

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：陳文德 先生

巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構



研究生：王勁之 撰

中華民國九十七年七月

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構

研 究 生：王勁之 撰

指導教授：陳文德 先生

中華民國九十七年七月

國立台東大學
學位論文考試委員審定書
系所別：南島文化研究所

本班王勁之君

所提之論文巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構

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： 黃宣衛
(學位考試委員會主席)

呂欣怡

陳文德

(指導教授)

論文學位考試日期：97年7月12日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。
2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 南島文化研究所
 組 96 學年度第 二 學期取得 碩 士學位之論文。
論文名稱：巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構

本人具有著作財產權之論文全文資料，授權予下列單位：

同意	不同意	單 位
☒	☐	國家圖書館
☒	☐	本人畢業學校圖書館
☒	☐	與本人畢業學校圖書館簽訂合作協議之資料庫業者

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或
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。

☒同意 ☐不同意 本人畢業學校圖書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。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請
文號為： ，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
☒	☐	☐	☐

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，本人同意視同授權。

指導教授姓名：陳文德 (親筆簽名)

研究生簽名：王勁之 (親筆正楷)

學 號：9300401 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 7 月 12 日

1.本授權書(得自 <http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/> 下載)請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2.依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議:研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲
於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本:2008/05/29

謝 辭

這本論文的完成也代表著即將結束研究所階段的學業，筆者由衷地感謝南島所師長們的指導與協助。在這段學習的歷程中，感謝陳文德、童元昭、譚昌國、羅素玫、許功明、鄧芳青等諸位老師的教導與啟發，引領筆者進入這個既豐富又有趣的領域。其中特別要感謝論文指導老師陳文德先生。在進行田野工作的階段，老師總是不時以自身的經驗給予勉勵。當筆者處於學習瓶頸的混亂狀態時，老師也總是寬容地給予筆者種種協助。在撰寫論文的最後階段中，也謝謝口試委員黃宣衛及呂欣怡兩位老師提供懇切的意見及指導，使我更能釐清未明的思緒，而得以順利完成本文的修改。

當然，我也要感謝巴布麓的所有族人們。特別是潘天送先生及其家人，以及林仁誠先生及其家人對筆者的關懷與照顧。其中，筆者在田野工作期間寄住於林娜鈴女士家中，而潘調志先生則是筆者的教父，這兩家人都將筆者視為家中的一份子。對於這份溫馨與恩情，筆者沒齒難忘。

另外，也謝謝巴布麓磐石青年會的成員們對筆者的接納與包容。事實上，幾乎所有的巴布麓族人都曾親切地給予筆者各種協助，雖然未能在此逐一列舉致謝，但筆者均銘記在心。

除此之外，筆者還要特別感謝林清美老師及其家人、鄭浩祥老師、林志興先生、鈞瑋、頌恩、廣婷等諸位長輩及朋友們的協助與鼓勵。論文寫作過程中，承蒙中央研究院民族所田野培訓計畫的經費補助，也一併在此致謝。在南島所一起學習的朋友們，家君、巫化、鳳娟、碩芳、志宏，感謝你們的陪伴與討論。也謝謝南島所的兩位助理怡君及家婕在這段期間的幫忙與協助。

最後，謹將此論文獻給我的家人，謝謝你們對我的支持。本論文是多年來的學習心得，不但是此學習階段的成果，也希望是一個新的開始與展望。

巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構

作者：王勁之

國立台東大學 南島文化研究所

摘 要

長期停留在一個小聚落中從事田野調查工作，是當代人類學最常使用的研究方法。不過，除了在聚落中進行的研究主題之外，聚落本身應該也是個研究時必須正視的課題。在臺灣有許多的南島語族，當地居民群居的聚落就是所謂的「部落」。本文以卑南族巴布麓聚落為例，試圖探討究竟「部落」在當地人的心目中是一種什麼樣的概念。

首先筆者在文獻回顧中引用既有的研究成果，說明卑南人的 *bini*（種子，尤指小米）觀念及家戶與家系的構成。之後分別敘述巴布麓卑南人的社會生活及其聚落形成的歷史脈絡，藉此理解及解釋「部落」的發展過程及現況，並說明「部落」可能是會隨著實際的情境而變化及發展。接下來則討論歲時祭儀及其隱含的象徵意義，並說明大獵祭儀式如何跨越 *bini* 及家系之間的異質性，並建構出巴布麓卑南人的「部落」觀念。

在結論中，筆者認為卑南人的「部落」觀念是一套具有彈性的機制，不但可整合內部的差異與衝突，也可能藉此納入或銜接外部的變化。因此「部落」本身也是一個不斷銜接及轉換內外差異並持續擴展的過程。

關鍵詞：卑南族、聚落、部落、大獵祭、族群。

The Construction and Concept of Tribe – Papulu

Jing–Jhih Wang

Abstract

The most commonly used research technique of the contemporary anthropology is to stay in a small settlement engaged in the field investigation. Nevertheless, apart from researches which carry on in the settlement, settlement itself should also be a subject to face up. For many Austronesian in Taiwan, the settlement which the local residents live in groups is the so-called tribe. This article takes a Puyuma settlement as an example, attempting to discuss the concept of tribe in native's mind.

First of all, we elaborate the *bini* idea with the construction of family and genealogy by Puyuma. By revealing the symbolic meaning of annual sacrificial offering, we illustrate how the native come up with the idea of tribe through blood relations and geographic connections. Moreover, the concept of tribe could be developed and transformed depending on actual situations as we apply the cultural view to historical events. In retrospection, we illustrate the developing process and present situation of tribes.

From what has been discussed above, we may draw the conclusion that Puyuma's tribe concept is a set of flexible mechanism, not only integrate the interior diversity or confrontation, but also take advantage of itself to adapt the exterior changes. Therefore, tribe itself is an unceasing developing process of linking up and transforming the difference from the outside.

keyword : Puyuma (Pinuyumayan) , Village , Tribe , *mangayaw* , ethnic group.

目 次

中文摘要.....	I
英文摘要.....	II
目次.....	III
圖表目次.....	V
第一章 導論	1
第一節 卑南族的研究回顧	1
第二節 問題意識與文獻探討	5
第三節 田野地點的選擇	10
第四節 研究方法與論文架構	11
第二章 巴布麓的歷史與現況	13
第一節 地理位置與名稱由來	13
第二節 聚落的發展歷史	14
第三節 巴布麓的政治組織與團體	18
第四節 社會生活的轉變與聚落的變遷	26
第三章 家戶與家系	35
第一節 家戶與家系	35
第二節 家戶活動	39
第三節 生命儀禮	40

第四章 歲時祭儀	44
第一節 婦女除草完工慶MUGAMUT.....	44
第二節 少年摔角活動	48
第三節 除舊佈新PUBAAW及境界拒邪SEMALIKIDR.....	49
第四節 薪傳報喜活動SEMIMUSIMUK.....	55
第五節 大獵祭MANGAYAW（年祭AMIYAN）	58
第五章 「部落」的觀念與建構	75
第一節 現象的討論	75
第二節 「部落」的觀念與轉變	76
第三節 由「部落」的建構來探討人群分類	88
第六章 結論	91
參考書目	93

圖表目次

表 1-1 卑南族的十個聚落.....	1
表 2-1 民國九十六年底設籍於臺東市寶桑里、四維里的原住民人數（依族別區分）	32
表 2-2 民國九十六年底設籍於臺東市寶桑里、四維里的戶數與人數.....	32
圖 1-1 卑南族聚落分佈情形.....	2
圖 2-1 巴布麓聚落的位置（將舊地名與今日行政里名稱並列）	13
圖 2-2 巴布麓卑南人的遷徙過程（以今日臺東市街地圖表示）	15
圖 2-3 北町新社時期的卑南族家戶.....	17
圖 2-4 民國九十六年底時，巴布麓聚落的卑南族家戶分佈情形.....	31
圖 4-1 巴布麓在不同時期的大獵祭營地及 LALEKAWAN 地點.....	61
圖 4-2 祭司在伽路蘭設置的「邊界」 LALEKAWAN	63
圖 4-3 巴布麓聚落九十六年底大獵祭出獵營區的配置.....	64
圖 5-1 舉行除舊佈新 PUBAAW 及境界拒邪 SEMALIKIDR 儀式的位置.....	82
圖 5-2 家戶及聚落的狀態變化與大獵祭儀式過程的對照.....	85

第一章 導論

第一節 卑南族的研究回顧

一、卑南族的分佈與概況

卑南族的聚落全數位於今日的臺東地區，主要的分佈地點在臺東平原北部和臺東縱谷以南沿中央山脈東側區域（圖 1-1）。在清朝末年及日治初期，卑南族就被認為主要由知本社、射馬干社、呂家社、大巴六九社、北絲鬬社、阿里攞社、檳榔樹格社、卑南社等八社所共同構成，因此也稱為「八社蕃」。後來隨著日治時期及國府時代以後的發展，原先的卑南八社分別發展為今日的知本、建和、利嘉、泰安、初鹿、上賓朗、下賓朗及南王等八個聚落。另外由於人口的遷徙與聚集，又先後出現了龍過脈與巴布麓（或稱為寶桑）這二個新興聚落，因此現在的卑南族也有「八社十部落」的說法（表 1-1）（宋龍生 1998:3；陳文德 2001:18）。

表 1-1 卑南族的十個聚落

現有聚落名稱	舊社名	今日行政區劃	備註
(1) 知本 (Katratripulr)	(1) 知本社	台東市建業、知本里	
(2) 建和 (Kasavakan)	(2) 射馬干社	台東市建和里	
(3) 利嘉 (Likavung)	(3) 呂家社	卑南鄉利嘉村	
(4) 泰安 (Tamarakaw)	(4) 大巴六九社	卑南鄉泰安村	
(5) 初鹿 (Ulivulivuk)	(5) 北絲鬬社	卑南鄉初鹿村	
(6) 上賓朗 (Halipay)	(6) 阿里攞社	卑南鄉賓朗村	
(7) 下賓朗 (Pinaski)	(7) 檳榔樹格社	卑南鄉賓朗村	
(8) 南王 (Puyuma)	(8) 卑南社	台東市南王里	
(9) 龍過脈 (Danadanaw)		卑南鄉明峰村	光復後，由初鹿分出
(10) 巴布麓 (Papulu)		台東市寶桑里	日治時，由卑南社分出

資料來源：依陳文德（1999a）資料改製

查，也建立了族群的分類系統。卑南族的族群位置在分類史上曾有多種不同的說法。以明治四十四年（1911）臺灣總督府蕃務本署發行的 *Report on the Control of the Aborigines in Formosa* 一書為例，當局參照伊能嘉矩、鳥居龍藏等人的分類，把"Piyuma"（漂馬，即卑南族）視為獨立的一個族群。但翌年另一位日本學者森丑之助在《日本百科大辭典》的〈臺灣蕃族〉一文中，首次在分類上將卑南族與排灣族、澤利先（即魯凱族）歸屬為一個族群。在大正四年（1915）和大正六年（1917）年出版的《臺灣蕃族圖譜》第一、二卷及《臺灣蕃族志》第一卷中，森丑之助也維持這種分類方式；大正二年（1913）蕃務本署刊佈《理蕃概要》時，也採用森氏的分類。但是在同時期的前後，佐山融吉在《蕃族調查報告書》（1913）和小島由道在《番族慣習調查報告書，第二卷》（1915）的分類方式，則是將卑南族獨立成為一個族群。後來，在移川子之藏、馬淵東一及宮本延人（1935）所合著的「臺灣高砂族系統所屬之研究」中，再度使用與 *Report on the Control of the Aborigines in Formosa* 大致相同的分類方式，將卑南族賦予獨立的族群分類位置。昭和十一年（1936），小川尚義和淺井惠倫提出以臺灣高山族語言為標準的複級分類方式，基於語言學上的研究將「漂馬族」和「純排灣族」並列於「排灣群」之下。昭和十四年（1939），鹿野忠雄也提出一種類似淺井氏的複級分類方式，在部族（tribe）之下還進一步區分亞族（sub-tribe）、群（group）、番社（village），在鹿野氏的複級分類下，卑南族又再度被賦予獨立的族群分類位置。鹿野忠雄的分類大概是日本學者在日治時期所提出的最後一個分類方案，但是日本官方所採行的「臺灣高山族」分類是大正二年（1913）年時所刊布的「七分法」，卑南族被併入「排灣族」之內。國府時代以後，衛惠林在民國四〇年代初期以鹿野忠雄的分類為參考，綜合起源傳說、社會組織、體質、語言及風俗習慣等因素提出「八族說」，其中卑南族被獨立分類。其後在陳奇祿的「十族說」、芮逸夫及李亦園的「九族說」的分類上，卑南族的部分亦無太大變動（以上參考潘英 1998；陳文德 2001:21-24）。民國四十三年時內政部正式核定臺灣南島語族為九族，賦予卑南族獨立的族群位置。

綜合以上研究，可發現卑南族在分類史上的爭議都是在於是否應該被併入排灣族（或排灣群）之下，或視為獨立的族群。這種看法主要也是因為所謂卑南族「八社十部落」中，除了由昔日的卑南社所衍生的南王與巴布麓之外，其餘八個聚落或多或少都有些接近於鄰近排灣族的社會文化特徵，在口碑傳說、語言、習俗上也和南王有相當程度的差異之故。為解決這個問題，宋龍生（1965:67）後來又將卑南族內部區分為竹生及石生兩個系統。他把南王、巴布麓（寶桑）與下賓朗置於竹生系統之下，餘為石生系統。³不過，後來陳文德（2001:153）指出

³ 下賓朗聚落在不同文獻中的分類並不一致。目前卑南族的多數族人認為下賓朗聚落的分類應修

將卑南族區分為兩種系統的作法並不是很周延，石生或竹生系統下的各聚落不但仍有明顯差異，而且每個聚落內部的構成也都是多元而複雜的。

三、卑南族的研究文獻

日治時代的人類學家除了分類之外，也對卑南族進行了一些社會文化調查。早期主要有佐山融吉（1913, 1921）的《蕃族調查報告書》以及臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（2000[1915]）的《蕃族慣習調查報告書，第二卷，阿美族・卑南族》。移川子之藏、馬淵東一及宮本延人（1935）所合著的《台灣高砂族系統所屬之研究》中則記錄了卑南族各社源由的口碑、神話、傳說、系譜等資料。古野清人（2000[1945]）的《台灣原住民的祭儀生活》則收錄了卑南族的農耕祭儀、成年會所、年齡組織及 *karumaan*（祖靈屋）等社會組織與生活紀錄。整體而言，這些日治時期的研究報告主要是綜合性報告或以當時的卑南社做為紀錄對象，且內容上多屬記述性質。

在國府時代以後的相關研究中，六〇年代有衛惠林（1962）對於卑南族親屬制度的綜合性報導及宋龍生（1965）與喬健（1961）分別在南王與利嘉進行的調查報告。在這些早期的研究中，*karumaan*、二級會所制度、年齡組織被認為是卑南族最重要的社會文化特徵。

除了在早期宋龍生（1965）的研究之外，八〇年代之後有洪秀桂（1981）與陳文德（1989）對卑南族會所制度、年齡組織和歲時祭儀進行探討。洪秀桂的研究主要是記述會所組織及歲時祭儀的舉行過程，陳文德則著重於探討其社會文化意義。另外，關於卑南族的「親屬」制度是否為「母系」的討論，向來是在研究上爭議的一個主題，重要的研究有石磊（1972, 1985）、末成道男（1986 [1970]）及陳文德（1999b）。末成道男及陳文德都曾質疑衛惠林等人所提出的卑南族「母系」觀點，並重新探討 *karumaan* 的性質。其中陳文德更明確的指出 *bini*（小米種籽）才是理解卑南人親屬群體構成的基礎，並可藉此結合家的成員、家屋、*karumaan*，對部落的構成進行理解。相關的主題也有黃麗珍（2001）與陳玉苹（2001）的碩士論文。其餘近十年來的研究，主要還有宋龍生（1998）對卑南族歷史的探討、林志興（1998）紀錄聯合年祭與文化再現的發展、以及陳文德近年來透過不同主題進行關於卑南族歷史發展過程、「部落」性質以及族群概念的系列研究（陳文德 2001, 2002, 2003）。

正為石生系統，例如目前由族人本身所自行維護、發表的卑南族網站，就是採行此種分類方式（卑南族入口網站 2005）。

第二節 問題意識與文獻探討

一、問題意識

不同的研究者對於卑南族族群分類看法的不一致，顯示出卑南族的構成可能是一個值得探究的問題。雖然現在卑南族在官方及學界皆已被認定是一個獨立族群，但我們可能也必須意識到現有的族群現象很可能只是歷史發展過程中的產物。在今日的國家體制下所訂定的族群分類，也未必適合作為探討族群文化特質或所謂族群問題的穩固基礎。

筆者認為在探討族群這個議題之前，必須先釐清討論對象的人群分類觀念的基礎為何。凡舉家戶的構成與親屬關係，或者進一步地討論社群或聚落的建構，甚至再延伸至所謂族群（ethnic group），其實就是一連串不同層級的群體觀念的組合與交織。若以卑南族的「部落」*drekalr* 為例，一個「部落」不但必須跨越內部的家戶與家系的不同血緣區隔，同時又是構成族群的基礎單位。若我們僅是將「部落」當作進行研究的單位或地點，或者將其視為一種既存的現實狀況。那麼，這種存而不論的處理方式其實已忽略了聚落或「部落」本身應該就是一個研究時必須正視的課題。對於不同社會文化的人群而言，聚落或「部落」這樣的用詞，其背後可能有著不盡相同的人群分類觀念與指涉範圍。即使是對擁有相近社會文化背景的人群而言，其聚落或「部落」的形成，可能也分別有著相當不同的發展過程。反之，若經由家戶、家系或聚落的構成來探討當地社會文化對於人群分類的建構方式，也許反而可以藉此與人類學理論中的族群議題進行對話。

二、文獻資料中的人群分類相關議題

（一）卑南族的 *karumaan*

卑南族的 *karumaan* 向來是一個複雜而棘手的研究議題。通常在卑南族的聚落中會有數個 *karumaan*，因此 *karumaan* 不但被認為是卑南族的一個重要文化特質，也常被用來作為與其他族群的主要區別（衛惠林 1962:65）。在早期的研究中，*karumaan* 被視為一個卑南族聚落中親屬群體共同祭祀的場所（衛惠林 1962）。每個卑南族人原則是參加母族的 *karumaan*，但實際上卻有很多例外的情形。後來石磊（1985）經過比較之後，認為這種現象是不同聚落中所產生的地域性差別。喬健（1972）在呂家社（利嘉）的研究則認為選擇 *karumaan* 是卑南

人在社會文化變遷過程中的一種心理認同方式，而且 *karumaan* 是一種親屬群體。末成道男（1986 [1970]）在利嘉調查卑南人接受農曆過年儀式的研究，則質疑了過去所提出的卑南族「母系」觀點，並重新探討 *karumaan* 的性質，但他也傾向將 *karumaan* 視為親屬群體。

以上關於 *karumaan* 的種種爭論，在陳文德（1999b）的研究才提出了突破性的觀點。他認為必須從 *karumaan* 的語幹 *ruma*（「家」）來處理這個議題。南王卑南人的 *ruma* 包括家的成員、家屋和 *bini*（種子，尤其特別指稱小米種子）三個要素。其中 *bini* 是 *ruma*「家」在從原來的本家分出時所取得，因此本家與分家之間具有一種 *bini* 上的階序性關係，持有相同 *bini* 的家戶群共同構成了家戶規模以上的「親屬」群體，而持有最大 *bini* 的本家則負責看管作為「親屬」祭屋的 *karumaan*。因此 *karumaan* 與卑南人的 *bini* 觀念具有密切的關連。這種群體特質也有助於理解卑南族聚落的構成，即透過 *bini* 觀念所產生的階序性關係，銜接了 *ruma*「家」、持有 *karumaan* 的本家及聚落（以持有最大 *karumaan* 的領導家系作為表徵）（陳文德 1999b:11 – 24）。

（二）卑南人的群體觀念

從關於卑南族 *karumaan* 的研究回顧中，陳文德（1999b）指出三件重要的事情：1.卑南族南王聚落的本家與分家之間，有著 *bini* 上的**階序性關係**。持有最大 *bini* 的本家同時持有及負責看管 *karumaan*；2.持有相同 *bini* 的「家戶群」共同構成了家戶規模以上的「親屬群體」，*karumaan* 是此「親屬群體」共同祭祀的場所；3.*ruma*「家」的研究，可能提供我們瞭解南王卑南人的「親屬群體」、甚至聚落構成性質的基礎。在最大的 *karumaan* 所舉行的小米、旱稻儀式以及其他歲時祭儀之中，**整個聚落有如一個「家」的擴大**，而超越了原先基於 *bini* 而各自形成的「親屬群體」之間的區分（同上引:11 – 28，黑體是筆者強調的）。

筆者認為在這篇討論中仍有一個留待解決的問題。雖然本文指出南王卑南人的 *bini* 觀念，構成了家戶規模以上的「親屬群體」，而且此種群體觀念可能也適用於理解南王聚落的構成。在與 *bini* 有關的農作儀式中，此階序關係也是聚落中階層分化及運作的重要機制。但文中卻仍未說明不同 *karumaan* 系統的群體之間，究竟是透過什麼方式加以銜接，並建構一整體性的聚落。

筆者之所以要強調上面黑體字的部分，是因為後來陳玉萃與黃麗珍在民國九十年（2001）所發表的兩篇卑南族研究碩士論文，就是分別從階序力量、「家」的擴展來處理陳文德（1999b）所留待解決的問題，並重新探討何謂卑南人的群體觀念。

筆者認為陳玉萃（2001）在知本聚落研究的論文結論，簡而言之就是「從階序來超越階序」。即知本社會文化中所固有的階序性文化觀念，能將外力（外族）納入聚落、或將聚落納入外在社會。她是這麼說的：

「階序作為知本卑南族人群分類的原則」，是一個可以重新理解知本卑南人的人群分類的分析性概念（同上引:摘要）。

知本人的人群分類原則中，從縱軸上是以追溯「起源」作為界定知本人的本質的方式，以及形成部落內部人群階序的依準。在橫軸上則是以「力量」的考量作為接納外族文化的依據，而並非以族群之間的界線為考量。依其力量之間的強弱，而形成知本部落與其他部落之間的不同的階序關係，也就是知本卑南人的人群分類原則。（同上引:106）

在知本的文化價值中，對「力量」的考量優先於血緣、種族關係。知本人對於「力量」的重視，形成對於改變本質的一個彈性空間，將外來的文化或是力量納入知本的體系，以為己用。……知本人對於人的構成的觀念中，對於後天的社會關係中「力量」的重視，可以在論文的第五章〈實踐與參與〉針對外來者對知本聚落的實際參與的討論中，可以得到更多的佐證。（同上引:89）

第五章〈實踐與參與〉：青年會所在早期……也是代表部落對於外來者的一種接納但是區隔的機制。而在現在的會所也承襲了這樣的精神……外族可以經由參與青年會的活動，而成為青年會所的一員，接受相同的訓練以及晉級儀式。（同上引:94）

雖然陳玉萃從知本青年會的例子中，指出外族可以經由參與青年會的活動而成為青年會所的一員，並接受相同的訓練以及晉級儀式，透過參與及實踐而成為聚落的一份子（同上引:93 – 94）。⁴但值得注意的是，文中也提到知本的青年會所透過一位漢人宗親家長替外族舉行晉級儀式，因此對於外族的接納是有明顯的分類或區隔（同上引:98）。但筆者認為這種區隔反而顯示出在這種解釋模式之下，外族仍然不可能真正地被納入聚落。

⁴ 「青年會」的組織在卑南族的聚落中十分盛行。就筆者所知，至少南王、寶桑、下賓朗、初鹿及知本等聚落都有成立「青年會」。現代「青年會」的運作，確實承接了一些過去由傳統青年會所負擔的聚落性事務，但兩者在性質上仍有所不同。陳文德（1989:70）也認為因為既有的社會文化背景無法提供基礎，因此「青年會」無法明確確立它的地位。從筆者的田野經驗中，也傾向認同陳文德的觀點。

另一篇黃麗珍(2001)在初鹿聚落研究的碩士論文中,筆者認為主要是由「家」的性質與擴大作為討論基礎。她以婚入者、新生兒、被收養者為例,說明新成員或外來的異質者透過同居共食、共守禁忌而被納入為「家」的成員(同上引:71-74)。聚落則可被視為「家」的擴大,「家」透過與土地的關連,以及家戶群在歲時祭儀時所共守的聚落禁忌,而凝聚為一整體性的聚落(同上引:84-86)。因此「家」是聚落納入不同成員的機制,也使多源性及異質性的聚落得以「某種程度」的維繫。黃麗珍是這麼說的:

基本上,聚落性歲時祭儀才是直接關連到家與聚落關係的探討,……家與聚落的對應關係,在儀式象徵上具有後者優先於前者的意涵,在形式上也具有聚落整體的特性。一方面,就現象層面來看,家做為聚落的整體時,必須遵守聚落性的節奏,所有的家因而結合成聚落的整體。(同上引:84,86)

家具有納入不同來源成員、以及維繫家與家之間互動的凝聚機制,使得多源性及異質性的聚落得以某種程度的維繫。但是,多源及異質的聚落特性卻也使得聚落整體的意涵存在著瓦解的可能。……家本身性質的轉變,……也是聚落與家關係在現象層面及儀式象徵層面上,從同時具有相互關聯與彼此分離的雙重特質,到走向可以彼此完全脫離的關係。(同上引:121)

筆者認為這樣的討論方式,讓初鹿聚落在作者的筆下看來似乎是一個只能在「某種程度」之下被維繫的不穩定聚落,而且在導入異質後的變遷之中,聚落除了逐漸走向瓦解的命運之外,別無選擇。但若由現今卑南族的聚落中通常會有數個不同階序系統的 *karumaan* 來看,實際上的情形似乎反而與黃麗珍的看法完全相反,歷史過程中所發生過的事實應該是不同的人群被逐漸的納入聚落,而且這種多源性及異質性正是卑南族聚落的特性之一。此外,黃麗珍雖然看似由「家」的性質及其觀念的擴展來論證聚落的構成,但卻也無法避免採取類似陳玉萃從「階序力量」來說明的解釋方式,她說:

在儀式象徵上,家是被包含於聚落之內的。屬於家的層次的儀式祭儀的效力,必須奠基在代表更強或更有效的聚落性儀式力量。(同上引:85)

從以上的引文中,也顯示出陳玉萃與黃麗珍的研究雖然取向不同,但都是在

探討卑南人的聚落構成及群體觀念。兩位作者確實在這個議題上提供了不同的思考層面，然而筆者認為無論是從階序力量或「家」的擴展來討論這個議題時，都只是試圖在陳文德（1999b）原有的架構中，尋求一個可以結合聚落中數個不同 *karumaan* 系統人群的整合機制。也正是因為無法超脫原有的解釋框架，因此在面對原本留待解決的問題之時，就會顯得解釋力不足、甚至也可能根本無從解釋清楚。此外，兩位作者的討論方式在邏輯上也都有自相矛盾的問題。卑南族聚落中數個不同 *karumaan* 系統的群體，是由 *bini* 的文化觀念及其相關儀式所形塑而成。這種經由觀念及儀式所造成的不可超越性質，不可能再藉由抽取出原本就已蘊含於其中的要素（階序力量或「家」的擴展），而反過來又再度發展成一套跨越限制的機制。筆者認為解決之道應該在於必須透過另外一套不同系統的觀念及儀式，才可能銜接數個被區隔的不同 *karumaan* 系統群體，而且這種解決方式似乎也比較合乎卑南人的社會文化邏輯。

（三）卑南族的大獵祭、會所制度及年齡組織

在前一個小節當中，已討論了過去兩篇論文在探討卑南族聚落構成及群體觀念這個議題上，所呈現出的解釋不足之處。這兩篇論文還有一個共同點，就是對於聚落的大獵祭幾乎都僅止於敘述而未討論（陳玉萍 2001:38；黃麗珍 2001:25）。或許兩位作者都是因為性別因素而不方便參加祭儀，因此就未深入探討。可是這樣不但忽略了大獵祭在卑南族聚落建構上的意義，也凸顯出單就 *karumaan* 的群體特性來討論這個議題的限制。在進行文獻回顧之後，筆者認為必須更深入的探討這個問題。

筆者討論的重點在於大獵祭的研究，不過由於卑南族的大獵祭與其會所制度、年齡階級組織密不可分，因此三者將一併進行文獻回顧。大獵祭雖然是卑南族的主要歲時祭儀之一，但過去的研究資料其實為數有限。較詳細的資料主要有古野清人（2000[1945]）在南王聚落的調查，內容主要是兩級會所、年齡階級組織活動等社會生活紀錄。之後衛惠林等人在南王的紀錄則指出會所作為聚落教育訓練組織及軍事組織中心的功能（衛惠林、陳奇祿、何廷瑞 1954:16）。1960年代後，宋龍生（1965）在南王聚落的研究較為詳細的記錄了會所及年齡級名稱、會所的歷史演變、訓練內容及大獵祭儀式，並指出會所具有社會、經濟、軍事功能。之後的洪秀桂（1981）則將大獵祭儀式視為南王卑南人的成年儀禮，並更清楚的敘述了儀式過程、說明儀式具有角色確定、增進團結、除喪去凶、化解焦慮、衝突等功用。

上述的這些研究中，幾乎都是由社會功能的觀點來分析卑南族的會所制度、

年齡組織及大獵祭儀式。但陳文德則認為與其從功能論，不如說是透過儀式界定出一個整體的聚落。陳文德的討論著重於討論大獵祭的社會文化意義，他指出大獵祭的舉行不但界定了卑南族「年」的轉換、將喪家重新納入聚落，也清楚界定個人的成長、家戶與聚落之間的密切關聯，並肯定老人的權威（1989:64, 66, 71）。除此之外，大獵祭、會所制度及年齡階級組織三者也相互關連，並與卑南人盛行的教父習俗息息相關。在卑南族的社會文化中，當年輕男子到了要進入成年會所的年齡時（大約十八歲），父母親會尋找一位有名望的同族男性長者替他舉行圍布 *pubutan* 儀式。從此以後，這位長者就成為接受儀禮者的「教父」。

第三節 田野地點的選擇

在初步決定以卑南族作為研究對象之後，筆者在民國九十四年底就開始透過文獻閱讀及親自探訪，逐漸熟悉卑南族的各聚落，並對其現況進行整體性的調查。最初的研究構想是藉由分析聚落的構成要素，來探討卑南人的群體觀念，因此必須考慮在未來進行研究時，完整調查聚落各層面所需耗費的時間。一般碩士論文階段的田野調查時間大約只有四到六個月左右，所以聚落的規模是考量的因素之一。在初步的資料蒐集及認識聚落概況之後，筆者先行排除了南王、知本、建和、利嘉這四個人數在七百人以上的大型聚落。

初鹿、下賓朗、泰安的人口數各約四百餘人，屬中型聚落，是相當合適的田野調查地點，但初鹿與下賓朗都已經有研究者進行過類似的研究，而泰安聚落的形成較為複雜，似乎與鄰近的東魯凱大南社有關連（陳文德 2001:143），因此後來這三個聚落也排除了研究的可能性。

上賓朗、龍過脈與巴布麓這三個聚落，人口數大約都在百餘人上下，過去常被認為規模過小且「不具有研究價值」而一直缺乏詳細的調查資料。但若以筆者的主題而言，這三個聚落的規模仍然是適合進行研究的調查地點。其中上賓朗因為基督宗教的進入，目前聚落性的活動以基督教會為中心，也沒有保留會所與成年儀式，並不符合筆者的研究主題。因此最後僅考慮在龍過脈或巴布麓聚落進行研究。

在坊間一般「八社十部落」的說法中，大多認為龍過脈與巴布麓都是成立距今僅數十年的新興卑南族聚落。從文獻記錄上來看，龍過脈聚落大約是在民國六十九年由初鹿聚落分出；巴布麓聚落則是在日治時期由卑南社分出（同上引:19）。兩聚落的規模相當，住戶大約都是三十餘戶，人口數約百餘人。若由上

述聚落建立的時間點來看，龍過脈聚落建立的年代距今較近，理應最容易取得聚落建立過程的資料，而比較有利於筆者的研究進行。但進行更深入的調查之後，卻發現龍過脈聚落的成立時間其實仍有爭議，反而不若較早形成的巴布麓聚落擁有清楚的歷史紀錄，因此從筆者的論文主題來考量，巴布麓聚落似乎是一個理想的研究地點。⁵

巴布麓與南王同樣源自於日治時期的卑南社。筆者進行初步訪查時就已發現這兩個聚落的卑南人不但系出同源，而且日常生活互動頻繁。聚落之間的微妙關係，也突顯出卑南人對於聚落界線的界定方式，因此巴布麓是非常適合探討聚落構成這個主題的田野地點。另外，從過去一些相關的研究文獻來比較之後，也可發現巴布麓聚落似乎在卑南人的群體觀念及聚落構成這個主題上，可以提供一些不同的思考方向。例如當初移居到巴布麓的卑南人其實人數並不多，但他們卻不願返回南王參加祭儀，堅持自行舉辦大獵祭儀式。這是否是因為要在部落界限上與南王進行區隔？如果過去的研究指出 *bini* 的觀念及 *karumaan* 的階序性關係是理解卑南族群體構成的重要概念，那麼從未設置 *karumaan* 的巴布麓究竟是依循何種文化邏輯來進行聚落的建構？從未間斷的大獵祭儀式是否可能是巴布麓形塑其聚落主體性的關鍵？

過去巴布麓常被視為一個不具代表性的卑南族聚落，在學術上亦少見以巴布麓做為研究主體的文獻。但筆者認為透過發生在巴布麓聚落的現象來探討「卑南族聚落如何構成」這個主題，似乎更能凸顯議題發展的可能性。巴布麓聚落從未設置 *karumaan*，可和黃麗珍（2001）在初鹿及陳玉萃（2001）在知本所進行的研究對照比較。因此筆者最後決定以巴布麓聚落作為碩士論文的田野調查地點。

第四節 研究方法與論文架構

一、研究方法

（一）文獻資料的整理與回顧

⁵ 龍過脈聚落當地的族人表示，聚落原本就已存在，只是日治時被政府併入北絲蘭社（初鹿）。後來民國六十九年由初鹿分出，只是「搬回原居地」（亦見於林頌恩 2005:4 - 4; 陳文德 2001:186）。此外，宋龍生（1998:8）也曾提及「在歷史上能夠真正釐清部落之間的關係的，恐怕只有知本社與射馬干社之間的姊弟關係，以及寶桑庄中之卑南族是直接從卑南社分出去的二件事實」。

日治時期的研究對於卑南族巴布麓聚落的記錄並不多，但昔日的卑南社及現今的南王則累積了不少資料。由於巴布麓及南王都是由昔日卑南社所分出的聚落，因此參考這些資料仍有一定的幫助。國府時代之後的文獻，僅有宋龍生在《卑南族史》（1998:303 – 307）、陳文德在《台東縣史卑南族篇》（2001:211 – 216）曾對巴布麓的調查報告，另外林頌恩（2005）則曾發表過一篇相關的會議論文。因此在文獻資料蒐集上，主要仍以南王的研究作為對照參考。

（二）田野調查與訪談

由於可資參考的文獻數量不多，因此實際的參與觀察更顯得重要。筆者曾於民國九十四年十二月底時，初次前往巴布麓聚落參加大獵祭儀式。之後則是斷斷續續地抽空前往聚落，也藉由加入聚落的磐石青年會（類似於傳統的男性年齡組織）參加一些歲時祭儀及團體活動。後來筆者從民國九十六年元月份開始，大約在聚落中居住了六個月的時間，而得以更深入參與族人的家戶活動。

另外，對於聚落過去的歷史，並不一定能在參與觀察的活動中觸及。因此這個部分筆者會以深度訪談的方式向聚落中的耆老請教，以蒐集更詳細的資料。深度訪談的調查重點主要是了解聚落形成的歷史過程、人群來源、社會組織、不同時期歲時祭儀的舉行情況、以及與鄰近聚落（尤其是南王）之間的關係。

（三）研究架構

筆者將論文分為六章。在第一章的文獻回顧中，筆者引用既有的研究成果，說明卑南人的 *bini* 觀念及家戶與家系的構成。第二章至第四章的民族誌資料敘述了當地卑南人的社會生活、家戶活動及歲時祭儀。第五章探討巴布麓卑南人的「部落」觀念，透過歲時祭儀的象徵意義來說明「部落」的建構。第六章為研究成果之總結，並指出一些未來可能持續進行的研究發展方向。

第二章 巴布麓的歷史與現況

第一節 地理位置與名稱由來

在以往的文獻中，卑南族巴布麓聚落也常被稱為寶桑聚落。不過近年來聚落族人已傾向改用南島語發音的名稱 Papulu（巴布麓），因此筆者的研究論文也採用此稱呼做為聚落的正式名稱。

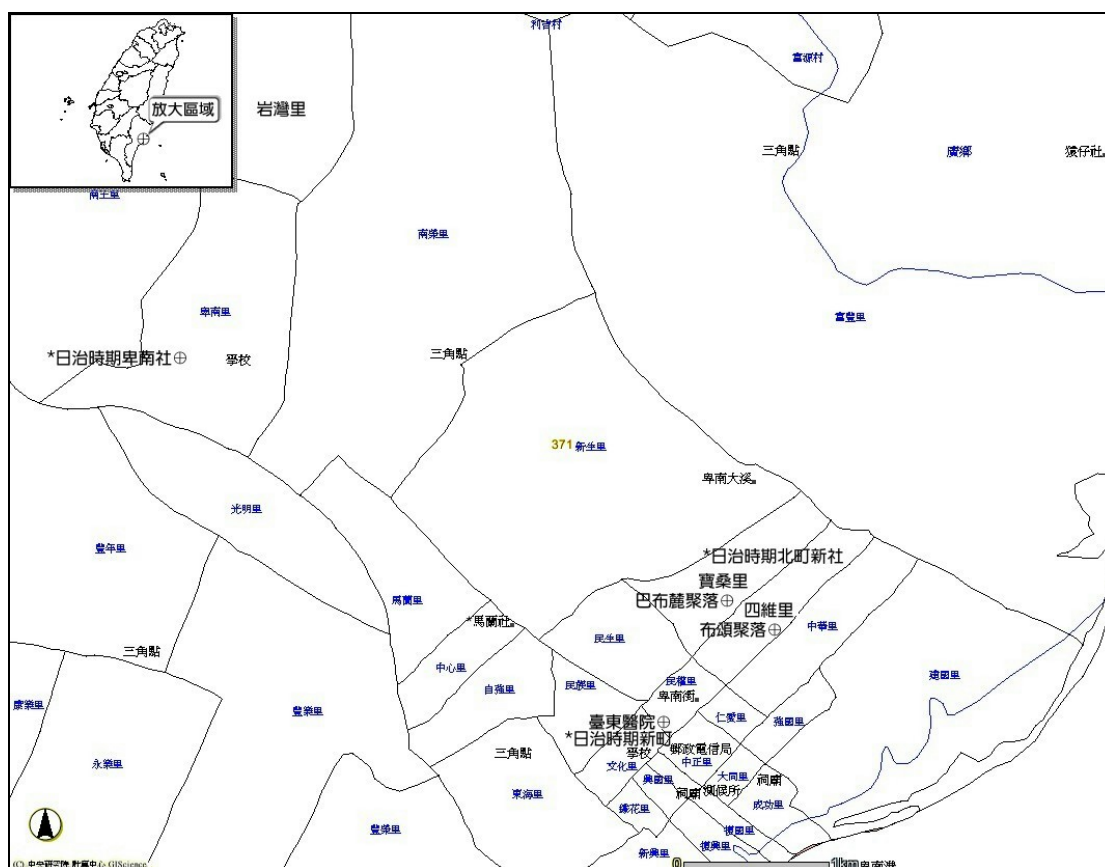


圖 2-1 巴布麓聚落的位置（將舊地名與今日行政里名稱並列）

巴布麓在日治時期由卑南社分出，曾歷經新町、北町新社等時期，位置與規模也有過一些變化。現在的聚落位於臺東縱谷南端、卑南大溪南岸靠近出海口處，卑南族住戶主要分佈在博愛路兩側、強國街三百四十八巷及勝利街一帶。

聚落及其周邊的區域昔日被稱為Posong（寶藏，即「寶桑」），清代時屬臺東

直隸州南鄉寶桑庄。⁶日治明治四十四年（1911）時，轄屬臺東廳直轄卑南區南鄉卑南街，昭和十二年（1937）改為臺東廳臺東郡臺東街大字新町及北町。國民政府時代則是劃歸於臺東市寶桑里及四維里（柯芝群 1999:256）。

早在荷蘭時期，此區域可能就已當時卑南社的勢力範圍，也曾有一些阿美人居住。清同治十二年（1873）時，約有數十戶漢人在此落腳，並經營與原住民的大宗交易，之後在日治明治三十二年（1899）開始沒落，成為荒蕪之地。後來在昭和七年（1932），卑南人與阿美人移居至此並合組北町新社，此地區才又重新開始發展（宋龍生 1998:303 – 305；陳文德 2001:213）。由於上述的歷史淵源，巴布麓也常被稱為寶桑聚落，包括當地族人在日常生活中也會使用這個名稱。

至於巴布麓（Papulu）這個名稱，則是源自於阿美語的 *apapulu*，意思是「地勢較高的小土丘」。日治北町新社時期，因卑南人居住的西半部地勢較高，東半部的阿美人就以 *apapulu*（高地那邊）來稱呼卑南人居住的區域。後來雙方各自獨立成為兩個聚落後，卑南人仍沿用 *apapulu* 這個稱呼。

對於 *apapulu* 後來又轉變成 Papulu 的原因，當地族人有幾種不同的解釋。有些人認為只是口語上省略了“a”的發音，將 *apapulu* 縮減為 Papulu，所以將聚落稱為 Apapulu 也無不妥。不過也有族人認為 Apapulu 是用於他稱，例如外人可使用 Apapulu（「那個」巴布麓；前綴 a - 用來指稱「那個」），但聚落內的族人則必須自稱 Papulu 才正確。雖然有著不同的解釋，但現在族人遇到需要書寫的場合時，都會統一以羅馬拼音寫成 Papulu，或使用中文寫成巴布麓。

第二節 聚落的發展歷史

巴布麓聚落的前身為昔日之卑南社（Hinan Puyuma）及北町新社。日治昭和二年（1927）時，有幾戶卑南社族人遷往當時臺東廳附近的新興市街（新町）與寶町的交界處，後來這些卑南人又與鄰近的阿美人一起遷往北側，並共同成立了北町新社。國民政府來臺之後，原屬北町新社西半部區域的卑南人獨立分出，成為今日的卑南族巴布麓聚落。相關的路線與位置可參考圖 2 - 2。

⁶ 清代臺東直隸州南鄉寶桑庄為今日臺東市前身，大致包含現今臺東市文化、中山、復興、寶桑、中華、仁愛、中正、大同、成功等數個行政里的範圍（參閱圖 2 - 1）。

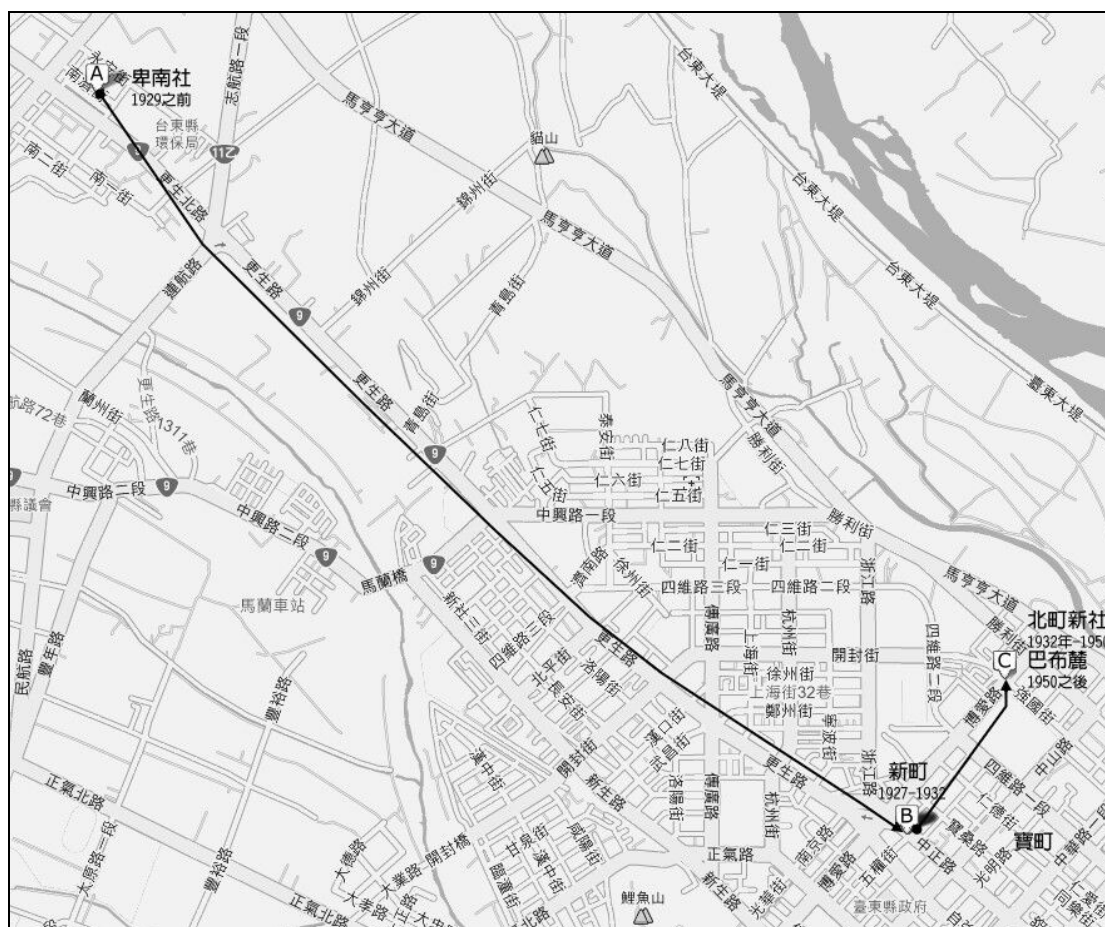


圖 2-2 巴布麓卑南人的遷徙過程（以今日臺東市街地圖表示）

一、卑南社時期（西元 1929 年之前）及新町時期（西元 1929 年～1932 年）

卑南社（Hinan Puyuma）是早期東臺灣地區的強權，曾在文獻中留下不少記錄。這個舊社的家戶原本分散在今日臺東市卑南里一帶（卑南大圳以東、南清宮周圍），後來多數的家戶集體遷往今日南王地區，成為卑南族南王聚落。同時還有一批人數較少的移民遷往市區，成為巴布麓聚落的前身。當時卑南社族人的遷移與新聚落的成立，似乎皆與日治政權的行政措施有所關連。

從日治明治四十年（1907）起，日本殖民政府開始在臺東廳施行蕃社行政方案。當時居住在「蕃社」的「蕃人」除了要比照漢人納稅之外，同時還必須被徵調義務勞動。徵調的次數頻繁又無報酬，對生計的影響甚鉅（宋龍生 1998:305 - 307；陳文德 2001:189 - 199）。

日治明治四十二年（1909），卑南社 Katadepan 家系的南志信（卑南族名 Sising）從臺灣總督府醫學校畢業，前往臺灣總督府立臺東醫院（今日的行政院衛生署臺東醫院）服務。他認為「蕃人」與漢人同樣要納稅，但日人卻僅針對「蕃人」徵調的作法不合理，因此後來南志信與其家人在日治昭和二年（1927）移居至醫院附近的新興市街（臺東街大字新町與寶町的交界處，在今日臺東醫院附近，靠近中山路一帶）。不但藉此脫離卑南社警察的指使，也免除許多義務勞動徵調（宋龍生 1998:307, 352 – 353；林志興 2001:123）。

不久之後，卑南地區瘧疾肆行。卑南社族人為擺脫傳染病的威脅，同時也配合日治政府在臺東推行的「蕃社集團移住」政策，因而在昭和四年（1929）前後，集體遷往北邊的空地 Sakuban（意思為「小小的地方」，今日的南王里），並建立了今日的南王聚落（陳文德 2001:197 – 199）。當時也有幾戶卑南社族人遷往新町地區，與一些從馬蘭社移居過來的阿美人比鄰而居。

二、北町新社時期（西元 1932 年～1950 年）

日治時期的新町已是相當繁榮的市街，政府的廳舍與眷舍亦位於此區。日治政府認為同住在新町的卑南人與阿美人畜養禽畜，有礙衛生及觀瞻，遂於昭和六年（1931）時，令其遷往北邊開墾荒蕪的河床地。

日治昭和七年（1932），卑南人與阿美人將河床地整頓完成，參與開墾的每個家戶均可取得一分地的使用權。雙方在日治政府的規劃下，集中遷往稱為北町的河床新生地，並合併成立了一個名為北町新社的新聚落。雙方還共推卑南族的陳德基（Insin）擔任頭目，以協助族人與殖民政府交涉及溝通。

北町新社初期約有三十戶阿美人集中居住在東半部，二十餘戶卑南人居住在西半部。卑南人大致分屬於 Babaduk、Babutrulr、Gagulrigur、Katadepan、Pakusiya、Palabuyan、Patun、Rubu、Kakubaw、Tamarakaw、Tralawi 等十多個家系（參閱圖 2 – 3）。不久之後，有幾戶卑南人因受溪水氾濫危害而遷離，轉往今日的臺東大橋（以下簡稱大橋）附近定居。至今大橋地區仍有將近十戶卑南族住戶（宋龍生 1998:303 – 306；陳文德 2001:213 – 214；林頌恩 2005:4 – 6）。

三、巴布麓聚落（西元 1950 年之後）

原本每年的七月份，阿美人會舉行豐年祭 *kiluma'an*，卑南人也會舉行小米感恩祭 *mulralriaban*。據說共組成北町新社之後，曾受到日治政府的管制，因此雙方都取消了七月份的歲時祭儀。不過當時卑南人在歲末還有舉行大獵祭，住在

北町東半部的阿美人也會前往參加（陳文德 2001:215）。

國民政府來臺以後，阿美人向政府要求恢復七月的祭儀活動。大約從民國三十九年（1950）起，阿美人與卑南人就分開各自舉行傳統祭儀，同時也分別各自獨立成為兩個聚落。原北町新社東半部的阿美人成為阿美族布頒聚落，西半部卑南人則成為卑南族巴布麓部落。

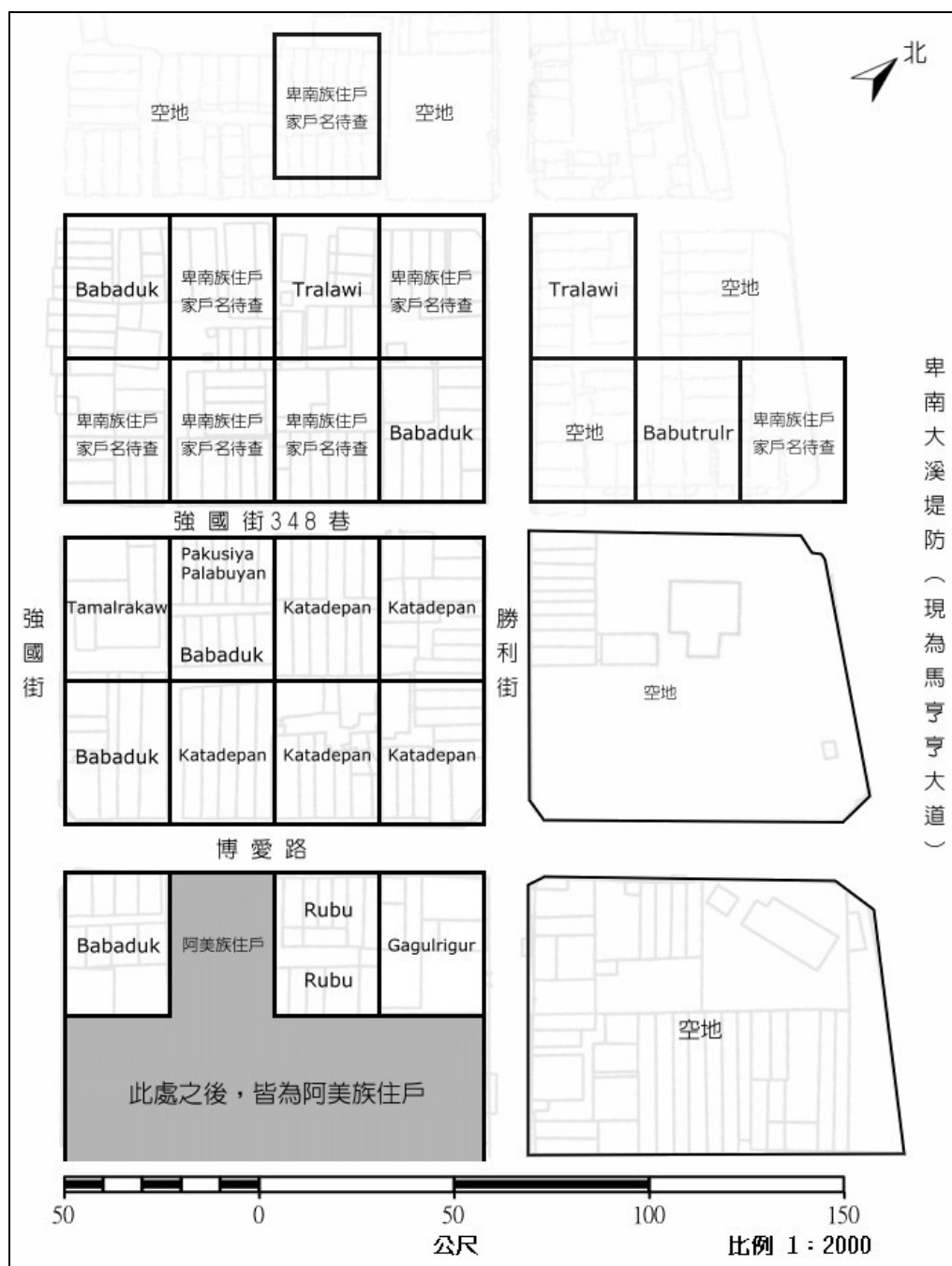


圖 2-3 北町新社時期的卑南族家戶(灰色部份為今日家戶建築的輪廓線)(改繪自潘調志 2006)

第三節 巴布麓的政治組織與團體

一、成人會所與年齡組織

卑南族會所制度的相關文獻多半是來自南王聚落的調查報告。早期有古野清人（2000[1945]）對南王兩級會所及年齡組織活動所進行的社會生活報導，後來衛惠林等人認為會所是南王聚落的教育訓練組織，並具有軍事中心的功能（衛惠林、陳奇祿、何廷瑞 1954:16）。接著宋龍生（1965）則詳細的記錄了南王的會所及年齡級名稱、歷史演變、訓練內容及大獵祭儀式，並指出會所具有社會、經濟、軍事功能。另外，洪秀桂（1981）的研究則著重於大獵祭中的成年儀禮，也解釋了成年會所中「教父」與「教子」的關係。

卑南人的兩級會所制度是由男性年齡階級組織所構成，並區分為少年會所 *trakuban* 及成年會所 *palakuwan* 兩大階段。以南王的情況為例，少年會所是由十二歲至十七歲共六個年齡階層的男性少年所組成，成員統稱為 *trakubakuban*。等到年滿十八歲時，男子可接受圍布 *pubetan* 儀式，之後就脫離少年階段並晉級至成年會所。

根據文獻記載，日治大正二年（1913）時的卑南社仍設有兩個少年會所及六個成年會所（宋龍生 1965:119-120）。另外，巴布麓的報導人則告訴筆者說：

原本卑南社擁有六個成人會所，名稱分別是 Barubaru、Gamugamut、Kalunung、Kinaburaw、Kinutul 和 Patrapang。除了 Kinutul 會所之外，其餘五個會所都有一些成員在日治時代遷到北町居住。

北町新社成立之後，這些族人都仍保留自己原有的會所名稱，但只建蓋了一座共用的成年會所。另外，當時就沒有設立少年會所，因此現在的巴布麓沒有少年階段的男性年齡階層組織，也不舉行相關的少年年祭 *mangayangayaw*。

早期建蓋的這座成人會所在民國三十八年（1949）就已停用，原因是土地被國防部徵收作為退除役官兵醫療所，後來同一地點又成為復興廣播電台的用地。等到解嚴以後，族人曾多次要求國防部歸還土地，後來終於在民國八十四年（1995）時取回這塊土地的使用權。

當時族人也向地方政府尋求協助，希望在原址建蓋一座新的成年會所作

為補償。後來這棟由政府出資建蓋的單層鋼筋水泥建築物在民國八十八年初完工，但實際的使用狀況卻完全不符合原本的期待。

建物完工之後，當地里長與政府單位都希望此場地能夠「多功能」地使用，所以建築物也被充當為寶桑里及四維里居民共用的社區多功能活動中心。族人認為任由社區居民自由進出，將有損會所的莊嚴性，而且原本「婦女不可進入會所」的規定也無法執行。

礙於政府的決策，後來族人決定自行在旁邊另外建蓋一座新的成年會所。自建的新會所是以竹子及茅草建蓋的平房式傳統建築，於民國九十二年（2003）年底的大獵祭前夕完工，並曾在民國九十五年（2006）再度翻新重建。

若根據報導人的敘述，巴布麓過去曾有五十多年的時間處於欠缺會所場地的狀態。不過據筆者所知，其年齡組織與會所制度並未因此而間斷。

依當地的習俗，若家中有將屆成年的男子，其家長會委託一位有名望的同族男性長者在大獵祭期間為這位男子舉行圍布*pubetan*儀式。儀式完成之後，施行及接受儀禮的雙方互為教父*kibetan*（給予*betan*）及義子*mibetan*（接受*betan*）的關係。⁷據說以前婚入的外族女婿也可比照上述的方式，接受教父為他們施行的*pubetan*儀式。

無論是屆齡男性族人或婚入的外族女婿，男子只要接受過圍布*pubetan*儀式就可承繼其教父所屬的會所名稱，此後便正式地加入成年會所，成為最初級的*miyabetan*（穿著圍裙*betan*的階層、服役級）。⁸之後經過為期三年的大獵祭訓練，可再晉升為青年級*bangsaran*。等到年滿六十歲以後，男子可成為會所中最高階段的長老級*maidrangan*。

除了年齡階段的區分之外，各階段的成員也會再以當初接受圍布*pubetan*儀式的年代細分層級。同一年接受*pubetan*的男子們會互稱為*ali*（「同年」），彼此間依年齡（或該年接受*pubetan*的順序）排序。這種多層分級的方式，構成了會所制度的階層關係。年長者在會所中可擁有較高的階序位置，對於聚落的公共事務也擁有較大的決策權力。

⁷ 義子*mibetan*即洪秀桂（1981）文中所說的教子。巴布麓卑南人是將*kibetan*譯為漢語的教父或師父，*mibetan*則譯為義子或徒弟。

⁸ 義子*mibetan*是沿襲其教父*kibetan*所屬的會所名稱。目前巴布麓聚落仍保留源自卑南社的五個會所名稱，以Kalunung會所的人數最多。南王聚落雖然也是源自卑南社，但曾歷經會所的縮減及合併，目前僅餘北部落的Patrapang及南部落的Kalunung兩個會所名稱。

二、政治、經濟及儀式活動中的領導階層

(一) 老人 *maidrang*、長老會 *maidrangan*

maidrang (老人、長老) 是族人對高齡年長者的敬稱，可適用於男女兩性的年長者。不過一般口語上若僅說 *maidrang* 時，通常是指男性年長者，指稱女性時會特別強調說是「女的 *maidrang*」。族人對於女性的生命階段並沒有設定明確的區隔，凡高齡的婦女就可被尊稱為 *maidrang*，男性則必須等到晉升會所長老級 *maidrangan* 以後，才會被稱為 *maidrang* (亦可稱為 *lakana*)。此外，*maidrang* 的身份具有相對性，即使本身已是 *maidrang*，但只要遇到更年長者時，還是會尊稱對方為 *maidrang*。

男子成人會所的長老級 *maidrangan* 在聚落中擁有崇高的地位，其政治階序甚至在頭目 *yawan* 之上。任何攸關全聚落的公共事務都必須經由 *maidrangan* 的共同商議才能決定。族人現在也常以長老會來稱呼 *maidrangan*。

筆者認為長老會所擁有的高度政治權力，源自於當地的社會文化觀念。這些年長的男性族人持有傳統文化知識，因此被認為具有源自於祖先的權威力量，同時也象徵著社會生活的一些重要價值。在本文第四章所描寫的大獵祭中，年度喪家必須經由 *maidrangan* 的慰問之後，這些家戶才能轉換成原本的日常狀態，就是其中的一個例證。

(二) 頭目 *yawan*⁹

聚落的首任頭目可追溯至日治北町新社時期。昭和七年（1932）時，新町的卑南人與阿美人向北遷移並合組北町新社，當時雙方共推卑南族的 *Insin*（漢名陳德基）擔任頭目。

Insin 原出身於卑南社 *Balibali* 家系，後來婚入 *Katadepan* 家系，是南志信二姐的女婿。第二章曾提及 *Katadepan* 家系的南志信醫師是促成卑南社族人遷移至市區的帶領人物之一。當時南志信家中的六位兄弟姊妹全數遷離卑南社，他們先在新町居住，後來又遷移至北町。¹⁰ 報導人告訴筆者說：

⁹ 巴布麓卑南人通常是將 *yawan* 翻譯為頭目，筆者在本文中亦沿用這個漢語翻譯，不過將 *yawan* 翻譯成頭目容易造成一些誤解，請參見本章小結中的討論。

¹⁰ 南志信是臺灣第一位原住民西醫，也是日治時代原住民社會裡官位最高的人。戰後曾擔任過制憲國大代表及第一任的臺灣省政府委員（林志興 2001:123）。當初卑南人從新町遷移至北町時，南志信仍獲准保留自己在新町開設的南醫院及房舍。

北町新社成立時，阿美人的戶數與人數都多於卑南人，但他們認為卑南人比較懂得如何與日本警察交涉，因此同意讓卑南人代表擔任頭目。原本眾人有意推選祭司 Sulangan(南志信的大姊夫)擔任頭目，但 Sulangan 考量當時的情境，認為這個職務必須能與聚落中的阿美人協調，同時又要協助族人與日本警察交涉。他自認個性過於內斂又不熟悉日語，因此向眾人舉薦精通日語與阿美語的甥女婿 Insin(陳德基)出任頭目。當時 Insin 正值壯年，以經營雜貨舖為業。

在族人的印象當中，Insin 頭目為人果斷有魄力，能有效地仲裁卑南人與阿美人的糾紛，而且他也具有良好的社交手腕，對於 Insin 歷次與日本警察交涉的成果，族人都感到相當佩服。後來卑南人獨立分出成為巴布麓聚落以後，仍由 Insin 繼續擔任頭目直到過世。

Insin 大約於民國六〇年代初期去世，之後推選出來的第二任頭目是曾擔任過臺東鎮鎮民代表的族人陳漢福。這位被族人稱為 Daihyo(代表)的頭目也是長期擔任此職務，直至民國八〇年代初期過世為止。之後有短暫的幾年時間，族人沒有再推選出新任頭目。後來因為巴布麓要主辦民國八十四年的卑南族聯合年祭，族人覺得仍需要有一位頭目代表聚落，因此才再選出第三任頭目。這位接任者是聚落現任的潘天送頭目，他出身於 Baduk 家系。族人都認為潘頭目為人謙和有禮，又是聚落中最年長的男性長老，是相當適合的頭目人選。

綜合以上，可知巴布麓的歷任頭目都是經由族人推選而產生，並無特定的領導家系或世襲制度，而且也沒有任期上的限制，可終身擔任頭目直到過世。

(三) 祭司及巫師

在巴布麓卑南人的觀念中，祭司 *trangkangkar* 及巫師 *temaramaw* 並不屬於政治上的領導階層，但卻是重要儀式的主持者。據說早期聚落中曾有不少位祭司及巫師，但現在大多已經過世。目前巴布麓並無巫師，祭司的人數也已寥寥可數。

聚落歷史上最最重要的一位祭司是前頁中提到的 Sulangan，他是北町新社時期的首席祭司。¹¹據說 Sulangan 知識淵博，幾乎無所不知，因此族人又稱呼他為 *saygu* (發音近似於閩南語的「師傅」，表示「很會」的意思)。現在巴布麓的部落守護神 *tinuadrekalr* 及境界門神 *salikidr* 都是由這位祭司所設立。

祭司與巫師均有特殊的傳承體系，所使用的祭文當中亦包含了許多不為外人

¹¹ Sulangan 是南志信的大姊夫，和首任頭目 Insin 同樣都是婚入 Katadepan 家系的女婿。

所知的傳統文化知識。雖然會所長老級 *maidrangan* 的商議往往是決定聚落公共事務的主要力量，但有時這些男性長老們也會求教於祭司與巫師所特有的知識體系。因此，祭司與巫師在政治方面仍具有一定的實質影響力。

（四）部落會計

部落會計是一個相當特殊的職務，他的工作內容幾乎包含了聚落中的會計、總務、出納、人事等範圍。聚落舉行團體活動或歲時祭儀時，也幾乎都必須經由會計的協調及溝通，才能順利地進行（可參閱林頌恩 2005:4 - 7）。

首任頭目 *Insin* 在晚年時，首次設立出部落會計這個職務。據說當時有位年輕族人既聰穎又能幹，在仍未滿二十歲時（剛從會所的服役級 *miyabetan* 晉升青年級 *bangsaran*）就接下部落會計的工作，成為頭目的得力助手。讀者們若考量當地社會文化中的年齡階序關係，應可發覺這是不太尋常的情形。報導人說：

以前我們每年大獵祭去山上的時候，所有的糧食及物資都是自己從家中帶過去的，可是後來慢慢變成也會需要向商店購買一些東西。因為部落會計對外面的商家比較熟悉，所以就由他負責採買及分配物資，同時他也會代表族人到政府機關接洽事務。以前聚落婦女們在大獵祭前夕製作米糕 *abay* 時，也會請部落會計將一些米糕分送至政府機關作為贈禮。

現在聚落中的各式團體活動或舉行歲時祭儀前的準備工作，仍然大多會交由部落會計負責統籌，其中最重要的項目仍是每年的大獵祭活動。舉凡參加人員的收費與分工、政府補助經費的申請、事前的溝通與協調、物資的採買與控管、祭儀活動的流程與時間分配等，都是屬於會計的權責範圍。此外，部落會計也必須在事前核對、增刪成年會所內新進或過世成員的資料，以製作出正確的年齡組織編階名冊，並管理及分配各個年齡組織階層應負責的工作項目。

筆者在田野調查期間曾多次聽到不少族人說過：「部落會計非常重要，若有什麼問題都可以去找他處理。」另外，也聽過族人當面對部落會計表示：「我們過年的時候（指大獵祭及年祭期間）就屬會計最大，一切都要聽你的指揮。」雖然部落會計並不屬於政治上的領導職務，但在巴布麓卻擁有相當特殊的位置及影響力。

三、依性別及年齡區分的自發性組織

（一）婦女組織（巴布麓婦女會）

巴布麓婦女會（以下簡稱婦女會）的歷史可追溯至民國六〇年代初期。當時有位南王的舞蹈老師住在附近，聚落婦女們向她學習了一些傳統舞蹈及日本演歌，也不定期地去為觀光客演出賺取外快。¹²後來這群婦女不但經常在聚落的活動中或早期卑南族聯合年祭時演出，也共同參加了政府開辦的家政課程，因此逐漸形成了一個專屬於婦女的團體組織。

經過長期的發展之後，由婦女們組成的團體已正式被族人稱為婦女會。凡是與聚落有關的成年女性都可加入這個組織，成員們也會不定期地召開婦女專屬的會議。由於目前巴布麓卑南人的婚姻方式主要是女子婚入夫家，因此也有不少漢人、排灣人或阿美人等外族成為婚入聚落的媳婦。這些外族媳婦們不但也都踴躍地加入婦女會，而且還有不少人擔任幹部職務。目前巴布麓婦女會的規模與重要性並不亞於傳統的男性年齡組織，每年三月份舉辦的婦女除草完工慶 *mugamut* 更是聲勢浩大。

（二）巴布麓磐石青年會

巴布麓磐石青年會（以下簡稱為青年會）成立於民國八十四年，是由幾位聚落男女青年共同發起而成立。當初會取名為磐石，表示期許青年們成為聚落根基之意。當初創辦的族人回憶說：

過去召開聚落會議商討公共事務時，年輕族人所提出的意見不受到重視，往往是由年長者直接決議。此情形造成年輕族人與聚落的關係日漸疏離，有些男性青少年甚至不再加入年齡組織，轉而參加漢人寺廟的家將陣頭。當時有幾位男女青年族人希望能重新凝聚新生代對聚落的認同，同時也爭取在聚落中的發言空間，因此才共同成立了磐石青年會。

現在這些創會的族人們都已年屆中年，他們認為聚落在青年會成立以後確實逐漸有了一些改變。現在會所的男性長老們已經能夠試著接納年輕男子及女性族人在聚落會議中所提出的意見。目前青年會成員的定義仍是包含男女兩性青年，

¹² 這位教授歌舞的老師是南王聚落Pakawuyan家系的林清美（族名Akawyan）老師。她曾任職國小唱遊教師，專長為民族舞蹈。她曾在巴布麓附近租屋暫住，閒暇時也常去拜訪婚入巴布麓的兄長，因此與當地婦女熟識。後來這位林老師於民國八十年創辦臺灣高山舞集文化藝術服務團，致力於傳承及發揚臺灣原住民傳統文化及歌舞。

但組織的性質似乎已經與原本創立時不同。就筆者所見，目前聚落的公共勞務大多交由青年會的男性成員負責執行，女性青年則轉為參加婦女會的活動。筆者認為目前的青年會是以類似於原本男子成年會所青年級 *bangsaran* 的方式在進行運作。

（三）巴布麓薪傳少年營

巴布麓薪傳少年營的活動始於民國八十六年底。起初只是聚落中的幾位家長擔心傳統文化的消逝，因而自發性地集結了自家與親友的小孩，定期練習一些傳統歌舞。後來這群孩子在年祭時公開演出，也受到族人的肯定與認可，因此在民國八十七年正式成立了巴布麓薪傳少年營（以下簡稱薪傳少年營）。

這個少年團體正式成立以後，發起的幾位女性家長自願擔任教導歌舞的工作，聚落中其它族人家中的孩子也逐漸加入了這個組織，甚至也有不少遷居到聚落外的族人也帶著小孩回來參加這些活動。初期的薪傳少年營成員約有三十多位，全部都是來自族人家中的孩子，其中有不少人在當地的寶桑國小就讀。

後來寶桑國小也主動以巴布麓的薪傳少年營作為基礎，從民國九十一年開始在校內成立原住民傳統舞蹈研習班，並聘請族人至校園中教授原住民歌舞。從此之後，包括居住在聚落內的非卑南人原住民家戶中的孩子也加入了學習的行列。現在薪傳少年營成員間的年齡差距頗大，參加的學員包含了兩、三歲的幼兒至高中學生。一位長期自願擔任歌舞教師的家長告訴筆者說：

薪傳少年營的主要活動內容是學習及展演傳統歌舞，但帶領的幾位家長不希望孩子們認為傳統歌舞只是表演活動，卻忽略了其中蘊含的文化精神。因此薪傳少年營所練習的歌舞中都會特別強調融入傳統的祭儀、傳說與歷史，讓孩子們從中認識卑南人的文化觀念，並學習其精神與態度。

過去曾有卑南族聯合年祭的主辦單位要求參加的各聚落都必須在活動中演出具有個別特色的歌舞。巴布麓的文化特色與南王十分相似，難以建立明顯區隔，族人常為此倍感困擾。後來薪傳少年營成立以後，青少年的展演成為巴布麓的重要特色。近幾年來更發展出歲末的報喜活動 *semimusimuk*，讓薪傳少年營成員逐戶拜訪所有族人，並以歌舞預告新年的即將來臨。

四、當代國家體制下產生的階層及組織

（一）部落會議主席（過去稱為聚落主席）

巴布麓在民國八〇年代中期配合國家政策開始設置了聚落主席，當時的任期為每任兩年。¹³民國九十五年時，主席的任期改成每任一年，並更名為部落會議主席。¹⁴過去的歷任主席均由族人定期推選而產生，目前的接任者是第七任主席。

部落會議主席的工作主要是輔導全體族人召開部落會議，同時協助政府進行相關的政令宣導。雖然當初主席的職務是配合國家政策而設置，不過族人現在也將其納入聚落的政治體系。部落會議主席的位階在長老會及頭目之下，但高於其他的內部團體。現在的部落會議主席經常會接到會所長老們的指示，負責指揮各項聚落公共事務的執行工作，而部落會計也都會盡力配合部落會議主席的要求。

（二）巴布麓文化協進會

政府在過去十多年來均會酌量地補助原住民族的歲時祭儀活動。巴布麓卑南人相當熟悉政府組織的運作方式，向來都會按時申請這些補助。過去補助的款項是採取直接撥付的方式，但近幾年來開始改為需經由民間社團的名義申辦，族人因此也透過當地的寶桑社區發展協會來辦理申請作業。

寶桑社區發展協會是寶桑里的社區居民所共有的民間社團，組織的理監事會由當地的漢人與卑南人居民共同組成。雖然漢人在理監事會中佔了較多的席次，但過去一向都與卑南人維持著良好的互動及合作關係。後來族人透過組織申請補助，雙方對於經費的運用開始有些不同的意見。族人認為這樣容易傷害彼此間的關係，因此希望能自行成立一個專屬於巴布麓卑南人的民間社團。

當時聚落中的幾位青壯年族人曾多次前往主管機關辦理申請作業，他們與政府部門經過將近三年的溝通以後，終於在民國九十六年中旬獲准成立巴布麓文化協進會。族人們在該年八月二十二日特別盛大舉行了成立大會，聚落的長老 *maidrang* 上台致詞時，特別對著青年族人們勉勵說：

時代不斷地在改變，我們終於也成立了屬於自己的巴布麓文化協進會，這是我們這一輩的人以前所無法想像的事情。今天我們能在這裡舉行成立大會，必須歸功於幾位年輕幹部的付出與努力，我想我們這些老年人

¹³ 依精省前的臺灣省政府原住民委員會推動的〈臺灣省原住民社會發展方案〉而設置。

¹⁴ 配合行政院原住民族委員會〈原住民族部落會議實施要點〉，九十五年三月十日原民企字第 09500071252 號令、九十六年七月十二日原民企字第 09600326451 號令修正。

以後可以放心地把部落交在你們年輕人的手中了。

在成立大會上發放的說明手冊中則寫道：

在傳統的原住民社會中，每一個部落就是族人知識、人格、道德與生活技能養成的場域。每個族人也因融入部落的生活中，一方面受到部落的教育而開展智慧，另一方面也因此而延續部落的生命與傳承族群的文化。但是當強勢的外族入侵，挾帶著殖民者的「化民政策」，族人就漸漸地忘了自己部落的歷史、文化與語言，我們漸漸地迷失了自己，最後，也忘記了「回家」的路。

因此，我們必須尋找一條讓族人回家的路，……我們應該開始思考傳統文化與部落現代發展之間的接合點，……惟有認識部落、組織部落，部落才有未來。

在引文中族人們提到「強勢的外族入侵，挾帶著殖民者的『化民政策』」。這其實已指出隨著「外族」而被引入的國家體制與資本經濟才是造成傳統社會生活及價值改變的重要因素。所謂「尋找一條讓族人回家的路」反映出族人對於聚落成員日漸流失的憂心。目前已有不少卑南人因為經濟或就業因素而陸續離開聚落，若無法改善成員不斷流失的窘境，聚落中的卑南人可能會逐漸地被邊緣化。此外，人數過少也不容易舉行歲時祭儀。若是連這些象徵性的維繫也不存在，「部落」的觀念最終可能也會日漸瓦解。

在整體大環境之下，族人可試圖改善情境的著力點並不多，尋找可讓「部落」朝向「現代發展」的方法是其中的一種可能性。他們期盼在巴布麓文化協進會成立以後，承接一些政府的補助方案，藉此提供更多的就業機會來挽回日漸向外流失的族人。

第四節 社會生活的轉變與聚落的變遷

一、社會生活的轉變

（一）語言的轉變

巴布麓卑南人歷經日本統治，也曾與阿美人共組聚落，後來又和漢人長期混居，因此現年六十歲以上的族人幾乎都有能力流利地使用卑南語、日語、阿美語及閩南語等多種語言交談，但對於國語則不熟悉。相對之下，三十歲至五十五歲的族人中，只有極少數還能流利的聽講卑南語，多數族人都是使用閩南語並夾雜著卑南語單字來交談。

對於不同年齡層的族人而言，閩南語是他們唯一共通的溝通方式，這也是聚落族人最常使用的語言。筆者曾聽過巴布麓卑南人說：「閩南語也算是我們的母語啦！」有時也會開玩笑地說道：「我們巴布麓的特色，就是講閩南語的卑南族部落！」

閩南語雖然可以勉強作為不同世代之間的溝通方式，卻無可避免地會造成一些觀念傳遞上的落差。此外，現在青少年大都已改用國語，與長者溝通時會有困難。筆者就曾聽過長者責備青少年說：「你們不會講卑南語也就算了，怎麼連閩南語都講不好呢！」

在筆者的感覺上，目前聚落的年長族人仍是以卑南人的社會文化觀念來思考，但青壯年族人缺乏卑南語的基礎，因此只能透過漢語的翻譯來理解。筆者認為這些被翻譯成漢語的傳統詞彙，往往已被外界或媒體賦予過多的想像與意識型態，也與原有的觀念不盡相同。因此，語言的轉變已逐漸在不同世代之間造成傳統的斷裂與改變。

（二）經濟生活

卑南社時代，族人的主要的生計方式是農業種作。在水稻引入之前，小米與雜糧早已是卑南人的主食。根據「卑南（大）王」的傳說，卑南人早在清朝乾隆時期就已經引入西部的農業技術（陳文德 2001:61 – 62）。

遷往北町的族人在初期仍以務農為生，並已大量種植水稻及早稻，有些人也會種植少許的小米。由於農作收成無法長期保存，族人除了將固定的數量交由地區農會收購之外，其餘的稻穀則會運送至漢人經營的碾米廠存放，之後再分次折換為白米做為主食。¹⁵

民國四〇年代以後，有些家戶開始減少稻作的比例，轉而種植甘蔗、茭白筍

¹⁵ 碾米廠同時也將白米販售給不從事農作的漢人，因此這些商人沒有保存上的顧慮。其實當時聚落也有少數家戶擁有打穀、碾米的機器，但過剩的收成無法長期保存，又缺乏合適地銷售管道，只能選擇送至碾米廠存放。早期的碾米廠只願收購未脫殼處理的稻穀，當族人需要領取時，米廠會扣除一定的比例後才折換成白米發還。報導人認為當時換算的比例十分苛刻，根本就是一種變相的剝削方式。

等經濟作物。過去數十年間，有不少族人因經濟因素而陸續變賣農地，目前聚落中僅餘不到十戶仍從事農作，主要作物為荖花及荖葉。多數的族人現在是從事工商業、服務業或公教人員等工作，也有不少人長期在外地就業。

另外，狩獵是過去副食品的重要來源，現在族人還是經常會在工作閒暇之餘進行漁獵活動。族人若有豐碩的漁獵收穫時，都會將獵物分送給親朋好友。由於每個人前去漁獵的時間都不一致，分享獵物既可免除保存的問題，而且事後受禮者也會將自己的收穫回贈。筆者認為這可視為一種延遲性的交換方式。

（三）宗教活動與信仰

卑南人的傳統信仰中，相信有 *biruwa* 的存在，祂們包括了大自然的神、天地之神、四方之神，以及祖先與死者的靈。傳統的宗教活動是環繞著小米種作的週期進行，祖靈屋 *karumaan* 則是重要的祭祀場所（陳文德 2001:71 – 78）。

現在巴布麓卑南人的聚落中並無設置祖靈屋 *karumaan*。報導人的解釋為：「早期剛遷居至北町時，祭司認為祭拜 *karumaan* 的儀式很繁瑣，擔心後代子孫維護不善會惹禍上身，因此當時就只設立聚落的守護神 *tinuadrekalr*，沒有建蓋 *karumaan*。」另外也有報導人表示：「祖先都留在南王，所以巴布麓沒有 *karumaan*。」

除此之外，據說在北町新社初期，族人就已使用漢人民間宗教的形式來「拜拜」（大多為道教，也有少數家戶為佛教形式）。稍晚之後，也開始有人在家中安置漢式神桌，並擺設神明畫像及祖先牌位。¹⁶現在絕大多數的巴布麓卑南人都已在家中擺放神桌及牌位，例外的情況大多是分家與本家相連，因此分家直接回本家祭拜。另一方面，現在聚落內也有兩所西式教會，但族人幾乎不參加教會的活動，只有少數幾位婚入的外籍媳婦偶爾會去參加禮拜。筆者在巴布麓沒有見過以基督宗教為主要信仰的卑南人家戶。

林頌恩（2005:4 – 11）曾提及現在巴布麓卑南人的宗教情形是「沒代誌拜柴仔，有代誌找 *temaramaw*（巫師）」。筆者在田野調查期間也聽過類似的說法：

過去族人如果身體微恙或事情不順時，都會去找巫師 *temaramaw*。不過請巫師過來幫忙的花費較高，而且現在聚落內也已無巫師，因此平常就以拜拜為主。當遇到比較嚴重的問題時，才會去找南王或其他聚落的巫

¹⁶ 多數家戶的神明畫像是觀音，也有極少數是佛祖。用來祭拜神明的香爐放在神桌中央，左側則是祭拜祖先的香爐與牌位。

師 *temaramaw* 來幫忙。

多位報導人都曾對筆者表示：「我們現在的『拜拜』是跟漢人學來的，在這方面跟漢人並沒有什麼不同的地方。」不過，若根據筆者的觀察，傳統的 *biruwa* 信仰在巴布麓的日常生活中仍無所不在。舉例來說，現在族人在飲酒前還是都會將手指放入杯中彈酒數次（稱為 *petik*）。這個儀式動作表示敬天、敬地、敬鬼神（或稱敬祖先），用意是避免 *biruwa* 不悅。族人們幾乎都會遵守這個習俗，而且也會告誡筆者要跟著一起 *petik*。

二、聚落的變遷

（一）國家統治下的聚落

早期有些研究者（如衛惠林 1962；宋龍生 1965；喬健 1961）曾認為年齡組織、兩級會所及祖靈屋 *karumaan* 是卑南族最重要的社會文化特徵。巴布麓是在晚期才出現的卑南族聚落，而且從成立時就已無法避免受到外來力量的干預，因此所呈現的樣貌也有別於研究者的傳統認知。一位在民國四十年代末期從南王婚入巴布麓的男性報導人也曾告訴筆者說：

雖然南王和巴布麓是同樣的祖先，可是兩邊的文化很不一樣。巴布麓可能是因為過去曾和阿美人在一起（指曾經共組北町新社），有很多地方都和現在的南王不太一樣。我剛過來的時候，很多事都要重新適應。

最初卑南人與阿美人共組聚落，應該是受限於日治政權而不得不接受的作法。這樣的歷史背景不可避免地對當地人的生活方式造成了一些改變。例如阿美人和卑南人原本都有年齡組織，但實施的方式與內涵卻不盡相同。當這兩個不同的人群被迫共組成北町新社時，其年齡組織只好採折衷的方式合併實施。¹⁷

雖然後來卑南人獨立分出成立巴布麓聚落，但仍舊無法置外於國家的力量。遷至北町的卑南人沒有設置祖靈屋 *karumaan* 與少年會所 *trakuban*，但早期曾設置成年會所 *palakuwan*。國民政府來臺以後，這座會所因為土地被國防部徵收而拆除，致使巴布麓卑南人必須改變一些習俗。例如原本在會所舉行的成年儀式就

¹⁷ 阿美人的年齡組織是採取年齡組（age set），卑南人則是年齡級（age grade）制度（可參閱陳文德 1990:106 - 107）。第四章曾說明卑南人與阿美人共組北町新社時所採取的折衷作法。

必須易地舉行。國家徵用這塊土地也讓族人缺乏公共空間，族人在過去曾有將近五十年的時間，都只能在大馬路上舉行慶祝新年的年祭歌舞活動。

民國八十四年（1995）時，當地族人終於向政府索回原有土地的使用權，但土地後來又被臺東市公所規劃為社區「多功能」用地。現今場地的一部份是卑南人重新建蓋的成年會所，另一端則高高聳立著阿美人的大型瞭望台。此外還有一座多功能活動中心，是由寶桑里及四維里的所有社區居民（連同漢人在內）共同使用。每年的十二月底至次年元月初，卑南人在此舉行大獵祭及年祭活動，七月份時，則又換成阿美人在同一地點舉行豐年節。這樣的規劃看似充分運用了場地的資源，但卻對族人造成許多限制。¹⁸

（二）卑南人家戶的土地流失，外族遷入聚落

雖然最初曾參與開墾北町的家戶，都有分到一塊土地供居住及使用，不過當時卑南人尚未建立土地所有權的觀念，只要有新的族人欲遷入聚落時，就由頭目居中協商，將某些家戶的閒置土地分割撥讓給新遷入者。同樣的，住戶在遷離時也不可販售土地，只能無償轉讓給其他人使用。因此，早期聚落內並無外族家戶。

在北町移民的第二代陸續結婚生子之後，聚落內開始有新的分家出現。家中長輩會將原有的土地分割給擁有繼承權（未婚出，由其配偶婚入）的子女們。早期多由長女（也可以是長子）承繼出生之家並與父母同住，餘嗣則在本家旁邊另外建屋居住。

國民政府時代以後，土地轉為私有化而得以買賣。此時開始有少數族人出售土地，也逐漸有些漢人或其他外族遷入，聚落住民的同質性因此而逐年降低。此後的數十年間，每個本家都歷經了數代分家，原有的土地也多次分割成小塊。後來陸續有些分家因經濟問題而將地產出售給外人，卑南人的居住空間因此成為零碎而切割的狀態。報導人表示，在民國七〇年代初期，巴布麓已是多族群混雜的聚落，卑南人家戶幾乎都與後來遷入的外族人口（以漢人居多）比鄰而居，而且卑南人在聚落中成為少數人口（參閱圖 2-4）。

民國七〇年代以後，約已歷經三、四代的分家，家戶的土地也不足以再次分割，因此開始改以分財產的方式分家。一般是由長男與父母同住並繼承出生家

¹⁸ 舉例來說，原本的會所因為土地被徵收而拆除，所以族人要求政府補助建蓋新的會所。當建築物完工之後，負責管理的市公所卻認為應該多功能的善加利用，因此同時開放給所有社區居民共用。這種作法讓會所原本應有的禁忌與規定難以執行，後來卑南人只好在旁邊用竹子與木材自行另外搭建一座傳統式會所。

屋，餘嗣則分得財產，自行另外購屋居住。¹⁹有些族人在分家後會選擇購買鄰近的房屋，仍然可繼續居住在聚落內。不過當地可供購買的房地產有限，多數分家都只能選擇在聚落外購屋，也有不少族人因工作因素而長期在外縣市定居。

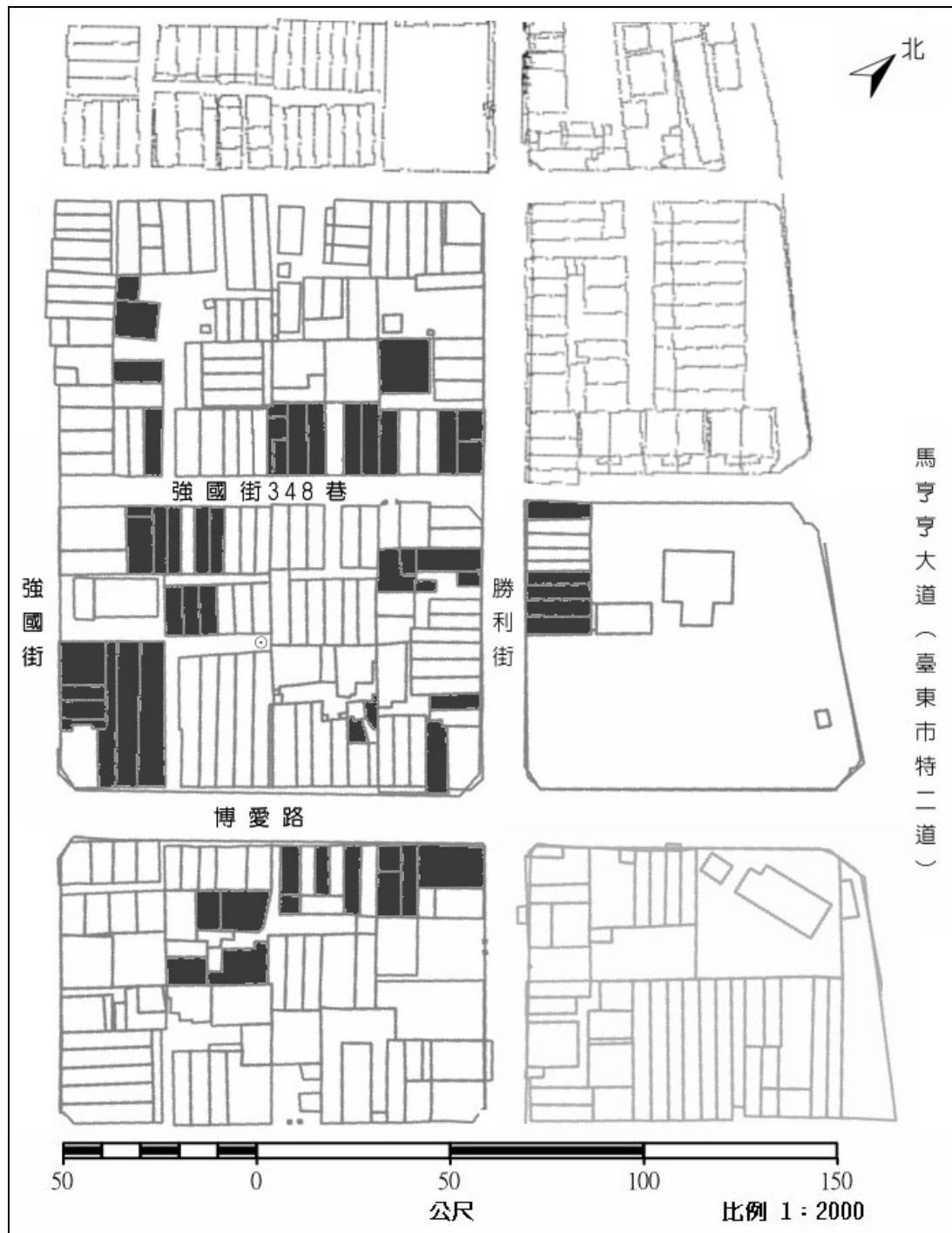


圖 2-4 民國九十六年底時，巴布麓聚落的卑南族家戶分佈情形

¹⁹ 此時期巴布麓卑南人的家戶構成已發生轉變，主要的差異來自性別婚入方向的轉變，筆者將在第三章第一節詳細說明。

雖然有些族人因經濟因素曾將地產變賣而遷出聚落，但後來也有不少人又以租屋的方式返回聚落居住。如果經濟狀況改善，甚至也會重新在聚落內購屋。此情形在巴布麓相當常見，是值得注意的地方。原本圖 2-3 所標示的區域，到了民國九十六年底時已經改變成圖 2-4 的情形。圖 2-4 中，上色的房屋表示卑南人家戶（包含租屋與重新購回地產的情形）。若讀者加以比較，就可約略地看出卑南人家戶在聚落中所佔比例之變化。必須特別說明的是，凡租屋或重回聚落定居的族人，幾乎都已不是居住在原本家系曾擁有的土地上。事實上，若將聚落中各家系的本、分家所擁有的土地加總，大概已僅剩二個家系還能勉強還原為最初本家的土地面積（可對照圖 2-3 與圖 2-4）。

（三）遷入的外來人口及其影響

巴布麓的範圍包括了寶桑里東半部以及四維里西邊三分之一的部份。依據臺東市戶政事務所提供的人口統計資料，九十六年十二月底設籍在寶桑里及四維里的卑南人共有一百七十六人。家戶數的資料則未依族別細分，僅區分平地、山地原住民及漢人。兩個里共計六百七十二戶，其中平地原住民為二百一十五戶（表 2-1 及表 2-2）。

表 2-1 民國九十六年底設籍於臺東市寶桑里、四維里的原住民人數（依族別區分）

戶籍 / 族別	卑南族	阿美族	泰雅族	排灣族	布農族	魯凱族	太魯閣族	未申報族別	原住民合計
寶桑里	102	111	4	25	16	1	1	49	309
四維里	74	248	0	6	0	0	0	37	365
合計	176	359	4	31	16	1	1	86	674

資料來源：依臺東市戶政事務所提供資料製作

表 2-2 民國九十六年底設籍於臺東市寶桑里、四維里的戶數與人數

戶籍 所在地	身份	平地原住民		山地原住民		漢人		合計	
	戶數 / 人口數	戶數	人口數	戶數	人口數	戶數	人口數	戶數	人口數
寶桑里	共同生活戶	75	249	13	37	-	-	-	-
	單獨生活戶	21	21	2	2	-	-	-	-
	合計	96	270	15	39	305	806	416	1115
四維里	共同生活戶	85	323	1	8	-	-	-	-
	單獨生活戶	34	34	0	0	-	-	-	-
	合計	119	357	1	8	136	395	256	760

資料來源：依臺東市戶政事務所提供資料製作

若依照目前政府的分類方式（原住民身份法），臺東縣境內的卑南人、阿美人及一部分的排灣人均屬於平地原住民。由於四維里內另有一個阿美族布頒聚落，故筆者無法推算出巴布麓卑南人的家戶數。除此之外，戶政統計的人口數資料中亦無法呈現婚入卑南族聚落的外族人口情形，但筆者認為婚入的外族也應列入巴布麓的聚落成員。為補充戶政資料的不足，筆者在報導人的協助下，重新概略估算人數與戶數。筆者的估算方式是將報導人認為「家」在聚落內的族人通通都予計入。其中包括長期在外地工作，但仍回來參加歲時祭儀的卑南人，以及婚入卑南人家戶的外族人口。

經重新估算後，民國九十六年（2007）底時，巴布麓聚落內的卑南人約為三十八戶，人數在一百五十人以下。若回溯至日治昭和十六年（1941）政府仍管制漢人遷入北町新社之時，聚落內的卑南人約有二十九戶（宋龍生 1998:307）。前後的數字相較之下，當地的卑南人似乎在過去六十多年來僅增加不到十戶，但筆者經由訪談之後，得知實際的情形並非如此。

卑南人在經過數代的不斷繁衍與分家，無論是人數或戶數都增加不少。但在過去數十年來，礙於就業地點、經濟問題、土地有限等諸般因素，導致許多人陸續向外移居。相對之下，漢人及其他外族則大量遷入聚落居住。表 2-2 的戶政資料至少顯示出，現在聚落內的卑南人相較於六十多年前並無明顯增長，但以漢人為主的外族人口數卻已大幅攀升。

報導人說：「在民國七 0 年代初期，聚落的人口結構就已經由原本高度的同質性轉變為多族群混雜居住的狀況，而且其中卑南人所佔的比例明顯是少數。」人數上的劣勢，確實造成了一些影響。例如在過去二十多年來，從未有卑南人擔任當地里長。現在社區的發展協會幹部，也以漢人所佔的席次居多。外族居民看待聚落的立場有時會和卑南人有差異，雙方往往必須耗費許多時間進行協商，甚至在某些問題上根本無法達成共識。

（四）周邊發展與地域封閉性的消逝

多數人對於原住民聚落的印象，往往就是位於市郊或偏遠地區的小村落，但巴布麓的情形卻非如此。它的位置鄰近臺東市中心，屬人口密集、高度發展的區域。報導人認為巴布麓雖然位於市區，但過去還可算是一個邊界清楚的半封閉聚落，他描述說：

十多年前的巴布麓只有博愛路一處單向的對外出入口，因此甚少有外人

進出。當時聚落後方是卑南大溪堤防，沒有道路可行，翻越堤防之後則是廣闊的防風林及河床地，可供族人進行漁獵。

現在部落的環境已經不一樣了，和以前差別很大，道路也四通八達。你看現在外面的人隨隨便便就能進出我們的部落，這樣實在很難管理。

實際上發生的情形也確實如報導人所言。過去數十年間，聚落及其周邊隨著市區的開發，不斷的改變風貌，尤其是在近二十年來，變化更是劇烈。民國八十年（1991）時，聚落附近的中華大橋開通，堤防後方的防風林也在稍晚之後被規劃為臺東森林公園。接著在數年之間，聚落前後的四維路與馬亨亨大道（臺東市特二道）先後開通並連接聚落內原有的道路。從此聚落周邊往來的人潮與車流量都大幅增加，聚落內也開始有路人進出。雖然交通的持續改善讓當地生活更為便捷，卻同時也讓聚落族人喪失了心理上及地理上的區隔條件。



第三章 家戶與家系

第一節 家戶與家系

在第一章的文獻回顧中曾提及陳文德（1999b）指出南王卑南人的「家」包括了家的成員、家屋和 *bini* 三個要素。本家與分家可藉由 *bini* 的觀念連結，進而構成家戶規模以上的「親屬」群體，並以 *karumaan* 作為共同的祭祀場所。相對之下，巴布麓聚落中沒有 *karumaan*，其家戶與親屬觀念是否迥異於南王？這是筆者在本節中試圖探討的問題。

一、婚姻方式及其轉變

卑南人的傳統婚姻方式為 *musabak*。此字的前綴 *mu-* 在卑南語中表示「往、去」，*sabak* 則是「裡面、內部」。*musabak* 的意思是指婚後進入另一個家戶中生活居住（以下簡稱婚入）。

早期巴布麓的家戶多為女子承家、男子婚入妻家，只有少數富裕的家戶是由男子承家。一位婚入妻家的報導人告訴筆者說：

以前這裡的男人結婚大多為 *musabak*，婚後會住進太太的家，不過後來就比較少了。現在部落中六十歲以上的男性，大都還是 *musabak* 到太太家，年輕一點的就很少有這樣的情形。

雖然以前大部分都是這樣（婚入妻家），不過也是要看情況。如果男方這邊比較需要人手，又有一些財產可供繼承。那麼雙方在商量之後，也可改由女性 *musabak* 到先生家裡去。

過去聚落中曾有子女在婚後同時留在出生之家的例子，這是一個在日治時期較為富裕的家族。來自此家族的報導人說：

過去（指日治時期）都是女性留在家中，讓先生 *musabak*（婚入），我家的情形也是這樣。不過因為當時我家還有許多田地，需要不少人手幫

忙，而且也還有一些家產可以分給子孫，所以那時候家裡的男性也是娶太太回來（也是稱為 *musabak*），這樣子才可以多些人手來協助家務及農事。

也因為這樣的緣故，在父親那一輩的時候，我的家族還是個大家庭，兄弟姊妹在婚後都還能住在一起。現在的兄弟姊妹在婚後就分家出去，家裡也沒像以前那麼熱鬧了。

根據多次訪談的結果及歸納，筆者認為民國五〇年代前後可作為當地卑南人婚姻方式轉變的大致分隔。早期以男子婚入妻家居多，但大約在民國四〇至五〇年代以後，就開始轉為以女子婚入夫家占多數。關於這點，報導人的說明如下：

以前我們卑南人的習俗，本來就是結婚之後要住到太太家。可是後來和平地人（漢人）有來往之後，再 *musabak* 到太太家會被平地人以為是入贅，這樣好像很沒有面子。因此後來我們部落的男人就漸漸不願意 *musabak* 到太太家，都是女方嫁過來了。

二、「家系」或「家名」(*karumaan*)

卑南人原本沒有「姓氏」，命名的方式也與漢人不同。卑南人的全名除了自己的名字之外，還會繼承出生家屋的名稱（家名）。²⁰例如出生在Pakawuyan家，名叫Uratr的卑南人，其全名為Uratr (i) Pakawuyan。若父親是婚入妻家，則子女繼承母方所屬的家名。若要向別人說明自己所屬的家名時，可以說：

nanku *karumaan* i Pakawuyan

（我的 家名或家系 是 Pakawuyan）

上述句中的 *karumaan* 是指家名或所屬家系。文獻上大多將 *karumaan* 譯為祖靈屋，指稱卑南人的本家及其分家的共同祭祀場所。報導人表示巴布麓卑南人沒有這種祭祀用的祖靈屋 *karumaan*，但會以 *karumaan* 來指稱「家系」或「家名」。

²⁰ 從本家分出時，分家會繼承本家的家名。本文中的「家系」或「家族」是指本家及其所有分家的總和。

三、家名與財產的承繼、卑南人採用漢姓的方式

若依照上述規則，個人所屬的家名與其居住的家屋名稱原本應該是一致的。結婚以後，夫妻的其中一方必須搬到配偶家居住。對婚入者而言，這樣將會面臨己身家名與婚後實際居住的家名兩者不一致的情況。對於筆者的這個疑問，報導人回答說：

結婚以後，我是住在太太的家，所以生下來的小孩，當然是用太太那邊的家名（*karumaan*）。至於我自己的家名則維持不變，仍是我出生之家的名稱，不會因為婚後住到太太的家就不一樣了。

不過，我的名字（包含家名）在結婚之後就沒有什麼機會用到了。我的岳父及岳母都是稱呼我為 *Kalunung*（報導人所屬的成年會所名稱）。後來我和太太生了小孩以後，太太那邊的家人就會稱呼我為 *temamataw Uratr*（意思是 *Uratr* 的父親，*Uratr* 為報導人的長嗣之名）。總之，他們都不會直接稱呼我的名字，因為這樣子是非常不禮貌的。

巴布麓過去也有婚入妻家的男子會加冠妻子漢姓的情形，不過並非所有人都会如此。按理說，若當初是男子婚入妻家，即使未冠上妻子的漢姓，至少其子女也應該繼承母方的漢姓。因此筆者剛開始進行田野調查時，曾試圖從子女的漢姓來判斷其家長的婚姻方向。後來發現例外的狀況極多，漢姓的使用並不能作為判斷的依據。有位族人的解釋是說：

以前我們沒有漢姓，所以過去也不清楚漢人姓氏的意義。後來在國民政府時代規定每個人都要取漢名，我們就隨便找一個姓當作自己的漢姓。例如附近有三戶人家的長輩，雖然他們都和我的祖母是親生手足，可是大家的漢姓卻通通不一樣。因此以前的漢姓對我們是沒有意義的。

另外，也有少數家戶的情形是男方婚入妻家，但妻子冠夫姓且其子女也承繼父方漢姓。有位加冠夫姓的年長女性報導人告訴筆者說：

以前我也不懂這些事，所以小孩就跟著他們的父親姓（指漢姓），我自己也冠先生的姓。照理說小孩應該是要跟我姓的，不過其實這也沒有關

係，只要孩子們知道是怎麼一回事，不要弄錯就好了。

孩子們的 *karumaan* 當然是要跟著我這邊的，因為當初我先生是住在我家，而且分家時也有從我們這邊分到家產。現在我的兩個兒子（都是妻子婚入）住的地方，就是以前我的 *karumaan*（家族）這邊的土地。所以他們的 *karumaan*（家名）當然是跟著我這邊的。

由以上的陳述，可知漢姓確實不能作為判斷的依據，反而是家產的繼承更能呈現出巴布麓卑南人的婚姻方式。在過去男子婚入妻家占較多數的時代，多是由女子繼承家屋（家名）及家產。現在則反過來，幾乎都是由男子承家，女子在婚後會搬到夫家居住。

四、本家與分家的關係

筆者曾詢問現在分家時是否會從本家取得 *bini*，或是需要注意什麼細節？報導人回答說：

以前似乎曾聽過老人家講 *bini*，但我不清楚那是什麼，只知道應該是很神聖的東西。

在我有印象時，家裡就沒有穀倉。但是父親以前會把一些小米放在一個小房間裡面，我們不能隨便進去，好像說是有禁忌的樣子。

現在我自己的家裡並沒有存放小米，當初分家時也沒有特別從本家取得小米或其他作物的種子，現在其他族人好像也沒有這樣的習俗。不過有些人在蓋新房子前可能會請巫師 *temaramaw* 過來作法除祟。這戶建屋的人家在房子完工之前，都不可去參加喪事，以避免招惹「不乾淨的東西」。

現在族人在分家時，大多會請師父（例如道士）幫忙在新家設置神桌。神桌上除了擺設神像及祖先牌位之外，最重要的是要由原本老家（出生之家）供奉祖先牌位的香爐內取一些香灰，帶到新的分家去設置香爐供奉。

分出祖先牌位與香爐灰的作法，乍看之下似乎與漢人的習俗十分相似，就連報導人也認為這是學漢人的習俗，可能與漢人的作法沒有差異。但後來筆者參加

這個家戶的清明掃墓及農曆除夕活動（記錄於本章第二節）之後，認為其背後的觀念與漢人不盡相同，似乎仍為原本 *bini* 觀念的延續，此部份將留待第五章時綜合討論。

第二節 家戶活動

一、清明掃墓

每年清明節前夕，巴布麓卑南人就會開始準備幫過世的親人掃墓。報導人說：「以前我們沒有掃墓的習俗，這也是學習漢人的方式。」聚落外圍原本設有一座臺東市第二公墓，以前過世的族人都是就近下葬於此處。第二公墓在數年前因配合都市發展計畫而廢除，目前族人的祖墳都已遷葬並分散在台東縣市各處。²¹報導人告訴筆者說：「以前大家的祖墳都還在第二公墓時，也未曾有過全聚落共同舉行的掃墓活動。我們一向都是以家族為單位，各自清掃自家的祖墳。」

筆者在九十六年清明節前夕參加了族人的掃墓活動。同一家系的族人們在掃墓當天會共同前往祖先的墳地，眾人先祭拜告知土地公及祖先之後，就開始動手清理環境。²²清理之後，族人會將紙錢及蛋殼鋪蓋在墳上，並以酒菜祭祀。

族人的掃墓方式看似與漢人的民間習俗十分類似。但值得注意的地方是，家中婚出的女子們也都帶著夫婿前來參加掃墓活動。就筆者所知，有些地區的漢式習俗應該是禁止婚出的女子返家參加掃墓活動。報導人告訴筆者說：「我們是不太清楚漢人的舉行方式，不過我們認為「嫁出去」的女兒也算是家裡的一份子，當然應該回來掃墓啊！」另外，筆者在第三章曾提及有些家系（*karumaan*）的成員當初分別採用了不同的漢姓，掃墓時也會見到這些分家的成員特別前來本家的祖墳祭拜。

二、農曆新年

卑南人的傳統新年是本章第三節中將會提到的大獵祭 *mangayaw* 及年祭 *amiyan*，當地人將農曆新年另外稱為 *pabilung*。報導人告訴筆者說：「以前我們

²¹ 臺東市公所因配合臺東縣政府都市發展計畫，已要求民眾在九十二年六月三十日前自行遷葬。原地點現已改建為兒童公園與美術館。

²² 卑南人說的「土地公」有時是指部落守護神 *tinuadrekalr* 或土地神 *mialrup*。此處提到的土地公是指設在墳墓旁的小型漢式福德正神。

沒有過農曆年的習慣，但每年農曆新年都會有很多天的假期，在外地的親人們也難得可以回來故鄉。因此後來我們也會應景一起吃個年夜飯，順便發紅包給小孩，讓大家開心。」

筆者是在九十六年時，有幸參與了族人的農曆除夕夜活動。當天的年夜飯聚餐是在家長所居住的本家舉行，家中的成員們齊聚一堂。家長先向祖先祭拜之後，眾人便在愉快的氣氛中舉行餐聚，中途也有幾位婚出的女子們抽空過來參加。此外，由於這個家戶剛好是家族中的最大本家，有些遠房的分家（和本家使用不同的漢姓）在自家吃過年夜飯之後，又會特別前來最大本家祭拜祖先。

就筆者所知，臺灣的漢式民間習俗一般都會嚴格地規定已出嫁的女兒不可在大年初二之前回到娘家。因此筆者認為巴布麓卑南人的農曆年除夕與清明掃墓是類似的情形。雖然形式上看似與漢人的作法相近，但本質上卻完全不同。若以原本卑南人的 *bini* 觀念下的親屬雙邊追溯關係，反而較能解釋出席成員的身份。

第三節 生命儀禮

關於卑南人的生命儀禮，可參閱陳文德（1993）在南王的報導。目前巴布麓卑南人的傳統生命儀禮與文獻中的紀錄大致相同，但也融入了一些現代性的作法與漢人的民間風俗。筆者以生命歷程為順序，分別敘述如下。

一、懷孕與出生

巴布麓卑南人現在仍保留了一些與懷孕相關的傳統禁忌。報導人說：「婦女懷孕之後不可參加與喪事有關的場合。若是因孕婦本人的至親過世而無法避免時，則必須在肚子上用紅線綁上交叉的筷子，以保護未出生的嬰兒。」也有族人告訴筆者：「據說以前孕婦若是產下雙胞胎，會被認為是不祥的情形，嬰兒也不可以留下來。巴布麓在數十年前曾有人生過雙胞胎，不過當時可能已認為此禁忌不合理，因此這位族人仍舊把孩子扶養長大。」

根據往昔的習俗，家人會為嬰兒舉行出生禮 *puanan*，不過現在多半都已改成舉行滿月禮取代。傳統的出生禮 *puanan* 是在嬰兒出生滿一週後舉行。若是舉行滿月禮的話，家人則是在嬰兒剛滿月時邀請親友至家中餐聚，並分送紅蛋給參加的親友們。

民國九十六年中旬時，筆者曾參加過傳統的出生禮 *puanan*。這位嬰兒的母

親是卑南人，她嫁給住在聚落外的漢人，舉行 *puanan* 的地點是在他們位於聚落外的住家。嬰兒的外祖母事先就邀請了嬰兒父母親雙方的親戚前往參加儀禮。

puanan 當天，嬰兒的外祖母準備了一些食材。她告訴筆者說：「這個活動必須由丈母娘準備食物，並帶到女婿的家中去烹煮。」舉行 *puanan* 時，嬰兒由母親這邊的一位女性長者抱著。她口中念詞並將小鑷刀放在嬰兒的手中揮動數次，如此便完成了儀禮。之後，嬰兒的外祖母在現場招待兩邊的親戚共同分享她從家中帶過來的食物。

二、成年

卑南人並沒有特別為女性舉行成年儀禮。女子只要結婚以後，就由少女轉入婦女階段。相對之下，男性的成長階段比較明確，也會舉行相關的生命儀禮。在第三章第四節的資料中，教父為屆齡男子舉行的圍布 *pubetan* 儀式就具有成年儀禮的性質。男子接受 *pubetan* 以後，必須先經過三次大獵祭的服役期，然後教父會再度幫他圍上黑布，稱為 *kitubangsar*（「成為真正的青年」）。此後男子就晉級為成年會所的青年級 *bangsaran*。族人說：「*bangsaran* 才是『真正的青年』，以前男子要成為 *bangsaran* 才可以結婚。」

三、結婚

結婚稱為 *puwaruma*（字根 *ruma* 是「家」）。據說以前的結婚方式比較簡單，通常是殺豬宴請雙方親友即可。現在舉行婚禮時，多半是在聚落內開設流水席或在飯店中宴客，幾乎全聚落的族人都會被邀請參加。在結婚的場合中，常可看到不少來自南王的親戚，但甚少見到同住在寶桑里或四維里的外族住戶前來參加。

現在族人婚宴的形式與一般臺灣民間舉行的方式差異不大。但新郎若曾經接受過圍布 *pubetan* 儀式，結婚時就會收到教父贈送的長條形花布，這塊花布將用來圍繞整個婚宴的場地。當婚宴結尾的時候，在場的族人會全體共持花布繞圈跳舞，最後花布會剪開分送給女性的親友們。²³如果新郎在婚前未依習俗接受圍布 *pubetan* 儀式，或者新郎本身是外族的情況，婚禮上就不會出現分花布的活動。

四、死亡

若家中有人過世時，家屬幾乎都會停止工作，在外地的親人也會返回幫忙。

²³ 依傳統習俗，女子會將剪開的小塊花布帶回家中。

雖然聚落附近就有一間殯儀館，但就筆者所見，族人幾乎都是租用冷凍設備將往生者的遺體安置在家中，也會在門口搭設棚架。家屬通常會在門外豎立一把長矛，族人說：「豎立長矛是以前留下的習俗，用意是防止外族趁亂前來獵首。」

往生者的棺木通常是安置在屋內大廳，家屬也會在入口處寫上與往生者犯沖的生肖與年紀，廳內的神明及祖先牌位會用紅布暫時遮蓋。家屬們在出殯前的這段時間都會聚集在靈幃守靈，夜間則在靈柩旁鋪蓆而眠，親友們也會時常抽空前往慰問及陪伴。與喪家關係越接近的親友，陪伴的時間就會越長。夜晚時，有些親戚也會留在喪家與家屬同眠。

現在族人大多是聘請喪葬業者協助處理喪事，使用的是一般臺灣民間常見的漢式喪葬形式。不過家屬在過程中往往會加上自己的意見，例如在棺木上擺放一些由親人為往生者編織的花環。另外，他們也會向前來慰問的長輩求教，詢問一些傳統喪葬時需注意的事項。家屬們表示說：「其實對於『死後的世界』並不是很清楚，因此都夠做就盡量去做，希望死者在另一個世界不會有所欠缺。」親戚們過來陪伴時，也會比照漢人的習俗，大家聚集在棚架下為往生者摺紙蓮花，並燒紙屋、紙車、紙錢等東西給過世的家人。每逢大七時，他們還會延請一些僧侶、尼姑或道士前來誦經。

若過世的男性族人生前曾於大獵祭期間為晚輩舉行圍布儀式 *pubetan*，家屬會將他收過的這些 *mibetan* 的名字都列於訃聞中的義子欄位。這些義子 *mibetan* 也都會回來幫忙送終。

出殯當天，通常會請一位年長的族人向觀禮者訴說往生者的生平回顧。舉行家祭時，義子 *mibetan* 會與往生者的子女們一起祭拜。公祭時，聚落的一些內部團體組織也會參加弔唁的儀式。靈柩上路時，孝子全身披麻戴孝，手執哭喪棒和招魂幡，引導棺木和送葬隊伍前往墓地或火葬場，義子們則扶著棺木緩緩行進。族人說：「依照習俗，義子（*mibetan*）一定要回來為教父（*kibetan*）抬棺。」

喪禮若是採取火葬的方式，家屬會在獻牲禮祭拜後，由子孫點火燒化，事後領取骨灰安置於納骨塔或墓地。採取土葬的情形則是在下葬後，眾人手持「釘子錢」繞行墓地，並將豆子及穀物挑出灑在墳上，這與筆者所知的漢式民間習俗是相同的。

出殯的儀式幾乎都選在上午舉行，中午之前就會將遺體火化或下葬。當天下午，家屬會請祭司或巫師前來舉行卑南人的傳統喪葬儀禮。首先是男性的親友們在男祭司（或男性巫師）的帶領下，前往附近的溪邊舉行 *purebu*。男性們離開喪家之後，女性們也隨即在女巫師的帶領下前往死者生前工作的田地舉行

temalriumaya (*uma*是「田地」)。²⁴

男性的親友們到達溪邊後會生起火堆，然後開始下水補抓魚蝦或螃蟹。祭司則在一旁以芒草 *tarebu*、石頭、檳榔及紅褐色的小陶珠 *inasi* 製作邊界 *lalekawan*。捕捉魚蝦的活動結束，準備返回之前，每個人都會撿拾一種堅硬的白色石頭丟入火堆，表示告知往生者：「等到石頭碎爛，才是相見之日（意謂雙方已分屬不同的世界，不再相見）。」之後，祭司會發給每人一顆小陶珠 *inasi*，並示意眾人依序通過邊界 *lalekawan*。每個人通過時都會將分得的陶珠朝後方丟出，祭司則手持一枝芒草在每個通過者的上方由前向後揮動，這個儀式表示以邊界 *lalekawan* 阻隔，避免往生者的「靈」(*biruwa*) 跟隨眾人返回聚落。

另一方面，前往田地的女性親友也在女性巫師的帶領下舉行另外的儀式。她們會在農田中留下酒菜表示讓往生者享用，然後帶回一些作物（例如青菜或豆子）。女性的親友必須等到男性親友從溪邊歸來之後，才能返回喪家。眾人在進入喪家前都會先在門口洗臉，表示祛除不潔。往生者的家人則會馬上將帶回的魚蝦及作物拿去烹煮，並將這些食物讓參加喪禮的族人們食用。

等到隔天，男女兩性的親友會在祭司或巫師的帶領下，共同前往溪邊舉行稱為 *kiswap* 的洗淨儀式。再隔幾天之後，男性的親友們還會前往山上過夜，稱為吹風散心 *kibalibali* (*bali*是「風」)。眾人在離開山上要返家之前，會搭建一個小草寮，並告知往生者說：「以後我們將屬於不同的世界，這是讓你休息的處所。」等到上述的儀式都完成之後，喪禮才算是告一段落，往生者的牌位會先暫時放在神桌的側邊祭拜。等到百日之後，家屬會舉行合爐儀式將牌位火化，讓往生者併入祖先牌位。在該年年底舉行大獵祭之前，家中曾發生過喪事的家戶（稱為喪家 *kalramanan*，字根 *lraman* 為可憐之意）都處於守喪的狀態。家內的成員不會主動前往他人家中，也不參加聚落的活動，甚至也會停止外出工作。²⁵

在出殯及傳統的喪葬儀禮都完成之後，親友們會開始為喪家舉行 *pudrangi*（字根 *drangi* 是「玩」的意思）。這個活動是以家戶為單位，親友們分別邀請喪家至自己家中，表示藉此讓喪家出門散心，並告知喪家不要因為家有喪事就不好意思過來。除了 *pudrangi* 之外，親友們可能也會到喪家拜訪，稱為 *kirepanau*（字根 *nau* 是「看」的意思）。²⁶

²⁴ 族人說：「也可以等到隔天才舉行 *purebu* 和 *temalriumaya*。若死者生前不從事農作、家中也沒有田產，女性親友們就改為前往死者生前經常逗留的地方舉行 *temalriumaya*。」在這次儀式中，祭司與巫師都來自南王。

²⁵ 除了一些特殊的情形，例如 *pudrangi*、*kirepanauwa*，或是本章第三節將提到的婦女除草完工慶 *mugumut* 之外，喪家在歲末除喪之前，都會主動地與聚落或其他家戶隔絕。

²⁶ 通常親友們若有邀請喪家過來家中 *pudrangi* 時，就不會再過去喪家拜訪 *kirepanauwa*。巴布麓的

第四章 歲時祭儀

第一節 婦女除草完工慶 *mugamut*

卑南人往昔採行男子狩獵、女子務農的生計分工方式，有些卑南族聚落中設有婦女除草團組織。年初小米播種後，婦女們會合力清除農地中迅速生長的野草，當持續約一個月的春季除草期結束時，婦女們就一起舉行除草完工的慶祝活動 *mugamut*（林志興、陳光榮 2000:73 – 74；孫秀女、孫瑞納 2001:69 – 77；陳文德 1987:205 – 207）。

一、巴布麓婦女除草完工慶的沿革

目前聚落中仍留存著民國三十八年（1949）舉行除草完工慶的婦女合照。據說在北町新社時期已有每年舉行婦女節慶的習俗，但筆者所詢問的報導人均不太清楚當時的詳細情形。民國四〇年代以後，有些家戶不再從事農作，聚落的婦女除草團也逐漸瓦解，婦女除草完工慶也因此曾中斷十多年以上的時間。

第三章曾提及，巴布麓在民國六〇年代初期已發展出新的聚落性婦女組織。當時有位婦女仍記得年幼時曾見過聚落舉行婦女節慶，她希望能夠恢復這個屬於婦女的活動，此想法也獲得其他婦女們的支持。不久之後，婦女們結合了國曆三八婦女節與傳統婦女節慶的雙重意義，再度舉行婦女的慶祝活動。從此以後，聚落在每年三月都會舉行婦女除草完工慶，不曾間斷的一直持續至今日。²⁷

報導人說：「從前的三八婦女節是國定假日，又剛好與原本在春季舉行的婦女除草完工慶時間相近，因此聚落常選擇在這天舉行婦女慶祝活動。後來政府將三月八日調整為非假日，我們就改成在三月八日前後的某個週末舉行活動。」

二、民國九十六年三月的婦女除草完工慶

筆者曾參加過兩次巴布麓婦女除草完工慶，下文將以九十六年三月的舉行過程，作為書寫民族誌內容的主要資料。

族人很少舉行 *kirepanauwa*。

²⁷ 數年前，曾因有位族人在三月時病危而延後舉行。當時為了避免聚落節慶與家戶喪事撞期，就一直等到這位病危的族人去世並出殯後，聚落才在五月時舉行婦女除草完工慶。

（一）舉行前的準備工作

婦女會的幹部們在事前召開了數次會議，討論工作分配，同時也製作計畫案向政府部門申請活動的補助經費。此外，該年從元月至三月初，有多位聚落族人相繼過逝，這是往年少見的情形。

爲了讓這些新年度的喪家婦女們也能前來參加除草完工慶，聚落內異常地忙碌。在喪家爲死者出殯後，先是親友們紛紛邀請他們至家中散心 *pudrangi* (*drangi* 是「玩」)。除草完工慶前夕，婦女會的幹部們也集體至每戶喪家（包括已遷居至聚落外的家戶）拜訪 *kirepanau* (*pa* - 「被」；*nau* 「看」)，並邀請他們參加聚落的節慶。報導人解釋說：

上個年度的喪家在去年年底（大獵祭時）皆已除喪。新年元月後發生喪事的家戶則屬於新年度的喪家，必須再等到年底時才能除喪，因此這些喪家的婦女們會不好意思前來參加三月的 *mugamut*。我們趕著在 *mugamut* 之前為這些喪家 *pudrangi*（散心）及 *kirepanau*（拜訪），就是希望讓她們也可以來參加 *mugamut*。

過去的調查文獻中曾提及卑南族下賓朗聚落的婦女在除草完工慶前夕，請女巫（*temaramaw*）帶領家有喪事者去做淨除的儀式（陳文德 1987:207）。巴布麓聚落內現在已無女性巫師，筆者認爲由婦女會幹部至喪家 *kirepanau*，可能是一種替代的淨除方式。

報導人也說：「以前巴布麓舉行除草完工慶當天早上，會先請女巫進行儀式，然後才開始舉行慶祝活動。」可能同樣是因爲沒有女巫的緣故，筆者在這兩年都未曾見到此儀式。

（二）三月十日：男子至山區採取荖葉藤三月十一日：婦女的除草

完工慶祝活動

荖葉藤 *taker* 可作爲佐食檳榔之物。聚落男性族人會預先至市郊山區採藤，並於除草完工慶當天贈送給全體婦女，以表達慰勞之意。這年的採藤工作由青年會負責執行。在舉行除草完工慶前一日早上，會長召集了男性青年們，並邀請幾位有經驗的中年族人帶領，開車前往大南與知本一帶的山區尋找荖葉藤。抵達之

後，一位年長者先以三杯酒和三顆檳榔告知當地的山神 *mialrup*。此儀式稱為 *putima*（「買」），用以表達取用山區資源的酬謝。²⁸

順利取得荖葉藤後，眾人返回聚落的集會廣場，並將數段荖葉藤相接成將近十公尺的長度。下午，幾位婦女則在婦女會會長家中編製花環，這些花環會在活動當天贈送給參加的來賓及前來協助工作的男子們。

（三）三月十一日：婦女的除草完工慶祝活動

1. 全體婦女繞行聚落在中途取得荖葉藤

這天早上，聚落集會廣場上豎立著特製的大型看板，內容為九十二年除草完工慶時所拍攝的全體婦女及兒童們的大合照。一名女童清早就在聚落巷弄內敲擊警鐘 *tawlyulr*，通知婦女們出來參加除草完工慶。²⁹ 上午八點半，在婦女會會長與一位年長婦女的帶領下，婦女們按照年齡依序排列成兩兩成對的隊伍。她們穿著傳統服飾，手持 *tawlyulr* 敲擊出清脆的節奏，並精神抖擻地大聲呼喊：

hu ~ hu ~ wa ~ ka - saga - saga - ra（美好，字根 *sagar* 是「喜歡」），*bula - bula - ya - na*（*bulabulayan* 是「婦女們」），*hu ~ hu ~ hu ~ wa ~ huy ~*

此時，幾位男性青年們也已預先站在街口指揮交通，讓遊行的婦女們不必顧忌道路上往來的車輛。當開始施放煙火後，全體婦女以小跑步方式由集會廣場出發，開始繞行聚落。遊行隊伍的聲勢相當壯觀，除了居住在聚落內的女性族人及婚入聚落的外族媳婦，還有許多已經沒有居住在聚落內（家戶已遷離或婚出聚落外）的女性族人們也都特地回來參加慶祝活動。薪傳少年營的男女成員們也加入了遊行隊伍的末端，幾位小男孩在行列中顯得相當突出。

2. 在中途取得荖葉藤

婦女們遊行至中途時會稍做休息，男子們則已事先將荖葉藤放在休息地點。報導人說：「過去（約十多年前）婦女遊行的路線曾遍及大半個臺東市區，那時會將荖葉藤放置在鯉魚山下的廣場。近幾年遊行的範圍已大幅縮減，大多僅繞行部落外圍的部份街道。」

²⁸ 當地族人認為每個地方都有 *mialrup*。他們對 *mialrup* 的漢語稱呼係依脈絡而定，有時也會稱為土地神。

²⁹ *tawlyulr* 是一種多用途鐵製敲擊工具，可當作樂器或傳達訊息的警報器。過去婦女也會利用敲擊 *tawlyulr* 所發出的聲響，驅趕在田地啄食作物的鳥類。

當婦女們抵達中途的強國街休息地點後（可參閱第二章圖 2-4），年齡相仿的婦女們會站在一起拍照留念。此時幾位年長婦女先至前方的道路上，放置兩顆小石塊及一串七顆的小陶珠 *inasi*。休息結束後，婦女們分立在荖葉藤兩側並共同抓著荖葉藤行進。當隊伍經過儀式地點時，會刻意的讓荖葉藤從兩顆小石塊中央的陶珠串上方經過。

3. 競跑活動

回程隊伍走到距離集會廣場約一百公尺處，婦女及孩童們暫時將荖葉藤放在路旁，準備舉行競跑活動。競跑區分為小女組（小學生及兒童）、少女組（國中及高中生）及婦女組（包含年長的婦女）依序進行。參加遊行的少男與男童們也分別加入少女組與小女組的競跑。

4. 全體婦女共持荖葉藤返回並牽手共舞

比賽結束後，獲得領先的幾位婦女手持彩帶裝飾的細竹枝，另成一行行進。其餘婦女及孩童們則依舊兩兩成對，共持著荖葉藤返回集會廣場。

男子們在廣場入口處燃放煙火，歡迎婦女歸來。競跑優勝的婦女們先將手上的細竹枝插在一旁。婦女與孩童們共持荖葉藤繞行會場一週，然後依年齡排序，牽手共舞。這時，男性長老會在旁邊唱歌助興，有時也會下場帶領跳舞，但男性青年均不會進場參加。

5. 吟唱 *emayaayam*

共舞之後，年長婦女們圍坐吟唱 *emayaayam*（鳥鳴之歌，*ayam* 是鳥）。年輕婦女們則站在外圍和聲，並適時加上過去婦女在田地中揮汗除草的象徵性舞蹈動作。前一年（九十五年）的吟唱活動時，有十多位南王婦女前來參與合唱。九十六年同樣也有幾位南王婦女前來參加。

6. 中午的餐聚及下午的餘興節目

中午時，婦女們在聚落廣場上舉行餐會，也邀請聚落男性長老及來賓參加。中年以下的男性族人則主動在一旁煮菜及端菜，他們說：「婦女們辛勞地工作了一整年，今天是她們休息及歡樂的日子。男性在這天一定要為婦女們服務，不可再讓她們勞動。」

在上午的傳統慶祝活動之後，下午則是自由發揮的嬉鬧與歡樂時刻。婦女們每年都會別出心裁地安排各種娛樂性活動。九十六年的下午是由婦女們模仿各種角色來表演「走秀」，及數種親子同樂的趣味競賽。

7. 分發荖葉藤

傍晚時，活動已近尾聲。男子們依參加的婦女人數，將荖葉藤均分為數十份。現在許多婦女已不嚼食檳榔，但前來參加的人依然會分得一份荖葉藤。

三、巴布麓婦女們前往南王參加除草完工慶

報導人說：「通常我們會先和南王聯絡，盡量錯開舉行 *mugamut* 的時間，這樣兩邊的婦女才能在慶祝時互訪。」民國九十五及九十六年，巴布麓都是在三月份的第二個週末舉行婦女除草完工慶，南王的舉行時間則是三月的第三週。

巴布麓婦女們是集體至南王回訪，薪傳少年營也會在南王慶祝活動時表演歌舞。³⁰這兩年回訪時，剛好都是在南王婦女們遊行的時刻抵達。因此巴布麓的婦女與薪傳少年營的男女成員們就從隊伍的尾端加入遊行，與南王婦女們共同牽著荖葉藤行進。

薪傳少年營成員的幾位男童與一位年紀稍長的男性少年，在前一週都參加了巴布麓的婦女遊行。但到了南王時，巴布麓婦女們特別將這位男性少年拉到旁邊，只剩男童仍舊參加婦女的遊行。筆者認為這樣的性別區辨涉及當地族人的分類觀念，將留待下文中再探討。³¹

第二節 少年摔角活動

南王聚落在每年七月時都會舉行小米收穫祭 (*kiaamiyan*、*muraliyaban*) (可參考陳文德 2001:207 - 208)。南王卑南人在獻祭後會返回聚落舉行少年男子的摔角活動。相對之下，巴布麓卑南人以往並不舉行七月份的獻祭及活動。民國八十六年時，巴布麓磐石青年會的成員經過討論以後，決定在暑假期間仿效南王舉行摔角活動，這個決議也獲得多數男性長老們的支持。巴布麓的舉辦方式是省略了儀式中獻祭小米的程序，直接舉行少年摔角比賽。由於缺乏相關的舉辦經驗，因此還特別邀請南王的族人前來協助並擔任裁判。主辦的青年會會長表示：

³⁰ 巴布麓除草完工慶的系列活動共計兩天，分別為採藤與慶祝。南王的活動則持續四天，其中第三天的活動與巴布麓第二天的內容大致相同，但南王在第四天才會分發荖葉藤。巴布麓都是在南王第三天活動時前往拜訪。

³¹ 這位少年後來在九十六年十二月底的大獵祭時接受了成年禮 *pubetan*。九十七年三月舉行 *mugamut* 時，這位少年沒有前來參加婦女的遊行。

雖然巴布麓過去從來沒有舉行過這樣的活動，但我們和南王的文化本來就是同源，因此現在我們舉行摔角也算是一種傳統活動。這次會有這樣的構想，原因其實很單純。主要的目的就是希望能讓年輕的少年們也可以多參與部落內的活動，並藉此增加族人的向心力。

雖然青年會的會長如此說明，但有些族人在舉行摔角活動的前夕卻表明並不贊同這樣的活動。他們的看法是：「過去巴布麓根本就沒有這樣的傳統，我們不必凡事都要跟南王一樣。」持有這種看法的族人比例並不算少，而且並不限於特定的年齡層。

雖然有上述的爭論，不過後來該年的摔角仍舊依照原訂的計畫舉行，而且整個過程也堪稱順利。活動結束之後，原本抱持不同意見的雙方也都相當自制，不再爭議此事。隔年七月時，青年會又再度舉辦了摔角活動，舉行的形式仍和前一年相同。但這次舉辦時，族人們已達成較好的共識，幾乎無人再公開地提出反對的意見。

第三節 除舊佈新 *pubaaw* 及境界拒邪 *semalikidr*

一、儀式簡介

卑南人的聚落中通常會設有部落保護神 *tinuadrekalr*（字根 *drekalr* 是部落）及 *salikidr*（部落邊界的門神）。*tinuadrekalr* 的外觀為一塊立石，可守護部落與住民一切平安；*salikidr* 也是立石，位於部落的各個邊界處（參閱陳文德 2001:209, 215, 2002:56）。

在 *tinuadrekalr* 舉行的歲時祭儀稱為 *pubaaw*（更新）或 *puseber*（再生），舉行的同時也會附帶地在邊界的 *salikidr* 施行境界拒邪儀式 *semalikidr*。若由儀式名稱分析，*pubaaw* 及 *puseber* 的字根分別為 *baaw*（活）及 *seber*（作物的枝芽），前綴 *pu* - 則是「使其……」的意思。因此，*pubaaw* / *puseber* 儀式是指透過「除舊佈新」讓部落的 *tinuadrekalr* 及 *salikidr* 的力量「再生」，而得以守護部落及其住民。卑南人通常是每年會舉行一次 *tinuadrekalr* 的 *pubaaw*，但若是發生攸關部落安危的突發事件時，也可能會臨時舉行 *pubaaw* 儀式（參閱陳文德 2004:12）。

據說卑南社時期的 *pubaaw* (*puseber*) 及 *semalikir* 是在歲末時舉行，為整個年祭活動的序曲。現在的南王聚落仍舊是在每年歲末時舉行 *pubaaw* (*puseber*)，巴布麓聚落的舉行時間則有更動。巴布麓的報導人說：

我們現在居住的地方原本是卑南大溪旁的河床地，族人在日治時期剛遷居到此處時，仍時常會遭受溪水氾濫的危害，尤其每逢颱風季節就必須特別提防水患成災。因此當時族人們就將 *pubaaw* 改成在每年颱風季節來臨之前舉行，以祈求部落的守護神 (*tinuadrekalr*) 能保佑族人免受水患的危害。

若根據文獻的紀錄，巴布麓卑南人通常是在南王舉行過小米收穫祭之後、農曆七月來臨之前會舉行 *pubaaw* (陳文德 2001:215, 2004:12; 林頌恩 2005:14 - 15)。³²不過，若依據筆者的田野經驗，巴布麓的舉行時間並不是很一致。例如在民國九十五年時，舉行的日期是十二月一日。民國九十六年的舉行日期則為十月七日。

二、九十六年的 *pubaaw* (*puseber*) 儀式

(一) 部落會議中的相關討論

該年九月十八日的部落會議中，族人先討論了舉行儀式的相關事項。首先是部落會議主席向在場的族人說明儀式的意義：³³

部落年度祈福祭祀活動 (*pubaaw*) 是我們部落傳統的歲時祭儀，舉行的目的是消除過去一年來部落內部的種種不順利與不愉快，也藉此祈求避免災害，並阻隔不好的事物進入部落。今年部落內也有幾位長老們相繼過世，因此我們將透過 *pubaaw* 儀式為部落祈福，以求祛除霉運、也祈求一切平安。

有位男性的長老 *maidrang* 補充說：

³² 小米收穫祭 (*kiaamiyan*、*muraliyaban*)。有些文獻譯為「海祭」，可參考陳文德 2001:207 - 208。

³³ 據說過去二十多年來，都只有年長的男性 (長老 *maidrang*) 前來參加 *pubaaw*。筆者在訪談時也發現中年以下的族人幾乎都不太清楚此儀式的內容。

我們的 *tinuadrekalr*（部落守護神）是很靈驗的。以前的日治時代，美軍派飛機過來轟炸的時候，部落因為有 *tinuadrekalr* 的庇佑，所以炸彈都沒有射到部落內，最多是落在（聚落外圍的）臺東女中那邊。

後來（應是指漢人已遷入聚落的時代）居住在這附近的平地人（漢人）也是很相信我們 *tinuadrekalr*（部落守護神）的保佑，他們也會主動樂捐來參加獻祭。當（部落）外面舉行廟會遊行時，也不能隨便進來我們的部落。每次平地人（漢人）的神明都會被阻擋在部落（的 *salikidr*）外面，那些起乩（被漢人神明附身）的乩童在（部落）外面怎麼繞就是進不來。後來他們就懂得要先在部落的出入口處（*salikidr*）向 *tinuadrekalr*（部落守護神）拜拜及報告，然後乩童與神轎才能順利進來繞行部落。

現在（指近十多年來）我們舉行 *pubaaw* 儀式時，都是只有老人家在做（儀式），沒有好好通知社區的居民，連我們自己的族人也不太清楚舉行的時間。

我認為 *pubaaw* 是整個社區的祈福活動，所以建議這次可以嘗試去邀請住在社區內的非卑南族人也共同參與這個活動。我們可以先製作通知單來說明儀式的意義與流程，然後發給社區內的所有住戶參考。

經在場的族人討論之後，這次會議達成的相關決議有：1.部落年度祈福祭祀活動（*pubaaw*）預定於十月七日舉行；2.凡願意參加這次祭祀活動的族人，以家戶為單位，每戶樂捐一百元作為獻祭經費。3.此次儀式活動將特別擴大宣導，並製作募款的說明來通知社區民眾。此舉除了可讓年輕的族人瞭解 *pubaaw* 儀式的意義之外，同時也藉此向社區的居民們說明舉行 *pubaaw* 儀式受益的是所有社區的住民。因此不分族群，歡迎所有社區內的居民也參與樂捐。4.儀式當天，需要幾位志願的男性青年前往岩灣地區拿取儀式所需的細箭竹與泉水。

（二）參加儀式的家戶

會議之後，部落會議主席與部落會計開始籌備相關的工作。他們委託幾位女性族人幫忙發送通知單，通知的對象是住在社區內的每個家戶（包含外族家戶），以及已經遷出聚落外的族人們。通知單上說明：「有意願參加該年 *pubaaw* 儀式的家戶，可象徵性地繳交一百元作為獻祭所需的費用。」

據筆者所知，所有居住在聚落內的卑南人家戶幾乎都繳交了參加儀式的費

用。另外也有四戶住在聚落內的外族家戶，以及八戶遷居到聚落外的族人也繳費代表參加了該年的 *pubaaw* (*puseber*) 儀式。

(三) 儀式當天的準備工作

儀式當天剛破曉時，筆者就跟隨著幾位男性青年族人前往Wawan（台東縣卑南鄉頂岩灣）山腳下的Sanasanung溪谷。³⁴族人表示：「Sanasanung溪谷的水質極佳，也是過去祖先們取水的水源地點，因此我們要前往該地拿取*pubaaw*儀式所需的山泉水，並尋找儀式所需的細箭竹*demudus*。」

祭司在前一日已將一些小陶珠 *inasi* 交給帶隊的青年會會長，並告知說：「在取用山區的東西之前，要先告知土地神（山神）*mialrup*，並用三顆小陶珠 *inasi* 作為酬謝（*putima*）。到達 Sanasanung 溪谷之後，會長先將祭司交代的三顆小陶珠 *inasi* 丟擲在地上，然後眾人開始尋找水源。」

現在Sanasanung溪谷的周圍已經都被開墾及種植釋迦，原本取水的位置已經乾涸，生長的竹子也不再是*demudus*了。費了一番功夫之後，青年們好不容易才在附近找到水源，並另外驅車上行了一段路程之後，才順利取得細的箭竹*demudus*。完成任務之後，一行人就返回聚落，青年們將山泉水與數十枝*demudus* 放在部落的*tinuadrekalr*旁邊，然後分別返家休息。到了上午八點多時，男祭司與將近十位的男性老人*maidrang*在*tinuadrekalr*集合，開始準備儀式所需的物品。稍後陸續又有將近十位的青年男性族人前來參加儀式。³⁵

(四) 儀式過程

1. 清除前一年 *pubaaw* (*puseber*) 儀式的遺留物

巴布麓的部落守護神 *tinuadrekalr* 是豎立在水泥台座中的一塊立石，台座上另外還有三塊平放的石頭呈 U 字形圍住 *tinuadrekalr*。儀式開始時，先由祭司向 *tinuadrekalr* 祭告，然後眾人開始動手清除前一年儀式時安置在台座上的細箭竹*demudus*，並將台座的後方與周圍都清掃乾淨。族人說：「水泥台座與後方的牆壁之間，特別留下了約二十公分的空間，這是要讓鬼、神等靈界的 *biruwa* 行走的通道。我們要把這條通道清理乾淨，讓 *biruwa* 行走順暢。」

³⁴ 當天臨時通知說，只有雙親均健在的男性族人才可以拿取儀式用的山泉水及細箭竹*demudus*，因此有些本來也要前往的族人就不符合資格。但也有年長者說：「以前好像沒聽說過這樣的限制。」

³⁵ 前一年（民國九十五年）也是先由青年男子在清晨前去取水及採竹。但正式舉行*pubaaw*儀式時，沒有任何青年前來參加。據說過去的二十多年來，幾乎都是如此。九十六年的情形反而是特殊的現象。

2. 將穢物拿到「部落」外面丟棄

祭司在現場製作了一些特殊的檳榔，每顆檳榔分別代表著命運、爭吵齟齬、厄運、與死者、祖先等項目。檳榔的製作工作完成以後，祭司先將檳榔分批拿在手上，同時口中念詞祭告。祭司稍後將這些檳榔攜帶在身上，一位老人 *maidrang* 騎車過來將祭司帶往聚落外緣的中華大橋之下，他們要將檳榔丟棄在此處。

抵達橋下之後，祭司先將一小束以麻繩及陶珠綑綁的茅草放在地上，然後左右方分別放置了兩顆及四顆攜帶過來的檳榔。接著，他在前方放上一串陶珠，用意是阻擋這六顆檳榔。在更前方處，祭司又擺上一列五顆的檳榔、一塊立石及一顆立起的檳榔。³⁶檳榔就位之後，祭司先蹲在立石前，口中念著祭詞，並同時將一粒一粒的陶珠 *inasi* 丟擲在地上。語畢之後，他在稍前處的地上又放了一串陶珠，然後跨越過去。這個動作表示用陶珠阻擋這些丟棄的檳榔，讓它們不能跟隨祭司返回聚落。之後祭司又手持三顆檳榔祭告，並將這三顆檳榔放置在地上，作為致歉及酬謝。這些儀式都完成之後，祭司與老人返回聚落內的 *tinuadrekalr* 之處。

3. 製作 *pubaaw* (*puseber*) 儀式中所需的檳榔與矛 *kutang*

在 *tinuadrekalr* 的台座前方，幾位青年們使用粗鐵線敲製矛頭 *trulag*，並將取回的細箭竹 *demudus* 削去枝葉，以製作矛桿。祭司與在場的這些老人分別用陶珠及麻線纏繞小捆的木麻黃及小捆的茅草，也將陶珠、褐色的鐵片 *tinar*（來自敲破的鐵鍋）及矛頭 *trulag* 等物夾入剖開的青綠色檳榔當中，其中有些檳榔還會以串有陶珠 *inasi* 的麻線環繞。隨後祭司在矛桿的一端塞入陶珠 *inasi* 並裝上矛頭 *trulag*，並在矛桿上纏上檳榔與陶珠 *inasi*，製作成為儀式中所需的矛 *kutang*。

4. *tinuadrekalr* 的 *pubaaw* (*puseber*)：透過「除舊佈新」使部落保護神的力量「再生」)

祭司先在 *tinuadrekalr* 立石的後方插上三枝帶葉的細箭竹 *demudus*，接著手持一支矛 *kutang* 向 *tinuadrekalr* 祭告，並將這支矛與一束以陶珠纏繞的木麻黃插在立石前方。此動作重複了三次，共插上三支矛與三束木麻黃。然後他站在立石台座的前方，手持檳榔緩緩地晃動，同時口中唸著祭文，祭文中提到 *Sulangan* 及過世的老人們 (*maidrang*)。³⁷祭告之後，祭司將檳榔放在台座的泥土上，並取一串

³⁶ 祭司說：「一列五顆的檳榔是用來通知當地的土地神 *miarup*。通常都是用三顆，但今年的情況較特殊，因此要使用五顆，這樣力量才夠強。」

³⁷ 巴布麓現在的聚落守護神 *tinuadrekalr* 及境界門神 *salikidr* 都是由北町新社時期的祭司 *Sulangan* 所設立。現在族人還是繼續仿造 *Sulangan* 生前使用的手杖形式來製作 *pubaaw* (*puseber*) 及 *semalikidr* 儀式用的矛頭 *trulag*。此次主持儀式的祭司是 *Sulangan* 的孫子，他告訴筆者說：「祖父曾說自己在過世之後，將會成為 *tinuadrekalr*」。

陶珠放在*tinuadrekalr*立石的後方。

接著祭師再度取用了三顆檳榔，同樣是放在手中緩緩地晃動及唸著祭詞。之後他將這三顆檳榔放在立石前方平躺的石頭上，然後將先前插入土中的三束木麻黃點火燃燒，並將 *Sanasanung* 的山泉水澆灑在 *tinuadrekalr* 立石及台座上。

一位青年拿了十個竹製的酒杯放在台座上。祭司手持一瓶米酒祭告，並將酒倒入每個竹杯之內。接著在場的眾人也依序走到 *tinuadrekalr* 前以酒祭祀及斟酒。眾人在進行祭祀的同時，祭司在台座旁的地上又放置了檳榔。這些動作都完成之後，*tinuadrekalr* 的 *pubaaw* (*puseber*) 儀式暫告一段落。眾人留在現場繼續製作一些境界拒邪 *semalikir* 儀式中所需的檳榔與矛 *kutang*。完成之後，眾人移至「部落」的各邊界處，為境界門神 *salikir* 施行境界拒邪 *semalikir* 儀式。

5. 南方邊界的境界拒邪儀式 *semalikir*

在場的男性族人們跟隨著祭司步行前往位於「部落」南方邊界的境界門神 *salikir*。每個方位的 *salikir* 都有兩塊立石，分別設置在道路的兩邊。眾人抵達後，先在其中一處清理環境，然後祭司在立石後方插上一枝帶葉的細箭竹 *demudus*，立石的前方則插上纏著檳榔及陶珠的矛及一束木麻黃，並擺上一列八顆豎立的檳榔及一系列三顆平置的檳榔。祭司蹲在 *salikir* 立石前方，他口中念著祭詞，並同時將一粒一粒的 *inasi* 丟擲在地上。語畢之後，他將木麻黃點火燃燒，並向 *salikir* 潑灑取自 *Sanasanung* 的山泉水。

接著眾人步行至馬路的另一端，同樣在立石的前後方分別擺設了細箭竹 *demudus*、矛、木麻黃，以及豎立及平置的檳榔各一系列。除了豎立的檳榔數目從八顆減為六顆之外，其餘儀式物的配置都與道路的另一端相同，舉行的過程也相仿。祭司在祭告、點火、灑水等動作之後，走到馬路中央（兩塊南方立石的中間）。

祭司說：「馬路中央有挖出一個洞，裡面放有夜光螺的螺蓋。藉著螺蓋上的漩渦紋路可讓惡靈在進入部落邊界時迷失方向。」祭司在說明的同時就將此處的洞口挖開，拿起原本覆蓋在洞口的螺蓋，並放入一顆檳榔。置入檳榔之後，他先以泥土掩蓋，再將螺蓋有漩渦狀紋路的一面朝上覆蓋洞口。然後祭司口中祭告，同時手持山泉水均勻澆灌在洞口。完成之後，眾人動身前往另一處位於「部落」西方邊界的 *salikir*。

6. 西方邊界的境界拒邪儀式 *semalikir*

西方邊界的 *salikir* 同樣是位於道路兩端的兩塊立石，但道路中間沒有另外挖洞放置螺蓋。西方的儀式物配置與舉行過程都與南方差不多，但豎立在兩塊

salikidr 立石前方的檳榔數目分別減為四顆及兩顆。舉行完西方邊界的境界拒邪儀式 *semalikidr* 以後，眾人再度返回 *tinuadrekalr* 的所在地。

7. 祭司再度向 *tinuadrekalr* 獻祭，眾人前往成年會所餐聚

祭司持酒澆灑 *tinuadrekalr*，結束了今年的 *pubaaw* (*puseber*) 及 *semalikidr* 儀式。參加儀式的男子們前往成年會所共進午餐。原本幾位青壯年幹部打算委託外燴的廚師前來烹煮午餐，但長老們表示反對，因此後來就改成由男子們在會所內自行烹煮食物。長老們在用餐時訓勉道：

早期舉行 *pubaaw* 儀式時，部落所有的居民都要休工一天。除了我們 *maidrang* 之外，所有的 *bangsaran* (男性青年) 也都要到 *tinuadrekalr* (部落守護神) 集合並參加儀式，女性及孩童則待在家中。

現在的時代已經不一樣，也沒有休工的禁忌了，不過這個儀式還是只有男性才可以參加。我們 (長老 *maidrang*) 已經很多年都沒有看到這麼多年輕人來參加 *pubaaw* 儀式了，因此感到非常高興。

現在 (部落的) 婦女們都很積極地參與部落的活動，希望男子們也要多多努力。例如今年在 *pubaaw* 儀式前夕，你們讓婦女去幫忙發送通知單及收費，這都是相當不妥當的。儀式之後，也不應該讓婦女過來幫忙烹煮食物，就算是來自 (部落) 外面的婦女 (外燴的廚師) 也不可以。

你們年輕人不是很瞭解這些規矩，因此要特別提醒你們。舉行 *pubaaw* 是男子的工作，以後不可再讓婦女們幫忙了。

第四節 薪傳報喜活動 *semimusimuk*

南王的少年會所在每年歲末時都有舉行少年年祭 *mangayangayaw* (也可稱為猴祭 *basibas*)。刺猴儀式的前一晚，少年會所的成員們會先逐戶走訪族人的住家，這項活動稱為 *halabakay* (當地人也會將之譯為「報佳音」)，藉此驅除住家內的晦氣。相對之下，巴布麓沒有設立少年會所，因此往昔也未曾舉行過 *halabakay*。

民國九十三年時，幾位巴布麓薪傳少年營的老師開始嘗試讓成員舉行歲末的「報佳音」活動。當初因擔心族人不能接受這種新的活動形式，該年僅逐戶拜

訪成員的家庭，並以歌舞祝福及預告新年的到來。活動完成之後，族人大多給予正面的評價，因此隔年又再度舉行了第二次「報佳音」活動。筆者在聚落進行田野調查時，曾分別參加過九十五年底及九十六年底的「報佳音」。薪傳少年營的老師告訴筆者說：

在我們的傳統觀念中，南王的*trakubakuban*（少年會所成員）在新年前夕會前往每個家戶去*halabakay*（「報佳音」），這是一種除晦報喜的方式。³⁸但巴布麓沒有*trakuban*（少年會所），所以過去只有大獵祭歸來後的成年人「報佳音」，並無新年前夕的少年「報佳音」活動。³⁹

巴布麓在民國九十三年底首次嘗試舉行少年的「報佳音」。當時有些族人覺得活動的時間及性質都與南王的*halabakay* 過於相近，因而感到有些疑慮。他們認為：「那是南王才有的傳統，巴布麓從來沒有這樣的事情。」

但我覺得其實我們巴布麓的「報佳音」和南王並不是完全相同的。南王的「報佳音」是*trakuban*（少年會所）的活動，女孩子不能參加。巴布麓這邊本來就沒有*trakuban*，年輕的這一代又以女孩子的人數居多，而且我們也希望不分男孩、女孩都能有學習的機會，所以我們這邊的「報佳音」活動不會限制參加成員的性別，舉行的方式也和*trakuban* 不一樣。

我們選在新年前夕去族人的家中「報佳音」，當然是有取自傳統觀念的美意。但換個方式來想，教會不是也會在聖誕夜去教友們家中「報佳音」嗎？我們只是希望透過歌舞表演的熱鬧氣氛，讓族人們可以消除晦氣，讓新的一年事事順遂。除此之外，我也覺得透過這樣的活動可以讓孩子們將過去一年來的學習成果展現給長輩們欣賞，同時也藉此讓他們到每個家戶去認識部落的長輩，拉近彼此間的距離。

第一年（民國九十三年）嘗試時，我們是採取比較保守的方式，只到薪傳少年營的成員家中去「報佳音」，讓族人們能夠逐漸瞭解及接受這種新的活動形式。從第二年起，我們開始改成讓有意願接受的家戶主動邀請薪傳少年營前往家中「報佳音」。有些已遷出聚落的族人也會和我們聯絡，他們希望也能在新年前夕接受孩子們的祝福。

³⁸ *semimusimuk*的資料中所提到的新年，都是指卑南人的年祭*amiyan*。時間為每年十二月上旬持續至隔年元月初。

³⁹ 成年人的「報佳音」是指大獵祭歸來之後的*pudradrangi*。

後來「報佳音」這項活動越來越盛大，第三年已變成為期兩天的活動。其中一天在部落內，另一天則專程跑部落外面。凡是部落的族人，我們都要去為他們「報佳音」。

我不曉得大家在接受「報佳音」時，心裡是什麼樣的感覺。不過許多家庭在接受拜訪時都會主動與我們一起合唱，而且往往是合唱著就掉下欣喜的眼淚，我想他們應該是很感動吧！

尤其是那些已經搬到（部落）外面的族人更是特別明顯。例如住在大橋的那幾戶人家，每次只要看到我們就開始掉眼淚。其他像是知本開發隊、太麻里、初鹿、龍過脈那邊（的族人）也都是這樣。我想我們的拜訪讓這些已搬出部落的族人們感受到自己並沒有被遺忘，也讓他們覺得不管搬去多遙遠的地方，還是仍被我們（仍住在部落內的族人）視為巴布麓的一份子！

每次看到這種情形，我就會想：「只要這些遷出去的族人還願意邀請我們過去，無論路途多麼遙遠、再怎麼辛苦，我們都會去幫他們『報佳音』。」

民國九十五年的巴布麓「報佳音」活動是在十二月二十四日及二十五日舉行。活動的前一夜剛好南王聚落在舉行 *halabakay*，因此薪傳少年營的老師帶領著巴布麓的男女少年們先至南王觀摩，之後的兩天則分別前往部落內及部落外「報佳音」。

民國九十六年時，族人決定將少年「報佳音」正式地列為聚落每年歲末固定舉行的活動，稱為 *semimusimuk*。此名稱的字根 *simuk* 是「嬉鬧」之意，表示在新年之前先為族人報喜，也藉由少年歌舞活動的熱鬧氣氛為每個家戶除晦並帶來新的氣象。這年的 *semimusimuk* 也是分為兩日進行。帶隊的老師說：

從今年開始，「報佳音」（*semimusimuk*）已列入部落的正式活動，因此舉辦的方式已和去年不同。第一天在部落外面的「報佳音」還是採用事先聯絡邀請的方式，第二天在部落內的「報佳音」就不太一樣。第二天我們會完整地走遍部落內的所有巷弄，沿途只要遇到族人的家戶，我們就會主動進去為他們「報佳音」。

該年活動的第一日（十二月二十二日）清早出發前，聚落的祭師先舉行了儀式，之後薪傳少年營的成員們搭車前往聚落外的族人家中 *semimusimuk*。這天走

訪的家戶約為二十多戶，範圍分散在臺東縣市的各處，包括臺東市區、大橋、知本開發隊、太麻里、池上、龍過脈、初鹿、南王等地。⁴⁰隔天（十二月二十三日）在聚落內的*semimusimuk*，也走訪了將近四十戶的家戶。在到達每個家戶時，與該家戶有親戚關係的薪傳少年營成員會先出來為大家介紹，然後全體成員以歌舞報喜。帶隊的老師會特別注意每個家戶的特性與情境，引導成員選擇適合的歌舞內容。例如有些聚落外的家戶是信奉基督宗教，成員們就會演唱〈平安夜〉；若訪問的家戶剛好是今年的喪家時，則會演唱比較傳統且具有懷念性質的歌曲。

第五節 大獵祭 *mangayaw*（年祭 *amiyan*）

一、大獵祭在不同時期的舉行概況

卑南人的大獵祭 *mangayaw*（也稱為狩獵祭、年祭），是每年在歲末時舉行的歲時祭儀。在不同的時代，大獵祭舉行的時間與方式都有變動。筆者先以訪談所得的資料，簡略地說明大獵祭在各時期的舉行情況。

（一）卑南社時期（西元 1929 年之前）

日治時期前後的卑南社，是依據植物的生長週期來舉行大獵祭。當每年入秋農地收割、野地的芒草開花之後，就開始進入大獵祭的準備期。由於大獵祭期間，正值新、舊年的交界轉換，且出獵歸來就表示新年的來臨，因此也可稱為年祭 *amiyan*。報導人特別地強調說，卑南人的新年原本與新曆年的元旦並無關連。日治之後，才逐漸配合新曆的使用，改在元旦的前後舉行年祭。

從開始準備至新年來臨的這段期間，聚落族人會修葺兩級會所，舉行聚落除穢 *semirap*。為使部落守護神 *tinuadrekalr* 及境界之神 *salikidr* 的力量再生，則會施行 *pubaaw*（*puseber*）及 *semalikidr*。另外，也舉行羌祭 *pubiaw*、少年年祭 *mangayangayaw*、大獵祭 *mangayaw* 及慶祝新年等活動。上述這一系列性的活動，可能會持續長達數月的時間。大獵祭出獵期間，成年會所 *palakuwan* 的成員（即聚落中所有的成年男性）都必須上山出獵，不能返回聚落，而女性則留在聚落內。待男性出獵歸來時，整個聚落會共同慶祝新年的來臨。另外，有件事情是過去的

⁴⁰ 從聚落前往北邊的池上或南邊的太麻里，均需上百公里的路程。九十六年*semimusimuk*第一日除了走訪那些遷居在外地的族人家戶之外，也前往幾間族人在外面開設的商店，以及拜訪一些族人的姻親（外族婚入者的親戚）。前往南王聚落時，除了探訪親人之外，也前去問候以前曾在寶桑國小教授母語的老師。

文獻中皆未提及的，就是當時卑南社的年祭結束時，也是小米開始播種的時間。

日治前的卑南社是今日南王與巴布麓聚落的前身。雖然有些細節已隨著時代而有變動，但南王目前仍大致留存了上述的年祭項目。故此部份也可參閱以往研究者在南王的報導（宋龍生 1965，1998:296-303；洪秀桂 1981；陳文德 1987:208-219, 1989:54-63, 2001:208-210）。

（二）北町新社時期（西元 1932 年～1950 年）

遷居至北町新社的卑南人同樣也會舉行歲末的年祭。不過，當時的聚落內已無設置祖靈屋 *karumaan* 及少年會所 *trakuban*，因此就不舉行相關的羌祭 *pubiaw* 及少年年祭 *mangayangayaw*。不久之後，他們又將 *pubaaw*(*puseber*)及 *semalikir* 也改在夏天颱風季節來臨之前舉行。因此，北町新社在歲末舉行的年祭活動僅有出獵及慶祝新年，為期共約一個多月。當時住在北町新社東半部的阿美人停止了原本七月的祭典 *kiloma'an*，改為參加西邊卑南人舉行的大獵祭（參閱陳文德 2001:215）。

（三）巴布麓聚落時期（西元 1950 年之後）

在此時期，大獵祭舉行的過程隨著時代而縮減。現在的巴布麓卑南人大約在每年的十二月中旬，會開始大獵祭的相關活動。筆者從民國九十四年底開始，連續參加過三年的大獵祭。在這三次的經驗中，男子都是在十二月二十九日離開聚落出獵，持續到三十一日返回。隔年的元月一日至三日則舉行歌舞及餐聚的新年慶祝活動。九十六年底的大獵祭適逢晉級之年（可舉行 *pubetan* 及 *kitubangsar*），故筆者選擇此次大獵祭的過程作為書寫民族誌內容的主要資料。若需要使用前兩年參加的情形作為輔助時，也會在文中特別註明。

二、民國九十六年底的巴布麓大獵祭

（一）討論與籌備：

當地族人從該年的十一月中旬至十二月下旬，密集地召開了數次的部落會議。會議中討論的重點是籌備即將舉行的大獵祭，但也會一併討論其他的公共事務。凡聚落所有的男女族人，都可參加這幾次會議。但若討論到與大獵祭相關的議題時，多數參加的婦女都不會發表意見，也不參與表決。在歷經數次會議的討論之後，與大獵祭相關的決議有：1.大獵祭活動依照往年的收費方式辦理，已加

入會所的成年男性，每人需繳交新台幣一千元作為狩獵活動的經費。若家中有兩名以上的成年男性時，則每戶繳交的費用以兩千元為上限。會所年齡階層組織的服役級 *miyabetan*（以服役替代）及長老級 *lakana*（基於敬老）毋須繳費。若家戶中沒有成年男性，可自由樂捐參加；2.家中若有屆齡之青少年，預備在今年大獵祭接受圍布儀式 *pubetan* 者，請家長事先向部落會計登記核備。3.經探勘後，出獵期間的營地與往年相同，在台東縣東河鄉的七里橋下。

報導人表示，出獵時駐紮的營地，並無固定地點，每年都是經過討論決定。聚落成立初期的地點，大多在富源山區一帶。多年前也曾遠達花蓮縣玉里地區。近幾年則幾乎都是在台東縣東河鄉的七里橋下紮營住宿。此營地位於海岸山脈的山谷下，距離東河鄉海邊不遠之處。

報導人也說，所有的成年男性族人在大獵祭出獵時，都應該隨著出獵隊伍離開聚落，期間也不可任意返回。婦女則禁止參加狩獵，應留在聚落內編製花環或製作米糕 *abay*，等待男子出獵歸來。不過，現在有些在外地工作或就學的男性族人，可能會稍晚才返回參加大獵祭，也有少數人已不願意繳交狩獵經費。甚至還有些仍住在本地的年輕男子，也很少來參加大獵祭。雖然聚落過去曾對此種情況訂定了罰款規定，但無論是收取狩獵經費或罰款，在執行上都欠缺強制力。

（二）出獵的前一週，男子開始進入會所

正式出獵的一週之前，年齡階層組織的成員就開始到會所 *palakuwan* 活動。每日都會有人在火塘升火，並整理出獵的用具。老人也會在此時教授一些傳統知識，例如吟唱大獵祭祭歌 *pairairaw*。報導人表示過去（約二十多年前）家中的婦女也在此時開始釀造糯米酒或小米酒，以供男性出獵歸來時飲用。

在即將出獵的某一日，會所的長老群會集體到今年度曾發生喪事的家戶拜訪及安慰，並告知男子們即將上山狩獵的訊息。

（三）十二月二十八日：大獵祭的前一夜

從傍晚開始，婦女們會到親友的家中，將食物贈送給家戶內每位即將出獵的男子。若未能在此夜將食物送達，婦女也可以在隔日早上出獵前，再將食物送給男子。報導人說，過去都是由婦女親手製作米糕 *abay* 作為贈禮。現在則大多以罐頭、泡麵等食品替代，僅有少數婦女還會特別在此時製作米糕。

（四）十二月二十九日：大獵祭第一日

1. 會所成員集體離開聚落出獵（「去山上」）

上午八時，參加出獵活動的男性族人在會所前集合，開始將狩獵營地所需的器材及物資搬上貨車。同時，青年會的會長在現場發放黃絲帶讓參加者綁在車外，作為車隊的集體識別標誌。九點剛過，車隊就在鞭炮聲中依序離開聚落。出發前沒有舉行任何儀式。

2. 跨越「邊界」的儀式 *lalekawan*

出獵隊伍在離開聚落不久之後，會在路旁設置稱為 *lalekawan* 的邊界。*lalekawan* 的字根為 *lekaw*，具有「跨越」或「邊界」之意。設此邊界的用意是要擺脫年度中的厄運、爭端及死者，避免這些事物繼續跟隨著出獵隊伍。

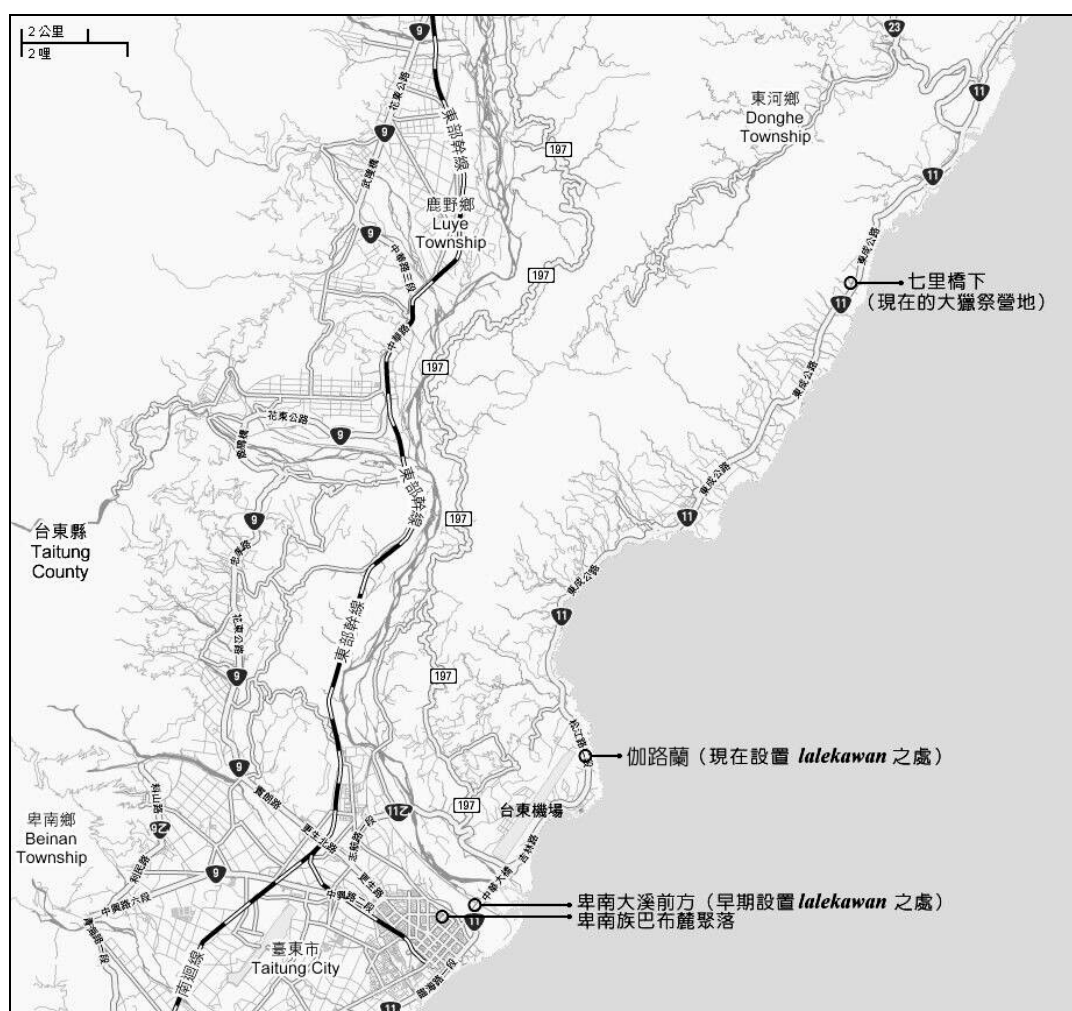


圖 4-1 巴布麓在不同時期的大獵祭營地及 *lalekawan* 地點

過去在機動車輛仍未普及的年代，是採取團體步行的方式出獵。當時主要的

獵區在卑南大溪西北方的富源山區，必須涉水橫渡卑南大溪後才能到達，因此 *lalekawan* 的地點就設置在渡溪之前的溪岸。後來，隨著機動車輛的逐漸普及，聚落附近也修建了中華大橋。現在出獵都是開車直接行走橋樑，設置 *lalekawan* 的地點也改在伽路蘭地區的路旁（參閱圖 4-1）。

隊伍出發約二十分鐘之後，就到達伽路蘭地區。眾人將車輛依序停靠在路旁，青年下車砍取芒草 *tarebu* 作為製作邊界 *lalekawan* 的材料。⁴¹ 祭司 *trangkangkar* 及幾位年長的老人則在路旁製作儀式中使用的檳榔。⁴² 這些檳榔有多種的製作形式，幾乎都會從中間剖開，但只有其中一些會除去蒂頭。多數的檳榔在剖開後會放入紅褐色的小陶珠 *inasi*，但也有幾顆檳榔是用陶珠纏繞或使夾放的陶珠外露。祭司將兩枝芒草的末端相對，互綁銜接後製成的長條物放置在路上，並在長條物的兩端纏繞陶珠。中間的相接處則放上用九顆陶珠纏繞的兩種乾枯植物（其中一種是白雀榕的根）及兩顆不同形式，分別代表厄運與死者的檳榔。之後，他又另取芒草的草莖，削短後纏上陶珠並插上矛頭 *trulag*，製成了三支矛 *kutang*。⁴³ 上述的製作過程歷時約十多分鐘。

下文中的描述，請參閱圖 4-2。在儀式開始進行時，祭司會先站在 A 區的邊界 *lalekawan* 處，以右手捧著數顆製作完成的檳榔緩緩晃動，口中不斷唸著祭詞。祭司將檳榔分為數批，均以上述動作祝禱之後，就帶著一部份的檳榔，並在路旁取了一塊石頭往回走至 C 區。

祭司在 C 區將石頭立起，石頭後方擺上三列數目不等的檳榔及一串陶珠。最末端六顆一系列的檳榔由左至右分別代表打噴嚏（C3，帶蒂頭、陶珠外露）、年度中過逝的男女兩性聚落成員（C4，除去蒂頭）、年度中的爭吵齟齬（C6，外面以陶珠纏繞）、祖先（C8，除去蒂頭）。祭司在這六顆檳榔的前方放置一串七顆的陶珠，用意是阻擋這六顆檳榔所象徵的事物繼續跟隨出獵隊伍。

在中央另有三顆一系列的檳榔（C2），表示用來通知土地神 *miarup*。位於最前方的單顆檳榔則是 *demuluan*（*luan* 為護身符之意）。檳榔就位之後，祭司蹲在 C 區祝禱，其中部份的大意是對已過逝的聚落成員說：「你們已經是 *mukamlri*（異類、非人類），你們的身體已經和我們不一樣了，就留在這裡，不要再跟著我們了。」語畢之後，祭司將代表 *demuluan* 的檳榔豎立，這也是儀式中唯一立

⁴¹ 被巴布麓卑南人翻譯為「芒草」的植物，至少有 *tarebu*、*ilay* 和 *balyaw* 三種，但只有 *tarebu* 可以用來製作「邊界」*lalekawan*。

⁴² 這位祭司是北町新社首任祭司 *Sulangan* 的孫子。

⁴³ 祭司為儀式而製作的象徵性的矛 *kutang*，大多是以鐵片 *tinar*（取自破掉的鐵鍋）作為矛頭 *trulag*。此處所描寫的儀式，便是如此作法。但若是在聚落守護神 *tinuadrekalr* 處舉行的再生儀式 *pubaaw*，矛頭 *trulag* 的製作方式就會有所不同。

起的檳榔。事後，祭司告訴筆者說：「*demuluan* 這顆檳榔就好比是『指揮官』。將它立起，表示讓留置、阻擋的儀式生效」。

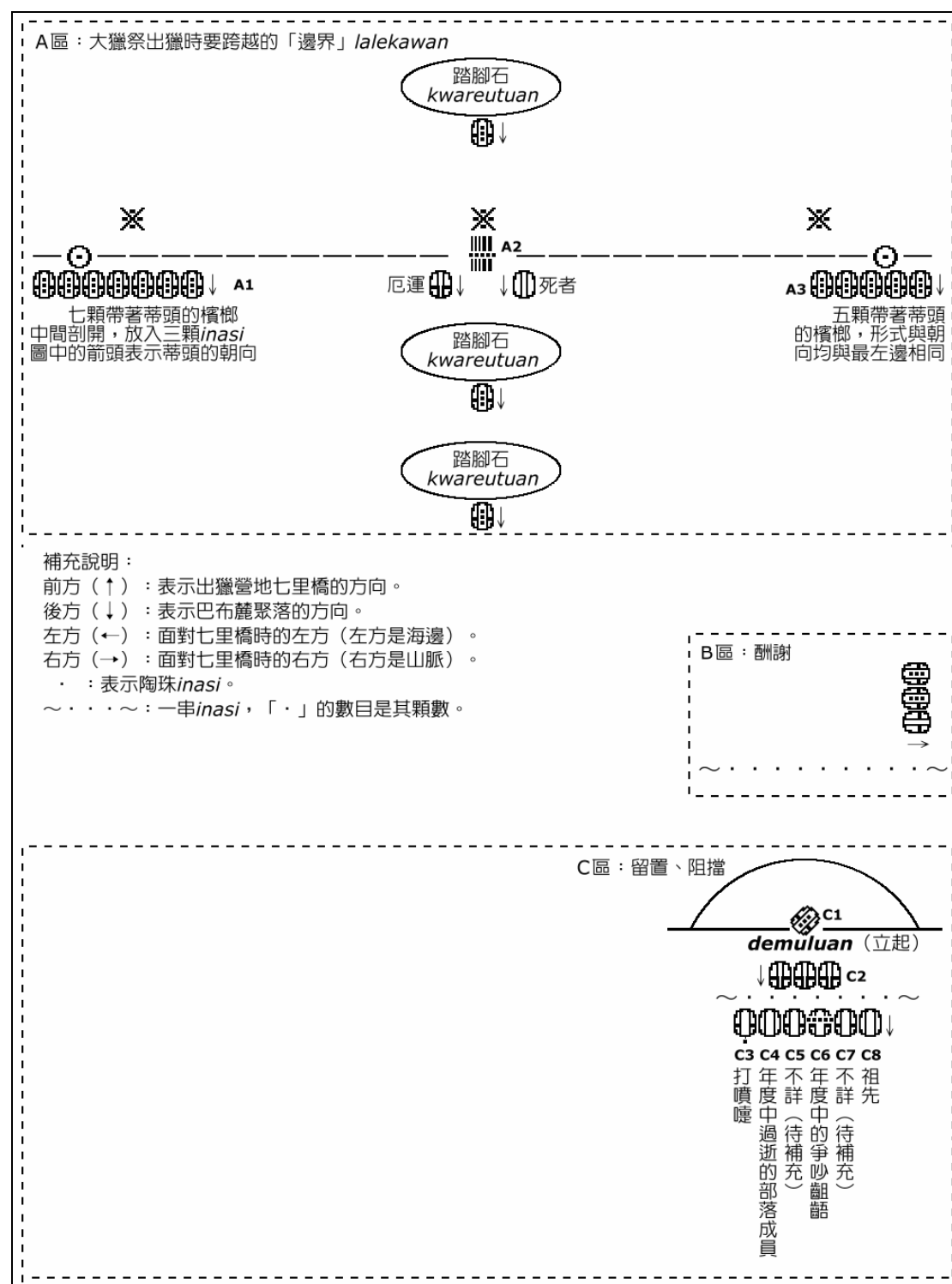


圖 4-2 祭司在伽路蘭設置的「邊界」 *lalekawan*

C 區的儀式完成之後，祭司又在稍前之處的地上放了一串九顆的陶珠，然後跨過這串陶珠走到 B 區。這個動作表示以陶珠阻擋留置在 C 區之物，讓它們不能跟隨著祭司。祭司來到 B 區後，手持三顆檳榔祭告眾神及祖先。大意是說：「自己才疏學淺，儀式中若有不周全之處，請眾神、祖先們幫忙協助及排解。」語畢之後，祭司將這三顆檳榔的蒂頭端朝右方放置在地上，作為致歉及酬謝。

祭司走回 A 區，將先前製作的三支矛分別插在 *lalekawan* 的左右兩端及中央處。然後在最左端處放置七顆帶蒂頭且中間夾帶陶珠的檳榔，最右端處則放置同形式的五顆檳榔。接著，祭司與一位老人在邊界的前後鋪放了三塊石頭，並在每塊石頭後方分別放上一棵檳榔，作為墊腳石 *kwareutuan*。位於 A 區的檳榔，蒂頭端全部都是朝向聚落的方向。

接下來，旁人協助祭司分發陶珠，讓每位參加出獵的人都拿到一顆陶珠。祭司本人則站在邊界處，一邊唸著祭詞，並一邊將一粒一粒的陶珠丟擲在地上。最後，祭司將邊界中央的白雀榕根點火燃燒，正式地開始進行跨越邊界的儀式。當出獵隊伍依序通過邊界時，站在一旁的祭司則手持一枝芒草在每個通過者的上方由前向後揮動。通過者會在此時將手中分得的陶珠朝後方丟出。

3. 大獵祭營地的配置

出獵隊伍在通過邊界之後，就直接前往七里橋。中午之前，眾人便已抵達並開始整理狩獵營地。營地是以鐵架及帆布搭設的半露天式帳棚 *taruan*，主要區分為長老區、青年區、喪家區及伙房。除此之外，還用木頭架設了一個作為取暖及烘烤獵物之用的營火及烤肉架（圖 4-3）。祭司也在這兩處分別進行了儀式。

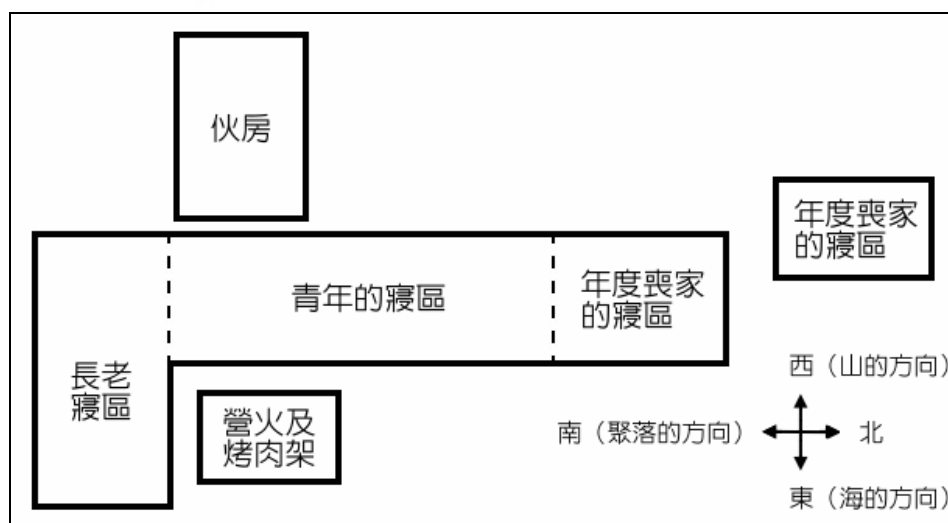


圖 4-3 巴布麓聚落九十六年底大獵祭出獵營區的配置

上述這些營地的整頓工作，在當天正午過後就已完成。多數的中年及青年們在下午陸續離開營區，四處去放置陷阱或搜尋獵物。長老級 *lakana* 則多留在營區討論大獵祭活動的進行並交換意見。分配在伙房的工作人員是一位志願帶領的青年及全體的服役級 *miyabetan*。他們在這幾天都會留在營區，負責後勤工作及準備餐食。

筆者從幾位報導人的描述當中，得知現在的營地配置方式已經與過去的形式不太相同。主要的差異在於過去的營地是以年齡組織的階層次序分配區域，現在則僅有長老寢區的區隔較為明顯。長老以下者都混雜在青年區，沒有嚴格的次序排列。這樣的情形其實也反應出目前年齡階層組織的一些轉變。有位中年報導人就告訴筆者說：

現在來參加大獵祭的人逐年減少。在人數過少的情況之下，即將成為長老 *maidrang* 的人（指中年人）還被充當為 *bangsaran*（青年），而青年就繼續充當 *miyabetan*（服役級）。甚至往往就是眾人混在一起做同樣的事，原本的階層制度無從實施，界線也逐漸模糊。

另外一位中年報導人則表示：

以前（約指二十年前），年齡階層組織的規範仍十分森嚴。到了山上之後（指出獵期間），所有的活動就都完全不講父子、兄弟等親戚關係，一切都只有年齡階層組織。現在的大獵祭已經沒有以前那麼嚴格了。

另外，在前文中曾提過，若家戶在年度內有親人過逝，喪家就與聚落區隔，不再參加其他家戶或聚落的活動。喪家的家屬在出獵期間也仍舊與眾人區隔，有些近親還會主動移至喪家的寢區陪伴。⁴⁴就筆者所見，年度內喪家的男子幾乎都會參加該年底舉行的出獵活動，即使是歷年來很少參加的人也不例外。可能是基於答謝之意，喪家在狩獵時也會特別賣力。例如前兩年的狩獵冠軍都是來自喪家的男子。此外，若喪家的男子真有要事無法前來時，也會特別委託別人繳交狩獵經費，象徵已參加出獵。

到了傍晚，外出狩獵的人員陸續返回營區用餐，部落會計也在此時向眾人宣

⁴⁴ 若某人有居住在其他卑南族聚落的近親去世，此人家中的部份或全部成年男性在該年底可能就不會參加自己聚落的大獵祭，而改至去世近親所屬的聚落參加。在筆者的經驗中，就曾遇過巴布麓卑南人至南王或下賓朗參加大獵祭，或南王卑南人至巴布麓參加大獵祭的情形。

布晚間的活動內容。晚上九點鐘時，所有的人在營火前集合，為今年屆齡即將進入會所的青少年舉行圍布儀式 *pubetan* 及吟唱大獵祭祭詞 (*pairairaw*)。

4. 大獵祭的第一夜，圍布儀式 *pubetan*

在大獵祭期間舉行的 *pubetan* 與 *kitubangsar* 都具有成年儀禮的性質，因此洪秀桂 (1981:75) 將大獵祭 *mangayaw* 視為一種成年儀禮。但上述的兩項男子成年儀禮並非每年舉行。目前巴布麓會所的新進成員，從加入年齡階層組織 (即 *pubetan*) 該年開始算起，前三次參加大獵祭均為服役期。服役期滿，才能晉升青年級。因此相關的晉級儀式 *pubetan* 與 *kitubangsar* 均為隔年才舉行一次。⁴⁵

就筆者所知，目前卑南族的南王及下賓朗聚落，都是在大獵祭第一日出發前的早上，於聚落內的成年會所舉行 *pubetan*。巴布麓可能因曾有五十多年處於缺乏會所建築的狀態，因此已改為在出獵期間的夜晚，或待出獵結束返回聚落後，才舉行圍布儀式 *pubetan*。

九十六年底的巴布麓大獵祭第一夜，共有五位青少年準備接受 *pubetan*。部落會議主席先說明圍布儀式 *pubetan* 的意義，並告誡這些青少年說：

你們今天 *pubetan* 之後，就正式加入 *palakuwan* (成年會所)，成為 *miyabetan* (服役級)。在這段期間，你們要接受教育與磨練。等到三年服役期滿之後 (指參加三次大獵祭之後)，就可以 *kitubangsar* (成為「真正的青年」)。服役期間要格外地謹言慎行，禁止抽煙、喝酒，也不要再像小孩子一樣隨意嬉鬧。以前我們在 *pubetan* 之後，甚至禁止在公眾場合隨意和年輕的女性說話或接觸。你的行為表現就是代表著你教父的教導，要好好努力，不要讓你們的教父丟臉。

此外，旁邊的一位長老也補充說道：

miyabetan 應注意禮節。你們在路上遇到老人，要讓路 (禮讓) 給長輩。若長輩呼喚，則要馬上趕過去。

接著，部落會議主席分別介紹這些青少年的名字、所屬家戶以及為其圍布的

⁴⁵ 巴布麓現行的作法是等到服役級參加第三次大獵祭，準備晉升青年級之時，才會再度補進新的服役級成員。若參加三次年底舉行的大獵祭，實際的間隔時間為兩年。北町新社時期與阿美人共組聚落時，巴布麓卑南人為求時間上的統一性，也曾採用與阿美人相同的四次三年制。

教父（也可稱為師父），然後就開始個別進行 *pubetan*。首先，第一位青少年及其教父出列。在眾人的觀禮下，教父先撮起嘴唇，發出噴噴的聲音三次，然後為義子（或稱徒弟）圍上藍色的布裙（*pubetan*），並以卑南語告誡。其大意是說：

以後，若我（教父）在山的這頭，你（義子）在山的那頭（中間隔著山谷）。當你聽到我在呼喚時，你要馬上大聲的回應（表示會立刻趕過去支援）。

語畢之後，接受 *pubetan* 的義子必須大聲呼喊回應。然後教父會告知會所名稱（教父本人所屬的會所，也是義子承襲的會所），如此就完成 *pubetan* 儀式。其餘五位也逐一依上述過程分別完成儀式。接著，部落會議主席則依老人的指示，要這五位青少年以接受 *pubetan* 的順序排列，並訓勉說：

首先，恭喜你們成為會所的一份子。在場的人都比你們還早進入會所，往後他們都是你們的長輩或前輩，你們要服從他們的教導。以前接受儀式時，必須上半身打赤膊，僅下半身穿著藍布裙。你們現在接受的儀式，已經不再打赤膊，僅是象徵性地直接圍上藍布裙，但你們還是要穿著藍布裙至大獵季結束。此外，你們幾位以後就是「同年」*sakaputan*，必須一輩子互相扶持。今年最早接受 *pubetan* 的人，就是你們這個 *sakaputan* 的帶頭者。雖然你們的年齡不一，從國中二年級到高中生都有。⁴⁶但「同年」*sakaputan* 之間則不管年齡高低，以接受儀式的先後次序，分別為「師兄」、「師弟」的關係。「師兄」要負起領導之責，而「師弟」則要服從「師兄」的帶領。⁴⁷

上述的整個過程歷時約一個小時。接下來的活動是由老人帶領全體出獵人員吟唱大獵祭祭詞（*pairairaw*），以迎接新年的到來。

5. 大獵祭的第一夜，*pairairaw*（吟唱祭詞 *penasepas*）

晚上十點鐘，眾人圍坐。長老群坐在中央靠營火處，青壯年則在較外圍處。第一夜要吟唱的祭詞 *irairaw* 稱為 *penasepas*，意義為 *trembas tra amiyan*（開啓新

⁴⁶ 若配合十三歲進入少年會所的制度（共六年），男子要等到十八歲才會進入成年會所（可參閱陳文德 1989:60）。巴布麓因為沒有少年會所，不少家長就提早將就讀國中階段或剛上高一（約十五至十六歲）的孩子送進成年會所。

⁴⁷ *sakaputan* 原為阿美語，此用語可能是在北町新社時期與阿美人共組聚落時採借而來。

的一年。*trembas*「開啓」或「跨越」；*amiyan*「年」)。

吟唱時，一位老人先起音領唱第一句，餘音未了之前，另一位老人就會跟著接唱下一句，以此類推。整個吟唱的過程中，在場的眾人或輪唱或和聲，持續了約半個小時。吟唱結束時，最初領唱的老人高呼 *betrelan*！*amiyan*！等賀詞，眾人則出聲回應。就筆者所知，*betrelan*（原意為交界之處的「節」，例如竹節或人體的關節都可稱為 *betrelan*）與 *amiyan* 都是「年」的意思，指稱每年歲末至隔年元月初的這段時間。筆者在第五章會探討此名稱所代表的意涵。

吟唱結束。領唱的老人舉杯邀眾人共飲，並說：「大家恭喜，新年快樂」。在場的眾人也互道「新的一年事業順利，身體健康」。

（五）十二月三十日：大獵祭的第二日

1. 日間的活動與訪談資料

多數的青壯年人員日間在外狩獵，只有長老群及幾位幹部留在營地討論大獵祭活動進行的細節。服役級人員則在伙房準備三餐，並處理出獵者陸續帶回的獵物。這些獵物先經過除毛、洗淨、除去內臟等程序，然後放置在木架上烘烤至乾燥。除了無法保存的內臟部位之外，出獵期間完全不會食用捕獲的獸肉。無論該年狩獵的成績如何豐碩，均是如此。

出獵期間的主食，是以男性所繳交的「狩獵經費」所購買的稻米。另外，部落會計也會至營區附近的市集購買豬肉及青菜作為副食。一位年長的報導人回憶說，以前出獵時只吃米飯和獵地附近摘採的野菜，不會購買豬肉食用。當時參加出獵的男性也不用繳交「狩獵經費」，而是每人從家裡攜帶一碗白米，由部落會計用一個袋子統一收集後，作為狩獵期間的主食。後來約在民國四十年前後，因已有某些物品必須經由購買才能取得，故開始要繳交少許的錢，但同時仍繼續交米。約在民國七十五年時才不用再交白米，改成繳交一千元的「狩獵經費」。

另外，筆者也注意到，如果說聚落內的成年男性都應該參加大獵季出獵。那麼，婚入聚落的外族女婿是否應參加大獵祭？又如何參加呢？這是以往文獻中未曾提及的問題。在第三章曾討論過，「進入婚」*musabak* 的方向應如何判定的問題。當地人認為若男子婚入妻家，而且居住在聚落內，則婚入的男子應該有義務參加大獵祭。據筆者所知，目前會所中有一位長老 *maidrang* 就是婚入聚落的漢人。他在婚後也每年都跟著眾人上山參加大獵祭，但一直沒有接受 *pubetan*，因此也未正式地加入成年會所。就這樣持續了一段時間之後，後來這位婚入的漢人女婿就在眾人的建議之下，正式地找了一位教父為他 *pubetan*。

上述的情形，大約已是二十多年前（民國七〇年代初期）發生的往事。在此之後，也僅有零星數例。現在多數居住在聚落內的外族女婿（不一定是婚入），雖然有時也會參加大獵祭，但幾乎都沒有正式的*pubetan*。例如，有一位居住在聚落中，也會來參加大獵祭的中年排灣族女婿，就沒有接受過*pubetan*。他表示來參加大獵祭的動機是：「現在居住在巴布麓，所以就以這裡的活動為主，反而很少回去參加自己原本排灣族聚落的歲時祭儀。」他這麼說的時候，旁邊幾位比他略微年輕的卑南人則開玩笑的說：「姊夫如果不來參加的話，姊姊會不高興啦。」⁴⁸這位報導人不但會來參加大獵祭，而且也讓自己的兒子正式舉行*pubetan*。

2. 大獵祭的第二夜，*pubetan*（圍布）與*pairairaw*（吟唱祭詞*palyupalyu*及*pulibun*）

第二日入夜之後，同樣也有吟唱活動，吟唱的祭詞名稱爲*palyupalyu*及*pulibun*（復仇）。這晚又來了兩位居住在外縣市的青少年，其中一位是在外地就學，另一位則是已隨父母在台中縣定居。他們特別從外地回來接受圍布儀式*pubetan*。眾人商議後，決定先舉行*pubetan*，然後再吟唱祭詞。

儀式進行時，除了這兩位青少年之外，眾人也讓前一晚已*pubetan*的五位站在一旁。儀式完成後，有人反應說昨晚以*pubetan*的先後順序來排列*sakaputan*的順序，會造成次序與年齡的不一致，這樣似乎「不太妥當」。長老級*lakana*討論之後，同意改爲以年齡的高低來重新排序。

在吟唱*palyupalyu*之前，部落會議主席代表說明其意義。他說：

當我們來到山上，但狩獵的成果不好時，可透過吟唱古詩*palyupalyu*的方式，讓眾人在形式上重新出獵。也藉此改變運氣，希望讓狩獵的成績更為豐碩。

巴布麓卑南人目前的狩獵方式，是以捕獸夾製作陷阱捕捉山豪、兔子等中小型獵物，或以經過申請核准後的獵槍捕捉飛鼠或其他非保育類的中大型獵物。近年來生態環境改變，導致野生動物的數目銳減，且獵取的山肉已不再是主要的食物來源，有些族人也會基於保育的想法而節制獵殺。因此近幾年在出獵期間捕獲的獵物相當有限。不過，在傳統的意義上，大獵祭的狩獵成果象徵著新的一年農作物的豐收。因此筆者認為吟唱*palyupalyu*的期盼是象徵性的，而非實質的濫捕

⁴⁸ 在巴布麓的日常生活中，無論有無親戚關係，都習慣稱呼比自己年長的同輩爲哥哥或姊姊（卑南語的兄、姐皆爲*eba*）。在年齡階層組織內，對比自己年長的同輩也是稱呼哥哥（或卑南語*eba*）。

濫殺。

吟唱之前，領唱的老人先取一杯酒，以食指反覆放入杯內，向外彈酒 *petik* 數次，同時口中祝禱。然後他起音帶領眾人吟唱 *palyupalyu*。結束時，最初領唱的老人高呼 *betrelan! amian!* 等賀詞，眾人出聲回應後，接著又繼續吟唱 *pulibun*。*pulibun* 的意思是「以對等的方式回應」。相傳在日治政府禁絕獵首之前，當時卑南社舉行大獵祭，除了狩獵之外，也會前往曾在年度內與聚落發生糾紛的地區出草（獵首），因此祭詞 *pulibun* 具有「復仇」之意。

（六）十二月三十一日：大獵祭的第三日

1. 分發獵物

早上起床之後，全體人員開始收拾東西，準備拔營返回聚落。幾位青年依參加大獵祭的人數將全部的獵物分成數十份。每份獵物的獸肉部位或有不同，但份量都均等。分發獵物 *tata* 時，以年齡作為發放順序。年長者會先領取獵物，而且分得的部位也較好。

逐一唱名將獵物分給所有參加出獵的人員之後，又有一位青少年準備接受圍布 *pubetan*，同樣依之前的方式完成了儀式。離開營地之前，眾人再度吟唱祭歌。最後由一位老人先彈酒祝禱，然後所有的老人也逐一彈酒後飲用。正午十二點半，眾人離開七里橋營地。

2. 返回聚落前，在凱旋門 *laluwanan* 舉行的活動

當出獵的車隊抵達聚落附近時，並不會直接返回聚落，而是先在 *laluwanan* 停留。*laluwanan* 的字根為 *luwan*，具有「邊界」的含意。現在當地族人習慣將 *laluwanan* 稱為凱旋門，表示迎接出獵的勇士們凱旋歸來之處。

凱旋門並無固定的設置地點，但一定是在聚落範圍之外的某處。近幾年都是設置在馬亨亨大道上的森林公園入口處。婦女們會事先以竹子及彩帶布置場地，並在此處等候男子歸來。

當男子抵達 *laluwanan* 之後，就各自尋找自己的家人，並將分得的獵物回贈給婦女，作為上山前收到米糕的謝禮。婦女則送上檳榔或糖果，以慰勞男子的辛勞。除了年度的喪家、兒童（不區辨性別者）及服役級 *miyabetan* 之外，眾人在此時皆會戴上花環並換穿傳統禮服。不久之後，男子全部進入以竹子圍起的場地內。長老級 *lakana* 的成員均圍坐中央，有兩位喪偶的老人還預備了木杖，準備在稍後用來挑去年度喪家（*kalamanan*）頭上戴的綠色草環。青年們站立在後方，

圍繞成圓形的隊伍。婦女則全數在外等待。

長老級的 *lakana* 先傳遞著酒杯，每位老人皆彈酒祝禱並喝下一口之後，再將酒杯傳給旁人。然後開始吟唱慰喪的祭詞（稱為 *kalaman* 的 *irairaw*）。吟唱結束後，領唱的老人又高呼 *betrelan ! trembas tra amiyan !* 等賀詞，眾人則出聲回應。然後，這位老人特別換了一個新的酒杯，再度彈酒祝禱。活動完畢後，老人們步行返回聚落。途中，男性青年手持細竹枝擺動，並以小跑步方式不斷重複環繞著老人行進。

3. 返回聚落，年度喪家及 *kitubangsar* 換上花環、全體共舞

在鞭炮聲中，一行人進入聚落會所前的廣場，此處將會有連續數日的年祭歌舞及慶祝活動。場地中央是燃燒的火堆，男性青年進場後會環繞著火堆跑步，並輪流在地上撿起小石塊丟入火堆內，最後會變換成牽手共舞的圓弧形隊伍。此時，有位老人與祭司走入會所，在祭祀處 *papatalan* 放置了一份獵物當作祭品，並彈酒祝禱。

男子繞著火堆共舞數圈之後，開始有人將已除去草環的喪家家屬們拉入跳舞的行列，親人也在此時幫他們戴上花環。此舉代表喪事已隨著舊年而去，歡迎他們再度加入聚落的活動。這年也是上一批服役級的 *miyabetan* 參加第三次大獵祭，並完成服役期的時刻。因此也會在此時為他們舉行 *kitubangsar*（「成為真正的青年」。*kitu*「成為」；*bangsar*「青年」）。

即將 *kitubangsar* 的男子，頭上會帶著綠色草環，下身穿著黑色布裙（同樣稱為 *betan*），並由自己的教父帶領來到跳舞行列的最前頭。在長老的祝賀歌聲中，教父帶領著義子參加了第一次的共舞。接著則由這位 *kitubangsar* 帶領眾人共舞。下場之後，*kitubangsar* 就可以將草環換為花環，並除去黑裙，正式晉升為青年級 *bangsaran*。到了此刻，婦女也會加入跳舞的行列，眾人以歌舞共同慶祝新年的到來。

4. 下午的聚落餐聚

歌舞慶祝結束，時間已是下午，全聚落的族人就在廣場上共用午餐。有三位未參加出獵的青少年，也在此時接受了 *pubetan* 儀式。截至目前為止，會所在今年已新增了十一位成員。依其教父的不同，分屬於 *Kalunung*、*Patrapang*、*Kinaburaw*、*Barubaru* 和 *Gamugamut* 五個會所。其中以 *Kalunung* 的人數最多。

餐聚是以家系或家戶為單位分開圍坐。婦女們準備了多樣的菜餚，並從家中帶來自製的米糕 *abay*。歸來的男子與家人們共享著這些食物，活動一直延續到

傍晚。會所的長老級也在傍晚時，集體前往年度內的喪家（*kalamanan*）拜訪。

5. 夜間的活動，慰喪及除喪 *kalaman*、全體共舞

除了會所長老級的成員之外，有時青年級也會參加慰喪及除喪的活動。長老群到達喪家之後，會先說些安慰家屬的話語。內容大致為：「舊年已過，新年來臨。往生者與傷痛都已隨著舊年而去，你們在新的一年要脫離悲痛，好好過新的生活。」然後開始為家屬吟唱慰喪解哀的祭歌（與凱旋門的吟唱相同，都是稱為 *kalaman* 的 *irairaw*）。唱完後，接著是邀請家屬合唱歡樂的歌曲。若青年們也有跟隨，會在此時開始牽手跳舞。當長老群離開時，表示家戶已脫離了不潔淨（*malegi*）的狀態。

這次共有九戶喪家。眾人先開車到聚落外，為四戶已遷出聚落的家戶除喪，其中最遠的位於知本開發隊。之後眾人又回到聚落內，為另外的五戶除喪。大約到了晚上九點多，長老群已完成所有年度喪家的除喪工作。這時聚落的族人均頭戴花環，穿著傳統禮服，在會所前的廣場等候著。當長老群到達時，男女族人們手牽手開始繞圈跳舞。夜間的新年慶祝歌舞活動，就在長老群的歌聲及眾人的合唱中展開。

（七）元月一日：新年的慶祝活動

1. 競賽與頒獎

元旦上午舉行的活動是競賽、表演及頒獎。服役級的男子清早就在聚落的巷弄內四處擂鼓，通知眾人到廣場集合。首先登場的是沿聚落外緣奔跑數圈的長跑競賽（族人稱之為「馬拉松」比賽）。此競賽以年齡及性別區分為三個組別。第一組是由兒童與少女混合的組別，其次為正式的成年男子組長跑，最後則是成年婦女組的競跑。

比賽完畢後，薪傳少年營的成員上場表演歌舞。然後一位男性長老出來頒發狩獵獎項。狩獵獎是依據男子在出獵期間的成績（以總重量計算）或考量是否捕獲特殊的獵物來頒發，共有十多名人員獲獎。頒獎後，接著舉行蜈蚣競走的分組趣味活動，然後頒發長跑分組競賽的獎項。其中成年男子組還特別交由現場最年長的男性老人來頒發。雖然分別頒發了各組別的長跑競賽冠軍獎項，但下午長老群只有到成年男子組的冠軍家中祝賀。元旦上午的活動，以薪傳少年營成員的歌舞表演作為結尾。其中有幾位少女表演吟唱 *emayaayam*，這是筆者首次在年祭時

聽到這首歌。⁴⁹

2. 會所男子至聚落的家戶祝賀報喜

中午在廣場上用餐之後，會所長老級及青年級的成員開始進行下午的祝賀報喜及「報佳音」活動。眾人先至男子組長跑冠軍的家中，為冠軍與家屬吟唱祝賀的祭詞。這是一首稱為 *sanga* 的 *irairaw*，內容是描述一位勇士在出獵時健步如飛，勇往直前的事蹟。

今年的這位長跑冠軍在前年（九十五年元旦）也有參加競賽，當時也是冠軍。目前他與父母親在臺中定居，但祖父母的家（本家）仍在聚落。他在前年元旦返鄉參加比賽時，仍未加入聚落的年齡階層組織。雖然當時族人在賽後仍舊將冠軍獎項頒發給他，但當年下午的祝賀報喜活動，是在另一位具有青年級 *bangsalan* 資格的亞軍家中進行。當時族人說「這才是真正的冠軍」，並表示會補一份冠軍的獎品給這位原本是亞軍的青年。

青年此次再度獲得長跑冠軍，而且他也已經在這次出獵時舉行過 *pubetan*，成為會所的服役級。因此今年眾人就到他的家中吟唱 *sanga*，並勉勵說「這次真的是冠軍了喔」。報導人說，由於過去缺乏交通工具，只能仰賴長跑者傳遞訊息，因此擅跑者被視為勇士。長跑在今日也仍是相當受到重視的傳統年祭競賽項目。相對之下，狩獵則是在近十多年來才出現的競賽項目。過去出獵時，並不計算每人的狩獵成績，因此事後也沒有所謂的狩獵冠軍及其祝賀報喜活動。

眾人至狩獵冠軍家中祝賀報喜的內容同樣為吟唱 *irairaw* 及牽手共舞。完畢之後，接著是「報佳音」的活動。報導人說，過去男子在晉升青年級 *bangsalan* 之後，就具有結婚成家的資格。因此聚落會安排這些初晉升青年級的男子到各家戶唱歌，並結識年輕的女性，稱為 *puadrang*（*drangi* 是「玩」）。後來這個活動逐漸演變成會所男子至各家戶賀年的活動，稱為「報佳音」。

長老群特別提出說，希望今年能至聚落內的所有家戶逐戶賀年及「報佳音」。因為九十五年時，眾人是開車到聚落外（如大橋）「報佳音」。九十六年則因為前一日未能替所有的喪家除喪，因此是先完成除喪才去「報佳音」。這兩年皆因為時間有限，而未能在聚落內逐戶拜訪。

現在的「報佳音」活動，是由長老群帶領青年至家戶中吟唱 *irairaw*。眾人就從狩獵冠軍家的周圍開始逐戶的「報佳音」。當長老群在第一戶人家吟唱及賀年時，幾位在外等待的青年搬來一張椅子。眾青年進屋將接受賀年的家屬拉到椅子

⁴⁹ 除了展演之外，只有在三月的婦女除草完工慶時，才能聽到婦女吟唱這首 *emayaayam*（*ayam* 是鳥）。

上坐定，然後就歡呼著將椅子上的人抬起。家戶在接受祝賀之後，則會以紅包作為答謝。原本這只是一個臨時起意的遊戲，但接著這張椅子就被眾人帶到各家戶賀年。當長老群至每一家戶吟唱*irairaw*時，其中一些青年在屋內跟著和聲，另外有些青年就將接受祝賀的家屬抬起歡呼。後來青年們還把椅子當成「神轎」，模仿著漢人的「陣頭遶境」來嬉鬧賀年。接受賀年的家戶看到後，也都笑得合不攏嘴。⁵⁰

聚落內的逐戶「報佳音」活動，一直持續到晚上七點多，總共拜訪了三十餘戶人家。其中有不少家戶在迎接長老群進門後，家屬會先向祖先的牌位祭拜，然後接受賀年。青年在此次活動中也意外的收到不少致謝的紅包，這些收入後來全數納入聚落青年會的公用經費。

3. 夜間的活動，全體共舞

晚上的活動與前一日相同，都是聚落男女族人牽手共舞慶祝。這個晚上，又有兩位青年在共舞時完成 *kitubangsar*。

（八）元月二日

今日有不少族人在白天必須去工作，因此日間沒有安排活動。夜間的活動則與前二日相同。

（九）元月三日

在年祭慶祝活動最後一日的晚餐時間，是全體聚落族人的餐聚時刻。餐飲的費用來自男子繳交的狩獵經費，座位則無特別的安排設計。報導人說，以前每天晚上都是跳舞，餐聚是在近十多年來才新增的活動。

⁵⁰ 筆者在進入田野前，曾耳聞巴布麓是個深具漢人民間宗教色彩的聚落。以前還曾有模仿八家將及寒單爺的情形。但報導人都說那只是嬉鬧。這次是筆者在長達兩年多的田野期間，僅見的一次模仿情形，看來也確實並非文化或宗教性的例行活動。

第五章 「部落」的觀念與建構

第一節 現象的討論

第二章至第四章中以民族誌記錄呈現當地卑南人的社會生活、家戶活動及歲時祭儀。筆者認為發生在巴布麓的一些現象，或許可以提供一些重新探討及理解卑南人的群體觀念及其聚落構成的思考方向。其中值得特別留意的現象為：

- 1.當初移居到北町的卑南人其實人數不多，但他們設立了自己的 *tinuadrekalr*（部落保護神）與 *salikidr*（部落邊界門神），這種情形是否可視為當地人表達「部落」界限的一種方式？
- 2.北町新社是由不同族群（卑南人與阿美人）所共組的聚落，當初雙方會一起舉行大獵祭儀式，是否具有整合內部差異的意涵？
- 3.*karumaan* 與聚落的建構是否相關？巴布麓卑南人的聚落中從未設置 *karumaan*，聚落的性質是否會與其他的卑南族聚落有著明顯的差異？當地人認為 *karumaan* 可解釋為家系（或家族），從家戶或家系的活動中是否可尋求其關連性？
- 4.隨著歷史的發展，目前巴布麓卑南人面臨土地流失、外來人口移入、邊界模糊的情境，當地人又是如何整合內部差異，並銜接外部環境的變化？

從日治時期開始，許多研究者就認為會所制度、年齡組織及 *karumaan* 是卑南族聚落或其社會文化的代表性特徵。隨著時代的發展與演進，上述的這些文化表徵在今日的任何一個卑南族聚落中都已日漸式微。但這些卑南人的聚落現在不但依然存續，甚至還發展出跨聚落性的卑南族聯合年祭。這樣的現象似乎顯示出上述的外顯文化特質未必可作為評斷卑南族聚落是否存續的必然依據，而且也難以藉此說明聚落的持續、轉換及變遷等動態議題。

巴布麓從成立開始到後來發展的過程中，均無可避免地受到外來國家統治的影響與干預。而且聚落位於臺東平原上發展最迅速也最繁榮的區域，因此也面臨更為明顯的區域變遷過程。對巴布麓卑南人而言，區域及周邊的發展確實加速了土地及人口流失的問題，外來人口的進入與族群的混雜也讓他們的的文化呈現出特殊的風貌。

在很早之前，當地卑南人的生活就已融入周邊的變化與發展，例如將閩南語轉化成母語的一部份，就是一個相當明顯的例子。在多數外人的印象中，巴布麓一直是個「漢化很深」的「部落」，甚至連當地的卑南人也認同這種說法。若依照早期人類學研究者的分析方式，巴布麓顯然缺乏某些明顯的社會文化特徵，因此也不算是「典型」的卑南族「部落」。在這樣的情況下，巴布麓卑南人究竟如何看待及認知自己的「部落」？另外，雖然當初聚落的成立與日治政權的干預不無關係，但為何這些來自卑南社的少數家戶，最後能夠發展成一個「部落」？相較之下，後來移居大橋的卑南人家戶就未成為新的「部落」。其間的差異為何？筆者認為這是一個值得探究的問題。此外，當代的巴布麓卑南人在面對傳統文化的斷裂與流失時，也產生了憂患意識。尤其當卑南人在聚落內成為劣勢的少數人口之後，如何避免被邊緣化成為他們必須正視的問題。面對這些情境，究竟卑南人是如何讓其「部落」能夠因應及延續？在現實上與觀念上又如何建構「部落」？

第二節 「部落」的觀念與轉變

一、巴布麓卑南人的「部落」界線

前文中已說明了卑南社、南王及巴布麓之間的關係。昔日的卑南社及其住民自稱為Puyuma，今日的南王聚落也繼續沿用此名稱。現在Puyuma這個用詞既是指南王聚落也同時指稱居住於內的卑南人（陳文德 2002:78）。但較不為人所知的是，因巴布麓卑南人同樣源自於卑南社，所以也自稱為Puyuma。以下引用一則對話來說明Puyuma的指涉範圍。⁵¹

筆者：「請問應如何以卑南語來稱呼住在巴布麓的卑南人？」

報導人（巴布麓卑南人）回答：「Puyama 啊！」

筆者：「可是 Puyama 不是指住在南王的卑南人嗎？」

報導人：「是啊！我們兩個 *drekalr*（部落）的名字不一樣，可是南王和巴布麓的人同樣都是 Puyama 啊！」

⁵¹ 過去外界也曾將卑南族稱為Puyuma，但Puyuma是南王聚落的名稱，有些族人認為有忽視其他聚落的疑慮。從民國八十六年（1997）聯合年祭開始，卑南人決議以Pinuyumayan作為新的族群名稱，以解決過去使用Puyuma作為族名的爭議。（林志興 1998:541）。

筆者：「那麼另外還有八個卑南族部落的（卑南）人，可不可以也稱為 Puyama 呢？」

報導人：「那就不一樣了。其他部落的人應該有他們自己的名稱吧？只有南王和巴布麓是 Puyama（卑南社族人）的後代！」

從這段對話中可看出，報導人認為南王與巴布麓的卑南人皆是 Puyama（卑南社族人）的後裔，因此都自稱為 Puyuma。但並不表示巴布麓卑南人（自稱 Puyama）等同於南王卑南人（也是 Puyuma）。報導人很明確的說，巴布麓與南王是兩個不同的「部落」*drekalr*。⁵²事實上，幾乎所有南王與巴布麓的族人都很清楚彼此間的關係與區隔。

巴布麓的族人在移居北町之後，就已設置了部落守護神 *tinuadrekalr*（字根 *drekalr* 是「部落」）及部落邊界門神 *salikidr*，每年也獨立地舉行歲時祭儀。這些情形已顯示出當時族人對於「部落」界線的認知。雖然巴布麓作為卑南族中成立最晚、人口最少的「部落」，加上與南王系出同源、文化相近，因而經常被外人所忽略。以民國七十八年（1989）開始舉行的卑南族聯合年祭為例，當初設計的象徵旗幟上只繪有八個圓環，分別代表卑南八社，其中就未包含巴布麓聚落。⁵³即便如此，巴布麓在歷年卑南族聯合年祭中仍甚少缺席，反而更積極地透過參與來凸顯自己聚落的特色。聯合年祭活動是由卑南族各聚落輪流主辦，因此巴布麓也曾接辦民國八十四年的聯合年祭，並藉此彰顯其身為獨立聚落的立場。據說當時辦理的有聲有色，頗讓其他卑南族聚落刮目相看（可參閱林頌恩 2005:4 - 17）。

相對之下，日治時期從北町新社移居至臺東大橋附近的那些卑南人家戶雖然也形成了小型的聚落，但大橋的卑南人沒有獨立舉行歲時祭儀，也未設置 *tinuadrekalr*。因此無論在大橋卑南人本身的觀念中或是外界的看法上，大橋聚落都不是一個卑南族的「部落」。⁵⁴

二、外來的政經力量與「部落」內部的社會秩序

有次報導人曾向筆者說明 *yawan* 的含意，他說：

在我們的傳統文化中，並沒有可專橫獨斷的「頭目」，所有的重要事情

⁵² 在第一章所提的卑南族竹生、石生分類系統之下，Puyuma（人）大致等同於竹生卑南人。

⁵³ 缺漏的兩個聚落是龍過脈與巴布麓，這面旗幟至今仍在卑南族聯合年祭中使用。

⁵⁴ 大橋卑南人沒有獨立舉行歲時祭儀，但他們會去參加南王或巴布麓所舉辦的婦女除草完工慶 *mugamut* 及大獵祭 *mangayaw*。

都是必須經由成人會所的長老們商議之後才能決定。因此卑南語中的 *yawan* 應該是指「帶領人」或「代表者」，和一般人認知上的「頭目」並非完全相同。只是我們找不到更合適的用字，因此還是將 *yawan* 翻譯成頭目。

若將報導人的說明與第二章聚落的歷史發展過程相互對照，可看出當初設置頭目 *yawan* 應該與外來的政治力量多少有些關係。北町新社成立之前，*maidrang*（老人、長老）、祭司及巫師因持有傳統知識而成為祖先力量的代理人，這種基於文化觀念而形成的階序關係成為當地社會秩序的重要基礎。後來日治政權開始介入干預並強迫卑南人遷離新町，此時傳統知識已無法有效地因應外來的國家力量。北町新社成立時，族人清楚地意識到與外來殖民政權斡旋的重要性，因此推舉出善於交涉協調的 *Insin* 擔任頭目。後來繼任的第二任頭目仍承繼原本 *Insin* 在日治時期所扮演的角色，這位 *Daihyo* 頭目藉著曾經擔任民意代表的背景，在國府時代繼續帶領著族人面對外來的國家力量。等到 *Daihyo* 頭目過世時，已是解嚴（民國七十六年）以後的國府時代。此時外來政治力量的性質已和過去不同，因此當時族人沒有再推選出繼任的新頭目。

在經濟生活的層面上，第二章的資料中曾提到族人迫於無奈而將作物送至碾米廠存放，此外也提到族人向外界購買舉行大獵祭所需的物資。這兩件報導都顯示出資本經濟在當時已明顯地進入了族人的社會生活，並逐漸地取代原有的交換經濟型態。筆者認為後來會增設部落會計職務，部份的原因也與經濟型態的改變相關。由於新生代的族人遠比年長者更熟悉外界資本經濟的運作方式，*Insin* 頭目晚年時所提拔的這位年輕會計確實有效地協助族人們面對隨著資本經濟而來的種種變化。現在族人對於部落會計的重視與信任，仍然反映出聚落所面臨的情境。巴布麓聚落位於臺東平原上發展最迅速也最繁榮的區域，當地的卑南人必須不斷地面對接踵而至的區域變遷及工商業發展。部落會計的責任就是協助族人們處理不熟悉的陌生事物，盡可能的讓聚落順利地與外部環境接軌。

整體而言，卑南人在大環境的資本經濟之下是處於相對弱勢的位置，後來有許多族人因經濟因素而將土地變賣。民國八〇年代以後，已有不少外來族群陸續地遷入聚落，卑南人則持續的向外流失。當時，年輕的男性族人們希望能改變現況，但又受限於傳統的會所年齡階序觀念而苦無發揮的空間。另一方面，婦女團體的興起也讓婦女們的空間從家戶中向外延伸至聚落的公共活動。這些時空背景後來促成了青年會的成立與訴求。

另一方面，從民國八〇年代開始，無論是來自外界的區域變遷或聚落內部本

身的轉變，都讓整個聚落處於相當不穩定的狀態。筆者認為當時沒有馬上選出繼任的第三任頭目，應該是希望簡化及整併內部的不同力量，藉以降低內部的衝突。後來族人推選出最年長的男性長老出任頭目，在實質意義上等同於將頭目的政治權力併入老人會（*maidrangan*）。後來在國家體制下設置的聚落主席，其政治位階雖然類似於原本的頭目，但所擁有的政治權力卻大幅降低，反而更符合原本 *yawan* 這個字義中所具有的「帶領人」或「代表者」的含意。

民國九〇年代以後，當初青年會成立時的訴求已獲得相當程度的改善。青年會的女性成員開始漸漸地併入婦女會，而男性會員與原本會所中的青年級 *bangsaran* 之間的界線也變得相當模糊。至於剛成立不久的文化協進會同樣也顯現了內部權力整併的情形。由眾人投票選出十位理監事會代表幾乎都是原本就已在聚落擔任各級幹部的族人。⁵⁵ 筆者認為這些現象都顯示出族人希望能降低聚落內部的混亂與衝突，進而凝聚起來共同面對外部環境的變化。

三、家戶的轉變與「部落」的變遷

（一）*bini* 與 *karumaan* 的觀念與轉化

宗教與親屬看似不同的分類範疇，但是在卑南人的傳統文化中，兩者皆與 *bini*（種子，尤其特別指稱小米種子）的觀念有關。傳統的宗教活動環繞著小米種作的週期進行，家系則是由持有相同 *bini* 的本家與分家所共同構成。另外，家屋內部原本設有存放小米的穀倉，透過共食的關係界定出「家中成員」的身份與資格（可參閱陳文德 1999b:11 - 25）。

現在的巴布麓只剩下少數年長的族人還存有關於 *bini* 及小米的模糊印象，至於中年以下的族人則完全沒有相關的生活經驗。筆者推測當地宗教信仰及親屬觀念的轉變可能始於北町新社初期。到了民國四〇至五〇年代前後，族人的觀念及作法均已大幅度的轉換。當時族人已甚少種植小米，也減少種植稻作的比例。同時每個家戶內幾乎也都安置了漢式神桌與祖先牌位，婚姻方式也由原本的男子婚入妻家轉變成女子婚入夫家。

外界一般常會使用「漢化」的觀點來解釋發生在巴布麓的變遷現象。但筆者認為上述觀念及作法的改變，應該都是依循著特定的軌跡與規則而發展，以「漢化」的觀點視之，未免過於簡化了實際上的複雜情形。在本文的第四章，筆者以

⁵⁵ 族人選出的理事長是當時的部落會議主席，部落會計則擔任總幹事。其他諸如長老代表、婦女會會長、青年會會長、薪傳少年營的老師等，也都分別被推選為理事會成員。

家戶的活動為例，說明卑南人如何在當代的社會變遷之下，將外來的習俗與原本的社會文化相互銜接。雖然巴布麓沒有設置 *karumaan*，但無論在清明掃墓或是農曆年的除夕年夜飯活動，都顯示出類似於原本卑南人 *karumaan* 雙邊追溯的親屬觀念。今日家戶中普遍設置了漢式的神桌，分家時拿取本家香灰的作法也與原本的分出 *bini* 的方式十分相似。這些表面上看似與漢人差異不大的形式，卻似乎仍為原本觀念的轉化。筆者初略的認為 *bini* 與 *karumaan* 的觀念是以一種轉化之後的形式，仍持續地在巴布麓發生作用。

（二）婚姻方式的轉變、家戶與聚落中的性別轉換

早期卑南人的 *musabak*（婚入）是以男子婚入妻家居多，現在則幾乎都是由女子婚入夫家。外界的解釋大多為：「以前的卑南人是『母系社會』，現在則已經被『漢化』了。」

不過，若根據報導人的敘述，過去也有女子是婚入夫家，雖然較為少見但並非特例，而且這種情形同樣也稱為 *musabak*（婚入）。筆者認為若僅針對男子婚入妻家的情形，而將 *musabak* 翻譯為「入贅」或「贅婚」，其實並不是很適當。

雖然後來確實如報導人所言：「男人漸漸不願意 *musabak* 到太太家，都是女方嫁過來了。」但是婚入者性別的轉變並不代表原本觀念中的婚姻規則也隨之改變。第二節中幾位報導人的陳述都已指出：「應該由婚後居住的地點或財產的分配來區分及判斷 *musabak* 的方向。」筆者認為族人現在說的「娶太太回家」仍和過去女子 *musabak* 至夫家的情形十分相似。在第三章描述的掃墓及農曆過年的情形當中，可更清楚地看出當地卑南人的婚姻方式其實與漢人的入贅或嫁娶並不相同。若將過去的情形視為「母系社會」或者將現在的情形解釋成「漢化」，都是過於粗糙的方式。

雖然筆者認為現在族人採行的女子婚入夫家仍是以原本的 *musabak* 婚姻原則作為基礎，但家戶中婚入者性別的轉變，卻連帶地讓整個聚落也發生了很大的改變。過去多為女子承家，婚入的男子在妻家內必須時常警惕並自我壓抑，只有在參加聚落的男性年齡組織及成人會所的活動時，男子才可發展個人的聲望及地位。另外，對於外族的婚入者而言，婚姻關係僅代表取得家戶中的成員身份，他同樣必須透過參與會所及年齡組織的活動，才會被族人認為是聚落的一份子。因此，過去大多數的成年男性都會積極地參與聚落的公共事務，藉此尋求自身在聚落內的定位與地位。

民國五〇年代以後，多數的家戶都已改為男子承家。男女兩性所面臨的情境

無論是在家戶內或在聚落中都發生了倒轉。聚落的男性的年齡組織與成人會所開始日漸式微。相對之下，婦女團體反而日漸蓬勃發展，包括外族婚入者在內的聚落成年婦女們現在都會相當積極地參與聚落舉辦的歲時祭儀及團體活動。

民國六〇年代初期重新舉行的婦女除草完工慶 *mugamut* 是其中最明顯的例子。原本許多家戶不再從事農作，造成聚落的婦女除草團的瓦解，婦女除草完工慶也因此停辦。後來重新舉行的婦女除草完工慶 *mugamut* 當然不再具有婦女除草團的功用與意義，但這個儀式卻適時填補了聚落中女性婚入者的團體需求，而被賦予新的意義。

四、由歲時祭儀的意涵來探討「部落」的建構

（一）除舊佈新 *pubaaw* 與境界拒邪 *semalikir*

本文第四章的民族誌資料中，巴布麓卑南人為部落保護神 *tinuadrekalr* 施行除舊佈新儀式 *pubaaw* 之後，又分別前往南方與西方的邊界 *salikir* 舉行境界拒邪儀式 *semalikir*。筆者在地圖中將這兩個邊界的位置標示分別為 A 及 B2(圖 5-1)。報導人說：「在北町新社時期，祭司設置的邊界 *salikir* 共有四處，分別為圖 5-1 的 A、B1、C、D 等位置。」由圖 5-1 可看出位於 D 處的 *salikir* 將居住在東半部的阿美人也包含在當時的「部落」範圍之內。不過報導人也說：「當時祭司在雙方的交界處又另外設了一條由紅雞油木（紅欖木）、小陶珠 *inasi* 及檳榔所製成的『內部界線』（圖 5-1 的 E 處）。每年舉行 *pubaaw* 與 *semalikir* 時，也會在此處施行儀式。」後來大約從民國三十九年（1950）起，阿美人與卑南人開始各自舉行傳統祭儀，並分別獨立為兩個聚落，當時位於 D 處的 *salikir* 也同時廢止。之後卑南人是改成在 E 處的界線舉行儀式。數年前因該處的土地易主，族人不方便再借道經過，因此現在舉行 *pubaaw* 與 *semalikir* 時已沒有前往 E 處施行儀式。原本位於 C 處的 *salikir* 也是類似的情形，據說該處的 *salikir* 也是因為土地變賣給外人而廢除。

另外，現在位於 B2 的這個 *salikir* 原本是在 B1 的位置。報導人說：「現在居住在 B2 下方的這戶族人本來是住在會所附近，但後來遷居到臺東縣的初鹿地區。大約在民國六〇年代前後，他們又返回部落並改住在現在這個位置。原本位於 B1 的 *salikir* 也因此移至 B2，以便將這個家戶也納入部落的範圍之內。」⁵⁶

⁵⁶ 筆者以塗黑的房屋表示族人的家戶。B2 下方的這戶族人後來又歷經分家，目前成為三戶。

上述的事例雖然顯示出 *salikidr*（部落邊界門神）可視為「部落」的地域性邊界，也可能隨著族人居住的範圍而調整或移動。不過民國九〇年代以後也有分家出去的族人在 D 區附近購屋，卻沒有因此而再度設置或移動「部落」邊界 *salikidr*。

除此之外，部落保護神 *tinuadrekalr* 的意涵也有值得探究之處。現在巴布麓卑南人大多使用漢語（國語或閩南語）的「土地公」或「土地神」來稱呼 *tinuadrekalr*，不過漢語的翻譯名稱並無法讓我們完全理解 *tinuadrekalr* 的性質與內涵。而且 *tinuadrekalr* 設置型態或祭祀方式，也與一般漢人觀念中的「土地公」完全不同。

tinuadrekalr 的字根 *drekalr* 是「部落」之意，而 *tinu* – 這個詞綴的含意或許可以由下面的幾個例子來理解。在南王少年會所舉行的少年年祭 *mangayangayaw*，在某個程度上是模仿男子成年會所的大獵祭 *mangayaw*。少年會所中也會設置類似於成年會所的長老 *maidrang* 與頭目 *yawan*，名稱為 *tinumaidrang* 及 *tinuyawan*（可參閱陳文德 2001:71）。另外，巫師在儀式中所製作的「替身」稱為 *tinutrawtraw*（*traw* 是「人」的意思）（可參閱陳文德 2004:6）。綜合以上資料，筆者推測 *tinuadrekalr* 字首的 *tinu* – 是使用和 *tinumaidrang* 及 *tinutrawtraw* 相同的詞綴。所以 *tinuadrekalr* 或許可譯為「替代部落」或「象徵著部落」來理解。

因此筆者認為透過儀式讓「象徵著部落」的 *tinuadrekalr* 的力量「再生」，不但讓產生的力量得以保護部落與住民，同時又具有象徵著部落本身「再生」的意涵。至於與 *pubaaw*（*puseber*）同時舉行的境界拒邪儀式 *semalikidr*，則是讓邊界門神 *salikidr* 的力量「再生」，以阻擋外來的邪物惡靈，並透過部落邊界 *salikidr* 界定了力量運作的空間範圍。

（二）婦女除草完工慶 *mugamut*

婦女除草完工慶 *mugamut* 雖然也是全聚落性的歲時祭儀，而且婦女們在活動當天上午會集體繞行聚落，看似也具有聚落建構的意涵。但筆者發現位於圖 5-1 的 B2 這個 *salikidr* 下方的三戶族人並沒有被納入婦女遊行的範圍。報導人告訴筆者說：「雖然現在舉行 *mugamut* 時，大致上是沿著聚落的邊界繞行一周。但婦女們的活動並不需要特別注意這樣的事情。以前的 *mugamut* 也曾繞行至部落外很遠的地方。」與上述現象形成對比的例子則是九十六年元月一日下午舉行的活動。狩獵歸來的男子步行至所有聚落內的族人家中「報佳音」。即使當天行程非

常緊湊，但族人們卻沒有遺漏位於圖 5-1 的B2 這個salikidr下方的三個家戶。⁵⁷ 此外，舉行與部落保護神相關的pubaaw儀式時同樣也不能有婦女在場。年長的族人甚至認為讓婦女協助儀式前後的相關工作都是不適宜的。因此筆者認為巴布麓卑南人的「部落」的觀念也呈現於性別的區辨。男性與公領域的聚落活動有關，女性則是關連於私領域的家戶活動。

(三) 大獵祭 mangayaw

大獵祭出獵歸來之後，就是卑南人的「年」的轉換。筆者將家戶與聚落在整年中的狀態與第四章的大獵祭過程相互對照，並繪製成圖 5-2。在歲末的大獵祭出獵歸來之前，年度中曾發生喪事的家戶都必須維持與其他家戶隔離的狀態。



⁵⁷ 步行前往這些家戶的往返時間至少需要五十分鐘。當天因為花費了許多時間逐戶去「報佳音」，所以晚上的全體共舞活動往後順延約一個小時。

圖 5-2 家戶及聚落的狀態變化與大獵祭儀式過程的對照

大獵祭開始後，由成年男子組成的出獵隊伍集體離開聚落前往山上狩獵。抵達聚落與野地的交界處時，祭司會設置邊界 *lalekawa*。出獵隊伍通過邊界 *lalekawa* 的時候，每個男子都會將小陶珠丟到地上。筆者認為此儀式隱含著將人造物（聚落）放入自然物（野地）的意涵。

在筆者記錄的民族誌資料中，參加大獵祭出獵的男子們都要繳交狩獵經費，大獵祭期間的糧食也是使用這筆經費購置。報導人告訴筆者：

以前大獵祭是繳米而非交錢。過去（大約是民國四〇年代之前）族人幾乎都是務農為生，主食就是自家種植的稻米。那時候也不需要向外界購買物資，大獵祭出發前會有人準備一個大麻袋，每個來參加的男子都會從家中帶一碗米過來倒在袋中，作為大家在出獵期間的糧食。

筆者推測在卑南人開始改種稻米之前，參加大獵祭的男子可能是繳交自家種植的小米。但從另一方面來看，卑南人認為小米具有 *bini*，而且不同 *karumaan* 系統的家戶所種植的小米應該會有 *bini*「不合」的禁忌。因此過去男子參加大獵祭時要繳交自家的米應該是饒富深意。

在出獵期間，男子將每個家戶繳交的米（或更早期是小米）混合共食。共食之後所捕獲的獵物不屬於捕獲者，必須繳出作為共有的收穫。而且出獵期間也不食用這些捕獲的山肉。等到出獵結束時，會將所有的獵物均分給每位參加的男子帶回家中，與其家人共食。

出獵隊伍在返回聚落之前，留在聚落內的女性族人及兒童們會先在 *laluwanan* 迎接。此時男性長老會也為喪家除去草環，讓這些喪家也能和其他族人一樣戴上花環。當男子返回聚落之後，每人都會撿拾小石塊（自然物）丟入火堆（人造物）。當天稍晚的時候，男性長老還會集體前往年度內的喪家，為家屬們吟唱慰喪解哀的祭歌 *kalaman*。之後喪家才能轉換成日常狀態，不再需要與其他家戶隔絕。

筆者認為大獵祭的儀式過程深具象徵意義。在卑南人的觀念中，象徵「部落」的守護神 *tinuadrekalr* 需要透過「除舊佈新」的儀式使其「再生」。「部落」本身同樣需要藉由儀式而「再生」。巴布麓卑南人為其部落守護神施行的 *pubaaw*（*puseber*）儀式或「部落」本身的大獵祭 *mangayaw* 儀式中，祭司都會製作一些

代表年度中發生的「污穢」的檳榔，然後將這些檳榔拿到「部落」外丟棄。象徵「部落」的守護神 *tinuadrekalr* 需要透過取自 *Sanasanung* 溪谷的山泉水澆灌而獲得「再生」的力量。「部落」本身則透過男子集體外出至野地出獵，來象徵取回自然界中生生不息的生命力。

在大獵祭出獵前，婦女先將米糕贈送給男子。出獵期間，男子將象徵家戶（或家系）的作物吃入體內，透過狩獵將其轉換成自然界的山肉，返回「部落」時，男子將這些山肉贈送給婦女，作為獲贈米糕的答謝，同時象徵著「作物／山肉」、「聚落／野地」、「人爲／自然」的多重交換關係。男性的長老們也因此獲得引自於自然的力量，而得以協助家戶除喪。因此，卑南人的大獵祭儀式和 *pubaaw*（*puseber*）同樣具有潔淨與除舊佈新的性質。除此之外，大獵祭儀式還隱含著轉化異質的意涵。透過出獵男子的共食，跨越了 *bini* 的差異，銜接數個被區隔的不同 *karumaan* 系統的群體，而建構一個整體性的「部落」。

（四）薪傳報喜活動 *semimusimuk*

目前巴布麓卑南人面臨土地流失、族群混居的情境，原本地域性的「部落」觀念也無法擴張並涵蓋遷居至聚落外居住族人。因此民國九〇年代以後，族人不再更動「部落」的邊界 *salikidr*。巴布麓卑南人從民國九十三年時開始舉行薪傳報喜活動 *semimusimuk*，透過這項活動重新界定了「部落」族人的範圍，並呈現了更多界定上的彈性空間。這種情形也顯示出巴布麓卑南人的「部落」觀念本身是一套具有彈性的機制，不但可整合內部的差異與衝突，也可藉此納入或銜接外部的變化。

五、家戶、家系與「部落」

在第一章的文獻回顧中，曾提及陳文德（1999b）認為南王卑南人透過 *bini* 觀念所產生的階序性關係，銜接了本家、分家與 *karumaan*（由持有最大 *bini* 的本家看管）。而且此種群體觀念及階序關係也是聚落中階層分化及運作的重要機制。

筆者認為這篇文獻為後續的卑南族相關研究奠定了相當重要的討論基礎，因此後來黃麗珍（2001）及陳玉萃（2001）也分別從「家」的擴展及階序性關係來探討卑南人的聚落建構。但這些研究中一直未曾釐清不同 *karumaan* 系統的家系究竟是透過什麼方式加以銜接並建構一整體性的聚落。因此筆者也試圖提出自己的解釋來說明這個部份。

在本文第四章的民族誌資料中，發生喪事的家戶雖然已將往生者安葬，也陸續舉行過 *purebu*、*temalriumaya*、*kiswap*、*kibailbail* 等一系列傳統喪葬儀禮。甚至其他家戶也幫忙舉行了 *drangi* 與 *kirepanau*。但這些喪家仍必須在歲末舉行大獵祭時，由成年會所的男性長老至家中吟唱慰喪解哀的祭歌 *kalaman*，才能真正的轉換狀態。這種情形確實顯示出卑南人的家戶與聚落間具有階序性的關係，在陳玉萃（2001）提出的「階序原則」中似乎也能解釋成「知本人對於『力量』的重視，形成對於改變本質的一個彈性空間（同上引:89）」¹。但筆者認為直接使用源自於 *bini* 文化觀念的階序性關係來解釋之前，應先行說明 *bini* 與大獵祭儀式之間的關連性會更為妥當。而且從陳文德（1989:54）對南王聚落的儀式描述中，也可清楚地看出大獵祭儀式與 *karumaan*（或 *bini*）相關儀式在性質上的差異性。

（南王聚落）主要的六個領導氏族各有會所及祖廟（即 *karumaan*）。收穫祭時，不但沒有向傳說中的（聚落）發祥地 Panapanayan 獻祭，反而是不完全一致的祭祀方向。相對之下，大獵祭卻是全聚落一起參與的。

卑南人的聚落中通常會有數個不同系統的 *karumaan*。筆者認為聚落中不同 *karumaan* 系統的人群應該是彼此具有差異且區隔的。因此必須再透過另外一套不同系統的觀念及儀式的銜接，才有可能整合內部差異並建構一整體性的聚落。

根據本文第二章的民族誌資料，卑南人原本的 *musabak* 婚姻方式大多是由女子承家，男子婚入妻家。因此在私領域的家戶層次中，女子（妻子）及家中子女都可承繼 *ruma*「家」所持有的 *bini* 及追溯 *karumaan* 系統，但婚入者（丈夫或女婿）原本的 *karumaan* 不因婚姻關係而發生改變。如果婚入者是外族，也不會因此擁有 *karumaan*。因此黃麗珍（2001）雖然說明了外來異質者透過同居共食、共守禁忌而被納入家戶的層次，但這並不代表透過家戶的納入，外來異質者就能「自然」的「再納入」家戶以上的群體關係。

從公共領域的聚落層次來看，過去卑南人多由女子承家，這意味著當時聚落中的女性應該全部都是當地的卑南人，只有婚入的男性才可能是來自聚落外部的異族。當時聚落中的男性活動是以會所年齡階層組織的形式運作，因此婚入的男性必須透過一位教父的 *pubutan* 儀式而加入會所，此後才能擁有公領域中的位置。

在上述的推導當中，呈現出一些簡單的對比關係，例如女／男、家戶／聚落、*karumaan*／大獵祭儀式。若卑南人的 *bini* 觀念是一種類似於血緣的想法，由縱向連結了相同系統（*bini* 與 *karumaan*）的家戶。那麼也許可用地緣作為血緣的對比觀念，作為不同系統（*bini* 與 *karumaan*）間的橫向連結。筆者認為至少在

pubaaw（包含同時舉行的 *semalikir*）及大獵祭 *mangayaw* 這兩個儀式中，都已呈現出與地緣有關的觀念及作法。

第三節 由「部落」的建構來探討人群分類

一、人類學的人群分類理論

人群的分類一直是人類學研究中的重要議題。從十四世紀文藝復興時代開始的地理探索與擴張，讓歐美社會接觸了大量的異文化與異民族。之後隨著進化論思想的發展，從一九三〇年代開始，歐美學界以自然科學的進化或演化觀點出發，提出了種族（*race*）的人群分類概念。在當時的人群分類觀念中，普遍地認為體質形態上的某些共同遺傳特徵可作為自然的人群分類依據，甚至也相信社會的型態決定於種族的性格，而且不同的種族間自有高下之分。不過在不久之後，人類學的研究就開始意識到人群聚合及分類的現象應該視為一種社會建構，因而發展出族群（*ethnic group*）及族群性（*ethnicity*）等觀念來重新理解及說明人群的分類，並逐漸捨棄了種族（*race*）這個涉及生物基礎的詞彙。

早期的族群概念大多認為族群團體是一套特定文化的承載體，群體的成員透過血統、語言、文化等根基性紐帶（*primordial ties*）所自然衍生的「既定資賦」（*givens*）而凝聚，彼此間共享著一套文化，並藉由文化差異與其他社會群體區隔。在這種根本賦予論（*primordialism*）的立場之下，外在的語言、血緣及歷史等表面文化差異，被認定為區別不同群體的判斷依據。但以文化特徵作為人群分類的依據，往往會陷入文化本質論的假定而不自知。

一九五〇年代之後，英國人類學家 Edmund Leach 首先質疑了文化表徵與社會群體之間的對應關係。他從對緬甸高地克欽（*Kachin*）社會的觀察，指出擁有不同文化的群體，事實上並不必然意指不同的社會體系；反而看似擁有不同文化的群體可能必須置入同一體系之下，才能解釋其族群關係（Leach 2003[1965]）。隨後 Fredrik Barth（1969）則提出了邊界（*boundary*）的觀念。他同樣認為在同一個社會架構之下的文化差異未必是本質性的，文化差異作為一種族群邊界，乃是基於人群互動而刻意凸顯並發展而成的區隔措施。族群（*ethnic group*）及族群性（*ethnicity*）的發展是一種製造差別（*making difference*）的過程，目的是藉以維持社會體系之下的政治經濟關係，所謂的族群關係往往也是反映了體系資源的分配。因此 Barth 認為人群的區隔並非來自於不同的文化內涵，看似不同的文化特

質往往可能只是組織成員所選擇的區隔標誌，用以作為區隔內外的人群邊界。Abner Cohen（1969）在後來則更進一步試圖探討族群這個概念被借用的程度與形式。他認為在大環境的經濟及社會脈絡之下，人群為了爭取自身的權益而聚集，因此文化的形式是策略性的，其內涵並不重要；無論是文化的語彙或同源共祖的追溯，都只是行動者用以建構族群的工具。其目的是讓族群論述看似具有歷史背景上的延續性依據，並藉以獲取集體行動的正當性。

上述 Barth 等人的看法，大抵上都被歸類為情境決定論（constructionism）觀點。其中 Barth 和 Leach 認為討論族群現象的重點在於族群關係、而非族群特性，不同的族群必須置入更大的社會架構之下，才能解釋其族群界限。Cohen 則更為極端的指出族群在本質上只是一種藉由文化符號遮掩而形成的利益群體。建構論者的共同點都在於強調情境與脈絡的重要性，也批評根基論者忽略脈絡，導致將表面上的族群現象誤為本質。關於這點，John Comaroff 也曾提出詳細的說明。Comaroff（1987）認為在歷史過程當中，不同的人群經由接觸與互動，逐漸被納入同一個社會體系，而體系內各群體間的不對等關係逐漸成為族群的建構基礎。當這種架構一旦成立之後，每個族群就在體系內各有其位置，而且看似自發性的存在。最後其族群意識還會反過頭來影響其成員的行動，讓族群的區隔變得更為明顯。Comaroff 的分析說明了許多族群研究上的誤解皆起因於缺乏歷史深度，因而受到族群的表面現象所迷惑，無法認清族群現象的本質。從 Comaroff 的觀點來看，族群既然是一個特定歷史條件下所建構的群體關係，因此族群性本身也就不能被當作是本質性的，族群性的內涵也是可變動的。

另外，人類學家在南島語族的社會文化研究中，也對於人群分類這個議題提出一些饒富啟發性的看法。Jocelyn Linnekin 和 Lin Poyer（1990）指出傳統的大洋洲觀念是透過交換與分享而產生社會關係，建立出個體的社會位置，並進而形成自我認同。對當地人而言，個人屬於哪一個族群並非來自天生的身份，反而是來自社會關係。Rita Astuti（1995）的研究則指出，馬達加斯加島的 Vezo 人用當下的行動來決定其身份的認定，當這些人換了居住地點、改變了習慣與行為，則其身份也隨之轉變。因此 Astuti 又另外帶出了「文化認同」（cultural identity）的觀念來說明當地的人群分類方式。

從上述關於人群分類的學史回顧中，顯示出過去多數的族群研究其實都是基於歐美社會體系的群體認同觀念。不但在解釋上有其侷限性，而且在不同的社會文化之下也可能有著完全不同的人群分類方式。因此就如 Linnekin 所言，族群理論（ethnotherapy）本身就是一個必須探討的關鍵問題。

二、試論卑南人的人群分類觀念

本章的第二節中已說明卑南人如何透過大獵祭儀式來跨越不同家系（*bini*）之間的異質性，並建構其「部落」。除此之外，大獵祭的儀式內容也和卑南人的各項生命儀禮關連。男子除了必須在大獵祭期間接受成年儀禮之外，傳統上男子也必須晉升為 *bangsaran* 之後才具有結婚的資格。結婚時，出現在婚宴中的長條形花布也是由男子的教父所提供。年度內的喪家更是必須透過大獵祭完成「除喪」之後，才可重新被納入聚落。筆者在大獵祭的民族誌資料中提到的馬拉松冠軍的事例，顯示了生命儀禮可作為巴布麓卑南人界定聚落成員的依據。如果生命儀禮所展現的精神就是卑南人的「人觀」，那麼很明顯的其「人觀」可以界定出「個體」在「部落」中的身份與資格。

傳統上卑南人以聚落而非族群界定自己的群體認同。但是在今日國家體制的作用之下，一個整體性的「卑南族」觀念逐漸定型。從民國七十八年起共同舉行的卑南族聯合年祭，是一個所有聚落同時參加，且不論聚落大小，輪流主辦的活動。聯合年祭的出現，讓原本只是以聚落為單位舉行的歲時祭儀擴大成為象徵包含整體卑南族群意涵的活動，這也顯示出卑南人開始主動的呈顯族群這個觀念。

筆者曾參加過民國九十四年及九十六年度的卑南族聯合年祭。聯合年祭活動是以聚落為參加單位，所有參加活動的族人也分別依據落站定位置。若分析聯合年祭的儀式設計，會發現個人並非以國家認定（身份證上註記）的族群身份而取得參加資格。反而必須取得某一個卑南族聚落成員的身份之後才能參與聯合年祭，否則在活動中根本沒有落腳的位置。因此卑南人透過對於「人」的認定，不但可以是原先構成部落的基礎，現在也可能在國家體制下擴張為構成族群的文化機制。

第六章 結論

在過去臺灣南島語族的研究中，陳文德（1999b）指出卑南人藉由 *bini* 的文化觀念，連結並構成家戶規模以上的「親屬」群體。筆者試圖以此作為基礎，配合卑南人歲時祭儀中隱含的象徵意義，說明卑南人如何透過血緣及地緣的交錯關係來建構其「部落」概念。其次，將文化上的概念放置在歷史脈絡之下，重新理解及解釋「部落」的發展過程及現況，並藉此說明「部落」的觀念可能會隨著實際的情境而變化及發展。要言之，本論文分別從家戶與家系（第三章）、歲時祭儀（第四章）以及日治時期迄今巴布麓卑南人對於「部落」*drekalr* 界限的認定及範圍的改變（第五章）等層面的討論，試圖指出巴布麓卑南人的「部落」觀念及「部落」（*drekalr*）本身就是一個不斷銜接及轉換內外差異並持續擴展的動態過程。除此之外，經由討論巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構，也可提供探討人群分類議題的一些不同觀點。

在人類學的研究上，人群分類或族群這項議題至今仍有多種分歧的觀點。近年來的研究雖然大抵上都揚棄了純粹的根本賦予論（*primordialism*）立場，但檢視一些在國內外發生的族群現象時，卻難以解釋為何少數族群的菁英在試圖結合族群力量時，都不約而同的採用了本質化的意識型態建構，而且這套意識型態的敘事與表述方式似乎也發揮了一定的功能，有效的激發了族群成員深沈而壯闊的參與情感。在另一方面，情境決定論（*constructionism*）所提供的解釋在過去數十年來確實提供了嶄新的族群研究視野，但如今卻也面臨了無法說明族群團體本身特質的問題。為了結合根本賦予論及情境決定論二種主要的族群理論取向，Brackette F. Williams（1991）曾試圖經由分析個別行動者的動機來解釋族群的構成。他的理論取向看似折衷於根本賦予論及情境決定論的觀點，但一些南島的社會文化研究（Linnekin and Poyer 1990; Astuti 1995）同時也指出，所謂的族群理論，可能僅是歐美社會的人群分類觀點。在不同的社會文化之下，可能往往有著不同的人群的分類觀念。

若以巴布麓卑南人舉行的大獵祭為例，儀式中不但隱含著超越不同家系（*bini*）並建構一整體性「部落」的意涵，而且儀式內容又與卑南人的各項重要生命儀禮相關。若生命儀禮能顯現卑南文化中所隱含的「人觀」，那麼可能也顯示出在卑南族的社會文化當中，「人觀」可以作為分析人群聚合觀念的基礎。卑南族的「人觀」從文化上界定出卑南族個體的文化認同，而個體的行動同時支撐了聚落的運作，成為聚落建構的基礎。由這個例子中，顯示出藉由社會文化中的

「人觀」分析，能作為擴大理解人群聚合觀念的基礎，並說明其個體的文化認同、聚落構成及族群的建構。從「人觀」所發展的人群分類觀點不但可解釋族群現象中所特有的本質化特色，也能說明特定脈絡下的文化建構，因而能兼顧根本賦予論（*primordialism*）及情境決定論（*constructionism*）二種不同的理論取向。在本文各章節的現象與討論中，可發現在卑南族的例子中，如果透過社會文化對於「人」的界定來分析其人群分類觀念，似乎比 Williams 的方式更能貼近卑南人的觀點。換言之，可試圖藉由卑南族的社會文化機制及「人觀」來探討卑南族的人群分類觀念或卑南人自己的族群理論。

不過由於卑南族的大獵祭內容是以男性為主體，因此本文以大獵祭儀式來探究人群聚合觀念，在性別的層面上可能缺乏足夠的論證。另外巴布麓聚落的例子是否能完全代表卑南族的其他聚落，也是需要更進一步的資料來加以驗證。這些也都將是筆者在未來的研究中應持續探討及發展的方向。



參考書目

末成道男

- 1986[1970] 臺灣卑南族親屬組織的傾向：以 R 村的過年儀禮和祖家祭祀為例，陳寶妃、黃宣衛譯。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 479 - 539。臺北：聯經出版事業公司。

古野清人

- 2000[1945] 台灣原住民的祭儀生活，葉婉奇譯。臺北：原民文化。

石磊

- 1972 新社卑南族的親屬制度，中央研究院民族學研究所集刊 34:23 - 83。
1985 卑南族的親屬制度。刊於國際中國邊疆學術會議論文集，頁 1403 - 1422。臺北：國立政治大學邊政研究所。

林志興

- 1998 卑南族聯合年祭對卑南族的影響。刊於第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集，莊萬壽、林修徹、鄭瑞明、陳憲明編，頁 521 - 549。臺北：國立師範大學人文教育研究所。
2001 南志信。刊於台灣原住民，莊永明總策劃，台灣放輕鬆 5，頁 120 - 127。台北：遠流。

林志興、陳光榮

- 2000 除草完工慶。刊於普悠瑪語文化教材（南王版），中華民國臺灣原住民族教育學會編印，頁 73 - 74。台北：中華民國臺灣原住民族教育學會。

林頌恩

- 2005 卑南族寶桑部落於文化想向與地方認同的建構與挑戰。發表於「文化想像與中心再構：地方社會的發展策略與實踐學術研討會」，行政院文化建設委員會、國科會社會科學研究中心、臺東大學人文學院主辦，臺東大學，10 月 21 - 22 日。

佐山融吉

- 1913 蕃族調查報告書，阿眉族南勢蕃・阿眉族馬蘭社・卑南族卑南社，黃

文新譯。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

- 1921 蕃族調查報告書，排灣族・獅設族。台北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

宋龍生

- 1965 南王村卑南族的會所制度。國立臺灣大學考古人類學刊 25/26:112 - 144。

- 1998 臺灣原住民史，卑南族史篇。南投：臺灣省文獻委員會。

卑南族入口網站

- 2005 網路資源，<http://www.pinuyumayan.idv.tw/>，2006 年 11 月 1 日。

柯芝群

- 1999 臺灣地名辭書卷三：臺東縣，第十二章台東市。施添福總編纂，王世慶編纂。臺灣省文獻委員會。

洪秀桂

- 1981 南王卑南族成年儀禮之分析研究。國立臺灣大學考古人類學刊 42:75 - 94。

孫秀女、孫瑞納

- 2001 卑南尋根－卑南族的 Misahor。刊於點滴話卑南，李瑛主編，頁 69 - 77。台北：鶴立。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

- 1935 臺灣高砂族系統所屬之研究，黃文新譯。中央研究院民族學研究所譯。

陳文德

- 1987 卑南族祭儀之研究。刊於臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究，劉斌雄、胡台麗編，頁 194 - 230。臺北：中央研究院民族學研究所。

- 1989 ‘年’的跨越：試論南王卑南族大獵季的社會文化意義。臺北，南港：中央研究院民族學研究所集刊 67:53 - 74。

- 1990 阿美族年齡組織制度的研究與意義。中央研究院民族學研究所集刊 68:105 - 143。

- 1993 南王卑南族「人的觀念」：從生命過程的觀點分析。刊於人觀、意義與社會，黃應貴編，頁 477 - 502。臺北，南港：中央研究院民族學研究所。

- 1998 起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例。刊於時

間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 343 – 379。臺北，南港：中央研究院民族學研究所。

- 1999a 卑南族(Pinuyumayan, Punuyumayan)。發表於「1999 臺東南島文化節」，台東縣政府、台東縣文化基金會合辦，台東，6 月 29 日 – 7 月 1 日。(未出版)
- 1999b 「親屬到底是什麼？」：一個卑南族聚落的例子。中央研究院民族學研究所集刊 87:1 – 39。
- 2001 臺東縣史卑南族篇。臺東：臺東縣政府。
- 2002 試論「社群」(Community)研究的意義：一個卑南族聚落的例子。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁 43 – 92。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2003 民族誌與歷史研究的對話：以「卑南族」形成與發展的探討為例。臺大文史哲學報 59 期，頁 43–176。

陳玉萃

- 2001 先天的資格與個人的選擇：知本卑南人的階序與群體界線。國立清華大學人類學研究所碩士論文。(未出版)

潘英

- 1998 台灣原住民族的歷史源流。臺北：臺原。

潘調志

- 2006 臺東市卑南族寶桑(四維)部落傳統領域土地調查報告。手稿。(未出版)

喬健

- 1961 卑南族呂家社的社會組織。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 1972 卑南族呂家社祖家制度之研究。中央研究院民族學研究所集刊 34:1 – 21。

黃麗珍

- 2001 初鹿「卑南」人的家。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。(未出版)

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

- 2000[1915] 蕃族慣習調查報告書，第二卷，阿美族・卑南族，中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

衛惠林

1962 卑南族母系氏族與世系制度。國立臺灣大學考古人類學刊 19/20:65 – 82。

衛惠林、陳奇祿、何廷瑞

1954 臺東縣卑南鄉南王村民族學調查簡報。台大考古人類學刊 3:14 – 26。

Astuti, Rita

1995 The Vezo are not a Kind of People: Identity, Difference, and “Ethnicity” among a Fishing Peoples of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3):464–482.

Barth, Fredrik (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).

Cohen, Abner

1969 *Custom Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California Press.

Comaroff, John

1987 Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality. *Ethnos* 52(3/4):301–323. (Reprinted in *Ethnography and the Historical Imagination*, John and Jean Comaroff, eds. Boulder: Westview Press, 1992.).

Leach, Edmund

2003[1965] 上緬甸諸政治體制 (Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Structure)，張恭啓、黃道琳譯。上緬甸諸政治體制：克欽社會結構之研究。台北：唐山出版社。

Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer

1990 Introduction. In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. J. Linnekin and L. Poyer, eds. Pp. 1–16. Honolulu: University of Hawaii Press.

Williams, Brackette F.

1991 A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology* 18: 401–444.