見面。沒有出版的原因很多，最主要的是我出國進修，沒有一份手稿帶在身邊。

民國六十五年，十年之後，我第一次回國。何國隆、任紹廷先生幫我尋我那份沒有底稿的東排灣報告，當時找不到。又過了一、兩年，四散的手稿才交到我手中，但是我已不能確定是否稿子全部完整，而有總要重寫過再考慮發表的想法。這個想法，卻一拖又過了十年。那麼，將近二十五年之後，東排灣文化的舊稿還有出版價值嗎？需要怎樣修改？需要補充調查嗎？在今天思考這些問題，發現可能問題本身就有問題，光是要補充修改，並不能解決民族誌的大問題。因此，在自我尋求解答的過程中，我不得不重新思考，過去或現在的田野工作，研究台灣土著文化，代表什麼意義？本文想藉此番歷史回顧，檢討人類學研究土著文化的理論變遷，再回過來解釋東排灣舊稿的存在意義。

## 搶救土著文化的民族誌

回想一九五〇年代的台灣民族學工作，是建立在什麼理論基礎上呢？從民族所初創到六〇年代末，凡是在民族所工作過的，沒有不受凌純聲先生影響的。大家都是他的學生，他常用很大嗓門講他的特殊看法。凡是聽過他那盡快搶救高山族文化材料的呼籲，當然耳熟能詳，不會忘記。凌先生強調盡速調查高山族各部落，而一一做出民族誌的看法，無疑代表當時民族學界的思想範式（參看黃應貴 1983）。簡言之，高山

族的文化，在台灣光復前，代表傳統土著文化的末期；民族學家的責任，是盡快在傳統文化消逝前，從各族老人的記憶和口中，救出殘存過去的社會結構與宗教習慣的資料。當時的民族誌，一方面是搜集記載一個文化的細節，另一方面則有點像考古學，盡量挖掘描述剛剛入土、或半入土的土著文化遺物，據以「重建」一個跟外來人急劇或大量接觸前的土著文化和社會。

最近歐美人類學家開始反思，使我們領悟到，這種「挖掘」尚未受外來文化「污染」的「原文化」，是早期人類學家普遍想法，而凌師恐怕也受了他歐洲老師們的影響。就像 Edmund Leach 批判波里尼西亞文化變遷之研究所看到的，至今人類學界還逃不出發掘和搶救白人接觸前的純潔文化傳統，而忘了兩、三百年來，多少所謂的波里尼西亞傳統已經是滲雜、融合多少進侵的西方文化了（Leach 1985）。像太麻里溪一帶的東排灣族，在荷蘭人據台時就做過調查而有人口記載，在光復之前歷經漢人、日本人的治理、經商、移入、不知經過多少接觸。即便是土著老人記憶中的社會狀況，也不可能是「未經污染」的傳統社會。這點，在過去田野工作時，是無暇去深思的。

當時我們搶救台灣土著文化，又受到凌師另一個觀念的影響，那是傳播論的考古學觀念。凌師常講「禮失求諸野」，埋在古代中原「漢」文化的底層，是當今仍可找到的土著風俗或文化特質。離中華文化中心愈邊遠的地方，殘存的風俗與文化體系就愈古老，例如紋身、崖葬、廟（以至波里尼西亞的 marae）等等。換句話說，中原現在看不到的，可以在台灣高山族保持的現狀或口述歷史中活現。我當時受這種想法影響，對東排灣的親屬和政治制度，也用周禮講法去解釋。而且對部落祭祀儀式中的「社稷」出現，更興奮不已。

時至今日，人類學家檢討多年來田野工作是在「奇異的（exotic）」與「熟習的（familiar）」事務之間打圈圈（Marcus and Fisher 1986），我才反省到過去東排灣的民族學工作，不僅是搶救土著文化，也是在發掘漢人熟習的古代中華文化，如何化奇異為熟習。

根據當時搶救消逝中文化材料的範式，田野工作裡最重要的事，不外乎找有經驗的老人做報導人，找老人來詢問（有時是疲勞審問），經過翻譯人，在很短的時間裡，重建親屬制度、政治結構、或宗教儀式。就用這種翻譯出來的口授材料，寫出一個「未受漢人干預」之前的土著傳統社會。無論我們寫出的是傳統社會結構，或文化傳統，好像都是到此為止經過千百年而未變，現在突然受著全盤漢化與經濟現代化的威脅，而就要滅絕了。所幸我們民族學家從老人嘴中「問出」過去的文化，加以記載

保留下來。

當時的東排灣田野材料，除了師承人類學師長，在泰武鄉、在來義鄉、在馬太安鄉、在南澳鄉學得詢問報導人的方法之外，也試用了其它方法取得。特別是大學四年感受到的美國文化人類學，英國社會人類學的一些概念，引導我注意到觀察村人的日常活動，記錄實際的結婚、治病、蓋房子換工（受 Raymond Firth 影響甚大）等等。並進一步詢問一般人的意見，想從排灣人自己的說法與想法裡去瞭解，為什麼要這樣做。因此，我在這份民族誌的細節裡，看到當時如何滿足己對排灣文化的好奇，另一方面有完成搶救文化的使命感。引用多種方法做田野調查（系譜、家庭人口與經濟統計、心理投射測驗、兒童養育量表等等），以補充重建過去文化的不足。基本上還是以寫民族誌為出發點，並非測試特別假設和理論。這也是寫成十年之後，看到舊稿，自覺沒有理論，不夠成熟，而不想發表的緣故（除了巫醫與巫術、兒童教養部份）。

## 東排灣民族誌特徵與當時方法論

當時的田野調查，基本仍延襲十九世紀末泰勒（E. B. Tylor）等人提倡的民族誌方法，很有系統地收集人類學材料，以便把全球各地民族的文化拿來比較，而瞭解人類文化的意義。泰勒在一八八三年接受牛津大學聘為教授（reader）之後，就極力推動「職業性民族誌調查者」的訓練。受過訓練的田野工作者，依照 *Notes and Queries* 的綱要，逐條詳細詢問，無論研究任何一地、任何一族，都能採到一致性的田野資料（Clifford 1988:27）。

記得我當時到了介達，比魯村時，確實帶著一本當時民族學的田野聖經 *Notes and Queries*，依照這個法寶的教條，詢問報導人，無論是親族、宗教儀式、或生產方式，都能巨細無遺，得到答案。我知道當時的師長前輩也都用這本大綱，因此，我們寫的民族誌報告，不但章節一樣（一定有社會組織、親屬稱謂等等），有時細節項目都相同。這種民族誌的重要性，除了報告文化與社會的外貌，基本的行為規範之外，無遺的細節（minute detail）是後人能據以進一步分析研究的寶庫（例如 Levi-Strauss 的貢獻，全是利用前人的民族誌）。我當時覺得東排灣田野材料還不夠細，但今天回過頭來再看，則許多詳細記載都不可能靠今天的報導人再重建了。

這種受過正式訓練的民族學家的詢問和觀察，寫出的報告是號稱科學性的民族誌，因馬林諾斯基的初步蘭島報告（Malinowski 1922）之出版，而登峰造極（Clif-

ford 1955:29)。初步蘭島也好、瑞德克力夫布朗的安達曼島民（Radcliffe – Brown 1922）也好，都像動物學家或植物學家到全球收集標本，上山下海，採集分類，而建立日後 *etic* 式的人類學框套，把人類學家變成書寫「傳統文化」的權威；變成紀錄文化的科學家。

雖然三十年代至四十年代的美國人類學，以 Margaret Mead 為例，強調田野工作是為了驗證理論假說，而集中調查文化中的某一項目（如兒童教養）。但是英國派的社會人類學家，仍不斷做社會全部整套的民族誌，不受理論假說的限制。而實證的理論，通常建立在人類學家的長期參與與觀察，和系統詢問。田野工作長達一、兩年之後，人類學家就自信真正瞭解土人文化，有資格寫作「內行人（insider）」的民族學報告。人類學家也就成土人的「代言人（Clifford and Marcus 1986）」。

我當時在台東金峰做田野調查，也意識到必須從排灣人眼中去瞭解排灣文化。以為從報導人嘴裡「說」出來的過去文化和社會結構，當然說明排灣人當初為什麼這樣想，這樣做。（而我也沒想到要體會報導人為什麼要這樣說，這樣解釋；這是八十年代人類學問題。）想要從土人（即文化成員）自己腦中的想法去瞭解或報導某一文化，似乎是很 *emic* 方法，但是實際指導我「詢問」的辦法卻是 *etic*，是一項一項依照範本（通用於全世界）去問的辦法。

到了六十年代，加上語言人類學的影響，*etic* 研究文化的想法，終於促成美國人類學發展出「民族科學（ethnoscience）」。其基本想法是把文化當做土人腦中對宇宙自然，對社會關係，對行為規範的藍圖。民族科學的極終目標，是怎麼去建立一套更有系統，更邏輯性的詢問方法，而讓人類學家把成套的，系統性的文化結構，從土人腦子裡搬出來。雖然後來的人類學家爭辯，到底文化的系統性和規則（如親屬稱謂），是西方人的邏輯，還是土人的邏輯，恐怕最終還是人類學家創造出來一套連土人都搞不清楚的文化。但是做為一個民族學田野調查者，最吸引人的地方是發現被研究者的經驗，與我不同而有規則的另一套認知系統。

在我調查東排灣的巫醫與巫術時，在撰寫巫術和疾病的報告時，還沒受過任何民族科學的訓練。在看到巫醫治病的過程，聽到巫醫描敘鬼神和患病的關係，顯然自己體驗出文化知識系統性的重要。故東排灣巫術一章，頗有民族科學分析的雛型。而十年後考慮修改手稿各章節時，受了民族科學方法的影響，認為非做田野補充調查，不能得到令人滿意的排灣傳統文化的報告。

## 土著歷史與人類學家的傳統文化

傳統的民族誌，從人類學家筆下，記載一套完整的文化，是否就代表該傳統文化的真貌呢？七十年代以吉爾滋（Clifford Geertz）為首的美國人類學家，對文化人類學自我批判，就提出文化的解釋性，而非現象的代表性（Geertz, 1973）。對民族誌之代表文化質疑，可以從幾個層面討論。第一個層面的問題是人類學家本身的問題。人類學家寫出來的「文化」，到底帶著多少該人類學者個人觀點和偏見？在這個質問之下，我們可以說，兩個人類學家先後到同一地點做調查，寫出的兩份民族誌肯定不會雷同。其人類學界常有因此而發生筆戰的事。後來的研究者認為先來者把某個親屬制度搞錯了；或者田野工作粗心大意，居然沒有問出某個宗教儀式。

更重要的原因是基於理論架構的不同，而兩個人類學家可以描繪出同一社會全然不同的文化傳統。晚近佛瑞曼（Derek Freeman）批判米德（Margaret Mead）的三毛亞田野報告，是驚動全人類學界的例子（Freeman, 1983）。雖然佛瑞曼不滿米德所代表的美國文化人類學，以文化決定論去解釋三毛亞青少年行為，但多年前佛瑞曼教授就告訴我，他認為米德的田野工作太馬虎，許多三毛亞人的行為她視而不見，連三毛亞語的記音都錯誤百出。

在這種情形之下，如果我們想依照某一位人類學家的民族誌去瞭解某一族人的傳統文化，則我們看到的一定是不完整的文化。

第二個層次的問題，還加上了報導人的一致性問題。我們分析人類學家筆下的傳統文化就更複雜。由於民族誌的材料，大部份靠報導人的口述報告，即便參與同一宗教儀式，三個報導人可能記下三個不同的片面。而人類學家通常的手腕是歸納統一，寫出順暢的一套宗教儀式和一致的解釋。如果該儀式表現傳統文化的歷史一段，那麼此一民族誌是否就是可靠的傳統文化代表呢？

過去人類學家的答辯，常在「範式（Norm）」或「共同心性（Collective mentality）」上做文章。某一儀式或社會結構原則，多會在人類學家的深入研究之下，顯現「常態」或「範式」。偶而會有「變態」的出現，但這不是田野工作者的責任；換言之，人類學家是不會錯的（Ortner 1984）。

最近在探討中國人喪葬儀式的一本書裡，歷史學家對人類學的「非歷史觀」的田野方法，提出質詢（Rawski 1988）。研究明史的歷史學者洛斯基（Everlyn Rawski）在研討會上，聽了六個人類學者的報告，每人都放了自己田野村子裡漢人的喪

禮幻燈片。但是，在這次研討會之前，他們從來沒看過別人的照片。從歷史學的方法論觀點而言，書寫中國歷史的材料，應是大家都看得到，而且可以互相查問對照的資料。人類學家總是各搞各的，從不去查對別人的「資料」，難道這不是閉門造車嗎？從歷史家的眼中，人類學所發表的中國文化，難道不是「個人」的，「隨意」製造的，從不跟別人研究「對證（verify）」的歷史嗎？

洛斯基的另一批評，是指人類學家只注重村子裡當時的活動，而不像歷史學家注重千百年來文化與習俗變化的歷史性分析。其實民族學與歷史學的淵源很深，這點我們在下一節還會舉例說明，但是洛斯基的批判也不無道理，因為我們的民族誌確實只注重記載當時能看到的（好像歷史暫停的）現象。

再高一層次的批判，則指責人類學家書寫文化或土著社會史，是爲了給別的人類學家看而寫出來的報告。既然民族學強調土著社會的文化重建，而田野工作只局限於部落村莊，則所「創造描寫」出來的傳統文化，好像全脫離外界大的政治、經濟、社會環境之影響。

二次世界大戰之後的美國人類學，即使五十年代的人類學家，看到現代西方科技文明的影響，達到非西方國家的大都市，他們還是不肯承認外界影響會深入邊遠的村落。在這種看法之下，就像前面李奇（Leach）對波里尼西亞人類學的批評一樣，美國人類學者總相信，邊遠社區仍舊代表「真正土著傳統文化」。把村落的文化，好像看成是獨立自主的，似乎千、百年來不受外界影響的。因此，以一個村落做爲研究文化的單位，是瞭解傳統文化真象的最有效單位。到了八十年代，在人類學自己反省的過程中，愈來愈受左派研究第三世界經濟發展學者的影響，認爲一個再怎樣傳統的小村落，都已經納入國家行政系統與世界經濟制度之內，其文化體系，是整個世界性政治與市場經濟運作的一部份。在此一看法之下，不免令人懷疑，人類學局限於一個村子去創造「傳統文化」的田野工作，真能反映村人的文化大體系嗎？真能寫出代表性的「傳統文化史」嗎？（參看Cohen 1980）

## 重建的文化與再創造的歷史

如上所述，如果人類學家的民族誌，其材料來源只局限於當時村民的口敘歷史，則可能造成另外一種想不到的後果，那便是很可能把村民早先受外來影響而產生的新制度，晚近才創造的一些社會制度或宗教儀式，當做是土生土長的傳統文化而如此報告。下面我們舉幾個實例來討論「重建的文化」更改歷史。

今天我們看到的印度，如果以政府制度、法律、和社會結構現狀分析，則以梵文為基礎的印度文化，和以伊斯蘭教為基礎的回教文化，可說是兩個涇渭分明的文化體系。但是追溯歷史，則發現這種區分其實源於一七七二年，英國殖民地政策。英國佔領孟加拉（Bengal）之後，總督 Warren Hastings 爲了統治策略，決定印度公司司法制度的兩分制，以梵文的印度法管理印度人，伊斯蘭法管理回教徒。到了十九世紀中葉以後，大家都不再懷疑，印度歷史文明原本就建立在梵文歷史文獻的基礎上（Cohen 1980: 219）。如果「民族誌的現狀（ethnographic present）」是一個結構上、功能上一致整合的歷史現象的話，那麼英國人跟英國人的制度，都應該是屬於印度傳統文化的一部份了。這就是爲什麼薩林思（Marshall Sahlins 1981）再三強調，波里尼西亞的傳統文化該包括歐洲早期探險航海家和商人，因爲現在絕不能找到「未（與白人）接觸之前的」傳統土著文化。

土著在外來文化影響下，雖已起變遷，但仍把新的習俗當做是老祖先傳下來的。更甚者，還有在人類學研究過以後，再創造出一套「傳統文化」的例子。吾友博若夫斯基（Borofsky 1987）出版的書《製造歷史》（*Making History*）就是個很好的實例。作者在東西中心支持下，一九七七年到達三毛亞群島的一個小島 Puka Puka 做了長達三年的田野工作。他發現該島的「傳統」社會政治制度，有個對偶性的 Akatawa 制度，土著報導人再三告訴他，這是一種祖先傳下來的固有制度。但是，作者瀏覽人類學先輩的田野報告，甚至尋遍博物館裡人類學家留下的田野手稿，都找不到有此——Akatawa 的痕跡。博若夫斯基的書，像偵探小說一般，分析爲什麼一九七〇年代才新創的社會制度，被土人一致公認是祖先傳下來的傳統制度。

這個例子又說明，人類學不同年代的理論，左右人類學家個人思考看法之差異，而同一文化現象，可以做出不同的解釋分析。如果歷年來幾個人類學家研究同一個波里尼西亞文化，卻發表不同的民族誌報告，那麼什麼才是真實的土著文化呢？

既然報導人的報告，常有模稜兩可的，自相矛盾的，爲什麼民族誌的報告卻不含糊呢？過去的人類學，總是從矛盾、不一致的土人口述，去尋求文化或制度的清楚分類，描寫永恆不變的文化狀態。人類學家不會報告，連土人自己都搞不清楚的，含混不清的一面。如果一個社會裡的親屬制度是「父系」，是「從夫居」，則這個父系社會就不能同時又有「母系制度」的存在。

## 重建東排灣文化的時代意義

過去的民族學者，堅持自己有書寫文化的無上權威（Clifford 1988）。在我書寫東排灣的文化與社會制度時，雖然只是個初出茅蘆的民族學學徒，但是對自己保留傳統排灣文化的真象之功，毫無置疑。但是在八十年代的自我批判之下，則看到這批民族誌稿，不過是重建了排灣人在我筆下的一些歷史片段。反省民族誌的時代背景（context）時，我不禁想到民族學的研究方法，民族誌的描述，是靜止的，非歷史性的，是理想式的，是非常保守地延續文化現狀之不變。民族誌所追求的，是秩序、功能、平衡的社會制度，而不管矛盾和失能。民族誌強調儀式、信仰和文化精神，而不注意社會階層之分、政治權力之爭（Tobin, Wu, and Davidson 1989: 9）。

雖然綜上所敘，我所做的早期民族誌的探討似乎是很否定的，但是，這是對我們人類學同行的自我批判，道出我多年來對這批舊田野材料之質疑，最終還是在否定中求得肯定。在探討的過程中，這批排灣田野材料（text）之存在，至少使我們得到探討時代背景（context）的機會。

記得初到太麻里鄉一帶訪問的時候，有位排灣青年面帶氣容地問我：「政府告訴我們說，我們（排灣）都是黃帝的子孫，一定是騙我們的，我們怎麼可能是中國北方來的？」我當時拿出人類學專業的權威解釋，新石器時代華北的土著南遷，你祖先跟著搬到了台灣，是可能的。當時我想不到做為一個中國民族學家，必定幫著「中華民族」千百年來的同化政策說話，幫著創造神話。而且不懂當時少數民族，弱勢民族的時代背景。他們雖然表面接受漢人的統治和壓制，但是心裡有數，不因山地生活改進運動而變成「同我族類」。

就像考古學家利用殘存的器物和遺址，創造出古代文化，我這批「搶救即將消逝的」東排灣文化材料，變成重建東排灣古代歷史的一種文獻（text），雖然我們絕對不能說，它是代表排灣傳統文化真象的文獻。正如目前盛行的「文化批判派」的人類學看法，民族誌其實反映著該民族學田野工作者自己的文化和社會。換言之，我之所以到達台東的排灣人村落，說明了漢人和排灣人接觸史上的必然發展階段，也更為人類學工作者在中國的發展留下證詞。

文化重建的意義，在於說明人類學家寫出來的文化報告，並非中性的真科學報告，而是政治性的（Wu etid 1989），反映時代背景的研究者和被研究者之間的社會



和政治關係。在我採問神話故事時，排灣人有意無意描繪古代貴族權力之大、道德之高（照顧孤寡），大頭目家世代出現的「魔眼人」之神力，把擔任翻譯和旁聽的青年都聽得傻眼了。也許這種故事反映了排灣人對自己淪落為無能為力的「番人」之慨嘆，說明被別族統治的弱小民族的補償心理。當時報導人的心態我無法記載，也沒想到應該記載的重要性，但是經我寫出而留下的文獻，也許提供一些值得再分析的政治、社會、和經濟背景的可用材料。特別是今天台灣土著知識份子開始強調族群意識之重要性，在他們追尋重建文化傳統時，東排灣民族誌報告，仍舊是不可缺少的文獻資料。而且，可說是屬於排灣人的資料。

我記載下來的，是上一代排灣老人的知識，是他們口中說出來的排灣傳統文化，雖然是經過漢語翻譯，用漢文寫出，由我用人類學的分類寫出系統性的排灣社會狀況，但是逝者如斯，已經無法再造出第二份當時排灣人自寫出的歷史和文化。如果今天再重新去做一套排灣人自己的民族誌，今天的報導人和二、三十年前報導人講的故事一定不同。今天也許更反映土著跟漢人的關係，更反映族群意識的新解釋，更反映現階段的文化與社會發展，但是三十年前的許多傳說故事，老人記憶中的遷下山之前的排灣社會，貴族的行為、宗教儀式、生產方式等等，是懷舊的排灣歷史，也是青年人追尋懷念的傳統。這一份重建的文化傳統舊稿，希望能帶給排灣人一點新的存在意義。

（著者感謝民族所同仁對來稿出版之支持，張恭啓先生之盡力，劉妙芳小姐費時費力的編校。著者特別感謝王鵬林先生以電腦打出原稿，並仔細校訂記音和審閱。）

## 引用書目

黃應貴

1983 光復後台灣地區人類學研究的發展，中央研究院民族所集刊，第55期。105-144頁。

Borofsky, Robert:

1987 *Making History: Pukapukan and Anthropological Construction of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Clifford, James and George E. Marcus eds.

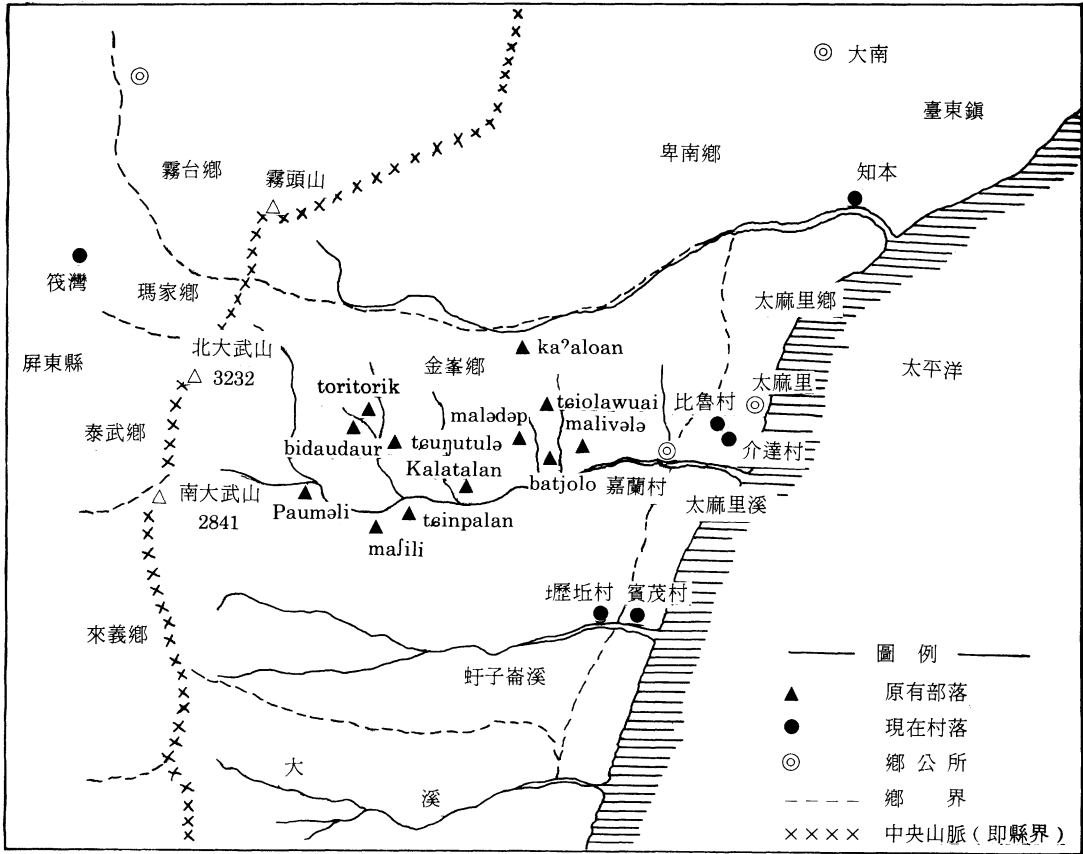
1986 *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Bernard S.

- 1980 History and anthropology: The state of play, *Comparative Studies in Society and History*: 22:198 – 221.
- Freeman, Derek
- 1983 *Magaret Mead and Samoa*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Geertz, Clifford
- 1973 *Thick Description: Toward an interpretative theory of culture*. In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Leach, Edmund
- 1985 Concluding remarks. In Antony Hooper and Judith Huntaman eds., *Transformations of Polynesian Culture*. Auckland: The Polynesian Society. PP. 219 – 223.
- Malinowski, Bronislaw
- 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton (1961 edition).
- Marcus, George E., Michael M. J. Fisher
- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* Chicago: The University of Chicago Press.
- Ortner, Henry H.
- 1984 Theory in anthropology since the sixties, *Comparative Studies in Sociology and History*: 26: (1): 126 – 166.
- Radcliffe – Brown, A. R.
- 1922 *The Andaman Islanders*. New York: The Press of Glencon (1964 edition).
- Rawski, Evelyn S.
- 1988 A historian's approach to Chinese death ritual. In James L. Watson and E. S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press. PP. 20 – 34.
- Sahlins, Marshall
- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tobin, Joseph, David Y. H. Wu, Dana Davidson
- 1989 *Preschool in Three Cultures: Japan, China, and the United States*. New Haven: Yale University Press.

Wu, David Y. H., G. White, E. Buck, and L. Smith

1989 Cultural construction and national identity (an unpublished working paper). Honolulu: ICC,  
East – West Center.



台東附近太麻里河流域排灣族分佈圖

## 第一章 生態環境

太麻里河流域在今日行政系統上，分屬於台東縣的太麻里鄉與金峰鄉。金峰鄉原稱金山鄉，包括嘉蘭、介達、比魯、壠蚯、賓茂、新興等六村。本文田野工作的地點即在嘉蘭、介達、比魯三村，這三村的土著過去都居住在太麻里溪之中上游諸部落。再者，本鄉之居民除少數公務人員之外，皆屬於東部群（*Pakarokaro*）的排灣族土著。下面將調查之三村所包含的原來部落簡示於後（以民國五十四年為準）：

表 1-1：嘉蘭、介達、比魯三村原部落表

村名	所 包 含 的 原 部 落	民國 51 年底土著戶	
		戶 數	人 數
嘉蘭村	<i>kaʷaloan, tsioləwuai,</i> <i>malivələ, batjolo,</i> <i>malədəp</i>	135	682
介達村	<i>kalatalan, tsuŋutulə</i> <i>təinpalan, mafili</i>	31	168
比魯村	<i>bidaudaur, pauməli</i> <i>toritorik</i>	46	228
	合計	212	1078 (不包括平地籍)

因此，筆者調查的地點範圍實包括了太麻里河流域過去所有的排灣族部落。田野工作的期間：自民國五十二年十二月六日筆者到達太麻里鄉開始，到民國五十三年一月二十九日筆者離開為止，共有七周時間。這是第一次田野調查，以社會、政治組織

爲主。民國五十三年夏天，以及五十四年春天，筆者再度赴田野調查，置重點於宗教、經濟等項目。

筆者住在比魯村，事實上比魯與介達爲一個村落的兩部份，僅只行政劃分與所含份子的差異而已。故大部份時間都用在此兩村，間或到嘉蘭村去，這就是金峰鄉公所的所在地。

調查期間受到金峰鄉鄉長李峰雄、文化課課長李安然、比魯國民學校校長李階平、嘉蘭國民學校教員賴紅炎、筆者留居地比魯村村長杜忠雄、村幹事許平相、派出所三位警員等地方人士的熱心協助，以及比魯青年曾孝、鄭林造先生、太麻里鄉李國雄先生幫助翻譯，筆者非常感激。再者，村民男女老幼們對筆者的合作，更是令人難忘的。

這次調查所獲材料有下列諸種：比魯、介達兩村系譜；親族組織、政治形態、宗教、巫術、生命禮俗、兒童教養、以及生產方式與經濟等方面。本年度的調查以社會組織（social structure）爲主要項目，故先整理提出報告於後。至於其他部分，尙待再次的補充，並欲繼續調查物質文化各項目以及諸村的現代文化變遷之情形。希望能在下一年度完成本區之田野調查，提出有關各部落社會、文化的較完整的報告。最後特別感謝凌純聲師李亦園師的指導。

## 第一節 地理環境

### （一）地理形勢

太麻里溪之發源地爲大武山（3642公尺）及南大武山（2841公尺），而其河蝕比大南、知本兩溪較爲顯著，河床亦比較寬闊，段丘之發育亦較佳。其中屬於高位段丘（LT面）者有太麻里溪中游左岸之馬里布爾（*malivələə*）社下方之段丘，高度300公尺，比高160公尺；其更上之喀拉塔蘭（*kalatalan*）社下方者高度380公尺，比高180公尺等。

該溪谷流域赭土緩起伏面之發育甚佳，成爲土著居住地。如馬里布爾（*malivələə*）社、巴焦羅（*bajolo*）社、荳羅拐社（*tsioləwuai*）社、巴里托布（*malədəp*）社等村落均建於赭土緩起伏面上。此等赭土緩起伏面之高度大致爲500—1000公尺。

太麻里溪之發源地大武山是本族人傳說神話中的發源地，並爲本族之地域性大神之一，故在此將對大武山南北一帶的中央山脈做一簡介。由切峰面圖看，大武地壘應

該獨立為一個單位，其本身呈一矩形之地壘狀地形，其主体長 25 公里，寬 10 公里，四周被陡崖圍繞，崖高東側 1400 公尺，西側 2600 公尺，南側 800 公尺，北側 1000 公尺；地壘頂面之高度 280 公尺，此面似相當於最高隆起準平原（EH 面）。故此地壘似由周圍山地之陷落而成。霧頭山（最北，高 2735 公尺，土名稱 *palafiten*，為善神），北大武山（居中，高 3090 公尺，土名稱 *tiakalaus*，為粟神），南大武山（最南，高 2841 公尺，北大武與南大武山之間凹地土名稱 *katsajilan*，為惡神），乃地壘頂面上的名山。南大武山位於北大武山（南大武山主峰）南六公里，成為太麻里溪與庫瓦魯斯溪（位屏東縣泰武鄉）之分水嶺。(1)

## (二) 氣候

原來各部落未遷下時，其氣候型在台灣本島之氣候區域分類上應被劃入“中部山區”之內，其氣候特徵如下(2)：“本區包括中央山地之本部，所佔面積最廣，海平高度多在 1000 公尺以上，最高峰為 3950 公尺之玉山。本區之氣候特徵為雨量豐富，年雨量在 3000 公釐以上，亦如一般高山氣候，雨量向高處增加，故高山之雨量可到 4000 – 5000 公厘。溫度較平地為低，其氣候垂直低減率約每 100 公尺為  $0.45^{\circ} - 0.5^{\circ}$ 。冬季常有降雪，如玉山、次高山、秀姑巒山等，十二月即開始降雪。”（見插圖 1-1）

現在各部落遷下太麻里溪口一帶的平地，其氣候特徵近似“南部區”氣候。“本區在台灣島之最南部。其氣候特徵為實在之熱帶氣候。年雨量約 1500 – 2500 公厘，夏季雨量特多，約佔全年雨量 90%，冬季乾旱多風，蒸發量特多，約佔全年雨量 10%，最冷月平均溫在  $20^{\circ}\text{C}$  以上，最熱月平均溫度在  $27^{\circ}\text{C}$  上下(3)。

若依照柯本（Köppen）氏方法之台灣氣候分類，則本流域排灣族之居地分佈在“中部山地溫暖濕潤氣候”類型內(4)。“此類氣候，包括台灣中部及東部山岳地帶，高度在 700 – 3000 公尺以下。此地域因明顯表示山岳氣候特徵，而由溫暖濕潤氣候分出，為一特定氣候類型，在氣候上相當重要。夏季溫度與平地差小，但冬季因高度關係，氣溫底降，與平地差相當大。即由高度表現溫帶之特徵，有副熱帶林之生長。最冷月平均氣溫在零度以上，年雨量在 2500 – 5000 公厘。但因山脈兩面之背風向風之

(1) 林朝榮，1957, p. 176, p. 211。

(2) 蔣丙然，1954, p. 8。

(3) Ibid., p. 7。

(4) Ibid., p. 10。

不同，所以不甚一致。”（參看插圖 1-2）

近日各部落遷下平地以後，其所在地之氣候依柯本氏方法分類則屬“東南部熱帶雨林氣候”<sup>(5)</sup>。“此類氣候，包括高雄市、高雄縣南部及屏東西部之平地。年平均溫度在  $24^{\circ} - 28^{\circ}$ ，最冷月平均氣溫在  $18^{\circ}$  以上，夏季多雨，冬季乾燥。年雨量在 2000 公厘左右。此類氣候，頗受季風作用。因季風關係，而有乾期乾季，但土壤有充分濕潤，可以維持森林。”（參閱插圖 1-2）

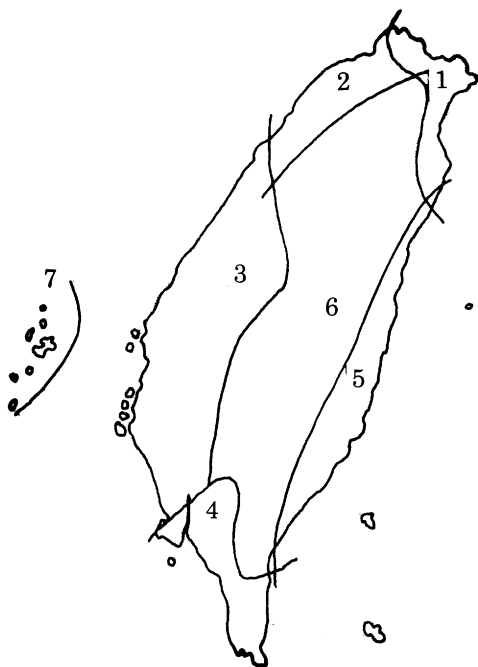


插圖 1-1：台灣之氣候區分

（採自蔣丙然 1954）

1. 東北區 5. 東部區  
2. 北部區 6. 中部山區

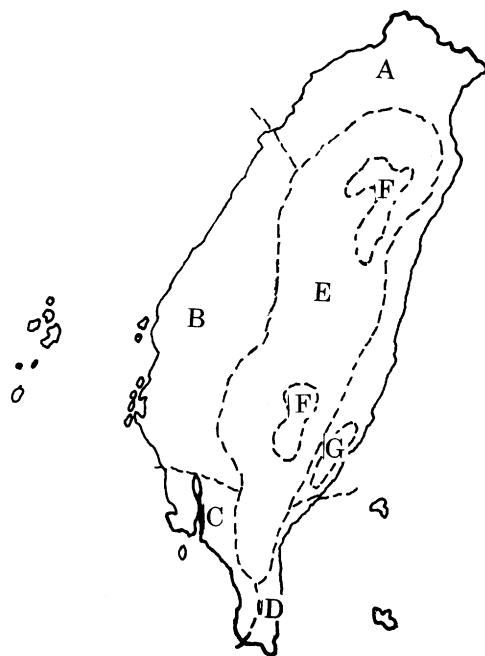


插圖 1-2：依柯本式方法之台灣氣候分類

（採自蔣丙然 1954）

- A. 東北部溫暖濕潤氣候  
B. 西部濕暖冬季寡雨氣候

(5) Ibid, p. 10。



3. 西部區 7. 澎湖區 C. 西南部熱帶冬季寡雨氣候  
 4. 南部區 D. 東南部熱帶雨林氣候  
 E. 中部山地溫暖濕潤氣候  
 F. 中部高山冬季寡雨寒冷氣候

## 氣 溫

表 1—2：舊介達部落之夏冬兩季及年平均溫度

地 點	夏 季 平 均 溫	冬 季 平 均 溫	年 平 均 溫
卡拉塔南 <i>kalatalan</i> (舊介達)	24.8℃	16.7℃	20.6℃

(after 蔣炳然 1954:51)

依據蔣炳然著〈台灣氣候誌〉一書所載資料，有卡拉塔南地方的平均氣溫記錄。卡拉塔南為土語 *kalatalan* 之音譯，即今介達村之舊址。舊介達部落位於太麻里溪中游，地處海拔 667 公尺左右的高度。其年平均氣溫為 20.6℃，夏季（六、七、八月）平均氣溫為 24.8℃，冬季（十二月、一月、二月）平均氣溫為 16.7℃。在太麻里溪上游之 *toritorik* 與 *bidaudaur*（比魯村舊址）二部落則位居海拔 900 公尺左右，若以舊介達部落為依據，則可大致知道諸社之氣溫狀況。

表 1-3：舊介達部落之氣溫較差月平均

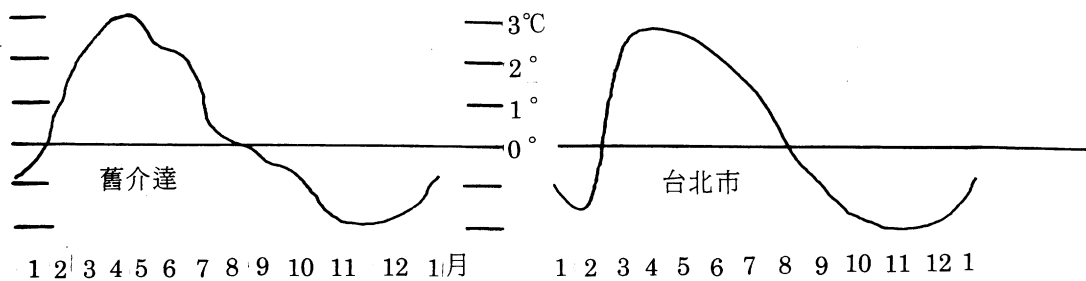
地 點	1 月	2 月	3 月	4 月	5 月	6 月	年
<i>kalatalan</i>	3.1	3.2	3.8	3.2	4.5	5.3	4.0
	7 月	8 月	9 月	10 月	11 月	12 月	
	5.2	4.7	4.3	3.7	3.8	3.4	

表 1-4：台東區各高度按月之平均溫度

高度 (m)	1月	2月	3月	4月	5月	6月	年
550	15.8	15.0	18.0	20.5	23.8	26.1	
682	14.3	14.8	16.0	18.7	21.8	22.6	
800	14.0	17.3	18.3	18.3	17.1	25.3	
1060	12.0	13.0	15.0	19.0	21.0	21.9	
	7月	8月	9月	10月	11月	12月	
	25.8	27.6	23.8	21.4	20.2	17.8	21.9
	22.3	23.0	22.0	19.8	18.6	15.6	19.0
	25.6	24.6	24.3	20.3	19.6	16.3	20.6
	23.0	23.0	20.0	19.0	16.0	13.0	18.0

本流域各部落原居地之高度，大致在 500 公尺至 900 公尺之間，故由上表可見全年氣溫之概況。

圖 1-3：氣溫偏差年分佈曲線圖



氣溫月平均對時間變化之比較，可用以明瞭各季節之特徵，而直接與產業有關，且亦為農業上所以應用農曆之基本要素之一。茲以一個月為時間單位，各時間單位平均氣溫之比率，即為當月之氣溫偏差，此種偏差之年分佈，如表 1-4 所示<sup>(6)</sup>。原則上大体以太陽對曆上太陽赤緯變化高度增加期間之偏差取正號，減少期間內之偏差取負號；因各地之形勢日射降水量及地面輻射等種種影響，其變化極為顯著。例如舊介達部落之最大正偏差在春季之三月、四月、五月，最大值在四月，這表示春季溫度升高，而夏季之溫度平均。負偏差之最大值則在十月、十一月、十二月。就一般而言，偏差符號，由負轉正之部份異常峻急，則溫度將有劇烈之增加。例如台北二月之偏差為負2度，三月達3.5度，可見一入三月，溫度即劇烈上升，主要原因，當由於季風轉換之結果。舊介達情形類似，以二月迎入三月偏差之轉換劇烈。

## 雨 量

本區域之降雨來源通常以季風性雨為主，尤以夏季來自太平洋的西南季風造成本區雨季，西南季風約始於六月上旬，雨季來臨時，溪水多高漲而不利於行。除季風雨之外，在季風來臨的同時又有颱風性雨，颱風雨在短時間內能造成極大雨量，河川洶湧，族人至為畏懼。據民國四十二年所記舊介達在颱風季（自六至九月）之降雨量為 1698.6 公厘<sup>(7)</sup>，可見降雨之鉅。有記錄之最大日雨量，舊介達曾得 642 公厘，時為公元一九四零年八月卅一日<sup>(8)</sup>。本區域之年雨量平均在 2000 至 3000 公厘之間。而原居地即太麻里河流域之上游，因地處高山，年雨量在 3000 公厘以上。迎風坡更可達 4000 至 5000 公厘。全年雨日在 125 天。

## 第二節 歷史沿革

本節應該先敘述各部落的神話傳說，以明瞭族人對各部落之起源、變遷等口述“歷史”之內容。但因神話、傳說所佔篇幅太多，而且也不能做為“相對的歷史”看待，故將放入宗教信仰內敘述。至於各部落之起源，可參看本文之第三章“政治組織”之“部落間之關係”，在此從略。

本節將就漢人歷史記載上有關本區的敘述做一探討，以明漢人與排灣族人的

---

(6) 蔣丙然，p. 45。

(7) 蔣丙然，p. 61。

(8) 陳正祥，1955，p. 44。

關係，亦即文獻上的本區沿革。

十九世紀初年，台灣只有一府（台灣府）、四縣（台灣縣、鳳山縣、嘉義縣、彰化縣）、三廳（澎湖廳、淡水廳、葛瑪蘭廳）等，歸福建省管轄。十九世紀中葉以後，漢人的墾殖已進入埔里社與台東，於是又增設了埔里廳與卑南廳。當時，太麻里海岸一帶已在卑南廳的勢力之下。

到了光緒十四年（1876）在台灣巡撫劉銘傳的建議下，台灣廳縣分別添改裁撤，才升卑南廳為“台東直隸州”，州治設於水尾（今花蓮縣瑞穗），後仍寄治於卑南。下面我們可以由文獻資料上窺其建州情形<sup>(9)</sup>，也可以知道官方云漢人開始打入本區而與排灣族人接觸的緣起。

台東直隸州建置沿革：“州在台灣後山，地皆群番所居。康熙時，全台入版籍，原係南路理番同知所轄之境。第以其地荒僻，其人不解耕織，故不責其貢賦而化外視之。

同治十三年，日本籍此稱番不入中國版籍，聲言牡丹社番前曾殘害琉球失風難民，擅以輪船載兵闖入琅瑯，欲討番罪；實則覬覦我後山也。我督辦台灣海防大臣沈公葆禎燭其奸謀，遂決計調兵分南、北、中三路鑿山開道，經理後山。十二月，命同知袁聞拆攝南路理番同知篆，領綏靖軍駐卑南，並請於關防內加“撫民”二字。（光緒）十四年，台灣巡撫劉公銘傳奏裁同知，改設台東直隸州知州於水尾。嗣因土匪、凶番勾接叛亂，水尾居民死亡殆盡，仍暫寄於卑南；今同。

由上面的記載，使我們知道，清朝治下的台灣，遲至同治十三年才有開發“後山”之議。在此之前，視東部台灣為“化外”之地，對其地一無所知。可見東排灣群之土著遲至公元一八七六年以後才和官方的漢人有了接觸，被劃入台東州域內。從〈台東州采訪冊〉上，我們又可得下面的材料：

“謹按光緒元年，設招撫局於卑南以撫番，始於袁同知聞拆；其招民墾荒，亦始於是年十二月。……”<sup>(10)</sup>

當然一面招撫“番人”，一面招漢人來墾田，但所開之地皆沿東海岸幾處沙灘之地而已。二十年後所開之田皆廢<sup>(11)</sup>。而所謂對漢人的“招撫”也不過是送錢財、布帛、食物（如鹽）等給“番社”的頭目，請其勿殺戮漢人，“服教化”而已。詳情不見於文獻記載，只知“南路綏靖軍之駐埤南者，光緒元年二月，置南路理番同知袁聞

(9) 台銀 1950：台東州采訪冊，台灣文獻叢刊第 81 種。

(10) 台銀，1950, Ibid. p. 41。

(11) 台銀，1950, Ibid. p. 43。

拆復回營管帶。三月，招撫埤南西北沿山至璞石閣一帶平埔番社。……張軍門之軍仍駐內埔、崑崙坳、諸也葛、大麻里等處。”

當時太麻里為台灣西部經恒春到埤南（今台東）孔道上的必經之地，其地設有軍站。故可推想當時請兵向太麻里溪諸“番社”之招撫情形。事實上我們從“埤南撫墾局”所轄之平埔、高山各番社名單上發現了太麻里流域的部落，並有各部落人口記載（當然可靠性有問題），以及社長領銀的數目。（社長即部落頭目，副社長可能是平民選出的“執政”）。茲記錄這些“就撫”部落於後<sup>(12)</sup>：

阿臘打蘭社（*kalatalan*，今納入介達村）正（副）社長月領銀六（三）圓；在大麻里西南一百二十里；男、女六百五十人。

情巴蘭社（*tɕinpalan*，今納入介達村）社長月領銀五圓；在大麻里西南一百一十里；男女四百二十三人。

松武落社（*tsugutulə*，今納入嘉蘭村）社長月領銀三圓；在大麻里西南六十里；男女二百二十二人。

麻有路社（*batjolo*，今納入嘉蘭村）社長月領銀四圓；在大麻里西南三十五里；男女二百三十二人。

麻里烏社（*malivələ*，今納入嘉蘭村）正（副）社長月領銀四（二）圓；在大麻里南三十五里；男女四百二十二人。

都立斗立社（*toritorik*，今納入比魯村）正（副）社長月領銀六（三）圓；在大麻里西南七十里；男女四百三十四人。

荳羅拐社（*tsioləwuai*，今納入嘉蘭村）社長月領銀五圓；在大麻里西南四十里；男女三百五十五人。

（大麻里社有總通事及副通事各一名，但上述各社並無通事。）以上這些部落除了阿臘打蘭社、都立斗立社為有獨立主權之部落以外，其餘各社可說都是阿臘打蘭社的附庸，他們每年要向阿社納貢租，因為他們都是從阿社先後分出來的，他們的頭目也是阿社頭目家之旁系宗支。因此我們不難想到，清人只要收買了一個勢力最大的部落，則其附庸部落就都向清人歸順了。再者，筆者又發現清人並未深入勘察，因為離都立斗立社不遠（約兩小時步行路程）的 *bidaudaur* 與 *pauməli* 二大部落沒有在“就撫”的名單上，其原因又可由文獻上看到。因為清人只想以番目制番，並無統

(12) Ibid., p. 27。

治、教化之欲。茲見〈台東州采訪冊〉所載如下：

“謹按（佚名氏）；後山發給各番社社長口糧，其議創於袁同知聞拆。光緒五年春稟稱：‘除高山野番未經就撫不計外，其歸化者中、北二路已有三十四社，丁口約二萬餘人；南路七十二社，丁口約在三萬以上。三路大小番目，約計一百八十餘名；每名每月給薪糧銀四圓、六圓，……俾得數萬番丁就我範圍，聽我驅使，……雖屬野性靡常，驟難繩之以禮法；然無一社一番，不聽頭目指使。如該社頭目甘爲我用，即不慮其番衆之強而且暴。……而以番制番，亦可免勞他慮。……’時未准行；十三年四月，巡撫劉公銘傳令各番社薙髮，發給社長並通事口糧，裁減防營，略如表策。秋，七月，各番叛變，全局皆震。其冬，亂平，復增防營，而社長口糧猶復發給。……”

可見清末對台灣東部（所謂後山）土著之招撫，對土著來講並無多大影響。尤以本太麻里溪流域之部落因地處深山，少數清兵之力量根本不能達到。故我們可以說，在清季（日本人來以前）本區域與漢人的接觸甚微，而土著對漢人的腦袋又很感興趣，故既使有少數商賈以槍械與土著交換東西，那也是冒著極大危險並且少有的事<sup>(13)</sup>。並且我們知道，東排灣人早期與漢人的交易，都是間接由西排灣人進行的，直接和漢人交易乃是晚近的事。

### 第三節 人口

#### 一、人口的社區分佈

本節探討嘉蘭、介達、比魯三村的排灣族人口構成情形。筆者不把這三村不過一千餘居民的人口合併討論，而欲逐村分析的原因，在於這三村居民的來源不同之故。再者，本節所陳述的人口資料，必與鄉公所戶籍登記的資料稍有出入，這是因為筆者經過調查與核對之後，將漢人與新遷入之魯凱族人剔除，以便真正瞭解排灣族人的分佈狀況。至於剔除的資料，將放到最後討論，尚可瞭解漢人與其他族人在本地區的分佈狀況。再者，人口資料以民國五十三年（1964）底為準。

嘉蘭村在日據時代即已建立，介達、比魯二村卻是民國四十五年以後才開始成立的，原有各部落的殘存少數土著從那時起陸續遷入此三村定居。這三村均位於太麻里

(13) 溫吉 1957，台灣番政志，pp.293 - 299。

溪下游，介達、比魯已近太平洋岸，而過去山上各部落遺址中，除了獵人臨時性停留之外，已無定居的排灣族人。

茲先把各村所包含的原有部落列出：

嘉蘭村	{	<i>ka'aloan</i> 部落
		<i>tɕioləwuai</i> 部落 (荳羅拐社)
		<i>malivələ</i> 部落 (麻里烏社)
		<i>batjolo</i> 部落 (麻有路社)
		<i>malədəp</i> 部落
介達村	{	<i>kalatalan</i> 部落 (阿臘打蘭社)
		<i>tə'ugutulə'</i> 部落 (松武落社)
		<i>təinpalan</i> 部落 (情巴蘭社)
		<i>mafili</i> 部落
比魯村	{	<i>bidaudaur</i> 部落
		<i>toritorik</i> 部落 (都立斗立社)
		<i>pauməli</i> 部落

上列各村所包含的原有部落中，凡是後面括弧中有舊“番社”名稱的，在過去都曾為甚大的聚落，人口多的有六百，少的也有兩百，一般皆有四百人左右，假使當時的記載與事實相去不遠的話，那麼目前遷下的三村人口之少就很令人驚異了。且看目前三村戶口分佈的情形<sup>(14)</sup>：

(14) 民國五十三年（1964）底民族學調查資料。

表 1-5：各村戶口分佈表

村別	嘉蘭 ( <i>ka'aloan</i> )	介達 ( <i>kalatalan</i> )	比魯 ( <i>bidaudaur</i> )	總計
戶數	148	30	33	211
人數	779	166	171	1161

三村的人口分佈甚不均衡，嘉蘭不但土著人數最多，又為是鄉公所所在地，故漢人亦最多。介達與比魯以一條馬路相隔，在聚落形態上實為一村，不過行政系統各自為政，又因人口來源各異，從社會團體的活動觀查，可以明顯看出兩村的區分。

表 1-6：嘉蘭村每戶人數表

每戶人數	戶數	合計人數		每戶人數	戶數	合計人數
1	5	5		7	20	140
2	11	22		8	14	112
3	17	51		9	6	54
4	24	96		10	3	30
5	24	120		11	1	11
6	23	138		合計	148	779

表 1-7：介達村每戶人數表

每戶人數	戶數	合計人數		每戶人數	戶數	合計人數
3	4	12		8	1	8
4	5	20		9	1	9
5	6	30		10	1	10
6	7	42				
7	5	35		合計	30	166



表 1-8：比魯村每戶人數表

每戶人數	戶數	合計人數		每戶人數	戶數	合計人數
1	3	3		7	1	7
2	2	4		8	3	24
3	6	18		9	4	36
4	4	16		10	2	20
5	5	25				
6	3	18		合計	33	171

若將三村資料合併統計，並列出每戶人數所佔的百分比，則可得下表：

表 1-9：三村每戶人口分佈比例

每戶數	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	總計
所佔 戶數	8	13	27	33	35	33	26	18	11	6	1	211
總人數	8	26	81	132	175	198	182	144	99	60	11	1116

由此可見每戶人數為4、5、6人者較多，幾佔全部戶數的一半，這種現象實為排灣族盛行小家庭制度使然。

## 二、人口性比例

全體土著平均性比例是男多於女<sup>(15)</sup>，據歷年之統計觀之，雅美、鄒、布農、賽夏、排灣等族大體上是男多於女，各族之性比例如下表<sup>(16)</sup>：

(15) 陳清清，1961，p. 159。

(16) 陳清清，1961，p. 159。

表 1-10：土著名族之性比例<sup>(17)</sup>

	性比例	性比例差數			性比例	性比例差數
土著族	99.61	0.39		阿美	100.75	-0.75
鄒	85.77	14.23		泰雅	101.29	-1.29
雅美	92.40	7.60		賽夏	100.79	-1.79
布農	94.41	5.59		馬太安阿美	97.17	2.83 ( 1948 )
排灣	99.89	0.11		太麻里排灣	93.41	6.59 ( 1964 )

筆者所調查的太麻里溪排灣族男多於女，見下表：

表 1-11：三村排灣族男女性比例

村別	男 性		女 性		男 性 對 女 性 百人之比較
	實數	百分比 %	實數	百分比 %	
嘉蘭	397	51	382	49	103.9
介達	89	54	77	46	115.6
比魯	91	53	80	47	112.8
總計	577	52.6	539	47.3	110.8

### 三、年齡分組

嘉蘭、介達、比魯三村的年齡分配如下列三表所示：

(17) 台灣省民政廳，1946。

表 1-12：嘉蘭村排灣族年齡分組與百分比

年齡分組	男		女		總計	
	實數	百分比	實數	百分比	實數	百分比
0-4	69	8.86	62	7.96	131	16.82
5-9	84	10.78	79	10.14	163	20.92
10-14	48	6.16	54	6.93	102	13.9
15-19	27	3.47	25	3.21	52	6.68
20-24	10	1.28	13	1.67	23	2.95
25-29	21	2.70	27	3.47	48	6.17
30-34	30	3.85	31	3.98	61	7.83
35-39	24	3.08	19	2.44	43	5.52
40-44	31	3.98	28	3.59	59	7.57
45-49	22	2.82	17	2.18	39	5.00
50-54	21	2.70	17	2.18	38	4.88
55-59	5	0.64	1	0.13	6	0.77
60-64	4	0.51	4	0.51	8	1.02
65-69			2	0.26	2	0.26
70-74	1	0.13	2	0.26	3	0.39
75-79			1	0.13	1	0.13
總計	397	50.96	382	49.04	779	

表 1-13：介達村排灣族年齡分組與百分比

年齡分組	男		女		總計	
	實數	百分比	實數	百分比	實數	百分比
0-4	12	7.23	10	6.02	22	13.25
5-9	20	12.05	15	9.04	35	21.09
10-14	9	6.42	13	7.83	22	13.25
15-19	11	6.63	4	2.41	15	9.04
20-24	1	0.60	2	1.20	3	1.80
25-29	3	1.81	5	3.01	8	4.82
30-34	7	4.22	7	4.22	14	8.44
35-39	8	4.82	8	4.82	16	9.64
40-44	8	4.82	5	3.01	13	7.83
45-49	3	1.81	2	1.20	5	3.01
50-54	3	1.81	4	2.41	7	4.22
55-59	3	1.81	2	1.20	5	3.01
60-64						
65-69						
70-74	1	0.60			1	0.60
75-79						
總計	89	53.63	77	46.37	166	

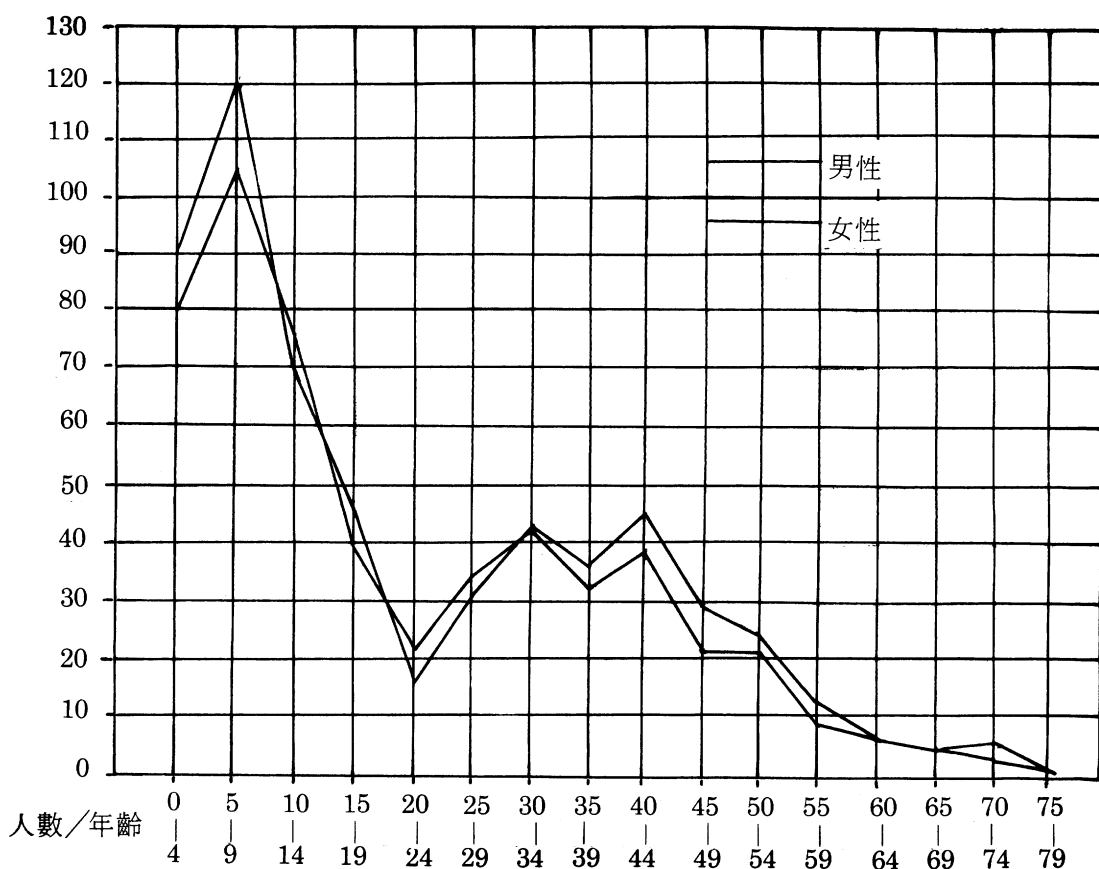
表 1-14：比魯村排灣族年齡分組與百分比

年齡分組	男		女		總計	
	實數	百分比	實數	百分比	實數	百分比
0-4	9	5.26	8	4.68	17	9.94
5-9	18	10.65	12	7.02	30	17.55
10-14	13	7.60	9	5.26	22	12.86
15-19	7	4.09	11	6.46	18	10.55
20-24	5	2.92	6	3.51	11	6.43
25-29	7	4.09	2	1.17	9	5.26
30-34	6	3.51	5	2.92	11	6.43
35-39	4	2.34	5	2.92	9	5.26
40-44	6	3.51	6	3.51	12	7.02
45-49	4	2.34	3	1.75	7	4.09
50-54	1	0.58	1	0.58	2	1.16
55-59	4	2.34	6	3.51	10	5.85
60-64	2	1.17	2	1.17	4	2.34
65-69	4	2.34	2	1.17	6	3.51
70-74	1	0.58	2	1.17	3	1.75
75-79						
總計	91	53.20	80	46.80	171	

合計三村排灣族各年齡組及人口分配情形，可以用下頁圖1-4之坐標表示。

由下圖可以看到一個極不正常的現象，即本區域排灣的人口在五至二十四歲之間急劇地收縮；如此顯示兒童經青春期到成熟之前的死亡率極高；這一現象除了與土著的衛生常識、性教育及早婚等有關之外<sup>(18)</sup>，最主要的原因還是他們生活貧苦之故。由於遷下平地未久，收入以旱田的種植為主，經濟狀況之差影響生活上的各種條件之不良。另一危險的現象是五十歲以上人口的急劇萎縮，顯示族人平均壽命之低，五十歲以上的人寥寥無幾。不過由整個圖形而言，男女的各年齡之發展都是很相近的。

圖 1-4：三村排灣族各年齡組人口分配表



(18) 衛惠林、劉斌雄，1962, p. 20。

若將上述年齡組分組的資料，依照 Sundbarg 氏所定人口增減標準整理，可得下表。

表 1-15：三村排灣族年齡構成表

		0-14 歲	15-49 歲	50 歲以上	總 計
Sundbarg 所定	增進型	40%	50%	10%	100%
標準人口	固定型	33%	50%	17%	100%
	減退型	20%	50%	30%	100%
嘉蘭排灣	實 數	396	325	58	779
人口數	百分比	50.83	41.72	7.45	100%
介達排灣	實 數	79	74	13	166
人口數	百分比	47.59	44.58	7.83	100%
比魯排灣	實 數	69	77	25	171
人口數	百分比	40.35	45.03	14.62	100%

上表大體說來，嘉蘭、介達、比魯三村的排灣族人口皆屬增進型，比魯一村稍趨向固定型。

## 第二章 親族系統

### 第一節 親屬稱謂

在敘述親屬稱謂之前，先將代表親屬關係之稱謂略號記述於後，以利行文：

E = 男性 Ego	e = 女性 ego	
F = father	m = mother	P = parent
B = brother	s = sister	Sb = sibling
H = husband	w = wife	C = child
S = son	d = daughter	Sp = spouse
O = older	Y = younger	N = name
( m.s. ) = 男性稱謂人	( w.s. ) = 女性稱謂人	th = than
/ = or		

略號之應用，可以從下面三個例子類推：

Fm，表示father mother. FSbS — O th E，表示比男性親屬稱謂人年長的父親同胞之子。

FSbS — O th E — w，表示比男性親屬稱謂人年長的父親同胞的兒子之妻。

#### 一、間接稱謂

(一) 二輩尊親親屬稱謂 ( m.s 稱呼 = w.s 稱呼 )

##### A. 父方親屬稱謂

(1) 父之父 ( FF ) *bubu*

(2) 父之母 ( Fm ) *bubu*

##### B. 母方親屬稱謂

(3) 母之父 ( mF ) *bubu*

(4) 母之母 ( mm ) *bubu*



(二) 二輩以上尊親的親屬稱謂 ( m.s 稱呼 = w.s 稱呼 )

A. 三輩尊親即 FFF, FmF, mFF, mmF 等統稱 *ajidug* FFm, Fmm, mFm, mmm

B. 四輩尊親即 FFFF, FmFF, mFFF, mmFF, FFmm, Fmmm, mFmm, mmmm 等統稱為 *kakavits*

C. 五輩尊親即 FFFFF, FmFFF, mFFFF, mmFFF, FFmmm, Fmmmm, mFmmm, mmmmm 等, 統稱為 *bubuita* ( 第一 *bubu* )

D. 六輩以上尊親為 *buburosa* ( 第二 *bubu* ) 以上類推。

(三) 一輩尊親親屬稱謂 ( m.s 稱呼 = w.s 稱呼 )

A. 父方親屬稱謂

(5) 父 F, *ama* ( 指稱時稱 *kama*, 以示尊敬 )

(6) 母 m, *ina* ( 指稱時稱 *kina*, 以示尊敬 )

(7) 父之兄弟 FB, *kama*

(8) 父之兄弟之妻 FBw, *kina*

(9) 父之姊妹 Fs, *kina*

(10) 父之姊妹之夫 FsH, *kama*

B. 母方親屬稱謂

(11) 母之兄弟 mB, *kama*

(12) 母之兄弟之妻 mBw, *kina*

(13) 母之姊妹 ms, *kina*

(14) 母之姊妹之夫 msH, *kama*

C. 妻方親屬稱謂

(15) 妻之父 wF, *kama*

(16) 妻之母 wm, *kina*

D. 夫之親屬稱謂

(17) 夫之父 HF, *kama*

(18) 夫之母 Hm, *kina*

(四) 平輩親屬稱謂 ( m.s 稱呼 = w.s 稱呼 )

A. 父方親屬稱謂

(19) 兄 OB, *kaka*

(20) 兄之妻 OBw, *kulavak*

- (21) 弟 YB, *kaka*  
 (22) 弟之妻 ( YBw ) , *kulavak*  
 (23) 姊 Os, *kaka*  
 (24) 姊之夫 OsH, *kulavak*  
 (25) 妹 Ys, *kaka*  
 (26) 妹之夫 YsH, *kulavak*  
 (27) 父之同胞之子長於 Ego 或 ego 者 FSbS – OthE/e, *kaka*  
 (28) 父之同胞之子長於 E 或 e 者之妻 FSbS – OthE/e – w, *kulavak*  
 (29) 父之同胞之子幼於 E 或 e 者 FSbS – YthE/e, *kaka*  
 (30) 父之同胞之子幼於 E 或 e 者之妻 FSbS – YthE/e – w, *kulavak*  
 (31) 父之同胞之女長於 E 或 e 者 FSbd – OthE/e, *kaka*  
 (32) 父之同胞之女長於 E 或 e 者之夫 FSbd – OthE/e – H, *kulavak*  
 (33) 父之同胞之女幼於 E 或 e 者 FsbD – YthE/e, *kaka*  
 (34) 父之同胞之女長於 E 或 e 者之夫 FSbd – YthE/e – H, *kulavak*

## B. 母方親屬稱謂

- (35) 母之同胞之子長於 E 或 e 者 mSbS – OthE/e, *kaka*  
 (36) 母之同胞之子長於 E 或 e 者之妻 mSbS – OthE – w, *kulavak*  
 (37) 母之同胞之子幼於 E 或 e 者 mSbS – YthE/e, *kaka*  
 (38) 母之同胞之子幼於 E 或 e 者之妻 mSbS – YthE – w, *kaka kulavak*  
 (39) 母之同胞之女長於 E 或 e 者 mSbd – OthE, *kaka*  
 (40) 母之同胞之女長於 E 或 e 者之夫 mSbd – OthE/e – H, *kulavak*  
 (41) 母之同胞之女幼於 E 或 e 者 mSbd – YthE/e, *kaka*  
 (42) 母之同胞之女幼於 E 或 e 者之夫 mSbd – YthE/e – H, *kulavak*

## C. 妻方親屬稱謂

- (43) 妻 w, *valiaf* ( 直呼 bai “ 喂 ” )  
 (44) 妻之兄 wOB, *kulavak*  
 (45) 妻之兄之妻 wOBw, *aput*  
 (46) 妻之弟 wYB, *kulavak*  
 (47) 妻之弟之妻 wYBw, *aput*  
 (48) 妻之姊 wOs, *kulavak*  
 (49) 妻之姊之夫 wOsH, *aput*

(50) 妻之妹 wYs, *kulavak*

(51) 妻之妹之夫 wYSH, *aput*

D. 夫方親屬稱謂

(52) 夫 H, *valiaf* ( 直呼 *unu* “ 喂 ” )

(53) 夫之兄 HOB, *kulavak* ( 直呼 *kaka* )

(54) 夫之兄之妻 HOBw, *aput* ( 直呼 *kaka* )

(55) 夫之弟 HYB, *kulavak* ( 呼名 )

(56) 夫之弟之妻 HYBw, *aput*

(57) 夫之姊 HOs, *kulavak*

(58) 夫之姊之夫 HOsH, *aput*

(59) 夫之妹 HYS, *kulavak*

(60) 夫之妹之夫 HYSH, *aput*

E. 婦方親屬稱謂

(61) 子之婦之父 SwF, ( *kama na valiaf na u valiak* )

(62) 子之妻之母 Swm, ( *kina na valiaf na u valiak* )

F. 婿方親屬稱謂

(63) 女之夫之父 dHf, ( *kama na valiaf na u valiak* )

(64) 女之夫之母 dHm, ( *kina na valiaf na u valiak* )

(li) 一輩卑親親屬稱謂 ( m.s.稱謂 = w.s.稱謂 )

A. 直系卑親及其配偶稱謂

(65) 子 S, *aliak*

(66) 子之妻 Sw, *aliak*

(67) 女 d, *aliak*

(68) 女之夫 dH, *aliak*

B. 父方傍系卑親與母方卑親及其配偶稱謂

(69) 長於 Ego 或 ego 同胞之子女 OSbC, *aliak*

(70) 幼於 Ego 或 ego 同胞之子女 YSbC, *aliak*

(71) 同胞之子之妻 SbSw, *aliak*

(72) 同胞之女之夫 SbdH, *aliak*

(73) 父母同胞之子長於 E 或 e 者之子女 PSbS - OthE/e - C, *aliak*

(74) 父母同胞之子幼於 E 或 e 者之子女 PSbS - YthE/e - C, *aliak*

(75) 父母同胞之子之子之妻 PSbSSw, *bubu*

(76) 父母同胞之子之女之夫 PSbSdH, *bubu*

C. 妻方卑親及其配偶稱謂

(77) 妻之兄之子女 wOBC, *aliak*

(78) 妻之弟之子女 wYBC, *aliak*

(79) 妻之姊之子女 wOsC, *aliak*

(80) 妻之妹之子女 wYsC, *aliak*

(81) 妻之同胞之子之妻 wSbSw, *aliak*

(82) 妻之同胞之女之夫 wSbdH, *aliak*

D. 夫方卑親及其配偶稱謂

(83) 夫之兄之子女 HOBC, *aliak*

(84) 夫之弟之子女 HYBC, *aliak*

(85) 夫之姊之子女 HOsC, *aliak*

(86) 夫之妹之子女 HYsC, *aliak*

(87) 夫之同胞之子之妻 HSbSw, *aliak*

(88) 夫之同胞之子之夫 HSbdH, *aliak*

E. 媳方親屬稱謂

(89) 子之妻之兄弟 SwB, *aliak*

(90) 子之妻之姊妹 SwsB, *aliak*

F. 婿方親屬稱謂

(91) 女之夫之兄弟 dHB, *aliak*

(92) 女之夫之姊妹 dHs, *aliak*

(六) 二輩卑親親屬稱謂 ( m.s.稱謂 = w.s.稱謂 )

A. 直系卑親及其配偶

(93) 子女之子女 CC, *bubu*

(94) 子女之子之妻 CSw, *bubu*

(95) 子女之女之夫 CdH, *bubu*

B. 父方傍系卑親、母方卑親、妻方卑親、夫方卑親之親屬稱謂

(96) 長於 E 或 e 者之同胞之子女之子女 OSbCC, *bubu*

(97) 幼於 E 或 e 者之同胞之子女之子女 YSbCC, *bubu*

(98) 同胞之子女之子之妻 SbCSw, *bubu*

- (99) 同胞之子女之女之夫 SbCdH, *bubu*  
 (100) 父母同胞之子女之子女 PSbCC, *bubu*  
 (101) 父母同胞之子女之子之妻 PSbCSw, *bubu*  
 (102) 父母同胞之子女之女之夫 PSbCdH, *bubu*  
 (103) 妻之同胞之子女之子女 wSbCC, *bubu*  
 (104) 妻之同胞之子女之子之妻 wSbCCw, *bubu*  
 (105) 妻之同胞之子女之女之夫 wSbCdH, *bubu*  
 (106) 夫之同胞之子女之子女 HSbCC, *bubu*  
 (107) 夫之同胞之子女之子之妻 HSbCSw, *bubu*  
 (108) 夫之同胞之子女之女之夫 HSbCdH, *bubu*

(七) 三輩卑親親屬稱謂

- A. 子女之子女之子女 CCC, 統稱 *ajiduj*

(八) 四輩卑親親屬稱謂

- B. 子女之子女之子女之子女 CCCC, 統稱 *kakavits*

## 二、稱謂分析

### I. 基本稱謂

- A. 隔世代互稱的親屬稱謂：

- (1) *kakavits* ; PPPP, CCCC.  
 (2) *ajiduj* ; PPP, CCC.  
 (3) *bubu* ; PP, CC, Ppsb, SbCC, SpPP, SpPPSb.

- B. 一輩尊親親屬稱謂

- (4) *kama* ; F, PB, FsH, msH, SpF, SpPB.  
 (5) *kina* ; m, Ps, PBw, Spm, SpPs.

- C. 平輩親屬稱謂：

- (6) *valiaf* ; Sp ( 即 H, w ) 。  
 (7) *kaka* ; Sb ( 即 OB, YB, Os, Ys ) , PSbC, PPSbCC, PPSbCCC 。  
 (8) *kulavak* ; SbSP, SpSb, SpSbSp, PSbCSp, CSPP 。  
 (9) *aput*.

- D. 一輩卑親親屬稱謂：

- (10) *aliak* ; C, SbC, CSp, SbCSp, PSbCC, PSbCCSp, SpSbC, CSpSb 。

## 三、直接稱謂

上面所敘述者為親屬稱謂的基本形態，在應用時的稱呼除對尊親之外，大抵以呼名為常，下面列表表示之：

表 2-1：直接稱謂表

親 屬 關 係			稱 謂
第 一 次 親 屬	1	父 F	<i>ama</i>
	2	母 m	<i>ina</i>
	3	兄 OB	<i>kaka</i>
	4	弟 YB	N or <i>kaka</i>
	5	姊 Os	<i>kaka</i> or N
	6	妹 Ys	N or <i>kaka</i>
	7	夫 H	N or <i>anu</i> (喂)
	8	妻 W	N or <i>pai</i> (喂)
	9	子女 C	N or <i>liawaliak</i>
第 二 次 親 屬	10	父之父 FF	<i>bubu</i>
	11	父之母 Fm	<i>bubu</i>
	12	父之兄弟 FB	<i>ama</i>
	13	父之姊妹 Fs	<i>ina</i>
	14	母之父 mF	<i>bubu</i>
	15	母之母 mm	<i>bubu</i>
	16	母之姊妹 ms	<i>kina</i>
	17	兄之妻 OBw	N or <i>kaka</i>
	18	弟之妻 YBw	N or <i>kaka</i>
	19	姊妹之夫 sH	N or <i>kaka</i>
	20	同胞之子女 SbC	N
	21	配偶之父 SpF	<i>ama</i>
	22	配偶之母 Spm	<i>ina</i>
	23	配偶之姊 SpOs	N or <i>kaka</i>
	24	配偶之妹 SpYs	N or <i>kaka</i>
	25	配偶之兄弟 SpB	N or <i>kaka</i>
	26	子之妻 Sw	N
	27	女之夫 dH	N
	28	子女之子女 CC	N or <i>bubu</i>
第 三 次 親 屬	29	父母之姊妹之夫 PsH	<i>ama</i>
	30	父母之兄弟之妻 PBw	<i>ina</i>
	31	父母之同胞之子女 PSbC	N or <i>kaka</i>
	32	同胞之子之妻 SbSw	N
	33	同胞之女之夫 SbdH	N
	34	配偶之父母之父 SpPF	<i>bubu</i>
	35	配偶之父母之母 SpPm	<i>bubu</i>
	36	父母之父母之父 PPF	<i>bubu</i>
	37	父母之父母之母 PPm	<i>bubu</i>

由上表可以看出，十個基本間接親屬稱謂中，只有四個被用作直接稱謂，即 *bubu*、*kama*、*kina*、*kaka*。其中 *bubu* 一詞除用作稱呼二輩尊親與二輩卑親之外，又被用來稱呼二輩以上尊親及其年老的無親屬關係之男女。*kama*、*kina* 除用來稱呼一輩尊親之外，又可做為對無親屬關係而年紀與自己父母相仿者的尊稱。對同輩及卑輩者又以呼名為常。此外，稱呼親生父母為 *ama*、*ina* 是變格，以示親近。

為使讀者更明瞭一般親屬稱謂起見，又以下面之圖表示之。不帶括弧的稱謂是直接稱謂，括弧內的是間接稱謂亦即親屬關係敘述：

圖 2-1：血親的直接稱謂  
(括弧內代表間接稱謂，N 代表 name)

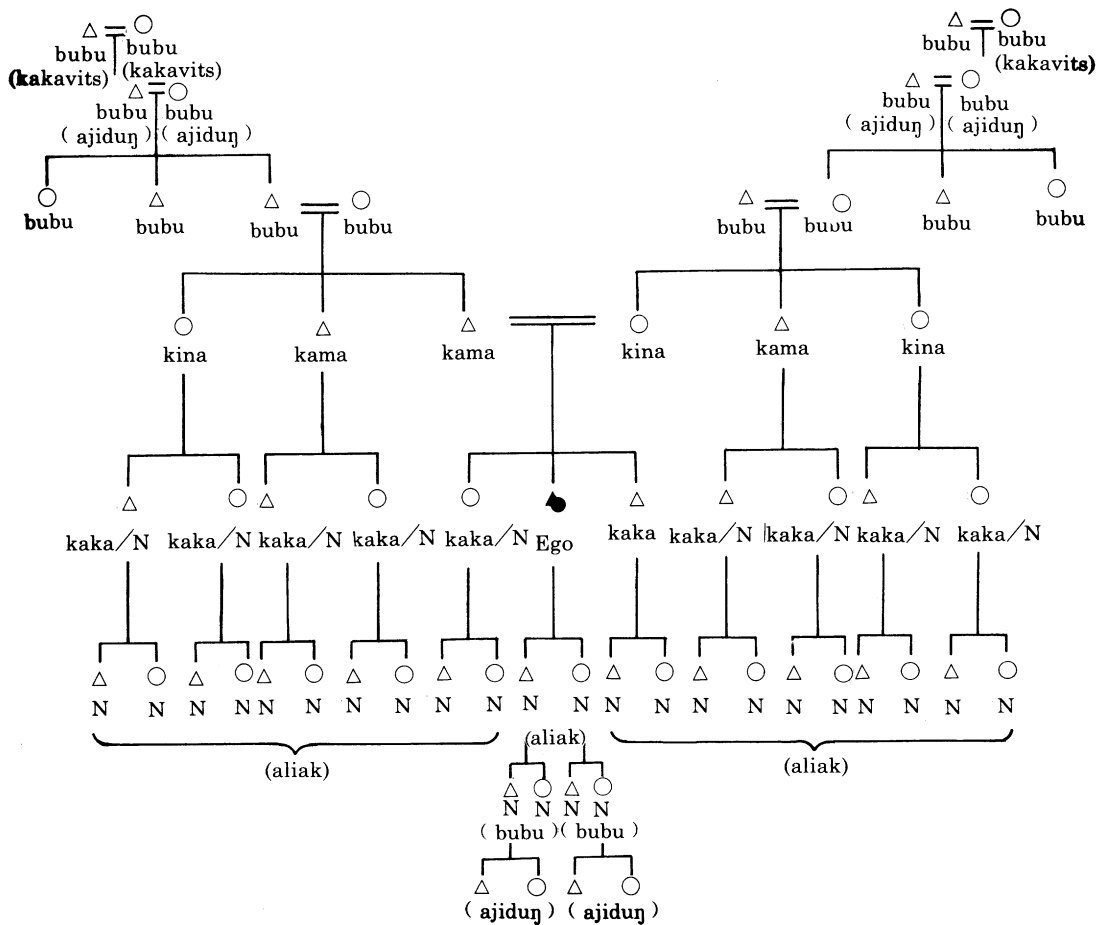
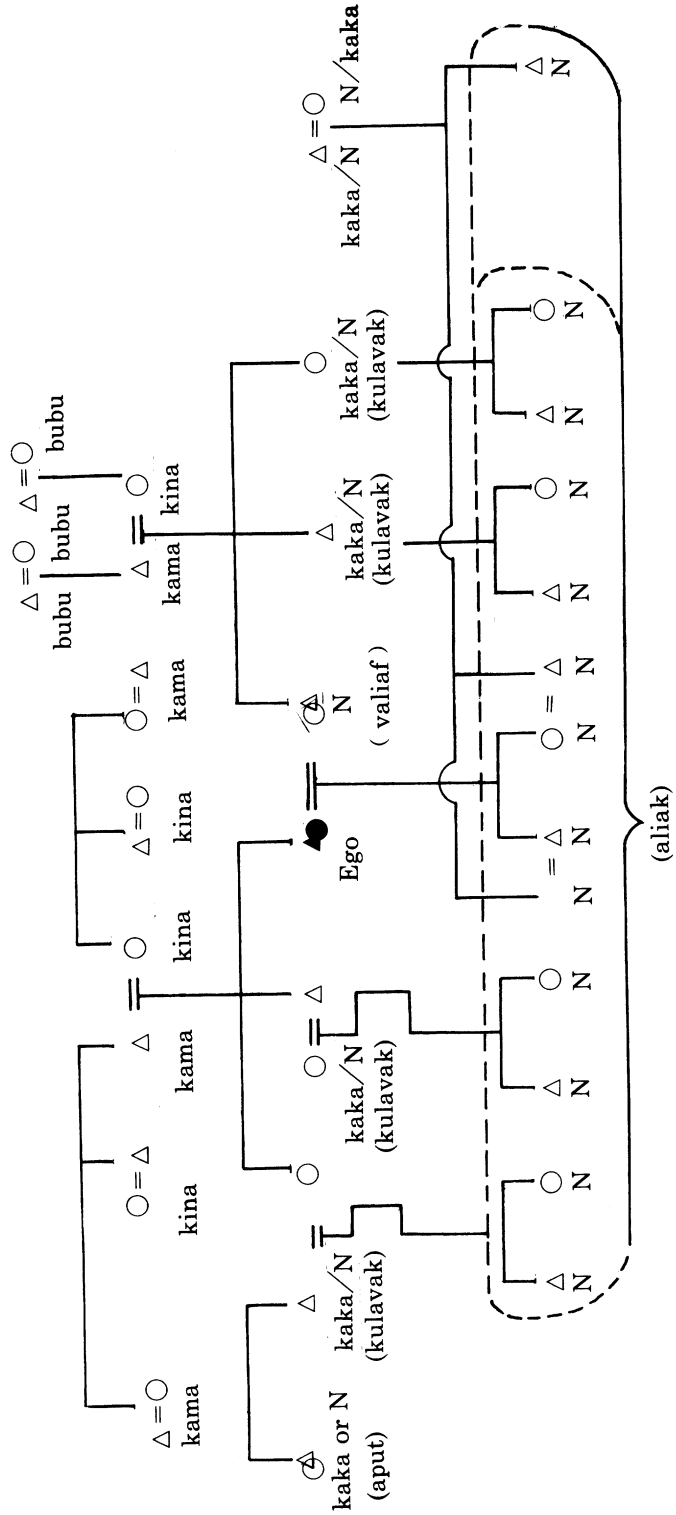


圖 2-2 姻親的直接稱謂  
(括弧內代表間接稱謂, N 代表 name)





#### 四、親屬稱謂的構成原則

一般分析親屬稱謂之構成多根據 G. P. Murdock 氏的六個主要標準和三個次要標準。在此亦根據其標準來分析東排灣群親屬稱謂的構成原則。

(一) 行輩之標準 ( *criterion of generation* )<sup>(1)</sup> 是建立在生物學的基礎上的。生殖的事實，自動地把人們歸納於不同的世代裡面去。在排灣族的親屬稱謂中，無論尊輩、平輩、卑輩皆嚴格遵守這一標準。尤其在二輩以上或卑二輩以下仍能有親屬稱謂以別其行輩，這點在台灣土著族中是罕見的特徵。

(二) 性別的標準 ( *criterion of sex* )；即只有尊一輩的稱謂 *kama* 與 *kina* 是明顯遵守這一標準的。除此之外，平輩、尊二輩以上、卑輩等親屬稱謂皆不做性的區分。

(三) 姻親的標準 ( *criterion of affinity* )；東排灣親屬稱謂大都忽略血親和姻親的區別，也即是不遵此一標準。而只有 *valiaf* 與 *kulavak*、*aput* 這三個稱謂是限稱平輩姻親的，前者指配偶，後者第一詞即包括同胞的配偶、配偶的同胞，*aput* 指配偶的同胞的配偶等等。

(四) 直旁的標準 ( *criterion of collaterality* )；此一標準在東排灣之親屬稱謂中完全被忽略了。

(五) 互稱的標準 ( *criterion of reciprocity* )；即稱謂人的輩份相當的隔代使用同一稱謂者。互稱的標準適用於二輩尊親與二輩卑親之間、三輩尊親與三輩尊親之間、四輩尊親與四輩卑親之間，以下類推。其適用的稱呼為 *bubu*、*aj-iduj*、*kakavits* 等。此點在台灣土著族中亦為特有之例。陳奇祿<sup>(2)</sup> 曾提出雅美族亦遵守這一標準者，後經衛惠林、劉斌雄予以求証而加以否認<sup>(3)</sup>。不過，*kulavak* 與 *aput* 為平輩的互稱之稱謂。

除了以上列舉的五個標準之外，其他的如分叉的標準 ( *criterion of bifurcation* )、極性的標準 ( *criterion of polarity* )、長幼的標準 ( *criterion of relative age* )、稱謂人之性別的標準 ( *criterion of speaker's sex* ) 以及存歿的標準 ( *criterion of decedence* ) 等皆被忽略，我們從東排灣的親屬中找不出合於這些標準的基本

(1) Murdock, 1949, pp. 101 – 106.

(2) 陳奇祿, 1958, pp. 24 – 25.

(3) 衛惠林, 劉斌雄, 1962, p. 87.

稱謂。

綜合東排灣族的基本稱謂的構成原則，可以列表於後，以便於瞭解。我們發現東排灣的親屬稱謂以嚴格遵守行輩標準為主，很清楚地表現了行輩型親屬稱謂制。

表 2-2：基本稱謂構成原則表

基本稱謂	構成原則	行 輩	性 別	姻 親	互 稱
<i>kakavits</i>		V			V
<i>ajidun</i>		V			V
<i>bubu</i>		V			V
<i>kama</i>		V	V		
<i>kina</i>		V	V		
<i>valiaf</i>		V		V	
<i>kaka</i>		V			
<i>kulavak</i>		V		V	V
<i>aliak</i>		V			
<i>aput</i>		V	V	V	V

## 五、親屬稱謂制

最初將親屬稱謂制 (kinship terminology) 加以分類的是 L. H. Morgan 氏，他創建“類分”(classificatory) 與“敘述”(descriptive) 的二分制<sup>(4)</sup>。後來 R. H. Lowie<sup>(5)</sup> 氏和 P. Kirchhoff<sup>(6)</sup> 氏又不約而同地創立了名異實同的分類法；前者為“二分旁系型”(bifurcate-collateral type)、“直系型”(lineal type)、“行輩型”(generation type)、“二分合併型”(bifurcate merging type) 等四型，亦即後者的“A、B、C、D”四型。他們的分類均以男女兩性尊一輩的直系和第一旁系血親稱謂為基礎，依其對直系、旁系之別及親屬繫聯人性別的分辨或不分辨而別其類型。其後 G. P. Murdock 氏<sup>(7)</sup> 更將平輩親屬和一輩卑親也依二氏的分法各分

(4) Morgan, L. H. 1870. pp. 12, 143-169.

(5) Lowie, R. H. 1928. pp. 216-265.

(6) Kirchhoff, P. 1932. pp. 84-86.

(7) Murdock, op. cit. pp. 103-104.

為四型。本文則根據晚近芮逸夫氏綜合 Lowie、Kirchhoff、Murdock 三氏所定的親屬稱謂類型分類法，來分析東排灣群親屬稱謂的類型。芮氏把類型分為 A、B、C、D 四型，每一型又各依稱謂人對被稱謂親屬三輩、兩性之別，各分為十二式<sup>(8)</sup>。

以下十二個公式即為排灣族人親屬稱謂資料所推得者。其中符號的意義，除了英文字母之代表意義與篇頭所述相同之外，另外，等號“=”表示同稱；不等號“≠”表示異稱；斜線“/”表示“或”與“和”；橫線“—”表示行輩之別，橫線上面表示尊一輩，橫線下面表示卑一輩；箭頭表示平輩等。茲敘述十二個公式於後：

### I. 一輩尊親

$$(1) \frac{F = (FB = mB)}{E/e} \quad (2) \frac{F = (FsH = msH)}{E/e}$$

而由上二式可合併為下一式：

$$\frac{F = FB = mB = FsH = msH}{E/e} \quad \text{同稱為 } kama。$$

$$(3) \frac{m = ms = Fs}{E/e} \quad (4) \frac{m = mBw = FBw}{E/e}$$

而由上二式可合併為下一式：

$$\frac{m = ms = Fs = m = mBw = FBw}{E/e} \quad \text{同稱為 } kina。$$

### II. 平輩稱謂

$$(5) E/e \rightarrow B = FBS = FsS$$

$$(6) E/e \rightarrow s = FBd = Fsd$$

(8) 芮逸夫，1954，pp. 3-4。

$$(7) E/e \rightarrow B = msS = mBS$$

$$(8) E/e \rightarrow s = msd = mBd$$

而上四式實可合併為下一式：

$$E/e \rightarrow B = s = FBS = FsS = FBd = Fsd = msS = mBS = msd = mBd \text{ 同稱為 } kaka。$$

### III. 一輩卑親

$$(9) \frac{E/e}{S = BS = sS}$$

$$(10) \frac{E/e}{S = SpBS = SpsS}$$

$$(11) \frac{E/e}{d = Bd = sd}$$

$$(12) \frac{E/e}{d = Spsd = SpBd}$$

而以上四式又可合併為下一式：

$$\frac{E/e}{S = d = BS = sS = wsS = wBS = wsd = wBd = HBd = Hsd} \text{ 同稱為 } aliak。$$

依此十二個公式看來，排灣族的親屬稱謂在尊輩、平輩、卑輩稱謂上，既不分辨直系、旁系之別（即不承認旁系標準），也不分辨親屬繫聯人的性別（即不承認分叉標準）。由此而知，排灣族的親屬稱謂完全符合 C 型稱謂制，即為“行輩型”（generation type）。

Murdock 氏又根據從表兄弟姊妹（cousin）的稱謂，把親屬稱謂分成六型<sup>(9)</sup>。其中的第二型為夏威夷（Hawaiian type），此型的特徵是“所有的交表及從表兄弟姊妹的稱謂與同胞之姊妹的稱謂相同”。毫無疑問的，依上述的平輩稱謂公式  $B = s = FBS = FsS = FBd = Fsd = msS = mBS = msd = mBd$  看來，排灣族的 cousin 稱謂是最典型的 Hawaiian type。

(9) Murdock, op. cit. pp. 223-224.

## 第二節 親族團體

排灣族的親族組織 (family group system) 是台灣所有土著中較為特殊的一種。其親族系統既非母系或父系的單系法則，也非純粹的雙系；而是以一個家庭為中心的非單系 (bilateral or non-unilineal) 的世系群，建立在長嗣繼承與旁系分出的家氏系統制度上，衛惠林師命名之為“雙嗣合併家系制” (ambilateral residential lineage) (10)。

家族一向是最基本的親族團體，由家族發展出再大的血親、姻親團體。因此本文由家族開始依次敘述。

### 一、家族

家族在此指同居於一個家屋之內，同婚姻及血緣關係而共同生活的人。本區排灣的家庭通常包括一對夫婦和他們的未婚子女，因子女的再結婚而形成下列居住形態，而表現不同形態的家族，依比魯、介達兩村材料敘述如下：

1. 長嗣不論男女，婚後依與父母同居原家屋，（而其弟妹則因婚姻而陸續遷出，或建新屋，或加入其他家族）。這種父母（建家或承家者）加上長嗣的配偶及其未婚子女，形成有限的擴展家族。

2. 上面所說 1. 範圍的家庭又可發展為兩種形勢：其一，父母與長嗣及長嗣的配偶與長嗣之未婚弟妹。其二，父母與長嗣及配偶與其他子女及其配偶。後者為暫時的形態，不會維持太久。

3. 非繼嗣的子女婚後與配偶另建新居，成立一個標準的核心家庭。

以上所說的家庭型態，以第三種即核心的小家庭制為典型家庭，其他形勢皆為此種小家庭的過渡型態。故我們可以說本區排灣族人的家族是以核心家族 (nuclear family) 為標準型，以有限的擴展家族 (extended family) 為變則。這點又由家族的平均人數為證。以民國五十三年一月調查時嘉蘭、介達、比魯三村的戶口統計為例，家族的平均人數為 4.8 人，而假使只以介達、比魯兩村為例，則家族的平均人數只達 4.5 人。

---

(10) 衛惠林，1960, p. 72。

每個家宅都有一個代表此家族之系統與社會地位的家名，即衛惠林師所說的“家氏”(11)。家名由繼嗣者代代世襲。通常每個部落的統治者貴族家都有特定的家名，其旁系建新居的小宗則另取新家名。平民亦如此。故由此一家族所享有的家名就可推算其社會階級的高低與宗枝距離的遠近。

家族同居一家宅內，若干家宅構成一個地緣團體的基本單位即部落。故家族為最基本的社會結構團體。同一家族耕種共同的土地，故為基本的生產單位；享有共同的財產與共同的飲食消費，故又為基本的經濟單位。

## 二、聯合家族

聯合家族是依單系關係所構成的比家族更大的親族團體：其形成乃由於排灣族的兩個繼承與繼嗣法則。(12)

1. 以家宅為中心的直系長嗣承家法則 (*primogenetary unilineal principle*)：一個家宅如前所述是由長嗣即最先出生的兒子或女兒繼承，而繼續住在此家，享有財產及家名等。其餘的兒女分出自立為旁系或贅(嫁)入別家。故一個家宅只有一個直系。

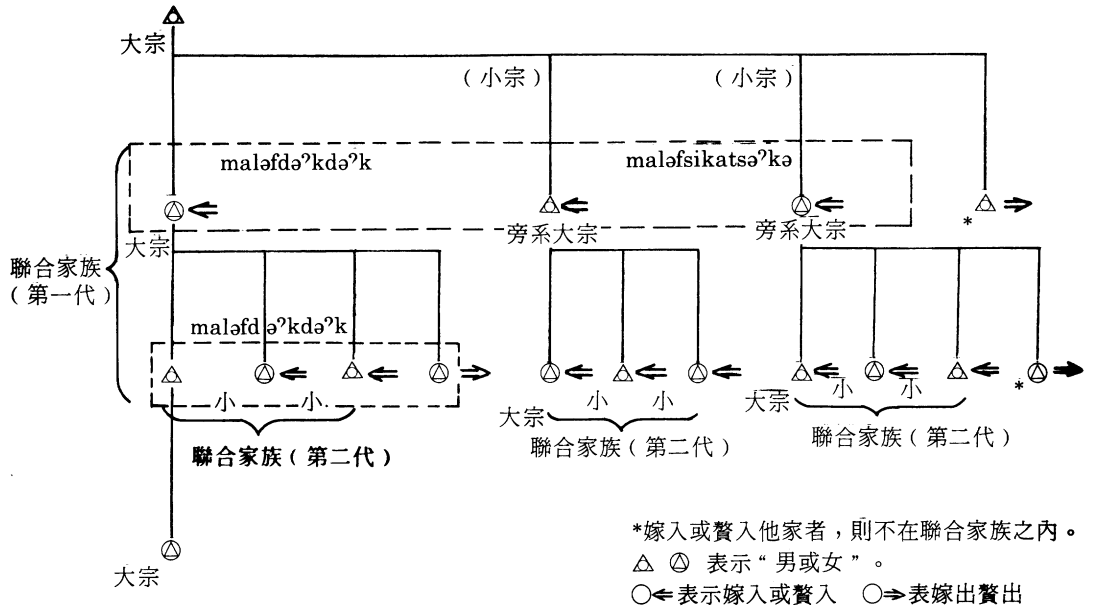
2. 男女平權的血親主義 (*cognatic principle*)：承家者為男則娶妻，女則贅婿。因此一個家系的直系分子內有男系的與女系的世代。

由於上面的原則，一個承繼家系的宗子 *tiatiavuluḡan* 或為男或為女，其別嗣之分出者雖自立為旁系但仍尊重其出生的家系。因此一個直系宗家加上直接分出的旁系家族而形成一個最親密的比家族大的團體，就是聯合家族(見插圖 2-3)。簡言之，聯合家族就是一個長嗣家族加上其自立旁系的弟妹們的家族。但是凡嫁入或贅入其他家系內的弟妹不算此範圍內，而依其夫或妻屬於另一個聯合家族的一份子。凡是同胞的親屬範圍叫 *maləfdəʔkdəʔk*，(同兄弟或同姊妹叫 *maləkaka*, *maləkakakaka* 是其複數)。因此一個聯合家族通常包括 *maləfdəʔkdəʔk* 及其父母與配偶及子女們，即包含直系至少三代，旁系兩代的親屬在內。

(11) 衛惠林，1960, pp. 72-73。

(12) 參看衛惠林，1960, pp. 80。

圖 2-3：聯合家族之關係圖



聯合家族有下列諸種功能：

1. 共戴大宗宗子為族長。
2. 遇有大事共同商量解決。
3. 共有祖先所傳之土地及實物，（要出讓須會商同意）。
4. 為幫工的基本團體，如農耕、建家屋等。
5. 休戚與共：a. 共享豬肉，由宗子分配。b. 族內有求親、結婚則共同負責。c. 族內有人犯罪，共負賠償之責。d. 族內有人被殺，共負血仇責任。e. 共同處理喪事。
6. 小米嘗新祭共同在宗子家舉行。
7. 為近親禁婚範圍之基本單位。

至今聯合家族的形式仍然在本區域各村中表現其功能。例如，嘉蘭村的 *taliʔ-alan* 家宗子為 *palipip*（中名曾明）已娶妻生三子，與母親 *livʔas*（上一代承宗者）同住一起，（父已去世），*palipip* 的兩個弟弟皆已分家並娶妻生子，他最小的兩個

弟弟尚未婚隨長兄及二兄居住。已婚的三兄弟雖分居三村，但來往頻繁，每到節日時（如運動會、元旦日）還在一起飲宴慶祝。倒數第二個弟弟 *aruru* 在台東念中學時，學費即由諸兄分擔的。遇有農忙，都在一起耕作旱田。當某一個兄弟打到野獸時，一定喊其他的兄弟及家人同享，筆者參加過他們這種大家族的宴飲。另外一個例子是比魯村的 *kisumali* 家（這是 *tali?alan* 家的宗支）的宗子 *tsubu*（曾義信）現年五十餘歲，他有四弟一妹，除了一個弟弟贅入別家之外，其餘的都是聯合家族，*tsubu* 與其大弟大妹三人皆已有孫子了，這是一個典型的包括三代之聯合家族。*tsubu* 有塊靠平地的田要出售，就召集所有的弟妹們來商量，雖然他是宗子但並不堅持己見，經過大家同意後才出售，所得價款仍由 *tsubu* 自己保管。民國五十三年元旦那天，*tsubu* 的妹妹 *djok* 家請筆者吃飯，並請其兄弟夫婦們。當 *tsubu* 吃到大醉時就破口大罵大家不尊重他，因為他是宗子 *tatiavuluḡan*，過節應由他主持，況且又有貴賓參加，大家不給他面子，居然由其妹自居宗子地位，甚為氣憤。過後又堅持請筆者到他家吃晚飯以爭回面子。

### 三、雙系近親範圍

本族人的血親觀念是一種雙系性的親屬觀念。近親之構成基於兩個原則：一，雙系血親法則（*cognatic consanguineal principle*）。男女平權的法則（*cognatic principle*）<sup>(13)</sup>。在這種原則下，他們的近親親屬範圍是依個人的父母兩人為出發點，以血親關係向上推算而適用於雙系血親。也就是說，對父母雙方家系內之男女親屬給予同等看待。如此構成的雙系近親範圍是向上推四代之同高祖 *kakavits* 之近親。如圖 2-4 所示。

不過這裡所說的近親並非別於遠親之意，無寧說是親戚之意。因為在此近親範圍之外的親屬已因相隔太疏遠，而無形中變成了沒有往來的外人了。

基於這樣的雙系血親關係，使他們對於本人之父母雙系的從表兄弟姊妹亦予同樣看待。茲敘述如後：

同胞（*sibling*）的關係為 *maləfdə?kdə?k*

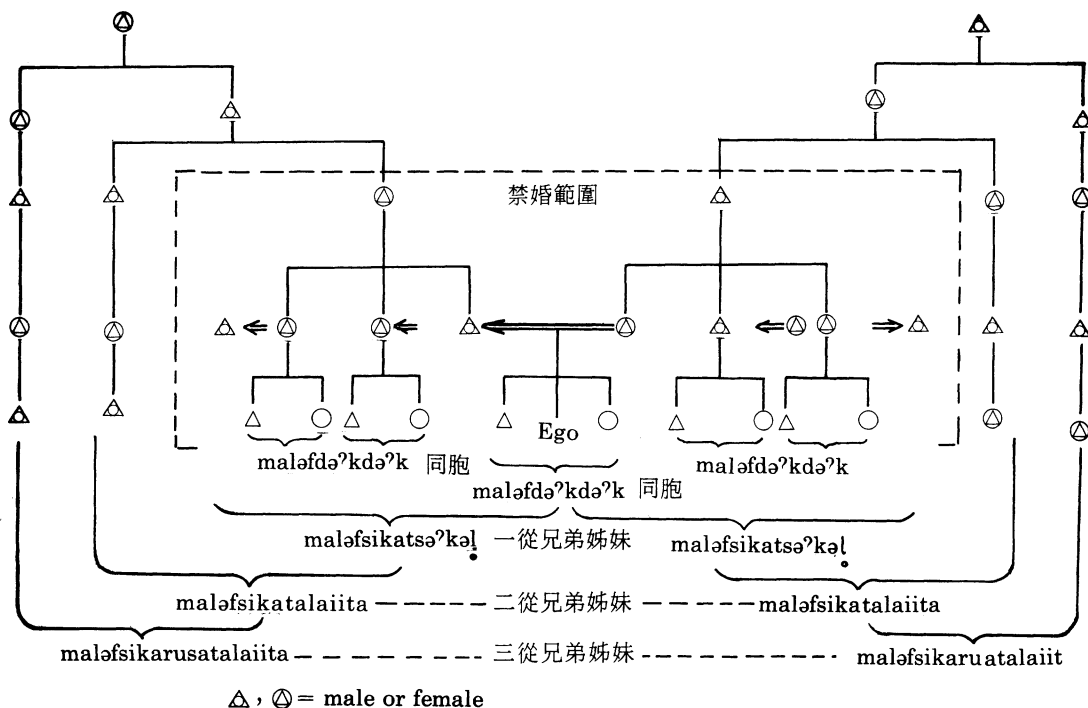
第一從表兄弟姊妹（*first cousin*）稱為 *maləfsikatsə?kəl*

第二從表兄弟姊妹（*second cousin*）稱為 *maləfsikatalaiita*

(13) 衛惠林，1960，pp. 80-82。



圖 2-4：雙系近親範圍



第三從表兄弟姊妹 (third cousin) 稱為 *maləfsikarusatalaiita*

這個近親範圍又包含了一個較小的禁婚群，即往上算為同祖父母 (*bubu*) 或外祖父母 (*bubu*) 者；或往同輩旁系算，凡第一從表兄弟姊妹範圍之內者形成禁婚群，詳見下節。

雙系近親團體則有下列功能：亦即親屬來往情形：

1. 需要時，互相幫助工作，如開墾、建家屋等。
2. 互送婚慶賀禮，並參加酒宴。
3. 參加婚禮與喪禮。
4. 慰問喪家。
5. 分得禮肉或豬肉。

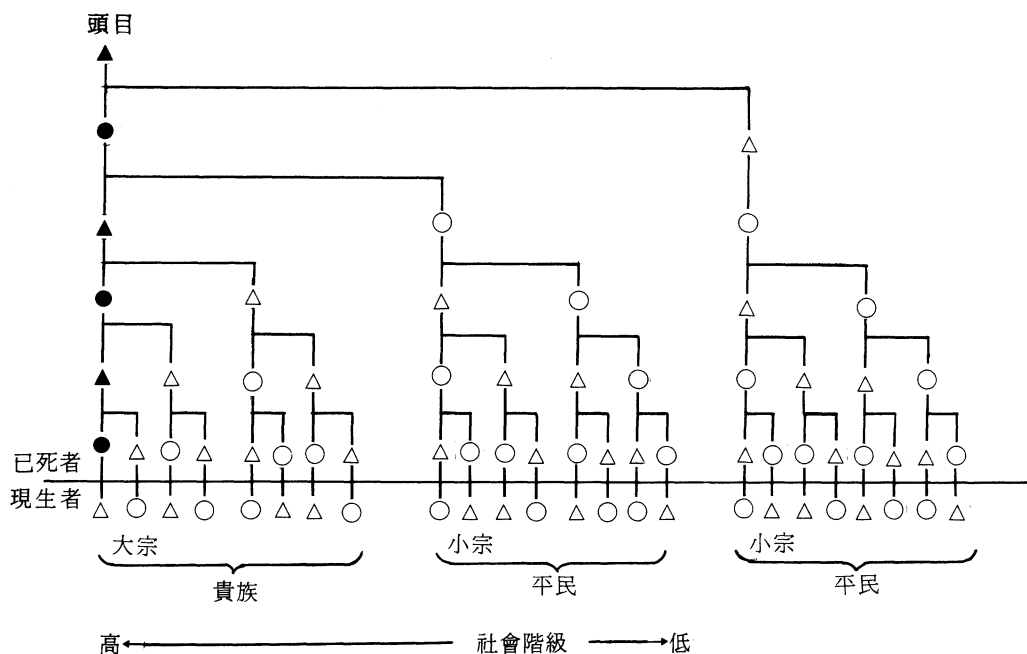
#### 四、世系群之枝族制度與階級的配合

綜上所述，我們可以發現本族的親族組織是以一個家庭為中心而發展的世系群（lineage group）。其組織法則如下：

1. 有一個家宅做為世系群的核心。
2. 在部落中最先建立家屋的世系群視為大宗（貴族宗家）。
3. 每一家屋有一家名（家氏），由長嗣繼承家屋與家名，不論長嗣男女性別。
4. 非繼嗣者與其他非繼嗣者結合而建新居，並取新家名，而成為小宗世系群之宗家。
5. 小宗與大宗的繼承法則相同，但貴族之小宗世系群之子女就降為平民。
6. 大宗即貴族之子女若非繼承者，則五世之後皆降為平民。（即大宗百世不移，小宗五世而遷。）

上述這種世系群之分枝法則，就好像是一棵樹之主幹之分枝。這種世系群之分枝法則（ramification）造成了排灣族階級制度之基礎。由下圖所示而敘述其特點如下：

圖 2-5：枝族制度與階級的配合圖



1. 愈接近家庭樹主枝的人，其社會階級（rank）愈高，離主枝愈遠則愈低。
2. 高階級的人即貴族可享受特權：特殊家名、人名、紋身、家屋彫飾、特殊服飾、至受尊敬等。
3. 高階級的人的特權受宗教信仰與法律裁制的保障。

又由於階級制度的產生，又成爲政治制度之基礎：即造成本族之貴族統治者及平民被統治者兩個階層（見第三章）。基於以上所說的“家庭樹”（family tree）或“階級樹”（ranking tree）之分枝法則的世系群，與玻利尼西亞之“枝族制度”（ramage）甚爲相似，本節即依此分析者<sup>(14)</sup> <sup>(15)</sup>。

---

(14) 李卉，1957, p. 123。

(15) 張光直，1957, p. 95。張氏說：Firth（1936）與Kirchhoff（ms）所提的枝族（ramage）或錐形氏族（famicalclan）可完全適用於排灣族。

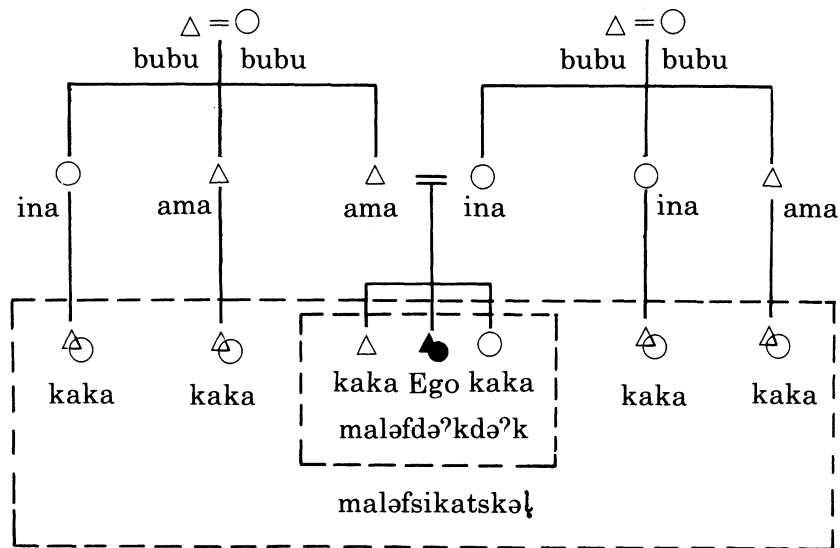
### 第三節 婚姻制度

#### 一、禁婚法則

##### (一) 近親禁婚法則

本族之繼承法則為立長嗣制，不問男女性別，故家族既有從父居也有從母居的。因此嫁娶婚與招贅婚通行，而在族人觀念中並無分別，統統視為“婚姻” *puwaliaf*，正因他們的親族觀念是由父母雙方推算的，並無偏重，故他們的近親禁婚關係，形成一個雙係血親的禁婚範圍。

圖 2-6：雙係血親的禁婚範圍



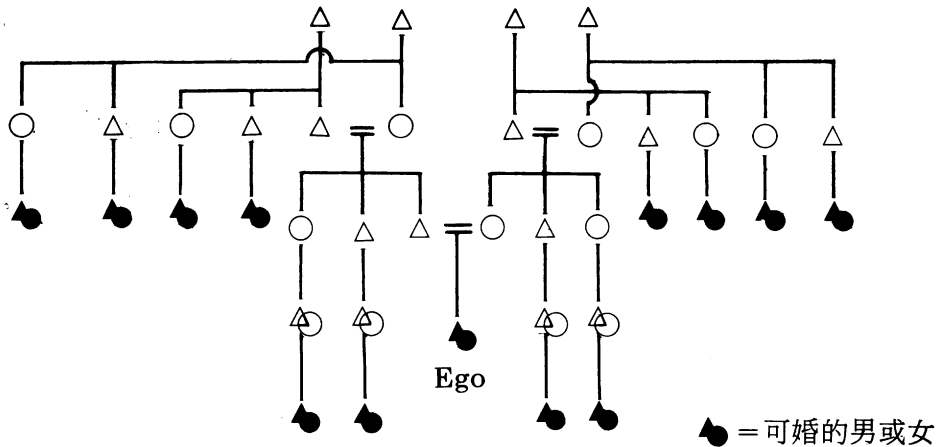
由圖 2-6 可明顯看出他們的血親禁婚範圍，這就是由父母雙方向上追溯兩代，即凡是高二輩的尊親相同者，為嚴格的禁婚範圍。簡言之，凡是與自己同一祖父母或外祖父母的一從兄弟姊妹間都不准結婚。因為這是極大禁忌 *paliŋi*，故不敢違犯。如上圖所示，則這個禁婚範圍是以直接血親關係為核心，由雙係血親法則推展開的一個最基本的近親範疇；是一個血親家族 (*umaan*) 的父母雙方向上追溯兩代，以至祖父母與外祖父母，包括父之兄弟姊妹（等於父母）及其所出的從表兄弟姊妹（等於兄弟

姊妹)，母之兄弟姊妹（等於父母）及其所出的從表兄弟姊妹（等於兄弟姊妹）。此一範疇性的觀念單位最基本的功能為相互關切幫助的單位，而無形中又是近親禁婚的禁忌（incest taboo）單位。此一單位與具体的自然親屬團體又不相同。因為自然親屬團體是一種因立長嗣之繼承法則為特徵的單系親族團體，與雙系的禁婚單位並不一致，此點留待後述。

這種雙係血親的禁婚範圍，細分又可得如下的小範圍：

- A. 同胞之禁婚：同胞關係為 *maləfdə°kdə°k*，包括自己的親兄弟姊妹，以及同父異母或同母異父的兄弟姊妹。他們互相的稱謂為 *kaka*。故“同胞”一詞為 *maləkakakaka*。有時同居一個家宅內的自己平輩非直系血親或遠親，亦視為同胞而不婚。故同胞為最基本的禁婚單位。
- B. 似同胞之禁婚，一從表兄弟姊妹稱為 *maləfsikatskəl*，此即父母的兄弟姊妹之子女。一從兄弟姊妹間亦互稱為 *kaka*，在族人觀念中，視同自己的親兄弟姊妹，故為嚴格的禁婚單位。但是，與自己一從兄弟姊妹 *maləfsikatskəl* 之子女結婚，雖然不好，並非嚴重禁忌，視為可原諒的婚配（見插圖）。在系譜中就曾發現如此的例子。再者，自己的子女與 *maləfsikatskəl* 之子女是可婚配的，因為他們之間是二從兄弟姊妹的關係（稱 *maləfsikatalaiita*），已超出了近親禁婚的範圍。

圖 2-7：勉強的婚姻（可原諒的）



上述之可原諒的婚配，最好要避免，故在系譜中顯示的例子不多。而第二從表兄弟姊妹間之可婚性是沒有問題的，因為大多數年青人只能記述自己的祖父母與外祖父母，而不能往上推憶，這一點又可加強前述血親禁婚範圍的固定性。

由上面的A、B兩點禁婚原則看來，很明顯的，他們的血親禁婚乃基於一種同胞 *maləkakakaka* 的觀念。在禁婚範圍的平輩皆視為同胞，長一的皆視同父母，當然這是不應該談婚配的。由於這種血親的觀念，使得在禁婚範圍邊緣的婚姻也視為不太好的。這是說，自己與第一從表兄弟姊妹之子女，或與第二從表兄弟姊妹之父母結婚都應避免。因配偶兩人之中有一人在禁婚範圍之外而另一人仍在禁婚範圍之內。這種婚姻，雖然不好，但並非嚴重禁忌，如前面稱為可原諒的婚姻。

## (二) 婚姻的禁忌與擇配條件

同一家族與同屬血親近親之禁婚情形已如上述。因此父母長輩在為自己子女們選擇婚姻對象時，除了注意上述諸點以外，還要注意下面的若干條件：

1. 年齡相當，大約男子二十，女子十六左右。
2. 男女對象皆以勤勞工作，身體壯健者為佳。
3. 財富亦為考慮的要件：男子要能付出所求之聘禮，女嗣招贅者亦以財富為誘，使多人來求婚。

## 二、平民結婚的程序與儀禮

本族人結婚的方式為“聘禮婚”。不論女子嫁到男家還是男子贅入女家，皆由男方送聘禮到女家去。婚姻對象的選擇與決定，都先經過當事人的默許，尤以自由戀愛為多，然後才由其父母談婚事。求婚是男方人到女家去提出為原則。無論嫁娶或招贅皆為男子主動求婚，女子是被動的。在族人的觀念裡，人與人的婚姻並非人為的結合，而是神的安排。人們不知道一個女孩子到底愛誰，甚至她自己也不能確定；她只有等待愛情的來臨，等到時機成熟時，神自會讓人結合。下面就由青年人的追求談起，敘述婚姻進行的步驟1與儀禮：

### (一) 交朋友 *masudjusudju* ( 或 *ki-sudju* “去” —— “女朋友” )

*sudju* 是“女朋友”的意思。男子到了十四、五歲身體發育以後，就開始到女家去游玩，也可說是尋找對象及追求。*sudjusudju* 這個表示“多數”的複合詞，正可以表達他們不固定擇一追求的情形。男女間的談情都是晚上在少女家進行。並由少女

的家長陪著，實際上就是監視他們。

每到晚上吃過飯之後（約晚上八、九點鐘），青年男子就到他所喜歡的女孩家去玩。因此，同一個少女可能有數個男子不約而同的來追求。男孩子有時也可找好朋友結伴去追求，而女孩子也可邀一、二知己作陪，以便應答男子的情歌。男子到了少女家，要注意禮貌。他進入家屋要輕輕的走，輕輕的坐下。先向女孩的家人（通常為父母）寒暄問候，談談山上工作的情形。等少女出來應客了，他也要先問候一番。男子尤須注意的是絕不能在女孩面前放屁，這是很大的無禮。

當青年男子來到女家以後，不論少女多麼忙，都得趕快停下來陪他們。她安靜的坐在家人旁邊——默默含羞。女孩坐小凳，兩腿併攏，坐在小凳上，一手托腮，或雙臂合抱於胸前。通常是家人坐一排，來追求的青年男子們在對面坐一排。待男女寒暄一番談談天之後，青年男子來了好幾個了，少女就去取檳榔、煙草待客。少女在手心上放了剖開分兩半的檳榔子，並放一小塊荖籐根，雙手伸向男子一一遞送。男子應伏身用口去含，而不用手接。假使少女向某人遞出的檳榔子上有用石灰黏著的荖籐根，就是示愛，表示願與此男結合為夫婦。倘若少女喜愛某一個男子或兩人感情已佳，則少女先把檳榔嚼過，嚼到吐第一口水之後，（嚼檳榔使口中充滿唾液而須不斷啐出來）在吐出嚼過的檳榔子放在在手掌尖上（即手指部份），遞給此男，男扶其手以口含接，這在其他男子面前是莫大光榮。少女敬煙時，先替每人煙斗裝好煙草並點上火，再遞給男子。因為古時每個青年男子隨身都背著一個煙草袋。這是用繩編織的網袋，內裝檳榔、煙具、煙草及火具等。男子到達女家後，也可先掏出檳榔請少女及其父母吃。

青年們在少女家追求的談情方式以歌唱為主。青年男子陸續來到少女家都先聊聊天，這個聊天並非談情，故須兼顧少女及其家人。談了一會兒，待人多了就開始唱歌。唱歌是表達情意的最好辦法。通常由一個青年領唱，他先唱出愛慕少女之忱，這是一些比喻性的歌，主詞唱出之後大家跟著合唱一段。然後少女答唱，大家再合唱。如此不斷的唱下去，每個青年都可領唱，即皆有表達情意的機會。假使某一個男子與這位少女感情好些，大家都知道他們情投意合了，則他就變成主要的領唱人，其他的青年都幫著他唱。依筆者調查時所見，這種男孩集體追求女孩的唱歌常可延續四、五小時之久。在從前，若唱到半夜女孩本人表示要睡覺了，則青年男子們即應告辭。但是近日習慣稍有改變，青年們變得很調皮，故意一直唱個不停，少女即使昏暈欲睡，也得勉強支撐陪唱，故有唱到次日清晨才止的。像這種情形父母絕不過問，少女更不能下逐客令。從前看到主人們瞌睡了就應告辭，或者玩到自己疲倦了也可辭出。

從前在 *masudjusudju* 的時候，來玩的青年與少女之坐法有一定規矩。好比男子與少女要保持一段距離不可很靠近。都很規矩的坐著，不可亂走動。通常男子進門後，不敢直接坐進屋子中央，要先坐在靠門的過道處，待來的人多了，大夥才坐進屋中央之 *tala* 或 *kafintag*。晚上屋內很暗，照明設備全靠燃點茅草桿等。火塘上有置物架，燃著的茅草桿就插在架上。需要常常換新草，故很麻煩。有的報告人說：從前他們在追求女孩時，若去玩的人很少，而自己又與少女感情較好了，則可與女孩坐在較暗的地方。以便靠近她旁邊碰身子，或用一手從靠著少女這邊的腋下伸手過去撫摸她。

像上述這種追求的方式，對於男孩子是很愉快的娛樂，但對女孩子除了娛樂之外，又是一件苦事。因為不論夜裡唱歌到多麼晚，次日天不亮女孩仍上山工作。假使很疲倦或瞌睡還會被父母罵。但是男孩子若次日晒了，則可藉口要打獵而跑到山上去偷偷睡覺。

目前這種追求的方式在調查地各村仍很盛行。只是除了談天、唱歌之外，又多了一項幫工的情形。就是說來追求的少年們可以在談情時，幫著女家做點事。現在最流行的就是剝豆子的殼。每家種的各類豆子收回晒乾後，需要很多的時間與人工來剝掉豆殼，以便食用或出售。目前假使家中常有青年來追求，則助益匪淺。

唱歌追求之後，接著尚可用幫工的方式追求。當一個青年很喜歡某家少女之後，他不但每晚去她家談情，並且白天也可找時間去女家工作。這種幫工並無服勞役的意思，亦非“勞役婚”的形式，這是討好女家人辦法。青年男子可以隔幾天到女家去幫忙挑水、舂米做其他家事，或砍柴送來女家及在農忙時幫助山上工作，藉此更親近該少女。青年男子追求到幫工的程度即可向女家求婚了。

直到一個少女結婚之前，青年男子仍不斷的來 *masudjusudju*。即使她以“初定婚”了，別個男子仍可追求，照樣的來談情唱歌。直到她要嫁人的前夕，才停止成為追求的對象。所以一個女孩在結婚之前，無法曉得她到底屬於誰。我們看了上述這種追求的情形方能瞭解女孩等待神來替她安排的心情。

一個青年男子每天到同一女孩家去，則表示他已“愛上”這個少女。因此一個男子通常到同一女孩家去，連續約一個月之後，即可以去求婚了。假使一個青年男子每天到不同的少女家去談情，就表示他的心仍未定，不知道到底喜歡誰而仍待選擇。

## (二) *putsəŋ* 相親與取得求婚權

*putsəŋ* 是“關門”的意思，意謂關上少女家的門，使別的青年人不要再來追求。



也可說是求婚者要求訂下這個女孩。但是此一初定並非定婚，而可說是“取得優先求婚權”而已。因此一個女孩被人 *putsəŋ* 之後，別人就不可再來求婚了，要等到來 *putsəŋ* 的人來正式求婚失敗而未能訂婚，別人才可再來追求或求婚。*putsəŋ* 的功能是宴請並討好女家親人。

青年男子對某家少女經過追求發現很喜歡她，就將心意告訴父母或兄長。於是他家族的人通知近親一起到女家去 *putsəŋ*。並先派一老人到女家去通知，於是女家也集合近親約一、二十人在家等待。男家要攜帶禮物，大致是檳榔六、七批，煙草一捆，木柴一束（一人背份），石灰一大碗（吃檳榔用），酒一罇及煙斗一把等。通常在晚上進行，來到女家之後，老人、已婚者都在室內談親，年青人就在屋外的前庭（院子）談天唱歌。女家人把禮物中的檳榔、煙草、酒等拿出來款待客人。於是通宵飲酒唱歌，至晨而散。

男方來取得“求婚權”並不要女家的允許，只要送來禮物，表明求親之意即成。此後，青年男子們還是照常來玩，只是不能再追求這個少女，而是要幫著這位有求婚權的青年追求。不過因為這還不是訂婚，故少女仍保持充分的結婚的選擇權利。

到女家去 *putsəŋ*，有時並不須出動男家所有近親，只由青年男子及其父母家人攜禮物去即可。

### (三) *limidzau* 求婚與訂婚 *kisudju*

*kisudju* 之字意有二：去找女孩對象或去訂婚。一個男子家與一女子家經過 *putsəŋ* 以後，男家就通知近親預備求婚的禮物。求婚這件事之進行，由這一家近親範圍中的大宗宗子主持，故有時並非這家家長策劃的。過了十多天甚至一個月，到求婚的禮物齊備，就由這個年老的宗子去通知女家，並集合親戚同去女家。禮物以一罇酒為主，其次為檳榔、石灰、老籐、木柴等等，數量不定。

男女兩方的家人與親戚會於女家，年長者（多為已婚）在室內談判，年青人都在室外唱歌游玩。由雙方家長即青年的父母主談，其餘的親戚就好像是“辯論會”的“助辯”，提供各種意見與看法。求婚的談判只是男方要求女方答應，女方藉各種理由推萎塘塞。即使女家人已心中同意，也不會直接了當的應允。所以你一言他一語，求婚好像是一場演講及辯論會。不論如何，大家飲酒作樂，氣氛融洽。

談了一陣子，女方的母親就偷偷叫來女兒，叫到一邊去問她是否願意結婚。假使少女對來求婚的男子很中意，就可答應。假使不中意也不直接說不願意，而用一些理由塘塞。通常是說：“我年紀還很輕，仍想多過幾年自由的生活，所以我不想結

婚”。女孩的父母也就用這些話去回復男方，他們就會明白是女家不答應婚事，於是不再強求，丟開求婚的問題，而開始飲酒唱歌，縱樂達旦始散。

介達村日前曾發生外人求婚不懂婚俗而鬧笑話的例子，茲記述於下，以便更能瞭解族人的含蓄性的談婚事：

民國五十二年，有一位駐介達村的江西籍彭姓警員，喜歡該村名叫 *aulij* 之少女。就依俗買了幾瓶酒、數斤檳榔，到少女家去向她父母求婚。經過別人的一番通譯之後，少女的父母回答說：我們都知道你為人很好，不過我們的女兒年紀仍小，不願這麼快出嫁。其實是少女與她父母都不中意這位警員。而警員以為女家喜歡他，只是時機未到而已。所以過了幾個月，警員又請人陪同攜帶酒與檳榔再來女家求婚。女家人又以同樣理由回答。

等到筆者到達該村時，適逢警員第三次向 *aulij* 求婚，而女家人又以年紀尚輕為理由請警員再等。這次警員大怒，他以為既然沒有別的問題，只是時間的早晚，那麼早結婚與晚結婚有何區別呢？因此就怪罪少女的父母，謂其欲騙食酒與檳榔，既不答應婚事又不乾脆回絕而存心拖延。警員就叫同事把少女父親帶去派出所恐嚇，告訴他說：假使不應婚事就必須把以前所送的禮物都要賠償出來，否則將以騙婚罪訴諸法院。少女之父大為驚恐，後由其親戚前去告訴天主教神父求助，神父出面事才平息。

由這件事我們知道，族人在別人來求婚而不允時，不願在詞語上直接回絕，找一些藉口推脫。那麼求婚的人就會瞭解其意而作罷。警員不懂風俗才鬧出笑話，他這種再三去向同一人求婚的事，被全村人傳為談笑的話柄。

其實從前在談婚事時，女方答應與否大多是少女的父母作主，有時不管少女不願意父母也可以做主。故當求婚時，男方的人要說很多話以求說服少女的父母與親戚，但是，假若男方盡了力仍不能說服，則談判告一段落，大家飲酒不再談了。可能過幾個月以後再來求婚，不過通常不願再向同一女孩求婚了，而轉移目標。若求婚成功，就在女家答應之後亦開懷飲唱，熱烈慶祝。筆者在調查時，有次在某家訪問，來了一個中年人看到筆者不斷的詢問報導人，就開玩笑說：“你們好像求婚的談判一樣，怎麼從早談到晚，現在到底談好沒有？好讓我們大家來慶祝了”。

求婚獲得女家答應，當晚飲酒慶祝之後，就完成訂婚了，此後雖然別的青年男子仍可來女家 *masudjusudju*，但是不可以再來 *putsəŋ* 或求婚了。除非少女反悔拒絕了男家的婚事，別人才可再來求婚。此點詳見後述。

#### (四) 探聽 *kipuliŋŋaliŋŋaf*

*kipulijjalijjaf* 是打聽、探聽、詢問的意思。習慣上從訂婚到結婚之間要經過男家兩、三次的探聽，探聽即讓女家決定婚期，看女家是否答應要舉行婚禮之意。男家與女家訂婚後就準備婚禮所需；如“聘禮”與宴客所須食物等，然後由男家近親範圍中的大宗子去女家探聽。他到了女家就告訴女家說已預備好要結婚了，請女家決定適當婚期。假若少女雖已定婚而心中仍猶豫考慮時，則可以用“年紀尚幼”為理由拒絕決定婚期。女家拒絕之後，男家只好延長婚期，等若干月後再來探聽。因此訂婚之後，女家可以經過兩、三次的探聽之後才決定結婚的。當男家在第三次去探聽女家仍不答應時，則表示女家不願意成婚了，那麼男女兩家無形中解除婚約，男家可以再找別的少女求婚，女家也可再等別的男子來追求。像這樣子，定婚後經過三次探聽而拒絕結婚的女家，不負任何賠償之責。定婚時男家請客之花費也不必退還。因此一個少女若經過別人多次求婚而多次解除者，不但視為榮耀，且可多獲財物。所以在本族少女心裡都喜歡多次訂婚，再拖延婚事，男家來探聽時三次不答應以使男家告退。女孩與別人訂婚的次數愈多則身價愈高，又因男子每次來求婚都帶很多禮物，故多次訂婚就多獲財物了。

由於這些敘述使我們瞭解本族傳統的訂婚情形。訂婚並非男子與女子定下契約預備結婚之意，而是獲得優先的求婚權，以使別的男人不可以再來求婚。因此定婚後女家仍有權拒絕結婚，只是他們在習慣上不做直接拒絕，而以藉口拖延，至三次探聽之後，男家自然知趣而放棄婚事。假使某男非常喜歡某少女，而第一次訂婚後被拒解除婚約了，則可待別個男子去求婚也失敗之後再次重求婚。

### (li) 結婚 *puwaliaf*

當男家去女家探聽婚期時，就已經準備好該付的聘禮了，待探聽獲得女家答應之後，不出五、六天即舉行婚禮，婚禮之進行依照下面次序分述：

1. 婚禮的預備工作：不論嫁娶婚或招贅婚，婚禮所須的聘禮及宴客所須食物，均由男家負擔。而婚禮的各種儀式以及宴客，都皆在女家進行，但是女家只須做一醴酒即可。

男家送來的聘禮大致如下：

*paljup* 鐵鍋一隻。（視為財產而非用具）

*vuliawan* 銅鍋一隻。（視為財產，但亦可用）

*takit* 長刀二把。

*bublu* 刺槍一根。

*valis* 斧頭一把。

*tiluŋ* 酒罈一個。

*atsaŋ* 豬一頭。

以上的聘禮內容多少有些變動，聘禮之多寡是求婚時決定的，在迎親的那天就由男家送來女家。其中的一頭豬是絕不可缺少的，這頭活豬抬到女家後才宰殺，然後由女家人與全部落分配，豬頭肉送給頭目（這肉很肥，油脂特多而視為上肉）。豬切下頭又分為兩半，一半由女家的本家人及近親們分配，規定豬頭必須給此近親團的大宗宗子。豬的另一半則均分給全部落的每戶人家。

成婚之前，男女兩家各項準備請一位“總幹事”*maluəluə*，這是兩家結婚儀式之策劃與主持人。聘請親戚中對結婚有經驗的，口才出眾的男人擔任。由男女兩家的“總幹事”負責決定婚期、通知、迎親、檢視聘禮、推動儀式之進行等事宜。除了“總幹事”之外，男家須為新郎找一個少年男子做伴郎 *ali*，新娘也要找一位少年好友做伴娘 *lava*，這兩伴郎與伴娘在婚禮過程中各自陪伴著新郎與新娘而為他們服務。新娘須要一件娘之外，尚須幾位女伴陪著。

事實上，在婚前女家不必做任何準備，只有男家要忙著準備婚禮所須的各種東西，一切預備妥當，即可通知女家而開始舉行成婚的各項儀式了。

## 2. 通知

男方的“總幹事”*maluəluə* 決定了舉行婚禮日子之後，就在那一天清早到女家去通知，好讓他們預備婚事。男方的“總幹事”帶著一把弓與一支箭，來到女家通知完畢，就將弓箭插在室內的牆壁上，表示今日是婚禮的開始。然後他再到女方的“總幹事”家裡去通知，於是這個女方“總幹事”就隨他回到男家去查看聘禮。

女家接到通知後就準備各人的盛裝，並通知親戚們，叫青年們去採花果做花環。然後為新娘打扮，穿著盛裝，戴上花環與飾物，等男家人和新郎的來臨。有的報告人說，除了新郎新娘與伴郎伴娘之外，其他人不必著盛裝。

## 3. 迎親與婚禮的開始

女方的總幹事到男家去，查看聘禮都真的預備好了，並且合乎條件，約在這天的下午，就率領男家的親戚們，伴著新郎、聘禮及一頭豬，來到女家。這時新娘與伴娘和女伴們都坐在室內最靠裡面的寢床上，女伴們都沿床邊而坐。新郎來了以後，就被安置與男伴們坐在新娘對面一排。一排少年一排少年相對而坐。他們頭上都戴著花環，嬉戲閑談，只有新郎與新娘既興奮又羞澀。男女兩家親戚大人與老人都在室內和前庭四週飲酒作樂。

#### 4. 接觸的儀式 *pakitiatias* 與婚饌

在老人的命令之下，新郎去牽新娘的手，表示第一次接觸，然後兩人仍舊坐回原來位置。*pakitiatias* 是“摸”的意思。在 *pakitiatias* 的同時，由女方的總幹事指揮殺豬，殺豬依前述之分配分肉給親友。女方自己的半隻豬就當場煮了，做為宴客之用。同時女家開始煮飯燒菜，預備晚上宴客。當晚，全部落的人都來參加婚禮，大家喝酒唱歌，通宵不眠。親友來參加婚禮的，只要來吃喝就好了，不必送任何禮物。新郎與新娘在這第一個晚上不能睡覺，和大家在一起喝酒、唱歌，歡樂達旦。

#### 5. 結合的祭祀 *kapalifi*

第二天早晨，請巫師來女家作祭，為新人之結合祝福。讓新郎新娘併排坐在小板凳上，男右女左。巫師念咒詞並饗神之後，左手仍持祭品，右手持刀，以雙手先摠新郎的頭頂，再用雙手摠新娘的頭頂，這個動作就表示兩人結合了。然後巫師又不斷念祝詞，求神保佑他們做到下面幾點：a. 結合；b. 平安；c. 生子；d. 感情好；e. 互助合作；f. 勿再怕羞等。經過這個祭祀以後，這對新人就正式結為夫婦了。

#### 6. 新娘入門的儀式 *pakivala*

祭祀之後，當天又有新郎背新娘到男家去的儀式，這是新郎背新娘回家去的意思，也就是讓新娘拜訪男家人。在背的來回過程中禁忌打噴嚏。新郎把新娘背到男家後，家裡已經預備了酒，讓他們兩人休息喝一點酒，然後新郎又立刻把新娘背回女家。假使男家與女家不是同部落而兩地相距很遠的，則可在女家部落找一家男方的親戚代表男家。新郎只須背新娘到親戚家再回來就行了。因此這是儀式行為不必真的背回男家。

背回男家的儀式完之後，兩家親戚繼續在女家慶祝，飲酒作樂，故第二夜又歌唱通宵不眠。

#### 7. 婚禮完結與新人合苞

第三天，雙方親戚告別，每人多少送一點禮物給伴郎和伴娘，以酬勞他們的辛苦。禮物有戒指、衣服等。

當天晚上只留新郎在女家與新娘過夜，這是一件很戲劇化的動作。新娘必須預先把裙子兩邊縫合，並盡量抵抗新郎的動作。新娘抗拒的天數愈久愈好，假使頭一晚就讓新郎侵入而接觸到身體，不但視為羞恥，且有不祥之意。

### 三、貴族的婚姻

貴族階級（*status*）的人為了保持他們的社會地位，怕與平民結婚造成身份地位

的降級，故厲行階級內婚。貴族與平民同守近親範圍的禁婚觀念，而居於同一部落的貴族之可婚年齡對象極可能同屬於禁婚範圍內，因此貴族之婚姻形態多表現部落外婚。因為貴族們須赴遠地部落尋找同階級之可婚對象，沒有統治權的貴族更想找有統治權的部落領袖為婚配，這種遠地間的婚配無形中更促成了貴族與平民之婚姻程序的差異，尤以婚前關係顯然與平民間的婚前不同，因此在敘述本族之婚姻方式時，不得不分開平民的與貴族的兩種婚姻狀況。我們由下面的記述可以清楚瞭解貴族婚姻方式與進行之程序之特點。

### (一) 相親 *limitsaf*

*limitsaf* 的意思是“看一看”。就是貴族之求偶男子，在親友陪同之下，到所求的女家去相親，其目的為探視女方有無其他對象或訂婚等事情，並觀看女方是否為理想的對象。若相親令男家滿意了，則可立即來求婚。因為貴族們的婚前關係不能像平民之間接觸頻繁，也無談情戀愛的先決條件，只要長輩認為是適合的對象即可去相親，故貴族之 *limitsaf* 過程雖等於平民之 *putsəŋ*，而實質迥異。

男家到女家去 *limitsaf* 時，須帶干檳榔子與酒為禮物。檳榔子約為一棵樹所結之果，酒約五瓶，不過多寡仍視當事人的心意與風度而定。本族各部落之主要貴族，通常只指有統治權的頭目及其家人，因此這樣的貴族去相親時，通常都指他部落中的青年男女都帶著去。全部落的青年男女跟著去相親，不但路上幫忙抬東西，最主要的目的是壯聲勢、助熱鬧。於是當一個部落之統治貴族家有人來相親時，他們也把自己部落中的青年男女找來助陣，並可陪著客人玩樂。

求偶者約在傍晚到達女家，這僅是相親，故不必表示求婚之意。當晚飲酒作樂，兩家的家人親戚之成年者及老年人，都在室內飲酒談天，而年青人皆在室外前庭唱歌談情，好像平民間的追求一樣。這樣飲酒歡樂，同時並互相探聽對方的家世狀況，直到次日天明始散。

假使男家經過這次相親甚感滿意，則回家後就開始預備求婚的禮物，前去女家求婚。

### (二) 求婚與定婚 *kisudju*

求婚所需禮物大致有下列諸項：

檳榔子：約五棵樹所結之果。

桫欏：一大捆。皆為粗大的籐根，每根約 50 公分之長。

石灰：乃為生石灰石一大塊。

芋葉：一束約有兩手合握之粗，一公尺多長，葉子已經曬乾後切成細條。

煙斗：雕花木製煙斗一柄。

酒：五大葫蘆。

木柴：約十五捆。（據報導人估計約為 300 公斤左右）

男家人照例率領青年人，扛載著禮物前往女家，不必先派人通知。到達女家時他們自然會知道這是求婚的開始，要是若為部落首領的貴族就讓 *moloso* 大聲叫嚷通知村民，告訴他們有人來首領家求婚，於是全村的人都到首領家去參加盛會。

開始的時候，大家先吃檳榔，寒暄一陣，然後兩家的家長、*moloso*、成人親戚（包括老人）就在室內談判，青年人（包括求偶的年輕貴族）都到室外庭院中唱歌。

先由男家一個家長做開場白，提出求婚之意，要求女方同意。然後女方客套一番之後，親戚依次發言提供意見或要求，男家也隨時答話。女家人即便中意了，最後也不肯定答復而自謙一番說：“我們這個女孩很笨，她頭腦既笨不會工作，長得又很難看，難道你們要這麼笨的人嗎？你們一定不會要這麼醜的人吧！”男方的人就回答說：“不管你們怎樣講，讓我們依照神的安排吧，姻緣本來是神的安排，讓他來做指示吧！”談到一個決定性的階段，女家家長就出去偷偷拉女孩到暗地去問她心意。假使女孩不願意，她就回答：“我還年幼，不願意這麼早結婚，想再跟青年們多玩幾年”。假使她願意的話就會說：“看你們老人家的意思吧！老人們怎麼決定我都聽從”。如此男家的求婚也就成功了。兩家獲得同意默契，談論告一段落，於是大家開懷暢飲，慶祝一番，喝酒唱歌直到翌日晨始散。次日男家的人把求偶的年青貴族及該部落青年人留在女家幫工，老人、年長的親戚都回男家去了。青年的幫工只是象徵性的，隨便幾天。

通常在求婚的時候，都是兩方親戚各自發表意見，先在題外小事浪費許多時間，兩方家長不斷聽取意見以助判斷。常談到投機獲得允婚默契以後，就談到聘禮的內容多寡了。最後並大致決定舉行婚禮的日期。

貴族定婚之後不必經過平民那樣的探聽 *kipulinnalinnaf* 手續，定婚之後決定婚期，到時即舉行婚禮。例如比魯部落的末代執政頭目 *lappaf* 娶妻 *cavalai*（宋梅江）時，雙方家長在訂婚時談妥等男家兩頭豬都長大以後就可成婚，因為有了夠大的豬才可做聘禮宴客，因此兩年之後豬長大了他們才得成婚。

定婚以後也有因變故而取消婚約的。例如，介達部落之統治貴族 *girin* 家末代宗

女 *patakau* 就經過兩次訂婚。頭一次是遠方的魯凱族貴族來訂了婚，本已定好婚期，但是某次女家親戚邀請男家親戚來而男家嫌路遠偷懶沒來，於是女方解除婚約。後來又有李峰雄來定婚不久成婚，這就是現任丈夫。（李峰雄曾任金峰鄉的鄉長。）

爲什麼貴族間的婚姻不必像平民之再三探聽而在訂婚時就決定了婚期呢？據他們說是因爲從前貴族都到遠地別的部落求婚，平時來往不便，故須一次決定。

### (三) 成婚的程序

#### 1. 男方婚前的準備

男家在婚前預備結婚宴客用的豬頭，做聘禮用的豬一頭，以及其他的聘禮。食物與聘禮準備好了要去結婚以前，統治者貴族就通知他部落中的人，每家做酒，以預備到女家去用。男家把結婚所需之物準備妥當，就派人去通知女方，告訴婚期。婚前五天通知女方，預備做酒。

#### 2. 報婚訊

到了要舉行婚禮的那天，男家派一位總幹事 *malualua* 到女家去，他是一個會講話的男人，他對婚姻儀禮很有經驗，指導儀式的進行。（其地位等於漢人婚姻中的媒人）他帶了一根老鷹 *alis* 的羽毛來到女家，不發一言邁入室內，在主柱 *salimət* 前插上老鷹羽毛，然後坐下。於是女方就曉得這是通報婚訊了，表示即將來迎娶新娘。通常 *malualua* 早晨來女家報訊，大約當晚男家人就和新郎來到女家。若晚上來報訊，則次日晨男家人才到。*malualua* 就在女家等待，不必再回去。

#### 3. 女方婚前的準備

約在婚前五天男方來通知預備結婚了，女方若爲統治者貴族，就通知全部落的人每家做酒，以備婚宴之用。等到男家的 *malualua* 來報婚訊之後，女家就很繁忙的活動起來了。女家也有一位總幹事 *malualua*，負責指揮策動儀式的進行，與所需物品的預備。他開始立刻通知該部落青年會所的青年隊長，轉告青年都去摘取甘藷、芋頭以備婚宴。部落少女則舂小米做糕，並採花做花環，以便給每個青年人戴上。

#### 4. 迎親與婚禮的開始

男方的人帶著全部落做的酒、活豬一頭、木柴許多，由親戚率領著到女家來迎親。迎親的隊伍以老人們領頭，接著是新郎的父母與成年親戚，跟著是 *moloso*，最後爲新郎與青年們，每人都頭戴花環。青年們把抬來的木柴放在女家前庭，把酒與豬抬進室內，豬就等著殺了。通常是頭一天晚上到達女家，次日晨才開始慶祝。

次日清晨男女兩部落的青年人在天未亮前就上山砍木柴，每根柴長約一台尺（直



徑約十公分粗)，回來堆放在屋壁旁邊，要堆得比房子還高。這些柴不但做每晚舉火之用且有宗教上的意義。木柴堆的頂上還置了下列諸物：

- a. 木製鹿角 *təo* 一副。
- b. 一種草葉叫 *lukuts* 的一葉。
- c. 木製之長刀 *tiakits* 一柄。
- d. 木製之火槍 *kuaj* 一隻。
- e. 竹子整根的四支，其中一支留尾端葉，餘皆去葉。

近代貴族婚姻時仍有若干古俗之遺蹟，例如在屋壁邊堆柴，柴上堆放上述木製品的代替物等。筆者在新興村（由原來的近黃部落遷來者）曾見到現在貴族的婚姻，他們在屋頂置一卷香蕉葉，葉裡包著甘蔗葉一束稱為 *vulivələ*，以代替上述之製品與竹子。

當青年們從山上回來時，一路高聲呼叫，以示歡樂與報告婚禮之開始。柴堆落好以後，全部落的人就來女家的前庭跳舞。同時許多男子幫忙老人與 *moloso* 殺豬，殺好的豬一半要煮了分給全部落人吃，另一半則由女家近親均分。這一整天都飲酒、唱歌、跳舞，準新郎與準新娘也都加入青年的舞圈裡跳。許多人唱一些祝福新人的歌曲，這種歌特別稱為 *paukuts*。例如女家一個親戚唱曰：“感謝神讓我們的女兒長大，現在有這麼多的人來熱鬧，使我們忘記了寂寞”。如此由朝至暮，歌舞不綴。

##### 5. 聘禮 *finpavaliəf*（譯意為“結婚用的”）之談判

當慶祝開始，青年們與部落中的人們都在女方貴族家前歌舞慶祝的時候，男女兩方家長、近親、總幹事、*moloso* 等就在室內談判聘禮的問題，然後才能決定是否成婚。聘禮的內容除了平民所用的鍋子、斧頭、長刀、豬隻等以外，還要加上琉璃珠、古陶壺等。此外並有長期進奉的彩禮，例如男方部落平民每年進奉給統治者頭目的灌肉香腸，進奉的小米酒等要送一部份到女家來。通常聘禮的多寡都先由女方提出而男方再討價，獲致雙方同意以後即可成婚了。但是也常有聘禮談不成而停止婚禮進行的，這種情形稱為 *pu-ənət*。婚禮宴飲所需全由男家應給也視為聘禮之一部份。例如比魯村末代統治者貴族 *lappav*（已死）與妻 *cavalai*（宋梅江女士）結婚時，已經慶祝了一天之後在談聘禮，女方（介達村貴族）故意要求男家以後每年送 *lagai* 來。*lagai* 是部落中每年一次的酒會 *kadsdsuŋ* 中，每家平民向頭目獻上一瓶酒（帶酒糟者）。在頭目家擠出酒汁來視為上品就叫 *lagai*。當時宋梅江家裡要求男家每年送這種上品酒五、六瓶，這樣等於要求男方全部落之獻酒。男方覺得條件太苛刻而不答應，於是到了晚上談判破裂，宋梅江的父親就去睡了，而男方的父親也走開了。因

為兩方家長停止談判，其他老人亦不能多言，於是次日晨男家人就都回家，停止婚禮。

通常 *pu-ənət* 的原因，總是女方要求的聘禮男方覺得太多，或者某些要求男方不肯同意。遇到 *pu-ənət* 則停止婚禮之進行，假使男方認為兩家值得婚配，則可再來談判，或如女方要求而答應，聘禮談妥就可進行下一步的成婚，否則就解除婚約。

上述比魯頭目 *lappav* 娶宋梅江之例，結果聘禮未談成而中止婚禮。當男家人離去時，宋梅江因為心中暗戀 *lappav* 而失聲大哭，使得 *lappav* 之母甚感惋惜，就勸慰她一番並答應回去設法之後才走。果然過了二十天左右，某晚 *lappav* 家帶了一頭豬及上品酒 *lagai* 來繼續談判，也就表示答應了女家的條件了，於是次日晨就舉行成婚之禮。

#### 6. 成婚 *puvaliaf* (譯意為“結合”)

成婚由一連串的不同儀式組成，由這時開始才進入真正的結婚儀式，前面的敘述只可視為慶祝之前奏。聘禮談妥之次日晨即行成婚之禮，由青年人的唱歌跳舞開始，然後進行下面的這些儀式：

##### A. 碰鼻儀式 *pasajut*

當天早晨，新郎與新娘在伴郎 *ali* 伴娘 *lava* 陪伴之下，在舞圈中進行碰鼻禮。新娘先以布毯包頭，再由其本部落的女孩子層層圍住以做防衛。新郎則在男方青年之協助下，一起衝入女孩圈中，逐一拉開層圍的女孩，使新郎達到新娘身邊，掀開布毯和她碰鼻。老人們都在四周圍著看熱鬧，並且觀禮者都大喊加油，“*gamulan! gamulan!*”此一儀式完了以後，又繼續跳舞。

##### B. 結合之祭 *papuvialiaf* (意為“使結合”)

碰鼻之後就請巫婆 *pulinggan* 來為新人做祭。這種婚祭與前述平民的婚禮是一樣的。讓新郎與新娘並肩坐在一起，新郎如不怕羞則可摟著新娘。巫婆求神讓新郎與新娘結合 *papuvialiaf*，不但身體結合而最重要的是靈魂也結合。並祝福兩人感情合好，以後多生子等等。

##### C. 新娘入門的儀式 *pakivala*

次日晨，新郎背新娘回男的家，背入門喝杯酒再背回來。通常貴族之婚姻都是兩部落間的聯婚，若背回男家實在太遠，故只須在女方部落中找一家男方親戚代表男家，由新郎背新娘到這家去一趟即完成儀式。親友可以跟著看熱鬧。現代婚禮雖為舊式婚俗滲入外來的儀式，但仍不少 *pakivala* 之儀式，不過名存實亡而改變形式。即新郎不必再背新娘回家，變成兩人相偕到男家後，聚兩家

親戚，由男家請客吃飯（不論娶或贅）。故有人因無多餘的錢再請這次客而拖延到婚後再補行 *pakivala*。

#### D. 合苞

以上儀式完結以後，結束慶祝，婚禮告一段落。新郎家的父母、親戚與該部落之青年都回去了，只留下新郎在女家。當晚新郎與新娘同床，俾行夫婦之禮，但是新娘把裙子兩邊開叉都縫上，不讓新郎得逞。每晚新郎必進攻而新娘必拒絕，故有位老頭日報說他經過了五晚才得與新娘合苞。合苞之次日，新郎偕新娘同去山上做工表示已經真正結為夫婦，可以一起做工了。

#### E. 迎親

假使此次婚姻為嫁娶婚而非招贅者，則男家在婚禮約十數天後，預備了酒，到女家來迎新郎與新娘回家。男家只派該部落的青年人來，男方的父母親戚都在家等著。這天，兩部落的青年都到女家來，先做了一個扛架 *alu*，以便抬新娘到男家去。女方的父母、親戚都送行，把新郎新娘一直送到男方部落。新娘坐在扛架上由兩個青年抬著走。到達男方部落外面的分路口時，要停下來休息，這時男方的父母、老人們帶來一瓶酒給新娘及其父母喝，然後全体到男家去。到達後又飲酒歡樂一番。第二天新娘的父母及青年就回去了。至此貴族的婚禮完全告成。

## 第三章 政治組織

### 第一節 階級制度與政治組織

#### 一、地緣團體的政治形態

如首章所述，太麻里流域排灣族的最大（maximum）地緣團體就是部落（village）。一個部落乃是一個整合的社會，有完整的政治組織。簡言之，一個部落 *inalian* 由若干個核心家庭聚居而成，有一個至高的頭目 *mamatsajilan*，他是貴族家族的世襲大宗宗子，由他統轄全部落的平民與少數貴族。因為排灣族的承繼法則是立長嗣制（*premogenerary succession*），故部落頭目有時為男人，有時是女人。通常頭目並不實際參與政事，而由平民中自己選出一個男性“執政” *moloso* 來處理部落之事。*moloso* 的出身雖為平民，須完全聽從世襲貴族頭目的命令，向平民傳達頭目的意旨，但是他代表頭目行事，可以全權處理平民犯罪之處罰、糾紛之仲裁、對外部落之交涉談判等等。因此 *moloso* 的政治地位可以說是“一人之下，衆人之上”，他在本區域政治形態裡的地位等於 *Butsul* 排灣亞群主社 *su-paiwan*（筏灣村）社之團帥 *paraijan*<sup>(1)</sup>。衛惠林師說：“排灣族有一種平民領袖介於貴族集團與平民集團之間，以均衡雙方的利益”<sup>(2)</sup>。在此，衛師所謂的平民領袖恰指本區各部落的 *moloso*。他在本區可說是介於貴族統治者階級與被統治者階級之間的人物，並為兩者間的緩衝者。

頭目在政治上為政治首長，在經濟上是全部落人民的地主。因為土地，包括山林、河流、沃野等自古即認為是屬於貴族階級所有，頭目是這些創始部落的貴族之直系後裔。因此平民所耕之土地觀念上認為是取自頭目，故平民形同頭目的佃農，每年收成照例向頭目繳租。復因大地屬頭目貴族所有，故舉凡大地上之有價之物理應屬於頭目。故平民打獵獲獸，須向頭目獻租，平民集体捕魚，須由頭目先取。這種地主與佃農的形態，頗似中國古代或歐洲中古時代的封建社會狀況，故衛惠林師常說排灣族

(1) 林衡立，1955, p. 54。

(2) 衛惠林，1956, p. 62。

的社會是“封建階級制度”的社會<sup>(3)</sup>。所謂“封建”即指土地關係而言：頭目享有部落勢力領域內的土地領主權與租賦權。頭目是神聖的，在本部落領域內是至高無上的。其階級之超出可以由其身體裝飾、家屋的特殊建築而區別，但是他的權力（power）來源是神聖（sacred）而非世俗的（secular）實質力量。因為部落之間發生戰爭時，他並不需要親自率領戰士作戰，所以他並非軍事首長。平時他也沒有私人的衛士來鞏固他的力量。他只是許多重大祭祀的主要執行者（參看宗教篇）。雖然每個部落都有世襲的祭師 *palakalai*，但是本區域的祭師功能則是世俗的成份大於神聖的成份，故由頭目取代而做了全部落性宗教儀式的執行人。既然頭目不是軍事領袖，實際上的行政權又在“執政”的 *moloso* 手中，那麼為什麼頭目還可享受至高的統治權、土地領主權及許多其他特權呢？唯一可以由資料中獲得解釋的就是他的超自然之神聖力量，而得到平民的擁戴，此點將在下一段落中引申敘述。

部落“執政”*moloso* 的產生並不像頭目之基於貴族血統之世襲，而是由平民大會選舉出來的。一年有三次全部落性的平民大會（稱為 *maliavalā*），由 *moloso* 召開在頭目的家屋中舉行。每一個家庭（household）的家長都可出席，男女不拘。頭目也列席會上但不發表意見，實際上這三次大會都只是討論公眾事務，無關頭目的權益。三次大會的內容如下：

- (1) 收穫小米以後商議全部落何時舉行酒會，向頭目獻“酒租”與慶賀豐收。
- (2) 小米收穫祭後，商議何時全体出獵。
- (3) 決定開墾（以播種小米）的日期與新地地界之劃分。

以上是每年照例舉行的大會。當 *moloso* 去世時，也召集臨時性的平民大會，選舉新的“執政”*moloso*，在頭目家裡舉行。這時代表每一家的平民互相推舉一個最能幹、有豐富行政、祭祀、作戰等經驗的人來繼任 *moloso*。由本區域 *moloso* 的產生情況而說他是“平民領袖”是毫無疑問的。

擔任“執政”*moloso* 的人可以免除“粟賦”，以酬其替頭目做事的辛勞，但是獵租仍不可免。因為 *moloso* 握有政治司法等實權，故平民對他甚為服從與懼怕。好比說頭目有命令由他下達，平民繳納的“粟賦”在有些部落經過他的手再繳給頭目，一般的犯罪事件都由他決定如何處罰等。即使在有些部落之處罰制裁須頭目親自面理，但是頭目都詢問 *moloso* 的意見，看他決定怎麼判決就讓他下令辦理。在這種情形

---

(3) 衛惠林，1956, 1960。

下，族人常認為 *moloso* 是介於頭目與平民之間的人，他在社會階級上已超出平民，而變成一種中間勢力。我們不難想到，本區因有 *moloso* 的制度而削弱頭目之集權，並阻止頭目對平民的過份壓迫與苛求，而均衡了雙方利益。前述衛師之言<sup>(4)</sup> 在此又得一明證。

綜上所述，可將本區各部落之組織形態做一摘要。沿太麻里溪上游與各支流小溪旁，過去有十餘部落。部落多離河流不遠靠山坡平緩之地建成。部落之大小不定，由十數家至數十家組成，家宅密集聚居而成部落，外無藩籬。每一家的組成份子多為核心家庭，每家各有家名（即衛惠林師所謂“家氏”）以別其階級地位的高低。部落與部落相隔兩、三公里至十數公里不等，其間以山峰或河流為界，各自成為獨立的社會單位。

每個部落有一家為統治者（*chieftainship*）貴族，有特殊家名，其家長即為部落的至高領袖，通稱為頭目。通常頭目之家即為本部落最先建立家屋之世系群之核心，此一世系群之代代長嗣相傳（不論男女）而為頭目。當初無繼承權的子女與其他非繼嗣者結合而建新居，另取家名，降為平民。因此一個部落在親族組織方面看來可以小到一個世系群（*lineage*），此世系群之核心家宅即為頭目，其餘的都是平民。

頭目 *mamatsagilan* 是其部落附近方圓幾十或幾百方公里內的土地領主，平民在此範圍內可以自由的耕種與狩獵，但是所獲皆須提出部份向頭目納租。部落的實際政權常由平民推選的“執政” *moloso* 所左右，他代表頭目掌理公眾事務與罪犯的制裁。因此本區內各部落的社會中，實際只有兩個社會階層；一是統治者貴族，二是被統治的平民。統治者雖僅為少數，基於血緣關係生而至尊；平民雖佔多數卻恭服其指使御用，不但動輒納租，還要為頭目服若干義務勞動。

## 二、社會階層

本節所要敘述的是在本區排灣族所表現的各種階級<sup>(5)</sup>、社會身份階級、政治地位階級、經濟權利階級等等。這些階級形成的原因是基於世系的分化，人一出生就注定了階級角色，因階級之區分造成許多特權有無的區分，使我們可以藉以劃分階級的高低。綜合各種階級，我們可以將本區排灣族的社會顯明地劃分為兩個社會階層（*soci-*

(4) 衛惠林，1956, p. 62。

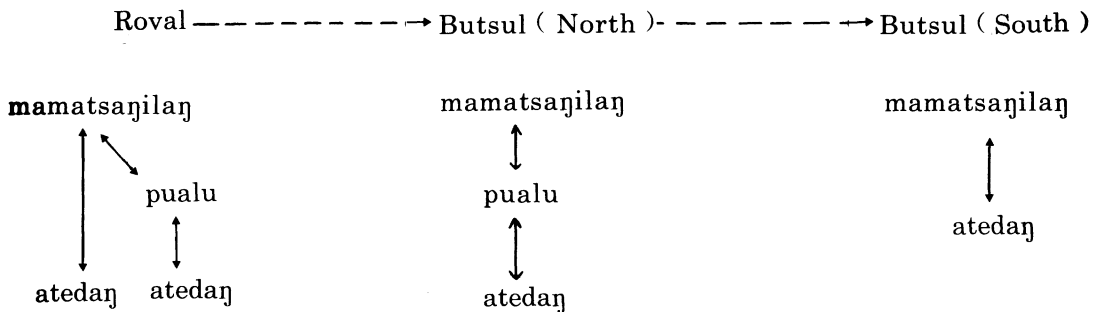
(5) 這些階級並不像其他土著社會之人為區分的 *class*，亦非因人種而異的 *caste*，故綜合實可稱為階層 *stratification*。

al stratification) 即“貴族階級”與“平民階級”。

衛惠林師為早期研究排灣族最力者。他說排灣族的社會是一種“封建階級制度”的社會，他將排灣族各群比較後說<sup>(6)</sup>：

排灣族的多數社群行三階級制，第一，頭人階級曰 *mamatsajilan*，第二，世族階級曰 *pualu*，第三為佃民階級曰 *atedaŋ*。這三個階級在傳說上各自有其不同的世系來源。*mamatsajilan* 階級多自稱為太陽之子孫，是征服者與土地領主階級；*pualu* 階級常是一個部落的最初的創建者，*atedaŋ* 佃民階級乃追隨前二者的勞役階級，其來源複雜，或者自始即是頭人或世族所統率的屬民；或者是自頭人或世族分出之傍系遠族，已失去特權階級地位者；或者是自外來的歸順者。……*pualu* 階級意義與特徵在各社群極不一致。在 *Roval* 群，*pualu* 階級只是較小的頭人，他們也有自己的土地與佃民，在北部排灣則 *pualu* 是中間的特權階級，沒有土地領主權，僅免除對頭人的徭賦而已；在中部與南部 *Butsul* 群則根本沒有 *pualu* 這一階級。階級制度在各社群間之變異如下圖：

圖 3-1：各社群之間的階級



本區排灣族的貴族與平民二階級制度其形態等於南 *Butsul* 群具有的制度。因為本區是著稱 *pakarokaro* 群（東排灣群）的一部份，此區恰等於 *Butsul* 的南部 *pavoavo* 群是殖民地。所以我們發現 *Butsul* 群的殖民地都是兩階級制。再者，本區若干

(6) 衛惠林，1960, p. 77。

部落的貴族 *mamatsajilan* 的地位又等於 *Roval* 群的 *pualu* 階級（見前引文）。他們在本部落是為頭目，但對其源流大部落之頭目是小宗旁支關係而須每年納貢。由此我們又可對衛師之排灣族各群社會階級變遷關係之說提出一點疑問：即南 *Butsul* 群殖民地區的頭人階級 *mamatsajilan* 是否可視為 *pualu* 階級遷到南方而自立為頭人者？此一問題從本區各部落之階級制度資料顯然可以得到肯定的答案。下面就分別敘述於後：

### (一) 貴族階級<sup>(7)</sup>

本區的貴族階級 *mamatsajilan* 乃指前述之頭目及其家人。在本區 *mamatsajilan* 一詞只應用於頭目本人，其家庭成員亦同等視之。頭目除了具有領地範圍內的領主權與部落統治權以外，又享下列諸項特權：

- a. 神聖不可侵犯，受所有屬民的極大尊敬。
- b. 頭目襲用特定家名，其他任何一家都不可同名。
- c. 頭目的家屋有特定的建築與裝飾：如前庭置司表 *saulai*、司令台；屋前橫楣有雕刻門楣 *sasuvajan*；室內主柱 *salimət* 上可以雕刻祖先像等。這些都代表其標誌。
- d. 頭目可以紋身，其家人的手背刺紋可加“人”形紋。
- e. 頭目著特別華麗的裝飾。
- f. 頭目的財產有寶品如大顆琉璃珠、古陶壺 *tidətan* 等。
- g. 頭目不必從事農耕，由平民代勞。
- h. 頭目可以隨時調動平民為其服役，如喜慶幫忙，遠行扛物，求婚之伴隨等等。
- i. 頭目犯罪不受“一般法律”的制裁，頭目可以任意處罰平民而不必申明理由。

以上諸項特權常可適用於家人，但是並不適用於近親。以上特權不但受法律制裁的保障，更受宗教信仰的無形保障，而使平民不敢潛越。頭目雖然有以上的特權，但是對部落又有若干責任性的義務，這些義務並非純強迫性質的而有伸縮性：

- a. 頭目有保護平民之責。頭目對外代表部落，平民與外人有任何糾紛，頭目有責交涉、調解或代為賠償。（執行時由 *moloso* 協助。）
- b. 部落中有孤兒無人領養時，頭目應收養撫育其成人，並負責為其成家。

(7) 此即衛惠林師所謂“頭人階級”。



- c. 平民中若有行為不端屢屢犯罪者，頭目應強制收養以限制其行動自由，並感化之使成好人。
- d. 平民有貧窮、疾病等事，頭目應慰問照顧。

當一個部落附近的耕地不傳應用時，頭目分出的旁系血親（通常是弟弟或妹妹）可以率領若干平民在離部落較遠的領地內另建新部落。這時產生小宗的新頭目，他在新部落內即成為頭目 *mamatsajilan* 可享上述地位與特權，但對其原來的大宗頭目仍須按歲納貢。因為新建部落的領域仍在原始部落地界之內，故原始部落的人們可以自由進入新部落領域內打獵，獵租仍繳給大宗頭目。新建部落的人們被限制在自己小範圍內打獵，獵租即須繳給小宗新頭。

由此看來貴族階級在每一部落只佔少數，其統治者貴族即頭目是世代直系相傳的，視為大宗（即世系群主幹），旁系小宗分出後即降為平民，受大宗的統治，不過這種剛分出去的小宗雖無統治權，仍受平民之尊敬。旁系分出的小宗若另建部落，則在其新部落內為大宗，對其主幹宗主仍稱小宗而須納租。這點頗似周朝的宗法制度。

## (二) 平民階級 *aʔatidan*

由本區域內的部落組織、社會結構來看，平民的來源可以推測為兩種：一部份是平民的後裔，即當初追隨由西部來此區開創殖民地之頭目的平民後裔，一部份是貴族階級，因世系的分化即旁系降為平民者。

平民極少有機會升為貴族階級，因為貴族統治者通常行階級內婚，而非繼嗣者的貴族若找不到有統治權的貴族就會降為平民，故平民即使跟這種旁系貴族血親結婚也沒有機會上升階級。

平民在部落內除了接受頭目的統治之外，對頭目要盡到下列諸種義務：

- a. 平民面對頭目時，言行要極為尊敬，在頭目面前若有任何失禮之處，即受到納酒、納柴的處罰。例如在頭目面前要雙腳並攏坐著，若有翹腿即是失禮；頭目面前不可高聲喧嘩；不可放屁等等。
- b. 平民每年一次納“粟租”，即每一百束小米繳納五束。（小米穗子兩手合握之粗綁成一束，一束約兩公斤重，舂去殼之後實得米粒一公斤半，可供五人一餐。）
- c. 平民每年獻酒一小罇。收穫小米後，每家都做小米酒，約定一天全部落的人都攜酒到頭目家去“酒會”，以謝頭目（對小米的功勞）。此酒稱為 *lagai*。犯罪者加倍。

- d. 平民打獵獲得大獸（如鹿、山羊、野豬等）必須以右後腿分獻頭目，是為“獵租” *vadis*。
- e. 平民結婚時，殺豬要把頸肉（很肥視為上肉）獻頭目。
- f. 平民要服勞役：頭目開墾新地時，每家出一人去幫工（頭目自己不做，晚上請平民吃飯喝酒為酬。）；頭目結婚時，平民到頭目家去幫忙做事。

像上述這些平民對頭目的奉獻，依其制度與內容看來，應該視為“租賦”、“稅徵”等。但是在族人平民的觀念中並不作此想法，而當做他們應盡的義務。下面是平民 *tsubu* 的報導：

“我們平民每年給頭目的小米並不是奉養他的意思，也不是他強迫收的，而是因為小米經過頭目的主祭才能長大，頭目既然保護了小米，平民當然願意送給他小米以為辛苦之酬。”

“平民獵得野獸必以右後腿送到頭目家去，這並不是要送給頭目吃的，而是用來招待四方來訪的客人。頭目負責招待外來的客人，但不常有肉肴而靠平民奉送。”

“平民打到花鹿、鹿鞭與鹿茸所賣的錢（漢人來收買）都自動去交給頭目。日後凡是平民對外部落惹了麻煩就不必擔心，一切由頭目去交涉賠償，即可動用此款。”

## 第二節 部落間之關係

部落的領域之內是為獵區，域內之河流可漁者即為漁區。獵區與漁區只供本部落人民使用，他部落若有侵入打獵或捕魚者，會造成兩部落的糾紛，問題嚴重時甚至引起部落戰爭。

在台灣光復之前，本區之部落皆分佈於太麻里溪的上游、中游及支流附近。部落之間有嚴明的地界，而河流亦逐段分屬，由於過去河流沒有整個的名稱，只有一段一段的河名。通常部落的分界以山峰、河流為準，每個人都很熟悉，故有越界漁獵者顯然為明知故犯或挑釁行為。越界者被抓到通常至少被課以沒收佩刀及賠豬一隻的處罰，若有不服制裁者就引起兩部落間的殺傷，直至獲得合理解決為止。因此像過去 *bidaudaur* 與 *pauməli* 兩部落（今皆納入比魯村）為相鄰部落世代修好，卻也為侵入地界之事而引起獵頭、戰爭，這種部落間的殺戰直到日本統治時代末期才逐漸停止。日本時代以後，因為過去政治組織瓦解，獵區與漁區的界線被打破，人民至此才可隨

意到遠方打獵。

從前沿太麻里溪的諸部落都很和好，他們互稱為兄弟之邦 *maləkaka*（同兄弟），包括 *pauməli*、*bidaudaur*、*toritorik*、*kalatalan*、*malədəp*、*kaʔaloan*、*tjuləwui*、*batjolə*、*malivələ* 等獨立部落，以及 *pauməli* 社的附庸部落 *inaif*、*kalatalan* 的附庸部落 *tcɣutulə*、*tcinpalan*、*mafili* 等。所謂附庸部落即上節所說由大部落分出的小部落，其頭目為大部落頭目的旁系小宗，故年仍須向其原屬部落納貢。附庸部落有一定的限獵區，屬於原部落獵區之內，他們只能在限獵區內狩獵，獵租繳小宗頭目，但是原宗主部落的人民卻可以進入其限獵區內狩獵，獵租仍繳給大宗部落。下面這張圖（3-2）表明各部落獵區與漁界。

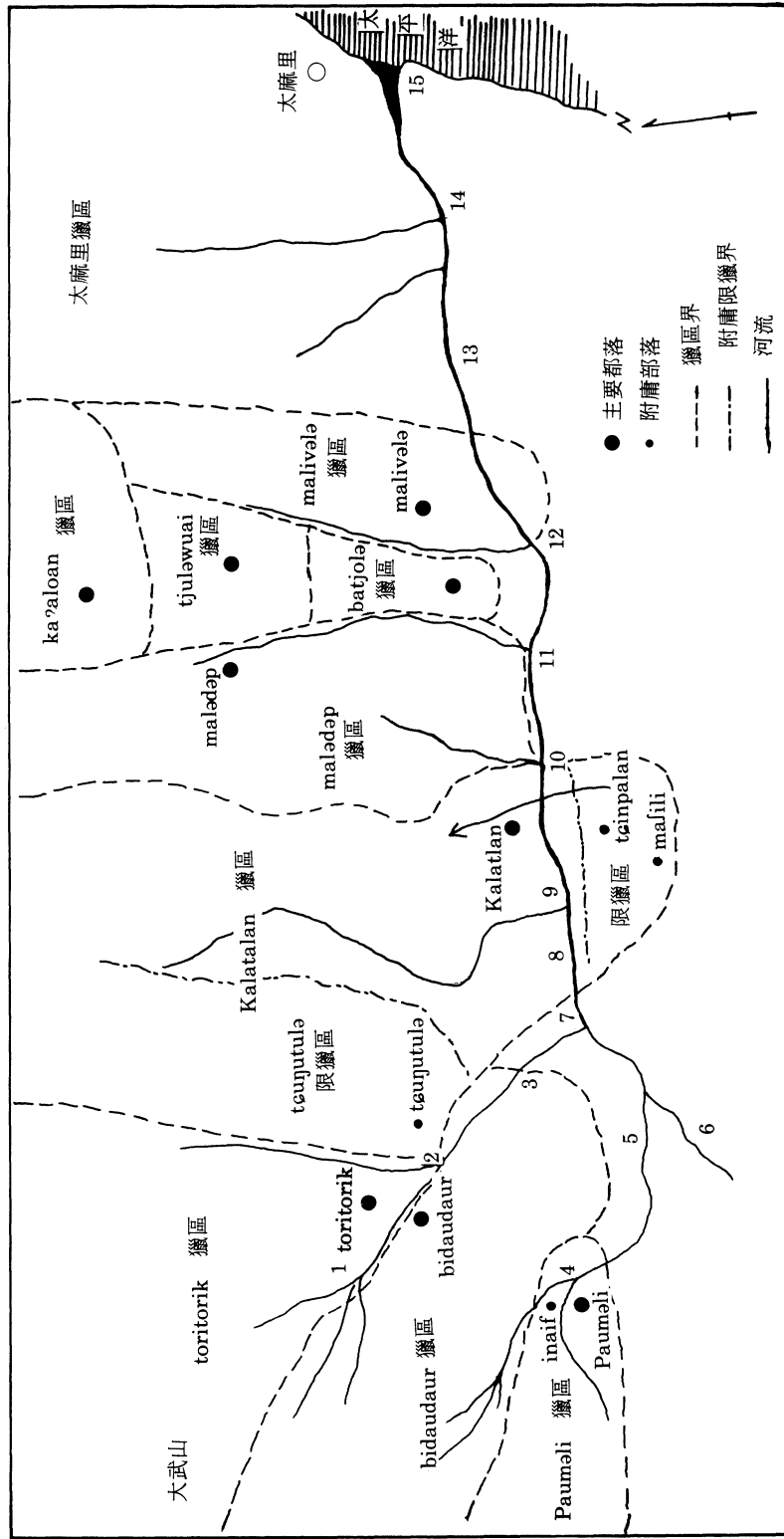


圖 3-2 : 各部落獵區與漁界

(一) 依照上圖 3-2 將河流的分段名稱與各部落漁區範圍敘述於後：

(1) *toritorik* 社的漁區：

在 *toritorik* 社與 *bidaudaur* 社之間有一條溪，沿溪上溯分三條支流，支流最靠北邊的一條叫 *tulupaliuk*，屬於本社。（靠南的兩條溪屬 *bidaudaur* 社），三支流在 *lif* 處會合，*lif* 以下亦屬本社，稱為 *putuvusan*，流到 *bidaudaur* 社東南方與一名為 *anivuj* 的小溪會合，此合流以下仍稱 *putuvusan*，但已屬 *bidaudaur* 社之漁區。（見上圖所示：1 為 *lif*，本社漁區即 1，以上之最北支流與 1 至 2 之間的溪流。）

(2) *bidaudaur* 社的漁區：

如圖所示，1 以上之三條小溪之中間的一條叫 *katsappilan*，南邊的一條叫 *tialulit*，這兩條小溪都是本社漁區。又在 *inaif* 社北面有條大溪（即 4 以上）叫做 *ikapanan*（意為“真正大溪”）溪之上游有許多小支流，全屬本社漁區。再者 2 與 3 之間的 *putuvusan* 亦為本社漁區。

(3) *pauməli* 社的漁區：

*pauməli* 社與附庸部落 *inaif* 之間的小溪叫 *tiavaŋas* 屬本社所有，兩部落皆可去捕魚。此小溪與上述之 *ikapanan* 會合處（即 4）叫 *tsuvutsuvuŋan*（是通稱，非專名），在此合流以下的大溪稱 *vinalalavalan* 至 5，為此，此一段落是“禁忌之地” *putsmasan*，為禁漁區。因為其地森林繁茂，為鬼神所居，族人至今仍不敢去打獵或捉魚。

(4) 公漁區：

6 是一條不屬於任何部落的小溪，叫 *malutalil*，為公漁區。此溪口稱為 *ipalin*，意為“門”，因地形險峻而名。*ipalin* 上溯至 5 的一小段河無名，可漁，但因靠近禁忌地而很少人敢去。*ipalin* 以下即太麻里溪主流了。

在 3 處有溫泉，由 3 以下至 7 即合流的一段叫 *anivuj*，也是公漁區。*anivuj* 一詞又可泛指此段上游即 *toritorik* 與 *bidaudaur* 兩社漁區的整條溪流。（*anivuj* 以下進入介達。）

(5) *kalatalan* 社的漁區：

由 7 至 8 的一段叫 *gomats*，8 至 9 的一段叫 *malijjalijjats*。此兩段皆屬介達的漁區。9 處的向北支流叫做 *vavəlijjan*，亦為本社漁區。9 至 10 的一段稱 *kavulatan* 為本社主要漁區。

10 處為古代旅行“打尖”的地方叫做 *kavulatan*。從前上游諸部落要到太麻里

去，早晨出發，中午至此必停下休息煮中餐，故為行旅之地。10 以下至 11 的一段叫 *tiavugu*，仍屬本社。

(6) *malədəp* 社的漁區：

10 處向北的一條小溪叫 *papavanavan* 屬本社但無魚。11 匯太麻里溪的北向小溪叫 *tulimlimkan* 屬本社亦無魚可捕。

(7) *malivələ* 社的漁區：

12 處匯太麻里溪之北向小溪叫 *tuliamtsamtsam* 屬本社，但亦無魚可捕。

(8) 太麻里社的漁區：

因為太麻里社勢力甚強，其漁區達到太麻里溪的中游：11 至 12 之間的一段叫 *tianalajtsa*；12 至 13 的一段叫 *tuəlitసు*（13 處有溫泉）；13 至 14 的一段叫 *tatiə<sup>o</sup>-aliap*；14 至 15 即海口的一段叫 *ovali*。以上是太麻里溪的主流皆屬太麻里部落所有。14 處北向小溪叫 *daduŋ*，亦屬太麻里，*daduŋ* 與太麻里溪會合處即現在嘉蘭村所在地，其地有金峰鄉公所。

綜上所述我們可以知道，各部落的漁區範圍甚小，而勢力小的部落根本就無魚可捕。

(二) 下面再將各部落之獵區做一簡述：（參閱上圖）

(1) *toritorik* 社的獵區：

本社北方、西北方的廣大山區，以山與南之比魯為界。

(2) *bidaudaur* 社的獵區：

本社以西的大武山麓。大武山（*tiakalaus*）之南有一山谷即為與 *pauməli* 社之為界，谷之南為 *katsəŋilan* 山為 *pauməli* 獵區。

(3) *pauməli* 社的獵區：

本社以西之 *katsəŋilan* 山麓。（*inaif* 社亦同）。

(4) *kalatalan* 社的獵區：

本社以北、西北之廣大山地，以及社南越太麻里溪之南部山的小部份。本社附庸部落皆有獵區，如圖所示。本社與 *toritorik*、*bidaudaur* 之獵區分界以溪流為準。

(5) *malədəp* 社的獵區：

本社以北山麓（即知本山之南麓），及社南至太麻里溪為止的山地。

(6) *batjolə*、*tjuləwuai* 社的獵區：

皆限於部落附近，*tulimlimkan*、*tuliamtsamtsam* 兩溪間的狹小山地。

(7) *ka<sup>o</sup>aloan* 社的獵區：

本社北方的知本山南麓之山地，獵區甚廣，與卑南魯凱勢力相接。

(8) *malivələ* 社的獵區：

本社之北方山地，即太麻里溪以南之一小塊山地。

綜上所述，可以再補一點說明，即本區諸部落之獵區中，以 *toritorik*、*kalatalan*、*ka°aloan* 三部落的獵區最為廣大，因為這三社的人口也較多，故勢力最大。

### 第三節 會所制度

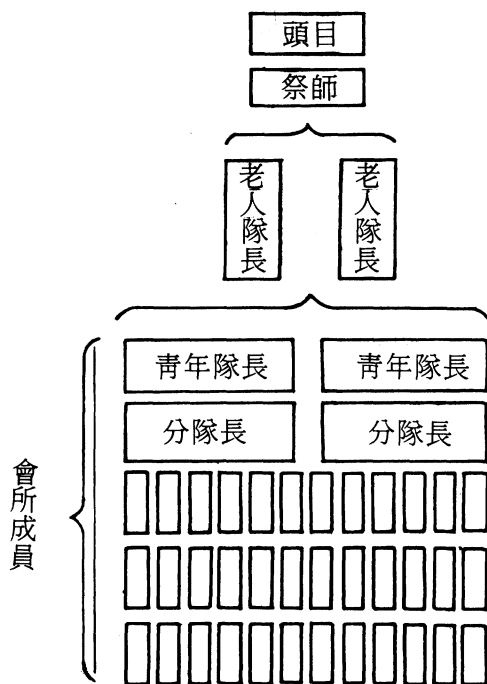
#### 一、太麻里河流域諸部落的會所制度

本流域排灣族諸部落中皆有會所 *tsakalə*，而且每一部落只有一個會所。這個會所（men's house）是專為訓練未婚成年男子而設的，並為成年未婚男子的公有宿舍，故我們可以稱呼這種部落會所（*tribal house*）為男子青年會所。

青年會所專為男子所有，不但與女子無關且嚴禁女子進入。會所的建築外貌與普通家屋無異，但內部卻甚不相同。通常由全部落的青年男子合築而成。會所之大小視需要而定。這種青年會所自古即有，至晚近日本時代以後才逐漸消失，近日由政府建立的“山地青年服務工作隊”成立以後，又有恢復固有青年會所功能之勢，此點留待後述。

會所的組織以青年隊員為主，會所中的隊員並無年齡階級之分，但有青年隊長 *tiavuluŋ* 二人，由年長的青年充任，以及青年分隊長 *slailai* 二人，由次年長者擔任。青年隊長除有率領行動與傳達之責任以外，並享若干特權，但無發號施令與罰練之權力。會所的真正管理人為兩名老人隊長（亦名 *tiavuluŋ*），老人隊長由部落頭目就村民之能戰善獵頭腦敏捷之老年男子中指派，負責會所之實際監督、訓練、管理、責罰等任務。老人對長之上復有監督二人，這就是由部落的頭目貴族 *mamatsajilan* 與祭師 *palakalai* 二人當然充任，此二名監督實為部落與青年會所的領袖，平日雖不負責訓練青年之責，但可發號施令，調動青年，並監視青年們的訓練是否精進，做人是否合道等等。

圖 3-3：會所制度組織情形



綜上所述，我們可將本族會所制度組織情形做一圖解如上，以利明瞭。圖中會所成員每晚必須宿於會所，受青年隊長的管制。老人隊長每晚只來教誨青年，講歷史掌故以及作戰狩獵的經驗，並不住在會所。頭目與祭師並不每天來，他們隔三、五天才來巡視一次，並目擊老人隊長對青年的訓練與處罰。（再者，女人與會所之關係見節末補充）

## 二、青年的教育與訓練

青年男子入會所的年齡不甚清楚，因為過去族人並不會記年齡，通常是在青春期中發育成人之後。依現在青年的體格與發育情形推算，從前青年男子入會所時大約是在十五、十六歲左右。決定某家的男孩是否到達入會所的時機，全靠會所老人隊長的判斷，由他再和部落頭目與祭師商議之後做最後決定。通常某家的男孩長大到可以入會的時候，就有老人隊長來通知他的父親，由他父親預備了草蓆、被褥及所需物品等，送他到會所去。此後這個青年就接受會所的訓練，每晚在會所住宿。

青年只要到了適當時候，接到老人隊長的命令，就來到會所，故一年中隨時都有

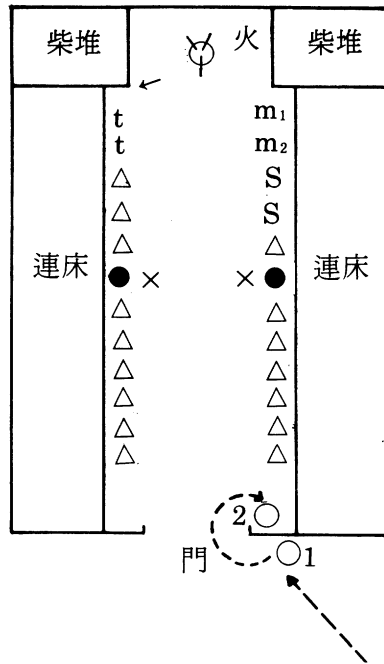


人入會，而無規定期間的限制。一個新隊員入會所並無特別儀式，他報到之後就參加聽訓及做工，此後每晚到會所受訓受夜。假若會所沒有特別指定的工作，則他在白天仍回家去幫助家裡工作。入會所的青年要等到結婚時就自然退伍了。

一個會所的人數視部落的大小而別，人數少的只十餘人，多者可達四、五十人。故上面所說的會所編制是指一般的大會所而說的。

會所內是很嚴肅的地方，平時的坐位與就寢位置都有一定次序，新隊員對老隊員；青年人對老人隊長、頭目、司祭等都要必恭必敬，並且嚴格服從上者的命令。

圖3-4：會所內部



茲先敘述會所內部與居坐順序：進入會所就可看到兩旁是兩排籐編的連床，床上沒有分隔，隊員統統睡在上面，平時依最年長的（如隊長）睡在最裡面，最年輕的新隊員靠門睡的次序入寢。連床的邊上是兩排連凳，為隊員、隊長及頭目來時坐的地方。連床的最裡頭靠著兩堆柴堆，這些柴是每日隊員帶來以備每晚用的。最內面的中央即為火塘。坐位的尊卑是依最裡面愈靠近火塘的最為尊，而愈靠近門的地位愈低。故如圖所示，靠近火塘的  $m_1$  是頭目的位置， $m_2$  是頭目兒子（也是會所成員）的位置。 $t$  為青年隊長的位置， $s$  為分隊長坐位。兩位老年隊長與祭師雖無規定空位，但他

們來會所時就坐在 t 的位置，而讓兩個青年隊長往下移坐。黑色圓圈表示兩根屋柱，柱前的 x 的位置是笞打犯過隊員的地方。

每天日落西山時，青年們陸續來到會所，先由最年輕的隊員升上火。青年隊員進入會所有一定的規矩，不可違犯，否則處罰。遠遠的還沒走到會所時，就不准筆直朝大門走去，他必須從旁邊側身而行如圖虛線箭頭所示。來到門邊 01 的位置就停下，面壁蹲在那裡靜默一會兒（像基督教徒的禱告一般），然後進門走到 02 位置再次低頭面壁一會，才可坐到自己位子上去參加別人的談話。這種規矩可能是要訓練青年人恭敬、忍耐的功夫。又如在會所內的行動都要靜靜地輕輕地，這都是忍耐的表現。

剛進會所的新隊員在會所中地位最低，形同工役，他不但要多負擔勞力，且須服侍隊長及老資格的隊員。每天早晨約三、四點鐘的時後，這個靠門睡的新隊員就必須第一個起身，然後一一叫醒每個人。當青年隊長起來以後，假使還有人懶在床上的，就會被隊長拉著腳拖下床。起身後大家就唱歌提神，這時最年輕的新隊員就要打掃清潔，並替隊長們揩被整理床鋪。

等到早晨天未亮約五點鐘時，全會所的隊員除了隊長與分隊長之外，都得上山去拾取柴薪，抬回會所來。這是每天的早課，完畢之後大家才可回去吃早飯，然後上山各自幫助家中工作。

最年輕的新隊員平常是公認的“跑腿”，遇有任何通知、差遣，他必須用最快的速度跑去。例如頭目下令今晚到某女孩家去談情，則他就要先去通知。反正靠門睡的這兩三名新隊員不斷地要受磨鍊。老人們常常要試驗他們新隊員的膽量，好比在工作完畢由山上回來時，故意留下煙斗等物，然後命令新隊員去取。他雖然怕黑怕鬼路又遠，也必須以最快速度跑去找回來，否則要受笞打的責罰。

青年隊長與分隊長是由頭目挑選任命的，他們在會所中是特權階級。他們不必上山工作，遇有全會所的勞役時，他們只在一邊指揮監督，自己不必動手去做，他們有什麼事可叫新隊員跑腿。別人都上山工作時，他們可以在會所中優閒地抽煙。只有青年隊長和分隊長可以自由地在會所中抽煙喝酒，其他隊員則被禁止，萬一偷偷吸煙或喝酒被人抓住了，則過兩天就免不了挨頓打。

每天青年們從山上回來吃過飯就立刻到會所去，但是有人從山上回來晚了，那麼飯也不敢吃就趕去會所。他們先在會所中唱歌，年輕的隊長講解做人的道理；他可教訓新對員以後不要再跟小孩玩，要以青年自居；教個人對頭目的禮貌；平時要幫忙老人、扶助弱小；例如在路上遇到老人下山就應幫他抬東西。講到很晚了老人隊長和頭目才姍姍來遲，（報告人說：有時晚到九、十點鐘。）這時沒有吃晚飯的可以回去吃

飯，但不能一起走掉，要三、兩人輪流地安靜地走出去，吃過飯立刻就趕回來。這時老人隊長就講解歷史掌故或訓練打鬥技能。平時老人隊長與頭目也常常准許青年隊員到女孩家去談情，每次指定一部份人去（不去也不行）。他們靜靜地退出會所，先已有人到某女孩家通知，他們到達之後就唱歌談情。不久青年隊長也來了，頭目之子也來參加。隊長來玩負有監督之責，察看青年有無不當或越軌的行為。玩到相當的時候，青年們就都回會所睡覺，假使有人因故而沒回來會所，則免不了挨打，此點尚待後述。

會所前面排有石堆成的頭骨架 *tavitavi*，這是屬於全部落的。當老人隊長訓練青年戰鬥技能時，也常告以獵頭的對象。例如他常說祖先們從前遠征到西部去獵頭的事，又告訴青年們哪些地方和自己的部落是世仇，因此祖先告訴他們說：見到該地的仇人就應該殺之獵頭 *kiwulu* 等語。

青年人除了日常的訓練之外，對全部落又負下列的責任：

(1) 會所青年必須經常去為頭目幫工。古時頭目雖然自己有田地但並不做工，頭目的田平時由會所青年照顧，遇有農忙更需人工時，則發動全部落的人服役。當然也有少數頭目高興時上山工作，但照理他是不必種地的。通常男性頭目整日只去打獵，這是男性的嗜好；而女性頭目則在家織布，或為村民補衣服。

(2) 遇有節日慶祝，會所青年負布置預備之責。通常部落性的大祭祀都須先布置，祭師就發動會所青年去做。例如 *kalatalan*（介達）部落舉行五年祭所需之刺竹、薯蓣等，就是青年們製造的。五年祭完了最後趕鬼所用的響器也是青年做的。一般祭祀、慶典所須的柴薪也都派青年去砍取。

(3) 部落中遇有大事需通報別村者，由會所青年傳達。例如部落中有人去世，則派青年到有關村去報喪，必須以最快的速度跑去跑來。

(4) 頭目家人娶親，會所青年必須陪伴、出力。頭目結婚多遠至其他部落，會所青年負責搬運聘禮等物，並在談親事時跟著壯聲勢。婚姻進行中，青年要籌備所需柴薪，幫忙各種雜事。村民有娶親之事，青年也須幫忙。

(5) 村中若有喪事，會所青年須去幫忙、安慰喪宅。

由以上的敘述可以讓人瞭解會所之訓練與服務的狀況。會所的青年不但有體力方面的訓練和技能的訓練，還被教以做人之道，學習忍耐、服從、恭敬的性格。由此可以看出在原始社會中，會所如何訓練一個青年，使他變成社會中的有用份子。經過會所的教育與訓練之後，青年都能逐漸學得怎樣勤勞工作，怎樣幫助村人，怎樣抵禦敵人，怎樣為頭目效力。除了上述一般積極訓練之外，下面再談談消極的處罰，亦即訓

練中所用的嚴格手段。

### 三、青年的處罰與連坐法

會所的青年常常要挨打，因為他們免不了有偷懶，犯過的事，過三、五天就集中受一次鞭打。平時青年隊長負有監督隊員之責，隊員犯過他們兩人可以向上報告。因為隊長是青年中的優秀分子，平日就律己甚嚴，做其他隊員的榜樣，所以兩個青年隊長是不會受處罰的。實際上他們享有特權、超人一等，年紀又較大，無形中有責罰的豁免權。另外兩個分隊長 *slailai* 是很倒霉的，任何隊員犯過他們都要連坐，因此分隊長要負實際上督促之責，否則自己要“連坐”挨打。

通常青年所犯最嚴重的過錯是夜不歸所。例如前面說過，晚上青年常被允許出去談情，但是到時就該回來。假使有人不回來睡覺的，次日晨青年隊長就把他的蓆子和布毯送回他家去。於是他家人就先責罵他一頓，讓他自己再把被褥抱回來。當時不會立刻受罰，但過兩天老人隊長要集中教訓人時，他就會受一頓很重的鞭打。

處罰會所隊員權在老人隊長，他們不一定隔幾天要集中處罰一次。會所中備有專用來鞭打人的“楚木” *valiuluj*，這是一種打人特別疼的木條。因為頭目與祭師是隔三、五日才到會所巡視一次的，假使來的時候正逢已有多人犯過，那麼老人隊長就可決定這晚上要處罰人。

老人隊長中的一人先訓話，並報告頭目與祭師，請他們知道今晚要處罰隊員，然後把犯過的一個個依次叫出來打。在圖中表明有 X 的地方是專門打人的位置，被叫名的就依次來到 X 位置，左腿跪地，身子伏在右腿上，低頭挨打，由老人隊長向其背上鞭打。通常第一個挨打的就是分隊長 *slailai*，不論他犯過與否都要挨打，因為隊員犯過是他督導無方，故須“連坐”。

挨打的人一腿跪在 X 處，先由老人隊長數其罪過，然後就拿起楚木重鞭其背部，打多少下視犯過的大小而定，由老人隊長決定。挨打的青年不可出聲，否則不但受譏笑且打得更重。打完了就自動悄悄走出會所去，因為被打得很痛，故須出去活動筋骨，休息休息。然後再悄悄進來，坐回自己的位置上。

如此一一打過，老人隊長再訓示告誡始成。在這種嚴厲制裁之下，隊員們既使不挨打，看了都會害怕，故皆循規蹈矩不敢犯過，以免挨打。因此平時頭目或老人隊長若有任何任務交待，隊員必定迅速達成，賣力去做。

## 四、會所的功能

綜上所述，已知會所訓練青年之一斑，今將其隊整個部落的功能歸納如下：

### (1) 教育與訓練社會成員。

雖然青年男子在家中已經學得各種生產的技能，但是並沒有嚴格的訓練。會所教育是部落男子成員必經的階段，一個青年男子不但受到嚴格的體力訓練、技能實習，日後每人都有充分的謀生之技；而且在會所中學習做人之道，鍛練良好的道德（土著認為好的），並學習部落的歷史掌故、傳說神話以及仇敵部落分佈等，使青年日後成為社會上優良的一員，知道他們在宇宙、世界、部落、家庭中的地位而努力維護部落、同胞的生存。

經過會所中嚴格的教育與訓練，青年男子個個成為部落中的理想成員，當他們成家脫離會所以後，自然就會勤勞工作撫養家室，忠於頭目保護部落，而維持他們的社會依傳統方式進行，社會各方面自然整合。

### (2) 分配社會勞力

會所之存在，實有社會部份勞力集中而再重新分配的功能。此一功能又可分為“會所對整個部落”與“平民對頭目”兩方面來講，茲分述於後：

會所對整個部落而言，實為成員互助的具体表現。我們知道，當整個部落性的活動舉行之前，若有任何準備與布置，都有會所青年出力去做。同一部落內幾乎每家都有子弟屬於會所，所以會所勞力之貢獻為整個社會之部份勞力之集中與再分配應用。尚有若干證明：例如部落任何一家有喪事，會所青年無條件的去幫忙服務，並連夜奔跑向有關部落之喪宅親戚報訊。又如老人東西遺落山上可遣青年去拿；老人扛物負重，可由會所青年代負。所以無論對整個社會活動或個人、一家的活動而言，會所都具有勞力集中而做合理分配應用的功能。

由部落平民（*commoner*）對頭目（*noble of chieftainship*）而言，會所實有平民集中服勞役的功能。因為會所成員之大多數皆為平民，他們必須絕對服從頭目的命令，為他服各種勞役。如此貴族頭目有事只須找會所青年來做，不必屢次麻煩平民，無形中變成一種平民服勞役之轉移形態。好比頭目的土地由會所青年耕種；頭目家的喜慶喪事由會所青年出勞力幫助；頭目出門要載負東西，由會所青年包辦；頭目收租時由會所青年跟著扛這種收來的小米等等。假使沒有會所，可能就需要一種繁複的平民輪流出勞力以服侍頭目的制度。因有會所而巧妙地取代了此一制度。

### (3) 防禦外侵

有會所的存在，無形中有一支備戰的隊伍存在。古時各部落常互相偷襲獵頭，世代仇殺不息。會所即有一方面報仇（出去獵頭），一方面保衛部落的功能。雖然會所青年並非每天都在戰備狀態，但是他們有優秀的體力與戰鬥技能，又可迅速組成有組織的隊伍，故其他部落若想來獵頭也不敢貿然從事。否則來侵的人必受到追殺與報仇。筆者認為排灣族之各孤立部落能保持均勢，而無大規模戰爭與吞併的情形，可以說會所制度的存在是其原因之一。

以上諸點是筆者分析的淺見，當然尚須與各方面資料配合作進一步研究，並待先進正之。

補充：

女人被禁止進入會所，唯有頭目家的女人才可以進去。因為頭目家的女人常去為青年們整理會所內部，查看是否整齊清潔。若看到有髒的蓆子或布毯，就拿回家去洗。

女孩子對會所的青年要很謙恭，並不可以有輕浮的態度。若有女孩子從會所前面走過而舉止不禮貌的，則會所青年可以追上去調戲一番，以示薄懲。

## 第四節 社會制裁

### 一、犯罪的責任與裁判的方式

東排灣族人沒有超部落的法庭或裁判權威之存在。兩個部落屬民之間假若發生了糾紛，就由兩部落派出的代表以商議方式決定處理的辦法。不過頭目對於所屬部落的子民，有共同負罪責的關係。因此，人民若犯了侵害別部落的罪而無力賠償時，頭目必須替人民賠償。

親族之間有共負罪責的關係，對犯罪者的刑罰雖不加諸其親戚，但親戚有共擔賠償的義務。同胞之間 *maləftiəktiək* 應有共負犯罪的責任，其中尤以長嗣 *tiatiavuluḡan* 負最大責任。此外第二從表兄弟姊妹（second cousins）之間亦有幫助犯罪之賠償的義務。例如，當兩個已婚的男女犯姦淫罪時，必須由當事人兩對夫婦的四方親族共商罪責與賠償的辦法，被認為有罪者的親族則共同聚集所需的賠償財物並向受害者的全部親族表示歉意。

啞吧被視為神經不正常的人，不負罪責，未成年的小孩犯法除受責罵之外亦不受處罰，青年通常到了發育時期以後（約十五歲以上）才負罪責。族人所養的家畜若有

毀壞別人財產的事，主人並不一定負其罪責，應視各種情況而定。例如狗咬死別家的雞或小豬，主人無罪，除非是故意縱狗去咬的。家豬撞進別人的蒞芋田裡覓食，假使田邊無藩籬，則錯在田主，豬主不負罪責。但若該豬撞壞藩籬而侵入田裡破壞作物時，豬主就得負賠償之責。

東排灣族人沒有類似法庭的組織。雖然頭目在一個部落裡是解決糾紛及處罰罪犯的最高裁判者，但在處理個人的犯罪事件時，頭目不經審判的程序就依習慣的辦法處罰之；遇到牽涉親族的事件時，則由親族間自相商議賠償或處罰的辦法，萬一商議不決時，才訴諸頭目做最後的裁奪。因此，頭目雖為部落內制裁的權威，並為法律存在的象徵，但在裁判的型式上只扮演一個調解人的角色。其實頭目通常並不參與裁判及責罰之執行，而由部落執政 *moloso* 代理，*moloso* 常可全權替頭目決定，然後把處理的結果報告頭目即可。

## 二、犯罪的種類與罰法

### (一) 侮辱

罵人 *palaijat* 是很不好的行為，被人用罵人的字眼（如 *pinulia* 意謂混蛋）罵過視為一種很大的侮辱。凡是平民罵了頭目的，應攜柴薪與粟酒由 *moloso* 陪同到頭目家去致歉 *kikatsala*。平民辱罵別個部落的頭目，比罵自己的頭目要嚴重得多。必須向該頭目致歉兩、三次之多，日後尚須賠償豬一隻。常在言談之間誹謗頭目的人，也必須罰酒致歉。平民在頭目家裡放屁出聲的，亦罰酒致歉。年紀輕的人辱罵年長者，視為無禮，必須罰酒致歉。但是年長者罵年少者視為管教，是應該的。會所青年對於老人們要特別恭敬，否則若有一人對老人無禮，則全体青年都連坐挨打。

### (二) 偷竊

偷人家的東西 *tsmakaf*，原則上偷什麼都應償還，並受頭目的訓誡 *tuluan*。不過古時候極少發生偷竊的事，通常只有沒大人照顧的孤兒去偷人家的糧食，於是頭目就將孤兒收養加以管教。

### (三) 侵佔或破壞

古時候偶有侵佔土地或破壞田地作物的事，沒有其他的侵佔或破壞之例。假使有人想侵佔別人的土地，只要一開墾就會被人發現。地主可以阻止他種植，並加以責

罵，不做其他處罰。若有越界侵用鄰地土地來種植的，地主理論後可以估借給他種，但仍保持原有地界不變。

開墾燒山時，若不小心延燒到別人的田地，則視燒毀作物之多寡酌量賠償。燒毀的若為幼苗，則酌量將來應該收成多少而依著賠償。目前發生燒山的事都由警察處理。

#### (四) 傷害

部落內從來沒有蓄意殺人或傷害的事，僅有因惡鬼神（*tmas*）作祟而促成的誤殺事件，誤殺者無罪故不處罰<sup>(8)</sup>。鄰近友好部落的人即構成最嚴重的犯罪稱為 *smutialu*，殺死起因是男人被別的男人們譏笑懦弱無能，於是憤而到附近友好部落去獵頭而殺人。犯了 *smutialu* 的人即被頭目收為“奴隸”*tiavaŋ* 並沒收一切財產，這是最重的處罰了。然後頭目還得協同這個犯罪的人向被害家屬提出財物賠償，通常包括豬一至二頭，或鐵鍋五個，或銅鍋二、三個，並攜酒向被害之親族道歉。

古時偶有輕微誤傷的事，傷人者只須道歉 *kikatsala*，即做酒宴受傷者之親族。例如比魯部落的老人 *vuruvuru* 曾在圍獵時誤把同伴當鹿而射中同伴的大腿，同伴立刻也朝他開槍回射表示射那個作祟的惡鬼，稱為 *smlifî*。事後被射者雖不怪他，他也攜酒去道歉。

誤殺雖然無罪，但仍會引起兩方親人的糾紛，茲舉報導人報告約四、五十年前比魯部落所發生的誤殺事件一則，並簡陳其處理過程於後：

從前老比魯部落有兩個好朋友 *lagai* 與 *udsaj* 相邀去山上打獵。到達獵區後，他們就分成兩路，分路包抄尋找野獸。*udsaj* 往前走了不久，看到野草起伏有野獸走動的樣子，就伏在草中等待。不久，果然看到一隻很大的獠牙野豬衝了過來。*udsaj* 立刻瞄準射擊，開槍之後卻聽到人叫的聲音，趕前去看才知道是誤殺了同去的朋友。這是不知名的惡鬼做祟，而使人改變形狀 *kisannomalaf* 的。根據習俗，*udsaj* 不能接觸這種被誤殺的朋友。否則違犯禁忌，於是他就立刻逃回家去告訴家人與親族，共同關起門來躲避，這種躲避 *kitjupu* 的儀式共須三天，是避免被害者的親人尋仇之意。同時部落中的老人立刻召集全部落的男人，到山上去找被害的 *lagai*，將他抬回家後，次日晨即告死亡。次日起三天之內，殺人者與被害者家裡，都請了巫師來不停地

(8) 既然族人堅信同部落的人絕不互相殺害，自然他們可以把一切殺傷事件皆歸罪於惡神的作祟。



祭祀，向那個作祟的惡鬼神作祭，以免他日後繼續害人。到了出事的第五天，就舉行 *madiadialu* 儀式，作祭的兩家交換所使用的 *via*（祭祀用的 *put* 樹葉）。兩家人約定在路中見面，各派一人拿 *via* 與許多男人護送，頭目也派人監視著兩邊的人，以免被害者家屬尋仇打架。兩方交換了 *via* 以後，立刻轉身回家，參加的人並須同時往地上吐口水，喊一聲“呸”，以阻止惡神的跟蹤作祟。儀式到此結束，殺人者沒受任何制裁。

### (五) 姦淫罪

A. 非禮：男人向未婚少女強施非禮的行動，稱為 *smavutai*（與已婚婦人只有通姦而無猥褻的事），包括觸鼻、擁摸、以及近代的接吻等。被迫者提出告訴時，犯者須罰酒一罇向少女宗家道歉。若犯者是有婦之夫，則亦須向妻之宗家道歉。

B. 通姦：通姦罪稱為 *mamavavalu* 意為“同心”。通姦在族人間甚為普遍，亦為造成離婚的主因之一。通姦被人發現後的罰法，依犯者的各種情況而有變動。

1. 已婚的夫婦之間通姦，又分下列諸種情形：

- a. 若兩方夫婦都已生過小孩，除向自己夫妻道歉外，只須由姦夫向對方之夫，姦婦向對方之妻道歉即可。
- b. 若一方已有小孩，則有小孩的通姦者只向自己的夫或妻道歉、並賠償對方之夫或妻鍋子一個。未生小孩之通姦者，除賠償自己夫或妻鍋子一個之外，尚要賠償對方之夫或妻鍋子一個。通常，沒有小孩的夫婦最易離婚。
- c. 若通姦的夫婦雙方皆未生孩子，則通姦者同時賠給自己丈夫或妻子鍋一個，賠給對方的夫或妻鍋子一個。若不悔改者雙方都離婚。

以上所說的賠償銅鍋或鐵鍋，並非賠給該人的本人，而是賠償其族人之意，故由宗家（*tatiavuluḡan*）取得。

2. 未婚青年與已婚夫婦通姦時，若姦夫為未婚者，則不負罪責，只由姦婦向自己夫族道歉賠償即可，參照上述有無小孩的辦法賠償。若姦夫為已婚者，則只向妻族道歉即可。若某男與自己近親之妻通姦，則只向自己的妻族道歉即可，不必賠償姦婦之夫，也不會造成離婚。

以上所說的道歉，都是罰酒一罇之意。

### C. 強姦 *əmuljuts*

1. 未婚男子強姦未婚少女：通常由兩家商議成婚，若女方不答應，則由男方認罪，由父、兄帶該男子到女家，攜酒道歉，並商量賠償法，並由兩青年男女對

質，決定真是強姦之後，由女方要求該賠償得東西，包括佩刀、陶罐、鍋子、柴薪等物。

2. 有婦之夫強姦未婚少女，則該男子除依上法賠償女家之外，並向自己妻族罰酒道歉。
3. 有婦之夫強姦有夫之婦，罰法同上。

以上的罰法只適用於平民，不適於頭目家人，男頭目無強姦罪<sup>(9)</sup>。但女頭目絕不能跟平民發生姦情，這時女頭目只挨親戚罵，但男平民收為 *tiavanj*。

#### (六) 觸犯部落禁忌

一般重要的部落性祭儀舉行期間，常有不准村民上山工作的禁忌，通常人們都能遵守。不過，在防瘟疫祭 *kiitsəŋ* 時，就有人違犯規定而上山工作。被發現的，除本家攜酒向頭目道歉之外，並應召集親族，每家取柴一捆送頭目家。故違犯者連累親族一起道歉 *kikatsala*。

#### (七) 漏繳賦稅者

沒有人敢抗繳獵稅，不過有時打到野獸，認為體積不夠大而沒有送 *vadis* 給頭目，但是被別人看到認為大到夠繳稅了而去報告頭目時，就須依上法向頭目道歉。

有人以為收成的小米很少而不繳粟稅，但被人發現收成不壞而報告頭目時，也須向頭目道歉。

#### (八) 越界狩獵

越界到別部落的獵區捕捉野獸時，應賠償別部落頭目家豬一頭。

以上將族人的各種犯罪 *pasalju* 與處罰 *tavoŋ* 做一簡單陳述。最後應該補充一點的是，報導人都認為頭目及其家人極少犯罪，因為他們要為民表帥，故行事審慎。

### 三、排灣社會制裁的特點

由上所述，使我們瞭解，排灣人沒有刑法的存在<sup>(10)</sup>。處罰任何犯罪都用財物的補償辦法。即使犯了最嚴重的罪——殺了不應該殺的人——也不過是收為頭目的人

(9) 參看〈經濟〉章，〈貴族的經濟〉節。

(10) 對會所青年的刑罰並非法律的處罰，而為教育上的管教訓練之意。

*tiavaŋ* 而已，即以頭目之德感化罪犯之意。

再者，我們在開始時就提到，排灣沒有審理罪案的法庭形態之組織，一切罪案皆依習慣法處罰，或由親族商議賠償的辦法。筆者認為，可能因為排灣階級制度十分嚴密，故削弱了組織的發展。

## 第四章 宗教信仰

### 第一節 傳說神話

#### 前 言

本節所搜集的一些傳說故事 (folktale)，依其內容的性質分析，可以發現包括有神話 (myth)、傳說 (legend) 與故事 (fairy tale)。尤其是關於太古世界的情形，如射日、撞天、洪水等傳說顯然具有 universal distribution 的典型神話特性。但是土著在報告時，並不視為十分神聖。聽的人雖然悟認其真，亦不慎重其事的聽。他們只是把這些傳說當做自己的歷史看待，在空閒時當做談天或哄小孩的資料，而代代傳敘。此種把神話當做歷史事件的觀念，正與 Malinowski 所講的原始人對其神話的看法，不謀而和<sup>(1)</sup>。

依土著本身對傳說的分類，他們有兩個名詞代表兩個觀念：一個是 *tiautcikalo*，另一個是 *milinmilingan*。前者的性質與內容大致等於神話學家所說的“傳說”(legend)，而後者即為故事 (fairy tale)。茲依土著本身解釋分述如下：

#### (1) *tiautcikalo* (傳說)

這是以前的事情，是老祖先告訴我們而代代相傳的。時代很久遠，有歷史的性質。故事的內容與人物都不會變幻，而沒有超乎尋常的事情<sup>(2)</sup>。筆者又注意到，聽與講的人都很認真，而相信這些都是“真的”。

#### (2) *milinmilingan* (故事)

雖然這也是前人所說的，代代相傳下來的事情，但是發生的時代較近，並非很永遠的。此種故事的特點是：內容的人物，常可做超乎尋常的變化。例如人變鳥、糞變人等。最大特性是，大家知道這是人造的故事，是“假的”。故事本身帶有戲謔性，講與聽的人都當做消遣的笑話。

(1) Keesing 1958 p. 336：所載 Malinowski (1926) *Myth in Primitive Psychology*。

(2) 土著認為：古時的祖先從石中生出是可能的；有兩個太陽去射掉一個也是可能的。但是一個人變成的石頭，或變成動物是超乎尋常的事情。

筆者在分述本節的傳說時，不願依照一般的分類，而依土著本身的分類，分為“傳說”與“故事”兩部份。或可更能增加對於他們傳統知識的瞭解。

## 一、傳說部份 *tiautsikalə*

### (一) 創生與初人

民間無人類始生或祖先來源的神話流傳。民間所知道的傳說祖先最早是在洪水以後，洪水之前祖先從何處來的，就不知道了。下面二則石生、壺生祖先傳說，乃屬頭人家人的報導，只有頭目家人才知道祖先的來源。但是究竟人類從何而來，卻沒有傳說神話可得。

#### (1) 宇宙創生的次序

報導人：宋梅江（女，土名 *tsavalai*）

先有 *pacalə* 神<sup>(3)</sup>，其次生出漢人 *pailəŋ*，最後才生出 *paiwan* 族人。（*kalatalan* 社）

#### (2) *giren* 家祖先的來源

報導人同上

*giren* 家的祖先是從大石出生的。從前有一個男人看見一塊狀似懷孕婦人的大石，就用槍刺它。於是由石中生出一男一女，兩人同時抓著槍出來的。這就是 *giren* 家的祖先。（報導人後來又補充石生二祖的名字是 *kalavis* 與 *kaviliŋ*，但這兩個都是男人的名字，故報導人又改變原意，說石中生出的乃是兄弟二人。）（*kalatalan* 社）

#### (3) 霧台鄉 *dadələ* 社頭目 *mavalif* 家的來源<sup>(4)</sup>

報導人：杜森花（女，土名 *muni*）

有一個老人叫 *tsmələsai*，老到已經全身戰抖，自言自語，不知飲食的程度了。他有一個女傭人叫 *ləklək*。老人 *tsmələsai* 命令她洗陶壺 *diluŋ*（因為這是財產，要保持其乾淨），她洗的時候發現陶壺發生變化，四周膨脹了。她每天早晨洗一次，發現陶壺日漸膨脹，就很奇怪。

有一天兩人在家屋外，傭人在替老人找蟲子。忽然天空烏雲大作，遮蓋了太陽，使天色大暗。兩人又聽到室內陶壺之掙扎聲。女傭人感到奇怪，就回屋修整陶壺，但

(3) 見〈宗教〉。

(4) *dadələ* 家宗支為 *pauməli* 社頭目 *geruman* 家。

壺仍動個不停，老人就叫她不要再碰壺，以免把壺打破了。不久又聞哭聲出自陶壺，於是二人就前去探視，發現壺中生出了一個男嬰。兩人給他洗澡，但無論用什麼水都洗不乾淨。老人想，既然嬰兒出自陶壺，（壺為聖物），那麼就殺豬替他洗洗看。於是殺豬用血洗嬰兒，才洗乾淨。

後來兩人每在室外時，常聽到室內有人為嬰兒唱搖籃曲，於是他們知道這是神所唱的。又常聽出歌聲中呼名叫 *kuliəliə*，乃依此名為男嬰取名叫 *kuliəliə*。當兩人不在屋內時，就有天神（太陽等）來送包布（溺布）給嬰兒，並送洗澡盆等物。他們回屋內看到這些東西就知道是神送的。

*kuliəliə* 長大就結婚了。他的妻是乃出自神居處 *putsmasəŋ* 的石頭（報導人補充說，這是遠看像土堆 *Cili* 的石頭），而石頭又是從 *kinulan* 地方來的。

*kuliəliə* 與妻生子，其子又與 *dianəbak*（今大南村）之神居處的人結婚，婚後生女名 *valuŋ*。

*valuŋ* 長大後與一條公蛇談戀愛。別人看到公蛇天天到她屋中就很生氣，問她為什麼讓蛇進屋。但是 *valuŋ* 說這並不是蛇，乃是一個美男子。原來在 *valuŋ* 眼中，蛇變成了美男子，她就與她結婚了。婚時依頭目的習慣，蛇率村民帶聘禮來時，人們只見滿地都是各種蛇，但帶來的聘禮卻都是貴重之物（即頭目所用的聘禮）。於是二人成婚。婚後，別人看來 *valuŋ* 在跟蛇睡覺，但她自己卻看到是一位美男子。

*valuŋ* 與蛇生了個兒子。後來因子已長大，不必父母再照顧，於是蛇村的人就來請公蛇回去，並偕其妻子同回蛇村去。*valuŋ* 的村民及兒子都去送行。人民看到 *valuŋ* 腳不著地在空中行走，而她自己卻知道是蛇民在抬著她。到達村外她就囑託人民說：“這個兒子是我在人間的唯一遺體，請你們好好照顧。”於是就繼續前行，到 *tialupalij* 地方去。這是一個湖的名字，在今屏東縣境，湖甚大，據說繞週圍一圈需時一天。（又說位於現在高雄縣境，布農族與魯凱族交界的地方。）到湖邊後，*valuŋ* 就告訴送行的村民說：“你們看到我所戴的大斗笠若全部沉入水中，則表示我可以適應此地生活；若斗笠不能全沉入水，則表示我不能適應。”說完下水，果然斗笠全沉沒水中。在她沉入水的一煞間，又告訴村民說：“以後你們來打獵時，我在湖邊為你們準備了飯（即食物），若飯是熱的，就可以吃；若飯是冷的，則不能吃，這是別人做的飯，是要害你們的。”（故事至此結束。）

（報導人補充說：*valuŋ* 的兒子可能與人間的人結婚的。從此以後，常有百步蛇 *kaatuvian* 到 *dadələ* 社的頭目 *mavalif* 家去玩。報導人到本地區 *malədəp* 社的頭目家去玩時，曾看過百步蛇，而其頭目家亦名 *mavalif*，故知 *malədəp* 的頭目是從 *dad-*

ələ 社的 *maivalif* 家分出去的。) (*pauməli* 社)

## (二) 太古時的情形

### (1) 天空 *kavuluŋgan* 的升高 (又見后頁)

報告人：蔡哀玉 (土名：*aruvu*，女，約七十歲)

本來在古時，天空 *kavuluŋgan* 很低，只有房子這麼高，長得高的人只得躬身而行，甚感不便。後來有兩個女孩，她們是朋友。她們在舂米時，因感到天很低不方便，於是就用杵舂天，而天就逐漸升高了。( *bidaudaur* 社 )

### (2) 兩個太陽

(報告人同上)

古時太陽 *adau* 有兩個，一個太陽下山後，令一個太陽又接著升起。於是氣候炎熱，人們不堪其苦。因陽光太烈，種植也不成，人們只能在屋簷下種一點食物。( *bidaudaur* 社 )

### (3) 蝨子的來源

(報告人同上)

因為兩個太陽接連不斷的在空中，人們無法出外工作，於是去買了一些蝨子 *ku : tsu* 來 (不知從何處買的)，每天在頭髮上翻找蝨子以為消遣。(頭蝨叫 *ku : tsu*，身上的蝨子叫 *tatsu*。)( *bidaudaur* 社 )

### (4) 射日與月亮的誕生

(A) (報告人同上)

因為有兩個太陽，人們不能工作，又不能睡覺，於是有兩兄弟到太陽升起的地方去，射下了一個太陽。被射中的太陽就變成了月亮 *ilias*，因為太陽被箭射傷，故光線暗淡。於是可以說，太陽與月亮是兩兄弟。( *bidaudaur* 社 )

(B) 報告人：曾義信 (土名 *tsubu*，男)

從前天上有二日，一個下山另一個又升起，而使人民沒有休息的機會。有兩個朋友，前往太陽升起的地方，用竹箭頭射日。射中一隻眼而成為月亮，故月亮不甚亮。( *pauməli* 社 )

### (5) 天空的升高與小米飯成災

(報告人同上)

從前天空很矮，作物皆種在屋簷下。當時有一家住著一個青年與他的愛人。他們吃飯時，一個人只須煮半粒小米，一家人只須煮一粒小米。他們商討如何使天升高，

以便在屋外求生，於是在屋外舂米，不小心撞倒了天，天發出巨大恐怖的聲音而升高了。

後來此對青年人煮飯時放了一把小米，小米就從鍋中蔓延，連水一起衝出鍋外泛濫成災。兩人趕快逃去，其中一人逃得較慢而死了，另一個生存者是女人，她可能就是繁衍人類與文明萬物的始祖。此女不知嫁給何人，繁衍後代，遷至各地，而有現在如此多的人。（*pauməli* 社）

(6) 星座（男朋友 *maləali* 與女朋友 *maləlava* 兩星座）

從前有四顆星，是二男二女。二女相隔的距離比二男間的距離近。因為二女只隔著一條綁腿，一個女孩子牽著綁腿布的一端。兩個男孩子卻隔著一支槍，一個抓槍頭，一個擊槍尾。本來他們四個人天天在一起談情說愛，但後來二女討厭二男而跑開了，二男則在後面追趕，於是當女朋友星座升出已經越過一座山時，男朋友星座才剛升起。這就是現在這兩個星座永遠距離一座山的緣故。

(7) 古時的地面

(A) 報導人同上

從前世界各地皆很平坦，土地亦非似今之柔軟可種植，而似軟岩石。只有 *tiakalaus* 與 *palafitian* 二山高起。（*pauməli* 社）

(B) 報導人：宋梅江

洪水之前除了 *tiakalaus* 與卑南山的一座山之外，各地都是平原。（*kalatalan* 社）

(8) 山的來源

(A) 報導人：蔡哀玉

本來古時各地都是平原，人們由很遠就可以看到海。後來洪水泛濫，水退後才有山出現。（*bidaudaur* 社）

(B) 報導人：曾義信

現在為什麼有高山有丘陵，就是洪水留下的痕跡。（*pauməli* 社）

(9) 河流的來源

報導人：蔡哀玉

從前有熊鷹 *alis* 及 *kuav*，二鷹都很喜歡喝水。*alis* 邀請 *kuav* 同來挖地取水，但是 *kuav* 因怕把羽毛弄髒而拒絕挖地。於是 *alis* 自己挖地而挖出河流，於是人們也有水喝了。此後每當 *kuav* 想喝水時，就 *kuav ! kuav !* 叫，但是其他的鳥都在河邊守衛，不讓 *kuav* 喝，因為這是他當初懶惰沒有幫忙挖河的緣故。（*bidaudaur* 社）



### (三) 洪水

在洪水以前的時代，雖有上述之傳說流下，但是人們對當時的情形都不清楚。但是洪水留給人們很深的印象，而且洪水之後族人的活動，都有詳細的傳說可追循（這是土人本身的想法）。人們（土著）認為洪水以後的傳說都是真的，是祖先的口傳歷史，這就是下面記述的傳說。

#### (1) 洪水的來臨

報導人：宋梅江

洪水來時，任何地方都出水，無論家中、灶裡各處都湧出水來，而形成洪水。洪水來臨時，可能是在晚上，大家都看不見路。還好頭目曾殺豬，以剩餘的豬油點火照明，大家才能逃到 *tiakalaus* 去。（*kalatalan* 社）

#### (2) 鑽木取火的發明

(A) 報導人：宋梅江

人們跑到大武山 *tiakalaus* 去，與各種動物在一起，諸如豬、鹿、山羊等，因為都是為了求生，而不相害。

到了 *tiakalaus* 發現沒有火，看到 *palafitian* 有煙（也有逃洪水的人，就命羌 *takats* 前往取火。羌到了 *palafitian*，人們把火綁在羌角上，但因羌的角太重，沉入水中，火就熄滅了。取火不成，人們很煩惱。後來飛來一隻蒼蠅，在一塊腐木中摩擦它的雙爪。人們看到了，就去取了兩片木柴，學它的動作摩擦而升了火。有了火以後，才能開始煮食吃飯。（*kalatalan* 社）

(B) 報導人：蔡哀玉

從前 *tiakalaus* 地方無火，而 *palafitian* 有火。大約在洪水泛濫時，人們逃到 *tiakalaus* 去。他們雖很需要火，但是缺乏火。而 *palafitian* 的人就想送火去給他們，後來就派羌去送火。當時羌仍有似鹿的大角，可以在角上掛火，但是羌不會游泳，幾次到達 *tiakalaus* 以前火就熄滅了。後來蒼蠅 *lalujət*（綠豆蠅）來到 *tiakalaus*，蒼蠅有搓爪子的習慣。有一個看到覺得奇怪，他就用刀削一尖木棒，在另一棒上搓摩，學蒼蠅的動作而發出火來。有火以後才能煮飯，此後知道以火煮物，而開始出外工作，出產食物，拿回煮著吃。（*bidaudaur* 社）

(C) 報導人：曾義信

古時只有 *tiakalaus* 與 *palafitian* 二山高起。後來發生洪水，人獸皆逃往二山避水共存。當時二山皆有火，但是 *palafitian* 的火熄了，於是派羌渡水到對山去取火。

羌的身體雖小角卻很大，角上綁了火很艱苦，於是羌垂下了頭，火就浸水而熄，數次取火不成。後來 *palaitian* 的人就發明用腐木取火。（*pauməli* 社）

(3) 洪水退後人獸分居

(A) 報導人：蔡哀玉

有了火以後人與動物都分開了。人下去做工，蛇則回山野。蛇說：“我的目地只管咬人。”野豬也說：“我將來只管咬人。”山羊則說道：“我只管找危崖的地方去。”於是人與動物各自分開而各做各的事。（*bidaudaur* 社）

(B) 報導人：曾義信

後來洪水退了，人們從 *tiakaluas* 觀察之後，就各自分散。各種野獸亦各自分散。它們有的說：“我的功用是要咬人。”有的說：“我的功用是要傷害人。”定好之後，就各自分散而下山。（*pauməli* 社）

(C) 報導人：宋梅江

洪水退下之後，人與各種動物商量，覺得應該分散。他們商量說，因洪水過了，大家應該各自到自己喜歡的地方去。大家互相告別時，蛇要求說：“請給我一根針吧，以免有人欺負我時可以抵禦。”蛇的利牙就由此而來。鹿對羌說：“讓我們來換角吧，你看我身體這麼大，角不夠用。”於是鹿與羌交換了角，鹿才有今日大枝角。野豬向人要求說：“請給我一把刀吧，以便防禦。”現在的豬牙上端有一段平滑的部份，這就是豬的刀。山羊說：“請給我手鋤 *vuka* 吧！”這就是現在山羊的彎角。山羊常在險峻的山地出現，在岩石上行走，即因他有似 *vuka* 的角，可以掘石而行之故。（*kalatalan* 社）

(4) 人類的遷移與各部落的建立經過

(A) 報導人：曾義信

後來洪水退了，兩山之人就在山頂視察山下地形，選擇以後居地。他們下山之前，用竹筒裝了蚯蚓，帶到他們定居之地，放出蚯蚓，蚯蚓大便而生出土壤，這就是現在可耕土壤的來源。（*pauməli* 社）

報導人注釋：我們排灣人祭祀皆奉 *tiakalaus*，故我們可能是從其地方下來的。而其他各族人（指台灣其他土著）則可能是出自 *palaitian* 的。

(B) 報導人：宋梅江

人與野獸分手之後，人站在大武山頭觀查四方。當時有頭目家人，長子名 *lia-lu'ailu'ai*，有名 *lagus* 與妹 *piti*。他們觀查地形時，發現介達 *kalatalan* 那塊地方很好，於是 *lia-lu'ailu'ai* 就率領大家到介達地方去了。但在半路上遇到一條龍（巨蛇）

*valaluvala*，因為 *lialu'ailu'ai* 很怕，就退回大武山，告訴了 *palaktsui*<sup>(5)</sup> 家人。*palaktsui* 家人前去把龍砍成兩段，大家才能通過。本 *lialu'ailu'ai* 這個人與 *palaktsui* 家非親非友，但自此以後 *giren* 家（即兄弟與妹三人的後代）就與 *palaktsui* 家世世相好。*lialu'ailu'ai* 與妹妹 *piti* 通過殺龍之地後，*lialu'ailu'ai* 就在介達建部落，跟他同到介達的有 *lialələ* 與 *palaktsui* 兩家人。他們繼續往東行佔土地，妹 *piti* 到了 *təinpalan* 的地方，她說她沒有力氣再遠行了，於是就止於其地，並叫大家稱呼其地為 *təinpalan*。弟 *lapus* 繼續向南遠行到 *djumələ*（今賓茂村舊址）去建立部落。

三人各自建村之後，就開始巡查土地範圍。*lialu'ailu'ai* 的地界東到知本溪的小溪叫 *tuavau*（今太麻里鄉華源村之北），南到 *atsəliŋ* 地方（今大武鄉境內），北面到知本溪上游以北之地，西界則不明。因為當初人們自大武山分散時，大部份的人是屬介達與 *patai*（今屏東縣瑪家鄉筏灣村 *patain* 社）的人。他們分手時在山頂種了 *tiaas* 樹為界，故人們只要遇到 *tiaas* 樹了，就知道是 *patai* 社的範圍。（因此兩地的人可能是以大武山頂為界，以東的地方都是我們的。）既然 *lialu'ailu'ai* 是長男，他的土地範圍內同屬於其弟與妹，故不必再劃分三人的地界了。

#### (4) *pauməli* 社頭目 *geruman* 家的歷史

洪水退後，有 *lialu'ailu'ai* 與 *lapus* 二人從 *tiakalaus* 下來，經過 *liatsk* 以後到達 *putəvusan* 河（這是太麻里溪上游，為舊介達社漁區）。他們看見許多介達 *kala-talan* 社的人在捕魚 *vəŋliŋ*（淘乾河水的捉魚法），有人就問他們二人說：“你們想到哪裡去？”，二人回答說：“我們在流浪，因為找不到好地方。”介達人告訴他們在往下走也沒用了，因為下面（即東方）都已建立村落了。二人就折回，由 *panulə* 地方向山上走（即西方，朝大武山方向），走完許多山就到達了 *kutaŋas*（靠近 *tialilik*），因其地山勢很高，向四面眺望看到炊煙，於是知道已有人居住了，他們二人只好又退回，沿河流行，經過 *CuCaʔas* 到了 *vavikalə* 地方，又見到有人居住。人們問他這怎麼走到這裡來了，告訴他們到 *djumələ* 去好了（其地因“堆山”而名）。於是二人到達 *djumələ* 定居。

後來 *lapus* 因不滿哥哥的生活習慣而遷往 *kininalan* 地方建村，而今日的 *pauməli* 社（包盛社，現納入比魯村）即由此分出，頭目 *geruman* 家亦由此而來。

離開 *kininalan* 的原因是當地野豬為害，破壞農作物甚劇，因此遷往 *pauməli*。

#### (5) 祭祀與節日的開始

(5) 排除障礙而通過叫 *ləlaktsui*。

報導人：宋梅江

土地分清之後，開始開墾耕種，但是收穫不豐。於是他們知道必須發明對小米、諸芋等的各種祭祀之法，以求神襄助，而從那時起就有了祭祀。此後又開始分配各頭目家祭祀的任務：*palaktsui* 家專司播種與收穫小米（粟）之祭，*giren* 家專司對諸神與惡崇之祭，即祈全村的平安，出獵不受傷，人們不受各種惡崇。

雖然從前人與野獸互不侵犯，但是當時開始打獵了，並用陷阱補獸。從此以後，*kalatalan*（介達）、*tɕinpalan*、*djomələ* 三地若某處種植豐收，或打獵豐獲，則互相邀請親戚來享用。三地在地形上看來約成一直線，*tɕinpalan* 居中，故居北的 *kalatalan* 的長兄若要到弟弟 *djomələ* 村落去，半路必在這個 *piti* 的部落休息。故 *tɕinpalan* 又稱為 *pautai*，意為“休息之地”。三地的親戚常在一起享樂，各地每有節日就互邀在一起過，並開始有各種娛樂。

#### (6) *djomələ* 部落的移民歷史<sup>(6)</sup>

排灣族人移民東部最早者即 *djomələ* 與 *kalatalan* 這兩個部落的人。當時 *laɟus*（男頭目）由今霧台（屏東縣）之地率領數百民衆，越大武山而來。沿太麻里溪前行到達知本（今卑南鄉），然後又折行南下。他們直達 *atsliɟ*（今加津林）地方，遠望 *pəŋlui*（今大武）已有火光，而知其地已有人居住。於是沿 *katsliɟ* 上溯（西行）到達 *tɕuakau* 意為有竹的地方，因為 *laɟus* 把手杖插在其地就長出竹子而得名。又經過舊近黃村之地，到達了 *djomələ*（今賓茂村）。*laəus* 帶了一條很好的狗，看到有楓樹 *aliglut* 的地方，狗拼命挖地不想離開，人們拉它走它也不走。故証明該地為適合人類居住的理想地方。以上是他們東來探險的經過，然後他們仍回西部去了。

*laɟus* 有一姊名叫 *saluai* 想要移民到東部來。她與弟弟 *laɟus* 偕行至東部後，*laɟus* 騙姊姊說：“*kalatalan* 是個美好的地方（其實當地險峻，耕地也不甚好），南部很不好（其實南部很好）。你是女人，不宜多行走，你就留在這裡（*kalatalan*）吧，由我們到南部去。”

於是 *saluai* 留在 *kalatalan* 定居，而弟弟 *laɟus* 南行到達 *djomələ*（正確發音為 *dciumuli*）意為美好肥沃之地。*laɟus* 定居不久，看到 *tɕiuCas*（舊近黃）有火跡而知有人移居該地，於是 *laɟus* 率人前去追究。發現有個叫 *Canau* 者在那裡當了頭目，當 *laɟus* 到達時，*Canau* 正在院子前休息，他翹著腳坐，作驕傲得意狀。*laɟus* 向他質問說：“你為什麼來佔領我所探險之地呢”。*Canau* 並不做答，他很得意的

(6) *Canau*（賴金承）先生報告。

叫 *lajus* 爲他取火點煙，而他真的照做了，然後回家。這等於是 *djomələ* 頭目 (*lajus*) 受了侮辱。

#### (四) 介達村與頭目家 *giren* 的歷史

##### (1) 祭祀不當而致村落毀滅

報告人：宋梅江

(續前) 有一天在介達村發生了暴雷，於是舉村搬到山下面不遠的地方去定居。人們仍依古時傳下的方法祭祀。又很久之後，下面的村落又發生了暴雷而仍遷回以前的上面去建村。此後各種舊習與祭祀方法仍照舊。

有一次在小米收穫祭 *masalut* 之後的 *pavusoaj* 儀式舉行時，男人照例都上山去打獵。他們須帶乾糧即小米做的糕 *lamui*。頭一天女人做粟糕放在火中烤熟。次日全村的男人們都帶著糕去打獵了，女人則在家舂米以便做佳食待男人回來享用。

*giren* 家的頭目 *djuma* (女性) 有小女兒名 *muamuai*。正當年輕的女孩們都在舂米時，*muamuai* 肚子餓了，吵著要吃東西。她母親 *djuma* 想到昨晚如何做粟糕，就依樣把揉好的小米糰 *lamui* 投入灶火中，然後取竹筒 *tiako* 去挑水。到達村外泉水時，發現天色突然大暗，並打雷下大雨。她覺得奇怪，就急忙取水後返回家。半路竹筒碰到石頭而使水倒了，她也不管就直接回家。到家才發現小女兒及舂米的年輕人都已死了。原來她觸犯了禁忌<sup>(7)</sup>，遭神怒而毀滅了村莊。她很傷心。她自己想了一會兒，就到高地去做了一個鞦韆。她蕩鞦韆時，繩子斷了，人就飛出去。飛到知本附近的 *kinivauvan* 溪去了。她取水所傾倒的水筒，仍在其地。到了現在，每值夏季水漲時，總是從那塊地方不斷地有水湧出。*djuma* 飛到那裡，就與當地的神結婚了。生子名 *pulalujan*，此人不知何時又如何的回到了介達村。*pulalujan* 就變成了竹子的一種叫 *kavaijan* 者，故此後知道 *kavaijan* 竹亦爲 *giren* 家的祖先之一。若此竹生出一根竹筒時，則 *giren* 家人丁興旺、部落平安、豐收。若竹子發出數根筍時，則家必死人，作物亦歉收。

##### (2) 犬祭的來源

報導人同上

(續前) 後來去打獵的男人們回來時，從高處探望，看到村中的房子都已被雷打塌，村中也沒人走動。他們帶著狗前行，狗不肯再走，而在第一次建村的上面村址停

(7) 因爲用火烤做小米糕是祭祀進行中的一個儀式，在平時是不可以把小米放在火上烤的。近日做此儀式時，粟糕已不用烤，是柔成圓糰而後煮食，與我們的湯糰相似。

下不動了（即最初 *lialu'ailu'ai* 建村之地）。老人們知道村人已死，就遵照狗的意思停下建村。這隻狗一直在那裡不動而死，數天後生出柚子樹 *kamulaf*，長出的柚子一半是柚子，另一半是狗毛。狗是新地的發現者，故人們爲了感謝狗率領他們到達新地生活，以後在祭祀時就另外祭柚子。以後做任何祭祀時必拋祭一份給柚子，也就是祭狗之意。

### (3) 魔眼與靈石的出現

報導人同上

（續前）人們又依傳統生活如舊。後來出現了怪物即魔眼 *pali*，他是 *giren* 家的頭目 *ulagus*，身有異能，看人就能致人於死。他到 *liauliau*（地名）去尋找新地，其地雖然土地肥沃，但爲神所居之地 *putsmasan*，人們是禁忌進入其地的。*ulagus* 很氣憤該地被神所據，就大叫說：“你們這些神快走開吧！好讓我開新地。”（因爲他是魔眼，故神也怕他。）說完之後就坐在一快石上打瞌睡，而夢到神來對他說：“你爲什麼生氣呢？你要把我們趕到哪裡去？你應該讓我們（神）留居於此，或可有助於你，帶給你丰收好運，保護你不受別人欺負。”同時又說：“我們一定要送一個很好的不尋常的東西給你，請你回去叫青年們到村外的分叉路口看看就知道了。”他睡醒後，就立刻回家去。

當晚一宿，次日早晨就命令青年們出村查看，果然看到一個怪卵石 *lanaf*<sup>(8)</sup>，他們就把此石搬回家。以後若有外敵入侵，則立刻發生暴風雨，長大水，使敵人行動不便而無法侵入。*lanaf* 可以卜占氣候及轉告村中大消息。平時將他放置在頭目的寢床下面，但若遇天氣將起大變化，或村中有大事如有人獵到野豬等，那麼他就會無聲的跑出到 *kafintan*<sup>(9)</sup> 來。他也能預告頭目之去世。若他的臉（筆者看不出來）原來是向東南的，而轉向了西北<sup>(10)</sup>，則 *giren* 家將有人去世。

（其後頭目家又出現了幾次魔眼人，這些傳統爲了分類的方便，列入“魔眼”一項。）

過去不知何時，*lanaf* 顯了一次大威力。某次有 *piuma* 族人來到介達 *smilap*（統治者的劫掠）<sup>(11)</sup>，就是說凡是介達村中的東西，只要他們喜歡，就可隨意取走，好

(8) 該卵石存在金峰鄉李峰雄家，其妻 *patakau* 爲 *giren* 家末代宗子。筆者親見該鴨蛋形卵石，長約 12 cm，直徑約 8 cm，表面光滑。據云，日本時代末期有一警察名永森者，聽到卵石之怪異，就去查看，並用一根木棍挑動它打它，結果當場吐血而亡。本村至今尚有目擊此是的人。

(9) 屋中央。

(10) 東南代表光明，西北則是黑暗、死亡的象徵。

(11) 古時力量強大的部落，可以到勢力範圍內的小部落去強行收稅。

像抽稅一般。當時民心惶惶，很不高興，就搬出 *lanaf*，向他告祭說有人要入侵，請求他幫忙。於是 *lanaf* 就使天氣大變，起了大風暴，而使 *piuma* 人死了很多人，乃不得逞。

#### (4) *tiamautuŋ* 的故事

報導人同上

在 (*giren* 家) 的 *vuvuvuvu* (祖先) 時代，有個頭目叫 *tiamautuŋ*，他曾到西部 (大武山之西) 的 *padjolə* 村去找姑娘。剛好那時從 (屏東縣的) *patain* 也來了一個名叫 *tiamautuŋ* 的頭目。兩人同時在女孩家相遇而起衝突。兩人互相敵視 (可能是祖先為敵人) 互相責罵對方。兩人進進出出的不斷譏諷。次日晨介達來的 *tiamautuŋ* 就在女孩屋外磨刀。他因很氣憤，就舉起右手的刀，把左手的磨刀石，一刀砍為兩段。*patain* 社來的頭目大驚失色，就慌忙逃走。他情急一跳居然躍過了房子。可見介達 *tiamautuŋ* 之厲害。

#### (5) 女頭目與平民結婚導致 *giren* 家的分裂

報導人同上

*giren* 家傳到 *tjuko* 當頭目時<sup>(12)</sup>，因為她愛上平民男子 *tjulān* 並和他發生關係 *malatsai*，而常到山上去同宿。*tjuko* 的大弟弟 *tiamautuŋ* 大怒，面子上很是過不去，就趕她姊姊出去。她只好偕夫離家跑到 *Cualavuts* 山上 (知本溪發源地) 去過活了。

於是 *tiamautuŋ* 以頭目自居，他告訴村民，以後不必再尊其姊為頭目，要聽他的命令行事。因為他已結過婚，是分家分出來的。於是他把一切頭目權接過來，要人民到他家來納稅，並命令人民為他工作。

*tjuko* 在山上與 *tjulān* 生個兒子叫 *vasakalan*。因為介達的人去打獵時常去探望，或送糧食東西去，故兒子漸長大後，親戚們都知道了，就回去告訴 *tiamautuŋ*。那時 *tiamautuŋ* 的心也已軟了，就叫人去請其姊與丈夫偕子回家，他們走到半路，平民丈夫 *tjulān* 自怕回去可能仍不能見諒 *tiamautuŋ* 而可能被殺，於是就厭世自殺。他在半路的小茅屋裡找到一根長槍，把槍綁在屋簷邊，自己從屋頂滾下被槍刺死。

(12) 她共有兩個弟弟和一個妹妹，見下表：

*	<i>tjuko</i>	—	*	<i>tɕiulan</i> (平民)
*	<i>tiamautuŋ</i>			
*	<i>ofilətaf</i>	—	嫁到 <i>tɕinpalan</i> 去了	
*	<i>kulialia</i>			

母子回到家裡，當時 *vasakalan* 已經十歲了。有一天他的“舅舅” *tiamautuŋ* 命令全村青年到山上去收檳榔，回來經過 *giren* 家時，*vasakalan* 就問青年是誰叫他們去收的（因為這些檳榔是頭目的財產）。青年回答說：“你的 *kama* 叫我們去收了送給他。” *vasakalan* 大怒，因為他名為頭目的正統繼承人卻未享受頭目之實，頭目的利益都被其舅侵佔了。於是他就把屬於 *giren* 家的檳榔樹全部砍斷。從此以後 *tiamautuŋ* 乃交出頭目權，由其姊 *tjuko* 收回。人民皆向她納稅，弟弟 *tiamautuŋ* 也不再干涉。

後來 *tjuko* 因為平民丈夫已死，她又娶了一個丈夫 *tsutui*，他是從 *kulaluts* 社的 *kalappian* 家來的，他也是真正的大頭目。*kulaluts* 是在西部 *patain* 社下面的部落，其地的頭目也是像介達一樣偉大的頭目。（今屏東泰武鄉泰武村 *kuwarusu*）。

在結婚之前談婚事時，*tsutui* 要求提高殺豬“稅” *vatis*。過去平民獵得野獸必須把右前肢、右後腿及內臟送給頭目。而殺家豬須送頸肉給頭目，*tsutui* 覺得自己是和 *giren* 一樣偉大的頭目，嫁來這裡未免委曲，就要求說，除非以後平民得獸要增繳獸頭與灌了肉的香腸，而殺豬要增繳後腿與香腸，他才肯嫁給 *tjuko*。除此之外還加了很多要求。介達的人們很想要他和 *tjuko* 結婚，並且又知 *tjuko* 曾有過羞恥的事，於是都答應了。兩人結婚以後，遷到 *mafili* 去建新居，不久二人又率一部份人民遷到太麻里去，仍舊做頭目云。（報導人說遷居的原因不明，可能是他們喜歡<sup>(13)</sup>。）

*tjuko* 遷走之後，其子 *vasakalan* 繼續接掌 *giren* 家，做介達的頭目。

#### (6) *malivələ* 部落的來源

報導人同上

（續前）在上面的事情發生後又過了若干年，從 *laləklək* 地方來了兩個女朋友，她們感情甚佳，一個叫 *saləvət*，一個叫 *moakai*，兩人是來介達 *kipaluk*<sup>(14)</sup> 的。*moakai* 愛上了 *vasakalan*（見第(5)則傳說）而成婚，住在 *giren* 家。村民看到她的好朋友 *saləvət* 還沒找到對象，就很同情她。於是村民幫她成婚，*giren* 家與人民並為她尋得新地建立部落，即後來的 *malivələ* 部落的開始。

#### (7) *giren* 家的分家

報導人同上

(13) 筆者推測，他們遷居的原因應該是因為頭目已由 *tjuko* 的兒子 *vasakalan* 繼承，*tsutui* 若要獲統治權只有另尋新地率一部份人民去建新部落。

(14) 通常女孩應在家等男人來追求，而也有少數女孩到男孩家去追求，就叫 *kipaluk*。



後來到了 *tiamautuŋ* 的孫子 *kəlaŋ*<sup>(15)</sup> 時，他到 *malivələ* 去，與 *salivət* 的女兒 *pauləs* 結婚，因為他的祖父 *tiamautuŋ* 曾潛越為頭目，故他也號稱是 *giren* 家的正宗，而把 *giren* 的家名帶到 *malivələ* 去，自建其家號為 *giren*，因而此後 *giren* 有兩家。*kəlaŋ* 雖自號 *giren* 家，但是他每年收穫小米，仍送回介達去納貢。大節日也攜酒去向介達的 *giren* 家頭目敬酒。每年並選一天去做工。

*kəlaŋ* 住了一段時候，有次攜妻回介達去玩。他妻子 *pauləs* 發現 *giren* 本家原來如此漂亮，就諷刺其夫而唱曰：“這麼漂亮的房子，連蒼蠅進來都會滑倒，（你）爲了要得到頭目的權利而不惜放棄漂亮的房子，竟嫁到我那簡陋的小屋去。”

#### (8) 荷蘭人的來臨與煙的傳入

後來不知道什麼時候，來了很多人 *amelika*（美國人）<sup>(16)</sup>。人們看見 *amelika* 來了，都很害怕，逃到山上躲藏。只有一個村民叫 *tiakalivan* 者，躲在家屋中祭神。他求神讓 *amelika* 很饑渴，則可請他們吃，而使他們並不殺害族人。後來 *amelika* 在他家門前走來走去，比劃著要水喝，像啞吧一般的比劃著。*tiakalivan* 想他們大概是渴了，就潑一點水出去試試。水潑到地上，*amelika* 都爭先恐後的扒在地上喝。於是 *tiakalivan* 就開門接納他們，給他們水喝。因此村民就與 *amelika* 和好了。然後 *amelika* 就抽煙斗，他們帶來的煙斗有白那麼大，他們說從四週插入了許多桿子，大家圍在一起吸。我們排灣族就向他們學吸煙，自此後我們才有了煙草，學會吸煙。

*amelika* 吃飽喝足之後，就叫 *tiakalivan* 送他們回去。他帶了一根竹手杖與 *amelika* 同行，一直跟他們走到一塊地方。停下來休息時，他把手杖插在地上，就長成大竹子。後來當地就叫做 *tua'an*，乃今日之大竹（在大武鄉境）。

#### (9) 尾言

*amelika* 曾統治過我們。不過這批人是來玩的。後來不知多久，就有 *pailaŋ*（漢人）來統治我們。又過了不知多久而有了日本人來統治。最近日本人走了以後，才換了 *pailaŋ*（漢人）來統治我們。

### (五) 有關異人的傳說

#### (1) 魔眼人 *pali*

(15) *tiamautuŋ* 有二孫，長孫即 *kəlaŋ*，次爲孫女 *sələp*。本來 *kəlaŋ* 爲長宗，應留在家，但他爲了要自稱爲 *malivələ* 的頭目而嫁到該地去。

(16) 土著稱呼白種人爲 *amelika*，認爲他們都是美國人。由傳說的時間判斷，這些人應該是荷蘭人。因爲土著傳說曾被他們統治過。

## (A) 魔眼人的性質

報導人：曾義信與其妻 *tsankim*

老人們說，過去有一種天生秉賦異能的人，叫 *pali*。他的最大特徵是雙眼發紅，看到任何生物，就可致之於死。*pali* 在小時候雖然殺人的力量不明顯，但是在許多方面與眾不同。例如這種人在嬰兒時脾氣就很壞，每哭不停，愈長大行為愈惡劣。從小就很勇敢、驕傲、且愛欺負其他小孩。做父母的若發現這些徵兆，就必須趕快試試他，看是否為 *pali*。試驗的方法是抓蒼蠅、昆蟲等物讓他看。若是一看虫就死了，經幾次試驗即可斷定。發現了 *pali* 則趕快尋補救之法。實際上 *pali* 可分為兩類：一類是用手指人即可殺死人，對這種補救的辦法是用四、五層布把手包起來，則可避免不小心指到人而致死。另一類則是魔眼，這種 *pali* 的眼睛紅得像紅布那麼紅，並且通常都有雙瞳子。故對這種 *pali* 只有讓他與人們隔離。人們發現 *pali* 就把他送到部落外面很遠的地方，尋找低窪之處，為他建屋，四週並築有屏障物，以免他看見別人而傷人。人們每天送飯給他吃。當走近到一定距離時，就依暗號呼叫他，他就用東西遮目，或做瞌睡狀，以便人們送食物來。

*pali* 的壽命很短，全身溫度很高。每遇與外人打仗時，就叫他出陣。只要被他看見的敵人，都全死光了。到了很晚近的時候，還曾有 *pali* 出現過。（日本時代以前）過去介達曾有 *pali*，但是後來被人暗殺的。有群人矯裝去送飯給他，待他用布包起眼睛時，就衝出去把他襲殺。他們砍下他的頭，攜帶到遠處，想打開看看。而凡是站在頭前面的都死了，只有頭後面一個人倖活。他後來逃回他們村去，告訴人家此事的經過。（*pauməli* 社）

(B) *giren* 家出現的魔眼人

報告人：宋梅江

*giren* 家最早出現的 *pali* 即 *lagus*，其後又有一個頭目叫 *kuliəkiə*。他從小就常常愛哭，亂吵亂鬧。他小時候吵鬧踢打，踏在石上居然留下了腳印，至今介達社舊址的山上仍然可看到他留下的腳印。（報告人曾看過。）*kuliəliə* 小時候常玩竹製弓箭玩具，他從很遠的地方瞄射越過兩條河的石頭，竹矢居然沒入石中，（可能因為他是 *pali* 的緣故）。後來他的行為皆異於常人。他去打獵到達 *vavikalə* 遺址（接近 *maf-ili*），看到舊頭目家的石表 *saulai* 很漂亮，就自言自語的說：“這個 *saulai* 多好呢？”然後就坐下休息。他打瞌睡了，夢到神來說：“你假使喜歡，我就叫青年送去給你吧。”次日，石表果然已經突然來到部落下面的分叉路口了（即五年祭迎惡神處），並有許多小麻雀息在石片上。村人把石表抬回來，置 *giren* 家前，成為 *pali*

(禁忌)的石表。以後不准人擊 *liumai* 或煙斗靠近它，否則 *giren* 家人就患感冒。

由上述可見 *lapus* 與 *kuliəliə* 皆為 *pali*。他們打獵都不必帶武器。尤其 *kuliəliə* 的 *pali* 力量是在手上，他生下來，手心就長著人臉花紋，動物被他一指就死。這種 *pali* 比較好預防，只須用布包手就不會害人了。

因為 *pali* 有血統上的遺傳性，故從前人不斷祭祀，求神不讓 *pali* 出現。但是沒想到後來 *giren* 家又出現一個 *pali*，就是報告人之叔 *laiin*<sup>(17)</sup> (報導人之父親之弟)。因為 *laiin* 右眼有雙瞳子，這是 *pali* 的表徵，老人們恐怕他變成 *pali* 就不斷的殺豬祭祖靈，求祖靈勿讓他變成 *pali* 而害人。後來他雖未變 *pali*，但仍舊身懷異能，打獵一天可獲得三、四隻野豬，但是肉味不佳云。

爲了怕 *pali* 傷害人們，就想出隔離的辦法，把 *pali* 送到深山中去。每天到送飯時，遠遠的拉動一條繩，於是 *pali* 就用布遮蓋雙眼，待送飯的人走了以後再打開遮布。有一次大南社來了十個卑南人，窺見送飯給 *pali* 的情形。他們後來就按照記號拉繩，使 *pali* 措手不及暗殺之。然後他們想看看 *pali* 的面目，一拉開布，前面的九個人全死光了，只剩下背後的一個人未死。他回去告訴村人，才傳出了這件事。( *kala-talan* 社 )

## (2) 大陰人 *kudakuda a kulits*

報告人：曾義信

從前有一個青年男子叫 *apula*，他的生殖器特別大。他隨便坐在那裡，陰莖都會到處亂跑，有次伸展到有女人織布的地方，就想與女人交合，被織布女以刀狀打棒擊打才退。因為他的陰莖可以隨便伸長到任何地方去，故當他收回時，許多草刺都沾滿陰莖，必須全村的人出動，去幫他拿掉草刺。

現在的許多雜草，如野草 *tiavuvuk*、刺竹等，都是在當時從他的陰莖上拔下而繁殖的。螞蟻、蜜蜂也是當時從他的陰莖上撿下來而繁衍至今。

## (六) 小人的傳說

### (1) 小人居地 *djaupunun* 的來源

報告人：李民雄 *pia* ( 56 歲 )

古時洪水泛濫，只有 *tiakalaus* 與 *djaupunun* 兩地地勢高而無水。但是 *djaupunun* 地方沒有火，而 *tiakalaus* 地方有火。就請 *tiakalaus* 地方的人派一隻狗背綁著

(17) *laiin* 以生一女，女又生孫，現在台東上中學。*laiin* 的女婿現在蘭嶼當村幹事。

*vatoija* 木的火把，把火送到 *djaupunun* 地方去了。本來 *djaupunun* 的地勢比 *tiakalaus* 還更高，而 *tiakalaus* 說：“既然我已經救了你，你該降低了把？”於是 *djaupunun* 乃低沈而成今日這麼低。

*djaupunun* 是小人 *ɲədələ* 的祖居地，離老賓茂 *djomələ* 約一天的步行距離，而離近黃社須四、五小時路程。

#### (2) 小人會見記

傳說賓茂社 *djomələ* 人 *pulalujan* 曾到 *ɲədələ* (小黑人) 的居地 *djaupunun* 去，看到許多小人以為是小孩，乃問他們的父母何住。其實他們就是大人，這些小人唱到“不要以為我們是小孩，其實我們就是父母呀！”

小人的園地即在 *djaupunun* 四週圍。他們的石頭、木器都雕刻甚佳，比常人(排灣族)所刻尤為精美。

從前排灣人與小人和平相處，且有來往，互相訪問。但可能無通婚者。( *djomələ* )

### (七) 有關動物的傳說

#### (1) 熊與豹

報告人：曾義信

從前熊與豹是好朋友。(此事發生在洪水之前或洪水之後不清楚。)有一天二人商量要化粧皮膚，先由熊替豹畫，給他畫得很漂亮(即現在的豹皮的花色)。然後豹替熊畫，他先替熊在頸部畫了白色(這就是熊頸前的一塊白印)，就對熊說：“你看，我給你畫得多漂亮”。熊說：“很好！請繼續為我畫好。”但是豹又不甘心熊比自己漂亮，就用黑色的為熊塗遍全身。熊大怒而去追豹，但是他的體積大，行動較緩慢，卻又窮追不捨。最後豹就求熊說：“既然我們是好朋友，請勿再追我，我就獵野獸給你吃。”

因此以後人們去打獵，常發現山羊、鹿等的屍體，這就是豹替熊殺的。他殺完後還做怪叫，通知熊來吃。

#### (2) 龍

報告人：曾義信

傳說 *palafitian* 週圍某地也有洪水的遺跡，水中曾居兩條龍。公龍叫 *valaluvial*，母龍叫 *diudiuk*。後來其地水枯而遷居，順太麻里溪上游在 *toritorik* 部落附近的 *tə'aruru* 溪而下。*toritorik* 部落有一老人，上山時聽到河中有大風聲，抬頭一看有

兩條龍順流而來。公龍頭上有美麗的角，公龍先行，不久又跑來母龍，後來二龍順流而下，跑到海裡去了。

## 二、故事部份 *milinmilingan*

### (1) 人變鳥

報告人：曾義信

大鳥 *tjukului* 與小鳥 *ḡaḡai* 本來是人變的，他們原是兩兄弟。因為他們的父母很不喜歡這兩個兒子，每天放在家而夫婦上山，回來後也不給他們飽食。

有一天兄弟倆不耐饑餓，亦尾隨父母上山。這時父母已經煮好“飯”，正預備吃。遠遠見兒子來了，就趕快把煮好的藜芋帶到瞭望台上去。他們自己在上面吃，而令二子在台下等待，並且把吃下的藜芋皮與碎屑丟下來。哥哥撿到後，把較好的屑給弟弟吃，自己吃真正的皮。他並告訴媽媽說：“我自己吃皮，較好的分給弟弟吃了。”媽媽狠心也不理會。後來父母下來又騙二子，叫二子等著他們要拿食物來，但是他們夫婦卻偷偷溜回家去了。

兄弟倆久候父母不來。哥哥就與弟弟商量說，我們既然如此受父母虐待，不如變做奇怪的東西吧！於是哥哥就取來一條布毯，撕分為兩半變成兩人的翅膀，用背帶（背小孩用的）分兩半做尾，兩人就變成 *tjukului* 鳥與 *ḡaḡai* 鳥。哥哥並教弟弟學 *ḡaḡai* 鳥叫，弟弟學像了，就與弟弟商量分手，他們決定弟弟往接近村落的低矮叢林飛去，而哥哥則飛往深山中，他們約定以後在 *pinagaḡaḡətsəḡḡətsan* 地方見面。哥哥又說：“見面時我們頭髮上會各生出一根白毛。”

（*pauməli*）報告人說：“這個故事是古時有對兄弟受父母虐待而編出來的。但是日本時代曾有人捉到 *ḡaḡai* 鳥殺食之，晚上被托夢而知道他是人變的。那麼可能這是過去真正有過的事。”

### (2) 猴子 *lailə* 與穿山甲 *am*

報告人：曾義信

從前猴子與穿山甲是好朋友，兩人到山上去採 *ailə*（一種樹藜）。因為肚子餓了，就開始燒 *ailə*，用 *tənmapi* 的方法燒（先在地上挖個坑，架柴火燒，待柴紅似炭後，再覆上藜芋，大的在下面，小的在上面，坑上覆蓋葉子）。放置好之後，兩人就去河裡游泳。猴子不會游泳，下水就要沈下去，只好掙扎上岸，在岸邊等著。但是穿山甲善水，可在水中伏很久不出來。於是他就在水裡游。猴子久等他都不上來。原來他從地下挖洞穿到燒 *ailə* 的坑下去了，撿大的先吃了，飽食之後才游回來。猴子等了

很久，就問他到哪兒去了。穿山甲說：“我看到一條大魚，像刀鞘 *malutsəliap* 那麼大而長（這是通常對魚的比較法），我去追了很久。”後來二人就回到 *tənmapi* 的地方去吃飯，但是打開葉子卻發現只剩下小的了。穿山甲說這是因為 *tənmapi* 的燒法把大的都燒成小的了。但是猴子不甘心，就邀穿山甲去大便，凡是大便多的就表示偷吃過。兩人大便時，猴子因為空腹，只瀉了一點而劈歷有聲。而穿山甲卻像打雷一般，窩出一個很大的大便。猴子大怒，就和穿山甲打了起來。打了好久不分勝負，二人卻沾了滿身糞便。二人言好，就相邀去河裡洗澡。

洗過澡後閒著沒事，就想互相燒著玩，看誰能燒到誰。由猴子先放火而穿山甲去林中躲。穿山甲打洞躲入土中。猴子問說：“好了嗎？”穿山甲答：“好了。”於是猴子開始放火。等樹燒光後，猴子以為穿山甲一定死了，就叫喚他，卻聽到他的回答。猴子很奇怪，問穿山甲躲在哪裡才能不死。穿山甲騙他說躲在大樹上就不怕火燒。然後輪到穿山甲放火，由猴子去躲。猴子聽了穿山甲的話信以為真，就爬到大樹上去躲，於是被火燒死了。

火過後，穿山甲去找猴子，看他是否還活著。發現他已經死了，嘴巴張開，牙齒都爆出來了（捉到的猴子被火燒後都會張嘴）。穿山甲叫他不醒，就把自己的睪丸割下一個，塞進猴子嘴裡，猴子笑了就活過來。穿山甲看他活了，就罵他不知羞，怎麼吃別人的睪丸。猴子反倒覺得不好意思。（*pauməli* 社）

### (3) 糞變人

從前有兩個女朋友，一個叫 *moakaikai*，另一個叫 *kaCaCuCaCu*。某天兩人在一個地方走，忽然在路上看到一個很可愛的糞便。他們覺得奇怪，為什麼糞便也這麼漂亮可愛呢？但是她們未多加理會就走回家了。後來忽然起了暴風雨，糞便就變成一個美男子叫 *kulililili*，進到兩女孩的家去。兩女孩覺得奇怪，就問他說：“親愛的哥哥，你從哪裡來的呢？”美男子說：“我剛剛就在路上。”兩個女孩奇怪為什麼剛才沒看見。

此時風雨未停，女孩就要求此男幫忙修房子，以防風雨侵入。*kulililili* 說：“我平常不喜歡把身體弄濕，我又怕風雨。”二女再三要求，他只好答應了。於是他取了雨衣（草葉編的），籐條（綁紮用）爬上房去。他起先很努力地工作，後來二女聽不到動靜，又不見他下來，就感到奇怪而出去查看，她們只看到雨衣還在，打開雨衣裡面卻只有一堆大便。二女說：“怎麼有這麼髒的糞便？”於是恍然大悟，知道美男子原來是糞便變成的。

## 第二節 超自然的信仰 ( *supernatural believes* )

本族人對於超自然存在的人物 ( *characters* ) 分爲神 ( *deities* )、死靈 ( *spirits* )、惡靈 ( *ghosts* ) 與祖靈 ( *ancestors* ) 等，雖然他們各有不同的專稱，但是在本族人的觀念中，他們是同源於“鬼神<sup>(18)</sup> 這一個範疇” ( *category* ) 的。故若非專指某一個神、或死靈或惡神時，可以統稱一切的神、靈爲 *tmas*。而 *tmas* 居住的地方，不論是神的或死靈居地，統稱爲 *putsmasan*，此即“有神居住之地”的意思。下面就分別敘述本族人對超自然存在人物的區分觀念：

### (一) 神祇與死靈的居處

鬼神與人類同時生存在一個世界裡，但是並不在同一空間。人類所居的“人間”，土語稱爲 *katsawan*；鬼神所居的“陰間”<sup>(19)</sup>，土語稱爲 *sələm*。平民死了以後，他的靈魂就到 *sələm* 去，成爲死靈即 *tmas*，而與祖靈 *vuvuvuvu* 同住。頭目死了則赴 *tiakalaus*。人不知道 *sələm* 在什麼地方，因爲人看不到 *sələm*，其地情況如何也不甚清楚。不過當人在做夢時生靈 *ligngaligngaf* 也可以來往於“人間”與“陰間”，當人醒來後，靈魂已回身了。據 *salimət* 神（見後）從前對人說過，因爲他可以隨便往來於人間與陰間，他覺得生活在陰間比人間還安定，並且更舒適，故到陰間去永不回人間了。由此可見死靈在陰間是像人間一般的繼續生活，並且甚爲享受。有人說 *sələm* 遠離人世，有人說其地黑暗，不過當我們看看下面對鬼神居地的敘述後，即可發現 *sələm* 其實只是存在於世界上的某些地方。

本族人除了對惡靈（即吾人觀念中的惡鬼）稱 *galan* 以外，神、死靈均稱爲 *tmas*。祖靈亦爲 *tmas*，而專指時則稱爲 *vuvuvuvu*（參看〈親屬稱謂〉）。本族在其生活的環境中，有許多禁忌之地。凡是山野中的繁茂森林地，幽靜陰暗者，就視爲有鬼神存在，而謂之 *putsmasan*。通常在部落四週的山上，有許多固定的 *putsmasan*，人們顧忌鬼神而不敢靠近。也有人開墾新地時，誤開到原先不知道的 *putsmasan*（見〈傳說：四〉之3例），則被 *tmas* 托夢，或令他生病，阻止他開地。傳說在 *putsmasan* 裡，有神鬼的部落，並有 *tmas* 的頭目統治 *tmas* 百姓。有人說 *pu-*

(18) 此處所謂的“鬼神”是依吾人的觀念而稱的。下同。

(19) *sələm* 翻譯人告訴筆者爲“地獄”，筆者今依其意譯爲“陰間”。

*tsmasan* 可能是死靈聚集而一處而形成的部落，遍存各地，“正像”我們一樣有許多部落，而惡鬼則在四處游蕩。

本族人對宇宙的構造有三層的觀念。上層在藍色的天空上面叫 *tialivavauf*（天空是 *kaluvuluvat*），中層叫 *vutskatan* 即人居的世界，下層是在地下即 *talati<sup>2</sup>ku*。在古時人住的地方 *patai* 有棵榕樹，榕樹生出一條很長的根，一直通往地下的一層。據說樹根有路通往下層，人們隨時可以到地下去玩。下層有一種人叫 *luni*，他們是很小的人。當他們搖樹時，就使中、上層動搖，而產生地震 *luni*。下層的人很白，上層的人很黑，而中層的人適中。因為下層人燒飯的炊煙可到中層而上，中層的炊煙又可上達上層。於是上層的人被薰得最黑了。或云三層各有各的太陽。

筆者曾詢以 *sələm* 在哪一層，報導人都不清楚。再由 *putsmasan* 的觀念推斷，則陰間 *sələm* 其實是與人們存在於同一世界的，由三層宇宙的觀念來講，則 *sələm* 也應在中層，只是村在於人們不能到達的地方而已。

再說唯一清楚知道居處的大神 *tiakalaus* 住在今之大武山頂，那個山就稱為 *tia-kalaus*。*tiakalaus* 是一個含混的名詞，平時提起這個名詞時，分不清是指神居之地的山還是指這個神，但是有“至高神之所在”之意。他的妻子是 *saləkuman*，住在東方海上的日出之地。其餘的小神就都住 *putsmasan*。

由此我們發現不論神、鬼都是與人住在同一層次的世界裡，而大神 *tiakalaus* 也不過只比人的居地高而已。

唯一住在天空 *kaluvuluvat* 的神是太陽 *adaf* 與創造神 *namati*，而 *namati* 又是俯視人間的保護神。因此結語可以說：“本族人的神與死靈都是和人一樣存在於同一世界的土地之上的。”

## (二) 靈魂、魂出殼與死後復活

活人的靈魂叫 *liggaliḡḡaf*。每個人都有左右兩個靈魂，右靈是主要的靈魂，也就是善靈；左靈則為不好的靈魂，因為他常離身在外游蕩。通常靈魂附在人的左右兩肩，冥冥中指使著人去行事。凡是做好事，或有好運氣，就是右邊善靈所使然；而人做夢、跌傷、生病、做壞事如偷竊等就是左邊的惡靈受了壞 *tsmas* 的引誘而然者。左邊的惡靈不能片刻安寧，他常常要跑來跑去。當他暫時離身時，則使人做夢，夢境即左靈游歷的經過。若左靈受了惡神、惡鬼的引誘，遠離人身隨惡神而去，則此人就生病了。若是左靈走後，右靈也被壞的 *tsmas* 引誘走而離開身體，則此人就真正死亡 *matsai*。只要人的右邊靈魂離開身體以後，此人就無可救藥了，無論巫婆如何努力施



巫術，也無法挽救回來。

當一個人昏迷 *maavus* 的時候，雖然他的心臟仍在跳動，眼睛仍張著，但是完全失去了知覺。這就表示此人的左邊惡靈正在猶豫徘徊，不知道是聽從惡神的話，隨美食而去好<sup>(20)</sup>，還是回到身邊來，因而令人昏迷。

巫婆 *livas* 報告說：死亡有兩種，一種是真正的死亡，另一種是“勉強的死亡”（即假死）土語叫 *mapapaati* (*matsai*)。因為左靈喜歡亂跑，當他跑到外面時，就好像小姑娘（鄉下人）跑到大街上一樣，看到許多新奇東西美不勝觀，自然心動了而容易受人引誘。假使某人不該死，只是左靈被惡神的美物引誘走了而死的，就叫做“勉強的死”。勉強的死還有救活的希望。因為通常一個人死了以後，惡神應當要報告此人的祖靈或親戚之靈，通知他們將要有什麼親戚來和他們同住。若祖靈明知此人還不該死，就去和惡神理論，惡神只好釋放此人，讓他復活。假使惡神在此人入葬之前，即當天就通知其祖靈，而祖靈不甘心同他吵架，則此人就有希望復活，這就是為什麼在人剛死之後巫婆還企圖救活此人的道理。但是惡神若隔三天才報告他的祖靈，那麼祖靈再吵也沒用了，因為屍體已埋入土且腐爛了。

人在要死之前，有時會顯現預兆，即“魂出殼” *umatsalə*。好比說有人看見某一個朋友從遠遠的來了，但在仔細看時則不見了，於是知道這是他朋友的“活魂” *matsalə* “出殼” *umatsalə*，那麼不出一兩天這個朋友必去世。有時這種走出體殼的魂不一定形像出現，他也可以聲音出現。好比說在山中聽到某個人的聲音，但是這個人確定不在，則知是 *umatsalə*。這種 *umatsalə* 為什麼代表將死的人的魂出殼呢？因為他的魂已游移不定了，他已暫短的時間出現於別人面前，若過兩天魂的主人果然死了，那麼就可確定當時是 *umatsalə*。凡是看到魂出殼的人，雖然不會受害，但是心中必甚驚懼，好像見鬼一般。下面記載一段 *tsankim* 見到 *matsalə* 的經過。當他在報告時，表情仍驚恐不已：

“我們住在舊比魯的時候，我丈夫（曾義信）是日本警察的工友，因而我們住在警察宿舍，宿舍離村不遠。某日傍晚，我丈夫到村中去玩了，天以漸黑。我正在煮飯，忽然聽到很怪的小孩哭聲。本來以為是常來玩的小孩哭，但是並沒有小孩，因而大聲呼叫。當時宿舍裡全沒有人，遠遠的有一個老師及一小孩聞聲趕來。我告訴他們之後，他們也聽到怪聲而嚇跑了。我因為很怕，就跑去告訴人家，人家陪我去找那個怪物，但已經不見了。次日晨有人來講，說某人的小孩死

(20) 參看〈巫術〉，對美好的食物引誘鬼神有詳細解釋。

了，於是我才知道原來昨天是小孩的靈魂出現。”

又一件筆者正在調查時發生的事：

“民國五十二年十二月二十日，嘉蘭村青年 *salutuŋ* 由山頂樹上跌下而死。死前二日，同村婦人 *tjoko* 晚上睡中見 *salutuŋ* 由遠遠的走來，當她再審視時就不見了。兩天後 *salutuŋ* 摔死，才知道果然是他的靈魂出殼。”

嘉蘭村 *livas* 報告她年輕時死而復活的事，可以看出族人對死後的看法：靈魂的活動與陰間 *sələm* 的情形。

“當我十七、八歲的時候，一個夏天忽然生病了，癱瘓在床有一星期之久，逐漸瘦弱，奄奄一息。病中見到一個青年男人來引誘我，我就跟他去了，走了很久，看不清路途，最後到達某地方，看到很多人。人群中也有認識的親戚，有媽媽的長輩。親戚看到我來了就問著說：‘你怎麼這樣快就回來了？你來做什麼呢？’我就告訴他們如何被青年引誘來的。他們又問是誰引誘我的，但是大家找了半天已經不見那個青年的蹤跡。我觀查四週情形，才發現當地沒有太陽，只有月光般的光亮，我知道這就是‘地獄’ *sələm* 了。

他們後來告訴我說：‘你現在還不該來這裡，快回家去吧！’我說我想回去但我找不到路，於是親戚們就指點路途，叫我一直往前走，當遇到一些像草蓆捲起來的東西，把它分開來跨越過去即可到家。（報告人說這種草蓆的阻礙可能代表墓坑之蓋子。）

我依言前行果然到家，突然我張開了眼睛，耳朵也像鐘鳴一般聽到了聲音，看到滿屋子都是人在哭泣。原來家人都因我死了而在喪哭呢。”

### (三) 死靈、祖靈、惡鬼

人為什麼會死？乃因壞的鬼神常常喜歡引誘人，致人於死。而人死後家人必作祭，送許多禮物、財產（衣物用具）給死人，惡 *tšmas* 要人死，可能就是想獲得這些祭品。

人死的象徵是心臟、脈博停止跳動，神體溫度降低而漸冰冷，眼睛也閉合了，就可斷定為死亡 *matsai*。人一死，不論埋葬與否，靈魂就遠離人身。假使靈魂仍在附近逗留，則尚有復活的希望（見前“勉強的死”）。故喪哭者常哭著說：“你為什麼不答應？為什麼遠離我們？”死靈 *tšmas* 走到遠處他所喜歡的地方去，若受原居其地即 *putšmasan* 的 *tšmas* 的歡迎，則可以在其地“成家立業”；若受原居其地的 *tšmas* 死靈們不歡迎他，那麼他就只好到處流浪，而“做鬼” *gəmalan* 了。（*gəmalan* =

*galan* 鬼 + *infix əm* ) + 成爲惡鬼 *galan* 的原因有下列三項：

- A. 凡兇死者：包括意外的傷亡、難產、自殺及被敵人獵頭而死的人。
- B. 雖然是正常死亡的，但是在埋葬時或祭祀時，儀式中有錯誤，或遺漏了什麼，則死者不安寧。
- C. 孤獨死亡而無人守終者。

惡鬼常在其死亡的地點，或生前到過的地方出現。因爲從前兇死者必須抬回家埋葬，故鬼可能出現於死的地方，或路上，甚至家中。以後惡鬼到處流浪，無故定止所。惡鬼常嚇人、作弄人甚至害人。本族人最怕惡鬼，每當村中有人意外死亡時，全部落就被怕鬼的氣氛所籠罩，並有種種“鬧鬼” *gəmalan* 的傳言出現，經月經年不減。下面就舉幾個鬧鬼的實例，俾便了解惡鬼的性質：

例一：嘉蘭村有個巫婆名叫 *kuliavas*，平日爲人甚佳。當新教傳入之後，家人勸她聽道，她雖然常去聽，但並不真信，仍堅信原有的神。民國五十二年當她死時，家人根據新的辦法埋葬（即用基督教儀式）。然而她死後變鬼 *galan* 出來騷擾人。有一天嘉蘭村有個男人，遇到她來問路，問他到某個親戚家應該如何走。這個男人不知她已去世，就指點了路途。後來她又曾出現於家裡，責罵她的孫女（已婚），叫他們搬出去，不要侵佔她的房子。於是這家人害怕而搬走了。現在這間房子就租給平地人住。）

土人解釋變鬼的原因：因爲她本人是巫婆 *pulinjau*，而又去過教堂，因此她死後一定不知道該到那兒去。她不知該去 *sələm* 還是該去“天國”，因而在人間漂蕩，爲害人們（人死後不應再出現，但她卻出現，這是兇兆）。

她的墓是水泥做的，很堅固，但後來破裂爲二。這就表示她徬徨於“二地之間”而無法抉擇，這是上述原因的佐証。

例二，民國五十一年，嘉蘭村有一個叫 *ipələŋ* 的男子，在介達村的小商店喝醉了酒，就在外面的竹棚下睡著了。次日晨路人發現他仍扒著睡，就去搖他，搖他不醒原來已經死了。因爲他家住嘉蘭，就把他抬回去。（由介達至嘉蘭約一小時餘的路程）於是此後沿路經常鬧鬼，天黑後小孩不敢走路了。後來介達比魯兩村的頭目家各出五元買酒，請巫婆 *aruvu*（蔡哀玉）及祭師 *lipəŋ*（已死）做祭，經過拜祭以後才漸平靜。

爲什麼他會在路上出現鬧鬼呢？因爲這個醉死的人被抬回家時，人們曾在半路上休息，因此鬼也就常在路上休息而出現。

前一節曾談過 *umatsalə* 靈魂出殼，也是人們所害怕的，與 *gəmalan* 有什麼不同呢？

鬧鬼是長時間出現的，而靈魂出殼只是暫短時間出現，並且很快就消失了。

下面筆者再敘述祖靈的性質：本家去世的長輩親友都是祖靈。而時代久遠之及凡是過去自己部落的死靈 *tmas* 都是本部落的祖靈 *vuvuvuvu*（祖輩尊稱之“複合語”）。故祖靈有地域性的分別，同一部落共尊本部落的祖靈。（關於祖靈崇拜與部落的關係，將在第五章〈宗教儀式〉敘述。）曾義信報導說：“我自從遷下平地後，仍常與祖靈見面，但是我夢中與祖靈相會仍是在舊比魯部落，所以這就表示祖靈不肯到平地來。”由此更可看出地域性的祖靈觀念。人們平常很少跟祖靈見面，只有在夢中始能相見。每家的祖靈平時保佑家人，不受災病；而全部落的祖靈則保護整個部落的平安，收穫豐富，不受外族的侵略。故祖靈是主要的部落守護神之一。以後有專論在宗教儀式部份敘述，故在此從略。祖靈雖然保護子孫，但有時也會害子孫，例如巫婆治病時，若不明病音時則常問說：“是否你們這些老祖先們讓此人生病的？你應該保護我們才對，為什麼要讓我們生病呢？”由此可見祖靈是重要的超自然保護者。

#### (四) 諸神

(1) *namati* 是人類的守護神。他是天神，住在天空 *kaluvuluvat*，是宇宙萬物的創造者，並創造了人類。雖然他住在天上，但是每一家屋內都有他的神位，（即在屋簷下橫 的中央內面，面向著主柱 *salimat*。祭祀時就向其神位禱告裸祭。（以前家屋的大門是靠屋子的一邊，現在新式家屋把大門開在中央，故 *namati* 的神位就在大門的上方內面。）*namati* 是自古生來就有的真正的神 *tmas*，而形貌不明，他是最有用、最好的神。因為他不斷的在創造人類與動物。基督教在近年傳入以後，即把上帝稱做 *namati*，故本族人很容易接受。因為他是創造人的神，因此時常不斷地保護著人們。有關生命禮俗的各種儀式，皆以告祭 *namati* 為主。人們能懷孕生子都是 *namati* 所賜予的。假如沒有 *namati*，那麼行房事也是沒用的，只要多做好事，則 *namati* 多賜子孫。嬰兒從懷胎、生產、以至長大都是 *namati* 的力量。有一則神話說 *namati* 高據在天上，明察世上萬事。他先讓嬰兒很小，以便生產時容易通過產道。待生產以後，他就用豬的右前腿骨擊打嬰兒，使嬰兒的四肢都加長一段，所以嬰兒才會長大。

狩獵是人的主要生計之一，而能否獵獲則完全受 *namati* 的支配。因為野獸都被 *namati* 圈綁著，要想獵獲只有用祭品向 *namati* 去交換 *vunalit*。所以每次獵得大獸後，都要向他告祭，奉上祭品以求下次多獲。

(2) *adaf* 太陽——太陽與 *namati* 一樣，同是保護人類的天神。他總是照耀著人

間，看顧著人們。通常在巫師治病、除害時，向外第一個告祭的就是太陽。並常把他和 *namati* 並稱，或混稱。

### (3) *tiakalaus* 與 *saləkuman*

*tiakalaus* 是一擬人化的大神，他是專管“粟”並司雷電的神。他住在大武山頂，土著稱其地為“至高至大的神居處”（*tialiakutakutalan putsman*）。平時若非專指，則 *tiakalaus* 一詞就代表該神與大武山兩個意思。

*saləkuman*（或稱 *saləkumai*）是 *tiakalaus* 的妻子，她是專司 *lumai*（禾穀類的一種）的女神。她住在日出處的海上，與 *tiakalaus* 遙遙相望。他們兩人的婚姻關係很微妙，每年結婚一次後就離開了，年年重聚，因為 *tiakalaus* 對 *lumai* 很敏感，碰到就會得皮膚病，反之 *saləkuman* 對於小米很厭惡，不能接觸小米。而兩人又專司此兩種穀類，每當收穫時各人又必須參與其事，故引起分離。每年初春，小米與 *lumai* 要同時播種，此時兩神在一起相安無事。到了小米收穫的時候，*saləkuman* 不喜歡小米味道，她覺得她快要得皮膚病了，於是就離開 *tiakalaus* 而回到海上。等小米收摘完畢（祭祀完了）以後，*tiakalaus* 就發出閃電與她談情，（人們常在此時看到海那邊的閃電，）要想和她在結婚，但是又該收穫 *lumai* 了（*lumai* 在小米之後一個月收割），於是又不能結合。要一直等到兩種作物再播種之後，才能重聚。如此 *saləkuman* 十分驕傲，她雖然只能跟 *tiakalaus* 半年相聚半年分離，但是在每年的結婚與離婚時，可收到高貴的聘禮與賠償的財物（如豬隻），於是她自己高興地歌唱：“我多麼幸運呀！我每年結婚又離，可以不斷收禮。”

除了上述神話可以看出 *tiakalaus* 擬人化的性格之外，我們又可從五年祭的儀式中看出。當 *tiakalaus* 來參加五年祭，借巫婆之口說話時（巫婆降神），他通常都說他如何的工作辛苦，運氣多好，所以他種植豐收，出獵必獲，因而他的巫師 *ləŋŋələ* 不斷的祭祀（收穫必祭），不斷的伸出手接受他的報酬。由此看出 *tiakalaus* 也像人一樣打獵。而五年祭時又為 *tiakalaus* 預備了刺竹，請祭司代表他參加刺毬戲。這些都可以看出他的擬人化。小米為人類主糧，由播種到收穫全靠他的照顧，他有“農神”之意。實際上人們之種植小米的方法種植薯芋，以及播種、收穫之祭祀法，據說還是始祖之一的女神 *salimət* 去跟他學來的。（因而 *salimət* 為人類祭祀之創始人）傳說中，*tiakalaus* 是一個老人 *lamaliŋ*。

為什麼 *tiakalaus* 如此擬人化，除了有關小米的事情向他祭祀，守他的禁忌以外，其他的事都應不直接向他告祭。而且傳說他還有弟弟，或說有兩兒子，這些世俗性的事，可惜都不詳細而無法充分研究。到底他在神的位置中佔何地位呢？唯一可以

推測的是，認為他不過是至高的祖靈。因為五年祭源於西排灣群，而該祭的意義在於祭祀祖靈。本地之五年祭以 *tiakalaus* 為首，故可以做為他是祖靈的佐証。與凌純聲師之“神化之祖”不謀而合（1958）。此點仍待詳究。又由“頭目死後不赴 *sələm* 而赴 *tiakalaus*”與“五年祭不過只有頭目才可向他敬酒談話”兩點看來 *tiakalaus* 或被認為是貴族階級的祖靈。

#### (4) *saləkutsai* 與 *tiamalaŋgali*

有人說 *saləkutsai* 是 *tiakalaus* 的弟弟。但是又有人說，*tiakalaus* 與 *saləkuman* 生了兩個兒子，大兒子就是 *saləkutsai*，二兒子是 *tiamalaŋgali*。後一說法較合乎常情，因為土著尊稱人在名字前加 *sa*，*saləkutsai* 是長子應受尊稱<sup>(21)</sup>。

這兩個 *tiakalaus* 的兒子的事情與職司，人們都不清楚。只知道 *tiamalaŋgali* 與五年祭有關。五年祭以前，在預備刺竹時，接好上下兩截的兩根竹桿後，就須祭祀然後試刺，看看刺竹是否牢固好用，主持試刺的神就是 *tiamalaŋgali*。除此之外，其他都無傳說神話可尋。

#### (5) *palafitian*

大武山以北的一個山峰（可能是霧頭山），叫做 *palafitian*，也是善神居處，而 *palafitian* 可能就是善神之名。在一般祭祀中從未提到他的名字，但是神話傳說中曾經出現。在人們印象中，他是一個次於 *tiakalaus* 的擬人化的神，詳細情形則模糊不清。

#### (6) *katsaŋilan*

*katsaŋilan* 與 *tiakalaus* 相對，是一個最壞的惡神。大武山以南的一個低矮山頭稱為 *katsaŋilan*。傳說他的居處四週用矛圍起，任何神都無法進入。他不與其他的神交往，也無親友。*katsaŋilan* 是人與神的公敵，他與 *tiakalaus* 是敵對的，他們二神代表善與惡的兩面。

據說 *katsaŋilan* 是具有兩面的人，正面的臉向著東南方，背面的臉向著西北方。因為背面的臉永遠見不到太陽，（東方代表光明，西北代表黑暗）所以他作惡多端，常害死人。人們的殺伐戰爭就是從他學來的。*katsaŋilan* 喜歡殺人，他殺人的辦法叫做 *ləmui*，凡是暴斃者就認為是被他所 *ləmui* 了。

*katsaŋilan* 是戰神，製造人間的戰爭。

人們因為怕他經常害人，在做任何奉獻的祭祀時（如收獲小米等），都必須在最

(21) 宗子被其家族人談到時，常尊稱為 *sa* 某某。

後分饗一點祭品給他。人們又因為他很兇惡而怕他，故尊他為次於 *tiakalaus* 的次神，以示恭維。

(7) *salimət*、

*salimət* 是一位女性始祖。一般人只知道她是家屋的主柱，負擔房子的重量，稱其為 *salimət*，並把祭祀用的小豬脛骨、脊尾骨掛在上面。人們雖知道她是家中保護神之一，但並不清楚她的形貌與傳說：只有少數的頭目與巫師知道一點有關她的傳說神話。不過大小祭祀都必定祭她。

*salimət*（名字為 *limət*，*sa* 是尊稱前加詞）原來是個女人，可以來往於人間 *ka-tsauwan* 與陰間 *sələm*。她懂得各種祭祀之法，人的祭祀與巫師 *pulingau* 的方法都是跟她學的。也有人說 *salimət* 是人類祖先之一，死了以後再復活，而去 *tiakalaus* 向她學習祭祀之法與種植的技術，故 *salimət* 是祭祀之創始者。*salimət* 復活以後，可以隨便往來於人間與陰間。後來對人說，她覺得生活在陰間比在人間安定且更舒服，故就永回陰間不再來人世了。也有人說：她洞察人間與地獄的優劣之後，覺得陰間（翻譯人用地獄）生活較好，因為享受較大較多。故自己讓她自己死了，而到 *tsukəs*（屋柱都稱為 *tsukəs*）地方，永不回人間。因此後世人不稱家屋中央的主柱為 *tsukəs*，而稱為 *salimət*。

巫師降神以尋人尋物之 *pakivatan*，所降之女神中即有 *limət*，並說她是神巫 *ləŋŋələ* 的妹妹。共降四位女神：*ləŋŋələ*、*lian*、*giriŋ*、*limət*（*salimət*）。四人皆為姐妹，而 *lian* 與 *giriŋ* 之狀況不明。平常人對此二神根本不知道，只有巫師才知道她們的名字與功能。

(8) *kalaukaf*、*palutsupas*、*ən'nət*

此三神是專管野獸的神，只有巫師知道他們的存在。故全村出獵前，請巫師作祭，賄以美食，請他們使幾隻野獸鬆綁而有所獲。一般人們不知此三神的名字與性質，平時祭祀亦無致饗。

(9) *ləŋŋələ*

*ləŋŋələ* 是鬼 *tmas* 的巫師。根據各方資料的判斷，她是專為若干大神如 *tiakalaus* 等作祭的。同時管理人間的事務，如涉及“法律”糾紛等。據說她住在 *palalitian*。

她與巫師們最有關係。女孩子表現出異人的狀態而被選習巫，就是她的力量。一個成功的巫師完全靠她靈力之相助。故巫師能否行術，並非她們本身有魔力，而是請來 *ləŋŋələ* 的襄助，藉她的力量行術而已。這種情形表現得最明顯的，是在愛情魔術

與尋人的巫術。巫師行此巫術時，並非她們本身與鬼魂交通，而是讓巫神 *ləŋŋələ* 與之交通，巫師只不過是傳達其告示而已。巫師靈力所寄托之木珠子 *tsau*，就是巫神所賜者，*tsau* 若遺失，巫就不靈了。

### (五) 超自然世界與人的關係

本族人至今仍把超自然世界視為與人類世界同時同空間真正存在的。因此人間充滿了超自然的危險物，例如惡神、魔鬼等，隨時隨地會傷害人們。超自然迫害最兇的，也就是人們最懼怕的，就是死靈 *tmas* 變成的厲鬼 *galan*。故然人若違犯了禁忌 *palifi* 會遭受神的責罰，而有不良後果；但是人並沒有做什麼錯事，也會無緣無故的遭受厲鬼或惡神的侵害。死靈是不該出現讓人看到的，凡是被人看得見的就是厲鬼 *galan*。遇到鬼的人或因與鬼有關係或有仇，但也許毫無關係，而僅因“運氣不好”就會受害。再者，本族人因為分不清楚“夢境”與“真實的存在”，又因夢到死人或兇死者的機會很多，而皆視為遇見鬼，故厲鬼成為經常困擾人令人害怕的對象。因此人們生病、受傷皆視為厲鬼作祟。

超自然界的危害除了死靈之外，其次有惡神，例如前述之 *katsajilan* 即為專門害人的神。不過因為他與人們比較沒有直接的關係，只是神話傳說性的，不像死靈生前與活人有關，故比較不如死靈厲鬼威脅人的力量之大。

既然有上述超自然的危害，那麼惡神、厲鬼之害人是否依“善惡”的觀念加害呢？反之，善神之責罰人是否因人做壞事而罰呢？土著對此觀念之回答與吾人迥然不同。本族人認為：鬼之害人並不一定依照人的善惡而擇惡人害之，鬼加害與否只是人的運氣 *lignaliŋgaf* 使然。譬如有一群人同行，其中一人遇見鬼而其餘的人卻看不見，那麼這就是因為他的運氣不好。同樣道理：人做好事或做壞事，雖然神都知道，但神並不直接干涉責罰。神若發怒降罪於人，只因人對鬼神疏乎了奉獻，或在奉獻時儀式錯誤而然。因此，假如一個人偷東西，他若日常的祭祀完全，他可能不受神罰，因為他對神並沒有犯錯。

由上面的簡述，我們不難瞭解，為什麼宗教儀式（包括巫術）成為土著日常生活之主要部份。他們行事處處時時避免違犯禁忌，以免破壞超自然的禁律而招禍。（固然這是表層的原因。）他們有任何社會或團體的行動，都要向神奉獻，以求成功或順利。他們受到了災害也只有奉獻求得超自然的保護。下面我們就談談土著如何利用超自然的保護之一般情形。

超自然的保護者以 *namati* 為主，*namati* 與太陽有時含混，都是隨時保護人的天



神。其次則為始祖 *salimət*，每個家屋的主柱皆以 *salimət* 為名，成為她的祖柱（但並不彫劃），並在其上懸掛祭骨。*salimət* 正對著屋前壁與屋頂聯接處，即橫梁之上，視為 *namati* 神位之所在，祭祀時面向其告祭。屋後壁正對 *salimət* 之後為每一家的石函叫 *umaan*，*umaan* 平時是放置祭品、祭骨之處。由上述而知 *namati*、*salimət* 神位與 *umaan* 恰成一直線，在築新屋時要特別注意其合於直線。（報告人說，*umaan* 與 *namati* 好比總統像與國父像，在室內懸掛時必須相對。）

除了 *namati*、太陽與祖靈（以 *salimət* 為首）為超自然的保護者之外，其餘在上文所述之諸神，只是神話性的超自然人物，或與農物有關，或與狩獵有關，而對人類並無直接的保護關係。我們可以說 *namati* 與祖靈與人的關係是宗教性的（religious），而其餘的諸神是社會功能大於宗教性的功能，故是社會性的。

到底 *umaan* 石函的性質如何？此次調查所獲材料不能指出其性質與功能。根據凌純聲師以前做過的研究（1958, p. 13）的結論，與此次調查之祭祀情形，發現這是家庭守護神之所在。*umaan* 在土語原意就是“小房子”，是納神之處，而這些神可能就是祖靈。此點上待再做調查研究。

最後在此要討論部落守護神之所在的問題。每當一個新部落成立，或舊部落遷新居時，就有立社稷 *fina - inalian*（做成 *inalian*）與 *finatɕinəkətskan*（做成 *ɕinəkətskan*）同時舉行的祭祀儀式。由頭目主持動作，老巫師代念禱詞。將祖靈、各方之好運都請來，納入小石房子中受饗。此後部落即由 *inalian* 與 *ɕinəkətskan* 保護著了。既然每家有 *umaan*，部落有 *inalian* 與 *ɕinəkətskan*，隨時守護著家庭與部落，故家中有人生病或受災難時，巫師之告祭首先就求家內與部落的保護神，也就是祖靈求助了。

土著觀念中超自然的保護諸神可以依家屋之內外做為分界：在家屋內的是 *umaan*、*salimət* 與 *namati*，在家屋之外的則為天神（包括太陽與 *namati*）通稱 *ivavaf*（上面）與 *inalian* 及 *ɕinəkətskan*。故可以分為內三神與外三神，內三神實際即以祖靈為主，外三神亦為祖靈與“天”。

最後可由上述做一結論說：本族人祖先的力量佔宗教活動的大部份 ritual value function。危害人最大的是祖先；保護人最力的也是祖先。故超自然環境與人的關係，也可以看做死靈與活人的關係。

### 第三節 超自然的力量 ( mana and taboo )

本節所要談的內容，主要分兩部份：一部份是人類本身所具有的、或可以獲得的超自然的力量。另一部份是超自然的禁忌：這是人類必須免去觸犯的力量，若違犯禁忌就會造致惡果。我們若以 Polynesia 的宗教觀念套入前敘之兩部份，則可明顯看出前一部份是 mana 問題，將分別在 (一) *pali*、(二) *luəm*、(三) *təinunan* 敘述。而後一部份就是 *taboo* 的問題，將在第四項敘述。最後尚談到鳥卜與夢卜，則講人類如何卜看超自然的啓示，在超自然的認可之下行事，以求平安順利，避免失敗或遭禍。

#### (一) *pali*

*pali* 是傳說中的具有天賦內在殺人力量的人。傳說中真正 *pali* 之存在至少早於日本人統治以前。但是後來爲什麼不復出現，則歸因於從前人的不斷祭祀，求神勿讓人變成 *pali*。關於 *pali* 的性質可參看神話傳說篇，在此不再多述。我們知道 *pali* 用眼睛看人，或用手指指人，就可致人於死，所以 *pali* 對人類是有害的。但是對本部落來講，他卻有保衛社稷的功能，可抵禦入侵的敵人。幸好具有這種超自然力量的 *pali* 只是極少數，否則人們對超自然力量的恐懼更不知加深多少了。因爲該族人對 *pali* 確實存在的真實性，至今仍堅信不移。甚至在談起的時候之臉上仍充滿著恐懼的表情。

#### (二) *təinunan*

*təinunan* 是天賦的好運或靈力。有 *təinunan* 的人，種植必獲豐收，狩獵必得豐富，參加任何競賽亦必贏過別人。這種靈力是神 *təmas* 所賜予的，是與生俱來的。當一個人還沒生出來，仍懷在母親肚子裡時：假使他父親的作物生產異常豐富，狩獵也比平常多得，那麼就知道神已賜予胎兒 *təinunan* 了。日後此子長大必定運氣超過常人。

什麼人會獲得 *təinunan* 是無法知道的。不論男人或女人，不論貴族或平民，皆有獲得 *təinunan* 的機會，故頭目也不一定有靈力。因爲靈力是天賜的，所以人是不能用任何的辦法去求得靈力，甚至祭祀祈求都不能獲得。

有靈力的人，不但四季豐收，而且家宅平安無禍，甚至他所養的豬都比別人的肥得多。

本族人甚為相信命運。認為一個命運最好的人，不但平常種植、狩獵都收穫豐富，而且健康不會生病，即使生病又不死。這樣的人就可說是有 *tɕinunan* 的人了。

### (三) *luəm*

*luəm* 是一種暫時性的超自然的“堅強力量”。一個人病重時，可以讓巫師來為他祈求增加 *luəm*，以抵抗病祟。小米快成熟時，遇有暴風雨來臨，則為小米祈求 *luəm*，以免米穗受打擊。颱風來臨時，為整個部落做祭，給予每個家屋 *luəm*，使房子有不可擊倒的力量。男人出去獵頭以前，由祭師作祭賜予 *luəm*，則必戰勝，獵得人頭歸。甚至近年參加運動會的選手，仍有請巫師作祭，為他增加 *luəm*，以求爭得錦標的。由上面所述，使我們大致瞭解，*luəm* 並非常存有效的：遇有變故的時候，才藉以增強力量，避免侵犯。*luəm* 不但是人類所需求的，也是為人類有關的事務所需求的。這種暫時存在的堅強力量，只為暫時性的需求，以達到某種目的，或避免某些災禍。

*luəm* 的完整意義，可以說包括“力量”、“堅強”、“好運 *tɕinunan*”、“聰明才智”、“不可擊敗、不可親犯的力量”等之總合。凡是“有了 *luəm*”叫“*puluəm*”。祈求獲得 *luəm* 叫 *papuluəm*，就是“給予、增強 *luəm*”的意思：就是神賜給了堅強的力量。

以上談的 *pali*、*luəm*、*tɕinunan* 都是有關個人的超自然力量，下面再講個人應避免的超自然力量。

### (四) 各種禁忌 *palifi*

#### (1) 祭祀時的禁忌

一切的“祭祀”都稱為 *palifi*，而“禁忌”（*taboo*）也叫 *palifi*。凡是在祭祀儀式進行中，由開始至完結，執行者與旁觀者都不可以打噴嚏或放屁；甚至路過的人也不可以打噴嚏。若在祭祀時，無論個人之祭、團體之祭、或巫師之進行，只要聽到噴嚏聲，就須立刻停止，隔日再重新補行儀式。但是有些祭祀是無法補救的；例如打獵、打仗前之祈求平安成功之祭，若因噴嚏聲而停止，則無法補行儀式，或嚴禁噴嚏。不過從前人在做任何事情的時候，都十分小心，而不會隨便打噴嚏。

在有節日的時候，即全部落同時舉行祭祀時，必有若干禁忌的規定，大家必須共同遵守。通常，只要是全部落共同舉行祭祀的日子，全部落人必須休息，停止工作一天。在民國四十年比魯村舉行 *kiitsəŋ* 時，頭目陪臣 *moloso* 通知大家當天勿出去，但

是有一人不聽從，上山去看陷機。他並常常偷人家陷機已獲之動物。結果觸到了別人的槍陷機；子彈擊中他的膝蓋，流血過多而亡。這是神 *tmas* 的安排，因為他不遵守禁忌而受的處罰。

## (2) 有關生命禮俗的禁忌

### A. 孕婦應守的禁忌：

- a. 孕婦不可參加任何祭祀儀式，否則破壞祭祀。
- b. 孕婦不可以坐自己或別人家的門口；別人也不可以來孕婦家的門口。
- c. 孕婦禁食若干食物；如禁吃猴子，否則胎兒生病。禁吃動物的肝 *lupilai* 與動物的胎兒 *luat*，否則嬰兒日後軟骨，腿軟不能行走。要嬰兒能走路以後才准吃。這種食物的禁忌，不但孕婦遵守，她的丈夫也必須共同遵守。還有，孕婦與丈夫不可以吃動物之頸肉，因為打獵獲肉都要親友們來分食。懷孕的夫婦若吃了那一家的頸肉，則日後此家永不獵獲。不過還有補救之法，即請巫師做祭解崇。（頸肉叫 *tinnilajadan*）孕婦禁吃鰻或鱔，否則胎兒瞎眼，（也有人說是孕婦會瞎眼）。
- d. 孕婦及其夫不可以打蛇。否則生下的小孩全身長瘡。並且假若受了傷，傷口不會合癒不結疤。
- e. 孕婦之夫不可殺豬，夫婦也不可以看殺豬。否則生下的嬰兒半死不活的，並且叫的聲音像被殺之豬。例如，比魯村 *taitis* 的小孩就因她看殺豬而受害。活到五歲而死，還不會講話，目不能視。因為豬是自己養的，又是生活在家裡的，故能影響到人。而打獵殺野豬就沒關係，因為野獸是山上自生的，和人沒有關係。
- f. 孕婦與夫不可去別人家參加喪禮，不可去喪哭，尤忌入葬時幫忙，甚至自己的親人在埋入坑時也不可幫忙。否則嬰死腹中。
- g. 埋葬後祭死人的酒，大家可以分飲，但是孕婦不准喝。否則胎死腹中。

（因為孕婦與其夫應守之禁忌如此之多，甚為不便，故待胎兒生產之後，應請巫婆來做解除禁忌的祭祀叫 *smutcilu*。）

### B. 與孕婦有關的禁忌：

- a. 有任何祭祀儀式都禁忌孕婦參加。
- b. 第一次開墾，或頭一天收穫小米時，若有孕婦到家裡來，則停止出發，待次日再去。否則工作不順利，手腳受傷，今年不豐收。
- c. 孕婦到山上去做農事時，家人要做任何工作，都待孕婦領先動手，帶領工作。

因為懷孕是增加人口，而有增產、豐收的含意。

- d. 新小米入倉之後，次日要從倉中取出新小米時，若有孕婦到家來，則不可取，待次日再取。因為懷孕為人可增加之象徵，即添增了人來吃小米。因此原來可以吃一年的小米會不知不覺的不夠吃了，並且還會使人感染病。也就是說，孕婦使小米不能十分發揮滋養人的功效。

C. 分娩時的禁忌：

- a. 產婦分娩因難產而死，則會有暴風雨。  
 b. 分娩時，家中除了一名助產婦以外，任何人都必須離開家屋。  
 c. 不論在何處分娩，胞衣 *salat* 必須拿回家來埋。  
 d. 胞衣與割斷的臍帶 *putək* 必須埋在屋內。臍帶須盤成圓盤，置胞衣之上，臍帶的斷口在埋下時必須向著東方（太陽升起的方向）。若斷口朝西方則嬰兒會夭折。或患惡疾，如瞎眼、啞巴、神經病等。

D. 有關婚姻的禁忌：

- a. 新婚的第一晚，夫婦不可有性行為。這種並非禁忌而是禮俗。通常待三天之後才行房事。

E. 有關死亡喪葬的禁忌：

- a. 人死了以後，一定要按照規矩，依次舉行各種祭祀，不可潦草或遺漏。死人若未得好好祭祀者，以後會變成厲鬼 *galan* 而為害。  
 b. 兇死者就地埋葬，或抬回家來埋，但須頭目主持對全部落每家、旱田、獵區的除祟之祭。  
 c. 兇死者及孤獨去世無人守終者，死後眼睛不閉，（沒有人為他合上眼皮）則變鬼 *galan*。

(3)有關農業的禁忌：

- A. 粟之播種與收穫的禁忌。（省略，參看宗教儀式。）  
 B. 任何的農事，在從家中出發之前，與走到分路口的路上，都不可聽到噴嚏聲，也不可看見 *fifili* 鳥由人的右前方飛掠到左邊。如發現這些情況，必須立刻折回，當天休息。否則到了山上必定受傷或工作不順利。  
 C. 有關採檳榔的禁忌：  
 a. 在樹上採檳榔時，由右手採了遞到左手再放入籃中者，以後吃檳榔時會頭昏。必須直接由右手放入籃中。  
 b. 採好由樹上下來時，若身體搖轉則使食者頭昏。

## (4) 有關狩獵的禁忌：

- A. 要去狩獵的出發之前，從離家到村外分路口的路上，不可以聽到嘖嘖聲，又不可被 *fifili* 鳥由右至左飛掠。行獵過程中也不可自己打嘖嘖，否則立刻停止出獵，以免到山上遭遇不幸之意外。
- B. 野獸沒打死而受傷逃掉，或掙斷腳從陷阱逃走的，都稱為 *palakujan*。遇到 *palakujan* 當天追不到而回家休息時，當晚不可以與妻子行房事。否則次日獵人受傷，或者該獸精神飽滿而讓人追不到。
- C. 出發狩獵走到村外分叉路口時，要坐下行鳥卜，聽 *tsukaf* 鳥叫。若公鳥叫母鳥也回答了，則為佳兆而出發。若公鳥叫而母鳥不答，則為兇兆，立刻回家，守在家屋內一天不出門，只可在附近做點輕鬆的事。
- D. 上山打獵若看到田鼠 *suponj* 或死田鼠，則停止進行而折返。因為田鼠是“神豬”，神棄其屍於地以戒路人勿行。若遇田鼠而不退回，則會生病。並禁獵田鼠。
- E. 禁獵黃鼠狼 *ɲati*。遇到黃鼠狼應退回家。*ɲati* 亦為 *tmas* 的一種，遇之若不回家則不獲野豬。
- F. 遇到百步蛇則停止出獵而折回。若數人出獵而其中一人看見百步蛇，則向其告祭求其勿作祟及退回家。若不向其告祭，則須招呼同去出獵的人都回家以免受害。
- G. 不可用刀殺或棒打死百步蛇，否則走不了幾步又會再遇百步蛇。殺百步蛇的辦法是：先以有叉頭的樹枝抓住蛇頭之後，然後用繩子綁住蛇頭，將蛇吊在樹上，令其自己吊死。
- H. 禁女人觸摸獵具，否則獵必不獲。

## (五) 夢兆與夢卜

本族人在重大行事之前，並不舉行夢卜，也不故意等待夢兆的顯示。只是在做了特殊的夢以後，相信某種夢兆可以帶來某種後果。若遇惡兆時，可以請巫師來讓拔除祟，以免受害。下面就敘述諸種夢境所表示的徵兆：

- A. 佳兆
  - a. 夢到獵獲大野豬，則今年小米豐收。
  - b. 夢到糞便則豐收、賺錢。糞便泛濫則大豐收。
  - c. 夢到大水泛濫全村，或夢見大海，則大豐收。但是似流水一般很快吃光。
  - d. 夢見甘藷、南瓜，表示將獲大野豬。

- e. 夢到蛇、手表、金類，表示將要生孩子。
- f. 夢到刀、槍則表示生男兒。（不論已婚與否）
- g. 夢到打死人（正常的人），則獲獸。打死大人則獲大獸；打死小孩則獲小獸。
- h. 夢到爬山、爬樹、爬梯子，則前途無量。
- i. 夢到游泳則平安。
- j. 病人夢到洗澡則平安會痊癒。

B, 兇兆

- a. 獵前無夢則不獲。
- b. 夢到被蜂類所刺則將生病。
- c. 夢到被別人用棍子打，則將生病。
- d. 夢見被蛇咬，則必生病。
- e. 夢到被針叮刺，則會被蛇咬。
- f. 男人夢到與女人性交，則會生病或死，或為將要生孩子之兆。
- g. 女人夢到與男人性交，則將生病或死亡。但也表示月經將到之兆。
- h. 夢見東西被水流走，則人將死。
- i. 夢到下梯子、下山，舉凡下降的事情，皆為死兆。
- j. 夢摯火、燈熄滅，則為死兆。
- k. 夢見自己，則將速死。所夢的是壞的 *tsmas* 變成該人的樣子，引誘該人的靈魂，令人速死而引去地獄 *sələm*。

## 第五章 宗教儀式

本章以敘述東排灣各部落中團體性的宗教儀式為主，兼介相關的信仰與儀式執行人職責之區分。故本章內容可分為三大部份：即信仰的對象與建構、儀式執行人、以及歲時祭儀等，茲依項陳述於後：

### 第一節 宗教信仰的對象與建構

雖然我們在前面已對排灣人的諸神做了一番介紹，但是這些神之中只有少數影響著人們的生活、關係著人類的禍福，而被排灣人列為祭祀祈求與膜拜的對象。我們若依照族人祭祀時呼叫的神名、與每家和部落中“神位”的設置來分析，可以把這些信仰與祭祀的對象劃分為六類，其中有的是單獨的“神”、有的是“複合的神”，而有的又是祭神的建築或代名稱，因此有逐一解釋的必要，待我們完全瞭解族人的宗教建構之後，才好繼續陳述各種儀式的經過；否則一開始就談各種祭儀，恐怕不容易弄清楚族人的祭儀為什麼要這樣做以及如何生效的。

無論頭目、祭司、巫師以及平民等在舉行祭祀的時候，一開始他們一定要先呼念諸神的名稱，請神來享受祭品，並幫助求祭者達到要求的目的。任何在家中舉行的儀式必先向家內呼念三個名稱即：*umaan*、*salimət*、*namati*，然後向屋外呼念三個名稱即：*inalian* 與 *tsinəkətskan*、*teisaŋas*、*adaf*。下面就逐一解釋之：

#### 1, *umaan*

排灣人稱家屋為 *uma*，而 *umaan* 就是小房子的意思。古時候房屋之後壁都堆石為牆，每家屋後壁的中央上方都開有一個約三十公分見方的石函，為一個小石室之狀，做為各家祖靈與好運之藏納處，即凌純聲師說的宗佑<sup>(1)</sup>，依其功能而言筆者稱之為“家庭守護神”。

每當一個家庭的新屋落成之後，就要請巫師來舉行 *puumaan* 的祭禮，譯義

(1) 凌純聲，1958, P.13。



爲“使有 *umaan*”。殺小豬一隻做祭，招納五種好運道於 *umaan*，包括 *luəm*、*tɕi-nunan*、*ilatskan*（多子多孫）、*vusam*（作物種子，代表農作物豐收）、*matsunan*（受獵多獲）等。易言之，把這些最好的運道集於 *umaan*，日後不斷賜與這家人好運與豐富，然後並以豬的右腿脛骨、脊尾骨、許多小塊豬皮等儲放在 *umaan* 裡，做爲日後任何祭祀不可缺的祭品。

至於 *umaan* 在守護方面的作用，或說在人們祭祀向他祈求時如何起作用，卻有兩種說法。一種說法認爲在建立 *umaan* 時，請來一位生前最堅強的、運道最好的祖先前來駐守，由他賜與家人力量與好運，並答應家人的要求隨時保佑平安並驅除鬼怪惡祟的入侵。另一種說法謂 *umaan* 本身就變成一個家庭的守護神，並非祖神所駐在之地的稱謂。人們每次祭祀祈求時，*umaan* 可以將人的意思轉達給世代的祖靈 *vuvu-vuvu*，以求安避禍。筆者証諸巫師平時常用的祭詞，認爲第二個說法比較合理些。

目前古老的排灣宗教信仰雖已日趨沒落，但是若干最基本的觀念仍甚根深蒂固。因此，筆者在金峰鄉調查時，仍可看到若干不久前建立的新房子還有 *umaan* 的設置。目前因爲家屋多以竹壁搭成，無法再挖石函，故以木板釘長方形一面開口的木盒作 *umaan*，釘在家屋後壁或櫥房隱蔽之處，裡面也儲放了豬骨、豬皮等物。

### 2, *salimət*

*salimət* 是 *limət* 女神的尊稱，其生平特性已經介紹於前，不多贅述。過去每一間家屋的中央都有一根主柱，這根柱子就是 *salimət* 的神位。她也是一個影響人們休戚幸福的重要神祇，守護著每家的平安與富足。

### 3, *namati*

對於 *namati* 的介紹亦言之甚詳。家屋前壁中央，在屋簷裡面的橫樑上，就是 *namati* 的神位，與 *salimət*、*umaan* 三個神位成一直線排列。目前改建的家屋都採用大門開在前壁中央以代替老式的開在一邊者，故 *namati* 的神位就變成在大門正中央上方了。每家的 *namati* 神位可以說是 *namati* 神的代表，因爲巫師們都說該神位不是 *namati* 本人所駐之地，而是她派的僕人所在之處。平時人們祭祀的祈求都由僕人轉達，祭品亦由僕人送到她住的地方 *patain* 去給她享用。

### 4, *inalian* 與 *tɕinəkətskan*

這是屬於整個部落守護神的兩個部門。它可以說是部落的靈魂、部落存在的象徵代表、各種力量與好運的寄托處、祖靈與過去部落居地曾埋葬的死靈之駐在所，其意義繁雜而含混。我們必須在知道 *inalian* 與 *tɕinəkətskan* 的建立經過之後，才能瞭解它和部落、人民的關係，以及宗教上的功能。將在宗教儀式裡詳爲記述，這裡僅只簡

單介紹其特性與功用。

通常在一個新部落開始建立的時候，頭目首先率領巫師在新部落旁搭建兩個四方形的小房屋，招納祖先與各種好運於此，代表整個部落。日後這兩個小石板房子視為神聖不可侵犯之地，因為它們維繫整個部落人民的安危，故凡各種祭祀都向它們乞求奉獻。筆者調查期間，很幸運地找到比魯村遷下現址建村時立的 *inalian* 與 *tai-nakatskan*。在比魯部落上方（北方）荒地上，離舊頭目宋梅江家左後方約三十公尺遠，有許多大石（約二公尺高）。依石搭蓋了兩個原岩塊搭成的涵洞狀“小屋”即是。

### 5, *teisaŋ-as*

人們的世代祖先雖然住在 *sələm*（陰間），但是在冥冥中不斷照顧著子孫，因此人們有所需求時，祖先們都會來幫助。由於這種觀念遍存於族人心中，所以一般的祭祀都忘不了饗祭祖先，並祈求其保佑。

### 6, *adaf*

我們在諸神的敘述裡已經講過 *adaf* 受崇拜的原因，有時在祭祀時僅稱 *iva-vaf*（在上）代表 *adaf*。或稱在上的神表示 *namati* 與 *adaf* 兩者。不論如何，太陽總是高高在上，普照眾人而時加保護的神。

除了上面簡介的這六種宗教信仰的對象與建築之外，另外每個部落尚設有三種“部落外的保護神”之神位建築，名稱為 *kakiajaman*、*palaluva* 與 *paŋtiŋtitsan*，簡介如後：

#### 1, *kakiajaman*

一個新部落遷建定居之後，已經建立了部落上方（北方）通往山林區的分路口 *tsatsavali* 以後，由祭司 *palakalai* 到分路口用石板搭建一個小石屋（大小有若一個小桌子），放入乾豬骨、豬皮，迎祭司之祖神於此，並迎另一古頭目之靈（即生前有偉大聲譽者）。

#### 2, *palaluvu*

然後在 *kakiajaman* 之旁（北邊），在建小石屋一間，向其作祭，招引另一古祭司與頭目來，稱之為 *palaluvu*。

#### 3, *paŋtiŋtitsan*

然後祭司在不遠幾步再蓋一間小石房屋，另招古祭司與頭目之靈各一名前來駐守，是為 *paŋtiŋtitsan*。

報告人說上述三種“神位”建立之後，等於給部落設立了三個“衛兵”。它們專

司山林之事，凡是人們走到分路口時它們就會通知人們此去前行之安危。假使人將遇險，則它們就會發出各種兇兆讓人發現，如鳥兆、打噴嚏等，於是人們就因這種兇兆之出現而停止前行，以避危險。假使某人路經 *palaluvu* 而沒接到兇兆的通知，到山上後遇到了意外，這就是創造神 *namati* 命中注定的，它們無法通知。每年三次部落團體出獵儀式舉行前，祭司都先來此告祭。

## 第二節 儀式執行人

在東排灣族人之中，有三種執行宗教儀式的人，此謂部落性、團體性的主持人而言，這就是頭目 *mamatsajilan*、祭司 *palakalai*、巫師 *pulijau* 等三種專業化的儀式執行人。巫師以主持個人性的各種生命禮俗儀式為主，並兼主趕鬼驅病，她在部落性的儀式中只擔任協助的責任。頭目與祭司才是各種重大歲時儀式的主要執行人者，這些儀式多與生產方式有關：若簡單區分頭目與祭司職責之不同，我們可以說：頭目專司農業祭祀而祭司專管狩獵祭祀。

頭目與祭司同為世襲傳承者，所不同的在於頭目有男有女，而祭司只准傳男，關於其傳承制度可參看〈親族系統〉一章的陳述，在此從略，下面只列出二者執行儀式的簡表，以便參考：

頭目主持的 儀 式	{	1, 粟播種與收穫總祭 2, 全部落集体捕魚祭 3, 新建部落立社神 4, 求雨（女人）、止風暴（女人）及求晴（男人）等祭祀
祭司主持的 儀 式	{	1, 全部落一年三次的狩獵儀式之祭 2, 五年一次的祖靈祭 3, 獵頭後之迎靈祭 4, 除瘟疫之阻擋祭

不過由於各部落的風俗略有差異，故頭目與祭司在祭祀上的職責就互有侵越之處。例如，過去在 *bidaudaur* 與 *pauməli* 部落有時由祭司主持粟播種之總祭儀，*kalatalan* 部落的男性頭目則有時與祭司共同主持獵區之祭。頭目雖然為有關“粟”的重大儀式執行人，但是他們有時不諳祭祀的動作與咒詞，都由巫師指導或幫著念咒

詞。因此，巫師雖在各種祭儀中擔任協助之責，卻扮演著重要的角色。再者，頭目與祭司雖為團體祭祀的主持者，他們本身沒有通神的能力，只能奉獻祭品向神祈求而已；巫師藉著巫神之助，可以直接與神交通，並表達鬼神的意旨。因此，五年祖靈祭雖由祭師主持，還要求諸巫師的降神才能達到祭祀之目的。

### 第三節 歲時祭儀

#### 1. 粟播種祭

粟（小米 *vao*）的播種祭可分為兩部份，即播種前之祈發芽祭與播種之後的祈豐收祭；兩者實為祈求小米生長之祭的兩個片段。前者又可分為頭目的祭祀與平民的祭祀；後者則為頭目率領平民舉行的儀式，茲分述於後：

#### *limalia'ələ*

這個名稱的含義是“使陰濕”。當全部落的旱田都開墾燒過以後，只等全部清理完畢，就可以播種了，則舉行小米播種祭，首先由部落的頭目在家中祭祀諸神，即為 *limalia'ələ*。土著觀念認為此祭不算正式的小米播種祭，只能說是一個“前祭”。祭祀的意義乃因田地久經日晒、土壤乾燥，由頭目祈神使地濕潤，而使小米種子容易發芽。

頭目是專司“粟祭”的人，在他家裡祭祀時由巫師來指導他執行各種應有的儀式。頭目只須使用普通的祭品即豬骨豬皮等物，祭品放在室內，頭目在屋內外進進出出告祭諸神，而主要的神為 *tiakalaus*。因為他是專司粟之神。這一天全部落的人都須休息，並準備次日個人祭祀之所需。同時全部落的人都守禁忌，即任何人在這天不准挖地或掘動土壤。

#### *tjumukut*

在 *limalia'ələ* 的次日，每家都到旱田去播種小米及混種其他作物。在播種之前舉行的“播種祭”稱為 *tjumukut*。由各家有經驗的男人主祭，他先在家把“種粟”從倉中取出，用杵臼舂下穗上的米粒，舂米時切忌打噴嚏。然後家人帶粟種與祭祀用小竹筒上山。小竹筒即平時用繩穿了掛在 *salimət* 主柱上專裝祭品的筒子。小米播種祭預備的祭品有：豬骨兩塊，一塊是右前肢骨，另一塊是豬脊椎的尾脊骨；乾豬皮一小塊，加上作祭用的小刀一把，一起裝入小竹筒帶上山。到達山上旱田之後，先把小米種放置工作屋中，然後就在園地中做祭。此祭的目的是因為怕在開墾燒山時，無意燒死了田鼠及蛇等物，而作祟不讓小米發芽。故向他們告祭，饗以肉食，請他們幫忙

以免小米不發芽。祭詞曰：

*aitsu uli smua: lap aəm tianosun supu fifili atiuvi aitsu*  
 這個 現在 除掉 我 你<sup>(2)</sup> 田鼠 (鳥名) 蛇 這個  
*ulivənlits tianosun a nakujakuja imatsa*  
 丟掉 你 一切壞的(事情) 在此(園中)  
*itiania oma, no uvusamənnəŋa uda nəŋoəŋoə a vao*  
 在我們的園地 如 讓我們播種的時候(希望)能 很好 粟

意譯：“我現在要來除掉你這個田鼠、*fifili* 鳥、蛇。丟掉在我們園地（一切可以破壞吾園地）的一切壞東西<sup>(3)</sup>。我們在播種小米的時候都能很好。（小米全發芽）”

祭祀之後即可撒播小米，撒在表土上，用竹掃帚輕微掃帚動表土，使種子散得均勻，並讓表土稍蓋著種子。假使某家有數塊旱田散佈在不同的地方，那麼只要祭一次就夠了，並不須每塊旱田都祭。小米播種完畢之後，再把混種的各種作物如豆類、藟、瓜等種子播種上去，播完即可回家。此日每家必須守幾樣禁忌：

- 1, 禁洗衣服：因為排灣女人洗衣皆用腳踏，若在此日洗衣就會踏掉丈夫的氣力，出獵的儀式中丈夫就沒力氣打獵了。
- 2, 不得在粟田打噴嚏，儀式進行中更不准，並忌放屁。
- 3, 播種當天，必須在家中灶上燒 *kakafival* “真正的柴”，並使柴火整日燃著不滅，並禁止讓別人家借點灶火。
- 4, *tjumukut* 的次日，家中任何食物與用具都不准出門，也就是說不准借人或送人。
- 5, 播種的當天，若有獵獲的野獸，則在烤去毛皮時不准放在灶火上烤，否則小米發芽後葉子會捲曲乾枯。

約五天以後，待小米發芽，在到旱田查視。若發現小米苗的葉子有捲曲、乾枯的現象，就認為是神的意旨，而須在作祭求神幫助。此祭留待後述，參看“小米除崇祭”。

#### *masatjukut*

全部落的人都播種完畢之後，還有一個總的播種祭，此祭的儀式在從前各部落中

(2) 祭祀專用的第二人稱代名詞。

(3) 壞的事情例如讓人打噴嚏而妨礙工作。

不盡相同，茲分述於後：

#### A, *bidaudaur* 部落（宋梅江報告）

部落中每家的播種祭都完成之後，由頭目與祭司同時舉行全部落之祭，稱為 *masatjukut*。二人同時在家中作祭，對象雖同任務稍異。蓋頭目的祭祀專門針對“粟”，而祭司則兼為部落男人之全体出獵儀式祈求豐收。

#### B, *pauməli* 部落

村民的小米播種祭都完畢後，頭目選一天到村子外“祭田 *tsəmət*”去作祭，而平民也各自去祭田行祭。他們走到村外分叉路口 *tsatsavali* 外面的空地上，劃一小塊地為祭田，旁邊蓋一個代表田間工作屋的小屋也稱為 *tsəmət*，小屋是以兩根叉頭柱上架一根橫樑，再斜覆幾支茅草為“屋頂”而成，屋高約一台尺左右。然後向 *tiakalau* 告祭，在祭田撒下幾粒小米種子，象徵旱田的播種，求神使它長大。此祭之後，頭目的任務即告完成，而村中的巫師與有經驗的老人還要再搭一間占卜用小石屋以備次日讓頭目來主持占卜。

占卜石小屋叫做 *kaluduludulutsan*，為長方形的盒狀石板屋子，長約二公尺，四週用四塊石板搭立，上覆一塊石板為頂，故屋頂是平的。小屋蓋在村外的水源附近，該地平時視為禁忌 *palifi* 之地，不准人們靠近。小石屋是密封的，分為前後兩間，即石屋中央還有一道石板門，使後半部成為密屋 *kaliliguan*。外門是活動的，次日讓它向外倒下即可做為祭盤之用。

第二天，頭目來此主持祭祀，告祭天神諸神等，祈求今年的好運與豐收。只用一般的祭品，頭目握祭品用小刀做切拋致饗的動作，而選一老巫師在旁邊幫著念告祭之詞，其餘的祭司、巫師及老人們則在旁觀看。祭完之後，就由頭目掀開小石屋的頂上蓋板，查看密屋中的徵兆。由於密室與外界用石板相隔，毫無空隙，並且底下也鋪了一塊石板而不與地面相接，故本來不應有東西進入，但是神可以放入某些東西，來顯示他的意旨，讓人們卜算這一年的運氣。

若有下列諸物出現密室則為豐收之兆：

- 1, 室內積土與積水，則今年作物皆豐收。
- 2, 若有有翅膀的昆虫在內，則男人獵必獲。
- 3, 若有蚯蚓則出獵必獲野豬。
- 4, 若有螃蟹則藜豐收。

若有下列諸物則為兇兆：

- 1, 假使裡面的板壁週圍發霉，則發生傳染病，村人都將生病。

2, 若有草或樹葉在內，則村中必有人受傷或被蛇咬，或在山上跌傷。

族人咸認為占卜十分靈驗，因為徵兆皆出諸神意，既使發現兇兆也無法避免，並且不能以任何祭祀方法解除。

占卜之祭完成之後，男人集体出獵。先由祭司向山林之保護神致祭，然後率領獵人到山上狩獵一整天，視為此年初獵 *mavsoan*。至此，*masatjukut* 祭祀儀式全部告成。

### C, *kalatalan* 社的 *masatjukut*

全部落的小米與作物都播種好了以後，頭目率領全部落的人到部落外分路口去做“祭田之祭”稱為 *smantsamat*，每家人都挖一個約一公尺見方的祭田代表自己的旱田，祭田是隨便選一根棍子挖的。然後向祭田祈求旱田小米的平安生長，這便是一種模仿式的巫術 (*imitation magic*)<sup>(4)</sup>。

頭目的祭田中先蓋好石板搭的平頂小房子，被稱為 *tsamat*，約三片茅草葉之寬（即約 20cm 寬）。頭目開始祭祀時，以木棍掘土，播下帶來的一點小米，種好之後就向神告祭。頭目以小刀切肉（從乾骨上切下的象徵性肉）拋饗神祇而說：“希望穢崇、蛇、鼠等物離開此地（旱田），使小米茂盛繁殖，希望你（粟）長得像茅草那麼大，像大海那麼青，沒有一根枯黃。一片小米在田裡像海那麼廣大”。告祭之後才正式再祭 *tiakalaus* 專司粟之神。預備的祭品有豬皮、豬骨代表整豬，*via* (*put* 樹葉) 以盛祭品，以及特製的一個小“竹豆”*katiapalə*，像普通飯碗那麼大，內盛小米飯，飯中不准混合任何菜類。祭時頭目取 *via* 葉子放在屋頂石板上，（即小平台上）放一點小米飯，並向小房子裡面做削切豬肉狀，表示放置了豬肉，然後就向 *tiakalaus* 告祭，請他來享用粟飯與肉，祈求他使小米順利成長。

此祭於清晨開始舉行，約半小時時間告成，當天全部落的人都須在家休息，在家中不准縫衣服，也不准上山工作，但是上山拾柴、取甘藷不在此限。

### 2, 粟收穫祭

由收摘小米到小米入倉為止有種種祭祀儀式而延續多日，茲依項分別陳述如後：

#### A, 收摘之前的祭祀 *masalut*

小米收摘之前，先由頭目在前面播種祭提到的祭田 *tsamət* 去做一個象徵豐收的祭儀，頭目到他自己的旱田去拔一穗小米，連根拔起帶回來，種到村外的祭田裡，次日再到祭田做祭。因為在播種時撒在祭田的小米種並不會成長，既使發芽也因不除草

(4) Frazer, 1955, p.54.

而長不大，故須拔一棵成熟的小米來，代表旱田中所有的成熟小米。次日頭目去祭神時，只用豬皮、豬骨等為祭品（無須粟飯），並用 *via* 葉子招請神。祭祀的對象為粟神 *tiakalaus*，對仍對著小石板屋做祭。祈祝之詞大意為告訴他小米已成熟，人們將要收摘，祈求賜與豐收與收摘的順利。

#### B, 收摘小米的禁忌

小米的收穫季節，是一年中最盛大的日子，收摘小米的工作是很嚴肅的事情，視為隆重的儀式，故當收摘進行時，人們要遵守許多特殊禁忌，以免觸犯司粟大神 *tia-kalaus* 而降災禍。下面就先講各種有關的禁忌：

- a, 要去收小米的當天早晨，由起床以至到達旱田，人們一路上都不准打噴嚏，否則全家立刻停止工作而返回，次日再來。
- b, 往小米田的路上，若遇 *fifili* 鳥由人的右前方飛掠到左邊去，則須立即折返回家。
- c, 收摘進行時，不准任何人打噴嚏，遇到有家人打噴嚏時就立刻停止工作。
- d, 收摘時必須保持肅靜，不准唱歌，不准高聲談話，尤其不准吵架，否則家人整年生病。
- e, 用手收採小米穗，不可用刀割，並且在收摘期間不准砍東西，任何草木皆不可砍，否則 *tiakalaus* 發怒而打雷閃電，因為人觸犯了小米田裡的禁忌，*tiakalaus* 就開槍打人以懲罰人的犯錯。他開火槍時須先填裝火藥，點火一亮就造成閃電，火藥爆炸的聲音就是雷。故每當打雷時必先有閃電過後才有轟降雷聲。
- f, 在收摘小米的數天過程中，參加收摘者都不可以接觸水。除了中午以外不可以飲水，飲水時水筒中必須放一兩個辣椒，否則人們會生病（徵狀似瘧疾）。參加收摘工作者，在往旱田或回部落的路上若經過河流，雖可涉水而過但不准停下來飲水或洗濯。通常在收穫期間，也有全家人在山上過夜的，也有回家過夜的。每晚由旱田回家，必須全家人都到齊，不可缺少一人之後，才能洗身。
- g, 摘下的小米穗，穗尖一律朝北（即向著 *tiakalaus* 方向）放置，而枝子朝南。
- h, 必須由粟田的右邊開始向左邊收摘。
- i, 收摘下來的的小米枝穗，要一把一把（約兩手合握為一把）綁起，至傍晚時兩面合綁，所用的繩子叫做 *viliua*。繩子是先用 *viliua* 樹皮做的，在編繩時若打噴嚏，或在綁小米時繩子斷了，則停止收小米，次日再來。
- j, 收小米時期，家中灶火長燃，不可熄滅。

因為禁忌如此繁多，不易完全遵守，成人尚可小心遵守，小孩就難免犯忌，故在



收摘開始之前，大人常要向司粟大神 *tiakalaus* 做祭求恕，祭名 *palumali*，祈詞說：“萬一我的小孩不懂事，犯了過錯，則請原諒，因為他是小孩子不懂事”。

### C, *masalut*

旱田中的小米都收摘完畢之後，先在田中曝曬，約三、四天曬乾之後才陸續扛運回家。但是仍不准直接搬回家中，全部落的小米都先搬運到村外的分叉路口 *tsatsavali*，由田園搬回村外的過程就叫 *masalut*，搬運的過程約須兩、三天之久，每晚人們收工回家時，須將搬運小米用的大竹桿 *vatsa* 放置在分叉路口，而不帶回。假始人們怕 *vatsa* 被人拿走或有損壞，則可攜帶回家，不過竹桿上兩頭都要插些野草，以遮 *tiakalaus* 的眼睛，免得他看見了要發脾氣。

### D, *pasauma*

這是一連串實際的小米收穫祭儀的第一天，全部落的小米都搬回部落外邊分路以後，頭目與祭司來祭祀，祭名為 *pasauma*。

### E, 嚐新粟

次日晨，雞啼之後，頭目與祭司率先到村外去取三、五把小米來，拿回煮“新粟飯”，隨後每家人也都來取小米做新粟飯，待頭目嚐過之後，才可呼喚通知人民去把小米搬運回家。平民將小米運回家以後，仍不可搬進屋內，先放置於前庭。當天每家人祭祀 *tiakalaus*，此祭亦名 *pasauma*，祭完之後才可搬小米進屋，放在室內四週的地上，如此一面展示給親友們看，誇耀豐收；一面要等待頭目抽稅。當天下午，頭目就到每家來收稅 *kisatia*，頭目手持一碗水，走到每家入屋之前先向空中裸祭，祝福此家人明年收穫更加豐富。一群會所青年跟在頭目後面幫忙搬小米。稅額規定是一百把小米抽五把，但是頭目要講謙讓，通常每一百把他只抽三把，另兩把仍還給人民，以示慷慨。頭目抽取的小米搬回他家之後，必須先向神告祭之後方可入倉。

### F, *lamiluas* 混食新舊粟

這個儀式也是整個收穫季節中的一件大事。收稅的次日，把穀倉中剩餘的去年舊小米取出一點，與新收之粟混合煮一鍋飯，飯中並准許放菜。由每一家的宗家長子 *malotivtik* 煮這鍋飯，而由此宗家分出去的支系家族都須去宗家嚐食<sup>(5)</sup>。嚐食之前，由宗長子家的男人先做一祭祀，告祭 *tiakalaus*，然後每人以手沾食，做嚐食的儀式，此一儀式的功能在於介紹新舊二粟見面，並通知 *tiakalaus*，若不經此儀式而將新粟與舊粟混煮舊是對 *tiakalaus* 不敬，會激怒神而降災病於人。

(5) 參看〈親族系統〉章。

在 *ləmiluas* 這一天，同時還有一個全部落人集合蕩鞦韆 *ləmakai* 的儀式。頭一天，頭目抽稅以後，會所青年就到山上去砍伐竹子與籐取回在頭目家附近的規定場所搭鞦韆 *liakai*。*ləmiluas* 這天就架好了。鞦韆架是由四根巨竹分立於四角，上頭在中央合攏綁合而成，高約十公尺。鞦韆載人處是由架子中央垂下一根整籐，下面結兩根圈套而成者，不能坐，蕩的人兩腳踩在兩圈套上握著籐條站著蕩。鞦韆籐上又繫兩根拉繩，向兩相反方向拉出，拉繩是樹皮做的。全部落的女人，不論已婚與否，都可來蕩鞦韆，而男人專管拉送。其實蕩鞦韆是“神選巫”的儀式，由祭詞與報導人舉的實例中皆可看出<sup>(6)</sup>。

開始蕩鞦韆時，先由頭目為鞦韆作祭並除惡崇稱為 *smutəilu*，祈詞曰：“鞦韆堅固不壞，人們都平安，今年小米豐收而惡崇皆去，希望今後有更多的巫師出現”。正當祭祀時，就可發現，判斷什麼人將來可以做巫師了。因為 *tiakalaus* 與他的巫婆 *ləŋələ*（巫神）會來參加此儀式，觀看打鞦韆，故巫師可以發現（*litsavəŋ*）有資格作巫師的女人，而讓她表現精神不正常的狀態。在蕩鞦韆時，如有人臉色變白了，哭了，身體發抖，這都是要做巫師的象徵，在蕩鞦韆神“神選”的女人，就可以被巫師收為徒弟，凡是被神“發現”而做巫師的，日後巫術必特別靈驗。

### G, *kikapalifi*

次日在“做祭”，祭祀的目的是“祭人”。因為這年圓滿地收獲了小米，希望神在保佑人們這一年中都平安無病，並賜與狩獵豐獲，獵得大獸。

### H, *mavsoan* 初獵

收獲後的狩獵視為本年的初獵，全部落的男人都出動，做儀式性的打獵，以探今年運氣。上述“祭人”之後，每家就由女人以新粟做小米糕，這也是不可或缺的儀式，以備次日讓男人帶去做打獵時的乾糧，注意這次小米舂好之後，不准放在水中煮，必須放在火中烤熟。次日就在祭司 *palakalai* 的率領之下，全部落的男人都到 *palaluvu* 地方去祭神<sup>(7)</sup>。*palaluvu* 的性質已見諸前面之陳述。舊比魯部落的 *palaluvu* 蓋在部落上方的“好分叉路口”，小石板房像小棹一般大，（長約 80cm）房頂是一塊平的石板（並不傾斜），房子有小門，中空，祭祀時，小房子裡放置豬頭骨、豬右前肢、右後腿骨，脊椎尾骨、豬皮一塊及豬油（肥肉一塊），這些祭品代表一隻整豬。祭司作祭時，左手握粟糕，右手握饗神用的祭刀，向司山林之神告祭曰：“這

(6) 見第六章〈巫醫與巫術〉。

(7) *bidaudaur* 與 *pauməi* 部落的報告如此，但是介達的材料據宋梅江說：祭司只主持五年祭，並不單獨主持 *mavsoan*，應為頭目與祭司合主持。

是我們親手做的新粟糕，請你們嚐試。今後希望保護吾人。若有觸犯，或進入你禁忌 *palifi* 之地，亦請勿生氣而原諒吾人。並請賜給這些獵獲豐富”。男人們都在一旁觀禮。祭祀完畢就出發去打獵，若能打到，則今年整年都必豐獲。此日家中的女人亦守若干禁忌：不可上山工作（最多只准去取甘藷），必須在家嬉戲休息。女人在家最忌縫衣服，因為線為絆人之象徵物，縫衣會影響山上的男人，碰到繩、棒等物而跌倒受傷。男人出獵一天，當晚即回家。

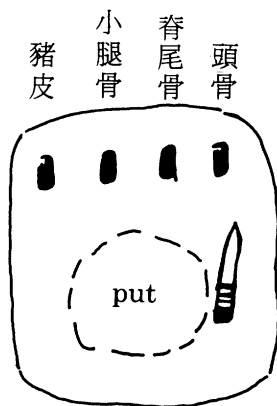
### I, *palimasotsə* 入倉

初獵祭之後，頭目要舉行小米入倉的祭儀叫 *palimasotsə*，因為倉中可能還有舊小米，兩種新舊小米不應混合，經過此儀式向 *tiakalaus* 告祭之後，始可將新小米入倉與舊小米混合放置。經過頭目的祭祀之後，平民即可隨時將小米搬入穀倉了。

### J, *kiitsəŋ* 除惡崇

這是驅除本年的病疫、虫害、惡崇的儀式。初獵的次日，部落人民推舉一個身體強壯、循規蹈矩且有祭祀經驗的男人，到村外分叉路口去主祭，（有的部落就由祭司主持）。他一個人帶著祭品到達村外路口，先在路口的兩邊各插一根茅草，將其上端結綁（過去的路很窄，皆為小徑），做成拱“門”狀。表示這個門將一切部落外的虫害、傳染病、兇死等惡崇，都被阻擋在外而不能進入部落。開始作祭時，祭品放在石片上（約 8cm 見方），由右至左排列著豬骨頭、脊尾骨，豬右邊小腿骨、豬皮等（見插圖 5-1）。然後以 *put* 樹的葉子 *via* 招神。葉子必須三葉落一疊，招請神講祈詞時就把 *via* 三葉一疊一放在祭品後面，然後左手握著小塊的皮等，右手以小刀做削切狀（其實是空無的）以刀切肉到 *via* 上面，請鬼神饗用，希望這些做崇之鬼神吃了豬肉就不會再來做崇了。這一天全村都休息，外村的人這一天不准進入部落，若有人違犯禁忌，則沒收他身上所帶的佩刀等東西，待他次日賠罪後才還他。

圖 5-1



到這天為止，收穫小米的各種祭祀儀式即告結束，此後仍有幾天的休息慶祝時期。每家都釀酒，由 *moloso*（執政）通知每家做多少酒，通常每家應做酒一大罇。曾犯罪的，或在頭目面前表現不恭順的，如放屁、翹著腿坐、出言不遜，以及到頭目家坐在床上的，或者曾觸怒頭目的，都罰做酒兩罇。約三日之後酒成，就開始慶祝收穫的活動。全部落的人民都攜酒到頭目家去飲酒歡樂一天。年輕人跳舞，老人則聊天報告獵頭與狩獵的經驗，吹誇今年打到多少野獸，殺了幾個人。

### 3, 其他有關農作物的祭祀

在農作物中，除了粟視為神聖的作物，而在收穫時有繁多的祭祀儀式之外，其他的各種植物多與粟混合播種，收穫時也不當作重大的事，而無特殊的禁忌與祭祀。但是下面兩種是某些神有特別關聯的，茲分述於後：

#### A, 收穫 *liumai*

管理 *liumai* 的神為女神 *saləkumai*，住在南方海上，為 *tiakalaus* 之妻。收穫 *liumai* 之後，第一次煮食新收的 *liumai*，要向 *saləkumai* 告祭，她被稱為“下面的神 *ilauts*”，（另有“上面的神 *itsaija*”是 *tiakalaus*）。可保佑人吃了已經祭過的 *liumai* 就終年平安無病。

#### B, 種植芋頭

芋頭是由女神 *piti* 管理的，故在種植時要向她告祭一番，並饗以祭品。又因她與 *saləkumai* 住在下方海上的同一村莊，故收 *liumai* 時也可向他告祭一下。

### 4, 捕魚祭

遇有節日之前，全部落的人集體到部落所屬河流去捕魚，用毒魚籐捕捉。先由頭目做祭祈求豐獲，或由有靈力常可豐收的男人來主祭，然後由作祭者領先傾毒汁入河。

### 5, 五年祭 *dimuliat*

從前太麻里河流域的諸部落中，只有 *kalatalan*（即介達村前身）部落舉行五年一度的五年祭，其他部落都無此儀式。再者，在舊介達之南不遠的 *jomol* 部落也有五年祭（在蚶仔崙溪上游，今遷移賓茂村），兩村並有歷史淵源。關於五年祭的經過與意義，前人多做研究<sup>(8)</sup>，不過沒有人提到太麻里溪 *kalatalan* 社的五年祭，下面僅就宋梅江所報道的該社過去五年祭的情形，簡陳如後。據她說，舉行五年祭的目標是要問神，告訴人們在五年之內是否可豐收、獵獲豐富，有無饑荒等事情的預測。但是，

(8) 宮本延人，1935。又見小島由道，1922。

依此祭典的繁多儀式內容看來，其最主要的宗教儀式與目的卻是降神，降 *tiakalaus* 與祖靈（善靈）及凶神、厲鬼（惡靈）等來享受人的奉獻，明顯地表現出祖先崇拜的原意<sup>(9)</sup>。

在小米收穫（約今之九、十月間）之後兩個月左右舉行五年祭，舉行之前一個月會所的青年就已經開始準備五年祭的刺毬儀式所需用具。這種刺毬儀式文獻早有記載，如黃琚敬所記南路鳳山傀儡番<sup>(10)</sup>：“山前山後諸社，例於五年祭，土官暨衆番百十圍繞，各執長竹竿，一人以籐毬上擲，競以長竿刺之，中者爲勝，番衆捧酒爲賀”。預備期間一個月之中，青年們集合到深山中去打獵，因爲只有深山中才有巨竹 *kavajan*，做刺毬槍的下端，另有較細的 *navunavuk* 竹子用做刺槍的上端。他們每次打獵回來時，就順便帶竹子回來。竹子先集中放在村外的分路口上，待修整、繪花、接長，五年祭開始時才拿進村。青年們並預備一種紫色樹薯 *apuluḡ* 做爲投擲用的球，毬亦名 *apuluḡ*。五年祭快來臨時，全村的男人都去打獵，獲肉就拿到村外 *vikit* 地方的水源去，把野獸肉放在家中儲存。當青年們預備刺毬材料、打獵期間，在家中的老人女人及小孩，都打掃環境及部落四週，整理得很清潔。祭儀開始的前三天，女人開始預備花環，以備做頭飾。五年祭的儀式與慶祝共經五天：第一天迎接神、祖靈、厲鬼等回來享受，並開始刺毬戲以卜運氣。第二至第四天繼續刺毬並飲酒歡樂，迎來的諸神與祖靈都到頭目家去，不久即被送走。厲鬼則迎到一個平民家去享受。迎神到頭目家裡以後，刺毬戲亦在頭目家的前庭舉行。最後一天，全部慶祝結束，則有趕鬼的儀式，趕走留下的厲鬼，茲分述於後：

#### 第一天

清晨，祭司偕同女助手一名（隨便祭司自己請的），到村外上方的分叉路口 *tsa-tsavali* 去迎神，這天，全部落的人都穿上盛裝，頭載花環，等待迎接鬼神。

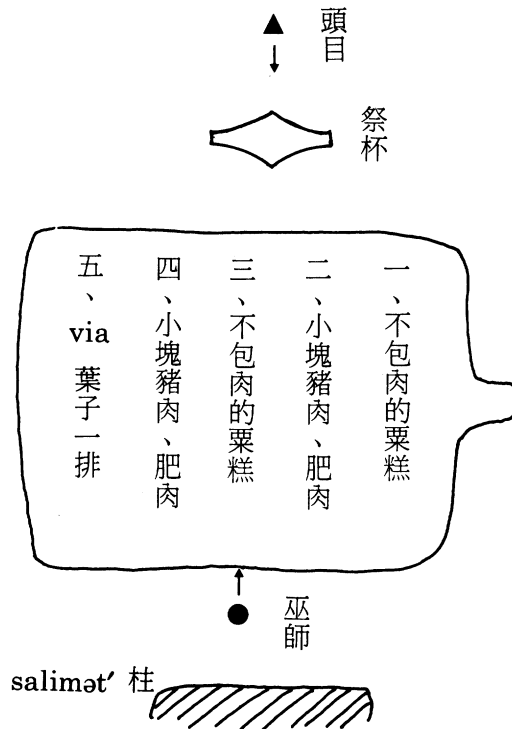
頭一天下午，頭目的家人已經先去分叉路口佈置過了。他們把四週打掃乾淨，在路的兩邊排列很多石凳，石凳上放置一小塊木片，木片上放了一個裹好的石灰與老籐的檳榔。祭司攜帶了 *via*（*put* 樹葉）十疊，每疊有葉子十片，他到達分路口後，就把 *via* 放在爲 *tiakalaus* 設的坐凳上，然後取葉一一放在每個石凳。*via* 是專門用來招神的。然後他就向諸神、祖靈呼喊說：“神呀！請你們回來，讓我們宴請你，讓我們與你們一起歡樂”。講完之後他就可以回部落了。於是所有的神、祖靈，以及一切善良的死靈就都跟隨他們二人進入部落，人們都擠在路邊觀看，並跟著走到頭目家，祭

(9) (暫缺)

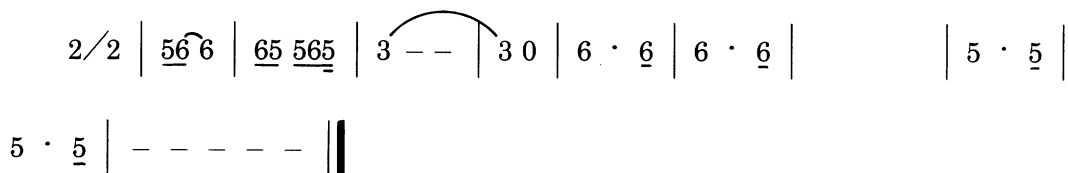
(10) 黃琚敬

司與女人回來時，因為神已附體，故行動異於平時，面部表情嚴肅，而且進入失神的狀態，故大家也都肅靜不敢亂動，祭司與女人只負責迎神，他們到達頭目家，女人坐進門的右邊，而祭司就坐到主柱 *salimət* 前面去。此時 *salimət* 前面一點已經坐著一位巫師在等待著，她一看他們二人進門，就開始降神 *malata*。她的身前已經放好了祭品，她開始大叫，哭著大唱，全身顫抖而神就附在她的身上了。頭目面向巫師坐著，專管向神敬酒（即裸祭）。巫婆歌唱的內容就是 *tiakalaus* 講的話。祭板內放置的祭品如圖共有五排，祭板前放一杯祭酒，酒杯後面即為頭目坐的位置，面向祭板。巫婆背靠主柱坐，前面對著祭板。巫婆所用的祭品，皆為頭目家特製者。

圖 5-2



巫師降神的過程，自始至終大約只需十分鐘的時間，頭目在她開始唱了不久，就取酒向神裸祭（即向著巫師以指沾酒拋甩），然後靜坐聽神吩咐，當迎神的祭司與女人回來之後，在頭目家前庭等待的青年們立即開始刺毬戲，以娛神。然後祭司就代表神出去參加刺毬，動作一下即可（即在巫婆仍在唱的時候參加）。由巫師的唱詞發現只有 *tiakalaus* 一個神降下來說話。巫師唱的調子大約為：



歌詞內容即為 *tiakalaus* 講的話，簡述如後：“頭目在哪裡呀？我（*tiakalaus*）現在帶來了大批禮物，就是各種好運、種植豐收、打獵豐獲、與外人戰爭必勝、人口增加、人們都平安不早死（等等）。頭目是誰呀？叫他過來，我帶來的好運道都給你，過來和我一起喝酒”。（頭目這時聽到就沾酒裸祭，然後 *tiakalaus* 就開始跟頭目聊天了），“我（*tiakalaus*）很辛苦，我的巫師每天都伸張著雙手，接受各地送來的糧食與好運”。

由第二段話可以看到 *tiakalaus* 明顯地擬人化性格：這是他自傲自誇的話，每當 *tiakalaus* 打到了野獸，或收獲豐富時，都必須請神的巫師 *ləpələ*（也就是在〈巫術〉一章中提到的巫師或巫師之祖）作祭，而祭後 *tiakalaus* 須送報酬給她；因為 *tiakalaus* 的運氣太好了，每天不斷地有豐富的收獲，所以他的巫師 *ləpələ* 就每天不停的伸出手來接受酬報。故 *tiakalaus* 談這些話爲了表現他自己運氣多好，多麼偉大。報導人又告訴筆者說：*tiakalau* 是 *tmas*（神、鬼）的頭目，在 *sələm*（陰間）爲部落頭目，故 *ləpələ* 爲部落巫師。

降神約十分鐘完畢之後，頭目就繼續作祭，以肉、糕饗神與祖靈，送他們回去。頭目說：“我已經請你們吃過了，現在送你們回去，我們送的禮物也請都帶回去”。然後由祭司與另一女人送神回 *sələm*。祭師背上網袋，袋中都是送給神的禮物，有熟豬肉及小米糕，並手提一竹筒酒，女人則手摯 *via* 葉子引導神隨她出村。兩人到村外的分叉路口，祭司向神告祭曰：“這些禮物送給你們這許多神吃，希望你們分配了享用”。放下網袋與酒，兩人就回村了。但是祭司須注意回去時應一路先走，就像來的時候一般，不准女人超過祭司前面。兩人回到頭目家以後，祭司再做小小祭祀，表示迎神的任務完成，然後就開始全村的刺毬戲。

待 *tiakalaus* 走了以後，怕有人的靈魂也跟著去了，降神的巫婆須行召魂的儀式，召回那些參觀者不小心靈魂跟隨 *tikalau* 去掉的。她左右持肥豬肉，右手摯火把，舉雙手向身外伸出再向身內收回做一種招引狀，口中喊著“哦——哦”，拖長了聲音來招魂，“哦——”是呼喊人的聲音，假使靈魂已隨著神走了，聽到有人叫就會回頭轉回家，火把爲他照亮了路，而肥肉則是美好的食物，是引誘靈魂最有效的東

西。

### 第二天至第五天

繼續刺毬的儀式。白天，部落裡所有的男人，無論頭目或平民，只要有力氣就可參加刺毬。捕捉好運氣。女人們可在四週圍觀。到了晚上，大家回家飲酒作樂。

刺毬儀式的名稱爲 *dimuliat*，所用的刺竹 *djudiat*，由一根粗竹與一根細竹接成，長度超過七公尺，刺竹經過矯直與修皮的手續，並用木炭在竹子上畫蛇紋，這都是會所青年的任務。每根刺竹的尖端削尖而有一個刺尖，但是頭目的刺竹是多尖的，中央有一主尖，故頭目刺中的機會較多。從前介達 *giren* 家大頭目的刺竹上，用木炭畫了人頭圖案，而他弟弟的刺竹上畫著四瓣的花紋。祭司的刺竹不可繪任何花紋，因為這是代表 *tiakalaus* 玩的，所用的毬是一種紫色樹薯 *apuluŋ* 削成的圓毬，直徑約有十公分，名稱就叫做 *apuluŋ*。要預備很多個，專管投毬的人也有專稱 *kilutok*，他是平民推選出的一個投毬能手，每次到了五年祭時就選出兩三人，由他們輪流擔任投毬，連選也可連任。每次五年祭的時候，每家人無論頭目或平民，都須隨意贈送若干小米、藜、藷、芋等糧食，給投毬者 *kilutok* 做為報酬與獎勵。

刺毬時，參加的人都圍成大圓圈，一圍約有三、四十人，每人都用兩手扶著竹桿。因為刺竹很長很重，絕不能提竹去刺毬，而是搖晃著竹桿，等毬上中央上空再落下時，搖動著刺竹去呈接，使毬落在竹尖上。凡是刺中的人就高聲唱歌，調子如下：

$$\left| \underline{2 \cdot 2} \cdot \underline{2 \cdot 2} \right| \left| \underline{2 \cdot 1} \cdot \underline{6 \cdot 6} \right| \left| \underline{6 \cdot 6} \right| \left| \underline{1 \cdot 1} \right| \left| \overset{\frown}{2 \cdot 1} \right| \dots : \left| \right|$$

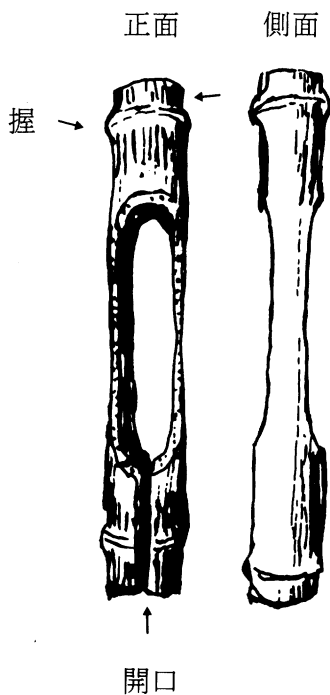
歌詞大意說：“希望好的運氣，各種幸運的事情都臨於我身……”。然後大家歡呼，刺中的人退下來，換別人上去刺。大家繼續刺毬戲，刺中毬的人應回家去取一杯酒來敬投毬者。通常刺中毬的機會不太多。每個毬投到破損時就換使新的。

### 第五天晚上

當天下午，結束刺毬儀式，會所的青年把刺竹都截斷，做成許多個玩具叫 *tsamtsam*（如圖 5-3，長約 50cm）。到了晚上，青年每人拿著 *tsamtsam*，一路走一路唱歌驅鬼，兩手來回握著它來回搓動，使其下端開口處相擊而發出“達達達……”的聲音嚇鬼。這是因為怕有些在第一天迎來的瞎眼或跛腳的厲鬼或兇神仍在村中逗留，故搓 *tsamtsam* 出聲嚇走他們。青年們每到一家的門口屋簷下去唱：“這些沒眼睛的，走不動的，快點回去吧！”茲將原曲錄記於後：



圖 5-3



$\left| \begin{array}{c} \dot{\underline{i}} \cdot \dot{\underline{i}} \quad \underline{1 \cdot 2} \\ a \quad li \quad ja \quad vu \end{array} \right| \left| \begin{array}{c} \dot{\underline{i}} \cdot \dot{\underline{i}} \quad \dot{\underline{i}} \cdot \dot{\underline{2}} \\ tsav \quad tsav \end{array} \right| \left| \begin{array}{c} \underline{6 \cdot 6} \cdot 6 \\ ali \quad ja \quad tsulu \end{array} \right| \left| \begin{array}{c} \underline{6 \cdot 6} \cdot \underline{6 \cdot 6} \\ tsu \quad lu \end{array} \right| : \quad ||$

意譯為：*alija*（走吧）*vutsavutsa*（瞎眼）讓我們瞎眼的走吧！

*alija*（走吧）*tsulutlul*（跛腳）讓我們跛腳的走吧！

青年整夜走遍全部落，到每家去趕鬼，每家人只好出來，送他們幾個甘薯，他們可以拿到會所去烤了吃。

五年祭的祭祀儀式至此全不結束，次日大家就開始照常工作。

#### 第四節 不定時祭儀

這裡所要敘述的祭祀儀式都是不定時的，每年雖常舉行，但是多爲了應付突發性的事情。

##### 1. 小米除祟祭

全部落的小米都播種完畢以後，假若某人田裡的小米發芽不佳，或枯黃有病，則由個人前往田裡作祭。通常在播種之後大約五天即可發芽，人到旱田去視察，若發現小米不發芽，或者葉有捲葉、乾枯等現象，就知道可能因為是播種時期犯了禁忌或儀式上的錯誤，觸神而降災。或者是日前祭祀的效力不夠，未能清除鼠、蛇等作祟的東西。

田主帶著祭祀筒到達旱田，找一塊大而平的石頭做祭台，然後取三塊約手掌般大的扁平石片放在大石上，以盛祭品（空無的象徵性祭品）。開始祭祀時，手持兩塊豬骨及小塊豬皮，在三塊石片上各做削切狀五下，於是這三塊石片就表示放上了祭品給神享用。石片為什麼要三片呢？乃是爲了要分饗三種使小米枯壞的惡源：

A. 園地本身不好，可能是別的部落把壞的東西送給這塊園地了，故石片之一的祭品饗外來惡源，包括 *katsajilan* 惡神與其他厲鬼。

B. 一份給田裡會作祟的田鼠、蛇、惡鳥等。

C. 一份給以 *tiakalaus* 爲首的保護神。

祈詞曰：“*imaja*（你）還是 *ianunsun* 還沒有 *amasoalap* 拿掉 *aitsu* 這個 *oliuspawajan* 我給你 *tu* 更 *taliyaj* 多 *tu* 更 *tiakualalə* 更大 *uda* 希望 *suna* 你呢 *maluŋaŋa* 到此爲止 *atsua* 這個 *usu* 我 *pinawa* 給 *janaŋa* 你了”。大意是說：“難道你這些祟物還沒拿掉嗎？現在我饗你以更多更大的東西，給你以後，希望你的作祟到此爲止，現在這些就給你了”。

## 2. 增強小米的力量

據說農作物諸種除害之祭能否有效，純粹視其觀查時機是否得宜、儀式是否正確地執行而定。例如小米及將成熟的期間，若遇颱風或暴風雨，米穗有遭受打擊損害之慮，此時應立即做“增強祭”叫 *papuluəm*。

用普通祭品之外復須鐵片代表堅強的力量。作祭者祈詞曰：

“*aitsu papuluəmaəm, tianəsun na vusam na ivavaf*（指 *tiakalaus*）

這個 堅強、壓制一切 你（祭的對象）粟種 在上（天神）

*tuni-aj-asun aki gaukaf ta kai na ali-ali na mali alam*”

今後（不讓再有）接 拿到 話（謠言）外人 別的部落

大意爲：“讓我給你（粟）一個堅強的力量，你這天神從今天起勿再接受別人的（中傷）話，及別部落的謠言。（而不好好照顧小米。）

## 3. *kiitsəŋ*

這種祭祀是要驅除害人的惡祟、增強作祭對象的力量。遇到下面各種情形時就須

舉行 *kiitsəŋ*。

- A. 部落中有傳染病，或聽說鄰地有傳染病時。
- B. 部落中的老鼠劇烈為害時。
- C. 出戰前戰士受祝福。

最重要的 *kiitsəŋ* 就是驅除傳染病，各部落的作法又不甚相同。茲例舉 *pauməli* 與 *kalatalan* 兩社過去的例子於後：

A. *pauməli* —— 部落中發生傳染病時，由頭目的陪臣即部落執政 *moloso* 主持祭祀。他到村外的分路口去做 *kiitsəŋ* 祭祀，並在路上留記號使外人不得進入。祭祀那天，全部落的人休息一天。

B. *kalatalan* —— 聽到有傳染病要來了，或部落中有患者，則由祭司 *palakalai* 主持 *kiitsəŋ*。祭司到頭目宗家 *giren* 家屋邊的“儲靈屋 *liatikan*”去做祭。儲靈屋就是招納被獵者靈魂的地方（而獵得的骨頭則置外面頭骨架 *punluuluan* 上）。祭司即在此儲靈屋內外來回走動作祭。

我們從上面兩個簡例可以發現一樣事實，這個祭祀的主持人必由男人擔任。因為男人比較堅強有力，比較 *puluəm*（有 *luəm*）的緣故；而 *kiitsəŋ* 的做用一方面是驅除惡祟，另一方面有增加部落的 *luəm* 的作用。

#### 4. 求雨祭 *paoCaCi*

*paoCaCi* 的意思是“給雨”，解旱需水時就可求雨，由頭目家族的女人來主持祭祀，專管頭目家的巫婆則可在旁指導。全部落的人都休息一天。

祭祀地點在頭目家的室內與前庭。祭時內外來回走動，告祭諸神。最後在前庭以竹筒盛水，用右手沾水向天裸祭曰：“我現在希望上天下雨，從今天起希望太陽少點，雨多下點，使農作物生產”。很顯然地，這是混合感應式巫術於宗教儀式內。

#### 5. 久雨求晴 *paadaf*（給太陽）

需要頭目家的男人作祭，（如果頭目是女人，則可由其子主祭，）巫師在旁指導。全部落的人都休息一天。祭時以松脂木 *tələŋ* 削成箭，點火向天空射去，希望天空像火那麼亮，也就是要太陽出來。這又是感應的巫術。

6. 止暴風（颱風）*vali* 祭與止暴風雨、暴雷、漲大水（通稱為 *ləmalits*）之祭祀。

這種祭祀也必須由頭目家族的女人主祭。好比有颱風時，則對風告祭說：“希望你這風，勿向村落家屋吹來，應從山谷順河流而去”。為什麼有關風雨的祭祀一定要女人做祭而不准男人做祭呢？據說古時候某地當颱風來臨時，有許多女人排在山頭，

把裙子撩起，伏身以臀部向著風，於是風與女人交和而平息。故以後暴風與之祈求平靜一定要女人來做祭。

### 7. 新屋落成祭 *pu-omaan* (有小屋子)

假使整個部落遷居，則在建立部落守護神的祭祀時，同時每家舉行新屋落成祭，每家殺小豬一隻。*omaan* 的意義前面已經介紹過，不再贅述。每當新建家屋建成之後，必須殺一隻豬饗神，請巫師來家做祭。建立家庭守護神的位置於家屋後壁，並以豬的右腿脛骨、脊尾骨，即小塊豬皮留放在家屋後壁的石函 *omaan* 裡，作為以後任何祭祀時的祭品。這個祭祀儀式稱為 *pu-omaan*。

### 8. 敵首祭 *smaŋ-alia*

部落中只要有一個人獵得人頭，就引起全部落的人舉行一連串的慶祝活動與祭祀儀式，整個過程叫 *smaŋ-alia*，是“做敵人”的意思。我們必須從獵頭的戰士回到家，祭祀儀式尚未開始的時候談起。

古時候出去獵頭的男人，一定找遠方別族的人，或別個系統的排灣族人去砍殺，不准砍殺附近友好同盟部落的人，否則即為違法。成群獵頭者獵得人頭回來，接近部落時就高聲呼叫通知人們，於是大家都帶著酒和花環到村外分叉路口去迎接。大家高聲歌唱，向獵頭者敬酒，並為他們戴上花環，同聲讚美勇士的能幹。歡迎者也沾酒抹死人頭的嘴，表示給死人喝酒。然後帶著人頭，一路呼擁走到頭目家去。

獵頭者把人頭向頭目的房頂上投擲，頭滾落地之後接著再投，如此投擲一陣以示勇敢。於是，全村的人都開始跳舞，興高采烈地跳上約一小時。接著男人都到會所去跳舞，女人則各自回家煮飯，以備晚上在去跳舞。男人在會所前的空地上跳舞時，把獵得的人頭都裝在竹筐 *pulul* 或 *tsbəŋ* 中，放在舞圈中央，男人一邊跳舞一邊喝酒，直到晚上在到頭目家去。人頭仍放在會所外面，由年輕人看顧著。晚上全部落的人都來頭目的前庭，通宵跳舞飲酒慶祝，次日晨才開始祭祀儀式。

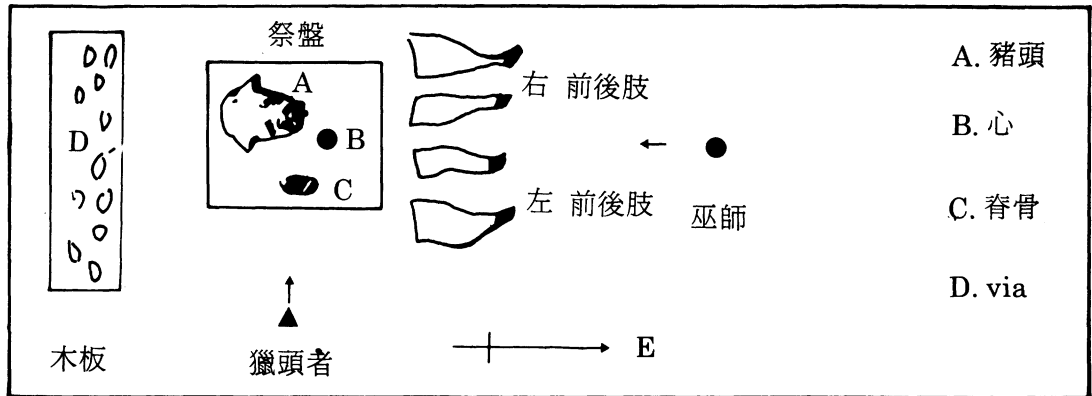
第二天開始一連串的祭祀活動，有為獵頭者個人與其家人做祭的，有為全部落做祭的；主持者又有巫師又有祭司。下面就依照儀式舉行的先後分別敘述：

#### A. *tsəməvuŋ* 引誘敵靈

獵得人頭之家，一清早就殺小豬以備做祭品。豬肉一部份給巫師作祭，另一部份備祭司使用。假使部落之中同時有三家獵得人頭，則由三個巫師分別去三家祭祀。若該部落僅有一名巫師，則須輪流分三天去祭，一天只准祭一家。某家請某個巫師來祭祀視其親戚關係而定，各找自己的親戚巫師。假若巫師自己兒子獵得人頭，那麼最好找別的巫師來主祭，希望別人的力量增強她自己的兒子。

天剛亮，獵頭者到野外去取 *via* (*put* 樹葉)，回來以後幫忙把豬頭與四肢 *spatiakulə*，及心 *va* 等分割，並幫忙排好祭品。祭品以豬頭、脊骨、心、及四肢等為主，排列的次序如下圖所示：

圖5-4



巫師開始先向屋內三神位、屋外三主神告祭，然後就進行招引敵人靈魂的儀式，此即 *tsəməvuŋ*。巫師應與獵頭者相偕走出村，到分叉路口去招引敵靈。獵頭者雙手各握十疊 *via* (樹葉)，每一疊為三片 *via* 葉子，雙手握拳走出去。巫師也跟隨獵頭者去招魂，出發前她先把另外二十疊 *via*，兩個兩個並排，由祭祀處（即上圖所示）一直排到家屋外面門口，排好之後，就與獵頭者去招魂。到達部落外分路口，獵頭者站出約二、三十公尺遠，而巫師站在離村較近的後面。巫師口中向土地 *katjunəŋan*、鳥 *aja* 及天空 *ivavaf* 等要求幫忙，因為鳥在獵頭者出發前顯示吉兆而令人得頭的；土地與天空亦於冥冥中助人獵得人頭，故再度要求幫忙令死人的靈魂趕快來到本部落。獵頭者則雙手握著 *via*，兩臂以肘為中心，向身內做圓圈旋轉，這是招引鬼魂的動作。他不必出聲，招引一會之後就好了，然後獵頭者把 *via* 交給巫師，兩人又走回家。巫師拿著這些 *via* 到獵頭者的家裡後，又在上述祭祀處向 *via* 敬酒與酒，表示靈魂已經隨 *via* 回來了。對敵首之靈魂說：“因為 *namati* 神注定你們的命運很好，要你的靈魂來和她在一起，（所以被殺）來這裡享受。這是你所需要的，現在給你吃喝……”。在祭祀時，村民老幼都在四週圍觀。此儀式完成之後，由祭司 *palakalai* 來繼續做 *smanaliatikan* 之祭。

### B. *smanaliatikan* 安置敵靈

凡是獵得人頭者，在其家屋旁牆壁外面空隙處，或在屋邊圍一小塊空地，作為“敵靈棲息之地”，稱 *liatikan*。獵得敵首之後，就將敵人靈魂招來，安置在 *liatikan*，使其永駐於此。此一安置儀式由祭司主持即 *smanaliatikan*。獵頭者把上述做祭品的各部份豬肉與骨頭各切一點點下來，連自己招過魂的葉子 *via*，一起拿到屋外放入屋壁的 *liatikan* 裡，表示納入敵人的靈魂。當獵頭者放入時，祭司就在旁邊口念祝詞，說：

“ *smaḡliatikan*, *smaḡ-kakiavaḡan*                      *smaḡ-na-kakiluəman* ”  
 做（安置）      做      好運、豐收、健康      做      堅強力量

祭司念咒語的意思是敵靈安靜地住在“小房子”裡，幫助這一家人以後有各種好運、豐收、有 *luəm* 等。並且從今以後該被殺之敵靈就常保佑獵頭者之靈。以後這家人農作物豐收、打獵獲大獸，都到 *liatikan* 去給那裡的敵靈分享，因為有了敵靈的幫助才能獲得的。安置敵靈的儀式完畢，次日全部落的男人都隨著祭司、獵頭者到部落外邊去，進行下面的儀式，一天之內完成。

### C. 洗頭顱 *lula-ulatan*

祭師與獵頭者攜敵人首級到部落一塊專為洗滌敵首處 *lula-ulatan*，將首級 *mulak* 剝去皮肉、頭髮等，祭師與獵頭者動手，別人觀看。最後將骷髏頭洗乾淨即可，沒有祭祀。獵頭者保留敵人頭髮，綁在矛上示勇。

### D. 放骷髏入頭骨架 *talutaluman*

眾人帶洗淨的骷髏到頭骨架 *talutaluman* 去。頭骨架是石板搭成，儲放全部落獵來的骷髏。祭司主持放骨入架的祭儀，在他指揮之下，獵頭者把自己獵得的骷髏 *fitalun* 意即“放入架中”。祭司一邊告祭一邊說：“*tau-tataluman*（到了納入處了），*tautatəmtəman*（到了骨架裡了）”。

### E. 煮肉 *adiak*

部落外有個地方叫 *adiak*，專為男人獵頭後，在分叉路口煮肉，做粟糕的地方，是女人的禁地。

男人們煮昨天殺的豬（包括祭過的肉），並做粟糕。這是一項儀式性的煮肉與粟，也不准女人參加。

### F. 饗敵靈 *pulisulisuan*

上述肉與粟糕煮熟之後，把肉與糕拿到附近（亦在分叉路口外）專門做祭處 *pulisulisuan* 祭敵靈，把肉與糕各切一點，放在石頭上做祭。由祭司向死靈告祭

曰：“現在已經將你安置了，並給你所需的肉與食物。以後你要幫助我們豐收，則必分你；幫助我們獵獲，則必分你，……”<sup>(11)</sup>。祭後凡是已進入會所的青年男人，及男性老人們，分享肉與糕，並飲酒歡嚙。

獵頭的儀式至此結束。我們要特別注意土著對此一儀式的重視。這一連串的祭儀必須正確地進行，祭儀從頭到尾正確的話，敵靈安靜地停息在靈屋 *liatikan* 中保佑人們，若祭祀不對，則不但敵靈的 *luəm* 會勝過獵頭者生靈的 *luəm* 而令獵頭者死亡，且隨獵頭者到處游蕩害人。例如過去 *toritorik* 部落有人當日本兵回來，村人爲他做招魂等祭儀（因爲殺過人算是獵頭者），但該人不久反而去世，大家都認爲是祭祀錯誤之故。

#### 9. 立社；部落守護神之建立儀式

在前面提到過，任何祭祀開始時，都免不了向部落守護神 *inalian* 與 *tɕinəkətskan* 告祭。*inalian* 這個名稱的本身意義即爲“部落”，代表一個部落的存在。*tɕinəkətskan* 的本意是“用棍子插一下”，因爲新建部落時，築屋都必須插棍子做記號，劃出範圍才能建屋，故有部落基始之意。或云 *tɕinəkətskan* 爲各種祭祀方法之依托，*inalian* 要依靠它才能生存，好比身體與精神之互依互存。兩者對內保護人們平安，有靈力、有好運；對外則抵抗外來侵略。

每當一個新部落建立之前，要遷往該地的人們就需先舉行“立社”的儀式。儀式項目繁多，茲分述於後：

##### A. *finatɕinəkətskan*<sup>(12)</sup>

一個部落建立之前，擇地之後，首先頭目來做祭，告訴當地過去可能有的死人。

遷居之前，全部落的男人集體打獵，獲得野豬一隻，帶到新建部落之地，將此尚未剖分的整個野獸獻給鬼神。此祭由頭目主持，部落中的老男人都來參加；由頭目做招神、致饗的動作，另選會念祝詞的男人念祝語，或由老巫師代念祝詞咒語。過程以向土地致祭及招引祖靈二項爲主。

做祭的地點選在叢林旁邊的大樹下，以資日後識別與保護。先向這塊地致祭，叫他保護新建部落的人們。所有世上的土地都屬於一個年邁的男神名叫“土地 *katjunagan*”者，先向他告祭，求他允許建村並保佑人們。正當祭祀進行時，巫婆可以看見土地神的出現<sup>(13)</sup>，據巫師 *aruvu* 與 *livas* 報告，她們在過去立社儀式時都看過土地

(11) 翻譯人聽完這些敘述之後，認爲那些敵靈太舒服了，可有各種美好食物的享受。（卻不考慮那是被殺害的死人）

(12) *fina* 爲做成之意。

(13) 巫師都經過傳授在老巫的祭祀而能看見鬼神。

神。土地神由地底下伸出一個腦袋講話（旁人雖看不見，但是根據巫師敘述而知道他真正出現過），他因為年紀太大了，從土中伸出來很是吃力，所以先喘口氣，再以低啞的聲音說：“我是土地，你們來這裡很好，我接受你們來此居住，以後你們所需要的我都給你們”。據巫師們說：土地老人頭髮已禿，但鬍鬚甚多。

作祭的地點已築好小石頭房子，祭祀進行時，除了做為奉獻用的豬之外，又有常用的豬骨、皮、鐵片等。頭目手握小刀與 *put* 樹葉 *via*，祭品就放在隨便選的較平坦的石塊上，放在石小屋前。頭目面對小屋而坐，聽巫師的指示而動作，其餘的人都在旁邊觀看，凡是來參加的巫婆都互相商量指點。祭過土地之後，下一個祭儀就是迎接過去舊部落死去祖先中的善獵者、英勇者、豐收者等等最有名、有好運的人，都請來新部落，以後就永居小石屋中。並招引頭目中最好的、有 *luəm* 的、有 *tɕinəkətskan* 的、富有的、過去管理有方的，都請來管理這個新建部落。主祭的頭目右手持刀（刀上以沾了象徵性的肉），手臂依反時鐘方向以肘為中心旋轉<sup>(14)</sup>，一一呼叫祖先與頭目之名，然後把這小塊肉（其實空無一物）放入小石屋中，即將諸祖先神明納入小屋。祭後當場剖分野獸，把野豬的下顎骨、頭蓋骨、右前肢骨、右肋骨一條，放入石屋中，代表神奉獻，令神永駐。祭後男人可以分食豬肉，但女人不准吃，因為怕女人不潔淨（有月事），吃了肉很可能使整個新建部落 *vnatsilu* “受穢”。若部落受穢，則此後會發生男人打獵常受傷，上山工作跌傷，人們生病或自相殘殺等不好的事情。

### B. *sman – inalian*

在 *tɕinəkətskan* 成立，即土地祭與招魂儀式之後約三、四天，不必等新部落完全安置，即可舉行立社 *sman – inalian* 儀式。仍由頭目主祭，上述儀式參加人以及巫師們仍舊都來參加。頭目準備的祭品為乳豬一頭（代表一隻大豬），*put* 葉即 *via* 若干、乾豬骨與豬皮、鐵片等。約在接近中午時開始祭祀（持續一整天之久），到達離 *tɕinəkətskan* 不遠之地，先堆石另建一小屋，此石屋即稱之為 *inalian*。仍由頭目動作；老人輪流念祝詞。儀式分為若干段落：

A. 先祭“神的房子”，即方才搭的石板小屋，使污穢、死人的惡靈等離開該地，以接納神。

B. 向部落四週作祭，叫具有好運的祖先都來常駐。好運的祖先共有六種，其中五種與每家 *umaan* 所招者相同：*luəm*（堅強力量），*tɕinunan*（豐收的好運）、*lila-*

(14) 作祭者的右手臂若依反時鐘方向旋轉，即為招引善良鬼神的動作，依順時鐘方向以旋轉，為驅趕惡神的動作。左手旋轉的方向與意義恰為相反。



*tskan* (多子多孫)、*vusam* (種子豐富)、*matsunan* (狩獵多獲)等。另加一種 *kiavaŋ-ta-malialaŋ* (請來外來部落人)，使外部部落的人也受感動而來此居住，使本部落壯大。

### C. *papauliŋaf*

六種好運之祖都已經住定之後，接著作祭使該六種祖先不受外部部落的引誘與讒言而貽害本部落，此祭名 *papauliŋaf*。這些祖先日後假若聽了外人的引誘，則可能接受賄賂而遵照壞話使部落中發生疾病與不幸的事。我們由此可以瞭解排灣人賦與鬼神的擬人化性格，以及祭祀得以生效的方式。因為別個部落的人作祭時，可能用祭品向本部落守護神致祭，給以“豬”，叫他們要好好保護本部落。他們若接受了豬就聽這些壞的指示而做壞事了<sup>(15)</sup>。

### D. *papuluəm*

向創造人的神 *namati* 告祭，讓她對下列四種東西賜給堅強的力量 *luəm*：(1) *papuluəm ta tcinəkətskan*，(2) *papuluəm ta inalian* (即兩個小石屋)。(3) *sipapuluəm tua ta lalalian*，(4) *papuluəm ta mamatsaŋilan* (全部落人民與頭目)。

經過賜與堅強力量之後，復告祭 *inalian* 說：“以後部落中的人民，無論上山打獵還是工作，你都好好保護，勿讓人受傷”。

### E. *pakidsaŋ*

*pakidsaŋ* 的意義為“同在”，此祭讓神與人同在，常在人的身邊。仍舊接著上面的祭祀，向上述六種祖先告祭，叫他們常與部落的人同在，保護人們。

### F. *patia-a-dai tua malaa liŋaliŋaf*

*patia* 是“綁”，*dai* 是“繩子”，*malaa* 是“大家”，*liŋaliŋaf* 是“靈魂”。接著再向上述六種祖先告祭，叫他們把每個人的靈魂好好綁在身上，那麼即使遇到危險或病危之時，因為靈魂綁好在身上無法離身，於是人就能安然渡過險境，以免死亡。

### G. *pakilitsəŋ*

阻止外部部落的讒言惡語不能進村。仍向 *inalian* 的六種祖先講話(告祭)，若外部部落的壞話進來時，請祖神阻止他們進入部落。(這個 *kiitsəŋ* 的祭祀方式與平時除瘟疫的 *kiitsəŋ* 不甚相同。)

以上每一道祭祀進行時，頭目都以 *via* (葉子) 分排在地上(石塊上)以盛祭肉(象徵而空無)，一一向祖神拋祭，故甚費時。至此奠定 *inalian* 的儀式完成，把奉

(15) 部落有不幸的事發生，告祭者常指示這些惡祟到別的部落去害人。

獻神的禮豬整隻塞入石小屋 *inalian* 中，並同石塊封門，以避免狗來拖食。下面還有一道最後的儀式。

#### H. *pakaukaf ləmasuli*

這是一個多餘向厲鬼祭祀的手續。*pakaukaf* 意為“給”，*ləmasuli* 為“同意”。平時當眾人在商談要求條件時，大家你一言我一語，最後有人決定說：“好了，你們要求的我們就給吧！”故“給”就是“同意”之意。向厲鬼作祭的原因是他們在一邊觀看上述祭祀的進行，他們很貪吃，饑延這些美好的豬肉，假使不分給一點，則怕跟鬼結怨仇。故必須祭厲鬼，饗以肉（空的），叫他們別再來部落做祟。

以上所敘述的立社儀式，是依照現存頭目家人與巫師的報告而建立的，只能得其一般概況與含義，實在不夠詳盡。民國四十二年，當比魯、介達二村已經在現址成立，而人們尚在陸續遷移時，比魯頭目宗家 *badamdā* 之末代宗子 *lamalits*（漢名宋一郎，現為警察，年三十餘歲）尚在他母親和族人耆老、巫師的監督下，舉行了化簡的立社儀式。有巫師 *livas*、*aruvu*、*sakəŋə*、*puləsaŋ*、*lutzəm adəlun*（後三名已死）等六人參加指導，兩村耆老 *tsubu lipoŋ*、*aligloud*（已死）、*mamag*、*simulaŋ a* 等人及 *lamalits* 之母 *Cavalai*（宋梅江）等人參加觀禮。作祭地點選在宋梅江住宅左後方約 30 公尺遠的草樹叢中，該地有許多一兩人高的大石，依石以厚石片搭成兩相距一公尺的石涵而成。若依照古俗，則此二代表 *təinəkətskan* 與 *inalian* 的石屋應向相距甚遠，且以石板搭成屋狀，但當時嫌麻煩而簡陋搭之。

宋家殺了兩頭豬，一頭乳豬約七、八公斤重，是放入石涵中的奉獻祭品，由頭至尾從中央分為二，各放入二石涵中。另殺一頭大豬請來參加的族人及親戚。

祭儀進行大致如上，不過是一次把所有儀式簡化做完，經過三小時而成。晚上頭目酬請所有參加的人吃飯，並請部落中的其他老人，若依古俗，晚上是不必如此慶祝的。而且古時每家殺豬，豬肉只讓老人和巫師吃，年輕人、小孩不准吃。因為吃過了這種祭祀的肉（頭目為全部落人祭祀），必須遵守若干禁忌：如禁吃藜、豇豆、酸味食物等（否則生病），怕年輕人不會遵守而不准吃。

#### 10. 山林守護神的建立儀式

這就是新部落定居之後，已建好分叉路口 *tsatsavali* 以後，由祭司去作祭並建立 *kakiajaman palaluvu*、*paŋtiŋtitsan* 等三個部落外的守護神永駐之地，搭蓋三個小石屋，招納古頭目與祭司之靈。目前因為去古久遠，且找不到在世的祭司，故報導人多知之不詳，僅如本章開始之簡略陳述。

## 第五節 生命禮俗祭儀

### (一) 分娩

*livas* 是一位年紀五十多歲的婦人，由她報告頭胎產子的情形，可看到族人從前分娩情形之一斑。

在她分娩頭胎的那天早晨，仍照常隨家人上山做工，但不久即感覺腹痛，而並未理會。到了下午仍在工作時，感到劇痛，於是悄悄回家，也不通知一起做工的丈夫與另一幫工者。她到家後，她的公公（丈夫之父）問她為何提前回來。她回答說沒有什麼特殊的事情。她先去燒水，公公又問她做什麼，她騙著說是自己要喝的，然後她就靠著柱子坐在小凳子上。腹痛愈來愈厲害，她不好意思求助別人，自己咬牙苦撐，最後就蹲著漸漸生出小孩。這時她公公才發覺她正在分娩了，於是趕快躲出屋外以便迴避。嬰兒落地之後，她自己用剪刀剪斷臍帶，剪時先在靠近嬰兒腹部處以麻線紮綁臍帶，然後留下約15公分長的一段（食指與姆指間伸展開的距離）摸揉臍帶裡面有沙粒狀的地方切之。然後她就自己給嬰兒洗澡，並叫喚公公回來埋胞衣與臍帶。給嬰兒洗乾淨之後，用舊衣包了放床上睡覺，然後她自己洗滌身體，吃過飯後（公公煮的）就上床休息了。

嬰兒留下的臍帶，約三天後乾了，母親沾了吸過煙的唾液塗抹臍帶根部，使其斷落。這時母親要留意，不論臍帶在任何處掉落，都得撿回來，置於家中祖 *omaan* 上方屋樑的上面。

### (二) 嬰兒出屋祭 *pasasaf*

產婦分娩的次日，除了洗自己的穢衣、做嬰兒新衣之外，尚須去請巫師來為嬰兒舉行出屋祭，叫 *pasasaf*。（報告人 *livas* 自己就是巫師，故產後自己做祭。）祭祀在屋內進行，巫師手持小刀與豬骨、豬皮來回走動向各神告祭。她先向家庭守護神 *omaan* 致祭（即用小刀做切肉狀向 *omaan* 方向拋之），次祭 *salimət*（祖神），在祭天神 *namati*。然後走出屋，向部落守護神 *inalian*、*təinəkətskan* 及 *katjunəqan* 等拋祭，每拋祭時口中說：“這個給你某某神”，在回屋內。巫師面向東方 *katstas*（“光面”的意思，與“背面”*kalətəf*相反）告祭說：“某某人現在生了小孩，今後希望我們（人們）帶嬰兒出來到你（神）的地方時，你勿見怪，並勿視為觸犯你的

禁忌 *palifi*。”告詞完畢，巫婆抱起新生的嬰兒走出屋再回來，做個出屋的儀式，此後嬰兒即可出屋了。巫婆抱嬰兒出屋時必須注意，不准有人在附近打噴嚏，故先令人看清四週有無小孩雜人等，叫他們不要打噴嚏，以免妨礙儀式的進行。*pasasaf* 儀式進行以後的三天之內，家中不准縫衣服，屋內東西都不准拿出去給人或出借，火種也不准讓人點。否則家中的好運氣、團結心、能獵獲的好運道、家宅平安等等就會被別人拿走。即避免借東西而帶走一切好運而增加別人的好運。並且在三天當中要停止生產工作，除了上山拿糧食（薯芋等）與柴火回來之外，別的工作都停止，全家人休息三天。報告人 *livas* 堅持 *pasasaf* 一定要在生產的次日舉行，不可忽略。

### (三) 嬰兒滿月祭 *smunadiak*

由 *pasasaf* 舉行的那天算起，到第三十天後，就為嬰兒滿月祭，稱為 *smunadiak*。也是請巫師來家裡做祭，家人先要預備下列祭品：

1. 豬皮一塊。（不用豬骨）
2. 肥肉（豬油）*aləf* 一塊。
3. 榕樹葉 *caləcap* 約四十片。
4. 小米飯 *kinsa* 一碗，置籐豆 *katiapalə* 內。

採取榕樹葉時要注意幾點：在出發前至採取時及回到家裡這段時間內，不准聽到噴嚏聲。並且所採的樹葉葉尖一律要朝東南方向者，而葉尖朝西北方者不要。因為東南方代表生命力，象徵著嬰兒的光明前途。（而西北代表死亡。）

巫師開始做祭時，要讓嬰兒躺在平常睡的地方，但必須照平時睡的方式頭腳倒置，而且臉頭朝東方。巫師取方形祭盤放在嬰兒身邊開始祭祀。巫師以手指沾豬油再拿一點小米飯，放在一片榕樹葉上。（盛飯給神吃）如此一片一片裝了小米飯放下，至少放 37 片裝飯的葉子在祭盤上，排列成行。祭板中央另放兩小片葫蘆皮（圓形），也盛了和豬油的一點小米飯，這是預備給嬰兒的媽媽吃的，使她有充份的奶水。巫師向屋內三神 *omaan*、*salimət*、*namati* 及屋外三神 *inalian*、*tsinəkətskan*、太陽各裸祭三片小米飯，共用 18 片葉子。告祭諸神之後，再為嬰兒祈福，賜食嬰兒的靈魂，即向其左右肩各裸祭五葉小米飯，再向其左右腿各致祭三片，使嬰兒強健壯大。其餘剩下的幾片葉子就給其他未及之神。巫師在做祭時走來走去，依次向各神做拋祭狀，然後依次把三葉小米飯放在應給的神之位置：如 *omaan* 即置放壁內，*salimət* 即置柱間，*namati* 放在屋內前檐上。外面的太陽天神與部落守護神二神的各三葉小米飯放在屋頂上，而土地 *katjunanan* 的就拋在地上。巫師的禱詞大

意思是說：“希望嬰兒在家受諸神的好好保護，此後出門也不因飯禁忌而觸怒神。此後嬰兒可以在喪宅見死人，可以去山上看粟田開墾……身體強健……。”

祭完之後，把葫蘆片上的小米飯叫母親吃下去。祝她奶水充足，使嬰兒吃了會胖，健康不生病等等。祭祀在早上舉行，完畢之後就開始飲酒慶祝。家中通常先預備了三罇酒，請親戚們都來喝，飲酒整天，午夜始散。注意祭後三天內不准借物與人，意義前述。

嬰兒滿月祭的主要功能有二（依土著的觀念）：

1. 嬰兒未出世之前，孕婦與她的丈夫必須守許多禁忌，經過此祭之後即解除一切禁忌，而可行動如常。
2. 對嬰兒來說：現在已通知屋內之神與外面的許多神，於是此後嬰兒出去玩，到哪兒去，或者吃什麼，神都不會責罰他了，而能行動像其他的社會成員一般。並且以後可以隨便講話、吃飯、生牙齒等。

#### (四) 性別區分的儀式

小孩長大，到了七、八歲左右，須舉行一項重要儀式。男孩與女孩分別舉行，名稱各異：男孩的儀式叫 *patsəlɟap*，女孩的叫 *pakava*，而儀式的內容大致相同。男孩的 *patsəlɟap* 是賜刀的意思；從前男人的角色是外出工作，無論上山打獵、耕種等，身上總是帶著佩刀。因此，此祭是表示男孩開始擔任男子角色之意。（*tsəlɟap* 的原意本為“刀鞘”）女人以主持家務為主，並養育小孩，*pakava* 之祭即表示女孩開始成為女性了。（*kava* 是衣服，*pakava* 是“穿衣服”的意思。小孩在七、八歲之前常赤裸身體，女孩既已長大，開始怕羞而應穿上衣服。）由此看來，此儀式實為開始區分兩性的象徵。在此之前，大人並沒有注意幼兒的性別，對幼兒的行動同等看待；此祭之後要求他們表現男女的特性了。下面就分別敘述儀式的內容。

##### A. 男孩賜刀禮 *patsəlɟap*

男孩長到了七、八歲時，其家人商討之後，請巫師來家做 *patsəlɟap* 祭。先預備豬一頭、酒二罇，以備祭後聚親戚飲宴。因為此祭一定要豬頭做祭，故家中若無豬就須延至有豬時再做。巫師所用置祭板中的祭品如下：

1. 豬頭（毛已烤掉，但未煮者）
2. 整隻右前腿。
3. 整隻右後腿。
4. *put* 樹葉（即 *via*，撕成小片。）

豬頭置祭板中央，面向南。嘴前置後腿，腦後置前腿。*via*（即 *put* 樹葉）排在祭板兩邊上。

祭儀開始時，小孩坐在 *salimət* 柱前的小凳上，面向門口即東南方，膝上放佩刀一把。巫師面向小孩蹲著，祭板放在兩人中間。巫師先向另外的 *put* 葉上削放祭肉（在乾骨上做切放狀），然後將放了“肉”的葉片擲向諸神，念詞曰：“（向內）*omaañ*、*salimət*、*namati*，（再向外）*inalian*、*tšinəkətskan*、*katjunapan*（即向每一神拋一疊“肉”）。告訴你們諸神，我拜你是爲了讓小孩能去打獵、能去打仗、能到很遠的地方去。請神准他去，並保護他，使獵能獲、戰能得勝，一切都會順利。告祭之後，巫師起身做“祝福”小孩的動作。

巫師取祭板上右邊（東邊）的一排 *put* 葉，走到小孩跟前，雙手用葉子往小孩頭上按放，由頭按到腳，依此爲：

1. 按頭頂兩葉，（葉子自落而不管）使頭腦聰明。巫師說：不管外人要搶你的聰明，要向你做黑巫術，害你使你笨，都無法得逞而不減少你的聰明。並使後代子孫增多 *papilatsak*（對生物而言的繁殖）
2. 按兩肩，每肩各放一片葉子。兩肩代表負擔“力量”的地方。巫師說：“人家不能欺負你，不能害你，你有力量，神會保護你”。
3. 按胸前，胸前按放一疊由十片葉子合成的葉片，這是向心做術，可見心最重要。巫師說：“你有健全的心胸，心會思想。遇事由心中迅速想解決的辦法。”
4. 兩膝上部，各放一片葉子。使小孩以後會跑路，打獵不受傷，腿不會累。
5. 按兩腳，在腳背上各放一片葉子，意義同上。

巫師做完上述之祝福後，接著祭惡鬼。他取左邊的一排葉子（已切放好“肉”在葉上），走出屋外，向惡神與兇死的野鬼致祭。一方面趕走惡鬼，一方面以祭品賄賂他們。巫師告詞道：“請你們走你們自己的路，勿來參與這個小孩的事，勿使惡念、惡事進入他的頭腦（勿害他的健全頭腦）。”

祭儀到此結束。通常在做祝福的儀式之前，常增加一項地震的動作。土著認爲地下小人國的人亂搖樹根時，就會發生地震。假使正在爲男孩做 *patsəljap* 祭時發生地震，小孩不久即會死亡。故巫師由祭板左邊取一片葉走出屋外，一邊說道：“請你勿亂搖地，使地震發生。”並把葉子拋在地上，即以虛無的“肉”饗地震小人。

祭完之後，家人把豬肉烹煮，請親戚們來吃喝。有關的親戚每家派一兩人自動來吃喝（有時帶著小孩），並爲慶賀這家男孩長大之意。

賜刀禮之後三天內，此家遵守若干禁忌。

1. 三天之內不准上山除草（無論什麼作物），否則生病。
2. 不准縫衣服，否則家人生病。
3. 家中之物不可借人或送人，否則送走好運。
4. 尤其是家中灶火不准借人。因灶火對人有很大的幫助，代表家中的光明，若被人拿出，則家中好像是陷入黑暗，前途沒希望，家人不健康。

**B. 女孩穿衣禮 *pakava***

祭祀的經過與上述男孩之祭相同，亦為祝福女孩成人健壯之意，不再贅述。

## 第六章 巫醫與巫術

### 第一節、超自然的一般信仰

本族人對超自然存在的人物如神祇、死靈、祖靈、惡靈（厲鬼）等，統稱之為 *tmas*。活人的靈魂 *lignjaliggaf* 在人死了以後，就到另一世界 *sələm* 去，但是另一世界僅是離部落較遠的不為人所知道的地方。本族人在其生活環境中，有許多禁忌 *pali-fi* 之地，舉凡山野中森林繁茂、幽靜陰暗之地，就可能有 *tmas* 存在，而稱為 *putsmasan*，意謂“有 *tmas* 居住之地”。過去部落的廢墟，葬有許多祖靈 *vuvuvu-vu*，過著和人類相同的生活，也形成 *putsmasan*。死靈 *tmas* 在 *sələm* 過著他們自己的生活，並在冥冥中操縱著人間 *katsaowan* 的命運，暗中看顧著子孫。但是有一些在部落外面凶死的人，他就不前往 *sələm*，於是徘徊人間而變成惡靈（厲鬼）*galan*，到處游蕩伺機害人。

除了死靈之外，又有定了形的天神與地方性大神，也都稱為 *tmas*。依次敘述於後：

1. *namat*：是人類的創造神與保護神，並創造世界上的一切生物。她是女性的神，掌握人的生死，所以有關生命禮俗的儀式，都以她為主要祭祀對象。她高居天上，明察世間萬事。
2. *adaf*：與 *namati* 一樣，同是保護人類的天神。通常把他和 *namati* 並稱或混稱為 *ivavaf*（在上之意）。
3. *salimət'*：是人類的始祖神。她原來是個女人，可以隨便往來於人間與陰間 *sələm*，她的最大功勞是在陰間學會祭祀與巫術之方法，教給人們使其永傳後世。每一間家屋的主柱亦稱為 *salimət*，就是她的神位。舉凡大小祭祀都要祭她。
4. *tiakalaus*：是專司“粟”並司雷電的男性祖神，他住在大武 *tiakalaus* 山頂，是粟播種與收穫祭的主要對象，並為五年祭的主要祖神。凌純聲師解譯五年祭的意義<sup>(1)</sup>說：“據傳說排灣族的祖先是登大武山而升天成雷神，每五年至大武

(1) 凌純聲，1959, p. 170。



山出發，巡視其子孫各部落。”故 *tiakalaus* 是農業上最重要的“神化之祖” (2)。

5. *saləkuman*：是 *tiakalaus* 的妻子，是專司稗類作物 *lumai* 的女神。她住在東方日出處的海上，與 *tiakalaus* 每年離婚一次而分離，次年重聚又再婚。
6. *palafitian* 與 *katsaḡilan*：兩個都是地方性的神，前者由霧頭山代表，後者由大武山與南大武山之間的凹地代表。前者職司不明，後者為有名的最大惡神與戰神。
7. *katjunapan*：是年老的男性土地神，管理部落內的事務，故亦為人類保護神之一。
8. *ləḡələ*：是 *tmas*（神）的巫師，可能是巫師的始祖，巫師們藉靠她們的協助才能通神行巫術。*ləḡələ* 有姊妹四人，依次為 *salimət*、*ləḡələ*、*tebuḡau*、*titiḡ* 除了 *salimət* 外，其餘的都是巫神。但是另一說法認為 *tebuḡau* 與 *titiḡ* 是 *ləḡələ* 的徒弟，受其差遣去協助人間的巫師行巫術。*ləḡələ* 平時的職司是替大神 *tiakalaus* 祭祀為主。
9. 其他的各種神：有 *kalaukaf*、*palutsupas*、*ənnət* 三神（只有巫師才知道），專門管理動物，是巫師做祈獵獲祭的對象之一。

以上所敘述的，是族人對超自然人物（characters）的一般觀念，根據尚未發表的宗教材料分析，筆者發現這種超自然觀念有兩個特點；第一，無論鬼、神皆屬於同一範疇（category）而統稱之為 *tmas*，但有善惡兩類之分。第二，本族人至今仍把超自然世界視為與人類世界同時同空間的實質存在。神雖然會保護人，但是他有一套社會認可的規律，每個人都必須無條件的遵循規律行事，這就是禁忌 *palifi*<sup>(3)</sup>。違犯禁忌的人，就是不聽神的指示，必遭各種災害如受傷、生病等。超自然對人又有無端迫害的一面，這是惡神、厲鬼。固然人若破壞神的規律，就遭神的責罰；但若人並沒有做錯，也會無緣無故的遭受厲鬼或惡神的侵略。因此人間充滿了（超自然）危險，唯一解救的辦法，就是尋求巫師 *puliḡau* 的力量去向神鬼贖罪或驅趕厲鬼。由此可知巫術之重要性。

巫師最重要的任務是治病，所謂“病” *sadjuan* 的意義至廣，舉凡大小疾病，受到任何傷害都同樣視為病。因為巫師雖然也參與歲時祭儀（將另文發表），但是她們日常的活動就是為人治病。故本文特別將疾病的原因、診斷、治療單獨分別敘述。

(2) 凌純聲，1958, p. 21。

(3) 參看李亦園，et. al. 1963, b, pp. 266 – 267

巫師無論為人治病或做各種祝福的儀式，必先祈求幾種超自然的保護者的諒解與照顧，這些就是巫師每次行術前所共祭的對象，創造神 *namati* 與太陽 *adaf*、祖神 *salimət*、各家的保護神 *umaan*、與部落保護神 *inalian* 與 *t̄inəkətskan*。其中 *umaan* 是每家後壁上開的石函或說是小石室，即凌純聲師所說的宗佑<sup>(4)</sup>，為各家祖靈與好運之藏納處。*inalian* 與 *t̄inəkətskan* 是立於部落外面的小石屋，招納過去部落裡的英雄之靈，以及各種好運，日後永保部落。以上將東排灣族人的超自然信仰簡略陳述後，下面就由治病開始，討論巫術的一般情形。

## 第二節、疾病的原因

### (一) 病例

土著認為疾病 *sadjuan* 的起因，絕少是生理上的因素，全是超自然的作用所使然。下面先介紹幾個在過去發生的病例，俾使讀者對土著疾病之發生與診治概況先有一簡明瞭解。這些例子都是巫師 *livas* 報告的，她所舉出的認為是記憶中最嚴重的幾個病例，事情發生在離今二、三十年前之間。

#### 例 1. 開墾禁忌地侵犯鬼神而生病

老比魯部落的男子 *saləmius* 平時是個很強壯的人，（當他五十多歲的時候，）突然生了發冷發熱的病 *ləkəmən*。病中全身都很痛，就請巫師來診治。比魯的巫師全去治過了，用 *smali*、*kəmtikət* 以及 *vənia* 等方法治療，卻無法治好。這是因為大家找不出病因，而病人也沒做特殊的夢以為依據。報告人 *livas* 也去為他治過兩次，只是「亂祭」一陣。如此病了約四個月以後，其妻決定請巫師 *livas* 用葫蘆卜問病因：通常病情嚴重時才用葫蘆卜問的。

一問之下才發現原來 *saləmius* 曾開墾 *ivatsali* 地方的禁忌地，傷了該地的鬼。古時，*ivatsali* 是個小部落，有十二戶人家，後來天花 *gulagu* 傳染使十二家人全死了，都變成厲鬼，整個地方就成為「神居地」*putsman*。凡是進入該地取竹子柴薪者必定生病。當時 *saləmius* 的旱田恰好鄰接該地，他開墾時，砍伐的大樹都倒入禁忌地。卜問的結果認為是可能壓傷了該地的「人」（鬼），而使他生病。巫師推測樹並沒有壓死那個鬼，否則 *saləmius* 也必被報復而早已病死。這種病因叫 *pinadsulag*

(4) 凌純聲，1958, p. 13。

*an*「無意侵犯禁忌地」，必須用 *limati* 方法作祭。

巫師 *livas* 用乳豬烤焦成粉者即 *linakalə* 作祭品<sup>(5)</sup>，她由病人的父親 *paliplip* 陪同（因為別人都不敢去），前往旱田，並進入禁忌地的範圍裡面一點。巫師把 *tmas* 都招來，向他們告祭說：「鬼神的頭目請聽著，我來此向你們的人道歉，我用一隻大豬賠償你們。」巫師看到那邊的年青人（鬼）向 *moloso* 與頭目講壞話說：「雖然他們來道歉了，我們還是不要他們的豬，讓那個人繼續生病吧！」但是巫師仍繼續作祭，請鬼頭目與 *moloso* 接受請求，勿使病人再生病。這時假使鬼被樹壓死了，則鬼一定不答應，幸好鬼只是受傷而已。這時巫師看到鬼頭目告訴脾氣不好的年青人說：「你們不要這樣，既然他們拿了一頭大豬來賠償，而他犯的過錯又不太大，我們應該接受請求才對。」

巫師作祭之後，回到病人家再次作祭，告訴 *umaan*、*salimət*、*namati* 說：「我們已經去那裡向鬼道歉並提出賠償了，希望現在一切的病都離身，身體迅速復元。」巫師祭過之後，問病人身體感覺如何？病人果然覺得身體輕鬆舒服多了。於是病人給巫師佩刀一柄，小米一把為酬。果然不出三天，病人就能出門，此後逐漸痊癒，約一個月以後身體就完全恢復。

#### 例 2. 不遵從鳥卜而病死

在上例的同年，老比魯的男子 *ipo*（是巫師 *livas* 的姐夫）有天去打獵。當他路經 *kakiajaman* 地方時，看到鳥的凶兆，即 *fifili* 鳥由右邊飛掠到左邊，警告他不能前行，但是他卻「勉強的去」。他打獵當晚回家並沒有發生什麼事。

第四天早上，*ipo* 全家人上山工作，他感覺頭痛就留下一人躺在家裡休息。但是不知何時突然亂跑出去，跑到別的山上去了（受鳥祟者，行動像鳥，會到處亂飛）。家人晚上回來找不到他就很著急，招集村中男人四出尋找。後來在山上發現了他的踪跡，見他呆站在山上自言自語，並用手比劃著說他要從那邊走。這時他的弟弟最先看見，就從他身後撲抱，大家問他也不知答話。

把他抬回家後，次日請全部落的巫師來整天作祭，以老巫師 *diunaŋ* 為首，*livas*、*djuko*、*sakəŋə* 等人全參加，親戚們也來觀看。*diunaŋ* 為他以葫蘆 *ləmuo* 卜問，才知原來是他出獵時被鳥阻，但他仍繼續前行，這是 *namati* 創造神註定要他生一種「變鳥病」的。他這種病因叫 *kinipaatilian*「勉強的去」，凡是鳥阻不聽而「勉強的去」者就「變成鳥」*mapuajam*。他回家後，神智一直不清楚，不能吃喝，雖經

(5) 剛生的乳豬剖去內臟，放火上烤至酥碎成粉，不能食用。祭時只抓一把使用，其餘的仍可貯存以備後用。

治療也無效了，因為靈魂已被鬼（即鳥）拿走。靈魂既然已離身而去，則註定要死，四天之後果然死了。

### 例 3. 不守禁忌而病死

老比魯部落有男子 *puləan* 者也因 *kinipaatialian* 「勉強去」而病死。當時有五個人共同去打獵，只有他一人出村時聽到噴嚏聲，但是仍勉強地去了。他們在山上逐獵過了三天，第三晚他開始頭痛身體痛。次日清晨他同去的弟弟立刻回家取小米以便做小米飯給他吃，而整個部落的人家（當時約有九十家）都派人上山去迎接他。當晚把 *puləan* 抬回家來，只知道他生病了，但是不知道病因。

部落中的巫師都來了，由 *djuko* 主治，她先作 *patsvuŋ* 祭，趕走跟著 *puləan* 的惡鬼神。然後巫師又坐著托顛問神，知道是「勉強去」而得病的，就作祭向神謝罪，向 *umaan*、*salimət*、*namati*、*təinəkətskan*、*inalian*、*kakijaman*、*palaluou*、*paŋtiŋtitsan* 等神與祖靈作祭，給肉謝罪。

向神謝罪是基於下述原因：他打獵出發雖然聽到有人打噴嚏的聲音，但沒聽清楚就繼續前行。這表示保護人的神（上述諸種鬼神）已經通知他了，他既使沒聽清楚也不該去而應折回家。他不能確定噴嚏聲是厲鬼的擾亂，不讓他聽清，於是受了惡鬼的引誘而前去受害。他這樣作很辜負好神的警告，故應向好神賠償。

巫師問 *puləan* 是否聽到噴嚏聲了，他說好像聽到小孩咳嗽的聲音而非打噴嚏的聲音，其實這就是噴嚏聲。巫師責備他為什麼不追究聲音而勉強的去，以致受害。這種「勉強去」比受鳥阻還更嚴重，因為他的靈魂已經離身了。巫師作祭時並向他留在山上的靈魂招魂，他是在山上病的，魂一定還留在山上。巫師後來告訴病人說，雖然把他的靈魂招來了，但是可以看到靈魂躲躲藏藏，怕見人而不敢回來，如此表示這人沒希望得救了。當時巫師怕他家人傷心而不敢講。再者，*puləan* 的兒子也曾作夢，夢到父親離開他們，故知無法挽救。

雖然在巫師作祭之後，*puləan* 感覺好些，也起來吃了飯，但是過了五天之後就死了。

報告人說：通常 *kinipaatialian* 而生病者過了五天若身體恢復則可得救，若第五天仍不好轉，則必死亡。

### 例 4. 被鬼神愛上而生病

女人沒有上述男人所患的重病。女人到旱田去若聽到鳥叫等凶兆，只須回家脫一件衣服，或者拔一根頭髮留下，仍可上山去，只要不在山上煮飯就行了，故女人不會得「勉強去」的重病。女人較嚴重的病只有「被神愛」*makatiŋlai*（或稱被鬼愛），

雖然男人也有這種病，但通常多見於女人。

老比魯部落的婦人 *lilij* 年紀約三十餘歲，已結婚生子。她有塊旱田在 *tjukonu* 地方，該地對面的山頂叫 *luvaŋas* 的地方是「神鬼居地」*putsman*。當時正值小米收穫期，她每晚都在山上過夜。後來不久就生病了，經常覺得頭痛和感到疲憊，並曾夢見對面山頭有很漂亮的男人向她招呼。她把夢告訴家人而沒受重視。收穫完畢回家後，她的病仍未好，雖不是什麼重病，但是每晚睡不著，在床上輾轉反側，而白天就毫無精神，不願與人講話，也吃不下飯。如此約一年之久，才告訴別的老人，判斷是「被鬼愛」。

於是 *lilij* 來找巫帥 *livls*，求她作祭驅鬼。巫師認為 *lilij* 雖然已經結婚生子而仍然被鬼愛上，乃是她的靈魂太弱之故。巫師為她作祭時（細節見後節敘述），把三個小琉璃珠 *sotsaijan* 以繩串起來，代表一串項鍊，向神告祭說；「你不要來愛這個女人。你看，她已經有丈夫有小孩了，她不可能再愛你的。現在我把珠鍊一大串送給你，請你以後就不要再來了。」作完告祭的儀式之後，巫師把珠子拿到村外丟棄。*lilij* 經過治療，不久就痊癒了。假使病人的 *luəm*（超自然的堅強力量）很強，則當晚就會夢見鬼已離家遠颺，次日病就可以好。

#### 例 5. 入惡神居地而受害

北大武山 *tiakalaus* 的南坡，有一段低凹之地叫 *katsaŋilan*，住著最大的惡神，該神亦被稱為 *katsaŋilan*。

舊 *pauməli* 部落的青年 *taŋ'ajau* 到那裡打獵，誤飲該地的水而成了啞吧。平時沒人敢到那裡去打獵，*taŋ'ajau* 年輕無知而誤入這塊禁忌地的。據說，那裡共有五道門，神住在最裡面，以兩顆巨樹為一道門，人們並不能區分該門和普通的樹有何不同。*taŋ'ajau* 大概是走進了第三道門，聽到好像是神講話的聲音，並有雞犬之聲（聽見神的聲音土語稱為 *kəmətsauwan*，極為不詳）。他回家後，全身與臉上都沒血色了（這是靈魂被惡神取走的象徵）。向家人報告打獵的經過，原來他曾開槍射中一隻鹿，鹿負傷逃跑，他就繼續追蹤。追到一塊地方，突然感到被某種東西阻住，而且視界也變得不清楚了，於是他就坐下來休息，喝山澗之水。後來因天色已晚，就在該地過夜。半夜夢見有人來告訴他，說他已進了三道門，若再過去兩道門就永遠回不去了。並且責備他喝了該地的水，犯了禁忌 *palifi*。

*taŋ'ajau* 回家兩三天之後，感覺喉嚨痛，未幾就不能言語了。他的喉頭啞了有一年之久，家人不斷殺豬請巫師在村外祭神，並且又殺小豬奉神 *pavutilə*。後來雖然逐漸好轉，但講話已不如以前那麼靈活。

## (二) 疾病的原因

上述的若干病例，都是土著觀念中最嚴重的若干疾病；其致病原因，皆為觸犯了超自然而受鬼神之害所使然。所以疾病可以分為二大類：一類是生理上的疾病，另一類是非生理上的疾病。前者病情很輕，巫師很容易治療，後者則至為嚴重，輕者癱瘓重則死亡，巫師的能力不盡可以治好（已由上述諸例可見）。現在就略述兩類疾病的現象。

生理上發生的疾病有感冒、輕微發燒、腹痛、胃痛、身體痛、殘廢（如跛足）等等，依次分述如後：

- A. 感冒 *ma'asan*：是輕微小病。觸犯禁忌有時也會得感冒症。症狀為頭痛、發燒，但不持久。
- B. 胃痛 *soatiu-a-vitsuka*：視為會傳染的重病。若是祖先傳下的（知道祖上有人生過此病），則無法治好，若是被別人剛傳染的（即祖上沒有那種病，到這代才發生的），則趕快請巫師治療仍會治好。不過胃痛也可能是其他超自然原因造成的。
- C. 腹痛 *saatiu-a-tialə*：飲食吃壞了就會肚子痛。
- D. 身體痛 *satuakina-tsavatsavan*：人的年紀大了身體就常會發痛。

上述生理原因的疾病，症狀較為輕微，通常患病的時間也比較短暫。下面再談非生理原因的疾病，此即超自然力量造成的疾病，分述如後：

- A. 昏迷、癱瘓 *mapilai* 以及受重傷：通常指驟然暴病有導致死亡的危險，原因可能有下列幾種：
  - ① *kinipaatian* “勉強的去”：人們要上山工作或打獵，走出村外分路口前，要遵守若干禁忌；凡是聽到噴嚏聲，看到 *fifili* 鳥由人的右前方飛掠到左，在路上或山上看到田鼠或死田鼠等等凶兆，都應立刻折回家休息一天；否則若不理會竟去工作的，稱為“勉強的去”，很可能會暴病，受傷，甚至死亡。因為這些凶兆都是善神預先給人的警告，使人免受惡神厲鬼之害；不聽從者，則受引誘而被害。
  - 又一說法謂：出獵或上山若左半身受傷則為“勉強的去”之故，若傷在右半身則是 *namati*（創造）神命中註定他要受傷的。
  - ② *pinadsuluḡan* “無意侵犯禁忌地”：人們誤入神鬼 *tmas* 的居地 *putsma-san*（即“禁忌地”），或開墾山田時不意侵犯了禁忌地的範圍，則被鬼神

所害。

- ③ 不遵守祭祀時的禁忌：全部落舉行祭祀時，預先規定人們休息不准外出工作一至三天（視祭儀種類而定）；各家的重大生命禮俗之祭祀也有傳統規定。凡是違犯規定而上山打獵或工作的，即破壞禁忌，則必重傷、重病。
- ④ 被惡鬼惡神迫害：例如作夢夢見與陌生人打架，夢到打輸了就表示靈魂受厲鬼之害而將生病。夢是先兆，但被害的原因則不清楚。
- ⑤ 被人咒 *makujats*：背後咒人生病即可成真（而當面罵的 *maliv* 沒有影響）。當兩人吵架或結怨之後，其中一人在背地裏咒 *kəmujats* 其仇人說：「你走在路上就會跌倒，上山就會摔死」等咒語，若是被咒者的靈魂不堅強，可能照著這話去做，而使該人生病或受傷而死。由此可見這是感應性的邪術之一。日本時代舉行運動會時，旁觀者若咒別部落之選手跌倒，摔斷腿等，常可成真。同部落的人絕不可互咒，常咒人者自己也會生病。
- ⑥ 被作邪術 *pinupalifiaanan*：邪術的形式很多，輕則頭痛、腹痛，重則死亡。詳情將在“其他各種巫術”一節中敘述，在此從略。不過，被人施邪術的原因，並不一定是待人不好，或與人結怨有仇恨。經常是因為自己名聲太好，財產特別多，生產能力特別強等，因而受人怨妒而被人施以邪術加害。
- ⑦ 祖先常偷東西，子孫會罹癱瘓之疾病。
- B. 身體浮腫 *minəvalak*：病因是 *maputeisajas* 意即“死去的家人先祖來附病人之身”。鬼附身之病至為嚴重，甚至有生命危險。
- C. 食物哽在喉頭無法下嚥：凡是犯了 *vənaləsok* 的人就會發生這種食不下嚥的病叫 *mavavənaləsok*。*vənaləsok* 意謂“拿起就走”。凡是受人欺辱者，不尋求正當的會商要求賠償，而自動至該犯過者家裡拿東西（以為賠償），稱為 *vənaləsok'*，是極大的禁忌。茲舉一例以便說明；例如有某少女被她不喜歡的男人戲摸了，她不甘心被摸，應該告訴家人與該男人家族會商賠償。但是她不循規矩而自己突然跑去男家私自拿了一個鍋或佩刀就走，以為賠償物。她這樣做是極大錯誤，縱令她自己不會生病 *mavavənaləsok*，也必禍延後代。再者，若兩家族曾發生過 *vənaləsok* 的事件，則兩家後代不准通婚，否則生子會患“拿起就走”的病，而食物不能下嚥；因為祖先所私自拿的賠償物（鍋、刀等）哽在喉頭阻著食物，而可能病。（這種事情比兩家有殺人之仇還更厲害；有殺人之

仇的後代尚可經特別祭祀而成婚。) 通常 *mavavənələsok* 起因於女人者較多。

- D. 長瘡 *pulupulu* : 瘡是女神 *muadjuko* 與 *muakai* <sup>(6)</sup> 所賜給的。有兩個女神；*muakai* 是善神，*muadjuko* 是惡神（或說二人是姊妹），*muadiuko* 常帶頭出壞主意。因為她們是好朋友，常在一起玩。她們以雜草揉球玩，這就是 *sin-anle-pulupulu* “作的瘡”，她們一邊揉一邊說；這是球給某人，那個球給某人，凡是被給的人身上就長瘡了。長瘡輕的生在腿上、手臂上，重的則生在腋窩下，陰旁或臀部。
- E. 孕婦流產 *kasuvula* : 婦人流產也是壞女神 *muadjuko* 所害的，因為她壞心，妒忌婦人生子。*muakaikai* 是製作人的女神，傳說她一面唱歌一面修細竹子 *tskəs* 做人的骨頭。當她開始作的時候，人間就有一個女人懷孕了。她修的一段段的竹子就是胎兒的骨頭，當時還沒有接成人形。這時假若她的朋友 *muadjuko* 突然來了，問她在做什麼？她聽了就一氣把竹子往地下摔著說：「算了，我乾脆不要作好了！」於是正在懷孕的那個婦人就會流產。既使 *muakai* 不摔竹子而繼續做，生下的胎兒也已經死了，或是嬰兒活不了幾天就夭折，因為已經被 *muadjuko* 看到就活不成了。
- F. 嬰兒之夭折或其他惡疾：通常起因於母親懷孕時違犯應守的禁忌，這些禁忌做丈夫的也同時遵守。孕婦與其夫若吃猴肉，則胎兒生病，吃動物的肝或胎兒，則日後嬰兒軟骨；吃鰻或鱈魚類，則嬰兒瞎眼。孕婦與其夫不可打蛇，否則生下的孩子全身長瘡；又不可殺家豬或看殺豬，否則嬰兒生下後半死不活地，並且叫的聲音像被宰殺的豬。孕婦與夫又不准參加喪禮活動，否則胎兒死在腹中。再者產婦分娩後，嬰兒割下的臍帶必須盤成圓盤置胞衣之上埋在屋內。臍帶的斷口必須向著東方埋（太陽升起的方向），若斷口朝向西方，則嬰兒必夭折，或患惡疾；如瞎眼、啞眼、神經病等等。
- G. 精神恍惚、失眠：病因是“被神愛” *makatiḡlai*（見上述之例 4）。人們的旱田若靠近禁忌地 *putsmasan*（鬼神居地），而在田中作時歡笑唱歌，就可能引起鬼神的喜愛。或者人們上山工作時與遠山的朋友打招呼，恰好附近有鬼神誤會是他打招呼，則會被鬼神愛上而生病。以女人害這種病的較多。

(6) *muakai* 即創造神 *namati* 之本名。



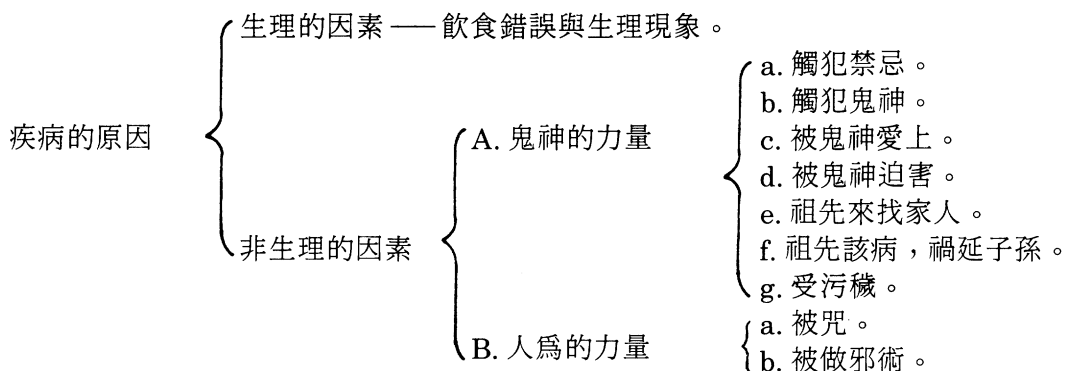
H. 吐血瀉血之病：可能是被做黑巫術 *pinupalifiaanan*。（詳見後述）

無法排洩而脹死的病：也是黑巫術所害。

J. 其他的疾病：有許多疾病可能是基於下列原因，但是病情並不固定，故只敘述若干病因於後：

- ① 受穢 *mtsilu*：凡是孕婦與來經的女人，身上具有污穢 *tcilu*。她們若在不應出現的場合出現，則可能令人沾到污穢稱為 *mtsilu* “受穢”。受穢者會生各種病，或者導致惡運。
- ② 不守禁忌：觸犯禁忌會依情節的輕重而生病。例如小米收穫時期規定不准隨便喝水，違犯者則罹發冷發熱的病（狀似瘧疾病）*kaləmə*。病可長達一年之久。

以上略述各種疾病的起因，讀者或許會感覺其雜亂而無頭緒，故下面再歸納上述疾病的各種原因做成簡表：



由上述疾病諸原因中，我們分析其佔大部份病因的超自然部份，當可發現排灣人的病理學（*pathology*）正如同一般原始社會的一樣，可歸納為下列三個範疇：

1. 身體上失掉或跑入某種東西（靈魂、鬼魂）而引起疾病。
2. 觸犯禁忌而引起疾病。
3. 邪術（黑巫術）引起了疾病。

這三個範疇的原因雖可單一地造成疾病，但又常以兩種或三種混合的形式出現。例如被邪術所害而靈魂離身，或觸犯禁忌而令靈魂出走等，就引起嚴重的疾病。

巫師醫病必先找出生病的原因，然後才能針對著病因去驅除病根，下面接著就敘述其施行的辦法。

### 第三節、疾病的診斷與醫治的方法

#### (一) 疾病的診斷方法

“診斷”（diagnosis）在此專指巫師尋找疾病的起因的辦法。診斷是巫師治病儀式的第一個步驟；無論病人是初病者，抑或是久病經過別的巫師治不好的，應邀之巫師必先行診斷，自求其生病原因後，方可對症驅病。診斷的方法依病情之輕重與時間的久暫而有四種；1. 問病人。2. 問神。3. 求夢。4. 占卜。巫師對某病人初診時，就先用第一個辦法詢問病人自己知道的可能病因。若問不出原因或病情較重者，則繼續用第二種求神指示的辦法。若神沒有啓示則巫師更進一步請神托夢給他，在夢中告訴巫師該病人的生病緣故。當上述三個辦法都失效了，或病人已久病，重病者，則使用最後一個最有效的辦法，即用神珠 *dsau* 在葫蘆上占卜，必可問出病因。下面再各別敘述四種診斷的方法：

##### 1. 問病人：

巫師到了病人家，首先把所攜箱中的工具取出，把祭祀不可少的 *put* 樹葉（葉稱 *via*）三葉一疊排放在地上，以便盛“祭肉”饗鬼神。通常巫師在主柱 *salimət* 之前的小凳上，若病人不能起身，則巫師靠近床前，當 *via* 放好之後，即向病人詢問病因。問的內容大致如下：

- A. 你近日曾經做過什麼惡夢沒有？
- B. 你上山在走出村前的分路口聽到或看到惡鳥兆沒有？
- C. 你出村聽到打噴嚏的聲音沒有？
- D. 你在山上是否遇見田鼠？
- E. 你到別村和什麼人共飲食並曾吃了別人的檳榔沒有？（有的話就可能被人做了邪術）。

當病人報告他跟上述問題有關的遭遇時，巫師就兩手握拳托顙（肘置兩膝上）靜靜地聽著。假使聽到一項敘述正是所求的病因時，巫師就突然感到全身發熱，並且毛髮都像受驚一般地豎立起來。因為這就表示巫神給于巫師啓示，讓她抓到正確的病因，於是才可針對原因而作祭除病。

假若病人全不知道巫師所要問的生病的可能因素時，好比說；近日沒做過什麼夢，也想不起來曾遇過什麼惡兆，也沒有犯過任何禁忌，則巫師就必須進行下一步

驟，由她自己向神求問這個人的生病原因。既使病人報告了一些可能的因素而巫師沒得到神的啓示，那麼這些都不是病因，巫師也須繼續問神。

### 2. 問神：土語稱爲 *kivata*（問）－*ta-tsmas*（鬼神）

由病人的報告得不到病因的徵兆時，病因就較爲複雜了，而可能有較嚴重的病因。這時，巫師先向神龕 *umaan* 告祭，要它幫助告訴病因。然後她仍舊坐在小凳上，兩拳托顙，如念咒一般向神問道<sup>(7)</sup>：

- A. 是否這人跟人吵架，受別人咒而生病（此即 *makujats*）？
- B. 是否他的祖先曾和誰有糾紛而犯了 *mavavənləsok*？
- C. 是否他上山時聽見噴嚏聲，看到惡鳥兆或在山上看到田鼠而 *kinipaatilian*（勉強的去）了。
- D. 是否他被人做了邪術，*pinupalifiaanan* 害了？
- E. 是否他的旱田旁邊有禁忌地方，而他無意侵犯了鬼神 *pinadsuluḡan* 了？
- F. 是否他的旱田靠近神居地，工作時曾歡笑唱歌而引鬼神喜愛？還是誤跟鬼神招呼而被愛 *makatiḡlai* 了？
- G. 是否他死去的家人來附他的身子 *maputeisaḡas*，或者是來探望他了？

當巫師向神問到上述任何一個病因，身體突然感覺發燒時，就決定這是所求的病因，於是停止再問，開始祭神除病。但是巫師若問完所有的病因而神卻沒有啓示時，問題就嚴重了，通常這是病人不得救治的預兆。可能是神知道巫師的力量已經無法壓倒做祟的惡神，或者是病人的靈魂已經被惡神取走了，所以 *umaan* 的神就不願告訴病因了。不過巫師雖然問不出病因，還是會爲病人告祭一番，求好神趕走惡神，保護病人。

### 3. 求夢：土語稱爲 *papispi*（給夢）－*jowa-ḡaən*（我）

當病人已經病了很多日子（一、兩個月），巫師用上述方法仍找不到病因時，就決定向創造神 *namati* 求夢。巫師爲該病人祭祀時（並非針對病因的祭祀），就向 *namati* 請求說：「請你告訴我這人生病的原因，讓我回去的當晚做夢，請你在夢中告訴我病因。」於是當晚巫師獲夢就會找到病因。假若巫師得病因之夢，病人就可以得救；假使病人無法好轉，則神就不會托夢告訴巫師病因。

### 4. 占卜：土語稱爲 *ləmuu*（用神珠與葫蘆找病因）

假使病人久病，或患重病治好後並不斷根，一直延續有病者，可請巫師用葫蘆

(7) 請參照前節疾病的原因。

*tiaku* 與神珠 *dsau* 卜問病因，稱為 *ləmuu*。前述第一個病例的男子 *saləmius* 病了約四個月之後，才請巫師 *livas* 來 *ləmuu*。但是有嚴重急症的，巫師也可決定為他 *ləmuu*，像病例 2. 之男子 *ipo* 的“勉強去”病因即為巫師 *diunəj* 立刻卜問得知的。

巫師要做卜問的整個過程可分三個步驟：a. 招請巫神。b. 告祭諸神。c. 卜問。茲依次敘述於後。

巫師在病人家要做 *ləmuu* 時，先把祭品排好，她坐在家屋的主柱前，把祭盤放在身前左邊，葫蘆放在右邊。祭盤中放置 *via* (*put* 樹葉)、豬骨、豬皮、鐵片，以及盛裝這些祭品的竹筒等。然後從工具箱 *kanopit* 中取出象徵其靈力的神珠 *dsau*，置祭盤中央，就開始作祭。她先握骨、皮做“切肉”的動作，把“肉”切放在 *via* 葉子上，然後一一拋祭諸神，祭的次序是先祭屋內之 *umaan*、*salimət*、*namati* 三神，再出屋告祭部落保護神與土地：*inalian*，*teinəkətskan*、*katjunəjan*。告訴諸神今天要卜問病因，請他們幫忙儘量找出病因。告祭之後，巫師仍到屋外叫她的巫神朋友 *lavalava* 來參加卜問。爲了要先瞭解“巫友”的性質，以便瞭解卜問所藉的力量，在此有先說明“巫友”的必要。

*lava* 是“朋友”之意，*lavalava* 指多數的朋友，巫師的朋友專指其靈力所藉之巫神 *teibəj-əu*。其實 *teibəj-əu* 是巫師始祖神 *ləjələ* 的子弟之一，她代表始祖神來完成巫術的使命。始祖巫神 *ləjələ* 的子弟衆多，*teibəj-əu* 可代表其中的一個，但又做爲子弟神的統稱。當初巫神 *ləjələ* 選中某人做巫師以後，就派 *teibəj-əu* 送神珠 *dsau* 給巫師，並且她以後就和巫師成爲朋友，經常與巫師同在。待巫師學成正式開業時，巫神再遣送另一弟子前來協助。因此，每個巫師終生有兩個朋友協助。

巫師叫來巫神朋友就向她致祭說：「今天我要在這裡做祭，請你來幫忙，我要用葫蘆問那人生病的原因，請你儘量告訴我。」然後就進屋開始卜問 *ləmuu*。

*ləmuu* 開始，巫師坐在小凳上，兩腿併攏，葫蘆放在兩腿縫上靠近膝蓋，葫蘆的細頭朝身體，粗圓的底部朝外。巫師左手放在兩腿中間，手心朝上握持葫蘆，使它不滾動。巫師以右手心輕按神珠 *dsau* 沿葫蘆的圓底上面緩緩滾動，沿著圓底的上表面（沿水平面）繞圈子，口中不斷地念道：「你就是 *umaan*，*salimət*，*namati*，現在要問你這個病的原因是什麼？是不是有人打噴嚏，看到田鼠，聽到凶鳥兆而勉強去工作？（勉強去打獵？）勉強去外村玩？是否開墾了禁忌地？是否被別人巫術害了？是否他的祖先或祖父、祖母們要拉著他（要他死）？還是他的祖先們常要跟他在一起？……」巫師所問的與上述的病因一樣，逐一詳細問出。

假使問到某一項病因，*dsau* 停在葫蘆上了而不掉下來，就知道這是所求的病

因。用 *ləmuu* 法卜問，神珠 *dsau* 一定會停在葫蘆上，從來沒有問不出病因的。依照一般土人的看法：葫蘆底部等於是圓球體，神珠 *dsau* 是個光滑的小球，以葫蘆靠上面的頂部為中心沿水平轉動，等於是以前球在光滑的半球上面滾動，而小球居然能停住不動好像是黏在光滑的葫蘆腹部，自然相信這是神跡了。再者，每次卜問之前，巫師往往先用豬油塗抹葫蘆以示信於人，表示豬油雖增加滑度還是能停住 *dsau*，非有神助不可。據筆者觀察，豬油冷凝之後實可增加黏性。

當巫師問出原因，神珠 *dsau* 停在葫蘆腹上以後，她就把問到的病因告訴病人，並讓旁觀者來看看 *dsau* 停下來的情形。卜問完畢接著再針對病因做祭除病。

由以上的敘述，我們對東排灣族人的疾病有一概略地瞭解；疾病之產生，不外乎人觸犯了超自然，或超自然加害於人。巫師驅除疾病一定要先找到正確致病的原因，方能有疾地替病人贖罪，或向加害的鬼神賄賂、奉獻。他們認為疾病若找不出病因，就好像文明社會的醫生診斷不出病一樣；雖然巫師可以先無目標地祭祀一番，就像是醫生先給病人服些消炎退燒的藥，可以暫時減輕疾病或使其勿加重，但卻不能治好病人。所以，可見診斷是巫師治病過程中不可缺少的重要手續。

## (二) 疾病的醫治方法

巫師之治病，乍看之下只是一連串的祭祀動作、但是經過深入研究之後，發現她們是針對各種不同的病因而用不同的方法。所謂方法不同只是祭祀的對象與奉獻的方法各有出入而已，但是在土著的觀念中，這就是不同類別的方法了。東排灣族人的治病方法有四：*smali*、*kəmtikət*、*vənia*、*papavutili*，除第一種外，其餘三種都是祭祀的儀式<sup>(8)</sup>，儀式的動作外人看起來幾乎是相同的，但是她們區分之性質就好像今日醫術之分科一般之有內科、外科、皮膚科等等。巫師依病因的輕重而決定採用何種祭法，若不針對病因而隨便做祭，就像我們看病找不相干的科別診治一樣，是毫無效果的。下面就分述四種方法的意義：

1. *smali*：不算祭祀，只是除掉病祟的手續。*smali* 只能治療輕微的小病：如感冒、頭痛、輕微發燒、身體痛等等，也就是上述非生理因素所引起的疾病。這種小病痛的來源，乃因身體中有做祟的東西，這種人眼看不見的祟物 *finali*，巫師卻有辦法取出。巫師以類似按摩的動作，把祟物由頭頂擠到腳下，最後由病人的右腳姆指擰出拋棄，即可消除病痛。巫師能把祟物驅出，全靠巫神 *ləŋə*

(8) 治病儀式中的向神禱告，是依一定曲調向神唱出的，惜因時間不足，工具不夠，本文未能將曲調譜出。

*lə* 的參與，而非靠她本身的能力。至於 *smali* 的詳細過程，爲了讓讀者有聯貫性的瞭解，將在後面所舉的治病實例中敘述，故此從略。

2. *kəmtikət*：是祭祀除病的方法之一。其主要特徵爲用小刀切“祭肉”（並無肉，只是象徵性動作）直接向鬼神拋祭，而不用神葉 *via* 盛祭內饗鬼神。因此這是比較不正式的祭祀，只爲治療較輕的疾病，而不能醫治重病。*kəmtikət* 能醫治的疾病種類皆爲上述非生理因素的疾病，所能醫治的種類與下面要談的醫治重病的 *vənia* 法並無不同。但是依效力而言，卻只能醫治病情較輕者。再者，病人自己能說出病因，或向神很容易問出病因的，認爲是病情不重，即可以採用此法。*kəmtikət* 手續中包括 *smali*，也就是說向神致祭贖罪之後，一定要附加去掉病祟的手續。如此的整個過程仍稱爲 *kəmtikət*，故 *smali* 可單獨存在，也可做爲 *kəmtikət* 的一部份。筆者在此只先說明 *kəmtikət* 的含義，至於 *kəmtikət* 的詳細動作，將在後舉之實例裡敘述。

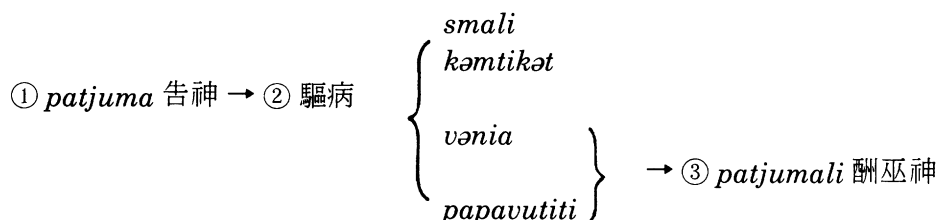
3. *vənia*：先從語言上析，發現 *vənia* 是神葉 *via* 一詞加上中加詞（*infex*）*ən* 而變成動詞的，故其語義爲“用 *via* 盛肉饗鬼神之祭祀除病法”。*vənia* 是爲重病或久病不癒之症而做的，所治的種類與上述的 *kəmtikək* 無異，只是病情嚴重者。因爲重病或久病者，必須祭多種繁複的鬼神，並要隆重表現，所以要用 *via* 盛（象徵性的）肉向每個神致祭。*via* 即 *put* 樹葉，用來做象徵性祭品的象徵性盛器，如此鬼神才感到祭品的豐富而歡喜。*vənia* 也包括 *smali*。

巫師做 *vənia* 時，坐在小凳上，面前放置祭盤（或稱祭板）*tilu*。工具箱 *kano-pit* 放在祭板之左，即巫師的左手邊，箱內有神珠 *dsau* 代表巫神在旁監督協助。祭板上先放好預先準備的 *put* 樹葉即 *via*，巫師把 *via* 三葉一疊合著撕成許多碎塊，使每小塊都是三葉落成的。碎塊的數量視要祭的鬼神多寡而定。開始祭祀時，巫師蹲著左手執乾豬皮包著豬骨，右手握小刀。她先在骨皮上做切削狀，然後執刀在祭板上繞一圈，表示放豬肉在 *via* 上。接著呼諸神之名，一邊呼名一邊用右手陸續取三疊一落的 *via* 向外拋去，丟在祭板旁，表示丟祭肉給神。分肉之後才可要求好神保佑，惡神離身。

4. *papavutiti*：這是真正殺豬獻神以贖罪除病的辦法。通常這是專治侵犯禁忌地（或稱神鬼居地 *putsmasan*）的疾病。因爲人無意開墾神居地，可能傷害了該地的鬼神 *tmas*，故須殺豬陪罪請鬼神息怒。詳情可見第二節所舉的病例 1。一般人爲了殺大豬獻神很可惜（因爲人不可吃祭肉），故僅只殺小豬。後來巫師想出更聰明的辦法；即把小豬烤焦弄成粉，每次做 *papavutiti* 只需抓把粉使

用，而對鬼神的賠贖功效是一樣的。

以上說明了針對各種疾病的四類醫治方法，但是必須注意的是，上述每種辦法都不是完整的治病過程，而是整個治病過程中的一道必要手續。因此再略談一下巫師治病的過程包括那些手續，以及進行的步驟。茲先以簡表列於下端再說明於後：



巫師治病的過程包括三道主要手續；第一道手續是向病家祖先與諸神祇告祭，叫 *patjuma*，詳情見於後面要舉出的治病實例。第二道手續是驅除疾病，亦即治病的主要部份。首先，巫師先求問病因，然後決定採用 *smali*、*kəmtikət*、*vənia*、*papavutiti* 四種辦法之一種為病人治療。第三道手續是酬謝巫神，這是巫師本身的任務，當巫師診治完畢回家之後，以病人送的報酬物向協助她的巫神致祭，以示共享，並請巫神看顧病人。通常巫師以 *vənia* 或 *papavutiti* 為人治病時，巫師一定要收報酬，*smali* 與 *kəmtikət* 視為簡單不費事的辦法，病家可以不付報酬，故無 *patjumali* 手續，不過病家若堅持要給的話，巫師回去仍要酬謝巫神。

以上雖然說明了巫師治病的觀念與方法，但是並未使人瞭解巫師進行治病的實際情形，故有綜合各項而加詳細敘述之必要。但是各種病的治療情形極為龐雜繁複，不容逐一敘述。因此筆者僅只舉出一個治病實例，或可使讀者對上述諸般觀念與操作，有個整合地瞭解。

民國五十三年一月十三日上午，筆者在比魯村目擊巫婆治病的情形，當時將其動作詳為記述，過後再補充詢問過程中每個動作的作用與目的，而得一完整的治病實例如後。巫婆名叫 *sakəŋə* 漢名黃英喜，為比魯村 3 鄰 20 號之戶長，是 *tuskur* 之妻，今年約 60 餘歲。當天早晨約十點半時，筆者正在 *sakəŋə* 鄰居 *tsubu* 家訪問，聽說她要去給下面介達村的 *paŋŋulali* 治病，筆者仍偕翻譯人尾隨而去。到達病家不久她就開始告祭行術了。

現在先把病人 *paŋŋulali* 的背景即得病原因略述於後：該月九日，*paŋŋulali* 繼

夫之女名 *laŋko* 者（年約 25 歲），因婚變與愛情糾紛，在山上與情人相偕自殺。當時 *paŋgulali* 在山上旱田工作，聽到 *laŋko* 確實自殺的消息後，當場震驚昏倒。家人背她回家後，就一直臥病在床上，頭痛、腰痛、全身酸痛而一直沒有起來。*paŋgulali* 本身就是巫婆，最近還幫人看過病，但是自己無法醫治自己的病。

巫師 *sakəŋə* 帶去的法器有：① 巫師用小刀一把。② 豬腳骨一塊。（一頭直徑 1cm，一頭直徑 2cm，長 3cm）③ 豬脊椎骨末端的骨片一塊（長 2cm，寬 3cm）。④ 乾豬皮一塊（長 3cm，寬 1.5cm）。⑤ 鐵片（已生鏽）一小塊（長 4cm，寬 1 至 1.5cm）。

巫師治病的過程歷時約三十分鐘。她左手握豬骨、豬皮及鐵片，右手持小刀，從頭到尾不斷地自左手祭品上做切割狀，並不斷地向身外右上方做拋丟狀，口中也繼續念著各種咒詞。下面就開始敘述其過程。

首先巫師叫病人坐起來，她因身體軟弱而靠著牆。在正式治病之前，巫師先和病人談可能的病因，病人說她做過惡夢，夢到太麻里的人來向她求婚；求婚是要取去人的意思，即為凶兆，表示有惡神要來取去她的命到 *sələm* 去。病人又曾遇夢 *stsdian*，即昏迷中有一隻羊（鬼）來壓她，使她不能動彈。由此看來疾病是壞鬼 *tmas* 侵害而得的。至於是什麼鬼呢？她們一致認為就是自殺的 *laŋko*。她們決定病因之後，巫師就開始做祭除病，分三大部份：

1. *patjuma*：巫師告訴病家祖先與內外諸神祭祀之目的。巫師先站在屋內中央，面向家屋後壁告祭守護家庭之 *omaan*，呼名時就做用刀割祭品向神拋丟狀。次祭祖神 *salimət*（每神皆做同樣的拋丟狀），再轉身面向門祭創造神 *namati*。然後走出屋外祭兩種部落守護神 *inalian* 和 *təinəkətskan* 以及天神（呼為上面的神，包括太陽）。讓諸神吃了祭品之後，都來驅趕壞鬼 *tmas* 使崇病離身。巫師進屋對屋內之神又做同樣的禱告。巫師呼神時念下列咒詞：

*an aitsu a napadjumalia an tianosun a omaan、salimət、ataw a namati，*  
 這個 讓你知道 你(神之敬稱)守護神 祖神 太陽 創造神  
*tiano sun ə inalian a təinəkətskan。*  
 就是 你 部落守護神

譯義：「*umaan、namati、salimət* 現在讓你知道，還有你這太陽，部落守護神 *inalian、təinəkətskan* 都知道。」



2. *kəmtikət* : 驅病的過程，可以分為下面若干段落：

A. 巫師走出屋外，面朝西蹲在地上拋祭，並不停地禱念。這是請問兩種部落守護神，問他們為什麼把病給病人呢？因為部落內的人是屬於二部落守護神管轄的，生命應由他們負責。巫師繼續求神勿讓“她”生病，巫師蹲在地上講話是表示自謙與對神尊敬之意。（見圖版壹之4）。

B. 巫師進屋向屋內之神禱告，大意是說：「剛才我已經對外面的神告祭過了，我已經為“她”賠償“她”的罪了，（巫師假定病人以前曾犯罪觸犯了神，才被神罰生病，現在用祭品送神即代替病人償罪。）現在再告訴你們管理家內的神。」然後巫師又再求問，並不停地拋祭肉。這段過程可以分為三個項目：

a. 向病人的靈魂及作祟者告祭並問道：

是否有壞 *tmas* 來引誘你的靈魂呢？

是否有壞 *tmas* 參與你身體而使你生病呢？

是否壞靈即你的女兒 *laŋko* 和男人（同去自殺者）怪罪於你，來讓你生病呢？

b. 向好神即保護人的神告祭曰：“請好神們來保佑你（病人），請你多吃了我們奉獻的肉（不斷作拋丟狀），就去罵壞 *tmas*，趕走壞 *tmas*，使你（病人）平安。”

c. 向壞 *tmas* 告祭曰：“請壞 *tmas* 都離開，我已經給你們肉了，既然用肉和你們交換了，請勿再來做祟。”

C. 巫師為病人 *smali* 即取掉病祟。巫師放下小刀與祭品，她兩手合掌，向掌心哈一口氣，就開始摸病人。巫師（張嘴噴）氣乃是招請她的巫神來協助，哈氣表示氣由心中出來，而巫神也隨著出來，幫助她取掉惡祟。巫師以雙手手掌從病人前額往右面頰摸，重複摸三次，以救人的右邊善靈。然後巫師以右手掌覆病人胸前，左手掌覆按病人背後，雙手同時由頸至腹部摸三次。左手要摸到脊骨的末端。然後巫師往下摸病人的兩腿，要病人兩腿伸直合併，一直摸到腳尖。最後用右手食指與姆指合併，從病人右腳姆指做擰出東西的樣子。所取出的就是祟物 *finali* 亦即病痛。巫師叫病人向祟物啐一下之後，暫壓置在枕頭下面（其實空無一物）。然後巫師再從頭重復由額至腳做除祟動作兩次，（每一部位仍摸三次如前所述，）一共擰出三個祟物。據巫婆 *sak əŋə* 解釋其操作的意義如後：

a. 由額至右頰摸三次，乃因生病時頭部感到沉重，頭腦昏沉迷糊。故摸頭部是取掉頭痛與熱度，使人清醒。

b. 兩手摸摠胸前與背後，是要除掉體內的痛。

c. 兩手摸摠左右腿，由上往下摸摠表示像人脫褲子一樣，是“最後除去”的。

巫師摸病人時，兩手掌緊貼病人身體，用點力氣推摠，好像是“把病崇完全擠了出來”。由以上三部份動作可以看到，崇物已由頭至腳完全清除乾淨了。最後病人右腿靠在左腿上，而由右腳姆指擰出的三次惡崇 *finali*，巫師拿著叫病人啐一下，病人發出“呸”的一聲，表示病痛皆由腹中出來，並暗示“你（病崇）全走了”。再者，為什麼要摸病人右頰而不摸左頰呢？因為人的善靈與好運都在身體的右半邊，人生病是因左邊的惡靈受引誘。故只須救治好靈使好靈救人，病自痊癒而不怕惡靈被引誘了。

D. 巫師處理取出的病崇 *finali*：巫師把崇物由枕頭下拿出來，右手一面握小刀一面捏著 *finali*，左手仍握祭品。她先到廚房去抓一小把灶灰 *avu*，然後出屋走到約十公尺外院子邊的樹下，在樹下挖個小洞，埋下惡崇 *finali*，並向它拋祭說：“我現在已經取出你這惡崇了。我剛才已經給你美好食物，現在再多給你一點。請你息留在此，不要再去迫害病人。”然後蓋上土就回來，但是往回（家屋）走兩三步後，就撒下一道灶灰，以免崇物再跟回家來。因為灰可以蒙住鬼怪的眼而使他們看不見，故崇物害怕而不敢越過灰，就無法再跟巫師進屋。

E. 巫師進屋以後，站在屋中央面向 *omaan* 告祭說：“我剛才已經把惡崇除去了，你這 *omaan* 今後應該堅強起來，勿再受別人的引誘，好好保護此家人。”並且又向諸神告祭，唱出的祝詞如下：

*umaan*、*salimet*、*namati*，*aitsua natəmailiaŋŋan na midsin ŋaən,navənlits*  
 這個 各在一邊 排擠(推開)我(巫) 丟掉  
*tsaŋan pai tiapapu luəm anai papauliŋaf udia kəmafitutsa an adaf hana*  
 (丟掉)我來 放<sup>(9)</sup> 運氣 力量 復元 需要 從現在 太陽(天)能夠  
*sats alə*  
 舒適愉快

祝詞的譯意為：“*umaan*、*salimet*、*namati* 都在一邊看著，看我排擠出病痛，取掉病人的痛苦。我把好運，堅強的力量放入病人之身。那麼從現在起恢復，從今天

(9) 放運氣，即祭時用鐵片，加強病人的力量與好運。

起就能夠舒適愉快。”

F. 巫師仍站在屋中央，面轉向西又向南致祭，不斷用小刀做切削拋擲狀，唱的祭詞如下：

*uli vunalit pasutai-itsua tukavuluḡan, tosa ukinau gaf ulinavut as-asan*  
 現在 交換 更好(進一步) 天空 這個 拿 到 放下 不適  
*stsaman ḡiluan, stsaman udia maluḡḡa tutsua adaf*  
 發熱 酸痛 發熱 要 停止(到此為止) 就是這個 天(太陽、神)  
*tutua vuḡi tutua tsikaḡ*  
 就是這個 夜 就是這 時間(日本語)

祭詞譯義為：“現在讓我們以肉（祭品）交換你這好神，希望我們交換的效果之高比天還更高。希望你立刻接受我要給你的祭品。希望不舒服、發燒、酸痛等立刻停止。就在此時，此天、此夜，病痛立刻停止。”

G. 然後巫師請創造神 *namati*（專司人類生命）來保護病人。巫師右手以祭刀切一塊左手的“肉”。然後右手小臂依反時鐘方向旋轉（即向她自己身體內面轉），這是用小刀上的肉招引 *namati* 神來。“果然”不久 *namati* 神就沾在肉上了。巫師再告訴病人的靈魂說：“我已請來了 *namati*，他會保護你，使你以後不生病。”

招來 *namati* 之後，又使 *namati* 常駐在病人身上，並叫病人的兩魂（善魂與惡魂）回來結合。巫師以沾了 *namati* 神的祭刀再切肉摠病人的前額中央，再切肉再摠胸口中央之後叫病人向小刀啐一口氣。巫師以祭刀摠病人是叫 *namati* 駐在病人身上保護她；並且摠額與心（胸口）不偏於左右任何一邊，就表祈使左右兩魂結合，兩魂都回來，勿再受惡神的引誘。

這段手續要重復做三次，也就是招神三次，使神駐於病人之身三次。如此反覆動作以加強效果。

H. 巫師最後對屋內與屋外之神致祭，告訴內三神 *omaan*、*salimət*、*namati* 與外三神即天神與二部落保護神說：“我已經為此病人治好病了，以後希望諸神保佑平安無事。我請求你勿再讓此人（病人）做惡夢，勿再讓壞 *tmas* 侵犯。”

至此，驅病的過程完全結束，巫師坐下來休息和筆者的翻譯人曾孝閒聊。她問曾孝為什麼筆者對她的治病這麼有興趣？為什麼不停地寫在本子上？曾孝為她解釋之後，並叫她拿治病的法器給筆者看，加以繪圖。過了約二十分鐘以後，病人的丈夫回

來了，病人叫他給巫婆一點錢做報酬，因為丈夫買了魚與菜要請巫婆吃中飯，故只給五角銅幣一枚做象徵性的報酬。巫師接了錢就做治病術的最後一道手續了。

3. *patjumali*：巫師本來應該回家去做酬謝巫神的儀式，但是她要留在這家吃中飯，她怕延長太久可能遇到意外而失效，（好比說聽到嘖嘖聲，）故當時就立刻在病人家做祭。巫婆 *sakəŋə* 拿了五毛錢站在門外拋祭禱念約一分鐘之久，告神曰：

*tisuna omaan*、*salimət*、*namat*, *aitsu maŋtitsa ŋaan ana smusadju an*  
 這個 回來了 (我) 這 拿掉病  
*aitsu a fini pagaugaf fini patavulak avanu pinakatsuan ta sadjuan*  
 這個 送 遞給<sup>(10)</sup> 送 (轉送)給<sup>(11)</sup> 可能 跟著來的疾病 那 病(各種病)  
*uliasu suwalapi sasuvulitsan sa a tisun pinakalua kpina kəliguan*  
 希望 拿掉 希望 丟掉 那 你(外面的神)到此停止死去的代代(巫師老師)  
*nu tiagaukaf nəŋə nutia kau lialian udia itsu tia finika*  
 (我們)拿到了 (語助詞) 我們 吃了 吃了(比喻語)希望 有 大家 能  
*naggua*  
 平安快樂

譯義為：「我現在回來了，我把疾病帶來給你，從病人處帶來轉交給你，希望你（神）把此病拿掉，把它拿去丟掉，使疾病到此為止，不再作弄那人。我的死去的代代（巫師）老師，我們拿了報酬，希望我們一起吃了人家送的報酬以後，就能使大家都平安快樂。」

至此，治病的過程完全結束了。當病人 *paŋŋulali* 被治療過後，立刻就感覺輕鬆舒服得多了。根據翻譯人曾孝說；她從山上昏倒至今尚未起床，全身感覺痛苦，而今天經過治療就能坐起來了與 *sakəŋə* 閑談了，可見巫術之真正有效。若以吾人觀點來談，巫術治病之所以有效乃因其具有心理治療的本質，很自然地，以病人之致病因素僅是心理上的震驚，經過巫師的祭神驅鬼之後，巫師說她好了，解脫她心理上的恐懼，自然有“藥”到病除之感。再者，巫師施 *smali* 除祟時，其操作是生理治療的觀念，又有按摩（*massage*）的功效。

(10) 兩人面對面，一個人授物，另一人伸手接受之專用動詞。

(11) 指間接地、非面對面的授受東西。

疾病的觀念與治療方法已陳述如上，在此告一段落。

## 第四節、其他各種巫術

本節將分為三部份敘述：(一)有益的巫術（whitemagic），(二)降神與招魂，(三)有害的巫術（blackmagic 或 sorcery）。其中，第二部份之降神與招魂，實際也是有益巫術的一部份。但是因為它的操作較為特殊，為了表明特點而分開敘述。有益的巫術依性質可分為二類；生產（productive）巫術與保護（protective）巫術，加上破壞性（destry）的有害巫術，三者即為 Raymond Firth 氏<sup>(12)</sup>對巫術的分類項目。

### (一) 有益的巫術

既然本文所講的巫術偏重為個人施術者，個人的一生過程中的許多生命禮俗儀式，皆可列入巫術行為。例如：

生產祭 *pualialiak*

難產祭 *pualiak tapatsaŋgalə*

嬰兒出屋祭 *pasasaf*

嬰兒滿月祭 *smanaliak*

兒童成年禮 *patsəliap* 與 *pakava*

婚禮 *puwaliaf* 之結合與祝生子的儀式

喪祭 *palikapalifi* 之驅鬼儀式

以上的各種儀式都須請巫師來主持儀式，而且都是為個人利益做的，故皆可認為是有益的巫術。不過各項儀式牽涉到其它許多禮俗，若欲逐一敘述則所佔篇幅太多，並令人感到煩贅，失去本文探討巫術的意旨。故以上所說各項祭儀，詳見第五章，在此從略。下面僅將其他的各種有益巫術作一報告。

#### 1. 愛情巫術 *pakatiŋlai*

愛上某女孩的青年，可請巫師行術。青年帶了幾個檳榔、酒一瓶、及若干送給巫師的報酬，來到巫師家向她請託。於是巫師取出祭祀用的豬骨、豬皮、小刀、坐在主柱 *salimət* 前，面向太陽升起的東方開始行術。她叫青年坐在旁邊，先詢問青年與那

(12) R. Firth, 1956.

女孩交往的情形，問青年是否真心愛她，爲什麼要求做愛情巫術，以及平日交往的情形。青年一一詳答之後，巫師就開始行術了。分三部份：

#### A. 招魂與合魂

巫師坐著先在面前放一個檳榔子，頭（連著柄的一頭）要朝東，然後持刀與骨、皮做切肉狀，在檳榔右邊先切放五堆豬肉，左邊切放十堆（即十下）豬肉，而又在右邊切放十堆肥肉，（這些肉都是虛設空無的祭肉）預備給招來的女孩靈魂吃。

然後巫師起身，向 *umaan*、*salimət* 與 *namati* 拋祭，並報告三神說，這是爲了他們（青年）兩人的愛情而做的。告祭之後，走出屋再向 *inalian*、*tšinəkətskan*、*ivavaf*（包括 *adaf* 與 *namati*）*tesanqas* 祖靈等告祭，請求幫忙。

對諸神都交待過以後，就在屋外呼女孩名字，向她的靈魂告祭，並命令她一定要來，然後就走進屋了。巫師拿起檳榔子及左邊的十堆肉（其實是空的）放在右手中，再走出屋召女魂。巫師對握了檳榔與肉的右手哈一口氣，然後做向外送出又收回的動作三次，口中講：“你來呀！來呀！雖然有人在你那裏引誘你，有別的男人引你，但是你一定會來我們這裏，來愛這個男人。”於是女孩的靈魂就來了，被納入檳榔之中。巫師又進屋，叫青年面向東坐，巫師站青年旁邊右手握所有的豬肉（虛無的）與納了魂的檳榔，握拳拳心向上，以拳碰著青年的右腦，唱咒詞說：“現在我讓你們的靈魂合在一起，希望你們相親相愛，不要再找別人。不管有什麼人引誘妳（女孩），妳都不要聽信，而只愛此一男人。”巫師左手同時持五堆肥肉，以姆指、與中指捏牢了，而指尖觸著青年的頭蓋，表示女魂已進入青年身體。巫師唱完咒詞就叫青年吃下檳榔子，表示已經吞下女魂，則兩魂相合了。其他的肉（虛無的）則丟在 *namati*（屋門上方）下面饗神。

#### B. 加強力量 *papuluəm*

兩人的魂已結合之後，巫師再做祭加強結合的力量。巫師除了用豬骨、豬皮之外，還要一塊鐵片行術。巫師在室內外來回走動，告祭諸神，使兩人愛情永固，愛情像鐵一般堅強，不受外物之引誘，不動搖。

#### C. 求好運 *papuliŋqaf*

巫師向天上諸神如太陽、*namati* 等告祭，求他們好好保護這兩個情人，不受別人的破壞與侵入。巫師亦在室內外來回走動告諸神。

儀式至此完全結束。

#### 2. 祈獵獲的巫術 *smon – ualia – alai*（*tinə – ta – alan'alan*）

在收穫小米之後，全村男人初次打獵時，先到祭師家去集合，由巫婆降神 *mala-*

ta以祈豐穫。掌管野獸的神有三位：

*kalankaf*

*palutsupas*

*ən'nət*

他們三個神平時把野獸綁著，而使野獸不會走失被獵。巫師將此三神招來之後，就用美食賄賂他們，請神鬆開幾隻野獸，使野獸離群而走迷了路，走上陷機被人獵獲。（以上為 *livas* 報告，下面則為 *tsubu* 報告）

平時獲得大型野獸抬回家以後，先要向 *namati* 告祭，祭詞曰：“現在你所賜與的野獸我們已經收到了，因此感謝你向你告祭，並希望你以後賞賜更大的野獸。”凡是祭 *namati* 都稱為 *vunalit* 意思是以祭品和他交換獵物。據傳說，生物、無生物皆為 *namati* 所創造的，而平時野獸也都受 *namati* 綁著。但是若有不聽他話，鬆綁而亂走，則就走上原來的路（即野獸經常走的老路），而遇陷機被捕。

在吃任何大型野獸（豬、鹿、羊等）的頸垂肉與橫隔膜時，先要請巫師來作祭，叫 *smuḡilu*。由巫師來祭 *namati* 說：“希望你不要把你所養的野獸綁得太緊，稍為放鬆些而使他們鬆綁，走上他們的路，使我們多所獵獲。”祭完之後大家才能吃肉，巫師也參加吃喝，並獲肋骨或豬皮為酬。

### 3. 出戰或獵頭出發前的增強巫術

為了怕房子被風吹倒而有對房子做的 *papuluəm*，給予房子堅強的力量。這裏所要談的增強巫術就是 *papuluəm*。本族人認為一個人若戰爭經常勝利，從來不受害，這是他有 *luəm* 的緣故。*luəm* 一詞是力量、堅強、好運、聰明才智，以及不可擊倒，不可侵犯之諸種力量的總合。*puluəm* 是“有 *luəm*”，而 *papu luəm* 就是“給于比較有 *luəm*”的意思。要去作戰必須請巫師來為每個人 *papuluəm*。她所用的法具，除了通常的骨、皮等祭品之外，還要幾塊小鐵片，鐵片代表堅強的力量，戰士攜帶著巫師告祭過的鐵片去作戰，則必定得勝，並且不受傷害。

翻譯人曾孝 *aruru* 說：他前幾年參加運動會時，就曾叫巫師（他自己的母親）為他做 *papuluəm*。他口含著小鐵片賽跑就一定會贏。他說假若賽跑中被人趕過，就向那人遙吐口水，那麼那個人就會跌倒而趕不上。

### 4. 求孕 *papualiak*

見後降神之(5)所敘述。

## (二) 降神與招魂

*malata* 是巫師與神 *tmas* 直接交通的儀式，依照土著的意譯應為“對神講話的儀式。”巫師與神談話的步驟有二；先閉眼坐著唱歌，歌詞即請神之語。然後握雙拳置兩膝上，兩膝合併開始自己擅抖。不久之後就進入精神恍惚狀態，全身自然發抖，唱聲淒涼且不自然（音調升高且尖銳），這時便是神靈出現了，而所唱之詞即神講的話。神講完話之後，歌聲又恢復自然，抖漸緩而終於停止，巫師張眼又恢復常態。

在許多祭祀場合如五年祭、兒童成年禮，與做巫術時如治病招魂，都可摻插 *malata*。一般人對 *malata* 的看法是認為它具有占卜的效果，也就是說人不能明白不能預知的事，可藉巫師與神的交談而得結果。在五年祭的資料中可以清楚看出，降神之目的是要預先獲得神的賜于豐收之保證，而下面的敘述中更可看出此種卜問凶吉的性質，下面就依土著的觀念與名稱，分別敘述各種不同的 *malata* 之施行。

### (1) *patsəliap* 男孩成年禮、*pakava* 女孩成年禮

在這種儀式中，要降 *namati* 神與一祖靈。因為 *namati* 是創造人類與萬物的神，而人之懷孕生殖全是該神所賜，而該神又是隨時隨地保護著人的，故降該神來祈求日後的好運。所降的祖靈是要找以前聞名的，運氣很好而打獵豐穫，工作豐收的。希望能藉此祖靈的好運與力量加諸小孩身上。

巫師先向諸神告祭，告以將做什麼儀式，然後再坐著降神。*namati* 來了以後會說：“我已經看過了這個小孩，看到他一切都很好。我希望小孩很聰明，將來運氣好，工作很努力、財富增多……等等。”家人也可趁機與 *namati* 交談一兩句話，求他幫忙賜于好運。

然後再降祖靈，祖靈來大致也講些好話。通常等降下的祖靈要告辭時，或求問的家人已滿足了，就可以把巫婆推醒。而巫婆對方才所言所行全不知道。

### (2) *namapasatju* 為臨終者召魂

凡是重病者、被獸重傷、跌重傷、被殺重傷等人，在他們彌留之際，就是他們的左魂（惡魂）亂跑出去了。因為他們的左魂受了美好食物，美好女色的引誘，而離身不回，在某處停留享受，才引起人的重傷重病不癒。故在人重病、受傷危急之時，就要請巫師來，立刻做祭招魂。

好比說在山上摔傷的人，乃是因為人的左魂被惡靈引誘跑了，而使人精神恍惚才會受傷的。於是巫師先告祭，用豬肉（空無的）引誘靈魂回來，然後坐下降神，她發抖唱歌藉以與靈交通，她對靈魂說：“你快回來吧！勿受別的引誘。你看這裏有好吃



的東西，快回來享用吧！……。”

招魂完畢之後就問病人，是否左耳感到什麼了。假若病人的左耳感覺轟然有聲，則表示左魂已歸身，那麼病人就可獲救了。

### (3) *pakivatan* 降神卜問

凡是東西，牲口等遺失，或東西被偷，則請巫婆來降巫神卜問。巫神 *ləŋŋələ* 住在 *palafitian*（根據 *livas* 之報告），根據在小米收穫祭出現的巫神 *ləŋŋələ* 而知她是 *tiakalaus* 的巫師，也就是神的巫師（*təavalan* 報告）。*ləŋŋələ* 司人間的法律，也就是處理人們之間事務的人。她與另外三個妹妹都可隨便往來於 *sələm*（陰間）與 *katsavan*（人間），而為人類與死靈、祖靈間的傳達者。

巫婆降神卜問除招來 *ləŋŋələ* 外，並招 *lian*、*giðij* 與 *limət*（即 *salimət*）三位女神來，她們與 *ləŋŋələ* 是姊妹。巫婆降神之後，求問的人就可以問巫婆，而她就和巫神講話，回答各種問題，凡是尋人、尋物都可獲得回答，答案常很正確。

### (4) *smanpuliŋ'au* 巫師學成之開業儀式

當一個巫師的學徒學成了，要正式當巫師時，由她的老師為學徒舉行成巫的儀式。在此儀式中，老師招降她們巫師的始祖即巫神 *ləŋŋələ* 來，求問是否可以讓此學徒畢業，並求她日後在這個新巫師行法術時，以巫神的力量幫助她成功。

巫師降神之後，就問 *ləŋŋələ* 說：“現在我的徒弟要當巫師了，請你幫助她、指導她，使她以後做任何祭祀的事情都能成功。”*ləŋŋələ* 回答說：“很好，那麼我就幫助她吧，使她們行巫都能成功。以後若有任何困難也都可以求我。”這些話都是降神的巫婆一個人自說自話的，不管有幾個徒弟，畢業與否，都在旁邊聽著。

### (5) *papualiak* 求孕

不孕的夫婦請巫婆來降 *namati* 神，他是專司生命的神，小孩都是他賜給的。降神的儀式與(1)相同，先祭後再開始降神，夫婦就坐在巫師對面聽著。*namati* 來了以後，巫師就問他說：“難道你要讓他們學做不育的夫婦嗎？你為什麼讓他們這樣的？我請求你幫忙，讓他們生小孩。”然後 *namati* 的回答也藉巫師之口說出。做求孕術之後，並不能肯定是否效驗。假使過了一兩個月，夫婦真的懷孕了，那就表示 *namati* 接受了他們的請求。

### (6) *sman - alia* 獵頭之後的招魂

在此儀式中，巫師不必失神發抖，只須作祭招魂來。巫師對著被獵得的頭作祭，然後引誘他的靈魂來到該地，（即頭目的家屋前面）用酒、小米糕、肉等塞在死人頭的嘴裏，請死人享用，對靈魂告祭曰：“你現在已經回來了，希望你為我們幫忙。希

望你領導我們，教我們打獵而豐獲；教我們種植而豐收；教我們作戰而多獲頭。於是你不費勞力，只要一天到晚在這裏遊玩，而我們獲得的東西都與你們分饗。”並且又說：“請把你的親戚，朋友都領來，讓他們來陪伴你，以免你感到寂寞。”意思是要死人勾引他的親戚朋友來此被我們殺。如此祭過之後，就把獵得的死靈納入貯靈屋中。

#### (7) *pakilafit* 與遠方的人談話

假使想念遠方的親友，交通不便，則可請巫師降神和他的靈魂談話。談話的原理是巫師降巫神，由她去跟遠方人的靈魂交通，而傳達遠方人的心意，再藉巫師之口唱出。無論朋友、兄弟、父母、或愛人，只要是遠方不易見面的，都能靠巫師降神來談話。這就等於今日人們藉通信而與遠方人談話，是一樣的道理。

爲了愛情，可以降 *savələ* 神去探測愛人的心意，神藉巫師之口替愛人說話。*savələ* 神是住在 *palafitian* 的女神，專司愛人的心意，（與婚姻沒關係）也是專管愛情之招魂者。當巫師招來 *savələ* 神以後，她就去附在遠方愛人的身上，與其魂談話，然後“打電報”（傳達）給巫師，由巫師的嘴中唱出。而請託者可以發問，與愛人談話，實際上祇是在和 *savələ* 神談話，而 *savələ* 神與愛人的魂合爲一體，講出她的心意。故請託者跟巫師談，或聽巫師唱出的話，就等於與愛人的靈魂說話。

民國五十三年一月廿七日夜裏，筆者田野工作結束，臨行前介達比魯的人們歡送筆者。到午夜來了五六位老太太，其中四位 *aruru*、*livas*、*lələŋ*、*sakəŋə* 爲巫師，她們一時興起表演巫師的各種動作給筆者看。其中之 *lələŋ*（溫金龍之妻）更自動的爲筆者降神，藉神使筆者的女朋友之魂講話，因爲他們都知道筆者有女朋友在臺北的。從午夜十二點十分開始，歷時約十分鐘而結束。

開始時，巫師面向西，坐在小板凳上。兩手握拳置兩膝上，她先低聲唱著請神來之歌，調子很低沉 2·2 2·2 ……不久 *savələ* 神來到了，巫師的兩拳兩臂開始發抖，兩眼合閉，而唱的聲調也提高了。（等於由女低音的聲音提高到女高音。）帶著哭的腔調，而每一句都像嬰兒啼哭時，最後一句拖著吸音的尾聲，（好像是歌仔戲之哭調唱法）然後進入忘我之境地，而唱出筆者女朋友所要說的話。

詞曰：“你去了這麼久，日日夜夜你在那裏到底生活如何？住了這麼久，是否過得很舒服？難道你沒想到我的父母及家人嗎？我知道你快回來了，我在等待著你。你回來以後一定帶來很多資料，我再一一問你。你去了以後，原來山地的生活是如此的，由你口中說出來才能知道。希望你速回來，聽你報告此行經過，我一直難過，不知道你的生活之好壞。是否你又找到一位排灣小姐了呢？現在因爲話說不完，不再說

了，我要走了。”

其聲調爲  $6 \overset{\frown}{5 \ 5 \ 5 \ 5} \mid 6 \ \dot{i} \dot{i} - \mid \underline{\dot{i} \dot{2}} \ \underline{\dot{3} \dot{2}} \ \dot{i} - \overset{\frown}{\dot{i} - \dot{i}} \parallel$

講完上述這些話以後，唱的腔調由哭腔變成普通低沉的歌聲，就是恢復原來剛開始時的聲調了。這是女神所講的話，報告她一路的歸程：“我已經回到……，我已經回到 *tiakalaus* 了，我已經回到 *palafrican* 了……。”於是巫師就張眼清醒過來。筆者詢問剛才巫師在做什麼，竟茫然不知。然後巫師 *lələŋ* 喝了一杯酒。參加大家的談笑。（巫師所唱的曲調與治病時所唱者甚不相同。）

### (三) 有害的巫術

#### 1. 咒人術 *pupalifian*

本地的害人邪術即黑巫術很明顯的表示出一般黑巫術的兩種特質，即摸擬的原則（Law of Similarity）與接觸的原則（Law of Contact）。根據前一原則而成功的巫術，乃利用檳榔子或小布人做對象的替身；根據後一原則的巫術，就採用人的糞便施術，而可達到其致害於人的效果。下面就分別詳述本地如何咒人如何施術：

##### (1) 以檳榔子施術

做邪術應用最普遍的工具就是檳榔子。不論是對個人施術，還是對團體施術，檳榔子都是最方便最有效的工具。只有巫師會做咒人術去害人，她受人請託就做。

巫師預備檳榔子與一顆小琉璃珠 *satsaijan*，先告祭諸神之後，就用祭品與小珠引誘欲害者的靈魂，招來靈魂後納入檳榔子裏。即將檳榔子頭部的蒂（花萼部份）掀開，挖一小洞，放入小珠，再蓋上蒂，則欲加害之人的靈魂被放在檳榔子內，而此檳榔子即為該人的替身。這種做成替身的檳榔子叫做 *finantsau tsau* 意為“做成的人”。然後用針在檳榔子的頭部刺幾針、胸部刺幾針、腹部也刺幾針，最後把針札入心部（即檳榔子的中心）。刺頭時，那人就會頭腦昏沉，刺腹部則使那人胃受傷，把針札入心中，則病痛永不離身。要使被害人生病還是死亡，全靠巫師在札針時所念咒語的程度而定。然後握檳榔子迅速搖轉數週，則被害人就頭昏腦脹了，把檳榔子埋入土中，則該人立刻吐血瀉血，頭痛不久而亡。通常是把這一施過法術的檳榔子偷偷放入該人家中，就會生效，或者指定一個地方代表該人之家，將檳榔子埋入其地，同樣會生效。巫師可獲得番刀一把、小米若干為酬報。通常報酬又視請託者的心意與自己的財富多寡而定。

以上所講的是對個人施術的方法，下面再談談對團體施術的情形。要咒害敵人的整個部落，是件不容易的事，必須要集合本部落所有的巫師來一起行術。巫婆集合在頭目家中行法術，由一法術最厲害最有經驗的巫婆領導。她們先用骨、皮告祭諸神，並向檳榔子祭過之後，就開始招魂，將敵人全部落的魂都招來，納入此檳榔子之中。用小琉璃珠招引，因為小珠為貴重的財產，敵人的靈魂很喜歡小珠，就被引誘入殼而被納入檳榔子中。然後再用針刺檳榔子之頭部（即較粗的一端），則敵人就會頭腦糊塗、儼然不知世事。再刺檳榔子的腹部，則使敵人食不下嚥。然後派青年偷偷持此檳榔子到敵人部落去，或做奸細假裝到敵人部落去玩。必須把這個檳榔子投入敵部落的水源去，則部落中凡是飲食此水的就都被害。要想害敵人生病，或致若干人死亡，全靠刺針時所念咒語的程度而定。實際上，想要害死整個部落的人，是很不容易的。法術不易發揮這麼大的力量。通常只能讓他們生病，或指定那幾人生病，或致何人於死地而已。

據說從前 *toritorik* 社就被太麻里的人做過邪術。因為曾有許多人去挑水，連續幾天都得了同樣的病，病人都頭痛發燒，吃飯無法順利下嚥，所以就派人前往查看。果然在水源發現一個檳榔中插了針，裏面還有小珠，才知道原來是被人做了邪術。為什麼知道是太麻里人幹的呢？因為前兩天正好有兩個太麻里的青年來玩，並且已經“逃走了”，一定是他們假裝來玩而放的。做邪術的原因，據推測可能是妒忌。因為 *toritorik* 社的人都平安富足，人口興旺，因而遭太麻里人的妒忌而行害。後來社中趕快行反咒術解脫。

故無論對個人行術，或對團體行術的原因，並不一定是因為人家很壞，或有仇恨而做的。也可能是因為財產太多太富足，則亦遭人妒忌而向其施邪術。

### (2) 以糞便施術

這種邪術是個人可以做而不必靠巫師行術的。先要找兩種令人接觸就會痛癢的植物：一種是野芋 *aiguai* 的莖與葉，另一種是 *vadiulu* 樹的枝子。把這兩種莖葉與枝子架在仇人的糞便上引火燃燒。於是被害人全身發癢，想大便又很痛並窩不出，因而慢慢病死。

### (3) 以布偶 *kakakaka* 施術

*kakakaka* 是兄弟姊妹、影子、與小囡囡的通稱。這種害人的邪術與以檳榔子害人的辦法一樣，只是用布製偶人代替檳榔子而已。請巫婆施術，她先用布縫成小人，並縫一顆琉璃珠在布內。招納仇人的靈魂進入小布偶之後，則布偶人就變成了仇人的替身。然後用針刺其頭，胸與腹部，最後把針刺在胸部即仇人的心裏。若只想致仇人

生病，則將布偶放在村外的分路口，並對它說：“你到某某人的家裏去”，那麼就可以使該人生病。假使要害死仇人，則把小布偶埋在地裏，在它身上放一小塊鐵片（破鍋片），意思是活人的力量壓住了小布人，使仇人無法反抗，然後再埋上土，蓋上一塊石板，則仇人就等於被活埋了，而不久必死。

若在小布偶人的下部開一小洞，再塞入小塊布，或者是在害人的檳榔子尾端（無蒂的一頭）開洞，塞入小布，則被害人就無法排洩。

不管用以上的那一種方法害人，都是要求巫師或自己家中的三神 *namati*、*sali-mat*、與 *omaan* 來幫忙的。以邪術害人的程度分三種，① 致病。② 先病後慢慢死。③ 致死。法術很厲害的巫師才能立刻致人於死，但是這種巫師很少，故通常被害人都有機會請巫師為他解脫。

## 2. 反咒術 *patɕikələ*（退回去）

這裏要談的反咒術就是發現被人做邪術後，請巫師解除其力量，並令其返回加害施術者的一些方法。通常都是請天神（太陽）主持公道，送回害人的邪力。茲敘述於後：

### (1) 為個人做的反咒術

發現被人做了邪術，就趕快請巫師來解除。巫師向三神告祭請求保護，並告訴太陽神，請他送回崇物，於是害人的力量即可解除。下面以一則年前發生於本地的實例來看巫師如何解咒。

當比魯、介達都還沒遷下平地時，舊比魯有一少女名叫 *masako*，參加嘉蘭村的婦人講習班受訓，不久即與鄉公所的太麻里籍林姓職員相戀，男的經常請 *masako* 吃檳榔。後來受訓完結 *masako* 要回比魯去了，男的在分別前又請她吃檳榔。她本來不想吃，但是為了感於情意而吃了。然而在嚼檳榔時卻咬到硬的東西，取出一看赫然是一顆小珠子，於是知道被男人做了邪術。她就把檳榔連同珠子帶回家，次日告訴母親及巫婆 *livas*（女孩母親的姨母），*livas* 立刻在她家做解咒術 *patɕikələ*。當時因為發現得早，尚未致病，故儀式甚簡單。巫師只用豬骨、豬皮用小刀饗神，向家內三神告祭曰：“因為發現了這種事而知道林姓男子對她做了邪術。我們對此事的發生，感到很不高興。希望你 *namati*、*salimat* 與 *omaan* 知道，必須將崇物退回，勿接受他的東西，而保護這個女孩。”告祭之後，巫師就單獨攜帶檳榔子走到村外，在分叉路口向太陽告祭，把惡崇吹走，讓太陽送回去。然後埋檳榔子於地下即成。

筆者再詢以為什麼該男子要向 *masako* 做巫術，報告人 *livas* 說是因為他追求此女孩，而此女孩並不真愛他，故而下此毒手。

## (2) 為團體做的反咒術

假使在部落中找到了刺針的檳榔子，知道部落被人做邪術陷害時，就由最老的巫師領導全部落的巫師，到村外分路口去做祭將崇害退回去 *patcikələ*。

老巫師把左手放在右手心上，左手心中放偶人（檳榔子），兩手平伸，告祭太陽曰：“太陽（天神）你看，現在我們已找到害我們的 *finan tsau tsau*（做成的人）了。請你看看，請你公平的評理。現在我們就把這崇物送回害我們的那裏去。”說完就向手心即偶人上吹送一口氣，於是害人的東西就被吹回他自己的地方去了。然後巫師們商量，把這個檳榔子埋到分路口外，人們不常經過的地方。

以上筆者陳述了東排灣族人的各種巫術，讀者對上述依巫術性質而做的分類必有疑問，而感到分法的含混。我們若依傳統的黑、白巫術之分，則本節只須分為有益的巫術與有害的巫術兩類即可，但“益”與“害”依個人之對象依社會之對象而有相對的改變，甚難確定。（例如有害的巫術若為本部落向敵部落做的，豈非變成有益。）我們若依 Firth 氏的分類：分為生產的、保護的、破壞的三種性質的巫術，則困難或問題仍存。這種分類的困難經過林衡立先生的指點建議之後，得到一種形而上的分類概念；即依巫師 *pulijau* 做法術時的能力（*capacity*）做為分類的標準。依照筆者田野資料的分析，東排灣族的巫師具有原始宗教上所謂的 *shaman* 與 *seer* 兩種共存的性質，此點將於下節之巫術的特徵中說明。在此我們只將各種巫術依 *shaman* 與 *seer* 兩分法列表於後，或可有助於他人進一步的研究。<sup>(13)</sup>

1. <i>shaman</i> 性質的巫術	{ <ul style="list-style-type: none"> <li>求孕術 <i>papualiak</i></li> <li>男孩成年禮 <i>patsəliap</i></li> <li>女孩成年禮 <i>pakava</i></li> <li>為臨終者招魂 <i>namapasatju</i></li> <li>獵頭後招魂 <i>sman - alia</i></li> <li>祈獵獲的巫術 <i>sman - ualia - alai</i></li> <li>降神卜問事情 <i>pakivatan</i></li> <li>與遠方人談話 <i>pakila fit</i></li> </ul> }	皆為有益的巫術 (生產的、保護的)
------------------------	--	----------------------

(13) Loeb, 1929.

2. seer 性質的巫術	{ 分娩祭 <i>pualialiak</i> 嬰兒出屋祭 <i>pasasaf</i> 嬰兒滿月祭 <i>smanaliak</i> 婚禮結合祭 <i>puwaliaf</i>	} 有益的巫術 (生產的、保護的)				
			{ 喪禮之驅鬼 <i>palikapalili</i> 增強術 <i>papuluəm</i> 愛情巫術 <i>pakatiŋlai</i> 咒害人術 <i>pupalifian</i>	} 有害的巫術 (破壞性的)		
					{ 反害人術 <i>patcikələ</i>	}

治療疾病的巫術儀式是屬於 seer 性的，巫師與其巫神溝通之後，藉神的助力來醫治疾病。臺灣的其他各土著族的巫師為人治病時，大都具有這種特質。

## 第五節、巫師的傳承與巫術的特徵

巫師雖然師徒相傳，但是老巫師無權隨便收徒弟，而普通的女人也不能自願去學巫術，師徒之相傳，依族人的觀念，一定要經過神兆的啓示（supernatural call）。

比魯村巫師蔡愛玉 *aruvu* 報告她學巫的經過說：“我大約在婚後尙未生子時（約二十歲）開始學做巫師 *pulipau* 的。是神決定要我學習，神向我託夢，一個可能做過巫師的祖先回來向我說，我應該向她一樣做巫師。這是神兆的第一次顯現，要我依照祖先的行爲去做巫師。不久收穫小米，在祭儀的第五天 *masalut* 的白天，突然看到天空中有火向我下降，到達身體才知是（神珠）*dsau*，於是我昏倒不省人事。家人驚叫著去找巫師，全村的巫師都來了，有的祭祀，有的降神求問。待我醒來發現手中握著 *dsau*，並感到身體發抖格勒格勒地。於是我就開始學習巫師。因為我嫂子 *Cakulə* 是巫師，就向她學習，整天跟著她約兩個月之久。並且每天幫助她工作以爲酬謝，直到學成。”。

比魯村的 *malədəp* 部落末代女頭目 *mui* 杜森花報告她母親 *lədsəm* 成巫的經過說：“我母親 *lədsəm* 年輕未嫁時（約十七、八歲），某年比魯舉行小米收穫祭。請她去參加，她就和兩個妹妹同去作客。當時有打鞦韆 *liakai* 的儀式，女孩們都要陸續上去蕩鞦韆。輪到 *lədsəm* 上去坐，不多久她突然面色大變而哭了起

來，兩個妹妹知道這是神兆的顯現，很忌妒她，就氣憤地罵她無緣無故當衆丟臉。後來 *lǎdsəm* 說：當時她突然看見天上一團火下降，朝她衝來而使她失常。過後發現手中不知何時握著一個神珠 *dsau*，才知是神選她當巫師。後來她就去學巫而成了有名的巫師。”

像上面這種例子，過去時可發生，難怪族人確信有神兆的人才能當巫師。一個人既使自動要去學巫而神不降 *dsau* 給她，則她缺少必要的靈力藉靠仍不能行巫。這種觀念和西排灣來義社的巫師傳承甚為不同<sup>(14)</sup>。但與筏灣 *su-paiwan* 社的觀念一樣<sup>(15)</sup>。

神珠 *dsau* 是直徑約 1.5cm 至 2cm 的黑色木欒樹果<sup>(16)</sup>，但是族人絕不承認 *dsau* 就是樹果，因為 *dsau* 表面看起來雖與樹果相似，但 *dsau* 是神靈的代表，可以來去自如，並可現出人面花紋（筆者認為其實就是樹果）。巫神若看中某女有資格做巫師，就會從天上投 *dsau* 給她，使 *dsau* 落在她身上或附近之地，通知她去做巫師。此後這個 *dsau* 就代表巫神與她同在，協助她行巫術。

巫師通常性格異於常人，年輕的女人假若精神恍惚，憂愁善感受流眼淚，並且常生病，懶惰不愛作工的，神就會降 *dsau* 給她叫她去當巫師。所以正常的女人不可能有 *dsau* 降臨其身。由此我們知道女人必須具有不正常的生理狀態（*unusual psychological states*）才能成爲巫師。

神除了平時降 *dsau* 選擇巫師以外，每年的小米收穫節又是巫神選徒弟的日子。這是在小米收穫祭第三天 *lǎmiluas* “混食新舊粟”儀式的當天，全部落的人集合舉行盪鞦韆 *lǎmakai* 儀式，其實這就是“巫神選徒弟”的儀式。前一天（頭目抽稅以後），會所青年就到山上去找竹子與籐條，回來在頭目家附近的規定場所搭鞦韆 *lia-kai*。鞦韆架是由四根巨竹分立四角，上空的四個頭部綁合在中央而成，高約十公尺。然後由架的中央垂掛一根整籐，下面兩根圓套，即成爲鞦韆。蕩的人不能坐，兩腳踏在兩個圈套上，手握籐條立著蕩。鞦韆籐上又繫兩根拉繩，分向兩相反方向拉出（拉繩是樹皮做的），故盪鞦韆的人全靠別人的拉送。全部落的女人，不論已婚未婚，都可上去蕩鞦韆，而男人只管拉送。開始蕩鞦韆時，先由頭目作祭，並除惡崇 *smutǎilu*，祝詞大意爲：“請神使鞦韆堅固不壞，人們都平安，今年小米豐收而惡崇皆去。希望今後有更多的巫師出現。”

(14) 李卉，1958，110。

(15) 根據石磊兄的田野調查資料。

(16) 小島由道，1912。



正當祭祀時，以及盪鞦韆時，就可因異象而判定什麼人將來可做巫師。因為 *tia-kalaus* 神與他的巫師 *ləŋələ*（巫神）都來參加此儀式，觀看打鞦韆。巫神 *ləŋələ* 可以 *litsavəŋ*<sup>(17)</sup> 發現有資格做巫師的女人，而令她發生神經不正常狀態，當場頭痛、身體發抖、臉色變白或失聲痛哭。當時全部落的巫師也都在場觀察，看到受神召的女人，日後就可收為徒弟，授以巫術。凡是被神“發現”而做巫師的，日後巫術必特別靈驗，前舉第二例之 *lədsəm* 即為聲聞數個部落的有名巫師。

徒弟開始跟巫師學習，並不舉行特別儀式。學習的主要項目是做各種祭祀（包括治病）的動作與咒語。每當巫師去做祭或治病時，徒弟都跟著去觀看。學習的時間從幾個月到一兩年不等，視個人天資而定。有時神會託夢通知學徒可以行術了，並給予鼓勵。徒弟平時幫助老師工作為酬，學成時並送各種禮物。例如巫師 *aruvu* 學成時做了許多小米酒，小米糕請老師的親戚都來吃喝，還有餘酒讓大家帶回家去。並另外送老師日本錢幣為酬。在這個學成的慶祝會上，老師就為她舉行學成的儀式。

巫師學成時，要經過一套隆重的儀式叫 *smanpulijan* 即“成為巫師”之意，老師在學徒面前舉行降神，請參看上節的陳述。老師所降的神有三位：*teboŋ-au*、*ləŋələ*、*titiŋ*，她們是專管巫術的三姊妹，也有人說 *ləŋələ* 是老師，另兩位是徒弟。無論如何，她們都是協助巫師施術的神，擔任巫師的守護神，應巫師之召而隨時出現。然後巫師再對徒弟施以三種學成的儀式：

1. 老師用麻繩做成圓形的大環，叫徒弟蹲著，從頭往腳底套動，共套五回。小島由道氏對西排灣 *Butsul* 群有同樣報告，但未指明意義。據 *aruvu* 報告，此動作表示巫師身上的污穢全都脫掉了，而異於常人。在套的時候，若突逢打雷或地震，就表示神不准這個徒弟做巫師。於是老師做祭道歉，並永遠不准她再做巫師。
2. 殺豬饗神：將豬頭放在祭板上，老師到室外向天神告祭，此時就有火從天上下降，降到豬頭上以示神的來臨。這時徒弟就會昏倒不省人事，全村的巫師都來觀看，要最有靈力的巫師才能把徒弟叫醒。
3. 試膽量：當天半夜（約早晨一、二點鐘時）徒弟受命到很遠的地方去挑水，尤其必須到曾有凶死者經過的地方去挑，以試膽量。據 *aruvu* 報告，當時她一路看到許多厲鬼，她只好低著頭慢慢走，但是又踩到厲鬼的屍體，嚇得要命。她一邊走厲鬼一邊跟隨著，到達泉水，她用瓢杓水時，同時也有許多人在杓。原來都是厲鬼。到了白天老師就為徒弟舉行與厲鬼見面的儀式，在村外分路口舉行，全村的巫師同去，村人也都去觀看，但旁觀者男女必須對面各站一邊不可混合。巫師向厲鬼致祭，而巫師們都會看到很多不認識的人，學徒即新巫師

(17) *litsavəŋ* 可譯為窺視，本人看到遠遠的某人而不被該人發覺時，這種看就是 *litsavəŋ*。

也能看見，這些陌生人就是厲鬼。這個儀式的目的是讓新巫師和厲鬼見面，使她的心增強，將來才能抵抗厲鬼。祭時若有村人的靈魂也隨鬼出現的，巫師們就趕快向活魂吐口水，以免他跟鬼而逝。並叫那人勿吃這天的祭肉，以免跟鬼去。

一個新巫師經過上述的儀式之後，即可正式替人作祭，不過新巫師頭一次做巫術時，若遇打雷或地震，就表示神不高興，則取消了做巫師的資格。

巫師所用的工具，依其功能而分，有下列諸種：

1. 神靈的代表物：即神珠 *dsau*，它是神所賜與的，等於是巫師的“執照”，表示巫師與三位巫神的關係。有了 *dsau* 巫師才能“通神”與神講話。據說，*dsau* 自己會到處亂跑。當一個巫師失去了靈力時，*dsau* 就會自動回到天上。比魯村巫師蔡愛玉自從加入天主教會以後，她的 *dsau* 就因不使而“回去了”。平時 *dsau* 裝在一個小木盒中。
2. 力量之象徵物：碎鐵片 *tinalə* 幾片，通常是廢鍋打碎的小鐵片，巫師用來增強求祭者的力量 *luəm*。
3. 祭品的象徵物：乾豬皮 *əliiti* 一塊，豬骨頭 *tsuolali* 包括脊尾與踝部之骨共二、三塊，合起來代表一隻完整的活豬。每次祭祀時，巫師以小刀做削切狀以取“肉”。
4. 切祭品的刀：小刀 *fiono* 一把，用以切象徵性的祭肉饗鬼神。通常柄上刻有花紋，本區域的刀柄沒看到像西排灣之東山式的青銅刀柄。只有木柄的或包著錫皮的。見插圖6-1所示。
5. 神的盤子：即 *put* 樹葉 *via*，用以盛裝象徵性的祭肉，臨時採用。
6. 占卜用蘆葫 *tiaku*：巫師自己選的最美好的老葫蘆。第一次使用的葫蘆經過巫師祭祀叫 *pasalut*；因為葫蘆可能採自孕婦田中，或時值自己經期，或附近有噴嚏聲。祭後除去一切不潔淨，而使葫蘆以後有卜問必告。
7. 盛裝以上法器的工具：
  - A. 竹筒：約十多公分高，直徑三、四公分的有蓋竹筒，用以裝豬骨、豬皮、鐵片等物。
  - B. 木箱 *kanopit*：前人多稱之為巫術箱，或占卜道具箱<sup>(18)</sup>，名稱不甚妥，其實這就是巫師用來裝上述（除去葫蘆）各種巫術工具的小木箱。箱身為木製，上口附有麻線編的網，連以繩以便背帶，箱子表面多彫刻有各種花紋裝飾，詳見徐人仁兄發表的文章。<sup>(19)</sup>

(18) 陳奇祿，1961, p.133。

(19) 徐人仁，1962。

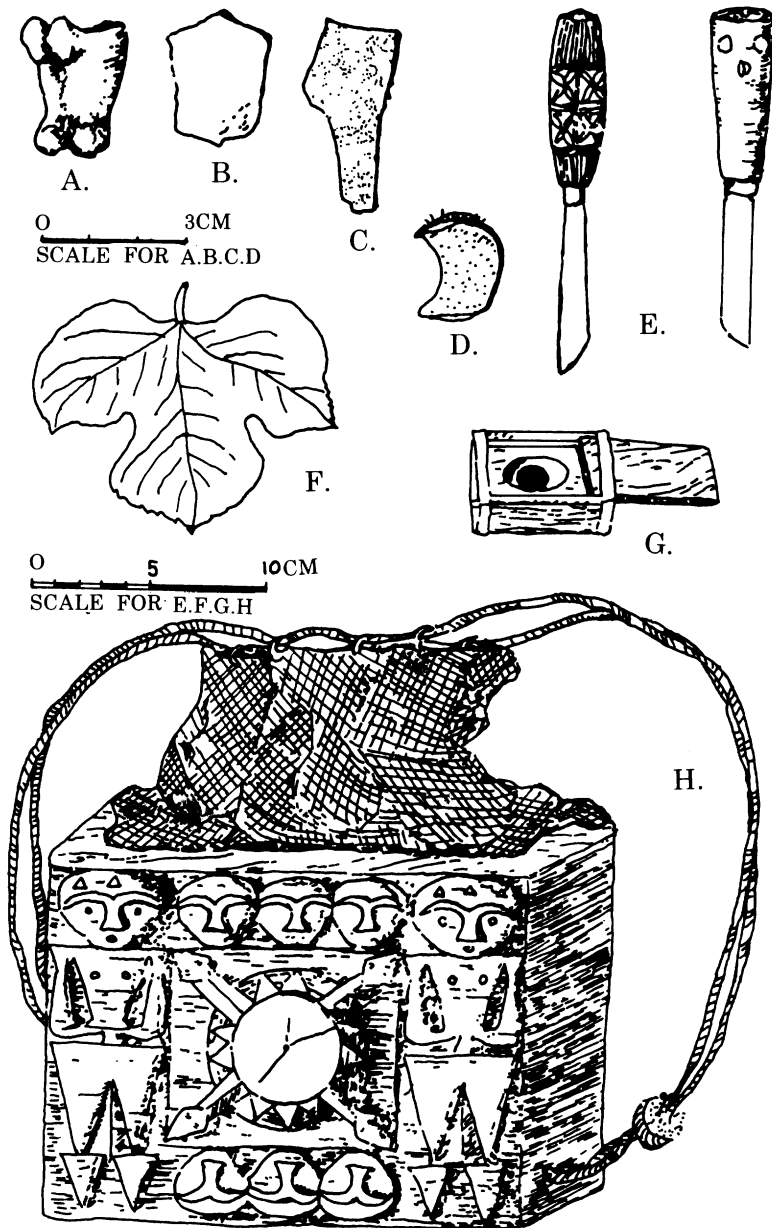


圖 6-1

- A. 豬踝骨 ( pig knuckle bone ) B. 豬脊尾骨 ( pig vertebrae )  
 C. 廢鐵片 ( a piece of iron ) D. 豬皮 ( dry pig skin )  
 E. 小刀 ( knife ) F. 神葉 via ( plant leave, via )  
 G. 神珠，盛在小盒中 ( a sacred bead in the box )  
 H. 巫師道具箱 ( curved wooden box )

C. 祭盤 *tilu*：這一個長方形的淺盤，短邊一端有柄。巫師做祭時，用以盛放祭品與工具。有的祭盤的邊沿彫刻花紋，以增美觀。

巫師的日常生活和普通人一樣，依舊從事農耕或家務，遇到有人請去治病，或參加節日作祭，才做巫術。巫師平時受人尊敬，做巫術若是祭祀則分享酒肉；若是治病則多少都有報酬，而且又常在團體的祭儀上做領導人。在表面上，物質的與精神上的報酬是促成女人愛做巫師的原因，但是無形中的原因卻是巫師本身的潛意識衝動（*Unconscious sentiment*），此點與 *Poul Radin*<sup>(20)</sup> 所說的原始社會最初的宗教執行者一樣，因為他們本身具有兩種特質，即不正常的心理狀態與智慧的衝動（*intellectual motives*）。這點，在排灣社會的巫師中可明顯看到。

上述這種巫師的早期（年輕時）不正常心理狀態，以及經常生病是東排灣族巫師的特徵之一。由這個特徵導致第二個特徵，那就是降神或召魂時，巫師陷入一種昏迷的精神錯亂（*delirium*）狀態而能通神。這種特徵在台灣的其他各土著族很少發現<sup>(21)</sup>，僅只阿美族的巫師 *tsikawasai* 具有類似的先天性神秘能力<sup>(22)</sup>。在西排灣即本群發源地的 *Butsul* 群巫師，也有這種特徵。而小島由道氏的報告<sup>(23)</sup> 中，曾提出 *Butsul* 南支 *Chaboaboo* 群內文社巫師 *tsinoai* 降神之例，有自我催眠而失神的動作，但是該巫師的降神術是向東排灣人學的。這種藉失神而通靈的特徵在排灣與阿美兩族的類緣，頗值得做進一步研究。

排灣族女巫的能力來源，是藉符咒的力量通求神靈 *tmas* 而得其助力<sup>(24)</sup>。與一般原始民族中的薩滿是一類人物<sup>(25)</sup>。所謂薩滿是古亞洲民族的宗教特質，如通古斯、*chuckchee* 等的做巫師（*shaman*）的人，年輕時必有精神恍惚的現象，待後來經過神召即可成巫，行巫術時神可附他的身子講話。在台灣的原住民族中：布農族的巫師 *tenifaxan*<sup>(26)</sup>、邵族的巫師 *sinsi* 都經幻夢神召才做的<sup>(27)</sup>，但是皆與典型的 *shaman* 不同，而只可認為是 *seer*。惟有東排灣族的巫師已具有真正 *shaman* 的特性了。*shaman* 與 *seer* 的區別在於前者是神靈藉巫師之口而說話，後者則神靈對巫師

(20) Radin, 1937. pp. 125 – 133.

(21) M. D. Coe, 1955, p. 194.

(22) Coe, *Ibid* 與 Chi-lu Chen and M. D. Coe, 1954, p. 251.

(23) 小島, 1922.

(24) 古野清人, 1945, p. 154.

(25) 李卉, 1958, p. 110.

(26) Coe, *Ibid*. p. 194.

(27) 唐美君, 1957.

說話<sup>(28)</sup>。Coe氏認為 seer 型巫師是較古的印度尼西亞文化特質，而 shaman 型巫師則是較晚近的型態<sup>(29)</sup>。若其說為真，則東排灣族的巫術是否受了他族的影響，值得探討，而漢人的影響應為探討的線索之一。

## 第六節、巫術、黑巫術的功能——社會控制

一般的人類學家都承認，社會上個人的行為受風俗習慣（custom）的限制；每個社會指示了某些行為是認可的，某些行為是不能接受的，於是這種習慣就代代相傳而可能不變。人類學家大多僅注意這些習慣的現象，而對人們為什麼會遵行、如何學來的、以及為什麼有人會觸犯等等問題卻忽略了。像這種遵行、學習、受處罰等問題，應該從社會控制（Social Control）的觀點去求瞭解。

社會控制的廣義定義為；“任何施於個人的壓力，俾使他對別人的行為是遵照社會之認許的”<sup>(30)</sup>。社會控制的方式有下列六種<sup>(31)</sup>：

1. 良心或超自我（superego）是最基本，最普通的方式。
2. 輿論，也是遍存於每個社會的控制方式之一。
3. 互惠（reciprocity），是 Malinowski<sup>(32)</sup> 曾予提出的。
4. 宗教或超自然的制裁，或多或少存在每個社會。
5. 復仇（retaliation）型式的制裁。
6. 其他制度（institutionalized）的社會控制，包括各種有形的法律、裁判、責罰等等。

本文要特別提出討論的，即上述第四種超自然的社會控制。這種在排灣社會一致順從的壓力，簡言之就是“鬼的恐懼”。Whiting氏分析 Kwoma 的超自然信仰時，曾討論該社會如何灌輸這種恐懼，又如何在此社會控制上起作用<sup>(33)</sup>。由他的分析發現，這種恐懼的教導全在早期的兒時進行的；通常是嚇唬作為手段，把可怕的超自然物象徵為實質的東西，以致於該文化的要求使兒童把實質的危險也都通化（generalizes）為非實質（超自然）的危險了。對超自然的恐懼雖然是兒童時期學來的，但是

---

(28) Loeb 1929. p. 62.

(29) Coe, op. cit., p. 194

(30) B. B. Whiting, 1950, p. 13

(31) 分析社會控制最完善的是 Outline of Cultural Material, 1938. Category 42.

(32) B. Malinowski, 1932.

(33) Whiting, J. W. M., 1941.

後來經由其他的制裁（sanction）而更加強。東排灣族人對鬼神的恐懼，也是在這種方式下教出來的。而小孩長大後，更因巫師的作用（宗教儀式，巫術儀式）而加深恐懼，以致形成社會控制的力量。

先談超自然恐懼如何向兒童灌輸：筆者在該地做社化（socialization）過程調查時，所用的 mother interview 問題格中有一項是專門詢問母親對子女的恐嚇 ləmkuṭ 方法，其中大多數的母親都提到用“鬼”嚇小孩，除了母親自己報告的恐嚇言詞之外，筆者又用“鬼要來捉你（小孩）”這句話來測驗母親對小孩使用的頻率，母親的回答依“常用（often）”“有時用（sometimes）”及“沒用過（never）”三個標準回答，下面就將詢問的六個例子做成簡表以示於後：

兒童性別	年齡	母親常用於嚇小孩的話	“鬼要來捉你”		
			常用	有時用	沒用過
男	5歲	“你不聽話，把你綁在屋外，不讓你回來睡覺，讓鬼吃了你。”	✓		
男	13歲	“叫爸爸來打你”		✓	
女	6歲	“鬼來了”，“叫醫生來（給你打針）”	✓		
男	7歲	“叫鬼來捉你”，“tiakanau 來了” <sup>(34)</sup>	✓		
女	7歲	“我要叫鬼來吃你”，“取好叫流氓來帶你走吧！”	✓		
男	9歲	“報告老師”，“報告表叔（查功課）”	✓		

上表顯示每個母親都常常用“鬼”嚇唬小孩以做訓練兒童的手段。唯一的例外是個十三歲的男孩，因為他早已到了“挨打”的年齡，故不常用“鬼”恐嚇。

兒童早期對“鬼”的懼怕，又因“謠傳”而加深，長大後，更因巫師的存在而加

(34) tiakanau 是村人之名，意謂“來吃”，該人以面貌凶惡而聞名。

重。“謠傳”助長巫術的力量，而巫術又是超自然的社會控制之推動力。我們在第三節曾提出一個治病的實例，病因是自殺的少婦 *lojko* 害人。當這件事發生後，不出三天比魯、介達二村就傳出三、四種關於 *lojko* 鬧鬼的謠傳；有人看到她向人要飯吃，有的人聽到她唱歌，有人看見她在山上閒蕩等等。筆者每晚到村中各家去聽他們談天時，每個人都在談論鬧鬼的事。於是，除了上述病例之外，尚有人在夢裡看到她來的，也請巫師驅鬼。有位基督教傳教士尚提議請巫師到山上（自殺地點）去向她敬祭。像這種遷下平地的社會尚且如此懼怕超自然，並深信巫術的功效；那麼在過去那種更閉鎖的社會中，巫術的力量之大更明顯可見了。

過去東排灣的部落都處於重山峻嶺之間，人們外出種植或狩獵，隨時會遭遇不測。復加生活困難，疾病容易感染，死亡率甚高等。這些都是我們所能瞭解的現象，但是在他們社會的成員看來，一切不幸的因素無論實質的或無形的，都歸之於超自然的力量。因此積極地，舉行各種祭祀儀式向鬼神奉獻；消極地，遵行鬼神的規律即嚴守禁忌。無論積極或消極地服從超自然，都等於服從社會控制，而皆須經由巫師始能達成<sup>(35)</sup>。因此這種超自然的社會控制，巫師與巫術實居推動之功能。

我們分析巫術對這種社會控制的推動，可以發現兩面相反的作用；即解除社會上超自然的壓力與加重超自然的壓力。前者是巫術替人取悅鬼神；當人觸怒鬼神時，又替人贖罪，以避免災病，於是人所受的超自然壓力，經過巫術而消除。後者是與前者相反的作用，因為巫術的靈驗，而使超自然的存在更加實質化，而使超自然的控制更為加深，無異對人加重壓力。

這種壓力有助於排灣族特有的階級制之存在，因此統治階級的少許頭目，能不憑藉武力而駕馭多數平民，超自然的壓力當為重要因素。

上面提出的一些巫術與社會控制的問題，全偏重於有益的巫術而言。照理說，有害的巫術在某些社會應該更是一種社會控制，筆者所以沒有提出討論乃因有害的巫術即邪術在東排灣是後來傳入者，後來的邪術對族人的影響不大，只被當做一種對外族仇恨的投射（*projection*）手段，可以稱之為潛在的功能。下面就針對筆者提出的看法，分兩點討論。

所謂邪術在東排灣的社會很不重要這一看法，除了筆者的詢問與觀察資料之外，尚可輔以 B. B. Whiting 女士的方法佐證<sup>(36)</sup>。她研究了許多民族的巫術材料之後，定出三個標準來決定邪術（*sorcery*）在某一社會是重要或不重要。

(35) 頭目與男性祭師 *palakalai* (*preist*) 只負責很小部份的有關生產的祭祀。

(36) B. B. Whiting, 1950. pp.83 - 84.

1. 邪術為致病的原因：
  - a. 唯一的原因。b. 重要的原因。c. 不重要的原因。d. 無此原因。
2. 會做邪術的人：
  - a. 任何人。b. 專人——收徒弟。c. 專人——不收徒弟。d. 沒有人會。
3. 對做邪術的處罰：
  - a. 殺之或放逐。b. 罰金或較輕處罰。c. 不處罰。

從上面三個標準來看東排灣社會的邪術，發現三個標準的答案皆為 c，因此表示邪術在該社會“不重要”。

再者，從邪術可以看出東排灣族人對外族仇恨的投射這一點，可以由下面的敘述發現。巫師 *livas* 是筆者所問的五個巫師中唯一會做邪術的，她的邪術是姊姊 *liadui* 教的，而她姊姊 *liadui* 又是嫁到卑南族知本社時學得的。*livas* 舉出兩個被邪術所害的例子；第一個是比魯女人 *tɔimələsai* 的第二個丈夫，結婚才三天，到臺東去看運動會（日據時代）被卑南族人做巫術害死。第二例是介達村的老婦曾玉花 *djuko* 年輕時被太麻里的排灣族人 *pia* 用邪術害了，生病一年之久，後來 *livas* 問神才找出病因。*pia* 因求婚被拒而做邪術的。另一位巫師 *aruvu* 說：“我們金峰鄉一帶的人很少會做害人術，而卑南族人最會，以知本大南一帶最多，我的次女 *umiko*” 在日據時代到大南<sup>(37)</sup> 去曾與卑南族青年 *kita* 戀愛，但是回來後就因被他做了邪術而病死了。”

本地的排灣族人通常認為；“下面的人 *lamaudsan*” 即住在平地的卑南、阿美及海岸排灣族人等都會做邪術，我們常常受害，故我們上面的人 *katsalifian* 不願與平地人交往，尤其是 *pailaŋ*（漢人）最會做邪術。” 其實從日據時代以後，族人與平地的交往逐漸頻繁，尤以最近遷下平地以後，與“平地人”已混成一片。但是族人對外族即“平地人”的仇恨<sup>(38)</sup> 只有深藏在心裡，遇到許多不幸的事情就歸罪於被外族做邪術，而藉以發洩。因此，黑巫術對社會控制的功能可說是部落內的團結作用與個人間侵略性的消彌作用。

(37) 大南社為魯凱族居地，據謝繼昌兄未發表材料，那裏的邪術與本地完全相同。但報告人這裏認為是卑南族。

(38) 過去與卑南族為世仇，時起戰爭。



## 第七章 經濟系統

### 第一節 勞工型態

#### 一、分工與特殊職業

排灣族社會在生產方式與日常工作方面，過去一直有嚴格的男女分工。這種分工的因素，有些是基於兩性體質的差別，有些則為傳統的習慣或信仰造成的。直到今天，這種分工仍舊支配著族人的生活。下面首先看看男女兩性的工作內容，再來分析分工的形成因素。

#### (一) 成人分工

限於男人做的工作如下：

1. 狩獵 *maljup*。
2. 砍柴 *smukafif*。
3. 平時捕魚 *kitsiaf*。
4. 築屋 *manuma*。
5. 採籐 *kivuai*。
6. 工藝 *malaj*，包括打鐵、做木器雕刻等。
7. 堆石 *mupu*，即整理家屋庭院及四週的石頭。
8. 織網袋與漁網，*təm - its*。
9. 製火藥。

限於女人做的工作如下：

1. 織布 *timnun*。
2. 裁製衣服 *smannəkava*。
3. 捕破衣 *tsmapərə*。
4. 採集野果 *kiliatsaj*。
5. 舂米 *maiso*。

6. 造酒 *vunava*。
7. 煮飯 *kəmsa*。
8. 洗衣服 *vunatə*。
9. 飼養豬 *paodɕip ta atsaj*。
10. 飼養雞 *paodɕip ta vuju*。
11. 挖取田裡成熟的甘藷或芋頭 *kivulati* ( *kivasa* )。
12. 看顧小孩 *kisumawan ta aliak*。
13. 編花環 *smanliakalaf*，頭目結婚時，凡是參加婚禮與跳舞的，每人頭上都戴花環。

男女皆可做的工作如下：

1. 種田 *masəjɕəj*。男人以開墾及粗重工作為主，女人則以平時的看護與較省力的工作為主。
2. 編籃 *tsəmpu*，雖然男女皆可，不過仍以男人為主。
3. 煮飯，男人在必須的時候也可煮飯。

由上述的男女分工之內容看來，除農事之外，女人的工作多以家事為主。如織布、製衣、炊事、飼養、看顧小孩等等，這種工作都不太費力氣，但是需要耐心；反觀男人的工作，則為在外奔波為多，如狩獵、砍柴、捕魚、採籐等，以及需要費力的工藝方面之工作。因此，“男主外，女主內”的分工法正是各社會的普遍現象。這種分工的因素，實為男女體質有別而然，不過在排灣族人的觀念中，分工是傳統的習慣。例如，男人絕不可以裁衣、捕衣，或洗衣服。女人絕不會去蓋房子、採籐，或做木器，雖然沒有禁忌做為約束的限制，但是沒有人會違反傳統。也有若干與宗教信仰有關，例如男人的狩獵、女人的織布，女人連狩獵的武器都不准摸觸，男人也不可接觸女人織布的東西，否則就違犯嚴重禁忌。

## (二) 兒童兩性分工

兒童自幼即被委以家事和輕鬆工作，並隨著年歲的增長而學習各種生產技能。兒童與少年在到達青春階段之前，已經負擔了不少實際工作。這些工作中有些是學習成人角色的工作，也有些是專門委於兒童的工作。因此兒童在整個社會的勞力分配上，也佔了一份。他們的工作亦基於男女性別之異而分工。茲將分工內容敘述於後：

男孩的工作如下：

1. 看顧弟妹 *vunaavaj*。

2. 挑水 *tsalium*。
3. 採集野菜 *kiliatsəŋ*。
4. 撿拾柴薪 *kikafif*。
5. 佈置小陷阱 *pulijai*，可以捕捉小鳥、小動物如山貓、松鼠、野老鼠等。
6. 喂狗 *pakan ta vatu*。
7. 舂米 *maisū*（男孩做的較少）。

女孩的工作如下：

1. 上述男孩做的看顧弟妹、挑水、舂米、採集、撿柴等工作，也是女孩的主要工作。
2. 煮飯 *kəmsa*，或看顧灶火。
3. 洗衣服 *vunata*。
4. 補衣服 *mapərə*。
5. 掃地 *tsmuap*。
6. 喂豬、喂雞 *pakan ta atsan*（*vuju*）。
7. 挖取甘藷 *kivulati*。
8. 捉蟲子 *kəmutsu*，替母親、姊姊、祖母等捕捉頭髮和身上的蝨子。
9. 剝花生殼（與剝豆子殼）*limutsaləta paŋtialə*。

目前小孩又多了一項日常工作，就是把蓖麻果的外皮剝掉，再把蓖麻籽的第二層硬殼剝開，取出蓖麻子以便出售。這種工作，男女小孩都可以作，稱為 *limutsalə ta Caŋpa*。

由上述兒童與成人的兩性分工看來，男女在幼年階段的兩性分工較不明顯，男女小孩可以擔任許多相同的工作。小孩開始發育成人之前，就學習男女成人不同的工作，到了發育之後，就正式擔負成人的工作了。小孩何時開始擔負成人的工作，並無規定，視個人的發育成熟的早晚而定。到了成年之後，兩性分工即趨明朗化，男女日常工作有很大的差異。但是到了年老不便行動的階段以後，男女老人的分工又逐漸消滅。凡是老到不便行動的老人，無論男女，都只在家看家，並照顧幼兒，幫助飼養家畜或幫助炊事。我們可以說，排灣族人的兩性分工，可以適合大約十五歲到六十餘歲之間的人。

筆者在此要特別指出一點值得注意的事，就是排灣族社會並無年齡分工的原則。這個特點在無年齡階級組織的其他台灣土著族社會裡也可發現。小孩從很小（約七、八歲）即加入輔助性的工作，逐漸學習成人技能而加入主要的生產工作。至於老年人

雖然隨著年齡增長而逐漸退出經濟活動的工作，但絕無退休的想法。例如，目前比魯村的老頭林勇吉（土名 *tsmætɕili*）已有七十餘歲，老婦蔡哀玉（土名 *aruvu*）也有七十歲，他們的日常工作，不亞於年輕人。各村超過六十歲而仍照常從事生產工作者甚多，可以從人口材料中看到。再者，比魯村老婦孔秀蘭（土名 *dimələsan*）年逾七十，平時行動蹣跚而不工作，但是筆者還曾經目睹她拖著緩慢的步子爬到山上去採挖花生。排灣族人除非是重病或老到不能走路，才停止他的生產工作。這種不因年齡而分工的特徵，與 *Tikopia* 土著甚為相同。(1)

### (三) 特殊職業

每一個原始社會裡，都有若干與眾不同的人物，因為他們擔任特殊的角色，因而他們的日常工作也異於一般人。排灣族社會過去有若干政治上、宗教上或技術上的特殊人物。他們雖然從事特殊任務，但是並非專業化者，原則上與普通人一樣的從事生產工作。只是在工作之餘，再兼事其特殊任務。本段為了措詞的方便，仍將段首之標題稱為特殊職業，下面就分別陳述之：

#### 1. 頭目 *mamatsajilan*

每個部落有一個世襲的統治者，土名 *mamatsajilan*，我們稱之為頭目。頭目是該部落領域內的最高統治者，不過有時並不實際參與政事，只對部落的事務或糾紛作最後的裁奪。由於排灣族特有的兩性平權的立長嗣制度，頭目或為男或為女。頭目之家享受一切賦稅與特權，但是原則上頭目的日常生活一如常人，應與普通人一般地從事生產工作或務家事。不過，由於頭目的崇高地位之影響，頭目從事較少的勞力工作。頭目家若有傭人 *saskauiian*（孤兒或赤貧者被頭目收留），則頭目家的小孩可以不必幫忙工作。頭目在社會中有運用勞工的權益，請參看本章第四節〈貴族的經濟〉。

#### 2. 執政者 *moloso*

*moloso* 是民選管理部落事務的人，受頭目的命令行事。通常 *moloso* 是年紀較大的男人，並且是能力超人，善於從事生產工作者。因此，在原則上可以認為，*moloso* 不但與普通人一樣的從事經濟活動，甚至比普通人更加倍努力，而有更好的生產能力。他只是在生產工作之餘，來服侍頭目，辦理公眾事務。而且 *moloso* 通常是終身職。

(1) Firth, 1939, p. 112. ( Primitive Polynesian Economy )

### 3. 祭司 *palakalai*

每個部落有一名世襲的男人，主持若干重大的祭祀，其中最重要的就是有關狩獵的祭祀，因而祭司成爲儀式性狩獵的領導人。祭司又負責戰爭的事務，男人前往遠地獵頭時，祭司負責指導或領導。平時他也和普通人一樣從事生產工作。

### 4. 巫師 *puliṅau*

關於巫師的生活，在第六章〈巫術〉中已有詳盡敘述。巫師經常爲人治病除祟，當然會耽擱她本身的生產工作。因此，人們付給巫師的報酬，由經濟學的觀點而言，可說正好是補償了巫師的生產損失。過去巫師是高貴的工作，因她不但替人治病，又可使獵人多獲，故上至頭目下至平民都須尊敬巫師。

### 5. 黥紋師

黥紋師都由女人擔任，每個部落中會黥紋術的人很少，凡是半專業性的黥紋師稱爲 *kisannəvintəik*，會黥紋術偶而替人黥紋者稱爲 *dftəiktəik*。黥紋師的日常工作與普通人無異，但是每當她爲人施術時，需要花費兩、三天的時間，因而黥紋是一件高度技術的工作，所獲的報酬在族人看來是很可觀的。

### 6. 工匠 *malay*

工匠在排灣族社會裡，已經變成半專業化了。凡是製做木器的、打鐵的，都稱爲 *malay*。他們替人工作的報酬乃依勞力的消耗之多寡計算（除去材料）。例如，工匠替人做器具花費了一天時間，則顧客必須爲工匠的旱田做一天工。如此，工匠認爲是本位工作的生產工作才能不受損失。

### 7. 彫刻師

與工匠的性質一般，彫刻也是在生產活動之餘，成爲半專業化的人物。每個部落會彫刻者甚少，因此所得的“勞力”報酬甚高。通常一個鐵匠就是木匠而又是彫刻師，易言之，善工藝者常集各種工藝的技術於一身。

由上述所示，排灣社會可以說是沒有“階級分工”的觀念。

## 二、合作幫工的方式

合作幫工制度在排灣族的經濟活動中極具重要地位。到今天爲止，雖然原有的文化變遷甚多，合作幫工制度仍舊發揮著功能，影響著生產活動。

合作制度的形成，可說是基於技術的、社會的、觀念的三種因素。技術的因素例如農業方面的開墾與除草問題，開墾新的山林時，必須在冬天進行，初春完成以利播種。粟田的除草有一定的時限，否則影響粟的生長。這種問題必須由衆人的合作解

決，以補技術上的不足。又如建築房屋時，從取材、搬運到建築，都要大批勞力。因此要多人合作才能在最短時間內完成。社會的因素至為複雜，因為親族的結合，表現在儀式上、經濟上的活動就很密切，因此在工作上形成合作幫工制度，親族結合為基礎的合作又漸推展到整個部落。至於觀念上的因素，可由族人生產的意識形態（*ideology*）去瞭解，族人認為同部落的人應該互相周濟，生產糧食多的人應幫助生產不足者，因此在工作上理應互助。以上幾個因素都促成排灣族合作制度的形成，下面就分別敘述如何施行的情形：

### (一) 換工

若干人輪流互相幫助做同一性質的工作。凡是替人工作一天者，日後別人也回報一天。

#### 1. *matsadsljuli*

這是兩個人之間最簡單的換工方式。通常應用於旱田的農事工作，兩個要好的朋友約定一起去工作兩天，頭一天在甲的旱田工作，第二天在乙的旱田工作。由早晨開始到傍晚收工，午餐由田主負責招待，晚餐自理。

#### 2. *talaijoan*

*talaijoan* 是換工集團的名稱，這種集團以合作農田工作為主，遇到開墾旱田、播種小米、收摘小米、粟田除草、花生田除草等農忙的時候，即可三、五人隨時組成，輪流到每個參加者的田裡去工作，參加集團者自稱這種換工為 *malaijolaijo*，是“一起工作”之意。組成 *talaijoan* 的因素基於親族結構與感情，易言之，不論親戚或友好皆可自由組合。每次組成的成員並不絕對固定，也有臨時隨意參加或退出者。族人認為組成換工集團的主要原因是怕個人單獨工作過於寂寞，尤以青年之間，不論同性或異性朋友、遊伴，不捨得長時間天天分離，故而一起工作，又可收互助幫忙之功效。

通常組成的成員並非以家為單位，而是以個人為單位。因此在同一家庭中，老年人找他們的老人親友去組成，年青人則找年青的遊伴去組成，也有一家人有兩人共同加入一個集團者。雖然在表面上是基於情感因素自由組合，但是仍有很多依親族關係為基礎的。

表 7-1：比魯村 22 號老婦曾英花 *livas* 換工時找下列諸人：

	姓 名	性 別	關 係	現 在 住 址	年 齡
1	<i>djoko</i>	女	姊之女	介達村 23 號	
2	<i>tsajkim</i>	女	姊之子之妻	比魯村 25 號	
3	<i>kaCaCu</i>	女	兄之女	介達村 1 號	
4	<i>Cavalai</i>	女	朋友(頭目妻)	比魯村 30 號	
5	<i>sakəŋə</i>	女	好朋友	比魯村 20 號	

表 7-2：介達村 23 號鄭林造換工對象：

	姓 名	性 別	關 係	現 在 住 址	年 齡
1	<i>haruko</i>	女	妻之姊夫之甥	介達村 2 號	20
2	<i>atsu</i>	男	朋友	介達村 3 號	25
3	<i>masəksək</i>	男	朋友	介達村 9 號	
4	<i>djukalə</i>	男	<i>haruko</i> 姊夫	介達村 2 號	28

表 7-3：鄭林造的妻子換工時卻找另外一批人：

	姓 名	性 別	關 係	現 在 住 址	年 齡
1	<i>kaki</i>	女	母方從表妹	比魯村 36 號	21
2	<i>tjupulan</i>	女	(1) 之姊	比魯村 10 號	27
3	<i>muaŋik</i>	女	母方一從表妹	比魯村 12 號	22
4	<i>ilioko</i>	女	朋友	比魯村 1 號	25

不過，當鄭林造和他的妻子未結婚之前，他們兩人同屬一個換工團，那個換工團都是未婚的青年人組成，共有十餘人（團中男女有兩對日後結為夫婦）。他們不管自己家裡有沒有特殊工作，只在換工團裡工作，哪天輪流到某一家的旱田去幫忙，被幫忙的那一家人也都到達旱田，並為幫工者準備中餐。或者各人自帶乾糧，旱田裡只需預備湯即可。每天下午收工時，換工團再商量次日再到誰家去幫工。

假使某日到某家的旱田去工作時，換工團中的某乙因故未能參加，則日後某甲就不必去幫某乙田裡的工作日子。因此，各人工作的日子算得很清楚，不可少做一天或多做一天。父子、夫妻可以各自參加自己喜歡的換工團，也有一家兩人參加一團的，則日後被大家輪流幫工兩天。

換工集團組成前先經招集階段，先由二、三好友商量之後各自再去找人參加，故第一次組成的換工團人數很少，後來人數才漸增多。曾英花說，他們只限五人換工，不願多人參加，否則每家田裡工作一天，要等很久才能輪完一圈。工作輪流做完一圈，假使需要的話，可以重新再開始。換工團輪流做完一圈，稱為 *mulipus* “到終點了”，或稱 *pataləvaŋʔa* “已到終點了”。

換工團到達某家旱田工作時，由該家人的有經驗老年人擔任指揮，他先分配每個人的工作，並指導工作的進行。假使老人們在一起換工幫忙時，則不須特別指揮，大家商量之後，就各自去工作。參加換工團的人，大約早晨六時許由村落出發，到達之後稍事休息即開始工作。上午休息一、兩小時，夏天約為十一時半到二時之間休息，冬天則為十一時半到一時之間休息，晚上約到五時左右收工。工作進行之中也常常停歇，每小時大約休息五至十分鐘。

### 3. *misavaŋuli*

過去在小米田裡除草時，換工的集團可以擴大到全部落性的臨時組織。每天天未亮，青年鳴鐘招集村人，每家就派一個人到村外分叉路口去集合。因此，集團中有老人也有年輕人，輪流到各家田裡去幫忙除草，規定在每家的小米田中幫工一天，如果除不完也不管，留待其家人自己繼續做完。因為人多工作快，有時一天就可除完兩塊田的草。

目前嘉蘭村的排灣族人每到小米除草時，仍舊依照上述辦法，每家派人去參加全部落性的換工團，名稱就叫 *misavaŋuli*。每天工作的過程中有下列術語：

A. 開始工作 *patakili*。

B. 休息 *kəŋtsɔli*，中午吃中飯時的休息，每人各自帶乾糧，田中只預備菜湯招待眾人。



C. 下午再開始工作 *patakili* ( *ta kikətsəŋəlian* ) 。

D. 完畢回去 *vaikaŋʔa* 。

古時像這樣的換工由一個巫婆指揮工作，並且主持工作前的祭祀。團體去工作的頭一天早晨，巫師先到村外分叉路口 *tsatsavali* 去祭祀，祭名 *smuvinafinan* “解除打噴嚏的禁忌”。因為參加換工的人，可能有打噴嚏 *vunafin* 的，但是又不能依習慣回家而不去幫工，若去工作則可能會被惡鬼神追蹤加害，而令該人生病或死亡。經過巫師的祭祀之後，已經打過噴嚏的人就可安心去參加工作了。眾人頭一天到達旱田之後，巫師再做祭祀兩件：增強祭 *papuluəm* 與除祟祭 *smutçilu*。前者要增強大家的力量，使工作圓滿達成，例如太陽酷熱時，也不會使人昏倒。後者則向所有的神與惡鬼致祭，讓他們不要擾亂工作，假使工作中，青年們有高聲唱歌的，鬼神也不會生氣而使人生病。經過這兩個簡單的告祭之後，工作就能迅速完成。

每天完工回到部落，參加工作的人都要帶兩三根木柴，帶給當天工作的旱田主人家。待全部換工完成一輪以後，最後一晚到頭目家去跳舞，以慶祝完成 *mulipus*。不論頭目參加或不參加此換工集團，最後一天一定輪到頭目的旱田去除草。

## (二) 幫工

有很多工作，不是一家人的力量短時期所能完成的，必須請多人來幫忙，這種幫忙除了預備午、晚兩餐酬謝幫忙者以外，不另付酬，故為族人最常使用的互助幫工方式，稱為 *patialava*。需要請人來幫工的工作有下列幾種：

A. 築屋 *smanə-uma*。多請男人幫工。

B. 修屋 *pafiəi*。多請男人幫工。

C. 砍取家屋材料 *palilalilə*，只請男人幫工。

D. 搬用木料 *smakuts ta lutç*，只請男人幫工。

E. 開墾旱田 *pakavatsk*。男女都可請來幫工。

F. 開墾之砍樹 *pasukalif*。只請男人幫工。

G. 燒田後之挖草根 *paosulə*，只請男人幫工。

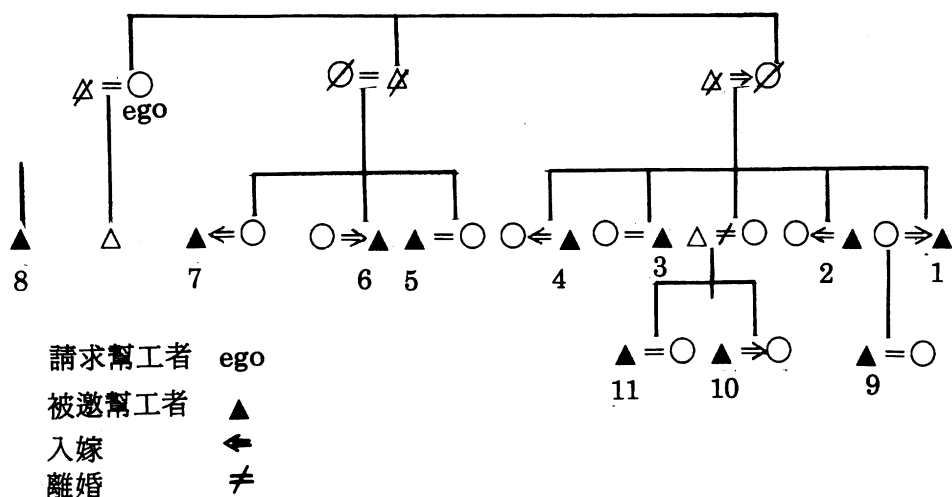
H. 粟田除草 *mafik*，多請女人幫工。不過，除非是特殊情形，除草只採換工方式而絕少請人幫工。

幫工並無特定的組織，雖然目前的材料看來，各種幫工集團仍依親族關係為基礎，但是這種幫工的親族範圍並不固定，沒有嚴格的義務規定。反之，雖非親戚，即使鄰居或朋友，也可邀請來幫工。有些幫工活動在古時甚至擴大到整個部落，（過去

有些部落人口甚少之故。) 某家若有上述之工作須要請人幫工時，臨時決定邀請哪些人，若被請的有事做就不可參加，沒有被邀請的也有人自動的來幫工，並責備主人為什麼不叫他。邀請人數的多寡，視工作繁重與否需要而定。幫工者各自帶佩刀、小刀為工具。

下面是老婦曾英花請求幫忙築屋的對象，除 8 是她兒子的朋友之外，被邀者皆為近親。

圖 7-1



#### A. 築屋 *smanə-uma*

建築一棟新房屋須時約兩、三天。依照古時候的習慣，築屋與辦婚事一樣，應該部落中的每一家都派人來幫忙。現在築屋只找親戚與好朋友，鄰居雖無親戚關係，也必須邀請來幫助，以示主人的禮貌。族人認為鄰居最能互相照顧，發生急事或急病時，可能親戚離得遠，最先來照應的就是鄰居。

建築新屋時，屋子的主人應該擔任指揮，並分配各人應做的任務，安排工作進行的步驟，否則工作進行緩慢而事倍功半。民國五十三年九月八日，比魯村 38 號的高天生 *tinəvuŋan*，去介達村 22 號 *lipon* 家幫忙蓋新房子，回來後發表他的工作意見說：“屋主不會指揮，沒有好好分配各人的工作，那又不是我們的房子，怎麼知道該做什麼呢？據我看，房子蓋得太大了，廚房也蓋在屋裡，因而屋頂的瓦不夠了。牆壁

的竹架也編的太鬆稀，將來颱風一定會把房子吹垮。屋主花了錢請幫工的吃飯，但是幫工的都很閒，沒事好做，像這樣花了錢而沒好好蓋瓦屋，還不如仍舊蓋草房子吧！”不久，這些話就傳到許多人耳朵裡。由這段話我們可以發現兩點現象：第一，請人來幫工時，主人若不好好策劃、指揮，則幫工的效能削減。第二，族人對工作的熱誠，不因替別人做而改變，工作沒做好，不管是替誰做的，都於心不安。通常村中有二、三最懂建築的人，也可請他來指揮。

給幫工者的報酬只是中午、晚上各請吃一頓飯，中餐較簡單，晚餐就必須預備酒與好菜。古時請人築屋應該殺豬，現在的習慣是到太麻里街上購買魚、肉、菜類等宴客，通常邀請十人幫工者，約須菜錢一百五十元新台幣，外加酒錢四十元（十瓶太白酒）。

### B. 修屋 *pafiai*

修理房屋，通常專指換屋頂，即把舊的茅草去掉，加蓋新的茅草，一天可以完工。請人來修屋或築屋時，一定要用豆類、花生混合陸稻煮飯，不可以用藷、芋待客。

### C. 取材與搬運 *palilalilə* 和 *smakuts ta lutə*

砍取特殊的樹木，以做房屋樑、柱的材料，是很重要的工作。古時，假使某人須建新屋，則全部落的人家都派人去幫忙採木材。取材與搬運共需兩天的時間。取材之前，先由年老的男人在山上做祭 *padjumatai-ivava*，向天神告祭，請他保佑人們在取材搬用過程中平安無事，不受傷。

酬勞幫工者，除了請吃飯之外，還須殺豬作小米糕。凡是該家人的親戚，都應預備酒，在完工時提到哪一家來請幫工者痛飲。來幫忙的有最會選擇材料一二人，有搬運時最出力的，都須要特別好的酬勞。別人吃的小米糕以碎肉為餡，而最有功勞的人則吃長條肉為餡的小米糕。並且，主人可能還要送點豬肉去給他家的妻兒吃。

取材、搬運時主人殺的豬，可供日內建築時繼續酬謝幫工者。

### D. 開墾 *pakavatsk*

開墾旱田的工作特別繁重，因此一家的能力不足，或時間趕不及時，可以請人來幫工一天。通常來幫工的有十多人，先在村外集合再上山，或各自到達旱田。工作一天主人酬勞中餐與晚餐各一頓，古時沒有肉的時候，只要請幫工者吃花生飯及飲酒即可。現在則須到太麻里買菜宴請幫工者（請十人約須新台幣一百元），因此，現在沒錢的人就不能請人幫工。

參加開墾幫工者，每人自帶鐮刀、番刀等工具。每人工畢回家時，可以為自己砍

柴薪帶回自己家。請人來幫工者，日後別人也回請幫工。但是若有特別事故或生病，不去幫工也沒關係。因此，幫工與換工的不同在於不必回報。開墾的其他工作酬勞幫工者都相似，田裡的工作沒有特別酬勞某些人的，與建築幫工不同。

### (三) 自動幫工

#### 1. *əmlɪŋ*

當自己的近親或友好農事繁忙時，而自己又恰好空閒，就可以自動去幫他們工作一天，中午在山上的旱田吃飯，晚上各自回家，不談任何報酬。

#### 2. *pəələŋ*

發動自己的親戚多人，自動去給別人幫工。通常行之於定有婚約的親家之間，故此種幫工稱為 *pəələŋ ta sudju* (*sudju* 是未婚夫、妻)。古時，定了婚約的男子，自動邀請男家的親戚去給未婚妻家幫工，以旱田工作為主。晚上報酬幫工者的飲宴由該男家負責。幫工者由山上順便砍來的柴薪都帶去送給女家，並在女家吃飯。男家把酒與肉等攜到女家，還預備花生與米，在女家炊煮。

女家也有發動自己親戚去給男家幫工的，不過較少。無論以後兩家兒女能否成親，這種幫工可為兩家人帶來紀念性的回憶。

### (四) 服役性的幫工

#### 1. *pitaalian*

每年開墾耕地時，全部落的平民家派人去為頭目的旱田工作一天，晚上由頭目請吃晚飯與飲酒，詳見〈貴族的經濟〉一節。

#### 2. *pitsakalə*

同樣的在開墾時，全部落的成年男人，包括青年會所 *tsakal*，為頭目幫工一天，詳見〈貴族的經濟〉一節。

#### 3. *pimaatsuvutsuvuŋ*

全部落的未婚女青年為頭目的旱田幫工一天，詳見〈貴族的經濟〉一節。

#### 4. *pakəŋau*

*pakəŋau* 的意義是“幫助貓繁殖”，這是過去 *toritorik* 部落的習慣。當初，*toritorik* 社最先傳入貓的是 *putuan* 家（比魯村廖金斗的宗家），貓傳入後遏止老鼠的危害，需要貓的人家都到 *putuan* 家去幫工取得貓，後來形成每年一次的為 *putuan* 家幫工，以謝傳入貓的功勞。在開墾時節，每家派一人到該家旱田去幫忙，開始工作

前，先在田間小屋中央懸掛肥肉一塊，中午吃飯時，每個幫工者都進屋摸一下肥肉，如此可以使大貓以後多生小貓，貓兒繁殖不息，因而每個幫工者都可分得貓。到了日本人統治之後，貓已普遍繁殖了，才取消 *pakəŋau* 的習慣。這種幫工純為義務性，田主不給任何報酬。

### 5. *pakən nə malaŋ*

這是“幫助鐵匠”的義務幫工。在開墾新地時，大家為鐵匠幫工一天。鐵匠在農忙時，可以要求部落執政 *moloso* 請人幫忙，於是 *moloso* 通知人們去為鐵匠幫工。幫工者自帶乾糧，鐵匠不付任何報酬。這種幫工是大家酬謝平時鐵匠的辛苦而做的。鐵匠受了人們的幫工，日後為人打農具時，要價就可能減低一些。

## 三、生產的觀念

### (一) 生產的態度

排灣族人至為推崇勤勞的工作，凡是勤勞不息者，備受親友稱贊，而懶惰者常被責罵，如下列諺語所示：

#### (1) *kano waŋa ta su piku*

吃 要 你的 肘

“懶惰者，將來只有吃自己的肘”，但是人的嘴根本碰不到肘，意喻“懶惰者，沒得吃”。

#### (2) *putəluəŋʔa ta atəilai*

沾到 石頭

“（懶惰者，將來用手）沾石頭吃”，因為用手沾石頭根本黏不起來，意喻懶惰者，連石頭都吃不到”。

由上面這兩個諺語，可以看出排灣族人多麼恥於懶惰。小孩懶惰就挨大人罵，大人懶惰就挨親戚的罵，凡是背後被人講“懶惰”*vulavulavut* 的，是莫大恥辱。因此族人都以工作勤勞互勉。凡是努力工作者，受人贊美說：“*itanosəŋsəŋʔan* 你們專心工作（都不休息）”。

雖然在工作態度方面，排灣族社會的理想是要努力勤勞，但是總有少數偷懶或游手好閒的人，古時偷人家糧食的小偷，大半都是懶惰而沒得吃的人。

農業生產之豐收或歉收，族人卻又認為全是超自然的因素，而非工作勤惰的影響。當他們豐收的時候，人們就說：“因為神的看顧，所以（我們人）今年糧食豐

收。”

*fikinəmnən na tsmas avəŋ fia pulami*

看顧 神 被 得 所以 糧多

歉收的時候就說：“今年因為運氣不好，我們歉收”。

*maipulə mən tusa tsavili*

運氣不好我們此 年

歉收的人家就需要向神祭祀，請求神憐恤：

*kiaonj*（請求）*tia*（對）*tsmas*（神）

但是運氣不好的人，雖然不論怎樣向神請求，也許仍然再次歉收。不過，古時若遇到這種情形，老人仍舊勸告人們不可以認為自己運氣不好，就不努力工作了。既使人的運氣不好，假若繼續努力工作，雖然常常歉收，神也許會憐恤人而讓他豐收一次。假使運氣不好，又不努力工作，那麼永遠沒有好的收穫。

排灣族人雖然推崇勤勞工作，但是族人所敬重的並非工作的本身，而是工作所獲得的財富。易言之，教人努力只是手段，獲得糧食、財富才是最終的目的地。因此，一個富有的人無論其工作勤勞與否，比一個特別努力工作者，更受人們尊重。例如，部落中某家特別富有，則人們就會說：“我們無論多麼努力也沒用，趕不上某家那麼富有”。

## (二) 生產的目標

生產的目的，不止是獲得養活家人的糧食，還可以用糧食交換所需財產及幫助親戚。有的人認為只讓自己家人幸福是最好的事，不過族人認為不該有此種想法，大多數人都認為自己努力掙得財富之後，還應當濟助親友，使同部落的人都幸福。同部落的人，即使沒有親戚關係，也應該互助，否則神不高興就不讓人們多收穫。因此，生產的目標，僅止於達到自己部落的富足。

## 四、勞動量與生產的效能

### (一) 不利工作的日子

過去由於信仰的禁忌，和繁多的儀式，造成許多不能工作的日子，從生產活動而言，這就造成勞工的休閒，直接間接影響了生產的效能。不利工作有下列諸情形：

1. 下雨天不工作：通常在下大雨、刮颱風的日子，人們不上山工作，只有糧食不夠了才上山去取甘藷。夏季比較常下雨，有時三、五天不停。男人可以趁雨天前去狩獵。
2. 發生戰事，或敵人獵頭頻繁時不可上山工作。通常戰事只持續兩、三天，由部落中的青年在高地擔任警戒，待危機過去後，即可恢復正常工作。古時常有狩獵的戰爭，等到日據時代以後就停止了。
3. 舉行全部落性的祭祀節日時，全部落的人都要休息<sup>(2)</sup>。
4. 有人死亡時，全部落的人都休息一天。喪宅的人在農忙時休息兩天，農閒時休息五至十天。夫妻若有一人死亡，則夫或妻必須在床上面壁五天。一年中只有兩、三死亡的例子。
5. 頭目家舉行結婚典禮時，全部落的人民都休息一天（殺豬之日）。平民結婚時，村民參加者自主參加，其餘的人照常工作。娶親（無論娶妻或贅夫）的那一家，家人一齊休息五天，只能去取甘藷與野菜，不可做任何農事工作。這五天是預備新郎與新娘合苞的，兩人合苞之後家人才准開始工作，因為家人不知道他們到底合苞沒有，所以規定五天為期。
6. 家中有人生小孩，則在生產的當天或次日，全家人休息一天。
7. 遇到其它的禁忌 *pali*，個人或各家的休息：
  - a. 出村工作時，家中若有人在走出村外分路口 *tsatsavali* 前打噴嚏，則全家休息一天。
  - b. 若與人結伴出村工作，走出村前，同行者有一人打噴嚏，則全体都回家休息一天。
  - c. 上山工作的人，走出村外 *kakitsajan* 分叉口（比 *tsatsavali* 更遠的地方）之前，看到 *fifili* 鳥由人的右方飛掠左方，則看到的人都須折回家，休息一天。
  - d. 走在路上看到田鼠 *subun*，或到達田裡看到田鼠，凡是看到的人都須立刻折回家。

(2) 參看第四章〈宗教信仰〉。

表 7-4

日期	星期	早田工作者及種類	外出工作及種類	在家工作或休息	備註
1	二	父、長女、二女花生除草		母育嬰，三女炊事	
2	三	長女、二女花生除草		父休息，母育嬰，三女炊事	
3	四	長女、二女、三女花生除草		父休息，母育嬰	只工作半天
4	五	父、二女花生除草		長女整理菜園，三女、母家事	
5	六	父、長女、二女粟田砍草		母育嬰，三女炊事	
6	日			全家休息，做禮拜	長女被求婚
7	一			全家休息	長女訂婚
8	二	長女花豆田除草	父幫建屋，三女換工	母育嬰	二女派出所輪值
9	三		父幫建屋	其餘家人都休息	怕天降雨
10	四	父、長女上午採桐油子	二女換工，三女採蝸牛	母家事，下午父整理家屋	
11	五	父、二女蘿田除草，長女鳳梨除草	三女採筍麻子	母育嬰	
12	六		三個女兒幫忙公務	都在家	排球比賽
13	日			全家休息做禮拜	
14	一	父開墾，母、二女、三女取藎及除草		長女休息	
15	二			全在家休息	因天雨
16	三	父開墾，二女除芋草，三女取藎	長女水土講習會	母育嬰	
17	四			全家休息	
18	五		二女、三女採野菜、蝸牛半天	父修天花板，母育嬰，長女炊事	
19	六	長女巡視花生田（半天）		父修置物架，餘休息	
20	日			全家休息	
21	一		父出獵，二女派出所輪值	餘休息	
22	二	母、三女取藎、野菜	父出獵，大女二女義務勞		
23	三	長女、三女田中工作	父出獵，二女義務勞	母育嬰	
24	四	二女、三女取藎、採蝸牛	長女幫工賺錢	父休息，母育嬰	幫除草一天 25 元
25	五	父開墾	長女賺錢	餘休息	
26	六			全家休息	談長女婚事
27	日			全家休息，做禮拜	
28	一			全家休息	長女去台東玩
29	二	父、長女、二女，不同田除草		母育嬰，三女炊事	
30	三				

像這樣因禁忌而不能工作的日子，每個月每人都可能碰上兩三天。假使經常遇到禁忌而不能工作，就必須請巫師來祭祀除祟。

以上所談的不利工作的情況，多少可以影響到生產的工作。古時，雖然他們賣力工作，但是遇到各種禮俗或超自然不可避免的事，就不得不放下工作，回家休息。如此在生產的效能上不無影響。



## (二) 個人勞動量

談到原始社會成員的勞動量，我們要知道一個人生存在非機器工業的社會，他付出多少勞力來從事生產工作，僅只是約略的描述是不夠的。因為原始社會的人只須要盡力求得一個最低水準的生活，此外只要滿足少數額外需求。因此，他們不能像有機器的工業社會裡的人，勞動量極有規則，他們可以隨意多做或休息，只要達到社會上所認為的“不懶惰”的程度即可。像這種原始社會，我們要想研究勞動量的實際情形，例如一個人到底每周工作幾天，每天工作幾小時，就必須要使用數量的分析（quantitative analysis），才能獲得正確瞭解<sup>(3)</sup>，一般性的敘述是不夠的。

很遺憾的是，筆者做經濟調查的時間甚短，無法多找幾家記載長時間的各人勞動量。下面僅能舉出民國五十三年九月份，比魯村高天成家的記錄，提供參攷。高家共有九人：夫 37 歲，妻 35 歲，長女 17 歲，二女 15 歲，三女 13 歲，四男 11 歲，五男 7 歲，六男 3 歲，七男 1 歲。其中以夫、妻、長女、二女為參加生產工作者。

再將上表做一分析，則可得下表，明顯表示一個月中每個人對不同工作所做的天數：

表 7-5

工作種類\家人	A	B	C	D	E	Total
農事工作	9.5	2	8.5	10	6.5	36.5
採集				0.5	1.5	2
狩獵	2					2
賺錢			2			2
幫工或換工	2			1	1	4
公務或義務勞動			3	5	1	9
休息及家事	15.5	27	15.5	12.5	19	89.5
Total 天數	29	29	29	29	29	145

(3) Herskovits, 1952, pp. 88-89.

上表中，A 爲夫，B 爲妻，C 爲長女，D 爲次女，E 爲三女。由該表就可很清楚的瞭解，在九月份中，每個人從事不同工作所用的天數。我們將五人工作總天數加起來，發現在 145 工作天中，從事旱田的農業工作者有 36.5 個工作日，而休閒在家或務家事者，卻有 89.5 個工作天之多。這是因爲九月正值收穫小米完畢，是農閒的時候。假使再記錄二、三月份的勞動量，就可看到農事工作必須佔較高比例。再者，表中之 B（妻）在 29 天中有 27 天賦閒在家，這是因爲她有出生未久的嬰兒，不便工作。另外，E 即三女在家的時候也較多，佔 19 天。因爲她的年紀最小，實際從事生產工作未久，只是家中的一個輔助性的勞工，故多在家幫忙做家事。

談到個人勞動量的問題，本應以社會上不同地位的個人爲單位，分別記述他們做各種不同工作所付出的勞動量，而可看到該社會各角色對各種工作在同樣機會下，付出勞力的異同<sup>(4)</sup>，尤以排灣族原有的階級社會中，此項工作更形重要。不過，目前原有的社會組織已經解體，頭目、巫師、工匠等都漸消失，所以不能記錄。若做重建的記錄則缺少明顯意義，而新形成的新社會地位尚未穩定，因此只有付缺了。

### (三) 社會的勞工運用量

這一段筆者想談談社會裡真正從事生產工作的勞工數量。簡言之，想探討勞工除供養本身之外，尚能供養多少不勞動的人口，這便是勞動量與生產效能的關係。做這種探討也必須用量的分析，用實際的統計數字才有意義。由於統計大的數量過於費時，若僅根據人口數字而不查核，恐與實際情形有出入。故下面筆者僅舉出比魯、介達兩村的部份人口來分析，這點部份性的材料，都是民國五十三年筆者在田野實地記錄者。

下表中，“男”代表成年男性勞工，“女”代表成年女性勞工，“小男”代表未成年男性輔助勞工，“小女”代表未成年女性輔助勞工，“非勞工”代表不能參加生產工作者。

---

(4) Herskovits, 1952, p. 91.

表 7-6：比魯村的勞工數量資料

戶數	總人數	男	女	小男	小女	非勞工
25	143	33	34	3	6	57
百分比	100%	23.1%	23.8%	2.1%	4.2%	46.8%

依表 7-6，又可得下面的各種比例：

表 7-7

成年勞工	67人	} 76人	} 143人 : 100%	} 53.2%	} 46.9%
幼年勞工	9人				
非勞工	57人				

依表 7-6，可得下表各家平均的勞工數量：

表 7-8

平均每戶人數	平均每戶勞工數	平均每戶成人勞工數
5.72	3.04	2.68

表 7-9：介達村的勞工數量資料

戶數	總人數	男	女	小男	小女	非勞工
20	120	27	22	9	4	58
百分比	100%	22.5%	18.3%	7.6%	3.3%	48.3%

依表 7-9，可得下面各種比例：

表 7-10

成年勞工	49人	62人	120人 : 100%	51.7%	40.8%
幼年勞工	13人				
非勞工	58人				

依表 7-9，可得下表各家平均的勞工數量：

表 7-11

平均每戶人數	平均每戶勞工數	平均每戶成人勞工數
6	3.10	2.45

最後，我們可以綜合介達、比魯二村的資料，可以得到下表各家平均的勞工數量。(5)

表 7-12

二村平均每戶人數	平均每戶勞工數	平均每戶成人勞工數
5.58	3.07	2.58

表 7-13

資料總人數	勞工人數	非勞工人數
263	138	115

我們可以再得到一些簡單的結論：太麻里溪排灣族人目前的社會中，約有半數的人必須參加實際的生產工作，以養活另一半不能勞動的人，而這些非勞工以小孩為主，很大年紀的老人仍需工作。因此，換句話說，一個成人付出勞力的結果，除了養活自身之外，僅能供養額外的半個人而已。我們由這種社會勞動量的分析看來，可以知道土著生產效能之低微。

(5) 本資料調查的對象，不包括擔任公職而有薪餉者。

## 第二節 財產制度

### 一、排灣人對財產所持的態度

要想瞭解排灣人的財產制度，應先瞭解土著本身所有的若干財產觀念；假使僅依吾人的現代財產觀念，而將土著社會的若干資源與財物一一陳列，非但不能瞭解土著社會真正列為財產的是些什麼，及對財產的權利義務如何，反而令人徒增繁贅之感。

排灣族人對於財產（*property*）的基本態度，顯然是最注重財產的生產性（*productive*）或實用性（*practical potentialities*）。易言之，一樣東西必須具有實用價值，或具有再生產的可能性，方為排灣人據為財產。因此，土地可以種植作物，樹木可以採為柴薪，野菜可以取來佐餐，人們皆可據之為自己財產；但是像道路、凶地等沒有人願意據之為財產，因為它既無再利用性又無再生產性。依此類推，有若干無形的財產如知識、技術等，排灣人也是根據其能否再生產或利用而決定是否據為私有：例如巫術可以替人治病而賺錢來報酬，打鐵術也可“賺錢”，這種有再生產性的知識或技術之學得，必須付出相當代價（形同轉讓或出售）。但是一首歌謠或一則傳說神話，排灣人絕不會據為財產，因為知道的人不能藉以換取任何東西，故可隨意傳授。再如排灣族各家專有並且有承繼制度的家名（*ɟatan-na-umax*），雖具無形財產的形式，但不被排灣人視同財產。由此可以說明為什麼同一部落或異部落允許若干相同家名形式的事實。再者，排灣人的社會地位或名望，全由先天決定的傳承法則決定，或由財富之聚集而求得，於是排灣人除了注重財產的實用性或生產可能性之外，並不注重其非物質性的報償。因此，一個人之被人欽佩羨慕，在於他的穀倉充實及獵獲豐富，絕非他的種植技術很好或打獵技巧很好。

其次我們要分析的是，排灣人財產所有權與使用權的可劃分性。簡言之，同一件財產的所有權與使用權可同時分屬於不同的個人或團體，但不相為害。再者，同一樣財產又可有不同範疇的所有權且分屬於各異的人。這種情形假使不舉實例則不易說明，我們可舉土地為例。正像世界上許多的國家一般<sup>(6)</sup>，排灣的土地只屬於社會上極少數人所有，每個部落領域內的土地所有權（*title*）只屬該部落的頭目 *mamatsaj-ilan*。實際上部落人們每家都有自己專有的種植土地，平民形同佃農，因為須納“租

---

(6) *Encyclopaedia Britanica*, 1959, Vol. 22, p. 257.

賦”，但絕不能同等看待的是平民對其土地有完整的與使用所有權（ownership），因此頭目無權重新劃分或強佔平民的土地。根據排灣人的這種態度來分析，可以說排灣的統治者貴族對土地的領域（territory）具有所有權，而平民卻對土地的利用具有所有權。更妙的是任何第三者對該土地上非經加工的產品又有用益物權（usufruct）：此即任何人可以在別人的田地裡採集野菜，拾取柴薪而不必徵求主人的同意。但是這種權益只限於同部落的人享受，否則他就侵犯別部落頭目的領域所有權了。根據這種態度，一個排灣人可以在別人的旱田裡捕殺一隻野豬而與地主毫不相干，可是他絕不准進入鄰部落的領域裡去繼續追趕一隻野豬。

排灣對財產持有的態度還有一個特點，便是男人與女人對財產有平等的所有權。當然這一點跟排灣族的社會結構有密切關係。正如男女有平等的社會地位、政治權力、承繼權利一樣。由這個出發點去分析，自然可以發現婚姻是除了承繼法則之外對財產轉讓影響最大的另一因素。假若某一部落頭目宗家繼嗣者婚嫁到別的部落去，則這個部落的領域與人民就像單一的財產一般，統統轉入別部落的家族手中，（兩個相鄰的部落可能因此而會併為一）。平民也是一樣，假使男女兩個承家的繼嗣者結婚，則兩家族財產必歸合併之途，而由他們的長嗣全部繼承。反之，一對夫妻若無後嗣又相繼去世，那麼這個家族的財產仍由夫妻雙方的宗家平分各取其半。

談到繼承法則，我們又可從它領略排灣社會對財產的另一態度，這就是長嗣對財產的優先權，某一家族的一切財產，包括土地、家屋、用具（頭目則包括領域與稅收主權）等，原則上皆由長嗣承繼。事實上，當長嗣剛一出生之後，就和他的父母共享一切家族財產了。好比說，筆者在田野調查其間，看到族人 *tsubu* 有一管老火槍，想要向他購買以供本所做標本，可是他拒絕出售的唯一理由是“這管槍應該留傳給他的長子”。由此說明他顧忌兒子的權益才不肯把槍出售。因此，某些財產的所有人常和他的繼承者形成近乎共有的狀況（corporation）。

至此，又引出排灣族人對待財產所抱態度的另一特徵：一種財產可以屬於單獨的所有者，也可以同時屬於兩個或兩個以上的所有者。因此，共有財產的情形，在過去的排灣社會亦為普遍。例如土地之共有、家畜之共有等。其實許多天然資料都為全部落的人們所共有。

以上簡單提出排灣族人對財產所持的普遍態度，至於詳細的財產觀念與權益的處理，將在後面陸續探討。我們先有了這些瞭解之後，那麼對排灣人對處理財產的法則，就更容易瞭解了。

## 二、財產的種類

### (一) 天然資源與頭目的財產

舉凡大地上的重要天然資源 ( *natural resources* ) 皆歸頭目所有。一個頭目是他的部落領域範圍內之資源所有人，因此，土地 *katjunanan*、森林 *vukit*、河流 *pana* 等皆為頭目的財產，人民雖然可利用這些資源，但是必須繳納使用的報酬給頭目<sup>(7)</sup>。於是人民可以使用土地去種植，而須繳出部份的產品。人民可以到林中砍柴，但頭目有權使用人民砍得的柴薪：人民在林中狩獵之收穫，必須繳給頭目一物份，而人民在河流中捕魚時，也先奉獻所捕的美好魚兒。因此，從經濟財產觀念看來，既然重要的天然資源是頭目的財產，那麼凡是欲加利用的人，自然應向頭目繳納使用的代價，這便是排灣族平民向頭目納稅的由來。

頭目視為財產的天然資源，只限於可再生產者，即經由這些資源可產生其他所需者，而若干天然資源及建築並不視為頭目的私產，如下所列：

水源 *tsvutan* 或泉水 *fitsvut*，是眾人必需品。

兇地 *puskaman*，村外丟棄死人遺物的地方。

道路 *Calan*，是人們走出來的。

橋 *tiakulaŋ*，是大家搭的。

這些東西無論頭目或平民皆可自由無價使用，因此變成了公有財產 ( *public property* ) 的性質。

頭目與貴族仍被稱為 *mamatsajilan* 者，其家族財產有若干是平民不准具有的，內容可分為下三類：

(1) 特有建築——頭目家宅外樹有石表 *saulai*，為頭目之標幟。頭目與貴族家前樹 *sasuvaijan* 可以彫刻，頭目家宅屋內並有彫刻主柱 *tsukus*。

(2) 特有用具——貴族可以保有特殊陶瓶 *lələtan*，以及繪蛇紋的小陶缸 *vinaliq-aliavan*。僅有頭目可以具有購自漢人的大木櫃 *tuakui*、木箱 *liaŋjan* 等等。

(3) 特有衣飾——(a) 頭目的衣服上可以繡滿花紋，頭目與貴族可特別繡蛇紋與

(7) 部落領域範圍即為該部落人民獲取天然資源的範圍，參看〈政治組織〉章。



人形花紋。(b) 頭目的頭飾與頭帶可以加裝白貝片。(c) 女頭目可戴假髮 *paliuts*。(d) 女頭目有襪套鞋 *tukap*。(e) 頭目家人有加花邊的綁腿。

因此，我們可以由家族的財產種類去區分貴族與平民。

除了上述這些物質財產之外，頭目尚有一種特殊的財產——“人”。我們在〈貴族的經濟〉一節中有詳細說明：若干犯了重罪的平民，頭目可以收之為“頭目的人”，土語稱為 *tiavaŋ*。雖然 *tiavaŋ* 並無吾人所瞭解的“奴隸”之實質，但從財產的意義看來，*tiavaŋ* 無異為頭目的奴隸：他失去自由之身，日後為頭目做事，一切家族財產與生產收穫都歸頭目所有。更明顯的是：該“人”變成一種由頭目家代代傳承的財產，即 *tiavaŋ* 的宗子世世永為頭目的 *tiavaŋ*，不能還為普通平民身份。故由 *tiavaŋ* 得知，排灣尚有以人為頭目世襲財產的制度。

## (二) 土地

土地雖為頭目 *mamatsapilan* 所有，但是部落領域內的大部份土地都給平民使用著。從前部落的地界雖甚遼闊，但是可耕種之地皆已分配給全部落的人家，每家有很多塊地分散在不同的地方，此乃因族人每年遷地種植小米而形成的<sup>(8)</sup>。從前開墾新地時，由全部落的人家各自派人共同去察勘，事後由部落中的老人與頭目商議，指定每家開墾的範圍與界線，日後就成為永久的各家土地使用範圍。分配新地時，總是先挑選最好的地給頭目，其餘的才由平民分得。平民之佔有某片土地之使用權是代代相傳的，土地屬於“家名”之下而由承家之嫡子代代繼承。土地由某家領有而可永久使用，雖無地契可資為証，但是地權卻靠輿論而獲得保證，部落中年紀稍長者，都很清楚地藉之所屬，而不太可能發生侵佔的事情。

凡是自願到還沒有開拓的遠方新地開墾的，頭目與老人們不加干涉，認為該人只要有本事到遠方單獨種地，收成向頭目納稅即可，別的不管。只要某一家在某片土地上獲得使用權以後，此權代代相傳，即使該地空置不種植，別人也不使用或侵佔，但可向主人求商借用。土地的佔有使用權既然代代相傳，一個部落的土地日久就不能重新分配。當部落領域內沒有新地可用時，沒有土地的新家只有向土地多的人借種或合作種植。

某一家庭假使斷絕了後代，則土地由其最接近此家系的親戚接收，“別人”不可侵佔該地。

---

(8) 參看〈生產方式〉章〈農業〉節。

從前住宅用地佔有權的制度比較鬆懈。部落內的地，人們可以隨意使用，平民可以隨意擇地築屋，不必徵求頭目同意。宅地範圍的大小並無規定，通常範圍的大小是約定俗成的，大家不會隨便多佔地盤。過去因部落居址較廣，家宅並不相連。築新屋者可尋找較空曠的地方，但也可隨便在別人宅地旁邊築屋，甚至在別人院子裡築屋都沒關係。

### (三) *sautsajan*

在排灣族的語彙裡，*sautsajan* 是唯一具有“財產”意義的名詞。過去排灣社會中，*sautsajan* 不僅是衡量每個家族“財產”多寡的標準，且可代表該家族在社會上或族人中貧富的地位，因此，我們可以說 *sautsajan* 就是家族（family）財產。*sautsajan* 所包含的內容可以分為下述三類：

1. 裝飾品：各種玉珠、玻璃珠 *dsaja*、陶珠、貝塊等皆稱 *tsatsuan*，包括珠或貝串的項鍊稱 *dələ* 者，及做成飾物的螺錢 *araf*。
2. 持久的器皿：鐵鍋 *paljuk*、銅鍋 *vuliavali*、陶罐（及罈子）*diluŋ* 等。
3. 生產的工具：佩刀 *tiakit*、矛 *vulu*、弓 *vutilatan*、箭 *vakəla*（與弓合稱 *vakəla*）、鐵陷機 *liŋai*、各種鐵製農具、織布機等。

除了上述這些財產在排灣族人眼裡視為“財產”之外，其他的如家屋與木器、竹器：即編籃及杵、臼之類的日常用具都不當作“財產”，因為這些東西都不能代代傳之久遠；糧食也不算，雖然多儲糧食可以致富，但是在沒有換“財產”之前並不能增加家族的財富<sup>(9)</sup>。因此，家畜也不算是這種財產，因為家畜總有被殺吃光的一天。再者，像衣服 *kava*（包括副件，如男裙 *tivət*、女用額帶 *talalə* 等）雖為個人私有的貴重財產，但不算在 *sautsajan* 項目之下。

### (四) 個人財產（individual property）

在家族之內的每個個人，仍有屬於個人的私有財產。過去族人的用具很少，下列是一些個人財產的內容：

1. 衣服 *kava*：男女服裝有別，除了日常穿著的衣服之外，每個成人都有一套節日穿的盛裝。
2. 佩刀 *tiakit*：每個男人在發育成人以後（約十五歲以上），就有一把配刀，工

(9) 傳家的小米種子 *vusam* 雖為家族的貴重財產，但其重要意義是宗教性的，而非經濟性的。

作時隨身攜帶。

3. 農具：通常每個人有自己專用的鐮刀與鋤。

4. 檳榔煙草袋：有兩種，有布製的稱為 *liavats*，繩編的網狀袋稱為 *kətəŋ*。袋中又放置了打火刀與石子稱 *patsəŋits*，以及煙斗 *oŋtsu*。

以上這些屬於個人的東西，當個人死的時候都隨之埋葬。不過有若干東西多半傳之後代，如全新未穿過的衣服、檳榔袋與煙斗等<sup>(10)</sup>。

### 三、所有權的種類

所有權（ownership）通常指“成為物主的資格、關係與事實”；又指“法律上的要求權或佔有權（title）”。佔有權（title）依 Murdock 氏之定義<sup>(11)</sup>：“特旨對某些所有物的權利（right）、特權（privilege）及權力（power）等之明顯集合”而言。這些都是我們探討所有權的重心問題。

排灣的所有權可以分為兩大類：完整所有權（full ownership）與分割的所有權（divided ownership），前者土語稱為 *vutili*、後者土語為 *wusajan*，*wusajan* 原來意義實為“共有”（corporation）。在說明所有權的內容之前，有先釐定若干土語詞彙含意的必要。完整所有權 *vutili* 指獨自享有而不必再分給別人（不與別人共有），但是並不等於完整的佔有（title）。好比說：某人向別人借用土地耕種，那麼收成全歸他自己所有，不必再分給地主或任何他人（稅除外），稱為 *vutili*；但是該人對於土地本身並無任何佔有權，意即土地佔有權仍歸地主所有。關於 *vutili* 的土語詞彙有二：*vunutili* 專指“我自己獨有”；*vutiləŋ* 專指“你自己獨有”。

*wusajan* 為“共有”的普通名詞，關於“共有”的詞彙有下列諸種：*wusawusajan* 亦為名詞，意謂“多人共有”，*wusai* 是人稱代名詞，是共有者稱呼其共同合有人的名稱；*kausajan* 或 *mausai* 是動詞，指“共同去……”，凡是共種土地、共養豬或犬、共同放置陷機等，“要形成共有的狀態”之動詞即為 *kausajan*。此外，土語還有表示永久共有與暫時共有的方式，其區別在於介詞：永久共有為 *wusajana* 接共有物（如土地 *omain*）；暫時共有為 *wusajan na* 接共有物。例如暫時共有土地作物為 *wusajan na omain*。

茲再分別簡陳若干完整所有權的處理情形：

(10) 有人說：檳榔袋與煙斗不可殉葬，否則活著的家人易患感冒。

(11) Murdock et al. 1950. p. 51 (Outline of Cultural Material, New Haven)

## (一) 土地

排灣人認為土地是祖先傳下來的，祖先開墾的地絕不可以讓給別人。基於此一觀點，每一家的土地都由繼嗣的嫡子繼承，其弟妹若分家建新居而無地時，宗家嫡子可以撥出一部份給弟妹去種，但是土地的所有權仍屬宗家，即使旁枝家庭常久借用，也不能取得地權。

旁系之家假使沒有自己的土地使用，則可向宗長“借”*kisCam*地單種，他在借來的那塊地上可以有 *vutili* 權，即不必向宗家付租奉。或者與宗家合種一塊地，即施行 *kausajan*。假若宗家的地只敷自己使用，不能再借給旁系（即傳家者的弟妹）之家，則這種分家無地的人，可以向“別人”（不論有無親屬關係）富裕多地的人借用或合種（很少）。

實在沒有田地使用的平民，可以向頭目要求合種 *kausajan*，但是平民不允許向頭目借地單獨種而享 *vutili* 權。僅有極少數由別個部落遷來（或逃來）的人，頭目才借地讓他獨自種（稱為 *vutiləŋ*）。

現在回頭來談合種土地時的權利與義務關係。嫡子與庶子合種主糧（粟）時應該由嫡子（地主）出種子，庶子（要求合種者）多出力氣，即由庶子家人多花時間去種，嫡子家人有空時才幫忙（約略計算，要求合種的花  $2/3$  力氣，而地主出  $1/3$  力氣）。收成時，應該由地主與合種者平分，不過，通常地主（即嫡子）再多分回一點給合種者（庶子），土語稱為丟給 *finivulju*（名詞為 *vunəlju*），即每一百把小米地主再丟回五到十把給合種者。如此，地主（嫡子）通常得到全部收成的 40—45%，而合種者（嫡子的弟妹，即庶子）得到 55—60%。

合種豆類時，隨便誰出種子，合種者仍出較多的時間與力氣，收後當地主的嫡子取 30—40%，庶子取 60—70%。種芋頭時種子由嫡子出，甘藷種子隨便誰出，收成的分法一樣；第一次大收穫時，大的果實對半分，小的皆歸要求合種者（庶子）所有，以後兩家都可以隨便陸續去收。

凡是兄弟姊妹之間合種田地的，通常合種到沒地的旁系之家不需要為止。其實在古時候，建新居的非傳承宗家之家，仍有找新地的機會。因此，合種的辦法乃權宜之計。還有一點需要說明：當平民與頭目共去種頭目的地時，假若平民忙不過來，則在一年中有三天全部落平民為頭目幫工時，也可以到這個田裡去幫工（仍算是幫頭目）。從這塊地上收穫的小米，平民除了和頭目平分之外，不必在向頭目納粟稅。

下面再談談土地地界與勢力範圍的處理。山田的土地若不與別人的地緊鄰為界，

則在開墾這塊地的時候，讓所砍伐的巨大樹木往界外倒。在倒樹的距離之內的地，是這個地主的勢力範圍，稱為 *kinipalan* “倒樹的地界邊緣地帶”。日後地主若有需要，仍可利用 *kinipalan* 的地種植。凡是沒有土地的人（如分家者），可以借用別人的 *kinipalan* 使用，與某一土地主人共用第一塊 *kinipalan* 時，主地佔有（或所有）權仍完全屬於原地主，但若向同一地主共用第二塊 *kinipalan* 時，則這個沒地的人應該和地主永久共有這塊地（*wusajan a omain*）。不過原地主有權作決定，故可以不讓別人合種第二塊這種土地，以免喪失完整的所有權。

在 *kinipalan* 之外的無主之地若沒有地主，旁人前來使用時，仍須徵求旁邊先來地主的同意。鄰近先來地主有權不讓新來的人獨佔，而只答應和他共用。雖然照法律而言先來地主不應有先佔權，不過依照傳統習俗他通常都可問鄰近新地。假若在這種情形下引起糾紛，則可訴諸頭目仲裁。例如某甲為無地者，到某乙的鄰地開墾，某甲想要單獨種這塊新地，而某乙堅持要和某甲共用，並謂早已打算要開這塊地了，於是引起糾紛。這時到頭目那裡去講理，頭目若覺得某乙已經有很多地了，而某甲實在需要新地，則可能裁定這塊新地給某甲。

假若一塊無主的新地界於兩塊有主的主地之間的話，無地者自可前往開墾，不必求商於兩個地主。因為他們的主權只限於 *kinipalan* 範圍之內。

## (二) 家畜

關於兩家共養家畜的權利、義務之處理，已在〈生產方式〉章〈畜養、採集與捕魚〉節中詳為敘述，不再多贅敘。我們知道，向別人拿了仔豬來共同養 *kausajan*，長大後，除了豬腸與腹皮歸飼養者多得之外，殺豬應由兩家平分，這種由頭至尾部分一半的分法為 *pavulaan*。再者，假使共養的豬、犬生的小豬或小狗為奇數，除了兩家各分一半數目的仔豬或仔犬之外，多出一隻隨便由兩家中一家繼續“共養”。

向別人領養的小狗養大以後，打獵所得“狗的份”也應由共養的兩家各得一半。假使這隻狗借給別人打獵，獲肉亦由共養的人平分。

## (三) 陷機

共同放置陷機而共享收穫也叫做 *kausajan*。或者兩家共有一個陷機，或向別人借用鐵陷機皆為共有狀態。收穫應由共有者平分。

綜上所述，將一完整所有權分屬兩個或兩個以上所有者的辦法已見諸排灣族人，不過在排灣常僅分屬兩個所有者。通常這兩個所有者並非單獨的個人，而是兩個家

族，因此分割的所有全像完整的所有權一樣，可以經由家族傳諸後代。

#### 四、其他財產觀念

財產的轉移有下列幾種方式：(a)發現或創造，(b)買賣或交換，(c)繼承，(d)征服或劫奪，(e)贈禮，(f)遺失或毀損以及自然變質等<sup>(12)</sup>。經財產的轉移而發生權利的種種變化，因此本段就來討論排灣人如何處理各種財產轉移的辦法。爲了敘述之便，將財產的承繼方式留到另段討論，本段仍以敘述其它方面的處理爲主。

##### (一) 先佔權

1. 土地：發現新地欲佔爲己有時，則在那片地中央用刀砍除一小片雜草及蔓藤等，以表示“做記號佔地” *kisadiaŋ*，先佔者稱爲 *pupisadiaŋ*。先佔者回到部落就告訴別人所佔土地的地點，於是別人就不再去佔那塊地。只要先佔了地，幾年不種都沒關係，不過通常於一年之內前往開墾。若有人在鄰近新地開墾，必須找這個 *pupisadiaŋ* 商量，兩人劃分地界。

2. 樹木：堪爲建築材料的大樹，發現者可以先佔，在樹幹上砍下一塊皮爲記號，砍一刀即可。凡是別人看到被砍了一刀的樹就不再砍取。至於河裡的流木，因爲古時木材很多而沒有佔用的事。現在才有人撿取流木，但無先佔辦法。

3. 蜜蜂：發現蜜蜂群時，在所棲樹幹上砍一刀，或在蜜蜂所棲的岩石旁邊綁茅草爲記，在茅草頭上打結，結中插一樹枝（與陷機所用示警記號一樣），樹枝指向蜂窩。

4. 魚群：發現河裡的魚群，向部落中的人宣佈以示先佔，別人就不會先去捕捉。

##### (二) 拒佔權

1. 土地：開墾的新地以倒樹爲界，久用之地就須插石樁爲界。把大石頭或石板半埋土中，隔數步埋一個爲界，稱爲 *tsukat*。地界由相鄰兩地主共築。古時也有人將界石移動而偷侵地 *dsmuluŋ* 的事，被地主發現則在仲裁之下移回原處，並罰偷侵者。

2. 凡是上述被人先佔過的樹木、蜜蜂、魚群等財物，別人不准侵佔，對奪佔者的處罰法是先佔者“道歉 *kəmətsala*”<sup>(13)</sup>，並作財物賠償。不過報導人咸認古人良心較

(12) Goodenough, (Ward H.) 1951, p. 34 (Property, Kin, and Community on Truk, New Haven)

(13) 平民向頭目道歉賠償的辦法叫 *kikatsala*，平民之間的道歉爲 *kəmətsala*。

好，而極少有奪佔的事。

### (三) 收復遺失權

過去的習慣，撿到別人的東西不可吞佔，應該詢問是誰丟的，查出失主後送還。既使撿到別部落人丟的東西，也要留在家中等待遺失者來尋找，失主來找即還。古時從沒有撿到東西不還的事。

假使拾到貴重財產如珠貝、飾物等，歸還失主的時候，失主應做酒一醕酬拾得者。

### (四) 享受分配權

我們在〈貴族的經濟〉一節中將會詳細討論頭目的進益，這些進益包括平民奉獻部份農作的收穫、漁獵的收穫等，這種財物的捐輸乃基於平民使用貴族的財產，應當付給報酬的財產觀念所形成的。

在〈分配交換與交易〉一節中，又會詳細討論到基於親族組織而形成的分配制度。這就是說：有特定親屬關係的人，有權享受其親戚獲得的財物，如獵獲物等。

甚至在〈狩獵〉一節中又可發現，由於野獸被視為是公共財產，有些並沒有出力參與狩獵，又沒親戚關係的人，也能基於“見者有份”的觀念而參與分配獵獲物。

### (五) 逃避受役或受益權

倘使某部落的人民，覺得所負擔的“課捐雜稅”太多，或者勞役太多，則可逃離本部落，前往別部落去做別個好頭目的子民。試看下面一則含有警戒統治者意味的傳說：

“從前有一個叫做 *kalis* 的小部落（據說介於老介達與 *mafili* 之間），某年頭目一時興起，命令人民去捕捉 *taitcif* 鳥，全部落的男人都動員去捉鳥，以供頭目玩賞，有一年之久。由於大家都放下生業不顧，於是都變得很窮。大家想想，如此下去難免有缺乏糧食而餓死的一天，就相約四散遷離。大部份的人都逃往老介達，也有到其他部落的。最後只剩下頭目一家，因為人丁薄弱，終為敵人所趁，被殺而亡。”

像這樣的“分散”土語稱為 *mavataivatai*。這時，平民可以帶走一切家產（即家族財產），因為可以增加別部落的聲勢，故很受別部落頭目與平民的歡迎，扶助其定居立業。凡是對自己部落頭目不滿的人家，都可“偷偷搬走 *kimalivu*”，必須在夜間人靜的時候，攜帶貴重家產，舉家逃到所嚮往的部落去。假若在遷移中被原頭目捉

到，就會被判永遠做頭目的“奴隸 *tiavan*”，但是對已經逃離的人，原來頭目無權再追回。頭目的 *tiavan* 無法再逃走，因為原屬頭目將會通知他所到達的部落，則繼續仍做新頭目的 *tiavan*，所以逃了也不能恢復自由身。

## (六) 戰爭劫奪權

古時兩部落間若發生大規模戰爭，征服者可以大肆掠奪戰敗的部落，“隨意拿走他們想要的東西”。不過這種劫取在本族人間沒發生過，據族人傳說，只有卑南族人曾來掠奪本地區的部落，介達就曾受其災。

對財產處理的各種觀念，概略陳述如上，下面就要接著研討有關財產之承繼其轉移的各種方式。

## 五、財產的傳承

繼承 (inheritance) 常指某一所有權之原先持有者死亡之後的規則性的接續權<sup>(14)</sup>。原始社會繼承的一般原則簡言之可以說：某一男人、女人、或團體持有的對任何財產的所有權，當個人或團體死亡或滅亡時，就傳給他們的兒女<sup>(15)</sup>。這一原則雖能適用於排灣社會，但並不能完全代表排灣繼承原則的完整定義。

排灣族的繼嗣法則已在〈親族系統〉一章內已有說明，即以家名 (*qatan-nomax*) 為中心的直系長嗣承繼法則 (*primo-genetary unilineal principle*)：某一家名下繼嗣者最先出生的兒子或女兒繼者承這個家名，這個新繼承的長嗣排灣土語稱之為 *tiatiavuluqan*，我們可稱之為嫡長子。依排灣的財產傳承法則，嫡長子應享有上一代所有的一切財產所有權，其他的兒女（即長子之弟妹）不得分享任何權利。這就是說：嫡長子應該繼承屬於上一代家名下的任何土地、家族財產、房屋用具，以及與別人共有物（例如他父母和人共養的豬）等等。非繼嗣者（庶子）雖然不能分享上述所有權，但常可經由嫡長子“增與”的方式分得若干財物。

簡言之，排灣族的財產繼承制度是隨著繼嗣法則而產生的，每一家族長嗣即為財產的法定繼承人，無論是貴族抑或平民，皆據以遵行。由於繼嗣者之死亡或婚嫁出家，引起繼承權種種變動，故須分別敘述於後：

---

(14) Hoebel, 1949, p.354. (E. Adams, Man in the Primitive World, New York)

(15) Goodenough, op. cit. p. 45.



### (一) 家系世代中，財產之所屬

當一個嫡長子出生後，就成為該家族一切財產的法定所有人了。假使該家屋內的家族含有祖、父、孫三代成員的話，那麼財產所有權並非像中國社會一般地由輩份高的（祖父或祖母）所有，而是由剛出生的繼嗣者領有一切財產的所有權（title）。因此，一個家族的一切財產並非屬於這一家人的，而是屬於最低輩之嫡長子的。這個嫡長子家系的上一代繼嗣人（即其父或母）雖仍在世，只等於替他的繼承人（兒子或女兒）監管財產而已。嫡長子的父親或母親若再婚而往其妻或夫家，不可帶走任何財產，從這點可以得到明証。再從財產所有權的觀點看來，世代嫡長子形成一個“共有”財產的狀態，即家系世代的嫡長子共有家族的財產。嫡長子與其同胞弟妹亦具有“共有”財產的三種特質，其一：嫡長子之弟或妹若婚姻對象並非別個承家的嫡長子，因而婚後建立新居（成立新家系）的話，則嫡長子應負責贈送財物；其二：嫡長子若欲出讓家族財產時，雖然他可全權處置，但應通知其弟妹（不論婚入別家或建新居者）讓他們都知道財產轉讓的處置情形，否則“他們會說閒話”<sup>(16)</sup>；其三，嫡長子應負責為弟弟等籌集聘禮。

### (二) 古老家系之家名的繼承與財產的承繼法則

一個家名的代代相傳，可以代表家系的沿續不斷，因此，當繼承家名的嫡長子死亡或婚出時，可由下列辦法找代替的繼承人，以沿續該家系：

1. 嫡長子死亡而無後者，由其最年長的同胞（弟或妹）繼承家名與財產，若該次嗣已結婚生子，則由再其次同胞（弟或妹）繼承家名與財產。

2. 嫡長子若為平民或非統治者貴族，欲與別家系嫡長子結婚而離家者，則由次子（男或女）繼承家名與家屋，其他財產仍由該嫡長子帶走。次子若亦已離家，則由三子（女）繼承之。凡是兩個嫡長子成婚的，通常是隨便男到女家，或女到男家。若有階級懸殊，則階級低者離家到階級高的家去。

3. 嫡長子若為統治者貴族（即頭目）而與另一統治者嫡長子成婚，則由部落人少、勢力較弱及稅收少的嫡長子家去，其原部落之統治權及承家權由次嗣（男或女）暫代，暫代者稱為 *pinatsaq*（看顧之意）。待日後離家的嫡長子生二子後，由第二子回到原部落去承家並繼承統治者之位。當上述因成婚而離家之嫡長子離家時，仍

---

(16) 雖然這種通知是情理方面的，而非法定規則，但是有控制嫡長子不敢隨意糟蹋祖傳財物的力量。

將“家族財產”帶走，日後由其長嗣者承繼。頭目的嫡長子稱為 *vusam* 即“種子”之意，次嗣稱為 *vutik* 即“莖幹”之意。*vusam* 離家後若不能派回次子，則暫代的 *vutik* 就可自承家系，變成統治部落的真正頭目，其長嗣依理亦升為 *vusam*。

### (三) 家系絕嗣後財產處理法則

1. 若在上述(二)項的三種情形下嫡長子絕嗣，其同胞弟妹亦皆絕嗣，則此家系斷絕，家名亦隨之消逝<sup>(17)</sup>。其財產除可隨葬的 *satsaijan* 之外，其餘不便埋的家族財產、家屋、土地等皆由最近此家系枝幹的家系獲得。若依親屬結構而言，即依一從、二從、三從……的次序由最靠近此嫡長子的親族接收該滅亡家族的財產。

#### 2. 新建家系絕嗣，財產處理法則

建新居的夫妻相繼死亡而無後嗣者，由夫妻原屬家系兩方面的宗家平分他們婚後所有的一切財產、用具、糧食等。建新居的夫妻中之一死亡，財產處理法同前。若夫妻之一死亡，遺有一子不久又相繼而亡，則任意選取少數家中財產殉葬，表示該嫡長子以取得其應得之份。如此財產皆歸未亡人所得，其已死的夫或妻的宗家無權再過問財產。

## 第三節 分配、交換與交易

在原始社會裡，當物品只在生產者的家裡消費掉，或雖未消費亦未轉移到別人手中之前，沒有經濟活動可言。但是當物品由生產者轉移到某接受者手中，最後就在那裡消費了，這就產生交換與分配的問題。原始社會物品的轉移可能有三種情形<sup>(18)</sup>：第一是贈禮 (*gift*)，即經贈送而轉手，接受者無須回報。第二是互贈 (*gift-exchange*)，禮尚往來，但是回報是不經爭論的。第三是交易 (*barter*)，轉移之後，接受者的回報是經過討價還價的。

本節所要討論的是分配，是以贈禮式的分配為主，即不參加生產者經由社會制度而獲得生產者的物品。這種分配有的依照親族結構為基礎，有的經由社會認可的其他方式進行，前者筆者稱之為制度化的分配，後者為互惠贈禮式的分配，分別陳述於後。此外，本節並要討論同部落人物品的交換 (*exchange*) 與異部落人交易 (*barter*) 的方式。

(17) 介達呂春實即為一例。

(18) Firth, 1959, p. 36-37.

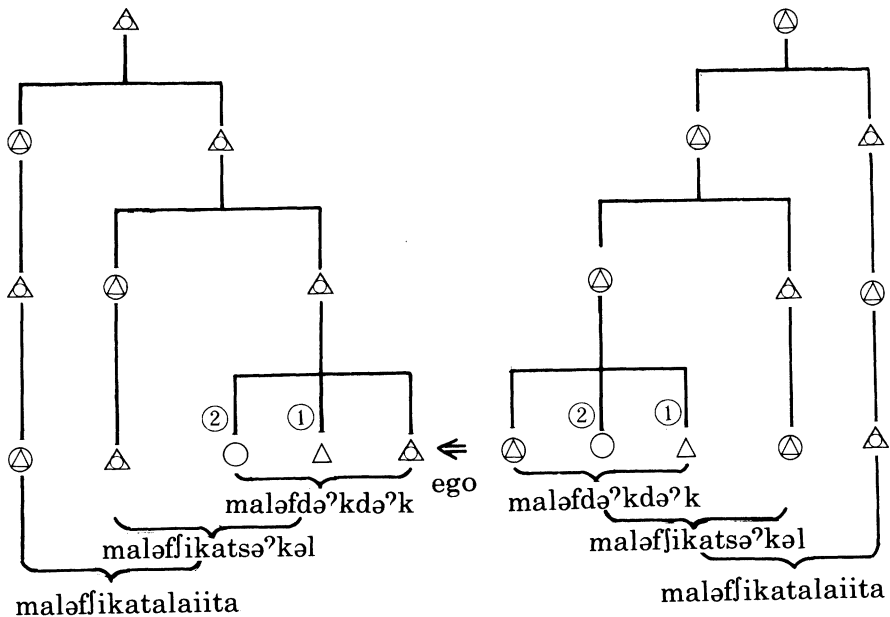
## 一、制度化的分配

### (一) 依親屬關係分配獵肉

我們在第五章〈生產方式〉的第三節〈狩獵〉談過獵獲的分配法，當時的敘述僅止於集体合作狩獵的依功勞而做的分配。但是個人單獨獵獲，或用陷阱捕得野獸，這種整隻捕得的大獸必須由獵人的親戚共享，而非由獵人之家人獨享，因而產生親戚分享分配的制度。

親戚們參加分肉稱為 *lɔmavak*，由該家人通知應來分肉的親屬之家派一個人來參加。參加者僅止於該家夫妻兩方的二從表兄弟姊妹範圍，即排灣族人稱為 *maləffikatalaiita* 的親屬範圍，超出此範圍的雖已非分肉對象，但是鄰居好友也可請來分享吃肉。故分肉的親屬集團如下圖所示，包括血親與姻親同等的雙方親屬。

圖 7-2：分獵肉的親屬範圍

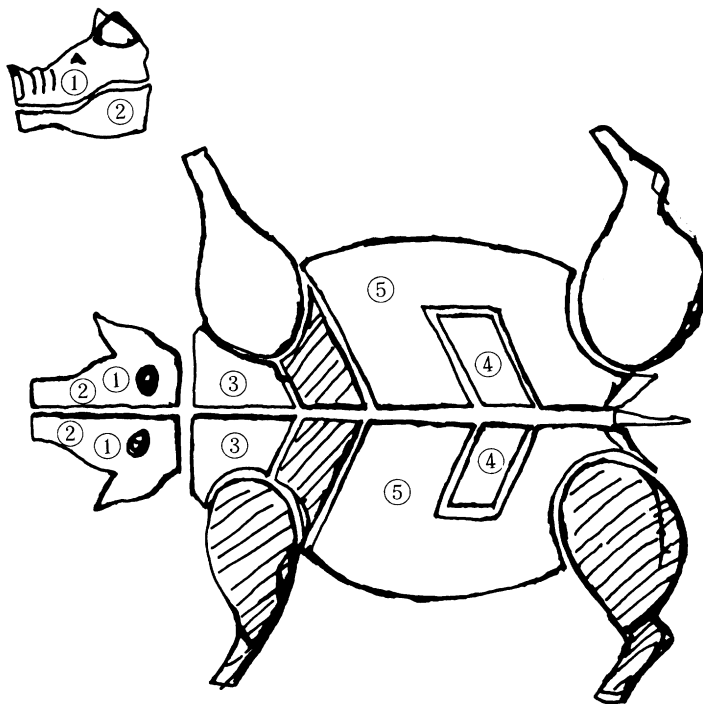


凡是遠方親戚當天來不及通知的，應該保留他應得之份，派人送去。因故不能參加分肉的，也需送去給他。

分肉之前，主人家先留下自家有權保留的份，包括左邊前後肢各一，肋骨邊的肉

約兩、三斤)，心 *avvu*，假使是豬則加半個豬皮。另外右邊的兩條腿則為繳給頭目的稅。除去上述部份所餘下的肉就是親戚待分之物，稱為 *lialiavakən*，如插圖 7-3 所示，有斜線部份是主人應得者。

圖 7-3



*lialiavakən* 再依照下述辦法分配。

1. *liavak* —— 頭蓋骨及上唇部份的豬頭，由鼻子中央剖份兩半，由男女（即主人夫婦）雙方的宗子（兄或妹）各得一半，就是豬頭的四分之一。見插圖所示有 ① 記號者應得 *livak*。

2. *taulip* —— 下顎骨肉連帶下唇部份，由中央剖分為兩半，由男女兩方的排行第二的同胞獲得，見插圖中 ② 的部份。假若主人就是排行第二的，則由排行第三者獲得。假若主人是獨生子，則此份肉由主人自己獲得，或者分給自己宗家上代的次子（即夫妻之一為獨子，則此份肉可由獨子的父親之兄弟或姊妹之家人或後代獲得）。

3. *tinilaganian* —— 肩部的肉，如插圖之 ③ 所示，分肉時當場煮熟，由參加分肉的男人分食。

4. *tainantsan* —— 獸身下部的最後二根肋骨，左右兩邊共四根，連肉當場煮熟，由女人分食。見插圖之 ④ 部份。

5. *tiolit* —— 上面分剩下的肉，都是肋骨附近的肉，如圖之 ⑤ 所示部份，由除了主人及1, 2所述以外的親戚均分，每人只得一小塊肉，可帶回家去。假使所分的是豬肉，則剩下的半塊豬身之皮（另半塊是主人的份）也剖分成小塊均分眾人。此外若有零碎分剩的肉都當場煮食。

6. *kipəkan* —— 凡是不在分肉的親戚範圍之內而在現場的人，均可得肉一小塊。

7. *vu* —— 獸的內臟，有的在山上即先吃掉，否則用來酬謝幫忙抬獸回家的人，當場吃。

上述親戚分得之肉，除了現場吃掉以外，分得的肉都自己帶回家享受。雖然親戚分肉是以“家”為單位，每家一份，但是親戚也多可帶家人來吃那些當場分食的肉。鄰居也可以來吃，主人為了表示大方，甚至拿出自己應得的一部份分享客人。

當場吃獵獲的肉叫做“吃祭肉”*kəmatapalian*，因為獵肉在分配之前吃完之後都各經祭祀，前者是為男人作祭叫 *vunalit*，後者是為女人作祭叫 *smutəilu*<sup>(19)</sup>。

獲得大型動物的分肉法，皆與上述者相同，獵得鹿、山羊等獸，主人可以保持整隻獸皮。

## (二) 依社會地位分配獵肉

關於和人組成的狩獵團體獵獲物的分配法，在〈狩獵〉一節內將有陳述，他們是依照參加者的功勞大小，做為分配多寡的標準。但是，此處我們要探討的是每年三次“初獵”儀式，全部落性狩獵的分配法。這種場合獵獲之分配，乃依社會階級、地位做標準，而不是依勞力的大小，故特別做一簡略敘述於後：

分肉之前，先由祭師切一小塊豬肝，向神與祖先做祭，酬謝獵獲，然後開始分配。依下列諸人員優先分配：

1. 頭目：大獸的一條腿，包括股肉。
2. 祭司：分配與頭目相同。
3. 射手 *namalap*：射到獸的，得一隻獸的上半身連頭。

(19) 參看〈宗教〉節。

4. 執政 *moloso*：假使參加出獵，則任何打到動物的尾巴，連脊尾肉，皆由 *moloso* 獲得，若不參加出獵，則只取大獸的尾巴（連脊尾之肉）。

其餘剩下的肉與內臟都切成小塊，依肉的好壞分開放，依頭目、祭司、年齡大的人等先後次序均分。因此，頭目、祭司等又可分得較好的肉。

### (三) 分配禮肉

新婚男家送給女家的聘禮有豬一頭，這頭豬由這一家的家系宗支與近親分配。除了豬頸肉 *lio* 與豬肝 *atsai* 另加香腸等送給頭目稅 *vadis* 之外，其餘的肉應由女家親戚來分肉，稱為 *ləmavak*。

1. 豬頭下顎骨連肉即 *kavits*，由這一家家系的原宗家傳繼者即嫡子獲得。

如圖 7-4 所示，A 為比魯村 38 號 *katsaŋilan* 家，此家原由宗支 B *giluman* 家分出者，故 A 家的女兒 *sələp* 或 *vunəm* 結婚時，豬的下顎應由 B 之嫡長子女性的 *muni* 家獲得。又如圖 7-5 所示，A 為比魯村 22 號 *talialan* 家，由母親 *livas* 與四子 *aruvu* 同住，雖然 *aruvu* 未婚，但母不願與已婚的長子 *paliplip* 同住，故而分出成立新居。在這種情形下，假使 *aruvu* 是女的，則結婚時豬下顎骨應由其長兄 *pali-*

圖 7-4

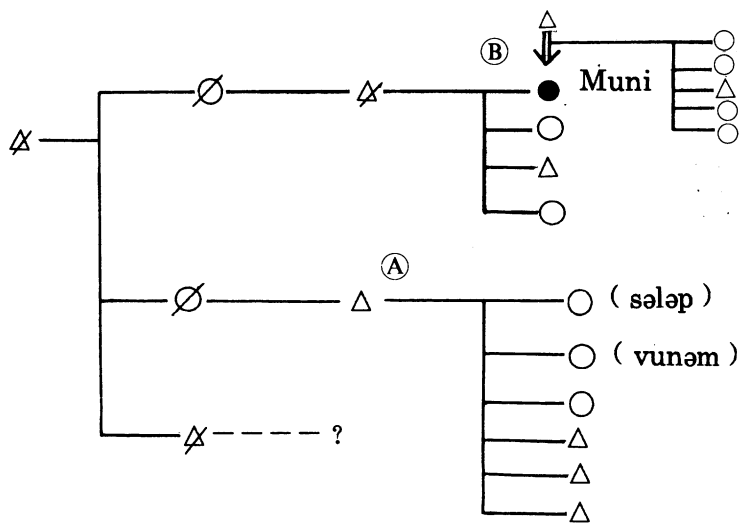
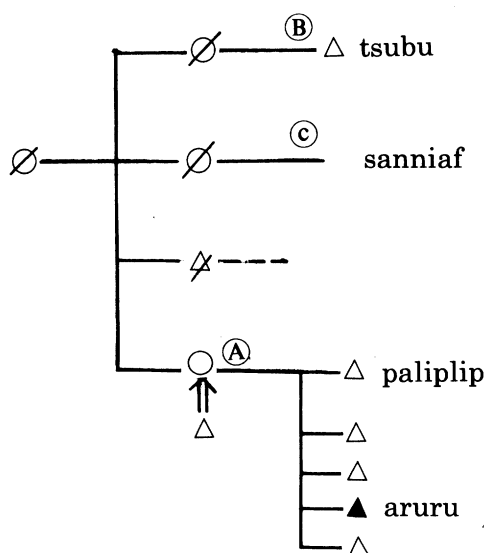


圖 7-5



*plip* 分得，因為他們是已經分家的。

2. 頭蓋骨連肉即 *wulu* 由原宗家第二支系的傳家者分得。如圖 7-4, *sələp* 的祖母即為 *giluman* 宗支排行第二者，如 *sələp* 結婚，肉又不好給自己家，故仍由原宗支嫡長子 *muni* 家分得。

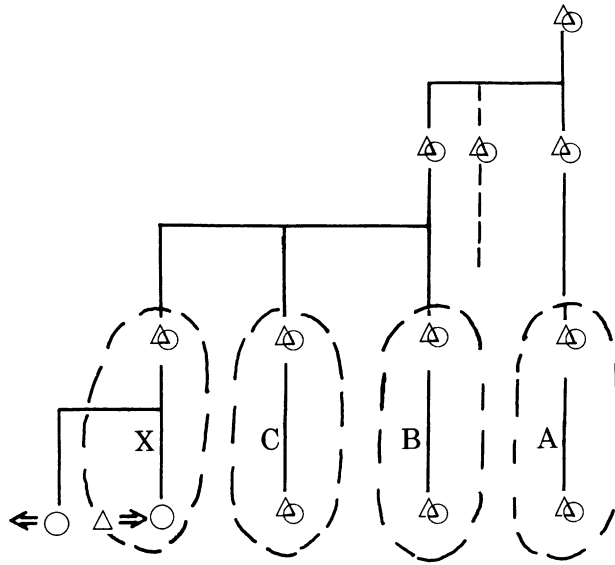
3. 豬的左後肢的小腿 *kula*，分給此家上一代家長的原宗支繼嗣者。如圖 7-4，將來 A 支次女 *vunm* 的女兒結婚，則小腿分給 B 支 *muni* 家嫡長子。如圖 7-5, *aruvu* 的女兒結婚，則此支小腿應由 B 之 *kisumali* 宗家的傳家者 *tsubu* 家分得，而非 *paliplip* 分得。

4. 豬身體左半邊連帶兩支前後肢（除去後肢小腿），稱為 *papamaf*，全不切成小塊，均分給部落中每家一小塊。

5. 豬的左半邊身體則由主人家留著享用，婚禮上不吃這些肉。不過婚禮完了客人散後，主人（女家）切分若干肉，煮熟了分給近親們吃。而殺豬時留下的許多豬血則灌成香腸 *kinuliai*，由幫忙殺豬與做事的親戚五、六人分食，或均分後帶回家去。

綜上所述，若將應該參加分肉的親戚作一理想簡單圖如 7-6，則可讓讀者更清楚一些。虛線代表“家”。若 X 家女兒結婚，則 A 家應分得左後肢小腿即 *kula*，B 家應分得下顎骨即 *kavits*，而 C 家應分得頭蓋骨即 *wulu*。如此可見，參加分配禮肉的最重要近親，是一個同祖的單系範圍，只注重宗教系統的長幼次序，而不論繼嗣者的男女性別。

圖 7-6



## 二、贈送式的分配

### (一) 婚姻的聘禮

從相親到求婚的兩道手續，男人家都必須送禮。兩次的禮物大致相同，有酒一罇、檳榔、石灰、老籐、煙草、木柴等，這種送禮純粹是要討好女家的親戚，至今求婚仍依照這種古老的風俗。煙、酒、檳榔等嗜好品，是族人不可或缺的，經由這種求婚的贈禮而造成一種分配。

結婚的聘禮（*finipualiaf*）是兩個親族之間均輸財富的辦法，無論是男子娶妻還是男子入贅，都由男家送禮給女家。這些聘禮並非僅是男子一家的財產，是男子家的近親捐輸湊成的。聘禮的內容過去有鐵鍋與銅鍋、佩刀、刺槍、斧頭、酒與活豬一頭，雖然這些財富在今日看來價值不多，但在古時卻是一筆很大的財富。我們再由不久前，比魯末代頭目之子娶妻為例，便可知道目前的聘禮仍是價值甚高者。

民國四十一年，比魯村末代頭目之嫡長子宋一郎娶妻時，送給妻子林美妹家的聘禮如後：大鍋一個、豬二頭、古佩帶（肩佩）*lijis* 一條、毛毯一條、水田用長扒 *ka-kala* 一把，以及包括宴客用的新台幣壹千元。當時，這些聘禮的價值早已超過普通家庭一年的收入了。民國五十二年，其弟宋二郎入贅新興村章進枝家時，送的聘禮有鍋



子一個、鐵陷機一個，及聘金三千元整。這些聘禮與聘金實在是一筆大數目的財富。

因此，排灣族婚姻上的贈送聘禮，在原始經濟的活動上，有流動或平均各家財富的意義。

## (二) 送禮

### 1. 賀生子 *finikitsvəŋ*

有人生小孩，親戚友好送酒去道賀，稱為 *fini*（給）—— *kitsvəŋ*（迎接），是迎接新生的嬰兒之意。通常在古時候要送酒一罈，有肉者也可送肉若干，凡是得到消息的人都會送，頭目也送肉或衣服祝賀。

目前仍有賀生子送禮的習慣，改為送現金新台幣十元至二十元不等，也有送面巾、嬰衣，或雞蛋二、三枚外加麵條兩把的。主人家則買太白酒（桶酒）請賀客們喝。

### 2. 賀嬰兒滿月

古時，嬰兒出生後一個月要舉行祭祀儀式，當時有酒的親友都送酒來祝賀。目前風俗略改，由嬰兒之家備菜肴請客人喝酒，大約花費新台幣壹百至二百元，而參加的賀客送禮金五元至三十元不定，通常以送十元的最為普遍。

### 3. 賀結婚 *lalju*

將要結婚的男子家親戚，應送舊損的番刀、鑷刀、刺槍、鐵矢等一件給男家，以便送到女家去充當聘禮，稱為 *lalju*，乃“幫助”之意。現在賀人結婚都改送金錢，近親約三十至五十元，遠親約十元至二十元，或送對聯、鏡畫等祝賀。

### 4. 慰問喪宅 *fini supuliuan*

親戚有人去世時，一定要送酒一罈給喪宅，稱之為 *fini*（給）—— *supuliuan*（寂寞），是慰問喪宅使不寂寞之意。頭目也送酒、芋頭、肉類等去慰問。

### 5. 贈分家者 *finikituaija*

凡是非繼嗣者婚後，與長嗣分家而建新居時，長嗣應送鍋 *paliuk*、籃筐 *katiapalo*、簸箕 *tiakats*，鑷刀 *kaukaf*、木勺 *kitsi*、酒罈（*tiluŋ*）等物給分家者，稱為 *fini*（得到）—— *kituaija*（分家），即分家贈與的東西。等於繼承本家財產的長嗣分一部份財產給其弟妹之家。

### 6. 送年禮 *finipaputsavi*

每年在收穫小米的收穫節完了之後，攜帶酒與粟糕到鄰近部落去探訪親戚，稱為

*fini* (送) — *papu* (給) — *tsavi* (年)。在出發的五、六天之前就先派人通知鄰部落最親近的親戚家，由他邀約其他到時也來參加。攜帶的禮物有酒一罈(或五、六瓶)，粟糕約十條，請鄰部落的親戚飲食，使鄰部落的親戚能夠吃到我們此年收成的糧食。這是平民之間的習慣。

另外同部落頭目的朋友 *ali* 或 *lava*，也在此時向該部落頭目送年禮，亦稱為 *fin-ipaputsavi*，詳見〈貴族的經濟〉一節。

### (三) 乞討與贈送

古時，某種糧食缺乏的時候，可以向親戚乞討，隨別人的意思給，多少不拘，這種要求糧食稱為 *kənmavut*。若是自己有某種糧食充裕而親戚有人匱乏時，也可自動贈與，稱為 *pakavuli*。糧食的乞討與贈與關係只限於有親戚關係的人。不過檳榔與煙草等嗜好品，可以隨便向人要，因為種植的很多。不像現在因為稀少而貴，必須用錢買。

古時衣服也有乞討與贈送的行為。沒有衣服穿的人，可以向富有的親戚或頭目去要，向他們說：“*salaliaən*，把你們的舊衣服給我”。被乞討者一定要給。有時貧窮者也可向非親戚關係的富有者乞討衣服，從前頭目常有破舊的衣服，自動送給無衣穿者，稱為給衣服 *smulali*。

這種乞討與贈送的行為，又造成了社會性的分配。

### (四) 借與分配

在族人遷下平地之前，族人之間便有“借”的行為，借入即向人借稱為 *kiscam*，借與人即借出稱為 *pascam*。欠或賒稱為 *kiam*<sup>(20)</sup>，而還“欠”(或還債)稱為 *smu-kiam*。“借”與“欠”是兩種不同的行為與觀念。

“借”多是短時間的借用，借用的多半是工具或用具，如農事用的手鋤、斧頭，日常用的鐵鍋、籃、筐，以及狩獵用的火槍、刺槍、鐵陷阱及幫助狩獵的獵狗等。另外糧食中的小米(粟)也有借的關係，論“把”為單位。凡是借用工具或糧食的，原則上都無須代價或報酬，不過所借用的東西在借用期間立刻又可以用以收獲東西的，則獲得品應由借用者與物主平分。

因此，凡是借用槍、陷阱、獵狗等去狩獵，若無獵獲則無酬歸還，若打到野獸，

(20) *kiam* 可能借自閩南語“欠”/*kiam*/。

則借者得到的份應與物主均分。例如某人帶了數個陷阱到山上佈置，陷阱中有向人借來的，結果自己的陷阱捕捉到野獸，借來的一無所獲，則歸還時依照習慣可以不付任何報酬給物主。獵人客氣的話，也只要分一點點肉給借來的陷阱主人即可。又有向人借狗出獵的，獵人雖然打到野獸，但是並非那隻狗幫忙獲得的，故亦不必分肉給狗主，詳見〈狩獵〉之節。

近年來，逐漸有了借錢的行為，基於原有觀念，他們借錢起初並無利息，後來漸漸和漢人接觸之後，才傳入利息的觀念。因此他們稱放利息為 *papualiak*，即用錢來生錢的小孩之意，目前借錢與人的一般利息為二分利。

關於“賒欠”的觀念與“借”的不同處，後者是借了什麼就是什麼，前者卻是向人要來什麼東西，日後以相當於該物的工作時間還給主人。換言之，“賒欠”東西的，日後應替別人做工償還。從前的賒欠只限於食物，由以肉類為主，有下列這些情形：

1. 賒獵肉 —— 古時若自己沒肉而想要吃，則可向獵得野獸者去賒，講明日後以工作償還。例如，一塊鹿的臀部肉 *maluvavui* 須工作一天。一隻野豬前腿的上部半隻腿 *valaŋ-alan-an*，也須一天的工作。
2. 賒豬肉 —— 別人殺家裡養的豬時，也可向別人賒一塊肉來吃，日後以工作償還。
3. 賒酒 —— 古時，當別人做了酒，自己想喝家裡又沒酒時，可以向人賒酒若干，日後替人做工償還。

根據這種自古即有的賒欠觀念，目前族人在貨幣通行之後，也有各種新的賒欠方式：即先賒得東西，日後再付錢。例如有人殺豬時，則別人可先賒豬肉一、兩斤，依時價日後償還相當的錢。據此，族人向小商店賒檳榔、麵條、米粉、鹹魚、糖果、肥皂等，凡是煙、酒之外的東西大多可賒，日後還錢。（因為煙酒的消費數量太大，故不可賒給人）。不過必須要經常購買的顧客才可賒，否則不熟的顧客不得賒欠。

### (五) 偷與分配

與乞討和贈送有關的另一種情形是“偷” *lutsakaf*，偷東西雖然被人輕視，但並不認為是嚴重的犯罪，反而受人同情，故在整個社會分配的意義上看來，形成一種特殊的分配。

因為過去小偷 *tsakaf*（直稱的名詞）大多是因貧窮懶惰沒得吃才偷的，故以偷糧食為主。因此從前人抓到小偷時就對他說：“你不應該偷東西，假使你因為沒得吃而

偷的，則可向我們講，我們就會給你糧食”。不過小偷經常偷糧食乃因為他不好意思向人家要。通常抓到偷糧食的小偷，並不要求賠償，認為自己的子孫說不定因沒飯吃而偷的時候。因此，有人抓到了小偷反而送他糧食，或者命令小偷來做工而給以糧食，小偷因貧而偷東西不認為是他本身的罪，親戚要負罪責，因為親戚沒有盡責幫助他。所以在古時候若有某家人偷東西，人們不但責備他本人，更責難他的親戚。

古時也有人偷用具或飾物等財產的，但是偷了之後一定會被抓到，而且也無法轉售，故在抓到之後只好退還給原主。

據報告人說，現在村子裡也有青年人專偷糧食，賣了換酒喝，雖然知道是什麼人偷的，但是抓不到證據，故無法處罰。

### 三、交換

#### (一) 本部落以物易物

近年來由於貨幣的通行與買賣行為的普遍，以物易物方式的交換，已很少見。以物易物可能是最古老的交換方式，下面的敘述皆為若干老人的報導，而可窺其概略。

過去最常見的交換是以糧食與糧食，交換的對象多為親戚好友。譬如自己家缺少甘藷而別家缺少小米，則以自己的小米去換人家的甘藷，請求交換者任由對方給多少甘藷作交換，沒有討價的。這種交換被稱為 *mavavalit*。交換的東西都是很少量的。找人編籃也可以用糧食交換，即以糧食為工資，過去替人編籃工作一天要兩把小米，或者甘藷兩筐。找鐵匠打製東西，也可用小、藷、芋等糧食交換，詳見後面另段闡述。

待晚近漢人的商業勢力進入本區以後（日本據台以前），像琉璃珠之類的裝飾品不但做為貴重遺產，尚且被用為交換的媒介，因此富有者以多存珠子為榮，日後又可用來交換所需之物。例如：一粒好珠子可以換來豬腰部份的肉約十公斤。大約一串頸圈那麼多的珠子可以換一頭到兩頭家豬。而一頭豬也可以換得火槍一管。珠子、鍋、槍等被視為家族貴重財產，這些財產流動性頗大，窮時賣出，富時買入。但是其流動以親族團體內為多，以便日後借用或買回都較方便。不過，由於族人部落內的私人交換多採取以勞力易物的辦法，而漢人又很早就傳入以其它媒介交換所需，故族人過去以物易物的經濟體系在此不易重建，僅能簡陳如上。

#### (二) 因鐵匠出現而形成的交換制度

當鐵與其他金屬傳入本部落時，族人不知打鐵的技術，直到漢人勢力到達太麻里地區之後，打鐵的技術才傳入各部落。例如，介達的鐵匠 *lɔgai*（現已不做）有四十餘年的打鐵歷史，他的徒弟 *vuluvulu* 現年將近六十歲，是台灣光復之後才學會打鐵的，會打製小刀、手鋤、各種火槍零件、佩刀、陷機等。他說：學打鐵的原因是爲了部落人的方便與需要。因爲從前部落距離太麻里爲甚爲遙遠，到那裡去找漢人打製東西很麻煩，費時費錢，故學習自己打鐵，又可幫助村人。雖然每個部落都有一、二鐵匠，但是這些鐵匠並非專業化的，只是半職業性的；平時照常務農與狩獵，有人求做器具才打鐵。在這種情形之下，鐵匠與顧客並非買賣的關係，只是交換東西或交換工作的性質，鐵匠所得的報酬也不一定，因人而異。

顧客要鐵匠打製東西，視其大小與手續的繁簡，或以糧食交換，或以相等的工作時間交換。交換的代價有人說是由鐵匠決定，鐵匠需要什麼顧客就給什麼；有人說不必講價，鐵匠隨人家（顧客）的意思給酬。不過報導人說：從前老介達有個叫 *ailujan* 的鐵匠，別人找他做東西他都故意拖延，要等人家請他喝了酒才動手。交換代價大約如：

1. 打製小刀 *fiono* 或手鋤 *vuka*，顧客自帶廢 *ljusot* 即用壞的小刀、手鋤等，或用鐵匠的廢鐵。可以用小米或諸芋若干爲酬，或以酒一瓶交換，或以木柴一堆交換，或者煮一頓飯給鐵匠吃皆可。也有由顧客拿鐵去多打幾把，然後由顧客與鐵匠平分成品的。小刀與手鋤不費工夫，假使不給其他報酬，則幫工一天換得兩把。

2. 矛槍頭、鋤頭、鐮刀等通常像這種較大的東西較費時間，則由顧客爲鐵匠的田地幫工一天來換，另外或由顧客再贈酒一瓶給鐵匠。

3. 鐵陷機 *lijai* 與火槍 *guan* 的大零件。顧客除了替鐵匠幫工一天之外，又酬以木柴，並攜酒與粟糕與鐵匠之近親共吃。有的打製陷機，除了顧客自己出鐵（用廢佩刀四把）之外，並自備所須柴薪，另外替鐵匠幫工一天。也有人說：打製這種複雜的大東西須時幾天，則顧客就替鐵匠旱田幫工幾天。

由於每種鐵器都有它值多少幫工時間的代價，所以若以鐵器交換別的鐵器或別種用具時，就可據以計算。例如請工匠 *malaŋ*（與鐵匠同稱，任何“做東西的人”即工藝技術者稱爲 *malaŋ*）彫刻兩隻煙斗，需爲工匠幫工一天，則煙斗的價值與小刀或手鋤相同。而請人編製一個大斗笠 *kalipaŋ* 需幫工兩天，向人要布一塊（以男裙之大小爲單位）需幫工一天。依據這些標準，人們可以據以交換所需。

### (三) 勞力交換物質

從前漢人的鐵器與陶器傳入本區域時，族人以漢人所需的農產品等，向來貿易的遠方西排灣或他族人換取需要的東西。但是部落之內的人，除了也可用漢人的交換媒介來向本部落人換取器具之外，他們又可用勞力換取這些外來的器物，這個方式叫 *tzmuljuli*；例如換取一把手鋤就稱為 *tzmuljuli ta vuka*，其標準大約如下：

替人做工一天，可換得小手鋤 *vuka* 兩把。

替人做工三天，可換得番刀一兩把。

替人做工兩天，可換得鑷刀一兩把。

替人做工三天，並付與材料，可請人編大繩網袋一個。

替人做工兩天，並付材料，可得小網袋一個。

替人做工一至兩天，可得小口陶罐 *gatsi* 一個。

替人做工兩至三天，可得編籃一個。

可以用工作換取的器具大致如上，像火槍這種貴重的工具沒有人會答應用工作交換，只能以大豬一頭換取。通常是找某家器具充裕的人家去要求以工作換物。工作並非立刻就做，而是等該家人需要時（農忙時）才應邀去完成。

#### 四、對部落外的交易

古時太麻里河流域諸部落之間，沒有什麼商業性的交易活動，倒是他們與大武山而來的西排灣族人、魯凱族人以及北面來的卑南族人有頻繁的交易活動。尤其當漢人的勢力抵達西部排灣之後，西排灣人常有大批隊商攜帶得自漢人的金屬用具與裝飾品、衣物等來到太麻里溪這些部落交換他們所需的東西。這個階段的交易，與漢人直接到達本區域以後的性質不同，故而分別陳述。

##### (一) 與本族人及其他土著人交易時期

古時，從西部來的排灣族人商人以 *kulalau* 地方來的最多（今屏東縣來義鄉）。每次有十多個人成群而來，住在頭目家，頭目待為上賓。他們帶來漢人的布匹、玻璃珠類、農具、飲具、火槍、火藥等，要求交換麻線與煙草，這是漢人需要的東西。因此，這些西排灣族或魯凱、卑南商人，變成漢人<sup>(21)</sup>與本地族人的中間人。由於去古久遠，麻線或煙草與其他貨品交換時的相對價值已經不清楚了。報導人只知道：他們必須用一頭大豬去交換火槍，外來的商人可以把豬殺了醃製（*atian* 意即“放鹽”）

(21) 族人稱古時這些有商業關係的漢人為 *lautia*，不知源出何義。

之後帶走，其餘的東西皆用煙草與麻線去換取。平民的儲藏量少，只能換取較少的農具、飾品，而頭目有富裕的煙草與麻線，故能換取較多的飾物與用具。除此之外，獸皮也是商人所需的東西，報導人 *tsubu* 尚能記憶獸皮易物的相對價值如下：

1. 鹿皮，一張鹿皮可以換取火藥二十五筒（*tsatspəjan*，為竹製量器，每小竹筒的火藥夠開一槍之用）；或換鑷刀三把；或換網袋一大一小（或中型網袋兩隻）；或換手鋤大的（鐵刃長約 50cm，特稱 *tsmuŋalə*）一把及小的一把。
2. 羊皮，一張山羊皮可換大網袋一隻；或換鑷刀一把；或換火藥五筒。兩張羊皮可換一把大手鋤。
3. 羌皮，因為羌皮太小，不能換取大的器物。一張羌皮只能換得盛檳榔用的小網袋 *kədəŋ* 一個，或者火藥三筒。

直到日據時代，西部的排灣與魯凱族人仍常來收取獸皮。

## (二) 與漢人交易的時期

漢人移民在東部日漸壯大，佔據今台東鎮一帶之後，本地區土著也有長途跋涉到該地去交換所需的。在日本人據台之前，現在太麻里鄉的市街已有漢人來做生意，土著記得很清楚，最先來的商人有 *pua*、*kisəŋ*、*asoa*<sup>(22)</sup> 等三人。他們向土著收購木耳 *tialunu* 與通草 *kulu*，付給當時的通貨制錢 *paiso*<sup>(23)</sup>，土著換得錢用以購買所需獵具、農具、炊具、陶甕、布 *kalilan*、鹽 *atia*、火刀 *səlilə*、火柴、針 *daoŋ*、線 *kala*、酒 *ava* 等物。交換的代價雖已不明，但知道每次土著都要背好幾筐的木耳換回一點用品。日據時代以來，逐漸有經商小販到各部落來交易，並有在大部落開設小店的，這時輸入土著地方的商品又增添了不少：比如鹹魚 *fiumats*、麵、豆醬、火柴等物。日本人的貨幣也慢慢在土著間通行了。

## (三) 光復以後的交易

近年來，除了本部落族人之間以物易物或以勞力易物的交換方式之外，族人對外交易皆以金錢取得為主，然後再用錢去購買所需物品。當然也有一些挑擔小販（皆為漢人）來往村中，准許族人用粟或其他農作物代替錢幣交易。

直到族人遷下平地，建立介達、比魯、嘉蘭諸村之後，接近太麻里市街，與漢人

(22) *pua* 為清軍統領羅阿保，為今鄉長羅義雄之祖父；*kisəŋ* 為太麻里富商呂天風之祖父；與 *asoa* 等皆婚贅排灣族人。

(23) 土著稱硬幣為 *paiso*，紙幣為 *puakiau*。

接觸頻繁，這時起族人才真正進入以貨幣為主的交易活動。土著的一切農產品都可以出售，太麻里市街有數家收購各種產品的商店，獵獲所得的皮毛、角、蹄等物也有專門收購的山產店，土著也都熟知價格的漲落。目前土著仍本著傳統觀念，認為是用其出產去“換”錢，再換所需物，而無出售的觀念。因此，他們多半把產品零星售出，即在需錢的時候才賣，賣得的錢就立刻購買了所需物品。

土著目前出售的東西，依其量之多寡列出如後：小米、甘藷、花生、豆類、玉蜀黍、大野芋、籐、南瓜、樹薯、樹皮（*uli tsatsa*）、篋麻子、肥皂子、染色木（*səŋŋ u*）等，還有狩獵得到的獸皮、鹿角、鹿茸、鹿鞭、鹿骨等等。土著平時購入的大宗用品則以調味品、味精、醬油、油、鹽、米、及檳榔、煙、酒等為主。至於家具、衣服等則在存有大筆錢時才買，不是日常隨時可添購的。

## 第四節 貴族的經濟

### 一、頭目的財富與收入

#### (一) 頭目的財產

本區域的貴族階級 *mamatsajilan* 可分為兩級：一為具有統治與收稅權的貴族宗支稱為 *vusam*（種子之意），這就是每個部落的頭目；另一級是由宗支分出者，喪失各種特權而仍受平民尊重，稱為 *vutik*。這種階級之分與所享權利義務之不同，詳見〈政治組織〉一章，在此不多討論。本節所要探討的重心，在於統治階級的經濟狀況。因此下面就僅只敘述頭目的財富與收入，以及與被統治者平民之間的相互關係。

頭目的財產有下列幾種，這些都是頭目可具有所有權的東西，而平民不准在這些東西上具有所有權。

1. 土地 *katjunajan*，土地是頭目的財產，因為由傳說而知，土地是洪水以後頭目三子妹佔據得來的，故平民在土地上種植所得須繳一點給頭目為報酬。
2. 森林 *vukit*，因洪水之後，頭目的祖先與西排灣族人在大武山上植樹（*paŋiv*）為界。故森林應為頭目所有。而森林所在的獵區 *aliupan* 亦為頭目所有。
3. 河流 *pana*，凡是有魚在內的河流皆屬於頭目所有。因此，魚 *tsiaf*、蝦 *utsaŋ*、螃蟹 *gaŋ* 等其實都是頭目的財產。故部落捕魚時，必由頭目先挑選好的。
4. 家屋彫刻前榦 *sasuvaijan* 與彫刻柱子 *tsukus*。



5. 屋外的石表 *saulai*。
6. 陶瓶 *lələtan*，這是盛裝珠子用的特殊瓶子，與漢人用的小茶壺之大小相似。
7. 小陶缸 *vinaligaliavan*，繪有蛇紋者。
8. 大木櫃 *tuakui*，裝貴重衣物用的，乃購自漢人者。
9. 木箱 *lianjan*，可能也是購自漢人者，加增花紋，用以儲放衣物。
10. 繡花，頭目的衣服上可以隨便繡花，平民的衣服最多只准繡胸前，並且不准繡人形或蛇紋形花紋。
11. 頭飾與額帶可以加上白貝，平民的不准。
12. 女頭目可戴假髮 *paliuts*，假髮一長束加入髮中盤在頭上。古時以頭髮大為美觀，不准平民使用假髮。
13. 女頭目可以穿襪套鞋 *tukap*。（布縫的半長襪，當鞋穿在腳上），平民不准。
14. 女頭目在平時與節日時都可以戴手套 *tsavu*（布製的露出手指上半截的手套，可說只套手掌）。
15. 女人的綁腿上，頭目可以加上花邊 *tuan*，這種花邊是向漢人買來的金屬片，平民不准。
16. 古時只有頭目才可以戴項圈 *lələ*，後來才許平民戴用。
17. 頭目在晴天也可以用雨傘 *jinai*，而平民只准雨天才可使用。

以上的這些資源或用具、衣飾等，都是頭目特有而不准平民具有的，這種禁止稱為 *timitin*。由此可瞭解頭目的財富通常要超出平民，乃因 *timitin* 使然。

由上面所列的頭目財產可以發現，舉凡重要的天然資源（*natural resources*）皆為頭目所有。但是進一步分析又可發現，頭目佔據所有權的天然資源只限於有生產性者，即凡是由這些資源可產生人們所需者：例如土地可種出農作物，河流可捕捉魚蝦，山林可獵得野獸。因此有若干資源頭目並不視為是他的財產，即無“所有權”之規定，如下列所示。

1. 水源 *tsvutan* 或泉水 *fitsvut*。
2. 兇地 *puskaman*，丟棄死人遺物的地方。
3. 道路 *Calan*，（因為是人民修築的，故為公有。）
4. 橋 *tiakulaŋ*。

5. 野獸 *satsmalə*，同屬頭目與平民共有。因為野獸立足之地即獵區 *aliupan* 是頭目所有者，故獵人獲得大野獸須繳稅。但野獸是神所賜者不屬頭目私有。

因此有若干天然資源確因頭目的所有權而視為他的私有財產，而若干天然資源就

變成公有財產 (common property)，無論頭目或平民皆可自由使用。

## (二) 頭目得自平民的收入

### 1. 粟稅 *satia*

每年粟收穫之後，平民向頭目繳納小米，繳納數量是每一百把小米繳五把，有的部落由頭目親自來收。

### 2. 酒稅與粟糕 *lagai* 與 *vadis*

平民在每年粟收穫之後，做酒獻給頭目稱為 *lagai*。富有者每家獻兩醴，貧窮者獻一醴。像介達與 *toritorik* 等部落，平民同時還要繳納粟糕。富裕之家繳納五塊粟糕（粟糕兩塊可供一人吃飽），貧窮之家則繳三塊，與酒同時繳去頭目家。

### 3. 獵稅 *vadis*

凡是平民獵得野豬、鹿、山羊等大型野獸，繳納右後腿給頭目。此外鹿身上的值錢的東西也須繳給頭目，如鹿茸 *tuvu*、鹿鞭 *lupian*、鹿筋 *vuats*、鹿的 *tukulə*（胃與腸之間的部份）、鹿皮 *alits* 等。以上這些東西自漢人到本地區以後都可以賣錢，平民假使不把這些東西直接給頭目，則自己拿去賣了錢而獻給頭目亦可。這種習慣奉行到台灣光復之後才廢止的。

打到熊不必繳稅，因為鮮有獵獲者。打到豹則須獻豹皮給頭目。獵得熊鷹 *alis* 時，要送羽毛一根給頭目。獲老鷹 *tiatif* 亦同。

此外若獵得野豬，人們常以豬血混以豬肉及米等灌製香腸 *kinulai*，這種香腸也須獻若干給頭目。

若有隱瞞不繳稅的，則會被人告到頭目那裡，不繳獵稅者課以酒一醴及木柴若干的處罰。

### 4. 漁稅

部落集体捕魚時，頭目不必參加，而捕得的魚必先選最好的若干送到頭目那裡。

### 5. 畜養稅 *vadis*

平民因婚嫁而宰豬時，將豬頭部份的肉獻給頭目，這種肉視為豬肉中最肥美的部份，另選肝一小塊。

### 6. 煙草 *paontsu*

*paontsu* 的意義是“請他抽煙”。古時每家都種了很多煙草，收穫時每家送一小部份給頭目。

### 7. 其他收入

除了以上的這些具有納稅性質的收入之外，頭目平時有許多機會由平民處獲得物資。凡是平民某種作物種的多而收成好的，無論雜糧、瓜、豆等，隨便平民隨取若干最好的送給頭目。甚至平民因養蜂而收得很多蜂蜜時，也會送一點給頭目。這是平民因尊敬頭目而表示心意。平民認為：假使自家豐收而不送點給頭目，則日後必不幸福。這種尊敬頭目之奉送稱為 *inisan patsaja*。

除去上述這些每年固定的收入，可謂不勞而獲之外，頭目及其家人本身亦皆從事生產，絕非僅靠收租過活。頭目之家也在其領域內劃定幾塊私有的土地，土地是自古就已經分配好的。若有新佔之地方，除了優先分配好地給頭目之外，頭目並不可以隨便去強佔平民的土地，只耕種自己私有的一些土地、既然土地依財產的觀念而言都是屬於頭目所有，他為什麼不可以隨便去佔有平民的土地呢？我們可以找到兩種原因來解釋：其一，頭目不需要使用這麼多的地；其二，頭目從來沒有不顧平民利益的，土地都是每開發一片新地就劃分好的，頭目不敢強佔，否則自貶聲望，這是頭目的極大羞恥。

頭目與其家人除了種植之外，男性頭目也經常去打獵，而女性頭目在農閒時亦照樣織布製衣服。如此頭目與平民一般從事生產工作，工作時有平民的幫忙與協助，復加固定的額外豐富稅收，因此我們不難瞭解，頭目總是部落中最富有的人了。再者，我們又可由下面頭目的若干經濟特權，以及運用平民為勞工的權利，更可看到頭目超於平民的經濟優勢。

### (三) 頭目的經濟特權

除了土地之外，頭目在若干資源有優先佔有權，又有若干因需向平時隨意取物之權，略述於下：

#### 1. *lamajav* “隨便到田裡去取”的權利

頭目家裡缺乏糧食時，或者頭目家來了大批外部落的客人時，頭目有權利到平民的旱田去取諸芋。輪流到每家田裡去取，或者在每家田裡收取一點，只要通知一下人手即可。若是每家田裡平均取一點，則可命令部落中的女青年們收取，叫做 *pi-maatsuvutsuvu*。

#### 2. *kialuk* “到每家取柴”的權利

假使頭目家的柴用完了，或者來了大批客人一時不敷使用時，可以到平民家裡去拿取。通常是每家平均取拿三、五根木柴即可。

#### 3. *linusuj* “圍起來”的特權

這是若干頭目優先佔有物資的特權以對蜂蜜的佔有為主。從前人們的採集中，有採集熊蜂之蜜與幼蟲的。凡是從部落中可以看到附近地方，若發現了熊蜂窩，則須通知頭目家人去取，平民不准取用。再者，若在道路的旁邊發現熊蜂窩，則亦屬頭目所有。

除了經濟之外，男頭目尚有另一種對人的“圍起來”特權：即頭目可以佔有他所喜愛的未婚少女，這點不在經濟範圍之內，故此從略。

#### (四) 頭目如何運用勞工

頭目除了向平民收取各種糧食、肉類之外，他又有發動平民為他幫忙作事的特權。平民固定幫工有下列各項：

1. 頭目農忙的時候，例如旱田開墾時，小米生長中須要除草時，全部落的人民每家派一人去幫工。這種幫工規定一年為做三天。
2. 會所青年幫忙頭目做工叫 *pitsakalə*，一年有兩次，一次是開墾新地 *mavatsok*，一次是搬運收好的小米回部落 *mafivao*。
3. 青年女人每年也須為頭目幫工一天叫 *pimaatsuvutsuvuŋ*，凡是成熟的少女（約十五歲）已婚而仍未生子者，都須參加。結了婚的女人開始懷孕以後即不必參加。此外，如上所述平民女青年有時還得為頭目去收取藜、芋，這是額外的幫工。
4. 頭目家裡有婚禮，部落中的老幼男女全體都去頭目家幫忙。
5. 頭目家有喪事，平民也都去幫忙。

以上所說的這些幫工，並非平民替頭目義務勞動。凡是頭目請平民幫工時，頭目都負責供應午、晚兩餐，晚上尤其要備酒、菜以酬答平民。不過，在土著的觀念裡等於是替頭目白做的，因為平民之間的幫工是相互幫助的，不像替頭目幫工是單方面的。總之，頭目的特權使他獲得很多運用大批勞工的機會。

除此之外，頭目還有具有傭工的機會。一種是頭目收養孤兒，日後孤兒長大就繼續為頭目家做工，直到結婚為止。另一種是頭目收養犯重罪的人，成為一種奴僕性質的工人。前者不必多做解說，茲將後者詳述於後。

凡是犯有下列各罪狀的人，就被頭目收養為奴隸 *tiavaŋ*：

- A. 偷竊頭目倉中之糧食或櫃中之物品者。
- B. 偷竊部落儲藏之肉者。在每年收穫粟節之前，全部落的男人都去打獵，所獲之肉浸在水源之水中儲放，以備收穫祭時食用。

- C. 向本部落之同盟友好部落，或頭目屬地部落之人民獵頭者。
- D. 在頭目家裡調情者，尤以男人向女頭目之女朋友調情者。
- E. 想脫離部落遷往別地而被發現者。

觸犯上述之罪者，無論男女老幼，無論已婚未婚，就被頭目收養為 *tiavaŋ*。已婚者其全部房、地、財產皆歸頭目所有。雖然 *tiavaŋ* 仍住自己的房子，仍耕作自己的地，但是所有權歸頭目，農作收成也都算是頭目的。未婚者則到頭目家中去住，為頭目作工，日後頭目為其作主婚嫁。成為 *tiavaŋ* 者，其後代宗子皆永為 *tiavaŋ*，不可脫離此部落，人們都知道某某家是某頭目的 *tiavaŋ*。例如介達 *tsatsalian* 家即為頭目 *girin* 家的 *tiavaŋ*。

表面看來，*tiavaŋ* 生活如常，並沒有我們所知道的奴隸那種性質，為什麼族人恥為 *tiavaŋ* 呢？其關鍵在於下述的原因。凡是被頭目收為 *tiavaŋ* 者就變成“頭目的人”，而不是他“親戚的人”了。因此 *tiavaŋ* 的親兄弟和他的關係在此情形下都變成了“外人”的關係。*tiavaŋ* 的親戚從此就得不到他的“好處”了。例如 *tiavaŋ* 的農作收穫全被視為頭目的財產：*tiavaŋ* 打獵或肉全要給頭目，親戚不能來分肉。*tiavaŋ* 還要給頭目家管事，例如部落中有團體性的為頭目幫工時，由 *tiavaŋ* 率領工作，如此被人們認為是頭目的奴僕之家。

既然 *tiavaŋ* 是世代相傳的，頭目就有了固定的奴僕，不但增加頭目的財富，並且替頭目管事做工，對於頭目的經濟有很大的利益。

### (五) 頭目的消費與經濟狀況

頭目除了平時像平民一般消費之外，又有許多平民所沒有的負擔，這些無論是對部落之內或是對部落之外的消費，都是大批的消費，非一般人所能負擔者。

例如前面提過的平民替頭目幫工，以及會所青年為頭目幫工，頭目不僅負責平民午、晚兩餐，並且還須殺豬、備酒晚上請所有參加者吃喝。除了上述規定的幫工之外，頭目有重要的事，例如採取加屋材料時，也可發動會所青年幫工，頭目亦須殺豬請客。像這種幫工時頭目請平民吃的飯絕不可馬虎。例如青年為頭目旱田作工時，若頭目中午預備的午餐不夠豐富或不乾淨，則青年不滿拒絕去吃，並且還可故意剪下他們的頭髮投入飯中，以示抗議。如此到了晚上，頭目就得格外預備好的酒、菜向他們致歉。由此可見一年中的許多次平民幫工，就等於頭目的大請客，這筆消費在過去頗為可觀。

部落裡凡是有久病窮苦的、孤兒無養的，都由頭目濟助或扶養。此外若有新自外

地前來該部落投靠的人家，沒有生活所需，則頭目有責收養這家人，直到這家人新開的田裡有了收成爲止。收養期間可達一年之久。再者平民若有在別個部落犯罪而須以財物賠償的，平民無力賠償時，頭目也只好替他繳納。如此可知，因爲頭目在部落中的超然地位，使他負擔著許多額外的消費。

以上所說的是對部落內的消費而言，頭目對外代表該部落也有許多額外消費，比如說：他必須招待外地來的貴族訪客，也必須負責來做生意之商隊的食宿等等。這種外來的客人一住就是十數天或經月，負擔也是很大的。

## 第八章 生產方式

### 第一節 農 業

“人必須種地，有足夠的糧食，生活才會幸福。因為植物種在地上能夠生長是 *tsmas*（鬼神）意旨；人若不種地，則 *tsmas* 不會賜給食物。”這段話是族人對於在土地上種植的看法，由於對超自然的信仰，復加實際生活上的需要，使得農業種植成爲最主要的生產方式。

族人謀生存的必需品，不外是糧食與肉類：前者爲種植之所得，後者則靠狩獵之收獲。種植主要的食用作物即甘藷、芋頭等根莖作物，依族人的觀念，不需要特別的祭祀求神幫助，然而狩獵之收獲卻是靠不斷的祭祀求神而得者。因此，種植自古即成爲最主要的生產方式。再者，作物中最重要的是“粟”。而粟的社會功能大於食用的功能，粟的豐收，可以使人得到財富與名譽，而建立人的社會地位。因此本族人無論要獲得豐富的糧食，抑或取得社會地位，皆賴其種植的成功，這便是族人謀求幸福生活之道。

本族人農業的種植模式，爲東南亞典型的（*shifting agriculture*）之一。其種植技術爲古老的山田燒墾（*slash-and-burn*）方法。本節的內容以敘述有關的作物種類與種植技術爲主，此即利用土地的方法。至於土地的分配、勞工的型態、生產的效能等項，都已在第七章〈經濟系統〉內論述，因爲這些是與整個社會的經濟體系不可分離的。

#### 一、農事曆法

古時排灣族的歲時行事與重大祭祀，皆須觀察月亮的盈虧才能舉行，因而固有的曆法甚爲重要。古時候族人稱曆法爲 *sasupuan-ta-ili-as* “算月”，與太陽曆相似，自新月（上弦）*lāmtalātan-ili-as* 開始出現至下弦月 *maoliolip-ili-as* 消失爲一個月，故每月約有三十天。不過每月天數並不確定，在老月消逝至新月尚未出現之間的天數都不算。每年僅有十個月份，如後所記：

第一月 *kasajan*：頭目播種小米祭 *timukut* 的那一天爲一月的開始，約今陽曆

二、三月時。播種小米一定要在上弦月時舉行，否則小米不發芽，故播種祭時必選在新月的開始。

第二月 *kaluajan* : 約陽曆四月時。

第三月 *sia tilu - a - ilias* : *tilu* 是“三”。約陽曆五月時。

第四月 *sia spat - ilias* : *spat* 是“四”，約當陽曆六月時。

第五月 *sia - lima - ilias* : *lima* 是“五”，約當陽曆七月的時候。

第六月 *sia - vunəma - ilias* : *vunəm* 是“六”，約當陽曆八月的時候。

第七月 *kapituan* : *pitu* 是“七”，約當陽曆九、十月之時。

第八月 *kaalowan* : *alu* 是“八”，約當陽曆十月、十一月之時。

第九月 *kafivan* : *fiva* 是“九”，約當陽曆的十一月、十二月之時。

第十月 *kapuloan* : *pulo* 是“十”，約當陽曆的十二月、一月之時。

小米（粟）通常在古曆六月間收穫，而於七月舉行收穫節 *masalut*，收穫節也必須在上弦月時舉行，即在 *tsəvitsəvi - a - ilias* “未圓之月”時舉行最為恰當，若在圓月 *guaŋ - gua - ilias* 之後舉行是禁忌 *palifi*，人的生命、財富、農作物等都將隨消逝之月離開人間。

下面就將古時的重要作物粟（*vao*）、稗（*liumi*）、藜（*tjulis*）、花生（*pan-tiar*）、藟（*vulati*）、里芋（*vasa*）、豆類等，依古時曆法排一簡單農事曆於後，以明過去族人的農事與曆法的關係。

表 8-1

月份 作物	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	
粟	播	→ 除	→	除	→ 收	收	(收穫節)			(開	
稗	播	→				收					墾
藜	→		收				播	→			地
花生	播	→			收						新
藟	種	→				收	→				)
芋	種	→								收	
豆類	種	→								收	



注：播＝播種，除＝除草，收＝收穫。

上述的古代曆法，因為久不使用，報告人都無法詳述，而僅有如此的模糊的印象。筆者發現上述月份名稱顯然與卑南族的古曆法名稱相似，尚待進一步研究<sup>(1)</sup>。

因為古時土地很多，所以在不同的地上種不同的作物。自從族人遷下平地以後，每家只能開墾有限的土地，因此常在同一塊地上播種各種少量不同的作物，作物的種類也增多了。下面就將目前族人仍繼續種植的傳統作物，比照現在採用的陽曆，做成一個農事曆，以便瞭解全年的種植情形（見表8-2）。

## 二、作物種類

(一) *vao* 粟，學名 *setaria italica*，*kth.var. germanica*，*trin.* 粟為主要的糧食與造酒原料。依土著的分類，粟又可分為下列數種：

1. *alilim* —— 糯米，米粒為淡橙褐色，煮熟後質地甚黏<sup>(2)</sup>，穗部細長，長達 30–40 cm，穗粒排列較鬆。
2. *wanan* —— 糯米，米粒為黃褐色，質地黏，穗粒緻密排列，穗長達 30 cm。
3. *saj'ili* —— 糯米，米粒為淡褐色，質地最黏，穗部細長多毛，長可達 40 cm，穗粒排列鬆散。以上的 *alilim*、*wanan*、*saj'ili* 種糯米為製造美酒的最佳原料，較受族人歡迎。
4. *tialunoluno* —— 糯米，米粒為黃色，質黏，穗部粗胖長約 15 cm，穗粒排列較鬆。
5. *kinulafian* —— 糯米，米粒為橙色，質黏，穗細長，長約 10–15 cm。穗粒排列緻密。
6. *atagau* —— 糯米，米粒為黃褐色，質地最黏，穗細長，長約 20 cm 左右，穗粒緻密排列。
7. *takələl* —— 糯米，米粒為淡黃色，質地甚黏，穗長約 30 cm 左右，穗粒緻密排列。
8. *tavulivulian* —— 糯米，米粒為黃褐色，質黏，穗部短粗，長度約 15 cm，是所有粟類中穗部最胖者。
9. *tsupalan* —— 粳米，米粒為淡黃色，穗粗適中，長度約 15 cm，穗粒排列甚密。

(1) 移川，1936。（未開社會に於ける時の觀念，民族學研究，第二卷，第四號，昭和十一年。）

(2) 質黏者稱為 *djuai*，即糯米；質地不黏者稱為 *ini-a-djuai*，即粳米。



10. *liakitsijan* —— 粳米，米粒為淡黃色，穗長只十餘公分，穗粒排列緻密。

(二) *patai* 陸稻，或稱旱稻，學名 *Oryza sativa* L. 土著依其黏度分為兩種：

1. *duaiduai* 糯米。
2. *tsupala* 粳米。

(三) 稗，學名 *Panicum Crus galli* L.

禾木科，稷屬。一年生作物。稗有水稗，旱稗兩種，土著種的是旱稗。僅有一種。

(四) *tiulis*

可做糧食亦為造酒原料。族人依其穗粒（即小花）的顏色分為三種：

1. *kapulapula* 穗粒為黃色。
2. *odidilə* 穗粒為紅色、紫紅色或洋紅色。
3. *uda – udsarj* 穗粒為深橙色。

(五) *kalalumai* 高粱

族人認為高粱可以分為三種，但無特殊名稱。

(六) *vutai* 玉蜀黍，學名 *Zea mays*, L.

玉蜀黍亦為主糧之一。族人自古即已種植，後來日本人又傳入兩類新種，下面是族人的分類。

1. *makapaiwan* 意為“排灣族的”玉蜀黍，其特徵為米粒排列甚不整齊，米粒多為橙色。
2. *simafima* 亦為古種之一，米粒為淡紅色。
3. *kisudju* 米粒有各種顏色相混雜，*kisudju* 即大家在一起玩耍之意。
4. *vutiitiilə* 日本人傳入的新種，米粒為白色。
5. *uCiCilə* 日本人傳入的另一新種，米粒為紅色。

(七) *vulati* 甘藷，學名 *Ipomaea latatas*, Lam

旋花科，甘藷，多年生作物。為族人最重要的糧食之一，食用量在所有作物之食用量中佔很大比例，族人將甘藷分為許多種類：

1. *alaijop* 藷皮為紅色，肉為白色，質地較乾，族人認為很好吃。果實大小適中。
2. *laipa* 又分兩種，一種皮肉皆為白色，水份多，味道較差。另一種藷皮為淡紅色，肉為白色，水份多，味道較好。
3. *tjukulə* 皮為咖啡色，肉為白色，水份少，味佳，果實較小。

4. *kavufian* 皮爲橙色，肉亦爲橙色，水份少，味佳，但果實很小。
  5. *bulits* 皮爲紅褐色，肉爲白色，水稍多，味道不甚佳，果實小而呈圓形。
  6. *kainian* 皮爲黃褐色，肉亦同，水份極少，質地太乾而不好吃，果實很大。
  7. *siafiak* 皮與肉皆爲全黃色，水份少，味佳，果實大小中等。
  8. *lapfio* 皮爲淡紅色，肉爲白色，質地似 *bulits* 而味道不佳。
  9. *obai* 皮爲橙色，肉爲白色，水份少，味道佳。
  10. *alitsilitci* 皮爲紅褐色，肉爲白色，果實瘦長狀似男人陰莖因而得名，味道似 *kainian* 而稍佳。
  11. *balanbaq* 皮爲紅色或淡紅色，肉爲白色，似蕮葉特多得名。果實小而圓，水份甚多，味道不佳。
  12. *ulav* 皮爲黃色，肉亦爲黃色，果實較小，水份少，味道佳。
  13. *tiukaulə* 名稱的原意爲“不變動”，因久煮不爛而得名。皮爲黃褐色，肉爲白色，果實小而不好吃，但是種植後有繁殖甚速的優點。
  14. *vudalan* 皮爲白色，肉亦爲白色，果實小，水份少，味道甚佳。
  15. *tsupilia* 皮爲淡紅色，肉爲白色，質地硬而乾，味道不佳。
  16. *sapatai* 皮與肉皆爲洋紅色，果實不大，水份少，而味道佳。
  17. *sannasan* 皮與肉皆爲淡紅色，水份適中，果實小而圓，味道差。
  18. *lamulamug* 皮爲褐色，肉爲淡黃色，質地甚乾，果實很大，可舂成粉吃，味甚佳。
  19. *maka teisa liugai* 古時 *liugai* 到平地去取來種子而繁殖的甘藷，因而以 *liugai* 爲名。皮與肉皆爲白色，果實大，水份少，味佳。
  20. *maka teisa lailai* 是 *lailai* 傳入的藷種。皮與肉皆爲白色，果實大小適中，水份少而味道佳。
  21. *maka teisa wuatolə* 皮與肉皆爲淡紅色，水份之多少似 *laipa*，果實細長，味不佳。
  22. *maka fi tui* 日本時代傳入的藷種，爲目前推廣的藷種之一，稱爲“台東七號”。皮與肉皆爲黃色，果實很大，水份少而味道佳。
- 族人認爲以上這些甘藷種類之中，以 *alaijop*、*vudalan*、*alitsilitci* 等最好吃。

(八) *vasa* 里芋，學名 *Colocasia antiquorum* Schott.

天南星科，芋屬，原產地爲東印度及馬來半島。里芋亦爲日常的主要糧食之一。土著分別爲下列數種。

- 1 *kalinau* 特徵為果肉的顏色紅、白相間。
2. *tsukisan* 特徵：芋葉上有條紋與黑斑。
3. *liumai liumai* 特徵：芋葉為紫褐色，似 *liumai* 的顏色而得名。
4. *kaudiaudialə* 特徵：芋葉之柄與莖為紅色。
5. *kulailaiilə* 特徵：葉葉之根莖 *supi* 為深褐色。
6. *lululi* 特徵：芋頭煮熟後，用手壓擠芋皮則芋肉整個自動滑出，以容易剝皮而得名。
7. *tiamasai* 特徵：此種芋以較易繁殖而得名。種下很小的芋種即可滋生大而多的芋頭<sup>(3)</sup>。
8. *avaavai* 特徵：葉柄之根莖為深紅色。
- 9 *nagui* 特徵：芋出生的苗芽很細，並在土中滋生根芽而在離芋種很遠的地方結果而發芽，葉柄之根莖有褐黃與紅兩種顏色。

(九) *aili*

土著分之為四種：

1. *valalə* 皮為紅色，果肉外層為紅色，而內層為白色，水份少，味道甚佳。
2. *adənluglut* 皮與肉皆為紅色，水份較多。
3. *sapit* 與 *valalə* 相似，但煮熟後果肉可成層剝離，味道佳。
4. *wutslatslai* 皮與肉皆為白色。

## (十) 大頭芋

日本人傳入的大芋 (*talū-imo*)，因質粗劣而多用做豬飼料。

(十一) *pagtialə* 落花生

花生為自古即已種植的副食品，目前花生也可售予漢人，而有經濟作物的價值。

(十二) *buk* 樹豆

樹為灌木，一年生，所結的 *buk* 豆大小約同豌豆。

(十三) *alitsaŋ* 豇豆

古種的豇豆較短小，目前多種漢人傳入的新種，肥大而且較長。

(十四) *kavatiaŋ* 綠豆

亦為自古即已種植的豆類，是佐餐的副食品。

(十五) *kuva* 刀豆

(3) 諸芋的種子在土中稱為 *kina* “媽媽”，種子上滋生的果實叫 *apipi* 或稱為 *aliak* “兒子”。

(十六) *vakili* 短刀豆

(十七) *tiavaŋuli* 胡瓜豆

這是日據時代傳入的豆類，除了豆子可食之外，豆莢可以做牛飼料。胡瓜豆是最好的肥田作物。土著認為地種久了就會老 *otsaliaŋa*，土老不肥則種胡瓜豆使肥沃 *tsu:li*。

(十八) 花豆

是晚近漢人傳入的豆類，因而無土名。可供食用，或售給漢人，售價比一般豆類高。

(十九) *saviki* 檳榔

檳榔為多年生作物，並非年年種植。為族人不可缺少的嗜好品。

(二十) 菸草

在日據時代之前，家家都種菸草。光復後因政府專賣而禁止再種。

(廿一) *au* 竹子

為建築所需之材料。

以上各種作物多為族人早已種植者。下面敘述的作物則為晚近傳入的新作物，一部份為園藝作物，多為佐餐用的副食品；另一部份則為經濟作物，為目前漸趨重要的農作物。這種作物皆非食用所需，而大批售予漢人。

(廿二) 薑

(廿三) 辣椒 古時的辣椒很小，現又傳入新種。

(廿四) 韭葱

(廿五) 蒜

(廿六) 洋葱

(廿七) 韭菜

(廿八) 白菜

(廿九) 蕃茄

(卅) 蓖麻

為多年生灌木，為近年家家普遍種植的經濟作物。果實成熟後，族人剝下蓖麻子售給漢人。

(卅一) *tiakutai* 樹薯

晚近傳入的的經濟作物，少數作為食用。

(卅二) 桐油樹

土人借用日語稱爲 *abulaki*，意謂“油樹”。採桐油籽售予漢人。種植者漸增多。

(卅三) 香蕉

近數年傳入的的經濟作物，種植者仍不多。

(卅四) 鳳梨

年前才開始種植，現在僅有少數幾家種植。

(卅五) 香茅草

數年前開始種植，因爲需要資本購草茅，故種植者不多。近年售價猛跌，又因乾旱而易枯，故種植者只剩少數幾家。

(卅六) 瓊麻

數年前開始種植，售給漢人抽絲編繩。現在種植的人還很少。

### 三、農業技術

本段落要探討的農業技術，分爲三部份來討論。第一部份是種植的一般模式：陳述山田燒墾的方法，如擇地、開墾、燒山、整理等，這是種植任何作物的過程。第二部份是各種作物的種植法：舉凡各種主要作物的選種、播種、除草、看護及收摘等，皆分別詳加敘述。第一部份是土地使用的模式：這就是田地的輪作、休耕的方法，分別陳述各家的使用模式及整個部落的使用模式，兼述各種作物配合土地輪作的方法。

#### (一) 種植的一般模式

##### 1. 擇地

古時在部落四週的土地都是有主的舊地，舊地不傳使用時，則需前往離部落較遠的地方去開發新地，因此有尋找新地的必要。沒有人單獨去尋找新地 *muli-oma*（意謂去找旱田），必須全部落共同去，因爲古時野獸甚多，若一兩戶人家單獨開墾新地，勢必無法抵禦野獸損害作物。因此，無論什麼人假若發現原始未耕之地，都向部落中的老人或管事者報告。等待開墾季節來臨時，經過全部落的會商決定開墾該地區，通知每家派一男人去查看新地，然後再回到部落來會商分配。先由頭目選擇最好的地方，或由老人代爲指定，其餘的土地再由大家分配。在查勘新地時，每人都先看好了自己中意的土地，待分地時就會商宣稱某家人佔某一帶土地。大家都度量自己的能力去佔地，沒有人胡亂多佔地而讓它荒廢不種的。若有兩家同時看中同一塊土地，則好好商量某家退讓，假始兩家互不相讓，則可採取共有合作的方法而獲至解決。分

配好土地的初步範圍之後，再經二次查看，即可劃分地界了。

選擇土地的標準以土壤的好壞為第一要素，地形的徒緩是較不重要的因素，其他的如地上的樹林、草木的多寡以及石頭的分佈等，皆非擇地時需要顧慮的因素。故族人擇地時對土壤的種類有分辨之法如下：

A. *valasəvasəvas*

土壤含沙甚多，水份少，質地雖硬但組織甚鬆而便於耕作。土壤的顏色以黑色、褐色為主，這是最好的土壤。

B. *valali*

土壤含沙亦多而不黏，土質鬆軟，顏色比 *valasəvasəvas* 更黑。這是不太好的土壤。

C. *liadiŋ*

黏而硬的土壤，土色有紅色與黃色兩種。因為質地堅硬不便耕作，故列入劣等土壤。

族人既然對土壤有如上的認識，那麼怎樣才能算是好的田地呢？最好的土地稱為 *aŋŋuaŋua katjunəŋ'an*，這種地的土壤為沙質而且很鬆，如上述 A 或 B，地形亦較平坦，即使地形陡峻而土壤甚佳如 A 者，仍視為較好的土地。地上碎石多也沒關係，因為石子可以撿除，集中堆積。最不好的地稱為 *sakujakuja katjunəŋ'an*，土壤以紅色黏土為主，即上述之 C。即使該地地形平坦，仍視為不好的田地。族人在選擇土地時，就依照這種條件去尋找，在擇地時，將野草拔出一些，以便查看土壤，分辨出該地的好壞，決定是否適於作田地。

各家的田地範圍劃分清楚之後，就開始開墾，依下面敘述的步驟進行。下面敘述者，專講未開墾過的新地，此種開墾土語稱為 *vəŋəkət*。休耕之舊地重墾者，稱為 *smaovuts*，留待稍後再談。

2. 開墾的儀式 *kisatiəŋ*

開墾的工作以家為單位，各家開墾自己的旱田，不過為求爭取時間，或者家中人手不夠，也常請親族幫工，幫工的情形不在此段討論範圍，此地僅討論開墾的方法。無論自家人去開墾，或者會同親族去做，在開墾之前，必須先派此家男人一名，前往要開墾的田地去做一簡單儀式。該男子一清早就單獨出發，到達旱田以後只須拔一兩下草，做為開墾之始的象徵動作。並大略查看地形，決定日後從何處下手，然後就立刻回家。這個男人來去匆匆的做開墾儀式，是為了避免在旱田聽到兇鳥兆。他趕快做完而沒聽到不吉之鳥叫聲，就表示日後可以順利進行開墾，不會有什麼阻礙。



整個部落的人同時開發某一地去，則先派一個會聽鳥兆與祭祀的人去做開墾儀式。開墾的前幾天，他先到部落外邊的分叉路口去做祭，祭土地 *katjunagan*、天神 *ivavaf*（在上之神）、祖先 *teisaŋ'as*、*ajaaŋam* 等，要求的大意是求今年開墾順利，沒有人受傷，日後粟作豐收等事項。那人當天回家後，不可出去工作而在家休息一天。這天他也不可借東西給別人。

祭祀儀式過幾天，再派那個男人去做開墾的象徵儀式。他從祭祀之後，每天早晨到村外去聽鳥兆，聽到好的鳥叫聲時，就可以立即上山，到達要開墾的地去。在地上拔一兩根草就轉身回家。經過此一開墾的儀式之後，各家即可先後前往開墾。開墾前各家仍派男人先做一簡單動作，象徵開墾的開始，見上述。

### 3. 砍草 *mavatsuk*

這是開墾的第一步工作，砍去地面上的野草與小樹。取除野草所用的工具為手鋤 *vuka*，把草根從土中挖出來。灌木樹叢也用較大的手鋤或鐵挖除。但留下大樹在原地不動。此神除去野草、小樹的工作，男女所負的責任相同，工作份量也一樣。一甲面積的旱田若由兩人做砍草工作，須時約十五天之久。

### 4. 伐樹 *smukafif*

開墾地的野草小樹都砍除掉以後，再來清理大樹。雖然伐樹的工作男女皆參加，但以男人為主，這是開墾中最艱鉅的過程。伐樹的工作並非砍倒大樹，巨大的樹枝須除去枝幹與枝葉，而仍留下主幹。故由男人爬到大樹上去，用佩刀砍下樹枝，近代則用斧頭砍及鋸子鋸。女人則在樹下收集砍下的樹枝，把較小的樹枝剖分成小段。較小的大樹若可以砍倒，則在離地面約一公尺的地方砍伐。凡是砍倒的樹或砍下的大樹枝都由女人再砍除小枝葉。大的木材堆置在一邊留待以後做建築材料，小木材則另外堆置做為柴薪，其餘的樹枝、枝葉都留在地上。

伐樹在開墾過程中是費時費力的工作。一甲旱田若由五人工作至少需時十天，所以在伐樹時一定要找人幫工。

### 5. 曬乾草木

利用太陽的天然熱能，把開墾地的野草、樹枝、葉子等曬乾，以便燃燒。通常需要一個月的時間曬乾草木。

### 6. 焚燒 *limama*

草木全部曬乾之後，就可擇日焚燒，因為開墾都在冬天進行，這是雨量較少的時期，恰好便於焚燒。焚燒之前先要開關防火路，稱為 *təma'its*。將開墾的旱田四週闢出一條空路，以免火勢蔓延燒出範圍而引起山林火災。通常在決定焚燒之前，花一

天時間來開防火路。古時使用有分叉頭的木棒為工具，目前則多用竹子編的竹扒，把旱田邊緣已曬乾的樹枝、草葉向旱田內推掃。在靠著鄰近草木少而不易燃燒的地方，只需開出約一公尺寬的防火路，但在靠近樹林或草木茂盛的地方，則需開闢約有五公尺寬的路。如此把將要焚燒的田地與四週接鄰的山林隔開，阻止了火的蔓延成災。

防火路做成之後即可開始焚燒，焚燒的過程稱為 *limama*，這是男人的主要工作。點火焚燒草木雖然很簡單，只須一二人即可點引完成，但是另外要再找二、三男人在旱田邊緣照顧查看，避免發生意外。尤其注意派人在鄰近鬧鬼的地方看守，以防鬼作祟使火蔓延。

在點火燃燒的時候，通常都由山坡的高處即旱田上方開始點火，讓火由上方向下燃燒。如此焚燒可使火勢緩慢而周密。若由山坡下端點火燃燒，則蔓延過速，遇到順風時火勢更加兇猛而迅速，如此只能把易燃的乾草燒完，而使許多雜木都燒不掉。旱田中的草木假使燒不乾淨，則需浪費更多的時間來整理，以利種植。

#### 7. 整理 *mulits*

焚燒之後，把沒有燒到的樹枝、雜草等集攏再燒，使用竹扒 *kaləkalə* 來掃扒。同時並把可搬動的大石子撿拾在旱田各集中點，將石子堆成許多堆。通常在頭次焚燒時若燒得周全者，整理時一甲地只要五人花費一天即可完成。假使頭次燒得不周全，則要多花費兩、三天的時間。整理之後即可播種了。

旱田的開墾工作至此全部完成。接著應談播種的問題，因為各種作物的播種方法不同。下面另闢一段分述各種主要作物的播種法。

以上所敘述的開墾過程土語中稱為 *vənəkət*，專指從未開墾或使用過的新地。凡是休耕地重新開墾者稱為 *sməvuts*，程序上少了一項伐樹 *smukafif* 的步驟。只有砍草 *mavatsuk*、曬乾、焚燒 *limama*、整理 *mulits* 等五個步驟即可。通常一塊地的 *vənəkats* 須要費時兩個月左右，而 *sməvuts* 亦須四十天左右，可見其耗時之久與費力之鉅。一般而言，開墾的完成就等於種植的完成，因為作物的播種只不過再花兩、三天的時間，而藟、芋等作物種下之後就不必再費力照顧，只等收成的來臨。其他的禾穀作物也不過再需除草幾次而已。因此，開墾的過程在整個種植過程上，佔據極大部份的工作時間與勞力。

## (二) 各種作物的種植法

### 1. 粟

粟，俗稱小米，是最重要的作物之一，因此必須經過較慎重的選種工作。選種

*pənili* (或稱 *pənili ta vusam*) 的初步工作在上屆粟收穫時已進行，一邊收摘時一邊選出較好的做種子。選擇時，依米粒長得美好、無混雜顏色的米粒、無蟲蛀等三者為標準。故並非選擇穗粒肥大或米粒緻密排列者。通常在一百束小米中選出十餘束留作粟種。假使整片地的小米在收摘時都長得好，則隨意選出約二十束做種子。留待做種的小米儲放在家中的穀倉裡，一束束成捆，與食用小米分開放置。小米種子稱為 *vu-sam*。

播種之前，女人把成束的小米穗解開，置米穗於竹籬中用腳踩踏，踩下米粒。再把這些離穗的小米用簸箕簸揚，揚去質輕者，因質輕者就是劣質小米。經過這些手續的小米種裝在布袋中，以備帶到旱田中播種。

撒種 *vunusam* 是男人的工作，這是傳統的習俗。假使家裡沒有男人，那麼女人也可擔任撒種的工作，並無特別禁忌。也有人說，因為撒種子相當費力，故應由男人擔任。其實這是表面的原因，內在的因素實為信仰問題。於各人的運氣有好壞差別，有的人播種後獲得豐收，有的人雖然撒下種子卻無收穫，因此要選擇平時運氣好的人來撒種。一個撒種者必須撒完整片旱田，不可找人替換，故相當吃力而多由男人擔任，而男人又是常具有好運氣的。

每塊旱田由一個男人來撒種，其他的家人則在撒下種子的地上掃土，這種掃平土地的動作叫做 *kəmulsats*。其作用是使種子上覆蓋薄薄一層沙土。播種者帶著小米種，用右手捉一把小米，手抬高至肩上然後向左前方撒去。（其動作好像投擲標槍之動作），一邊撒一邊往前走。凡是已撒下的種子的土地上就有人平土。古時人平土用茅草編的掃帚掃平土地，目前則多使用竹扒或鐵絲編的小米扒子來平土，稱為 *tsmpu-li*。

通常在一塊旱田上要種幾種不同的小米，有各種糯米與粳米，因此在播種時就將旱田劃分為幾部份。每一部份播種一樣種類的小米。在某一部份上撒播種子之後，其餘的人都來平土。待此部份掃平土地的工作都以完了之後，再在第二部份上撒播另一種小米，如此輪流播種至整個旱田播完為止。

小米播種之後，若雨水充分，五天以後即能發芽。假若雨水欠缺，則須十天之久才能發芽，過了十多天還不發芽的，就無成長的希望了。因此播種後甚需雨水。

因為族人對播種小米後小米的發芽生長情形至為重視，故對小米芽的生長階段定了不同名稱。如下所述：

*tsuvu* 芽的普通名詞。

*mapalu* —— *diau* “好像針”，剛從地裡發出的芽，芽葉像針一般細。

*laduluŋ* 捲著的芽葉快要長開了，水滴可以由張開的小孔流入。*duluŋ* 是竹水筒。

*lapuli* 長出的芽即一張葉子已經伸張開了。

*karusarusa* 芽上長出兩瓣葉子的名稱。

*katəlutəlu* 芽上長出三瓣葉子的名稱。

*kaspaspati* 芽上長出四瓣葉子的名稱。

*kalimalima* 芽上長出五瓣葉子的名稱。

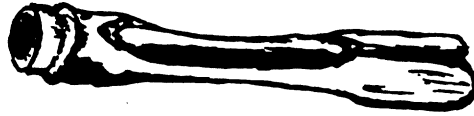
每當大片小米種都已長出五瓣葉子時即須除草。小草在除草之前不須要任何照顧。通常在播種的大約一個月之後，苗芽即可長到五瓣葉子了。

除草稱為 *mafik*，除草要盡量快，時間上早晚的伸縮甚小。小米苗不可太早除草，否則小米苗芽太小而易受傷害，一塊旱田的大半苗芽都已長出五瓣葉子時即須除草。除草的時間只能在大約一個星期的期限之內。假使除草太晚，則小米的發育就受到損害而減少收穫。在苗芽長出五瓣葉之後，接著就要長出莖幹，假使莖幹長出之後尚未來的及除草，則小米的日後發育結穗就已受野草之害，無法挽救了。因此在小米除草時期，假使旱田遼闊而人手不足時，就需要找許多人來幫工或換工，如此形成某些部落傳統性的集體換工。除草的人以手鋤 *vuka* 為工具，一面挖除野草，一面將撒播太密的苗芽除去，使每棵苗芽之間不因過份密接，爭取養份而影響發育。因此我們瞭解，除草不僅止除去野草，還要調整小米之間的適當距離，這就是間苗的工作。每株小米間相距約 7—8 cm。

除草與間苗之後，直到小米長穗之前，小米田中不需要任何看顧，但是小米開始要長穗時，就須要有人看護了。小米開始結穗時，最怕小鳥來吃，為防收穫受損而有各種嚇鳥 *dsmadsau* 的辦法，陳述如下：

- A. 稻草人 *pulukut*；用樹枝、稻草紮成人形，給它穿上舊衣服，放置在旱田各處嚇鳥。
- B. 驚鳥板 *teiləteilə*；在小米長穗期間，人要常常到田裡去看顧，約一個月之久。並常在田間小屋過夜，白天看顧者長帶著驚鳥板。看到鳥來就搖板使其相擊出聲來嚇鳥，使鳥兒不敢停歇。驚鳥板如圖 8—1 所示為竹製，取粗竹一段，削瘦兩腰，在一頭開縫即成。使用時只要握著不開縫的一頭搖甩，即使另一端相擊出聲。

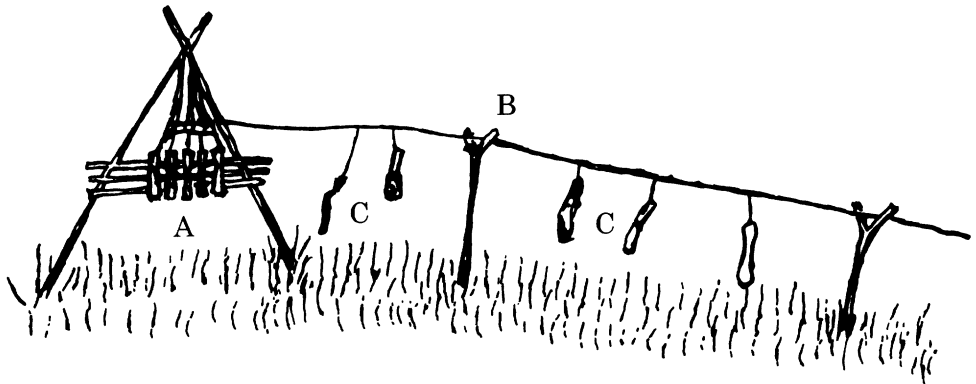
圖 8-1：驚鳥板



### C. 成套驚鳥板 *kakəluŋʔan*

在兩根竹竿搭的架上繫驚鳥板一排，數目約五至十個。從吊驚鳥板的繩上拉出一條長繩，如圖 8-2 所示。繩子穿過有叉頭的支棍 B，使繩不斷墜於地。繩上又繫掛許多破布片，繩子一直拉到旱田小屋邊。通常在旱田四角佈置這種成套的驚鳥板，而將繩子都拉到小屋邊，一個人即可照顧。遇到有鳥來時，看顧者只須拉動繩子，於是成排的驚鳥板敲擊出聲，再加上飄動的布片之恐嚇，鳥兒就被嚇跑了。

圖 8-2：成套驚鳥板



看顧小米田不讓小鳥侵害的期間長達一個月左右，待米穗長結實了，就不怕小鳥來吃，大約過半個月米粒成熟可收摘了。

收摘小米是一件必須慎重的事情，人們在收穫期間必須遵守許多禁忌。既使收摘的動作都有一定規矩，因為關於這些禁忌與規矩已在宗教一章內詳為陳述了，故此從略。

## 2. 陸稻

陸稻的種子也叫 *vusam*。在收割陸稻時就選出次年要用的種子，選擇品質、色澤純良者，儲存在穀倉中。播種前把稻穗放在簸箕中，用腳踩下穀粒，以備播種。

播種陸稻和播種小米一樣，採取撒播法，稱為 *pənatai*。古時都是將陸稻播在將收穫的甘藷田裡，撒播陸稻之後，再用手鋤挖出甘藷，拉出藤葉與葉子。如此攪動土地時，原來播在地表的稻米就自然翻入土地中。取出甘藷之後，拉出地面的籐葉仍留在地面不動，可以讓籐葉保護著未發芽的幼苗，待稻米發芽後再拿走。

稻米之幼苗稱為 *maludiau*，幼苗發芽後長出六、七片葉子時就須除草 *masəpsəŋ*。除草之後，還有移種 *təmauali* 的手續。通常在一塊種甘藷的旱田裡，先分出一小半播種陸稻，採種的地方挖除甘藷與籐葉。未播種稻米的地方，甘藷與葉仍保留不動，等到稻米須要除草時，才挖除未播種的另一半甘藷。於是除草之後，同時把種得太密的稻苗移種到空出的另一半田裡去。因此通常一塊旱田若要種陸稻，則使用較小一半的地面來播種，而留著面積較大的一半等待移種之用。

移種 *təmauali* 的時間，約在播種的兩個月之後。將每三根幼苗合種成一棵，每棵稻之間要相隔一個半 *tiatikuats* 的距離。一個 *tiatikuats* 是撐開手掌後，姆指尖到食指間的距離。依此，每棵稻間相距約 25 cm。

第一次除草與移種之後，不再需要什麼照顧，等到田中的雜草又長長時，約在移種一個月之後，要做第二次除草。稻米共須除草兩次即可。待稻米長穗時節，人們也要到田裡看顧，使用各種辦法嚇鳥 *dsmadsau*，像看顧小米一般。

稻米長熟後即可收割，無特殊禁忌或儀式。

## 3. 稗

稗 *ljuma* 與小米可以混合播種，與小米種子混合撒播，不另外再播。收摘小米時，稗尚未成熟。小米收穫後，留下稗的旱田裡需要再除草一次，此後不需要其他照顧，除草後約過二、三個月即可收割。

## 4. 高粱

高粱也與小米同時混合播種，小米收穫以後，不久即可收高粱。

### 5. *tjulis*

*tjulis* 是單獨種的作物，可能是生長季節與別種作物不同之故。

每當收穫時，就選出優良的留作種子，*tjulis* 的種子特別稱為 *lavi*。選好的種子先經曬乾，然後從穗上用腳踩下米粒，放在陶甕裡收藏。

播種時也採取撒播法，大約在播種三星期以後，幼苗長到適當高度時（高約十公尺），即需除草。除草的時候，一面拔除生長過於緊密的部份幼苗，這種幼苗稱為 *suma*，可當作蔬菜食用。

除草一次之後就不需要別的照顧，一直到長穗時也不必有保護的措施，因為鳥不會吃 *tjulis* 的穗而不必看顧驅鳥，收穫前可以先採食其嫩葉。

### 6. 甘藷

種植甘藷從古到今都採取插枝法。種前先經選種，希望要種那些甘藷就到藪田中去取那些種甘藷的籐枝。通常春秋兩季各種一次，故常年有藪籐可取。種植前，臨時到田中拔取籐枝，每段籐枝截取 60 cm 左右的長度，兩頭仍留葉子，中間的葉子都去掉。如此即成爲待種的甘藷苗，稱爲 *putsikələ*。

先談族人傳統的種植法。取籐苗兩根爲一組，或四根爲一組，每一組種在一個洞中。組合的籐苗三折，並使每一根苗露出一頭，折疊部份則埋入土中，如插圖 8-3 所示，日後就會從箭頭所指處發出新芽，蔓生籐葉。種植時先用手鋤 *vuka* 挖洞，每個洞穴長約 15 cm，寬約 7 cm，深約 5 至 7 cm。即正好可以埋入折疊的兩根或四根籐苗。至於每個洞穴之間的距離爲成人兩臂伸張之距離的三次，大約有四公尺左右的距離。洞穴之排列法如插所示，是交錯排列的，相距最近的四個洞成爲菱形，由最近的三個洞看來，其排列爲三角形。種下藪苗的洞穴，把土蓋上，用腳輕踏一下即可。目前仍有大多數的人採用古法種植甘藷，但是縮短了每個洞穴之間的距離，大約每洞相距只有兩公尺左右。種植甘藷只需一、二人的去種即可。

圖8-3

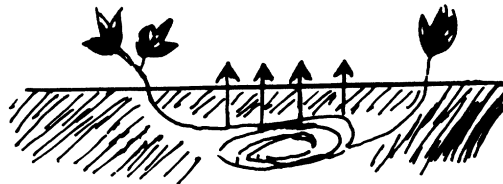
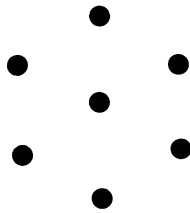


圖 8-4



甘藷苗發出的新芽逐漸蔓生，待新籐向外伸張而都與別個苗的新籐碰頭時，稱為 *mətsvutsvuŋ*，這時就須要在藷田除草 *masəŋsəŋ*。用手鋤為工具，把田中的野草連根拔起。甘藷田共除草兩次，第二次除草是在地下結的甘藷已生長而露初地面時，此時一面除草，一面須將露出地面的小甘藷埋入土中，以便甘藷能長得肥大。

大約在種植之後的六個月即可開始收穫，地下的甘藷是否以長成熟只要觀察藷葉就能知道，看到藷葉長老了，開始轉變為黃色 *madsalə* 時，即可挖取地下的甘藷，陸續挖取長大的甘藷，而讓尚未肥大的甘藷留在土中繼續生長，如此可以陸續收取四、五個月之久。最後甘藷大致都已收取完了之後，即可砍除籐葉，稱為 *vunasai*，而在這片藷田裡種別的作物。

通常甘藷田中可以輪流種甘藷、陸稻、與落花生等三種作物，輪種約五年之後即可休耕，古時藷田休耕每次長達、三五年之久。

目前也有少數人學習漢人的種植甘藷法。新法主要的不同在於堆土成平行的土堤，在每條土堤上栽種。仍舊採用插枝法，所用的藷苗（籐枝）長約 20 cm 左右，用豎立的方式插入土中，插入的部份入土約 4-5 cm 深，每棵苗單獨插入，棵與棵之間距離甚近。這種新方法的優點是甘藷生長期甚短，種下後兩、三個月即可收穫。但是有工作上的缺點，就是在山上的旱田裡無法堆土成堤。故此種新方法只能用在部落四週的平地。部落中有牛的人家可以用牛拉犁來堆土堆，有時省力，但是也只能用藷平地。因此，到目前為止，族人仍多採用古老的方法種甘藷。

從前人到了秋天的時候，觀察 *lali* 樹（狀似鳳皇木的樹）開花時即可種甘藷，約當現在十月時。

### 7. 里芋

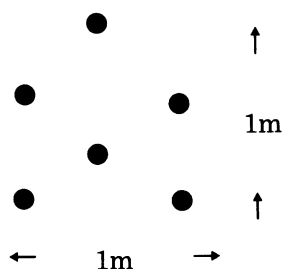
種植芋頭的時期約與粟同時，即陽曆一、二月時。種前不必選種，任何芋頭都可以做種子種。將普通的芋頭切掉下半部，留其可以發芽的頭部做種。假使芋頭很小，則不必切半，而用整個小芋頭做種。芋種叫做 *tialajan*。



土地肥沃才能種好芋頭，故里芋多種植在新開墾的旱田裡，而不能種在輪作的老田地。旱田開墾整理好之後就可去種，面積大的旱田約需三、四人去種植。種芋的田地與粟田比較顯得較小，古時普通人家約有四分地種芋。目前種芋者較少，普通人家大約只有一分地種芋。

種芋與種薯甚不相同。雖然使用手鋤為工具，但挖的洞較小較淺。用手敲插入土中約四、五公分深，挖開地皮，並不抽出手鋤，而使鋤露出洞穴，放入一個芋種，並使芋種的芽葉與地面同高或露出地面一點。然後用手輕壓芋種，抽出手鋤，使土鬆蓋在芋種上即行。每個洞穴即每個芋種間的距離約為一公尺，如圖 8-5 所示。

圖 8-5



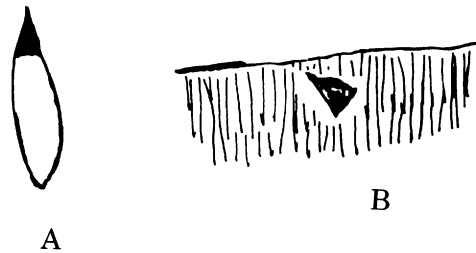
芋頭發芽生葉，而葉子長到與膝同高即 *pakatsujatsujali* (*tsuja* 為膝蓋) 時，就要第一次芋田除草。第一次除草約為種植之後兩個月。

芋種已經生出了新芽，因而在每個種芋洞穴的間隔中又發出新的葉苗時，稱為 *puwaliak*，意為“生子”。此時芋田即需第二次除草。(大約在第一次除草之後過兩個月。)

等到芋種長出許多芋頭了，稱為 *dsəmpuli*，土人認為是芋種“生了許多小孩”。這時再受第三次除草，並用土埋蓋長出地面的芋頭果實。第三次除草約在二次除草之後過兩個月。

經過三次除草之後，芋田就不需照顧了，里芋生長期約十個月，到了冬天即開始收穫芋頭(約當陽曆十二月時)。

圖 8-6



### 8. aili 蒞

切取 *aili* 蒞頭部的一小部份做種子，如插圖 8-6 A 之黑色部份所示。種植 *aili* 蒞的季節與里芋同時，約在陽曆一、二月時。也有少數人將 *aili* 蒞與里芋混種在一塊田中。

種植 *aili* 也用手鋤挖洞埋入土中，放入蒞種時是將其斜放，而非使蒞種頭部垂直，如插圖 B 所示。*aili* 埋入土中比芋種要深，入土約遠 5 cm 左右，每棵蒞種之間距離也比較密，相距只有 40 cm，排列法同甘蒞或者里芋。

*aili* 蒞種植之後，等到田中野草長得很多時就除草，生長期中共需除草兩次。頭一次約在種植之後三個月時舉行。其生長期與收穫時節與里芋相同。

### 9. 玉蜀黍

玉蜀黍多與粟混種在一塊田中，種植時期與粟相同，但收穫期較早。因為是用撒播法播種，故待其幼苗長出後也經過一道除去太密的幼苗的手續。每棵玉蜀黍相距最少需要一公尺左右。

以上已將各種主要作物的種植法作一陳述，讀者可以得要一個概略的瞭解。下面再繼續談其他的有關問題。

## (三) 土地使用的模式

本段落之主旨，意欲探討排灣族人如何使用土地，就是說，依照傳統的山田燒墾農業技術，族人如何利用他們所能使用的土地。並且，討論同一塊地上他們如何種植不同的作物，俾便獲得所需之糧食，並有效的利用土地。

故有的使用土地的模式，與目前遷下平地，受了種種影響之後的使用模式，兩者不甚相同。因有分別敘述的必要。

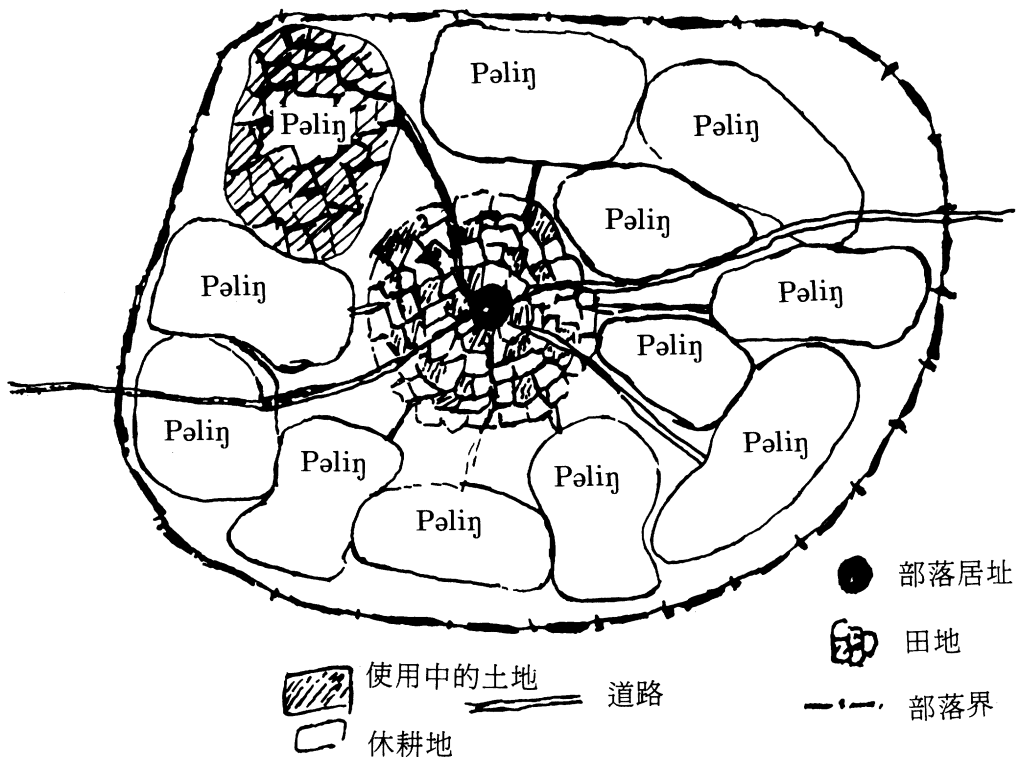
古時，在部落領域之內（勢力範圍之內）的土地，原則上人們都可以隨便開墾，因此每家的土地很多。晚近各部落遷下平地之後，雖然仍可自由佔地，但已受到限

制。到了民國五十三年，政府派人前來測量山胞的土地，測量之後禁止再開新地。於是新的土地使用模式就更加定型了。下面就分別陳述古時的與現在的兩種土地使用模式。

### 1. 古時土地使用的模式

古時每家的旱田分散在許多地點，主要的可分為兩部份：一部份是在部落附近，另一部份則散佈在遠離部落的山野裡。先談離部落較遠的旱田。古時整個部落的人每年共同到達遠方去開墾一片土地。這種地以種粟為主的穀類為主，這一片地只種一年，次年另開新地而任其休耕。這樣的一片地稱為一個 *pəliŋ*。因為土著在本區域居住已久，故在部落週圍的山林都已開成旱田，而成為一塊塊的 *pəliŋ*，如插圖 8-7 所示，是一個假想的部落與旱田分佈圖。圍著部落四週的土地是每年不斷種植的，其中有斜線者表示種植中，空白者表示休耕地。稍遠的四週則是開墾過的 *pəliŋ*，其中只有一塊 *pəliŋ* 是今年正在種植中的。其餘的 *pəliŋ* 都在休耕，次年全部落的人又換到

圖 8-7



一 *pəliŋ* 去種植，待所有的未種的 *pəliŋ* 都使用過之後，再回到第一次種的 *pəliŋ* 去種植。至於每塊 *pəliŋ* 中土地的劃分，在前面種植的一般模式之則地項目中已有敘述，*pəliŋ* 中每家土地的範圍既經劃定之後，永遠依此，每家之權益代代相傳。例如過去 *bi-daudaur* 部落（比魯村前身）有九處 *pəliŋ*，各有地名如下表所示：

表 8-3

<i>pəliŋ</i> 名稱	由部落赴 <i>pəliŋ</i> 需時	由 <i>pəliŋ</i> 回部落需時
<i>tiavaŋas</i>	約一小時	約二小時
<i>tjukuvulə</i>	約半小時	約半小時
<i>tjulukulumaluma</i>	約四十分鐘	約四十分鐘
<i>kuvul</i>	約一小時	約一小時半
<i>tialitsa</i>	約五十分鐘	約一小時半
<i>juma</i>	約五十分鐘	約一小時半
<i>tualiplud</i>	約二十分鐘	約半小時
<i>tjulumukau</i>	約一小時	約九十分至二小時
<i>kaluliau</i>	約半小時	約半小時

由上表可知，最遠的 *pəliŋ* 離部落約二小時步行距離，而最近的 *pəliŋ* 則只需半小時步行即可到達。老比魯有九塊 *pəliŋ*，也就是說每一片 *pəliŋ* 只種一年就可休息八年之久。在八年的時間裡，地力獲得充分的休息而恢復其效能，難怪 *pəliŋ* 的土地只用來種植粟、稗、高粱、玉蜀黍等需要地肥的禾穀作物。

筆者在調查時，對這種 *pəliŋ* 的輪作法有一疑問：為什麼族人不各家單獨去開墾山林而要採用共同開墾的方式呢？經過歸納各種因素而得到三種的人為原因：

- A. 防止野獸侵害作物——因為 *pəliŋ* 的旱田離部落較遠，原為野獸出沒之地。整個部落的力量開墾大片山林，可以驅走野獸。日後即使有野獸來侵，田裡人多勢眾，便於抵禦或捕捉，而避免作物受損。假使少數人私自開墾小塊山林，則種植者在與作物都無法逃避野獸的殘害。
- B. 防止敵人的殺害——古時獵頭頻繁，獵頭者四處伺機襲擊勢單力薄的敵人。在遠離部落的旱田裡工作，若非結群工作，則隨時有喪命的危險。因此 *pəliŋ* 集體工作的制度下，有團結禦敵的功能。
- C. 便於互助合作——開墾旱田、粟田除草等繁重工作，必須多人採取換工合作辦

法，才能以最少時間達到種植的最大功效。每年集体在一塊 *pəliŋ* 裡工作恰能發揮互助合作的功效。

以上所講的是遠離部落之旱田使用情形，現在再說部落附近之土地如何使用。部落四周滿佈小塊旱田，這種田地距離部落只有五分鐘或十分鐘的路途，最遠的也不超過半小時路程的距離。每家在部落附近有好幾塊地，地最少的人家也多達十塊，最多者可達三十多塊土地。這些旱田中，僅有大約三分之一的土地是在種植中的，其餘的三分之二的地都是休耕狀態。一般而言，有兩個成人工作之家，正在種植的土地約有四、五塊，有五個成人工作之家，則種植十塊。每塊土地（即旱田）的面積大小不等，通常約為三分地到七分地左右。

族人在這些部落附近的旱田裡種植薯、芋等主要食糧，可說有兩個因素：第一，甘薯、芋頭為天天需要的糧食，種在部落附近便於挖取。第二，部落附近的土地陸續使用，休息的時間較少，土地勢必貧瘠，比較適於種薯、芋等作物。

假使某家正在種植的有四、五塊地，輪作模式就如下列所示：

表 8-4：輪作模式

	第 一 年	第 二 年	第 三 年	第 四 年
旱 田 一	甘 薯	花 生	里 芋	里 芋
旱 田 二	里 芋	陸 稻	甘 薯	甘 薯
旱 田 三	花 生	甘 薯	花 生	陸 稻 或 甘 薯
旱 田 四	陸 稻	休 耕 四 至 五 年		
旱 田 五	休 耕	休 耕	陸 稻	陸 稻

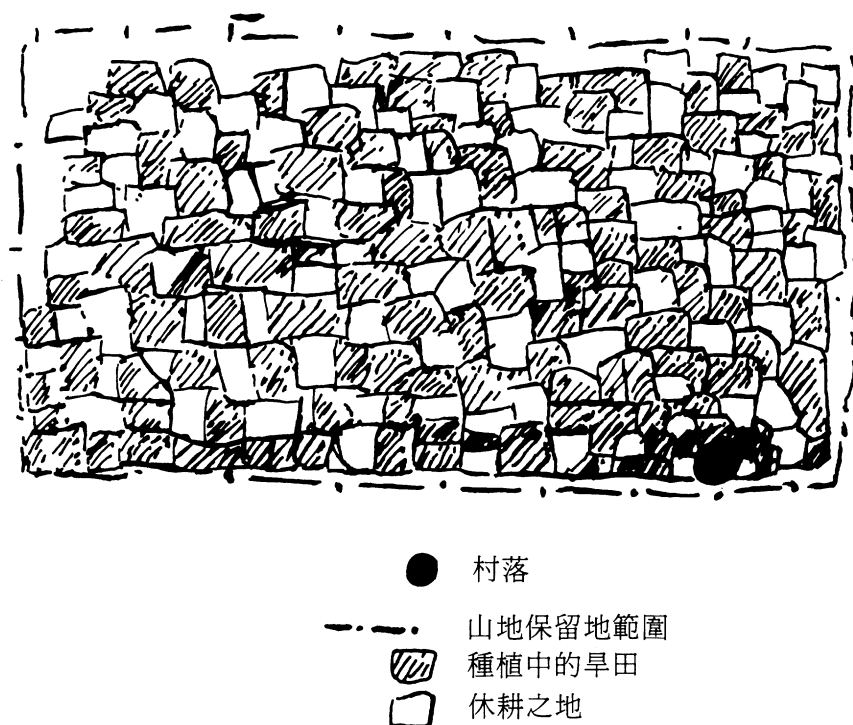
每年可以在一塊地輪流種不同的作物，但是花生、甘薯、里芋等也可連續種兩年。有時薯、芋繼續種第二年時，只須讓田裡的薯、芋繼續生長即可，不必重新播種。

部落四週像上述這樣的旱田，不但有輪作法尚有希耕的制度。一塊地連續使用四、五年之後，就需要休放四、五年之久。

2，現在土地使用的模式

現在土地的使用，和古時使用的差異很大，主要的原因在於目前開墾新地已受限制，各家保有土地的數量比古時大減。因此必須改變種植的方式。如插圖表示的假想目前旱田分佈狀況可以發現古時集体使用離部落較遠之地的 *pəliŋ* 制度已被廢止。各家隨意政府在規定的範圍裡佔地開墾，因此有人佔據村落附近的地，工作來往很方便。有人開發較遠的山林，必須走上兩、三小時的路程，農忙時只好住在田間的小屋裡。不過每家的旱田有遠有近，因工作能力的不逮或地利的需要而種植或休放。

圖 8-8



目前每家所有的旱田的數量只有三塊到十塊之間，一家有兩個成人工作者，大約佔有旱田五塊。下面以五塊旱田為例，列出一個理想的種植模式：

表 8-5：理想的種植模式

	第 一 年	第 二 年	第 三 年
A	粟、高粱、瓜類為主混種里芋、豆類、玉米	只種里芋	種植同第一年的作物，加種胡瓜豆
B	粟、甘藷、豆類為主，混種玉米、高粱、瓜	只種甘藷	種植同第一年的作物，加種胡瓜豆
C	粟為主，混種胡瓜豆、瓜類	粟為主，混種瓜類	休耕地
D	休耕地	粟、里芋、豆類混種其他雜糧	只種里芋
E	休耕地	粟、甘藷為主，混種其他雜糧	只種甘藷

由上面可以看到，一塊旱田裡不在像古時只種一樣作物，而種了各種主糧與雜糧，這是因為土地減少的緣故。每塊旱田要種上三、四年才獲得一年的休息。族人的種植方式和古時無大改變，而同一塊土地使用的時間卻不斷增加，復加沒有用肥料的習慣。如此下去，日久土地的生產效能頗堪憂慮。目前，一塊旱田要連續使用三、四年才獲得一年的休息。為了使土地免於貧瘠，族人在旱田中大量種植胡瓜豆，而有肥田的功效。

為了更加瞭解目前旱田的混種與輪作情形，下面在舉兩個使用土地的實例：第一例是報導人 *tsubu* 於民國五十四年使用其所有旱田的情形。

表 8-6：使用其所有旱田的情形

	所 在 地	主 要 作 物	主 要 作 物
A	<i>vukat</i>	一半甘藷，一半粟（糯米）	豆類、玉蜀黍、高粱、瓜類
B	<i>aruluŋ</i>	粟（糯米）	里芋、高粱、豆類
C	<i>aruluŋ</i>	粟（粳米）、豆類	大野芋、南瓜、高粱
D	<i>aruluŋ</i>	<i>tjulis</i>	里芋
E	<i>tjukuvut</i>	休耕	

*tsubu* 的旱田共有五塊，分佈在三個地方，最遠的離村約兩小時步行距離，最近的只須步行二十分鐘（土名稱爲 *aruluŋ* 的地方）。除了一塊旱田休耕（一年）之外，其他四塊田裡都混雜種了許多種作物。其中以粟、甘藷、里芋、豆類爲大宗主要作物，而高粱、玉蜀黍、瓜果、*tjulis* 等則僅種植少量。不過所有作物種類與古時人種的一樣。

第二例則是筆者在田野的翻譯人鄭林造君於同年使用旱田的情形，如下表所示：

表 8-7：使用旱田的情形

	所 在 地	作 物 種 類
A	<i>teimulas</i>	粟、豆類
B	<i>teimulas</i>	樹藷
C	<i>tialavuts</i>	篔麻
D	<i>aruluŋ</i>	粟、薑
E	<i>litga</i>	甘藷、篔麻

我們從鄭林造的種植作物種類，可以發現很奇特的地方，這就是做爲糧食的作物只有粟、甘藷、豆類三種，而其他的像樹藷（也可食用）、篔麻、薑等並非日常所需的糧食，而是一些經濟價值的作物。鄭林造如此種植的原因有二：第一，他是基督教傳教士，不愛上山工作，家中只有他與妻子兩個可工作的成人，故種植樹藷、篔麻等都是不需照顧的作物。第二，他的教育程度高，瞭解種植這些作物的經濟價值較高，日後售得的價款比只種糧食作物要更合算。

目前許多年輕人都漸瞭解新傳入的經濟作物之重要性，多種這種作物使得家中收入提高。但是，年老的人尙不瞭解這種道理，而仍多種糧食作物。

綜上所述，簡言之，古今土地使用模式之不同點有二：（一）古時大部份的土地呈現休耕狀態，人們只使用了少部份做爲旱田，每年輪流到新地上去種植。目前可供



使用的土地大部份已開為旱田，土地只有極少的休息機會。因為土地的不足，使得古時那種在不同的田裡種不同作物的方式，轉變為同一塊田中混種各種不同作物的方式。（二）古時的所有作物幾乎全是為了生產糧食而種的（除去做衣服的麻），目前許多新的經濟作物傳入，使得種植的意義變成生產“值錢”的東西，而非僅為生產糧食。

#### 四、農業工具

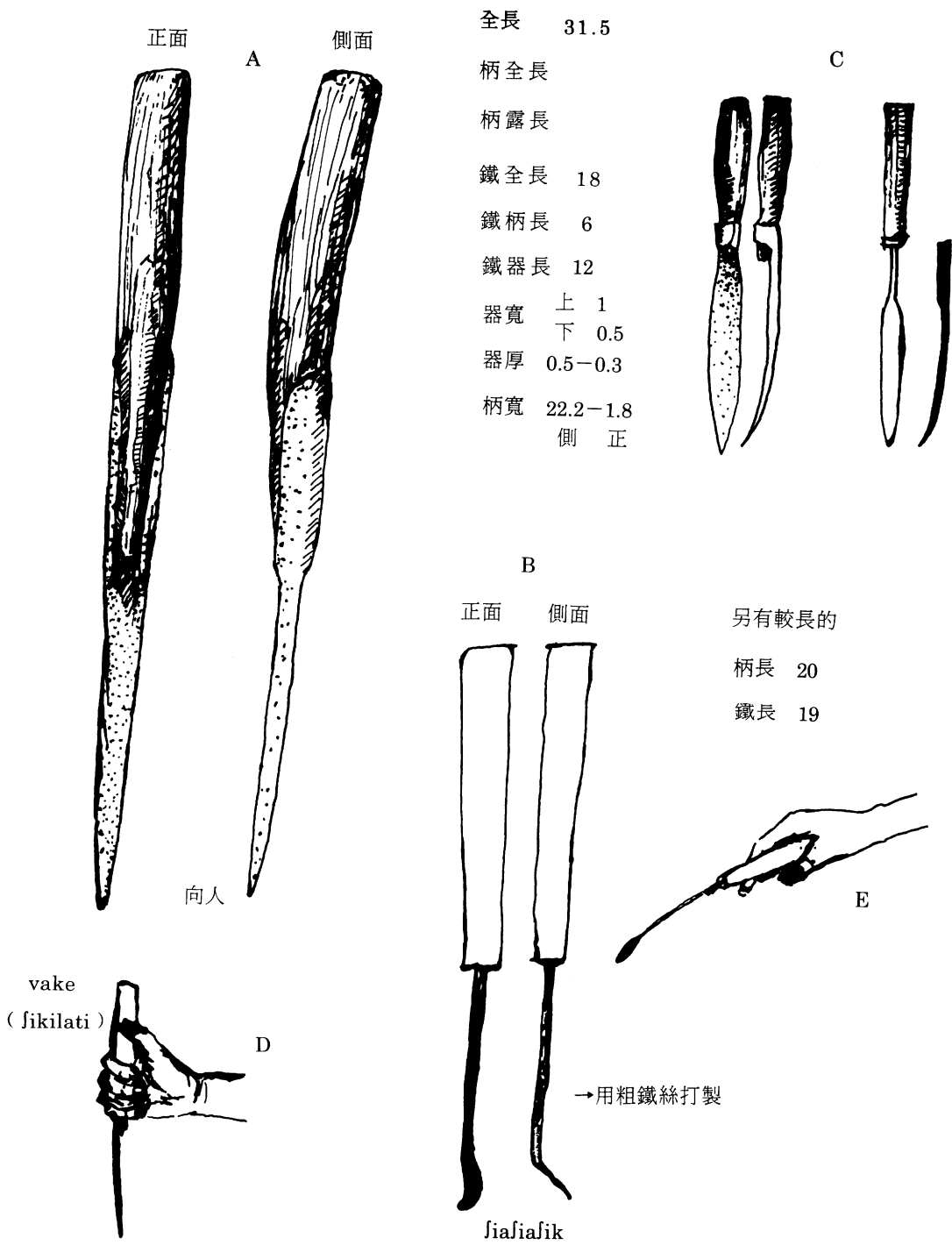
據說排灣族人最古老的工具是掘棒 *vuka*（digging stick），這是一頭削尖、稍微彎曲的木棒。可以用來掘洞，種植薯芋，並用來收取這種地下莖（種穀類並不要掘地）。因此這是唯一的最古老的農業工具。古時製做掘棒要選取特別堅硬的木材，一種稱為 *maluvai juvaiju* 的樹是最佳材料。掘棒大小有異，最長的大約有 60 cm，用來掀石頭或挖草根，小的掘棒與目前使用的手鋤之大小相似。掘棒之尖端有直的、彎的兩種。後來鐵器傳入，族人學會使用許多新工具。不過有一種特別的工具是由掘棒演化而來的，並取代了掘棒的功能，這就是手鋤，土語稱為 *vuka* 者。下面依據工具傳入的先後以及使用的多寡，分別將各種工具作一概要的敘述。

##### （一）手鋤 *vuka*

手鋤因器身的大小，功用有異，而被土著分為兩種：

1. *fikivulati* —— *fiki-vulati* 意謂“要取甘藷”，其功用以挖取成熟的甘藷為主。如插圖 8-9 A 所示是典型的 *fikivulati* 手鋤，其型制可以由量度而知，器全長 31.5 cm，鐵身全長 18 cm，木柄長 12.5 cm，鐵身包柄的部份長 6 cm，刃部長 12 cm，鐵身刃部寬度由下至上為 1-2.5 cm，厚度為 0.5-0.2 cm，鐵器刃部稍微彎曲。這種手鋤的主要功用有二：第一，如前所述，為挖取甘藷的工具。使用時，將手鋤直握在右手裡，彎曲之刃尖向人，如插圖 8-9D 所示。挖時，由外向人身體方向挖。在傾斜的山坡工作時，工作者站著彎腰挖地，若在平地上工作，則蹲著挖掘。工作者背後背著籐筐 *kalappu*，挖出的甘藷順手朝背後一扔，投入筐中。

圖 8-9：手鋤



正面

側面

A

全長 31.5

柄全長

柄露長

鐵全長 18

鐵柄長 6

鐵器長 12

器寬 上 1  
下 0.5

器厚 0.5-0.3

柄寬 22.2-1.8  
側 正

C

B

正面

側面

另有較長的

柄長 20

鐵長 19

向人

vake  
(fikilati)

D

E

→用粗鐵絲打製

Jiajiafik

*fikivulati* 的第二種功用為除草。新開墾燒過之後的旱田裡，當新草又長出時，就用這種大型手鋤除草。左手握草，右手將 *vuka* 插入土中，把草連根掘出。

### 2. *fiafialik*

這是專為作物除草用的手鋤，其器型較小。如插圖 8-9 B 所示者，器身全長 39 cm，鐵身部份長僅 19 cm，鐵身是用粗鐵絲打薄其尖端部並折變而成的。這種手鋤與上述者比較顯得又輕又細小。

*fiafialik* 的主要功用為小米田除草和間苗，以及為花生田的除草。使用此種手鋤的方式如插圖 8-9 E 所示，握持手鋤水平狀，並非像使用 *fikivulati* 那樣垂直握持。除草時，左手抓住草，右手即用手鋤由身外朝身體方向平掃，即可把草掘掉。小米苗生長過密的地方，也用此法將過多的苗掘出，再把苗重新種到空疏的地方。

花生在第一次開花以後，也需要除草，方法同上。通常花生除草時，約在播種一個月以後。

手鋤 *vuka* 的型制通常都和上舉兩種相差，但是可以隨各人心意製做較大或較小的。一般而言，男女所用的又有差別，通常男人用較大的手鋤，而女人用較小的。每家有許多把手鋤，凡是成年可以幫忙田中工作的人，就有專用的手鋤一把，可說“人手一鋤”。

近年魯凱族人移民本地區後，又傳入一種魯凱族特有型式的手鋤，如插圖 8-9 C 所示的兩手鋤即是，其特徵為鐵器較寬而扁，大小與本族大型手鋤相似。族人也有採用這種手鋤的，但是多為男人採用。

## (二) 小刀 *fiono*

小刀是族人隨身不可缺少的工具，有許多種型制。除了插圖 8-10 A 所示大型小刀是狩獵專用的之外，其餘的 B、C、D、E 皆有農事用途。小刀的主要型制有四種：（1）單刀彎刃者（插圖 8-10 B）。（2）雙刃，一平一彎者（插圖 C）。（3）雙刃平刃者（插圖 8-10 D）。（4）雙刃，一平一斜者。一般刀身的長度只有 5 cm 左右，最長者也不過 10 cm 左右。記載三把小刀的量度如下：

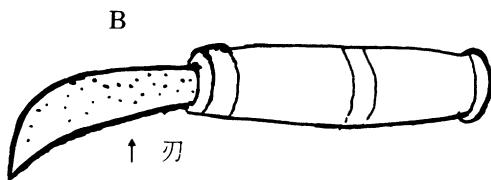
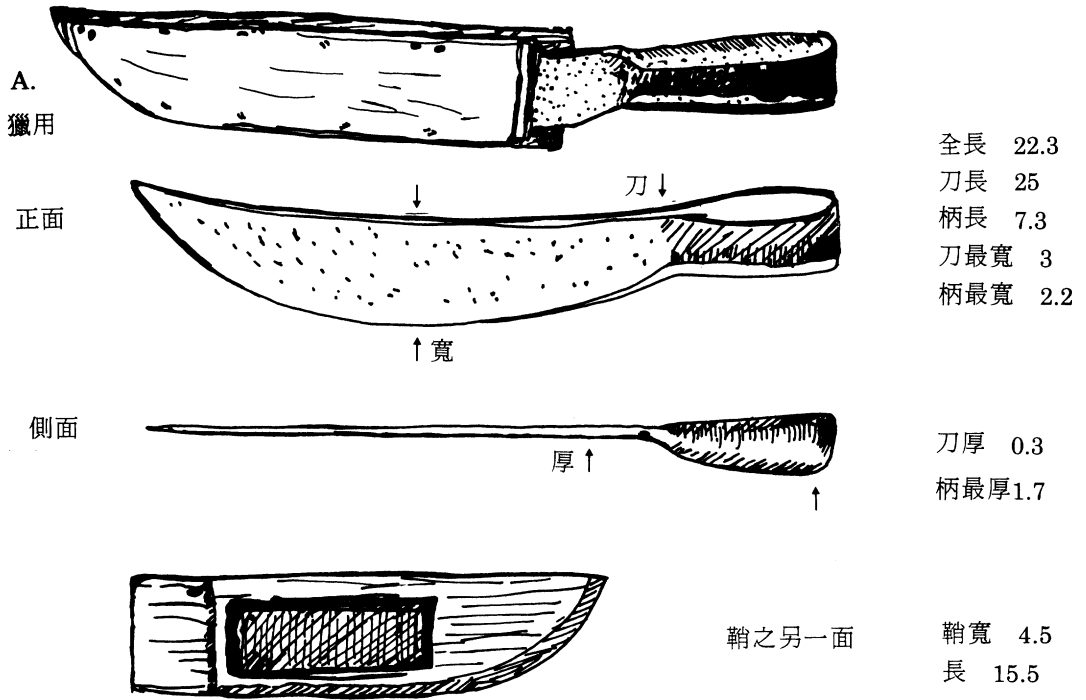
表 8-8：小刀的量度

刀型	刀身長	刀寬	柄長
(1)	5.5 cm	1.2 cm	9 cm
(2)	12 cm	1.5 cm	12 cm
(3)	5.3 cm	2.2 cm	7.5 cm

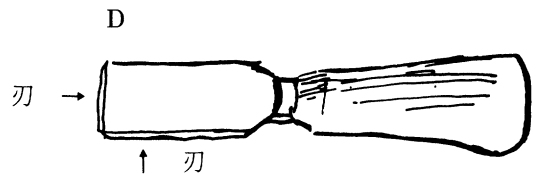
小刀在農事方面有下列各種功用：

1. 收取甘藷後，把甘藷集中拿到田中小屋去，用小刀切除甘藷腐壞的部份及枝莖等。
2. 收割陸稻：收割者左手抓握稻穗下邊的莖，右手以小刀切割，切下的稻莖與穗約佔稻子全長的三分之一。
3. 收割花生：用小刀割斷花生的支莖，再割下主莖將長著花生的支莖捆成網。
4. 收割豇豆使用小刀。
5. 收割 *liumai*、*djulis*、高粱 *kalumai* 等皆用小刀割取。
6. 收割芋頭，最好用斜刃的（圖 8-10E）型小刀，把整株芋頭連根拔出土以後，用小刀切去芋頭的根鬚與葉子。

圖 8-10 小刀



刀長 5.5    寬 1.2  
 柄長 9



刀長 5.3    寬 2.2  
 柄長 7.5    最寬 2.8

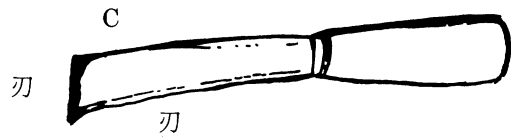
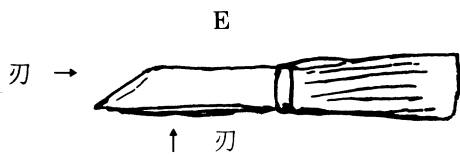
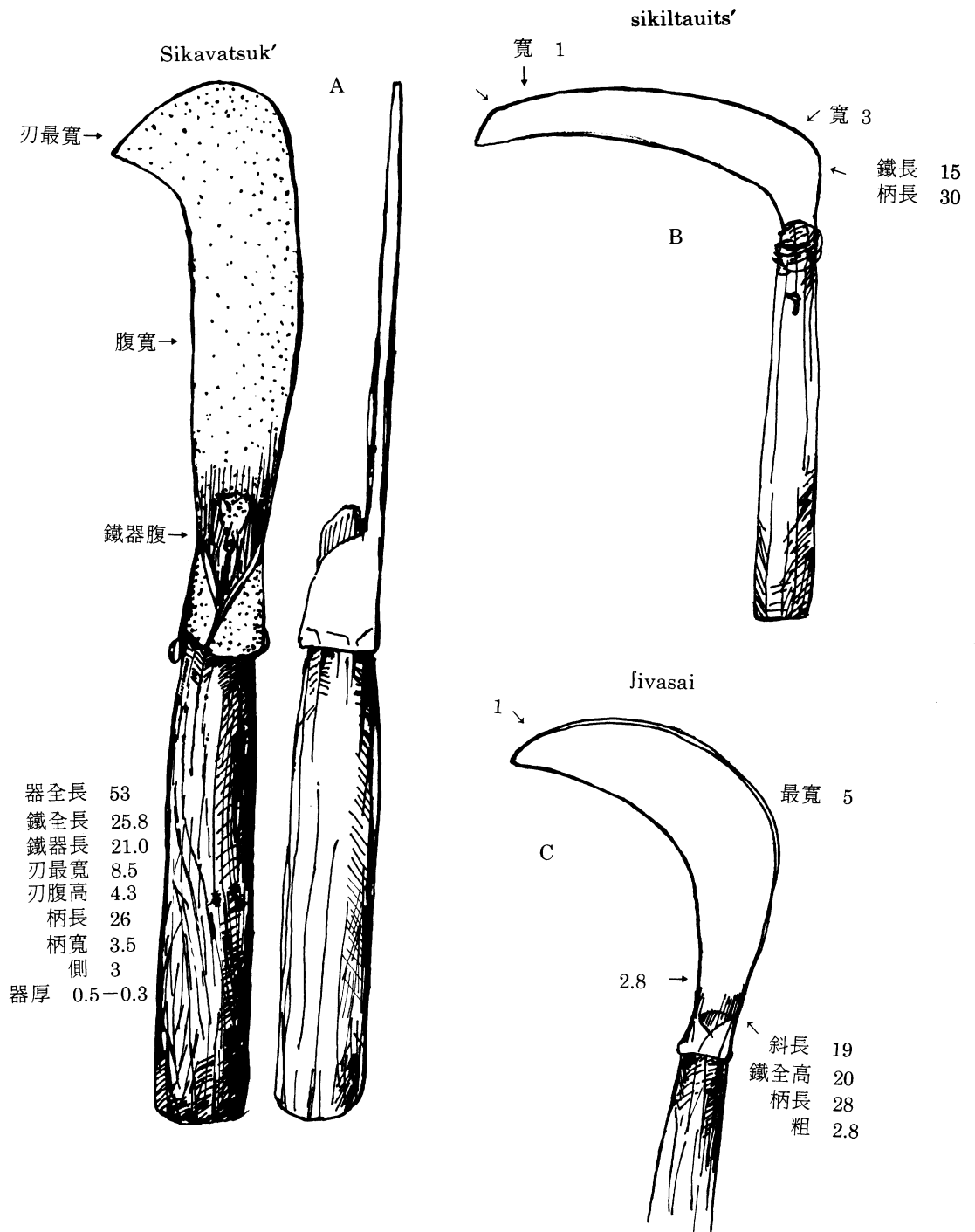


圖 8-11：鎌刀 kaukaf



### (三) 鐮刀 *kaukaf*

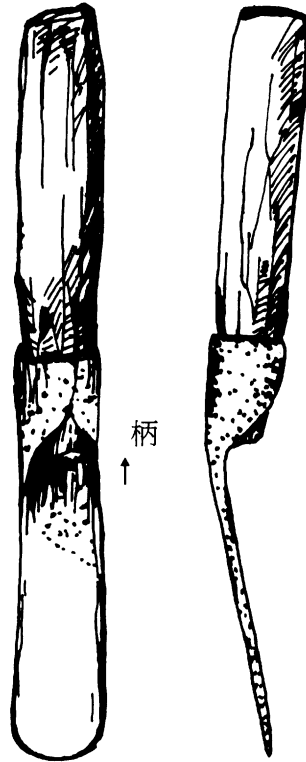
鐮刀是日據時代之前即以傳入的農具。目前族人所使用的鐮刀可分為三型，如插圖 8-11 所示。

1. *fikavatsuk* —— 意謂“開墾用”的鐮刀。鐮刀的鐵身平直，與柄成一直線，因此刃部亦平直，只有尾端彎曲，見插圖 8-11 A。筆者測量的此型鐮刀之大小如後：器全長 53 cm，鐵身刀葉全長 26.1 cm，刃部長 21 cm，刃最寬處（有尖處）寬 8.5 cm，刃腹寬 4.3 cm，鐵身厚度為 0.3-0.5 cm，柄的直徑 3-3.5 cm。此型鐮刀的主要用途有二：第一時開墾時用，砍伐小樹、雜草、茅草等。第二是砍柴用，平時燒火用的柴薪都用此型鐮刀砍取。
2. *fikilavuts* —— 意謂“割茅草用”的鐮刀。這種鐮刀的特徵是柄與刃部的鐵身呈九十度直角。刃部仍甚平直，彎曲度不大。測量此型鐮刀一把的結果如後：鐵身刀葉長 15 cm，柄長 30 cm，鐵身寬為頭部 3 cm，尾端 1 cm，見圖 8-11 B。此型鐮刀的最大用途是砍割粗大的茅草。平時除草也可使用。
3. *fivasai* —— 意謂“割諸葉”的鐮刀。這種鐮刀的刃部最為彎曲，見插圖 8-11 C 所示。測量此型鐮刀一把的結果是：由鐵身接柄處到尾部尖端之長為 19 cm，由接柄處沿柄成直線量得鐵身之高為 20 cm，鐵身（刀葉）最寬處為 5 cm，柄長 28 cm，柄直徑 3 cm。此型鐮刀的最大用途是用來割取甘藷的籐與葉，也可用來砍茅草。收割樹豆 *buk* 時，使用此型鐮刀為主。

### (四) 小鏟 *saliaba*

如插圖 8-12 所示，這種稱為 *saliaba* 的小鏟子，自古即已使用了。小鏟的功用與手鋤相同，可以用來挖取土中成熟的甘藷，也可做為除草的工具。插圖 8-12 所示小鏟的大小量度如後：器全長 28 cm，鐵身長 15 cm，鐵葉寬 2.8 cm，柄的直徑約 3 cm。

圖 8-12：小鏟



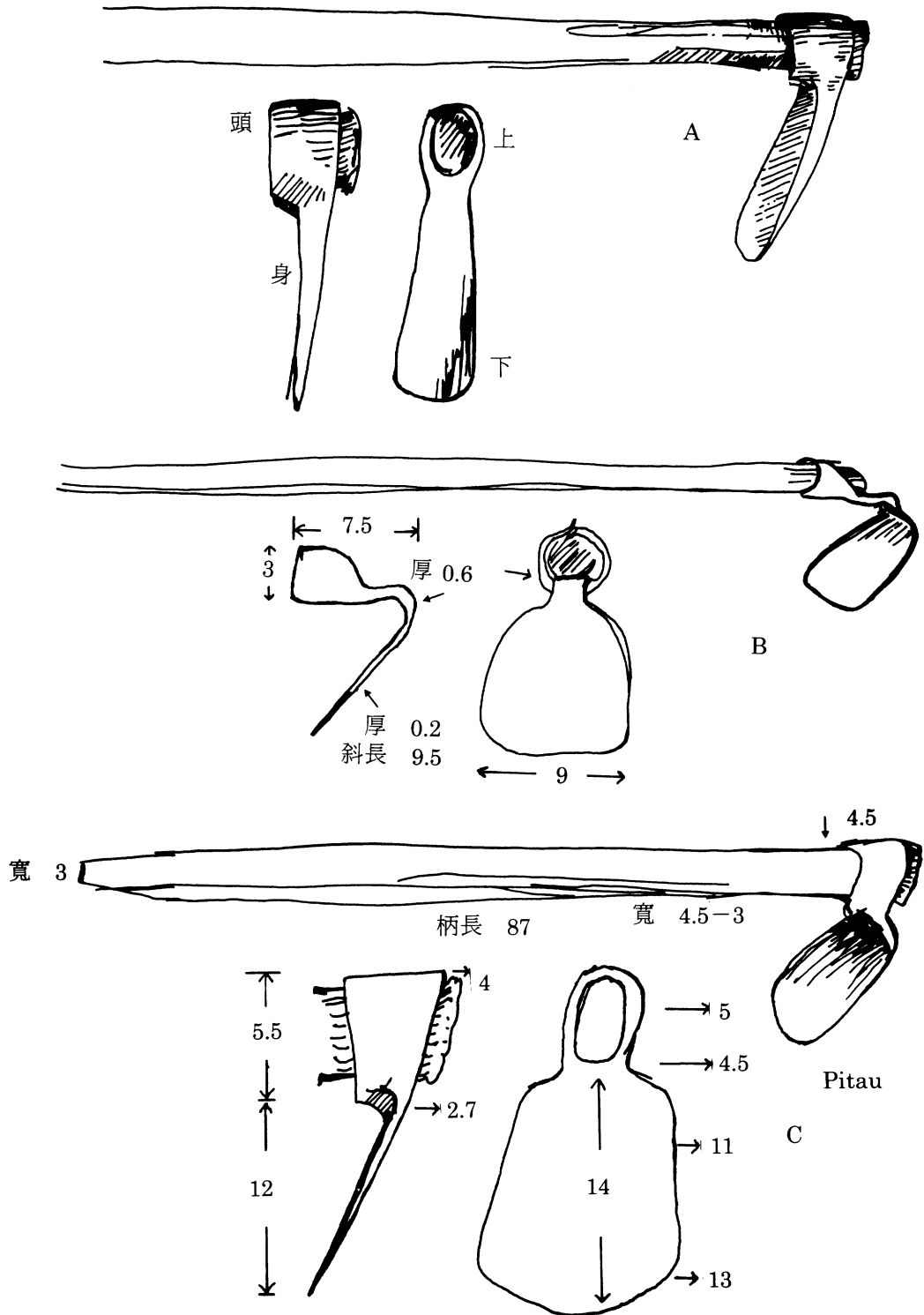
### (五) 鋤頭 *pitau*

鋤頭是日本人到達此區域以後，才逐漸傳入的漢人農具，族人目前使用的鋤頭，主要有三型，每型鋤頭的功用稍異。

(1) 窄葉鋤頭 *fiusousolə* (插圖 8-13 A) 多為男人使用，此型鋤頭的特徵是鋤的葉面特別窄長，功用如後：



圖8-13：鋤頭



- A. 開墾山田燒過之後，須要整理地 *fi-pasasəŋŋoa*（做好），可用此型鋤頭平地，並挖去有阻礙的石頭。
- B. 代替大型手鋤之挖掘茅草根的功用。開墾燒過之後，必須挖除大茅草根，現在多用鋤頭。
- C. 近來種植香蕉、生薑等作物，用此型鋤頭挖洞栽苗。其他須要挖地 *kamali* 者，皆用此型鋤頭。

(2) 小型寬鋤 *kuskus*（插圖 8-13B），通常由女人使用。

此型鋤頭的特徵是輕而小巧，便於做輕鬆工作。

- A. 開墾好的地開始種植前，用此型鋤頭除掉新生的野草。家屋四週除草也可使用。
- B. 插種小米、陸稻，撒種之後，此型鋤頭可用來扒土蓋種子，即 *tšmpuli* 的工作。

(3) 大型寬葉鋤頭 *pitau*

這就是漢人最常用的鋤頭，族人多為男人使用，功用最廣，除了可替上述（1）、（2）之外，上可用來在此型方法種甘藷時堆土做堤的工作。

茲記載上述鋤頭的量度，做簡表於后，以增讀者瞭解（單位為 cm）：

表 8-9：鋤頭的量度

型 式	柄 長	葉全長	葉身長	葉上寬	葉下寬	葉頭長	時 價 (元)
(1) <i>hūsousolə</i>	88	25	18.5	4	9	5.5	25
(2) <i>KusKus</i>	90		9.5		9	7.5	20
(3) <i>pitau</i>	87	19.5	14	11	13	4-2.7	20-35

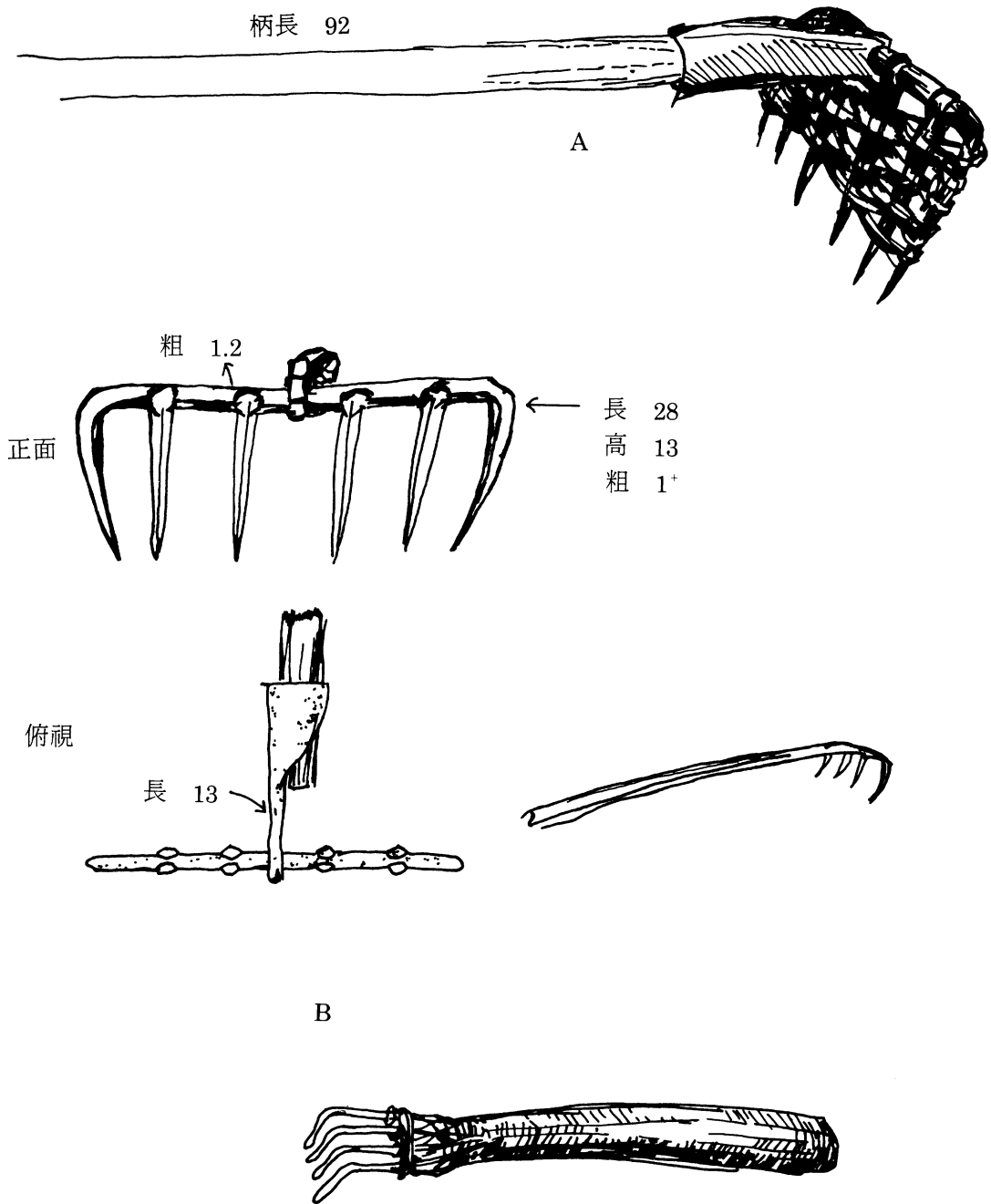
## (六) 鐵扒 *liki*

*liki* 是日本話的音譯，是晚近傳入的農具，本區土著使用的人還不多。主要的型制有二：一為大型鐵扒，必須兩手握持，站著使用。一為小型手扒，一手握持，蹲、站皆可使用。茲分述如後：

1. 大型鐵扒——見插圖 8-14 A。這種大鐵扒的功用以開墾為主，開墾砍草、木之後，用此種鐵扒收攏地上砍除的野草，或用於燃燒後，集中未燃的草木再燒。如圖所示之鐵扒，柄長為 92 cm，扒葉寬 28 cm，高 13 cm，每根齒粗直徑有 1 cm。扒齒上纏繞以竹片，避免扒草時草纏著在扒上而不好使用。鐵扒有四至六個齒。

2. 小型鐵扒——見插圖 8-14 B。只用於平坦的旱田，唯一用途是播種小米後，用小手扒平地使土覆蓋種子。此外用來整理家屋四週環境，扒平家屋四週的小石子。

圖 8-14：鐵扒

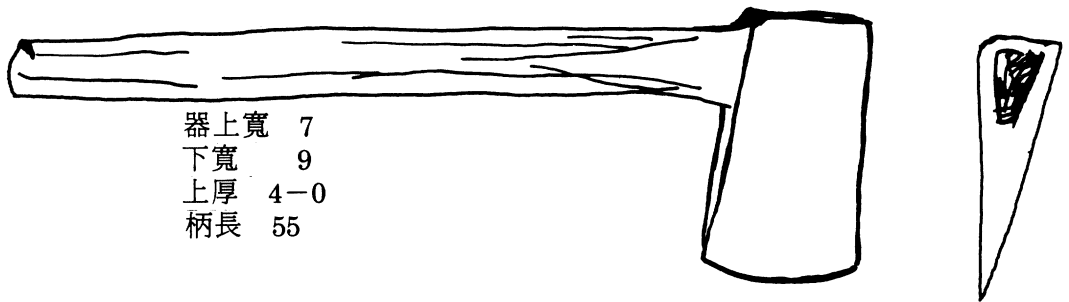


(七) 斧頭 *valis*

這是在日據時代之前即已傳入的工具，為做木工不可少的工具，又兼做農具。見插圖 8-15 所示。

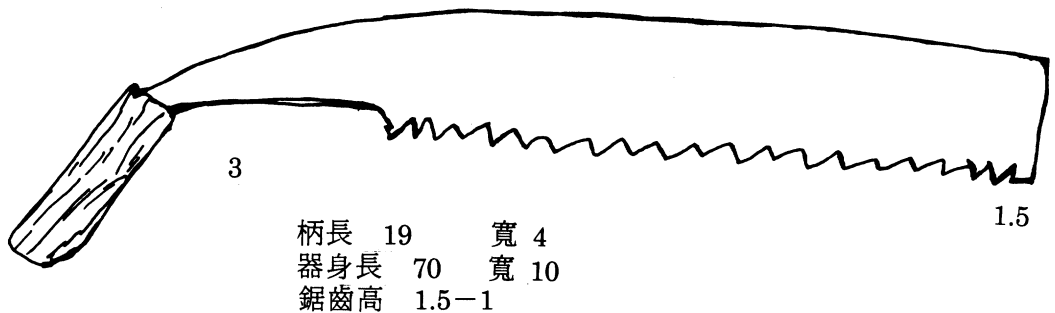
主要用途是在開墾時用以砍樹，稱為 *vunalis*（做砍）。平常都用來劈柴。男人專用，女人不用。

圖 8-15：斧頭

(八) 鋸 *lilalilə*

鋸子見圖 8-16 也是男人專用的工具，開墾時用來鋸掉小樹或大樹枝幹，稱為 *lilalilə*（做鋸）。

圖 8-16：鋸



### (九) 配刀 *tiakit*

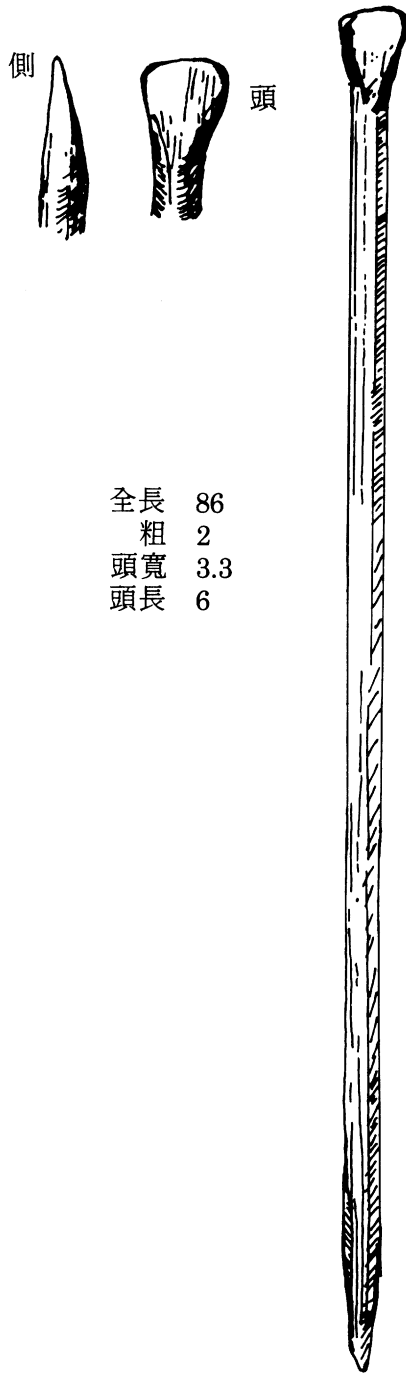
配刀是男人隨身攜帶的萬能工具。用於農業上只是在開墾的時候，用來砍樹。插圖 8-17。

圖 8-17 (暫缺)

### (二) 鐵撬 *balu*

男人專用的工具見圖 8-18，為建築家屋的重要工具，用於農事的需要不多。可用來推動大石頭，並可挖掘樹根。

圖 8-18：鐵撬



全長	86
粗	2
頭寬	3.3
頭長	6

## 第二節 狩 獵

### 一、前 言

狩獵 *maliup* 是男人生活的重要活動。男人一年四季經常外出打獵，常可獲得肉類，因此狩獵是重要的生產方式之一。狩獵雖無季節之限制，但以秋冬之際最佳，因為秋收之後較為空閒，冬季開墾新地的工作亦較不繁重，故男人此時出獵頻繁。大多數報導人認為往昔男人的主要工作並非農事，除了狩獵之外，男人還要以大部份的時間前往獵取人頭，而留下旱田的農事給女人們，因此女人過去在農業上比男人須負更多的責任。不論田裡工作多麼忙，男人高興了就去打獵，或者對田裡連續幾天的工作感到厭煩了，也可前去打獵。男人把狩獵視為消遣，因為這是男人自己的愛好，故而樂此不疲。老邁的男性報導人每提起年輕時的狩獵生活，仍談得眉飛色舞，津津有味。

從前狩獵多採集體行獵的方式，目前則以個人單獨行獵為多。在台灣光復以前每年有三次定期的儀式性狩獵，稱為 *mavsoaj*，全部落的男人在祭司 *palakalai* 的率領下作為期一天的團體狩獵（參看〈宗教儀式〉章）。

這三次舉行的時候是在播種小米祭祀之後，小米收穫祭之後，以及收穫 *ljumai* 以後。平時私人召集的團體狩獵則由帶領狗多的人領頭，別人隨意跟著去。冬天農閒時就常舉行團體狩獵。人們每天從山上旱田回部落時都結伴而行，於是男人就可一路商量預備狩獵的事。大家決定之後通知養狗多的人，要他次日晨到村旁分路口去么呼。次日大家聽到出獵的呼聲就都趕來參加了。人數少則五人、十人，多時甚至可達四、五十人。

男人從小就練習學習狩獵的技術。例如七、八歲的男孩就玩弓箭玩具，到了十二、三歲就被訓練用真的弓箭並學習製造的技術。兒童們常以樹為靶練習射箭，並學著做小陷阱捕捉鳥類或小動物，報告人 *tsubu* 說他大約十二、三歲時就開始跟隨父親上山學習打獵了。他初次狩獵之前先請巫婆作祭，祈求平安不受傷害，並祝日後狩獵都能豐收。在他跟隨父親狩獵時，父親的各種動作都要他小心觀看，並教以放置陷阱的辦法，如此慢慢學成。

狩獵對男人的重要性又可由獵人的收獲得到瞭解。例如報導人 *tsubu*（六十餘歲）一生所得獵獲物大致如後：熊一隻，豹一隻，羌約一百五十隻，鹿約四十隻，野



豬約一百隻，野貓與猴子無數。另一報導人 *tsukur*（六十餘歲）一生的收穫：山羊約三百隻，野豬約五十隻，鹿約四十餘隻，羌約五十餘隻，猴子與野豬上千隻。他們有這麼多的獵獲記錄，可知一生花費了多少精力在狩獵上了。通常一個男人由十五歲左右開始從事狩獵，一直到他年老停止旱田的工作了，仍未停止狩獵的生涯：只要他能上山行動，仍可佈置陷阱捕捉野獸。他並且把豐富的狩獵經驗傳給他的子孫，使這種獲得肉食的生產方式代代相傳，得以延續。

## 二、狩獵的對象

狩獵的對象以大型走獸為主，其次為小型野獸與飛禽類，茲分述於下：

### (一) 野獸

1. 野豬，土名 *wavi*。
2. 山羊，土名 *fidai*。
3. 鹿，土名 *vunan*。
4. 羌，土名 *takats*。
5. 熊，土名 *tsumai*，皆為黑熊，居大武山上。
6. 豹，土名 *likuliaf*，皆為花豹。
7. 狒狒，土名 *luyuy*，集群而行，居大武山上。
8. 山貓，土名 *tsia*。貓科，俗名石虎。
9. 猴子，土名 *lailə*。
10. 穿山甲，土名 *am*。
11. 飛松鼠，土名 *lava*。
12. 松鼠，土名 *vut*。
13. 刺蝟，土名 *tialavavi*。
14. 野老鼠，土名 *avutialə*。

### (二) 禽類

1. 熊鷹 *alis*，體大而性兇猛，體高可達一公尺，族人喜愛其羽毛做帽子裝飾。
2. *tiatif*，鷹之一種，尾甚長，族人亦取其羽毛做裝飾之用。
3. 雄雉，土名 *patiavatan*。
4. 雌雉，土名 *tikuləkulə*。

5. *tikulai*，山雞的一種，似幼雞而尾長。
6. 竹雞，土語 *valan*。
7. 班鳩，土名 *tjukolo*。
8. *punai*，另一種似班鳩的飛禽。

在上述的這些野獸之中，只有野豬、山羊、鹿、羌等最有肉食價值，為獵人的主要狩獵對象。小型動物如猴子、野貓、穿山甲等雖亦時有所獲，但僅是狩獵的附帶對象。像熊、豹、狒狒等大型野獸雖然也是好對象，但是它們藏在較深的山上，性情兇猛而狡詭，不是少數人的力量所能獵得者，故亦非重要的狩獵對象。

禽類多以陷阱捕捉。巨大兇惡的鷹類是族人重要的狩獵對象，或用槍打，或趁黑夜到巢中捕捉，捕鷹的目的在取其羽毛而非取肉。至於其他的小鳥類因無肉食的價值，並不費心專門去捕捉。

上述之狒狒 *luyuj*（或稱 *luguj*），鮮有獵獲者，成爲一種傳奇性的猛獸。傳說這種動物住在大武山上，行動時約五十隻一群。此動物肩闊腰細，毛向前長（反長），最嗜食人，聞到人味即追襲，人都不敢打它。介達村有關 *luyuj* 的傳說則說：“古時 *palaktsui* 家有雙生子兄弟二人，是村中最兇猛的人。某次，村外發現兩隻 *luyuj* 常在山上的大石下休息。村人甚爲驚懼，也不敢告訴雙生子。後來兄弟二人知道了，就挈長茅上山去找。找到 *luyuj* 時，哥哥就叫弟弟各人負責殺死一隻。兄弟二人向 *luyuj* 進攻，雖然將其殺死，但自己也因負傷太重而亡。”

既然野豬、鹿、山羊、羌等動物是最主要的狩獵對象，族人對它們的習性、生長情形都有豐富的知識，而分別對長幼雌雄不同的動物賦以專門名稱。茲記述如後：

#### 1. 野豬 *wavi*

##### A. 公豬

- (1) *maputilutilu* —— 最大最老的公豬，因嘴上伸長出的犬齒特別長而得名。通常公豬隨著年齡增長而加長犬牙，犬牙之末端部份特別扁平稱爲“野豬的刀”。族人用手指衡量“豬刀”（即末端扁平部份的長度已達三指寬者叫 *mapu-tilutilu*（即成“三”）。凡能獵到長三指寬“豬刀”的野豬，是值得慶賀的事。
- (2) *mapurusarusa* —— 壯年的大野豬，犬牙上的“豬刀”已長到兩個手指寬。
- (3) *mapuliabaliabak* —— 年輕的較小公豬，牙上的“豬刀”才只長出一指寬度。
- (4) *fitsavitsavilan* —— 比上述一指寬“豬刀”的野豬小些，約 40 至 50 公斤

重。此名稱適用於母豬。

- (5) *fiṗulupuluk* —— 比上述者更小的幼豬，約 30 公斤左右者。此名稱亦適用於母豬。

#### B. 母豬

- (1) *lukut* —— 老母豬，體積甚大者。

#### 2. 鹿 *vunan*

##### A. 公鹿

- (1) *malunəm* —— 鹿角已經長得很美好的老公鹿。  
 (2) *kacavili* —— 一隻角已長出叉枝，另一角上未分叉的大鹿。  
 (3) *paluvukavuka* —— 兩隻鹿角皆未分叉，這種短角像似種植用手鋤 *vuka* 而得名。  
 (4) *padipaditan* —— 幼鹿剛剛長出角來，頭上顯得粗糙不平之意。  
 (5) *patsak* —— 小鹿。

##### B. 母鹿

- (1) *cida* —— 已經生產過的母鹿。  
 (2) *patsak* —— 幼鹿，尙未生過小鹿的母鹿。  
 (3) *kəpuŋ* —— 尙在哺乳期間的乳鹿。

#### 3. 山羊 *fidəi*

- (1) *calucaluman* —— 無論公母，一歲左右的中羊。  
 (2) *mapalukəlikəlilə* —— 幼羊（雄性剛生角）。  
 (3) *kutiŋ* —— 乳羊。

#### 4. 羌 *takəts*

##### A. 公羌

- (1) *təoŋ-an* —— 有角的老羌。  
 (2) *tuləgələgələ* —— 角尙未生長，但已分叉。  
 (3) *tsəmtatstas* —— 角剛露出頭的羌。

##### B. 母羌 *diumu*。

##### C. 乳羌 *kutiŋ*。

### (三) 台灣動物學名

爲便於動物學家進一步研究分佈在台灣動物，筆者依據台灣動物學家的研究成

果搜集了若干動物的學名，茲記露於後：

#### A. 禽類

1. 赤腹松雞 *Callosciurus erythraeus roberti* ( Bonhote ) 。
2. 蒼鷹 *Aceipiter* sp. 。
3. 台灣雉 *Phasianus colchicus forusoanus* Elliot 。
4. 帝雉 *Syrmaticeis mikado* ( Ogilive – grant ) 2000 – 3000 公尺 。
5. 台灣竹雞 *Bambusicola thoracica sonoriuox gould* 。

#### B. 獸類

1. *wavi* 野豬 *Susleucomytax taivanus* ( Swinhoe ) 。
2. 山羊 *idsi* 台灣長鬃山羊 ( 台灣氈鹿 ) *Capricornis swinhoei* ( grey ) 。
3. 水鹿 *vunan* *Rusa unicolor swinhoei* ( P. L. Schater ) 。
4. 羌麂 *Muntiacus reevesii micrurus* ( P. L. Schater ) 1000 。
5. 熊 —— 台灣黑熊 *Enaretos tibetanus formosanus* ( swinhoe ) 100 – 2000 。
6. 雲豹 *Felissnebulosa* ( griffilli ) 。
7. 山貓或稱錢貓、石虎 ( Chinese money cat 或 tigerleopard ) ，貓科 。
8. 山貓 —— *Felishengalensi kerr* ，平地 —— 1500 。
9. 猴 *Macaca cyclopis* ( Swinhoe ) ，平地 —— 3000 公尺 ( Formosa Rock Monkey ) 。
10. 台灣鮫鯉 *Linnaeus Mauis pentadactyla pentadactyla* 。
11. 鼯鼠 *Pentarista* sp. 。
12. 台灣松鼠 *Callosciurus caniceps thaivanesis* 。

### 三、狩獵的武器

古時的狩獵武器以弓箭與矛為主，在日本人佔領台灣之前，族人的狩獵武器有弓箭、矛、弩、佩刀、以及點火爆發的火槍等。到了日據時代，弓箭逐漸廢棄，代以性能較好的火槍，而茅與佩刀仍為重要獵器，以至於今。茲分別敘述各種狩獵武器的構造、性能、功用於後：

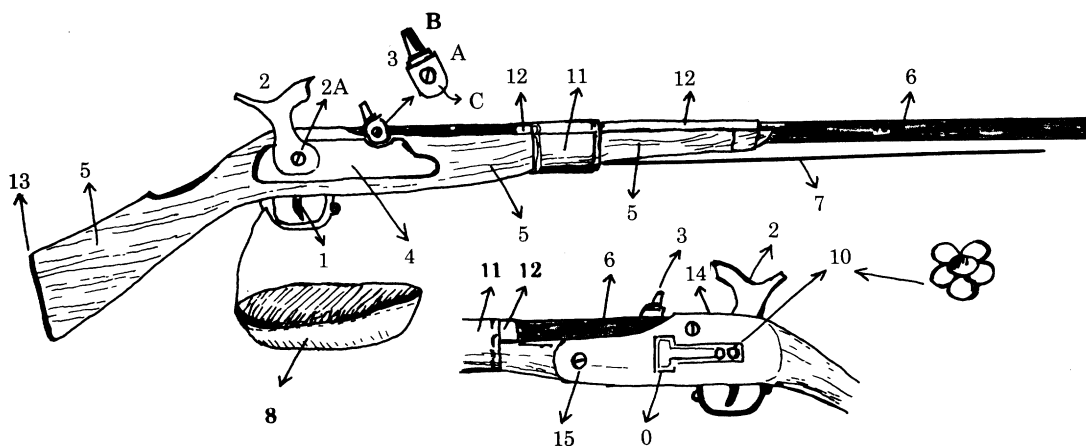
#### (一) 火槍 *kuag*

槍雖為近代漢人傳入的東西，因其使用方便，效力甚高，故成為最重要的狩獵武

器。清代漢人傳入不少老式火槍，但須點火擊發，裝填亦不方便。至日本時代傳入擊發式火槍，使獵人更有效地爭取時間射擊野獸，其有效殺傷距離可達一百公尺左右。目前，族人仍普遍使用這種火槍。

隨著使用經驗的加深與打鐵術的傳入，族人早以能夠自製火槍的大部份零件，並自製火藥、子彈等。因此族人對火槍的每一小部份細節都有專門名稱，茲以圖示解說：

圖 8-19：火槍

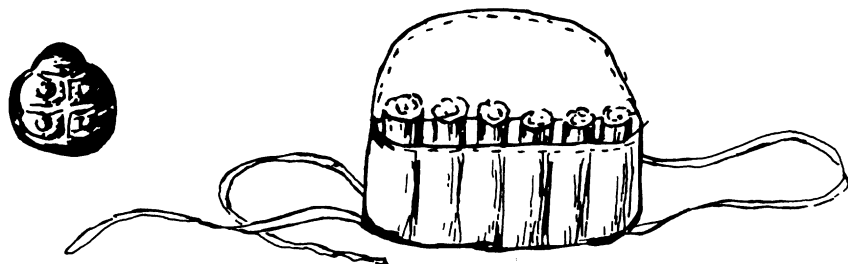


1. *papulilan*，扳機。
2. *tjuktjuk*，機頭。開槍前，將機頭向後扳動至固定位置。然後扣拉扳機，因彈簧作用使機頭迅速前衝而撞火藥栓（3），引燃槍管內的火藥爆發而使子彈射出。
3. (A) *amulomulo*，火藥栓藏火藥部份，通到槍管。  
(B) *vulij*，火藥栓的管狀填藥口，也是機頭擊發的地方。  
(C) *palutcii*，火藥栓上的螺絲釘。
4. *kuivin*，槍身鋼板。
5. *tiabak*，木製槍身。
6. *valiu*，槍管。子彈與火藥皆由管口填入。
7. *soksok*，通條。

8. *palilək*，保護 2, 3 的皮套。平時用繩繫在扳機護手上。
9. *paputaŋpavan*，放置擊發鐵套（10）的地方。
10. *taŋpav*，擊發鐵套。開槍前，將小鐵套放入少許易燃的擊發火藥，倒扣在（3）火藥栓的小管口上，扣動扳機則機頭撞擊鐵套使火藥點燃，延燒至槍管內的火藥使子彈射出。
11. *patiala*，包住槍管使其固定於槍身的鐵皮。
12. *sovoŋ*，保護槍管的長條鐵皮。
13. *patjukap*，鐵製槍把底板。
14. *valiavalian*，固定槍管與木槍身的鐵板，在槍的上部，以螺絲釘釘牢。
15. *kətskəts*，槍身上的兩顆螺絲釘。

以上是族人所熟習的火槍各部份名稱與功用。火槍的子彈為圓形的鉛彈，如圖所示，現在都可自製。子彈平時裝在小竹筒中，稱為 *puljuk*。每個小竹筒下端先放了夠射一發子彈的火藥，上端塞著布與紙捲，捲中就包著鉛彈頭。小竹筒若干個一排放放在皮製的子彈袋裡，如圖 8-20 所示。出獵時把子彈袋繫在腰的右前方攜帶。

圖8-20：子彈袋



近年來已有少數富裕人家，購買新式獵槍使用，其所需彈藥亦皆購自外地。

## (二) 弓箭 *vakəla*

弓稱為 *vutilatan*，箭稱為 *vakəla*，通常以 *vakəla* 代表弓箭的指稱。往昔團體圍獵時都以弓箭為主要武器，近來被火槍取代而廢棄不用。

弓身乃用一片厚竹子製成的，為直弓式。用時先張弓繃緊弓弦，而使弓身變成弧形。弓弦 *dilət* 是麻繩 *ləkələk* 製成的（麻稱為 *dsakili*）。箭身亦用細竹桿修製，箭

頭則以鐵打成。每次出獵約帶五隻箭。

弓箭有射程有效距離約二十至三十公尺遠。力氣大的人，因張弓力強使有效射程增加而遠達五十公尺。

### (三) 矛 *vulu*

矛在獵場上並非主要的狩獵工具，矛僅用於追殺被射而受傷逃跑的野獸之用，或用於追捕拉著陷阱逃走的兇猛野獸。矛因大小型制的差異，而有名稱的區分：

1. *gajan*，倒鈎矛，有的可以脫頭。通常這種矛的鐵頭部份較重大，故為狩獵者專用。

圖 8-21 (暫缺)

2. *kalalis* 也是有倒鈎者，但鐵頭較小，常為戰爭時的武器。這種矛用於追蹤負傷的野獸時，須輔以獵狗的幫助，否則不易對付猛獸。

圖 8-22 (暫缺)

3. *linavuanan* 因矛頭特別長而定名，也是追蹤野獸的有用武器，又可用於刺殺下雨天躲在草巢中的野豬。

圖 8-23 (暫缺)

茲記錄三隻比魯村所保存的矛之量度，以明其大小。

表 8-10

矛的種類	器全長	鐵頭長	最寬	木柄長	有無倒鉤
<i>gajaŋ</i>	191cm	39cm	6.5cm	152cm	有倒鉤及二倒刺
<i>kalalis</i>	130cm	27cm	3cm	103cm	有淺倒鉤
<i>linavuanan</i>	191cm	48cm	4cm	143cm	無

#### (四) 佩刀 *tiakit*

佩刀是男人外出時隨身必帶的武器。佩刀在狩獵時可做各種用途，如砍割樹枝、佈置陷阱等。狩獵進行中，佩刀是近身防衛武器，並用來殺死受傷的野獸。佩刀的刀鞘上通常多綁短刀 *pakalusa* 一把，可做各種切割用途。

### 四、狩獵的預備與應守的禁忌

每年三次的部落團體狩獵之前，必由祭司 *palakalai* 先到村外做祭祀，細節詳見〈宗教儀式〉一章，在此從略。

平時男人要注意的有關狩獵之重大禁忌，即是狩獵的工具無論武器或陷阱等嚴禁女人觸摸，否則出獵必不獲。在小米播種祭祀之團體狩獵 *mavsoaŋ* 的頭一天晚上，有一項解除所有曾犯過禁忌的武器之祭祀。男人們把家中所有的刀、槍、弓、箭、陷阱等等都帶到頭目家去，由巫師做 *smantulivtsan* 之祭，求神給予武器以力量 *luəm*。然後再攜武器到祭司之家，由祭司作祭稱為 *kitavlak*。祭完各自回家後，若有人需要



者，仍可私自邀請巫師來家單獨再祭。這些祭祀之主要意義乃驅除武器上的污穢 *tsilu*，凡是武器被女人觸摸過的，女人有月經 *macam* 就是污穢；或者獵人曾經看到田鼠之類的禁忌物，皆為污穢。經過祭祀之後，一年內武器都得清潔，並增加了力量，日後必可多獲野獸。次日 *mavsoaj* 狩獵回家後仍請巫師作祭，感謝神使武器經過昨日之祭祀而生效。由上面的敘述，我們便可瞭解：武器不准女人摸觸是多麼地重要。

每當獵人前往打獵的頭一天晚上，都很重視夢的意義，以夢的好壞預知情形，可謂之夢卜：

1. 獵前無夢則預兆無收獲。
2. 夢見甘藷、南瓜等，表示將獵獲大野豬。
3. 夢見打死人（正常的人），則有收獲。打死大人則將獵獲大獸；打死小孩則將獲得小獸。

獵人頭一天若得到好夢兆就欣然前往行獵，若為惡兆（參看〈宗教信仰〉一章）則次日就不行獵。

獵人出發的頭一天要注意忌吃豇豆，以免次日出獵不獲。因為豇豆 *alidsaj* 是始祖女神 *salimət* 從前由地下藏在陰部偷來人間的。為了避免她的月經血之污穢，獵人祭忌吃，以免受穢而不獲野獸。

除了上述這些平時遵守的禁忌之外，獵人出發後及打獵行進中，仍須遵守下列這些禁忌。

1. 狩獵出發之前，從離家直到走出村外分叉路口的路上不可以聽到噴嚏聲，又不可被 *fifili* 鳥由右至左飛掠。行程中及行獵時自己也不可以打噴嚏，否則立刻停止出獵，以免到山上遭遇不幸的意外。
2. 出發狩獵走到村外分叉路口時，要坐下來作鳥卜。聽 *tsukaf* 鳥叫，若公鳥叫母鳥也回答，則為佳兆而出發。若公鳥叫而母鳥不答，則為兇兆。獵人應該立刻回家，守在家屋內一天不出門，只可在附近做點輕鬆的事。
3. 上山打獵若看到田鼠 *supoŋ* 或死田鼠，則停止進行而折返，因為田鼠是“神豬”，神棄其屍於地以戒路人勿再前行。若遇田鼠而不退回，則會生病。又禁止打田鼠。
4. 野獸沒被打死，負傷而逃者；或掙斷腳從陷阱逃去的，都稱為 *palakujan*。遇到 *palakujan* 當天追不到該獸而回家休息時，獵人當晚不可與妻行房事。否則次日獵人將受傷，或者該獸精神飽滿而讓人追不到。
5. 禁獵黃鼠狼 *ŋati*。遇到黃鼠狼應退回家。因為黃鼠狼亦為神的一種，遇之若不

回家則獵不到野豬。

6. 遇到百步蛇則停止行獵而折回家。若數人結伴出獵而其中一人看見百步蛇，則向其告祭求其勿做祟後就退回家。若不向其告祭，則須招呼同去出獵的人都回家以免受害。
7. 不可用刀殺百步蛇，也不可用棒打死百步蛇，否則走不了幾步又會再遇百步蛇。殺百步蛇的唯一辦法是：先以有叉頭的樹枝抵住蛇頭，然後用繩子綁住蛇頭，將蛇吊在樹上，令其自己吊死。

上述的夢卜、鳥卜是獵人出發前必行之事，除了這種預卜收獲的辦法之外，傳說又有一種“先知”者 *ligo*，可以預告某人打獵會有收獲。例如過去比魯部落的 *vaj' avaj* 與人出獵時，可以指示到什麼地方就有收獲。別人去打獵時，他沒做夢，但他可預知誰能有收獲。他這種“先知”的能力是 *namati* 神所指示的。

一個獵人出門的時候，除了應攜的武器之外，還要佩帶各種需要用的器物，下面列出的就是獵人的一般裝備：

1. 羊皮雨衣 *tsavali*。
2. 月桃草筐 *tiaj-iapan*。
3. 彈藥盒 *kaliuwuj*。
4. 磨刀石 *talif*。
5. 乾糧、藟芋之類或小米。生熟皆可。
6. 網袋 *fikau*，上列諸物都裝在網袋內。背在背後。
7. 皮煙草袋 *lavats*，內裝檳榔、煙草、小刀，斜背在肩上。
8. 佩刀 *takit*，繫在腰間。刀鞘上附帶短刀 *pokalusa*。
9. 火槍 *kuaj*，無槍者攜帶弓箭，最少要帶五枝箭。

出發前往山上放置陷機時，所攜帶的裝備亦如上述。不過有時不帶槍而帶矛，以便殺死被陷機捕到的野獸。因為每次出獵少則三五天多則十餘天，故須多帶乾糧，山上有蓋好的狩獵小屋可備炊事與夜宿。由上所述使我們知道，獵人出發前不外是守禁忌、夢占、充實裝備等。獵人出發走出村外之前，仍要嚴守禁忌，並聽鳥卜。如此一直到離開部落之後，才算真正地動身去打獵了。

## 五、狩獵的方法

### (一) 個人狩獵的方法

### 1. *ləmaliap*

*ləmaliap* 的意義是“在林中隨便走”，這是個人單獨跟蹤野獸的腳印而追擊野獸的方法。男人從小跟大人上山，大人就教他識別野獸腳印並判斷種類與距離遠近。

發現的野獸腳印必須是頭天夜裡留下的，若是頭天白天野獸經過所留下的腳印，野獸就已經跑得太遠而無法追到。通常腳印很清晰，野獸走的方向也很明顯，則必為頭天夜裡經過的。追蹤野獸有時也靠狗幫忙。

追蹤野獸而走到高出的地方時，先停下查看四週地形，看清野獸可能走過的路才繼續再追。若迫近野獸，則有若干跡象可以指示野獸的停處。例如聽到嘈雜的聲音，腳踢石子的聲音，則知接近了野豬。遇到多草叢的地方，可能就迫近鹿或山羊，因為它們喜歡靠近多草叢的地方休息。迫近野獸時，要小心而更不出聲，動作迅速敏捷，否則野獸被驚跑就難追了。野獸一聞到人的氣味就會逃跑，故迫近野獸時，獵人也注意風向，不讓野獸順風聞到人味。一般地說，獵人都認為這種追蹤獵得野獸要全靠運氣。獵人的運氣好，則野獸望著獵人走近也不逃跑。運氣壞時，人還靠近野獸就逃了。有時不斷追蹤，延長兩、三天之久。

報告人 *tsubu* 說，他年輕時有次上山，看到熊的新鮮腳印就跟蹤而去追它。才走了約兩百公尺遠，就看見熊停在樹下採果實，於是開槍射之，射中熊的頸部而倒地死亡。當時因為天色已暗，行動不便，*tsubu* 便守著熊屍過夜，次日才背下山來。

### 2. *kilivu*

*livu* 是草堆，*limivu* 意謂野獸堆草做巢，*kilivu* 是尋找野豬草堆成的巢而將其刺殺的個人狩獵法。野豬遇到下面兩種情形時就做草巢：其一是颱風下大雨或暴風雨時，其二是母豬產小豬時。野豬常選固定的地方做巢，通常在大岩石下邊或地形凸起的旁邊，並且是多草之地。

獵人去 *kilivu* 時攜帶的武器以倒鈎矛為主，這種矛都是可以脫頭的。*kilivu* 時，獵人單獨去找，絕不可以帶狗，因為狗會把豬嚇跑。獵人找到豬巢立刻向草中刺殺，不可先觸動草，稍微撥動一點草，野豬就會衝出去逃掉。獵人經驗充足，知道如何迫近，如何一刺而中。通常野豬躲在巢中休息時，仍依待跑的姿式，頭朝開口處臥著。故獵人應向草的中央一定高度盡力平刺，則可刺中豬腹。不可筆直刺去，以免刺不到被豬衝出逃跑。刺中野豬後，假使豬與人拉持不下，則待矛頭脫柄後，放掉矛柄任豬逃跑。因為矛柄與矛頭有繩相聯，豬逃不遠被樹林絆住。獵人繼續跟縱受傷的野豬，直到它精疲力竭為止。待豬奄奄一息時，就用佩刀將其刺死。獵人應刺豬的頸背處或前肢腋下，不可刺中心臟，以免使血流光。

報告人 *tsubu* 報告他的 *kilivu* 經過一則如下：他某日清晨起來，天下著大雨，他就攜倒鈎矛到甘藷園地去。在甘藷園中查看，發現甘藷被野豬偷吃了，而豬的腳印還很新鮮。於是他就跟蹤腳印去追捕，走了才只百於公尺遠，就看到野豬做的草巢。他迫近豬巢盡力刺去而刺中野豬。野豬竄逃使他拉不住，就放掉矛柄任豬逃去。他繼續追蹤，走了不遠，發現矛柄被樹幹阻住，野豬在地下滾動掙扎。於是他就上前將豬刺死，砍下豬尾巴帶回家去，並叫家人上山幫著抬野豬回家。（參看七，獵物分配之（一）段）

個人單獨到山上去佈置陷機時，來回需要三天，回來後隔五、六天再去巡視。凡是去佈置陷機或巡視收獲時，都要帶著獵槍，順便打獵。關於佈置陷機的方法將在下節分開敘述。

## （二）團體的狩獵方法

團體的狩獵人數之多少不定，依各種時機而改變。除了上述每年三次的全部落男人都出動的儀式性狩獵之外，每年春天也有全部落性的圍捕幼鹿的團體狩獵。這時小米已經發芽長好，男人比較空閒，並且雄雌幼鹿大約長出一吋長的鹿角，這就是珍貴的鹿茸 *tuvu*。如此集體去打幼鹿以取鹿茸而稱為 *kituvu*。此外，部落中遇有喜慶大事，須有肉類，部落中的男人們也會結伴集體行獵。以上所說的都是大規模狩獵的原因。平時人們也三、五或十餘人結伴圍獵野獸，都是臨時一呼衆應而結合的。下面就將團體的狩獵方法做一概要的敘述。

團體狩獵都採用圍獵的方法，因為圍獵時各人的任務不同，故須先選一領袖人物來指揮狩獵的各項步驟之進行，並分配各人的工作。團體狩獵指揮的人叫 *lamaliq*，由有經驗的老人兩名擔任，儀式性的團體出獵 *mavsoaq* 時，則由部落執政官 *moloso* 及另一次要地位的老人擔當。圍獵一定要帶狗協助追趕野獸，因為年輕人善跑而由他們牽狗。*lamaliq* 經驗豐富而熟知獸穴之所在，他選好獵場範圍以後，派一部份人圍住四週埋伏，稱為 *təḡmalap*（等待者）。另一部份的人帶狗由獵場的一頭進入驅趕野獸，稱為 *əmuti*。如此圍獵一次後，不管有無收獲都重新擇地再圍，直到天黑為止。

所圍獵場範圍的大小，約為一百公尺見方左右，不過又視人數之多寡與地形的好壞而擴大或縮小範圍。地形可粗略地分為下列兩種：

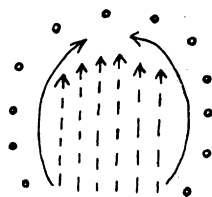
- (1) *tsva*：地形險峻，多臨懸崖，或者地面凸凹高低不平的地方被稱為 *tsva*。凡是在這種險劣的地方圍獵的，所圍的範圍就較大。因為人的行動較慢，而野獸的行動也相對地慢些，並且野獸也不容易亂竄。在這種地形下，既然獵場容易控

制，範圍就可擴大。

- (2) *sjonɣua*：地形較平坦而利於奔跑的地方稱為 *sjonɣua*。遇有平坦之地，就必須縮小圍獵的範圍。因為利於野獸奔跑而亂竄，不易打倒。並且帶來的狗也容易亂跑而不集中。故平坦之地獵人反而不好控制，所以範圍較小。

到達獵區選好範圍再分配各人的任務，凡是頭目、善於狩獵者、有好運 *tcinuwān* 的（參看〈宗教信仰〉章），都可先選好位置前往等待埋伏。指揮者 *lamaliɣ* 本人也是埋伏者 *təɣmalap* 的一份子。其餘的年輕力壯的就率領了狗做為驅趕者 *əmuti*。埋伏者即射手被稱為 *namalap* 都先找好了野獸平時的通路，通常在地形最險峻的地方就靠近獸穴。埋伏者先在野獸通路上插根樹枝，然後躲藏在附近。當驅趕者追著野獸往通路上跑時，野獸看到新插的樹枝，就會停步抬頭探望，這時就是放箭或開槍的時機。（見插圖 8-24 黑點即埋伏者。）

圖 8-24



驅趕者 *əmuti* 計算了獵場範圍的大小，預計埋伏者都已準備好了的時候，就開始行動驅逐野獸。驅趕者當中又挑選兩名最強壯善跑的人，不帶狗而圍著獵場的兩緣前進（見插圖 8-24 弧形實線箭頭即表示前進的路線）。其餘驅趕者帶著獵狗呈一橫排向前推進（見插圖虛線箭頭所示即驅趕者路線），驅趕者一邊前進一邊喊，以便把野獸趕得往前跑，並使埋伏者聽到聲音而預備射擊前來的野獸。埋伏者還要注意不要誤傷驅趕者。驅趕者帶著槍或箭前進，所以他的作用不僅只是逼出野獸而已：當他看到野獸出現於射程之內時，也趕快射擊。通常追者比埋伏者還更容易打到野獸，因為埋伏者坐以待獸，野獸不一定朝他的位置跑來，而驅趕者更容易迫近野獸而殺之。繞著獵場裡面周圍跑的 *panalits*，進行的快慢與其他成一排前進的驅趕者速度一致，並彼此呼應。這兩人路跑得多，比較辛苦，故分肉時得第一份。

殺死的野獸假使是小野獸便於背負的，就可將野獸背著繼續追趕。假若打到的野獸很大，則先置之不顧，待此處圍過趕完之後再回去取。假使參加圍獵的人數不多，則圍過一地之後，全體先集合分肉，把肉存放在適當的地方，再繼續另圍一地。

像這種團體的圍獵進行中，埋伏者應該特別小心沈著，難怪挑選年老有經驗的人擔任。埋伏者不可輕舉妄動，聽到狗的叫聲，就立刻避入草叢中，靜靜觀望，不可出聲。發現動靜時，先要看清楚來的是野獸，還是獵狗，還是追趕的人。看清楚是野獸時，才可沈著射擊，以免誤傷人或狗。過去圍獵時也偶有誤傷之事。

現在附帶敘述一下開槍的過程，如何訓練自己能迅速地填裝彈藥也是狩獵的一門重要技術。埋伏者選好藏身的位置後，就取出子彈袋中的小竹筒，打開布塞，將紙團用牙齒咬著，布團中即包好子彈。從槍口倒入若干火藥粉，然後放入彈頭，並把紙團也塞入槍管。用通條從槍口插入以便塞緊彈藥。拉開機頭，把已裝了火藥的擊發鐵套 *tajpav* 裝上火藥栓 *amulomulo*，裝前又從火藥栓中灌入少許火藥。持槍、槍口朝上振動幾下，使槍膛中的火藥與火藥栓中的火藥相接。至此即可預備射擊。我們由此可知道裝填彈藥甚為麻煩，在圍獵時必須動作迅速，把握時機才可適時打到野獸。到目前為止，這種老式的火槍仍為普遍的狩獵武器。

## 六、陷機的種類

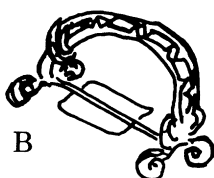
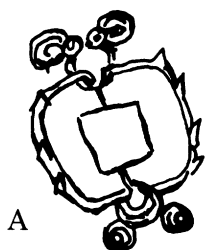
前面已將狩獵的方法陳述過了，所得的各種方法都是獵人如何主動的去追捕野獸，這在整個的狩獵技術而言是不夠的，必須輔以用陷機捕野獸的辦法。因此這種以逸待勞的陷機捕獸法，成為族人狩獵技術的另一重要部份。過去追捕野獸與以陷機捕捉兩者乃相輔相成的，目前因為各部落遷下平地，離大型野獸出沒之地較遠，沒有那麼多的時間行追擊狩獵，故多採用陷機法捕捉野獸，茲分述於後。

### (一) 鐵陷機 *lijai*

鐵陷機 *lijai* 出現的時代甚晚，是近代漢人傳入的，但是因其效果最好，使用也方便，目前成為最普遍最重要的捕獸工具。

機身的主要部份是兩個帶利齒的弧形鐵夾，其兩端有強力彈簧一對。捕獸的原理是將鐵夾打開成水平放在地上，野獸踏入陷機就觸動連在彈簧上的消息棒，而使鐵夾迅速合攏將獸腿夾住。（見插圖 8-25a 為放置狀態，b 為夾合狀態。）

圖 8-25：鐵陷機

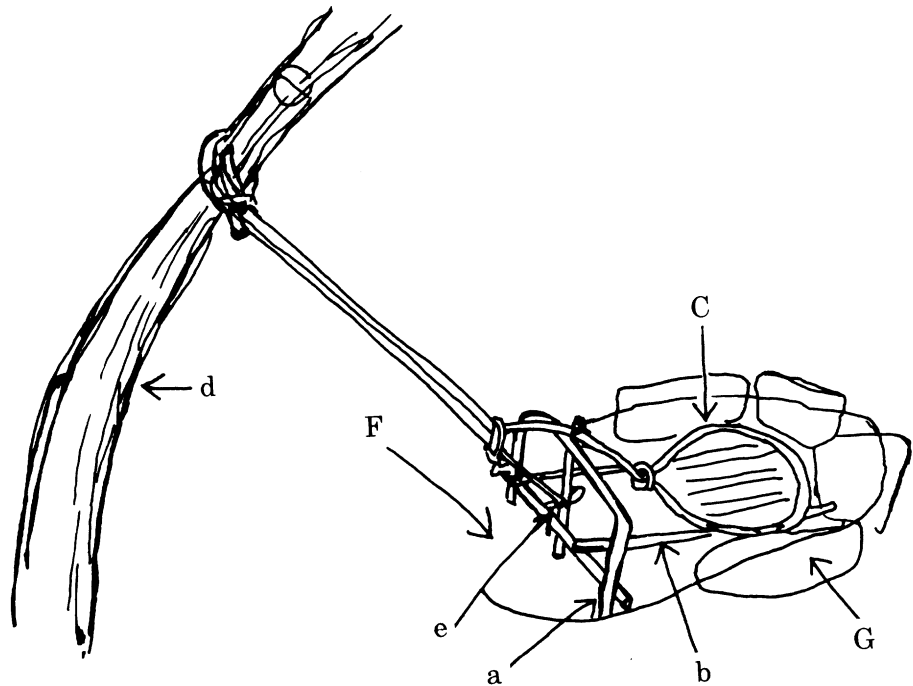


佈置陷機的步驟如下：先挖一個小坑，長寬與陷機的大小相等，坑的深度恰可使陷機放入而不高出地面。注意挖出的新土必須遠離陷機拋棄，以免動物聞到新土的氣味而不敢走近陷機。然後在陷機上覆蓋樹葉，在蓋上一層泥土，泥土必須取附近地表的老土，使野獸聞不出怪氣味。然後在陷機兩邊各插一根很高的樹幹。樹幹的兩邊再堆放一些樹枝樹幹，以阻止野獸從旁邊走過，使野獸正好從陷機上通過而被補。通常這種鐵陷機附有細鐵鍊，將此鍊綁在樹幹上或大木頭上，在兇猛的野獸被捕後，無法拖著陷機遠逃。

使用這種陷機可捕捉任何野獸，尤以野豬、山羊、鹿、羌等為主要對象，偶而也可捕獲熊與豹。

## (二) 繩陷機 *tsalisliqai*

圖 8-26：繩陷機



如圖所示，先在野獸的通路上挖一個坑 f，以一個足球門狀的曲折竹桿 a 插埋入土中。另架竹若干成爲柵狀的 b，竹片架上橫放 a 上的橫木上，其上置活結的繩套 c，並鋪上樹葉，覆蓋一層泥土。繩套的一端縛在富有彈性的樹幹上 d，繩子的中端繫小木棒 e 即消息棒。藉消息棒與樹幹間的拉力把竹片搭成的平柵附著在曲折竹桿 a 上。當動物踏在繩套中央時，竹柵被壓下而使消息棒滑出曲折竹桿，因爲樹幹的彈力而收緊繩套，於是繩套收縮而綁住動物的腿。這種陷機專爲捉住動物的而設，所捕捉的動物視繩子的粗細而定。不過繩陷機對熊、豹等動物是無效的，因爲它們會咬斷繩子。這種繩陷用木棒竹枝等裝成小型者，即可捕捉雉雞、竹雞等走禽。

### (三) 垂直繩陷

在野獸的通路 a 兩旁埋兩根木樁 b，在樁上的適當高度各砍兩個開口，在開口上架放活套繩索 c。繩的一端綁在大木頭 d 上。木樁兩旁以刺竹等物做爲屏障 e，以阻止野獸由兩邊跑掉而必定從繩套經過。當野獸走過繩套 c 時，就套在野獸的頸上，野

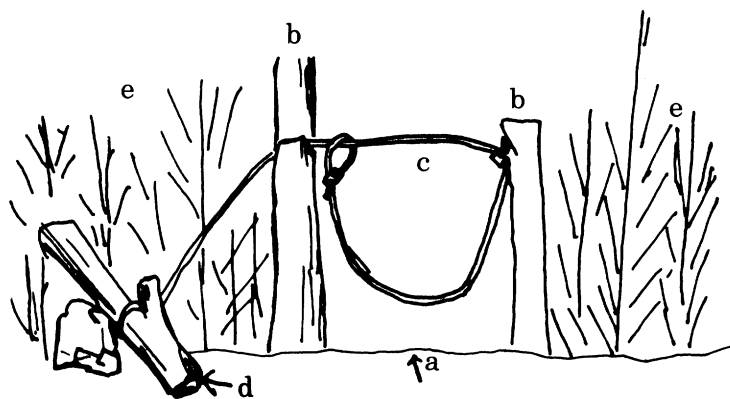


獸愈往前走，繩套收縮就會使野獸窒息。因為繩的一端綁在大木頭上，更使野獸無法掙脫，繩套也愈拉愈緊而悶死野獸。

這種垂直繩陷以捕捉鹿、羌、山羊等動物為主。捕捉鹿的繩套要放寬大些，約半公尺見方，木樁缺口以放繩索的高度大約一公尺高。捕捉山羊的繩套則需要縮小，約二十公尺見方，高度也低些。捕捉羌用的則低矮一點。通常在佈置繩陷後，約隔五、六天再去查看收穫。

以上的三種陷機大半放置在靠近河流的地方，動物前往河流飲水都有固定的通路，獵人跟蹤動物的腳印去找適當的放置地點。陷機不可放在寬廣平坦之地，因為野獸不容易走上陷機，最好選擇下坡的狹路，及階地之凹下地方，野獸容易一下就跳入陷機中。

圖 8-27：垂直繩陷

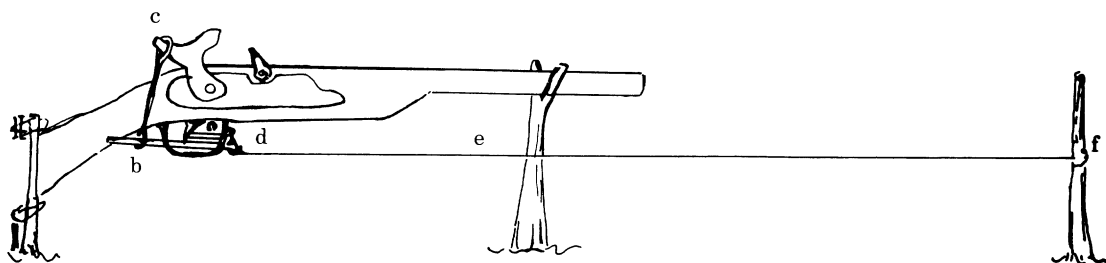


#### (四) 槍陷 *palau*

先將火槍以樹枝或竹枝綁架好，槍的高度為食指與姆指張開之間距離的兩倍，這是指專為捕捉野豬的高度。槍中已裝填好的彈藥，先用一小棒 *a* 頂緊扳機，使扳機呈已扣發狀態。然後把機頭 *c* 向後扳緊以繩子向下拉，繩套住竹棒 *b*，竹棒的另一端套緊在扳機護手綁著的小繩套 *d* 上，也就是說小竹棒 *b* 藉小繩套 *d* 與竹棒另一端夾在槍柄上的力量把連在機頭 *c* 上的繩子拉緊。從小繩套 *d* 上再結一條長繩 *e*，順著槍管方向向外拉出，*e* 繩另一端綁在野獸通路另一邊的木樁上。當野獸通過拉緊 *e* 繩時，就把

小繩套 *d* 拉脫於小竹棒 *b* 外，於是 *b* 棒迅速鬆弛而使機頭立即向前撞擊火藥栓而使子彈爆發射出。通常在這種高度之下子彈正好可以射中野豬的心臟即前肢腋後部份。

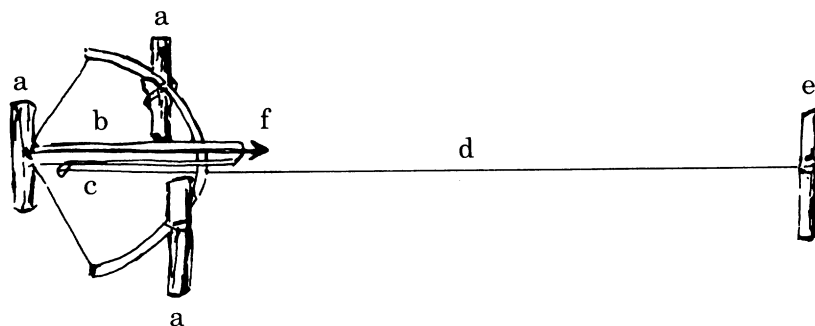
圖 8-28：槍陷



#### (五) 弓陷 *palau - oŋ*

弓陷機的構造因已久不使用故不知其詳，但是弓陷的原理族人仍能敘述。先在野獸通路的一邊打三個木樁 *a*，在木樁上平架陷機，張弓是張好的，裝上箭呈待射狀態。在扳機 *c* 上拉出一根繩子 *d*，繩一直拉到獸路的另一邊の木樁 *e* 上，如此佈置完成。野獸通過時，拉動 *e* 繩而拉動扳機，於是箭射出必中獸身。報告人 *tsubu* 說：這種弓陷比槍陷更有效，因為槍彈偶爾因故障而不爆發，弓陷則不易故障。

圖 8-29：弓陷



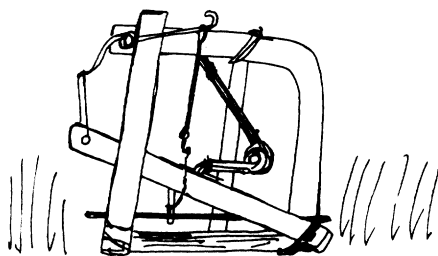
### (六) 籠陷 *lumuk*

籠陷是活捉猴子等小動物的最佳方法。捉猴時，以木材做一個木籠，約一公尺半或一公尺見方。籠的一邊設有上下拉開的活動門板。把門板拉上來用兩根木棍頂著而使門張開。木棍上繫小繩，繩向籠內中央牽去，在籠中綁著兩、三個生甘藷或玉蜀黍。並在籠外門前向著門內也放二、三甘藷以為誘餌。當猴子發現籠外的食物就一路走入籠中，待猴子取食籠中的食物時，拉動繩子而使棍子倒下，於是門板迅速降落而封住出門，此時猴子就活活被捉。通常 *lumuk* 都放置於旱田旁邊，有時每天都能捉到猴子，甚至有一次捉兩、三隻者。

捉山貓 *tcia* 的籠子性質一樣，但要做小一點，約半公尺長寬，十多公分高。所用的餌是人吃剩的熟甘藷皮。人們常把籠子置旱田小屋旁邊，故意放在灶邊燒甘藷，山貓聞到薯味晚上必來偷吃而被捕。

*lumak* 有時用石板搭蓋，門板也用石板做成而以繩子吊起，繩的另一端通到籠內中央綁著餌。當猴子或山貓進入取食物時，觸動機關而使門板跌落。

圖 8-30：籠陷



### (七) 圍籬陷 *təmukalə*

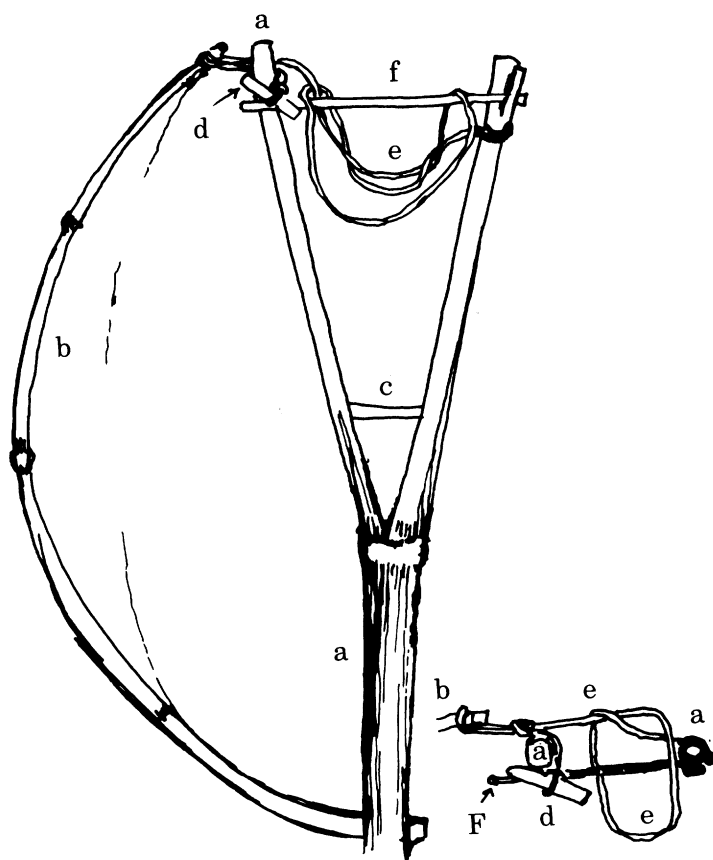
旱田中若常有野豬來偷吃，則把園地四週堆以木材圍成藩籬，而只留三、五缺口。在缺口裡面低處向外斜插一排巨竹 *salapsaŋ*，則野豬跳入時即會被刺傷，甚至走不遠就流血過多而死。

### (八) 捕鳥陷機 *tialikadan*

把適當長短的竹桿 *a* 從頭上剖開成爲叉形頭，在桿中央插裝一有彈性的竹枝 2 片 *b*，*b* 之長度是拉向 *a* 時上端可裝觸開叉之 *a* 桿。在 *a* 桿之叉頭中央橫架一棒 *c*，使分叉固定。然後在 *b* 枝上綁上預先結好的繩套 *tialikalien* 與消息棒 *panis*，在 *a* 桿叉頭

a1 與 a2 之間放置一橫棒 f，f 的一頭架在 a2 之開叉上，另一頭是活的，靠在 a1 旁邊。將消息棒 d 扣壓在 f 棒上，其作用為使 f 棒不動，並為 b 竹枝繃緊。同時把繩套圈好放在 f 棒上，繩套的另一頭綁死在 a2 桿上。陷機之裝置至此告成。當鳥往 f 棒上棲息時，把 f 棒壓落，使消息棒 d 脫離而藉 b 枝之力迅速外彈，於是打緊繩套正好捉住鳥足。這種陷機多放置在旱田中央或開闊之平地。可捕黃鶯等小鳥或更大的斑鳩。

圖 8-31：捕鳥陷機



## 七、獵物的分配

排灣族人獵獲物的分配方法甚為複雜，無論陷機得到的野獸，還是個人單獨行獵或者大家集體行獵，所獲得的野獸都由多人分享。目前大家仍舊遵守這種傳統分配法。在敘述分配方法之前，筆者先將若干名詞做一解說：

A1 —— 凡是開第一槍射中野獸，或射第一箭中野獸的人，而最後終於使野獸被殺者，以 A1 符號代表。通常不論打到什麼野獸，“第一槍”（以下皆用此三字代表開第一槍或射第一箭獵者），皆自稱 *malap*。（被稱 *nomalap*）。

A2 —— 凡是第二個打到已被人射中而負傷之野獸的獵人，第二個趕到獸屍旁的，或第二個看到死野獸的，不論他參加狩獵行動與否，皆算“第二槍”。

A3 —— 第三個射中或打到負傷野獸的，筆者稱之為“第三槍”，以 A3 符號代表。第三個趕到獸屍旁的人也算是“第三槍”。

A<sub>x</sub> —— 與人同去打獵而未殺到野獸的獵人。

A<sub>x+1</sub> —— 路過獵場看到別人打獵，雖然也參與行動卻未殺到野獸的路人。

B —— 路過別人打獵回來看到別人抬著獵物的人。

下面就依單獨狩獵、團體狩獵、帶狗狩獵三種不同情形之下敘述分配各種動物的辦法。

### （一）個人狩獵的分配

個人單獨去打獵，若獵獲山羊、羌等小型動物則由個人獨得。若獵得野豬、鹿等大型動物，則凡是第二個看到野獸屍體的，或第二個到達野獸身邊的即算是第二槍，而可分享獵物。個人單獨的獵獲以分到 A1, A2 為止，分法依動物種類不同而有區別，詳見（二）之敘述。陷機捕得的野獸也依照這種辦法，即第二個看到的就算是第二槍。不過族人有一種傳統的取巧辦法：個人單獨打到大型野獸時，就砍下尾巴，立刻帶回家去給家人，如此家人即可視作 A2 而可一家得到整個野獸，然後再回到山上去抬回家。假使獵人拿著尾巴回來，適遇親戚有人去世，則可把尾巴送到該親戚家去，使那家分得肉，以示慰問。但是獵人打到野獸時若離家很遠，或用陷機獲獸也離家很遠，不宜送尾巴回家，則只好負野獸回來，讓第一個碰到的人做 A2。不過對 A2 也有限制，即必須在 A1 打到或捉到野獸的當天之內看到 A1 背負野獸才算數。若在 A1 負野獸回家的第二天就不算了。族人都以誠實自許，不會在分配上狡賴。

## (二) 團體狩獵的分配

### 1. 野豬的分配法

A1 稱爲 *malap*，獨得豬頭、豬牙，有時加背部豬皮。

A2 稱爲 *dimama*，獨得頸部以下至股部以上豬身的豬皮，以皮脊椎尾部的肉。有時加腹部豬皮。

A3 稱爲 *kivudulə*，獨得頸部的肉（連皮）。

頭日照理收右後腿 *tiapali*。

以上分剩的肉，由 A1 …… Ax+1 等均分。分肉是在 *malap* 家剖分，而在抬回的路上 B 可得肉一塊。

### 2. 鹿的分配法

A1 稱爲 *malap*，獨得鹿頭，包括鹿角或鹿茸，不過鹿茸仍要繳給頭目。

A2 稱爲 *kividuat*，獨得最下邊的四根排骨肉，以及脊椎尾端的一圈肉。

A3 稱爲 *kivudulə*，獨得頸部的肉。

除了鹿茸、鹿鞭、鹿皮、鹿筋等皆須繳納給頭目之外，剩下其他部份的肉包括內臟全切成小塊，由 A1 …… Ax+1 均分。B 也可得肉一小塊。

### 3. 羌的分配法

A1 稱爲 *malap*，獨得頭部。

A2 稱爲 *kialits*，獨得全身的皮。

A1 …… Ax 均分剩下部份的肉。

### 4. 山羊的分配法

A1 稱爲 *malap*，獨得羊頭。

A2 稱爲 *kitsalak*，獨得脊椎尾骨及肉（叫 *tsalak*）。

A1 …… Ax 均分剩下其他部份的肉。

### 5. 熊的分配法

熊很少被團體圍獵打到，多由於陷阱捕得。捕得者獨得熊頭、全身的皮、骨和熊膽，其餘的由親戚分享。

### 6. 豹的分配法

豹絕少打到，除了豹皮必獻頭目之外，餘皆屬獵得者。

## (三) 帶狗狩獵的分配

### 1. 個人借狗狩獵

假使一個人單獨去狩獵，借了別人的狗，則獵物由獵人與狗主共享，依下列分配。在談分配法之前需先解釋一種分法名稱 *inaliap*。動物的上半身叫 *kəlu*，即不包括頭部及前肢的上半身。*inaliap* 即將 *kəlu* 由上到下自中央剖分為兩半的方法。凡是借狗打獵者，無論狗有沒有實際的功勞，獵人與狗主以 *inaliap* 法分獵物，其餘的各部份獵人得三分之二，狗主得三分之一（野豬的右後腿不算，照例要繳給頭目的）。

假使獵人自己帶了兩頭狗，又借了別人的一頭狗，則借狗主得 *inaliap* 的再分一半叫 *putšivinalan*。也就是說，借一頭狗給獵人的狗主得 *kəlu* 的四分之一，並得其餘剩下部份的四分之一。

由此我們可以瞭解：獵人帶狗出獵時，他與他自己的狗及借來的狗各算一個單位，以 *kəlu* 為分配的重心，每個單位各得單位總數分之一。

### 2. 團體帶狗狩獵

獵人借了別人的狗隨著團體去打獵，假若獵人本人沒有直接打到野獸，即非打到的人 *namalap*，則獵人只能獲得分來的肉 *paŋali*，則此肉不必再分給狗主。

雖然獵人打到野獸，但若當時該隻狗並沒有幫忙，則有眾人作證，狗沒功勞，故分肉也沒有份。設若狗把野獸包圍了，然後獵人再開槍打到，則狗與打到的獵人各得 *mamalap* 份之一半。

以上關於獵物之分配法，至此告一段落。不過所敘述的僅止於獵人如何分配獵獲物而已。一樣獵獲物經過獵人的分配之後，各人攜其所得回家。然後再召集親戚，做家族之的再分配，這種分配是經濟上的分配問題，牽扯甚廣，故已在〈經濟系統〉一章敘述。

## 八、狩獵應注意的規矩

- (一) 在別人的旱田裡打到野獸，田主並無分配的權利。若個人單獨出獵獵獲野獸，田主趕來觀看時，田主就算第三槍而可參加分配。
- (二) 被陷機捉到的野獸若帶著陷機逃走，又被別人看到而殺死，則陷機主人仍視為第一槍，而殺死該野獸者為第二槍。
- (三) 野獸帶著陷機逃入鄰部落之獵區，獵人有權繼續追趕。
- (四) 追捕負傷的野獸亦可追入別部落之獵區。
- (五) 追蹤野獸則不准繼續追入別部落之獵區，否則被人發現要受罰，賠償家豬一頭。

### 第三節 畜養、採集與捕魚

#### (一) 畜養、禽獸的種類

豬 *atsaj* 與犬 *vatu* 為族人自古即已飼養的家畜。另有蜜蜂 *teinan* 亦為馴養歷史悠久的昆蟲。族人畜養這三種動物的源起雖無法探究，但年代久遠，是可推測的。到了晚近漢人的勢力達到本區域以後，又傳入重要的新家禽與家畜，即雞 *vujo* 與貓 *giao*。直到日本人佔領台灣本島之後，才又傳入了水牛和黃牛 *kuj*。台灣光復之後，族人與漢人之接觸劇增。頻繁的接觸又帶來新的家禽與家畜，如山羊、鴨、鵝等，甚至政府輸入兩頭驢，欲其繁殖後做為山地的運輸工具。不過這些光復以後所傳入的家畜，因習俗不合與地理環境之不適應，至今尚未為族人完全接受，而僅有少數人家畜養。

綜上所述，茲以家畜傳入的時代，做成簡表如後：

表 8-11

原 有	早期漢人	日據時代	光復以後
豬	→		
犬	→		
蜜蜂	→		
	雞	→	
	貓	→	
		牛	→
			羊 →
			鴨 →
			鵝 →
			驢 →

目前各村中最普遍的家畜只有豬、犬、雞三種。豬與雞做為肉食之用，犬則為獵人的有力助手，絕不食用。



## (二) 飼養的方法

1. 豬：古時每家都養豬，少者二、三頭，多者可達十頭。豬隻並不圈欄，而任其亂跑。有時僅選擇一、兩頭發育較佳的豬圈養在家屋內，以便使它生長較嫩的肉。直到日據時代受到日人的強迫命令，才將豬圈養在家屋內，以免豬到處亂跑，破壞環境清潔。當時豬養在家屋的一邊，通常靠近廚房，雖有牆與主屋相隔。但是留門相通，而將豬圈兼做廁所之用。因此假若外人進入古時家屋，必會感到臭味四溢。台灣光復之後，負責推行山地生活改進的政府人員，命令將豬養在屋外，另設豬欄。目前族人的豬隻就都養在茅草蓋頂、竹木圈圍的豬欄內。不過常可看到小豬在村子中四處游蕩。漢人看到咸認為亂跑的豬隻不易長肥，但族人不以為意。

古時養的豬雖然四處游蕩，甚至跑到山上去，到了喂食的時後，聽到主人呼叫之聲就會回家。偶爾也花費主人很多時間到遠處尋找跑得太遠的豬。從前養豬都像漢人養貓、狗一般，給每隻豬取了不同的名字，有下列幾種：

*tsumai*：熊。

*vuali*：黑白相間花紋。

*vunai*：黃毛。

*vilila*：在背後講別人壞話。

*tsuilit*：（因被責罰而）負氣（離開）。

*saduk*：撒賴（小孩在地下打滾撒賴）。

上述之豬名中，前面三個是一般的豬名，後面三個也可用為人的綽號。一家的豬只有二、三隻取了豬名，其他的豬就取人的綽號。凡是豬主所厭惡的人的綽號，就可用來給豬命名，上述後面三個豬名就是如此得來的。

喂豬土語稱為 *pakan - ta - atsan*。一天喂兩次或三次，通常是人們前往旱田工作出發前喂一次，晚上工畢返家再喂一次；假使人們在家不去旱田工作時，則可在中午多喂一次。豬的飼料古今不同：古時養豬以甘藷皮 *gitsu*、芋葉 *supi*、粟糠 *lavu*（粟粒的內殼）三種混合煮熟喂豬，有時也加點發育不佳的小甘藷。目前喂豬多以甘藷、藷葉、野芋等為飼料。喂豬時以木製的槽 *pakanan* 盛飼料。族人認為一隻豬大概養三年後即長肥大，可見豬的發育至為緩慢，這是飼料不佳之故。養大的豬遇有節目、祭祀、或請人幫工時，即可隨時宰食。假若家裡已經不須再做生命禮俗的儀式，或不須聘禮，則可隨時想吃的時候就宰。

2. 犬

由於狗是狩獵時的最佳助手，自古即受族人的重視而善待之。因此一隻好狗死亡後，主人還得為牠舉行葬禮。

狗無狗舍，平時棲息在家屋內。狗不專喂而隨著人吃，每當人們進食時，就丟一點在地上喂狗。每次打獵若有獵獲，都切一塊肉給狗吃，以為酬勞。獵人帶狗出獵時，所帶的糧食也有狗的份。行獵多日，糧食若欠缺，人寧願不吃給狗吃，否則狗餓了沒力氣，狗跑不動就不易捕殺野獸。

每隻狗都取了名字，古時通俗的狗名有下列幾種：

*tsumai*：熊。

*buliak*：土黃色。

*pakiau*：硬幣。狗身上有白色圓紋，狀似硬幣。

*likuliaf*：豹。

*alif*：蠻橫、驕傲。

*talai*：原意指人喜與人搶著講話，稱常吠之狗。

*kalatiav*：誇大、吹牛。

*samulia*：嘴饞者。

據說人類的狗是向犬神 *kulili* 偷來的。*kulili* 是專門養狗的人，古時因為人類沒有狗，就到 *kulili* 居地附近去尋找，找到一隻小狗，喂以食物後偷偷地抱回來。從此以後人類就有了狗。從前養狗的人，每年都要向犬神 *kulili* 祭祀三次，在每次初獵養式 *mausoaj* 之後即祭。

狗主把所養的狗都叫進屋裡，用繩牽綁好，然後以豬皮、豬骨、鐵片、*via*（*put* 樹葉）等作祭。先向各種保護神致祭之後，用 *via* 把 *kulili* 神招來，請神坐著告祭說：“請你把你的狗好好保護、好好管教，讓它們有 *luəm*，請你讓狗有眼睛，可以看到野獸；讓狗有鼻子，可以嗅到野獸。每次打獵都能獵獲，這樣我們一定分給你（犬神）應得的份。”（因此狩獵獲得的野獸，都須切下一小塊肉丟在地上，表示請犬神享用。）

除了在上山受傷或被蛇咬死的狗就地埋葬之外，在村中死掉的狗都由狗主拿到村外去安葬。一隻生前善獵的死狗甚至有破舊的獵具做殉葬品。安葬一隻狗之後，主人還需向犬神 *kulili* 做祭，請它收回這隻狗；並向死狗致祭，安撫其亡靈。據說狗也有靈魂，死後也去 *səɬləm*（陰間），葬後之祭主要意義即讓狗帶走它應得的東西；如肉、獵器等等，使它在 *səɬləm* 仍過著狗的生活。

### 3. 雞

族人自開始養雞時就曉得為雞搭雞舍 *puvujuvuivan*，雞舍是竹子編的小房子，覆蓋茅草頂。因為雞是次要的家禽，不受族人重視，故飼喂的次數甚少，通常只在每天早晨喂一次，隨便抓把米或小米撒在地上任雞撿食。平時讓雞四處游蕩以尋找小蟲子做食物。養雞者並不撿食雞蛋，任由母雞孵抱，母雞孵抱時受到較好的照顧，主人以籃子盛置雞舍內給雞做巢。族人自古就不知道吃雞蛋，認為雞蛋腥臭，目前雖然已經吃雞蛋，但是仍有少數人不敢吃。目前雞蛋 *atsilu* 除了宴客時煎炒食用之外，又與甘藷同煮然後剝皮吃。

#### 4. 蜜蜂

古時養蜜蜂的風氣很盛，自民國四十餘年各部落遷下平地後，因為氣候太熱，蜜蜂不復出現，故不再養。

每年春天，蜜蜂因天氣轉熱，由海岸集体往深山遷移，成群的蜜蜂飛經部落附近，常停下歇息。因此每年氣候轉熱時，人們就注意蜜蜂的行蹤，發現成群飛過的，就跟縱追捕，待其停下尋食造巢時，就可伺機捕捉蜜蜂王。尋蜂者先在蜜蜂歇息的附近插綁一束草團，然後捉住蜂王 *mamatsapilan* 用人的頭髮綁在草團上。不久這一群蜜蜂都飛來落在草團上，把草團帶回家即可得整群蜜蜂。

養蜜蜂要用木板製的有蓋木箱，在木箱四周打了許多小洞，以便蜜蜂出入，箱子放在家屋前簷下，以便遮掩。箱子蓋下掛著五排到十排竹條，竹條為水平放置者，把新捕得的蜂王仍用頭髮綁在箱底中央，久之雖然頭髮已斷，蜂王也不會飛走了。

天氣經常很好的時候，約隔兩個月即可收一次蜜。蜂蜜結得很多時，即可取出竹條。這時蜜在竹條上結成片狀垂在竹條下，括下蜂蜜但須稍留一點以備儲放給蜂王吃。然後再將竹條放回原處令其繼續結蜜。產蜜多時可收得兩小銅鍋之多，假若久雨不停，蜜蜂自己把儲放的蜜都吃掉了，就沒有多少好收。

家中收養的蜜蜂可分兩種：一種体型較大的稱為 *teinan*，体型較小的稱為 *aju*。所產的蜂蜜 *kakanən* 也因質色稍異而分為兩種：紅色的稱為 *ʔdu*，質黏而甜，黃色的稱為 *piləd*，較乾而不甜。養蜜蜂除可取食其蜜之外，還可食其蛹 *aliak*（小孩之意）。

### (三) 分養家畜的辦法

豬與犬除開每家各自飼養之外，又有兩家共養的制度，這就是向別人領養乳豬或乳犬、雞等，日後由兩家分享該家畜。此外，又有平民為頭目養豬的制度。在分別逐一敘述這些辦法之前，先讓我們看看一些有關收養、共養的語彙，由語彙之區別即

可看出族人對分養、收養者之間的明顯劃分。

表 8-12

	土 名	養 有	分 給 別 人 代 養	欲 收 養	收 養 了
豬	<i>atsaŋ</i>	<i>puatsaŋ</i>	<i>paatsaŋ</i>	<i>matsaŋ</i>	<i>inatsaŋ</i>
犬	<i>vatu</i>	<i>puvatu</i>			
雞	<i>vujo</i>	<i>puvujo</i>			

下面就依豬、犬、雞三種家畜，分別敘述：

#### 1. 豬

A. 平民為頭目養豬的辦法——平民養的母豬一胎所產的小豬超過三隻以上的，必須分一隻給頭目，這種辦法被稱為 *patsluk*。分給頭目的一隻小豬仍舊寄養在平民家，算是平民與頭目共養，待長大宰殺時再平均分肉。通常等到小豬長到兩、三個月大的時候，才來選擇送給頭目之豬。假使平民因為自己豬多，感到照顧吃力，則可報告頭目，由頭目指定另一家平民來養這隻小豬。雖然分給頭目的小豬並沒有做特別記號，但是選定之小豬飼養者可以識別而不會更換，倘若頭目的小豬沒養大就死了，平民並不負賠償之責。

假使平民自己的豬長得肥大，而選定給頭目的豬發育不良，平民又因養的豬多而照顧吃力，則可商之頭目先殺一隻屬於平民自己的豬取代，算是殺了頭目的豬。但是平民若為頭目代養別家抱來的豬者，則不可先殺自己的豬取代。

替頭目養的豬宰殺時，平民與頭目對半均分，稱為 *pəvula*。分法是順著背脊骨由頭至尾平均剖分。肝與胃亦對半分，其餘的內臟則在平民家殺豬時當場煮食。

過去各部落之平民為頭目養豬的辦法皆如上所述，但唯一例外的是 *bidau-daur*（舊比魯）部落。該地若有某家分一隻豬給頭目為 *patsluk* 時，其餘屬於該平民自己的豬日後宰殺者，不必向頭目付豬稅 *vadis*。（參看政治組織）然而其他部落的平民雖已替頭目養了豬，宰別的豬時仍照付豬稅。

B. 分養豬的辦法——家中無豬者，或豬養得少，可以向養豬多的人要乳豬來養，

日後豬隻長大由兩家平分。向人要求收養者，在別家乳豬剛生時就去幫忙喂母豬，經常拿些甘藷皮去喂，直到兩三個月乳豬斷奶後，才將乳豬抱一隻回去養。假若收養的是一隻母豬，未宰殺前又生了第二胎小豬，則生下的小豬也必須分一半給原豬主。

## 2. 犬

收養小狗者，待狗長大參加團體狩獵，每有獵獲必有一份肉酬勞狗的，這份肉稱為 *paggali*，每次的 *paggali* 由原狗主與收養者平均分。

假若收養的是一隻母狗，則以後所生的每胎小狗都須分一半給原狗主。若不願分小狗給原狗主，則這些小狗長大參加狩獵得到的肉仍須與原狗主平分。因此領養者寧願把小狗按數繳回給原狗主，而避免日後分肉之損失。領養的狗死掉，領養者不必做任何賠償。

## 3. 雞

小雞長到不再需要母雞帶而可獨立時，別人即可要求分養，分養的數目不定。通常是分養一隻雌雞，待雌雞長大再孵抱小雞後，所孵出的小雞由兩家平分，日後這隻領養的母雞要宰殺時，亦由兩家分食。

現在族人分養雞者，都是等雞長大後出售，由兩家平分售得的錢。

# 二、採 集

採集食物是男女老幼都能做的工作。本文所要敘述的採集項目皆以可供食用的天然生物為主，在這些植物、昆蟲、小動物中，僅有少數的葉類植物是最常採食者，並為往昔日常食物中蔬菜之來源。雖然目前族人每家都多少種了一點青菜，但是此種菜圃之功能非為食用，而是用來搪塞推進生活改進之官員的。因此，目前族人日常食用的青菜類仍靠採集所得。下面依採集種類的不同，略述其內容，因為植物不易獲得鑑定。無法知道它的科屬種類以及學名，僅將土名列出以供參攷。

## (一) 植物類

1. *mukau* 厥類，即羊齒植物，採其嫩葉。厥類普遍生長在離部落較遠的山中，多由男人採集。
2. *lialitsei* 矮小的灌木，形狀與辣椒樹相似，採集其葉食用。生長在較深的山裡，由男人採集。
3. *lialiukulə* 草類，採食其葉。此種草葉是鹿最喜歡吃的，亦多生長於深山，由男人採集。

4. *əməli* 一種蔓籐狀植物，枝葉的形狀與絲瓜相類似，採取其嫩葉，由男人採集。

5. *dufi* 籐心，新籐在每年夏天（約現行曆七月時）發出嫩芽，可以採食，籐生長在離部落較遠的深山中，採集籐心是男人的工作。

6. *diuvdiuv* 竹筍，每年夏天（約現行曆七、八月間）竹筒長成，由男人採集。

以上所陳述的這幾種可供採集的植物，因其生長地點多處於深山中，離部落亦遠，不是女人或小孩所能採集的，故多由男人去採集、他們到深山去打獵時，回來一路上即可順便採集。採集竹筍與籐心需時較多，通常要耽擱一天的時間。

7. *sama* 一種葉子形似萵苣的野菜，多生在路邊或旱田裡，為族人最嗜愛的蔬菜，由女人及小孩採集。

8. *samtəi* 一種草本植物，高可達二、三呎，採食其葉子。族人謂其味道甚佳，亦由女人或小孩採集。

9. *kamuto* 草本植物，狀似艾草，多生於旱田旁邊，由女人、小孩採集。

10. *valiaŋ-atu* 亦為多生於旱田附近的草類，故以女人及小孩採集為主。

以上幾種葉菜，是族人經常用來佐餐者。因其生長在旱田附近，採集方便，故多由女人或小孩趁工於餘之便採集。男人雖亦可採，但較不注意。

11. *vativ* 菰菌類，男女皆可採集。

12. *tialunu* 木耳，古時因為時常開墾新地，伐倒巨木而自生木耳，故旱田遍地皆是，採集木耳可以售予漢人，或交易日用所需，故為最有經濟價值的採集品。目前旱田都很固定，故木耳日益減少。

13. *tiana* 是一種樹木，樹幹上每年長出乳刺，可以採食這種乳刺。

14. *tatiluk* 野橘，所生的橘子很小，味道也酸。

15. *kaŋ-iliv* 野果，果實為紅色，形狀似蕃茄，但直徑只有 2cm 左右，味甜。

16. *tsada* 一種樹結的果子，黃色，橢圓形，像雞蛋一般大。可以連皮吃。

17. *təmuauŋ* 一種形狀像枇杷的水果。

以上 13 至 17 的各種水果，多生長在深山裡，故由男人採集。

18. *ai-aili* 野芋之一種，採取其根莖。每年約十月左右，看到這種野芋長出的葉子，即可挖取其根莖。因挖取甚費力，多由男人採集。女人也可以。

19. *litsatsa* 楮樹（*paper mulberry*），近年開始採集的經濟植物，學名 *Brossonetia papyrifera*，採剝樹皮售予漢人，為造紙原料。

## (二) 小動物

採集小動物僅以河裡的蝦魚之屬為主，這是男人或男孩子最喜歡做的事。

1. *gay* 螃蟹，用棍子打擊後再捉。
2. *udsaj* 蝦，用小簍筐捕捉。
3. *iau* 青蛙，用棍子追打較容易捉到。或者晚上擎火照明，一一用手抓起。
4. *ananapi* 泥鰍，掀起河裡的石頭，用手摸捉。
5. *tuca* 鰻。像捉泥鰍一般捕捉。
6. 蝸牛。古時沒有蝸牛，日本人來了以後才輸入的。目前是族人最愛吃的佐酒佳肴。
7. 田螺。也是日據時代以後，開墾水田之後才傳入的。目前使用農藥而日益減少。

## (三) 昆蟲

1. *puli* 木蛀蟲。生長在腐木中，狀似蠶而較肥胖的白色蟲子，長約5公分。此種蛀蟲全身充滿脂肪，族人將其烤食，津津有味。小孩最喜歡尋找這種蟲子。
2. *ulafip* 是另外一種木蛀蟲。
3. *pajajats* 胡蜂。一種是比較兇惡的，稱為 *ciljuil*；另一種比較溫和，稱為 *lutsluts*。兩種形狀相似。族人取食胡蜂的幼蟲即蛹 *tivitivi*，並且取食巢中的灰色隔層。因此採集者要取得胡蜂所做的巢。胡蜂以腐木做成圓球型的巢 *uami*，垂掛在樹枝上，巢中有幾層水平的隔層，每層裡都有蛹。去取巢者必須三、五個人合作。白天發現了胡蜂巢，看好地點，晚上就攜帶火把與稻草前往採取。取巢最好等待晚上的原因是胡蜂都在巢中入睡，而不會攻擊人。取巢者以稻草點火燻燒其巢，則胡蜂飛出來立刻就都被燒光。待蜂全燒死之後即可取下蜂巢。巢中的灰色隔層可供與蛹一起煮食，用來做粟糕餡尤其好吃。

## 三、捕 魚

捕魚 *kitciaf* 是男人的工作，唯一例外的是用毒魚籐捕魚時，也有女人參加協助。接近大河的部落，每年有一次全部落人都參加的團體捕魚，可用網或毒魚籐捕魚。使用毒魚籐僅能團體行之，有一定的日期與限制。平時男人可以單獨去釣魚或網魚，也可集合若干人共同捕魚，不受任何限制。捕魚必須在自己的漁區內舉行，每條

溪流都劃分了許多段，分屬於個個部落。捕魚者皆須注意，不得越界。關於漁區的劃分，已於第三章第二節〈部落間之關係〉中陳述，本節僅就捕魚的方式與技術提出報告如後。

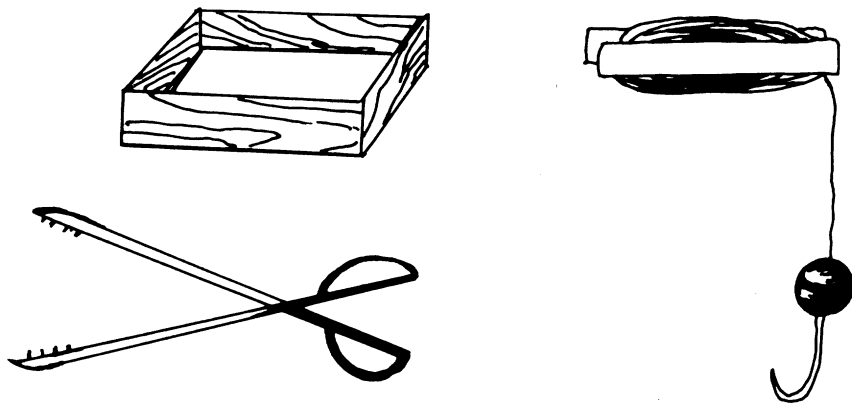
### (一) 剪魚法

這是個人單獨捕魚的一種方法，由其使用的工具推測，應為晚近漢人傳入的方法。所用的捕魚工具有二：魚鏡 *pakia ilujan* 與魚剪 *atsap*。魚鏡是四片木板釘製的箱形木框，框底加裝一塊透明的玻璃。捉魚者左手持箱使其半沈入水中，在淡水中可以清晰看到河底及水中的東西。右手持魚剪，這是兩根粗鐵絲打製的長剪，剪嘴帶有可以對合的刺（見圖 8-32）。這種魚剪捕捉泥鰍最方便，捕魚者藉魚鏡看清河底的泥鰍，然後即可用魚剪將其一一夾起。

### (二) 釣魚法 *manatif*

釣魚者隨身攜帶著線，線纏在小木版上，線的末端已綁好一個上鉛垂的魚鈎。這一套線加鉛垂加魚鈎稱為 *panadip*（見插圖 8-32）。釣魚桿是臨時砍一根竹子即可使用，並不專備釣桿。通常以蚯蚓做魚餌。釣時線上並不加浮標，釣魚者輕輕上下抖動魚桿，使魚鈎連餌在水面跳動而引誘魚。因為魚鈎上並無倒鈎，魚跳起咬餌後，釣者必須動作迅速才能捉得魚。故釣魚者必須很有經驗並且行動狡捷。

圖 8-32





### (三) 誘釣魚法 *malibaŋ*

大河流中的深水潭 *vətsali* 裡有時可發現大魚群。這種大魚沿岸邊的深水中，平常去釣不會輕易上鉤，因此必須先想法引起大魚咬餌的興趣。凡是發現了深水潭中的魚群者，就先報告親戚們，邀請多人每天煮了甘藷倒在水中喂魚。如此喂了十來天，使魚慣於等東西吃。然後集合數人，集体帶著大竹桿，以及特製的粗繩和大魚鈎去釣。釣時也以熟甘藷為餌，大魚很容易上鉤，一舉可獲魚十數條之多。這種大魚有草魚 *vutəis* 和鯉魚 *vitikan* 兩種，曾有人釣到很大的，提起來有從地上到膝蓋那麼高。這種誘魚之法也可以用泥鰍，不過泥鰍得之不易，故多用熟甘藷為餌。

### (四) 網魚法 *malai*

網魚法只能在太麻里溪的主流使用，一些支流小溪則不能使用，從前舊介達 *kalatalan* 部落因臨河流寬闊之地，使用此法捕魚的人很多。網魚法是個人單獨捕魚法之一，魚網 *alai* 為麻線編織者，圓形，直徑約兩公尺左右。魚網是族人自製的，但是網垂乃購自漢人。撒網的動作土語稱為 *malai*。此法捕魚的技術與過程因族人廢棄已久而不得其詳。

### (5) 魚筌法 *lumuk*

以特製帶網的魚筌捕魚，以泥鰍 *vudiaf* 為主。這是二人合作捕魚的方法，適用於大河流的岸邊淺水灘上。使用的工具是一個竹編的方形魚筌，筌口加裝漏斗形的網。捕魚時，持網筌者兩手伸張開網的兩邊，並以牙齒咬著網的上端，彎腰伏身，使網一半沈在水中，網口張開呈三角形，而網後的竹筌則任其漂浮，另一人專為趕動泥鰍，他翻開每塊可能有泥鰍的石頭，持網者在石邊張網等待。趕魚者把石頭向網的相反方向一翻，則泥鰍用力竄逃，恰好跳入網中而鑽入魚筌裡，因魚筌中有密集的倒刺，故無法再逃出來。此法捕獲的泥鰍由兩人平分。

### (六) 阻截捕魚法 *ləmtəp*

團體捕魚法之一，適用於河床平坦之地，從前只有舊介達 *kalatalan* 與 *pauməli* 兩部落可以用此法捕魚。捕魚時，全部落的壯年男人都可參加。眾人橫過河流橫排在河水中，面向河流上游，形成一排阻截者每人攜帶漏斗形圓網一個，以牙齒咬著網口上端，另以兩手握持網邊，兩手平伸使網口大開呈三角形。阻截者同時自下游往上游

方向慢慢走，張狀伏入水中，使網貼河而行，一邊走一邊緩緩吐氣，故意在水中弄出氣泡。另有三、四人自河流上游用長竹桿或木棒向下游趕魚，魚往下游時遇到阻截在水中的持網者，看見氣泡就鑽入網中。此時可將魚抓出投入背筐中。阻截者悶氣伏在水中捕捉，走幾步就伸頭到水面上換口氣。用這種方法捕魚者，收獲不少，並可獲得大魚。

### (七) 毒魚法 *lapuli*

毒魚法是唯全部落性男女皆須參加的捕魚法。凡是臨近寬大溪流之部落，每年七、八月小米收穫後舉行一次。也有人說二、三月水淺時也可舉行一次。村中的老人與 *moloso* 及頭目商議好捕魚的日期以後，由 *moloso* 在捕魚的前兩天就通知每家人，命令每家都準備毒魚籐 *lapul*。到了那天，參加捕魚者都須帶毒魚籐，約兩手合握之多。參加者並且帶了熟甘藷為午餐。

在往河流的路上，每人都採一些大芋葉，到達河邊，先在河流兩岸挖許多小坑（直徑約半公尺）。在坑中鋪以芋葉，並放點河水，然後以石頭垂打毒魚籐，將毒汁絞入坑中。大家都弄好毒汁以後，由一個男人做祭（參看〈宗教儀式〉章），並由他自一個特定的坑裡捧起芋葉，把毒汁傾入河裡，然後大家都跟著把毒汁傾倒在河水裡，作祭者注視河中，看到有魚漂上水面時，把第一條漂上來的魚撈起來，握在手中旋繞，表示把魚繞昏，然後大家就可以下水撈魚了。假使不照上述儀式去做，則魚兒還沒吃到毒汁就先嚇跑了。撈魚的人一手摯網撈魚，得魚投入背後的籃筐裡。

撈魚者跟著漂起的魚往下游走動，通常撈魚的範圍約一百公尺之長。依照現在時間觀念估計，放下毒汁約五分鐘以後即可下水撈魚了。通常約在中午時候放下毒汁，二、三小時後即可收之，此時一面分配，一面吃午餐，然後各人帶著分得的魚回家。

## 第九章 兒童教養

### 第一節、前 言

這是筆者第二次嚐試做兒童社化（*Socialization*）的問題。三年前，當筆者初次探究泰雅兒童的社化過程時<sup>(1)</sup>，知識浮淺，經驗不夠，現在回顧該次嚐試的結果，才覺得過於簡陋了。這次再來研究排灣兒童的社化過程，雖然有了上次的經驗而能略為改進，但是疏漏仍多，尙盼讀者先進們指正。

數十年來，人類學家對於許多民族與社會的社化過程做了不少工作。近年由於科際的合作，心理學家與人類學家更對“對童年早期的特殊待遇與後來形成的人格差異二者間的關係”提出了許多理論<sup>(2)</sup>。筆者研究排灣兒童的養育之目的，也就是想利用調查材料，依照他們分析許多文化之後所提出的假說，來測驗若干排灣文化形成的因素。

研究調查兒童養育，必須解決三個大問題<sup>(3)</sup>；第一、乃是最基本的，只需單純敘述而可得答案者，此即：父母如何養育小孩？第二，則為進一步者，求問加諸兒童的種種訓練到底有何效果？第三，牽涉母親本身的問題；究竟是什麼力量促使母親採用某一方法而不採用另一方法？當然，本文也致力朝此三方面著眼，其中佔了本文最大篇幅的部份，即有關兒童訓練的種種問題。我們要瞭解兒童訓練與其後果，至少要研究九種“行為體系”（*behavioral systems*）在該社會的作用。這九種行為體系包括；求助（*succorance*）、撫愛（*nurturance*）、自賴（*self-reliance*）、成就（*achievement*）、責任（*responsibility*）、服從（*obedience*）、支配（*dominance*）、社交（*sociability*）、以及侵略（*aggression*）等<sup>(4)</sup>。人類學家假設上述行為體系中的每一種，都以不同形式或多或少地存在於每個社會裏，其存在的形式是可以認得出的。從斷奶開始，各種行為體系即益顯重要，例如；自賴訓練與連帶

(1) 吳燕和，1963。

(2) Whiting, B. B. (Ed), 1963, p. 1.

(3) Sear, 1957, p. 8.

(4) Whiting, B. B., op. cit. p. 7.

的對求援行為之處罰，是世上遍存的問題，我們可以就此點看看排灣社會對求援的態度。又如處罰兒童向父母、同胞、同輩等的侵略行為，也是每個社會的問題，我們又可觀察排灣社會對此方面的處置。本文因為要探究這些行為體系的問題，所以內容繁雜，分段特多難免令人有瑣碎之感。

民國五十二年的年底，筆者到達臺東縣金峰鄉，在嘉蘭、比魯、介達等村開始做第一次田野調查。當時，筆者預備調查的項目以社會組織為主，因此只能抽空調查兒童社化的問題，而無法全力以赴。雖然筆者使用“母親訪問”法（mother interview），但是只訪問了六個母親即已耗時一週，而不能延長時間再做。到了民國五十三年夏天，以及民國五十四年春天，筆者再度赴田野調查時，又因重點置於宗教、經濟等項目，無暇專做兒童社化。因此，後兩次的田野工作，僅在親身的體驗觀察，並補充生命體俗的材料，筆者準備的一些詢問兒童的表格和 T.A.T 測驗，都不得兼顧，誠為憾事。尚望以後再到田野，或做他族的社化經過時，能有較比滿意的田野工作。

筆者感謝李亦園師對本文的指導和鼓勵。這兩年來，凌純聲師賜與的工作環境和督促，使筆者能完成此文，更是令人感激的。田野工作期間，承蒙金峰鄉各界人士協助與合作，筆者無法一一申謝，僅此致意。

## 第二節、文化與社會背景

瞭解某一個社會的社化過程，不是單從兒童的養育與訓練等方面探討即可求得的，應該同時瞭解整個社會的文化。因此，依理應先略陳該社會的生態環境、經濟活動、宗教信仰、社會組織等等。這些材料很佔篇幅而不宜放入本文，好在先進發表有關排灣文化的資料甚多，可資參考，故筆者不再贅述。下面只談和社化關係最密切的家庭形態，以及目前家庭的經濟狀況。

排灣人的家族以核心家族（nuclear family）為標準型，以有限度的擴展家族（extended family）為變則。依民國五十三年一月調查時嘉蘭、介達、比魯三村的戶口統計為例，家族的平均人數為 4.8 人，而假使只以介達、比魯兩村為例，則家族的平均人數只達 4.5 人。家族一向是最基本的親族團體，由家族發展出再大的血親，姻親組成的團體。家族同居一家宅內，耕種共同的土地，故為基本的生產單位；享有共同的財產與飲食消費，故又為基本的經濟單位。此外，最主要的，它是社化的基本作用單位。

筆者在訪問兒童的母親的時候，原先預計分兒童對象為兩個年齡組，一組是四歲

到七歲之間，另一組為九歲至十三歲者。易言之，筆者選擇適合這兩個年齡組的兒童為調查對象，然後訪問他們的母親。不過，很遺憾的是，筆者訪問了六個母親之後，即因時間之不足而停止，以致兩組的調查對象離預定目標尚遠。本來至少應像 Landy 氏的報告<sup>(5)</sup>，有十八個例子，不過他配合了其他測驗，整做一年田野工作。本文中許多的表都是依六個例子做成的；這些勉強列出的表，可供讀者參考而獲較具體的印象，但不應要求它在統計上的意義。筆者所用的問題格以 SML 問題格為藍本，與 Sear 氏等（1957 pp. 491–501）和 Landy 氏（1959 pp. 259–269）所使用的大同小異。

下面介紹被調查訪問的六個家庭的狀況，他們的經濟狀況可以代表太麻里地區東排灣群族人的目前情形之一斑；

表一 母親訪問 (mother interview) 的對象簡介

住 址	原屬部落	母 親 名	年 齡	兒 童 名	性 別	年 齡	父 親 名	家人數
介達村 33 號	bidaudaur	husako	26	təamələ	男	5	鄭林造	4
介達村 25 號	kalatalan	kələkələ	38	maitsus	男	13	wuan	4
比魯村 7 號	tolitorik	kələsəkəs	42	diadə:lan	女	6	林文吉	8
比魯村 3 號	tolitorik	utsu	30	kintəi	男	7	吳竹赤	10
比魯村 10 號	tolitorik	diuplan	?	sələp	女	7	許添丁	5
比魯村 25 號	bidaudaur	tsaŋkim	50	Camauduŋ	男	9	曾義信	4

上述六個家庭的社會地位目前因為階級制度之破壞而大致相若，六家中沒有擔任公職（教師、行政人員、警察）者，每家都務農。筆者把每家每年種植所得除去自家食用部份，估計其餘出售換得現金之概數，複加家人替人作工的報酬，及其他現金的收入一併合計，得到一個概略的年收入額，如下表所示。

(5) Landy, 1959.

每年估計結餘	家數
應無結餘	2
1,000 – 2,000	1
2,000 – 3,000	2
3,000 – 4,000	1
Total cases	6

現有存款	家數
0 – 1,000	2
1,000 – 2,000	0
2,000 – 3,000	3
3,000 – 4,000	1
Total cases	6

估計年收入類 (單位: NT\$)	家數
1,000 – 2,000	1
2,000 – 3,000	0
3,000 – 4,000	0
4,000 – 5,000	2
5,000 – 6,000	1
6,000 – 7,000	1
7,000 – 8,000	1
Total cases	6

這六家之中，有五家是由妻子管理家中的錢財，並多少掌握大部家庭經濟權。只有一家是由丈夫管錢。由這三個簡表看來，雖然每家除去自家消費的糧食之外，目前每年現金的收入約在五千元新臺幣左右，如此微薄的所得除去全家整年衣食住行的消費之外，居然還有存款，可見生活水準之低了。

### 第三節、有關生育的傳統觀念

#### (一) 懷孕的傳統觀念

雖然小孩是創造神 *namati* 做來送給人的，但是人們也必須行房事 *makakijolo* 才能懷胎。男人和女人的精液 *pa:sələ*<sup>(6)</sup> 就是成胎的種子 *tialiajan* (生物種子的統稱)，男人與女人的種子結合即可懷孕，可能是神所使然。夫婦婚後不能生育的原因有二，一為女人的子宮不好，稱為 *nakuja* (不好) *pualialiakan* (包小孩的東西)；一為男人的種子不夠好。論是男人或女人的不育因素，在過去都可做祭求神補救，假使祭後仍不生子，就知道這是該人本身“人為因素不育”了。土著稱此種不育者為 *maolip*<sup>(7)</sup>。

(6) 土著認為男女有相同的液體

(7) 下弦將逝之月稱為 *maolip*，有消失迄止之意。故植物種子不發芽謂之 *maolip ta tialiajan*。

女人月經停止即為懷孕之兆，通常認為懷胎約十個月即行分娩。古時婦女計算月亮盈缺而知月份，雖然自己可以預測產期，但並不告訴旁人。孕婦沒有特別的優惠，繼續日常的工作直到分娩為止。不過懷胎頭一兩個月要避免房事，否則胎兒可能流產，懷胎八、九月時也多不願行房事而拒絕丈夫的要求。造成流產 *kasuwulan* 的原因有三，孕婦常需注意；(一)如上所述。(二)若在懷胎初期常吃生薑，則因身體發燒而流產。(三)惡神 *muatjuko* 的破壞。

從前的孕婦到處不受歡迎，她不但自己要遵守數不清的禁忌，她本身對別人而言也是一個大禁忌，因此孕婦的活動大受限制。

## (二) 分娩與難產的處理

產婦在分娩之前照舊工作不息，因而分娩說不定就在山上或半路上，遇到這種情形，路上無論男女皆需幫忙。若在家中分娩，男人都離家迴避，在附近等待，孕婦開始腹痛的時候只能告訴家人，盡量不讓外人知道，否則要等到消息傳遍全村，每個人都知道以後小孩才能出生。因此，親戚外人若當時誤撞入產房，只好在孕婦家裏等著直到小孩生出來以後才准離開。目前孕婦都在家中分娩，並且在衛生所的護士助產。

古時遇到難產的情形只有求救於巫師，難產 *patsanjələ* (*puwaliak*) 的種類雖多，原因大多為性質相同的超自然因素。

*livas* 是一位五十多歲的老婦人，由她報告頭胎分娩的情形，可瞭解族人從前分娩情形之一斑。

在她分娩的那天早晨，仍照常隨家人上山到田裏做工，但不久即感覺腹痛，而並未理會。到了下午仍在工作時，感到劇痛，於是悄悄回家，也不通知一起工作的丈夫與另一幫工者。回到家後，她的公公（丈夫之父）問她為何提前回來？她回答說沒有什麼特殊的事。她先去燒熱水，公公又問她做什麼，她騙著說是自己要喝的，然後她就靠著柱子坐在小凳上，腹痛愈來愈厲害，她不好意思向別人求助，自己咬牙苦撐，最後就蹲著漸漸生出小孩。這時她公公才發現她正在分娩了，於是趕快躲出屋外以便迴避。嬰兒落地之後，她自己用剪刀剪斷臍帶，剪時先在靠近嬰兒腹部處以麻線紮綁臍帶，然後留下約15公分長的一段（食指與姆指間伸展開的距離）摸揉臍帶裏面有沙粒狀的地方切之。然後她就自己給嬰兒洗澡，並叫喚公公回來埋袍衣與臍帶。給嬰兒洗乾淨之後，用舊衣包了放在床上睡覺，然後她自己洗滌身體，吃過飯後（公公煮的）就上床休息了。

嬰兒留下的一段臍帶，約三天後乾了，通常由母親沾了吸過煙的唾液塗摸臍帶根

部，使其斷落。這時母親要留意，不論臍帶在何處掉落，都得檢回來，置於家中祖龕 *omaan* 上方屋樑的上面。

### (三) 異常嬰兒的處理與墮胎情形

畸形兒沒有特別的名稱，有時稱之為 *malif* 借自“未成形的粟糕”之意。過去罕見有畸形兒出生，晚近只發生過一個例子，就請巫師來做“改正祭” *pakivas*，使母親以後不要再生這種小孩。

雙生子 *idarə* 雖視為禁忌 *palifi*，但並不殺害。正常的情形每人每胎只生一子，故雙生子是反常的壞現象。據說出現雙生子的過錯全在神，與人無關。神造人時，應該在白天太陽出來的時候造，假若她在月亮出來時造人，可能就看不清楚而誤做出兩個相同的。故生出雙生子的人家必須請巫師來，殺一隻豬向神告祭，請神以後萬勿在夜晚造人，改正為白天製造。族人認為雙生子多不能順利長大，必夭折其一。即使雙生子都能長大，將來亦必絕後，所以為雙生子舉行的祭祀異常繁複。祭祀的情形將於另文敘述，故此從略。

私生子稱為 *tsinakauf* (偷竊之意) 或“風之子” *aliak na vali*。未婚女子生子雖然是羞恥的事，但是小孩照樣養大。古時偶然也有在懷胎時就設法墮胎者。

報導人說：族人自古就有墮胎的知識，不過施行的人很少。墮胎的原因通常有三；未婚少女懷孕則設法墮胎。已婚少婦喜歡多次結婚而不願生小孩，這種經常離婚再嫁的女人被稱為 *pailailag*。再有就是有夫之婦與別人通姦而懷孕，怕丈夫發現所以墮胎。

打胎 *linanan wa mapalak* (故意打) 的方法有兩種：一種是把生薑搗碎煮湯，孕婦喝下大量薑湯之後再自壓其腹部，造成流產。另一種是用灶灰煮水喝也會流產，並相信以後永不懷孕。族人認為腸與子宮密結，故子宮受灶灰損傷。

## 第四節、嬰孩的養育

### (一) 嬰孩期 ( *Infancy* )

依照排灣人的觀念，剛出生的嬰兒還不能算是人，而是一種未成形的東西。因此，出生後約一個月以內的嬰孩稱之為 *lumamat*，意謂“不懂事”的意思，大人或者戲稱這種小嬰兒為“不會做事的人”。通常在嬰兒出生之後約一個月，即在產婦分娩



之次月的上弦月時，應請巫師來為嬰兒的父母做 *smagnaliak* 祭，排灣族此祭的主要意義是為了解除懷孕期間應守的禁忌，現在演變成嬰兒滿月的儀式。排灣族人認為；在這個祭祀尚未舉行以前，嬰兒仍舊屬於創造他的神 *tsmas*，經過此祭之後，嬰兒才算真正屬於他的父母，難怪 *lumamat* 不能算是“人”了，因為神仍可隨時把他收回去。這個觀念尚可由夭折嬰兒的喪葬方式獲得佐證；凡是 *lumamat* 死亡者，草草埋葬，不須喪禮，並稱之為“埋甘諸”以示入葬的不是“人”。

因此，嬰孩從小就受到母親的特別照顧。排灣族的母親咸認嬰兒特別軟弱、不懂事、易遭各種侵害，母親應該隨時隨地照料嬰兒，供給嬰兒的需求。嬰兒逐漸生長，其行為表現有下列各種特徵，這些生長的階段都有特別名稱如下：

*lumamat* 出生到一個月左右的嬰兒。

*kivuliat* 睡著會翻身，醒著會翻滾的嬰兒。

*milat* 會坐的嬰兒。

*mavavui* 會爬的嬰兒。

*ki-ali* 可以扶著東西站立的嬰兒。

*amuai* 不扶持東西而可自由站立的嬰兒。

*timavats* 會走路的嬰兒。

嬰兒從出生到會走路這段期間，與母親形成不可分離的關係。母親無論出門到那裏都帶著嬰兒，既使到旱田工作也必須背去，嬰兒對母親形成極大的依賴（dependence）狀態，而家人無論大小都縱容嬰兒的任何行為，這種情形由嬰兒出生持續約三年之久。嬰兒晚上大多靠著母親睡覺，假使陸續生幾個小孩，則讓最小的靠近媽媽，其餘的也在同一床上，小孩與母親分床約在十歲左右才開始。雖然排灣族人不記人的年齡，但據筆者觀察，三歲左右的小孩才開始逐漸和母親分離，嬰孩所受特別縱容的待遇亦從此開始遞減。例如，在此之前無論母親走到那裏小孩就跟到那裏，在此之後，母親就可以強迫把小孩留在家讓別人照顧了。

古時候，嬰兒生下以後就用布包裹身體，包裹稱為 *liputs*。因此從前的女人婚後常多織布貯存，以便日後做嬰兒的包布；現在則多使用買來的布給嬰兒做嬰衣，因此 *liputs* 已漸不使用。*liputs* 有大小兩種：先把小塊 *liputs* 包捲嬰兒下體，然後再用大的 *liputs* 包裹全身，初生嬰兒的兩臂與上身雖然緊密包在布裏，但是兩腳卻可自由活動。因為下體只是虛裹的，故嬰兒便溺可順腿流出，常流到懷抱的母親身上。目前，若干母親受了漢人的影響，學會給嬰孩下體包上尿布，古時因無尿布，嬰兒便溺之後即須換整塊包布 *liputs*。嬰兒生下到一個月以前，全身連雙臂都包在 *liputs* 內，而約

一個月之後就可以讓嬰兒放出雙手，大約到了嬰兒會坐的時候就不必包了。冬天或夏天的包布相同，天冷時只須多包幾層即可。

通常一個月大的嬰兒就可以母親背到山上去，當然這是農忙的時候，母親必須工作。平時無論在家或在田野，都把嬰兒放在布搖籃 *lalui* 裏，這是一大塊方形的布，用一根繩子紮繫兩頭吊在屋樑上。假使帶嬰孩到旱田則將 *lalui* 繫掛在田間小屋 *ta-pau* 裏，或者掛在母親視界內的樹幹之間。嬰兒若不睡而吵鬧時，母親就背著他工作。晚上在家裏，假使“嬰兒喜歡睡布搖籃”則整夜都讓他睡在搖籃裏而不必放在床上睡。

上述小孩由出生到三、四歲左右的階段——即小孩受到大人無微不至的週密照顧時期——我們稱之為嬰孩期，排灣族人嬰孩期所受的養育與看護，最主要的是由母親擔任，下表即訪問母親的結果：

表二 母親照顧嬰兒之量<sup>(8)</sup>  
(Table 2. Amount of infant caretaking by mother)

1. 完全沒有。	—
3. 大部份，超過所有照顧事情的一半。	—
5. 大部份，但是別人也幫一點忙。 (例如父親偶而也幫著換尿布或喂食物)	5
7. 幾乎全部，別人極少幫忙。	1
8. 全部	—
實例合計 (Total cases)	6

平時母親擔任大部份照料嬰孩的工作，上表中有五個母親都說她們的丈夫只有在空閑時候幫忙抱小孩，母親正在忙著做事而丈夫有空時，也偶而幫忙換尿布，或者喂嬰兒

(8) 本表（及以後諸表）是根據 SML 評分表，依次把六個母親的答案套入度量之後製成的。表之左端數字 1……9 等，代表評分程度的高低，例如 1. 為程度最低（母親照顧嬰兒之量極少），而 9. 則為程度最高者（母親照顧嬰兒之量極大）。假使以後面表五“母親對嬰兒啼哭的反應”為例：1. 代表無反應（嬰孩哭，母親根本不理），而 9. 代表高度反應（嬰孩一哭母親就抱他）。

表之右端數目乃為符合左端某項評分的答案數量。如表右端之 5 接在左端評分 5 項目之後，這就是說，六個母親之中有五個母親的答案在照顧嬰兒之量上適合評分 5。另有一個母親的評分為 7，表示他幾乎擔當了全部的育嬰工作，極少讓其他家人幫忙。數中的中文解說是評分標準的縮簡，用來使讀者明瞭該項評分下的典型答案。至於個個答案的細節則留在本文中敘述。

吃東西，只有一個母親說丈夫也曾幫過給嬰兒洗澡。例如 *husako* 報告說：「我生大兒子 *teamalə* 的時候，正值我丈夫在外服兵役，他回家後非常喜愛他的兒子，一有空就抱他兒子，我工作很忙的時候，他也幫著給兒子換尿布，餵他東西吃。」上表所示，只有一個母親擔任一切照料嬰兒的事，她的丈夫從沒有幫過忙，僅止偶爾抱過小孩。

剛出生至三、四個月大的嬰兒，母親幾乎照料它一切的事，而再大的嬰兒所受到母親以外的人的照顧就漸增了，幫忙照料嬰兒的人包括嬰兒的父親，兄姊，祖父母等。不過總結一句話；嬰兒期小孩所受的照料大部份皆由母親擔任，愈小的時候照料之量愈多。

通常在農閑的時候，有幼小嬰兒（未斷奶）的母親很少去田裏工作，一天到晚主要的工作都花費在嬰兒身上。除了嬰兒睡在布搖籃的時間以外，只要嬰兒一醒，母親喂他吃奶，逗著玩，抱去鄰居或親戚家串門子。嬰兒除了睡覺的時候（有時躺在母親懷裏睡），幾乎整天黏在母親身上。例如筆者在田野時，鄰居婦人 *tjuko* 有個約兩月大的嬰兒，*tjuko* 在筆者觀查的一個月期間（九月份）只到田裏去過兩次，其餘時候都在家抱著嬰兒，連炊事都由她大女兒或她丈夫擔任，整天只看到她抱著嬰兒坐在家門口和鄰人聊天。但是在農忙田裏需要趕工的時候，母親就只好把幼小嬰兒帶到山上去，讓他睡在布搖籃裏，由嬰兒的哥哥或姊姊在一邊看顧著。嬰兒一哭母親就趕來喂奶。斷過奶以後會走動的嬰兒在農忙時就常被迫留在家裏，而不帶到田野去。這種兩、三歲大的幼兒可以讓家裏的老人看顧，或寄到有大人存在的親戚家去，假使大人都出外了，那麼爲了工作的需要，也只好把幼兒留給大點的小孩看顧。

八歲到十歲左右的小孩，尤其是女孩，是看顧小弟妹的最佳幫手。每當農忙季節，一清早大人就趕到山上去，這時村中異常安靜，若在村中巡行一趟，則只能遇見一些看顧幼兒的老太婆和小孩。筆者常遇見不到十歲的小女孩一個人單獨看顧兩個幼兒，通常是四、五個十歲左右的小孩在一起玩，而旁邊跟著兩三個母親交待看顧的嬰兒，有的才兩歲，斷奶不久。報導入 *livas* 說：“煮飯的小孩就有照顧小弟弟妹妹的責任了”。

## (二) 母親的撫育 ( Maternal nurturance toward the infant )

前面已經提過，幼小的嬰兒最受母親的縱愛與無微不至的照顧，至於母親與嬰兒親熱的程度如何。我們可以把調查的實例做成下列之表：

表三 母親對嬰兒示愛行為的景度  
( Table 3. Amount of mother's affectionate interaction with baby, beyond routine care – taking )

1. 根本沒有	—
3. 很少，偶而有	1
5. 有時候	2
7. 常常，（抱著，逗著玩，唱歌哄他）	3
9. 很多，（幾乎老是抱著嬰兒玩）	—
實例合計 ( Total cases )	
	6

只有一個母親對此問題的回答是：「我那麼忙，那裏有空逗他玩呢？」。有兩個母親承認只有晚上比較空閑的時候才逗嬰兒玩，或哼歌給他聽。其餘的母親都說經常抱著嬰兒，認為哄嬰兒玩是一種樂趣及享受。至於母親們最喜歡多大的嬰兒呢？大多數都表示最喜歡五個月左右的小嬰兒，有的說不出所以然，有的說：「這麼大的嬰兒很好奇，隨便給他一樣東西他就會玩弄很久，實在有意思。」有兩個母親說他們喜歡一歲左右的嬰兒，那時嬰兒剛學走，以及牙牙學語，母親逗他玩最有意思，再大的小孩會聽大人說話並反駁大人的話，就令人討厭了。母親在逗嬰孩玩的時候，即可訓練他講話；從爸爸媽媽叫起，並學叫兄姊、祖父母（*ama ina kaka vuvu*）等。此外，大人並不教小孩講話，最多再教小孩數數目。一人認為小孩聽別人談話，漸漸自然就學會了。

我們若繼續討論嬰兒啼哭與母親的反應情形，又可看到幼小嬰兒在這方面受到的縱容。先看下表詢問母親當她小孩小時候是否愛哭的結果：

表四 X 小時候是否愛哭？  
( Table 4. How much did x cry as a baby )

1. 很少哭（X 是好小孩）	2
3. 有些愛哭（超過一般小孩）	—
∴ ……………	—
7. 非常愛哭（a great deal）	—
0. 無法確實回答	4
Total cases	
	6

除了有兩個母親回答說：“X 真是個好小孩，他很少哭”，其他母親都無法回答她的小孩是否愛哭，而且大多認為小孩在嬰兒期很乖。尤其令人注意的是沒有一個母親報怨嬰兒夜裏啼哭的，難道排灣族的小孩天生不愛哭嗎？我們若進一步追研即可發現，排灣的嬰兒絕非不愛哭，而是一哭吵立刻就被大人抱起來了，或者餵奶或者搖哄而止住了嬰兒的啼哭。因此進在田野時，不但鮮聞嬰兒哭聲，更難聽到嬰兒長久啼哭。下表是母親對嬰兒啼哭的反應：

表五 母親對嬰兒啼哭的反應  
( Table 5. Mother's responsiveness to infant's crying )

1. 根本無反應（認為一哭就抱會慣壞小孩，或者不願對嬰兒的啼哭投降故不理采）	-
∴ .....	
5. 有條件的反應（例如嬰兒大概餓了才抱起來，但也別讓嬰兒哭太久）	1
7. 相當容易反應（雖然有時讓他哭一會兒，經常是聽到哭就抱）	4
9. 對嬰兒的啼哭有高度反應（一聽到哭一定抱）	1
Total cases	6

小男孩 *tsamalə* 的媽媽 *husako* 說：“根據我在婦女講習班聽到的育嬰法，嬰兒一個月到三個月大的時候，任他啼哭三小時也沒關係，但是我不願意這樣做，我一聽到嬰兒哭聲立刻就抱他餵他吃奶。”母親們都讚成一聽到嬰兒哭了就立刻抱起來，或者立刻喂奶哄他睡，不論白天或是夜裏。不過母親有時很忙不能立刻反應，但是絕沒有任嬰兒啼哭而不理睬的。農忙時期，母親帶著嬰兒上山工作，讓嬰兒睡在田邊的布搖籃裏，並且叫嬰兒的小哥哥或姊姊在旁看顧，當嬰兒突然啼哭時，看顧的小孩就立刻飛奔前去告訴在遠處工作的母親，母親一定放下工作來處理啼哭的嬰兒。我們可以說排灣嬰兒無論在家還是在外，他的哭聲所得的反應是大人迅速的撫慰，這又是母親縱容嬰兒的一面。

### (三) 哺乳與斷乳 ( Infant feeding and weaning )

由上面這一段陳述可以看到母親處理嬰兒啼哭的法寶，那就是嬰兒一哭母親就餵奶，不論何時何地。我們要繼續討論排灣人哺乳的模式，由上更可看到母親對嬰兒的極度縱容。

表六 母親是否以自己的奶養嬰孩？哺乳期多長？  
 ( Table 6. Was baby breast feed ? How long ? )

1. 根本不餵母奶 ∴ .....	-
4. 餵三個月到五個月	-
5. 餵五個月到七個月 ∴ .....	1
7. 餵九個月到一年	-
8. 餵一年到十五個月	2
9. 餵到十五個月以上	3
Total cases	
	6

上表所示，除了一個例子是餵到六、七個月就斷奶以外，其餘的例子都顯示嬰孩至少吃母奶超過一年。上面這個提早斷奶的例子在排灣還是特殊情形，因為這個嬰兒在六、七個月大的時候常鬧病，必須讓他爸爸帶到臺東去看病，只好提早斷奶。若非因為要到臺東看病的緣故，這個嬰兒至少也會繼續吃母奶到一年以上。一般而言，排灣嬰孩一生下就吃母親的奶，雖然六個月大就開始混食其他食物，但哺乳期至少有一年半之久。從前土著沒有強制斷奶觀念，通常餵奶水停了為止，既使奶水已停，幼兒仍要吃奶的話，母親也只好以乾奶讓他啃玩。如此，一、兩歲大的嬰孩若半夜哭鬧，母親仍把奶塞在他嘴裏止哭。再大一點的幼兒雖然已經停止吃奶了，有時也會扒在母親身上要奶。筆者親目眼看見一個老祖母看顧三歲多的孫子，孫子吵著要奶，祖母就以乾奶哄小孩子含著玩。

古時婦女的餵奶方式都是不定時的，聽到嬰孩哭了或認為他餓了，母親就趕快餵奶，因此，年紀大些的婦女都沒有定時餵奶的想法。不過近年來山地衛生所辦理過生產育嬰講習班，比較年輕的少婦都接受了過去沒有的新觀念，雖然在行為上一時仍不容易更改，但是年輕人都把新觀念當作理想的標準，我們可以把幾個母親的哺乳理想方式與實際的哺乳行為對照敘述如後；接受訪問的六個母親之中，有兩個母親仍讚成依著嬰兒哭而餵奶，她們認為“老人如此教我們的，假使嬰兒哭了很久而不餵他吃奶會傷害身體”、“最好嬰兒一哭就給他吃奶，讓它吃飽一點就不會哭了。”另兩個母親雖然知道應定時給嬰兒吃奶（“護士這樣教我們的”），但是她們捨不得讓嬰兒久等，所以事實上還是一哭就餵。只有兩個年紀較輕的母親依照定時的辦法餵奶，“如此母親可以多做事”。為什麼講習會所教導的定時餵奶法對土著有這麼大的影響呢？原來比魯介達衛生所的護士 *patakau* 是過去最大的老介達部落的末代頭目，由她

主持育嬰講習大家自然十分聽信了。實施定時哺乳的兩個母親中，有一個是靠手錶計時，另一個卻是靠感覺的。例如少婦 *husako* 說：“一個月至三個月大的嬰兒應該三小時餵一次，三、四個月的嬰兒則需兩小時餵一次，再大的則視其需要與混吃別的食物而定，約一至二小時與餵一次”。老婦人 *tsapkim* 說：我沒有錶，我看太陽做指時計，出外工作時胸部脹痛了就是該喂奶的徵兆”。

嬰孩長到四、五個月大的時候，就逐漸混食別的食物了，因為那時開始長牙，可以吃小米稀飯、搗爛和水的甘藷等。混食種類之多寡視嬰孩發育的好壞而定，假使小孩不生病，約六個月大就可吃多種大人的食物了。從前人認為較硬的食物如肉類、豆類、玉蜀黍等應先由大人嚼爛再餵嬰兒。現在自從有衛生所的講習以後，居然也有少數母親相信這樣做會把大人的疾病傳給小孩而不敢嚼了再餵小孩。我們且看看若干母親對哺乳期嬰孩混食其他食物的報告；中年婦人 *kələkələ* 說：“嬰兒六個月大以後即可餵以小米稀飯，以及嚼爛的藷芋等食物”。另一婦人 *kələsəkəs* 說：“六個月後開始餵嬰兒吃一點甘藷和牛奶糖，約一歲之後才讓幼兒跟著大人吃小米粥、稀飯及嚼過的藷芋”。婦人 *utsu* 說：“約一歲後給嬰兒混食小米、藜、米等煮成的濃粥”。老婦 *tsapkim* 說：“嬰兒小時不可以吃肉，否則會塞住喉頭而發生危險，只可由母親拿著肥肉讓他吸吮，嬰兒牙長多了才准他自己抓著肉啃食”。少婦 *diuplan* 說：“嬰兒七個月大我才開始餵他吃軟的食物如煮蛋、生蕃茄等，一開始不能讓他吃小米飯”。

由於嬰兒在哺乳期中甚早混食別種食物，一歲以後就已經適應多種食物了，故在以後斷奶的時候並無嚴重的不良反應。其實古時排灣的母親根本不曉得有強制斷奶的事，斷奶大多是很自然的而非人為的因素，通常是母親的奶水停了就斷奶，不過嬰兒再要奶，媽媽仍把乾奶哄他。也有次子出生後，長子又跟著討奶吃的，母親也該兩個在一起吃。在筆者訪問的六個母親中間，只有一個母親曾為她七月大的嬰兒強制斷奶，其餘的五個母親都是哺乳一年多以後很自然的停止餵奶，原因包括三個母親懷了第二胎奶水自停，一個是嬰孩“不愛吃奶了，而更愛吃飯”，還有一個母親認為小孩吃奶吃的夠久了（一年四個月）就不再給他吃了。六個嬰孩對於斷奶的反應，有五個都是“很乖，不吵也不鬧”，只有一個即上述強制斷奶的七個月大的嬰兒，吵了有一個月之久。至於斷奶的技術在以前都是不需要的，例如上述六個母親裏，只有一個母親使用騙嚇法使嬰兒不再要奶吃，這就是認為嬰孩吃奶吃得“夠久了”的母親 *husako*。她說：“剛開始斷奶，小孩會哭著要奶，我就在奶頭上塗紅藥水並騙他是血。有時把奶頭上貼了膠布。當他再要時就用糖水或糖果哄他吃，一星期後他就不再要奶吃了”。她這套辦法全是跟護士（頭目）學的，然而這種外來的新辦法尚未為土著普遍

接受。

#### (四) 幼兒的飲食 ( Child eating behavior )

斷奶後，幼兒吃飯的頓數比大人多，每天大約吃五次，除了早、中、晚三餐之外，另在中間加兩餐。報導人說：小孩開始上學以後（約七、八歲）吃飯的頓數才跟大人一樣。小孩開始與大人一起吃飯以後，父母就要注意教他吃飯規矩，養成小孩良好的用餐習慣。例如：吃飯的時候，大人與小孩的位置固定，即每頓飯小孩都坐在固定的位子上，或者好好蹲著，雖然沒有固定位子但也不准亂走動。且前土著使用碗筷子做餐具的仍佔極少數，只有在請客的時候才這樣慎重，平時吃飯只是把大鍋（飯菜混煮）放在地上，大家圍成一圈，各自用匙挖飯吃。因此，傳統的吃飯規矩有一項是：各人應該從自己身前的鍋邊取食，不准伸手到別人面前去取，勿亂用湯匙翻攪飯菜。除了吃蒔芋食物以外，吃飯，小米飯，粥等都不准用手抓食。教導小孩吃飯的時候不准大叫大吵，由筆者觀查所見，排灣人吃飯時都很安靜，默默不言不語，而且吃的很快，吃完的人就先行離開。（當然請客喝酒時不同，大家都很放縱）。又教導小孩吃飯時不准跟小弟弟妹妹吵鬧，也不准搶食物。要慢慢地吃，不准弄得滿地飯屑以免浪費食物，要少吃一點，不要拼命吃太多。

我們若將上述的吃飯規矩歸納其較重的幾項，並配合六個母親對她自己小孩的要求，即可做成下表：

表七 飲食行為的約束  
( Table 7. Restrictions on eating behavior )

Physical Movement	
1. Child has much freedom, may leave table at will	1
2. ....	1
3. Child must remain at table through meal	4
Total cases	6
Use of Fingers	
1. May use; no restrictions	0
2. ....	1
3. ....	5
4. Severe restrictions, much emphasis	0
Total cases	6
Interruption of Adult Conversation	
1. No restriction; Parents give attention when ever Child Talks	0
2. Few restrictions	3
3. ....	3
4. Severe restrictions, much emphasis	0
Total cases	6



上表顯示小孩吃飯時是否可以隨意走動，是否可以用手，是否可以打斷大人的講話等三方面的受禁制之程度，一般而言，小孩在這三方面都是相當受管束的。

父母都認為這些吃飯規矩應該從小孩一懂事（三、四歲）就該教導的，否則小孩不懂吃飯規定“會讓親戚笑話”，或者“到別人家做客時讓人笑話”。凡是小孩違犯吃飯規矩的，父母應該“叱責，然後再好言相勸”；“吃飯吵鬧很不聽話，父母應該用小竹棍打他”；“不好好吃飯媽媽就擰腿”；“小孩還小，不能為吃飯打他，只可大聲叱責或者恐嚇他說“我要打你”，“不讓你吃了”；“用手輕輕打”；“不好好吃就給一巴掌”。凡是小孩好好吃飯的，父母偶而也誇獎他，在弟妹面前稱讚，並答應將來買好東西賞他。

### (五) 括約肌的控制 (Sphincter control)

排灣的嬰孩從小可以隨意便溺，大人沒有替嬰兒把屎、把尿的習慣。不論在包裹時期及稍大的嬰兒期，嬰兒隨處便溺之後，大人只用布替他擦乾淨而已；既使大便在大人身上，大人也不會大聲叱責，並且大人也不會立刻把嬰孩拉去用水沖洗。像新幾內亞Arapesh<sup>(9)</sup>的嬰孩就常被大人突然抖開，以避免便溺在身上，對嬰孩無異是一種刺激和懲罰，於是影響嬰兒的排洩之括約肌控制 (sphincter control)。我們可以說：排灣人嬰兒時期沒有受到影響排洩的壓力，因而不需做任何控制。

老式的排灣家屋，廁所在家屋內之一側，就是兼做飼養家豬的地方。目前的家屋都已改建為漢式的，政府並規定每家都需蓋茅廁一間於近旁。古時的嬰孩約三、四歲時，大人就命令他到廁所去便溺，小孩假使不願去而仍在屋內隨處便溺的，大人也無可奈何，並不責備。不過小孩到了五、六歲之後，就都自動到廁所去了。目前因為廁所與住屋不相聯，很多小孩都不去廁所而在院子或別處便溺，小孩晚上不敢出屋解手的，都由父母陪同。

小孩在三、四歲以前既使溺床也不受責罰，通常嬰孩便溺之後就會哭了或叫媽媽，許多母親說：可能是嬰孩便溺之後感到冷而哭泣，這時就立刻把他抱開濕處，替他擦乾淨。但是四、五歲的小孩若再尿床的話，就要受母親的叱責了，甚至有兩個母親贊成這時候小孩還尿床的話就該打，尿後立刻揍他幾巴掌讓他知道是為尿床而挨打的。例如接受訪問的小孩 *tsamalo* 已經五、六歲了，仍時常夜溺在床，當他早上起來發現之後，自己趕快就去換了衣服，但是等媽媽發現之後仍舊打他。也有小孩夜溺

(9) Mead, 1950, p. 40.

之後，醒來就哭（母親認為是感到冷而哭），他一哭母親趕快查看，發現溺床就打一頓（其實是很輕微的打幾下）。反正一般對付大點小孩溺床的辦法不外“大聲叱責”讓他怕，“打他，使他知道溺床不對”。

#### (六) 性的觀念與整潔的要求 ( Sex, neatness and leaniness )

嬰孩能夠坐著以後就都穿上衣服，男孩僅著一件長衣，下身不穿什麼，女孩則穿上衣與裙子。不論男孩或女孩過去都沒有褲子，穿褲子是近三十年才普遍的，但是嬰孩穿褲子的仍少。目前上學校之前的小孩約六、七歲以下的裸露下體的很多，尤其以男孩子為多，夏天經常赤身裸體一絲不掛。父母對幼兒裸露下體的情形都不去注意，認為沒什麼關係，下表即為六個母親對小孩裸體的看法：

表八 母親對小孩裸體的看法

對小孩裸體的態度：	
A. 認為沒關係	2
B. 認為不該，小孩會著涼生病	4
( C. 讓別人看不好意思 ) *	( 2 )
Total cases	
6	
對小孩裸體的管教法：	
A. 不管	1
B. 勸止，不聽就算了	3
C. 叱罵，或強制穿衣	2
Total cases	
6	

( \* 母親的回答包括 B. C. 兩項而分別標出者。 )

上表顯示四個認為小孩不應該裸體的主要因，是怕小孩著涼，其中只有兩個母親又想到讓小孩裸體不好意思（男女各一）。一般而言，大人對小孩的裸體是不太管的，通常都認為小孩到了五歲左右才該被管束穿衣以免裸露，也有一個母親認為七歲才該開始管。因此，排灣人對於小孩關於性的避諱相當漠視，尤其在古時候更不注重。古時的男孩常著披風狀的一塊布，不體不再穿什麼，直到青春期（約十五歲）以前的男孩都如此，而夏天又常光著屁股。大人認為男孩露出下體也沒什關係。女孩雖然管教得早些，自小就不准光著下身亂跑，但是只穿裙子也難免暴露。

排灣人很注重給剛生的嬰兒洗澡，每天都用木盆盛熱水給嬰兒洗澡，天熱時甚至

一天洗兩、三次，勤洗持續一個月之久。隨著長大而少洗，三、四個月大到一歲的嬰孩約三天洗一次澡，五、六歲以下的幼兒則四天左右才洗一次。再大的小孩就漸漸學會自己洗澡，夏天雖常洗（在輸水管下面淋浴），冬天就難得洗了，可能三、四個星期或更久才洗一次澡，大人本身更懶惰，最勤快的平均也要四、五天才洗一次澡，而懶的個把月才洗一次。目前年輕人因受學校教育之影響而常洗澡，老人身上常有發出臭味的。在這種大人懶得沐浴的傳統之下，對小孩的清潔訓練就難免鬆懈了。根據詢問母親的答案可知道小孩清潔學習方面受到大人的壓力很少，如下表所示：

表九 約束清潔、秩序方面的壓力  
( Table 9. Pressure for conformity to restrictions and standards, neatness and orderliness )

1. 無壓力（小孩不對也不管）	1
3. 輕微壓力	2
5. 適度壓力	2
7. 相當大的壓力	1
9. 極大壓力（不聽話就打，或別的處罰）	0
Total cases	6

婦人 *kaləsəkəs* 說：“我常告訴女兒不要把衣服弄髒，但是我要上山做工也沒法管。她身上弄髒了，只要睡覺前替她換乾淨的就行了”。又如婦人 *utsu* 說：“我每天都囑咐他保持清潔，但他是否聽話就不知道了，因為他還小，出去玩的時候早把我的話忘了”。當然也有母親常教導小孩保持身體、臉、衣服的清潔，但不嚴厲責備，小孩做得好就誇獎，或者讓他知道：“小孩乾淨，在別人面前才不會令人討厭”。只有一個母親管教比較嚴格，小孩臉洗不乾淨則命令再洗一遍，“直到滿意為止才給她飯吃”。一般母親對於小孩應該洗澡的頻率大多回答說：夏天每天洗而冬天三、四天洗一次，但是實際的行為要比這個頻率低。依筆者在田野所見，無論大人或小孩，平時看起來乾乾淨淨的很少，只有晚上（休息交遊時間）及星期天（做禮拜時間）大家才乾淨些。

雖然現在政府規定每家必須有一間浴室，但是這間簡陋的草屋卻是搭給檢查人員看的，正如每家掛在浴室的許多把牙刷一樣，是應付檢查的而非要用的。因此目前小孩早起不刷牙正像古時候小孩不洗臉，乃理所當然者。我們看看過去大人潔身的情形

就能瞭解目前爲什麼不要求小孩恪守潔淨。古時候大人晨起洗臉，只是用手掌掬水抹抹臉而已，洗澡就家屋旁邊沖洗，用鍋盛水沖沖抹抹即可。當然夏天從山上工作回來，可以就便在河流中洗洗。

從前的小孩十多歲以後才開始剪頭髮，男女髮式一樣，沿前額剪齊，後腦的頭髮就繼續長長不剪。成年的女人就不必剪髮，把頭髮盤在頭頂。女人的頭髮長，又不常洗澡，因此小女孩有一項特殊的工作，就是替她的祖母、姊姊、媽媽捉頭髮裏的蝨子稱爲 *kəmutʂ'u*。現在的男孩多剃光頭，女孩亦留短髮（學生頭），這是日本人開始教導的。過去嬰兒兩個月大就開始剪指甲了，或者用小刀割。母親有空想起就給小孩剪指甲。

最後附帶提一下解大便的問題，無論大人或小孩大多沒有固定的時候。隨處解手後用石頭或草葉擦屁股。從前老式廁所裏放著一把解手專用的掃帚，做爲公用“草紙”，目前族人的“草紙”仍以樹葉爲主。

以上對嬰孩養育的各種問題做了一番概略陳述，後面接著探討小孩的各種行爲，以及大人訓練小孩的情形，這就是兒童社會化的主要過程，茲另開一章敘述。

## 第五節、兒童行爲與兒童訓練

前一章之陳述以針對嬰孩的養育與若干行爲之教導爲主，我們接著討論的兒童行爲注重較大的幼兒以及逐漸長大的兒童，我們看看排灣的父母如何撫養他們，教導他們，而整個排灣社會又如何訓練他們的行爲，模塑他們的個性。本節內容共分五大重點，每一重點包括有關的若干項目，茲先排列本章內容於後，以便讀者查閱。

(一) 侵略行爲的控制。

(二) 對兒童的各種約束禁制以及服從訓練。

1. 財產的保護。2. 吵鬧的限制。3. 就寢時間的限制。4. 服從訓練。

(三) 兒童訓練的技術。

1. 酬償與誇獎。2. 剝奪權益。3. 找榜樣讓小孩學。4. 嘲笑、孤立、講道理。5. 恐嚇。6. 體罰。

(四) 依賴行爲與自立訓練。

1. 依賴行爲。2. 兒童活動範圍的限制。3. 母親對兒童社交的要求。4. 親子間的熱情。5. 大人對依賴的反應。6. 自立訓練。

(五) 性與氣質訓練

## 1. 兒童性行爲與性教育。2. 兩性之差與男女之模塑。

## (一) 侵略行爲的控制 ( Aggression control )

排灣的大人嚴禁小孩打架，不僅只因打架是不好的行爲，而是基於一種“同部落的人不該打架”的傳統信念。我們若先觀察大人之間如何控制侵略行爲，即可瞭解大人爲什麼嚴格管束小孩之間的侵略行爲了。同部落的人過去極少有殺傷的事，平時也很少吵架，不過酒醉之後就常有爭吵出現了，真正形成動武的仍爲少數。例如比魯村原居 *paumali* 部落的人，在粟收穫後各家派代表在頭目家聚餐，衆人喝到醉薰薰的時候就開始吵架了，雖然沒人動手，但是當事人的家人聞訊就飛跑來勸，顯得緊張，而與吵架無關的人（許多沒參加飲宴的人）則圍攏來譏笑說閒話。次日參與吵架的青年 *kalimadauf* 攜酒一瓶送到老人 *tsubu* 家去謝罪，他覺得酒後失禮應該依俗送酒道歉<sup>(10)</sup>。又有一天下雨人們都不上山工作，兩個喝醉酒的老人到院子裏打架，筆者趕去看看到旁觀者約有三十人，都是抱著看笑話的態度批評談論他們的爭吵，兩個打架的人被拉開很久了，大家還不散去，仍繼續談論。平常成人之間有什麼細故都放在心裏，酒後失性才發洩出來（不論古今都是這樣），否則他們會極力控制避免衝突。

基於成人避免打架的傳統，成人也極力遏止小孩們的打架，凡是打架的必受懲罰。因此，排灣的小孩五、六歲開始就得學著控制他們的侵略行爲。

表十 母親對小孩侵略兄弟姊妹的許可性  
( Table 10. Permissiveness for sibling aggression )

1. 不准，父母總是阻止打架（小孩打架就挨罰）	4
3. 稍有許可	2
5. 適度許可，除非有人打傷了父母才干涉	—
9. 完全許可，小孩打架父母絕不管	—
Total cases	6

雖然兄弟可以管束“*təmulu*”弟妹，並有權打弟妹，但是不可以無故欺負弟妹。例如筆者目睹翻譯人鄭林造的六歲兒子因欺負妹妹而挨了一頓打，因爲當他父親叱叫他停

(10) 成人打架之後，理屈者攜酒一罐到對方家道歉，稱爲 *kikadsala*。

止欺負，他不聽父命還不停手，後來命令他向父親及妹妹道歉（妹妹被弄哭了）他又不肯。正當打他屁股的時候，鄭妻的外甥女（十餘歲）路過看到，就趕快跑回去告訴外祖母（即鄭之岳母）*tjuko*，老婦 *tjuko* 聞訊就趕來慰問孫兒，老人們都不讚成打小孩的。筆者又一次看到一個五歲男孩騎在一個三歲男孩身上，任他大哭而不放，但騎在上面的男孩不停張望，看看有沒有人來干涉。可見他們很小就曉得不該欺負人。

父母不准子女之間打架，更不准自己小孩和別的小孩打架，下表明顯表現父母絕不要求或鼓勵小孩的打鬥。小孩的言詞侵略亦受禁止，好比小孩罵出“*pinulia*”<sup>(11)</sup>就會挨揍。

表十一 父母對小孩侵略別個小孩的要求  
( Table 11. Level of parent's demands for child to be aggressive toward other children [ in appropriate situations ] )

1. 絕不准和別人打鬥，父母絕不希望小孩和別人打架。（出了事應該回家來）	4
3. 雖不要求和別人打鬥，但未說明是否經常訓誡小孩不准打架。	1
5. 稍有要求小孩打鬥，假使真的被欺負了，應該自衛，但一般而言不該打架。	1
∴ .....	
9. 高度要求小孩打鬥；小孩之間起爭端應該自己打贏解決，不准回家求助。	—
Total cases	6

父母處理小孩打架的辦法通常是立刻把自己小孩叫回來罵，或趕到出事地點勸小孩們不要吵，“大人應該互相罵自己的小孩”，“小孩打架若不叫回來罵，則會養成打架的習慣”。因此，有次一個母親爲了小孩打架，當著對方家長的面打自己的兒子，她說：“我特別要打給那個小孩的父母看看，以便他們感到自咎而管教他們的小孩”。有的母親比較嚴厲，認爲不論對錯當場就要罵他或打他；或者立刻“拖回來教訓”，包括罰站，罰跪以及揍他。

父母通常都贊成小孩之間絕不能打架，常告誡他們的小孩說：“發生事情應該趕快跑回家來”。只有一對父母告訴他們小孩跟好的小孩玩不要打架，但是遇到壞的小孩可以打，沒關係。又一個母親認爲萬一小孩沒錯，人家先欺負就可回手，“不過最好還是逃回家來告訴媽媽”。假使小孩挨了打，父母大多抱著“快回來，不要回手”

(11) *pinulia* 是排灣人認爲最惡毒、粗野的罵人話，有“混蛋”之意。

的態度。

表十二 母親鼓勵小孩挨打後要回手的程度  
( Table 12. Extent to which parent has encouraged child to fight back [ actual pressure ] )

1. 絕沒鼓勵過小孩回手。(不論遇到什麼情形)	4
3. 偶而有少許鼓勵。(可能告訴過小孩一兩次,可以回手但適可而止,而打得太凶)	2
5. ....	
7. 甚為鼓勵,教小孩如何打拳,如可自衛。	-
9. 沒問題發生,因為小孩總會自衛	-
Total cases	6

小孩對其父母極少有侵略行為的表現,這是絕不許可的,為什麼小孩對父母極少表現侵略行為呢,可能有兩個原因;第一,小孩怕受厲害的責罰。第二,小孩把向父母的侵略性轉移到別的方面,例如去打家畜或破壞家具等。

表十三 母親對於小孩向父母表現侵略行為的許可性  
( Table 13. Mother's permissiveness for aggression toward parents )

1. 絕對不准,認為不論在何種情形下都不准這樣做。(遇小孩的侵略;不論是身體的還是言詞的,立刻阻止。)	6
5. 適度准許	-
∴	
9. 完全准許。(認為,假使父母有權打小孩,小孩也可以打父母。)	-
Total cases	6

排灣人認為小孩應該尊敬他們的父母,不可以有不敬的行為,假使小孩向父母發脾氣或踢打父母,就應該立刻揍他一頓,或者罵他。少婦 *husako* 報告說:“小孩在受了叱罵之後的反應有時就想打大人,有時大人跟他開玩笑,打著玩弄假成真了。最常見的是他想去和別的小孩打架但被父母阻止,於是他轉移目標向父母發脾氣,要打“大人”。受訪問的六個母親中,有四個說她的小孩從沒表現過對父母的侵略行為,“從小就教他不該這樣”,或“一懂事(約五、六歲)就教了,所以他沒這樣過”。

當父母打小孩（處罰）的時候，假使小孩表現反抗，父母就告訴他“愈反抗打得愈兇”。老婦 *livas* 說：“父親打小孩，小孩都順從不敢反抗，但是母親打的時候小孩可能會反抗，撿石頭擲母親”。有的母親告訴小孩，“罵大人或打大人是壞習慣，對我這樣沒關係，我不打你。但是你假使對別的大人也這樣，人家就會打你了”。

表十四 處罰小孩對父母侵略行為的嚴厲性（實際行為）  
 ( Table 14. Severity of punishment for antiparental aggression )

1. 從沒有處罰過	—
3. 輕微處罰	1
∴	
8. 嚴厲處罰；（父母很生氣，揍他一頓他才不會忘記以後不再這樣。）	1
9. 小孩根本沒有表現過對父母的侵略行為	4
Total cases	6

值得注意的是;小孩對祖父母表現侵略行為雖發現過，多不受責罰，因為老人都溺愛小孩。

## (二) 對兒童的各種約束禁制以及服從訓練 ( Restrictions and obedience )

### 1. 財產的保護 ( Care of property )

古時候家中最貴重的財產除了衣飾之外，不外是酒罈、陶罐、鍋子等，家中其實沒有什麼“傢俱”可言。目前排灣人雖有一些桌椅、箱櫃等家具，仍把陶罐、酒罈、鍋碗等看得很貴重。小孩是不准隨便亂碰這些東西的，更不准亂動或破壞家裏的東西。父母常教導小孩不准破壞家裏的東西，告訴小孩說：“把家裏的用具弄壞了就不好看了，客人看到多不好”。“打壞了東西，我們沒錢買新的”。小孩爲了破壞家裏東西而挨打的很少，母親們都說小孩很少有這樣的行為。



表十五 對小孩保護家裡東西的約束  
( Table 15. Restrictions : Care of house and furniture )

1. 極少約束。(小孩可以隨便在桌上亂跳，塗牆、隨便拿大人的東西玩)	-
5. 適度約束。(屋裡的某些部份不必小心照顧。)	1
7. 許多約束，但不嚴格制止。	2
9. 許多約束。(小孩不准在桌椅上亂蹦，家中所有東西都得留心，不准亂拿或亂碰東西。)	3
Total cases	6

因發脾氣而破壞家裏東西者，都是男孩子，大人都說女孩不會有這種行為。有時候，男孩有什麼要求父母沒注意，於是他生氣就摔壞東西如盛水用的葫蘆，或拿石頭、陶罐、醃子等。打破鍋子或陶罐是很嚴重的錯事，一定換來一頓處罰。男孩有什麼不滿父母的，也有轉移發洩目標，用石頭或小弓箭去打豬或雞，但絕不會打狗，因排灣小孩都知道；凡是殺害狗的人會得咳嗽病。小孩打家畜的行為若被大人看到，會告訴他的父母處罰。一般而言，小孩在破壞東西方面的實際侵略行為並不多見。

小孩不僅不准破壞自家東西，更不准破壞別人的東西。大人常告誡小孩到別人家不要亂動東西，“否則你的小朋友不歡迎你”，“他家的大人會罵你”。大部份父母的報告都說他的小孩從沒破壞過別人的東西。只有一個例子；一個小男孩和一個小孩到另一家去玩而弄壞了東西，小孩被那家人斥責，回來後被父親知道又挨了一頓打。

很小的時候較受縱容。例如，筆者在老人 *tsubu* 家訪問時，他的孫女（約三、四歲）不停的亂抓東西，後來拿到一把小鋸子鋸她祖父的佩刀，眼見鋸出了幾個小缺口卻未遭受干涉或責罵。

## 2. 吵鬧的限制 ( Noise restrictions )

排灣兒童在大人或陌生人面前，都表現很怯懦與安靜，我們難得見到一個小孩在家裏大叫大嚷的。即使大人之間，除了打架之外，絕不大聲講話。另一個值得注意的印象是：排灣人無論多麼高興，很少發出“哈哈大笑”僅只“嘻嘻而笑”而已。因之小孩的嚷叫在家裏必受阻止，但是排灣人的父母對小孩敲擊東西的聲音卻很容忍，大人認為；只要小孩玩得高興，敲敲打打沒什麼關係。總而言之，只有比較小的小孩才會弄出吵鬧的聲音，大點的小孩只要是八、九歲以上的絕不會再有這種行動。

父母通常要求男孩子要比較活潑“*tsaliq-itig*”，而女孩子必須要安靜“*na-*

*patisək* (守本份)”，因此男孩在吵鬧方面受到限制比女孩子少。一般而言：父母總是要求小孩要“安靜，有規矩”。

表十六 不准吵鬧的嚴格性  
( Table 16. Severity of reatricsions about noise )

1. 一點也不嚴格 (小孩可以叫、跑、敲打等)	—
3. 只有一點嚴格。	3
5. 適度的嚴格。(小孩不准叫嚷，不准敲打，但時常放任。)	1
∴	
9. 很嚴格。(小孩不可亂跑、大叫大嚷、或亂敲打出聲，犯者受罰。)	2
Total cases	6

只有兩個母親禁止自己的小孩，“不准哭、不准大聲叫嚷、不准敲打鐵器”，並且承認她們的小孩平時很安靜，“真乖”。其餘的母親都讚成“蹦跳、唱歌都沒關係”，只要“不吵人睡覺就可以”。小孩玩得快樂，敲敲臉盆也沒關係，“只要不妨害大人”隨他去玩。實際上，小孩爲了把大人吵煩了而挨罵的時候並不多，因爲小孩多半“都很乖”。

### 3. 就寢時間的限制 ( Bedtime restrictions )

一般而言，父母並不要求小孩有固定的入睡時間，通常是小孩隨著大人行動，大人睡得早小孩就睡得早，大人睡得晚也不強迫小孩早睡。尤其隨著小孩年齡之增長，限制就更少。筆者曾看到一家人九點多就睡了，但是一個十二歲的兒子去鄰家玩到十一點才回去睡，毫無關係。

表十七 上床時間與行爲的嚴格性  
( Table 17. Strictness about bedtime behavior )

1. 一點也不嚴格。(無特別規定，小孩睏了就睡，准許點著燈睡。)	3
3. 少許限制。(例如做完功課就該去睡，大人睡小孩也該睡，但常准小孩違犯，考慮小孩特別需求。)	1
7. 相當嚴格。(常不准拖延上床時間，“以便方位角日晨幫忙工作”，當施壓力以求遵守。)	2
9. 非常嚴格。	—
Total cases	6

#### 4. 服從訓練 (Obedience)

排灣的大人十分要求小孩服從大人的命令或吩咐。不論做錯事父母要求他停止，還是大人交待小孩去做什麼事，都希望小孩立刻遵照行動，不允許小孩拖延。通常在小孩懂事（四、五歲）時就開始要求了，愈大的小孩要求愈嚴格。父親對小孩的服從訓練比母親嚴格得多，也就是說；小孩大多聽父親的話而不聽母親的話。土著自己的解釋說是因為父親不常罵小孩，故一罵小孩就怕，母親雖常常講，（太囉嗦了）小孩卻不怕。我們且看父母對要求小孩服從“*kilanta*”的看法和做法，即知其甚為嚴格。

表十八 父母對“服從”的具體標準——嚴格程度  
(Table 18. Obedience standards)

	mother 母	father 父
1. 不期望服從。(小孩還小，大人尚有過錯如何期望小孩完全服從呢?) ∴ ………	—	—
7. 要求並期望服從。(通常希望小孩在大人叫一次或兩次時就服從，違犯則施壓力)	3	1
9. 期望立即服從。(不容忍任何拖延，違背者處罰之，很嚴格。)	3	5
Total cases	6	6

有的小孩懶惰，不依著母親的話去做事，母親吩咐一句他會回兩三句，對這種不服從的“回嘴 *tiakurui*”應該打得兇些。凡是反抗大人，不服從大人，都以男孩子為多。如上表所示，父母多贊成嚴格服從 (strict obedience)，父母處置不服從的小孩“應該嚇他，要拖去派出所交給警察”、“不可馬虎放過，不准小孩囉嗦”、“打她，假使她不立刻服從而父母不管，則養成不在乎的習慣，以後就叫不動了”。

父母要求小孩服從同樣要求將來“孝順” *kilalai* (遵從的意思)，晚上聊天時，常講一些有關孝順的傳說故事給小孩聽。大人們都相信不孝順父母會遭鬼神降災，且受輿論攻擊，遭眾人罵。

### (三) 兒童訓練的技術 (Techniques of Training)

在兒童社會化的過程中，大人有許多訓練兒童的方法，俾使兒童依照社會認可的

方式濡化（enculturation），那麼這些方法即是使兒童社會化的技術（techniques of socialization）。有下列許多方式，都是本段落所要探討的；好比“酬償”、“誇獎”、“剝奪權益”、“找榜樣”、“嘲笑”、“孤立”、“講道理”、“恐嚇”、“體罰”等等，我們將分別逐項敘述。

### 1. 酬償與誇獎（Rewards and praise）

允諾小孩以報酬或誇獎小孩以期望得到良好行為的辦法，通常不適用於排灣社會。不論小孩自動表現良好，還是作錯之後父母要求聽話，或者是父母要求小孩幫忙做事等，父母極少以報酬誘惑小孩去做。甚至在小孩自動完成他該做的事（或該表現的好行為）之後，父母也很少用什麼東西酬報小孩。因此，排灣兒童假使“很乖”的話，他只是怕接著“不乖”而來的責罰，絕不是想到行為良好將獲報酬才乖的。接受筆者訪問的母親中，有四個母親自認很少用什麼東西給小孩，其中的三個只是偶而許諾一些空洞無實的報酬，最普通的是：“如果你如何如何好，我們將來買鉛筆、筆記簿、橡皮供你去上學”。或者說：“你現在好好掃地，那麼不但身體強壯，將來去上學老師看到你很會做事，就會給你很多獎品（如鉛筆）”。有時又在這種報酬性的空話後面加上恐嚇，以求收效，例如；“……否則就不讓你上學，而叫你永遠到山上去工作”。

有兩個母親經常以“五毛錢”給小孩去“買糖菓”，以酬報小孩的幫助家務：挑水、掃地、看顧弟妹、“跑腿”買東西等。少數母親以：“等會買糖菓給你”報償小孩，但是常常忘記諾言，等到小孩記起，再三要求後才買來給他。因為依傳統而言，排灣的大人沒有什麼好給小孩做為報酬的，目前雖有錢、糖菓等物，但是由於家庭的普遍貧窮，正如一個母親所說的：“我們又沒有錢，又沒有糖菓，假使給慣了小孩，那麼以後叫他做什麼他不聽怎麼辦呢？所以不該養成給小孩報酬的習慣”。因此，排灣兒童假使知道文明社會的父母常以美好玩具或新奇東西報酬小孩之後，該不知會多麼羨慕了。

與報酬之性質相似的誇獎，雖然不費父母分文，卻也不為排灣社會的父母採用。他們多半認為“言詞的獎勵”對小孩不但無益反而有害。我們且看下表的情形：

表十九 父母採用誇獎的程度  
( Table 19. Extent of use of praise )

1. 不用誇獎。	3
2. 很少誇獎。	2
4. 有時誇獎，並且是適度的。	1
∴ ……………	
7. 常誇獎。	—
9. 固定規則性的誇獎，過份的誇獎。	—
Total cases	6

如上表所示：只有一個母親認為誇獎小孩是對的，有兩個母親很少誇獎小孩，認為本來小孩就應該聽話才對，或說：“我們家很窮，小孩本該幫忙工作，不誇獎他”。甚至有三個母親絕不讚成以誇獎做為訓練小孩的手段。她們說：“若常誇獎小孩，不誇獎時他就不乖了”；“不誇獎他會更好，否則他自感驕傲就不會好好的”。排灣的母親偶而會採用一種：“向別人誇獎自己的小孩，而又故意讓小孩聽到”的辦法。例如筆者訪問時，一個六歲的小男孩頭天晚上會自動幫母親剝筍麻子，母親就向筆者誇獎小孩，訴說他多麼能幹。小孩在不遠的地方玩耍，雖然聽得很清楚，卻裝著充耳不聞的樣子。

## 2. 剝奪權益 ( Deprivations of privileges )

最容易使小孩產生不愉快的經驗的方法之一，就是拿走小孩喜愛的東西<sup>(12)</sup>。

排灣的兒童特別享受的東西極少，譬如說：小孩沒有什麼玩具，沒有獨享的時間，也沒有特別的娛樂。因此，排灣的父母幾乎不用剝奪權益做為社化的一種手段。目前大人所能剝奪的不外是小孩應享的食物及應有的用具而已。一般最普遍的辦法是罰小孩不准吃飯，其實過一會兒就讓他吃了，只是叱訓一番說：“你好好聽話我就好好給你飯吃”。或者僅以“等會不給你飯吃”嚇小孩。目前的小孩都很喜歡到學校念書，因為念書可獲得鉛筆、書本、新衣服等，因此父母威脅“將來要剝奪這些權益”來控制小孩。例如一個母親對他尚未入學的小孩說：“你天天到外面去，學那些壞樣子，那麼就別回來吃飯了，以後也不給你買新衣服，不讓你去上學讀書”。筆者訪問母親對這方面的採用情形如表所示。

(12) Sears, Maccoby, Levin, 1957, p. 337.

表二十 剝奪權益做爲訓練小孩的手段

( Table 20. Extend of use of deprivation of privileges )

1. 從來沒用過。	—
3. 偶而用，時間短暫，沒什麼效用。	4
5. 常用，略有效果。	2
∴ ……………	
9. 每當孩子犯錯時，就常以剝奪他喜愛的東西控制他的犯錯行爲。	—
Total cases	6

## 3. 找榜樣讓小孩學 ( Conscious role—modeling )

角色造型 ( role—modeling ) 指 ( 大人 ) 在性別、工作、以及其他造成各種身份方面建立 ( 兒童的 ) 榜樣。大人在小孩面前的一舉一動即成爲角色造型的進行，這是理所當然的<sup>(13)</sup>。若非蓄意進行的角色造型，或習而不察者，我們稱之爲無意的角色造型 ( unconscious role—modeling )。本節所要討論的，乃蓄意灌輸兒童如何學做人的技術，此即有意的角色造型 ( conscious role—modeling )，爲了敘述的方便，筆者簡稱之爲“找榜樣”。排灣社會的父母在教訓小孩時，很少以自己做榜樣，尤其令人驚異的是母親絕不提起本身做小孩行爲的榜樣。他們最常用的是“別人”、“別的小孩”。下表即六個母親所使用的榜樣，以及各人最常使用的情形。

表廿一 母親最常用的榜樣

常用的榜樣	母親A	母 B	母 C	母 D	母 E	母 F	總計
別人		1		1	1	1	4
別的小孩		1	1	1		1	4
爸爸	1	1	1	1		1	5
鄰居某小孩	1				1		2
年紀更小的弟妹	1	1				1	3
祖父母				1	1		2
當我們 ( 父母 ) 小時候			1				1
某家的人 ( 親戚 )				1			1
兄、姊			1				1
別的小姐					1		1
( 母親使用榜樣之種類 )	3	4	4	5	4	4	24

(13) Landy, 1959, p. 125.

表中顯示，母親使用“爸爸”做榜樣的最多“爸爸”多半用來做為“工作”方面的榜樣。也有一個母親要小孩學習父親讀書，因為這個父親是初中畢業生，足堪做為村人榜樣。其次使用最多的榜樣是“別人”、“別的小孩”，母親最常用的口氣是說：“你看別的小孩多乖，他們如何如何好”或“別的小孩都不愛玩只知努力工作”。其次採用較多的榜樣卻是比被教訓的小孩更小的鄰人或弟妹，尤以小弟妹最常用來做榜樣，而極少用哥哥姊姊做小孩榜樣，這是一種很聰明的“激將法”。例如：“看你妹妹吃飯多規矩，她比你小還這乖這麼聽話，你多不好意思”！一個平時很聽話的小孩，常為四鄰母親用來做自己小孩的榜樣；反之，壞小孩就惡名四溢，被四鄰的母親用來做警戒小孩的壞榜樣。不過母親較少採取用壞榜樣警告小孩的技術，故“壞榜樣”很少，如下表所示。

表廿二 母親用以警戒小孩的壞榜樣

壞榜樣的種類	母 A	母 B	母 C	母 D	母 E	母 F	總計
鄰居某小孩	1	1	-	1	1	-	4
別人	-	-	-	-	-	1	1

最常用的壞榜樣都是實有其人小孩，例如偷過東西的、愛玩的、很髒的、不聽話的、欺負人的小孩都是最佳的“壞榜樣”，大人從來沒有被用過做小孩的壞榜樣。

#### 4. 嘲笑、孤立、講道理 (Ridicule, isolation, reasoning)

嘲笑 (ridicule) 小孩以求達到良好行為的辦法，常為排灣的母親採用，尤以對待幼兒較為有效。我們談找榜樣的時候即已提到，母親使用：“妹妹 (弟弟) 比你乖，你多不好意思”這句嘲笑的話，激起小孩的競爭心而改正不良行為。一般最常用於嘲笑小孩的話有下列諸型式：

“弟弟比你乖，你多不好意思”。

“你光著屁股出去，別人看見多不好意思”。

“吃飯要好好吃，否則以後讓人笑話”。

筆者又用了下面三句嘲笑的話測驗母親使用的多寡。

表廿三 母親採用嘲笑語句的頻率<sup>(14)</sup>  
 ( Table 20. Frequency of use of ridicule )

(內 容)	常 用	有 時 用	沒 用 過
1. 你這樣做真糟糕。	5	1	—
2. 你這樣做難道不害羞嗎？	6	—	—
3. 小娃娃才會這樣子。	3	2	—

孤立 ( isolation ) 小孩以求達到懲罰小孩的辦法，很少被排灣母親使用。究其原因，實與排灣的家屋型式與設備有關。假使在我們的社會裡，母親可以把小孩關在廁所裡或壁櫥裡以懲罰小孩，這種“關黑屋子”的孤立法效果甚佳，故為大人所採用。但是在排灣的家裡找不到可以“關”的地方。實際上，排灣的家屋本身又小結構又簡單，更缺少可以鎖小孩的傢俱，因此，母親不會想到使用此一“孤立”法。

父母雖然不能使用隔離小孩的孤立法，但可使用意識上孤立小孩的辦法，此法見諸恐嚇小孩的話，例如：“假使你欺負別人，別的小孩就都不跟你玩”；“你再這樣子，別人都不喜歡你了”，這種恐嚇是父母常使用的。

講道理 ( reasoning ) 是一種引導行為而非制裁的辦法<sup>(15)</sup>，也是排灣部份父母認為最理想的管教方法，雖然在母親訓練小孩的各種方法中應用講道理的比例甚少，但常為父親使用。因為母親動不動就叱罵或者打幾巴掌，所以小孩較不聽母親的道理，反之父親很少打小孩，常用“教訓”即講道理的方法，故講了小孩多服從。講道理常使用“你如何如何，就會怎樣怎樣”的句子，例如：“你對弟弟好，弟弟長大才會對你好”、“好好讀書，則將來頭腦好而不受人欺負”、“吃飯不要浪費，將來事業才會成功”等。不過排灣父母所使用講道理的方式只是大人單方面的，不像常和小孩講道理的美國社會是雙方面的<sup>(16)</sup>，允許小孩可以向大人詢問或答辯。易言之，在美國的大人告訴小孩該怎麼做之後，小孩還可以追問“為什麼”一定該這樣做，大人當再

(14) 每一條內容後面三項數目之和皆等於六，即六個母親的答案之和。故第一條內容後面的“5”代表有五個母親常用此句話。後面的“1”表示只有一個母親有時候用這句話。

(15) Sears, Maccoby, Levin etc., 1957, p. 351.

(16) Landy, 1959, p. 208.

Sears, Maccoby, Levin, 1957, pp. 351 – 354.



解答。排灣的大人絕不允許小孩“回嘴”，故只准大人有理而小孩永遠沒理，大人講什麼小孩就靜靜聽著，筆者也常目睹這種情形。

#### 5. 恐嚇 (Threats of dangers from the environment and withdrawal of love)

恐嚇或威脅是排灣的母親普遍應用的方法。除了體罰之外，恐嚇是對待小孩最有效的辦法，排灣語稱為 *lɔmkut*。下面這些言詞的恐嚇是一般母親常用的（最常用者在先）。

“你爸爸回來我要報告他（打你）”。

“…鬼（*kalaliə* 厲鬼）要來抓你”。

“你不乖，我就要打你”。

“再哭！報告 *tiakanauŋ* 來吃你<sup>(17)</sup>”。

“你再這樣就不給你飯吃”。

“…不給你買新衣服（鉛筆等物）”。

“假使你不聽話，我要把你綁在樹上吊起來打”。

“你不聽話我就把你綁在屋外面，不讓你回來睡，讓鬼來吃掉你”。

“你不乖，將來不讓你讀書，叫你上山工作，（我已經替你預備好筐子、鏟刀、手鋤了）”。

“你不聽話而你妹妹聽話，那麼以後叫你去做工，讓你妹妹去上學”。

“不要哭，你看 *pailaŋ*（平地人）來了”。

“神 *tmas* 會來罰你”。（指造物主）

“我要叫醫生來給你打針”。

“不要在別人家吃飯，爸爸會罵”。

“你這麼壞，媽媽傷心要去死了”。

“把你送給平地人”。

“最好叫流氓來把你帶走吧”！

“你不聽話，把你拖去派出所”。

“不用功，報告叔叔查功課”。

“不要亂動人家的東西，否則你的小朋友不歡迎你，他家的大人會罵你”。

歸納上述這些話，可知排灣小孩所受的威脅不外三類；大人的處罰、超自然的侵害、某些可怕人物的迫害等。筆者又以下表所列的語句測驗母親採用的情形、俾資參考。

(17) *tiakanauŋ* 為一面貌凶惡的村人，他的名字意義即為“來吃”。

表廿四 母親採用威脅語句的頻率

( Table 24. Frequency of threats of dangers from the environment )

	常 用	有 時 用	沒 用 過
1. 等你爸爸回來我要告訴他。	6	—	—
2. 假使你爸爸瞧見你幹的好事，看他怎麼辦。	3	3	—
3. 假使你不好好對待別人，小孩都不跟你玩。	5	1	—
4. 你這樣做別人就都不喜歡你了。	3	3	—
5. 警察會來抓你，（把你拉去關。）	2	2	2
6. 你再不停鬼就來了。	5	1	—

根據上表可知“告爸爸”、“鬼來了”、“別人都不跟你玩”三項是母親們最常採用的。最少用的是“警察”；因為警察在村人面前沒有什麼威嚴所以小孩都不怕，嚇不倒小孩。

我們上面所談的恐嚇或威脅，都可歸入同一範疇；即以小孩生活環境中可能發生的危險去嚇小孩。其次我們要繼續談另一範疇的恐嚇，此即大人以收回對小孩的疼愛為要脅，或者以“小孩如何如何就會傷害大人的感情”為恐嚇，迫使小孩基於情感的原因而就範。此一範疇的恐嚇特別簡稱為“母愛引退”（withdrawal of love）的恐嚇。

筆者在訪問母親們的時候，擬定下列各語句以測各人應用之多寡，以便求得他們應用“母愛引退”的程度。

表廿五 母親使用母愛引退恐嚇的頻率

( Table 25. Frequency of direct or implied threat of withdrawal of love )

(內 容)	常 用	有 時 用	沒 用 過
1. 你那樣做媽媽就會以為你不愛媽媽了。	1	4	1
2. 你實在傷媽媽的心啊！（媽媽要哭了；要去死了。）	2	4	—
3. 再不改好媽媽就一直不跟你講話。	2	3	1
4. 走開，在你改過之前我不願看到你。	4	2	—
5. 你不是我的小孩，我的小孩才不會這麼壞呢。	3	1	2
6. 這樣的小孩媽媽不喜歡。	1	5	—
7. 你再這樣我要把你送給平地人。	2	2	2

由此表可見排灣的母親並不常採用“母愛引退”型的恐嚇法，這點值得我們特別注意。

#### 6. 體罰 (Physical punishment)

一切懲罰的目的都是譴責犯錯或犯規行為以及不守良好品行的原則，並且（向小孩）灌輸（社會）認可的社會化反應（socialized response）。一切懲罰的後果實在是讓兒童產生一套惶悚（anxiety）與預知的痛苦，這種惶悚與痛苦能導致小孩避免“錯誤”的反應，並且再形成“正確”的反應。因此，即可促成社會化行為（socialized behavior）的文化目的或家庭目的<sup>(18)</sup>。

雖然排灣一般的父母都知道體罰對管教小孩很有效果，但是他們並不情願多加利用，尤其老人們都不贊成打小孩。小孩多大就開始挨打呢？嬰兒的時候絕不挨打，筆者所訪問、接觸過的母親們，沒有一個人打過三歲以下的嬰孩。接受測驗的六個母親中，只有一個答說：小孩三歲以後就可以打了，其餘的大多回答四、五歲以後，甚至五、六歲大的小孩才可以打，太小的幼兒絕不能打。因此，由體罰又可符合前面說的，排灣嬰兒期特別受縱容。

小孩挨打的原因很多，最常見者為“不服從”，父母命令小孩做什麼或停止某些壞動作，叫兩、三次還不聽的就挨打，其他原因例如：欺負小弟妹，到很遠的地方去玩（或玩很久不回家）、吃飯不守規矩、偷別人的東西、不洗臉就去上學等等。至於體罰的方式不外下列諸種：

- a. 打幾巴掌。
- b. 用棍子打（屁股）。
- c. 擰 *kəmt'sələ*（耳朵或身體）。
- d. 綁在樹上。
- e. 罰跪（日本人來了以後才學會的）。

下面舉出筆者目睹的幾個實例，看看體罰的實際情形；

“老婦 *Cavalai* 的孫子（約五歲）被翻譯人曾孝開玩笑碰了頭，大哭不停，於是祖母舉起小板凳恐嚇要擲他，叫他停，他繼續哭，曾孝也幫著哄他，還是不停。約兩分鐘後，祖母就把他抱出屋外，在他屁股上打了一記。祖母回屋後他就躺在地上哭得更大聲，約十分鐘之久，沒人理會他才自動停止”。

“*kalimalauf*（男）的小女兒（約3歲多）因貪吃柚子想要弟弟的份而大

(18) Davis, 1947, pp. 520 – 531.

哭，（其實弟弟還是嬰兒根本不會吃，她想向媽媽要求「弟弟的那一份」）。媽媽就把她拖出屋外，用背小孩的布巾把她綁在樹上，要她致歉才放，小女孩大哭不答應。（媽媽綁小孩時，因筆者注視而不好意思地笑了。）約五分鐘之後，被爸爸 *kalimalauf* 釋放”。

“婦人 *tsajkim* 的兒子 *tiamautuŋ*（九歲）因為起晚了，不洗臉就要去學校。走出門時，媽媽追出來給了一巴掌，小孩雖不出聲但以怨憤的眼光看看媽媽再去洗臉”。

除了這些實例以外，讀者翻到前面“侵略行為的控制”一節，也可看到處罰小孩的情形。在體罰之中，打小孩最普遍，不過小孩挨打的頻率到底如何？也就是小孩是否常挨打呢？我們由下表可得實在的印象。

表廿六 父母打小孩的頻率

( Table 26. )

( Rating )	( father )	( mother )
1. 從來沒打過。	4	1
2. 生下到現在只打過一、兩次。	—	2
4. 一年才打兩、三次。	1	—
5. 一個月大約打兩之。	1	3
6. 一星期打一次。	—	—
∴		
8. 每天都打。	—	—
9. 經常打，但未回答頻率。	—	—
Total cases	6	6

因此，我們可以知道排灣兒童並非經常挨打，上表顯示母親打小孩比父親多，恰如一般人的報導。而實際上小孩挨打的程度也不厲害，通常只是“給小孩幾巴掌”而已。

我們再看看排灣父母對“打”小孩的看法如何：

表廿七 打小孩到底有多大好處？

( Table 27. )

1. 很有好處（無條件的）。	3
∴ ……………	
5. 也有好處也有壞處。	1
7. 沒好處（但有條件）。	2
8. 絕對沒好處。	—
9. 問題不適用（從不打小孩而無法作答）。	—
Total cases	6

認為打小孩有好處的母親說；打小孩很有效，小孩會變好。因為小孩怕挨打故以後只要拿起棍子嚇嚇他就聽話了。總而言之，不打小孩不會變好。認為打小孩沒什麼好處的母親多半以為；打小孩會傷害身體，故不應常打，最好用勸或恐嚇管小孩。有的母親說：她們雖然知道不該打小孩，但是有時氣得忍不住，打過之後自己又很後悔傷心。

以上我們對於排灣父母如何處罰小孩已有概括的敘述，雖然排灣的父母們所應用的處罰法有這麼多，但是他們心目中認為最合理的處罰方式是那些呢？關於此點筆者也向六位接受訪問的母親測驗過，令人吃驚的是：他們都不讚成體罰，下表是他們的選擇。

表廿八 母親認為最佳的處罰犯過小孩的方法

( Table 28. )

1. 體罰（Physical punishment）	1
2. 剝奪權益（Deprivation of privilege）	—
3. 孤立法（Isolation）	—
4. 束縛法（Restraint）	—
5. 嘲笑（Use of ridicule）	—
6. 母愛引退（Withdrawal of love）	—
7. 叱責，言詞處罰（Verbal punishment）	5
8. No Answer	—
Total cases	6

#### (四) 依賴行爲與自立訓練 ( Dependency and independent training )

##### 1. 依賴行爲 ( Dependency )

在哺乳動物之中，唯有人類的小孩具有最長久的依賴階段；一個不到四、五歲的小孩，假若被撫養他的大人完全遺棄，那麼他能否繼續生存是很令人懷疑的<sup>(19)</sup>。我們在開始談嬰孩的養育時，即特別提出排灣嬰孩期受縱容的情形，在三、四歲之前的嬰孩對母親都有極大依賴性。好比，母親走到那裡都帶著嬰孩，嬰孩一哭就立刻哄抱或餵奶，母親空閒時都抱著嬰孩玩耍。再加上哺乳期一般超過一年以上，皆是母親縱容依賴行爲的表現。

談到依賴行爲，必需先看嬰孩糾纏媽媽的情形。排灣的兒童在早期都很需要媽媽，不可須離，且看下表：

表廿九 兒童早期糾纏媽媽的趨向

( Table 29. Earlier tendency to cling to mother )

1. 未曾表現過這種態度	—
3. 有些傾向	—
5. 曾經有過一段纏媽媽很厲害的階段	6
Total cases	6

母親都承認她們的小孩時刻離不開媽媽，媽媽去那裡都要跟隨。有的母親說：小孩在四歲之前都很纏媽媽。有的說：小時經常纏著媽媽，隨著長大而遞減，六歲以上就不再纏了。母親們一致認為這是愛媽媽的表現，小孩離不開媽媽是因為他很想念，所以媽媽有空就應該讓他跟著，或著哄他陪他玩。不過，假若母親工作很忙時，就拿別的東西去引小孩玩，以免妨礙工作。

(19) Sears, Maccoby, Levin, 1957, p. 138.

表三十 目前 X 小孩需要接近母親的程度

( Table 30. Extent to which child wants to be near mother, currently )

1. 不纏、不跟、不挨著母親。	2
3. 對此有輕度傾向。	-
5. 有時要、有時不要。	2
6. 相當需要的傾向。	2
Total cases	6

所謂需要接近母親乃指常要拉著母親的衣服，母親到那裡去想跟著而言。上表顯示小孩需要接近母親的程度與小孩年齡恰成反比，例如兩個不需要接近母親的小孩都很大了，而相當需要母親的小孩才五、六歲，仍未脫離依賴的習慣。六、七歲的小孩若再需要母親，則母親的反應多半是責罵代替順應。這時，母親認為小孩要媽媽或跟纏都是不好的，會妨礙工作，所以討厭、該罵。六歲左右的小孩經常仍會要求母親幫忙，例如穿褲子、拿東西等。母親對小孩要求幫助的反應是不定的，雖然大部份母親認為這麼大的小孩不該常要媽媽幫忙，所以就一面幫他做一叱責，但是母親若非很忙不便分手的話，多半會立刻幫忙，也不會罵小孩。因此，母親對大點小孩依賴的反應，全視母親本身是否空閒而定，跟母親是否要求小孩自立的觀念沒有什麼關係。

排灣六、七歲的小孩就逐漸消失依賴行為的說法，又可配合下表得證。凡是小

表三十一 小孩反抗與母親分離的程度

( Table 31. Extent of child's objections to separation from mother )

1. 對分離無反抗。	3
3. 偶而反抗，但態度不劇烈。	1
5. 反抗頗多，有時態度劇烈。	2
7. ....	
8. ....	
9. 因母親不離家而不發生問題。	-
Total cases	6

孩依賴性愈大的，當媽媽離開時，他的反抗（吵鬧）就愈大，反之愈小。表中三個對母親分離無反抗的小孩都已超過七歲。我們知道，排灣的母親常把三、四歲的小孩放在家中以便上山工作，但是小孩直到六、七歲以後才逐漸適應脫離對母親的依賴。雖然小孩甚早離開母親（三、四歲），但是絕不會失去安全感，因為他們逐漸習慣於哥哥、姊姊或其他大人（親戚）的照顧、轉而依賴他們，這種情形與泰雅族人相似<sup>(20)</sup>。

## 2. 兒童活動範圍的限制

排灣的小孩在外界活動（physical mobility）方面甚受限制。七、八歲以下的小孩根本不准遠離大人，小孩不可去遠處 *tsadia*。小孩懂事以後，大人就常告誡他們，不准到下列地方去；*putsmanan*（神居地）、*pəna*（河流、溪流）、*tsva*（懸崖），以及高地，因此也不准爬樹 *ivavaf ta kalif*（樹頂）。大約十多歲的小孩就可以隨意遠行了，因為他們已經知道那些是危險的地方，那裡有危險的蟲子或動物。大人不准小孩遠行乃因傳統觀念上懼怕遠地神鬼的迫害，因為外界有許多禁忌地住了不好的鬼神，深怕小孩難免誤撞到，所以造成限制小孩活動範圍的習慣。鄭林造先生報告說：“我在十歲左右的時候，常到村子右邊的 *palifi*（禁忌）山頭去砍柴或採集籐心。因為我不知道那裡是禁忌地，故不怕。後來人家告訴以後，我就再也不敢去了”排灣的父母帶著小孩到山上旱田的路上，凡是有禁忌的有厲鬼的地方，都一一指點，叫小孩以後避免去。當然，小孩又可從大人言談間得到這些知識。再看下表訪問母親們的結果。

表三十二 對兒童在外界活動的限制

（ Table 32. Testrictiveness: Physical mobility ）

1. 沒有限制。	—
3. 有一些限制，（允許小孩跑一段路，准去找別的小孩，但須告訴媽媽。）	1
5. 相當多的限制；（可以自己上學，但除此之外不准離家太遠，只可在鄰近玩。）	4
7. 只限於在家裏或自己院子裏玩，但仍准許單獨上學。	1
9. 限制很大，（只准在自己家玩，不准單獨自己去上學。）	—
Total cases	6

(20) 吳燕和，1963, p. 193。



目前小孩活動的最大範圍是村莊，小孩最遠不准走出村外，否則“有危險”、“受壞人欺負”。如上表所示，有四個母親限制她們的小孩只准去下列幾個地方：附近鄰居家，指定的一兩家親戚家、同學家、學校等地，超出此一範圍就會挨罵或挨打。例如男孩 *maitus* 年已十三，母親仍不准他單獨到村莊外面去，不論放牛或砍柴，都和弟弟結伴同行。

限制小孩活動範圍與經常查看小孩的活動，是父母對外界的懼怕並亟欲保護小孩之求安避禍的表現<sup>(21)</sup>。排灣的父母並不因限制小孩活動而時常查看小孩的活動，其原因可由一個母親的回答看到：“小孩不會跑遠，他出去玩一會就自動回來，故不管他；從他懂事時就開始教導他了，所以他很聽話”。排灣的母親大多不常查看小孩跑那裡去了，除非很久看不到，或者要小孩做事，才喊叫小孩回家。

表三十三 查看小孩的活動  
( Table 33. Keeping track of child )

1. 根本不管（信任小孩會照顧自己）。	2
3. 偶而查看（約一小時），希望知道小孩在那裏，但相信小孩不會出毛病。	4
5. ……………	
7. ……………	
9. 一直注意著，不斷查叫，小孩必須在母親看得到或聽得見的地方。	—
Total cases	6

### 3. 母親對兒童社交的要求 ( Maternal demands for child's sociability )

在限制小孩活動範圍方面，令人注意的是；父母時常告誡小孩不要到“別人家”去，所謂別人家乃指沒有親戚關係的人家，即使是近鄰，只要沒親戚（多指活動頻繁的近親）關係，仍被列入“別人家”。因為怕小孩到別人家去闖禍，亂動了人家東西而挨別人罵，因此，小孩有時准到很遠的親戚家（約隔二百公尺）去玩，但是卻不准到隔鄰家玩。筆者在田野又很不容易看到一群（沒親戚關係的）小孩在室內玩耍，他們多半聚集在院子裡或曠野遊玩而不進入家屋。有個母親很坦白的說，她時常警告小兒子不要把遊伴帶進家來，他們會把屋裡弄得“亂七八糟”。親戚的小孩之間就無約束。

(21) Landy, 1959, p. 137.

筆者原要探究排灣父母要求小孩社交的程度，卻意外地發現這不是問題的中心。如上所述，排灣父母要求他們的小孩和自己親族群的人來往，並要求小孩避免和非我群（we group）的人來往。因此排灣族人自小就養成了親族團體的意識。

#### 4. 親子間的熱情（Affection and nurturance）

由父母和子女親愛的情形，也可瞭解小孩依賴性的另一面。排灣的父母和嬰孩或幼兒甚為親熱，但是過了五、六歲以後就逐漸冷淡了。通常而言，十歲以上的小孩和他們父母相處的態度是嚴肅的。由於小孩長大了，父母覺得不能對他們像對待幼兒那麼隨便，再者又因父母把對他們小時候的親熱態度，轉移到比他們更小的弟妹身上，因此，大一點的小孩自然不再跟父母鬧著玩了。

表三十四 父母跟小孩親熱的情形

（Table 34. Nature of affectional relationship, parent to child）

	Mother	Father (as wives see them)
1. 互相表現親熱，相互感到快樂。	1	5
5. 互相表現適度親熱。	5	1
9. 互相表現冰冷態度。	-	-
Total cases	6	6

上表評分爲1. 的親子關係是十分熱情的關係；指大人熱愛小孩，願意常跟小孩在一起，認爲小孩的舉動格外伶俐而爲該小孩感刻驕傲。在此項評分的母親只有一個，父親卻有五個。顯示母親認爲丈夫跟小孩的關係比跟自己更爲親密，可能是因爲父親常離家故與小孩更爲親熱。每當黃昏，筆者常在村子口看到迎接爸爸的小孩們。

母親與小孩的親熱程度多半在評分5的項目內，這是說：母親雖然喜愛小孩，但是行動上表現得不多。我們在文章的起頭就提到母親對嬰兒的縱容，母親的精力都放在兒女的嬰孩時期，自然無法兼顧大小孩了。嬰孩時期（三、四歲之前）的小孩最受鍾愛，父母有空就逗著玩而引爲一大樂趣，再大的小孩不復享受這種待遇，尤其是男孩子，他們跟父母之疏遠（指親熱關係）比女孩要提早兩、三年。男孩約六、七歲就對媽媽冷淡了，而同年齡的女孩有時還跟媽唱歌跳舞。

表三十五 母親目前是否抽空和 X 小孩玩？

( Table 35. Mother find time to play with x just for pleasure )

1. 是的，經常（每天約兩小時以上）。	—
3. 常常（每天，短時間）。	—
5. 有時候。	2
7. 不常有，偶而。	2
9. 實際上根本沒有。	2
Total cases	6

超過九歲的小孩實際上跟本沒有機會跟父母嬉戲，而且避免開玩笑的行動。

## 5. 大人對依賴的反應 ( Response to dependency )

依據前面的陳述，我們大致瞭解：排灣的父母對小孩的依賴行為並無特別反應。正如下面兩個相關的表所顯示者；六、七歲的小孩即開始減少依賴性，並且，母親的反應也是隨著小孩之增長而遞減。

表三十六 X 小孩目前所表現依賴父母之程度

( Table 36. Amount of dependency exhibited by x at present )

1. 沒有，（母親離開並不反對，他自己該做的事也不要幫忙。）	2
3. 有一點依賴，（偶而有上述依賴表現，不過一般而論都表現自立行為。）	—
5. 有些依賴，（常有上述依賴行為表現。）	3
7. 很依賴，經常表現強烈依賴行為。	1
9. 十分依賴。	—
Total cases	6

表三十七 母親對小孩目前依賴行為的反應

( Table 37. Mother's response to dependency, now )

1. 積極的強烈反應；酬報、讚許其依賴性。	—
2. 積極反應：只要小孩要求幫忙或注意，母親就照做，不論忙否。但不讚許。	1
3. ……………	
5. 不積極也不反對。	1
7. 有點消極；有時似 2，有時不這樣做。	2
8. 消極的；認為小孩自己該作的事母親就不幫忙。反應視母親忙不忙而定。	2
9. 強烈消極的；對小孩的依賴施以責罰，被小孩的依賴惱怒，認為“討厭”。	—
Total cases	6

### 6. 自立訓練 ( Independence training )

大人要求小孩很小就開始幫忙家事，他們這種要求並非訓練小孩自立，而是實際需要小孩幫忙。因此，父母要求小孩自五、六歲就學習做事，並認為這是應有的責任，做得好並無報償，做不好就要挨罰。

五、六歲的小孩至少要做到的工作就是看護小弟妹，常成為規定的日常工作 ( routine work )。漸長則要幫忙跑小店買東西、到某家去叫人或通知簡單的事情，掃地，吃飯時幫著搬桌椅、在菜園澆水、煮飯時看火 ( 繼續添柴 ) 等。約十歲大的小孩不但把上述這些工作列入日常工作，並須增加若干固定工作，如男女都可做的；生火、煮飯、挑水、看家及採集野菜等等。女孩又得學洗衣服，餵豬、舂米等。男孩則須幫忙砍柴、放牛等。目前八歲到十三歲之間的小孩每天都去學校讀書，但是晨起赴校之前約早上六點到八點之間)、放學後，以及星期假日仍舊照常幫忙家務。一個十多歲的小孩幾乎很少有空閒遊樂的時間了。

表三十八 讓小孩做家事的要求  
( Table 38. Giving child regular jobs )

		child's age
1. 不希望小孩做什麼 ( 小孩還小 )。	—	
3. 雖無固定工作交待，但希望做，鼓勵小孩自動幫忙。	3	5,6,7
5. 交待一兩件固定的小工作，並且有點強迫性。	1	7
7. 好幾件固定工作 ( 或較難的工作 )，相當嚴格與強迫。	1	9
9. 許多固定、粗重工作，嚴格強迫。	1	13
Total cases	6	

因為父母對開始學作工的小孩並不強求，因此小孩都自動幫忙，樂意表現。當他們逐漸習慣於做各種工作之後，就引為固定的責任，並沒有多大的反感。

小孩在發育成長之前的工作有下列這些；

#### A. 男孩的主要工作：

- a. 撿拾木柴 ( *kikafif* )。
- b. 看顧弟妹 ( *vunaavaŋ* )。
- c. 挑水 ( *t'salium* )。
- d. 採野菜 ( *kiliat'səŋ* )
- e. 置陷阱 ( *pulijai* ) 捕小鳥、小動物。

f. 餵狗 ( *pakan-ta-vatu* )

g. 掃地 ( *t'smuap* ) 。

B. 女孩的主要工作：

a. 拾柴、看顧弟妹、掃地、挑水、採野菜等。

b. 洗衣服 ( *vuuata* ) 。

c. 補衣服 ( *napərə* ) 。

d. 煮飯 ( *kəmsa* ) 。

e. 舂小米 ( *maisū* ) 。

f. 餵豬與雞 ( *pakan-ta-atsaj, vuju* ) 。

g. 捉蟲子 ( *kəmutsu* ) 。

h. 剝花生 ( *limut'salə-ta-paŋtialə* ) 及豆子。

最近由多植篋麻，剝篋麻子 ( *limutsalə-ta-laŋpa* ) 已成為男女小孩的一項日常工作。

### (五) 性與氣質訓練 ( Sex and temperament )

本段標題乃借用 Margaret Mead 氏所著“性與氣質”一書的書名<sup>(22)</sup>。因此，探討的重心在於分析排灣族人對“性”的看法、“兩性”之差異，以及如何養成兒童符合性別的應有行爲。茲分別陳述之。

#### 1. 兒童性行爲與性教育 ( Sex play and sex education )

在前述嬰孩的養育過程裡，已經提到排灣人漠視小孩的裸露，尤其對男孩露體的管束比對女孩晚得多。男女小孩即兄弟姊妹同床而眠，通常直到青春期之前（十歲左右）才開始分床，除非一個床睡不下那麼多人而可提早分床。因此，我們可以講；排灣人對小孩子並不急於灌輸“性”的禁制。小孩到了青春期發育的時候，父母才注意到性知識或行爲的管束。依排灣的看法，因為小孩這時候“開始懂事 *maatsu-vanŋaŋa*”了。

小孩玩弄性器是不允許的，只要大人看到就會阻止，他們禁止這種運動的理由有二；怕損壞身體，該人看了不好意思。例如有個父親說；“我兒子三、四歲的時候最喜歡玩 *kulits*（生殖器），有時見他把泥沙放進 *kulits* 玩，還有用橡皮筋綁著玩，每次看到就立刻叱責恐嚇他，以免他養成壞習慣”。

(22) Mead, 1935.

手淫稱爲 *lɔmkəluk*<sup>(23)</sup>，據老人 *tsubu* 報導說：過去年青人犯手淫的很多，而且從小孩時就得到手淫的知識了。因爲男人們在一起聊天常會涉及“性”的方面，而且青年人並不隱瞞他們的自瀆，並和遊伴談論這些事，所以小孩知道手淫是“很舒服的”，在發育之後就想嚐試。筆者又曾詢問若干年輕人，知道他們目前也有這種習慣。

雖然土著的報導認爲男女在一起時應避免談論性的問題，不過依筆者在田野所見，他們並不十分遵守。例如，有一次筆者看到一個老婦當著一些男人，婦女的面，大談鄰居某對夫婦如何作愛的事，衆人聞言皆笑，並不避諱。因此，小孩難免從大人的言談間得到性的知識，實際情形確也如此。當青年們跟著老人們上山行獵憩息時，調皮的老人都會半開玩笑地教導性的知識。少女在婚前也有機會得到性知識，她們得自年紀較大的親戚。雖然排灣社會教導青年避免婚前的性關係，但是除了輿論之外並沒有制裁的辦法，因此，青年人總有違犯的。

## 2. 兩性之差異與男女之模塑 (Sex role differentiation, Sex-typing)

當筆者問及不同性別的兒童有什麼不同的時候，約半數的父母覺得無法區別，但是進一步提出若干兒童的行爲來討論時，父母都強烈的表示，男女小孩應有的行爲大不相同。讓我們先看看幾個母親對她小孩的意見：

〔例一：男孩，五歲〕

“我這個男孩的行動很像個正常的男孩子，不過他動不動就愛哭，男孩子不應該有這種軟弱的表現。男孩子玩小娃娃是不對的，這是女孩子玩的東西。小孩在小的時候都一樣，可是到了五、六歲以後就得教他們不同的行動了。好比，男孩子應該活潑，女孩子應該安靜；男孩子要不怕羞，女孩子則要怕羞。我們期望男孩子注重讀書，女孩子則學做家事。我的小孩現在都跟男孩在一起玩，我也沒教過他，不知道他爲什麼不愛跟女孩做伴”。

〔例二：男孩，十三歲〕

“*matsus* 有男子氣概，他很倔強（常不服從）。他喜歡跑跳、打球等遊戲，這是正常的。從來沒見過他跟女孩子在一起玩，我也沒教過他這樣做”。

〔例三：女孩，六歲〕

“*diadalan* 很像個真正的女孩子，她常常背小娃娃（媽媽做的）玩，以及跟別的女孩玩‘家家酒’，不過她也喜歡跑跳的遊戲，其實這是男孩玩的。男孩子愛玩刀、槍、弓箭等都不是女孩該玩的。我也常教她玩女孩子的遊戲”。

(23) 由於筆者爲男性，這方面女性不願作答而不能詢問女性報導人，故只能討論男性的情形。

〔例四：女孩，七歲〕

“小孩大致都相同，我不懂怎樣才是真正女孩或男孩的表現。劇烈的運動或粗野的遊戲雖可鍛練身體，但是安份的女孩子不該做。女人應該做女人的事，譬如煮飯、掃地等家務，不要學做男人的事”。

表三十九 母親對小孩兩性區分的看法

( Table 39. Sex role differentiation by mother )

1. 母親認為男孩與女孩之間沒有什麼區別。	—
9. 母親認為男女小孩在許多地方都可區分，如服飾、遊戲、玩具、舉止等。認為男孩要有男的樣子，女孩要像女的。	6
Total cases	6

## 第六節、結 論

在任何簡單純一的社會裏，小孩都表現著跟大人相同的人格特質（Personality traits），這種人格特質正是父母在小孩面前所表現的一樣。但是此一相同性並不僅是小孩模仿大人即能造成的，而是介於大人與小孩之間更巧妙，更精密的關係，也就是大人如何對待小孩的方式；例如如何餵小孩、如何讓小孩睡覺、如何訓練、如何教導自立、如何撫愛、懲罰、鼓勵、以及最終的適應成人等<sup>(24)</sup>。因此，我們若要瞭解一個原始社會的活動，重要的著眼在於探究其成員的人格特質；若要瞭解一般的人格之形成，卻必須從兒童教養著手，這就是本文的研究宗旨。

雖然在目前急劇的文化變遷的壓力之下，在民族的混雜的影響之下<sup>(25)</sup>，東排灣社會所表現的已經不十分簡單、純一（homogenous）了，但是像筆者作田野調查的東排灣社會裏，兒童訓練的方式仍受傳統習慣的約束，並受傳統價值觀念的影響。因此，筆者相信本篇兒童養育的材料與早期漢化不深時的情形必定沒有多大變化，而可用來做分析排灣傳統社會的基礎。筆者預備在這個結論裏，利用上述的兒童養育與

(24) Mead, 1950, p. 39.

(25) 目前金峰鄉排灣聚落裏，混雜了很多漢人及少數魯凱、阿美、卑南等土著族人。

訓練的材料，對排灣文化做一點粗淺的分析，並參考有關的文獻與理論，嚐試探究兩者間的相互關係。

除了早期人類學家對文化與人格的研究貢獻之外，近年在 Whiting 夫婦等人的倡導之下，有計劃地定出許多便於做泛文化（Cross-cultural）比較研究的田野工作指導（Field Guide），許多人據以為準則而做了很多社會的兒童養育，因而能比照其文化特徵分析出若干假說。這些假說有若干與嬰孩期受縱容的後果有關者，例如，有一段講：“嬰孩期很受縱容、撫育者的數量大、從嬰孩期的縱容過渡到兒童期的轉變甚為和緩等情形，將產生下列結果；(1) 對別人採信賴態度。(2) 普遍樂觀。(3) 社交性”<sup>(26)</sup>。根據本文嬰兒期之養育的材料斷言，這個假說可以適用於東排灣族人；又依筆者在田野親身的體驗，不但在東排灣群，即使在西排灣也可發現土著信賴別人、樂觀、喜社交等性格。近年來，雖然和平地人急劇接觸，但是排灣族人不像阿美族或賽夏族人那樣表現強烈的自卑感<sup>(27)</sup>。恐怕他們這種因嬰孩期受縱容而形成的性格是個重要因素之一。

許多文化的因素影響社化的方式，經由這種方式的社化，又使兒童學得如何表現文化認可的行為。在排灣社會裏由於嚴禁相互間的侵略行為，因此在社化過程中，兒童無論對其兄弟姊妹，對別個兒童，對其長輩都必須極力避免侵略行為。成人平時之相處，可用“溫文有禮”來形容，這種看法曾被其他學科的田野工作者提到<sup>(28)</sup>。關於侵略行為的控制方面，Whiting女士提到的兩項假說可以借用來做探討<sup>(29)</sup>。第一項假說：“假設（一個社會）允許大人戲弄（招惹小孩）的行為，就會反映該社會可觀察得到的兒童及成人非被激怒而發出的侵略行為之增加”。這個假說不適用於本文敘述的材料。第二項假說：“假使父母及其他社化作用者對兒童的氣憤表現施以懲罰的話，則小孩就比較不容易有侵略性的報復行為”。此一假設與結果都可見諸東排灣社會，由本文的陳述明顯可見。再者，像排灣這種成員間低度侵略性（low interpersonal aggression）的社會，其成員必將轉移（displace）其侵略性到別的方面，依 Whiting 氏倡導的理論，他們最好的轉移目標就是超自然<sup>(30)</sup>。

Whiting 氏的理論簡言之如下；在那些嚴懲侵略行為的社會，可以預言人們必定

(26) Whiting, B. B., 1963, p. 9.

(27) Cheng, F., and Others, 1952, p. 271.

Cheng, F., and Others, 1958, p. 142.

(28) 林憲，1961；Rin, H., 1962.

(29) Whiting, B. B., Op. cit., p. 10.

(30) Whiting and Child, 1953, p. 100, 123.



把他們的憤怒投射到超自然世界去，並相信險惡的鬼神之迫害，或者相信人能具有超自然的邪惡能力，因而信仰巫術或邪術。我們知道，排灣族人幾乎將所有的疾病發生原因歸諸鬼神的迫害<sup>(31)</sup>，他們過去有數不清的禁忌與禁地，至今他們仍深信鬼神的迫害與巫術的靈驗。這種情形的形成原因，除了 *Whiting* 的理論可以解說之外，我們又可以從兒童訓練的技術一節去推敲；我們發現，兒童從小就被大人拿鬼、神來恫嚇與教訓，而且大小對小孩的活動範圍甚為限制，其主要動機亦不外是懼怕環境四週超自然邪惡力量的存在<sup>(32)</sup>。

談到兒童行為與兒童訓練，我們又可發現若干排灣文化的產物。雖然從大人懲罰小孩的敘述看來，目前對小孩的體罰較少，也就是說較不嚴厲，但是從文獻記載可以找到父母對小孩苛刻的處罰方式；“關於排灣族，自古以來就有父母對子女使用揪髮、毆打以及足踢做為懲罰方法的記載”<sup>(33)</sup>。目前的改變可能是外來文化的影響，藤澤氏亦曾言及<sup>(34)</sup>。我們的問題不急於討論父母處罰子女手段之改變，而在於知道排灣的傳統處罰方式造成子女對父母的畏懼與服從。事實上，由本文的敘述可知，目前東排灣社會仍特別強調子女對父母的絕對服從。要求子女對父母的絕對服從，復加容許子女較長時期的依賴行為，並且對子女的自立訓練開始得晚且不十分嚴格，造成排灣族人的特異人格；他們遇到新處境即感困惑<sup>(35)</sup>，而不敢輕易嚐試去解決<sup>(36)</sup>。遇到任何個人或家庭的重大事情，必召集家族近親共同商討，沒有人敢獨自解決，這種現象至今仍甚普遍；他們循規蹈矩，深受人為限制的規範<sup>(37)</sup>。這種人格特性使得排灣族的貴賤階級制度、長嗣承繼制度與家系宗長制度得以維持不墜。

事實上，由於研究了許多文化的兒童養育之後，又獲得了一項適用於排灣的假說：假使該社會（的兒童訓練）強調責任訓練與服從訓練的話，我們即可期望在成人的文化裏發現（該社會）重要的制裁作用者是一些權威人物<sup>(38)</sup>。東排灣的社會不但在兒童六歲到十歲的階段強調責任訓練與服從訓練，而且只對違犯者處以責罰，對做得好的卻無報償。於是，我們對排灣多數平民任勞任怨的聽候少數頭目之統御的情形，從兒童訓練又得到一項合理的釋解。

---

(31) 吳燕和，1965。

(32) 參看李亦園，1963, pp. 123-125。

(33) 小島，1920, p. 433.

(34) 藤澤，1953, p. 22-23

(35) cheng, F., and others, 1952.

(36) 藤澤，*op. cit.*, p.

(37) 參看藤澤上引書所講的心理試驗經過。

(38) whiting, BB., *Op. vit.*, p. 11.

## 參考書目

### 一、中日文書目

小島由道

1920 番族慣習調查報告書，卷五，第四冊，臨時臺灣舊慣調查會，東京。

林憲

1961 臺灣山地原住民の精神疾患罹患頻度並びに病像に関する研究，精神神經學雜誌。第63卷，第5號。

李亦園

1963 南澳泰雅族的神話傳說，中央研究院民族學研究所集刊第十五期，南港。

吳燕和

1963 泰雅兒童的養育與成長，中央研究院民族學研究所集刊第十六期，南港。

1965 排灣族東排灣群的巫醫與巫術，中央研究院民族學研究所集刊第二十期，南港。

藤澤萍

1953 臺灣高砂族の心理學的研究，民族學研究第18卷，第1-2號，東京。

### 二、西文書目

CHENG, F., and OTHERS

1952 "A Comparative Investigation of Paiwanese and Urbans by Rorschach Test", Essays and Papers in Memory of Late President Fu Ssu - Nien, National Taiwan University, Taipei.

CHENG, F. Y., CHEN C. C., RIN, H.

1958 "A Personality Analysis of the Ami and Its Three Subgroups by Rorschach Test", Acta Psychologica Taiwanica, No.1, Taipei

DAVIS, ALLISON

1947 "Socialization and Adolescent Personality", in "Readings in Social Psychology", ed. E. Hartly and T. Newcomb, Henry Holt, New York.

RIN, H. and LIN, T. Y.

1962 "Mental Illness Among Formosan Aborigines As Compared With the Chinese in Taiwan, The Journal of Mental Science, Vol. 108, No.453.

LANDY, D.

1959 "Tropical Childhood: Cultural Transmission and Learning in a Rural Puerto Rican Village", Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

MEAD, M.

1930 "Growing up in New Guinea", New York.

1949 "Coming of Age in Samoa", New York.

1950 "Sex and Temperament in Three Primitive Societies, New York.

SEARS, R. R., MACCOBY, E. E., LEVIN, H.

1957 "Patterns of Child Rearing", Row, Peterson and Company, Illinois and New York.

WHITING, J. W. M. and CHILD, I. L.

1953 "Child Training and Personality: A Cross-cultural Study", Yale University Press, New Haven.

WHITING, J. W. M. and OTHERS

1953 "Field Manual for the Cross Cultural Study of Child Rearing", Social Science Research Council, New York.

WHITING, B. B. ED.

1963 "Six Cultures: Studies of Child Rearing", Harvard University, New York & London.

## 附 錄

### 舞 會 紀 實

每次村裡舉行舞會，就有人自動的告訴我。前一兩天可能就有風聲傳出來，說爲了什麼事將在某人家有跳舞。而我在路上，碰到年青人也都跑來跟我講，並邀我去參加。至於那些毫不知情的人，也不必怕錯過了，因爲舞會的歌聲會響徹全村，老幼都可循聲前來觀舞。

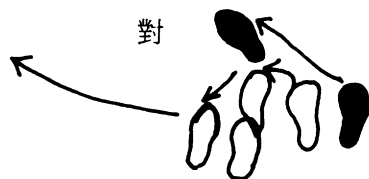
天漸漸黑下來了，這個沒有電燈的村子，卻被滿天的閃爍的星星與淡淡的月光照亮了。我到達要跳舞的家屋時，屋前院子裡已擠滿了大人與小孩。老人們愛趕熱鬧，而又怕浪費時間，所以他們都隨身帶著一小筐豆子來剝，於是院子四週的老人群中，不時發出“劈、啪”之聲。院子中央燃著熊熊柴火，四週是留出的場子。開始時，先有十幾個少年少女手拉手移動著舞步，他們輕輕唱著，歌聲無須配合舞步。他們圍成半圓形，依順時針方向輕輕跳動，於是半圓形在帶頭人的領導下，緩緩的繞著。漸漸人愈來愈多，要跳的人就加進去跟在後頭。也有調皮的青年，插進在他喜歡的女孩身邊，這時跳舞的人已經圍成圓圈了。有時尾巴疊過前頭，於是帶領人就往外繞大圍，把愛往前擠的小孩趕得差點翻跟頭。

參加舞會的都是少年少女，偶而也有少數結了婚的先生太太。老人從不參加，他們在一邊望著這群青年，回想他們已逝的青春時光，而不禁哭了。山歌一首接著一首，不停的唱下去。你高興唱什麼，只等上首歌已重覆唱了幾遍以後，你就可大聲唱你的歌，大家就禮貌的靜一下，等你唱出兩句後，響起附和之聲，於是整個舞圈就都跟著你唱了。跳舞是男孩子表現嘹亮歌聲的好機會，盡量放膽高聲大唱吧，去引動那些刻意打扮過的女孩子。跳舞時，你見不到上山工作的陋褻樣子：男孩子穿上乾淨的襯衫，女孩子更是換上花花綠綠的衣裙。當然不會有人光著腳跳舞的，難道不怕你喜愛的人笑嗎？

有舞必有酒，這是古老的風俗。由一個年紀較小的青年來向每人敬酒，他站在舞圈裡，一手提瓶，一手拿杯，向每人一一遞敬。反正舞步很慢，你可暫時鬆開一隻手，接杯一飲而盡。然後他又向你隔鄰的人敬酒了。你不愛喝只需搖搖頭，那並不失

禮的。圍在舞圈外的老人們，也別愁沒酒喝，另有人來往於人叢中敬酒，一定少不了你的。自從搬下平地後，有酒之外還有糖果，有人依著敬酒的方式，向每個跳舞的人一分送。雖然只是一兩顆，在今晚吃起來必格外甜美。

舞步雖然單調沒有變化，但是跳了一兩個鐘頭也很少有人下去休息。近來本族的歌已不流行，最近跳舞都唱阿美族的歌，旋律比本族的好聽，唱起來“依呀，依呀何”的，又格外響亮。談了半天還沒提到舞步究竟怎麼跳呢，你要學嗎？很簡單，我可以教你。一共只四步：第一步左腳向左前方跨一小步，第二步是右腳向左後方退一小步，第三步是左腳再向後跨小半步。最後一步則是右腳向左越過左腳前面，橫跨一大步。還有，別忘了每步踏一秒鐘，即兩個半拍。



手的規矩，你不是牽著你隔壁兩人的手，而是牽隔鄰第二人的手，假使你身旁是位小姐，那麼請從她的臂後即腋下穿過手去，這是規矩。你旁邊是男的就隨便了。

## 參考書目

## 一、中日文書目

小島由道

- 1920 番族慣習調查報告書，卷五，第四冊，臨時台灣舊慣調查會，東京。  
 1922 番族慣習調查報告書，第五卷之三，大正十一年，台北。

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，民族學研究，十八卷 1-2 號，昭和二十八年，東京。

何聯奎、衛惠林

- 1956 台灣風土志，台北。

李卉

- 1957 中國與玻利尼西亞的“枝族”制，中央研究院民族學研究所集刊第四期，南港。  
 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，南港。

李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和合著

- 1963 南澳的泰雅人——民族學田野調查與研究(上册)，中央研究院民族學研究所專刊之五，南港。

李亦園

- 1963 南澳泰雅族的神話傳說，中央研究院民族學研究所集刊第十五期，南港。

林憲

- 1961 台灣山地原住民の精神疾患罹患頻度並びに病像に関する研究，精神神經學雜誌，第 63 卷，第 5 號。

林朝榮

- 1957 台灣省通志稿，卷一，土地志地理篇，台北。

林衡立

- 1955 排灣族團主制度與貴族階級，台灣文獻第六卷第四期，台北。

芮逸夫

- 1954 川南永寧河源苗族親屬稱謂探源，考古人類學刊，第三期，台北。

徐人仁

- 1962 排灣族的巫師箱，中央研究院民族學研究所集刊，第十四期，南港。

凌純聲

- 1958 台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，南港。  
 1959 中國祖廟的起源，中央研究院民族學研究所集刊，第七期，南港。

唐美君

- 1957 日月潭邵族的宗教，國立台灣大學考古人類學刊，第九與十期，台北。

吳燕和

- 1963 泰雅兒童的養育與成長，中央研究院民族學研究所集刊，第十六期，南港。  
1965 排灣族東排灣群的巫醫與巫術，中央研究院民族學研究所集刊第二十期，南港。

移川子之藏

- 1936 未開社會に於ける時の觀念，民族學研究，第二卷，第四號，昭和十一年。

陳正祥

- 1955 台灣省通志稿，卷一，土地志氣候篇，台北。

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，南港。

陳奇祿

- 1961 台灣排灣群諸族木彫標本圖錄，國立台灣大學考古人類學系專刊第二種，台北。

張光直

- 1957 台灣的玻利尼西亞型文化叢，中央研究院民族學研究所集刊第三期，南港。

台灣銀行編

- 1950 台灣文獻叢刊第八十一種，台東州採訪冊。

台灣省民政廳

- 1946 台灣省五十一年來統計提要，民國五十五年，台北。

蔣丙然

- 1954 台灣的氣候

衛惠林

- 1956 台灣土著社會的二部組織，中央研究院民族學研究所集刊，第二期，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，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，南港。

藤沢 萍

- 1953 台灣高砂族の心理學研究，民族學研究第十八卷，1-2號，東京。

## 二、西文書目

Chen, Chi-lu & Coe, M. D.

- 1954 " An investigation of Ami religion " , Quarterly Journal of the Taiwan Museum, Vol. VII, No. 3 & 4, Taipei.
- Cheng, F., and others
- 1952 " A Comparative Investigation of Paiwanese and Urbans by Rorschach Test " , Essays and Papers in Memory of Late President Fu Ssu – Nien, National Taiwan University, Taipei.
- Cheng, F. Y., Chen C. C., Rin, H.
- 1958 " A Personality Analysis of the Ami and Its Three Sub – groups by Rorschach Test " , Acta Psychologica, No. 1, Taipei.
- Coe, M. D.
- 1955 " Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa " , Ethnos, Vol. 20, No. 4, Stockholm.
- Davis, Allison
- 1947 " Socialization and Adolescent Personality " , in " Readings in Social Psychology " , ed. E. Hartly and T. Newcomb, Henry Holt, New York.
- Encyclopaedia Britanica, 1959, Vol. 22.
- Firth, R.
- 1939 Primitive Polynesian Economy
- 1956 Human Types, Thomas Nelson & Sons, Ltd., Rev. ed., Toronto & New York.
- 1959 Economics of the New Zealand Maori, New Zealand, R. E. Owen.
- Goodenough, Ward, H.
- 1951 Property, Kin, & Community on Truk, New Haven.
- Herskovits, Melvill F.
- 1952 Economic Anthropology; a study in comparative economics, N. Y.
- Institute of Human Relations
- 1938 Outline of cultural materials, New York.
- Landy, D.
- 1959 Tropical Childhood: Cultural Transmission and Learning in a Rural Puerto Rican Village, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Loeb, E. M.
- 1929 " Shaman and Seer " , American Anthropologist, N. S., Vol. 31, No. I, Menasha.
- Malinowski, B.
- 1932 Crime and Custom in Savage Society, London.



Mead, M.

- 1930 Growing up in New Guinea, New York.
- 1949 Coming of age in Samoa, New York.
- 1950 Sex and temperament in three primitive societies, New York.

Murdock, G. P.

- 1949 Social structure, New York.
- 1950 et. al., Outline of cultural materials, New York.

Morgan, L. H.

- 1870 Systems of consanguinity and affinity of the human family, Smithsonian Contributions to Knowledge, XVII.

Radin, P.

- 1937 Primitive religion, It's Nature and Origin, New York.

Rin, H. and Lin, T. Y.

- 1962 Mental illness among Formosan aborigines as compared with the Chinese in Taiwan, The Journal of Mental Science, Vol. 108, No. 453.

Sears, R. R., Maccoby, E. E., Levin, H.

- 1957 Patterns of Child Rearing, Row, Peterson and Co., Illinois and New York.

Whiting, B. B.

- 1950 Paiute Sorcery, Viking Fund Publication in Anthropology, No. 15, New York.
- 1963 Six cultures: Studies of Child Rearing, Harvard University, New York & London.

Whiting, J. W. M.

- 1941 Becoming a Kwoma, New Haven.

Whiting, J. W. M. and Child, I. L.

- 1953 Child Training and Personality: A Cross-cultural study ", Yale University Press, New Haven.

Whiting, J. W. M. and others

- 1953 Field Manual for the Cross Cultural Study of Child Rearing, Social Science Research Council, New York.

## THE PAIWAN PEOPLE

Along the Taimali River, Taitung, Taiwan

David Yen – ho Wu<sup>(1)</sup>

(English Abstract)

In its ethnological classification of the Formosan aborigines, the government of Taiwan currently recognizes nine groups. The Paiwan are one of the aboriginal peoples inhabiting the southern part of Taiwan, concentrating mainly in two administrative counties, Pingtung and Taitung. Those Paiwan who reside on the southeast coast of Taitung are known by ethnologists as the pakarokaro group of the Eastern Paiwan, whose ancestors were migrants from the West (present northern Pingtung county, across the Tawu mountain range). This monograph is based on field-materials collected between 1964 and 1965 in three villages—Chialan, Chieta, and Pilu—whose residents, numbering a little more than one thousand before 1950, used to form twelve hamlets on the eastern slopes of north Tawu mountain, along the upper banks of the Taimali river. They were forced by the Chinese government to move around 1951 to the coastal area, where they regrouped and formed new settlements near the township of Taimali, under the administrative jurisdiction of Chinfung Hsiang, Taitung county.

---

1 David Y. H. Wu is a senior researcher at the East – West Center, Honolulu, Hawaii, U. S. A. 96848. He has also been an Adjunct Fellow of the Institute of Ethnology, Academia Sinica, since 1976. He was an Research Assistant of the Institute at the time when he was conducting fieldwork near Taimali between 1964 and 1965. He made short visits to the villages during his sabbatical in 1988 when he was teaching at the National Tsin – Hua University, Hsinchu, Taiwan, as a visiting professor of anthropology and sociology.

This is perhaps the first ethnographical report, in the sense of traditional anthropology, about this group of Paiwan people. Before providing a summary of the contents of this volume, I should like to mention the debate I had with myself for many years on why I would want to publish an ethnography in this classical form and on the basis of field-notes and first drafts done more than twenty-five years ago. The anthropological meaning of ethnography, as I have explained in the Introduction of this volume, has changed dramatically since the 1960s. Ethnographic investigation used to be the most sacred task of a professional anthropologist; an ethnographic report provides an authoritative portrait, analysis, interpretation, and understanding of a "culture." The nature of ethnography, and how it serves to describe a culture, has recently become the center of debates among American anthropologists. From the authoritative representation of a living culture or depiction of a cultural tradition of perennial existence to a text of anthropological imagination or narration of customs invented by an indigenous people, I cite current anthropological literature to illustrate the predicament of presenting an ethnographic text to represent the culture of a people. I have also in the introduction discussed my own predicament in considering whether or not to publish this ethnography in the present form. My fieldwork among the Eastern Paiwan was carried out during the early years of anthropological career (at the age of twenty-three). I was very confident with my undergraduate training in anthropology, proud of my five years of field experience in aboriginal studies under an apprenticeship with Professor Ling Shun-sheng, and enthusiastic about and burdened with a mission (assigned by Ling, who taught every anthropologist in Taiwan at that time) of saving the disappearing knowledge about the aboriginal cultures of Taiwan. During the past twenty-five years I have wrestled with the dilemma of either publishing my straightforward narration, which I considered to lack a theory of culture, or waiting for further field trips to "enrich" the data in order to do more sophisticated analysis and apply contemporary theories of the West (I left Taiwan in 1966 to pursue graduate studies and have since stayed abroad). Only

after participating in the anthropological self-examination of the 1980s and return in 1988 to the village, where I saw the inevitable change in the Paiwan people's social and material lives, and realized that most of my informants and an oral tradition were passing away, did I begin to understand the meaning of this ethnographical report. This volume is but a personal account of a reconstructed Paiwan tradition, which I witnessed, participated in, recorded, and interpreted at a certain point of historical time, in the context of the encounter of the indigenous people of Taiwan with outsiders—the Dutch, the Japanese colonizers, the Han Chinese immigrants from south China, and the Chinese state as well as the power of encroaching modern civilizations. In other words, I now regard this ethnography as an outsider's reconstruction on the basis of inside orators of a Paiwan cultural history that provides an image of a society and a way of life supposed to have existed before 1965. This text is a juxtaposition of my narration of what I saw during the early 1960s and my records of Paiwanese stories about how in their memory they and their forefathers have lived, dreamed, acted, and believed. Many of the customs, religious ceremonies, and social structures had ceased to be in practice even before I arrived in the field. And many activities I observed in the 1960s and described in this volume, such as slash-and-burn agriculture, hunting, and gathering, have also vanished with passing history. I do not know how much this ethnography, or a Paiwan tradition so described, is of meaning or use to the local Paiwan people, but I do owe them a report. When I returned to the villages in 1988 without prior notice, after so many years, some villagers immediately recognized me and called me by my name. I was emotionally moved. In the same year<sup>(2)</sup>, I also had the opportunity to visit the Paiwan village in Taiwu Hsiang, Pingtung County, where I learned to do my very first ethnological fieldwork in 1959. On both occasions, despite the dramatic change in material culture and social (political) life I saw, the elders expressed great

---

2 After high school graduation, I was hired by the Provisional Institute of Ethnology as an Assistant Technician. My job included drawing ethnological specimens, journal illustrations, and serving as a field assistant to ethnologists, especially Professor Ling.

pride in being Paiwan and felt dismay at their fate of being an ethnic minority controlled by outsiders. They strongly desire for their young to know about their history and their gradually disappearing cultural tradition. They said they lack the text to show and to teach their young. The strong desire to returning the information I gathered from the Paiwan to the Paiwan has motivated me in the past year to complete this monograph.

My detailed narration of the Paiwan way of life was never published except for two chapters (shamanism and child-rearing). This monograph consists of nine chapters: (1) geographical setting and settlement history; (2) kinship system; (3) political organization; (4) religion and beliefs; (5) rituals and festivals; (6) shamanism, illness, and healing; (7) economic system; (8) means of production; and (9) child-rearing. Readers have to consult the full text to understand aspects of the Paiwan culture described in each section of each chapter. I am providing here only a short abstract in English to give interested colleagues some idea of the characteristics of the Paiwan cultural traditional I managed to record, reconstruct, and write in the time frame of the “ethnographic present.”

Chapter One, “Ecological System,” divides into three sections. The chapter begins by introducing the geographical location of the historical settlements; the ecological environment of the three villages; and information about the early settlements according to Dutch sources and Chinese official documents of the eighteenth century.

Chapter Two, “Kinship System,” includes three sections: kinship terminology; kinship organization; and marriage. The Paiwan kinship terminology reflects the “generation” principle (see table 2-1), while terms for cousins reflect the Hawaiian type. All kin of the grandparents’ generation (both males and females) are referred to as *bubu*; those of the parents’ generation are addressed as *kama* (males) and *kina* (females); and all siblings and cousins of the ego’s generation are called *kaka* (both males and females).

The Paiwan organize their kin and kith in the Polynesian fashion with ambilateral residential lineages (whether functioning as a group or a category

has been under debate) that are unique and not found among other aboriginal kinship structures in Taiwan. The nuclear family prevails, with an average of 4.8 members per household (among the 212 families in the three villages surveyed), and becomes the basic and smallest unit of the kinship group. The Paiwan are unique in that each household has a house name, which also serves to indicate the status of family members within a hierarchy of both kinship seniority, noble ranks, if any, and affinity with politically more powerful houses of origin. Primogenitures, regardless of sex, inherit the house and other property as well as succeed to status and power. Younger siblings either marry into other families or establish new families and start new house-names. A cognatic system of reckoning kin allows the formation of a bilateral kinship category – *kakavits* – which includes third cousins and serves socio-economic functions of mutual obligations.

Marriage proscription extends to kin within the range of second cousins. The Paiwan also forbid marriage between aristocrats and commoners. Female chief aristocrats are in particular prevented from marrying male commoners. The Paiwan observe monogamy, and divorce and remarriages happen frequently. A bride-price is required even if it is agreed that the husband will enter the wife's family after marriage. Fully described in the text are procedures of betrothal and marriage for both commoners and aristocrats and marriage ceremonies and celebrations involving kin.

Chapter three, "Political Organization," consists of four sections: the class system and political structure; territorial alliance; man's house; and social control.

The traditional Paiwan society is organized according to two classes or ranks: the aristocrats or *mamatsajilan*, and the commoner or a<sup>?</sup>atitan. A chief (the highest ranking kinship *mamatsajilan*) of a territory, including a major settlement or a cluster of hamlets, is one who occupies the most senior position in kinship generalogy. The chief owns all the land within his or her jurisdiction and collects tributes from his or her subjects in the form of agricultural produce, hunted big game, and domestic pigs when butchered.

The chief leaves the daily administrative duties to his or her deputy, *moloso*, who, being a capable man, is elected by the people. In the old days, raids to hostile territory often occurred and head hunting was a common practice. In every settlement, there is man's house, *tsakale*. Young men before marrying stay in the house to receive compulsory training in physical strength and moral education. In time of war, young men of the man's house become a troop to defend their territory or to attack enemies. Described in the last section are methods of social sanctions and settlement of disputes in traditional Paiwan society.

Chapter Four, "Religion," is divided into three sections: legends and myths; supernatural beliefs; and supernatural powers. The Paiwan refer to all supernatural beings, spirits, ghosts, deities, and gods as *tmas*. The first section introduces indigenous categorization of stories and myths and documents many tales of the origin of man, the Paiwan people, the flood, domestication of plants and animals, and life of the *tmas*. The Paiwan world view, divination and taboos, and interpretation of the other world are also documented. This chapter also records accounts of supernatural power possessed by the chief aristocrats that resemble the Polynesian concept of *mana*.

Chapter Five, "Rituals and Ceremonies," has five sections: the structure of religious beliefs and rationale for ceremonies; practitioners for ceremonies; year round and annual ceremonies; occasional rituals and ceremonies; life-cycle rituals and ceremonies.

The Paiwan placed the highest significance on the ceremonies performed by the chief during the rituals of sowing and harvesting millet. The best example for structural anthropology would be the cultural conception of Paiwan isomorphism, which places the millet seeds (the most sacred domestic plant), the sacred chief as the symbolic seeds of mankind, and the millet god—*tiakalaus*—in the same structural position of significance. (The late Professor Ling Shun-sheng believed in a common origin of the Paiwan and Polynesian cultures, as he believed *tiakalaus* to be the same as Polynesian sea

god *Tangaroa*.) Each village has a (male) priest, *palakalai*, who is in charge of the annual hunting ceremonies. He is also in charge of the most important ancestor worship ceremonies conducted once in five years, involving both the chiefs and commoners in elaborate rituals and festivities. Some twenty kinds of annual ceremonies were reported in detail by the informants during my fieldwork, but none had been performed since the 1950s. As political activists among the aboriginal people in Taiwan have gained conscious of ethnic identity since the late 1980s, along with growing economic affluence, young Paiwanese have sought to restore some communal ceremonies, especially the "five year" ancestor worship.

Chapter six, "Shamanism," reports traditional believes of illness and curing rituals performed by female spirit media or shaman. All causes of illness, injuries, mental disorders, and death are attributed to supernatural beings. This chapter gives detailed recroding of shaman's career, training, and performance of rituals to enhance an individual's health and well being.

Life-cycle ceremonies and rituals for individual blessing, healing, and other purposes are performed by shamans, *pulijau*, who are always women. The shaman performs, for instance, the following rituals: begging for pregnancy for women, blessing the boy or girl who comes of age; calling home the souls of the seriously ill; calling the soul of a beheaded enemy; sending for the god to give a prophecy about certain events; communicating with friends or dear ones far away. The shaman also performs other rituals of a personal nature as well as love magic and sorcery. In the last section of this chapter, there are also detailed reports on the Paiwan classification of disease and illness, diagnoses, and related curing rituals, all performed by the shaman.

Chapter Seven, "Economic System," breaks into four sections: types, exchange, and division of labor; cultural conceptions of property and wealth; exchange, trading, and distribution; and the economy of the aristocrats. Before the introduction of cash and its popular use, Paiwan people used to store millet and use it to pay "tax" to the chief as well as pay for laborers. Millet, antique glass beads, ancient pots, brass pans, iron pans, swords, and domestic



pigs are held in great value and served as the equivalent of capital for exchange, for payment, and for investment. This chapter describes many types and rules for systematic exchange of labor on the basis of kinship relations. The chiefs' and other aristocrats' privileges in the economic sphere are also recounted by informants, both aristocrats and commoners.

Chapter Eight, "Production," has three sections: agriculture; hunting; husbandry, gathering, and fishing. Slash-and-burn cultivation on the mountain slopes is a popular method of growing millet, yam, taro, and beans. Cash-crops were introduced after they moved down to the plane areas near the coast. Varieties of iron tools for cultivation have replaced traditional tools, such as the digging stick. Based on observation and informants accounts, the chapter details agricultural calendars and methods of growing different kinds of plants for food.

Hunting is considered man's favored recreation and used to be the main source of acquiring meat. Hunting of wild game, including boars, goats, deer, monkeys, bears, leopards, and birds such as pheasants, is undertaken by individuals as well as in teams. Old-style guns introduced by Chinese traders have replaced bows and arrows and spears, but the most popular way of hunting uses traps. This chapter illustrates with drawings various methods of trapping.

Gathering of vegetables is mainly a chore of women and children. Collection of rare plants with medicinal effects and orchids may be undertaken by men and mainly for the purpose of selling to Chinese merchants for cash.

Chapter Nine, on child rearing, provides many details of how the Paiwanese raise their children; how the parents train their children in regard to aggressive behavior, obedience, dependency and independence, sex and gender, and techniques of rewards and punishments. This chapter also introduces hypotheses in terms of a functional theory to correlate patterns of child training and adult behavior as well as cultural traits, including the stratified social-political system.