

原住民族委員會

原住民族各族歲時祭儀撰述內容

目 錄

壹、	阿美族的年祭與教育價值.....	5
一、	緣起.....	5
二、	歲時祭儀詮釋.....	7
三、	歲時祭儀程序與禁忌.....	12
四、	年祭的歌舞.....	15
五、	歲時祭儀的服飾.....	16
六、	結語.....	18
七、	引用書目.....	19
八、	延伸閱讀書目.....	19
貳、	泰雅族- Ryax Smqas Hnuway Utux Kayal（感恩節）.....	21
一、	緣起.....	22
二、	歷史與文化.....	24
三、	程序與禁忌.....	33
四、	祖靈祭近代的變遷.....	41
五、	歌舞與服飾.....	42
六、	結語.....	44
七、	引用書目.....	44
八、	建議延伸閱讀書目.....	45
參、	排灣族 masuvaqu/masalut（收穫祭）.....	47
一、	緣起.....	47
二、	歲時祭儀詮釋.....	48
三、	歲時祭儀程序與禁忌.....	50
四、	歲時祭儀歌舞.....	56
五、	歲時祭儀的服飾.....	58
六、	引用書目.....	60
七、	延伸閱讀.....	61
肆、	布農族的歲時祭儀：Malahtangia 射耳祭.....	63
一、	緣起.....	63
二、	歲時祭儀詮釋.....	63
三、	歲時祭儀程序與禁忌.....	66

四、	歲時祭儀的歌舞.....	70
五、	歲時祭儀的服飾.....	71
六、	引用書目.....	72
七、	建議閱讀書單：.....	73
伍、	Pinuyumayan 卑南族大獵祭	75
一、	緣起.....	75
二、	mangayaw/amiyan 祭儀流程	78
三、	祭儀樂舞.....	85
四、	祭儀服飾.....	86
五、	Pinuyumayan 卑南族祭儀當代意義	89
六、	引用文獻.....	90
七、	參考文獻.....	90
八、	祭儀相關靜態影像.....	91
陸、	鄒族的 Mayasvi (戰祭) 和 Homeyaya (小米收穫祭)	93
一、	緣起.....	93
二、	歲時祭儀詮釋.....	93
三、	莊嚴凝重的 Mayasvi 流程.....	95
四、	Mayasvi 祭儀的歌舞	101
五、	象徵凝聚的 Homeyaya 流程.....	104
六、	祭儀的禁忌、規範及其他.....	106
七、	參考書目.....	107
八、	延申閱讀書單.....	108
柒、	魯凱族 (Rukai) 歲時祭儀文化	109
一、	緣起.....	109
二、	魯凱族歲時祭儀.....	110
三、	歲時祭儀程序與禁忌.....	114
四、	歲時祭儀的服飾.....	118
五、	參考書目文獻.....	119
六、	靜態影像 (含圖片).....	120
捌、	賽夏族的 paSta'ay (矮靈祭) 與'oemowaz kakawaS (祈天祭)	121
一、	緣起.....	121
二、	paSta'ay (矮靈祭)	121
三、	'a'owaz (祈天祭)	131
四、	引用書目.....	138
五、	參考書目.....	138
玖、	雅美族/達悟族 Mapasamorang so piyavean 收穫祭	139
一、	緣起.....	139
二、	歷史與文化.....	140

三、	程序與禁忌.....	147
四、	服飾與歌舞.....	149
五、	相關照片.....	151
六、	引用書目.....	153
七、	參考書目.....	153
壹拾、	邵族的八月 Lus'an 祖靈祭（傳統過年）.....	155
一、	緣起.....	155
二、	Lus'an 祖靈祭（相當於邵族的傳統過年）的過程與詮釋.....	156
三、	Lus'an 祖靈祭（傳統過年）的內容及意義.....	158
四、	參考書籍.....	176
壹拾壹、	噶瑪蘭族祭儀文化特色簡介.....	177
一、	緣起.....	177
二、	歷史與脈絡.....	182
三、	祭儀程序與禁忌.....	183
四、	歌舞與服飾.....	186
五、	參考資料.....	191
壹拾貳、	太魯閣族 Mgay bari（感恩祭）.....	193
一、	緣起.....	193
二、	歲時祭儀詮釋.....	194
三、	歲時祭儀程序與禁忌.....	199
四、	歲時祭儀的歌舞.....	207
五、	歲時祭儀服飾.....	209
六、	引用書目.....	214
七、	延伸閱讀書單.....	216
壹拾參、	撒奇萊雅族 Palama 火神祭.....	219
一、	撒奇萊雅族是什麼樣的原住民族？（族源傳說與民族歷史）.....	219
二、	火神祭為什麼是撒奇萊雅族重要的祭儀？（固有儀式與文化復振）	221
三、	族人舉辦火神祭，需要準備哪些工作？（祭司禁忌與會場布置）	224
四、	火神祭有哪些流程？（祭禮人員角色、祭祀流程、祭辭與祭歌）	225
五、	我不是撒奇萊雅族，可以參加火神祭嗎？（參與人員遵守事項）	242
六、	引用書目.....	243
七、	延伸閱讀建議書單.....	243
壹拾肆、	賽德克族 Smratuc 年祭與播種祭.....	245
一、	緣起.....	245

二、	與歲時祭儀有關的神話.....	247
三、	歲時祭儀的詮釋.....	248
四、	歲時祭儀程序與禁忌.....	250
五、	禁忌.....	254
六、	歲時祭儀的服飾.....	254
七、	參考書目.....	255
八、	祭儀相關靜態影像.....	257
壹拾伍、	拉阿魯哇族 Miatungusu 聖貝祭	259
一、	迷霧中的拉阿魯哇族.....	259
二、	拉阿魯哇族之歲時祭儀與聖貝祭典.....	260
三、	來自矮人的聖貝祭儀.....	261
四、	美瓏社聖貝祭.....	267
五、	排剪社、雁爾社聖貝祭.....	277
六、	結語.....	284
七、	參考書目：.....	284
八、	延伸閱讀：.....	285
壹拾陸、	卡那卡那富族的歲時祭儀 Mikongu（米貢祭）	287
一、	緣起.....	287
二、	歲時祭儀詮釋.....	288
三、	歲時祭儀程序與禁忌.....	291
四、	歲時祭儀的歌舞.....	298
五、	歲時祭儀的服飾.....	299
六、	參考書籍.....	300
七、	延伸閱讀書單.....	300
八、	圖片說明.....	302

壹、阿美族的年祭與教育價值¹

(作者：鍾文觀)

Ira ko tatodong no kasaselaselal hananay...pasifana'en no kaka a selal ko safa a selal to dademaken. Saka, itira amafana' ko safasafa to nipasifana'an, saka, malecalecadto ko fana' a ma^emin. Mafana' kako a matayal ano saan ko tamdaw i...lonok sato cingra a matayal.

所謂的年齡階級制度…上一階除了負責教育、輔導下一階之外，上一階也負責傳授各種生活技能給下一階；等各階級都獲得同等的生活技能，也不用催促便會自發去實行。

(方敏英 *Afan*, 1993: 86-97)

一、緣起

'Amis(阿美族，花蓮地區的阿美族人自稱為 *Pangcah*)是南島民族的一支，也是台灣原住民族人口當中人數最多的族群，主要分布在台灣的花蓮縣、台東縣和屏東縣 *Macaran* (旭海部落)的 210 個部落裡²。過去以來，每一個部落都會獨立舉辦各種歲時祭儀，在這些不同的阿美族祭典儀式中，以年祭所蘊含的功能最多，不只是具備宗教信仰上的意義，同時還涵蓋了在社會、文化、政治、軍事、經濟和教育訓練等不同層面的價值，因此被視為在阿美族的眾多儀式中最重要的一項。

阿美族的年祭根據語言、儀式流程、祭儀歌謠、舞蹈形式及傳統服飾的差異，可以簡略分成北部、中部和南部阿美三個系統。北部阿美指的是花蓮鳳林以北的南勢阿美群；中部阿美包括花蓮鳳林以南到富里的秀姑巒阿美群，以及花蓮豐濱至台東長濱的海岸阿美群；而南部阿美是指台東成功以南的馬蘭阿美群，以及池上以南的恆春阿美群。年祭的名稱大致上可以依據這三個系統的範圍來區分不同的說法，北部阿美的年祭「*malalidik*」指在年齡階級晉級儀式中，男性盛裝出席牽手共舞的活動，跟穀物收成沒有直接關係。中部阿美稱年祭為「*Ilisin*」，是根據穀物收成的時間舉辦跨越新年的祭儀，詞根「*lisin*」有祭祀或儀式的意思，所以「*i-lisin*」表示部落正在祭祀當中。南部阿美族稱「*Kiloma'an*」，同樣是穀物收成之後所舉辦的歲時祭儀，詞根「*loma'*」指的是家或家屋，*Kiloma'an* 意指在年祭期間留在部落或家裡參與祭祀的活動，有親人團結在一起的意義。但就以各部

¹本篇撰述者為 *Sifo Lakaw* 鍾文觀。

² 1960 年之後，受到土地流失與台灣社會和經濟結構的變遷，阿美族部落的生產方式也漸趨改變，族人紛紛往都會區遷移獲得營生的機會，一直到最近幾年，已經超過二分之一的阿美族人口分佈在全國其他各縣市之中。

落獨立舉辦年祭的概念來說，即使被分屬在同一個系統，年祭的流程、歌舞和服飾等形式還是不盡相同，無法概括而論，最終還是要以各部落的實際情形為主。



圖 壹-1 台東督歷部落 Kiloma'an 年祭展現青年階層團結與敬老的倫理
(攝影：阿里要·拉沃)

整體而言，各部落的年祭都有其獨特的舉辦風格和形式，但是即使各自有差異，年祭仍然有原始的共同之處。每年七到九月在阿美族部落舉行的年祭，都跟 kasaselal/ kasakapot(年齡階級組織)的教育訓練與晉升的儀式有著緊密的關係，過程中各階級必須遵守領導階層或長老嚴格的要求，階級成員之間也藉著合作無間，有秩序地擔任好自己的角色，一同達成舉辦年祭的各項任務。另一個在年祭具有共同性的活動，也是年祭期間最引人注目的，莫過於集體歌舞的時刻，「malikoda」的阿美族語意有一說是指集體打水趕魚入網之意，在年祭時延伸其意義為男性年齡階級團體牽手共舞，有集體訓練與團結合作的意義。

人類的社會生活是不斷在演變的，但是在近代外來文化和資本主義的衝擊之下，族人的營生方式和生活型態因此產生了巨大的轉變，更直接影響了年祭的舉辦形式。例如日本人在政治上的干預，強制改變了阿美族舉辦年祭的時間和儀式流程；二次大戰之後，又受到西方宗教傳入的影響，年祭中迎靈祭祖的流程在多數部落裡也被簡化或省略。負責籌辦年祭的年齡階級組織，也因為部落人口嚴重外流與價值觀的丕變，導致年齡階級組織原始的功能趨近瓦解或已經不再運作，也使年祭在文化和教育上的意義逐漸被淡化和扭曲。

不過，所幸過去三十多年來，國內外重視原住民族權利和多元文化的思潮，加上政府資源的挹注，帶動原住民族文化的復興運動，許多部落也開始意識到文化重建與延續的重要性，除了一般手工技藝和語言的傳承教育之外，在阿美族的部落關於年齡階級組織的重建，以及年祭儀式性活動的再現最為顯著。大家開始意

識到部落文化的價值，以及身份上自我認同的珍貴，特別是當代的年輕人，由於過去沒有機會經歷年齡階級的教育訓練與人格養成，他們渴望能接受部落文化價值的洗禮，因此有不少的阿美族部落，開始藉由年祭舉辦的時機，重建傳統歲時祭儀對青年的教育功能，讓他們有機會正確地認識自己的部落文化，裝備好自己的文化能力，培養出對自我身份與文化的認同感和自豪感。

因此，對於支持阿美族人回鄉參加年祭而言，能讓族人有機會主動參與文化復興的行動，對於雇主或單位主管而言，這絕對是利多於弊的決定。因為文化提供個人自尊和自我認同的重要基礎，是個人有意義選擇的先決條件，支持族人回鄉能讓他們透過部落集體的教育訓練與公共服務的過程，培養出自己對於集體和利他的價值觀，這不僅是族人自我意識的過程，也提升了個人的文化素養與自信，相信這對任何一種產業或機關單位來說，會收到等同於內部人才培育的增能益處。但相反地，若降低族人接近選擇自身文化認同的機會，就會傷害到個人在文化上的基本權益和自尊。



圖 壹-2 花蓮壽豐部落的女性形成群體在年祭期間參與分工與傳承教育的情形
(攝影：陳柏均)

二、歲時祭儀詮釋

昔日阿美族的生產作物以小米為主，也延伸出跟種植小米有關的歲時祭儀³，這些儀式和禁忌緊密地圍繞著小米的生長過程，從播種前準備到小米的收

³相傳阿美族認為小米是「活神般的植物」，為了種植它，人們必須遵守很多的 *paysin*（禁忌），也

割，阿美族人循序漸進地遵守每一項禁忌，直到小米入倉之後，阿美族的部落就會開始挑選適當的時間，舉辦祭祀祖先和年齡階級活動有關的年祭。即使到了近代，阿美族的日常主食改成了稻米，年祭的舉辦時機，仍然根據規律的農耕週期，於穀物收成之後，由南而北，在每年的七到九月，由各部落的年齡階級負責籌辦自己部落的年祭。

由於過去小米的耕種週期為一年，小米的收割等於一年的結束與開始，所以年祭也被比喻為阿美族的新年儀式，耆老會用 **pokoh**（竹節）來形容年祭在時間上的節點，就像是從舊的竹子節間，跨越竹節到新的竹子節間，「**O pokoh no miheca**（年的跨越）」即說明了年祭是阿美族從舊的一年跨越到新年的日子，是阿美族一年當中最重要、最隆重的歲時祭儀，其蘊含的意義與社會功能最多，也是部落集體參與的神聖儀式。而阿美族各部落為何要舉辦年祭？年祭對阿美族個人或部落來說，又有什麼特殊的意義和功能呢？以下就從阿美族年祭的起源故事說起，來說明阿美族年祭富含的文化意義與社會教育的功能：

（一） 祭儀起源與神話

阿美族的年祭在各部落是獨立舉行的，實際的流程和內容會有相異或相同之處，年祭的起源傳說也是如此，但比對不同的傳說故事及其意義，可以發現其中共通之處，也能進一步理解阿美族年祭的形式和意涵。在各部落間流傳關於年祭起源的傳說故事中，以兩則古老的故事最被眾人所津津樂道，其一是阿美族年齡階級奮力抵抗 **Alikakay** 侵擾部落的傳說；另一則是在阿美族祖源傳說中，父親犧牲自己激勵孩子承擔責任和培養信仰的故事。

首先，來自南勢阿美族的傳說故事，相傳在很久以前，身形高大且善於法術的 **Arikakay**，有一天侵入原本寧靜的阿美族部落，還偽裝成部落的成員，趁機玷污婦女，以吃嬰兒飽食為樂，這些一連串發生在部落且令人毛骨悚然的事件，引起部落成員的恐慌。於是，部落領袖決定集中保護所有的婦女和嬰孩，當有一天 **Arikakay** 又要再度偷襲部落時，正好被早有防備的男性合力擊退，**Arikakay** 的真面目也從此曝了光。為了使部落能長治久安，領袖 **Marang Parik** 召集了其他部落的領袖研商對策，最後決定請各部落派出年齡階級中身強體健的青年菁英，組成約兩千名青年的精銳部隊，在經過嚴格的訓練之後，於是阿美族的青年軍展開對 **Arikakay** 及其黨羽的討伐行動，過程中在海神 **Kabit** 和天神 **Marataw** 的庇佑下，經過數日的浴血奮戰，阿美族的部落聯合軍隊最終不負眾望擊退了 **Arikakay**。阿美族人為了紀念這場戰役，每年舉辦象徵男性年齡階級團結的舞蹈，以及祭祀祖先

發展出許多與小米生產節期有關的 **lisin**（歲時祭儀），像是 **kaliomahan**（播種期）、**pikolasan**（疏苗及除草期）、**miraaw**（小驅蟲禮）、**paka'orad & pakacidal**（乞雨祭及乞晴祭）、**mikeloc**（預備收割）、**pihafayan**（收割期）、**pawali**（曬乾）、**mina'ang i'ariri**（入倉）、**midafo'**（首次出倉）、**miilang**（碾米）、**ilisin**（年祭）。

和天神的儀式，之後演變成現在南勢阿美的 Malaligid 年祭。



圖 壹-3 花蓮東昌部落進行的年齡階級教育訓練
(攝影：撒央·安南)

第二則是關於太巴塢部落的起源故事，相傳過去在 Alapanapanayan 這個地方發生暴雨造成大洪水，原本在擣小米的兄妹 Doci 和 Lalakan，在千鈞一髮之際，跳進形似獨木舟的 dodan（穀臼）避難，這對兄妹在海上漂流數日之後，獨木舟擱淺在一處陸地上，也就是位於花蓮縣豐濱鄉 Cilangasan 的山頂，Doci 和 Lalakan 在此定居下來並繁延後代，但由於山上的耕地不足，於是下山到 Saksakkay 居住，即是現在太巴塢部落祭祀祖先的地方，當子孫到了第九代的 Mayaw 和 Onak 倆兄弟時，有一天父親為了給孩子機會，激勵他們的勇氣和責任感，培養他們在生活中的信仰，父親將自己偽裝成破壞水源的人，犧牲了自己讓孩子誤以為是來意不善的外來者，當倆兄弟遵從父親的意思取下破壞者的首級之後，才發現是自己的父親，在慌張和懊悔之際，他們遵照母親的指示，每年舉辦儀式祭祀自己的父親，以及歷代的祖先和天神 Malataw，這個習俗延續至今，即是現在的 Ilisin 年祭。

對比這兩則故事的內容，我們可以認識阿美族的年祭有以下幾個意義：一是祭祀阿美族的祖先和天神 Malataw，部落藉由集體而嚴肅的神聖過程，表達阿美族慎終追遠的傳統文化；其二是年祭從過去演變至今，同樣保持由阿美族年齡階級組織主導整個儀式的流程和運作，過程中階級成員必須嚴格遵守領導階層的要求，達到教育訓練和敬老尊賢的目的。

（二） 培養年齡階級團結合作與負責任的精神

年祭是舉行感恩祖靈保佑部落及族人安全的重要時刻，然而，祭祖儀式在日本殖民時期以及西方宗教的介入之後而被迫取消，之後雖然受到原住民族文化復興思潮的推波助瀾，有部分阿美族部落慢慢恢復舉辦祭祖的儀式，但可想而知年祭因時代的變遷也產生了許多的流變，儀式的過程和內容，早已出現種種不同的變化，早期各部落舉辦年祭的時間約一至二週，甚至最久可以到一個月，而現在多數部落的舉辦日縮短為二至七天不等。即使時代改變了年祭的些許形貌，但也有一些維持不變的作法，那就是各部落的年祭仍然仰賴年齡階級組織的運作，而且到目前為止，部分部落還維持著新進階級成員的成年禮，以及青年階層領袖的升級儀式。

在阿美族的年祭當中，年齡階級是負有完成任務的責任，每一個階級承擔了不同的任務，其權利和義務也非常明確。每年到了穀物收成之後，各部落的年齡階級就會開始籌辦年祭，過程中各階級必須遵守領導階層或長老的嚴格要求，在年祭開始之前，向領導階層確定舉辦的日期，接著透過任務分工開始清掃整個部落，搭建年祭所需的空間或臨時設施，整理準備祭儀期間所需要的物資等資源，指派階級中身強體健的成員，到各家屋或鄰近的部落 *pakarong/patakos/milekal*（報訊息），通知大家年祭就要開始了。



圖 壹-4 阿美族部落的年齡階級組織籌辦年祭的情形

（攝影：阿里要·拉沃）

雖然每個部落的年祭流程、歌謠舞蹈和服飾配件不盡相同，但是年齡階級一定是年祭過程中最重要的力量來源。例如位於瑞穗鄉的 **Kiwit**（奇美部落），至今仍維持傳統的年齡階級制度，藉由年祭期間嚴格的階級教育，培養青年團結與負責任的態度，即使多數青年在部落外就業或謀職，年齡階級團結負責的態度與精神，同樣可以辦好部落的祭典儀式，同時也讓旅居外地的族人有能力彼此相互關照，這意味著阿美族傳統知識的功能與價值，在資本主義和個人主義橫行的當代社會中，依然有很好的運作空間，甚至可以讓我們的生活變得更好。

由此可知，對於部落的年祭來說，年齡階級的指揮系統與分工運作能否順暢，關係到整個年祭是否能圓滿地完成；而舉辦年祭對年齡階級而言，也在在強化組織的運作能力，同時凝聚階級成員之間緊密的關係，形成生命的共同體，無論身處在部落內部或外部社會，都有能力落實耆老的叮嚀，在生活、學習或工作上彼此相互支持與關懷。

（三） 維護部落社會與家庭的和諧關係

阿美族的年齡階級制度在部落教育上扮演著重要的角色，從一個男孩進入階級的那一刻起，得要離開原生家庭到男子聚會所，跟自己的階級成員和其他階級未婚的男性相處在一起，接受領導階層賦予的各種勞動任務，提供部落安全和其它公共服務的必要人力，而個人也可以透過身體實踐的過程，與階級成員共同學習並熟練需要的知識和技能，同時在階層的上下互動中，學會部落社會的人際關係與倫理要求。

阿美族部落年齡階級的成年禮，以及青年階層領袖的升級活動，都在年祭的時候舉行，除了花蓮縣壽豐以北的阿美族部落，每八年舉行一次成年禮以外，其他的阿美族部落每三至五年不等舉行年齡階級的晉級儀式，新升級的階級將獲得新的任務和責任，他們要繼續向上的階級學習，上層階級也有責任和義務教導底下的階級做人處事的道理。例如在 **Fata'an**（馬太鞍部落）的 **miholol to kaka awid**，**Kiwit**（奇美部落）的「**pihololan**」，**Tafalong**（太巴壠部落）的「**pa'alodo**」，亦或是 **Falangaw**（馬蘭部落）的「**paca'edong**」，這些儀式的性質與目的相似，在年祭期間或結束前，底下的階級成員要向上的階級請益，請教他們關於自己的階級應該要負責的工作，並學習達成任務應有的知識與技能，以及長幼之間待人處事與說話的禮儀要求。上一階級會將自己過去所負的責任和知識傳遞給下一階級，同時也會針對階級成員過去一年在部落或家庭曾有過的得失進行公開檢討。

如果個人過去一年出現忤逆部落或家中長輩，對妻子不敬或沒有盡到教養孩子的責任，甚至是在部落或外地工作和學習時沒有努力完成等事情，這些都會被公開宣布出來並加以檢討，只要經過上級決議要懲罰時，處份的對象有時不是違反規範的個人，而是他所屬的階級整體，所以階級成員彼此之間榮辱是相互分享

與承擔的。這充分顯示了阿美族年祭在階級教育與人格養成的重要意義，不只是集體勞動與技能的學習過程，尤其是個人的日常行為與倫理實踐，也會透過集體的檢視與相互砥礪加以改善，以維持部落與家庭的和睦關係。

雖然隨著時代的變遷，許多年輕一代離開了部落到都會區就學或謀生，在缺乏人力的條件下，大部分阿美族部落在平時已經不像過去有年齡階級負責公共事務，但唯獨在年祭的時候，年齡階級的組織運作與功能才特別明顯。加上近年來部落文化振興運動的助力下，年祭和年齡階級在教育層面的意義與價值又開始被重視，不少阿美族部落展開年齡階級的重建與訓練過程，恢復階級名稱並招募新血，年祭的固有習俗也才得以有機會重新被反省與再次出現，同時個人也藉由參與集體的文化活動，獲得文化和精神上的滋養。

三、歲時祭儀程序與禁忌

年祭在每一個部落裡都是獨立舉辦的，加上各部落所處的環境和風俗習慣皆有所差異，年祭的儀式流程也不會完全相同，唯獨各部落的年齡階級組織至今仍保持舉辦年祭的主導力量，足以見得年齡階級與年祭之間有著非常密切的關係。因此，為使大家請楚阿美族年祭的舉辦方式和流程，以下將先介紹阿美族年齡階級制度及其形成，並以花蓮太巴塢部落的年祭流程為例，說明年齡階級在年祭的重要角色及組織運作。

(一) 年齡階級組織及少年階級的誕生

年齡階級是阿美族社會中極為重要的政治組織，過去部落裡的公共事務皆得仰賴這個組織來完成，例如各種歲時祭儀的執行、部落安全的護衛、急難的處理與救助、部落社會與家庭倫理的維護、教育訓練以及其它公共設施的建設等工作。可見大到年祭的舉辦，小至家庭的生活與親子關係，都與年齡階級組織的運作有關。這種以部落為單位的社會制度，就是將部落內已經成年且年齡相近的少年編組在同一個級別，在南勢阿美的部落將相隔八年歲數的少年組織成一個階級，而其它部落則是以三至五歲的年齡組距形成一個新的階級，將階級的年齡從小至大依序組織起來，這就是阿美族年齡階級制度與形成。

年祭是年齡階級中少年入階或其他階級晉升的重要時刻，新進成員從入階的那一刻起（約為 12 歲之後），就會擁有自己的專屬名稱，部落的領袖會在所有族人面前介紹這群部落的新戰力，並宣佈他們的階級名稱，在入級確定名稱之後終生不會更改。而年齡階級的命名方式有「創名制」和「襲名制」二種，在花蓮的阿美族部落多數以襲名制為主，例如 **Kiwit**（奇美部落）有十八個年齡階級的專有名稱⁴，新進階級輪流承襲這些名稱作為他們的級名，因此會出現年長階級

⁴ **Kiwit** 奇美部落年齡階級組織承襲的階級名稱：Lacungaw, Lasana', Lacapa', Laafih, Lasedeng, Lakacaw, Lakori', Latolok, Latomay, Lakowa', Ladamay, Lakowaw, Laciak, Latiked, La'olac,

和剛入階的少年階級使用同一個級名，且每一個級名皆有其特別的意義和部落的期待。台東境內的阿美族部落多採用創名制，他們會選擇當時發生的重要事件來命名，例如 1938 年當 Falangaw（馬蘭部落）新的 pakarogay⁵入級時，年祭遭到日本殖民的干預，改變了舉辦的時機和成年禮俗，當時新的階級命名為「laketon⁶」意旨中斷或切斷的意思，以紀錄部落

新的少年階級在成年禮的儀式之後，就正式成為青年階層的一員，他們得開始承擔部落的公共事務，並接受領導階層的任務指派，一切從最基本的勞動工作做起，由上一層的階級負責教育和帶領低一層的階級成員，透過小組與合作學習的教育模式，培養他們有能力執行被賦予的任務。階級隨著年齡的循序晉升，他們要擔負的任務也就會跟著轉換，責任也將比以往更重，心智因此變得更加成熟。所以，年齡階級組織在部落的公共事務上，有著舉足輕重的角色和意義，加上在集體和利他價值的人格養成教育，這對阿美族的部落、個人或社會的發展，均有很大的助力。

（二） 年祭與年齡階級之間的互動關係

在 Tafalong（太巴壟部落）的 Ilisin 年祭中，年齡階級組織是整個歲時祭儀運作核心，從年祭的前置作業、工作分配、採集、教育、報訊息、祭祖、歌舞、分食、訓誡以及敬老活動等等，都是透過年齡階級的組織運作才能順利達成，而年齡階級也因為舉辦年祭，強化了階級成員的內聚力和社會功能。

1. Patanam：在 Ilisin 開始之前，太巴壟部落的婦女會進行釀酒，約一個禮拜的時間釀好酒，就會進行 Patanam 的儀式，這一天部落婦女會帶著自己釀的酒到 Kakita'an（祖屋），提供前來的長者試喝，並邀請天神和祖靈下來一起品嚐剛釀好的酒，揭開年祭的序幕。
2. Misowac：Patanam 結束後的隔天，年齡階級的青年領袖會開始分配青年的工作任務，包括清掃整個部落、準備建材搭建年祭的場地、到山上去進行 mipaheko（採集野菜）以及夜間的山林教育、到鄰近部落 patakos（報訊息），以及將採集的食材煮給長輩吃的敬老活動等。
3. Patakos：在年祭正式開始前三天，青年領袖會指派健壯的青年，帶著綁好的米酒、檳榔和乾燥的菸葉到鄰近的部落報訊息，邀請他們來參

Lata kang, Laparar, La'owic。

⁵ 中部和南部阿美族部落年齡階級中少年階級的職務名稱，karong 有傳遞訊息的意思，在 Kiwit 奇美部落稱 depdep。

⁶ 日據時代政府要馬蘭的阿美族人把豐年祭改在元旦（日本人的新年）舉行，並規定族人要穿西裝穿皮鞋，因此那年晉級的 kapot 稱 laketon，經族人反對三年後才又恢復傳統的 paca'edong。

加太巴壟部落的年祭。

4. **Pakaranam**：在祖屋前的早晨，由主祭者負責祭祀祖先的儀式，邀請年齡階級和戰時有功的人一起參與，這個儀式嚴禁女性參與。
5. **Miholol**：年齡階級成員以舞蹈的方式，慰問過去一年當中有家屬過世的階級成員，曲調與舞步沉穩，領唱者通常會即興填詞，內容大多講述亡者生前為部落、階層、家庭的付出與貢獻及其為人處事，多有懷念之意；後兩首歌舞較為輕快，藉以除去亡者家中哀傷的氣息，結束後邀請家屬跟階級成員一起食用午餐。
6. **Pa'alodo**：**Miholol** 的隔日上午進行，是下一層階級的成員要向上一層階級討教的日子，下一層階級會派出五到六個能言善道、態度謙恭或身體健壯的成員，到上一層階級的據點報到，並向他們請益，上一層階級的成員也會趁這個時候，將下一層階級過去一年的功過加以訓勉，提醒做人處事與待人接物的道理，訓誡結束後就一起共舞。
7. **Pakomod**：歌舞活動的最後一天下午，年齡階級成員離開各階級的舞場移到祖屋，這時祖屋的婦女會將釀好的酒於高處向前來的年齡階級成員灑酒，藉由聖酒清洗自己過去的厄運或病痛，並得到來自天神 **Malataw** 的祝福，這個儀式也稱 **Pananaw**（清洗）的意思。
8. **Pakeras** 或稱 **Pacemot**：**Pakomod** 之後，就會進行 **Pakeras** 的儀式，祖屋的婦女會站在高處將切片的檳榔灑向青年，以祝福部落的青壯年在新的一年有好的收穫。
9. **Mali'alac**：各年齡階級會到河邊進行抓魚和煮食捕到的魚類，象徵著脫離神聖的活動返回日常生活的意義，階級成員也可以檢討今年年祭的過程，並帶著被祝福的心回到各自的工作崗位。
10. **Misapatoronan**：這是專屬祭司的儀式，年齡階級不參加此活動，期盼透過這個儀式為部落為族人驅除疾病和厄運。

阿美族社會的變遷是必然，但受到外來力量的強制改變，也使太巴壟部落年祭的流程和儀式相較於過去產生了劇烈的變化，尤其是祭祖儀式的簡化或不再執行，是太巴壟部落儀式變遷最明顯的部分。但近年來傳統文化又開始受到大家的重視，**Kakita'an** 祖祀家族也慢慢恢復了一些傳統儀式，甚至轉型成為教育場域，提供部落內部和外界認識太巴壟的祖源傳說和年祭的儀式。無獨有偶的，年齡階級在面臨人口外流的當下，在地反思的行動這幾年也開始重新活化年齡階級的教育模式，強化 **Misowac**（年祭前的準備工作）的教育特性，提供時下青年 **Sakalatamdaw**（成為人）的學習機會。

四、 年祭的歌舞

阿美族跟其他民族的文化一樣，都是經過長久的發展過程，逐漸形成各部落獨特的風格、形式和自成的系統與運作方式，雖然阿美族年祭從南到北的稱呼不同，各自也發展出不同的樣式與特色，但實際上這些都與年齡階級的運作有緊密的關係，而且年祭期間的集體共舞也都稱為「malikoda」，顯示阿美族的社會與文化在不同部落的共同性。

(一) 年祭 malikoda (以男子為主的集體性樂舞) 的舞蹈形式和場景

年祭的大會舞是以群體的活動為主，沒有單一個人展演的概念。祭儀歌舞一開始會由擔任「mama no kapah (青年階層領袖)」帶頭領唱和舞蹈，在形式上都以相鄰兩人牽手的方式進行，另外也有以展開雙臂與相隔一人的手在鄰人的胸前交叉牽手的方式，這類的舞蹈形式常見於海岸與中南部的阿美族部落，而在南勢阿美的年祭比較少見，年祭的舞蹈通常還是以相鄰牽手來進行歌舞的方式居多。

年祭舞步的節拍，大致上隨著歌謠的節奏，參與者維持腳步前踏與後退固定反覆進行的節拍模式，而舞步的節奏變化，會受到領唱者的帶動時而強烈時而變緩，但無論舞蹈的方向、旋律、快慢或強弱等，所有的舞蹈動作都是一致性的，並於歌謠的旋律相對應。而隊伍的行進方向，依各部落而異，向左或向右行進的形式都有，也有部落的年祭舞蹈包含左行跟右行兩種方式，例如太巴壠部落即是此類型。

大會舞的場景反映了年齡階級組織的結構，耆老階層通常是坐在場地的中央，其他年齡階級以牽手的方式在耆老座位的外圍呈現圓形的隊伍，排序上由階級高的依序往低的階級排列，階級最高的排在隊伍最前頭，負責一開始領唱和帶領舞隊行進的方向，少年階級則排在最後面，他們隨時要保持機動性，完成上級臨時交派或指定的各項任務。

如果是有女性加入的歌舞，同樣也是採牽手的圓形隊伍，男性在外圈，女性在內圈，或是太巴壠部落的形式男性在一邊，女性則在另一邊；假使參與的人數少，則男性年齡階級在前頭，女性的隊伍接著在後，耆老階層一定是坐在舞圈的中間，主要的意義是尊敬位居領導地位的耆老，他們可以好好地檢視年齡階級中青年階層運作的完整性，以及展現出來的團結氣勢與精神。耆老坐在中間的安排，也有帶頭以身作則的意義，呈現了阿美族部落年齡階級的組織結構，以及長幼的倫理關係，同時也象徵著鞏固領導核心，使整個部落能更加團結。

年齡階級在年祭大會舞的舞蹈是會通宵到天亮的，每一個階級的成員除了必須全程參與，還要嚴格遵守並達到上級的要求。在大會舞既隆重又神聖的儀式裡，身體所體驗的勞動與辛苦，全都在相互激勵與合作的過程中，化為彼

此深厚的情誼和團結部落的意志，絕非如外界所想像的阿美族年祭是狂歡達旦慶「瘋年」的活動。

(二) 應答唱式的祭儀歌謠

阿美族年祭的 *malikoda* 基本上舞蹈和歌謠是形影不離的，雖然音樂或歌曲會隨著生活的方式產生變遷，但年祭的歌謠是代代相傳的，在各世代耆老的堅持下，幾乎沒有什麼改變，也不容許祭儀歌謠產生變化。只是受到外來文化或信仰的衝擊，年祭的舉辦方式大不如前，擅於領唱的長輩也一一凋零，不過還好現在有不少部落開始紀錄傳統的祭儀歌謠，透過垂手可得的數位器材建立文化的停損點，將傳統領唱者的原音記錄下來，並在年祭舉辦之前練習領唱與答唱的技巧，企圖再現並重返年祭時屬於這些歌謠神聖的位置。

年祭的祭儀歌謠包含領唱和答唱兩個重要的原則，在南勢阿美族稱為 *paradiw* (領唱) 和 *micaladaw* (答唱)；其它地區的阿美族稱 *miki'eciw/miti'eciw* (領唱) 和 *milecad* (答唱)。這種應答式唱法是阿美族傳統祭儀歌謠的基本形式，在領唱者唱完之後，其他參與者會接著集體答唱，而答唱的方式可以分成兩種類型，一是重覆領唱者剛唱過的詞；另一個是接著領唱者唱不一樣的應答詞，反映了阿美族年祭的群體性和團結合作的意義。

阿美族的祭儀歌謠大多數整首是天地人之間，靈跟靈互動的襯詞，少數實詞出現在領唱者的歌詞中，根據不同的場合和目的，表達具體的意涵。而有時候長輩也會透過領唱的機會，以實詞取代虛詞唱出對年輕人訓誡的話，阿美族語稱「*palimo'ot*」，如此可彌補家庭或外部社會對年輕人教育不足的地方。不過，能加入實詞即興領唱的並非一般人，通常是在部落有地位的領導階層，因為他們除了具備良好的族語演說和吟唱的能力，同時他們在部落令人尊敬的地位，也能讓訓勉的實詞唱得更具說服力。那些未入階或少年階級成員不能擔任領唱，其他階級則都可以進行領唱，且通常是最高的階級先開始領唱，唱累了就交給下一個階級或指定階級來領唱，這個時候領導階層的領唱風格，就成了青年階層學習的對象，這完全符合阿美族年齡階級的運作和倫理的基本規則，也凸顯了在阿美族年祭期間，無時無刻都帶著濃厚的教育意義。

五、歲時祭儀的服飾

阿美族服飾及配件的多樣性，特別是在年祭期間相當引人注目。之前提到無論是在大會舞集體牽手共舞的排列順序，或是領唱與答唱之間的主從關係，都代表著阿美族年齡階級制度的運作方式，而年祭穿著的傳統服飾及其代表的意義也有異曲同工之處。為了識別年齡階級組織中的各階層，男性的傳統服飾依階層的順序可分成 *mato'asay/malitengay* (耆老階層)、*maman no kapah* (青年領導階層)、*kapah* (青年階層) 以及第一階的 *pakarongay/depdep* (少年階級) 等五種樣

式。然而，阿美族在花東一帶從南到北各部落的服飾、頭飾和配件不盡相同，從過去到現在的差異也很大，且配件或服飾的樣式會因為接觸不同的族群或信仰，在材料和設計上也會推陳出新，顯示阿美族服飾樣貌的變遷與創造力，如馬蘭阿美族男女皆可穿戴的霞披即是一例。

（一） 年齡階級的服飾和意義

到目前為止，相信大家應該對阿美族的年齡階段級制度，以及長幼有序的倫理和嚴格服從領導階級的規範有一定的瞭解。當阿美族的少年在進入階級之後，就要開始承擔部落公共事務的執行工作，青年的領導階級會根據任務的輕重與多寡，分派工作項目給不同的階級來完成，通常需要勞動或跑腿的，就會將任務交給最低的階級，所以少年階級的服飾會比較簡單，只穿著片裙或綁腿褲片、腰帶加腰鈴、頭綁毛巾等，腰部掛鈴鐺也可方便耆老或領導階層隨時找得到這群公共事務的戰力。當少年組再往上升一階到青年階層，服飾就會增加頭飾、上衣、片裙、腰帶、肩袋或首飾等，成為年齡階級中服飾最華麗的一群，在年祭大會舞時的舞隊中也是最醒目的，這個階層稱為「kakah」，在阿美族語裡有「美麗」或「健美」的意思，使青年階層在服飾和意義上有雙關語的特性。當青年升到領導階級時，身上將不再配戴頭飾、綁腿褲片、腰帶等鮮豔的服飾配件，僅留下跟他們的階級身份、累積的智慧與地位相稱的羽毛頭冠，象徵著青年階層的領導權力，使他們看起來更加成熟而穩重。到了耆老階層，服飾將變為最簡單且最為樸素，一般只穿著常服配戴'alofo/tafolod（斜背的肩袋），少數會穿上傳統編織的白色長衣，這群擁有豐富閱歷與智慧的耆老，人們尊敬的是他們擅於演說和解決問題的能力。由此可知，年齡階級身上所穿著的傳統服飾，不僅讓人容易辨識年齡階級完整的結構，也彰顯阿美族互助合作與團結的精神。

（二） 傳統祭典的女性服飾

阿美族女性在年祭期間所穿著的服飾、頭飾及配件，雖然沒有像男性年齡階級有細緻地區分，但樣式也相當地多元且華麗，全套服飾包括頭飾（分成成熟婦女帶的大花帽，和年輕女子所帶的小花帽）、上衣（可分成短袖和長袖，以紅色、黑色、白色為常見的顏色）、裙子（分為單片和兩片黑布裙，在裙邊四周滾上白布或彩色細條，海岸阿美族的裙擺則有繡花）、胸掛（以花蓮地區的阿美族女性服飾較為常見，布面縫上彩色的波浪紋及小件裝飾品）以及黑白雙層布所製作而成的綁腿。在傳統上，許多阿美族部落女性的服飾是以黑色為主，但由於受到花蓮阿美族文化村觀光化的影響，女性的服飾由原本的黑色改成了紅色，還普及到花蓮各阿美族部落，形成現在普遍的樣式，不過近年來部落文化反省的思潮，也帶動了一些女性開始製作傳統的黑色服飾，以表達對自身文化的認同。

六、 結語

阿美族的社會與年祭的文化，雖然受到外來文化的強制變遷，在很短的時間內出現了巨大的改變，然而近代的阿美族個人或部落組織的覺醒，透過文化復興的行動，開始記錄和重建關於自己部落的祭儀文化和傳統知識，讓當代的阿美族人或部落不至於在全球化的浪潮之下，再次被瓦解或消失。縱使外來文化與價值觀如海浪般持續地拍打阿美族的文化，但有幾個現象顯示阿美族的部落是有能力內化這些外來的影響，進而調整自己的文化系統，增加阿美族社會發展的穩定性，例如以傳統男性年齡階級為核心的年祭和社會制度，在近代出現了性別上的鬆動，尤其是東海岸阿美族的部落女性成員，開始仿照男性的年齡組距，建立屬於女性的階級制度，目的不是在與男性年齡階級制度競爭，而是在公共事務上，特別是在教育與照顧議題上進行分工，這些新興的女性年齡階級，負責了有別於男性的工作範疇，而是提供家庭以及年祭期間女性族人的文化教育工作。

綜合以上所述，無論是當代的阿美族男性或女性，已經逐漸意識到跟自己身份有關的部落文化及其珍貴的價值，藉由部落舉辦豐年祭的時機，讓自己有機會好好接受年齡階級的教育，以正確地認識自己的文化，成為一個 *masatamdaway* 品格端正且重視利他與集體價值的人。因此，支持族人回鄉參與部落集體的活動，對於任何一項產業或機關單位來說，等同於收到人才培育的成果，也有助於活化台灣社會多元文化的樣態，這對於雇主或企業發展而言，絕對是一項利多的決策。



圖 壹-5 台東長光部落年祭可從女性穿著的上衣區分出不同的階級

(攝影：顏忠政)

七、 引用書目

- 方敏英。1992。阿美族文化（O‘orip no‘Amis）。臺北：財團法人中華民國聖經公會。
- 吳明義、李來旺、黃東秋。1992。牽源-阿美族民俗風情。交通部東部海岸國家風景區管處。
- 吳明義。1998。台灣原住民的傳統教育-以阿美族為範例。第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集。國立台灣師範大學人文教育研究中心
- 李亦園。1982。臺灣土著民族的社會與文化。台北：聯經出版社。
- 杜寅吉、蜂矢宣朗、杜仁智、前田均、池田土郎^[1]。1989。タハロンに傳承されたアミ族神話傳説集（太巴壟傳承的阿美族神話傳説集）。日本天理市：天理南方文化研究會。
- 明立國。1996。台灣原住民族的祭禮。台北：臺原出版社。
- 許功明、黃貴潮。1998。阿美族的物質文化：變遷與持續之研究。臺中：國立自然科學博物館。

八、 延伸閱讀書目

- 方敏英。1993。O‘orip no‘Amis（阿美族文化）。臺北：財團法人中華民國聖經公會。
- 末成道男。2007[1983]。臺灣阿美族之社會組織及其變化—從招贅婚到嫁娶婚。台北：中央研究院民族學研究所。
- 吳明義、李來旺、黃東秋。1992。牽源-阿美族民俗風情。交通部東部海岸國家風景區管處。
- 吳明義。2019。Patahad 春耕播種：Namoh Rata 吳明義阿美族語文集。花蓮：Namoh Rata 吳明義。
- 阮昌銳。1969。大港口的阿美族（上）、（下）。臺北：中央研究所民族學研究所。
- 明立國。1996。臺灣原住民族的祭禮。臺北：臺原出版社。
- 原英子著、黃宣衛主編。2005。臺灣阿美族的宗教世界：臺北：中央研究院民族學研究所。
- 許功明、黃貴潮。1998。阿美族的物質文化：變遷與持續之研究。臺中：國立自然科學博物館。
- 黃貴潮 Lifok Dongi。2015。O sa’opo to kimakimad no‘Amis a tamdaw（阿美族

口傳文學集)。臺北：原住民族委員會。

劉斌雄（等）。1965。秀姑巒阿美族的社會組織。臺北：中央研究院民族學研究所。

貳、 泰雅族- Ryax Smqas Hnuway Utux Kayal (感恩節)¹

(作者：弗耐·瓦旦)

族群在其生活方式中依隨著傳統 **gaga** 信仰及一年時序的輪迴，呈現、保存代表其族群的節慶與儀式，這被稱為歲時祭儀，而祭儀正是文化與生活最密切的表徵與實踐。泰雅族的祭儀除了表達出對大自然規律法則的敬畏之外，其實主要是配合者生活所依賴的農作物其生長、收成的起始作息，因此，泰雅的歲時祭儀應該可以稱作「農事祭儀」可能更較為貼切。

泰雅族的祭儀，經過先人數千年來的摸索、實踐、傳承，大致上已經發展出既定的模式與規範，套句泰雅語就是「**kia gaga nia nanaq!**」(它有自己的規矩!)，族群的各式祭儀與規範流傳至今雖無文字記載，卻因口述傳承及族人身體力行的實踐，成為除了語言之外，另一重要且豐厚的文化資產。

過去傳統泰雅族的 **gaga** 祭儀中並沒有感恩節²，「感恩節」是原住民族委員會官方的統一稱呼及基督長老教會的稱呼，實際上它是從傳統「祖靈祭」轉譯而來。主要因為傳統「祖靈祭」在日據時期受到殖民禁止及影響，絕大部分部落都有停辦，加上光復後外來宗教陸續進入泰雅社會，教會更強烈禁止宗教信仰-「神」以外的祭祀行為，否則視同膜拜偶像，為教會所禁止。也因此，除了天主教鼓勵傳統 **gaga** 的回復外，大都禁止參與「祖靈祭」。

直到 80 年代後，原住民族運動崛起，族人反思文化的恢復後，約莫 90 年代後外來宗教才又陸續接受「祖靈祭」的參與，但是，卻用鮮花取代了祭品，祝禱用詞也以教會的「禱告」取代，而真耶穌教會截至目前為止尚未接受此一傳統祭儀。

戰後，雖然泰雅族人普遍接受外來基督宗教（基督長老教會、天主教、真耶穌教會...等），但是基督長老教會認為感謝的對象，不再應該是傳統或昔日獻祭所指稱的 **utux**（祖靈），而是創造祖先的 **utux kayal**（天父、上帝），因此，晚近配合政府的原住民族歲時祭儀假日政策，將相關祭儀與節慶改稱為 **Ryax Smags Hnuway Utux Kayal**（感恩節），即「對天父表達歡敬、感謝」之意，族語 **Ryax** 意指天/日，**Smags** 為慶祝之意。並決定將放假慶祝日期統一訂在八月最後一個星期五，一方面顧及暑假結束開學前，可以回到部落參加「感恩節」活動，另一方面也為避開族人參加教會禮拜的週日。

依據泰雅族的 **gaga**（規範與禁忌）「祖靈祭」是族人年度歲時祭儀/「農事祭

¹本章撰述人為弗耐·瓦旦。

² 1「感恩節」並非傳統祭儀之名稱。「感恩節」是原住民族委員會官方的統一稱呼及基督長老教會對傳統祖靈祭的轉譯稱呼。

儀」中最後一個、也是最重要的祭儀，同時也是全部落族人一定要參與的祭儀。傳統 **gaga**「祖靈祭」的核心觀念，簡單地說就是- 對祖先的緬懷與感恩。但由於泰雅族地理分布範圍廣闊、系統與語系繁多，「祖靈祭」的稱呼，因此有 **Psikawtas / Smius / Psyurak / Mahu**³等不同稱法。

在過去，泰雅族的歲時祭儀是伴隨著小米種植過程展開，包括開墾耕地、播種、除草、成長、守望、收割、入倉.....等過程。當小米收成後，居住在各地部落的族人們，為了感恩祖先一整年的護佑，讓陸稻、小米及其他農作物豐收，於是舉行祖靈祭。除了部落或家族成員參與各自的祖靈祭，也會彼此邀請鄰近的部落族人一起參與，藉此凝聚族人的向心力。

在二十世紀現代生活早已脫離傳統的生活氛圍時，要了解泰雅族的傳統 **gaga** 與祭儀，除了文獻爬梳、探討之外，其實是需要更多的族內耆老的口述佐證，而以下內文資料的主要來源，是以近 25 年的田調及身體力行實踐與紀錄為主，輔以文獻資料，嘗試從支系多、語系多、遷移時間差異與分布廣泛的泰雅族，加上相當多元宗教信仰的族群部落現況中，來認識並釐清「祖靈祭」、「感恩節」這個名詞的意義與舉行方式多元差異。希望可以讓傳統 **gaga**-祭儀，可以回歸其正統的位置，而不是用現代的觀念、角度、價值觀來解釋傳統 **gaga**。

一、緣起

(一) 祭儀對泰雅族的重要性

在傳統社會的環境及缺乏鐵器的限制下，相信臺灣原住民族都一樣，都是過著以刀耕火墾游耕的農牧、狩獵及採集的方式維生，也一樣都擁有各種傳統宗教、農作、狩獵、漁撈以及生命成長禮俗相關的儀典。

傳統泰雅族是祖靈崇拜的民族，面對祖靈的祭祀行為可以說是非常多樣，如整體部落舉行的祖靈祭和以小米播種、成長到收割入倉為主軸的農事祭儀，還有以家族以及個人舉行的生命禮俗和醫療儀式.....等。另外，泰雅族還有巫醫信仰以及相關的祈禳系列儀式.....等等。

泰雅族的傳統社會中，**gaga** 是族人的生活及遵循的重要核心價值與規範依據，其中祖靈祭的 **gaga** 的儀式，是泰雅族人一年中最重要也是最後一個且不能遺漏的。泰雅族傳統社會的農事祭儀可以說是依附、伴隨也監督著族人小米播種、成長、守望、收割、入倉，甚至是耕作地的開墾，以及其他農作種植...等等的過程。然而泰雅族會選擇祖靈祭作為每一年的民族祭儀假日，基本上是這個傳

³ 2 **Psikawtas / Smius / Psyurak / Mahu** 是泰雅族不同地區方言別，對「祖靈祭」的不同稱呼而已。**Mahu**「祖靈祭」是大安溪流域北勢群耆老的慣用語詞，但一般皆以 **Maho** 稱之，**Maho** 應修正為 **Mahu**，此為麻必浩部落楊忠義 **marhu/mrhu**（頭目）特別提醒。

統祭典有包括儀式的傳統與歷史背景、民族集體性、儀式的文化意涵以及它在當代的重要社會功能的特性。

(二) 祖靈祭對泰雅族的重要性

在傳統的年代中，因為山田燒墾及山區地貌限制，族人的的山林利用與居住有其限制，通常一個血親家族少數幾戶就是一個小部落，再漸漸由數個血親或姻親關係發展成一個共食團體，成為較大一些的部落。直到日治時期日本執行完所謂的「理番計畫」後，為了方便統一管理並監視族人，而有「集團移住」的政策，將不同部落、不同血親、不同語系的族人匯聚在一起成為所謂的「新部落/大部落」，利用族人之間的懷疑心態，打散彼此凝聚的力量，再以官派「頭目」方式作為部落的領導階層，進行「皇民化」政策，用日本的語言、生活方式習慣等等來改變族人的傳統與習俗，對傳統社會 *gaga* 制度下 *mrahu/mrhu*⁴（頭目）的運作，有了很大的影響，更是對泰雅文化及團結卻是了很大改變的開始。

Psikawtas / Smius / Psyurak / Mahu 其實都是傳統「祖靈祭」的名稱，主要是因為泰雅族幅員遼闊、族群系統繁多，語系也各有差異，因此，因地區或流域稱呼有別而已，近年原民會為原住民節日所需，官方統一名稱是「感恩祭/節」。

就 *Psikawtas / Smius / Psyurak / Mahu*（祖靈祭）來說，在還沒有外來勢力（殖民者與外來宗教）介入之前，不論是在那一個區域或族群系統裏，在每年的秋收之後就會在各自的山頭或部落裏舉行，而形式與規模都是小部落的，也都會相互的邀請鄰近的部落族人來共享一年的收成。

泰雅族的傳統社會在日治時期前是屬於祖靈信仰，但台灣光復後西方宗教如天主教、基督教長老教會、真耶穌教會……等先後進入部落後，祖靈祭及其他祭儀，再次的產生質變。近 30 年的觀察除天主教鼓勵族人按照傳統繼續舉行所有儀式外，其他宗教是嚴禁族人飲酒及祭祀祖先的儀式，部落訪查時族人的解釋是：「依教義祭祀祖先是膜拜偶像的行為，這是違背宗教的！」，一直到近 10 餘年前才逐漸陸續改變了對祖靈祭的解釋與實際參與的行動，將祖靈祭改為感恩節，這也是當時官方引用名稱的原因之一，但唯一沒有改變認同的是用鮮花取代了祭品，而真耶穌教會到目前為止應該是部落裏唯一尚未接受泰雅祖靈祭的外來宗教了，雖然有個人或家族參與，也存屬私人行為。

泰雅族的宗教信仰主要為「祖靈」，並認為祖靈具有主宰人一生的禍福的力量，祖靈的祝福可使氏族成員生命平安，並保佑一年的農作得以豐收。傳統舉行

⁴ *mrahu/mrhu*⁴是傳統對部落的意見領袖的稱呼，日據時期日本人用所謂的頭目章（類似勳章）上刻有頭目二字，佩帶此勳章者即為頭目，可以掌管部落事務及與日本人溝通之橋梁與執行日本托付之命令遂行。但此一制度已經嚴重影響傳統 *gaga* 的維護與傳承。文章內統一以 *mrahu/mrhu*（頭目）表示。

祖靈祭的時間大約是在七至九月間，也就是粟-小米、粟-玉米等收割並完成入倉後，由 mrahu/mrhu（部落各氏族推選的領袖，日據時代統一稱頭目，沿用至今），邀請氏族長老開會商議時間，全社各家戶派一男子都要參加，共同商議祖靈祭的時間，以及分配釀酒及共同狩獵的準備工作……等等，「祖靈祭」儀式當日，各家戶男子都要參與，祭儀除了感念祖先的庇祐，獻上一年新的收穫的小米酒、小米黏糕、山肉、魚及其他今年所種植之瓜果及採集的野果，代表了族人對於已經死去的祖先們的思念及對 gaga 的中心信仰的敬畏，同時更是維繫全部落族人的精神象徵。



貳-12003 年大安流域泰雅族 Mapihaw/永安部落的祖靈祭
影像來源：弗耐·瓦旦拍攝，時間：2003.08

二、 歷史與文化

（一） 美麗的傳說故事

1. 小米的由來

傳說在太古時代，泰雅族先人還處在極簡單地採集生活環境中，一切的農事也尚在摸索的階段，而相關小米及其他的作物的種植，也還在懵懂時期。相傳族人還在觀察時無意中發現有一隻老鼠，常常會在周遭環境出現，在一次的偶然時間裏老鼠口中啣著像黃色的米穗的植物，拖到族人面前後就消失了，族人好奇地把玩著，發現可以剝成一粒粒的，咬在口中好像又可以吃，於是，剝著剝著不經意地就將米穗的米粒都撒落在地上了。

也不知道經歷了多久，發現到原本撒落地上的米穗粒，早已經開始發芽，又經過一段時間後發現又抽穗結粒了，後來成熟後就將它們收集起來，不斷嘗試如何可以將包有硬殼的穀糠脫掉，於是漸漸發展出現在的農事祭儀與生活形式出

來，而族人也在思考當時口裡啣著米穗的老鼠，應該是受神靈的囑託，因此，在每年的收割之後，就會以當年新種植收獲的小米黏糕與酒來祭祀祖靈，以感恩當初的顯靈與指示，讓族人可以有豐盛的收成與溫飽，而泰雅族的祖靈祭的 **gaga** 從古至今，都是只能用 **trakis**（小米）黏糕或是小米新釀的酒作為祭祀的祭品，而其他的 **pagay**（陸稻/水稻）等都是不能做為祭祀的作物，相信這是泰雅族小米的傳說故事了。

2. 小米變麻雀

有一個流傳在耆老口耳的古老的傳說故事中，敘述著傳統泰雅族社會是一個衣食無虞的環境，人們肚子餓了，想要吃任何的動物或鳥禽，只要叫一聲動物或鳥禽的名，牠們就會來到你身旁，我們只要在牠們身上拔下一根毛羽，就可以煮一鍋豐盛的肉與湯，想要吃小米時，只要從耳管中或米穗中取出一小粒的小米粒，就可以煮出一鍋滿滿的小米飯來，因此，只要在耳管中裝滿小米粒，就可以到山上維持很長時間的溫飽，而無需擔憂上山狩獵時沒有飯吃。雖然如此，族長也一再的告誡族人它的禁忌與 **gaga**：「小米一次只能煮一粒，否則滿溢就會出事」。

經過很長時間後，有一位偷懶族人（也有一說是啞巴），心想一餐一餐的煮飯很是麻煩，就想我何不一次煮多一點的米飯，就不用一餐一餐的煮飯了，盤算著一粒米一鍋，二粒米、三粒不就更多了嘛？於是，有一天就拿了鍋子煮飯，卻不小心將整個耳管的小米粒倒進鍋中，當小米飯煮熟時，從鍋子滿溢出來越來越多就像流水般的流不完，同時發出 **piak piak piak.....** 的聲音，也就在貪懶的族人既高興又驚慌失措的同時，這些煮熟滿溢的小米飯粒，轉瞬間都變成一隻隻的 **pzit**（麻雀），快速向外飛去，同時大聲地說著：「今後你們將辛苦地種植小米，在小米成熟時，我們也將會前來幫忙收割！」因此，當族人辛苦種植小米時，就要很辛苦地守望小米田，不然一年的辛勞就會被麻雀將小米給吃了，從此之後，一粒小米再也煮不出一鍋飯了。

這個傳說故事給我們的啟示與警惕是：

- (1) 小米是祖先留下來的傳統農業作物，不能讓它消失在生活文化中，同時更要敬畏感恩祖先。
- (2) 人不能偷懶更不能忘記祖先留下的 **gaga**，要遵守 **gaga** 與禁忌更不能妄想改變生活常規，不然會得不償失。

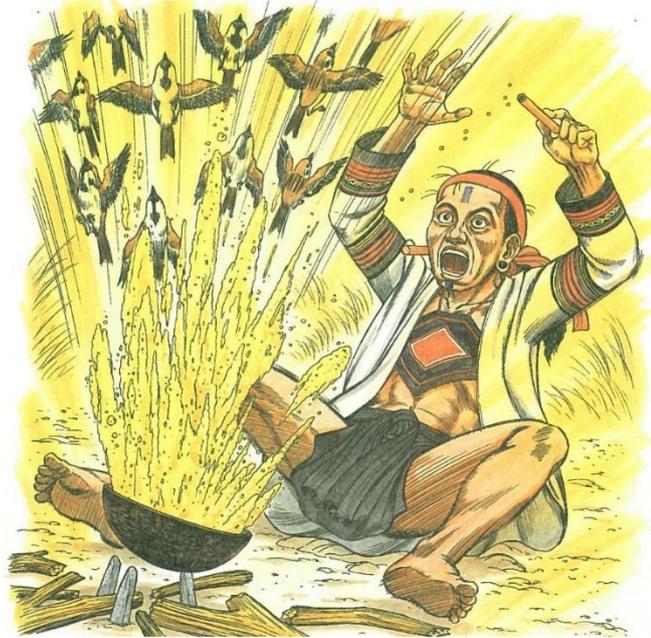


圖 貳-2 小米變麻雀的傳說故事

資料來源：張世明繪圖，引用自《大安溪泰雅族的農事祭儀》，64 頁
影像來源：弗耐·瓦旦拍攝，時間：2003.08

(二) 「祖靈祭」祭儀詮釋

日據初期之前，泰雅族人在傳統環境中，尚且依賴游牧、燒耕以及採集的生活為主的型式，一直到在日據時期被武力馴服之前，人死後除非兇死他鄉，都舉行室內葬。也因為部落過去游耕時代時常遷移，也為了抵抗日本的追剿滅族而勇敢戰死的先祖們，很多是橫屍遍野，也未能好好埋葬，加上躲避日本的追殺而到處避難、到處居住，因此，非常多祖先也葬在各處山林中。因此，日據初期並無固定的祭祀的地點，而祖靈祭禮儀祭祀的地點都選在部落外一段距離之處。在日本「理番政策」殖民族人歸順之後呢？才因為環境衛生的觀念，強迫並禁止族人行室內葬，因此，設置部落的公墓，從此，就從原來的不定點的祭祀地點轉為固定到公墓舉行祭祀的儀式至今，目前泰雅族部落此現象可以苗栗縣泰安鄉境內之汶水溪-汶水群、大湖溪-大湖群、大安溪-北群群等部落為例觀察。

傳統的聚落都不大，成員都是同一 gaga 同氏族的家戶組成，傳統祖靈祭是家族性。祖靈祭時前一日即會停止工作，會準備祭祀用的祭品與相關工作，例如：製作有叉的竹枝削尖剪短備用，準備插入祭品用，也會製作小小竹筒，作為盛入小米酒之用，婦女會準備好預計的祭品，並搗小米脫殼，製作黏糕用。一般而言，到了夜晚長輩都不會沉睡，半夜就起來開始蒸米、搗製黏糕並做成如拇指般小小的圓粒狀，婦女會將要獻祭的肉類稍微水煮川燙⁵一下並切成小塊，其他的如玉

⁵ 獻祭的肉類要稍微水煮川燙一下，祭品絕不能用未煮過的生肉、生魚。

米、瓜果類等等祭品也都要切成小塊，父親或較大之男性就會將切小後的肉類⁶及其他祭品插刺在已經削尖有叉的竹枝上，因此，我們會看到竹枝上插滿了小塊的小米黏糕、山野動物肉、魚、玉米、瓜果類及裝滿酒或酒糟的小竹筒，一年中種植的每一項農產品都要有，竹枝的數量是以家中的男丁數為參考，如果，家中的男丁有父親及男孩子兩人，就會製作兩個竹枝，再將祭品等食物插在削尖有叉的竹枝上，以此類推。

系統繁多的泰雅族，祭品的置放型式多元，就像對祖靈祭的稱呼一樣，並未統一。像屬於石加路群的苗栗縣南庄鄉 Raisinay（石壁部落），自 1986（民國 75 年）年起回復舉行「祖靈祭」起，即遵守 gaga 是用 abaw lihang（野桐樹葉）將切小小塊的祭品，一樣樣的分開包裹著，並用麻線綑綁著，再集合所有各自的祭品綁負在一起，帶到祭祀地點，掛在有橫桿的樹枝⁷上，行掛祭的儀式。

傳統祖靈祭當天清晨天未明時，各家戶男丁⁸就會依約到集合地點，通常是離部落入口。同一個氏族男丁集合後，通常是由 mrahu/mrhu（頭目）開始先帶領族人大聲 mlawa（呼喚/呼喊）「先祖父、先祖母、祖父、祖母、先父、先母及其他已經逝去的族人的稱謂或名字，請您們一起來約定的地方會合，我們會帶食物給您們來享用……」。呼喊完畢就會再往前移動一段距離的地方⁹進行祭祀的禮儀。

當族人到達祭祀地點後，會將插滿祭品的竹枝排列在一起，祭祀時大家會站在 mrahu/mrhu（頭目）後方，mrahu/mrhu（頭目）開始先帶領族人再次大聲 mlawa（呼喚/呼喊）「先祖父 先祖母 祖父 祖母 先父 先母 及其他已經逝去的族人的稱謂或名字，請您們一起來約定的地方會合，我們帶了食物給您們來享用，請您們一起來！」，一般呼喊是在 mrahu/mrhu（頭目）呼喊一段族人再附頌一次，直到呼喊完畢，之後 mrahu/mrhu（頭目）就會念祭詞，其中的祭詞大致如下：

「先祖父、先祖母、先父、先母及其他已經逝去的族人的稱謂或名字，這個時刻我們正是履約之前祖先們的 gaga 遺訓，我們並沒有忘記，每年的這個時間都要來祭祀你們，祖先們 請您來自遠方，走不動的也請扶助他們一起來，感謝您們的庇佑，這是我們一年來的努力工作成果，請笑納！雖然不是很豐盛，但我們懇求先祖們繼續保佑我們，在耕作中沒

⁶ 祭祀用的肉類大都是山羌肉、鹿肉或飛鼠等。忌諱用山豬肉，因為傳統 gaga 山豬是陰間（祖靈）的忠狗，這個禁忌是絕對不能違反，否則祖靈會生氣。

⁷ 石加路群祖靈祭祭祀的祭品，是將用 abaw lihang（野桐樹葉），一樣樣的分開包裹著並用麻線綁好，再將麻線集合再綁掛在製作好的粗細適中之橫竿上，與他群有所差異。

⁸ 傳統祖靈祭當天清晨各家戶男丁一定要參加祭祀禮儀，但 gaga 的禁忌是忌諱女生參與。但此一祭祀禁忌在泰安鄉各部落已經有絕大部分部落，因為文化學習與教育之考量而改變，石加路群的石壁部落尚維持此一習俗。

⁹ 通常「祖靈祭」祭祀的地點會事先選定同時稍微整理過。目前已經幾乎是在公墓舉行。

有傷痛，讓來年的收穫更豐富並期待明年此時再次共享族人的喜悅與成果。」

祭祀完畢，給祖先的祭品是絕對不可以食用更不可以帶走的，離開祭祀地點的時候必須舉行過火儀式，跨越過火，表示人跟 liutux/utux（祖靈）分開。通常年輕人會先行離開，爭先恐後跑去用配刀戳刺預先放在路旁的小米糕，因為小米糕就如同野肉，有收穫了，希望象徵打到山豬的小米糕及小米酒是必須當場分食給族人吃完的，不可以帶回部落。祭祀完，完成過火儀式後，各家戶就會回到自己家裏，舉行家祭儀禮，家祭儀禮其實是家長會將在祭祀地點說的話再敘述一遍給家人聽，因為年長長輩也不便一起參與女性家人及受邀參與的其他部落親人並無法參與祭祀，所以也要讓她們知道祭祀過程與內容，之後家人再一起享用新收穫的小米黏糕、小米酒等等食物¹⁰，同時家人也會一起聊天或檢討過去一年的工作或生活上的缺失，也有親戚們會在祖靈祭當日受邀前來，一起享用一年辛勤工作的成果。家祭後，一般各家戶也會派一代表至 mrahu/mrhu（頭目）家裏和部落族人一起進行類似年終檢討的部落會議，好的 gaga 就會繼續保持，壞的就改進，mrahu/mrhu（頭目）也會藉此機會化解過去一年中族人間可能有的摩擦與不悅，最後就會由頭目帶領大家一起輪流喝著大碗公或大竹筒的小米酒，這象徵著部落大家對未來新的一年要共同信守的承諾與誓言，完畢後，這一年的祖靈祭就算正式結束。

祖靈祭儀式結束後，在傳統社會家戶間會相互邀請設宴請客，而近 30 年來族內逐漸回復祖靈祭後，漸漸成為部落型式的祖靈祭，祭祀後結束就成為部落的慶祝活動，有歌也有舞，與傳統的形式還是有一些落差。晚近幾年，斷絕數十年才回復的部落，則用 XXX 鄉公所 XXX 年度「祖靈祭活動」、XXX 部落 XXX 年度「感恩節活動」或 XXX 鄉公所 XXX 年度「文化祭活動」的形式呈現，無優劣或對錯，最重要的是對族群文化的認同，在接近失根的時候，唯有透過活動來激發族人的文化認同，透過活動來認識自己族群的文化內涵，如此才有可能「文化是根」、「傳承有希望」。

¹⁰祖靈祭當日，在沒有完成祭祀禮儀之前，也就是沒有完成祭祀後回到家戶行家祭之前，是不能享用新收穫的小米黏糕、小米酒等等食物，這是禁忌之一。



圖 貳-3 苗栗縣泰安鄉文化祭活動
影像來源：弗耐·瓦旦拍攝。



圖 貳-4 苗栗縣泰安鄉文化祭活動
影像來源：弗耐·瓦旦拍攝。

(三) 前人研究

台灣原住民地區，在日據時期即有日本的研究學者做過相關祭儀的調查研究，其中在泰雅族社會中也有幾位的研究紀錄，我們可以從文獻紀錄完整看到當時部落的祖靈祭情形。台灣光復後，也有少部分地詳細介紹相關祖靈祭的紀錄，詳述如下：

1. 日本時代的紀錄

- (1) 小島由道 (1996) 台灣總督府臨時台灣舊慣調查《番族慣習調查報告書 泰雅族篇》會編，中央研究院民族學研究所編譯

下文是小島由道他在今桃園市復興區前山地區大崙崁番和中部地區之稍來番及大湖番等所記載之祖靈祭：

Smyus 為玉米、小米收穫後，大家共同將新穀供獻祖靈之祭祀，相當於支那之秋社及我國之神嘗祭。「Smyus」一稱「buling utux」(投給祖靈)，及對祖靈供奉飲食之意。由此可知此祭祀應為「Smyus na babaw kinlahan」(收穫後之供奉)之略語。

Smyus 祭祀日新曆五、六月左右，不問月盈缺，在白天舉行。不過聽說南澳番選擇滿月之日，在日落後舉行，祭期僅為一日。

A. 大崙崁番 (今桃園市復興區前山) 祭祀之方式在祭祀之前先狩獵，各戶搗米釀酒，做祭祀之準備。祭主在祭祀的前一日，適先準備一枝四周長有小叉的樹枝 (或竹枝，祭祀當日天未明時起床製作小米黏糕，然後又將小米黏糕做成龍眼肉大小的丸子。清晨時屬於該祭團的各戶各派一名男子聚集在祭主家，大家一起，把每個小米丸子包上懈葉，用麻線網住，在將他綁在事前準備的樹枝或竹枝上，就好像長著黏糕的樹似的。然後祭主拿著黏糕樹，眾番丁跟隨在後一起到家屋之東或西邊 (每年更換方向) 約三、四百公尺，把他綁在喬木的樹枝上。這時祭主召喚道：「古代的祖先、老祖父、老祖母、伯叔父、伯叔母及其他全社之姪，請都來吃」，然後進行招魂。其後祭主及眾番丁一起大聲叫著：「刺豬、刺熊」，一邊在山野奔跑，事必反社。此日全祭團停止做，備酒飲宴。)

B. 稍來番 (今台中市和平區南勢里) 祭祀之方式 清晨搗製黏糕，代天明後，各家之家長攜帶少量之酒及黏糕到社外，把樹葉排好，在上面陳列該食物，又於呼喚祖靈之後頭也不回地跑回家。據稱回到家後，番丁就攜帶酒肉去頭目家集合，設酒宴。

C. 大湖、汶水兩番 (今苗栗縣泰安鄉北五村) 祭祀之方式 祭祀前一日，社內各戶已準備好酒、肉、黏糕，當日下午，全部停止工作。祭祀日清晨，全社各戶各派一人糾蔣莊入竹筒內，將米放近袋內，把供奉死者之靈的酒、肉、煙草等物插在竹端，帶往祭主家集合。這時每人穿著白麻新衣，一行人一起到郊外特定的場所 (每年改變方位，這一點與大崙崁番同)，各自一邊叫喚「yutas」「yaki」「mama」「yata」等所有已經死亡地親族名稱，一邊插竹子倒入酒，再把米扔掉後頭也不回地返家。當天各家設宴歡樂，不工作。(小島由道 1966[1915]:47-48)

(2) 鈴木質 1963《台灣番人風俗誌》

鈴木質於《台灣原住民風俗》裡祭載他在北部泰雅族角板山（今桃園市復興區）進行田野調查時，記錄了泰雅族歲祭儀的祭典有播種祭、摘穗祭和收穫祭三種。當中並沒有以中文「祖靈祭」的字彙翻譯的祭典，由於三個祭儀都沒有附加當地泰雅語的字彙，因此無法考證其真正泰雅語的意義。但作者在傳統信仰祭祀的種類中，就有報導有關泰雅族「祖靈祭」-希米勇·希米遜，由於泰雅語族之聽音辨聲而言，乃可將其翻成泰雅語-Smyus，下文即鈴木質筆下的泰雅族祖靈祭（希米勇·希米遜）：

祖靈祭（希米勇·希米遜）作物收成後，將新穀呈獻給奧茲托夫的祭典，藉由這個祭典，感謝奧茲托夫過去一年的庇佑與豐收，同時迎接新年的來臨，增添神聖氣氛。並藉由祭祀的機會，傷意社中的大事，訂定未來方針，或是讓年輕人接受應敵的秘密訓練，由此也可彰顯出這象祭典的神聖性。（鈴木質 1963:123）

(3) 古野清人 1963《台灣原住民的祭儀生活》

古野清人在苗栗縣南庄鄉鹿場社的農耕禮儀裏所記錄的重耀祖靈祭的祭典，係小米收割之後慶祝的節日，但其內容相同於一般泰雅族祖靈祭。以下適有關鹿場社的農耕禮儀：

等粟祭日一到，天未亮，全社男女就全部離開部落，帶著酒（放在竹筒中）、嘛槽、肉（用樹葉包裹）及其他食物，來到數町（一町=109.09公尺）之外，中有二人更前進數町呼叫祖靈。代二人回到原地後，眾人一同像祖靈祈求，保佑所有人好運無災無病。接著將祭品吊在樹上，眾人象後即轉回社，回社後，眾人到家家戶巡訪飲酒，酒多的時候，甚至會喝上二天。（古野清人 1930:156）

「粟祭」為鹿場群的在該社重要農事祭儀之中，雖然並沒有說明它就是祖靈祭，但是就其舉行祭儀的時間、目的、內容、祭祀場所，它和其他祖靈祭之實際內容、意義相同，因此也把它列入在泰雅族祖祭裡。

古野清人在新竹五峰鄉境內霞喀羅群記載的祖靈祭，他們稱之 pslkawtas，古野清人將其譯成「卡烏塔斯祭（pasuru-kautas）」，下面即文獻之內容：

穀物的收穫結束後，供上新穀祭拜神靈。這一種族的人，此祭為「卡烏塔斯祭（pasuru-kautas）」。「卡烏塔斯」是祖先，是頭目，被認為最高的神靈，所以除了他本人之外，連同其妻、其子也一同祭祀（smiyus）。這雖是由共食團體舉行，但是由 gaga 舉行也可（或是在 qotox nebukis，qotox naboan 舉行也可以。這項祭儀雖

是以頭目為中心來舉行，但祭場 (nunu boan，亦即飲酒的地方) 並沒有一定。每年交替輪流，於祭祖的前一天晚上，向東 (buboan-wage) 或向西 (atuxan) 呼請善神 (bilag alutox)。以頭目為首，男子們女子絕對不可以參加-交替輪流徹夜呼請善神。翌日天未明時，男子們搗製米糕祭拜祖靈後，大家共同分食。又用「里汗」(儲的一種)，葉包酒粗祭拜祖靈後，然後分食飲之。也準備羌、鹿的肉祭拜，但其他地肉類則不用，這叫做「供神」。由頭目對著祖先祈禱說：「一年又將盡，請保佑明年也是豐收且無災無病的一年。」祈禱結束後，大家一起高呼：「卡烏塔斯·歐瓦·曼良庫·拉古魯！」(卡烏塔斯，來吃祭品吧！)，然後再見到陽光之前，大家都原地不動。族人們認為只要一動，就會被 utux 捉走。只要太陽一出來，那即使下田也無妨。這向祖先祭，其他社的人也可以參加，且聽說如果有其他社的人來參加，將會變得更幸福。

「卡烏塔斯祭」食所用地米糕，定要用新粟做的才行。雖然也有舊米做，但舊米做的麻米糕部用來祭拜祖先。如果不遵守這項舊有慣習，就是欺騙祖先，會惹祖先生氣降罪於人，使人生病。酒可以是甜酒，但也一定要是新粟做的才行。

接下來即是所位的新年，不久後就開始開墾土地，再下來就是播種 (古野清人 1930：156-158)

從 pslkwatas 祭祀的目的以及有關參與的人、事件、地點、時間、祭物等，它很清楚描述石加路群人的祭典就是泰雅的祖靈祭。

古野清人在新足縣五峰鄉泰雅族加拉排群十八兒社 (Mespaji) 所記載的祖靈，他們每年在七月中旬，粟、黍收穫後會舉行重要的祖靈祭儀禮-pisyurak，譯者翻成「帕修拉克」，底下即為 pisyurak 記載的內文：

祭主求豐的帕修拉克 (pisyurak) 它是十八兒社在七月中旬，粟、黍收穫後所舉行的「帕修拉克」(pisyurak) 禮儀，是泰雅族一年中當中最重要 的祭典。這是一項以供品祭拜神靈 (lutux)，祈求豐收的祭儀。是一整個 gaga (otox gaga) 全員都必須參加的祭典，如果有一人不參加，納龍作物就會歉收，所以連小孩都要參加。外出不在家時，要讓本人在神靈前獻酒謝罪 (shipahau)。以往是由全 gaga 的人在一定場所舉行，但因多數人中有人並沒有豐收，所以現在改由各戶在加同時舉行。

這一項「帕修拉克」的祭儀，主要是為了祈求祖先 (navakesh)。族人們深信祖先就事神靈 utux。人死後雖會前往西天成為祖靈，但在「帕修拉克」時會回來。雖然從來沒有人看到過他們，但自古即這樣流傳著，某

角落會出現火球 (hapuni-na-llutux)，這即是祖先的靈魂。事實上，除了年老而死的人會祖靈之外，年紀輕輕就死的人也會成為神靈。但是被敵人砍下人頭的死者之靈，卻不會前往西方，而在部落各處飄浮排迴。對這種亡靈，族人絕不會將他們當做祖靈來崇拜的。

「帕修拉克」這一天早晨五點左右，要外出呼請以死的祖父母說：「今天我們有做米糕，也有粟、黍。所以請來享用吧！帶著碗前來吧！祖父、祖母走不動時，年輕人人請遷他們來吧！然後將祭品帶往原野。以前住在山地時，因日常所吃的主要是粟 (trakis)、黍 (vasao)，所以所準備地祭品也只限於粟。到日本時代，雖有種植稻米 (pagay)，但不拿來祭拜神靈，還是用粟、芋、西瓜等物來祭拜。祭裡結束之前，不可以到其他人家裏。又如果這一年大豐收的話，族人們就會很高興地認為是神靈庇護有加之故。(古野清人 1931：160-161)

小島由道和鈴木質所提的 smyus 以及古野清人所提鹿場群的粟祭、石加路群的卡烏塔斯祭 (pasurukawtas 或粟收穫祭) 十八兒社的「帕修拉克」pasyurak 等祭儀，四種不同名稱意祭儀其實都一樣，pajkawtas 和 pisyurak 等泰雅語就是「拿祭品給祖先 mai yurak ki lkwatas」，其祭祀的日期均為粟 (小米) 收割結束之後進行的重要儀式，儀式的重點都是「帶著新立製成的米糕和新酒獻給祖先」。

以上四種「祖靈祭」。其常用名稱為 smyus、palkawtas、Pisyurak 及粟祭，名稱之差別地域方言，其意義均一樣，節慶的時間都是擺在小米收割之後一至二個月之內，均為年度盛大舉行的最隆重節慶，也相當於豐收節、豐年節、感恩節，以上是從日文文獻中所得到的結論。

2. 中華民國時期泰雅族祖靈祭

國府時期討論泰雅族祖靈祭比較詳細的文獻有：李亦園等 1963《南澳的泰雅人》《下》：台灣省文獻委員會編 1972《台灣省通誌》：林為道 (弗耐·瓦旦)、尤瑪·達陸 2002《泰雅族北勢群的農事祭儀》：尤巴斯·瓦旦 2005《泰雅族地祖靈祭及其變遷》國立東華大學民族發展研究所碩士論文 (未出版)。

三、程序與禁忌

(一) 大自然的時序推移與禁忌

泰雅人雖無文字發明，卻也在數千年的渾沌中以環境的變化摸索出自然規律，分辨春、夏、秋、冬來配合農作物生長、收藏，對於大自然時序的敘述是如此：春天是當溶雪或霜之後溫暖的陽光與空氣充滿大地之時，樹上新發出的嫩芽遠看之下就像是開滿白色的花朵一般；夏天則是雨水充沛，農作物欣欣向榮的、茂盛的生長著；至於秋天的情景是結實累累的、金黃色的陸稻與小米穗恭敬的垂向

大地，正是收割的好時節；而葉落漸枯的樹林，加上寒氣逼人的現象，象徵著寒冬的到來。如此簡單的敘述形容著一年的變化萬千。

泰雅人一年中的祭儀都與農事的程序相呼應，因此，以開墾祭為始，至收穫後祖靈祭為止。如此一年歲時來敘述大安溪北勢群泰雅人的歲時祭儀大致如下：

1. 開墾祭：11~12 月。(冷天乾旱時)。
2. 播種祭：1~3 月。(視居住海拔與氣溫高低而異)。
3. 除草祭：1~3 月播種祭之後至一星期內。
4. 收割祭：7~8 月穀物成熟時。(視居住海拔與氣溫高低而有先後)。
5. 入倉祭：7~8 月穀物收割乾燥，全部落完成收割後。
6. 開倉嚐新米祭：7~8 月全部落完成收割，穀物入倉，舊米用罄之前。
7. 祖靈祭：7~9 月，各部落完成入倉後自行決定日期。

每當秋天收成一過，祖靈祭結束之後，大約有二、三個月的農閒期，男狩獵、女織布，家家戶戶享用豐收的農作物，飲著新釀的小米酒，也趁此時機修補及編製背簍等各式農用工具，家中長輩也會利用這個時節，進行新耕地的尋找。

泰雅族的歲時祭儀，其實可以簡單地說就是一年的農事祭儀，因為，泰雅人一年中的祭儀都與農事的程序相呼應，因此，從播種祭之前的選地開墾祭、播種祭開始一直到收穫祭、祖靈祭為止，這一年歲時祭儀農事來敘述的話，我以北勢群大安溪泰雅人「祭儀農事」為例，歲時祭大致是這樣：

1. T'aring mnayan (新耕地開墾祭)

約莫是 8 至 11 月

如果說，泰雅族以小米的種植為主軸的祭儀來看，其實新耕地開墾祭就是整個歲時祭儀的開始，祖靈祭就是最後一個，也因此，有人會說祖靈祭就是過年，因為，那時候才有豐盛的穀類與雜糧等收穫，才能製作甜美的飲酒，有豐富的狩獵及漁撈收穫可以製作醃肉等等。

而選新地開墾祭，其實就攸關一年穀類收穫成敗的一半關鍵，另一半就是一年內天候影響及人為的辛勤勞動了。傳統燒墾地一般都是二至三年的耕作期，第一年土壤最肥沃，第二、三年之後就漸貧瘠，因此，必須另外尋找新耕地，耕作前的儀式即是 T'aring mnayan (新耕地開墾祭)。

T'aring mnayan (新耕地開墾祭)通常是傍晚之前，家中長輩會去新選的地結

芒踏界做記號，並在角落間作一個約兩公尺見方的砍除雜草地，立上兩根與人齊高或略低有Y字的小柱子，在兩柱子間放一條橫木桿，再將事前準備好的有帶勾的小木條，掛在橫木條上，而掛在橫木條上的帶勾小木條的數量，是依據家中人人數，會再多加一支，象徵家中會再多添一口，完成之後就是回家行夢占過程，而決定選取新的耕作地之前必須經過 spian（夢占）的過程來占卜吉利與否，如果夜晚夢見有紅色或見血，象徵不吉，則會另外再找新地，如果夢見很多魚兒，象徵會豐收，就會在新選地進行燒墾的工作。

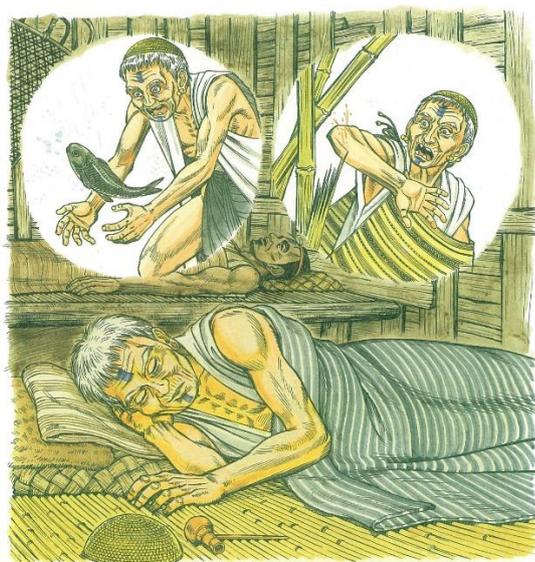


圖 貳-5 新地開墾前需要舉行-開墾祭禮儀，同時還要行夢占卜吉
資料來源：張世明繪圖，引用自《大安溪泰雅族的農事祭儀》，37 頁



圖 貳-6 新地開墾前需要舉行-開墾祭禮儀，同時要掛上樹枝勾，數量以家中男丁數再多加一支，象徵會增加男丁，還要行夢占卜吉
資料來源：弗耐·瓦旦提供。

燒墾的工作，通常是會先將地界內的地上雜草與蔓藤先砍除，之後才是將樹木砍倒，如果相反的程序施作，則砍倒的樹木壓著會無法乾淨清除地上雜草或蔓藤，等待曬乾後就會進行火燒的工序，火燒其實也是有程序與步驟，其步驟與順

序為：

- (1) 先做好整個新地的防火巷。
- (2) 界內會再分多區，各區亦有防火巷的作法。
- (3) 由區內最上方開始一塊一塊地燒，完成一塊再作相鄰的一塊，目的在防止因風大火勢太大無法控制會波及鄰近樹林造成森林大火。
- (4) 起大風的日子絕對會禁止火燒，火燒會動員全家大人，或請族人換工協助。

2. S'nmiatu (播種祭)

約莫 1 到 3 月 (視居住地海拔以及氣溫高低還有雨水等情況而定)

播種祭時通常是家族自己進行，由族長或家中有經驗之長輩攜帶另一位一起，會帶的祭品有小米糕、醃肉、酒等，播種祭儀式只是象徵性地在已經完成開墾的新地一角落進行，祭儀出發前會再將祭品包成兩份，一份是祭祀用，另一份是祭祀後分食的；北勢群象鼻部落已故 **mrhu**(頭目) **Besu.Hayun** 在儀式的過程是，先用小手鋤將新耕地挖鬆約一尺見方，之後再將一條小米穗掛在預備好的五節芒上，象徵一個完整結實壘壘的小米桿一樣，同時再將預備的另外兩三條的小米穗搓成粒狀，一面挖鬆土一面將小米粒平均撒在土壤內再將土讓覆蓋其上，同時念祭詞，祭詞大致是：

「先祖啊！先祖啊！今天我和孩子來進行種祭的儀式，我們沒有忘記祖先的 **gaga**，祖先們的遺訓，我們沒有忘記播種的技術，我希望我學習自 **Lkwatan** (瓦旦)、**Lkkawbay** (尤泮) 的技術及種子，能夠像 **mwasan** (大安溪附近山的平台地名) 的草一樣，終年青翠，希望祖先們保佑，我帶的祭品不多，雖然不是很豐盛，請笑納！懇求先祖們繼續保佑我們，在耕作中可以順利，不會有傷害發生，更希望年年豐收。」祭祀後會在播種地種上三顆象徵野草的植物，以備做除草祭之用。

祭祀後將包好的祭品 (小米糕、醃肉、酒)，埋在播種完的小米田前方或側邊，然後與陪同者一同享用另一份小米糕、醃肉、酒，象徵今年豐收，帶來的食物一定要吃完，也不能帶回家裡，所以，準備的量不會多，只是象徵性而已。

播種祭儀式後的第二天，就會邀集家中大小成員，到新開墾的耕地進行正式的播種的工作，惟播種祭的當日的禁忌有如下幾點：

1. 不能吃豬肉，象徵種子隨油水滑走。
2. 不穿紅色衣服，不能見紅，象徵乾枯之意。
3. 如果之前要製作手鋤，固定用的藤類只能剝取半邊，不能全砍斷象徵小米折斷。
4. 播種期間除主祭者之外不能講話，保持安靜。
5. 一早清晨就要至播種的新地行播種祭儀式，期間不能看到別人，如果真的碰到，也要背朝來者，不正視別人，更不能講話打招呼，象徵好運會被別人拿走。
6. 出門前家中的火堆要繼續燒較硬的木頭，直到執行祭儀者回到家裡，火都不能熄滅，象徵生生不息。
7. 孕婦不能參與播種，這是絕對嚴禁的禁忌。
8. 當天喝的湯，最好是綠色的 Waseg（龍葵）象徵小米青綠不枯萎。

3. S'tiboh（除草祭）

除草祭時機，是在播種祭之後的一個禮拜以內，將播種祭種下的三根草移除，象徵除草完畢，而播種祭到除草祭間嚴禁洗手，象徵種子會被水流走。

4. M'lawa trakis（小米守望）

小米播種祭之後約 1 星期，即開始陸續發芽成長，成長期間即是小米守望的期間，這守望期要做除草、小米間拔、製作趕麻雀的用具及 lapaw（瞭望台）等等受望的工作，守望的期間是從除草祭第一次除草起直到收割為止。

5. T'saing（收割祭）

-約莫 7 到 9 月

視小米成熟的狀況，也是需要視耕作地海拔跟氣溫高低以及小米成長的過程來決定。

6. Zmug na tinsaing（入倉祭）

-約莫 7 到 9 月

小米收割成熟之後經過乾燥，再全部進行入倉的儀式。

7. k'matu（開倉嚙新祭）

-開倉嚙新祭是全部落都完成收割入倉以後，等到舊米都用完之前，行嚙新祭。嚙新祭其實也就是今年度新收割的小米的第一餐所行的儀式。嚙新祭的禁忌就是當天吃的米飯不能全部食用完畢，定要留下部份，象徵著穀倉滿滿，永無斷糧之意。

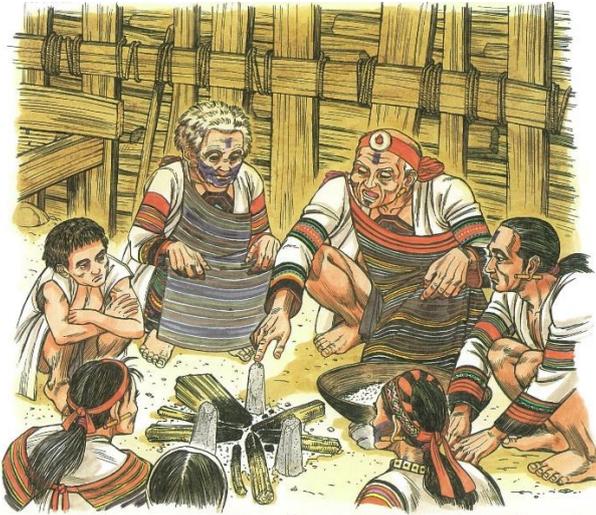


圖 貳-7 開倉嚙新祭-就是新米煮第一餐飯前舉行的禮儀
資料來源：張世明繪圖，引用自《大安溪泰雅族的農事祭儀》，87 頁。

8. Mahu (祖靈祭)

-約莫是在 7 到 9 月

就是我們說的粟、粟收割完成入倉之後，也完成開倉嚙新祭之後，才是舉行祖靈祭，祖靈祭是泰雅族歲時祭儀中最後的一個祭儀是。

Mahu 是大安溪北群群的祖靈祭名稱，而其他地區的泰雅人以 **Psikawtas/Smius/Psyurak** 稱呼祖靈，此地區傳統的 **Mahu**，每家都會在前一天選取去除葉帶有枝桠的竹枝，將其削尖，以利將糯米糕、獸肉、鹹魚、小黃瓜、水果等祭品，插入枝桠上備著。祭日在天未亮時，部落成員穿著傳統服飾在約定的地點集合後，**mrhu** (頭目) 簡單訓話後帶領族人前往祭祀地，沿途呼喊已逝的祖字輩祖先、先祖、先父、先母等，邀請部落所有的祖先一起來。每人手持竹枝，上面插有為獻給祖靈之供品。到達祭祀地後，將插有祭品的竹子插在地上，**mrhu** (頭目) 先和祖靈說話，接著各同祖群長老代表，也跟著和祖靈說話。祭祀畢，祖靈祭的祭品是給祖先的，絕對不能吃更不帶回部落，而在祭祀回程的沿途要越過火堆回家去，以示與祖靈分隔，其中刺山豬分食的糯米糕及酒必須在現場吃完。

祖靈祭在泰雅族祭典中有敬畏祖先、感恩祈福、團結族人及分享分擔等崇高意義，除了有文化薪傳外，更祈求來年大豐收，族人平安。

每當秋天收成一過祖靈祭結束之後，大約有兩至三個月的農閒期，男生負責狩獵，女生織布，家家戶戶享有豐碩的農作物飲的新亮的小米酒，也就趁這時機，修補或者是編製農事中所需使用的、背負的工具。

當然 21 世紀的今天，泰雅人歷經日本統治殖民，中華民國的統治，傳統祖靈祭儀遭到強烈的衝擊與變遷，日本統治者甚至把泰雅人一切的風俗習慣革除，並以 ubon sai（盂蘭盆節-每年國曆七月十五日）代替了泰雅人傳統的祖靈祭，從此，很多的區族人就稱 ubon 為祖靈祭，積非成是之後沿用到日本人離開至今，台灣有些泰雅族人祖靈祭的名稱還有人在用 ubon 的名稱及其舉行時間為每年國曆七月十五日，尤其是-泰安鄉南山村的士林村為主要的一個案例，有別於同一條大安溪流域的其他部落。



圖 貳-8 大安部落祖靈祭-族人在搗製祭祀用黏糕情形（資料來源：弗耐瓦旦提供）



圖 貳-9 麻必浩部落祖靈祭清晨族人集合情形（資料來源：弗耐瓦旦提供）



圖 貳-10 麻必浩部落祖靈祭由 mrhu（頭目）帶領族人祭祀情形（資料來源：弗耐瓦旦提供）



圖 貳-11 麻必浩部落祖靈祭族人祭品依傳統 gaga 方式插在竹枝上（資料來源：弗耐瓦旦提供）



圖 貳-12 麻必浩部落祖靈祭族人準備的祭品之一（資料來源：弗耐瓦旦提供）



圖 貳-13 麻必浩部落祖靈祭族人在公墓祭祀情形（資料來源：弗耐瓦旦提供）



圖 貳-14 麻必浩部落祖靈祭祭祀完畢族人離開公墓必須過火，象徵與祖靈分開。（資料來源：弗耐瓦旦提供）

四、 祖靈祭近代的變遷

沒有文字記載的泰雅族祖靈祭儀禮的舉行，其實也真不知道進行了多久，也無從考據，但部落耆老們深信有泰雅族就有相關祭儀，而祖靈祭是最為重要的儀禮。但是，從口傳的內容或者文獻以及部落的觀察來看，相信，經歷了多元的殖民及日據時期為了抵抗日本統治而發生不下於二佰場大小戰役且戰、且退、且和的不斷遷移過程，加上戰後多元宗教的信仰後，傳統 gaga-祖靈祭，漸漸有了變遷，變遷的原因大致可以歸納有以下幾個部份：

(一) 經濟生產的改變

泰雅族人的生產經濟，原本是傳統的山田燒墾的 *trakis* (粟-小米)、(粟-玉米)、*pagay* (陸稻) 及其他瓜類的種植與採集的遊牧型，因為日本人的殖民之後，為了行「集團移住」的政策，遂將不同聚落的部落族人，匯聚在一個新的部落，為了讓部落的族人能夠定居就會新建幾戶家屋，移住後再教導如何建新屋，為了讓部落的族人能夠有較多的生活所需，所以就引進了水稻的定耕農業，日本鼓勵水稻種植，新遷村剛開始的時候，就會指導族人來如何的開墾新水田地，也教導如何做水浚引水灌溉，滿足灌溉水的需求，這樣子就做到了用稻米取代了原有小米生產的經濟，雖然，滿足了生活所需，達到定耕、定居及管理的目的，其實，這也是直接破壞了原有因為山田燒墾種植小米所延伸出來的農事祭儀與文化。

(二) 外來宗教的傳入

基督教、天主教與其他教派的進入部落的社會之後，西方宗教信仰逐漸取代了泰雅族人傳統祖靈信仰，天主教是最先傳入部落的，初期以社會服務醫療的策略，教會會提供了一些物質，例如：衣服(新舊都有)麵粉、奶油……等等和現代醫療，部落族人自然很快的蜂蛹接受天主教。而後來因為部落的物質生活漸漸改善了，教會提供的物質也減少，但是，族人已經從傳統的信仰走出，改信外來宗教。

之後基督教長老教會、真耶穌教會也先後的傳入，族人依自己的自由，選擇不同的教會，也因此徹底改變了傳統的宗教信仰，西方宗教進入部落，取代泰雅人傳統的祖靈信仰，而族人與祖靈之間的關係就漸行漸遠。

(三) 殖民統治者高壓統治

日本殖民時期在台灣推行「皇民化運動」，曾經雷厲風行強制革除族人的風俗習慣，因為擔心獵首，禁止文面，因為文面的習俗在過去的標準男孩子是需要獵首之後，才有資格文面。但因為日本人覺得這樣的一個風俗習慣是非常的不好，所以，在 1913 年就明令規定禁止傳統文面。

日人禁止了文面之後，又以日本的 Obon matsuri (日文-盂蘭盆節) 稱呼取代 Pskawtas / Smius / Maho (祖靈祭)。之後，國民政府遷台，也接續日本政府的政策禁止一切的農事祭儀。

(四) 森林利用政策的限制

光復後，森林利用的政策阻隔了、更限制了林地的利用，傳統燒墾新地的慣習農業已經無法再延續，小米及其他需要利用土地生長的傳統作物，幾乎無法在土地上生長，失去了土地也相對失去文化的基礎，因此，伴隨著小米種植與生長等等的農事祭儀就硬生生的斷絕了。

多年前在部落的訪查及學習泰雅文化的過程中，苗栗縣泰安鄉象鼻部落已故 mrhu (頭目) Besu.Hayun 曾經這麼說：「如果我們回復祭儀只有舉辦 Pslkawtas / Smius / Mahu (祖靈祭)，但是，完全不知道完整的農事祭儀 (歲時祭儀) 過程以及與它有關的文化，是不完整也不對的！」

從新地開墾及小米的播種、生長、收割、入倉到祖靈祭的過程中，我們才能夠真正體會祖先與大自然的互動，從中學習到如何與大自然共存，因為土地滋養我們的過程，更要友善利用它。雖然現在的環境已經無法再像傳統一樣進行無限制的燒墾，小米及傳統農業與文化的延續，確實是需要重新思考，重新找到出路，讓我們一起去尋找一個不是只單純為放假而舉行「祖靈祭」或「感恩祭」的活動與節日，而是真正落實文化生根於部落的紮根運動。

五、 歌舞與服飾

這個世界上的任一族群的祭儀都有其一定的規範，而歌舞與服飾自然也有其一定的規範與禁忌，參與的族人也都定會遵守。歌與舞的表現甚至還會在祭儀之前進行演練的學習，除了加深印象之外，同時也讓年輕的族人學習陌生的歌舞，而泰雅族的祭儀中，族人的穿著其實就是一般工作用的日常服，但晚近幾年以大安溪北勢群為例，族人因為漸漸學習傳統織布技術，族人亦以穿著美麗的盛裝為

祭，同時可以面報先祖說我沒有忘記祖先的傳統與技術…等等，而以文化為主的相關活動的服飾，自然是更加艷麗奪目。

文獻中小島由道的記載如下：

大湖、汶水兩番（苗栗縣泰安鄉北五村）祭祀之方式 祭祀前一日，社內各戶已準備好酒、肉、黏糕，當日下午，全部停止工作。祭祀日清晨，全社各戶各派一人糾蔣莊入竹筒內，將米放近袋內，把供奉死者之靈的酒、肉、煙草等物插在竹端，帶往祭主家集合。這時每人穿著白麻新衣¹¹，一行人一起到郊外特定的場所（每年改變方位，這一點與大崙崁番同），各自一邊叫喚「yutas」「yaki」「mama」「yata」等所有已經死亡地親族名稱，一邊插燭子倒入酒，再把米扔掉後頭也不回地返家。當天各家設宴歡樂，不工作。（小島由道 1966[1915]:47-48）

泰雅族祖靈祭祭祀其實是一個莊嚴肅穆的氛圍，從部落實際參與觀察，並沒有歌舞的呈現，如果要勉強說祖靈祭有歌舞，只有在家祭後的親人或相互邀請至他家作客酒過三巡後，才会有對唱的型式來表達個人的想法或感謝對方邀請之意。而現在苗栗縣泰安鄉各部落祖靈祭祭祀完畢之後的部落性慶祝活動，其中的pinwagi（也有族人簡稱 arara）及律動舞蹈，基本上是與祖靈祭禮儀是談不上任何關係了，而是部落近年漸漸轉變的型式，目的是要讓年輕族人學習傳統歌舞文化，是從教育及文化學習的角度來進行，不能用好壞或對錯來衡量，只能說可以讓年輕族人有學習族群文化的機會與實踐，就是認同文化的最好途徑之一了。



圖 貳-15 祖靈祭祭祀完畢結束後，族人在 mrhu（頭目）家前廣場一起同歡樂跳舞情形（資料來源：弗耐瓦旦提供）

¹¹ 10 此處記載的白麻新衣，其實就是新織作的白麻布點綴用薯榔染色的簡單線條的日常工作服。

六、 結語

Pslkawtas / Smius / Psyurak / Mahu 這個傳統 gaga 的儀式經歷了日治時期的阻撓以及國民政府的播遷，推行很多政策讓文化的、語言的、生活的改變而停止了很長久的時間，加上宗教信仰的自由化後，讓原本的傳統祖靈祭有了改變的轉折與質變，當代的泰雅族人應該要正視這個課題，不論是祭典的儀式或者是祭典的意義及型式等等，再再都會影響族群文化的發展與延續，如何能夠讓它持續成為族群傳統多元文化的元素與族群識別的重要焦點，都需要我們共同一起來努力。

到了二十一世紀的今天，由於族群經歷過荷西時期、清朝、日據時期與國民政府，在四百多年的外來文化洗禮與學習過程下，「祭儀」雖然仍是存在於部落的生活中，在部落傳承延續，但是文化的精神和現象逐漸式微，傳統祭儀也因農業現代化，生活科技化以及森林利用法律限制規範下而漸漸遠去，很多人隨著長輩一起實踐，但卻無法完全明瞭隱含於其中的道理，遑論年輕一代的族人，同時因為族人學習、接受外來宗教或教育的思維，甚或有人無視於母體文化的衰微滅絕，才是文化式微的更重大因素。

考量族人現今的宗教信仰相當多元，擷取傳統祖靈祭中的核心觀念-對祖先的緬懷與感恩，因而，基督宗教引用「感恩祭」取代傳統「祖靈祭」的稱呼，近年來，很多族人基於回復傳統 gaga 精神與意涵，提出將「感恩祭」正名為「祖靈祭」的主張，應該可以是一個維持傳統 gaga 文化的開始。

七、 引用書目

小島由道

1996 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會編，中央研究院民族學研究所編譯
《番族慣習調查報告書 泰雅族篇》。

鈴木質

1963 《台灣番人風俗誌》

古野清人

1963 《台灣原住民的祭儀生活》

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會編，中央研究院民族學研究所編譯

1996[1915] 《番族慣習調查報告書 泰雅族》。南投：台灣省文獻會。

佐山融吉著，余萬居譯

《番族調查報告書—泰雅族》。臺北市：中央研究院民族學研究所。（未刊

本)。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著;中央研究院民族學研究所編

2000 《番族調查報告書.第七冊，泰雅族，後篇》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

林為道、尤瑪達陸

2002 《泰雅族北勢群的農事祭儀》。苗栗市：苗栗縣文化局。

弗耐·瓦旦

2004 「祖先的小米」紀錄片。雪霸國家公園管理處。

尤巴斯·瓦旦

2004 《泰雅族的祖靈祭及其變遷》。國立東華大學碩士論文。

尤巴斯·瓦旦 2005 《泰雅族地祖靈祭及其變遷》國立東華大學民族發展研究所碩士論文（未出版）。

尤巴斯·瓦旦、弗耐·瓦旦

2010 《苗栗縣泰安鄉祖靈祭田野調查暨紀錄片拍攝計畫》。雪霸國家公園管理處。

八、建議延伸閱讀書目

小島由道

1996 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會編，中央研究院民族學研究所編譯
《番族慣習調查報告書 泰雅族篇》。

鈴木質

1963 《台灣番人風俗誌》

古野清人

1963 《台灣原住民的祭儀生活》

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會編，中央研究院民族學研究所編譯

1996[1915] 《番族慣習調查報告書 泰雅族》。南投：台灣省文獻會。

佐山融吉著，余萬居譯

《番族調查報告書—泰雅族》。臺北市：中央研究院民族學研究所。（未刊本）。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著;中央研究院民族學研究所編

2000 《番族調查報告書.第七冊，泰雅族，後篇》。臺北市：中央研究院民族學研究所。

李亦園等

1963 《南澳的泰雅人》《下》

台灣省文獻委員會編

1972 《台灣省通誌》

折井博子

1980 《泰雅族噶噶的研究》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

王梅霞

1990 《規範、信仰與實踐：一個泰雅族聚落的研究》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

林為道、尤瑪達陸

2002 《泰雅族北勢群的農事祭儀》。苗栗市：苗栗縣文化局。

弗耐·瓦旦

2004 「祖先的小米」紀錄片。雪霸國家公園管理處。

林忠正

2003 《由泰雅族祖靈祭發展文化觀光之可行性研究》。朝陽科技大學碩士論文。

高萬金

2003 《祭祖/祖靈與基督教信仰·談泰雅爾族的祖靈觀及其信仰的轉化》。台灣神學院碩士論文。

尤巴斯·瓦旦

2004 《泰雅族的祖靈祭及其變遷》。國立東華大學碩士論文。

尤巴斯·瓦旦 2005 《泰雅族的祖靈祭及其變遷》國立東華大學民族發展研究所碩士論文（未出版）。

尤巴斯·瓦旦、弗耐·瓦旦

2010 《苗栗縣泰安鄉祖靈祭田野調查暨紀錄片拍攝計畫》。雪霸國家公園管理處。

官銓輿

2010 《Gaga 對泰雅族祖靈祭與舞蹈之關係研究》。輔仁大學碩士論

參、排灣族 masuvaqu/masalut (收穫祭)¹

(作者：吳清生)

一、緣起

排灣族族語masuvaqu前綴字masu指結束，字根vaqu指小米。傳統時期小米為部落主要賴以維生之主食，早期因著小米生長週期而發展出一系列之歲時祭儀。一年祭儀之開始自9-10月mavacuk (開墾) → 11-12月qemuljic (整地) → 12-1月tjemugut (播種) → 2-3月kiqudjalj (祈雨祭) → 3-4月masik (疏拔) → 5-6月zemazau (驅趕蟲鳥) → 7-8月masuvaqu (收穫祭)² (如表1)³。因此，小米自開墾至收成是一年的循環，統稱歲時祭儀，masuvaqu (收穫祭) 即為一年的結束，亦稱masalut或masucavilj，指年的跨越。

表 參 - 1 排灣族歲時祭儀期程表

農事 \ 月份	9月	10月	11月	12月	1月	2月	3月	4月	5月	6月	7月	8月
mavacuk (開墾)												
qemuljic (整地)												
tjemugut (播種)												
masik (疏拔)												
kiqudjalj (祈雨祭)												
zemazau (驅趕蟲鳥)												
masuvaqu (收穫祭)												

資料來源：筆者整理。

早期排灣族人的各類祭典節慶，是以人與生活節序，大自然的時序變化，來決定適當的祭儀活動與時間。然而因時代變遷，生活方式的改善，使各項節慶及祭典，因不符合現代生活步調，而隨時代潮流漸漸改變其舉辦時間及方式，只留下象徵性的儀式，失去原有的實質意義和作用 (吳清生、黃新德、邱新雲，2014)。因此，部落族人無法感受歲時祭儀所蘊含的文化內涵與切身的關係。尤其旅居在外的族人更是來匆匆，去也匆匆，回部落參加一天的祭典，幾乎是前夜趕車，次日又要趕夜車回工作崗位，根本無法參與部落祭典，也導致外界對於原住民族歲時祭儀放假日⁴的質疑與刻板印象，認為原住民的祭典就是吃吃喝喝、唱唱跳跳的形式罷了!鑑此，期藉部落耆老殘存的記憶及前人研究成果加以整理，讓族人及社會大眾瞭解排灣族masuvaqu (收穫祭) 所蘊含的文化內涵及對排灣族人的意義與重要性。

¹ 本章撰述人為吳清生。

² 排灣族小米收成時節，因地域的不同，低海拔地區 (如東排及南排) 小米收成時節較早於7月份，相對海拔較高之小米則於八月份收成 (如北排及中排)，因此小米祭辦理時間端視小米收成時節而有所不同。

³ 本表參考許功明、柯惠譯合著 (1994) 排灣族古樓村的祭儀文化；吳清生、黃新德、邱新雲 (2014) 東排灣族tjuwaqau (大狗) 部落誌。

⁴ 目前排灣族歲時祭儀放假日訂在七月及八月擇一天放假。

二、歲時祭儀詮釋

(一) 祭儀起源

在排灣族milimilingan（神話）中，小米種及祭儀皆由天神所賜，是以pulingau（巫師⁵）及mamazangiljan（部落領袖）執行祭儀時的經文中，祈求告祭之神名（吳清生、黃新德、邱新雲，2014），概述如下：

1. salemedj：是被來自神界tuarivu處的drenger女神看上，召至冥界去學習祭儀成為人間祭儀來源之始祖，並且為人間帶來糧食和作物（許功明、柯惠譯，1994）
2. tjagaraus/giling：是擬人化之神，他是專管“粟”並司雷電之神，小米為人類主糧，由播種到收穫皆靠祂照顧，據說女神salimedj曾去跟祂學小米種法及祭祀法（吳燕和，1993；譚昌國，1992）
3. tjagaraus：指排灣族之發祥地一大武山，在此有差使雷電之神及專司粟稗種子之神〔番族慣習調查報告書第五卷〕。

綜上所述，結合排灣族神靈觀所示（如圖1），salemедj為qipidi（宇宙界）naqemati（創造神）所賦予專管祭儀之粟神，再透過qilizen（祖靈界）tjagaraus（創始祖靈）傳入qikacawan（人間）之mamazangiljan（部落領袖）及kadrangiljan（巫師長）分工合作，各司其職，照顧部落子民。

⁵ pulingau 前綴字 pu 指很多的意思。字根 lingau 指瞭解很多事情，是個有智慧的人。因此，通常指稱可以通天與瞭解人間習俗的巫師/靈媒，以下以東排灣族習慣用語簡稱巫師。

排灣族神靈觀

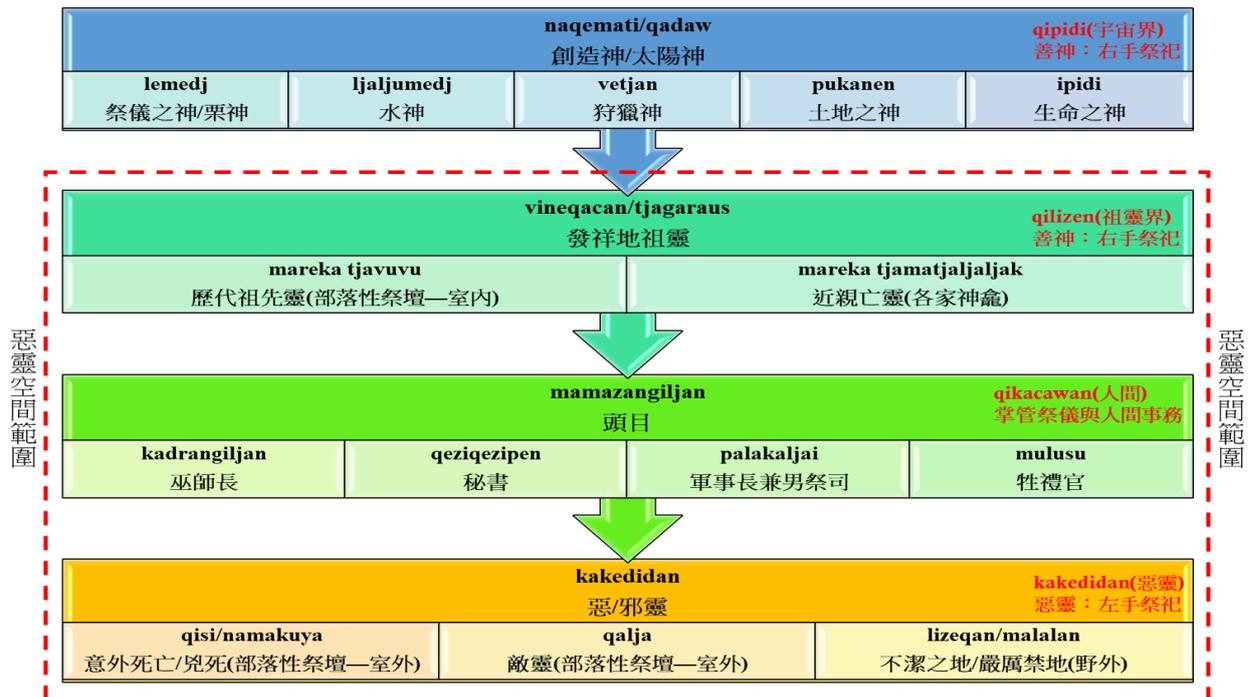


圖 參-1 排灣族神靈觀

資料來源：吳清生繪製

(二) 相關神話

排灣族歲時祭儀各項儀式都有其對應的神祇，包括lemedj（栗神）、ljaljumedj（水神）、vetjan（狩獵神）、pukanen（土地之神）、ipidi（生命之神），這些神祇都有其各自的空間位置。當pulingau（巫師）做祭儀時，不能將祭祀神祇及空間搞錯，否則將帶來部落的禍害及小米生長不佳或遭蟲害，致使部落小米欠收。到了masuvaqu（收穫祭）時，此時pulingau（巫師）必須招喚祖靈，包括vineqacan（發祥地祖靈）、mareka tjavuvu（歷代祖先靈）、mareka tjamatjaljaljak（近親亡靈）等，mamazangiljan（部落領袖）及pulingau（巫師）先給祖靈pakazelju（酬神），之後即針對namakuya（兇死）之祖靈予以pazazekazekatj（照顧）。因此，在排灣族神靈觀，並無所謂孤魂野鬼，每一個神/祖靈都照顧得好好的。當所有神/祖靈祭祀完以後，人間才能安安心心、快快樂樂的辦理kazelju（人間過年）慶祝活動。

(三) 文化意義

排灣族是階層分明的社會結構，區分貴族、士族及庶民。傳統時期mamazangiljan（部落領袖）擁有部落領域內土地、河流及自然資源的支配權，並透過儀式與禁忌發展一套社會倫理規範與文化價值體系。因此masuvaqu（收穫祭）祭典開始前，mamazangiljan（部落領袖）、pulingau（巫師）及家臣等會逐一至各家告祭祈福及kijatja（穀物稅），同時加持各家準備好的vusam（小米種），使部落族人來年平安與豐收。隨即mamazangiljan（部落領袖）將所收取之satja（穀物稅）執行pavadis（將穀物及肉類稅收重新再分配）儀式，以感謝神靈、友好聯盟部落及照顧鰥寡孤獨廢疾者等，並結合部落獵人masuvaqu（收穫祭）前之集體狩獵與採集所獲得之獵物與食材，由部落ina（媽媽）們分工合作，做成vawa（小米酒）、qavai（小米糕）及傳統料理等，先舉行pakazelju（酬神）給神/祖靈過年，俟後部落族人方能舉行kazelju（人間

過年)儀式,藉此以歌舞聯繫部落族人情感與經驗交流,蓄積能量並獲得神/祖靈的祝福,期能新的一年平安順遂與豐收。

三、歲時祭儀程序與禁忌

隨著時代變遷,因地域、語言及政治、經濟與宗教等影響,遵循傳統歲時祭儀者闕如,當前排灣族各部落之歲時祭儀,或有一些做法上及文化詮釋上的不同,且幾乎僅保留7至8月份的masuvaqu(收穫祭)。然而要回復傳統masuvaqu(收穫祭)祭儀文化是不符實需,也是不可能的事情,例如回復遊耕及燒墾農作以及要求各家各戶播種小米或釀小米酒等。惟如何以排灣族sasusuan(傳統習俗)及kakudan(當代習俗)之觀點⁶,在不失masuvaqu(收穫祭)文化核心價值及主要儀式程序、禁忌與文化內涵下,結合sasusuan(傳統習俗),創發新的kakudan(當代習俗),乃為各部落積極復振與傳承的工作。以下即針對目前還在執行傳統masuvaqu(收穫祭)的東排灣族tjuwaqau部落⁷,結合當代習俗之作法,分述如下:

(一) 前祭

1. pasavavuwa/kivaqu(採收小米)

傳統時期,kivusam(摘小米種)前一天攜帶裝小米種的竹筒到mamazangiljan(部落領袖)小米田摘五串小米緬成一把,並將竹筒及五串小米置於田中祭壇,次日由mamazangiljan(部落領袖)取回後,族人即可互助換工方式先採收mamazangiljan(部落領袖)家的小米,再輪流採收各家的小米。小米採收後,即針對小米種執行seman vusam(潔淨除穢小米種)儀式,並獻給粟神,代表部落小米採收完成。同時mamazangiljan(部落領袖)及家臣開始籌備masuvaqu(收穫祭)的儀式活動(譚昌國,1992;吳清生、黃新德、邱新雲,2014)。

當部落小米採收完成後,部落男人們忙完農事,獵人即開始行集體狩獵活動。各部落集體狩獵時間不同,有的在採收小米之後,亦有部落於pakazelju(酬神)之後。其次,方式也不同,有的部落是獵人集體一起狩獵,有的則是各自狩獵,但所獲之獵物同樣都會集中到mamazangiljan(部落領袖)家,由部落族人一起分享。其次,執行masuvaqu(收穫祭)的儀式前,mamazangiljan(部落領袖)會召集巫師及其家臣召開部落會議,研商辦理儀式活動時間及各項工作的分配事宜後,隨即向族人宣告祭祀活動時程,俾能配合辦理。

2. pasavavuwa 及 pasapanaq(前往山上及河流捕獵與採集)

當部落小米採收完成之後,為了因應masuvaqu(收穫祭)所需的食物與食材mamazangiljan(部落領袖)於當天朝陽剛升起時⁸呼喊pasavavuwa itjen nu sauny.以及pasapanaq itjen nu sauny.⁹

⁶ Sasusuan 指遵循的古禮法典,會隨著時代改變,但變動幅度不大,端視部落頭目、巫師及耆老是否把持堅守傳統習俗,是排灣族人依循的內在法律與價值體系,猶如憲法位階;kakudan 指遵循 sasusuan 的核心價值,結合當代時空背景所需,創造新的當代文化習俗,猶如法律位階。反之,kakudan 未遵循 sasusuan 核心價值,老人家常會斥責說:neka nu kakudan.意指沒有排灣文化的習俗。

⁷ 東排灣族 tjuwaqau 部落位於台東縣達仁鄉台坂村,源自於 paqumaquma(中部排灣族發祥地),因土地、水源、禦敵、禁忌等因,陸續自主遷徙至金流溪流域,1939 年日治時移住政策乃迫遷至大竹高溪流域,復於 1953 年國民政府以方便管理為再次遷徙至當今台坂村。tjuwaqau 部落祭儀文化得以保存,有賴於 maljaljaves 頭目家三位老巫師的堅持,包括宋美麗巫師長(1926 年生)、邱梅葉巫師(1920 年生)、郭月香巫師(1935 年生)。三位巫師每年執行歲時祭儀,並於 2006 年起復振部落 maljeveq(五年祭)儀式迄今。

⁸ 朝陽在儀式中被視為力大無窮,結合部落領袖的靈能,被視為好的兆頭。其次,也避免部落孩子起床後無故打噴嚏,影響工作進行。

⁹ 傳統時期部落沒有廣播氣,呼喊工作各部落有的是頭目,亦有家臣來執行,作法與呼喊內容或有不同,目的是動員部落一起行動做某一件事情,不能做其他與祭典無關的事情,被視為禁忌。

告知部落族人今天我們要前往山上及河流狩獵與採集。當部落族人聞聽呼喊後，獵人們會相繼上山看陷阱，或每家派人去河流抓魚及採集野菜、月桃葉、甲酸漿葉、竹筍、藤心等，如果獵人獵得山豬、水鹿、山羌、山羊等有腳蹄的動物，除了於部落入口榮耀呼喊以外，也告知部落的族人準備迎接獵物與處理。藉此展現獵人靈能，提升其社會地位。反之，獵人沒有獵得動物亦不能空手而回，必須帶木柴送到mamazangiljan（部落領袖）家，代表祖靈所給予的禮物。其他部落婦女則前往mamazangiljan（部落領袖）家準備食材、搗小米或釀小米酒等工作。

當今各部落pasavavuwa（山上狩獵）及pasapanaq（河流捕魚）實施方式與時間不同，但幾乎只剩儀式性展演，很多部落已不再執行，或許也受限於國家保育政策影響以及現實環境的改變，致使復振狩獵與採集文化難於傳承迄今，深植探討。至於此儀式實施時間則端看部落會議決定而為。惟活動結束當天到半夜lemiljuas（新舊粟混食）時段，各家會將小米搬入kuvekuv（小米倉）。先由女性對小米倉做潔淨除穢後，男性則將小米搬入倉內，族語稱lemukuz。但搬小米入倉工作是由男性負責，女性不可以做（譚昌國，1992）。

3. lemiljuas（新舊粟混食）

此儀式通常於mamazangiljan（部落領袖）家由pulingau（巫師）執行新舊小米混食儀式，將新小米及舊小米同置於容器內加上野菜，攪拌混合後，在容器下用火煮食。在此儀式未執行前，全部落族人不得煮食新小米。這個儀式代表著舊小米是即將結束的一年，而新小米則代表新的一年。新舊小米經過pulingau（巫師）的儀式轉化後，表示新年正式來臨，部落族人可以重新過上新的生活，各家各戶也才可以煮食加入野菜的新小米。因此，lemiljuas（新舊粟混食）儀式在masuvaqu（收穫祭）是非常重要的也是最核心的儀式，代表著年的轉換，猶如漢人吃年糕，雖然文化意義不同，但有異曲同工之處，沒有經過lemiljuas（新舊粟混食）儀式就等於沒有過年一樣，其他後續儀式也就不能執行。

除了mamazangiljan（部落領袖）家當天要lemiljuas（新舊粟混食）外，其餘家戶也不能吃新米，要用舊小米煮tjemaljas（沒有配菜煮的小米粥）的飯吃，根據部落耆老黃新德（1952年生）的敘述：「lemiljuas（新舊粟混食）的當天，我媽媽會煮tjemaljas的飯來吃，它是一種比較粗糙的小米，俗稱在來米。tjemaljas的飯沒有加任何的野菜，就只有小米而已。」由此可知，lemiljuas（新舊粟混食）當天各家各戶都是吃舊的小米，lemiljuas（新舊粟混食）儀式結束後，即是新舊曆年的交替，也是儀式上與身心靈上重要的轉換。

4. ksatja（穀物稅）

傳統時期部落土地屬mamazangiljan（部落領袖）所有，其屬民猶如佃農，每年當小米入倉後，mamazangiljan（部落領袖）、pulingau（巫師）及家臣會至各家各戶ksatja（穀物稅）。按照sasusuan（傳統習俗），ksatja（穀物稅）通常於kazelju¹⁰（人間過年）儀式前一週以前執行，因為夏季小米酒發酵至少要一週以上時間才能飲用，如果提早執行，就沒有小米酒可供kazelju（人間過年）及儀式使用。但是現在市售米酒已取代小米酒，各種儀式都以公賣局米酒作為儀式用酒，獲得容易，所以各部落ksatja（穀物稅）辦理時間不一。

此儀式當朝陽升起時，mamazangiljan（部落領袖）呼喊：ksatja itjen nu sauny告知部落族人今天要執行ksatja（賦稅）儀式。隨即mamazangiljan（部落領袖）、pulingau（巫師）及家臣，先於qinaljan（部落性祭壇）開始作祭，並帶著加持過的祭品（紅藜酒及小米酒混合的酒渣及祭葉）至各家一一告祭祈福與ksatja（穀物稅）。到了各家以後，mamazangiljan（部落領袖

¹⁰ 指人間的過年。

）會先到各家的kaqumaqan（神龕）喚醒mareka tjamatjaljak（近親亡靈），告寄予已跟隨今天所作的儀式。之後pulingau（巫師）開始執行kisatja（穀物稅）儀式，過去穀物稅是以主食小米為主，比例上是10比1，亦即族人小米收穫100把必需繳納10把，而這10把的穀物稅當中，mamazangiljan（部落領袖）會留一把小米給當家屋主作為明年播種小米的vusan（種子），族人深信此經過pulingau（巫師）祈福加持的vusan（種子），不但小米已行除穢與加持靈能，使小米長得很好，不被蟲害，帶來明年的豐收。同樣的這個家的人也隨之與小米一起加持與祈福，來年平安順遂。

惟當今種小米的族人不多，大部分以代金、白米、麵粉、米酒、飲料等代替穀物稅，而稅收比例也不像傳統時期這麼嚴謹，幾乎隨各家心意而為，但意義是一樣的。例如以金錢作為稅收時，屋主要準備對等的兩份（如100元紙鈔兩張），pulingau（巫師）針對屋主提供的200元紙鈔加持祈福儀式後，退還一張100元交給當家屋主，並囑咐其必須保管好，避免拿去花用，猶如漢人的母錢一樣，帶給來年倍增的福運（如同一把小米播種下去，收成時會倍增成100把）。而另外一張100元則作為satja（小米稅），倘若是酒類、白米及麵條等物資，則象徵性的退還一瓶或一包給屋主（如圖2）。這是當前還在執行kisatja（賦稅）儀式的部落，因應社會變遷而改變的新做法。



圖 參-2kisatja（賦稅）儀式

資料來源：吳凡提供。

由上述而知，kisatja（穀物稅）儀式在彰顯mamazangiljan（部落領袖）的主權，並從satja（小米稅）中回贈各家各戶小米種，透過儀式潔淨除穢，使小米種得以茂盛繁衍。是資源重新再分配，也是mamazangiljan（部落領袖）做到照顧族人的義務與責任，使部落凝聚向心，團結互助的文化呈現。而這些收取之稅收以及部落集體狩獵、採集所獲之獵物及野菜等，都將做成小米酒及佳餚，作為kazelju（人間過年）全部落族人一起慶祝與享用。反之，在masuvaqu（收穫祭）祭典中，如果mamazangiljan（部落領袖）沒有執行kisatja（穀物稅）儀式，除了未盡到照顧部落子民的義務外，也將無法舉行kazelju（人間過年）儀式。

5. pavadis（資源再分配）

kisatja（穀物稅）儀式結束後，族人會聚集在mamazangiljan（部落領袖）家，此時mamazangiljan（部落領袖）及pulingau（巫師）會進行pavadis（資源重新再分配）儀式，首先巫師會在qinaljan（部落性祭壇）做儀式，並將vadis（小米稅與獵物稅的綜合，如qavai小米糕等）一部分獻給友好聯盟關係的部落，以東排灣族tjuwaqau部落為例，聯盟的部落有六個，包括tjavanaq、lalepaq、tjuamanges、tjuwbar、tjalirik、djumulj等部落，因此mamazangiljan（部落領袖）家會準備小米一把、小米酒一甕、小米糕一條等六份，由mamazangiljan（部落領袖）

親自交由聯盟的部落mamazangiljan（部落領袖）或代表人，並以排灣族langalj（連杯）¹¹互飲，象徵最崇高的禮遇，互為友好與聯盟。其次分配一定數量給孤苦鰥寡廢疾之族人，然此部分因時代變遷，國家社會福利制度完善（如低收入戶補助、清寒補助及文化健康站等），目前改以分配qavai（小米糕）或小米酒給各家族長老，達到mamazangiljan（部落領袖）照顧族人的目的，以凝聚向心（如圖3）。最後則是將所剩貢品交由部落婦女們作成佳餚，準備於次日的主祭kazelju（人間過年）時，由全部落族人一起享用。



圖 參-3mamazangiljan（部落領袖）執行 pavadis（資源再分配）儀式
資料來源：吳凡提供

由此可知，satja（稅收）具有再分配的性質，它使經濟困窘的家也能生存延續，而再分配的中心是mamazangiljan（部落領袖）家。satja（稅收）使每一家能延續，也使mamazangiljan（部落領袖）家的權威得以延續，即達成部落整體的延續。（譚昌國，1992）

（二）主祭

1. pakakazelju（酬神）

此儀式過程繁複，其主要祭祀內容為給神過節，必須招喚vineqacan（發祥地祖靈）、mareka tjavuvu（歷代祖先靈）、mareka tjamatjaljaljak（近親亡靈）等，mamazangiljan（部落領袖）及pulingau（巫師）先給祖靈pakazelju（酬神），之後即針對namakuya（兇死）之祖靈予以pazazekazekatj（照顧）。有些部落在pakakazelju（酬神）當天要執行宰豬儀式，以東排灣族tjuwaqau部落而言，這隻豬必須是活豬，無分大小，但必須由mamazangiljan（部落領袖）家臣mulusu（牲禮官）負責宰殺，當mulusu（牲禮官）第一刀刺下去時，豬會發出宏亮的嘶吼聲，這嘶吼聲就是在招喚祖靈一起到人間過年（如圖4）。反之，如果所獻祭的豬是已經在外地由廠商處理好的電宰豬，按照傳統習俗，祖靈將無法感知，而終將失去pakakazelju（酬神）的意義。

¹¹ 排灣族 langalj（連杯）設計代表雙方地位平等，相親相愛。例如身高較高者要配合較矮者蹲低以利連杯達到平衡，酒才不會從口杯中溢出，代表雙方無分高低，地位平等。同時雙方互飲動作快慢要一致，才不致將酒溢出嘴角，亦即要有默契。另外兩口杯的間距貼近沒有距離，代表相親相愛。因此，連杯通常用於頭目接待貴賓或結婚喜宴時使用。



圖 參-4mulusu（牲禮官）第一刀刺下去時，豬會發出宏亮的嘶吼聲，這嘶吼聲就在招喚祖靈
資料來源：吳凡提供

因此，這隻豬就成了祖靈與人間溝通的橋樑，每年masuvaqu（收穫祭）必須宰豬獻祭。至於酬神的祭品，除了小米酒與小米糕外，這隻豬要比照獵物割取鼻子、耳朵、右大腿皮肉、肝臟等，並用一根尖刺的竹子串在一起，象徵一頭豬獻祭給祖靈。獻祭完以後，剩餘的肉則按傳統習俗一部分給mamazangiljan（部落領袖）、pulingau（巫師）、mulusu（牲禮官）等工作人員，其他則交由ina（媽媽）們做成料理，族人一起過年享用。

2. kazelju（主祭一人間過年）

此儀式是延續kisatja（穀物稅）儀式，部落ina（媽媽）們將部分satja（稅收）釀成小米酒發酵後約一週後舉行。當天朝陽升起時，mamazangiljan（部落領袖）會呼喊：kazelju itjen nu sauny.告知族人今天是我們kakazelju（過年）的日子。這是masuvaqu（收穫祭）的主軸，部落族人會盛裝排灣族服飾到mamazangiljan（部落領袖）家參與盛會，並將準備的佳餚與釀製的小米酒集中於mamazangiljan（部落領袖）家廣場，由全部落族人一起共享與迎接新年的到來。

此時部落長者會以對唱方式讚頌祖先及mamazangiljan（部落領袖），也會找平時農作或狩獵等伴友對唱，互相溝通、勉勵與關心等，甚至交流農事、狩獵心得，相互學習與提攜。年輕人則利用歌舞展現與表達自己的情感。但傳統時期比較保守，當男生碰到心儀的女生時，兩人不能當眾隨意牽手、摟抱或表達愛意，男的要去砍柴偷偷放置於女方家外牆邊（不能大辣辣的送情柴，不符排灣族內斂性格，不會受到歡迎）。當女方家長發現情柴後，首先會偷偷窺伺送情材的男生是哪一家小孩，再看看所砍的木柴是較輕不耐燒的雜木（表示懶惰無力），還是砍耐燒且較重的九芎樹（代表勤勞有力，因此稱為情材），如若是前者，就算送了數次情材，女方家長仍足不出戶迎接送情材的年輕人，表示反對雙方交往。反之，如若是後者，只要門當戶對，沒有血緣關係，可能送第一次情柴之後就會邀請他到家做客，並同意他與女兒交往。

當天到了傍晚時刻，mamazangiljan（部落領袖）和長老們會集中今年犯過錯的meqacuvucung（年輕人）訓誡，嚴重者要跪下或鞭打，族語稱lemasudj（整頓）（譚昌國，1992）。晚間則延續白天的歡樂，於mamazangiljan（部落領袖）家廣場圍成圈圈，一起手拉手dremaiyan（排灣族八步舞），雖無儀式性的活動，但族人相信此時祖靈是與部落族人一同歡樂的，要注意言行舉止，保持莊重及敬畏的態度。因此，族人盛裝出席，並於場中央準備小米酒，mamazangiljan（部落領袖）及其家臣坐於中央，其餘族人圍於周邊成圈，吟唱傳統古調及跳排灣族八步舞。期間邊跳邊由mamazangiljan（部落領袖）及家臣以langalj（連杯）與

族人及賓客互飲，連結族人情感交流，體悟祖先dremaiyan（排灣族八步舞）文化，qavai（小米糕）吃完及vauwa（小米酒）喝完了，dremaiyan（排灣族八步舞）歌舞即結束。

（三）後祭

qemacuvun排灣語指一件事情給它做個圓滿的結束之意，後祭儀式5-7天。分別由mamazangiljan（部落領袖）、pulingau（巫師）及家臣至各個祭壇送祭品及執行除穢儀式，並告祭祖靈原諒儀式上所犯的過錯與不周延的地方，最後一天則由mamazangiljan（部落領袖）至舊社入口祭壇送祖靈後，整個masuvaqu（收穫祭）儀式才宣告結束（如圖5）。但儀式結束後mamazangiljan（部落領袖）必須邀請pulingau（巫師）到家裡吃飯，以感謝他們從mavacuk（開墾祭）、tjemugut（播種祭）、masik（疏拔）、zemazau（驅趕蟲鳥祭）、masuvaqu（收穫祭）等儀式之執行。此儀式結束代表整年的歲時祭儀結束，部落pulingau（巫師）也才能執行其他屬個人或家族的儀式，包括婚、喪喜慶與治病等，部落獵人可以回復單獨狩獵的活動，而部落族人至此回歸正常的生活。



圖 參-5qemacuvun 送祖靈儀式

資料來源：吳凡提供

（四）禁忌

排灣族禁忌是傳統時期用以規範族人的生活教條，根據其生活中累積的常識及經驗，研擬出各項保障族人生命財產及生活秩序的禁忌，用傳說故事或耳提面命的方式，將可能危及其生命安全之教條根植於族人心中，以規範其言行避免遭逢禍端或破壞社會秩序（吳清生、黃新德、邱新雲，2014）。有關歲時祭儀須注意之禁忌，茲條列於下：

1. 傳統時期 venaquesin（打噴嚏）是排灣族普遍存在的禁忌，不論是執行祭祀或日常生活中的瑣事，在開始執行前，打噴嚏被視為一大禁忌（吳清生、黃新德、邱新雲，2014）。例如獵人上山前遇上有人（無分族人與外人）打噴嚏，應立即停止上山。如若當天必須上山農作，必須放下刀或槍等重要武器裝備，不得做出與狩獵有關的行為，被視為禁忌，以免災禍降臨。然而打噴嚏者雖為無意冒犯禁忌或阻擋他人工作之意，但傳統時期輕則當場斥責，嚴重者會要求賠償其損失（通常以罰酒或為受害者工作數日）。
2. 排灣族視 vurungan（百步蛇）為祖靈的象徵，祭典期間遇百步蛇出沒，表示祖靈的

到來，必須禮讓其先行通過或繞越而過，切勿宰殺，視為不敬與禁忌。

3. **lemiljuas**（新舊粟混食）儀式前禁吃新的小米，儀式過後才能用新米加入野菜一起煮食來吃，象徵新的一年到來。
4. **qinaljan**（部落性祭壇）：此祭壇位於 **mamazangiljan**（部落領袖）家，只有三種人可以祭祀與進出：（1）**mamazangiljan**（部落領袖）及其家人。（2）執行部落性儀式的 **pulingau**（巫師）、男祭司與家臣等。（3）”**na saqaljai a quqaljai**”就族語字意解釋為最帥的男人，但這裡所指的不是這個男人外表很帥，而是具有靈能的勇士，傳統時期馘首最多的 **lakac**（指勇士中的勇士，或稱武將）。所以從這三種人中可以看出，都是祖靈所薦選具備靈能很強的人。因此除這三種人以外，其他人不能隨意靠近，尤其是女性月事來臨及孕婦最為忌諱。
5. 歲時祭儀取用 **qaqumu**（神水池）視為禁地，不能作為飲用水或隨意侵踏、吐口水、放屁、大小便等不敬行為，被視為禁忌。（吳清生、黃新德、邱新雲，2014）
6. 凡服喪中之族人，忌諱參與各項歲時祭儀及族人之活動，必須執行 **semupulju**（除喪）儀式後，才能邀請哀家參與活動（吳清生、黃新德、邱新雲，2014）。
7. 自歲時祭儀開始後，主祭之 **mamazangiljan**（部落領袖）與 **pulingau**（巫師）忌諱再參與部落族人的喪事，以避免部落小米遭受到穢氣的影響。
8. 女子懷孕或經期視為不潔，不得碰觸男子所使用工具，如刀、槍、獵獸夾等，否則器具之功力會折損或諸事不吉，易遭致意外傷害（吳清生、黃新德、邱新雲，2014）。
9. **masuvaqu**（小米祭）祭典期間，禁止從事或參與任何與祭典無關的事情，如發生意外或災難，**pulingau**（巫師）也無法處理其他儀式。
10. **lemukuz**（搬小米入倉）工作是由男性負責，女性不可以做（譚昌國，1992）。

四、歲時祭儀歌舞

（一）排灣族歌舞¹²

排灣族傳統歌謠有 **palisi**（祭儀）儀式性質的誦唸吟唱，亦有生活上常見的 **ilja** 對唱以及 **dremaiyan** 歡聚歌舞等（顏正一，1997）。依照不同場合、環境（例如：換工時、聚會或婚禮）以及氛圍等，從豐富的曲調之中選擇應景的吟唱，並藉由所在之處取材歌詞（例如：山上晃動的樹枝），將自己的心意伴隨旋律向對方表達。藉由歌唱技巧（咬字、情緒）、修飾（擬人化事物），以及各種明喻暗喻，將排灣族婉轉內斂的性情，在歌唱時發揮的淋漓盡致。為了在指定的旋律以及片刻內要排列、組織歌詞，和對唱者答唱，排灣族的老人家各個都如同機智歌王一般。

排灣族的舞蹈通常以配合歌謠為主，有些歌謠的名稱就是取自所搭配的舞蹈為名，例如：**saceqaljan**（如同羽毛般輕盈的舞步）、**kiljikiji**（踢大腿的舞步）。除此之外，舞蹈也是隨著得

¹² 特別感謝吳凡提供長期於國立東華大學馬卡社團期間所作的排灣族各個部落樂舞田野調查資料，由於筆者欠缺排灣族音樂細胞，因此有關歲時祭儀歌舞資料大部分採用吳凡所提供之田調資料。

以配舞的歌謠節奏圍舞，主要有四步舞及八步舞，大家牽手圍圈，順時針律動的舞蹈。圍舞又可以分為單牽及雙牽，兩者都基於相同的步伐下，將雙手張開和身旁的人牽在一起，不同的是，雙牽是將手臂穿過左右相並的人，牽向緊接的另一個人的手。由於圍舞持續的時間很長，一方面圍舞的場合通常是在傳統大型典禮（例如收穫祭、五年祭、婚禮），為了維持體力並且展現端莊的姿態，舞姿講求平穩，除了腰部以下，雙腳邁開步伐，上半身始終保持一樣的姿勢，男女被拆分在舞圈的各半，講究階級的排灣族社會，從帶舞的第一人至最後一人之中，也按照部落階級依序排列。圍舞時，mamazangiljan（部落領袖）、耆老坐在舞圈中央，端詳舞圈中青少年的舉止。

勇士舞是展現驕勇善戰，戰功赫赫的精神舞蹈，既莊嚴又帶有很重的靈與邪氣，一般老弱婦孺與女子不能參與。當部落所有的勇士集結在一起，由一人領唱再由所有人複誦的演唱方式，勇士歌呈現出與其他樂舞所沒有的力度，吟唱講究抑揚頓挫分明、包含呼喊及答唱時講究大聲的音量並增加重音時的力道。而舞蹈上，比起平穩的圍舞，增加許多誇張的肢體躍動，如跳躍及踢腿，以表現出威嚇及英勇的性格。老人家常形容過去觀看勇士舞的感受是既精彩又讓人敬畏！

當今主要舉辦的歲時祭儀有小米祭及五年祭，然而小米祭及五年祭各自有不同的代表意涵，也因為個別儀式每個環境氛圍、工作內容及對象不同，因此在曲調及歌詞，甚至於舞蹈上都會有不一樣的展現。

1. maljeveq（五年祭）歌謠

依據儀式進程分為迎靈、主祭、送靈，五年祭開始之後，部落所有人都開始吟唱i ya qu（五年祭歌），召請祖靈在祭典期間回到我們的生活之中，i ya qu有分為純吟唱，聚在一起時以及刺球進行時所唱，還有在mamazangiljan（部落領袖）家或是祖靈屋前圍舞時所唱的舞曲版，其中僅有旋律及有無配舞的差別，在歌詞上所傳達的意思相同。

迎靈時所唱，包含讚頌所屬部落及擁戴mamazangiljan（部落領袖）的名聲、權力強盛，散播四面八方，以及讚頌祖先，述說祖先源自何處？祖先有許多可以教導、給予我們的，請祖先不要吝嗇的來到我們當中，和我們快樂的聚在一起。

主祭時主要吟唱的內容為，召請祖先從天上降下好處給我們，包含獵物（祈求祖先把獵物趕到我們身邊）、福氣、靈能還有所有好的種子。祖先因為很會快樂的生活、所給予的傳統文化及儀式都是最好的，自始至終都沒有改變過。

恭送時，因為祖先即將離去，歌詞表達依依不捨之情，我們在人間不忘祖先所託及教導，感謝祖先的到來。因為比起祖先，我們都是嫩芽，沒辦法和祖先一樣完美，這段期間的不周到，請求你們原諒與包涵。

2. 小米祭的樂舞

相較五年祭，masuvaqu（小米祭），沒有特定的曲調及舞蹈，樂舞的呈現更加多元豐富。唯有祭儀當下，mamazangiljan（部落領袖）及puljngau（巫師）將祭祀語言（經文、稟報內容）配合旋律告祭祖先，族人在mamazangiljan（部落領袖）家聚會時歡樂的唱歌圍舞，私下也能盡情的尋人對唱。勇士們及進行勇士頌、勇士舞，讚揚部落及mamazangiljan（部落領袖）的名聲及威望外，並誇耀自己狩獵的本領，稟報自己的戰功。

masuvaqu（小米祭）對排灣族來說相當於跨年，歌唱時也提及對於來年的期許，願得以豐收。然而過去交通不便，許多親友在小米祭期間才難得的見一次面，不論在獨自吟唱或對唱間，歌詞多表現出感謝並珍惜相聚的當下，互相珍重及期待再相見的情懷。

排灣族在日常生活中，也能夠以對唱的方式取代對話所能表達的事情，一群人也能以輪唱的方式進行聊天、討論。所有人都要在限定的旋律之內，急促將想表達或回應予對方的內容轉化成歌詞，並且在能使用的詞彙之中選擇最得體、高級的使用，對唱彷彿是一場競技。正因為一次次的機智對決，才得以激發出許多精煉、動人的詞句流傳至今。

五、歲時祭儀的服飾

排灣族傳統服飾受到階層社會的影響，在服飾上的差異，可作為身分地位之辨識依據（李莎莉，1998），貴族擁有特殊裝飾與圖紋的專利權。例如太陽紋、人像紋、人頭紋、百步蛇紋、熊鷹羽毛、陶壺及菱形圖紋等，以夾織、刺繡、珠繡、貼布繡等花樣，色彩以紅、橙、黃、綠色為主，佈滿一針一線繡上的琉璃珠與繡線圖紋（童春發、巫化·巴阿立佑司，2013），是排灣族人的印記、標誌、奪目亮麗的繡紋（潘立夫，1996）。除彰顯尊貴的地位與權勢，也展現細緻與華麗的獨特藝術美感。

隨著時代變遷及族群融合等因，當今排灣族傳統服飾加以改良、創新，例如東排灣族部分族群混合了卑南族、阿美族及魯凱族的服裝（童春發、巫化·巴阿立佑司，2013）；北排三地門鄉、中排瑪家鄉受到客家族群服飾文化的涵化、融合，並加以改良的排釦形式與現代化材料（蘇秋鳳，2010）；排灣族女性ljungpau（長服）仿製漢人女子的大襟衫設計（薛惠瑛，2004）等，使排灣族新服飾呈現具有多元文化的「排灣族民族風」（薛惠瑛，2004）。尤其在排灣族歲時祭儀活動盛裝時，不分男女老少，穿戴華麗的排灣族服飾，配合傳統歌舞旋律，手牽手圍舞踩著緩慢的四步舞或八步舞，更顯端莊典雅，繽紛亮麗。

一般男性服飾的常服有drekai/taupu（頭飾）、talupun（獸皮帽）、siabun（頭巾）、ibuk（短襟長袖上衣）、kelep（皮背心）及一般珠繡與夾織布料的背心¹³、tjevet（腰裙）等。盛裝的服飾則以刺繡，繡以各種紋飾的ipuk（短襟長袖上衣）、kaljipa（肩帶）、vayar（披肩）、kacin（後敞褲）、ljalja（羽冠）¹⁴、tjakit（禮刀）、zangaq（長項鍊）、dreqer（頸鍊）等。（如圖6）

¹³ 背心是現代改良的服飾，因此沒有族語專有名稱。

¹⁴ 羽冠為熊鷹的羽毛，只有貴族與有戰功的獵人才能配戴。



圖 參-6 排灣族男性服飾

資料來源：吳凡提供

一般女性服飾的常服有taral（花環及黑布頭飾）、ljungpau（上衣）¹⁵、kun（腰裙）、kasui（內搭褲）、cavu（護手套）、cacavu（護腳布）、qalavac（肩飾）。盛裝與常服在形式上相同，採用刺繡與夾織製作而成，如花頭帕、刺繡長衣、長袍、qalavac（肩飾）、kaljipa（肩帶）、zangaq（長項鍊）、kaljat（手鍊）等；另有庶民cinuwacuwanan服飾（三條線的女性常服）。（如圖7）

¹⁵ 女性上衣形式上受到漢人影響，長裙開襟，窄袖。



圖 參-7 排灣族女性服飾

資料來源：吳凡提供

六、引用書目

(一) 中文

- 吳燕和（1993） 臺東太麻里流域的東排灣人。中央研究院民族學研究所資料彙編 7 期：7-402，出版。台北。
- 吳清生、黃新德、邱新雲（2014）東排灣族 tjuwaqau（大狗）部落誌。原住民族委員會補助（未出版）。
- 李莎莉（1998） 台灣原住民衣飾文化（傳統·意義·圖說）。臺北：南天出版社。
- 童春發、巫化·巴阿立佑司（2013） 臺東縣金崙流域的區域發展與族群關係。行政院原住民族委員會、國史館臺灣文獻館出版。
- 許功明、柯惠譯（1994）排灣族古樓村的祭儀與文化。臺北：稻香出版社。
- 潘立夫（1996）排灣部落訪問及其文明探索。屏東縣立文化中心出版。
- 薛惠瑛（2004）排灣族女性服飾之新款式—以其形式與內容作探究。樹德科技大學應用設計研究所碩士論文。
- 譚昌國（1992）家、階層與人的觀念：以東部排灣族台坂村為例的研究。國立臺灣大學考古人類研究所碩士論文。

顏正一（2007）排灣族東排灣群傳統歌謠研究—以土坂部落（tjuwabal）為例。國立台北教育大學音樂學系音樂教學研究所碩士論文。

蘇秋鳳（2010）排灣族服飾文化之研究:以拉瓦爾群三地門部落為例。大仁科技大學休閒健康管理研究所碩士論文。

（二）譯本

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯（2003）番族慣習調查報告書〔第五卷〕排灣族·第三冊。臺北：中央研究院出版。

七、延伸閱讀

巫化·巴阿立佑司（2011）神靈之路：排灣人祭儀經與（kai）之研究。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

邱新雲（2011）東排灣巫師 purhingaw 之研究：以台東縣土坂村為例。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

周明傑（2013）傳統與遞變：排灣族的歌樂系統研究。國立臺北藝術大學音樂學系博士論文。

曾有欽（2020）再寫排灣族口傳詩歌。國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士論文。

肆、布農族的歲時祭儀：Malahtangia 射耳祭¹

(作者：海樹兒·友拉拉菲)

一、緣起

布農族的祭儀，族語叫做 *lus'an*。在布農族傳統社會生活裡，從個人從出生、成長、結婚、年老、生病、死亡...等遇到的人生大小事，以及環繞主食物小米的播種、成長、收割、進倉等周期而行的各種歲時祭儀，以及其他族人認為應該要「行祭儀」的大事或特殊重要事情時，都有布農族的 *lus'an*。

lus'an 是布農人跟祖靈、跟天象及自然萬物的 *Hanitu*（靈魂）的重要對話的方式，即使當今布農族社會絕大多數信仰基督宗教，*lus'an* 仍不止地在布農族的平常生活中實踐者。而 *lus'an* 的概念也擴展連結到基督宗教及當今社會生活的各項活動節慶，例如聖誕節、復活節、中秋節、端午節、.....等當代性的節慶活動名稱，也都是 *lus'an*。

布農族傳統的歲時祭儀中，因著日本統治台灣時期進行的集團移住政策，將布農族人遷離原來的居住地，強迫搬遷到日本方便管理與控制的地域，這些地域大致上就是當今布農族的部落分布區。在居住環境被迫改變的同時，主食物也從小米逐漸地轉變到吃稻米，連帶著以小米為對象而行的各種歲時祭儀，也產生鬆動與矛盾，加上過去政府政策的壓迫、生活環境及宗教信仰的改變，絕大多數的歲時祭儀不再舉行。唯一仍舉行且具有一定規模的傳統歲時祭儀，就是 *Malahtangia* 射耳祭儀了。

Malahtangia 是當代布農族的 *lus'an* 中規模最大也最具有代表性的歲時祭儀。在過去是以同一個部落裡的氏族家族為單位來舉行，因應社會經濟文化的變遷，晚近出現了以村、以鄉區、以全國為單位來舉辦的「聯合射耳祭儀」活動。該祭儀活動的意義大致上為祈求農作豐收、災害遠離、出獵順利、文化傳承、族群認同、家族及氏族之間的交流歡聚等。對於當代年輕一代的布農族人，尤其在外工作及求學的族人來說，是認識自己的家族及親族關係；是認識自己民族的歷史、社會、與信仰文化；更是體驗部落祭儀文化最佳的場合與時機。

二、歲時祭儀詮釋

對於包括 *malahtangia* 的各項布農族歲時祭儀的起源，相傳是 *buan*（月亮）教導的。這個故事發生在布農族遠古時期的一段神話傳說—*manah vali*（射日傳說）。該傳說的內容大致如下：²

¹ 本章撰述者為海樹兒·友刺拉菲。

² 筆者在拙著〈布農族的歲時祭儀〉《台灣原住民族歲時祭儀論文集》（台北：行政

minpakaliva (太古時代) 時期，天上有二個太陽，輪番照射大地，因而全無晝夜之分，人們苦於炎熱。有一天，一對夫妻到耕地裡工作，他們把出生不久的嬰孩安置於耕地旁的 Taluhan (工寮)。夫妻工作到一個段落想看看嬰孩時，竟不見其蹤影!在附近找了許久仍找不到，卻看見地上爬著一隻小蜥蜴。小蜥蜴憔悴的眼神凝視著其父母，父母與那隻蜥蜴交會眼神便知曉那是他們的小孩，了解到因太陽之過度炎熱而將自己的小孩曬成了蜥蜴。

父親生氣至極，便決定攜帶大兒子遠征射日，以行報復。他們配戴刀並攜帶弓箭，在前往射日的路途上，沿路撒播橘子種。他們的口糧只有各自夾在耳垂下的二穗粟。他們走過荒野，越過重山，朝最靠近太陽之地（也可以說是日出之地）走了數十年，終於抵達。初時，他們躲在一顆大石頭後方，拉起弓箭準備瞄射時，發現根本無法瞄準。他們又躲到 Baihal (芋頭葉) 下去試瞄，但還沒有瞄好，Baihal 就被太陽曬枯乾了，躲到香蕉葉也是一樣。最後，他們看到 Asik (山棕)，便利用 Asik 葉之耐熱和葉片之間的空隙去瞄準太陽，那其中之一的太陽在未設防下果然被一箭射中而掉落。

被射下的太陽大怒並捉住了這對父子，手腳靈活的父子隨即自太陽的指縫間溜出，怒氣沖沖的太陽將其雙手沾上其黏稠的唾液再抓住父子倆，被抓著的父子倆果然難以再掙脫。太陽隨既怒問他們何以加害於我？那父親回答：因為你把我一個兒子曬成了蜥蜴。太陽就責備他們說：你們真不知感恩，你們每天的生活所需都是我們太陽所賜的，萬物的生長也都須靠我們，你們不思報恩，難怪要受此懲罰。那父親聞後，便感到愧疚，隨即安慰並用身上胸前穿戴著的 Kuling (男子胸兜布) 擦拭其傷口。³而那被射中的太陽後來變成月亮；我們現在看到的月亮陰影，即是當時父親用那塊 Kuling 擦拭後的傷口。

在相互理解後，月亮與父子隨即行 Patuhavit (彼此約定)：月亮教導父子回去部落後如何行祭儀，生活才能過得好，小米等作物也不會歉收。父親則允諾月亮，回部落後會依照其指示和教導，依據月亮的盈缺帶領族人行祭儀，並教育子女觀看月亮時，不得以手指頭指著月亮，⁴以示尊敬。

另據傳，父子成功射日後，有一段期間天地黑暗而不見日。父子為找尋回家的路，便沿路撿石頭朝前方丟擲，以便確認前方道路是否安全？若石頭丟擲後未聞聲響，則前方可能是懸崖而必須停止往前；若聽到的

院原民會文化園區管理局，2012 年)，頁 27~28 裡，曾寫過此一傳說故事，本文再改寫並增補其內容。

³ 布農族語 Kuling，一種胸兜布，係傳統布農族男子的服飾之一，穿戴著胸前，內可盛物用，也具有保護與保暖的功能。

⁴ 從小就聽聞長輩說，不能以手指頭指著月亮，不然那隻手指頭會變彎曲而不能伸直。

是 dung——的石頭落水聲音，則前方可能是溪水而須留意。如此「投石問路」的走著走著。在一次的丟擲中，石頭剛好丟到了在溪邊喝水的山羌的額頭，山羌頓感劇痛而 ka——大而長叫一聲，驚嚇到了太陽，頓時天上放光，而開始白天有太陽，晚上有月亮的歲月。後來父子倆人沿著之前種植而已長大結果的橘子樹回家。回到家後父親已是頭髮斑白的老人，而那長子也成為了部落的 mamangan（能力強者）⁵，在那對父子的教導下，部落族人開始行祭儀。

在 buan 的教導指示下，布農族歲時祭儀即按照夜晚 buan 出來時的盈缺來判斷進行，所以通常布農族是以 buan 現出的期間視為「一個月份」的期間⁶。也就是月形從朔月→峨眉月→上弦月→望月→下弦月→峨眉月的期間。也因此，布農族的月份名稱可以是依其「該次月亮現出的期間」內，有什麼重要活動？有什麼重要祭儀？而定其月份名稱。例如 Buan Munhumaan（耕作之月、開墾之月）、Buan Minpinang（播種之月、Buan minhulau（粟禾發芽祭、開始除草之月）、Buan manatu'（除草之月）、Buan Manahtainga（射耳祭）、Buan lahudan（兩月，小米田二度除草）、Buan minsauda（小米成熟月，可以收割）、Buan Masuhaulus（嬰兒祭）、Buan andaza（小米進倉之月）、Buan pahunan（開荒之月）……等。

Manahtangia 又名 Manahtainga，是一個 manah 加 tainga 的複合詞。manah 有「射」的意思，tainga 或 tangia 都是「耳朵」之意。所以從詞彙結構而說，漢譯時以翻成「射耳祭」較「打耳祭」是較為妥當的。另外射耳祭在布農族語的稱呼上，又名為 Malahtangia 或 Malahtainga。

布農族舉行射耳祭時，射擊的標的物是耳朵，傳統上是水鹿的耳朵。會使用鹿耳，因為鹿是所有獵物中最高大的獵物，牠可以食用的身上肉最多，象徵著希望小米也能長得像鹿一般的高大又粟多，加上鹿耳朵在鹿隻活動時，會時而突然往前晃動，看起來猶如 taudaniv（招喚）的「手勢」動作，來象徵向小米的 hanitu（靈）及獵物的 hanitu 招喚，如此希望能帶來小米的豐收及獵物順利獵獲⁷。

Manahtainga 舉行的時間，約在陽曆的四、五月份之間，會選在這個日子，是與小米的成長週期有關。因為於陽曆一、二月份之間播種的小米，在成長到一定的階段，小米田間經過拔除雜草以後，族人正值農閒時期。而就山林的獵物來說，這段時間正已脫離獵物哺乳階段，加上相關狩獵的 samu（禁忌）牽制，例如小隻獵物不獵，懷孕獵物不獵，以及出獵前有人放屁或打噴嚏，或出獵前夢到不吉利的夢，或出獵路途中遇見 hashas（繡眼畫眉）鳥從右側往左側的方向飛，或

⁵ Mangan 是靈力，mamangan 表示靈力很強者。在布農族社會，會稱為 mamangan 者，通常是 liskadan lus'an（祭司）、Lavian（出草領袖）、或法術強的'isaminan（靈媒/巫師）。

⁶ 即從朔月→峨眉月→上弦月→望月→下弦月→峨眉月的期間。

⁷ Bukun Ismahasan Islituan 口述後彙整。2020.8.17 電訪。

hashas 鳥在路上的左側處啼叫不止等，都須停止狩獵。另狩獵也有季節性，這些相關狩獵的 samu（禁忌）都在一定程度上牽制狩獵的收穫量。所以這時候進行狩獵活動，可以保有生態間的平衡功能⁸。換個角度來說，山林裡大型成年獵物太多，反而對其他物種的繁衍成長會造成壓力，因此「適度」的狩獵其實是有其必要的。過去以來，對於台灣野生動物滅絕最大的威脅其實不是來自於原住民族傳統的狩獵文化，而是因人為之大量開發山林造成動物棲息地的迫害。此外，過去大型野生動物的販售化，如荷蘭時代即已記錄著的台灣鹿皮大量外銷，以及鹿角、熊膽、熊掌……、以及山產店等的需求，都是對這些動物產生很大的威脅。

三、歲時祭儀程序與禁忌

Malahtangia，布農族各部族如 Isbukun 郡群、Takbanuaz 巒群、Takibakha 卡群、Takitudu 卓群、Takivatan 丹群、Tapukul 蘭群等傳統上都有舉行這個祭儀，⁹然並非都一樣，甚至各部落或部族內的各氏族也有某些微的差異。從相關文獻的記載顯示，卓群射耳祭的過程似乎較簡單。¹⁰但他們發展了一個其他部族群沒有的 Pasuntamul 祭儀。

有關 Malahtangia 的程序，以下分（一）狩獵與準備，以及（二）射耳祭儀當天的活動來介紹。

（一） 狩獵與準備¹¹

傳統的 Buan malahtangia（射耳祭儀）是一個祭期，不是一天的祭日。在祭期的開始，部落的男性族人通常會以 tastu lumah（同一家族）或 tastu siduh（同一氏族）為單位進入所屬的獵場進行狩獵。此一狩獵方式異於平常個別性的 mal'ahu（置放陷阱）及 mat'hazam（1 或 2、3 個人的狩獵），而是採取集體性的狩獵或 mapu'asu（犬獵）。狩獵物主要是 hanvang（水鹿）、sakut（山羌）、vanis（山豬）、sidi（山羊）等。豐富的獵獲量象徵著射耳祭活動將圓滿順利，也是今年男子射耳祭吉祥的開始（胡祝賀 2007：20）。而留在家的婦女則在部落裡釀酒、處理苧麻以製作布衣，或織布等工作。在約好舉行射耳祭儀的日子之前一天，外出狩獵的男子必須回到部落。

⁸本段落係經筆者在拙著〈布農族的歲時祭儀〉《台灣原住民族歲時祭儀論文集》頁 33 第二段之基礎下再改寫。

⁹ 蘭群大致上分二支：一為很早就離開布農族聚居地區而遷到今阿里山鄉的茶山、新美等鄒族所稱的 Takupuyanu 人（荷蘭時期記錄為 Takupulan 人）；另一支則是 Isabanal 人。在布農族社會這群人被稱為 Tapukul 群。Takupuyanu 人有否 Malahtangia 難以考證，但至少在 Isabanal 尚存在。

¹⁰ 臺灣總督府臨時台灣舊慣調查會，中研院民族所編譯《蕃族調查報告書 武崙族前篇》第六冊（臺北：中研院民族所，2008（1919）），頁 59。

¹¹本段落係經筆者在拙著〈布農族的歲時祭儀〉《台灣原住民族歲時祭儀論文集》頁 33 第三段至六段之基礎下再修補內容。

Manahtainga 的進行，傳統上是以前部落內之同一個氏族的家族為單位來舉行。沒有意外的話，通常會由該氏族中 mamangan（最有靈力）的氏族長來擔任 tanghapu lus'an（祭司）¹²，而通常部落裡也會有該氏族家族較固定的祭場來進行。下敘述的射耳祭儀活動，是以該祭期中當天一早即進行著「射耳」的日子及其相關的活動流程。

（二） 射耳祭儀當天的主要活動

對於 Manahtainga 進行的流程，各部落或各氏族並非都一致。這涉及到不同 siduh（部族/氏族）群、不同地域、受他族不同的影響程度，以及因應社會環境變化等的認知差異有關。

Manahtainga 當天的活動，一般而言，通常在凌晨時開始，因此祭儀當天一早，davus（小米酒）和 cici（山肉）等準備要用來行祭儀的東西都已準備好。

當天所進行的活動，大致上會有 mapatvis¹³、mapatus（起薪火）、mapasutnul/pasihtu（男子分食以薪火烤過的山肉）¹⁴、pislahi（祭槍儀式）、malastapang（報戰功）、以及父輩帶小孩輪流射耳、男子輪流射鹿耳等。在過去，男子不分老少的輪流射鹿耳通常是先進行的活動，完成後才進去屋內進行 mapatus、mapasutnul、pislahi 等儀式，但在當代不同地方射耳祭過程裡，有的是在祭儀完後才進行射耳，有的則仍是在祭儀之前就已進行。射耳活動在相關的祭儀儀式之前進行是有道理的，因為大家都還沒有喝酒而尚清醒，就射擊行為來說，相對上是較安全的。在這整個過程中，除了成人的射耳外，其他都是很嚴肅的，尤其是 mapatus、mapasutnul、pislahi、mapatvis 等儀式，婦女及外人都不能參與其中。

在過去，部落裡的（各）氏族家族通常有其較固定的射耳祭祭場，此祭場也通常是在特定的氏族家屋並鄰近有 civazan（人頭骨架）處¹⁵。而 civazan 通常會在一個特設的小屋，或一棵大樹下以石塊（石板）整齊堆放的石架建築，因日治時期的集團移住及中華民國時期的遷住政策，及 makavas（出草）文化的終止，布農族人的現住村落多已沒有 civazan，取而代之的是獸骨架，獸骨架放置的多是獵獲物的 vahvah（下巴骨）或頭骨，vahvah 有的會以繩子吊掛方式排列。

Mapatvis，是在射耳祭過程裡很重要的一環。這個儀式有的地方是排在第一個順序來進行，有的則在中間。他是係針對部落同一氏族家族族人過去所出草的

¹² tanghapu lus'an（祭司）異於 Isaminan（靈媒/巫師）之男女皆可擔任，他必須是男性。

¹³ 針對過去所出草的人頭骨進行 lus'an，後來多僅針對獵物頭骨及下顎骨進行。

¹⁴ 當代也常使用豬肉。

¹⁵ 人頭骨架在布農族不同部族不同地區有不同的唸法，或謂 Qaivazan, Qavizan, Civazan, Tatapa, patbunguan 等。Bukun ismahasan Islituan 電訪討論，2020.12.7；Aziman Madiklan 電訪討論，2020.12.7。

人頭骨及獵物頭骨或顎骨進行的儀式，此儀式是將當時作靶子的獵物耳和酒宴之用的酒和肉，拿到該部落氏族家族的 Civazan（人頭骨架）處，參與祭儀的男性們在 tanghapu lus'an（司祭）唸完禱詞後，從釀酒留下來的酒渣朝人頭骨架及獸骨架丟擲，以表示請吃喝，因此有一種「慰靈」的作用。後來因為不再出草，所以目前都只有行獸骨祭。這個儀式的目的是希望下次出草或狩獵時能有好成績。

Mapatus（起薪火）是由該次的 paliskadan（家族長或司祭）在其住屋處或祭場升火，以肯認彼此是同源氏族家族，日後當更加相互關照與扶持¹⁶。據說過去這時候，部落家屋裡所有燃著的火皆須先熄滅，從 tanghapu lus'an（司祭）起火後始重新點燃。這時起的火多用 halus（羅氏鹽膚木）、bunuazbusul（桃樹）、hainunan（赤楊樹）等木頭來燒。

Mapasutnul 或謂 mapasihtu，指的是祭場中的男子分食以薪火剛烤過的山肉。這個過程是由 tanghapu lus'an（祭司）或 paliskadan（主事者）取準備好並 linusa'an（行祭過/烤過）的一大塊肉切好分給祭場內的男子吃。而為求慎重與公平，tanghapu lus'an 通常會先以 cipul（玉米）一一地分給場內的每一位男子，一人一粒，不得有多或少。分完後再一一收回來，收回後的玉米粒數即是待會兒分肉時的數量。會這麼做，是務求公平。tanghapu lus'an 所切的肉塊大小也是務求公平，而此時所切割的肉塊數量避免多出，更不能少，否則會招來極大厄運。再者，男子從 tanghapu lus'an 或 paliskadan 接下的肉塊是不能掉漏的，否則會遭致極大厄運。故通常會小心地以兩手去接，也因此 tanghapu lus'an 在切割肉塊及逐一分配肉塊予場內參與男子時是相當嚴肅又謹慎的。

前面所述的 pislahi（祭槍）儀式，是將每個人的狩獵工具置放於男人圓蹲著的場地中央，由 tanghapu lus'an 領唱 pislahi（祭槍歌），歌詞中的內容大致上是 tungan（點名）各種較大的獵物名稱，如 hanvang（鹿）、sakut（山羌）、vanis/babu（山豬）、sidi（山羊）等，使牠們的 hanitu（靈魂）都能進到槍口裡。¹⁷也就是說，希望日後在狩獵時，hanvang、sakut、vanis/babu、sidi 等獵物都能順利被射中，所以具有布農族術語裡，稱之為 Taudaniv（召喚）的意義。¹⁸

malastapang（報戰功），在過去除了在 Isbukun 群較會出現外，其他部族群是不太進行的。後來陰部族群的混居與交流越多，Malastapang 也常出現在其他部族群裡了。malastapang 是敘述自己過去的戰功。在過去的布農族傳統社會裡，只有 maikavas（出草過）的男子才能唸頌，所報的「戰功」即是其出草的戰績，但後來多以報大型獵獲物的戰績了。通常 Malastapang 的過程也會唸出其母方氏族

¹⁶ 〈卓溪鄉古風村 85 年度假日文化廣場布農族打耳祭活動手冊〉，花蓮卓楓國小，1996 年。

¹⁷ 在 pislahi 的過程裡，或有族人會「點名」tumaz（熊），但因著獵熊有諸多禁忌，甚至會帶來厄運，根本上不算是真正的狩獵對象，故筆者認為不宜 taudaniv 之。

¹⁸ 本段落係經筆者在拙著〈布農族的歲時祭儀〉《台灣原住民族歲時祭儀論文集》頁 34 第二段之基礎下再修補內容。

(tinkasia) 的氏族名稱。

上述整個祭儀完成後，多各自回去行祛除汙穢並潔淨身體的儀式，通常以 lanlisun (台灣蔓澤蘭) 及乾淨的水，沾在頭及身體上拂拭以表示拔除厄運。

Manahtaingia, 布農族語的意思是「射耳」, 而這也是該祭儀名之為 Manahtaingia (射耳祭) 的原因。Manahtaingia 一開始多半由男性兒童之親屬長輩帶領並幫助該些小孩攜用弓箭練習射耳, 或由 tanghapu lus'an 先試射¹⁹, 再男生小孩們。待結束後方由年輕人及一般成年男性輪流習射。

前述儀式過程中, 婦女多在場外忙其他的事情或照顧年幼小孩, 等上述儀式或活動結束之後, 就是大家飲酒共享的時候了, 有些男子則繼續練習射耳; 有的則進行 mapulaung, 此意有「聚會」以行報戰功之意。相較於 malastapang, mapulaung 雖也名為「報戰功」, 但場和及內容上似乎不像 Malastapang 來得嚴肅, 而顯得較輕鬆與開放。

此外, 請 tanghapu lus'an 對部落族人 (尤其小孩) ma'iup tangia (吹耳朵), 以祛邪或驅趕身體上的疾病惡靈, 也常是該祭儀會後重要的儀式。

在舉行射耳過程裡, 如前已所述的, 此「耳」是以鹿耳作為標的, 若無則可以山羌耳代替。不能使用山豬或山羊等的耳朵, 這是因為族人們認為鹿和羌才是真正的野獸, 山豬在布農族的神話傳說裡, 其前世與 Bunun (人) 有過親緣, 而山羊則為石類所化牲者, 所以忌之。²⁰

Manahtangia 當天, 有的部落會邀請鄰近部落族人一起共享樂, 但必須遵守相關的禁忌。其他也時而會有栗田拔邪祭, 玩竹槍和盪鞦韆等。²¹玩竹槍是希望粟穀也能像用果子或植物所做成的子彈那樣, 從竹製玩具槍裡, 一顆又一顆的彈出來一般, 長的多且快。也有一種說法是要嚇走在小米結穗時會偷吃小米粒的小鳥。而鞦韆越盪越高, 則是希望此時成長中的小米能如鞦韆盪的高一般, 快快的伸高伸長。由此可知, 雖名為「射耳」祭, 然從所進行的相關活動裡, 仍離不開對小米成長豐收的期望。

射耳祭結束後的夜晚及其後的數個夜晚, 則是 is'aminan (靈媒/巫師) 們及擬成為 is'aminan 們進行 pistatahu (習巫) 的重要時刻。

布農族在日常生活中的禁忌非常多, 平常性的禁忌, 如女性不能碰觸獵槍獵具、人不能跨越獵槍獵具、不得隨便打噴嚏、放屁、及說不好聽的話……等, 在 Manahtangia 的儀式過程中, 也都是禁忌而需被遵循著。其他如女人禁止參與或

¹⁹ 〈卓溪鄉古風村 85 年度假日文化廣場布農族打耳祭活動手冊〉, 花蓮卓楓國小, 1996 年。

²⁰ 森丑之助, 〈Bunun 族的祭祀文〉, 原載於《蕃界》, 1913 年。余萬居譯

²¹ 目前多已沒有做這些活動。

在祭場內活動，也不能一直觀看。此外男人分到的祭肉絕不能掉下來，掉下來時不能吃，需還給司祭者，吃不完的祭肉女人也不能吃。另有月事及懷孕的女人不能參加釀酒工作（胡祝賀 2007：59）。

綜言之，射耳祭的活動，在身份上，可以說是專屬於男子的活動，尤其在射耳時，是不分老幼的全體男子都會參與的活動。而婦女須待相關儀式活動結束後才能一起參與酒宴。在程序上，通常會先行 *Mapatvis* 的儀式。然後男子不分老少的射擊鹿耳。射完後再進去 *Paliskadan* 的家屋或祭場屋進行 *mapatus*、*mapasutnul*、*pislahi*、*Malastapang* 等的過程。在這當中，有幾個禁忌非常重要而不得違背的。如行 *mapatus*、*mapasutnul*、*pislahi* 等儀式時場內不得有女人及家禽動物；生火時必須一次就生出火苗、分肉食不能有人少或多，需公平分配；每個參與者、接領肉時不能漏接等，違犯都是極為不吉利的。上述儀式活動結束後，開始進入大家一起饗宴的時刻。

四、歲時祭儀的歌舞

從布農族詞彙裡沒有「舞蹈」這個詞，也許我們可以說布農族是沒有舞蹈的民族，最接近「跳舞」概念的詞彙，可能是 *cishahainaz*（一直跳躍）了，但那是一種「跳躍」的動作。也因此布農族人開始接觸並學習跳舞，就借用了日語的 *uduli*。晚近，有時因為展演的需求，布農族借用並創發了簡單的圍圈牽手擺動，同時腳踏地地朝順時鐘方向轉的舞步。但在 *Malahtainga* 的祭儀裡，幾乎是看不到諸如此類的跳舞動作，僅有在 *Malastapang* 過程時的激動 *cishahainaz* 的動作。

布農族的 *Malastapang*，多翻譯為「報戰功」，是射耳祭儀的酒宴中常會展現的活動。此活動通常只有男子才可以參加，所報的「戰功」是自己過去出草或跟隨出草的經驗。因此平日不隨意將自己戰績透露出來的內斂男子，此時是可以好好展現一番的機會。近代因為族人不再出草，故現在看到的報戰功多為報「狩獵」的戰功，甚至「工作上的成就」的戰功了。

布農族的歌謠，以和音為擅長，除了如一般兒歌、接龍歌之外，幾乎是「每唱必和」。在 *Malahtainga* 的儀式過程中，歌出現在 *Pislahi* 的儀式上，整個 *Pislahi* 的儀式，就是以歌唱進行。進行的方式是由祭司蹲著手持芒草領唱，再由其他同樣也蹲著並圍著獵具的男性參與者跟著唱同樣的詞句，並以適合自己的音域及搭配整體的音階來和音，以求 *masling*（歌唱的和諧）。過程中一邊專注於前方堆擺放的如槍、矛等獵具，一面唱和著呼喚 *vanis*（山豬）、*hanvang*（水鹿）、*sakut*（山羌）、*sidi*（山羊）、……等獵物的 *Hanitu*（靈魂）進入到槍口。

以下列出該 *Pislahi* 祭槍歌的歌詞之例：

領唱：*malahi kata* 我們來行祭獵具儀式

眾人：malahi kata 我們來行祭獵具儀式
 領唱：mama (z) busul 這些槍啊！
 眾人：mama (z) busul a 這些槍啊！
 領唱：amin a hanvanga a! 全部的鹿
 眾人：amin a hanvanga a! 全部的鹿
 領唱：amia a sidi a! 全部的山羊
 眾人：amia a sidi a! 全部的山羊
 領唱：amin a sakut a! 全部的山羌
 眾人：amin a sakut a! 全部的山羌
 領唱：amia a vanis a! 全部的山豬
 眾人：amia a vanis a! 全部的山豬
 領唱：muna busulatan! 進去槍口吧！
 眾人：muna busulatan! 進去槍口把！
 領唱：amia a sidi a! 全部的山羊
 眾人：amia a sidi a! 全部的山羊
 領唱：amin a sakut a! 全部的山羌
 眾人：amin a sakut a! 全部的山羌
 領唱：muna busulatan! 進去槍口吧！
 眾人：muna busulatan! 進去槍口吧！
 領唱：amia a vanis a! 全部的山豬
 眾人：amia a vanis a! 全部的山豬
 領唱：amia a uknav a! 全部的雲豹
 眾人：amia a uknav a! 全部的雲豹
 領唱：muna busulatan! 進去槍口吧！
 眾人：muna busulatan! 進去槍口吧！
 領唱：sizavang amin! 全部取來
 眾人：sizavang amin! 全部取來
 領唱：muna busulatan! 進去槍口吧！
 眾人：muna busulatan! 進去槍口吧！

布農族是典型的高山暨狩獵民族，狩獵是男子最基本的生活能力，狩獵活動攸關家庭、部落的生活所需，加上萬物有靈的傳統信仰，而造就出特有的祭儀性歌謠。這個儀式呼應了整體 Malahtangia 祭儀的目的之一，祈求狩獵的順利。

五、歲時祭儀的服飾

布農族的服飾，男子方面是以白色為底的無袖外敞衣，背後通常會織上菱形紋，長及臀部，並搭配 Kuling 胸衣及 Tapis 遮陰布，在過去這是很平常性的服

飾，目前大概會在重要祭典或節慶時才會穿著，在 Malahtanga 時也不例外。另有一種是以黑、藍色為底的長袖上衣，這是冬天天氣較寒冷時才會穿著的，這種服飾在南部及台東的布農族較常會看到。女子的服飾則以漢式的形式為主，藍、黑色為主色，在胸前斜織色鮮圖豔的織紋，裙子亦以藍、黑色為主。另外，皮衣、皮帽也是布農男子主要的服飾，但這是在狩獵時才比較會穿著。



圖 肆-1 射耳祭儀活動中的男子與女子服飾
(海樹兒攝，石平部落射耳祭，2021.5.1)

六、引用書目

- 森丑之助，〈Bunun 族的祭祀文〉，原載於《蕃界》，1913 年。余萬居譯
海樹兒·戈刺拉菲〈布農族的歲時祭儀〉《台灣原住民族歲時祭儀論文集》
(台北：行政院原民會文化園區管理局，2012 年)
臺灣總督府臨時台灣舊慣調查會，中研院民族所編譯《蕃族調查報告書 武
崙族前篇》第六冊(臺北：中研院民族所，2008 (1919)
花蓮卓楓國小，〈卓溪鄉古風村 85 年度假日文化廣場布農族打耳祭活動手
冊〉，花蓮卓楓國小，1996 年。
海樹兒·戈刺拉菲，〈布農族傳統的 malahtangia (射耳祭) —從祭事板曆及
《蕃族調查報告書 武崙族前篇》來探〉，2021.8 月底，尚未刊稿。

七、建議閱讀書單：

田哲益

1992《臺灣布農族的生命祭儀》。台原出版社。

2019《布農族傳統文化誌》。晨星出版社。

中研院民族所編譯（原臺灣總督府臨時台灣舊慣調查會原 2008《蕃族調查報告書·第六冊·布農族》。台北：中研院民族所。

馬淵東一（余萬居譯）1936〈ブヌン族の祭と曆〉《馬淵東一著作集》[第三卷]。東京：株式會社社會思想社。

海樹兒·戈刺拉菲

2006〈布農族部落起源及部落遷移史〉。南投：國史館臺灣文獻館/原住民委員會

2012〈布農族的歲時祭儀〉《台灣原住民族歲時祭儀論文集》。台北：行政院原民會文化園區管理局。

2013〈傳說與月亮的約定：布農族祭事曆 *Islulusan*〉，收錄於《原住民族文獻》第十四期。臺北：行政院原住民族委員會。

森丑之助（余萬居譯）1913〈ブヌンの祭祀〉，《蕃界》。臺北：臺灣總督府民政部蕃務本署機構內生蕃研究會。

臺灣總督府臨時台灣舊慣調查會

1915《蕃族調查報告書·武崙族前篇》。臺北：臺灣日日新報社。

伍、 Pinuyumayan 卑南族大獵祭¹

(作者：然木柔巴高揚)

一、緣起

mulaudr i meredek i Papulu

(東抵巴布麓部落)

mudraya i Danadanaw, Ulivulivuk, (Mulivelivek) 'Alripay, Tamalrakaw, Likab (v) ung

(西向有龍過脈、初鹿、阿里擺、大巴六九、利嘉部落)

mutimul i Katripulr(Katra\tripulr) i Kasab (v) akan

(南方是知本、建和部落)

an muami i Pinaski, Puyuma

(北邊則有賓朗、普悠瑪部落)

mutubatibatiya ta

(我們大家一起傳頌)

bulay nanta Pinuyumayan

(我們美麗的卑南族)

——卑南族〈版圖歌〉

很久很久以前，久到葡萄牙人尚未喊出「Ilha Formosa! (美麗之島!)」，西班牙艦隊尚未深入東亞地區，荷蘭東印度公司也尚未成立，漢人尚未橫渡臺灣海峽前，在臺灣這個四面環海的島嶼上，已有許許多多的族群，在此定居了很長很長的一段時間。

在這之中，有一個族群，以其強盛的武力，以及令周邊社群聞風喪膽的巫術，叱吒臺灣東南地區，締造了一個神祕的王國，留下了無數的傳奇。有的人以當時其中一個部落的名稱，稱呼他們為「卑馬巴」；有的人以他們的神話發祥地之名，稱呼他們為「巴拿巴拿樣」；有的人則以當時該族群部落的總數目，稱他們為「八社番」。

現在，幾乎所有的人，都稱他們為——「卑南族」。

而他們自己，希望人家稱他們為 pinuyumayan (比努優瑪樣)。

¹ 本章撰述人為然木柔巴高揚。

(一) Pinuyumayan 卑南族簡介

卑南族，Pinuyumayan，集中分佈於臺灣臺東平原的臺灣原住民族群之一，人口數約 1 萬 4 千多人，總計有 10 個部落，從北到南分別為 Danadanaw（龍過脈）、Mulivelivek（初鹿）、'Alripay（阿里擺）、Pinaski（下賓朗）、Puyuma（南王）、Papulu（寶桑）、Tamalrakaw（泰安）、Likavung（利嘉）、Kasavakan（建和）、Katratripulr（知本）。

因著起源神話與語言極大的差異，卑南族群內分為兩個系統，分別是 Pinaski（下賓朗）、Puyuma（南王）、Papulu（寶桑）所屬的「竹生系統」，以及 Danadanaw（龍過脈）、Mulivelivek（初鹿）、'Alripay（阿里擺）、Tamalrakaw（泰安）、Likavung（利嘉）、Kasavakan（建和）、Katratripulr（知本）所屬的「石生系統」；而 Pinaski（下賓朗）在語言部份屬於石生系統，卻與 Puyuma（南王）有親屬關係，形成分類上的模糊情形。

(二) Pinuyumayan 卑南族社會制度簡述

Pinuyumayan 卑南族，在人類學的分類中，偏屬母系社會。過去，在婚姻上，以男子婚入女方為原則，氏族姓氏則以繼承自母方為主，財產與祭祀權亦是由母系成員來承續；而男性，一旦開始具有第二性徵，即脫離家庭，進入部落的「會所體系」，經歷一連串極為嚴酷的訓練與考驗後，成為部落重要的軍事力量。

而不論男性或女性，卑南族人皆嚴格遵從「年齡階級制」。只要對方年齡大於自己，那就是上級，必須完全服從其命令與要求。同時，卑南族亦有明確的分工體系。

尚未出現第二性徵的兒童，多為其家族女性長輩，在家務與農務上的小幫手。出現第二性徵的少年，則作為部落的儲備戰力，專注於各種嚴苛的軍事和求生技能訓練。他們有自己的歌謠、舞步，並且要辦理自己的祭儀。少年們在這些過程中，將服從紀律、領導協調等能力，深深鐫刻至靈魂中。甚至，在有些部落中，這些訓練皆是由少年們自己籌備、執行，少年會所以外的人，皆不可干預。當他們通過各種考驗，在盛大的成年儀式中成為「男人」時，即成為了部落的常備役，擔負起包含守衛、巡視、作戰、狩獵等部落集體性事務。

而出現第二性徵的女孩，將會開始負擔大量的農務，成為部落強而有力的後勤部隊。過去，卑南族以小米為主要糧食作物。為了提高小米的產量，以及其他農事的效率，部落的女性會依據農作物的生長狀態，組建大型的「小米除草團」，或是小型的「換工團」，透過集體的力量，提高部落的糧食生產量。更值得一提的是，卑南族是全臺灣原住民族群中，唯一除了工作刀之外，女性亦可配戴「獵刀」之族群。

憑藉著此一完整的軍事訓練體系，以及「全民皆兵」的概念，卑南族的男性與女性、成年與未成年，皆能在不同的位置，精準地執行其角色任務，形成了以部落為單位的強悍戰團。

(三) Pinuyumayan 卑南族男子年齡階級

上節提到的「年齡階級制」，也隨著卑南族群內部的兩個系統有所區分，在男性的部分尤為嚴格且細緻。竹生系統所屬的 Puyuma(南王)、Papulu(寶桑)，以及分類上屬模糊地帶的 Pinaski(下賓朗)，這 3 個部落依據年齡，將男子區分成幾個階段，分述如下：

1. trakubakuban 少年

這一階級的男孩子，約為 13-18 歲左右。這個年齡階級又再細分為 maranakan(低年級)和 maradawan(高年級)，大致上對應到國中、高中的年齡。他們會進入到 trakuban(少年會所)進行各項軍事、生活技能的訓練。trakuban(少年會所)的事務，皆由屬於該會所的少年自行決斷與處理，不屬於會所成員的人，包含親友長輩等，禁止干預插手。

2. miyabetan 準青年

完成 trakuban(少年會所)6 年的訓練後，男孩的父母親會為其尋找「教父」，作為其未來人生道路的指引者，而男孩也進入了 3 年的「苦役期」。過去，這個階級的男孩，全身上下僅能穿著一條藍布裙，並要執行部落中最苦、最累的工作，並且有許多禁忌，包含不能唱歌、跳舞。

3. bangsaran 成年男子

完成 3 年 miyabetan 艱苦磨練的男子，將在其教父的帶領下，在年底的祭典完成各項成年儀禮，成為真正的、具有結婚資格的青年，以及部落事務的主要執行者。這個階段又細分為 kitubangsar(新晉青年)、alapalapat(已婚成年男子)。

4. maidrangan 長老

當男性年滿 55 歲(或 50 歲，不同部落有不同的認定標準)，即成為 maidrangan 長老，也是部落重要的意見領袖。maidrangan 的前 5 年，被稱作 lakana(新晉長老)，這階段通常為觀摩學習如何主持部落各項儀禮。

而石生系統的部落，Danadanaw(龍過脈)、Mulivelivek(初鹿)、A'Iripay(阿里擺)、Tamalrakaw(泰安)、Likavung(利嘉)、Kasavakan

(建和)、Katratripulr (知本) 等，則有不一樣的界定方式，各部落間有些微的差異，但大致上如下分類：

1. trakuban 少年

12 歲以下的男孩子，這個階段還沒進入到正式的訓練期，按照家長或是男孩自己的意願，決定要不要進入會所一同受訓。

2. valisen 青少年

13-18 歲左右的男孩子，正式訓練的時期，可以對應到竹生系統 trakubakuban 的階段，但和竹生系統較為不同的是，石生系統的 valisen 多由成年但未婚的青年男子管理與帶領。

3. vangsaran 未婚成年男子

完成 valisen 的訓練和各項試煉，並取得長輩認可後，即可晉階成為 vangsaran，為部落各項事務的主要執行者，同時肩負訓練和教育 valisen 的責任。目前各部落的「青年會」成員，也多以這個階級為主力。

4. musavasavak 已婚成年男子

vangsaran 結婚後，直接默認進入 musavasavak 階級，在這個階段通常會逐漸退居幕後，以家庭為重心，與竹生系統 alapalapt 階級相同。

5. maidrangan 長老

同竹生系統，這個階段的男性，通常為部落的意見領袖，或祭儀活動的主要祭祀者或是主持者。

不論是竹生系統還是石生系統，Pinuyumayan 的男性，其生命階段的改變與身分的轉換，皆是在同一時刻，即年底的 mangayaw 大獵祭期間進行。

二、mangayaw/amiyan 祭儀流程

Pinuyumayan 卑南族尚武的風氣，以及外交的謀略，使其在臺灣的東南區域，打造出了廣袤的勢力版圖。其勢力範圍曾北至花蓮，南至屏東；諸多社群在該時期向卑南族繳納貢物，而卑南族人則保障他們的人身與財務安全，協調處理各項衝突。不論是荷蘭人、漢人乃至日本人，在進入臺灣東部時，最先接觸並建交的，皆是卑南族，也因此成就了「卑南王」此一傳奇，締造出卑南族長達兩百

多年，不墜的輝煌歷史，在東臺灣的歷史上，留下了一筆濃重的色彩。

然而，隨著時代與社會變遷，以上慣習多有改變；比如現今的少年們，皆須進入學校接受國民義務教育，僅能在周末或長假時於少年會所中進行訓練；比如青少年們因求學或工作的關係，僅能在部落辦理祭儀或是大型活動時，才得以接受各項考驗；比如，部分的成年男性紛紛出外工作，不再擔負守衛、巡視或作戰等任務。

但是，即使文化變遷，卑南族人原賴以為生的農耕與狩獵活動，不再是其生活的主軸，小米種植與狩獵活動，卻成為了卑南族文化的重要象徵。這些活動不僅沒有終止，甚至在當代社會中，產生了不同且多元的意義。例如，卑南族女性透過小米的栽種，重新鏈結社群的情感，並搭接出另一種社會安全網。而卑南族的男性，透過參與狩獵活動與相關祭儀，完成他們該年齡階級的任務與考驗，並跨越至下一個階級，在不同身分與位置的轉換之間，貫徹其生存的意志與戰鬥的意識。

因此，每逢 12 月，當冰冷強勁的東北季風不斷吹襲臺灣，太平洋上幽深的黑潮逐漸向臺灣靠近，臺灣幾大溪流的河床上，也漸次鋪上一層層雪白柔軟的甜根子花毯時，不同於臺灣島上的許多人，開始盼望著即將到來的聖誕節，說起中華民國行憲紀念日，或提到世界人權日；卑南族人，不論是留在部落中的，或是分散於臺灣各處的，皆會不約而同地進入「備戰狀態」，千百年來如是。

這個特殊時刻，卑南族人稱之為——「mangayaw」。

mangayaw，大獵祭，其原意具有示威之意。

以往，部落的成年男性，會在此一時期集結成一大型戰團，針對過去一整年度中，曾與部落發生衝突的敵人社群，進行復仇、示警或領域上的宣告，並在過程中進行狩獵，為部落儲備糧食，因此，執行期間通常會長達數個月。

而在少年會所)中受訓的少年們，也會在每年底，成年男性的戰團出發前，辦理 mangayangayaw，少年祭，具模仿與練習大獵祭之意。因此，廣義的大獵祭其實包含了少年祭。

有趣的是，Pinuyumayan 卑南族各部落辦理 mangayaw（或 amiyan）的時程與內容，差異甚大。比如，Kasavakan（建和）會在廣場中央搭建鞦韆，Mulivelivek（初鹿）則會徹夜跳舞，Puyuma（南王）則是新晉青年會挨家挨戶拜訪部落族人。在成年儀禮部分，每個部落也都各有自己的方式、規則與詮釋。因族繁不及備載，本文將僅以 Puyuma（南王）為例。

Puyuma（南王）的 mangayaw 廣義來說，包含了所有前置作業，以及

mangayangayaw 少年祭的部分，時程大約從 12 月第三週開始，直至次年的 1 月 3 日。各項儀式分述如下：²

(一) pubaaw 少年會所整修翻新

pubaaw 在 Puyuma 普悠瑪語中，有「活化」、「復興」之意，11 月下旬至 12 月上旬，會由青年協助少年採集茅草、竹子等，作為少年會所修葺與換新的材料。

(二) semirap 部落空間掃除儀式

舉行活化儀式的隔日下午，祭師、巫師及部落中的幾位老人緊接著進行部落空間的掃除儀式，為祓除一年當中部落族人發生的如死亡或衝突等事，產生的不幸或不淨，普悠瑪語稱為 semirap，為「掃除」之意。舉行儀式的地點，分別在部落三個領導家系（即北、南兩最大領導家系 Pasaraadr 及 Raera，以及領導家系之一的 Arasis）的祖靈屋 karumaan 進行，以及部落北、西、南、東四個邊界角落。

(三) semalikiidr 部落境界拒邪阻凶儀式

第三日下午是在部落四個方向的聯外路口，設置阻止邪侵、保護族人的「拒邪阻凶」的儀式，普悠瑪語稱 semalikiidr，原為「設大門」之意。掃除儀式 semirap 與境界拒邪 semalikiidr 兩項儀式由祭師與巫師聯手，但以男性祭師先行、女性巫師隨後輔強的方式進行。

(四) pubaaw 部落南、北護神石活化復興儀式

第四日的上午，祭師舉行南、北部落護神石 tinuwadrekalr 的活化復興儀式 pubaaw。之後，幾位男性族老帶領一群國中以上的青少年在部落外搭建隔日少年祭 mangayangayaw 青少年進行刺猴的場地。當晚，少年會所成員走訪族人住家嬉鬧 semimusimuk，進行象徵驅邪及傳報新年訊息的活動。

(五) semimusimuk 少年驅邪

少年會所成員在猴祭前一晚間，由成員中的高年級組 maradawan 帶領低年級組 maranakan，挨家逐戶地走訪族人住家，進行象徵驅邪活動 semimusimuk。活動進行當晚，低年級者手持乾香蕉葉，身體及臉部則

² 以下內容引自林娜鈴（2014:19-22）《普悠瑪（南王）temararamaw 的傳承與存續》國立臺東大學公共與文化事務學系/南島文化研究碩士班碩士論文。

被以鍋灰（今以黑墨）塗花，集合等候高年級組的指揮。

少年會所成員首先走訪北邊、再到南邊的最大領導家系祖靈屋進行驅邪，之後，即分成南北兩軍，轉往南北部落族人住家。低年級組在高年級的指揮下衝入族人家中，仆伏於地、同時吶喊 *alra abakay ta ! alra abakay ta ! alra abakay ta !*（來裝滿我們！）。

有人認為透過少年的 *semimusimuk*，可以驅逐或嚇走住家內不好的東西或附近的惡靈，也有族人認為，該儀式有「藉青少年旺盛的生命力為部落注入活力」的期許。

早昔族人將食物、甚至香煙、檳榔等族人嗜食品裝入高年級揸箕者；現在族人則多給予糖果、餅乾、飲料等青少年適宜的零食，近來也有贈送紅包，作為青少年活動基金者。活動因全程由少年吶喊 *alra abakay ta* 的聲音所貫穿，族人因此習以 *alrabakay* 稱此活動。

（六）*mangayangayaw* 少年祭

少年祭 *mangayangayaw* 是大獵祭 *mangayaw* 的模擬，亦可說是過去青少年殺敵的模擬。如今雖然青少年的假想敵——真猴早已換成草紮的假猴，青少年殺敵的膽識訓練也不再強調，會所內由高年級員 *maradawan* 對低年級員 *maranakan* 執行的打屁股，從以往斯巴達式的嚴格訓練手段，變成現在象徵性的過程。然而，文化的洗練、同儕支持的力量，以及共同的成長經歷，依然是許多普悠瑪男子難忘的生命過程。目前，普悠瑪少年祭的進行過程，大致如下：

少年祭當日清晨，部落中一位年長的指導者帶領少年會所代表南北部的成員各數人，分別前往部落北部及南部，向傳說中傳授旱稻種子的祖先祭獻從自家所帶的新米，為這一天的少年祭活動拉開序幕。

青少年前往刺猴場地的途中，也要各派出三位代表南北部落的成員，分別跑步前往南北部落當年度的喪家行「開門」的儀式；少年跑步逐戶從族人家後門進入，在穿出前門時大喊 *pua*，表示破除並帶走喪家的不幸及不淨。隊伍在少年返回後繼續前往刺猴場。刺猴由高年級成員執行，刺殺猴子的目的，除了訓練青少年面對敵人時的膽識，同時也意味著不幸及不好的東西將隨之轉嫁到猴子的身上，並隨稍後進行的棄猴

儀式，將一年中的不幸、不好，隨猴屍一併丟棄及隔離。少年在棄猴儀式完成回到會所後，行晉級儀式。會所內，火塘舊年的灰燼也在當天行清除的儀式。以往最高年級者會將自己在會所期間使用的短棒隨火灰一併拋擲出會所外，拾得短棒者當年可得好運，現在則在火灰拋除後，拋灑 *alrabakay* 時所得的部分糖果給等在會所外的族人撿拾，愉悅族眾。

少年祭當天一直到大獵祭成員自山上返回部落期間的晚上，約莫一週的時間，少年成員要負責照顧會所前的營火；少年也在這期間練習傳統舞步及歌謠，母親則鼓勵家中年齡相仿的少女們，前往會所陪伴男孩們練習歌舞。等待大獵祭成員返回後，少年當年的任務即告完成。

(七) *mangayaw* 大獵祭

mangayaw 普悠瑪語原意有「出草（獵首）」或「獵鹿」之意，今以大獵祭稱之。普悠瑪會所成員在大獵祭期間進行進階及成年儀禮；年度內（前一年大獵祭至今年大獵祭期間）的喪家也在男子狩獵歸來之時，舉行除喪儀式，祛除哀傷、重新恢復部落生活。大獵祭可說是普悠瑪人生命延續與社會秩序重新恢復的重要機制。目前，*mangayaw* 大獵祭相關儀式固定是在 12 月 28 日至 31 日期間進行，過程大致如下：

1. 12 月 27 日

行獵隊伍出發前夕，部落的女性會包裝好食物，分送給要出獵的男性親友，讓他們在野外食用，*Puyuma* 語稱為 *puwasengelr* 或 *puwatabu*。通常，男子狩獵歸來會用所得獵物分贈回報，普悠瑪語稱 *pakasemamangal*。親友間類似此類物質上的親善交流，是 *Puyuma* 部落常見的情形。

2. 12 月 28-30 日

出發狩獵當日清晨，*maradawan* 準備晉升青年的少年會所高年級員迎著曙光接受教父為其圍上 *betan* 藍色的圍布，晉級成為服勞役級，亦即成人會所最低階級的青年 *miyabetan*，成為成人會所 *palakuwan* 的一分子，便立即要跟隨會所成員參與大獵祭，開始為期三年禁絕享樂及服艱苦勞役的訓練階段。

行獵隊伍出發後，祭師在中途以檳榔、小陶珠及甜根子草等祭物設置一用來阻擋不好的東西（如惡鬼及亡靈等）跟隨的人靈分隔界 *lalekawan*，令所有參與狩獵的人車進行跨越此人靈分隔的儀

式。每人並將左手中祭師所給的一粒小陶珠拋向身後，除了加強阻隔的效果，也祈求行獵的順利。

行列隊伍抵達預定的狩獵營區後，將會由 **bangsaran** 成年男子率領 **miyabetan**，就地取材，搭建出一具有防禦功能的環狀營地，並於中央搭設烘烤木架。營地搭建完成，男人們便帶著獵具，由有經驗的長者，傳授青年狩獵技能與野外求生經驗，而 **miyabetan** 階級的男孩們，則負責營區所有雜役，包含所有獵物的解剖與清洗。

而該年度內的喪家，因避忌或不好意思（認為自己不乾淨），依習慣是另闢角落睡臥，不與一般族人共處。

3. 12月29日

當男性在山野間奔行追逐獵物時，**Puyuma** 部落的女性也紛紛至部落鄰近的山林中，挑選竹身挺直、竹葉豐美的桂竹，將其砍下帶回部落，用以搭建 **laluwanan**（凱旋門）；以及，開始尋找花材（現多為購買）、葉材，用以編織卑南族傳統型制的花環。

4. 12月30日

當日上午，**Puyuma** 婦女會集結至卑南遺址公園，以竹子和彩帶搭建凱旋門。在 **Puyuma** 的語彙中，這個行為被稱為 **melipad**，其原意為「製作凳子」，意即女性設置座位給男性休息。依據卑南族的習慣，從野外回程時，不會直接進入部落，而是會在途中選擇一個地方，作為修整，以及進行除穢、除喪等相關儀式之處。每一個部落選擇的地方不同，**Puyuma** 部落近幾年選擇的地方為部落鄰近的卑南遺址公園，在 10 幾年前，**Puyuma** 部落則是在臺東新站前的空地，搭建凱旋門。

Puyuma 的女性將桂竹圍成一大一小的圓環，較大的圓環為主要活動區域，中間還會立一根較粗長的竹子，綴上普悠瑪部落年祭等字樣。在旁側另一個較小的圓環，則是給喪家休息的區域。

搭建完 **laluwanan** 凱旋門後，**Puyuma** 的女性紛紛歸家，開始編織花環、烹煮食物、打包男性親屬的禮服。出獵的男性們陸續回營，將獵物上繳部落，這些獵物將由部落的領導階級，統一分配給每一家戶，尤其是部落中的鰥寡孤獨者。當夜漸深，營地漸漸被散出的柴煙與燻肉香氣籠罩時，**miyabetan** 也聚集起來，手持蘆葦草稈，一邊呼喊著繞跑營地，一邊向營區外丟擲草稈，驅趕邪祟與警告暗中窺視的外人。最後，圍繞著篝火，長老們會開始帶領所有成年男子，吟唱史詩古調 **pairairaw**。

5. 12月31日

為整個祭典中最高熱鬧的一天。

次日一早，男性們以極高的效率，分工合作拆卸與復原營地，整裝下山。miyabetan 扛起教父的行李，一路從遙遠的山區營地，奔跑回部落。耆老們列隊緩緩地走著，青壯年男性們以不停圍繞耆老小跑的方式，護衛著耆老進入位在部落外圍的 laluwanan 凱旋門。

隊伍先於部落外的迎接地 laluwanan 停駐暫歇，並在該處接受婦女親人的迎接及換穿傳統禮服。喪家雖也有親人迎接，但在除喪儀式前尚不能換穿禮服及佩戴花環。

在迎接地 laluwanan，族老圍坐於婦女預先布置搭建的迎凱旋場地內吟唱年祭詩歌，年紀較輕者則圍立於族老外圍守護，並呼應族老吟唱的詩歌。隊伍先停駐於部落外，族人表示有「先散去在外地沾染的穢氣」之意。喪家也在此處接受除喪儀式，把不幸都脫落。返回部落時，喪家由親人帶領加入族人共舞的隊伍後，即是重新被納入族人的團體，可以開始正常地過生活了。除此之外，凱旋歸來的次日，族老並再前往每一戶喪家，為家屬吟唱解哀、祈福的詩歌以慰喪，普悠瑪語稱 benanban，喪家在新年族人歡慶的場合，即可抬頭挺胸、不避忌地開始加入年祭各項歡慶活動。

圍藍布者 miyabetan 三年服役期滿，隨大獵祭結束返回部落時，由為他圍上藍圍布的「教父」卸下藍圍布，再為他圍上黑圍布、戴上草環，成為卸除苦役的準青年 kitubangsar。教父當日必領準青年 kitubangsar 列於舞隊之首，與族人共舞，向族人昭示其已完成三年訓練，已具備真正的青年 bangesaran 的資格。除去草環後，義母（教父的配偶）或女性長輩為準青年 kitubangsar 穿戴鮮艷華美的成年男子禮服、花冠及配飾，而正式晉升為青年 bangesaran，自此，男子即有資格交女朋友、結婚，建立自己的家庭，延續生命。當日晚間，資深的青年 bangesaran 帶領所有新晉階的 bangesaran 到族人家戶（特別是有適婚女子的家庭）去唱歌、拜訪，稱為 mudradrangiya。在 mudradrangiya 的活動過程，將部落新晉階、適婚的 bangesaran 介紹給大家知道。

三、祭儀樂舞

Puyuma (南王) 的歲時祭儀，都伴隨著其專屬的祭儀歌謠。而 mangayaw 期間會出現的祭儀歌謠，大致如下：

(一) 僅吟唱之歌謠

1. palimulimu

少年祭開始的時候，代表南北邊的少年們，相互挑釁中呼喊的曲調，在 Puyuma 族人的概念中不屬於歌謠的範疇。

2. kudraw

少年祭儀中所唱之歌，專用於刺猴、棄猴時之悼猴。

3. irairaw

與出征和獵首相關，會在營區以及凱旋門時詠唱，歌詞不盡相同。通常會由一位長者先以吟誦的方式引詞，接著由另一人以相同歌詞，但起伏明顯的旋律吟唱起調，再由另一人回應，接著眾人一起和音。irairaw 為祭歌曲式，依祭祠性質分為除舊迎新、慰喪解喪等，5-6 種內容名稱，benanban 慰喪解憂為其一。由此可見其內容之豐富，節錄其中幾段 Puyuma 部落陳光榮長老校音，林志興長老翻譯之歌詞：

a irebanu drini a lritekanu drin 斯風凜冽 斯風冷寒
aman(a)y yu irebesan aman(a)y yu baliyan 何風凜冽 何風如此
mau na uur mawu na karayag 潮潮蒸蒸 濕濕沾沾
kemay mama yu kemay isuwanay 從何而來 從何而臨
kemay drakir kemay draya 來自西方 來自西側
kemalinulinung kemarasabasabak 從深谷起 從凹處生

ka'uli'ulid kabungabungan 無從得知 難以識別
maayaw malralramu 重山疊疊 稜線連連
mananayun malralrupus 無止無盡 綿延不絕
makaniyalrebakan makabukelran 坡斜可行 峰峭可進
padadaw(u)lr na maypaaebut 召喚徵集 果敢之士
na maka ibaibalr na maka drenadrenan 順坡而行 沿山而進

4. benanban

Benanban 為 rairaw 內容之一，在除喪儀式中（吟唱以）慰喪時使用。

（二）配合舞蹈之歌謠

1. padu(k)duk

這是一首輕快的古謠，搭配屬於少年的舞步，舞步以近似交互蹲跳的方式進行。

2. tilratilraw

歌詞視當下情境，由吟唱者一句固定的旋律即興編詞。通常會卑南族獨特的舞步，該舞步也是以近似蹲跳的方式進行，但較為緩慢，配合吟唱者的速度進行。曲調和舞步，每個部落都有些微不同。

（三）其他生活或非禁忌之歌謠

依據卑南族的習慣，通常在一首 tilratilraw 過後，會穿插一些較為歡樂的生活歌謠，甚至是近代的族語歌謠，而舞步則有兩步、四步或是八步等變化。

四、祭儀服飾

從老照片中可以看見，過去在服飾的呈現上是較為自由的，通常是依據當時流行的材質與審美。在當代，或許是受到文化復振的影響，也或許是其他因素的關係，卑南族的服飾有了既定的「規則」。除了各部落之間的「規則」有所不同外，因年齡階級制的關係，卑南族的服飾不只在性別上有所區分，年齡上亦有所區隔。本文以 Puyuma（南王）部落為例，將各年齡階級服飾以表格示之如下：

（一）各年齡階級服飾

表 伍 - 1 年齡階層服飾表

年齡	男性	女性
13-15	藍色外罩上衣、黑底白紋短圍裙、紅色腰帶。	白色外罩上衣、十字繡肚兜、黑底白紋過膝圍裙、綠色腰帶、花環。
16-18	藍色外罩上衣、黑底白紋短圍裙、綠色腰帶、腰鈴、白色頭巾。（最高年級	白色外罩上衣、十字繡肚兜、黑底白紋過膝圍裙、綠色腰帶、腰鈴、黑色十字繡綁

	會再配戴禮刀、紅色披肩、花環)	腿、花環。
18-21	藍色短圍裙。	
21 以上未婚	藍色外罩上衣、長鏈型制肩飾、黑色十字繡短褲、綠色腰帶、腰鈴、兔毛踝飾、花環。	
21 以上已婚	紅色十字繡褲片、綠色腰帶、腰鈴、兔毛踝飾、花環。	黑色外罩上衣、十字繡肚兜、紅底十字繡過膝圍裙、綠色腰帶、腰鈴、黑色十字繡綁腿、禮刀、花環。
55-60	紅色十字繡褲片、紅底十字繡無袖外罩袍、長老禮帽、十字繡斜背袋、花環。	
60-75		白色外罩上衣、十字繡肚兜、黑底十字繡過膝圍裙、綠色腰帶、腰鈴、紅色十字繡綁腿、禮刀、花環。
75-90	紅色十字繡褲片、紅底十字繡無袖外罩袍、長老禮帽、長羽飾、十字繡斜背袋、花環。	藍色外罩上衣、藍色七分寬褲、十字繡短圍裙、紅色十字繡綁腿、十字繡腕套、禮刀、花環。
90 以上		黑色外罩上衣、黑色七分寬褲、十字繡短圍裙、紅色十字繡綁腿、十字繡腕套、禮刀、花環。

(二) Pinuyumayan 卑南族的花環

或許也是受到文化復振運動的影響，即使有許多族群亦是使用花環/冠作為頭飾，但 Pinuyumayan 卑南族的花環，卻成為了族群辨識的重要象徵物之一。究其原因，或許是因為卑南族的花環有別於其他族群，除了裝飾的功能以外，在部落祭典與個人生命轉換的儀禮中，皆有其重要的象徵意涵。

以 Puyuma 的男性來說，他們人生中的第一條花環，是在其晉階至 trakubakuban 少年階級中最高一階時，由其母親編織，在少年祭時為他戴上。接著，在他通過 miyabetan 階級 3 年的考驗，即將成年時，他腰間的藍色圍裙會換成黑色的圍裙，並戴上山澤蘭編製的草環。在教父的帶領下跳完成年的 tilratilraw 後，他會換上新晉青年華麗的服飾，頭上的山澤蘭草環，也會換成象徵成年、具結婚與生育資格的花環。

之後，在部落祭典或是其他場合中，隨著年齡的增加，他頭上的花環將會越來越多，不只是其女性親友如妻子、女兒、姪女、外甥女、孫女等，當他開始收養子時，其義子的女性親屬亦會為其戴上象徵榮耀的花環，越德高望重者，其所擁有的花環越多。因此，每逢祭典時，卑南族的長者，不僅是頭上疊滿了花環，連脖頸上也會圍著一層又一層的花環。

而 Pinuyumayan 卑南族人，生命中的最後一條花環，則是在他過世時，由其家人以 asap (排香草) 編製而成，讓祖靈可以循著 asap 的香氣而來。同時，喪家也會在當年度的 mangayaw 中，戴上山澤蘭編製的草環，在男性於 laluwanan 凱旋門中唱完 irairaw 時，由長者為其挑除草環，象徵逝者已矣，憂傷已解。

花環多為女性編製而成，形制上大同小異，多為花葉相互交錯。繩子的部份過去是以輪傘草的纖維製作，現多使用布繩或尼龍繩。花材的部份，大部分喜歡使用紅、黃、白三色，例如雞冠花、菊花、萬壽菊、緬梔、圓仔花、三角梅等，亦有人會從花店購買蘭花或是其他特殊品種的花卉，作為編花的素材；葉材部份，卑南族的女性則喜歡使用蘄艾、羽狀福祿桐或環狀福祿桐。

當代的卑南族女性因工作或學業關係，祭典期間往往分身乏術，因此也有許多族人，開始以塑膠假花編製花環，不僅可長期使用，出席不同場合時，亦能隨時配戴，不需要再費心尋找材料與重新編製花環。

五、Pinuyumayan 卑南族祭儀當代意義

Pinuyumayan 卑南族最盛大的祭典，可以說是以大獵祭 mangayaw 為核心的相關序列儀式。卑南族人除了在大獵祭 mangayaw 期間進行成年的儀禮，年度內的喪家也在此時重新納入部落生活，大獵祭可說是卑南族人生命轉換與再生的重要機制。trembas dra amiyān（「年關突破」）有新年啟始之意，是普悠瑪年祭詩歌中流傳記載、也是長老在大獵祭期間不斷宣告、提示的話語，含有「新的年已經打開了，舊的一切已經過去，大家要抬頭向前邁進」的期許。也因此，有的部落會以 amiyān（年）指稱年底一系列的儀典。（林娜鈴，2014）

因著社會文化的變遷，以及生計需求，大獵祭的執行時間，從數月縮減至一週左右，時間多在聖誕節前後至元旦，執行方式亦以「狩獵」為主。但是，在這一週中，卑南族人卻依舊將過去那些嚴酷的訓練與任務，那些迅捷高效的作戰模式，盡全力地維持下來。完成訓練的少年們，將會在此時晉階到準青年階級；通過考驗的準青年，也會在此時晉階成為成年男性，獲得自由結交異性與結婚的權力；而累積足夠經驗與智慧的成年男性，則得以邁入部落的長老團。

除了許多男性在此刻進入了人生新的階段外，對卑南族人來說，大獵祭也是「除舊佈新」的時刻。卑南族人會透過許多儀式或行動，將過去一年不好的事物送走，藉以迎接嶄新的一年。

但在這歡慶迎接不同人生階段，以及新年新氣象的氛圍中，卑南族人亦會在此時此刻，辦理部落集體的除喪、慰喪儀禮，透過部落族人集體的力量，支持與陪伴過去一年度失去親人的喪家，將他們的悲傷、沉痛送走，讓他們在新的一年中，卸下喪家須遵守的禁忌，回歸原本的生活軌道。

在大獵祭這特殊的時刻中，那些交錯的開始與結束、新生與逝去、喜悅與悲傷，不斷地形塑著卑南族男性、女性的模樣。他們在集體的儀式中，經歷不同的角色與位置，承擔更多的責任與義務；並在各個生命階段中，錘鍊自己的精神與身軀，癒合傷痛，堅定迎向不同的生命課題。

不論是過去以示威為目的，或是當代以狩獵為主的行動；不論部落從以前單純僅有卑南族人居住，到現今許多漢人間雜居住於其中；歷經千百年不同的政體與歷史的動盪，大獵祭各項重要祭儀與程序，依舊完整地傳承至今。

而我們更能從卑南族過往那強盛的勢力版圖，到如今卑南族人活躍於各個領域的狀態，證明這一群名為「卑南族」的人群，其團隊精神、戰鬥意識，以及面對不同挑戰的膽識與敏銳度，皆是因著大獵祭的每一刻，而更為強大！

六、引用文獻

林娜鈴。普悠瑪（南王）temararamaw 的傳承與存續（未出版碩士論文）。國立臺東大學碩士論文，2014。

七、參考文獻

林志興。〈南王卑南族歲時祭儀中的音樂〉，《原音繫靈：原住民祭儀音樂論文選》。花蓮：原住民音樂文教基金會，2002。

宋龍生。《台灣原住民史—卑南族史篇》。南投：台灣省文獻委員會，1998。

林豪勳、陳光榮。《卑南族神話故事集錦》。台東：台東縣立文化中心，1994。

陳文德。〈年的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義〉，《民族所集刊》。台北：中央研究院民族所，1989。

陳文德。《台東縣史卑南族篇》。台東：台東縣政府文化局，2001。

曾建次。《祖靈的腳步：卑南族石生支系口傳歷史》。台北：晨星出版。

八、祭儀相關靜態影像



伍-1 部落女性在大獵祭前夕，putabu（送便當）給男性親友（然木柔巴高揚提供）



圖 伍-2 由部落女性負責在部落外圍搭laluwanan(凱旋門)，迎接自山上回來的男性(然木柔巴高揚提供)



圖 伍-3miyabetan，準青年（然木柔巴高揚提供）



圖 伍-4 山上營區，在這裡進行各項儀式、獵物配、古謠傳誦活動（然木柔巴高揚提供）



圖 伍-5 元旦清晨，耆老挨家挨戶慰問喪家，吟唱慰喪歌（然木柔巴高揚提供）

陸、 鄒族的 **Mayasvi**（戰祭）和 **Homeyaya**（小米收穫祭）¹

（作者：浦忠勇）

一、緣起

在玉山、阿里山以及霞山等山脈、流域生活的鄒族，自古即以農耕、狩獵維生，種植小米，並獵捕野生動物作為主食。與其他臺灣原住民族一樣，因為生活所需，除了擁有各類農耕及狩獵知識技能，也自然擁有各種與農作、狩獵、漁撈以及生命成長相關的儀式，這些宗教儀式把鄒族人、部落社會、土地以及神靈緊密地連接起來。鄒族是多神靈崇拜的民族，面對神靈的宗教行為自然多樣又精彩，從個人的醫療、禳祓儀式，到家族的生命儀式、土地儀式以及各類祈福儀式，乃至於整體部落舉行的 **Mayasvi**（戰祭）和小米祭系列儀式等等，在這樣的宗教生活中，我們看到鄒族人的生老病死以及社會生活都在神聖儀式底下鋪陳，宗教儀式離不開鄒族人的生活，反過來說，鄒族人需要宗教生活，也離不開宗教生活。即便是邁入現代化的鄒族人，依然將重要的傳統儀式維繫起來，藉這些儀式強化自我身份與民族認同，也藉著傳統儀式打造鄒族社會特色，並凝聚部落族人的向心力。在多樣的傳統祭儀中，鄒族人選擇了 **Mayasvi**（戰祭）以及 **Homeyaya**（小米收穫祭）作為每一年的民族祭儀假日²，藉此方便讓族人返回部落參與傳統文化活動。

二、歲時祭儀詮釋

基於戰祭和小米收穫祭有下列幾個特性，包括儀式的神話說與歷史背景、民族集體性、豐富的文化意涵以及它在當代的重要社會功能，所以鄒族選為民族祭儀節日，以下分別加以說明。

（一） 淵源流長的神話、傳說與歷史

鄒族的造人以及洪水神話傳說都指出，玉山是鄒族的起源地，也是鄒族的聖山。洪水神話內容提到，戰祭就是鄒人在逃離洪水、避居玉山期間逐步形成的儀式。另外，鄒族有關「升到天界的小孩」神話中，提到那位升天的小孩在天界的一段時間，天界的人就教他要如何辦理各類祭儀，等到升天小孩成年返回部落之後，就開始教導族人如何遵循天界神靈的規範舉行這個儀式。當然，鄒族還有建

¹ 本章撰述者為浦忠勇。

² 根據原住民族委員會的規定，鄒族民族祭儀假日是以 **Mayasvi** 為主，這個儀式由達邦社和特富野社各自辦理，兩社的族人可擇一申請歲時祭儀假參加。假定有一年兩個社都沒有辦理 **Mayasvi** 儀式，那麼就會以 **Homeyaya** 小米收穫祭作為鄒族的民族祭儀假日，而小米祭同樣是兩個社分別舉行，族人也同樣可以擇一申請祭儀假參與。另雖中譯無法完全符合鄒語原意，惟基於行文流暢及閱讀便利之需，本文將在內文以中文「戰祭」及「小米收穫祭」呈現儀式名稱，或稱「兩大祭典」。

立部落的傳說、儀式禁忌與祭儀歌曲起源神話流傳，都為戰祭和小米祭儀被上遠古、傳統、神聖與神祕的意涵。再者，除了神話傳說之外，戰祭以及小米祭儀相關的歷史文獻，包括日治時期開始蒐集、記錄的民族誌資料以及國民政府迄今，各界整理的祭儀文獻非常豐富，我們可以從這些文獻掌握祭儀的重要脈絡、內容和文化意義，例如儀式什麼時候舉行，什麼人可以參加，參加儀式的人要做什麼，儀式時間會延續多久，傳統祭典歌舞怎麼展現，有什麼儀式規範，諸多祭儀相關資料相當齊備。另外一個重要的原因，鄒族從遠古至今，大致上都持續進行這個儀式³。族人對儀式的記憶還非常清楚，在祭儀文化傳承上沒有太大的斷層或遺缺。雖然戰祭和小米祭儀內容也會隨著時代產生一些改變，有些儀式流程會減少，或者增加一些流程，但基本上鄒族人都還保存並傳承重要的儀式內容和流程。

（二） 鄒族部落的集體儀式

鄒族很多屬家族或個人的宗教儀式地點，可能會在家族祭屋、耕地，也可能山林獵場和漁場，並不涉及部落整體，兩大祭典則是部落整體的活動，主要空間是在部落男子會所 Kuba（庫巴）以及各家族的祭屋 Emoo-no-peisia。庫巴是鄒族部落集體的主要象徵建築物，鄒族的大社就會有一個庫巴建築，是鄒族部落 hosa 宗教、軍事、知識經驗傳授、公眾事務諮商與活動的中心。庫巴在主社的中心位置，干欄式傳統建築，屋頂上種植鄒族神花 Fiteu（金草石斛蘭）、屋內有火塘、敵首籠等設施，前有活動廣場，在東方處種植鄒族神樹 Yono 雀榕。這些都是部落集體儀式的重要器物與媒介。庫巴是男子傳承部落歷史文化知識的主要場所，在完成初登會所禮 Patkaya 之後，男童就可以和同儕進入庫巴，接受過成年禮的青年就必須經常在庫巴接受狩獵、出征技能的訓練，學習製作武器與生活用具，聽取部落耆老講述部落歷史文化知識，接受訓誡。因而，庫巴是鄒族人社會化的重要場所，部落每個氏族都跟庫巴有著緊密的連結關係，而庫巴主要的戰祭自然也就跟每一個家族有關係。而祭屋則是屬於各家族的儀式空間，內有祭祈小米女神以及獵神的神座和器物。所以兩大祭典祭儀是屬於整體部落的儀式，也是屬於整個民族的集體儀式，在社會及文化意義上已經超越個人以及家族的層次。

（三） 豐富的文化意義

從鄒族兩大祭典的舉行原因、時間以及流程等內涵，我們可以發現這個祭儀所承載的社會功能和文化意義。戰祭儀式流程主要有會所修建祭、迎神祭、團結祭、道路祭、成年禮、男子登所禮、歌舞祭等，鄒族人透過集體儀式達到族人社會化的目的，強化其家族以及部落族人的連結關係，並藉著儀式來建構具有倫理與凝聚關係社會。而小米祭系列主要包括開墾祭、播種祭、除草祭、收穫祭、狩獵祭以及小米收藏祭等，而小米收穫祭是七八用之間的小米收穫祭，有的稱為豐

³ 基督宗教傳入部落之後，特富野社不少長老接受新宗教信仰，因而特富野的 Mayasvi 於 1959(民國 48 年)-1975(民國 64 年)停辦 17 年，1976 年恢復舉行。達邦社的 Mayasvi 則未曾停止辦理。

收祭、豐收祭，它是全體家族成員共同參與的團圓儀式，也有家族之間的互訪祈福儀式，以及所有家族參與的長老會議，所以這個儀式連結到個人、家族以及整個部落。

在這裡我們舉兩個例子例說明這兩個儀式的文化意義。第一是儀式時間。鄒族兩大祭典在舉行是在新月之初由長老做決定。鄒語 *Faeva-ci-feohu*「新的月亮」的意思，在鄒族的觀念當中有新生的、潔淨的、沒有惡靈進入的意義，所以在新月之初才能決定何時舉行儀式。另外，重要儀式要在清晨天亮以前舉行，因為在鄒族的觀念中，清晨時分是安靜不受外物干擾的時間，所以主祭長老會公布清晨時間，用謹慎的儀式心情完成重要儀式。第二是儀式的凝聚功能。儀式可以強化家族以及部落共同體的概念，亦即社與社之間、家族之間的關係，在儀式活動中我們可以看到鄒族整體相互之間的連結與依附的性質，這樣的連結關係，在儀式中得到維持與強化。從部落之間，大社、小社之間，大社與氏族之間，氏族與氏族，氏族與個人之間，形成了密切的關係網絡。

(四) 當代社會功能顯著

許多鄒族人參加祭儀的心態，希望能在祭儀的元素與氛圍中找回過往歲月的良好，另外也給外界呈現遠古又充滿特殊文化符號的古老儀式。部落長老常提到，「要恢復源自傳統的儀式，讓鄒族人知道自己的過去歷史」，因此回復、接觸或是保存傳統成了參與祭儀的一種想像和期待。傳統戰祭和小米祭持續舉行，已作為當代鄒族主體性建構的重要場域。近二十年來，祭儀的規模似乎有擴大的趨勢，多數族人愈加重視並返回部落參加儀式，政府部門也編列活動經費補助，另外，媒體也總會報導祭儀的活絡盛況，祭儀資訊快速流通，也吸引外界人士到訪觀賞、體驗或捕捉鄒族文化。總之，傳統祭儀的延續不只是傳統意義的再現，也不是要族人回到過去的生活，而是讓傳統接軌當代，讓族人的生活因傳統祭儀的融入而更加豐富。因而，戰祭和小米祭的展演，是一種文化再現與轉化的形式，也是一個族群文化的自我展示，在節慶展演的場域中可以讓傳統文化元素重新呈現又加入新的文化元素，透過親身參與祭儀活動，體認自我族群文化之美。換言之，祭儀是文化復振、回歸、認同、再現以及文化溝通、傳播的重要媒介。

三、莊嚴凝重的 *Mayasvi* 流程

鄒族戰祭，是由幾項祭儀所組成的部落集體性宗教儀式，主要包括會所的重建或修建、迎神祭、部落團結祭、男子初登會所禮、成年禮、路祭、歌舞祭以及送神祭等等儀式，整個流程可以看到族人、家族以及神靈之間的連結關係。祭祀的神靈，為鄒族的戰神（鄒語稱 *I'afafeoi*）和天神（鄒語稱 *Hamo*）。鄒族戰祭常有「人頭祭」、「敵首祭」、「凱旋祭」、「年祭」、「部落團結祭」等等不同名稱。現

在舉行戰祭，是在小米收成祭的 **Soekayo**「長老會議」儀式中決定。舉行的主要原因：第一是為了修建或重建男子集會所；第二是為了特富野部落的團結凝聚；第三是為了學習並傳承鄒族祭儀，並認同鄒族文化傳統。傳統的戰祭舉行的時間，原本不固定，但大致上以獵獲敵首之後的 **Mee-hangu** 儀式和小米收成祭之後的儀式為主，這兩者的儀式大致上相同，如儀式流程、參加人員、祭儀物品以及祭儀歌曲等，只有在征戰獵得敵首之儀式中增加獻祭敵首之靈的儀式。主要流程大致如下。

(一) **Esvutu** 長老會議決定舉行儀式

小米收成祭之長老會議 **Soekayo**，由各氏族的長老集中在 **Peongsi** 的祭屋內，共同商議是否要舉行戰祭，一經決定之後，部落領袖領導族人完成儀式工作。而主要決議的家族是由五大家族的長老為主，部落五大家族（特富野社五大家族為汪氏、陳氏、石氏、杜氏以及高氏等；達邦社五大家族為吳氏／汪氏、莊氏、杜氏、方氏、安氏等）。

(二) **Aoyacu** 儀式準備

在 **mayasvi** 時間的前幾天，有的部落壯丁要上山打獵，留在部落的青年和婦女們要在各家族的祭屋釀酒；祭典的前一天，所有的族人全部回到部落，準備參加儀式。儀式的前幾天，全社的族人把部落環境清理，特別是各個重要的道路，會特別整理一番。壯丁們也會準備木柴，作為儀式火塘燒火所用。也有的壯丁在長老的指揮下，上山採集木槲蘭神花，作為儀式用之重要物品。

(三) **Eokayo** 修建會所祭

鄒族的男子集會所若要修建或重建，須由主祭的長老們，做夢占儀式，吉夢之後才決定開始動工。傳統鄒族社會中，修建或重建會所的工作，需由全體部落族人共同參加，在儀式之前先行動工，動工之前主祭長老要先祭祝天神，主要工作人員為男性，捆束茅草和釀酒婦女可以參與。

(四) **Ahoi-meesi** 祭典開始

1. **Smouyu'ho** 儀式準備

參與祭儀的長老和壯丁，從家中帶者鄒族的盛裝，帶到男子集會所，這是迎神準備。著盛裝之後，長老將 **Fkuo** 避邪簽條和 **Fiteu** 神花，分送給所有參與祭儀的男子，簽條綁在胸前，神花插在皮帽上。儀式正式開始之前，部落領袖在會所內向參與祭典的男子，講述祭儀的重要意義和精神，並交待在祭儀中應留意的事情，特別是相關的禁忌和規範。

2. Mahto-puzu 持聖火移至會所廣場

正典開始，所有參與祭儀的男子持會所內的聖火，走到祭儀廣場，把聖火放在廣場中央，並作祝神 Emocucu 的動作。接著所有參加儀式的男子走到部落神樹之前肅目站立。

3. Hookai 貢獻乳豬

在部落領袖呼引下，從汪氏的祭屋，由兩位婦女帶來一隻小豬，壯丁接下黑豬放在神樹前，由長老及壯丁共同用腰刀及槍矛刺殺，此時乳豬尖叫且鮮血淌出，每個參與祭典的男子，持槍矛和身上配掛的腰刀沾上豬血，並向著神樹舉刀。



陸-1Mayasvi 迎神儀式中由婦由頭目家帶來乳豬作為貢品，此豬必須為公豬。刺殺之後每一參與祭儀的男子就把腰刀沾豬血做祝神的儀式（影像提供：浦忠勇）

4. Paebai 呼嘯迎接軍神

在頭目及長老的帶領下，參與祭典的男子做五次呼嘯的儀式動作（達邦社呼嘯三次），並將沾有豬血的腰刀往神樹枝葉做揮動擦拭的動作，並做祝神 Emocucu，象徵向軍神獻上貢品。

5. Hiaehtia 'o yono 砍除神樹枝葉

部份參與祭典的壯丁，爬到神樹上，開始砍去神樹的枝葉。修砍神樹枝葉，象徵為軍神修路之意，也象徵部落生命更新；神樹會留下三支枝葉。



圖 陸-2Mayasvi 迎神儀式中，參與祭儀的男子集中到部落神樹前貢獻乳豬儀式之後，隨即將神樹枝葉砍除（2013 年浦忠勇攝）

6. Topano 豬血祭神

參與儀式的男子削一神樹細支，一端削尖，並沾上豬血或夾小塊豬肉，放置在神樹的樹幹，揮動手做餵食軍神和敵靈的儀式。做完此儀式後，部落壯丁將乳豬抬至男子會所，燒去豬毛，並解剖、下鍋烹煮。

7. Ehoi 唱迎神曲

做完 Topano 餵神儀式之後，在頭目及長老的帶領下，與祭人員依序在會所廣場圍成半圓形，隊伍朝向男子會所，接著由頭目帶領長老及壯丁們，引唱迎神曲兩次。唱完之後，做 Emocucu 動作，接著與祭男子返回男子會所。此時神靈隨行登入男子會所，舞隊行進的方向，不能任意穿越，否則就犯了儀式禁忌。

（五） Com'o 部落團結祭

1. Esməya 粟酒祭神

部落五大家族派出五位壯丁，跑回祭屋取來米酒，在取回的途中，要沿途呼嘯五次。氏族長老持酒在敵首籠之前做祝禱儀式，之後將酒杯放在敵首籠旁。五大氏族壯姓再從祭屋取回米酒，長老接手，向軍神祈求保佑，並讓每位參與儀式

的壯丁用手沾酒，將手往空中揮動一次，之後同樣把竹杯放在敵首籠旁。

2. Com'o 部落團結祭

第三回到祭屋取酒，氏族壯丁再前往祭屋取來裝滿米酒的大竹杯，並帶著糯米糕和豬肉，這些東西稱為 Com'a，長老取之，讓與會的壯丁沾酒並作祝神的動作，請軍神飲酒，之後將酒倒在一塊盆內，各家族的糯米和豬肉也放在一起，由長老切成小塊，與會的壯丁分別從中搖些米酒飲用，糯米糕和豬肉也一起分食。此共飲共食儀式象徵部落團結凝聚。

(六) Matkayo 男孩初登會所祭

部落約周歲的男孩，由母親帶往男子會所，並持著一小杯米酒，由其舅舅接手登上會所，為其做祝神儀式，儀式目的是讓軍神認識此男嬰，此後男嬰開始成為會所的成員，以後就可以登上會所，接受會所的教育訓練，是鄒族男子社會化的重要儀式。

(七) Tu'e 勇士誇功祭

在部落勇士的帶之下，參與祭典的男子要舉行勇士誇功祭。內容是齊頌征戰的英勇事蹟，以及勇士曾經到過的地方。誇功祭結束時，長老講述一段我族勇士的征戰光榮故事，為族人祈福，壯丁安靜聆聽，長老講完之後，全體男子都要以腳用力踏地，讓地板發出很大的聲響，長老用會所內的圓石擲到木板上，使壯丁們同仇敵愾，振奮精神，這個儀式稱為 Yuokayo。

(八) Eyaasmoyxskx 男子成年禮

約莫二十歲左右的青年男子，要在儀式中接受成年禮的儀式，行過成年禮之後，他就從青少年過渡到成年階段，之後要開始擔負社會責任，擁有社會地位。接受成年禮的青年，在會所內蹲坐在長老的面前，由頭目或德高望重的長老施以訓誡，賦予社會責任，以藤條鞭打其臀部。部落頭目或長老拿起竹杯，賜給他們喝一點米酒，給予戴上皮帽，穿上紅衣。參加成年禮的青年，就可以參加儀式。

(九) Eyao 送神祭

參與祭典的男子再次走到廣場排列成半圓形，依序演唱下列四首祭歌，則送神儀式結束。ehoi 迎神曲，唱二次（達邦社的迎神曲稱為'o）；Peasvi-no-poha'o 慢板戰歌；Peasvi-no-mayahe 快板戰歌；Eyao 送神曲（Eyao 為特富野祭歌，達邦社沒有這一首，而是再唱一次'o）⁴。唱到第二次 Ehoi 祭歌時，祭儀舞隊穿越會所的門口，象徵將會所關閉，送軍神回天界。

⁴ 筆者認為，第一支祭歌譯為迎神曲或送神曲，其實並不符合祭儀段落的意義，建議可以理解為「以祭歌作為象徵性神聖獻禮、貢品或禮物的概念」。

(十) Suingi 婦女持火加入儀式

送神祭，部落壯丁唱慢板戰歌時，兩位婦女分別從祭屋持火把走到場中央，將火把放入火塘，接著婦女開始參加舞隊。婦女所持的火炬，是代表各氏族祭屋的聖火。

(十一) Topano 路祭（達邦社舉行，特富野社今無此儀式）

參與儀式的男子帶著兩支金草神花，走到部落東方稱為 Skokaya 的地方，長老會用五節芒做一個祭儀薦台 Snoecava，每個參與的勇士要將一支金草插在其上，長老在此奠酒祭神，一來祈求戰神佑助，請鄒族神鳥繡眼畫眉前來享用祭品，未來引領勇士出徑順利；再來是以祭品作為誘餌，招引敵靈前來享用。

(十二) Yu'ekokayo 氏族家祭

在部落領袖和氏族長老的帶領之下，全體參與祭典的男子，要前往五大氏族的祭屋，舉行氏族家祭。

(十三) Epsupsu 驅邪儀式

家族祭屋巡繞結束，與祭男子從高氏的祭屋返回會所，要在沿途中取兩支嫩茅草返回會所，彼此做的驅邪儀式。儀式最好要找母親家的人來為做驅邪儀式，效果較佳。之後每位參與祭典的男子，把綁在胸前的避邪簽條解下，懸綁在會所內敵首籠旁。這時，上午的正典儀式就全部結束。

(十四) tohpungu 歌舞祭

傍晚時分，長老帶領族人做歌舞祭。歌舞祭開始要先唱慢板戰歌，之後則反復唱下列歌曲：Peasvi-no-mayahe、Toiso、Nakamo、Yi'ahe、Miyome、Lalingi 等祭歌。歌舞祭以圓形舞圈、反時針方向、全體牽手、四拍舞步唱頌祭歌。祭歌的主要內容是歌頌軍神的佑助，並歌頌部落的英勇事蹟，主要目的是要砥礪族人。歌舞祭整夜進行，直至天亮才結束。



圖 陸-3Maysvi 祭儀過程參與者大致男性為主，婦女持火把進場之際即加入歌舞祭行列，此為特富野社的祭儀畫面（2020 浦忠勇拍攝）

（十五） Meepungu 結束祭

儀式最後一天的午夜之前要舉行結束祭。參與的男子要登上會所，再用避邪簽條綁在胸前，以示謹慎。全體參與的男子，在部落領袖以及長老的帶領下，要再唱下列歌曲：迎神曲、慢板戰歌等曲子，每首歌曲都要唱到和諧悅耳的程度作為結束。祭歌結束，參與祭典的男子，把胸前的避邪簽條解除，放回庫巴會所內，儀式正式結束。

四、Mayasvi 祭儀的歌舞

（一） Pasu-Mayasvi 祭儀歌曲

鄒族兩大社的祭典曲目有下列八首曲子，均有其鄒語名稱，然而兩社祭歌的名稱略異，另外是旋律和唱腔也有不少差異。當然最大的差異是歌詞內容，因為歌詞是依部落征戰歷史以及氏族光榮事蹟為內容，所以就有不同的內容。

鄒族古曲都有專屬的曲名，如「Ehoi」、「'O」、「Toiso」……之類即是。中譯之曲名如「迎神曲」、「送神曲」、「歷史頌」……等，均根據該曲在祭典的位置及大概意義名之。有些名稱很適合，如「迎神曲」、「送神曲」兩者，都能將該曲在祭典中意義表明出來；但有些就顯得不適合，如「歷史頌」、「勇士鎮」、「天神頌」、「青年頌」等名稱，因為 Toiso 的內容也有征戰、勇士、敬神等歌詞，不專指族人歷史，把 Toiso 稱為歷史頌，似乎把它的範圍縮小。其他的名稱也是如此。所以我認為可以把這些歌曲統稱為 Pasu-Mayasvi（戰祭祭歌），讓每一首祭歌能回復它原來的鄒族稱法，不要因曲名而拘限它原有的歌詞內容。

（二） 祭歌的語言

關於祭歌所用的語言來源，大致有兩種說法：

1. 戰神傳授說

這種說法是根據族人有關戰祭起源的神話傳說，認為升天的孩子（參前說）直接從天上學習戰祭的儀式及祭歌，回到部落之後，便教導族人演唱。持這樣的說法，就認為祭歌是人神的對話，族人雖無法確認其意，但吟唱了之後戰神自然了解族人在說什麼。另外，持此說法的人認為部份歌詞是戰神託夢指示族人的，能從夢中獲得戰神啟示的人，才能將祭歌歌詞衍繹生成。

2. 鄒族古語說

這種說法是認為祭歌是族人根據征戰歷史而創作並流傳的歌謠，祭歌歌詞原本就是鄒族語言，但因年代久遠，語言流傳慢慢發生變化，以致今天無法確知其意。以上兩種說法如果拿現今的祭歌歌詞參照，我們發現都有道理。例如 Ehoi

（迎神曲）的歌詞，幾乎全是母音的延長音，和鄒族語言現象有別，把這類歸為戰神傳授頗為合理。

（三）歌詞內容

祭歌是為戰祭而作的，內容大意全是向戰神祈求佑助，並勉勵族人要效法先人的英勇作為。如戰歌領唱的人先會歌頌祭典本身之神聖，再歌頌戰神作為，祖先英勇歷史，並且各氏族相互歌頌英勇事蹟，藉著這樣的傳唱，砥礪族人的心志，並凝聚整個部落的征戰力量。戰祭可以說是鄒族古代最嚴肅的征戰凱旋儀式，祭歌的內容都和征戰有關係，歌頌戰神，敘述戰事及先人作為，各氏族日之相互歌頌，無非是要提醒族人，要能為族人英勇出征，保護部落整體之生命。

（四）祭歌領唱人

鄒族每首祭歌都有 Ephou（領唱人），領唱人為族人男子，過去由 Yuozomu（征帥）擔任，或由 Maotano（勇士）領唱，現在征帥及勇士已不存在，則由族人長老或會唱的年輕族人領唱，婦女絕對禁止領唱祭歌。

（五）祭歌的禁忌

特富野社的 Ehoi、Eyao 以及達邦社的'O，在平時不能任意演唱，被視為極大的禁忌。族人相信每當唱這些曲子時，戰神則會從天俯視察看族人行為，若非舉行祭典時間任意演唱，則觸怒戰神，很可能下次出征時無法得到佑助。如果族人要想練唱，也要由長老帶領，先輕輕哼一聲，然後面向天說：“我們要練唱，願戰神了解”，連續做三次之後，才可以低聲吟唱。其他祭歌就沒有太大的限制，但不是戰祭活動，仍不演唱為宜，以免輕浮冒犯戰神。

（六）祭歌的節拍

談及祭歌的節拍，必須分成兩部，第一是拍子極自由的迎神曲和送神曲，第二是已有固定節拍的其他祭歌。自由拍含兩社的迎神曲及特富野社的送神曲，共三首。其節拍特色是依據領唱人（頭目或其他勇士）的呼吸快慢以及整個舞隊成員身軀前後搖擺的速度來決定，因此每一次演唱節拍水無法完全相等，所附之曲譜僅供參考，實際節拍應以演唱時眾勇士配合整體舞蹈，呼吸之長短定之。固定節拍的祭歌，包括戰歌、勇士頌、歷史頌、天神頌以及青年頌等，基本上是以兩拍及三拍子的曲子。

（七）祭歌與舞蹈

祭歌的舞步是否可以算為正式的舞蹈，仍有疑問，因為這些舞步鄒語稱為。“Toeketbu”，是走路的方式之一，眾人要唱歌，便牽著手，以逆時針方向前後踏步，當歌詞唱至重音時，整個身體就配合腳步前傾或後仰，並向右前方移動

位置，簡單的動作連續之後，眾人的動作就顯得有節奏，有規律，但基本上它仍是配合歌唱去「走路」和「移動位置」，如果這樣的動作可以稱為舞蹈，那麼應屬原始舞蹈，它結合了曲、詞、舞三種藝術型態的綜合體，它們各別無法單獨存在。

祭歌的舞步，也是 *Toeket'bu* 的形式，據族人湯保福先生描述，祭歌舞蹈是為了迎接戰神降臨會所而“走路”，(*coecon*，即“走路”之意)，要陪著戰神走路向前之意；眾人牽手有團結之意；迎神、送神時身軀向上下搖擺，表示族人向天盼望戰神從天降臨之意。這些簡單的身體動作，便是祭歌所有的舞步，而且所代表的意義幾乎可以直接從動作本身詮釋出來，這又說明一個民族的原始舞蹈是以極其自然、樸素的形式去表達心中的想法，這是它可貴之處，而且是那些想法子將祭歌原始舞蹈搬上舞台後，處處要求不自然、矯作的“舞台效果”的人士所永遠無法理解的道理

(八) 祭歌隱含的社會意義

祭歌和聲特色多屬完全四度和完全五度，這樣的合唱，很自然就會產生空靈、和聲圓滿、悠揚平穩的效果，再加上整個祭儀場地所營造的氣氛，族人在演唱這首曲的時候，面部表情都會表現得凝重與莊嚴，每個人都以嚴肅的「儀式心情」，等待頭目唱出第一個樂句，接著由幾位長老加入合唱，之後便是眾人合唱。演唱的秩序、神祕氣氛、混厚沉穩、呼吸齊一以及眾人和諧，是祭歌演唱的基本要求，而且是不能被打破的，否則就會犯了禁忌。這樣的歌舞呈現，有空靈平穩的合唱，全體部落勇士的緊密牽手和凝立，它所要形塑的是虔敬肅穆與圓融合諧的精神氣質。鄒族的祭歌，其音樂形式和歌詞內涵，基本上是相當簡單，但要求敬虔、和諧、齊一與反復，這四種要求，持續在幾天通霄達旦的歌舞之中。

再者，在鄒族演唱祭歌的會場，我們一定會看到頭目站在第一位，接著是各氏族的長老，而且這些氏族長老，會依著一定的順序排列，通常是依建立部落、征戰功勳與加入部落的時間等因素，作為氏族階序的根據，另外年長者會站在舞隊的前段位置，而剛成年的勇士，就只能站在後段位置。在演唱迎神曲的時候，總是部落領袖起唱，再由其他氏族長老呼應，最後是眾人合唱；另外在唱其他祭歌的時候，各氏族唱頌氏族的豐功偉業外，也要讚美其他氏族的榮耀，並歌頌天神和戰神的保佑之恩，甚至還會頌揚大自然的偉大，這樣的祭歌演唱方式。它所講求的是歌頌神靈，且歌頌英勇的祖先及勇士。這樣的歌舞行列，就可以明白，鄒族是如何建構它的氏族階序和長幼倫理，在一次又一次的儀式中，族人總是一再地強調這樣的社會組織與社會秩序，所以祭歌所表徵的，是人與人之間、人與社會之間、氏族與氏族之間、部落與部落之間、人與神靈之間，所存在的明確的關係與井然的秩序，從而揭示了鄒族社會的核心價值、社會意義與宇宙觀的根本性質。這是鄒族人完成其社會化的重要過程。

五、象徵凝聚的 Homeyaya 流程

由於小米祭也列入鄒族的祭儀次要假日項目，在此也簡略說明辦理的流程和文化意。為了貼近當下的日常生活，祭儀文化的形式和內容，總是處於持續形成、增生與繁衍的過程中，傳統延續到當代的時空環境，必然與新文化產生互動、適應並重組，並賦予它新的元素、內容和意義。鄒族小米祭大致採取了時間壓縮、禁忌弱化以及轉化部份的儀式意義等方式，作為祭儀持續舉行方式。

部落生活在逐漸被捲進現代社會之後，生活型態和節序也變得緊湊，族人對時間的概念已被現代工作與市場經濟的特質所框限，族人的生活也出現時間被壓縮、流動、資訊化以及多元分化的現象，族人在不同的空間往返流動，從事不同的工作，特別是小米種植已經不再是族人維生的主要生產方式，部落長老種植小米的主要目的是為了延續小米祭，因而小米祭的只能在非常有限的時間完成。

小米祭，原是完整的系列儀式，除了現在保留的播種祭和小米收穫祭之外，其它的儀式包括擇地、卜夢、除草祭、除蟲祭、收藏祭、河祭以及狩獵祭等小米祭系列，這裏可以看到族人對部份儀式流程予以刪除省略，現在的小米祭只保留了播種祭與收穫祭。傳統小米祭播種祭的時間，大致是在年初一、二月舉行，還要看部落長老卜夢、擇地、燒壟整地的時間去決定儀式日期，它原本沒有固定的時間，現在播種期則是固定在每年的元旦舉行。而小米收穫祭大致在每年的七、八月之間舉行，儀式時間，也是由部落頭目及長老討論決定，所以也沒有固定的時間。



圖 陸-4Homeyaya 祭儀主要在聖粟田以及家族祭屋，各家族的祭屋空間擺設大同小異，但主要的儀式器物均相同（2021年浦忠勇拍攝）

傳統小米收穫祭的時間就比較長，從儀式的準備，包括釀酒、小米初收儀式，以及家族、部落的互訪、共食儀式、長老會議以及家族祈，到結束前的狩獵祭、河祭，乃至小米收藏儀式，從開始到結束就需要近一個月左右的時間。這些系列的儀式要融入當代生活作息，幾乎不可能，於是族人就針對儀式時間進行刪剪，或簡化儀式流程，讓儀式時間能儘量符合大部份族人生活節奏。下表是兩社小米收穫祭大致的流程⁵。就整個流程來看，達邦社維持較多的儀式段落，因而舉行的時間也較長。

當代鄒族小米收穫祭流程簡表

表 陸 - 1 鄒族小米收穫祭流程簡表

儀式時間	特富野社	達邦社
第 1 天	Me'emī 杵米釀酒（需 3~4 天）	Me'emī 杵米釀酒（需 3~4 天）
第 2 天	Aoyocū 祭屋潔淨儀式、殺豬 Te'kayo 部落家族成員返回祭屋、家族聚餐	Aoyocū 祭屋潔淨儀式、殺豬 Te'kayo 部落家族成員返回祭屋、家族聚餐
第 3 天	小米祭正典開始； Mokayo〔全〕收小米儀式、迎接小米女神、家族、氏族及部落共食儀式	小米祭正典開始 Mokayo〔初〕收小米儀式、迎接小米女神、家族、氏族及部落共食儀式
	Soekayo 家族長老會議 Meepungū 夜間送走小米女神	
第 4 天	su'tu 獵區祝神儀式 返回祭屋結束所有儀式	再收割小米 Soekayo 家族長老會議
第 5 天		Ya'o-ba'isi 收割〔最後的〕小米 Meepungū 夜間送走小米女神
第 6 天		Su'tu 獵區祝神儀式 返回祭屋結束所有儀式

資料來源：2021 年浦忠勇整理。

從這張表中可以看出，兩社簡化後的儀式流程和內容大同小異，兩社的長老都認為已經把最重要的儀式內容保存下來，包括釀酒、潔淨儀式、初收小米、迎接小米女神、共食及共飲儀式、收割最後的小米、送走小米女神，最後再做農作物及獵區的豐饒/豐獵儀式（如圖五），儀式至此就算完整，人與家族、部落以及神靈之間的關係也透過儀式完成，所以小米祭在族人信念中儀式依然重要，也依然神聖。

⁵ 資料來源為浦忠勇 2008 年採訪整理。



圖 陸-5 小米祭結束主祭者帶小米前往家族獵區做獵物豐饒儀式，圖為儀式用的器物，包括茅草結、山芙蓉簽條以及要貢奉土地神的小米及米酒等（2020年浦忠勇拍攝）

六、祭儀的禁忌、規範及其他

祭儀，就該維繫各種相關的禁忌與規範，當然在現代舉行和儀式，我們也可以觀察到儀式禁忌與規範的轉變。傳統祭儀的禁忌（鄒語稱 **Peisia**）是儀式的神聖性元素，儀式禁忌如果做不好，祭儀就不完整。當代祭儀的禁忌和規範要求比

起傳統而言較具彈性、開放，僅保留它「象徵性」的約束。族人認知的小米神，有著易怒、厭惡吵雜而且有點古怪的神性，小米神忌吃蔥、蒜以及魚類，喜歡吃松鼠肉、喝小米酒等食物，舉行小米祭，就得依循小米神的神格特質。歷史文獻記載不少小米祭禁忌，包括「停止工作，不可走到社域外，祭儀期間內與外界完全斷絕往來，且不可吃米，用米做的酒也不可喝，禁吃魚、生薑、鹽、芋頭、番薯等，以及禁止觸摸生麻」等等。部落長老們都認為這些禁忌不能觸犯，否則儀式將不完備而觸怒小米女神。以下是舉行儀式的重要禁忌與規範（只列舉部份重要項目，實際儀式中要留意的禁忌規範細節很多，參與者仍須詢問長老的看法）。

- (一) 食物禁忌：參加儀式的族人在儀式前一天開始禁吃魚類、蔥、蒜、地瓜等食物。
- (二) 禁止吵雜：祭儀期間應言行謹慎，禁止吵雜喧譁。
- (三) 遵行潔淨儀式：族人應於祭儀前一天到祭屋，以小舌菊（鄒族稱 Tapanzou/Tapaniou）做潔淨儀式。
- (四) 時間禁忌：有些儀式必須在清晨天亮之前完成，如初收小米儀式。
- (五) 留駐部落：祭儀期間部落視為神聖空間，族人應留駐部落。
- (六) 禁茅草結 Vomu 數量錯誤或在儀式中掉落：小米祭中，主祭者手握之茅草結象徵家族成員的生命，製作之數量要符合家族所有成員人數，在家祭儀式中（鄒語稱 Meevomu）茅草掉落視為大禁忌（可能有會在未來的一年中死亡）。
- (七) 儀式進行中長老行走方向或祭儀舞隊進行方向不能逾越。

當然除了這些祭儀禁忌外，還有許多禁忌事項，大部份的族人並不會特別留意，這些禁忌是主祭者在儀式中隨時遵行，例如準備完整的祭儀用品，就是一項被要求的儀式行為，否則就觸犯了禁忌。總之，參與儀式之前不妨多做功課，多詢問部落長老，並維持尊重敬畏的儀式心態，這樣就不會有嚴重的逾越行為。

七、參考書目

王嵩山（1995）。《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。台北：稻香。

明立國（1993），〈關於台灣原住民族音樂舞蹈文化體系的調查與研究〉，收於文建會辦理之「第五屆國際民族音樂學會議」論文集。

浦忠成（1994）。《鄒族神話研究》。文化大學中文系博士論文。

浦忠成（1996）。《庫巴之火》。台北：

浦忠成（2007）。《被遺忘的聖域》。台北：里仁。

浦忠勇（1993）。《台灣鄒族民間歌謠》。台北：常民文化。

浦忠勇（1996）。《台灣鄒族生活智慧》。台北：常民文化。

八、延申閱讀書單

王嵩山（編）（2003）。《阿里山鄉誌》。嘉義：阿里山鄉公所。

王嵩山（1985）。《鄒族政治制度研究：一個高山族聚落適應變遷的例子》，臺灣大學人類研究所碩士論文。

佐山融吉著，余萬居譯（1915）。《番族慣習調查報告書，第四卷》，臨時台灣舊慣調查會，台北。

衛惠林、余錦泉、林衡立（1952）。《台灣省通志稿卷八同胄志—曹族篇》。台灣省文獻會出版。

杜而未（1968）。〈Mashi, the war ritual of the Tsou〉，《考古人類學刊 31/32：98-103》，台灣大學考古人類學系。

董同龢（1964）。《*A Descriptive Study of the Tsou Language, Fornosa*》（鄒語研究），台北：中央研究院歷史語言研究所專刊第四十八號。

浦忠成（1993）。《台灣鄒族風土神話》，台北：台原。

浦忠勇、闕河嘉：〈當代鄒族戰祭的意義：一個後殖民的解讀〉，《台灣原住民族論叢》第十期（2011.12），頁 73-97。

浦忠勇（1998）。〈從鄒族音樂語彙認識鄒族歌謠〉，載於孔吉文、李宏夫、林桂枝《原住民音樂世界研討會論文集》（花蓮：原住民音樂文教基金會），頁 73-83。

浦忠勇（2012）。〈鄒族戰祭 mayasvi〉，《原住民族文獻》13：26-27。

柒、 魯凱族 (Rukai) 歲時祭儀文化¹

(作者：巴清雄)

一、緣起

魯凱族直譯用 Rukai，實際上魯凱族自稱 Ngudradrekai，字義是 Ngudra（屬於）-drekai（濕冷區域）²，也就是屬於高冷、濕冷地方的人。魯凱族的分類，從語言的認定，其差異性可分為高雄市茂林區的茂林語言、萬山語言、多納語言，屏東縣霧台鄉的霧台語言、大武語言以及台東的大南語言等六種³。雖然文字形容魯凱族重要活動是用歲時祭儀，文化活動的類型與舉行的時間也不一樣。台東大南（東興村）、霧台鄉及茂林區的多納，每年約在小米收成之後，會有一個月時間，舉行不同類型的文化活動。而茂林區的茂林里，會在當農耕遇到旱災的時候舉行祈雨活動，萬山里則是以祖靈祭儀中的勇士舞為主要的活動重點，多納里以黑小米、紫黑色陸稻的黑米祭為主要歲時祭儀。

魯凱族的這些文化活動，從語言的字意分析，有的文化活動與男人有關，有的與女人有關，有的依不同年齡層舉行不同的文化活動。殖民時期與戰後國民政府來台，舉行的時間、地點、活動的解釋開始有外力的介入而產了變化。殖民者為了認識更多有關原住民的生活、文化、語言等，許多研究學者透過官派或自發的進到原住民所在部落進行相關物質文化、民族植物、語言等研究，藉此可以拉近彼此間的關係。這些調查與研究對於政府訂定原住民政策是重要的參考資料。收集的資料透過研究學者的文字描述，呈現外來者既有的文化知識來詮釋，為此，是希望讓非原住民者能更容易以最習慣或既有的知識體系來認識原住民。這就是為什麼常有許多文化內涵的解釋與族人解釋不一樣。

這些文化活動在魯凱族語言的詮釋與中文慣用的祭典、祭儀等字，並非完全能詮釋既有的內涵與本質。因此，在許多媒體、文字的報導上出現斷章取義，讓需多魯凱族族人難以接受或造成外人對文化相關祭儀的誤解、誤導。舉例，魯凱族盪鞦韆在整個文化活動只是整個活動的其中一個項目，卻有人報導成魯凱族的盪鞦韆祭。許多文化活動與傳統農業有緊密的連結與依存關係，在每年的小米收成完之後，也就是一年的結束，部落族人會舉行所謂的慶豐收，會舉行大大小小的祭儀，其中小米祭或豐收祭，是一個重要的文化祭典。而茂林區的茂林李在遇

¹ 本章撰述者為巴清雄。

² 魯凱族將所在的地方依區域的氣候氣溫區分為 labelabe（溫熱的），kabiceacelrake（中間帶，即溫熱即濕冷的緩衝帶），drekai（濕冷的）。這三個區域都適合種植不同的農作物，而drekai又區分為較低海拔的drekai適合農耕，較高海拔的drekai非農耕區，是自然採集區含狩獵區。

³ 由於茂林區的茂林語、萬山語、多納語彼此間差異很大，跟隘寮群的霧台、大武及大南也不一樣，因此，有族人想樣自成一個獨立的族群。

到旱季影響農作的生產時，也會特地舉行祈雨祭，祈求上蒼能下雨，讓當年栽培的農作物有好的收成。

魯凱族各部落隨著台灣社會發展，政府政策的推動，部落生計、經濟、社會結構、生活習慣及文化逐漸產生了許多的變遷；雖然如此，每年的各項祭典活動，仍然在每個族人血液中，有無可取代、磨滅的位置。部落族人雖然在多次的政治角力洗禮中，產生了彼此間的嫌隙，但是，族人在每年的祭典活動中自然會回歸原本的核心價值，跳脫了主流形構的政治衝突，這個價值凝聚了所有族人由小至大、幼年到老年的心靈與精力，共同參與並完成整個文化活動，讓魯凱族的文化生命被延續、傳唱、傳承。這種內化的凝聚力，讓許多在外工作的族人為了參加每年的文化活動，都不惜工作被裁員的命運舉家回到部落投入整個文化活動；然而卻有大部分的族人受限於都會工作的規定無法回來。年復一年，這些在外工作的族人發現自己的下一代對文化的自我認同，尤其在面對部落族人的關係越顯得疏遠，而產生內心的糾葛與衝擊，期待政府給予更多的關注與解套。

臺灣原住民的文化在國際上已是公認的台灣價值，為了能活的保存，政府勢必要著手訂定一個因應族人在主流社會生活與工作中，仍然能無後顧的回部落參與活動。雖然，每個部落舉行的日期有差異，族人所在工作單位制度也不同，甚至有它的侷限性。建議針對不同部落舉行的日期，給予 1~2 天的歲時祭儀的公假，鼓勵更多在外的魯凱族族人回到部落，藉著文化的活動，學習並延續祖先流傳的文化，讓文化保存與價值被臺灣人民及外國友人看見。

二、魯凱族歲時祭儀

魯凱族以農業生產為生活的重心，環境與氣候是農作生產豐收的關鍵因素，雖然魯凱族的傳統作物多樣性，但是，小米在整個文化應用的層面佔有重要位置。因此，從小米田的開墾、整地、播種、除草、趕鳥、採收，都有一系列的儀式要進行。有所謂的開墾祭、播種祭、除草祭、祈雨祭，小米採收完畢進行的小米豐收祭以及感謝上天賜福的祖靈祭等，都象徵整個年度的結束與開始。這些傳統文化都隨著時代的生活、經濟發展與信仰而產生了變遷。雖然魯凱族正在面臨社會發展與生活需要而遷居都市，但是，小米豐收祭儀卻仍然維持到現在，這關鍵在於小米作物在魯凱族生活文化中伴隨著很多祖先在環境中累積的生態知識、環境氣候適應的韌性以及社會文化物質流動所形構的社會階層組織的智慧。

魯凱族人口主要分布在高雄市茂林區的 Teldreka 茂林（里）部落、'Oponoho 萬山（里）部落、Kongadavang 多納（里）部落，屏東縣霧台鄉（Swavedavedaai）的霧台村的 Vedai（霧台部落）、kabalalradhane（神山部落）、Kudrengere（谷川部落）、Kucapungane 好茶（村）部落、Adiri 阿禮（村）部落、Kinulane 吉露（村）部落、Labwane 大武（村）部落、Karememedesane 佳暮（村）部落，台東縣卑南

鄉 Tarumake 東興（村）部落。過去與現在也有魯凱族人遷移到三地門鄉的三地村、青葉村、瑪家鄉的三和村美園部落，台東的金峰鄉等；另外，近年因為災害迫遷到現在禮納里，長治範圍的百合部落。魯凱族雖然分散在高雄市、屏東縣、台東縣三個地方，但是，族人彼此有通婚的現象。

魯凱族因為有六種語言，且分散在不同的區域，因此，每年舉行的祭典活動時間都不一樣，使用的形容詞也不一樣。經過調查，各地舉行的歲時祭儀有 Kalabecengane，適用於台東縣東興村及霧台鄉，而茂林區舉行的祭典活動有多納部落的 Tabesengane（黑米祭）、茂林部落的 Titiudale（祈雨祭）及萬山部落的 Ta'avalra（祖靈祭）。我們將逐一的把這些不同部落所舉行的祭典活動說明以及進行的過程，說明如下：

（一） Kalabecengane

小米是魯凱族族人生活的糧食、結親聘禮、慰問喪家、大壽、房子落成時的贈禮，招待賓客重要的食物，慶豐收、結婚喜慶的飲品，各項祭儀必要的材料。現今栽培小米農事的族人漸少，但 kalabecengane（小米季節）仍是魯凱族延續文化重要的日子，在外求學、工作的族人都會在這幾天回部落，一同殺豬、歡聚，盛裝參與一年一度的活動。

每年的豐年（收穫）祭，族人口中常聽到的用語有 Kalabecengane（霧台語）Kalabecenga（大南語）、Kalalrisyane（霧台語音）Kalalrisiya（大南語）、Kangidrakakalane（霧台用字）等。Kalabecengane（霧台語）kalabecenga（大南語）意 kala-becengane（季節-小米即小米季節）是形容小米播種到採收完畢的整個生長期（季節）。平均在 2~3 月播種，6~7 月採收，現在受氣候變遷的影響，族人為了避開颱風，栽培時間有的提早在 11 月或一月就進行依地區氣候環境而有差異。

小米採收後的一個月，在各部落進行多種的祭儀，有的是以家為單位，有的以部落為單位，這個月份就叫 Kalalrisyane（霧台語）Kalalrisiya（大南語）。這一個月的相關祭儀在日治時期，活動被迫集中到公共場域如學校或集會所等，並且由一個月的時間濃縮成 1~2 天一直沿用到今天。因為是一年的結束也是一年的開始，所以霧台也稱這個月份為 Tangidrakakalane（醒來、起來的季節，也就是結束開始之意）。這些活動後來對外都以年祭（節）或收穫祭來形容，而忽略了原本的族語含意。豐收（收穫）祭當天各部落族人，會攜帶前一天預備的傳統食物（abai 小米糕、butulu 豬肉、小米酒、烤地瓜）以及當年收成的作物如小米、水芋頭、紅甘蔗、檳榔、荖葉等到活動現場，中午的時候這些傳統食物會分享給所有參與的族人與外賓。活動中同步進行的有女子盪鞦韆活動，其他族人不分大小以手牽手，男女有別圍一個大圓圈伴隨著歌聲繞著鞦韆歡慶。可惜有人不明整個

文化活動脈絡，把 Kalabecenga（小米收穫祭）及 kalralisiya（譯成鞦韆祭）分別用來形容台東 Taromak（達魯瑪克）在七月舉行的活動，造成大眾誤以為有鞦韆祭的誤解。實際上沒有「鞦韆祭」這個用詞，因為盪鞦韆叫 *ngya-talaisi*（盪-鞦韆）。而屏東縣的霧台鄉通常在 8 月 14.15 兩天舉行，這兩天用的族語是 *Tangidrakakalane*（收穫祭（節））。

（二） *Tabesengane*

小米 (*besenge*)⁴是多納族人生活糧食，慶豐收、結婚喜慶的飲品，各項祭儀必要的材料。除了小米作物外，多納也種植 *pagai*（紫黑色陸稻）。*Tabesengane* 意 *Ta-besengane*（季節-小米）是用來形容小米播種到採收的整個生長期。茂林區多納里於 5、6 月採收的小米作物，其中有 *butsen*（黑色的小米）。黑米祭的由來來，依據杜奉賢、謝政道、吳明訓、劉高興等（2003）整理以及訪談資料，傳說從前多納部落的婦女為了到田裡種小米，把自己的嬰兒放在田邊以便工作，婦女只要聽到嬰兒的哭聲，就知道嬰兒還在，而專心工作。有一次婦人的嬰兒哭得非常傷心，沒過一回，嬰兒的哭聲突然停止，婦人趕緊跑過去查探，卻發現嬰兒不見了。四處遍尋不著，只好回到部落將事件的發生告知族人，婦人夜裡卻夢見來自 *Pelepelengane* 深潭的水神告知，因不忍婦女忙著耕種，還要忙著照顧嬰兒，因此帶走嬰兒，待嬰兒長大後再送回來。但是，水神要求婦人要種植更多的小米用來祭祀水神。婦人醒後來將夢裡的情境告訴族人，大家雖半信半疑，仍然認真的種植小米，小米收成時竟然發現小米作物當中出現黑色小米品系，經過太陽曬乾之後，發現收成的部分不見了；如此，年復一年，直到十幾年後，水神照顧的嬰兒也長大成人了，水神也依約將他送回部落，並協助部落族人在各方面的需要。此後，族人認定黑色小米種子是眾神賜給族人的禮物，因此，族人對這種黑色小米品系特別珍惜。早期，多納族舉行黑米祭時是配合採收紫黑色陸稻的 11 月舉行。但是，因為黑色小米帶有豐富的典故，因此，現在把黑米祭的文化活動放在 7-8 月進行，讓在外求學、工作的族人都回到部落參加一年一次的黑米收穫祭儀活動。在每次的黑米祭活動中，也是未婚男女一個尋找對象的機會，活動中未婚男子會攜帶家中束好的黑色小米或紫黑色陸稻，結伴到心儀的女子家中送禮表示愛意，過程中大家一起唱歌助興，希望該男子能獲得該女子以及她家人歡喜。另外，族人個個盛裝扶老攜幼一起到活動場地，手牽著手繞著中央的鞦韆，隨著歌聲一起歡慶在已過的一年豐收的作物，也期待在要來的一年，族人在工作、農事上、家庭生活都能順利、平安及豐收。當天，族人也會彼此各家分享大家所攜帶的物品、食物等。

⁴ *besenge* 及 *pagai* 都是多品系的小米與多品種稻米通稱語

(三) Titiudale

Titiudale 是茂林部落逢旱水才會舉行的祈雨儀式。因此，Titiudale 儀式並非每年都要舉行。傳說某年的 4、5 月因天氣悶熱不下雨，造成耕地農作因缺水造成枯死，可能威脅農作的收成，影響族人的糧食安全；為此，部落耆老們會邀請 Kavenga（王家）祖先 Cacmake 爬到樹上發出通報叫聲，請 Kaborna（鄭家）祖先 Alras 為部落進行祈雨祭。

Alras 於第一天夜間無人時，手拿盛滿水的盆子及葉子，坐在茄冬樹上的鞦韆，擺盪過程口中唸祈雨詞，順時將手中葉子沾水灑向前方，祈求祖靈降下沛雨。第二天，王家祖先 Cacmake 再次爬上樹喊叫，請所有族人到濁口溪河流撈魚（過去用毒魚藤）、戲水，直到全身濕透。當天空下起大雨，族人歡呼看著雨水滋潤乾涸已久的田間農作物，大家才帶著裝滿漁獲的袋子回家。

今天農業供水透過人為引水方式得到改善，但是，族人紀念祖先留下適應環境的生態知識與文化能傳承於後代，因此，將祈雨祭（Titiudale）固定在每年的四月舉行相關活動，讓在外的族人大大小小都能舉家回部落參與，感受族人過往的生活智慧。

(四) Ta'avalra

Oponoho 萬山部落傳統農業有開墾祭、播種祭、除草祭、趕鳥祭、收穫祭、豐收祭、Mulapangolai（祖靈祭）等多種祭儀。這些祭儀隨著萬山族人農耕生活不同階段逐一進行，其中祖靈祭在過去是族人男子為了固守族人領地，出征與敵人發生衝突將敵首帶回來部落時，部落族人會為他們預備傳統佳餚迎接這些勇士回來，勇士們在享用完畢之後，接著會已

除了享受族人為他們準備的傳統美食慰勞以外，接著為著戰役凱歸，會在部落跳起 Ta'avala（勇士舞）以示慶祝；男人手牽手圍成半圓形，眾人隨著領頭者唱引一段後，眾人就在唱完一段之後，跟在其後附和唱隨。歌詞主要描述在戰役中勇士們如何在山林、山谷、河流移動、跳躍的情境，形容如同山林中的動物，自由地穿梭在其中。舞蹈肢體也隨著歌詞的情境描述，時而跳躍時而蹲下，時而前進後退，歌聲與動作的輕盈有力，能讓圍觀的族人感受勇士們在戰役中的靈活與勇猛。勇士祭也代表著萬山部落的成年禮，青年必須在所有族人面前報戰功，同時在耆老的祝福之下被賦予守護部落的重要使命。

傳統的祖靈祭是一年舉行一次，日治時期被迫改成四年一次才舉行，現今在每年的 10 月進行祖靈祭，其中的勇士舞最為撼動人心，也因此受到外面來的觀光客所喜愛。此外，婦女們以及未婚女子都全部投入參與整個文化活動需要的相關事務的準備如烹煮傳統食物，在參與的過程中，是一個重要的文化傳承，而這些食物除了給所有族人享用以外，也會藉此機會分享給與會的賓客。

今天雖然已經不再有戰役，但是部落耆老及有識青年，有感祖先留下的豐富文化要傳承並延續，每年部落仍然持續進行這樣的歲時祭儀，在外面的族人都紛紛的攜家帶眷回來參加，族人後代透過回來參與活動，學習認識萬山的傳統文化。

三、歲時祭儀程序與禁忌

魯凱族每個部落的歲時祭儀，從開始籌備、運作等準備一直到活動的當天，從公部門（鄉公所）、村長、鄰長、發展協會、青年會、婦女會等組織。都投入相當多時時間與體力進行討論、規劃。有的部落在一個月前就開始，雖然正式活動只有 2-3 天，但實際上運作都起碼在一個月以內，這對一些外人參與歲時祭儀時，很難體會部落族人對每年的歲時祭儀的重視與對族人的意義。霧台鄉的歲時祭儀活動主要在每年的八月 14.15 兩天舉行，但是，村長會邀集各部落的鄰長、發展協會成員及青年會幹部，進行整個活動的流程，並分派工作來執行如到山上砍鞦韆用的刺竹、藤子等。再來是什麼人負責架設鞦韆，有誰負責小米占卜的預備，誰負責青少年的野外求生訓練，有誰負責帶領未婚女子進行傳統食物的製作與學習等。歲時祭儀舉行的前兩天，所有在外面工作、讀書的族人都逐一的回到部落。另外，由負責青少年的 *Kylaisane* 的野外求生訓練的團隊，在兩天前集結各部落所有青少年，由部落耆老及中壯年多人負責帶往野外進行一場兩天一夜的求生本能訓練，訓練內容有野外動植物生態知識的學習，教導如何辨識環境的變異，如何設置陷阱、獵人的倫理教導，男人在野外面對困境時如何能憑這些生態智慧、意志力⁵找到水源、獵得動物以解決食物問題，這些都是身為魯凱族男人必要的生存以及能為部落族人做出貢獻重要的本能。另外，許多食材及歲時祭儀活動需要用到材料，都必須在一個禮拜前派人到山上採集做準備如香蕉葉子、假酸漿葉子以及傳統食物用的 *berathe*（小米）⁶、*lrevege*（小米粉）⁷、烤地瓜、檳榔、荖葉等。14 日當天一早，各部落的男人都會自行攜帶刀子與其他工具到各鄰鄰長家或預定的地點一起殺豬、切肉；婦女及未婚女子們隨後也會在另一個場域或就在男人們殺豬現場的旁邊，一起製作傳統食物。豬殺好之後，由年長者負責依照各家的人口及在部落的位階依次分配，再由年輕人將各家配給的豬肉分送到每個家庭。所有的食物都煮好之後，鄰長會派年輕人去邀清在家的部落族人一起來用餐。許多在外求學與工作的族人都攜家帶眷一起用餐，過程中各家逐一向在場的族人介紹，讓這些在外面求學與工作的青年人和留在部落長輩彼此認識。到了

⁵ 訓練過程中，不給任何食物及水。所以，受訓者必須學會使用樹皮將肚子束緊，學會找水源充飢。

⁶ *berathe*（小米）是指經過脫粒、脫殼的小米籽粒，可以是煮 *kucegane*（小米乾飯）用或其他食物用材料。

⁷ *lrevege*（小米粉）是指經過脫粒、脫殼後的小米籽粒，再經過杵、臼搗碎成粉末，可以是釀 *kabavane*（小米酒）、*abai*（小米糕）、*capi*（小米占卜）用的材料。

下午，各部落的男人回家換裝工作服後，一起到山上採集鞦韆用的 **balebale**（刺竹）、**vaedre**（葛藤）、山蘇葉子、茅草、木材等，及其它需要用的材料帶回部落歲時祭儀活動的場地。

鞦韆架設，主要還是以村為單位進行架設，因此，人力是由各部落推派加入架設團隊。沒有參與鞦韆架設的人力，各部落則自行佈置及、架設茅草屋於分派位置；另外，幾位耆老帶著部分的男子到部落周邊一處空地預備 **tacapyane**（小米占卜）的地方。15 日凌晨約三點左右東邊升起天狼星，天空的 **silrawlawbu**（獵戶座）清楚的閃耀。此時，部落所有男子由大至小（沒有年齡限制）一起相互邀約或自行前往小米占卜的地方，由第一個到場的耆老負責點燃柴火，柴火燃盡大家合力將燒熱的石頭攤開後將預備好的小米糰鋪設在已攤平的山蘇葉子上面，小米糰攤平後，在上面再覆蓋山蘇葉子及香蕉葉子，最後再將先前攤開的炭灰、石頭覆蓋在上面，經過約兩小時左右時間悶熟再進行攤開，由耆老根據烤好的小米進行占卜判斷分析。結束所有小米占卜活動後，耆老將 **capi**（占卜小米）的成品分送給參與的人帶回家分享給家中的女人。另有部分是帶到歲時祭儀場域分享給與會的族人或嘉賓。

15 日早上（歲時祭儀當天）耆老們將所有參與山林求生訓練的青少年帶回舉行歲時祭儀的場地，向所有在場的族人展現他們訓練的成果，以獲得所有在場的認可與喝采，這也是一種的成年禮。並在歲時祭儀進行中，為所有在場的族人跳起勇士舞。而其他所有族人都盛裝並攜帶各部落一年的農作收成與傳統食物在預定的時間在公共廣場集合。

獵人報信（喊叫 **u~~~**，**tangidrakakalane kai kameane**）宣告歲時祭儀開始，各部落依序進由落頭目帶著所有貴族入場，其次由地方的行政機關進場，緊接著由部落耆老引領各部落入場。等所有的貴族及行政首長、部落耆老都就位了，接著由各部落逐一進入繞場一圈，大大小小攜帶自己部落的收成及食物獻給大會，預備到了中午與所有在場的族人與賓客一同享用。頭目向與會族人致詞、嘉勉並祝福後，接著進行一系列的傳統活動，有男童抓山豬、男人射箭比賽、男人小米負重、青年男子跳勇士舞、**palailai**（獵人報戰功）、婦女搗小米脫粒脫殼、**nyatalaisi**（未婚女子盪鞦）、比賽等，最後所有各部落的族人繞著鞦韆，手牽著手踏著四步舞一起唱著傳統歌謠慶豐收。

台東縣 **Tarukake**（東興村舊名為大南部落）。歲時祭儀與其他魯凱族部落不同，受鄰近卑南族利嘉部落的影響，有男子集會所並於每年歲時祭儀前 7 至 9 天⁸集中部落男子接受相關魯凱族狩獵、生態知識訓練，也包括勇士舞的訓練及採集鞦韆用的竹子材料，這樣的訓練也較男子的成年禮。而女青年由隊長領導編花

⁸ 過去為期一個月，所有參與的男子全部都集中住宿於男子會所，接受嚴格的訓練，直到年祭結束。

環、採籐，男子則搭鞦韆於會場。大南部落對於成年禮的訓練，形成一個部落的凝聚力量的來源。每當部落或族人有需要時，大家會自動投入給予協助。

由於族人工作因素，現在的歲時祭儀選擇每年七月的第三個禮拜的五、六日舉行。小米祭當天在早上八、九點開始，祭場內搭有數間茅草屋，並掛著象徵吉祥的百步蛇與太陽神畫像。所有族人都會穿著傳統服飾聚集在歲時祭儀場內，台東女子服飾以大紅色為主色，若是由西魯凱族嫁到台東，就會見到以藍、黑色系的服裝。當天活動包括有魯凱傳統歌舞、勇士舞、未婚女子盪鞦韆、拋物比賽、百米賽跑、競走及聯歡晚會活動，一直進行到入夜後，才告結束。原本屬於貴族婚禮的盪鞦韆儀式，在大南部落發展成男女社交、聯誼的活動。

多納的歲時祭儀的活動通常在七月，至於哪一天是由部落頭目及耆老互相討論歲時祭儀舉辦的日期，確定之後由部落祭司報訊，告知部落族人一年一度的黑米祭即將開始。男人上山打獵，女人準備食物及歲時祭儀要用到的東西。第二階段是由部落祭司祈福儀式，祈求祭典順利舉行以外，也祈求上蒼給予來年風調雨順，作物豐收。第三階段是貢賦，黑米祭當天，家家戶戶將紫黑色陸稻、黑色小米、地瓜、芋頭、溪魚、獵物、五穀雜糧等貢物帶到大頭目家貢賦。這些貢物不是大頭目一人獨享，而是會召集部落耆老與大家族，一同商討如何分配貢品，通常是會分給頭目及貴族家族，另外當年沒有收穫或是比較窮困的族人也會被分配到，展現部落分享的文化。期間青年男子跳勇士舞，讚頌並顯示過去族人男子為保衛部落領地參與戰役或獵得敵首、獵物等功績，都配得族人給予勇士名號。整個祭典儀式中以黑米傳情為族人最期待的活動，多納族人生性保守的文化，尤其男女在談戀愛的時候，男性不會直接對喜歡的女孩表示愛意，而是在部落祭典時，年輕男子向家人透露心儀哪一家的女子，男方家人就會準備黑米束（紫黑色陸稻或黑色小米）、傳統食物 abai、豬肉、烤魚等食物，在黑米祭的那天送到女方家，表示愛慕之意。收到黑米束的家庭，通常會把黑米束掛在牆上或是屋簷下。有時一個女孩會收到好多黑米束（紫黑色陸稻或黑色小米），表示這個女生有許多未婚男子戀慕她。多納族人為了讓下一代能認識並參與自己的文化，每年都會用心設計許多融合傳統技藝的闖關活動，吸引更多的族人回鄉，透過許多的文化活動，如製作花環、傳統射箭、設陷阱、串珠、製作年糕等，並且以「鄰」為單位，進行頂上功夫、負重接力等傳統競技體驗與競賽，讓不同年齡層都學到相關多納魯凱族的文化。此外，也藉著祭典活動讓觀光客在觀禮中，也參與部分的活動，親身體驗後更認識多納不同文化的面貌。（茂林區公所）

Mulapangolai（祖靈祭）是茂林區萬山里 Oponoho 部落獨特的祭典，整個傳統的祖靈祭有不同階段的祭儀，從準備到祭典結束為期約四個月，過程中諸多在農業、生活、族人與環境為伍，在一年的結束與開始感謝祖靈的護佑，也透過每個儀式教導孩子們傳統文化精神。「Ta'avala（勇士祭）」是整個祭典活動的重

點儀式。**Mulapangolai**（祖靈祭）開始前，由部落耆老透過夢占決定日期；祭典當日，部落年輕男子分隊去打獵，最先帶著獵物回到部落的團隊會受到部落族人的歡呼。’**Oponoho** 部落係茂林區人口最少的部落，然而居民非常團結，只要是部落的祭典，每人都非常認真準備並參與。祭典活動，除了萬山部落族人，也會邀請鄰近茂林里、多納里的青年會一起來跳勇士舞，展現男子野外征戰、狩獵於山林中跳躍動態情境。今天雖然不再有因為領域爭奪產生的戰役，但是，仍以象徵性的活動，讓後代子孫回憶祖先的過往。如年輕男子必須通過種種關卡，再拿到象徵人頭的石頭，率先抵達祭典會場的那一組將得到全場的歡呼，之後由部落耆老在每一位通過考驗的年輕男子頭上佩戴象徵勇士的百合花。

萬物復甦之際，居民都期盼作物能夠生長茂盛，果實纍纍，但是如果沒有充沛的雨水滋潤灌溉，田間的農作就無法生長，這對於以前的居民來說是非常嚴重的事情，祈雨儀式就成了 **Teldreka** 部落（茂林里）一項非常嚴謹隆重的祭典，祭典期間整個部落的人都要遵守禁忌。祈雨祭是發生在茂林部落的 **Kaborna**（鄭家）祖先”**Alras**”的故事，於每年的四、五月，天氣悶熱又久不下雨，造成族人所種植的農作物面臨缺水萎凋影響生長，部落耆老們經商議緊急邀請 **Kavenga**（王家）祖先”**Cacmake**”爬到樹上呼喊，告知部落重要耆老們立即到頭目家商討對久旱不雨造成農作物枯萎的情形。經決議必須執行祈雨儀式，立即通知部落族人，儀式開始當天禁止所有族人到上山或田裡砍樹、除草或燒火並煮東西，也不可吃鹽等。祭儀的前一天，生火用的木材只能放在郊外，不可帶回家；懷孕的婦女不能隨意外出活動。第一天是準備的日子，男人要上山挖毒藤、搭建鞦韆，以及製作捕魚的器具等，女人在家裡準備食材與木柴，以備祭典過後雨下不停，就沒有乾柴可以使用。第二天，部落指派大約三到五個青壯年前往茂林部落飲水的源頭茄冬樹（農會現址右前方 200 公尺處）。用植物藤在茄冬樹上編製成鞦韆。深夜，鄭家大門、窗戶全都打開，鄭家祖先 **Alras** 趁沒有人知道情形下，獨自來到茄冬樹下的鞦韆進行祈雨儀式。過程中 **Alras** 一手拿著裝滿了水的盆子並盪著鞦韆，另一手拿著茄冬樹葉子，隨著鞦韆籜後擺盪，茄冬樹葉子就沾著水並口中唸唸有詞，將水撥向鞦韆擺盪的前方灑出去，以示向祖靈祈求著希望能降下甘霖。儀式結束之後，祭司回家告訴大家儀式進行完後，族人就可以把暫時放在郊外的木材帶回家。隔天早晨進行下水儀式，即王家祖先 **Cacmake** 又到茄冬樹上呼喊，請部落所有族人除了生病及懷孕的人以外，都到濁口溪河流進行拍打河水，讓濺起的水沾濕全身衣服，過程中還進行毒藤敲擊汁液放流，族人沿著溪流槍先撈魚，隨後天降下大雨，滋潤了乾涸的田地，居民見到傾瀉的雨水，每個人都高興地歡呼著，感謝上蒼所賜恩雨，隨後，所有族人帶著漁獲回到部落，農作物也因為獲得雨水的供應，按時期發芽、成熟，使當年的作物收成豐收，共應部落族人糧食的需要。所有魚獲要先將大的魚分給河流擁有者的武家頭目，其他的魚則集中後平均分配給每家每戶。到了晚上，家家戶戶都會準備佳餚，請左右鄰舍、親戚朋友

一同分享，有時也會邀請其他部落的親友來，如果家中有未結婚的年輕男子，父母也會送菜餚去心儀的女方家，同時探看對方小姐的反應。（茂林區公所）

魯凱族部落生活隨著台灣社會發展漸趨改變，卻發現祖先流傳下來的文化隨著這樣的改變而漸漸消失，更多的青年人對自我文化認同產生矛盾與衝擊。有鑑於此，部落耆老與有識青年同感這樣的危機意識，希望每年的小米收穫祭、黑米祭、祈雨祭、祖靈祭（勇士祭）在部落的努力與政府積極地參與與政策的修訂，吸引、鼓勵更多族人回鄉參與文化活動，藉此機會學習與文化傳承。

四、歲時祭儀的服飾

魯凱族的傳統服飾，近幾年產了很多的變化，影響因素包括所在地區（高雄、屏東、台東）與受鄰近不同族群（排灣、布農、卑南、阿美等）文化採借，以及通婚等。另外，社會結構的改變、漢文化、政府的政策以及學術界的研究成果也都出現間接的影響。從身上的服裝色系、刺繡圖案、配件的材料，以及頭上配戴的頭飾種類、樣式、配戴的文化規範，若不熟悉這些文化的發展，很容易被誤導而產生刻板印象。這些多樣化的變異現象，對許多魯凱族的下一代，產了對既有的文化規範的漠視、扭曲與亂象。

魯凱族的社會階層有 *talyalalai*（貴族）與 *lakawkawlu*（平民）之分，社會功能又區分為 *swatavanane*（頭目）、*marudrange*（耆老）、*sibabadhana*（勇士）、*taralwalupu*（獵人）、*tarapatuthyathiyu*、*taralailailai*（善跑）、*lrigu ki lababai*（女子貞潔）、*sapukwane ka-ungu*（農事能力）的社會地位。這些身分再服飾穿著、刺繡圖案、頭飾配戴等都有一定的配戴規範，但是，又有許多因為婚姻嫁娶而產生變異，甚至未因為地區性有不一樣的文化重點。

魯凱族女性在部落的社會行為，有極嚴格的倫理規範。在服裝上可以看出區別性，已婚的婦女的服裝，都趨向輕便、樸實，而未婚女子的服裝與裝飾，都比較華麗、多彩，裝飾也特別多，但是這些的裝飾仍需要受到文化的配戴規範所約束。這樣的裝飾，顯示該女子父母長輩的呵護愛戴，希望吸引更多的未婚男子的目光，好取得姻緣。另外，一般生活中，魯凱族婦女或女子都不宜穿著裸露的褲、裙及上衣。許多觀光客因為不熟悉魯凱族的文化，進到部落的穿著常受到部落長輩的語論。

魯凱族男子服裝與頭飾的樣式與配戴規範不同於女子。通常男子的頭飾有 *civare ka baryangalai*（百合花插飾）、*dukipi ka baryangalai*（百合花額飾）、*tava*（梔子花）、*langi*（萬壽菊）、*vasaw ki taai*（芋頭葉子）、*paridi ki adrisi*（熊鷹羽毛）、*paridi ki thyathiyu*（帝雉羽毛）、*paridi ki padavadhane*（藍腹鸚羽毛）、*paridi ki kuka*（公雞羽毛）、*lrangici ki babui*（獸皮有山豬）、*lrangici ki cumaai*（熊）、*lrangici ki salawngane*（鹿）等，服裝材料有獸皮、織布衣。樣式有長袖上衣、開檔褲、*labiti*（男子裙）等。

隨著社會的發展以及製衣材料的多樣化，魯凱族已經產生許多傳統服裝色系、樣式設計的多樣性，許多文化規範也受到了挑戰，更多出現不同族群文化樣式的採借融入到魯凱族傳統的服裝設計，展現魯凱族藝術的豐富度。

五、參考書目文獻

1. 許功名，1991，魯凱族的文化與藝術，稻香出版社
2. 巴神一，2003，魯凱神山風俗誌，國立潮州高中
3. 林美容、王長華，1985，霧台鄉誌，未出版
4. 杜奉賢、謝政道、吳明訓、劉高興，2003，高屏山麓-魯凱人文采風調查計畫，交通部觀光局茂林國家風景區管理處
5. 巴清雄，2004，霧台魯凱族植物頭飾之研究，國立雲林科技大學 碩士論文
6. 松崗 格著、周俊宇譯，2018，「蕃地」統治與「山地」行政:臺灣原住民族社會的地方化，台灣研究叢書
7. 霧台鄉公所，<https://www.wutai.gov.tw/>
8. 高雄市茂林區公所全球資訊網，https://maolin.kcg.gov.tw/News_Content.aspx?n=AF51E3066993A1B9&sms=FA451F8FAF0D9B16&s=D4284A1021BCD3A6
9. 原住民族委員會，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/index.html>
10. 台灣原住民族資訊資源網，http://www.tipp.org.tw/tribe_detail3.asp?City_No=16&TA_No=12&T_ID=32
11. Taromak Nation-達魯瑪克，<https://www.facebook.com/taitungtaromak/>

六、靜態影像（含圖片）



圖 柒-1 年祭（影像提供：巴清雄）



圖 柒-2 小米占卜過程（影像提供：巴清雄）



圖 柒-3 小米占卜用（影像提供：巴清雄）



圖 柒-4 年祭作物收成的分享（影像提供：巴清雄）



圖 柒-5 多納黑米祭的小米品系（影像提供：巴清雄）

捌、 賽夏族的 paSta'ay (矮靈祭) 與'oemowaz kakawaS (祈天祭)¹

(作者：潘秋榮)

一、緣起

賽夏族有 6,800 多人 (2021/8)，占臺灣人口萬分之三左右，卻始終能夠名列台灣原住民族之中。仔細探究其中原因，除了語言的保存，祭典文化的延綿不絕實在是重要因素，例如 paSta'ay (矮靈祭) 不但具體保存賽夏族傳統歌舞，現今更成為賽夏族的文化象徵。至於'oemowaz kakawaS (祈天祭) (簡稱'a'owaz 以下行文使用簡稱) 則是賽夏族農耕文化及維繫古老小米文化的全族性祭典。因此，在選擇歲時祭儀節日放假的祭典時，paSta'ay (矮靈祭) 及'a'owaz (祈天祭) 非常自然的名列其中。為什麼會有兩個祭典呢？原因是 paSta'ay (矮靈祭) 是西元雙數年舉辦一次，單數年則是'a'owaz (祈天祭)。

二、paSta'ay (矮靈祭)

paSta'ay (矮靈祭) 是賽夏族規模最大、禁忌最多、過程最繁複的祭儀。這個祭典伴隨著神秘的傳說和獨特的儀節，在賽夏族人心目中最神聖的祭典活動，也是外界學者最關切的研究議題。連續幾天的祭儀是賽夏族精神的具體展現，就儀式本身的繁複儀節、儀式結構來看，paSta'ay (矮靈祭) 的確是一個大規模而複雜的祭典，是賽夏族最著名的文化表徵。paSta'ay (矮靈祭) 舉行的時間是收穫完成以後的月圓時候，目前大多在農曆十月十五日前後，每兩年舉行一次，十年舉行一次大祭。祭典場地隨著朱姓主祭的遷移而有過多次變動，目前分為兩個祭團，一個在苗栗縣南庄鄉東河村向天湖 (南祭團)，一個在新竹縣五峰鄉大隘的朱家莊祭場 (北祭團)。

(一) 祭典核心

儀式、祭歌、傳說故事以及祭典器物是 paSta'ay (矮靈祭) 最核心的組成部分，以下分別說明：

1. 儀式：paSta'ay (矮靈祭) 的祭期並不只有四天三夜，而是長達一個多月，其流程如下：

(1) kakawaS/papoe'oe' (結芒約期)

paSta'ay (矮靈祭) 是由 kakawaS/papoe'oe' (結芒約期) 開始，在秋收之後的上弦月 (約農曆九月份) 時，南北祭團主祭朱家會開始討論祭典日期，這個儀式輪流在南庄和五峰進行。kawaS 為天的意思，也就是向 ta'ay 報告舉行祭典的日期。因為過去沒有日曆，在 kakawaS 時，為了加強記憶，南北祭團會分別在'oeso' (五節芒) 上打結，因為南祭團早一天舉行，會多打一個結，雙方交換。芒結的

¹ 本章撰述人為潘秋榮。

數量與距離舉行祭典的日數一樣，然後逐日的早上剪掉一個結，直到舉行祭典之日。(圖 1)



圖 捌-1kakawaS/papoe'oe' (結芒約期) 開始，在秋收之後的上弦月(約農曆九月份)時，南北祭團主祭朱家開始討論祭典日期。(影像提供：潘秋榮)

(2)、'a'iyalahoe: (河邊會談)

正式祭典前約十多天上午在中港溪的東河溪、蓬萊溪匯流處舉行，各部落的姓氏長老或代表(含南北兩祭團)及唱祭歌者必須參加。河邊會議重點是公告 paSta'ay (矮靈祭) 的日期、討論前一次祭典的缺失、應該注意及改進的事項，會議結束後更換場地練唱祭歌及分送 'ineseng (芒草結)，讓各姓氏族人帶回家裡，自此將 'ineseng 繫在身上，其他如門邊、車子、穀物、臼、農具、獵具、廚房、桌椅、廳堂及電器設備等等都要綁上，直到祭典完畢才可除去，這是為了防範 ta'ay 作祟。(圖 2)



圖 捌-2'a'iyalahoe: (河邊會談) (影像提供：潘秋榮)

(3) ra:bos (向 ta'ay 告解及 homabos ka tatini' 告祭祖靈)

於祭典前二天舉行。當日各姓氏有紛爭、有恩怨、有過失者...等等，須至祭屋向朱家主祭告解。當告解儀式完成之後，主祭及各姓氏代表一起面向東方祭告 ta'ay (矮靈) 及 tatini' (祖先)，將酒、肉及 Siloe' (貝珠) 等祭品奉獻給 ta'ay 及 tatini'。豬肉分配給各姓氏，做為各家族迎靈時使用。

(4) pakSa:o' (邀請 ta'ay 共進晚餐)

於祭典前一天清晨舉行。各家族媳婦必須在是日天還未亮的清晨採芒草，採完回家之後，將杵臼綁上芒草，家裡的芒草全部更換為新的芒草結。

(5) roma:ol (邀請)

首先由日家開始，接下來由朱家邀請，最後各家族才可接續邀請儀式。朱家於祭場辦理，其他姓氏於其祖靈祭場中辦理，本儀式只限該家族成員參加。邀請時，各家族要唱祭歌第一首 rara:ol (招請) 及第二首 karkarowi' (伏牛) / ro:i (薊)，唱歌的同時由媳婦 maytata' (椿小米)，直到小米脫殼完成。把小米煮熟後，由媳婦打成 tinawbon (糯米糕) 獻祭 ta'ay 和祖靈，並於午餐過後派員攜帶酒和 tinawbon 至朱家祭屋，各家族將 ta'ay 及祖靈送至祭場一起參與 paSta'ay 祭典。

(6) kiStomal (正式開唱)

正式祭典第一天傍晚，由 kamamalahang ka rape: (場地長老) 至祭屋內邀請主祭家族牽手開始進行歌舞，從祭歌第一首開始唱起，舞隊從祭屋拉至場外，於祭場中族人可以陸續加入舞隊，舞隊採螺旋式逆時針方向進行。

半夜十二點進行訓勉儀式。朱家人員會由祭屋依序帶 bakte: (蛇鞭) 出場，並推臼至祭場中間，此時歌舞暫停，舞隊向東方處要打開缺口，向東方處人員要淨空，不可有人員停駐或穿越。接著先由主祭站在臼上方面向東方訓示，之後再由場地長老致詞，朱家人員同時也面向東方揮打 bakte: (蛇鞭)。當主祭及長老訓勉結束後，要唱祭歌第六首 wawa:on，開始唱時整個舞隊先立定不動只唱歌，唱至第一段的第五句時，舞隊才開始行進。當天空有烏雲或濃霧時，由朱姓男子護送 bakte: (蛇鞭) 進場。主祭者和朱姓長老在祭場中央揮動 bakte:，家長可抱嬰兒讓孩子觸摸揮蛇鞭之人的肩臂，祈求小孩的健康。

(7) papatnawaSak (欲送還迎)

正式祭典第二天傍晚，由場地長老或會唱祭歌的'a'oma: (主祭之外的姓氏) 至祭屋內邀請主祭家族牽手開始進行歌舞，從第一首開始唱起，與前一日同樣舉行歌舞。天亮前進行 papatnawaSak 儀式時需將舞隊慢慢緊縮至實心的螺旋舞隊，接著唱祭歌第十三首 kapapatnawaSak (欲送還迎) 將實心隊伍跳開回到原來隊形，緊接著唱祭歌第十四首 ka'alibih (召回挽留)，再唱祭歌第二首 karkarowi' (伏牛) 及第五首歌 kamkamaSiri: (擴展環繞) 後，結束正式祭典第二天程序。

(8) papa'oSa' (送靈)

正式祭典第三天傍晚，由長老或會唱祭歌的'a'oma: (主祭之外的姓氏) 至祭屋內邀請主祭家族牽手開始進行歌舞。

天亮前進行 papa'oSa' 儀式，進行時也需將舞隊慢慢緊縮至實心的螺旋舞

隊，此時先由兩名朱家媳婦為 ta'ay 作糧（包好的 tinawbon（米糕））逆時針繞舞隊一圈，繞完後將 tinawbon 丟送向東方（意指 ta'ay 歸去路上的食糧），接著唱祭歌第十五首 nom papa'oSa'（送靈），邊唱邊跳將實心舞隊跳開。唱完後朱姓家族（無論男女）要跑回祭屋 rima'raylis ka kakliyabo'（爭取福氣），至此結束第三天儀式。

（9）mari' ka lalSaw（取觀音竹枝葉）：

於正式祭典第四天上午舉行。進行時派二名男子：一為'aza'（朱家）一為'a'oma:（其他姓氏者）身戴佩刀，出發前食用 tinawbon（米糕）、糯米酒，吃完再去山上砍'ae:aew（觀音竹）的尾端枝葉，即 lalSaw，供掃除穢氣和疾病的儀式使用。北祭團無此儀式。

（10）Somama:（塗泥）

於正式祭典第四天上午舉行。舉行時，男子在祭場中的舞隊內圈唱祭歌第十六首 kiSkoro:i（除穢），婦女（尤其是有病痛的）則在舞隊外圈隨之歌舞行進。另派二名：一為'aza'（朱家）一為'a'oma:（其他姓氏者）身戴佩刀，出發前食用 tinawbon（米糕）、糯米酒，吃完再拿鋤頭、竹篩以及水去祭場旁挖土，混合水用腳踩成泥巴，竹篩綁上 bakte:（蛇鞭）再沾泥巴，先由逆時針塗抹在舞隊中的婦女背後，之後重新去沾泥巴，再順時針回來塗抹舞隊中的婦女背後一次結束，以此祛除病痛。北祭團無此儀式。

（11）pa'araS ka 'ima 'aewhay（除穢）

於正式祭典第四天上午舉行。此儀式舉行時，現場會分送桃葉給所有族人，桃葉裡包著土或石，兩名朱家媳婦取下所有插在祭屋裡的芒草抱出祭屋外，拿竹篩的兩名青年則等待取箭竹枝葉的兩名青年歸來。當砍竹葉枝的兩名青年快到祭場時，兩名朱家媳婦會往東跑把芒草結丟到地上，拿竹篩的兩名青年則緊追在後把竹篩和蛇鞭丟掉，最後是取箭竹枝葉的兩名青年也隨後把枝葉丟掉，都丟棄在同一點。三組人馬在跑時，族人會站在三組人馬兩側，族人也會把手上的桃葉往東方丟棄，同時口中高喊著 pae:aey。三組人馬丟棄完後立刻跑回朱家祭屋內，不能出來。丟棄後的竹篩及蛇鞭任何人絕不能去碰，祭典結束後才會把蛇鞭撿回來。

（12）toma:a' ka Sibok（折赤楊木）

於正式祭典第四天上午舉行。進行時派四名青年：一為'aza'（朱家），其他三位為'a'oma:（其他姓氏者），身戴佩刀，出發前食用 tinawbon（米糕）、糯米酒前往砍取 Sibok（赤楊木）和 katpoel（鹽膚木）。

待砍取之人將歸時，歌舞復起。砍取之人在砍下 Sibok 及 katpoel 後，將 Sibok 樹幹綁上芒草結，再帶回祭場。Sibok 樹頭架於屋頂，樹梢架於 katpoel 所做的支架上（北祭團則使用 katpoel 和 binlayan 烏皮九芎作支架），再用 bakte:蛇鞭網綁（北祭團則用'oeway（黃藤）網綁）。Sibok 架好後，朱姓長老會砍樹梢使其有缺

口，但不能砍斷以便於搖斷。四名青年之後就開始搖動，其他在場的青年待樹梢被搖斷時，會前去搶奪樹梢，搶到之人將該樹梢折爛，往東方丟棄，同時口中高喊 pae:aeɣ。

(13) pakaSbaboy

A 南祭團

由朱姓長老帶領，長老會給初次參與折 Sibok 的年輕人一塊小石頭，跑到 Sibok 之下，往上拋，同時口中高喊 pae:aeɣ。

B 北祭團

由朱家主祭分別拿一小團 tinawbon (米糕) 給取 lingraw 的家族之人跑到 Sibok 之下，往上拋，同時口中高喊 pae:aeɣ。

(14)、mari' ka 'ineseng (跳取芒草結)

年輕人依序跳取綁在 Sibok 上的芒草結，跳取時，不能碰到 Sibok。取得芒草結者要高喊 pae:aeɣ，取得芒草結表示得到福氣，取得的越多得到的福氣也越多。

(15)、malra:i' ka Sibok (拉下赤楊木)

當大部分芒草結被取下後，由取 lingraw 的家族派兩名男子分正副代表，主祭會讓該兩名男子先取芒草結，此時其他人都不能再取(北祭團無先取芒草結流程)。之後由正代表將 Sibok 拉下(必須注意不可讓樹壓到身體)，副代表隨後碰一下 Sibok 就一起跑進主祭祭屋內，朱家會在祭屋內以酒和糯米糕答謝取 lingraw 的家族。當 Sibok 拉下時，場上其他年輕人則一湧而上，一起把全部的 Sibok 和 katpoel 折爛，再往東方丟棄，丟棄時口中高喊 pae:aeɣ。(圖 3)



圖 捌-3 折赤楊木之前，青年們跳摘芒草結 (影像提供：潘秋榮)

(16) pakarhaew (犒賞)

主祭朱家以酒和糯米糕犒賞來參加的族人，共享分食。

(17) pakSilingraw (答謝朱家)

取 lingraw 的家族要準備酒和魚肉宴請朱姓主祭家族，朱家到取 lingraw 的家族的屋內時，雙方先行會談並食用取 lingraw 的家族準備的酒和食物，吃完後朱家會唱南祭團祭歌第十六首 kiSkoro:i (除穢)，北祭團則先唱祭歌第十四首 kiSkorkoroy (驅魔之歌)，再唱第十一首 binbinlayen 表示德、福、喜集於此家。北祭團若是 ma'aew 家族 (非朱家本宗家族) 擔任主祭時則無此儀式。

(18) patSoSowaw (送靈):

北祭團祭典結束隔天，由北祭團邀請南祭團於早上一同至五峰鄉上坪溪矮靈洞附近，舉行送靈儀式。此時會討論在祭典期間有觸犯禁忌或有任何恩怨，必須當場和解，也檢討祭典期間的缺失作為下次改進的依據。討論完畢後，順著河流下游方向，用 talobon(竹杯酒)、'aelaw(魚)和'ayam(肉串)獻祭並祭告 ta'ay，請 ta'ay 歸去，並於兩年後再相聚。送靈結束後會聚餐。

2. paSta'ay 的禁忌

- (1) paSta'ay (矮靈祭) 的性質不是歡樂的祭典，也不是豐年慶，若只要上山唱歌跳舞，不建議參加。參加時，請用參與觀察的心情來欣賞祭儀的進行，除非族人邀請，不要進入祭場跳舞。
- (2) 綁芒草結是為了防範 ta'ay 作祟，有驅邪避凶的意思，外人參與祭典也必須入境隨俗。芒草結在手臂、頭上、相機、汽車、袋子都可以綁，但要由賽夏族朱姓的人幫你綁芒草。在祭典期間，朱家人會在祭屋前幫人綁芒草，一次 10 元左右，自行丟進祭屋前的奉獻箱。
- (3) 主祭屋是神聖空間，千萬不能進入主祭屋，也不可以擋在門口，阻礙神靈的進出。
- (4) 禁止在祭場謾罵、動粗、喧嘩、酗酒滋事，或對「ta'ay」有不敬的話，以尊重態度參與，以免遭 ta'ay 懲罰。
- (5) 依照賽夏族的傳統習俗，在迎靈、送靈儀式期間，凡身體不潔或孕婦應避免參加。

paSta'ay (矮靈祭) 有種無形力量，它牽引著族人依照約定的時序辦理祭典共聚一堂，它也影響著族人的日常生活。禁忌讓族人不敢隨便承諾，一旦約定，就要克服困難回鄉團聚。夫妻、家人關係必須保持和諧，否則 ta'ay 也會用不同的方式懲罰犯戒者。

paSta'ay (矮靈祭) 是行動規模最大，文化意象最鮮明的賽夏儀式，它不但

具體實踐姓氏分工、建構族群意識，並且藉著儀式行動，反覆生產和複製基本文化邏輯、象徵符號與價值信念。paSta'ay（矮靈祭）建構和對比的神聖空間，相對於快速變化的日常生活世界，提供了一個相對穩定的文化再現場域，持續扮演整合族群、體現過去、實踐文化價值，與外界大社會接合的關鍵作用。

3. paSta'ay 祭歌：

paSta'ay kapa:tol（祭歌）在 paSta'ay（矮靈祭）中扮演相當重要的角色，十多首祭歌除了具體呈現賽夏族的信仰與語言智慧，也展現了賽夏族的音樂和舞蹈的深厚文化。祭歌的演唱有一定的重覆形式，重覆為每一段（節）第一句及最後一句唱二遍，中間的句子大致可分為唱三遍或四遍的方式此二種。且歌詞具有詩節形式之特色，每一段（節）第一句都以植物作為韻腳，顯示了賽夏族與植物的關係十分密切及對植物的了解，歌詞透過植物的生長特性及該植物在歷史傳說中的代表性，隱含所要訴說表達的意義及內涵。

祭歌的內容闡述著賽夏族歷史脈絡與 ta'ay 對賽夏族的叮嚀和教誨，每一句歌詞都有其實質的意義。歌唱時每一句結束後，使用虛詞來導引進入下一句的歌詞中，所以虛詞也扮演了相當重要的角色。

paSta'ay（矮靈祭）的舞蹈相對簡單，以祭歌節奏移動，族人兩手伸開，牽住隔鄰者左右手，舞隊以逆時鐘方向進行，右腳踏前、左腳跟上以腳尖點地後踏實，如此循環。

4. 傳說故事：paSta'ay（矮靈祭）祭典的淵源

很久以前，上坪溪上游住著一群身軀只有三尺長的 ta'ay（小矮人），他們雖身材短小，但臂力驚人、擅長巫術，加上精於農耕，而且還將農耕技巧傳授給賽夏族人。因此，每年稻粟成熟時，賽夏族人必定邀請 ta'ay 一起檢視穀物豐收的狀態，共同祭祀慶祝。

ta'ay 們認為長期協助賽夏族人改善農耕技術，自恃有功，久而久之就開始狂妄自大，甚至常到賽夏部落調戲婦女，或用巫術迷誘賽夏族婦女。這些行為讓賽夏族人忍無可忍，感覺痛苦不堪！無力卻又不敢正面報復的賽夏族青年，開始密謀如何消滅 ta'ay。

賽夏族青年想到，每次豐年慶歌舞飲酒後，ta'ay 們都會爬上兩族交界懸崖上的大樹休息，因此，他們決定暗中將那棵大樹底部切去大半，塗上泥巴偽裝。切斷底部的大樹一定會因為承受不了 ta'ay 們的重量而倒塌，到時就無法遁逃了。

果然，那年的豐年慶後，ta'ay 們喝完酒陸續上了大樹休息。承受不了 ta'ay 重量的大樹就開始傾斜斷裂！樹上的 ta'ay 們整個掉進深潭中死了。

沒爬上樹而倖免於難的兩個 ta'ay，沿河向東方逃命時，邊撕山棕邊詛咒：「撕破這一片，山豬吃掉你們的農作物。再撕這一片，麻雀會啄食你們的農作物。又撕這一片，害蟲將會啃食你們的農作物。如果不按期舉行 ta'ay 祭，農作物將會欠收，族群會滅亡！」

不久後，賽夏族瘟疫流行，農作物欠收。賽夏人才想起 ta'ay 臨走前的詛咒，明白是矮靈作祟。因此賽夏族開始舉行 paSta'ay（矮靈祭），祈求上天賜福，祭悼矮靈，保佑族人的平安和農作物的豐收，也希望以此化解賽夏人與 ta'ay 間的恩怨。年復一年，paSta'ay（矮靈祭）流傳到現在。

5. 祭典器物：

（1）kilakil、lingling'ara:（舞帽、肩旗）

kilakil 和 lingling'ara:（舞帽、肩旗）僅限於 paSta'ay（矮靈祭）使用，以前製作是可以戴在頭上的方式，所以以前也稱作舞帽，現今南北祭團都是用扛在肩上的方式，北祭團肩旗樣式是半弧形的稱 kilakil，而南祭團的肩旗樣式則是長平倒三角扇形的樣式稱為 lingling'ara:。

肩旗是 paSta'ay（矮靈祭）展現氏族力量的祭典器物，其上被賦予 ta'ay 與祖靈的象徵，是具有神聖的器物。正式祭典期間，肩旗都要在場上巡行不可以休息，也不可以使其傾倒於地面。

在南祭團，自己姓氏家族製作的肩旗，只能自己家族的男性才可以揹扛，不給其他其他姓氏的族人揹扛或碰觸，也嚴禁女性揹扛。在北祭團則沒有禁止女性揹扛。肩旗通常是由各姓氏家族年輕力壯的男性代表穿戴或揹扛，巡行於螺狀舞隊之間，可做為引導的功能。

kilakil 呈圓弧形，製作時骨架大都是用鹽膚木（北群）製作，底部圓筒用 toba（欖樹）樹皮圈成，再用布面包覆並在布面上加以裝飾。kilakil 高約 130 公分，寬約 150 公分。

lingling'ara:則是長橢圓形的肩旗，比前述的 kilakil 較長、較平。製作材料不需要三支叉的樹枝，而是用一支粗大的桂竹，底部留筒形，上部剖成三支叉張開編成，lingling'ara:高約 200 公分，寬約 90 公分。

骨架製好之後，肩旗的正面包以顏色鮮豔的布料，布面會加以裝飾及美化。裝飾的主題會隨著取材的便利和時代的流行而有不同的變化。現今常見有利用塑膠珠、亮片及色紙等裝飾，其中最特別的是圓鏡，有長老表示圓鏡象徵月亮。主題有星星、月亮、花草等等，並貼上姓氏名以為標示，肩旗的背後則貼滿長條紙片或塑膠布條垂飾。

肩旗是以氏族為單位製作，依各氏族選擇的材料決定重量。過去有家族製作的相當沉重，在舉行祭典時，其氏族成員會盡力輪著揹扛，也請其他沒製作肩旗的氏族，共同協力完成。也因此後來家族在製作肩旗時也會衡量材料、重量，避免製作出過重的肩旗。（圖 4）



圖 捌-4 舞帽 (kilakil) 呈現 paSta'ay (矮靈祭) 氏族特色
(影像提供：潘秋榮)

(2) katapa:ngasan 臀鈴

katapa:ngasan 字面上有「製造音效」之意，是 paSta'ay 專用的樂器，舞者繫綁於腰部，配合舞步節奏擺動，製造有節奏的音效。在早期製作上，中央主體是以麻編網袋為底，上縫布面、裝飾鏡子（月光鏡或取光鏡，象徵月亮）、珠子、獸骨等可以增加美觀的裝飾物，下擺墜飾主要是以 tibtibon（薏苡種子）為主，薏苡種子中心部分有孔心，便於串穿作為裝飾。

katapa:ngasan 現在中央主體多以布料製成三角形，若家族或個人具有藤編，織布工藝技術者，也會呈現於臀鈴中央主體。臀鈴主體布包的底端，以薏苡種子貫串的珠鍊繫吊垂鈴，垂鈴多為銅管、竹管或不鏽鋼管，配合著舞步節奏擺動並撞擊後大腿，發出響聲製造出有節奏的音效。一個臀鈴經常垂吊多達四、五十個垂鈴。(圖 5)



圖 捌-5 臀鈴在舞隊最前端，帶領隊伍以逆時針方向旋轉 (影像提供：潘秋榮)

(3) babte:蛇鞭

蛇鞭的材料，主要是 baSa: (構樹)、kakiw (苧麻) 編織而成，具有耐水的特性，是製作紙漿的高級材料。負責製作蛇鞭的朱姓家族長老表示，採用 baSa:樹

材，是因為它不怕水、不易斷裂；賽夏族以這種樹材製作驅雨法器，不但有實用上的功能，也相當有象徵意義。

蛇鞭製作的方法是砍取一截長但不太粗的構樹枝，留下頂端約 10 幾公分的樹枝，作為握柄。其餘部份去掉樹心，只留下樹皮；樹皮分成 8 條細條，交叉編成辮子狀。蛇鞭的製作以呈現 *mintatini'an*（百步蛇）意象為主要目標。蛇鞭握柄樹枝的頂端切成斜口狀，類似蛇頭模樣。辮狀蛇身在編結時除刻意交錯呈現樹皮的正、反面，製造黑白相間的百步蛇紋裝飾效果外；更以不同的編法模仿百步蛇性徵如花紋、大小等差異，區分出不同樣式的雌、雄蛇鞭。

蛇鞭的尾端也似蛇尾般越來越細，並在最末端附加一段長約 7、8 公分的 *'oeway*（黃藤）的皮，以便讓蛇鞭拍打時聲音更響亮，據說蛇鞭拍打時越響代表法力越強。

（4）*sinaton* 十年大祭高旗

sinaton（十年大祭高旗）在南祭團由豆、絲姓氏製作及揹負，芎姓氏扶旗；北祭團則由夏姓氏製作及揹負，章、胡姓氏扶旗。

sinaton 的旗桿，採用約三公尺高筆直且粗壯的桂竹為材，桂竹的竹梢鋸掉，接上 *'ae:aew*（觀音竹）含葉子的竹梢，在 *'ae:aew* 的竹梢上綁上小型的 *lingling'ara:*（肩旗），小型的 *lingling'ara:* 的三個角落縫有小鏡子。旗桿上掛布旗，布旗的顏色上紅下白，紅短白長，比例約為 1:4。高旗的底端以白布製成背帶，以便背負。

sinaton 是在祭典正式歌舞開始時使用，當天傍晚時 *sinaton* 進入祭場，先由揹旗者將 *sinaton* 揹在雙肩繞場二周或三周，之後將 *sinaton* 架設在固定的鹽膚木支架上，豎立於祭屋旁。

祭典結束後，旗布、銅鈴、*linling'ara:* 可以收起來下次使用，桂竹和 *'ae:aew*（觀音竹）等竹枝則丟棄在隱密、離聚落較遠之處，以免他人撿拾使用。

上述四個器物，在 *paSta'ay*（矮靈祭）中的性質不完全相同，*katapa:ngasan* 的實用和裝飾性較強，神聖意義較淡，不忌諱外人觸摸觀看，*kilakil*、*lingling'ara:* 雖有較神聖的象徵意義，但也注重裝飾性表現，不能隨便觸摸但並不排斥外人觀看製作。*babte:*、*sinaton* 則不強調美感而強調神力，絕對禁止外人觸摸，具有強烈的神聖意涵，並影響個人或全族的福祉。

因此，*katapa:ngasan* 製作後會持續留存使用，而 *kilakil*、*lingling'ara:*、*babte:*、*sinaton*，每次祭典時必須重新製作更新交替，由此可知賽夏族強調觀念、技術與專屬權利的傳承。

6. *paSta'ay* 的服飾

賽夏族海龍女傳說：織女 *katetel* 則是從海裡來，她有著高超廚藝以及織布技巧，可以織出最美麗的花紋，某次上岸與賽夏族人相遇，嫁給了一位獨生子，生子後代族人回海裡娘家，族人羨慕海中房屋內華麗的織布，於是要求 *katetel* 教授族人，織女開始收二十人為第一代徒弟，其中二人學成，再由第一代徒教授第二代，但第一代徒教學不認真，第二代徒沒有學成者，*katetel* 知道後由他親自教導

第二代徒，結果其中一位盡得真傳。後來舉辦織布比賽，katetel 得了第一名，第二代徒弟得第二，第一代徒反而只得第三名，第一代徒惱羞成怒，開始散播謠言中傷 katetel，katetel 傷心懊惱之餘，黯然回到海裡。

賽夏族服裝傳統以麻為主要材料，經過剝皮、抽絲、紡線、框線、漂染、整經等程序，成為麻布後，再縫接為服裝，與西部漢族交換貿易後開始以棉布取代麻布。傳統服裝形式有無袖長衣、無袖短衣、腰裙、遮陰布、披風、胸兜等，常用白、紅、黑三色，以白色為底、紅色為圖樣、黑色為點綴用色。

賽夏族的服裝分為日常服裝與儀式慶典服裝，日常服裝多半是素色麻布衣，盛裝時穿有幾何花紋圖樣的服裝，再搭配上各種裝飾品。日本殖民統治時期之後，容易取得的漢式服裝漸多，但族人在重要場合時仍穿戴傳統盛裝服飾出席。賽夏族的飾品有頭飾、頸飾、耳飾、手飾、腿飾等，傳統材料使用貝殼、骨頭、竹等，現在也加入塑膠、鈕釦、亮片等現代材質。

近三十年來，原住民意識普遍提高，在 paSta'ay（矮靈祭）的祭場裡也明顯的表現出來，過去有很長時間，族人在祭場內的服飾較為隨意，一方面事身分認同並不強烈，另一方面是家庭內保存的族服不多，因而族人穿著傳統服飾意願不高。近年來逐漸要求參與舞隊者必須穿著本族傳統服飾，族人與各大博物館合作，努力復振織布技藝、研究傳統織紋，目前進入祭場內跳舞的族人基本都能穿著自己的傳統服飾。（圖 6）



圖 捌-6 賽夏族服飾以紅、白、黑三種顏色構成（影像提供：潘秋榮）

三、'a'owaz（祈天祭）

另一個歲時祭儀放假日也是全族性祭典'omoewaz kakawaS，俗稱'a'owaz（祈天祭），'a'owaz 每年的農曆 3 月 15 日前後舉行，視 paSta'ay（矮靈祭）的舉行與否間隔舉行大祭，若當年舉行 paSta'ay 則舉行小祭，若無舉行 paSta'ay（矮

靈祭)則舉行大祭,大祭祭期三天,小祭祭期只有一天。不論大、小祭,祭典的主祭都是潘姓。現在主祭人選的產生是由 romhaep(竹占儀式)決定。’a’owaz(祈天祭)在早期分別為四種祭典,分別是稱為 kapa’azaw(祈晴祭)、kapa’oral(祈雨祭)、kapa’let ka ba:i’(祈鎮風)和 kapa:ra(祈驅疫)。

kapa’azaw(祈晴祭):久雨連綿時,向蒼天祈求天晴的儀式。由各姓氏派一位代表攜帶糯米、小米、豬肉、五至十粒貝珠和護身的山刀參加。參加者至主祭家搗製米糕,將米糕、肉和貝珠拿到祈晴祭地點,獻給 habon(鬼靈)。獻祭後返回主祭家途中不可回頭觀看,否則祈禱不會生效,也不能使用酒作為祭品,因酒與水有關。

kapa’oral(祈雨祭):和 kapa’azaw 略同。舉行時部落在祭禮前日和當日休息兩天不得工作,於此期間不可與異族人來往。此外,求雨時不可吃竹筍。

kapa’let ka ba:i’(祈鎮風):風災時祈求風止,主要在颱風強烈時,以箭射向風頭用以鎮風勢。射手由 hantew(坑頭社)的潘姓家族世襲,使用的弓則由 karawa’an(獅頭驛社)的風姓製作。為了避免被風破壞,射手射箭時會緊閉自家門窗,從屋內將箭射出。

kapa:ra(祈驅疫):傳染病流行時用以祈求抑制疾病傳入社內的祭典。會在河的下流搭一棚架,除中央一小部分外,其他地方以橘子樹隔開;祭儀前一天,眾人一起至河流較為狹窄處堵塞河流(南庄烏蛇附近)。主祭還會在自家住宅四周撒下已搓碎的橘子葉和小米,以防感染。

賽夏族祈晴、求雨、鎮風、驅疫等祭典均由潘姓擔任主祭,過去的文獻紀錄顯示上述祭典是分別舉行,除鎮風祭早已廢棄外,另三種祭典也已合而為一。祈晴、求雨及驅疫三儀式合併舉行後稱為’a’owaz(祈天祭),賽夏族語意為「雨神」,早年亦稱’omwaz kakawaS, kakawaS 賽夏族語意為「天」,即祈求上天下雨或不下雨之意,也就是祈求天候變化的祭典。

(一) ’a’owaz(祈天祭)儀式過程如下:

’a’owaz(祈天祭)的舉行日期是以農曆元旦以後,農作物已經播種的時機為準,目前祭典大多固定於農曆三月份舉行,以三月十五日為基準。當年舉行 paSta’ay 時是小祭,隔年就舉行大祭,大祭祭期三天,小祭一天。

依傳統慣例,祭典的開始是由章姓負責提醒主祭的潘姓,章姓長老會同潘姓長老到主祭家中,提出發起舉行祭典的要求,並且討論本次祭典各個儀式的細節。接著進行竹占儀式選出本次祭典的 nomhomabos(獻祭者)。由章姓長老向占卜師敬酒,接著眾人依序向占卜師敬酒,之後長老們依序將符合資格的潘姓男子姓名列出,再由占卜師進行竹占選出兩位獻祭者,並訂出本次祭典日期。

祭典第一天上午，賽夏族各姓氏長老以及族人齊聚於中港溪、蓬萊溪匯流處舉行'a'iyalahoe: (河邊會談)，會議目的在於檢討上次祭典的缺失、經費運用及本次祭典的注意事項等，通常會討論到接近中午時分，午餐後第一天儀式結束。

祭典第二天上午在蓬萊溪下庄河段進行殺豬儀式，由祭團的年輕男子成員負責殺豬、並且預製祭祀用的竹杯與竹籤，媳婦負責豬肉的清潔與烹煮，除了豬肉之外，也蒸煮中午食用的米飯。

工作準備好後，開始祭祀 **tatini'** (祖靈)，由各姓氏長老代表族人致祭，長老們面向東方，站在祭場大樹前，將裝滿米酒的竹杯及肉串插在樹下，參與的族人分列於後，由各姓氏長老輪流致禱詞，希望 **tatini'**能保佑今年風調雨順、農作物豐收，最後，再行禮結束儀式。接著開始午餐，食物是米飯和豬肉。當天的豬肉，會另外留一部份於第三天使用，在場者不論是否為賽夏族人都可以一起用餐。午餐後，第二天儀式結束。(圖 7)



圖 捌-7 祈天祭第二天，殺豬後各姓氏長老向東方獻祭
(影像提供：潘秋榮)

祭典第三天，早上族人抵達大湳部落祭場後，祭屋旁的廚房由祭團的媳婦蒸煮糯米，除了族人外，嚴禁外人進入祭屋，主祭會在祭屋內的火塘旁主持告解儀式，各姓氏長老也會討論祭典事宜。

中午時，廚房蒸煮的糯米已經蒸熟，祭團男子將糯米揉成飯糰，放置於數個米籩中。飯糰做好後，將所有人集中於祭場，門窗緊閉，由祭團男子兩人一組抬著米籩發放糯米糰。這是當天的午餐，不論是否為族人都可食用，但用餐過程絕對不能喝水或飲料，也不能到戶外去，孕婦絕對不可吃飯糰。

飯糰吃完後，由本次祭典選出的兩位獻祭者將預先準備的一袋小米取出，加入上次祈天祭留下的一束小米，而後將所有小米放入方形的木製鐵絲框架中，懸吊於火塘上方烤熟。

小米烤熟後，其中一位獻祭者將其中一小束小米放入上午拿出之小米袋中，這一束小米可用於久旱不雨而舉行的臨時祭典。之後兩位獻祭者將其餘烤熟的小米移到一個大米籩中，二人將小米脫穗，過程中祭屋開放，族人都可去摸二人的肩背，尤其是從未參加祭典者，這是 *talsapal*（觸摸肩背儀式）。賽夏人相信透過摸背儀式，可以護佑新生兒健康成長。接著，祭團媳婦將米臼推至祭屋火塘旁，將已經脫穗的小米置於其內，先由兩位獻祭者象徵性舂米，而此時再度開放族人行摸背儀式，之後由潘、錢、根姓的媳婦輪流舂米，要舂米的媳婦必須先進行過摸背儀式，但前一天殺豬儀式接觸過豬肉者除外。

小米全部舂好時，兩位獻祭者將所有小米集中於臼內。小米篩好後由其中一位獻祭者集中於米籩內，並以另一米籩覆蓋，與另外一位獻祭者一起攜往廚房，途中任何人都不能碰觸這兩人。小米的篩洗、蒸煮過程都由兩位獻祭者進行，木製蒸籠是由芒草為底層，防止小米流失。蒸煮過程中，必須切好前一天留下的豬肉，並做好獻祭的肉串。另外還要準備一個小米籩，上置七疊（兩片一疊）的 *likal*（野桐）樹葉。（圖 8）



圖 捌-8 祈天祭的獻祭品，小米及貝珠
（影像提供：潘秋榮）

傍晚時，小米蒸熟後，先由其中一位獻祭者取煮熟的小米在 *rikar*（楮樹）樹葉上各放少許，米籩中央放置貝珠，其餘小米由祭團成員揉成小飯糰。此時參與祭典者必須進入門窗關閉的祭場內，祭團青年將小飯糰分發眾人食用，一樣不可喝水或任何飲料，孕婦也絕對不可吃飯糰。（圖 9）



圖 捌-9 祈天祭分食糯米及小米時門窗必須緊閉
(影像提供：潘秋榮)

小米吃完之後，主祭、各姓氏長老以及獻祭者，一位捧著裝小米和貝珠的米籩，另一位持肉串與裝酒的竹杯，一起到祭場左方約 50 公尺的竹林內獻祭，其餘族人則全部留於祭場內。竹林內，長老們面向東方輪流祝禱，祈求雨霧之神平時能藏於高山岩洞，或遠離到大海之濱，等到族人需要時再請諸神回來。祝禱完成後，將肉串及竹杯插於地上，米籩中的小米和貝珠則拋獻於地上，獻祭完成後回到祭場內，途中不可回頭，否則獻祭會失效。

回到祭場內後，此時再分食前一天所留下的豬肉，吃完之後門窗大開，參與者不再逗留而離開祭場返家，祭典到此結束。(圖 10)



圖 捌-10 祈天祭第三天傍晚，在屋內吃完小米後，隨即以小米、貝珠、豬肉及酒向東方獻祭
(影像提供：潘秋榮)

(二) 禁忌：

'a'owaz (祈天祭) 儀式進行的過程中也存在著許多禁忌，過去舉行祭典時

不工作，不可和異族人（漢族、泰雅族）來往，甚至在空間地域上也以強勢作為來維持儀式的進行；由於祈天祭性質與農作物有關，故祭典期間不可損傷植物，尤其是植物新芽，但已乾枯者例外。因祈晴忌水，祭期中不可使用酒類，不能洗滌衣物，更不可在戶外晾曬。求雨時，也不可吃竹筍。平時不可砍刺竹，砍生的刺竹會引起風雨，砍枯的刺竹也可能引發大風；而祭期中也不可接觸生麻。祈天祭雖為全族性祭典，所有族人均可參與祭典的進行，但孕婦及其丈夫在若干儀式中卻是禁忌，絕不可參與，如與小米有關之儀式不可碰觸小米，不可分食小米、糯米及豬肉，而獻祭儀式也禁止參加。事實上，懷孕者夫婦的禁忌在賽夏族社會不僅表現在祭典上，也呈現在一般生活及生命禮俗上。在儀式過程中，豬血也成為禁忌的一部份，殺豬儀式裡，豬血並不保留而直接流入溪水中，混有豬血的溪水也不可碰觸，當日曾經調理豬肉的祭團媳婦不可再接觸小米。

（三） 雷女神話

相傳古時賽夏族人只知道打獵，或到山上採野菜果腹，對於農耕技巧一無所知，過著簡單而清苦的生活。天上的雷神（biwa'）看到這種情形，便派女兒娃恩（wa:on），帶著裝滿小米種子的葫蘆來到人間。雷女娃恩一到人間便巧遇正在打獵的賽夏青年達印（ta:in），兩人一見鍾情，達印把雷女娃恩帶回家裡，當晚就成了親。

第二天，雷女娃恩把葫蘆剖開，拿出小米種子給達印，開始教他種植小米。從那時開始，賽夏族人就以小米為主食，進入農業生活。達印的母親很早就過世了，父親也雙目失明。雷女娃恩恢復了他的視力，使他重見光明。

雷女娃恩上山工作時，帶著二十把鐮刀和二十把柴刀。到了田裡，娃恩要達印每六步放一把鐮刀和一把柴刀，並要他放好之後，就先回家。達印剛回到家就聽到田裡發出好大的雷聲，跑回田裡一看，竟然在短短的時間內，田裡的草已經割完了，地也整理好了。回到家裡後，達印把經過情形告訴了父親，父親非常高興。回想從前艱苦的日子，自從娃恩來了之後，不但自己眼睛重見光明，達印田裡的工作也很順利，這都是娃恩帶來的好運。父親便一再吩咐達印，要多多善待娃恩。

達印夫妻轉眼間過了三年幸福平安的日子，父親對他們感到很滿意。唯一美中不足的是達印夫妻結婚都三年了，都還沒有生下一兒半女。達印的父親開始憂慮傳宗接代的問題，記得她不曾進過廚房，也說過不能摸鍋子，嗯，一定是沒有摸過鍋子，所以才生不出小孩！達印的父親越想越覺得有道理，於是他把雷女娃恩叫來，假借說自己餓極了，一定要她趕快下廚煮飯給他吃。

雷女娃恩見公公的心意很堅決，已無法推辭，於是就對公公說：「現在我就去煮飯，請在外面等，煮好了之後，再請您老人家進來吃。」雷女娃恩說完後進

了廚房。不久，廚房裡傳出一聲巨響，父親連忙進去一看，雷女娃恩已經不見了，只剩下一株芭蕉樹，伸出窗外的葉子還冒著煙，雷女娃恩回到天上去了。

(四) 祭典象徵物

1. siloe' (貝珠)

貝珠的材質與原料有不同的說法，有認為是子安貝，也有學者認為是碑磔貝。因子安貝殼太薄，並不適合琢磨穿鑿，所以貝珠的原料以碑磔貝較為可能。貝珠之造形為中間穿孔之圓管，直徑約 0.3 公分，長（高）約 0.2 公分，大小與米粒相差不多，目前所見者仍以白色居多，有時雜以黑環，也有已泛黃的貝珠，通常以 10 粒左右穿成一串。時至今日，貝珠的交易功能早已消失，但在賽夏社會的傳統信仰儀式中的運用卻日漸重要，在'a'owaz（祈天祭）裡更是如此。

2. 小米

賽夏語稱為 tata'，另一稱為 basa:，二者的品種不同，過去是賽夏族的主食之一。整個'a'owaz（祈天祭）祭期中，小米與儀式過程相始終，小米在'a'owaz（祈天祭）的地位，不論是儀式中的實質利用，或是祭典的神靈象徵，都比貝珠等物重要，在處理小米的不同階段，如烤乾小米、脫穗、舂米、去殼及蒸煮的過程均可進行 talsapal（觸摸肩背）儀式，這是求福的傳接儀式，賽夏族的新生兒經此儀式才能順利、健康的成長。而最後獻祭儀式小米也是少數祭品之一，獻祭後，祭典也告一段落。

'a'owaz（祈天祭）沒有歌舞儀式，所以比較不為族人及外界重視，參與者遠少於 paSta'ay（矮靈祭），但各個氏族長老卻很少缺席。就祭典的地位來說，並不低於 paSta'ay（矮靈祭），在 paSta'ay（矮靈祭）正式祭典前一日的 pakSa:o'（邀請 ta'ay 共進晚餐）儀式中，'a'owaz（祈天祭）的司祭氏族 Sa:wan（潘、錢、根）是不舉行這項儀式的，理由是雷女地位較高。每當久旱不雨或大雨不歇，族人仍會請求祈天祭主祭舉行臨時儀式解決，總之，即使面臨社會變遷，'a'owaz（祈天祭）這個賽夏族非常古老的祭典，仍然具有鮮明的時代意義。

四、引用書目

胡家瑜

2015《賽夏族》。臺北：三民。

潘秋榮

2000《小米•貝珠•雷女 賽夏族祈天祭》。臺北：臺北縣文化局。

2018《paSta'ay（矮靈祭）與'a'owaz（祈天祭）》。苗栗：苗栗縣賽夏族巴斯達隘文化協會》。

五、參考書目

小島由道等

1998《番族慣習調查報告第三卷賽夏族》。總督府臨時台灣舊慣調查原著，中央研究院民族學研究所編譯。

王永馨

1997《從生命儀禮中探討賽夏人的兩性觀》。臺北市：臺灣大學人類學系碩士論文。

古野清人

1945《高砂族の祭儀生活》。臺北市，南天書局。

鄭依憶

2004《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》。臺北市：允晨文化。

胡家瑜

1996《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》。臺北市：中國民族學會。

陳運棟、張瑞恭

1994《賽夏史話矮靈祭》桃園：華夏書坊。

衛惠林等

1965《臺灣省通志稿》卷八同胄志第一冊。臺中：臺灣省文獻委員會。

玖、 雅美族/達悟族 Mapasamorang so piyavean 收穫祭¹

(作者：楊政賢)

一、緣起

依據雅美族傳統海洋夜曆，每一年當中，apiya vehan 月份（約國曆 5~6 月期間）是最美麗的月份，該月份初一就是收穫祭。目前，蘭嶼每年 apiya vehan 月份期間，每個部落的族人會擇一日辦理 Mapasamorang so piyavean 收穫祭，有時會簡稱「好月節」。收穫祭通常也是小米豐收祭 mivaci 的日子，當天部落男人會在部落空地擺放臼，圍繞著臼用力搗小米，藉以祈求來年的再次豐收。收穫祭是一家團圓的美好時光，也是適合年輕男女相親與結婚的吉利日子。實際上不僅祭典當天，而是整個月都是 apiya vehan（美好的月份）。

雅美族的 Mapasamorang so piyavean 收穫祭是為了慶祝豐收時的喜悅，並藉此表達對天神的感謝之意，感謝祖靈的庇佑，祈求來年的豐收。收穫祭除了慶祝豐收之外，彼此的禮物餽贈與物資交換更是節慶的重要功能。收穫祭的禮物餽贈不限於親族之間，期間部落裡的人們也會預備飛魚乾及瓜果等農作物，堆置在一塊，待收穫祭的當日分送給部落裡的失怙老者及寡婦，家裡未捕獲飛魚的族人，這也是維繫一個部落民族情感的文化體現。

在過去，小米豐收祭 mivaci 是屬於家族性，沒有所謂的「部落性」；家族成員在某一個地區，集中開墾一塊地來種植小米，待收成後，就在某家的庭院，舉行家族性的 mivaci。現代的 mivaci，則是耆老、青年及民意代表為了發展蘭嶼觀光，吸引外地遊客前來欣賞，族人透過各部落立案之社區發展協會申請經費，規劃出精采的節目內容，創作「全村性」的 mivaci 大型活動，規模擴大，參與的人員較多，且活動內容多元，包括男女族人的舞蹈表演、風味餐等（謝和英 2021）。

蘭嶼自 1971（民國 60 年）年起開放觀光，1972（民國 61 年）年輪船與飛機定期航行於臺灣與蘭嶼之間，交通的便利日益加深了蘭嶼資本主義商品化的程度，造成島上青壯人口的嚴重外流，並迫使雅美族傳統生計經濟體系加速地異質化。近年來，政府商請原住民各族群自行決議選擇一慶典作為歲時祭儀放假日。蘭嶼鄉公所邀請鄉內六部落耆老商議訂定一個共同的放假日，開會一致通過「Mapasamorang so piyavean 收穫祭」為雅美族人之歲時祭儀放假日。因此，旅外打拼的族人特別珍惜難得的歲時祭儀假期，從臺灣到蘭嶼，從大島到小島，再忙、再遠，也要回到部落，與族人歡度節慶的美好時光。

¹ 本章撰述者為楊政賢。

二、歷史與文化

蘭嶼座落於臺灣東南方外海距台東市 49 海浬處，鄰近菲律賓巴丹群島此一跨國境海洋島嶼鏈區域的北端。蘭嶼島上的雅美族²是目前臺灣官方認定的十六個原住民族群之一，也是各族中從事海洋生業與文化最頻繁的族群。黑潮（Kuroshio）每年皆固定流經蘭嶼附近海域，帶來諸如飛魚與鬼頭刀等為數可觀的迴游性魚類等海洋資源，雅美族一整年的作息與飛魚汛期有著密切的關係，族人視飛魚為天神恩賜，每年定時自天上之海游至地上之海，來到蘭嶼的附近；因而依照自然的規律，謹守著黑潮帶來的訊息，配合飛魚的季節，發展出這一套以飛魚文化為主軸的歲時曆法，將一年分為 *teteka*（飛魚終了期）、*amian*（冬）和 *rayun*（飛魚汛期）等三個季節，共十二個月份（夏曼·藍波安 2003：33-62）。

長期以來，雅美族人為了因應海洋島嶼生態，發展出獨樹一格的在地文化模式，這些與環境相互依存的地方知識與文化體系，諸如海洋夜曆、招魚祭儀、飛魚文化、水田水渠、家屋建築、造船工藝、新屋及新船落成禮、親從子名命名制度、禁忌文化、禮物交換社會等等，皆是蘭嶼相當重要的文化遺產，充分反映雅美族人特有的海洋島嶼生態智慧與文化機制。就行政歸屬而言，蘭嶼設鄉，分屬四個村的六個部落，順時鐘依序為紅頭村（紅頭 *Imorod*、漁人 *Iratay*）、椰油村（椰油 *Yayo*）、朗島村（朗島 *Iraraley*）及東清村（東清 *Iranumilek*、野銀 *Ivarinu*），目前設籍蘭嶼鄉的雅美族籍總人口有 4,125 人³。

（一）祭儀的由來

蘭嶼雅美人非常重視飛魚及其系列的歲時祭儀，在傳統的文化認知裡，雅美人把飛魚視為一種天神所賜的「聖魚」。因此，雅美人建立了以飛魚為核心的海洋知識，他們不只重視飛魚以及圍繞著飛魚的一系列祭典，甚至是以飛魚為認知主體來理解海洋、區分季節。其中，雅美人的 *mapasamorang so piyavean* 收穫祭即是依據海洋夜曆當中 *piavean* 月份（第一個月）的一個重要慶典節日，*mapasamorang so piyavean* 收穫祭的起源深受創世神話與海洋夜曆影響，茲分別說明如下。

1. 創世神話

余光弘、董森永（1998）曾紀錄一則「飛魚教導雅美族人建立禮俗制度」的口述神話，該神話文本一方面說明了雅美族人如何透過創世神話開啟了異地生存的序幕，因着天神的教導，族人開始懂得善用飛魚資源，重新記取飛魚祖先的訓誡，進而修補了人魚之間的網絡關係；另一方面，它

² 蘭嶼原住民目前官方認定的名稱為「雅美族」。在傳統上，島民自稱為 *Tao*、*Tao do pongso*，意即「人」、「島上的人」；稱蘭嶼為 *Pongso no tao*，亦即「人之島」之意。

³ 根據原住民族委員會官方網站公佈人口統計資料，截至 2021 年 5 月為止，全國登記雅美族的原住民人口共有 4,783 人；其中，設籍蘭嶼鄉人口為 4,125 人。

也是一種族群異地遷徙之後「在地化」的轉化，導引着雅美族人重新找回自己文化的秩序，進而發展出蘭嶼在地獨樹一格的飛魚文化體系，大意如下：

紅頭部落的石人孫子，通常晚上都會拿著火把在海邊抓螃蟹、撿貝類，他們有螃蟹就抓、有貝類就撿、有魚就捕，他們將所有的海產混在一起煮來食用。他們吃了與其他魚貝混煮的飛魚之後，身體都發生皮膚病的症狀，從那時候起他們就開始不吃飛魚。當他們在海邊抓螃蟹捕魚的時候，所抓到的飛魚就立刻丟棄。天神看見地上的人們如此把飛魚丟棄心裡覺得很難過，因為飛魚是天神所創造的，地上的人們不知食用實在太可惜了！（余光弘、董森永 1998：7）

後來，因著天神的教導，雅美族群開始懂得善用飛魚資源，並發展出獨特的飛魚文化。

此外，針對「飛魚教導雅美人建立禮俗制度」的啟蒙，則是來自黑翅膀飛魚的神諭，具體說明了包含黑翅膀飛魚（Mavaeng so panid）在內共八種不同飛魚種類的特性與用途。以下，是來自黑翅膀飛魚神靈的一些告誡：

「黑翅膀的飛魚」這類飛魚曬成魚乾的時候，絕對不要再用火烤魚乾來吃，吃了會得皮膚病，會很痛苦。

「loklok 飛魚」的肉質不能給小孩和女人食用，只能提供給老人來食用。

「kararakpen no arayo 飛魚」牠們的體型更小，鬼頭刀很喜歡追捕牠們，牠們的出現必定有鬼頭刀在追趕牠們。牠們不喜歡被你們捕到，偶而你們有捕到牠們的時候，你們不能食用牠們。（余光弘、董森永 1998：8-9）

再者，黑翅膀飛魚也告誡雅美祖先，要為每年飛魚的到來舉行「招魚祭」儀式：

你們要在十月的時候砍伐做火把用的蘆葦莖，十二月時我們看見你們所砍的蘆葦經已堆在那裡之後，我們就會從南方慢慢地飛到你們這個島上，所以你們要在一月時為我們舉行招魚儀式，我們就會很快地回到你們的島。（余光弘、董森永 1998：9）

從上可知，我們可以探見飛魚教導雅美族人如何捕撈飛魚的方式，及其所衍生出的招魚祭儀、漁團社會組織的共構關係等。換言之，有關飛魚

的神話傳說透過島上族人共同的部落生活、語言認知、歷史經驗等具體文化內涵，彼此深化認知、對應與連結，並且在當代變遷中仍保有其文化再現與族群認同的能動性。

除上述飛魚與雅美祖先創生神話的論述之外，該神話文本亦提及紅頭部落石生始祖和竹生始祖的後代向來自五孔洞鬼靈，學習了包含網魚、打小米、燒陶、燒石灰、建屋、造舟與織布等文化，經過一段時間的文化採借與學習之後，部落因此穩定繁榮起來，並且發展出包含 *mapasamorang so piyavean* 收穫祭等各種生命禮俗與歲時祭儀。

2. 海洋夜曆⁴

雅美族長年居住在一個四面環海的環境，是一個典型的海洋生態社會。雅美族一整年的作息與飛魚汛期有著密切的關係，族人視飛魚為天神恩賜，因此發展出一套以飛魚文化為主軸的傳統海洋夜曆。族人依循海洋夜曆來運行一整年的歲時祭儀，有著特殊的宇宙觀。因此，雅美族人一天的開始是從天黑開始算起，以月亮圓缺來計算時間、海流強弱、出海捕魚的時機等，當作生活忌、宜的準則。每天的月亮都有不同的名字，代表不同的日期，雅美曆法是陰曆，更是名副其實的「夜曆」。

不過，雅美族人的時間運用並非完全即興式的，曆法已經將年中每月的活動做了大概的規劃，月中的各日也有其特質，某日可行或禁行某事也都清楚的規定，一日中又以日出、日落及午前、午後作為參考，各有適合及禁忌從事的事情。在雅美族人的曆法中，分上半年、下半年和飛魚季三季十二個月，月份名中有一半是數字，其它各有專名的月份其名清楚地指出當月的主要工作。雅美族海洋夜曆的各月名已將年中的工作行事大致規劃妥當，忙碌於海上的飛魚季始 *kapoan* 終於 *pipilapila*，*peakaw* 以後則是致力農耕、建築等陸上工作的時機，*piavean* 則分隔漁、農季，很可能昔時這是一個舉行婚禮、落成禮等儀式的季節，大船招魚祭之後開啟的不僅是漁季，也是另一個忙於生產祭儀的季節。

雅美族的生活與飛魚息息相關，而雅美族人的曆法十分特別，是按照月亮的陰晴圓缺和海水的潮汐而制定的，並且一天的開始是始於月亮的出

⁴ 本段落文字參考文獻：

余光弘，2004，《雅美族》。臺北：三民。

夏曼·藍波安，2002，《原初豐腴的島嶼—雅美民族的海洋知識與文化》，國立清華大學人類學研究所碩士論文。

順益臺灣原住民博物館，2010，《上山、下海：蘭嶼朗島部落「造舟」與「划船」的故事「2009 順益臺灣原住民博物館與部落結合特展專刊」》。臺北：順益臺灣原住民博物館。

現，所以冬季約晚上六點，夏季約晚上七點是雅美族人一天的開始，這套曆法是名符其實的「夜曆」(又稱太陰曆)。不過由於雅美族人沒有文字，所以有關夜曆的流傳皆是經由耆老口耳相傳而來的。每個月分是吉是凶、該做何種儀式和祭典、捕獲飛魚或是種植作物、造船建屋等等活動該何時進行都有詳細的規定。

(1) 飛魚海上漁撈結束的季節 (teyteka, 俗稱夏季) :

此季是豐收及結束與飛魚關係的季節，在飛魚季節不辭辛勞的漁撈和農耕將在這一季告一段落，豐收的成果與親友一同共享，而飛魚終食祭的到來則是之前與飛魚種種相關的禁忌將完全解除。

piavean (第一個月) :

相當於國曆六月，為雅美族豐收的月份。初一是全島 mangazaw 節慶之日，是彼此送禮分享一年勞動成果的節慶。

pehakaw (第二個月) :

相當於國曆七月，為豐收月份，兩年或三年種植的水芋收成月份、造主屋和有割紋的大船的月份。

bin'es no mataw / pazpotoen (第三個月，閏月) :

相當於國曆八月，每三年置一次閏月，延後釣鬼頭刀魚的日子，亦為房屋和大船的落成月份。

pitanatana (第四個月) :

相當於國曆九月，為燒製陶土的月份。

kaliman (第五個月) :

相當於國曆十月，此月的 tazanganay (農曆十四) 為 manoytoyon 日，垂釣女人魚，並不再儲存飛魚乾，是飛魚終食祭。建造大船或舉行新屋、新船落成禮。

(2) 飛魚將來臨的季節 (amian, 俗稱冬季) :

因為飛魚乾已吃完，有關飛魚的禁忌也解除了，於是開始了沒有飛魚和神明庇佑的月份。祭拜天神、播種小米和休息養生是此季最主要的活動，在冬季的最後一個月為飛魚季的到來而活絡起來。

kaneman (第六個月) :

相當於國曆十一月，鬼月，以驅邪避魔的貝殼製作咀嚼檳榔的石灰，為遠離飛魚的月份。

kapitoan (第七個月) :

相當於國曆十二月，為祭拜諸天神和播種小米的月份。

kaowan (第八個月) :

相當於國曆一月，又稱 zosok no amian，一年之中最冷的月份，是男人冶鐵、女人織布和製作手工藝的月份，男人也在這個月份製作槳繩。

kasiaman (第九個月)：

相當於國曆二月告別飢餓寒冷的冬季，迎接飛魚的月份，並舉行迎接飛魚季 *mapasamorang so kasiaman* 的節慶。

(3) 飛魚季節 (rayon)：

此季節只能漁撈飛魚，不能漁撈其他魚類。飛魚季會舉行許多儀式，例如招飛魚儀式 (*mivanoa*)、舀水祭 (*omotaw*)、螃蟹祭 (*minganangana*) 等等，表示他們對於飛魚的重視與崇敬。

paneneb (第十個月)：

相當於國曆三月，開始捕撈飛魚的月份，捕撈前要舉行招喚飛魚的儀式。捕魚的團員都要住在共宿屋中不得回家。此月份也是禁忌最多的月份。

pikowkaod (第十一個月)：

相當於國曆四月，是分離、分享的月份，捕魚團員可以從共宿屋中回自己的家睡覺。

papataw (第十二個月)：

相當於國曆五月，為釣飛魚、鬼頭刀魚和收割小米的月份。此月份舉行螃蟹祭儀式是雅美婦女為慰勞丈夫捕飛魚和鬼頭刀的辛苦，特地煮食螃蟹與芋頭糕給丈夫吃。

pipilapila (第十三個月)：

相當於國曆六月，此月無任何儀式，為夜間網飛魚、白天釣鬼頭刀魚、採藤及墾地的月份。

總之，蘭嶼雅美族人的曆法將一年之中的每月活動做了大概的規劃。在其曆法中，族人視飛魚為天神恩賜，每年定時自天上之海游至地上之海，來到蘭嶼的附近；因而依照自然的規律，謹守著黑潮帶來的訊息，配合飛魚的季節，而發展出這一套以飛魚文化為主軸的歲時曆法。一年分為 *teteka* (飛魚終了期)、*amian* (冬) 和 *rayun* (飛魚汛期) 三個季節十二個月份。月份名中有一半是數字，其它各有專名的月份名稱，清楚地指出當月的主要工作內容。雅美族人以月亮 *veann* 的盈虧圓缺來計算時間、判斷海流強弱、出海捕魚的時機等等，並以此當作生活上禁忌或合宜的準則。每天不同日期的月亮都有不同的名字，代表不同的意涵。雅美曆法是名符其實的夜曆。在潤年時，而為迎合豐盛大量的飛魚抵達部落漁場的時間，各部落也因此以飛魚汛期的到來與否，各置閏月於飛魚汛期月份的前後，故全島各部落所閏之月並不一致，成為雅美族極為特殊的海洋文化曆法。

(二) 祭儀的變遷

以前舉行收穫祭的時候，早上有很多事情要作，包括煮主食、副食，飛魚剪翅、贈禮、然後全家團圓聚餐，男人會舉行搗小米，到了晚上，在高屋舉行男女拍手歌會，這是過去舉行收穫祭的方式。現在收穫祭，有些部落增加了「好月盃」

的相關活動；包括游泳比賽、單人拼板舟和雙人拼板舟的划船比賽。甚至會把十人拼板舟推到海邊，十人拼板舟出海讓年輕人有學習划拼板舟的機會，同時也給女人體驗划拼板舟。單人拼板舟划船比賽，利用空檔，舉行拼板舟沈船自救的教學活動；教育年輕人如何在大海中自救。進行沈船自救的教學的時候，首先把浸滿海水的單人拼板舟放在活動現場，老人游到拼板舟後面，前後搖晃，然後到拼板舟右邊抓住左邊，躍身上船，把船內的水舀出來，安全的把單人拼板舟，划回岸邊。「好月盃」的游泳比賽，許多小孩子和學生，參與踴躍，拼板舟的划船比賽，也提供很多的年輕人開始學習划拼板舟的機會。「好月盃」的活動，安排傳統美食競賽，讓部落的婦女展現美食創意，推展傳統美食。美食評分完了以後，把這些美食免費提供給前來參禮的其他部落族人和非雅美族的客人享用，這是收穫祭發展出「好月盃」的當代變遷與現象（謝永泉 2003：37）。

在蘭嶼雅美族的傳統收穫祭，有些文化已經慢慢消失了，例如小米在雅美族的社會中扮演著重要的功能，祭儀、祈福、回贈、食用都會用到小米。以前種小米是個人的事，現在演變成整個部落的事，這是共勞共享社會傳承文化的發展。如今的收穫祭，有時候很少看到男人搗小米了，所以女人就去搗小米，連非雅美族也去搗小米。此外，因為有很多雅美的人在政府機構上班，加上在台灣本島工作的雅美族人，所以慶祝收穫祭的人很少，氣氛愈來愈淡了。傳統收穫祭當天，很少看到盛裝的雅美族人，全家沒有團圓聚餐，看不見贈禮給親戚的小孩子，因為孩子都會在學校讀書。連親朋好友互贈禮物的文化也不重要了，這樣是一種隱憂，因為親朋好友如果沒有互贈禮物，就好像有甚麼心結一樣，傳統收穫祭是親朋好友互贈禮物最好的日子（謝永泉 2003：43）。

近年來政府要求原住民各族群自行決議選擇一個慶節作為放假日。雅美族主要的歲時祭儀都與飛魚相關，為何不是制訂與飛魚相關的祭典為雅美族的放假日？收穫祭是傳統的節日嗎？日期是固定嗎？雅美族主要的歲時祭儀都與飛魚相關，對飛魚的認識相當複雜，從家族到各小團的慶典，從一兩個人划的船到家族的船，再來是大家共同抓飛魚的過程。飛魚季節的祭儀非常多，族人說當初如果制訂一個「飛魚祭」，那就會變成每天都要放假了。

當初蘭嶼鄉公所邀請鄉內六部落耆老商議訂定那個節慶是雅美放假日，結果耆老一致通過 *apiya vehan* 月份（約國曆 6-7 月）當中擇一日作為族人收穫祭的放假日。因為在 6 月飛魚季結束的捕撈期，這時蘭嶼的小米與各種果樹豐收，是雅美族人一年當中最豐足的月份。而且雅美族本來就有『*Mapasamorang*』這個詞，意思是好的月亮，大約是在國曆的 6 月中旬。因為蘭嶼有 6 個部落，都是在這個期間會輪流來做收穫祭；各部落舉辦的收穫祭，都是自己人參與，外村人或外地人可以去參加、看他們表演，但是不能下去跳。因為每一個部落的時間都不一樣，後來族人就各自訂定自己部落的「收穫祭」日期，作為大家共同放假的

名稱與日期。

（三）祭儀的文化意涵

1. 收穫祭與小米

傳統雅美族在種植小米的時候，首先清除地瓜田，然後把乾枯的地瓜莖燒毀，接著在 Kapitowan 月份（約國曆 11-12 月）開始撒種小米。以前集體種植小米是屬於家族性，沒有所謂部落集體種植小米這回事。現在各部落成立了社區發展協會，才發展成全部落集體一起種植小米。部落集體種植小米時間大約在 Kapitowan 月份（約國曆 11-12 月）或 Kaowam 月份（約國曆 12-01 月），集體砍草整地，清理之後，Kaowam 月份（約國曆 12-01 月）才去撒種，部落集體種植小米的除草工作是最麻煩的事。第一次去收割的時候，要宰殺一頭豬，然後部落的人無論男人或女人都穿著傳統服裝，一起去收割小米，可說是盛況空前。回家之後，一起享用午餐。男人會搗新的小米，初嚐小米。用餐後，有的男人開始練習搗小米（謝永泉 2003：19）。

對蘭嶼雅美族人來說，小米不只是食物，更是最重要的文化作物。從除草、整地、播種、維護管理到採收，都有獨特的傳統祈福儀式與相關歌謠的傳唱，從這些儀式與歌謠，傳遞著這個族群更豐富的農耕文化知識及生活智慧。傳統上，雅美族人每一年都要播種小米，因為小米是家中不可缺少的食物。俗語說：「小米是生命最後的守護者」，在傳統的雅美主食當中，小米是不可或缺的，因為小米是產婦養育新生命的母乳養份，當一名嬰孩剛出生時，父親會選擇杵小米，把小米煮成稀飯一樣，供母親食用，作為母乳的重要來源。過去，蘭嶼島上遇嚴寒的冬季，有些人為了過生活，硬闖上山，卻死在山野間。強烈的東北季風加上酷寒的氣候，使部落的人只能在屋子裡休息不敢出門；無法上山或捕魚，有時候兩天甚至更長的時間，一家人面臨即將斷糧的情況下，小米成了最後的食物，守住生命的重要食物。

小米在慶節是很好的食物，小米也是請宴親戚和送給親戚朋友的禮物。家中的小男孩第一次去釣魚，他釣的第一條魚，父親會拿小米來祝福魚說：「我以小米來祝福你，希望每次去釣魚的時候，像小米粒一樣多」。收穫祭之前，父親會搗小米，首先製作烘乾架、起火、把小米放在烘乾架，等小米烘乾之後，折斷小米莖，小米放在竹籃裡，然後拿小米放入臼，開始搗小米。搗小米、揚起米糠、除去小米雜質，最後收集成真正食用的小米。煮小米的時候，不要一下子攪拌，等到開水滾了以後，就可以慢慢攪拌，最後蓋起來，等到熟了之後，再把小米揉成圓圓的小米糕，作為收穫祭的食物（謝永泉 2003：23）。

2. 收穫祭與禮物餽贈

就蘭嶼傳統的社會屬性與生計經濟而言，雅美族屬於禮物交換經濟體系。蘭嶼的禮物社會不僅強調物資流通的互惠公平、部落倫理的文化照顧，同時也會預期未來人際關係與社會資本的相對回饋。在收穫祭這個節慶時間點，族人停止捕抓飛魚，開始可以下海捕抓底棲魚類，小米、農作與其他瓜果也在這個時候成熟豐收。族人利用辦理收穫祭的機會將家中多餘的小米、根莖類農作、瓜果、魚乾等物資帶至會場集中展示，祭典結束現場會依照傳統禮物社會的分配邏輯進行所有物資的盤點與再分配，每個與會者因此取得了原本沒有的物資，分配到的物資種類也比原本自己分享出去的還要多了。透過收穫祭這種文化機制將物資進行集中、盤點與再分配，進而達到彼此餽贈互惠的資源流通與文化照顧。因此，沒有或提供少量物資者藉此取得所需的足夠物資，捐獻大量物資者則獲得了族人肯定的個人威望與社會資本。

此外，收穫祭是親戚朋友和親家互相贈禮的日子，互相贈禮主要的意思是彼此分享今年捕獲的飛魚。互相贈禮最好是由小孩子負責送禮物，送禮物的時候說：「這是您們的禮物」。親戚朋友會很高興的回贈禮物。有的男人如果有親姊妹和親妹妹，就會贈送較多的飛魚，因為在慰勞節時，親姊妹也作芋頭糕來慰勞兄弟的辛苦。以前，漁獲量非常的少，大家能給的禮物有限。現在，捕撈的飛魚增多了，因為有了漁網、機動漁船了，每到收穫祭，在相互贈禮的時候，贈送給親姊妹和親妹妹和以及親戚的飛魚等禮物就變多了。在蘭嶼，收穫祭的時候，如果親戚朋友之間沒有互相贈禮是非常不好的事；因為，那就表示彼此已經不像親人、不像親戚一樣。因此，相互餽贈禮物是收穫祭相當重要的文化意涵之一（謝永泉 2003：11）。

三、程序與禁忌

雅美族人的收穫祭通常也是舉行小米豐收祭 *mivaci* 的日子，但不是每年都舉行 *mivaci* 小米豐收祭，若部落在此之前有舉行 *manokos*（集體播種）儀式，就可慶祝小米豐收祭，*manokos* 儀式由部落男性意見領袖決定是否舉行，並非每年度一定有的祭儀活動。雅美族收穫祭的時候，部落男人開始把小米高高堆放，然後隆重舉行搗小米活動、舞蹈表演，無論是其他部落的人或非雅美族的人都會前來共襄盛舉。

（一）祭儀的程序

通常在收穫祭之前，父親會搗小米，首先他要製作烘乾架，然後起火，把小米放在烘乾架，待小米烘乾之後，將小米莖折斷後放在竹籃裡；搗小米時，將小米放入臼中，經過搗小米、揚除米糠、除去雜質後，最後收集真正食用的小米。煮小米時，等到水開了之後，再慢慢攪拌，最後蓋起來，等到熟了之後，再把小

米揉成圓圓的小米糕，作為「收穫祭」的食物。

收穫祭當天早上，一家人有很多的事情要忙，女人要準備主食剝芋頭皮、煮副食、剪飛魚翅膀，男人也忙著煮小米，小米煮熟了，把小米糕放在主食當中作為美食。收穫祭的時候，要盛裝，然後把黃金、銀帽和瑪瑙拿出來和魚乾一起掛在魚架上，為收穫召來福氣。另外小米集中堆置在長輩家中及掛在屋簷下，以展示豐碩成果。飛魚乾也拿到處理飛魚專區，剪掉飛魚乾的雙翅和尾巴，如果有一百束的小米也推放在前院中。剪完飛魚乾的雙翅和尾巴之後，以十條為單位，由父親負責分給家中的每一戶，因為孩子已經有家庭了。

收穫祭是親戚互相贈禮的慶節，過幾天以後，會到別的部落，將今年所捕獲的飛魚分享給親家和親戚。互相贈禮結束之後，一家人團圓聚餐，用餐前，孩子先說：「爸爸！媽媽！」然後才開始用餐。吃完也要說同樣的話。

收穫祭當天午餐之後，稍微休息，然後部落的男人會舉行搗小米活動。在傳統上，並不是每一年都會舉行搗小米，以前只有家族性集體種植小米和傳統四道門主屋落成的時候，族人才會舉行搗小米。早期收穫祭舉行搗小米的時候，會在主屋的前院放一個臼，部落的男人站著拿杵圍繞著臼，先吟唱一首歌，唱完歌以後，有一個人先舉起杵搗小米，然後以五人一組，有一個人先舉起杵搗小米，其他的人就輪流搗小米。他們在輪流搗小米的時候，高舉著杵唱：「我們搗小米，讓小米糠飛揚起來」。以前，收穫祭搗小米只有老人和青年人參加，沒有小孩子參加搗小米，女人不能舉行搗小米。在收穫祭舉行搗小米，最重要的意義是讓部落的人歡聚在一起，並祈求年年豐收。

收穫祭的時候，會把飛魚儲存起來，這時候要先把三十條飛魚分別出來，這是特別為飛魚終食節的時候食用。平日不能動、沒有副食也不能煮。等到Kalimman月份（約國曆9-10月）到了，才開始慢慢食用。

收穫祭當天的晚上，男女會聚集在高屋禮舉行傳統的拍手歌會，拍手歌會一定要唱到天亮才能夠結束，這是慶祝收穫祭當天的流程與美好的日子（謝永泉 2003：7、27）。

（二）祭儀的禁忌

雅美族人將「禁忌」稱為 *makaniaw*，其字面意思為「會被鬼神懲罰的一切行為」（衛惠林、劉斌雄 1962：156）。在蘭嶼，*makaniaw* 廣泛出現於各種不同的傳統社會環境中，並以口耳相傳的方式傳承著。由於雅美族社會沒有中央集權的制度，因此對於 *makaniaw* 的解釋因人而異。同時，行為的原因跟動機，還有破壞規範的背後因素，通常是相當複雜的。因此，*makaniaw* 可被視為現代社會中的法律概念，或是其他傳統社會文化中的禁忌。換言之，禁忌文化的規範深

深影響了雅美族人的價值觀與行事準則，族人依循原初勞動的歲時祭儀與禁忌規範，同時也制約了島上空間與資源的治理秩序，禁忌文化可視為一種日常生活中被實踐的秩序和制度。

收穫祭當天，族人通常都會舉行小米豐收祭 **mivaci**（搗小米），族人會預留當天搗小米的量。傳統上，假如團體中沒有資深的年長者，或者沒有牲禮供祭祀，那麼貿然舉行 **mivaci**（搗小米）是禁忌。**Mirachi** 的日子選定了以後，各粟作團體的男性成員，集合於各自的團體內，最年長的長老家的前庭，每人都拿著一支木杵。木杵一定要從自己的家帶來，向別人借木杵是禁忌。假如是借來的，一定要送少量的小米糕給物主。如果沒有送禮，物主身上會發生事故而受傷（鹿野忠雄 [1944]2016：346）。

四、服飾與歌舞

傳統上，雅美族男子平常上身著短背心，下身繫丁字帶；女子上身斜繫一塊大方布，下身則圍一單片式短裙。每當舉行如撈捕飛魚、漁船下水、新屋落成與收穫祭等盛大歲時祭儀時，均須在常服之外，增添帽飾及各種裝飾物等盛裝。裝飾品大致分為頭飾（帽子）、髮飾、耳飾、頸飾、胸飾、手飾及腳飾等。飾物材料有貝殼、植物種子與纖維、金片、銀片、玻璃珠、瑪瑙、豬牙及白色鈕釦等。雅美族是臺灣唯一具有金銀工藝文化的原住民群體，金銀的材料及製造技術均為早期從外界傳入。金片可製成男子∞形胸飾，族人相信黃金有一種靈力，可以止血醫病，又可當作贖罪的償命金。而銀片則可製成男子銀盔、男女手環、女子∞形耳飾及梯形胸飾。

一年一度的收穫祭當天，雅美族人穿著傳統服裝，並配戴重要飾品的盛裝，除了是表達對參與部落祭儀的重視之外，通常也是為了參與各式各樣的歌舞展演活動。在收穫祭歌舞展演方面，活動內容有傳統的舂打小米、吟唱祈求豐收的歌謠與各種舞蹈的表演。蘊含著薪火相傳的意義是由老中青三代男子手持木杵表演的「搗米舞」。表現了雅美婦女勤奮端莊的美德是「耕作舞」和「禮帽舞」，象徵海洋一波波美麗的黑色浪潮是婦女迎風拋灑長髮的「頭髮舞」，將收穫祭帶到最後的高潮是歌聲豪邁、舞蹈粗獷的「勇士舞」，呈現雅美勇士們無畏的精神。

（一）搗小米的歌

蘭嶼全島六個部落慶祝收穫祭舉行「**mivaci**（搗小米）」的時候，每一個部落的方式不太一樣。不過，有一個共同方式是一樣的，就是在舉行 **mivaci** 的時候，先有一首歌作為開場，才開始舉行搗小米。以朗島部落為例，**mivaci** 的過程是：首先，有一名耆老帶領並吟唱祈求豐盛的傳統古謠，再舉起自己的杵打在臼中的小米上，接著，部落男子會圍圈輪流打小米。

傳統歌謠：

to ka vangovangon do awawan
a vaci namen a makaikailian
a mapasaod so alag no kakanen
do sinamorangan no piavean

歌詞大意为：「祈願在每一年，我們部落的人都舉行 mivaci，祈求農作物豐收，在好月節初一的那天。」當這首歌唱完了以後，首先有一位耆老搗小米，接著一個一個輪流搗小米唱著：「我們搗小米，讓小米糠飛揚起來--」。收穫祭舉行搗小米的時候，分年齡輪流搗小米：老人一組、青年一組、少年一組。這是現代收穫祭舉行搗小米的慶祝方式（謝和英 2021）。

（二）雅美女性頭髮舞

蘭嶼婦女的頭髮舞屬於娛樂性質舞蹈的一種。傳統上，蘭嶼的頭髮舞只限於女性行之，舉辦收穫祭活動當天，女性族人組團結伴來到空地，其中一人帶頭，其他人隨即跟進，由於頭髮舞歌曲節拍較為輕快，主要動作在腳部與頭部，舞團成員往往從寥寥數人逐次增加，她們或面對面排成兩排，或圍成一個圓圈，彼此勾住手臂後雙手交叉於胸前，雙腳直立，彎腰，將長髮向前或左右拋出，頭髮一觸及地面，便趕快、挺身抬頭將頭髮往後甩，隨者婦女們此起彼落的動作所產生的長髮如一波波浪花般飛揚的意象，可說是最能代表蘭嶼海洋文化意象的民族舞蹈之一，更是雅美女性舞蹈美學的最佳展現。然而，雅美族人原來的舞蹈只是配合祭祀或慶典的一項活動，並沒有特殊的發展。時至今日，因受到臺灣諸如「阿美文化村」、「烏來民俗村」等觀光歌舞影響，造成傳統舞蹈動作的改變，進而有逐漸較迎合觀光的表演方式。

（三）雅美男性勇士舞

當代蘭嶼收穫祭當中經常可見的男性勇士舞亦屬於娛樂性質舞蹈的一種。根據記載，1979年雙十節，雅美族人曾到臺北表演「拋船舞」，1980年2月8日，由新象藝術中心主辦的「國際藝術節」首場「中國傳統之夜」，即由雅美族「勇士精神舞」壓軸，上述表演均獲得佳評，肯定雅美族舞蹈的藝術價值。然而，有關雅美族勇士舞的起源，目前仍不詳。據說，傳統上雅美族男人是沒有跳舞的習俗，直到1963年左右部份雅美族男人到台東謀生，其主要工作是割稻的幫工，而學到阿美族的歌曲與舞蹈，返鄉之後套用於雅美族的歌曲裡，再研發成現在的精神舞與勇士舞，若就雅美族人傳統觀念中，對於舞蹈的性別分殊，的確有此可能。勇士舞除了牽手踏步的英勇步伐之外，也包含一連串生活勞動的動作，例如：撒網捕魚、收網、整理網具、模仿飛魚飛行、乃至輕鬆回航、滿載而歸而結束等等，皆可對照理解。

五、相關照片



圖 玖-1 座落於臺灣東南方外海的蘭嶼（攝影：楊政賢）



圖 玖-2 圖雅美族婦女於收穫祭前採收小米，必須盛裝並遵守相關禁忌（攝影：楊政賢）



圖 玖-3 收穫祭當天情景，各家族會把所有魚獲如飛魚、鬼頭刀放置家前擺放，如果有種瓜果類也可以一起擺，表示今年魚獲及農作物都豐收（攝影：謝美媛）



圖 玖-4 收穫祭當天情景，魚獲和農作物要擺放在庭前做祈福儀式完後，為表示尊重男士們辛苦捕撈的魚獲，女主人的傳統服還有瑪瑙長項鍊及男主人的銀盔和傳統項鍊也都要一起掛在魚架上（攝影：謝美媛）



圖 玖-5 蘭嶼漁人部落收穫祭會場，男人們圍繞著臼用力搗小米的場景
(攝影：楊政賢)



圖 玖-6 蘭嶼漁人部落收穫祭會場，男人們圍繞著臼用力搗小米的場景
(攝影：楊政賢)



圖 玖-7 收穫祭會場：傳承搗小米。搗小米，由耆老帶領各年齡層的男士們輪流搗小米，一邊搗小米一邊唱著傳統歌謠，直到小米粒粒分明即結束
(攝影：謝美媛)



圖 玖-8 搗小米舞，由耆老帶領男士們搗小米，一邊唱小米傳統歌謠一邊搗小米，重複 2-3 輪即結束
(攝影：謝美媛)



圖 玖-9 收穫祭會場：婦女迎賓舞
(攝影：謝美媛)



圖 玖-10 豐收舞蘭嶼紅頭部落男士們及婦女們合跳豐收舞，場面非常壯觀
(攝影：謝美媛)

六、引用書目

- 余光弘、董森永。1998。《臺灣原住民史—雅美族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 夏曼·藍波安。2003。《原初豐腴的島嶼--雅美民族的海洋知識與文化》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 鹿野忠雄，楊南郡、李作婷 譯。[1944]2016。《東南亞細亞民族學先史學研究（上卷）》。新北：原住民族委員會。
- 謝永泉。2003。《Apiya vehan—收穫祭文化》。台東：台東縣蘭嶼天主教文化研究發展協會。
- 謝和英。2021。〈小米祭〉，《台灣原住民族歷史語言文化大辭典》。2021.06.16。
http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=2731&keyword=小米祭
- 衛惠林、劉斌雄。1962。〈蘭嶼雅美族的社會組織〉。臺北：中央研究院民族研究所。

七、參考書目

- 余光弘。2004。《雅美族》。臺北：三民。
- 李莎莉。1998。《臺灣原住民衣飾文化—傳統、意義、圖說》。臺北：南天。
- 徐瀛洲。1984。《蘭嶼之美》。臺北：行政院文化建設委員會。
- 順益臺灣原住民博物館。2010。《上山、下海：蘭嶼朗島部落「造舟」與「划船」的故事「2009 順益臺灣原住民博物館與部落結合特展專刊」》。臺北：順益臺灣原住民博物館。
- 董森永。1997。《雅美族漁人部落歲時祭儀》。南投：臺灣省文獻委員會。

壹拾、邵族的八月 Lus'an 祖靈祭（傳統過年）¹

（作者：簡史朗）

一、緣起

邵族全年的歲時祭儀相當多，而以農曆八月的「Lus'an 祖靈祭」為期最長、內容最多元、蘊涵意義最廣泛，而且幾乎是全族所有家戶、不分男女老少共同參與的祭儀，所以被選為本族的放假日。²

「Lus'an 祖靈祭」的基本期程有 4 到 5 天，族人稱為「Lus'an uka sa pariqaq」（沒有 pariqaq 的 Lus'an），pariqaq 的意思是「主祭者」，主要的祭儀有八月一日早上在大祭場的 Lus'an mulalu（Lus'an 主祭儀），以及與男性狩獵有關的 Titishan mulalu（擦拂除穢祭儀），除了大祭場集體性的 Lus'an 祭儀之外，還有各家戶自己家裡的 Lus'an mulalu 祭儀。八月二日則有在大祭場的 Dahun mulalu（甜酒祭），以及男性的 Pishtaqu muribush（陷獵儀式）與 Tishuqishan（祈求豐獵儀式）。Lus'an 期間族人停止所有的工作，各家各戶準備豐盛的酒食，族人互訪會飲（tantaun miqilha），意思是「到各家各戶喝酒祝福」，這種沒有 pariqaq（主祭者）的 Lus'an 大約到八月初五就告一段落。

如果有娶入的媳婦和她的先生願意擔任 Pariqaq，則 Lus'an 的全部期程可以長達將近一個月的時間，稱為「Lus'an itia Pariqaq（有 Pariqaq 的祖靈祭）」。族人會協助 Pariqaq 在祭場搭建 Hanaan（祖靈屋），做為祖靈蒞臨休息過夜的處所。每個晚上族人聚集於祖靈屋前的祭典廣場，以吟唱傳統古謠及慢步或快步圈舞的方式，像演戲一樣的展演給祖靈觀賞，邵語稱為 shmaila（展演；表演），這是娶入的媳婦和她的先生在 Lus'an 祖靈祭（相當於邵族的傳統新年）的時候，透過族人的共同參與向祖靈展演，宣示、並且被接納成為家族、氏族正式成員的重要儀式。

Lus'an 祭儀的內涵非常豐富，包含了邵族最基本的祖靈信仰、祭典儀式、氏族社會的結構、部落組織、頭人（Daduu）及祭司系統（Shinshii）的運作。如果是有 Pariqaq 的 Lus'an 祖靈祭，則儀式更為豐富，而且所演唱的都是特別展演給祖靈聆賞，而於平常絕對不能隨便吟唱的禁忌性古謠。整個 Lus'an 的過程，差不多就是邵族傳統文化最具體、綜合性的展現。

由於 Lus'an 具有邵族文化中極為重要、獨特而且精緻的內涵，所以在民國

¹ 本章撰述者為簡史朗。

² 邵語的書寫規則裡，凡是專有名詞的開頭字母一律大寫，所以在以下的邵族祭儀敘述中凡是祭儀名稱的開頭字母循例都以大寫呈現，如果只是一般性的敘述（如 tantaun miqilha 逐家會飲）則不以大寫處理。

104 年（2015）時，已經由文化部依據「文化資產保存法」，指定為「我國重要民俗」，成為為全國性的無形文化資產。

二、Lus'an 祖靈祭（相當於邵族的傳統過年）的過程與詮釋

邵族的年度祭儀由 Lus'an 開始，時間在農曆八月，因為在 Lus'an 祭儀的過程當中有「換新火」、「嘗新米」、「除穢祈福」等儀式，所以「Lus'an 祖靈祭」是邵族傳統曆制「新年」的開始。近數十年來邵族處於社會、經濟、文化劇烈變遷的環境之中，上述「換新火」、「嘗新穀」等深具象徵意義的儀式，曾經中斷數十年未再舉行，不過藉著曾經親身經歷其事的耆老回憶及口述，配合文獻的記載印證，我們得以補足並且復原「Lus'an 祖靈祭」的全貌和蘊含的深意。

Lus'an 分為 uka Pariqaz（沒有主祭者）和 itia Pariqaz（有主祭者）兩種狀況，所以「Pariqaz」是決定 Lus'an 規模大小的關鍵，Pariqaz 的詞根是 riqaz，是「看」的意思，pariqaz 當做動詞時是「展現、演出給人看」，而當名詞時則是「展現、演出的人」。Pariqaz 是藉由傳統祭儀 Lus'an 的時機，經由族人的參與協助，共同展演給祖靈觀賞的「shmaila（牽戲）」，為娶入的別氏族或異族婦女取得「家人、族人」身分認同的重要機制。

有 Pariqaz 和沒有 Pariqaz 會決定 Lus'an（祖靈祭；新年祭儀）的內容與期程，族人常說：沒有 Pariqaz 是「小過年」，有 Pariqaz 是「大過年」，為釐清過程的差異和意義，先以表列的方式呈現它們之間不同的地方：

表 壹拾 - 1 邵族 Lus'an 祖靈祭（新年祭儀）的行事期程表

邵族 Lus'an 祖靈祭（新年祭儀）的行事期程表		
差異 農曆	uka Pariqaz 無主祭者 （小過年）	itia Pariqaz 有主祭者 （大過年）
7 月 29 日 （夜間）	<ul style="list-style-type: none"> ●Mashtatun 舂石音（女性） ●muruza 警戒守夜（男性） 	<ul style="list-style-type: none"> ●Mashtatun 舂石音（女性） ●muruza 警戒守夜（男性）
8 月 1 日	<ul style="list-style-type: none"> ●清晨懸掛 lhikish 水草於門楣 ●parimrim apuy 鑽木取新火 ●煮新米做成 fulhzash 祭飯 ●Lus'an mulalu 祖靈祭（女性） ●Titishan 擦拂除穢（男性） ●mulalu tantaun 各家祖靈祭儀 ●tantaun miqilha 會飲（到負責） 	<ul style="list-style-type: none"> ●清晨懸掛 lhikish 水草於門楣 ●parimrim apuy 鑽木取新火 ●煮新米做成 fulhzash 祭飯 ●Lus'an mulalu 祖靈祭（女性） ●Titishan 擦拂除穢（男性） ●mulalu tantaun 各家祖靈祭儀 ●tantaun miqilha 會飲（到負責）

	除穢儀式的毛家和袁、石頭人家祝福飲酒。) <ul style="list-style-type: none"> ●探詢是否有人願意擔任 Pariqaz 	除穢儀式的毛家和袁、石頭人家祝福飲酒。) <ul style="list-style-type: none"> ●探詢是否有人願意擔任 Pariqaz
8月2日	<ul style="list-style-type: none"> ●muribush 試獵儀式 (男性) ●tishuqishan 擦回來 (男性儀式) ●Dahun mulalu 甜酒祭 (確認沒有人擔任 Pariqaz) ●tantaun miqilha 會飲 (在祭場主人及負責鑿齒的長老家) 	<ul style="list-style-type: none"> ●muribush 試獵儀式 (男性) ●tishuqishan 擦回來 (男性儀式) ●Dahun mulalu 甜酒祭 (確認有人擔任 Pariqaz) ●tantaun miqilha 會飲 (在祭場主人及負責鑿齒的長老家)
8月3日	<ul style="list-style-type: none"> ●沒有鑿齒儀式 ●tantaun miqilha 逐家會飲 	<ul style="list-style-type: none"> ●parunipin 為及齡少年鑿齒 ●paru nipin a mulalu 鑿齒祭儀 ●tantaun miqilha 逐家會飲
8月4日	<ul style="list-style-type: none"> ●不蓋祖靈屋 ●tantaun miqilha 逐家會飲 	<ul style="list-style-type: none"> ●kmalawa hanaan 蓋祖靈屋 ●Hanaan mulalu 祖靈屋祭儀 ●tantaun miqilha 逐家會飲 ●shmaila 牽戲 (夜間, 於祖靈屋前)
8月5日	<ul style="list-style-type: none"> ●tantaun miqilha 逐家會飲 	<ul style="list-style-type: none"> ●tantaun miqilha 逐家會飲 ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月6日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月7日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月8日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月9日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月10日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月11日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (夜間)
8月12日 (確切日期商議共決)	<ul style="list-style-type: none"> ●Minfazfaz mulalu 半程祭 	<ul style="list-style-type: none"> ●Minfazfaz mulalu 半程祭 ●pu'apaw rarifiz 日月盾牌進駐祖靈屋 ●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8月13日	<ul style="list-style-type: none"> ●無 	<ul style="list-style-type: none"> ●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌)

		●mangkatubi 盾牌遶行聚落祈福
8 月 14 日	●無	●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8 月 15 日	●無	●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8 月 16 日	●無	●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8 月 17 日	●無	●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8 月 18 日	●無	●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8 月 19 日	●無	●shmaila 牽戲 (唱深夜之歌) ●mangkatubi 盾牌遶行部落祈福
8 月 20 日 (由頭目 及長老決 定日期)	●Minrikus mulalu 尾祭	●Minrikus mulalu 尾祭 ●tantaun mulalu 各家告祖祭儀 ●Pariqaz a mulalu 主祭者的告祖祭儀 ●Pariqaz 設宴感謝社眾、會飲 ●tantaun mimparaw 辭行之夜
8 月 24 日 (由頭目 及長老決 定日期)	●無	●murubuz hanaan a mulalu 拆除祖靈屋祭儀 ●murubuz sa hanaan 拆除祖靈屋

三、Lus'an 祖靈祭 (傳統過年) 的內容及意義

(一) Mashtatun³ numa Muruza (女性舂石音及男性警戒護衛):

農曆七月的最後一天晚上有儀式性的舂石音 Mashtatun (女性), 和睏船、睏山戒護的 Muruza (男性), 是八月 Lus'an 祖靈祭新年祭儀的序幕。Mashtatun 就是日常生活中的 matlhakan, 是以長杵舂搗稻穗, 使穀粒脫穗的動作。早昔族人的日常生活每天都必須把足夠當天食量的穀束取出, 以長杵先行舂搗脫穀, 然後再將穀粒放到臼裡, 用短杵再行細舂成米, 是女性持家的日常例行家務, 所以

³ Mashtatun 是「舂石音」的儀式名稱, 也就是日常生活中的「matlhakan 舂搗稻穀」。

Mashtatun 在早昔是女性族人的專屬儀式。

男人則另有任務，也就是 Muruza，這個儀式詞彙的構詞是 mu-ruza，詞根 ruza 即「船」，muruza 就是在船上執行警衛的任務。古代邵族人傍湖而居，不管是 Lalu 舊社或是 Taringquan 舊社、Su'iin 舊社，都是要搭乘船隻 ruza 才能到達，ruza 是與外界交通的唯一工具，在年度最大祭儀 Lus'an 進行的期間，絕對要避免異族的侵擾，方法之一就是堵高日月潭的出水口，提高水位以阻斷所有能到達部落的通路；方法之二就是在 ruza 獨木舟上執行警戒，「muruza」的意義源自於此，也就是男人們要夜宿船中，隨時戒備，以防止敵對部落的人利用 Lus'an 新年祭儀進行時來侵犯偷襲。

隨著時代和客觀環境的推移演變，日月潭周邊成了台灣中部水沙連地區各族群輻輳交會的地帶，邵族與外界密切往來，在獨木舟中夜宿戒備 muruza 的實際行動和意義逐漸消失，轉化成耆老口述中的「睏山」，亦即在部落附近的獵寮過夜警戒，以後又演變為「小時候的 muruza 都是睡在自家的牛棚、樓拱上」，守衛防護的意義逐漸消失，現在男性的年輕一代，Mashtatun 的晚上在自家歇宿與平常沒有什麼兩樣，形式上的睏山和睡在樓拱、牛棚的行為也都消失不見了。

七月底的 Mashtatun 舂石音儀式，向例都是在袁姓頭目家舉行，大約從晚上七、八點開始，先由女祭司 Shinshii 和年長的婦女在門口向祖靈灑酒祝禱，然後族人輪流以長短、粗細不一的長杵，圍著露出於地面的石板舂搗，另外還有二或三個人以竹筒撞擊地面，發出低沈的和音，與杵音互相搭配，組成多種不同的節奏，頗為悅耳動聽。

近年來 Mashtaun 和 Muruza 的儀式已經混合，也不拘泥男女的區別禁忌。據耆老告知，當他們還是小孩子的時候，Mashtatun 是整個晚上通宵進行的，當中會穿插一些變裝表演及戲謔歌唱，一直到八月一日清晨，天色朦朧亮時才結束，然後各自回家，繼續 Lus'an 的各項祭儀。



圖 壹拾-1Mashtatun 是 Lus' an 祖靈祭的序幕，於袁姓頭人家春石音
(影像提供：簡史朗)。

(二) 八月初一清晨掛 lhikish 水草、換新火、煮新米

農曆八月一日清晨，頭人於家中以 *parimrim apuy* (鑽木取火) 的方式取得新火，分由族人各自引取火苗帶回家中，先踏熄火塘裡的舊火，再以新火做為火種，升火蒸煮名為 *fulhzash* 的糯飯，做為早上 *Lus'an mulalu* (祖靈祭；新年祭儀) 的供物。並於日月潭畔採折名為「lhikish」的禾本科水草植物，摺網成長約 20 至 30 公分的草束，繫掛在自家的門楣上，象徵整年都能如同不易凋枯的 lhikish 草一樣長青、平安的意思。

八月一日清晨的「換新火」、「煮新米」的儀式已經中斷多年未再舉行，耆老表示，昔時剛從 *Taringquan* 舊社遷來 *Baraubaw* (日月村伊達邵) 的初期幾年，都還有按照古例換新火和煮新米，自從族人不再種陸稻以後才告中斷。昔時八月一日清晨須把舊火全部踏熄，換上以鑽木取得的新火，並以此新火蒸煮 *fulhzash* (祀典用的糯飯)，在祖靈祭新年祭典中獻給祖靈享用。根據已故耆老石阿松先生口述復原的「煮新米」的儀式為：自陸稻園中拔取一束連根的稻穰，將已經結穗的嫩莖穗摘下，剝拆成細碎的小片段，混合在糯飯中一起蒸煮，象徵糯飯是用新米煮成的，做為新年祭典的供物，拜完祖先後，由小孩和老人先行食用，剝餘的稻穰殘株則捆摺成束，整年繫掛在穀倉上，象徵農作興旺、穀米豐登。

「換新火」加上「煮新米」的儀式，顯示邵族人以 *Lus'an* 做為全年傳統邵族曆法的起點，*Lus'an* 祭儀的全程跨時既久，包含的儀式也最多，可以說是邵族傳統祭典文化的精華。

(三) 八月初一男性的 Titishan 擦拂除穢祭儀

八月初一上午，大祭場的行事分兩處進行：女性在大祭場由女祭司 *Shinshii* 主持集體性的 *Lus'an mulalu*；男性族人則帶著狗和常用的弓箭、銃、槍矛、吊索、陷器等獵具，和去年獵得的獵物象徵，如鹿角、山豬顎骨、頭骨等，聚集於毛姓長老家做 *Titishan* (擦拂除穢) 的儀式。*Titishan* 因為和男性的狩獵有關，所以禁止婦女介入，也嚴禁婦女碰觸任何擺設於現場的獵具和獵物，認為觸犯禁忌的婦女將會日漸枯瘦、臉上呈現病容，⁴而被婦女碰觸獵具的男人，日後出獵也將不會有好的收獲，甚至還可能發生噩運或意想不到的傷害；太太懷有身孕的男人也不可以參加 *Titishan* 的儀式。

在為族人擦拂手臂除穢的間隙，主持儀式的毛家長老多半坐在門前的小凳上，左手持著以 *danshay* (山棕) 嫩莖綁束的拂器，右手拈一小撮 *shupak* 酒的酒釀，順著擦具往外、往前的方向擦拂，並且誦唸著過去一年來族人曾經去過、出獵過的地名，此儀式稱為「*pishtaqu*」，意謂「唸地名給祖靈知道」，請祖靈將這些

⁴ 邵語謂 *shitinatinaqin* (皮膚變黑，形容枯槁) 或 *sibuqshan*

地方的邪穢摒除消解，並祈求祖靈繼續庇佑族人行獵時都能平安順遂。

擦拂除穢儀式進行的同時，在場的男人們也同時討論部落中重要的公共事務，其中最重要的是探詢是否有人願意擔任「Pariqaz（主祭者；展演者）」，⁵這是非常重要的祭典職務，因為如果有人願意擔任 Pariqaz，則意味著今年的 Lus'an 祭儀有族人要演出牽田，做戲給祖靈和眾人看，邵語的說法是「itia Pariqaz amashaila!（有主祭者要展演做戲給大家看）」如此一來，Lus'an 的期程將長達二十幾天或一個月之久。反之，如果沒有人願意擔任 Pariqaz，則 Lus'an 的全程將只有四、五天而已，只要逐家會飲（tantaun miqilha）完畢即告結束。

以前物質生活匱乏的年代裡，擔任 Pariqaz 是一項沈重的負擔，因為 Pariqaz 必須承擔將近一個月期間裡牽田做戲的所有支出，包括晚上的點心、送給妻舅家的禮物、尾祭時宴謝所有族人……等等開銷，算是不小的負擔，所以並非每年都有 Pariqaz。如果有某對夫妻確定要擔任 Pariqaz，那麼就從家裡攜來一只鍋子，放到祭場中自家祖靈籃和糯飯前方，以此向祖靈及族人們宣示自己願意擔任 Pariqaz 的誠意和決心，展示鍋子的象徵意涵為「竭盡能力完成擔任 Pariqaz 的心願」。

近幾年由於台灣社會生態保育觀念風行、政府禁獵，加上村內男性族人也不再上山狩獵，所以擦手除穢的儀式已經大幅簡化，早昔對獵狗和槍械獵具的擦拂除穢已經省略，僅有對男性族人和少數象徵的獵具擦拂除穢，著重在一般性的驅邪祈福意涵。

⁵ Pariqaz 的語根為 riqaz，「看」的意思，加前綴 pa-變為使役式，Pariqaz 的意思為「做（演出）給大家看」，「大家」包括了族人和祖靈。



圖 壹拾-2「Titishan 擦拂除穢」是有關男性狩獵的祭儀
(影像提供：簡史朗)。

(四) Lus'an mulalu 新年祭儀 (集體性)

八月初一早上，女性族人的主要行事為帶著自家的 ulalaluan (祖靈籃) 和供祭的 fulhzash 糯飯到部落祭場，由先生媽主持 Lus'an mulalu 的祭典儀式，祈求祖靈在新的一年裡保佑族人們事事平安順利。Lus'an 是邵族最重要的歲時祭典，其他農耕、狩獵及一般生活性祭儀所唸的祭詞也都是脫胎於 Lus'an 祭儀，只做少部分關鍵祭詞的修改而已。



圖 壹拾-3 八月初一於大祭場的 Lus' an mulalu 祭儀
(影像提供：簡史朗)。

(五) kuntamatamaz maqa malhiqitan 吃淡食使一切平安

八月初一這一天的白天裡不可以吃任何加了鹽或糖的食物，稱做 *kuntamatamaz* (吃淡味的食物)，⁶目的在 *malhiqitan* (使平安)，⁷這天家家戶戶最具代表性的食物是以烘乾的山禽肉和筍乾合煮做為主食，特色是不加鹽巴，所以稱為「吃淡食」，族人在一年的開始以吃淡食的方式突顯心靈和肉體的淨化，祈求祖靈庇佑，在新年裡能事事順遂平安。

(六) tantaun mulalu 逐家祭拜祖靈 (個別家戶的祭儀)

八月一日早上在祭場拜完了集體的祖靈後，族人各自將自家的 *ulalaluan* (祖靈籃) 取回，女祭司 *Shinshii* 再前往自己的轄戶，進行各轄戶家的祭拜祖靈儀式，目的在向家族祖靈稟報：在 *Lus'an* 新年祭儀期間，將有很多族人會來家裡會飲喝酒、唱歌或牽戲，請祖靈們不要顧忌猜疑。

全部 *Baraubaw* (日月村) 的家戶祭儀都完成時，差不多已經是傍晚四、五點鐘了，族人們陸續到負責執行 *Titishan* 擦手除穢儀式的毛姓長老家會飲。

⁶ 此字構詞為 *kun-tama-tamaz*，前綴 *kun-* 表「吃」，*tamaz* 為「清淡」，重疊 *tama* 音節表示經常、重複或強調的動作。

⁷ 此字構詞為 *malh-i-qitan*，詞根為 *qitan-* 表示「好；平安」，加前綴 *malh-* 及中綴 *-i-* 表示「使、讓……(成為怎樣)」。

(七) tantaun miqilha 逐家會飲

八月一日的「tantaun miqilha 逐家會飲」大約從傍晚五、六點鐘開始，先從主持 Titishan 擦拂除穢祭儀的毛家開始會飲，毛家準備了豐盛的酒食款待所有族人。在毛家喝完了酒，再轉到袁姓頭目家，最後再到石姓頭目家，八月一日就只到這三位頭人家會飲，他們都是村子裡主導重大祭儀和決定重要部落事務的頭人。

邵族新年會飲的細節反映了若干有趣的現象，從會飲的家族排序、酒的分類、敬酒的方式到敬酒歌曲的內容等等，都呈現了邵族傳統社會結構和運作的影子，可以做為瞭解傳統邵族社會組織的參考。

Lus'an 新年會飲時喝的酒共有三種意涵，其一為 usuunan，⁸意思是「大家聚在一起喝的酒」，每個參加會飲的族人都可以自行舀取飲用。其二為 pusangsaang，⁹這是主人獻給頭目和祭典長老的酒，這酒只能由頭目或長老舀取分給眾人喝飲，在分酒、喝酒的過程中，頭目和長老即興唱起勉勵或規勸的詠嘆調，族人一邊聽也一邊以固定的唱腔應和。最後是名為 tuqtuq 的酒，這是主人獻給自家女祭司 Shinshii 專屬的酒，只能由 Shinshii 接受，由她自己舀給族人分享。前述喝 usuunan 和 pusangsaang 的酒時，並沒有特別的固定儀式，但是輪到主人要獻 tuqtuq 給自己家的 Shinshii 時，則顯得非常隆重，必須由主人親自和負責鑿齒及教唱 Lus'an 祭典歌謠的長老（屬陳姓和高姓氏族）三個人，聯合捧著一碗 tuqtuq 酒，唱起「尋找 Shinshii 的歌」，在眾人環坐的廳屋裡逡巡再三，一邊唱一邊問，眾人則在旁附和著應唱，如此反覆數次之後，氣氛達到最高潮時，敬酒的長老唱著問：「我們家的 Shinshii 在哪裡？」先生媽這時才起身接受主人的敬酒，眾人再一起作勢鼓噪，拍打四周的牆壁和桌椅，象徵高興歡欣，也代表驅趕了所有的邪穢。Shinshii 接受了主人獻上的整甕 tuqtuq 酒，轉舀到小杯，分由主人家的同姓氏族晚輩捧接，向所有在場的族人獻酒分飲。

上述過程是有人擔任 Pariqaz 時（即「大過年」）的做法，如果該年沒有人出來擔任 Pariqaz（即「小過年」），則 usuunan 和 pusangsaang 照樣進行，但是獻 tuqtuq 酒給 Shinshii 時只唱獻酒歌，不拍打牆壁，只是由先生媽平淡地接下 tuqtuq 而已。新年會飲的儀式蘊含著傳統邵族社會裡的祖靈信仰、家族及氏族結構，頭目制度……等等邵族傳統文化中的核心價值和觀念。

⁸ 邵語 usunan 的詞根為 sun-，加前綴 u-表示祈使、命令，後綴-an 為地方或處所，u-sun-an 表示在一起喝的地方或東西。

⁹ pusangsang 的構詞為 pu-sang-sang，sang 是人名，即昔日頭目袁阿送，由頭目名轉變為儀式名。前綴 pu-表示「給」的意思，也就是說這酒是獻給頭目的酒，由頭目舀取分給眾族人喝飲。依筆者數年來的觀察，逐家會飲時，這酒都是由昔日老頭目袁阿送的孫子袁福田代表接受，如果袁姓頭目不在場，也可以由任一耆老代替接受。



圖 壹拾-4tantaun miqilha 逐家會飲
(影像提供：簡史朗)

(八) 八月初二 Muribush 試獵 (男性儀式性狩獵)

邵語 muribush 的詞根 ribush 是「樹林」的意思，加前綴 mu- 變為動詞，做樹林裡的事——即「狩獵」的意思。八月初二清晨約六點左右，各家男人及青少年男孩由高姓和陳姓兩家的長老率領，到部落附近的樹林裡做 Muribush 的儀式。高姓長老事先於前一日即已在現場設好套索陷阱，即以一支直徑約五、六公分、長約一百二十公分、尾部帶 Y 形開叉的小木幹，插立於地上，上端 Y 形開叉的部位以麻繩繫成套索，模擬為吊索陷阱的樣子，參加 Muribush 的人，列隊魚貫步行到樹林中設陷阱的地方，由長老率領著大家繞著陷阱轉圈，邊走著，邊以手觸動一下套索，口誦祝禱詞，祈求出獵時不迷路、不受傷、有豐盛的獵獲。儀式完了之後，各人在樹林中採摘香草和藤蔓，編成草環戴在頭上，唱著歌回到部落，再一起到毛姓長老家，由毛家長老做 Tishuqishan (回復日常) 的儀式。



圖 壹拾-5 八月初二男性的 Muribush 試獵儀式
(影像提供：簡史朗)。

（九）八月初二男性的 Tishuqishan 儀式（回復日常）

Tishuqishan 是男人們所專屬的儀式，特別為今天清晨去樹林裡做 muribush（試獵）的男人們舉行。tishuqishan 的構詞為 ti-shuqish-an，詞根 shuqish 表示「回復、歸回」的意思，前綴 ti-表示「做」，後綴-an 表示「祈求的事件」，完整的意思為「使一切都回復美好吉祥」。

此次毛家長老不再用棕刷擦拂，而是拈取傳統濁酒 shupak 的酒糟，觸點在男性獵人的額頭、手臂、膝蓋、腳踝等部位，為每一位獵者祝禱，大意是：「請祖靈保佑此人腦筋聰明、手臂有力，膝腳強健，跑得像山羌一樣快，上山不會跌傷腿腳，並且能獵得很多獵物，所有一切事情都能平安順利。」經過這個儀式以後，Lus'an 傳統過年祖靈祭儀的所有禁忌全部解除，回復一般的正常生活常軌。

從 Titishan（擦拂除穢）到 Muribush（試獵祈福）和 Tishuqishan（回復日常）等儀式，反映出「狩獵」是早昔邵族很重要的一種傳統生活方式。



圖 壹拾-6 八月初二男性的 Tishuqishan 儀式（回復日常）
（影像提供：簡史朗）。

（十）八月初二 Dahun mulalu 甜酒之祭（女性及先生媽的祭儀）

早上大約八、九點左右，各戶均以小碗裝盛 dahun（甜酒）送到祭場（不必請出祖靈籃），由女祭司 Shinshii 主持 Dahun mulalu 的祭儀，dahun 即甜酒，耆老

說：「昨天我們已經請祖靈來過年了，現在是要請他們吃甜酒！」mulalu dahun 也是集體性的祭儀，族人是不是有人要擔任 Pariqaz（展演者）必須在這個祭儀之前做最後的確認，做完了甜酒祭儀而沒有人拿出鍋子來表示意願，那麼今年的 Lus'an 就確定是小過年了。

（十一） tantaun miqilha 逐家會飲

Lus'an 第二天的會飲從中午開始，早在上午做 mulalu dahun 祭儀時，負責鑿齒和教唱 Lus'an 祭典歌謠的高姓、陳姓氏族長老已經殷勤邀約，請族人務必光臨，依慣例，新年第二天的會飲，是先從高家和另一負責損齒及教唱祭典歌曲的陳家開始會飲喝酒，整個部落的每個邵族人家戶都必須到達會飲，這樣子進行會飲，大約要到四、五天才能全部輪流完畢。

（十二） 八月初三 paru nipin 鑿牙及 Paru nipin a mulalu 鑿牙祭儀

早昔邵族有將上顎兩側犬齒的牙冠以鑿子打掉的習俗，伊能嘉矩的《台灣踏查日記》即記載他於 1897 年 9 月 2 月在頭社踏查時，親眼目睹鑿牙的過程。這個習俗因為有傷口遭受細菌感染而危及生命的風險，大約在二十世紀初被日本政府禁止。田野口述中，耆老均表示父執輩多有鑿牙的經驗，早年應屬非常普遍的習俗。現今祭儀中的鑿牙只是虛擬的儀式，僅僅用木槌和鐵鑿象徵性的比一下鑿牙的動作而已。

鑿牙的過程為：讓小孩子斜躺在長椅條上，双眼以被毯遮蓋，張嘴固定，由高家長老扶穩小孩頭部，陳家長老先以炭灰塗抹犬齒部位，再持木槌和鐵鑿象徵性的在左右犬齒各敲一下，口誦祈福的吉祥話，如此即算是完成了鑿牙的儀式。

鑿牙的原因有很多種說法，有說是為了美觀，有說是為了容易辨識、也有說是成年禮的儀式。以常理判斷，鑿牙的年齡應該是在 13、14、15 歲之間，這個年紀的少年，乳牙已經換成恒牙，打掉恒牙就變成永久性的缺牙，不虞有再長出新牙的情況了，所以鑿牙是為「成年禮」的儀式，可能性很大。

鑿牙之後，女祭司 Shinshii 還須再舉行 Paru nipin a mulalu（鑿牙祭儀）稟告祖靈，地點在陳姓長老家的門庭，對象是主持鑿牙的陳姓長老家祖靈籃，祖靈籃旁邊置一大型竹籬，裡面收置鑿牙用的木槌、鑿子、一碗炭灰、一束帶穀稻穗，這一束含穀稻穗是「種源」的寓意，是希望接受鑿牙的少年們像稻種一樣，綿延不斷地傳承下去，明年陸稻播種祭時，做為供祭物的這束稻穀也會被當做「種稻」播種下去。



圖 壹拾-7 八月初三 paru nipin (鑿牙)
(影像提供：簡史朗)。

(十三) 八月初四 kmalawa Hanaan 蓋祖靈屋及 Kmalawa hanaan a mulalu 祖靈屋祭儀

確定有人擔任 Pariqaz 之後，族人就陸續到部落附近採集搭建祖靈屋用的茅草、樹藤、竹木等材料，材料到齊後即一起動手搭蓋祖靈屋。祖靈屋的邵語為「Hanaan」，外觀是長約 3 公尺，寬約 2 公尺，屋頂採前後斜屋頂方式，脊高約 2 公尺，入口門開於長邊的小茅屋，是專門在有 Pariqaz 的大過年，搭建來供祖靈觀賞「牽戲」時休息過夜之用，祖靈屋裡有酒罈、被毯，火塘升火後即需保持全天不熄火的狀態，這些都是為祖靈而設，外人和閒雜不潔的人禁止擅入。祖靈屋搭建的場地由陳姓和高姓兩個頭人家族輪流提供。

大約早上八、九點時，祖靈屋 Hanaan 已經蓋好，每戶族人的祖靈籃也全部都集中到祖靈屋前的祭場，由所有的女祭司 Shinshii 共同主持祖靈屋祭儀，目的在向祖靈稟告祖靈屋已經蓋好，可供眾祖靈於 Lus'an 過年期間蒞臨休息之用。有 Pariqaz 的大過年，每個晚上族人都要在祖靈屋前「shmaila(牽戲)」給祖靈觀賞，族人們深信祖靈屋裡裡外外都有祖靈逡巡歇宿，所以祖靈屋裡備有火塘、被毯及傳統濁酒以供祖靈不時之需，在祖靈屋附近也不可有輕慢褻瀆的言行。



圖 壹拾-8 八月初四蓋祖靈屋及祖靈屋祭儀
(影像提供：簡史朗)。

(十四) shmaila 牽戲

做過祖靈屋祭儀的當天晚上(八月初四夜)，族人開始在祖靈屋前的廣場做 shmaila，邵語 shmaila 的意思是「演戲」，像平地漢人的布袋戲、歌仔戲也都叫做 shmaila，有些族人耆老用台語表達為「牽戲」，¹⁰由族人共同協力完成 Pariqaz「演給祖靈看的戲」，這個「展演」確實是由族人手牽手，唱給祖靈聽、跳給祖靈觀賞的演出，完成了 pariqaz 的儀式。

八月四日晚上是第一次牽戲，由昨日鑿過齒的少年擔綱開唱，他們先集合在陳姓(或高姓)頭人家裡，由長老帶領引導，以手牽手、圍圈齊唱的方式，先牽戲給主事的陳家或高家祖靈看，所唱的都是牽戲初始的一般性古謠，耆老稱為「夜初的歌」，意思是天色甫黑時唱的歌。開始時緊閉門戶，在屋內小心地唱，絕對不能讓懷孕或居喪的人看到，否則往後牽戲時族人會散漫偷懶。稍稍唱過幾首八月 Lus'an 的古謠之後，由長老帶領，魚貫地從屋內牽到廣場中，交給場中等待的其他族人接續下去，八月 Lus'an 的牽戲正式演出給所有蒞臨於祖靈屋的祖靈觀賞，一直到 Lus'an 做完尾祭為止。

¹⁰ 完整的說法是「牽番仔戲」，邵族人並不忌諱被人稱為「番仔」，有時反而是故意自稱「番仔」，以別於外部的「人(漢人)」，如此，民族邊界清晰明白，邵族人與漢人自然產生區隔。



圖 壹拾-9 於祖靈屋前 shmaila 牽戲
(影像提供：簡史朗)。

(十五) 八月十二日 Minfazfaz mulalu 半程祭

minfazfaz 的意義為「做一半、半程」，意謂 Lus'an 的期程已經進行到一半，最近幾年來「半程祭」都是在八月十二日或十三日舉行，並不是真正在八月半，半程祭的日期由頭人和耆老們共同協商決定。半程祭在陳姓長老家前的祭場舉行，各家送一碗 shupak (傳統濁酒) 到祭場，由女祭司 Shinshii 共同主持半程祭的祭儀。目的在獻酒給祖靈，並且稟告所有的祖靈：Lus'an 的牽戲已經進行到半程了。做了半程祭等於宣告 Lus'an 將逐漸步向尾聲，從這個晚上開始，所有深沈的、哀怨的、帶有禁忌的八月祭典古謠都可以百無禁忌地唱出來。



圖 壹拾-10Minfazfaz mulalu 半程祭，左側為 Hanaan（祖靈屋）
（影像提供：簡史朗）。

（十六） Mangkatubi（遶村祈福儀式）

做過半程祭之後，晚上牽戲時所唱的古謠即可百無禁忌地開唱，原先有禁忌而不能唱的任何「深夜之歌」都可以全部唱出來。做過半程祭之後，象徵祖靈信物的「Rarifiz（盾牌）」移置到祖靈屋裡供奉。當 shmaila 牽戲到深夜以後，還有 Mangkatubi 遶庄的儀式。由耆老脇背 Rarifiz 帶領族人們以手搭肩的單列縱隊唱著 Mangkatubi 的歌謠遶庄逡巡，表達族人捨不得 Lus'an 過年即將結束、捨不得來看牽戲的祖靈即將回歸祖靈世界，因此反覆吟唱著內心的依依難捨之情。Mangkatubi 要唱到尾祭的前一天為止。從 Minfazfaz 半程祭之後，晚上牽戲的氣氛逐漸趨向盡情奔放，有著不捨祖靈即將歸去，要把全部的祭歌統統唱完的情緒，常可看到唱到淚流滿面的場面。每晚深夜，結束當天牽戲前的快板祭歌配合圈舞，又有狂歡行樂的氣氛。從 Minfazfaz（做一半）以後，每天的「牽戲」就在這種既有感傷不捨，又有節慶歡樂的氣氛中進行著。



圖 壹拾-11Mangkatubi (邊村祈福儀式)

(影像提供：簡史朗)。

(十七) 八月下旬的 Minrikus mulalu 尾祭

minrikus 的意思是「做結尾；終了結束」，目的在向祖靈們稟告 Lus'an 已經要結束了。做尾祭這天早上約八、九點時，各家各戶的祖靈籃都集中到祖靈屋前的祭場，由全部的女祭司 Shinshii 共同主持尾祭的祭儀。這個祭儀每戶都必須準備二個麻糬做成的圓形 furaz (月形的麻糬)，而在 Lus'an 全程擔任祭歌領唱和個別祭儀主事者的陳家及高家，則要額外再準備二條用麻糬捏成的 tuza (鰻) 做為獻祭供物。

在 Lus'an 過程中擔任 Pariqaz 的嫁入媳婦，到今天為止，已經完成了要牽戲給祖靈看的任務，她必須從原生的娘家取來一塊布和珠鍊飾物，於尾祭儀式進行時，展示於夫家的祖靈籃前參與祭典，等儀式結束了，女祭司 Shinshii 就將這些來自娘家的布和珠鍊放入夫家的祖靈籃中，從此這位婚入的異姓或異族的媳婦取得了夫家和氏族的正式成員身分，同時也具備了將來學習、成為女祭司 Shinshii 的資格，是經過祖靈和族人共同認證的邵族族人。

上述 Minrikus mulalu (尾祭) 的集體祭儀做過之後，各戶將祖靈籃取回，先生媽又必須分別到自己的轄戶去做個別的告祖祭拜儀式，這是針對各戶的家族祖靈所做的祭儀，目的在告知各家祖靈 Lus'an 已經將近尾聲，晚間將有大批族人會到家裡來會飲、牽戲，先行稟知，請祖靈不要猜疑見怪。

Shinshii 到轄戶各家告祖的祭儀大約在傍晚時全部完成，族人也慢慢聚集到 Pariqaz 的家中，pariqaz 夫妻在自宅設宴款待族人，感謝族人在 Lus'an 期間的支持和協助。酒足飯飽之後，天色漸黑，負責 Lus'an shmaila 牽戲的陳家和高家長老開始起音，族人們又在 Pariqaz 家門前再度盛情牽戲，全部八月祭典裡所唱的古謠再度都盡情唱出，因為已經是最後一晚的牽戲，聚落內的族人幾乎全員出動，緩步繞圈的古謠唱完又唱起快板節奏的古謠，配合跳躍踏併的舞步，氣氛熱烈感人。

Pariqaz 家的饗宴和歌舞大約耗時一個半小時結束，接著就由 Pariqaz 的兒子將盾牌斜背於胸前，在陳姓和高姓長老的引領下，族人們成單列長隊、手肩相搭，出發到部落裡的各邵族家戶去唱歌跳舞，這個儀式稱為「tantaun mimparaw」，直譯就是到每家去跳舞。這最後一天的 tantaun mimparaw 挨家逐戶去跳舞，通常是通宵達旦地進行著，因為不能跳過任何一家邵戶沒去，所以一直要到第二天的中午，所有的祖靈籃邵戶才能全部到訪完畢。



圖 壹拾-12tantaun mimparaw 挨家逐戶去跳舞
(影像提供：簡史朗)。

(十八) Murubuz hanaan mulalu 拆祖靈屋之祭

最近幾年拆祖靈屋的日期都不太一樣，有時是農曆八月二十五日，有時是二十七日，耑看頭人和耆老們協商決定。拆祖靈屋的祭儀是在向祖靈稟告 Lus'an 已經全部結束，要將 Hanaan (祖靈屋) 拆掉了。祭儀中，Shinshii 一邊 r 誦唸祭詞的時候，旁邊的族人就開始動手拆除祖靈屋了，等祭詞全程誦唸完畢，祖靈屋也已經拆得差不多，隨即將拆下的茅草、竹木等物堆到稍遠的曠場焚燒，烈火煙灰夾雜著嘩波的爆裂聲中，Lus'an 畫下了句點。



圖 壹拾-13Murubuz Hanaan mulalu 拆祖靈屋之祭
(影像提供：簡史朗)。

四、參考書籍

王玉婷

2002《拜公媽－邵族家庭的通婚與繼嗣的民族學意義》，台北：國立政治大學民族學研究所碩士論文。

周美淑

2004《人、家戶與爐主（lotsu）－邵族的人觀研究》，國立清華大學人類學研究所碩士論文。

林修澈

2001《日月潭邵族民族志調查告》，台北：政治大學民族學系。

洪國勝、錢善華

2005《邵族換年祭及其音樂》，高雄：高雄市台灣山地文化研究會

陳奇祿等著

1958《日月潭邵族調查報告》，台北：臺灣大學出版委員會，考古人類學刊第 1 種。

鄧相揚

1999〈水沙連地區的拓墾與邵族的處境〉，《契約文書與社會生活（1600-1900）》，陳秋坤、洪麗完主編，台北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

2000《台灣原住民史--邵族史篇》，南投：臺灣省文獻會。

2003〈邵族 ulalaluwan 正名之芻議〉，《族群意識與文化認同－平埔族群與台灣社會大型研討會論文集》，台北，中央研究院民族學研究所。

魏心怡

2001《邵族儀式音樂體系之研究》，台北：國立藝術學院音樂學系碩士論文。

簡史朗

2007〈mintháw ya minshpút（做番抑是做人？）－邵族的祭祀體系與民族邊界〉。國立政治大學民族學系碩士論文。

壹拾壹、 噶瑪蘭族祭儀文化特色簡介¹

(作者：王昱心)

一、緣起

噶瑪蘭族是蘭陽平原已知最早的原住民，現今主要居住在台灣東北部的蘭陽平原，主要分布在宜蘭、羅東、蘇澳一帶，以及花蓮市附近、東海岸的豐濱鄉與台東縣長濱鄉等地，目前官方登錄人口約 1531 人，主要分佈在花蓮（665 人）、新北市（303）、台東（116 人），原鄉宜蘭族人只有極少數回復身份（17 人），人口數僅超過撒奇萊雅族、邵族、拉阿魯哇族與卡那卡那富族。噶瑪蘭人原本居住在蘭陽平原，十七世紀始有與西班牙人、荷蘭人接觸的紀錄，曾經居住在此的原住民村落有 40 多個，人數達上萬人，十八世紀漢人大量移入蘭陽平原族人被迫南遷至東海岸一帶，多年來一直依附在阿美族當中，其實不論是祭典或語言文化，噶瑪蘭族都與阿美族完全不同。因此，從 1980（民國 69）年開始，噶瑪蘭人就開始展開尋根以及正名運動。1987 年（民國 76 年）由花蓮縣豐濱鄉新社村的新社部落組織、號召噶瑪蘭族文化及政治訴求活動，成為宜、花、東噶瑪蘭族聚落的象徵。噶瑪蘭人開始向政府提出「復名」要求，在經過多年的努力，2002 年（民國 91 年）12 月 25 日，經由官方正式承認，公開昭告噶瑪蘭族成為台灣第 11 個原住民族，這也是第一個獲得官方承認的平埔族群。

傳統噶瑪蘭族是一個母系社會，實行招贅婚制，子女從母居，夫從妻居，男子長大出贅，女子承繼家產。部落中沒有階級之分，是一個平等的社會，頭目以推舉的方式產生。近年來，新社部落積極書寫自己的部落史、遷移史、傳統祭典與文化發展等，企望彌補噶瑪蘭族在台灣歷史洪流中被遺忘或未被呈現的空白，以建構族群的尊嚴與榮譽感，凝聚民族歸屬感。此外，更透過「香蕉絲編織文化」的復育，期望這項工藝文化，成為台灣原住民族中獨一無二的民族寶藏，經過 2009（民國 98 年）年花蓮縣無形文化資產普查提報之後，2014（民國 103 年）年香蕉絲工藝通過文化資產保存登錄於傳統工藝類，今年，高齡 83 歲的嚴玉英女士獲得文化部依文化資產保存法登陸人間國寶，再次肯定噶瑪蘭人以香蕉纖維編織聞名，是台灣原住民中唯一以香蕉絲織布製衣的族群。

噶瑪蘭族是目前平埔族群中，仍使用母語的族群之一。在日常生活作息中，族人不但保存、恢復或創造了一些傳統文化，新社部落是「噶瑪蘭族語言」保存最完整之處，也是昔日帶領全台噶瑪蘭族人推動噶瑪蘭族「復名」與「文化復振」運動的核心。近年來新社部落合力各項發展工作與文化活動，受到媒體的關注報導，吸引許多人的目光，進而到新社部落參訪；由於部落主體意識的增強，也大大提升了一般社會大眾對噶瑪蘭族的認識。此外，也編印了噶瑪蘭語辭典、語法等教材，做為鄉土教學之用。

從 1980 年代就向社會表達希望政府尊重噶瑪蘭人的主體性，噶瑪蘭族不僅族群意

¹ 本章撰述者為王昱心。

識強烈，文化特徵也十分鮮明，在日常生活中保存了噶瑪蘭族語言、風俗（如新年祭祖 *palilin*）、以 *metiyu*（祭師）為中心的祭儀（如 *Pagalavi*、*Padohogan* 等）、以及與農漁業相關的祭典（如年祭 *Qataban*、海祭 *Sbaw to lazín*、新米祭、入倉祭等），族人們也恢復或創造了一些傳統文化（如香蕉絲織布、歌謠舞蹈等），還建構出與相關的族群特色，例如有 *Kasop*—大葉山欖的地方，就有噶瑪蘭族，與噶瑪蘭族生活息息相關的植物—大葉山欖，是現代噶瑪蘭族的認同標記。這是為了懷念祖先的故鄉，族人從宜蘭移植 *Kasop* 樹苗在新社部落的土地上。每年依照習俗固定舉辦的有各家族新年前一天舉辦的 *palilin*（祭祖儀式），3 到 5 月間的 *Sbaw du lazín*（海祭），與年中稻米收成後的年祭 *Qataben*。噶瑪蘭族人希望凝聚分散各地族人的向心力，共同為噶瑪蘭族群文化的傳承來努力。

（一） 噶瑪蘭族祭儀文化特徵：傳統祭儀

1. *Palilin*

家族祭祖儀式，於農曆歲末、新年之前舉行，是噶瑪蘭家庭最重要的祭儀。新社的 *Palilin* 有兩種：*Kavalan palilin* 與 *Dopuwan palilin*。*Kavalan palilin* 在晚上舉行，允許外人參與或祭拜。*Dopuwan palilin* 在早上舉行，當天中午十二時以前結束。*Dopuwan palilin* 規定嚴格，只有至親的家人才可以參加，絕對嚴禁外人的觀看和參與，族人相信若讓外人看到 *Dopuwan palilin* 的舉行，日後將有壞運氣、甚至是厄運降臨這個家庭。

2. *Kisaiiz* 與 *Pagalavi*

Kisaiiz 是噶瑪蘭族人為女性（通常是少女）治病的集體宗教治療活動，經 *Kisaiiz* 治癒的少女，便具有 *Metiyu*（女祭司）的資格，自然成為 *Metiyu* 團的一員，之後便可開始學習占卜、醫療、消災解厄等祭儀。*Kisaiiz* 隨時都可以舉行，唯一的限制是祭祀的時間必須是沒有月亮的日子（通常在農曆月底或月初）。

Pagalavi 是 *Metiyu* 專屬的祭祀與醫療行為，*Metiyu* 多選擇於夏末初秋沒有月亮的日子舉行。藉著 *Pagalavi* 祭儀，面向北方的主祭率眾 *Metiyu* 迎請噶瑪蘭族眾神靈以及北方的祖靈降臨，為身體欠安的 *Metiyu* 治病，同時也為部落祈求平安順利。

舉行 *Pagalavi* 的當天，*Metiyu* 必須進行齋戒，直到祭典結束後，*Metiyu* 親眼看見月亮高掛夜空，第二天便可解除齋戒。倘若天氣不佳，濃厚的雲層遮掩了月亮，*Metiyu* 則必須繼續吃素，一直等到月亮出現為止。

3. *Padohogan*

Padohogan 是為去世的族人所舉行的超度儀式（通常於死者去世不久舉行，也有逝世一年後才舉行的），是噶瑪蘭族獨特生命觀、宇宙觀極致的表現。

舉行 *padohogan* 的時候，靈與人都在同一個時空之中，*Metiyu*（女祭司）以戒慎恐懼的態度，虔敬地、小心地進行亡靈超度儀式，迎領亡靈回到喪家，餵食亡靈，並與人

世間的親友見最後一面，同時在情感上作某種程度的了斷，最後在 Metiyu 的指示下，亡靈接受在場親友最後的祭拜，放心地前往「祖靈之地」，得到永遠的安息。

4. Sbau

噶瑪蘭族對祖靈有著永恆的敬畏與依賴，祖靈是噶瑪蘭族的心靈慰藉，賜予族人平安幸福，但祂也會降下災禍，處罰族人對祂的輕忽或遺忘，所以噶瑪蘭人對祖靈十分崇敬虔誠。在開工、外出、完工或從事其他活動時，團體的會請祭司祈福祈求祖靈庇佑順利，個人也可 Sbau。即使平常小酌之際，噶瑪蘭族人也不忘 Sbau，請祖靈一同來享受。

5. Sasbo 或 Laligi

春夏季節時令，花東海岸噶瑪蘭族樟原、大峰峰、立德、新社等部落，會選擇一到數天的時間，在靠近部落的海灘上舉行祭拜祖靈及掌管海洋的神靈等儀式，新社稱 Sasbo，立德、大峰峰、樟原則叫 Laligi，名稱雖不同，都是海祭的意思（也稱拜海或海嚮）。舉行海祭的日期各部落不一，新社約在三、四月飛魚潮來臨之際，大峰峰、樟原約在七月，立德部落則在八月年祭之前舉行。

新社部落傳統海祭的方式是，青年們將宰殺後的豬最好部位（豬心、豬肝、里肌肉）取出一小段成為主要祭品，交與部落長者將之切成小塊狀，穿進長約三十公分的細竹片裡後，並由長老們拿著祭品，謙卑地蹲坐在海邊，面對著海洋，將祭品一塊一塊的拋入海中，獻祭給祖靈與神靈。

（二）噶瑪蘭族祭儀文化特徵：豐濱鄉噶瑪蘭人

若以 1878 年「加禮宛事件」為噶瑪蘭族人遷移至新社村的起點，至今已超過 140 年了。事件後，花東地區便無大型的噶瑪蘭族聚落，而噶瑪蘭族人被勒遷的聚落中，又以新社村內聚居最多的噶瑪蘭族人，使新社部落得天獨厚，有一個利於噶瑪蘭族群文化再生的環境。現今花東地區以花蓮的新社、立德、佳里宛以及台東大峰峰、樟原，是噶瑪蘭族人較集中、文化保存最完整的部落。目前官方登記噶瑪蘭族人數大約 1531 人（2021/05 資料）。新社部落位於花蓮縣的原住民鄉之一的豐濱鄉，當地的人口主幹是阿美族。除新社部落外，噶瑪蘭族人還分佈在豐濱鄉的磯碇、龜庵、豐濱村與立德。新社村（復興、東興與新社三個部落）的總人口數約 900 人，約佔豐濱鄉總人口的四分之一。復興與東興部落均為阿美族人，而新社部落人口約 400 人，多為噶瑪蘭族有 322 人。

從語言學的角度來看，噶瑪蘭語與其它台灣原住民族所使用的語言一樣，同屬南島語系（Austronesian），而噶瑪蘭語是現今平埔族群語言中使用率最高、保存最完整的族群母語。這部分要感謝已逝的新社噶瑪蘭耆老一偕萬來，帶領李文盛與潘金英等人，多年來積極推廣噶瑪蘭母語教育，教導噶瑪蘭小朋友認識母語，使母語的傳承不致中斷。



圖 壹拾壹-1 已逝祭師潘烏吉耆老說明 palilin
(影像提供：王昱心)

每個新年前一晚，各家都會有歲末祭祖 palilin，屬於家族祭祖儀式，於農曆歲末舉行，是噶瑪蘭族家庭每年最重要的祭儀之一。每家選擇廚房的一角擺上一白一紅兩款顏色的酒，還有檳榔等，以燃香菸與祖先對話祈求平安。(圖一)

噶瑪蘭族的海祭每個部落時間不一樣，新社部落約在三、四月飛魚汛來臨之際；大峰峰、樟原部落約在七月；立德部落則在八月年祭之前舉行。春夏季節時令，花東海岸的樟原、大峰峰、立德、新社等部落，會選擇一到數天的時間，在部落鄰近的海灘上舉行祭拜祖靈及掌管海洋的神靈儀式，新社部落稱 *Sbaw to lazín*，立德、大峰峰、樟原等部落則叫 *Laligi*。新社部落舉行海祭的前幾天，青年們開始採集海邊與部落周邊的食物，保括貝類、魚類、青菜等。舉行海祭的當天年青輩漁夫會出海捕魚，並且將當天所捕獲的分享給參與海祭族人。青年們須負責殺豬，並將最好的部位（豬心、豬肝、里肌肉）取出一小段當成主祭品，交給部落男性長者，男性長者將其切成小塊狀，穿進長約三十公分的細竹裡，之後長老們一起拿著祭品，走進靠近海浪之處謙卑地蹲下來，面對著海洋將祭品一塊一塊的拋入海中，獻祭給祖靈與神靈。(圖二)



圖 壹拾壹-2 豐濱鄉新社部落每年四月的海祭
(影像提供：王昱心)

噶瑪蘭族目前以年祭 **Qataban** 為主要族群祭儀假期（原住民族歲時祭儀），從 1993 年開始舉辦，會在每年 7 月 10 日至 8 月 31 日擇一日放假，年祭通常會在週末舉辦。近年來主要在花蓮縣豐濱鄉新社部落的新社國小場地舉行，附近部落噶瑪蘭族族人都會前來參與（圖三）。2019 年 8 月，噶瑪蘭族原鄉蘭陽平原的奇立板部落（**Kinrippoan**）也開始恢復中斷一百多年的海祭以及年祭。（表一）



圖 壹拾壹-3 噶瑪蘭族目前以年祭 **Qataban** 為主要族群祭儀假期（原住民族歲時祭儀），圖為新社部落在新社國小舉辦年祭（影像提供：王昱心）

表 壹拾壹 - 1 當代花蓮縣噶瑪蘭族之年內祭典活動

祭典活動	時間	舉行地點	族人參與	備註
Sbaw du lazín (海祭)	農曆三月左右	花蓮縣豐濱鄉新社、立德部落	聚落族人	每年有舉辦，新社部落會先在新社國小前的海邊舉辦，再到小湖舉辦。
Qataban (年祭)	國曆八月初	花蓮縣豐濱鄉新社、立德部落	聚落族人與回鄉族人	多參與花蓮縣的聯合年祭
入倉祭、新米祭祖、pagan	農曆六、七月	花蓮縣豐濱鄉新社部落	聚落族人與回鄉族人	較少舉行
Pagalavi	農曆八、九月	花蓮縣豐濱鄉新社部落	主要為祭師團	目前無祭師團在執行
Patohokan	因應需要舉行	花東噶瑪蘭聚落	喪家朋友、祭師團	較少舉行
Palilin	農曆十二月底	花東噶瑪蘭聚落	各地噶瑪蘭家庭	屬家庭私人活動

二、歷史與脈絡

考古學家劉益昌對宜蘭史前文化層序，提出大盆坑文化晚期、繩紋紅陶文化、丸山文化、十三行文化普洛灣、十三行文化舊社等類型，噶瑪蘭族屬於十三行文化舊社類型，距今約 1000 年前。也就是說，蘭陽平原的史前遺址與考古資料皆與現今噶瑪蘭族有連結，亦即族人在此已經居住上千年。根據早期日本學者採集的口語傳說，噶瑪蘭族的祖先來自南方一座叫做 Sanasai 的島嶼，為了尋找適居地，祖先們飄洋過海，終於發現肥美的蘭陽平原，祖先們便決定在此安身立命。幾個世代以來，祖先們在蘭陽平原上以茅草成屋，以農耕、漁獵為生。噶瑪蘭族祖先的聚落被稱為「蛤仔難三十六社」，事實上，噶瑪蘭聚落的數量有時超過六、七十個社以上，足見人口之眾多。當時，重要或著名的聚落包括打馬煙社、抵美簡社、奇立丹社、抵美福社、流流社、武暖社、歪仔歪社；新仔羅罕社、利澤簡社、加禮宛社、奇武荖社等。

對於現代噶瑪蘭族人而言，蘭陽平原是原鄉，由於十八世紀晚期漢人的佔墾，祖先們被迫流離於他鄉落腳生根，在強勢族群的領域中尋求狹小的生活空間。十九世紀中葉以後，噶瑪蘭族再也無力抵抗強勢漢人與清朝政府的壓迫，失去土地、家園的噶瑪蘭族人不得不遷離原居地，有的移往三星、蘇澳、南方澳一帶，有的南下遷移到花蓮、台東地區。長期影響紀實、紀錄噶瑪蘭人生活與文化的族人潘朝成描述這段歷史，他說：「十七世紀，西班牙與荷蘭兩國以現代化武力侵犯掠奪蘭陽平原，強迫部落族人繳稅與服勞役等。十八世紀末葉至十九世紀初葉，漢族侵墾與清朝殖民的兩股強大勢力有系統有組織的掠奪與侵占土地，部分噶瑪蘭族被迫從固有傳統領域往境外的頭城、三星、花東等地遷逃。」

西元 1796 年（嘉慶元年）農曆九月十六日，被稱為「開蘭第一人」的吳沙，率領漢人「羅漢腳仔」一千多人，從烏石港附近登陸，建立了第一個據點—頭圍，漢人在四周建造城牆防止「番害」。自此以後，從漢人的武力侵佔、巧奪、欺騙到官方不公平的土地政策結果，噶瑪蘭族不但被奪走尊嚴，也徹徹底底喪失傳統的生活空間，就連清廷通判柯培元自己也深深感受到官吏及漢人欺壓噶瑪蘭族人「賤如土」而作了令人落淚的〈熟番歌〉：

人畏生番猛如虎，人欺熟番賤如土
強者畏之弱者欺，無乃人心太不古
熟番歸化勤躬耕，山田一甲唐人爭
唐人爭去餓且死，翻悔不如從前生
竊聞城中有父母，走向城中崩厥首
啣啾鳥語無人通，言不分明畫以手
訴未終官若聾，竊視堂上有怒容
堂上怒呼杖具，杖畢垂頭聽官諭
嗟爾番汝何言，爾與唐人吾子孫

讓耕讓畔胡弗遵，吁嗟乎
生番殺人漢人誘，熟番翻被唐人醜
為民父母者慮其後

（噶瑪蘭廳志卷之八
著作年代：1835 年（道光 15 年）

1853（民國 42）年，以加禮宛社為主體的噶瑪蘭族開始大量遷徙，有的移往宜蘭三星、蘇澳、南方澳一帶，有的南下遷移到花蓮、台東地區。依照『台灣教會公報』長老教會傳教的資料也可以看見噶瑪蘭人的紀錄，最早到台灣北部傳教的加拿大傳教士馬偕（Mackay）。他在台灣 30 年間在北部和東北部四處傳教，實地深入許多原住民部落，尤其對噶瑪蘭部落造成很大的影響。他收集台灣許多文物和自然標本，並且成立的淡水牛津學堂旁設了一間小的博物館，保存和展示藏品。馬偕在傳教旅行途中，也經常攜帶攝影機拍攝照片，其中不乏現今難得一見的北部或東北部平埔原住民照片。例如一張穿著傳統服裝的噶瑪蘭婦女照片，是目前唯一一張可以清楚顯現噶瑪蘭文化女子傳統服飾項目和組成的圖像；照片中的婦女穿戴著長袖織繡上衣、腰裙、披肩、首飾等。照片中出現的器物，如織布機、織布上衣和腰裙、以及華麗的珠串頭飾和腕飾等，也隨後被採集為收藏品。馬偕採集的 600 多件台灣文化器物，目前主要收藏在加拿大多倫多渥太華皇家博物館（Royal Ontario Museum）；其中與原住民有關的標本文物超過 300 多件。

三、祭儀程序與禁忌

噶瑪蘭族目前以年祭 Qataben 為主要族群祭儀假期（原住民族歲時祭儀），會在每年 7 月 10 日至 8 月 31 日擇一日放假，年祭通常會在週末舉辦。近年來主要在花蓮縣豐濱鄉新社部落的新社國小場地舉行，附近部落噶瑪蘭族族人都會前來參與。2019 年（民國 108 年）8 月，噶瑪蘭族原鄉蘭陽平原的 Kinrippoan（奇立板部落）也開始恢復中斷一百多年的海祭以及年祭。



圖 壹拾壹-Qataben 是屬於農業相關的祭典，原意是感謝上蒼、神靈與祖靈保佑一年來部落農作順利與收穫豐富而舉行集體節慶。新社部落每年夏季都會舉行 Qataben，1993（民國 82）年起，新社部落將舉行的時間訂在 8 月上旬或中旬（影像提供：王昱心）。

舉行 Qataben 之前頭目會召開幾次部落會議，會議中決定舉辦日期、規模、地點與階級分工等事宜。舉行 Qataben 當天，部落的人依照階級、男女、身分等各自穿著服裝並刻意打扮自己。男性長老與 Metiyu（祭師）才可以穿著全黑色的服飾，其他族人均以其它色為主。至於肩袋的大小或顏色，可以依照個人的喜愛自由製作搭配。近年來，部落受到香蕉絲編織文化的影響，有人開始以香蕉布製作肩袋。當頭目宣佈 Qataben 節慶開始後，長老坐在中央，其他族人則圍著圓圈，由一人帶頭領唱大夥兒回應唱歌並牽手跳舞，直到夜晚盡興。與輕快活潑的阿美族歌曲相較，噶瑪蘭族的歌謠顯得十分深沈哀怨，即使是慶祝豐年的歌曲。

而年祭除了具有慶豐年的意義以外，其中更要突顯的是各個年齡階級的工作態度是否認真、負責，長老級的長輩也會藉由工作態度觀察各年齡階級的評分，並且比賽給予批評或是獎勵，年祭前夕在外地工作的族人都會回部落參與，是族人們相當重視的節慶，年祭前夕會有許多的準備工作，包括場地佈置、煮菜、搬運寄發邀請卡、拉贊助及代表到其他部落參與年祭及報訊的工作，到其他部落參與年祭是頭目選其年齡階級中各代表去其他部落參加年祭，是一種團結的象徵並表示對其他部落的尊重及禮儀，而報訊的工作是由 Dakelin 分批往北邊磯崎部落及南邊東興部落、立德部落的頭目家邀請及報告新社部落有年祭的訊息，要讓其他部落的頭目及長老滿意為止才可以離開，是一個耐力及責任的考驗，年祭時也要負責帶動氣氛及跳舞，不可以輕易休息。（圖五）



圖 壹拾壹-5 Qataben 祭典前，由立德部落男性族人在祖靈樹（大葉山橄欖）下祭祀祖靈，告知祖靈祭典即將舉行（影像提供：林嗣龍）

圖 壹拾壹-6 立德部落青年前往新社部落傳遞 Qataben 訊息，過程會互贈信物，表達接收到 Qataben 訊息（影像提供：林嗣龍）

在年祭完工儀式 Mekelaw 的時候後在聚會所檢討、批評，並在年祭完工儀式 Mekelaw 的時候每四年舉行一次年齡階級晉級，表現不好則留級，被留級的階級以下的其他階級都不給予晉級，並在檢討會結束後大家一起吃午飯結束 Mekelaw 儀式。年祭完工儀式 Mekelaw，噶瑪蘭語的原意是只捕淡水的魚的意思，因此新社的 Mekelaw 午餐也就是大家去抓魚回來然後一起享用，負責抓魚的是年齡階級中的 Dakelin 階級，抓回來的魚由比較年輕的婦女負責處理刮除魚鱗及去除內臟的工作，而 Dakelin 階級則負責煮食魚湯

給全部落的人食用，並進行分食給大家吃。這兩個屬於部落中年齡階級的祭典，展現的是男子對部落公共事務的負責及義務，也是訓練年齡階級較低的在學習階級的lafoka鍛鍊及表現的機會，是一個象徵傳承、團結及訓練的意義（表二）。

表 壹拾壹 - 2 噶瑪蘭年齡階級個級別名稱

層級	年齡階級各級別名稱
長老群	kalas
	Komon
	Tapan
	shalofan
噶瑪蘭青年之父	Mama no kapah
行政執行階級	Lakelin
學習階級	lafoka

四、歌舞與服飾

過去Qataban歌謠是充滿禁忌，只有男人在歌舞，女人、小孩是在旁邊看。現在則無特別禁忌，所有的人一起參加歌舞，唱的歌也不像祭儀Kisaiz/Pakelabi的歌有一定的順序，歌曲不再具有神聖性了；通常現在Qataban年祭時，是由男生或女生在半圓圈的開始領唱和領跳，歌唱的方式則有虛詞領唱、或像阿美族的應答唱法，或從第一句唱起但不是虛詞kun na payku satzai的領唱方式。總而言之，現在Qataban歌舞已有很大的轉變。花蓮縣噶瑪蘭族發展協會解析近些年來，潘金榮老師為噶瑪蘭創作或改編不少歌謠，如「Aita na Kavalan（咱是噶瑪蘭人）」等，鼓舞了族人的士氣，更凝結了所有流離在花東海岸線的噶瑪蘭族人的心。

不管是曲調或歌詞，這是一首噶瑪蘭人的傳統民歌，相傳這是一首祭人頭儀式（gataban）之歌，族人將歌詞改編、配上舞蹈，成了敘述四季豐收的愉快樂曲。

歌詞大意：

mio mio sinawari auri inanaya i
 咱們今天很高興噶瑪蘭人齊聚
 mio mio sinawari auri inanaya i
 阿媽們在夏天豐收
 mio mio sinawari auri inanaya i
 咱們今天很高興噶瑪蘭人齊聚
 mio mio sinawari auri inanayai
 很高興噶瑪蘭人慶祝豐年
 Mio mio sinawari auri inanaya i
 很高興噶瑪蘭人慶祝豐年

Mio mio sinawari auri inanaya i
男祖靈呀!女祖靈呀
Mio mio sinawari auri inanaya i
我們不會改變噶瑪蘭的作法
Mio mio sinawari auri inanaya i
噶瑪蘭傳統的作法
Mio mio sinawari auri inanaya i
很高興噶瑪蘭人慶祝豐年
Mio mio sinawari auri inanaya i
男祖靈呀!女祖靈呀...

尤其在1994(民國83)年起為了推廣噶瑪蘭族群文化，噶瑪蘭族人不惜冒著觸怒神靈的危險，將神聖私密的Kisaiiz與Padohogan的祭歌公諸於世，改編成具族群特色的「噶瑪蘭族傳統歌舞」。雖然這只是一場表演，不過族人們卻是帶著嚴肅的心情來表演，並且請求神靈原諒噶瑪蘭族後裔在公眾場合展示這些祭儀。此外，族中耆老、婦女、青年們無畏舟車勞頓，受邀到台灣各地表演，讓一般大眾、政府看見、感受到噶瑪蘭族的存在與動力，以對噶瑪蘭族的復名運動給予支持與鼓勵，讓噶瑪蘭族早日完成復名大業是當初的策略，2002(民國91)年12月25日復名後也常會被提起這段過程提醒族人們不忘初衷。

噶瑪蘭族的歌謠相較於阿美族的輕快活潑而言，是較為深沉哀怨的。由吳榮順教授整理噶瑪蘭族各聚落的歌謠，他說可分為五種類型：(一)Kasaiiz治療儀式祭典歌、(二)傳統歌謠、(三)現代歌詞加上傳統曲調的歌謠、(四)噶瑪蘭歌詞加上外來曲調的歌謠、(五)新民歌，其中以第四類型的最多，外來曲調包含日本曲調、阿美以及福佬曲調。近幾年來，新社的長老們為噶瑪蘭族創作，改編了不少歌謠鼓舞族人的凝聚力。

近20年內在新社部落裡傳唱歌謠的有潘金榮、潘金英、潘春英、潘秀蘭、潘烏吉、林阿美、陳秀英。祭典儀式的歌謠加上舞蹈的表演藝術成為傳唱歌謠的主要方式，離最近一次的公開發表演是在2007年新社國小裡，並且有錄製成教學影帶。而潘金榮、李文盛、謝宗修與潘金英更是族語老師，族語教學自1992(民國81)年便在新社國小實施，至今十餘年的努力使得新一代噶瑪蘭族能有系統性的學習母語，成績斐然。目前pakalavi與kisasiiz的祭歌有改編成具族群特色的「噶瑪蘭族傳統歌舞」，雖然這只是表演，但是族人皆以嚴肅、並且請求神靈原諒的心情來表演，因為這些祭歌是從不公諸於世的。

至於服飾方面，文獻中曾記載噶瑪蘭人在原鄉宜蘭的生活景況，例如陳淑均修《噶瑪蘭廳志》，對噶瑪蘭人的編織用具和織物有這樣的記述：

「番女織杼，以大木如栲栳，鑿空其中，橫穿以竹，便可轉纏經於上。刑木為軸，繫於腰，穿梭闔而織之。以樹皮合葛絲及染過

五采狗毛織氈，名曰達戈紋。以色絲合鳥獸毛織帛，採各色草染采，斑斕相間。又有巾布等物，頗皆堅緻。」

日本學者伊能嘉矩於1898年發表關於宜蘭地方的平埔族調查記錄中，指出當時噶瑪蘭人還保留舊式的織布機，而且與卑南族、阿美族的機型一模一樣。文中所形容的恰是馬偕博士回憶錄照片中紀錄的平埔族人織布狀況，這是目前有關噶瑪蘭族僅有的織布資料保存。(圖六)



圖 壹拾壹-7 19 世紀宜蘭噶瑪蘭族婦女盛裝操作水平地織機
(翻拍自：馬偕收藏台灣原住民文物)

織布的工作一直都由女人來做，而男人則是從事打獵、捕魚。在噶瑪蘭社會中這是很固定的社會性別分工的一種。連帶地，女人的織布工具變得很神聖、平常不能拿出來、一定得收好，男人更不能碰，這是一種社會禁忌。相對的男性上山打獵的工具也是要隔離，禁止女人觸摸否則會捉不到獵物等。這樣性別分工的禁忌現象在很多社會中都有，至於其起源、社會功能、代表的社會象徵、宗教信仰觀、性別的權力分配等則可由不同的理論角度加以解釋。現在在新社的噶瑪蘭社會裡其禁忌已不像過去一樣具有強力的社會制約力量，漸漸地，轉而變成一種社會習俗。例如：在織布過程中如遇比較粗重的工作如：搬運木材以製造初疋布的長木架，砍香蕉樹等男人也會參與。總之，雖然織布工具不再是那麼強烈具有神聖性，現在社中人還是認為織布應是女人的工作，沒有一個男人會學習織布。

伊能嘉矩於1900年調查，發現潮州庄的排灣族也使用芭蕉纖維製成紗線織布，不同的是，其中還加入了一些山芋麻的纖維。日人鈴木質君在1930年代的調查中提到，達悟族男子上衣及條型褲使用他們自製的淺灰色芭蕉布，而女子則在腰部用寬約一尺的芭蕉布圍綁起來。而東南亞一帶則使用馬尼拉麻 (*Musa textiles Nee*) 的纖維編製成船艦用的

繩索、動力傳導用繩索及帽蓆等；亦有將色澤較淡的馬尼拉麻纖維櫛梳紡成粗布用線，再製成背袋、覆布或裝飾品等織物。而日本沖繩的芭蕉布，則是剝取琉球絲芭蕉（*Musa liukuensis Makino*）的纖維製成，所織造出的布匹質地輕滑透氣，風味特殊，是日本夏季最適合也最受珍愛的和服衣料；而將此項文化延續傳承的平良敏子，也在2000年被日本政府指定為「人間國寶」，可見日本政府對芭蕉織布這項傳統技藝的珍視。但香蕉纖維在台灣的使用，噶瑪蘭族是最主要的香蕉絲織工藝的保存者。

香蕉絲的編織原本就是噶瑪蘭族新社部落重要的生活文化，在過往與外界接觸較少的時期，它是部落重要的編織工藝；但在1968（民國57）年花東海岸公路（台11線）開通後，新社部落被快速捲入漢人社會，生計方式與文化都受到「現代化」意識形態與生活方式的衝擊。隨著主流社會各項生活物資和紡織衣飾傳入，這種費時勞動的香蕉絲織工藝漸漸式微，到1980年代末，香蕉絲織作更面臨斷層危機。事實上，編織原本就是原住民各族的重要生計勞動，並開創出各族文化圖紋的重要表現媒介。在過往的歷史中，噶瑪蘭族人曾利用各種材料編織，如香蕉絲、苧麻、鹼草、黃麻及一些野生樹等天然材料；因此，對噶瑪蘭族來說，編織也是文化工藝復育重要的一環。（圖七）



圖 壹拾壹-8 花蓮縣噶瑪蘭族發展協會於 2005 成立新社香蕉絲
工坊延續香蕉絲布的製作，不但保留香蕉絲編織文化，也持續
傳承祖先的智慧（影像提供：王昱心）。

而不論是以傳統材料的自然纖維編織，或者後來引入的人造纖維編織，除了文化特色的創造外，新社部落在編織方面得以和台灣其他原住民族區辨的重要文化特色，便是以亞熱帶風味的「香蕉絲織布」最為特別，也是台灣其他族群鮮少的文化特色。正因香蕉絲織布的獨特性，讓新社部落的族人把它當做噶瑪蘭族文化復振的特色，藉以突顯噶瑪蘭族特殊的技藝和傳統文化。因此，在 1990 年代初期，噶瑪蘭族開始推動復名與文化復振運動，老一輩工藝師重新拾起地織機，開始編織香蕉絲傳統布匹。而自從 1996（民國 85）年起，朱阿比、潘烏吉與潘阿玉等三人承接使命，擔任新社部落傳統香蕉絲織作指導師傅，重新教導部落婦女編織。就這樣，新社族人逐漸地恢復了編織工藝，繼續開創新的文化傳統，讓香蕉絲織布工藝的編織成為新的符號象徵。（圖八）



圖 壹拾壹-92012 年由新社部落的偕淑月一為噶瑪蘭族文化復振的重要推手之一的偕萬來大女兒一辛苦多年學習解析的噶瑪蘭新娘裙，用平織織紋、挑之等技法完成，在當年的年祭前的會議中，由頭目潘金榮主持請偕淑月分享這個過程與成果給族人了解找回傳統圖紋的織作方式，並與原本 20 幾年為了復名時的展演所做黑白兩色的服飾相比較，讓族人們知道噶瑪蘭人精緻美麗的圖紋與織作技術



2020（民國 109）年文化部文資局公告新社部落的嚴玉英女士為「人間國寶」，肯認保存先民生活智慧的傳統工藝，也是國家無形文化資產，並於 2021（民國 110）年 9 月 25 日頒授認定證書「110 年重要傳統藝術暨文化資產保存技術保存者」，高齡 83 歲的嚴玉英耆老希望年輕一代都能學習這項傳統工藝，她也說明有花蓮縣噶瑪蘭族發展協會成立新社香蕉絲工坊延續香蕉絲布的製作，不但保留香蕉絲編織文化，也持續傳



承祖先的智慧。(圖九)

圖 壹拾壹-10 花蓮噶瑪蘭族藝師嚴玉英於「藝湛登峯—110 年重要傳統藝術暨文化資產保存暨保存者特展」的展出，呈現她在文化與技藝保存的重要貢獻（攝於台中市文化資產園區雅堂館）（影像提供：王昱心）。

五、參考資料

- 原住民族文獻雙月刊 第十九期 2015 《我們·噶瑪蘭 Aida·Kavalan》
- 花蓮縣噶瑪蘭族發展協會 2009 《花蓮縣噶瑪蘭族無形文化資產普查》
- 陳逸君 2002 認知與定位：當代噶瑪蘭族多重族群認同論述的差距《民族識別與身分認定研討會論文集》p：125-148 南投：台灣打里摺文化協會。
- 潘朝成 Bauki Anao（主編）2002《民族識別與身分認定研討會論文集》南投：台灣打里摺文化協會。
- 李易蓉（主編）2001a《認識平埔族群的第 N 種方法》。台北：原民文化。
- 2001b《我是不是平埔人 DIY》。台北：原民文化。
- 李潼 1992《噶瑪蘭少年》。台北：天衛文化出版社。
- 阮昌銳 1969〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉，《台灣文獻》20（1）：1-7。
- 邱水金 1991〈失落的平原主人—Kavalan〉，《蘭俗月刊》1991, no. 4.
- 柯培元 1961《噶瑪蘭志略》。台北：台銀經研室。
- 清水純 1991《噶瑪蘭——變遷中的一群人》。博士論文。（翻譯手稿）
- 陳進傳、周家安整理 1993〈噶瑪蘭人相關歷史年表〉，《宜蘭文獻》6：48-51。
- 陳柔森（主編）1999《再見刺桐花開》。台北：原民文化。
- 詹素娟 1996〈詮釋與建構之間—當代「平埔現象」的解讀〉，《思與言》34:34（3）：45-78。
- 詹素娟 1999《族群、歷史與地域》。師大歷史所博士論文。
- 潘朝成（Bauki Anao）1998《烏踏石仔的噶瑪蘭》（錄影帶）。台灣省政府。
- 潘朝成 1999b《噶瑪蘭族：永不磨滅的尊嚴與記憶》。台北：原民文化。

壹拾貳、 太魯閣族 *Mgay bari* (感恩祭)¹

(作者：晝日羿・吉宏)

一、緣起

太魯閣族人原先居住在台灣西部海岸與埔里平原地區，到了清朝時期因為不同族群間的生活競爭和排擠，族人就往南投縣境東面深山移動，在現今南投縣仁愛鄉合作村靜觀部落山區建立家族住區。大約在距今三百多年前，太魯閣族各部落因家族繁衍、人口增多，有些家戶為了拓展部落住地、開墾耕作和擴展狩獵領域而遷離南投原住地，向著東方山區尋找新天地，並在花蓮縣境立霧溪、三棧溪、木瓜溪等流域中上游山腹台地建立部落居地。

太魯閣族自古以來即以 *utux rudan* (祖靈) 為信仰核心，篤信人生在世的一切福運與災禍皆源自祖靈作用，在移住東部山區之後，逐漸調適出林野墾殖與山林遊獵的生活行事。以 *lmaung sqama* (山田燒墾) 的農作種植，配合獻祭儀式而入山狩獵的山居歲月，太魯閣族人虔誠實踐 *gaya* (祖制教誨、思想法則) 的禮俗信仰與生活態度，以維繫家戶生存。太魯閣族歲時祭儀行動根源於部落生活需要，在農作播種、收穫之後舉辦 *Mgay bari* (獻祭祖靈) 祭儀，一方面感謝祖靈守護農作生產豐收，確保子孫安身立命的環境；另一方面則是祈求持續庇佑農作豐收、禳祓災厄。²

當代太魯閣族人為了傳習族群文化核心精神，提升族群主體性，並為感懷歷代祖先護佑，即從 1991 (民國 80) 年恢復舉辦部落祭典，祈祝部落平安順遂。透過祭典儀式公開展演，宣揚族群文化特色，也藉此讓文化傳統嵌入現代情境中，讓族人體認祖先敬畏崇嶺、撫慰土地的遠古智慧。2000 年後，秀林鄉公所統辦太魯閣族歲時祭儀活動，協助村落辦理太魯閣族 *Mgay Bari* 祭典，並訂自 2011 (民國 100) 年起在每年 10 月 15 日為太魯閣族歲時祭儀放假日，目的是要讓全鄉鄉民參與這場極具文化傳承意義的年度盛會，以強化族群自信與凝聚認同³。

¹ 本章撰述者為晝日羿・吉宏。

² 參引自佐山融吉 (1917)；鹿野忠雄 (1955)；山路勝彥 (1988)；余光弘 (1980, 1982)；廖守臣 (1977, 1998)；晝日羿・吉宏 (2011, 2014a)。

³ 詳參秀林鄉公所 (2006, 2007a, 2008a, 2008b)；晝日羿・吉宏 (2014a, 2014b)。

2004年起，由秀林鄉公所規畫辦理的太魯閣族部落祖靈祭典 Mgay Bari，漢語定名為感恩祭。左圖為 2015 年在木瓜溪流流域右岸台地上辦理的感恩祭儀現場，祭儀觀禮台上聚集了數十家媒體拍攝樂舞創作展演實況。

圖片來源：陳昊天提供。



圖 壹拾貳-1 感恩祭儀現場



圖 壹拾貳-2 1991 年中的部落傳統舞蹈演出
一景

太魯閣族歲時祭儀復振的初始構想，可遠溯自 1991 年在布洛灣台地上的「花蓮縣原住民文化技藝活動」，太魯閣族當代祭儀展演，大多以模擬再演祖先生活為主軸，充份顯現太魯閣族人一生追求靈質與趨向靈界的生命過程。

圖為 1991 年中的部落傳統舞蹈演出—景。

圖片來源：陳昊天提供。

二、歲時祭儀詮釋

昔日太魯閣族人以山田燒墾作為耕作方式的部落社會，相信 *utux rudan*（祖靈）時刻影響子孫生存在世的一切生活，唯有遵循 *mpgaya*（祖先教誨規範），獲得祖靈的 *niqan bi bhring*、*malu utux*（護佑能量），才能安身立命於居住的土地上。在開墾勤耕的作息生活裡，族人透過祭祀祖靈取得人與祖靈關係和諧的神聖境界，在祖靈庇蔭下的世界裡，期待 *masu*（小米）等 *pnegalang*（農作物）的豐盛收穫。因此從 *tmukuy masu*（小米播種），直到 *kmtuy masu*（結穗收割）的整套農作行事，伴隨著族人與祖靈相互連繫的祭儀行動，祭儀核心就在藉由祖靈的守護力量來保佑族人農耕收穫。⁴

（一）祭儀信仰的關鍵作用

在農獵社會的山居生活裡，耕種的 *basaw*（小米、小黍）、*pgu*（藜）、*brisan*（高粱）、*sari*（芋頭）等農作物是族人主要的食物來源，狩獵是儀式性的行為，族人謹慎虔敬地舉行祭儀，並透過狩獵野獸的獵獲成果來獲知祖靈守護農耕的訊

⁴ 詳參山路勝彥（1988）；晝日羿・吉宏（2011, 2014a）。

息。山居時期的太魯閣族人在高地深山裡耕作，土地狹窄而有限，然而一年來的栽植收成不僅是自身辛勞的結果，更是家族部落生存的命脈。

太魯閣族人憑藉自己勤勞耕種的農作物和家養牲畜供祭祖靈，以此表達感恩、祈願與請求；祖靈則因子孫儀式獻祭的真誠而護佑族人的生活環境，並進一步賜予子孫靈力與福運。族人日常生活中舉行祭儀的精神與作用，就在人與祖靈間的互補交換概念，舉行歲時祭儀具有感謝祖靈庇蔭守護，並祈求隔年持續護佑農耕豐收的實踐意涵⁵。

太魯閣族人為了維繫子孫和祖靈間的和諧關係，守護耕地上的農作豐收，相對於農耕祭儀的神話傳說也以家族長輩口述的方式，在子孫世代之間流傳。這些神話傳說涵括了勤勞墾作、獻祭撫慰與部落團結凝聚的生命經驗，啟示了部落族人在現實環境中的生存之道，最終成為後世子孫追求的生命智慧。

（二） 神話啟示下的祭儀行動

在太魯閣族群觀念裡，遵循 *gaya* 以求社會秩序的穩定和諧，祖靈會因子孫違犯禁忌而使整個家族部落遭逢災難，需透過子孫虔敬獻祭，恢復人與祖靈間的和諧狀態，即可藉此驅逐災厄而獲得祖靈的庇佑。在太魯閣族的「洪水神話」與「巨石傳說」裡，清楚顯示了 *powda gaya rudan*（獻祭祖靈）的教誨力量。

1. 洪水神話：獻祭開啟的人生道路

太魯閣族的洪水神話裡講到祖先的山居時期，有一次突然洪水淹沒了大地，僅剩 *Truku* 住區的山峰上還露出面，祖先們立刻往山頂方向逃難。當時還把醜女丟入海水中，對祖靈祈求海水盡速消退，但醜女又漂回山頂的陸地上，而洪水也並未消退。這時候祖先們就再把一位美女丟入海水中，不一會兒海水退去，大地再次浮現。從此之後祖先們返回部落，部落裡的小米穀物都被洪水沖走了，卻換來裝滿穀倉的魚類。⁶

洪水神話提示了族人身處林野崇嶺的險境，遭遇到大自然變化而陷入困頓，或者族人觸犯禁忌而導致生活混亂的解決之道，就是敬謹地舉行獻祭贖罪儀式，讓人與祖靈關係和諧，從而開啟嶄新的人生道路。族語 *Powda gaya*（獻祭祈福）的詞意為透過牲祭儀式慰解祖靈，以紓解子孫觸犯禁忌所面臨的災厄懲罰，並

⁵ 詳參森丑之助（1915）；佐山融吉（1917）；山路勝彥（1988）；廖守臣（1998）；春日昇·吉宏（2014a）；秀林鄉公所（2015b）。

⁶ 參引自森丑之助（1915）；佐山融吉（1917）；許端容（2007）；劉育玲（2001）。

也祈求生活平順，修補恢復日常生活秩序。⁷

洪水破壞人類環境的神話情節隨著世代間的口述流傳，因為現實環境變遷而有些增添改變，遇到乾旱求雨、大雨祈晴的時候，以及遇到不明事件的意外、災禍，祈求生活平順的時候，也逐漸改以 **babuy**（豬）、**rudux**（雞）、**ruru**（鴨）等家養牲畜作為獻祭牲品。無論是洪水氾濫、乾旱缺水、雨水不停歇的情況，在早期太魯閣族人的祖靈信仰概念裡，唯有舉行獻祭儀式才能解除現實生活中的困頓災難。子孫以勤勞虔敬的心性取得與祖靈和諧的神聖連結，人世間所有的災厄都將隨之化解，並為子孫鋪出一條美好的人生道路。

2. 巨石傳說：祖靈匯聚的至高力量

太魯閣族的巨石傳說裡提到一塊巨石插立於部落西方連綿的 **Dgiyaq Bnubung**（漢語譯為博諾彭，今稱白石山）峰巒之中，這裡是祖先起源地，也是祖靈匯聚的巨石。白石山頂上矗立著高達九十公尺，寬約六十公尺的千年巨石，族人稱之 **pusu btunux**（巨石、神石），漢語名稱為牡丹岩。又因巨石底部樹根纏繞的奇特型態，族人習慣上也稱其為 **pusu qhuni**（神木）⁸。太魯閣族的獵人經過這裡的時候依照習俗需虔敬肅穆獻祭，不能有大聲喧嘩、隨意便尿等恣意妄為的舉動，如果違反這些禁忌而觸怒祖靈，將會發生獵人的獵具消失、意外受傷，甚至遭受狂風、暴雨和雷電襲擊的懲罰。

白石山頂巨石的奇特樣貌流傳出很多傳說，指出中央山脈的 **Bnubung** 山區有一棵大樹，樹身半面是木質，半面是岩石。有一天木精化身為男女二神從裡面走出來，後來這兩位神仙生出很多子女。經過數代之後人口增多，成為現在的 **Truku** 族人。⁹口述情節裡大多提到這塊巨大的石頭早在遠古時期就已經存在於祖先獵區，也指出了聖山上的巨石具有神秘至高的靈力，來到巨石鄰近山區若不先獻祭祖靈，或者帶著憤恨的心情與任何不莊重的行為，都會導致災禍降臨。

距今三百多年前，太魯閣族人以個別家戶陸續往東方山區遷徙移住，並漸次爬越花蓮縣境群峰連綿的冒險旅程中，來到奇萊北峰山區，並從這裏的山區隘口通往日後各家族拓建部落的根據地。**dgiyaq Klbiyun**（奇萊北峰）對於東遷的太魯閣族人而言，同樣具有開拓新天地的意義，因而也將奇萊北峰視為起源聖山，並在家族間流傳奇萊北峰的傳說。¹⁰

⁷ 參引自晝日羿·吉宏（2011）；秀林鄉公所（2015b）。

⁸ 詳參廖守臣（1984）；楊盛涂（1998）。

⁹ 詳參佐山融吉（1917）；許端容（2007）；晝日羿·吉宏（2011）；王人弘（2018）。

¹⁰ 詳參廖守臣（1984）；秀林鄉公所（2006a）。

太魯閣族人數百年來嚴守獻祭祖靈的祭儀行動，即便到了現代生活情境，西方教會基督福音已經深入到部落住區，獻祭祖靈的儀式依舊在族人家戶間世代傳沿，成為族人日常生活中必須遵守的規範。舉凡遇到意外事件、農作欠收、生活不順遂，或者家族內的結婚、蓋新房、買新車，以及不明原因的意外事件，仍會以祖靈為對象進行獻祭儀式。族人藉此尋求與靈界的祖靈溝通、祈求，彌補撫慰家族祖靈與其子孫間的和諧關係，並以祖靈賦予的力量驅逐災禍、祈願豐收，並恢復平順的生活秩序。

3. 小米神話：勤勞維繫子孫繁衍的訓誡

太魯閣族人透過祭儀行動與祖靈溝通連結，祈求護佑耕作順遂，其中以小米豐收為主要獻祭目的。小米在太魯閣族社會裡是飲食生活中的主食，而在傳統醫療儀式過程中，小米也具有驅離疾病災厄的療癒作用。

神話流傳遠古時期的人們只要烹煮一粒小米就可以讓一家人吃飽，一束米穗就足夠一家數口食用一年，不需要常常流汗耕作，就可以擁有吃不完的小米。獵人在 *tragu birat*（竹管耳棒）中裝滿小米，就可以進入深山狩獵數日。不料如此美好的歲月卻讓一位族人把許多小米放入鍋內烹煮後就被徹底改變了。隨著湯水的滾燙沸騰，小米在鍋內膨脹彈跳，猛烈地把鍋蓋掀開。膨脹的小米繼續往上飛衝，迅即變成 *qbhni purut*（山麻雀鳥）往天空飛去。¹¹

Qbhni purut 臨走的時候回頭告訴族人：「從今以後你們必須辛苦勞動，否則無法獲得足夠的小米」，這就是太魯閣族人需要在每年耕種小米的緣由。而族人在辛勞播種到收穫期間，*qbhni purut* 還經常到耕田裡吃小米，跟族人爭奪農作糧食。¹²

¹¹ 在射日神話中另提到射日勇士走向路途遙遠的東方，要射下晝夜不分輪流升起的兩個太陽，他們僅在竹管耳棒裡裝存小米，便足夠來回路途上的糧食了。詳參佐山融吉（1917）；秀林鄉公所（2006a）。

¹² 詳參佐山融吉（1917）；許端容（2007）。



圖 壹拾貳-3tragu birat



圖 壹拾貳-4 祈福服飾

Tragu birat (粗竹管耳棒) 的竹身雕刻精細紋路，長約 10 公分，孔徑 1 公分，竹身截為兩段，一段以細竹穿入耳洞後，再插入另一段竹身孔內。早期獵人入山行獵時，也會以耳棒作為裝存小米、彈藥的用具。

左圖為 tragu birat 的外觀型態。右圖為秀林鄉富世村 Ici Tadaw 為國小畢業生祈福服飾。圖片提供：秀林鄉公所文觀課、溫莉美提供。

上述神話寓意是原本美好的生活因為族人貪念而遭到毀壞，在以祖靈為中心信仰的體系下，唯有勤勞才會受到祖靈庇佑、守護，進而維繫族人生存繁衍。靈橋神話中敘述男子必須善於狩獵和女子要能擅長織布，死後才能通過靈橋的考驗，回到祖靈的居所。靈橋神話與小米神話的情節鋪陳，明確點出了勤勞敬畏與遵循祖制的訓誡意涵。

太魯閣族以農耕收穫的穀物做為 Mgay Bari 歲時祭儀獻祭祖靈，小米是在祭儀中子孫展現勤勞誠意，祈求防災避厄與延續農作豐收的核心祭品。

圖片來源：陳昊天提供。



圖 壹拾貳-5 農耕收穫的穀物

(三) 部落變遷與祭儀演化

十八世紀末葉，太魯閣族人定期舉辦部落祭典來維繫人與祖靈關係的信仰體

系，開始產生了重大轉變。第一個轉變是源自三百多年前的大遷徙時代，太魯閣族人大部分部落家戶遷往花蓮北部山區尋找新天地。他們在海拔 1000 公尺左右的狹窄陡峭山腹地建立家族根據地，加上高地寒冷的貧瘠土地，經過若干世代人口增加之後，就必須在尋找新住地，形成同一血緣的家族或各家戶在各個溪流山腹台地散居的部落家戶型態。

太魯閣族人長期散居於山峰、溪谷與野林環境，持續舉行相關農耕祭儀，維持人與祖靈的和諧互動，以此心靈信念護持農作豐收，也鞏固了同一家族共同祭祀、共同耕作、共同狩獵與共負罪責的祖制規範。惟因南投原住地大部分的 *empsgasut*（專職祭司）並未隨東遷的家戶遷來，執行祭儀並向祖靈獻祭的祭司就由家戶長輩或口才流利的族人來擔任。此時原本莊嚴盛大的部落祭儀，逐漸轉變為由各家戶個別、簡易而平略地祭祀形態了。¹³

第二個轉變因素是在二十世紀初葉後的日本殖民統治，一方面強制家族部落遷徙移住到方便管理的山腳台地，另一方面則是壓抑族群祖靈信仰，迫使部落祭典轉為各家戶自行舉辦；其後到了國民政府在台灣執政初期，西方基督教會深入部落住區宣教，上帝是唯一真神的神學思維更對祖靈信仰的傳承造成阻礙，教會神學並也否定了儀式獻祭所帶來的深沉撫慰與庇蔭力量。緊接著國民政府則是施行山地現代化管理措施，且在以漢族文化為中心的教育體制下，忽略或貶抑族群習俗與祭儀信仰，這時候祖靈祭儀實際上已經出現了難以維繫的斷層。¹⁴

太魯閣族祭儀傳統散失隱沒長達百年之久，惟從 1980 年代以來整個國家政策轉向於重視本土文化，多元主義的全球化思潮成為建構國家的策略取向，台灣整體環境急速變遷催化了原住民族菁英省思自身獨特的歷史經驗與知識傳統，並具體反映在 1990 年代陸續開展的族群文化活動與部落祭典展演。

三、歲時祭儀程序與禁忌

依照上述族群溯源與社會變遷狀態，太魯閣族人從播種、收穫到最後獻祭祖靈的農作行事，是一整套緊密運作而伴隨著狩獵行動的部落祭儀情境。以下詳述山居農獵時期舉辦的歲時祭儀程序，以及祭儀相關禁忌。

（一）農獵時期祭祀型態

以部落為單位舉行農事祭儀，由 *Empsgasut*（專職祭司）主持獻祭儀式，並對祖靈唸誦祭詞。

¹³ 詳參佐山融吉（1917）；廖守臣（1977, 1984）。

¹⁴ 詳參佐山融吉（1917）；余光弘（1980）；廖守臣（1998）；晝日羿·吉宏（2014a）；王人弘（2018）。

1. Gaya tmukuy masu、Psipa、Ptbalay（播種祭）與儀式禁忌：

(1) 祭儀時間：大約在每年十二月到一月間舉行。

(2) 祭儀程序：

由祭司選定一個暗夜向部落族人宣布隔日要舉行播種祭，宣布之後就在夜間殺豬，祭司把小米的種子放在已經殺好的豬身下，讓豬血滴潤種子，同時由祭司誦唸祭詞：

Nii su miyah brah thmuku sbliqan smalu gaya nami, ana kingal samat pnaah gaya hidaw, aji uqun kuwi ka masu, aji slutun mnaruh, aji kisasa labu nanak mnarux, aji slutut heyi. Asi saw knudus malu pburah ghaq masu nii.

（我虔敬地來到你面前舉行播種祭，祈求獵獲豐富，請不要讓害蟲傷害我們要播種的小米，請別讓疾病侵擾部落，就算是輕微的疾病也不會發生。請讓種植的小米蓬勃生長。）

隔天公雞還沒有啼叫的清晨，祭司趕到耕地，途中若遇到他人或看到蛇類，則須取消祭儀返家。祭司到達耕地後先把小米種子播植在預先劃定的小型耕地上作為祭祀範圍，長寬約 30 平方公分。小型耕地旁邊插立一個竹子，祭司把酒麴、杓子綁掛在竹子上。接著把酒瓢裡的酒喝下一半，再把喝剩的一半揮灑到地上，意思是跟祖靈一起喝。播種儀式結束後祭司隨即返家，告知部落族人祭禮已經完成，在返家途中若遇到蛇類是吉利的徵兆。隔日部落裡的獵人進入山區狩獵，等到獵獲回到部落，族人一起歡飲、跳舞。

歡飲後的第二天，各家戶椿製 emu masu（小米糕），男子外出到耕地附近的山區捕捉 qbhni（鳥類），捕獲鳥類代表捕獲 rqnux（水鹿），獵獲豐盛而手上沾有鳥的血跡，表示播種的農作物將會順利成長。第三天，部落獵人共同組隊進入深山狩獵數日，部落裡各家戶在獵人入山當日開始釀酒。等到狩獵隊伍返歸部落後，所有共同赴獵的獵人聚集開懷暢飲，同時跳舞助興。部落裡除了飲酒跳舞外，家戶裡的族人還要到耕地去，疏拔祭司之前種下去的小米幼苗。這一天就叫做 smgasut，詞意為工作的起點。此即從 smgasut 聚會暢飲後的隔天開始，播種工作就要全面性地展開了。¹⁵

2. Gaya kmtuy masu、Gaya knciyan（收穫祭）與儀式禁忌：

(1) 祭儀時間：大約六、七月時節。

(2) 祭儀程序：

大約到了六、七月間小米成熟季節，由祭司選定在朔日（無月暗夜）清

¹⁵ 參引自森丑之助（1915）；佐山融吉（1917）；余光弘（1982）。

晨舉行收穫祭儀。先由各家戶戶長悄悄前往耕地，一邊唸誦祭詞，祈求小米多如河砂，炊煮的時候越煮越多，一邊則以 **btug djima**（竹片刀）摘取一束最先成熟的小米穗，摘取時不能碰觸其他粟穗。當祭司看到每一個人都把小米穗握在手中的時候，隨即唸誦祭詞：「請讓我們獵獲豐富吧！出草的時候讓我們順利砍得人頭，讓所有的東西都倒臥在我們前面吧！」從出門直到唸誦祭詞的時候，任何人都不能說出半句話，忌諱遇到人和蛇，禁止喝水和觸碰任何金屬器具。祭詞唸誦完畢後，祭司宣布儀式結束，解除各項禁忌。

各家戶將摘下的一束小米穗掛在家裡的 **rupan**（穀倉）屋簷下，作為隔年播種祭儀的種子。祭儀第二天，部落獵人外出打獵，並進行全面性收割小米，收割完成後等到獵人狩獵回來擺設酒宴同歡。最後由各家戶派出家中青年單獨外出捕鳥，獵捕後剝下鳥的腳爪，放置於穀倉門口上方屋頂，鳥肉燒烤後分給家人食用。捕鳥表示獵到水鹿，代表小米收割結束後預兆隔年播種也將豐收。¹⁶

3. **Mgay bari**、**Sinmay**、**Mgay baqi**（祖靈祭）與儀式禁忌：

（1）祭儀時間：小米穀物收割結束後，大約在九、十月間舉行。

（2）祭儀程序：

農作物全部收割結束後，由祭司與部落領袖向部落家戶宣布將要舉行祖靈祭，以小米等農作穀物獻祭表示對祖靈的感恩和祈福。太魯閣族人以此祭儀時期為今年農作完成與隔年農耕行事的開始，類似於現代社會「新年」的概念。

祖靈祭典前先由部落獵人組成獵團進入獵區狩獵，部落家戶開始椿米、釀酒、搗製小米糕，供作祖靈祭典使用。大約五至六天後，狩獵隊伍滿載獵物返回部落，共赴獵區的獵人共同宰殺獵物，並將獸肉平均切分給部落家戶。獻祭祖靈的儀式因為不同的部落而有差異，有些是由各家戶戶長以樹葉包裹小米糕、肉、酒等祭品，由祭司引領前往部落住區外的祭場，將祭品吊繫在樹枝上。有

些部落僅僅只是拿一些剛煮好的小米飯撒在地上，表示給祖靈吃了。還有一種獻祭型態是在石頭上鋪墊樹葉，再將小米糕、肉等祭品排放在上面。

獻祭祖靈的時候先灑酒呼喚祖靈之名，接著唸誦祭詞感謝祖靈護佑今年獵獲豐富、農作豐收，祈願明年也能持續守護，別讓部落遭受疾病災厄。祭司唸誦之後，祖靈祭儀結束，部落族人齊聚共飲、舞蹈歡唱，一起分享祖靈庇蔭的福運。¹⁷

太魯閣族農耕祭儀攸關家族部落的生存，儀禮禁忌和忌避不祥的各項規範也被慎重傳承，包括儀式中禁止高聲交談、不抽香菸、出獵用鹿血洗手、祭儀當日

¹⁶ 參引自森丑之助（1915）；佐山融吉（1917）；余光弘（1982）；山路勝彥（1988）。

¹⁷ 參引自佐山融吉（1917）。

不用鹽、與其他部落斷絕往來、收割時禁用金屬器具等項。進入到祭儀神聖的人靈溝通場域，禁忌是在確保儀式過程的潔淨，區隔無關事物或雜質滲透。

隨著族群遷徙、政經環境變遷與西方教會傳入等因素，太魯閣族的歲時祭儀也不斷與周遭環境肆應調適，甚至到了日治殖民時期逐漸趨向於家戶內個別而簡略的祭祀型態了。雖然太魯閣族歲時祭儀在近百年來產生了鉅大變化，但在祭儀本身的實踐概念上，並未改變人對祖靈的敬謹態度與獻祭內涵。

（二）1999（民國 88）年起恢復舉辦的歲時祭儀

太魯閣族人從 1999（民國 88）年起恢復舉辦傳統祭典，儀式程序統攝了早期農獵生活時期的播種、收穫等農耕祭儀裡的祭告祖靈、祈求豐收、延續守護的傳統元素，且將所有的農作收穫和家養牲畜等作為獻祭的祭品，以此感謝祖靈護佑。太魯閣族復振的祭典名稱訂為 *Mgay bari*，並在 1999（民國 88）年 2 月、5 月間由秀林鄉可樂文化傳承協進會（部落之愛）、花蓮縣太魯閣建設協會（賽德克群祖靈祭）等兩個協會籌辦祖靈祭典展演活動，此即太魯閣族當代歲時祭儀建構的開端。¹⁸

1. 秀林鄉迎千禧祖靈祭

1999（民國 88）年 12 月 31 日，由秀林鄉公所整合上述兩個協會組織辦理祖靈祭典的經驗，舉辦「秀林鄉迎千禧祖靈祭」，將部落祭典擴大為全鄉共同參與的祭儀行動，經由社區村鄰長、民間社團，共同推動全鄉性、跨鄉性的太魯閣族祭典展演活動，這就是當代太魯閣族歲時祭儀的基本雛形。祭典程序涵蓋祖靈祭前研商與分工、狩獵祭儀、行獵前占卜預兆、椿製米糕、獵物分享，以及農作收成穀物和家養牲畜宰殺獻祭祖靈儀式，最後是共飲歡舞感謝祖靈等項。祭典展演著眼於倡導祭儀知識、宣揚族群文化獨特性，以及確認族人自身與傳統的關連，藉著祭儀展演激發太魯閣族群意識。

太魯閣族歲時祭儀在其後的若干年間皆以秀林鄉北、中、南分區域各辦一場，或由秀林鄉九個村落輪流舉辦的展演模式，戮力營造出太魯閣族群文化傳統與祭儀內涵。隨著 2004（民國 93）年「太魯閣族」成為台灣原住民族的獨立族稱後，也連帶使得祭儀復振與詮釋融攝了西方基督神學意涵的轉變。

¹⁸ 詳參廖守臣（1998）；太魯閣建設協會（1999, 2001）。



圖 壹拾貳-6 2002 年文蘭歲時祭儀展演前，祭司、部落頭目和村長一起在竹屋前做最後的會商，並對儀式演出步驟進行確認。

2. 從祖靈到感恩的祭儀詮釋

太魯閣族展演多年的祖靈祭儀文化活動，在 2004（民國 93）年後經過族內數位基督教長老教會牧師積極介入下，祭儀傳統概念下的獻祭對象 *utux rudan*（祖靈），轉以 *utux tminun*（編織的神）為感恩獻祭的主體，另把原為獻給祖先的 *bari*（祭品），擴展衍化為獻祭的神靈本身而稱之為 *Bari* 神，並將 *Mgay bari* 譯稱「感恩祭」。¹⁹在幾位族內牧師調動下的歲時祭儀，刻意淡化獻祭祖靈的內涵，修調為因應社會觀感而適合教育現代青年族人的祭儀展演模式。雖然後續經由秀林鄉公所連續在 2006（民國 95）年和 2008（民國 97）年辦理太魯閣族文化祭儀說明會，希望能促使「*Mgay bari* 感恩祭」成為當代太魯閣族年度歲時祭儀，但在村落生活情境裡依舊受到族人和教會信徒的廣泛討論²⁰。訂在每年 10 月 15 日舉辦的 *Mgay bari* 歲時祭儀，其中混雜了 *utux tminun*（編織的神）、*Bari* 神的祭儀展演現場，無論是主持祭儀的祭司，或者參與祭儀的村落族人，當他們進行儀式獻祭的習俗情境裡，仍以供獻祭品與 *powda smiyan Mgay bari*（慰解感謝祖靈）為主要認同核心。

回顧太魯閣族群歲時祭儀建構的歷史時空，祭儀運作刻正不斷回應人類周遭環境變化，太魯閣族人積極推展以自我族群為主體性的文化行動，充分展現族群活力和冒險精神。*Mgay bari* 歲時祭儀源自族人追溯文化傳統的心靈促動，而這

¹⁹ 詳參秀林鄉太魯閣族文化推動協會（2007）。

²⁰ 詳參秀林鄉公所（2006b, 2008a, 2008b）。

一股自我認同和來自傳統的核心精神，也時刻影響太魯閣族群的民族發展。

3. Mgay bari 歲時祭儀程序

從 2004 (民國 93) 年起 Mgay bari 歲時祭儀的籌備舉辦，在秀林鄉公所強力挹注下，祭儀現場充分展現了太魯閣族農耕、狩獵、文面、織布，以及歷史遷徙等方方面面散發的熟悉氛圍，透顯出祖靈在幽冥靈界召喚下的文化動員力量，終究讓 Mgay bari 祭儀成為族群凝聚認同與體現族群形象的年度歲時祭儀活動了。

以下即敘述太魯閣族 Mgay bari 歲時祭儀程序：

(1) 祭前三日：

會場設置一棟傳統竹屋，Empsgasut (祭司) 進入山區樹叢尋找祭儀地點，同時製作一座 spuhan (祭壇)、biyi (簡單的小工寮)、rpun (小倉庫)，在小工寮內擺設 rqda (三石灶)、nabi (小鍋)。

(2) 祭典當日：

A 凌晨 01:50~02:00 祭司準備 Mgay bari 祭儀：

祭司在下半夜帶著 masu (小米)、sqmu (玉米)、pgu (藜)、basaw (小黍)、bunga (地瓜)、baun (南瓜)、beyluh (豆類) 等祭儀用的農作物 (pnegalang) 吊在小倉庫的屋簷下，有些則擺放在祭壇上。

B 凌晨 02:00~02:30 點火儀式。

祭司在竹屋前的三石灶點火，祭司由一名男孩陪同前往祭壇。祭司將篝火熄滅，並將石灶裡的火灰與木炭清理乾淨，帶到外面丟棄，意指除舊迎新。祭司以新的木頭放到石灶裡點火，起火後點燃男孩手中的火把，一起前往叢林祭壇。從竹屋出發後的祭儀期間裡，石灶裡的火不能熄滅，家裡的族人也不能外出與織布。

小男孩手持火把點燃各村代表共九人的火把，緊隨陪同祭司抵達山區小工寮裡的祭壇處準備播種祈福。小男孩站在旁邊注視祭司動作，祭司擺置農作物以進行獻祭儀式。各村陪同者手持火把站在小工寮外頭，等候祭司進行播種祭儀。

C 凌晨 03:00~05:30 Gaya tmukuy 播種祈福儀式。

祭司在工寮外抬頭望向天空後隨即進行 tmukuy (播種儀式)，祭司蹲坐祭壇前，將小米穗、地瓜葉、玉米、芋頭葉放在祭壇上開始誦唸祭詞：

Utux tminun! Ana mami rbangun ka isu, yasa klgan shak ni
pnegalang o snalu baga su kana, babaw tnukuy nami paah mhru
ni bitaq mghiya do pbliqi nami ka bgurah hngkawas nii, saw aji
uqun quwi ka kana uqun ni pnegalang, stama nami sunan ni
mqaras nami sunan utux bari.

（編織的神啊！祢是我們所敬頌的，因為所有的種子及農作物都是祢的手所造的，經過播種、發芽，直到結成果實，都是妳讓我們的農作物豐收。就讓新的一年獲得祢的福蔭，讓我們向祢感恩，我們依靠祢庇佑年年豐收，別讓害蟲破壞我們的農作物。）

祭司祈福結束，帶領大家返回部落。

D 清晨 05:30~06:00 族人迎接祭儀隊伍，祭司分送祭儀祈福過的種子。

祭司帶著祭祀過的種子回到部落，口中誦唸祭詞地把種子分送給部落婦女。部落分得種子返回各自部落，祭司和隨行者回到部落竹屋內，播種祈福祭儀到此結束。緊接著由部落族人展演 *uyas tmukuy*（撒種歌）舞蹈。舞碼展演仍以祖靈為祈求對象，並在撒種前先由祭司在深山祭壇舉行獻祭，祈求歷代祖靈照顧護佑族人，使種子順利成長豐收²¹。

E 早晨 06:10~09:00 傳統美食饗宴、部落族人展演 *rgrig qmpah*（農耕舞）。

F 上午 09:00~10:00 舉行 *Mgay bari* 祭儀。

祭司與部落族人走到會場祭台前，要將豐收的農作物獻給 *Utux bari*，表達感恩與祈福。祭司誦唸祭詞：

Utux bari! Hngkawas sayang ka kndsan nami o malu balay knlwaan su, gmhak nami o malu balay nangal nami ni mtuuku balay, bgay nami sunan kana ka pnegalang uqun ni qrai nami haya smtrung mangal, hngkawas duri o sbliqi nami duri.

Mhuway su balay utux bari, syus bari!

（編織的神啊！由於祢的護佑，我們今年平順豐收、生活飽足。我們將所有的農作物都獻祭給祢，讓我們獻上感恩。請祢歡喜接納，*syus bari*！）

²¹ 參引自秀林鄉公所（2007a, 2016）。



圖 壹拾貳-7 2011 年秀林鄉南區太魯閣族 *Mgay bari* 歲時祭儀，部落祭司 Emax Yudaw（許有祥）佇立於祭儀小屋前遙指西方山區的祖先住地後，隨即召喚祖靈、唸誦祭詞。圖片來源：陳昊天提供。



圖 壹拾貳-8 祭司蹲坐祭壇前，將小米穗、地瓜葉、玉米、芋頭葉放在祭壇上進行播種儀式唸誦祭詞結束後，帶領大家返回部落。圖為 2019 年秀林鄉 *Mgay bari* 歲時祭儀現場，清晨六點時刻，祭司由部落隨行者陪同祈福歸來。圖片來源：Tunux Wasi 提供。



圖 壹拾貳-9 歲時祭儀當日早上九點左右，祭司與部落族人在會場祭台前聚集，祭司在祭台前高舉著一束小米穗，口中誦唸祭詞，並分送祭儀祈福過的種子給各部落。圖為 2019 年秀林鄉 *Mgay bari* 歲時祭儀現場，在祭司誦唸完畢後，今年的 *Mgay bari* 歲時祭儀獻祭儀式程序即宣告結束。圖片來源：Tunux Wasi 提供。

祭司誦唸完畢後，今年的 *Mgay bari* 獻祭感恩儀式程序結束，接著是開幕式的貴賓官員介紹和冗長沉悶的致詞。各村落族人在帳篷搭蓋的休息區裡忙著整理接下來的展演行程，有些則是正在彼此熱絡地閒談家戶間的趣事，數排行列的織藤木雕工藝展場上也有來回穿梭的族人和遊客。

大約到了上午 10 點之後，觀禮台左下方的音響放出了每年固定播放的大會祭儀舞曲：「太魯閣族感恩頌」。這時候圍繞會場周遭帳棚內穿著傳統服飾的男女族人聽到熟悉樂聲，反射性地走出各村休息區，隨著舞曲放送節奏舞動身體，匯集到祭儀會場中央。村落族人跳著傳統舞步，在舞步變換中排成動態輪轉的環狀隊形。當大會播放的樂舞音響即將終了，太魯閣族年度歲時祭儀的部落樂舞、織布文化展演，以及搗米、背箕接力、石板陷阱、抓雞、抓豬等競賽活動，就在會場內的族人彼此呼喊舞動結束後揭開序幕了。



圖 壹拾貳-10 2011 年在蘇花道旁的和中田徑場上，和平村落男女起舞迎新的景象



圖 壹拾貳-11 太魯閣國家公園下的富世村舉行 2011Mgay Bari 歲時祭儀活動現場

太魯閣族 Mgay bari 歲時祭儀獻祭祈福之後，大會音響放出「太魯閣族感恩頌」，廣闊展場內的男女族人在彼此呼喊中舞動成動態輪轉的環狀隊形，將祭儀活動帶入歡舞的高潮，所有參與的男男女女同樂齊踊的歡舞畫面。

圖片來源：昝日羿吉宏。

四、歲時祭儀的歌舞

歲時祭儀的祭詞祈唸與獻祭結束之後，緊接著登場的是歌舞展演活動。太魯閣族傳統音樂以 re、mi、so、ra 或 so、ra、do、re 為主要曲調旋律，而且大多是以個人、即興的方式吟唱現實生活處境與抒發內心情緒為傳唱內涵。從歲時祭儀重新舉辦迄今，祭祀感恩的 Mqaras tmdahu（感恩頌）是當代部落祭典場合最常演奏舞踊的樂曲，而且是太魯閣族人舉辦 Mgay bari 歲時祭儀活動場合裡最熟悉的大會舞曲。當節奏輕快地樂聲唱出族人對祖先美好山林的懷鄉時刻，有些穿著傳統族服的族人以兩手插腰、左右輪流側提腳步向前呼喊跳躍，舞步型態有如山羌跑步的樣態；另有婦女直接快步跑向會場中央，隨著舞曲旋律舞踊成動態的環形隊伍。大會司儀不斷廣播邀請在場的所有參與活動賓客與族人同歡共舞，音箱的樂聲則是持續迴盪著這首歌頌部落山林與大自然共處的和諧天籟：

Jita duwa! jita duuwa.....

Knmalu taan dgiyaq, meuyas ka yayung ayug, rmgrig kana djima, mqaras kana rnaaw, ga ga rmngaw ka ayug.

Aji mu balay shngiyun, aji mu balay shngiyun. Nniqan rudan ta nii, nniqan rudan ta nii, asi bi saw Smkdamat ha.

Alang mu dgiyaq nii, alang mu dgiyaq nii, kiya ka nniqan rudan mu. Knmalu taan rulung, knmalu alang Truku, asi bi saw smkdamat ha.

Jita duwa! jita duwa.....²²

（大家一起來！大家一起來……）

高山是多麼優美，溪谷的河水在歌唱，桂竹林在跳舞，叢林在歡笑，山谷正在低語。

我永遠不會忘懷，我永遠不會忘懷。這裡是我們祖先的居地，這裡是我們祖先的部落，這真是讓我懷念的地方啊！

這塊山林是我的家鄉，這塊山林是我的家鄉，這裡是我祖先居住的地方。看那雲層是多麼的美麗，太魯閣族的部落是多麼美好，真是讓我懷念。

（大家一起來！大家一起來……）

在太魯閣族每年一度的歲時祭儀活動中，各部落演出的樂舞曲目大多以歌謠、舞蹈搭配 lubug quwaq(口簧琴)、tatuk(木琴)、mgagu(縱笛或稱獵首笛)、lubug qnawal(四弦琴)等樂器伴奏，藉由就地取材製作的樂器敲奏，隱約發出山谷中的風聲、鳥聲、水聲，特別能感受到人與山林調和的氣息。再加上織布、農耕、狩獵、文面等舞曲的模擬再演情境，乃至個人情感生活的即興演出，反映了族群生活面貌，也展現出太魯閣族群樂舞特色。近幾年來有更多的太魯閣族年輕舞者在歲時祭儀活動裡展演創作，太魯閣族的樂舞文化發展進程隨著每年歲時祭儀的舉辦，持續展現樂舞即興、勇武、婉約、多元、混融兼攝的獨特性質。

²² 這首曲子是太魯閣族音樂家周裕豐牧師的詞曲創作，並收錄於 1997 年發行的：《失音的麋鹿--秀林鄉原住民德魯固文化活動母語歌謠專輯》之中。後來秀林鄉公所在 2007 年重新發行推廣，將專輯名稱修調為《失音的麋鹿 (Mdngu rngat rqnux)：太魯閣族原住民歌謠系列》。



圖 壹拾貳-12 2007 年太魯閣族 *Mgay bari* 歲時祭儀展演活動，舞碼模擬農耕作息的曲目，成為太魯閣族群樂舞文化特色。圖為部落樂舞出現場搗米去殼的戲碼。圖片來源：陳昊天。



圖 壹拾貳-13 太魯閣族 *Mgay bari* 歲時祭儀中的樂舞展演現場，一位年輕族人雙臂舉握一束小米和玉米，模擬祭司祈求祖靈護佑的景象。圖片來源：陳昊天提供。

五、歲時祭儀服飾

太魯閣族 *Mgay bari* 歲時祭儀場景裡，廣闊的展場旁矗立著織布競賽、狩獵體驗和手工藝展售的數排帳篷，部落 *sapah*（竹屋）、*paga*（祭台）與觀禮台圍著展演場周邊搭建。所有族人穿著傳統服飾進入展演會場，男子服飾以 *sla*（白底無袖夾織上衣）為主，再個別穿搭 *trak*（頭帶）、*towrah*（胸兜）、*habuk*（黑色遮陰布）等件。女子服飾則以白色為底的短袖上衣（*sla*）、白底夾織菱紋片裙（*pala*）、雙臂套上袖口夾織圖紋的 *usux*（套袖），以及雙腳小腿部位綁上白底綴以紅藍縱線平織的 *pdagit*（護腿布），腰間繫縛四股編法夾繫的 *habuk*（紅黑平腰帶）。



圖 壹拾貳-14Mgay bari 歲時祭儀裡的所有族人穿著傳統服飾，部落婦女穿上以白色為底的 *sla* (短袖上衣)、*pala* (白底夾織菱紋片裙)、雙臂套上袖口夾織圖紋的 *usux* (套袖)，以及雙腳小腿部位綁上白底綴以紅藍縱線平織的 *pdagit* (護腿布)，腰間繫縛四股編法夾繫的 *habuk* (紅黑平腰帶)。圖為男女族人在祭儀活動歡舞實況。圖片來源：陳昊天提供。

從會場高空俯瞰太魯閣族歲時祭儀活動全景，綠野圍繞的溪谷台地上，清晰可見散佈在祭儀會場內的白色服飾，有些聚集於展場中央，有些則是正在來回穿梭於展場、帳篷和家屋之間。太魯閣族織錦服飾以輕薄、樸素為主，多半以白色為底的素樸麻布織面，再配上褐色、淡紅色、黑色、藍色等織紋色調。婦女片裙織面上的圖紋以菱形為主，菱形織紋的族語為 *tumun*，詞意是賢慧、乖巧。織紋樣態如同人的眼睛，族人即以祖靈信仰延伸認為具有祖靈守護警醒、庇佑子孫的作用，又稱此織紋為 *dowriq urux rudan* (祖靈的眼睛)²³。

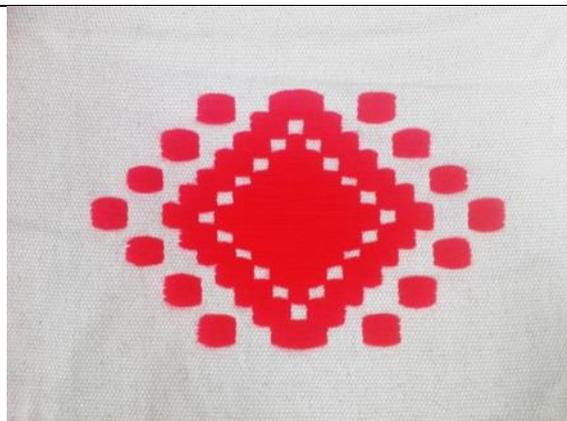


圖 壹拾貳-15 織在女子長裙上的 *dowriq urux rudan* 菱紋圖織樣式，當代族人認為菱形織紋具有祖靈守護、庇佑與監看子孫的文化意義。圖片來源：引自秀林鄉公所，2017，《穿梭經緯的符碼---太魯閣族五大圖織技法工具書》。

在沒有階級制度的部落社會裡，穿戴服飾的紋路、色彩與配飾透過祭儀聚會，展現個人能力與崇高的社會地位。其中 *ngalan kari* (部落領袖)、*empgsasut*

²³ 詳參秀林鄉公所 (2017a, 2017b)。

(部落祭司)、rudan (家戶族長), 以及 kbuhug (擅獵勇士) 等人的服飾穿戴, 最能顯現太魯閣族男子窮其堅忍意志趨近祖靈諧和境界的深厚能量。

以下臚列太魯閣族歲時祭儀服飾元素和隨身物件, 併述其文化意義。

(一) lukus sbrxan (無袖紅色菱紋長衣)

Lukus sbrxan (無袖紅色菱紋長衣) 是部落領袖、祭司、擅獵者在部落祭典中標幟狩獵能力和社會地位的服飾穿著, 這件「白底、紅腰」男子長衣腰間以挑織技法織出紅色雙菱紋密合圖紋, 族語稱之為 kskus, 意指女子織布技藝已達到相當純熟的境界, 並獲得部落族人讚譽為織藝崇高的織女。雙菱紋挑織密合的圖織紋路分別織在 lukus sbrxan 和 towrah (胸兜) 上, 這是能力強大的男子專屬服飾, 當代族人又把這個挑織紋路稱為 dowriq snaw Truku (獵士之眼)²⁴。Lukus sbrxan 是專門織給部落領袖、祭司和擅獵男子的無袖長衣服飾, 此外另有 lukus hmuril (貝珠串菱紋長衣), 以及 lukus beybas (無袖綴流蘇長衣) 等男子服飾, 也都具有彰顯太魯閣族男子個人能力和社會地位的文化意義²⁵。



圖 壹拾貳-16 Lukus sbrxan (無袖紅色菱紋長衣)



圖 壹拾貳-17 上圖右是 lukus hmuril (貝珠串菱紋長衣), 或稱 lukus beybas (無袖綴流蘇長衣)。

太魯閣族男子專門穿著於部落祭典的長衣, 表徵部落領袖 (ngalan kari)、祭司 (empsgasut)、家戶族長 (rudan)、部落勇士 (kbuhug) 的崇高地位。

圖片來源: 引自秀林鄉公所, 2017, 《Klbiyun 縱橫奇萊---秀林鄉太魯閣族文物特展摺頁》。筆者撰述文稿資料附件。

²⁴ 詳參秀林鄉公所 (2017b)。

²⁵ 詳參秀林鄉公所 (2017a)。

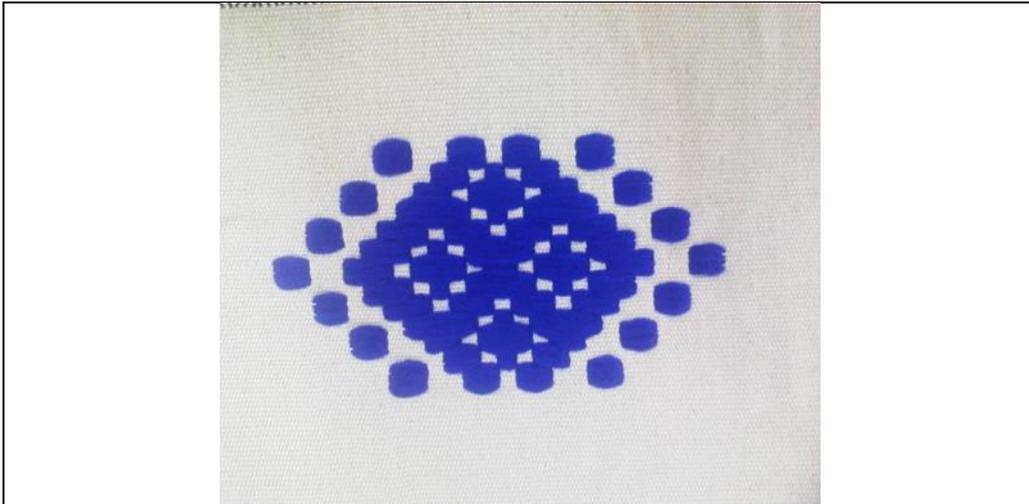


圖 壹拾貳-18 lukus sbrxan (男子無袖紅色菱紋長衣), 以及 towrah (男子胸兜) 的服飾織面, 織藝純熟的織女以 pniri (挑織) 技法織出 kskus 的織紋, 這種兩個雙菱紋相互密合的圖紋, 象徵讓人信服的個人能力與社會地位。圖片來源: 引自秀林鄉公所, 2017, 《穿梭經緯的符碼---太魯閣族五大圖織技法工具書》。

(二) owrah (男子胸兜)

Towrah (男子胸兜) 的方形織面上挑織紅色雙菱紋的服飾型制, 具有驅離災厄、守護平順的文化意義, 同屬於部落領袖、祭司、擅獵勇士搭配紅色菱紋長衣的祭儀服飾穿著。以貝殼或獸骨磨製的 marung (白色圓形配飾) 綴縛於 Towrah 的菱形織面上, 表示男子剽悍擅獵、雄威山林的力量, 並以 marung 綴掛的數量多寡, 展現男子在部落中的能力與地位²⁶。

²⁶ 詳參秀林鄉公所 (2015b, 2017a, 2017b)。



圖 壹拾貳-19 2000 年秀林鄉「迎千禧祖靈祭活動」中的樂舞展演中，部落領袖 Takisi Yudaw（許慶祥）穿著 lukus sbrxan（紅色菱紋長衣），towrah（胸兜）佩掛四個 marung（白色圓形配飾），右邊插立 sbrangan（木槍），坐在織毯覆蓋的木椅上，悠哉地抽著竹菸管。圖片來源：陳昊天。

（三）sbrangan（木槍）

Sbrangan（木槍）是太魯閣族獵人在山林追獵的獵具，sbrangan 的用途並不在獵殺，而是在陷阱抓捕獵物後，獵人握持 sbrangan 點刺獵物身上的血，獵物的靈魂力量即歸最先點刺的獵人所擁有。昔時族人獵殺敵族之後持用 sbrangan 點刺敵族身上的血，敵族靈魂通過 sbrangan 而為點刺者所擁有，此即 sbrangan 具有靈力（bhring）傳輸的媒介作用。太魯閣族人在神聖祭儀中握持 sbrangan，藉以達到溝通、祈福、療癒的召喚作用，因此在族群文化概念裡的 sbrangan 具有靈力，屬於祭儀過程中與靈界關連的儀式物件²⁷。男子出草、狩獵和祭儀活動中腰間左側繫掛 pucing（佩刀），並握持 sbrangan 巡梭於溪谷峰巔，平日則放置於家屋內，禁止女人觸摸，也不能借給他人使用。

²⁷ 詳參晝日羿·吉宏（2009）。



圖 壹拾貳-20 部落樂舞展演活動中，部落領袖袖手握 smbrangan 景象



圖 壹拾貳-21 smbrangan 插立於祭儀會場實況。

2002 年秀林鄉文蘭村祖靈祭典現場，部落領袖握持 smbrangan 揮刺山豬沾血後，將木槍直接插立於祭典現場。圖片來源：陳昊天。

六、引用書目

山路勝彥，1988，《台灣泰雅族社會生活誌》。中央研究院民族學研究所圖書館特藏，未出版。

太魯閣建設協會，1999、2001，《賽德克群祖靈祭活動手冊》。太魯閣建設協會編，未出版。

王人弘，2018，《太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究》。國立東華大學中國語文學系博士論文，未出版。

余光弘，1980，〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉。中央研究院民族學研究所集刊第 50 期，台北：中央研究院民族學研究所。

余光弘，1982，〈東賽德克人的農事祭儀〉。載於《民俗曲藝》第 13 期，台北：施合鄭民俗文化基金會。

佐山融吉著，1917，《番族調查報告書—紗績族前、後篇》。余萬居譯，台北：中央研究院民族學研究所（譯稿未出版）。（中央研究院民族學研究所，2011，《蕃族調查報告書第四冊賽德克族與太魯閣族》。台北：中央研究院民族學研究所。）

晝日羿·吉宏，2009，〈smbrangan 木槍〉。網站名稱：台灣原住民族歷史語言文

化大辭典，網址：http://210.240.125.35/citing/system_acquaint.asp，檢索日期：2021 年 5 月 20 日。

晝日羿·吉宏，2011，《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》。台北：山海文化。

- 晷日羿·吉宏，2014a，《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭典復振及其當代展演》。花蓮：古典書局。
- 晷日羿·吉宏，2014b，〈太魯閣族的族群復振〉。載於《臺灣學通訊 82 期》。新北市：國立臺灣圖書館。
- 秀林鄉公所，2000，〈慶千禧迎 2000：秀林鄉迎千禧祖靈祭典活動影帶〉，秀林鄉公所錄製。
- 秀林鄉公所，2005，《秀林鄉太魯閣族 Mgay Bari 感恩祭文化系列活動大會手冊》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2004，《花蓮縣秀林鄉三區太魯閣族『感恩祭』文化系列活動大會手冊》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2006a，《秀林鄉志》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2006b，《太魯閣族歲時祭儀研討會成果報告書》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2007a，《Mgay Bari 太魯閣族文化系列活動歲時祭儀活動手冊》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2008a，《2008Mgay Bari 太魯閣族歲時祭儀研討會手冊》，花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2008b，《2008Mgay Bari 太魯閣族文化系列活動紀念冊》，花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2015a，《太魯閣族傳統舞蹈教學教材》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2015b，《移動的記憶》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2016，《太魯閣族 Mgay Bari 文化系列活動秩序冊》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2017a，《Klbiyun 縱橫奇萊---秀林鄉太魯閣族文物特展摺頁》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2017b，《穿梭經緯的符碼---太魯閣族伍大圖織技法工具書》。花蓮：秀林鄉公所
- 秀林鄉公所，2020，《太魯閣族 Mgay Bari 感恩祭儀文化活動---銅門活動手冊》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉可樂文化傳承協進會，1999a，《部落之愛---1999 祖靈祭暨文化活動》。花蓮縣秀林鄉可樂文化傳承協進會活動手冊。
- 秀林鄉可樂文化傳承協進會，1999b，〈富世村可樂社區祖靈祭典活動影帶〉。花蓮縣秀林鄉可樂文化傳承協進會錄製影像。
- 秀林鄉太魯閣族文化推動協會，2007，《太魯閣族文化活動祭儀說明會書面資料》。研討會資料，未出版。
- 秀林鄉公所，2007，《失音的麋鹿（Mdngu rngat rqnux）：太魯閣族原住民歌謠系列》。花蓮：秀林鄉公所。

- 周裕豐，1997，《失音的麋鹿---1997 秀林鄉原住民德魯固文化活動母語歌謠專輯》。
- 胡清香，2007，《德路固群傳統歌謠集第三集》。花蓮：花蓮縣秀林鄉太魯閣族傳統文化發展協會。
- 鹿野忠雄，1955，《台灣考古學民族學概觀》。宋文薰譯，台中：台灣省文獻會。
- 移川子之藏、馬淵東一，1935，《臺灣高山族系統所屬之研究》。黃耀榮譯，台北：中央研究院民族學研究所，未出版。（移川子之藏、馬淵東一原著，楊南郡譯，2011，《台灣原住民族系統所屬之研究》。台北：行政院原住民族委員會。）
- 許端容，2007，《台灣花蓮賽德克族民間故事》。台北：中國口傳文學學會。
- 森丑之助，1915，《台灣蕃族志卷一（上、下）》。黃文新譯，台北：中央研究院民族學研究所，未出版。
- 森丑之助，2000，《生蕃行腳》。楊南郡譯，台北：遠流。
- 楊盛涂，1998，《泰雅族東賽德克群的歷史與文化》。著者踏查白石山紀錄，未出版。
- 廖守臣，1977，《泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 廖守臣，1984，《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》。台北：世界新聞專科學校。
- 廖守臣，1998，《泰雅族的社會組織》。花蓮：慈濟大學。
- 劉育玲，2001，《臺灣賽德克族口傳故事研究》。國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，未出版。

七、延伸閱讀書單

- 小泉鐵，2014，《蕃鄉風物記》。黃稔惠譯，台北：原住民族委員會。
- 小泉鐵，2014，《臺灣土俗誌》。黃廷媻、何嫻儀譯，台北：原住民族委員會。
- 山路勝彥，1988，《台灣泰雅族社會生活誌》。中央研究院民族學研究所圖書館特藏，未出版。
- 王人弘，2018，《太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究》。國立東華大學中國語文學系博士論文，未出版。
- 古野清人，1899，《原始文化之探尋》。余萬居譯，台北：中因研究院民族學研究所譯稿未出版。
- 佐山融吉著，1917，《番族調查報告書—紗績族前、後篇》。余萬居譯，台北：中央研究院民族學研究所（譯稿未出版）。（中央研究院民族學研究所，2011，《蕃族調查報告書第四冊賽德克族與太魯閣族》。台北：中央研究院民族學研究所。）
- 秀林鄉公所，2015，《移動的記憶》。花蓮：秀林鄉公所。
- 秀林鄉公所，2015，《生命的印記》。花蓮：秀林鄉公所。

- 秀林鄉公所，2017，《穿梭經緯的符碼---太魯閣族伍大圖織技法工具書》。花蓮：秀林鄉公所。
- 晁日羿·吉宏，2011，《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》。台北：山海文化。
- 晁日羿·吉宏，2014，《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭典復振及其當代展演》。花蓮：古典書局。
- 許端容，2007，《台灣花蓮賽德克族民間故事》。台北：中國口傳文學學會。
- 森丑之助，1915，《台灣蕃族志卷一（上、下）》。黃文新譯，台北：中央研究院民族學研究所，未出版。
- 廖守臣，1977，《泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 廖守臣，1984，《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》。台北：世界新聞專科學校。
- 廖守臣，1998，《泰雅族的社會組織》。花蓮：慈濟大學。
- 劉育玲，2001，《臺灣賽德克族口傳故事研究》。國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，未出版。

壹拾參、 撒奇萊雅族 Palama 火神祭¹

(作者：陳俊男)

一、撒奇萊雅族是什麼樣的原住民族？（族源傳說與民族歷史）

（一）撒奇萊雅族的族源傳說

撒奇萊雅族自稱為 **Sakizaya**，文獻上所稱的「奇萊」，是漢人將撒奇萊雅族自稱去頭截尾，取中間音節所得來的。根據撒奇萊雅族的耆老口傳，在非常久遠的時代，撒奇萊雅族的祖先有一對夫妻，分別叫做 **Butuc** 福杜以及 **Sabak** 撒芭，他們定居現今花蓮高爾夫球場附近的 **Nararacanan** 那拉拉贊，福杜與撒芭生了一個兒子，叫做 **Butung** 福通。而撒奇萊雅族另一位祖先 **Kulumy** 谷魯米，有一位女兒，叫做 **Sayan** 撒鳶，有一天撒鳶去井邊提水，遇見福通，兩人一見生情，於是結為夫妻，福通依照撒奇萊雅族的習俗，遷到妻子的家中居住，福通都不幫忙農事，只是在家中製作一個大陀螺，撒鳶的母親谷魯米非常不高興，想要將福通趕出家門，另外再幫女兒找勤勞的丈夫，只是怎麼使力推福通，福通都不動如山，谷魯米莫可奈何之下，就放棄將福通趕出家門。過了一段時間福通終於把陀螺製作完成，於是來到一塊荒煙漫草、久未開墾的田地，當福通旋轉陀螺時，頓時雜草消失，田地也被翻動的非常鬆軟，這時福通從隨身攜帶的布袋內，拿出種類非常多的種子，播撒在田地上，並澆水照顧，過了一段時間，甜的種子就生長出稻米來，苦的種子就生長出小米來，接下來，田中生長了許多作物與瓜類。而後，福通教授族人有關播種的耕作方法、祭祀與禁忌，並贈予種子，讓族人都能有很好的收成。上述的傳說故事，顯示出撒奇萊雅族很早就定居在花蓮平原上。

（二）歷史上的撒奇萊雅族

荷蘭人與西班牙人來到台灣東部時，曾經與撒奇萊雅族人相遇，荷蘭人並與撒奇萊雅族人進行物品交換。撒奇萊雅族於西元 1878 年（光緒 4 年），因保衛固有領域不被清政府侵略，遂與噶瑪蘭族共同抵抗清軍攻擊。因不敵清軍人海戰術與先進火炮，撒奇萊雅族最大的原有社區-Takubuan（達固部灣，今達固部灣撒固兒，位在花蓮市國慶里）慘遭滅村，族人四散至周遭阿美族原有社區躲藏，族人稱為達固部灣戰役，清文獻紀錄為加禮宛事件。雖然部分的族人再回到原居地重建家園，但原有的祭儀生活已無法恢復舊觀，四散於各處的族人為避免受到清軍的迫害，遁入到阿美族原有社區內，開始隱匿自己的身分，也不再公開使用撒奇萊雅族語，隨著與阿美族的頻繁通婚，漸漸地阿美族化。

日治時期，日本政府進行台灣原住民族的分類，將撒奇萊雅族併入到阿美族

¹ 本章撰述者為陳俊男。

內，但撒奇萊雅族仍保有自己的文化，與阿美族族人溝通時會使用阿美語，只有與自己族人對話時才使用撒奇萊雅語。國民政府治理台灣，仍承襲日本政府的政策，將撒奇萊雅族人納入阿美族的人數統計。隨著台灣解嚴，社會風氣漸漸朝向開放與吸納多元觀點。1980 至 1990 年代，原住民社會運動興起，民族意識增強，正名運動也隨之發展，撒奇萊雅族積極向政府提出民族認定之申請，終於在 2007 年 1 月 17 日的行政院會議中，通過撒奇萊雅族成為臺灣原住民第 13 族的決議。

(三) 撒奇萊雅族的人口數與分布

撒奇萊雅族人口不多，雖然從 2007（民國 96）年開始，每年人口有增加率非常高，但於 2021 年 8 月的人口統計，全國僅 1029 人，比 2021 年來台灣過冬的黑面琵鷺的族群數 3132 隻要少很多²，足見這個民族的稀有性，依照居住地的分布，撒奇萊雅族設籍人口數最多的是花蓮縣，其次為桃園市，而這兩個縣市均舉辦有火神祭。

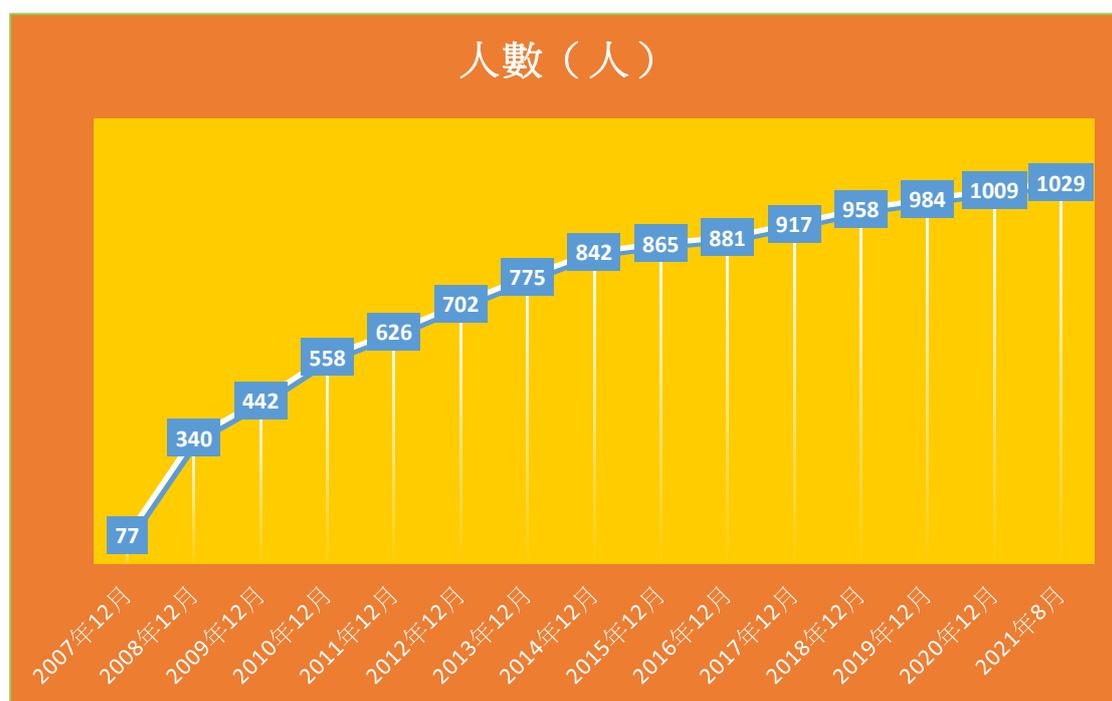


圖 壹拾參-1 撒奇萊雅族歷年的人口統計（資料來源：原住民族委員會，2021 年）³

² 參見環境資源中心網站 <https://e-info.org.tw/node/230485>（2021 年 5 月）

³ 參見原住民族委員會網站 <https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/940F9579765AC6A0/C1B89BFC09ED40BD877BAABB2CF4DB88-info.html>（2021 年 8 月）

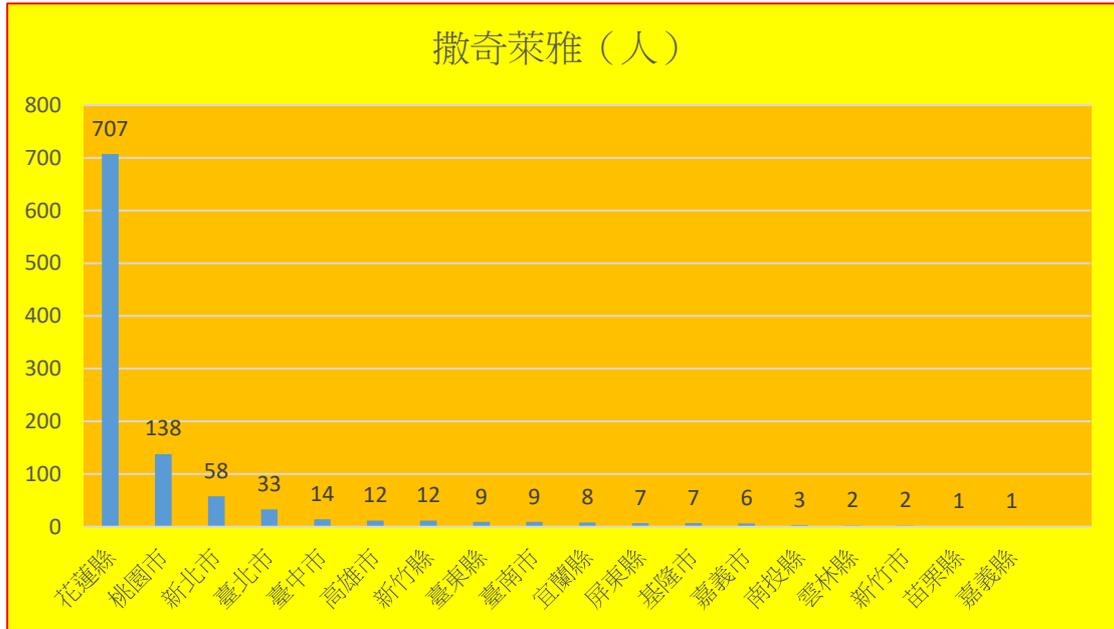


圖 壹拾參-2 撒奇萊雅族 2021 年 8 月人口分佈狀況 (資料來源：原住民族委員會，2021 年)

二、火神祭為什麼是撒奇萊雅族重要的祭儀？(固有儀式與文化復振)

(一) 固有之祖靈祭祀與喪禮除喪程序

「Palamal 火神祭」由三大祭典合併而成，分別是：秋季舉辦祭祀祖靈的 Talatu'as (祖靈祭)，與舉喪、除喪有關的 Pipalamalan (火祭)，以及 1878 年「達固部灣戰役」族殤紀念。在傳統文化內涵上，火神祭的程序乃以祖靈祭為主要架構，意義上則以火祭為主，而達固部灣戰役歷史情境的鮮明表現，則在凝聚族人之民族意識 (台灣撒奇萊雅族協會 2019：2)。

早期撒奇萊雅族家中有成員死亡時，會在家屋前方庭院空地上堆放柴火，一般取粗大耐燃且不會產生濃煙的木頭，譬如經常在撒奇萊雅族家屋附近種植的茄冬樹。火堆需要燃燒好幾天，視該家族其他成員居住的遠近而定。點燃後，徐火輕煙飄至天空，當居住在附近的親友看到後，就知道這家有成員去世，便會到這家中進行弔唁，以安慰其他家中人員。有時會在家中與去世的家中成員訴說去世成員的生平事蹟，緬懷他的豐功偉業。在出殯前會請 mapalaway 祭師來家中為死者進行祭禱，一般請兩位以上的祭司，一位是主要執行儀式的祭司，另一位通常是祭司學徒，負責輔助主祭司進行為死者祭禱的流程以及準備祭品。經過祭祀後，祭司會看見死去的靈魂身著紅色衣物，穿越 Pazik 美崙山的山頂，往東方回歸祖靈之地。死者的家人完成祭禮後，會在家屋內擺放杯形容器，象徵祖靈。每每在用餐時，倒酒至杯中，並祭禱祖先保佑家中成員不受邪靈侵擾。若不再定時祭祀祖靈，久而久之祖靈會忘記自己在人間的家人，逐漸會變成全身長滿白毛的

邪靈，並開始對族人降臨疾病或災害。

（二）固有祭司的養成

mapalaway 祭司的養成非常嚴謹，人選一般是由久病不癒或經常夢見祖先要求其成為祭司的族人。當這位族人發願要成為祭司後，須從學徒祭司開始，由資深的祭司帶領學習禱辭與祭祀流程，開始時是不能進食，只能喝水與吃生薑，大約維持 5 天到 10 天，目的是鍛鍊意志力，之後就隨老師祭司參與各項的祭儀與祈福喪葬活動，一直到老師祭司認為祭司學徒已經可以獨立執行祭典儀式後，才准予生極為正式祭司。學習時間並非固定，全看學徒祭司的努力。祭司分別有自己的守護神，藉由守護神的力量與其他神靈進溝通與對話。每一個祭司的守護神形象並非相同，有的是動物形象，有的呈現小孩狀態，更有的為風雨等自然現象或刀、箭等日常器物。對於祭師來說，守護神必須要定時進行祭祀與照顧，如此在進行儀式時，才能與守護神結合以便於其他神靈溝通。

（三）火神祭成為凝聚民族意識與文化復振的場所

隨著臺灣社會風氣走向開放與多元的觀點，原住民為爭取自己的認同與權益，陸續產生影響極深的社會運動，諸如還我土地運動、還我傳統名制以及正名運動，撒奇萊雅族也因發展自己的民族文化，於 1990 年由耆老帝瓦伊撒耘（李來旺）校長、高幸一先生等，召集不同原有社區的數十位族人，在花蓮市農兵橋下舉行聯合祖靈祭祀，除紀念達固部灣戰役死去的祖靈外，也藉此聯絡族人的情感，增強自己身為撒奇萊雅族的民族意識。到了 2000 年代，原住民族社會運動開始檢討 9 族分類的合理性，邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族開始進行民族正名運動，並受政府認定為單一民族。撒奇萊雅族亦發起民族正名運動。為了召集各原有社區的族人，並且紀念達固部灣戰役死去的族人，經過三年的籌畫，於 2005（民國 94）年在花蓮市 Sakul 撒固兒（接近原達固部灣就社）前之國福橋下，辦理第一屆的火神祭。此祭典除了延續 1990 年聯合祖靈祭的精神，祭祀與緬懷戰役死去的族人，讓參與的族人瞭解到自己民族的歷史，更藉由火神祭告知族人目前正訴求政府承認撒奇萊雅族為獨立的民族。

火神祭剛辦理時，遇到最大的問題是，沒有族人願意擔任祭司，無法進行固有的祭祀祖靈。當時曾經請託以往曾經擔任過祭司的族人，但都回絕了，主要原因是已經很久沒有進行慰靈儀式，過於生疏。另一方面是以往進行祭祀時，僅屬家族儀式，但這次要祭祀的祖靈規模過於龐大，超過千位以上，因此怕「法力」不足。而部分撒固兒的族人對在原有社區附近進行祭祀祖靈的儀式有疑義，擔心迎靈後，若祖靈不願回去祖靈之地，將會非常困擾，甚至有不利的影响。第一屆火神祭的辦理，籌備團隊為了要讓族人諒解，首先至原有社區與擔憂的族人耆老進行懇切的說明，告知這些為原有社區犧牲死去的族人靈魂，必須要得到慰藉，表

達後人的感謝與尊敬之心，也讓祖靈得到照顧。同時也保佑族人能夠安居樂業，並順利完成正名。雖然沒有族人願意擔任起祭司角色，但是籌備團隊還是以虔誠的心態來辦理，由年輕族人撒韵武荖擔任祝禱司，僅先以祭司的形式來暫時替代執行祭祀的程序。第一屆火神祭，在大家都非常忐忑不安的情形下，順利且圓滿的完成，當年並沒有造成撒固兒任何不良的事件發生，進而在第二年的 1 月完成了正名，這給予大家非常大的信心，於是開始每年辦理火神祭。

為了解決沒有祭司的情形，撒韵武荖開始進行文化學習之旅，向擔任過祭司的族人、阿美族祭司、噶瑪蘭族祭司學習如何成為祭司。這樣的學習也感動與吸引其他撒奇萊雅族的年輕族人一同參加學習，因學習的人數愈來愈多，為了讓祭司有著完整的養成模式，於是撒奇萊雅族成立 Lubas 羅法思祭師團，安排課程，邀請族中耆老講授撒奇萊雅族的歷史文化以及儀式習俗，找尋以往祭師執行儀式的祭辭、祭歌與祭舞，並編列禱辭課本，以方便新進族人進行學習。(督固撒耘、李秀蘭、撒韵武荖、黃芝雲，2012) 目前共有 7 位已完成祭司的養成訓練，成為正式祭師，並擔任撒奇萊雅族包含火神祭等各項祭儀。

除交易以及通婚外，以往撒奇萊雅族以社作為基本生活領域，祭儀也以全社為主要對象，並無全族共同參與的祭儀，火神祭則是唯一撒奇萊雅族跨社區，全族共同參與的祭典。2007 年完成民族正名，隨之每年固定在花蓮縣舉辦火神祭。在每年的全族共同參與，均加強了撒奇萊雅族的民族意識，從圖 1 人口數來看，前幾年增加大量的人口，主要是改阿美族族籍為撒奇萊雅族族籍，顯示出撒奇萊雅族的民族認同人數。⁴在每年的辦理火神祭裡，不但讓族人瞭解到撒奇萊雅族的民族歷史，同時藉由祭儀進行，讓祭師文化傳承下去，也讓許多年輕的族人瞭解到撒奇萊雅族的固有文化。

因達固部灣戰役為撒奇萊雅族與噶瑪蘭族人共同抵禦清軍(噶瑪蘭族人稱為加禮宛戰役)，為能夠讓因戰役死去的噶瑪蘭族英靈得到慰藉，2011 年開始，噶瑪蘭族也一同加入火神祭的活動，在火神祭的祭場，由噶瑪蘭族的祭師，以噶瑪蘭族的祭品、祭歌、祭辭，來祭祀祖靈。

從 2007 年開始，設籍在桃園市的撒奇萊雅族人，每年均會參與花蓮辦理的火神祭，隨著更深入了解自己的民族歷史與文化，2014 年起，每年桃園市也在花蓮縣火神祭舉行完後，當月於桃園市以歲時祭儀模式再次辦理火神祭。

⁴ 原住民族別認定辦法第 4 條規定，原住民應註記民族別，並以註記一個為限。又第 9 條第三項規定，行政院依第二條規定核定新民族別時，已註記民族別之成年人得依個人意願申請變更為該民族別，從其民族別之子女，應隨同變更。原先撒奇萊雅族是登記為阿美族，依意願正名後可以至戶政事務所改變族別登記。

三、族人舉辦火神祭，需要準備哪些工作？（祭司禁忌與會場布置）

（一） 祭師的禁忌遵守

因祭師與祝禱司必須先進行火神祭祭品準備、祭辭祭歌與祭舞演練等前置工作以及最重要的法器啟動儀式，而其他族人負責要搭建祭屋、劃定祭祀動線、祭台與祭場法器製作，故制定火神祭放假日期在每年 10 月的第一個星期五，以便辦理火神祭前祭，次日（星期六）則祭行火神祭正祭。

舉行 Palamal 火神祭，必須要在兩個月前開始籌辦。而擔任主祭祭司以及祝禱司更是要嚴格遵守相關的禁忌，特別是身體不適者，就無法擔任祭司與祝禱司。有關的禁忌包含選擇陰性食物食用，見光(陽性)的食物不吃，植物之實務，僅吃豆類或有皮包覆的果菜、長在地下的地瓜與芋頭等。味道甚重的蔥、蒜不能吃，也不能碰觸，其他有吃這些食物的人，在籌備期間不能接近祭司與祝禱司。動物性食物，豬肉可以吃，但雞不能吃，因雞會啼日。魚類不能吃，但貝類可以吃，不能行房，不喝未煮過的生水，盡量吃自己煮食的食物，避免他人煮食時，觸犯到禁忌。籌備期間須讓身心保持安寧、不煩躁，有月事、懷孕，或家中有喪事者，不擔任祭禮人員，以上均屬祭司的禁忌。另擔任主祭的祭司則必須要熟稔祭詞，讓祭禮順利展開。

（二） 祭場的布置

除了祭司以及祝禱司外，其餘的祭禮人員要開始建置祭禮場地，這些工作要在火神祭前一天完成。首先祭裡場地必須要建置一座祭屋，這個祭屋是依照撒奇萊雅族的固有家屋形制簡化而來。撒奇萊雅族早期的家屋係採一條龍的形制搭建，大門入口位於中央，兩旁依人數往外擴充。火神祭所搭建的祭屋，是以竹子、五節芒莖以及稻草為材料，這些都必須要進行半乾燥。過於乾燥，既費時又不容易塑型。未進行乾燥，則不容易燃燒殆盡。一般以鐵絲與繩子進行固定，內部鋪設三面平台，便於將祭品擺置於上。

最後祭火的堆放，是選用比較粗大的木頭，以便於長時間燃燒。而主祭區最外圍要以稻草堆放成一圈，在開始模擬逃難時，點燃稻草，會有戰火蒞臨的情境，惟堆放的數量不可過多，以避免發生危險。

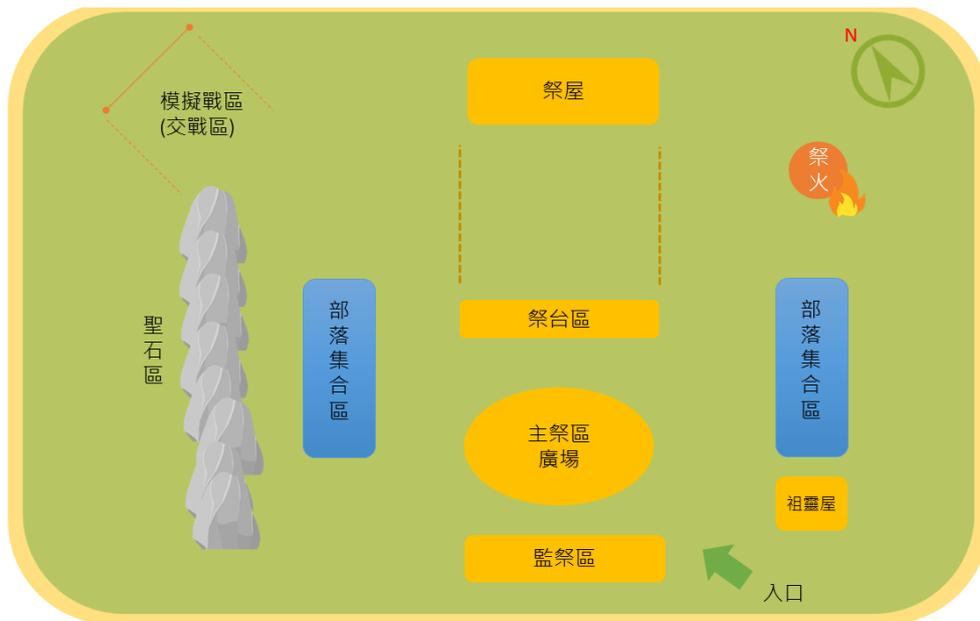


圖 壹拾參-3 火神祭祭場配置 (筆者繪製)



圖 壹拾參-4 祭場布置 (2012 年陳俊男攝影)



圖 壹拾參-5 祭場布置 (2012 年陳俊男攝影)

四、火神祭有哪些流程？(祭禮人員角色、祭祀流程、祭辭與祭歌)

(一) 祭祀流程與祭禮人員的角色

火神祭是為了紀念西元 1878 年農曆 9 月初在達固部灣戰役抵抗清軍侵略而犧牲的族人。祭儀內容包含祖靈與火神祭祀、歷史事件的重現。火神祭儀式中，固有的祖靈祭祀包含有迎靈、娛靈、慰靈與送靈等步驟，由祭師率祝禱司執行，以

慰藉祖先。歷史事件的重現則展演當時族人進行抵抗、逃難與原有舊社毀滅之境，由族人參與，目的是要族人了解自己的民族歷史。2011（民國 100）年制定祭儀時間，是以當年戰役發生之農曆月份來對照國曆時間，約在 10 月的第一個星期六。前面有提到，因祭師與祝禱司必須先進行火神祭祭品準備、祭辭祭歌與祭舞演練等前置工作以及最重要的法器啟動儀式，而其他族人負責要搭建祭屋、劃定祭祀動線、祭台與祭場法器製作，故制定火神祭放假日期在每年 10 月的第一個星期五，以便辦理火神祭前祭，次日（星期六）則祭行火神祭正祭。

火神祭一共有 34 個流程或要執行的項目，整個儀式進行的角色有監祭者、主祭者、五色使者、總指揮、祭師與祝禱司、族人。



圖 壹拾參-6 火神祭各項流程（資料來源：督固撒耘提供、筆者重繪製）

主祭者是整個儀式的代表，由族中耆老推派德高望重者擔任，通常為資深頭目，主祭者須熟稔撒奇萊雅族的歷史以及儀式文化，輔祭者則輔助主祭之工作。五色使者分別為白色使者，象徵火神光照，點燃火把，代表祖先交付的薪傳，為族人點燃光明的未來。紅色使者開啟靈魂之眼，迎接火神，傳承智慧。綠色使者以刺竹除穢，去除舊有的厄運和晦氣。黑色使者炭黑隱身，讓惡靈、厄運無法近身。藍色使者甘露止渴，以酒水解除長久以來族人心靈與智慧的饑渴。五色使者由各原有社區推選 1 位頭目擔任，各負責部分的儀式進行，也帶領該原有社區的族人進行儀式。而指揮官的角色是負責讓儀式進行不受干擾，並維持會場秩序，同時也要率領扮演戰隊的弓箭手、槍矛手、放火隊青年模擬交戰情況。參與族人於祭典時持火把巡禮繞境的方式追緬先民和族群發源地，同時於娛靈程序時，進行舞蹈。此外，比較特殊的是，此儀式設置一位監祭者，主要是由非常關心撒奇萊雅族的族外人士擔任，也代表來參與的族外親朋好友，表達祭儀進行的關心，於祭祀撒奇萊雅族祖靈程序時，實際執行祭酒與獻祭品的工作。（王佳涵、督固撒耘 2020：50-51）

在與祖靈溝通的角色上，是由祭師與祝禱司擔任。祝禱司協助祭師進行儀式的工作，因尚在進行學習，無法獨立執行祭儀。

表 壹拾參 - 1 火神祭各職位之說明

中文名稱	傳統名稱	擔任工作
監祭	Babalaki	代表族外人士進行祭祀
主祭	Sitatungusay	儀式的代表，負責儀式的進行
輔祭	Miedapay	輔助主祭工作
白色使者	Salengacay	點燃火把
紅色使者	Sumanahay	迎接火神
綠色使者	Landaway	除穢
黑色使者	Lumeniay	驅惡靈
藍色使者	Semilaway	慰藉族人
祭師	Mapalaway	祭祀祖靈與祖靈溝通
祝禱司	Padungiyay	輔助祭師
指揮官	Pariridan	率領工作者模擬交戰
工作者	Musakakawayay	模擬交戰情形
祭眾	Musalisinay	各原有社區族人，負責舞蹈娛靈

資料來源：陳俊男 2014：143

整個火神祭中，有關達固部灣戰役的重現與模擬，屬於所有族人均可參加的，這部分沒有牽涉到與祖靈的溝通。需要與祖靈溝通的程序，則由祭師、祝禱

司帶領，甚至僅能由祭師與祝禱司來執行。

達固部灣戰役的重現與模擬，大致上是將族人分成指揮成員、戰鬥成員、輔助戰鬥成員。情節首先是社遭受敵軍的圍攻與戰火侵襲，族人被濃煙包圍，及時逃出敵人的包圍圈。之後戰鬥部隊與敵軍接戰，受到祭師的祝福，勇猛的對抗敵軍，最後因武力差異大，遭受失敗，開始撤退，並將死亡族人統一集中至祭屋內，的隨著烈火燃燒，英靈回歸祖靈之地。



圖 壹拾參-7 祭場中的祭品與燃燒的祭火（2012 年王佳涵攝影）

（二） 火神祭之服裝

撒奇萊雅族因達固部灣戰役，大量進入阿美族的原有社區，與阿美族頻繁通婚，服飾上也與周遭阿美族類同。再進行民族正名運動時，為了凸顯撒奇萊雅族的身分，磯崎撒奇萊雅族的設計師吳秀梅老師便以蒐集文獻、訪問耆老記憶中撒奇萊雅族早期的服裝樣式，結合傳統與創新，重建自己的民族服飾。



圖 壹拾參-8 成年男性之服飾（2013 年王佳涵攝影）

撒奇萊雅族服的構想來自幾個色系：暗紅色象徵族人躲避戰禍殺戮時凝乾的鮮血。而土金色代表族群與土地的關係。藏青色的裙片象徵逃難時的涉水情形。深咖啡色的綁腿表示逃難過程沾染的乾枯樹葉。



圖 壹拾參-9 族人舞蹈火神祭祭舞（2014 年陳俊男攝影）

在服裝的形式上，男子的服飾以暗紅色為主，象徵著 達固部灣戰役犧牲的祖先凝乾的鮮血，也代表族群的生命、能量。頭目以及五色使者的服飾則是以土金色為主色，象徵土地，是原有社區的根本。成熟婦女穿著凝血色的衣服和土金色的背心，表示婦女在母系社會的地位，掌管家庭、財產，也負有延續血脈的重要責任。未婚少女的服飾則是以土金色為主，另搭配暗紅色系，代表還未生育子嗣。在飾品的設計上，女性頭飾的白色串珠代表淚珠，頭飾下圍的綠串珠則表示早期原有社區的民族植物—刺竹，同時也是原有社區的圍牆，具保護原有社區的功能。綁腿為深咖啡色，代表祖先逃難時沾在衣服上的樹枝、草及泥巴，提醒著不要忘記祖先逃難時的苦難。文化袋及男性頭飾上的三角形，則為花蓮市撒固兒社西方砂婆礪山上的三角石印記，訴說著撒奇萊雅族少女犧牲自己退卻洪水的神話故事，代表犧牲、奉獻與貞潔⁵。

不過從自完成正名後，各社區族人也陸陸續續開始依照耆老的口傳，修正與創作自己的服飾型制，惟在配色上，仍以四個色系為主，而圖案與裝飾品，也保有眼淚形串珠與三角圖案。

（三） 一般族人參與的流程

所有族人參與的程序裡（參照圖 4），比較關鍵的第 20 項繞祭追緬，是在主祭區廣場圍繞乾稻草，由青年點燃後，濃煙密布，主祭者率領族人突圍，象徵戰火開啟，原有舊社遭受攻擊，族人四散各地。第 21 項突圍宣戰，是將焦點移轉至交戰模擬區，由經由祭師與祝禱司的祝福後，指揮官率領弓箭手、槍矛手、戰鬥青年，將點燃聖火的弓箭與槍矛，射向敵人軍隊牆，青年站隊跳起交戰舞進行交戰，完成幾輪的射擊後，指揮官再將隊伍整齊帶回祝祭區廣場，完成戰役。因族人與敵人的軍相差懸殊，導致族人大量犧牲，這時全部祭禮人員回主祭場列隊迎接移靈隊，移靈隊（四位火隊青年抬花棺）出發赴祭屋，將象徵四者的白色花棺移至祭屋安放，完成這個程序。交戰舞與歌曲，是借用撒固兒年祭時所跳的青

⁵ 有關民族服飾的說明，係參考吳秀梅老師與台灣撒奇萊雅族協會申請原住民族智慧創作，有關撒奇萊雅族男女服飾含配件/服飾、圖案的申請書說明。

年祭舞，整個舞蹈高亢有力，也是早期訓練青年體力與團結力的歌曲舞蹈。

lalikit VIII : hey yoho heiyan

實音=f 演唱／撒奇萊雅族撒固兒部落
錄音／曾毓芬 2008.8.24
採譜·採詞／曾毓芬

♩ = 90
(領唱)

6 3 3·2 1 6 | 1 3 2 1 6 | 6 2 2 6 1 6 | 6 1 6 6 0 |

0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 0 |

hey yo - ho hei - yan | hey yo - ho o - han | hey yo - ho han o - han | hey yo hai - yan

(眾人答唱)

0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 0 ||

6 3 3·2 1 6 | 1 3 2 1 6 | 6 2 2 6 1 6 | 6 1 6 6 ||

hey yo - ho hei - yan | hey ho - ho o - han | hey yo - ho han o - han | hey yo hai - yan

圖 壹拾參-10 勇士交戰舞之譜曲（資料來源：曾毓芬、吳榮順 2008：69）

最後的是第 33 項之致謝結祭，這項程序是完成所有儀式後，參與的族人均集中到主祭區廣場內，由主祭進行結語、祝福與致謝。首先由主祭宣布祭典結束，主祭、輔祭向全體祭禮人員敬禮致謝，接著前兩者及火神使者向全體祭禮人員敬禮致謝，然後前三者及祭師、祝禱司向全體祭禮人員敬禮致謝，完成後，全體祭禮人員向監祭敬禮致謝，最後監祭入場與祭禮人員執手致謝。

所有參與的族人以及族外人士，雖然未與祖靈直接溝通，但藉由祭師與祝禱司的引領，讓祖靈降臨祭場，也讓族人與祖靈有所接觸，為了讓部分可能留戀於祭場的祖靈早日回歸祖靈之地，也讓身在祭場的參與人員淨化本身，與祖靈或其他靈力脫離，因此參與人員祭中於主祭區廣場中央，由祭師與祝禱司進行祈福儀式，以酒口噴至空中，手持網綁薑枝，以薑葉輕拍參與人員身上，對祭禮人員淨身，淨身後成員離場，避免鬼神隨同賓客離去，並讓成員脫聖回到原來的空間。



圖 壹拾參-11 祭場中的祭品與燃燒的祭火（2012 年王佳涵攝影）

（四） 祭師執行的固有祭禮

火神祭裡大部分是祭師與祝禱司執禮的程序，因此祭師與祝禱司的角色極為重要。在撒奇萊雅族的空間指涉中，分為海與陸，方向上也有分成類似東西南北四種，而在時間上則大致分為白天與夜晚。不同的方向，有代表不同的祭祀神，在 wali 東方的是 Kabid 海神，在 tipam 西方的為 Malataw 造物神，在 timul 南方的有 Tuas 祖靈神，在 amis 北方的則為 Dungy 生命女神（督固·撒耘 2020：82-83），祭師與祝禱司也依循這樣的邏輯思維進行祭祀。祭師與祝禱司執行和祭典有關的程序，共有七道法禮。第一道法禮為開工禮，主要是讓祭師與祝禱司進行祭場的開工除穢。一般進行祭祀的空間，必須要純淨，藉由第一道法禮，昭告祭場的其他靈魂，讓非關於火神祭的其他靈魂能夠避開，騰出空間，以便讓撒奇萊雅族的祖靈使用這樣的空間。這部分必須要祭拜祭場入口處之祖靈小祭屋，這裡的祭祀並非火神祭的祖靈，而是居住在祭場內的靈力，他們是祭場的守護者，有點像台灣民間信仰的土地神。這個祖靈的小祭屋，仍必須要準備與火神祭供奉的祖靈相同之祭品，以表達族人對於這裡守護神的重視，也希望接下來的祭祀能夠順利。第二道法禮為清掃禮，為真正的開始進行清禮除穢的工作。第三道法禮為訊息禮，在青年隊點燃祭火前，進行升煙宣告，昭告祖靈神明這裡即將開始辦理祭典。第四道法禮為交戰移靈，當四位青年的移靈隊將花棺（象徵戰役下死去的族人）移置祭屋，祭師與祝禱司至祭屋安靈與除穢。第五道法禮為祭祀禮，祭祀祖靈、氏族靈、親靈，且以直接稱呼欲祭祀祖先的名進行奉祀。第六道法禮在燃燒祭屋時進行祭祀，而第七道法禮則在告送神靈時進行。有關各法禮之祭辭，如下列表格。

表 壹拾參 - 2 火神祭七道法禮所吟唱之祭歌與祭辭

法禮程序	祭歌與祭辭
第一道法禮— 開工禮	<p>《01 開工歌》</p> <p>o hay yo in hoi y yan in oi yan~ho in oi y yan Hai ya o hay yan Ho i yai ha ni hay yo in hay yan</p>

	<p>Ho in ya yan in oi yan o in oi y yan hai ya o hay yan o~i yan ha ni hay yo~in hay yan</p> <p>【開場辭 teka】 ipabaway...Malataw, Dungy, Kabid, Butuc, Sabak, Lubas, Silingaan, Butung, Sayun, Dawa, Namuh... u ipabaway a di'tu nu mita 我們至高無上的神 u mabeleccay a babalaki nu mita 我們逝去的長輩 pidiputen tu binawlan haw 保佑人們吧 pahay tu binawlan haw 撫慰人們吧</p> <p>【開工辭 amalingatu misakakawaw】 amlingatu tu amisakakawaw 就要開工了 kakaydihan a kakawsan 親愛的祖靈 pabelin kami tu icelang 賜給我們力量 padaesu i kami 賜給我們恩典 ngay madapesud ku midiputan 一切順利平安</p>
<p>祖靈之小祭 屋</p>	<p>【祈求平安辭】 amu didi'tu amin , napialai 神靈啊，請接受 u nu malubicay ku sapibetik nu niyam 我們以豐收之物祭拜 sikulen tu ku niyazu' 請守護原有社區 sapakapah tu luma' 使家庭幸福 sapakapah tu taputahay a tademaw 使外出者平安</p>
<p>第二道法禮— 清掃禮</p>	<p>《除穢歌》 hoi yan in ho yan in oi yai ha ni hay y yan na i yo in hay yan hoi yan ni hoi yan hoi yan ha ni yai ya yan na i yo in hay yan hoi yan i hay han ha i hay yo in hay yan hoi yan in ho yan in oi yai ha ni hay y yan na i yo in hay yan</p> <p>【祈求平安辭】 amu didi'tu amin , napialai 神靈啊，請接受 u nu malubicay ku sapibetik nu niyam 我們以豐收之物祭拜 sikulen tu ku niyazu' 請守護原有社區</p>

	<p>sapakapah tu luma' 使家庭幸福</p> <p>sapakapah tu taputahay a tademaw 使外出者平安</p>
<p>第三道法禮— 訊息禮</p>	<p>【訊息火祭辭】</p> <p>Pasakamowan to kamo 向您們說明</p> <p>ayza a kawaw sananay 現在的工作</p> <p>milikat tu lamal nu latuh 點燃訊息之火</p> <p>patakus tamuwanan 向您們報訊息</p> <p>patinengen tamuwanan 讓您們知道</p> <p>《25 訊息火之歌》0'39 (唱三遍)</p> <p>一 I ya o, hi yan o, ho yan a ha yan, ha yu o ~ o, ha ya o ~ ho yan</p> <p>二 I ya o, hi yan o, ho yan a ha ha yan, ha yu o ~ o, ha ya o ~ ho ya</p>
<p>第四道法禮 交戰移靈</p>	<p>《除穢歌》</p> <p>hoi yan in ho yan in oi yai ha ni hay y yan na i yo in hay yan hoi yan ni hoi yan hoi yan ha ni yai ya yan na i yo in hay yan hoi yan i hay han ha i hay yo in hay yan hoi yan in ho yan in oi yai ha ni hay y yan na i yo in hay yan</p>
<p>第五道法禮— 祭祀禮</p>	<p>【祖靈辭 pakakawsan】</p> <p>na amu satezephana a mitengil 請祢們靜靜聆聽</p> <p>sakay tamuwan a suni' nu mabulah niyam 我們的思念之聲</p> <p>namaka niladayan nu misu 通過祢們的引領</p> <p>mitaneng ku uzip tu nika kapah atu mikangelu' 品嚐生命的甘甜艱辛</p> <p>makazateng tu uzip nu niked atu sikaz 領悟生命的莊嚴尊重</p> <p>【祈福辭】</p> <p>saahemawen ku suni' amibetik 輕聲祈禱</p> <p>milunguc tuni pasepi 祈求祝福</p>

	<p>pasakapahen tu ku binawlan 守護人們 muculil I tatengaay a zazan nu Di'tu 走在正確的神明之路 iniw ku pah 這有酒 iniw ku dunuz 這有米糕 iniw ku dadac bila' atu sapaini 這有檳榔、荖葉和祭品 pasepien kami 請護佑我們</p> <p>祭神之歌/安撫亡靈 撒奇萊雅古調</p> <p>一 O ~o ho yan danikamu kakawsan ita, u Di'tu nu mita 來到此的 祖先啊 我們的神靈 I ti ni tu ni palamal nu mita 到我們的祭典中 o hia yu o ho yan hia hia a hia hayan</p> <p>二 O ~o ho yan naitiyay i bangbangcalay muenengay a kakawsan 聖潔之地的祖先們 a oniyen o ni piawaw no heni 這是迎請 o hia yu o ho yan hia hia a hia hayan</p> <p>三 O ~o ho yan Malawpesay i nika kalpalcawan a Kakawsan 戰死的祖先啊 U patungnus nu ni yam, Caay kami kapawan 我們為你準備的祭品,我們不會忘記 o hia yu o ho yan hia hia a hia hayan</p>
<p>第六、七道 法禮—燃燒祭 屋與送靈</p>	<p>【送神】 pasakamowan tu kamu 向您們說明 ayza a kawaw sananay 現在的工作 amiliyas tu kamu ipabaway 神明啊!您們要離開了 amiliyas tu kamu na-babalaki 長輩啊!您們要離開了 amiliyas tu kamu kakawsan 祖靈啊!您們要離開了 momol tu kamu ipabaway</p>

出發了!神明啊!
Momol tu kamu na-babalaki
出發了!長輩們啊!
Momol tu kamu kakawsan
出發了!祖靈啊!

唱送神歌 (火中的太陽)

hay i yan ho i yan
han na o wan ni o hi yan
hay i yo o wan ni ho yan
ho a i yan ha o wayay an
ho a in ho yan
ha hey ha hey han
ho i yan na a lu wan
ho a i yan ha

資料來源：督固撒耘 2020 年提供

除了執行七道法禮外，祭師與祝禱司還必須導引祖靈進入到祭場，這樣的引導過程是非常細膩的。祭師與祝禱司必須要進入到非一般人能夠看見到的靈域。當準備好祭品時，祭師與祝禱司開始要向祖靈之地的方向建築好進入祭場的道路。首先身為主要領頭祭師領念祭辭，其他人吟唸【絲路】這禱辭，由領頭祭師逐一交付絲線，其他祭師再將絲線纏於手掌 2 圈，祭團中輔佐祭祀之其他成員則負責纏浴靈者（負責噴灑米酒的祭師）手掌兩圈，這絲線是領祭者帶領其他人之牽絆，避免其他祭師迷失於靈域內。接下來開始進入到靈域尋找祖靈之道路，這部分要進行兩次。之後要修築靈路，讓靈路順暢，沐靈者要噴灑米酒，以分辨清楚方向道路。



圖 壹拾參-12 祭品區之祭品（2014 年陳俊男攝影）

修築完靈路後，祭師們開始進入靈域內，領祭帶領大家祭告路段之各神靈，確保神靈來的路上平安。祭告完後，沐靈者進行開門動作，門是兩兩雙對者，並要

噴灑米酒，此時完成開門後，要吟唱開場辭與迎神辭，虔誠迎接祖靈到達祭場與祭品區，檢視祭品與享用祭品。這階段非常重要，因此吟唱的祭辭與祭歌的時間要非常長，次數也因祖靈到來的情形而定。這段時間會進行火神祭有關達固部灣戰役的模擬，藉此時間讓祖靈享用祭品與觀賞。

之後祖靈享用祭品一段時間後，開始進入娛靈階段，各原有社區要向祖靈進行表演，領祭帶隊祭師、祝禱司巡場祈福，這時火神祭中的火祭開始，所有的參與人員共同舞蹈火神祭舞。而各表演團隊結束表演後，祝禱司引領前往祭品區祭酒，監祭致完祝福辭後，祝禱司引領監祭到祭品區祭酒，祭師及祝禱司站在後方吟唱祈福辭，其他到場貴賓亦比照監祭方式至祭品區內祭酒。祭師接著向陽（東方）撒祭，念完祭辭並大聲呼喊，象徵昭告其他的祖靈到來。之後與第六道法禮之指名奉祀同時進行有關遙祭聖靈的程序，這裡的聖靈包含祭祖靈、祭氏靈、祭親靈、祭各祭師的守護神，以及資深去世的 *suday*、*haitan* 等祭師。祭祀完後，祭師團準備要進行送靈程序。這時會請參與祭祀的族人，開始將祭品往祭屋裏頭送，執行供奉慰靈的程序。最後與第七道法禮程序，共同進行送靈儀式。



圖 壹拾參-13 送靈階段之火燒祭屋（2013 年王佳涵攝影）

o-- o-- o-- & hey yoho

實音= d'

演唱／撒奇萊雅族撒固兒部落
 錄音／吳榮順 2008.6
 歌詞記音·翻譯／奴娃旦·歐·辜慕得
 採譜·電腦製譜／曾毓芬

♩ = 90

(領唱)

3 | 6 · 3 5 3 5 3 2 | 3 · 2 1 6 2 1 0 | 0 0 0 0 6 6 |

0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 6 | 2 - - - |

o - - - o - - - o - - - ho - way ha - he (眾人答唱) i - ya

hay hey

5 3 2 2 0 | 0 0 0 0 6 6 | 1 2 0 |

0 0 6 6 | 1 6 · 1 2 0 | 0 0 6 1 | 2 · 6 1 · 6 6 - |

(領唱)

ha - hay (眾人答唱) i - ya ha - hey (眾人答唱)

i - ya ha - hay ha - hay ye - - - - - hay

6 3 3 · 2 1 6 | 1 3 2 1 6 | 6 2 2 6 1 6 | 6 1 6 6 0 |

實音= b 0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 0 0 0 |

(領唱)

hey yo - ho hei - yan hey yo - ho o - han hey yo - ho han o - han hey yo hai - yan

圖 壹拾參-14 火神祭歌 (資料來源：曾毓芬、吳榮順 2008：76)

儀式尾聲，祭師團要執行離開靈域的程序，在伏離靈域程序中，祭師們由圓形隊伍轉為 V 形隊伍，到祝禱區後，在回復成圓形隊伍。慢慢轉移走上靈路，開始走回原來之祭師生活之空間。當全體人員完成離開程序後，要進行閉門辭別，由牧靈者關門收回香蕉葉，再依門外道路回到祭師的起始點。解絲還力程序則在祝禱區將薑葉法器向東方搖動象徵釋說法力，領祭祭師一一收絲，直到完成絲線收回，領祭祭師念完祭辭與祭歌。不過這樣僅完成火神祭儀式，但對於祭師團來說，還必須要進行脫聖返俗的動作，因為進入到靈域內，有時可能受限於法力以及其他神靈的影響，有可能無法完全脫離而會自行誤入靈域。藉由其他祭師共同的祈福，讓群體同時脫離，避免有其他祭師仍陷於靈域內，無法歸返人間，這時歸回到開工位置，自己與其他祭師團成員互相淨身，吟唱開工歌與花神祭之歌。

表 壹拾參 - 3 祭團祭師進入靈域程序之祭辭與祭歌

祭祀程序	祭歌與祭辭
啟門稟告	<p>【開場辭 teka】 ipabaway...Malataw, Dungy, Kabid, Butuc, Sabak, Lubas, Silingan, Butung, Sayun, Dawa, Namuh... u ipabaway a di'tu nu mita 我們至高無上的神 u mabeleca a babalaki nu mita 我們逝去的長輩 pidiputen tu binawlan haw 保佑人們吧 pahay tu binawlan haw 撫慰人們吧</p>
迎靈祈福	<p>【迎神辭】 awza tu u pauzipay atu tuas 迎請神明祖靈 kasadep tu mituk tuni palasul niyam 請靠近饗用祭品</p>

ayza patizeng kami tu lisin 我們現在舉辦祭典
miawza i tamuwan 呼喚祢們
katayni tu i nuayawan niyam miladay kita ilisin 來到面前共渡祭典

恭迎祖靈

i pabaway Malataw 造物神-馬拉道
i pabaway Dungy 生命之神-朵頤
i bayuay Kabid 海神-卡飛德
i buyuay Kadabuwang 山神-卡達卜旺
u tuas ci Butuc 土地神-卜多；u tuas ci Sabak 土地婆-莎芭
u tuas ci Lubas 母親神-羅法思
u tuas ci Silingan 守護神-希莉雅安
u tuas ci Butung 智慧之神-博通；u tuas ci Sayun 動物之神-撒韻
u tuas ci Dawa 聖女-妲娃；u tuas ci Namuh 愛神-那穆好
u tuas ci Kumud Pazik 火神-古穆德巴吉克；u tuas ci Icep Kanasaw 火神太-伊婕卡娜邵
u tuas ci Tiway Sayun 民族英雄-帝瓦伊撒耘校長
u tuas ci Talus Takas 民族英雄-高幸一頭目
u tuas ci Tubas 民族英雄-徐成丸
u ipabaway a di'tu nu mita 我們至高無上的神明
u kakawsan nu mita 我們的祖靈
u nababalaki nu mita 我們逝去的長輩英雄

【祖靈辭 pakakawsan】

na amu satezephán a mitengil 請祢們靜靜聆聽
sakay tamuwan a suni' nu mabulah niyam 我們的思念之聲
namaka niladayan nu misu 通過祢們的引領
mitaneng ku uzip tu nika kapah atu mikangelu' 品嚐生命的甘甜艱辛
makazateng tu uzip nu niked atu sikaz 領悟生命的莊嚴尊重
跪下吟【祈福辭】
saahemawen ku suni' amibetik 輕聲祈禱
milunguc tuni pasepi 祈求祝福
pasakapahen tu ku binawlan 守護人們
muculil I tatengaay a zazan nu di'tu 走在正確的神明之路

	<p>iniw ku pah 這有酒 iniw ku dadac bila' atu sapaini 這有檳榔、荖葉和祭品 pasepien kami 請護佑我們</p> <p>kati ~kati~ kati~ kati ~kati~ kati~ kati ~kati~ kati~</p> <p>《祭祀祖先之歌》 i yo i ~ misangaay tu lala' nu kitakit~ atu kanatal a ipabaway a Di'tu 1 創造宇宙和世界的土地的天神 Malatw a Di'tu atu kakawsan nu Sakizaya 馬拉道神和撒奇萊雅族的祖靈 pasepien kami... 請護佑我們 ayza palamal kami u Sakizaya a cidekay 現在我們舉行火神祭,撒奇萊雅族的族人們 katuud ku mapatayay hanaku haw 許多為保護族人而犧牲的祖先</p> <p>yo~mahiza henay sa nayi' ku milusiluday 2 成為孤魂,多年來沒有子孫奉祀 ludituden nu mita a pakanan nu mita tuniyan 所以,我們應盡子孫之道 u lamal a patababaw i tuheniyan 以火祭獻祖靈 aw la~mal...,ku pauzipay tu Sakizaya... 撒奇萊雅族也因火而重生 na alaen kuni nabalucu'an nu niyam 請接受我們的心意</p>
欣喜娛靈	<p>【祈福辭】 saahemawen ku suni' amibetik 輕聲祈禱 milunguc tuni pasepi 祈求祝福 pasakapahen tu ku binawlan 守護人們 muculil I tatengaay a zazan nu Di'tu 走在正確的神明之路 iniw ku pah 這有酒 iniw ku dadac bila' atu sapaini 這有檳榔、荖葉和祭品 pasepien kami 請護佑我們</p>
脫聖返俗	<p>【完工歌】 o~~hay yo ho a hay yan</p>

masaubu ku babalaki nu Sakizaya
u~wa hay yai
masaubu ku babalaki nu Sakizaya
o~ho~a~hay yai
ha hay hai a hay yan

o~hay yo ho a hay yan
malikuza ku babalaki nu Sakizaya
u~wa hay yai
malikuza ku babalaki nu Sakizaya
o~ho~a~hay yai
ha hay hai a hay yan

資料來源：督固撒耘 2020 年提供

五、我不是撒奇萊雅族，可以參加火神祭嗎？（參與人員遵守事項）

火神祭的祭典是對外開放，撒奇萊雅族非常歡迎任何想要了解撒奇萊雅族的文化歷史與祭典活動的民眾參加，惟參與祭典時，以下的事項必須要請大家共同遵守的，避免造成大家的困擾。

（一） 遵守現場維持秩序人員的指揮

因火神祭會使用火把，燃燒祭屋、點燃弓箭箭鏃，特別是祭火區、戰場模擬區、祭屋內等，保持一段距離，避免被烈火或是弓箭利器傷害到。在節祭後，也希望大家一同參與節祭的淨身儀式。

（二） 嚴禁觸碰祭師身體以及祭祀法器

火神祭有絕大部分是由祭師進行儀式，特別是祭入靈域內，此時祭師是處於和我們不同的情境，過於靠近與觸碰，會嚴重干擾祭師的儀式執行。

（三） 非同意開放之靈域空間

在祭品區至祭屋的空間，是祭師進入靈域的空間，為避免干擾祭師的儀式進行，在大會與祭師未宣布此空間開放進入時，請勿隨意進入觀賞與拍照。



圖 壹拾參-15 祭場入口之祖靈屋（2014 年陳俊男攝影）

六、引用書目

- 王佳涵、督固撒耘，2020。〈撒奇萊雅族從火神祭「Sakizaya Palamal」祭儀之重建意義與內涵〉《民族學界》第46期，頁37-66。
- 台灣撒奇萊雅族協會，2019。〈Palamal 撒奇萊雅族火神祭/宗教祭儀、歌曲〉《原住民族智慧創作申請書》花蓮：台灣撒奇萊雅族協會。
- 原住民族委員會網站，2021。<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/940F9579765AC6A0/C1B89BFC09ED40BD877BAABB2CF4DB88-info.html>（2021年8月）。
- 陳俊男，2009。〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉博士論文。台北：政治大學民族學系。
- 陳俊男，2014。〈從 Palamal 火神祭——看撒奇萊雅族的文化復振〉《台灣原住民族研究學報》第4卷第1期，頁127-150。
- 曾毓芬、吳榮順，2008。《臺灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》。屏東：行政院原住民族委員會文化園區。
- 督固撒耘主編、李秀蘭、撒韻武荖、黃芝雲撰文，2012。《撒奇萊雅族祭辭》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化基金會。
- 督固撒耘，2020。〈撒奇萊雅族祭禮人的終身學習模式：文化實踐與舉措中的建構〉《民族學界》第46期，頁67-98。
- 環境資源中心網站，2021。<https://e-info.org.tw/node/230485>（2021年5月）。

七、延伸閱讀建議書單

- 督固撒耘，2005。〈Sakizaya 新族群運動概述〉，收錄於花蓮吉安鄉公所主辦《第二屆阿美族歷史文化研討會》。
- 張宇欣，2007。〈傳統?再現?--Sakizaya 信仰與祭儀之初探〉碩士論文。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所。
- 黃宣衛，2007。〈南來說?北來說?關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉，《臺灣文獻》59(3): 99-220。
- 王佳涵，2008。〈撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像〉碩士論文。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所。
- 黃嘉眉，2008。〈花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究〉碩士論文。花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所。
- 蘇羿如、黃宣衛，2008。〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》68: 79-108。
- 撒韻·武荖，2013。〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉花蓮：東華大學族群關係與文化研究所。
- 拉蓊·進成，2017。〈「palimayan」服飾與族群邊界的流動：馬立雲部落年齡階級

復振與服飾營造)碩士論文。臺東：臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究。
蘇羿如，2018。〈撒奇萊雅族的火神祭及其祭祀團體的發展〉，《民族學研究所資料彙編》26：79-114。

林素珍，2019。〈噶瑪蘭族與撒奇萊雅族兩族正名／復名策略的歷史意識之探究〉，《台灣原住民族學報》9(1)：105-130。

壹拾肆、 賽德克族 Smratuc 年祭與播種祭¹

(作者：依婉·貝林)

一、緣起

(一) 賽德克族的地理位置

在行政院資訊網中的族群簡介是這樣介紹賽德克族，Seediq/Sediq/Seejiq 大多分布於南投縣仁愛鄉，部分分布於花蓮縣秀林鄉、萬榮鄉與卓溪鄉等地，人口數 1 萬 436 人，以中央山脈牡丹山腰的一棵巨大石柱為祖先發祥地，在南投仁愛鄉濁水溪上游的支群，又可以分成「Truku (德魯固)」、「Toda (都達)」、「Tgdaya (德固達雅)」3 個社群，後者一度勢力最大，但日治時代因為發起霧社事件被誅反而人口最少²。從上面的描述我們可以知道賽德克族相傳是發源於白石山區的 Pusu (源頭) Qhuni (樹木)，亦即指白石山上的靈石，後來輾轉定居於南投縣仁愛鄉。之後，因為人口越來越多，所以有族人開始往東及東北方向遷移，到達了花蓮縣的秀林鄉、萬榮鄉、卓溪鄉以及宜蘭縣的南澳鄉；另有部落耆老對於部分族人向東部遷移的說法，據說部落的獵人到獵場狩獵的時候，在接近花蓮的山林將吃剩下的芋頭及地瓜種下之後就返回部落。沒想到隔年的狩獵期，當部落族人又到這裡狩獵的時候，看到去年種下的芋頭及地瓜，結實纍纍，又大又好吃，認為這裡的土地肥沃適合族人居住，因此有部分的族人就往東部遷移。2008 (民國 97) 年賽德克族正名成功之後，族人將定居於仁愛鄉的族人稱為祖居地的族人，遷移到花蓮及宜蘭縣境的族人則稱為移居地族人。

賽德克族主要的居住地是南投縣的仁愛鄉，共有三個語群別，即 Truku 德魯固語群、Toda 都達語群與 Tgdaya 德固達雅語群。居住在賽德克族的最北邊的合歡山底下及奇萊山南麓，緯度最高氣候也較冷的為德魯固語群別，包含有三個村，1. 德鹿谷村，包含舊部落 Brayaw「布拉瑤」以及現在的 Busi Daya「布希達雅」，Busi Seka「布希榭卡」，Sadu「撒杜」等部落，2. 精英村的 Boarung 部落以及 3. 與隸屬於泰雅族萬大語群別的親愛村混居的德魯固語群的 Pulang「松林」部落；Toda 都達語群的 1. 都達村包含，平和部落、都達部落。2. 春陽村，包含 Rcaw「魯兆鄔」，Ruku Daya「魯谷達雅」，Ayu「阿優鄔」，Kdasic「格達西茲」四個部分、以及 3. 大同村包含，霧社、Paran (高峰)、drodux (碧湖)、及 drodux (仁愛國中) 是屬；往西南邊則是屬於德固達雅語群的 1. 南豐村 (或眉溪) Tongan 及 Sipo。2. 互助村包含 Gluban (清流) 與 Nakahara (中原)。賽德克族的大部落，其周邊都會有一些因為耕地等的關係，而居住在部落附近的耕地上，形成小型聚

¹ 本章撰述者為依婉·貝林。

² 資料來源：族群 (國情簡介-人民) - 行政院全球資訊網

<https://www.ey.gov.tw/state/99B2E89521FC31E1/2820610c-e97f-4d33-aa1e-e7b15222e45a>

落，但是其農事與祭典仍與主部落一起舉行，如 Mwanan 牡哇南部落。

Alang Tongan 眉溪部落在 2010 (民國 99) 年時，透過南豐社區發展協會、部落會議、村辦公處與台灣原住民部落振興文教基金會以及部落族人推波助瀾之下，興起 Gaya 的傳承必借助儀式的再現，才可能延續，也有了當時的 Smratuc 儀式再現，希望藉由祭典喚醒族人積極延續、復振賽德克族傳統儀式，也使 Gaya 活絡於部落中。

(二) 近年來 Smratuc 年祭儀式的變化

Smratuc 年祭在賽德克族是一個很重要的祭典，舉凡部落的老人、中年人與小孩子都要參加這個祭典，這是少有的賽德克族公開的祭儀之一。

Smratuc 是指一種部落要種小米之前的 Gaya (此指儀式)，整個儀式的過程包含 Cmucut (年祭) 和 Tmukuy macu (播種祭)。在賽德克族的傳統中，三個語群都有一個家族採取嚴謹的方式傳承，所以它是屬於家族世襲繼承的傳統。這個儀式的家族後來在殖民政權下，世襲的傳統招致破壞，這個儀式不再成為賽德克族共同保有與延續的儀式，而是儀式的繼承者默默地在家族內，為延續傳統而默默地傳承，所以與這項傳統且世襲儀式無關的家族，除了在小時候曾參與並還有印象的耆老，其他部落族人大部分都不知道賽德克族還有此儀式，而曾經被交付重責傳承儀式的耆老過世後，其後代亦在部落的逐漸不重視下，賽德克族重要的 Smratuc 已不再舉行，僅有少部分家族私下默默進行。

2008 (民國 97) 年賽德克族正名成功，但是長久居於泰雅族底下，因此，賽德克族所有的儀式與文化皆被自然的連結於與泰雅族相關的文化框在一起，所幸尚有一些文化工作者，長久的累積其田野經驗與文史資料，於 2010 (民國 99) 年開始帶領並舉行賽德克族自己的 Smratuc 年祭，因此賽德克族的年祭是在殖民政權與錯誤的族群認定下，產生了巨大的變化。所以在族人的堅持與努力下，希望能保有並呈現這個賽德克族目前唯一可以公開的祭典儀式。

Smratuc 祭儀式 2008 (民國 97) 年後，復振較為成功的祭儀，而且是目前唯一的一個公開的祭儀，除了能凝聚族人團結的力量之外，對於文化認同以及文化延續的使命，帶來更多的示範作用，特別是對本族文化的延續性有其重要性。

(三) Smratuc 年祭祭典的復振

為延續與重現賽德克族重要的祭典儀式文化，最開始由南豐社區發展協會於民國 100 年 (99 年度) 重點部落計畫，結合部落文史工作者、耆老等自主蒐集與調查眉溪部落之傳統祭典儀式文化，及整合與運用眉溪部落閒置公共空間建構賽德克族傳統文化館與文化廣場，積極辦理 99 年度「賽德克族眉溪部落年祭暨播種祭儀式活動」，當時此 Smratuc 年祭祭典儀式則是睽違達八十年未在部落與部

落族人面前公開呈現。為了使所蒐集到的重要文史檔案與資料，特別是有關於賽德克族傳統 Smratu 祭典儀式文化不只僅限於資料檔案保存的效益，透過部落族人共同實際進行參與回復有關儀式過程，讓部落族人代代相傳之口述的傳統文化更能和當代族人取得連結，從而喚起部落族人對自我文化的認同與凝聚力，以真正達成落實文化傳承的目標，因此希望 Smratuc 年祭能永續呈現於部落中。

這十年當中，賽德克族積極復振 Smratuc 年祭，從 2010（民國 99）年開始賽德克族眉溪部落年祭暨播種祭儀式在眉溪部落連續舉行 3 年，得到部落族人的肯定。2013（民國 102）年因為體認到 Smratuc 年祭需要重新思考與推廣，因此停辦了兩年，於 2015（民國 104）年重新在 Toda 部落呈現在大家眼前，我們也在這次的儀式中找回 Toda 語群 Smratuc 年祭祭典儀式的家族繼承者，並由他來舉行本次的儀式。2016（民國 105）年再次停辦。2017（民國 106）因為族人深覺文化復振必須由從小開始讓小孩子有這個記憶，因此舉辦了一次以學生為主的 Smratuc 年祭祭典儀式，並重頭教學生唱祭典歌謠與舞蹈，開始說明 Smratuc 年祭祭典儀式的重要性與意義等，期望祭典文化復振的種子從小撒種，並在未來的日子，能夠光大賽德克族的儀式生活。2019（民國 108）靜宜原住民族文化碩士學位學程成立，成立的宗旨是紀錄、保存與發展原住民族文化。特別的是這個學成以單一民族的知識體系作為其範圍，因此，賽德克族成為其第一個合作的族群，積極從事賽德克族重要的知識保存、紀錄與發展，其中一個就是以 Smratuc 年祭祭典儀式的發展與推廣是一個重要的工作，以二年級的碩士生作為重要的引導工作，學習並教導部落族人祭典的意義。因此，2019（民國 108）、2020（民國 109）年都由靜宜文碩生引領推廣，主要的祭典儀式仍以部落繼承家族帶領，靜宜文碩生則是負責推廣的部分。金 2021（民國 110）年因為原靜觀部落因為正名「德鹿谷部落」成功，所有街道巷名皆恢復原名，因此，卓上龍村長亦接下今年的 Smratuc 年祭祭典儀式的承辦部落，所以今年是第一次由 Truku 德鹿谷部落來承辦 Smratuc 年祭。

二、與歲時祭儀有關的神話

賽德克族有關歲時祭儀的神話故事，大都圍繞在小米以及狩獵的故事中。

（一）懶惰女人的故事三則

1. 第一則：

相傳過去的賽德克族人，本來不需要這麼辛苦的工作，因為當族人想吃肉的時候，只要對著山叫三聲，就會有一隻山豬跑下來，族人只要取其毛裝到甕裡邊，隔天，甕內就會滿滿的裝著獸肉，讓族人取用。後來，有一天，一個貪吃的女人，想要吃肉，她就對著山邊喊了三聲，一隻山豬跑了下來，可是這個貪吃的女人，不想要等到明天才吃到山肉，所以，她就直接從這隻豬的身上切下肉來，痛

的這隻山豬哇哇大叫!然後很生氣地說：「你為什麼切我身上的肉!你這個笨女人，你們的男人將來會因為妳，而辛苦地到山上狩獵，山上的荊棘與路上的碎石，將會刺破他們的皮膚，才能獵到野獸。」說完，這隻山豬也就不見了，人們就算是在山邊喊破了喉嚨，這個山豬也就再也沒有出現了。從此，族人要吃山肉，就必須靠著自己到山上打獵，才能吃到山肉。

2. 第二則：

過去我們的族人只要種植幾株的小米就可以讓全家人溫飽，而且，這些小米穗必須要好好的呵護，不能讓蒼蠅沾到，因此，婦女們為了照顧小米不讓蒼蠅叮到，為了怕打瞌睡，因此，有些婦女會跟有頭蝨的人買頭蝨，以使自己因為頭癢而不容易打瞌睡。

3. 第三則：

過去煮小米的時候，只要幾朵小米粒就可以餵飽家人，所以不用種很多小米。但是，有一天，一個懶惰的人，心想主很多，就不用每餐都要煮了，因此就在鍋裡放了很多的小米，結果，小米煮滾了之後，不斷地從鍋中冒出來，這個懶惰的人將鍋蓋打開的時候，小米都變成一隻一隻的麻雀，pic!pic!pic! 叫著從鍋中飛出來，然後，有麻雀回頭說道：「懶惰的人，你們將來必須要很辛苦地種植小米，很辛苦的趕走各種飛禽，才能夠吃得飽。」從此，族人開始開墾闢地，辛勤地耕種，並且要種很多的小米才夠家人們吃。

第一則與第三則的故事類型很相似，原本賽德克族人的生活非常祥和美滿，都是因為有人破壞了與祖靈的約定，而使賽德克族人從此要非常辛勤的工作與狩獵，才能得到溫飽。而第二則也是在訓示女人不能懶惰，照顧小米不可以打瞌睡，才有小米可以吃。從第一和第三則故事的類型以及故事內容的比例來看，其實可以很清楚的說明，賽德克族人半農與半狩獵的生活文化，有代表農耕的小米，另一半的時間則從事狩獵的活動。

三、歲時祭儀的詮釋

Smratuc 祭儀的起源已經不可考，但是以部落耆老的說法，都確認賽德克族三個語群都有舉行這個儀式的家族，在 **Tgdaya** 語群裡面是一位叫 **Awi Tone** 的長者，他的家族是帶領 **Tgdaya** 語群舉行 **Smratuc** 祭儀的家族，**Toda** 則是郭耆老家族帶領，而 **Truku** 據說是由一位 **Kdan** 耆老的家族帶領此一儀式的舉行，因此也可以說這三個家族都是賽德克族舉行 **Smratuc** 儀式的家族，只是很可惜的是目前三個語群的家族，除了已知 **Toda** 語群的郭耆老除外，其他兩個家族已經不知其後代是誰了，因此也可以說是斷了這個傳承，所以另外兩個語群在辦理 **Smratuc** 祭儀時，除了邀請郭耆老當主祭之外，同時也在自己的語群當中選擇具有儀式傳

承的家族來領導自己的語群，配合郭耆老舉行 Smratuc 儀式。

(一) 年祭的意義

Smratuc 即為年祭，其字根是 ratuc，而 Smurac 則為衍生詞，意思是「舉行年祭儀式」。ratuc 是指一個記號或是界線，特別是指工作的界線等，例如，當有一個人說：「我明天想要還工，我可以去你們的田裡工作嗎？」那田地的主人可能會說：「可以喔！我們昨天的 ratuc（記號；界線）在那兒，你可以從那邊開始工作。」這個 ratuc 也可以從女人織布來解釋，例如，當女人在織布時，有人需要她的幫忙，她不會馬上停下來，她會說：「待會兒喔！我先做到它的 ratuc。」因為賽德克族織布的圖紋繁複，當女人要離開織布機時，她必須先預設好記號或界線，當她再回來織布時，她就知道下一個步驟她應該要從哪裡接著織，才不會使布紋接錯，導致布紋變形，有可能要退回重織，會非常麻煩，因此 ratuc 就是一個記號，也是要從此開始新的階段的意思。

所以從還工或者是織布的例子來看 urac，賽德克族每年舉行一次的 Smurac 的意義，是指從舊的一年跨越到新一年的慶祝儀式；也有延續前一年並從這個儀式開始之後又是新一年開展的意義。在舉行 Smurac 年祭儀式當中最重要的是 cmucuc 儀式，這個儀式的重要性在於又將祖靈或祖先的意志延續到子孫身上，祖先的賞賜臨於子孫，祖先與子孫們的連結持續進行，所以主祭會做一個石板的陷阱，隱於部落某一穀倉旁邊，部落會以家族為單位，透過陷阱一一進行祈求祖靈的儀式，祈望今年一年家庭穀物豐收有餘，狩獵能獵捕到大型動物，以及每位家人都健健康康、順順利利。

1. 進行的方式

舉行播種祭的 Gaya，主祭者要先做一個抓老鼠用的石板的陷阱（指舉行儀式的人），之後，男人去做這個儀式時會這樣說：「整個山谷的老鼠，被捕抓到 kere（用苧麻線織成的男用揸袋）此苧麻袋中，都裝滿而掉了出來『就好像是跟神靈祈禱一樣』。」

據耆老的口述，部落中有一個婦人，在口語上得罪了舉行祭典儀式的家族，結果他們家那一年的小米都沒有結穗，因此有人告訴他，你得罪了小米收穫祭的祭者，Utux 是會懲罰的，因此那個婦人趕緊帶著酒和雞去 dmahun（賠補），也得到原諒，這個祭者則從穀倉拿了些小米要她混在一般的小米一起去播種，結果第二年他們家的小米真的是豐收的。可見除了違反歲時祭儀的 Gaya 會影響到作物的收成，連舉行祭儀的祭司家族都不可以得罪。從以上的敘述當中，祭典儀式也是 Gaya 的一部分，它不但有許許多多的禁忌要遵守，有些儀式的祭者乃至於其家族在部落都享有重要的地位並受族人尊敬，違犯這個 Gaya 則有可能會影響來年的生計。

Cmucut：即 Smlatuc macu（播種祭）的其中一個祭典的儀式，部落已過世的長老 Robo Pihu 這樣說：「Menaq rseno ge mesa：『mpsburo krruru mnangan qoric. 』」意思是：「男人的祈語是這麼說的：『我們所捕到的老鼠都在山坳野溪中發爛。』」而我的母親對這句話有這樣的解釋：「ye mesa egu riyung mnangan na maha sburo ini qlengi mangan peni. ye maha msngari da. 」，她的意思是表達：「他會因捕到非常多的老鼠，而有剩餘，因為來不及或太多帶不回家而爛掉了。」

四、歲時祭儀程序與禁忌

（一）歲時祭儀程序

1. 準備年祭

- (1) 先在附近設陷阱以捕老鼠並射殺其它各種昆蟲類。待一切準備好，將之作為供物。
- (2) 而在其周圍點火柱。於凌晨時刻舉行儀式。
- (3) 祭祀準備要三至四日，在此期間主祭須由同行的兒童調理食物，供膳食，並傳後茶煙等一切瑣務，並禁止交談。
- (4) 在祭日之前，部落之壯丁要先去狩獵而將獵獲之肉儲存，又釀酒以為準備。
- (5) 祭典當日在司祭家裡搗餅做糯米或小米餅。
- (6) 入夜之後一家人派一人一起及合作製作小米，稻米，小黍，做餅等。將餅放入藤製的便當籠。
- (7) 然後將殘餘的酒餅帶回。
- (8) 次日，天還未亮，各戶又搗餅，天亮時，男女盛裝而終日行樂。

（二）Smratuc 年祭

這個儀式是在祈求未來的一年有一個豐衣足食、以及沒有病痛的日子，期望在明年的每一個日子，所有的族人都能得飽飫而不窮困、身體強健而無病痛。因此賽德克族人用一個最為熟悉的狩獵方式，以及運用最簡單的狩獵的工具，來模仿與祈求來年的生活無病痛，來年的農作物都能豐收，賽德克的族用這樣的儀式來表達這個期望。

1. 獵團狩獵：獵團於前三天，進行狩獵，並將獵得的野獸，屠宰保存好。
2. 舉行 pcmux puniq 火占儀式：年祭前一天，進行火占儀式。火占之前，部落耆老來到儀式廣場，輪流唱著部落遷移的歌謠，或是講述著遷移的故事與狩獵的 Gaya，耆老期待著要將這些歷史，繼續口傳

下去。

3. 主祭看火占儀式的結果。(如在家中舉行則直接帶火把入會場): 當耆老們講完傳承的故事之後,由一位耆老代表大家舉行火占儀式,等到明天早上看占卜的結果。
4. 副主祭將現場在路口的樹砍斷一半,以禁止外人進入。: 砍樹以分開外界與神聖的祭場,禁止外人進入。
5. 各家舉行 **Cmucuc** 儀式: 每戶一起,在祖先用最簡單的石板陷阱前,與祖先溝通,希望祖先的庇佑,戶戶都能豐衣足食,順順利利平安。
6. **Dmahul** 儀式: 感謝祖靈,並舉行獻祭。

(三) **Tmukuy macu** 播種祭

播種祭是賽德克族最重要的祭典之一,而此傳統的儀式主祭過去都是世襲,而且這個家族的作物具有祖先傳承的靈力,特別是小米以及 **baso**,每當部落族人的收成不好,只要跟主祭說明並混以主祭家的小米,於來年的時候一起種植,此家族的作物必定於那年同樣豐收。因此主祭家族在部落中頗受敬重,而且不可以冒犯或得罪主祭的家族,否則有可能會讓家裡的農作物發生狀況或歉收。

(四) 祭典解說:

1. **Smlatuc** (年祭) 原本是屬於不公開的祭典,所以都會在祭場入口處將樹砍倒,表示主祭已開始舉行祭典,所以部落族人也會遵守這個規矩不去打擾祭典,等到主祭打開這個門,部落的人才可以開始進入祭場。
2. 部落的獵人都會在放陷阱的時候,都會先念一段祈語,每一家族的傳統祈語不太相同,也會跟平常獵人常獵到的動物的大小有關,這個儀式語言可以交換,交換的價值可以是土地也可以是獸肉,端看這個儀式語言是否可以獵到大型的野獸而論。
3. 等到 **Smlatuc** (年祭) 的儀式結束,副手就會很嚴肅的到部落去,然後跟部落的人說:「可以開始了!」部落的人就可以依序一家一家的到祭場去舉行年祭。每一個人包含大人小孩都要用竹子或樹枝來回撥弄陷阱底下的土及小米,並口中說祈語。祈語範例: 祈語會因為每個人的說話方式而不同。

(1) **kruru kana qoric sbburo qoric mnangan mu.**意思是說沿著野

溪上都是我所捕 的發臭的老鼠；此為隱喻我所將會再來年捕到許多的獵物，因為背不完，所以才發臭了，意思是我明年將會豐收。

(2) *maha mdheriq kana hei nami*.意思是說我們的身體都會很光滑發亮；此為隱喻我們將會有健康的身體，沒有皺摺、沒有傷痛等。

4. 主祭捕殺鳥、鼠、昆蟲等是要作物不受其害的厭禁。
5. 主祭須由同行的兒童調理食物，供膳食，並傳後茶煙等一切瑣務，有兒童（一人或數人）與主祭一起做服務的工作，主要是讓部落的年輕人學習服務與義務勞動，並且知道 聽從老人的話，以及尊敬老人。
6. 主祭帶小童一起種植小米，在界線之處須由主祭（老人）來種植，中間則由小童種植，種完則祭祀結束。其意是因為賽德克族人對於土地界線是非常重視的，維持界線是重要的 *Gaya*，而且土地界線是大家的共識，每個人都有義務與責任維護，所以界線由老人來種植小米是因為老人比較謹慎，不會將界線搞錯，因此由老人來負責種植，小孩子則可以在中間隨意種植，因此不會破壞界線的 *Gaya*。
7. 以新月之日（*smrabu idas; cmebu idas*）作為祭典之日，是過去一直以來的傳統，意思是換新月一切就是新的，在新的時間做祭典是為吉。
8. 只要獲得一小獸就可稱為 *Psdara*（見血之義），乃為吉兆，此字與 *dmahun* 是一體兩面之意，因為見血實為對祖靈的 *dmahur*，所以見血即表示已經對祖先的祭獻，屬於大吉之事。
9. *mqaras ma Muuyas kmeeky* 儀式結束之祭典歌舞

（五）祭典歌舞

賽德克族的祭典歌舞，大都是以南、女對唱的方式或是有領唱人的方式來起頭帶領唱的疊瓦式輪唱法，讓歌聲不間斷輪唱下去，可以唱個三天三夜....。賽德克族的歌謠，有固定的調子，但是歌詞則由領唱人自己即興編詞，所以同一首歌，我們會發現每個人唱的歌詞都不一樣，那是因為即興編詞的關係。賽德克族的歌詞就像是在一個大詞庫中，任由領唱人一一在即興編詞當中，挑選符合自己心情或是想要表達的情緒等等。底下這個還工歌是於 2010（民國 99）*Smratuc* 年祭當中，由周玉英阿媽領唱及編詞的歌。

1. 還工歌

- (1) 女：o bi o~ yahi su-mu-ba-rux 你要來還工呀
riso To-ngan ni wa 東岸部落的青年呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- 男：o bi o~ me-yah ku su-mu-ba-rux 我會來還工呀
dangi mu bale wa 我真正的朋友呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- (2) 女：o bi o~ yahi sumubareux 你來還工呀
riso strengan ni wa 在河流交會處的年輕人呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- 男：o bi o~ meyah ku bi hiya 我會到那邊去
ewa Sipo ni wa 西寶部落的小姐呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- (3) 女：o bi o~ tara ku bi hiya 在那裏等我呀
riso su bhege wa 白淨的年輕人呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- 男：o bi o~ tara ku bi hiya 要在那裏等我呀
ewa buhege wa 白皙的小姐呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- (4) 女：o bi o~ ma so bi sndamac 真讓人驚喜呀
ali bi saya wa 在這樣的日子裡
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- 男：o bi o~ ma so bi sndamac 真讓人驚喜呀
ali bi saya wa 在這樣的日子裡
sare wa sare 真的呀! 真的呀!
- (5) 女：o bi o~ hae su snterung 我去那裏等你呀
ceka bi quterun 在那平直緩坡的路上
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- 男：o bi o~ hae su sumuterun 我在那裏迎接你
yayung bunaruy wa 在東眼溪的河邊
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- (6) 女：o bi o~ pusuwae ta da 我們就這樣再會了
ali su bi saya o 在屬於你的日子呀
sare o sare 真的呀! 真的呀!
- 男：o bi o~ pusuwae tada 我們就這樣再會了
ali bi saya wa 在這樣的日子

五、禁忌

(一) 禁止

1. 舉行播種祭時不能燒烤老鼠，也不能燒墾田地，也不能燒水，否則種的小米即使長出來也會死掉，或者是會枯死，更甚者連長也長不出來。
2. 違反歲時祭儀的 **Gaya** 會影響到作物的收成，連舉行祭儀的祭司家族都不可以得罪。
3. 祭典儀式也是 **Gaya** 的一部分，它不但有許許多多的禁忌要遵守，有些儀式的祭者乃至於其家族在部落都享有重要的地位並受族人尊敬，違犯這個 **Gaya** 則有可能會影響來年的生計。
4. 祭期不能煮開水，洗手，洗澡…

(二) 吉

1. 看到很多螞蟻是吉。
2. 看到火占訊息是好的。

六、歲時祭儀的服飾

賽德克族的衣服在日治時期受到很大的改變。原因是日治時期的管理統治與傳統賽德克族的生活習慣與傳統信仰不同。當賽德克族認為婦女織布是為了盡到對家人的責任，讓家人得到溫暖，織衣的紋路越美麗也讓家人能夠很體面，特別是當婦女會織我們稱為 **Miri** (挑花) 的織紋，將來死了以後，就可以進入祖先的家，與祖先在一起。因此，賽德克族的婦女約四個月就要採收一次苧麻，並且每時每刻都要想著要累積織布用的麻紗線的量，好準備織布。但是在日治時期，因為需要招募許多的勞役工作，來完成地方基礎建設，所以很多時候，婦女被要求禁止織布去做義務勞動，甚至婦女織布被冠以「懶惰」之名，因為他們為了織布而不去勞動並被視為懶惰，殊不知為自己的家人織漂亮的新衣，是傳統賽德克族人對婦女最高的榮譽。另一方面，管理者認為目前有現代的布料，買現代的布料做衣服，既方便又省時間，所以鼓吹部落婦女用現代布料做衣服，不要再織布了。所以從日治時期開始賽德克族的織布與衣飾傳統被改變了，從原來的爭奇奪艷比較誰織的好，誰的 **Miri** 最美最有特色，變成誰的布料花色好，誰買了布料要做衣服...，時間久了，賽德克族也失去了許多美麗的織紋與織藝。

賽德克族歲時祭儀的衣服，以紅色為主，特別是祭典時穿的衣服大都以紅底織衣為主，女生並有綁腿，而男生則不會使用綁腿。但因為日治時期改變了衣服的傳統，所以祭典時可以看到完全織衣的傳統服飾，或者是穿上織群加上日本花布製作的上衣，這比較是日治時期的傳統衣。有些學校或是其他團體，也會特別以自己的喜好，訂做工業織產的布料，製作傳統衣，這種訂製的衣飾較具有現代感及混合式的異文化特色。

在配飾方面，女生只有以獸骨製作的兩條白色環形的可以貼著頭髮，使頭髮不致散亂，我們稱作「髮圈」，女生也會戴上耳環與項鍊，賽德克族的配飾非常簡單，或許是因為織衣的顏色非常亮麗，其紋路非常繁複，因此用較為簡單的飾品作為點綴而已。男性的服飾也是以大紅為底的大衣，其織紋亦非常豐富，另外也有以白底及膝大衣，其袖口及往上貼上兩段紅色夾織，另外在大衣下盤裝飾不同的織紋非常好看，不同於女生的配飾，男生沒有綁腿，另外男生和女生都會披一件極具功能性保暖披肩，冬天時披著它可以防風及保暖。

七、參考書目

1. 春山明哲等著；川路祥代等譯《霧社事件日文史料翻譯》台南市：台灣史博館，2010年。
2. 簡鴻模著《從杜魯灣東遷花蓮 Tgdaya 部落生命史》台北：永望。2005年。
3. 廖守臣著《泰雅族的文化---部落遷徙與拓展》台北：世界新聞專科學校。1984年。
4. 森丑之助《台灣蕃族志》1917年。
5. 佐山融吉《蕃族調查報告書：紗績族 前篇/後篇》1917年。
6. 小泉鐵《台灣土俗誌》，1933年。黃文新譯，未出版。
7. 移川子之藏等著《台灣高砂族系統所屬之研究》1933年。
8. 黃長興 著《東賽德克族的狩獵文化》中央研究院民族所資料彙編，第十五期。2000年。
9. 小島由道, 安源信三《蕃族慣習調查報告書卷一 泰雅族》1915年。
10. 廖守臣《泰雅族的社會組織》花蓮：慈濟醫學暨人文社會科學院。1998年。
11. 佐山融吉《蕃族調查報告書：大么族 前篇/後篇》1917年。
12. 林衡立《瑞岩民族學初步調查報告：宗教》文獻專刊1(2)，1950年。
13. 何廷瑞《泰雅族獵頭習俗之研究》文史哲學報7，1956年。
14. 衛惠林《泰雅族的部落組織》台灣文獻9(3)，1958年。
15. 邱健雄《宜蘭縣泰雅族獵首舊俗》邊政學報，1962年。
16. 李亦園《祖靈的庇蔭》民族所集刊14，1962年。

17. 李亦園等《南澳的泰雅族人 上/下》民族所集刊，1963 年。
18. 衛惠林等《台灣省通誌八》1972 年。
19. 江錦春《復興鄉泰雅族研究》社會研究 23。1984 年。
20. 王梅霞《泰雅族 Gaga 研究》台北，2006 年。
21. 網路資料
族群（國情簡介-人民） - 行政院全球資訊網
<https://www.ey.gov.tw/state/99B2E89521FC31E1/2820610c-e97f-4d33-aa1e-e7b15222e45a>

八、祭儀相關靜態影像



圖 壹拾肆-1 祭儀後族人共同歡舞實況
(依婉·貝林提供)



圖 壹拾肆-2 祭典會場
(依婉·貝林提供)



圖 壹拾肆-3 年祭最重要的 cmucuc 儀式
(依婉·貝林提供)



圖 壹拾肆-4 眉溪 Iboq 家族最年長的長老做
cmucu 儀式 (依婉·貝林提供)



圖 壹拾肆-5 主祭帶領祈福祝禱，希望來年豐收
(依婉·貝林提供)



圖 壹拾肆-6 播種祭儀由主祭、副主祭與部落
小孩完成，此為賽德克族傳統學習模式，具有
傳承延續之意涵 (依婉·貝林提供)

壹拾伍、 拉阿魯哇族 *Miatungusu* 聖貝祭¹

(作者：郭基鼎)

一、迷霧中的拉阿魯哇族

拉阿魯哇族自發源地 *hlasunga* (台東縣海端鄉新武呂溪一帶) 一路往南遷移最遠曾遷至 *sakama* (台南安平)，再往東遷移到現桃源區高中里、桃源里及那瑪夏瑪雅里。這趟長久的旅程，在文獻上被賦予了不同的名字：

- 內幽、內優、美隴社 陳夢林，〈諸羅縣志卷六〉《臺灣方志》，1717 年。
- 內憂、大武壠、屯社、綱社、美壠 黃叔璥，《臺海使槎錄》，1724 年。
- 大武壠山 (內社九：大離蚌、礁吧年、萬打聾、內幽、美壠)《諸羅縣志》〈封域志〉，1917 年。
- 四社番 《安平縣雜記》，1982 年。
- 四社生番 (美壠社、排剪社、塔蠟裕社、雁爾社) 伊能嘉矩《臺灣文化志》《臺灣番政志》《臺灣踏查日記》，1996 年 (遠流出版社)。
- Rairoa 或 Raiyu，自稱 Saaloo，森丑之助《生番行腳》，1917 年。
- 美壠社、排剪社、塔蠟裕社、雁爾社，佐山融吉《番族調查報告書》，1915 年。
- Lha'alua，小島由道《番族慣習調查報告書》，1918 年。
- Saaroo，小川尚義，1935 年。
- Sa'aarua，淺井惠淪，1935 年。
- 沙阿魯阿，劉斌雄〈沙阿魯阿的社會組織〉，1969 年。
- Hla'alua，林曜同〈鄒族〉，2004 年。

2012 年政大原住民族研究中心的報告書，由五個客觀分析，分類體系檢討、大社 *hosa* 體系衡量、氏族聯繫來觀察、宗教觀與祭儀來比較、語言溝通，印證了拉阿魯哇族有別於過去被歸屬鄒族的論述，實具單一民族之條件。行政院遂於 2014 年正式宣布為第十五族。客觀分析論述中的祭儀差異，*Miatungusu* 聖貝祭儀的獨樹一格，強化了拉阿魯哇族的獨特性。

¹ 本章撰述者為郭基鼎。

二、拉阿魯哇族之歲時祭儀與聖貝祭典

拉阿魯哇族原有的完整的祭典儀式，分別為農耕祭儀（小米歲時祭儀）、宗教祭儀（Miatungusu，聖貝祭）、漁獵祭及獵首祭等。如表 1-1，隨著政治、工作型態與生活習慣的變遷以及巫師文化的沒落，儀式的舉行不斷的更迭，漸漸沒有再進行歲時祭儀。1993 年後，聖貝祭成為最主要的祭典，族人也因此以聖貝祭做為族群圖騰符碼之象徵。

表 壹拾伍 - 1 拉阿魯哇人之祭典儀式變遷一覽表

時 期	祭 儀 種 類	儀 式 名 稱	備 註
日治時期	農耕祭儀 (小米祭儀)	小米播種祭 lumalamuku	各社舉辦
		小米收穫祭 maitat'ahlamu	
		做年糕 cumacuhluku	
	宗教祭儀	聖貝祭 Miatungusu	聯合大祭
	其他祭儀	漁獵祭	各社舉辦
		獵首祭	各社舉辦
1963 年祭儀	農耕祭儀 (小米祭儀)	小米播種祭 lumalamuku	據筆者知悉，1963 年至 1993 年幾乎沒有舉辦儀式祭典，劉彬雄的儀式資料是經訪談與文獻，並沒有親身參與。
		小米收穫祭 maitat'ahlamu	
		嚐新祭 mavavarua	
		收藏祭 cumacukuru	
		祖靈嚐新祭 apikaunga	
	農耕祭儀 稻作祭儀	早稻播種祭 taroarapu	
		早稻收穫祭	
	Pasiamo maparapa	早稻開墾祭	
		祖靈嚐新祭 apikaunga	
	宗教祭儀	聖貝祭 Miatungusu	
1993 年後祭儀	宗教祭儀	聖貝祭 Miatungusu	鄉公所、 桃源鄉鄒族宗親會

	其他祭儀	漁獵祭（或稱捕魚祭）	民國 88 年實行，近年已不舉行。
--	------	------------	-------------------

資料來源：

小島由道，《番族慣習調查報告書》，1918，頁 74。

劉斌雄，《沙阿魯阿族的社會組織》，1969，頁 141-146。

賴建戎，《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 110。

郭基鼎，《拉阿魯哇人的社會生活、文化認同與族群意識：以桃源鄉高中村為例》，2008。

三、來自矮人的聖貝祭儀

聖貝祭是拉阿魯哇族宗教祭儀，過去傳統上各社皆會自行舉辦，而各社在祭典儀式之間也有些許不同的差異。**Miatungusu**（聖貝祭）是農作（小米、稻米）收穫過後之二年或三年間，所舉行的一次大祭。祭拜 **takiaru**（貝殼神），該祭典在過去是每年舉行一次，但後來有鑑於該祭典消耗部落經濟過大，改成二年或三年舉行一次。相傳是屬於美瓏社特有之祭儀，後來因為環境變遷，該祭典僅在民國 40 幾年舉辦過一次，後來便中斷，直到民國 1993（民國 82）年後才又恢復，但已有所變遷。從 1994（民國 83）年起，拉阿魯哇有感於傳統文化之急速消失，而改更為每年元月舉辦，爾後因應國家訂定歲時祭儀日而在每年國曆三月份擇日辦理。

（一） 祭典由來

口傳歷史中，拉阿魯哇族祖先原與 **kavurua**（小矮人）彼此融洽的生活在 **hlasunga**（日出之地）。某天，拉阿魯哇祖先認為此地人口擁擠，擬遷徙至他處，但因不捨，遂將他們最珍貴的法寶-聖貝贈送給拉阿魯哇族人，並叮嚀要每定期舉行 **Miatungusu**（聖貝祭），以保佑族人，聖貝祭於是成為傳統而保存下來。

然聖貝祭因不同社群而各自發展出不同的流程與內容。相傳拉阿魯哇祖先當初離開 **hlasunga** 之地有著先後之別，**paicana**（排剪社）、**hlihlala**（雁爾社）與 **talicia**（塔蠟社）等三社先行離開，此三社並無習得聖貝祭典儀式；而是最後離開的 **vilanganu** 社（美瓏社）取得聖貝神並繼承了聖貝祭典。因此過去聖貝祭原只是美瓏社的特有祭典，而是其他三社欣羨美瓏社舉行祭典時的歡愉與熱鬧，便在受邀參與時，不告而取走部分聖貝帶回去社群，才發展了屬於自己的祭典儀式體系。就此，在拉阿魯哇族聖貝祭有著二種祭典運作體系，一是原生的美瓏社體系，二是以排剪社、塔辣社、雁爾社為主的後建構體系。

(二) 活靈活現的聖貝

據《番族慣習調查報告書》記載，主祭家中藏有矮人所贈之 **takiiaru**，直徑約五公分，分別有白、黑、紅三種。而各社所擁有的數量不一，**hlihlala** 社 6 個、**paicina** 社 18 個、**vilanganu** 社 17-18 個（有時會變成 20 個）。各社都持有一個有孔貝殼，稱此貝殼為 **takiiaru**，並將 **takaiiru** 之首穿以白線，以示區別。族人說，這些貝殼都會像蟲一樣蠕動，所以很難明確地計算，因此其數目每年有所不同。族人深信祖先的靈寄宿於貝殼中，所以須小心的保存，同時每年供以酒肉祭祀一次。各主祭家中都有直徑一尺、深度約一尺的 **ulima takiaru**（洞），將 **takiaru** 放在一個小甕裡，再收藏於該洞中。

過去，聖貝是由各社 **raahli**（頭目）獨自保管，將其放在甕中並以紅布封口，再把其埋在家後或附近。聖貝雖被封在甕裏及埋在土裏，但牠們會偷偷離開陶甕而神遊四方。據說他們是回到 **hlasunga** 之地，但是當族人要舉行聖貝祭的前幾天，聖貝才會回到甕裡等待祭典開始。

當祭典開始的前一個晚上，主祭者就會將聖貝請到祭場的聖火中間，放在固定好的洞裡，然後用石板塊蓋起來，主祭者派眾男子守著，不讓女性及其牠動物靠近或跨越。當第二天凌晨第一個雞啼聲時，主祭者就會命令男子守護者帶到集會所，開始第一個祭儀：**makuakuaihlicu**（迎神）。第二個儀式：**malalalangu**（初祭）。此時有一位半祭者先打開酒甕，主祭者（主祭者）會把獸肉切成一塊塊，然後陪祭者會將酒輪給每位在場的男士喝，當男士接到杯子時都會用手沾酒向左右個甩一下，並喊出 **tamu'u**（先敬神之意）在把酒喝下去，主祭者接著就會送每人一塊肉吃，初祭就算完成。此時主祭者就會叫每位男子到祭場去用酒迎神，陪祭者則去邀請頭目來主持祭典。

祭典開始，首先是舉行酒祭：主祭者用酒祭神以祈求在新的一年能賜給族人做物大豐收，狩獵的獵物也多。接著就舉行鑽木取火祭：以表答對祖先能將取火方法傳承下來之意。這二大項階段儀式完成後，頭目則開始引導所有男、女族人在祭場中載歌歡樂到筋疲力盡為止。過去在這個祭儀之後，會有一星期的時間，族人都會在祭儀場中盡興的歡唱或舞蹈，把部落裡的酒、獸肉分享完之後，才悄悄結束。

聖貝在族裡被視作為保護神，必須誠心祭祀，否則將無法獲得祖靈的賜福與保佑。聖貝共有十二位主神，各司不同福澤保佑，所以美瓏社聖貝祭儀程序中，有一拋貝儀式由勇士爭相奪貝，其意涵就是要爭取聖貝的賜佑與祝福。12 個貝殼的名稱分述於下：

1. pvasu 勇猛神：能保護族人成為勇士。
2. paumala papa'a 狩獵神：能保佑族人狩獵時都能獵到獵物。
3. pamahlatura 健康神：能保佑族人身體健康強壯。
4. paumala anu 食物神：能保佑族人每年都有豐富的食物可用。
5. hlalangu ihlicu 驅魔神：能驅逐妖魔永不附身。
6. patamaiaru 勤勞神：能保佑族人勤勞工作。
7. pamavahlavau 平安神：能保佑族人做任何事均能相安無事。
8. kupamasavau 驅懶神：能使族人驅離懶惰。
9. pau malanghla mavacangu 狀元神：能保佑族人出人頭地、成大業立大事。
10. pamaiiatuhluhlu 守護神：能守護部落的族人化險為夷。
11. papacucupungu 聰明神：能保佑族人個個都聰明。
12. sipakini varatuhlausahlu 風雨神：能保佑年年風調雨順、遠離天災。

有關美瓏社的聖貝，1990 年代仍供奉在巫師鄧教家中的客廳以祭拜。並採借漢人宗教習俗，早晚以獻香與清酒祭拜，並配祀三太子在其身邊。但鄧教與長子鄧滿意相繼過世後，聖貝被家人帶到雲林某間寺廟供奉，目前下落不明。

而雁爾社的聖貝，近代為池元敬巫師所持有，據傳該巫師亦能使用其治百病，透過祭語及貝殼的按摩，能吸出污血並經由巫師嘴中吐出。但治病的貝殼與祭典所用的貝殼不同，為較大的貝殼。池元敬過世後，據傳貝殼被妻子的侄子帶走，目前亦下落不明。另有一說為池元敬之外甥池明春曾於某次聖貝祭時，將治病用的貝殼取出在祭典中使用。

（三）祭儀禁忌典故

聖貝祭舉辦約 6-10 天，有次逢大祭正是舉行 10 天，在祭典的第九天，有一位長者很生氣的提起意見說：我們不要太迷祂，祭那麼多天，不去工作，哪來的食物吃，難到就這樣下去嗎？乾脆不要祂了，把祂丟到大河裡算了，而有些族人極力反對並勸阻說不得無禮，那位老前輩不但不理會卻很大膽的把 12 個貝神用布包起來，就往大河裡去，將這 12 個貝神丟向大河讓水流走，丟下去後不但沒被水流走，反而大河水轉變了方向，使那位老前輩非常驚訝及害怕，便趕緊的跑過去跪在這 12 個聖貝前說：我以後再也不敢了，又把貝神帶回祭場上，繼續剩

下 2 天的祭典天數，自從那一次的教訓，族人就不敢在犯錯按時祭典，一直不忘的照時祭拜到現在。

另外有關聖貝祭典的神話禁忌，是與天上北斗七星的由來有關。相傳，某次舉行聖貝祭典前，部落族人出門團獵，一共有六位男性與一隻獵狗，在狩獵的歸途中，他們看見了一隻大山豬，獵人們欣喜，捨不得放棄大獵物，於是隨著獵狗的追蹤，想要獵取之。但其中，也有獵人提及到可能趕不上聖貝祭典，會遭受到詛咒與懲罰的。但為了讓部落族人能在祭典中享受這隻大獵物，還是決定去追捕。大山豬非常聰明，不斷地躲藏，獵人們與獵狗不知花了幾天幾夜，終於將其獵捕到，卻已錯過祭典之開始。當走回部落時，似乎不得其門而入，遠看著族人已經開始祭典，無論怎麼呼喊，族人們似乎聽不見也看不到。著急的獵人們，在部落外著急地踱步來回走著，突然間他們慢慢地飄了起來，越飄越高，高到離族人與部落越來越遠，成為了天上的北斗七星。

上述的二個神話，除了隱含著地理指認方向的知識之外，更重要的是傳達對於聖貝祭典的尊敬，否則將遭受懲罰。聖貝祭典祭儀與流程是非常嚴謹的，對於每項祭儀動作與環節都不可輕而怠之外，其歌謠與舞蹈的相互配合，更是關乎此祭典是否成功辦理的關鍵。而聖貝祭的禁忌有以下：

1. 男子聚會所只有男性才可以進入，女性禁止進入或靠近。
2. 在祭儀過程中，不能打噴嚏、放屁，或是吵鬧、喧嘩。
3. 所有族人必須準時參加祭典，不可無故缺席。
4. 祭典期間內，男子聚會所內的爐火不能熄滅。
5. 家中飼養的牲畜或寵物，務必關好或綁好，不可讓動物闖入祭儀場內。
6. 族人參加祭典活動需盛裝出席，身上的服飾或吊飾均要綁好不能鬆脫，若掉落在地上，會有生命的危險。
7. 儀式進行中，勿讓小孩闖入，家長必受嚴懲。
8. 祭典期間不能吃魚，會讓家中儲糧如流水般快速消逝。
9. 祭歌僅可於祭典期間吟唱，非祭儀期間不可吟唱。

第九項禁忌清楚的規範了祭歌吟唱的時序，若在祭典以外期間吟唱，據說會召回祖靈與貝神，且必須以祭典方式來迎接祂們。若僅吟唱而無祭典儀式來祭祀，將會引發祖靈與貝神震怒，帶給部落遭難或詛咒，這也是聖貝祭典歌謠不易傳承的重要原因之一。

(四) 聖貝再現

民國四十餘年時，當時美瓏社頭目的鄧光華改信仰基督教，不能信其他的宗教，故將聖貝交給當時雁爾社被公認為當時全法力道行最高、可呼風喚雨的巫師一同祭拜。該巫師民國六十餘年過世之前，彌留之際僅交代將聖貝藏於樟樹或楓樹的樹頭裡，而為後人片尋不著。

1993 (民國 82) 年，族人為了國家劇院的演出，重新回憶 *maitungusu* 的儀式過程，並進行為期一個月的練習。期間多位族人於部落不同角落，如路上、室內桌上發現來路不明的貝殼，但多數人不瞭解該貝殼之意涵，故部份族人將其貝殼將至當時的巫師 *Pa'u* (鄧教)。由巫師證實該等貝殼就是美瓏社所失去之聖貝。耆老們均認為因為族人練習貝神祭儀歌謠，貝神聽到呼喚找到返回部落之路。

(五) 聖貝祭儀內容

1. 文獻上的聖貝祭儀：日治時期聖貝祭為每兩年一次，於稻米收成後舉行的大祭，日人稱為二年祭。祭祀由全社共同舉行，但 *talalahuvu* 「塔拉拉魯芙」社則與 *paiciana* 「排剪」社聯合舉行。聖貝祭舉行前，需要有一連串的準備工作，如 *makarikari* (祭祀籌商會) 的日期決定。當日期決定後，則要有大規模的 *tarakiu* (砍柴)、*mianu* (椿米)、*picuamapaci* (釀酒) 等工作。到了開始祭祀當天，除清掃等工作外，另有在主祭家舉行的 *muta'arasungu* 及 *muakamuhlu* 等祭儀，*Miatungusu* 開始後，祭儀有 *apiala langu* (祭祀前準備) 及 *Miatungusu* (聖貝祭儀式) 兩大部分，是拉阿魯哇族全族的大事。
2. 準備：祭祀前，全體族人須先 *maakarikari* (開會籌商)，由頭目負責，召集族人開部落大會共同商量有關祭祀的各項事宜，每戶需派一人出席與會，會議中將決定舉行祭典的日期即工作分配。祭典前四天，需 *tarakiu* (砍材備用)，族人上山取薪材及茅草莖供應祭典期間使用。前三天，須 *mianu* (椿米)，備齊祭典期間足夠使用的份量。前四天，男士需 *muakamuhlu* (出獵)，各社派二或四名青年上山，若獵到野豬或鹿就馬上回來，不然就得在山中過一夜。若在山中過夜時，留在社內的男士會在第二天前來加入再舉行狩獵。同時，待在社內者則需開始 *picuamapaci* (釀酒)，用以供應祭典期間所用的酒 *mapaci*。前一天，須繼續椿米。祭典當天上午，則需進行 *maivavuturau* (清掃)，以迎接祭典開始。
3. 分配：頭目以下之社民，皆到主祭家中集合。此祭的主持者稱為 *palungu Miatungusu*，由社中自古以來即固定的家庭主持，並且由其家長擔任。各主祭家為 *kaluvunga* 社是由 *taciulang* 家、*paiciana* 社是

由 *taucuana* 家、*vilanganu* 社則是由 *tamaluana* 家所負責。

4. 祭儀程序：第一天，頭目以下全體聚集於主祭家後，主祭者就得在屋內的泥土地舖上獸皮，與一耆老相對而坐，兩人中間放一塊石頭，其上放一塊肉，再以小石切砍該肉。然後主祭者抓起其中的一片，像是要讓耆老吃似的，拿到耆老嘴邊，又馬上抽回來，投入自己的口中。另一片則像是自己要吃似的，拿到自己的嘴邊，再馬上退回去，放入耆老的口中。其次，將酒倒入酒器中，用姑婆芋葉蓋住，再以割開的藤條將其葉邊綁在酒器後，主祭者右手拿著帽頂的 *pahlhlaungan* (羽飾) 和小刀，左手則握住其的手腕，其他男士則伸手觸摸主祭者或耆老的身體，若摸不到的人則伸手觸摸其他已經摸到的人的身體。而主祭者一面拿著羽飾一面臉朝下，用小刀刺開芋葉，朝上方撇去地切開芋葉，再把手指伸進浸在酒中，舉行 *pitatamuu* 的儀式 (用手指彈沾再手指上的酒，以祭祖靈) 後，放進自己的口中。耆老以下之男士依次舉行同樣的儀式後解散。第二天，各家男女攜酒集合在主祭家，飲宴歌舞，悉盡其歡。第三天，清晨，男士聚集在主祭家。主祭者鑽木取火，用其點燃薪木，並在院子中央起火，眾人圍坐，且飲且聊，等待時間到來。這時由一個被選出來的小孩，讓他晨起即斷食，站在祭屋上，始終保持沈默，側耳傾聽，讓他觀看祭典的進行。過不久，主祭者在柴火周圍舖上木板，上面陳列祖先的衣服、酒瓶、瓢杯、獸皮、皮製的簸箕及新製的弓箭以及少量的肉。然後兩名男士拿著火炬，一點一點地把肉搬進屋內，放在土洞之前，供給祖靈，連續六次。接著下來，八男二女摘藜實，將它放進頭髮裏。他們解開頭巾，然後一條條地接起來，將主祭者圍起，做成一個圓圈時，其他族人又將他們圍起，圍成一個圓圈，唱歌跳舞約一個小時。這時有個人爬上屋頂，將 *cumacuhlu hlialuvu* 的孩童背下來到庭院。這時，主祭者拖出一隻綁住了四肢的豬，讓該童將棒子豎在四腳朝天的豬隻腹部並按著。主祭者拿著弓箭站著，用箭刺殺豬後，由四名男士揮刀砍殺該隻豬。接著，主祭者拿一根茅草莖插進豬腹中，以血染其尖端後，男女老幼皆仿效他，大家一面唱歌一面走到山上或田裏。這時主祭者先收集茅草莖插在上面，然後大家又仿效。之後，大家再回到主祭家中，飲宴歌舞，盡歡而散。第四天，晨間社民們聚集在主祭家。在院子中央起火，由族人八人 (*kaluvunga* 社為十二人) 各持長約三、四尺束成小把的茅草莖，每邊各四人 (*kaluvunga* 社為每邊六人)，排成橫隊，隔火相對。首先兩邊的人一面唱歌一面向前進，各把火點燃到其茅把上，再退回原位。然後兩邊的人再一面唱歌一面向著火前進，互相接近時，各自

將火把投向前方，但是其中一人拿著火把不投，繼續舉著走進屋裏，其他七人也跟著進入。這時，其中一人自土洞中取出 **takiaru** 放在芋葉上，算其數量，倒上酒浸泡，直到白色的貝殼略呈紅色，宛如酒醉般。不久，澆以清水，那些貝殼又變回白色，族人視其為酒醒的跡象，再收回原來的容器中，放回土洞中，覆以石蓋，然後走出屋外。這期間（從進到屋內到出去）唱著 **Miatungusu** 的歌，只有在算 **takiaru** 的數量時，默默地傾聽。儀式結束後，眾人再度圍著柴火，飲宴歌舞，入夜後散去。第五天，全社男士早起，攜帶著飯及豬肉，出外狩獵，稱此為 **mahlailhi**。由領袖率領，先到途中的某地點休息，在當地享用各自所攜帶的糧食後折返。然後，帶著獵犬和獵槍再次出獵，此稱為 **murucuka**。只要獵到一隻，任何野獸都可以，砍下它的頭並以藤穿其耳，再由一孩童背負，大家一路唱著 **Miatungusu** 的歌而返。回社後，將該獵物的整個軀體投入火中烘烤、剝皮，再將少量的皮和肉剝碎，最後將許多的茅草莖削尖為約二、三寸，再以此茅草莖來插肉片，並將其中的一串插在靠近 **takiaru** 洞穴的牆上稱此為 **kipasasi takiiaru** 是給（**takiiaru** 吃之意）。頭目以下眾人一面口誦各自所知自古以來的社名和人名，一面將肉串獻上。祭後眾人又是飲宴歌舞，盡歡而散，但此祭婦女不得參與。**Miatungusu** 祭典儀式的討論，衛惠林（1965a）與劉斌雄（1969）兩人記載中有所差異，前者田野調查將該祭儀分為五大局面²，進行五天；後者則記載，祭前有五天準備工作，該祭儀有五個重要場面³，完成儀式前後需要十天，而且儀式進行之分項或順序亦有所差異。經訪談耆老後，聖貝祭祭典儀式的舉行程序有兩種，一種是傳統祭儀，源自美瓏社；另一種是由排剪社與雁爾社舉行，採借自美瓏社，衍生並重新建構成為較複雜之儀式。衛惠林所記載的儀式內容較為簡單，接近美瓏社昔日之儀式；而劉斌雄所描述者為期十天舉行，與排剪社、雁爾社所舉行之情形大致符合。

四、美瓏社聖貝祭

（一） 第一天：初祭 **lualikihli**

其第一天之工作，從凌晨到白天的祭儀，男子在其中扮演了其極重要之角色，在聖貝祭開始前，頭目會召集所有家族的領袖，討論祭典的事情、時間等，還需要挑選釀酒的族人，分配各家族的工作，有的釀酒、有的狩獵、有的整理祭儀場等。到了初祭的前一天晚上，頭目會再次交代男士們詳細的工作內容。且派四

² 《高雄縣原住民社會與文化》，2002，頁：288-290。

³ 劉斌雄，《沙阿魯阿族的社會組織》，1969，頁：146-156。

個壯士到聖貝祭的廣場，交代四名壯士整夜看守。

「初祭前一天晚上，頭目需交待工作，派四個壯年的男士把聖貝先請到祭典廣場，放在固定的位置，守著不讓女人、狗靠近，守到大約四點（雞啼第二聲），頭目會去各家去叫人，準備男子的初祭。」（游仁貴耆老口述，2018 九月）

在美瓏社的初祭中，*matatarua*（記宿）、*malalalangu*（唱準備歌）這兩個儀式除第一天要做之外，每天都必須要做。*matatarua*（記宿）類似現今上班打卡的概念，讓頭目可以知道今天來的族人有多少。*malalalangu*（唱準備歌）則是在祭儀工作前提醒族人不要分心，要專心協助將祭典完成。

(二) 祭儀流程

表 3-10 美瓏社聖貝祭 祭儀流程

順序	流程	內容
第一天 初祭迎神		
◎1	 <p data-bbox="312 719 624 752">圖 壹拾伍-1matatarua 入席</p>	<p>每天儀式前男子都要進行的動作。入席像一種每天打卡上班的概念，為了讓主祭知道今天現場總共來了多少人。以前的住戶比較少，所以主祭也能夠清楚知道誰有來，然後算一算現場，就能知馬上知道那個家族沒有到場參與。此流程要從門外的竹籬筒裡拿一支竹籬，進門後放置在男子聚會所中間的竹筒裡面，以示出席之意，主祭清點竹籬便能知參與的人數。</p>
2	 <p data-bbox="312 1155 639 1189">圖 壹拾伍-2mariara'uhla 迎神</p>	<p>第一天祭典凌晨第三雞啼，主祭領所有男子到聚會所做迎神動作，到了聚會所後，頭目備篩子，內有肥肉、酒，開始用手指沾酒捏肉，向天神地神各甩一次，口念：tamu ruamiamu arinani kilaliali mitungusu tuahlamana 'ihliculangica maiatuhluhluhlahlamu kupaturuacuvungu 'ihlicu takuliaca maiatuhluhlu ihlahlamu patakuvacangu ta'iarahlamu miungu pasalapungu tainanacu karika. (tamu, 我們今天開始舉行聖貝祭，請天神保守我們。不要遇到惡靈，保佑我們，讓我們所做的事很順利完成。這就是我們要傳達的話。)</p> <p>各男子再沾一次酒，並答呼 tamu 結束。</p>
3	 <p data-bbox="312 1626 695 1659">圖 壹拾伍-3malalalangu 唱準備歌</p>	<p>malalalangu (準備歌) 為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每日祭儀開始時都須吟唱，每次吟唱一遍，領唱先唱第一個單詞，眾男子接唱後面歌詞至終。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。</p>

4	 <p>圖 壹拾伍-4luua likihli 唱薯榔歌</p>	<p>lualikihli (薯榔歌) 於吟唱完 malalalangu (準備歌) 之後接著吟唱；惟美瓏社系統中，lualikihli 為聖貝祭的第一首祭歌。lualikihli 總共有七個段落，各段落皆有不同的故事與大意，七個段落的故事皆不相關聯。</p> <p>lualikihli 僅限男子吟唱，且通常吟唱時會處在室內空間，如：男子集會所、部落領袖家屋，平日不可吟唱，是一首重要祭歌。</p>
5	 <p>圖 壹拾伍-5umaiapu ngahla sasaruana 唸地名講遷移史</p>	<p>此流程富有教育意涵，主祭帶著眾人將拉阿魯哇族人曾遷居過的地名唸過一次，讓族了解祖先曾走過的地方，並在朗誦完地名之後，再講述其族群歷史及傳說故事。</p>
6	<p>mailili 主祭嚐肉</p>	<p>主祭在篩子裡把獸肉切完，並開始分肉給助祭，助祭也回一塊肉給主祭，相互嚐肉。</p>
7	<p>paruacuru 男眾嚐肉</p>	<p>主祭接著把獸肉分給在場的所有男子，所有接受獸肉者必定做 tamuu 的動作。</p>
8	 <p>圖 壹拾伍-6pialangahle 眾人喝禮酒</p>	<p>助祭拿著酒跟隨主祭分喝禮酒，所有接受酒杯者都必須做 tamuu 動作。 清晨初祭至此告一段落，待日出後繼續進行第一天的儀式。</p>
9	 <p>圖 壹拾伍-7takuatenumu 汲酒、取薪</p>	<p>主祭帶領所有男士到各家取汲酒與薪柴（男士攜帶竹筒去取酒）集於祭典廣場中，需酒及柴各留 2 份放在會所內，均為祭典期間之用。大家全部再回到會所。</p>

10	 <p>圖 壹拾伍-8patavahlu-取醃肉</p>	<p>要把六天前所獵到的 papahlilapinga（指用鹽醃過的肉）肉乾集中於會所內，作為祭典期間大家食用，由主祭做分配，多餘的再平分給各戶。</p>
11	 <p>圖 壹拾伍-9makini kuli'i 祈求獵物</p>	<p>主祭請大家到廣場，一一沾酒叫 tamu'u，入場圍半圓，主祭拿著四支芒草，有四位男士出列，主祭分此每人一枝茅草，五人圍著圓圈蹲下，中央擺一個篩子，首先主祭口中念禱詞，接著四位也輪著唸詞完畢後，若有獸毛掉落於篩子內，表示今年還有獵獲。</p>
12	 <p>圖 壹拾伍-10uapau 鑽木取火</p>	<p>主祭帶領男子至廣場蹲下，拿木頭和樹藤示範一次後，接著四位男子出列輪流鑽木至火引著為止。 此儀式是紀念過去洪水時期時，蒼蠅教導祖先鑽木取火之方法，告誡族人與自然萬事和平共處、心存感念。</p>
13	 <p>圖 壹拾伍-11mitungusu 唱聖貝之歌</p>	<p>開始唱牽手跳舞，吟唱 mitungusu，這時女生依序進場，進場時將舉起油木條喊出 tamu，後放下木條進祭場一起跳舞。 此貫穿祭儀的一首主要祭歌，總共有十六段，舉行祭儀時有固定吟唱的段落，本首祭歌除有女子加入所唱之外，同時也有呈現牽手舞蹈之祭歌。 第一天吟唱一至三段及尾段。</p>
14	 <p>圖 壹拾伍-12umaiapꞥ cucu'u 數人數</p>	<p>祭典中主祭用 hlalungu（五節芒）算人數，邊唱歌邊數，每屬一個人就折斷一次，每句皆為男子先唱，女子反唱，此歌數到十為止，為頂針風格數的數數歌。</p>
<p>第二天 刺豬祭</p>		

15	matatarua 入席	每天儀式前男子都要進行的動作。此流程要從門外的竹籬筒裡拿一支竹籬，進門後放置在男子聚會所中間的竹筒裡面，以示出席之意，主祭清點竹籬便能知參與的人數。
16	malalalangu 唱準備歌	malalalangu（準備歌）為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每日祭儀開始時都須吟唱。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。
17	 圖 壹拾伍-13papaci taruram 刺豬敬神	兩位男子把獻祭之豬隻抬到到祭場上，回到會所報告，主祭帶領著男子一一進入祭場，tamu禮後圍半圈，主祭請兩位男子到豬隻旁邊拿長矛壓住豬隻，主祭舉弓箭，兩男舉長矛，主祭刺下豬隻時，唱刺豬祭之祭歌，眾男子附和。主祭把豬頭割下，將豬頭掛在聚會所中樑柱上，一直掛到第五天，會所內兩男子將豬剖腹肢解，把大腸內的食糜取出約一碗，用山芋葉包起來，如有陽光盡速晒乾備於第三天祭儀之用，豬身交給會所內兩男處理烹煮。
18	 圖 壹拾伍-14mitungusu 唱聖貝之歌	開始唱牽手跳舞，吟唱 mitungusu，這時女生依序進場，進場時將舉起油木條喊出tamu，後放下木條進祭場一起跳舞。第二天吟唱四至六段及尾段。
19	 圖 壹拾伍-15tahlukumai 唱男女對唱之歌	是一首男女輪唱的祭儀歌曲，歌詞採用頂真的方式，歌詞表示男子女子互相約定堅守貞潔。
第三天 請出貝神		
20	matatarua 入席	每天儀式前男子都要進行的動作。此流程要從門外的竹籬筒裡拿一支竹籬，進門後放置在男子聚會所中間的竹筒裡面，以示出席之意，主祭清點竹籬便能知參與的人數。
21	malalalangu	malalalangu（準備歌）為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每

	唱準備歌	日祭儀開始時都須吟唱。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。
22	 <p>圖 壹拾伍-16ruapuhlu takiiarø 請出貝神</p>	主祭領著男子到廣場行 tamu 後進場，圍成半圈，主祭說我們要開甕了，帶領眾男子唱邀請貝神之歌，主祭邊唱邊把前日曬乾的食糜於酒渣於入竹筒製的湯鍋裡混攪，再從陶甕裡取出聖貝，侵入酒渣裡，等聖貝變紅色表示已醉了，這時趕緊把貝神取出放進清水洗淨後，取出並擦乾，才可以逗他們玩，此時不斷的唱邀請貝神之歌。
23	 <p>圖 壹拾伍-17pasaulaula'u pitavilau 拋 貝奪福</p>	這時主祭把聖貝放在布巾裡，與安排好的一位未婚女子共同拿著帶到祭場中間，接著與女子一起把聖貝拋向空中，這時男子衝上去奪取，搶到聖貝的男子盡快將手中的聖貝交給主祭，並報告捉到的數目或大小，接著主祭將依他所捉到的聖貝所具有的涵意來祝福男子，接著主祭確認聖貝數量後包於布巾中，並放回甕裡在用紅布封好。
24	 <p>圖 壹拾伍-18umaruavui muhlahlisi 團結祭</p>	安排之女子至場中拿取藤圈，依序分發給每位男子之左手，第二次再依序將男子左手的藤圈牽與旁邊男子之右手，並叮嚀男子握緊、不要鬆手，將男子手拉好圍成一圈，男子吟唱轉為快速激烈且跳躍。
25	 <p>圖 壹拾伍-19mitungusu 唱聖貝之歌</p>	開始唱牽手跳舞，吟唱 mitungusu，這時女生依序進場，進場時將舉起油木條喊 tamu，後放下木條進祭場一起跳舞。第三天吟唱七至十段及尾段。

26	 <p>圖 壹拾伍-20varatavata</p>	<p>是一首男女合唱之祭儀歌曲，唱此首歌時，男子與女子分開跳舞，男子往左邊；女子往右邊，再排成兩列隊伍互相面對面。</p>
第四天 慰勞祭		
27	<p>matatarua 入席</p>	<p>每天儀式前男子都要進行的動作。此流程要從門外的竹籬筒裡拿一支竹籬，進門後放置在男子聚會所中間的竹筒裡面，以示出席之意，主祭清點竹籬便能知參與的人數。</p>
28	<p>malalalangu 唱準備歌</p>	<p>malalalangu（準備歌）為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每日祭儀開始時都須吟唱。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。</p>
29	 <p>圖 壹拾伍-21capali capali 前往首領家</p>	<p>助祭背負著一個木臼，其他男子扛著竹筒，助祭領著大家去主祭（社群首領）家一邊唱加強力量歌，路上為了保護大家，避免有邪魔隨身，必須在祭儀場出入口與主祭家門口前處，各擺設約五尺左右的茅草共四支，以作避邪之用，安排四位女子手持做開關門動作。</p>
30	 <p>圖 壹拾伍-22tumahlisasangaru 慰勞祭</p>	<p>要到祭典廣場以前，主祭則在家等候，助祭帶領所有男子到主祭/頭目家裡頭接受頭目的慰勞和訓勉，要出發以前，往頭目家路口要設置約 150 公分長的芒草（避邪用），兩名婦女須顧著，男士由此經過時，婦女須把芒草掀開讓男子們過，到了頭目家所有人進屋坐好，助祭則拿備好的酒（頭目中備好的酒）每人輪著喝，每接受酒者須做灌祭 tamuu 的動作。</p>
31	 <p>圖 壹拾伍-23kavuvuru 出草祭</p>	<p>祭主帶領所有勇士去野外出草，征戰回來不管有沒有獵到人頭直接就至 cakuaru—人頭祭屋奉祭品（pitakuacakuaru），勇士們圍圈做跳躍儀式完畢後，頭目帶著勇士回到男子聚會所開始在會所內跳躍唱報戰歌。</p>

32	 <p>圖 壹拾伍-24hlimuhlisu 報戰功</p>	<p>若是獵到人頭，該勇士帶領眾男子至會所旁的人頭祭屋進行祭首儀式。主祭打開人頭祭屋之門，勇士將人頭放置祭屋內，以酒、肉行 tamu 禮，感謝該人頭的犧牲，並祈求祂成為部落的守護靈，後男子依序行禮，結束後男子圍圈將弓橫放於胸前，齊聲唱 hai-ia-i 跳舞，主祭將人頭祭屋關閉。獵到人頭的勇士帶領眾男子返回集會所，在集會所獨唱勇士誇功歌</p>
33	<p>umaiapu ngahla kuli'i 數獵物</p>	<p>若是獵到動物，則眾男子返回集會所吟唱獵歸唸動物名之歌。</p>
第五天 驅魔祭		
34	<p>matatarua 入席</p>	<p>每天儀式前男子都要進行的動作。此流程要從門外的竹籬筒裡拿一支竹籬，進門後放置在男子聚會所中間的竹筒裡面，以示出席之意，主祭清點竹籬便能知參與的人數。</p>
35	<p>malalalangu 唱準備歌</p>	<p>malalalangu（準備歌）為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每日祭儀開始時都須吟唱。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。</p>
36	 <p>圖 壹拾伍-25puatusu 'ihlicu langica 送神祭</p>	<p>主祭帶領四位男子帶弓箭到廣場，用祭場中的火點燃預備好的箭，主祭在中，四男子各站東、西、南、北四方，面朝場外，主祭說發號命令後，將火箭往四方天空射出，以儀式表示將部落中的穢氣與不潔拋於部落外，也表示送神離開部落。</p>
37	 <p>圖 壹拾伍-26paria 'i'ihlicu 驅魔</p>	<p>男子回到會所後，主祭帶一半的男子，助祭帶另一半的男子，大家都手持著弓，用弓去敲打每一戶家屋的牆壁，並唸出禱詞。女子則待在家屋內，男子敲打完後，隨之拿起火灰散灑在家屋周圍，之後回屋內裝扮。男子回到會所將弓放置木樑上收藏好。</p>

38	 <p>圖 壹拾伍-27mitungusu 唱聖貝之歌</p>	<p>開始唱牽手跳舞，吟唱 mitungusu，這時女生依序進場，進場時將舉起油木條喊出 tamu，後放下木條進祭場一起跳舞。第五天吟唱八至十二段及尾段。</p>
39	<p>tapisimu 唱你們的男裙</p>	<p>是一首男女合唱歌曲，歌詞描述男女女子互相調侃之歌曲，也在當中表揚部落中勤勞、努力的人，鼓勵族人彼此效仿。</p>
40	 <p>圖 壹拾伍-28umaiiapꞥ cucu'u 數人數</p>	<p>主祭持茅草葉在輪舞者前邊走邊數，每幾人折一次葉脈，折的數量表示參與跳舞的人數。於祭典後再進行此歌舞祭來檢查人數是簍有變化。</p>
41	 <p>圖 壹拾伍-29makuaruꞥ 黎實祝福</p>	<p>唱完上述歌曲後，大家留在原地蹲下，主祭左手握一把黎實，到每個人的面前，用拇指及食指扼幾粒黎實，先拿到自己口邊吹一口氣，然後把黎實放在每一個人的頭頂上祝禱，黎實有避邪護身的作用。結束後，女生回家，男生則回到會所，主祭在會所交代所有男士明日祭儀內容，男子才散會返家。</p>
第六天 團獵祭		
42	<p>matatarua 入席</p>	<p>每天儀式前男子都要進行的動作。此流程要從門外的竹籬筒裡拿一支竹籬，進門後放置在男子聚會所中間的竹筒裡面，以示出席之意，主祭清點竹籬便能知參與的人數。</p>
43	<p>malalalanguꞥ 唱準備歌</p>	<p>malalalangu（準備歌）為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每日祭儀開始時都須吟唱。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。</p>

44	 <p>圖 壹拾伍-30cure分食</p>	<p>當天凌晨四五點左右，男士們到集會所把五天前掛在梁上的豬頭趕緊取下煮熟，待主祭到場後，首先把肉置於篩子敬神，完畢後再將肉切成塊；分給男士們當做便當，各人要備有發酵麵團及肥肉。</p>
45	<p>piatamua tahluvu 獵區宿址儀式</p>	<p>主祭帶男士們一起出發到團獵區去，大家經過自己獵區的工寮都要行 tamu 禮，用自己帶的肉和麵糰掛上說禱詞，之後到團獵工寮與主祭會合，主祭交代男士們，不管任何人狩獵到午時，務必要趕回集會所。</p>
46	<p>aiana 歡聚</p>	<p>婦女們在家煮糯米飯糰，她們趕緊把五天前的酒渣重新放水擠壓放入陶甕，並飯糰和酒搬到祭場等男士們歸來。 男子回部落後處理獵物，大家聚在一起喝酒唱歌，祭儀結束後的歡聚。</p>
<p>備註： 1.標示◎表示為該社獨有之祭儀。 2.表格內之影像為高雄市拉阿魯哇文教協進會提供。</p>		

五、排剪社、雁爾社聖貝祭

(一) 第一天：lualikihli (初祭)

其第一天之工作，從凌晨到白天的祭儀，男子在其中扮演了其極重要之角色，在聖貝祭開始前，頭目會召集所有家族的領袖，討論祭典的事情、時間等，還需要挑選釀酒的族人，分配各家族的工作，有的釀酒、有的狩獵、有的整理祭儀場等。到了初祭的前一天晚上，頭目會再次交代男士們詳細的工作內容。且派四個壯士到聖貝祭的廣場，交代四名壯士整夜看守。

「初祭前一天晚上，頭目需交待工作，派四個壯年的男士把聖貝先請到祭典廣場，放在固定的位置，守著不讓女人、狗靠近，守到大約四點(雞啼第二聲)，頭目會去各家去叫人，準備男子的初祭。」(游仁貴耆老口述，2018 九月)

在雁爾社與排剪社的初祭中，musuacuvungu 接風及 pitatamu 灌祭為雁爾社與排剪社獨有之儀式。

(二) 祭儀流程

雁爾社/排剪社聖貝祭 祭儀流程

序號	流程	內容
	第一天 請出貝神	
1	malalalangu 唱準備歌	malalalangu (準備歌) 為祭儀開始之第一首歌，此歌曲由男子吟唱，此祭歌僅有一段，每日祭儀開始時都須吟唱。主要大意是提醒眾男子祭儀期間不要分心，要專心進行祭儀。
2	 圖 壹拾伍-31tulisua kana mulikapu ahluu 唱活該聖貝貝我們偷了	相傳聖貝是美瓏社的祖先自矮人處分得，後來排剪設和雁爾社羨慕美蘭社有聖貝和盛大的祭祀，因趁美蘭社人不備之際各盜取若干聖貝回去，此歌是偷聖貝之歌，並傳達希望以歌唱讚美方式，是偷來的貝神也能保護她們。
3	 圖 壹拾伍-32mariara'uhla 迎神	主祭及助手 (同氏族者) 二人坐在主祭家屋入口處的木臼上,在其前面地上燃火，旁置酒甕、獸皮袋、盛肉塊的木俎 (tarikau)。主祭右手拿酒瓢 (tahluku)，左手拿著火炬；助祭用右手抓住主祭的左手手腕，相率出屋，立於門外，呼喚諸祖靈下來。

4	 <p>圖 壹拾伍-33musuacuvungu 接風</p>	<p>主祭與助祭回來，屋內有一人拿著酒杯遞上，兩人共同把酒喝乾。(主祭及助祭拿著祭品走出男子聚會所的東南西北邊進行迎神，回來聚會所。在一次出男子聚會所，朝向東邊接風，結束後回來男子聚會所進行後續動作。)</p>
5	 <p>圖 壹拾伍-34miavavutau 開甕</p>	<p>主祭拿右手箭頭，左手則按在盛酒的小甕。所有參與者用手按住主祭的手或衣服，或抓住主祭的人。主祭以箭頭戳破甕口的姑婆芋葉。主祭領唱 takiaruhlasuungu taruramuhlasuungu，重複唱兩次結束。</p>
6	 <p>圖 壹拾伍-35luua likihli 唱薯榔歌</p>	<p>lualikihli (薯榔歌) 於吟唱完 malalalangũ (準備歌)之後接著吟唱;惟美瓏社系統中,lualikihli 為聖貝祭的第一首祭歌。lualikihli 總共有七個段落,各段落皆有不同的故事與大意,七個段落的故事皆不相關聯。 lualikihli 僅限男子吟唱,且通常吟唱時會處在室內空間,如:男子集會所、部落領袖家屋,平日不可吟唱,是一首重要祭歌。</p>
7	 <p>圖 壹拾伍-36umaipu ngahla sasaruna 唸地名講遷移史</p>	<p>主祭或地方領袖帶著眾人將 hla'alu 族人曾遷居過的地名唸過一次,並講述其歷史及傳說故事。 *地名 hlasunga,tu'u, caracaraku, takuva, tumutavahlũ, ruhlucu, hlavuhlangũ, kaluvunga, valaisa, sakamu, vilanganũ, taravangũ, tapatapulua, su'aci,</p>

8	 <p>圖 壹拾伍-37pitatamu 灌祭</p>	<p>主祭把指頭浸在酒中，取出而舉行灌祭，撥著指頭，大呼曰「tamu'u!tamu'u!」主祭拿竹杯倒滿自己的酒，接著手指沾酒 tamu'u 灑向天做灌祭的動作，接著交給助祭做同樣的動作以此輪下去至最後一位男子。</p>
9	<p>mailili 主祭嚐肉</p>	<p>主祭在篩子裡把獸肉切完，並開始分肉給助祭，助祭也回一塊肉給主祭，相互嚐肉。</p>
10	 <p>圖 壹拾伍-38paruacuru 男眾嚐肉</p>	<p>主祭接著把獸肉分給在場的所有男子，所有接受獸肉者必定做 tamu 的動作。</p>
11	 <p>圖 壹拾伍-39pialangalu 分喝禮酒</p>	<p>助祭拿著酒跟隨主祭分喝禮酒，所有接受酒杯者都必須做 tamu'u 動作。 至此清晨的初祭儀式結束，待日出後繼續進行第一天儀式。</p>
12	<p>mitungusu 唱聖貝之歌</p>	<p>開始唱牽手跳舞，吟唱 mitungusu，這時女生依序進場，進場時將舉起油木條喊出 tamu，後放下木條進祭場一起跳舞。 此貫穿祭儀的一首主要祭歌，總共有十六段，舉行祭儀時有固定吟唱的段落，本首祭歌除有女子加入所唱之外，同時也有呈現牽手舞蹈之祭歌，特別的是排剪、雁爾社的唱法與美瓏社不同，有分部、和音的方式呈現。</p>
13	<p>umaiiapu cucu'u 數人數</p>	<p>祭典中主祭用 hlalungu（五節芒）算人數，邊唱歌邊數，每屬一個人就折斷一次，每句皆為男子先唱，女子反唱，此歌數到十為止，為頂針風格數的數數歌。</p>
<p>第二天 初祭</p>		

14	puasipina apuhlu 升起火堆	主祭請各長老從聚會所取火，兩人一組拿著火炬到廣場生火，主祭則帶著兩名壯丁帶著大甕藤圈鑽木器篩子 2 支木棍至火堆旁置放好，所有人則又返回聚會所。
15	mailili 主祭嚐肉	主祭及助祭兩人蹲在燎火前，舉行與前一日相同之儀式。
16	musu'arasungu 初祭	主祭捻一塊小肉片拿在手，另手與助祭共拿一根火炬進屋裡，把肉片放進於懸在門口北側條柱之小簍中。反覆作兩次後，兩人出來共飲祭酒，共跳 makuara 之歌舞。
17	kiaumuru 汲酒取薪	到各家汲酒、取柴薪，主祭帶領族人尋訪各家徵收酒、柴、米等。每到一家，主祭先進屋裡在家的南面，插入 <i>vinau</i> 葉一枚。主祭酌酒一杯，全體人員再各喝一點。此後將酒倒在桶裏，並收取薪與米。
18	patuvuhlu 分肉	把所徵集的酒、柴、米等放在主祭家後，大家回來將收集的醃乾肉拿來均分各家。
19	musuarauvu 歌舞祭	族人回家換傳統禮服，到主祭家來飲酒，病輪舞跳到半夜。
第三天 刺豬祭		
20	mailili 主祭嚐肉:	和前一日相同，但不需舉行 <i>musu'arasungu</i> 之儀式。
21	puataliri 歌舞祭	族人牽手圍圈，男位於右側，女位於左側，小孩則位於末端，從 <i>rahlarahlau</i> 歌唱起，唱所有的歌而跳輪舞。一人站於舞圈中，用汲酒給大家喝。
22	 圖 壹拾伍-40musuahliialuvu mamaini 兒童登屋	歌舞半個鐘頭左右時，屬 <i>raahli</i> (社群領袖) 氏族的男子一人，背同氏族的男孩一人，登上 <i>tapuhlahlia</i> (男子會所) 屋頂。此童稱 <i>musuahliialuvu</i> 。從早絕食，但仍須參加跳舞。男孩登屋後，大家改跳用力跳的 <i>musacihli</i> ，約一小時左右，暫停歌舞，主祭選出男子八人、女子二人，將頭上的 <i>taipa</i> 黑棉布頭帶解下來，連結成一條，緊握黑布帶跳舞。

23		把小豬扛進來，置於圍舞中心。助祭把登在屋頂上的童子背下，置在圍舞中心。主祭以弓箭向小豬作射箭狀，另有一人以桑杖插於豬腳間，一人拿弓箭作射箭狀，一人拿短桑杖打豬頭狀。最後童子用箭頭刺殺小豬（由同氏族長輩協助）。
	圖 壹拾伍-41puataliri 刺豬祭	
24	mahlukua tapuhlaihlia 敬神	將茅草莖（ <i>ariam</i> ）塗上豬血，眾人唱分開之歌至聚會場邊，把茅草捆成一團。主祭將其浸於 <i>taruku</i> 中的酒裡，所有女子將茅草莖（ <i>ariam</i> ）插於茅草捆中。
25	patakua sahli 讚許	男人回來時女生拿酒敬男士，表讚許狩獵者男士的鼓勵之意。
第四天 貝神灌祭		
26	mailili 主祭嚐肉:	和前一日相同，但不需舉行 <i>musu'arasungu</i> 之儀式。
27	maiapu cucu'u 唱數人數之歌	主祭持一條芒草葉在輪舞者前面走一趟，每逢一人折一次手持葉脈，以計算人數之意。
28		主祭與其餘壯丁十人，面對面相向排成二列橫隊。各持前端有火的茅草莖，蹲著邊唱薯榔歌其中段落邊向前走，至對方火炬可相接觸時，急速把火炬之火熄滅。
	圖 壹拾伍-42alukasusulu 擲火把	
29	masahlin takiiaru 聖貝灌祭	主祭不擲掉火把持入家中，其餘男子入屋。把所有門窗關閉，繼續唱祭歌。主祭從藏聖貝之地窖裏取出聖貝，放在姑婆芋葉上，使聖貝於葉上，並以酒渣澆灌。貝殼因而變紅，則表示聖貝已喝醉，相慶唱歌，愈跳愈快。接著將聖貝藏於原處，但地窖蓋仍開著。各人手拿少量之豬肝及豬血，向藏聖貝的窖作灌祭。祭畢，用石板蓋住地窖之蓋。
30	makuaru 藜實護身	主祭到每一個人的前面去，扼幾粒藜實於口邊吹口氣，然後把藜實放在對方的頭頂上，並祝禱使紅藜護身。
31		主祭用附有小型火炬的箭頭，先向東、西方射

	paria 'i'ihlicu 驅魔祭	一箭。主祭及男子們將用火炬燻黑的茅草法物（ hlukupuu ）插在頭上，腰配著刀跳舞，女人和小孩避入各自家中。主祭率男子一、二人帶槍到部落外面，各發一次炮。社中眾人聞之，各自在家發炮。此後立刻把法物 hlukupuu 及炭灰等，向戶外擲出。然後男人拔刀向西揮舞。
第五天 團獵祭		
32	mahlaaihli 主祭嚐肉	和前一日相同，但不需舉行 musu'arasungu 之儀式。
33	piatamua tahluavꞰ 獵區宿址儀式	早晨赴山上打獵，攜前日所殺豬頭豬肉，在山上食之。今天若有獲獵物，其獸頭將歸於主祭所有。 大家經過自己獵區的工寮都要行 tamu 禮，用自己帶的肉和麵糰掛上說禱詞，之後到團獵工寮與主祭會合，主祭交代男士們，不管任何人狩獵到午時，務必要趕回集會所。
34	maipapangala 兒童祈福	主祭所屬的 raahli （社群領袖）系統，若有前次祭典以後所出生的男孩，都需背負該男孩前來。在父親幫助下，手拉著手圍作圓圈唱歌。其間主祭把新獵獲的獵物頭，掛在每一個孩子的脖子上 maipapangala 祝福。
35	masahlin takiiarꞰ 聖貝灌祭	主祭將聖貝收藏甕裡，取獵物的肝（'aci'i）用茅草莖刺成串，插於主祭屋壁，以供獻於聖貝。
36	aiana 歡聚	大家在祭場喝酒歡樂，唱 ai iana 歌，一直到傍晚並結束這場大祭典。
備註： 1.標示◎表示為該社獨有之祭儀。 2.表格內之影像為高雄市拉阿魯哇文教協進會提供		

六、結語

拉阿魯哇聖貝祭典，其中包括儀式與祭歌，它是集體的、無名的、口傳的創作。對於沒有文字的拉阿魯哇族人，祭典儀式表達的是拉阿魯哇族的宇宙觀、人觀、社會秩序，而祭典歌謠不只是讓生活和祭典接軌，更藉由祭典歌謠所吟唱的內涵與舞蹈肢體動作的融合，進行集體傳承祖先有關信仰、神靈、祭儀儀式、生活習俗、社會組織、部落制度等智慧。

此外，祭典歌謠的功能也是傳授過去歷史、傳統知識與經驗給族人的重要連結，它不僅展現於祈求福祉及消災除禍外，更是在祭典儀式中顯現族人對自然的崇敬、謙虛與感恩。因此，在舉辦聖貝祭典中，在時間與空間雙軸的交錯下，集體傳唱祭典歌謠、運作祭儀，伴隨著音符、節奏及肢體語言將族群的源起與歷史重新記憶起來與傳承下去。

七、參考書目：

- 小島由道（2001〔1918〕）。番族慣習調查報告書第四卷—鄒族。中研院民族所編譯。台北：中央民族學研究所。
- 佐山融吉著，余萬居譯（1983〔1915〕）。《蕃族調查報告書—曹族》。台北：中央研究院民族學研究所，未刊稿。
- 何聯奎、衛惠林（1956）。《台灣風土志·下篇》。台北：台灣中華書局。
- 林修澈等（2018）。拉阿魯哇族部落歷史。台北：原住民族委員會、國史館、國史館台灣文獻館。
- 馬淵東一著，余萬居譯（1974-1988）。《馬淵東一著作集》v.1:2。台北：中央研究院民族學研究所，未刊稿。
- 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著，黃文新譯（1988〔1935〕）。《臺灣高砂族系統屬の研究》第2冊。台北：中央研究院民族學研究所，未刊稿。
- 郭基鼎（2008）。《拉阿魯哇人的社會生活、文化認同與族群意識：以桃源鄉高中村為例》。台東：台東大學南島文化研究所碩士論文。
- 劉斌雄（1969）。〈拉阿魯哇族的社會組織〉。中央研究院民族學研究所集刊，28:67-158。台北：中研院民族所。
- 劉育伶（2008）。〈南鄒族沙阿魯阿（Hla'alua）貝神祭起源傳說試探〉。臺灣文學研究報，6期（2008/04/01），P39 - 73。
- 賴建戎（2004）。台灣南鄒拉阿魯哇族社會文化之研究-以高雄縣桃源鄉為例。台南：

台

南大學台灣文化所。

衛惠林、余錦泉、林衡立（1965）。〈台灣省通志稿·卷八同胄志〉第2冊，《臺灣省通志稿》第24冊。台北：捷幼出版社。

八、延伸閱讀：

李友煌（2018）。《貝神的召喚：穿越南鄒迷霧的拉阿魯哇》。台北：新自然主義。

李王癸（2006）。〈沙阿魯阿的歌謠〉，《山高水長：丁邦新先生七秩壽慶論文集》。頁21-

李王癸（1997）。《高雄縣南島語言》。高雄縣：高雄縣政府。

吳榮順等（2001）。《南部鄒族民歌》。台北：風潮唱片。

吳天泰（2008）。《族群與社會》。台北：五南圖書。

呂鈺秀（2009）。《臺灣音樂史》。台北：五南圖書。

林建成（2020）。〈拉阿魯哇族、卡那卡那富族的文化再現〉。台東：國立台灣史前博物館。

館。

胡台麗（2003）。《文化展演與台灣原住民》。台北：聯經出版社。

邱英哲（2008）。《語言流失與復振：以高中村 Hla'alua 人為例》。台東：台東大學南島

文化研究所碩士論文。

陳逸君等（2011）。《挺在風雨中的內憂社群：莫拉克颱風前後的沙阿魯哇族、卡那卡那

富族與下三社群》。南投市：台灣文獻館。

廖聿婕（2018）。《拉阿魯哇族的民族邊界 透過系譜與記憶的分析》。台北：國立政治大

學民族學系碩士論文。

劉益昌等（1997）。《高雄縣史前歷史與遺址》。高雄縣：高雄縣政府。

https://beta.nmp.gov.tw/enews/no298/page_02.html

<https://www.dmtip.gov.tw/web/page/detail?l1=2&l2=61&l3=434&l4=439>

https://knowlegde.gov.taipei/Content_List.aspx?n=060C4268E41D6D7E

壹拾陸、 卡那卡那富族的歲時祭儀 Mikongu (米貢祭)¹²²

(作者：孔岳中)

一、緣起

台灣原住民族有很長一段時間被歸類為 9 個族。邵族 (Thao) 獨立成第 10 族之後，相繼有噶瑪蘭族 (Kavalan)、太魯閣族 (Truku)、撒奇萊雅族 (Sakizaya)、賽德克族 (Seediq) 獨立，又維持了一段 14 族的局面。2014 (民國 103) 年 6 月 26 日經行政院核定，台灣原住民族有兩個新的獨立族群誕生了，即第 15 族的拉阿魯哇族 (Hla'alua)，第 16 族的卡那卡那富族 (Kanakanavu)。之前邵族、拉阿魯哇族以及卡那卡那富族被統稱為曹族，之後正名為鄒族 (Cou)。其實我們一直以來都自稱 Kanakanavu。荷蘭領台時期的文獻就出現有「簡仔霧」的社地。中文的簡仔霧社若以福佬語表達，接近 Kanavu 的發音，源自於我們的自稱。這個自稱怎麼來的？很可能跟我們起初所居住的環境有關。日治時期的大正四年 (1915) 發行之「曹族簡仔霧蕃」記載，一位在地日警詢問族人為何自稱 Kanakanavu？回應說「因我們是 Kanavu」。Kanavu 的「前綴」ka-有「住或屬於」的意思。其詞根-navu 又與本族語「kanavunavu 麻竹」的詞根-navu 完全相同。所以推論當族人逐漸形成一個聚落時，很可能是住在麻竹林區的範圍，為了區辨我群與他群，就自稱 Kanavu，即「屬於麻竹林區的人」。Kanavu 是單數表述，Kanakanau 是重疊詞，也是複數的表述，就以此作為本族的族名。

關於本族的發祥及遷徙傳說，有「東來與西來」兩種說法，或許這兩個路線都曾經發生過。不過多數耆老傳述，本族發祥於 Nacunga 之地，耆老的說法 Nacunga 在太陽出現的那個方向，也就是東方，已無法確切指認實際的位置。但在日治時期的文獻裡，曾經提到那是指台東卑南溪一帶，因為生活領地受到其他族群的擠壓，遂帶著獵狗循著山稜遷徙到 Na'usurana 現今的藤包山建立社址，那個位置也就是荷領時期所記錄的簡仔霧之地。所以如今的族人視藤包山為本族的聖山，非常崇敬懷念。也就在那個時期出現了傳說中的青年英雄 Masia，因為他的英勇行為，拯救了危難中的族人命脈，所以將流經本區域的河流命名為 Namasia，在他的本名 Masia 之前加了前綴的稱呼 Na-，是本族的「敬語」。輾轉於 1998 年將原先的三民鄉回復傳統的名稱，成為現今的高雄市那瑪夏區。

2014 (民國 103) 年 6 月本族成為獨立的一個民族識別。直到 2021 (民國 110) 年 5 月「族別」登記為卡那卡那富族者有 382 人。其中大約有 6 成以上的族人戶籍，仍然在那瑪夏區的達卡努瓦里、瑪雅里。有少部分的族人因為 2009 (民國 99) 年的「莫拉克」風災，被安置到杉林區的大愛園區，或者到其他都市

¹²² 本章撰述者為孔岳中。

謀生。大部分的族人彼此都互相熟稔，平時雖較少聚會見面，但是逢到有祭典的時候，多數會回到家鄉參加祭典。

二、歲時祭儀詮釋

(一) 卡那卡那富族有哪些傳統祭儀

本族的傳統祭儀，有以族為單位的團體祭儀，如 **kaisisi viva'u** 的 **Mikongu**，即祭祀小米的米貢祭、**kaisisi 'uma'anupu**（獵祭）、**kaisisi mu-iri**（敵首祭）。以氏族（家族）為單位的 **Pasikarai**（河祭）。以家庭為單位的祭儀，如嬰兒祭及小米生長中各階段的祭儀三大類。這些傳統祭儀有些因不同政權的干涉，有些的確已不合時宜，有些因改信其他宗教的因素，有很長的時光幾乎不再舉辦了，直至四十年前族人自發性的恢復 **Mikongu** 米貢祭及 **Pasikarai** 河祭，現為卡族人每年必辦的祭儀活動。其中 **Mikongu** 在族人心目中最古老，最具代表性，也最重視的儀典，所以以此訂為本族歲時祭儀的放假日。而 **Pasikarai** 源自氏族性的祭儀，發展成為全族性的團體儀式。此祭典的意義非常符合現今環境及生態保護的觀念，甚具教育意義而為族人所珍視。

(二) **Mikongu** 的由來

中文的「米貢」是源自本族語 **Mikongu** 的音譯。往昔當小米收割完成後，卡那卡那富族的每一家，就要準備當年新收割的 **vina'u**（小米）、**kapa'ici**（釀酒）、**aracakanu**（狩獵找肉品）、**parivutukuru**（捕魚）、製做 **cunuku**（米糕）、**'ampuraku**（小米粽）。這些食物在米貢祭典當天要帶到祭會所，全體族人要共食嘗薪。而 **Mikongu** 的字面含意是指「擺上懸掛」的動作。也就是在團體儀式之前，每個家屋要拿出 **cani cotau**（一網）最飽滿的小米，在全體家人的見證下，由該家屋的家長領頭，將該把小米懸掛在家屋的主柱上，以示感恩及祈福。那把擺上的小米也將是來年用來播種的種子。

族老口傳的說法，小米種子是 **Tapucarake** 贈送給我們的。據老人家描述，那些 **Tapucarake** 身材矮小，爬到樹豆上，樹枝只會彎曲，而不會塌下地上，所以中文就把 **Tapucarake** 翻譯為小矮人，這些矮人一直住在地洞裡面。有一年，族人完全沒有食物了，有一位卡那卡那富族的男士，為了找尋食物在叢林裡挖掘，不小心挖到小矮人住的地方，陷到地洞裡面。小矮人並沒有傷害他，就在裡面生活了一段時間。小矮人教他農事及種植的方法。那位卡那卡那富族人要回地面的時候，他們贈送一包小米種子，小矮人說，你們收割小米之後，請邀請我們，我們要試吃你們的新米。卡那卡那富族人依照約定每年邀請他們，以當年新收割的小米招待他們。突然間小矮人不見了，沒有人知道他們的去向。但是族人並沒有忘

記為他們準備食物，雖然從此他們未再出現，族人仍然依照傳統來舉辦 Mikongu。

(三) 小米祭儀的階段儀式

卡那卡那富族有一首著名的歌謠，名為「paritavatavari（十個月令歌）」，歌詞如下：

採金蓮的時節，想到時光的交替，想到整年的工作。
現在是第一個月，一月之後二月來，心想著要拿鐮刀。
現在是第二個月，二月之後三月來，心想著要拿乾芒草。
現在是第三個月，三月之後四月來，心想著要拿鋤頭。
現在是第四個月，四月之後五月來，心想著要播種。
現在是第五個月，五月之後六月來，心想著要拿趕鳥具。
現在是第六個月，六月之後七月來，心想著要拿魚具。
現在是第七個月，七月之後八月來，心想著該採收了。
現在是第八個月，八月之後九月來，心想著要釀酒祭祀。
現在是第九個月，九月之後十月來，心想著要拿獵具了。
現在是第十個月，心想要準備進倉了。
今年到底了，期待來年的到來。

以上的歌謠充分表達了卡族的農作生活。其實這首歌謠所稱的十個月工作，就是指小米的生長階段該做的農事，每個階段都有其傳統的儀式：

1. Ma'anai（開墾祭）

在新年的第一個月快結束時舉行。於凌晨時由家長帶領全家人到開墾的預定地，在一塊小面積的土地上，斬除雜草清理土地，插上打結的芒草，酒灑往土地的同時說些祈福的話。午餐刻意不吃完，剩下的包起來懸掛於臨時工寮橫柱上，即行返家。翌日若夢境吉，再做全區的墾作。

2. Mituaru（播種祭）

凌晨時在先前所整理的一塊小面積的土地上，行儀式性的播種、祈福，然後回家。翌日才正式的全面播種。回家的途中找適當的樹木搖晃它，說些祈福的話，比如「我們播種的小米將會比這顆樹更高大」，女性到部落要去盪鞦韆，同樣要說祈福的話。

3. Mururaparū（除草祭）

全家一起到小米田去，拔除雜草後對著小米說：「小米啊！希望你快快長大！」然後回家。第二天開始進行全面的除草工作。

4. Kanakuaru (拔摘祭)

在小米發育到一定程度，可看出其良莠時舉行。也是凌晨時分，帶著豬耳朵去祭田，拔除發育不良的小米，將豬耳朵碰觸小米說些祈福的話，後面加一句「我將會把豬耳朵分給你」。Kanakuaru 字面涵意指紅藜結穗了，藜實是卡族祭司的法器之一。當日返家的途中要摘一些藜株放置於背簍裡避邪。

5. Mata'uru (趕鳥祭)

當小米穗要開始要下垂的時候舉行。帶著嚇鳥響板(如 tarutaru、kuvu)去祭田，類似唸咒的語氣說：「不可以讓鳥雀來偷食」，當天忌食鹽、辣、醃肉及魚蝦。

6. Umaunu (結實祭)

當小米快要成熟的時候，在傍晚的時分，帶著豬耳朵和玉米種子到祭田，用它們碰觸小米株，說出祈禱話，如「保護你，使你茁壯！不受風雨影響而傾倒！」。將玉米種子埋在土裡。整天禁止飲酒。

7. Maramia'u (收割開始祭)

分兩天進行，第一天，男子在 cakuru 聚會所(圖片一)議定祭期。女子洗滌裝食物的器皿。忌食米飯、飲酒、魚蝦等。第二天，占夢，夢吉者擔任點火及炊煮的工作。到祭田祈福。返家懸掛小米穗。

8. Mikongu (收割完成祭)

分為「家祭」與「團祭」舉辦。第一天，懸掛新收穫的小米並釀酒。第二天，男丁集體圍獵，並於山中過夜。第三天，部分人去捕魚，魚獲先留社口外。部分人在家裡舂搗小米糕，聲音越大 tamu vina'u(小米神)越早聽到，就會前來祝福。取回留社外的魚獲。蒸煮'umpuruku(小米粽)。第四天，家人嘗薪儀式。之後帶著所備的食物，如小米酒、小米糕、魚、肉品、小米粽，到聚會所舉行團祭。第五天，送小米神。懸掛供品讓小米神帶走，祈福來年再豐收。卡族人相信小米神接受了祭拜後會返回「地下」。暗指 Tapucarake(小矮人)的原居地

9. Mu'anivi (進倉祭)

將已曬乾的小米收藏於 risaku(穀倉)。社口建象徵性的出入口門，並插上打結的芒草，避邪之意。社內清掃、洗滌與整修石牆。此日不做農田之事。登聚會所每家報人口數，婦女圍繞聚會所對著會柱 katatamu(點酒致敬)。'uruvu(祭司)頒神所授的 kuaru(藜實)。ra'ani(首領)向祖神報總人口。眾人的 pi'u'una(吟唱)。全程祭儀結束。

以上各階段的儀式是根據文獻，以及耆老們的口述記錄下來的，不過時間太

久遠了，而且隨著時代的改變，生活的方式也改變了。除了第八項的 **Mikongu** 之外，其他的儀式，隨著沒有再種植小米也就沒有再舉辦了。現代的族人對儀式的名稱及程序，也已無法全部解讀其原意。過程之中還提到要用豬耳朵當作儀式的祭品，當代的族人幾乎沒有此項的記憶了。不過記錄中很清楚的記載，**Mikongu** 全程的儀式，早期需要 5 天的時間，這部分耆老們還有相當深刻的印象。

三、歲時祭儀程序與禁忌

(一) **Mikongu** 祭儀的演變

環境及生活型態的改變，**Mikong** 祭儀活動必須隨著現今的環境去改變。到目前為止有以下的改變：

1. 以往舉辦的時間大約在每年的 7 月到 8 月之間，也就是小米收割完成之後，要入倉之前舉辦。但是現在多數族人已經沒有種植小米了，謀生的方式有很大的改變。另外天候的極端化，每到 7 月和 8 月之間，那瑪夏區經常有豪雨落石，影響交通的往返，所以舉辦的時間經族人的討論，更改在每年 10 月的第二週擇期辦理。
2. 傳統的儀式需要 5 天的時間完成，但是如今族人的生活方式，已不可能走完五天的程序，所以調整在 1 天之內辦理完畢。
3. 以往祭典事務的決定，是由部落的 **ra'ani** (領袖) 主導推行，本族現在沒有實質的 **ra'ani**，所以改為協會的理事長編組族人進行相關的工作。
4. 以往我們有巫師擔任祭典的祭司，但是本族最後一位巫師在四十幾年前離世之後，就再也沒有繼承人出現了。所以現在儀式的進行，由懂得這項程序，又閒熟族語及歌謠的長老來帶領大家進行祭祀。
5. 儀式的階段過程也因為時間的濃縮，跟著做必要的調整。

(二) **Mikongu** 祭儀的現代流程

1. **mati'arangu** (準備階段)

- (1) **kaisisi taniara** (祭儀日期): 協會理事長召集耆老以及理監事幹部，討論舉辦 **Mikongu** 祭儀日期，依慣例通常在 10 月的第二週辦理。
- (2) **marisiki cakuru** (整修聚會所): 舉辦祭典之前，會所以及週遭環境

必須要整修佈置。通常在這段時間我們有所謂的「義務日」，動員族人男女採集所需要的芒草、山棕及其他草木，佈置祭典場地。

- (3) **mati'arangu kukunua** (準備祭品) 祭典前約一週，男丁編組出門狩獵或捕魚，女士在家釀酒及製作米糕等食物。
- (4) **mati'arangu nonoman tikuru** (準備祭典裝備服飾) 主要指男士的獵具，如獵刀、弓、毛、槍等。檢查服飾的配備是否完整，特別是男士的羽毛、女士的頭飾，是否合宜。

2. **kaisisi** (進行儀式)

- (1) 第一式：**ma'anivi** (驅邪避凶)：將先前準備好的芒草葉打結，由女性數名持往 **tanasa** (家屋)、**cakura** (會所)、**tapininga** (祭祀廣場)、**cacanu** (馬路)、**tapaicaa** (出入口) 等，插放在顯明的位置。其含意是驅邪避凶，趕走凶煞惡靈等遠離祭場，確保祭場的聖潔，不受干擾能順利進行各項神聖儀式。
- (2) 第二式：**pui'i arakanu** (狩獵歸來)：米貢祭典前一週，男丁要組成狩獵團出門打獵捕魚，獵物以及魚獲要保留部分在社外，祭典的當天凌晨，狩獵團再派部分的男丁前往帶回部落。在尚未進部落前，要高聲呼喚通告部落族人。最後一定要大聲詢問：「**nakaa kamu marivari iaa?** 你們怎麼不回應？」部落族人要同聲回應：「**koo ku tinimana!**我沒有聽到！」此時獵團要用手中的火把，引燃各家氏族代表的火把，之後一同進入祭場點燃場中的火塘 (圖片二)，順勢呼喊 **Tamu** (天神) 致謝。
- (3) 第三式：**makarikari mamarang** (長老討論)：'**uruvu** (主祭者) 登上 **cakuru** (聚會所)，呼喚邀請 **mamarang** (長老們) 前來 **makarikari** (討論)，了解各氏族今年收成及祭典準備狀況。此時主祭者會特別叮囑，要求族人莊嚴肅穆，井然有序參與各儀式流程，尤其不可訕笑、喧囂或醉酒等對 **Tamu** 天神有不敬的言行。

(4) 第四式：kesoni 'ucuru matu'apuru（占夢選吉點燃塘火）：由主祭者帶領長老們至各家屋，尋覓有做好夢的成年男性族人，有吉夢的男性族人，可以指定其擔任點火的工作。確定之後該男性即捨起祭場備妥之乾芒草莖，從祭場中火堆引燃，以快跑繞著祭場，不斷大聲感謝 tamu。之後當上聚會所，恭敬的點燃會所內火塘，任務完成。（圖片三）。

(5) 第五式：Mikongu vina'u（懸掛新穗）：卡那卡那富族的 Mikongu（米貢祭）及 Pasikarai（河祭），多數以團體的形式來進行，有長老會帶領著大家。所以參加的個人縱然還不熟悉或不懂族語，仍然可以模仿其他人進行儀式。不過這個階段的儀式，必須由這個家屋的家長來帶領家人進行。如今多數家長對這個儀式已不熟悉了，或者已經不會說本族的語言，裡面有一個很重要的誦詞要用族語表達，很多族人感到困擾，不知如何是好。以下介紹在 2020 年的米貢祭，有一個家族進行的家祭儀式及誦詞，可以作為參考。儀式程序：

- A. 先準備好一把小米。
- B. 家長（主祭）就位。
- C. 家人圍著主柱就位。
- D. 逐一大聲報自己的名字（我的名字是 _____）
- E. 舉起右手搭上前方右肩。
- F. 家長（主祭）誦祝願詞，家人同聲複誦。
- G. 米貢~懸掛小米（圖片四）
- H. 點酒祝願~禮成

誦詞：

sua ikim ia tanasa _____. matacuvungu kim nesi.'apiaca niurina
Mikongu vina'u. parasingsing kimia. 'una macurang miacara cani
pininga. 'una pa 'intasu muranu cau cucumeni. miacara kimia ka'anu
ma'uru. musu'uvu na tamutamua, sosomanpe!

我們是_____的家族在此團聚。我們依循傳統習俗舉辦米貢祭儀，祈求庇佑，給我們足夠的智慧照顧家人，還有餘力幫助他人，讓我們生生不息，向先祖致敬，感恩！

- (6) 第六式：**matacuvungu kukunua**（呈獻祭品）：主祭者登上會所呼喊邀請眾人就位。各氏族男性端起祭品，如 **vutukuru**（魚）、**'aramu**（肉品）、**pepe**（米糕）、**pa'ici**（酒品）、**anu**（蜂蜜）等。呈獻祭品時要大聲報出自己家號的名稱、自己的名字、祭品內容。主祭者接手複誦其家號及祭品名稱。登上會所的同時高舉右手大喊 **tamu** 天神，依序就位。（圖片五）
- (7) 第七式：**kunganganu kuvo'orua**（共嘗新穗）：各家族所呈獻的祭品集中在會所內。按照傳統這些祭品必須要保持它的完整性，也就是盡量保持它的原狀。所以此時年輕的族人要負責切割，並且依序分送給在場的族人，還要有人專門遞酒，一杯一杯的分送給長老，接過酒杯的長老要高呼“**huhuana!**”用力跺腳，接受酒杯一飲而盡。此時每位族人手中要拈一塊小米糕，長老帶頭黏在屋柱上，同時高呼 **tamu** 表達最高的敬意。
- (8) 第八式：**posisini**（威震八方）：會所內的男士圍繞火塘成圈形，主祭者帶領眾人起身，從腰際上拔出佩刀，刀尖碰觸祭酒，嘟嘴口形發出吸翠聲，表接收天神勇氣與力量，高舉獵刀大吼一聲後，將獵刀收回刀鞘。接著主祭者高呼感恩及祝願的話，每說一句同時緊握拳頭振臂，勁腿腳踱木板的動作，眾人隨之跟進做出相同動作並予覆誦，表現氣勢磅礴整個會所。（圖片六）
- (9) 第九式：**katatamu**（點酒致敬）：主祭者邀請女性族人到會所下方立於四周，有青年族人分配酒品及各類食物，跟隨主祭者及眾人將手碰觸 **'ucu karu** 主柱，無法觸碰者將右手搭前者肩膀，男女族人手拿一小塊米糕沾黏到主柱上，同時高呼 **tamu!** 表達崇高敬意感恩。（圖片七）

- (10) 第十式：pi'u'una（吟唱思念）：主祭者囑眾人靜肅莊重。領唱祭歌 *cina cuma* 母親、父親（也稱 *mu'iaara 'Usu*），族人隨後同唱直到結束。過程中族人低頭閉眼吟唱，歌聲低迴悠盪及哀怨，情緒顯露分離愁然或不捨。此時任何動作或言語都必須細膩輕聲。
- (11) 第十一式：kitarisi marikuaru（觸繩與藜實）：男女族人移動至祭場，以場中火堆為中心點，先男後女排列，形成圓弧狀，男性族人直視挺胸手握刀柄，女性族人則雙手交疊於身前。主祭者將身上的 *ngiri*（苧麻繩）以雙手握住兩端平置於胸前，向 *Tamu*（天神）道出感恩或祈佑語，並沾酒將 *ngiri*（麻繩）向上左右揮動二次。走向隊首祈福。主祭者經過時低頭彎軀、雙手伸直向前成環，使 *ngiri*（苧麻繩）全部從手心中穿過。接續主祭者拿起 *kuaru*（藜實），先向 *tamu*（天神）道謝走向隊首，口唸 *kuaru musu*（祝福用語），並將 *kuaru*（藜實）點上族人頭頂，族人雙手垂直置頭上方兩側，呈現接捧狀並複誦 *kuaru musu*。之後眾人齊唱 *'aiana*（藤橋之歌）此階段結束。
- (12) 第十二式：macangcangaru paracani（歌舞娛神）：前段的儀式多屬嚴肅謹慎，到了這個階段族人們接收到 *tamu*（天神）的庇佑，可以歡欣娛神了。接續輪唱 *topento*（歡聚歌）、*pari tavatavari*（十個月令歌）、*parangan mu*（恥笑歌）、*cungkucu 'uai*（藤橋戀歌）及 *matunutanusu*（相見歌）等歌謠來取悅天神。
- (13) 第十三式：parovuvu（氏族交流）：祭儀結束後，進行各氏族相互拜訪交流，*mamarang*（長老）率家人或代表，帶著 *'umpuruku*（小米粽）、*pa'ici*（酒品）來到他氏族家屋前時，受訪氏族同樣由長老代表接迎，來訪長老先祝福受訪氏族興旺，將小米粽贈送給受訪長老。彼此互道 *arasingisnga!*（祝福），手持 *tanuku*（竹杯）斟酒互敬。來訪者離去時，回贈些許食物。
- (14) 第十四式：picapika（刺球締緣）：係以族內未婚男女聯誼之用，刺

中福球的人可向心儀未婚女性示好。並在眾目下禮貌性接受繞場歡呼，至交往與否，則尊重未婚女性。此純屬娛樂性質的活動，非正式祭典的必要程序。是否要呈現？依當年的決議辦理。

(三) 禁忌事項

1. 平時的禁忌

- (1) 臨出門或要從事種重要工作之前，忌打噴嚏及放響屁。若小孩不懂事犯忌了，大人要對他說出「kuaru su!」語意是「藜實給你！」通常就不會立即出門或進行原本要做的工作，先坐下來，聊一些無關緊要的事，假裝忘了有人犯了忌再出門。
- (2) 有親人過世忌說出 nimacai (死了)，要委婉的說 niaraka (壞了) 或'accu(走了)。不能直呼亡者之名，若要呼其名，名前要加 na-。以表尊重。
- (3) 播種時農具忌互相碰撞，會驚嚇 tamu vina'u (小米神)。有碰撞者必被長輩臭罵一頓「不專心！」。
- (4) 要使用農具之前忌諱觸摸魚蝦類等滑溜的生物，如果有觸摸到一定要先洗手，才可以使用農具。
- (5) Mikongu (米貢祭)的供品中一定要有魚。有了魚才算誠意十足，才算圓滿。
- (6) 男人使用的獵具平時要懸掛高處，兒童不得觸碰把玩。若在地面所 有人不得跨越。
- (7) 要出獵之前忌吃甜或辣食品。心境要保持平和，盡量不與無關的人接觸。
- (8) 出獵前忌說出「要打獵」這個詞，若有人問起，說法是「要出去走走」。且不可預約將獵獲的數量與種類。
- (9) 狩獵歸，有人詢收獲結果？不宜直說，通常以手比劃，且要縮小比喻的結果。誇大者必為他人所笑柄。

(10) 有不吉的夢境忌出獵。所謂不吉通常與自然界有關，如山崩地裂、颶風大雨或樹折、水混濁等。

(11) 出獵時要聽鳥鳴(畫眉鳥)及觀其飛行方向。若其叫聲拉長、緩慢、規律者，表示吉聲。其聲短促、急躁、無規律者，不祥。其飛行方向，由右方往正前方者最佳，由左方往右飛者普通，由右方往左方飛行，且顯出慌亂者不祥。

2. 祭典期間的禁忌及注意事項

(1) 準備供品至進行祭典時，應輕聲細語，不得無故喧嘩，尤不可大聲斥責他人。

(2) 酒類及其他供品，在未祭拜前絕不可先行飲用，否則即為大不敬。

(3) 祭歌 *cina cuma* (*mu' iara 'Usu*) 有其神聖性，不得無故私自吟唱。

(4) 祭典即將開始，保持靜默嚴肅，尤不可打噴嚏、放響屁。

(5) 提醒來賓及外來的親友，祭典的現場有些擺放有打結的芒草，以及祭典使用的器具等等，不要去觸碰、移動或者破壞。(圖片八)

(6) 現場規劃有來賓的位置，請不要穿梭在祭典場地。尤其不可以進入到祭典儀式的人群內部。

(7) 酒醉或者情緒不穩的人，不要參與祭典的活動。

(8) 雖然是本族人，但是沒有穿著本族的傳統服飾，男女都不宜參加祭典的團體儀式。

(9) 儀式中，長老會詢問個人夢境，不可誇大或浮編。

(10) 祭品中，不宜出現非指定之食物，如蝦、螃蟹、雞、鴨及其他加工食品。

(11) 儀式中有 *posisini* (威震八方) 不具資格者不可報其戰功、戰功內容不可浮誇。

(12) 遵守活動秩序。女性請勿登上 *cakuru* (聚會所)。

四、歲時祭儀的歌舞

本族的祭歌名為 *cina cuma*（媽媽 爸爸），也可以稱為 *mu'iara 'Usu*（'Usu 慢走）。通常年輕人點唱時會說"*cina cuma*"，年長的會說"*mu'iara 'Usu*"。歌詞有五段，如下：

一、母親、父親

收拾好家具，籐箕（*tomaru*）要撿乾淨。
咱們的獵區被別人燒了。
燒到我藏身的樹上，我將隨著煙灰升上天去。

二、慢走！'Usu！

咱們現在要與人間分離了。
但氣味仍會留在人間。

三、*Tauripi*（魂魄的名字）

我不知道你們的路是怎樣的。
平原還是人多屋多的地方。

四、母親、父親

我正要舖上豹皮和熊皮。
我們在這樹下生命接近結束了。

五、母親、父親

要準備一條魚。
我們的媽媽，請準備我們的項鍊。

本族的古調經常有這類的隱喻莫測，有時難解其原意。這首歌謠的背景傳說如下：

傳說有一位女生叫'Usu，這位女生跟著男士們去打獵。當時是以燒山的方式來狩獵的。傳說'Usu 是一位孤兒，心想要跟著男士們去學習打獵，因為未來她也會獨自的過活，想要盡早學會獨立的生活。因為這是她第一次參加燒山狩獵，還不了解這種狩獵的方式，想要去看看到底要怎樣放火。當時山裡的芒草以經燃燒起來了，他就爬上一顆很大的樹，他望向四周一看！那棵樹的底下也都燃燒起來了。樹的四周全都被火包圍住了，最後連她自己也被燒到，就那樣被煙火吞噬了。

當時她在樹端上已經不知道要如何自救，在樹端上高喊：*cina*（媽媽）*cuma*（爸爸）*cina*（媽媽）*cuma*（爸爸）。在附近正在焚燒打獵的男士們，聽這個聲音為什麼很像'Usu 的聲音？望著天空的煙火，那裡似乎有'Usu 的形貌在煙火裡面，燃燒的煙火裡面有'Usu 的形貌，在呼喊著 *cina*（媽媽）*cuma*（爸爸）*cina*（媽媽）*cuma*（爸爸）

就這樣那位'Usu 隨著煙火升上天了。所以卡那卡那富族當舉行米貢祭的時

候，就會吟唱 mu'ia ra 'Usu ('Usu 請慢走!) 或稱為 cina cuma (媽媽 爸爸)。因為'Usu 的精神的確令人敬佩及懷念。這首歌謠的旋律非常哀怨思古，很多族老在祭典時吟唱中，不禁潸然淚下。(圖片九)

五、歲時祭儀的服飾

(一) 男士傳統服飾

1. carapung 'angici (皮帽)。通常由鹿皮製成，在叢林裡穿梭時有保護頭部的功能。kaisisi (祭典) 或有重要活動必須盛服時，帽沿前額加紅布條，一般族人插上由鷹及藍腹鷗長羽毛 1~4 根，ra'ani(領袖) 及 mamarurang (長老級) 可插 5~8 根於帽頂。有識別年齡階層及功勳的作用。
2. tikuru (上衣)。通常為大紅，內襯為藍色。
3. sarai (胸袋)。以 ngiri ra'u 麻繩編織而成的方巾，斜疊起來成為口袋型，掛於胸前，通常置放菸具或火槍配件。
4. 'aruvai (腰裙)。以黑布製成，長及膝，自左腿圍向右腿，外面開口，有摺。
5. pa'apira (皮背心)。以 vutunu 鹿皮或 takuisi 山羊皮鞣製而成，長及臀下，用來保護背部。
6. pa'apira tatia (皮披肩)。同樣以 vutunu 鹿皮或 takuisi 山羊皮鞣製而成，有防寒及遮雨功能。
7. 'ikuruta (皮套袖)。狩獵或征戰時保護手臂。
8. vankavuka (皮吊褲)。狩獵或征戰時活動較方便。
9. sapaniri 'angici 皮革鞋。保護腳部。
10. vavuni (獵囊)。因需要柔軟性，故以山羊皮製成最佳。放置雜物為目的。男性傳統飾物除皮帽上的羽毛外，有額帶、耳墜、頭飾、腕飾等，據傳以往卡族的男士較女子更愛飾物。

(二) 女士傳統服飾

女性的飾物有耳飾、頸飾、腕飾、胸鍊珠等，服飾表現：

1. cirupu (頭巾)。通常以 5、6 尺長黑布製成，纏於頭部，方便行動。
2. carapung (帽子)。盛典時穿戴，週圍以五顏六色花環裝飾。
3. tikuru (上衣)。長袖對襟，長及腹部。
4. satupu 腰裙。左右兩片上下搭配。
5. tapisu 膝褲。黑或藍色，四角有絆帶，縛結於小腿。

卡族在統稱鄒族時代，男女服飾幾乎與阿里山鄒族無異，為了避免混淆，已參考文獻及族人的共同討論，將女性的族服略加修改，尤其在顏色上，做較多的調整，盼回復傳統的民族色澤。(男女傳統服飾圖片十)

六、參考書籍

余瑞明 (1997)

《台灣原住民曹族卡那卡那富專輯》 三民鄉公所

林曜同 (2007)

《建構、分類、與認同—「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究》

國立台灣大學人類學系 博士論文

國立政治大學原住民族研究中心 (2012)

《拉阿魯哇族與卡那卡那富族的民族認定成果報告》

行政院原住民族委員會委託研究案

臨時台灣舊慣調查會 (1915)

《曹族簡仔霧蕃》

高雄縣文獻叢書 (2002)

《高雄縣原住民社會與文化》

七、延伸閱讀書單

余瑞明 (1997) 《台灣原住民曹族卡那卡那富專輯》 三民鄉公所

林曜同 (2007) 《建構、分類、與認同—「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究》 國立台灣大學人類學系 博士論文

國立政治大學原住民族研究中心（2012）《拉阿魯哇族與卡那卡那富族的民族
認定成果報告》行政院原住民族委員會委託研究案

臨時台灣舊慣調查會（1915）《曹族簡仔霧蕃》

高雄縣文獻叢書（2002）《高雄縣原住民社會與文化》

八、圖片說明



圖 壹拾陸-1 卡那卡那富族男子聚會所
(孔岳中攝影)



圖 壹拾陸-2 點燃代表各家族的火把
(孔岳中攝影)



圖 壹拾陸-3 有好夢的代表點燃會所內的火塘
(孔岳中攝影)



圖 壹拾陸-4 懸掛當年新收成的小米
(孔岳中攝影)



圖 壹拾陸-5 各家族呈獻祭品 (孔岳中攝影)



圖 壹拾陸-6 青年族人隨著長老 posisini 威震八方（孔岳中提供）



圖 壹拾陸-7 在聚會所木柱上沾黏米糕祈福（孔岳中提供）



圖 壹拾陸-8 祭場周邊插上打結的芒草（孔岳中提供）



圖 壹拾陸-9 歲時祭儀慶賀團聚歌舞（孔岳中提供）



圖 壹拾陸-10 卡那卡那富族男女傳統服飾（孔岳中提供）