

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

祭儀中的植物運用及其象徵—

以魯凱族霧台部落為例之研究

Research of Symbolic System on Application and  
Operation

of Plant in Ritual: Wutai Tribe of Rukai As an  
Example

研 究 生：陳昭伊

指 導 教 授：明立國

中 華 民 國 一 百 年 一 月 二 十 六 日

# 南 華 大 學

宗教學研究所  
碩士學位論文

## 祭儀中的植物運用及其象徵 —以魯凱族霧台部落為例之研究

研究生：陳昭伊

經考試合格特此證明

口試委員：邱中明

邱中明

陳美華

指導教授：邱中明

陳美華

系主任(所長)：

口 試 日 期：中 華 民 國 100 年 1 月 26 日

## 摘要

本研究以屏東縣霧台鄉霧台部落為研究對象，擬以民族誌與田野調查的方法，探討魯凱族於祭儀中所使用的植物與社會文化之間的關係。由祭儀植物的使用方式及其象徵意涵，進而以符號學理論，進行不同層面的調查與分析。藉由族人對植物的概念、分類和使用方法，瞭解魯凱族的自然觀與社會文化當中，思維與運作的操作機制。

本文首先考察了霧台部落之傳統與現代祭儀，藉由訪談，紀錄傳統祭儀及巫術信仰之操作方式，當今小米祭、豐年節等等文化活動之面貌，則以文獻資料與實地參與為憑依，進而探討祭儀的意義與內涵。再者，透過祭儀中使用之民族植物，分析其類型、象徵及其所具有的社會意涵，以及面對外來宗教信仰與現代生活的衝擊和挑戰之下，所產生的變形與適應。

由民族植物於祭儀和日常生活中運用的脈絡可發現，在社會生活中，人們藉由符號的複雜組合而傳遞訊息，祭儀中的植物經由族人的使用而建立了意義，經過時空的轉變，賦予了其多重含義，這些多層次的意義將抽象與社會性的東西，與個人初始經驗的情緒關聯起來，從象徵個人的社會地位，擴充為一種可代表魯凱族精神象徵的生活圖騰。從符號學的理论來看，祭儀植物作為文化中普遍性的元素，在生活中運用的越廣泛，和族人的關係也就越緊密，並在約定俗成之中，在族人所認同的變形當中，辯證或擴充其範疇。隨著使用廣度與層次的漸增，使用方式、場合的區隔，其內在的符號系統也不斷的更加深化。

關鍵字：霧台、祭儀、魯凱族、民族植物

## 目次

<b>第一章 緒論 .....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻回顧與探討.....	3
第三節 研究方法與步驟.....	7
第四節 研究範疇與限制.....	11
<b>第二章 魯凱族概述 .....</b>	<b>13</b>
第一節 魯凱族的歷史與發展.....	14
第二節 魯凱族的社會與文化.....	16
第三節 魯凱族的宗教與儀式活動.....	17
<b>第三章 霧台部落民族誌 .....</b>	<b>19</b>
第一節 霧台部落（vudai）的歷史與發展.....	19
第二節 傳統祭儀活動.....	22
第三節 現代祭儀活動.....	35
<b>第四章 植物的運用與分析 .....</b>	<b>47</b>
第一節 植物神話與傳說故事.....	47
第二節 植物的概念、類型與分類.....	51
第三節 時代變遷下的植物運用分析：以百合花為例.....	71
<b>第五章 結論 .....</b>	<b>78</b>
<b>參考書目 .....</b>	<b>80</b>

## 表 目 次

表 1-1：訪談對象.....	8
表 1-2：魯凱語的語音符號系統.....	9
表 1-3：研究方法.....	10
表 1-4：研究步驟.....	11
表 3-1：霧台傳統領域類別及地名.....	20
表 3-2：霧台部落聚落之地名.....	21
表 3-3：耕作時程表.....	26
表 3-4：va cabi 儀式中使用物品.....	29
表 3-5：2008 年霧台鄉豐年節活動表.....	36
表 3-6：2010 年霧台鄉運動會活動表.....	36
表 3-7：2010 年霧台鄉豐年節活動表.....	36
表 3-8：2011 年霧台鄉運動會活動表.....	37
表 3-9：2011 年霧台鄉小米祭活動表.....	37
表 3-10：2009 年霧台地區聖誕節活動表.....	39
表 3-11：2011 年霧台地區聖誕節活動表.....	39
表 4-1：小米之分類.....	59
表 4-2：小米之用途.....	61

## 圖目次

圖 2-1：魯凱族分佈圖.....	15
圖 3-1：開花的檳榔樹。.....	23
圖 3-2：葫蘆。.....	23
圖 3-3：會場實景。.....	38
圖 3-4：族人穿戴傳統服飾合跳四步舞。.....	38
圖 3-5：提供給眾人享用，已切好的 capi。.....	38
圖 3-6：以小米粉製做成的小米糕 capi。.....	38
圖 4-1：霧台民居之庭院。.....	51
圖 4-2：霧台民居之植栽。.....	51
圖 4-3：霧台部落之農田。.....	52
圖 4-4：霧台部落農田中種植百合花。.....	52
圖 4-5：種植月桃的農田。.....	53
圖 4-6：採收月桃後於陽光下曝曬。.....	53
圖 4-7：月桃葉乾後，加工網成圓環狀曝曬。.....	54
圖 4-8：曬乾的月桃。.....	54
圖 4-9：月桃製品：嬰兒搖籃。.....	54
圖 4-10：躺在月桃搖籃中的嬰兒。.....	54

圖 4-11：清涼消暑作用的頭飾。	55
圖 4-12：裝飾性頭飾，無特殊含義。	55
圖 4-13：象徵擅長種植小米的小米頭飾。	56
圖 4-14：象徵女性堅貞的薏苡頭飾。	56
圖 4-15：小米。	57
圖 4-16：檳榔。	57
圖 4-17：慶典中的鞦韆。	57
圖 4-18：百合花。	57
圖 4-19：藜。	63
圖 4-20：未成熟的小米。	63
圖 4-21：在家門前曬乾小米。	63
圖 4-22：小米。	63
圖 4-23：婦女揉踩小米以去殼。	64
圖 4-24：婦女整理小米。	64
圖 4-25：米黃色粉團為 leveke (白色部分為麵粉)。	64
圖 4-26：小米梗。	64
圖 4-27：小米食物：abai (已切好)。	65
圖 4-28：加上小魚乾煮的 kucigane，平常食用。	65
圖 4-29：製作檳榔工具及檳榔。	66

圖 4-30：在婚禮慶典中製作檳榔的婦女。.....	66
圖 4-31：婦女於慶典場中製作檳榔。.....	66
圖 4-32：婦女於慶典中請與會者享用檳榔。.....	66
圖 4-33：聘禮使用之檳榔。.....	67
圖 4-34：聘禮使用之檳榔必須帶有完整的檳榔梗。.....	67
圖 4-35：2010 年霧台部落 Tangidarkakalane 豐年節活動，場中之鞦韆。.....	68
圖 4-36：2011 年第二屆全國原住民魯凱族、排灣族民俗競技運動會，在運動場 中搭設之鞦韆架。.....	68
圖 4-37：百合花苞。.....	69
圖 4-38：男子佩帶之百合頭飾。.....	69
圖 4-39：單朵的百合，串連後為 dugibi。.....	69
圖 4-40：女子佩帶 dugibi 於額前。.....	69
圖 4-41：男子頭冠，插飾百合花。.....	71
圖 4-42：女子頭飾百合花。.....	71
圖 4-43：神山天主教堂聖母子。.....	72
圖 4-44：神山天主教堂耶穌像。.....	72
圖 4-41：2009 年聖誕節期間霧台基督長老教會祭壇裝飾。.....	72
圖 4-42：神山天主教堂壁畫裝飾。.....	72
圖 4-43：2009 年聖誕節物台基督長老教會馬廄裝飾。.....	73
圖 4-44：2010 年聖誕節霧台基督長老教會入口意象。.....	73



圖 4-41：霧台國小之壁畫。	73
圖 4-42：霧台派出所之壁畫。	73
圖 4-49：家家戶戶之電視衛星天線。	74
圖 4-50：家家戶戶之電視衛星天線。	74
圖 4-51：頭目家之現代石板馬賽克裝飾。	74
圖 4-52：頭目家前彩繪屋簷。	74
圖 4-53：居家之百合花佈置。	75
圖 4-54：基督教家庭客廳的百合花與十字架。	75
圖 4-55：霧台村墓園一隅。	76
圖 4-56：霧台村墓園一隅。	76

## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機與目的

「爲什麼會想作魯凱族的研究？」是筆者撰寫論文期間，最常聽見的一句話。連久未聯絡的原住民族同學，在知悉筆者的論文題目後，都忍不住來詢問：「真沒想到你會對原住民題材有興趣！」確實，筆者的生長環境、學習過程，實在看不出哪裡和原住民族有密切關係，會選擇筆者從未接觸過的魯凱族霧台部落爲研究對象，是受到明立國老師的啓發。在跟隨明老師學習的過程中，明老師經常鼓勵學生去理解有別於自身慣性的文化系統，從另一個角度思考，進而對自己過去既有的經驗做反省，在認知上，形成了跟原有慣性不同的區別。這種進入陌生場域的學習方式對筆者著實爲一大挑戰，進入田野，除了是實踐所習得的知識系統，更是性格上的養成訓練。而進入明老師的研究室，與研究團隊共事期間，認識了玉如姊，在研究室中學習與工作的日子，玉如姊如大姊姊般照顧我們後輩，筆者深覺受益良多。玉如姊爲魯凱族霧台部落的族人，在她現代女性獨立自主的外表下，有著屬於魯凱族特有的傳統美德，引領了筆者進入部落。由玉如姊口中得知，現代生活方式影響了魯凱族的傳統祭儀，部分儀式更由於外來宗教觀念的改變而取消，而耆老的逐漸凋零，對於此無形文化資產的保存與紀錄更是刻不容緩。

會擇定宗教祭儀中的植物爲研究基底，則源於筆者一種被植物包圍的成長過程。自小生長在農家，家人愛好蒔花弄草、種植蔬果，筆者對植物有種親密的情感，在生活中對植物不免更多了分關注。受到這份經驗的滋養，在進入宗教學研究所就讀後，宗教中的植物格外引起筆者的興趣，圖像或是典籍中所提及的象徵性植物意象，或是在儀式上實際使用的植物如香料、燃料、器物的製造材料等等，才發現植物與宗教如此緊密相連。回顧自己的生活，原來在生活中，儀式性的植

物使用無處不在，像是幼時啼哭不休，祖母以米粒為筆者收驚；又或者出入不潔淨場所如殯儀館，母親會囑咐先採五片榕葉佩於身上。其實這些都是在漢人社會中非常熟悉的，常民避邪除穢的方式，只是，對於文化的習以為常，受到慣性的制約，使筆者始終忽視這些平凡的存在，將其視為理所當然的功能性方式，而忽略其中的儀式性意涵。

一般對於「植物」的觀察與認識，多為植物學或生態學的視點，筆者希望能從植物在儀式及日常生活中使用方式切入觀察，透過儀式，人與植物產生了何種連結關係？植物在祭典儀式及日常生活中如何運用？在神聖空間中，植物的意義與象徵，與日常生活中又有何不同？對植物的區別與使用，除了功能性外，象徵性的意義則顯示了文化特定的邏輯，尤其儀式為文化中約定俗成的操作機制，在此邏輯中呈現了多層面的倫理與秩序。魯凱人用階序性的概念處理社會制度，此約定成俗的思維系統，如何在整個祭儀過程、操作方式中展現？

筆者嘗試以祭儀為主線，拉展出植物在其中的脈絡，其目的為三：

- 一、藉由植物的概念、分類和使用方法，瞭解魯凱族的自然觀、宇宙觀，以及社會文化當中思維與運作的操作機制。
- 二、探討祭儀過程當中植物所具有的文化象徵與社會意涵，以及面對外來宗教信仰與現代生活的衝擊和挑戰之下所產生的變形與適應。
- 三、藉著魯凱族嚴謹而有規律的階序性社會，從植物的分類性、區別性運用，以具有集體記憶、認同意涵的祭儀行為，來擴展宗教學的可能研究範域。

## 第二節 文獻回顧與探討

本節首先探討與本論文相關之祭儀及民族植物學研究，再表列近年來魯凱族研究之碩博士論文，顯示其研究發展與趨勢。

關於魯凱族祭典儀式，在日治時期的調查中，還有關於農作祭儀、個人生命儀禮以及少數巫卜行為存留。1915－1922 年左右出版的《蕃族慣習調查報告書》，乃根據各地駐警及地方人士口傳及調查而得，在描寫上多為概述，日治時期之此類資料多屬概括式描述，對農事、祭儀的詳細過程和內容並無描述，以此有限的資料，對當時魯凱諸社的面貌，在概括式的描繪之餘，實則也呈現了日籍學者對台灣原住民的理解、詮釋及推測。

近代，在佐佐木高明及深野康久合著之《魯凱族的火田農業》，主要調查對象為吉露村，此文記述魯凱族的農作以芋薯為栽培中心，耕地為小米、芋頭、花生、地瓜混作，採休耕輪耕型態的燒田農業。並建立了清楚的農耕曆事資料，如小米、芋頭及其他農作之各個階段之農事，並述及各類農耕過程中之儀禮和禁忌，(佐佐木高明、深野康久，1977)。佐佐木高明在《新粟之粽子與豐獵之占卜－Rukai 族與 Paiwan 族之粟祭抄》一書中提到，1972 年於吉露村調查時，此地已完全不舉行粟祭，整個祭典之風貌亦已改變為召開運動會、排球比賽大會等，然而在粟祭的時節，為一年中最大節日之氣氛仍殘存，村人製作粟麻糬、釀造粟酒、宰殺豬而歡宴。於是佐佐木氏在吉露村做了復原祭儀的調查研究，紀錄了吉露村粟祭過程中，於村外設置地爐調製小米粽，以此成品狀況占卜豐作、豐獵或翌年吉凶等習俗，並將其特色與周圍地域諸村落可見之類似慣行互相比較，加予若干考察。佐佐木氏認為，在魯凱族之傳統農作物中，小米在儀禮與象徵之意義上，具有非常重要之功能。此書中並引述了陳奇祿所記錄在霧台村詳細的小米收穫祭流程之調查。(佐佐木高明，1978)

而此後較有系統的魯凱族祭儀整理，當屬喬宗恣的《台灣原住民史：魯凱族史篇》，喬氏整合歷史文獻與個人田野，將魯凱族的歲時祭儀分為聚落、家族和

個人三個類項，呈現了聚落層級、家族與聚落，以及個體與聚落之間的關係與脈絡。在個人生命禮儀部分，又以西魯凱群為例，從生命儀式、兩性分工和財產繼承中，呈現男女兩性的區別；記述了一個人自出生、成年、結婚以致於死亡等各生命階段的儀式過程與內容（喬宗恣：2001）。

由劉斌雄與胡台麗共同主持之《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》計劃，在魯凱族祭儀研究單元，由王長華撰寫〈魯凱族之祭儀歌舞〉一文，其中詳載了魯凱族農耕祭儀的種類、方式與步驟，在宗教意義上，分為積極的求神庇蔭儀式及消極性的不可觸犯禁忌兩大部分，並以屏東縣霧台鄉好茶村為重點調查部落，由研究人員以不加以任何主導支配的方式，使好茶村在 1986 年 8 月 7 日至 10 日，復原並展演傳統小米收穫祭後祭部分的祭儀過程。然此一研究在屏東縣霧台鄉霧台村、台東縣卑南鄉東興村以及高雄縣茂林鄉茂林村三村所做的普查資料中顯示，傳統宗教祭典在現代的社會變遷及外來宗教的影響下，只留下時節當中少部分的遊戲性、競技性及社會性的活動。如霧台鄉即統一於每年八月中旬舉辦豐年祭，並且與全鄉運動會同時舉行（王長華，1987）。

現代化的魯凱族豐年祭，可於許功明《魯凱族的文化與藝術》一書中的〈霧台鄉魯凱族豐年節比賽活動及其意義之探討〉一文窺之。此文記錄了 1987 年 8 月中旬霧台鄉公所輔導協辦的魯凱族豐年節比賽之實況，其中包括聯合豐年節之活動狀況以及祭儀、活動、表演與傳統文化之間的關聯。於此活動當中，雖然場地佈置上具體的以鞦韆架、茅草屋來展現了祭儀場所；以「表演節目」的方式和歌舞劇來呈現儀式過程，但許功明認為實際上已遠離了信仰與祭儀之真意（許功明，1991）。

許功明在此書中的另一篇文章〈魯凱族花飾與儀式關係之研究－百合花飾文化的分布與比較〉，則論述階層組織下貴族象徵裝飾特權的種類範圍，以及如何透過儀式交換讓與平民使用的一些範例。此文之研究，將百合花使用之功能性、象徵性納入社會關係來考量；首先就百合花飾的外觀，敘述過去至今之形式類別及分布地區。再者以好茶村調查所得之儀式種類及其分析模式，來了解魯凱族的

文化特質。最後將各村的特點加以比較，藉著各種百合花飾的戴法、儀式需求上的變遷等關係，來探討百合花在魯凱族社會中可能隱含的倫理規範及象徵系統。

巴清雄在《霧台魯凱族植物頭飾之研究》中，以魯凱族霧台部落植物為研究題材，探討植物頭飾在霧台魯凱族的文化意義及社會功能，並透過植物頭飾的分析，瞭解頭飾文化對魯凱族社會的影響與作用。此研究在霧台鄉魯凱族人的活動範圍中進行全面性的植物採集，經由調查訪談，以系統式的表格整理出頭飾材料中的植物科別、中文名稱、學名、魯凱語與用途等，再探討植物頭飾在魯凱文化的代表性及類型、配戴的方式與規範、配戴資格取得的機制，以及頭飾與社會階層的關係等等。巴清雄依據植物的文化價值，將植物頭飾分為「具有象徵榮耀意義的頭飾」與「非具象徵榮耀意義的頭飾」兩種。配戴「非具象徵榮耀意義的頭飾」多為實用（如遮陽、清涼）或美化裝飾之用，而「具有象徵榮耀意義的頭飾」，則必須由本身的勛功或透過結親、結拜等儀式來取得，透過這種配戴合乎身分的頭飾，反映出魯凱社會中嚴密的階層邏輯，而取得榮耀性頭飾的過程，也反映了在此一階層社會中所存在的調合機制（巴清雄，2004）。

與魯凱族相關之民族植物研究，尚有劉炯錫《台東縣卑南鄉魯凱族達魯瑪克部落傳統有用植物之調查研究》，在台東縣卑南鄉東興村魯凱族達魯瑪克大南部落訪談耆老傳統有用植物，調查所得之 207 種植物，以植物用途區別為栽培植物、醫藥植物、建築材料、編織器具、植物傢具、植物農具、植物雕刻木材、祭祀信仰植物、象徵氣候植物等等，從語音系統上認為發音相近，具有語源和文化的關係存在，可從野生植物文化探討族群關係。（劉炯錫，2000）

在植物利用型態的調查紀錄研究方面，有莊效光之《魯凱族 taromak 部落傳統領域內植群生態與植物利用之研究》，對達魯瑪克部落傳統領域進行植群生態調查，同時配合部落耆老之訪談，並運用部落地圖之觀念與技術以建構與推估傳統領域之植相，做一森林植群生態調查。並以民族植物學之方式將本部落調查時所紀錄到的植物分為食物類、用具類、工藝類、醫藥類、祭祀類與象徵意義等六大類，並記錄達魯瑪克部落之語言與用法。（莊效光，2002）另外，郅月珠《屏

東縣霧台鄉魯凱族民族植物之調查研究》以拉丁學名、中文名和魯凱語紀錄了屏東縣霧台鄉魯凱族的民族植物 245 種。植物利用分為食用、藥用、纖維、建材、薪材、用具、童玩、經濟、裝飾、文化、飼料、肥料、其它等 13 個用途類別項目。(鄧月珠，2004)

從民族植物談生態、環境永續利用方面，則有曾令羚之《原住民族植物資源永續利用機制之研究－以台東縣達魯瑪克部落為例》，探討台東地區的社區林業經驗與東魯凱族達魯瑪克部落的植物資源利用運作。此文探析政府計畫下的社區林業制度，並由東魯凱族達魯瑪克部落野生植物採集班的案例討論植物資源永續利用的機制、部落組織化的運作，如何使共有資源更加公平地被使用、分配等等。(曾令羚，2005)

由民族植物討論文化傳承方面，則有林冠岳《臺灣原住民的民族植物知識傳承與流失：以魯凱族西魯凱群為例》，於屏東縣三和南村及屏東縣好茶村兩地西魯凱族部落中訪談部落家庭成員，從不同居住地、性別與年齡世代來探討傳統植物知識的傳承狀況與流失問題。研究結果發現不同世代與性別對於傳統植物知識程度上明顯有差異，但與不同居住地並無明顯影響。在傳統植物知識的學習來源以家庭內成員為主，傳統植物名稱知識流失程度遠大於傳統植物用途知識，且傳統植物知識認識程度與使用程度有其相關性。而影響傳統植物知識傳承的因素包括：印象深刻的生活經驗、實用取向、教育學習等；影響流失的因素包括：生活方式改變、生活環境改變、世代間隔閡、性別間差異等。研究發現傳統知識目前流失相當嚴重，林氏建議將傳統知識的傳承途徑分為學校與社區，可編入學校課程中，或是加入社區活動與生態旅遊解說題材。(林冠岳，2008)

回顧過去有關魯凱族的民族誌、儀式研究或民族植物生態學等相關研究，民族誌多著重在魯凱族社會階層體制的研究，在儀式的部份則有傳統祭儀的復現過程紀錄，及百合花飾儀式、頭飾文化象徵意義的考察。而民族植物學的研究以植物的分類、名稱、用途及為主，另外一個面向則從生態學的觀點，著重於生態資源及傳統生態知識的延續。

### 第三節 研究方法與步驟

本文所採取的研究方式如下：

#### 一、文獻分析

以魯凱族之知識脈絡為主軸，閱讀目前對於魯凱族社會、祭儀、植物之相關研究，耙梳不同時代的觀點，整理其知識觀點的變化，並了解此研究主題目前的發展情形。從相關文獻中，對魯凱族的背景做一初步的了解，做為進入田野前的準備，亦以文獻資料對照訪談內容，藉由訪談求證，釐清文獻中相互矛盾或意義不明的部分。

#### 二、參與觀察

在本研究中，筆者進入部落居住於翻譯者及報導人家中，以熟悉部落族人及當地環境。在日常生活中，採無目的性、隨機性的方式和族人互動；參與部落中開放性的祭禮與節日活動，藉此對該部落做整體脈絡性的觀察與紀錄。

#### 三、深度訪談

深度訪談的部分，筆者訪問對象主要為霧台鄉的地方耆老，以及對部落傳統文化有相當程度了解的族人，並盡量將訪談所得與報導人溝通、確認，以避免筆者的曲解與誤會。關於訪談主題的設定，首要為傳統祭典儀式和植物的使用方式、意義，然雖有特定目的，卻不對受訪人設限，希望讓受訪人在無限制的狀態下談論自己的意見。若遇不諳漢語之受訪人，則透過精通族語及漢語的翻譯來溝通，並在此基礎上，進一步深化對不同文化概念的理解與詮釋。此外，也將徵得受訪者的同意，將訪問內容以錄音的方式保存、紀錄，並輔以攝影紀錄，以作為翻譯、分析、整理及文化保存之用。



下表為筆者主要訪談對象：

表 1-1：訪談對象

漢名	魯凱名	出生年	性別	部落	附註
柯寶霞	<i>Kdrangilane</i> <i>Laluui</i>	1910 年	女性	霧台	習俗、農事、祭儀、神話故事
杜含笑	<i>Rakiusane</i> <i>Usetrepe</i>	1934 年	女性	霧台	信仰、祭儀、詩歌
邱金士	<i>Auvini</i> <i>Kadresengan</i> (漢譯：奧威尼·卡露斯)	1945 年	男性	好茶	歷史、信仰、祭儀、習俗、專有名詞釋義 (為作家，長年深入研究部落歷史文化)
杜秀琴	<i>Semengane</i> <i>Thlemarow</i>	1946 年	女性	霧台	祭儀、農事、日常生活
杜松正	<i>Camake Pulidan</i>	1949 年	男性	霧台	祭儀、狩獵、日常生活 (現為霧台長老教會長老)
杜正吉	<i>Kalimadrau</i> <i>Daukathu</i>	1956 年	男性	霧台	歷史、信仰、祭儀、習俗、專有名詞釋義 (為文史工作者，長年研究與協助部落活動)
杜玉如	<i>Thaulalui Pulidan</i> (漢譯：蘇吏亞博·布里旦)	1968 年	女性	霧台	歷史、生活文化、神話故事 亦為筆者之翻譯人

#### 四、族語紀錄與分析

魯凱與有六個方言：霧台、大武、大南、茂林、多納、萬山。其中大南與大武語音系統最相近，此二方言與霧台（霧台鄉五村）接近，合為一方言群。茂林鄉（下三社）的三方言：茂林、多納、萬山為另一方言群，其中茂林與多納較接近，而萬山自成一個系統，語音、詞彙各方面都有顯著差異。（李壬癸，1991：40）

本文對於魯凱語的羅馬拼音方式採用齊莉莎之《魯凱語參考語法》，其語音系統根據李壬癸（1992）所編著的《台灣南島語言的語音符號系統》中的魯凱語音韻系統整理而成，其表如下：

表 1-2：魯凱語的語音符號系統

〔輔音〕		唇音	齒音	齒顎音	捲舌音	舌根音
塞音	清	p	t			k
	濁	b	d		D	k
塞擦音				c		
擦音	清		th, s			
	濁	v	z			
鼻音		m	n			ng
邊音			l		L	
顫音			r			
滑音		w	y			
〔元音〕	前		央		後	
高	i				u	
中			e			
低			a			

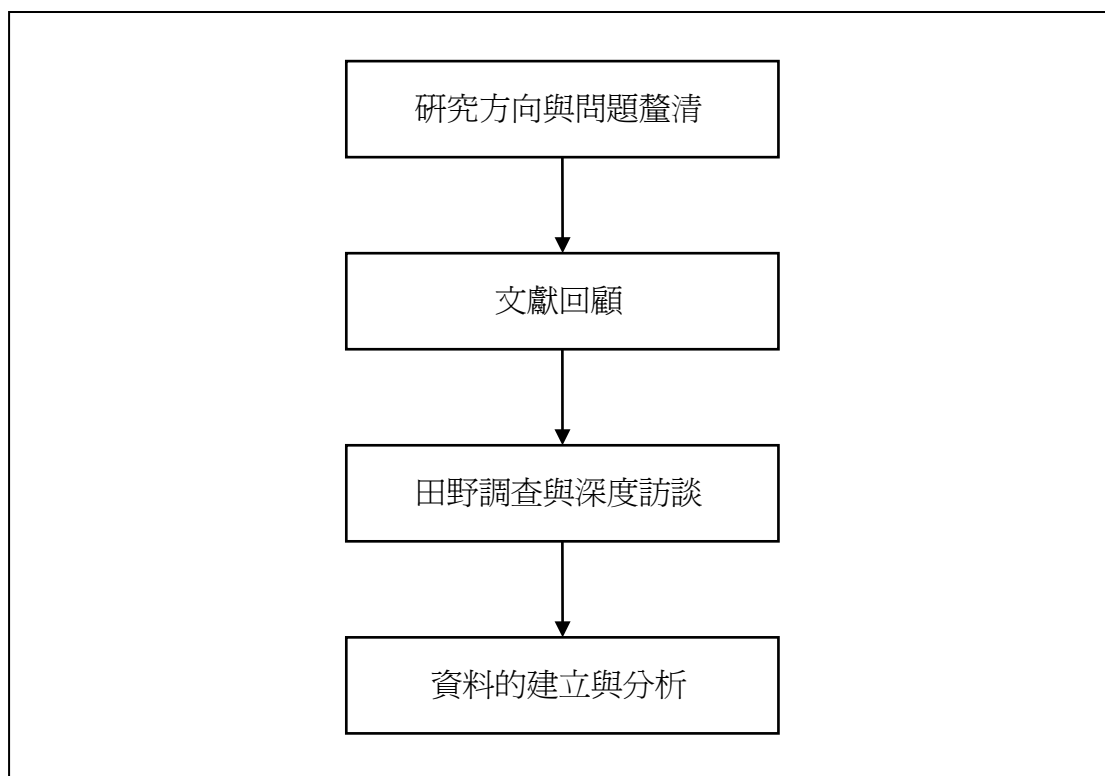
在結構語言學中，語言是一種表達觀念的符號系統。索緒爾（Saussure，1857－1913）將符號區分為能指（signifier）與所指（signified），並以言語（speech）和語言（langue），分別表示符號的外顯形態與意義內涵。文化做為承載意義的文本，可藉由語言和言語間聯繫與解讀的規則，由其脈絡（context）展開分析（王志弘，1999：49）。語言具有一定的社會規約和慣例，這就涉及到符號的社會性特徵，因此語言既是言語機能的社會化產物，也是社群為了讓個人行使這種機能所採取的一套必要的規約。作為社會的個人，是通過與他人之間形成的社會化的規約系統來交際。可見，符號的本質是社會性的（Saussure，1980：30－37）。因此經由魯凱族的術語、語彙、語意和言語（speech）系統，將可作為分析其文化內在邏輯和操作方式一個重要基礎。

質言之，本研究擬以民族誌與田野調查的方法，探討祭儀中的植物與魯凱族社會文化之間的關係及其象徵意涵。進而以符號學理論，進行不同層面的調查與分析。研究方法與步驟見下表：

表 1-3：研究方法

語言分析	使用結構語言學、認知人類學（Ethnoscience）的方法，藉著魯凱族的語彙及術語系統，探討其文化內在的概念、類型、意義和操作機制。
深度訪談	對當地重要耆老及熟習部落傳統文化者，進行文化內在觀點、特性與意義的深度理解。
參與觀察	實地參與文化現場與生活當中，脈絡性的將資料及其使用、存在的相關場域，進行有系統的觀察、紀錄與描述。

表 1-4：研究步驟



#### 第四節 研究範疇與限制

筆者的研究目標為霧台部落，因此田野調查主要範疇為霧台鄉霧台村，在研究限制上，主要有以下兩點：

一、筆者非魯凱族人，短期無法熟習魯凱語，雖然可以透過翻譯來進行訪談，但仍然可能侷限調查的流暢與便捷。

二、具有傳統宗教意涵的祭儀，隨著耆老的凋零或受外來宗教的影響而慢慢流失，而風災、水患造成地貌的改變，也使得某些需在特定地點舉行的儀式受到影響。2009 年的八八風災重創霧台鄉，當年便因此無法舉行豐收祭。2010 年的小米豐收祭，也簡化為運動大會與文化季系列活動，提早於四月份舉行，及八月十五日為期一天的「*Tangiekakaline*」。對於這些無法親身參與的祭儀，只能藉著訪談來盡量由多人的經驗、記憶拼湊、構築出稍具完整的形貌。

## 第二章 魯凱族概述

在台灣早期文獻有關魯凱族的記載裡，漢人在 17 世紀之前把魯凱族和北排灣族的拉瓦爾 (*ravare*)、布曹爾 (*vuculu*) 等族合稱為「傀儡番<sup>1</sup>」，至日治時期，由於此地原住民以「*tsarisen*」來稱呼居住在較高海拔地區的人，而以*tsarisen*稱之，此後，魯凱族的名稱才慢慢確定 (喬宗恣，2001：41)。從日治時期文獻中，王美青認為可分為四個階段：第一階段，伊能嘉矩和栗野傳之丞 (1900) 依風俗和語言，賦與*tsarisen*分類上的獨立地位。第二階段，由於*tsarisen*與鄰近排灣族相似，森丑之助 (1912)、佐山融吉 (1921)、及小島由道 (1920) 將*tsarisen*併入排灣族中。第三階段，移川子之藏等 (1935)、以及小川尚義和淺井惠倫 (1935) 又分別依系譜和語言將*rukai*一詞獨立，移川等將*rukai*和下三社合併為「*rukai*族」。第四階段，鹿野忠雄又將*rukai*併入排灣族。在「魯凱族」的內部分群上，鹿野忠雄 (1939) 依地理的分佈和族群的自我意識將*rukai*亞族分為三個地方群：「東*rukai*群」、「西*rukai*群」、及「下三社群」。陳奇祿 (1955) 則依居住地域，將魯凱族分為三群：「大南群」、「隘寮群」、及「濁口群」(王美青2004：1)。

過去關於*rukai*一詞之由來，眾說紛紜並無定論，有一說*rukai*是魯凱族自稱，與北排灣族的*ravare*和*vuculu*區分，但*rukai*的原意不明。*labuan*聚落的說法是*rukai*是自*vuculu*語中的*rakats*(勇敢)轉來。在臺灣蕃族慣習調查報告書中的說法，*rukai*是*vuculu*語的東方之意，因魯凱族分佈於*vuculu*群的東方 (喬宗恣，2001：42)。巴清雄則認為魯凱族的命名制度皆有其命名法則與機制，對於地形地貌均清楚命名。像以聚落為分界，清楚劃分出高山較濕冷冰涼的區域為*drekai*，較低較熱的

---

<sup>1</sup>在伊能嘉矩的《日本地名辭典》〈臺灣篇〉中記載，此傀儡之稱乃是 Makatau (馬卡道) 平埔族對山蕃的稱呼。後為平地的漢族沿用，稱此處的蕃人為 Kale (傀儡) (移川子之藏等，1935:233) 1684 年首任諸羅縣令季麒光在所著之《台灣雜記》一文記載如下：「雅猴林，在南路羣目社，外與傀儡番相偕；深林茂竹，行數日不見日色。路徑錯雜，傀儡番常伏於此截人，取頭而去。今土官加老斯統制之。」清初文獻中如高拱乾修《台灣府志》中有「傀儡番」之記載云：「極東，則為傀儡山，山野異類，名為傀儡番。茹毛飲血，尚存古處；特其生性強悍，嗜殺如飴。與民人素不相接，偶一逢，必以標槍中之，漆其頭以為玩器，以古人多視為畏途。」。

區域為*labelabe*。對於排灣族<sup>2</sup>，魯凱族自稱*Ngudradrekai*，意指山上的人、住在山上的人、住在氣候濕冷冰涼（*takangangerecane*）的地方的族群。所以巴清雄認為文獻的*Rukai*（魯凱），應該是擷取*Ngudradreka*的*drekai*，因發音誤差*drekai*變成*Rukai*，故「魯凱」一詞亦可指稱「較高冷的地方」。現今的魯凱不再追究「*Rukai*」是怎麼來的，甚至已經習慣外人稱呼自己為「魯凱族」。一般而言，魯凱人用漢語自稱族群名稱時會用魯凱族，但若用母語自稱時不會用“*Rukai*”，而是用“*Ngudradrekai*”（巴清雄，2004:2-3）。

## 第一節 魯凱族的歷史與發展

魯凱族的傳統居住領地在卑南主山往南，至大武山脈的兩側坡地，其部落散佈於濁口溪、隘寮北溪、隘寮南溪及大南溪（利嘉溪上游）沿岸，以目前行政區域而言，集中於高雄縣茂林鄉、屏東縣霧台鄉及台東縣卑南村境內（任先民，1956）。一般學者對於魯凱族系統的分劃概採地域為標準，將魯凱族分為三群，分別是東魯凱族群—以大南社（*taromak*）為中心的大南群，分佈於台東市大南溪上游卑南鄉境內，其範圍為台東縣卑南鄉東興村；西魯凱族群—以好茶（*kochapokan*）、霧台（*vudai*）為中心的隘寮群，分佈於屏東縣霧台鄉隘寮溪上游，包括現屏東霧台鄉、三地門鄉的青葉社區及瑪家鄉三和村美園社區；以及高雄下三社—分佈於高雄縣茂林鄉荖濃溪支流濁口溪流域的萬山、多納和茂林三個部落，稱濁口群（奧威尼，1996：15—16；許勝發，2006：13）。

三群分布地區四散，彼此往來不易，三群間語言差異極大，而諸多習俗也有差異。東魯凱群自稱祖先來自中央山脈的卡里亞拉（*kaliala*）地區，此群具有相當古老的歷史<sup>3</sup>。西魯凱群中可再細分三系統，其一以好茶、霧台、阿禮社為中

<sup>2</sup> 就魯凱族與排灣族相對位置而言，魯凱族分佈區域海拔較排灣族高，所以魯凱族自稱*Ngudradrekai*是符合其所在環境（巴清雄，2004：3）。

<sup>3</sup> 大南社其四個頭目家中最古老的Lavarins家已傳二十一代（移川子之藏等，1935：456）。

心，有較清楚之歷史脈絡可循，故居可上溯至東部與大南群共祖；大武社與前述三社較無直接關係，與大南社關連較密切，但分出的時間相當久遠；去怒(*Kinuran*)社<sup>4</sup>則謂祖先發祥於部落附近，而與其他系統較為無關。下三社與東、西魯凱群則並無直接的歷史發展關係，三部落彼此亦無直接的淵源，而下三社的創生始祖傳說都認為祖先是誕生在各自部落現址或附近，與其他部落之間聚有遷徙的脈絡關係具有明顯差異(移川子之藏等，1935：246，254-255，483；許勝發，2006:18-20，301)。

圖 2-1：魯凱族分佈圖



<sup>4</sup> 今屏東縣霧台鄉吉露村，原名去怒、去露。

## 第二節 魯凱族的社會與文化

魯凱族的階級分明，主要分為貴族（*taliialalai*）與平民（*lakawkawlu*）兩個階級。傳統的魯凱族社會，以部落為自治單位，各部落有各自的土地領域和頭目（奧威尼·卡露斯，2003：104）。貴族<sup>5</sup>分為大頭目（*yatavanane*）和小頭目（*takiaki*），因等級不同，掌管不同特權（*thimithimi*），如土地、水源河川、獵場、服飾權、名制、頭飾權等等特權<sup>6</sup>，平民必須經由儀式取得部落的認可，方具有使用權。

在部落中，頭目為了管理上的方便與效益，會選派出具有管轄監督能力的平民，分別為：部落長老（*marudrane*），長老人選以具有卓越事蹟表現及公信力為標準，負責貴族與平民間的行政管理與事務協調；以及監督特權（*thimithimi*）使用的監督人，維持社會中符合個人身分及表現的規範，以免踰矩（巴清雄，2004：13）；另外還有配給人（*sibabakale*），據筆者調查通常為部落中公認最公平正直的長老擔任，必須清楚了解部落中的大小事務、階級間的關係脈絡，其職責為處理納貢之物、儀式祭品（農穫、獵物、牲畜肉品等）的分配，按各家族的階級給予最適當的數量和部位。此嚴密的階層制度，維持著魯凱族社會的秩序與平衡。

貴族和平民的階級並非固定不變，可藉由之間的婚配而流動。階級間的婚姻分為同級婚、降級婚和升（越）級婚三種（許功明，1991：5），其中降級婚係貴族嫁娶平民，然其後代之貴族階級會因此降低；而升級婚乃平民嫁娶貴族，此婚配亦可使後代獲得較高的階級。由於平民嫁娶貴族必須負擔龐大的聘禮費用，以符合對方的身分地位，大部分的貴族亦不願身分因嫁娶平民而降低，故在傳統社會中多為同級婚。然現代社會中，由於宗教信仰和外來文化，影響了族人對於階

<sup>5</sup> 此處引用巴清雄於霧台村之研究，而在許功明於好茶村的分類（許功明，1991：2-3）中，貴族（*taliialalai*）分為大頭目（*yatavanane*）、二頭目（*takiaki*），一般說來除了本家大頭目外，其他的頭目都稱為小頭目（*takiakian*）。喬宗恣於大武村的調查（喬宗恣，2001:16）中，貴族分為真正的大貴族頭目（*tavanan taliialralai*）和貴族頭目（*lakaili taliialralai*）。

<sup>6</sup> 貴族的權力包括：家屋外的庭院、司令台、石柱、大榕樹、特殊的家名與人名、紋飾、服飾、頭飾、編髮、刺青等（衛惠林，1963：8）。此權力意指平民未經掌管此特權的貴族許可，或沒有經過儀式達到部落的認同，不得擅自使用。



級的觀念，以及自由戀愛風氣之盛，在現代婚姻中，平民與貴族婚配並非特例。

### 第三節 魯凱族的宗教與儀式活動

魯凱族的宗教祭儀活動，與農業息息相關，傳統的祭儀以農耕祭儀為多，間以穿插個人生命祭儀於農間的階段。喬宗恣將文獻中的魯凱族儀式分為三大類，其一為全聚落共同舉行的儀式，具有全聚落的社會意義。其二為以家為單位的儀式，具有界定家庭成員、本家與分家關係的意義。第三類則為界定個人生命不同階段，賦予個人社會身分的生命禮儀。在實際運作的層面，以家為單位的儀式，舉行的時間由聚落決定，表現出家與聚落的關係。以個人為中心的生命儀式中，男孩子的成年意味著聚落增加了新成員，婚禮則是新家庭形成的起始，因此具有聚落層次的意義。其他如各類戴花與個人社會地位轉變有關的儀式，也都藉著分贈交換物或宴客來向聚落公告，係因個人的社會地位需由聚落認可的緣故（喬宗恣，2001：25）。

魯凱人認為，農作收穫的豐歉會受到全聚落農業運勢的影響，因此傳統祈求農作物豐收的儀式是屬於全聚落的活動，據文獻所記載有砍伐前儀式，目的在於向掌管獵獲、收成的自然精靈「*pupulen*」祈求賜予聚落豐收。舉行儀式前，聚落中的男子先共同出獵，儀式於歲末（約為陽曆的十月）在預定待砍伐的地點舉行，每戶派一名成年男子參加，由負責該項農事的貴族頭目以豬隻獻祭祝禱，祈求農穫豐收。祝禱完所有參加成員必須保持靜默砍伐，直到工作完成。事後將豬隻抬到主祭的貴族頭目家，宰殺烹煮分食。魯凱族農業儀式以小米為核心，以家為單位舉行。小米播種的日期與收成好壞息息相關，因此各家以占卜方式決定日期，大多於陽曆三月舉行。儀式雖僅在播種的第一天進行，但與小米播種相關的禁忌，自播種前一天一直持續到整個播種工作結束。小米收穫祭的整個收穫期間，亦需遵守多項禁忌。收穫祭配合小米生長週期，多於每年小米收成後的陽曆七月

下旬至八月上旬之間舉行（喬宗恣，2001：25-26）。小米等作物的祭儀對象可包括：創世的神祇、自然界眾神、各地守護神、賜福的祖靈、或為害的惡靈、橫死於家屋外的意外死亡者、在禁地的惡靈、或破壞作物的禽鼠害蟲類等等。豐年祭時對以上神靈獻祭，是親近善神、遠離惡神，保持相敬，避免觸犯神靈的方法。不論聚落或各家戶，皆以祈祝下一年度的五穀豐收、風調雨順、物興人和為目的，同時兼有預言占筮的功效（許功明，1993：138-139）

### 第三章 霧台部落民族誌

#### 第一節 霧台部落 (*vudai*) 的歷史與發展

<sup>7</sup>霧台社魯凱語稱 *Vudai*，社名的原義不詳，據喬宗愷之研究 *Budai* 之名來自於此地區 *vudai* 薏苡（鳩麥）等禾本科植物生長茂盛，因而得名（喬宗愷，2001：63）。霧台另一個名稱為 *Kodilesem*，只用在吟誦歌唱時，為五穀雜糧永不缺乏之意，因氣候溫和，農作物不致枯乾，故霧台從不缺糧（奧威尼·卡露斯，1996：77）。然而，根據奧威尼所述，當地稱薏苡為 *ceme*，而 *vudai* 由來則不得而知。

霧台鄉的行政方位約於屏東縣的東北角，東鄰大浦山分水嶺，與台東縣金鋒鄉和卑南鄉為界，西南與瑪家鄉以隘寮南溪相隔，西北沿隘寮北溪毗鄰三地門鄉，北則銜接高雄縣茂林鄉的萬山，總面積約 2787960 公頃。霧台居處中央山脈南端的大武山區，地形峰巒起伏，平均高度在海拔 1000 公尺以上，十月至次年五月間雨量最少，是為乾季，降雨集中於夏季六月至九月間。平均氣溫約為 16、17 度，冬暖夏涼。<sup>8</sup>

霧台鄉在清代間曾置警戒所，日治時期，改設警察駐在所，實施理番政策，民國三十四年成立鄉政區域，定名為霧台鄉。轄區有霧台 (*vudai*)、好茶 (*kucapungane*)、阿禮 (*adidri*)、吉露 (*kinulane*)、大武 (*labwane*)、佳暮 (*karememedesane*) 六個村，共有 30 個鄰，戶數 971 戶，人口 2,971 人，居民 98% 以上為魯凱族人。

霧台 (*vudai*) 部落位於現今霧台村之東北方，隘寮北溪左岸井步山北北西方的東向緩斜山腰坡地上。從日治中晚期開始，即為霧台鄉的行政中心，鄉公所、警察分駐所及衛生室、國小均設立於此。霧台部落的開創約始於 350 年前，因魯凱族好茶部落的獵人經常於該區域狩獵，熟悉環境後，認為此地地勢險要，利於

<sup>7</sup> 2010 年 5 月屏東縣政府民政處資料。

<sup>8</sup> 霧台鄉公所網站資料。

防守，且獵物豐富，十分適合居住，遂先由 *Lhaibang* 家的 *Beseng*、*Karavase*、*Kerhare* 三兄弟攜眷來此開墾。舊時人稱霧台為「田寮」，好茶部落為「家園」，意思為根同本源，霧台像是從好茶家園中向外分支的田間小屋般。(奧威尼·卡露斯，1996：76)。之後，好茶部落的族人陸續遷來，部落人數逐漸增加，因需要有對等的家族和 *Lhaibang* 家一起治理部落 (*tamadradrekasane*)。於是居民們商討決議好茶部落一頭目 *Karhangilhane* 家族的 *Tanubake* 和 *Lhavausu* 夫婦來此建立了 *Dumalhalhathe* 家，同時也有了能夠負責部落宗教祭祀儀式的 *Barakalai* (祭司)。至此，霧台部落方成為一完整的聚落 (巴神一，2003：12-13；賴啓源，2008：31)。

在部落的空間方面，霧台魯凱族人將傳統領域分為三種類型，分別是：農用領土、打獵區領土和河川領土。當家的頭目擁有領土的支配權，根據巴神一的調查與紀錄，其轄屬地名及範圍如下：

表 3-1：霧台傳統領域類別及地名

類別	地名
農用領土	1. 自伊拉社區西方之 <i>puthung</i> 上經 <i>tauvung</i> 、 <i>takuzairi</i> 、 <i>tualhavw</i> 、 <i>cekelhe</i> 再經 <i>subalhululhulu</i> 中心至 <i>thalhitalhane</i> 與馬兒村為界。 2. 與好茶村的土地無明確的分界，但平常耕種時不超過 <i>subalhululhulu</i> 上經 <i>tanamuhu</i> 以至 <i>karingucane</i> 的山頂。 3. 與吉露無明確邊界，唯自 <i>karingucane</i> 山頂下至 <i>arhisane</i> 橫至 <i>thalhididivane</i> 下到 <i>kurhengerhenge</i> 、及東方的 <i>lukuluku</i> 。 4. 大武村小山巷上至 <i>tivativane</i> 為與 <i>dadelhe</i> 村的邊界。 5. <i>beleanane</i> 區域自北隘寮溪上至 <i>kathathanarane</i> 山頂。 6. 伊拉社區對面的 <i>kulhakulhai</i> (從德文村奪取的領土)。
獵區領土	<i>Ngualhekelheke</i> 、 <i>Ruaruhkalthane</i> 、 <i>Tanabakulu</i> 、 <i>Ngualhawrhu</i> 、 <i>Tubaane</i> 、 <i>Cakecakane</i> 、 <i>Balhace</i> 、 <i>Rudaudakucane</i> 、 <i>Lhabuku</i> 、 <i>Kulhamalhama</i> 、 <i>Thathiruku</i> 、 <i>Talhiadadang</i>

河川 *Kaarhavae* 自 *Lapuwsu* 下至 *Kasiasiai*、  
領土 *Tinimuthane* 河川全溪、  
*Kabalhivane* 河川全溪、  
*Rhakeakeralhe* 河川至 *Tekepe* 下至 *Kaarhavane*、*Thaderaw* 河川全溪、  
*Kathikiane* 河川自 *Kaarhavanek* 上至 *Peapersanem*

(巴神一，2003：15-16)

族人由好茶部落遷居於此並且立社後，周圍領地即由霧台、神山、*Kavadanane* 等聚落共同開拓，其中甚至屢有攻佔周遭部族據有之土地。日治時期尚發生數次奪取土地的爭端，領土權的爭奪與消長自國民政府之後方才漸漸穩定下來(巴神一，2003：13-17)。

霧台魯凱族人依所在地形之高低將霧台部落區分為上部落與下部落，上部落位於今霧台村，下部落為神山村。部落內的區域空間依據巴清雄的資料，進一步調查修訂如下：

表 3-2：霧台部落聚落之地名

地名	魯凱語	部落內聚落
霧台村	<i>Vudai</i>	<i>Tathikaran</i> 、 <i>Tukarudrane</i> 、 <i>Drariane</i> 、 <i>Talalibane</i> 、 <i>Ledelane</i> 、 <i>Pukale</i> 、 <i>Libane</i> 、 <i>Kalasiangiange</i> 、 <i>Pinailidr</i> 、 <i>Laininu</i> 、 <i>Pinakucucu</i>
神山村	<i>Kabalelathane</i>	<i>Balri Irialrinulu</i> 、 <i>Pualu</i>

(根據巴清雄，2004：33)

過去在部落中，律法必須經過部落會議 (*rarubbuane*) 確立，由部落會議立法與司法，組織傳統魯凱律法制度。部落會議為部落成員之會議，其主要功能為訂立規範、解決紛爭、處理部落事務。由 *marudrane* (長老) 主持部落會議，*talialalai* (貴族) 列席部落會議，長老為制衡機制，避免貴族擴權，協調貴族與 *Jakaukaulu* (平民) 之間的權益。部落會議的內容為：土地之劃分、狩獵規範之建立、婚約締結與解除、人倫規範之建立與制裁、名位確立與取得、飾品規範、農耕規範、住屋規範、解決與他族之紛爭，以及由 *barakala* (祭司) 主掌之歲時祭儀的訂定

與進行等等。隨著時空遞移至當今的法治時代，現今的部落會議為處理部落日常事務，或討論婚喪事宜、調辦糾紛，取得族人的共識<sup>9</sup>。

## 第二節 傳統祭儀活動

在魯凱族社會中，主要擔任的宗教功能性角色有二者，一為*barakalai*祭司<sup>10</sup>，其二為*sililisi*巫師。*barakalai*祭司為男子擔任，負責的是全部落的祭儀祝典。*barakalai*起源於舊好茶的家族，在舊好茶有五個靈屋，分別為五個對歷史有功的家族，分別為*kadresenge*（發祥地）、*kusadra*（神醫<sup>11</sup>）、*kadaanane*（大頭目最古老的家）、*salapathane*（勇士的家）和*patterrelau*（勇士的家），是*barakalai*住的地方，*barakalai*並守望著靈屋的祭典。*barakalai*一生不近女色，品性高潔，操守端正。

在霧台部落，與神山部落是由同一個祭司負責兩個部落的祭政，社區祭祀的開始由祭司公佈，由霧台部落通知神山部落後，再由各家的戶長舉行祭祀。（巴神一，2003：144）

*Sililisi* 為巫師的總稱，是承載、帶著神力的人。巫師、巫婆都為 *sililisi* 的形式，男巫師稱為 *sililisi*，巫婆是 *taraiviki*，都作為橫跨陰陽的橋樑，但兩者的社會功能不一樣。被稱為 *sililisi* 的巫師處理非常嚴謹、重要、關係到生命的儀式，人生的改運，與生死存亡有關。而巫婆 *taraiviki* 較親近日常生活，負責個人日常生活種種疑難雜症，任何問題都可以請示她，包括治病、狩獵、感情、尋失物、尋人、預言、解除鬼附身等等。

有兩種方式可成為 *taraiviki* 巫婆，一種是與生俱來的能力，如果女子出生後靠近逢開花期（*vuthithithi*）的檳榔樹，或接近正在進行的鞦韆活動會昏厥，表

<sup>9</sup> 杜正吉整理之霧台鄉魯凱族律法制度篇，頁數未註明，未出版。

<sup>10</sup> 據說 *barakalai* 祭司一個人獨居，住在 *ka vutangi*（舊霧台）。在住處的角落，擺置一個陶甕，陶甕裡面住著一條百步蛇，每當日落的時候，百步蛇會從陶甕出來活動，所以祭司告誡部落的人不可在太陽下山之後經過他的窗前。

<sup>11</sup> 以能駕馭 *ababase* 毒蜘蛛（黑寡婦）出名，其家族的血液能夠解毒蜘蛛的毒性。奧威尼表示幼時曾尋求治療，感覺其血液十分冰涼。

示擁有成爲巫婆的資質，當小女孩從小就可以感覺到被召喚，可看到旁人不可見之物，漸漸長大後，父母看到這樣的孩子是不同於常人的，就會請資深的 *Taraiviki*，稱爲 *Badralubu*，來帶領、教導這孩子，時間可長達一個月。孩子被三到五個 *Badralubu* 圍繞，*Badralubu* 吟誦神明在陰間的旋律，讓孩子潛移默化的學習。另一種則是未具天生的特質，但願意主動向巫婆拜師，學習而成。無論是哪種方式的拜師學藝，都必須向巫婆繳納學費，以鍋、刀子等物品作爲酬謝。

*Taraiviki*（巫婆）替人作法稱爲 *du lisi*，*du lisi* 是各種施福、祈願、趨崇、醫病的總稱。*du lisi* 時，巫婆會手持 *vuthethe*（檳榔花）及 *kiring* 在空中 *baralikiki*（揮舞動作）以通靈。巫婆請來的神靈爲 *belen* 是 *iviki*<sup>12</sup>，所預言的事情都會實現，能夠抵擋所有的惡靈，平常住在巫婆施法用的 *taliuru*（葫蘆）裡。巫婆擁有自己專屬的 *taliuru*（葫蘆），葫蘆是 *beleng* 棲息的所在地，巫婆在田裡挑選適合使用的葫蘆，在蒂的部分切一個口，使 *belen* 方便進出，在葫蘆身的腰際繫上繩索，將它固定懸在巫婆家的牆上，充當 *beleng* 的居所。平時不能碰它，一般人更嚴禁觸碰。

圖 3-1：開花的檳榔樹。



圖 3-2：葫蘆。



<sup>12</sup> 與靈界的媒介，*beleng* 可傳達靈界的訊息。

*Belen*的意思是*si liliku*<sup>13</sup>，*Taraiviki*只有在作法時，才會將葫蘆拿下來，召喚葫蘆裡的*beleng*，如果在作法的過程有任何不敬的行為，如：打噴嚏、放屁、講不乾淨的話，會觸怒*beleng*，*beleng*會消失，而*Taraiviki*會生重病，唯有向*beleng*不斷的道歉及感謝、請求它回來，*beleng*才願意回來，如果*beleng*不回來，*Taraiviki*便會一病不起，因此，對待*beleng*要非常的小心及絕對尊重它。

*Taraiviki*會從葫蘆將*beleng*取出用豬油塗抹它們，為它們潔淨。總共有五個*Belnek*，有的是圓形，有的是橢圓形，有的為長方形，形狀不一，顏色為黑色不透明狀<sup>14</sup>。*beleng*有排行順序，老大叫：*matengetenge*，老二叫：*kiciongo*，都擁有神力，其餘輩分較小，通稱為*lavavalake*<sup>15</sup>，具有醫治能力。

*Taraiviki* 巫婆作法時，會說各種語言，一般人聽不懂，先召喚輩分較小的*lavavalake*，若無效再呼求 *matengetenge* 和 *kiciongo*。部落同時會有幾個巫婆，各自的能力有所不同，在作法時，若自己可支配的靈效力不夠，她會召喚其他的靈：「*a la mulebea*（請您下來），*sing vanale*（從右方），*sing viri*（從左方），*sning su belebelenge*（從天上），*tarele lu ka matuma ne kai macaeme*。（讓我們共同診治這位生病的人）」。

巫婆處理的是生活瑣碎大小疑難雜症，更經常代部落的青年男女傳達情意的訊息，處理情感的問題。奧威尼·卡露斯口述一位幼時所見，部落的少女尋求巫婆求助的故事：這位充滿煩惱，思念著遠方愛人的少女，來尋求巫婆的幫助。她帶著檳榔和檳榔花，向巫婆奉上檳榔，並告訴巫婆愛人的名字，請巫婆去拜訪這位男士。巫婆就手持著少女帶來的檳榔花，正綻放的檳榔花傳出濃濃的香味，彷彿飄逸著神秘的力量，使巫婆進入一種醉醺醺，暈陶陶的狀態。巫婆迷離地朗誦著：「我來自神秘的國度，達魯巴令湖，我從北大武山，經過查布里安，又爬升到霧頭山上，緩緩的來到我們老祖母的院子裡，來到妳的面前。」巫婆變了神韻，轉換成為神靈的使者，傳遞遠方愛人的消息。少女不時奉上檳榔，絲毫不敢怠慢

<sup>13</sup> *si liliku* 預言能力、法力

<sup>14</sup> 杜含笑表示親眼見過。

<sup>15</sup> *lavavalake* 是小孩子的意思，在這裡是指輩分小的。



神靈，更怕神靈疲累了，無法完成少女的心願。巫婆繼續說：「孫女兒啊，請邀請我坐在妳的心靈裡，妳思念的氣息是那麼地濃厚，發生了什麼事呢？」少女便把委託的事情原委說出，巫婆旋即傳出不像人類的語言，少女便把原先準備的禮數獻上，表示敬重，巫婆才繼續回答問題。

部落的人對 *Taraviki* 格外尊敬，對她非常依賴，族人請求 *Taraviki* 時，會準備禮數，禮數的大小憑個人能力而定，重要的是務必對 *Taraviki* 誠心誠意。

魯凱族的傳統祭儀，則與自然息息相關。據筆者的田野調查，魯凱族的曆法有十二個月，每個月的稱法以月份順序做為區別，如：一月是 *bathakili ka dramadre*<sup>16</sup> 開始的月（第一個月），二月是 *muasaka drusa ka dramadre* 第二個月，三月是第三個月，以此類推，到十二月時稱做要結束的月（第十二個月）<sup>17</sup>。

過去魯凱族沒有文字，對曆法的概念是從季節氣候的變化、植物的生長週期，據其發芽、榮枯、收穫來辨別時間，農作物的栽種也以這樣的概念種植，有播種期、收成期、休耕期。休耕期約在第十個月以後，此時進入冬季，氣候寒冷，許多農作物無法生長，所以會利用這個時候整地，等待新的播種期來臨。一年的一月到二月為 *vabisi*（整地期），三月 *vaeape*（播種期），主要的農作物在三月時候同時播種，依不同作物而有不同的收成時期，所有的農作物雖然一年只收成一次，但因四季均有作物收穫，所以部落的生活才得以確保整年能夠溫飽無虞。根據杜含笑口述之節令，對照臺灣原住民歷史語言文化大辭典網路版魯凱族農作物之條目，茲將耕作時程表述如下：

---

<sup>16</sup> *dremadre*：月亮之意。

<sup>17</sup> 2011年1月2日杜含笑訪談。

表 3-3：耕作時程表

節令	內容
一月	<i>vabisi</i> (整地期)
二月	<i>vabisi</i> (整地期)
三月	<i>vaeape</i> (播種期) <i>becenge</i> (小米)、 <i>bae</i> (藜)、 <i>rumakai</i> (高粱)、 <i>lalrumai</i> (黍)、 <i>kulungu</i> (芝麻)、 <i>medai</i> (薏苡仁)、 <i>laepelepe</i> (長豆)、 <i>karidrange</i> (樹豆) 等
六月	收成 <i>becengn</i> (小米)、 <i>labanai</i> (玉米)、 <i>bae</i> (紅藜) <i>rumakai</i> (高粱)、 <i>kulungu</i> (芝麻)
十月	收成 <i>lebelebe</i> (米豆)、 <i>lralrumai</i> (小麥)、 <i>medai</i> (薏苡仁)
十一月	收成 <i>tai</i> (芋頭)
十二月	收成 <i>karidramk</i> (樹豆) 種植 <i>tai</i> (芋頭)、 <i>lapanal</i> (玉米)、 <i>bae</i> (藜)

對魯凱人而言，年度最重要的時間為小米收成後的一至兩個月，也就是一年的第八個月，稱為 *Kalalisine*，意指充滿禁忌的時程。期間必須謹守祭典規範，不得任意外出，這也是一年中祭儀最為繁雜眾多的一段時間，聚落及家庭的重要祭儀幾乎集中在這段時間舉行，內容包含潔淨、祈福、占卜等等，。

*Ka la lisine* 期間各階段重要時日與祭儀如下：

(一)、預備期

約六月小米採收完後，部落開始準備渡過 *Kalalisiane*，在準備過程中並無特殊的禁忌或儀式，通常為成年人，男女分工，成群結伴至領地採集，家家戶戶準備好祭儀期間所需糧食、獵物及物品，部落重要耆老與 *Barakalai* (祭司) 會先商討何時進入 *Kalalisaine* 的時程，以及其間舉行各項祭典儀式的時間。*Barakalai* 掌管著祭儀的開始及結束，施作驅邪及祝福之法。耆老與 *Barakalai* 訂定時間後，迨擇好吉日來臨，便由 *Barakalai* 對部落的族人宣佈：「今天是我們進入 *Kalasisaine* 時程的開始。」之後部落旋即進入充滿禁忌及各項祭儀的一段生活節序當中。

這段時間，部落的生活皆依照祭典的步驟進行，由 *Barakalai* 宣佈該日舉行之祭典，家祭則在個人家中舉行，由父母主持祭典儀式。

### (二)、*Bakalai* (潔淨儀式)

*Kalalisaine*的第一個儀式是*Bakalai* (潔淨儀式)，由*Barakalai*決定舉行*Bakalai*儀式的天數，在舉行*Bakalai*儀式前，各家已殺好豬、挑選出今年收成最好的小米做成小米粉*leveke*<sup>18</sup>。在該儀式舉行的這幾天，爲了*Bakalai*所準備的食物皆需在儀式結束前食用完，若在結束後食用，則爲禁忌。

### (三)、*Tangidrakakalane* (新年)

*Bakalai* 結束之後，便進入 *Tangidrakakalane* (新年)。*Tangidrakakalane* 的算法是第八個月的第 15 個太陽 (15 日)。*Tangidrakakalane* 的直譯爲「起床的日子」、「再起的日子」，意爲「我們過去一年即將結束，要迎接新的一年到來」，表示生命的更新。此爲 *kalalisiane* 中最重要的一段時間，*tangidrakakalane* 象徵過去的一年所有的不幸都已在這時結束，要迎接的是新的一年、所有萬物生命的更新。*tangidrakakalane*中以*cabi*<sup>19</sup>占卜祭作爲開端，是利用焮悶<sup>20</sup>*abi* (小米餅) 方式來占卜一年農作物或狩獵的情形，此儀式僅限男性參加，女性不得參與。在*tangidrakakalane*的凌晨進行此儀式*vacabi*<sup>21</sup>。

在*cabi*占卜祭中必備的物品<sup>22</sup>有：*leveke*(小米粉)<sup>23</sup>、*lukucu*(山蘇葉)、*belebele* (香蕉葉)、*kangaduan* (柳榆，俗稱紅雞油)、*languakece* (當地盛產之樹種)、石塊。約莫凌晨兩點，男子們帶著自家準備的*leveke* (小米粉) 聚集在耆老和祭司在聚落外選定的地點<sup>24</sup>營火，準備開始*vacabi*。

*vacabi*的過程爲男子們在地上挖一個淺坑，以準備好的薪材放置在土坑內生

<sup>18</sup> *leveke* 即以杵臼將小米去殼脫穗，再將舂揅蹂簸後的小米粒磨成的小米粉，可做成 *a bai*。

<sup>19</sup> *cabi* 爲儀式中用來占卜的小米糕名稱。

<sup>20</sup> 雖然大部份文獻的敘述爲「烤」*capi*，但受訪者們表示，魯凱人不使用放在火源上的「*akame* (烤)」這樣的詞彙在做 *capi* 的場合，故本文使用「焮」一詞以區分「烤」。

<sup>21</sup> *wa cabi* 意思是「做 *cabi* (小米糕)」。

<sup>22</sup> 必須由男子準備，依據杜松正指出，這些薪柴和獵獲類的物資通常在附近地名爲 *sasabuman* 的獵場蒐集而來，因此地的天然資源較豐富。

<sup>23</sup> 部落男子在 *cabi* 舉行前日，從自家中倉儲取出今年收成最好的小米做成 *leveke*。

<sup>24</sup> 不同的聚落有不同的 *cabi* 地點，每年選定的地點不一定。

火。木種以 *kangaduane*（柳榆）為主，也有當地盛產之樹種 *languakece*。先將薪材燃燒旺盛，再將挑好的石頭鋪蓋其上，待石頭燒紅後，移出柴、炭，留下炙燙的石頭於坑內，再用 *lukucu* 舖在高溫的熱石上，將眾人所帶的 *leveke* 一起攪和成生小米糰，攤平在舖好的 *lukucu* 上，再舖上一層 *lukucu*，然後覆蓋上 *belebele*，最後再以木材及石頭壓住，讓 *leveke* 在裡面悶熟。約莫過兩個鐘頭，約在凌晨五時許，將所有木柴、石頭、葉片移開，看看裡頭 *leveke* 悶燒的情形，此悶熟的 *leveke* 即為 *cabi*。

*vacabi* 後，接著由主祭者檢視 *cabi* 悶熟的情況，由小米團悶熟後產生的變化結果，做為占卜未來一年的農作物收成、狩獵成績及氣候徵兆。其占卜方法是將 *cabi* 分東、西、南、北四個區塊，對照著聚落土地的方位，以此判斷不同區塊來年的吉凶。若米團未熟，象徵將受風災或水災；若米團水分太多，稠稠的，則表示會有水災；若米團炙焦，則表示農作物無法生長或旱災；若米團熟透，完美無缺，則表示未來一年能夠順利平安豐收。

在 *cabi* 這天，家中如果有已舉行過 *tua lalabace*<sup>25</sup> 並已學會走路的男孩，會由父親帶著參與 *va cabi*，讓此男孩在 *cabi* 現場把玩為他準備的木製玩具獵具如槍、弓箭、矛等等，表示小男孩已成為真正的男性生命體。

此儀式所使用之植物材料及相關物件如下：

---

<sup>25</sup> *tua lalabaces* 男孩出生的分享生命禮。

表 3-4：va *cabi* 儀式中使用物品

名稱	用途	說明
<i>leveke</i> (小米粉)	製作 <i>cabi</i>	參與 <i>cabi</i> 成員帶來自家產的小米所做的 <i>leveke</i> ，必須將每個人的 <i>leveke</i> 拌在一起製作 <i>cabi</i> 。
<i>cabi</i> (小米糕)	占卜用 可食用	以悶熟的 <i>cabi</i> 占卜來年吉凶，祭儀結束後 <i>cabi</i> 由參與成員帶回部落食用。
<i>lukucu</i> (山蘇葉)	悶熟 <i>cabi</i> 用	野外採集。
<i>belebele</i> (香蕉 葉)	悶熟 <i>cabi</i> 用	野外採集。
石塊	悶熟 <i>cabi</i> 用	野外採集。
<i>kangaduane</i> (柳 榆)	薪柴	必需品，燃燒時間長，被稱爲是「真正的木頭」。
<i>languakece</i>	薪柴	非必需品，爲當地盛產，易燃之木柴。
玩具獵具	男孩玩具	爲父親爲男孩製作的假獵具。

(筆者製表)

*vacabi* 結束之後，每個男子帶著分到的 *cabi* 回家與家人分享。未婚的男子帶著充滿祝福的 *cabi* 跟聚落中未婚的女性分享，也可藉此對心儀的女性表達情意，但只限定屬於自己聚落的女子，不可跨越聚落以外的女子，這樣的規範是表示對聚落裡未婚女性的尊敬。

享用完 *cabi* 後，全部落的人會聚集在部落廣場，部落中的成年男子舉行 *ngiathulradre* (刺福球) 儀式，*ngiathulradre* 之後，手牽手成圈隊歌舞<sup>26</sup>，進行 *balalalai* (報戰功)，由部落長老逐一點名，參與的男子一邊跳舞，一邊以傳統古調爲吟唱之曲調，歌頌自己一年來的獵獲，內容大致有農收、獵物，各項競賽，公益活

<sup>26</sup> *balalalai* 時所專屬的歌舞。

動等等為部落的貢獻。戰功內容必須如實宣報，不得虛誇，在吟唱過程中，大眾會屏息聆聽吟唱者的內容是否屬實，並由眾耆老依個人的氣勢、唱功、內容，評定當年度的部落勇士（杜正吉：2009）。同時婦女會陪同未婚的女性在廣場另一處舉行盪鞦韆活動，每一位未婚女性都盛裝打扮展現出迷人的風采，未婚的男性則依序為心儀的女性搖盪鞦韆。

在 *tangidrakakalane* 這一天，部落的族人藉著不同的活動聯誼社交，聚集在一起，分享成就與喜悅，告別過去迎接新的一年，歡欣熱鬧。

（四）*bakadralru*（為兒女祈福儀式）、*tua lalabace*（男孩的分享生命禮）、*tua lalalake*（女孩分享生命禮）

魯凱族人極為重視家庭生活，對子女們的教養和期待，都會表現在對兒女的各種祭儀和祝典行為上，也都清楚的表現出來。例如依照兒女的成長年齡，來舉行不同的意義的祭儀和祝典，有的專屬男童祭儀，有的專屬女童祭儀，有的祭儀兩性可一起舉行等等。

*Tangidrakakalane* 結束之後，接著進行 *bakadralru*（祈福儀式），*bakadralru* 是主要為家中兒女<sup>27</sup>祈福的儀式，主要以女兒為對象。順序為長女優先，再來是家中其它女兒，最後才為兒子祈福，長女在此儀式中扮演最重要的角色。*bakadralru* 在所有的祭典中也是最盛大的宴請儀式。

在 *bakadralru* 中作為重要的祈福食物為 *kucekane*（小米乾飯）<sup>28</sup>，父母會在小米收成時，選擇收穫中品質最好的小米，做為用來煮此時所需之 *kucekane*，這份煮 *kucekane* 時所剩的小米梗必須留下，因位在 *bakadralru* 中另有用途<sup>29</sup>。煮 *bakadralru* 的 *kucekane* 之用水<sup>30</sup>，不能使用一般家庭用水，也不能使用戶外流動的溪水或是雨水，僅能使用 *calrakebe*（地底湧泉）<sup>31</sup>，*calrakebe* 是種從地下湧出來的天然水，水量不多，但是終年源源不絕，在舀 *calrakebe* 時必須使用特定的容器，

<sup>27</sup> 即使兒女已婚成家，父母仍可為自己的兒女祈福。

<sup>28</sup> 用已處理好的去殼小米煮成的乾飯，不加配料。此處作為儀式用途，但平日亦可為家常食物。

<sup>29</sup> 見次頁。

<sup>30</sup> 一般家常食用的 *kucekane* 則無此限制。

<sup>31</sup> 霧台有兩處取用 *calrakebe* 的地點。

是祭典所用的*druluru*（葫蘆）。父母煮的*kucekane*以鍋為單位，若姐妹之間隔著兄弟，姐妹各自會享用一鍋*kucekane*，但若姐妹之間排行相鄰，則同一鍋*kucekane*會依姐妹數目均分給每一位。若為兒子，則一人即擁有一鍋*kucekane*。依所需鍋數煮好*kucekane*後，父母將每個人所分配的*kucekane*用*druluru*盛在*kadrabale*（竹編高腳盤）<sup>32</sup>上，並在*kucekane*上擺放十二塊切成小塊的熟豬肉，排列成圓環狀，如此即製作好一份完整的*bakadralru*所用餐點，每個兒女都能擁有自己的一盤。也會供奉一份在*Tadri*（家屋主柱）<sup>33</sup>下。*Tadri*是指立在家屋客廳頂住屋樑的寬形柱子，又稱為「*bauluru ki dane*」，意思是支撐家屋的神聖主柱。*Tadri*裡住著一個靈「*takale*」，意思為守護者，保護家中的一切。供奉時父母會對*takale*說：「*drulu su kai*（這是你的分）」

在*bakaralru*儀式中，對兒女的祈福方式大致相同，唯長女所站位置與其它兒女有所區別，儀式過程如下：

旭日初昇之時，長女站在門口的屋簷下，不得跨出屋簷之外。其他女兒及兒子則在屋內，手上拿著自己的一盤餐點。

父母站在家屋門外，一手拿著*taluku*（木製小盤），*taluku*上擺放煮熟的豬皮及從鑄鐵的場所*ta drarebane*拿的鐵，另一手拿著點燃的*taliane*（小米梗）<sup>34</sup>，手持*taliane*朝空中*baralikiki*（揮動）<sup>35</sup>向上蒼祈禱<sup>36</sup>：

*ki kai kirin*.這是豬皮

*ki kai abui* 這是火

*Tuaumase* 創造萬物的神

*buwala muwa kai* 請到這裡來

*kauvatha ku*.我在這裡

<sup>32</sup> 一種有圓形高腳的竹編盤子。

<sup>33</sup> 頭目家屋的*Tadri*可以雕刻，一般平民家屋的*Tadri*不可雕刻裝飾。

<sup>34</sup> 前頁所述在煮*kucekane*時，將小米穗取下後所剩的小米梗，以炭火點燃。

<sup>35</sup> *baralikiliki*是驅邪時手部朝空中自然揮動的動作，據耆老們敘述，*baralikiliki*時似與神靈溝通，不是刻意排練的手勢。或持道具，或空手，此處在*bakadralru*時以*taliane*為用具。

<sup>36</sup> 燃燒的*taliane*是用來呼召上蒼的媒介。

*wa silasilaba ku musuwa ne.*我在尋找您

*kia tubetubu ku musuwa ne.*我在祈求您

*ku a ngu leceka ne li* 求您成爲典範的指引

*kidreseng ki ledre* 迎接光明

*kidreseng ki liara ne* 迎接朝陽

*la subulubulu na kuane.*賜福給我

*ngula ku takalisia ne li.*潔淨我的污穢

*now kai ki tusinaleme ki balabala.*讓我不被世人看不起

*babajia li ku aka esatha ne.*賜給我好運

祈禱結束之後，父母把 *taliane* 放在屋頂上，繼續燃燒剩下的小米梗，使煙霧瀰漫在空中。長女隨父母進入屋內。進入屋內後，父母唸道：

*i ngia lalabutha ku kai kiring* 我解下（除）豬皮

*i sungala tha ku* 我吐口水

*i nguala ku kai basalivane li* 我要潔淨過去的罪惡

*bathai li ku bavane ku caili* 請賜我新的一年（更新的生命）

*bai dradrengedra kai ki dremedreme li* 讓我的心靈沉著

*si lanau thingale sana ka manemane.*學習各種智慧

念完禱詞後，父母便拿 *talrangare*（破掉的葫蘆片）修製爲數個小圓片，將 *kucekane* 放在圓形葫蘆片上表示爲眼睛，把盛著小米乾飯 *kccekane* 的葫蘆片放到家屋的 *athau*（天窗）上，對著上蒼說：「這是眼睛」，隨即吐出口水，表示去除污穢，有潔淨作用。接著長女淺嚐一些自己的餐點，表示已受淨化，再將剩下的餐點暫放一旁。依照長幼順序<sup>37</sup>，女兒和兒子以同樣食用自己餐點的方式接受潔淨祈福，剩下的餐點需至家中全部兒女經過潔淨儀式過後，再取出食用，而且一定要

<sup>37</sup> 依長幼順序輪次由女至男，若家中有排行相近的姐妹食用的是同一鍋 *kucekan*，便一起接受潔淨儀式。



在日落前食畢，若日落以後進入夜晚，超過了當日潔淨的時間，便不完整。吃了受過潔淨儀式的食物，生命即經過更新。

此外，若家中有新生兒誕生時，父母還可在孩子出生後的第一個*Kalalisiane* 期間任擇一日，舉行迎接此新生命、並與全聚落族人分享的祭儀。男孩的分享生命禮稱為*tua lalabace*，女孩的分享生命禮為*tua lalalake*。*tua lalabace*與*tua lalalake*只有在長男或長女出生時會宴請全部落的人參與分享生命禮，非長男和長女的孩子，只對家族宴請。在*tua lalabace*和*tua lalalake*時，親友會帶來小米<sup>38</sup>等物慶賀，就用大家送來的小米 做成*a bai*，分享給大家。

男孩的*tua lalabace*祭典舉行時，父母會為男孩用月桃葉編製做成小袋子，稱為*lalabace*<sup>39</sup>，裡面裝著包肉的*a bai*，再將袋子掛在小男孩脖子上，意為祝福男孩生命豐饒，一生不虞匱乏，並能興旺家族。男孩在*tua lalabace*生命裡中，也會讓男孩拿著捆好的*tavalai*（苧麻纖維）<sup>40</sup>，由於魯凱社會中有男子不得碰觸*tavalai*<sup>41</sup>的禁忌，此時讓男孩拿著*tavalai*，表示男孩的性別尚未明確，甚至被視為女孩的意思。直到此男孩參與前述的*cabi*儀式後，男孩才確定性別。

女孩的 *tua lalalake* 舉行時，父母會用檳榔葉鞘編織成空心的娃娃，裡面裝包肉的 *a bai*，讓小女孩背在背上，祈願女孩能擁有精巧的女紅，善於持家與教養下一代。

#### （四）*kiatu drariti*（男人祈福儀式）

*Bakalralru*結束之後，接下來是*kiatu drariti*，主要是為男人的狩獵器具進行的祈福儀式，目的為祈求家中男子生命強旺與獵獲豐富，祭儀時，所有男人所用的生活器具、獵具、武器均一併祭。家裡的女人先將小米做成*leveke*，再煮成小塊狀的*a bai*<sup>42</sup>，以此*a bai*做成的祭品稱為*drariti*。

<sup>38</sup> 種類為 *dulai*，於本文第 X 頁述之。

<sup>39</sup> *lalabace* 直譯為：「為他做袋子」。

<sup>40</sup> 苧麻經過煮沸後抽出的纖維。

<sup>41</sup> 因為 *tavalai* 是準備織布用的材料，屬於女紅，男人禁止碰觸。

<sup>42</sup> 這些 *a bai* 會先分成儀式用的及大家可食用的，儀式用的 *a bai* 就叫 *drariti*。

儀式中男人們會將他們的狩獵器具掛在*tadri*（家屋主柱）上<sup>43</sup>，並在屋內以晒乾的五節芒點火，祭典儀式由父親主持祈福。此儀式嚴禁飛鳥禽獸接近，所以每一戶家中要派母親看守，其餘的部落婦女則必須到部落外圍迴避，在郊外製作鞦韆及祭儀後所需的物品，等男人祈福結束後才回部落。母親在家屋外守護，不得讓任何人、禽畜經過，即使天候不佳或儀式時間過長，母親都不可離開，也禁止說話，直到儀式結束為止。

#### （五）*muwa ciluku*（祈福去災儀式）

*Kiatu drariti*結束之後，進入*kalalisiane*最後的階段。在最後一天，部落的族人都要聚集到部落的集會廣場，參與*muwa ciluku*儀式。在*muwa ciluku*前，部落婦女們會去野外採*buraburu*（類似芒草的一种植物）和*tuku*（野草莓）<sup>44</sup>。

*muwa ciluku*是擺脫過去，迎接新的一年之意，由部落推選受敬重的婦女主持。儀式進行的過程，要保持絕對安靜，主祭婦人手持*buraburu*、*tuku*向空中*bralikiliki*，另一隻手拿著葫蘆，將葫蘆中的水<sup>45</sup>緩緩倒出，口裡唸著：「舊的一年已過去，我們要迎接新的一年，我們的生命已更新、已重生。」主祭婦人將葫蘆裡的水全部倒出來後，*kalalisiane*所有的祭典儀式便宣告完成，所有的禁忌解除，族人即恢復正常的生活。

<sup>43</sup> 男子在 *kiatu dradi* 時，會將所有的獵具掛在其上祈福，如果平常男人從獵場捕獲獵物回來，會將獵物擺在 *Tadri* 下方的椅子，先獻祭給 *Takale* 全家人方可食用。

<sup>44</sup> 此處使用的野草莓，為尚未結果的野草莓連根拔起。

<sup>45</sup> 葫蘆裡的水是自 *calakabe* 取之。

### 第三節 現代祭儀活動

約 1920 至 1930 年間，日本人勢力進入霧台。受到日本人政策施行的影響，聚落的傳統祭儀受到箝制與廢止，部落團體性的祭祀組織與行為被破壞，只剩下家屋中的祭儀可進行，整個 *kalalisiane* 的時間也從一個多月縮短到一個星期。自日治時期起，傳統的祭儀活動已落入越來越簡化的形式（許功明：139-140）。霧台部落族人杜含笑女士表示：日本政府統治時期，禁止族人舉行任何祭典儀式，每一個儀式的舉行，都是在白天的時候彼此暗示，再利用晚上關起門來在各自家中同時偷偷進行的。因為這樣使得許多儀式漸漸簡化，也無法舉行。

戰後，首先由基督長老教會在 1950 年左右透過鄰近的排灣族教會信徒或傳道人前往霧台佈道，長老教會傳入約五、六年後，天主教、基督復臨安息日會、中華循理會等也陸續進入魯凱族的社會傳道。從 1945 至 1960 年，教會在霧台地區快速增長，基督教如長老教會培養族人做為傳道人，發展愈趨穩定，而天主教主要以外國宣教師為主，在部落的影響力較為有限（馬蓋文，1985：114-116）。有研究指出在傳統魯凱族社會經外來強勢文化（日本、國民政府）介入後，有程度的瓦解了部落社會經濟、文化傳統，而使得基督宗教進入轉型中的魯凱社會時，容易被族人所接受（賴啓源，1998：84）。據筆者初步調查，目前多數族人乃以基督長老教會為主要信仰，霧台部落神山村與霧台村境內有霧台村的基督長老教會和基督復臨安息日會；神山村的基督長老教會和天主教聖心堂。

在傳統信仰逐漸被基督宗教取代後，部落中僅保留少數無實際宗教意涵的儀式，如與生命儀禮有關的結親送禮、分享宴客，或是娛樂性的刺球、鞦韆等運動。據報導人所述，此後的 *kalalisiane* 時節，每年的 7 月到 8 月是接連的村運、鄉運、縣運，只有 8 月 15 日有豐年節，但當天並無傳統 *kalalisiane* 中充滿禁忌與儀式的規範。近年的豐年節因公部門政策的不同，舉辦時間也長短不一，加上現代社會族人必須在外地工作、求學，豐年節活動已縮減至二、三天，通常是配合假日，

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

並依據習俗於八月中旬舉行。

2008 年至 2011 年霧台鄉由官方主辦之相關傳統活動內容簡表如下：

表 3-5：2008 年霧台鄉豐年節活動表

名稱	<i>Tangidrakakalane</i> 2008 年全國魯凱族文化季		
時間	2008 年 7/20 日至 8/20 日	地點	霧台鄉
項目	魯凱青年領袖營（8 月 13 至 15 日），地點於神山部落，內容為包括部落文化建設、部落營造分享等等。		
	魯凱薪傳之夜（8 月 15 日晚），地點於神山部落，內容包括耆老口述介紹魯凱族傳統文化、部落青年歌舞表演等等。		
	魯凱族傳統文化活動（8 月 15 至 16 日）：占卜、潔淨儀式、盪鞦韆、勇士禮讚、聯歡舞、魯凱族美食饗宴、傳統民俗競技。		
	部落產業、文化、生態之旅，範圍於霧台鄉各部落景點，內容為部落產業及套裝遊程體驗。		

（資料來源：2008 年 8 月霧台鄉公所發布新聞稿）

表 3-6：2010 年霧台鄉運動會活動表

名稱	2010 全國魯凱族文化祭系列活動暨霧台鄉運動大會		
時間	2010 年 4 月 10-12 日	地點	神山社區運動場
項目	球類比賽、田徑比賽、鄉運之夜、文化季競技比賽		

（資料來源：2010 年 4 月霧台鄉公所網站-鄉政報導-消息新聞）

表 3-7：2010 年霧台鄉豐年節活動表

名稱	九十九年度霧台部落 <i>Tangidarkakalane</i>		
時間	2010 年 8 月 15 日	地點	霧台社區霧台國小籃球場
項目	占卜、盪鞦韆、聯歡舞		

（資料來源：筆者實地參與）

表 3-8：2011 年霧台鄉運動會活動表

名稱	第二屆全國原住民魯凱族、排灣族民俗競技運動會		
時間	2011 年 4 月 14-16 日	地點	屏東縣立體育場
項目	球類比賽、田徑比賽、傳統民俗競技		

(資料來源：筆者實地參與)

表 3-9：2011 年霧台鄉小米祭活動表

名稱	一百年度霧台社區小米祭 <i>kalabekabcene</i>		
時間	2011 年 7 月 8 日	地點	霧台社區霧台國小籃球場
項目	民俗技藝競賽、排球比賽、聯合禮拜、聯歡舞會		

(資料來源：筆者實地參與)

由於 2009 年莫拉克風災<sup>46</sup>造成好茶、阿里、吉露三村嚴重受創，道路坍崩，霧台鄉因對外道路台 24 線多處坍崩，通往霧台的交通要道伊拉橋被沖斷。雖經搶修，但一遇豪大雨，全鄉交通極為不便。因此 2010 年的鄉運便提前於五月份梅雨季前舉行，豐年節則簡單辦理。

2010 年豐年節於 8 月 15 日舉行，當日上午，先舉行 *va capi*，由部落男子製作 *capi* 小米團，經訪問得知採取的是現代便利性的製作方式，非傳統式之至野地製作、土炊，故此 *capi* 並無占卜作用。

下午三點，族人團聚慶祝豐年活動，地點為霧台鄉霧台國小，主持人為包勝雄。因天候因素在戶外有頂篷的籃球場舉辦，球場屋頂中懸掛以麻繩製作<sup>47</sup>的鞦韆，場中備有音響一組，電子琴一台，及官員、耆老、頭目的座位，位前桌上備妥飲料、零食、檳榔和當天烤的 *capi*。

首先由公部門長官霧台鄉長顏金成及族內耆老致詞，接著由霧台長老教會達

<sup>46</sup> 莫拉克風災又稱八八風災，起因為颱風莫拉克侵襲台灣所帶來創紀錄的雨勢，在 2009 年 8 月 6 日至 8 月 10 日間，於台灣中南、東南部引發多處極為嚴重的水患與土石流災情。

<sup>47</sup> 鞦韆為娛樂之用，當時因氣候因素取得道地的傳統材料不便，故使用麻繩替代。

努巴克牧師帶領禱告。肅穆的禱告後，方開始熱鬧的慶祝活動。內容為族人跳著四步舞<sup>48</sup>，並在場中舉行盪鞦韆活動，以鞦韆為中心，族人往右繞圈的舞蹈並不停歇。

盪鞦韆活動首先由部落中擅長盪鞦韆的婦女先行示範，盪鞦韆完畢，須由該婦女的先生自鞦韆架上將她抱下。待年長婦女盪過鞦韆後，族內的年輕女孩才再依序上場盪鞦韆。整場活動約持續兩個鐘頭，在五點左右結束。

圖 3-3：會場實景。



圖 3-4：族人穿戴傳統服飾合跳四步舞。



圖 3-5：提供給眾人享用，已切好的 *capi*。



圖 3-6：以小米粉製做成的小米糕 *capi*。



<sup>48</sup> 四步舞是魯凱族的重要舞蹈，是群舞的型態，雙手形成張開的人字型，相隔一人，交叉牽手，舞步固定，四步交錯，速度不疾不徐，姿態典雅。舞蹈時眾人可以圍成圓形，也可以是一長條的動線，隨場地而定。在舞蹈行列的最前端為耆老、頭目，再來依年齡長幼尊卑排序。

在基督宗教成爲核心信仰後，教會活動轉爲族人的祭儀重心，其中以霧台基督長老教會、神山長老教會聖誕節活動爲年度盛事。2009 年至 2010 年霧台鄉基督長老教會舉辦之聖誕節活動如下表：

表 3-10：2009 年霧台地區聖誕節活動表

舉辦教會	時間	地點	活動內容
神山基督 長老教會	12 月 1 日	霧台鄉公所廣場	鄉聯合救主之星點燈
	12 月 19 日	霧台鄉神山部落	PM8:00：青少年報佳音
	12 月 20 日	霧台鄉神山部落	AM6:00：聖誕朝陽讚美禮拜 暨設教 43 年感恩聖禮典
霧台基督 長老教會	12 月 20 日	霧台鄉霧台部落	AM4:00：青少年報佳音 AM9:00：聖誕節禮拜

（資料來源：神山教會部落格網站、霧台基督教長老教會週報）

表 3-11：2011 年霧台地區聖誕節活動表

舉辦教會	時間	地點	活動內容
神山基督 長老教會	12 月 18 日	長治鄉百合部落	PM6:30：聖誕晚會
霧台基督 長老教會	12 月 25 日	霧台鄉霧台部落	AM4:00：青少年報佳音 AM8:00：聖誕節禮拜

（資料來源：筆者實地參與）

以下例舉實際的教會儀式過程說明 2009 年及 2010 年的聖誕節禮拜。<sup>49</sup>

一、2009 年霧台長老教會聖誕節禮拜，時間是 2009 年 12 月 20 日<sup>50</sup>，約於上午八點開始，中午十二點結束。地點在霧台部落的霧台長老教會，主禮為達魯瑪克牧師，司禮為賴天賜長老，司琴為麥沐安及青少年樂團。

禮拜程序如下：

1. 青少年團契讚美舊詩 14 首。
2. 誦讀聖經馬太福音第 1 章 21~23 節

馬太福音 1:21：她將要生一個兒子，你要給他取名叫耶穌，因為他將拯救他的子民，脫離他們的罪。

*Kwi aliisu Iritulalak ku sawvalay, sunakaananga pasi Yesu, asiluiyan Irika amani ku Iri palrubulu ki umawmase ini paki daily ki pasalrivan lini.*

馬太福音 1:22：這一切事的發生是要應驗主藉先知所說的話：

*Kulri ka angimian kikay patueelre Iringimia ku ta pangukayan ki yukniksia ki Twaumas kawriva iya kay.*

馬太福音 1:23：必有童女懷孕生子，人要稱祂的名為以馬內利<sup>51</sup>。

*Yakay ku tawvayleket ku Irikatawbaliri si tulalak kunakane ini Irisi Imanuilri.*

3. 青少年團契表演耶穌降生劇。首先以華語和魯凱語朗誦聖經馬太福音第 1 章 21~23 節。背景音樂為聖詩 79、78 首。

4. 誦聖經（路加福音第 1 章 30~31 節）。

路加福音 1:30：天使對她說：「馬利亞，不要害怕，因為上帝施恩給你。」

*Ku sasiakawlu la iya kay inian, “Malria”maja mukuludru, asiluiyane ku Twaumas swabukrubukru muswan.*

路加福音 1:31：你要懷孕生一個兒子，要給他取名叫耶穌。

<sup>49</sup> 筆者實地參與紀錄，禮拜之中文與魯凱語聖經內容來自霧台教會周報。

<sup>50</sup> 因 2009 年的 12 月 24 日適逢星期四，於外地工作求學的族人不便回鄉，故提早一周於 12 月 20 日星期六舉行。

<sup>51</sup> 意為上帝與我們同在。



*Lri ka tawbaliri su si tulalake ku vaeva kusawvalay, sunakaananga pasi Yesu.*

5. 由司禮者宣召路加福音第 2 章 10~12 節。
6. 由牧師和師母抱著象徵耶穌裝著嬰孩假娃娃的搖籃進場將搖籃放置台前所布置之十字架下。
7. 會眾讚美聖詩 82 首。
8. 柯新一長老禱告（感恩、讚美）。
9. 兒童主日學獻詩。
10. 達努巴克牧師信息與禱告。
11. 松年團契獻詩（舊詩 22 首）
12. 接著為聖禮典，首先是洗禮，分別為青少年以上的堅信禮，及小兒洗禮。
13. 聖餐，由長老司聖杯及聖盤，讓信眾使用聖餐。
14. 柯啓川長老禱告。
15. 聯合詩班讚美（耶穌降臨）。
16. 由巴正義長老持奉獻禱告，會眾全體在魯凱聖詩 306a 首中奉獻。
17. 會眾全體頌榮（魯凱聖詩 508 首）。
18. 達努巴克牧師祝導。
19. 賴天賜長老報告教會事工及消息。

聖誕節禮拜即結束。禮拜結束後，會眾至教堂附設聚會廳用餐，餐後並有同歡會，舉行趣味競賽、表演及摸彩等活動。

二、2010 年霧台長老教會聖誕節禮拜，時間為 2010 年 12 月 25 日，於上午八點舉行，中午結束禮拜。主禮為達努巴克牧師，司禮為柯啓川長老，司琴為賴美香執事。

禮拜過程如下：

1. 表演聖誕劇「基督降生」。
2. 各團契報佳音，分別為主日學以華語吟唱平安夜一節；青少年團契以英語吟

唱平安夜一節；兄弟團契和婦女團契吟唱新版聖詩 79 首第一節，松年團契吟唱舊版聖詩 14 首第一節，最後會眾全體吟唱舊版聖詩 14 首全首。

3. 由達努巴克牧師及各區牧長點燃手上燭臺，放置台上，象徵希望之光。
4. 杜月花長老禱告。
5. 主日學校獻詩。
6. 聖經路加福音第 2 章 8~12 節。由婦女團契會長巴菊英以國語朗誦，杜玉慧執事以魯凱語朗誦。

路加福音 2:8：在伯利恆郊外，有些牧羊人夜間露宿，輪流看守羊群。

*Ikay ubulane Bithelrihim yakay kudra la tara paagwagwagu ki kiu. wasulasulay I ubulane. si mawbalribalrithi drangalru ki kiu.*

路加福音 2:9：主的天使向他們顯現；主的榮光四面照射他們，他們就非常驚惶。

*Ku sasiakawlu ki Tamatama belhenge la mutaluvayvay adreelane liniane. ku draredrare ki lrigu ki Twaumase la paledra linian, kwini lalasu la mukulusru turamuru.*

路加福音 2:10：可是天使對他們說：「不要害怕！我有好消息告訴你們；這消息要帶給萬民極大的喜樂。」

*Si ku sasiakawlu belhenge amia kay linian, “madha mukuludru, yakay kaymathariri ka vaga lri pelaelaku numiane, kikay mathariri ka vaga lri baai ki sanaka umawmase ku maadraw ku akiragadhane.*

路加福音 2:11：今天，在大衛的城裡，你們的拯救者，主基督已經誕生了！

*Kaykameane, yakay ki cekele ki Davidi, ku takipalribulrivulane numi, kaTamtama ka Kilrisitu kiatulalakenga!*

路加福音 2:12：你們會看見一個嬰兒，用布包著，躺在馬槽裡，那就是要給你們的記號。

*lri drele numi ku ta ngea ka dayni, kiarakay ku makalrilaw lripucu, si paapece pikay ki lrutungu ki rigi, kwini amani ku baai numian ka sapatuthingalane.”*

7. 松年團契獻詩。

8. 聖經路加福音第 2 章 13~16 節。由主日學校校長麥秋妹以國語朗誦，麥冬花執事以魯凱語朗誦。

路加福音 2:13：忽然，有一大隊天軍跟那天使一起出現，頌讚上帝說：

*Alakirimu, ikay ku takaala ku kwapingi subelebelenge si sasiakawlu belwng taelre utaluvayvay, drengedreng drengere ki Twaumas iya kay,*

路加福音 2:14：願榮耀歸於至高之處的上帝！願和平歸給地上祂所喜愛的人！

*“Ku Irigu ani papia ki sabebeelengenga ka Twaumase, ku sulivatane ani baai papia ki kawmasane sana ka kathaarayini ka umawmase.”*

路加福音 2:15：天使離開他們回天上去的時候，牧羊人彼此說：「我們進伯利恆城去，看主所告訴我們那已經發生的事。」

*Sa katwasenga ku sasiakawlu belenge kidayli linian siwlri mu ubelebelenge, “ku tarapaageagu ki kiu la makawrivariva iya kay, ila ta papai Bithelrihim, drele kwini tangimiane ku pelaela ki Twaumase.”*

路加福音 2:16：於是他們急忙趕去，找到了馬利亞、約瑟和躺在馬槽裡的嬰兒。

*La kirarimu katwase, si la kidringay ki Malria Yusihu, si kudra pinaapecane pikay ki lrutungu ki rigi ka dayni.*

9. 青年團契獻詩。

10. 聖經馬太福音第 2 章 9~12 節。由學青團契涂尙文會長以國語朗誦，杜聽治執事誦魯凱語。

馬太福音 2:9：聽了這話，他們就走了。這時候，他們在東方看見的那顆星又出現，並且在前頭引導他們，一直來到小孩子出生地方的上面才停住。

*Sa kilalranga kikay vaga, kwi lalasu la katwasw. kudra drele lhini ikey tali talrawane kwidra tariau la drelanenga, si ikay cucubumngu kaasswalalala iniane, pakeela sa mwa tay*

*belenge kudra ki takitulalakane kwini ki lrulay ala idrengere.*

馬太福音 2:10：他們看見那顆星，真是歡欣快樂。

*Kwi lalasu sadrele kwini ki tarau, kiararaagay turamuru.*

馬太福音 2:11：他們進了屋子，看見小孩子和他的母親馬利亞，就俯伏朝拜這孩子，然後打開寶盒，拿出黃金、乳香、沒藥等禮物獻給他。

*Kwi lalasu la mu daane, si la drele ki lrulay si tinaini ka Malria, la pidruru sukubu kwini ki lrulay, la mucaebe kurha tinukucingaalrane ka lrulruui, si malra kudra acebe lini ku kingi, sapasangulrelren\mane, sasulravane, si patarumara kwini ki lrulay.*

馬太福音 2:12：在夢中，上帝指示他們不要回去見希律，於是他們從另一條路回自己的家鄉去。

*Ikay ki sipi lini, ku Twaumase peaelaela liniane madha siwlrilwlrinfa kidrele ki Hirudi, kwi lalasu la ngukay tali drumane ki kadalrane si katuuasenga. mwa ki cekele lini.*

11. 婦女團契獻詩。

12. 聖經約翰福音第 1 章 10~12 節，由社青團契巴孝娟會長以國語朗誦，呂蘭香執事以魯凱語朗誦。

約翰福音 1:10：道在世上，上帝藉著他創造世界，而世人竟不認識他。

*Kay Vaga yakay kawmasane, ku Twaumase pangwakay inian si bekace kawmasane, ai kay kawmasane kay umawmase kai wathingale inian.*

約翰福音 1:11：他來到自己的地方，自己的人卻不接受他。

*Kay lasu kayanganay mwa ki cekeleini, kwi sakacekeleini la kai tarumarainian.*

約翰福音 1:12：然而，凡接受他的，就是信他的人，他就賜給他們特權做上帝的兒女。

*Ai, sanaka tarwamara inian amani ku masalru iaian, kwini lasu laylri baai liniane ku pinaukalricilane ka puku aki silalakane ki Twaumase.*

13. 兄弟團契獻詩。

14. 聖禮典：達努巴克牧師主持洗禮，柯啓川長老司聖水。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

15. 達努巴克牧師主持聖餐，由長老司聖盤、聖杯及感恩禱告。
16. 青少年團契獻詩。
17. 由包光輝長老奉獻禱告，會眾全體在魯凱聖詩 80b 首中奉獻。
18. 柯啓川長老報告教會事工及消息。
19. 會眾全體頌榮魯凱聖詩 514 首。
20. 最後由達努巴克牧師祝禱。

禮拜結束後，會眾移到教堂戶外，享用中餐，並舉行同歡活動。

## 第四章 植物的運用與分析

### 第一節 植物神話與傳說故事

關於植物的傳說，筆者經由文獻與訪談，搜尋到與魯凱族植物與祭儀相關之故事，分別為小米神話與鞦韆神話，但是在魯凱族中有重要象徵意義的百合花，筆者詢問報導人，均未有人聽聞相關故事。

小米神話有兩則，分別為金榮華編著，源自於茂林鄉萬山村之「膨脹的小米」故事內容如下：

從前每次煮飯的時候，只要用手指捏一點到鍋子裡，就可以煮成一鍋飯。有一天，有一個人獨自在家，對於只要一點點小米就可以煮成一大鍋飯的事情感到很奇怪，就把一把小米灑在鍋中煮。沒想到當米煮熟後，鍋中的飯膨脹出來，充滿了整個屋子，連窗戶和門都被塞住了。隔壁的老人看到後，很生氣地對他說：「你怎麼可以這樣做！」這件事發生後，小米就沒有那樣膨脹了，要用很多小米才能煮成一鍋飯。（金榮華 1999：51）

另一則為余萬居所譯之關於大南社的食物起源故事：

從前在入仔山這個地方，地中有一個大洞，可通往地下番社，地下番社的人均長有尾巴，當人們走進時，他們便將尾巴藏進臼裡。人們到那去喝了水就會大便，大便都會變成紅色小圓柱狀的玉石，將之拿起吸一

下，裡面就會形成洞孔。地下藩社擁有大量的穀物，而大南社卻沒有任何種子，祖先去那兒，回來均要被檢查是否帶有種子，祖先心想沒有食物準會餓死，便把穀物藏在生殖器帶回來，從此開始耕種，食物不匱乏。地下藩社的人得知大南社有食物便開始交易。有一次一位孕婦帶小孩去地下交易，正要從洞口出來時，突然很痛苦地大聲呻吟，瞬間那婦人就變成了石頭，從此大南社的人就不能到地下去了。在那時煮穀類，只要一粒就可煮滿鍋，所以不匱乏，可是 atsiytra 家的人覺得一粒粒煮太麻煩了，就把一穗的粟拿去煮，沒想到粟熟時卻溢了整個屋子，那些人均死了，其他倖存的人也變成了猴子。（余萬居：1986）

在早期食物匱乏的年代，族群的延續與糧食的取得與保存習習相關，在此二則關於小米與穀物的故事中，均由一種「非常態」的邏輯來演繹小米的神聖性。取得穀物的困難度越高，表示此穀物越為崇高，因為不易取得，需要保存的重要性也隨之提高。

由少變多的神蹟，是一種象徵性的儀式，以少數小米即可代替全數的小米讓人溫飽，在故事中顯示，當人破壞了儀式規則，神聖性隨即失去，受到報應與處罰。

另一則關於鞦韆的神話，是於霧台部落採集所得，由杜含笑敘說，杜玉如翻譯、紀錄如下：

Sa vaivaliki<sup>52</sup>

部落住著一戶祖孫三人，一位奶奶及兩個姐妹，姐妹的父母已過世，由奶奶一手把她們撫養長大，因為她們父母已過世，所以，部落的

---

<sup>52</sup> 起風。

人對她們很不友善，經常將垃圾往她們家丟棄。

有一天，一對兄弟到她們家丟垃圾，看到她們姐妹美貌驚為天人，怦然心動，對她們動了心，於是故意將他們的石灰壺留在她們家便離去。

過了幾天，二兄弟去打獵，兄弟倆的母親只好自己去丟垃圾，到了姐妹祖孫三人的家，卻發現姐妹正在賞玩她兒子們的石灰壺，她生氣的說：「妳們這如同垃圾的人，有什麼資格賞玩我兒子的石灰壺。」哼一聲，憤憤離去，留下錯愕的姐妹相視無語。

就在兩姐妹感到沮喪時，有一個聲音出現在窗外：「我的寶貝女兒們，妳們到這兒來，我有話對妳們說，如果，再有人到家裡丟垃圾，妳們帶著竹篩子到屋頂上去，用竹篩子將垃圾搨走，對著垃圾吹氣。」說完，兩姐妹像是從夢中驚醒，奪門而出尋找她們的母親，卻沒看到任何身影。

她們把母親的話聽進去了，照著她們母親說的話去做，將屋頂的垃圾用竹篩子將垃圾搨走，對著垃圾吹氣，直到屋頂像*bulavane*<sup>53</sup>光亮一樣，才休息。這天，兩兄弟從獵場回來，帶著豐富的獵獲，走到部落看到兩姐妹的屋頂，亮的讓人睜不開眼，驚訝的說：「為什麼她們的屋子如此潔淨光亮，好像*bulavane*一樣。」

到了家中，哥哥直接到*ralane*<sup>54</sup>躺下，而弟弟到*ma thuthurulane*<sup>55</sup>躺下，兩位始終都不翻身，這時候，部落的人都已聚集在他們家，準備迎接他們分享他們豐富的獵物。然而，不知為何他們始終不起身也不說話，就有人說：「只剩她們祖孫三人沒來。」於是，部落的耆老到她們家邀請她們，奶奶卻回絕說：「我們這如同垃圾身分的人，有什麼資格參加呢？」

他們二位兄弟一直都不願起身也不願說話，耆老說：「這樣下去不

---

<sup>53</sup> 銅製的盤子。

<sup>54</sup> 地名。

<sup>55</sup> 地名。



是辦法，把你們家的*balivede*<sup>56</sup>拿給我吧！」然後，耆老帶著*balivede*去跟她們祖孫三人致歉。

兩姐妹的奶奶對她們說：「事已至此，還能如何呢？妳們 着盛裝，我們去他們家吧！」在兩姐妹準備的同時，奶奶將兄弟二人母親送來的地瓜皮煮成一鍋準備帶去。她們姐妹穿著她們最華麗的衣服，身上的飾品發出像傾盆大雨般的響亮聲；她們的母親還在世時，非常屬意 *ma taralabe* 家族，這時候有人對 *ma taralabe* 的家人說：「你們趕快把你們曬在屋頂的穀物收起來，因為聽到了很大的下雨聲。」啊！原來，那不是下雨聲，而是她們姐妹身上飾品發出的聲響。

她們祖孫三人到了兄弟二人的家，一進家門口兄弟二人馬上起身，把奶奶煮好帶過來的一鍋地瓜皮狼吞虎嚥，很快的吃完，他們吃完了，耆老開口說話：「既然事情已變成這樣，我們還有什麼辦法呢？那我們就慶祝狂歡吧！」於是，部落的每一個人都開心的慶祝、享用豐盛的獵獲；這時候，突然有人提議說：「我們盪鞦韆吧！」

姐妹對他們（部落的人）說：「如果你們不要起風，如果你們不要下雨，我們才願意盪鞦韆。」

他們回答說：「我們不會起風，我們不會下雨。」

於是，姐姐對妹妹說：「妹妹，妳往左右擺盪各五回，在置高點展現你強而有力的腰力，把你的雙腳輕輕翹起，而我擺盪十回。」當她們一踩上鞦韆時，大雨突然從群山傾洩，籠罩整個部落。

原來是上天憐憫兩姐妹的遭遇，而她們的善良與她們盛重的裝扮，感動了天而下起大雨。

所以，為什麼平常不能盪鞦韆，因為如果不是在特定的日子盪鞦韆會召喚風雨。

---

<sup>56</sup> 項鍊的一種。

在這個故事中，可以看見魯凱社會中所運行的人際關係思維，彰顯了魯凱族對於女性品德的重要性，另一方面，在魯凱人的社會中，其實不論身分貴賤，謹守禮節不踰矩，潔身自好，有優秀的表現，就會獲得族人的尊敬。

神話的思維是早期人類思考方式，用以解釋宇宙萬物的基本要素。神話象徵族群的原型思考，Malinowski 認為，一個故事的真正意義，在於它的社會功能。它傳遞、表達和加強一個基本事實，該事實是來自一個共同祖先的族群所表現的地方與親族上的統一。神話的真實性，存在於它的社會功能上，神話暗含著一個信仰構想 (scheme of beliefs)，以任何外顯的形式，和一個明確的文化實體互為表裡。(Malinowski, 1984: 95-114) Malinowski 所指的社會功能，乃源自此族群之思維邏輯，由族群所共同建構，形塑的價值觀，能整合並且維持社會秩序。

## 第二節 植物的概念、類型與分類

在魯凱族語中，將植物泛稱為兩大型態，分別是為草 (u bulu) 和木 (angatu)，其中再以外型、功能細分，例如農作物 (takele) 和花 (hana) 歸於 u bulu，用以建材的植物則為 angatu。筆者將植物分為日常生活植物，與祭儀使用植物二類討論。

### 一、日常生活的植物

從霧台部落的生活環境實地觀察，耕地主要以食用植物為主，其中種植少量醫療用植物與裝飾性植物，住家附近則會種植醫療用植物與裝飾性植物，其它如建材、薪材、日常用品則就會近取材，自附近山林取得當地盛產之植物。

圖 4-1：霧台民居之庭院。

圖 4-2：霧台民居之植栽。



圖 4-3：霧台部落之農田。



圖 4-4：霧台部落農田中種植百合花。



在部落中常見的植物，與族人的生活習慣密切相連，族人喜好在庭院中，種植具觀賞性及實用性之植物。部落中的耕田，則種植實用植物，如檳榔、穀物、蔬菜等，在田地中亦會栽植少量的花草如百合花、萬壽菊等。以下依使用方式分類整理如下：

## 一、食用植物：

農作物中，巴清雄曾記錄重要之食材有：*becenge*（小米）、*bae*（藜）、*makapairange*（花生）、*rumagai*（高粱）、*larumai*（小麥）、*taai*（芋頭）、*kadriarange*（樹豆）、*ursai*（地瓜）、*gulrugulrane*（南瓜）、*lapanai*（玉米）、*udunku*（樹薯）、*kulungu*（黑芝麻）、*lepelepe*（豆）、*drulrunku*（水芋）等，而常見的水果有 *bangudrale*（鳳梨）、*gingingi*（龍眼）、*kamadha*（土芒果）（巴清雄，2004：57），*dukunui*（愛玉）雖為重要經濟作物，但族人不常食用。其對照圖如下表：

## 二、編織用植物

傳統魯凱族以 *lrekelreke*（苧麻）為織布原料，今較少見。苧麻除了做為織布原料，亦用來製繩、製作網袋 *twakadrai*、竹籃的背帶 *takudru*、刀鞘的腰帶 *sakubukubucane*、鉤帶 *sakelrakelradhane* 等等<sup>57</sup>。目前，生活中的織物材料則多被棉、尼龍製品所取代，或是直接購買現成製品。

在部落中最常見與廣泛運用的編織用植物素材為 *sali*（月桃），是魯凱族生活的必需品，家家戶戶幾乎都可見以月桃莖葉製作的用品。野生月桃產量多，但由於需求量大，也有族人刻意栽植在田裡或院子裡。採下月桃葉曬乾，整理加工後，再編織成 *sapa* 草蓆、*bidhulu* 盒子、*niwku* 嬰兒搖籃等等。在食品中，月桃葉也用來包覆小米或芋頭乾，除了便於烹飪處理及取食之外，也可增添食物香氣。

圖 4-5：種植月桃的農田。

圖 4-6：採收月桃後於陽光下曝曬。

<sup>57</sup> 此處織品種類參照臺灣原住民歷史語言文化大辭典網路版。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究



圖 4-7：月桃葉乾後，加工網成圓環狀曝曬。



圖 4-8：曬乾的月桃。



圖 4-9：月桃製品：嬰兒搖籃。

圖 4-10：躺在月桃搖籃中的嬰兒。



### 三、*Bengelrai* 植物頭飾

在部落生活中，族人非常喜好佩戴植物頭飾，至於在部落中遇有結婚、喪禮、慶典等重要場合，更是人人競相配戴。平時的植物頭飾以實用為主，具有清涼、消暑、美觀等作用；具有特殊象徵意義的植物，顯示的是個人或家族的榮耀

(*lrigu*)，需限定特定階級、勳功、能力和品德方可佩戴，未具資格者不可僭越戴上。此外，魯凱女性傳統的觀念認為，配戴頭飾需適當的遮掩額頭不宜露出太多肌膚，這是種禮節，代表著女性的矜持。

巴清雄曾對具象徵意義的植物做了記錄和整理，包括：百合花 (*bariangularai*)、文珠蘭 (*lrinaenake*)、排香草 (*athape*)、黃水茄 (*ratheathe*)、萬壽菊 (*langi*)、玉葉金花 (*vatukutuku*)、芋頭葉 (*ketekete*)、石菖蒲 (*parilipili*)、小米 (*becenge*)、紅蝴蝶 (*pacla*)、龍船花 (*avange*)、等等。除此之外，其他植物則屬非榮耀意義的植物頭飾，可以在任何時間、地點穿戴，沒有限制 (巴清雄，2004：89)。

此外習俗上，族人若經過靈界的人居住的場所 (*taidridringane*)，婦女必須配

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

戴完全由綠色草葉組成的頭飾；若懷孕，則要在腰間繫上一圈綠色的草葉，草葉種類不限，需純粹為綠色植物組成的環飾，不得摻雜其他顏色的花葉果。這樣的頭飾稱為 *supungu*，族人認為佩戴之後可以避免靈的騷擾。

圖 4-11：清涼消暑作用的頭飾。



圖 4-12：裝飾性頭飾，無特殊含義。



圖 4-13：象徵擅長種植小米的小米頭飾。

圖 4-14：象徵女性堅貞的薏苡頭飾。



## 二、祭典儀式使用植物

筆者觀察部落祭典與禮儀中所使用的植物，選擇四種在祭儀中最常見的植物探討之，分別為：農耕祭儀中最具重要性的小米、代表敬意與禮儀的檳榔、慶典活動中鞦韆所使用的植物材料，以及在魯凱族中象徵意義為最高榮譽的百合花。

圖 4-15：小米。

圖 4-16：檳榔。





圖 4-17：慶典中的鞦韆。

圖 4-18：百合花。



此四種植物的使用與操作方式，分別敘述如下：

### 1. *becengn* 小米

在魯凱族人的概念中，小米是最珍貴且神聖的作物，雖然它佔糧食作物比例並不高，但卻為所有傳統儀禮祭祀中的必備品，農業生活的年度祭儀也以小米的生長週期為根據，自播種、收割前後，都有應遵守的祭儀方法和禁忌（許功明：1993：137）。

小米之所以被族人視為所有農作物之最，因為經由特定方法處理過後的小米可以擺上好幾年不會腐壞。採收小米後，除去葉子，留下相連著小米桿莖的小米串，小米桿莖約為方便握取的長度，將數十串的小米自桿莖編織即合為一束，連續曝曬約一週至十天的太陽，儲放到穀倉後，只要固定每隔一段時間拿出來日曬即可持續保存。小米作為儲備的食物，以利旱災或作物欠收之需。此特性顯得小米在部落中是最寶貴的糧食，

霧台魯凱族人所種的小米種類有二十幾種，所有的小米分為兩大類，一種稱為 *durai*，是用於正式場合的小米，例如儀式前用於做 *a bai* 和 *kucigane*、造酒、下聘、往來送禮交際等等，據耆老形容，是「上得了台面的」。而習俗中族人會互相比較哪戶人家的田收穫較多、作物收成較好，是以 *durai* 來判定豐收<sup>58</sup>。另一類別稱為 *cepuarane*，雖然也用來食用，但不適用於正式場合，不能當做禮物或運用於祭儀，也不適合做成 *abai*，被形容為「地位如地瓜般普通」，不是被重視的作物。主要功能是做成 *lubu*，或煮粥給宿醉或生病之人吃，針對無食慾的人吃不下地瓜、芋頭等澱粉類主食時使用。*cepuarane* 的吸水量高，煮後膨脹的體積大，只用少數就可以煮出多量，但是只在家裡吃，絕不用來招待別人，不用來送禮，也不會拿來比賽。

以下為訪談所得資料中幾種常見的品種：在 *durai* 類的小米中等級最高的是 *kaepane*，其次是 *balalamu*，再來 *draraingdaing* 和 *makasakasarane* 是同個等級。*ciburebare* 的尾端有很多分岔、裂開彷彿開花般，*ciburebare* 中，端頭有兩個分叉的品種叫

---

<sup>58</sup> 即使田中種植芋頭、花生、樹豆其它作物，只以 *durai* 類的小米為評定標準。

做*lulubongne*。還有種品種叫做*daraleba*<sup>59</sup>，色澤為黑褐色，被形容為如烏鴉大便般的米。農作時不會刻意播種*daraleba*，*daraleba*是不經播種而自然生長出的小米，被視為天上的禮物。

*cepuarane* 類的品種則有 *laduaduane*、*sinameceane*、*balidruru* 等等。

表 4-1：小米之分類

小米類別	意義	品種	附註
<i>durai</i>	正式場合可用	<i>kaepane</i>	等級最高
		<i>balalamu</i>	等級次高
		<i>draraingdaing</i>	
		<i>makasakarane</i>	
		<i>ciburebare</i>	米穗尾端多分岔
		<i>lulubongne</i>	米穗尾端有兩個分岔
		<i>daraleba</i>	自然從田中長出
<i>cepuarane</i>	最普通、不正式的	<i>laduaduane</i>	
		<i>sinameceane</i>	
		<i>balidruru</i>	

採收小米時，約莫是一年的第六個月，必須再進入 *kalalisiane* 前收成。在採收前要舉行 *puabui*（點火）儀式。進行 *puabui* 時，每戶人家派一名男丁到部落外圍闢一塊小空地，在空地上用石頭搭建一間小房子，並在小石屋的屋頂上擺上 *cecevele*（小鏟子）<sup>60</sup> 及 *taliudru*（桑樹）<sup>61</sup> 向上蒼祈福，才可採收小米。採收

<sup>59</sup> 烏鴉之意。

<sup>60</sup> 一種用來除草、挖根莖類作物的農具，握柄是木頭，韌部是鐵製，長錐形。

<sup>61</sup> 此處報導人杜含笑女士並不知道為何使用桑樹。桑樹在平常生活當中，可食用桑果，樹葉用來餵食水鹿，如果遇到 *vaeap*（農作物播種期）時期，在田裡沒有菜可食用時，便會採桑樹的嫩葉料理食用。

後的小米，則依照小米品種高低分別儲藏，在重要時節時，取出最高等級的小米做為祭儀用途，如釀酒、製作小米糕等。

過去只有家有重要喜慶活動與豐年節時才會釀酒，也在此特殊時節才有機會喝酒，平時不會隨便喝酒。喝酒必須按照長幼順序，通常未婚男女和少婦不宜在盛會中喝酒。

小米釀酒的原料為小米（黏度高的小米）、藜bae<sup>62</sup>，其釀酒的過程，據《臺灣原住民歷史語言文化大辭典網路版》〈釀酒〉條目所載，首先把小米磨粉，搓成一團，用香蕉葉包裹綁牢，再以大鍋烹煮，煮熟後，拆掉香蕉葉，將熟小米粉放入大口鍋，不停搓揉約一小時，同時加進少量的水，使其均勻，搓到小米澱粉糊化，呈現乳汁狀之，將藜磨成的粉少量撒在已變成乳汁的小米並加以攪拌，最後倒在罈中，用乾淨的布覆蓋，以繩子封口，用石板加蓋，便完成了釀酒。將釀酒完成的酒罈安置在角落，地上周圍撒木灰，避免蟲蟻破壞。過了四、五天之後，就會完全變酒。如果釀酒的目的是屬於慶典使用，就要舉行掀開新酒儀式，會集合部落族老，主持人打開酒蓋，斟第一杯的酒倒入木杯karuthaili給部落中的貴族頭目喝，待頭目飲完酒，其他的人方能飲用。罈內的酒喝完會留下沈澱的濃酒（eseme），婦女們會加入地瓜葉，煮熟後給不會喝酒的人吃。因為小米酒並非經常釀作，非常可貴，所以若有人不在場，一定要裝在小瓶留給他們，絕不能有獨享的行為。

儀式的作用不只是強化信徒與神的聯繫，也強化了個人與社群的聯繫。儀式是社群定期確認自身的工具，社群經由儀式相互結合，意識到自身與群體的關係，形成一道德上的統一體。因此，宗教儀式被認為是表現、加強團體情感與團結基本的設置（Morris，1996：141）。儀式具有增強集體情緒作用及整合社群情感，在傳統魯凱族社會中，主要以一年一度的 *Kalalisaine* 作為凝聚全部落的重心。

Keesing 認為，一個實際的儀式程序並不只涉及一件象徵物，而是依序涉及一系列的象徵物。一連串涉及這些物件的行為都有其句法，就好像樂譜或語串一

---

<sup>62</sup>使用藜是作為釀小米酒的酵母。

樣；每串行動的可能意義均受其組合和安排方式的限制和模塑而產生訊息。這些多層次的意義將抽象的和社會性的東西，與個人初始經驗的情緒關聯起來

(R.Keesing, 1989: 406)。在 *Kalalisaine* 中，小米作為最基本的關鍵，從生理（食物需求）、社會關係（收穫對部落的貢獻）等等產生一連串概念上的意義。以小米為核心的祭儀，延伸到所有部落的收穫。

在過去，小米扮演部落的重要作物，祭儀皆以小米為核心，亦為所有傳統儀式、祭祀中的必備品，雖然隨著外來信仰的改變族人祭祀習慣，雖然如今部落中的小米使用方式，幾乎只剩下平時食用一途，但仍為部落不可或缺之食品，尤其重要婚喪喜慶、節日典禮盛大活動必備。小米之用途整理如下表：

表 4-2：小米之用途

小米用途	魯凱名	作法	使用場合	備註
小米粉	<i>leveke</i>	處理過的小米磨成的粉，和水捏成團也叫 <i>leceke</i>	小米收成、去殼後的處理加工，烹煮之用	
占卜糕	<i>capi</i>	在 <i>capi</i> 儀式中，將 <i>leveku</i> 小米糰悶熟	僅限 <i>capi</i> 儀式	每年的豐年節仍舉行
小米糕	<i>abai</i>	將 <i>leveke</i> 內包餡料，外包覆 <i>alabulru</i> （假酸葉）、香蕉葉或月桃葉，炊煮成富有彈性無顆粒的糕	1.平時食用。 2.婚喪喜慶時必備食品。	
小米乾飯	<i>kucigane</i>	小米煮成的乾飯，可加配料一起食用	1.平時食用。 2.傳統祭祀以 <i>kucigane</i> 獻貢給神靈。	作為祭品的 <i>kucigane</i> 現已不使用。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

菜粥	<i>lubu</i>	小米煮成粥，但一定配上 菜一起煮才稱為 <i>lubu</i>	1.平常食用。 2.非正式食品，不得拿來宴客。	
酒	<i>bava</i>	用 <i>bae</i> （黎）釀成的酒	貴重物，用以招待長輩貴客。	因霧台民情少飲酒，故現今少見於公共場合。
小米梗	<i>taliane</i>	在祈福時燃燒	<i>bakadralru</i> （兒女祈福儀式）使用	現已不使用
頭飾	<i>becengn</i> （無特殊名稱）	佩戴由小米編成的頭飾 表示作物收成佳、耕作的能力好	無限制配戴時間地點	需有實際能力方有資格佩戴

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

小米相關植栽與製品如下圖：

圖 4-19：藜。



圖 4-20：未成熟的小米。



圖 4-21：在家門前曬乾小米。



圖 4-22：小米。



圖 4-23：婦女揉踩小米以去殼。



圖 4-24：婦女整理小米。



圖 4-25：米黃色粉團為 *leveke* (白色部分為麵粉)。



圖 4-26：小米梗。





圖 4-27：小米食物：abai（已切好）。



圖 4-28：加上小魚乾煮的 kucigane，平常食用。



## 2. *sabiki* 檳榔

檳榔在魯凱族的生活中，是生活中不可或缺的食品，許多族人喜愛檳榔，除了在日常的人際互動中能增進彼此感情，熱絡氣氛，更是貴重的禮品。用檳榔來招待客人，是最周到的禮數，結婚時為最重要的聘禮。

檳榔是部落很重要的社交禮數，男子若想追求心儀的女性，第一次到女方家 *muwabalange*（拜訪女方以表態、示好）<sup>63</sup>時，一定要帶著檳榔做為禮物，檳榔需仔細摘下，顆顆完整，且不能去蒂，才能表現男方的誠意，會影響女方長輩對男方的觀感。

在 *Tangidrakakalane* 時、或是婚宴齊聚跳舞的場合，女方也會帶著檳榔給心儀的對象食用，女方先將檳榔放入口中咀嚼，再將咬過的檳榔給男方吃，若男方吃下，表示情意為對方所接受，亦和男方締結關係。若女方和男方已有婚約，但女方先請別的男性食用檳榔，被視為不尊重未婚夫，此女的品德會被質疑，嚴重者甚至失去婚約。

結婚時，檳榔是必需的聘禮項目之一，下聘用的檳榔，與平常社交伴手禮的

<sup>63</sup> 男性要對心儀的女性表白，會邀自己的一群男性朋友，利用晚上時間到女方家拜訪，是屬於男女交往的禮儀。

檳榔不一樣，必須使用一整串完整的檳榔，不能使用散落的檳榔。採檳榔時，整串檳榔的梗必須將整段從檳榔樹莖上小心切下，不可斷裂，取下包含 *calinga*<sup>64</sup> 的檳榔串做為聘禮。若男方送的檳榔 *calinga* 有缺角，表示男方對女方的品德有質疑，暗指女方有瑕疵，是非常冒犯女方的表現，會引起女方家族的不滿。

魯凱族是分享的民族，通常會到當家的頭目家，由分配者公平分配每一家應所得的食物，如果分享的 *abai* 很少，那麼檳榔一定要獻給當家的頭目，表示對頭目的敬重。

圖 4-29：製作檳榔工具及檳榔。



圖 4-30：在婚禮慶典中製作檳榔的婦女。



圖 4-31：婦女於慶典場中製作檳榔。



圖 4-32：婦女於慶典中請與會者享用檳榔。



<sup>64</sup> 檳榔串最上方與莖幹連接，狀似環抱莖幹的梗稱為 *calinga*，是耳朵的意思。

圖 4-33：聘禮使用之檳榔。



圖 4-34：聘禮使用之檳榔必須帶有完整的檳榔梗。



### 3. *Talaisi* (鞦韆) 用植物

鞦韆在魯凱族文化中做為娛樂之用，過去僅限在 *Tangidrakakalane* 時節和貴族的婚宴中舉行。魯凱人最初是在頭目家的庭院盪鞦韆，以前，頭目家的院子一定會種植一棵榕樹，從前的鞦韆是綁縛在榕樹較粗壯的橫枝上。直到日治時期後隨著 *Tangidrakakalane* 的改變，運動會般的節慶，活動也由頭目家改變到國小或鄉公所運動場等地點，才架起竹製的鞦韆架以支撐鞦韆。在製作鞦韆時，由女性至聚落外林地採 *kavoedrane* (藤)<sup>65</sup>，男性則採集所需之 *macike* 竹，回來後由女性採集整理編結，再由男性網綁固定成爲一束藤索，綁在由男性架好的竹架上。

盪鞦韆爲女子活動，女性朋友結伴成行，亦可邀請自己的男性朋友相階前往。在盪鞦韆時，非常講求禮數，必須由部落中較年長的婦女在場中引領年輕女子進場，不可未經邀請就上場，也不可先於較自己地位高的人盪鞦韆。善盪鞦韆的婦女會在場中指導新手擺盪的技巧，由有經驗的男子或是女方的情人負責拉鞦韆繩，保護女方安全，最後再由男方迎接女方抱下鞦韆。由女子在鞦韆上擺動的儀態可顯現其氣質、素養與品格。即使到了今日，也只有八月中旬的豐年節或是頭目舉行婚禮時，才會架起鞦韆。奧威尼認爲，頭目所擁有的盪鞦韆特權，每年在

<sup>65</sup> 長在山崖上的 *kavaedre* 最爲堅韌，採集時不可連根拔起

豐年祭分享給全族的人盪鞦韆可安慰並鼓勵這一年來的辛勞，讓青年男女藉著盪鞦韆的湊合，由拉繩擺動的男子，親自懷抱情人緩緩送到席位上，具有疼惜之意。

圖 4-35：2010 年霧台部落 Tangidarkakalane 豐年節活動，場中之鞦韆。



圖 4-36：2011 年第二屆全國原住民魯凱族、排灣族民俗競技運動會，在運動場中搭設之鞦韆架。



#### 4. *bariangalai* (百合花)

百合花在魯凱族社會中具有特殊文化意義，為最堅貞的象徵。在社會道德規範和價值判斷象徵的意義上，從頭上的百合花便可看出。百合花飾在表彰身份具有重要涵義，除了頭目階級之外，一般人需有特殊功勳或透過儀式，才可佩戴百合花為頭飾。百合花對女性而言，表示其婦德、品格和操守，若婚前發生男女不名譽之事，則無法配戴百合花，女子通過象徵成年禮的買百合花儀式 *kialidrao*，並且清白具有良好品行，賢慧擁有好手藝，才有資格配戴百合花，此經過買百合花儀式的女性，所佩帶的百合花飾是一種覆於額前的 *dugibi* 額飾。另有百合插飾 *chire*，是給品性高貴的女性，按照倫理規則佩帶，女性最多插飾兩朵盛開的百合和一朵含苞待放的百合。若有了配戴資格，卻在貞操上犯了錯，必須將百合花冠取下，此種方式亦為魯凱族社會對女性的監督與約束功能。

男性不佩帶額飾dugibi，但對男性而言，插飾的百合則象徵其獵績、為部落奉獻的能力<sup>66</sup>，捕獲五頭以上的公山豬，經過公開儀式，即有配戴百合花的權利，每個部落對應獵獲所配戴百合的數量不同，但最多為五朵盛開的百合加上一朵含苞的百合，代表此人在獵獲成就上具有最高榮耀。

圖 4-37：百合花苞。



圖 4-38：男子佩帶之百合頭飾。



圖 4-39：單朵的百合，串連後為 dugibi。



圖 4-40：女子佩帶 dugibi 於額前。



<sup>66</sup> 從前部落的生活型態是分享制，因此個人獵得的獵物越多，表示其對部落的貢獻越大。

製作百合花飾，通常使用新鮮的盛開百合花，若不是百合花季，則使用白布、白紙製作成假百合花替代。另有一種乾燥的百合花飾，為百合花曬乾後編成百合花冠，據筆者訪談杜正吉得知的乾燥百合花做法為：取新鮮盛開的百合花，置於太陽下曬乾。乾燥無水份的百合收理編股成束，彷彿辮子狀，再將一束一束的百合辮編結成環，即完成一個乾燥百合環飾。保存得當的乾燥百合花環，可以維持好幾年。能擁有乾燥百合花飾，必須擁有非常特殊的功勳。

百合為何會在部落中具有如此崇高的精神地位，由來已不可考，傳說以前百合花生長在難以攀爬的懸崖，取得不易，十分珍稀，成為殊榮的代表。百合花對族人除了社會地位意義上的存在，在生活中也佔有極大的部分。族人會刻意在農田或庭院中種植百合花，過去，在四月至六月百合花盛開的季節，可以看到忙完農事的族人自田間歸來，都會背著一籃籃的百合花回家。若族人因為行為或能力的不足而無法擁有配戴百合花的資格，仍然具有栽植和欣賞的自由，可摘取百合花裝飾居家。因此，百合花同時具備了儀式性與日常性，當它作為頭飾表徵時，具備著重要的區別身份地位的意義，必須經過嚴格的認證才能配戴；但當它處於日常場域中，純粹作為生活樂趣所用，族人對此是開放且寬容的。

這也就是符號學中所說的「脈絡決定意義」，百合花具有高貴的象徵形式，然而其社會意義必需經由特殊的使用方式，藉由特定的形制規格，方能彰顯出來。若用於頭飾和家屋紋飾之外的用途，改變了使用方式，其限制也隨之消解。

如今在霧台部落隨處可見百合花裝飾之意象，除了美化環境之用，亦顯見部落族人對百合花的特殊情感，尤在教堂可看到族人以百合花裝飾十字架、祭壇、聖像等，彰顯其地位斐然。

關於百合花在霧台部落中的各種運用方式，將於下一節詳述。

### 第三節 時代變遷下的植物運用分析：以百合花為例

走進霧台尋找植物蹤跡，會發現除了耕地、庭院、植物頭飾之外，具有美感特質的魯凱族人，擅長運用植物圖騰，以彩繪、浮雕或雕塑方式，裝飾於建築、

壁面等處，其中為數眾多應用於建築裝飾的植物即為百合花，其他重要植物如小米或檳榔則較為少見，顯見族人對於百合花特別的偏好，及其對魯凱族人而言特別的精神象徵意義。

以下以百合花在部落中的運用方式、場合為例，區分如下：

一、百合花頭飾：作為頭飾的百合花象徵位階、功勳與品德，未符合資格不得配戴，多於出席正式場合使用，日常生活中不會特意佩帶。象徵配戴者的品格、殊榮，亦為其身分地位的表徵。

圖 4-41：男子頭冠，插飾百合花。	圖 4-42：女子頭飾百合花。
	

二、百合花與宗教意象：百合花頭飾作為最崇高的榮耀，在神山天主教堂可看見族人為聖母、耶穌戴上百合頭飾，表示在族人心中的地位。在教堂內，也大量地運用百合花裝飾。

圖 4-43：神山天主教堂聖母子。



圖 4-44：神山天主教堂耶穌像。



圖 4-41：2009 年聖誕節期間霧台基督長老教會  
祭壇裝飾。



圖 4-42：神山天主教堂壁畫裝飾。





圖 4-43：2009 年聖誕節物台基督長老教會馬廄裝飾。



圖 4-44：2010 年聖誕節霧台基督長老教會入口意象。



三、公共空間中的百合花：百合花作為象徵魯凱族的精神意象，廣泛運用在公共空間如馬路旁、小學校舍、公所建築等。在霧台村，可見到家家戶戶的衛星天線均漆上百合花瓣，使得屋頂彷彿有一朵盛開的百合花朝天際怒放，此乃鄉公所裝設時村民決議，作為全村一致性的美化。

圖 4-41：霧台國小之壁畫。



圖 4-42：霧台派出所之壁畫。



圖 4-49：家家戶戶之電視衛星天線。

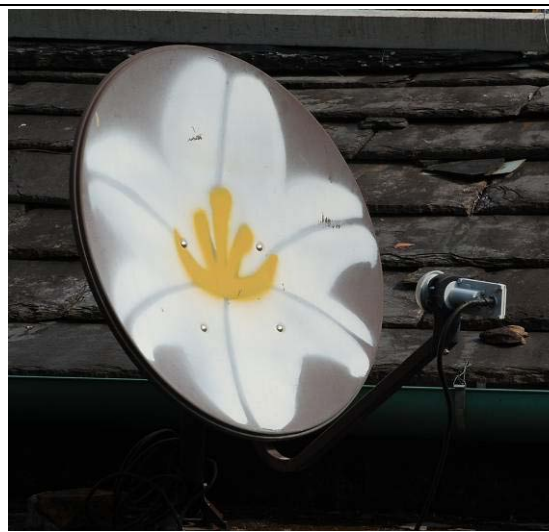


圖 4-50：家家戶戶之電視衛星天線。



四、百合花於房屋門檐、牆壁上的雕飾：百合花、百步蛇和陶壺都是屬於頭目的紋飾，過去僅有頭目和貴族可在家屋內外刻飾特殊的圖騰於柱或樑上，頭目也擁有紋飾的使用權。若一般平民欲在自己的房子的屋頂、外壁雕飾百合，需請示頭目的同意。

圖 4-51：頭目家之現代石板馬賽克裝飾。



圖 4-52：頭目家前彩繪屋簷。



五、百合花佈置：門窗上的百合紋飾屬於頭目的權利，在平民居住的民宅，無法擁有百合花之雕刻，但一般百合花之種植及裝飾則不在此限，族人可任意種植百合花於農田、居家庭院，也可採摘新鮮百合插花佈置於室內外空間，繪於壁、桿上屬現代之藝術創作，為族人裝飾居家的巧思。

圖 4-53：居家之百合花佈置。



圖 4-54：基督教家庭客廳的百合花與十字架。



六、墓碑裝飾：在霧台部落的墓碑上亦會飾以百合裝飾，與墓主是否擁有配戴百合之資格無關，百合花在墓碑上由遺族的喜好而使用，並無特殊限制。

圖 4-55：霧台村墓園一隅。



圖 4-56：霧台村墓園一隅。



由以上資料可得知，所有人可任意使用百合花於任何場合，但佩戴在頭上的百合花飾僅限頭目、貴族、有特殊功勳的男子或經過儀式許可的女子。房屋的雕飾則為頭目的權利，一般人不可隨意雕飾百合花等屬於頭目的紋飾，若要裝飾，則以現代風格的百合花方不受限。

原始的百合花，經由族人使用的建立了意義，經過時間日積月累，時空的轉變，賦予了其多重含義，從象徵個人的階層地位、獵獲本領與貞潔品格，擴充為一種可代表魯凱族精神象徵的生活圖騰。從符號學的角度來看，「百合花」作為文化中普遍性的意涵，在生活中運用的越廣泛，和族人的關係也就越緊密，並在約定俗成之中，承載了族人所容忍的變形，或擴充其範疇。隨著使用的增加，使用方式、場合的區隔，其內在的符號系統反而更為深化。

## 第五章 結論

本文以屏東縣霧台鄉霧台部落為研究對象，在祭儀的部份，藉由訪談，紀錄了傳統祭儀及巫術信仰之操作方式，另透過公部門文獻資料與實地參與，了解現今小米祭、豐年節等等文化活動之面貌。

筆者從族人在儀式及日常生活中的使用植物的脈絡發現，族人對植物的區別與使用，除了功能性外，象徵性的意義則顯示了魯凱文化特定的規則。在分類小米時，使用「地位高低」和「長幼順序」的譬喻方式來區別小米的好壞，以植物的分類對應社會結構，呈現了社會階層思考的方式。

索緒爾（Saussure）認為，語言（language）是人類使用話語（speech）時的社會產物，也是一套必要的成規，通用於一社群，容許其中的個體用它來使用話語。每套語言有其文法，每種文化也有屬於自身的系統。在霧台部落中，這樣的邏輯，亦透過使用植物的方式、區別展現出來。魯凱人藉由分類植物的用法，區別形成意義，因時代的不同，植物的象徵亦被賦予新意。因此，當人運用植物時，植物正成為媒介，將自然轉化成文化。

魯凱族的自然觀、宇宙觀，以及社會文化當中思維與運作的操作機制，藉由神話及口傳故事；信仰當中神明系統的結構性規則，或是將自然與文化連結的象徵性關係；儀式的程序、內容、規律及其變化；以及植物的概念、分類和使用方法，都呈現了多層次、多角度的呼應與關連。從具有原型思維特質的神話與傳說，到實際生活中日常操作及使用的方式與變化，以植物作為一種邏輯與運算的元素與材料，魯凱族人呈現了複雜而細緻的一套遊戲規則。

而祭儀過程當中，植物所具有的文化象徵與社會意涵，以及面對外來宗教信仰與現代生活的衝擊和挑戰之下，所產生的變形與適應，也具體的反映出族人思維體系當中區別與分類的特質。是外來宗教業已被內化到魯凱族的文化當中，抑或魯凱文化因應外來挑戰而產生新的策略與分類方式，聖母、聖子頭帶著百合花環，除了族人獻與的特殊尊榮之外，也意味了區別於傳統的一套新的意義系統，在這個場域與脈絡當中形成。

藉著魯凱族嚴謹而有規律的階序性社會，從植物的分類性、區別性運用，以具有集體記憶、認同意涵的祭儀行為，將神話與傳說與傳統的民族性、在地性信仰系統，作為宗教學相關研究方向可能的建議，本論文的嘗試，或可作為一個知識發展的策略與建議。

## 參考書目

### 一、專書

伊能嘉矩、粟野傳之丞

1900《臺灣蕃人事情》。臺北：臺灣總督府文書課。

佐山融吉

1913-1921《蕃族調查報告書》。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》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

1985[1921]《蕃族調查報告書—排灣族、獅設族》。中央研究院民族學研究所譯本（未出版）。佐佐木高明、深野康久著，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

小島由道

1915—1922《番族慣習調查報告書第五卷排灣族：第一冊。第三冊。第五冊》。中央研究院民族學研究所編譯。台北：中研院民族所。

藤崎濟之助

1930《台灣の蕃族》。台北：南天書局。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

1935《臺灣高砂族系統所屬の研究》。余萬居譯。台北：南天書局。

鹿野忠雄

1955[1946]《臺灣考古學民族學概觀》。宋文薰譯。南投：臺灣省文獻委員會。

李壬癸

1973《魯凱語結構》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

1999[1975]《魯凱語料》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

1999《台灣原住民史語言篇》。南投：台灣文獻委員會。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

佐佐木高明、深野康久

1976《魯凱族的火田農業：有關於其技術和禮儀的調查報告》。余萬居譯。  
台北：中央研究院民族學研究所。（未出版）

佐佐木高明

1978《新粟之粽子與豐獵之占卜：Rukai 族與 Paiwan 族之粟祭抄》。黃耀榮  
譯。台北：中央研究院民族學研究所編譯。（未出版）

Bronislaw Malinowski

1978《巫術、科學與宗教》。朱岑樓譯。台北：協志工業。

馬蓋文著

1985《教會增長》。李本實譯。斗六：浸宣出版社。

Roland Barthes

1988《符號學原理》。李幼蒸譯。北京：三聯書店出版社。

Claude Levi - Strauss

1989《野性的思維》。李幼蒸譯。台北：聯經。

1992《神話學：生食和熟食》。周昌忠譯。台北：時報。

Ernst Cassirer

1990《人論》。甘陽譯。台北：桂冠圖書公司。

許功明

1991《魯凱族的文化與藝術》。台北：稻香出版社。

鈴木質

1991《台灣蕃人風俗誌》。台北：武陵出版社。

Culler Jonathan

1992《索緒爾》。張景智譯。台北：桂冠圖書公司。

宮本延人

1992《台灣的原住民》。台北：晨星。

奧威尼·卡露斯（邱金土）

1993《多情的巴嫩姑娘》。台北：新自然主義。



祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

- 1996 《雲豹的傳人》。台中：晨星。
- 2003 《魯凱族：多情的巴嫩姑娘》。台北：新自然主義。
- 2001 《野百合之歌》。台中：晨星。
- 2006 《神秘的消失》。台北：麥田。

蔣毓英

- 1993 《臺灣府志》。南投：台灣省文獻委員會。

山崎繁樹

- 1995 《台灣史》。台北：武陵出版社。

柯啓川

- 1995 《霧台鄉簡介》。屏東：霧台鄉公所。

李幼蒸

- 1996 《理論符號學導論》。北京：社會科學文獻出版社。

Morris Brian

- 1996 《宗教人類學導讀》。張慧端譯。台北：國立編譯館。

黃逢昶

- 1997 《臺灣生熟番記事》。南投：台灣省文獻委員會。

藤井志津枝

- 1997 《日誌時期台灣總督府理蕃政策》。台北：文英堂出版社。

Mircea Eliade

- 2000 《宇宙與歷史》。台北：聯經。
- 2003 《神聖與世俗》。王建光譯。北京：華夏。

齊莉莎

- 2000 《魯凱語參考語法》。台北：遠流。

達西烏拉彎·畢馬（田哲益）

- 2001 《台灣原住民的社會與文化》。台北：武陵。
- 2002 《台灣的原住民魯凱族》。台北：台原。
- 2003 《魯凱族神話與傳說》。台中：晨星。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

中村孝志著

2001《荷蘭時代臺灣史研究下卷：社會·文化》。台北：稻鄉。

喬宗恣

2001《台灣原住民史－魯凱族史篇》。南投：台灣省文獻委員會。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會

2003《番族慣習調查報告書·第五卷·排灣族：第一冊》。中央研究院民族學研究所編譯。台北市：中研院民族所。

巴神一

2003《魯凱神山風俗誌》。潮州：潮州高中。

Saussure

2004《普通語言學教程》。北京：商務。

許勝發

2006《原住民部落起源及部落遷移史：以魯凱族下三社群為例》。南投：國史館臺灣文獻館。

## 二、期刊論文

陳奇祿

1955〈台灣屏東霧台魯凱族的家族與婚姻〉。中國民族學報 1：103-123。

1957〈台灣屏東霧台魯凱家的家屋和木雕〉。台灣研究 2：17-31。

任先民

1956〈魯凱族大南社的會所〉。中央研究院民族學研究所集刊 1：141-161。

衛惠林

1963〈魯凱族的親族組織與階級制度〉。中國民族學報 3：1-18。

1965〈台灣土著社會的部落組織與權威組織〉。台灣大學考古人類學刊。25  
／26 期合刊。頁：71-87。

高業榮

1980〈好茶村魯凱族的木雕與雕刻禮儀〉。藝術家 10（2）：85-93。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

許功明

1986〈由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位：以好茶村魯凱族為例〉。中央研究院民族學研究所集刊 62：179-203。

劉炯錫

2000〈臺東縣卑南鄉魯凱族達魯瑪克部落傳統有用植物之調查研究〉。臺東師院學報 11：29-59。

### 三、研究/計畫成果報告

王長華

1987〈魯凱族之祭儀歌舞〉。《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》。劉斌雄、胡台麗計畫主持。黃宣衛、陳文德、王長華、鄭依憶、林信來、平珩、崔國強協同研究。頁 103-131。臺北：中央研究院民族學研究所。

### 四、碩博士論文

王長華

1984《魯凱族的階級制度及其演變－以多納為例》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

喬宗恣

1990《魯凱族的經濟變遷與社會階層制度－以霧台鄉大武村為例》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

莊效光

2002《魯凱族 Taromak 部落傳統領域內植群生態與植物利用之研究》。國立屏東科技大學碩士論文。

王美青

2003《文化表徵與族群性－魯凱族下三社群的認同建構》。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

郇月珠

2004《屏東縣霧台鄉魯凱族民族植物之調查研究》。屏東科技大學森林系碩士班碩士論文。

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

巴清雄

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

黃世民

2004《魯凱族隘寮群頭目文化變遷之研究》。國立成功大學歷史研究所碩士論文。

曾令羚

2004《原住民族植物資源永續利用機制之研究－以台東縣達魯瑪克部落為例》。臺灣大學森林學研究所碩士論文。

洪瑋琳

2006《魯凱族祭典儀式與舞蹈關係之研究》。國立臺灣體育學院體育研究所碩士論文。

賴啓源

2007《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁－魯凱族貴族權力地位變遷之研究》。國立東華大學民族發展研究所碩士論文。

林冠岳

2009《臺灣原住民的民族植物知識傳承與流失：以魯凱族西魯凱群為例》。高雄師範大學環境教育研究所碩士論文。

## 五、網路資料

霧台鄉公所

<http://otd.isme.tw/>

台灣原住民族文化知識網

<http://www.sight-native.taipei.gov.tw/>

台灣原住民族歷史語言文化大辭典，魯凱族

<http://citing.hohayan.net.tw/>

台灣基督長老教會霧台教會

[http://wutai\\_pct.cit.net.tw/](http://wutai_pct.cit.net.tw/)

祭儀中的植物運用及其象徵－  
以魯凱族霧台部落為例之研究

莫拉克獨立新聞網

<http://citing.hohayan.net.tw/>

雲豹傳人・百合故鄉

<http://rukai.loxa.edu.tw/>

瑪家國中，魯凱族文化數位化網站

[http://www.mjhh.ptc.edu.tw/rukai/rukai\\_2/index.html](http://www.mjhh.ptc.edu.tw/rukai/rukai_2/index.html)