

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

指導教授：譚昌國 博士

The logo of National Taitung University is a circular emblem. It features a central white star-like shape with eight points, set against a light blue background. The words "National Taitung University" are written in a light blue, sans-serif font around the perimeter of the circle. The Chinese characters "國立臺東大學" are also visible at the top of the circle.

成為 makalecege 的女人：
Taromak kalrivathale 頭飾之初探

研究生：拉法鄔索·拉魯布價克 撰

中華民國一百零九年二月

國立臺東大學 學位論文考試委員審定書

系所班：公共與文化事務學系南島文化研究碩士班

本班 拉法鄔索拉魯布價克 君

所提之論文 成為 makalecege 的女人：Taromak kalrivathale 頭飾之初探

業經本委員會通過合於 碩士學位論文 條件
 博士學位論文

論文學位考試委員會：



(學位考試委員會召集人)



林靖行



(指導教授)

論文學位考試日期：2019年12月27日

國立臺東大學

附註：本表一式二份經學位考試委員會簽名後，分別送交系所辦公室及註冊組存查。

國立臺東大學 學位論文授權書

重要事項說明：依著作權法第十五條第二項第三款規定，「依學位授予法撰寫之碩士、博士論文，著作人已取得學位者，推定著作人同意公開發表其著作」。本校圖書資訊館就紙本學位論文之閱覽服務依前開規定，採公開閱覽為原則。如論文涉及專利申請、投稿論文、機密或其他法定事由，需延後公開紙本論文者，請另行填寫本校「學位論文延後公開申請書」。(申請書得自本館網站下載)

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究所系(所)

108 學年度第 二 學期取得 (碩士 博士) 學位之論文。

論文名稱：成為 makalecege 的女人：Taromak kalrivathale 頭飾之初探

- 一、本人具有著作財產權之上列 (學位論文 書面報告 技術報告 專業實務報告) 之電子全文(含書目、摘要、圖檔、影音資料、附件等)，依著作權法規定，非專屬、無償授權予下列單位得重製、上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

單位	公開上網時程
本人畢業學校	(依據 108 學年度第一學期第 3 次行政會議決議：研究生畢業論文延後公開上網時程，至多以三年為原則) <input checked="" type="checkbox"/> 立即公開 <input type="checkbox"/> 一年後公開 <input type="checkbox"/> 二年後公開 <input type="checkbox"/> 三年後公開
國家圖書館	<input checked="" type="checkbox"/> 立即公開 <input type="checkbox"/> 一年後公開 <input type="checkbox"/> 二年後公開 <input type="checkbox"/> 三年後公開 <input type="checkbox"/> 不同意公開
與本人畢業學校圖書資訊館簽訂合作協議之資料庫業者	<input checked="" type="checkbox"/> 立即公開 <input type="checkbox"/> 一年後公開 <input type="checkbox"/> 二年後公開 <input type="checkbox"/> 三年後公開 <input type="checkbox"/> 不同意公開

- 二、本人 (同意 不同意) 本人畢業學校圖書資訊館基於學術傳播之目的，在上述範圍內得再授權第三人進行資料重製。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同同意授權。

學 號：10600407 (務必填寫)

研究生簽名：拉法馬索拉魯布價克 (親筆正楷)

指導教授簽名：譚昌國 (親筆簽名)

日 期：中華民國 109 年 02 月 27 日

本授權書(得自本校圖書資訊館網站下載)請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

授權書版本:2020/01/02

本論文獲中央研究院民族學研究所
研究生培訓計畫獎助



謝 辭

感謝一路走來陪伴我在研究堆中找尋答案的親友們，無私的敘述過往生活記憶與經驗，讓我能夠順利的用棉薄之力為自己的部落留下紀錄。研究過程中的有趣在於解開許多內心疑惑，而每每解開謎底，內心都會有「啊~原來」的驚喜。即使身為 *Taromak* 部落的一份子，在開啟研究的過程中，有時都會覺得自己一點都不 *Taromak*。

速度過快的社會變遷，讓我們還來不及為自己裝備，就必須先面臨語言逝去的衝擊。語言乘載著祖先的思考、敘事的邏輯，如同一把開啟認識族群文化的鑰匙。在無數個日子裡，遇上許多文化無解的困擾，多次是從語言密碼中找到了那藏在背後的意義。

從青年一路寫到結婚生子，過程中雖曾經停擺。感謝主的安排，停擺後再重新檢視曾經撰寫的文字，才明白火候要能掌控的不冷不烈，需要親自走過一遭實際感受，才能有剛剛好的溫暖。

我要特別感謝我生命中重要的文化啟蒙與族語學習的推手，我最親愛的謝秀連姨婆、陳吳美花姨婆，帶著我開啟認識這麼美的文化資產；感謝總是在我研究卡關時為我解惑的杜昌玉姨媽、葯瑁娃·馬了三了三阿姨；感謝無私教導我如何製作 *kalrivathale* 頭飾的胡秀英姑媽；感謝我最親愛的媽媽，用生命經驗教會我如何活得有 *Taromak* 味道，提醒我不要忘記陪伴部落的重要；謝謝我親愛的爸爸分享部落歷史與山林知識，也提供許多專業上的建議；謝謝我親愛的先生 *Cemelresai*，在我忙碌時成為我最有力的幫手，讓我能安心完成學業；也要謝謝我最可愛的女兒余嫩得，讓我更能體會轉換身分成為母親角色的真實感覺，並寫出感同身受的文字。

感謝總是令人溫暖的指導教授譚昌國老師，過去曾修習譚老師的物質文化課，也開啟了日後研究的方向。再次回到學校完成撰寫時，謝謝譚老師願意再次指導我，提醒我規劃論文撰寫須注意的細節，讓我能順利的在短時間內完成論文；謝謝口委林靖修老師曾在碩一課堂上協助我們釐清自己的碩論方向，我依稀記得在課堂上畫出研究大綱跟同學報告的樣子，這些資料成為日後撰寫論文最重要也最有力的架構；謝謝葉秀燕老師很熱情的答應成為我的口委，與我分享論文研究相關訊息，總是給我暖心的鼓勵，讓我更有信心與動力逐步完成。謝謝很用心很用力的張育銓導師及南島碩班的同學們，聚會時的彼此鼓勵與加油打氣，還有提醒「只要有進度一定會完成」的信心。

最後，感謝曾經在社會變遷、世代交替的重要歷程中，守住部落文化的前輩們，身為 *Taromak* 的後輩，還能享受文化儀式所帶來的凝聚與感動，真的很幸福。

成為 *makalecege* 的女人： *Taromak kalrivathale* 頭飾之初探

作者：拉法鄔索·拉魯布價克

國立臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究碩士班

摘要

居住在台東縣卑南鄉 *Taromak* 部落屬於魯凱族-東魯凱語群，其地理位置環伺於不同族群之中，衣飾被作為文化外顯的表徵之一，在多元族群的區域間除了保有魯凱族階序社會特殊的衣飾文化制度，更發展出獨特的衣飾風格。有別於對魯凱族印象中使用獸齒做頭飾，*kalrivathale* 頭飾的存在成了具有代表性的裝飾。

每到收穫祭共舞時，隱藏在未婚女性當中的新婚女子，戴著象徵新婚且未生育身分的 *kalrivathale* 頭飾，在社會中具有識別身分位置的重要裝飾。從未婚遵守部落社會規範直到結婚符合配戴資格，*makalecege* 如同部落社會對於女性所既有的社會規範、規矩，婚前懂得自我保護身體的女性，裸身不被異性看見或隨意碰觸、遵守社會道德規範的女性在首婚時才能夠配戴。從議婚、訂婚到結婚的過程為 *kalrivathale* 頭飾最重要的展演場域，若尚未舉行正式結婚之前發生越矩行為，則會失去配戴的資格。

要如何成為 *makalecege* 的女性，不同世代的價值觀期望成了現代所面臨的問題，這也表示如何學習成為真正具有達魯瑪克味道女性的重要課題。由於受到大社會環境的變遷影響，女性晚婚及自由戀愛比例提高，*kalrivathale* 頭飾所代表的女性價值亦正在改變。*Taromak* 部落是如何看待與化解社會變遷所產生之衝突，在原有的階序社會底下，魯凱族社會制度存在的精神價值中，*makalecege*(規範/規矩)與 *makocingalre*(珍貴/稀有)的文化邏輯，如何實踐在 *kalrivathale* 頭飾的表現上，社會變遷又會如何影響女性價值型塑，既而體現新的社會秩序產生來適應現代社會。

關鍵字:魯凱族、*Taromak* 部落、婚姻儀式、頭飾、女性價值型塑、物質文化

**To Be the Woman of Makalecege:
Discussion on the Headdress of Taromak kalrivathale**

Lavaoso Lrarobociak
Department of Public and Cultural Affairs
Institute of Austronesian Studies
National Taitung University

Abstract

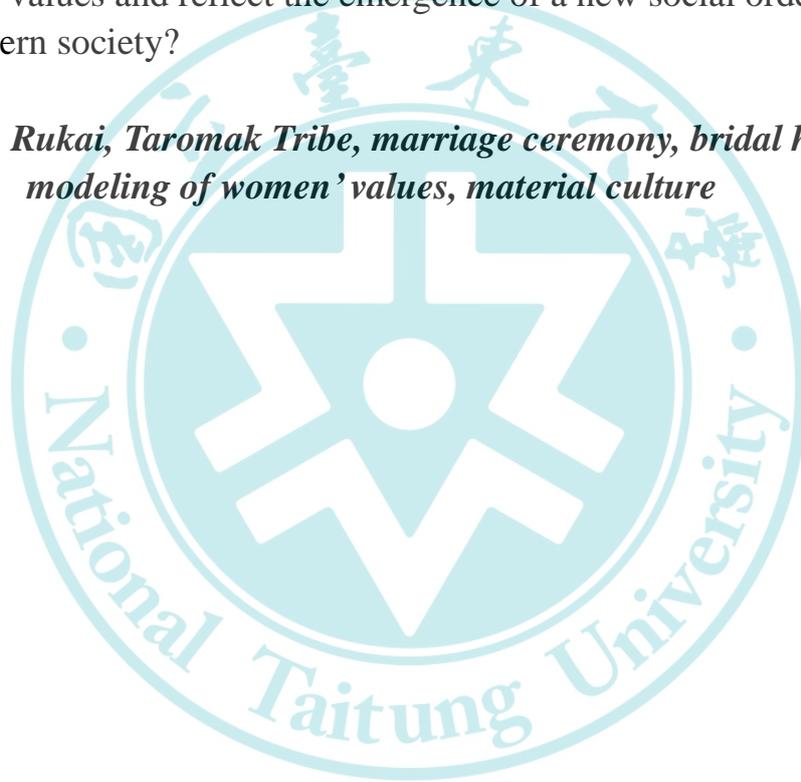
Taromak Tribe located in Beinan Township of Taitung County belongs to the Rukai- East Rukai. It is surrounded by different ethnic groups, and its clothing is regarded as one of the outward manifestations of culture. In addition to maintaining the special dress culture system of the hierarchical society of the Rukai, the multi-ethnic regions have developed a unique dress style. In contrast to the use of animal teeth as headdress in the impression of the Rukai people, the presence of the *kalrivathale* bridal headdress has become a representative decoration.

Every time when Rukai people dance in *kalalisiya*, the newly married women hidden among the unmarried women wear *kalrivathale* bridal headdress, which symbolizes the newly married and unborn status. It is an important ornament that identifies the identity and status in the society. From unmarried who are required to abide by tribal social norms to married who is qualified to wear it, *makalecege* is just like existing social norms and rules for women in tribal society. Women who know how to protect their bodies before marriage, whose naked body can't be seen or touched by the opposite sex at will, and who abide by social ethics, can wear it only when they first marry. The process from negotiation, engagement to marriage is the most important wearing occasion of *kalrivathale*'s bridal headdress. If there is an act of transgression before the formal marriage, the bride will lose the qualification of wearing it.

How to become the women of *makalecege*, and the values and

expectations of different generations has become a modern problem, which also meant that how to learn to be a true Taromak-like woman is an important issue. Due to the changing social environment, the proportion of women marrying later and falling in love freely increases, and the value of women represented by *kalrivathale* bridal headwear is also changing. How does the Taromak view and resolve the conflict arising from social change? How can the cultural logic of *makalecege* (norms/rules) and *makocingalre* (precious and rare) be applied to the *kalrivathale* bridal headdress in the spiritual value of the existence of the Rukai social system under the original hierarchical society? How will social changes affect the modeling of women' values and reflect the emergence of a new social order to adapt to the modern society?

Keywords: Rukai, Taromak Tribe, marriage ceremony, bridal headdress, modeling of women' values, material culture



目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與限制.....	5
第二章 文獻回顧.....	9
第一節 魯凱族衣飾研究回顧.....	9
第二節 小結.....	25
第三章 研究方法.....	27
第一節 研究方法與步驟.....	27
第二節 研究流程與架構.....	34
第四章 <i>kalrivathale</i> 頭飾的社會意義.....	35
第一節 <i>kalrivathale</i> 頭飾.....	37
第二節 <i>kalrivathale</i> 頭飾與婚姻儀式.....	51
第三節 <i>kalrivathale</i> 頭飾的女性價值型塑.....	69
第四節 小結.....	87
第五章 <i>kalrivathale</i> 頭飾的展演與變遷.....	89
第一節 <i>kalrivathale</i> 頭飾的展演.....	89
第二節 <i>kalrivathale</i> 頭飾的社會變遷影響.....	103
第三節 小結.....	110
第六章 結論.....	112
第一節 研究結果.....	112
第二節 研究反思.....	116
參考書目.....	118
附錄：.....	124
附件一：魯凱族書寫符號系統.....	124

表目錄

表 1 臺灣原住民族別分類演進與魯凱族之形成	10
表 2 <i>Taromak</i> 部落探討衣飾之相關著作	29
表 3 參與觀察活動一覽表	30
表 4 深度訪談名單一覽表	31
表 5 <i>Taromak</i> 部落貝殼分類用語	65
表 6 婚姻儀式比較表格	90



圖目錄

圖 1 <i>Taromak</i> 部落位處於多元區域位置	5
圖 2 <i>Taromak</i> 部落衛星圖	7
圖 3 西元 1969 年中秋夜達魯瑪克部落火災起火點及延燒範圍圖示	8
圖 4 火災後的 <i>Taromak</i> 部落街景	8
圖 5 <i>Taromak</i> 部落女青年	41
圖 6 <i>Taromak</i> 部落婦女會	42
圖 7 <i>kalrivathale</i> 頭飾配件介紹	43
圖 8 配戴 <i>kalrivathale</i> 頭飾參與收穫祭的新婚女子	45
圖 9 製作所需材料	47
圖 10 使用塑膠繩固定稻草	47
圖 11 用塑膠繩完整紮實的包裹稻草	47
圖 12 紅色布條的寬度尺寸	47
圖 13 使用紅布包裹基座	48
圖 14 尾端用針線縫製固定	48
圖 15 找出頭尾中間距離	49
圖 16 從頭飾前方位置纏繞	49
圖 17 尾端用針線縫製固定	49
圖 18 固定不動的三種顏色排列	49
圖 19 用紅布包裹尾端	50
圖 20 完整的對稱圖形	50
圖 21 配戴 <i>kalivahalre</i> 頭飾	50
圖 22 婚姻儀式過程	52
圖 23 <i>osabiki</i> 現場照片	57
圖 24 手拿 <i>nitegera</i> 傳遞訊息的女青年	59
圖 25 下聘儀式前送給女方的九芎木	60
圖 26 訂婚(<i>obengelray</i>)下聘禮品	61
圖 27 民國 60 年代初新娘配戴 <i>kalrivathale</i> 頭飾跳大會舞	62
圖 28 <i>Taromak</i> 部落領袖	63
圖 29 傳統服飾使用的貝殼裝飾種類	64
圖 30 密碼芋螺使用於部落領袖頭飾	65
圖 31 串有貝殼的古琉璃珠項鍊	65
圖 32 不同材質製作的貝飾肩帶	68
圖 33 民國 60 年代初期部落族人於新建的活動中心舉行婚禮	70
圖 34 青年團組成示意圖	72
圖 35 民國 108 年 4 月 <i>maisahoro</i> 小米除草完工慶	79
圖 36 2011 年小米收穫祭	82

圖 37 女青年團型塑女性價值的文化學習重點	83
圖 38 男方的女性長輩為新娘配戴 <i>kalrivathale</i> 頭飾	92
圖 39 <i>kalrivathale</i> 頭飾與 <i>Iridame</i> 百合花額飾	97
圖 40 <i>kalrivathale</i> 配戴時機與下聘儀式	100
圖 41 配戴 <i>kalrivathale</i> 參與收穫祭的新娘	101
圖 42 <i>kalrivathale</i> 頭飾配戴時機	102
圖 43 參與活動配戴 <i>kalrivathale</i> 的婦女會	104
圖 44 傳統社會規範矛盾與衝突的影響因子	108



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

原住民傳統文化服飾一直以來都是認識族群及辨識他者最直接的分類特徵，即使族群歸類分屬同族群，但也會因為地理環境位置及區域氛圍而發展出不同社會制度及文化面貌。達魯瑪克部落在族群分類上歸屬於東魯凱語系的魯凱族群，當我們熟知的魯凱族群分布皆以西部屏東縣霧台鄉、高雄縣茂林鄉為主要魯凱人口及文化聚集地時，面對一支處於東部的台東縣卑南鄉魯凱族群會有何不同的想像。魯凱族這個詞主要來自於 *drekai*，意思是人居住的地方，魯凱族居住地大多以海拔五、六百左右，亦有住在山腰上的人之含意。

當我們想起魯凱族時會想到族群象徵的百合花，男性配戴百合花有英勇、勇士、善獵的象徵，女性則有崇高的純潔意思。但是，這樣的概念到了達魯克部落，百合花對於女生並沒有意思，「那個是男人的花」，我的長輩這樣告訴我，女性配戴百合花象徵純潔這樣的解釋是一開始就不存在了嗎，還是只在達魯瑪克地區。那麼象徵女性純潔的花又是什麼？

我們女人所配戴的花就是 *kalrivathale* 頭飾，只有很純的女生才可以在結婚時配戴。(Awni-01 *naina*)

Awni-01 *naina* 說的那個很「純」的女人，其實就是懂得保護自己不被異性看見赤裸的身體。為什麼魯凱族女性被賦予的是純潔、保守的象徵，或者這樣的用詞可能是受到教會影響，那我們自己的語言會用什麼樣的詞形容這樣的女性呢。筆者自小生長在達魯瑪克部落，2000年是我第一次加入青年團¹，比起同年齡要晚

¹ 青年團是 *Taromak* 重要的傳統組織，由 *lanwkathabara*(未婚男青年)男子會所(*alakoa*)體系和 *lanwkabalrobatarowa*(未婚女青年)所組合而成的團體，團體內有男女青年團長為首、康樂、人事、會計、出納及文宣幹部負責團內基本運作，青年團是介於孩童及成人的重要階段，除了訓練青年男女部落傳統文化教育、更主要是在將來如何成為有資格成立家庭、保護部落的

了許多，在部落似乎只要到了 13 歲左右就會由青年團主要幹部到家裡邀請或以文件通知已到符合進入青年團的資格。在民國 90 年代以前每家每戶都有著同樣默契會主動送自家孩子參與基本文化訓練，就像是現代體制下的國民教育一樣，接受國民教育為國民的權利與義務，適齡的青年參與青年團也是身為 *Taromak* 人必須履行的義務。部落教育規範自然而然形成一種人人認同的氛圍，凡是未受青年團文化教育訓練就像是違反了部落律法一樣，部落無形的制約來自於集體的認同，若稍有偏離雖不致遭受懲罰但社會觀感會被視為是與部落社會脫節的表現。

我想那份邀邀請卡如同接到兵單訓練或者像是一份由孩童轉成青年的人團資格許可書，接近七月夏暑，每當活動中心播放著鞦韆祭典族語歌曲，像是提醒全部落符合年齡資格男女前往聚會場所移動。或許是賀爾蒙作祟，記得第一次參與要面對不熟識的青年，每晚聚會前都花時間整裝自己還得拉著同齡朋友一起參與青年團例行聚會，聚會開端總有大哥哥大姐姐在前排帶領，很自然區分男女，隨著音樂旋律跳著四步舞、八步舞或是二步舞，男女分開不混著牽手跳舞，除了主要是 *Taromak* 社會風氣保守氛圍裡，尚未嫁娶青年是不能隨意接觸身體，也因為心智尚未成熟，未完成教育訓練是沒有談戀愛資格，沒有戀愛資格背後的本意其實就是認為還未能擔負得起成立家庭的責任。每次聚會開端總得跳上半小時至一小時以上，不能喧嘩嬉鬧、不能在隊伍中交談，是希望能藉由舞蹈將所有青年的心能沉著、穩定。結束了傳統舞蹈的第一課，很自然看著有經驗的青年拿著椅子男女左右分開排坐著，大家安靜著坐在椅子上聽著康樂幹部指令開始練習傳統歌謠，看著手裡歌本，用國字標註發音及配著羅馬拼音的母語歌詞，沒有音符、沒有簡譜表示音調高低，眼睛看著文字耳朵努力聽著旋律一遍遍的反覆練唱，久了身體也自然而然的記憶著，即使沒有音符也能準確的唱出歌謠來。

每逢七月份是 *kalalrisiya*(小米收穫季)與鞦韆祭的慶典盛事，忙碌了將近一年農事工作與期待小米豐收日，所有部落族人及旅外族人都返家參與慶典，景象猶

如過年，躺在衣櫃的盛裝服飾在此刻是出來曬曬太陽、爭相展現與分享各家工藝美感時刻。在進入青年團之後對於慢慢穿一套完整傳統服飾所需要配件是什麼，又或者為什麼要這麼穿搭，為什麼會有此規定，就連左邊右邊都非常講究的穿衣哲學有所好奇。女孩子家的衣服身上每個配件、裝飾，很繁雜卻是這麼有秩序。

kalalrisiya (小米收穫祭)是所有部落媽媽們最忙碌時刻，擔心著一家子要穿的傳統盛裝服飾是不是哪裡要修補，還是要增加什麼配件。當所有族人著傳統服飾參與祭典總是會聽見幾位長輩議論說”這才是真正的穿著”或是用族語表達”*ko amani swa Taromak*”(這才是達魯瑪克)。以傳統服飾辨識族群類別及界定族群範圍一直是最淺顯易懂的可見指標，在達魯瑪克部落社會中可以很清楚用傳統服飾分類我者與他者之間不同。自小在田野地成長，對於穿傳統服飾這件事情，認為身為一個魯凱族就是要穿上象徵著族群樣式的傳統服裝，例如：羽毛插飾、百步蛇圖型、甕圖型的刺繡圖騰，看著媽媽輩、姐姐輩、直到自己這一代，在傳統服飾上隨著材料取得多元，每個年代所呈現風貌及服飾形制都有著不同流行指標。某年參與小米收穫祭時，看到一位大姐姐跟我們一樣排列女青年隊伍當中，她的頭飾沒有獸齒裝飾、整體看來也輕便許多，要知道戴著有獸齒裝飾的頭飾在夏至颯到30度左右的大太陽底下不斷跳舞是很累人的事情，頭飾的重量彷彿變成孫悟空戴著金箍咒一樣又沉又痛。從一開始抱持羨慕的眼神直到產生了好奇心，追問之下，原來那位大姐姐剛新婚未滿一年，戴著 *kalrivathale* 頭飾代表著即將進入家庭的身分，也代表著跟自己過去未婚身份正式道別。背後隱藏這麼美麗文化的 *kalrivathale* 頭飾，除了想進一步認識它的獨特，更想知道在大社會環境變遷影響下，我們如何重新看待這具有特殊意涵的 *kalrivathale* 頭飾。

身為部落族人的一份子，從少女參與青年團一直到自己結婚生孩子，過程中也親身經歷了自己想要探究 *kalrivathale* 頭飾的議題。在成長過程中媽媽甚至是自己的長輩並不會特別提起若不遵守社會規範就不能配戴 *kalrivathale* 頭飾的事情，但在生活教育中會特別關注待人處事的行為舉止，以及相處時與男性保持適當距

離的安全保護。過去一直以為”純潔”一詞是在形容達魯瑪克女性最重要的社會規範，但該詞卻相對受限於在身體上的保守，對於女性更具有教條式的壓抑感。回到最根本的文化研究上思考就必須從語言中理解，才能精準抓住一個族群思考的模式。從族語的解釋中去了解什麼才是符合配戴 *kalrivathale* 頭飾的條件資格，”*lo makalecege kota lankobalrolrowa kalalekete ta sikalrivathale*。這句話是專指很懂得社會規範的女青年才可以配戴 *kalrivathale* 頭飾。這段話也提到 *makalecege*，代表著在具有了解並遵守社會規範的前提之下，也表示沉浸在相同文化的一群人更能詮釋社會規範的樣貌。這也令人好奇從 *kalrivathale* 頭飾的物質文化中發想，達魯瑪克部落社會的女性規範裡有什麼樣的期待在裡面。

要如何成為 *makalecege* 的女性，不同世代的價值觀期望成了現代所面臨的問題，這也表示如何學習成為真正具有達魯瑪克味道女性的重要課題。由於受到大社會環境的變遷影響，女性晚婚及自由戀愛比率提高，*kalrivathale* 頭飾所代表的女性社會價值亦正在改變。*Taromak* 部落是如何看待與化解社會變遷所產生之衝突，在原有的階序社會底下，魯凱族社會制度存在的精神價值中 *makalecege*(規範)、*makocingalre*(珍貴/稀有)的文化邏輯，如何實踐在 *kalrivathale* 頭飾的表現上，社會變遷又會如何影響女性價值型塑，既而體現新的社會秩序產生來適應現代社會。

第二節 研究範圍與限制

一、達魯瑪克部落介紹

台東縣卑南鄉東興村 *Taromak*(達魯瑪克)部落位處於多元族群區域位置，鄰近族群有排灣族、卑南族、阿美族、布農族。部落位置於台 9 線 384K 處方向，地處台東平原邊緣的丘陵地帶，正好是大南南溪和大南北溪匯流（兩溪匯流後，始稱為利嘉溪）處。



圖 1 *Taromak* 部落位處於多元區域位置

在族群分類上屬於魯凱族，更是使用東魯凱語系最主要的部落。根據卑南鄉戶政事務所 108 年 1 月東興村登記人口總數為 1378 人共 499 戶；原住民人口有 1241 人，族群組成中九成為魯凱族(東魯凱語系)，其餘族群如阿美族、卑南族、布農族、泰雅族、排灣族、達悟族、閩南、客家、漢族、外省籍，皆由婚入方式移居部落。達魯瑪克人在表明自我地域身份時族語稱自己為 *swa Taromak*(我是達魯瑪克人)，簡單回顧 *Taromak*(達魯瑪克)在歷史上幾個較為重要的轉變。部落最早於西元 1650 年出現在荷治時期的史料記載上，當時淘金熱潮延燒至東部，荷蘭人派遣一行人踏查地形而誤闖入達魯瑪克領域，族人為了保衛家園與對方產生衝突殺戮事件，追至大南北溪時擊殺了兩位嘴吐冒煙的紅頭髮人，也因為習慣與鄰近聚落保持疏

遠距離而蒙上一層神秘色彩，事件之後便被記載列為危險敵番聚落之一。西元 1928 年(民國 15 年)日本政府實施「番社集團移住」政策，將 *Taromak*(達魯瑪克)從 *kabalriva*(海拔約六百公尺)東遷至兜 (Doo, 海拔約三百公尺高，位於大南水利發電廠上方)與比利良 (*Irila*, 海拔約一百五十公尺高，位於大南水利發電廠下方)，西元 1941 年(民國 30 年)再遷到現址而定居(圖 2 編號 1 的聚落)。

民國 34 年發生水災，有幾戶住在河道旁的族人其民房遭洪水沖毀，災區附近族人乃再遷至現今利嘉溪南岸建立 *saso'aza*(撒舒而雅-行政區為台東市新園里)部落(圖 2 中編號 2 的聚落)。民國 42 年左右約有 20 幾戶從屏東阿里、吉露、霧台遷居自 *Taromak* 聚落定居，早期來到 *Taromak* 主要是探訪親戚為主，見到這裡的土壤肥沃，種什麼作物都是肥美豐收，便陸續搬遷至台東 *Taromak* 部落生活。當時主要居住河道西北邊靠近聚落處(第 16、17 鄰的居民)，現址為文化廣場，民國 62 年發生嚴重水患原居住於河道邊的居民其家園沖毀，在部落族人協助下搬遷居住至 *kanalribeke* 永普一(圖 2 中編號 3 的聚落)，居民組成有少數最早從屏東遷居而來的魯凱族人。民國 58 年的中秋艾爾西颱風夜，大南發生嚴重火災使得部落內大部份茅草屋一夕之間全毀，許多傳家寶、傳統服飾、珍貴照片也付之一炬，村民生命財產損失慘重，重建後因「大南」與「大難」音似，而改名為「東興」，取其部落不再發大難、能再新興之意。後面陸續從屏東搬遷至 *Taromak* 部落定居生活的魯凱族人大多居住於 *Irila* (圖 2 中編號 5 的聚落)，因地處位置較為偏遠且交通上也諸多不便，便在族人協助之下再搬遷至圖 2 編號 4 的聚落定居至今。*Taromak* 部落人口組成將近 9 成以上是魯凱族，從語系上看則是以東魯凱語系為主，少部分則是霧台語系及大武語系。雖同為魯凱族人，在不同語系背後所牽動的母文化中多少有地域上的差異，筆者認為這也是後來多少影響原有東魯凱語群(*Taromak* 部落)原有的傳統服飾穿衣文化，與少數霧台魯凱群融合形成了新的東魯凱群穿衣文化。

歷經民國 58 年大火吞噬及不同魯凱語系混居導致穿衣文化的融合，民國 60 年代呈現的照片中穿著衣飾多元，有阿美、卑南、霧台魯凱的傳統服飾穿著混搭。1992 年(民國 81 年)東興社區發展協會成立，開啟族群意象的建構，*Taromak* 部落在社區總體營造的規劃下重新整理屬於在地族群的象徵符碼，透過硬體的街道建設、軟體的工藝技能恢復，讓 *Taromak* 部落味道的傳統衣飾穿著更加強凸顯及具體，而 *kalrivathale* 頭飾也成了這波族群意象建構中最重要的衣飾文化裝飾之一。



圖 2 *Taronak* 部落衛星圖²

二、研究限制

1969 年(民國五十八年)9 月 27 日(中秋節)，艾爾希颱風過境台灣北部，引發台東焚風，溫度由 25.8 度升至 33.8 度，位於台東平原西側的達魯瑪克部落因乾燥的焚風引發大火災，造成慘烈傷亡，當時村中都還是茅草屋，損失嚴重，約有 150 戶民宅遭到波及，死亡人數達 49 人；當時台灣省主席陳大慶巡視災區，鑒於「大南」諧音「大難」，而於 1971 年(民國 60 年)10 月 1 日改名「東興村」(2010，東台灣研究會第 15 期)。達瑪克部落曾於民國五十八年中秋颱風夜發生過嚴重火災，當時許多珍貴的影像紀錄都遭大火吞噬毀壞，所留下的照片及實體物質為數相當有限，除了從現有的文獻資料找尋，尚有幾戶人家當時是未受到火災波及而所幸遺留些許相關資料佐證，其餘重要的研究資料主要透過深度訪談的記憶重現，作為重要的一手資料，理解從歷史文化脈絡中，大社會環境的改變如何深深影響著達魯瑪克人看待女性價值型塑的過程，以及在快速變動的社會衝擊之下協商並取得社會秩序平衡。

² 達魯瑪克主要聚落為 *Olavinga*(1)，過去曾發生兩次嚴重水災使居住於河川住戶被迫遷移而形成小聚落 *Saso'aza*(2)、*Kanalribeke*(3)、*twalai ki Irla moa kanalribeke*(4)、*Irla*(5)現為主要耕作地。

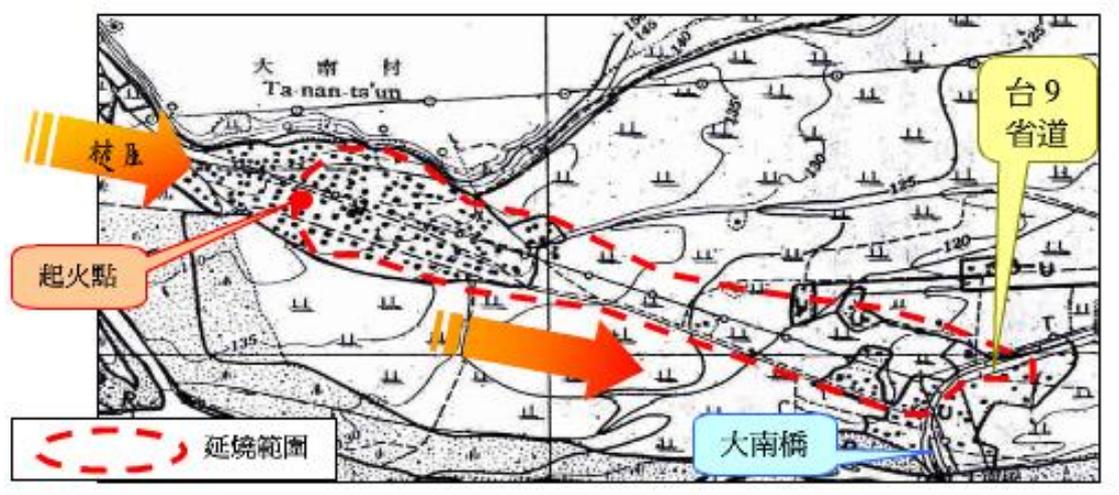


圖 3 西元 1969 年中秋夜達魯瑪克部落火災起火點及延燒範圍圖示



圖 4 火災後的 Taromak 部落街景

第二章 文獻回顧

第一節 魯凱族衣飾研究回顧

居住於台東縣卑南鄉東興村 *Taromak* 部落在族群分類中屬於魯凱族群，其社會特性一直以來都具有鮮明的「階層性社會」(hierarchical society)(譚昌國 2004:113)，魯凱族的聚落主要分布於中央山脈南段兩側的高雄縣茂林鄉、屏東縣霧臺鄉、三地門青葉村、瑪家鄉三和村南三和台東縣卑南鄉東興村、金峰鄉嘉蘭村新富社區等處。相應於地理分布，語言學家及人類學家根據語言及文化特徵，將魯凱族再分為下三社群(茂林鄉)、西魯凱群(霧臺鄉)及大南群(卑南鄉)(喬宗志，2001:07)。就語言分別魯凱語共有五大語系，分別為茂林語、萬山語、多納語、霧臺語³、東魯凱語，而臺東縣卑南鄉東興村 *Taromak* 部落則是唯一使用東魯凱語系的聚落。

早期日本學者發表對臺灣原住民族分類貢獻有伊能嘉矩(1899)、鳥居龍藏(1901)、森丑之助(1915)、移川子之藏(1935)、鹿野忠雄(1941)，直至國民政府接管台灣後 1954 年內政部主要以日本學者移川子之藏的 9 族分類做為官方認定族群依據，隨著原住民運動的熱潮引發族群認同效益，1996 年行政院原住民委員會的正式成立更是強加了原住民自身關注族群分類的質疑，截至目前為止官方認定族群共有 16 族。魯凱族最早在伊能嘉矩族群分類研究中以 *tsarise*(澤利先)為主要族名，後來研究族群分類的日本學者森丑之助則又將魯凱族、卑南族、排灣族，這三個族群統稱為 *Paiwan*，移川子之藏在族群研究中認為魯凱的長男繼承制度與排灣的長嗣繼承制度大有不同，又以排灣五年祭的儀式中區辨兩族之間的差異(魯凱族沒有五年祭)，魯凱族這個族群名字在主要繼嗣法則、歲時祭儀的文化區辨，加上語言學研究角度而確立並正式出現在文獻當中。

³ 最初區分語系別為西魯凱語。

表 1 臺灣原住民族別分類演進與魯凱族之形成⁴

時間	分類者	族名	族別數	魯凱族之形成
1899	伊能嘉矩	atayal、vonum、tsoo、tsarisen、supayawan、puyuma、amis	7 族	tsarisen 為魯凱族之最初之族名
1901	鳥居龍藏	atayal、bounoun、niitaka(今之鄒)、sao、tsarisen、paiwan、puyuma、ami、yami	9 族	最初的九族分類 tsarisen 為魯凱族
1911	臺灣總督府『理番報告』	atayal、saisett、ami、bunum、tsuoi、piyima、tsarisen、paiwan、yami	9 族	延續之前九族分類之雛形
1915	森丑之助	atayal、bounoun、niitaka、sao、paiwan(包括魯凱番、卑南番)、ami、yami	7 族	文獻中首次出現魯凱的稱謂
1935	移川子之藏等	atayal、saisiat、bunum、tsou、rukai、paiwan、panapanayan、pangtsah、yami	9 族	tsarisen 改為 rukai，魯凱族正是出現
1941	鹿野忠雄	atayal、saisyat、bunum、tsou、rukai、paiwan、puyuma、ami、yami	9 族	rukai 歸入 paiwan
1948	台灣大學民族學研究室	atayal、saisyat、bunum、tsou、rukai、paiwan、puyuma、ami、yami	9 族	rukai 再分出、獨立為一族
1954	內政部	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、雅美	9 族	魯凱為官方正式名稱
1996	台北市政府原住民事務委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、太魯閣、邵族、噶瑪蘭	12 族	雅美更名為達悟；並增加太魯閣、邵族、噶瑪蘭

⁴ 參考資料:巴唐志強(2010)臺灣原住民東魯凱族的狩獵文化與認同探究,表 4-1-1:p70。國立體育大學體育推廣學系碩士論文。及筆者部分修改校正與新增。

2001	行政院原住民族委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、邵族	10 族	正式承認邵族為第十族
2002	行政院原住民族委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、邵族、噶瑪蘭	11 族	承認噶瑪蘭為第十一族
2004	行政院原住民族委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族	12 族	承認太魯閣族為第十二族
2007	行政院原住民族委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族	13 族	承認撒奇萊雅族為第十三族
2008	行政院原住民族委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族、賽德克族	14 族	承認賽德克族為第十四族
2014	行政院原住民族委員會	泰雅、賽夏、布農、鄒族、魯凱、排灣、卑南、阿美、達悟、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族、賽德克族、拉阿魯哇族、卡那卡那富族	16 族	承認拉阿魯哇族、卡那卡那富族為第十五、十六族

一個族群的識別可從外顯的衣飾文化特徵做基本的分類，魯凱族在衣飾文化體現上常以華麗、精緻著稱，也因為衣飾上所展現舉凡圖騰、顏色、織繡方法、鷹羽使用、琉璃珠裝飾與排灣族具有高度相似性，便得以理解日治時期學者從衣飾做初步族群分類依據時將魯凱、排灣兩族歸屬為同一族群的初步構想。受西方資本主義意識型態的影響，物被視為人類創造與勞力活動的結果，因此，早期演化論便以物質開發的程度來表徵社會文化進展的程度(黃應貴 2004:02)。但畢竟人

與物主客體間的關係發展與解釋無法滿足後來的人類學者，馬凌諾斯基主張物的被創造在社會上是具有功能性質而存在，作者於《南海舡人一書》中透過研究庫拉的交換制度，除了提出對原始經濟論的質疑與論點虛構，講求利己驅策而行動的動機和初步蘭人工作的動機是具社會性及傳統性的複雜集合。每一類型的土著社會，都有一個不同的特殊意義，因為在每類社會中，傳統風俗都給這個詞附上不同的一套功能、祭儀和特權(于嘉雲 1991:141)。功能主義文化論提倡者馬凌諾斯基藉由庫拉區交換的物視為具有目的、有意義的、有功能的。功能論與馬克思主義的反應理論都認為文化與社會結構會彼此互相影響，但是兩者都有傾向於強調一種單向的因果關係：社會（或是社會結構、經濟的下層建築、階級關係）造就（或是決定、形塑、影響）文化（黃信洋、曾家榮，2008）。李維史佗(C.Levi-Strauss)看待人與物/主體與客體兩者之間的方式認為人與物彼此間相互依存的關係，其背後應該有一個深層的結構所牽引，馬凌諾斯基以民族誌方式研究一個初步蘭的社會型態而李維史佗則試圖從至高點看全人類普同的結構，並比喻人的思想猶如地質學一樣是層層堆疊所建構的結構，透過了解每一層便可歸納知道心智結構，無意識(unconscious structure)的心智通常反應於行為，隱藏在習俗、制度、機構並以文化實踐方式外顯，也就是看待人與物的關連性與意義時不能只查其表象而忽略其背後深層的文化結構。近代人類學家不再只是單純看物的形制、名稱與功能，而開始關注物質文化的被研究並不是重視物的本身詮釋價值，而是以物來印證社會結構與社會變遷下的社會脈絡為主，過去物僅以在博物館被展示而鮮少被加以討論物質文化的背後精髓及在社會脈絡底下所存在的意義。Appadurai 所編的書說明物的生命史成為研究本身主要切入點，這樣的切入點不只使物與經濟、歷史、社會文化結合，更因為本身成為研究之主軸而使物有了獨立的生命及其獨特的價值與重要性(黃應貴 2004:04)。物的本身雖無法為自身辯駁，但物卻是使社會文化凝聚產生了最重要的、可見性的珍貴產物。衣飾的呈現就好比社會變遷與文化流動的紀錄者，透過在社會結構裡活動的人，以集體記憶的文化邏輯實踐於物本身。

衣飾本身除了提供人類生理最基本的遮蔽需求之外，納入文化意義的體系裡，不同範疇的面象觀察與議題切入更能使我們理解人/物、主體/客體之間複雜的互動依存關係。身為普同的魯凱族群會以什麼樣的物件或衣飾做為區辨我群與他群之分，做為一個魯凱人除了將衣飾做為一個族群的識別之外，社會制度如何藉由衣飾分類人的屬性?背後特殊的文化深層意涵又是什麼?本研究以 *kalrivathale* 頭飾作為探究 *Taromak* 部落如何看待與化解社會變遷所產生女性價值型塑之衝突，在原有的階序社會底下，魯凱族社會制度存在的精神價值中 *makalecege*(規範/規矩)、*makocingalre*(珍貴/稀有)的文化邏輯，如何實踐在 *kalrivathale* 頭飾的表現上，社會變遷又會如何影響女性價值型塑，既而體現新的社會秩序產生來適應現代社會。



一、魯凱族衣飾文化與女性生產

衣飾的生產大多數由社會中的婦女所製作，在生產當中投入了女性對衣飾的關懷與美感的取捨，更是制約了女性的形象塑造。從服飾製作看女性價值的討論中，張慧筑於 2002 年所出版的『阿美族服飾之文化意義－以都歷聚落為例』則試圖從阿美族的祭典當中去回答此問題，文中提及女性身為服飾的製作者，職責也擔任賦予人『社會皮膚』的生產者，更織出阿美族人的『族群皮膚』(張慧筑, 2002)。雖然 *kiluma'an* 看似男子的重要慶典，女性的幕後貢獻則隱藏在食物及盛裝盛服裡，透過衣飾生產的力量以沉默方式參與政治與社會競爭。文化本身的再生產就是變遷，面對現代化的價值觀衝擊與社會地位的交替影響，男人在「文化生產」與延續扮演了重要的角色，女人於「文化再生產」亦扮演了重要的媒介角色。研究未盡之意則是台灣原住民在國家的外力影響之下，逐漸明確了族群單位，一但各族被族群化了之後，可能僅單一選擇阿美族而捨棄了區域間不同族群互動所發展不同衣飾創造的可能，影響了族群間服飾元素相互採借的選取豐富性。身為魯凱群的 *Taromak* 在過去歷史是否也因族群分類而受限於衣飾生產的創造性，以及體現區域的美感特殊性，筆者也特別關注 *Taromak* 衣飾變遷是否產生微妙變化，作為研究的借鏡。

王明珂(1998) 研究羌族婦女服飾「民族化」過程的例子，從歷史每個階段理解羌族如何運用服飾明確的區辨我群與他群。過去將服飾視為一個族群的「客觀文化特徵」的看法，是由「共同服飾」所呈現的「相似性」來強調該族群成員間的「一體性」；這個「共同服飾」又被認為是「傳統」的，以此強調該族群的歷史「延續性」。人群的「一體性」與該群體在時間上的「延續性」則被認為是構成一個「民族」的要件。這樣的看法，忽略了「服飾」在空間、時間及個人間的變化(王明珂 1998:02)。達魯瑪克位處於多元族群環伺之下，歷史的變遷與外在環境因素的影響反應在衣飾風格上，每個世代都有婦女們津津樂道的流行與傳統樣式。羌族婦女服飾透過展演獲得外界認同，強化了羌族婦女在服飾上的自信感，每個村寨

線。在誇耀與競爭中，婦女是展示者也是觀眾，透過具象的、有強烈視覺效果的服飾間的同異，以及對此同異的批評討論，個人、本家族、本寨的、同一世代的認同與區分被塑造、強化(王明珂 1998:24)。羌族婦女服飾鮮明化、特色化的變化過程；我認為這是「民族化」的結果與反映，反過來它也強化「民族化」所造就的各種認同與區分(王明珂 1998:27)。達魯瑪克於民國 83 年推展社區總體營造重新塑造東魯凱文化的意象，並開辦傳統技藝培訓班，內容有琉璃珠、珠繡、刺繡、雕刻等，也輔導婦女在部落開設服飾工作室，當時開設至今仍繼續營業的有「羅美玉服飾」。原本過去傳統領導權藉著現行選舉制度被削弱，在這波社區營造計畫的族群意象塑造中又逐漸興起，再加上 90 年代原住民族語言方言別的區分更使得僅使用東魯凱語的達魯瑪克部落從街景意象塑造，如：部落入口精神牌樓、整建社區祖靈屋、入口處守護神意象的設立等，以及藉由凸顯東魯凱達魯瑪克部落衣飾文化的特殊性等方式具象化達魯瑪克社會文化的樣子。這一波強調東魯凱達魯瑪克族群意象塑造中，婦女從衣飾生產中不斷的加強在地特有的衣飾外顯特性，例如達魯瑪克有別於屏東、高雄魯凱族所喜好的服飾形制中，女性傳統衣飾偏好以短版上衣搭配八分袖及八分裙的穿搭，以處理後成平面芋螺貝作成腰帶作為凸顯腰部曲線的裝飾，則長袍形制則被當地區分為屏東所喜好的樣式。如同王明珂所言，各村寨之間的衣飾風格皆有些微不同，也只有生產衣飾及在此文化脈絡底下的人才能清楚分辨是屬於哪個村寨所有，達魯瑪克服飾亦是如此。

陳文德(2004)以卑南族織與繡兩種不同的製作技術，成為文化上區辨內/外、原生/外來的媒介。從衣飾織與繡的技術變遷看卑南族族群認同的方式，將織與繡對比於小米與稻米，小米是原生的而到米則是由漢人引進、外來的作物。*Taromak* 是喜好美感的族群，除了在家的佈置要求乾淨整潔具美感及創造性之外，衣飾表現上更是因應現代社會美感的追求，*Taromak* 婦女在生產衣飾時將其分為傳統服飾與現代創新服飾兩種類型，傳統服飾的製作與形制都有一定的規範，服飾上的圖騰大多是傳統的百步蛇菱形紋、甕形、太陽形、花形、等與傳說故事連結的圖紋，

未婚女性服飾形制規範則以長度及腰短上衣、圓領、八分袖、八分裙為主，衣飾主要以露出脖子、手腕、腳踝為標準、未婚傳統服飾顏色以紅色為主；創新服飾則在顏色、形制、圖紋使用上沒有特別的規範，常以時下設計美感為主要製作靈感來源，更成為了各個婦女間爭奇鬥艷、相互學習刺激的展現。傳統衣飾所使用的場域大多是以重要的祭儀場合為主，如一年一度最重要的 *kalalrisiya* 小米收穫祭，所有族人在第一天要穿上傳統服飾來迎接這重要的一天，第二天的則可以穿上創新的現代服飾，第二天的活動大多以趣味競賽、傳統技藝競賽為主，較為輕鬆活潑；第二個活動主要在婚姻的儀式展現當中，現在舉行的訂婚儀式喜歡穿著具有 *Taromak* 部落喜好使用的傳統服飾形制並戴著象徵遵守 *makalecege*⁵ 的女子才可以配戴的 *kalrivathale* 頭飾，結婚則是較為輕鬆能穿著創新的改良服飾。從未婚女性衣飾展現的場域中可看見 *Taromak* 衣飾的不同物性，傳統服飾與創新服飾有著傳統/現代、不可變/可變、連結祖先/連結現代、原有的/創新的，幾個二元對立的衣飾特質也可能有新舊融合使用比例的不同展現，但我們卻得以看見 *Taromak* 如何在衣飾文化迅速變遷的世代中取得新舊之間的平衡。就性別區辨議題，原本卑南族在織布的過程透過禁忌規範圖顯製作上的性別之分，只有女性才得以織布及使用織布機具，刺繡取代織布的使用頻率後，禁忌則逐漸瓦解，少數男性也開始接觸刺繡，使得過去織與繡有鮮明的兩性區分，現今則跨越性別藩籬，兩性關係又會受到怎樣的影響？這不禁令筆者好奇，衣飾生產者的性別不再侷限於女性時，女性生產衣飾的議題在往後社會發展會有什麼樣的長成，*Taromak* 衣飾生產目前仍是以女性為主軸，在婦女間彼此交流技術、美感等經驗同時，若處在這樣的環境沒有生產衣飾之能力，便不能像其他婦女般能透過親自製作方式將用心與期許藉由服飾傳達給家人穿戴。

郭靜雯(2007)從魯凱人佩戴百合花的行為與規範看魯凱族好茶人性別養成與觀念實踐，魯凱好茶女性的培養過程，從出生到結婚並成為生產的女人，在這成

⁵ *makalecege* 是專指形容女性懂得遵守並符合社會規範的期待，在這裡也有形容女性已經知道如何潔身自愛，除了守規矩還必須含蓄有禮貌。

長的變化中魯凱好茶人如何形塑女性特質，透過生命儀禮魯凱人如何認定與形成，對於女性象徵純潔的百合花是魯凱人一生追求的榮耀，作者意識到即使是同屬於魯凱族但各部落間配戴方式與數量有所差異，在社會變遷影響下新一代的魯凱年輕人對於傳統的觀念又會如何應對，作者從魯凱人性別養成的研究角度對魯凱文化社會探究，並檢視百合花配戴的規範與社會變遷下的衝突，從出生到認定性別再到性別逐漸形塑呼應了作者所說”兩性角色行為可隨著不同的文化設計而有所不同”(郭靜雯，2007)。*Taromak* 在女性特質形塑中相較與好茶人不同之處在於，好茶人在青年階段主要以教會外在力量影響傳統的性別形塑觀念，青年會成員也大多是以教會青年為主，性別養成的過程也受教會影響較深。*Taromak* 在青年階段主要以傳統的青年組織作為性別形塑，女青年的養成主要以女青年團的傳統組織為主，女青年在婦女的帶領之下學習農事工作，並在農事工作中發展出服從、忍耐、勤勞做事的特質，舉凡歌謠、族語、歲時祭儀、農事訓練皆在小米田場域中發生，有別於好茶青年在教會場域的不同情境學習。筆者以 *kalrivathale* 頭飾作為探究 *Taromak* 女性價值型塑的研究議題，與其作者從百合花象徵物看好茶人女性養成，有些許雷同之處，筆者企圖從研究結果中呈現魯凱族在不同部落間有不同的物性象徵，而不僅只局限於百合花。

衣飾生產方式過去從織繡到縫製一件衣服都是由婦女自己完成，現今全球化盛行影響了婦女生產模式，在全球分工、跨國貿易的經濟模式，衣服不再是由婦女從頭到尾的完成一件，傳統衣飾物件成為商品正快速且大量的流通，商品脈絡化改變了衣飾成為體現階序社會的方式。2006年郭玉敏所撰寫『三地門排灣族衣飾商品化及其意義變遷』論文當中則談到由衣飾的生產與消費，觀察當代排灣族如何藉由物的流動進入社會關係的再生產，透過生產與交換的關係中去發現是否有新的意義所產生，這篇文章也同時給予當代傳統服飾在社會、經濟結構的變遷中有兩種特別現象：(一) 一些飾品不是當地人做的，而是透過中間人，發包到中國雲南廣西，請當地少數民族做。這種跨國文化經濟的生產與消費，對當地的影

響。(二)以前，飾品某些花紋是貴族階級才能使用，若平民可以使用，則可能是透過聯姻、或是頭目基於某種條件特許。現在這種社會階級已經不像以往那樣嚴格，但仍在某方面被遵守著。現在，如果頭目開的店買來飾品，而飾品上的花紋是貴族花紋，那麼，等於是經由頭目許可使用，會有比較高正當性。但如果是在漢人的店買飾品，則沒有這種正當性。衣飾商品化一直以來都是在各族群間正在不斷發生，更影響著過去以衣飾作為權力展現、階序地位的文化外顯區辨，貨幣經濟衝擊部落傳統對於富有的看法標準，過去獵人靠著狩獵取得獸皮、獸齒、鷹羽，由 *taliyalalay*(傳統領袖)公開表彰功績並以特定的圖紋或裝飾代表該者身份地位的不同，但過去這些別具意義的象徵，現在只要有錢就能買得到，也不用特意上山打獵獲得，如同郭玉敏在文中提及「只要有錢就是頭目」的諷刺說法，這使得筆者思考在研究 *kalrivathale* 頭飾中，值得注意的是象徵個人遵守社會規範行為的頭飾，所配戴使用的時間會隨著身分轉換而改變，也具有藉由物來象徵新婚且尚未生育的身分。或許因為配戴時間及特殊身分的短暫特性，使 *kalrivathale* 頭飾並未被納入商品化的選擇中。也或許該頭飾具有地域特殊性，僅限於有在 *Taromak* 部落使用，且沒有商品中具有通用的特性，也就暫時沒有被商品化的條件。社會不斷變遷，*kalrivathale* 頭飾是否隱藏了對抗商品化、頭飾去脈絡化的平衡機制，*kalrivathale* 頭飾表徵為身份的方式會延伸出什麼新的社會秩序，亦是筆者在研究中觀察的現象之一。

二、魯凱族衣飾文化與階序社會

在十九世紀社會演化論盛行的脈絡下，社會的階序程度被當成文明化的指標之一。大洋洲諸島中，澳洲原住民很早就被發現是低階序化的社會，因此被擺在演化序列的底端，中間則是有頭目但權力範圍較小的社會，更上層是高度階序、貴族至度化的夏威夷與東加(郭佩宜 2009:151)。早期歐洲人接觸大洋洲的不同族群時並不是所有社會皆有頭目制度，這使得以統治之實的歐洲人為了方便尋找連結窗口而間接干預當地社會並找適當人選作頭目。深受母文化的影響，歐洲人在初期習慣用「頭目」來指涉地方的領導者，這種態度也影響人類學者的用語(郭佩宜 2009:151)。在各個原住民社會習慣使用「頭目」一詞取代原有的族語稱呼，就連平權的阿美族社會也出現以「頭目」做為領導者的頭銜名稱。

在許多南島語系的諸島中，有著不同類型的領導權模式，這使得早期人類學家開始思考如何以相同的概念去分類並定義社會現象，大洋洲領導權力類型則是以玻里尼西亞及美拉尼西亞這兩種不同社會領導權屬性作為理論發展。該文主要區分了兩種領導權/政治類型：階序的玻里尼西亞社會是金字塔型，以頭目(chief)為主要領導類型；而美拉尼西亞則相對平權，有許多親屬關係為基礎的獨立共居群體，主要領導類型為 *big man*。頭目是世襲的頭銜，一個人在系譜上的先賦地位(*ascribed status*)決定其地位的高低；而 *big man* 則為成就地位(*achieved status*)強調個人後天獲致的影響力，透過各人能力與個人特質，經由交換、分配、說服等手段，吸引一群跟隨者(郭佩宜 2009:151)。*Taromak* 社會則是傾向於頭目(chief)的領導權制度，其社會制度區分為 *taliyalalay*(傳統領袖)、*alrabolrowa*(特殊身分常民)、*kawkawlo*(一般常民)，以長男繼承的世襲制度為主，階序的身份地位則是一出生便既定，即使不同身份地位的人透過婚姻(升級婚、降級婚、同級婚)亦難改變自身社會階層地位，謝繼昌(1965)撰寫的大南⁶魯凱族婚姻裡提到階級間的婚姻並不能改變當事人與生俱來”既有地位(*ascribed status*)”，然而卻可改變他們子女的地位。透

⁶ 「大南」為過去對達魯瑪克舊有的稱呼。

過婚姻的交換來改變後代在階序社會的位置，顛覆了以往對於階序社會擁有先賦地位(*ascribed status*)的既定原則，婚姻體現了階序亦是可操控的關鍵機制。近年，*Taromak* 部落 *taliyalalay*(傳統領袖)家族娶了 *kawkawlo*(一般常民)，迎娶當天特別舉行了一個為新娘換取傳統領袖家系之名的儀式，將新娘身份抬高一階以拉近與新郎的身份差距。或許是時代變遷所至，或者是當時沒有特別紀錄此現象，有別於過去謝繼昌在 1965 年所記錄，是值得注意的另一個面向。

Dumont 企圖將「地位」與「權力」分離，轉而強調價值與意識形態的作法，十分不同於人類學傳統從階層化的社會政治脈絡來理解階序。後其人類學者受到 Dumont 的階序理論之起發，將此種強調價值的階序觀點應用到印度以外的地區，例如南島語系民族的研究，從民族誌資料來討論平權與階序社會如何同時並存於一社會的可能，企圖挑戰 Dumont 將平權性與階序性二分的研究趨向(林淑蓉 2006:03)。在 *Taromak* 的社會階層制度雖有根本賦與論的命定，但就幾個特殊的服飾圖騰取得則無關乎天生命定的身份，每一個人都能以後天能力取得特殊圖騰與裝飾的配戴權，這也許是在嚴謹的階層社會底下，慷慨的保留著能夠以自身能力轉換在社會上較低階的位置，以平權的方式平衡身在階層之下的 *Taromak* 人。社會階序較高者其根源通常與起源神話、遷移先後有密切關聯。

1898 年烏居龍藏所攝之玻璃片及 1900 年成田武司與森丑之助先後出版的《台灣蕃種族寫真帖》、《臺灣蕃族圖譜》都能清楚看見記錄魯凱族群的生活及服飾樣貌，在當時物資缺乏的年代並不是每個人都能有華麗的傳統服飾可配戴，一般都是 *taliyalalai*(頭目)地位的人才能擁有。魯凱族的日常用品有一個非常清楚的評價標準—稀有性，魯凱族語中以「*makutsin*」⁷表示。*makutsin* 有好幾種含意，可用來指東西十分不易取得，或十分罕見，抑或製作十分費事。貴族階層使用的東西或圖案，往往是不易取得和罕見的(喬宗恣 2001:77)。舉凡熊鷹羽毛(*adisi*)、琉璃珠(*silo*)、古陶壺(*dilrong*)、雲豹牙或山豬牙製作的頭冠(*akakiring*)、雲豹或熊製作的

⁷達魯瑪克東魯凱語拼音為 *makocingalre*

皮毛衣都是最主要的 *taliyalalay*(傳統領袖)裝飾權，除了取得不易之外，即使獵人不小心獵到這些具有靈性的動物皆必須貢獻給 *taliyalalay*(傳統領袖)。

2001年許功明在『魯凱族的文化與藝術』一書中藉由了解魯凱族的文化脈絡來認識不同場域間所發生的藝術行為，以及社會階級的制度下所發展出來的藝術文化，文中也提及百合花飾儀式之交換功能分析與階級社會的關係，藉由買百合花飾的儀式去探討人與物之間不可分割的關係。百合花額飾在好茶部落稱之為 *tukipi*，在 *Taromak* 部落則沒有使用百合花額飾的習慣，與霧台鄉魯凱族(西魯凱群)通婚關係，百合花額飾藉由婚姻而將此穿戴習慣帶到了 *Taromak*，通常也只有階序高位者的女性方可配戴，*Taromak* 人認為百合花額飾又 *taliyalalay*(傳統領袖)家族的舌頭，則稱之為 *Iridame*(舌頭)，有些許嘲諷的意味。Mauss (1990「1995」) 在 *The Gift* 書中談及禮物的交換社會，相對於南島語族的毛利人認為當收到別人的禮物時是有必要回禮給對方的，認為這樣的交換、互惠的過程與毛利的 *hau* 概念有關，Mauss 描述人與物彼此牽連是象徵性的結果，*hau* 是一種個人性的力量，「哈兀」是存在於人類、土地和物件中的重要生命元素；由於哈兀是透過人連結土地和物件，物件也帶有擬人的力量(張帆如 2009:120)。透過物本身在歷史中界定其所有人的力量而展現。物本身作為一種媒介，將過去時間引導到現在，使祖先、名位(titles)及神話物件成為一個人「當下」身份密切的一部分(張帆如 2009:116)。*Taromak taliyalalay* (傳統領袖)祖靈屋內的物件-肚兜相傳是由太陽神之子所留下，世代相傳並供奉於古陶壺之內，僅有 *taliyalalay* (傳統領袖)的 *Labaliyoso* 家族當家者承接祭拜，物的價值更凸顯了該家族社會階序地位的正當性。

taliyalalay (傳統領袖)享有特定衣飾裝飾權力是一出生便無法改變的事實，可以不用像 *kawkawlo*(一般常民)必須煞費苦心以能力展現取得象徵性的配戴權，如象徵男性善跑者的 *halibaebang* 蝴蝶紋飾，有別於當地人強調過去親屬關係對個人當下行動與社會階序的影響乃至於決定性，魯凱平民的仿效實踐乃是個人內心試圖改變既有權力關係之能動的自主展現，從而挑戰了傳統上貴族對外貌與理想人觀

意象之建構的壟斷(鄭瑋寧, 2013)。*taliyalalay*(傳統領袖)傳統衣飾體現出的豐富及美感是*kawkawlo*(一般常民)所羨慕並隨之仿效的對象,不僅看起來華麗更多了分尊貴。社會風氣開放不同階級相互通婚頻繁,我們如何看待新一代*taliyalalay*(傳統領袖)階級身份界定?魯凱族階級制度藉由衣飾穿著與裝飾用作以顯示身份地位的象徵,越是稀有、珍貴的物才得以顯示其優越的身份價值,大社會環境影響經濟結構的改變使衣飾擁有變得不再困難,挑戰了衣飾體現階序社會的看法。

鄭瑋寧以《衣飾、仿效與外貌的政治:以 *Taromak* 魯凱人為例》探討台東縣卑南鄉 *Taromak* 聚落魯凱人衣飾風格的轉變為例,探討商品介入、人觀意象與權力建構的辨證過程。有別於當地人觀強調過去親屬關係對個人當下行動與社會階序的影響乃至於決定性,魯凱平民的仿效實踐乃是個人內心試圖改變既有權力關係之能動的自主展現,從而挑戰了傳統上貴族對外貌與理想人觀意象之建構的壟斷。更在面對卑南族衣飾風格的仿效時,強調以個人的知識與技藝完成創新的風格,凸顯個人乃是獨一無二的存有(鄭瑋寧 2013:37)。該文章前言以 1970 年代收穫祭兩天備案「傳統服飾介紹」的場景說明平民仿效貴族裝扮的現象,當代 *Taromak* 居民喜用貴族風格服飾的現象,挑戰一般人習以為常的「魯凱衣飾象徵了社會位階」印象(鄭瑋寧 2013:41)。作者以對再現權/靈力的文化形式所構成之意象的吸引為切入點,更密切關連到該聚落的歷史與社會建制(鄭瑋寧 2013:41),去回應衣飾仿效究竟是不願遵循傳統規範?或是現代行政體制之選舉弱化貴族權威?本文主張,魯凱人的衣飾習慣並非跨歷史、總稱(*generic*)的「族群」文化實踐,其意義應放回當地人實際生活脈絡中,並從區域人群互動和文化形式創新的角度來加以思考、掌握(鄭瑋寧 2013:42)。我同意作者從區域互動的角度看衣飾變動的過程,*Taromak* 群歸類分屬於魯凱族,但因所處地緣及接觸周遭環境族群較為多元,日治時期亦是設置番產物交換所的重要位置,與鄰近部落來往頻繁,造就了區域間特殊的多元衣飾風格,從歷史角度看區域變化也較能跳脫原有的族群框架思考。以 1970 年代傳統服飾介紹活動為例子,觀察平民仿效貴族裝扮的現象可能是挑戰貴族穿戴

的權威性展現來看，當活動以展示之名將衣飾文化聚焦在介紹物自身的使用意義上時，在那個當下人與物主客體間位置交換，非正式的場合中以展演方式展現時，物與人是在當下暫時被分離開來。作者從少數單一事件的集合僅觀看其表象，忽略了將物擺在事件當下與個人的關係、群體看待事件中人與物的關係，是人與物分開的展演性質或是人與物緊密結合的真實身份呈現，僅從外在觀察難以發覺意義背後的深層涵義。傳統上，魯凱社會秩序是建立在貴族（*talriyalralrai*）與平民（*kawkawltre*）的區辨上，二者通婚所生之後代稱為 *alravwlrwa*。當地人認為，貴族出自創建聚落的家，擁有高於平民的靈力（*le'kem*），得以在政治生活與經濟活動上擁有支配的權力，同時負責各項以聚落整體為對象的儀式活動（如小米收穫祭）（鄭瑋寧 2013:47）⁸。

在理想的狀態下，為了鞏固階級的權力，過去皆以同級婚將權力保留並持續掌控，但 1958 西方宗教傳入、1964 村長民選、1965 土地私有化，逐漸動盪著傳統階級制度的權力持有。衣飾具象化了人的特質與成就，並做為他人觀看與認識穿著者的中介（鄭瑋寧 2013:50），政治權力在當今社會已有不同轉換，雖然多少仍會尊重貴族（*taliyalralrai*），但現政體制的政治權力有較多展現權力的機會。衣飾具象化了人的特質與成就，並做為他人觀看與認識穿著者的中介（鄭瑋寧 2013:50）。回到平民仿效貴族穿著現象，筆者認為對於貴族、平民身份如何界定在當今社會已是混亂一團，理想化同級婚者的下一代能清楚辨識其社會階序位置，但其實魯凱人在界定後代社會階序位置，會因為婚姻關係而導致下一代階序位置的升級、降級之變動，若只是觀察整體的表象而忽略了一個人背後根本的身份地位，又或者 *Taromak* 魯凱人在升降級制度的混淆，影響了一個人判別其階序位置而導致曖昧不明的階級身份，這也有可能是使衣飾難以清楚體現社會階序的樣子。平民藉由商品滿足仿效上位者美麗，但仍無法改變既有的階序位置，社會變動速度過快，文化交流刺激過多，物件的歷史性與真實性成為上位者突顯身份地位的方式，例

⁸ 筆者保留作者撰寫之書寫拼音，故呈現出與筆者的拼音使用有所不同。

如其一 *Taromak* 頭目家祖傳雲豹牙作成的頭飾，獸齒的真實性及歷史性則是難以仿效及商品化；其二 *Taromak* 特有的 *kalrivathale* 頭飾則是屬於個人是否具有 *makalecege* 的象徵，僅在結婚當天可配戴，新婚未有身孕的身份下參加喜宴活動皆可在出席時配戴，直到懷有身孕或是結婚第二年至第三年左右則必須換上婦女所配戴的頭飾。這頂特有的 *kalrivathale* 頭飾由男方私下商議評估是否符合配帶資格與否，雖看似握有配戴的決定權，但仍會因為群眾(族人)輿論壓力而左右想法。物與人的象徵意義更是緊密連結，再加上僅屬於 *Taromak* 部落特有，配戴時間亦不是永久性質，就這幾種特質來看，是難以商品化及仿效的，又或者在買賣之間並沒有商品化的經濟利用價值。



第二節 小結

透過服飾個人得以與一個有「相同身體」的社會群體結合在一起；在群體中，此種「服飾」被集體建構為一種傳統，因此這個有「相同身體」的社會群體又與歷史上有「相同身體」的人群結合在一起(王明珂 1998：28)。每個人都期待他人能夠成為 *makalecege* 的女人，但自己又覺得 *makalecege* 在達魯瑪克人的邏輯中是如此重要，代表著一個女性熟悉社會規範並嚴謹遵守著。在一場傳統服飾介紹活動籌備過程我也參與其中，當時需要找一個穿著訂婚新娘的服裝，在尋找模特兒穿著這套服飾時以為只是找個人就能夠完成，過程中遇到了一個 *kaingo*⁹跑過來告訴我

新娘衣服要穿那個 *kalrivathale*，不可以隨便亂找喔，要找一個適合的人，那個亂來的不行、還沒有結過婚的不行，要找那個有 *ki alang*¹⁰過的，那個是很完整沒有被人家看到的才可以。

當我再三強調那個只是個將服飾展演的單純活動，但對於 *kaingo* 來說卻是不尊重這個頭飾意義的行為，還不斷的叮嚀吩咐我這件事情一定要好好處理。一直到婚前都符合 *makalecege* 的行為條件，則被認為是非常 *makocingalre*(珍貴/稀有)的表現，能夠因此獲得另一項衣飾穿戴權—*kalrivathale* 頭飾。這種以自我行為約束作為服飾穿戴權的審核，在女性衣飾文化中較為少見，而慣於以階序身分掌握服飾穿戴權的魯凱社會中實屬特別。*kalrivathale* 頭飾一視同仁的平等審核機制，讓即使是出生 *kawkawlo*(常民)都能夠爭取的衣飾穿戴。在達魯瑪克的部落社會裡雖然有著嚴謹的階序制度與服飾的穿戴規則，但仍有多數衣飾穿戴權是必須靠個人努力與表現去爭取好讓自己或家族在部落社會中被看見。在大社會環境的衝擊之下、在資訊發達文化交流頻繁的接觸之下，部落的社會價值與制度不斷被挑戰，

⁹阿嬤

¹⁰ 結婚的意思。

面對文化混合的身體、面對不同觀念的支配符碼，儘管在經濟條件的限制與社會價值的快速轉變下，她們還是嘗試找出應對之道(陳品姮，2004)。 *kalrivathale* 頭飾對於女性價值的誓約，不斷受到外在因素影響其價值觀， *Taromak* 部落社會又會長出什麼樣的女性價值型塑及社會意義，不同世代所展現的價值會如何影響 *Taromak* 部落形塑女性成為 *makalecege* 的女人，新一代的女性又會如何看待部落所期待的傳統社會規範，以及是否願意守著原有的社會規範或是在世代間如何達成溝通與協調，透過 *kalrivathale* 頭飾的展演觀察，幫助筆者在研究中有不同視角的思考。



第三章 研究方法

第一節 研究方法與步驟

本研究選擇質性研究為基礎去嘗試解答問題，一般而言，質性研究較傾向以「闡釋」(interpret)的哲學角度，蒐集資料的方法也能較具彈性和敏感性低反映出社會背景，這與某些量化研究和現實脫節的運算過程剛好相反(林育珊，2008：199)。筆者長期關注的對象主要以達魯瑪克部落體現傳統服裝穿著的未婚女性及背後傳統服飾推手的婦女們。達魯瑪克部落在歷經族群分類後一直被視為魯凱族中呈現較多族群文化融合的群體，夾雜著卑南、排灣、阿美的地域環境，孕育出在衣所表現上的特殊美感經驗。本研究主要以 *kalrivathale* 頭飾為核心探究達魯瑪克所謂的 *makalecege* 的概念是什麼，社會變遷又會如何影響女性價值型塑，既而體現新的社會秩序產生來適應現代社會。

首先，確立所要研究的問題方向接續進行相關文獻的蒐集與資料分析，經由分析他人的研究紀錄來理解當代服飾研究領域的發現，將這些工具視為建立研究用語的鷹架(林育珊，2008：199)，整理前人已研究文獻主要是去認識衣飾領域討論發展及釐清筆者所設定研究問題是否有更好視角去頗析研究社會脈絡。筆者自小在田野地環境成長，當求學進入到研究領域的知識系統歸納時開始思考進入田野地該用什麼視角去理解、分析。1996年余光弘發表了一篇參與觀察與參加觀察的田野方法反思，這也是很多研究者進入異文化常所忽略的觀察位置，參與觀察被認為是人類學者研究異文化從事田野工作的”主要武器”(余光弘 1996：59)。

參與涉入過程(*degree of involvement*)的深度間接影響了研究者詮釋當地文化的表達，參與可以只是事件的綜合觀察參與、或者花時間將己身融入在田野地參與生活，若更深入了解異文化，就如 Malinowski(于嘉雲，1991)所提到的深入到被研究者的生命裡去參與每個經驗中，在經驗的紀錄之下爬梳歷史脈絡的過程變化。

一、文獻分析

文獻資料蒐集針對現有的文本研究觀察不同時代所記錄的衣飾穿著。*Taromak* 現有的資料文獻中，早期大多以青年會所占篇幅居多，80年代社區營造的興起帶動部落觀光風潮，這時期針對觀光及觀光所延伸之研究主題篇幅為主，而主要以外顯衣飾研究則極為少數，大多以文字敘述傳統衣飾穿著、材質變遷，針對物質文化的探究及衣飾的社會意義則沒有較多的深入探討。筆者以 *kalrivathale* 頭飾作為文章搜尋的關鍵字，希望能在現有文獻紀錄中更了解頭飾的由來及任何蛛絲馬跡。在以下文章中主要聚焦談及 *Taromak* 部落衣飾之相關著作有四篇，第一篇〈大南魯凱族婚姻〉(謝繼昌，1967)內容以紀錄 *Taromak* 傳統婚姻儀式過程及因為婚姻導致的階序地位相互流動與變遷，也稍有談及結婚時的傳統衣飾穿著，特別在文中有提及新娘結婚時會配戴 *kalrivathale* 頭飾，但並未更深入說明頭飾的意義及相關訊息；第二篇〈記民國八十二年大南魯凱的豐年祭〉(喬宗恣，1993)，第三篇〈台灣原住民魯凱族史篇〉特別在第四章內容主要紀錄魯凱族的服飾文化變遷，從照片中提及大南社在不同時期的穿著及材質變異；第四篇〈衣飾、仿效與外貌的政治：以 *Taromak* 魯凱人為例〉(鄭瑋寧，2013)內容主要說明平民藉由外貌衣飾仿效貴族，在文中幾張照片亦有呈現衣飾混合穿搭的現象產生。上述四篇是近期提及 *Taromak* 衣飾紀錄的篇名，幫助筆者思考除了衣飾使用的材質

為了更能掌握過去針對 *Taromak* 衣飾文化研究中對於 *kalrivathale* 頭飾的未盡之意，本研究以 *kalrivathale* 頭飾作為主要研究聚焦，理解 *Taromak* 女性角色的社會意義，最後更重要的是就問題意識所談及到的議題諸如：社會制度、階序社會、性別與生產以及藉由 *kalrivathale* 頭飾的外顯，深入探討 *Taromak* 部落如何透過一個頭飾來實踐成為 *makalecege* 的社會秩序呈現。

表 2 *Taromak* 部落探討衣飾之相關著作

年代	作者	篇名	服飾內容
1967	謝繼昌	大南魯凱族婚姻	簡單敘述新娘穿著並提及頭戴 <i>kalrivathale</i> 頭飾
1993	喬宗忞	記民國八十二年大南魯凱的豐年祭	紀錄八十二年大南魯凱豐年祭的穿著
2001	喬宗忞	台灣原住民魯凱族史篇	第四章探討魯凱族的服飾文化變遷
2013	鄭瑋寧	衣飾、仿效與外貌的政治：以 <i>Taromak</i> 魯凱人為例	探討平民藉由服飾仿效貴族，從服飾穿戴中如同擁有權力地位。

二、參與觀察

要了解 *Taromak* 如何從 *kalrivathale* 頭飾物件體現女性特有的價值型塑，在協商佩戴權的活動當中，主要以訂婚前夕雙方家族為新人籌備婚禮期間開始，筆者自小身處於田野環境，有幸在開始關注此議題之時參與了幾場重要的訂婚儀式及實際加入兩場婚姻儀式前置籌備的過程，能從儀式當中觀察 *kalrivathale* 頭飾的配戴及過程如何協商討論配戴資格與否。除了參與議婚及訂婚儀式，*kalalrisiya* 小米收穫祭也是展示新婚女子配戴 *kalrivathale* 頭飾，最後一次與未婚女青年在祭典上共舞的展現。象徵著與過往一同共事的女青年們最後一次重溫未婚時期在青年團受訓、共同學習文化的日子，也象徵著道別自己未婚的舊有身份，迎接成立一個家庭的已婚婦女新身份。

表 3 參與觀察活動一覽表

日期	類型	內容
2017/03/24	訂婚儀式	男主角曾擔任青年團團長，女主角則是延平布農族人，訂婚使用達魯瑪克傳統下聘儀式，儀式結束後則是以布農族分豬肉儀式做結尾。
2018/01/20	上午訂婚儀式 中午歸寧	雙方新人皆為部落青年，男方父母皆為長期居住於達魯瑪克部落的屏東大武魯凱人。
2019/02/05 2019/8/3	訂婚儀式 結婚儀式	雙方新人皆為部落青年，更是青年團重要核心幹部。筆者實際深入參加議婚前製過程。
2019/03/16	訂婚儀式	雙方新人皆為部落資深青年，長期參與部落大小事務。筆者實際深入參加議婚前製過程。
2019/10/12	訂婚儀式	雙方皆為部落族人，男女主角皆長期在旅北生活，女青年不曾間斷參與青年團，也曾擔任過青年團幹部。男青年則尚未進入會所接受文化教育洗禮。

三、深度訪談

由於達魯瑪克曾於民國 58 年發生過嚴重火災，當時許多珍貴的影像紀錄及衣飾都遭大火吞噬毀壞，所留下的照片即可見的衣飾為數相當有限，除了透過現有的文獻蒐集，深度訪談則是另一種衣飾文化變遷的爬梳及 *kalrivathale* 頭飾物件生命的重現，研究訪談對象主要以扮演衣飾生產者的婦女、年長耆老為主，透過女性長輩們對於 *kalrivathale* 頭飾的記憶、配戴權的規範與協商，以及透過不同世代的生活經驗，紀錄社會文化變遷之下，女性價值型塑的改變，做為日後研究分析的主要資料。

表 4 深度訪談名單一覽表

報導人	年紀	性別	部落角色
<i>Moni Lagiring</i>	年約 80 (已故)	女	熟知部落文化，是部落重要的耆老之一。 (2012 年期間訪談資料)
<i>Heresan Lamabaliyo</i>	年約 80 (已故)	女	從年輕便參與部落文化活動至今，熟知部落文化，是部落重要的耆老之一。 (2012 年期間訪談資料)
<i>Varekai La'acekele</i>	年約 80 (已故)	女	從年輕便參與部落文化活動至今，熟知部落文化，會製作 <i>kalrivathale</i> 頭飾，是部落重要的耆老之一。 (2012 年期間訪談資料)
<i>Tavarai Lasavalo</i>	年約 80	女	從年輕便參與部落文化活動至今，早年皆擔任主要報導人的翻譯工作，熟知部落文化，是部落重要的耆老之一。 (2012 年期間訪談資料)
<i>Toko</i>	年約 75	女	早年皆擔任主要報導人的翻譯工作，熟知部落文化。
<i>Awni-01 Laravang</i>	年約 70	女	從小在部落生長，從少女到結婚前都不曾缺席參與女青年團體。除了歌謠亦熟知田間工作，是傳統歌謠的傳唱者之一。
<i>Awni-02 Lrarobociak</i>	年約 68	女	<i>kalrivathale</i> 新年頭飾製作工藝師，從年輕便參與部落文化活動至今，熟知部落文化。
<i>Aelres Laravang</i>	年約 60	女	與 <i>Awni-01</i> 是姐妹關係，從小在部落生長，常常跟著長輩在田裡工作，耳濡目染的跟著許多長輩學習部落在地文化，亦是傳統歌謠的傳唱者之一。
<i>Dimava Lalilowasa</i>	年約 50	女	<i>Heresan</i> 的女兒，現職為牧師。年輕時曾參與青年團，現職為牧師。
<i>Lavaoso</i>	年約 30	女	約 15 歲加入青年團，曾擔任青年團核心幹部 (與筆者同名)。
<i>Lezeme</i>	年約 30	女	約 15 歲加入青年團，曾任女青年團團長。

四、研究倫理問題與解決方法

本研究主要是從 *kalrivathale* 頭飾作為研究的起點，深入探究達魯瑪克族人對於未婚女性的形塑方式及生活行為的期盼，透過訪談整理出 *kalrivathale* 頭飾的佩戴方式及限制，爬梳不同世代所賦予物件的象徵意義，以及文化正在轉變的過程中族人如何溝通協商取得平衡。研究聚焦在配戴裝飾的外顯衣飾文化中，物的保留及歷史的痕跡都藉由實體物來觀察，然民國 58 年中秋夜發生一場嚴重火災，部落珍貴傳統服飾及照片等物件遭受波及，除了過去前人學者紀錄研究放置在博物館或圖書館等物件及書面資料、照片等，部落裡所擁有的老物件數量稀少且珍貴。本研究聚焦的物件-*kalrivathale* 頭飾較為特別，比起獸齒頭飾的珍貴，頭飾因為材質取得及製作容易，也許在當時並不具有蒐藏價值，筆者搜尋資料過程中並未有物件出現在博物館展示蒐藏中，僅在過去學者踏查部落時所留存的族人配戴頭飾照片及簡單的文字敘述紀錄之。為什麼在過去文獻資料裡較少提及 *kalrivathale* 頭飾，甚至歷史物件的留存也幾乎沒有，筆者訪談詢問自己部落的長輩時，理出了一些答案。

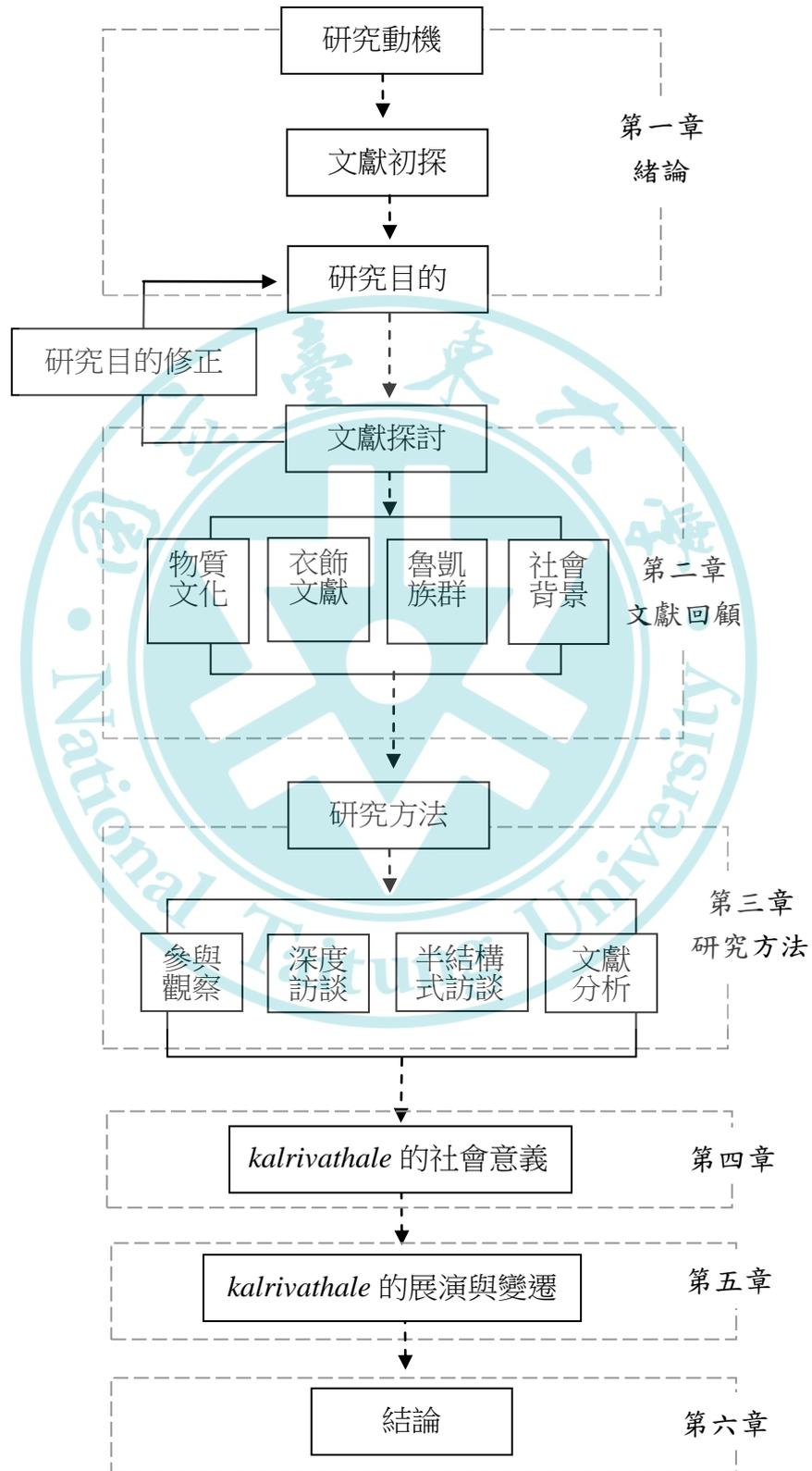
訪談 *Awni-01 naina* 時提及她是民國 58 年 5 月結婚，當時所配戴的 *kalrivathale* 頭飾是由男方(*Lagiring* 家族)所準備，*Lagiring* 家族擁有一個用黃藤製作的 *ceeme*(頭飾的基座)，只要有族人準備結婚需要使用到 *kalrivathale* 頭飾都會跟該家族借 *ceeme*(頭飾的基座)，回去再自己加工包紅布、掛配飾製作完整的頭飾，婚宴辦完之後再拆解將頭飾基座歸還。過去不富裕的年代，有的時候結婚所穿的整套傳統服飾和 *kalrivathale* 頭飾都還是用借的，並不是每個人都會特別製作專屬於自己的 *kalrivathale* 頭飾。能夠留存完整頭飾的族人幾乎是極其少數，也並無個人專屬頭飾完整保留的習慣。藉由部落工藝師的訪談重新建構完整的製作過程及不同年代的歷程記錄，除了補足現有文獻資料的缺乏，亦能使技藝及記憶透過文字紀錄完整保留。

傳統服飾除了代表著個人氣質之外，其文化內涵是藉由衣飾的穿著來表達個

人在社會上的相對位置，世襲制度的階序社會通常會將帶有階序象徵意義的裝飾當作傳承之物延續給下一代，*kalrivathale* 頭飾代表女性在婚前遵守貞節的行為規範，代表個人在社會上的位置及身份，除了無法作為傳承，其配件裝飾是可以拆解作為其他用途的特殊作用。因訪談涉及個人隱私之內容，在取得當事人同意時皆以完整族名(含家族名)作為人名顯示並真實陳述其訪談內容。不同意公開身份之族人，因承襲長輩名的取名制度下，部落同名者居多，則僅以族名顯示身份並完整呈現內容陳述。



第二節 研究流程與架構



第四章 *kalrivathale* 頭飾的社會意義

人與物的相互依存關係，緊密而連結，在講求階序的魯凱社會，*kalrivathale* 頭飾是不分階序、只看個人行為的裝飾，只有符合社會規範的首婚女子才能配戴 *kalrivathale* 頭飾。(田野筆記)

「身為一個女孩子身體要保持很完整、很漂亮、沒有被看見」。這個完整沒有被看見是對一個女性婚前最重要的戒律。與其說完整，更貼切說法應該是以族語的 *makalecege* 來形容未婚女性具備已知的社會規範，且表現符合部落社會所期待的樣子，也有 *Taromak* 人對女性所期望擁有矜持的性格。*kalrivathale* 頭飾的製作過程並沒有特殊的儀式，習慣使用稻草作為製作材料，內裏則以稻草捆成圓形再裹上紅布完成 *ceeme* 頭飾基座；再用毛線由內向外開始編織白、黑、紅、綠、黃的毛線，以交叉編織成正三角型方式在頭飾基座上圍繞，插上像是扇子形狀的鐵片插飾，配上左右對稱的 *bengelray*(花飾)¹¹就完成了 *kalrivathale* 頭飾(請參閱頁 43 圖 7)。作為一個物質性(substance)，其特性與人不可分割，這頂特有的 *kalrivathale* 頭飾由雙方家族重要長輩商議符合配帶資格與否，物與人的象徵意義更是緊密連結，再加上僅屬於 *Taromak* 部落特有，配戴時間亦不是永久性質，更不受階序社會制度所限制，僅以女性在未婚時所表現的社會規範作為配戴資格依據，就這幾種特質來看，僅在東魯凱群達魯瑪克部落使用且部落間無流通性，具有難以商品化及仿效的特質，又或者對商人來說在買賣之間並沒有商品化的經濟利用價值。

要了解 *Taromak* 對於女性特質的期待可從擇偶的條件與期望來觀察，謝繼昌(1965)觀察大南魯凱族婚姻時提及當時一般選擇配偶時，男人的理想對象條件有 1.階級相同 2.身體強健 3.心地善良 4.勤勞 5.會織布；女人的理想對象條件有 1.階級相同 2.身體強健 3.心地善良 4.勤勞負責 5.善於打獵和獵頭。就資料顯示可能謝繼

¹¹ 根據 40 年次出生的 *Awni-01 naina* 表示，在她的那個年代，*kalrivathale* 耳朵兩旁並不會使用 *bengelray*(花飾)做為裝飾，整體看起來是非常的乾淨，可以完整看到三角形的圖案。

昌的研究是以量化的問卷選項作統計，而非以質性研究作訪談，但仍可看出階級相同、勤勞、身體強健是相同的擇偶條件，女性則必須會基本的織布技能。上述研究論文的內文詳盡記錄婚姻程序與儀式的過程，甚至探討離婚與再婚的特殊狀況，從其資料看女性被追求過程中，青年至女青年家外唱情歌，女主角會由數個女青年陪同待客，即使女子已經就寢，父母一定會把她叫醒，縱使睡意難耐仍要強忍不睡的待客。因為父母對於子女的婚姻有絕對的主權，所以通常都是由他們代為物色追求對象(謝繼昌 1967:210)。這是早期婚姻的狀況，即使不喜歡，子女卻通常不太敢忤逆父母的期望。

婚姻過程從追求、議婚、訂婚、結婚，過去為了保有階序地位皆以同級婚為主，若遇到不同階序身份者在議婚時就會針對升級或降級而有不同的聘禮。*kalrivathale* 頭飾也是在議婚時討論佩戴與否的時機，若新娘資格符合則由男方親友的婦女來製作準備，在田野訪談過程中，也有婦女認為這是男方為新娘所準備的，所以最終還是由男方決定是否會給新娘準備或配戴 *kalrivathale* 頭飾。

這一個章節將透過 *kalrivathale* 頭飾的由來認識物的被設計創造，以及 *Taromak* 人對於物的命名和頭飾使用規範所展現的文化思維。從製作過程中使用的材料、製作方式、圖形運用來了解裝飾外顯的文化邏輯表現，並從 *kalrivathale* 頭飾完整面貌呈現的過程，端看其文化變遷所受到的影響有哪些。婚姻儀式展演中觀察 *kalrivathale* 頭飾受到社會變遷影響而有那些改變，了解 *Taromak* 部落族人如何在社會變遷中界定配戴的資格，以及從當中觀察出與外族接觸後改變了哪些儀式樣貌，是否影響了 *kalrivathale* 頭飾原有的配戴時機。

第一節 *kalrivathale* 頭飾

一、*kalrivathale* 頭飾由來的可能

(一) 報導人的口說敘事

2012 年筆者在部落訪談幾個婦女耆老，記錄未婚女性傳統服飾的樣貌。訪談過程中發現 *kalrivathale* 頭飾裝飾輕便卻在部落衣飾穿戴文化中是這麼重要，卻鮮少在現有文獻紀錄中看見其蹤影，大多是談論關於運用獸齒製作的頭飾與階序社會的關係。在當時的訪談幾位婦女耆老，過程中幾乎都不太能清楚說明 *kalrivathale* 頭飾由來的可能，僅回答說「從以前就有了」的訊息。正好訪問到 *Moni Lagiring kaingo* 是否有聽過任何關於 *kalrivathale* 頭飾由來的故事時，*kaingo* 則感慨落淚述說她所知道的訊息，而這些資料也成了筆者於 2018 年開啟深入研究調查的主要聚焦方向。

twalai ko tengngatenga。沒有人問過她由來意義是什麼？我想這個會哭，不喜歡想。這是從什麼時候出現的，從 *Kapaliva* 部落時的 *Lagiring* 家族出來的，最重要的是裡面的 *ceeme*。這是排灣族(三地門)的三姊妹將此家族帶到大南來，二姐嫁給 *La'akaroko* 的頭目，但因為當家關係的緣故所以她們沿用女方的家族名。大姐是劉金生她們家的、二姐是我的 *kaingo*、三姐是杜昌一曾祖母，三個姊妹都是屏東的名字，都是平民的名字。很可憐看她們的名字，大姐叫 *'Avanga*、二姐 *Liyavare*、三姐 *Cemeceme*。*ceeme*(頭飾基座)是用 *ovay*(黃藤)來做的，還沒有火災時還在娘家，但火災後就燒掉了，以前只有這個家族才有，哪個要結婚的就會像家族借再包布。後來大家都知道怎麼做了，就用稻草做，就沒有像她們借了。

以前並不是一家一家都有，潘代表叫婦女會跳舞的時候才開始有。二姐要結婚時，大姐不知道想到什麼就去屏東，後來把家族名帶到大南來，那個時候 *La'akaroko* 有會所和 *Lagilring* 做鄰居。當時頭目要娶二姐的時候很多人講話說

為什麼不娶大南的，要娶這個排灣族，結婚生孩子時候又有人要講怎麼樣怎麼樣。後來二姐就說好，所以生的孩子全部都拿屏東的名字 *Baro Aelese Ri'ono*、*Bikare* 這個四個。這個四個孩子很特別的，跑步也好什麼都是很特別的。現在的年輕人都不管了，不喜歡看這個，都不喜歡帶。這個意思是很大的，你犯規不能帶，那是沒有禮貌阿，很純潔的結婚才能帶的，女生才可以帶。本來是很有意思的但都拿去表演、演戲。我是訂婚兩年，兩次 *maisahoro* 就是兩年，為什麼要那麼久，追求的男子去打獵獵到山豬的時候，會把山豬尾巴¹²當作手還送給未婚妻。(2012/05/22 *Moni Lagiring*)

為了保有報導人完整說法與敘事時的思考方式，遂將逐字稿紀錄呈現。2018年筆者開始在部落調查 *kalrivathale* 頭飾的由來，其中一位重要報導人 *Awni-01 naina* 剛好是 *Lagiring* 家族的媳婦，民國 58 年火災發生之前結婚。根據她敘述火災發生前家中的確有一個 *ceeme*(頭飾基座)，就如同 *Moni Lagiring kaingo* 說的一樣，部落只要有人結婚都會到她家裡借 *ceeme*(頭飾基座)，重要的物件卻躲不過民國 58 年部落發生的嚴重火災，頭飾基座也跟著燒掉了。值得注意的是，在訪談紀錄中報導人說到頭飾的出現是在 *Kabalriva* 部落時期就有，現有文獻資料中也沒有關於 *kalivathelre* 頭飾的相關紀載。*Kabalriva* 部落是番社集團移住政策實施之前，先人的居住地，位在海拔五六百公尺的山腰間。*kalrivathale* 頭飾的原型可能也是三姊妹從屏東三地門排灣部落所帶回的頭飾，歷經時代變遷與 *Taromak* 部落衣飾文化融合之後，演變成今日所看到整個 *kalrivathale* 頭飾樣貌。*Awni-01 naina* 提及在她年輕時所看的 *kalrivathale* 頭飾顏色以黑、白、卡其色為主，頭飾基座以卡其色布料包裹，黑色與白色則在基座上纏繞成三角形圖案。跟現在所使用的黑、白、紅、黃、綠，頭飾基座以紅色布包裹，上頭以黑、白、紅、黃、綠五種顏色纏繞成三角形圖案(請參閱頁 43 圖 7)。頭飾所使用的顏色變得較為鮮豔豐富，應該是當時受到布材的來源稀少及顏色取用上的限制所致。

¹²有在追求的就可以送，這是看女生是否有為男性帶來運氣的象徵。

(二) 從語言詞彙中理解意義

物的使用行為是最顯而易見的文化觀察，但往往很容易因為周遭環境及變遷改變原有意義，表象的觀察也較易模糊了研究視角及準確度。筆者認為「語言」是破解文化思維的重要途徑，透過語意的解讀可以更清楚聚焦。若要從語言中認識物的創造方式及被賦予的意義，可以由以下幾個相關生活例句來認識

kalrivathale 頭飾的字義。*makalrivathavathale laawa akalrivathavathale motikalrivathalenga kwani ceeme*(原本雜亂的，在經過整理後變成已成形的頭飾基座)，這句話的原意是原本雜亂交錯的繩子或是稻草，在經過整理之後變成整齊且已成形的頭飾基座，基座的族語名稱叫做 *ceeme*。*kalrivathale* 單詞是由 *ka-lrivathale* 所組成的字，例如字根 *lrivathalre* 意思是形容繩子或是條狀物互相交錯的雜亂(這裡的條狀物是指製作頭飾內裏的稻草)，另一則說法加上 *maka* 具有已經完成、已經變成的樣子，我們通常會用 *maka-lrivathale* 指條狀物(通常指繩子)已經相互交叉的凌亂樣貌。若運用在生活例句上面，對於頭飾命名的原由及意義會更為清楚明朗。*nimikai kai daedae makaricirici makalrivathavathale kai sakakerenge*(地上的繩子怎麼相互交錯那麼凌亂)，從字根運用在實際句子上並拆解其意思，筆者認為這便可得知 *kalrivathale* 頭飾會使用該單詞作為頭飾名稱的原因。*kalrivathale* 頭飾內裏是以雜亂交錯的稻草整理整齊及外觀三角圖形使用繩子交叉方式為主要製作的方法，*awa-a-kalrivathale* 是指使他人將繩子相互交叉，*kalivathale* 頭飾製作是運用不同顏色的繩子相互交叉編織成三角形狀製成，從詞彙運用便可知道 *Taromak* 人從頭飾製作方式以此命名為 *kalivathale*，意為使用繩子相互交叉製作的頭飾(請參閱頁 43 圖 7)。

頭飾基座內裏最早使用在地材料黃藤所製作，後來族人學習種稻後有了稻草可以作為材料使用，取材也方便容易，成為製作 *kalrivathale* 重要的材料之一。從田間取得後還須將其雜亂無序的稻草統一方向梳理整齊，才開始使用繩子不斷一圈一圈包裹做成相同大小的直徑。在梳理稻草過程如同女性在整理從少女到即將

進入婚姻的心情與學習忍耐安定的心，透過梳理的過程也象徵著梳理自己的過去生活，待整理整齊之後，心境也隨著梳理過程中慢慢轉變，使優雅、沉穩、忍耐的特質帶入婚後生活之中。

二、不同年齡層的頭飾配戴

魯凱階序社會的衣飾文化會透過頭飾來辨識身分地位，頭飾也會隨著年紀而有不同的穿戴。在 *Taromak* 部落女性所慣用的頭上裝飾，莫過於容易隨手可得花草材料製成的花環頭飾。過去生活型態以種植傳統作物為主要工作，山上垂手可得的草編製成了放在頭上消暑、驅蟲，也有美觀的作用。由於花環頭飾不限年齡與階序身分，也成了族人在穿著輕便改良式族服時最方便的搭配。在傳統文化觀念裡，*makocingalre* 珍貴、稀有通常代表財富象徵，而財富也等同於階序身分的展現。珍貴稀有的獸齒、動物皮毛、琉璃珠串等物件的使用權掌握在 *taliyalalay* 傳統領袖家族上，除了具有特別功勳，如獵人、擅跑者等等，由 *taliyalalay* 傳統領袖公開贈與特殊配戴權(例如:雄鷹羽、百合花)。女性配戴頭飾除了具有個人風格美觀之外，亦有階序身分展現、不同年齡層辨識和結婚時具有 *makalecege* 特質的新娘配戴的頭飾。因為談論各種頭飾所涉及的面相與議題過於廣泛，亦不是在本研究中主要討論的細節上，在敘述篇幅上僅簡單介紹女性在不同時期所配戴的頭飾差異，以凸顯本研究所著重的 *kalrivathale* 頭飾。

女性配戴頭飾轉換的時機大多與身分轉換息息相關，頭飾代表著辨識一個人在社會上的相對位置及身分。筆者將是否結婚及生育來作為身分的轉換界線，分成 *lankobarobarowa* 未婚女青年(未生育)、*wa'alangenga si kadroana siyalalake* 已婚女青年(未生育)、*tinatina* 婦女 (已生育)、*marodrang* 耆老(已生育) 四個不同年齡時期階段。大約 13、14 歲是 *lankobarobarowa* 未婚女青年(未生育)初進入青年團學習部落文化的開始，每到收穫祭女青年都會戴上有獸齒裝飾的頭飾，而在頭飾選用上亦可以看出不同地區所習慣使用的樣式。比較具部落認可為很有 *Taromak* 味

道的頭飾是以雙排或多排的獸齒交疊，頭飾最上頭會圍繞一圈的獸齒裝飾，頭飾布面上以紅色布料為底布，上頭並不會在特別使用珠繡縫製，較為清爽簡單且無過多複雜裝飾(見圖 5 左邊)。圖 5 右邊女青年所配戴的頭飾樣式則比較屬於屏東、高雄魯凱族人所喜好樣式，以單排獸齒頭飾、底面珠繡裝飾為主。*tinatina* 婦女(已生育)和 *marodrang* 耆老(已生育)在部落習慣統稱為婦女會來形容已婚且已生育之女性。除了傳統領袖家族的婦女頭飾會較為華麗之外，一般婦女幾乎在頭飾上少有獸齒裝飾，樣式也較為輕便簡單，服飾穿著及配飾亦是如此(請參閱頁 42 圖 6)。筆者認為已婚婦女需投入許多心力於家庭，生養小孩若配戴過多裝飾實則造成諸多不便，也因為已婚身分不太需要以外在吸引異性，就生活便利性來說，趨向簡約的傳統服飾則是婦女與未婚女青年最大的區隔之一。

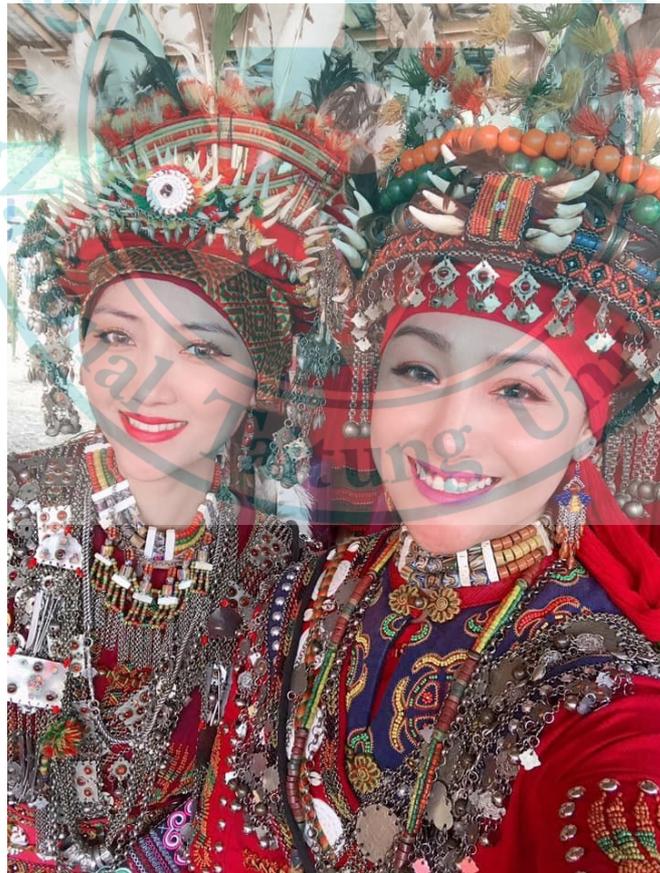


圖 5 *Taromak* 部落女青年



圖 6 Taromak 部落婦女會

wa'alangena si kadroana siyalalake 已婚女青年(未生育)身分則較為特別，既是已婚但未有身育狀況下，首婚且符合部落對於女子特殊的社會規範，女青年本身亦具備 *makalecege* 的條件下，在結婚當天會配戴 *kalrivathale* 頭飾，筆者也將此頭飾稱作為頭飾，因為只有在結婚時機才會配戴，這也是本研究所聚焦的主題。從 *kalrivathale* 頭飾來理解面對社會變遷，部落傳統社會規範及女性行型塑值有什麼影響。在 *obengelray*(訂婚)前的聘禮討論中，雙方家族長輩除了針對準備下聘的種類及數量作協商討論之外，*kalrivathale* 頭飾配戴權通常會在事前由男方女性長輩私下詢問男主角是否與女主角在相處期間有發生越矩行為，詢問過程中並不是非常的公開，而是較為低調婉轉。在確認男女主角雙方關係的互動屬於社會規範所期待且並無越矩行為，女主角在男方親友的認知下是否具有符合社會規範期許的 *makalecege* 特質，成為日後男方決定是否準備 *kalrivathale* 頭飾的討論依據。但當男女雙方家族權勢出現差異大且不對等的情況時，即使僅以基本的兩個重要判斷都仍會因為權勢不對等，結果多少受到影響。



圖 7 *kalrivathale* 頭飾配件介紹

早期傳統耕作時代族人生活範圍僅以部落或鄰近部落為主要生活圈大小，生活維持都須仰賴協助家裡的農事為主，當時未婚男女青年的婚事主要聽從長輩安排，也少有反抗父母意願。未婚女青年適婚年齡落在 15~18 歲左右結婚，大部分都是未曾跟未婚男青年有進一步認識或說上幾句話，而未婚男青年在追求時表現及討好對象主要是對方的父母及周邊親友，再透過父母認可或備受喜歡時，便會接受未婚男青年的追求，並說服自己的女兒嫁給對方。

那個時候我很年輕才 15 歲，我們的父母幫我選擇對象我也只好聽啊，因為那

個時候都是作農嘛，也不知道要去哪裡工作，妳如果離開家就不知道要怎麼生活，所以我們都很聽父母的話，不然被趕出去的話，我們要去哪裡？(Tavarainaina)

民國 60 年代台灣由農業轉為工業為主，許多工廠、加工出口區蓬勃發展，當時部落許多婦女皆北上從事幫傭或到工廠工作，大社會工作環境的轉型間接影響了部落裡工作性質的選擇取向，也逐漸悄悄改變部落裡對於婚姻選擇的自由程度。生活圈從農業時代的部落/鄰近部落擴大至外縣市範圍，也不同于農業時代僅能仰賴家中原有的農業經濟收入，族人可以有更多的工作選擇機會，同樣對於擇偶及婚姻的選擇也就更為彈性自由，父母婚配的權利也受到影響並逐漸下降。從父母許配婚到自由戀愛婚的轉變之外，生活圈擴大與不同族外婚比例也相對提高，有更多機會接觸不同族群婚姻文化，使原本繁雜的傳統婚姻逐漸轉為簡單化，更因為 40 年代末期西方宗教進入部落改變信仰，婚姻西化比例也逐漸提高。*kalrivathale* 頭飾也因為受到晚婚、自由戀愛、外族通婚的影響，配戴資格的大門越顯越窄以至於越來越少見。從以下筆者實際訪談族中耆老製作流程、與婚姻儀式的關係中可以發現，社會環境變化快速正衝擊著部落原有的婚姻制度，可以看見 *kalrivathale* 頭飾在婚姻儀式及部落文化價值中，如何在不同年代有不同的詮釋。

透過筆者在部落訪談的發現這三角形狀是非常有特別意義，在達魯瑪克社會裡重視婚前女性的完整、不被看見，這個不被看見指的是女性的生殖器官，而在訂婚到結婚前期間仍要保守，直到結婚後才能夠將整個完整的人獻給自己的另一半。將女性生殖器圖形(三角形)意義放在頭飾上的另外一個意思，是透過公開展示宣告這位女性行為沒有越矩且仍符合 *makalecege*。這對於結婚的女子來說是肯定婚前她在生活行為上都有遵守社會規範且活出 *Taromak* 人所尊崇的女性象徵，榮耀是一輩子被記憶且間接的讚許父母管教出得體的女子。

在部落社會的邏輯當中可以看見 *makocingalre*(珍貴/稀有)的道德觀及文化思

考邏輯，在婚前保有完整的約束人生是一件非常稀有、珍貴、難得的事，特別是在現代來說。過去的女性結婚年齡層較年輕，要符合 *makalecege* 所談論的身體規範是較現代容易。而隨著女性意識的抬頭，女性對於自我的價值追求也越來越自由，倘若結婚前必須保有 *makalecege* 的生活規範是一個女性最重要的里程碑。那面對現代的性別價值觀衝擊，*Taromak* 部落會如何重新定義 *kalrivathale* 頭飾又或者會對於配戴身份做出讓步，在後續章節中會從婚姻儀式的 *kalrivathale* 頭飾展演中觀察有哪些影響與改變。



圖 8 配戴 *kalrivathale* 頭飾參與收穫祭的新婚女子

三、*kalrivathale* 頭飾製作過程

筆者前往 *Awni-02 naina* 家拜訪請教 *kalrivathale* 頭飾製作的方式，*Awni-02 naina* 是筆者父親的姐姐，她告知筆者在年輕的時候是由自己的母親教授關於頭飾製作的方式，她敘述自己的母親是個多彩多藝的傳統婦女，在那個年代擁有製作

衣飾、頭飾、刺繡、編織，是每個婦女都會的基本功夫，自己在年輕時也沒有想到要主動學習這麼多技藝，再加上後來因為母親約在 60 歲左右視力受損，便沒有承襲到許多母親的手藝。大約在民國 80 年代以前部落並沒有專門製作服飾或專門販賣傳統圖騰半成品或成品的特有商店，僅有賣布料的漢人會開著車到部落裡販售，若想要擁有傳統服飾或身上的配飾，大多是婦女手工完成，也僅能利用農忙結束後閒暇時光製作，生活周遭所見的物品也成了主要材料的使用。從材料使用變遷中亦可以推敲出不同時代的生活形式。

民國 80 年代，當時社會興起社區總體營造風氣，主要致力投入社區環境改善及東魯凱文化意象的營造，當時身為部落族人的潘代表¹³亦是婦女會會長，趕搭這股文化復振及族群意象塑造的風潮，並帶領部落婦女會共同開會決議，日後對外文化交流或收穫祭展演時，婦女會皆以 *kalrivathale* 頭飾作為東魯凱服飾文化的特色，藉以區隔與西魯凱衣飾文化上的不同之處。當時由 *Varekai* 耆老及幾位資深長老共同協助製作 *kalrivathale* 頭飾，稻作收割後的稻草成了最佳的製作材料，稻草材料容易取得亦有輕巧之特性，也成了後來製作 *kalrivathale* 頭飾基座的主要材料。要構成一頂完整的 *kalrivathale* 頭飾，需要圖 7 所提到的完整配件組合起來 (*Iridame* 百合花額飾除外)，若是拆解開來就不能叫做是 *kalrivathale* 頭飾。

(一)、製作 *ceeme*(頭飾基座)

一開始最重要的是先把 *ceeme*(頭飾基座)製作起來，所需要的材料有 *daramiya*(乾稻草)一捆、*calrisi* 繩子(因應現代方便則使用塑膠紅繩)、長條形紅布(寬度約 6cm)。製作步驟先丈量頭圍所需長度，再將乾稻草去除歪曲的雜草，捆成頭圍所需要的長度(一捆直徑大小約五英寸)，女性頭圍平均 23cm~25cm 左右；利用紅色塑膠繩將捆好的稻草折成圓形並牢牢固定以防鬆脫(請參閱頁 47)；拿出裁成長條狀的紅布捆成一圈把膠繩蓋住(請參閱頁 47)；第二層紅色布條使用較為鮮豔的紅

¹³第 14~16 屆卑南鄉民代表(民國 79 年~87 年)

色作為最外層表面色，最後在尾端用針線固定，初步完成就是最基本的 *ceeme*(頭飾基座)製作方式(請參閱頁 48)。



圖 9 製作所需材料



圖 10 使用塑膠繩固定稻草



圖 11 用塑膠繩完整紮實的包裹稻草



圖 12 紅色布條的寬度尺寸



圖 13 使用紅布包裹基座



圖 14 尾端用針線縫製固定

(二)、製作三角形花紋

接著下來是使用編織好的毛線(大約 0.5cm 寬度)開始依序纏繞，顏色一定先從白色線起頭纏繞，依序是黑色、紅色，這三種顏色的排列方式是固定不可變動的(見圖 14)，黃色與綠色則沒有先後的纏繞順序問題。纏繞毛線的起始點開始於頭飾配戴的正中央位置，確保三角形位置在頭飾正中央(請參閱頁 49 圖 15)。每繞完一條線都在頭飾的後方用針線固定(請參閱頁 49 圖 17)，待完成所有顏色的繩子纏繞完畢之後，再拿出一塊長條紅布教後方固定的線頭全部包裹起來(請參閱頁 49 圖 19)，就完成了最基本的三角形花紋裝飾。從 *ceeme*(頭飾基座)上方看圖形的分佈，以對稱圖形為標準製作方式，基座上總共有八個完成的三角形狀，八個當中其中一個是在頭飾後方，由紅色布塊遮住，實際基座秀出的圖形總共會有七個，配戴時取正中間的三角圖形對準鼻子中央。

根據 *Awni-01 naina* 記憶中的 *kalrivathale* 頭飾所使用的顏色，僅以黑、白、卡其色，使用到紅、黃、綠三種明亮的色彩也是到後來布料取得容易和種類較多才有的現象。以前沒有服飾店可以購買現成的衣服，大多是自己縫製或請他人訂做衣服為主，早期會有漢人開著載滿布料的小貨車到部落裡販售。紅、黃、綠三種

顏色一直都是魯凱族所喜好使用，筆者認為可能受到當時布料商所提供販售的顏色種類影響。



圖 15 找出頭尾中間距離



圖 16 從頭飾前方位位置纏繞

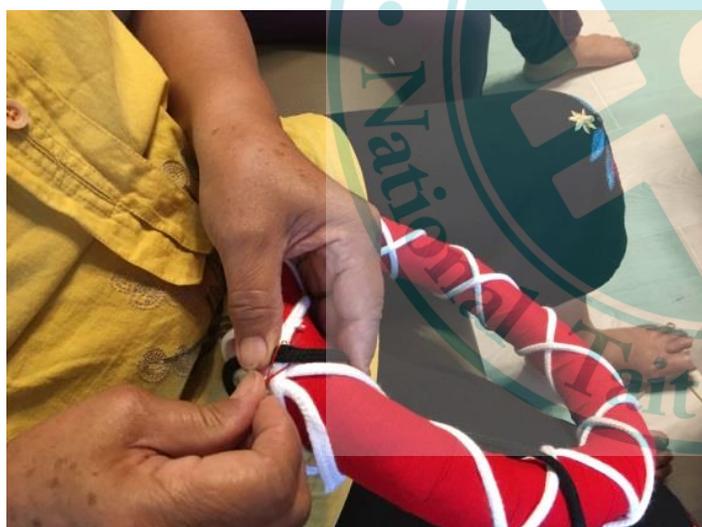


圖 17 尾端用針線縫製固定



圖 18 固定不動的三種顏色排列



圖 19 用紅布包裹尾端



圖 20 完整的對稱圖形

(三)、裝飾

準備*valrigi*(鐵器插飾)、*olo*(瑪瑙)、*bengelray*(花飾)、*abingabing*(耳旁插飾)，依序將其擺上，就是完整的*kalrivathale*頭飾。*valrigi*(鐵器插飾)族語意為扇子，因鐵器插飾上頭用毛線及垂墜物作裝飾，展開猶如扇子形狀而得名。以前家中較寬裕者會使用*olo*(瑪瑙)作為前額的裝飾，或是使用白色圓珍珠，後來塑膠製珍珠價格較為便宜取得也容易，大家也因為方便習慣便使用塑膠珍珠作為裝飾。



圖 21 配戴 *kalivahalre* 頭飾

第二節 *kalrivathale* 頭飾與婚姻儀式

kalrivathale 頭飾的佩戴僅有在結婚當天的時候才會出現，新婚第一年亦會在收穫祭與女青年牽手共舞時配戴，結婚之後參與部落任何婚宴活動也都會配戴 *kalrivathale* 頭飾出席，通常會配戴到生了孩子之後，便選擇較為輕鬆方便的花圈或是輕便頭飾 *taisalare*¹⁴做裝飾，而不再配戴 *kalrivathale* 頭飾。但在 *Taromak* 男子追求女子過程中卻是非常的冗長，要能夠完整呈現達魯瑪克婚姻儀式，是需要花費非常多天且細節內容非常繁雜。達魯瑪克男性在追求女性的過程中通常有一定的追求規範，完整的呈現婚姻儀式過程主要從追求(*mwa ala'alang*)、談話(*mwa kawrivariva lasisilanga*)、小訂婚(*osabiki*)、訂婚(*obengelray*)、結婚(*ki'alang*)。魯凱族是屬於階序制度相當嚴謹的社會，過去為了能保有階序地位皆以同級婚為主，若遇到不同階序身份者在議婚時就會針對升級或降級而有不同的聘禮。謝繼昌(1967)在大南魯凱族婚姻研究內容指出，從 1926 年、1941 年、1965 年的同級婚、升級婚、降級婚的比例來看，雖然同級婚仍然是優勢婚，但另外兩個升級婚、降級婚有明顯成長的趨勢，表示隨著時代變遷，婚姻型態也隨之改變，階序制度正面臨著挑戰並有明顯式微的趨勢。日治時期以前 *taliyalrailay*(部落領袖)擁有政治權、土地權，統籌管理部落的重要權力核心，日治時期理番政策是改變部落原有權力結構的開始，直到現今權力結構已分成傳統權力、現代權力的兩個勢力，也正因为如此，影響著婚姻型態的選擇方式，也較不會將同級婚納入擇偶的優先考量。

在現今舉行傳統婚姻儀式過程中，*kalrivathale* 頭飾雖然也是在訂婚(*obengelray*)籌備前會提到配飾之一，但不同於既有的聘禮是可以討價還價的要求，*kalrivathale* 頭飾的配戴討論相對於聘禮比較低調些，能否配戴的決定與否則關鍵仍在於男方的決定，*kalrivathale* 頭飾的製作與準備也是男方所要負責的重要項目之一，只有在 *ki'alang*(結婚)當天跳舞的時候，由男方的女性長輩替新娘換上頭飾及所準備好

¹⁴ 已婚婦女配戴的輕便頭飾，裝飾素面且沒有獸齒做裝飾。

的傳統服飾，這也同時代表了男方親友對於新娘婚前行為舉止端莊有禮、很懂得保護身體的一種認可。

婚姻儀式主要分為五個大階段，從追求到訂婚的過程當中，女方可以因為不滿意男方的表現或其他各種理由拒絕雙方家族的聯姻關係，以下是針對不同儀式階段的介紹。

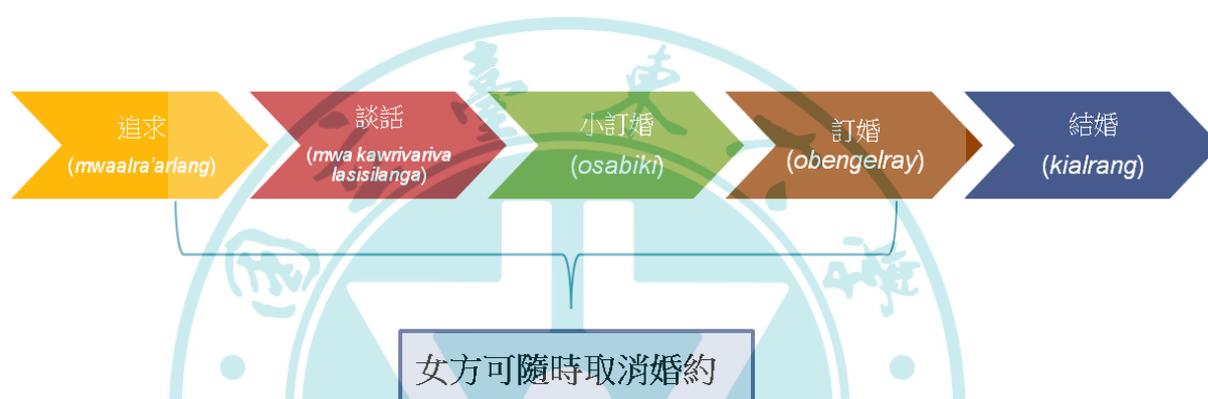


圖 22 婚姻儀式過程

一、追求(mwa ala'alang)

追求(mwa ala'alang)是男性最初對心儀女性表示的開始，達魯瑪克社會對於戀愛觀是採集體行動為主，男女主角聚會見面都會帶上自己要好的朋友一同前往赴約，幾乎看不到異性單獨見面的約會方式。男青年會邀約自己在會所的 *tabelre*(同輩)悄無聲息地將特地上山砍的柴火送到心儀女性家便偷偷離開，父母看見家中莫名出現許多木頭時，便很清楚表示有男青年正想要追求自己家的女兒。木頭的種類也不是隨便挑選就可以送的，女方的家長會特別觀察男青年送的木頭種類來判定這位青年是否很懂得山上的工作或燒柴的重要相關知識。例如:不能送 *seve*(茄冬樹)、*dare'la'e*(榕樹)的木頭，茄冬樹代表著禁忌，是最忌諱作為薪柴的種類;*booso*(羅式鹽膚木)燒起來會產生火花、煙也較多，也是最不適合做為薪柴的種類。最好也最常使用的木頭是 *bilrong* 楠木、*dilelre* 九芎。

那個時候我的大哥隔天要 *mwa ala'alang*(約民國 60 年代初)，前一天追求我的男青年就送木頭到我家，另一個男青年也送了一些木頭，我的二姐就在門外迎接他們，還送飲料給他們喝慰勞他們的辛苦。我在家裏面沒有出來，後來我爸爸看了第二個男青年送來的木頭之後就笑了，就說”拉~這個孩子可能不是很知道要拿什麼木頭”，結果妳知道他拿什麼木頭嗎?他拿的是 *booso*(羅式鹽膚木)，這個木頭燒起來很像鞭炮的聲音，又很多煙(哈哈大笑)，後來隔天我大哥去 *mwa ala'alang* 的時候只有拿第一個男青年的木頭送過去。(Aeles naina)

除了送木頭表示心意，有得時候男性會特別觀察心儀女性的家人們在哪個地方工作，便算準他們在山上工作告一段落準備回部落時，在進到部落前會特地上前主動幫忙揹長輩身上的所有東西，有得時候這樣持續了兩三個月左右當揹工，或者到山上幫女方工作。

【報導人】在我還是 15~6 歲的時候，有一個年紀比我大十歲左右的男輕年來給我 *mwa ala'alang*，他很厲害都知道我們在哪裡工作、什麼時候下山，他都會在入口處等我們，然後幫老人家揹東西。有時候也會跟他的朋友(會所的 *tabelre*)一起來山上工作。

【研究者】他會跟妳互動嗎?

【報導人】不會。他主要是針對老人家，不會跟我有什麼互動或幫我搬東西。

【研究者】這樣持續幫忙多久?

【報導人】大概兩三個月左右，就帶他的長輩到家裡談話，問我的爸爸說：「*ai kelra nai o'sabiki?*」(我們可以來送檳榔嗎?)。我的爸爸就回答他們說：「*la~lrolai yana.*」(啦~還是小孩子)。之後就都沒有再來了。(Aeles naina)

魯凱式的婉拒藝術常常只有在文化內的人較能聽得出背後的意思，對方通常也會很識相的停止追求。最常見就是以女兒尚年幼或是藉由貶抑自己來表示配不

上這麼優秀的青年作為回絕。在上一段訪談中得知，”之後就都沒有再來了”，意思是在那次談話之後，該名青年便停止了對 *Aeles naina* 的追求，也不再對該家特別現殷勤打擾。

追求(*mwa ala'alang*)除了平時會特別現殷勤幫忙女方工作，展現勞力的價值之外，每到一天農忙結束的晚上，男青年帶著一些檳榔、餅乾、飲料，由會所的 *habale* 陪同到心儀的女性家外面唱情歌，即使工作累了一天，父母還是會叫自己的女兒出去陪同，女青年有時也會邀請自己的 *nali*(女性友人)一起來作伴，男青年一首接一首的情歌常常會唱到凌晨，捨不得離去，即使女青年忍不住打瞌睡還是要故做鎮定提起精神來待客，不然就有失女性該有的矜持與禮貌了。在傳統的情歌歌詞展現中可以看到雙方你來我往說話的矜持與暗示，若不懂其語言背後所表達的涵義，會很容易有所誤會。

alrabarengerane,alrabarengerane,lronapi vagane.

好想念 好想念 好久 講話

(好想念好想念，好久好久沒有跟你對話。)

ilranga ko vaga nomi,ilranga ko vaga nomi taiyakoiya nomi

來 話 你們 來 話 你們 想要說什麼

(請把你們的話講出來，把你們的心意說出來，照你們的意思告訴我們。)

lra moaino nomi, lra moaino nomi,makaleme ki so vay nai

去哪裡 你們 去哪裡 你們 忍受 這個 太陽

(今天你們去哪裡，你們能忍受那麼大的太陽嗎?)

iyabaliyw nai, iyabaliyw nai ,lramani ka, vaga nai

在家裡 我們 在家裡 我們 你們的事 話 我們

(我們在家裡，我們都在說你們的事。)

kai talavazane nai,kai talavazane si,lravana si ligowane nai

虛偽 虛偽 其實 知道

(你們會說好聽的話安撫我們，到底是真的假的，我們明知道但是你還是講好話。)

thingalre nai talavai,thingalre nai talavai, iyaele¹⁵ ki davai¹⁶ nai

¹⁵ *iyaele* 這裡是指一個人的條件不好的意思，有含蓄之意。

¹⁶ *davai* 這裡是指一個人很可憐沒人愛，有謙卑之意。

會 我們 虛偽 會 我們 虛偽 不好的 可憐
(我們會假情假意嗎?我們這些沒有人要的人。)

在魯凱社會女性雖然尊貴，但仍是以男性為主的父系社會，即使是拒絕，還必須婉轉、抱歉的態度，如同索緒爾(1988)提及語言本身是社會制度的展現，在儀式中語言是媒介之一，但也只有存在相同語言內的人才得以理解拒絕之意。

二、談話(*mwa kawrivariva lasisilanga*)

談話(*mwa kawrivariva lasisilanga*)通常是在追求女方一段時間後，由家族長輩帶著男方至女方家中詢問並獲得是否能繼續友好關係的確定，倘若女方家長沒有任何婉拒的話語，便表示認可雙方家族相處還算順利。這些看似男方追求女方的過程，其實成功關鍵在於背後兩大家族龐大體系的結合，成為姻親之後也就是兩個家族的聯姻，任何事物都是需要相互幫助、共同分擔的，故在一連串的追求、議婚的過程中，亦是女方家族親友在觀察男方家族親友的表現是否誠懇、未來是否可以成為彼此得力的助手，還是會影響到在傳統社會上的地位。在這裡所注重的地位指的是在社會參與及付出，是否能符合達魯瑪克所認為該有的社會規範，來判定家族在社會上是勤勞或懶惰的，通常勤勞、願意付出，是比較符合社會道德的價值取向。

三、小訂婚(*osabiki*)

在談話(*mwa kawrivariva lasisilanga*)階段獲得關係繼續的首懇之後，男方家族便會盡快擇日舉行更盛大且正式的小訂婚(*osabiki*)儀式。該儀式是透過送 *sabiki* 檳榔、*drangaw* 荖藤作為媒介，只要男生有心儀對象皆可以送檳榔表示公開追求。由男方親友帶著簡單的檳榔、荖藤到女方家談話，希望能獲得首懇並繼續正式的追求，並昭告族人在這段公開追求期間，除非被退檳榔拒絕，其餘男性在這期間暫時不得送檳榔追求，也是避免有兩個以上的家族同時追求同一個人。期間是展現男方家族對女方家族視好、殷勤的展現，無論女方有任何需要協助幫忙的事情，

例如農事、砍柴等工作，男主角則如同服勞役般要表現出刻苦耐勞、視能夠做粗重工作的男人以討女方歡欣。過去服勞役大約一兩年左右，有的甚至尚未被退婚而服了很長時間的勞役。女主角即使不喜歡追求者，也必須在人前表現出婉約、賢淑、害羞的樣子，才符合社會規範所期待女子該有的表現。

小訂婚(*osabiki*)是正式向部落族人公告男方家族開始單一追求女方家族中某一女子的展現，每個女子在未婚前可以有好幾次被送檳榔(*sabiki*)的經驗，這就是所謂的小訂婚(*osabiki*)。這天男方親友帶著檳榔、*abai*(原住民粽)、飲料到女方家，重要的長輩留在客廳準備議婚，雙方家族重要的長輩分左右各一排對座、分量重的長輩坐中間、雙方父母坐在最靠內側，男主角則會跟著父母同坐或站在最外側靠門的位置，其餘親友則在戶外等待消息。戶外雙方親友寒暄聊看似輕鬆卻仍能感受一股緊張氣氛，只有聊天說話卻不見主人招待賓客的景象，一問才知道必須等議婚確定成功訊息放出之後才能相互慶祝，過了二十分鐘左右，屋內突然傳來拍手歡呼的聲響，大家也感染了歡樂氣氛，放下拘謹相互恭喜握手道賀”恭喜啊~我們以後一是一家人了”，女方親友這時才正式將招待食物分享給男方親友們。在這場議婚重要日子從頭到尾不會見到女主角，只有在訂婚儀式中家族滿意並收下聘禮之後才會正式亮相出現在家族朋友面前，主要是婚姻尚未談成確定之前，女性必須嚴謹的表現出保守、與男主角不太親密熟悉的樣子，更不能隨意招呼男方親友，好似急著想嫁出去。臺前便是一種「集體表象」(*collective representation*)，及一種名副其實的事實(*Goffman*，2011/2014：30)。即使在臺後大多是認識的朋友或具有雙重身份的親戚，講究雙方家族聯姻的議婚場合，藉由社會規範營造了臺前場域，就算內心不知其意，身在其中之時會不自覺得表現出符合規範的樣子。

若男方在服勞役過程中提出下一個階段-訂婚(*obengelray*)，倘若女方不喜歡該男子或是男方家族的表現，會藉由提高聘禮的困難度，技巧性使男方知難而退，抑或是提出更多勞役使對方自行放棄。



圖 23 *osabiki* 現場照片

四、訂婚(*obengelray*)

訂婚(*obengelray*)就族語字義為佩戴花環，聘禮會隨著升級婚、降級婚、同級婚而有所不同，代表喜悅的花環是訂婚主要聘禮，男方親友會依據女方提出的花環數量製作準備，當天再跟著下聘隊伍前往。頭飾(*kalrivathale*)就如同花環的喜悅、百合花的純潔，只有新娘符合資格配戴時才會出現聘禮之中。訂婚(*obengelray*)主要基本聘禮¹⁷有：

- (一) 檳榔/荖藤(*nitegera*)：在議婚階段扮演媒介角色，透過吃檳榔配荖藤如同打開話夾子一般，更具有化解尷尬氣氛的重要象徵。在訂婚時會特別用黃藤(*ovay*)裝飾編製成環狀提把，各有檳榔、荖藤一對(請參閱頁 59 圖 24)。

¹⁷ 參考部落青年 *Cegaw Lrakadrangilra* 編寫達魯瑪克民族實驗小學教材，內容筆者稍作修改。

此物主要用以雙方家族在協商聘禮時的傳遞物，也僅有 *makalecege* 的女性才有資格使用。而未符合社會規範作出越矩行為的女性則會因為失去談判聘禮條件而用不到此物。若因行為越矩而有婚前懷孕發生，母親會私下在難以察覺的隱密處割斷一條黃藤編織線，以保佑懷孕女子與胎兒不因犯規而帶來不幸，或是帶厄運嫁到夫家去。

- (二) 花環(*bengelray*)：花環是依照女主角的母方及父方至親或重要女性長輩的人數來製作，花環具有象徵朝氣的生命氣息，也有分享喜悅之意。
- (三) 禮刀(*tamo*)：部落常見刀款分有 *tamo* 禮刀與 *lrabo* 工作刀，從刀鞘外觀看最大的區別在於裝飾與雕刻，*tamo* 禮刀運用許多雕刻與裝飾，是現在聘禮中不可或缺的物品。*tamo* 代表男人的生命，早期刀是保家衛民的武器，更是部落男士出門必備之物。下聘後女方懸掛於客廳明顯處，代表著這個家族多了一個男士，要侵犯這個家族必定要付出更多代價。*tamo* 禮刀因具有裝飾與雕刻，傳統領袖家族(*taliyalalay*)身分者才有資格擁有，現代則因生活環境優於過往，聘禮中幾乎都有此物。
- (四) 水缸(*salaw*)或陶甕(*dilong*)：象徵延續生命之水的容器。通常只有同級婚(*kawkawlo*一般人)、降級婚(娶 *kawkawlo*一般人)才会有此聘禮。只有傳統領袖家族(*taliyalalay*)才能贈送陶甕(*dilong*)。在還施行室內葬或甕葬時期，水缸(*salaw*)也用在親人往生時使用，隨著下葬方式改變成土葬、火葬，水缸(*salaw*)成了釀酒用工具。贈送陶甕(*dilong*)在聘禮中則有顯示非一般身分而使人有體面感，幾乎聘禮皆贈送陶甕(*dilong*)而鮮少會選擇贈送水缸(*salaw*)。
- (五) 貝飾肩帶(*takerenga*)：貝殼對於居住於中海拔族群格外珍貴，過去也只有傳統領袖家族(*taliyalalay*)擁有，貝飾肩帶上所裝飾的貝殼(*lringithili*)代表財富象徵。

- (六) 琉璃珠頸鍊(*vice'elre*)：琉璃珠項鍊有一顆格外珍貴更是傳家之寶，若是傳統領袖家族(*taliyalalay*)同級婚/升級婚，通常議婚會被要求贈與，使談話間容易製造緊張氛圍。
- (七) 生鐵鍋(*ka'alonga*)：鐵鍋是煮食使用的器具，家族人數眾多若能有一個大鐵鍋，便能溫飽一家人，現代則是象徵意義。在田野訪談中有此一說，有提把的鐵鍋也表示認可該女性符合*makalecege*的行為，若沒有提把則認為不具*makalecege*的特質。筆者認為是否具有提把，是受到早期物以稀為貴的價值觀取向，有提把的鐵鍋較為特殊且珍貴，更能夠凸顯女性具有*makalecege*特質的尊貴。
- (八) 棉被(*caobo*)：早期擁有棉被是一家子幸福的事，能在寒冬中躲過寒冷，雖然時代變遷家戶甚至有多條棉被，但在這裡則延續著過去所意涵的象徵性。



圖 24 手拿 *nitegera* 傳遞訊息的女青年

清晨6點揭開訂婚儀式序幕，趁著女方家人尚在睡夢中，男主角及他在 *alakowa* 會所的青年悄悄的將已綁好的 *angato* 木柴(九芎木)、*sali* 月桃、*alrabolo* 假酸漿葉送到女方家門口，將近百斤的木頭重量需要會所的青年幫忙才能夠協助男主角揹著木頭完成這項任務，木頭及月桃、假酸漿葉是代表著隔日女方家會需要製作 *abai* 來宴請親朋好友，男主角為了表示體恤女方的辛勞，更是展現自己能夠具有協助女方家族的能力。接著是由雙方各派出兩位女童及一到兩位長輩提著 *nitegera*¹⁸ 一來一往的商議聘禮內容是否有額外再增加並直到女方滿意為止，整個活動來回至少跑三趟左右。商議聘禮完要請女方選出婚姻美滿的兩位婦女到男方家中 *wakete* 檢視聘禮，待聘禮數量及樣式都符合之後，男方就可以正式舉行下聘儀式。下聘隊伍按順序前往女方家中，抵達之後將聘禮按順序擺置在客廳，雙方重要親友做有各依排對坐，由男方親友開始介紹女方要求之聘禮，在審核聘禮的場合中，一直到女方親友檢視聘禮並非常滿意之後，最後才會請女主角出現在會場中，當女主角出現那刻所有人是非常開心激動的，表示這門婚姻是非常確定成功，雙方家族也正式鏈結成為一家人。若還是談不攏，女主角則不會現身讓男方親友們看見。



圖 25 下聘儀式前送給女方的九芎木

¹⁸ 用黃藤編製且做成提把樣式的檳榔串(兩串綁一起)一個及荖藤一個，上面皆綁有紅色絲巾兩條，編織過的檳榔與荖藤兩個是一對的不能分開送。



圖 26 訂婚(*obengelray*)下聘禮品

近年在幾場訂婚(*obengelray*)儀式現場中出現由男方女性親友(男方母親或具分量的女性長輩)為女主角配戴頭飾(*kalrivathale*)，這場面有時會看見女方的女性長輩喜極而泣，如同家族內出現了一位尊貴身份的新娘，為家族增添榮耀。跟筆者訪談幾位年約50~70歲長者印象中配戴*kalrivathale*頭飾的時機不同，這些長輩印象中配戴*kalrivathale*頭飾是在結婚(*ki'alang*)跳舞的時候，由男方女性親友幫忙配戴。可能是近年受到不同婚姻型態的影響，改變了原有的佩戴時機。

五、結婚(*ki'alang*)

結婚(*ki'alang*)是兩家族結合的確認儀式，在此之前女方都有隨時退婚的可能，雙方家族經過長時間的磨合與互通往來，在傳統婚姻儀式中正式下聘也代表著女

方家族接受此婚姻，更是*kalivathelre*頭飾配戴的重要時刻。婚宴結束後，族人會換上傳統服飾一起跳傳統大會舞，男方親友會將準備好的*kalivathelre*頭飾替新娘換上。近來結婚(*ki'alang*)儀式受到基督宗教傳入及族人信仰改變的影響，居多的青年會穿著白紗與西裝在教堂舉行婚姻儀式，儀式結束後中午備有流水席宴請族人。



圖 27 民國 60 年代初新娘配戴 *kalrivathale* 頭飾跳大會舞

在婚姻儀式上，貝殼做的肩帶也成了聘禮交換的重要物，聘禮通常是由訂(*obengelray*)下聘時由男方送至女方家中，訂婚(*obengelray*)就族語字義為佩戴花環，聘禮會隨著升級婚、降級婚、同級婚而有所不同，代表喜悅的花環是訂婚主要聘禮，男方親友會依據女方主要的女性長輩為數量製作準備，當天跟著下聘隊伍前往。檳榔/荖藤(*nitegera*)在議婚階段扮演媒介角色，透過吃檳榔配荖藤如同打開話夾子一般，更具有化解尷尬氣氛的重要象徵。在訂婚時會特別用黃藤(*ovay*)裝飾編製成環狀提把，各有檳榔、荖藤一對。過去只有*taliyalalay*(傳統領袖家族)舉行同級婚¹⁹才會有以下的聘禮種類，特別是貝飾肩帶(*takelrenga*)，貝殼對於居住於中海

¹⁹同級婚意為雙方皆為 *taliyalalay*(領袖家族)的身分地位。

拔族群格外珍貴，過去也只有傳統傳統領袖家族(*taliyalalay*)擁有，肩帶上所裝飾的貝殼(*linsili*)則代表財富象徵。

鳥居龍藏所提供的影像紀錄，具有參考價值。「台東廳前的盛裝魯凱族男女」，是他可能在 1896 到 1990 之間所拍攝的。照片中有兩男一女。兩名男子均帶著有豹(雲豹、石虎)牙帽章的皮帽；著漢布短上衣，其中一人外丕豹皮無袖開襟長背心；一人批貝幣肩帶，一人背貝幣背帶之荷包....(喬宗恣，2006)。早在當時社會貝殼就已被當作裝飾使用，根據照片所拍攝的衣飾，是符合穿戴資格的 *taliyalaly*(部落領袖)所擁有的服飾穿戴權。從下圖老照片中可以看見，男子除了配戴熊鷹羽毛、雲豹皮背心、山豬獸尺所製作的頭飾，肩戴則是使用芋螺類作為裝飾。推測照片拍攝時間約為 1900~1920 之間，雖不清楚這張照片當時的拍攝背景，但透過田野訪談得知照片中人物皆為 *Taromak* 部落幾個 *taliyalalay* 傳統領袖家族及具有 *alabolrowa* 特殊身份地位的家族。至少，在照片呈現中可以知道在早期便有使用芋螺類作為裝飾，且此肩戴更具有特殊的服飾穿戴權，僅有少數符合身份資格的 *taliyalalay*(傳統領袖家族)能夠配戴。



圖 28 *Taromak* 部落領袖²⁰

²⁰ *Taromak* 部落領袖人物及特殊家族：Moni Lratomalralathe(第一排女性)、第二排右至左 Cegaw

在 *Taromak* 部落所使用的常見貝類主要有兩種貝類，第一個是密碼芋螺，是新腹足目芋螺科芋螺屬的一種，主要分布於印度尼西亞、中國大陸、台灣，棲息在潮間帶到淺海的岩礁或礫石中²¹。密碼芋螺主要使用直徑大小有 3.5 公分~6 公分不等，在衣飾裝飾上以肩帶、腰帶作配飾為主。女性製作腰帶一條所使用的 3.5 公分~4 公分左右的密碼芋螺可以裝飾到 7~10 顆左右，旁邊以色珠、細條鐵鍊作為裝飾搭配。在頭飾運用上通常是男性頭飾最常使用，頭飾上以山豬牙圍成圓形，中間擺上貝殼裝飾，在過去那個年代是權力的象徵，如同徽章一般，也因為貝殼較為稀有珍貴，只有 *taliyalalay*(傳統領袖家族)才有資格配戴。

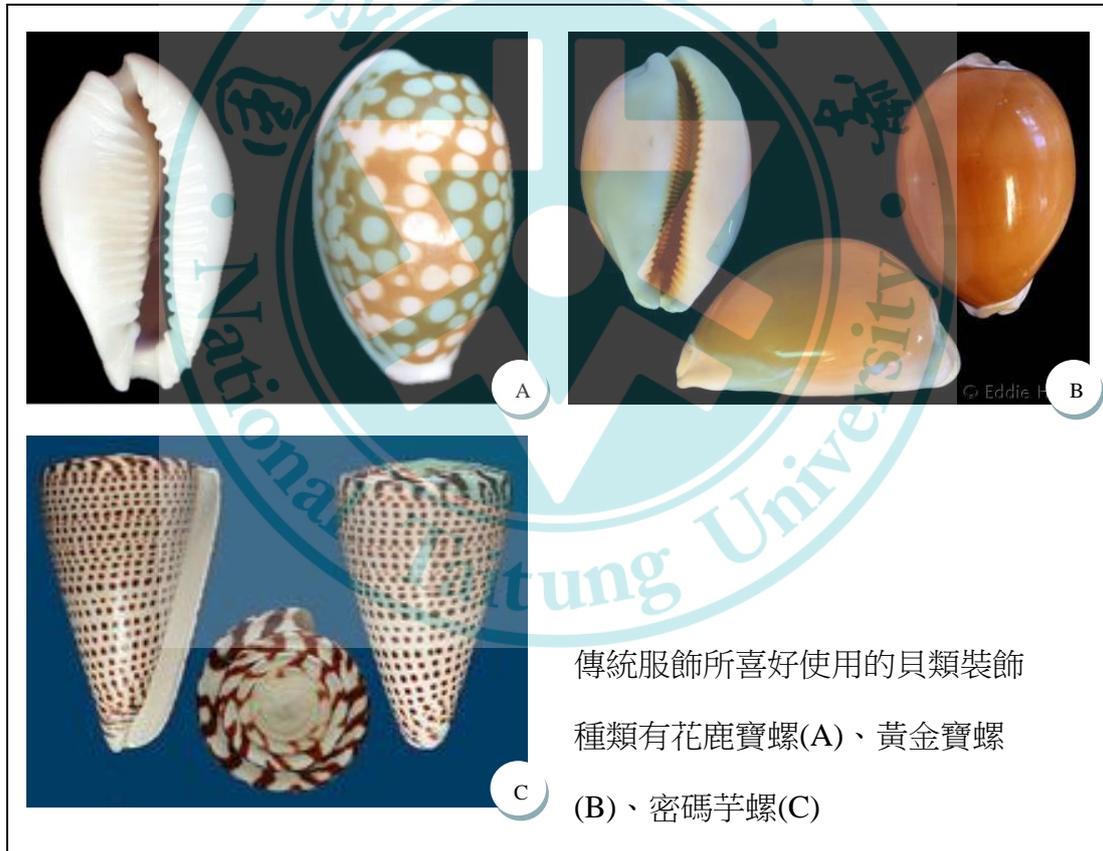


圖 29 傳統服飾使用的貝殼裝飾種類²²

Lratomalralathe、Swatin Lralribangeraw、Kelrelre 孟泰斗、Ko'y Lramabaliyo、不詳、Cegaw Lrainalrigi、Lawco Lratomalralathe、Acake Lrabaliyoso、Tanwbake Lralribata、Hesai Lratarolribake。

²¹ 參考資料:臺灣貝類資料庫 http://shell.sinica.edu.tw/chinese/shellbase_detail.php?science_no=1568

²² 圖片來源:蠔宅貝殼工作室



圖 30 密碼芋螺使用於部落領袖頭飾²³

除了在衣飾的裝飾上有肩帶、腰帶及頭飾可以發現使用貝殼的蹤跡，筆者有一條由祖母傳承下來的古琉璃珠項鍊，根據家族所知道的，使用者傳承至今大約是五代左右，在古琉璃珠項鍊裡面，有一顆透過打磨、塑型而成如琉璃珠外型般的貝殼，貝珠表面淨白透點珠光，可以清楚看見螺旋形狀(圖 31 箭頭處)。



圖 31 串有貝殼的古琉璃珠項鍊

²³圖片來源:中研院民族所數位典藏

表 5 *Taromak* 部落貝殼分類用語

物品名稱	族語名稱	照片內容
貝飾肩帶	<i>takerenga</i>	
貝飾腰帶 (女性配飾)	<i>adare</i>	
大型貝殼 (直徑約 6 公分)	<i>lringithili</i>	
中型貝殼 (直徑約 3.5~4 公分)	<i>kalisoate</i>	直徑 3.5 公分~4 公分左右 

圖片來源:原住民貝殼材料行(FB 社團)

薄型貝殼	<i>tiritili</i>	 <p>圖片來源:原住民貝殼材料行(FB 社團)</p>
小型貝殼 (寶螺類)	<i>tobake</i>	 <p>圖片來源:原住民貝殼材料行(FB 社團)</p>

近代因為物質取得容易，貝殼本身就有重量，再加上整條製作好的肩帶或腰帶，長久佩戴上去會太過於沉重，於是在市場上也可以見到以壓克力材質仿製的芋螺貝殼，外型相似且重量輕、價錢一顆約台幣 50 元，比起真正的芋螺貝殼一顆 60 元要便宜了些。除了仿製的芋螺貝殼，在薄貝殼運用上也有族人使用薄的塑膠白色圓片作替代。6 公分大的芋螺貝殼在過去實屬珍貴，材料也不易取得，族人則使用半圓形大理石來取代使用 6 公分大的芋螺貝殼。

魯凱族是屬於住在中海拔的族群，卻在衣飾穿著中喜好使用大量貝殼作為裝飾，反之居住靠海的阿美族接觸貝類較魯凱族頻繁，卻鮮少在傳統衣飾上看見使用貝殼裝飾。對於靠山族群來說，貝殼是較為稀有且珍貴的裝飾物品，早期象徵著財富，僅需一顆大的 *lringithili* 就可以做為結婚聘禮，而珍貴稀有物也通常只有在傳統領袖家族中較常看見，由此亦可以看出魯凱族對於珍貴稀有物象徵身分地位及財富的邏輯思維。過去以物易物的交易方式改換成錢幣交易之後，生活富足的現代僅須以現金就可以買到這些過去象徵財富與地位的珍貴稀有物。貝飾肩帶

(*takerenga*)的服飾穿戴權原是屬於傳統領袖所有，在面對定義財富的價值觀改變後，幾乎有錢就能購買到的配飾，似乎不需要具有符合階序較高的身分地位才可配戴，貝飾肩帶(*takerenga*)的穿戴權開始有所改變。



除了使用貝殼製作肩飾帶(C)，另外還有塑膠圓片(A)、大理石(B)製作的肩飾帶，在文化意義上則與財富及地位無關，僅裝飾用。

圖 32 不同材質製作的貝飾肩帶

第三節 *kalrivathale* 頭飾的女性價值型塑

小時候最期待的，就是收穫祭結束隔天一大早跟著同年齡的孩子到國小操場上，偷偷放下纏繞在刺竹上的白色鞦韆拉繩，有樣學樣地站上鞦韆感受擺盪時忽高忽低的樂趣。雖然當時還小卻也知道站上鞦韆繩的必定得是女性而不是男性，拉鞦韆的也得是男性。或許是長期沉浸於文化之中，耳濡目染的觀念無意識地反映出站上鞦韆繩是有性別禁忌規範存在，孩童時期的單純更深信禁忌所帶來的威力如同有魔法一般，如果不遵守似乎會受到懲罰。長輩們比較常會說：「吼喔~你站上去會變成女生，不能生孩子了」，卻不會說「拉鞦韆會變成男生喔」這樣的話題。男女有別、性別分工的概念存在著部落生活之中，只要是從小在部落生活的孩子都會知道，傳統文化事務分工有性別之分。長大進入青年團受文化訓練時，也較能理解與接受性別分工的安排。男性與女性的價值型塑除了在家庭、學校、教會甚至是其他地方會受不同影響外，部落針對傳統文化觀念上所講求的性別價值型塑，則會特別展現在青年團體的文化教育上。

Goffman(2011)透過「日常生活的自我表演」一書中提及，每個人在面對面交談時皆存在著秩序，從談話中的秩序發覺該社會所營造的規範，不知不覺使人們毫無意識的表露出來。從小生活環境氛圍塑造了男女有別的社會規範與秩序，小米收穫祭典透過鞦韆文化秩序體現性別規範，即使不懂背後文化意涵，卻也無意識的在特定儀式中知曉性別角色及位置。以下主要從達魯瑪克部落族人的日常生活及特殊的社會文化制度去理解未婚女性價值形塑的方式及對於女性形象的期盼，在不斷堆疊經驗當中所建構的社會秩序，其核心價值所體現的又是什麼？

一、 未婚女性價值的形塑過程

青年團組織在籌備七月收穫祭典的開端，以配合國民教育放暑假日期為招攬未婚男女青年參與的依據，每年的7月1日是大家熟知未婚男女青年向男女團長

的報到日²⁴。不同於女性的報到方式，未婚男青年因為要進會所入住的關係，會特別在這個日子帶上自己使用的枕頭、棉被到活動中心報到。時間拉回到民國 56 年，當時政府正推行山胞生活環境改善政策，在公共建築上建議改建為水泥式建築，提高基本生活素質及基礎建設之改善，使原本佇立在部落中央核心處，以茅草、竹子等自然素材所搭建的 *alakowa* 會所，面臨建物轉型的命運。為了籌措自籌款五萬元，便將會所內雕刻的 10 尊雕刻神柱轉賣給蒐藏家徐瀛洲先生，隨後便在 *alakowa* 會所原址建立臺東縣卑南鄉大南村育樂中心(現為臺東縣卑南鄉東興社區活動中心)。老一輩的族人到目前仍會稱呼活動中心為 *alakowa*(會所)，作為該區域的地名稱呼，即便是後來於社區外環道的文化廣場重建 *alakowa*(男子會所)，族人仍習慣以地利之便的活動中心做為未婚男青年報到的主要聚集場所。



圖 33 民國 60 年代初期部落族人於新建的活動中心舉行婚禮

在男女有別的訓練中，未婚男青年團通常以七月份為最主要密集訓練時間，未婚女青年團訓練則是以小米農事為主要訓練核心主軸。部落傳統組織中習慣以

²⁴ 根據潘王文賓口述，民國 84、85 年擔任團長就是 7 月 1 日開始報到，在東興社區活動中心 2 樓。何時配合暑假的報到日，廣義解釋的話，大約是在民國 62 年後。民國 58 年火災後，青年團恢復集訓年(民 62 年)，就配合大南國小教室使用，即配合學校暑假放假。潘王文賓表示自己是在民國 67 年 *bansare*，當時部落已有在借用大南國小教室。暑假學生放假後，以當時的禮堂(兩間教室中間隔門卸下)做為青年會所收穫祭期間使用，因此借用時間有期限，記得使用大約 10~15 天，所以收穫祭自青年報到開始至鞦韆活動結束，也大約是 10~15 天。

青年團來稱呼由未婚男女青年所組成的共事團體，團隊當中有男女團長、男女副團長、幹部(康樂、人事、會計、出納、文書)為主，未婚男青年則多了值星官、班長的幹部角色，以協助管理及訓練會所裡的未婚男青年。以下青年團組成示意圖(請參閱頁 72)暫時撇開社會階序的文化制度，以性別角色作為區分來理解達魯瑪克部落社會組織特有的青年團，如何在部落執行文化學習、性別分工角色的形塑方式。

alakowa(男子會所)屬於所有部落男子的家，即便是結婚後回歸到家庭而不再居住於此，但仍屬於其一份子，而未婚男青年(男青年團)則必須在此學習相關文化事務及身心靈的各種訓練，這群未婚男子當中會選出一位較年長且具有領導能力者管理該群體。部落女性則大致分成婦女會、未婚女青年(女青年團)，同樣的在未婚女青年當中會選擇一位較年長且具領導能力者管理所屬群體。團長的職責主要是上對長輩及下對所屬群體之間的中介溝通核心角色，除了具備基本的社會文化制度認識，更需要有處理不同世代意見交流的溝通處理能力，也因此團長背後所具備的文化知識幾乎都是透過多年文化薰陶下所累積一定的經驗，才得以勝任。過去尚未有選舉制度及擔任年限的框架時，男女團長都必須到結婚後離開群體回歸家庭時才得以交棒卸任，受到大社會環境變遷影響，許多青年大多往都市移動就業，若是擔任團長職務相對的就必須守在部落好方便處理文化事務，再加上晚婚會使得任職時間過長過久，往往會因為責任過重及現實生活可量而壓得喘不過氣來，有些則是會想盡辦法儘快結婚好接棒卸任。大約於民國 80 年代中期則開始轉變成為以選舉制度來決定團長人選，並且以兩年作為一個循環任期來減輕未婚青年在面對部落文化傳承與現實社會生活的平衡點。

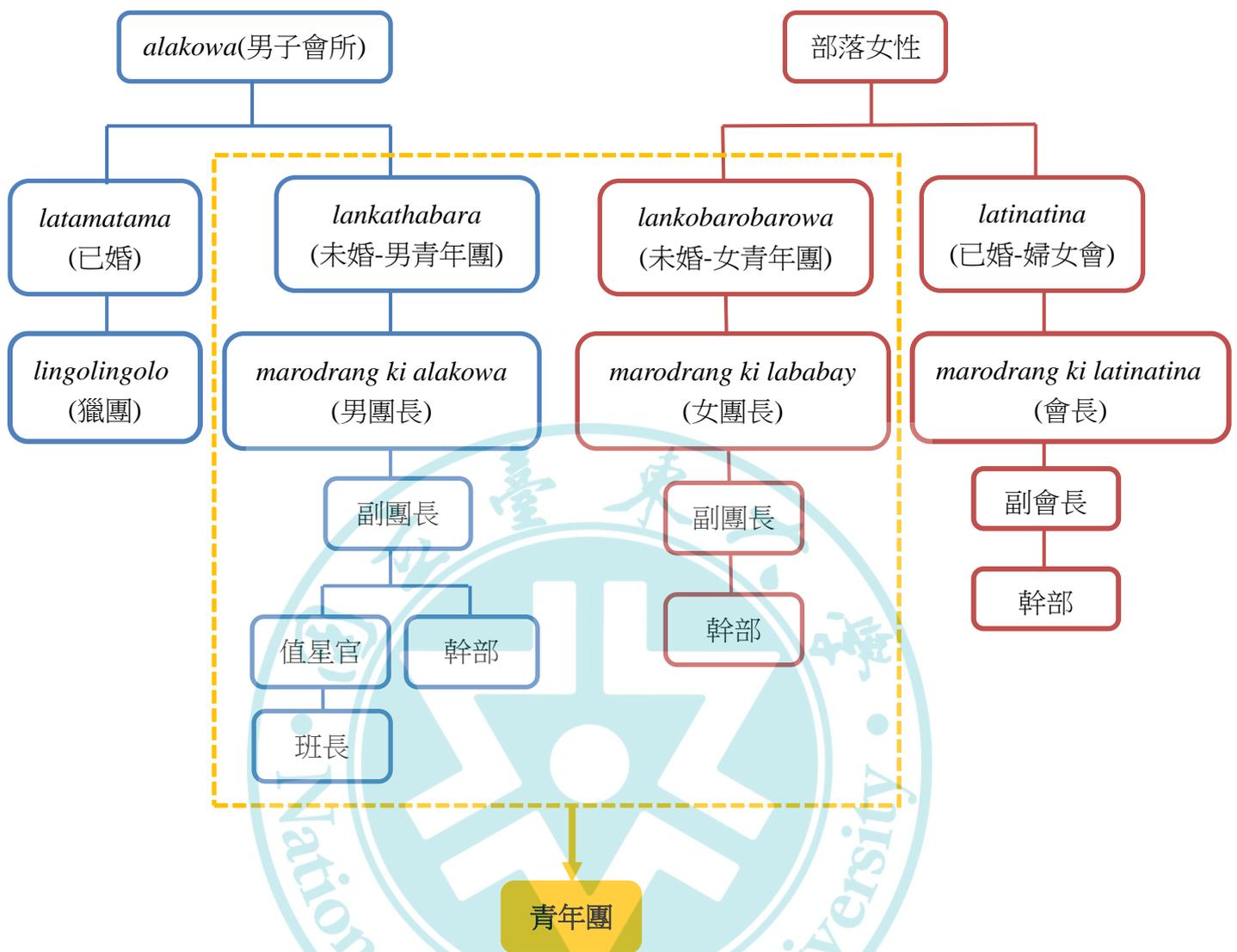


圖 34 青年團組成示意圖

本研究主要觀察達魯瑪克部落如何在日常生活當中透過特殊的女青年團體來形塑未婚女性的價值，從女青年團的文化教育學習的方式和婦女間的互動當中認識部落族人所認定女性該有的樣貌、族群性格又是什麼?不同世代交替下會如何在不變的核心價值中進行協商與磨合以取得共識，背後牽引的核心價值又是什麼？

(一)女青年團(lankobarobarowa)

女青年團主要是以部落未婚女青年所組成的一個文化共學共事團體，過去較沒有精算年齡的概念，主要以身體變化作為是否加入女青年團的辨識方式，現在以年齡計算大約是 15 歲左右(國中二年級)就可以加入。當 *ababay kai lalake*(女童)

在生理變化中逐漸蛻變為少女時，性成熟最大特徵是每個月除了有月經之外，更代表著已具備生育能力，在教育上必須開始學習懂得保護自己。生理雖然成熟但心理卻仍尚未脫離兒童的思維，面對部落文化事務及社會制度皆不純熟，更無法成為一個母親承擔起一個家庭的重責，於是在這樣的狀況之下藉由進入女青年團體當中，與年長的姐姐們共同學習文化、學習保護自己成了最重要的性別形塑關鍵。

女青年主要在小米田場域及小米收穫祭籌備期間當中習得如何成為具有達魯瑪克味道的女人，密不可分的學習對象便是部落婦女們。具有達魯瑪克味道的女人處事不好邀恭喜謙卑，從事傳統耕作也較能忍耐於酷暑的炎熱及耕作帶來的身體疲累。很懂得藉由歌唱、彼此幽默的談笑方式來淡忘生活中的辛勞，更重要的是積極參與社會事務且時常彼此互助。魯凱祖先並沒有春夏秋冬的概念，而是將一年規律的分成 *kaladraidraza* 很熱的季節(夏季)、*kalakecela* 很冷的季節(冬季)、*kalaodala* 雨季(春季)、*kalacangecanga* 旱季(秋季)這四個氣候，並以重要的小米耕作時節來做為計算一個年的時間劃分，以 *kalalisiya*(小米收穫祭)作為結尾、以開墾作為一個年的開端，*becenge* 小米植物的生長過程便如同一個年的紀錄，串起許多部落重要祭儀。小米之所以重要，從傳說故事-小米的故事²⁵、歲時祭儀來看都是有關於小米生長的過程環環相扣，更是部落女性重要的社會價值規範教育場域。以下是女青年和婦女會在一年當中的小米田農事工作文化訓練，從當中認識達魯瑪克女性形塑價值的方式之一。

1. 燒墾/整地(*kalarabiya*)

每年 9 月到 10 月是台灣欒樹(*la'ace*)開花的季節，以該植物的變化作為開墾整地的時間，這個時候婦女及女青年會選一塊共同耕作的田地來做為未來種植小米田的基地，通常由婦女帶著女青年一同到共同選定的小米田整地，將枯

²⁵ 故事內容參閱”台東大南村魯凱族口傳文學”第 29 頁。

枝集中整理後以燒墾方式處理，這時候男青年也會派幾個人來幫忙除去多餘樹枝，幫忙較粗重的工作。在沒有月份、日期劃分的年代，植物是辨識季節變化的最好方式，也特別機會教育女青年，大自然是最好的行事曆。

2. 小米灑種(*kalaea`a*)

ea'e 是形容較小的種子用撒的方式進行種植，通常小米、紅藜、菜種都可以用這個詞來敘述灑種的動作，*kala* 有表示時間/季節的意思，*ea`a* 則是表示使役動詞有命令去灑種的意思。*kalaea`a* 整個詞就表示是灑種的季節，通常是指小米撒種。在燒墾整地完畢後，通常會選定 12 月或是 1 月時來做小米撒種的工作，一樣由婦女及女青年共同完成，根據長輩的經驗認為稍有傾斜的山坡地是最合適且最省力氣的地形，未來若是要彎腰進行小米除草及除疏時，腰彎下去的幅度也較小、較不容易有腰痠或腰傷的情形。這是居住於中海拔民族特有的耕作地形習慣偏好，有別於卑南族於平地進行小米除草及疏苗時是以圓的隊形朝向原心方向前進，有別於魯凱族選擇緩坡，平行排列由上坡往下坡或由下坡往上坡進行米除草及疏苗工作。

3. 小米除草季(*kalaramola*)

lo obengelray bangas ai maisahoronga

(當苦楝樹開花時，代表已經要準備 *maisahoro*²⁶了)

傳統耕作時代仰賴大量人力投入耕作，*mora`i`i* 換工制度的需求提升，也在當時相對得發達許多，為了能妥善整合部落人力，每到 3~4 月小米除草季節便會遴選一位主要負責召集部落女性參與換工的女性長輩擔任。據筆者一位已故的長輩 *Heresan*²⁷ *kaingo* 在世時常跟我說起年輕時換工的情形，*Heresan kaingo*

²⁶ *maisahoro*：可能是採借語，卑南族語 *miyasaur* 指小米除草工作隊，而在達魯瑪克部落則以此形容小米除草完工後的村莊邊境、婦女共食活動。

²⁷ 陳吳美花(*Heresan Lraravang*)自小出生於達魯瑪克部落，13 歲便加入青年團，參與部落事務從不

是民國 30 年出生的達魯瑪克族人，幼童時期曾接受過日式教育，對於女性貞潔及品格混合著日式教育及部落傳統女性規範的影子，她從 13、14 歲開始加入換工團隊，部落重要的活動一定少不了她。參與換工團隊時她們以中文稱呼這位 *marodrang ki lababay*(女團長)叫班長，這位班長大多是由女性中年長且有領導能力者來擔任。當時家家戶戶幾乎都有種植小米，有些小米田種植面積較廣且多，若集合眾人力量，通常一天就可以將大面積小米田除草、疏苗完，有時候工作為期長達一個月之久，隔天一大早必須早起的關係，大家幾乎都會睡在班長家，好管理換工團隊可以在同時間去換工地點工作，*Heresan kaingo* 憶起當時的班長(曾靜江)是很有威嚴且非常兇，不過因為她認真工作使班長會特別照顧她。

我們以前小姐的時候都要在班長²⁸的家裡集合、睡覺，每天早上要比班長還早起來，如果有小姐偷懶還在睡覺的時候，班長會用鍋子底下黑黑的用手塗在小姐的臉上，然後那個小姐起來的時候不知道大家為什麼會笑她，去洗臉的時候就看到臉黑黑的，她以後就不敢比班長還晚起床。(Heresan kaingo)

某天一大早要準備起床去換工地點，有些小姐(未婚女青年)還賴床起不來，班長手抹鐵鍋下的黑灰悄悄滑在小姐的臉上，這些小姐起床後還不自覺，使得旁邊其他小姐開心大笑，*Heresan kaingo* 也是其中笑開懷的其中一員，但在她心底卻明白以後絕對不可以偷懶賴床，不然會被班長依樣畫葫蘆，成了大家解悶的小丑。

以傳統耕作為主的年代，每家戶家境並不富裕，換工團隊到該家小米田工作時為了體恤對方不額外準備吃食造成困擾，大家都很有默契的同甘共苦挨一整天直到當天工作結束後再回到班長家中簡單共食，久而久之轉變成女青年耐餓的其中一項訓練，小米田屬於戶外工作，除了需要耐得住炎熱、學習忍耐辛

層間段過，於 2016 年逝世。

²⁸ *Heresan kaingo* 習慣用國語稱 *marodrang ki lababay*(女團長)為班長。

苦、受得住飢餓，而身體疲累所帶來的負面情緒也是女青年必須學習控制的考驗之一。婦女會隨時檢查女青年的唾液來判斷是否有偷吃食物或偷喝水，較濃稠的唾液則表示久未進食，相反的唾液較稀則是有偷吃或偷喝的可能，會被以嚴肅口吻警告應該要多加忍耐才是。

現在年輕人工作型態改變，幾乎不從事傳統耕作工作，過去小米除草換工需要至少為期一個月左右，現今則是由婦女及女青年共同契作一塊田地，在四月左右選擇一天假日時間進行契作田地的除草工作，也僅在這一天會格外嚴格進行耐餓、耐熱、服從等訓練，中午短暫休息時間為了讓女青年忘卻工作的辛勞及飢餓感，女青年幹部會帶著大家一起玩許多有趣的遊戲，藉由玩樂來暫時忘記訓練的辛苦。大約下午兩三點左右負責採花材的婦女及男青年將花材集中在工作地，大夥分組由婦女帶著女青年編織花環，或是由年長有經驗的姐姐帶著新加入的妹妹完成花環製作。編織花環常使用容易取得的 *lramelrame*(魚鱗蕨)、*tivativai*(腎蕨)兩種蕨類，花材則是以平地較常見且數量較多的九重葛使用居多，其他花類也都無禁忌一樣可以使用。在編花的空檔時，男青年會將一早上山砍好的等長之木柴整理好，讓女青年回部落時可以帶回送給已和女青年訂親的男青年家中作為禮物。大約到下午四點左右，婦女及女青年回家換上小米除草完工的穿著服飾在小米田集合，準備以整齊步伐及隊伍 *giyagili*(小跑步)回到部落，宣告所有小米田除草工作已完成告一段落。四月亦是白鷺鷥成群結隊在天上飛的季節，白鷺鷥的潔白象徵未婚女青年的純潔無瑕；整齊劃一在天空飛舞則象徵著換工團隊如同白鷺鷥一樣團結有秩序。

為了慶祝小米除草完工(*maisahoro*)，傍晚則會有需多人送食物到團長家中慰勞辛苦的工作團隊，待工作團隊繞境完部落宣告除草工作完工並將帶下山的木頭送至已訂親的男青年家中，婦女會及女青年團會一起共享今日族人所預備的豐盛食物以慰勞換工時期的辛勞，這時女青年會打包一些食物給幫忙的男青年，但男青年不能在此停留太久而必須不好意思的盡快離開現場，因為這是屬

於部落所有女性的重要完工慰勞餐宴。在餐宴中女團長會致詞感謝婦女會的教導及協助，才能有今日順利的成果。餐宴開始後女青年會自動自發地替長輩們盛食物並親自送到她們手中，在確認所有年長者及婦女們手上都有食物之後，女青年才會開始盛裝自己要吃的。在這個服務長輩動作當中，亦可以看見年紀較輕的女青年也會主動起身幫忙年紀較長的姐姐服務。在互動氛圍當中，長幼有序的觀念及先後順序的表現，皆能在盛裝食物及後續清掃收尾的工作中得以看見，而在氣質氛圍表現上達魯瑪克女性並不會在除草完工餐宴上表現自己的辛苦，更不會放肆的大笑或是大肆的聊天。特別是從小米田繞境回到部落的時刻，踩著整齊劃一的步伐，沿途中不會邊跑邊交談接耳，更不允許在隊伍行進中邊說話聊天，在老一輩的觀感中會認為該女子很隨便且似乎並不重視換工團隊。行進中也會有熱心族人送水送檳榔或簡單的餅乾，想要試圖慰勞大家的辛勞，但仍在訓練的女青年是較不被允許大方得接受族人的好意。她們必須在族人面前表現得沉穩、專注、且步伐也必須表現得有精神，似乎未受到除草工作影響，身體一點也不辛苦。這也正是達魯瑪克在形塑未婚女性特質中最顯著的教育之一。從以下小米除草歌當中也記錄了工作的內容及順序：

maisahoro 小米除草歌

【第一段】

ita maisahoro makanaelre, takaraorathodo makanaelre

團結

(詞意:我們一起去小米田除草，同心協力不忘團結)

【第二段】

ita lramolramolo makanaelre, anisalaomadro kai beceng

除草

結果實

小米

(詞意:大家一起努力工作除草，好讓小米長得肥碩)

【第三段】

ita kibengelray makanaelre, lata sibengelray makanaelre

採花

配戴花環

(詞意:我們一同去採花，大家一起把頭花戴起來)

【第四段】

ita kiangato makanaelre, saaceacebeta ki siyasilanga

砍木柴 回禮(送禮) 愛慕者

(詞意:我們一同砍木柴，回家時帶木柴給男朋友的家人用)

【第五段】

ilata mobaliyo makanaelre, kiyadolongata ka maisahoro

回部落 大家辛苦了 小米除草完工

(詞意:大家一起下山回部落，除草工作辛苦了，該回家休息了)

時至今日，由於社會結構的改變導致小米除草季濃縮為一整天的行程，小米除草活動在達魯瑪克族人慣用語上習慣使用 *maisahoro* 來稱為小米除草完工日，而小米除草身體行為則用 *kalalramora* 來形容，*iramoro* 為除草的意思，小米除草完工日當天下午換工團隊中的女青年換上白上衣、綠色花一片裙(*imai*)、臀鈴(*kamalin*)，婦女會則穿著黑底色的一片裙(*imai*)。由婦女排在前頭領著女青年一起以整潔的隊伍從小米田工作地跑回村莊。由於四月份正值白鷺鷥成群飛舞的季節，族人看著天上整齊劃一的白鷺鷥飛舞，最前頭又有領隊所帶領，族人們則認為是領隊領著前頭帶著換工團隊跑回村莊，景象狀似白鷺鷥一樣潔白又美麗，而這個時候所換上服飾則被統稱為 *maisahoro* 的服飾(請參閱頁 79)，對於整齊劃一小碎步前進這樣的集體行為則叫做 *giyagili*(有小碎步前進之意)。或許是受到鄰近的卑南族群所影響而在用詞上採借運用，從整個活動的不同層面所使用的語言來看，筆者認為達魯瑪克對於小米除草季所穿著的服飾形制及小米完工日活動以 *maisahoro* 這個語詞作為特定的形容詞，則目的在於是否為外來的這個界定上做為區分。



圖 35 民國 108 年 4 月 maisahoro 小米除草完工慶

4. 小米收割季(kalabecenga)

每年在 6~7 月是小米收割的季節，婦女會和女青年團會到共耕的小米田中進行採收工作，採收方式通常習慣平行排列像前採收方式，分組方式已有經驗的女青年搭配新加入的女青年，隊伍中間再穿插幾個有經驗的婦女帶著女青年一起採收小米穗。以實際身體力行方式教授採收小米穗的技巧與方法，採收過程會由婦女吟唱田間休閒等幾首輕快歌謠，除了農事的工作知識傳授，也在此時一併教女青年歌謠傳唱。

5. 小米嚐薪祭(dilra)與小米入倉祭(sekete)

小米嚐薪儀式的起頭由當家傳統領袖持著今年新收成小米，在祖靈屋舉行祭天祭祖靈的感恩儀式，將今年豐收小米的第一口新米呈現給 *twaomas* 天神，表示對天對地的感恩照顧，才有今日豐收的成果。做完該儀式後，則表示所有部落族人可以使用今年收成的新小米 *tobava*(製作小米酒)、*toabai*(製作小米粽)等與小米相關的傳統美食。小米入倉祭儀則是部落有種小米的族人會將自己部份小米送到部落領袖家中，這些今年收穫的小米挑好的作為急難時預備的種子，

多於的則會分食給部落沒有能力工作的長者及單親身活困苦的家庭，讓他們也能夠一同感受豐收的喜悅。

6. 小米收穫季暨鞦韆祭(*kalalisiya*)

七月除了是小米收穫季節的到來，更是達魯瑪克部落一年一度做重要的鞦韆祭典。這個時節也是未婚男女互動較為頻繁的時刻，撇開男青年的會所教育不談，這裡主要是認識在收穫祭籌備祭典當中的女青年團做了哪些事情，又從當中學習了什麼特別的文化價值。每年七月一日是青年團報到的日子，上述文章有提到男女有別且分開的報到方式，主要是男性與女性擁有不同體系的訓練方式，而七月是男性在會所中訓練的高峰期，相對於女性是在小米收割期之後開始另一個不同於農事的訓練。收穫祭期間活動中心會撥放傳統歌謠作為提醒青年聚會時間，每天晚上青年團準時七點在活動中心分成男女兩個隊伍以牽手鎖舞方式練習傳統舞步(兩步舞、四步舞、八步舞)，隊伍排列方式以團長、幹部、年長青年排在最前面的位置，其餘則是依據年齡階級往後排列，最年輕的幾乎都排在對後面。牽手鎖舞的傳統舞步主要是讓青年前來聚會是透過舞步靜下心來，傳統舞蹈也是穩定青年心性的訓練，過程中是較為忌諱相互交談，在衣著上也禁止穿著過於暴露。練習完傳統舞步之後，男青年會貼心的將待在會所需要的椅子分男女左右兩邊排好，待大家都就定位之後，由男女康樂幹部帶著大家一起練習傳統歌謠、族語創作歌謠及少數幾首中文歌曲。第一個禮拜是由青年團自主舉辦的小小魯凱夏令營，針對部落國小階段的小朋友，安排許多認識部落文化課程及介紹青年團組織在部落的文化角色。第二個禮拜也是旅外許多青年學子返鄉較多人的時候，女青年會請婦女會協助女青年認識傳統飲食文化中最基本的 *tobava*(製作小米酒)、*toabai*(製作小米粽)，而這些成果通常會在收穫祭當天分享給族人朋友。第三個禮拜倒數收穫祭開始時，也是最重要的鞦韆製作工伐訓練，平時白天女青年會聚在一起製作準備收穫祭當天佈置的東西，在接近收穫祭前一個禮拜婦女會長帶幾個有經驗的婦女及女青年團長、幹部們到山上尋找合適的 *kivaedre*(採葛藤)地點，除了確定樹林

地下有許多粗細較為一致的葛藤之外，也順道確定採藤地點周圍環境的安全，排除蜂窩、螞蟻窩、蛇窩等危險，好讓當天採藤隊伍進入樹林工作時能夠安全順利。

鞦韆是由四根刺竹作為主幹、鞦韆繩則是以葛藤、血藤兩種植物作為重要天然素材。四根刺竹主幹主要由男青年負責採集，鞦韆繩的材料則是有女青年負責。鞦韆主幹象徵著男性撐起保衛部落、撐起一個家的力量，鞦韆繩的韌性及柔軟則象徵著女性持家的身段及性格，對人處事可以柔軟溫柔、面對挫折困難又能展現韌性的精神。直到近代出現更安全的麻繩、棉繩等材料，鞦韆繩裡才陸續增加了麻繩、棉繩更確保了鞦韆繩的安全性，也因為材料中仍有葛藤及血藤的天然素材，鞦韆繩會隨著植物日漸萎縮脆化而增加危險性變得不勘使用。

talaisi 鞦韆在達魯瑪克部落中具有延續生命的象徵，每年七月收穫季暨鞦韆祭時場中央都會架起約 18 呎高度的鞦韆，在日常生活中未婚男女青年皆保持一定距離，在過去年代更為嚴謹，也只有鞦韆祭才會藉由鞦韆作為媒介增加男女互動、彼此認識的機會。鞦韆的兩條拉繩開始拉動使 *talaisi* 鞦韆平穩擺盪，考驗的是男青年彼此的默契及力道的運用，只要一方力道過多會使鞦韆繩呈現旋轉作用，更增加了女青年在鞦韆繩上僅以臂力抓握固定的危險性。未婚女青年站上鞦韆僅以臂力抓握鞦韆繩，在可達 2 層樓高度的擺盪及向下墜的速度，考驗的除了是女性的抓握臂力、身體貼合繩索的省力技巧之外，更考驗著女性的膽識及在繩上擺盪的柔美及鎮定。準備下鞦韆繩時雙腳落地之前會由心儀的男青年雙手禮貌的握著拳，上前以公主抱方式將女青年送至休息區，因為姿勢太過於接近的接觸，女青年必須害羞得以雙手摀住臉不讓男青年看清楚，若是送過檳榔訂親的男女則會由男青年抱至情人椅，向部落族人公開兩人訂親的事實，似乎也有宣告戀情的意味。



圖 36 2011 年小米收穫祭

從鞦韆祭儀中可以觀察出達魯瑪克族人對於女青年所期望的特質有哪些，這也如同教育女青年擁有這些特質，在未來成家時成為家中重要母親角色，能具有克服生活中挑戰的膽識、溫柔優雅的形象氣質。

過去傳統耕作為主的時代並不會刻意選擇大家方便的日子來進行農事工作，天天習慣做農事工作的婦女們時間到自然而然便會集結成一個工作團隊，民國 60 年代開始當大多數青年人口往都市移動尋找更好的工作生活，部落從事重統耕作人口下降使得小米田工作逐漸沒落，也因此隨著小米田生長季節所延伸出的農事訓練、祭儀開始逐漸有削弱受到影響的現象產生。沒有相似性就沒有認同，因為認同部分地是通過承認把人結合在一起的公共紐帶和共享經歷獲得的(許春山、朱邦俊 2008:68)。筆者認為女性成長過程的價值型塑來自於環境的給予，不同世代經歷的社會環境不同，養成出的價值觀念也有落差，部落環境給予什麼樣的養分及文化氛圍營造的強弱，反應在一群對文化具有一樣認同的人身上。

在鞦韆祭中學習兩
性分工及處事態度
矜持、禮貌



在小米田場域學習
成為達魯瑪克婦女
忍耐、服從

在青年團中實踐社
會參與及文化知識
學習
積極、謙卑

圖 37 女青年團型塑女性價值的文化學習重點

二、 *makalecege* 完整形象的期盼

一個文化透過設計形塑性別特質，藉著集體認同的集體意識展現在所生產的衣飾上，久而久之衣飾產生了一套社會秩序約束人的行為舉止，當群體都如此想如此做的同時，反其道而行則被視為破壞常規不守規矩的方式。穿在個別村寨婦女身上的服飾，它們之所以由某種社會意義中產生，而又產生社會意義，乃在於其文化展示的機能(王明珂 1998:23)。受到西方社會女性意識抬頭影響，部落夾雜著傳統與現代的矛盾觀念，普遍晚婚的情形下，要能持守完整的身體無疑是非常困難挑戰，只是這代代相傳的教條轉化成衣飾穿戴在身上，若不懂其物件存在的歷史脈絡及象徵意涵，很容易流於裝飾用而毫無意義價值。

未婚女性該符合什麼樣的資格才能在結婚時配戴 *kalrivathale* 頭飾？筆者詢問部落長輩所得到的中文轉譯幾乎都是”很純潔的女人”。對於報導人所要表達的”純潔”一詞到底是什麼？

kalrivathale 的制度與生命有關係，在醫療不發達的時代，延續生命是很重要的事情，為了要讓女性能在身心都有所準備的時候，才得以行使婚姻權，成為家庭的主要支柱。早期沒有聖潔的概念，在那樣一個蠻荒的時代，你怎麼樣讓你的

生命延續才是重要的，才會想盡辦法讓自己存活，透過 *kalrivathale* 這樣的機制，讓女性可以保護自己的生命。(Dimava)

我們探究一個地區的文化時常常陷入中文思考及從字義中拆解意思，如同長期以來對於形容魯凱族群皆與純潔畫上等號，不禁令人思考所謂的純潔到底是什麼？能夠完整解釋一個族群所要表達的意義嗎？能夠精準抓住一個文化所要表達的涵義唯有從該文化的語言中理解。當我再次詢問我的部落長輩若要用達魯瑪克語來形容符合的佩帶資格會使用什麼字句形容，我得到的答案是”*makalecege*”、”*siya sa kainino*”這兩句。*makalecege* 是形容女性已經很知道什麼是規矩、社會規範的界線在哪裡，*maka-lecege* 是由字根 *lecege* 延伸成為新的解釋意義，*maka* 具有已經知道或已經完成的意思；*lecege* 則是有規矩、規範、禮貌的意思，如同長久以來所累積傳承下來的共識。在相同文化氛圍裡的一群人，形塑出彼此認同的社會規範模型，在這樣的前提下很自然知道社會規範所期待的規矩形式，而表現出的行為也自然貼合社會所規範的樣子。*makalecege* 是專指形容女性懂得遵守並符合社會規範的期待，在這裡也有形容女性已經知道如何潔身自愛，除了守規矩還必須含蓄有禮貌；*siya sa kainino* 就字面直譯較接近於中文所形容謙卑的樣子；*kainino* 是不好意思，帶有含蓄禮貌之意。Goffman(1992)將日常生活中的行為好比是表演，每個生活情境及角色都有一套社會所形塑出的劇本，使在情境中的人們能夠表現出符合劇本該有的樣子。擁有劇本、讀懂劇本、展演劇本又是另一回事，*lecege* 如同達魯瑪克部落關於女性生活方式的一套劇本，青年團的文化教育如同劇本內容的學習，實際參與部落生活才能對劇本有逐漸理解並透過理解劇本後逐一將 *lecege* 實踐在生活之中，藉由不斷參與從中練習，直到新婚時才能夠符合具有”*makalecege*”的文化知識及配戴資格。*kalrivathale* 頭飾在婚宴後著傳統服飾跳大會舞時才會由男方親友幫新娘換上，在舉行訂婚儀式後直至結婚前仍屬於行為考驗的階段，為了表示矜持害羞還不能過於表達愛意。例如在舉行 *obengelray*(訂婚)儀式時，男方下聘隊伍抵達女方家並將聘禮擺放於客廳中，準新娘會一直待在房內直到女方親

友驗收並滿意聘禮之後才被喚出來與大家見面，而眾人期待的新娘是害羞含蓄的樣子，因為不能隨意招待或奉茶歡迎男方，則會有伴娘或好姊妹幫忙，也不能與準新郎靠得太近而有肢體觸碰的舉動。

未正式進入到夫家、舉行嚐薪吃小米粥確認是一家人之前，若行為越矩則會喪失 *kalrivathale* 頭飾配戴權，這對女方親友甚至母親來說是非常沒有面子的事情，重視 *lecege*(規矩)、明白 *makocingalre*(珍貴/稀有)的身份能讓自己被夫家受尊重。通常在這段期間母親及家族女性會特別嚴格督促準新娘的行為。藉由婚姻使個人行為的形象提升，雖然不能改變階序身份，但在社會上被認可、被尊重的程度是另一種被重視的方式。在 *obengelray* 訂婚儀式中也可以看到達魯瑪克族人在選擇完整形象所期盼的角色位置及面對脫離社會規範所作出的行為如何以另外一種儀式作為圓滿的補償。

amoakete 意思是把用 *ovay*(黃藤)編織過的 *sabiki*、*drangaw* 隨便挑選一個不起眼的地方將其割掉，如果不這樣做孩子會變形，這個動作要秘密進行，只有雙方母親或去割斷繩子的長輩知道。通常是在準備訂婚時卻發現懷孕，因為是不光彩的事情，又會影響到之前所談論過的聘禮及儀式規格，所以會以秘密進行方式，有點類似破除禁忌的意思在，也有藉由繩子的不完整而來象徵著該女主角已經不完整的身體一樣。(田野筆記 2018/12 月)

社會規範期盼的是懂得自我保守身體的女性，但總有例外是與規範背離，使原本儀式必須搭配相符合的女性角色有所變化，此時便會透過另外一個儀式作為補償以免觸犯禁忌。未婚懷孕的角色在傳統社會文化觀念上難以被接受，補償儀式則必須秘密低調地進行不被發現，好鞏固女方家族原有聘禮談判的身份高度及氛圍。

已婚的身份在 *obengelray* 訂婚儀式中也需要具有完整形象角色來進行，在男方備好聘禮預備下聘前往女方家前，會有 *wakete*(點收聘禮)的重要儀式，女方親友派

幾個長輩到男方家中逐一點收、檢查聘禮是否與當時所談的要求相符合，點收聘禮的角色還必須經過女方親友們共同討論選出合適人選，能夠符合資格去點收聘禮的人必須具有圓滿的婚姻關係、子女建在的條件，這也顯示了族人對於 *makalecege* 的觀念不只是針對未婚時期，更可以看出對於婚後家庭關係維繫的重視。



第四節 小結

魯凱族社會秩序主要建構在階序制度下，藉由衣飾穿著凸顯社會地位及身分角色。以往對於頭飾裝飾既定印象都是使用獵人捕獲獵物的獸齒來製作，以彰顯得來不易的尊貴象徵，也只有傳統領袖家族(*taliyalalay*)擁有這樣的衣飾穿戴權。人與物的相互依存關係緊密而連結，在講求階序的魯凱社會，*kalrivathale* 頭飾是不分階序、只看個人行為的裝飾，只有符合社會規範的首婚女子才能配戴 *kalrivathale* 頭飾。頭飾上所使用的裝飾特別之處在於，未使用任何獸齒，以紅、黃、綠、黑、白五種毛線編織繩作為主要頭飾上三角形狀的排列。*ceeme* 頭飾基座內裡過去使用 *ovay* 黃藤編織，後期部落從傳統農耕到水稻種植，因稻草取得容易遂改由隨手可得之材料作為頭飾基座內裡。*kalrivathale* 族語意為相互交叉編織的頭飾，頭飾上三角形狀則象徵女性生殖器官，認可女子婚前符合傳統社會規範期待，且行為表現上都能夠表現出懂得自我保護，不與異性過從甚密。魯凱族在許多社會制度上都能發現對於 *makocingalre*(珍貴/稀有)的重視，從 *kalrivathale* 頭飾的佩戴資格中便可發覺，擁有 *makalecege* 特質的女性是珍貴、備受尊重的。

配戴 *kalrivathale* 頭飾主要與婚姻儀式有關聯，在結婚當天會由男方的女性親友準備好頭飾後，跳大會舞時為新娘換上，也算是男方親友公開認可女子擁有 *makalecege* 的行為美德。*makalecege* 專指女性已知部落社會規範所具備的條件，且個人行為亦符合所期待的樣子。若未能遵守社會規範而越矩之女性會喪失配戴 *kalrivathale* 頭飾，必須改以一般獸齒頭飾穿戴。雙方家族用做聘禮協商談判的傳遞物 *nitegera*(用黃藤編織提把的檳榔/荖藤)、有提把的 *kaalonga* 生鐵鍋皆具有象徵女子 *makalecege* 的特質。未遵守社會規範而婚前懷孕之女子，若是在傳統婚禮舉行前聘禮都已備好情況下，新娘的母親會在不顯眼的地方，將 *nitegera* 編織繩一角處割斷，以去除厄運。若男女公開同居或因婚前有孕而談及結婚，則會失去可以要求男方送聘物、談判聘物內容的機會，婚禮僅簡單草草辦理。這也是為什麼在

傳統文化婚姻中，兩個家族透過婚姻彼此鏈結時，*makalecege* 的女子在部落社會氛圍中是如此的被看重。

達魯瑪克部落社會透過傳統文化組織中的青年團教育，營造其氛圍以塑造社會規範中的 *makalecege* 女子。社會規範期盼的是懂得自我保守身體的女性，但總有例外是與規範背離，使原本儀式必須搭配相符合的女性角色有所改變，此時便會透過另外一個儀式作為補償以免觸犯禁忌。未婚懷孕的角色在傳統社會文化觀念上難以被接受，補償儀式則必須秘密低調地進行不被發現，好鞏固女方家族原有聘禮談判的身份高度及氛圍。筆者認為女性成長過程的價值型塑來自於環境的給予，不同世代經歷的社會環境不同，養成出的價值觀念也有落差，部落環境給予什麼樣的養分及文化氛圍營造的強弱，反應在一群對文化具有一樣認同的人身上。



第五章 *kalrivathale* 頭飾的展演與變遷

本章節撰寫內容主要是筆者於 2017 年到 2019 年間實際參與部落婚禮儀式的研究觀察，聚焦 *kalrivathale* 頭飾實際在部落生活中的展演方式來理解達魯瑪克部落社會價值觀變化過程，也透過筆者訪談部落耆老及長輩，再現不同年代婚姻儀式，看出不同世代價值觀如何取得彼此認同並傳承延續。第一節內容撰寫聚焦婚禮儀式、部落特定活動、80 年代社造推動族群特色活動，三種展演活動作為記錄撰寫 *kalrivathale* 頭飾展演方式。第二節分析從儀式當中看社會變遷的緣由及未來可能的發展。

第一節 *kalrivathale* 頭飾的展演

一、婚姻儀式中的 *kalrivathale* 頭飾

昭和 11 年(1936 年)1 月 25 日臺東支廳大南社一對男女青年，在大南神祠前，舉行結婚儀式；神祠前結婚，此為大南社首例(施添福：2001)。根據臺東縣史記載，這可能是有紀錄以來達魯瑪克部落接受異文化婚姻儀式的開始。魯凱族傳統的婚姻儀式非常複雜冗長，根據謝繼昌於 1967 年記錄結婚儀式就需要至少五天左右，推測完整儀式下來至少需要一個禮拜左右的時間來完成。民國 40 年代開始基督教傳入部落，改變了原有的儀式信仰、也逐漸改變了族人舉辦婚禮時所使用的儀式比例，導致傳統婚姻儀式使用趨向簡化，教堂儀式婚禮使用率則在改變宗教信仰後占很重要的地位，原本需要花上將近一個禮拜的魯凱傳統婚姻儀式則濃縮成一天。

kalrivathale 頭飾的展演方式緊扣著婚姻儀式的舉行，筆者從文獻資料²⁹內容記錄當時婚姻儀式、現今傳統婚姻儀式、田野訪談，三方面作為主要對照，除了謝繼昌(1967)在文中僅簡單提及 *ki'alarng*(結婚)時新娘穿著配戴 *kalrivathale* 頭飾，後

²⁹ 主要參考林宗源(1965)大南魯凱族與來義排灣族的婚姻儀式、謝繼昌(1967)大南魯凱族婚姻。

續則無太多著墨於此頭飾的議題之上，另一篇林宗源(1965)則主要以婚姻儀式的過程做內容記錄，並未提及 *kalrivathale* 頭飾的佩戴。

表 6 婚姻儀式比較表格³⁰

作者	林宗源(1965 年)	謝繼昌(1967 年)	筆者研究期間觀察 (2016 年~2019 年)
儀式程序	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>mauwa?alany lavalak</i> 幼兒訂婚 2. <i>Saubunlala</i> 訂婚 3. <i>sau'alalaya</i> 商談聘禮。議聘後，約經半年或一年，南方準備就緒，由男方父母向女方父母商定送聘日期。 4. <i>akwabu sailiyau/tukutukuu</i> 迎親/擬鬪 5. <i>amaima qualots umau</i> 洞房(僅親吻) 6. <i>adela</i> 嘗薪 7. <i>mwatsatsaisi</i> 洞房。只有貞節與高貴的女子會舉行拒合衾儀式，新郎必須觸摸到陰部為止，是可以公開看的。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>moaalaalon</i> 追求 2. <i>makalivaliva lasiyilana</i> 議婚 3. <i>saopenlatsa</i> 訂婚 <ol style="list-style-type: none"> (1) 由長輩一大早去 <i>akete</i> 檢查聘禮 (2) 中午時分左右女孩組成傳遞隊 (<i>atalivalre</i>)，帶著 <i>tinekela</i>³¹(綁著黃藤編的檳榔+荖藤，上面綁有紅黃綠三色布條)來回三次傳遞訊息，直到女方接受後，男家到女家喝酒並商定結婚日期。婚期多半在第二天，男方希望越快越好。 4. <i>alang</i> 結婚 <ol style="list-style-type: none"> (1) 第一天：新娘跟女僕相發檳榔、荖藤給親友們 (2) 第二天：砍柴/搭 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>moalalang</i> 追求 2. <i>osabiki</i> 小訂婚 3. <i>obengelrai</i> 訂婚 <ol style="list-style-type: none"> (1) <i>atorivalre</i> 早上由雙方各派出兩位女童(國小五六年級為宜)提著 <i>nitegera</i>³²(黃藤編製的檳榔、荖藤，上面綁著紅色絲巾³³)，由一到兩個婦女隨同前往傳遞聘禮是否增減的消息。 (2) <i>akete</i> 檢查聘禮。由女方選出家庭圓滿者作為代表，擔任點收男方所準備的聘禮。 (3) <i>atorivare</i> 下聘儀式。下聘隊伍帶著聘禮前往女方家中，聘禮順序為 <i>bengelray</i> 花環、<i>kalrivathale</i> 頭飾、<i>nitegera</i> 綁有

³⁰ 內容所使用之拼音除了筆者研究期間觀察所撰寫為參考東魯凱語拼音(詳附件一)，林宗源及謝繼昌內文所使用之拼音則以保留該文章所使用之撰寫拼音為主，無作更動。

³¹ 按照現今最新東魯凱語拼音版本，校正後拼音寫法為 *tinegera*。

³² 此單字與 *tinegera* 為相同意思，是由字根 *tegere*(網綁)延伸的單詞。根據筆者訪問部落長輩得到結果是 *tinegera* 涵義較深，年長的耆老們常使用該單詞，*nitegera* 較為口語通常是中生代及新生代較常使用的詞。

³³ 紅色絲巾是給伴娘一人一條的禮物，過去伴娘僅有一到兩人，絲巾最多也只會綁兩條(檳榔、荖藤各綁一條)不像現在伴娘人數會超過兩人以上。

		<p>棚/做竹杯；晨起新郎新娘換上服裝(新娘戴 <i>kalrivathale</i>)，男女賓相相陪不遠離。晚上青年團到女方家陪伴新郎新娘唱歌聊天。</p> <p>(3) 第三天：天一亮開始邊唱邊跳到通霄。重要禮儀都在這天完成。下午要 <i>akaakopuga</i> 迎親。</p> <p><i>akaakopuga</i> 迎親</p> <p>a. 抬新娘 <i>akoopu</i></p> <p>b. 親吻 <i>uauma/</i> 梳頭 <i>korotsi</i></p> <p>c. 嚐薪 <i>dila</i></p> <p>(4) 第四天：新郎陪同新郎到女家一個人做嚐薪，祭完就唱跳舞，到一半新娘與女賓相先行離開，女賓相母親將新娘緊密纏繞遮住私處，凌晨新郎開始想辦法摸到新娘私處才完成儀式。</p> <p>(5) 第五天：清晨新郎到山上砍柴送女方親友，新娘挑水送男方友。</p>	<p>紅絲巾的檳榔及荖藤一對、<i>damo</i> 禮刀、<i>vice'ele</i> 頸鍊、<i>takerenga</i> 貝殼肩帶、<i>dilong</i> 陶壺(一般平民則是使用 <i>salao</i> 水缸)、<i>kaalonga</i> 鐵鍋、<i>caobo</i> 棉被</p> <p>(4) 配戴 <i>kalrivathale</i> 頭飾</p> <p>4. <i>ki 'alang</i> 結婚。早上教會儀式、中午喜宴、喜宴結束跳傳統大會舞，新娘穿戴 <i>kalrivathale</i> 跳舞。</p>
--	--	---	---

從表格內容可以看出現今 *ki 'alang* 結婚儀式省略了許多，只剩下上午舉行教會儀式、中午宴客。原本是 *ki 'alang* 結婚時才下聘禮、跳傳統舞時配戴 *kalrivathale* 頭飾，後來變成在 *obengelray* 訂婚時將 *kalrivathale* 頭飾及基本六樣聘禮一併帶至女方家中，並在下聘儀式結束後在雙方見證下配戴 *kalrivathale* 頭飾。



圖 38 男方的女性長輩為新娘配戴 *kalrivathale* 頭飾

Awni-01 naina 是在民國 58 年 5 月結婚，*ki 'alang* 結婚行程安排早上下聘儀式，接著是基督教禮拜儀式，剛好到中午時分就宴請族人吃飯，吃完後開始換傳統服飾，服飾則由男方所準備。*Awni-01 naina* 穿戴著男方所準備的 *kalrivathale* 頭飾跳舞，事前並沒有特別去想男方是否會為自己準備，男方若有所準備，也代表著對新娘在部落遵守社會規範的行為表示認可。

過去只有 *ki'alang* 的時候才會有送六樣聘禮，因為訂婚還有可能被退婚，所以訂婚通常是較為簡單，僅準備檳榔、荖藤、*nitegera*、酒帶到女方家中並商訂結婚日期，*kalrivathale* 頭飾也並不會在結婚下聘時隨著聘禮一起送過去女方家，只有在吃完午宴之後，要開始跳傳統舞時才会有男方準備一整套衣服、加上

kalrivathale 頭飾，為新娘換上去跳舞。過去不富裕的年代整套衣服和 *kalrivathale* 頭飾都是用借的，並不是每個人都會有自己的 *kalrivathale* 頭飾。(田野筆記 2019/3 月)

民國 58 年已經出現了教會儀式，也代表著傳統婚禮的複雜程序逐漸式微，婚姻程序開始趨向西化、簡單化。*kalrivathale* 頭飾也並沒有被完整保留下來的習慣，或是作為收藏品傳承給下一代，物件有著與人不可分割的連結存在，物件的佩戴必須有與之相匹配的身份才能凸顯物的價值。van Genneep(2012)將儀式分成分隔、邊緣、聚合三個階段，注重個人與群體的轉變，由一個清楚的界定到另一個清楚的界定。雖然 Turner(2006)延續儀式三階段的區隔方式，有別於儀式的不同看法，從社會結構中反看儀式本身，但其結構中仍屬於靜態穩定狀況，實際現實中動態不穩定的現象則無法解釋。女主角透過婚姻儀式的過渡處在身份不清楚界定中，既不是未婚身份也不是媽媽的角色，若是婚姻儀式前或尚未完成儀式便懷孕，身份就更複雜不清。結婚後一但生子該身份便會消逝轉換成母親的身份，身份轉換後也就沒有與之相配的象徵意義存在，*kalrivathale* 頭飾也隨著身份消逝，頭飾上的裝飾是可以被允許拆解另作其他配件使用。

筆者於 2017 年參與部落青年迎娶布農新娘的訂婚，使用達魯瑪克部落的訂婚儀式，親戚朋友盛裝帶著聘禮到女方的部落準備舉行下聘儀式，在部落入口處集合時迎來許多在地布農族人好奇觀望，一群人就這樣帶著安排好順序的聘禮走向女方家中，在介紹聘禮時由於魯凱族多禮的性格使得介紹過於冗長，在活動場中排了已經處理好的 14 頭豬快被熱情的好天氣曬得肉可能有變質的危機，在場邊的布農族人不習慣魯凱式的下聘儀式過於冗長，有些先離席回家打算分豬肉再回來，有些則開始有抱怨的話語，”豬都快要被曬到有屍斑了”、”豬肉分一分就好了，講那麼久”。不同文化聚焦的地方不同，禮數繁重的達魯瑪克人認為在聘禮介紹中能夠凸顯對女方家族的重視，而認為分豬肉過程中唱名家族的連結或許是布農人較為在乎的。不同文化擁有不同劇本演繹日常生活，當同一個舞台出現兩個劇

本時，彼此所體現的價值及在乎的儀式則會因為有所落差而產生衝突。這場儀式因為女主角即將成為母親身份，所以男方並未準備 *kalrivathale* 頭飾，而是在結婚時準備獸齒頭飾及整套傳統服飾給予穿戴。

(一) *kalrivathale* 與 *lridame*³⁴ 百合花額飾

配戴 *lridame* 百合花額飾在達魯瑪克部落過去傳統文化裡似乎找不到相呼應的儀式。隨著後來霧台支系的魯凱族人遷徙到這裡，混居後才逐漸有額飾配戴現象。某一年收穫祭跟販賣傳統服飾的阿姨聊天（她是霧台支系魯凱人），她說她看到我們的配戴現象很奇怪，對她來說應該是女孩就要戴的百合花額飾，卻不見任何未婚女青年配戴，反倒都是婦女配戴較多。這讓我想起幾年前跟族人一同到霧台神山參與魯凱聯合收穫祭，一位婦女跑來問我們，為什麼你們的小姐都沒有戴 *lridame* 百合花額飾，感覺上好像妳們的小姐都不純潔。某一年部落還為了配戴方式開會討論協商，最後決議為了在女青年身上完整呈現達魯瑪克的文化價值，於是統一不配戴百合花額飾。雖然當初開始執行時，因為許多的不習慣及對百合花額飾的認同不一致，產生許多衝突，時間久了在獲得集體認同後產生了新的配戴制度。

2018 年 1 月參與一場部落妹妹的訂婚及歸寧宴，通常都是在結婚前一晚男女青年會帶著飲料、餅乾到女主角家聚會，這次是訂婚加上歸寧在同一天舉行，活動前一晚男女青年到新娘家中聚會，除了給予祝福及人力協助處理瑣事，主要是跟即將結婚的新人道別，他們即將離開青年團並組織自己的家庭。活動前一晚我也出席至女方家中和新娘寒暄，順道了解 *kalrivathale* 頭飾的準備情形，由於男方對於達魯瑪克訂婚儀式較不熟悉，本該由男方準備 *kalrivathale* 頭飾，則改由女方親戚幫忙製作準備。在場的幾個女青年正在討論要如何穿戴 *kalrivathale* 頭飾，也很疑惑是不是應該配戴 *lridame* 百合花額飾。幾位女性長輩告知要配戴 *lridame*，但按照年長耆老告知 *lridame* 並不屬於在地配飾文化，配戴 *kalrivathale* 不需要使

³⁴ 霧台魯凱語稱為 *tukipi*。

用到該配飾。面對該不該配戴 *Iridame* 百合花額飾讓在場的女青年都矛盾困惑，主要也是因為不太曉得配不配戴的差別，僅是遵從長輩所吩咐。最後新娘還是決定在婚宴上穿戴 *kalrivathale* 頭飾時額前插上 *Iridame* 百合花額飾。隔天一早訂婚儀式開始，下聘隊伍到女方家中將聘禮排放在客廳，男女雙方重要的長輩左右對坐，女主角在二樓等待主持人告知下樓與大家見面時機，男主角則坐在女方親友後方的樓梯口角落，男主角似乎顯得位置有些尷尬不知所措，此時眾人的目光都放在男女雙方親友關係介紹上，並沒有特別注意到男主角所在位置是否有不妥的地方。現場由男方代表公開逐一介紹所準備的聘禮，並讓女方長輩檢視是否符合當初所談的條件，過程看似很順利進行卻一點也不順暢，還請了女方的一位親友協助幫忙。一位觀禮的 *naina* 說” 所以說嘛~沒有常常參加別人的婚禮，等到自己要做的時候，結果都不知道要怎麼做了，去參加主要也是去看去學習人家怎麼做的，才不會自己做的時候手忙腳亂”。完整介紹完聘禮且獲得女方長輩滿意之後便由主持人介紹女主角出場，女主角穿著媽媽親手製作的改良式族服從二樓走下來經過坐在樓梯口的新郎，並沒有太多的互動，而是直接走到客廳中央，從伴娘手中遞上托盤給未來的公婆及長輩奉茶。奉茶儀式結束，跟親友點頭微笑禮儀式招呼，女主角走往客廳前方坐在椅子上，這時女方親友協助將 *kalrivathale* 頭飾戴上，調整前額插上的 *Iridame* 百合花額飾，在掌聲中完成了配戴儀式。接著是到家外搭起帳篷及舞台的空地，準備舉行下一個感恩禮拜儀式。感恩禮拜進行當中主持人簇擁下交換信物，手牽著手或甚至擁抱、親臉頰，代表著儀式之後成為了夫妻的角色。

在傳統婚禮當中只有舉行結婚儀式之後才在公開場合中稍有一點親密舉動，或甚至更年長的耆老年輕時結婚也不敢這麼親密。早上訂婚中午歸寧的儀式模糊了傳統社會規範注重男女之間互動的界線，縮短了訂婚儀式及結婚儀式的區隔時間。當然，在田野訪談當中過去也是前一天訂婚並在隔日舉行結婚，不過較為不同的是，傳統的訂婚儀式較為簡單、繁雜的下聘儀式則在結婚舉行，現今則將下

聘儀式改在訂婚舉行，結婚則是選擇到教堂舉行禮拜儀式。浪漫的教堂式婚禮總在交換信物之後聽到”you may kiss the bride”，在眾人見證下藉由親吻來象徵愛合而為一的意義；而在傳統社會規範中期盼女性表現出自愛、保守、矜持又不失禮貌的穩重氣質，當兩個不同意義的儀式擺放在一起，短時間內抽離轉換角色的矛盾也讓參與的群眾從一開始的困惑，到後來儀式結束後宣布正式成為夫妻時解除了內心對於未婚、已婚界線模糊的不安全感。





圖 39 *kalrivathale* 頭飾與 *Iridame* 百合花額飾

(二)配戴時機的矛盾

2019年筆者參與兩場訂婚儀式前置籌備工作，剛好預備訂婚的女青年是筆者的親戚，理所當然的便加入了前置工作會議。訂婚的男女青年都曾擔任過青年團核心幹部，也不間斷的積極參與部落活動，在這樣的文化教育背景之下，男女主角決定選擇傳統儀式來舉行，為了讓訂婚程序順利，男女雙方會各派一個總幹事作為相互聯繫的窗口。前置工作討論會議的這天，負責傳統儀式的 *nama*³⁵ 安排儀式的順序及時間，前置會議當晚主要的女方親友、雙方總幹事都聚集在女主角家中開會討論並確認當天活動的工作安排。儀式確認差不多時，談論到 *kalrivathale* 頭飾的配戴時機，卻出現了分歧看法。

訂婚時，男方做好頭飾，帶去女方家，當時也有很多老人家在。跟著聘禮一起下來那個 *kalrivathale*，所以當天給她配戴。

送過來沒有關係，但是當天不能戴。是結婚然後要跳舞，我們還不能自己戴喔，一定要男方的人幫我們，長輩去幫我們換掉，本來穿戴自己的喔，然後當場直接給你拿掉然後給你戴上。

因為我們就像你講的嘛，我們很多時候那個文化然後又配合歸寧，所以就亂了嘛，很多訂婚直接歸寧就會變成這樣子，所以會搞混。

nama 解釋按照過去協助辦理的幾場訂婚儀式及傳統領袖娶媳婦時也問過在場的女性耆老，頭飾在下聘儀式時隨著聘禮送到女方家中並在點收聘禮完成後由男方的女性長輩幫忙配戴 *kalrivathale* 頭飾。新娘的姑姑堅決反對 *kalrivathale* 頭飾在訂婚時配戴，依照她自身的經驗及其他同時期舉行的婚禮經驗，*kalrivathale* 頭飾都是在結婚跳舞的時候才由男方的女性親友幫忙換上，訂婚儀式時隨著聘禮送到女方家中是沒有關係，但配戴時機就必須準確。

³⁵ 男性長輩的稱呼。

【報導人 1】其實像這個吼，對啦是結婚在穿戴，可是如果說男方硬要給她戴我們也沒話講。

【報導人 2】不能硬要，這是我們女方，因為今天是訂婚內，結婚我沒話講，可是通常會講說沒有老人家了嗎？你們沒有長輩了嗎？妳看我們都知道喔，可是我們卻允許這樣，阿我們又要說保留我們的文化傳統，還是要回歸到正確，而且這塊只有大南才有，屏東也沒有，這就是我們的珍寶阿。

【報導人 1】如果那天男方 *kadrothingale*³⁶，那要怎麼講。

【報導人 2】那天我們談話的時候，談聘禮的時候有講這塊，然後有些人就說對吼，喚起他們的記憶內，其實你看我們還很年輕，大家就有，本來就是這樣，如果大南我們還不保留，我們只有唯一的，我們卻妥協、隨波逐流，就沒啦!!你到霧台沒有，他們就是講這塊。

在魯凱族群當中，也就只有東魯凱群(台東縣卑南鄉東興村)才有 *kalrivathale* 頭飾的文化特色。以往只要談及屬於階序社會制度的魯凱族，頭飾或百合花配飾都會與之聯想在一起，但 *kalrivathale* 頭飾卻很不一樣，無論你的傳統社會身份如何，女性都必須經過這一關考驗，在那一刻大家身份地位是平等的，只有熟悉社會規範、符合社會價值的女性才能夠擁有配戴資格，在婚宴當中新娘身份透過 *kalrivathale* 頭飾的凸顯下也變得非常鮮明。*kalrivathale* 頭飾到底是訂婚配戴還是結婚配戴？在筆者觀察的婚宴儀式中兩個儀式都出現過，甚至筆者自己也是在訂婚(2015年)時配戴 *kalrivathale* 頭飾，而在那個當下也有許多長輩出席，卻沒有特別表明這是不正確的配戴時機。今年參與這場訂婚籌備前置工作似乎喚起了一些長輩的記憶，才知道原來對於 *kalrivathale* 頭飾的文化詮釋有不同的看法。當你在訂婚被配戴時，如同訂婚到結婚的等待過程，所有男女互動的行為是被嚴謹看守著，若有任何違反社會規範的事情發生，頭飾被收回且喪失配戴權；若是結婚配

³⁶不知道。

戴則代表著從議婚走到結婚，在那一刻轉換身份的同時，才算是真正嫁出去的已婚身份，配戴 *kalrivathale* 頭飾才更能表示新娘在未婚身份時非常遵守社會規範，而沒有越矩行為發生。看起來，在記憶被喚醒之後，結婚配戴似乎更能被達魯瑪克人所接受，而我們所習得的文化知識都是從長輩生活經驗的累積，只是在論述配戴時機點的擺盪之間，時間久了集體認同會逐漸改變少數人對於文化知識的不同看法，而理出一套大家都認同的規範，但生活在規範外的人群，倘若有天必須回到規範內做任何事情時，即使他是身為達魯瑪克人都會有文化認知的衝突產生。

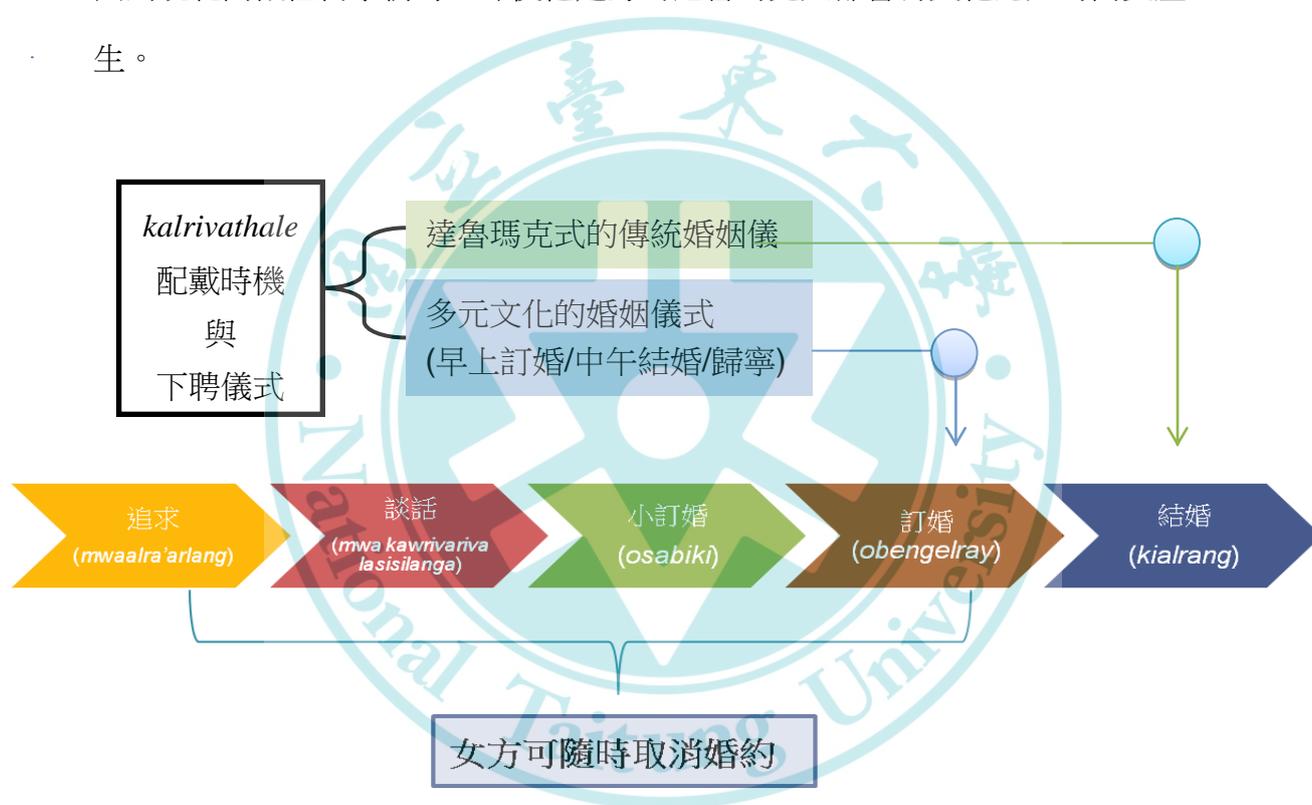


圖 40 *kalrivathale* 配戴時機與下聘儀式

二、短暫的身份

每年 7 月是達魯瑪克部落小米收穫祭暨鞦韆節盛大舉行的活動，籌備將近一個月的族人皆在這兩天活動中共同歡樂。收穫祭現場共舞的族人會分成已婚男子、婦女會、男青年、女青年四個隊伍跳傳統牽手鎖舞，每個隊伍排頭由該團體的會長或是團長領舞。從隊伍的分類當中可以看到達魯瑪克部落以性別、未婚已婚作為在跳傳統大會舞時的社會身份分類，共舞時每位族人會按照自己的身份選擇適

當的跳舞位置。舞群當中可以從外顯的衣飾特徵再細分為個人在社會地位上的特殊身份，世襲的階序身份、獵人、擅跑勇士，其中較為特別的是新婚身份，在男子衣飾表現上看不出已婚或未婚的裝飾，但女子就有特別鮮明裝飾表示。新婚尚未有身孕的女子被允許戴上 *kalrivathale* 頭飾在未婚女性隊伍當中一同共舞。

配戴這頂 *kalrivathale* 頭飾，代表著正式進入家庭的身份，在收穫祭時女青年在同一個隊伍當中共舞則象徵著道別自己未婚的身份，也與朝夕相處一同學習文化教育的女青年宣告脫離該團體。



圖 41 配戴 *kalrivathale* 參與收穫祭的新娘

Awni-01 naina 說：生孩子就沒有在跳舞了啊，只要妳去跳舞都可以帶。生養小孩需要花比較多心思，相對的會有較少時間參與活動當中的傳統牽手鎖舞。生育對達魯瑪克人來說是生命的延續、能夠繁衍傳承文化的重要大事，在傳統文化觀念裡若結婚後長時間都未有生育，夫家是可以提出終止婚姻關係的要求，從這樣的觀念可以看出過去生育在部落社會裡是非常重要的。生育不僅使女性生理產生巨大變化，生活也隨之改變，也表示達魯瑪克族人在識別女性是否生育的身份

時會以 *kalrivathale* 頭飾作為分界點。已婚女青年在新婚之時且未生育的身份在 *lankobarobarowa*(未婚女青年)及 *tinatina*(已生育婦女)之間擺盪，既不是未婚也不是已生育婦女的矛盾身份，在這中間游移的短暫身份中，直到生育之後才轉換成下一個 *tinatina*(已生育婦女)的階段，而在這短暫身份當中也成了配戴 *kalrivathale* 頭飾的時期，一但身份轉換成 *tinatina*(已生育婦女)，與 *kalrivathale* 頭飾相匹配的身份沒有了也代表終止了配戴，而改由配戴已婚婦女的頭飾。就實用性來說，為了方便照顧小孩，婦女會配戴較為輕便的花環或輕便頭飾(沒有獸齒裝飾的)，捨棄配戴較為麻煩的 *kalrivathale* 頭飾。Weiner(1992)在不可異化物(*inalienable possessions*)內容提及當不可分割的財產消失了，代表身份也跟著消失，物是主動的主體，人的身份是被動的客體，物的消失牽動了人的身份隨之消失。但就 *kalrivathale* 頭飾來說，已婚女青年一但有了身孕，身份轉變為 *tinatina*(已生育婦女)的身份時，物件所存在的意義雖不會隨著人的身份轉變而消失，但人會因為轉變了身份而失去了配戴 *kalrivathale* 頭飾。



圖 42 *kalrivathale* 頭飾配戴時機

第二節 *kalrivathale* 頭飾的社會變遷影響

一、作為族群指標物

民國 85 年由行政院文建會委託臺東大學社教系師生規劃社區總體營造計畫，協助部落規劃建置軟體及硬體的文化意象塑造。為了彰顯強調東魯凱的文化特色，當時的潘代表³⁷同時也擔任婦女會長一職，與部落婦女開會討論決議將 *kalrivathale* 頭飾作為代表東魯凱特有的文化特色，無論是對外或對內的活動場合中將其展示並藉以強調與其他魯凱群的不同。筆者訪問當中長輩告知年長的 *kaingo* 們在第一時間的確有反對也認為不是每一個婦女在結婚時有配戴資格，潘代表說服表示只在活動表演的時候穿戴，頭飾並不是代表自己而是代表整個團體整個部落，主要是為了要讓別人知道我們是東魯凱族，是一群具有特殊文化的族群。獲得耆老認同之後，每一位參與的婦女互相幫忙製作 *kalrivathale* 頭飾，也才有看見每一家幾乎都有 *kalrivathale* 頭飾的身影。婦女會無論是參與自己的小米收穫祭或是對外展演至屏東參加魯凱聯合收穫祭時，都帶著 *kalrivathale* 頭飾，而為了營造與其他魯凱族群的不同之處，大家紛紛共同製作 *kalrivathale* 頭飾並在表演或團體參加大型活動時配戴。後來因為 *kalrivathale* 頭飾本身設計就不適合跳大會舞，每個婦女只要一靠近，頭上的配件就會交纏在一起，隨之就慢慢的不再拿來展演時配戴而改以輕便花環配戴居多。

隨著婚姻型態的改變，外婚、晚婚的人數居多，能夠符合配戴資格的新娘又更少了，在 106 年收穫祭籌備會議時部落其中一位婦女提出建議是否再重現當時所有婦女戴著 *kalrivathale* 頭飾的盛況，做為展示東魯凱群的衣飾特色。

現在能夠符合資格配戴 *kalrivathale* 頭飾的人變得更少了，若再不拿出來以後就會沒有了，也不會有人知道這是什麼意思。

³⁷ 潘秀枝，第 14、15、16 屆的卑南鄉民代表。

年長婦女則提出了反對，更失望的說：

不是每個婦女是守規矩到結婚，也不是每個人都能擁有這個很重要的 *kalrivathale* 頭飾，為什麼我們要一直想改變 *kalrivathale* 頭飾，而不是改變人？從以前留下來的傳統，是有道理的。



圖 43 參與活動配戴 *kalrivathale* 的婦女會

為了凸顯與西部魯凱族的差異性使大家團結一致的將 *kalrivathale* 頭飾用作展演使用，民國 90 年代部落開始凝聚並試圖找回更多過去社會制度的文化意義，能夠在這變動世界中重新建構彼此認同的秩序。隨著這股找回傳統文化正確位置及正確意義的決心，部落開始學習自己田調、紀錄每個儀式所被賦予的文化意義，不斷的重新修正被簡化或被曲解的儀式及活動。例如民國 85 年魯凱聯合收穫祭行程中，七月十三日星期六下午兩點到四點安排「賈沙呼魯³⁸(女青年勞動報佳音)」，原本應該在 3~4 月左右小米除草完工後進行的活動，在民國 91 年當時擔任女團長的田淑華跟著部落耆老們重新修正 *maisahoro* 原有的意義，從小米灑種開始將小米田文化與婦女、女青年們拉近距離，也在逐年中重現許多過去被遺忘的儀式。當大家開始意識到正確的訊息傳達有助於了解文化生成的細節與緣由，無論是現有的儀式、傳統服飾、社會規範，族人製造了許多彼此溝通的機會來整理混亂或是陌生的訊息，舉辦服飾展演介紹、部落會議討論等等。我想是在這樣的前提背景之下，106 年的會議上再度被拿出來討論的 *kalrivathale* 頭飾，族人改由希望能夠恢復並保留它所被創造、被賦予的意義，讓頭飾不再與人的身份脫離成為展演的擺飾，而是真真實實的落實在部落生活規範之中，也能夠重新檢視部落最重視的品格教育要如何與現代社會重新接軌，長出新世代所能理解並且接受的社會規範。

二、與傳統社會規範的矛盾與衝突

每個人在社會上扮演著許多不同角色，隨著生活環境的情境需求轉換適合的行為表現，在大城市時可能是時尚青年，有著前衛的穿著、正常男女交往的互動自由，回到部落則自然而然轉換成穿著保守、男女之間保持距離的部落模式。如同 Goffman(2011)所言，人會依著環境被改變，部落如同一個小型社會，族人似乎都很有默契地只要一進入部落空間，便會不自覺的被社會規範所影響並展演出社會所期待的日常。當個體出現在他人面前時，其表演往往包含並體現著社會中得

³⁸ *maisahoro* 小米除草完工祭。

到正式承認的價值，而他的全部行為事實上並不具備這種價值(Goffman2014:38)。不同世代經歷不一樣的生活型態模式，婚姻儀式展演更再現了不同文化價值。傳統耕作時代生活較辛苦，青年工作範圍仰賴周圍耕作活動，幾乎無法選擇自由戀愛而多數聽從父母安排，結婚年齡相對較年輕許多。工業社會的工作型態帶來了生活圈的擴展及異文化的認識，自由戀愛及外婚的機會比率提高，西式的教堂婚禮、中式的下聘儀式、歸寧宴客，造就部落婚姻儀式的多元價值體現。

kalrivathale 頭飾落寞了一陣子，近幾年在族人整理規劃下，讓多場訂婚、結婚儀式又重新再現，儀式及聘禮意義則透過文字具體化，族人也透過實際參與婚姻儀式展演逐漸喚起遺忘許久的文化價值。民國 80 年代 *kalrivathale* 頭飾成為部落婦女會對外展示族群意象時，未曾實際了解 *kalrivathale* 頭飾的部落青年，從身邊親友分享回憶或欣賞照片時，已悄悄將 *kalrivathale* 頭飾與婦女會專屬配戴頭飾給畫上等號，但沒有特別再教育告知部落青年 *kalrivathale* 頭飾的緣由及故事，導致與原有象徵意涵出現錯亂。*Lezeme* 表示「近幾年才開始提，有聽過就是純潔的女生才可以戴。以前只知道是婦女會戴的頭飾，但沒有特別再教育」。 *Lavaoso* 則說：「以前看過 *kaingo* 戴過，可能是說這個頭飾每個人都有也比較漂亮，就把它戴出來跳舞，可能是想要跟少女的頭飾做區分。當時看到的時候覺得很合理，因為那個時候只知道是婦女會戴的，可是之後面認識這個頭飾之後才知道它的背後意義很深，但好像也沒有特別去教說上面的東西是什麼」。

每一個物件被創造被規範都有背後一套文化邏輯牽引，文化的學習通常是透過最直接的實際活動參與及長輩經驗分享來建構一套知識，每個人所參與的經驗不同，特別是接納不同儀式及加入自己的創新，所分享的内容則會有些許落差。誰可以戴誰不可以戴，然後誰賦予我這個身份可以配戴，大家都對這個頭飾很摸稜兩可，這個應該要重新教育。(Lavaoso)

這幾年興起的時候講的版本都不一樣，然後到底是怎樣才是正確的方式，能配戴

或著是什麼的?就跟羽毛一樣。(Lezeme)

近年結婚的青年，無論雙方都是部落族人或是娶非部落族人，在婚宴後的傳統大會舞都會配戴 *kalrivathale* 頭飾，拍婚紗穿著傳統服飾也都可以看到配戴 *kalrivathale* 頭飾拍照。年輕一輩開始在婚姻儀式中注意到 *kalrivathale* 頭飾，只知道或聽長輩說只有純潔的女性才有資格配戴，但是對於純潔的定義與看法不同世代有不同的定義與想法。面對這世代女性意識抬頭，自由戀愛、晚婚，與長輩所謂身體上的保守與純潔有一定價值上的衝突，但是如何讓 *kalrivathale* 頭飾繼續保有原來的核心價值又能夠繼續在這世代延續下去，新一代的達魯瑪克人必須重視每一個部落裡正在發生世代交替的文化現象。

如果完全傳統應該不太可能，依照年輕人想法的話。如果按照我們這世代的年輕人想法應該是說所謂的純潔就是沒有發生過婚前懷孕。交友方式過於開放不懂得收斂甚至婚前同居或是第二段婚姻這種的，都不適合配戴。(Lezeme)

比如說第一次結婚有參與過傳統的活動，有進入青年團受過完整的文化教育，畢竟部落裡青年團算是傳統的部分，對我來說比較合理比較可以戴。不要因為一知半解只因為看它漂亮，因為大家之前都把它當作一個頭飾並不是有任何的意義，那每個頭飾都可以戴了阿，所以大家以前都亂戴。

(Lavaoso)

對於部落青年來說”青年團”是學習部落完整教育的重要地方，只有在參與青年團的任何活動和聚會時，大家才會密集談論到傳統文化相關議題，而傳達正確的文化教育訊息對青年團裡的青年在了解傳統社會規範中有所助益，長輩們如同文化教育的說書人，青年則是文化活動展演體現的重要一環，接收訊息稍有許多不同的時，展演的群體就如同拿到多版本的劇本，很難選擇要取哪一本劇本作為展演的重要依據。筆者認為當不同世代有著不同經驗時，儀式可能造成衝突，但也唯有將儀式透過展演方式再現文化價值，創造更多共同經驗的場域，儀式才有可能在失序社會中再建構新的秩序。

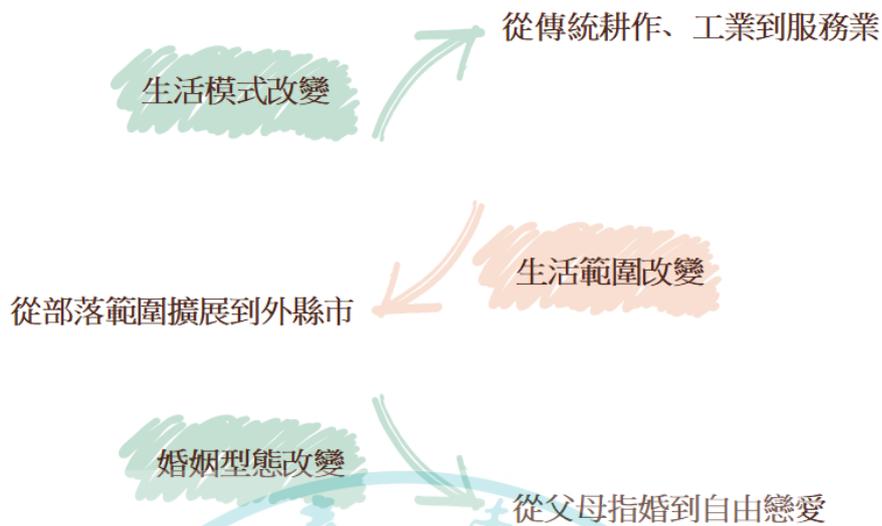


圖 44 傳統社會規範矛盾與衝突的影響因子

三、聘禮順序的改變

過去下聘儀式多發生在 *ki'alang* 結婚儀式，主要是在舉行結婚儀式之前都還有取消婚約甚至退婚的可能。現在下聘儀式則居多都是放在 *obengelray* 訂婚儀式，聘禮順序主要是花環(*bengelray*)、檳榔/荖藤(*nitegera*)、禮刀(*tamo*)、頭飾(*kalrivathale*)或是一般頭飾(*akagiring*)、琉璃珠頸鍊(*vice'elre*)、肩飾帶(*takerenga*)、水缸(*salaw*)或陶甕(*dilrong*)、生鐵鍋(*kaalonga*)、棉被(*caobo*)、傳統食物(小米酒 *bava*、小米粽 *abai*)。筆者參與今年 3 月親友的訂婚前置籌備會議中，現場平均年約 70 左右的耆老們看著男方預定好的行程內容，討論隨著時代不同，與他們記憶中聘禮順序似乎稍有不同之處。

我有一些有意見，*kwani lo sadedre ina lamanema ka aswalalanga ka lrabo*(刀) *si along*(鍋子) *amiya*，不可以改變，絕對用刀跟鍋子先進來，後面就是 *caobo si salao*，*kwani likodranga ka takerenga si vice'ele*，這個三個要用清楚，本來就是這樣做的，所以我看他這邊寫得，他說 *ai aswalala nitegera si sabiki*，那個不是那個後面，等六樣聘禮前面進來以後就是有那個 *tinegera si sabiki*。這是生命跟吃的東西，*lrabo ka* 是生命。(Okiringa nama)

耆老的經驗中聘禮順序應該是禮刀(*tamo*)、生鐵鍋(*kaalonga*)、棉被(*caobo*)、水缸(*salaw*)或陶甕(*dilrong*)、琉璃珠頸鍊(*vice'elre*)、肩飾帶(*takelrenga*)、檳榔/荖藤(*nitegera*)、花環(*bengelray*)、傳統食物(小米酒 *bava*、小米粽 *abai*)。排在最前頭的聘禮由禮刀(*tamo*)變成花環(*bengelray*)，或許是社會環境越是趨向安定，越不需要使用到刀的時候，聘禮重要性的順序則隨著社會環境所體現的價值不同，排列也跟著改變。就字詞上的運用也隨著社會變遷而有些不同的變化產生，生鐵鍋 *ka-along-a* 的字根 *along* 是鍋類的稱呼，*ka-along-a* 則是有原始、以前的鐵鍋的意思。陶甕(*dilrong*)所使用的字詞還有另外一個稱呼叫做 *kakodri*，*kakodri* 代表是送出去當聘禮的陶甕，裝水用的陶甕才稱呼為 *dilrong*。除了聘禮順序改變之外，使用的族語字詞形容也有些變化，在這些微變化中可以看出社會變遷下族人在價值觀念上與上一代有所不同之處。



第三節 小結

kalrivathale 頭飾也並沒有被完整保留下來的習慣，或是作為收藏品傳承給下一代，物件有著與人不可分割的連結存在，物件的佩戴必須有與之相匹配的身份才能凸顯物的價值。女主角透過婚姻儀式的過渡處在身份不清楚界定中，既不是未婚身份也不是媽媽的角色，若是婚姻儀式前或尚未完成儀式便懷孕，身份就更複雜不清。結婚後一但生子該身份便會消逝轉換成母親的身份，身份轉換後也就沒有與之相配的象徵意義存在，*kalrivathale* 頭飾也隨著身份消逝，頭飾上的裝飾是可以被允許拆解另作其他配件使用。物件所存在的意義雖不會隨著人的身份轉變而消失，但人會因為轉變了身份而失去了配戴 *kalrivathale* 頭飾。

kalrivathale 頭飾的配戴裝飾隨著不同年代加入不同元素，其中 *lridame* 百合花額飾配戴現象在達魯瑪克部落並沒有清楚明顯的規定。*lridame* 百合花額飾在達魯瑪克部落過去傳統文化裡似乎找不到相呼應的儀式，隨著後來霧台支系的魯凱族人遷徙到這裡，混居後才逐漸有額飾配戴現象。兩個物件同樣都是象徵女性懂得傳統社會規範中期待的自我行為約束，也是文化混合後所產生的特殊現象。除了受不同區域魯凱文化的衣飾穿戴影響，婚姻儀式的多元融合限縮了傳統婚姻儀式舉行的細節及改變下聘儀式時機。工作型態的改變也相對限制了休假時間，又更難將複雜的傳統婚姻儀式完整呈現，而出現訂婚、結婚在同一天的現象。婚姻儀式的限縮改變了 *kalrivathale* 頭飾的穿戴時機，也使原本以象徵女性崇高意義為主、配戴彰顯身為輔的美意，轉變成為配戴 *kalrivathale* 頭飾僅與新娘身分連結，而忽略了頭飾凸顯女性是否具有 *makalecege* 的特質。

民國 85 年由行政院文建會委託臺東大學社教系師生規劃社區總體營造計畫，協助部落規劃建置軟體及硬體的文化意象塑造。為了彰顯強調東魯凱的文化特色，部落婦女開會討論決議將 *kalrivathale* 頭飾作為代表東魯凱特有的文化特色，無論

是對外或對內的活動場合中將其展示並藉以強調與其他魯凱群的不同。此舉更加深了青年以為 *kalrivathale* 頭飾等同於婦女頭飾的想法，只要已婚就有可以配戴，模糊了配戴 *kalrivathale* 頭飾原有的嚴格限制。

部落既有的傳統社會規範是在每個生活型態當下所確立的價值觀念延續，現代社會連結世界的資訊及價值觀交流頻繁且便利，傳統社會規範要求女子婚前需與南子保持適當交友距離和現在講求試婚的交往模式落差極大，也因此青年在面對傳統社會規範時，常語部落長輩有觀念上的衝突。筆者認為當不同世代有著不同經驗時，儀式可能造成衝突，但也唯有將儀式透過展演方式再現文化價值，創造更多共同經驗的場域，儀式才有可能在失序社會中再建構新的秩序。



第六章 結論

第一節 研究結果

一、短暫身份的陪伴

kalrivathale 頭飾跨越了很多不同的時代，不同時代的人給它不一樣的詮釋。*kalrivathale* 頭飾的存在有著很美的社會規範及意義是與未婚女子婚前的誓約、新婚女子(未生育)身份的識別，它陪伴著既不是未婚女青年又不是已生育婦女的短暫身份。就如同耆老說的「它不是不存在，而是符合配戴的身份少了」。面對現代社會觀念的不同，物件帶著始終如一的象徵意義跨越不同社會價值的世代，當一個世代在生活中流失的某些文化價值越快，相呼應的物質文化、儀式文化則越顯得重要，也就是說現代越缺乏薄弱的規範反應在越被強化的儀式及觀念上。傳統耕作時代早婚的現象使女性帶著純潔保守的身體結婚是非常容易的事情，配戴 *kalrivathale* 頭飾的機率相對得也高，而當一個社會價值所塑造的氛圍與社會規範所期待的女性行為相同，產生的衝突則相對較低。反之，現在社會價值與實際傳統文化傳承下來的社會規範漸行漸遠，所製造的衝突也比較多。如何降低隱藏現實生活中的文化不適應，而不至於繼續與原有的社會規範與價值脫節，是現在部落面臨且需要被解決的問題。

前文提及最初對於 *kalrivathale* 頭飾的好奇，來自於參與收穫祭跳舞時看到年長姐姐帶的頭飾與大家不同，沒有現代女青年慣用的獸齒頭飾。雖然過去獸齒象徵著傳統社會地位較高者，但現在獸齒幾乎大多是製作仿真的，擁有真正獸齒製作的頭飾反而多少能凸顯身份及價值。看似沒有保存價值的 *kalrivathale* 頭飾背後卻有著特別崇高的社會規範，這也是引起我想要認識了解的原因。當我知道 *kalrivathale* 頭飾象徵著婚前女性的”純潔”、”潔身自愛”、”保守”，這與百合花所象徵的意義雷同，但不同於百合花具有使用區域範圍廣泛也有許多延伸的複雜儀式。

百合花一直是魯凱族的重要象徵，現在更被廣泛的「泛百合化」，成為魯凱族的象徵代表。以往研究顯示百合花的佩戴與婚姻、身分地位都有關係，但也因此往往落入社會階級制度的討論範疇裡(郭靜雯 2007:162)。kalrivathale 頭飾配戴沒有特殊的儀式也沒有階級區別，卻有著性別限制、特殊短暫身份及短暫存有的特點。符合配戴的女性除了保守身體潔身自愛之外，前提是建構在理解部落社會制度裡任何對於女性形塑樣貌的期待與規範。那份期待包含著實際社會參與中學習到人與人之間相處的方式，族人間彼此互助陪伴的情感。透過實際參與才能夠學習甚至感受到社會規範的界線，細膩的感受是較難用條列式文字化概括的認識方式。

在部落社會裡有著許多儀式陪伴著身分轉換、生活轉換所產生的不適應，可能是成年禮、已婚、第一次當父母親或是當阿公阿嬤、親人離世等等，例如剛生產完的婦女在家坐月子期間，許多親戚會舉行 *angolro* 儀式，帶著可能是米酒、麵條、雞蛋、白米、生薑、豬腳、魚，都是一些使產婦快速恢復元氣的食材，親戚朋友會煮燒酒雞、小米粥等簡單食物在產婦家聚會，月子期間幾乎天天都有不同家的親戚來探望，其實就是實際陪伴走過生活轉換期的不適應，能從不適應中快速恢復回歸社會正軌。kalrivathale 頭飾陪伴著既不是未婚又還不是當媽媽的短暫新婚身份，讓正在適應期的女性能夠在進入家庭前有緩衝時間適應新生活新身份，也讓周遭親友族人能夠一眼認出特殊身份的女子，並適時地陪伴她適應家庭生活及學習認識婦女會在部落社會中所扮演的角色及位置。

二、展演價值的轉變，我戴的是身份還是頭飾

1980 年代婦女會將 *kalrivathale* 頭飾作為凸顯東魯凱群特色的展演方式一度影響了年輕一輩對於 *kalrivathale* 頭飾的象徵，將原本是識別新婚女子的象徵意義轉成為婦女會才會配戴的頭飾，即使當時參與展演的婦女們幾乎都很清楚 *kalrivathale* 頭飾原有的象徵意義，但為了在對外展演時與其他魯凱群做服飾上的明顯區隔，而暫時將人與物的意義連結分隔開來，這也是當時耆老們從原本極力反對轉為支持的聲音。民國 90 年代開始，青年團的文化活動當中也加入了傳統服

飾介紹活動，目的是透過一個公開場合重新整合族人對於傳統服飾的穿著秩序，也讓家長們知道要如何準備青年們在收穫祭時穿著的傳統服飾。活動由青年團負責籌備設計、與耆老田調資料，以展演方式清楚讓族人知道要如何穿得合適自己的文化身份。*kalrivathale* 頭飾也在傳統服飾展演當中，但對於誰能夠符合資格穿戴展演，則會特別的謹慎挑選，有被送過檳榔的小姐代表著有公開舉行小訂婚儀式，可能還比較符合，若是找年紀輕沒有被送過檳榔的小姐長輩覺得身分不合適。即使是展演卻也會一併將展演人自身的身分與頭飾直接連結在一起，其他服飾展演同樣也是找與傳統服飾相配的身份，即使是展演仍很難把服飾與人的身分區隔分開來看，傳統服飾介紹也非常清楚說明是婚前很純潔的女生才能有資格配戴。近年在許多訂婚或是結婚場合皆可以看見 *kalrivathale* 頭飾的出現，無論是女青年嫁給外族、男青年娶外族，或是同部落的青年結婚。除非有重大的違反社會規範如婚前懷孕、再婚、交友生活不嚴謹，若在婚禮上沒有配戴也不免引起許多族人揣測新娘的交友行為，即使沒有重大的違反社會規範，但卻沒有照傳統所嚴格規範的保守且純潔，配戴資格也會因為在傳統社會上的地位而有所影響。*kalrivathale* 代表的是頭飾同時也必須要有與之相符合的身份才有資格配戴，過去是身份相較於頭飾象徵意義較為重要，現在則反過來變成頭飾所象徵的意義掩蓋了身分，而實際新娘的身分是否具有傳統價值所追求的資格，只要不過於犯規，答案是族人知道卻不會明說的秘密。「為什麼要改變它，而不是改變人」是耆老面對新一代婦女所期盼的喊話，當我們改變了 *kalrivathale* 頭飾原有的象徵意義，有誰還會記得當初它原來存在的意義，而未來族人在這議題上還會有什麼象徵意義的轉變，或是社會規範界線的調整，是往後可以繼續觀察的現象。

三、婚姻儀式的多元性影響 *kalrivathale* 頭飾的象徵意義

處在社會流動、文化變遷的動態世界，Geertz(1999)從研究爪哇喪禮儀式中的亂，詮釋出爪哇社會的變遷所產生的現象，儀式作為再現的文本，理解當代社會的變動，而儀式本身更是價值觀的再現。有別於 Turner 從社會的角度看儀式本身，

Geertz 的角度是從儀式當中理解社會現象，也較能看出變遷中的差異存在。*Taromak* 近年所呈現的婚姻儀式參雜許多外來文化，主要也是受到大社會環境影響。謝繼昌於民國 56 年間到部落田調記錄傳統婚姻儀式，50 年後的今天，傳統婚姻儀式已經少掉了一大半。主要原因也是在於傳統儀式過於冗長且複雜，工作型態的改變無法請多天假來完整呈現傳統婚姻儀式，也因此出現許多訂婚與歸寧同一天舉行，或是上午訂婚，中午歸寧宴與結婚宴共同舉辦。在同一天舉行訂婚與結婚的儀式，即使 *kalrivathale* 頭飾擺放在結婚時配戴，但卻也會因為儀式重疊久了便誤以為是在訂婚時所配戴，下聘儀式也因為必須在訂婚與結婚同一天舉行儀式中妥善安排合適時間，而改變成早上下聘接著舉行訂婚儀式、中午結婚宴客。傳統婚姻儀式加入了其他文化的婚姻儀式時，時間的限縮導致傳統婚姻儀式改變了原有的排序，而在儀式當中物件也多了不同象徵意義的解釋。女青年只有在舉行結婚儀式那一刻才真正屬於男方的家人，這也是檢視女青年是否符合社會規範價值的停損點，此刻的 *kalrivathale* 頭飾配戴則具有完整結束社會規範對於未婚女性的考核；在訂婚時配戴則延伸出訂婚到結婚的潔身自愛行為會被親友們更嚴苛的放大檢視，女青年必須更謹慎自己私下或公開的行為表現是否符合社會規範的期待，否則 *kalrivathale* 頭飾配戴資格被取消而無法在結婚配戴時對於女性及家族而言是非常嚴重失禮的事情。

第二節 研究反思

筆者一開始對於 *kalrivathale* 頭飾感到好奇時，便決定以此點做為發散式理解自己生長的部落，除了想要更深入理解頭飾背後的象徵意義及頭飾如何出現、怎麼出現、為什麼會出現的相關問題，於是展開了對自己部落的研究。*Taromak* 部落所處在的位置附近有阿美族、卑南族、排灣族、布農族，區域環境的文化多元性也造就了部落文化特殊性。相較對於魯凱族存在既有的象徵符碼，屬於東魯凱群的 *Taromak* 部落在這些既存的象徵符碼中有不同的展現，這也是在做研究初期，思維容易受限於族群框架而影響觀察結果。去掉族群分類框架後，更能客觀的思考 *Taromak* 部落在區域間展示文化的特殊性。

語言與符號是認識一個社會文化最為基礎的方式之一，即使是生活在自己的語言環境中仍會有語言轉譯所帶來的研究困境。最初開始詢問耆老什麼是符合配戴 *kalrivathale* 頭飾的身份時，耆老說了“純潔”、“完整”的女人這兩個關鍵字，於是我開始從中文字面上搜尋任何相關的訊息。當我們進入部落做田野研究常常會遇到耆老在解釋自己的文化使用的是華語，研究者則就華語字義上運用自己所能理解的詞彙解釋文化意義，族語常常一個字就包含了許多意思，是華語無法僅用一個名詞或形容詞能夠滿足。“純潔”、“完整”兩個形容詞可能是出自於基督教聖潔的意義所影響，從族語詞彙中找尋相關且較接近字義的說法就屬 *makalecege* 較接近所要表達的意思。一個已經具有社會秩序與規範先備知識的女性，代表著部落社會期待的女性是在婚前懂得潔身自愛且不隨意越過或觸犯禁忌的界線。要能成為部落社會所認可的優秀青年，前提必須是理解社會規範所設下的界線與禁忌，以及部落族人所期待的優秀樣貌。我們做文化紀錄常常會理想性假設所有族人都是生活在社會制度下，但現實生活中在社會制度外的族人，雖然沒有常生活在部落但在對外展演仍會製造不同的文化解釋，回到部落仍會有文化適應問題。族人長期在外生活鮮少接觸部落活動及了解部落對於文化面逐年調整的改變，常常回

到部落舉辦婚宴儀式或是傳統服飾與身份搭配的穿著皆會與部落社會稍有脫節。*kalrivathale* 頭飾有著與魯凱族百合花文化相類似的象徵意義，這也是往後研究魯凱族民族性被冠上”純潔”二字的歷史脈絡的開端，或許魯凱族民族性並非始終如一，而轉變的關鍵是未來值得探究的有趣議題。

我們會對於找尋舊有的物件、物品有著再複製或再現的心情與舉動，其實想要再現的不只是物的本身，而是物所承載的價值，透過物件來重現當時的精神及所賦予的情感。許多物質文化都乘載著當時的價值觀，面對當代的社會變遷，慢慢開始與物所存在的根本原因逐漸疏遠，而僅流於配戴的表層意義，使原有秩序不堪於抵擋變遷而失序。應該要正視正在流失的價值，重啟過去傳統長老制度中文化溝通的平台，讓社會秩序不斷微調修正，得以因應不同世代，才不會在變遷洪流中被遺忘或淘汰。



參考書目

王明珂

- 1998 羌族婦女服飾：一個「民族化」過程的例子。中央研究院歷史語言研究所集刊 69：841-885。

于嘉雲 譯(Bronislaw Malinowski 著)

- 1991 [1922] 南海舡人。台北:遠流。

巴清雄

- 2004 霧台魯凱族植物頭飾之研究。雲林科技大學文化資產維護研究所碩士論文。

巴唐志強

- 2010 臺灣原住民東魯凱族的狩獵文化與認同探究。國立體育大學體育推廣學系碩士論文。

李莎莉

- 1993 排灣族的衣飾文化。台北：自立晚報文化出版部。

- 1998 台灣原住民的傳統服飾。台北：漢光文化事業有限公司。

- 2000 從原住民傳統服飾到當代編織工藝的發展。宜蘭文獻雜誌雙月刊第 44 期，頁 41-74。

余光弘

- 1996 參與觀察與參加觀察：以蘭嶼經驗為例略論參與觀察的階段與深度。

- 國立台灣大學考古人類學刊 51：59-73。

林素珍

2003 日治後期的理蕃－傀儡與愚民的教化政策（1930~1945）。國立成功大學歷史研究所博士論文。

林育珊 譯(Jonathan Grix 著)

2008 TOP 研究的必修課：學術基礎研究理論。台北：深思文化。

施添福總編纂

2001 臺東縣史大事篇（上冊）。臺東市：臺東縣政府。

施翠峰

2004 台灣原住民身體裝飾與服飾。台北：國立歷史博物館。

孫大川

2000 台灣原住民的語言、文化與政治－夾縫中的族群建構 台北：聯合文學。

徐江敏等譯(Goffman,Ervin 著)

2011 日常生活中的自我表演。苗栗：桂冠圖書。

許功明

1991 魯凱族的文化與藝術。台北：稻鄉

郭玉敏

2006 三地門排灣服飾商品化及其意義變遷。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

郭靜雯

2007 魯凱族好茶人的性別養成與觀念實踐。國立台東大學南島文化研究所碩士論文。

許春山、朱邦俊 譯(D.Paul Schasfer 著)

2008 文化引導未來。北京：社會科學文獻出版社。

陳品姮

2004 服裝認同：波利維亞的 chola 意象與 aymara 婦女的服裝選擇。國立台灣大人類學系主編，人類學的全球化與在地化研究論文集(頁 171-190)。臺北：國立台灣大人類學系。

陳文德

2004 衣飾與族群認同：以南王卑南人的織與繡為例。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁 64-104。台北市：中央研究院民族研究所。

黃信洋、曹家榮 合譯

2008 變動世界中的文化與社會。台北市：學富文化。

黃叔璥

1736 臺海使槎錄。台北市：中華。

黃劍波、柳博贊 譯(Turner Victor 著)

2006 儀式過程：結構與反結構。頁 94-167。北京：中國人民大學。第三、四章。

黃應貴

2004 物與物質文化。臺北：中央研究院民族學研究所。

喬宗志

2001 台灣原住民史魯凱族史篇。南投市：省文獻會。

達西烏拉彎•畢馬

2002 台灣的原住民—魯凱族。台北市：臺原文化叢刊。

張家瑋

2004 原住民權力結構變遷之探討-以卑南族利嘉社區、魯凱族東興社區

為例。國立中山大學政治學研究所碩士論文。

張慧筑

2002 阿美族服飾之文化意義－以都歷聚落為例。清華大學人類學研究所碩士論文。

1999 中國少數民族與台灣原住民服飾文化國際學術研討會論文集。台北：輔仁大學民生學院織品服裝研究所。

張帆如 譯(Weiner, Annette 著)

2009 不可異化的財富。《群島之洋：人類學的大洋洲研究》童元昭編。台北：商務印書。

張舉文 譯(Van Gennep 著)

2012 [1909] 過渡禮儀，張舉文譯。北京：商務印書館。

楊南郡 譯(鳥居龍藏著)

1996 探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅。臺北市：遠流。

蔣文鵬

2001 傳承、變奏與斷裂－以當代太魯閣族女性之織布文化為例。東華大學族群關係研究所碩士論文。

鄭瑋寧

2013 衣飾、仿效與外貌的政治:以 Taromak 魯凱人為例。考古人類學刊 78:37-78。

鄭惠美

1999 花蓮南勢阿美族傳統服飾研究。刊於中國少數民族與台灣原住民服飾文化國際學術研討會論文集，頁 29-44。

鄭靜宜 譯(巴納爾著)

2004 流行溝通。台北：桂冠，頁 78。

韓莉 譯(Geertz,Clifford 著)

1999 儀式與社會變遷。刊於文化的解釋，韓莉譯，頁 174-204。南京：翰林出版社。

謝繼昌

1967 大南魯凱族婚姻。中央研究院民族學研究所集刊，23：195-224。

謝世忠

1999 〈傳統與新傳統的現身-當代原住民的工藝體現〉，原住民世界工藝研討會，行政院原民會主辦。

顏匯增

1988 索緒爾語言學理論初探。人類與文化 24:45-78。

羅效德 譯(Douglas L. Fix 著)

2006 看見十九世紀台灣：十四位西方旅行者的福爾摩沙故事。台北：如果。

羅淑杏

2004 霧台魯凱族婚禮盛裝的變遷與形制構成之研究－以巴家婚禮為個案分析。輔仁大學之品服裝研究所碩士論文。

譚昌國

2004 祖靈屋與頭目家階層地位:以東排灣土坂村 Patjalinuk 家為例。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁 111-169。台北市：中央研究院民族研究所。

Annette B. Weiner

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving.*

Berkeley:University of California Press.

Mauss,M.

1990 「1995」. *The Gift*(trans.)W.D.Halls.London:Routledge.

Schneider,Jane,and Annette B. Weiner

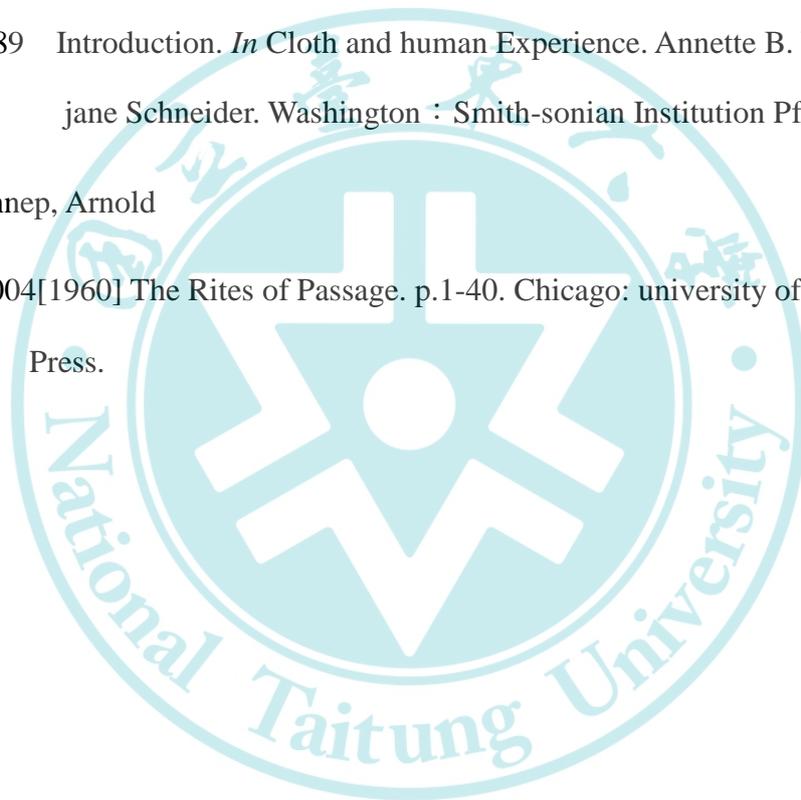
1989 Introduction. *In Cloth and human Experience.* Annette B. Weiner and

jane Schneider. Washington : Smith-sonian Institution Pfress.

van Gennep, Arnold

2004[1960] *The Rites of Passage.* p.1-40. Chicago: university of Chicago

Press.



附錄：

附件一：魯凱族書寫符號系統

(1)霧台魯凱語、(2)東魯凱語、(3)大武魯凱語(4)多納魯凱語、(5)萬山魯凱語、(6)茂林魯凱語

輔音 24個：

發音部位及方式	書寫文字	1	2	3	4	5	6	國際音標
雙唇塞音(清)	p	✓	✓	✓	✓	✓	✓	p
雙唇塞音(濁)	b	✓	✓	✓	✓	--	✓	b
舌尖塞音(清)	t	✓	✓	✓	✓	✓	✓	t
舌尖塞音(濁)	d	✓	✓	✓	✓	--	✓	d
舌根塞音(清)	k	✓	✓	✓	✓	✓	✓	k
舌根塞音(濁)	g	✓	✓	✓	✓	--	✓	g
喉塞音(清)	'	--	--	--	✓	✓	--	
捲舌塞音(清)	tr	--	✓	--	--	--	--	
捲舌塞音(濁)	dr ^(註1)	✓	✓	✓	✓	--	✓	
舌尖塞擦音(清)	c	✓	✓	✓	✓	✓	✓	ts
雙唇擦音(濁)	v	✓	✓	✓	✓	✓	✓	v
齒間擦音(清)	th	✓	✓	✓	✓	--	✓	
齒間擦音(濁)	dh ^(註2)	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
舌尖擦音(清)	s	✓	✓	✓	✓	✓	✓	s
舌尖擦音(濁)	z ^(註2)	✓	(✓)	(✓)	(✓)	✓	✓	z
喉擦音(清)	h ^(註3)	(✓)	(✓)	✓	(✓)	✓	(✓)	h
雙唇鼻音	m	✓	✓	✓	✓	✓	✓	m
舌尖鼻音	n	✓	✓	✓	✓	✓	✓	n
舌根鼻音	ng	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
舌尖邊音	l	✓	✓	✓	✓	✓	✓	l
捲舌邊音	lr ^(註4)	✓	✓	✓	✓	✓	(✓)	
舌尖顫音	r	✓	✓	✓	--	✓	✓	r
雙唇半元音	w	✓	✓	✓	✓	✓	✓	w
舌面半元音	y	✓	✓	✓	✓	✓	✓	i
Total	24	22	23	22	22	18	22	24

元音 7個：

	書寫文字	1	2	3	4	5	6	國際音標
前高元音	i	✓	✓	✓	✓	✓	✓	i
前中元音	é	--	--	--	--	--	✓	e
央高元音	ɨ	--	--	--	--	--	✓	ɨ
央中元音	e	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
央低元音	a	✓	✓	✓	✓	✓	✓	a
後高元音	u	✓	--	✓	--	--	✓	u
後中元音	o	--	✓	--	✓	✓	✓	o
Total	7	4	4	4	4	4	7	7

[註]1. 茂林魯凱語有子音群，如/dr/等；為求與表濁捲舌塞音/ /之字母 **dr** 作區隔，表子音群/dr/之字母可以**d_r**表之。

2. 在大武、多納及東魯凱語中，表濁舌尖擦音/z/的字母 **z** 僅出現在借詞中(以括號表之)，但在霧台、萬山及茂林方言裡，濁齒間擦音/ /及濁舌尖擦音/z/兩音都是音位(distinct phonemes)，有對立關係；是故魯凱語中，表/ /及/z/兩音的字母 **dh** 及 **z** 均應存在。

3. 在萬山及大武方言，清喉擦音/h/是一個音位；但在其他方言中，表/h/音的字母 **h** 僅出現在借詞裡(以括號表之)。
4. 在茂林方言，捲舌邊音/lr/是否是一個音位？其與舌尖顫音/r/否有對立關係？仍待查考，目前暫時列入。

