

中央研究院民族學研究所

專刊之五

# 南澳的泰雅人

—民族學田野調查與研究—

上 冊

李 亦 園

徐人仁 宋龍生 吳燕和

合 著

中華民國五十二年

臺 灣 南 港

## 序

民國四十九年九月，我自美返國，頭一件事便是接受主持“南澳泰雅族研究計劃”的田野調查工作；從那個時候開始，將近三年的時間，都一直繼續執行這一計劃的工作。“南澳泰雅族研究計劃”是原由本所所長凌純聲教授所規劃，在中國東亞學術研究計劃委員會與哈佛燕京學社贊助下舉行的一個“集體訓練計劃”；計劃的目的，一方面是調查研究居住於南澳的泰雅族人，另一方面則為訓練較年輕的田野工作者。調查工作實際上開始於民國四十九年七月（當時筆者尚未返國），一直到本年六月才結束；我們的調查大多利用寒假及暑假的期間，大致暑假工作二個月，寒假工作一個月。參加工作與訓練的人員，除筆者外，有石磊、徐人仁、宋龍生、阮昌銳、吳燕和與楊福發等六位，此外丘其謙、王崧興二先生亦曾短期間參加工作。在田野時，每一位工作者都有一定的調查項目，各自進行其項目的調查；自然我們在田野以及在研究室內，均會經常交換意見和舉行座談會，以便解決共同的問題並整合不同的想法，本報告便是根據我們田野的調查以及研究討論的結果寫成的。

當我們開始田野工作之後，我們便深深體會到，目前南澳的泰雅人可以說已經放棄絕大部份固有的文化，尤其是遷離原居地的村落更為顯著；因此經過初步調查之後，我們共通的問題便是：繼續追問“長老”們有關過去的掌故，以便復原固有的文化，抑或應該注意目前的情況，並追尋其變遷的踪跡？這是我們面臨的重大難題。經過多次的討論和實際的經驗，我們覺得二者並未能看作是不相容的工作，復原過去固然是研究變遷必需的資料，研究變遷亦未嘗不是瞭解固有文化的途徑；假如我們的目的是瞭解泰雅文化的整體，而不僅是為泰雅固有文化開出一張“雜貨單”，那麼這兩種入手法實是齊下的雙管。因此我們在較後的田野中，便一方面搜集、追問固有的傳統，一方面也注意到現在的變遷。很顯然我們的這一想法已有稍遲一步之感，所以在調查和撰寫時都會顯出有“步伐不齊”之現象，但這也許可以認為是初步嘗試的必然結果。

本報告亦由參加田野工作的人員分別執筆，各自負責撰寫其調查的項目，然後由筆者編纂成冊，或刪改重覆，或增補不足，或統一用詞，最後並總其成寫出結尾的部份。計全書分為九章三十三節，並附有二個附錄和英文撮要。第一章導論，共分四

節：生態環境、聚落歷史與分佈、漢人聚落、人口與家族構成；前二節由筆者撰寫，後二節由徐人仁君執筆。第二章社化過程各節全由吳燕和君執筆。第三章社羣團體及第四章制度典範均由宋龍生君執筆。第五章超自然信仰各節由筆者撰寫。第六章物質生活各節由石磊君撰寫。第七章生產方法各節由阮昌銳君撰寫。第八章個人生命史的八節個人傳記則全由楊福發君執筆，並由筆者作註釋。第九章結論由筆者撰寫。全書因篇幅與出版經費的限制，分為上下兩冊出版，第一章至第五章先予出版為上冊，可稱為社會制度與宗教信仰部份。第六章至第九章，合為下冊另行出版，可稱為物質文化與經濟生活部份。

這個報告各章節的安排，也許被認為有點特別。我們除去在每一重要章節之後附有陳述文化變遷的部份外，有二項尤須加以說明：我們把社化過程 (socialization process) 排在第二章，也就是說排在本文的最前面，是因為我們覺得自如何訓練兒童使成爲一個泰雅族人 (becoming an Atayal) 開始，應是引導讀者進入瞭解泰雅文化最好的辦法；我們覺得泰雅人是泰雅文化的創造者，這個文化傳統如何訓練其成員，以便繼續維持這個文化傳統，應是研究和瞭解泰雅人及其文化首先要做的事。這一命題固然是以“文化與人格” (culture and personality) 的理論為基礎，但我們並不意欲完全接受 culture and personality 的各項理論假設，這一點將在本文中說明。另一項，我們在本文的最後一章安排了個人生命史之部，共包括八節個人傳記，這也可說是一項新的嘗試；這一安排，一方面是希望能藉此瞭解泰雅人人格發展過程，一方面也想以每一不同個人的經歷印證其他文化的各面以及文化變遷的情況。自然這些都是新的嘗試，我們寄望着大家的批評和建議。

這本報告的問世，我們首先要感謝中國東亞學術研究計劃委員會和哈佛燕京學社繼續補助我們三年的研究經費；我們也感謝國家長期科學發展委員會補助我們大部份出版經費。我們尤須向凌純聲所長致最大的謝意，他在計劃釐定與進行期間給予我們不斷的指導。我個人更感謝李濟之教授在這三年來給我的鼓勵和教導。衛惠林教授及林衡立、劉斌雄二先生賜告寶貴意見，宋龍飛先生代繪部份插圖，鄭格先生代攝製照片，以及王崧興兄供給我們很多寶貴意見，在此一併謹致謝忱。

李 亦 園

五十二年七月十八日  
於南港中央研究院

# 南澳的泰雅人

## —民族學田野調查與研究—

### 總 目 錄

#### 序

#### 第一章 導論 Introduction

- 第一節 生態環境 Ecological Setting
- 第二節 部落歷史與分佈 History and Settlements
- 第三節 漢人聚落 The Chinese in the Vicinity
- 第四節 人口與家族構成 Population and Family Types

#### 第二章 社化過程 Socialization Process

- 第五節 兒童之社化經過 Becoming an Atayal
- 第六節 成人生活 Adult Life
- 第七節 死亡、喪葬與鬼魂觀念 Death and Funeral
- 第八節 社化過程的變遷 Changes in Socialization Process

#### 第三章 社會羣體 Social Grouping

- 第九節 親族系統 Kin System
- 第十節 部落組織 Village Organization
- 第十一節 超部落組織 Inter-Village Organization
- 第十二節 部落組織的變遷 Changes in Social Organization

#### 第四章 制度典範 Institutions and Norms

- 第十三節 親族稱謂 Kinship Terminology
- 第十四節 婚姻制度 Marriage
- 第十五節 分工與特殊職業 Division of Labor

第十六節 財產制度 Property

第十七節 倫理與制裁 Social Norms and Social Control

## 第五章 超自然觀念 Supernatural Beliefs and Practices

第十八節 傳說神話 Myths and Legends

第十九節 儀式行爲 Ritual Behaviors

## 第六章 物質文化 Material Culture

第二十節 衣服 Clothing

第二十一節 裝飾品 Ornaments

第二十二節 紋身 Tattooing

第二十三節 飲食 Food and Diet

第二十四節 建築 Housing

第二十五節 紡織 Weaving

第二十六節 工藝 Technology

第二十七節 運輸與交通 Transportation

第二十八節 娛樂與遊戲 Games and Pastimes

## 第七章 經濟生活 Economic Life

第二十九節 種植 Agriculture

第三十節 狩獵 Hunting

第三十一節 其他獲得食物方法 Other Means for Obtaining Foods

第三十二節 經濟結構 Economic Structure

第三十三節 生產方法的變遷 Changes in Material and Economic Life

## 第八章 個人生命史 Individual Life History —Eight Biographies

## 第九章 結論 Conclusion

## 附錄 Appendices

I 參考書目 Bibliography

II 英文摘要 English Summary

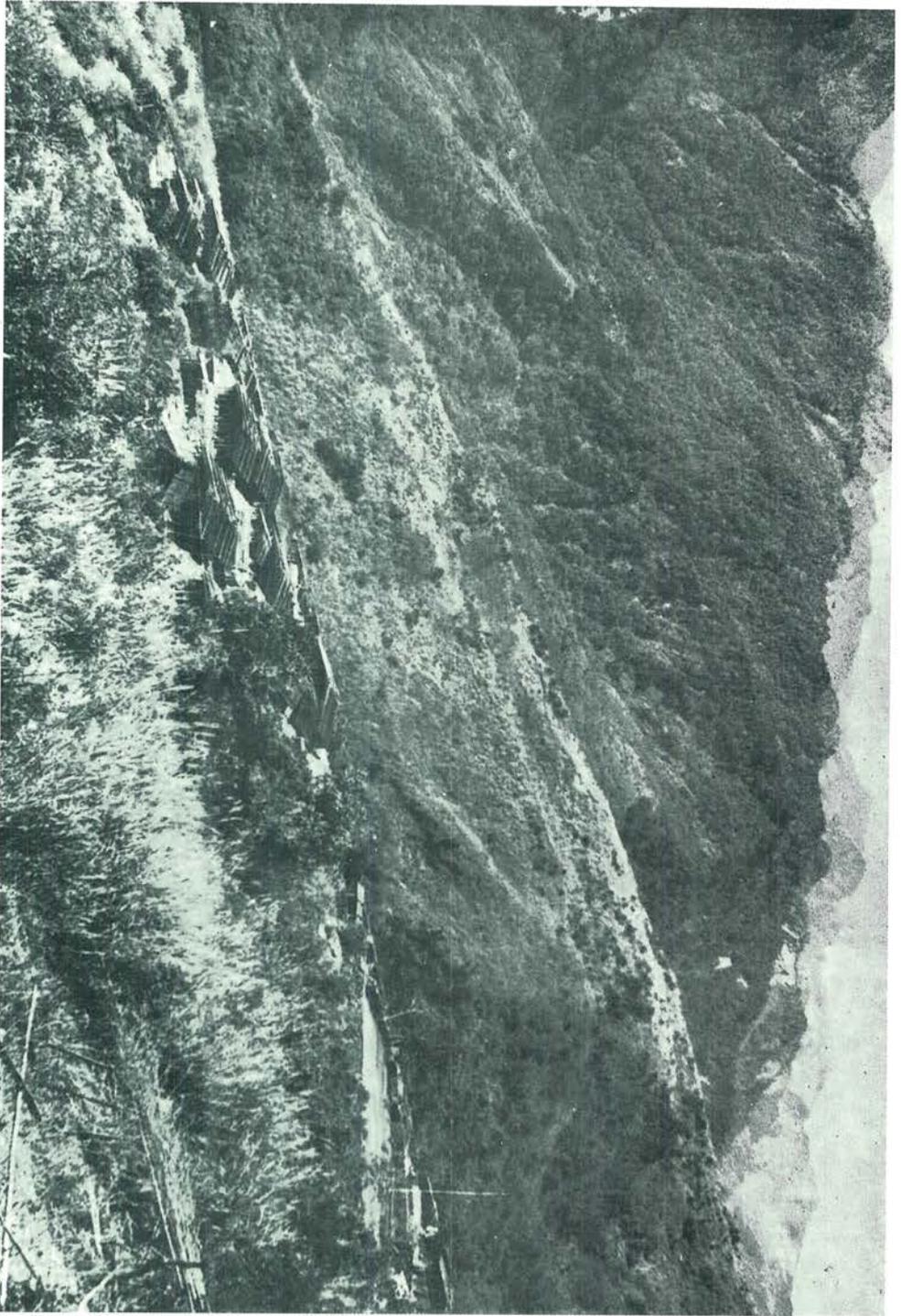
# 南澳的泰雅人

—民族學田野調查與研究—

## 上 冊 目 錄

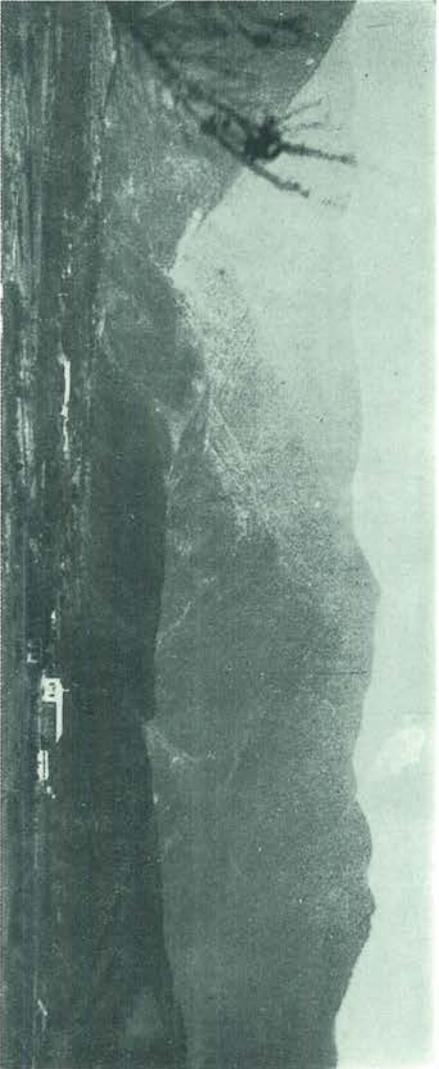
序	i
<b>第一章 導論</b>	
第一節 生態環境	1
第二節 部落歷史與分佈	5
一、泰雅族概況	5
二、南澳羣泰雅人	7
三、現有部落	15
第三節 漢人聚落	23
一、漢人記載中的南澳	23
二、漢人戶口	24
三、漢人與泰雅人	29
第四節 人口與家族構成	33
一、人口	33
二、家族構成	43
<b>第二章 社化過程——泰雅人的養成</b>	
第五節 兒童之社化經過	51
一、懷孕的觀念	51
二、生產	52
三、難產與異常嬰兒的處理	53

四、命名	56
五、社化的開始	60
六、社化過程與兒童訓練	64
七、青春期	84
第六節 成人生活	89
第七節 死亡、喪葬與鬼魂觀念	99
一、死亡	99
二、埋葬	101
三、守喪	102
四、喪例	103
第八節 社化過程的變遷	109
<b>第三章 社會羣體</b>	
第九節 親族系統	115
第十節 部落組織	121
第十一節 超部落組織	151
第十二節 部落組織的變遷	161
<b>第四章 制度典範</b>	
第十三節 親屬稱謂	179
一、間接稱謂	179
二、稱謂分析	186
三、直接稱謂	188
四、親屬稱謂的構成原則	189
五、親屬稱謂制	191
第十四節 婚姻制度	195
一、婚姻法則	195
二、婚姻方法	200
第十五節 分工與特殊職業	203

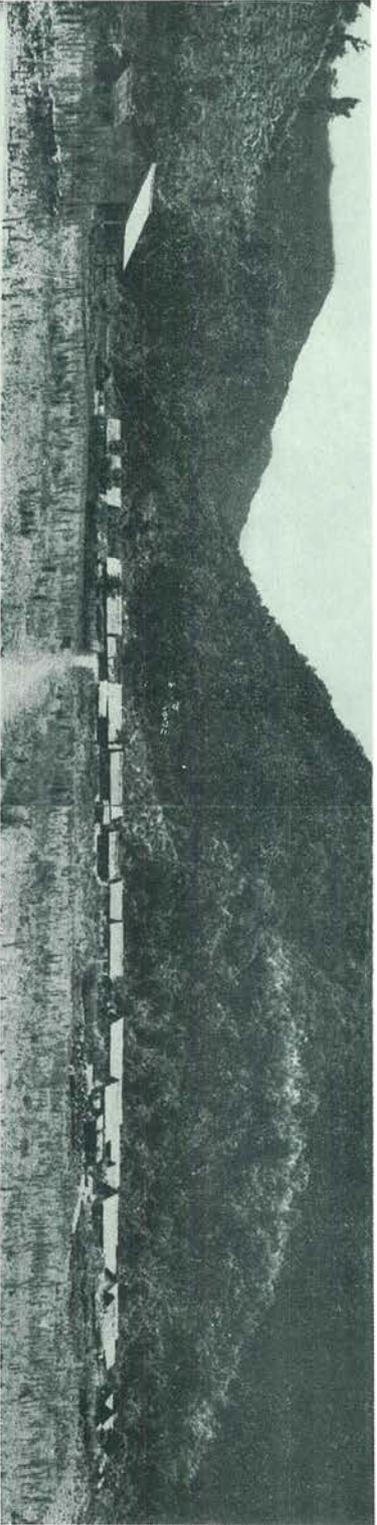


金洋村景  
Village of Chin-yang. The last original Settlement of the Nan-ao Atayal.

圖版肆  
Plate IV



東岳村  
Village of Tung-yue



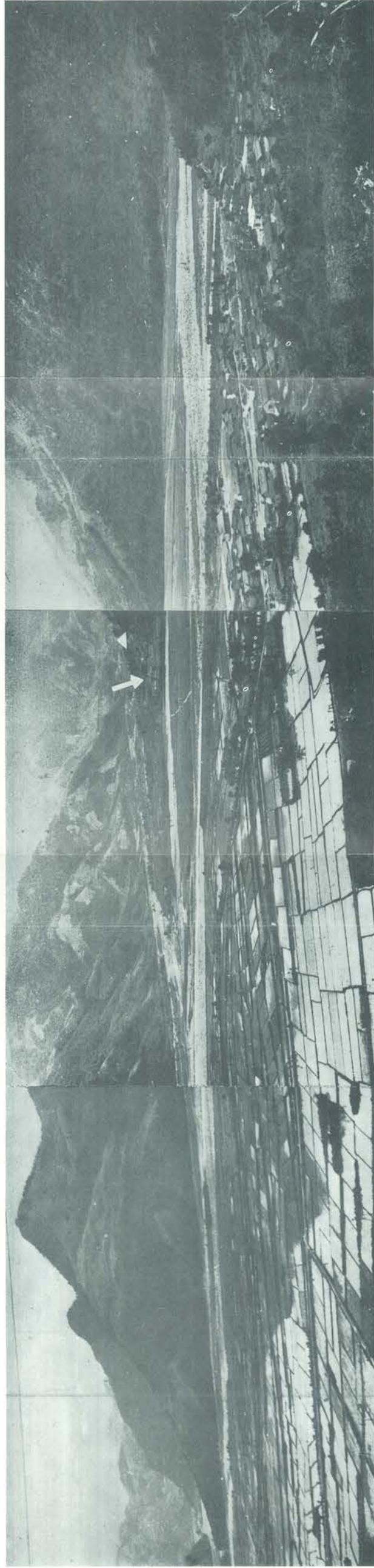
仲岳村落  
Chung-yue settlement

圖版叁  
Plate III



碧候村全景 Scene of Pi-hou village

碧候村為一灌溉溝分為二部，右方為真耶穌教會範圍，左方則屬長老教會範圍

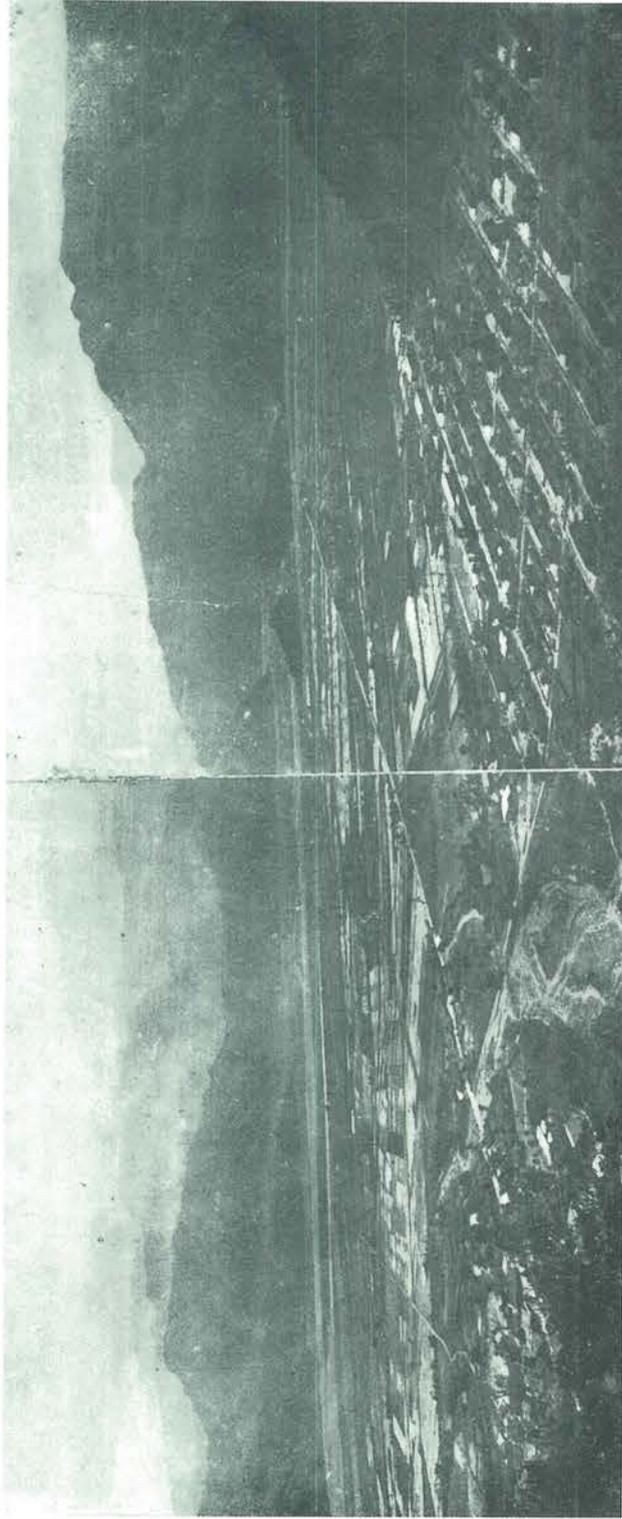


大南澳溪北溪與鹿皮溪合流處

圖前方村落為碧候村，箭頭所指為鹿皮，三角所指為金岳村，×所指為武塔村

Scene of North Nan-ao River near delta region

圖版 貳  
Plate II

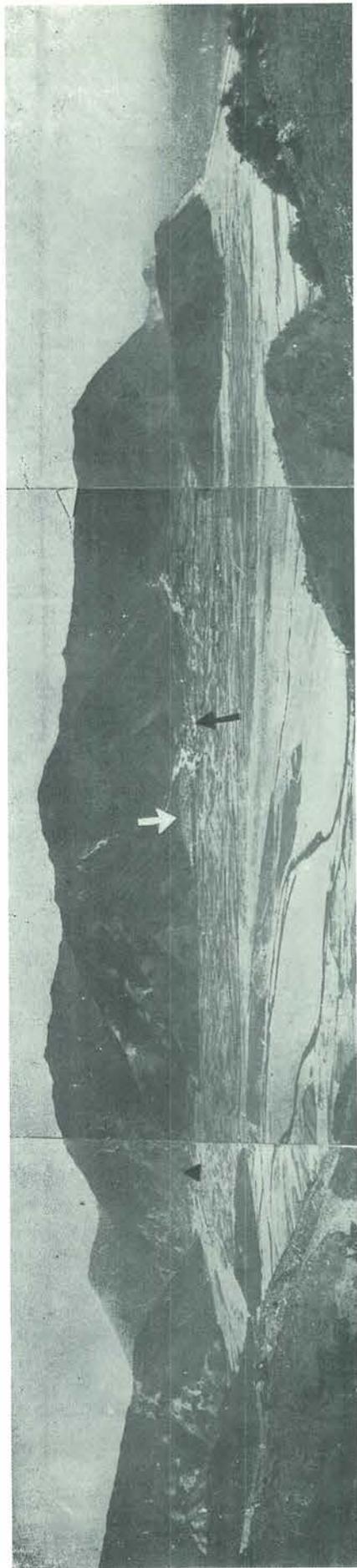


南澳村全景

圖右方之村落即爲南澳村，可清楚見到泰雅族人移居村落之房屋安排

Picture shows the settlement and community pattern of the Nan-ao village

圖版壹  
Plate I



大南澳溪南北二溪合流及入海處全景

圖中黑箭頭所指為南澳站，街道分屬南澳鄉及蘇澳鎮。白箭頭所指為南澳村，亦即泰雅族人之部落。三角所指為碧候村；碧候村稍前方即為大南澳南北二溪合流處。合流後之大南澳溪流道甚寬闊。入海處有小山，稱龜山，龜山之北及西方屬蘇澳鎮之朝陽里。圖最下方之山為澳尾山。

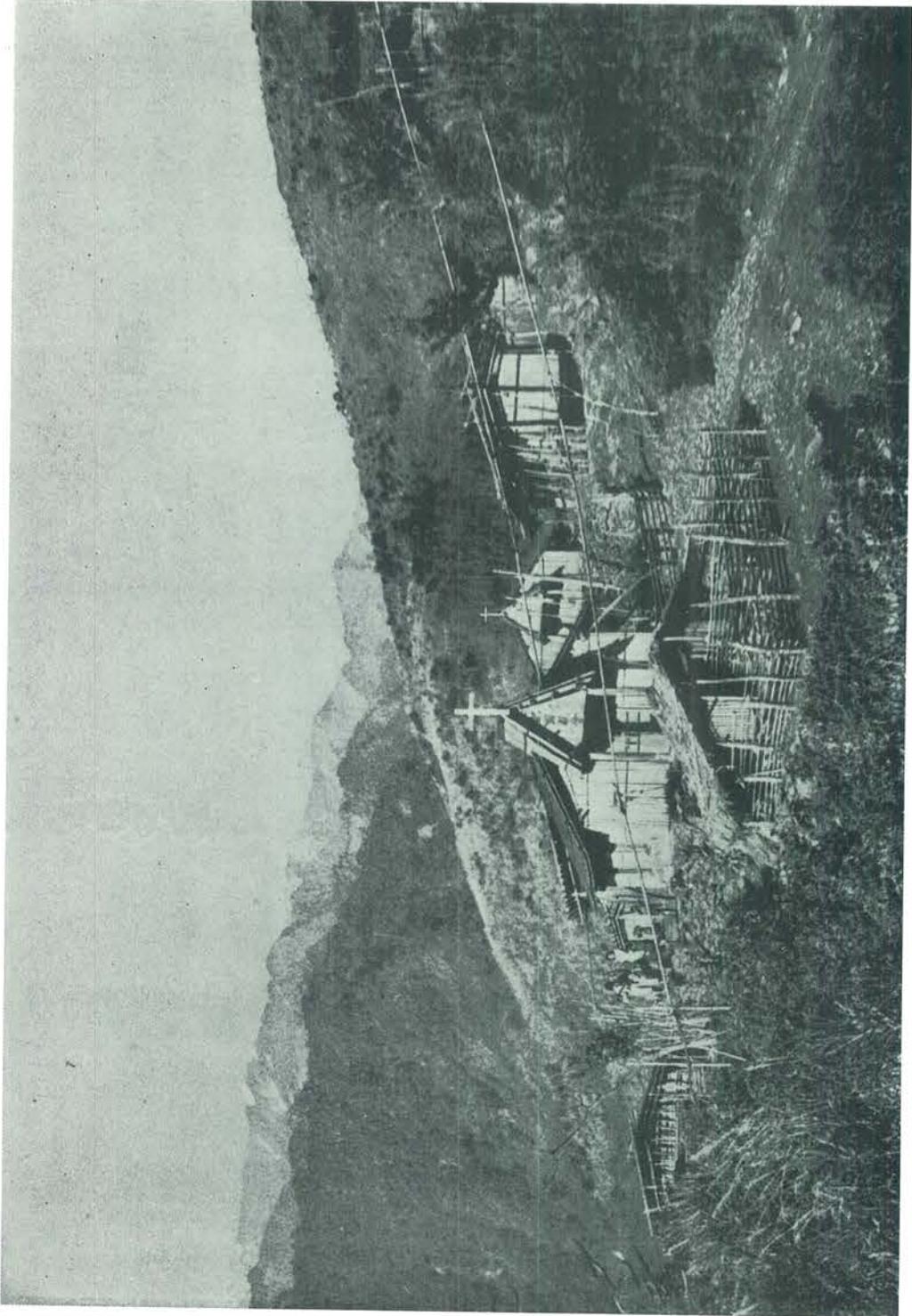
Picture shows the delta region of the Nan-ao River where most of the Nan-ao Atayal villages located



第十六節 財產制度	207
一、財產種類	207
二、財產所屬單位	210
三、財產觀念	214
四、財產承繼	216
五、財產轉讓	220
六、集體財產的分配與捐輸	222
七、貧富分級	223
第十七節 倫理與制裁	225
<b>第五章 超自然觀念</b>	
第十八節 傳說神話	229
一、前言	229
二、傳說	229
三、分析	254
第十九節 儀式行爲	265
一、信仰	265
二、組織	268
三、實踐	271
參考書目	299
英文摘要	303

第一章

導論



金洋村側景

Village of Chin-yang with its two churches in view.

## 第一節 生態環境

南澳位於臺灣的東北部，為宜蘭縣最南的一鄉，地處東經121°，北緯24°之間。其南界隔和平溪（舊稱大濁水溪）與花蓮縣之秀林鄉相接，北面與蘇澳鎮、冬山鄉相接，西鄰大同鄉（舊稱太平鄉），東瀕太平洋；全鄉面積為740.65平方公里，境內多山少平地，為一典型之“山地鄉”。

南澳為臺灣中央山脈主分水嶺脊梁山脈的起始地；脊梁山脈開始於本鄉最北端海岸，然後向西南延伸，其在東北部的主峯羣如大元山（1,489公尺）、十六分山（1,817公尺）、三星山（2,551公尺）、南湖北山（3,535公尺）和南湖大山（3,740公尺）無不盤互於本鄉境內及交界地。境內地形屬三星段階山地，自海岸平地至脊梁山脈有若干階段之地形面可認出：宜蘭平原之南側開始有500公尺之陡坡（階崖），其上有800—1,100公尺之緩坡面，再上昇400公尺之陡坡，有1,200—1,400公尺之面，再升200公尺，有1,800公尺面，其上尚有2,000—2,400公尺之緩坡面。最後之面似相當於高山平夷面，而相當於此面者廣汎分佈於其南的南湖山塊與雪山地壘之周圍<sup>(1)</sup>。

南澳山區之地質，其下部由粘板岩組成，屬第三紀粘板岩層，風化作用甚烈，岩層疏鬆，冲刷崩潰。南澳泰雅族人原居地為1,000公尺以上的近河谷台地，當地成土母質為頁岩砂岩雜粘板岩，排水良好。其剖面形態，由0.5—15cm.為枝葉等殘積物薄層之灰黃棕色粘壤土，含有豐富有機物質。由15—30cm.則為黃棕略帶灰色粘壤土，疏軟，植物根仍很多，雜有碎石塊。由30—60cm.之層，色較上層鮮明，不帶灰色，軟粘質，植物根較少，碎石塊多，下半風化。其地之土壤受坡度之影響很大，坡陡則表層含石塊多<sup>(2)</sup>。

南澳境內有二主要溪流，南澳溪在中部，和平溪（舊稱大濁水溪）位於南端。南澳溪係一雙子河，南北兩溪於河口附近匯合；其流路總長北溪38.5公里，南溪30.5公

(1) 林朝榮，1957, pp. 200—201.

(2) 曾迺碩，1961, p. 72.

里。兩溪於下游共同造成廣大的洪涵原；此洪涵原本爲一海灣，後經兩溪合流堆積而成。北溪之中上游，到處呈顯著之掘鑿曲流，形成峽谷；南溪大致穿流於石墨片岩區，比北溪對河蝕之抵抗力較弱。南北二溪臨河谷之稜線上，時常有肩狀平坦面；其中有呈階狀排列之角階，但其發達不甚完整，亦無特別之細長稜線。和平溪在南澳溪之南，爲宜蘭與花蓮兩縣之分界溪，其流路亦成橫谷，由河谷上游15公里處，亦分爲南北兩溪，其上源均出於南湖大山，流路總長，北溪49公里，南溪53.4公里。河谷地形之概況，與南澳溪相似；除下流之一部份外，大致呈連續之峽谷。和平溪中游，高位段丘甚發達，其中最代表性者，如 *kəvevu*、*kumujau*，均爲泰雅族人擇居的地方。

南澳溪與和平溪之入口處均形成三角洲平原。南澳溪入海處爲大南澳三角洲平原，爲一平均高度在80公尺以下的平野，屬沉水海岸之亞壯年期海蝕地形，形狀頗複雜，除舊海灣之一主灣外，尙有四個副灣：南溪灣、北溪灣、鹿皮灣、和南澳灣。此等副灣已被沖積扇堆積物充填而呈急坡；在邊緣部有小規模之低位段丘，如南澳村西南約一公里處的柑仔頭附近，高度80公尺，崖高5公尺；南澳村附近30公尺，崖高亦5公尺，原南澳溪河口之東，有相當大面積的陸地，因斷層運動，此陸地與本溪流路之下游部陷落，沉沒於水中，嗣後尙有若干沉降，於現河口附近形成溺谷海灣，然後因岩屑之埋積與地盤之上升，海灣逐漸陸化而爲洪涵原，而灣口孤島之龜山，亦與陸地連繫而成爲陸繫島。

南澳三角洲附近之土壤，成土母質爲片岩質沖積物，排水不佳，以侵水致顯不良。其剖面形態，由0—20cm.爲淡灰色細砂，壤土疏鬆，富植物根，沿腐爛之根毛，可見少數棕色條紋。由20—25cm.爲橄欖灰色細砂，壤土柔鬆，稍密緊，且呈黃棕色斑紋。由50—80cm.色較上層爲深，頗多棕色銹紋。由80—100cm.爲淡棕色細砂，壤土無銹紋。土壤質地時或稍粗，成砂質，較新沖積者，色灰而銹紋不顯<sup>(1)</sup>。

和平溪口形成之三角洲爲一標準弓形三角洲，其河口原爲呈溺谷之喇叭形河口，嗣後因被大量泥砂與礫石埋積而成三角洲。此三角洲平原面甚低平，高度在30公尺以下。海岸亦有三數湖沼，平原面之河流亦呈網狀流路，並產砂金。

(1) 曾適頌，上引書，p. 77.

南澳的氣候甚為特殊，其地正處本島之東北區、中部山區和東部區三大氣候區之交界點，所以兼有三區氣候的特色。南澳村以北海岸地帶，屬東北氣候區，其地背山面海，東北季風可以直接吹到，故全年多雨重濕，平均雨量在2,000—3,000公厘之間。南澳村以南，和平溪入口處海岸地帶，屬東海岸氣候區，全年雨量較東北區為少，在1,500—2,000公厘之間，兩月以夏季各月為多。南澳村以西之山區，佔南澳鄉絕大部份地區，均屬中部山區氣候，全年平均雨量在3,000公厘以上，且有高達5,000公厘者。惟以南澳村為中心而言，大致以十月至十一月，當東北季風初盛期，雨量最豐，尤以山區迎風面，降雨特多。五月至九月，為西南季風期，且為颱風季節，雨量亦多。全年平均雨量為2,661公厘。茲將南澳村全年各月雨量之分配列後，以說明雨量之分配情形：

表一 南澳村氣候

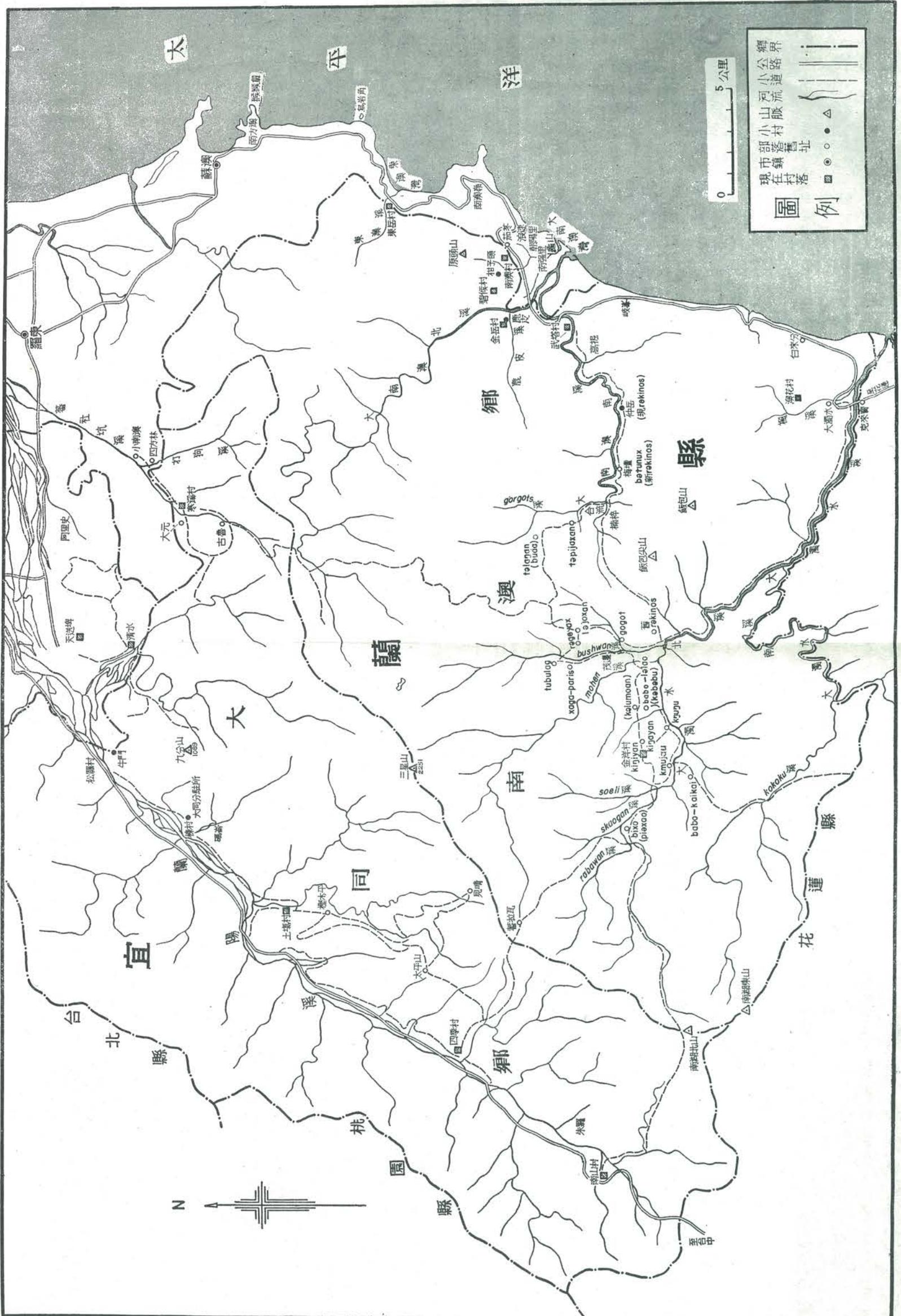
月份 事項	一 月	二 月	三 月	四 月	五 月	六 月	七 月	八 月	九 月	十 月	十一 月	十二 月	全 年	紀 錄 年 數
氣溫(°F)	65.2	67.0	69.6	74.4	79.2	80.8	84.2	84.4	81.4	77.4	72.8	68.4	75.4	5
雨量(公厘)	62.6	74.2	94.1	121.1	250.1	197.9	273.3	281.7	472.3	527.9	190.6	115.2	2661.0	32
降雨日數	1.7	4.7	10.3	8.7	12.0	7.7	9.7	6.0	13.3	13.3	8.0	5.0	100.3	5

至於本鄉各村之氣溫，則隨高度而逐降，三角洲及平原地帶，全年平均溫度多在攝氏20度以上，山區地帶則平均在18度以下；1,000公尺以上山區，其年平均溫度則在15度以下，例如距離南澳泰雅人原居地甚近之太平山，其年平均溫度為13.2度。1,000公尺山區，冬季常有霜雪，較高之山峯，則常積雪至夏季。

南澳之另一氣候特點為多颱風，並常為颱風登陸或經過之處。颱風於每年七、八、九三月最頻。颱風經過所挾之狂風暴雨，每使山洪爆發，河流泛濫，其本身則損毀房舍，為害人畜作物甚巨。

南澳各地之植物相，亦因高度而差異，形成明顯的垂直林木分佈。在500公尺以下，為熱帶林區，以榕樹(*Ficus* spp.)為代表，其他林木有相思樹(*Acacia Richii* A. Gaay)、茄苳(*Bischofia javanica* Bl.)以及綠竹(*Leioba Oldhami* Nakal)和

蔴竹 (*Bambusa stenostachya* Hackel) 等。500 公尺以上至 1,800 公尺地帶為暖帶林；其在 750 公尺至 1,200 公尺之間者，代表林木為樟樹 (*Cinnamsum* spp.)、楠樹 (*Machilus* spp.)、櫟樹 (*Quercus* spp.)、櫟樹 (*Castanopsis* spp.) 等，且多桂竹 (*Phyllostachys Makinoi* Hay)。1,200 公尺以上則漸見紅檜 (*Chamaecyparis formosensis* Matsum)，且有孟宗竹 (*Phyllostachys edulis* Riviere)。1,200 公尺至 1,800 公尺，則為優良的臺灣扁柏與紅檜純林。1,800 公尺至 3,000 公尺之地帶則為溫帶林，以臺灣雲杉 (*Picea morrisonicola* Hay) 與鐵杉 (*Tsuga chinensis* Pritz) 的混合林，至於竹子，在 1,800 公尺以上者，已不見其生長。



南澳泰雅人分佈圖  
Map of the Nan-ao Atayal.



(e) Bandai-Dialect (mixed with sedeq)

(B) Sedeq

(a) Taroko-Dialect (太魯閣方言)

(b) Musha-Dialect (霧社方言)

(2) Saisiat

其後另一日本學者鹿野忠雄氏又作如下之分類<sup>(1)</sup>：

(I) Atayal 亞族

(1) Səkabo 羣 (溪頭番、南澳番)

(2) 大崙炭羣 (屈尺番、大科嵌前山番、Malikoan 番、Kinaji 番、馬武督番、Mekalan 番、上坪前後山番)

(3) 大湖羣 (鹿場番、汶水番、大湖番、北勢番)

(4) Seqoleq 羣 (白狗番、Məbəala 番、Məlepa 番、Səlamao 番、Soqauyan 番、南勢番、萬大番)

(II) Sedeq 亞族

(1) 西 Sedeq 羣 (霧社番、Tauda 番、Toroko 番)

(2) 東 Sedeq 羣 (Təroko 番、Tausa 番、木瓜番)

最近衛惠林教授，又對泰雅族作分類如下<sup>(2)</sup>：

(1) 泰雅亞族 Atayal Proper

a. Sekoleq 羣

b. Tseole 羣

(2) 賽德克亞族 Sedek

a. 東 Sedek 羣

b. 西 Sedek 羣

衛先生的分類綜合了語言，風俗習慣及起源傳說各因素在內，成爲一個簡明而合適的分類；如以衛先生之分類爲基礎，再比照移川子之藏等的資料<sup>(3)</sup>，又可細分各羣以下

(1) 鹿野，1941.

(2) 衛惠林，1955, p. 9. (何聯奎、衛惠林)

(3) 移川，1935, pp. 21—95.

爲若干亞羣，則更易於說明泰雅族人在廣大的地域內遷移雜居的情形。茲將泰雅族各羣與亞羣關係列表於下：

### I. 泰雅亞族

(1) Seqoleq 羣：此羣人稱“人”爲 *seqoleq*，其起源傳說均以 *pinsabakan* 爲發源地，或稱爲 *kəna-xaqul*，包括下列三亞羣：

a. Məkanaji 亞羣

b. Mələpa 亞羣

c. Məlikoan 亞羣

(2) Tseole 羣：此羣人稱“人”爲 *tsəʔoləʔ*，其起源傳說多以大霸尖山石爲發源地，有下列四亞羣：

a. Məbəala 亞羣

b. Məpənox 亞羣

c. Mənebo 亞羣

d. Mərerax 亞羣

### II. 賽德克亞族

此族人稱人爲 *sədeq*，起源傳說以白石山爲發源地，在中央山脈以西者爲西 *sədeq* 羣，以東者爲東 *sədeq* 羣。

(1) 西 *sədeq* 羣：包括霧社番、*Tauda*、*Toroko* 等。

(2) 東 *sədeq* 羣：包括太魯閣 (*Təroko*)、*Tausa*、木瓜等。

## 二、南澳羣泰雅人

南澳羣泰雅人是泰雅族分佈最東而靠近太平洋的一羣；但實際上所謂南澳羣或“南澳番”正如移川子之藏等所說的，只是一個行政上或地域上的名稱而已，從系統上而說，是一個完全無意義的名稱<sup>(1)</sup>。因爲南澳區域內的泰雅人，其構成系統甚爲複雜，包括有泰雅亞族的 *Seqoleq* 和 *Tseole* 兩羣和賽德克亞族的份子在內，如更詳細的說，南澳羣的泰雅人包括有 *Seqoleq* 羣的 *kəna-xaqul* 人和 *Tseole* 羣的 *məbəala*

(1) 移川，上引書，p. 31.

*mānebo* 兩亞羣以及東 *sedeq* 羣的 *tausa* 人。以上各羣的人或單獨建立部落，或混居於一部落中，根據移川等人在一九三一年（日本昭和六年）的調查，各羣戶數及人口的比例如下：

Seqoleq 羣	<i>kəna-xaqul</i> 人	250戶	(44.4%)
Tseole 羣	<i>məbəala</i> 人	220戶	(34.9%)
	<i>menebo</i> 人	40戶	(6.3%)
東 <i>Sedeq</i> 羣	<i>tausa</i> 人	90戶	(14.3%)
	共計	633戶	1,692人

雖然各羣人有其不同的系統源流，但他們均屬於泰雅族一大系統，其文化相似點較之相異點更多，其語言亦僅是方言的（*dialectic*）分別而已，再經過長時間混雜居住，密切接觸，以及適應於共同的生態環境，這一羣人在文化上無疑已構成一共同的形式，在心理上也已建立吾羣（*we group*）的觀念；因此移川等日本學者在二十八年所說的南澳羣在系統上是全無意義的，但在二十八年後的今日，我們覺得南澳羣一名稱在民族學上已有其新意義了。

南澳泰雅人各系統的份子從何地遷來，並如何構成“歷史”時代的南澳各部落，我們就可以就各羣的遷移傳說找到一些線索。屬於 *Seqoleq* 羣的 *kəna-xaqul* 人的遷移傳說是這樣的：

在 *pinsəbəkən* 時代，大頭目名叫 *mə-yabox*；他命令四個有勢力者：*takun-bato*、*wasao-payas*、*bato-nai* 和 *mə-bako* 等，各率領其部眾找新地方移住。按照當時的命令，*mə-bako* 到現在溪頭羣的地方，其他三人則在南澳羣的現地建立部落。於是這四人就率領同族到南湖大山 *bobo-pəpək*，從這裏再各奔前程。這時 *mə-bako* 却說他也要下大濁水溪岸，可是其他三人反對他，只好單獨到 *peyanan* 地方……形成今日的溪頭羣。其他三人下了南湖大山，其中 *bato-nai* 到 *xabun-kolo*，他的子孫後來成為 *piəxau* 社，也就是 *məbəala*。當時這一羣勢力最強，而且 *xabun-kolo* 又是很好的地方，於是就定居於此，要其他二羣住到更下游的地方。所以 *takun-bato* 和 *wasao-payas* 先到 *moyau* 地方，再移到 *ngongo*，前者的子孫就分散於其附近，成為 *yinyiyan*

以及其他的 *kəna-xaqul* 系統的人。後者更向東前進，成為 *təlangan* 等社，也就是另一部份的 *məbəala* 的人<sup>(1)</sup>。

當 *kəna-xaqul* 從 *pinsəbəkan*，經 *xabun-səbuluk*, *yiyak-məbiyau* 到 *xabun-kolo* 的時候，*məbəala* 已經移住在那裏了。同時 *mənebo* 也已移住 *moyau*。*kəna-xaqul* 在 *xabun-kolo* 住了一時期，因為地方狹小，就留一部份在那裏，其餘的大部份遷到 *moyau*, *babo-kaikai*, *yingiyan*, *babo-lələo*, *tubulag* 等社。*məbəala* 羣的人也留一部份在 *piəxau*，其他的到 *ləyoxen*, *buta (təlangan)*, *kekinos* 等建立部落。最先到南澳羣地方來的是 *mənebo*，其次是 *məbəala*，再次是 *kəna-xaqul*。剛剛移住的時候，*mənebo* 人數最少，常受 *məbəala* 的壓迫，直到 *kəna-xaqul* 移住 *moyau* 後，與他們共住後，這種情形才沒有<sup>(2)</sup>。

*məbəala* 系統的傳說則謂：

*bəgala (məbəala)* 和 *kəna-xaqul* 是一起從 *Pinsəbəkan* 經過南湖大山 *babo-təopok* 到大濁水流域。後者居於 *yingiyan*、*babo-lələo* 等地；前者的一部則更向東方前進，在 *rekinos*, *buta* 等地建社。留下來的 *məbəala* 則停在 *babo-pənsalan*，後來成為 *piəxau* 社。其第一代頭目是 *mə-yəbox*，第二代 *mə-wasao*，第三代 *mə-bato*，第四代 *piəxau-naui*，*piəxau* 社的名稱即由此而來。另者，和 *məbəala* 等大約同時，有從 *pinsəbəkan* 到 *sikikun* 社之地者，其頭目叫做 *mə-bako*，是 *mənebo* 之祖。

*mənebo* 系統的傳說：

*mənebo* 的祖先們從 *pinsəbəkan* 經過 *xabun-səbuluk*, *yiyak-məbiyan* 到 *pəyanan*，再到 *xabun-tabo*，最後到達 *moyau*。*məbəala* 雖比我們晚到 *xabun-kolo*，但因其勢力最強，我們又被迫回到 *xabun-tabo*，他們即是 *piəxau* 社的祖先。*kəna-xaqul* 來得更晚，這三族是同時從 *pinsəbəkan* 出發，到 *yiyak-məbiyan* 後才分開，到達大濁水溪沿岸的順序如前所說。回到

(1) 移川，上引書，pp. 33—34.

(2) 移川，上引書，p. 34.

*xabun-tabo* 的 *mənebo*，後來聽說 *tubulaug* 的地方比較好，就移到那裏，又慢慢地分佈於其附近。當時已經有 *kəna-xaqul* 在其地設立部落，*mənebo* 遂和他們雜居。

從以上三系統的移住傳說看來，他們都認為是同出於一發源地 *pinsəbəkan*，其後因族人繁殖才越過南湖大山，逐步遷居於和平溪流域。三系統的人遷到和平溪的時間也許有先後，但大概不會相差太遠。*mənebo* 系統的人可能到達較早，他們可能與溪頭羣 *mənebo* 屬於同一系統，只是溪頭羣以 *səqoleq* 為多，而南澳的 *mənebo* 却屬 *tsəʔoleʔ* 羣。*məbəala* 系統與 *xəna-xaqul* 系統的人可能是同時遷達和平溪岸，或者略有先後。*məbəala* 系統的人可能與住在臺中縣一帶的 *məbəala* 同屬於一系統，當他們遷入南澳羣現居流域之時，勢力似甚強大，曾把較早移住的 *mənebo* 趕向溪頭羣的居地，其後 *kəna-xaqul* 人定居在和平溪較下流的地方後，*mənebo* 人纔又返回來與他們雜居，只是人數已大為減少。*kəna-xaqul* 人可能與臺中東勢的白狗羣、*mələpa* 亞羣有系統關係，其同屬 *seqoleq* 羣的主流則甚明顯。*kəna-xaqul* 人或許較 *məbəala* 人稍遲遷來，所以只有在和平溪的更下流找地定居。至於另一羣 *sedeq* 亞族的 *tausa* 人，無疑是最晚遷來的，在他們自己的傳說和其他三羣人的傳說中都如此說，他們是在 *məbəala* 等人定居很久之後，才從立霧溪（舊稱達奇里溪）越過中央山脈而來的，其人數也不多。總括而言，我們從遷移傳說中，大致可瞭解南澳羣泰雅人各構成系統移居的先後過程，以及其各羣人數的比例。如上引移川等人的資料，可知 *mənebo* 和 *tausa* 兩羣人數甚少，所佔地位不甚重要，*mənebo* 和 *kəna-xaqul* 兩羣人數最多，是南澳羣真正的主人，他們在南澳羣近年的歷史中曾相繼佔有領導的地位。

以上各羣人的遷移混居，各自建立許多部落<sup>(1)</sup>於和平溪上游中游各地。南澳羣各部落之名稱，最先見於記載的是日本學者森丑之助氏在一八九九年前往調查所得的資料；根據森丑氏的記載<sup>(2)</sup>，當時南澳羣有十五個部落，這十五個部落及其構成份子如下表：

(1) 本文所稱部落，即一般所謂社，泰雅語稱為 *kalay*，為一地域性之社羣單位（參照第三章所述）。

(2) 森丑之助，1915, pp. 39—44.

1. *piəxau*, *tseole* 羣 *məbəala* 人。
2. *talangan* (或稱 *buta* 社), *tse<sup>2</sup>oel<sup>2</sup>* 羣 *məbəala* 人。
3. *tepijəxan*, 同上。
4. *gogot*, 大部份為 *məbəala* 人, 小部份為 *sedeq* 亞族的 *tausa* 人。
5. *rekinos*, 同上。
6. *kiyijan*, *seqoleq* 羣 *kəna-xaqul* 人。
7. *kiyajən*, 同上。
8. *babo-ləlaə* (或稱 *kəvəvu* 社), 同上。
9. *kəlumoan*, 同上。
10. *regeax*, 大部份為 *kəna-xagul* 人, 小部份為 *tse<sup>2</sup>ole<sup>2</sup>* 羣的 *mənebo* 人。
11. *xaga-paris*, 同上。
12. *tubulaq*, 同上。
13. *mojau*, *sedeq* 亞族的 *tausa* 人。
14. *babo-kaikai*, 同上。
15. *lejoxen*, *tausa* 人與 *məbəala* 人同住。

森丑之助氏所記載的十五部落，也就是一般所謂“下南澳番八社”（包括 *talangan*、*tepijəxan*、*tubulaq*、*regeax*、*lejoxen*、*gogot*、*rekinos*、*xaga-paris* 等八部落）與“上南澳番七社”（包括 *piəxau*、*kiyajən*、*kiyijan*、*babo-ləlaə*、*kəlumoan*、*mojau* 等七部落）。但實際上，如以下文所述部落的定義而言，這十五部落只能算是十三部落，因為 *kiyajən* 和 *kəlumoan* 兩社並未能視為單獨的部落，而各依附於 *kiyijan* 與 *babo-ləlaə* 兩部落中。

茲為明瞭南澳羣各部落早期之情形，下文分述各部落之原居地與歷史：

#### 1. *kiyijan* 與 *kiyajən*

*kiyijan* 社位於大濁水北溪與支流 *soeli* 溪合流處東北約 4 公里之山坡地，海拔 1,060 公尺，其地大致為南向之傾斜地；部落北部有緩斜地及部份平坦地，較適於農耕，但愈往南側傾斜愈急，且多斷崖，氣溫最高華氏 90 度，最低 20 度，冬季常有霜雪，雨量在 3,500 公厘左右，九、十月最多雨。

根據馬淵氏所調查 *kiyijan* 社之系譜<sup>(1)</sup>，*kiyijan* 社之祖為 *takun-bato*，率領其族人從 *pinsəbəkan*，經南湖大山以及 *piəxau* 等地而至 *mojau* 地方，*takun* 即在 *mojau* 逝世，並由其子 *yibang-takun* 等繼任，而遷至 *kiyijan* 社址。其後有一著名頭目曰 *puki* 出現，*puki* 死後由其子 *jigan puki* 繼任，亦為著名頭目，其事蹟流傳至今日者尙有不少。

至於 *kiyajan* 社原係 *kiyilan* 社人，因找新的耕地遷至本社東面約一公里地的山腹，最初僅有三戶，後雖人數較增，但始終為 *kiyijan* 社所轄，為其六個祭團 *gaga* (見第三章)之一。

## 2. *babo-lelao* 與 *kəlumoan*

*babo-lelao* 部落在大濁水溪北溪與 *mohen* 溪合流處之西北方約 5.7 公里處，海拔 1,121 公尺，為一南向斜地，氣候大致與 *kiyijan* 部落相似。*babo-lelao* 社可分為上下兩部，上部稱 *kəlumoan*，下部即 *babo-lelao*，或稱 *kəvəvu*；前引森丑之助記錄，即以 *kəlumoan* 與 *babo-lelao* 為兩部落。

*babo-lelao* 社人與 *kiyijan* 社人大約同時遷來，由 *takun nobai* 率衆自 *pinsəbəkan* 遷來；至於上下兩部是由 *takun* 之兩子分居而成，或由兩人分別遷來則不詳，惟較後有自 *babo-kaikai* 部落遷來的人，住於上部 *kəlumoan*，構成新份子則屬實。

## 3. *regeax*

*regeax* 部落居住於北濁水溪的支流 *bushwan* 溪左岸臺地。最初由 *məbei nogan* 所率領，與前二部落大約同時遷來；定居後又另有 *mənebo* 亞羣的人遷來共住，而組成一混居的部落。

## 4. *xaga-paris*

*xaga-paris* 為堆石甚高之意，以之形容此部落的居地環境。*xaga-paris* 部落位於大濁水北溪支流 *bushwan* 溪右岸，*lejoxen* 部落的西北方約 5.7 公里，海拔 1,100 公尺之臺地。沿河地帶急峻而多斷崖，耕地少，但山腹地傾斜稍緩，地亦較肥沃，兩

(1) 移川，1935, vol. II, p. 5.

量平均近 3,000 公厘，九、十兩月多雨，一、二兩月少雨，氣溫最高華氏 87 度，最低 34 度。

*xaga-paris* 部落的人大概與 *kiyijan* 和 *babo-lelao* 社同時遷來大濁水北溪岸一帶，最初居於 *mojau* 地方，其後又遷至 *kiyijan*，最後再遷至 *xaga-paris*。定居後，又有 *mənebo* 的人遷來同住。

#### 5. *tubulag*

*tubulag* 部落亦在大濁水北溪支流 *bushwan* 上游右岸，其地居民亦與前數社人同時遷來，定居後又有 *mənebo* 亞族的人遷來同住，居住於 *tubulag* 社的 *mənebo* 人較前二社多，約佔全部落之三分之一。

#### 6. *piəxau*

*piəxau* 社位於大濁水北溪（本部落人稱為 *muday* 河，即黑水之意，*seqoleq* 人稱 *məkauy* 河）與 *skaogan* 溪會合點的南方約一公里半處，海拔 936 公尺的台地，為一向北傾斜地，四周都是高山。沿北溪地帶多斷崖，僅在部落附近有若干平地。氣溫最高華氏 85 度，最低 30 度，雨量 2,300 公厘，十、十一月雨量最多。

據 *piəxau* 社傳說，其原居地在南投縣霧社以北地，後因人口增加，乃商量越南湖大山找新地。最初由 *wasau-pajas* 為領袖，率眾遷到大濁水北溪上流左岸之 *xabun-kolo* 地方。第二任頭目為 *budu*，*budu* 死後由 *bixə-nawi* 繼任，*bixə nawi* 就任後遷至 *u-wan* 定居，並就頭目之名 *bixə* 為名，日本人稱之為 *piəxau* 社，這是 *tseole* 羣 *məbəala* 亞羣人所建的最強大的部落。

#### 7. *təlangan* 與 *təpijixan*

這兩個部落也是 *məbəala* 人所建立的部落。兩社有時合稱為 *buta* 社，*təlangan* 為上 *buta*；*təpijixan* 為下 *buta*。一般所稱 *buta* 社，亦專指 *təlangan* 社。

*təlangan* 社在大南澳南溪上游左岸，在與支流 *gogot* 溪合流點的西南方約四公里，飯包山的北方，海拔 818 公尺的山腹地，為大致東向的傾斜地，雨量 3,400 公厘，八、九月最多，二、三月最少。*təlangan* 社人亦自認原居於 *pinsəbəkan*，因人口增多，尋求新耕地，與前述 *piəxau* 社人同時越過南湖大山，來到大濁水北溪上流的 *babo* 地方，後來曾一度住於 *piəxau* 社附近，至頭目 *mahan takun* 時，又遷到大

南澳南溪上游左岸地方，其後又因其地在暴風雨時極易於崩山，乃遷至 *talangan* 地。又至頭目 *buta naui* 時，人口漸多，耕地不够用，一部份人乃沿大南澳南溪右岸下行至距離 *talangan* 約一公里半處之 *təpijəxan*，即在其地建立部落，算是 *talangan* 分部落，仍由 *buta naui* 統治；他部落人一併稱之為 *kalay buta*（意即 *buta* 的部落），而稱前者為上 *buta*，後者為下 *buta*。*buta naui* 死後，二部落乃各自獨立，而日本人又專指 *talangan* 為 *buta* 社，一直沿用至今。

此外，*buta* 社的部份居民也曾遷至大南澳南溪中流，日後稱為 *rekinos* 地方，建立分部落稱為 *bətunux*，*bətunux* 建立後曾先後兩次為清兵及太魯閣的泰雅人所攻擊，不久即遷還 *buta* 社，或流散至他部落。

#### 8. *gogot*、*rekinos* 和 *lejoxen*

這三部落亦屬 *tseole* 羣 *məbəala* 人所建的部落，與前述 *buta* 社人有密切關係；蓋 *buta* 社人之祖先尙居住於大濁水北溪支流 *bushwan* 溪地時，其族人因耕地不够，乃四散至各地，成立 *gogot*、*rekinos* 與 *lejoxen* 等三部落，惟其主流仍遷至較遠的大南澳河流域，即是上述的 *buta* 社上下兩部落。

*lejoxen* 人最早沿大濁水北溪支流 *bushwan* 左岸而上，至 *lejoxen* 山的中部，一海拔970公尺的臺地，即在其地定居建立部落。定居後不久，有 *sedeq* 亞族的 *tausa* 人自花蓮方面遷來，遂與 *lejoxen* 人同住，且成為 *lejoxen* 部落的主要份子。*lejoxen* 部落山腹傾斜地帶土質甚肥沃，氣溫最高華氏89度，最低39度，年雨量 2,400 公厘，九、十月最多雨，一、二月少雨。

其他與 *buta* 主流分出的部落，原有 *gogot*、*rekinos*、和另一小部落稱 *kvaya*，各自在 *bushwan* 河流域建立部落，但不久 *kvaya* 與 *rekinos* 兩社因受前引太魯閣人攻擊 *bətunux* 社之波及，遷至 *gogot* 社同住，*kvaya* 社即併於 *gogot* 社，而 *rekinos* 社人在太魯閣人退去後，即遷至 *bətunux* 故地，因有新 *rekinos* 之稱。其後並有少數 *sedeq* 亞族的 *tausa* 人遷來同住。

#### 9. *mojau* 與 *babo-kaikai*

這兩社是屬於 *sedeq* 亞族 *tausa* 人所建的部落。*sedeq* 人的傳說，他們由臺中方面越過中央山脈而至花蓮 *tausa* 方面時，建立 *bulexengun* 部落，其領袖為

*taimu naiwan*。其後因人口增多，有 *kaikai taimu* 者率衆至大濁水北溪上流左岸之 *babo*（意爲山嶺）建立一部落，是爲 *babo-kaikai* 部落。其後另一部份人，亦爲 *taimu naiwan* 之後，隨之遷來大濁水北溪左岸之 *mojau* 地，建立 *mojau* 部落。這兩部落都自稱是 *taimu naiwan* 的後裔；在南澳羣各社常有 *taimu naiwan* 是傳入若干新小米種的人，可能即與這兩批 *tausa* 人的遷來有關。

*babo-kaikai* 建立部落後，曾有一個時期分爲上下兩部，但不久兩社復合；下部的若干戶亦遷至 *kalumoa* 社與 *kəna-xagul* 人及 *gogot*、*rekinos* 社與 *məbəala* 人同住。至於 *mojau* 部落位於前述 *piəxau* 與 *kiyijan* 社之中途，大濁水北溪上流左岸的一小盆地上；其居地附近多屬不同系統的泰雅人，因此頗受壓迫，加以盆地中常有瘧疾流行，其人口一直減少，幾乎不成爲部落。

### 三、現有部落

以目前的行政區域而言，南澳鄉轄有七村：南澳、東岳、碧候、金岳、武塔、澳花和金洋。但是實際上南澳羣泰雅人現在分佈的聚落，不只限於南澳鄉境內，爲了要明瞭南澳羣泰雅人現在分佈的詳細情形，我們必須從五十年前說起。

前節所述南澳羣泰雅人原始部落的建立，大都是以他們的傳說及系譜爲資料；一直到日本佔領臺灣後，才有真正關於各部落的記錄，蓋日本人佔臺之後，即鑑於“番人”居於深山不易治理，一有變亂，更無從着手，乃在各地設立撫墾署，勸誘“番人”移居平地。南澳羣泰雅人居地係屬於所謂“叭哩沙撫墾署”所轄，“叭哩沙撫墾署”成立於公元一八九六年<sup>(1)</sup>，遂即開始勸導南澳各社部落首領率衆遷居平地。一九一二年第一個南澳羣部落開始遷移，繼之，其他部落也陸續遷動。較早期的遷移，多以羅東附近的山麓地帶爲主，較後期纔以南澳溪三角洲地區爲定居地。經過五十年來的遷移再遷移，乃形成現在的聚落。茲先分述各部落遷移經過於後：

#### 1. 四方林部落的成立

四方林或稱 *qəsa-butai*，位於冬山鄉小南澳之南方約兩公里地，在打狗溪右岸，舊寮山西北山麓，隔着打狗溪與小南澳部落（見下）相對。其地北部多緩斜地，適於

(1) 溫吉，1957，pp. 629—643.

山田墾種，海拔220公尺，氣溫最高華氏95度，最低35度，年平均雨量3,000公厘，十、十一月多雨，四及五月雨量最少。

公元一九一二年（日本明治四十五年）原住於 *lejoxen* 社的 *tausa* 人大部份脫離他們同住甚久的 *məbəala* 人，遷來四方林，成立一單獨部落。其他小部份 *tausa* 人，也陸續遷來加入，只有 *məbəala* 人一直留於 *lejoxen* 原地，至民國四十六年始遷至南澳溪口，就鹿皮舊地附近成立金岳村（見下）。

### 2. 寒溪部落的建立

寒溪或稱 *məstasis*，位於冬山鄉小南澳西南約一公里地，蕃社坑溪右岸，海拔250公尺臺地，東面靠山，西面隔蕃社坑溪與大元部落相對，地多平坦。最高氣溫華氏89度，最低46度，年雨量3,000公厘。

最初移住於寒溪者為 *tubulag* 社的 *kəna-xaqul* 人，共二十三戶，一百十六人於一九一二年遷來。其後又有 *xaga-paris* 的 *kəna-xaqul* 人八戶三十五人，因行兇被日人強制遷來寒溪，但不久又遷回。

### 3. 大元部落的建立

大元或稱新 *regeax* 位於蕃社坑溪左岸，大元山東北方山麓，海拔250公尺之台地，隔蕃社坑溪與寒溪部落相對，東面沿蕃社坑溪一帶多平坦地，北面及西南面則多急坡。氣溫最高華氏98度，最低44度，年雨量3,000公厘，最多在十、十一兩月，最少在四、五兩月。

一九一二年原 *regeax* 部落大部份人遷來大元居住，其他部份也較後遷來，*regeax* 部落原址即被廢棄。*regeax* 部落遷來大元居住者全屬 *kəna-xaqul* 系統的人，至於另一部份居於 *regeax* 的 *mənebo* 系統的人則遷到 *kolo* 去（見下）。*regeax* 人定居大元之後，陸續有 *piəxau* 和 *kiyijan* 社的人零星遷來同住。所以大元部落遂成為 *kəna-xaqul* 與 *məbəala* 兩系統人混住的新部落。

### 4. 小南澳部落的建立

小南澳或稱 *ngongopa*，位於打狗溪左岸，小南澳山北方支脈台地，與四方林隔溪相對。為一東向傾斜地，海拔90—818公尺之間，乏平坦地，僅有面對打狗溪一端展開些平地，氣溫最高97度，最低35度，年平均雨量3,000公厘，最多在十、十一兩

月，最少在四、五兩月。

最初搬來小南澳者為 *tubulag* 社之 *mənebo* 系統人，於一九一三年移來，其後又有 *xaga-paris* 部落一部份人遷來，再後又有原遷於前述四方林、大元、寒溪等地人，因覺小南澳交通方便，亦部份遷來居住。

#### 5. 古魯部落的建立

古魯 *kolo* 部落位於蕃社坑溪左岸，寒溪部落西南五公里餘地，海拔 360 公尺，四面為山包圍，多急斜坡，僅沿河一帶有少許平坦地。氣溫最高華氏 98 度，最低 43 度，年雨量 3,000 公厘。

本部落之成立係因一九一五年，日本警方藉 *xaga-paris* 部落頭目長子殺死警察一人為辭，乃強迫 *xaga-paris* 部落人一部份遷寒溪村，另一部份即遷來本部落，同時又有 *regeax* 部落的 *mənebo* 人亦遷來(見前)，其後又有 *lejoxen* 社數戶人遷來同住，乃形成一混合部落。

以上五個新形成部落，都在宜蘭濁水溪支流蕃社坑河流域，亦即在宜蘭縣重要市鎮羅東鎮附近的山麓地帶，以現行政區而言，五部落分屬二鄉，也就是寒溪、大元、古魯、四方林四部落屬太平鄉(舊稱大同鄉)的寒溪村，而小南澳一部落則屬於冬山鄉的大進村。

#### 6. 東澳部落的建立

東澳又稱 *Iyo*，因東澳山中盛產貴重藥草 *iyō* (金線蓮) 而得名。東澳部落位於東澳溪入海處，東澳嶺烏岩角西南方，其三面為東澳嶺、西帽山、太白山所包圍。氣溫最高華氏 93 度，最低 40 度，年雨量 2,599 公厘，十、十一月最多，五、六月最少。

東澳部落最初有上下東澳兩部落；下東澳部落係於公元一九一三年由 *təpijaxen* 社人遷來而建立，其中並含有前述 *bətunux* 社的人在內，全屬 *məbəala* 系統的人。在大約同時，同屬於 *məbəala* 系統的 *gogot* 社，由頭目 *hayuy batu* 率領遷來東澳另建立上東澳部落，並仍稱 *gogot* 社，但後來上東澳部落又遷併於下東澳，終於合成一部落，也就是現在南澳鄉東岳村的居民。

#### 7. 鹿皮與柑仔頭的移住

當前述下 *buta* 的 *təpijaxen* 社遷下東澳時，上 *buta* 的 *təlangan* 社也準備往

平地遷移，以便多獲平地利益。他們首先派一百餘人由 *hayuy nabon* 率領，於一九一五年下山至現鹿皮地方右下方之平原 *kənalən* 砍伐開墾，作為遷移之準備，但開發的人經數個月的居住，遇到很多不幸，如受黑蜂攻擊，吃野菜中毒，最嚴重的却是瘧疾的猖獗，致死亡了不少人，因此大部份開墾者都返回 *təlangən*，只有十一戶留於原地。其後十一戶中有四戶因懼瘧疾乃遷到今碧候村左近地名稱 *yaxallən* (又稱柑仔頭) 地方，不久有來自原 *təlangən* 的三戶加入他們。公元一九二七年，柑仔頭亦發生瘧疾，頗有死亡，於是又遷至碧候村左方，大南溪北溪左岸原頭山西南山麓，海拔 40 公尺的台地，並仍稱為柑仔頭。其地西南是大南澳平原，隔大南澳北溪與鹿皮相對。為一大致向南的急傾斜坡地。氣溫最高 93 度，最低 50 度，年雨量 2,600 公厘。現柑仔頭屬南澳鄉碧候村的第十三鄰。

至於仍留 *kənalən* 的七戶人家，未幾即遷今鹿皮部落南方，鹿皮溪上游左岸稱 *skbabo*，其後又因颱風毀村，乃遷至現在的鹿皮，在行政上，鹿皮仍屬於碧候村，又因其地實與 *lejoxen* 遷來的金岳村相連，不久將改隸金岳村。其地位於大南澳北溪之右岸，與鹿皮溪合流處的西北方約 2.3 公里，鹿皮山的山麓，海拔四十五公尺，隔大南澳北溪與柑仔頭相對。氣溫最高 93 度，最低 48 度，年雨量 2,600 公厘。

#### 8. 大濁水部落的建立

大濁水又稱 *rəgajun*, *səqoleq* 語意為紅葉樹。其地當大濁水溪的出海口左岸與楓溪之合流處北方一公里餘。其村今分為二部，一在大濁水左岸，一在楓溪左岸，二地均為海拔 49 公尺高地，背山，沿河岸有平坦地。年雨量 2,700 公厘。氣溫最高 92 度，最低 52 度。

最初遷至大濁水為 *mojau* 社人，他們於公元一九一二年部份先遷來，一九二二年全村皆遷來新部落，惟一直受瘧疾的傳染，死亡甚多，人口不多。繼 *mojau* 社遷來的是 *babo-kaikai* 社人；這兩社人都屬於 *tausa* 系統。但到一九三〇年時，又有屬於 *babo-ləlao* 社的 *kəna-xaqul* 人二十五戶遷來此地同住。光復後，民國四十二年又有十餘戶屬於 *məbəala* 系統的 *lejoxen* 社人遷來，因此構成系統很複雜的部落。現行政區屬南澳鄉澳花村。

#### 9. 仲岳的建立

前節述及 *gogot* 及 *rekinos* 兩部落的歷史時，曾說 *rekinos* 人因太魯閣人的攻擊避居 *gogot* 社，太魯閣人退去後，*rekinos* 社人曾數次遷移，最後遷到 *batunux* 社原址，並稱其地為新 *rekinos*。其地在大南澳南溪右岸240公尺，南有飯包山，北有鹿皮山，地急峻，乏耕地，惟四季氣候溫暖，氣溫最高92度，最低50度，年雨量3,400公厘。

民國四十六年九月間，新 *rekinos* 為洪水所毀，乃遷至現居地，亦在大南澳南溪右岸，距原址約二公里。現行政區隸屬於南澳鄉的武塔村。

#### 10. *kyuyu* 的建立與遷移

*kyuyu* (或作 *ngongo*) 地在大濁水北溪左岸，其意為山角，部落因之而得名。其地距金洋村六公里，為一海拔 621 公尺之臺地。氣溫最高華氏90度，最低30度，冬季時而降霜，四圍之高山則下雪，年雨量為 2,300 公厘，十、十一月最多雨，四、五月最少雨。

最初遷至 *kyuyu* 者為 *babo-kaikai* 社人；*babo-kaikai* 社原有部份遷至澳花村，其留下的人即遷至 *kyuyu* 建部落。其後並有 *kiyijan* 社部份人遷來同住。但這種情形並未維持很久，在公元一九三一年時，全 *kyuyu* 社的人被迫遷至現南澳村稍上方一帶，*kyuyu* 部落遂廢。

#### 11. 南澳村的建立

南澳村為南澳鄉公所所在地，其地當大南澳兩溪合流處三角洲邊緣，背山面對大南澳灣。南澳村以一街之隔與屬於蘇澳鎮的朝陽、南強諸里比鄰。

南澳村建立於一九三二年，原址在現地稍上方，係由上述 *kyuyu* 社人以及 *babo-lelao* 社大部份人遷來合住。前述 *babo-lelao* 社已有部份社人遷至大濁水部落，其剩餘者即遷來南澳，係由頭目 *jauil tolas* 率領遷來，惟其弟 *gawil tolas* 拒絕遷移，雖被日人處罰，亦不改其志，現仍居其社原址，並歸屬金洋村管轄。

民國三十一年因颱風來襲，南澳村原址被毀，乃改建於今址；村落分為東西兩半，東半為 *kyuyu* 社人居住，西半則為 *babo-lelao* 社人所住。民國三十八年南澳村中有五六戶信真耶穌教者，因與部落內其他人失和，乃合碧候村之真耶穌教徒遷至距南澳村約二公里的茄萁地方（其地屬蘇澳鎮），自成聚落。

### 12. 碧候村之建立

當南澳村建立後六年，即公元一九三八年，*piəxau* 社頭目 *wilay taja* 接受日本人的勸告，乃自 *piəxau* 原址遷來大南澳北溪下游，距南澳村約一公里地。*piəxau* 社之遷來為全村一致的行動，所以保存原有形式最完整。現行政區碧候村尚包括前述之柑仔頭、鹿皮等分村。

### 13. 武塔村的建立

武塔村在大南澳南溪下游左岸，接近入海口處，村落建於南溪兩山間之沖積平原上。村民係上 *buta* 的 *talangan* 社人遷來，故稱為武塔，時在民國四十三年。本村遷來已是最近的事，故村民已不易在附近找到好的田地，需遠走深山去墾種。現行政區除本村外，尚轄前述的仲岳。

### 14. 金洋村現況

前述南澳羣原有的十三或十五部落經數十年來的遷移，都已分別在山麓及三角洲地帶建立新部落，或以原有社民成為新聚落，或以數社人合為新村；惟在數十年中有一社仍居住於原居地，大部份一直未遷移，這便是 *kiyijan* 社。*kiyijan* 社的環境與歷史已如前述；其居民曾有部份遷至 *kyuyu* 社，其後又併於現南澳村，但主要部份仍居原址，自日據時代至光復後，曾數度計劃下遷，但都未能成為事實，因此這一村人，仍然保存許多固有的習俗，尤其在經濟生活方面，其自給自足之情形仍甚濃厚。現行政區，金洋村除轄原 *kiyijan* 社外，又包括 *babo-lelao* 及 *xaga-paris* 兩社留於原居地的數戶人家。

綜合上文所述，自一九一二年開始，原南澳羣各部落經過多次的遷移與混合，而且一直到目前，這遷移尚未全部完成，金洋村的遷移到大南澳溪口仍在計劃中，而已遷移的村落，也有部份未完全固定下來。惟截至民國五十二年二月為止，南澳人在遷移所建立的新居住地，以聚落而言，計有寒溪、四方林、大元、古魯、小南澳、東澳、南澳、茄荖、柑子頭、碧候、鹿皮、金岳、武塔、仲岳、澳花和金洋；以行政區而言，則除去屬於太平鄉的寒溪和冬山鄉的大進村外，在南澳鄉轄下有東岳、南澳、碧候、金岳、武塔、澳花和金洋七村，我們調查的對象，即以南澳鄉所轄的七村為主。茲為明瞭原始部落與現行村落間的關係，列表說明如後：

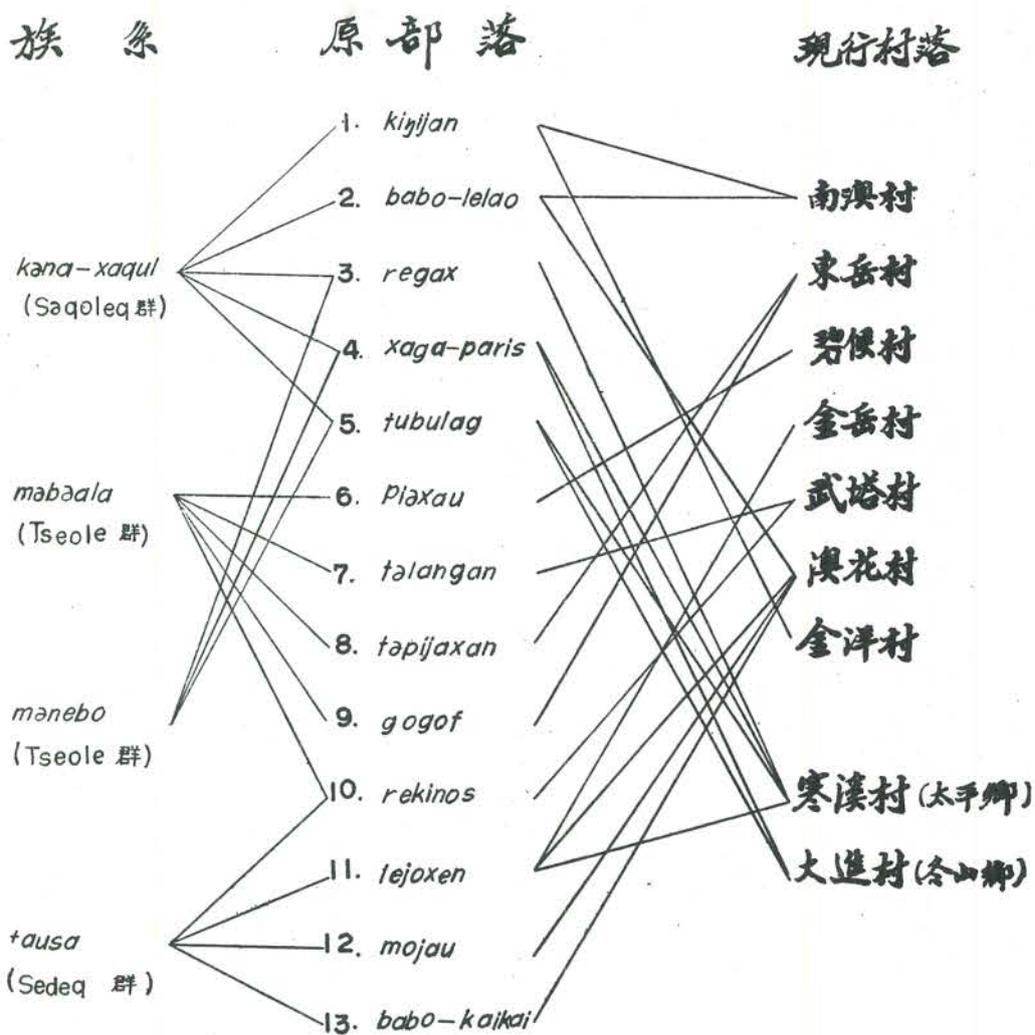


表 10

表 11

表 12



### 第三節 漢人聚落

#### 一、漢人記載中的南澳

在大南澳三角洲平原上，有兩處平地人的聚落；一是蘇花公路上自蘇澳站南行的第一個要站——南澳站，另外是在蘇花公路東側靠近海岸的朝陽里。這兩個聚落相距大約五公里。本節所述及的僅限於公路上的聚落，不包括海邊的朝陽里。

公路上的聚落，也就是一般所指稱的南澳，但是由於整個的大南澳三角洲平原，被貫通其南北的蘇花公路所切，而分屬於兩個不同的行政區，公路東側為蘇澳鎮，西側為南澳鄉，所以我們必須先對這個跨於兩個鄉鎮，集中於公路兩旁的聚落的“歸屬”加以辨明。

一般所稱的南澳這一地名，是包括公路兩旁以及距離公路車站大約五百公尺的泰雅人居住的部落。事實上，這個聚落是以蘇花公路為界，公路兩邊各屬不同的行政區域。嚴格地來說，南澳或者是南澳村僅僅是公路的西側而已；泰雅人所居住的部落才是南澳村的主體，加上公路西側的鄉公所、衛生所、郵政局、公路車站、以及一些商舖，旅社等。從公路西邊的南澳鄉南澳村，越過馬路就是蘇澳鎮的南強里。蘇澳鎮在這三角洲平原上只有兩個里，除了位於海邊的朝陽里以外，公路東側都屬於南強里。由此我們可以知道，南澳這地方在行政上，是位於兩個行政區接鄰的邊界上，而這兩行政區中，蘇澳鎮是普通行政區，南澳鄉則是泰雅人的保留地，這一點更增加南澳在行政上的複雜性。例如；位於公路西側的鄉公所，警察分駐所只能管泰雅人，而住在公路另外一邊的大多數住民却在其管轄之外。

清朝於嘉慶十五年（1810）設置噶瑪蘭廳，把現今的宜蘭地方收入版圖<sup>(1)</sup>。從噶瑪蘭廳志卷一疆域所記載的：

東南至蘇澳過山大南澳界八十里。

(1) 陳淑均，1852。

可知大南澳也是這時才歸入清朝的版圖中。但是，噶瑪蘭廳志上，這是唯一提到大南澳的一節。再看同書的卷二上海防所記：

蘇澳離城五十里，爲蘭界東勢盡頭。

我們可以得知，當時的噶瑪蘭廳的南界雖然達到大南澳，但是清朝所能管治的，只到蘇澳爲止。蘇澳以南即屬於所謂“化外之民”所居的“化外之地”。

清朝的管轄真正達到大南澳，還要等到設置噶瑪蘭廳的六十四年後，即同治十三年(1874)，欽差大臣沈葆楨巡撫臺灣，奏請開山撫番以後<sup>(1)</sup>。沈葆楨的建議被採納，於光緒元年(1875)正月，分南、北、中三路開始進行開山。北路由羅大春統領，督兵十三營，自宜蘭縣蘇澳開山路至山後菁萊，共二百零五華里。當時沈葆楨報告南北路開山的奏疏中，有如下的一段：

……疊准提臣羅大春函稱……再派總兵戴德祥分三哨填紮大南澳，分二哨前紮大濁水溪<sup>(2)</sup>。

從此以後，大南澳不再是“化外之地”，而這也是漢人入殖大南澳平原的開始。羅大春率兵費時一年所築的這一段，自蘇澳通達花蓮的徒步道路，後來經日人沿其原路修築，成爲現在的蘇花公路。

日人佔臺後，於民國元年(1912)設置南澳支廳，屬宜蘭廳。在這以前，民國前三年(1909)即首先修竣蘇澳南澳之間的公路，以南澳爲開發臺灣東部的據點，並且於民國五年(1916)開始修改沈葆楨所築的蘇花徒步道路爲公路。此後，隨着蘇花公路工程的進展，大批修路的“路丁”，採伐樟腦的“腦丁”，以及開墾的農戶移入大南澳平原，甚至也有人移住南澳溪邊採沙金的。後來，於民國九年(1920)，南澳支廳又改隸臺北州蘇澳郡，光復後，民國三十五年改屬臺北縣，至三十九年設置宜蘭縣，南澳又改屬宜蘭縣，而位於蘇澳鎮與南澳鄉的界線上。

## 二、漢人戶口

由於南澳位於山地(南澳鄉)與平地(蘇澳鎮)的界線上，關於這地方的人口，也分爲平地和山地兩部分來說明。

(1)(2) 溫吉，1957，pp. 242。

## (一) 山地的平地戶口

據這一次的調查，南澳鄉南澳村的全部戶數為二百二十七戶，人口總計為一千一百六十人<sup>(1)</sup>。其中有八十戶，三百七十六人是屬於平地戶口，也就是居住於山地鄉的平地人。

這三百七十六個平地人的性別構成是，男二百十七人，女一百五十九人。女性人口中包括三個山地人嫁給平地人的。

這八十戶以省籍來分其籍貫如下(表二)：

省	籍	戶	數	省	籍	戶	數
臺	灣	41		浙	江	3	
山	東	7		四	川	2	
江	蘇	5		湖	北	2	
安	徽	4		江	西	2	
河	北	4		吉	林	1	
湖	南	4		河	南	1	
福	建	4			計	80	

本省籍與外省籍的幾乎各佔其一半。現在再看這八十戶的職業分類構成(表三)：

農	業	商	業	公	教	人	員	宗	教	備	工	無	業	計
15		5		47		2		8		3		80		

公教人員佔八十戶中的四十七戶，即百分之五十九。農業的十五戶全部為本省籍的自耕農。五家商舖是，一家旅社，兩家飲食店，一家理髮店，和一家雜貨店。另外有一家西藥店是衛生所的醫師開的，不計算在這八十戶中。宗教的兩戶是南澳村天主堂的神父和教士。

四十七戶公教人員可再分類如(表四)所示。

鄉	公	所	郵	政	局	公	路	局	林	產	管	理	局	國	民	學	校	警	察	分	駐	所	計
15			1			10			7					8				6					47

(1) 民國五十年八月的統計數字。

鄉公所一項包括南澳村辦公處和南澳鄉衛生所兩個單位。

這四十七戶公教人員中，外省籍的佔三十五戶，也就是說全部三十九戶外省籍中，除了兩戶做生意的，和兩戶天主教的教士以外，其他都是公教人員。

上述的八十戶南澳村的平地戶的戶口人數表如(表五)：

每戶人數	戶數	合計人數	每戶人數	戶數	合計人數
一	18	18	九	4	36
二	3	6	十	3	30
三	11	33	十一	2	22
四	8	32	十二	1	12
五	13	65	十三	0	0
六	8	48	十四	0	0
七	5	35	十五	1	15
八	3	24	合計	80	275

單人開一戶的有十八戶，佔百分之二十二·五，而且這十八戶都在四十七戶公教人員裏面，同時，這十八戶又全部是外省籍的男性。事實上，住在南澳的外省籍單身漢，不祇這十八個，因為其中的一戶，大通路三十七號，戶長王牛發，除戶長是單身漢外，其他寄居的六個人也都是外省籍的單身林業隊員。

總觀以上所述，南澳村的平地戶有兩點應受人注意的。第一點是公教人員多，佔全部平地人戶口的百分之五十九。這一點自然地是由於南澳村是南澳鄉公所的所在地，同時南澳鄉最大的一所國民學校也在這裏。這些公教人員，很顯然地大部分是光復以後遷移到大南澳來的。第二點是外省籍戶口多，佔百分之四十九。尤其是外省籍未婚男性多，幾乎佔成人男性人口的四分之一。這些外省籍單身漢，以在公路局工務段和林產管理局林業隊工作的退伍軍人為多，其他則為警員和學校的教員。

## (二) 蘇澳鎮南強里的戶口

南強里的全部戶數為二百六十戶，人口總計一千四百八十三人，性別構成爲男七百五十八人，女七百二十五人。但是其中包括居住在茄荖部落的十一戶泰雅人，共七十三人(男三十四人，女三十九人)，所以實際上的平地人戶口是二百四十九戶，人口總計一千四百一十人，其性別構成爲七百二十四人，女六百八十六人<sup>(1)</sup>。其性別比例爲

(1) 民國五十年八月的統計數字。

九十四點七五（男每100所當的女數），男多於女，差數為五點二五。

南強里的戶口人數表如(表六)：

每戶人數	戶數	合計人數	每戶人數	戶數	合計人數
一	30	30	十二	7	84
二	23	46	十三	1	13
三	20	60	十四	0	0
四	31	124	十五	2	30
五	29	145	十六	3	48
六	26	156	二十	0	0
七	25	175	二十一	1	21
八	19	152	二十二	0	0
九	14	126	二十三	0	0
十	11	140	二十四	1	24
十一	6	66	合計	249	1,410

每戶平均人數為 5.66。又其年齡分配如(表七)：

	男		女		計	
	實數	百分比	實數	百分比	實數	百分比
0~4	104	7.38	110	7.81	214	15.19
5~9	114	8.08	115	8.16	229	16.24
10~14	71	5.04	71	5.04	142	10.08
15~19	64	4.53	59	4.18	123	8.71
20~24	45	3.18	61	4.33	106	7.51
25~29	55	3.91	62	4.39	117	8.30
30~34	52	3.68	38	2.69	90	6.37
35~39	52	3.68	32	2.26	84	5.94
40~44	35	2.48	36	2.56	71	5.04
45~49	25	1.77	23	1.63	48	3.40
50~54	29	2.06	17	1.21	46	3.27
55~59	30	2.13	22	1.57	52	3.70
60~64	12	0.85	13	0.94	25	1.79
65~69	21	1.48	14	0.99	35	2.47
70~74	7	0.49	2	0.15	9	0.64
75~79	6	0.42	8	0.56	14	0.98
80~84	1	0.08	3	0.21	4	0.29
85+	1	0.08	0	0.00	1	0.08
計	724	51.32	686	48.68	1,410	100.00

上表的年齡分組和其百分比，依照 Sündbarg 氏所定的年齡構成分組，可整理如下表<sup>(1)</sup>：

(表八)

		0~14歲	15~49歲	50歲以上	總計
Sündbarg 所訂人口標準	增進型	40%	50%	10%	100%
	固定型	33%	50%	17%	100%
	減退型	20%	50%	30%	100%
大南澳平地人 口	實數	585	639	186	1,410
	百分比	41.51%	45.27%	13.22%	100%

由上表的比較，可知南強里的人口是屬於增進型的。但是，因為缺乏以里為單位的歷年人口統計數字，我們只能與蘇澳鎮和南澳鎮歷年的統計做一比較。平均每戶人數 5.66 人與民國四十二年蘇澳鎮的平均每戶人口 5.6 是一樣的，可見每戶平均人數到現在並沒有多大的變化<sup>(2)</sup>。

其次我們來看南強里平地戶的職業分類。南強里的居民以農戶佔大部分，這一個聚落假如不是位於蘇花公路上的話，一定和一般地鄉間農村並無兩樣。就是因為居於公路上的要站，而且和山地鄉緊接着，所以沿着公路形成短短他一條街市。沿街都是商店、飲食店、雜貨店、旅社等等，形成大南澳平原上的市集，買賣的中心。

二百四十九戶的平地戶，依照其職業可分類如(表九)：

	農 業	商 業	公教人員	漁 業	備 工	交 通	計
戶 數	109	43	20	5	63	8	249

公教人員以蘇澳鎮南強里蓬萊國民學校的教職員佔大多數，其他的是屬於南澳鄉的公務人員，而居住在蘇澳鎮境內的。

農業戶口包括自耕農和受僱於自耕農的，經常從事農務的傭工。

交通業是指民營的交通運輸業而說的。公路局的員工則全部居住在南澳鄉境內。

漁業項的五戶並不是在大南澳打漁，而是在南方澳漁港的漁船上工作的。此地雖

(1) Sündbarg, 1907, pp. 4-8.

(2) 盧世標, 1960。

然距離海岸只有三公里左右，但是海岸平滑而多激浪，沒有可用的港口，連一隻舢舨也沒有。人們食用的魚類還是要從蘇澳運來。

上表的傭工一項，實際上可以說是自由業，因為沒有長期固定的工作，職業有時是季節性的，多在農忙期接受農家的僱用。逢到林產管理局臨時需要人工，也可被僱為林業隊員，有時候也受僱於公路局為道路修護工人，但是都為暫時性的工作。

商業的四十三戶也並不是都開商店的，實際上，在那短短地街上也容納不了這麼多家店子。店舖中以雜貨店佔最多，共有十一家；飲食店五家；旅社一家；理髮店一家和一家裁縫店。其他做買賣的除了少數收購泰雅人的農作物或者其他山地土產的以外，都是一些蔬菜商、魚商、肉商等小攤販，早晨在街上馬路邊，賣些從蘇澳運來的新鮮食物。

總而言之，這一大南澳平原上的中心聚落，除去位於蘇花公路上，交通尚稱方便，和緊接着山地鄉，與泰雅人比較地有經常地接觸，這兩點以外，可以說是臺灣的鄉間極為常見的農村景象。但是有一點是值得引人注意的。通常臺灣鄉間的村落，都有一所甚至數所廟宇，不管它是安置什麼神的廟；土地公也好，關公也好保生大帝也好，這個廟成為村落的中心。廟前的廣場就是村子的中心，村中最熱鬧的場所，村民舉行各種活動的地方。可是南澳這個聚落却沒有這種聚落形式；廟宇並不成為聚落的中心，房屋不是排列成街道，即是零星分佈，從這點也可看出南澳聚落的形成原因。

### 三、漢人與泰雅人

如前述的，大南澳於嘉慶十五年（1810）設置噶瑪蘭廳時，始歸入清朝的版圖。但是漢人正式的移住大南澳平原，以及清朝治令真正達到大南澳還是在六十四年後的同治十三年（1874）。在這以後一直到日本人佔領臺灣，這一段在清朝治下的期間，漢人遷居東海岸地區的為數甚少。在大南澳除了駐紮於漢番交界的防番機關——“隘寮”的“隘丁”以外，恐怕不會有過真正的遷居大南澳墾地的漢人。

當時清朝對“生番”的政策，一概以安撫為法，希望“生番”能夠歸順。可是當時的理番工作區域，僅限於西部的嘉義、鳳山等比較早些開發的地方。像噶瑪蘭廳這

樣的較為“落後”的地區，政府方面最多只有治安的設施，根本談不上有什麼理番政策或者是“生番的教化”。不但沒有教化可言，而且還有如郁永河在裨海紀遊所載的：「利番人之愚，欲番人之貧」，“甚至為入番界招撫而先為迎合番人之意，收買無賴游民，騙其入山，以供番人馘首之犧牲”<sup>(1)</sup>。在安撫“生番”的方法如此不善的情形下，不可能有“教化”可說了。

在這一段清朝統治的期間，遷居到東海岸地區的少數漢人，又是集中聚居於一定區域，以便受防隘制度的保護。同時，那時候的泰雅人仍深居高山，所以當時泰雅人與南澳的漢人居民可以說是仍然互相隔離着。既使間或有些勇敢的零星商人深入山中，出入於“番社”賣買圖利，也只是偶然的。因此，在這一段時期中，泰雅人與大南澳的漢人之間的接觸是“偶然的，間接的，片面的而非強制性的”<sup>(2)</sup>。

日人據臺以後，即以經營番地為開發臺灣富源的一個方策，他們的理番政策的目的，在於開發番地，以利國家經濟。其目的主要是森林和樟腦、腦油等著名的番地土產物。其番政的目標是導化主義，番政的方針是以恩威並行為上策。為達其目的必須先令“生番”歸順，於是日人極力討伐、安撫，甚至動其陸軍，使諸“生番”就範。然後開始着手其開發山地資源的目的。

日據後，最先遷居大南澳的漢人就是大批採伐樟腦的人們，平原的開墾還是更後期的事情。後來由於樟腦業不振，日人於大正十五年（1926）在大南澳設立移民開墾試驗區，從宜蘭、新竹等地招來移民開墾南澳溪三角洲。到民國二十一年日人改修蘇花公路，可暢通汽車以後大南澳的人口始有顯著的增加。據這地方老人們的回顧，蘇花公路暢通以前，大南澳平原上的平地人，從來沒有超過四十戶。在這一段期間裏，日人大事“教化”生番，仍然順着其恩威並行的方針在警察與教育合併之下，有效地教化泰雅人。民國二十一年成立大南澳教育所，即是現在的南澳國民學校的前身。雖然日本人下令禁馘首，拆除獵頭骨棚，登記其戶口，甚至干涉到他們的日常生活方式，但是這些多方面的，也可以說是“全面的，強制性或有計劃的”<sup>(3)</sup>文化接觸，只是日人

(1) 溫吉，1957，pp 149。

(2) 李亦園，1962，p. 13。

(3) 李亦園，上引書，p. 12。

官方的政策性的措施。大南澳的漢人和泰雅人之間仍舊有着一段距離，既使有接觸也是間接地，非經常的接觸。因為漢人本身，在當時也是日人“教化”的對象。日人嚴禁平地人隨意出入山地，一切都在日人擺佈之下。

但是到日本佔領時代的後期，爲了撫育教化上的便利，以及容易控制，日人將番社集體的移住山脚地帶。這一措施，陸續把泰雅人帶到大南澳平原的邊緣地帶，解除了不少泰雅人與平地人之間的隔膜。民國二十六年，*kavevu*社移住現在的公路西側，距離漢人聚落僅僅五百公尺的地點，從此以後，才開始有較爲經常的接觸。但是這種接觸也是在日本人控制下的，有限制的接觸，泰雅人與漢人自由往來還是光復以後的事。

光復後，政府極力推行山胞生活改進運動，大南澳平原上的漢人和泰雅人開始有真正經常的接觸。但是漢人與泰雅人仍然保持着各自的社區；在漢人們的心目中，泰雅人仍舊是“番仔”，認爲泰雅人是比他們還要差一級的。有的漢人在大南澳已住了三代，而仍然和泰雅人“河水不犯井水”的，一點往來都沒有。尤其是生活改進運動的結果，泰雅人大都有了水田，而且可免稅，但是泰雅人仍舊是那麼貧苦，這在漢人的眼光裏，完全是由於泰雅人“懶惰”，“沒有遠見”，“不善經營”，“低能”！因此不肯與泰雅人爲伍，把“平地人”和“山地人”分得清清楚楚。平常與泰雅人來往也只限於生意上的，私人的交往可以說不多。平地人中更有人利用泰雅人的樸素天真的性格，“利番人之愚，欲番人之貧”，專門打泰雅人念頭以圖利的。

這種漢人對泰雅人的歧視，一方面固然是由於漢人傳統的對“番夷”的高壓態度，以及政府爲改進其生活而給與的種種優待辦法而引起的忌妒，另一方面是由於泰雅人的蠻橫行爲而引起的畏懼。山胞生活改進運動是政府的政策，從泰雅人方面來說，與漢人的文化接觸是全面的，被動的和強制性的；但是，從南澳的漢人看來，那只是政府的措施，對他們無關緊要，自然他們的態度非常消極，甚至不合作。事實上，泰雅人與南澳的漢人之間的文化接觸是片面的，泰雅人從漢人可接受，學習，模倣各方面的文化，但是漢人從泰雅人可學得什麼？因此，漢人和泰雅人兩方面的文化接觸，並不是所謂兩方面“給與取”(give and take)並行的，可是也不是高文化強迫低文化接受，沒有任意選擇的同化(assimilation)。泰雅人仍然有其選擇的自由。



圖版柒  
Plate VII



南澳站街景，路左屬南澳鄉轄區，路右屬蘇澳鎮轄區。

1. 上方箭頭→通往蘇澳鎮轄屬的朝陽里。(箭頭所在，即圖二攝影位置)。下方箭頭↓指示往花蓮的方向。  
The street of Nan-ao. The left side belongs to the Nan-ao County and the right side belongs to the Su-ao County. The lower arrow-head shows the direction to Hualien; upper arrow-head shows the direction of Ts'au-yang Li by the sea side.
2. 由南澳方面眺望漢人聚落街景。左方箭頭←示往蘇澳，右方箭頭→示往花蓮，上方箭頭↑示往朝陽里。  
The street of Chinese settlement. Left; to Su-ao, right; to Hualien, and ahead; to Ts'au-yang Li.

圖版捌  
Plate VIII



1. 每日清晨，漢人攤販聚集路邊，等候漢人與土著來購買。

A fair is opened by Chinese along the street every morning selling food and goods till noon.

2. 各村土著到大南澳的商店購買日用雜貨，遠道而來，席地小憩。

The groceries by the highway are where the Atayal purchase their daily necessities.

## 第四節 人口與家族構成

本節所引用的戶口資料是民國五十年八月的田野調查時，抄錄鄉公所的戶口名冊再經逐戶詢問核對得來的。但是仍然難免有錯誤和遺漏。因此，所採用的數字都是民國五十年八月初旬的統計數字。同時，因為以鄉公所的戶口名冊為準，有些本人不在而戶籍仍在的人口（如出外謀生，應召入伍或其他原因不在其設籍地者）也包括在內。

南澳鄉一共有七村，這七村在民國五十一年一月的戶數與人口如下：

南澳村	243 戶	1,136 人	澳花村	147 戶	689 人
東岳村	92 戶	449 人	武塔村	129 戶	630 人
碧候村	165 戶	843 人	金洋村	77 戶	338 人
金岳村	62 戶	263 人			

全鄉人口九百一十五戶，四千三百四十八人，其中百分之九十以上是泰雅族人。但是實際上本節所述的人口與家族構成，只是其中的南澳與金洋兩村。南澳村和金洋村是這一次調查所集中的兩個村落，分別地代表着兩個不同的自然環境，不同的經濟生活和不同的文化變遷階段。南澳村是經遷移而位於山麓地帶的村落，和蘇澳鎮的南強、朝陽二里僅隔一條街道，泰雅人和漢人幾乎共處一地，成為接觸外來文化的尖端。相反地，金洋村是南澳鄉七村中，也就是南澳群泰雅族中唯一仍舊留在原居地的村落，位於海拔一千零六十公尺的山腹上，由於交通的閉塞，他們的經濟生活還固守着自給自足的方式。本節所述也將南澳與金洋兩村分開來，以便比較這兩村同羣的泰雅族人，在不同的自然環境，不同的經濟生活與不同的文化接觸的狀態下，所維持的人口與家族構成。

### 一、人 口

#### (一) 南澳村的人口

南澳鄉南澳村的全村人口為二百二十七戶；一千一百六十人<sup>(1)</sup>。但是其中的八十

(1) 民國五十年八月初調查時。

戶，三百七十六人是平地戶口<sup>(1)</sup>。另外，屬於蘇澳鎮南強里第四鄰的茄苳部落有十一戶，七十人的泰雅戶。這裏的人口統計不包括平地戶口八十戶，但是包括茄苳部落的十一戶泰雅族人。

### 1. 戶數與人口

(表十) 南澳村泰雅戶男女人數表

	戶數	男	女	計	備註
南澳村	147	392	392	784	南澳鄉
茄苳巷	11	34	39	73	蘇澳鎮
合計	158	426	431	857	

總人口爲一百五十八戶、八百五十七人。屬蘇澳鎮南強里第四鄰的茄苳部落，原來也是南澳村的戶口，後來因爲這部落的人們信奉真耶穌教而遭排斥，所以集體遷離南澳村自成一部落。本來一共有十六戶，後來這種宗教上的歧視緩和了以後，又漸漸地遷回南澳村。因此，將茄苳部落和南澳村一併統計並無不當。

南澳村成立於一九三二年，即在這一年合併 *kavevu* 與 *gogot* 兩社，遷離其原居地，在現今的位置合成南澳社。這兩社合併之前的人口與合併後的人口，可列表比較如表十一。表中的人口數字是從臺灣總督府理蕃課編的歷年的蕃社戶口摘錄出來的。

(表十一) 南澳社成立前後之戶數與人口表

年度	<i>kavevu</i> 社				<i>gogot</i> 社				南澳社			
	戶數	男	女	計	戶數	男	女	計	戶數	男	女	計
1927	43	112	115	227	47	106	104	210				
1928	45	115	128	243	47	111	104	215				
1929	45	127	135	262	47	108	102	210				
1930	36	99	112	211	45	113	104	217				
1931	37	102	114	216	45	118	109	227				
1932	50	111	121	232	53	122	119	241				
1933									117	258	263	521
1934									117	266	279	545
1935												
1961									158	426	431	857

(1) 參見上節漢人聚落。

由表二的歷年戶數可知道，因為各社的遷移離合頗為頻繁，歷年的戶數都有出入。例如 *kavevu* 社一九二九至一九三〇年間的戶數由四十五戶突減為三十六戶。一九三一年到一九三二年又突然增加為五十戶。這種突然的增減，顯然的並不是自然的增減，而是因為遷移合併所致的人為的變化。

*kavevu* 社是南澳羣泰雅族的主社，其過去在原居地的戶數，自一九一五年至一九二九年的十四年間，除了一九二四年是四十二戶以外，其他每年的戶數都是四十三戶。總觀其歷年的戶數，大致安定在四十三戶至四十五戶之間<sup>(1)</sup>。以其主社的戶數也不過是四十餘戶，與阿美族的一社擁有數以百計的戶數，大有差異。

如上述，南澳村是由原來的 *kavevu* 社和 *gogot* 社合併而成的。現在的一百五十八戶中，來自 *kavevu* 社的有七十五戶，*gogot* 社的有四十一戶，共一百十六戶，與一九三二年合併時這兩社的總戶數（*kavevu* 社五十戶，*gogot* 社五十三戶。參見表二。）一百零三戶比較，增加十三戶。但是 *kavevu* 社增加二十五社，而 *gogot* 社反而減少了十二戶。現在的一百五十八戶實在是不僅來自這兩社的，其他戶數遷來之地如下：

<i>kavevu</i>	<i>gogot</i>	<i>buta</i>	<i>pixau</i>	<i>yinjijan</i>	金岳	澳花	其他	計
75	41	2	6	5	5	2	2	158

## 2. 性比例

臺灣土著族的性比例“全體的平均是男多於女，但泰雅族却是例外，女多於男。如果詳細觀察，泰雅族全體的平均雖然女多，但裏面也有男多於女的。就是住在差不多的自然環境裏面的同一部族的各社間，也有不同的情形<sup>(2)</sup>”。南澳村泰雅人口的性比例構成爲男四百二十六人，其百分比爲49.70%，女四百三十一人，百分比爲50.30%，女多於男，但其百分比只相差0.60%。性比例<sup>(3)</sup>爲101.17，差數爲-1.17。但是特殊年齡階級的性比例差數<sup>(4)</sup>則甚大，例如，四歲以下的性比例是130.00，女多於男其差數達-30.00；六十歲以上的性比例爲111.76，仍是女多於男，差數爲-11.76。表十二爲臺灣土著族的性比例（1941年）與南澳村及金洋村的性比例的比較。

(1) 蕃社戶口。

(2) 陳紹堅，1950，p. 13。

(3) 性比例：男每百所當之女數。

(4) 性比例差數：正數爲男多於女；負數爲女多於男。

(表十二) 臺灣土著各族之性比例 (1941年)<sup>(1)</sup>

族 別	性 比 例	性比例差數	族 別	性 比 例	性比例差數
臺灣土著族	99.61	0.39	賽 夏	103.79	- 1.79
鄒	85.77	14.23	泰 雅	101.29	- 1.29
雅 美	92.40	7.60	金 洋(1934)	93.10	6.90
布 農	94.41	5.59	金 洋(1961)	93.51	6.49
排 灣	99.89	0.11	南 澳(1934)	104.88	- 4.88
阿 美	100.75	- 0.75	南 澳(1961)	101.17	- 1.17

如表十二所示，臺灣土著族中阿美族，泰雅族和賽夏族三族的性比例是女多於男

(表十三) 南澳村泰雅族之年齡分組與百分比

年 齡 分 組	男		女		計	
	實 數	百 分 比	實 數	百 分 比	實 數	百 分 比
0~4	65	7.58	78	9.10	143	16.68
5~9	74	8.63	65	7.58	139	16.21
10~14	51	5.95	53	6.18	104	12.13
15~19	30	3.50	31	3.61	61	7.11
20~24	46	5.36	28	3.26	74	8.62
25~29	36	4.20	31	3.61	67	7.81
30~34	37	4.31	29	3.38	66	7.69
35~39	18	2.11	23	2.68	41	4.79
40~44	10	1.26	20	2.32	30	3.48
45~49	8	0.93	18	2.11	26	4.04
50~54	15	1.75	22	2.56	37	4.31
55~59	12	1.40	9	1.05	21	2.45
60~64	4	0.46	9	1.05	13	1.51
65~69	8	0.93	4	0.56	12	1.49
70~74	1	0.12	5	0.58	6	0.70
75~79	3	0.35	—	0	3	0.35
80~84	—	0	—	0	0	0
85~89	1	0.12	1	0.12	2	0.24
90+	—	0	—	0	0	0
不 詳	7	0.81	5	0.58	12	1.39
合 計	426	49.67	431	50.33	857	100.00

(1) 臺灣省五十一年來統計提要。

金洋和南澳正是泰雅族中兩種不同的情形。金洋村的性比例為 93.51，男多於女；南澳村為 101.17，女多於男。與一九三四年這兩村的性比例，金洋 93.10；南澳 104.88 比較，相差甚少。就是二十七年前，這兩村的男女性比例趨勢延續到現在。

### 3. 年齡分組

南澳村泰雅人口的年齡分組與其各組所佔百分比如表十三。如果將表中年齡不詳的十二人加入 50 歲以上的一組，按照 Sündborg 氏<sup>(1)</sup>的年齡構成分組可整理如表十四。

(表十四) 南澳村泰雅人年齡構成表

	0~14歲	15~49歲	50歲以上	總計	
Sündborg 所訂的標準	增進型	40%	50%	10%	100%
	固定型	33%	50%	17%	100%
	減退型	20%	50%	30%	100%
南澳村泰雅人口	實數	368	365	106	857
	百分比	45.04%	42.59%	12.37%	100%

從上表可知南澳村泰雅人口是屬於增進型的，0~14歲人口百分比超出15~49歲的人口所佔的百分比，顯示着人口自然增加的趨勢。表十五是年齡分組百分比的圖解。

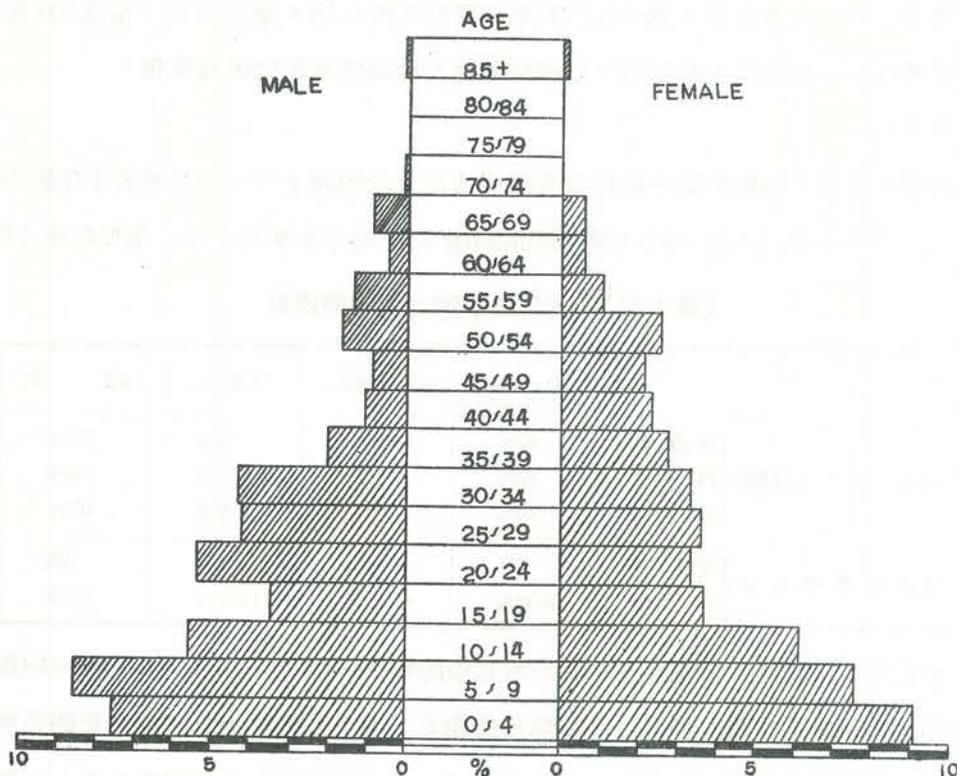
從表十五可看出15~19歲人口的顯著地減少。15~19歲人口的出生年為一九四二到一九四六年，正值太平洋戰爭期間和光復後第一年，因此這一年齡組的人口之突然減少，可能是由於戰爭期間糧食的缺乏，壯丁的抽調參軍以及光復前後流行一時的惡性瘧疾。也就是說，南澳村的泰雅人口在戰前是年年增加的，自1942到1946年間突然地減少，然後又恢復其年年增加的趨勢。與15~19歲年齡組的低百分比相對應的是45~49歲與40~44歲男性人口的減少。這兩組年齡的男性人口正是上述15~19歲年齡組的父輩，1942~1946年間正是他們青年時代，因此戰爭期中被日軍徵調赴南太平洋區作戰的為數不少。其中大部分在戰爭終了後並沒回到他們的家。

### 4. 教育程度

民國五十年調查時所得的有關教育的資料，只有南澳本村的。所得資料整理如表十六。

(1) Sündborg 1907, pp. 4~8。

(表十五) 南澳村泰雅人口年齡分組圖解



(表十六) 南澳村泰雅人口教育程度表

教 育 程 度	男	女
小 學 肆 業	78	93
小 學 畢 業	134	135
初 中 肆 業	14	8
初 中 畢 業	15	3
高 中 肆 業	1	0
高 中 畢 業	6	0
大 學 肆 業	0	0
大 學 畢 業	0	0
無	141	147
不 詳	3	6
計	392	392

表十六的資料來自鄉公所的戶口名冊，所以這是民國五十年八月當時的情況。表

中的高中和初中包括職業學校。受過教育或正在求學的人口男性佔多數，尤其是中等以上的教育，女性沒有上過高中的。小學肄業人數却是女比男多，這是由於 5~9 歲年齡組的性比例（茄荖部落除外）女比男為多的緣故。受過教育的人口佔全人口的 62.11 %。

## 5. 宗 教

現今南澳村內有四所基督教會；即長老教會，安息日會，真耶穌教會萬國聖經會和天主教堂一所。泰雅人現在極大部分已捨棄他們傳統的宗教信仰，而分屬於這些教會。表十七就是各教會所屬的泰雅戶口數。表中其他項下的十一戶是家族成員分屬於兩所以上教會的。無所屬的五戶可以說就是仍然信奉其傳統信仰者。茄荖部落的十一戶全部屬於真耶穌教會。

(表十七) 南澳泰雅戶所屬教會

教 會	戶數	教 會	戶數
長 老 教 會	68	萬 國 聖 經 會	3
天 主 教	35	其 他	11
安 息 日 會	8	無 所 屬	5
真 耶 蘇 教 會	28	計	158

## (二) 金洋村的人口

現在的金洋村實際上並不僅是尙未遷離原居地的金洋社，而是以金洋社為主，加上 *kovevu* 及 *xaga-paris* 等其他社未遷離的散落的戶口，合成的行政區。全村戶數有七十七戶，但是本節的資料只有金洋本村及其附近的五十八戶，其他分散於山中的戶口未包括在內。

### 1. 戶數與人口

總人口是五十八戶，三百五十八人；男一百八十五人，女一百七十三人。金洋村是南澳羣泰雅族中唯一未遷離原居地的村落，但是由於其他村落的數度遷移，金洋村也難免受到影響，而發生人口上的變動。

表十八是從蕃社戶口摘錄的金洋村1920~1936年間的歷年戶數與男女人口。從表中可看出金洋的人口以1926~1927年為一界線，人口突減，由八十四戶，三百六十人

減爲五十三戶，二百二十六人。這樣的戶口數與人口同時急驟的減少，絕非由於自然的增減。

(表十八) 金洋村歷年戶數人口表

年 度	戶 數	男	女	計	年 度	戶 數	男	女	計
1911					1926	84	185	175	360
1912					1927	53	114	112	226
1913					1928	56	123	129	252
1914					1929	54	130	125	255
1915	97	245	249	494	1930	52	131	127	258
1916					1931	51	134	130	264
1917					1932	52	133	129	262
1918					1933	54	138	130	268
1919					1934	56	145	135	280
1920	79	156	160	316	1935				
1921	78	158	158	316	1936	61	148	137	285
1922	71	158	158	316	1937				
1923	73	158	158	316	1938				
1924	75	167	169	336					
1925	84	186	174	360	1961	58	185	173	358

## 2. 性比例

金洋村人口的性比例爲 93.51，男多於女，差數爲 6.49。這是在一般性比例女多於男的泰雅族中，一項有異於一般統計的例子。同時也是這一次調查的，兩個位於不同環境的村落，在其人口現象中的一大差異。即金洋村男多於女，而南澳村則女多於男。

從蕃社戶口的記錄，我們可以發現泰雅族各社的男女人口數之極大部分都是女多於男。至少南澳羣泰雅族各社在一九一五年的男女比例是女多於男的。而且其性比例似有逐漸傾向男多於女的趨勢。此將金洋村以及南澳村合併成立以前各社的性比例列表比較如表十九。

金洋村在一九二四年以前爲女多於男，而一九二五年以後則只有一九二八年是女多於男。

*kavevu* 社在合併爲南澳村以前一直是男性佔優勢。*babo kei-kai* 社與 *gongo* 社

(表十九) 金洋村與南澳村成立以前各社之歷年性比例

	金洋	<i>kəvevu</i>	<i>babu-keikai</i>	<i>gongo</i>	南澳		金洋	<i>kəvevu</i>	<i>babu-keikai</i>	<i>gongo</i>	南澳
1914						1930	96.94	113.13		92.03	
1915	101.63	109.60	118.46			1931	97.01	111.76		92.37	
1916						1932	96.99	109.00		97.54	
1917						1933	94.20				101.93
1918						1934	93.10				104.88
1919						1935					
1920	102.56	114.28	106.15			1936	92.56				
1921	100.00	119.44	111.93			1937					
1922	100.00	113.20	108.95			1938					
1923	100.00	110.57	112.50			1939					
1924	101.19	109.43	134.21			1940					
1925	93.54	107.27	134.21			1941					
1926	94.59	105.45		119.51		1942					
1927	98.24	102.67		98.11		1943					
1928	104.82	111.30		93.69		1961	93.51				
1929	96.15	106.29		94.44							101.17

合併以前爲女多於男，合併後即變爲男多於女。如果以泰雅人的性比例原來爲女多於男，後來由於合併遷徙，環境的變化而漸漸地傾向男多於女，那末金洋和南澳兩村只能說是例外了。因爲未經遷離而留在原居地的金洋村的性比例是男多於女；相反的，經遷徙合併而成的南澳村却仍然保持着女多於男的性比例。

### 3. 年齡分組

金洋村男女人口之年齡分組與各組所佔百分比如表二十一。將年齡不詳之十人歸入五十歲以一組，照 Sündbarg 氏所訂的標準，可整理其年齡構成分組如下表（表二十二）。

金洋村人口也是增進型的，而且其三年齡組的百分比與南澳村的極爲相近，可比較如下：

(表二十)

	0~14歲%	15~49歲%	50歲以上%
金 洋 村	44.97	41.62	13.41
南 澳 村	45.04	42.59	12.37

(表二十一) 金洋村泰雅戶之年齡分組與百分比

年齡分組	男		女		計	
	實數	百分比%	實數	百分比%	實數	百分比%
0~4	28	7.84	24	6.72	52	14.56
5~9	32	8.96	34	9.52	66	18.48
10~14	23	6.44	20	5.60	43	12.04
15~19	17	4.76	6	1.68	23	6.44
20~24	13	3.64	13	3.64	26	7.28
25~29	13	3.64	14	3.92	27	7.56
30~34	16	4.48	11	3.08	27	7.56
35~39	5	1.40	9	2.52	14	3.92
40~45	5	1.40	7	1.96	12	3.36
45~49	9	2.52	11	3.08	20	5.60
50~54	6	1.68	7	1.96	13	3.64
55~59	3	0.84	3	0.84	6	1.68
60~64	3	0.84	3	0.84	6	1.68
65~69	4	1.12	4	1.12	8	2.24
70~74	2	0.56	2	0.56	4	1.12
75~79	0	0	0	0	0	0
80~84	0	0	0	0	0	0
85~89	1	0.28	0	0	1	0.28
90~94	0	0	0	0	0	0
不詳	5	1.40	5	1.40	10	2.80
合計	185	51.80	173	48.44	358	≐ 100.00

(表二十二) 金洋村泰雅人口年齡構成表

		0~14歲	15~49歲	50歲以上	總計
Sündbarg 氏的標準	增進型	40%	50%	10%	100%
	固定型	33%	50%	17%	100%
	減退型	20%	50%	30%	100%
金洋村泰雅人口	實數	161	149	48	358
	百分比	44.97	41.62	13.41	100%

表二十一的年齡分組，有一項顯得特別不調和的，就是15~19歲的女性人口特少，只有六人，與同年齡組的男性人口十七人比較，只有三分之一。其原因為何，則未能得知。

### (三) 南澳村與金洋村人口現象的比較

從上面所揭的有關南澳及金洋兩村人口的圖表於記述，可比較這兩村的人口現象如下：

1. 依照 Sündborg 氏所訂定的年齡構成標準來看，兩村都屬於增進型，而且兩村的三年齡組的構成百分比極為相似。0~14 歲與15~49歲兩組所佔的百分比接近，50歲以上的則相差懸殊，大約只有少壯兩組的三分之一。

2. 兩村的性比例成對比，南澳村女多於男，而金洋村則男多於女。孤立在山中原居地的金洋村，其性比例由女多於男演變為男多於女。遷離原居地合併數社而成的南澳村反而一直保持着女多於男的性比例。

3. 兩村低年齡組所佔百分比均高，顯示光復以來人口之增加。

## 二、家 族 構 成

這裏所記述的只是從戶口名冊所看的家族構成，也就是泰雅族現今的家族構成。

### (一) 南澳村泰雅戶的家族構成

南澳村泰雅戶的戶口總數為一百五十八戶，八百五十七人，每均平均人口為 5.34 人。與一九三六年的每戶平均人數 4.65 人比較，增加 0.69 人。人口分配於每一家族的實際人數是自一人至十人，另外有一家包括十五人的，其中數為 6，衆數為 5。每戶人數分配如下表(表二十三)：

(表二十三) 南澳村泰雅戶人數表

每戶人數	戶數	合計人數	每戶人數	戶數	合計人數
一	1	1	七	18	126
二	13	26	八	11	88
三	16	48	九	7	63
四	23	92	十	6	60
五	34	170	十五	1	15
六	28	168	總計	158	857

又其各戶家族構成情形可分析如表二十四。

由表二十四的分析，我們可以把南澳村一百五十八戶的泰雅家族整理為如下的諸

類型：

類型	戶數	百分比(%)		
I 核心家族				
完整型	63	39.87	} 51.89	
不完整型	20	12.02		
II 擴展家族				
親子型				
完整式	15	9.49	} 22.78	
不完整式	21	13.29		
同胞型				
完整式	0	0	} 5.06	
不完整式	8	5.06		
親子同胞型				
完整式	0	0	} 6.96	
不完整式	11	6.96		
III 其他				
包括核心家族	11	6.96	} 12.64	
包括擴展家族				
親子型	6	3.79		
同胞型	0	0		
親子同胞型	2	1.26		
其他	1	0.63		

上列的諸類型的家族構成略加以說明如下：

I 核心家族 (nuclear family)：南澳村一百五十八戶的泰雅家族中，包括一對結婚男女，有時加入其未婚子女而成的核心家族共有八十三戶，佔全數的百分之五十一點六九。其完整型核心家族，即包括一對夫婦及其未婚子女的家有六十三戶，佔百分之三十九點八七。缺戶主的配偶或缺未婚子女的不完整型核心家族有二十戶，佔百

(表二十四) 南澳村泰雅戶家族構成

No.	戶長	配偶		子女	雙親		子之偶 女配		孫女 及孫	同胞	同子 胞之	同配 胞之	同配 子之	孫之 配偶	曾孫	其他	戶數
		妻	夫		母	父	妻	夫									
1	√																1
2	√	√															5
3	√		√														1
4	√	√		√													56
5	√		√	√													7
6	√			√													14
7	√	√		√	√												7
8	√	√		√		√											3
9	√		√	√	√												1
10	√	√		√	√	√											2
11	√	√		√	√												1
12	√	√		√	√		√		√								9
13	√	√		√				√	√								2
14	√	√		√				√	√								1
15	√	√		√				√	√								2
16	√	√		√				√	√								4
17	√			√				√	√								1
18	√	√		√	√					√							2
19	√	√		√	√					√							1
20	√	√		√	√					√							4
21	√			√						√							4
22	√	√		√	√	√				√							1
23	√	√		√	√					√							1
24	√	√		√	√					√		√					2
25	√		√	√	√					√							1
26	√	√		√	√								√				1
27	√	√		√	√						√						1
28	√	√		√	√				√					√	√		1
29	√	√		√					√								1
30	√	√		√					√						√		1
31	√	√		√					√						√		1
32	√			√	√		√									√	1
33	√			√	√	√									√	√	1
34	√			√											√	√	5
35	√	√		√											√	√	1
36	√		√	√				√	√						√	√	1
37	√		√	√											√	√	2
38	√	√		√	√										√	√	3
39	√	√		√	√					√					√	√	2
40	√	√		√	√					√					√	√	1
41	√			√				√	√						√	√	1
42	√			√					√	√		√			√	√	1
total	158	105	13	140	25	7	18	5	23	18	3	2	1	2	2	19	158

分之十二點零二。

II 擴展家族 (extended family)：這一種複合家族 (composite family) 有五十五戶，佔百分之三十四點八零。擴展家族又可分為三種型式；親子型，同胞型和親子同胞型。

親子型擴展家族是因親子關係組合而成的，南澳村中有三十六戶佔百分之二十點七八。包括二對配偶因親子關係而連結成的完整式親子型擴展家族有十五戶，佔百分之九點四九。僅包一對配偶的不完整式親子型擴展家族有二十一戶，佔百分之十三點二九。

同胞型擴展家族只有八戶，而且都是屬於不完整式的。佔百分之五點〇六。南澳村中無完整地包括兩個核心家族的完整式同胞型擴展家族。

親子同胞型擴展家族也僅有十一戶，佔百分之六點九六，而且也都是不完整式的。包括三對配偶的完整式親子同胞型擴展家族，在南澳村中未見有其例。

Ⅲ 其他：在其他項下共有二十戶，佔百分之十二點六四。其中只有戶主本人而無其他親屬者一戶。其他十九戶中有十一戶是包括核心家族的；六戶是親子型擴展家族，二戶是親子同胞型擴展家族，但是却沒有屬於同胞型擴展家族的。

南澳村泰雅戶的構成分子，在一百五十八戶中，有妻的一百〇五戶，有夫的十三戶，有子女的一百四十戶，有母親的二十五戶，有父親的七戶，有媳的十八戶，有壻的五戶，有孫的二十三戶，有同胞的十八戶，有同胞子女的三戶，有同胞之配偶的二戶，有同胞子女之配偶的一戶，有孫之偶配的二戶，有曾孫的一戶，其他的十九戶，以上各項與戶長的百分比如表二十五。

(表二十五) 南澳村泰雅戶家族構成分子百分比

稱謂	戶數	百分比(%)	稱謂	戶數	百分比(%)
戶長	158	100.00	孫	23	14.55
妻	105	66.46	同胞	18	11.39
夫	13	8.22	同胞之配偶	2	1.26
子女	140	88.60	同胞之子女	3	1.89
母	25	15.82	同胞子女之配偶	1	0.63
父	7	4.43	孫之配偶	2	1.26
媳	18	11.39	曾孫	2	1.26
壻	5	3.16	其他	19	12.02

## (二) 金洋村泰雅戶的家族構成

總戶口五十八戶，三百五十八人，每戶平均6.17人，中數為7，衆數為5.6。其人

數表如下(表二十六)：

(表二十六) 金洋村泰雅戶人數表

每戶人數	戶數	合計人數	每戶人數	戶數	合計人數
一	0	0	九	3	27
二	2	4	十	3	30
三	5	15	十一	1	11
四	1	4	十二	0	0
五	17	85	十三	0	0
六	10	60	十四	1	14
七	12	84	十五	0	0
八	3	24	總計	58	358

其各家族構成情形分析如下：

(表二十七) 金洋村泰雅戶家族構成

No.	戶長	配偶		子女	雙親		子之偶 女配		孫女 及孫	同胞	同配 胞偶 之	叔父	其他	戶數
		妻	夫		母	父	妻	夫						
1	√		√											1
2	√	√		√										2
3	√	√		√	√									2
4	√	√		√					√					2
5	√	√		√					√					1
6	√	√		√	√					√				1
7	√	√		√				√						1
8	√	√		√				√	√					2
9	√	√		√				√						1
10	√	√		√				√						3
11	√	√		√				√	√					2
12	√	√		√						√				2
13	√		√	√						√				1
14	√	√		√						√				1
15	√	√		√	√			√		√		√		1
16	√	√		√						√				1
total	58	49	2	53	4	0	14	4	20	6	0	1	1	58

由上表可得其家族構成類型如下：

類型	戶數	百分比(%)
I 核心家族		
完整型	28	48.27
不完整型	1	1.72
		49.99

II 擴展家族

親子型

完整式	11	18.96	} 39.64	} 48.10
不完整式	12	20.68		
同胞型				
完整式	0	0	} 5.02	
不完整式	3	5.02		
親子同胞型				
完整式	0	0	} 3.44	
不完整式	2	3.44		

III 其他

包括核心家族 1 1.72} 1.72

又從表十七亦可得其家族構成分子的百分比如下表(表二十八)：

(表二十八) 金洋村泰雅家族構成分子百分比

稱謂	戶數	百分比(%)	稱謂	戶數	百分比(%)
戶長	58	100.00	媳	14	24.13
妻	49	84.48	婿	4	6.88
夫	2	3.44	孫	20	34.48
子女	53	91.37	同胞	6	10.32
母	4	6.88	叔父	1	1.72
父	0	0	其他	1	1.72

(三) 南澳與金洋兩村家族構成之比較

1. 兩村的每戶平均人數，中數，衆數的比較如(表二十九)：

	每戶平均人數	中數	衆數
金洋村	6.17	7	5.6
南澳村	5.34	6	5

金洋村家族人數最多的是五人，六人，七人之家族，共三十九家，為五十八戶中的百分之六十七點二三。

南澳村四人，五人，六人之家族最多，共八十五家，為一百五十八戶中的百分之五十三點七九。

2. 南澳村家族構成分子遠較金洋村為複雜。這並不僅是由於南澳村的戶數人口較多的關係，而純粹是由家族構成分子的複雜。例如，金洋村五十八戶中只有一戶有非親族的構成分子，而南澳村屬於其他項中的構成分子多達十九戶。

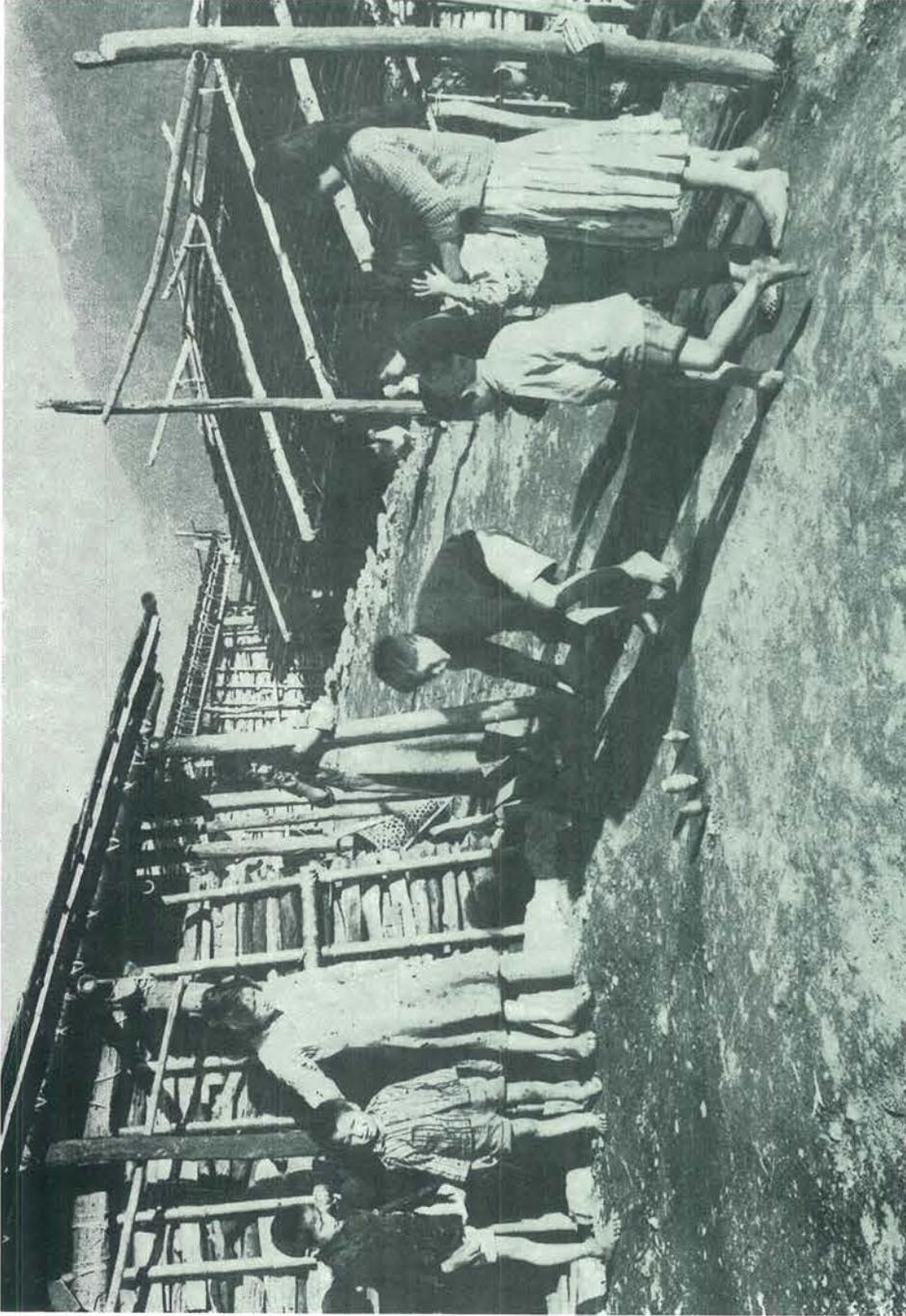
3. 兩村在家族構成類型上有如下的相似地現象：

- (1) 南澳村的核心家族佔 51.89%，金洋村佔 49.99%，都在全戶數的百分之五十左右。顯示其現今的家族構成以核心家族為主。
- (2) 親子型，同胞型，親子同胞型三型擴展家族中，以親子型所佔的百分比最高，各佔擴展家族總數的三分之二以上。
- (3) 同胞型與親子同胞型擴展家族都缺完整式，只有不完整式而且這兩型所佔的百分比都很低(百分之十左右)。

4. 從南澳與金洋兩村在其家族構成上相似之點來看，這兩村都是以核心家族為主體。不完整式同胞型與親子同胞型擴展家族的不存在以及其所佔的低百分比；親子型擴展家族所佔的次高百分比，都顯示擴展家族是由核心家族發展或變形而來的。

## 第 二 章

# 社化過程—泰雅人的養成



玩 陀 螺

父母整天在旱田工作，留下小孩在家，兄弟照顧着弟妹，玩得興高采烈。

Top spinning gangs. Their parents went to the mountain farm and away from home all day. Usually children are caretaker of an all-absent home.

## 第五節 兒童之社化經過

### 一、懷孕的觀念

生命是怎麼來的？是神 *rutux* 所賜給，但是神並非播種者，必須人自己播種，而神僅賜于成生命的性質，使種子發芽；所以男人好比是播種者，而女人就是土地，能否發芽，也就是說女人會不會受孕，權操在神。所以一般人的觀念都認為，男女若不做愛就根本生不出小孩，老婦 *iagex hayuy* 說：「你想，豬也必須交配才能生出小豬的啊！」。男人的精液叫 *wusu*，而女人却沒有什麼，男人的精液進入女人體內就可能令她懷孕，但是受孕並非精液的力量，這是神所使然。*sayun tulas* 說：「每當太太懷孕時，丈夫就變瘦了，因為種子是由男人所出的。」

假使婚後很久不生育，認為是鬼神讓她命該不育的 (*temninuy nanak rutux*)，不會生育的女人被稱為 *mkiai*，是「乾」的意思，意喻乾枯的樹不能再發出新生命。女人不會生育是很嚴重的事，可導致離婚，假使夫婦很恩愛，則只好向人收養孩子。但是也有請巫婆來求孕的；家裏殺隻豬，由巫婆作求孕術並祭神，然後巫婆到旱田去取「陽物草」，種在床下。若草發芽生長了，則求孕成功；假使草乾死了，則表示失敗，以後仍無法懷孕（參看宗教信仰節）。

懷胎期間有的說十個月，而也有人說是十一個月，日本人的報告書謂泰雅與Sedek人，婦女的月經不來時，即以繩打結記月<sup>(1)</sup>。關於安胎的辦法；泰雅族中例如屈尺羣婦女懷孕，到了六、七個月時有用腹帶者，以籐編製，寬1.5寸，長七、八尺，專用在肚臍上部之腰部。有的在懷孕期間躲在家裏，認為懷孕是不淨的。Sedek羣孕婦出門，若不意顛跌，或聽到凶兆的鳥叫，則回家。與不育女家或曾難產過的女家，不相授受物品。並借用常平安生產婦人的腰帶來用<sup>(2)</sup>。

為了安胎，孕婦懷孕六、七個月以後，就避免行房事了，通常懷孕七、八個月之

(1) 岡松參太郎，1922，卷四 p. 154。

(2) *ibid*, p. 155 及小島由道 1915, p. 149。

前，仍照舊行房事，雖然肚子很大了，只要丈夫要求，則妻子一定要做，仍採男在上女在下的姿式，但避免壓到腹中的嬰兒，有位報告人說「性器只插入一半，就不會壓到胎兒」。

南澳的泰雅族人沒有墮胎的方法，只有一個例子：從前有一對青年戀愛，女的懷孕了，而男的又移情別戀，於是此女氣憤之下，以手搥腹而致流產。

## 二、生 產

### 1. 生產

孕婦一直照常工作到分娩為止，認為生產前工作愈努力，分娩愈容易，所以在旱田或半路上生產是很平常的事。有經驗的產婦在旱田的茅屋生產，或路上生產，都由產婦一人處理，所以孕婦接近產期時，常隨身多帶廢布。但是 Sedek 人以生產為不淨，通常分娩都在房子裏，若在屋外分娩，會遭神怒而引起暴風雨。所以產期近者不到很遠的地方，路上遇到凶兆亦速返家，以免在屋外分娩<sup>(1)</sup>。上面兩種說法都有其可能性，也許是近日才不注重這種禁忌的。*takun sili* 說：「我的八個兒子都在家中出生的，因為早數日我妻就在家待產，不過有一次臨盆前仍往旱田去做工，在田裏半夜肚子就痛了，於是趕快回家，而久痛不生。我就從家(老金岳)趕來南澳請日本醫生接生……。」

A. 生產前的預備；生產時產婦睡在平日的寢床上，產前準備的用具如下；大銅鍋 *limucuku* 用以盛水洗滌。破舊的布毯 *tapar* 四、五條，墊在床上做產褥。新麻布毯 *pala* 五、六條，包嬰兒用。小刀 *buli* 以割臍帶。火灰 *kabuli* 用來擦塗嬰兒肚臍的臍帶斷處。

B. 分娩時的禁忌與助產；生產時全家的人都須出去照常工作，男人尤其不可以留在屋內，這是禁忌，通常由產婦的母親來助產，或請有經驗的鄰人來幫忙，若在路旁生產，則有路人經過時，都會幫忙她回家。泰雅族人當產婦臨盆時，除了助產者以外所有的家人都須迴避，尤以男人更須迴避。Sedek 人以生產為不淨，若讓人知道則會難產，阿美族、卑南族亦視為不淨<sup>(2)</sup>。故若有男性親友誤撞入產房，則產婦要賠此

(1) 岡松參太郎 op. cit. p. 157。

(2) 岡松參太郎 op. cit. p. 156。

人小布 *touja* 一塊。丈夫不但當天必須離開家，而且當天不可以看望產婦，產婦認為生產很痛苦且可憐，不願讓丈夫看到她的痛苦。但是也有人說，丈夫就在附近等待，聽人家說小孩生下了，就可以回家探望。

助產除了自己母親、鄰人之外，成年的女兒也可幫忙。通常頭胎比較慎重，就請巫婆來助產。

C. 洗滌：赤嬰由助產者用冷水洗濯，而產婦自己擦洗下部，洗淨污穢。

D. 臍帶與胞衣的處理；嬰兒出生後，臍帶切斷留一段約三吋長，由產婦自己或助產者來切。男嬰用小刀，女嬰用剪刀，留出的那一段臍帶會漸縮乾，待三、五天左右掉下來，男嬰的臍帶埋在屋內後面牆壁下，而女嬰的埋在屋內前壁之下。臍帶切斷時，有人在切口或末端連根部用麻線結起，或有割斷後不綁結，而以灰或檳榔汁，煙草灰等塗上，通常五六日自落。且人報告謂掉下來的臍帶之收藏另有一定習慣，泰雅男人的臍帶放在父親彈藥袋或背袋中，女的脫落臍帶則放在佩袋裏，然後父母死時做陪葬云<sup>(1)</sup>。又有的報告人說，臍帶只要放置在屋內任何地方，不丟到屋外去即可。

胞衣 *snabu* 認為是胎兒的衣服 *lukus lakei*，假使胞衣不是包着胎兒一起出來的話，則會難產。從前生產的污物與胞衣等物，都埋在屋內以防狗吃<sup>(2)</sup>。胞衣先用布包紮了，男嬰的埋在靠屋後壁，女嬰的則埋在靠前壁，因為女子長大了要嫁出去。胞衣視為不淨，若埋在屋外就會觸怒神而引起暴風雨，因此即使在野外生產的，也必須把胞衣用布包回家中來埋。

## 2. 有關生產的儀式；

A. 產婦的休息；產婦當天就可以起來做炊事，也有多休息的，而六天之內不准出門。生產當天產婦吃小米及綠豆湯，並吃獸肉。通常產婦在屋內休息的時間，視嬰兒臍帶何時脫落而定，臍帶掉了就需出去工作，帶嬰兒同去。

B. 嬰兒的見面禮；生產之前，孕婦的丈夫就做了小米酒，待嬰兒出生後請親戚喝，煮綠豆湯、花生湯及薑等佐酒。有人說嬰兒出生的次日，以竹杯盛酒，分贈每個親戚，一家一杯，一方面報告喜訊，又有嬰兒與親戚見面送禮的意思。在社會的整合

(1) 岡松參太郎 op. cit. p. 158。

(2) ibid, p. 159。

上來講，因為一個嬰兒的誕生，使得社會結構起了不均衡，而此一送酒儀式，正有重新整合的功能，也可說是加強嬰兒與親戚間之關係的儀式。日本人的報告謂，泰雅人在禳忌式以後，生小孩之一家以做酒、殺豬招待親友為例，來客則送酒肉布匹等，以資慶賀（土語叫 *smukakai isu* 意為「分送喜」）<sup>(1)</sup>，筆者認為這種說法未免太過份，特別誇大了此一儀式。

C. 嬰兒出屋儀式；嬰兒在臍帶未乾掉以前，不准出屋。初次出門須做儀式，南澳村巫醫 *sayun tulas* 說，「嬰兒初次出屋以前，必須由他的父母及助產人，在火堆（灶）燒松木，表示嬰兒壯如松木，無論碰到暴風大雨都不怕。」另一說法則為男女嬰兒的儀式不同；男嬰的儀式由其父擔任，走到村外，升一堆火，取一根竹竿放入火中燒，燒到發出爆烈聲為止，家中聽到了爆烈聲音後，嬰兒就可出屋。不會受鬼祟，也不會引起天氣的惡劣。而女嬰用一堆麻線放在屋外燒，此後嬰兒即可隨母出屋。

### 3. 生產實例兩則；

A. *iagex hayuy* 的頭胎生產；報告人 *iagex* 是一位年近七十的老寡婦，她報告當年生頭一胎的情形：

「因為重視頭胎，所以我請巫婆來助產，巫婆的責任除了實際助產以外，最主要的是預卜生產是否安全，驅走有害的鬼，並預卜生產時間及生男或生女。我快要臨盆時，丈夫仍照常去工作，所以分娩時他不在家。當我肚子開始痛時，就叫家人去請巫婆來，她到達後第一件事是趕鬼 *rutux*，通常鬼都知道嬰兒落地的時間，有些是與此家有怨仇的惡鬼，有些是自家的鬼，不論白天或晚上都可以來，於是巫婆以小米撒在地上饗鬼，請鬼憐恤嬰兒，勿來侵害。

巫婆以法術助產，臨盆前來好幾次，每次來都卜問一番：

第一次問；生產時間？是否活着出生？是男是女？

第二次問；你（嬰兒）會活嗎？你快生了嗎？

第三次問；你（嬰兒）生下來了，你很平安嗎？

待嬰兒落地後，就以小刀（通常是爸爸剝籐用的刀）切斷臍帶，這次生下男嬰，故把小刀置嬰兒枕下，表以驅鬼，使惡鬼不敢靠近而不摸小孩，因為鬼看重男嬰，認為將

(1) 岡松參太郎 op. cit. 159。

來是很有用的人，若不置刀驅之，則鬼忌妒男嬰的漂亮而令他生病；鬼不看重女嬰，所以假使生女就不必置刀驅鬼。

巫婆替嬰兒洗身，包裹之後就回去了，產婦應付給巫婆麻布 *pala* 一件為酬，若是親戚則免。次日或隔日，巫婆會再來看望嬰兒，天天來一趟，直到嬰兒臍帶掉落為止，每次巫婆來都問卜，祝福嬰兒平安，將來長大強而有力。」

B. *hana tusan* 的第三胎生產；筆者很幸運的遇到現代生產的實例，民國五十二年二月一日，上午九時當我正在詢問老婦 *ivan meswei* 時，有人來報信，說她孫女生產了，於是筆者趕去看。到達時嬰兒已落地，產婦 *hana* 是一位二十五歲左右的少婦，這時躺在寢床上休息，嬰兒睡在其側。頭一天她仍到旱田工作，回來後，早晨三點多鐘開始腹痛，就告訴丈夫，她丈夫立刻趕到旱田去請 *hana* 的親生母親來，然後丈夫 *jukan pasan* 仍回旱田去避諱。於是家中除了 *hana* 及母親之外，別人都出外迴避了，連她的婆婆也因農忙往旱田過夜而不在家。等到快要分娩時，母親去請醫生，故只留 *hana* 一人在家，醫生到家時，嬰兒已落地，醫生幫忙剪了臍帶，她母親把胞衣埋在廚房的角落裏。*hana* 當天不能飲食，她母親說，古時生產後所吃的食物跟平常一樣，而且休息時間很短。*hana* 母親晚上為她預備了麻油雞吃，這是向平地漢人學的，她說：「現在一切進步了，才能有麻油雞吃及產後的休息。」*hana* 的婆婆沒有回家幫忙，說是因為工作忙。反倒是 *hana* 自己的母親于產後數天間在她家幫忙。

### 三、難產與異常嬰兒的處理

#### 1. 難產

從前遇到難產的時候，只有請巫婆來找原因，通常腹痛久而不生，或嬰兒手脚先出來都視為難產，並認為胞衣不是包着嬰兒一起出來的，就會難產。巫婆問原因，一次問不出來則再問，若實在找不出原因就只好等死了。難產不救是命不好，也有難產遇救的，這是命好。近來難產者都找醫生來救。

#### 2. 畸形兒

日人報告說，番人以畸形或殘廢小兒為不吉而嫌棄之，故有不少小孩生下就扼

死，與胞衣同埋<sup>(1)</sup>。但是筆者在南澳一帶所問的都說孩子是自己的，無論什麼樣都須養大，不可弄死。可能這是隱瞞的說法，因為在各村所見的大人小孩，無一為殘廢或畸形者。

### 3. 雙生子

不以雙生子為不吉，亦不視為怪異，同時養大，或送一個給親戚。通常因為同時養兩個，奶水不夠而使其夭折，因此在同族中雖然認為是不淨的生產，但並不視為違反禁忌而作禳拔<sup>(2)</sup>。

### 4. 私生子

泰雅人認為私生子不但是該對男女的恥辱，且為違背社會禁忌，通常叫生私生子的家裏提出財物謝罪，且殺豬作祭不祥，請 *gaga* 人吃（參看社會組織節）。許多報告人都說，古時未婚女子懷孕是很大的醜事，而今雖然仍受別人譏笑，却視之坦然，老人們都大嘆世風不古。根據日本學者的報告謂，泰雅族尤以太魯閣番在私生子出生前，讓男女結婚，假使男女有近親關係，或男已有妻不能結婚，則打胎，或出生後就埋掉，或把女的廉價連同胎兒嫁人<sup>(3)</sup>。

## 四、命 名

### 1. 名制

泰雅族的名制為親子連名制，由兩個名合成，即子或女的名子在前，後面連以生父或生母之名，一般都採用父名，平時呼名僅呼其本名，略其親名，或僅呼本人綽號，詳見後述。也有若干採用父親綽號為第二名的。

### 2. 命名

泰雅族人的名字 *lalu*，男女各異，而所有的名字都是由古代流傳下來的，大家延襲採用。嬰兒初生數日就命名，有的說生後十天之內決定，也有更久的，怕嬰兒活不久，故不先命名。命名在出生之後由父母或祖父母決定。但尊輩有最後決定權，例如祖父給命的名，父親必須同意，別人若問說：「小孩的名子很好，是誰給取的？則回

(1) 岡松參太郎 op. cit. p. 165。

(2) *ibid.* p. 166。

(3) *ibid.* p. 168。

答說：「是祖父命名的。」男嬰的命名，依古代偉人，頭目，英雄者之名，則將來可以像他們一樣偉大，女嬰之名亦多取大家喜歡者之名。現代的嬰兒都請鄉公所的戶籍人員代為命名。

### 3. 名譜

男女的名字有別，下列為各村調查所得：

A. 男人的名子；(依常用者在前為次序) *pasay, wilay, hayuy, jukan, takun, jumin, watan, pixou, malai, julau, pajas, awelə, turas, kaweil, toli, jawei, heitai, popi, itsex, julou, kuloy, xakau, lobai, ikits', jaʃi, wutau, kouli, piswei, walan, palin, isau, tskjux, nəkan, jajuts, nomin, təkjox, tokin, kouru, tolu, maək', alok', leiba², ləkon, ana, jayy, nawe, lokin, teimu, batu, tsilu, luta, bəʃiau, vatu, samu, boutu, biaxo² iəkau, wumo, lelai, abin, haitou, pinay, lokai, pajats', kouits', kaman, monyai, iabai, mabu, laiian, xoupiak², meibən, tesan, tusan, shilan, kuoy, kojan, kokau, kouje, koja, lotai, manyax, meiluts', moka, akuy, lonzin, bu:ka, vaθah, tsibai, təkouʃi, meimai, sukox, jokou, wasau, abau, kinou, ibau, pawan, ʃili, təkiba², abisi, tabuk' wukeix, supin, puxau, bəia, souki, ʃia²t', ʃiet', jobiak', tanax, xoula, piliy, abau pitsex, taija, mawei, juxau, jabu, wunan* 等。

B. 女人的名子；*sayun, jabon, laxa, i:wan, sugi: ipai, ipui, iagex, limui, jubax, jubex, wubus, wukis bakan, wuyai, vaθax, jawei, ʃilu:, kutun, xeimui, kəʃts', jaru, wulau, labi, jumus, wuma, nobu:, litu²k, piswei, xabau, lukulə, aiku, taiku, nats, paiku, wutun, isan, nina², veikas, wupak'. jukio, pile²x, nali:, pusa, tami, isuy, tupai, teru, abui, xabau, pəyuyi, i:, toutu, seiruy, mabuy, lonbik, lubi, seikə, tomi, məxoy, alai, lawa, amex, apai, bakan, lama, amex, jaxau, amui, maʃiu, binei, tabus, labai, wupin,* 等。

### 4. 名字的意義

名字本來的意義，他們自己大多不明白，探其來源，大半是借用自然物之名，茲將田野資料並參考日人研究結果於後<sup>(1)</sup>。

(1) 小島由道，op. cit. pp. 174-176.

A. 植物名

a. 男性採用者

*kaujao* 一種竹, *kawai* 李, *pajas* 榕樹, *jumin* 茄冬, *katajire* 一種樹木, *tana* 山椒一種, *me<sup>2</sup>kui* 茅草一種, *ari* 筍, *boai* 菓實, *bi<sup>2</sup>jaru* 櫟, *takun* 蠶豆, *xayauy* (*hayuy*) 松心或松木, *ra<sup>2</sup>sru* 木椿新生枝, *hakukao* 籐心, *kumai* 茅草之一種, *tanax* 九重草, *julou* 草名。

b. 女性採用者

*tapas* 稻之一種, *tauyu* 茅芽, *jaxo* 草名 (可食), (筆者記作 *jaxan* 也說是野菜的一種,) *wasik* 草名 (可食), *sikuts* 豆之一種, *rapin* 桐, *tabo* 瓢, *lawa* 籐, *olu* 稻草, *pake* 米糠。

B. 動物名

a. 男性採用者

*kole* 魚, *banka* 熊蜂, *jupits* 鼯, *pitai* 跳蚤。

b. 女性採用者

*yunjai* 猴, *kuyu* 竹雞, *jauke* 蜘蛛, *kagan* 蟹, *pakun* 螢, *maja* 金龜蟲, *pi<sup>2</sup>ko* 一種狸, *yayuts'* 蜻蜓之一種, *biluy* 蝙蝠。

C. 器具名

a. 男性採用者

*gawil* 鎌, *pushi* 籐編小籠, *masin* 鑿, *tanka* 捕獸網。

b. 女性採用者

*raka* 水甕, *sala<sup>2</sup>* 陶器, *paje* 小鋏, *kalichin* 板, *pila* 銀圓, *poko* 織布之花樣本, *lawa* 線。

D. 自然現象及事物

a. 男性採用者

*beixui* 風, *dajal* 天, *kanafi* 山林, *sasan* 早晨, *rafi* 樹林, *bakax* 炭, *ajan* 湯, *liok'* 垃圾, *kobits'* 凍瘡, *kaman* 凍成紫色, *kapin* 疤, *kahui* 跛子, *yurus* 鬍鬚, *alux* 黑, *ts'xok* 胖子, *ti<sup>2</sup>kjux* 凹。

## b. 女性採用者

*yuluy* 雲, *qowalax* 雨, *wagi* 日, *biyah* 星, *kawas* 年, *sabaku* 渣, *sabi* 生鏽, *pitut*, *iabai* 腿上瘡疤。

## E. 抽象名詞

## a. 男性採用者

*ɬjai* 能, 得, *pilei* 轉, *taɬɬ* 跳, *ɬkay* 加, *laban* 寬, *pudak* 吐, *bakul* 眼球突出狀, *mawei* 頑皮。

## b. 女性採用者

*limui* 懷念, *juma* 由接吻轉來之字, *pochi* 末, *kakɔ* 掃, *xagai* 迷誘, *abus* 吞食, *skau* 裝假。

現在又有許多日語, 閩南語及國語的借用名字, 事實上近來很多嬰兒就以弟弟, 妹妹相呼, 一拖數年而無正式泰雅名字, 甚至就有以弟弟, 妹妹二辭相呼者。各種外語的借用名字如後:

借自日語者; a, 男名有 *josi* 吉, *heitai* 兵士, *talo* 太郎, *butai* 部隊, *momo* 桃子, *haru* 春, *seitsan* 清仔, *tsosan* 趙先生等等。

b, 女名有 *emi* 惠美, *wume* 梅, *sugi* 杉等。

借自閩南語者; a, 男名有 *akuy* 阿公 (祖父), *apa* 阿爸, *ahui* 阿輝, *asin* 阿信, *atuy* 阿棟, *entsun* 等。

b, 女名有 *akima* 阿金呀, *axɔy* 阿福等。

名譜與意義大致敘述如上, 但命名應注意一原則, 即同一家庭中, 應避免重名, 父母與子女及子女間皆避免。

5. 綽號 *smlalu seqoleq*

南澳大部份的人都有個綽號, 平時大家都喜歡呼綽號而不呼真名, 若問他們為什麼有綽號, 則答曰不知道, 反正長大或結婚後就有了。其實綽號有區別人物的功用, 因為同村之中同名的太多了。個人綽號之來源, 都有段歷史或典故, 多以其人之外貌特徵或心理表現而命名, 大部份是戲謔性而很可笑的。

A. 以其人之外貌特徵或似何物而命名者; *wubus* 胖子, *sk'tu* 大肚子, *mlikau*

瘦子，*mkuku* 老頭子（臉多皺紋），*bijak'* 豬（像豬），*kiahin* 豬皮，*xouin* 狗（多情的）。

B. 以其人之缺陷命名者；*pika* 跛子，*mʃilas* 兔唇，*dijaba tunux* 大頭，*iatsin* 疤，*ɣəpan* 缺牙，*ɣatsɛx* 缺門牙，*ɸuruyonxou* 扁鼻，*mpuluy* 斷（耳朵），*myəyin* 歪（嘴），*smotɛx*（有）眼屎，*bakæx* 長癩，*tunuk* 聾子，*msxalus* 流鼻涕，*mʃijuʔ* 肺病，常咳氣喘者。

C. 以其人之習慣、性情、嗜好而呼名者，及其他；*kəniatan* 窮光蛋，*sknelin* 愛女人，*mstə likui* 愛男人，*məkai ilan* 懶惰的，*otsiak* 厚臉皮（日語），*nta'nta* 偷雞賊，*jobik* 會喝湯的，*msk'tu:* 只會吃不會做的人，*wasiak* 一種菜名，*kəju* 餛飩，等等。

## 五、社化的開始

### 1. 育嬰

老婦 *iwan meswei* 說：「嬰兒一生下來，就必須吃母乳，我不知道嬰兒爲什麼會吸奶，他們必須全吃母乳直到六個月大。」大部份的母親都認爲，嬰兒長到三、四個月大之前，都只吃母乳，而後才混食半流質的食物。嬰兒大致在發育上可以分爲幾個階段。

*lai: baku* 生下不久的嬰兒。

*maxgu:* 會看人，會笑，會咿呀出聲。

*məkagan* 會爬（*kagan* 是螃蟹，嬰兒像蟹爬行）。

*msəlox* 學站。

*məxkani* 學走。

到了學走的時候，就該開始斷奶了，大人希望嬰兒早斷奶，以便出去做工可以不帶小孩，比較方便。

A. 餵奶及嬰兒的其他食物；母親都非常疼愛小孩，尤其對新生嬰兒特別愛護。平常在家裏，嬰兒一哭就餵奶，只要嬰兒沒睡，都任他含着奶頭，所以從前餵奶沒有一定的次數，雖然嬰兒一哭就餵，但如果母親工作忙就不管他，任他哭。從前帶嬰兒

到旱田裏，遇到農忙時，餵奶情形如下：a, 清晨餵奶後放嬰兒在布搖籃裏（見後）。b, 約現在時間十點多餵一次。c, 燒中飯時餵一次。d, 約下午一點多鐘再餵。e, 約三點多時餵一次。f, 然後到晚上天黑再餵。

嬰兒長到三、四個月以後，開始間餵其他食物，第一次混食必先給男嬰吃一點豬肝，則以後長大會兇猛如野豬，而女嬰初次必須吃鹿肝，將來就像鹿一般的文靜。肝用水煮熟，先經母親嚼碎。再用手指沾了餵嬰兒。在全吃母奶階段，母親奶水不足時，可以餵米湯放少許鹽。混食之後，可以餵稀飯，綠豆湯，小米稀飯等，遇到較硬的食物，都先經母親嚼爛。嬰兒開始長牙以後，也常餵他吃嚼過的肉。每當大人吃飯的時候，就可以餵嬰兒，到嬰兒會走路之前，食物都先經大人嚼過再餵。

雖然一般人的觀念都希望多生男孩，並且也看重男孩，但是在養育兒童的過程中，對男女嬰兒的照顧是一樣的，父母對男女小孩同樣疼愛，並無偏待。但是也有人以為父親比較寵愛兒子，母親較寵愛女兒。

B. 看顧嬰兒；下面先敘述一個年約七十的老婦 *iwan meswei* 的日常生活 (daily routine)，由此可以看出小孩如何受看護的情形：

「我每天天不亮就跟着大家起床了，吃過早餐我的女兒（四十多歲的寡婦），孫子（二十多歲），及孫媳背着她的嬰兒，到旱田去工作，留下我看護兩個孫子。我女兒出發前先在灶上煮了一大鍋甘藷，預備中午餵豬吃。我平常在家只管看顧曾孫兒，小曾孫子年三歲，我整天抱着他坐在寢床上，或坐在門口和鄰人聊天，他母親出發到旱田之前，餵他吃飯。長曾孫七歲，上小學一年級，他中午放學回來我就餵兩個孫兒吃飯，我自己吃蕃薯，另煮一飯盒的白米飯給孫子吃，以醃鹹菜佐餐。有時長曾孫帶他弟弟在家附近玩，我有個嫁在我家附近的外孫女 *hana tusan*，她有兩個小孩，也常交我看顧，因為 *hana* 要跟她婆婆上山工作，孩子攜帶不方便。這幾個小孩都在家屋附近玩，若離家遠了，我就呼叫他們回來。」

在「生產」一節談到嬰兒一生下來就用麻布包裹，麻布就是通常可做披風的大塊布叫 *pala*，把嬰兒全身都包在內，通常嬰兒先着衣然後再包裹，有人說先光着身子包，到一個月大以後，就穿了麻布衣再包。嬰兒有尿布，也是 *pala* 剪的，嬰兒哭時就表示有便溺，於是解開來換尿布，嬰兒從早到晚都包裹着，而且晚上睡覺時也包

着，包的時候雙手放在外面，可以活動。夏天少穿衣服仍要包裹，而冬天給嬰兒多加衣，嬰兒的帽子也是用麻布縫的，嬰兒在三個月大之前，一定要包裹着，過了三個月就視其身體發育情況決定再包多久；凡是身體長得強健的，就不包了，改穿衣服，而身體弱的仍繼續包，最多約六個月即可解開了。

嬰兒隨父母睡，白天以布毯對折，四角兩兩相繫於屋樑上做搖床，嬰兒睡進布搖床裏，全身捲曲如蝦，而晚上仍睡在寢床上，將布毯 *valus* 四折鋪床，然後蓋上另一條布毯，嬰兒長到五歲前，皆與母親同床，五歲後雖然仍同床睡，但離開遠一點。當搖床用的布毯，在旱田裏用一根竹竿架在兩樹間，將毯綁在竿上。平時又用布毯背負嬰兒，若背後另外要背其他東西，則將小孩以布毯劍帶於胸前，稱為 *smubi lakei*。

嬰兒睡覺的時候，若大人不在身邊，則在嬰兒旁邊放一把鐵刀，以防鬼來摸小孩而致病，鬼 *rutux* 等於風 *βeixui*，鬼常藉風吹過來摸撫孩子，則孩子就會生病。嬰兒拒絕吃奶的時候，就趕快帶他回家請巫醫診治。今日醫藥常識的進步，故父母常請教醫生，現在的年青父母仍與古人一般的重視幼兒，每當嬰兒有病時，常放下一切工作而抱嬰兒去醫院看病，花費錢財在所不惜。從前最怕邪巫向嬰兒做邪術，邪巫看見別人的嬰兒漂亮，就會施術於此嬰，而使他生病，防止嬰兒被做黑巫術的方法，唯有認出某人會邪術 *mahouni*，當她來的時候就指出她，則她就不敢向小孩做邪術。

愛哭的嬰兒叫 *tayaya*；哄嬰兒不哭的方法，是背着嬰兒來回走動，或餵他吃奶。在家裏母親忙的時候，父親也幫忙抱小孩，對男女嬰兒同樣重視，晚上嬰兒哭了，丈夫亦與妻子輪流哄小孩。

吃奶的小孩無論母親走到那裏都帶着，在家常是餵過奶以後就讓他哥哥或姊姊背出去玩。較大的嬰兒可以混吃其他食物以後，通常都交給祖母看顧，凡是小孩的父母、祖父母同住一家的，都可以看顧小孩，尤其是那些年邁不能工作的老人，只有在家抱抱孫兒，或背着他跟鄰居聊天。假使自己會走的小孩，都任他跟兄姊在屋外附近玩。旱田農忙而家中又無老人看顧小孩時，則可以把小孩送到他姨母、姑姑家去，或送到叔伯家，甚至附近若無親戚時，也可以送到好的鄰居家看顧。

我們一開頭提到的老婦 *iwan meswei* 每天的主要工作就是看顧小孩，她認為看

顧小孩並不麻煩，充份享受天倫之樂，小孩愈多愈好，因為小孩長大後，有的分家有的出嫁，若多生幾個，則家中總會留着有人。又有一位年紀六十多歲的老頭 *peixau nokan*，他生病在家已經一年多了，每天在家煮飯，看小孩，餵豬三次。日本人報告資料顯示，古時候老人不論男女，當年老不便工作後，就在家看小孩，但是從前和現在情形比較，古時男人看顧小孩的比較少。當祖母看顧幼兒時，假使他吵着要吃奶，祖母常用自己的乾奶哄小孩吸吮。

除了老人之外，年紀較大的小孩也是重要的嬰兒看護者，年長小孩看顧幼兒，自古而然，現在走到每個村子裏，仍可看到年僅六、七歲的小孩背着弟妹和別人遊戲。所以古時候同胞之間，幼者要聽從長者，尤其女人要聽男的，故兄長為有權威的人，而現在都大嘆世風變了，變成女人至上。

## 2. 斷乳

### A. 斷奶的觀念與處理

筆者初次詢問嬰兒何時斷奶，則答曰：「嬰兒不斷奶。」後來又說：「除非母親懷第二胎，奶水停了才斷奶。」老婦人 *iagex hayuy* 說：「嬰兒長到一歲以上就要斷奶，假使比這更早母親又懷孕了，奶水停止，則自然斷奶。」然而斷奶最主要的因素是母親的再度懷胎，而非其他的人為信仰所促成的。所以有人說嬰兒吃奶的時間很長，有的吃到五六歲，既使有更小的弟妹時，仍可在一起吃。強迫嬰兒斷奶的方法有二；a, 在奶頭上塗辣椒或生薑使嬰兒怕吃，或者塗酒糟。b, 小孩討奶吃的時候就打他。事實上真正這樣做的母親並不多，尤以打小孩的方法，更為少見，我們在村子裏常見到三、四歲的小孩，仍在玩弄母奶，甚至吸吮祖母的乾奶頭。David Landy 氏說：「早期的斷奶，可能造成小孩的 oral frustration，而使嬰兒吃東西仍用吸吮，而秘魯 Vallecaneñse 的小孩用橡皮奶頭，直到七、八歲<sup>(1)</sup>。」南澳村的小孩相形之下則無此現象。而且斷奶並不困難，我們發現南澳的老人說：「嬰兒長出前牙以後，就可以搵餵別的食物，如藷芋，並給他肉啃着玩。」與現在所見的年青人之育嬰法，沒什麼出入。嬰兒斷奶之前已習慣於吃各種大人的食物了，故斷奶是和緩的。

### B. 幼兒斷奶後的養育

(1.) Landy, 1959, p. 157.

一歲多的小孩斷奶之後，開始跟大人吃飯，或另吃稀飯，綠豆湯等。在從前以吃小米及藜芋為多，都先由大人嚼碎了再餵小孩，只要大人能吃的就可餵小孩，獸肉也由母親嚼過再餵。有一位報導人說：「小孩剛開始吃“飯”的時候，每天約吃六頓。」事實上正式的頓數是隨大人一樣，假使小孩餓了要吵鬧，給他一個煮甘藷吃就好了。

## 六、社化過程與兒童訓練

雖然我們對南澳鄉泰雅人的文化，可以由整個田野報告去瞭解，但是社化 (socialization) 過程在文化中進行，文化必有直接與社化有關的方面，故我們須先由自然環境、社會環境、超自然環境，三方面去談社化的文化背景。

### 1. 社化的文化背景

#### A. 自然環境；

一個小孩自出生之後不久，就同時獲得兩個生活環境，一個是部落中的家屋，一個是部落外的旱田<sup>(1)</sup>。在從前南澳人未遷下平地時，這兩個生活處所的自然環境差別並不大，而今可以看出很大區別。尤其在今天，一個嬰兒出生不久，能夠出屋以後，他一年中有大半的時間被媽媽背着走二至六小時的路，帶到山上的旱田去，他被單獨的掛在田間工作屋的屋樑下睡覺，或掛在田邊的樹叉間，除了被抱下了來餵奶，大部份的白天他就在布毯搖床裏渡過。晚上不管在山上還是回到家裏，都靠着媽媽的身邊，睡在竹編（或籐編）的寢床上。嬰兒長到能爬動時，寢床成為他的活動與休息範圍，而在戶外（無論家中或山上的旱田裏）則大人為他鋪了蓆子，在成人或兄姊的照顧之下，他可以四處爬動。一歲多可以蹣跚走路時，他的活動範圍就加大了，在家他可以由母親或祖母抱着在灶旁烤火（尤其冬天），或在家屋門前看兄姐們跟一堆孩子遊戲，有時也被哥哥或姐姐背着跑。而在山上則在大人的視線之內東游西蕩，或在泥沙上打滾。過了四、五歲的小孩，行動更自由，活動的範圍更大，一年中大部份農忙的時候，都吵着跟大人上山，在山上可以蹦蹦跳跳，採花摘草。而不上山的時候，則跟附近的鄰居聚在一堆，做各種遊戲，除非到天黑以後，小孩都不願進家門的。通常一個家屋都有兩個以上的寢床，大約十歲以下的小孩都與父母同床睡，最年幼的小孩靠近媽媽睡，

(1) 筆者曾經四次隨着不同人家前往山上觀察旱田生活。

而十多歲的小孩則到別個床上去，此時男孩子與女孩子也開始分床了。過了十歲的小孩已經開始逐漸加入實際家務工作，並且看顧弟妹。他假使到山上的旱田去，可能翻過一兩個小山頭去找他的遊伴。

小孩也有受限制不讓去的區域，好比一兩歲以下的小孩禁止到高的地方 *xaka*，禁止靠近火 *punik'*，而大點會亂跑的小孩則被禁止到遠處 *təxə-iaik'*，因為遠的地方有鬼，村外靠近墓地之凶地 *xənnui*（見死亡、喪葬一節）也不可去，有垃圾的地方亦被禁止等等。

自然環境中又有害人的動植物，小孩也需注意。動物如蛇 *makən*、馬蜂 *raki*、長腳蜂 *kakai noṗəi*，蜈蚣 *neipun*、大螞蟻 *xə-mjuwun*。有害植物有棘草 *vəkaij*，*sega* 草等，觸到全身發癢似火燒，有紅斑，故常警告小孩遠離。

由以上所述而知道，小孩社化過程的自然環境，大部份在戶外，而且是真正接近大自然的。

#### B. 社會環境；

一個家庭 *qutux yasan* 在兒童的眼光裏看來，其成員包括父母、祖父母、自己的哥哥姐姐，以及年輕未婚的叔叔或姑姑。假使他的父親是分家出來的，則他的家族只有爸爸媽媽和兄姐而矣。在幼兒心目中，和他關係最密切的人，除了媽媽之外，還有姐姐或者姑姑（皆未婚，甚至比幼兒僅年長三、五歲）。這是真正照顧他行動與飲食的人。爸爸是一家之長，不多過問管教兒童的事。雖然家庭為社化的基本單位，但是社化的「作用者」(agents)却可大到整個 *gaga*。*gaga* 的構成份子以近親羣為核心，再加上其他較遠親族或姻親（參照親族團體節），而這些近親就是家裏的常客，他們之間來往頻繁，幾乎每天都或長或短時間的在家中出现（除開農忙時），頻率最大的時候是每天晚上。尤其是近日小孩常可看到他的叔伯舅舅、及姑姨（參照親族團體節），晚上聚在他家裏喝酒。當小孩家裏要蓋新房子時，他可以看到許多熟悉的叔叔伯伯及公公 *jutaŋ* 們來幫忙。每逢喜慶或者過節（有祭祀儀式）又都是這些同 *gaga* 常見的大人同來慶祝。

因為泰雅族為偏於雙系親族組織的社會，所以小孩有時也發現他是跟外祖父母，爸爸媽媽，舅舅及阿姨（未婚）住在一家，於是他家來往的親戚以母方為更頻繁了。

### C. 超自然環境

兒童從小就被訓練得對超自然產生敬畏與恐懼的心理，一方面他們知道命運是操在 *rutux*<sup>(1)</sup> 手裏，他們必須依照他的規則去行事，另一方面 *rutux* 又會出其不意的加害於人，媽媽對他哭着不停的小孩說：「快停了！你再哭 *rutux* 就來把你抓去吃掉。」除了超自然的迫害之外，小孩又受着邪術 (witchcraft 土語 *mahoni*) 的威脅。每個媽媽都唯恐遇到黑巫師，南澳本鄉雖然沒有邪巫，但傳聞四季一帶非常多，所以造成小孩對外鄉人亦存有警戒敵視之心。雖然在今日邪術已不足威脅，但是怕 *rutux* 的心理仍不稍減。但是超自然也有好的一面，幫助人得好運，能醫人之病等。

### 2. 語言知識訓練

在初民社會，教育常發生在兒童與其父母、親戚和遊伴的接觸中，兒童憑觀察、模倣和暗示而學習之<sup>(2)</sup>。南澳泰雅人的社化大部份是在此種情形之下進行的。

嬰兒會坐的時候，就教他說話，媽媽逗着問他：「*ima-lalu-su* 你叫什麼名字？*ima-iapa-su* 你爸爸叫什麼？*ima-iama-su* 你媽媽叫什麼？」有位年輕太太說：「我的兒子開始只會叫爸爸而不會叫媽媽，他將來一定孝順他爸爸而不孝順我。」一般父母都認為小孩自然會講話，是不必教的所以沒有特別的教導訓練。

在本節我們應該談事務歸類 (category) 的訓練、推理與實證 (inference and evidence) 的訓練，以及訓練價值 (value) 判斷的方法。誠如陳紹馨師說：「累積傳承下去的先人的經驗，就是所謂智慧 (wisdom)，在沒有文字或多數人們都不識字的社會 (preliterate or illiterate society)，經驗知識是靠口傳心記來傳承的；而神話傳說歌謠諺語等，尤其是諺語是主要的傳承工具<sup>(3)</sup>。」這次在南澳發現許多比喻性的話，也可說是象徵的語句，這如同顏晴雲氏所輯的諺語，其中不乏推理與價值判斷的話，兒童之接受，應該是漸進的，是耳聞目染的(參照傳說節)。

下面筆者摘錄若干觀念與知識，以做參考；

(1) 參看宗教信仰一節。

(2) Koenig; 1961, 朱岑樓 (1962) 中譯本 p. 148。

(3) 見顏晴雲, 1949。

## A. 方位觀念

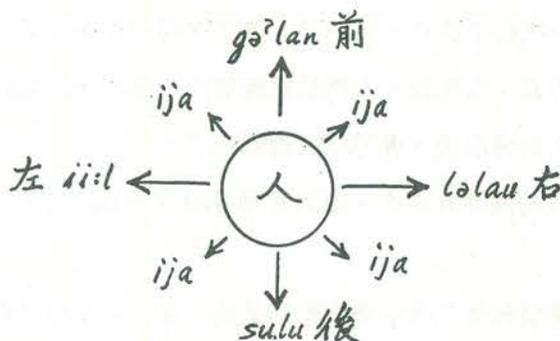
## a. 方向的名稱只有兩種

*hadəkan waki* (太陽) 太陽出來的地方——(東)

*mijux waki* 太陽落下的地方——(西)

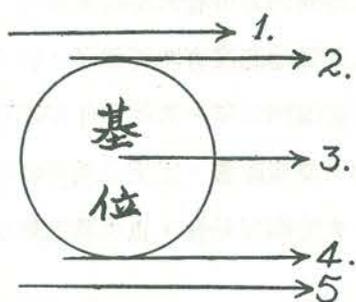
山上的居民因重視陽光而以之決定方位，由此可見。他們只注意向陽，背陽，故對南北沒有觀念。另有以地形決定方位的，即 *hogan* (上方) 與 *iatux* (下方)，朝中央山脈的方向 (西)，地勢漸高，故稱上方，朝海岸 (東) 的方向，地勢漸低，故稱下方。觀念中以「下方」為佳，「上方」為劣。

## b. 以人身為基準的方位，有前、後、左、右及斜等。



*ija* 是「間」的意思，凡是與前後大約呈 25° 角之方位，皆稱 *ija*，或稱 *tska*。另外有 *vina* 亦為斜的意思，是專指路的，路的兩旁稱 *vina* 而分歧叉路也稱為 *vina*。

## c. 位置的觀念可以由下圖表示；



1, *hayminak* (over) 或 *vaweek'* (above)  
 2, *vavau* (on) 3, *ija* 或 *tska* (in 或 middle 或 inside) 4, *ijek'* (under)  
 5, *ijek'* (beneath)

## B. 時間觀念與曆法

a. 一日間的分法；日子稱為 *liax*

- (1) *sasan*；半夜 *k'sasan* 星 (金星) 走到天空正中央時，雞開始啼了，約晨三、四點鐘。人們起床煮早飯。
- (2) *smiix*；「破曉」，日出之前，天已開始亮了，北斗星座 *mətu* 下降 (*mətu* 有六顆與七顆星二說)。
- (3) *mətu waki*；「日出」。

- (4) *msrkias waki* ; 「晨」, 太陽升起以後直到日正當中的一段時間。
- (5) *tska waki* ; 「中午」, 日正當中。
- (6) *takuei waki* ; 「下午」, 意思是「日倒了」, 表示太陽西傾。
- (7) *miju<sup>2</sup> waki* ; 「落日」, 太陽落山, 約五點左右。
- (8) *smsman* ; 「暮」, 天開始黑了, 約六、七點鐘。
- (9) *lanyan* ; 「夜」。
- (10) *skameyi* ; 「深夜」, 人們都睡覺了。

晴天可以由太陽、星辰來決定時間, 而陰天則聽鳥叫。除雞啼以外, 一種叫 *yujek'* 的小鳥天亮以前鳴叫, 就該燒早飯了, 天即將亮。一種叫 *piakuh* 的鳥是山地主要報時鐘, 此種鳥每天叫四次。第一次約早晨八、九點鐘, 第二次叫約在正中午。第三次叫約在三點鐘左右。第四次叫約五、六點鐘。人們最重視第四次鳴叫, 因為陰天的時候, 在山上聽到第四次 *piakuh* 鳥叫以後, 就可以收拾回家了。

b. 月 *βijatciy* : 就是月亮, 看月的圓缺計算之, 由新月到月圓到殘月而消失, 稱為一個月。

c. 年 *kawas* : 從第一次小米收穫祭到第二次小米收穫祭是為一年, 一年分為兩季: *bagan* 「熱季」與 *misan* 「冷季」, 熱季與冷季各佔半年。

現在雖然有很多人都購有鐘錶, 但是每日作息時間仍舊用看天時的老辦法, 鐘錶的廿四點制對他們沒有什麼意義, 難怪附近的漢人責備他們沒有時間觀念。但是一年十二個月的陽曆, 自日本時代已逐漸被採用。目前他們每年一次的豐年祭早已不舉行, 而陽曆年或漢人的過陰曆年, 他們也不感興趣, 毫無影響, 反倒是基督教的復活節或聖誕節變成一年中的大節日, 而若干年舉行一次的鄉運動會, 也成為遠鄉親戚聚會聯歡的大日子。

### C. 氣象方面的知識

#### a. 日月星辰

- (1) 關於日月的傳說; 古時候無月亮, 却有兩個太陽, 輪流上下, 故古人不知有夜, 日以繼日不停的工作, 苦不堪言。於是有一位勇士爬到最高的山頂上去, 大約十多歲就出發了, 在半途種下一顆橘樹, 青年爬到高山頂, 射中一日,

日爆炸而成今之月亮，待此人回家時，已經變成頭髮花白的老翁了，而橘樹所結的果也早已被人吃光（參看傳說節）。

- (2) 星座的認識；有 *motu* 北斗星，*k'sasan* 金星，以及 *gagabian*。北斗在中央時，此星在天空兩邊很亮，約晚上七時出現於天邊。星統稱 *βeiyah*。

#### b. 氣象知識

- (1) 寒暖之徵象；冷 *gheijak'* 熱 *makilux*。雨必轉冷。凡是村中有人在村外凶死，如自殺、被殺、溺死等，則屍首被人發現前，氣候必起變化，夏天就大雨，冬天則大寒。冬天風由山的那邊向海的方向吹來，則將大寒，風由海吹向陸則轉暖，而且雲逐漸向山上散開。產婦在生產後的禁忌出門期間內出門（遠行），會引起氣候轉寒，並下雨。
- (2) 雨 *kualux*（下雨 *mkualux*），認為雨是鬼神 *rutux* 所賜的，有益農作物，天空積雲則將雨。
- (3) 颱風；在小米收穫的前後時期，即夏季七、八、九、十等月最注意颱風，聽到海浪聲音很大，或暴風雨驟至驟停，則為颱風徵兆。
- (4) 雷 *βijou*；打雷則夏天到了。
- (5) 閃電 *t'pi:lo²x*。
- (6) 虹 *hoyyu rutux*；意為「鬼橋」（參照宗教信仰節），大多在夏天出現，大雨後再有點小雨，而太陽也出來時虹即出現。
- (7) 雲 *ijuluy* 霧亦同名，好天時雲在山上，下雨天則雲降到地上。
- (8) 雪 *hahake²*。

#### D. 關於數字的知識

一、 <i>qutux</i>	二、 <i>sainy</i>	三、 <i>tugΔlə</i>	四、 <i>spajets'</i>	五、 <i>imagΔlə</i>
六、 <i>mtiju</i> <sup>(1)</sup>	七、 <i>mpitu</i>	八、 <i>mšpats'</i>	九、 <i>mkai:lu</i>	十、 <i>məpu</i>
十一、 <i>mpukutux</i>	十二、 <i>mšpusainy</i> ……。	二十、 <i>mšpusa</i>		
三十、 <i>mtijutə</i>	四十、 <i>mšpatulə</i>	五十、 <i>mimalə</i>		
五十三、 <i>miman tugΔn</i>	六十、 <i>mtijubugalə</i>	七十、 <i>mbitu pəgan</i>		

(1) /m/ 音是在數字單個數 count 時加上的，做形容詞則不加。

- 八十、*m spatə pəgan*      九十、*mk'aiilu pəgan*      一百、*gəbə xɔnlə*  
 二百、(古音) *lusa gəbə xɔnlə* (今音) *sainj gəbəxɔnlə*      三百、*tugɔlə gəbə xɔnlə*  
 四百、*pajeit' gəbə xɔnlə pajeit*      四百七十八、*gəbə xɔlə pitu bəgan spat's*  
 五百、*magɔlə gəbə xɔnlə*      六百、*tiju gəbə xɔnlə*  
 七百、*pitu gəbə xɔnlə*      八百、*spat' gəbə xɔnlə*  
 九百、*kai ilu gəbə xɔnlə*      一千、*məpu gəbə xɔnlə* (十百)

報告人 *iaboy iabuts'* 說：個位數的減法會算，十位以上則很難了。十位之整數加法可算，再多就不會。

#### E. 顏色的知識

- (1) *labu*；白色、淡黃色、灰色之統稱。
- (2) *kalux*；黑色、深藍色。
- (3) *talax*；紅色。
- (4) *kmatsi*；棕色。

以上是幾種基本顏色。遇到別的顏色，或須判別接近顏色時，則以各種事物來形容，如淡藍色就講天空之色。

### 3. 兒童的玩具與遊戲

#### A. 玩具：依照兒童的生長的階段分類於下：

##### a. 約五、六個月的嬰兒到兩、三歲之間玩的玩具。

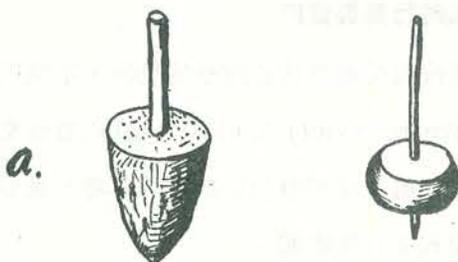
- (1) *taku* 小葫蘆曬乾，開一小洞，剔出肉而裝入小石子幾塊，再以布塞緊洞口，給嬰兒搖着玩。
- (2) *mumuluy* 以鹿角削光外皮，將角尖穿一洞，繫上兩三個銅鈴，搖則鈴鈴有聲。
- (3) *kaibu* 以木棒，削光滑，給五、六月大的嬰兒握着玩。
- (4) *teirok* (生) *yahei* (薯) 生蕃薯削去皮，給嬰兒啃着玩。
- (5) *mui*: 小銅鈴，*mvəy-γə-mvay* 大銅鈴，用繩綁着玩。
- (6) *gugu* 獸尾巴，*papak'* 野獸耳朵，*kakai* 獸蹄，都可以給嬰兒及較大的小孩拿着玩。

##### b. 四、五歲以後的小孩玩具

- (1) *tsila* (見插圖一 a,) ; 以 *voi-vaheiy* 樹果作的有柄蛇螺，以兩手搓放，則在地上轉。或以甘薯作，但易壞。
- (2) *iawa* 用壞廢棄的小竹籃子，給小孩推、拉着玩。
- (3) *tanman* 小橈子，給小孩推着玩。
- (4) 大松鼠的尾巴冬天可以圍在頸子上玩，其他動物的耳、蹄等，煮熟以繩繫掛在頸上，邊玩邊吃，並向其他小孩炫耀說：「這是我爸爸打獵帶回的。」

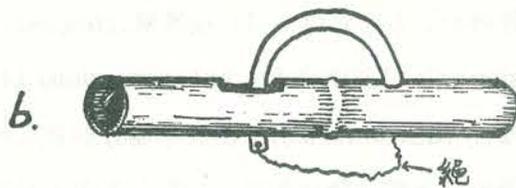
c. 七八歲以上小孩的玩具

- (1) *takolax* 竹槍，(插圖一 b,) 裝小石子射擊玩，是男孩玩具，下同。



- (2) *shujou* 竹蜻蜓，(插圖一 d,)。

- (3) *slakei* 竹箭，頭分四叉，以及 *baxnik* 竹弓，用來射小鳥。

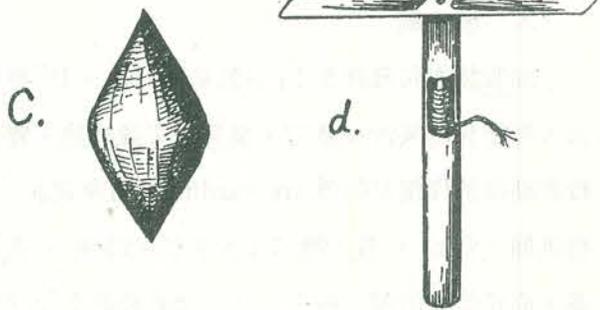


- (4) *tsila* 蛇螺，木製 (插圖一 c,)。

- (5) *sosu kja* 水槍，竹製，是日本人傳入的玩具。

- (6) 以草綁小蜻蜓去誘捉大蜻蜓。

- (7) *mənuka* 女孩以麻線 *nuka* 掛在頸前練習搓麻。



插圖一

- (8) *təmiyun* 織布玩，以廢棄短麻線接長織着玩(女孩)。

B. 遊戲

a. 男孩子的遊戲

- (1) 比賽跑；繞着村子跑，跑第一的是英雄。

(2) 比賽射箭，以草紮靶，或用樹葉為靶，用竹弓竹箭比賽。贏的稱雄，輸的受譏笑，受欺負，甚至引起打架。

(3) 打架玩；小孩分兩邊，各搭一個小茅屋為營地，先佔領對方營地者為勝，於是徒手打架並用摔跤。大人看到就說打着玩可以，但不要真的打起來。

b. 女孩子的遊戲有扮家家酒、洗衣服玩、假挑水玩等(參看第八節技能訓練)。我們發現女孩的遊戲大多表現其本性角色活動 (sex role activity)。

#### 4. 侵略性的行為與責罰

雖然筆者沒有受過正式心理學的訓練，不能用心理學的方法計算泰雅人侵略性行為 (aggressive behavior) 的比率(rate)以做泛文化之比較研究之資料；但筆者欲將田野材料作一敘述，或可有助於讀者的參考，並望將來能做進一步解釋其與南澳泰雅族人的文化模式之互相影響。

本節將分五方面敘述：(1) 壞脾氣 (temper tantrum) (2) 身體侵略 (physical aggression) (3) 言詞侵略 (verbal aggression) (4) 所有物之破壞 (property damage) (5) 不服從 (disobedience)。由於不能分別套入每種不同的訓練之中，又不能以五方面去衡量社化過程，故在此單分一節；再者，因為社會對兒童侵略行為的態度是持久(一貫性)的，而不會依年齡階段改變態度，故本節自嬰兒至大人綜合敘述<sup>(1)</sup>。

##### A. 壞脾氣

泰雅族有句諺語說：「易怒是不好的。」<sup>(2)</sup>嬰兒從生下來就由哭叫表現了侵略性，大人對嬰兒的哭泣很縱容，嬰兒一哭就抱他，背他，或餵奶止他哭，於是嬰兒的侵略行為獲得的代價是報償 (rewarding) 而非責罰 (punishment)。大一點的小孩哭了，也哄他、背他，有人說：「大人忙的時候，就打他不讓他哭。」通常撫慰的情形較多，而任他哭的情形較少。又一句諺語說：「小孩子在吵吵鬧鬧之後便會睡覺。」<sup>(2)</sup>筆者在數次調查期間，又在部落裏住了一整月，但是很少聽到嬰兒的哭聲，尤其甚少看到久哭不停的小孩。

好孩子的態度要安份，尤其在家裏要安靜才好，男女都一樣，也有人說女孩子必

(1) Whiting & Child, 1953.

(2) 顏晴雲, 1949 p. 66.

須安靜，男孩必須活潑，不過在家裏小孩要表現得很安靜。有一點奇怪的是，女孩愛哭被認為是好脾氣，不愛哭的女孩是心腸硬的表現。

### B. 身體侵略

從前父母對子女的態度是嚴肅的，近日雖然比較隨便些，但父親仍舊有威嚴，因此小孩在家裏不能發洩侵略行爲，於是只好向外發洩，可能貓狗是普遍的侵略目標<sup>(1)</sup>。南澳人不養貓<sup>(2)</sup>但家家養狗，於是小孩子用石頭打「人家」的狗、打雞，泰雅人諺語說：「打架輸了，踢貓出氣<sup>(3)</sup>。」但是小孩最大的侵略目標仍是別個小孩。父母不在的時候，大的兄姊可管小的，有充分的責罰權，筆者親眼看到幾次哥哥（十多歲）打弟弟的例子。而小孩子們打架又是常事，有一次筆者在路上看到四個放學回家途中的小孩（十歲左右），選了一堆牛糞，以其中心爲目標，輪流用石頭投擊，以先投到中心的爲勝。其中一個較聰明的小孩，選一塊大石頭投擲而獲勝，另一個敗了不服氣就用彈弓裝小石子射他。小孩子打架被父母看到的話，就將他們勸開，雙方父母都不會責備對方小孩，反倒有時罵自己孩子。十歲左右的女孩子也會打架，互相拉扯頭髮。男孩比女孩兇得多，女孩通常只吵架，男孩子又喜歡欺負女孩，少婦 *jabon hayuy* 說：「我讀小學的時候，男孩子比較會作弄女孩子，例如男同學把女同學抓來當馬騎，或者把女同學抓來牽着走（參看下冊生命史章）。」老頭 *takun fili* 說：「我們小時候常用石陷機 *layai* 捉鳥。用石子打人家的雞、狗，用石子打人就跑，搶別個小孩的衣服來穿，一羣小孩強迫脫光一個小孩的衣服，並追趕赤裸身子的小孩說：『*takai! takai! wutasi*（看呀！小雞）』。」

雖然上面形容了這麼多男孩子的侵略行爲，但是我們不能有「小孩一天到晚打架的錯覺」，南澳的小孩大都成羣結隊的在一起玩，即使打架很快就好了，何況打架摔跤也是一種遊戲，小孩打完架還可以到河裏去游泳。大人常對小孩說：「不要和別人打架，否則打破你自己的頭。」；「打着玩可以，但不要真的打起來。」又有一個觀念說「同自己人打架的不是英雄。」泰雅人的諺語：「夫妻打架，狗亦不理<sup>(4)</sup>。」在從前

(1) Landy, 1959 p. 164.

(2) 貓是最近數十年才開始養的，參看飼養節。

(3) 顏晴雲 op. cit.

(4) *ibid.*

同 *gaga* 的大人打架，過後要互相陪禮，先動手的人並罰酒一罇，請 *gaga* 人喝。有位報導人說：「從前打架的人很多，而現在少了，因為現在重法律。」

### C. 言詞侵略

十多歲的男女大孩子，常「結幫」而形成仇視集團，兩幫的人互不講話，並攻擊對方，講對方的壞話。小孩子罵人的話很多，大部份是攻擊對方身體的缺陷，茲列罵人的話於下：偷雞 *mkuliʔk yətaʔ*；偷蛋 *mkuliʔk bugax*；偷甘蔗 *mkuliʔk pilis*；偷玉米 *mkuliʔk taitun*；偷花生 *mkuliʔk bauno*；偷橘子 *mkuliʔk tsuy*；偷大橘子 *mkuliʔk dəkənk'*；偷黃瓜 *mkuliʔk kəmi*；偷香瓜 *mkuliʔk təkuak'*；偷錢 *kuliək' pila*；偷糖 *kuliək' kasi*；偷毛巾 *kuliək' peima*；偷衣服 *kuliək' lukus*；偷繩子 *kuliək' kuajei*；偷五毛錢 *kuliək'a magan kə nutan*；偷女人 *kuliək' kəneili*；偷漢子 *kuliək' likui*。

瞎眼 *bitu loiək*；跛子 *mpikan kakai*；腐腿 *mgaja*；大頭 *xopaʔ tunux*；*xopaʔ* (大) *wuta's<sup>(1)</sup>*；*mstəmax* (臭) *pipi<sup>(2)</sup>*；*mtəmajan* (爛) *pipi*；腫蛋 *məva bugax* (睪丸)；突門牙 *mswait's*；斷腳 *puluy kakai*；長眼屎 *msmoutsiax*；肘不能伸直 *mxeku kəbah*；曲腿、大膝蓋 *mxeku tali*；大肚子 *xopaʔ kətu*；後腦大 *xopaʔ təyyixui*；長癩、癩痢頭 *m'iatin tunux*；臭耳(流膿) *mətunuk papak'*；大前額 *xopaʔ lixui*；塌鼻頭 *mtapa yoxoy*；肺病鬼 *msəxəxui*；腿上長瘡 *iabai pax*；小眼睛 *tsi puʔk-loui*；長痔瘡 *ms-sulai*；大肛門 *xopaʔ bəliywuti*；皮膚病 *m'iki*；長頸 *kəθiox koulu*；短腳 *lətun kakai*；駝背 *bui tulu*；瘦子 *məxeikits'*；矮子 *xəili*；流鼻涕 *msyixəi*；懶惰 *makai ilan*；餓 *mwujə* (因懶惰而沒飯吃)；脾氣壞常打罵人 *məxənmuts'*；只會吃飯 *kənani*；專吃甘藷皮的人 *ptipilan*；在部落周圍閒蕩的人 *pkaxani ja alan<sup>(3)</sup>*；沒禮貌 *ini k'sajux*；沒頭腦 *wuyat' dəduyyan*；笨女人 *pututs'* (不會做應做的事)；笨男人 *kukux ini lata* (不去打獵，像女人一樣天天在家)。頭腦笨 *iakex tunux*；黑心 *iakex xabuy*。

### D. 所有物的破壞

- 
- (1) 男子生殖器。
  - (2) 女性生殖器。
  - (3) 筆者曾被小孩如此罵過，意謂遊手好閑。

關於這一方面的材料很少，故付闕如。

#### E. 不服從

這是小孩對大人 (care-takers) 為對象的侵略行為，故在此先談談小孩受責罰 (punishment) 及其反應 (reaction to punishment) 的情形；

我們先看一段少婦 *iabon hayung* 所講的話，就可看出責罰執行人與小孩的關係：「小時候，當我淘氣或不聽話時，要挨媽媽的打和責罵，爸爸不喜歡媽媽打我們而為此爭吵。當我們被媽媽打時，姨母會把我們帶走，免得受媽媽體罰。兄姊看顧弟妹，很不聽話時，兄姊當然可以打罵。」(參看前引生命史章)老頭 *hayuy pasay* 說：「小時候父母親都愛我，但我比較喜歡父親，因為他從不打我；而母親常責罰我，所以很怕她。父親叫母親不要打小孩，故每當被母親打時，便躲到父親的身邊去，有時祖母也勸。」

通常爸爸不打小孩，而媽媽可以打小孩，因為小孩吃媽媽的奶長大的，所以媽媽有權打，但是小孩比較怕爸爸，爸爸有威嚴，而且爸爸不是每天在家，故罵一次就有效果；媽媽天天在家，接近小孩，天天要罵小孩，小孩反倒不怕。

小孩受責罰的原因，大部份是不服從大人的命令，小部份是被大人視為不應該的行為。例如父母要到旱田去，孩子吵着要跑去，而天氣很熱路上辛苦，於是孩子繼續哭鬧就會挨打。又如小孩打了別家的孩子，也會被父母責罰。偷東西要挨打；老頭 *pixou nokan* 說：「我兒子 *pawan* 小的時候，偷了家裏一塊錢(日本幣)，帶許多小孩去買糖果分食，我發覺後，把他手背在身後綁起來，用竹竿打他屁股，直到他說不敢，求饒才放掉。因為他偷父母的錢去分給別的小孩，所以打得很兇，假使他買了糖拿回家還好一點。這是父母辛辛苦苦賺來的錢，怎麼可以讓別人花呢？我只打過 *pawan* 一次，以後沒再打過。」筆者又看到一個實例，在碧候村訪問一位老婦人時，她的一個孫兒，年約十一歲，從遠處跑來，訴說還沒有吃中飯，而不敢回家去吃，跑來姑姑家訴苦，結果反而被祖母罵了一頓(老婦到女兒家玩。)因為小孩沒有替家裏放牛，跟別的兒童去玩了，回家又怕挨父親打，所以只得到姑姑家避難，又碰到了祖母，祖母罵他貪玩該打，並說：「男孩子真不好，講話都不聽，女孩子比較好。」

我們知道，責罰是社化的手段 (techniques of socialization) 之一，在不同的社

會就有很多方式，南澳人對兒童的責罰大約有下列諸種：

- A. 用手打；打的部位以頭部最多。
- B. 罰跪；跪地上或跪木柴，甚至跪着雙手舉杵。
- C. 罰不許吃飯（結果到親戚家去吃）。
- D. 罰不准回來睡覺（不過還是溜回來了）。
- E. 綁在樹上一會兒。

通常小孩不聽話，太淘氣只是隨手打幾下而已，犯了很大的錯才重打，在此種情形下處罰小孩，要等到小孩求饒時為止，否則任其哭叫，不過持續太久了只好放掉。對七、八歲以下的小孩則用恐嚇的方法，例如說；打死你、殺你、扼死你、把你帶到很遠的河邊去丟掉、丟到山上去、你再哭就會哭死、你再哭晚上睡覺會被鬼捉去、你哭死肉被鬼吃等。有些社會常用猛獸恐嚇小孩，但是此地沒有用猛獸恐嚇的，因為小孩不相信。也有用嘲笑的辦法，說你不要再哭了，要不然別人看見會笑你。

小孩受責罰後的反應是順服的，或者躲避到親戚或好朋友家去，大部份的小孩受責罰後，並不太傷心或憤怒，過後很快就淡忘了，他們心理上從小養成犯錯該受懲罰的觀念，而逆來順受，此點與成人後的尊守 *gaga*（參照宗教信仰節）或有相當關係。受責罰的小孩會感到羞恥而躲出現場（*withdraw from the situation*），例如跑到阿姨家去，或去找祖母。

南澳人的嬰兒由母親養育，而後來的兒童時期則受到兄姊較多的照顧，所以小孩挨到兄姊的打，比父母多，故父母們大致都說他們的兒女是很服從的。兒女從小養成孝順父母的觀念，諺語說：「不孝父母親，糞蟲會穿身<sup>(1)</sup>。」難怪有位報導人說：「從來沒有過兒女反抗父母的事情發生。」

最後要注意一點，南澳泰雅的女人是社會主要的侵略目標，女孩子長到成熟之後還可能挨打，筆者親見一位十九歲的少女因與人有曖昧的事而被哥哥痛打，並且女人在婚後，她的丈夫，公公婆婆都有權打她，太太經常是丈夫酒後的侵略發洩目標。

##### 5. 排洩與清潔訓練；

前面講過，嬰兒生下來就用布毯包裹，每天從早到晚都包着，而下體先包一塊尿

(1) 顏晴雲，1949, p. 55.

布，嬰兒哭了就表示有便溺，於是解開來換尿布。事實上大人很忙，每天至多只給換三、四次尿布。有時在山上工作很忙，則白天只換兩次，晚上嬰兒若睡得安靜，那麼直到天亮都不替它換尿布。而半夜假使哭了，最多亦只換一兩次，於是在嬰兒早期根本沒有排洩訓練，嬰兒是隨意便溺的。嬰兒解開包布以後，仍舊隨地便溺在搖籃或床上，但有時也給嬰兒把尿。

有位報導人 *bakan nokan* 說，爲了預防幼兒隨處亂便溺，每天把小孩拉屎三次，土語 *biyun*，早上中午晚上各一次，其實這是她個人的理想 (norm)。

雖然幼兒隨處亂便溺不受責罰，但是每當小孩便溺在大人身上或床上時，他就會被放置在一邊，直到洗乾淨，筆者曾見一個一歲多的小女孩大便在床上，就被她母親抱到水龍頭底下沖洗，像這種放置一旁或用涼水沖洗，也是無形中對幼兒的責罰了。

小孩開始會講話以後，仍會在屋內或床上便溺，但大人發覺幼兒要大便，就把他放到屋外去，讓他蹲着解，狗立刻來把屎吃掉。而再大一點的小孩，就命他到屋外去大小便。小孩約五、六歲以上，就命令他到上面山坡上去大便，假使不去也沒辦法：對七、八歲的小孩，大人就趕他們到山坡上去拉屎，否則罵他。今日村中有公廁，像南澳村一半以上的人家都有廁所，因此七、八歲以上的小孩都被訓練上廁所大便，小便仍隨地解，大人也一樣。大便的時間完全沒有訓練，隨個人的意思，協助筆者的青年翻譯經常在上午十點多或下午三點多要上廁所。

關於夜間遺尿的問題也是放任的，有的十多歲的小孩，晚上睡覺尿急懶得出去，就在室內或床上尿了，大人認爲既然已經尿了也沒辦法補救，並不責罰他。常常夜尿的也不會挨罵，只告訴他說以後最好到屋外去，或者在他睡前先強迫他到屋外小便。

有些社會對兒童的排洩訓練很嚴格，並且開始得很早，例如馬達加斯加的 *Tanala* 兩三個月就開始了<sup>(1)</sup>。南澳泰雅人恰屬相反的一種，此種和緩的排洩訓練，端賴延遲對小孩的訓練，直到小孩能講話懂事時才開始。如此造成兒童行爲的動機是去仿效父母，以及社會中每個人所表現的做法。在此情況下，排洩訓練不過是增進新的排洩習慣而已，即讓小孩知道正當的排洩時間與地點。如此僅只慢慢奪去早期兒童的隨意排洩，而無須責罰。因此排洩訓練在南澳土著看來，認爲是不必當成一回事去做的<sup>(2)</sup>。

(1) Whiting & Child 1953, p. 74.

(2) Whiting & Child *ibid.*, pp. 73-77.

下面再談兒童的清潔訓練，從前給嬰兒洗澡以籐編之盆 *snujux* 盛水，嬰兒天天洗臉洗澡，由母親或祖母燒熱水洗之，先抱着嬰兒，以頭就盆，用布沾濕了先洗臉洗頭，嬰兒不怕了，然後放入水中洗身。大人每天也洗臉，以陶鉢盛水，用手捧水洗，再隨使用布擦乾。古時人人洗澡也用 *snujux* 盛水，男人在家洗澡不必關門，女人洗則須關門，並且男人都避走。今日雖然都有臉盆了，但是在有自來水的地方，大人都喜欣到公用水龍頭去沖洗，並用肥皂，沒有自來水的仍喜老辦法，到河中去洗。從前小孩在家裏遇到下雨時，就在屋簷雨滴下洗澡。現在到了夏天常看到南澳村的小孩在水龍頭下沖水玩。兒童長大後，往旱田工作，路經河流就跳下去洗澡。

幼兒的頭髮不剪，到三、四歲時就用絨線綁在腦後，披在肩上，從前小孩到三、四歲時才剪第一次頭髮，大人、小孩的頭髮都留起來，賣給平埔番 *kavian*。現在的小孩都大半剃光頭，由母親或姊姊以玻璃瓶碎片做剃刀，頭髮先塗肥皂水，然後以玻璃鋒刃刮光頭髮。

嬰兒開始會坐時，指甲長了就剪，由母親剪。總之，一般的小孩約十歲以後才能單獨自己做潔身的事。

## 6. 自立訓練

兒童在五、六歲以前不僅是安全感的建立時期，且為自我 (ego) 之形成階段。因此特定社會對小孩依賴性之縱容與否，以及自立訓練是否嚴格或和緩，都關係着小孩的自我之塑成，甚至影響日後不同的宇宙觀。

例如北美印地安的 *Kwoma* 族，對兒童的依賴自小縱容，母親走到那兒小孩都跟着，母親隨時無微不至的照顧着<sup>(1)</sup>。波多黎各鄉下 *Vallecanèse* 的小孩也如此<sup>(2)</sup>；大人不准小孩走遠，小孩出門必結伴或在親人照顧之下，因為他們宇宙觀的前題視環境為敵對與無助的。於是小孩一單獨就不知所措又怕羞。他們養育嬰兒時，出生不太管，幾個月以後到兩三歲間被大人好好照顧着。

南澳泰雅人的小孩自小的依賴性有時受縱容，但有時却受限制。在兩三歲以前得

(1) Whiting, 1941, pp. 24-30.

(2) Landy, 1959, pp. 177-182.

(3) Howard, 1893.

到大人的照顧是常變的，當大人忙的時候，無論在家中或在山上的旱田裏，嬰兒被吊掛於布搖床中，看不見外界，哭喊無應，很像 Ainu 的對待嬰兒的辦法<sup>(3)</sup>。嬰兒經過一番無助的掙扎才安靜入睡。但是大人較空閑時，對嬰兒的照顧又無微不至，這又很像極縱容的美州紅人 Kwoma 人的情形<sup>(4)</sup>，因此泰雅的小孩在早期就逐漸習慣於常變的環境。並且嬰兒在斷奶之後就常離開媽媽身邊，由祖母、姑姨或兄姊看顧。

自立訓練 (independence training) 據 Whiting 氏說：「一般始於三歲半，極少有原始社會早於兩歲開始的<sup>(2)</sup>。」我們在南澳所見大致亦如此。由於兒童兩、三歲以後就開始經常離開媽媽，復加 *gaga* 親戚間之來往頻繁，使小孩不一定在自己雙親身旁才感到安全。小孩長大後覺得環境在大家照顧之下是安全的。但是另一方面小孩長大後又有不能自立的表現，凡是不敢去做的事，都以怕鬼 *rutux* 為推脫，事實上他們知道他們生活的環境中處處有鬼的，與人俱生，因此一個泰雅男人在卅歲之前還不敢單獨出獵，這是否與嬰兒時期的依賴性受縱容有關呢？

兒童的自立感是在吃飯的時候培養的，一歲多的小孩假使自己要拿木碗，就隨他自己去吃。有次筆者隨一家人到山上旱田，看到大人訓練小孩自立，我們走兩小時平路再爬一座山，兩個小女孩約五、六歲，一路上都自己走，爬山時小孩累了不停的埋怨，要大人抱，大人拒絕，再三鼓勵她自己走，後來並且嘲笑罵她們。

社會上對小孩的自立是不鼓勵的，凡是沒結婚的人都不受信任，因為他「心不專」，故結過婚的人才有關參加各種典禮、會議，小孩只在一旁觀看。

總結而說，本地小孩由依賴 (dependence) 到自立 (independence) 之變化不大，自立訓練的過程是無形中和緩漸進的。

## 7. 性的訓練

小孩經常不穿衣服，只有天氣轉冷大人怕小孩着涼時，才命令小孩穿衣，所以七、八歲以下的男女小孩，都裸露身子跑來跑去。七、八歲以下的小孩玩弄性器視為很自然的事，大人看見也不以為忤，並且覺得好笑。筆者有次看見一個約四、五歲的小孩在玩弄生殖器，他媽就笑着說：「你看，你的 *uta* 被這位先生看到了。」並與

(1) Whiting, op. cit. Whiting 氏認為 Kwoma 代表很縱容，而 Ainu 則極不縱容。

(2) Whiting & Child op. cit, pp. 93-94.

在旁的婦人相視大笑，而小孩聽到媽媽這麼說也就笑着玩得更起勁了。少婦 *iabon hayuy* 說：「我們進學校前，常赤裸着身子，上學後母親才教我們穿衣服去學校。」（參照生命史章）尤其在從前，沒有褲子，大人下身着丁字帶，小孩則一年到頭性器都露在外面，他們到處去玩，免不了玩弄生殖器，大人也無暇管到，況且認為這是無害的自然現象。

至於小孩稍長大以後的手淫現象，可靠的資料較缺乏，因為他們不願談到，並且玩玩生殖器不算什麼，但是大人看到了會叱罵，故據我們推想應該是普遍有的<sup>(1)</sup>。不過少年開始懂事以後，自己就不好意思，怕被視為羞恥而在暗中進行。

社會對性的道德觀念很嚴，是禁止淫亂的，尤其對婚姻關係以外的男女性關係，不但為社會所不允許，且會遭受神 *rutux* 譴，而危及同 *gaga* 的人，故小孩開始懂事以後，社會對其異性性行為觀念的訓練是應避免與犯罪感的。但是在今天借用一位報導人的話來說：「從前青年人婚前與人發生關係，不但要賠東西向 *gaga* 人謝罪，還挨打。而現在流行亂來，年輕的男女都這樣做，我要打也打不完啊！」

小孩異性間的性遊戲 (*heterosexual joking*) 應該開始很早，因為十多歲以下(青春發達期以前)的小孩，都與父母同床而眠，故自小應見過父母性行為的進行，好奇而欲模仿大人動作，但是大人看到就禁止，即使在今天也如此。例如青年翻譯曾見一個三歲男孩與兩歲女孩做性交狀，就大聲叱罵他們。小孩對於異性性器官之不同，認識也很早，從前男女下身僅着遮陰布，器官極易顯露，又如媽媽生產時，約十歲以下的小孩都可在旁邊看，於是有的過後還向其他小孩吹牛，說他媽媽生小孩時 *pipi* 很大云云，但是小孩長大到懂事就不好意思而走開了。前面說過，男孩子很具侵略性，例如剝掉女孩的衣服，把女孩壓倒在地上等，稍大的小孩則不好意思如此了。從前未婚男女開玩笑都不能牵扯到「性」，即使兩個男孩子開玩笑(有關性的)也不能當着女孩面前講，否則視為 *psanik* (禁忌)。今日則因禁忌失去作用，故性的限制大為開放，有次筆者遇見一個年約十一、二歲的男孩名 *hayuy* 者，向鄰居少女開猥褻性的玩笑，他說「有天她(少女)的媽媽叫她去吃飯時，(*hayuy* 做出一個騎馬的姿式)，她回答說：『我正在做愛，我不想去吃。』」然後 *hayuy* 又加一句說：「其實她是用甘藷來作

(1) 翻譯人曾談到若干青年集體手淫取樂之實例。

愛。」少女聽了 *hayuy* 這麼講（當着筆者的面）就很羞憤，罵 *hayuy* 並追打他，然而她自己却又笑了出來，*hayuy* 更得意的一邊繼續比劃着跑掉了。

社會對小孩的性之禁制開始得並不早，約在青春發動期才開始嚴格限制，對早期兒童之猥褻行為認為是無害的，並不能真正做出什麼，故限制之開始較晚。

## 8. 技能訓練

兒童的技能訓練開始得很早，六、七歲就開始幫忙做些零星工作。筆者曾在路上遇見一個年約五歲的小男孩，牽了一頭牛吃草。*takun jili* 說，男孩五、六歲就可跟着父親上山看打獵。女孩子四、五歲就玩各種洗衣、織布、煮飯的遊戲，故小孩無論在家或跟着父母去旱田，都因耳濡目染，很早（四、五歲）就有學習工作的傾向。實際開始幫忙工作的年齡約十歲左右<sup>(1)</sup>，較嚴格的技能訓練（*training in skill*）亦於此後開始。我們先看看男女小孩分工的情形：

### A. 男孩的工作（約十歲以後）

- a. 放牛吃草。
- b. 隨父親打獵，幫忙背負乾糧，小刀及獸肉等。
- c. 用小陷阱捉小鳥、小動物。
- d. 採集野菜。
- e. 檢拾木柴。
- f. 由田裏背負蕃薯回家。
- g. 幫忙起火，挑水。
- h. 看顧、背負嬰兒。

十五六歲的少年就可做粗重工作了，如種田、打獵、蓋房子、砍木柴，背負很多木柴回家，去深山取籐等。

### B. 女孩的工作（約十歲以後）

- a. 椿米。
- b. 喂家畜，最主要的是餵豬。
- c. 搓麻線，將麻絲掛在頸前，接長成線而繞成束。

(1) 泰雅人不記年齡，只看小孩體質發展而決定行事。

- d. 洗衣服。
- e. 在家掃地，挑水，幫忙升火。
- f. 抱小孩，看顧屋中弟妹。
- g. 檢拾木柴，採集甘藷葉、野菜等。
- h. 由田裏背負蕃薯回家。
- i. 旱田工作，約十三、四歲以上開始做。
- j. 女孩子最重要的工作即織布，很早開始學，然而大約到十五歲以後才有能力正式織布。

至於大人如何教小孩工作，一位報導人答得很好，他說：「小孩自然而然就會了，不必我故意教，也許是看大人做漸漸就學會了。」但是我們發現事實上訓練仍是有技術的，即酬償 (rewarding) 與責罰兩種。

凡是叫小孩去做什麼事，都誇獎一頓，小孩就會高高興興的去做，例如說：「如果你聽話，別人一定會對你好。」(monskialon 如果聽話 (ga) musa 一定 suna 會 slekun 對待(好) snaskuliak 別人。) 或說：「這樣的小孩最好。」(məhahani 這樣的 lakei 小孩 (ka) miasabalai 真好) 通常叫小孩做事都以食物為酬，例如給他甘薯吃。假使大人手邊沒有東西為酬，則先答應他等會兒給他，而過後一定要守信給他，否則小孩會吵着要。但是過後母親等小孩要報酬食物時，又騙他說沒有了，或說給狗吃了之類的話來塘塞。現在的小孩，比較大點的，都以錢為酬。對待十多歲以上的小孩，若吩咐他做事而不服從時，則叱責或打他，故我們知道在技能訓練時，是先以酬償後以責罰為手段的。

一個男孩子最重要的訓練是狩獵，因為狩獵不但需要技巧與力氣，更須有機警的頭腦以應付各種突然的或危險的場面，故須長期訓練，下面就借用幾個報導來敘述：

takun jili 說：「我很英勇 tanyarux (像熊一般)，我年輕時很會打獵，曾殺過一隻熊，無數野豬與山鹿。從前一年四季中，一有空閒就去打獵，通常以射獵較多，而繩陷機只能捕小動物如猴子，松鼠之類。我大約六、七歲時就開始學射箭了，先用以竹做弓、茅草幹為箭的玩具，到了十多歲時，父親就做小竹弓箭給我。我們成羣小孩有 kakulu 的遊戲，由一個小孩用布團做飛靶，向天空拋去，大家爭先用竹箭射。

或以樹幹爲靶比賽，有時也追射小動物。我們又常常在家附近玩打獵的遊戲，學着大人樣子，呼狗跟隨着，裝做打獵的遊戲。

大約在我十歲的時候，父親就帶我上山參觀打獵。出獵時有大批人，帶了很多狗，當時我心裏非常興奮，我幫大人背弓背箭，或幫着拿刀或扛矛。後來我又會幫忙捧狗，狗用籐條綁着，否則狗會在路上亂追動物。一路上父親教我如何使用矛或刀去刺殺。我在獵場休息地幫忙煮飯，煮小米。我們小孩有時隨着去看，跟在大人身邊，若遇見兇猛的野獸，大人就叫小孩立刻爬上樹，等待殺死野獸後再下來。以後父親每次出獵我都要求追隨，不帶我去我就哭，所以每次幾乎都去，假使路遠走得久，父親就會背我……。」

*pixou nawei* 說：「七、八歲的小孩就可以跟隨父親去打獵，山上有臨時搭的茅屋，小孩留在茅屋附近，大人則遠去追逐野獸，凡有獵獲則先拿來小屋放置。先告訴小孩說；你們等候在屋中，不要亂跑，若聽到犬吠就表示有大獸了，千萬不要出來，等打到一定讓你們來看。若大人走遠了，也無須恐懼，晚上一定有人回來陪你們過夜，並囑咐注意毒蛇等語。小孩可以在附近找山鼠、松鼠，到河邊找小魚，或打青蛙玩，十二、三歲的小孩則學佈陷阱捉小獸。」

*wilay hayuy* 說：「我初次參加打獵時，年約十二、三歲，是隨哥哥去的，因為我是幼子，當時父親已經老邁無力，眼睛也看不清了，故哥哥教我打獵，以後常隨他去學放陷阱，很快就會了，但因力氣不夠，到三十歲左右才初次單獨出獵的。團體出獵一去就好幾天，有時媽媽也跟來，幫忙燒飯，回家時幫着背負獵獲的獸肉。」

男孩子第一次參加打獵的實際工作，通常先請巫婆祝福。因為去打獵要冒着氣候惡劣暴風雨的影響，路上崎嶇，野獸又猛烈，故像這樣有危險性的工作，必須求神保佑，以免受傷，並祝打獵成功。

女孩子最重要的技能訓練是紡織，很會織布的女人受人羨慕，很多人追求，日後織的布多又增加財富，凡是不會織布的，則被譏笑爲 *putuʔt kaneili*（不會做女人事的女人）女孩子自小的遊戲即多與做家事有關，茲舉例分敘於下；

- a. 辦家家酒 *pəhapui*（燒）*tunui*（石頭）；以卵石爲灶，以扁石片爲鍋，做燒飯遊戲。

- b. 洗衣 *maxok'*；女孩以廢布做洗衣遊戲。
- c. 挑水 *xmuro* (假) *meibuy* (挑水)；用小葫蘆挑水玩。
- d. 搓麻 *nuka*；以廢棄麻線掛在頸前，練習搓麻。
- e. 用腳趾框線，然後以小竹桿為隔棒，練習織布玩。

如上述的各種遊戲，五、六歲以上就可以玩了，這是提早了技能訓練的方法。

女孩正式跟母親學紡織約在十多歲才開始，*jubah nokan* 說她是國校畢業後才開始學的(約十三歲)，而十六歲左右就開始正式會織了。在學徒時期只幫忙紡織，洗曬麻線等工作。或許也有懶惰的女孩不留意織布，也不會幫忙，但是到了十多歲時，母親只好強迫她學。正式學會織布之前，先由織腰帶 *habuk* 開始，因為織腰帶，不需要織機，只要幾根木棍做隔棒即可，並且織錯了，損失的麻線也不多。待腰帶很會織了以後，再去織較窄的整塊布，這種窄布可以做遮陰布，然後再學織大塊布。紡織真正學會以後，家裏就添製一套新織機給少女用。

無論男女，到了必須工作的年紀，他在白天就非常忙碌了，而夜晚是輕鬆遊玩的時間，但是女孩子比較更辛苦，她們織布多利用晚上的時間，經常做夜工而減少睡眠時間。在下雨天男人們就可空閑了，而女人們却仍在利用此時趕織布。為了獲得聲望，男子只好努力打獵，而女人則拼命織布，這是社會風氣與價值觀所造成的。

在社會中特殊的角色如頭目、巫師等，他們訓練子女一如常人，頭目的兒子很多不一定學做頭目，他們只須努力工作就表現了成績，巫婆的女兒也不一定要學做巫師，視其有無興趣而定。

訓練兒童工作時，並常常鼓勵他們，以部落中的偉人、英雄為榜樣，以學習他們為目標，並且常告誡他們不要偷懶，只吃不愛做，就會受人譏笑。故從前男子不善打獵的則很羞恥，而女人不善織布的亦自己慚愧。

## 七、青 春 期

由小孩長成大人，青春是變的階段，青年的第二性徵出現，社會對他原有的兒童行為，加了限制，但也賦予新的權利，一般社會對進入青春期的孩子，都有宗教性或非宗教性的儀式，尤其在有年齡階級制度的社會視為一件大事。但是在泰雅族人却

不舉行任何儀式，他們不記得個人年齡，視兒童的體質發展而判斷其是否開始進入青春期。

男孩子既無成年禮或割禮，女孩子的初次月經 *sənux* 也沒有受到照顧，女報導人都說初次來經時，母親沒有教她們該怎麼做，而她們已經懂事了，自己會應付。

由於青春期的來臨，造成兄妹間的特殊關係，原來兄弟姊妹在小孩時期，成天在一起玩，毫無拘束，但是十歲左右這種隨便的關係起了大轉變。女孩子開始受教訓，在哥哥面前不能放肆，假使哥哥跟他的朋友在談天，那麼妹妹最好迴避。兄弟姊妹間遇到任何事情發生，年幼者要聽從年長者，尤其女子必須聽從男子。兄妹間保持嚴肅的關係，妹妹不小心在哥哥面前隨便笑一下就會挨打。這種嚴肅的兄妹關係很像北美 *Arapaho* 印地安人的情形<sup>(1)</sup>。況且他們這種兄妹關係，並不僅止於親兄妹，而可擴大至堂、表兄妹之間<sup>(2)</sup>。好比從前由旱田回家，路過河流，就脫光了在河裏洗澡，女子洗澡的時候，若碰到與她有「兄妹」關係的男子，就會挨一頓打，因為雖然是男子跑來看到女子的，但是女子使他倒霉，所以女子要挨打，或者不挨打而讓他把身上戴的裝飾品拿走一樣，做為賠償。

上述這種嚴肅的兄妹關係，到今天適得其反，今日的少男與少女的交往雖然比較開放，但是不如兄妹間來得隨便，不過這要除去親兄妹，除了親兄妹之外的兄妹關係人，即使當別人面拉拉扯扯都沒關係，因為他們是兄妹之親，可以毫無顧忌，別人看到也不會講什麼話的。

小孩進入青春期，男女的關係開始疏遠，以前都常在一起遊戲，而今分開了，尤其是女孩子，大人教訓她們要沉默安靜，並且要做出害羞的態度，這樣才是女孩的本份。小孩與雙親也開始疏遠，大約十歲之前，小孩仍常與父母鬧着玩，通常父親較寵愛兒子，母親較寵愛女兒，現在父母教訓成長的小孩，都要沉默安份才好，故寵愛比較脾氣好，聽話的。尤其因行幼子繼承制度，故對幼子更為重視。由青春開始，大人開始教訓小孩做人的態度，到別人家要客氣，莊重，要避免男女間的禁忌。

平常青年男女在一起時，不可以隨便嘻笑，否則如被對方認為是辱笑，叫人仲裁

(1) Hilger, 1952, pp. 68-70.

(2) 叔伯，姑姨表兄弟姊妹，通稱為 *smlawin*。

就罰笑的人。有的報導人說是這樣的；男女青年同在一起談笑時，男人先笑女的跟着笑就沒關係，若男人未笑而女的先笑則不准，要罰一瓶酒給男人喝。所以從前女孩很怕羞，不敢隨便對人笑。青年男女在一起時，男的談到有關性的話題，則女孩趕快迴避跑開，不過男子最好不談。而一羣婦女談到「性」時，亦不准未婚少女在場，有人說：其實古時候男女都避免談到「性」，否則被人報告頭目就會挨罰。

大約十二、三歲開始，大人就常告誡小孩避免和異性有越軌的行為，對女兒說：「你現在快長大了，以後出去要特別小心，到別人家裏去玩，不要受人引誘，最好不要在人家裏過夜，以免發生不好的事情。」對兒子說：「你到別人家去要守規矩，不可以隨便去摸女人的奶，不可去脫人褲子做不正當的事。」行為的理想模式是禁止淫亂的，但是因為大人避免小孩談「性」的問題，而青春期後，生理的變化，使青年人對神秘的「性」有很大的探索欲，因此犯規的人仍舊不少。一般報導人都認為少年男女雖然不像小孩在一起玩，但是仍常在一塊聊天，而不能以「性」為主題開玩笑，這是 *psanik'*（禁忌），兩個人互相鬧着玩時，摸到對方本來沒有什麼關係，但是假若女方不高興而被男子摸了，則此女就報告她父親，而再告訴頭目來裁判。也有人說；從前摸奶沒關係，但不能觸摸下部，這是嚴重的 *psanik'*，不過要女子告訴乃論，賠雞與酒讓整個 *gaga* 人吃。老婦 *bakan wilay* 說：「婚前青年男女之間，應保持嚴肅的關係，不可以亂來，只有少數人婚前有性行為關係，但是怕 *gaga* 遭神怒受害，而自首殺豬宴 *gaga* 人。」由此可以清楚看到，凡是犯了男女關係禁忌的人，只負道義上的責任，而無法律上的處罰，故青年男女間私下的關係不難想到，是很開放的，不過鬼神的控制力量很大，而很少人敢犯姦淫。

在節日的時候，飲酒狂歡，青年男女之間就很放縱，他們可以用各種姿式跳舞、捧手、擁肩，並可以貼臉共飲一杯酒，夜裏又可以同床而眠，但是不准有越軌動作。

青春期過後，男女就長成熟了，男人成熟的特徵是；會勤勞工作，身體強壯，聲音變了，很勇敢，能夠單獨去打獵，並且想談情了。女人成熟的特徵是：胸部突出，臀部豐滿，很怕羞，很勤勞的作事。因為男女成熟之後就快要談到婚嫁了，故自青春期之後，男女臉上都開始黥紋，完成黥紋者，就表示已長成熟而待婚嫁。但是男子必須還加上一樣條件，就是跟隨部落戰士去獵過第一個人頭，回來後就獲得成人的資

格。

下面筆者想談談青春期以後男女談情的方式；老婦 *iagex hayuy* 報告說：「大約在我十五歲的時候，開始初戀，有個青年叫 *pasay hayuy*，他常趁我父母不在家的時候來我家玩，同我聊天，或幫我做點家事，起先我認為這是很平常的事，後來他去打獵回來，常偷偷分很多肉給我，於是我才發現原來他愛上我了。大約過了半年之後，有天他對我表示全心愛我，要我也必須真心愛他，否則便殺了我……。」青年們談情多利用晚上，男子到女家來找女孩子，不管她父母在不在，要裝做是來串門子的，私藏愛慕的心意，邀少女到她自己寢床上去談心，談得很晚，兩人情投意合了，少女就留此男過夜，待女孩父母、弟妹們都睡了以後，兩人就談些私心相愛的話，蓋着布毯談，兩人很要好的話，就可以有親吻、撫摸的動作，但是絕不能更進一步，否則侵犯了 *gaga*（參照宗教信仰節），觸怒鬼神。因為從前每到晚上全家人都圍在灶邊烤火閒聊，故男子到達女家後，先在火堆旁和大家聊一陣，然後邀女孩到床上去談。即使父母不在家，兩人也可同床過夜，因為鬼神 *rutux* 控制的力量很大，他們不敢破壞禁忌而犯 *gaga*，要不然父母常在山上不回家過夜，青年人若無所懼怕，則後果不堪設想了。女孩子也有一套辦法，應付她自己不喜歡的追求者，每當他來的時候，就提早睡覺，並且故意和父母同床，那麼男子只好無趣而走了。下面以南澳泰雅人的諺語一句做本節結束，他們說：「男人像蜜蜂，蜜蜂不咬到人絕不甘心。」意喻男女談情時，男人不摸到女人就不甘心，由此說明他們女人被動而男人侵略性的談情說愛。



## 第六節 成人生活

### 一、婚 姻

婚姻的種類與制度，在社會制度一章中將對婚姻制度詳加討論，故在此不另贅述，本節的主要是以闡述泰雅人對婚姻的看法、想法及做法為主。

#### 1. 婚姻的觀念

人爲什麼要結婚？南澳人聽到這個問題就禁不住大笑，他們反問不結婚怎麼會有小孩呢？於是他們又講了幾個終生不結婚的例子；第一個例子說，古時候有個叫做 *wulak san* 的美女，因爲很怕男人而終生不婚，由於他從來沒接觸過男人，所以終生沒受過任何外傷（純潔之身令鬼神不能加害）。第二個例子也是女的，因爲她年輕時理想太高，來求婚者都被拒絕，老來孤獨一人，生病也沒人照顧，就自嘆且後悔早不結婚老而沒人照顧。第三個例子是關於 *jumin bəliax* 的男人，他因爲年輕時沒有黥紋，所以沒有人要嫁給他，一直到老時都和弟弟同住，他又高又胖，但是很懶，沒去打獵過，因爲他沒力氣。像以上這幾個終生不結婚的人很不好，有位報導人說假使人們不嫁人不娶妻，怎麼會有能力工作呢？

筆者歸納他們大家對結婚的原因之看法，認爲有三：

- A. 爲了繁殖後代子孫而結婚。
- B. 享受家庭的快樂。
- C. 將來死後獲得子孫的好好埋葬。

理想的婚姻對象，男女都大致一樣，茲分述於後：

A. 理想的丈夫；最重要的條件是心地良好，要守規矩，平時沉默寡言，名聲又好。其次要家中財產多，最後再看身體是否強健。老婦 *iakex hayuy* 說：「*putuʔt kneili*（懶女人）才只欣賞強壯的男人，這與現在山地女孩喜歡嫁外省人一樣，同樣是愛虛榮的心理。」

B. 理想的妻子：要很會織布，縫衣服，善於整理家務、工作勤勞、心地好而且沉默者。

南澳村的巫婆 *sayun tulas* 說：「古時候不論身體上有何缺陷，只要頭腦好，工作勤勞，仍舊照常結婚的。」

關於適當的結婚年齡，說法頗不一致，可能是他們不能確記個人年齡的緣故。有三個報導人說，古時候理想的結婚年齡，大約是男子三十，女子二十左右。到了日本時代因為少女怕被日本人作弄，故多早婚，少女十五、六就結婚了。此說不甚可靠，男三十歲女二十歲，似乎相差太多，而且也太晚了，我們今日所見的老夫婦，沒有相差這麼遠的。*sayun tulas* 堅持男女二十歲左右為適當婚齡，通常男的比女的大兩歲左右。由於女孩子臉上完成黥紋就可以結婚了，黥紋約在十三、四歲至十七歲間施行，故女孩二十以前結婚之說較為可靠。*sayun* 又說，男孩子必須參加過獵頭戰爭之後才准黥紋，他不一定要親手砍得人頭，只須同去出戰的一隊獲得人頭，則隊中初次參戰的青年即可刺臉了，然後獲有結婚資格。

通常夫比妻的歲數大些，從前妻長於夫的很少，現在筆者在南澳村就見到四對妻比夫大很多的例子。據說老夫少妻結合的原因如下；老妻也許是年輕時理想太高而錯過婚期，或者寡居再婚者；少夫則因家貧又懶惰，而年輕的女孩沒人肯嫁給他。像這樣的老妻少夫會被人譏笑的，而在背後讓人罵作「老太婆」或「老母猪」。

## 2. 婚姻的過程

### A. 婚前關係

夫妻在婚前的關係有三種情形：其一是平生素未謀面，其二是雖然相識，但婚前沒有什麼來往，其三是婚前即已相愛，結婚是戀愛的結果。此三種婚前關係中，以第二種最常見，而第一種關係最少。

在從前，年輕人談戀愛是不能公開的，假使兩個青年人戀愛而被人發現，即使還沒做出越軌的行為，也視同犯姦淫罪，而要向 *gaga* 賠償謝罪。凡是未婚男女兩人在一起遊玩，不論是真的戀愛還是被人誤會，只要被人指摘（即使是因忌妒），他們的「侵害 *gaga*」罪（參照宗教信仰節）就成立了，由檢舉的人訴之男方家長，然後家長只得向頭目自首，假使這對青年協議立刻結婚，就可免罰，不過即使真的要結婚，而

不立刻舉行的話，婚前仍要先罰的。由頭目招集 *gaga* 會議，決定罰男家殺豬謝罪，宴 *gaga* 人。有位報告人在婚前與其男朋友（即後來的丈夫）在旱田山上談心時，被她自己叔叔撞見，就去告訴男家的爸爸，他爸爸沒辦法，只好自願罰一條豬。於是 *gaga* 議決後，就去他家揀一條最肥大的豬，扛走殺了，然後分給全 *gaga* 的人家，每家一份，因為兩個青年男女同 *gaga*，故 *gaga* 人都分得了，假使男女不同 *gaga* 則豬只要分給女方 *gaga* 即可。

### B. 婚姻儀式

婚姻的正常過程，只有求婚與結婚兩道手續，只要求婚成功，不久即舉行結婚，而無訂婚的過程。不過假使因戀愛而婚前已發生了性關係的，則連求婚都免了，直接舉行結婚儀式。茲先描述這種直接結婚的情形於下；

青年男女已經發生了關係，就分別告訴父母，要求結婚，然後由雙方家長報告頭目，男女兩家各出一隻大豬，男家再出兩隻雞及小米酒，宴全 *gaga* 的人，即可解除 *psanik*，然後預備結婚。男方全 *gaga* 的人都出去打獵，獲肉都貯存起來，男女兩家並通知親戚預備做酒，而男家自己釀的小米酒特別多，以備婚宴，打獵的時間約半個月之後，則肉多酒醇，即可行婚禮。婚宴在新郎家舉行，全 *gaga* 的人都來參加，若地方不夠則分散在附近親友家，新郎家預備吃的東西很多，計有糯米糕 *heikin*、雞湯、獸肉（白煮）、綠豆湯、豬肉、飯、肉湯、紅豆、黃豆花生湯、辣椒、醃蒜、花生粉拌生薑、魚、及小米酒 *ko talakis* 等，通宵飲酒作樂，並唱歌跳舞，年紀大的先回去，而年輕的可以連喝兩三天。假使菜吃光了，女方家長可以要求添菜，於是男方想辦法從親友家抓雞來殺了作菜，有時候客人累了回家去休息，然後再來，三天內輪流不息。

求婚 *smi'ei* 是一件充滿技巧的演說工作，婚事常由求婚代表的一張嘴所促成。不論男的娶女的為妻，或男的贅入女家，都由男方到女家去求婚。求婚要先找一個代表，不一定是新郎的父親或哥哥，而是找近親中口才最好的人率領，由他率男方家長一羣到女家，求婚的過程中只須代表一人講話，其餘的人只是壯聲勢而已。通常求婚與結婚的預備工作是同時進行的。一個青年人到達結婚年紀以後，他的父母就暗中替他物色對象，若看中了某個小姐以後，先徵求兒子同意，然後就通知全 *gaga* 的人去

狩獵，次日就去女家求婚。若一星期後求婚未成，則將預備的酒肉分食，不過很少有求婚不成功的，即使一次求婚未成，待幾個月之後再去求，也許女方就回心轉意了。求婚不成並不轉移對象，否則怕二次不成就傳為笑柄。女方既使父母答應了，還須再徵求他女兒（即準新娘）的同意才算成功。故求婚不成的原因，或因父母不允，或因對象本人不答應，二者居其一就不能成婚。

如果女孩子不想嫁，則有人來求婚時，可以向自己的父母刁難，向父母要求說：如果你答應我的條件我才肯嫁，她可以要求旱田、家畜、布若干、衣服若干件（盛裝禮服）家具、織布機等等做嫁粧，聲稱要帶到男家去，父母若捨不得只好不答應這門婚事。

老巫婆 *sayun tulas* 報告從前她的婚事時說：「我年輕的時候，有許多人來求婚，因為我不願意早離家，就一一拒絕了，最後我後來的丈夫求婚，我也不答應，很多人都來勸說，他是很有為的青年，甚至連我父母、姐姐都幫他求婚了，最後我只好說，『你們假使如此強迫，一定要我嫁，那麼凡是我所要求的財產你們（父母）都必須答應』，我要求很多父親居然都答應，我只好答應出嫁了。但是後來舉行婚禮時，我考慮再三，覺得要求太多，於是只帶走二分之一的財產，還包括貝幣（一般人不捨得用貝幣做嫁粧的）。因為我爸爸是頭目，通常富人有嫁粧，而窮人就沒有。」

求婚時常說一些比喻性的話，說到對方口服心服就答應了，下面例舉一段求婚時的談話情形：

求婚代表進入女家，坐定後，就向對象的父母說：「據自古傳下的規則，我進入你家，假使不爲了求你家小姐，我就不會進入你家門了，我來挖你家的柴灰（這是一句比喻的話，因為只有小姐常在灶邊煮飯，挖走灶灰就等於挖走小姐，故此句話表示來帶走你家的女兒）。因此我非要求到你家女兒不可，求到手以後，我才不再來打擾。我並非毫無計劃的來求婚的，假使今天不成我明天還會再來，既使花費幾個月幾年，我也要繼續不停的求下去。」女方父母當時照理不能回答，一言不發，男方代表講完話看看女方表情後就回去了。求婚的時間，都是趁着晚上，或一大清早，人家還沒出發去工作前來求的，每次進門只講幾句話，對方開口回答就成功了。

碧候村的老婦 *bakan nokan* 說：「我嫁大女兒 *jakex* 時，對方來求婚達兩個月

之久，因為大女兒出嫁後，弟妹們就沒人看管，也沒人幫我織布做衣服，當時我一直不答應，男方甚至發動了日本人來幫忙求婚，他們說：『你應該替你的大兒子 *wilay* 着想，你嫁女兒可以多得聘金，用這筆錢就能為 *wilay* 娶妻了。』於是我想想才答應他們。』

有些人在求婚以前，預先做點拉攏女方感情的工作，稱之為「交朋友 *mslapuy*」(*lapuy* 是朋友之意)，約在求婚之前三、四個月內，每當打獵獲得野獸的肉時，就去請對象女家及女家近親也來參加分肉，平時又可做肉、糯米糕、豆湯等請女家人來吃，而女家有時也回請。如此獲得女家及其親戚的好感，於是等到求婚的時候，不出一週就可以行婚禮了。並且在求婚之前，男家人遇見女家人都特別客氣，否則給于女家任何人壞印象，則日後求婚時可能會講壞話，而影響婚事的順利成功。

下面舉碧候村老頭 *βəʃiau julou* (年紀約七、八十歲) 與其妻 *bakan nokan* 的婚事為例，敘述求婚到結婚的過程。(以 *βəʃiau* 為第一人稱方式報告。)

“有一天我父親對我說：「有一位少女平時工作勤勞，我想去替你求婚，我年老了眼睛也花了，你的哥哥們都已分家而去，所以在我去世前，你應該結婚成家。」我答應了，於是通知親戚打獵並作酒，當時我妻 *bakan* 是同部落的人，但不同一 *gaga* 求婚一共求了四天，因為我父年紀大了，故由我哥哥 *jabuts'* 做代表，並請了我堂兄 *jubo taija* 為主要發言人，因為他是村中最會講話的人。他們去了幾個人求婚我並不清楚，(*bakan* 說只有兩人)，只知道頭三天沒帶禮物，每天我仍舊照常工作，求婚者回來都說：「看看女家對待我們的情形，似乎很有希望。」於是第四天就帶着禮物去了，送了一條豬，十大塊糯米糕(十家份)，十幾瓶酒，我哥哥回來後告訴我們說：「女家人吃得很高興，一定沒問題了。」所以在第五天早晨，雞啼就出發又去求，而獲得佳訊，並且女家預備晚上來探視。於是到了晚上，我們 *gaga* 的頭目 *wilan taija* 召集全 *gaga* 的人報告說：「明天大家都休息勿去工作，預備他們家的婚事，並且今晚大家都到 *βəʃiau* 家去，因為女家 *bakan* 的母親要來探視我們 *gaga* 及女婿。」

當晚頭目及幫我求婚的 *jubo* (就是頭目的弟弟) 以及全 *gaga* 每家派出的代表，都來我家等待，我的未婚妻 *bakan* 的母親到了我家說：「我女兒以後嫁到此地，希望大家好好對待她。」又對我說：「既然你要走了我的女兒，那麼我提出的條件不可以

再增減變動。」哥哥代我回答說：「我們會完全遵從你的意思。」然後就談判聘金的問題，因為那時已經是日本時代，*bakan* 母親要求日本錢若干，她說：「我的要求並不很多，我也替我女兒着想，我要求假使太多，使你們窮了，則日後連累我女兒也要受苦。你們若以我的要求並不過份，答應了，則我就回去告訴我的 *gaga* 人。」

第六天早晨，就舉行結婚儀式（結婚土語稱為 *sbai*）我家裏殺了豬，女方 *gaga* 的人都來分肉，（分得的肉由太太先拿回家去。）然後我家又煮菜、煮湯、做糕，並拿出酒來，兩方 *gaga* 的人都來飲酒做樂。當天上午我妹妹，嫂嫂率領我們 *gaga* 的女人，前去迎接新娘，回來後我們一起加入飲酒，我和 *bakan*（新娘）及來參加婚禮的人，都穿着盛裝。我感到很不好意思，大家向我們開玩笑，並且叫我們一起乾杯。當晚雖然預備了新床，但是 *bakan* 不好意思和我同床，而去跟我嫂嫂同睡，第二天才和我同床的。（土語沒有新郎，新娘這類名詞。）

第七天（結婚的次日）男人們繼續喝酒，女人照常工作。

第八天，舉行 *sbaki*，就是宴請我的岳父岳母，及女家的近親，包括三代之內的直系血親。我們家拿出預先藏的酒和菜宴請他們吃了一整天。*sbaki* 必須讓女方親戚吃到高興為止。

*sbaki* 的次日婚禮完全結束，我們開始恢復工作，而新娘也變成我家的一員，與我們一同工作。”

### C. 聘金與嫁粧

聘金的多寡是在求婚時決定的，由女方要求，經過談判雙方同意以後決定的。從前的聘金大部份是貝幣，或貝珠穿製的衣服，以及豬若干頭。後來日本時代貨幣流通了就改以金錢代替。有的人在結婚時付不出預定數目，則可以日後慢慢償付。嫁粧並不一定，隨便女家自己決定，嫁粧除了女人用具之外，有時也送刀、槍、弓箭之類的男人用具，東西多寡不一。女家所要求的聘金愈少，送的嫁粧愈多，則可獲得名譽並抬高自己身價，日後更受丈夫親戚的敬重。

### 3. 禁婚、離婚與再婚

凡是自己高祖父與外曾祖父之下各代直系血親，屬於自己的禁婚範圍，在此範圍內之性關係視為亂倫，故與自己的堂兄妹，姑姨表兄妹或堂叔與堂姪女都不可結婚。

但是沒有血統關係的姻親，不論父方或母方都無限制。因此即使公公與媳婦，岳母與女婿通姦，並不視為亂倫，並可各自改嫁。

但是難免也有違犯禁婚禁忌的，例如曾有表兄與表妹（姨之女）發生了關係而結婚，這種不得已的情形，只好殺豬求神寬恕來補救<sup>(1)</sup>。

離婚是自由的，離婚最大的理由，也就是最主要的理由，是夫婦中任何一人與人通姦，或者移情別戀。凡是遇到這種情形，當事人可以訴諸 *gaga* 或由 *gaga* 人出面干涉，由那個犯罪的人拿出一條豬請大家吃了，離婚就可成立，然後男女雙方很容易各自再結婚。據日本人報告謂，除了南澳番以外的泰雅族，女的出嫁後，假使離婚則不能回娘家<sup>(2)</sup>。相反的，男の入贅，無論何時皆可回家。下面舉出一個實在的例子，可以明白看出離婚情形：

少女 *iwan meswei*（現年七十餘歲，住南澳村）因為哥哥都死了，故奉父母之命，招青年 *hayuy nokan* 來成婚，*hayuy* 家境貧困，來時身無長物。婚後兩人感情尚佳，與 *iwan* 的父母同住在一起。後來 *hayuy* 的媽媽死了，他爸爸 *nokan iloy* 就來和兒子住，也就是住進了媳婦的家，『通常父親也可以到被招贅的兒子家去住。』住了約有兩年，就常常和親家公即 *iwan* 的爸爸吵架，每當吵架的時候，*iwan* 常幫着自己父親罵丈夫的爸爸說：「你為什麼在我家住，你出去好了！」而她丈夫都不敢出聲，因為自己家裏窮才來入贅的。*hayuy* 的爸爸一氣之下就搬走了（去和他次子同住），*hayuy* 看不過去也隨爸爸同去，後來他爸爸又勸他回家，因為此時已經有了兩個小孩。*hayuy* 回來後又受到妻子的冷諷熱笑，自此夫妻感情就愈來愈壞了。不久

(1) 事情經過如後：從前有名 *toli iaputs'* 的青年，與姨母的女兒發生了關係，然後不得已結婚，這是犯了 *psanik'*，結果女方父親不吃婚宴的食物，照理大家不該吃的，但不吃太可惜。凡是犯了禁婚之禁忌的夫婦，生子會死，所以為了避免將來所生的兒女會死掉，只好請頭目主持殺豬祭鬼神。頭目在全 *gaga* 人旁觀下行儀，把酒與活豬一頭置屋中央，頭目面向東，先叫青年灑酒，酒盛在大鍋裏置白上，另將木臼一個倒置，則底是平的，將四肢細腳的活豬放在臼底上，四邊有青年幫忙抓着豬。頭目手舉刀祝詞說：「你們現在要聽老人的話，人一生中，這是很尋常的事，並非初次發生的，故勿認為他們做法奇怪而引起爭吵。雖然有如此不好的事情發生，他們生的孩子仍將似一般人一樣活下去。這是他們互相戀愛而結婚的，並不是他們故意改變傳統而發生兄妹結婚的。況且他們犯了罪，他們自己（指兩家人）願意負責賠償，請大家吃（謝罪），又不要我們大家破費。他們雖然犯罪，但是因為相愛，而且又求神寬恕，所以我們將不會被鬼處罰。請所有以前的鬼神 *rutux* 都來聽着。」頭目講完就以刀刺入豬喉，於是豬流血而死，大家殺了分食。

(2) 岡松參太郎，op. cit. p. 165

*iwan* 的爸爸去世，而贅夫 *hayuy* 又患了長病，不能工作或打獵，*iwan* 經常自己跟着男人去打獵，十分辛苦，心中免不了更加氣憤。因為打獵的關係，*iwan* 又愛上一個年輕力壯的男子 *wilay*，兩人常常私通，後來甚至公然到旱田去過夜好幾天都不回來，*hayuy* 因為重病纏身，雖然氣憤也無法去捉姦，只好帶着兩個女兒出走，去投靠他哥哥。這樣引起了同 *gaga* 人的注意，於是 *gaga* 頭目派人去把 *iwan* 叫來談判，並且叫她併頭 *wilay* 的 *gaga* 頭目，及她丈夫 *hayuy* 和他 *gaga* 的頭目，以及夫妻的親戚代表男女十餘人都來了，在 *iwan* 家開會，議決離婚。*iwan* 的頭目說：「假使你們要離婚，就必須各出一條豬請兩方 *gaga* 的人吃以謝罪。」並且還判定罰 *iwan* 賠她丈夫土地一塊，（土地之大小值珠衣一件。）離婚之後兩個女兒都歸 *iwan* 養。（如此 *iwan* 佔了便宜，因為她丈夫是招贅的故對兒女無所有權。）五天之後，*wilay* 就正式到 *iwan* 家來住，因為兩人都結過婚的，故不必舉行儀式就算結婚了。兩人同居七、八年之後，生過兩個小孩，*iwan* 到 *venibon*（今大同鄉）去玩，被人做了邪術，而全體長瘡，眼睛也開始瞎了，於是 *wilay* 又移情別戀，愛上一個年輕的寡婦。*iwan* 見大勢已去就對 *wilay* 說：「你假使真的喜歡她，乾脆就結婚吧，免得偷偷摸摸名聲弄壞了，影響子女的幸福。」並且 *iwan* 自動去向 *gaga* 頭目提出離婚要求，告訴他因 *wilay* 別戀而家庭不和，於是殺豬一條宴 *gaga* 人就算離婚，兩人生的兒子仍由 *wilay* 養，以免繼母日後虐待。當 *wilay* 再婚時，*iwan* 還送他幾件好看的盛裝，免得他被新妻子看不起。後來 *wilay* 就正式去向寡婦求婚，入贅於其家。當他們再婚時，*iwan* 與 *wilay* 兩個 *gaga* 的人都不齒 *wilay* 的行為，認為他放棄自己 *gaga* 的太太而去就別個 *gaga* 的女子，是不應該的，於是大家都拒絕去參加他的新婚宴（只有寡婦 *gaga* 的人參加）。此後 *iwan* 就開始守寡至今。

又有若干夫婦因其中一人與夫之兄弟，或妻之姊妹私戀，而引起離婚再改娶其妻之姊妹，或改嫁其夫之兄弟的<sup>(1)</sup>，甚至還有因為反覆離婚而自殺的<sup>(2)</sup>，不過這些都佔少數，並被視為不好的作法。

(1) 實例有二，見後頁。

(2) 見後頁。

例 1： 有兄弟二人，兄娶妻後，不數月，妻暗戀其弟，結果弟與嫂相愛而發生關係。兄迫於事實而情願讓妻與弟，去告訴頭目，則賠一頭豬給整個 *gaga* 分食，即承認弟與嫂成婚。因兄弟同室而居，嫂僅由兄之床舖搬到弟床去睡並將衣物、布、織機等也搬過就算了，不另舉行其他儀式。不久兄又再婚，是弟弟和原妻促成的。

例 2： 姐妹二人，姐名 *pilix mevan*，妹名 *laxa mevan*。姐姐招贅男子名 *nanyi* 者來家，婚後約三、四年，生了兩子，而其夫變心與妹 *laxa* 發生關係，於是二人向頭目承認，（因為不自動承認，則遭神怒而使 *gaga* 的人受傷，）此二姐妹之堂兄（叔之子）*hayu* 與 *jupik* 大為氣憤，就帶了打猴子的獵槍想去謀殺二人，某天清早去找他們，但已被發覺，兩人逃往山上旱田去躲避。於是兩個堂兄携槍到旱田去四處尋找，在山崖處找到二人，開槍射擊但未擊中，因為 *nanyi* 也帶了槍，故二堂兄不敢近身，只好叫姐姐 *pilix* 去喊他們回來，她喊着說：「*laxa*...！趕快回來吧，我寧願把丈夫出讓，而不願你們受傷。」於是其夫 *nanyi* 偕妹 *laxa* 帶槍回到田間的小屋裏，三人談判，村人並勸二位堂兄息怒。談判結果，姐姐把丈夫讓給妹妹，堂兄把 *nanyi* 的槍搶走，換了兩頭豬及酒，請 *gaga* 人吃，於是妹妹嫁姐夫直到老死。前與姐姐生的兩個兒子皆歸其妹養，當事人之孫至今尚存，其一現任南澳村村長云。

(2) 有男子 *bæxui nanyi* [即註(1)例 2 主角 *nanyi* 之子] 娶 *laxa* 為妻，生三子後 (*iawei, pitsex, humi*) 有次喝醉酒到一寡婦 *iaxau pihau* 家與之通姦，回來後就與妻離婚，將前妻送回娘家送一條大豬宴 *gaga* 人。然後娶寡婦回家（只殺豬作酒請 *gaga* 人，無須聘金。）生一子 (*sayny bæxui*)，一年之後變心又送回寡婦而迎回原妻，又不及年而送回原妻再迎寡婦，未及月又接回原妻而送走寡婦。如此反覆無常使兩家親戚非常不滿。後來原妻見他這樣反覆無常，將來說不定還再會和寡婦和好偕老，豈不丟臉？於是趁她丈夫回心時，鼓勵他說：「假使你真心愛我，那麼就與我同去自殺以明心跡吧！」*bæxui* 答應了，就同 *laxa* 去挖毒魚藤，相偕至旱田服毒魚藤自殺，次晨被人發現已斷氣多時，*bæxui* 死時年僅三十餘歲。



## 第七節 死亡、喪葬與鬼魂觀念

### 一、死 亡

#### 1. 死的觀念

泰雅族關於死亡的傳說一則如下；太古之時，人類始生，都長生不死，某日有兩位少女，到山上去工作，看見一堆大糞，不久糞中鑽出一個老頭子，對他們說：「小姐請聽着，請幫我洗淨身體，那麼你們的後代都不會死，好像 *kaisu* 樹之長青（每年換葉一次），常生不老；但假使不幫我洗，則你們後代至老必死。」兩位少女厭惡他又髒又臭，而未加理睬，不久老人又漸漸沒入糞中，於是自此以後，人皆有死。

報告人說完這個傳說，還嘆息不已，怨那兩個少女不替老人洗身，否則後人都長生不老了，由此看出不情願死是人之常情，但又逃不了這最後一關（*crisis*）。

人的一生受命運控制，人之死亡亦為命運 *taminun* 使然，凡是做好事的人，一生命運好，常做壞事的，則命壞而不能享福，但是命運的好壞與壽命的長短似無直接關係。命運可以影響到後代，故認為好人之後代皆為好人，壞人的後代亦永為壞人。古代有一位頭目說過：「做壞事則鬼神 *rutux* 要找他麻煩，其後代亦永被 *rutux* 禍害。」俗語說，人做好事則 *rutux* 佑之，人做壞事則 *rutux* 卑視之而災禍加身。大部份凶死者，必定是做壞事被 *rutux* 抓去的。但是命運的力量比 *rutux* 還要強大，死亡是因命到此為止的，故命不該絕者，既使被鬼捉去了，也不會死。筆者聽到他們講許多遇到 *rutux* 的真實故事，雖然大部份遇鬼的人都死了，但仍有少數能活下去，（參照宗教信仰節）這就是命運好的緣故。

人的靈魂也叫 *rutux*，靈魂遍存於血液中，故脈搏與心跳皆為靈魂存在的象徵，當脈搏與心跳停止的時候，靈魂就離開了身體，而人即死亡。雖然每當人做夢的時候，靈魂也會跑出身體，在外徘徊，但是他很快就會回來，若靈魂不再回來了，則此人就真的死亡。

不論凶死或者善終，他的靈魂都是被鬼 *rutux* 帶走的，*rutux* 帶走人的靈魂居

於下列數種原因：

- A. 老人久病而死者，多半是祖靈 *rutux* 爲減輕其病痛而令他斷氣，魂則離壳隨祖靈而去。
- B. 鬼想念親人，使此人獲病而召去其魂，以便和此人見面。
- C. 鬼戀人而帶走其魂。
- D. 鬼因忌妒此人，而奪去他的靈魂。
- E. 鬼與此人有怨仇而謀害此人。

凡是靈魂被帶走了，人就停止呼吸，不再出氣，脈膊停止跳動，這就是死亡 *maxokən* 的表徵。部落中有人去世時，有人會看見鬼火 *puni rutux* 一瞬而過，則死靈離家而去了。

## 2. 死亡的種類

死亡有兩種情形，依照土著自己的話來講，一是「正常死」*plakə maxokən* 即我們所謂的「善終」，一是「不好的死」*bniakex maxokən* 即「凶死」。分述於下：

### A. 善終

善終者，死後靈魂變成好的 *rutux*，即「善靈」。善終的死者，親友都來送葬，*gaga* 人並且守喪。善終有下列幾種情形：

- a. 因老而死；祖靈 *rutux* 來迎接他，是命該絕也。
- b. 因病而死；祖靈 *rutux* 看見某家有人久病，不但此人痛苦，且連累家人不便，故來把他帶走。
- c. 嬰兒、小孩夭折；假使父母不能好好養育小孩，則祖靈憐恤小孩把他帶回去。假使母親先死而小孩繼之死去，是因母親帶他去享受母愛。

### B. 凶死

凶死者，死後靈魂變成壞的 *rutux*，即惡靈，凶死者死在何處就隨處草草埋葬，親友都不參加喪事。

凶死者，包括 a, 難產死 b, 被殺死 c, 淹死 d, 跌死 e, 被蛇或野獸咬死 f, 山崩壓死 g, 自殺而死等等。泰雅人認爲這種凶死的人，一定是平時做了壞事，像偷竊、打人、犯姦淫等，而被鬼(惡靈) *rutux* 害死的。

善死的善靈最後要到鬼界 *kalan rutux* 去，(參照宗教信仰節) 享受鬼的生活。但是惡靈則不能進入鬼界，只在其死處附近徘徊，時常加害於人。這種單純的觀念，至今仍遍存於南澳泰雅人的腦中。

由於基督教的傳入，與新的教育之灌輸，使他們純一的死亡鬼神觀念，趨於複雜與混淆。大部份的人在新舊觀念之間徘徊，而最後用他們自己的邏輯思想，想出一套解釋。有些人認為；上帝或耶穌只是 *rutux* 的一個大頭目，(只是從前沒人傳教而不知道)，人死後所進入的天堂實在就是從前的鬼界，現在凶死的人，只要信了教，也能進入鬼界了。有人認為；信教的人死後進入上帝的天堂 *kalan kamisama*<sup>(1)</sup>，沒信教的不得進入天堂，只得回到舊有的鬼界去，不過天堂當然快樂得多了。甚至有；老人去舊鬼界而年輕人去天堂的說法。

## 二、埋 葬

### 1. 臨終

當人快死的時候，或生病很嚴重時，就去通知親戚與好朋友，都來探望，家族的人更在床邊看護。老人臨終時有時會講遺囑，多半是一些勸家族的人努力工作的話。頭臨終時，召集全部落的人(每家派代表來)，在床邊聽他的訓示，告訴大家要遵守道德規範，例如勿懶惰，勿犯淫盜，努力工作打獵等語。

人斷氣以後，仍不肯確定他已死，立刻去請巫婆來招魂，由巫婆作術請 *rutux* 把死靈放回來，則人可能仍會復活，假若作法術無效，則確定他死了，那麼就請鬼神善待死靈，引死靈到達鬼界，在那裏重享似人的安樂鬼生活。

### 2. 殮

男人死後，由其妻或兒子幫他洗身，女人則由其夫或女兒洗抹，洗之後換上生前的盛裝，並戴裝飾品。然後將死人放置成蹲坐姿，兩膝收至胸前，兩手臂置膝上，或交置於胸前，頭要抬起平視，頭要直，頭不直則死靈會生氣。由子女或近親把死屍用布毯包裹，布毯四角結在頸後，頭露在外面。把死屍放在地上，可以安坐不動。預備殉葬品，男人的有槍、弓箭、刀、繩網袋 *tōkan* 墊以鹿皮，袋中放食物、酒、小米

(1) *Kamisama* 是日語「神樣」。

糕還有背柴用的木架等。女人的殉葬物則用籐背筐 *kili* 放置，先墊以皮，內裝麻布 *pala*、手鋤 *pajet*、梳子、割麻用的小刀、長刀、食物等等。

### 3. 埋葬 *muxənyu*

死人埋在室內寢床底下，生前睡在何處，則死後埋在那個床下。人死後必須等所有的血親都到達之後，方可入土，不過最多等兩天即埋，埋葬入土的時間以中午為佳。埋葬時必須先把寢床拆掉，然後挖墓坑，動手的人大半是來送葬 *gaga* 人中的年青好心的人，不一定是血親。墓坑叫 *xənyəan skujak*，圓形深約一公尺，放入死屍後將殉葬物置屍體上面，然後蓋上一塊石板，而石板與坑口尚差一段空間則填上泥土，踏平，不做什麼記號，埋好再重新蓋寢床。假使死人睡的床下已經埋滿了，則可埋在其他床下，假使萬一室內都埋滿的話，只好另遷新居。曾有人建新居時建在別人遷走的原居地上，於是新來的人家有一人患了重病，後來請巫婆來治，找出原因是因一年前原居屋主的母親埋在此地，遷來者被她做祟而生病的，經巫婆做法術後才痊癒。

埋葬之後，要嚴防狗來抓挖墳土，否則為不吉。自從日本人統治以後，禁止埋在室內，劃定公墓區，令死人皆用棺木埋到墓地去。

## 三、守喪及有關禁忌

家有喪事，家人哀悼，停止出外工作十數天不等，而其同 *gaga* 的人也都休息一至兩三天，是謂守喪 *məbahiŋ*，將在後面詳述。先把死後對死者的一些儀式性行為略述於下；入葬的當天，將死者留下的東西，送往凶地 *xənnue* 去拋棄。凶地都在離部落不遠的地方，是專為拋棄死人東西，以及埋葬在部落中凶死者的地方，據說凶地有許多惡靈，故行人路經時，常結伴而行。若有人狩獵回來，途經凶地旁邊時，必拋一小塊肉饗鬼，否則怕被鬼捉去，許多人路過時都聽到怪聲，所以這是很恐怖的地方。凡是人死之後，他生前所用的東西，如衣服、織布機、背筐、蒸筒、手鋤等等，本應隨葬的，但是墓穴容納不下，或者是忘記放了，就要送到凶地去，以便死靈來檢去使用。由同 *gaga* 的親戚男子三、五人送去，當走到接近凶地的時候，將衣服全部脫光放在路旁，再進入凶地，將東西放下就走，回來再穿回家，進屋前先洗手，然後進喪宅享受預備好的肉，食前以一點酒肉祭奠死靈，說：「*kiswai*」。進凶地脫衣服是要阻

止鬼隨着回來，若不脫而走進去，則衣服只好丟了不穿回來。

下面敘述守喪 *məβahij* 的情形：

1. **家族守喪**——家中死人，全家人休息不工作十數天以至月餘日，視死者在家中的地位，以及家人傷心的程度而定。喪宅不吃肉，不飲酒十幾天，但是埋葬時，喪宅要以酒肉好菜請幫忙的，及遠方來的親友吃。人死之後就熄滅灶中的火，入葬後另起新火。家族的人在守喪期間都不離開屋子，出聲哀哭，不洗澡不梳頭，着破爛衣服。死者的近親要哭得有聲有調，口中還要喊叫着痛惜死者的話。對死人喪哭，是一邊哭一邊唱對死者唱出惜別之辭，凡與死者無血親關係的人來到，只掉眼淚而不哭，守喪期間不能織布，又怕糯米杵聲吵了地下死者，故不舂米，請遠方親友代舂。

2. ***gaga* 守喪**——同 *gaga* 中有人死亡，次日整個 *gaga* 休息一天，不工作，以示哀悼，並去喪宅慰問及哭喪，進門就哭，尤其是女人喊着像唱歌一樣，說：「你要回去了（回靈界，）從前死的人都來接你，我們從此不能再見面……。」*gaga* 的人當天不准升火，不准觸摸一切東西，如穀類，故必須找別個 *gaga* 的人來幫忙開穀倉取米代為煮飯。若是頭目死亡，則休息兩三天之久。

此後約一年間，各家避免與喪宅有贈送東西之來往。別個 *gaga* 的人，除非是親戚都避免至喪宅去，鄰社有喪事，亦避免至其部落訪問。

3. **禁為凶死者守喪**——凡是凶死或同社相殺而死的，其家屬雖傷心但不能喪哭。*gaga* 人亦不必守喪禮。

4. **嬰兒之喪**——嬰兒夭折，由父親葬之床下，親友不必參加葬禮，只來慰問。父母哭泣之外並不守喪。

## 四、喪 例

### 1. 古代頭目的喪例

*pajas kawei* (外號 *tulas kawei* 是南澳村現存巫婆 *sayun tulas* 之父，*sayun* 現年70餘歲，其父死時，年方二十餘歲。)為 *gaga* 頭目兼 *babo-lelao* 部落大酋長，管七、八個 *gaga*，死時約60餘歲。本來身體一直很健康，沒生過病，後來病了一個月，最後腹痛而死，他的妻子 *pitai pajan* 就是巫婆，醫治無效，因為發現他是「真病」，

而非鬼祟。當他病了約半個月時，身體日衰，臥病在床，各頭目與村民都來慰問。病重臨死前，許多頭目來了，請他交付遺囑，及如何治理人民，管理部落之事。頭目圍在四週，他說：「萬一我死了，你們只要依照我以前的話去做，現在我也許講不齊全了，反正你們對待一切人要善良，無論遠近來人，皆善待之。」衆頭目說：「*pajas*，你身體已衰，請吃一點飯，喝一點蒸出的水，也許能復原。」但 *pajas* 說：「我不行了。」衆人說：「你不能死，否則部落沒人好好領導，則人民生活似狗。」但是 *pajas* 面色已變，衆皆泣下。衆人說：「假使你身體真的不行了，我們去叫大家停止工作，來看護你。」*pajas* 已不能言語，只搖頭以示，於是頭目們就到部落中，命各家推代表來看護他，有五天之久。

第六天，已進入彌留之際，衆頭目及親戚，有人舂糯米，有人去拿酒來，有人去捉雞，預備替死人做殉葬食物。當晚過了半夜，就瞋眼長逝。衆人皆大哭，衆子撫屍痛哭。先由其妻洗屍，穿衣裝戴後用布包好，置於屋角，次日晨，大家仍捨不得將他埋葬。中午開始挖墓坑，掀開他睡的寢床來挖，頭目的墓坑特別大，佔寢床的三分之二，有三個普通墓坑那麼大，深約一公尺半。入葬時全 *gaga* 的人，各頭目，其他部落 *gaga* 頭目熟識者都來哀悼。（其他 *gaga* 的平民不能來，這是禁忌的。）葬前屋子四週人山人海，親友皆來喪哭，其聲如歌，約到傍晚時候才入葬。

死者穿戴的衣服與裝飾品如下：

- (1) *vaβus mayuy* 有白貝飾的胸衣。
- (2) *lukus ləmuan de mumu* 短袖挑織花紋長衣。
- (3) *latan tən βilan* 短袖挑織花紋上衣（短衣）。
- (4) *latən təkan* 長袖短上衣，紅色，袖上挑花紋。
- (5) *xaβuk' xəmuin* 掛鈴飾的腰帶。
- (6) *tojax paipai* 有 *paipai*（紅白……色）紋的披風。
- (7) *tojax taβa* 有 *taβa* 紋的披風。
- (8) *smu mayuy* 白貝塊項鍊。
- (9) *mayuy paβak* 貝塊耳飾。
- (10) *tawes* 鈴串耳飾。

- (11) *buga watun* 白貝塊額飾。  
 (12) *kagan fukun* 貝塊頸飾。

殉葬的物品如下；(包括生前所用及兄弟姊妹送的)

- |                                 |                             |
|---------------------------------|-----------------------------|
| (1) <i>lukus kaxa</i> 珠衣。       | (2) <i>tokan</i> 網袋。        |
| (3) <i>naxakui</i> 鹿皮雨衣。        | (4) <i>vəxon kaxa</i> 貝珠腰帶。 |
| (5) <i>kali</i> 繩網袋。            | (6) <i>puʔi</i> 籐編手袋。       |
| (7) <i>pənutuan kaxa</i> 白貝紋披風。 | (8) <i>pəneiloʔ</i> 箭。      |
| (9) <i>vaxonik</i> 弓。           | (10) <i>soki</i> 砍用的長刀。     |
| (11) <i>buli</i> 小刀。            | (12) <i>lalan</i> 長獵刀。      |
| (13) <i>kokokʻ</i> 槍(矛)。        | (14) <i>səmbianan</i> 槍頭木套。 |
| (15) <i>təmokun</i> 籐編飯盒。       | (16) <i>yəʔtaʔ</i> 煮熟的雞肉。   |
| (17) <i>mamin snumai</i> 乾飯。    | (18) <i>heikin</i> 小米年糕。    |
- (19) *təhβu* 葫蘆、裝水、酒、及湯。湯有黃豆 *ʔiyutsʻ* 湯，大黃豆 *piawai* 湯，綠豆 *lajan* 湯，紅豆 *kei:lan* 湯。

下面為送喪者送來給死人的禮物：

- (1) *jaxau nokan* (死者堂兄) 送披風一件。  
 (2) *takun nokan* (死者堂弟) 送衣服一件。  
 (3) *jukan najutsʻ* (死者表兄弟) 送繩網袋一個。  
 (4) *kawin paja* (死者表兄弟) 送籐帽一頂。  
 (5) *kawin mewuan* (死者表兄弟) 送網袋一個。  
 (6) *kawin nabis* (死者表兄弟) 送籐飯盒一個。  
 (7) *sumun shiatʻ* (死者姻親，長輩) 送打火石一塊。  
 (8) *jawei puna* (死者堂兄弟) 送帽子一頂。  
 (9) *jumin baai* (死者表弟) 送箭二支，獸皮一塊。  
 (10) *jaba tupan* (長輩 *jutaʻi*) 送布一塊。  
 (11) *kələ meiwan* (岳母的親戚) 送雞一隻。  
 (12) *takun metsin* (死者叔叔) 送一葫蘆酒。

- (13) *lakə lofi* (死者妻妹) 送一葫蘆酒。
- (14) *kumu sujen* (死者外甥女) 送披風一件。
- (15) *toli jaluts'* (死者姨母) 送布一塊。

這些禮物都是死者入葬前送來的，頭目們及村民不送禮物，只來哭喪。

埋葬後，要送多餘的隨葬物去凶地給死者，由 *gaga* 三個青年去送，行前先把家中的火熄滅，表示火隨頭目死了，然後取出火灰帶着，把一切殉葬物送達凶地。回來時將火灰一路撒在回來的路上，撒完為止，回到喪宅，再重新生家裏的火，以示舊火隨頭目而去，新火重生。

入葬的次日死者 *pajas kawei* 自己的 *gaga* 守忌一天，不能觸物，不煮飯，即守喪 *məβahin*。全 *gaga* 並休息兩、三天。喪宅死者的親人，休息約一個月，由親族供給食物。死者之妻一個月都哀痛欲絕，家人都看守她以防意外，並勸告她，請以子女為重，重新主持家庭，他的女兒（即報告人）也常想想痛哭不已，月餘之後家中才恢復正常。

## 2. 現代老人的喪例

南澳村 *julo takun* 年紀約五十歲左右，於民國五十年二月廿八日晨三時去世，大概是生肺病，於去世的前一晚病情轉劇，臨死前家人仍以爲並不嚴重，預備早上背他去醫院的，到了晨三時，他自己說：「不必爲我麻煩了，我自知將離世而去，祝各位好。」他的妻子，妹妹，兒女及三個遠親老婦，看着他嚙氣的，（病危時家人就去通知親戚。）然後由他的妻子替他洗臉，脫下舊衣服，換上一套較好的衣服，讓屍首仰臥，兩手交叉握在胸前（天主教規矩），用布毯包裹了，親戚家人圍着喪哭。

早上八點，筆者聞訊趕到喪宅，已有人用木板拼釘了一具棺材，而死屍與隨葬物皆已放進棺材，尙未釘蓋，棺材停在進門正廳之一側，此時屋中有死人的妻子、姨母、親妹、堂妹，另三位老太太是死者遠親，都穿着普通的衣服，圍在廚房的火堆旁邊烤火談天，沒有人喪哭，後來進來一位年輕的姪女，仍穿着鮮紅的衣裙。屋外有二、三青年，是鄰人（因死者年輕兒子去服兵役了），在整理牛車，預備運棺材去墓地。據說入殮時，棺中先墊了草蓆，再放包裹麻布毯的屍體。家人開棺讓筆者看棺內情形，死者頭部左側放了一瓶酒及一包香煙，右側放一碗飯，腳下放了籐編手袋（內

裝生前用的零碎小物品），及網袋，內置鹿皮一塊，皮中放長刀一把，在死者的腳上放了一包病中穿過的衣服。棺材蓋上了蓋，上置一根竹棍，是死者生前的手杖。

約九點鐘，大家都閉着沒事，等待死亡診斷書，及天主教堂的神甫來，死者是天主教徒，一切依教禮行儀始能入葬。不時陸續又有親友來探望，並有人喪哭幾聲，口中喊了幾句話，像履行儀式行爲一般，哭了一會兒，立刻止住眼淚，加入烤火談話。

天主教神甫（山東省籍）於九點十分到達，命人將棺木用兩條長橙架在屋中央（屍體頭朝門口），棺材與大門之間放一木桌（靠門口），鋪一塊白被單（麻布），桌上的陳列有：以兩碗覆蓋做燭臺，點兩根白燭，桌子中央放一釘着耶穌像的十字架，一側置二碗水，權充聖水。神甫自九點二十分開始作法，由三位男性教友陪同，死者之女也在一邊參加，而死者女婿因為是長老教派者，故在一側觀望。神甫先依教禮行儀式之後，又用國語演講，由一位教友助手翻做泰雅語，大意是說；以後死人不要這麼晚通知他，應在病危之時就請他來，等裝殮完畢才請他來做法就無效了。

神甫離開之後，家人就將棺蓋用釘子釘上，抬到牛車上，運往墓地，棺上鋪蓋着由教堂借來的黑布，上有白色十字架花紋，送葬者為死者女兒與婿（皆二十歲左右），妹夫，二位天主教教友，（死者老朋友），及鄰居兩位青年。墓地靠近碧候村，牛車走了二十分鐘，到達墓地小山下，由兩位青年以一根竹竿穿綁抬上去，坟地已有三個少年（其一為死者小兒子）先挖好了墓坑，棺材放入後即填土，此時無任何儀式。入土時間為上午十點半，坟坑的方向朝東西兩方，屍體頭部應向西面東，以便天天看着太陽升起。但是這次埋錯了，懶得更改。墓碑是選了一塊普通扁長的石版立在頭部。墓坑地點是隨便選的，找沒人的空地即可。埋葬完畢之後，每人到坟前劃一個十字即行離開，在回來的路上，大家嘻笑談天，就像參加一次野餐回來一般。

家中婦女，如死者之妻、妹、及看他嘆氣的親戚老婦女，都沒參加送葬，他們說這是日本時代留下的習慣。

當天中午，喪宅預備了酒菜，請幫忙的親友吃一頓，以表謝意。



## 第八節 社化過程的變遷

### 一、懷孕觀念與生產育嬰的改變

從前認為兒女是鬼神 *rutux* 所賜，現在懷孕的觀念改變了，認為人只要自己努力就能生出小孩，不能生育者必定是體質上有毛病。既然生育是人為的，故現在年輕人也有少數打胎的行為而不怕神怒。

古時生產需乞助於巫術的幫助，遇到難產的情形，只有祈求鬼神的憐恤。從前嬰兒的死亡率也很高，（調查系譜發現每家都有若干夭折的小孩），現在的生產雖然仍由家人處理但是遇到任何意外，都可請醫生護士來，借助醫藥的幫忙。一些有關生產的禁忌都不必再遵守，產後對嬰兒的儀式行為也都免除了，並且產婦的休息與調養都比以前增加。

嬰兒的命名成爲一件趣事，從前每個人都有泰雅名字，近年來又採用日本人的若干名詞做名字，故十多歲至二十餘歲的青年人仍延用日本名稱呼，有的人有泰雅名字，有的根本就沒泰雅名字了。現在新生嬰兒命名，大都權交戶籍人員給取名，在戶口名簿上登記了中國名子，但是平常的稱呼却不使用，最近新生嬰兒都喜歡用弟弟妹妹等做稱呼。

育嬰的方法與古時沒有多大變化，像餵奶期間的長短，斷奶後的食物，嬰兒休息的布搖籃等等，皆與從前無差。看顧幼兒的人，仍以老人與較大的小孩爲主，而且大部份時間是在部落之村舍裏。

### 二、社化的文化背景之改變

現在除了金洋村仍在原來山上，其餘的南澳、碧候、武塔、金岳、東岳和澳花六村，都已遷到平地，而且或靠近蘇花公路，或離公路很近，因此對外地接觸的機會大爲增加，他們生活的範圍極度擴大，自然環境也不單純了。

先看社化的自然環境，現在日常休息的地方，是部落的家屋與山上旱田的工作小

屋，其間相距數小時的步行路程。老人比較喜歡住在山上的旱田裏，那樣使他們有回復到從前的感覺，隔三、五天或一星期才回部落一次。青年人則寧願每天花費幾小時往返，只有很少的時間住在田上。在此趨勢之下，小孩子的活動範圍，也以部落中為主了。大人工作的場所，除了旱田，又增加若干平地的水田，但是，直到今日大部份的人仍不習慣種水田而放租給漢人去種，或只種不費事的花生。

因為交通的便利，大部份的人都經常有機會到宜蘭羅東去玩，年青人更遠達西部各地，他們在外界看到城市的景色，並在書刊，電影得到的知識，知道世界之廣，宇宙之大，而非原有觀念中那麼狹小。

超自然環境之變化，更為複雜，他們現在不但有潛存的舊鬼神 *rutux* 觀念，而且又接受了基督教教義的灌輸。

老的一輩（約五、六十歲以上者，）因舊的超自然信仰根深蒂固，多不相信基督教那一套，即使入教者也不過是禮拜天去教堂「應卯」，以便領救濟品而已。他們以一種復古的心情，等待回到舊世界去——死後回到靈界與祖靈同在——去過老日子的生活。他們至今仍堅信巫術的靈驗。

中年人，則大部份都虔誠相信上帝耶穌的教義，因為無形體的上帝，很容易被納入 *rutux* 一類中，這是他們利用經驗邏輯的推理辦法，增強其信仰，並且，因對傳統文化失去信仰，很想靠上帝求得拯救。

但是年輕人，尤其是受過少許現代教育的青年，他們接受了若干「文化改進」與「破除迷信」等觀念之後，對舊有的與新來的超自然觀念，皆不能接受，或者有無所適從之感。現在大部份的年輕人，認為舊有的文化皆為落伍的，迷信的，因而到教堂去，使他們得到改進，生活習慣革新的自慰。

最後我們要提到社會環境；現在舊有的狩獵、祭祀、互助團體，已經不存在。但是演變至今又有新的互助團體，這是以親戚關係與同宗教信仰（同為基督教的某教派，）而結合的，表面看起來這是舊有社會制度的遺存，實質上却不同了，例如婚喪喜慶的集合團體，與互助幫工的團體並非一致，而且團體的結合很鬆懈，社會在表面上看來，已逐漸趨向於以家庭為各自中心的社化單位了，對於兒童社化的影響是，同部落我羣（we group）觀念日趨談薄，個人主義（individualism）的抬頭。

### 三、兒童訓練的改變

語言訓練方面，因為中年人大都受過日本人的短期教育，以講日本話為榮，故至今十多歲以上的小孩，都被訓練過講日語，但是日本人離開已久，現在年輕人所講的日語，只是夾雜泰雅語和其腔調的「洋涇浜」日語。年輕人又受國民學校教育，現在約二十餘歲以下的人，自七、八歲就受國語訓練。因此中年以下的泰雅人，所說的泰雅語皆不純粹，夾雜若干日語與國語的字彙，甚至今日少數受了中等教育的青年，土語反而講得很生硬，老人所說的話，很多都是兒童聽不懂的。

有關知識的訓練，父母已經不是訓練的人了，他們認為老的觀念與知識現在毫無用處，因此新的知識訓練全靠國民學校之教育，但是教育相當失敗，問題很多，留待後述。

性的訓練方面原來的道德觀念被破壞，而新的道德觀又沒建立，故性的禁制較前為少，而行為更自由。以我們中國舊社會的道德觀點看來，他們的性行為是很放縱的。今日男女到了青春期的，兄妹間以前的那種嚴肅關係已不存在，少年男女每到晚上，都三、五在一起斯混，談戀愛是很自由的，婚前的貞操觀念極淡薄。因為性的開放又不接受漢人文化的道德觀，故近日有若干少女，出外到公共茶室做茶孃，當做一種職業，並不以為羞恥。

技能訓練的最重要階段，即青春期的兒童時期，正是入學國民學校期間，兒童對本族舊有的觀念與知識全不瞭解，又不明白學校教育的新知識到底是些什麼，而上學又仿害了各種技能訓練的進行。故一般父母都認為，國民學校教育只是不可避免的義務，沒有什麼好處；另有少數父母希望兒女好好念書，以便將來求得發展，以讀書為社會地位晉升之階。現在我們以南澳鄉最大的南澳國民學校為例，分析官方教育與土著社會如何不能配合的情形。

南澳國校共有學生約 160 名，但是每天缺課的學生多達三、四十名以上。筆者經常上午經過該校，看到學童升旗的實況，參加的學生，恐怕未達學生總數之半。教育的問題可由兩方面來講；

1. 兒童方面的問題：學童的家長，在我們看來，一般都是貧農，生活貧苦，工

作繁忙。大人晨起上山，小孩就出去玩，很自然的形成逃課。大一點的小孩，則需幫助工作，家長忙的時候就不讓他們上學。既使到學校去的小孩，也只把學校當做一個遊樂場所，而家長視學校為托兒所，並沒有教育訓練的意義。

2. 學校本身的問題；教育者全不顧泰雅族原有的文化體系，仍照一般平地學校的課程進行，教育與生活沒有配合，授課等於是對牛彈琴。很多現實問題，都與學校教育相矛盾，例如教導兒童要注意整潔，但是兒童衣服很破爛，領到教會的救濟品就穿，故有冬着夏裝，夏穿冬衣的情形。

今日學教教育取代了兒童訓練的地位，却對兒童的技能、知識等不能幫助。在家中大人對小孩的技能訓練，仍與從前大致相仿，但是因為現在已非從前那種「男耕女織」的單純兩性分工。而生態環境的改變，又使青年人失去許多老的技能，例如青年男人多不會狩獵，女的都不會織布，一般青年人都不願上山去工作。他們不安於現狀，不喜歡過老式生活，謀求向外發展又缺乏新技術，學校的教育於技能無補，且使少年的價值觀混淆，一切無所適從。年長者只是不明白，為什麼青年人都變懶了，老人慨嘆世風不古，青年人的心理却有許多挫折與壓抑，這種異質文化傳入逐漸瓦解中的純一社會，我們預料到的問題自然就發生了。

在文化劇變，社會失調的狀況下，必定有非行，犯罪、酗酒、精神失常等情形發生，其比率是日增的，且看下列若干實例；

1. *jukan hayuy* 娶妻 *jabo wubus* 後，由老碧候部落遷到現在碧候村居住，因為不適應新的平地環境，又想念老部落的山野，於是厭世自殺，死時很年輕，尙未生子。

2. *hayuy buka* 娶妻 *jakex juyus*，生二女約五、六歲，隨部落由山上遷下碧候村，未幾 *hayuy* 生病，對妻子說：「我們遷來平地都住不慣，豈能永久住在平地，假使不能回去，還不如死。」後來果然勒死二女後，偕妻上吊自殺，但妻被救活，再嫁 *siat' awei* 現住茄荖。別人對他們自殺的批評是，他們可能很懶惰，所以不肯在平地工作。

一般老人都懷念過去，厭惡現在的生活，他們雖然不習慣於新環境，但都設法適應，不像上二例那麼偏激而棄世。他們認為從前老人很受尊敬，年輕人有酒有肉都先

請老人享受。老人雖然不能工作，但是他們有豐富的知識與經驗，他們很自傲的教導年輕人。現在他們的知識毫無用處，自感形同廢物，而鬱鬱不樂的渡其餘年，只有喝酒的時候，老人相聚，談談往事，獲得暫時歡樂。

不但老人酗酒，青年們也普遍酗酒，他們從小受的教訓，只是勞力工作就可得到財富與社會地位，但是現在即使很努力，與漢人社會比較，依然扮演最低的社會角色。酗酒不但不能解決問題，却使他們更貧窮，更產生許多壞影響，如吵架、打架、偷竊等等。

從遷下平地以後，精神失常的人也屢有發現，雖然他們自己有一套致病的解釋，但是我們不難想到這是文化變遷中的失常例子，因為這些都是遷下平地後才出現的。

1. *watan sumuy* 的例子（此事發生在三十年前）南澳村 *watan* 同家人到山上旱田去過夜，聽到山羊（其實是鬼）的叫聲，一早就帶着狗去追蹤，不久空手而回，躺在地上不能言語。他妻子大驚，就回來叫人把他抬回家，從此語無倫次，見人就打，於是家人將他綑綁起來。頭目覺得這樣不行，就叫日本警察來，警察造了一間小木屋將他關禁，曾逃出打人又被捉回。關在木屋中有一年之久，天天亂喊亂唱，甚至晚上也不停息。後來身體衰弱，又生了病，且警送他回家，不久病終，死時約五十餘歲。

2. *takun nokan*，男，三十五歲左右，住金岳村。

曾娶妻 *uyyai weilan*，很漂亮，後來改嫁外省人，而到臺北去了。*takun* 離婚後，就將家屋財產統統變賣，不久錢花光了，就四處蕩，和人說話都胡言亂語。村人解釋的原因如後；*takun* 從前曾和母親吵架（光復以前），以瓶擲傷母親頭部，他母親聲稱日後其子必得報應，果然他母親死後就得了精神病。筆者認為他妻子改嫁外省人，應該是致病的主要因素。

3. *wilay takun* 現年三十餘，曾任南澳村村長。

*wilay* 十八、九歲時曾患精神病，約兩個月之久，每天晨起，就在村內徘徊，任意闖入別人家亂翻東西，後來請巫婆來找原因，原來是死去的親戚作祟。*wilay* 家與某親戚家約定先後殺一隻牛分食，先吃了親戚家的牛，待 *wilay* 家的牛長大以後，却食言不殺，於是親戚家訴諸死去的母親鬼魂向 *wilay* 家報復使他得精神病。後來

*wilay* 家只好殺牛分給親戚家，他的病就好了。

4. *iawei hayuy* 男，十六、七歲，住南澳村。

患精神病已有五、六個月之久，在村裏四處遊蕩亂跑胡言亂語，筆者曾看到他一次。他家請問巫婆，說是被鬼附身，但是又沒辦法治好，後來送去宜蘭神經病院醫治。得病原因據巫婆說是如此；*iawei* 的姊姊出嫁時，帶了布匹若干做嫁粧，後又被她父親索回，而他姊夫不久去世了，鬼魂就附在他身上，巫婆治療無效。

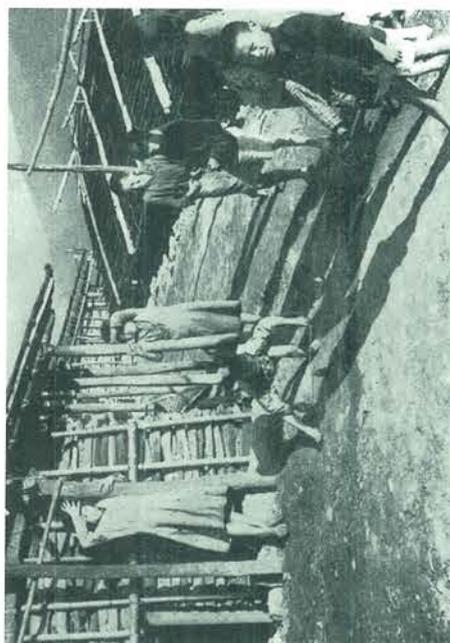
以上所舉這些酗酒、打架、精神失常的例子，都是社會失調的症候。兒童在這種環境中社化成人，不曉得他們的社會地位如何？有什麼為人的權利？有什麼共同的責任？除非他們能明瞭本身在社會上、經濟上的角色 (roles)，並且對道德觀與價值觀再重新定向 (reorientation)，他們在文化變遷中，將無法成爲一個正常的泰雅人。於是社會問題亦將長久存在，不易解決了。



1. 母親用籐筐背帶小孩上山去。  
Go to the mountain farm in mother's basket.



2. 小女孩學習習大人洗衣服。  
Washing like mother is doing.



1, 2. 小孩跟着大人到山田去。

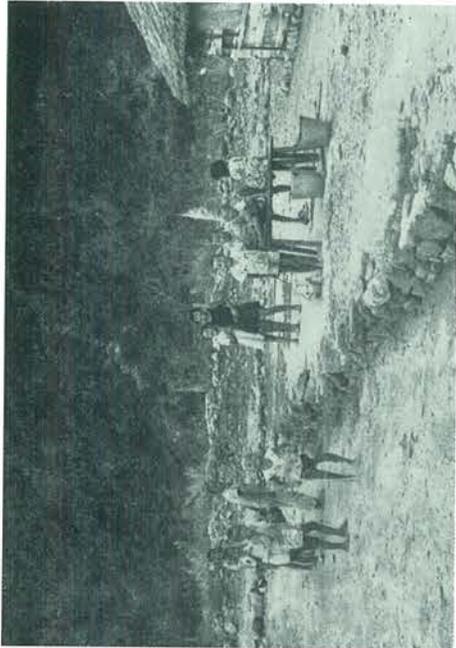
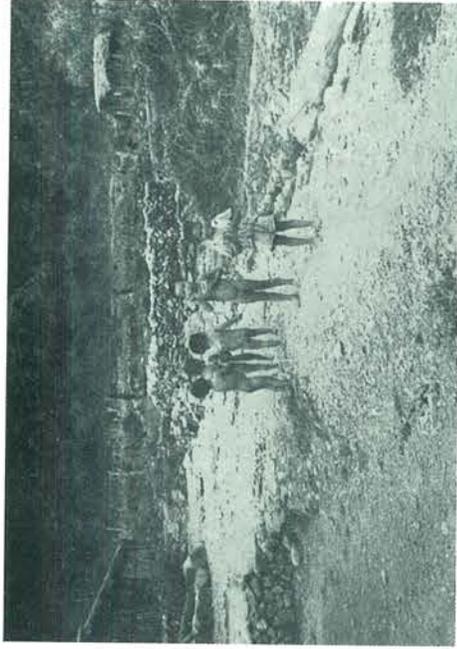
Following mother to the mountain farm.

3. 晨起洗衣，公共水龍頭成爲主婦們聚會之地。

Washing and chattering around the water service—morning meeting of housewives.

4. 小孩比賽玩陀螺。

Top spinning-Games are competitive in nature.



1. 大人都上山去了，留小孩們在村中，自得其樂。  
Children play happily while their parents are working  
in the fields.



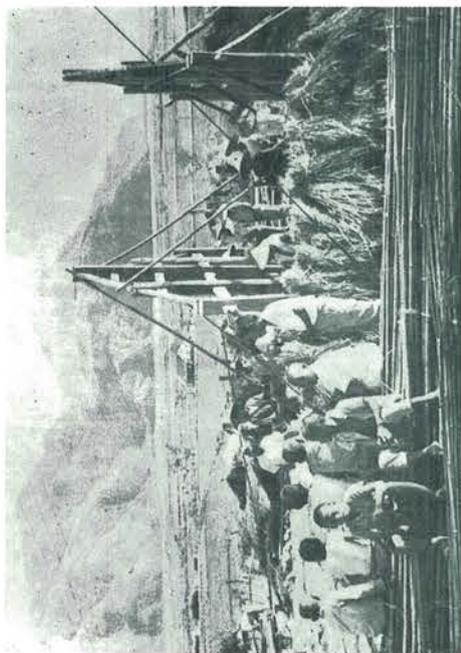
2. 年幼的小孩經常赤裸着身體。  
In hot weather, the young children are often playing  
around as naked as when they were born.

4. 打架是小孩們的常事。

Fighting occurs very often among children.



3. 小孩們玩躲迷藏。  
Playing hide-and-seek.



1. 小孩觀看大人蓋房子。

Watching new house under construction.



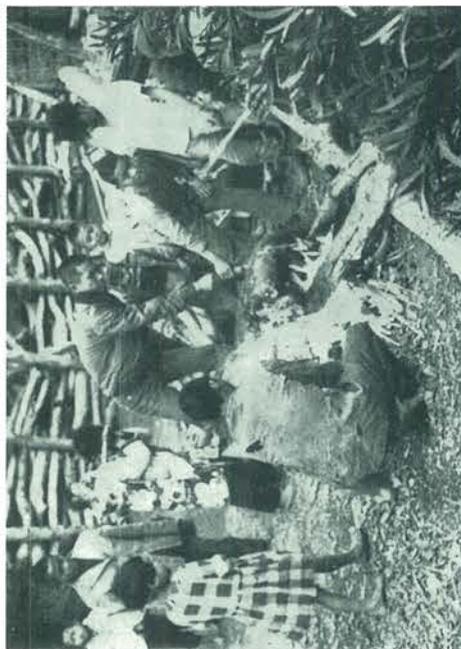
2. 兄弟背着弟妹，觀看大人工作(右端老人為看顧小孩的祖父)。

Watching wood-chopping and caring babies on their backs.



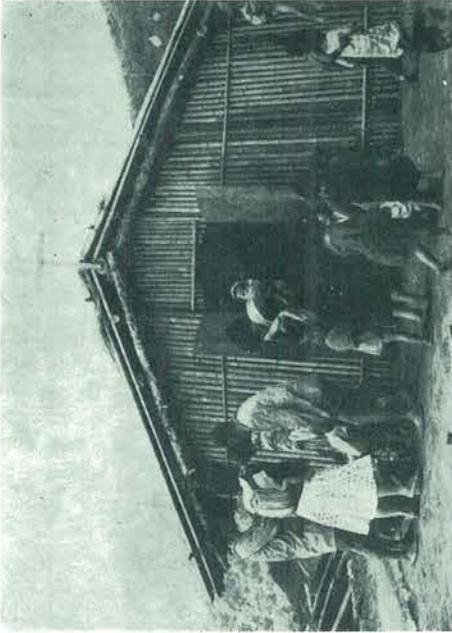
3. 出獵前，老人向青年示範武器的使用。

Let's go to hunting.



4. 殺豬後，小孩幫忙用火烤去豬毛。

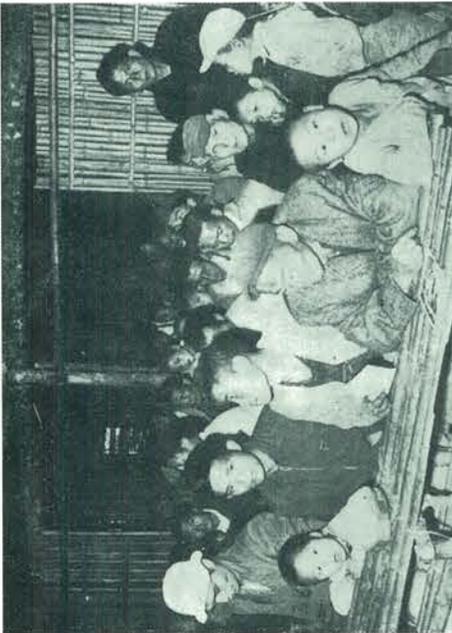
Helping to burn the pig's fur away.



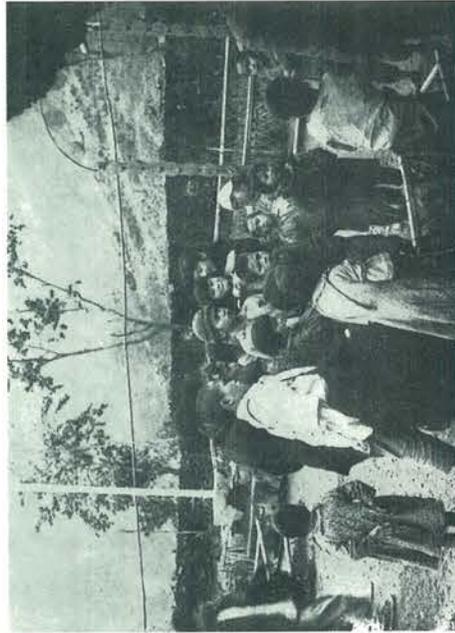
2. 星期日，大人領着兒女去做禮拜。  
Scene of Sunday morning, in front of church.



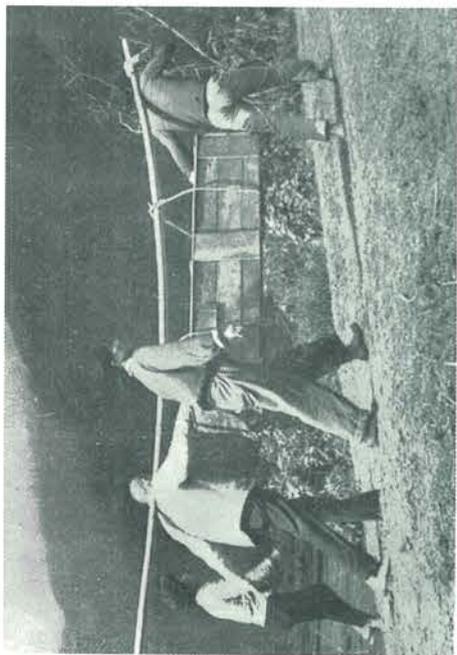
4. 婚禮場外，小孩吵鬧，着等待吃喝。  
Making noise and waiting to see the bride.



1. 大人集會，小孩也跟着去。  
Children always follow their parents to the public gathering.



3. 小孩最喜歡羨慕鬧。  
See! a stranger.



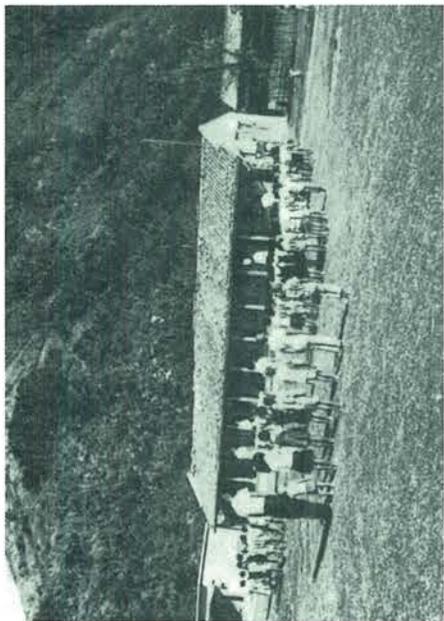
1. 2. 喪葬行列與埋下棺材。 A burying.

3. 新式的婚禮，牧師向新人祝福。

Listening to the minister's blessing—A modern marriage.

4. 婚禮仍不忘舊俗，殺豬分肉給親戚。

Distributing porks to the *gaga* members—an old custom in modern marriage.



1. 學童升旗，開始一天的學校生活。  
Saluting the national flag.



3. 嬰兒在寢床上玩，中央是新式搖籃。  
Lolling on bed and looking after the babies.



2. 年輕的母親已有醫藥常識，帶小孩到衛生所看病。  
At Health Center.



4. 老式家屋的室內一景，以火爐為中，兩邊是寢床。  
Chattering with the old man around the fire.

圖版拾柒  
Plate XVII



1. 昔日男女皆須勤勞工作。  
Pounding the millet.
3. 今日，少女嚮往都市之繁華。  
At bus stop, "let's go to town".

2. 從前，織布是女子的專長。  
Weaving, woman's speciality.
4. 這是典型的摩登少女。  
Modern girls.



殺豬分肉

原有 *gaga* 共分祭肉的形式已不存在，但作為羣體聚集的意義仍在。  
Distributing meat: Old ritual in new function.

第三章

社會羣體

## 第九節 親 族 系 統

南澳泰雅人的親族系統組織甚為鬆懈；家族是最基本的親族羣體，也是惟一的親族羣體，因為較家族範圍為大的親族，已沒有具體的羣體存在了。但以個人為中心而言，仍有三種不同的親族範圍，以決定家族以外各種親族行為規則，這三種親族圈是：*qutux βəgis*, *qutux gəlu* 和 *qutux ganəq*。茲分述於後。

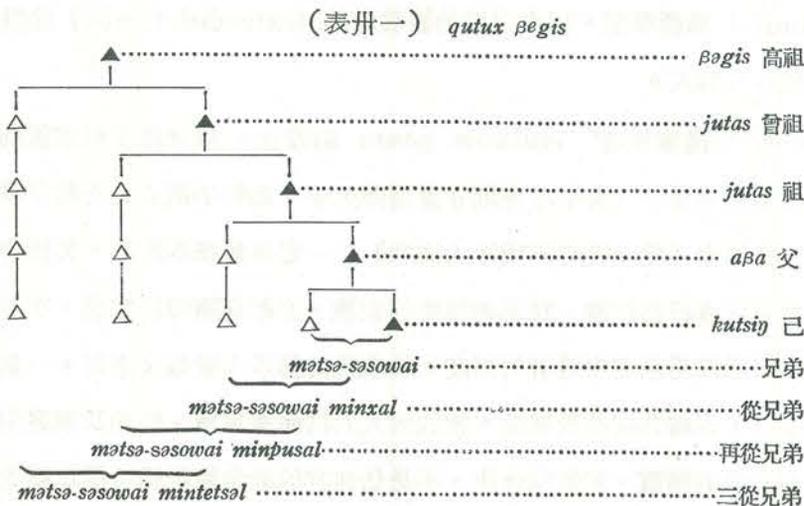
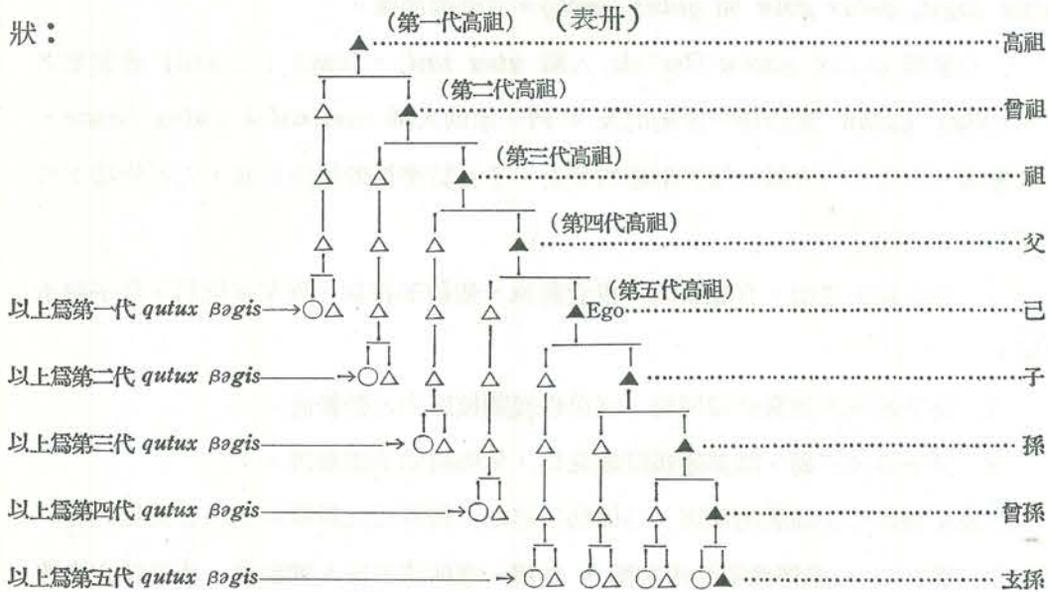
(一) 家族 *qutux yasan* (*tseʔole* 人稱 *utux sail*)，*yasan* (或 *sail*) 為家屋之意，*qutux yasan* 意即同一家屋的人。同一家的人稱 *saminalak gutux yasan*，通常包括一對結婚的夫婦和他們未婚的子女。子女結婚後的居住形態，大可分為下列三種。

1. 子女結婚遷出，自建新屋，成立新家，留幼子在家，與父母同居，幼子繼承家屋。
2. 長子婚後不動與父母同居，諸弟婚後陸續遷出，營新居。
3. 長子婚後不動，諸弟婚後陸續遷出，父母隨幼子遷新居。

造成父母與幼子同居的原因，乃因幼子年幼，對謀生之經驗缺乏，有父母同居，可助其一臂之力，處理諸項生產事業。如第一章所述泰雅人的家族，是以核心家族 (*nuclear family*) 為標準型，以有限度的擴展家族 (*extended family*) 為變則。家族的平均人數為 5.34 人。

家族之中有“守護家族者” *mulaxen yasan* 的設立，以守護監視家族的財產為職責，守護者當然是長子，長子早死則守護者傳次子。如無子則立長女為守護者。凡守護者不能入贅他家（為女性時不能嫁入他家），一定要留在本家族。男性守護者行嫁娶婚，女性守護者行招贅婚。在屬招贅婚的家族，亦即在隨母居家族，在第二代有男嗣時，則仍返回以男系為守護者的制度。故家系的傳承大致為父系的。一個家族是基本的生產單位，亦為共同消費單位。家族的人共同領有家屋、田地及家庭用具。同一家族的人其心理的聯繫，形體的合作，不是任何其他社會羣團體所能比擬的。

(二) *qutux βəgis* 可稱為同高祖父系親族。南澳羣泰雅人稱這種同高祖父系親族為 *qutux βəgis* 或 *qutux məraho*。一個 *qutux βəgis* 的範圍，是向上推算至高祖，傍系擴展到第三從兄弟 *mətsə-səšowai mintətsəl*，此範圍以外的人，便稱為 *seqoleq*，意為別人，不屬於本 *qutux βəgis* 範圍之內。由已身 *kutsiy* 而下，推算卑親以至於玄孫，因此傍系延伸的範圍也逐代向內縮小。以至於已 (ego) *kutsiy* 成為第五代的高祖為止。同高祖父系羣之親屬範圍，呈對等三角形相疊而其中一邊平行的情形連續遞變，而如△形。(表卅)所示，即同高祖父系親族，在連續五代內遞變的實狀：

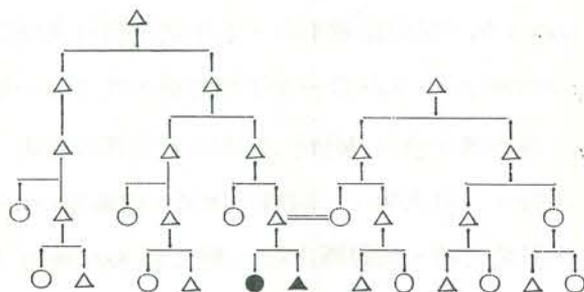


在(表卅)中，我們很清楚的看出，ego 在五代遞變的同高祖父系親族中，由最低輩漸昇至最高輩的連續情形。當 ego 昇至高祖時，其本人即成為第五代同高祖父系親族的始祖 *βagis*，ego 本身之所有傍系，到此時已全部的摒諸於第五代的同高祖父系親族之外。

一個同高祖父系羣之 ego，與其同羣中之歷代祖先和同羣中之同行輩之兄弟姊妹間，其所表現的關係，則有如(表卅一)所示。

凡在此 *qutux βagis* 範圍內之同行輩的或異行輩的男女，禁止婚配。同一 *qutux βagis* 範圍內的人，在社會功能上，常為組成 *qutux gaga* (共享祖靈保護，共享祖靈靈力團) 的基礎，但常因 *qutux gaga* 的分裂或 *gaga* 份子的加入或退出，而使 *qutux βagis* 的範圍，在同部落中，成為超 *gaga* 的親屬團體，即同一 *qutux βagis* 範圍的人，常分屬於幾個 *gaga* 之中。*qutux βagis* 亦常為組成共勞隊伍的要件，即使在今天，亦為南澳新部落組織演變之一基礎要件，例如我們在部落組織之(八)節中，所提出的“共勞團11”，便是典型的同高祖父系親族，兼具共勞的，婚姻共祝的等等社會功能的團體。

(三) *qutux gəlu* (或 *qutux məgəlu*) tse<sup>2</sup>ole 羣的泰雅人或稱之為 *utux mə-esu*，*məgəlu* 與 *mə-esu* 意為九，他們以“同一個九”來表示近親禁婚範圍之父系至同高祖親屬、母系至同曾祖親屬，即父系由高祖算起到自己與同父母兄弟姊妹五代，母系由外曾祖算起到自己與同父母兄弟姊妹四代，此“父系同高祖五代”加上母系同曾祖之四代”聯合構成“同一個九”*qutux gəlu*，為近親禁婚的範圍，凡同父母的兄弟姊妹禁婚的範圍是相同的，即一個“雙系禁婚羣”，其範圍如(表卅二)：



*qutux gəlu* (表卅二)

由同父母的兄弟姊妹出發，向傍係推算，禁婚範圍父系以第三從兄弟姊妹為限，即與

*gutux bagis* 同，母系以第二表兄弟姊妹為限。由同父母兄弟姊妹起，推至卑系，禁婚範圍父系向下推至其等之曾孫輩（即向下推三代，對同父母的兄弟姊妹之父母言，已是玄孫輩），母系向下推至其等之表孫輩（即向下推兩代，對同父母的兄弟姊妹之父母言，已是表曾孫輩）。對同父異母之兄弟姊妹間的推算，父系禁婚範圍相同，母系不同，反之對異父同母之兄弟姊妹間的推算，父系禁婚範圍不同，母系相同，惟此時對若干的 *qutux gəlu* 所應遵行的互助、吊問喪事疾病等功能行為，則不注意異母或異父之異方，而能超越自己的 *qutux gəlu*，而達到異母或異父的 *gutux gəlu* 之間，其功能行為之表現並不有強弱之分，吾人在部落組織節中，所提出的以編號戶 120 號為中心所構成的對 120 戶協助的集團，便是極明顯的例證。同時在我們所提出的許多共勞團體中，其中也不乏以 *qutux gəlu* 間的關係而建立的共勞團體，可見 *qutux gəlu*，既使是在現在，部落的社會生活中，仍具有其相當的功能作用與意義。

同父母之兄弟姊妹與據於 *qutux gəlu* 邊緣的份子，即與父系第三從兄弟姊妹和母系第二表兄弟姊妹之間的禁婚限制，以及不同輩份之禁婚限制，在不得已時，可經過一種由 *qutux gaga* 的領袖所領導的祭儀，祭祀祖靈，禳祓不祥，同時殺一豬為犧牲，分與結婚男女雙方的 *gaga* 全體食用之後，亦可打破禁例，而令成婚。

一般而言，在 *qutux gəlu* 之中之同父母之兄弟姊妹對其同行輩的異性從或表兄弟姊妹之間，彼此互稱為 *nəgun* (tse<sup>2</sup>ole 羣的南澳人，則稱之為 *snəwən* 或 *nəndux*)，以表明彼此之間不能有性的關係存在。同時並有若干禁忌以強調 *nəgun* 間的對待關係。譬如，無論男女，在其 *nəgun* 之前，不能談論男女性方面的事；又如女子在 *nəgun* 之前不能放屁，發生則女子應以酒食賠償之，稱之為 *mehiaxəg*；女子便溺時，不能為其 *nəgun* 見，見則認為不吉，女子或遭毆打或持酒賠償其 *nəgun*，以表示歉意，稱之為 *mnəo<sup>2</sup>gu*；又如當一女子出嫁後，生下第一個孩子後，則要送給自己之同胞兄弟各一塊山地布披肩 *tojah* 及酒等，向其所有的 *nəgun* 送小禮物一件，此類禮物如一塊錢、一包火柴、一碗酒、煙葉、山地布……等皆可，以為其嬰孩與 *nəgun* 間第一次引見之禮，此贈酒之俗，稱之為 *tərsbu*，生第二胎孩子以後禮物可較輕，他們認為送禮乃在恐其 *nəgun* 對此嬰孩不滿意，會使孩子殘廢或死亡的緣故。凡此種種，皆表現出女子對其 *nəgun* 間的避忌。

(四) *qutux ganeq* 可稱為共食親族羣，這是以個人為中心，包括自己所有的血親與姻親，因此除了同父母的未婚的兄弟姊妹之外，沒有一個人的共食團體是相同的。婚姻對象的來源是超 *gaga* 的，也可能是超部落 *galay* 的，故共食團體的功能表現，亦常是超 *gaga* 的，超部落的，而與以上所討論的諸親族團體之大部功能局限於同一部落中者，有很大的差異。總之，共食團體是以個人為中心，基於個人的親屬關係而發展成的團體。*ganeq* 意為吃飯，*qutux ganeq* 為可共食頓飯的親戚，親戚對於個人有供應頓飯的義務，個人對其共食團之親人，亦常要以優美的食物（包括獵肉、年糕、酒、綠豆……等）饋送或招請飲宴之，以維繫親屬間的不斷往來的關係。tse<sup>?</sup>ole 羣的碧候村人，稱共食團體為 *utux mani* 或 *utux balagan mani*，*balagan* 意為“一齊”，*utux balagan mani* 即為“一齊共同吃飯”之意，團體的結構，與南澳村之 *seqoleq* 羣的人稍有不同之處，即其構成份子為以戶為單位，合數戶為一團體，同團體的人，為彼此感情甚佳的親戚及朋友，當有美食時，則招請一起飲宴食用，或饋贈同團他家，以保持親密往來關係的聯繫，組成者亦是超越 *gaga* 範圍的，但限於同一部落。碧候村的這種共食羣已發展成為較具體的羣體了。

總結而言，泰雅族人的親族系統並未如一般原始社會發揮明顯的組織功能；各羣之間其發展形態亦頗不相同，特別是南澳羣，因為是遠離祖羣的一支；變化與混雜最甚，所以對南澳泰雅人親族系統的研究亦最為困難。以上我們僅就所得的材料作事實的描寫，而未作進一步的理論分析，這是因為我們相信對泰雅族親族系統的研究，仍有待對其他各羣作深入而無偏見的分析，始能有一完整的概念。然而，有一點可以說的，泰雅族人在親族系統上鬆懈的組織，與他們的特殊的祭祀組織不無關係，在下一章中我們將敘述他們的部落組織以及在部落組織中的祭祀團體，以便再進一步瞭解泰雅社會是怎樣構成和活動的。



## 第十節 部落組織

南澳羣泰雅人在公元1891年以前的時代，共有十三個部落，十三個部落成爲一同流域同盟，稱爲 *qutux ləliŋ kəlesan*。一個部落 *qutux galay*，爲一個參加同流域同盟的單位，其參加是自然的，也是無選擇的（強制的）；因此，一個部落，它不僅在對部落內部是一個保護的 *mulaxen* 團體，以使部落內部的人共享安全，且對外部之他部落間保持其聯繫，以維持部落間的均衡局勢，並聯合同流域的部落羣，以一致對抗外侮，故也是一個參加同流域保護 *mulaxen* 同盟共同利益的單元。因此之故，南澳羣的泰雅人稱部落爲 *mulaxen qalay* (*seqoleq* 系語)或 *kəlxən yalay* (*tseʔole* 系語)，即“保護部落”。

各部落均設頭目一人，稱爲 *məraho qalay*，爲全部落對外交涉的全權代表，也是對內諸 *gaga* 間的調和人，部落的首長並無任何的特權，甚至他也不能干預其他 *mulaxen gaga* 的內務。因此實際上一個部落中，實際握有習慣法律的執行權的乃是每個 *mulaxen gaga* 的領袖。昔學者稱多泰雅族的 *gaga* 爲「祭團」或「汎血族祭團」等，作者總覺得不十分理想，不能把 *gaga* 精神一下子表露出來，在作者未提出對 *gaga* 的定名之前，甚願意把 *gaga* 的源流及功能事實提出一一討論。

### 一

一個 *gaga*，稱之爲 *qutux gaga* 或 *qutux mulaxen gaga*（意即「一個保護 *gaga*」）。衛惠林教授曾就泰雅族 *gaga* 的大小範圍，分 *gaga* 爲三種<sup>(1)</sup>。

- A. 部落組織與祭團 *qutux gaga* 互相一致者，如北勢社羣。
- B. 部落組織大於祭團者，如萬大社。
- C. 部落組織小於祭團者，如梅巴來社。

茲就昔日當南澳羣之遷下海岸地區及平原的前夕，南澳羣各部落與 *gaga* 的關係列表

(1) 衛惠林，1958，p. 33.

如下：

(表冊三)

部	落	包 含 <i>gaga</i> 數
<i>piəxau</i>		4
<i>kiŋijan</i> (包括 <i>kiŋajan</i> )		5
<i>babo-ləlao</i> (包括 <i>kəluməan</i> )		7
<i>mojau</i>		1
<i>babo-kaikai</i>		2
<i>rəgeax</i>		2
<i>xaga-paris</i>		3
<i>tubulaq</i>		3
<i>gogot</i>		1
<i>rəkinos</i>		1
<i>lejoxen</i>		3
<i>tələnjan</i>		1
<i>təpijaxan</i>		1
<i>bətunux</i>		1
<i>kəyujə</i> (1926年以後)		5

就上表所列觀之，南澳羣的泰雅人很顯然的只包含衛教授所謂的 A.B. 二類，然則吾人在研究南澳羣部落建立史方面，同時發現 A.B.C. 三類的 *gaga* 型態均曾在南澳羣中出現，並能藉其歷史的研究，以發現三者間演變的關係。

我們若從南澳各部落的頭目和其 *gaga* 領袖的傳遞情形來看，很清楚的，南澳羣諸部落原始建立之時，均以一個 *gaga* 為基礎而建立，即一個 *mulaxen gaga* 建立一個部落，而後當人口增多後才由一個 *mulaxen gaga* 分開成為數個 *mulaxen gaga*。茲分述各部落情形於下：

(一) *piəxau* 部落：相傳本部落之份子乃來自於臺中霧社之北的 *kumaibo* 社，大約當公元 1750 年左右，由 *wasau pajas* 所率領抵達南澳流域，建部落於 *xabun-kolo*，成為一個 *kəlaxən gaga*。當初始遷之時，其所參加份子，可能包括數個家庭，而此數戶間的關係則不可考，他們可能原先即是同一 *gaga* 者，也有可能是分屬於不同 *gaga* 者，他們之間可能有若干的親緣關係，也可能僅止於是同部落中之友好。後經一傳至 *batu*，再傳至 *pixo nau*，始將部落正式遷於 *u-wan*，而以部落首長 *pixo* 兼 *kəlaxən gaga* 領袖，並以 *pixo* 之名為部落名稱。再傳至 *its'ix*

*nokan*，部落原有之一個 *kalaxɛn gaga*，則分而為二，一個仍由 *its'ix nokan* 所領，另一個則由 *batu noye* 所領，充任 *məraho gaga* (*gaga* 的領袖)，其原因乃是因為耕地的關係，一部分人便遷於 *u-wan* 東方不遠處一臺地上居住，形成了一個小聚落，仍屬 *its'ix nokan* 的 *gaga* 管理。其後為了方便起見，便另外成立了一個 *kəlxɛn gaga*。由 *its'ix nokan* 向下傳，至 *wilay taija* 時，部落人口衆多，於是有 *bulux mugji* 者要求分出另成一個 *kəlxɛn gaga*，不久後，又有 *takun lets* 再分出，成立一個 *kəlxɛn gaga*。於是，*qalay piəxau* 便成為由四個 *mulaxɛn gaga* 所組成的部落，頭目則一直由本部落之原始最早的 *kəlxɛn gaga* 的領袖所擔任。

(二) *babo-ləlao* 部落：本部落最初在 *kbuye* 建立，其創始者為 *takun nobai*，為一個 *mulaxɛn gaga* 建立一個部落。第二任部落首長為 *momin rəxo:jan*，部落中有一部份人也是因為耕地的關係而遷移至距 *kbuye* 地方不遠處的 *kəlumoan* 地方定居之，但仍屬 *momin rəxo:jan* 之 *gaga* 管理。不久人口增多，推 *noluy* 為首長，另建一 *mulaxɛn gaga*，然則 *babo-ləlao* 雖分為二 *mulaxɛn gaga*，仍舊為一個部落，其部落頭目仍出之其中的 *kbuye* 聚落，其間一度也曾傳之於 *kəlumoan* 之 *akun nomin*。日本學者將 *kəlumoan* 歸之為一個獨立的部落，實在是不太妥當。當 *tolas gawil* 為部落頭目時，其所率領的一個 *mulaxɛn gaga*，因人口過多而管理不便，於是分之為三，如此一直到公元1930年以前，*qalay babo-ləlao* 共有四個 *mulaxɛn gaga*。同年之九月，屬於 *kbuye* 三個 *mulaxɛn gaga* 中之十一戶五十四個人，與屬於 *kəlumoan* 聚落之大部份有二十五戶一百四十二個人，同時遷下至澳花村，前者之十一戶人，推 *xobik naui* 為 *məraho gaga*，自成 *mulaxɛn gaga*，後者之二十五戶，則分而為二 *mulaxɛn gaga*，一由 *jau i noxi* 領，一由 *bosan kumu* 領。遷澳花之此支，由 *jau i noxi* 充部落之頭目。同時有留在 *kəlumoan* 之一小部分人，則亦自組一 *mulaxɛn gaga*，由 *touli xole* 為 *məraho gaga*，此一 *mulaxɛn gaga*，與 *kbuye* 的三個 *mulaxɛn gaga* 則於公元 1932 年同時遷下於南澳村。

(三) *babo-kaikai* 部落：本部落是由原花蓮大沙河流域之 *bulexengun* 部落之部

分遷徙而來。其首任部落之頭目爲 *mə-kaikai*，爲一個部落一個 *mulaxen gaga*，至第二任頭目 *mə-buni* 時，部分人遷於原部落（或稱上部落）之下方不遠處，以就其耕地之便利。後人口增多，有 *wilaj tanax* 者要求由 *mə-buni* 之 *mulaxen gaga* 中分出，自成一 *mulaxen gaga*，通稱之爲「下部落」。由此，*babo-kaikai* 之 *mulaxen gaga*，由一而分爲二。再有，至 *womin lawa* 的 *gaga* 於1924年遷澳花村時，不願同往之一部分人，則由 *masin sajun* 所率，另成一 *mulaxen gaga*，並爲部落之頭目。其後與 *teimu watan* 之 *mulaxen gaga* 同遷 *kyuyu*。

(四) *mojau* 部落：本部落之來源與 *babo-kaikai* 同，首建部落爲 *jutas toubas* (*jutas* 意爲祖父或岳父以上的男性長輩，在此以 *jutas* 一字冠於 *toubas* 之前，以爲尊敬。)，至 *obin banax* 時遷入澳花村。

(五) 東方 *tse?ole* 羣所建部落之關係：*mə-wasau pajas* 爲南澳羣中 *tse?ole* 人向東遷徙的一支之首任領袖似無問題，在遷徙的過程中，全部落爲一 *kəlxən gaga*，由 *piəxau* 部落附近首先遷到 *kyuyu*，居住數年後，傳第二任部落頭目 *buyun*，*buyun* 率衆更向東北遷，至 *tənbunan* 臺地，於是安定居住了一個時期，所統率的人因爲耕地的關係，即分散在 *tənbunan* 臺地附近，另成 *lejoxen*、*rəkinos*、*gogot*、*kvaya* 等四個聚落居住之，五個聚落的人仍爲一個 *kəlxən gaga*，仍由居住在 *tənbunan* 地方的 *buyun* 任 *məraho gaga* 和部落之頭目。傳至第三任頭目 *məhæn takun* 時，即率居住在 *tənbunan* 的一支人遷向 *təlayan*，而留在 *tənbunan* 區域的四個聚落，則由出自於 *gogot* 地方的 *milabə* 來擔任 *kəlxən gaga* 的首領，*milabə* 死，則四聚落即正式分離，各自成立一個 *kəlxən gaga*，成爲四個獨立的部落。而遷向 *təlayan* 的一支，更向大南澳南溪下流發展，成立一 *təpijəxən* 聚落，在 *buda nawi* 的領導之下，還是與 *təlayan* 同一 *kəlxən gaga*，*buda nawi* 之後，*yawi buda* 繼任 *məraho gaga*，於是 *təpijəxən* 即由 *təlayan* 部落分出，正式自立爲一 *kəlxən gaga*，成功爲一個獨立的部落。不久又有部分人遷去 *bətunux*，建立 *bətunux* 部落，自成一 *kəlxən gaga*。

在 *lejoxen* 的一支，不久有由花蓮 *tausa* 羣 *bugal* 部落遷來的一支人，自成一 *kəlxən gaga*，與 *lejoxen* 的 *tse?ole* 羣的人之 *gaga* 同居，*tse?ole* 羣之

一 *gaga*，至 *hayuy buyun* 當 *gaga* 兼部落首長之時，則分為三，於是 *lejoxen* 部落，至是已具有四個 *kəlxən gaga*。

(六) *kiyijan* 部落：首建 *kiyijan* 部落的人是 *mə-puki*，至其子 *yukan puki* 之時，首先有三戶人，因耕地的關係而遷到 *kiyijan* 南方不遠處之 *kiyajan*，不久人口增加，有 *watan yuyue* 正式要求 *jukan puki*，脫離原來之 *mulaxən gaga*，自成一 *mulaxən gaga*，而後住在 *kiyijan* 的一個 *mulaxən gaga*，也自分而為四，部落之頭目仍由 *jukan puki* 任之。到了公元1926年居於 *kiyijan* 之人，另組三個 *mulaxən gaga* 遷入 *kyuyu*，與在 *babo-kaikai* 遷來的兩個 *mulaxən gaga* 同居之。而由 *kiyijan* 遷來 *kyuyu* 的三個 *mulaxən gaga*，則仍由 *kiyijan* 頭目 *jukan puki* 所管轄之。

由上面的敘述，我們已經對南澳羣大部分主要的部落及與其 *mulaxən gaga* 間的演變源流有一較清晰的概念。南澳羣的諸部落，在建立之初，均是一個部落 *mulaxən qalay* 一個 *mulaxən gaga*，即所謂的「部落組與祭團互相一致者」的情形，當一個部落在一個地方建立之後，因為定居而人口增多，於是便產生了兩項困難，即(一)人口之急增，造成耕地的不夠。(二)人口之急增，造成 *mulaxən gaga* 內部管理之不易。由此兩項困難，導致了 *mulaxən gaga* 發展的兩個方向：即(一)人口的壓力，而迫使人類向自然奮鬥，新地的開墾是必需的，當他們部落附近的可耕地都已開墾盡了，勢不得不走向距離部落較遠的地方去，另覓新地，新地既已覓得，為了節省每日往返田地的時間，於是便使得一部份人遷離原住地而到了新地的附近居住，新的聚落因此造成。在遷移的初期，與原部落之 *mulaxən gaga* 尚保持聯繫，即仍屬原部落之 *mulaxən gaga* 管理，後因往返開會，參加祭儀，管理等諸多的不便，而使 *mulaxən gaga* 的組織變為鬆弛，於是此部份人的獨立的要求是雙方面的，因而導致了此部份人的脫離原 *mulaxən gaga*，自成一 *mulaxən gaga*，以便管理。由此我們也可回想當初 *mənebo*、*məbəala*、*kəna-xaqul*、*tausa* 四系統的人由臺中以及花蓮方面與他們的原部落分離，也莫不是因為人口的壓力，而迫使他們向外界發展，結果在 *kəlesan* 區域發現良好的耕地以及獵場，於是引起「大遷徙」。這些初到 *kəlesan* 區域的人，各自建立聚落，但他們之與原部落分開，參加的人是自願的，因

此參加分子之原屬 *gaga* 也可能不一致，數家公推一個有能力的家長為領導人，他們來時，並未能將原部落的 *gaga* 帶來（詳見後）。故在生活上，頗引起一段時期的恐慌，至 *babo-kaikai* 部落遷來 *kəlesan* 後，並也由花蓮帶來良好的 *gaga* 於是 *kəlesan* 區域之諸部落，才向 *babo-kaikai* 部落「買 *gaga*」，才將此段恐慌時期渡過。我們在這兩段史的研究上，此種 *mulaxen gaga* 分離的趨勢，是最自然不過的。(二)人口之急增而使一個 *mulaxen gaga* 所能表現的功能趨於遲緩，甚且使一個 *mulaxen gaga* 之某些決議事項不能推動，人口多也使意見紛云，同時更主要的是由於經濟的因素，而使一個 *mulaxen gaga* 陸續的分之為二個或更多個，以適合實際的需要，藉此以平衡社會中所發生的波動。再者定居之後，各部落所有之土地及獵場範圍均已穩定，似也不能再向部落所屬範圍之外發展。故部落內部之再分化是必然的，也是極自然的現象。

在向外發展的情形下，在上面作者所舉之例子中有：

1. *piəxau* 部落：由 *its'ix nokan* 的 *kəlaxen gaga* 分出之 *batu noye* 的 *kəlaxen gaga*。

2. *babo-ləlao* 部落：由 *momin rəxo:jan* 的 *mulaxen gaga* 分出至 *kəlumoan* 地方的 *noluy* 的 *mulaxen gaga*。

3. *babo-kaikai* 部落：由 *mə-puni* 的 *mulaxen gaga* 分出至「下部落」的 *wilay tanax* 的 *mulaxen gaga*。

4. 古 *tənbunan* 部落：由 *buyun* 的 *kəlaxen gaga* 首先分成 *tənbunan*、*lejoxen*、*rəkinos*、*gogot*、*kvaya* 等五個聚落居住，至第三任頭目 *mahən takun* 時，在 *tənbunan* 的一支遷 *təlayan*，而後分化成 *təlayan*、*təpijəxan*、*bətunux* 三個聚落，然後再建立三個 *kəlaxen gaga* 及部落。留在 *tənbunan* 附近四的個聚落，仍是同一個 *kəlaxen gaga*，當頭目 *milabə* 卸任後，即正式分而為四個 *kəlaxen gaga* 及部落。

5. *kiyijan* 部落：由 *jukan puki* 的 *mulaxen gaga* 分出至 *kiyajan* 聚落，而後成立一個 *mulaxen gaga*，由 *watan yuyue* 統領之。

在這五個部落之 *mulaxen gaga* 向外發展的例子中，其共同的特點為，都是先由原

部落分一部分人至另一地，建一聚落，此聚落並未獨立，仍舊是屬於原 *mulaxen gaga*，當過了一段時期後，才與原 *mulaxen gaga* 分開，自己另成立一個 *mulaxen gaga*。在另一方面，顯然的，這五個例子中，又分為兩個類型，第一類如 *piəxau* 部落，*babo-ləlao* 部落，*babo-kaikai* 部落，*kiyijan* 部落，其中之一部分人雖然分出去了，自成一個 *mulaxen gaga*，但並不脫離原部落的組織，仍接受原部落頭目的統轄，甚至如 *babo-ləlao* 之有一任頭目 *takun nomin*，竟也可以出之於遷至 *kəlu-moan* 之一 *mulaxen gaga* 之中；*babo-kaikai* 當 *mə-puni* 以下諸任頭目，均出之於遷到「下部落」的 *mulaxen gaga* 中。第二類如“古 *tənbunan* 部落”以及其後之 *təlayan* 部落，是以一部落一個 *kəlaxen gaga* 的人首先分為五個聚落，當其中之主要聚落 *tənbunan* 遷走後，剩下的四個聚落，起先仍屬同一 *kəlaxen gaga*，同一部落，不久即分而為四個 *kəlaxen gaga* 及四個部落，自己獨立。遷於大南澳南流域的 *təlayan* 亦同，由一個部落，一個 *kəlaxen gaga* 分而為三個部落三個 *kəlaxen gaga*。在此上述二類的「分離時期」，倘若吾人把每個聚落誤認為是一個部落了的話，這個情形便真有點像衛惠林教授所稱之「部落組織小於祭團者」之「C類」了，然事實上，南澳羣的這種現象，並不能歸入此類，而是當 *gaga* 分化時的過渡時期所發生現象。日本學者在研究南澳羣的部族時，皆將 *kiyijan*、*kəlu-moan* 二聚落與其本部落 *kiyijan* 和 *babo-ləlao* 分開，另歸之為二獨立的「社」，實不甚恰當，最易使人發生錯覺。因為我們認為，在南澳羣中，一個部落的定義，應是：「在對外的方面，是一個外交獨立的單位，藉參加同流域部落同盟的機會，以維持與他部落間之均衡勢態；對內則必需內務獨立，不受他部落之干擾，並保護同部落中人之安全。」

## 二

南澳羣最早來至 *kəlesan* 區域的是屬於 *tse?ole* 羣中的 *mənebo* 亞羣的人。其次為同羣中的 *məbəala* 亞羣，再次為屬於 *seqolek* 羣中的 *kəna-xaqul* 亞羣的人。三羣的人佔據了大濁水北溪及其支流的流域地帶，同時此種遷徙仍在 *kəlesan* 本區域內不斷的進行，於是 *məbəala* 亞羣中之一支人，更向東發展，而達到了大南

澳南河流域，陸續建立部落。這三個亞羣的人，在到達的初期，在各處擇地定居，定居之後，才發現他們並未能將原來所屬 *gaga* 的“*gaga*”帶來，而遭到了種種困難，這個原因有二，(1)新建部落所包含的戶數雖少，其又同屬於一亞羣系統，然而此少數之家庭，當在彼等之發祥地時，則未必是屬於同一部落者，既或是屬於同一部落，也未必是屬於同一 *gaga* 者，故在新建的部落中，戶數雖少，就其原屬 *gaga* 而言，仍可謂其所屬份子可能還是相當複雜。(2)遷徙隊伍之組成，是自然的，其遷徙也是自然的，當時各份子並未考慮到要由原所屬 *gaga* 退出的問題，而另成立新 *gaga*，事實上此少數的每一個家庭，也無能力負擔退出 *gaga* 所要給的賠償物(豬一頭)，更無別的 *gaga* 供彼等之加入，同時他們根本也沒有與原 *gaga* 脫離的必要，這在他們較後期的部落與 *gaga* 的分化上已很顯然的表現出。就是因為這樣，後來當他們發現自己與自己所屬的 *gaga* 在互相的聯繫上是多麼的不便時，則他們已遠離了原 *gaga*，而成爲了 *kalesan* 新天地中之一員，沒有 *gaga* 的庇護，在原始的新環境與處在四面均是敵人的危險狀態下，因而對他們產生了新的恐慌，由此恐慌而造成社會的不安，農業的凋零，狩獵事業的不利，此等新建的聚落的社會與經濟，顯然是處在一種極度不平衡的狀態之下。然而這種不平衡的狀態並沒有繼續多久，當上述三批人中的最後一批 *kəna-xaqul* 人遷來 *kalesan* 區域後不久，或者與其同時，便有一支花蓮大沙河上游 *bulexengun* 部落 *tausa* 系統的人來到了 *kalesan* 區域，這支人是由首領 *mə-kaikai* 所率領，建部落於大濁水北溪右岸一稱爲 *kbubu*(意爲山嶺)的山旁，自是皆以 *babo-kaikai* 稱此部落。此部落的來到 *kalesan* 區域，不但爲其本身解決了因人口膨脹所遭受到的經濟壓力，且因其帶來了 *bəxjin gaga* (好運的 *gaga*) 便因而解決了當時 *kalesan* 區域人們所遭遇到的困境。

*mə-kaikai* 爲大沙河流域 *bulexengun* 部落頭目 *teimu naiwan* 之長子，故其名應稱爲 *kaikai teimu*，由 *teimu naiwan* 之 *gaga* 分出自建 *gaga* 遷 *kalesan* 區域，可謂其 *gaga* 的來源血統非常清楚，保護其 *gaga* 的祖靈及靈力乃得自於 *teimu naiwan* 的 *gaga* 正統的傳遞。至於 *teimu naiwan* 是何許人？我們可從流行於 *məbəala*、*kəna-xaqul*、*tausa* 三個系統的一節傳說得到線索：「我們還在 *pinsəbukan* 的時代，大頭目是 *mə-jabux*，人口增多，而土地不夠，於是提議向外界

疏散人口，其屬下有 *batu*、*wasau*、*puki*、*teimu naiwan*……諸人分開遷徙，臨行，*mə-jabux* 告之曰：『汝等往尋耕地，尋好耕地後，再回來拿種籽，種籽種下去後，第一年先不要吃，等第二年生長多了再吃。』於是大家分途下山，其中 *teimu naiwan* 則走向花蓮，成為了 *tausa* 的始祖，之後，*teimu naiwan* 再回返 *pinsabukan* 向 *mə-jabux* 取得種籽，來南澳地區，給南澳地區的人分發種籽，分好種籽後，便又回 *tausa* 去了。」我們由這則流傳頗廣的傳說中，則發現有兩項事實是值得注意的，其一為 *kəlesan* 區域所有作物的種籽（最少也是部分而重要作物的種籽）是由 *teimu naiwan* 這個人所帶來的。其二為當遷徙的初期，所來的人，奇怪的是他們沒有帶來種籽（最少也是沒有帶來重要作物的種籽）。因此 *teimu naiwan* 這個人便成為了南澳區域的文化英雄了。在另一流傳頗廣的傳說（採自 *kəna-xaqul* 系統的人）裏則說：「當我們初來到 *kəlesan* 區域的時候，生活是過得非常地艱苦，有一日正當我們在河邊休息烤甘藷吃時，為 *teimu naiwan* 所見，他看見我們沒有小米吃，很是同情我們，便叫我們到他的部落去，說要送給我們小米的種籽，於是我們有四個人便隨他到了 *tausa* 的地方，他首先給四人喝了小米釀的酒，結果大家都醉倒，在地上呼呼睡去，我們的四個人起先以為 *teimu naiwan* 給我們喝一種使人醉倒的水是要殺害我們的，都害怕的不得了，但到了第二日，大家醒了，反而覺得身體很舒服，*teimu naiwan* 並無殺害之意，並給了四人很多的種籽，其中包括小米以及他類菜蔬的種籽，還教給四人如何種植的方法，最後四人詢及釀酒之法，*teimu naiwan* 也教給了他們，於是四人回來，我們 *kəlesan* 區便有了小米和其他菜蔬之種植。」在這一傳說中，也表現了如上一個傳說中同樣的事實。*kəlesan* 區域的人，自從與 *teimu naiwan* 接觸，便發現了 *teimu naiwan* 所領導的部落人之生活是遠較 *kəlesan* 區域之人為富足，*kəlesan* 區域的人雖然由 *teimu naiwan* 處接受了種籽及種植技術，但所過生活並不比以前有多少改善，於是便認為 *teimu naiwan* 部落人之生活所以富足，乃是因為他們具有一種超自然之靈力，而此靈力則在冥冥中給其人以幫助，此靈力的來源，則要歸之於他們有一個好的 *gaga*，*gaga* 中所含有的靈力，為全 *gaga* 的人所共享；這個靈力能借助到全 *gaga* 中每一個人的工做上去，故他們的農產豐而狩獵獲。這種生活是 *kəlesan* 區域的人所嚮往的。

早期的 *kalesan* 區域的人，作者不是說他們沒有 *gaga*，而是說他們原來在發祥地時是有 *gaga* 的，遷來 *kalesan* 區域後，久與原屬 *gaga* 隔離，便與之失去了聯繫，既使他們有 *gaga*，他們的 *gaga* 在他們的心理上也是無力的。然則，他們不能另外自己成立 *gaga* 嗎？他們的答復是：「不能。」原因是他們距離原 *gaga* 那麼遠，要怎麼樣向他們去買呢？因為「買 *gaga*」時要請賣者全 *gaga* 的人來到買者 *gaga* 住的地方來，這麼遠的路，那實在是一件不可能的事。

由於以上的原因，故當 *mə-kaikai* 與其衆遷來 *kalesan* 定居後，*kalesan* 諸部落的人，便羣向 *babo-kaikai* 部落來買他們所需要的 *bəxjin gaga*（「好運的 *gaga*」），他們稱 *babo-kaikai* 的 *gaga* 為 *bugin gaga* (*seqdek* 語) 或 *bujij gaga* (*tse?ole* 語) (*bugin* 與 *bujij* 意皆為原始或在一切之先。)，即「原始 *gaga*」，南澳羣的所有的 *gaga*，都是來自於此一 *bugin gaga*。

南澳羣的泰雅人稱「買 *gaga*」為 *mbaji gaga*。茲先說明 *mbaji gaga* 的一般過程，然後再舉例以明之。

「買 *gaga*」這件事情，常發生在下列二情況之下：

(1) 當一羣人要組織一個新 *gaga* 的時候。

(2) 當一個 *gaga* 中的人，認為自己的 *gaga* 已失去了祖靈的庇護時，更具體的說，即是當一個 *gaga* 中的人在農耕與狩獵兩方面連年失敗時，則認為「原始 *gaga*」的祖靈已經不願意同他們在一起了，可能已經是離開了他們。

於是在這兩種情況之下，便有「買 *gaga*」即 *mbaji gaga* 之舉。買 *gaga* 的對象有二：

(1) 為 *babo-kaikai* 部落的 *bugin gaga* (原始 *gaga*)，他們認為 *babo-kaikai* 部落的 *bugin gaga*，是最富有 *bəxjin* (好運) 的 *gaga*，乃是因為 *babo-kaikai* 的 *gaga* 具有好的保護 *gaga* 的祖靈。

(2) 其他的 *bəxjin gaga* (這些 *gaga* 也是由 *babo-kaikai* 的 *bugin gaga* 而來)。

在「買 *gaga*」時，最重要的是一個買的儀式，即「原始祖靈及其靈力獲得祭」，而以一把（或兩穗，三穗）小米 *tərakis*<sup>(1)</sup> 為象徵物，由賣方傳給買方，這把小米

(1) *tərakis* 為小米之一種。此種 *tərayis* 種的小米，為專門釀酒用的，但也可以食用。

是具有靈力的，或可稱之為靈粟<sup>(1)</sup> (*seqolak* 系之人稱之為 *gaxak*<sup>(2)</sup>，*tseʔole* 系之人稱之為 *gi:ya*)。當一個 *gaga* 決定了要去「買 *gaga*」時，前一天的早上要舉行鳥占 *təmalaŋ siliek* (聽 *siliek* 鳥——蕃華鳥之歌聲) 以定此行之吉凶，如屬吉，則由 *gaga* 的首領為代表去對方之 *bəxjin gaga* 「好運的 *gaga*」說明，並邀請對方全 *gaga* 所有的人來買方的 *gaga* 中吃飯，對方如答應，次日 (或約定日期) 賣方全 *gaga* 的人便都會到買方的 *gaga* 中來 (賣方要留一部份人看守村落)，同時帶來 *gaxak*，買方 *gaga* 的人此時便要預備酒、糕、綠豆、肉食等供給賣方的人吃，除此之外，最重要的是要預備一隻豬。於是便開始了「買賣的」儀式，儀式的進行地點是在買者 *gaga* 首領的家中，將豬捆好，賣 *gaga* 者的首領出來，右手執刀並握所帶來的 *gaxak*，代表全 *gaga* 的人及祖靈，向買者 *gaga* 的人祝之曰：「你向我買 *gaga*，以後一定萬事順利，我們 (包括祖靈) 吃了你們的豬，以後你們出去工作，*rutux* 一定會保佑你們。」或曰：「我們的 *gaga* 是 *bugin gaga*，你們買了我們的 *gaga* 後，我們的 *gaga* 的祖靈一定會在你們這裏 *tənnu-aja* (*seqolek* 系語，或 *tənnuwaxgay* 為 *tseʔole* 系語，意為「適應且能喜戀」) 的，無論你們上山打獵或種植作物，都會得到祂們的助力 (即得靈力之助)，而使你們的收成同我們的一樣好。」祝禱畢，即將靈粟 *gaxak* 交給買方 *gaga* 的首領保管，然後執刀殺豬以饗祖靈，所殺之豬，因已饗過祖靈，故對買者 *gaga* 的人是禁忌的，不能接觸，由賣者全 *gaga* 的人在此分肉後，帶歸食之。買者 *gaga* 的首領得此靈粟後，即將之秘密的鎖在倉庫中，妥加保管，不能讓別人接觸到，等到了年祭時，再拿出來去作一次祭儀。他們又說，當「買 *gaga*」時，賣者來時，一定要將其 *bəxjix gaga* 中所有的事情詳告買方 *gaga* 的人，「買 *gaga*」之舉，不但買得了「原始 *gaga*」或「好運 *gaga*」的祖靈之助力，同時亦將 *babo-kaikai* 部落之一切規定買來，使買者 *gaga* 人的生活過的如 *babo-kaikai* 部落一樣的富足平安，而此等規定，皆是昔日祖靈的遺規，更認買 *gaga* 之時，同時也將 *babo-kaikai* 的祖靈買了回來，在工作時並能得到

- (1) 這些靈粟，是一直由 *kaikai* 傳遞下來的，每年當收割時要特別先收割一把 (或幾穗)，妥加保藏，留為靈粟，當行「年祭」時，取出舉行祭儀，以獲得靈力。
- (2) *gaxak* 與 *gi:ya*，原意皆為種籽，而尤指 *torakis* 的種籽，在此特稱由「原始 *gaga*」傳遞下來的靈粟。

*babo-kaikai* 祖靈的幫忙（即得靈力之助），及其祐護。因此之故，凡向 *babo-kaikai* 去買 *gaga* 時，仍要說是「來買你們祖先 *mə-kaikai* 的 *gaga*」這句話。在此，我們由上面所敘述過的，以及我們將要在下面陸續提到的，一個 *gaga* 之對於他 *gaga* 在種種與生產有關事物上的禁忌觀之，作者甚願提出對 *gaga* 之另外一個假設，即它在經濟生活方面來講，則更像是一個「共享秘密生產技術<sup>(1)</sup>的團體」，或可簡稱「共享秘密生產技術團」，這尤其是在農業的各種禁忌上表現的最為楚清，一個 *gaga*，在生產事業上，對別的 *gaga* 的人，永遠的是站在一個謹防的地位（參照第五章超自然信仰節）。

一個 *gaga*，當買得 *gaga* 的次日，則組隊由 *məraho gaga* 領導出去打獵，其目的在看一看所買來地代表「原始 *gaga*」祖靈及其靈力的靈粟 *gaxak* 在此新環境中能否 *tənnu-aja*（或 *tənnuwaxgaŋ*）「適應且能喜戀」。打獵結果，如能獵獲野獸，則謂 *gaxak* 已經 *tənnu-aja* 了，並認這次的「買 *gaga*」是成功了。否則便要舉行下述的一連串的作法，以使 *gaxak* 變成 *tənnu-aja*。即，如第一次出去打不到野獸時，即表示這些 *gaxak*，不喜歡保管牠們的 *məraho gaga*，於是在次一天，便要召集一個全 *gaga* 的會議，由全 *gaga* 的人另公推一人為 *məraho gaga*，來接替前任首長保管的 *gaxak*，次日再去問 *siliek*，相詢可否出獵，如歌聲吉，則要準備打獵之物，於第二天去打獵；倘若歌聲主凶，第二天要再去問，仍凶，第三天再去問，再凶，即接連相詢三次皆凶，即表示此第二次選出的 *məraho gaga* 不堪重任，於是便要再舉行全 *gaga* 的會議，另選一人為 *məraho gaga* 以接管第二任的 *məraho gaga* 的 *gaxak*，此第三次選出的 *məraho gaga* 領導出去打獵後，如獵獲，則留任之，否則還要另換一第四任的 *məraho gaga*，此第四度選出的 *məraho gaga* 雖然鳥占屬凶，狩獵不獲，便也不能再換了，因為到了第四度的換首領時，*bəxjin gaga* 的 *rutux* 一定要在買者 *gaga* 裏 *tənnu-aja*，要不然是將會遭到譏笑的。這些規則據說都是首由 *mə-kaikai* 及 *mə-buni* 兩人所立，一直相傳下來。

「分 *gaga*」即「*gaga* 之分化」南澳的泰雅人稱之為 *mbutc'i gaga* (*mbutc'i* 意為分開)。*gaga* 之分化之情形，在南澳羣之諸部落中，皆有發生，是一個非常普遍

(1) 此處所謂之技術當包括所有的一切能促進生產的方法，制度與技巧。

的現象，正如前節敘述的分化原因：「1. 人口之急增，造成耕地的不夠。2. 人口之急增，造成 *mulaxen gaga* 內部管理的不易，由此二原因則導致了 *mulaxen gaga* 發展的兩個方向……。」分開之人，另成立一 *gaga*，而與原 *gaga* 脫離時，此新 *gaga* 的人則必須要合購一豬留給原 *gaga* 的人吃，此豬稱之為 *sənnəbir gaga* (*sənnəbir* 意為遺留)，即「留給原 *gaga* 的價值物」，因為他們認為，「分 *gaga*」與「買 *gaga*」大不相同，「分 *gaga*」是不必經過「買」的一種形式的，即可獲得原 *gaga* 的祖靈的保護，同時更理性的一點說，一個 *gaga* 既然是一個「共享祖靈保護，共享祖靈靈力團」及「共享秘密生產技術團」，*gaga* 中的一部分人的分開，無疑的是破壞了「共享」的制度，此「祖靈靈力」與「秘密技術」也無疑是由一個 *gaga* 中而傳入到另一個 *gaga* 中了，他們並不問後者 *gaga* 的來源是否是由其本身分開，只問這種「祖靈靈力」和「秘密技術」是否已傳到了另一個 *gaga*，故分 *gaga* 時所留給原 *gaga* 的豬，我們名其為「價值物」。所留之「價值物」同時亦表示，現在大家雖然分開了，以後在彼此之間決不要有仇恨發生。倘若分開的人，不留「價值物」給原 *gaga* 則原 *gaga* 的人一定會說：「分出 *gaga* 的人怎麼這樣子不懂 *gaga* (*ini kbak gaga*，意為不懂 *gaga* 所規定之事，即沒有禮貌)。」經此一來，則等於對分出去的 *gaga* 說了一種咒語，那麼以後此分出去的 *gaga* 便得不到原 *gaga* 祖靈之祐護，因而影響到了以後的收穫（獲）不好。當要分出去的人，把豬抬到原 *gaga* 的首領的家去時，然後有一簡單之儀式，即首由原 *gaga* 的首領說幾句祝禱的話後，即將靈粟二穗交與分出 *gaga* 的首領，之後分出 *gaga* 的首領則對原 *gaga* 之祖靈說：「我們現在雖然分開了，以後我們還是很要好的，你必能來幫助我們。」之後由原 *gaga* 之首領殺豬饗鬼，由原 *gaga* 的人分食。此豬到此時，便對分出 *gaga* 的人是禁忌了，不能接觸。此分開之 *gaga*，以後如覺得自己 *gaga* 在狩獵、農耕諸生產事業上不理想時，便認為是失去了祖靈的保護和支持，則要去「買 *gaga*」，對象可能是 *babo-kaikai* 的「原始 *gaga*」即 *bugin gaga*，也可能是附近的 *bəxjin gaga* 以求能獲得「原始 *gaga*」祖靈的保護和其原始靈力的支持。或且是得到「原始 *gaga*」的「秘密生產技術」。

我們明瞭了以上之「買 *gaga*」和「分 *gaga*」的情形後，值得注意的是其中各

有一個儀式，考其原因，在宗教方面來說，不外為二：(1) 獲得「原始 *gaga*」祖靈之保護。(2) 獲得「原始 *gaga*」祖靈力量的支持，即獲得靈力的支持。在理性方面來說，儀式的場合則為一個買賣或傳授秘密生產技術的場合。然事實上，在原始的社會裏，宗教的行為和理性的行為是很難分得開的，人類生存於原始而多險的環境下，皆是憑藉着由以前積累下來的多少理性的「經驗」，外加超自然的助力，始得維持並繼續其生存，而此些許理性的積累的寶貴經驗，便是日後人類走向科學、文明最初的依據。

茲再舉出南澳羣各部落 *gaga* 成立及分裂的實際情形於後：

1. *babo-kaikai* 部落：從系譜中可知 *wilay tanax* 是正式向 *mə-puni* 「買」的 *gaga*。

2. *babo-ləlao* 部落：首選 *kbuye* 地方者為 *takun nobai*，而正式成立 *mulaxən gaga* 的則是 *momin rəxo:jan* 所建之 *gaga*，是向 *mə-kaikai* 買的。然後 *kəlumoan* 地方的 *noluy* 再建 *gaga*，其 *gaga* 是由 *momin rəxo:jan* 的 *gaga* 分化而出的。至 *tolas kauil* 之時代，有 *pajas lawa* 者，自建 *gaga*，其 *gaga* 則是向 *babo-kaikai* 部落頭目 *mə-puni* 買的。而 *jumin baye* 的 *gaga*，則是由 *tolas kauil* 的 *gaga* 分化而出者。

3. *kiyayan* 部落：正式建 *mulaxən gaga* 者為 *puki*，其 *gaga* 是向 *mə-kaikai* 買的。其後 *kiyayan* 的 *watan yuyus* 的 *gaga* 則是由 *jukan puki* 的 *gaga* 分化而出。其他三個 *gaga* 亦是由 *jukan puki* 的 *gaga* 所分出。

4. *piəxau* 部落：第二任頭目 *batu* 始建部落於 *u-wan*，至第三任頭目 *bixonawi* 時，才正式向 *mə-kaikai* 買 *gaga*，而成立了第一個 *gaga*。再傳至 *its'ix nokan* 為頭目之時，*batu noye* 因耕地的關係另建一聚落，後認頗不方便，便要求 *its'ix nokan* 獨立，另成一個 *gaga*，其 *gaga* 是向 *its'ix nokan* 買的。至 *wilay taija* 當頭目時，有 *bulux mugji* 和 *takun ləə* 二人，分別由 *wilay taija* 的 *gaga* 分出，並向 *wilay taija* 買 *gaga* 後，自建 *kəlxən gaga*。*piəxau* 部落自此成為四個 *gaga*，其中之 *takun ləə* 的 *gaga*，經一傳至 *jawi jaxək* 當 *məraho gaga*，*jawi jarək* 本已選定 *losin takun* 為繼任者，一日當 *losin takun* 出外打獵時，

*jawi jaxək* 病重，彌留時說：「*losin* 到那裏去了呢？爲什麼還不同來？我要把 *gaga* 傳給他的！」言畢不久死，於是他們認爲 *jawi jaxək* 已死，未能把 *gaga* 傳下，而是把 *gaga* 帶走了。所謂未能把 *gaga* 留下，而是未能把下列三事留下：

- (1) 未能把祭祀用的靈粟 *gaga* 留下。
- (2) 未能把祭祀時（卽年祭時）對 *rutux* 說的話留下。
- (3) 未能把一切在 *kalaxen pijatsiy*<sup>(1)</sup> 時所要守的規定留下。

數日後，*losin takun* 歸，見 *jawi jaxək* 已死，而 *gaga* 中的人還很多，於是決定向 *babo-kaikai* 之 *bujij gaga* 去買 *gaga*，此時 *babo-kaikai* 之頭目爲 *wilay tanax*，當 *losin takun* 請來了 *wilay tanax* 全 *gaga* 的人來到 *piəxau* 部落時，*wilay tanax* 卽將祭祀用的靈粟交給了 *losin takun*，同時也將祭祀用語，及在 *gaga* 中所有的一切應遵守的規定教之。然後由 *wilay tanax* 殺豬饗鬼，由賣者 *gaga* 全體的人分肉，隨後舉行一盛大之飲宴，全部由 *takun leə* 的 *gaga* 招待，飲宴畢，*wilay tanax* 及其衆，始携肉離去。由此最後之事例觀之，*gaga* 首領的傳遞，確實是以代表祖靈及其力量的靈粟的直線傳遞爲中心事件之一來進行的，*gaga* 首領之責任，以保管靈粟爲一主要事務，至此益發明顯。

### 三

在另一方面南澳的泰雅人有一條習慣的法律，卽對於破壞 *gaga* 紀律的罪犯，倘若他不能提供出一隻大豬來舉行「賠祭犧牲」的話，便把他開除 *gaga* 的屬籍，這種刑罰是除了死刑以外的最重的一種刑罰，直到此人能提出犧牲時爲止，他才能恢復成爲 *gaga* 中的一員。爲什麼他們會認爲開除 *gaga* 屬籍是最嚴重的刑罰呢？其原因則有二：

- (1) 沒有 *gaga* 的人便得不到祖靈的保護。
- (2) 沒有 *gaga* 的人便得不到祖靈靈力的幫助。

由此二項原因，則導致了其人下述嚴重的後果：

(1) 卽「守望月」，詳見下節。

(1) 作物歉收。

(2) 狩獵不獲。

實際上失去 *gaga* 的人，便失去了享受同 *gaga* 中人互助的權利，直接的威脅了其生存。他們在不斷的經驗裏，已深深瞭解，個人的生存必須仰仗於團體，因此，*qutux gaga* 集體活動的最後目標，便在給與 *gaga* 成員以最大的安全，從而使成員能維持其生存。

由南澳羣的泰雅人的宗教觀念，發展出了另一系統的維持 *qutux gaga* 共同安全的制度，即 *gaga* 中任一成員犯罪，一方面因祖靈之震怒，而失去祖靈之保護及靈力之支持，另一方面則因祖靈之震怒所加之處罰很可能殃及於全 *gaga* 的任何一個人和全 *gaga* 所有的人及其生產事業。從其反面來說，一個 *gaga* 中之任一個人之受傷，或農業之遭致天災的損害，便認為是 *gaga* 中某一成員之犯罪得罪了祖靈之所致，此時則必須要此人出來承認，賠償犧牲祭祖靈後全體之罪始得洗脫，即一個 *gaga* 中之一人犯罪，全 *gaga* 中之人與之同罪。於是一個 *gaga* 便藉着這種人們畏懼祖靈的集體處罰的心理，使 *gaga* 中的人切實自律並互相監視，互相鼓勵不得輕率從事犯罪行為，而收到了集體制裁的功效，達到了集體安全的目的。因為這個緣故據他們自己說，在以前的時代裏，是很少發生犯罪（如殺人、姦淫、盜竊等）事件的；時至今日，*gaga* 的組織雖然消滅，人們都已改信了基督教、天主教……等外來宗教，但此種規範行為的習氣仍沒有破壞。

*gaga* 的另一方面功能是屬於宗教的，表現於豐年祭 *smaato* 及守望月 *mulaxen pijatsiy* 的各種祭儀行為（參照宗教信仰節），如共祭、共獵、共守禁忌、分食祭肉獵肉等。但實際上這些儀式對 *gaga* 的功能也是經濟的，全 *gaga* 的人共獵、共享、共勞，此時 *mulaxen gaga* 以若干禁忌 *psanik* 來限制 *qutux gaga* 以外的人對本 *gaga* 經濟利益的侵佔。

其次我們要敘述的是，*qutux gaga* 團體中的人在 *mulaxen pijatsiy* 「守望月」以外的其他時間裏盡作了些什麼。最顯著的莫過於 *qutux gaga* 在農業作業上所表現出的各種功能了。南澳羣的泰雅人，他們的一個 *gaga*，便是一個互助的團體，在此團體中的份子，如遇到有像開墾、播種、除草、收割、築屋等不是一個家庭裏少數幾

個人所能完成的事時，則可邀請 *gaga* 內之份子組成一個工作隊，來完成之，這個工作隊，他們稱之為 *qutux kənrəxgan*，自然倘若一個部落有好幾個 *gaga* 時，*gaga* 以外的人也可以來參加工作，但沒有絕對來應邀的責任，同 *gaga* 的人便不同了，他是有責任來接受同 *gaga* 團體中任一份子所提出的邀請的，邀請人的主方，除了要供給被邀請者的中飯以及晚飯的酒食外，最重要的是下一次接受對方的邀請，還對方同樣的工作時間，他們稱這種制度為 *θbayox*，即「交換時間的互助制度」，簡可稱之為「換日」。

一個 *gaga* 的首長，他是一個負責祭祀的人，也是一個司管曆法的人，他在一年之中隨時要注意自然界的變化，以及農作物生長的情形，用以來作為決定何時播種、何時收割、何時要作一些祭祀以挽救各種的災害（詳見下冊農業一章）。因此一個 *gaga* 農作之開始與收割，皆是由 *gaga* 的首長所領導進行的，*gaga* 的首長在此時則表現出在「交換時間的互助制度」下的優先權。

#### 四

前曾述及，一個人之生而為 *gaga* 中之一員是必然的，雖然如此，*gaga* 中之成員仍具有相當的活動性，即說，個人之脫離 *gaga* 之組織，仍有其相當的自由性。

個人之脫離 *gaga* 組織，稱之為 *mgei gaga*，即「脫離 *gaga*」，時常發生在下述四種情形之下：

- (1) 由於不滿意自己的 *gaga* 時。
- (2) 由於與 *gaga* 中人相處不和睦時。
- (3) 由於家庭的遷入別的部落時。
- (4) 由於個人之婚姻關係（假定婚姻對象不在同一 *gaga* 中時）。

凡此四項原因中之任一項均能造成個人之脫離 *gaga* 而轉入他 *gaga*。脫離 *gaga* 的手續是由脫離的人提供生豬一頭留給全 *gaga* 的人食用即可，稱此豬為 *sənnəbir gaga*，即留給 *gaga* 的價值物，留此豬的目的有二，(A)自己雖然脫離了 *gaga*，而加入到了別的 *gaga* 中去，但仍須要原 *gaga* 的祖靈的保護。(B)給原 *gaga* 的人因自己的離開 *gaga* 所帶走的原 *gaga* 之「祖靈的靈力」和「秘密技術」所遭受的

損失。而由於個人之婚姻關係而脫離 *gaga* 者，其所出之「價物」，概由婚姻之聘方負擔，更確切的說，即凡行嫁娶婚者，「價物」由男方負擔，行招贅婚者，「價物」由女方負擔。此「價物」每於結婚之前一天送達對方之 *gaga*，同 *gaga* 之結婚不送，唯此「價物」決非婚姻之聘禮，由對方 *gaga* 之人殺後祭祖靈後分食，故肉是對其他 *gaga* 的人有禁忌的。

退出 *gaga* 的人，一定要加入於另外的 *gaga*，這個壓力來自於兩方面：

(1) 社會的壓力：他們認為，凡不參加 *gaga* 的人，便失去了約束，他便會隨處流盪，不作事情，專門吃別人的飯，使本部落的人很不好意思，而破壞了本部落的名譽，因此別的部落的人便會譏笑本部落了，說頭目不會管理部落。故一個無 *gaga* 的人，部落中人一定要勸他參入 *gaga* 的。

(2) 經濟的壓力：他們認為，不參加 *gaga* 的人便得不到祖靈之保護及靈力之支持，故其所種田地一定會荒蕪，打獵一定打不到，然最重要的是他失去了參加團體的經濟互助活動的資格，因為一個沒有 *gaga* 的人，是一個很危險的人，他如果參加到團體的活動中，便遭祖靈之震怒，而使 *gaga* 中之份子發生不幸。

由於以上之兩項壓力，凡退出 *gaga* 之人往往過了一段時期後，還是會再加入 *gaga* 的。例如從前在 *pixau* 部落，當 *wilay taija* 當頭目時，有一個名叫 *batu lamay* 的人退出 *gaga* 後，不聽老人們的話，沒有參加 *gaga*，但其每年之種植所收穫的成績都非常的壞，打獵時亦得到的很少，後來他跑到 *batu noye* (見(一)節譜一，為一 *gaga* 之首領) 處去看，見 *batu noye* 所管理的 *gaga* 中的人生活的都非常的好，收穫亦多，方才覺悟老人們說的話很對，此時 *batu noye* 再告訴他說：「沒有參加 *gaga* 的人！你可以看看你的食物在收穫的時候是好的還是壞的？我們有 *kalaxen gaga* 的人每年收穫都是很好的。」於是 *batu lamay* 便央求加入 *batu noye* 的 *gaga* 之後果然他的糧食收穫也變好了，他去打獵及所裝之陷阱皆能打到很多的野獸。

當離婚事件發生時，出嫁的女子或入贅的男子均要歸自己原來的 *gaga*，其賠償原則是視何方不對來決定，如果是聘方的錯，則聘方賠一豬給被聘方以為離婚之女子或入贅的男子之回入原 *gaga* 的「價物」；反之，如果是被聘方的錯，則被聘方要賠一豬給要聘方之 *gaga*，以為其退出聘方 *gaga* 的價物。

由南澳羣泰雅族之親族組織看，其最小的單位是一個家庭 (*qutux yasan* 或 *utux sali*)，每一個家庭有一個家長，稱之為 *mulaxen yasan* 或 *kalaxæn sali*，即所謂「看守或保護家的」，倘若退出 *gaga* 的份子「看守家的」人，則認為全家都退出了 *gaga*，如若不是「看守家的」人，只視作其一人退出，因此，一個 *gaga* 的構成單位實在是一個一個的家，即 *qutux yasan*。

加入 *gaga* 的手續則較簡單，只要去到所想加入的 *gaga* 首領處去請求加入，同時出一隻雞和一些酒給 *gaga* 中的人喝了就行了。

## 五

每一個 *mulaxen gaga* 有一個首長，稱之為 *məraho gaga*，即「*gaga* 的首長」，因此每一個 *mulaxen gaga* 的名稱便以 *gaga* 首長的名字稱乎之，例如 *jawi tolas* 所管理的 *gaga*，即稱之為 *gaga jawi tolas*，每一個 *gaga*，稱為 *qutux mulaxen gaga* 或 *qutux gaga*。

當作者在調查工作進行時，每一詢及一個 *gaga* 首長所應具備那些條件時，他們總回答說：一個 *gaga* 的首長，所應具備的條件，有：

- (1) *mijasa lu:an* 即心地善良；
- (2) *mijasa tunux* 即頭腦聰明。

他們隨即又補充說：「一個心地善良的人，他才會處事公平合理，一個頭腦聰明的人，他才會有善於言談的本領，在開會議時能夠說話，管理大家的事。」但當再問他們：「一個英雄 *tən-yarux* 人物能不能當 *məraho gaga*」他們的回答是否定的。那是因為一個人只會打仗是不行的，即說一個 *məraho gaga*，他必須要具備上述的兩項基本條件才可，致於他是不是一個英雄則無關緊要，當然如果一個 *məraho gaga* 他同時又是個英雄人物，他便很可能有被選作部落首領的希望。

我們在前面的(一)節中，已對 *gaga* 首長的傳遞作了相當長篇幅的縱向剖析，現在作者想再以前後任首領間的實際關係來敘述他們的領袖制度。首先讓我們看(一)節中之譜一，這是 *piəxau* 部落兩百年來領袖傳遞制度的實例：

- (1) *piəxau* 部落：屬於 *tse<sup>2</sup>ole* 系的 *piəxau* 部落，其頭目的先後傳遞情形大

致如下面：*wasau-pajas* 建部落於 *xabun-kolo, batu* 遷 *u-wan, pixo naui* 正式向 *babo-kaikai* 部落頭目 *mə-kaikai* 買了 *gaga*，成為第一任的 *məraho gaga*，以上三人的關係不清，然總是有能之士，至今仍為 *kalesan* 各部落所傳誦的遷徙時代的幾個知名的人物，*wasau pajas* 之年齡可能最長，後二人之年齡可能相差無幾，因為在 *batu* 當頭目的時代，*pixo naui* 就是他的副手（副頭目）了。在 *pixo naui* 當頭目兼 *məraho gaga* 的時代，有一青年名 *its'ix nokan*，聰明 *mijasa tunux* 而勇敢 *məθ:Δy*，他是一個善獵者 *logax mlada tse'ole* 也是一個能吃苦而很會種田的人 *logax mə:0:max tse'ole*，強 狩獵 人 深為 *pixo naui* 所喜，於是 *pixo naui* 使時常叫這個青年和他在一齊，向他學習一個頭目對人處事的態度，同時也把 *gaga* 在各種祭祀時所要說的話教給了他，不久 *pixo naui* 年老退休，於是便召集了一次全部落（也即是全 *gaga*）的會議，在會議中，由 *pixo naui* 宣告了自己要退休的意思，同時當眾推薦 *its'ix nokan* 為部落兼 *mulax'en gaga* 的首領，看看大家贊不贊成 *its'ix nokan*，結果獲得全體一致的通過，*its'ix nokan* 當頭目之時，年齡甚輕，因為他還沒有結婚，*pixo naui* 有獨生女，名 *jiwan pixo*，愛慕 *its'ix nokan*，不久，二人結婚，後生一女名 *kumu its'ix*，也是獨生女，當 *its'ix nokan* 年老時，*piəxau* 部落出一青年名 *wilay taija*，其人身材雄偉，智勇兼具，在獵頭的戰爭中，曾有一次獵獲十一個人頭的記錄，然他在農耕，狩獵等其他事業上也不後人，他在早年的時代，既獲得了 *its'ix nokan* 的賞識，之後又得 *kumu its'ix* 的垂青，於是二人結婚，*its'ix nokan* 退休，很自然的就獲得了全部落人一致的通過，讓 *wilay taija* 作了第五任的頭目，*wilay taija* 的勇猛是前所未見的，某次曾以二人之力擊退廿餘向其圍擊的 *tsuku* 人；更以少數的人出奇擊退滿清進剿的軍隊，而解救了 *bətunux* 部落的危機，他被 *kalesan* 地區的人們譽之為最大頭目 *məraho xoba* 或 *məraho tijaba*。在比 *wilay taija* 晚一輩的青年中，有 *pinan tsibax* 者，是個後起之秀，甚得 *wilay taija* 的信任，*wilay taija* 老時，隨同 *wilay taija* 學習一年，後在全村（在今碧候村前方之舊址）大會選出之，當時只不過二十歲左右，一年後，*binon tsibax* 病，則到 *wilay taija* 之子 *touli wilay* 的家中來說：「*touli, touli*，我快要死了，我希望你來當頭目及 *məraho gaga* 吧！來管理我

們的後代，以前頭目是你的父親，他後來傳給了我，我現在要把頭目的職位再傳給你。」為 *touli wilay* 接受，後來也是在全村落的大會上當眾由 *binan tsibax* 推薦選舉的，*binan tsibax* 則於不久之後去世。*touli wilay* 名王虎生，是一個非常精明能幹的人，年輕時代曾是柔道的選手，今已四十餘歲，曾任宜蘭縣的議員，我們的翻譯，王長治及王長武二君，便是王虎生先生的長、次公子。

前文已說過，*piaxau* 社的另一首領 *batu noye* 他是向 *its'ix nogan* 買 *gaga* 後建 *gaga*，到了他年老，即將 *gaga* 領袖的位置讓給了他弟弟的兒子 *touli jabuts'*。再下一任 *məraho gaga*，是 *batu lamon*，他所以作了 *məraho gaga* 乃是因為他頭腦聰明、工做勤奮，再下一任則是 *batu lamon* 的兒子 *basay batu*，之後則傳一有才智之士，名 *wilay hajoy*，漢名叫林萬順，今已六十餘歲，然耳聰目明，身體仍然十分魁健，還能經常上山打獵。

再次，我們看右邊的第二行，上面只有三個人的名字，*takun læ* 將 *məraho gaga* 的位置傳給有識之士 *jawi jaxək, jawi jaxək* 想將 *gaga* 首領的位置傳給 *losin takan*，不及傳即死，*losin takun* 為 *takun læ* 之子，重向 *babo-kaikai* 部落 *wilay tanax* 買得 *gaga* 後當之。

最後是向右數第三行，上面共有四個人名，*bulux mugji* 向 *wilay taija* 買得 *gaga* 後，傳子 *bilei bulux*，在 *bilei bulux* 之後的兩任 *məraho gaga*，均是有才能的人士。

(2) *babo-ləlao* 部落：在 *babo-ləlao* 的部落首領傳遞過程中，我們說過其第一位是 *takun nobai*，他是首建 *kbuye* 村落的人，他之後，為他的兒子 *momin rəxo:jan*，首建 *mulaxən gaga*，再後傳其第三個兒子，也是他的最小的兒子 *gawil nomin, gawil nomin* 則傳給了他自己的獨生子 *tolas gawil* (即 *pajas gawil*)，第五位是 *jawi tolas*，他是 *tolas gawil* 的次子，一直到臺灣光復前後才死去。這一支的傳遞有一特點，即 *gaga* 的領袖權，一直是在一個家族的手中傳遞着。

其次我們看在 *kəlumoan* 這個 *gaga* 首領的傳遞關係是怎麼樣的，為首者 *noluy* 即為首遷 *kəlumoan* 地者，他由 *momin rəxo:jan* 的 *gaga* 分開後，自建 *gaga*,

*noluy* 有一女三子，三子均不肖，唯長女（名 *laxa noluy*）賢而淑，適有 *piəxau* 部落青年 *bagɔ luy*，聰敏超乎常人，*noluy* 有意招贅，*bagɔ luy* 亦喜愛 *laxa noluy* 允之，後 *noluy* 年老，將 *gaga* 首領的地位傳給了 *bagɔ luy*，而不傳已子。*bagɔ luy* 生二子二女，二子名 *wogan bagɔ* 和 *womin bagɔ*，*bagɔ luy* 老傳長子 *wogan bagɔ*，後 *wogan bagɔ* 再傳弟 *womin bagɔ*，然後 *womin bagɔ* 傳已之次子 *takun nomin*，因其賢能，*takun nomin* 之後則傳 *jau i noxi*，*jau i noxi* 則是 *wogan bagɔ* 之直系玄孫。

其他諸部落中之 *məraho gaga* 傳遞的情形，也不脫上述的幾種情形。

總之，我們由上面的 *mulaxən gaga* 前後領袖間的關係來看，顯而易見的，一個人之能成爲一個 *mulaxən gaga* 的領袖，除了他應具備有前述的兩個基本的條件：「心地善良」與「頭腦聰明」外，再就是他應是一個能吃苦耐劳的農人、機警的獵人，或者是一個勇士，更要有一個強健的體魄。而此等人士，却常出之於與 *gaga* 領袖具有密切關係的人中，例如：女婿、兄弟、兒子、同高祖世系羣中之優秀份子等，然，細觀系譜，我們便會不期然的發現，雖然這些人具有成爲 *gaga* 領袖更多的機會，但領袖的選擇並不是盲目的，而是經過仔細的考慮與選擇的，我們由那些有數子的 *gaga* 領袖來看，他們並不是說一定要選其中的那一位，他們在財產的承繼制度上，雖然有優先長兄及幼弟的辦法<sup>(1)</sup>，但在 *gaga* 領袖的承繼上，却並不如此，而完全是選賢。甚且在甚多的時候對於 *gaga* 領袖的選擇完全能拋開了自己的私心而選擇了與自己毫不相干的人。

南澳羣的泰雅人沒有階級制度，然而就其財產的多寡來看，他們也有貧富等差的區分，他們將貧富分爲五等，即：

- (1) 最富者 *təmujɔ*：在一個 *gaga* 中，所佔的數量甚少。
- (2) 次富者 *təmujɔ xaji*：爲數亦不多。
- (3) 普通人家（即中產者）*mətənnak*：約佔一個 *gaga* 中之大半。
- (4) 窮人 *gəinuts* 或 *inuts*：爲數不多。
- (5) 赤貧者 *kəniwatan*：爲數亦不多。

(1) 參照下財產制度節。

經報導老人們的指證，我們發現，所有的 *gaga* 的領袖，都是出之於「次富者」以上的有財勢的人家，他們甚至於更確定的說，一定要「次富者」以上的人，才能有被選為一個 *gaga* 的領袖的資格。一個 *gaga* 有時要召開全 *gaga* 的會議，在會議中，具有普通人家資格以上的人才能有資格發言，相反的，在被目為「窮人」以下的人員只有聽話的地位，而無發言的資格，他們稱之為 *uyats jijo ge si* (即無發言權)，有時更以含有諷刺的話對那些「窮人」以下的人說：「*uyats onabu si*」(意為「你全身光光的」)或說：「*uyats yuxo si*」(意為「你沒有鼻子」)，這些話所暗示的意思，皆為「無權力(或資格)發言」、「無權力說話」、「無權力管閒事」……等。如此說來，豈不是領袖權永遠的把持在 *gaga* 中少數富有者的手上了嗎？但是我們必須要注意一件事，這個貧富等差的區分，並不是永久固定的，而是可以變動的。在原始的經濟生活中，倘若耕地並不缺乏，無疑義的，勞力佔着非常重要的地位，更確切的說，即勞力支配了一切，而南澳的泰雅族却正是如此。一個具有豐富生產勞力的家庭，只要他們肯工作，便會很快的躋身於富者之家的行列。談到了此處，便又牽涉到了南澳羣泰雅族基本的人生道德價值判斷的觀念，他們認為勤勞是最好的德行，那麼，一個人在社會中，他如能勤勞的工作，在各種生業上有所表現，他自然能獲得別人的重視，提高自己的身價。是故在社會中之「窮人」以及「赤貧者」，其所以造成如此地位的原因則有二：(1) 家庭中缺少勞力的資源，即缺少勞動者。(2) 懶散：雖有勞力而不去工作，這是造成貧窮最大的原因。據說大凡「赤貧者」總是偷懶在家裏，當沒有東西吃時，就到別人的家去討一點吃，因此他們不種田，故也沒有田，最為別人瞧不起，這種人也難怪在 *gaga* 的會議中沒有他的發言權了。

一個 *gaga* 的領袖，他所保有的是祭祀權，對於 *gaga* 領袖的繼任者，他自然是要善擇其人，因為一個 *gaga* 的領袖的好壞，關乎於以後整個 *gaga* 的前途命運，倘他所選擇的人，如不能經過祖靈的贊同的話，祖靈是不會讓具有祖靈靈力的靈粟來 *tannu-aja* (適應且喜戀) 的；其次所選擇的人如不能在全 *gaga* 的會議上獲得「一致」的通過時，也是不能繼任的；再者，所選擇的人，如不能獲得 *silie*k (蕃華鳥) 的吉兆時，還是不能順利接任的。基於以上的種種限制，我們可相信，領袖的選擇雖由前任領袖所一手操縱，但是還是有被否決的可能，尤其是他們的試驗靈粟是否

*tannu-aja* 的方法，實際上便是測驗新任領袖的領導才能的最佳方法了。當一個 *gaga* 的領袖物色到了他的繼任者之後，一定要有一段時間的訓練的，要令他熟習處理 *gaga* 中的事物，熟習祭祀用的言辭，以及一個 *māraho gaga* 所應知道的事。經過了這麼繁複的手續，一個新的領袖始誕生，而所選擇出之人，也必將是全 *gaga* 中最優秀的份子了。如其不然，最後的補救的辦法，他們還可將不負責任的 *māraho gaga* 罷免的。

當在全 *gaga* 人所參加的會議中，舊的領袖向全體 *gaga* 的人推薦了他所選的人後，便徵求大家的意見，凡成年之男子均可表示意見（限普通家庭以上者），當大家都無異議時，於是便要舉行一個犧牲的儀式（即「獻祭犧牲」），它的意義在對祖靈奉獻與宣誓就位，求祖靈的繼續保佑全 *gaga* 的人，而使得豐收。

實際上，真正決定全 *gaga* 事務的機關是 *gaga* 的會議 *māotu*, *māraho gaga* 不過是負責執行會議決策的人。*gaga* 的會議，分為兩種：一為全 *gaga* 全體（成年男子）的會議，稱之為 *qutux gaga uwax māotu*（意為全 *gaga* 的會議）或稱 *uwax qutux qutux yasan meodu da*（意為全 *gaga* 每戶成年男子集會）；另一為老人會議，稱之為 *bāgis māotu*。茲分別敘述之：

(1) 老人會議（或長老會議）*bāgis māotu*：由全 *gaga* 的所有的老人組成，召集人為卸任的或現任的 *māraho gaga*，每當遇有全 *gaga* 中之重大事故時，則召集全體老人來開會，討論處理之辦法。所討論的事項有：

- A) 決定犧牲物之提供。
- B) 同 *gaga* 有人結婚時，決定分擔肉、酒之數量（指聘方而言）。
- C) 制定法律。
- D) 決定制裁犯罪者的方式。
- E) 討論領袖的選舉及罷免。
- F) 決定出獵之時間。
- G) 決定是否要召集全 *gaga* 的大會。

老人會議所決議的事項，看情形則交與 *gaga* 的領袖辦理，遇到有些事情必須要召集大會來解決之時，則召集大會。這個會議純粹是男子的集會，女子不可來參加。

(2) 全 *gaga* 的大會 *qutux gaga uwax məotu*：這個會議的決定召開與否是在老人會議，老人會議認為有必要時，則由 *məraho gaga* 通知每一家派人參加，最好是男子來，女子雖然可以來，但是沒有發言權。他們在大會中所辦理的事情有：

- A) 宣佈老人會議之決定。
- B) 行「賠祭犧牲」以贖罪。
- C) 選舉新領袖 *bijugə to gəanus məraho gaga*，同時舉行「獻祭犧牲」。
- D) 罷免不好的領袖 *lahæi ta məraho gaga*。
- E) 告訴大家要努力工做，遵守 *mulaxən gaga* 之規定。
- F) 年祭 *smaato*。

*mulaxən gaga* 的領袖、老人會議、全 *gaga* 的大會，三者的關係是連環的，老人會議負責決議，以其較少的人數保持其靈活性，對於 *mulaxən gaga* 的領袖來說，則是處於一種在野的地位，隨時給予 *mulaxən gaga* 的領袖以監督、指導，對於全 *gaga* 的大會來說，則可隨時把大家的意思反映到 *gaga* 的領袖處，促其實施，同時老人會議亦如全 *gaga* 大會的一個「預備會議」或「理事會議」，經常是將重大事故取得協議後，然後在大會中宣佈之。全 *gaga* 的大會有權選舉或罷免一位 *gaga* 的領袖，此 *gaga* 的領袖既經選出，他一方面代表了全 *gaga* 的人負責對祖靈的祭祀，另一方面也代表了全 *gaga* 的人負責出席部落中 *gaga* 的領袖會議，以與其他 *gaga* 保持聯繫，同時更負擔了大會所授予的為保障 *gaga* 集體安全執行司法的任務。所以他們的 *gaga* 內的組織，實在是一個相當嚴密的而又民主的制度。茲舉一實際之事例，以明三者的關係。例如在 *lejoxen* 部落，他們的部落中，屬於 *tse?ole* 系統的人（另有屬於 *sedek* 系統的人與之同住），起初是一個 *gaga*，當傳到了第四任的 *gaga* 領袖後，第三任領袖 *hajoy pixo* 則處於一個監督而指導的地位，但第四任的領袖 *hajoy bujun*，是一個喜歡酗酒的人，酒後則每每亂吵亂罵，不負責 *gaga* 中的事，因此使得 *gaga* 中的人感到他處事的不公平，因為有許多人偷懶，而被壞了全 *gaga* 的經濟利益，於是便釀成了 *gaga* 的分裂，由一個 *gaga* 一下子分成了三個，這種情形為前任的 *gaga* 領袖 *hajoy pixo* 所不喜，乃召集老人會議想求對策，結果決定把 *hajoy bujun* 罷免，次日，召開全 *gaga* 的大會，當衆經大家的贊成把 *hajoy bujun*

罷免，另外選舉了 *hajoy baye* 任之。此時因一 *gaga* 已分裂成了三個，便沒有辦法讓它再變成一個了。

如若一個 *gaga* 的領袖，同時又兼為部落的領袖時，他雖然在 *gaga* 中不作領袖了，但他仍舊是部落的領袖，直到他死亡或自願退休時。

## 六

我們在前面已經提過南澳羣的泰雅族，其部落與 *gaga* 間的組織形態，在此不再複述。一個部落，稱之為 *qutux qalay* 或 *utux yalay*，此乃因方言之不同，各系統的人稱之亦有差異，前者為 *seqolek* 系統的語言，後者為 *tse?ole* 系統的語言。*qalay* 或 *yalay* 一語的原意，為鄰居之意，亦或為聚落，村落之意。在泰雅族南澳羣部落組織之初期形態，是一個部落一個 *gaga* 一個聚落，由此 *qutux qalay* 或 *qutux yalay* 一辭，由「一個聚落」的普通用語而轉變用到了稱「一個部落」的專門用語，俟部落的組織與 *gaga* 的組織雖然發展到了第二個階段以後，此 *qutux qalay* 或 *qutux yalay* 已變為了固定化了的專有名詞了，故雖然在一個部落內，其居住形式，雖有分為兩個以上的聚落，則仍以 *qutux qalay* 或 *utux yalay* 稱在一政治形態下所統治的一個部落。

在南澳羣的諸部落中，有不少部落的組織形態是與 *qutux gaga* 相一致的，然多數的情形都是 *gaga* 的組織小於部落的組織，對於前一種情形，我們在前述「五」中，已對 *gaga* 的組織有所說明，故其部落的組織形態亦與之相彷彿，其末曾言及的部落功能，我們將在本節中敘述之，故本節主要是敘述後一種形態的部落組織。

南澳羣的泰雅人他們認為，一個部落的領袖（稱之為 *məraho galay* 或 *məraho yalay* 俗稱頭目），應具備下述的四個條件：

- (1) 心地善良 *mijasa lu:an*。
- (2) 頭腦聰明 *mijasa tunux*。
- (3) 男子漢大丈夫（英雄氣蓋）*tən-yalux ligui*。
- (4) 他應是一個 *mulaxɛn gaga* 的領袖，即 *məraho gaga*。

總之，原則上當 *gaga* 的組織形態與部落的組織形態相一致時，*mulaxen gaga* 的領袖便是當然的部落領袖；若部落的組織包括了好幾個 *mulaxen gaga* 時，則部落的領袖應為其中之一最精明的 *gaga* 的領袖。

現在讓我們來看一看 *piaxau* 部落與 *babo-lalao* 部落這兩個典型的部落中，部落領袖的傳遞形態：

(1) *piaxau* 部落：其部落領袖在我們所錄系譜中共七位，其中有一特點，即是部落領袖的傳遞，均出之於創始 *piaxau* 部落之一「母 *gaga*」(即本部落最早之 *gaga*) 中。

(2) *babo-lalao* 部落：我們在這一部落，則看到了另外一種情形，部落領袖的傳遞到了第五任時，竟由「母 *gaga*」的手中，傳到了其他 *gaga* 的手中，再經一傳之後，才又傳回「母 *gaga*」的手中。而後來的 *jau i tolas* 老時，再傳給了前任領袖之子 *bixo jabuts*，這已經是最近二十年的事了。

由以上的兩個例子中，我們知道，除了有特殊才能為一項取得部落領袖的條件外，再就是，他們還注重一個 *gaga* 在部落中的歷史地位，也就是說，一個部落的領袖，他經常是來自於部落中最具有歷史傳統的 *gaga* 之中。

部落領袖與 *gaga* 領袖的任期，或為終身職，或為非終身職，但視領袖人物的才能及身體的健康狀況而可長可短，就年齡上說，凡成年的男子均可應選，在南澳羣中，在大多數情形下，在甚年青時就當了 *gaga* 的領袖或部落的領袖。

部落領袖的選舉，是在一個部落大會中產生的，在大會中由老頭目主持，說明開會的目的，然後聽大家的意思，在諸 *gaga* 的領袖之中推舉一位，經大家一致通過時即成為正式的部落領袖，或由老頭目推薦一位，由大家通過之也可。而卸任的部落領袖即處於監督、指導的地位了。一個部落頭目的責任，在處理一些有關於全部落的公共事物，以及 *gaga* 間的糾紛，而對外，他則是一個參加同流域同盟的代表人，經常保持與他部落之間的聯繫。

除部落的首長之外，有一個不定期舉行的 *gaga* 首長的聯合會議，稱之為 *māraho gaga uwax māotu*，會議的召集人則是現任部落首長，會議討論的事項，是以全部落的共同事項為主，細分之則有以下諸端：

(1) 決定本部落是否對敵宣戰及媾和，倘若決定對敵宣戰，便要討論時間、集合的地點及每個 *gaga* 應出之戰士。對於戰爭事物的決定，大家均有「保守機密 *kən-nəxeju*」的責任。在一個部落之中只有一個 *gaga* 時，此等事項，由老人會議決定。

(2) 決定修路、修橋之時日及每個 *gaga* 參加的人數多少。

(3) 決定修裝由水源通至部落之竹製之水管，時間及每個 *gaga* 參加的人數。

(4) 決定何時砍坟墓（公墓）處的雜草（日本佔據時代）。

(5) *gaga* 間發生犯罪事件，討論賠償處置之法。

(6) *gaga* 間發生爭執，討論解決之法。

(7) 頭目死亡，決定何時召開部落大會，選舉新頭目。

(8) 決定召開部落大會。

凡以上決定之事項，應由每個 *gaga* 辦理的，則由每個 *gaga* 的領袖歸去時自行處理，應由部落集體辦理的，則由部落頭目負責籌劃。實際上所有事務的執行都是由每個 *gaga* 的領袖去負責執行的，同時一個部落的頭目，他雖然處於一個領導的地位，但他絕對無權過問或干涉其屬下任一個 *gaga* 內部的事務（除其自己本身的 *gaga* 外），稱之為 *gaga na jasa*（即是他們 *gaga* 的事）意即「不管別的 *gaga* 的閒事」。因此一個部落的頭目，他所作的事，完全都是義務的、是榮譽性的，是絲毫沒有特權可享的。

部落的大會，稱之為 *məotu guala qalay* 或 *guala qalay uwax məotu ta*（意即全部落的大會）或稱之為 *guala qalay uwax qutux qutux yasan məotu ta*（全部落每一戶均來參加的大會），部落大會之決定召開是在部落 *gaga* 首長的聯合會議，既決定召開會議，便由每個 *gaga* 的首長負責通知。部落大會的主持人是部落的頭目，會中主要討論事項有：

(1) 頭目宣佈參加同流域同盟會議所得之結果。

(2) 宣佈對敵之宣戰及和解，看看大家的意見。

(3) 頭目宣佈對同盟部落之人要相親愛。

(4) 鼓勵部落中人要努力工作，和睦相處，不能偷人的東西、要孝順父母、尊敬老人等有關個人道德及公共道德上的事情。

## (5) 選舉下任頭目。

總之，一個部落的構成基礎單位是 *gaga*，部落與 *gaga* 或 *gaga* 與 *gaga* 之間，則藉頭目、*gaga* 首長聯合會議、部落大會、*gaga* 大會等將其關係於以固定，使其各個質點保持平衡狀態。因此，便構成了泰雅族南澳羣所具有的特殊政治制度。

每一個部落的人，雖然被包容於如此緊密的一套政治制度之下，但部落中的每個人，仍具有相當大範圍的自由，泰雅族是一個獵頭的民族，其獵頭隊的組成有以部落為單位者，也有以 *gaga* 為單位者，更有不依此等範圍，而以同流域的同盟部落的人自由組合者。除以 *gaga* 為單位者外，其他兩種隊伍的組成，其組成份子，視個人的意志來決定，凡參加的人，則共推一有經驗之人為領隊，其中有 *gaga* 的首領參加時，則由 *gaga* 的首領領隊；有部落的頭目參加時，則由部落的頭目領隊，獵頭隊既經組成，其隊員便須絕對服從領隊者的指揮，在這種情形下，個人所參加獵頭隊的目的在為個人獲取人頭，取得個人之靈力，故個人雖為獵頭團體的一份子，個人所獵獲的人首，則完全歸個人所持有。相同的，他們也有一種超部落的狩獵團體的組成，份子也是可以自由參加的，所獲的獵物，由全體參加的人平分。部落的首長及 *gaga* 的首長，對此等參加部落以外的獵頭隊或狩獵隊的人，除了在「守望月」一個月之外，並不加以干涉或限制，相反的還鼓勵參加之。他們認為，這些事，純粹是屬於個人的。



## 第十一節 超部落組織

南澳羣泰雅人自稱爲 *kalesan*，嘗公元1912年以前，南澳地域共有十三個部落，曾分佈於大南澳南溪者有 *talayan*、*təpijəxan*、*bətunux* 三部落，分佈於大濁水北溪上游者有 *piəxau*、*kiyiyan*、*mojau*、*babo-kaikai*、*babo-ləlalao*、*xaga-paris*、*tubulag*、*rəgeax*、*lejoxen*、*gogot*、*rəkinos* 等十一個部落。而其中 *talayan*、*təpijəxan*、*tubulag*、*rəgeax*、*lejoxen*、*gogot*、*rəkinos*、*xaga-paris* 等八部落稱爲下南澳 *xoxgan kalesan* (*xoxgan* 意爲下方或山麓)，因其接近羅東山麓平原之故；*piəxau*、*kiyijan* (包括 *kiyajan*)、*mojau*、*babo-kaikai*、*babo-ləlalao* (包括 *kəlu-moan*) 等五部落，稱之爲上南澳 *jatox kalesan* (*jatox* 意爲上方或深山，故名) 已如前節所述。

在 *kalesan* 的周圍地區，環繞其四周圍的則有以下諸部族：

1. 在北方羅東方面，昔爲平埔族（南澳的泰雅人稱之爲 *kəpijan*，即噶瑪蘭）及漢人佔據之地。
2. 東北方與佔據在蘭陽溪中上流泰雅族之溪頭羣爲鄰。
3. 東北方及東方，則與新竹、桃園境內的泰雅族之 *gaogan* 羣爲鄰。
4. 西南方隔南湖大山與泰雅族的 *tausa* 羣爲鄰。
5. 南方以大濁水溪與本族 *təroko* 地域羣之 *tsuku* 亞羣爲界。
6. 東方在海岸地帶有少數的平埔族人。

在 *kalesan* 的對外交通方面，簡言之，則有如下述：

1. 對羅東及溪頭羣方面：以下南澳中之 *lejoxen* 部落爲起點，北行有山間小道，直達蕃社坑山麓地帶，自 *lejoxen* 至羅東約三十七公里。另以下南澳大濁水北溪支流 *bushwan* 溪及 *moheu* 溪沿溪北行，越三星山脈即可達溪頭羣所居住的蘭陽河流域，緣發源於三星山脈西方的蘭陽溪的支流而下，則有官道沿蘭陽溪下達天送埤、叭哩沙、阿里史以至羅東諸地。再有一路爲由上南澳的 *piəxau* 部落起，沿大濁水北溪支

流 *skaogan* 溪河谷西北行，亦可達蘭陽流域上的 *sikikun* 部落（今四季村）及 *tabo* 部落（今土場村），轉赴天送埤方面。以上三路，為 *kalesan* 區域對羅東方面必經之路途，而其中尤以後二者為對溪頭羣主要交通幹線。

2. 對 *gaogan* 羣方面者：除經前述之後二路先至溪頭羣再轉往 *gaogan* 之外，更可由 *piəxau* 部落轉赴 *xabun-kolo*，出南湖大山，可達溪頭羣的 *payana* 部落（今南山村），亦可轉往，惟此途較為險峻。

3. 對臺中方面者：有二途，一為如上述的由 *payana* 部落南行，可達大甲溪上游支流合丸溪 (*howan*)；另一為直接越南湖大山，可達大甲溪上游另一支流南湖溪，由此二支流沿溪下行，即可達分佈於大甲溪中上游之諸部落羣，如 *səqauyau*、*səlamao* 諸地域羣。此二途中，尤以後途與本羣最有關係，據傳說，本羣的祖先（屬 *tausa* 系統者除外），當初即是由南投北港溪上游之 *pinsəbukan*（今瑞岩）而北行，而至大甲河流域，再沿大甲溪支流南湖溪東北行，越南湖大山，下達大濁水北溪上流，取此一途而來。

4. 對於花蓮方面者：由 *babo-kaikai* 部落西南行至大濁水南溪支流 *kokoku* 溪，沿河下行，再南下越大濁水南溪及 *kokoku* 溪之分水嶺，渡大濁水南溪，即可達分佈於立霧溪（在花蓮縣境內）上游支流大沙溪屬於 *tausa* 系統者之諸部落，此路極為險阻。由傳說中言，分佈於 *kalesan*（南澳）區域中之 *babo-kaikai* 及 *mojau* 二部落，即是由大沙河流域上的舊 *bulexengun* 部落沿此路線移住，而居住於 *lejoxen* 部落中之一部 *tausa* 系統的人，則是由大沙河上流的 *bugaal* 部落分遷一部分，也取此道遷來 *kalesan* 區域。

5. 對海岸地區者：主要道路有兩條，一為由 *jatox kalesan* 諸部落起，沿大濁水岸東行，可抵海岸地區，這條路在今日亦不失是一條通達大濁水河口處澳花村的重要路途。另一則由 *talayan* 部落沿大南澳南溪下行，或由舊 *rəkinos* 部落東行，再取道大南澳南溪沿岸，可抵達於大南澳灣。

以上所述，*kalesan* 的對外交通，大致如是。總之，其對外交通，主要是以河谷為主，取其易行的緣故。致其部落與部落間的交通，除沿河而行外，另則有山間小道，頗為複雜，暫且不提。

南澳人稱我羣爲 *ita nanak* (意爲我們)，我羣以外的人，悉歸敵羣，稱之爲 *paris* (意爲敵人)。我羣之對於敵羣的作用有二，即 1. 共同防禦；2. 共同攻擊。因此南澳羣的敵我關係非常明確。所謂敵羣，實應包括處在其四圍的所有族羣，即說，在東方海岸及北方的平埔族和漢人；在西方的溪頭羣和 *gaogan* 羣在南方的 *tausa* 羣和 *taroko* 羣中之 *tsuku* 亞羣；皆爲其獵頭的對象。本羣之對於花蓮方向的 *tausa* 羣以及蘭陽溪流域的溪頭羣的敵對關係似較緩和，有時或與彼等有姻親關係以及交易關係而有相當的來往，但此等友善關係時存時亡，乃因他們間時常因細小事故而釀成彼此的獵頭，互相敵視，以致成仇。本羣與 *gaogan* 羣和 *taroko* (即指 *tsuku*) 羣的敵對關係則甚深，有時因獵區的侵佔，而有大規模的攻伐。致彼等對平埔人及漢人的敵對關係則由來已久(參看下傳說神話節)。泰雅族出草獵取人頭的對象也以漢人及平埔族最多，泰雅人稱獵取人頭爲 *musa mägaga* 或簡稱之爲 *mə-gaga* (*musa* 意爲去或進行，*gaga* 意爲習慣、規則) 有實行祖先之遺規的意思，當獵頭的習俗在人的心目中被爲成了自然的事物後，便不是能以仇恨二字所能解釋的了，而事實上，昔南澳羣的泰雅人與平埔人及漢人，彼此交往交易亦頗頻繁，山地所需的鐵器(如刀、槍、農具、鍋釜)、陶器、彈藥等概由平埔人或漢人處以的鹿茸、鹿鞭、鹿膏等藥材和獵物換來，二者依賴甚密，然何以 *kalesan* 還要時爾對 *kapijan* 及漢人獵頭，這實與泰雅族的基本宗教信仰有關(請參照宗教信仰節)。

前文曾說南澳羣實際上是泰雅亞族與賽德克亞族二亞族的人皆有，而同時又屬於 *seqoleq*、*tse?ole* 及東 *sedek* 三羣中之 *kəna-xaqul*、*mənebo*、*məbəala*、*tausa* 四亞羣系統，以此複雜的來源系統的人，竟能相安、和平的居住於同一地域，以泰雅族的敵我關係及獵頭習慣來看，着實令人驚奇！尤其更有屬於不同「亞羣」系統甚或不同「羣」系統的人相安、和平且能緊密的居住於同一部落之中。自然，由此四系統的遷移史中，它們相處在此同一地域已有二百年左右的歷史，在此段期間，爲吾人所知者，只是當遷移的初期，首遷入於 *kalesan* 區域的 *mənebo* 亞羣的人，曾一度遭遇到次來的勢力強大的 *məbəala* 亞羣的人之壓迫，而迫使遷離 *kalesan* 區域，然當另一雄大勢力 *kəna-xaqul* 亞羣的人移居 *kalesan* 區域後，*mənebo* 亞羣的人即又重回本區域，而與 *kəna-xaqul* 亞羣的人雜居，並能聯合建立了 *rageax*、*xaga-paris*、

*tubulag* 三個部落，自此即未聞有任何一亞羣的人遭受到他亞羣的人的迫害。之後，更有原居住於花蓮大沙河流域的屬 *tausa* 亞羣系統的人，由花蓮方向越過了大濁水南溪及其支流 *kokoku* 溪的分水嶺而達到了大濁水北溪流域，建立了三個部落，即 *babo-kaikai*、*mojau*、*lejoxen* 三部落，其中之一為 *lejoxen* 部落且為與 *tse<sup>2</sup>ole* 亞羣的人聯合所建立，*tausa* 亞羣的遷入 *kalesan*，吾人在傳說中並未能發現與其他三亞羣間有若何傾軋的現象，相反的 *tausa* 亞羣人的遷入則給 *kalesan* 區域的人帶來了新的生產技術和農業品種以及神秘的精神力量（詳見部落組織）。長久的歷史關係，自然是使彼等團結的原因之一，但並不能如此容易的使 *kalesan* 區域的十幾個部落和平的相處。

事實上，不同系統的人，居住本同一流域中，而此流域的交通又以沿河上下為主，同時強敵環視，在泰雅族人之強烈的敵我觀念之下，他們深信，要求生存競爭，勢必不得不消彌內部的分爭，以共同抵抗外界所施與的壓力。在遷移的初期，*kalesan* 地區寥無人煙，移入之後又地廣人稀，自然能容納得下這些突然擁來的人，但當取得食物的技術獲得改良後，人口驟增，同流域之人則又必得團結一致以保衛其賴以生存的自然環境，不容外人來侵入，排他性的生成極其自然。同時泰雅族人既以獵頭稱著，住於同一流域中的人便不得不放棄彼此的敵視，在這種環境，消滅敵人最有效而徹底的辦法，他們認為是化敵為友，以一致對外。然而，一個部落，建立在此流域，他便不得不成為此流域部落羣的一員，捨此一途外，否則不可能在此流域與他部落所並存，不為我羣，便為敵人，尤其敵人存在於同流域中，諸部落必不能容其存在。是故一個部落，在同流域的部落羣中，其生而為部落羣同盟的一員，是必然的，是毫沒有選擇地餘地的。一個部落在同流域中，他是一個對敵的戰鬥單位，要擔負起抵禦外來侵略勢力所應擔負的責任，同時他也是一個在此危機四佈的環境裏與其他部落在同流域同盟中共享同盟所給予的安全保障之部落。

基於以上的論述，*kalesan* 地域的部落羣，自初便自然的共同形成了一個同流域的同盟，而稱之為 *qutux ləlioy kalesan* (*seqolek* 羣語言) 或 *utux ləlioy kalesan* (*tse<sup>2</sup>ole* 羣語言)，*qutux* 及 *utux* 意為一或共同、一同；*ləlioy* 意為河流、流域；*kalesan* 指南澳羣所佔據的地域。有時也稱之為 *qutux məskuy kalesan* (*məskuy*

意爲一齊)，今且暫稱之爲「*kəlesan* 流域同盟」。而在 *qutux ləlioy kəlesan* 之下又分有三個次級的同流域同盟，在三個次級的同流域同盟之下，各又包括若干部落，茲以下表表明之：

(表卅四)

同流域同盟	次級同流域同盟	包括部落	所在地域
<i>gutux</i> (或 <i>utux</i> ) <i>ləlioy kəlesan</i>	I <i>gutux ləlioy məkkauy</i> 或 <i>utux ləlioy muday</i>	1. <i>ɣalay piəxau</i> 或稱 <i>ɣalay u-wan</i> 或 <i>galay məkkauy</i> 2. <i>alay mojav</i> 3. <i>alay babo-kaikai</i> 4. <i>galay kiɣijan</i> 5. <i>galay babo-ləlao</i>	<i>jatox kəlesan</i> 上南澳 (大濁水北溪上游)
	II <i>gutux ləlioy tənbulan</i>	6. <i>ɣalay lejoxen</i> 7. <i>ɣalay gogot</i> 8. <i>ɣalay rəkinos</i> 9. <i>galay regeax</i> 10. <i>galay xaga-Paris</i> 11. <i>galay tubulag</i>	<i>xoxgan kəlesan</i> 下南澳 (大濁水北溪支流 <i>bushwan</i> 溪)
	III <i>utux ləlioy buta</i> (或 <i>utux ləlioy bətunux</i> )	12. <i>ɣalay təlayan</i> 13. <i>ɣalay təpijəxan</i> 14. <i>ɣalay bətunux</i>	<i>xoxgan kəlesan</i> 下南澳 (大南澳南溪流域)

I. *qutux ləlioy məkkauy* 或 *utux ləlioy muday* : *məkkauy* 是 *seqolek* 羣的人所稱之 *piəxau* 部落，*muday* 意爲黑水，故其意即爲「同 *məkkauy* 河流域」或「同黑水河流域」。 *qutux ləlioy məkkauy* 即是指今所稱之大濁水北溪主流上游左右兩岸所分佈的部落羣，如上表所示，在公元1912年以前的時代，共有五個部落，其中以 *piəxau*、*kiɣijan*、*babo-ləlao* 三部落勢最強，三部落就是在整個的 *kəlesan* 區域，也是最強的部落，尤其是 *piəxau* 部落，更是處在本 *qutux ləlioy kəlesan* 的盟主地位。

II. *gutux ləlioy tənbulan* : *ləlioy tənbulan* 指今大濁水北溪左岸支流 *bushwan* 溪，其所流經的地域，南澳的泰雅人稱之爲 *tənbulan*，故稱分佈於 *bushwan* 溪左右兩岸的部落同盟爲 *qutux ləlioy tənbulan*，全流域共有六部落，其中以 *lejoxen*、*gogot* 二部落最強，處於領導的地位。

III. *utux ləlɔŋ buta* 或 *utux ləlɔŋ bəʔunux*：指分佈於大南澳南溪中上流右岸的三個部落之同盟，其中以 *təlayən* 部落為盟主，我們在南澳羣的遷移史中，曾詳論 *tseʔole* 亞羣東向遷移的一支，在 *tənbunan* 地域建立了四個部落後，主力即離開了 *tənbunan* 地域而達到了大南澳南溪流域的上流，首建 *təlayən* 部落，而後更向下游發展分出了 *təpijəxən*、*bəʔunux* 二部落，故坐落於本流域的三個部落，關係至為密切，*təlayən* 部落之所以能成為盟主的原因，也至為顯然。

總之，我們可以說，在每個次級的同流域同盟中的同盟部落之間，其關係顯較與其他次級同流域同盟之部落的關係為密切。也就是說，次級同流域同盟中的諸部落間彼此的互應與相護，要比較整個的 *kəlesən* 流域同盟來得更其緊密。每個部落稱為一個 *mulaʔən qalaŋ* (*seqolek* 語) 或 *kəlaʔən qalaŋ* (*tseʔole* 語)，*mulaʔən* 或 *kəlaʔən* 意為保護、守望，因此一個部落便成為了一個：

1. 在對外正式戰爭時，是一個戰鬥的團體，對敵戰鬥，同時也保衛自己。
2. 在部落間的外交關係上，是一個獨立的單元，保持其對同盟部落間的友善，同時也自律已衆不得干犯他部落。就整個的 *kəlesən* 地域而講，其同盟的組織，顯然是形成了一個完整的體系。

在 *qutux ləlɔŋ kəlesən* 之部落中，以 *piəxəu* 部落的勢力為最強大，同時它是處在對敵(如溪頭羣、*gaogan* 羣等)的最前線，其頭目 *wiləŋ taja* 是一個非常驍勇的人，而被同流域的部落尊之為南澳區的總頭目，稱之為 *məraho tijaba* (*tseʔole* 語)，或 *məraho xoba* (*seqolek* 語)，*tijaba* 與 *xoba* 皆為「大」的意思，*məraho* 意為首領或給與具有榮譽者的尊稱。然而總頭目與頭目之間，並沒有臣屬關係的存在，換言之，每個部落的主權是完整的，其領域亦是一定的。各部落均處於平等的地位，互不干涉其內政，因之，同流域同盟之盟長，在實質上並無統治他部落之權，而在實際上，他也從無統治其他部落的可能，因為一個部落的頭目，既使他是一個英雄 *tən-yarux* 人物，成為了同流域同盟的盟長，他還是得非常辛勤的工做，從事農業、狩獵、捕魚、採集的工作，以期能獲得足夠的食物，也就是說，他在其自己的部落裏，必需要是一個最優秀的農人、獵人、漁人以及其他一切事物的工做者，在這種情況下，我們可以想見的，在平時，就其本身而言，他從無可能有閒暇的時間，來過問其他部落的

事。泰雅人認為一個部落 *qutux qalay* 就是一個單位，一個部落之受另一部落的統治，是不可思議的事情，同時一部落也決不會接受別一個部落的干預的，除非盟長是當二部落發生爭執時，接受二部落的邀請，來擔任仲裁的職務時，才會參預別部落之事。

他們的同盟部落之間，經常的不定期的召開同盟會議，所參加的份子是同流域同盟中的各部落的頭目，因之而稱之為部落領袖的聯席會議 *məraho qalay uwax məotu* (*uwax* 意為來，*məotu* 意為會議、開會)，這種同流域部落領袖聯席會議，才是決定同流域同盟一切事務的真正機關，凡會中所議決的事，各部落必須遵行，會議中以商討本同盟與敵人間，以及本同盟中之各部落間所發的事故為主，例如：

1. 商討如何的共同防守和抵抗敵我的侵入同盟領域之行爲。
2. 決定對敵人媾和、戰爭、中立的一致行動。
3. 對土地的割讓以及敵我領界的確立，應取一致的協議。
4. 規定嚴禁同盟中部落的人，越入敵界狩獵，以免發生爭端。
5. 規定本同盟之部落間，應相親和睦，應避免越界狩獵和彼此之尋仇獵頭事故，倘部落間發生爭執，應採仲裁賠償和平解決之法。
6. 決定本同盟間各部落婚姻應納之彩禮數額。
7. 以及其他一切所發生有關同盟諸部落間集體安全之事故。
8. 盟長之選舉。

如以上之規定，對同盟內之部落而言，頗有制衡的作用，故得以免除小部落對強大鄰部不必要的恐懼，藉以維持部落間的和平；對外而言，一部落之遭遇外侮，即等於全同盟之遭人侵入，因本同盟與敵人敵對的關係是一致的，而可使敵人不致冒然從事戰爭行爲，故同盟內之部落得保安全。同盟會議決定之結果，由各部落頭目回返部落時向部族宣佈，並約束部族遵守同盟會議的決議。通常會議的召開地點頗不一定，原則上是設在發起召開會議者的部落中，譬如說，有某一個部落的頭目認為有必要開一次部落首長會議，以決定有關同盟間集體安全的事故時，則可派人去通知同盟中其他的部落何時來共同商談之，故他們的開會的發起人，是任何部落的頭目均可擔任的，因之開會的地點每次也不盡相同。發起開會者的部落，必須得預備酒、肉之屬，以盡地

主之誼。開會之時，由同盟之盟主主持，發言權是平等的，但强大部落的意見，常具有決定性的作用。會議的討論事項，常採全體一致的通過為決定提案能否成立的原則，換言之，即任何一個部落均有其否決議案的權利，當遇到雙方對一件事相持不下時，則每採折衷的辦法，以使議案獲得全體一致的通過。因之，泰雅人的會議制度，不採多數服從少數强大勢力之集權制，也不採少數服從多數意見之假民主制，而是真正的民主會議制，雖然强大部落之意見每具決定性的作用或每受重視，但此意見必須要經過參加會議者全體一致的認可，方始能成立。同時泰雅人又相信，一個具有獵頭記錄最高的人，祖靈 *rutux* 必然是經常站在他一邊的，得祖靈之佑護者，必能常時獵獲人頭，是故一個英雄 *tən-yarux* 人物，每被推選為部落的頭目或同盟的盟主，這樣一個人物的意見，自然能獲大家與會者所信服。

當同盟中的一個部落遭遇到敵人的攻擊時，被攻擊部落之頭目則可派人至同盟中之他部落去求援，此時，同盟的部落，便會組隊赴援，在戰爭之前及戰爭結束之後，求援部落的一方面，均得殺豬置酒，邀請來援者之戰士飲宴，以為答謝。

再者，同流域同盟的首長，他總是出之於同盟部落羣中最强大的部落中，也就是說，最基本的條件，同盟首領所代表的部落，必須是最强大而有勢力者，同時他本身必需要具有優越的才能，是一個英雄人物，能言而善辯的人。諸如 *qutux ləlɔy kələsan* 之最後一位大頭目 *wilay taija*、*qutux ləlɔy tənbulan* 之有名的盟長 *mələbɔ* (或稱 *mələban*)、*utux ləlɔy buta* 的前後盟長 *buta nawi*、*əpin julɔ* 等，皆屬此類人物。在南澳區域的三個次級同流域同盟，如前所述，在 *gutux ləlɔy məkkauy* 中，有三個强大部落，*yalay piəxau* 則最佔優勢，始終處於同盟之盟長地位，由於其部落歷史的久遠，以及其部落頭目個人的才能，故能領導全 *kələsan* 區域的所有部落，並成為 *gutux ləlɔy kələsan* 的盟長。在下南澳的 *qutux ləlɔy tənbulan* 中，我們由遷移史中，即能看出，*lejoxen* 及 *gogot* 二部落在同流域中所佔的重要地位，早期 *tənbulan* 區域的頭目 *mələban* 以及後期 *gogot* 部落的頭目 *takun hafik* 均為本流域中有名的盟長。另在下南澳的 *utux ləlɔy buta*，基於其歷史淵源要素，*yalay buta* 一直為 *utux ləlɔy buta* 同盟的盟長。

總之，南澳羣的泰雅人，系統來源雖然極其複雜，但基於共同集體安全的需要，

便自然的在 *kalesan* (南澳) 區域，形成了一個同流域的同盟 *qutux laliy kalesan*，對外採攻守一致的軍事行動，對內採維持和平共存的態度；對外敵則共同抵抗，對安全則共同享受。同時並以同盟的首長會議 *məraho galay məotu* 為決定或解決共同事務的機關，同盟中的部落，共處於平等的地位，互不侵犯，並保持其親緣交往。因之，南澳羣的泰雅人，自能在長久的歷史淵源、地理上的相依關係、共同的安全需要諸原因之下，形成了一個緊密團結的同盟羣——南澳羣。

1870  
The first of the year was a very dry one  
and the crops were much injured  
by the drought. The wheat was  
very poor and the corn was  
also much injured. The  
cattle and sheep were  
also much injured by the  
drought. The people were  
very poor and many  
died of starvation.

## 第十二節 部落組織的變遷

我們覺得影響南澳泰雅人部落組織變遷最大的兩股力量是：一、地理環境的改變；二、外界文化的沖激。我們認為人類社會的鑄造，一方面固視人羣為一整體以適應並盡其可能的克服自然，另一方面則藉人羣活動之作用力以完成社會的繼續存在。以南澳村而言自從民國二十一年(公元一九三二年)之始建，以至於三十年後的今天(民國五十一年)，南澳村的整個的社會，便是在這兩種力量的沖激下，而逐漸改變。此等力量的侵入，不斷的繼續，其改變亦一直在不斷的進行，直至現在，南澳村經過改變後的部落組織，仍似未能達到一個相當穩定的階段，這是任何一個社會，在遭受強大外力侵入後所發生的常有的現象，雖則如此，南澳村的泰雅人仍能繼續的利用其固有的社會制度，在全新的地理環境與外界文化接觸，以發揮其舊有制度的功能。自然，我們可以說，今日南澳村中的泰雅人，他們原有的部落組織，就外表來看已完全破壞，但卻決不是其部落社會組織的宣告死亡，因為，他們在此變遷的過程中，由於其原有部落制度功能的繼續發揮，竟而使其在接受外界文化之後對之充分加以利用，而導致新部落組織的形成，使其社會能在此大的變遷過程中繼續生存。本節的目的，在敘述部落組織的變遷過程及其目前變遷到了何種型態。

在我們敘述其變遷過程之前，似應將現居住南澳村的住戶予以排列，然後我們在進行變遷過程的敘述時，方易發現變遷的趨勢，及變遷過後「新部落組織」中份子相互間的關係。茲將現居住於南澳村中之泰雅人住戶，依泰安路、中正路之次序，予以編號，列表於下(並請參閱南澳村落圖)：

(表卅五)

編號	住 址	戶 長 土 名	原 屬 系 統		現屬 團體	現 屬 教 會	附 註
			部 落	gaga			
1	泰安路 6-1 號	<i>itsi'ro</i>	<i>buta</i>		×	長老教會	
2	泰安路 6-4 號	<i>buda hayuy</i>	<i>buta</i>		×	〃	

3	泰安路5號	<i>tomigo</i>	<i>buta</i>		×	〃	
4	泰安路6號	<i>julo touli</i>	<i>lejoxen</i>		5	〃	
5	泰安路4號	<i>touli malei</i>	<i>kyuyu</i> [註]	f	10	〃	
6	泰安路2-1號	<i>hayuy pixo</i>	<i>kəluməan</i>	d	×	〃	
7	泰安路3-1號	<i>pasan hayuy</i>	<i>kyuyu</i>	g	3	無	
8	泰安路4-1號	<i>touli malei</i>	<i>kyuyu</i>	f	10	長老教會	
9	泰安路4-2號	<i>jitsi pasan</i>	<i>kyuyu</i>	f	10	〃	
10	泰安路4-2號	<i>pasan buda</i>	<i>buta</i>	×		萬國聖經教會	
11	泰安路3號	<i>hayuy malei</i>	<i>kyuyu</i>	f	10	長老教會	
12	泰安路1-1號	<i>takun nawi</i>	<i>kbuɣne</i>	c	8	天主教	母無教
13	中正路1號	<i>gino buda</i>	<i>kyuyu</i>	f	11	基督復臨安息日會	一人信天主教
14	中正路1-1號	<i>wiləɣ womo</i>	<i>kyuyu</i>	f	11	長老教會	
15	中正路1-2號	<i>jukan jiwən</i>	<i>kyuyu</i>	g	3	天主教	一人無教
16	中正路1-2號	<i>bakan nokan</i>	<i>babo-kaikai</i> <i>kyuyu</i>	i	3	長老教會	
17	中正路3-1號	<i>gilo tobei</i>	<i>kbuɣne</i>	a	7	〃	
18	中正路3號	<i>watan tobei</i>	<i>kbuɣne</i>	a	7	萬國聖經教會	
19	中正路4號	<i>julo sajun</i>	<i>kbuɣne</i>	a	5	長老教會	
20	中正路5號	<i>pasan kulax</i>	<i>kbuɣne</i>	c	1	天主教	
21	中正路6號	<i>jabon xabo</i>	<i>kbuɣne</i>	c	2	〃	
22	中正路7號	<i>hayuy jabuts</i>	<i>kbuɣne</i>	c	1	〃	
23	中正路8號	<i>sajun nokan</i>	<i>kbuɣne</i>	c	4	真耶穌教	
24	中正路10號	<i>touli jabuts</i>	<i>kbuɣne</i>	c	1	天主教	
25	中正路11號	<i>sugi nawi</i>	<i>kyuyu</i>	g	8	〃	
26	中正路24號	<i>takun sili</i>	<i>kyuyu</i>	g	6	長老教會	
27	中正路23號	<i>julo jawi</i>	<i>kyuyu</i>	g	4	真耶穌教	
28	中正路23號	<i>dosan jawi</i>	<i>kyuyu</i>	g	4	〃	
29	中正路22號	<i>sajun lawa</i>	<i>kbuɣne</i>	a	6	長老教會	
30	中正路22號	<i>takun nokan</i>	<i>kbuɣne</i>	a	6	無	
31	中正路21號	<i>basan</i>	<i>xaga-paris</i>	×		天主教	戶長無教
32	中正路20號	<i>bakan alei</i>	<i>kəluməan</i>	d	×	基督復臨安息日會	
33	中正路19-2號		<i>rəɣayun</i> (澳花村)	×		萬國聖經會	
34	中正路19-1號	<i>watan sagɔ</i>	<i>kbuɣne</i>	a	×	基督復臨安息日會	
35	中正路19號	<i>hayuy pixo</i>	<i>kbuɣne</i>	c	×	萬國聖經會	
36	中正路18號		<i>kbuɣne</i>	c	2	天主教	
37	中正路17-1號	<i>lahoku</i>	<i>kbuɣne</i>	c	1	〃	
38	中正路17號	<i>jakan tsiba</i>	<i>kbuɣne</i>	c	4	真耶穌教會	
39	中正路16號	<i>jawi batu</i>	<i>xaga-paris</i>	×		〃	
40	中正路15號	<i>jawi jakan</i>	<i>kbuɣne</i>	c	1	天主教	
41	中正路14號	<i>takun meida</i>	<i>kbuɣne</i>	c	1	〃	
42	中正路13號	<i>basan mokaŋ</i>	<i>kbuɣne</i>	c	2	〃	
43	中正路25號	<i>heitei yulo</i>	<i>kyuyu</i>	f	11	無	
44	中正路25號	<i>jagəx womin</i>	<i>kyuyu</i>	f	11	天主教	

45	中正路25-1號	watan hayuy	kyuyu	g	12	長老教會
46	中正路25-1號	maso luba	kyuyu	g	12	〃
47	中正路25-2號	hayuy batu	kyuyu	g	3	天主教
48	中正路26號	wilay alei	kyuyu	e	×	〃
49	中正路27號	heitei twini	kbuyne	a	7	長老教會
50	中正路28-1號	hayuy pixo	kyuyu	e	15	〃
51	中正路28號	abiy pasan	kbuyne	a	13	天主教
52	中正路29號	jumiy buda	kbuyne	b	6	長老教會
53	中正路29-1號	jaxo pixo	kbuyne	b	6	〃
54	中正路31號	jawi takun	kəlumoaan	d	9	真耶穌教會
55	中正路32號	jaxo pixo	kbuyne	c	1	天主教
56	中正路32-1號	jukan touli	kbuyne	c	1	〃
57	中正路34號	kumei nawi	kbuyne	c	1	〃
58	中正路34-1號	pasan nokan	kbuyne	c	1	長老教會
59	中正路35號	pixo nokan	kbuyne	c	2	天主教
60	中正路36號	pasan nokan	kbuyne	c	1	〃
61	中正路36號	jawi nokan	kbuyne	c	1	〃
62	中正路47-2號	wilay nomiy	kyuyu	e	15	長老教會
63	中正路47-3號	bihwi touli	kyuyu	e	6	〃
64	中正路47-4號	abiy womo	kyuyu	e	16	天主教
65	中正路47-1號	jagex amei	babo-kaikai	h	13	〃
66	中正路47號	touli jabon	kyuyu	g	13	〃
67	中正路46-1號	jagex batu	babo-kaikai	h	12	長老教會
68	中正路46號	labi batu	babo-kaikai	i	×	〃
69	中正路44-2號	touli nawi	kbuyne	b	6	〃
70	中正路45-1號	wilay ji:	kbuyne	b	6	〃
71	中正路45號	wilay nokan	kbuyne	b	6	〃
72	中正路44-1號	hayuy doson	kyuyu	e	6	〃
73	中正路44號	nolu jumiy	kbuyne	b	6	〃
74	中正路43號	watan jul	kbuyne	b	×	〃
75	中正路43號	yul nawi	kbuyne	b	4	真耶穌教會
76	中正路43號	jawi jul	kbuyne	b	4	〃
77	中正路42號	hayuy nawi	kbuyne	b	×	長老、天主、無
78	中正路41號	kumei nawi	kbuyne	c	2	天主教
79	中正路40號	jukan nawi	kbuyne	c	5	長老教會
80	中正路40號	jumiy jaxok	kyuyu	e	5	〃
81	中正路48號	sajun nomiy	kijijian	×	〃	〃
82	中正路48-1號	womo teimu	kyuyu	e	16	〃
83	中正路49號	takun nokan	kyuyu	e	15	〃
84	中正路50號	touli jidoh	kyuyu	g	3	天主教
85	中正路51號	jukan batu	kyuyu	g	×	無
86	中正路51號	watan jul	babo-kaikai	i	×	基督復臨安息日會

87	中正路51-1號	<i>julɔ nawi</i>	<i>kyuju</i>	g	4	眞耶穌教會	
88	中正路52號	<i>touli nokan</i>	<i>kbuyne</i>	b	4	〃	
89	中正路53號	<i>hayuy takun</i>	<i>kbuyne</i>	b	5	長老教會	
90	中正路53-1號	<i>jukan takun</i>	<i>kbuyne</i>	b	5	〃	
91	中正路54號	<i>hayuy pasan</i>	<i>kbuyne</i>	b	6	長老教會 安息日會	
92	中正路54-1號	<i>pasan takun</i>	<i>kbuyne</i>	b	6	長老教會	
93	中正路54-2號	<i>jukan pasan</i>	<i>kbuyne</i>	b	6	〃	
94	中正路55號	<i>sutsi nomiy</i>	<i>kbuyne</i>	b	6	〃	
95	中正路56號	<i>pasan batu</i>	<i>kbuyne</i>	c	2	天主教	
96	中正路57號	<i>jukan julɔ</i>	<i>kbuyne</i>	c	5	長老教會	
97	中正路57-1號	<i>julɔ batu</i>	<i>kbuyne</i>	c	5	〃	
98	中正路70號	<i>jabon walish</i>	<i>babo-kaikai</i>	h	14	〃	二人無教
99	中正路69-1號	<i>suyɛn malei</i>	<i>kyuju</i>	e	15	〃	
100	中正路69號	<i>silam nogan</i>	<i>kyuju</i>	g	3	眞耶穌教會	
101	中正路69號	<i>jibeɪ batu</i>	<i>kyuju</i>	g	3	天主教	
102	中正路69-2號	<i>jabon pixo</i>	<i>kyuju</i>	g	4	眞耶穌教會	
103	中正路68號	<i>mahom labak</i>	<i>babo-kaikai</i>	h	12	長老教會	
104	中正路67-1號	<i>lukin pixo</i>	<i>babo-kaikai</i>	h	14	〃	
105	中正路67號	<i>pasan binan</i>	<i>babe-kaikai</i>	h	14	〃	
106	中正路65號	<i>jumiɣ hayuy</i>	<i>kbuyne</i>	b	2	天主教	
107	中正路64-1號		<i>kbuyne</i>	b	15	長老教會	
108	中正路64號	<i>məbin suyɛn</i>	<i>kyuju</i>	e	15	〃	
109	中正路63號	<i>hayuy nokan</i>	<i>kbuyne</i>	b	5	〃	
110	中正路62-1號	<i>wone nokan</i>	<i>kbuyne</i>	c	2	基督復臨安息日會	
111	中正路62號	<i>hayuy nokan</i>	<i>kbuyne</i>	c	2	天主教	
112	中正路61-1號	<i>sajun nawi</i>	<i>kbuyne</i>	c	2	〃	
113	中正路61號	<i>jawi batu</i>	<i>kbuyne</i>	c	2	〃	
114	中正路71號	<i>jibeɪ buyun</i>	<i>babo-kaikai</i>	h	13	基督復臨安息日會	一男屬天主教
115	中正路72-1號	<i>jukan julɔ</i>	<i>kyuju</i>	e	12	長老教會	
116	中正路72-2號	<i>wone pilix</i>	<i>kyuju</i>	e	12	〃	
117	中正路72號	<i>takun piswi</i>	<i>kyuju</i>	g	11	〃	戶長屬天主教
118	中正路72-3號	<i>wilay julɔ</i>	<i>babo-kaikai</i>	h	14	〃	戶長無教
119	中正路73號	<i>bawan pixo</i>	<i>kyuju</i>	e	11	〃	
120	中正路74號	<i>lubik masin</i>	<i>babo-kaikai</i>	i	×	眞耶穌教會	夫及長子無教
121	中正路75號	<i>juwan touli</i>	<i>kbuyne</i>	a	×	天主教	長子萬國會
122	中正路76號	<i>boubi lawa</i>	<i>kbuyne</i>	a	5	長老教會	
123	中正路76-1號		北平人		×	無	
124	中正路99號	<i>julɔ bayun</i>	<i>kəlumooan</i>	d	4	眞耶穌教會	
125	中正路77號	<i>touli moɔŋe</i>	<i>kbuyne</i>	a	5	長老教會	
126	中正路78號	<i>jawi heitei</i>	<i>kbuyne</i>	c	2	天主教	
127	中正路85號	<i>pasan kulits</i>	<i>kəlumooan</i>	d	5	長老教會	
128	中正路84號	<i>wadan binan</i>	<i>kəlumooan</i>	d	5	〃	

129	中正路83號	<i>dayun womo</i>	<i>kbuyne</i>	a	5	〃	
130	中正路82號	<i>batu kunay</i>	<i>kbuyne</i>	a	4	眞耶穌教會	戶主無數
131	中正路97-2號	<i>jusi takun</i>	<i>kbuyne</i>	b	5	長老教會	
132	中正路97號	<i>julo takun</i>	<i>kəluməan</i>	d	5	〃	
133	中正路97-1號	<i>watan julo</i>	<i>kəluməan</i>	d	5	〃	
134	中正路90號	<i>touli holə</i>	<i>kəluməan</i>	d	4	眞耶穌教會	
135	中正路95號	<i>julo hole</i>	<i>kəluməan</i>	d	4	〃	
136	中正路95-2號	<i>wəŋe lodei</i>	<i>kəluməan</i>	d	4	〃	
137	中正路95-1號	<i>jukan julo</i>	<i>kəluməan</i>	d	×	基督復臨安息日會	
138	中正路100號	<i>wilay takun</i>	<i>kəluməan</i>	d	9	長老教會	弟及弟婦爲眞耶穌教
139	中正路102號	<i>pixo batu</i>	<i>kijijan</i>		×	〃	
140	中正路101-1號	<i>dalu hayouŋ</i>	<i>kəluməan</i>	d	5	〃	
141	中正路101-2號	<i>agou daluy</i>	<i>kijijan</i>		×	〃	
142	中正路101-2號	<i>gawil momiy</i>	<i>kijijan</i>		×	〃	
143	中正路101號	<i>hayouŋ takun</i>	<i>kijijan</i>		×	〃	

〔註〕此處之 *kyuyu* 代表公元1926年由 *kijijan* 遷往 *kyuyu* 三個 *gaga* 的 *seqolek* 人。

以上一百四十三個編號，即代表了一百四十三個獨立的家庭，其中包括近年才由 *buta* 部落（武塔村）遷來的四戶（即編號 1, 2, 3, 10 四戶），由 *lejoxen* 部落（金岳村）遷來的一戶（即編號 4 者），由 *xaga-paris* 部落（金洋村之溫泉路）遷來的二戶（即編號 31, 39 者），由 *rəgayun* 部落（澳花村）遷來的一戶（編號 33 號），由 *kijijan* 部落（金洋村）遷來的五戶（即編號 81, 139, 141, 142, 143 者），另有一戶爲外省籍（即編號 123 者），總共十四戶，所餘之 129 個家庭，均爲民國二十一年由 *babo-ləlao* 及 *kyuyu* 二部落遷來者，除其中屬 *kyuyu* 之 *seqolek* 系統之五戶人因宗教信仰的關係遷往茄荖部落外，本村大致還算保有了她原住的人口。今再將此 129 個家庭，依其原所屬部落及 *gaga* 的系統，分別排列於後：

(一) *galay babo-ləlao*：共包括七十八個編號戶

A. *kbuyne* 聚落：有三個 *gaga*

a. *grəlu gaga jawi tolas*：包括編號戶

17、18、19、29、30、34、49、51、121、122、125、129、130 共十三戶。

b. *grəlu gaga kawil wasau*：包括編號戶

52、53、69、70、71、73、74、75、76、77、88、89、90、91、92、93、94、106、107、109、131 共二十一戶。

c. *gralu gaga jabuts tsukux* : 包括編號戶

12、20、21、22、23、24、35、36、37、38、40、41、42、55、56、57、58、59、60、61、78、79、95、96、97、110、111、112、113、126 共三十戶。

B. *kəlumoan* 聚落：有一個 *gaga*

d. *gralu gaga touli holæ* : 包括編號戶

6、32、54、124、127、128、132、133、134、135、136、137、138、140 共十四戶。

(二) *galay kyuyū* : 共包括五十一個編號戶

C. *kyuyū* (由 *kiyijan* 遷 *kyuyū* 之一支) : 有三個 *gaga*

e. *gralu gaga jukan nakou* : 包括編號戶

48、50、62、63、64、72、80、82、83、99、108、115、116、119 共十四戶。

f. *gralu gaga malei suyoun* : 包括編號戶

5、8、9、11、13、14、43、44 共八戶。

g. *gralu gaga jukan jiwān* : 包括編號戶

7、15、25、26、27、28、45、46、47、66、84、85、87、100、101、102、117 共十七戶。

D. *babo-kaikai* :

h. *gralu gaga teimu watan* : 包括編號戶

65、67、98、103、104、105、114、118 共八戶。

i. *gralu gaga masin sajun* : 包括編號戶

16、68、86、120 共四戶。

如此，我們在南澳村部落組織的重建工作上，已可謂大致有了一個架構，致其間 *gaga* 份子的相互關係，確為我們瞭解南澳泰雅人部落組織形態之關鍵所在。在前述的 *gaga* 發展史中，曾不止一次的暗示到，南澳羣 *gaga* 組織分子的複雜性，在 *gaga* 成員相互間所屬系統上，並無一定的法則可尋，親緣的要素與功能的要素各佔一半，有時在

各 *gaga* 中，此二要素所佔的重要性互有消長。

因之，在南澳村的泰雅人，組成 *gaga* 的成員間，血緣的要素並非絕對必然的要素，相反的，有時則因功能要素的充分發展，已將血緣的要素降為一個次要的要素。此正為一個由原始的部落政治組織型態發展為一個較高級的政治組織型態的過程中常有的現象。

不能否認的，人類之遷移，常會引起若干文化的變遷以適應新的地理環境的需要，自然，南澳的泰雅人之由 *kalesan* 山區，遷到大南澳沖積平原，二者間自然環境相差的懸殊，是無庸待言的。南澳的泰雅人之適應新環境，多少是被動的，而帶有強制性的，最明顯的莫過於他們表現在水田的耕作上的了；三十年來，他們雖然學會了水田的耕作，相反的，他們並未能放棄他們原有的山田燒墾，因此在他們的經濟生活中，始終保存了兩套的生產方式的型態，以適應不同的工作或生產環境。日常的生活，亦復有了一個激劇的轉變，食、衣、住以至於行，完全表現了與其舊有文化甚大的差異，由於他們之與附近漢人聚落接觸的頻繁，其間不無深受其影響，雖則漢人的家庭，對外界始終保持着相當的閉鎖性，而泰雅人的部落在前數年，政府仍有禁止漢人進入的禁令。

南澳泰雅人的被教導水田耕作的技術，其間日本人曾用了監督與獎勵的辦法；在他們的學習水田技術中，先由漢人的指導員於以示範的表演，然後他們才在日警的監督下開始耕地、插秧、除草、收割等等，在工作的過程中，監督的警員，如認為不滿意時，可令之重作，對表現優良的人，則給以獎勵，如此他們在水田的耕作上，在技術的施作上，雖則學得了個大概，但在經驗上仍遠不如漢人，這在今日他們在同樣面積水田的收穫量上與同地漢人者相較，便可很清楚的看出，他們之對於水田耕作經驗的缺乏，所遭受到的稻米收穫量的損失<sup>(1)</sup>。在他們的新技術的實施中，顯而易見的，他們並未能將他們舊有的一套在山田燒墾中所採行的宗教觀念加入了進來，故他們的種植山田與種植水田，完全是在兩種不同的觀念下所施行的。正因為如此，他們的在山田燒墾的一套文化下所發展出的部落組織與宗教的功能，水在田的文化下，竟不能完

(1) 詳見本報告下冊經濟生活章。

全發揮甚而失去了它的效能。事實上，在日本人的統治期中，自始至終所採行的「理蕃」政策，其手段是強制的，日人一方面教導他們熟習於平地的生活，另一方面則欲令他們完全放棄以往的「迷信習俗」，在這種情形下，日人不久即下令禁止他們過自己的「年」*smato*，如此，無形中即等於給與其部落的 *gaga* 組織一痛擊，*smato* 的廢止，*gaga* 的組織的活動無形中停頓，組織無形中癱瘓，在日人的高壓下，所幸仍保持了 *gaga* 組織中之一重要功能，即「交換時間的互助制度」*obayox*，此制度功能的充分發揮，便導致了日後新部落組織型態的產生。

民國三十四年，臺灣光復，南澳泰雅人的部落，壓力驟然減輕，當他們一旦脫離了日人的重壓，於是“復古運動”(navitism)便油然而生，他們在經過一陣激動後，又恢復了昔時部落 *gaga* 的建制，自己 *gaga* 有自己的領袖，最顯明的是，他們又重新再過他們自己的年 *smato*，在年祭中，他們再尊守一切禁忌及施行儀式行爲，年祭 *smato* 的再現，爲他們部落組織 *gaga* 活動最形式化的表徵，他們儘可能的恢復了一切昔日應守的禁忌，以期維繫社會在此時期的秩序。不久後，政府的鄉公所成立，政府對山地人民以保護及扶植爲方針，即以保護其利益與權益，扶植其政治、經濟能力及提高其文化與生活水準爲原則。所採態度極其和平，與日人所採之高壓手段迥異。是故一時之間，南澳泰雅人，仍保存了他們的部落 *gaga* 的組織型態。

臺灣光復之初，政府解除了日人之對山地傳教工作的限制，於是在民國三十五年，基督教真耶穌派及長老會的傳教士便首先的到了南澳鄉的南澳、碧候兩村展開了傳教的工作，當時即有碧候村之六戶人家與南澳村的五戶人家信了真耶穌教，他們在舉行禱告儀式時，按着規定，則起立閉目，兩肘半曲，高聲大喊，而全身顫動，有的在禱告時竟眼淚鼻涕流了滿面。碧候與南澳兩村的人，對於這些信了真耶穌教的人，非常恐懼，每當真耶穌教的信徒們聚會禱告時，他們便認爲信徒們是在作 *mahoni* (妖術 witchcraft 參照宗教信仰)，這種行爲，是對村人們非常不利的，故深爲他們所忌。兩村的人，約在三十六、七年間的一天，在一種精神負擔過重的壓力下，對此等人的不滿情緒終於爆發了出來，他們起來把信真耶穌教的人趕出了村子，這十一戶人家，首先遷到了花蓮縣的秀林鄉但他們對留在南澳的田地則非常懷念，三十八年十一月二十一日，真耶穌教會出資在南澳車站入口外約二公里處，在蘇花公路之下方，爲

建房屋村舍，名之爲茄荃巷（已如前述）。自此，這批教徒們便遷入茄荃居住，成立了一個純粹真耶穌教的部落。真耶穌教的在南澳及碧候兩村的首次傳教工作便此結束，這也是南澳、碧候兩村的泰雅人，在復古運動聲中，對外來文化侵入的最後一次抗拒。然而同時間，基督教長老會在南澳及碧候則頗有發展，民國三十八年的二月十一日，基督教長老會的第一間正式的教堂在南澳村成立，同年之三月十日，碧候村的基督教長老會教堂也告成立。稍後，則有天主教在南澳村成立教堂，大量吸收教徒，與基督教長老教會成對立之局。民國四十九年一月九日，基督教萬國聖經教會來南澳村租屋立教會，五十年初，真耶穌教會再發動南澳村的教友們，修建教堂；同年九月二十日更有基督復臨安息日教會來南澳村傳教，於是在包容僅一四三個編號戶的南澳村中，即具有了五所不同的教會。

南澳的泰雅人，他們現在除了極少數的人，未參加基督教會外，幾乎是所有的人，都有他們自己所屬的教會，此乃因爲民國四十五年間，省政府公佈「山地人民生活改進運動辦法」<sup>(1)</sup>其辦法爲三階段：「自四十年至四十三年爲本運動推行之第一階段，主要目標爲改進山胞不合理生活及改革山地不良習俗，推行國語，改進衣着、飲食、居住、日常生活風俗習慣。第二階段自四十四年至四十八年，除繼續推行第一階段所訂目標外，着重於輔導山胞經濟與文化教育之發展及地方建設。第三階段自四十九年迄今仍在繼續推行，加強完成第一、二階段之目標，並着重於充實山地人民之生活內容，提高其生活水準，並實施家政衛生之指導，及獎勵各縣鄉舉辦各種配合事業，如生活常識技能等訓練與輔導。」政府有計劃的改革山地習俗，在計劃的第一階段，南澳的泰雅人，便放棄了再過自己的年祭 *smaato*，同時基督教會經數年的努力，業已訓練出一批泰雅人的宣教士，他們所用的傳教的方法，即把耶穌比作 *miyabux*<sup>(2)</sup>，保羅比作爲 *miyabux* 的兒子。總之，基督教的盛行，乃是在當泰雅人舊有的一套制度信仰破壞，新的制度信仰未曾建立之際，社會人心最易接受外來文化（倘若此文化的進入是極佔優勢的，而又不與其舊有文化太過衝突），以適應社會在此脫變時期的特殊需要。他們的 *gaga* 組織的解體，與他們的歸入教會組織，兩者在基本精神上並無二

(1) 見臺灣省政府民政廳，1962，p. 14。

(2) *miyabux* 相傳爲泰雅人在 *pinsobukan* 時代的最古祖先。

致，只不過是脫出了舊的架構，另入新的架構；我們不敢講，南澳泰雅人所接受的基督教在成份上與基督教所要求的相去多遠，但最少在我們所接觸到的信徒們中與參加宣道會所體驗到的，他們在基本信仰上，及他們在基本習慣上，竟與舊有的精神相去不遠。例如基督教長老會中之長老、與宣導士，在教會事物的處理上，具有絕對的決定權，又如他們對一些不常來教堂集會的人，兩、三個月不來時，即永遠開除 *laxan* 會籍，永不得再參加長老會，再有作壞事的人，也永遠開除會籍，諸如此類在南澳泰雅人教會中所行的特殊條文，便是他們把基督教充分泰雅化了所產生的特殊結果。自然，各教會採用的贈送物資，在初期確為招徠信徒最佳的手段，各教會均按時配發贈送信徒以實物，如衣服、麵粉、牛油、奶粉或現金等，最初在各教會間，確有不少的游動份子，經常的參加兩、三個教堂，也有將一家人分為兩部者，一部份人參加一所教堂，以期由所參加的每所教會中都能獲得一份配給物，這種情形，直到最近仍繼續的存在着，例如有 *hayuy takun*，編號戶第143，他最早在長老會，後轉到真耶穌會，過些時候看天主教好，再轉天主教會，一時期後，又轉回長老教，再由長老教轉真耶穌教，最後才算又由真耶穌教轉回到了長老教；還有少數的人家，分為二部信兩種教的。長老教會的泰雅人宣道士 *jumiy buta* 在教堂中宣道時曾說：「一個家庭中不能有兩個父親，因此一個家庭中的人也不能分開來參加兩個教堂！」在一次宣道會中，他曾把這類人的名字提出，引為是他們最 *psanik*（禁忌）的事，宣稱如若這些人再不改過，他便要把他全家的人永遠開除教籍。這種與一般基督教迥異的“南澳基督教”，目前在南澳社會組織變遷過程中扮演了一個很重要的角色。

我們在論 *gaga* 組織的功能時，曾說過他們有一個「交換時間的互助制度」*θbayox*。當南澳村的社會與外界接觸後，舊社會的組織型態雖受到破壞，但此一社會制度的功能，却能藉教會的分立而繼續發揮，同時並藉教會而發展出新的社會組織團體，他們稱之為 *məθgrəlu θbayox*，意即交換時間的“共勞團體”。茲依調查資料，暫分十六個團體，即(表卅五)中之「現屬團體」項下的 1~16，除此十六個團體所包含的編號戶外，仍有26戶未加入任何團體，在這26戶中，編號戶 1, 2, 3, 10, 31, 33, 39, 81, 123, 139, 141, 142, 143等十三戶為新近由外部遷入者，所屬系統來源與南澳村中人不同，

故未被歡迎加入任一團體，其餘的未加入共勞團體的十三戶，則各有其本身原因，留待後面解釋之，今依 1~16 共勞團體的次序，於以排列分析：

共勞團 1：

(表卅六)

編號戶	20	22	24	37	40	41	55	56	57	58	60	61
教別	天主教	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	長老教	天主教	〃
原屬 Gaga	c	c	c	c	c	c	c	c	c	c	c	c

共勞團 2：

(表卅七)

編號戶	21	36	42	59	78	95	106	110	111	112	113	126
教別	天主教	〃	〃	〃	〃	〃	〃	安息日會	天主教	〃	〃	〃
原屬 Gaga	c	c	c	c	c	c	b	c	c	c	c	c

共勞團 3：

(表卅八)

編號戶	教別	原屬 gaga	戶長姓名	彼此關係
7	無	g	陳 永 德 <i>pasan hayuy</i>	爲陳萬盛之子。
15	天主教 無	g	廖 清 豐 <i>jukan jwan</i>	陳萬盛生母之長兄，即母舅。
16	長老教會	g 或 i	胡 廖 春 梅 <i>bakan nokan</i>	爲廖清豐之女。
47	天主教	g	陳 萬 盛 <i>hayuy batu</i>	爲廖清豐胞妹之子。
84	〃	g	蔡 高 山 <i>touli jidoh</i>	爲陳萬盛堂伯祖女兒之子。 亦是廖清豐叔父的孫子。
100	眞耶穌教	g	江 明 傳 <i>silam nokan</i>	姊爲廖清豐之弟婦。 父爲傳阿招之胞兄。
101	天主教	g	傳 阿 招 <i>jibei batu</i>	爲陳萬盛之繼母。

共勞團 4 :

(表卅九)

編號戶	23	27	28	38	75	76	87	88	102	124	130	134	135	136
教別	真耶穌教	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
原屬	c	g	g	c	b	b	g	b	g	d	a	d	d	d

共勞團 5 :

(表四十)

編號戶	4	14	79	80	89	90	96	97	109	122	125	127	128	129	131	132	133	140
教別	長老教會	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
原屬	Jejoxen 部落	a	c	e	b	b	c	c	b	a	a	d	d	a	b	d	d	d

共勞團 6 :

(表四十一)

編號戶	26	29	30	52	53	63	69	70	71	72	73	91	92	93	94
教別	長老教會	"	無	長老教會	"	"	"	"	"	"	"	長安 長老教會 安息日會	長老教會	"	"
原屬	g	a	a	b	b	e	b	b	b	e	b	b	b	b	b

(表四十二)

共勞團	共勞團 7			共勞團 8		共勞團 9	
編號戶	17	18	49	12	25	54	138
教別	長老教會	萬國會	長老教會	天主無 主教	天主 教	真耶穌教	真耶穌教 長老教會
原屬	a	a	a	c	g 或 c	d	d

(表四十三)

共勞團	共勞團 10				共勞團 11					共勞團 12						
編號戶	5	8	9	11	13	14	43	44	117	119	45	46	67	103	115	116
教別	長老教會	"	"	"	安息日會	天主教會	長老教會	無	天主教會	長老教會	長老教會	"	"	"	"	"
原屬 <i>gaga</i>	f	f	f	f	f	f	f	f	g	e	g	g	h	h	e	e

(表四十四)

共勞團	共勞團 13				共勞團 14				共勞團 15					共勞團 16		
編號戶	51	65	66	114	98	104	105	118	50	62	83	99	107	108	64	82
教別	天主教	"	"	安息日會	天主教會	長老教會	長老教會	"	長老教會	長老教會	"	"	"	"	天主教	長老教會
原屬 <i>gaga</i>	a	h	g	h	h	h	h	h	e	e	e	b	e	e	e	e

(表卅六)所表示的共勞團 1，觀其教別，除編號戶 58 屬基督教長老會外，餘皆屬天主教會，其原屬 *gaga*，皆屬 c。(表卅七)所表示的共勞團 2，只有編號 110 戶教屬基督復臨安息日會，餘皆為天主教會，編號戶 106 原屬 b，*gaga* 昔與其他各戶為同聚落僅所屬的 *gaga* 不同而已。(表卅八)所表示的共勞團 3，其中編號戶 16，戶主胡廖春梅原屬 g. *gaga*，後嫁 i. *gaga*，夫死後再回父家居，觀其教別雖包括三教派，但其原屬 *gaga*，可謂皆同，且彼此之間更有親緣關係存在，雙系的（父系與母系）關係至為顯然，因此共勞團 3 之建立基礎實包括了同原屬 *gaga* 與親緣關係兩者。共勞團 4，為一純粹真耶穌教徒的集團，幾包括了南澳村真耶穌教徒的全部。共勞團 5，組成分子，都是基督教長老會衆。共勞團 6，編號 30 戶雖無教屬，但係借住於編號 29 戶內者，與編號 29 戶有親屬關係；編號 91 戶僅一人屬基督復臨安息日會，故共勞團 6，仍是以長老教會為基礎，並輔以原所屬部落和 *gaga* 系統的關係，而組成的團體。共勞團 7，三者原屬 *gaga* 一致，且編號 17、18 二戶之家長為兄弟關係。共勞團 9，只包括兩戶，編

號25戶家長 *sugi nawi* 爲編號12戶家長 *takun nawi* 之胞姐，*sugi nawi* 嫁 *g. gaga* 之 *piox batu* 爲妻，*pixo batu* 已故，遷母家附近居之。共勞團9，也是包括兩個編號戶，138編號戶內，包括兄弟二對夫婦，兄屬長老教會，弟屬真耶穌會，二者與編號戶54戶長爲同父母兄弟。共勞團10，同教會、同 *gaga*，且5、8、11三編號戶戶長爲同胞兄弟。共勞團11，教屬與 *gaga* 系統雖有差異，但六戶則爲一同高祖父系羣 *gutux bagis*，編號14戶長李登山爲43戶長連登枝之祖父，44戶長連鳳英爲連登枝之母，即李登山之兒媳，編號13戶長李正儀爲李登山弟之子，編號戶117戶長豐清源之曾祖與119戶長謝清元之高祖、14戶長李登山之祖父爲同一人 *masin pajas*。共勞團12，同屬長老教會。共勞團13，編號戶114長子屬天主教，故本團體的教屬仍可謂是一致的，編號戶51戶長洪水金之妻與編號65戶長周寶連是堂姊妹，故編號51戶參加屬於系統“(二) *kyuyu*”部落之同天主教會共勞團體。共勞團14，同教會、同原屬 *gaga*，編號118戶戶長鐘添和之父 *yulo binan* 爲編號戶105戶長鐘木田 *basan binan* 之長兄，編號戶98戶長宋有珠爲鐘木田已故次兄宋萬來 *wokan binan* 之妻，而編號104戶長宋傳金 *lukin piox* 則爲宋有珠與前任丈夫 *pixo malei* 之所出。共勞團15，同教會，除編號107戶外，他五戶爲同原屬 *gaga*，編號107戶與108戶相交莫逆，編號99戶戶長楊木成爲108戶戶長楊文宗之父，而編號戶50、62、83三者間更有姻親關係存在。共勞團16，編號64戶戶長葉木樹爲82戶戶長葉石松之子。

總之，在此十六個共勞團體中，經吾人分析的結果，則認爲共勞團的建立，一方面固爲因循古俗，另一方面其所以能漸趨演變成爲一個固定團體，主要基於下列三要素：一、基於新宗教亦即藉信仰的差別：舊部落組織之一特點，特別強調 *gaga* 與 *gaga* 間之區分，即我羣與彼羣的區分，同羣的人特別親密，對於異己的人則有種種禁忌，以發揮羣團中的功能。新宗教團體的打入，及其將舊 *gaga* 團體的取代，我羣與彼羣區分的舊思想，却遺留到了新宗教的團體中，同宗教屬別的人，自然易於結合成爲一個團體，吾人在以上的十六個共勞團體中，很清楚的便可看出以天主、長老、真耶穌三教派爲基礎形成的共勞團體。除上三教外，仍有基督教萬國聖經會及基督復臨安息日會，二者因來南澳傳教較晚，吸收會衆非常零星，故還沒有以此二教會爲基礎形成的共勞團體。二、基於舊屬 *gaga* 系統：在上十六個共勞團中，舊屬 *gaga* 相

同者，亦易於形成共勞團體。三、基於親緣關係：凡有親緣關係的人，亦易於結合成共勞團體，例如共勞團二便是典型的例子。以上所提出的三要素，在一個共勞團體中所表現的，常是錯綜的，即一個共勞團體之成立，其因素有時僅具其一，有時或具其二，更或具其三，形成團體的原因及條件是複雜的，各團體亦不盡同，這是南澳部落組織演變過程中，值得注意之處。

在未參加共勞團體的二十六戶中，前曾言有十三戶為由外部遷來者，故未能加入任一團體，所餘之十三戶，則如（表四十五）中所列者：

（表四十五）

編號戶	6	32	34	35	48	68	74	77	85	86	120	121	137					
教別	長老教會	天主教會	安息日會	〃	萬國教會	天主教會	長老教會	〃	長老教會	天主教會	無	無	安息日會	真耶穌教會	無	天主教會	萬國教會	安息日會
原屬	d	d	a	c	e	i	b	b	g	i	i	a	d					

號戶6戶，長為葉安儀，業警員，家財頗豐，家人屬長老教會，其本人不常在家，故未加入共勞團體，其母葉伊梅數年前嫁一退役外省老軍人，二人篤信天主教，只立戶口在此戶內，人則長期居於旱田茅屋中，自耕自食；另有同居者一家，家長何文宗為武塔村人，娶妻南澳村編號11戶黃文秀之妹，生有子女多人，屬長老教會，他們雖未參加任一團體，但有事時，可找共勞團10來幫忙。編號戶32、34、35、121、137等五戶各分屬安息日會及萬國聖經會，不在天主、長老、真耶穌三主要教會之中，各自獨立，亦不屬任何共勞團體。編號48戶陳宗明年老與二子同居，二子正值青年，一子正服兵役中，另子常居旱田。編號68戶，戶長曾幼嬌，女性，民國九年生人，民國四十一年贅夫徐雙福病故後，於民國四十八年再招一比其小十一歲之青年男子為贅夫，因為此男子可得寡婦之田耕種之故，彼此互惠，因此為同村中人所齒笑，故不被歡迎加入任何共勞團體。編號戶74江清田屬長老會，為75戶江阿豐之子，江阿豐戶與另一子同屬真耶穌教會，而參加了以真耶穌教會徒為基礎的共勞團4，江清田自然不能加入，但當有事時，是可請其父及弟來幫忙的。編號85（戶長朱連德）與86（戶長胡成松），二

戶同居於一屋，胡成松為朱連德之新任後父，全家人大部時間住在旱田中，與村中人少有來往。編號戶120，戶長吳蘭妹 lobik masin，首招 *heitei habo* 為贅夫，生子 *asaw* 及 *gatsu*，夫死，再招編號戶47陳萬盛 hayuy batu 之二弟陳永儀 wilay batu 為贅夫，生有女三人，本戶除贅夫及長子 *asaw* 無教屬外，他人皆隨母信真耶穌教，本戶不屬任何共勞團體，但有事時，常找以下八家幫助之：

(表四十六)

編號戶	戶主姓名	原屬 gaga	現屬 共勞團	宗教別	與編號120戶之關係
47	陳萬盛 <i>hayuy batu</i>	g	3	天主教	為陳永儀之胞兄。
7	陳永德 <i>pasan hayuy</i>	g	3	無	為陳萬盛之長子，即陳永儀之姪。
45	陳財豐 <i>watan hayuy</i>	g	12	長老教會	為陳萬盛之次子，即陳永儀之姪。
113	許建華 <i>jawi batu</i>	c	2	天主教	為陳永儀之胞弟。
65	周寶連 <i>jagex amei</i>	h	13	〃	為廖清豐妹之女，即陳永儀姨母之女。
15	廖清豐 <i>jukan jiwon</i>	g	3	〃	為陳永儀母之胞兄，即陳永儀之舅父。
17	羅光輝 <i>gib dobei</i>	a	7	長老教會	為吳蘭妹胞姊之子。
18	羅有義 <i>watan dobei</i>	a	7	萬國聖經會	為吳蘭妹胞姊之子。

編號120戶之原屬 *gaga* 為 *i*，現屬教會為真耶穌教會，與上八家之間，了無關係可尋，然就此八家與編120戶之親緣關係看，這些家實包括了父系與母系雙方的親屬，本例之報導人亦即翻譯吳添進君，亦即吳蘭妹之長子，曾告筆者，此八家在吳家有事時，一經相召，即會來幫助，不需任何報酬，因此此八家對吳家來說，是以吳家為中心而成立的共勞團體，八家除均對吳家直接有幫助的義務外，彼此之間便不一定有共勞的義務，吾人由(表四十六)中所列的「現屬共勞團」一項中便可很容易的看出。

共勞團的活動多表現在下列三方面：(一)表現在婚姻行為上，同團者有人結婚時，則大家集錢，每家三十元到五十元不等，視各家與結婚家親疏遠近的關係而定，選出會作酒菜的人，加上娶妻家之錢，去買辦酒菜，結婚時供同團人飲食用，同時男

方團體要送一豬到女方團體去，而女方團體的人則殺此豬共享。(二)表現在農耕上，無論旱田、水田，當農忙需用人手時，則可招集同團人來幫助做工，組成共同工作隊稱之為 *gutux gyanragan*，工作所化之時日，則有待他日還之，自然同團之人是基本隊員，有時非同團者亦可參加交換時間 *obayox*。(三)表現在築屋上，當一家人欲築屋時，首先要備好材料，然後招集同團之人以及其他有空暇的村人組隊來共同幫助工作，中餐眾人返自家用，晚餐則由主人家招待酒、肉之類，眾人工作所化之時日，由主人家以後以同樣時日的勞動來歸還之。

南澳鄉的碧候村部落組織的變遷與南澳村略有不同，但變遷後的新團體的建立基礎，則仍與南澳村大同小異，碧候村建在原頭山之下，房舍部分建在山坡上，大部分建在山下平原，山下平原復又為通過村落之灌溉溝分割為二，因此便把碧候村顯然的分為三部，即(一)山坡上村舍。(二)山下河左村舍。(三)平原河右村舍。三部村舍大致相等，均約三十餘戶。村中有教堂二，一為建於山下河左之基督教長老會，另一為建於平原河右之真耶穌教會。故居於平原河右之住戶多屬真耶穌教，居於山下河左以及山坡之居民則多屬長老教會。但是村中也有人信天主教的，禮拜時則須往南澳村天主堂。基於地緣的與教屬的因素，新團體的建立亦區分為三個，即：

- (1) 居於山坡上的村舍居戶：大部為基督教長老會衆。
- (2) 居於山坡下河左村舍居戶：大部為基督教長老會衆。
- (3) 居於平原上河右村舍居戶：大部為真耶穌教徒。

三團體亦稱之為 *məθgrəlu*，主要功能則表現在婚姻儀式時的收、授以及享用價物上，對婚姻來說，它是一個共同慶祝的團體，其情形與南澳村相同，再次為表現在築屋以及農業勞動上，同團之人常組小隊在一起工做，交換時間，這時親緣的關係與個人的交往好惡便很重要了，有親緣關係的人及好朋友等，則更能常在一起組成工作隊伍 *gutux gyanragan*，交換時間。

基於以上的敘述，我們認為，近多年來，南澳的泰雅人的部落組織，在受了外界文化侵襲後，就外表形式看，其變遷是顯然的、是絕大的，然則就其內在的文化內容看，其變遷前後的差異性則並不大，舊的文化內容，仍行之於變遷過後的社會型態之中，此正為舊習慣要素之與現代新生活方式的混合。

第 四 章

制 度 典 範

圖版拾玖  
Plate XIX



新式婚禮——先由牧師證婚，然後在家宴請親友(右端立者為新郎與新娘，左端側面立者為牧師)。  
Modern marriage—the new couple standing in front of the minister who is giving the testimony.

## 第十三節 親屬稱謂

本節所記錄之南澳泰雅族的親屬稱謂，是根據於得之於南澳村屬 seqolek 語系的調查資料寫成。泰雅族的親屬稱謂制，對尊輩及卑輩親屬之稱謂，是以不分辨稱謂人的性別為原則，即男稱謂人與女稱謂人之所稱相同，而於平輩間的親屬稱謂，則又每以分辨稱謂人的性別為原則，即男稱謂人與女稱謂人之所稱不同。稱謂人所稱之父方親屬和母方親屬之稱謂完全相同，惟男女稱謂人所稱之姻親相對親屬之稱謂則不相同。茲以 Ego (男性) 及 ego (女性) 為中心，將其所稱親屬之間接稱謂，由尊至卑分為五代分別排列敘述之。茲先述文中使用稱謂之略號於下：

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

Fm 表 father's mother 即父之母。

FSbS—Oth E，表比男性親屬稱謂人年長的父親同胞之子。

FSbS—Oth E—w，表比男性親屬稱謂人年長的父親同胞之子之妻，餘類推。

### 一、間 接 稱 謂

I. 二輩尊親親屬稱謂 男性稱謂人與女性稱謂人所稱相同。

A) 父方親屬稱謂

1) 父之父 (FF) *jutas* (死後稱 *kotas*)

2) 父之母 (Fm) *jaki* (死後稱 *kaja*)

B) 母方親屬稱謂

3) 母之父 (mF) *jutas*

4) 母之母 (mm) *jaki*

二輩尊親以上的男性，皆稱 *jutas*，二輩尊親以上的女性，皆稱 *jaki*

II. 一輩尊親親屬稱謂 男性稱謂人與女性稱謂人所稱相同。

A) 父方親屬稱謂

5) 父 (F) *jaβa*

6) 母 (m) *jaja*

7) 父之兄弟 (FB) *mama*

8) 父之兄弟之妻 (FBw) *jata*

9) 父之姊妹 (Fs) *jata*

10) 父之姊姊之夫 (FsH) *mama*

B) 母方親屬稱謂

11) 母之兄弟 (mB) *mama*

12) 母之兄弟之妻 (mBw) *jata*

13) 母之姊妹 (ms) *jata*

14) 母之姊妹之夫 (mSH) *mama*

C) 妻方親屬稱謂

15) 妻之父 (wF) *jutas*

16) 妻之母 (wm) *jaki*

D) 夫之親屬稱謂

17) 夫之父 (HF) *jutas*

18) 夫之母 (Hm) *jaki*

III. 平輩親屬稱謂

A) 父方親屬稱謂

## 男性稱謂人之稱謂

- 19) 兄 (OB) *kəsujan*  
 20) 兄之妻 (OBw) *ilax*  
 21) 弟 (YB) *səsui*  
 22) 弟之妻 (YBw) *suwagi*  
 23) 姊 (Os) *kəsujan*  
 24) 姊之夫 (OsH) *janai*  
 25) 妹 (Ys) *səsui*  
 26) 妹之夫 (YsH) *janai*  
 27) 父之同胞之子長於 Ego 者  
 (FSbS-Oth E) *kesujan* 或  
*mulawin*  
 28) 父之同胞之子長於 Ego 者  
 之妻 (FSbS-Oth E-w) *ilax*  
 29) 父之同胞之子幼於 Ego 者  
 (FSbS-Yth E) *səsui* 或  
*mulawin*  
 30) 父之同胞之子幼於 Ego 者之妻  
 (FSbS-Yth E-w) *suwagi*  
 31) 父之同胞之女長於 Ego 者  
 (FSbd-Oth E) *kəsujan* 或  
*nəgun*  
 32) 父之同胞之女長於 Ego 者之  
 夫 (FSbd-Oth E-H) *janai*  
 33) 父之同胞之女幼於 Ego 者  
 (FSbd-Yth E) *səsui* 或 *nəgun*  
 34) 父之同胞之女幼於 Ego 者之夫

## 女性稱謂人之稱謂

- (OB) *kəsujan*  
 (OBw) *ilax*  
 (YB) *səsui*  
 (YBw) *jayu*  
 (Os) *kəsujan*  
 (OsH) *nana*  
 (Ys) *səsui*  
 (YsH) *suwagi*  
 父之同胞之子長於 ego 者 (FSbS-Oth  
 e) *kəsujan* 或 *nəgun*  
 父之同胞之子長於 ego 者之妻 (FSbS—  
 Oth e-w) *ilax*  
 父之同胞之子幼於 ego 者 (FSbS—  
 Yth e) *səsui* 或 *nəgun*  
 父之同胞之子幼於 ego 者之妻 (FSbS  
 —Yth e-w) *jayu*  
 父之同胞之女長於 ego 者 (FSbd-Oth  
 e) *kəsujan* 或 *layi*  
 父之同胞之女長於 ego 者之夫 (FSbd—  
 Oth e-H) *nana*  
 父之同胞之女幼於 ego 者 (FSbd—Yth  
 e) *səsui* 或 *layi*  
 父之同胞之女幼於 ego 者之夫 (FSbd

(FSbd—Yth E—H) *janai*

—Yth e—H) *suwagi*

B) 母方親屬稱謂

男性稱謂人之稱謂

女性稱謂人之稱謂

35) 母之同胞之子長於 Ego 者  
(mSbS—Oth E) *kəsujan* 或  
*mulawin*

母之同胞之子長於 ego 者 (mSbS—  
Oth e) *kəsujan* 或 *nəgun*

36) 母之同胞之子長於 Ego 者之妻  
(mSbS—Oth E—w) *ilax*

母之同胞之子長於 ego 者之妻 (mSbS  
—Oth e—w) *ilax*

37) 母之同胞之子幼於 Ego 者  
(mSbS—Yth E) *səsui* 或  
*mulawin*

母之同胞之子幼於 ego 者 (mSbS—  
Yth e) *səsui* 或 *nəgun*

38) 母之同胞之子幼於 Ego 者之妻  
(mSbS—Yth E—w) *suwagi*

母之同胞之子幼於 ego 者之妻 (mSbS  
—Yth e—w) *jayu*

39) 母之同胞之女長於 Ego 者  
(mSbd—Oth E) *kəsujan* 或  
*nəgan*

母之同胞之女長於 ego 者 (mSbd—  
Oth e) *kəsujan* 或 *layi*

40) 母之同胞之女長於 Ego 者之夫  
(mSbd—Oth E—H) *janai*

母之同胞之女長於 ego 者之夫 (mSbd  
—Oth e—H) *nana*

41) 母之同胞之女幼於 Ego 者  
(mSbd—Yth E) *səsui* 或  
*nəgun*

母之同胞之女幼於 ego 者 (mSbd—  
Yth e) *səsui* 或 *layi*

42) 母之同胞之女幼於 Ego 者之夫  
(mSbd—Yth E—H) *janai*

母之同胞之女幼於 ego 者之夫 (mSbd  
—Yth e—H) *suwagi*

C) 妻方親屬稱謂

43) 妻 (w) *kənelin*

44) 妻之兄 (wOB) *janai*

45) 妻之兄之妻 (wOBw) *ilax*

- 46) 妻之弟 (wYB) *janai*  
 47) 妻之弟之妻 (wYBw) *suwagi*  
 48) 妻之姊 (wOs) *ilax*  
 49) 妻之姊之夫 (wOsH) *mawan*  
 50) 妻之妹 (wYs) *suwagi*  
 51) 妻之妹之夫 (wYsH) *mawan*

## D) 夫方親屬稱謂

- 52) 夫 (H) *likui*  
 53) 夫之兄 (HOB) *nana*  
 54) 夫之兄之妻 (HOBw) *ilax*  
 55) 夫之弟 (HYB) *suwagi*  
 56) 夫之弟之妻 (HYBw) *jayu*  
 57) 夫之姊 (HOs) *ilax*  
 58) 夫之姊之夫 (HOsH) *nana*  
 59) 夫之妹 (HYs) *jayu*  
 60) 夫之妹之夫 (HYsH) *suwagi*

## E) 婦方親屬稱謂：男、女稱謂人所稱相同。

- 61) 子之妻之父 (SwF) *jutas*  
 62) 子之妻之母 (Swm) *jaki*

## F) 婿方親屬稱謂：男、女稱謂人，所稱相同。

- 63) 女之夫之父 (dHF) *jutas*  
 64) 女之夫之母 (dHm) *jagi*

## IV. 一輩卑親親屬稱謂：男、女稱謂人所稱相同。

## A) 直系卑親及其配偶稱謂

- 65) 子 (S) *laqei* 或 *laqei likui*  
 66) 子之妻 (Sw) *ina*  
 67) 女 (d) *laqei* 或 *laqei kanelin*

- 68) 女之夫 (dH) *jama*
- B) 父方傍系卑親與母方卑親及其配偶稱謂：
- 69) 長於 Ego 或 ego 者之同胞之子女 (OSbC) *laqei* 或 *laqei na kəsujan mu*
- 70) 幼於 Ego 或 ego 者之同胞之子女 (YSbC) *laqei* 或 *laqei na səsui mu*
- 71) 同胞之子之妻 (SbSw) *ina*
- 72) 同胞之女之夫 (SbdH) *jama*
- 73) 父母同胞之子長於 Ego 或 ego 者之子女 (PSbS—Oth E/e—C) *θnubər*  
或 *laqei na kəsujan mu*
- 74) 父母同胞之子幼於 Ego 或 ego 者之子女 (PSdS—Yth E/e—C) *θnubər*  
或 *laqei na səsui mu*
- 75) 父母同胞之子之子之妻 (PSbSSw) *ina*
- 76) 父母同胞之子之女之夫 (SSPbsdH) *jama*
- C) 妻方卑親及其配偶稱謂：
- 77) 妻之兄之子女 (wOBC) *θnubər* 或 *laqei na jane mu*
- 78) 妻之弟之子女 (wYBC) *θnubər* 或 *laqei na jana mu*
- 79) 妻之姊之子女 (wOsC) *θnubər* 或 *laqei na ilax mu*
- 80) 妻之妹之子女 (wYsC) *θnubər* 或 *laqei na suwaqi mu*
- 81) 妻之同胞之子之妻 (wSbSw) *ina*
- 82) 妻之同胞之女之夫 (wSbdH) *jama*
- D) 夫方卑親及其配偶稱謂：
- 83) 夫之兄之子女 (HOBC) *θnubər* 或 *laqei na nana mu*
- 84) 夫之弟之子女 (HYBC) *θnubər* 或 *laqei na suwagi mu*
- 85) 夫之姊之子女 (HOsC) *θnubər* 或 *laqei na ilax mu*
- 86) 夫之妹之子女 (HYsC) *θnubər* 或 *laqei na jaynu mu*
- 87) 夫之同胞之子之妻 (HSbSw) *ina*
- 88) 夫之同胞之女之夫 (HSbdH) *jama*
- E) 婦方親屬稱謂：

89) 子之妻之兄弟 (SwB) *jama*

90) 子之妻之姊妹 (SwS) *ina*

F) 婿方親屬稱謂：

91) 女之夫之兄弟 (dHB) *jama*

92) 女之夫之姊妹 (dHs) *ina*

V. 二輩卑親屬稱謂：男、女稱謂人所稱相同。

A) 直系卑親及其配偶

93) 子女之子女 (CC) *laqei na laqei mu*

94) 子女之子之妻 (CSw) *ina*

95) 子女之女之夫 (CdH) *jama*

B) 父方傍系卑親、母方卑親、妻方卑親、夫方卑親等之親屬稱謂：

96) 長於 Ego 或 ego 者之同胞之子女之子女 (OSbCC) *laqei na laqei na  
kasujan mu*

97) 幼於 Ego 或 ego 者之同胞之子女之子女 (YSbCC) *laqei na laqei na  
sasui mu*

98) 同胞之子女之子之妻 (SbCSw) *ina*

99) 同胞之子女之女之夫 (SbCdH) *jama*

100) 父母同胞之子女之子女 (PSbCC) *laqei na ɒnubər mu*

101) 父母同胞之子女之子之妻 (PSbCSw) *ina*

102) 父母同胞之子女之女之夫 (PSbCdH) *jama*

103) 妻之同胞之子女之子女 (wSbCC) *laqei na ɒnubər mu*

104) 妻之同胞之子女之子之妻 (wSbCSw) *ina*

105) 妻之同胞之子女之女之夫 (wSbCdH) *jama*

106) 夫之同胞之子女之子女 (HSbCC) *laqei na ɒnubər mu*

107) 夫之同胞之子女之子之妻 (HSbCSw) *ina*

108) 夫之同胞之子女之女之夫 (HSbCdH) *jama*

## 二、稱謂分析

### I. 基本稱謂

#### A) 尊親親屬稱謂：

- 1) *jutas*: FF、mF、FPB、mPB、SpF、SpPF、SpPB、PPF..(或 CSpF)
- 2) *jaki*: Fm、mm、FPs、mPs、Spm、SpPm、SpSs、PPm..(或 CSpm)
- 3) *jaβa*: F
- 4) *jaja*: m
- 5) *mama*: FB、FsH、mB、msH、mH
- 6) *jata*: FBw、Fs、mBw、ms、Fw

#### B) 平輩親屬稱謂：

- 7) *likui*: H
- 8) *kənelin*: w
- 9) *kəsujan*: OB、Os
- 10) *səsui*: YB、Ys
- 11) *ilax*: OBw、PSbS—Oth E/e—w、SpOBw、SpOs
- 12) *suwagi*: YBw (m.s.)、YsH (w.s.)  
PSbS—Yth E—w、PSbd—Yth—H  
wYBw、wYs、HYB、HYSH
- 13) *janar*: SH (m.s.)、PSbdH (m.s.)、wB
- 14) *jayu*: YBw (w.s.)、PSbS—Yth e—w、HYBw、HYs
- 15) *nana*: OsH (w.s.)、PSbd—Othe—H、HOsH HOB
- 16) *mawan*: wsH
- 17) *mulawin*: PSbS (m.s.)
- 18) *layi*: PSbd (w.s.)
- 19) *nəgun*: PSbd (m.s.)、PSbS (w.s.)

#### C) 卑親親屬稱謂：

20) *laqei*: C

21) *ina*: Sw、SbSw、SpSbw、Sws、dHs

22) *jama*: dH、SbdH、SpSbdH、SpSbdH、SwB、dHB

23) *θnubər*: SbC、PSbC、SpBbC

以上二十三個基本稱謂，用於尊輩親屬者六個，用於平輩親屬者十三個，用於卑輩親屬者四個。

II. 複合稱謂 複合稱謂指基本稱謂和本來不帶親屬意義的語詞相結合而成的親屬稱謂而言。這一類稱謂平時不常使用，一般用以分辨平輩及卑輩親屬之性別，或用於分辨第一次親屬之親繼以及存歿。

A) 平輩及卑輩親需要分辨性別時，多在親屬之基本稱謂後加 *likui*(男)或 *kəneli*(女)<sup>(1)</sup>以分別之，如：

*kəsujan-likui* 兄 (OB), *kəsujan-kənelin* 姊 (Os)

*səsui-likui* 弟 (YB), *səsui-kənelin* 妹 (Ys)

*laqei-likui* 子 (S), *laqei-kənelin* 女 (d)

B) 用以分辨親繼時，則加 *miay-gəlay-(kənelin or likui)* 於基本稱謂之後，如：

*laqei-miay-gəlay-kənelin* 妻之子女 (繼子女)

*laqei-miay-gəlay-likui* 夫之子女 (繼子女)

C) 用以分辨親屬存歿時，則在基本稱謂之前加 *mohogan* 或 *johkun* 以別之，如：

*mohogan-jaba* 先父

*mohogan-jaja* 先母

*johkun-laqei* 亡兒

III. 記述稱謂 記述稱謂是使用兩個或兩個以上的基本稱謂相連起來指稱某特定親屬者。此類稱謂大多用以指稱第二次及第二次以上親屬。

A) 用於第二次親屬者如：

(1) *likui* 和 *kənelin* 亦可作夫、妻解，但此地應作性別分辨解，不可視為基本稱謂。

*laqei mu laqei mu* 子女之子女 (CC)

*laqei na kəsujan mu* 兄姊之子女 (OSbC)

*laqei na səsui mu* 弟妹之子女 (YSbC)

B) 用於第二次以上親屬者如：

*laqei na θnubər mu* 父母同胞子女之子女 (PSbCC)

配偶同胞子女之子女 (SpSbCC)

*laqei na janai mu* 妻之同胞兄弟之子女 (wBC)

*laqei na ilax mu* 妻之姊之子女 (wOsC)

夫之姊之子女 (HOsC)

*laqei na suwagi mu* 妻之妹之子女 (wYsC)

夫之弟之子女 (HYBC)

*laqei na nana mu* 夫之兄之子女 (HOBC)

*laqei na jayu mu* 夫之妹之子女 (HYsC)

### 三、直接稱謂

(表四十七) 直接稱謂表

親 屬 關 係		稱 謂
第 一 次 親 屬	1. 父 (F)	<i>uβa</i>
	2. 母 (m)	<i>uja</i>
	3. 兄 (OB)	N
	4. 弟 (YB)	N
	5. 姊 (Os)	N
	6. 妹 (Ys)	N
	7. 夫 (H)	N or nickname
	8. 妻 (w)	N or nickname
	9. 子女 (C)	N
第	10. 父之父 (FF)	<i>jutas</i>
	11. 父之母 (Fm)	<i>jaki</i>
	12. 父之兄弟 (FB)	<i>mama</i>
	13. 父之姊妹 (Fs)	<i>jata</i>
	14. 母之父 (mF)	<i>jutas</i>

二 次 親 屬	15.	母之母 (mm)	<i>jaki</i>
	16.	母之兄弟 (mB)	<i>mama</i>
	17.	母之姊妹 (ms)	<i>jata</i>
	18.	兄之妻 (OBw)	<i>ilax</i>
	19.	弟之妻 (YBw)	N
	20.	姊妹之夫 (sH)	N
	21.	同胞之子女 (SbC)	N
	22.	配偶之父 (SpF)	<i>jutas</i>
	23.	配偶之母 (Spm)	<i>jaki</i>
	24.	配偶之姊 (SpOs)	<i>ilax</i>
	25.	配偶之妹 (SpYs)	N
	26.	配偶之兄弟 (SpB)	N
第 三 次 親 屬	27.	子之妻 (Sw)	<i>ina</i>
	28.	女之夫 (dH)	<i>jama</i>
	29.	子女之子女 (CC)	N
	30.	父母之姊妹之夫 (PsH)	<i>mama</i>
	31.	父母之兄弟之妻 (PBw)	<i>jata</i>
	32.	父母之同胞之子女 (PsbC)	N
	33.	同胞之子之妻 (SbSw)	<i>ina</i>
	34.	同胞之女之夫 (SbdH)	<i>jama</i>
	35.	配偶之父母之父 (SpPF)	<i>jutas</i>
	36.	配偶之父母之母 (SpPm)	<i>jaki</i>

從上表中可以看出，在二十三個基本的間接稱謂中，只有七個被用作直接稱謂，即 *jutas*、*jaki*、*mama*、*jata*、*ilax*、*ina* 和 *jama*；其中 *jutas* 和 *jaki* 兩稱謂在用於直接稱謂時較為廣泛，除去稱呼二輩以上所有尊親外，亦通常用以稱呼男性及女性年長者。此外，*uba* 和 *uja* 二詞，可以看作間接稱謂 *jaβa* 和 *jaja* 的變格。其他沒有特殊直接稱謂者，則悉以名呼之。

#### 四、親屬稱謂的構成原則

一般分析親屬稱謂多依 G.P. Murdock 所定的六主要標準和三個次要標準<sup>(1)</sup>。本節亦依此標準分析泰雅族人的親屬稱謂於後。

行輩之標準 (criterion of generation)，這一標準在尊一輩、平輩及卑一輩和親屬稱謂是很嚴格地遵守的，但在尊二輩的稱謂 *jutas*、*jaki*，卑輩姻親 *ina*、*jama*

(1) Murdock, 1949, pp. 101-106.

則忽略這一世代的原則。

性別之標準 (criterion of sex)，這一標準也大致很嚴格地遵守；忽略這一標準的稱謂為平輩的同二詞：*kəsuja* (OSb)、*səsui* (YSb)，以及 *nəgun* [PSbd ((m.s. 和 PSbS (w.s.))]，此外卑親的 *laqei* (C) 與 *θnubər* (SbC PSbCC SpSbC) 亦忽略性的區別。

姻親的標準 (criterion of affinity)，即遵守或忽略血親和姻親之區別與否的標準。遵守這一姻親關係的標準的稱謂有十一個，即 *jaβa*、*jaja*、*mama*、*jata*、*kəsujan*、*səsui*、*janai*、*mawan*、*mulawin*、*layi* 和 *nəgun*，其他十二個基本稱謂，均忽略這一標準的區別。

直旁的標準 (criterion of collaterality)，忽略這一標準的稱謂有九個，即尊二輩的 *jatas*、*jaki*，平輩的 *ilax*、*suwagi*、*janai*、*jayu*、*nana* 和卑輩姻親的 *ina*、*jama*。其他則均遵守之。

分叉的標準 (criterion of bifurcation)，本標準僅適用於第二次及第二次以上親屬，即同等親屬稱謂之異同，以其聯繫人的性別而定。南澳泰雅族人的親屬稱謂完全未採用此一標準。

極性的標準 (criterion of polarity)，不遵守這一標準者有三，即 *mulawin* (用於男性 cousin 間的互相稱呼)、*layi* (用於女性 cousin 間的互相稱呼) 和 *nəgun* (用於異性 cousin 間的互相稱呼)。

長幼的標準 (criterion of relative age)，此一標準適用於平輩稱謂，應用此一標準的有 *kəsujan*、*səsui*、*ilax*、*suwagi*、*jayu*、*nana* 六詞。

稱謂人性別的標準 (criterion of speaker's sex)，遵守此一標準者有七，完全適用於平輩稱謂，即 *suwagi*、*janai*、*jayu*、*nana*、*mawan*、*mulawin*、*layi*。其他十六個基本稱謂，皆以不分辨稱謂人之性別為原則。

存歿的標準 (criterion of decedence)，專指死者的稱謂僅有尊二輩的 *kotas* (FF) 和 *kaja* (Fm) 二詞。

茲歸納南澳泰雅族人基本稱謂的構成原則於下表：

基本稱謂構成原則表

基本稱謂	構成原則	行輩	性別	姻親	直旁	分叉	極性	長幼	稱謂人別性	存歿
<i>jutas</i>			√				√			√
<i>jaki</i>			√				√			√
<i>jaβa</i>		√	√	√	√		√			
<i>jaja</i>		√	√	√	√		√			
<i>mama</i>		√	√	√	√		√			
<i>jata</i>		√	√	√	√		√			
<i>likui</i>		√	√		√		√			
<i>kənelin</i>		√	√		√		√			
<i>kəsujan</i>		√		√	√		√	√		
<i>səsui</i>		√		√	√		√	√		
<i>ilax</i>		√	√				√	√		
<i>suwagi</i>		√					√	√	√	
<i>janai</i>		√	√	√			√		√	
<i>jayu</i>		√	√				√	√	√	
<i>nana</i>		√	√				√	√	√	
<i>mawan</i>		√	√	√	√		√		√	
<i>mulawin</i>		√	√	√	√				√	
<i>laji</i>		√	√	√	√				√	
<i>nəgun</i>		√		√	√					
<i>laqei</i>		√			√		√			
<i>ina</i>			√				√			
<i>jama</i>			√				√			
<i>ənuβər</i>		√			√		√			

### 五、親屬稱謂制

最初將親屬稱謂制 (kinship terminology) 予以分類的是美國的 L.H. Morgan, 他創建了“類分”(classificatory) 和“敘述”(descriptive) 的二分制<sup>(1)</sup>。其後美國的 R.H. Lowie 和德國的 P. Kirchhoff 兩氏又不約而同的創立了名異實同的四分法：A. 二分旁系型 (bifurcate collateral), B. 直系型 (lineal), C. 行輩型 (generation) 和 D. 二分合併型 (bifurcate merging), 均以男女兩性尊一輩及第一旁系血親稱謂 (即父母及其同胞), 依其對直系、旁系之別及親屬繫聯人性別的分辨或不分辦而別其

(1) Morgan, 1870, pp. 12. 143-469.

類型<sup>(1)</sup>。後來 G.P. Murdock 更將平輩親屬和一輩卑親也依二氏的分法，僅以男性對女性的稱謂為限，各分成爲四型<sup>(2)</sup>。最近芮逸夫教授曾參合上述三氏的分類法，定立四型，每一型又各依稱謂人對被稱親屬三輩兩性之別，各分爲十二式<sup>(3)</sup>。本節即依據這四型十二式的類型分析泰雅人的親屬稱謂。

以下十二公式，即爲以南澳泰雅人親屬稱謂資料所推出者，其中符號所代表之意義，除：等號「=」表示同稱；不等號「≠」表示異稱；斜線「/」表示「或」及「和」；橫線「—」表示行輩之別；橫線上面表示尊一輩，橫線下面表示卑一輩；箭頭「→」表示平輩；箭頭左面表示稱謂人已身，箭頭右面表示被稱親屬等外，餘皆與前述相同。

#### 十二個稱謂公式

##### I. 一輩尊親

$$(1) \frac{F \neq (FB = mB)}{E/e}$$

$$(2) \frac{F \neq (FsH = msH)}{E/e}$$

$$(3) \frac{m \neq (ms = Fs)}{E/e}$$

$$(4) \frac{m \neq (mBw = FBw)}{E/e}$$

##### II. 平輩稱謂

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

$$\text{但 } [E \rightarrow (FBS = FsS)] \neq [e \rightarrow (FBS = FsS)]$$

$$(6) E/e \rightarrow B \neq (msS = mBS)$$

$$\text{但 } [E \rightarrow (msS = mBS)] \neq [e \rightarrow (msS = mBS)]$$

$$\text{而 } E/e \rightarrow FBS = FsS = msS = mBS$$

$$\text{但 } [E \rightarrow (FBS = FsS = msS = mBS)]$$

$$\neq [e \rightarrow (FBS = FsS = msS = mBS)]$$

$$(7) E/e \rightarrow S \neq (FBd = Fsd)$$

(1) Lowie, 1928, pp. 265-266. Kirchoff, 1932, pp. 84-86.

(2) Murdock, 1949, pp. 142.

(3) 芮逸夫, pp. 1954, 3-4.

但  $[E \rightarrow (FBd = Fsd)] \nrightarrow [e \rightarrow (FBd = Fsd)]$

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

但  $[E \rightarrow (msd = mBd)] \nrightarrow [e \rightarrow (msd = mBd)]$

而  $E/e \rightarrow FBd = Fsd = msd = mBd$

但  $[E \rightarrow (FBd = Fsd = msd = mBd)]$

$\nrightarrow [e \rightarrow (FBd = Fsd = msd = mBd)]$

由上，再得二子式：

$[E \rightarrow (FBd = Fsd = msd = mBd)] = [e \rightarrow (FBS = FsS = msS = mBS)]$

及  $[E \rightarrow (FBS = FsS = msS = mBS)] \nrightarrow [e \rightarrow (FBd = Fsd = msd = mBd)]$

### III. 一輩卑親

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

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

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

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

依此所得十二公式，可知南澳泰雅族人的親屬謂在尊輩、平輩稱謂上，皆以分辨直系、旁系和不分辨親屬繫聯人性別為原則即直系型 (lineal type)，惟在卑親的稱謂上則為行輩型者，故南澳泰雅族親屬稱謂的類型，是屬於 BC 合併型。此外，依 G.P. Murdock 的 cousin 類型<sup>(1)</sup>，如前述公式： $E \rightarrow FBd = Fsd = msd = mBd$ ，則南澳泰雅人的 cousin 稱謂類型為愛斯基摩型 (Eskimo type)。

(1) Murdock, 1949, pp. 123-124.



## 第十四節 婚 姻 制 度

南澳泰雅人的社會行嚴格的一夫一妻制 (monogamy)，他們稱結婚為 *məbaji kənelin*，*məbaji* 意為買，*kənelin* 意為妻子或女人，*məbaji kənelin* 即為“買一個妻子”，因此他們婚姻的進行，多是行嫁娶婚，惟有在無男嗣的家系裏，“家族的保護者” *mulaxən yasən* 為女性，始採行招贅婚 *təkəbayux* (或 *kəbayux*)，以防家族財產之流轉入他家族中。我們在成人生活一節中曾先敘述泰雅人之婚姻觀念，婚姻生活及儀式等，本節則重於法則之分析。

如前所述在他們的觀念裏，結婚最主要的目的，乃在繁衍後代，承繼家系，所謂養兒防老的思想，也很濃厚。結婚便能增加人口，人口的增加即為勞動力的增加，這種思想在他們經濟生活中，有很強烈的冀求。

結婚，在個人的生命史中，不啻是一重要過程，而且就其家族來說，亦給家族生活帶來了新的局面，新份子的參加，常導致家族的分裂，新婚者的遷出另建新家、田地財產的傳承、分給，也在此時進行。結婚對其部落組織團體 *gaga* 來說，同 *gaga* 的人，是一個共同慶祝的集團，甚至結婚的儀式也是由 *gaga* 的領袖 *məraho* 所主持，既使在現在，*gaga* 的組織雖然破除，代之而起的新部落組織——共勞團體，主要的亦肩負了共慶結婚的習慣，婚姻的儀式改在教堂舉行由長老主持，這在以新宗教為基礎之一而建立的共勞團體來說，與昔日 *gaga* 共同慶祝，*gaga* 領袖主持婚禮，其基本精神並無二致。

### 一、婚 姻 法 則

I. 近親禁婚法則 南澳村的泰雅人中間，流傳着這樣的一個故事：「昔在 *babo-ləlao* 地方，在 *momin rəho:jan* 當部落頭目之時，有姐弟二人，姐名 *sajun goɔjɔ*，弟名 *laxui goɔjɔ*，二人都結婚，後姐 *sajun goɔjɔ* 生一女，而弟 *laxui goɔjɔ* 則得一男孩，十餘年後，這兩個小孩子都長大成人，勉強結婚，不過一年，二人相繼

死亡。」而認為是惹祖靈 *rutux* 震怒之故，自此而後，南澳羣的泰雅人，對近親結婚更加視為禁忌，惟恐受到祖靈的懲罰。

泰雅族的近親親族羣，以家族 *qutux yasan*、同高祖父系羣 *qutux βəgis*、雙系禁婚羣 *qutux gəlu* 三者為最實際的團體。因此表現在禁婚法則上的諸般觀念，即以這三種親屬團體為主。

家族 *qutux yasan* 是指同居於一個家屋中的家庭而言，家族不僅是一個同居共財共食的團體，而且也是一個最起碼的禁婚單位，同父母的兄弟姊妹間，有許多特別的對待態度與禁忌；同父異母或異父同母、異父異母<sup>(1)</sup>以及領養的兄弟姊妹之間，因居於同一家屋，而有手足的名分，亦有同樣的禁忌，不得結婚匹配。

同高祖父系親族 *qutux βəgis*，是較家族 *qutux yasan* 為大的父系世系羣，團體範圍上推至高祖，傍系擴展至第三從兄弟姊妹之間，為一父系的近親禁婚集團，同集團之人要遵守規則，不得相婚，否則即違反了 *gaga* 的禁忌 *psanik* 而給同 *gaga* 的人帶來不幸，惟一個人與其第三從兄弟姊妹間或與第二從親間而有行輩交錯的情形時(指對方行輩較低一輩時)，在不得已的情形下，亦可在舉行祭儀後，使之成婚，而對此等近親結婚者稱之為 *sulux*。

此等有限度的被允許的近親結婚者，在結婚之當日，雙方 *gaga* 的人都要到男方 *gaga* 裏來，由新郎家出一隻豬，請男方 *gaga* 的首領 *məraho* 殺豬祭祖，舉行賠贖 *xəno* 犧牲，而禱之曰：

*yalu ləlu silə rutux,*  
甚麼 叫 (神) 罰 祖靈鬼

甚麼叫作被祖靈處罰呢？

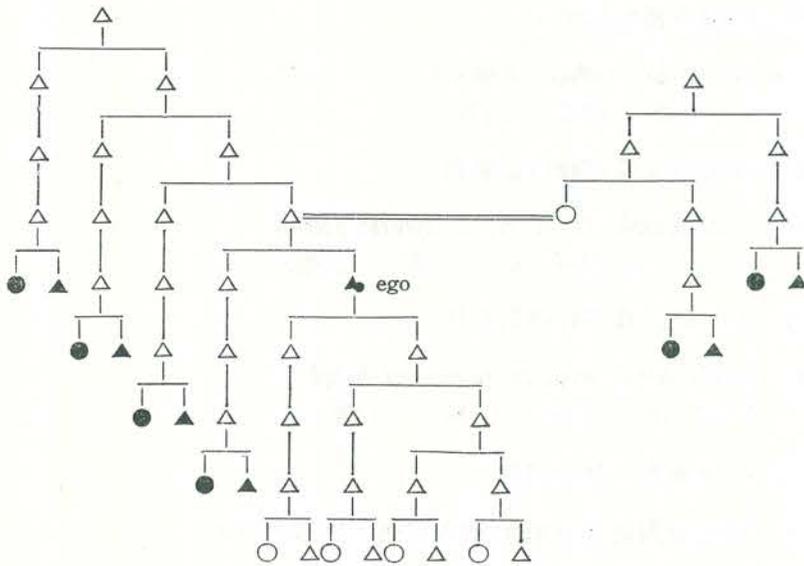
*ana məsəbək βəgis,*  
凡 打破親戚關係 舊有的祖傳的

凡是打破舊有的親戚關係，

*hurə ga bədiyux magu,*  
有 就 賠贖物(品) 我

(1) 指一孩子生母死(或生父死)，父(或母)再娶(或嫁)後妻(或夫)，不久此孩子生父(或生母)亦死，其繼母(或繼父)再與他人結婚，此子因此到了一個既非其生父亦非其生母的家庭，故稱其與此家庭中之小孩為異父異母之兄弟姊妹。





原則上 ego 可與圖中所示之異性 (●或▲) 破禁結婚，然而事實上，ego 之與其同父兄弟姊妹之曾孫輩、父系之第一從兄弟姊妹之孫輩間，常是年齡相差太過懸殊，甚少結婚之可能。惟有父系之第二從兄弟姊妹之子女輩和母系之第一表兄弟姊妹之子女輩，年齡之間，或可有與 ego 相近的機會，與 ego 造成一次行輩交錯的情形，其間婚配，可被額外允許。同時 ego 與父系之第三從兄弟或姊妹和母系之第二表兄弟或姊妹之間，雖屬同高祖羣間之 *nəgun* 關係，但已居羣體之邊緣，他們彼此之間婚配也是被額外允許的。

II. 婚姻的禁忌與擇配條件 如前所述結婚的年齡，男子大都在二十歲以後之數年間，也有少數在二十歲以前完婚者。女子最低年齡必須超過十五歲以後方得結婚，而以十五歲到十九歲之間，為結婚的最適當年齡。夫妻年齡之比，以男女年歲相差四、五歲為佳，間也有女子較男年長一、二歲者，或男較女年長十餘歲者。對於女子較長子年齡長十餘歲以上之婚姻，不喜，但並不列為禁忌，此類婚姻多為年長之寡婦，招贅無家財、無田地之青年男子，供其田地工作。在南澳村中，便有兩對此類夫婦，皆是為此緣因而結合。

婚姻之對象來源，以超越雙系禁婚羣 *qutux galu* 範圍者為最佳，或以雙方家庭為至交友好之子女間之婚姻為最美滿。對象之來源，也有來自於外部落的，但以同

流域羣 *qutux ləlion* 之同盟部落為限。相反的，視以下諸種人為婚姻之絕對禁忌 *psanik*：

1. 同一家族 (family) 中之男女，包括同父母之兄弟姊妹間；同父異母之兄弟姊妹間；異父同母之兄弟姊妹間；異父異母而有兄弟姊妹名份者之間；以及同一家族內之異行輩者之間等，皆為絕對之禁忌婚配對象。

2. 同高祖父系羣內男女，尤以在同曾祖父系羣內之男女，無論輩份，婚姻列為絕對之禁忌。

3. ego 與其母系之第一表親同行輩以上者及第二表親長輩以上者，視為絕對禁婚範圍。

4. 雙系禁婚羣中，同行輩之 *nəgun* 間，尤以對於父系第二從、母系第一表兄弟姊妹間之婚姻為絕對禁忌。

5. 仇敵 *paris*，指花蓮方向之 *tsuku* 羣泰雅人、新竹方向之 *gaogan* 羣泰雅人、甚至同宜蘭境內之 *mənebo* 羣泰雅人等，為敵羣，婚姻之進行，是禁止的。

配偶對象，亦有一套選擇的標準。男子必須是一個勤勞的農人、機智的獵人，昔時男子曾獵得人頭者，更易得到社會之崇敬地位，而獲青年女子的垂青，因此男子之壯健、驍勇、勤勞者，為女子理想中伴侶；反之，女子之能處理家務、織布、種田而不辭勞苦者，最為男子所喜，自然女子之健美、溫靜而又善歌舞者，亦為男子理想佳偶之必需條件。選擇配偶時，對於財富一項，也是很重視的。許多人因不能提出相當數量的聘財 *ɣΔmiwan seqoleq* 而作罷，或行搶奪婚 *xata həymulə kənelin*，以便造成既成事實，或可減低聘財數目。在南澳的泰雅人的社會中，不可否認的，勞動便是最大的財富，因為一切生產品，皆由勞動獲得，故大凡一個具有勤勞習慣的青年男子，對於娶妻一事倒不是十分太難的事。

今日之南澳，因受外界文化的感染，青年少女每嚮往城市生活，加以不少青年男子不能適應於新環境，酗酒鬧事，常不為少女所喜，而造成少女之奔往城市謀生，因而擇嫁漢人者亦不在少數。泰雅族少女有受教育較高者，眼界很高，在村中很難找到適當對象，而超過了他們的標準婚齡15~19歲間，老大未嫁者，亦不乏其人。凡此種之現象，無意之間造成了男女及婚者比例的不調合。未婚少男之多於少女之現象，是頗堪注意的。

## 二、結 婚 方 法

南澳的泰雅族人，正常的結婚方法為聘禮婚，除聘禮婚外，尚有他種輔助的方法，為變則，茲分述於後：

I. 聘禮婚 包括嫁娶嫁 *məbaji kənelin* 與招贅婚 *təkəbayux* 兩種。嫁娶婚為最正常的婚姻，通常都是要經過媒人之相當長時間的求婚步驟，然後商談聘財之數，最後才在聘財繳清了之後完婚，故他們稱嫁娶婚為 *məbaji kənelin*，意為“買妻子”。招贅婚的情形有兩種：1. 當行於初婚者時：一個家族無男嗣時，即立有女性的“保護家族者” *mulaxən yasan*，此女性的 *mulaxən yasan* 一定要行招贅婚。或者行於雖有男嗣而男嗣甚幼者之家族，以及男嗣不肖，而不為父母所喜之家族。2. 行於再婚者時：當寡婦如欲再婚時，常行招贅婚，因寡婦之前夫所遺留之家財、家屋田地，不能轉入他家族之手，如行招贅婚，寡婦可保留前夫之遺產。假使寡婦一定要嫁入他家，則其前夫遺留之田地、家屋、家財，應交由前夫父系最近之親人保管。與聘禮婚之手續相反的，女家應央請親友去男家求婚，女方向男方納采禮。

II. 搶奪婚 *xata həymulə kənelin* 常發生在男方不能達到求婚的目的時，即因女方所索之聘財甚高，或因女方不喜求婚者時。男子為求達到目的，便常邀請友好數人，伺機將女孩子搶奪，帶至山中或親友家中隱藏躲避起來，此時搶婚者千萬不能把其“掠奪物”帶到自己家中去，據說如把奪來女子直接搶至自己家中，即如同犯了強姦罪一樣，同 *gaga* 的人會認為是破壞了禁忌，而要令其賠祭犧牲的。同時搶奪者切不可露面，因為被搶者之家中父兄以及親友等，必持械四出找尋，說不定被發現時，搶奪者將被置之死地。搶奪者於搶奪後之次日，即央請 *gaga* 首領或雙方親友，至女方家去說項，要求答允婚事。有時談判會相持四、五天之久，最後女方終算讓步，可略減女子之身價，但也比一般結婚者之聘禮為多。答應之後，搶奪者始敢出來，由女方家長把女子接回，再擇日成婚。倘若女方一定不肯答允婚事，搶方便只得放棄此女子，由女方接回，否則惹怒女家，女家還要尋仇或要求賠贖的。雖說如此，昔時搶婚之風還是很盛的。南澳村最近一次發生搶婚，是在民國四十年，有少女 *mina* 者(雷姓)，美而慧，為同村青年所搶，挾住山中躲藏，女兄持刀往尋仇，

欲殺搶奪者，尋數日不得，後搶者央人說項，答應賠贖女方一切損失，女方不得已，始允之。

III. 交換婚 *ɬbijogi* 指兄妹之交換婚。大抵在二家人中，每家皆有男孩、女孩各一人，有時兩家為很要好的朋友，則雙方家長可作決定，二家互換女孩，可令二對新人同時成婚。此類婚姻，不需任何聘財，只於結婚日，兩家同時宴請親友及同 *gaga* 的人就行了。但在今日，雙方之父母，亦甚尊重子女自己的意見，例如南澳村有江、趙二戶，二戶甚相好，二戶戶主為同高祖父系羣之最低一代，彼此為第三從兄弟之關係，其子輩彼此之間便到了第四從兄弟姊妹的關係了，已到禁婚的範圍之外。江戶有子 *yosi*，女 *misa*；趙戶有子 *maso*、女 *itsay*。*yosi* 初中肄業無業，*misa* 初中畢業任公職；*maso* 小學畢業，業農，*itsay* 初中畢業任護士，雙方家長雖有意把女兒交換，但二女之教育程度都比男方為高，且二女都任公職，出人頭地，不願嫁之，雙方父母亦無奈何。

在以上三種之結婚方法中，以聘禮婚最普遍。對於入贅之人，妻如死，岳父可令娶妻之妹，不必再給男家聘財，非入贅者妻死，如欲再娶妻之妹時，則需下聘財。他們稱此種一人先後與同胞姊妹二人締婚之事為 *ɕisikuni*。



## 第十五節 分工與特殊職業

南澳泰雅人的經濟生活是建立在以農業為主，並以狩獵、捕魚為副的生產方法上；在原始的經濟系統上言，他們是一個自給自足的社會，他們日常的必需品，大致除去鹽和鐵器之外，都是靠自己生產而得；在今日居留於高山上的部落，仍然保存很濃厚自給自足的形態。在這種經濟和生產方法下，社會的分工無疑是一種自然的分工，即依性別的分工，和依年齡差別的分工。

### (一)男女分工

僅限於男子從事的工作 1. 打仗，2. 製武器，3. 築屋，4. 採屋頂石片，5. 編籃，6. 編網，7. 開墾新地，8. 採伐，9. 製造工具，10. 製革，11. 狩獵，12. 捕魚，13. 架水管，14. 修道路，15. 架橋，16. 殺豬，17. 分肉，18. 闖豬、犬，19. 砍狗尾，20. 埋葬，21. 祭祀，22. 公共事務。

二、僅限於女子從事的工作 1. 採麻，2. 搓麻線，3. 織布，4. 縫衣，5. 整理室內，6. 汲水，7. 撫育兒童，8. 飼養家畜，9. 食物加工，10. 幫助狩獵時之吶喊，11. 搯甘藷，12. 椿米，13. 洗衣，14. 紋面，15. 巫師。

男女可共同從事的工作 1. 砍草，2. 燒山，3. 種植，4. 除草，5. 收割，6. 交易，7. 採薪，8. 採集，9. 煮飯，10. 造酒。

(二)年齡分工 我們在前面已將泰雅族人的兒童教養及訓練詳細敘述，本節僅簡述年齡不同的分工情形：

1. 兒童期以前的工作：守宅、看顧小弟妹、採集、抓魚、汲水、放牧，及隨父母學習生活技能。

2. 少年至壯老年期的工作：只有此期之工作始有較仔細的分工，而大致如上面男女分工項中所述。

A) 男性工作：打仗、打獵、捕魚、建築、編器、製器、開墾、採伐、修築道路、製革、宰殺、分肉、闖豬犬、祭祀、處理公共事務等。

B) 女性工作：採麻、搓麻、織布、縫衣、汲水、食物加工、炊事、洗衣、紋面、巫師。

3. 耄耋期工作：不分男女，皆可在家中看顧小孩、煮飯、飼餵家畜、採集、牧牛。而也有特別工作：

A) 男性工作：編網、編籃。

B) 女性工作：搓麻線。

(三)特殊職業及訓練 在泰雅族的社會分工上，還沒有正式的職業分工，他們所從事的都是農業兼漁獵採集，所謂特殊職業，也不過是他們所從事的主要生業完畢後，所作的一些特殊事項。

1. 祭司 *məraho gaga* 即一個 *gaga* 的領袖，祭司在他們的社會中是一個領導者。他主要為作祭祀祖先的事，決定一年之農業工作時刻，即何時播種、收割等。領導狩獵，以及維護社會安寧。所作之一切工作，都無報酬。因此對祭司一職的選擇及訓練則有一套特別的辦法。對於 *məraho gaga* 之選擇，前文中已論之甚詳，在此所要重提的，僅對新領袖的訓練一事而已，當一個老的領袖，物色到了一個年青的繼任者之後，他必須負責教導新的領袖，其訓練包括以下諸點：祭祀法、祭祀辭、部落歷史、辦事知識。經一年的訓練後，新的祭司已有能力勝任職位時，才能就職。

2. 巫師 *mahgok* 皆屬女性，故稱之為 *mahgok jaki* (巫婆)，昔時一個部落中，總有七、八位之多。巫師的主要任務是為人治病，或有為人占卜解難的。巫師的傳授及醫病方法，將在第五章詳述之。

3. 紋面師 *mux matas* 也是女人擔任的，據碧候村的報導人江清源 *bəsiau julɔ* 說，昔時(三十年前)精於紋面之人不多，在南澳 *kəlesan* 地域，僅 *kiŋiŋan* 部落有二位，即 *jajuts teimu* 與 *lukuy teimu* 姊妹倆；*mojau* 部落有一位，即 *woma baye*；*babo-kai kai* 部落有一位，即 *yumus tanax*。他部落雖有，皆無名之輩，故各部落中人，如欲紋面時，則要到上述三部落去請之。男子紋面不要報酬，女子紋面，則索麻布 *bəlioy* 一塊及招待飲食為酬。紋面術的傳承，是母傳女的，無女則傳近親(請參照下冊刺紋節)。

南澳社會未起文化變遷之前，社會上的分工與特殊職業的一般概況，大致都符合

上述的原則。目前他們的經濟體系已由自給自足，逐漸變成交換式的經濟，即以生產品去換生活上的必需品。生產方式也多所改變，但是仍以農業為基礎，因此兩性分工與年齡分工僅有若干改變，而特殊的職業却不像從前那麼單純了。

從前男女從事的若干日常工作，今日已經逐漸放棄了，例如男人不再編籃、編織繩網、改用買來的盛器。武器已廢棄不用，生產及家用工具也多購自漢人。從前織布及搓麻線、曬染麻線是女人閑暇時(非農忙時)的主要工作，現在年輕的主婦都不再織布了。因此除了農業與整理家務以外，男女有了空閑時間，都付諸娛樂。

南澳泰雅人的特殊職業，除了仍有極少數殘餘的巫師還為人治病之外，像祭司、頭目、紋面師等，皆已消失，今日有許多新的特殊職業興起，分述於後：

#### (一)男人的特殊職業

在南澳本鄉所見者，大都擔任公職，有以下諸種；國民學校教員、警察、鄉公所與村辦公處的職員(包括鄉長、村長)與工友、公路局員工、林務局員工、衛生所保健員、政府的測量隊員等。有極少數經商者；包括零售商，與旅館業。還有各村的傳教士與教堂主持人。

有若干離開本鄉，前往外地謀生者，其職業有：傭工、卡車司機、搬運工人、漁船工人等。

#### (二)女人的特殊職業

大半都是擔任公職的；有國民學校教員、鄉、村公所職員及工友、衛生所護士、及傭工等。

女人出外謀生的亦復不少，多半是少女，其職業大半是做傭工，亦有少數參加歌舞團與文化工作隊，並有若干做妓女與茶壠者。



## 第十六節 財產制度

本章之敘述，仍然着重於歷史的重建工作，另一方面則輔以若干泰雅族近代的財產觀念。

### 一、財產種類

#### I. 不動產 (immovable properties)

A) 自然財物 (natural resources) 即凡不經人力加工，便可為人類利用之自然產物。

- |                      |                                 |
|----------------------|---------------------------------|
| 1. 山野 <i>laxue</i>   | 2. 山林 <i>kuoni</i>              |
| 3. 土地 <i>ulo</i>     | 4. 河流 <i>laliog</i>             |
| 5. 水源 <i>guy</i>     | 6. 泉水 <i>tsibæ</i>              |
| 7. 獵區 <i>qəyunam</i> | 8. 牧場 <i>kə-kəyatan rəheyal</i> |
| 9. 荒地 <i>noqomi</i>  | 10. 死人遺物捨棄地 <i>xənuə</i>        |
| 11. 野獸 <i>kəsinu</i> | 12. 魚 <i>qoləx</i>              |

#### B) 土地財產 (land properties)

- |                             |                                 |
|-----------------------------|---------------------------------|
| 1. 耕作地(旱田) <i>qəmayax</i>   | 2. 休耕地 <i>laxan</i>             |
| 3. 水田 <i>səlaq</i>          | 4. 墓地 <i>pintəgəqonan boqol</i> |
| 5. 堤防 <i>qənaxots kəsia</i> | 6. 道路 <i>dugi</i>               |
| 7. 橋樑 <i>xoyə</i>           |                                 |

#### C) 家屋及其附屬不動財產 (houses and accessories)

- |                            |                                  |
|----------------------------|----------------------------------|
| 1. 住地 <i>kakʼan</i>        | 2. 家屋 <i>γasan</i>               |
| 3. 倉庫 <i>kəxo</i>          | 4. 耕作小屋 <i>tatak</i>             |
| 5. 豬舍 <i>libo na biyak</i> | 6. 雞舍 <i>libo na γəta</i>        |
| 7. 瞭望臺 <i>paga</i>         | 8. 牛舍 <i>libo na katsiy</i> (新有) |

9. 自來水(新有)

10. 電燈設備(新有)

II. 動產 (movable properties)

D) 車

1. 牛車 *tətoroi na katsiy* (新有)

2. 腳踏車(新有)

E) 珍貴物品

1. 貨幣、銀 *pila*

2. 串珠 *gaxa*

3. 珠衣 *lukus gaxa*

4. 珠裙 *axino*

5. 飾物：包括頸飾 *siniju*、耳飾 *kaiyai* (男用)；*βiziko* (女用)；腕輪 *məlaʔoy*、梳 *həheiluk* (粗齒)；*həhaol* (密齒)

F) 特殊財物

1. 野猪牙飾物 (連人頭髮) *pəʔdunay*

2. 猪顎骨 *wakets biyak*

3. 獸骨架

4. 野獸尾尖 *bəxjin*

5. 骷髏 *sinbajij*

6. 骷髏儲藏架 *sakao*

7. *gaga* 之靈力 *kəlokab' rutux*

8. 靈粟 *gaxak*

G) 利器、農具

1. 佩刀 *lalao*

2. 小刀 *buli*

3. 弓 *bəhonjeq*

4. 箭 *slaqei*

5. 刺槍 *bətejux*

6. 火鎗 *batus*

7. 火藥 *qəbuli na batus*

8. 鐵陷機 *təlak*

9. 踏板陷機 *lusa*

10. 鐮形彎刀 *saoki*

11. 小鍬 *bajex*

12. 鋤

13. 斧 *jasan*

14. 犁(新有)

15. 漁具(包括釣竿、魚叉、電魚工具等)

16. 織機 *oyu*

17. 縫衣機(新有)

18. 收音機(新有)

19. 打稻機(新有)

## 20. 碾米機(新有)

## H) 家畜

- |                                 |                              |
|---------------------------------|------------------------------|
| 1. 豬 <i>biyak</i>               | 2. 山羊 <i>kənijalan mitsi</i> |
| 3. 水牛 <i>katsiy mərəpa</i> (新有) | 4. 獵犬 <i>qə-qalup xojil</i>  |
| 5. 雞 <i>yəta</i>                | 6. 鴨 <i>rə-rogo</i>          |
| 7. 蠶 <i>kəkumai</i> (新有)        |                              |

## I) 傢俱

- |                                    |                                      |
|------------------------------------|--------------------------------------|
| 1. 桌子                              | 2. 椅子 <i>tətəheikan</i>              |
| 3. 鏡子 <i>kəkita</i>                | 4. 小鍋 <i>supex</i> 、大鍋 <i>təbali</i> |
| 5. 水甕 <i>raka</i>                  | 6. 背網 <i>togan</i>                   |
| 7. 背筐 <i>gili</i>                  | 8. 背架 <i>ba</i>                      |
| 9. 背籃 <i>jawa</i>                  | 10. 籐編小籠 <i>puji</i>                 |
| 11. 魚籃 <i>sə-siyan qolox uwaja</i> |                                      |
| 12. 臼 <i>loxoy</i>                 | 13. 杵 <i>qəsiju</i>                  |
| 14. 蒸籠 <i>pəpəskəloan</i>          | 15. 箱 <i>səmi</i>                    |
| 16. 瓶 <i>təbaka</i>                | 17. 煙管 <i>totox</i>                  |

## J) 衣物

- |                         |                      |
|-------------------------|----------------------|
| 1. 衣 <i>lukus</i>       | 2. 褲 <i>e-jaopun</i> |
| 3. 布 <i>tsinriyan</i>   | 4. 包被 <i>bala</i>    |
| 5. 布袋 <i>jubin bala</i> | 6. 帽 <i>qabobo</i>   |

## K) 食糧、採集物

- |                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| 1. 粟 <i>tərakis</i>        | 2. 里芋 <i>seixoi</i>       |
| 3. 姑婆芋 <i>bəgayao</i>      | 4. 甘藷 <i>yaxei</i>        |
| 5. 陸稻 <i>pagai tsimuma</i> | 6. 水稻 <i>sinlaq pagai</i> |
| 7. 米 <i>bowax</i>          | 8. 花生 <i>baonao</i>       |
| 9. 綠荳 <i>lajan</i>         | 10. 高粱 <i>bəsinə</i>      |
| 11. 甘蔗 <i>bilus</i>        | 12. 茅麻 <i>kəgi</i>        |

- |                        |                           |
|------------------------|---------------------------|
| 13. 茅草 <i>ləmjeqoi</i> | 14. 食鹽 <i>tsimu</i>       |
| 15. 薪柴 <i>sə-sangi</i> | 16. 松脂柴(照明用) <i>kayun</i> |
| 17. 酒 <i>qoao</i>      | 18. 胡瓜 <i>tuwil</i>       |
| 19. 山椒 <i>maqao</i>    | 20. 野菜 <i>təbehei</i>     |
| 21. 煙草 <i>təbako</i>   |                           |

南澳泰雅族的社會，雖是以農業為主而兼具狩獵、捕魚、採集的社會，工藝技術亦有造酒、煮鹽、紡織、編籃以及製造簡單工具等項，但不知冶鐵、製陶以及其他金屬工藝技術。因此在上列我們所開出的財產項目裏，有甚多東西還是得仰仗外界社會的供應。自昔至今，他們之與漢人和平埔族間的頻繁交易，便彌補了因不能製作多類生活必需品所有的缺憾。因此我們知道，他們在經濟生活裏，除了過了一種農耕兼狩獵、捕魚和採集的生活外，還過着一種與外界保持若干種類交易的生活。即以他們在前者生活中之所得，用以交易，以補整個經濟生活之不足。上列所開出的財產項目，包括了他們昔有的，以及部份現有的，但只不過是其大概項目。我們由其今昔財產之不同，或能看出其生活變遷的梗概。尤其是近三十年來的社會變遷所導致的經濟生活的變遷，其前後的差異是相當驚人的。例如南澳村在公共事業上之裝置電燈、自來水，私人生活上之有收音機、腳踏車等，其生活的享受程度，較之於某些平地漢人居住地域的村落，有過之無不及。然而，他們的經濟生活雖有若干變遷，但其舊有的經濟上的和財產上的制度和觀念，仍為支配其社會經濟、財產的主要力量。

## 二、財產所屬單位

本節擬就上述財產種類中所列出的財產細目再作一次財產所屬單位的分類，由此我們將能對南澳泰雅人的財產制度，有更深一層的瞭解。

I. 同流域同盟 *gutux ləlioy* 之公有財產 大凡山野、土地、山林、溪流、獵區、道路等，以及此等地方所出產、生長的可用物品皆屬此一範疇。前述“南澳區域” *kəlesan* 之同流域同盟，包括了三個次級同流域同盟。而其漁區則如下：

A) 大濁水北溪上游主流所產之魚，屬 *gutux ləlioy məkkauy* 次級同流域同

盟之 *piəxau*、*mojau*、*babo-kaikai*、*kiyijan*、*babo-ləlao* 等五個部落所共有。

B) 大濁水北溪支流 *bushwan* 溪所產之魚，屬 *gutux ləlioy tənbanan* 次級同流域同盟之 *lejoxen*、*gogot*、*rəkinos*、*rəgeax*、*xaga-paris*、*tubulag* 等六部落所共有。

C) 大濁水北溪下游、大濁水南溪以及大濁水流域所產之魚，共屬上述 *gutux ləlioy məkkauy* 和 *gutux ləlioy tənbanan* 二次級同流域同盟團之十一部落所有。

D) 大南澳南、北溪所產之魚，共屬 *gutux ləlioy buta* 次級同流域同盟之 *təlayan*、*təpijəxan*、*bətunux* 三部落所共有。

凡屬於各次級同流域同盟部落羣各部落之村民，均有在所屬漁區中捕魚之權，「惟毒籐捕魚則必集體舉行，並分配魚獲」。

南澳羣的泰雅人對於獵區則不分，凡屬南澳區同流域同盟 *gutux ləlioy kəlesan* 之十三部落中的村民，均可在上、下南澳山區，即 *jadox kəlesan* 和 *xoxgan kəlesan* 區域組團狩獵。認野生動物為共有，故除在「守望月」*mulaxən bijatciy* 一月之外，均需遵守在公共獵區獵獲物之「見者有份」的分肉規則。

又凡在各部落界線之外之 *kəlesan* 地域所出產之果品、乾菜(如香菌、木耳等)、茅草、籐條、竹子、樹木、松脂柴、石板等物，各部落村民均可採用。

本區域所有之通往外界的交易道路，由各部落共同維護並定期作修整、除草的工作，在兩部落之間的橋樑以及公共宿夜屋，應由兩部落共同負責修築。

II. 部落財產：部落為土地財產所有權保護之最堅強單位。故部落財產以土地為主，其他則有屬於部落領土範圍之內之水源、河流、泉水、水管、荒地、山林、牧場、死人遺物捨棄地等。部落成員可以在部落範圍內河流中捕魚，惟以魚籐毒魚或大規模的堰漁法捕魚，則有待團體進行，而後分配魚獲。泉水、水源以及水管，為全部落之財產，共同防止他人之破壞。在部落範圍內之獵業，以陷阱獵為主，獵獲屬個人所有。各部落範圍內，均有一塊地方，劃為死人遺物丟棄地，凡死人之衣物，皆拋棄其內，村人均不得佔其地為私有。耕種地與休耕地的所有權原則是屬於家族

的，然其最終所有權是屬於部落的，即言土地之所有權保持人，以同部落中人為限，故土地不得私自轉讓居於他部落中之人。如他部落中人遷至本部落居住時，則可享有土地；反之，本部落中人如遷往他部落時，則喪失其對土地之所有享用權。部落內之荒地，屬全部落，開墾後屬開墾之家族。部落中之瞭望臺，為部落防守重要建築，由全部落人共同愛護之。今之村落附近有空地，村人皆可放牧牛、羊於其間。現在所有之堤防、自來水、電燈設備等，悉視為部落之財產。

III. *gutux gaga* 之所有財產：屬於同 *gaga* 的最主要財產，便是支持並保護他們的一種精神力量“祖靈” *rutux* 及其“靈力” *kəlokab' rutux*，和祭祀用之靈粟 *gaxak*。前者藉共同遵守禁忌而得保存，後者經全體 *gaga* 份子之同意始得出售。當「守望月」 *mulaxen βijatsiy* 開始之後，一切有關禁忌之物，如獵獲物、漁獲物、糧食、酒、武器、織物和一些傢俱等，對 *gaga* 以外之人都屬禁忌，不得接觸使用，為全 *gaga* 中人所共用，一俟「守望月」完了後，禁忌才能解除。再有如敵首及其儲藏架，亦為同 *gaga* 中人所共有，禁他人破壞。

IV. 家族財產：屬於家族之財產，有下列諸種：

A) 不動產

- |                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| 1. 耕作地(旱田) <i>qəmayax</i> | 2. 水田 <i>səlaq</i>           |
| 3. 休耕地 <i>laxan</i>       | 4. 住地 <i>kakī'an</i>         |
| 5. 家屋 <i>yasan</i>        | 6. 倉庫 <i>kəxo</i>            |
| 7. 耕作小屋 <i>tatak</i>      | 8. 豬舍 <i>libo na biyak</i>   |
| 9. 雞舍 <i>libo na yəta</i> | 10. 牛舍 <i>libo na katsiy</i> |

B) 動產

1. 獵具(包括刀、弓、箭、陷阱等)
2. 漁具(包括釣竿、魚叉、魚簍、電魚工具等)
3. 農具(包括旱田工具與水田工具兩類)
4. 運搬工具(包括背籃、背架、包袱等)
5. 炊具(包括鍋、蒸籠、水缸、瓶、臼、杵等)
6. 傢俱(包括桌、椅、獸骨架、收音機……等)

7. 家畜(包括豬、山羊、水牛、雞、鴨、獵犬、蠶等)
8. 車(包括牛車、腳踏車等)
9. 食糧
10. 採集物
11. 金錢

總之，屬於家族之財產種類最為繁多；家族財產為以一個家族之共有共享為原則。家族財產中，除土地、家屋不得轉讓外，餘皆可轉入他家族。絕嗣之家族，土地歸同高祖父系羣 *gutux βəgis* 內之最近男性親屬管理。

V. 個人財產：包括以下諸項

A) 衣服、裝飾品。

B) 武器：屬於男子個人

1. 火槍、火藥、刺槍：因其上有「運靈」*bəxjin*，會給使用者帶來好運。禁止女人的接觸。
2. 刺槍桿：凡獵過人頭之刺槍桿，留之，認其上具有「靈力」*kəlokab' rutux kənijalan* (指敵靈之力與鬼奴隸之力)，相信此桿是可以醫病或再得敵人頭的。

C) 織機：屬於女子個人，母死傳女。

D) 特別財物

1. 野猪牙連帶敵首髮飾物及豬顎骨：代表男性獵頭、狩獵的成績，是榮譽財產。保存之有「再得敵首或獵物」*təməbix* 之作用。
2. 野獸尾尖 *bəxjin*：為男性財產，認尾尖是有「運靈」*bəxjin* 的，對野獸有呼喊 *təməbix* 的作用。得豬、熊、豹之尾，則取其尖端，以繩串之，繫於腰際，可帶來好運。*bəxjin* 可以買賣，轉讓他人。然禁止女性接觸。

E) 用具

1. 煙管、煙葉袋。
2. 背網：屬男子。
3. 背筐：屬女子。

### 三、財產觀念

在上兩節中，我們已將南澳泰雅人的財產種類和財產所屬單位加以敘述，本節擬就他們對於此等財產所抱的所有和取得的態度與觀念再加以說明。

I. 在部落範圍內，無人耕作荒地上所出產的樹木、石板、動物、水源以及可耕土地等，認是部落中自然的財產，凡部落中人皆有權取用享有，對土地可開墾。

II. 先占權 *θətəlinay* 對於部落內或部落外，無主之可用物質及土地，首先發見者，有權占用之，占用之後，即視為自己財產之一部，他人無權侵占，其方式有數種：

A) 對土地之占用：當發現無主之可耕地時，如欲占用，則以刀將土地周圍之草砍去一圈，或在周圍加以竹籬木欄，稱之為 *θətəlinay* (或 *təmuliŋ*)，土地即成為私有財產。

B) 發現蜂蜜、菓物、鳥卵等在樹上時，如不能立時取下，可先以刀在發現樹幹上砍缺口兩道，則樹上之物，即表示已有人占有，稱之為 *θətəlinay*。

C) 在水池或小河中發現魚類，即以竹圈圍之，稱之為 *θətəlinay*，他人即不可取用。

D) 發現可用之建築木料，在樹上砍兩道缺口，樹即歸為私有，亦稱之為 *θətəlinay*。

E) 在河流中發現木材，由河中撈起，置於岸上，再在木幹上重疊堆置石塊，即表木材已為私有物，稱之為 *θətəlinay*。

III. 拒占權 *θətuliŋ* 與先占權 *θətəlinay* 相反者為拒占權 *θətuliŋ*。凡私有之物，為避免他人之占用，可作記號，申明為有主之物，他人即不會來占用，稱之為拒占權 *θətuliŋ*。例如：

A) 如入山中狩獵，將所携物品（如背網、食物、小工具等），暫放之於一處地上以方便行動，為拒他人取用，則可在物上插一木枝，或取一茅草在尖端打一結，插在物品上，即表示此物是人留置之物，他人見後不可占用，稱之為 *θətuliŋ*。

B) 在裝置狩獵陷阱、陷阱之地區附近，取一新砍下的樹枝，把枝葉去光，只留

樹枝尖端的枝葉，而將尖端折彎下垂，插樹枝於地下，即表示此地域中已有人裝置陷機、陷穽之類，他人不可再來裝置，同時亦警告路人切莫走進機關區域，以免發生危險或擾亂機關佈置。此標識亦稱之為 *θətuliy*。

C) 在耕作小屋中留儲的木柴，為拒他人取用，可在木柴上綁一打結之茅草，他人即不會取用了。稱之為 *θətuliy*。

D) 離家出外之時，在家門上，以茅草或籐皮打一結，繫之，以表示主人出外，他人不得進入侵占財物，亦稱之為 *θətuliy*。

IV. 勞動收益權 *bugabu* 南澳的泰雅人認為勞力即為財產的一部，故有「交換時間的互助制度」*θbayox*，以勞力互相交換，以完成需要大量勞動力的工作。以勞力的加諸工作，認為有絕對的權力換回相等時間的勞力，或享受工作所得的成果及報酬。因之他們對於自己所飼養之家畜、所收穫之作物、所採集之可用物及食物、所獵得之野獸、以及所捕得的魚、蝦、蟹類，均有其絕對的支配使用權。窮苦之人，到有田地之人家去工作，諸如開墾、除草、收割之類，工作之後，即應得報酬，可取用主人田地中生長之食物回去食用。由勞動而賺得之財產收益或報酬，稱之為 *bugabu*，*tse<sup>2</sup>ole* 人稱之為 *ba<sup>2</sup>abu*。

V. 戰爭虜獲權 *yatan gagaja* 戰爭之勝利者，有權砍取敵人之頭顱為其「保護靈力」*kəloka<sup>2</sup> rutux kənijadan*；搶奪敵人之武器、衣服及價值物為戰利品，稱之為 *yatan gagaja*，或 *niyats jiaja*。

VI. 讓與權 凡陷機、陷穽已捕得野獸，見之者走告陷機、陷穽之主人，則可與主人平分捕獲之野獸。在守望月以外之月，在獵區見人獵得野獸，則可參加分肉，如見之者為在此參加分肉者中之最老者，更可分得野獸之頭部。犯罪事件的發生，被害者或其家族，可由罪犯處取得相當數量的財物賠償。*gaga*、家族、以及個人之財產，可在雙方之同意下，有權實行交換、贈與以及買賣之行爲。

VII. 承繼權 凡個人之衣服、器具、日常工具、武器、裝飾品等，個人有權指定其承繼人或財物的接受人。而家族之財產，除由後輩承繼外，且需由「保護家族者」*mulax<sup>en</sup> yasan* 保護監督其財產之使用。*gaga* 以及部落之公有財產，應由 *gaga* 及部落集體承傳下去，永為本 *gaga* 及本部落之份子繼續使用。而凡脫離本 *gaga* 及

本部落之份子，則喪失其繼續使用權。

#### 四、財產承繼

南澳羣泰雅族財產之承繼，可由兩方面來看，一為部落、*gaga* 公產的承繼，一為家族、個人私產的承繼。

##### I. 部落、*gaga* 所有財產的承繼

A) 部落財產的承繼 部落所有之財產，為全部落人所共有，因此對於部落財產之繼續使用、享有權，只有被承認為部落之一份子的人才有資格使用、享有之。脫離部落的人，自然喪失其繼續享用的資格。在部落財產的承繼事項中，最主要的部分，應該是部落財產管理權的承繼與轉移。部落財產之管理權，由於部落首領之更換而轉移。部落長老會議 *βəgis məotu*，對於部落財產之管理則立於監督、指導的地位。部落公有財產除戰爭賠償以外無財產轉讓。<sup>(1)</sup>

B) *gaga* 財產的承繼 *gaga* 所有之財產，主要的如前所述，多為特殊的財產，如靈力 *kəlokab' rutux*、靈粟 *gaxak* 等。與部落的財產同樣的，惟有 *gaga* 的成員才能享受全 *gaga* 的共有財產，而 *gaga* 成員之加入或退出，都應給 *gaga* 以相當數量的財物才行。此等特殊的財產，是可以買賣的，例如我們在前節部落組織中所提到過的「買 *gaga*」*mbaji gaga* 一事便是。*gaga* 首領之替換的主要意義，即管理 *gaga* 所有財產權的轉移。他類 *gaga* 財產如獵肉等的享用，留待下面集體財物的分配與捐輸中敘述之。

##### II. 家族、個人財產的承繼

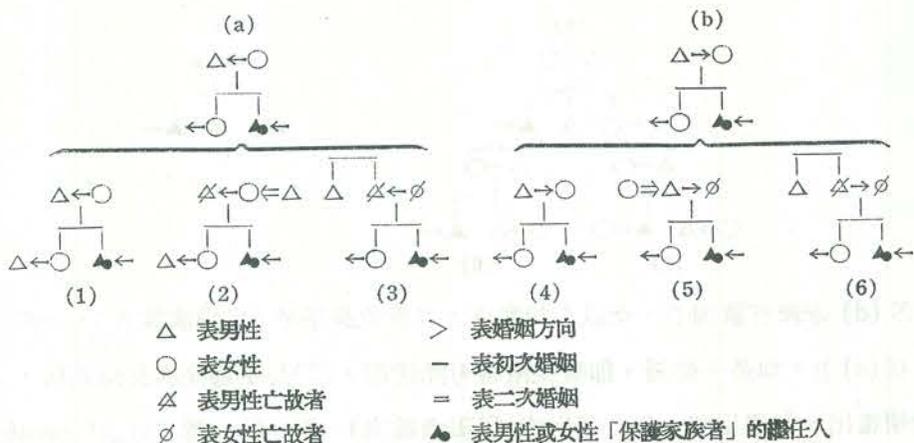
A) 家族財產的承繼 家族財產的承繼觀念，最主要的是建立在立「保護家族者」*mulaxen yasan* 的一套制度之下，*tseʔole* 語稱之為 *kəlxən saliʔ*。在有子的家族，長子為當然的「保護家族者」*mulaxen yasan* 的繼任人，長子夭折，則歸次子。在無子有女的家族，長女即為「保護家族者」*mulaxen yasan* 的繼任人。在無子女的家族，身後財產歸其父系男性最近之「保護家族者」或其繼承人承繼。在無親生子女而有養子或養女的家族，則養子或養女即為「保護家族者」的繼任人。總之，「保護家族者」的承繼，以傳男系長嗣為必然法則，而又輔之以女系及養子、女

(1) 衛惠林，1957。

的承繼法則。

我們在前述的親族團體一節中，曾提出家族之子女婚後的居處法則有三，即1. 子女結婚後遷出，自建新屋，成立新家，留幼子在家與父母同居，幼子繼承家產。2. 長子婚後不動與父母同居，諸弟妹婚後陸續遷出，營新居。3. 長子婚後不動，諸弟妹婚後陸續遷出，父母隨幼弟遷新居。無論子女婚後所採的居處法則是那一類，「保護家族者」*mulaxen yasan* 永遠負有對本家族的成員和財產的保護、監督權。「保護家族者」*mulaxen yasay* 在婚姻關係上，如屬男性，則行嫁娶婚；如屬女性，則行招贅婚，以防家族財產權的轉入他家族。由此制度發展出南澳泰雅人之一套財產承繼法則。茲述其細則如次：

1. 家族之構成型態如 (a)、(b) 者



(a) 為行嫁娶婚之家族，「保護家族者」為男性，妻子由外娶來，「保護家族者」的繼任人(▲)，為長男，無男嗣時為長女，(a) 型家族可分(1)、(2)、(3)三種變型。(b) 為行招贅婚之家族，「保護家族者」為女性，丈夫由外入贅，「保護家族者」的繼任人(▲)，為長男，無男嗣時為長女，(b) 型家族可分(4)、(5)、(6)三種變型。

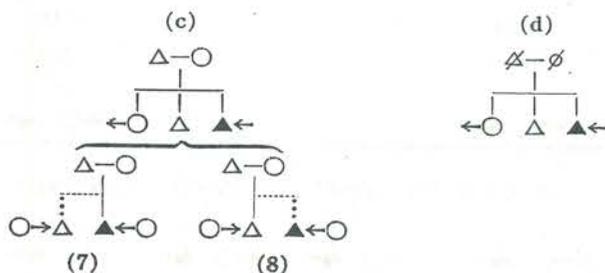
(1) 與(4)為 (a)、(b) 二種家族的正常型，子為當然的「保護家族者」之繼任人，女兒出嫁。父母死，則家族財產全部歸「保護家族者」的繼任人，此繼任人即使是獨子，亦不得入贅他家，否則喪失其承繼權，財產歸父系男性最近親。出嫁(或未出嫁)女，除所屬之個人財物及家族所贈之嫁妝可帶至夫家外，不能承繼任何財產。

(2) 與(5)皆表「保護家族者」早故的家族，如「保護家族者」的配偶仍然居於此

家中，則可繼續享用家族之財產，如其欲遷出嫁人〔就(2)言〕或被招贅〔就(5)言〕，則即喪失了繼續享用其配偶財產的權利，而財產即歸「保護家族者」的繼任人所有，如繼任人年幼，財產則暫時歸父系之男性近親代管。在這種情形下，「保護家族者」的配偶如欲繼續享用其前夫〔對(2)言〕或前妻〔對(5)言〕的遺產，便得繼續留居其前夫或前妻的家族中，但仍可再婚，即如(2)之招贅，如(5)之娶妻，的情形，而其前夫〔對(2)言〕、或前妻〔對(5)言〕之父母對此再婚夫婦，則構成養父母對養子女的關係。

(3) 與(6)表父、母雙亡的家族，「保護家族者」的繼任人長，則財產屬之，如年幼，則財產皆暫由父系男性近親(如伯、叔父等)代管，及年長後歸還之。

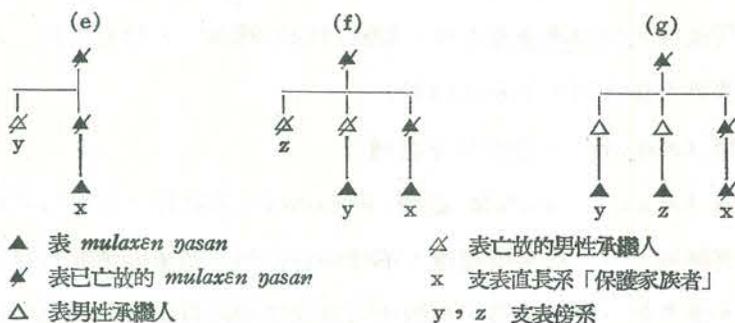
2. 家族之構成型態如 (c)、(d) 者



(c) 與 (d) 皆表有數個子、女以上的家族，且皆立長子為「保護家族者」，女婚，則遷出。在(a)中，如長子結婚，即發生兩種可能情形，(7)長子婚後與父母同居，諸弟婚後陸續遷出，每遷出時，則分與財產(以田產為主)一份，稱之為“分家” *mənbutci*，但所分得的財產，均較父母所留下為自己與長子使用的一份為少，原因有二，其一：注重長子(即「保護家族者」)，其二：留在家中的人口較多。家屋歸長子繼承。諸子中，如有入贅他家者，即喪失對本家族財產的承繼權。(8)長子與他子婚後陸續遷出，最後留幼子與父母同居養老，諸兄每遷出時，即分得一份財產，但其中以長子所得者較多(即注重「保護家族者」)，而父母自己與幼子所留之田產，則又超過長子所得，因其家中所留下的人較多。幼子最後承繼家屋及父母最後所留之田產。在父母早亡的家族(d)，「保護家族者」的承繼人(即長子)，不但承繼了父母所遺留的財產(包括田產、家屋)，而且也承繼了父母之債權 *kənsugan nia* 和負債 *kənsugan mu*，由其負責追討或償還，同時更負起了養育年幼弟妹的責任。這種家族，通常在家長臨終之

時，常有遺言 *sənbilan gæ* 交待給子女，說明財產之分配。此時一定要請一位親戚或 *gaga* 首領來作證人，稱之為 *muwax mon gæ*，以防以後諸子對財產分配發生爭執時，出來作證。長兄撫育諸弟妹成人後，負責代為擇偶，諸弟婚後分得田一份，另遷新居。分家之時，凡家中僅只有一件之物，應由「保護家族者」得之，諸弟分家後自行增置之。姊妹出嫁時，則母親所遺留之織布機應為嫁妝之一部分。在所有的兄弟都分居後，「保護家族者」仍有對家族財產的保護監視權與責任。諸弟中，在分得財產後，如欲把所分得的財產(自己新得的財產除外)轉讓他人，則必需要經過「保護家族者」的同意。再如某弟在分得財產後，又欲入贅別家，則「保護家族者」有權把其既得之一份財產追回，再重新分配給留在本族的諸承繼人，以免家族財產之轉入他家族。分家後之某弟，夫婦皆死，而又絕嗣，則此弟之財產由「保護家族者」收回，主持分配給予同一家族中之其他承繼人，如某弟收有養子或養女，則財產歸養子或養女承繼。

### 3. 絕嗣家族財產之承繼法



(e) 圖中之傍系 y 支絕嗣，則其財產歸其本人所屬家族之「保護家族者」或「保護家族者」的繼任人“x”保管。(f) 圖中，傍系 z 支絕嗣，則其所遺財產歸直長系 x 支之「保護家族者」管理，x 為 z 支的「保護家族者」的「保護家族者」。(g) 圖，直長系支 x 絕嗣，則所遺財產歸傍系 y、z 支所共管。

絕嗣之家，如無父系之男性近親承繼其財產，則歸母系之男性最近親承繼。

絕嗣之家，如缺父系及母系雙方的親屬承繼絕嗣者的財產，則其所餘財產即歸部落所有，他人是不敢占為己有的。據云，凡侵占絕嗣家財產的人將會遭到不幸，因這種事是禁忌 *psanik* 的，乃因死者之鬼魂會來糾纏的緣故。有實例為證；昔在 *babo-lalao*

之 *kəlumoan* 聚落，當 *bagɔluy* 為 *gaga* 首領的時代，有一名叫 *laxa sujax* 的老婦人，沒有任何親人。一日病死，所餘財產（包括田地、房屋、珠衣、織機……等不動產與動產）甚多，同 *gaga* 的人，只去把她埋於屋中之床下，對她的遺產則不敢動分毫。埋葬後，即緊閉其屋門，令其房屋自行毀壞、田地繼續荒蕪。

以上 1, 2, 3 三項中所言之家族財產之承繼，悉假定其婚姻現象是在同一部落內進行者。對於異部落之婚姻，上述 1, 2, 3 三項中所談的若干輔助的辦法便行不通了，因為異部落的人對本部落之財產是沒有繼承權的，除非他能遷居到本部落裏來。父系之輔助辦法發生問題時，只好向母系推。雙系都發生問題時，則歸之於部落。

B) 個人財產的承繼 個人所遺留的財物，如男子之衣服、裝飾品、背網、弓、箭、刀等，女子之衣服、裝飾品、背筐等，除在死前言明贈送者外，餘皆殉葬或丟棄於「死人遺物捨棄地」*xənuə*。

## 五、財產轉讓

在我們所接觸到的南澳泰雅人中，對於財物的轉讓，大約有借與、贈送、交易、半分法、賠償等五種法則，今分述如下：

I. 借與 *kəcogan* 借有以下諸種：

A) 借田 *kəβabɔ tseʔole* 語稱 *kəβagun*。凡窮苦之人可向其有田地的親戚借田地一塊來耕種，一、兩年後歸還，不付任何報酬。如來借者非為親戚關係之人，多不願借之。借者如一定要強借，則借主可要求借者給以相當之報酬（如佩刀 *lalao*、鑲形彎刀 *saoki*……等均可）稱之為強借 *sis gehon kəsijo*（意為勉強借來者），*tseʔole* 人則稱之為 *siji hon kəsijo*。

B) 借種籽 *kəcogan gaxak* 當播種之時，無種籽者，可向有者借一把小米種籽，待收成後，歸還一把即可，無需加倍歸還。

C) 借屋 *kəcogan yasan* 當某家人全部死亡，其所餘之房子，歸屋主之兄弟管理之，此時之房屋則可借與親友使用。又如某家人遷出村落，所餘之房屋亦可借與親友使用，而不收取任何代價。如南澳村，編號戶 81 施水蓮 *sajun nomiŋ* 所居之家屋，即為林明忠 *jukan binan* 的家屋，原來林明忠 *jukan binan* 之妻林彩銀 *bagan*

*nokan* (或稱 *bagan jidox*)，為施水蓮 *sajun nomiy* 之堂妹，民國四十七年二月，林明忠死，林彩銀於四十九年復與羅東之外省籍男子結婚遷出，房屋即空出。施水蓮原住金洋村，於民國四十九年底，全戶即遷入林彩銀之家屋，以迄於今，言為借用，不給報酬代價。林彩銀仍有家屋及地基之主權，然實際上，她是不會再回來住了，其借給等於永久性的借給。

D) 借獵犬 *kəcogan xojil* 借獵犬給他人，如能獵得野獸，則可參加分肉。

II. 贈送 *məgeju?* *tse?ole* 語稱 *məjijits*，南澳泰雅人之贈送行為行之於共食團體 *gutux ganik* 與好友之間。一般贈送之東西，包括以下諸項：

A) 獵肉 *kəcinu* 凡狩獵而得的獵獲物，歸必分與共食團體中之親人以及好友食用共享。

B) 糯米糕 *hage* 年祭 *smaato* 以及平時所製之糯米糕，為美食，以之饋送親友。

C) 武器、裝飾品以及用具亦為饋贈之物。

III. 交易 交易是他們取得某些生活必需品的途徑，交易的媒介為山產獸肉、鹿茸、鹿鞭、皮革、魚類、採集物、薪柴、竹子、籐皮等（今則以農產品，如花生、綠荳、稻米、甘藷等；家畜如豬、羊、雞、鴨等）交換鐵器、陶器、食鹽、裝飾品、布匹、糖、武器、火藥等。交易的對象，昔以羅東、三星為主，今則以南澳村對面之漢人聚落鎮集為主。

IV. 半分法 *wa pəbunaxun* 南澳泰雅人常領養他人的畜類，如小豬、小牛、小羊等，到長大之時，則可分得所領養畜類之半數，飼養期間如畜類死亡，不負賠償之責。今南澳村對面之平地漢人，有人專門由外地販買大批小豬來，交與泰雅人領養，一年後可坐享鉅額利潤。泰雅人則以多餘之甘藷飼餵之，一年後取得畜類之半數，認為是相當公平的。

V. 賠償 *θəhɔ* 對於殺人、通姦、強姦、盜竊之案件，被害人有權要求犯罪者或其家族賠償，被害人於接受賠償物（包括鐵器、陶器、珠衣、珠裙、豬隻……等）後，兩家族間之仇恨便行解除。故賠償之進行，為財物轉讓之一法。

## 六、集體財物的分配與捐輸

I. 分配 *qəmāso* 集體財物的分配，大體包括以下諸項：

A) 獵肉 *kəsinu* 之分配 採平分之法。

1. 平時對獵獲物的處置 南澳泰雅人在平時，亦常出外裝置陷穽、陷機或組隊狩獵。陷穽 *burliy* 及大形壓板陷機 *layyα*，為合數人之力而成者，獵獲歸數人平分，而通報捕獲野獸消息的人，也可參加分一份肉。個人裝置陷機捉得之野獸，歸個人所得，而通報捕獲野獸消息的人，可與獵主平分獵獲。在獵區獵獲之動物，由參加者在獵區平分之，而雖未參加狩獵，那些在未分配獵獲物前看見獵獲物的人，也可以參加分肉。分肉的方法為：把獸肉之每一部分歸在一堆，再將每堆的肉切成拳頭大小之肉塊，各種肉不能混在一起，然後依次將每一類的肉塊平均分給參加分肉的人，而獵獲動物之頭顱，歸參加分肉之最年長者所得。獵獲者得鹿之角、鞭、皮等。

2. 守望月 *mulaxen βijatsiy* 獵獲物的處置 在守望月一月之中所獵得的野獸，是屬全 *gaga* 所有，在年祭前，對 *gaga* 以外的人是禁忌的。本月所得獵物，帶歸儲之於家中，在年祭日取出，由全 *gaga* 的人以戶 *yasan* 為單位平均分配，分配之方法與上同。

B) 漁獲之分配 團體所獲之魚，由參加者平均分配，如為魚、蝦、蟹類等，則分類平分之。如為大海龜，則帶歸，切開後，依分獸肉之法分配之，此時如果有人出錢，也可以來參加分配。在部落範圍內之大規模捕魚，魚獲由村人平分之。

C) 犧牲物的分配 犧牲物以家豬為主(也有以雞的)，可分為二種；一為賠祭犧牲物，一為獻祭犧牲物。前者是有人犯了 *gaga* 的禁忌所賠償的，後者為同 *gaga* 的人共同集錢購得用來祭祀祖靈的。犧牲物不論其種類，當祭祀完畢後，則以前述分肉之法平均分配給 *gaga* 中的每一個家族，犧牲物之肉，對他 *gaga* 的人是禁忌的。

D) 集體購買豬類的分配 當有人要殺豬時，他先要算好豬的價錢大約有多少後，再到村中每一家去問，邀集參加買豬肉人，參加的人數定後，再以人數平均錢數，即買豬之價款由各戶均攤，次日即殺豬分肉，分肉之法與前同。今則依漢人之法，把肉分為三等，先由各戶登記肉之等級和斤數，然後依登記數分配之。

- E) 教會捐贈之衣服、麵粉、奶粉等的分配 也是按戶分配的。
- F) 賣 *gaga* 而得之價值犧牲物的分配 也是全 *gaga* 按戶分配的。
- G) 有人脫離 *gaga* 時，所留給 *gaga* 的豬隻由全 *gaga* 中人按戶平分。
- H) 同 *gaga* 之女子出嫁，由男方送來的「價值物」豬隻，由全 *gaga* 人按戶平分。

II. 捐輸 *məlawə* 昔之一切集體活動，均離不了 *gaga* 與親族，因此其有關集體活動所作之捐輸 *məlawə*，亦離不開 *gaga* 與親族兩種團體。

A) 獻祭犧牲 *təbəlan biyak* 物的捐輸 獻祭犧牲物多為豬隻，同 *gaga* 之人，以戶 *yasan* 為單位共同出錢購買豬隻，祭祀祖靈後，再以戶 *yasan* 為單位分肉。

B) 賠祭犧牲 *ɬmmyus* 物的捐輸 指為解除人力所不能抗拒的天災所作的賠償祭犧牲物，以豬隻為主，捐輸與分配之方法，與獻祭犧牲同。

C) 年祭 *smaato* 時節酒及糯米糕的捐輸 年祭時為求全 *gaga* 的共同歡樂，則每戶捐酒及糯米糕，把酒和糕集在一起，大家共同享受。

D) 為達到同一目的所作之財物捐輸 例如民國五十一年二月間，基督教長老教會有一美籍牧師及好幾位助手來村佈道，居於村中，一切飲食均由會衆供應。於是發起了一次捐輸運動，凡供應廚房及人力的人家，便不再捐輸，其他的人家則可出下列諸物之一種：薪柴兩根、米一碗、一元錢，以求達到招待客人的目的。

E) 婚禮後的親友還席 *sbagi* 由男、女雙方親戚共同捐錢，買辦酒、肉慶祝飲宴。

F) 買 *gaga* 時，同 *gaga* 之人應共同捐助一豬，送往賣方 *gaga*，供賣方 *gaga* 於祭祀祖靈後享用。

## 七、貧 富 分 級

我們在部落組織一節中，曾提出南澳的泰雅人將家之貧富分為五等，五等的分級，是建立在家族所有財產的多寡上，貧富分級所給予部落組織制度的影響，是非常地大的，在此我們將以財產的觀點，對貧富分級，作較詳細的敘述。

I. 最富者 *təmmujs tseʔole* 語稱 *təmujs*，為部落中最富有之家族，通常

一個 *gaga* 中總有三、四戶是這樣的家庭。田地部落中最多，故糧食每年皆剩很多，以之飼養豬、雞、犬等家畜，生活富裕。田地多，因而時常有赤貧者 *kəniʒatan* 到田中來工作，工作畢則給以剩餘之糧食為報酬。

II. 次富者 *təmmuʒə xaji* *tseʔole* 語稱 *təmuʒə xaji*，為部落中之中上人家，田地之每年收穫量除食用外，仍有一些剩餘，飼養家畜，然而飼養的數量沒有最富者家族的多。本級家族，在部落為數亦不多。次富以上人家的家長多為部落組織中的領袖人物，在會議中有決定性的力量。

III. 普通人家 *mətənnak* *tseʔole* 語稱 *təntənnə*，在部落中為數最多，有田產，生產足夠消費，收支平衡，無求於他人。本級以上人家，才有能力供養傭工 *təʒʔajəts* 的生活。故窮人 *gəinuts* 戶之人，多投靠本級以上人家，為人長期傭工，生活全由業主供應，然而此類傭工，多不願到次富者 *təmmuʒə xaji* 或最富者 *təmmuʒə* 的人家去工作。因泰雅人很怕別人說笑，不好意思去，因此傭工多半皆在普通人家 *mətənnak* 之中工作，較易安心，不致為人取笑。本級人家，為部落中之中堅份子，開會中可以發表意見，亦可以參加表決。

IV. 窮人 *gəinuts* *tseʔole* 語稱 *inuts*，在部落中為數不多，一 *gaga* 中通常約有三、兩戶，他們有一小塊田地，衣、食不能自給，故有時要到普通人家 *mətənnak* 以上的家族田地裏去工作，以勞力換取食物。本級以下的人，參加狩獵隊伍之時，常要求有米之人與之共食，故在狩獵往返途中，要替別人捎東西。被稱為 *gəinuts* 的青年男人，常是被招入贅的對象。如南澳村現有的兩對老婦配少夫的夫婦，都是女方有田產，男方窮苦，男子與其受凍、餓之苦，莫如入贅有田產之家，雖然年齡相差懸殊，但生活問題却告解決。此類人或投入生活較好人家，為人傭工，也是解決生活問題之道。本級之人，昔在部落或 *gaga* 會議中，是不能發言的。無田產，即喪失了其在公共會議中表示意見的權力，因為一個連吃飯、穿衣都時常求助於別人的人，他的意見怎能為別人接受呢。

V. 赤貧者 *kəniʒatan* 在部落中為數很少，為完全的赤貧者，除了有一個家屋安身之外，沒有任何田產，因此無處去工作。每日生活靠向隣人乞討食物而過。有時則去作一些零碎散工，如為人播種、除草、收割等，工作畢，則可得到業主的一些甘藷為酬報。赤貧者在社會上是完全沒有地位的，在部落以及 *gaga* 的會議上，不能發表意見。

## 第十七節 倫理與制裁

南澳泰雅人的倫理觀念與其社會組織和宗教信仰是密切關連的。他們倫理的特點是對個人自我的約束和着重團體共同責任。他們看重勤勞和社會的安全，而約制“性”和“食”的過份縱肆；這些都是他們主要的價值叢所在（參看下章傳說神話節）。基於上述的倫理觀，泰雅人的社會制裁是建立在祖靈的禁忌與社會傳統習慣的禁令兩個原則上的；破壞祖靈禁忌時，則祖靈將降災禍給全 *gaga* 的人，破壞社會禁令時，則造成社會的不寧，由社會的力量予以制裁；為解除此等災禍、平息此等不寧，因此發展出兩組的處理辦法：即（1）得罪祖靈的，輕者犧牲作祭以求解於祖靈，重者處刑罰。（2）得罪社會人的，輕者賠償被害者的損失，重者亦處刑。此兩原則似有分別；但實際上執行罪罰的權力均在於 *gaga* 祭團，所以宗教的與社會的兩種罪罰也就難於分辨了。

一人之破壞祖靈的禁忌，全 *gaga* 的人與之同罪，因之同一 *gaga* 的人，即成爲一個同罪責的團體，簡稱之爲同罪團體 *gutux tängxæn*，tse<sup>?</sup>ole 語稱 *utux kənij-ixan*，同罪團體的功能在以團體的力量約束個人，以維繫社會道德倫理。破壞社會禁令倫理者，被害人及其親族，有權要求賠償和有責任代爲復仇，以社會傳統習慣的力量，給害人者以制裁。今依違反祖靈禁忌罪與違反社會禁令罪之次序，將各種犯罪及其制裁方式，分述於後：

### I. 違反祖靈禁忌之犯罪稱爲 *psanik*

#### A. 姦淫罪

1) 近親相婚罪 *sulux* 犯者雙方，皆應供獻豬隻，舉行賠祭犧牲 *smmyus*，禳祓不祥，祭祀畢，則分犧牲物給全「同罪團體」*gutux tängxæn*（即全 *gaga*）的人，食用以消災。近親相婚如在可原諒的範圍內，結婚的人常另建屋居於村界之外，以示族人羞與爲伍。

2) 通姦罪 *mulawi* 犯者雙方各供獻豬隻一頭，給自己的 *gaga*，舉行賠祭犧牲。屢犯者處死，又「婦女之屢犯者，割其兩耳。」

3) 強姦罪 *məhəmutʂ miyats kənelin* 對初犯者被害者的 *gaga* 可要求犯者供獻豬隻一頭，行賠祭犧牲，否則復仇。而犯者亦應另提供豬隻一頭，給自己本 *gaga* 行賠祭犧牲。

B. 殺人罪 *kənmuts seqolek* 最忌的是同族相殺，被殺者的家族，通常是採行復仇的報復行動的，但最終犯之者亦應賠償相當多的財物，內中包括犧牲豬隻、珠衣、珠裙、鐵器等。而犯罪者的 *gaga* 對罪犯亦有相當重的處罰辦法，重則放逐或開除 *gaga* 籍，輕者提供賠祭犧牲豬隻，以解除因其犯罪而得的不祥。

C. 不孝罪 *θmijagex βəgis* 不孝敬父母尊長，視為禁忌，而認為能使同 *gaga* 的人遭致不幸，犯之者應以酒賠償全 *gaga* 的人。

D. 違犯生產禁忌之罪 違犯打獵或農作的禁忌常是最嚴重的罪；例如出獵時摸觸生麻，或播撒小米時，未遵守 *maraho gaga* 的話，犯者如被發覺，即將被罰犧牲作祭，分肉與 *gaga* 成員共食。私藏 *gaga* 團體的公共獵獲物，認為將使全 *gaga* 的人遭致不幸，犯之者除將私藏物提出外，並應提供豬隻或酒或雞隻，舉行賠祭犧牲。屢犯者令其退出 *gaga*。

E. 違犯公共安全罪 重要祭儀或出草獵頭，都是遵守祖靈遺訓最重要的行動，亦即與全體安全最有相關的事，因此如未遵照個人應做應守的去做，即是危害全體的安全，犯者對以後團體的損失繼續賠償負責，有的則被放逐於外。又如作邪術 *mahoni* 的人，常被族人打死，或逐於小島上。

## II. 違反社會禁令之犯罪稱為 *təngəən*

A. 傷害罪 *məhəmutʂ seqolek* 可要求犯罪者賠償刀、斧、武器、布匹、獵犬等財物。

B. 偷竊罪 *məguli gagaja* 當場捉得罪犯常由失主重毆之，然後將經過報告給 *gaga* 的首領，同時並將失物追回，不能迫同時，則令賠償。

C. 搶劫罪 *məhəmutʂ miyats gagaja* 罪犯之處罰與偷竊罪同。

D. 縱火罪 *məhəmutʂ ləymon majax* 指故意縱火焚人旱田之罪責，*gaga* 首領可責令罪犯賠償與旱田作物價值相當的財物(如鍋、背網、鹿皮、工具等)。當場如能捉獲縱火者時，可重毆之。

E. 毀謗 *tsəsqere* 侮辱 *səsiɣixan* 罪 重者，被侮辱或毀謗者可刺殺之，輕者令賠償財物或酒。特別是婦女對男人的譏笑 *psi:sagan seqolek*，通常的處罰是把婦女身上穿的衣服、褲子等撕光脫下，有時也可把婦女的頭髮剪掉。

F. 鬪毆罪 *msayu* 由 *gaga* 首領責令犯者賠酒。

G. 威脅人身罪 威脅別人生命時，可將威脅者刺殺之。

社會制裁的監視者或執行者，視罪犯之犯罪範圍而定。範圍不超過家族者，違反祖靈禁忌之犯罪，由 *gaga* 首長處理之；違反社會禁令之犯罪，由家長 *mulaxən yasan* 處理之即可。範圍在同一 *gaga* 之內部者，由 *gaga* 首長出來解決一切。範圍在部落中之兩 *gaga* 間發生時，則由雙方 *gaga* 首長會同部落頭目共同商議處理。如在同流域同盟部落之間發生時，則由雙方部落頭目及 *gaga* 首領共同交涉處理之。而超過同流域同盟部落羣範圍之外的犯罪行為，是社會所讚許的，視為英雄行為。基於倫理觀念與社會制裁的超自然前提，*gaga* 的首領對若干糾紛的裁判亦用神判的方式，最常見的是出草獵頭，依據獵獲與否而定是非（參看下章神話傳說節）。

總結而言，南澳泰雅人的罪罰制度是以他們整個系統的宗教觀為基礎（我們將在下一章詳細敘述他們的宗教信仰），通過了他們的社會羣體，用以規範其人與人之間的關係，用以配合其生產活動，並作為維持其全社會的存在。一個人的觸犯禁條，足以危害整個羣體的安全，所以他不但在犯罪當時應對全體成員負有賠償之責，同時在一段時期內對全體的安全應繼續負責。報告人曾舉例說明，在過年前的狩獵期間，月經來臨的婦女絕對不能一起到山上去，否則將招致 *gaga* 內的人的死亡或受傷，觸犯者要賠出一隻大豬作犧牲，並且對全 *gaga* 人的安全負有責任。在第二年的狩獵期之前，如 *gaga* 內的人仍有死傷，犯者仍需賠出大豬，一直到第二個豐年祭為止；這種看來似乎過份的犯禁處罰，實際上是加強個人對羣體的責任，也就是對社會全體的安全作了進一層的保護，從這裏我們可以看泰雅人執行其社會制裁和實踐其倫理觀念的一般。

第五章

超自然觀念

圖版貳拾  
Plate XX



巫醫問卜作法之神情  
Curing ritual in practising.

## 第十八節 傳說神話

### 一、前 言

本節共採集泰雅人傳說四十七則，均為作者在南澳鄉南澳金洋兩村所採集的。本文所謂傳說，係指 folk-tale 或 folk narrative 而言，可以包括神話學家所謂神話 (myth)、傳說 (legend) 和故事 (fairy-tale) 三者。本文除去記錄每一則神話的情節內容外，又將報導人對其所講述故事內容的解釋和註釋附列於後；因為本文的另一目的是以傳說為材料，分析它們所反映的泰雅人的價值觀和宇宙觀，而分析的因素包括、傳說的情節、傳說內容所顯示的行為準則以及報導人對傳說內容的註解三種。

在這四十七則傳說中，我們可將之分為十類，即(一)創生與初人、(二)天象、(三)鬼神 *rutux*、(四)有關生產的傳說、(五)有關性的傳說、(六)家庭關係、(七)動物與人、(八)儀式傳說、(九)獵頭、(十)其他。其中第一類包括二則傳說，第二類有六則傳說，第三類有七則傳說，第四類有四則傳說，第五類有八則，第六類有三則，第七類有八則，第八類有三則，第九類有四則，第十類包括二則。下面即依照各類次序列述。

### 二、傳 說

#### (一) 創 生 與 初 人

(1) *pinsabukan*

報導人 *kawel tolas*

(原 *kevevu* 社，現住金洋村和平路)

現在的人類都是從 *pinsabukan* 地方的大石生出來的。古時，*pinsabukan* 的大石忽分裂開來，最先生出二個人，為一男一女；其後又生出另一人（不知性別）。後

生的一人向那一對男女說：“請爲我洗一次澡吧，那麼我們大家都將永生不老”。前者不肯爲他洗澡，他便跳回大石裂縫中，並說：“你們將有衰老病死的不幸事情了”。因此，以後的人便都有衰老病死的現象。

[報導人註解]：*pinsabukan* 是吾族的起源地，在南湖大山的那一面，泰雅族人都是從那裏傳出來的，然後分散到各地。

後生出來的那個人可能即是 *rutux* (神)，*rutux* 的吩咐是要照辦的，否則將遇到災禍！

## (2) 初人

報導人 *havao malai* (金洋村)

最初無人類，只有二祖先，一男一女。兩個覺得很寂寞，乃商量應該怎樣才能蕃衍人類。女的說我們應該做夫婦纔能生育子孫，男的同意了，於是兩人開始作性交；最初他們不知道從那裏才可以交接，他們先試了嘴巴，覺得不對，又試了耳朵，也不對，又試了鼻孔，也不對，又試了眼睛，更不對。他們正在不知怎樣辦好，忽然看到一隻蒼蠅飛到女人的私處，他們以爲這必是神的啓示，於是便試了，果然覺得不錯。不久他們生下二男二女，又互相結婚，於是逐漸蕃衍成許多人。

[報導人註釋]：最初的二祖先可能是從 *pinsabukan* 來的。

最初的人很少，所以兄弟姊妹互相結婚，其實那是不好的，我們現在就不這樣做，那是 *psanik*。

“裂石生人”的傳說爲泰雅族最普遍的創生傳說，流行於 *seqoleq*, *tseo?le* 兩羣；另一種創生傳說“樹生”則流行於 *sedeq* 羣。作者記錄傳說的兩部落金洋社 *kavovu* 社均屬 *seqoleq* 羣，所以裂石生人於 *pinsabukan* 的傳說很流行。“初人”的傳說亦甚爲普遍，見於泰雅族各羣。惟本文所錄 *pinsabukan* 傳說可看出是兩則傳說的混合，即“裂石生人”和“神人求浴”兩傳說的結合。神人求浴的傳說並不甚普遍，在重要的高山族傳說記錄中，僅見於森丑之助臺灣番族志所錄的“巨人要求沐浴”的故事<sup>(1)</sup>。

(1) 森丑之助, 1915, pp. 230-261.

## (二) 天 象

## (3) 射日

報導人 *kawel tolas*

太古的時候，天上有兩個太陽，其中一個比現在的太陽還要大很多，因此天氣非常酷熱，草木都要枯死，河水也快乾涸，農作物不能生長；而且兩個太陽輪流出沒，沒有晝夜之分，人民的生活實在困苦萬分。

族人乃相議，如非射下其中一個太陽，子孫恐不能安居，而種族或將絕滅。於是有勇士三人，自動願意前往射下一太陽。即日準備，攜帶乾糧用品，各人並背負一嬰孩一同出發。

到太陽去的路是如此遙遠；他們在路上把吃過的桔子種在地上，想讓它發芽。日復一日，年復一年，距離太陽之處尚遠，而三人都變成衰弱的老人，嬰孩們却都長成了。老人們相繼死去，而長成的嬰兒繼續前進。有一天他們終於到達太陽之處，於是歇下來，準備第二天太陽出來時乘機射殺之。

第二天絕早，三人等在谷口，見太陽出來了，三人引弓急射，果中，乃流出一大堆滾熱的血，其中一人被血從頭淋下來，當場死了，其他二人也都被灼傷，急忙逃回。

在回家的路上，他們看見從前種的桔子，已經長了很高大，而且結果滿樹了。回到村中時，他們二人已經變成白髮駝背的老人了；可是從那時起，便沒有兩個太陽，而有晝夜之分了；我們在夜裏看到的月亮，便是被射死的太陽的屍體。

[報導人注釋]：凡有生命的東西都有血，太陽也是有生命的，所有也有血。

## (4) 太陽、月亮與星星

報導人 *kawel tolas*

太古的時候，太陽、月亮和星星互爭光亮偉大。星星們首先說：“我們的數目最多，滿天都是，所以我們最爲光亮”。月亮大不以爲然，譏笑地說：“我

一個的光亮就可把大地黑暗變為光明，你們數目那麼多，却照不亮一小角，何亮之有”！太陽在一邊不講話，等到月亮講完了，才開口說：“你們都很亮，但比起我來却遠不及了，一遇到天陰，你們都沒有光了，而我却仍然照射光亮”。月亮和星星們聽了都啞口無言。

(5) 洪水

報導人 *pihou royo* (住金洋村)

古時，地上一片平坦，沒有山谷河流，也沒有各種魚類。有一次來了大水，把所有的地方都淹沒了，一切變成大海。居民沒地方避水，都逃到 *pakpak* 山上去。

後來大水退了，居民自 *pakpak* 山下來，才發現大水沖成許多河谷，而河中也生出許多魚，於是大家都很高興可以捕魚吃了。

(6) 大雷

報導人 *kawel tolas*

古時有一次大雷擊地，地面因而有一大裂痕，此時恰有一人走過，遂陷到裂縫中不能出來，乃死去。蓋此人是犯禁忌的，故受 *rutux* (神) 的譴責。

(7) 地震

報導人 *kawel tolas*

古時有一次發生大地震，連續七天七夜，搖動不停。煮飯時飯鍋放在灶上都不能隱固，於是只好用鐵線掛住鍋子，使不致搖幌。

(8) 竹與地震

報導人 *kawel tolas*

古時有一次大地震，山崩地裂，被壓死的人很多；有些人躲在竹林中，因竹子根密佈，山不易崩，故未被壓死。

本節所錄有關自然現象的傳說，以“射日”最為普遍，見於泰雅族各羣；作者所錄與小川尙義淺井惠倫在臺灣高砂族傳說集所錄射日故事較相近<sup>(1)</sup>，而此型故事則以森丑之助所錄最為完整<sup>(2)</sup>。“太陽、月亮與星星”的故事，似不見任何一種早期的傳說記錄，是值得注意的一項。

### (三) 鬼神 *rutux*

#### (9) *akui* 與 *rutux*

報導人 *taloy hajoy*

從前有兩個青年人，相約出去打獵；出發時各自走一條路，約定在一地點相會。其中一青年先到達約定地點，即停下來待等他的友伴名叫 *akui* 的，但等到天黑時，尚不見 *akui* 來到，不得已乃在山上獨自露宿一夜，天明即返回村中，但仍不見 *akui* 返家。*akui* 家人得知消息，很着急，一同上山去找尋，但是毫不見蹤影，只好失望地回到村中。數天過去了，仍不見 *akui* 回來，大家都以為是失足跌於溪澗或被野獸噬去了。數月後，村中的另一些人出去打獵，走到山頂的一棵大樹邊，忽然看見一個人躺在那裏，好像已經不能動了，衆人把他翻過身來，才發現他是失蹤多時的 *akui*，問他為什麼不回家或碰到什麼事，都未回答，原來已不能言語了。

衆人把 *akui* 擡回家，請 *mahgok* (巫醫) 來診看，巫醫用佩刀刮他的舌頭，過了不久，*akui* 乃漸能發聲，並把遭遇到的事告訴家人。

原來當天 *akui* 出去打獵時，走到距離約會面的地方尚有半個鐘頭的路程時，忽然覺得前面的山路模糊了，而兩臂好像被人牽引着走，逐漸地脚步快起來了，不自主似地走過好多峻險的山崖，終於到達一村落；村落中人口似甚衆多，但不知為那一村，*akui* 到此也只好和村人住在一起。

過了幾天，村人要出去打獵，邀 *akui* 參加，*akui* 欣然帶了槍和刀同行。到了

(1) 小川, 1935, pp. 41-44.

(2) 森丑之助, 1915, pp. 253-256.

山上不久，發現有山豬蹤跡，大家尾隨追逐，*akui* 亦跟上去；正在亂草荆棘中找路前進時，*akui* 忽見一隻山豬正在距離他不遠的前面，於是舉槍一擊，山豬應聲而倒。衆人聽到槍聲，乃四處集攏來，走到近處一看，被 *akui* 打死的竟不是山豬，而是他們帶來的獵狗，村人很生氣，*akui* 也覺很慚愧，村人因以為他是初次參加，乃原諒他的錯誤。

過了不久，大家又出去打獵。當衆又在追一山豬時，*akui* 發現他們所追的並不是山豬，而是一隻大青蛙，看見大家很緊張地對付它，*akui* 覺得好笑，就一躍上前，用手把青蛙捉住，但青蛙力大，拼命掙扎，*akui* 執其後腿，青蛙四面撲向衆人，竟將衆人撲傷很重，有如被山豬所咬。衆人大怒，認為 *akui* 每次出來都要闖禍，最好不要留他。次日乃把 *akui* 送到原來的山邊，棄之於樹下面去。

*akui* 講完他的遭遇後，村中人乃知他是被 *rutux* (鬼魂) 所迷，所以回來時也不能言語。

有關 *akui* 的另一節傳說，係由 *sajun tolas* 所報導，其中有一段不見於上錄者補述於後：

有一次 *akui* 參加出去 *məgaga* (獵頭)，鬼隊中大家都拼命叫有很多敵人，但 *akui* 所看到的只是很多 *lilok kelui* 的紅果實，並無敵人，乃抽出佩刀，把所有的紅果都砍下來，鬼乃大驚，以為敵人都被 *akui* 砍光了，以後他們將再也沒有敵首可獵了；於是乃送 *akui* 返來。

[報導人注解]：紅果即代表穿紅衣的敵人；鬼的世界沒有敵人可獵頭，所以他們以紅果為敵人。鬼魂的世界也和人間一樣，需要獵敵首，因為這是祖訓 *gaga*，不能不做，否則會不利。*akui* 把紅衣敵人都砍完了，將來他們沒有敵人可獵首，自是不幸的事。

(10) *kiapun rutux* (鬼禍) 之一

報導人 *taloy hajoy*

從前村中有人到 *lejoxen* 山去打獵，同行的人很多，大家露宿在山裏。其

中有父子二人，當睡到半夜時，父親似聽到有很多人跑近的聲音，心裏很害怕，乃把他的兒子叫醒，父子一起急忙逃開，一面逃，一面忽然有大風雨，溪水也暴漲了，可是當他們涉水過河時，一點也不為水沾濕。

同獵的人，天明醒來時，發現他們兩人不在了，到處去找都沒踪影，以為是先回家了。可是當村人返家時，才知道他們二人並未回家，大家覺得可能是為鬼所迷了。

過了幾個月，*kəvəvu* 社的人去碑南一帶的山上打獵，發現他們父子二人在山頂上，他們見到有人來，即引弓欲射，*kəvəvu* 的人大喊是自己人，請勿射。大家上山去，問他們為什麼不回家，答說是找不到回家的路，眾人知是為鬼所迷，於是帶之返家。父子返家後，其父仍然迷迷糊糊，不能做事，不久也就去世了。其子則後來也結婚生育子女。

(11) *kiapun rutux* 之二報導人 *taloy hajoy*

從前有一人名叫 *valak*，一天到 *pialan* 山上去打獵；在出門之前，告家人三天後即回來，如未回來即應去接他。

夜裏，他露宿在一大樹洞中，到了半夜，忽聽到有人聲，清醒後向四面看看，又不見有人；隔了一會兒，聲音又起，並要 *valak* 出去玩，*valak* 想是 *rutux*，心裏很害怕，不敢出去，但是忽覺有人來拉他，並把他拉到他自己生火的火堆，結果下身都被火灼傷了，不能走動。

到了約定日期，家中人等他未回，乃上山找他，見他已奄奄一息，將之背回家中，請巫醫來診治，但終不治逝去。

(12) *kiapun rutux* 之三報導人 *taloy hajoy*

從前有一位老婦帶了二個小女孩到旱田小屋去住，晚間煮小米為餐，老婦叫兩女孩一同去取些芋頭回來，以便放在小米鍋中同煮。當兩女孩取芋頭回到

小屋時，發現其 *jaki* (祖母) 被人推在火堆中，*jaki* 告她們說是 *rutux* 所害，要女孩們趕快把她拉出火堆，但她們兩人合力拉也拉不出來，後來火燒到老婦腰際女孩們終於把火撲滅，但傷勢已很厲害，小女孩急忙跑回家叫家中的人來救治。過了幾個月，傷勢原已逐漸痊癒，但老婦竟又不幸逝去。

[報導人註解]：*rutux* 有時因人作壞事，或做了犯禁忌的事，所以責罰人。有時 *rutux* 嫉妬人快活地活在世上，所以故意作弄人。

火是紅色的，鬼怕紅色，所以喜歡把人推到火堆裏去。

(13) *kiapun rutux* 之四

報導人 *kawel tolas*

從前父子二人同去打獵，走到深山時，父親聽到背後有響聲，回頭一看，已不見其兒子，而看到一條河橫在前面，河上很多煙霧，模糊地好像見到他兒子被 *rutux* 所捉，乃張弓欲射，一箭發出後，前面的景象已無所見，只好傷心地回家。經過一個多月後，有人發見他的兒子睡在樹下，已不能語言了，乃抬之返村中，送到他家，家人很高興，忙請巫醫來診治，結果仍無效，終於死去。

(14) *rutux* 搶酒

報導人 *besiau julao* (住碧侯村)

從前有一人名叫 *hajoy siyui*，有事到金洋去，在返回碧侯村時，天色已黑，他已有點喝醉，仍携有一瓶酒，準備回家再喝。

在走到河邊時，看到有人在遠處點火，他怕是 *rutux*，走別條路避開之，但是走到快到碧侯村時，忽見二影子在前面，他知是 *rutux*，且已避不掉了，即拔刀砍去，但 *rutux* 已先下手，當他的砍下時，正好被 *rutux* 搶去，插在地上，而人則被 *rutux* 帶着走。此時有一個日本人(村中警察)正也從金洋返碧侯，聽見前面有人叫，乃回村中集村人持火把前來找尋，發現那人被帶到溪谷底下，大家走下去救他，見他形狀極怪，兩手張開向外，如拉住什麼東西一樣，而身上則發出異臭。村人救之返家，乃延巫醫求治病，巫醫用 *tsalajan* 問

卜，知是他舅父的作祟之故。

[報導人註解]：*rutux* 也喜歡喝酒，*hajoy* 被他舅父所迷，也是因為他舅父想喝他所攜帶的那一瓶酒。從前我的母親去旱田工作，帶有一葫蘆的酒，走到半路，聽見有人叫喊，以為是有人來找她，但回頭並不見人，等到走到旱田時，發現葫蘆裏的酒已光了，乃知是 *rutux* 跟着她把酒喝光了。

(15) *rutux* 娶妻

報導人 *βasiau julao*

從前有一 *rutux* 來人間求婚，對象是一位很漂亮的小姐。*rutux* 告小姐的父母，如不答應婚姻，就要讓這女孩死去。父母愛其女心切，不願其死，乃同意把女孩嫁給 *rutux*。結婚之時，父母及其親戚均到鬼家中，但只聽見其聲而不見人影。鬼家準備的東西也很齊全，如酒、肉、菜均全，但欲取之則無物。親戚之間也互稱 *jutasi* (岳父、親家翁)、*jaki* (岳母、親家母)，但均不見其人。結婚完了，父母返回家中，才發現其女實已逝世，父母非常後悔，知道上了鬼的當，但也無可奈何了。

(四) 有關生產的傳說

(16) 作物的原始

報導人 *havao malai*

吾族最初不懂種甘藷，有一次族人在山上採了一種籐葉賣給 *tailiy* 人(平埔族)，*tailiy* 人取之插於土裏，不久就生出很多甘藷。

有一次兩個村人去 *tailiy* 人村中玩，發現 *tailiy* 人種甘藷的方法，回家後也學 *tailiy* 人種之，果然生出許多甘藷，於是大家都上山去取甘藷籐回來插種，從那時起我們纔有甘藷。

從前我們種的小米只有 *sinu* 一種，後來 *tausa* 人帶來了 *tarakis* 和 *lamiun* 等四種小米，從那時候開始，纔有現在種的這許多種小米。

(17)一粒小米

報導人 *havao malai*

太古之時，一粒小米即可煮一鍋飯；上山打獵時，只要帶一穗小米，放在耳朵裏，即可供數日的應用。有一次有一個啞吧，用兩碗小米下鍋，結果鍋中煮熟的小米太多，都滿出鍋外來，發出 *piak piak* 的聲音，忽然變為許多小鳥飛出去；從此以後，一粒小米便不能煮成一鍋了，許多小米才能煮成一鍋，就像現在的小米一樣，而變成的小鳥也就是現在專吃成熟小米的害鳥了！

(18)打獵的起原

報導人 *βasiau julao*

古時，在 *pinsabukan* 居住，當 *miavoh* 為頭目的時代，大家都不必上山去打獵，只要想起要吃肉，動物即會自來，而從動物身上拔取一枝毛，即能變為獸肉，所以在那時候，大家都有肉吃，生活很幸福！可是，有一次有一個貪心的人，想吃更多的肉，拿起刀在鹿身上挖了一大塊，鹿心裏很不高興，便跑掉了，並對人說：“你們以後可不能這麼方便了，你們以後想吃鹿肉，就要上山打獵了，並且還要問卜 *siləq* 鳥，才能決定會不會打到鹿”！所以從那個時候開始，我們想吃什麼獸肉，都要上山去打獵，才能得到了。

(19)海枯見魚

報導人 *sajun tolas*

古時，有一次海水忽然退去，退得見到海底了，海裏的魚沒有水，都沒法游了，許多許多都疊在一起，於是大家都爭先恐後地下海去撈魚；可是不幸得很，正當大家在海中撈魚時，海水忽又大進，許多人逃不及，都被淹死了！

有關生產的傳說，為泰雅族甚為普遍的傳說，尤其是“一粒小米”和“打獵

的起原”兩則傳說最常見；有時此兩則傳說合成爲一則，森丑之助和小川的記錄均如此<sup>(1)</sup>。而小島和佐山等的記錄，則與筆者的記錄相同，爲兩則傳說分開者<sup>(2)</sup>。至於“海枯見海”的傳說則少見於記錄。

### (五) 有關“性”的傳說

#### (20) *hoβa utasi*

報導人 *kawel tolas*

古時候有一個人陰莖很大(*hoβa* 大, *utasi* 陰莖), 大得很可怕。有時遇到溪裏水漲, 他可以把陰莖伸直, 讓他人當橋走過; 當女人走過時, 又直又硬, 但當男人走過時, 則軟而搖晃。平時, 他把陰莖繞於腰間, 可以繞好幾圈。*hoβa utasi* 的人常偷襲婦女; 有時他在山上工作, 可以把陰莖伸到村中去姦淫婦女。有一次他看見村中有一美女留在家中織布, 他就伸長他的東西, 想強姦這美女, 可是她家的大門關着, 他就從窗戶伸進去, 正快要伸到她跨下時, 被她發現了, 急忙取了一把佩刀, 用力砍下, 那大陰人痛極, 急把陰莖收回去。

#### (21) 殺奸夫

報導人 *kawel tolas*

從前有一 *tausa* 女人, 已結婚生子, 但仍和一男子私通。有一回她的丈夫上山打獵去, 她即約情夫來家中私會。可是其丈夫因 *siləq* 鳥叫聲不吉, 半路折返, 回到家中, 見家門緊閉, 乃大聲叫門。屋內二人正在吃飯, 女人聽見是丈夫叫門聲, 急忙把情夫藏於大竹籃 *vahə* 中, 然後去開門。丈夫進來後, 問妻子在做什麼, 答說在吃飯; 丈夫說吃飯爲什麼要關門呢? 於是起疑心, 同時又發現吃飯的地方有二隻碗, 丈夫心裏明白, 於是拔出佩刀, 在灶火裏烤紅了, 突然插進 *vahə* 裏, 那奸夫便被刺死了。同時他又返身, 把他的妻子也殺

(1) 森丑之助, 1915, pp. 256-258; 小川, 1935, pp. 44-46.

(2) 小島, 1914, pp. 33-34; 佐山, 大西, 1923, pp. 277-278.

了，隨後跑上屋頂大叫，要他的岳家的人來看，岳家的人怕了，又將其妻妹嫁給他。

(22) 殺戀人

報告人 *pihou royo*

從前有一對男女談戀愛，談愛的期間已相當久了，可是此時忽有另一男子來向這女孩求婚，女孩答應了，她的戀人很生氣。等到行婚禮之期，同 *gaga* 的人都來喝酒，失戀的人拒絕邀請參加飲宴。酒宴中，酒釀很大，大家都喝得興高彩熱；此時，女孩外出去打水，她的戀人正躲在她家附近，見她出來，乃拔刀殺之，並將身體埋在地下，而把她的頭偷偷投於酒釀中，喝酒人的人忽覺酒有異味，在釀中一撈，先撈到頭髮，提出一看，原來是新娘的頭，乃知是被她的戀人所殺。

(23) 父女之間

報導人 *pihou royo*

古時有一家沒有男孩，只有二個女孩，都長大了。有一天，父親酒醉返家，與大姐發生性關係，其後妹妹上床來睡覺，也和父親發生了關係，姐妹相繼懷孕，各生下子女，此後人類乃增多。

[報導人註解]：父親和女兒性交是最不好的事，但那時人很少，如不這樣，則人類不能蕃衍了。

(24) 叔嫂私奔

報告人 *pihou royo*

古時有兄弟二人，哥哥先娶妻，弟弟尙未婚。兄弟兩人都很會打獵；有一次兄弟二人和嫂子一同上山去打獵，弟弟要嫂子藏於山洞中，而告其兄嫂已失蹤，哥哥急四面去找，弟弟乃乘機來山洞中和其嫂發生關係，並引誘其嫂私奔。

[報導人註解]：這也是很不好的事。

## (25) 强姦者

報導人 *sajuy tolas*

從前有一男子名叫 *sgʷah*，品行不好，常調戲村中婦女。有一次村中男人去打獵，幾個女人也跟着去幫忙圍捕野獸。大家走到山裏，正準備入叢林草堆內去找野獸時，*sgʷah* 偽裝被荊棘刺到，乃叫同行的一個女人 *lawan* 替他把刺拔去，*lawan* 照做了，但 *sgʷah* 竟乘衆人先行的機會，把 *lawan* 强姦了。狩獵回家後，*lawan* 乃向 *məraho gaga* 報告受姦的事，於是 *sgʷah* 只好殺一隻豬向 *gaga* 的人賠罪。

其後又有一次，村中的一個寡婦 *savi* 到旱田去工作，*sgʷah* 偷偷地跟她到旱田，最先向 *savi* 要求給他一點東西吃，*savi* 到旱田小屋去拿東西，*savi* 隨乘機在小屋裏把 *savi* 强姦了；*savi* 回家後，又向 *gaga* 的首領告訴，*sgʷah* 又被罪一隻豬。

*məraho gaga* 和 *gaga* 的人都很奇怪 *sgʷah* 為何如此不守 *gaga*，大家都恥其行爲。但 *sgʷah* 仍不管大家的議論，不久與其妻離婚，而與 *lawan* 同居；不久又棄 *lawan* 而與 *savi* 同居。

*sgʷah* 在村中原以能獵著名，每次只要他出去同獵，都能得到很多獸類，所以他在村中原是很受人尊重的，可是因爲他對婦女的惡行，大家也就很不滿意他了。

有一天，與他同 *gaga* 的三個人因不能忍受 *sgʷah* 對全 *gaga* 的污辱<sup>(1)</sup>，乃設計要殺死他。他們三個在夜深時，偽裝從別處歸家，走過 *sgʷah* 的家叩門以求火。*sgʷah* 因知道自己受 *gaga* 同人的敵視，恐有人加害自己，每當黃昏後，即把大門緊扣住。當這三人來敲門時，他本來不想開門，但經不住三人的要求，僅把門打開一小縫，遞出火種給他們，但是三人立刻合力把門推開，而拔出佩刀把 *sgʷah* 殺死了。他們三人把 *sgʷah* 殺死後，跑到 *məraho gaga* 家中報告，於是全 *gaga* 的人都來看，*məraho gago* 因 *sgʷah* 的醜行，也覺

(1) 一個 *gaga* 成員的觸犯 *gaga*，即是對全 *gaga* 的污辱，已如前述。

得很高興。

自 *sgaah* 死後，其家即被廢棄，沒有人敢去居住。

[報導人註解]：強姦婦女是最不好的事，即使他是很能幹的獵手，也是不為 *gaga* 所容。

#### (26) 通姦者

從前有一對青年男女，互相愛戀。有一次男孩到女孩家中去，女孩的家人正巧都出去了，兩個戀人在家中即發生肉體關係，但是交合後，兩人竟不能分開來，經過三天三夜，兩人只有相抱而臥而無法拔開來，兩家的親戚都來了，相信這是 *rutux* (祖靈) 的責罰。最後無可奈何，兩家的人幫助他們兩人分開，可是兩人都已疲倦不堪，身體軟得像 *həgən* (糯米糕) 一樣，一句話也說不出來了。

家裏的人為他們請來了巫醫 *mahgok*，*mahgok* 用 *tsələ-alan* 問出是 *rutux* 的責罰。

[報導人註解]：青年男女在一起可以互相調情，但不能發生關係，否則將受到 *rutux* 的責罰；同時失去貞操的女孩是沒有人願意替她刺面紋的。

#### (27) 女人村

報導人 *pihou royō*

從前有二男子上山去打獵，忽然有一條狗走失了，其中一人沿着山邊去找，他走得很遠很久，發現前面有一個村子，從前似未見過，於是他走進村子，發現有許多女人在玩他的狗，他走近去，要求她們把狗還給他，她們照辦了；但是女人中忽然有一人問道：“你跨下是什麼東西？那突出來的是什麼呢？”<sup>(1)</sup> 男的回答道：“你難道沒有見過你丈夫的東西”？女人答說沒有，她們沒有丈夫，她們要生小孩時，只要站在山頂上，讓風吹進她們的私處，就可以懷孕，而生下來的全是女的，沒有男的，所以這村子即是女人村。

(1) 古時泰雅人上山打獵都不穿衣服，或只繫一帶於陰部。

女人們即要求那男子留下，和她們試試交合之道，那男子留下了，並一一和她們交合了，可是等到他已無能為力時，村中的女首領來了，也要求和他交合，但是男人無法滿足她，於是女首領很生氣，就把他殺了。

另外一個獵人等他的同伴久久未回，於是返回村中叫其他人來找，當他們再走到女人村時，知道他的同伴是被女人村中的人所殺的，於是大家取出槍來，準備把村中的女人都殺死，為他們的同伴報仇，可是所有的女人都跑到屋裏去，忽然有許多毒蜂飛出來，都向男人們攻擊，大家都急忙跑離那女人村。

有關“性”的傳說，以 *hoβa utasi* (大陰人) 的傳說最為普遍，所有的傳說集均有記錄。女人村的傳說，也甚普遍，尤以小川的記錄最為完整。其他殺戀人、殺情夫和強姦者的傳說較為少見，但同一告誡奸淫的主題則常見於其他傳說。

## (六) 家庭關係

### (28) 多兒的故事

報導人 *sajun tolas*

從前有一對夫婦很能養育兒女，一共生了二十個小孩，男女各十。小孩小的時候，這一家人很窮困，但是兒女長大後，逐漸就變為富有了。因為家裏人丁多，開墾的地很多，旱田多，出產也就多了，所以這家人到父母親年老時，已經是很富有的了。

[報導人註解]：人丁多，墾地多；孩子多，將來有希望。那些沒有孩子的人，到田裏去工作時常常不快活，是煩惱沒有後代。沒有孩子的人，即使收養別人的孩子，終不如自己的好。

### (29) 兄弟搏熊

報導人 *pihou royō*

從前有二兄弟很善於打獵，村子裏的人也都很尊敬他們。有一天，兄弟兩人忽然爭起來，各人都以為自己最勇敢，最善獵；爭吵的結果是舉行一次比賽打熊，看誰能空手打得過熊，誰就是最勇敢。於是兄弟兩人結伴上山去找

熊，爬了好幾座山，找了好幾天，他們終於在一棵大樹邊找到一隻熊，那隻熊正在摘果子吃。哥哥看到熊沒發覺他們到來，立即衝上去想搏殺它，但是熊一回身，抱起他來，往山谷一拋，摔得粉身碎骨而死，弟弟看見大驚，拔腳就逃回家了。自此以後，大家都知道熊 *yarux* 是最凶猛的野獸，而稱勇敢有力的人為 *tən-yarux*。

(30) 吃小兒

報導人 *kawel tolas*

古時，有一對夫婦到田裏工作，妻子背了剛生下不久的嬰孩，丈夫則攜帶各項用具一同出發。到了旱田時，他們把嬰孩放在耕作小屋裏，二人同到田地上工作。

中午時分，妻子要停下來回小屋喂孩子和煮中飯，丈夫說：“你在這裏繼續工作好了，我回去喂孩子煮飯，也可以休息一下，我今天覺得很累”。妻子說好，丈夫就回小屋去了；不知爲什麼丈夫回屋去竟把嬰兒殺了，並把他切碎放在鍋中煮。等到妻子快回來吃中飯時，他又把一塊石頭包於布中，當做嬰孩抱着；一會兒，妻子回來，丈夫把孩子的肉端給她吃，妻子問是什麼肉，丈夫答是猴肉，妻子嘗了一下，覺得有點異樣，又問是什麼肉，丈夫又答是猴肉，妻子不信，掀開鍋子看，才發現孩子的頭在鍋中。於是大號狂奔返家，哭訴於家人，家人同到旱田去看，丈夫已吊死在小屋中！

本節所錄三則傳說，除去“吃小兒”傳說見於小川所錄外<sup>(1)</sup>，其他二則“多兒”與“兄弟搏熊”的故事均不見於其他傳說集。

(七) 動物與人類

(31) 狗的飼養

報導人 *kawel tolas*

從前有人上出打獵，走到山頂看見一個很深的山洞，山洞內有泥土飛出

(1) 小川, 1935, pp. 84-86.

來。那人覺得很奇怪，走近一看，原來是一條母狗生了許多小狗，母狗正在洞裏扒泥土，所以泥土從洞裏跑出來。母狗看見有人走近就大聲地吠，從洞裏衝出來，那人只好趕忙跑開。有一天，獵者又到山洞附近打獵，看見母狗把小狗帶到洞外曬太陽，他便乘母狗跑進洞裏時，偷偷地把小狗抱走了，從此以後我們便有狗了。

## (32) 女人變猴

報導人 *kawel tolas*

古時，有一個非常懶惰的女人，當她上山工作時，每次都不肯好好工作，每次掘地時都碰到石頭或樹根，常把小鋤弄斷。

有一次，她上山掘地，一連三次把鋤折斷了，心裏不高興，就把鋤柄往自己的屁股一插，於是鋤柄便變成一條尾巴，而她自己也就變成一隻猴子，一面叫一面跳上樹上去，並對她的家人說：“從此我就可以不必再掘地了，但我仍然要到你們的田裏來找甘藷吃”。從此以後，猴子便經常到田裏來偷吃甘藷。

## (33) 女孩變鴿

報導人 *kawel tolas*

古時，有一個女孩，她和她的父母親住在一起，她們一家只有她一個孩子，沒有其他兄弟姊妹。她的母親是一個非常嚴厲的女人，每天要她做許多工作，不讓她有休息或玩耍的時間。

有一次，女孩的父親出去獵頭，消息傳回村中，他們的獵頭隊大獲全勝，即將回到村中了，村子裏的少年人都穿上美麗的服飾，準備去迎接獵頭成功回來的人。女孩也準備去接她的父親，於是向她的媽媽要衣服和飾物穿帶；可是她媽媽說：“時間還早，你先去拿些柴回來再說，家裏沒木柴燒了”。於是女孩出去背了一捆柴回家，這時獵頭隊已經靠近村子了，女孩又要求媽媽給她衣服和飾物，可是她母親又要她去提水回來再給，等到小女孩提水回來，獵頭隊更近了，嚴厲的母親仍要女孩先做其他事，然後給她衣飾。女孩很生氣，立刻

往門外跑，一面跑一面叫，叫得像一隻鳥一樣。母親聽見聲音，出來一看，才知道她的女孩已變成一隻鴿子停在大樹上了，母親立即跑回屋內，取出女孩的衣服和飾物來，並向鳥兒說：“下來吧，女兒！下來吧，女兒！我給你衣服，你去迎接你的父親吧”。但是她的鴿子女兒，大叫幾聲，掉頭不顧而去了。

(34) 女人與熊

報導人 *taroy hajuy*

從前，有一個女孩上山去打柴，看到一棵枯樹在山邊，低頭想把枯樹拉回家當柴燒，但怎樣也拉不動。抬頭一看，原來枯樹的另一頭有一隻大熊站着，她一見大吃驚，急忙要跑，但已來不及了，遂被熊抓住。熊把這女孩的衣服都抓光，並抱她爬上樹去，放置於樹頂上。熊自己下樹來，想找白石頭去把女孩打死；可是當熊檢了白石頭爬上樹來時，女孩即取出她的柴刀，向熊的前脚砍下，熊脚竟被砍斷了一隻，痛得滾到地上。女孩於是大叫村子裏的人來救，村子裏的人聽見了，就通知她家中。她的兄弟知道了，立刻跑上山去救她，可是當她的兄弟跑到樹下，看見她光了身體在樹上，不敢救她。又跑回家來叫她的母親，並帶了她的衣服上山，母親先把衣服拋給女孩，讓她穿上衣服，然後她的兄弟纔上樹把她救下來。

[報導人註解]：兄弟不能看到姊妹光着身體，更不能觸摸姊妹的肉體，這是我們最大的 *psaniq*。所以女孩的兄弟看到她不穿衣服在樹上，立即又跑回家中叫母親先拿衣服來。

(35) 女孩與蛇

報導人 *kawel tolas*

從前有二個女孩，一同到旱田裏除草；她們除草除得很累了，一起坐在田裏的石頭上休息。其中有一女孩看見兩條四脚蛇，相隨在田裏爬，她立即把那兩條四脚蛇捉回來，並解開自己的袴子，要把四脚蛇放到自己的生殖器裏，一面又叫她的同伴，抓住另一條四脚蛇，照她的樣子做。當自己把四脚蛇放進生

殖器後就中毒死了，另一個女孩，因為生殖器太小，放不進去，於是就跑回家去告訴家人。

(36)小兒與蛇

報導人 *kawel tolas*

從前有一個女人上山去開墾田地，因為嬰孩尚在吃奶，就把他帶上山去。她丈夫在旱田邊立四根柱子，用一段布綁在柱子上，而使嬰孩睡於其上。等到他們工作完了，想到田邊看看嬰孩，忽然看見嬰兒嘴裏有一條繩子，走近一看，原來是一條蛇，正鑽進嬰兒的口中，露在外面的只剩下一條尾巴了，父親趕忙把蛇拔出來，但嬰兒已中毒死了！

(37)老鷹抓小兒

報導人 *taroy hajuy*

帶小兒上山去工作，是一件危險的事。從前有人把出生不久的嬰兒帶上山去，放在田邊的大石頭旁。正在掘地時，忽然看見一頭大鷹從天上斜刺而下，急忙拋下小鋤去保護嬰兒，但尚未到田邊，嬰兒已被老鷹抓去了！

(38)狗咬人頭

報導人 *havao malai*

有一次村子裏的人上山打獵，正走在深山裏，獵狗忽然大叫爭先而前。打獵的人跟隨獵狗跑去，走到快近獵狗圍集的地方，忽見其中有一隻狗銜了一個人頭走向它的主人，衆人大驚，急上前一看，獵狗已把人體分吃完了，只剩下那個頭了。衆人辨認人頭，發現是村中失蹤多日的人，大家都覺得很悲傷，立刻把獵狗都打死了。把人頭埋在地下。

[報導人註釋]：狗咬屍體是最不吉的事，應立即把狗打死。家中有喪事，正停屍屋內時，應把狗拴起來，以防抓屍體。

## (八) 儀式傳說

(39) *sileq* 鳥報導人 *kawel tolas*

古時，有許多種鳥聚在一起，大家比賽誰最有能力可以推動一塊大石頭。最先由山雉來推，它從上面一看，覺得石頭太大，知道自己推不動，就沒肯下來試。接着很多鳥都來試，一一都不成；一隻大鷹試了一下，把石頭搖動了，但也沒有推動一點；最後輪到 *sileq*，大家都笑它不自量力，身體那麼小，却想推動大石。*sileq* 不管別人的嘲笑，從遠處飛下，並 *si—si—* 地叫二聲，衝到大石邊，果然把石頭推動了，大家於是推選 *sileq* 鳥為最聰明的鳥。人類知道了也就選用 *sileq* 鳥幫助解決疑難的事，而從此以後，凡遇到出獵、出草或其他有關種作的事，在開始之前都要先聽 *sileq* 鳥的叫聲，或觀察它飛行的方向和狀況，然得決定是否應採取行動；假如 *sileq* 鳥的叫聲不吉，而勉強採取行動時，一定要碰到困難，如打獵受傷，出征失利等等。

## (40) 邪術 (witchcraft)

報導人 *sajun tolas*

古時，有一山叫 *vevu teyih*，山上的土地全為金黃色，山下有一條河叫 *lelioy kataseq*，這裏是一最好的田地。有一次，一對夫妻走過那山邊，當他們走過後不久，這山就發生山崩，變為許多石頭的禿山，再也不能耕種了；原來那一對夫婦是 *mahoni* (邪術)。

[報導人註解]：*mahoni* 因為怕他人去開墾，所以用 *mahoni* 將山崩壞；*mahoni* 經常為害他人，最為族人所痛恨。*mahoni* 家養有白羽紅趾的鳥 *kala*，*mahoni* 即籍 *kala* 鳥的魔力加害與他們有仇或他們嫉忌的人。*mahoni* 為家傳者，極為秘密 (本村沒有 *mahoni*，只有碑南 *pianan* 和四季 *sikikun* 有 *mahoni*)，因我們恨之入骨，如有人被疑為 *mahoni*，常舉家被殺。我的哥哥 *kawel tolas*，即被 *mahoni* 所害，眼睛瞎了一隻 (作者按 *kawel tolas* 亦為本文主要報導人)。

(41) *lilay* 的傳說報導人 *sajun tolas*

古時，有人外出獵頭，砍了很多個敵首回來，而全隊的人均未受傷；回來村中時，他們把獵得的人頭和小米穗以及 *lilay*（作者按：*lilay* 即菖蒲根）掛於牆上，後來的人，即以 *lilay* 為有靈驗的東西。也就用之於治病。

[報導人註解]：*lilay* 為 *mahgok*（巫醫）治病時不可缺少的東西；*mahgok* 所用的東西，最主要的是問卜的 *tsələalan*、*lilay* 和小米；*lilan* 用以擦病人患處，小米則用以祭祖靈 *rutux*（作者按：關於巫醫治病的記錄，請參照下節儀式行為）。

*sileq* 鳥為人占卜的傳說，普遍見於各種傳說集，其內容大致相同的，有小島、佐山和小川等人的記錄<sup>(1)</sup>，惟同類傳說不見於森丑之助的記錄<sup>(2)</sup>。

## (九) 獵頭的傳說

## (42) 獵頭的起源

報導人 *kawel tolas*

太古之時，所有的人類都住在一個地方，大家都很愉快地過日子。後來，因為人類逐漸繁殖，人漸漸多了，地漸漸不夠用了，於是大家商議分住到別的地方去。

大家商議的結果，把全體分為兩半，一半仍居山地，另一半遷到平地去，留在山地的就是我們，遷到平地的就是 *tailiy* 人。在分配人數時，*tailiy* 人的首領先令他的許多人藏起來，所以當用叫喊聲以比較人數多寡時，*tailiy* 人的聲音很小。於是 *tailiy* 的領袖要求我們多撥一些人給他們，我們的頭目照做了。第二次再比較叫聲時，*tailiy* 人沒有把人藏起來了，所以他們的喊聲震動山岳，而我們的喊聲變得微弱！

(1) 小島, 1914, p. 37; 佐山, 1918, p. 309; 佐山大西, 1923, p. 390; 小川, 1935, pp. 39-37.

(2) 森丑之助, 1915.

我們的頭目很生氣，問 *tailiy* 的領袖爲什麼要欺騙我們，*tailiy* 的領袖回答說：“你們不用生氣了，我們的人雖較多，但你們可以來獵頭好了”。

從那時開始 *tailiy* 人便一直比我們的人數多，而我們也時常下山去獵他們的頭。

#### (43) 獵頭的故事

報導人 *βasiau julao*

獵頭稱爲 *mə-gaga*，是一項重要的事，這是依照祖靈的意思而做的，並非隨便舉行的；例如獵頭有時是因爲要判定犯罪的事。

前從，村子裏有人犯了 *gaga* (禁忌)，但不承認是他做的，*məraho gaga* 爲了要判斷他是否犯禁，就組織了一隊人出去獵頭，犯禁的人也參加。出草的結果，毫無所得，而且自己的人受傷了，*gaga* 首領便判定犯禁的人有罪，犯禁的人也承認了，只好殺豬備酒請同 *gaga* 的人共享以謝罪。

有一次金洋有一個美女，被同村人的謠言中傷，說她與鄰村的一位青年相姦。這位美女很生氣，哭訴於頭目，頭目乃答應她出去獵一次頭，看 *rutux* 的判斷是怎樣的。頭目率領了她的兄弟和其他年青人出草去，結果獵得人頭歸來，那位美女的名譽也就保全了。她家裏的人都很高興，因爲通姦的人不但受人鄙視，而且需殺大豬給同 *gaga* 的人吃以謝罪。

有一次，村中一家人有四個弟兄，當四個弟兄分家後，同獵場的人只准許其中一家參加打獵，而不准其他三兄弟參加。這家人很不滿意，他們覺得他們的父親在世時既然有權參加打獵，他們四兄弟也就有權參加。於是他們要求頭目出去獵頭，以決定糾紛，獵頭的結果，他們很有所獲，其他的人只好承認他們都有權參加出獵了。

#### (44) *tausa* 人

報導人 *kawel tolas*

從前在 *pinsəbukan* 時，*manebo* 和 *tausa* 人分別而居，但時常互相往

來。有一次 *manebo* 有父子二人到 *tausa* 的村中去訪問，正好碰到 *tausa* 人在喝酒。於是父親被一家人拉去喝，兒子則被另一家人邀去。可是，不知道爲什麼，*tausa* 人竟把兒子殺了，並把肉煮熟拿來款待父親。父親嘗了一口，覺得味道不對，起了疑心，乃要求 *tausa* 人去找他的兒子回來，*tausa* 人乃將他兒子的頭送回來。父親一看，大驚，起身欲走，*tausa* 人不准他走，相爭的結果，*tausa* 人又把父親死了。

*manebo* 的人知道他們父子二人被 *tausa* 人殺死，乃出動村人去襲擊 *tausa* 人以報仇，兩方爭戰甚烈，結果 *tausa* 人失敗，被 *manebo* 砍了甚多人頭，於是逃離他們的原居地，到現在的 *taroko* 的地方，也就是現在的 *tausa* 人。

45) *wilay taija*報導人 *βəsiau julao*

*wilay taija* 是本社 (*pihou* 社) 最有名的頭目，也是 *leliuy kləsan* (南澳羣) 最勇敢的戰士。

*wilay taija* 初當頭目時，*pihou* 社沒有一支火鎗，*wilay taija* 乃派了五個人去向 *gaugan* 人買。當這五人到了 *gaugan* 人的住處，*gaugan* 人表面上同意賣火鎗給我們，但陰地裏却想殺害這五人。這一消息被一個 *pihou* 人被招贅到 *gaugan* 去的知道了，乃偷偷地通知他們五個要小心。第二天，*gaugan* 人把火鎗交給 *pihou* 的人，並收下許多交換的東西，於是五人便首途返家了。可是當他們五人走到一山邊時，爲首的一人先被埋伏在那邊的 *gaugan* 射殺了，其他的四人即開鎗還擊，也打死了幾個 *gaugan* 人，但終因寡不敵衆，全體被殺死，買來的火鎗也全被搶回去了。

*wilay taija* 知道這一消息，大爲生氣，要求 *gaugan* 人賠五支火鎗，但 *gaugan* 人只肯賠三支。*wilay* 更生氣，乃率七八個人到 *gaugan* 人的旱田，把七個在田裏工作的人殺死，並搶回來一支鎗。從此，雙方積怨甚深，戰爭隨時有發生的可能。

其時，*gaugan* 人以爲 *pihou* 人沒有火鎗，所以積極準備來攻擊 *pihou*

人，他們的頭目集中他們所有的男丁在四季後山操練，為四季的人發現，乃偷偷地派人來通知 *wilay*。其時 *wilay* 正在山中打獵，知道消息後即急急返村，召集了百餘人，並向日本人和其他各村借得火鎗三十支，同時，有鄰村 *babo-kaikai* 社的七個青年，帶了三支鎗也來助陣。

*wilay* 很懂得戰略，他乘 *gangan* 尙未動身時，即率我們的人連夜趕到四季附近，在那裏全體即分為許多小隊掩護前進，並乘敵人不備時進擊。*gangan* 人措手不及，被殺死了三十多人，並砍了十三個頭；我方也死了十八人，被砍去三個頭，*babo-kaikai* 社的人也死了二個，但屍體都搶回來，沒有被敵人砍去了頭。*gangan* 人大敗後，急忙向其居地撤回，我們也跟着退回村中，並舉行凱旋宴會。

*wilay taija* 是一個勇敢能幹的人，也是一個喜歡女人的人，他正式的妻子前後有三個，可是他的情婦則不計其數。凡是村子裏的美女，他總要想法找她們，村子裏的人因為他是一個英明的頭目，也就不太苛求他了。有一次，*wilay* 的妻子到平地去，因為她長得很美，被漢人搶去了。*wilay* 大怒，乃出動全體村中男丁，到那一個漢人村中去報仇。這次因為漢人全無準備，被我們砍了七十個頭回來。這是 *wilay* 一生砍頭最多的一次。

本節所錄獵頭的起源傳說，是最普遍的泰雅族傳說之一，同型的傳說見於森丑之助、小島和小川等人記錄<sup>(1)</sup>，而不見於佐山的記錄<sup>(2)</sup>。惟本文因記錄時代較晚，許多內容的細節已被簡化。

### (十) 其 他

#### (46) 遷移的傳說

報導人 *havao malai*

太古之時，我族的人全住在 *pinsabukan* 的地方；後來因為人口增多，住地不够，大家乃商議外出去找尋更好的土地居住。其時為 *ma-jaboh* 當頭目，有

(1) 森丑之助, 1915, pp. 268-270; 小島, 1914, pp. 29-30; 小川, 1935, pp. 59-61.

(2) 佐山, 1917; 佐山·大西, 1923.

一人名叫 *batu* 願意領導衆人去找尋新地，於是準備乾糧相率出發。第一天他們在一個凹地休息過夜，乃稱其地爲 *melo kulu* (*melo* 地，*kulu* 臼)。第二天他們又向前走。走到一個地方，他們在那裏種了一棵香蕉，因稱其地爲 *temulan havən smukoh* (*smukoh* 香蕉)。第三天走到一地有一棵很高大的樹，大家遂在樹下休息過夜，並稱其地曰 *havən tegajoy* (*gajoy* 大樹)。第四天休息的地方叫 *tajn tehalan*，因他們在那裏搭灶煮飯 (*tehalan* 灶)。第五天休息之地叫 *yuyu juyai*，因在該地看到許多猴子 (*yuyu* 尾巴，*juyai* 猴)。第六天休息的地方稱爲 *haven tabu*，因在該地把帶來的酒喝完了，即把裝酒的葫蘆掛在樹上 (*tabu* 葫蘆)。其後又至一地，覺得離開原居地很遠了，乃爬到樹頂上去遙望 *pinsəbukan*，乃稱其地爲 *babu-kəlälao* (*babu* 頂，*lälao* 斷枝)。到此大家商量返回 *pinsebukau*，於是再沿着峽谷走。

回到 *piusəbukan* 後，大家向 *mə-jaβoh* 報告看到各地的情形，於是大家分批遷移到他們喜歡的地方去，也就是我們原在 *kləsan* 河居住的地方。

#### (47) 刺面的傳說

報導人 *havao malai*

太古之時，只有姊弟二人；姊姊很憂慮如何使人類繁殖，乃建議和弟弟結婚，以便傳宗接代。可是弟弟拒絕姊姊的建議，他認爲同胞不能結婚。姊姊沒辦法，乃想出一計謀騙弟弟。她先向弟弟說：“明天下午在山下有一個女人在等你，她即是你的妻子，你應該和她交合”。弟弟信以爲真，即準備明天下午去赴約會。第二天，姊姊拿了黑灰塗了臉孔，先到山下去，弟弟到來，認不出是姊姊，遂和她交合。從此人類便得傳代下去了，而從那時開始，我們便有了刺面的風俗。

[報導人注解]：同胞結婚是 *psanik*，是最不好的行爲，但是在太古的時候，只有兩個人，所以只好同胞結婚了。

刺紋必須在結婚之前施行，如尙未刺紋而先與人發生關係，則沒有人肯爲之刺紋，或需付出數倍的代價，才有人肯爲之施行。

遷移的傳說常見於各種記錄，但因各社有其特殊的遷移經過，所以記錄各異。有關刺紋起源的傳說，亦為最常見的一種傳說，惟傳說內容頗有差別，本文所錄刺紋傳說，與小島、小川的記錄相近<sup>(1)</sup>，同屬於兄妹婚配型的，而與佐山及森丑之助的記錄相異<sup>(2)</sup>。

### 三、分 析

人類學家研究民俗傳說大致可分為兩大類：歷史的研究和功能的分析。歷史的研究是以某種傳說在某一民族中演變的經過為重心，而追尋其在鄰近各民族（有的以全世界的民族為範圍）的分佈與流傳的情形，並進而推定其傳播或接觸的可能與途徑<sup>(3)</sup>。功能的研究則以分析傳說神話與該一民族社會的其他文化因素的結構或功能關係為主；所謂功能的關係，係指 Malinowski 所說的神話是一初民社會制度的執照 (Charter)<sup>(4)</sup>，或 Durkheim、Radcliffe-Brown 所說的神話是特殊文化主要結構的象徵性表現<sup>(5)</sup>，或 Kluckhohn 所說的增強個人的行為和滿足個人的動機 (motivation)<sup>(6)</sup>，同時也包括神話傳說所能反映或表現該一民族的世界觀、價值觀以及其他文化組構的行為而言<sup>(7)</sup>。因此這裏的功能意義是兩方面的，一方面是神話傳說對產生的社會本身的功能意義，另一方面傳說所能反映該文化的各層面貌。

本文的研究是屬於功能的分析，但主要的是想先從所搜集的傳說，分析泰雅人的價值觀和宇宙觀，然後進而探求從這傳說中分析出來的價值觀與其他文化各面的可能關係。所謂價值觀，簡言之係指一個民族對於自然及社會的基本態度和觀念，這一態度和觀念是同時包括存在的 (existential) 和規範的 (normative) 兩因素。因此價值觀是牽涉到文化的和心理的兩因次 (dimensions)；它一方面涉及個人的動機到行動，

(1) 小島, 1914, pp. 28-29; 小川, 1935, pp. 102-105.

(2) 佐山, 1918, p. 18; 森丑之助, 1915, p. 268.

(3) Herskovits, 1952, p. 424.

(4) Malinowski, 1955.

(5) Durkheim, 1915; Radcliffe-Brown, 1922.

(6) Kluckhohn, 1942, pp. 139-141 (1958).

(7) Kluckhohn, Ibid; Spencer, 1957, pp. 1-10.

另一方面又與作為個人衡量判定動機是否為社會接受的文化準則相關。所以本文分析材料的方法也將是人類學的和心理學的同時應用。這樣的分析將清楚地指出神話的象徵性表現，是如何地與文化形貌作有機的連繫，以及如何把泰雅人的實際生活經驗作心理學的表现。

在分析傳說的過程中，三組材料將互補地應用，這三組材料是：傳說神話的情節或主題結構，傳說內容所顯示的行為準則和制裁的事實，以及報導人對傳說內容所加的註解。傳說的情節或主題最能看出具體的價值趨向，而傳說的內容所顯示的行為準則和制裁實例，常是找尋價值觀最主要的指標<sup>(1)</sup>。至於報告人所作的註解和說明，又有另一層次的意義，這些註解和說明代表講述人自我意識性的解釋傳說內容，不但可作為肯定價值觀的分析，更可透露傳說在現行的信仰與行為的新意義。我們先利用上述三種材料作分析，理出若干價值區域 (value areas)，再進一步把這些初步理出的價值重點與其他文化各面，如生產方法、社會結構、宗教信仰、生命禮俗以及謠諺等作比照，逐一說明其互相關係或特殊表現。最後並企圖對泰雅族人的價值系統 (value system) 作一初步的探討。

另一點須說明的是，本文的研究，未依傳統的分類辦法，將神話 (myth)、傳說 (legend) 和故事 (fairy tale) 加以分別，而均以之作同等待遇的分析。主要的是作者以為報導人敘述各種傳說時並未真正加以區分<sup>(2)</sup>，而即使為一般學者所主張神話、傳說和故事其本身的存在代表不同意義的象徵形式，但它們所能表現或反映該一文化者則相同；本文既為分析神話傳說所反映的價值觀，自可將三者同等處置。

下文即將各項價值區域列後，逐項說明之：

### (一) 鬼 靈 觀 念

鬼靈觀念是泰雅人最明顯的價值區域之一；鬼靈 *rutux* 的觀念在傳說中出現最多；分析三種材料可看出，四十七節傳說中，涉及 *rutux* 的地方有十五處之多。

(1) Kluckhohn, 1951, pp. 403-405.

(2) Maliñowski 分別 myth, legend 和 fairy-tale, 除去其本身各具不同的功能外，講述者在講述時亦有區別；Malinowski, 1955, pp. 100-108.

泰雅人對 *rutux* 的觀念，多認為 *rutux* 具有權威，可以責罰人類，但 *rutux* 又是宇宙的主宰，人類應該信任它，依賴它並接受它的訓示。我們在傳說中處處可以看到 *rutux* 如何使人類有生老病死的不幸(1)；而 *rutux* 又常出而迷惑人(9)(10)(11)(13)(14)，或加害於人(6)(12)(15)，或作弄人(14)，因此泰雅人對 *rutux* 極為敬畏。在傳說中我們可以明顯地看出其對 *rutux* 恐懼之情，而認為要避免 *rutux* 的責罰，應遵 *rutux* 的吩咐，不能稍犯禁忌，否則災害即將降臨。這種態度，最明顯地表現於報導人對傳說內容的註解(1)(12)(14)。在另一方面，如(43)則，表現對 *rutux* 的信任和依賴，遵行 *rutux* 所示的 *gaga*，即可判斷是非曲直。

我們在論及泰雅人超自然信仰時<sup>(1)</sup>，對泰雅人有關 *rutux* 的觀念已有詳細的說明：我們認為泰雅人的超自然信仰是以祖靈 *rutux* 為中心，*rutux* 是宇宙的主宰，一切人生禍福的根源，因此他們對 *rutux* 的態度，基本的是虔敬服從，無條件遵守其訓示，以求得 *rutux* 的喜悅而賜予安樂幸福；我們並說明泰雅族人如何利用共同遵守祖靈遺訓的社羣團體 *gaga*，以表現這種基本的超自然觀念和態度於各種儀式行為，而把他們生活的各面與這一觀念連結起來。

從泰雅人的諺語中，我們也同時可以看到泰雅人畏敬和依賴 *rutux* 的態度。顏晴雲的泰耶魯諺語集<sup>(2)</sup>有許多很好的例子可以舉出，例如：

19. *sowa utux kajal-un ta*  
為何 祖靈 所訓 我等之

對着神明，還說什麼。

38. *alage ga b-in-jeq na utux*  
孩子 是 已經所與 之 神靈

孩子是神靈所授與的。

68. *p-in-sagoju na utux ga iwan lin-ao nja ta-tahajai ta juwao*  
已經試驗 之 神靈 是 同 已經所以助 彼之 成之道 我等之 事

神明的試煉，是成功之母。

(1) 李亦園, 1962, pp. 1-45.

(2) 顏晴雲, 1949, pp. 51-67; 1956, pp. 103-106. 顏氏所輯之諺語，是否均可作為諺語處置尚有商榷餘地；泰雅人為善於 speech play 的民族，很多場合長於此道的人，利用其巧舌妙語以求得一項交涉的完滿或家聽的心滿意足。

71. *jasa wa-waxan nja ga-garu na utux heja ga mowax nanak, ini ta*  
 可 來期 彼之 恩惠 之 神靈 彼 是 來 自 不 我等

*pəsina?*  
 要求

神之恩惠，欲來自來，迫切期待，亦然徒耳。

100. *ana utux uzji ga pusing balai mintejul gagaru nja saqoljeq*  
 雖 神靈 亦 是 止 真 三次 恩赦 彼之 人

神亦不會永遠饒恕你的。

從這五個例子，我們不但可以看出泰雅族人對 *rutux* 的態度是如何地虔敬服從，同時也可看出泰雅人如何把一切因果歸之於 *rutux* (孩子是神靈所授與)，如何依賴於 *rutux* (神明的試煉，是成功之母；神亦不會永遠饒恕你) 以及他們對 *rutux* 是如何採取無條件的承受態度 (對着神明，還說什麼；神之恩惠，欲來自來，迫切期待，亦徒然耳!)。這種依賴承受的態度，也就是泰雅人對自然、對社會的基本態度，換而言之，即是他們的人生觀；他們所認為是神靈的遺訓，亦即是社會的規範、生產方法的自然律則，因此他們所崇奉遵守的實際上是社會和自然的法則，也就是說他們對社會，對自然都採取接受承納的態度，所謂“盡人事 (虔敬服從)、俟天命 (接納承受)”是也。

## (二) 工 作 (working)

在這一價值區域，可包括兩個相關的價值重點 (focal values)：勤勞工作和肢體強健。

傳說中 (17) 一粒小米，(18) 打獵的起源，很明顯地說明必須工作才能收穫的主旨，而 (32) 女人變猴的傳說則從反面加強勤勞的重要性，懶惰者是獸類而非人類。勤勞常是日常談話的項目，也是判斷一個人好壞的標準之一，選擇配偶 (兩性均同) 時，勤勞是最主要的條件，前章已述之。從諺語裏，我們也可以看出這一價值重點的意義，例如：

30. *masoqe mə-toljeq ga sə-kəbusu*<sup>(1)</sup>  
 遲 起 是 所以腫

起晏了，身體會發腫。

(1) 顏晴雲上引書, p. 57.

46. *ini kita sa raqajas kanelin heja*  
不 看 以 面貌 女 彼  
女人不可以貌量之（應以品德量之）
47. *pakərox kera lalao heja ga qəzjinax s-əm-ijax siraxan məti-juwao*  
鍬 與 刀 其 是 反 光 時常 使用  
鍬和刀用了更加光亮 註：孩子亦是這一樣，在小的時候，使他學習勤勞的習慣，則將來更能刻苦。
36. *in-alas - an ta inlungan laga ungats ini ta tsijaʒji juwao*  
已經携去 時 我等之 心意 則 無 不 我等 成就 事  
努力去幹，何事不成。
52. *ini pake-bowai na pagai megi heja*  
不 生 實 以 稻 茅 彼  
茅叢不會結稻穗（這是對不事耕種，讓田裏長滿茅叢的人的勸誡的話）

肢體強健是與勤勞工作相關連的價值重點；有強健體力才能勤勞地工作。強調身體強壯勇猛的傳說包括(29)、(43)、(45)等節，(40)所述的 witchcraft，可以看作非以強健身體而得的本領的嫉恨。在日常生活中，強壯有力 *roka* 與美好 *miasa* 幾乎有相同的含義；這也和勤勞一樣，同是選擇配偶的重要條件。

### (三) 生 計 (subsistence)

在此一價值區域中，豐獵與豐收為兩個重點。

在傳說中，到處都可看見提到打獵的事，冀望豐獵的心情和對於有所獵獲的喜悅，很明顯地表現於故事內容和報導人的語氣。善獵的人很受尊重，即使在其他品德上有斑點，其善獵的技能仍受讚譽(25)。善獵人的小故事非常普遍，善獵人有時被神化，甚至說到死後仍然不斷在村子附近的山上打獵(18)。“打獵的起源”(18)一節傳說最值得注意，傳說的前段敘述獸類自來，可以看作冀望多獵野獸的象徵表現，後半段則回到現實的世界，說明不勞而獲在今天是不可能的妄想，欲得獸肉必須上山行獵，且認為這是貪心的懲罰。

出獵與泰雅人的宗教生活也實際上有密切的關係，每一個祭儀之前或之後，都有大規模的打獵，最主要的豐年祭之舉行與否，也以祭前的團體行獵的成果作決定。從若干咒語或禱詞，更可看出泰雅人是如何看重豐獵，例如：

請來嘗吧！請來嘗吧！<sup>(1)</sup>

所有的親人。

所有的祖先。

請讓我們打到熊，打到山豬和鹿。

請讓更多的野獸（被獲）到我們的家中來吧！

我即使有病，也要上山去。

有關農作的事，亦處處見於傳說的內容；豐收常是最高價值的表現，傳說(17)“一粒小米”，亦與(18)“打獵的起源”的意義相同，一方面表現穀物豐足的念頭，一方面又警誡不得浪費穀物。(28)“多兒的故事”很明顯地開墾田地多，家中便富有豐足了。(40)為 witchcraft 的傳說，為族人所共同痛恨的 witcher，在傳說中也是因為他們破壞可以成為美田的山坡，使成為許多石頭的禿山。

宗教生活中表現對農作豐收的企望更為濃厚，幾乎所有的儀式行為都與豐作有關，這是週知的事實。許多禱詞中更充滿祈求穀物豐收的話，例如：

我跟隨昨日種子管理的人（首領）而撒種<sup>(2)</sup>，

我撒種使之長出田邊

使（收穫後）壓壞（盈滿）倉板

又

我來收穫

仍然這麼多，請（祖靈）隨便享用吧！

（收穫後）將會壓斷倉板。

從諺語中我們也可看到豐作和豐獵的被看重，例如：

6. *m-iziup ngasal kənoxol ga uməto pagai*<sup>(1)</sup>  
 入 家 鹿角蟲 是 山積 糲

銚娘入屋，則為豐年（註：銚娘是否聯想到鹿，尚待研究。但鹿到屋裏來則

(1) 李亦園，前引書，pp. 19-20。

(2) 李亦園，上引書，p. 18。

(3) 顏晴雲，上引書。

爲豐獵的預兆。豐作與豐獵在Atayal宗教思想上是合一而不可分的。)

13. *r-am-apus mami ga bu-un bisu*  
撒 飯 是 所射 雷

糟塌米粟，必遭雷擊。

#### (四) 家庭關係 (family relations)

在這一價值區域內，可分出亂倫、友愛和教養三項說明之。

兄妹或姊弟亂倫的禁忌最被重視，在傳說中有兩節(2)、(47)敘述兄妹結婚亂倫的情形，但報導人均立即聲明那是古時候在特殊情形下發生的事，兄妹結婚或有性關係是絕對不允許的，那是很大的 *psanik*。傳說中所述兄妹亂倫的事實，不管是否可看作對禁忌的一種“反動”的幻想，遵守亂倫的禁忌無疑是很重要的準則，所以在傳說(34)女人與熊的故事中，光着身子的妹妹不願讓兄弟們看到，要等到母親帶來了衣服，才讓兄弟上樹救她。這一節傳說表現同胞亂倫禁忌最爲明顯。

另有二節亂倫的傳說是(23)父女之間和(24)叔嫂私奔，但和兄妹亂倫的二節傳說一樣，立即被報導人所否定，認爲是不好的事或古時候的特殊事件。

泰雅族人同胞亂倫禁忌的觀念最爲嚴格，異性同胞在場甚至不能談到有關性的事，所以傳說的內容和註解，與實際行爲準則相合。

傳說(29)兄弟搏熊的故事，主要說明同胞之間應該友愛合作，不應爭吵，這與實際所見兄弟間的行爲準則也大致相同。

傳說(33)女孩變鴿是一則值得注意的傳說。內容描述一個女孩因不滿她的母親待之過於苛刻，一氣之下變爲一隻鴿飛掉了。泰雅族孩子的教養(尤其是幼年期)都由母親負責，特別是責罰都出於母親。因此這節傳說也許可看作反抗嚴格的母教的心理表現。

#### (五) 性 (sex)

有關性的幻想的傳說甚多，包括(2)、(20)、(21)、(22)、(24)、(25)、(26)、

(35)，尤其是(20) *hoβa utasi* 和(27)女人村兩節傳說，表達性的慾望最為顯著，但大多數傳說都或多或少鼓勵正常的性關係。強姦者(25)、通姦者(21)(26)都被處罰，婚前的性行爲，也認爲是 *psanik*，污辱了 *gaga*，沒有人肯替他(她)們刺紋的，這種貞操的觀念，也可見於諺語，例如：

21. *ungats səmaoja intukan bijaxoq<sup>(1)</sup>*  
無 欲者 已經被啄處 啄木寫之

被啄木寫啄過的樹沒有人要(失了貞操的女子沒有人要的意思)

43. *mərawi heja ga tə-aring sqo pin-xapas-an*  
淫亂 其是 始於 已經狎戲處

男女淫亂之事，來自戲謔之舉(對男女青年邪淫狎戲之諫言)

#### (六) 人羣關係 (Human relations)

在這一價值區域中，可以指出友伴之情(*companionship*)是價值重點。傳說(10)敘述父子二人因爲離開同行的一羣，才遇到 *rutux*；(29)兄弟搏熊的傳說說出，雖勇敢善獵如不合羣亦無用；(42)獵頭的起源一節傳說，敘述“平地”和“山地”分家時，都希望分得較多的人以壯聲勢。報導人在講述傳說時常說，外出時要結羣同行，如一人單獨行動，心裏很害怕。(43)獵頭的故事，利用羣體的行動以判斷是非，可以認爲是對羣體價值判斷的顯明例子。

其他生活各方面，羣體意識的作用很廣泛；一個人對某一件事情說明時常有猶豫態度，這態度則完全不見於三五友伴在一起時所作爲判斷。友伴之情表現於種種經濟活動，而在集許多“同好”以組成共祭的 *gaga*，則爲這一價值重點的最高表現，所以顏晴雲的第一條諺語便說：“人們如相聚，則不感寂寞”。(*məsə-hərahōl ta m-in-babao* 相溫(相從)我等 已經站者 *rahajal ga ini ta kə-qarung*。)  
地 是不我等 寂寞。

又說：

56. *laxi ta kalalai paris kakangi ta range*  
所止 我等之 作 敵人 所求 我等之 朋友

(1) 顏晴雲，上引書。

別製造敵人，要尋找朋友。(在四面楚歌的情況下是不易成功什麼事的，所以互助合作是必要的。)

根據以上傳說故事的分析，我們可以指出若干泰雅人的價值重點，而這些價值重點也大致表現於泰雅人其他文化的各方面；這裏我們不妨試把這些各個的價值重點加以綜合研究，以便能理出一個泰雅人價值系統 (value system) 的初步面貌。

首先我們應辨認的是他們的價值前提 (value premises)。一個民族文化的價值前提可以看作基於他們對宇宙的認識、人與宇宙自然的關係以及人與人的關係<sup>(1)</sup>。我們從第一項鬼魂觀念似可假定泰雅人的價值前提如下：(1) 宇宙是固定有序的，(2) 人在宇宙間是處於被動的地位，(3) 人類社會是宇宙的一部份，所以也是固定有序的，(4) 人應遵守一切宇宙和社會的規律以維持均衡次序。

從價值前提可再引出若干更具體的價值重點或價值叢 (focal values)；所謂價值重點即是許多價值觀的叢合<sup>(2)</sup>。從上引諸價值前提我們可引出有關的價值重點有：(1) 勤勞，(2) 豐足，(3) 合羣和(4) 守法。

(1) 人是處於被動的地位，故人應勤勞以維持宇宙社會的固定序列。人對於神所吩咐和指示的工作，應該努力去做，以求得神的賜福，如偷懶不努力，則神將降以災害，而宇宙社會的秩序也就要因之而混亂了。一個人要勤謹地工作，必須有強健的身體，因此肢體強健和勤勞工作實是相關的兩個價值，同受到族人的看重和讚美。

所謂勤勞，包括努力地種植，努力地打獵，勤謹地行儀式，因為這些都是神所要他們做的，或者換句話說這是傳統規定如此的。努力完成神或傳統的規則，是人的本份，但是神或傳統規定之外的事，則非份內之事，無用努力去做，這就是何以泰雅人為勤勞的山田墾作者，但却是“懶惰”的水田耕種者；山田是傳統份內的事，神所規定者，而水田非傳統份內事，故不用努力去做。

人雖勤勞工作，但人究非主宰，一切耕耘成果猶待神之賜予；所以諺語說“孩子是神靈所授與的”，也就是說人雖行交合，但是否能生男育女，猶待神之決定；人雖

(1) Du Bois, 1955, p. 1233.

(2) Albert, 1956, pp. 100-111.

種植穀物或上山打獵，但能否有所獲猶待神之賜予。所以泰雅人在完成他們本份內所應做的，即認為人事盡矣，其他的就只有等待神的判決了，而在此等待的期間，他們也就盡情地享樂，無拘地放縱了，因此我們能說他們的狂飲泥醉高歌達旦是不對的嗎？

(2) 農作物的豐收或出獵的豐獲是泰雅人最看重的；豐足的農作物和獸肉不只是人所賴以生活的必需品，同時更重要的是神對人的所作所為的判決；豐足的收穫，即是神的滿意的表現，歉收災害則是神的憤怒的表示，所以豐足的穀物和獸肉，不只是給予山居農作的泰雅族人以物質生活上的滿足，同時也給予心理上的滿足，難怪他們是這樣地看重和讚美豐足的食物！

(3) 人應勤勞謹慎地遵照神的指示去做，但個人的力量有限且易於犯錯，一有犯錯，勢將危及全體，因此爲了要確保無誤，只有共同遵守，互相監督，以求全體的安全，這就是泰雅人組織共同遵守祖訓的 *gaga* 之基本精神所在，因此合羣，友伴便成爲他們所看重，所不可或缺的了。

(4) 社會和宇宙一樣都是固定有序的，人與人之間有其一定的關係準則，親子之情，同胞之誼都有其應遵從的典範，尤其是兩性之間更有嚴格的行爲準則，對這些典範和準則如有違犯，也即是破壞整個羣體的秩序，危害全體的安全，因此遵守人與人之間的一切準則，也是泰雅人最看重和最讚美的。



## 第十九節 儀式行爲

### 一、信 仰

從上節有關神話傳說的研究，特別是有關鬼神 *rutux* 的傳說，我們可以看出泰雅人超自然信仰的一般屬性。他們泛稱所有的超自然存在爲 *rutux*<sup>(1)</sup>，而沒有生靈、鬼魂、神祇或祖靈之分，更沒有個別或特有之神名。*rutux* 即是超自然的全體，也是其個別的存在。

在南澳羣泰雅人的觀念中，*rutux* 的原義似指靈魂而言，或可說爲生靈與鬼魂之意<sup>(2)</sup>。據報導人 *kawel tolas* 說：“人在世時靈魂 *rutux* 與肉體 *hei* 同在，人死後 *hei* 沒有了，只剩下 *rutux*。人做夢是 *rutux* 出遊；夢見死去的人，即是見到 *rutux*。”。

泰雅族人稱脈膊爲 *rutux kava*，稱心跳爲 *rutux lavun*，報導人均以爲此 *rutux* 即是靈魂的表現，脈膊與心跳停止了即 *rutux* 沒有了，也就是死亡。人影亦稱爲 *rutux*，所有動物的影子亦稱 *rutux*，惟樹影則稱爲 *sasau*，因其無生命，故不稱爲 *rutux*，亦即無靈魂。

人死後 *rutux* 即離軀體而去，但在軀體未腐爛之前，其 *rutux* 仍留在村落附近，等待軀體腐爛後，*rutux* 才離人世而赴靈界 *rutux-en* (*en* 爲尾語，爲處、所之意)。報導人 *kawel tolas* 說：

“人死後其 *rutux* 前赴 *rutux-en* 須經過”鬼橋“*hoyu rutux*。其人生前如行爲不端，多觸犯神禁者則自 *hoyu* 掉入一大池 *gəlay qəsja*，受盡苦難，而不得入靈界。其人如生前爲好人，則經過 *haoy* 後可到達靈界，在那裏有美好房屋可供居住。

人死後其生活完全與在世之生活相同，可說是重覆一次生前經歷。惟 *rutux*

(1) *rutux* 爲南澳、金洋等村 *sqoleq* 人的發音，其他方言或稱 *utux*, *liutux*, *aliutux*。

(2) 在泰雅族起源地 *məsitabaon* 村人則認爲 *utux* (*rutux*) 之原義爲死者或祖先並非指死靈或祖靈。見林衡立，1950, p. 42。

行動自由，自靈界至現世只在轉瞬之間，所以我們可以隨時夢見 *rutux*，或在野外碰到 *rutux*。

惟 *rutux* 有善惡之分，善靈為在正常情形下死亡的靈魂，惡靈則為死於非命人的靈魂。惡靈常在其死亡地附近，而不得歸回靈界，也不受人祭祀，所以給人災害。然惡靈之數目並不多，其加害於人類似不甚嚴重，僅如迷人使失魂、致病、或其他惡作劇等等<sup>(1)</sup>。

可是予人災害疾病的並不單是惡靈，而最重要的却是來自善靈。在泰雅族人的觀念中“善靈”才是最主要的 *rutux*，才是與他們休戚相關，而時時應該奉祀的對象。這一範疇的超自然存在很明顯的是泰雅人宗教信仰的中心，也是影響泰雅族人生活的各面以及規範其行為的基本動力。

然而善靈這一範疇的超自然存在中，被族人所注意而加以崇奉者僅為死去祖先的 *rutux* 以及若干有關的靈魂<sup>(2)</sup>。祖靈之崇拜是以集體之祖靈為對象，而不是以個別的祖先為對象，其作用於子孫亦以集體行動為多，少有個別的執行。

祖靈 *rutux* 在原則上為子孫的監護者，但並非只有保佑而無責罰，更非無條件地賜予恩惠，而是基於子孫是否能遵照祖先所定的法則制度而定賞罰。祖先所定制度規則稱為 *gaga*，涉及道德準則，祭祀禁忌等等；凡子孫能遵守 *gaga* 者，即賜予身體健康、農作豐收、多獵野獸，如未能遵守 *gaga*，而行為不端者，則懲以病疾、歉收。所以泰雅族人對 *rutux* 的基本態度是服從；*rutux* 是萬能而尊嚴的，只有遵守

(1) 惡靈害人的傳說甚多，而形式大同小異，前述傳說第一則即為常見者。另舉數則於後：

從前有一人與父親同去打獵，走到深山時其父聽到背後有響聲即回頭一看，已不見其兒子，而看到一條河橫在前面，河上很多煙霧，模糊地好像他兒子被 *rutux* 所捉，乃張弓欲射之，一箭發出後，已無所見，只好傷心地回家。經過一兩個月之後，被 *rutux* 捉迷的人被發現於山上，但已不能言語，抬回家中後雖請來巫醫治病，但終不治死去。

有一羣人上山打獵，去的人很多，大家露宿於大樹下。其中有父子二人，半夜中好像聽見有人前來，其子急偕父逃出樹下，但覺得好像一直有人追在後面，所以二人繼續急忙地往前跑，跑到高山地方，忽然天氣大變，狂風暴雨，兩人遂迷失歸途。同出狩獵的人見其忽然失蹤，且多日不回，知為 *rutux* 所迷。過了很久，*kəvəvu* 社的人到碑南社附近打獵，看到父子二人在高山頂，乃走近去找他們，兩人竟張弓欲射，告以爲鄰社人，乃未射之。隨後邀他們返來，但其父不久即逝世，其子則結婚生子，至中年後亦逝去。

有一次一位老婦帶了二個小女孩到旱田小屋去居住，晚間煮小米為餐，老婦叫女孩們同出去取些芋頭來放在小米鍋中共煮，當女孩們回來時，發現其 *jaki* (祖母) 被推在火堆中，*jaki* 說是 *rutux* 所作的，要小女孩們把她拉出來，但怎樣也拖不出來，後來火燒到 *jaki* 腰際，小女孩才把火撲滅，但已受傷很重，小女孩們急跑回家叫家人來救。過了幾個月，火傷已漸癒，但 *jaki* 終於死去。

(2) 如被殺敵人的 *rutux* 亦被歸入崇拜之祖靈，見下節獵首祭。

其遺訓始能得福，反之將有災害。他們相信，農作物的生長固有待播種除草，但無 *rutux* 亦無可收成；野獸之獵獲有待獵人的努力，但無 *rutux* 終無所得。所以泰雅族的宗教系統包括許許多多規則和禁忌，破壞這些規則和禁忌者稱為 *pusaneq*，不但對個人不利，且將危及團體的安全。

但是，*rutux* 終是自己的祖先，祖先對於子孫總免不了有偏愛，所以子孫有時也可作祭或法術以影響祖先，即使在觸犯禁律 *pusaneq*，也可以用贖罪的方式，以改變祖靈的責罰。

除去上述祖靈 *rutux* 之外，在泰雅族的信仰系統中已別無神祇存在；他們的創造神話，只說到人是從 *pinsbukan* 的大石生出來的<sup>(1)</sup>，也沒有創造神的傳說。他們對於自然現象，雖有些人格化的傳說<sup>(2)</sup>，但都與人類生活無重大關係。此外，在泰雅人的傳說中亦不見有精靈或泛靈存在的主题，對於高山大川或巨樹怪石亦少崇拜的觀念。

綜括而論，泰雅人的宇宙包括 *rutux* (神靈) 和 *seqoleq* (人類) 二大部份。神界之中以祖先之靈為最重要，祖靈被認為是宇宙的主宰，具有無上的權力，人類社會的一切活動均受祖靈之控制，無有超出其範圍的可能，因此人類欲使宇宙運行合度，欲使社會安樂幸福，惟有遵從被認為是祖先製定的一切禁則，戰戰兢兢惟恐有所違背，致觸怒祖先而破壞融洽的關係。然而神靈與人類之間實是不同空間的同一社會，祖靈對子孫雖威嚴有加，亦未嘗不能諒解，子孫即使違背祖意，亦可以各種犧牲求祖靈之赦免，以恢復原有均衡的關係。換而言之，泰雅族人的對超自然的基本信仰是無條件地遵守、服從神靈的意旨，以求得神靈之喜悅而賜予安樂幸福。可是當他們違背神靈意旨之時，惟恐遭受災禍，亦可供奉，犧牲以慰解神怒。下文我們將敘述泰雅族人如何以此一基本的宗教信仰為中心，配合其社會組織，而實踐於各種儀式行爲。

(1) 森丑之助，1917，pp. 256-258；許世珍，1956，pp. 154-156。

(2) 此類傳說最典型者如下：

古時太陽，月亮和星星互爭偉大明亮；星星們先說：“我們的數目最多，滿天都是，所以我們最為明亮。”月亮大不以為然，譏笑地說：“我一個的光亮即可把大地的黑暗變為光明，你們數目那麼多，却照不亮一小角”。太陽在一邊不講話等到月亮講完了，他才開口說你們都很亮，但比起我來却遠不及了，一遇到陰天你們都不見了，而我却仍能照射光亮。”月亮和星星聽了都啞口無言。(參看前傳說神話節)。

另有射日傳說甚為普遍，見森丑之助，1917，pp. 253-256。

## 二、組 織

如前節所述泰雅人的親族團體甚為鬆懈，其以血緣為基礎的親族團體<sup>(1)</sup>大都未能成為行為團體而對其社會發生基本的功能作用。即使在已有單系親族羣 (unilateral kin group) 雛形出現的若干族羣<sup>(2)</sup>，純以血緣為基礎的羣體，亦未如在一般單系社會 (母系或父系) 發生重要的作用。在這親族組織較為鬆懈的社會，代替親族羣而發生作用的是各種共同參加宗教儀式的羣體，如 *gaga* (祭團)、*qutux litay* (共獵團) 和 *qutux neʔan* (共牲團) 等。其他地緣團體為部落 *qutux qalay* 和部落同盟 *qutux ləlioy* 亦有其重要性。

在泰雅族各族羣間，祭團、共獵團、共牲團的範圍甚不一致，或有大於部落者，或有小於部落者，更有與部落相一致者，但其性質大都為共同參加某種宗教儀式為基礎，而以祭團 *gaga* 最為重要，其宗教意義也最為明顯。衛惠林教授在敘述 *gaga* 時說：

…*gaga*，常是可以包含同地域羣內，是廣義同祖羣或同祖居地羣的共祭，共守禁忌的團體；但他們並不能由系譜證明其同祖關係；且時常可以加入退出；因而只是一種觀念的或傳說的雙系同祖羣 (traditional bilateral genealogical group)，有時與部落羣或種族羣的觀念相混淆。

南澳羣泰雅人的 *gaga*，為小於部落的團體，每一部落大致均包括數個 *gaga*<sup>(3)</sup>，而 *gaga* 又實際上集共獵、共牲的功能於一體。金洋社在 *gaga* 完全被廢棄之前，全社共有五個 *gaga*，若包括附屬部落 *yiyajan* 社的一個 *gaga* 在一起算，則有六

- (1) 泰雅族有一種同高祖的父系世系，羣稱 *otox mōlxo* 為其親系上推至高祖，旁系擴展到第三從兄弟，但這僅是一種“概然性同祖羣的”觀念，而非有明顯功能的親族團體。另一種雙系血親羣，稱為 *kotox gule* 包括父系同高祖親和母系同曾祖親族，實為一種近親禁止婚配的範圍，即在父系第三從兄弟姊妹與母系第二從兄弟姊妹禁止互相婚配，但亦缺乏實際行為團體的功能。
- (2) *tsoʔoleʔ* 族羣有一種父系遠祖羣曰 *gamil*，是純父系的同祖居地羣，但無固定姓氏亦非外婚羣。
- (3) 泰雅族各羣中，祭團 *gaga* 的範圍頗不一致，有一個部落包括許多祭團的，有許多部落共為一祭團的，亦有部落與祭團相一致的，但依作者的意見，這些不同的型式都是 *gaga* 分化過程中的不同階段而已。一個 *gaga* 因為人口繁殖，分為兩個或三個，或因耕地不敷而向外遷移，這些分出的人都向原有的 *gaga* 分出或買得 *gaga*，而形成新 *gaga*；在這分化的過程中，因為各羣情形之各異，因此有不同型式的表現。

個 *gaga*。(南澳羣的其他主要部落，如 *kəvəvu* 社有四個 *gaga*，*piəxau* 社有五個 *gaga*，*buta* 社有三個 *gaga*)。 *gaga* 在構成上似為地域化的雙系親族羣；據報告人 *hayon kəvi* 說，金洋最初只有一個 *gaga*，稱為 *gaga boke*，包括全部居住於部落內的人，實際即包括所有移住金洋的後嗣。其後因人口漸多，始分為三個 *gaga*，最後又分為六個 *gaga*。這六個 *gaga* 的最後一任首領及其管轄家數如下：

*gaga takun lawa* (14戶)

*gaga kino yugan* (13戶)

*gaga jana salao* (7戶)

*gaga jumin hayoŋ* (8戶)

*gaga wuilaŋ nuɸax* (10戶)

*gaga takun teliŋ* (*yingajan* 社) (13戶)

這六個 *gaga* 的構成份子大致以一個或兩個近親羣為核心，再加上其他較遠親族或姻親，以及一些不能在系譜上找出關係的“朋友”而成。每一 *gaga* 有首領一人，稱 *məraho gaga*，*məraho gaga* 為選舉出任者，通常由組成 *gaga* 的核心近親羣之長者出任。*məraho gaga* 必須熟知儀式的步驟，懂曆法，善狩獵，並為人公正，受族人尊重。*gaga* 成員對 *məraho gaga* 尊敬而服從，這種態度與其說是因為其個人的名譽，勿寧說是 *məraho gaga* 乃代表整個 *gaga* 與祖靈接觸的人；*məraho gaga* 不只是維持 *gaga* 組織內的安定，而且要維繫人的社會與神的社會間關係的暢順與均衡。我們在前一節中已述及 *gaga* 一詞的原義為“祖先遺訓”或“祖制”之意，遵守祖制為子孫首要任務，所以其團體亦稱為 *gaga*，蓋欲以團體的力量共同遵守祖先遺制，履行子孫任務，以維持人的社會的安樂。

*gaga* 既為最主要的儀式團體，所以與基本生產方法有關的儀式如播粟祭、嘗新祭、豐年祭等均由 *gaga* 成員共同舉行，他們虔虔敬敬地按照祖傳方式舉行這些儀式，服膺一切所應守的禁忌，惟恐違反祖訓而觸怒祖先。不幸如有人違犯禁則，稱為 *psaneq*，*psaneq* 不但對犯者個人不利，而且將影響整個 *gaga* 團體的命運，因此 *psaneq* 的人必須提出賠償，殺牲敬祖靈，並分食於同 *gaga* 的成員，以恢復人與神社會間原有的關係。

如前所述，金洋的 *gaga* 係自一個變為三個，再由三個擴為六個。*gaga* 分化的過程亦甚儀式化。首先組成新 *gaga* 的成員共同上山打獵，把所獵得獸肉分食於舊 *gaga* 的人，然後自舊 *gaga* 的首領處分得“聖粟” *gaxak* 一穗，徵象其系統乃自同一祖先源流。這一穗聖粟即保留在新 *gaga* 的首領家中，等待播粟期間到來，才由新 *məraho gaga* 代表全 *gaga* 成員首先下種（參看下節播粟祭）。

在有些特殊情形下，*gaga* 的成員亦可退出而參加另一 *gaga*。調換 *gaga* 稱為 *wayin galə*，換 *gaga* 者稱為 *mgalə*，須殺大豬一隻敬神然後分食於舊的人，入新 *gaga* 時又須殺雞一隻作祭並分食，這種儀式行為正與行婚禮時，新郎家須殺豬一隻送給新娘的 *gaga*，以求得其 *gaga* 在人與神之間關係均衡的意義相同。

除去 *gaga* 之外，若干宗教祭儀亦由部落成員共同執行；雖然部落 *qalay* 的基本功能是地域的和政治的，但是與整個部落的福祉和必須以整個地域單位為行動的事件，其有關儀式則由部落成員共同舉行。部落組織在南澳羣各村為大於 *gaga* 的團體已如前述，一個部落大致包括數個 *gaga*，而各個 *gaga* 在政治上係歸屬於部落。部落有一部落領袖稱為 *məraho qalay*，*məraho qalay* 為選任者，其中多以某一重要 *gaga* 的首領兼任；但其條件着重於個人的聲望和治事能力，如善於詞令，富有戰爭經驗等等，而不以祭祀常識為準則。部落領袖之下有二個副首領稱為 *simig*，*simig* 協助部落領袖處理部落的各種事務，特別是在戰爭時，領導戰士出戰，或被派與鄰村聯絡。

由部落成員共同舉行的儀式最重要的是獵頭祭。獵頭是必須以全部落的力量（或聯合其他鄰近部落）纔能實行的，所以獵頭祭亦由部落成員共同執行。獵頭稱為 *mə-gaga*，其意甚明顯亦為遵守祖制，而獵首祭也無疑是為了完成人與神之間相互的職責，不過其範圍稍為擴大，而以全部落的人神關係為基礎罷了。此外有若干儀式行為亦為部落成員共同執行，如祈雨祭、祈晴祭等是，這些都是關係整個地域團體的事務，故由全部落共同執行，惟其儀式似已屬於另一範疇，我們將在下節中再詳細討論之。

在日常生活上，泰雅族人的家族 (*qutux yasan*，即居於同一房屋的人) 仍為最重要的社羣單位。家族為生產和消費的單位，也是社化 (socialization) 的基本單位，

因此家庭對於宗教信仰也有基礎性的關係，不但一般日常的小儀式由各個家族分別執行，而一家之長對於全家族成員之能否遵守祖制服膺禁忌應負監督的責任；而實際上早期的社化過程與宗教信仰有其可能的關係<sup>(1)</sup>，我們因為社化過程尙未能完全整理成較有系統的材料，這一問題只好留待將來再作探研。

總結而論，泰雅族社會執行宗教儀式最主要的社羣為祭團 *gaga*，因 *gaga* 所執行的儀式均為與基本生產方法有關的各種農業祭。*gaga* 的首領 *məraho gaga* 即為儀式的執行者 (practitioner)，亦即司祭 (priest)，其責任為推算曆期、主持祭禮，同時亦引導各種生產工作，其所以被選任的因素實重於豐富經驗而非由於其神聖本質 (sacred character)，所以若說他是神與人之間的溝通者，不如認為他是遵守祖先遺訓的表率更為合適。

除去 *məraho gaga* 之外，泰雅社會的另一種儀式執行者為巫醫 *mahgok*。巫醫多為女性，其執行儀式大都為個人事務，並不專屬於 *gaga*，亦無其他組織，惟其法術則為傳習者。老巫醫稱為 *pokəŋ mahgok*，徒弟稱為 *lake mahgok*。習巫醫的徒弟與師父的關係並無規定，但大致為較近的親屬，習巫醫的人亦無任何固定條件，只要她自己有興趣，而家人同意即可找老巫醫習藝。習藝的期間甚短，快者一兩個月即完成，慢者亦不過數月，所以開始學藝的年齡並不太早，經常都是結過婚的婦人。學藝主要為學習問卜診斷 *tsarajan* 和祭禱治療的方法，學藝的人學習完畢，向師父購得法具 *tsəlealan* 一支，並給予報酬 *pala* 布一段，*valus* 布一條，柴刀 *patuts* 一把，又做糕備酒饗師父及其家人<sup>(2)</sup>，此至學藝者即可單獨為人作法治病，而其與師父間的關係亦已完成不再受其管轄。巫醫的作法已屬於一般所謂巫術 (magic) 的範圍，惟其治病的基本觀念仍與祖靈的賜禍福有直接關係，因此其所執行的儀式可列於另一範疇，我們將在下一節詳述之。

### 三、實 踐

我們在前二節中已把泰雅人宗教系統的基本信仰形態辨明，同時又把他們宗教系

(1) Spiro and D'Andrade, 1958, pp. 456-466.

(2) 傳授巫醫的報酬，無論在傳授者或學藝者方面而言，都認為是必要的手段；假如沒有報酬，則認為所傳者不能生效，即使親如母女，亦須象徵的給予報酬。作者在南澳村從該村唯一的巫醫 *sajun tolas* 學習巫醫術，即遵其要求給予各種報酬。

統的各種組織敘述過，本節我們即將陳述泰雅族人如何利用其各種組織而把基本信仰實踐於具體的行為，更明顯地說，他們如何通過羣體而執行其儀式。

如前所述，泰雅人的基本信仰形態是以祖靈為中心，祖靈能主宰一切，子孫欲求安樂，免於災難，必須絕對遵從祖先的意旨<sup>10</sup>。因此表現於具體的行為時，最先是積極地依照固有的程序執行儀式，消極地服膺儀式的禁則；這一範疇的儀式行為 (ritual behaviors)，很明顯的是直接表現其基本信仰，所以我們稱之為基本儀式 (primary rituals)。但是子孫的行為有時不免有意或無意地觸犯禁忌，或未完全遵行儀式步驟，祖靈即降以災禍；即使災禍未隨之而至，觸犯者心中亦不免有所畏懼，因此又常舉行儀式，以求災害的停止或免於災害，這一範疇的儀式的執行方式頗有異於前者，我們稱之為輔助儀式 (secondary rituals)<sup>(1)</sup>。本節即將依照這兩範疇敘述南澳羣泰雅人的各種儀式行為。

(一)基本儀式(primary rituals) 前面說過這一範疇的儀式行為有積極和消極兩方面，即積極地依照固有的程序執行儀式，消極地遵守儀式的禁忌，所以下文將分別積極的基本儀式行為和消極的基本儀式行為兩項加以敘述。

### 1. 積極的基本儀式

我們在第一節敘述泰雅人的一般文化背景時，曾着重於他們的生產方式的說明，並指出農業生產在整個生產活動中的重要性。在儀式行為方面，泰雅人的各種祭儀也表現農業生產在他們全部生活中的重要地位，換言之，大部份泰雅人的祭儀都直接或間接與農業生產有關，這是在分別敘述各種祭儀之前，首先應加說明的。

#### (1) 播粟祭

粟播種期在農曆一月間，*gaga* 首領看 *sayas* 樹已開紅花，即決定一日為播種期，並通知同 *gaga* 各家準備。

播種祭稱 *snius temobox*，由 *gaga* 首領 *məraho gaga* 主持。播種前一日各家備酒及雞肉至 *məraho gaga* 家中，當日黎明，*məraho gaga* 帶了聖粟穗 *gaxak tarakis* 以及祭酒祭品等前往自己的旱田。到達旱田後即在田地中間豎立一細竹枝 *vinok*，在

(1) Primary rituals 和 Secondary rituals 二詞係 George Homans 所創 (Homans, 1941, 164-72), Homans 應用 Primary anxiety, secondary anxiety 和上引二詞以折衷 Malinowski 和 Radcliffe-Brown 的 anxiety 和 ritual 的爭論 (Malinowski, 1948. Radcliffe-Brown, 1939).

竹枝旁又放置白色石頭 *kiatciy tunux* 一塊和松香樹皮 *hajoy* 一片。把這些東西安排好，然後即開始把小米撒種於其周圍，並用小鋤勻土蓋之。最後取出祭酒祭品供於祖靈，並祝告曰：

1:1 *nanu misu tepiasan nenikun kai,*  
我把你 撒種 (食)作物

1:2 *pisu hkiatciy, pisu hajoy, pisu vinok,*  
變 白石 松香 竹

1:3 *pkijopsu sasiau qemajah.*  
進 邊 田

我來撒種穀物，

使像石頭之大，使像松香之味，使像竹子之粗壯，

使長滿田邊！

祭禱完了即返回家中，時 *gaga* 家家家主已在 *məraho* 家等候，*məraho* 返家後即與各家主飲酒食祭肉。至是各家即可開始播種。

各家播小米時，亦由各家主作祭，並唸禱詞曰：

2:1 *noko temobox walaheara temobox mrahan gaxap,*  
我 撒種 昨日 撒種 管理種子的人

2:2 *nanu noko temobox pkijop sisiau gaxap mo,*  
因此 我 撒種 進 邊

2:3 *pqijop-so salao kaho*  
壞損 床 倉庫

我跟隨昨日種子管理的人而撒種，

我撒種使之長出田邊，

使(收穫後)壓壞倉庫板

## (2)收穫祭

收穫祭稱 *smius tarakis*，其意即小米收穫之儀式。收穫祭亦與播粟祭一樣，同為祭團 *gaga* 成員共同舉行的祭儀。

小米收穫前一日各家即舂米做糕。 *gaga* 首領於是日清晨前備酒帶糕往小米田，

先用松香樹皮點起火來，然後把成熟的小米割下兩穗，持於手中以酒噴之，並禱告曰：

3:1 *nanunix misu qelehun*

我把你 收

3:2 *sisu pinəyaisa hamotso pkijəp sisiau ninekun kai!*

那樣多 隨便 進 邊 吃 這

3:3 *gəmən su kuala salao kaho*

斷 全部 床 倉庫

我來收穫

仍然這麼多，請隨便享用吧！

(收穫後) 將會壓斷穀倉板。

祝告後，*məraho gaga* 即把這兩穗小米帶回家，這就是整個 *gaga* 的聖穗，留待明年播種作為儀式性播種者。

*gaga məraho* 割穗後，各家即可開始收穫。通常是三五家輪流互相幫助收割。收割日清晨家長先至小米田，摘下小米兩把，用以祭告祖靈，然後囑小孩先把這小米送回家中，以便作小米種。其時參加收小米的人已到達田地，各人即依次走進小米田中，開始摘下小米穗。收割時各人不得交談，更不得高聲叫喊。到了中午時分，各人又依序走出小米田，在田邊空地坐下休息，然後享用主人所備糯米糕及獸肉等等。午飯後稍停片刻，然後又開始工作；下午收割時情形較為隨便，可以互相交談。

全 *gaga* 的小米都收割完了，*gaga məraho* 即通知各家，把以前準備的酒拿到 *məraho* 家中，大家共聚一堂飲用。酒喝完之後，*məraho* 即率領各家長上山射鳥。射得若干隻後即返回 *məraho* 家中，家人即把酒渣 *tamul*，小米和鳥肉共煮，煮熟後，*məraho* 分配給每人一小份，用 *avao temi* 葉包起來，各自帶回家中，掛於家屋左的茅草上，乃向祖靈祭告曰：

4:1 *miasako! niasako!*

來吧 來吧

4:2 *wax kuala jaβa, jaja,*

(來) 全部 父親 母親

4:3 *kuala lake, kuala janai*

孩子 表親

4:4 *kuala kotox bukis.*

親族羣

4:5 *pavuiku kuala yarux,*

給打到 熊

4:6 *pəvuiku vijak, pəvuiku waqamux*

山豬 鹿

4:7 *hamotso mijop yasan kuala hei*

隨便 進 家 獸肉

4:8 *ana su kmojau maato pahajau tsaku rəgjax*

雖 正在 病 追逐 我(亦) 上山

請來嘗吧！請來嘗吧！

所有的親人，

所有的祖先。

請讓我們打到熊，打到山豬和鹿，

請讓更多的野獸紛紛到（被獲）我們的家中來吧！

我即使正患感冒，也要上山去追獸。

收穫祭過後，大家即上山打獵或到河邊打魚去了。

### (3) 豐年祭

收穫祭後不久，各家又開始準備做酒，備作豐年祭 *smaato* 之用。是月（農曆六月）月初，*məraho gaga* 看月亮已露眉，乃通知各家做糕備小米，以便帶上山打獵時作為乾糧。並集資買一大豬，殺之以作祭，以求得祖靈幫助，使這一祭典順利舉行。大豬由 *məraho* 持尖刀殺之，先祭祖靈然後各家分食之。

豐年祭前的狩獵為團體共獵，全 *gaga* 的人都參加，稱為 *malustuan*，其獵期為一整月，故該月份亦稱為 *malustuan*。此一為期一整月的狩獵期大致有三四次出獵，初時狩獵所得野獸都分給各家，但不能分給不同 *gaga* 的人。漸近月末，所得的獸肉即儲以作 *smaato* 時用。*malustuan* 至月落之時終止，是日即為豐年祭 *smaato*

的開始。*malustuan* 期間，*gaga* 中如有人上山打獵受傷或有人死亡，或其他不吉利之事發生，則 *smaato* 之舉行需順延一月。一般 *smaato* 的延期只能三次，如三次均遇凶事，則這年的祭事停止。

豐年祭第一日黃昏，*məraho gaga* 領助手一位，帶若干小米，到村外路旁，挖一小坑把小米埋於地下，然後向祖靈禱告曰：

5:1 *nanu niu misu wahan memujun gəxap kai,*  
我 把 你 我 來 埋 種 子 這

5:2 *ana suk mojav maato pejavaksu rəgjax*  
雖 然 發 病 走 山

5:3 *sinu tekujau su, yarux tekujausu*  
獸 肉 倒 熊 倒

5:4 *ji kili tekujau su, vijak tekujau su*  
豹 山 猪

我來埋下這穀物，  
雖然生病也要上山，  
請給獸肉，請給熊  
請給豹子和山猪吧！

祭告後，*məraho* 與助手即返回家中，時同 *gaga* 的人已全體集合在 *məraho* 家中，待 *məraho* 及助手到達，大家即蜂湧而上，包圍他們二人，並以各人所分獵肉在 *məraho* 口中一擦，*məraho* 亦各嘗一下；隨後大家把 *məraho* 推倒，抬他到門口廣場上，放置於主位上於是全體即分別圍圈而坐，並招來不同 *gaga* 的，開始喝酒吃肉。

*smaato* 的飲宴通常繼續三日三夜，*məraho* 穿上飾有圓貝徽的 *majon* 衣服，青年男女亦穿各種禮服 *lukus kaxa*，*lukus kojok* 和 *lukus brikan* 參加盛會，大家狂飲狂舞，待酒罄肉畢後才散去。*smaato* 結束的前一天清晨，*gaga* 首領派一人上山打鳥，有所獲即帶回家中，*məraho* 親殺之，並以血塗於手掌，稱為 *pəlamu*，*pəlamu* 經過之後，即可開始各項日常生活之工作。

#### (4) 獵頭及獵頭祭<sup>(1)</sup>

(1) 獵頭及獵頭祭大致可歸於基本儀式這一範疇；如前所述，獵頭 *mə-gaga* 即為遵守祖制的一種儀式行為，但獵頭的原因有時是因為部落中有瘟疫災害等，其舉行又似有禳祓之意，故又可列於輔從儀式的範疇。總之獵頭祭在對比分類上似有模稜兩可之嫌。

獵頭是部落或超部落的行動，故其儀式行爲常是超祭團的，儀式主持人或爲部落首領，或爲獵頭領隊和獵得敵首者。

獵頭隊出發之前一日，領隊人至山上聽鳥聲，以占吉凶。泰雅族常以 *sileq* 鳥之叫聲或飛行方向作占卜之用，以爲 *sileq* 乃祖靈托以示告子孫行動者，所以在聽鳥聲或看鳥飛方向時，應先向祖靈禱告曰：

6:1 *anaku nuhai rutux bekis kai*

在此 祖靈

6:2 *rumana p̄rerajas sileq*

因之 求 (鳥名)

6:3 *mosak tenalai vahoqel ka,*

我去 真的 傷

6:4 *ana su valai m̄qowas ka,*

“實” 唱

6:5 *mvehlieq ka p̄shotau su*

“靈” 飛下

6:6 *vale ta musa mahoqel mun p̄ales*

不致 出 傷 射 敵人

6:7 *ana su ini m̄qowas ha mehleg,*

雖 不 唱 鳥

6:8 *leglao suna rutux bekis p̄suqowasun*

搖 祖靈 使唱

祖先在上，

我們來求 *sileq* 鳥；

我們（出獵）如會受傷，

如“實”請讓這鳥唱，如靈使其飛落下來。

我們不致被敵人的箭所射而死，

這鳥雖不叫則不實，請讓它叫吧！

求過鳥聲後，如吉，即可行動。首領集隊員舉行出陣儀式，並向隊員訓話曰：

- 7:1 *ana ta musa kai ga*  
雖 去 這(些)人
- 7:2 *kita saqoleq, sàveva mavu saqoleq*  
看 人 不可射 人(自己)
- 7:3 *vale mamu ini vake ka pales*  
你們並非 不知 敵人
- 7:4 *anata mohqel ka suyusuia ita likui*  
雖 死傷 不足道 男人
- 7:5 *siku mun tenia pales gəlu tenia ka kialaçie alas*  
假如 射中 敵人 自己人 或勿攜帶
- 7:6 *ijet kənyuyu sajox saqoleq?*  
不 怕 羞 人
- 7:7 *sita sipoy teninun tenia rutux*  
靠 安排 自己 祖靈

我們大家去，

要注意，不可射自己人，

你們並非認不出敵人。

男人雖死傷不足道；

假如自己人爲敵人射中，亦不可棄之，

這並不可羞。

因一切靠祖靈的安排的緣故。

獵頭隊出發後，領隊的人又不時注意聽鳥聲，並求夢兆，如有凶兆，隊伍可能隨時返回。

獵頭成功後，把敵首的頭髮割下，把首級置於獵頭袋 *taokan kahauai* 中，全隊即迅速返回部落。接近部落之時，隊員即鳴槍叫喊，以告村中凱旋歸來，村中人聞聲即攜帶盛裝急出村外迎接，爲隊員着盛裝，並爭迎獲首級的人，要求他用獵頭刀爲之治病去邪。

獵首者返家後，即將敵首交給家人，家人即備酒肉祝祭，拼命把食物塞於首級口中，並灌以小米酒。稍後全體獵頭隊員沐浴已畢，又集中獵敵首者家中，部落中的年

長者亦先後到達，於是獵首祝宴遂即開始，先飲血酒（即灌於首級口中滴下的酒），後即飲普通粟酒，酒宴完了又開始跳舞，此時敵首被放置於木臼上，全體圍着敵首繞圈而舞。此獵首宴稱 *mākais-səŋ-gaga*。

第二天，敵首被移至部落的首級架，大家又備酒肉送至首級架 *tatak* 前供祭，並由部落領袖 *melxo kalay* 主持祭儀，並向首級誦告曰：

8:1 *wah kuala jata, jaβa, janai so*

全部 父母親戚 你

8:2 *kuala kotox mekis iso*

親族羣 你的

8:3 *nushai kuala ninequn*

在此 食

來吧！要你的父母兄弟親族都來吧，

到這裏來吃吧。

（其意要敵首招其親族來此，以便使他們多獵首級。）

敵首經過祭後，其 *rutux* 即成爲部落的 *rutux*，也即爲部落之保護神靈之一<sup>(1)</sup>。

## 2. 消極的基本儀式

泰雅族人的基本儀式行爲除去積極地依照固有的程序執行祭儀外，在消極方面則爲遵守各種禁忌，這種消極的儀式行爲不但更能表現整個信仰系統，而且是維護社會體制存在的重要手段。茲將南澳泰雅人的各種消極儀式行爲分別列述於後。

### (1) 有關農作的禁忌

- a. 在播種期和收穫期間，不論男女均禁忌摸觸生麻，也不得紡線和織布。
- b. 播種或收穫期間，禁止高聲叫喊談話，避免口角，不得行性交，更不得在粟田放屁或打噴嚏。
- c. 播種或收穫期間忌用尾部尖細的各種金屬器具，收割小粟多用竹穗刀。
- d. 收穫期間禁忌與不同 *gaga* 的人來往，避免取道他人旱田前往收割小米。小米將成熟時尤應特別注意，以防初穗爲他人所摘。

(1) 以爲敵首的 *rutux* 可成爲自己部落的保護神靈的觀念，應爲獵首行爲的基本觀念所在，已如前數章所述。

- e. 收穫小米期間至收穫祭前，禁止上山打獵。
- f. 收穫小米時應自旱田下方往上方摘取；在收割時如有人在小米田上方走過，全體即停止收割返家，待明日再另開始。
- g. 新粟收割後最好不要多搬動，更不得搬運過河，所以大都先放置於田中小屋。
- h. 收穫小米之日，家中灶火不得熄滅。
- i. 禁止應用人糞等作為肥料。
- j. 禁忌收割或墾種絕滅人家的穀物或旱田。

### (2) 有關狩獵的禁忌

- a. 獵具和武器切忌為婦女摸觸或踐踏。
- b. 有人上山打獵時，家中婦女不可摸觸麻線，也不得織布，否則對出獵人不利。
- c. 村中有喪事，有通姦、偷竊案，或有求婚、婚禮諸事，不得上山打獵，否則有人會受傷。
- d. 出獵途中如有人生病，受傷等事，最好全體即停止進行，或送傷病者立即返家。
- e. 出獵之前如未求夢卜或鳥占，則不但無所獲，且將有人受傷。
- f. 出獵行動應受隊長之管轄，切忌私自行動。獵獲物應按照習慣規定分配，如有私藏或不公平分配將受到嚴厲神譴。
- g. 出獵途中不得談論獵獲物之多寡。

### (3) 有關飲食的禁忌

- a. 飲酒之前應以手指沾酒向祖靈作祭。
- b. 一般忌食狗肉、蛙肉和鷹肉，否則會生病。
- c. 青年或兒童禁食獸頭、臀肉和腳蹄。亦禁食鳥類之頭，惟恐兒童早衰。
- d. 一切獸類之陰部及肛門，惟老年人可以煮食，兒童嚴格禁食。
- e. 煮食新粟時，應置之使冷卻，禁忌用口吹熱氣，否則將有饑荒。新粟飯取食時，應留些少餘飯於鍋底，表示有餘之意。
- f. 客人來訪不得在戶外飲食，一切食物應先敬客人，並按尊卑順序，否則觸神之怒。

## (4) 有關分娩及幼兒的禁忌

- a. 孕婦不得食猴肉或斃死獸肉。
- b. 私生兒、畸形嬰兒均認為不吉，多溺斃之。
- c. 孿生兒亦認為不吉，或窒殺其一。
- d. 母親難產致死，幼兒亦認為不吉，多與其母同埋。
- e. 生產時之血污應由母親自己處理，否則兒童發育不良。胞衣多埋於地下（如被狗挖出，極不吉，狗將被殺）。男嬰臍帶置背袋中，女嬰臍帶棄置織機木洞中，象徵男者能獵，女者能織。
- f. 幼兒臍帶以竹片割斷為佳。臍帶脫落時開始命名，命名多以祖父母之名或近親之名名之，但如發育不良，亦可更改他名。
- g. 家有幼兒出生，在臍帶未脫落之前均為不吉淨，不得出外打獵，如犯之，將無所獲且會受傷。

## (5) 有關婚姻、男女的禁忌

- a. 不同性同胞之間絕對禁止有猥褻行為，在不同性同胞面前不得談論性問題，更禁忌觸及異性同胞之身體。如有人故意在其異性同胞在場時涉及性行為，常引起爭端，甚至仇殺。
- b. 血族間（限制情形見前）禁止結婚，如有犯者驅出村外，在較遠血親間如有婚配，亦應遷至村落邊緣居住，不與親族往來。
- c. 青年男女未婚前可行愛撫，但不得有性關係。未婚而行性行為者，無人肯為之紋面。
- d. 與人通姦者，將受神譴，死後不得赴靈界，且將損及同 *gaga* 人之利益。

## (6) 有關喪葬的禁忌

- a. 部落中如死亡者甚多，部落即將另擇新址居住。家中如連續死人，其家即不可久居，應遷別址蓋新屋。
- b. 家中有人死亡，親人多圍屍體哀悼泣哭，惟不可過份悲傷，忘了喪禮及其他日常家事。人死後應立即把家裏的狗拴起來，以防它們去抓聞屍體，此為對死人最大禁忌，如屍體不幸為狗所抓，即將狗撲殺。

c. 人死後應於當日埋葬，否則不吉，如為夜間死亡，第二日早上即應埋之。從前都把死人埋於屋內床架底下，只有惡死的人埋在野外。當家內有人死亡，較近的親屬即前來幫助挖墓坑，墓坑為圓形，深約一公尺多，死人的親屬把生前的衣服為之穿着整齊，然後使屍體屈膝，坐葬於墓坑中，再蓋以石塊和泥土。埋葬之後，嚴防狗抓挖墓土，否則亦為不吉。

d. 家有喪事，家人守喪在家，三日不可出外工作，十多日避免上山狩獵，哀傷特深的人常把門戶都關閉起來，其親友則前來勸解，同 *gaga* 的人亦來致哀，並同守喪事一二日，避免上山工作。

e. 喪事之家雖在哀傷中，但對來吊喪的親友，亦應準備米酒、粟糕等享之，有時或殺雞，或取出獵得獸肉供大家享用。每餐之前，並應先供祭死靈。所準備酒肉，均應於一天內吃完，不能留至第二天，否則吃了會遭鬼魂之譴生大病。

f. 喪事之後，家人即把死者生前用物，如男人的刀、煙斗、佩袋，女人的織物、飾品棄置於野外，以便死靈檢去應用。棄置死者遺物的地方為禁忌之地，走過該地，禁止便溺和高聲說笑，亦不可在附近砍伐木柴。棄置之遺物更忌檢回自用。絕滅人家的家屋用具亦禁忌取用，其旱田亦不得墾種。

g. 除非是親戚或同 *gaga* 成員，避免去有喪事的家中探訪；鄰社有喪事，亦避免至其部落訪問。

h. 守喪之後，開始外出工作之日，其親友又集於喪家，慰勸死者已至靈府，在世的人應顧到在陽世的工作，不要過份悲傷，且應記得遵照祖先吩咐去做，才能使死靈得到快慰，否則要受責罰。

#### (7) 有關祭儀的禁忌

a. 祭祀之前（豐年祭為前一整月）如有喪事、人受傷、家畜病死諸事，全體停止準備，或把祭祀移後，或是年不舉行祭儀。

b. 祭祀期間不得摸觸生麻，不得紡線織布。

c. 祭祀期間禁止與不同祭團的人往來，儀式舉行之時更禁外人參加。

d. 祭祀期間禁用鹽及煙。

e. 祭祀期間嚴禁性交。儀式舉行時不得放屁打噴嚏。

- f. 祭祀場所避免為婦女打擾。
- g. 司祭者赴祭地途中，不得與他人交談，作祭時亦避免他人看見。

#### (8) 獵頭有關禁忌

- a. 家中有人外出獵頭，全家不摸麻織布。不吃蔬菜。
- b. 家中不使爐火熄滅，不借別人火種。
- c. 不讓他人進入屋中，不借物給別人，也不招待他人進食。
- d. 不上山工作或打獵，亦不修房屋，不掃除院庭。
- e. 隊員在出發之前不行房事，不與人口角。
- f. 隊員在出發之前不洗臉，不洗衣。
- g. 不把木杵橫置，不把被褥放於床上。

#### (9) 其他禁忌

- a. 男人不可觸及豬身及其餵食器具，否則打獵不易命中。
- b. 兒童禁忌常照鏡，否則不易長大。
- c. 紋身時不可照鏡子，否則花紋會消失。
- d. 紋身施行時，孕婦及非親屬不得前來觀看。

(二) 輔助儀式 (secondary rituals) 這一範疇的儀式行爲是用戒淨 (purification)、贖愆 (propitiation)、慰解 (conciliation) 的方法以求得祖靈的息怒 (因子孫未遵守其遺訓而發怒)，以免去災禍疾病 (已然或未然的災禍)。因此這一範疇的儀式行爲的執行方式頗有異於前者；其執行無一定日期，也沒有嚴格規定的執行程序，更重要的是儀式不一定由祭團首領執行，而由臨時性司祭或巫師執行。

#### 1. 祈雨

祈雨 *snius kayal* 通常為全部落共同舉行。當天久旱不雨，部落領袖即與社民商議祈求祖靈賜予甘霖以免作物乾枯。參加祈雨的人通常為部落內年長而有經驗的人數人，擇日攜帶小米、甘薯等作物到溪邊，把小米及甘薯拋於河中，然後用竹竿擊水，一面祝告曰：

9:1 *nanu niu misu wahan temitsiy.*

你 或來 擊

9:2 *ninequn lekiak!*

吃

9:3 *spxoxsu qo walah pakayupie qəsia kuala səsiaw lelioy,*

下 雨 浸 水 全部 邊 河

9:4 *pisukelu pisvuka kuala tevuhan*

伸展 暴出 社地

我來擊水祈雨

請嘗用穀物吧！

請降雨使河水滿出，

使浸滿全部土地。

又據報告人 *kawel tolas* 說，從前有一次遇到苦旱，此時正好有一個女人名 *laxa hojoy* 生一子，部落的人即取其血衣<sup>(1)</sup>到溪邊洗滌，並求祖靈曰：

10:1 *nanuniu misu wahan qə mawax ramo lake gai*

我把你 洗 血 小孩

10:2 *pisu kelu teruxue spoxoe qowalax*

不久 下 雨

我來把孩子的血洗去，

使不久即下雨。

## 2. 薯祭

薯祭稱 *smius yahxei*，亦為部落執行之儀式，其目的在祈求甘薯豐收，凡遇到甘薯歉收之年，部落成員乃集議舉行儀式；先購得大豬一頭，共推一人殺豬，各家分豬肉一份，然後取豬耳，豬鼻各一小塊，由家長帶到甘薯田，作祭求祖靈曰：

11:1 *nanuniu misu tekujan vekeanox vijak ninequn gai*

你 殺 活 豬 吃

11:2 *paqelis betiejox mahamutsu psivuka kuala yaxhei*

傷 財產 隨便 裂 全部 薯

(1) 血為象徵生命，象徵强有力的物質。生命活力為泰雅人價值焦點 (Focal values) 之一；血不但表示活力，同時可以驅鬼，因鬼為無生命之物。血為紅色，故有用紅衣避鬼的說法，這應是泰雅人愛紅色的基本命題所在。

11:3 *kihoijun sa kuala vetunux*

挖 石

11:4 *mahmatsu mijop sasiau kuala yahei*

隨便 進 邊 薯

我來殺豬祭你，

請讓甘薯裂土而出，

挖出來如石頭般大，

藤葉長滿田邊。

祝告完，把小片豬耳豬鼻埋於薯藤下即返家。

### 3. 驅蟲

當小米或陸稻成熟時，如遇到蟲害，即認為是祖靈譴責，並舉行儀式，以求祖靈息怒。驅蟲因與小米生產有關故由 *gaga* 成員共同執行儀式。乃集各戶商議購得大豬一隻，由 *maraho gaga* 主持殺豬，先以尖刀刺豬喉，然後用火燒毛，再剖腹分成許多小方塊，各家依序分得一份；*maraho gaga* 以肉祭告祖靈曰：

12:1 *nanuniu misu tekujan mekeanox vijak*

殺 活的 豬

12:2 *putciy so hai payinisu botejux*

最終 這 損害 財物

我來殺豬祭你

請於此止，因吾等已傷財(豬)。

其後各人取分得之一份返家，並切取耳、鼻小塊，到小米田去，埋之地下，亦作同樣祝告。

### 4. 祈獵

祈獵稱 *snius tevalai*，亦由同獵 *gaga* 成員執行儀式。如平常出獵少有獲得，乃商議行儀式，殺豬或殺雞為犧牲以求祖靈多賜野獸，由出獵首領禱告曰：

13:1 *nanuniu misu tekujan mekeanox (vijak)*

殺 活 豬或雞

13:2 *vakaul rutux beqai ena poulo ramo*

給我們 多少 血(獸肉)

13:3 *ana ta mosa kaile raqjax gai*

雖 我們 試去 山 這

13:4 *βeqai saminia ʔmiak rutux*

給 要 獵獲(祖先所賜)

我來殺豬給你

求神隨便給我們多少獸肉吧，

我們試到這山上去，

請給我們一點獵獲吧！

### 5. 醫病儀式

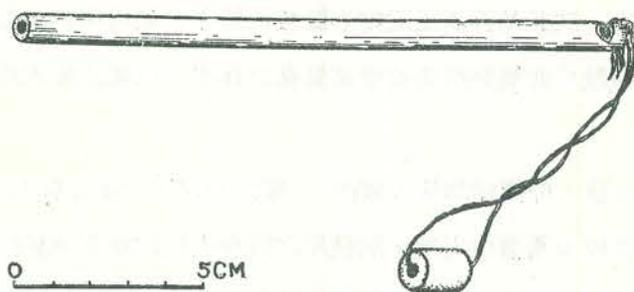
在泰雅人的觀念中，祖靈對子孫未能遵守祖訓的譴責除去使作物歉收和少獲獵物外，最主要的是使患病疾，所以泰雅人的輔助儀式大部份也着重於醫病儀式。

執行醫病儀式 (curing rituals) 的為巫醫 *mahgok*，其醫治疾病的主要觀念為慰解鬼靈以求赦罪，因泰雅人既已認為一切病疾為祖靈的譴責，即使他們已明白身體受傷疾病傳染的物理和病理的緣故，他們仍以為如未觸怒祖靈即不會受傷感染病的，所以巫醫治病的程序為先求問此病有什麼祖靈或鬼魂所致，乃因何罪而起等等，然後執行法術，供獻祖靈以求赦免。下文詳述金洋社巫醫治病情形，即可明白泰雅族人舉行此一儀式的功能關係。

如前節所述，巫醫多為女性，其醫治病人為個人事務，並不屬於任何羣體，其本身亦未組成任何團體，其法術雖為傳習者，師徒間的從屬關係則僅限於習藝期間。金洋全村現尚有五個巫醫生存在世，此五人為 *havao malai*、*kusoy pisui*、*taroy hajon*、*vagan nogan* 和 *ipai julao*<sup>(1)</sup>。巫師所用的法具包括占卜診斷具 *tsalealan* (插圖壹) 和用作治療的菖蒲根 *lilay* 一小段。所謂 *tsalealan* 為一長約三十公分的細竹和一粒金黃色玻璃管珠(或銅珠)組成，前者稱為 *veloxkui*，後者即稱為 *tsalalan*。*tsalealan* 通常為習藝完成時由師所給予者，似象徵其法力之傳遞<sup>(2)</sup>。

(1) 筆者在金洋調查曾訪 *ipai julao* 以外的四巫醫，本節資料為此四人所報導，此外另有部份資料係採自 *kavevu* 舊社的 *yavoy hajon* (*taloy hajon* 之姊) 以及南澳村最有名的巫醫 *sajun tolas*。

(2) 有些巫醫認為 *tsalealan* 不一定由師父傳下來的，但 *tsalealan* 為巫醫法力所在似無疑問，因遇到治病未癒而病人死亡時，常把 *tsalealan* 埋於水溝中，數月後取出，作為祓除之意。



插圖貳 巫師占卜道具

泰雅的巫師能辨認的疾病有下列數種：

<i>vahan tunux</i>	頭痛	<i>plalahoi papak</i>	耳聾
<i>vahan raoj</i>	眼痛	<i>asi</i>	咳嗽
<i>takan rutux raojeq</i>	眼刺痛	<i>vetak hacias</i>	脇痛
<i>mkəyai raojeq</i>	紅眼	<i>kiapun lahvun</i>	胃病
<i>skutan kui ya<sup>2</sup>nux</i>	牙痛	<i>vahan puga</i>	肚臍痛
<i>vahan skutau</i>	胸痛	<i>vihan</i>	婦人產後病
<i>vahan kajaŋ</i>	臂痛	<i>kənutan</i>	外傷
<i>vahan nəboas</i>	肚痛	<i>kiapun kəmojan</i>	神經痛？
<i>kiapun kakai</i>	脚痛	<i>taklimo</i>	發育不良
<i>vəkijai</i>	不妊症	<i>velelu</i>	身體衰弱
<i>kiapun vəxue</i>	昏迷	<i>kiapun levin</i>	瘡疾
<i>tenpahan</i>	斷骨	<i>ma'ato</i>	感冒
<i>lahoŋ</i>	瘀血	<i>msyohok</i>	鼻出血
<i>tevvun pipi</i>	陰瘤？	<i>kiapun punahagan</i>	高燒
<i>mato sulai kətsian</i>	痔瘡	<i>skelijan</i>	中毒

雖然巫醫們能辨認這些疾病，但不管爲何種病疾，其治療的程序則大致相同，因其認爲所有的疾病的原因皆同也。每一次巫醫前往病人家中醫病時，首先取出占卜道具 *tsəlealan* 坐於病人床前，用兩膝夾住細竹 *vəloxkui* 之一端，使之水平伸出；另以兩大拇指夾住金黃色玻璃管珠置於細竹端上。玻璃管珠與細竹均爲圓柱體，欲使管珠固定於細竹上，如無經過訓練，並不很容易做到。巫醫作法即企圖使管珠固定於細竹端

上，並用兩手搨之，試其是否真正固定（圖版貳拾），如為真正定着於竹端，則斷定病人之病係犯某種禁忌而觸怒祖先或受某鬼魂之作祟，以便直接求祖先之赦免或醫治之。

巫醫在問卜之後，即開始為病人醫治。醫治的程序大多先取出隨身攜帶的 *lilay* 菖蒲根，用口輕輕咬去菖蒲根尖端，然後用之擦病人額頭或其他患部<sup>(1)</sup>，巫醫同時唸禱詞禱告祖靈赦免患者之罪，或要求祖靈驅除作祟之鬼。禱告完了乃以小米<sup>(2)</sup>撒祭神前。較嚴重的病，或須殺雞作祭，有時並可向祖靈立願，答應在病癒之後殺雞或殺豬供祀；患者在病癒之後應立即「還願」，如殺雞則由巫醫及家人共享，如殺豬，則分食於同 *gaga* 的人，並絕對嚴禁分給同 *gaga* 的以外的人吃。巫醫治病的報酬，通常是麻線數扎或小米數把，較重的病或酬以布一段或鐵鋤一把。

下文分述巫醫報導治病實例若干於後：

(1) 最常見的病為 *maato* (傷風感冒)，其治療程序亦最為簡單；巫醫先取出管珠細竹道具，作 *tsarajan* 問卜曰：

14:1 *slahagau misu mahgup vunug*  
確定 你 告訴 竹子

14:2 *maato suga pisu tama*  
(病名) 立即 停住

14:3 *slahagau misu mahgups vunui*

我問卜竹子為你探知

如為 *maato* 病即停止

請正確地宣示於竹子吧！

如確定為 *maato* 以後，即可開始治療，用菖蒲根 *lilay* 擦病人的額頭並禱告：

15:1 *saumai misu lilay pinqəju*  
擦 你 菖蒲 染病

(1) 菖蒲根能用於治病有一傳說：古時有人出去獵頭，砍了許多人頭回來，並且全體均未受傷，回來後把獵得敵首與小米和菖蒲根共置於獵頭袋內，後來即認為菖蒲根有神力，乃用於治病。

(2) 巫醫袋中經常帶有小米祭品；小米祭品是以 *telagis* 做成的糕 *kumo*，參以小米粒 *Bowax*。 *kumo* 亦由老巫醫傳下，每塊 *kumo* 用完之前，即以最後一小塊加入於新蒸之糕中，象徵其一脈相傳。

15:2 *ni səykainai misu ventciak bowax*

置 供 小米

15:3 *manenu penlavawan, manenu penlavawan*

一齊 輕 一齊 輕

15:4 *vali mu tenvelox bowax kai*

並非 隨便 小米 這

15:5 *na-inisu pijok pilakai*

為你而買 多 錢

15:6 *wa-i misu petuan pentijok,*

我給你 甚多 財物

15:7 *tahojajun misu mahgop peyilisu pətijok*

堪 你 巫 傷 財物

用葛蒲擦你的病。

置小米以祭供，

使一齊減輕(病況)，一齊減輕吧！

這不是隨便的小米，

這是為你花多錢買的；

我給你甚多供物，

請考慮這些供物吧！

然後巫醫取小米撒於門外，並禱告曰：

15:8 *peyilisu ventciak bowax*

看在 供 小米

15:9 *pakajal kualala kotox bekis*

商量 全部 祖先

15:10 *pəlayi maliak ventciak bowax*

共同 吃 供 小米

15:11 *kuala kotox kotox mekis*

祖先

15:12 *putciysu hanila jats penkajok kmejak*

最後 為止 不會 傳染 發

15:13 *velak sula patsiy hanila*

你好了 最後爲止

祖先們請商量吧，

看在供祭的小米，

一起來吃祭物吧，祖先們。

使停止不再發病了

使痊癒不發病吧！

(2) 有一次病人爲一小孩，病情爲發育不全，*tsarajan* 問卜的結果爲其祖先因譴責其父行爲不端，愈犯禁忌，所以用繩綁住小兒，使不能長大。巫醫認爲病情嚴重應殺豬供祭，小孩的母親照辦了，巫醫乃爲之禱告曰：

16:1 *slahagau misu mahgup vunui*

實在 告訴 竹子

16:2 *nusinia skajan teminun ka?*

他把 綁 紡織

16:3 *takujan misu vijak*

倒殺 你 豬

16:4 *lalajrsa numisu tekujan vijak*

我來 爲你 殺 豬

16:5 *pisukelu melekias lake temunin*

使立即 長大 小孩 安排

16:6 *sunala si galegi melekias lake kai*

一下 長大 小孩

請實在宣示於竹子，

他把繩子（紡線）綁住小孩嗎？

我爲你殺豬，

我殺豬供你，

請使孩子立即長大

請使孩子一下就長大。

(3) 另一個巫醫爲一婦人醫治咳嗽 *asi*，在作 *tsarajan* 之後，並以小米供祭，

乃禱告曰：

17:1 *saumai misu lilay asi*

你 菖蒲 咳

17:2 *kalehai misu asikai*

乾 你 咳嗽

17:3 *pasiyun misu asikai*

揭去

17:4 *teyuhai misu asikai*

復原

17:5 *pisukelahavao asikai*

使 輕

17:6 *teyuhai misu asikai*

復

17:7 *pisukelahavao*

輕

我用菖蒲擦你，

使咳嗽停止，

揭去你的咳嗽，

復原你的咳嗽，

使立即變輕吧，

使你立即變輕吧！

(4) 報導人 *sajun tolas* 報導醫治耳聾的方法是取蓮草若干，切為小段，以之置病人耳邊，通出蓮草心，象徵耳塞已通，然以小米祭 *rutux*。又醫治 *velelu* (身體衰弱) 即用 *vəyətiaik* 草四枝，各綁成兩對，然後使病人面太陽而立，巫醫執草置病人身前，命病人用力向前走動，草乃斷<sup>(1)</sup>。

(5) 報導人 *havao malai* 報導曾為一對不孕的夫婦醫治。她先用 *tsəlealaen* 問卜可以使不孕夫婦有孕，乃取長滿小芋的母芋頭一個，埋在求孕夫婦的床架下，並要

(1) 治病時常有此種比喻或象徵之行爲；用比喻的詞語或作比喻的說明，似為泰雅人常有的事。Sajun tolas 為南澳目前唯一繼續執行巫醫的人，據村人和她自己的報導，她醫好很多西醫所不能醫治之症，村人對她的醫術仍極信任，很多基督教徒仍偷偷來求醫！

求他們脫去衣服，在床上作性交狀，巫醫且一面用菖蒲根 *lilay* 擦兩人的性器官<sup>(1)</sup>，同時又一面禱告曰：

18:1 *nanunin misu signi saumai misv lilay*

把 合 擦

18:2. *pisuujoċ seihoi pəlahojən misu*

使生小 芋 繁茂

18:3 *ini saunanak kluani*

不 自己 照顧

18:4 *sika mitata lake ka pəlaya ita ka maqaista*

假如 看 小孩 添加 我們 高興

18:5 *pisu misu kəkiʔan lake*

懷孕

用菖蒲根合擦你們，  
我使你像生小芋一樣蕃殖下去。  
你偏不照顧。  
假如有了小孩該多快慰，  
請使之懷孕吧！

(6)報導人 *kusoy pisui* 報導巫醫在出診前夜如夢到惡夢 *yaqex mspi*，則不可為病人治療，因惡夢象徵病情惡劣。有一次她夢見山崩<sup>(2)</sup>，第二天即有人來要求她去行醫術，她拒絕之，病人之母懇求再三，她終於前去，但結果仍未能救活病者，因其祖先極為震怒，無法求其赦免。報導人謂其一生會有三個病人不幸死亡，除去上述一例外，其他二例均為嬰孩，有一次為 *toli ipai* 之子，其母背之上山田工作，不幸在半路跌下，雖經報導人醫治兩次，終不治折夭。報導人稱這是因為嬰孩的祖父的 *lutux* 作祟，因其祖父在世時，其父母未嘗好好對待他。

(1) 其他二巫醫亦報導曾作同樣治療。

(2) 夢見山崩為最壞的夢，其他認為凶夢者如被野獸追逐，與人吵架，在山脊上行走，塌屋倒樹，涉水過河等。如夢見祖靈現喜相，夢多鐘籟，夢見身體輕快，夢見病人送物或能行動均為吉夢。

(7) 巫醫亦可對抗邪術 (witchcraft)<sup>(2)</sup> 爲受祟的人治療。治療妖術並不供祭，只用 *lilay* 擦病人額頭，唸咒詞曰：

19:1 *inisu sajox mahoni lake seqoleq*

你不 怕羞 (加害) 小孩 人

19:2 *valita sapats lelyan lake seqoleq*

不是 共同 養活

19:3 *loso mælux maliuk qəsahol lake*

如何 無理 吃 內臟

19:4 *inisu kəyuyyu lalao, inisu kəyuyyu pənalog*

你不 怕 刀 弓箭

19:5 *anasu musa suru siluy roan sunha*

雖 去 外 海 也可找到

19:6 *pisu naha kliaqe lalao*

一下 那 劈 刀

19:7 *inisu gəyuyyu yaos lalao*

你不 怕 利 刀

19:8 *anasu musa mijop veliy*

雖 去 進 洞

19:9 *roan sunha kotansunha*

找到 殺

19:10 *vali-isu nanak malikui*

不是你 自己 男子

19:11 *yasa ketan misu ka vunmisu patus*

就 一見 射 槍

(2) 邪術 (witchcraft) 稱 *mahoni*，最爲泰雅族人所痛恨，一般亦對之極感恐怖。*mahoni* 在族中似有一定區域，據報導人之共同報導，南澳羣各社未曾有 *mahoni* 出現，與南澳羣最相近有 *mahoni* 的爲溪頭羣的碑南 *pianan* 和四季 *sikikun* 等社，而南澳諸社即有很多人爲 *mahoni* 所害，報導人 *kusoy pisui* 瞎了眼，據說即是 *mahoni* 所害。據報導，*mahoni* 家養有白羽紅趾的鳥稱 *kala*，*mahoni* 即藉 *kala* 鳥的魔力加害與他們有仇的人。*mahoni* 爲家傳者，極爲秘密，因族人恨之入骨，如有人被疑爲 *mahoni* 常舉家被殺，並焚燒其家屋。有時被害人亦單獨復仇，雖殺全家亦不受制裁，有時且引起部落與部落間之戰爭。筆者此次調查無機會前往被認爲有 *mahoni* 的四季，碑南等社實地訪問，故無法對 witchcraft 作詳細討論，將留待將來再專題研究之。

19:12 *stenak misu tokai ka pimisu keliak ka*

碰見 走路 一下 劈

19:13 *gilay-heya ka yarux*

我是個 熊

19:14 *stenak misu tokai ka*

碰 路上

19:15 *pimisu psivukai tunux psinaganta tokai*

兩半 頭 截切 路上

19:16 *ini-su gəyuyu yaos lalao*

你 不 怕 利 刀

你不知羞加害別人的小孩，

這小孩並非與你共同養育的，

如何便吃他的內臟？

你不怕刀？不怕弓箭？

你即使躲到海角也可找到，

一刀把你劈了！

你不怕利刃嗎？

即使你躲到洞裏，

找到也把你殺了。

豈僅你是男子漢，

一見你就用槍射死你，

在路上路上碰見劈死你。

我是個英雄(熊)<sup>(1)</sup>

如在路上遇見你，

便把你截切，把你的頭劈成兩半，

你不怕利刃嗎？

(8) 巫醫的作法，有時不僅限於治病，亦為人作一般巫術，據報導人 *havao*

(1) 泰雅族人認為熊為獸中最勇力者，故以熊喻英雄。

*malai* 說，如獵具不靈不易獵獲野獸，亦可作法“醫”之。先作 *tsarajan*，問需何種祭物，如需酒，即以酒作祭，如需小米，即以小米作祭，然後禱告曰：

20:1 *ini sunanak ləɣuani, ini suviake sinu*  
不 自己 可憐 不 給 獸肉

20:2 *nanu viakai miou bowax*  
給 你 小米

20:3 *vavaunia<sup>2</sup> msasu qəjunlam*  
以後 去 獵場

20:4 *kiasu msa viakai*  
可能 將 給

不可憐嗎？不給獸肉！

茲用小米祭你。

請讓以後上山去，

可以有所獵。

總之，巫醫之為人治病，其基本觀念很明顯為求祖先之憐憫，以祭物供祀以求慰解祖先，我們從禱詞15：6, 15：7（我給你甚多供物，請考慮這些供物吧），以及15：10, 15：11（一起來吃祭物吧，祖先們！使停止不再發病了）可以看出他們是如何想利用祭供犧牲以求祖先們的息怒。又如(6)所述，巫醫行醫之前如得惡夢，或作 *tsarajan* 未能固定時，則不可為病人醫治，因祖先已決定不使病人痊癒，即使勉力以赴亦無結果，由此可見巫醫本身的法力是多麼有限，這也可說明巫醫學習期間之所以很短促，巫醫在社會上的地位也不受特別重視，其所有行為實際上很世俗化<sup>(1)</sup>。雖然在若干儀式，巫醫的行為已近似一般巫術的形式，如對抗妖術 *mahoni* 如作法於獵具，甚至為人找失物等，但這些都不是重要的儀式行為，似可看作是其主要儀式行為的引伸而已。

#### 四、結 語

初次接觸泰雅族的宗教信仰的人，大多覺得他們的“宗教非常簡單”；誠然，如以

(1) 林衡立先生在其瑞岩報告中，亦有同樣的論點，認為巫師 *mahgok* 世俗性甚濃厚，見林衡立 1950, p. 46.

泰雅人的超自然觀念與具有龐大神話體系和神統的阿美族或鄒族比較，泰雅人的宗教信仰的確較為簡單。可是社會人類學的研究宗教，並不僅在於報告簡單或複雜現象而已，而更重要的是分析宗教信仰在整個文化體系中的地位，以及其如何作用於整個體系中。換而言之，我們要知道的並不僅在表面的現象，同時要了解其內在的、有機的關係。假如我們以這一觀點分析泰雅族的宗教，就不難發現在作用於社會整體時，這一宗教體系實不似表面現象所表現的那麼簡單。

根據前面的分析，我們知道泰雅人的超自然信仰是以祖靈為中心；族人對祖靈的觀念，認為祖靈是宇宙的主宰，也是一切人生禍福的根源，因此他們對祖靈的態度，基本的是虔敬服從，無條件遵守其訓示，輔從的則供奉犧牲以求赦罪。這正如兒童對於父母，一方面是認為聽從雙親的話，即能得到他們的愛，另一方面又知道即使偶而不聽話，遇到責罰時亦可撒嬌討好以求父母停止處罰。實際上，泰雅人對祖靈的態度確屬於此一類型。我們前面一再強調，祖靈（神）與子孫（人）之間，實是不同空間的同一社會，或可說是同一社會在不同空間的兩半；子孫全體對祖靈正是兒童對父母長輩，其基本態度是尊敬服從，祖靈對子孫正是父母長輩對兒童，悛嚴而有時偏愛。泰雅族人的超自然觀念很像是把父母的影像（image）投射（project）於超自然存在。

我們再一步的分析，是探討泰雅族人如何表現這一信仰系統以及如何實踐之於儀式行爲。我們指出，泰雅族人主要的儀式團體是祭團 *gaga*；*gaga* 的本意即祖訓或祖示，很明顯這是集合一些較近的親族（以及一些假定的親族）組成團體以便共同遵守祖先的遺訓，遺訓為 *gaga*，因此團體亦以 *gaga* 稱之。這種祭團 *gaga* 的組織，在泰雅族的社會構成中是很重要的功能羣體，因為泰雅族人是偏重雙系的社會，其親族羣團結力極鬆懈，而這以共守祖訓的儀式團體，也就代替一般單系親族羣（unilateral kin groups），而發揮了規範行爲，共勞合作，同負罪責，同享安樂的功能。

祖靈中心的超自然信仰實踐於儀式行爲（ritual behaviors），則為積極地依照固有的程序執行儀式，消極地遵守儀式性禁忌，以及進而供獻犧牲以求赦免，也就是我們稱之為積極的基本儀式、消極的基本儀式以及輔從儀式。而從前節所述可以看出，所謂積極的基本儀式多以農業——特別是粟的種植有關，而農業耕作是泰雅族人

基本的生產方法，也就是他們賴以生活的手段，無怪乎其儀式多針對之而行。所謂消極的基本儀式，從上節的敘述可知，不出乎遵守與農作、狩獵、飲食、生育、婚姻男女、喪葬、祭祀及祭團、獵頭及其他日常生活的禁則，而這些正是維持其生物的，社羣的生活所必需的。至於輔從的儀式，除去若干屬性同前外，以治療病疾為最主要，這更明顯是山居的淺化民族最主要的心理憂慮 (anxiety)。

## 參 考 書 目

### I. 中 日 文 參 考 書

小川尚義等

1935 原語による臺灣高砂族傳說集，昭和十年，東京。

小島由道

1915 蕃族慣習調查報告書，第一卷，大正四年，東京。

古野清人

1945 高砂族の祭儀生活，昭和廿年，東京。

李亦園

1962 祖靈的庇蔭——南澳泰雅人超自然信仰研究，中央研究院民族學研究所集刊，第十四期。

佐山融吉

1918 蕃族調查報告書 大么族前編，大正七年，東京。

佐山融吉、大西吉壽

1923 生蕃傳說集，臺北。

岡松參太郎

1921 臺灣蕃族慣習研究，卷四，大正十年，臺北。

芮逸夫

1954 川南永寧河源苗族親屬稱謂探源，考古人類學刊，第三期，民國四十五年，臺北。

林朝棨

1957 臺灣省通志稿，卷一，土地志地理篇，民國四十八年，臺北。

林衡立

1950 瑞岩民族學調查初步報告，宗教，文獻專刊第二輯，民國三十九年，臺北。

陳紹鑿

1950 瑞岩民族學調查初步報告，人口教育及家族的構成份子，文獻專刊第二輯，臺灣省文獻委員會出版，民國三十九年，臺北。

陳淑均

1852 噶瑪蘭廳志（臺灣全誌本）。

移川子之藏等

1935 臺灣高砂族系統所屬の研究，臺北帝國大學土俗人種學研究室，昭和十年，臺北。

許世珍

1956 臺灣高山族的始祖創生傳說，中央研究院民族學研究所集刊，第二期，民國四十五年，臺北。

森丑之助

1915 臺灣蕃族志，第一卷，大正四年，臺北。

曾酒頌

1961 宜蘭縣志，卷一，土地志地理篇，民國五十年，宜蘭。

溫 吉

1957 臺灣番政志（一）（二），臺灣省文獻委員會出版，民國四十八年，臺北。

鹿野忠雄

1941 臺灣原住民族の分類に對する一試案，民族學研究，第七卷，第一號，昭和十六年，東京。

臺灣省政府民政廳

1946 臺灣省五十一年來統計提要，民國三十五年，臺北。

1962 臺灣省山地行政，民國五十一年，臺北。

臺灣總督府警務局

1915~33 蕃社戶口。

衛惠林

1955 臺灣風土志下篇，民國四十四年，臺北。

1957 阿美族的部落制度，臺灣文獻，九卷一期，民國四十六年，臺北。

1958 臺灣土著社會的世系制度，中央研究院民族學研究所集刊，第五期，民國四十七年，臺北。

盧世標

1960 宜蘭縣志，卷二，人民志人口篇，民國四十九年，宜蘭。

顏晴雲

1949 泰耶魯諺語初輯，臺灣文化，第五卷，第二期，民國三十八年，臺北。

1956 泰耶魯諺語，臺灣研究，第一輯，民國四十五年，臺北。

瀨川孝吉

1953 高砂族の生業 民族學研究第十八卷第 1~2 期，昭和二十九年，東京。

## II. WESTERN LITERATURES

ALBERT, E. M.

1956 The Classification of Values, *American Anthropologist*. Vol. 58, pp. 221-248.

ASAI, ERIN

1936 A Study of the Yami Language; An Indonesian Language Spoken on Botel Tobago Island. Leiden.

DU BOIS, CORA

1955 The Dominant Value Profile of American Culture. *American Anthropologist*, Vol. 57, pp. 1232-1239.

DURKHEIM, E.

1915 The Elementary Forms of the Religious Life (Swain, J. W. trans.) London.

HERSKOVITS, M. J.

1952 Man and His Works. New York.

HILGER, M. I.

1952 Arapaho Child Life and its Cultural Background, Washington D. C.

1951 Chippewa Child Life and its Cultural Background Washington D. C.

1957 Araucanian Child Life and its Cultural Background. Washington D. C.

HOMANS, G. C.

1941 Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. *American Anthropologist*, Vol. 43, pp. 164-172.

HOWARD, B. D.

1893 Life with Trans-Siberian Savages. London.

KIRCHHOFF, P.

- 1932 Verwandtschaftsbeziehungen und Verwandtenheirat. *Zeitschrift für Ethnologie*, XIX, pp. 84-86.

KLUCKHOHN, C.

- 1942 Myths and Rituals: A General Theory. *Harvard Theological Review*, Vol. 35. pp. 45-79.  
1951 Values and Value Orientations in a Theory of Action. in Parsons and Shils (ed) *Toward A General Theory of Action*, Cambridge, Mass.

KOENING, S.

- 1958 *Sociology—An Introduction to the Science of Society*.

LOWIE, R. H.

- 1928 A Note on Relationship Terminologies. *American Anthropologist*, Vol. 30, pp. 216-265.

LANDY, D.

- 1959 *Tropical Childhood*.

MALINOWSKI, B.

- 1948 *Magic, Science and Religion and other Essays*. Glencoe.

MORGAN, L.

- 1870 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. *Smithsonian Contributions to Knowledge*, XVII, pp. 143-469.

MURDOCK, G. P.

- 1949 *Social Structure*. New York.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

- 1922 *The Andaman Islanders*. London.  
1939 *Taboo*. The Frazer Lecture. Cambridge.

SPIRO, M. & D'ANDRADE, R. G.

- 1958 A Cross-Cultural Study of Some Supernatural Belief. *American Anthropologist*, Vol. 60, pp. 456-466.

SÜNDBARG, G.

- 1907 *Bevölkerungsstatistik Schwedens 1750-1800*. Stockholm.

WHITING, J. A. M. & others

- 1953 *Field Manual for the Cross Cultural Study of Child*.

WHITING, J. W. M. & CHILD, I. L.

- 1953 *Child Training and Personality: A Cross-cultural Study*. New Haven.



# THE ATAYAL OF NAN-AO

## —An Ethnological Study—

(Abstract)

### I.

This report is based upon a number of field investigations among the Nan-ao Atayal, a group of aboriginal people in Taiwan, between the years 1960-1963. The report is divided into nine chapters, the first five chapters constitute the present volume, and the last four form the second volume. The content of the text can be listed briefly as follows: chapter one, Introduction, deals with the ecological setting, the history and settlements, the Chinese in the vicinity and the population and family types of the people. Chapter two, Socialization Process, describes the process of becoming the Atayal from early childhood through adult life. Chapter three, Social Groupings, discusses social groups such as kin unit, village and inter-village organization. Chapter four, Institutions and Norms, reports kinship terminology, marriage, cooperation and division of labor, property, social norms and social control of the people. Chapter five, Supernatural Beliefs and practices, deals with people's myths, legends, world view and their ritual behavior. Chapter six, Material Culture, records their clothing, ornaments, food and diet, housing, weaving, technology, transportation, games and pastimes. Chapter seven, Economic Life, reports agricultural methods, hunting techniques and other means of obtaining food, the structure of economy being also delineated. Chapter eight, collects eight biographies of representatives of the people including a village chief, old tribal men and women, young farmers and a house wife. Chapter nine, Conclusion, delineates the changing aspects of the culture, and several hypotheses are advanced to account for the trend of the changes.

### II.

The Nan-ao Atayal, an eastern branch of the Atayal, with the population of about four thousands inhabit the southeastern part of the Ilan prefecture. Genealogically the Nan-ao Atayal consist of the members of three sub-tribes of the Atayal, namely: *seqoleq*, *tse<sup>o</sup>ole* and *sedeq*. Among these, four groups can be further distinguished. These groups are *kena-xaqul*, *mebeala*, *manebo* and *tausa*. The original settlements of the Nan-ao Atayal were in mountains of more than one thousand meters along the upper and middle valleys of the Ho-ping River. There were 13

original villages or *kelay* as follows: *piāxau, tālayan, tepijaxan, gogot, rekinos, kiijian, babo-lelao, regeax, xaga-paris, tubulag, mojav, babo-kaikai* and *lejoxen*.

Beginning from the Japanese occupation of the island until quite recently, there were several movements and resettlements, during which the original villages were scattered and recombined into new villages in the delta region of the Nan-ao River. Nowadays, there are seven villages under the present administration, namely: Nan-ao, Tung-ao, Wu-ta, Chin-yue, Pi-hau, Ao-hua and Chin-yang. The first six are recently established villages, only the last one remains at the original site. The move from the original habitat to the new locality means the change of environment from the mountainous area into the plain and from a relatively isolated place into a spot where contact with outsiders became more frequent.

Actually the delta region of the Nan-ao River which the Atayal now inhabit is also an aged outpost of the Chinese. The first Chinese pioneers known to enter this plain were soldiers engaged in construction of the Su-ao Hualien trail in the middle of the 19th century. The present Chinese settlement was started later at the beginning of this century. During this stage, the contact between Atayal and Chinese was rather accidentally and indirectly. According to the present administrative system, the Nan-ao plain is actually divided by the Su-ao Hualien Highway into two different counties; the east side of the highway belongs to Su-ao county and the west side is Nan-ao county—the reservation for the Nan-ao Atayal. Therefore, in this proximity and under the present government policy, the Atayal frequently communicate with Chinese in every phases of life.

Besides the population of the Su-ao county which is exclusively Chinese, in the county of Nan-ao there are also some Chinese which consist mostly of governmental workers and servicemen. Among the population of 4,348 in Nan-ao county at the time of our investigation more than 90% were Atayal tribesmen. The demographical figures of the Nan-ao Atayal can be seen from the data of Nan-ao and Chin-yang villages which were chosen for intensive study. The following chart shows the population, household number and sex ratio of these two villages now under different setting and different economical conditions.

	Household	Population	Male	Female	Sex Ratio
Nan-ao	158	857	426	431	100 males to 101.17 females
Chin-yang	58	358	185	173	100 males to 93.51 females

As for the distribution of age groups, both Nan-ao and Chin-yang belong to the category of progress type according to Süudbarg's Classification.

In the following paragraphs we shall summarize our findings on socialization

process, social groupings, and supernatural beliefs and practices respectively. We shall describe the traditional Atayal culture in the sense of the ethnological present. Their changes in response to the impact of modern culture will be dealt with in the last paragraph.

### III.

In the traditional culture, it is believed that pregnancy depended upon intervention of the *rutux* (the ghost). Although conception is believed to be due to sexual intercourse, it is believed to be bestowed by the *rutux*. To keep the baby safe during gestation, the pregnant woman use a rattan belt around her waist and observe a number of taboos.

The pregnant woman continues to do her daily work until the time of delivery. As birth is considered unclean, delivery in the open is avoided in order to keep the *rutux* from getting angry. At the moment of birth, except mother and sisters of the delivering woman, no other person is allowed to be present, especially the husband. The first birth is considered most important and always takes place with the magician's help. Usually mothers begin their housework again on the day of delivery. Until the baby's navel cord is dry, which takes three to five days, the mother is not allowed to leave her house.

Placenta and navel cord of a boy are buried near the back wall of the house, those of a girl beside the front wall. On day following birth, or soon after birth, the father sends some wine to all the relatives to announce the arrival of the new baby.

A deformed child is killed soon after birth. Twins are thought to be ill omen, but usually they are allowed to live. Premarital sexual relations are tabooed and an illegitimate child brings shame upon the mother and her family. After an illegitimate birth, a pig has to be killed as sacrifice to the ghost as well as compensation to the people of the same ritual group.

The Atayal use both the patronymic and matronymic linkage systems depending upon whether the particular family is matrilocal or patrilocal. The first name is the child's own name and the second that of his parent's. Each child is named ten days or more after his birth by the grandparents. Most Atayal names are based on words for natural phenomena, animals, or plants.

Babies are nursed immediately after birth. Feeding is based on demand. Crying is always responded to by nursing or by holding. At three or four months babies are also fed porridge made of millet. Usually nursing continues for one year but sometimes lasts through the second year. Sometimes a child is weaned by smearing the nipple with capsicum or bitter tasting substances.

The main reason for weaning is the mother's next pregnancy. After the child's young sibling is born, children are nursed together two at times.

There are two main physical settings for socialization. One is around the house in the village, another is the mountain field. During daytime, babies are put in blankets slung between trees while their parents are working. In the evening, the infant sleeps in the same bed with mother and father. Older children sleep in a separate bed in the same common room.

Mother, older siblings and grandparents serve as caretaker. The family is a fundamental unit in socialization, but the agents can be spread among relatives such as uncles and aunts either patri- or matrilineal.

From the very early days, children are trained to respect and fear the supernatural beings. They believe that the *rutux* are everywhere in the world.

In the traditional culture, education takes place through contact with parents, kins and playmates. There are no formal procedures for teaching. No effort is made to directly teach language or concepts, as children are expected to learn adequately through observation and imitation.

Model of weapons, such as bow and arrows are the boy's favorite toys. The boys play games involving both competition between individuals and between teams. Some games are aggressive, such as wrestling and stone throwing, others involve physical competition, such as racing etc. Play is highly sex typed and involves enacting domestic activities and roles.

Children under three are not punished. If an infant cries, he is held or swung to the back. Physical punishment is seldom undertaken by parents. The father punishes children only when they have committed some extraordinary misdeed such as stealing. Children are slapped more often by their elder brothers. Older children are given authority over younger children in the parents' absence with full powers of punishment.

The common objects of aggression for children are animals. Fighting occurs very often among children but compromises follow quickly. Older children display physical aggression toward the younger siblings in the parents' absence.

Babies are swaddled in a blanket from birth to eight months. Rags are used as diapers but the parents scarcely have time to change them. No training of sphincter control is made by the adults during early childhood. Children are ordered to excrete outside the house when more than five years old. Training is not severe however, and bedwetting is not punished.

In general, cleanliness is not considered seriously, and children are not expected to bath themselves before age of ten. There is little cleanliness training.

Parents' attitudes toward the infant's or child's dependence are inconsistent. The infant's dependence is treated with both extreme indulgence, like that of the Kwoma described by Whiting, and a great lack of indulgence like that of the Ainu.

After weaning, the baby is taken care by his grandmother or older siblings now

and then. So children are used to adapt to the inconsistent environment at two or three years and do not protest separation from their mother at the same age. No severe independence training is practiced by the parents.

Children under eight go without clothes in warm weather. Accordingly exhibitionism and fingering of genitals are considered innocent. Young children's sex play is forbidden but is not punished and is considered to be quite harmless. Masturbation in adolescence is more or less expected, but is practiced in secret. Since the children sleep with their parents in the same bed and with the opportunity to witness adult sexual behavior, they acquire knowledge of sexual intercourse early. Before puberty, at the age of ten or more, children are trained to the concept that premarital heterosexual intercourse is shameful and should be avoided.

Children give serious help with the housework at about ten, and training in adult work starts at the same time. At about the time the boys show signs of puberty, they begin to do the rough work, such as cultivation, hunting, house-building, logging and rattan gathering. The boys accompany their father hunting from the age of eight until adulthood.

For girls, housework and weaving are the most important tasks. They learn the technique of weaving early by observation and are expected to become skillful weaver around fifteen.

Usually the adults said: "We don't teach the children on purpose, they learn by themselves." But the data indicate that mild reward and punishment are used for training.

Ceremonial initiation does not exist among the Atayal. There are no ceremonies concerning girl's first menstruation. During the early years of childhood, there are no restraints between brothers and sisters. But at the onset of puberty, that is when secondary physical sex characteristics begin to develop, girls are expected to be reserved in the presence of their brother's, and avoid joking with the older brothers. After puberty, parents often warn the child to keep away from the opposite sex.

Adult status is signified by tattooing on the face of both sexes. Tattooing takes place during puberty at the parents' decision, and it is a necessary qualification for marriage.

#### IV.

The basic kin group of the Atayal society is the family called *kutux yasan*. The ideal type of the Atayal family is a nuclear family which consists of the spouses and their unmarried children. The extended family not uncommon but usually considered as a transitional form. The following chart shows the family formation in the villages of Nan-ao and Chin-yang.

	Family members			Family types			
	Average	Medium	Mode	Nuclear family	Extended family	others	total
Nan-ao	5.34	6	5	83 51.89%	55 34.80%	20 12.64%	158 100%
Chin-yang	6.17	7	5.6	29 49.99%	28 48.10%	1 1.72%	58 100%

Among the Atayal society a family is a productive and consuming unit. The residential rule of the family reveals a definite trend toward patrilocality, but matrilineal residence appears when the family has no male successor and where the family has a large amount of land and other properties. The rule of inheritance tends to be patrilineal and follows primogeniture, but some variations happen depending upon the choice of residence and other factors.

Beyond the family circle, three kinds of kin are usually recognized and serve the functions of exogamy, productive labor and various life rituals. These are: *kutux begis*, consisting of all ego's relatives reckoning through great-great-grandfather; *kutux galu*, including the relatives above mentioned and the relatives reckoning through ego's great grandmother; *kutux ganik*, including two categories of kins said above and the affinal kins. This vague definition of the kinship structure has caused the Atayal society to lay emphasis on the functioning of the local groupings on one side and the ritual group on the other.

The Nan-ao Atayal live in relatively compact villages. A village or *kalay* which is located mostly on a terrace or mountain slope is an autonomous unit in the political sense and the authority of the village is exercised chiefly by a village headman. The village chief is elected among the leaders of the local ritual groups because of his personal character and knowledge on productive and ritual affairs. The village of drainage basin or along a river are loosely organized into a village confederation which is organized in order to carry out their military adventures and therefore is always headed by one of the village chiefs who has distinguished himself in the head-hunting warfare. Before the move down to the delta region, 13 Nan-ao Atayal villages constituted the confederation called *kutux lelioy kalasan* and which had further been divided into three sub-confederations according to branches of the main river.

Within the organization of village level, the ritual group *gaga* which derives its members based on kin tie, local bond and friendship is the most important social unit in the possession of full function. By means of ceremonial performance the *gaga* secures the guardianship for, or the damnation of their enterprises from the the ancestral spirits and secures mutual cooperation and assistance. The importance of the ritual group will be come more clear after our discussion of their religious concepts and behaviors in the next section.

## V.

Among forty-seven folk-tales collected during our field work, ten types can be classified according to their nature. The first group of the tales are creation myths under which we have the tales of (1) *pinsabukan* or the origin of man and (2) the first human being. The second comprised the tales of cosmology. Included in this group are the tales of (3) shooting the sun, (4) sun, moon and stars, (5) great flood, (6) thunder, (7) earth quake and (8) bamboo in earth quake. The third group includes seven (9-15) tales concerning *rutux* or supernatural beings. The fourth group consists of the tales relating to food and production: (16) origin of crops, (17) a grain of millet, (18) origin of hunting, (19) drying up of the sea and the catching of fish. Other seven stories concerning sex form the fifth group: (20) the man with grand genital organ, (21) killing of adulterer, (22) killing of lover, (23) incest between father and daughters, (24) incest between brother- and sister-in-law, (25) the raper, (26) the adulterer, (27) the village without man. In the sixth group we classify three stories of family relations together, namely: (28) the story of plenty offspring, (29) the brothers and the bear, (30) the man who ate his own son. The seventh group includes the stories of animals and their relation to human beings: (31) domestication of dog, (32) the woman who changed into a monkey, (33) a girl who changed into a pigeon, (34) woman and bear, (35) girls and snake, (36) a baby and a snake, (37) eagle and baby, (38) a dog which bit a human head. Included in eighth group of our materials are ritual myths, such as (39) *sileq* or the divine bird, (40) witchcraft, (41) the story of *lilay*, (42) the origin of head hunting, (43) the story of head hunting, (44) the people from *tausa*, and (45) headman *wilay taija* of *piaxau*. The last group contains miscellaneous stories, including (46) the story of migration and (47) the story of tattooing.

Using the materials above as the basis for the analysis of the life view and values of the Atayal people, we have identified six areas which are much concerned with the values of the people, namely: (1) the ancestral spirits and the ritual rules, (2) working activities, (3) subsistence, (4) family relations, (5) sex, (6) human relations.

The ancestral spirits and their ritual rules are the center of the Atayal life view. The Atayal conception of the causes of human fortune and misfortune due to the inference of the ancestral spirits become evident in themes and actions of the stories. The warning to observe the ritual rules, which are the standard and norms for sacred and secular activities of the people frequently occurs in the text and the explanations of the informants. The value attributed to the observance of ritual rules is represented as operating in several areas basic to human welfare. The second value area identified in our analysis concerns working. This area has two aspects, i. e. industry and vigor both of which are indeed idealized in their way of making life. This area is also connected with the next one, subsistence, which centers on agricultural fertility and game supply. Both of which are obviously stressed in the

myths. The fourth area concerns family relations. The tales provide evidences abhorrence of the incest and for the value of affection and friendship within the family circle. The moderate mood in training children is also attested. The next area of values concerns the regulation of sexual behavior. Although the theme of the stories show much imagination regarding sexual matters, the regulating of sexual behavior is emphasized everywhere as the basic element for the order of social life. The sixth area of value deals with human relations. Loneliness and companionship are the matters of concern to the mythological characters. Distrust of strangers and happiness and encouragement resulting from the company of fellow-men become obvious in various situations.

In combining the above analysis, and attesting the value areas with other aspects of culture, as shall be explained in the next section, we arrive at the conclusion that the Atayal people see the universe as an ordered one and man who is living in this ordered universe find himself in a passive position with regard to the supernatural powers, the rules of which man must observe to keep his society in order. Being industrious and vigorous in working, following the regulation toward other people and collectively observing the rituals are of greatest importance to them. Agricultural abundance and success in hunting are proofs for the satisfaction of the spirits, therefore are most valued by the Atayal.

## VI.

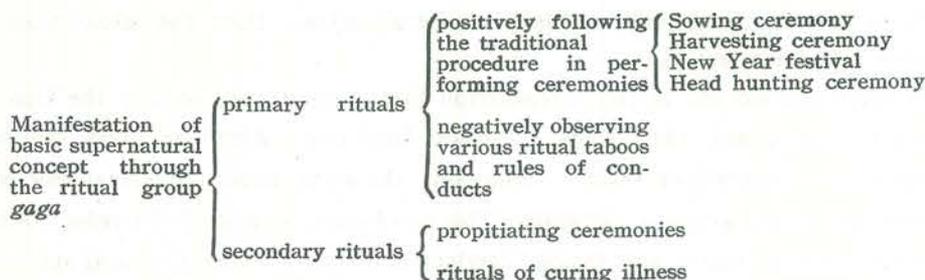
From various mythological materials presented in the last section, we see that the concept of the Atayal about supernatural powers centers on ancestral spirits or *rutux*. Actually, the word *rutux* refers to all kinds of supernatural beings, including souls, spirits, ghosts and gods, malevolent and beneficent. But the most important of all is the ancestral spirit. The ancestral spirit who inhabits the original home of the tribe is usually conceived in collective form. It is believed by the tribesmen that their ancestral spirits possess the highest power over the universe and human society; all the fortunate and unfortunate happenings concerning their cropping, hunting, wealth and health are determined by the ancestral spirits based on the rightness of their conduct. Therefore the basic attitude of the Atayal people toward *rutux* is that any supernatural misfortune or punishment they receive depends entirely upon their obedience to the rules and demands of the ancestral spirits. All these rules and demands of the *rutux* are called *gaga*. The man who follows exactly the rules and meets the demands of the ancestral spirits of the *rutux* will secure blessing and protection from the *rutux*, otherwise calamities will befall him.

But the *rutux* are only the spirits of their beloved forefathers, whose love and affection still remain for their living offspring. Therefore, for any violating of rules and regulations or wrong conduct, the offspring can express repentance and give

sacrifice to invoke the mercy of their ancestral spirits, then the misfortunes and calamities will be removed.

We have pointed out in the introduction that among this society the family is the only kin group and the village the basic local unit. Although these two social groupings have their minor religious functions, the most important social unit which functions as a ritual group is the *gaga*. The word *gaga*, as said above, refers to those rules, regulations of secret and secular conduct demanded by the ancestral spirits, but when used here for a social grouping, it is referred to as a group of people who observe and participate collectively in those secret and secular conduct. The members of a *gaga* may be consanguineous or affinal relatives or just the co-members of a village, and, in principle, a member may participate in or withdraw from the *gaga* freely. Every *gaga* is directed by a chief called *maraho gaga* who is elected because of his personality and knowledge of productive activities and the calendar. A *maraho gaga* leads all ritual activities and initiates the cultivation of millet by a symbolic planting, in fact, he is more of a religious leader than of a political leader. Among the Nan-ao Atayal, every village may have several *gaga*. In secret sphere, the members of every *gaga* perform their own ceremonies of planting, harvesting and are also collectively responsible to the breach of taboos. In secular affairs, a *gaga* is also a unit for group hunting and for exchange of labor in doing the slashing and burning work in the field. In short, the ritual group *gaga* is devised to perform and observe the *gaga* or rules and regulations of secret and secular conduct; in doing so, it does not only take the place of an unilateral kin group in regulating the behavior of the people, but also fulfills their psychological needs.

In order to describe how the Atayal supernatural belief is practiced or manifested in ritual behaviors, we have divided the ritual behaviors of the Nan-ao Atayal, according to their nature, into two main categories, namely, the primary rituals and the secondary rituals. The primary rituals which directly express the basic concept and attitude concerned with this belief can be further divided into two sub-categories, i. e. positively following of the traditional procedures in performing the various ceremonies and negatively observance of all the ritual taboos and rules of conducts. But when such ceremonies are not rightly performed or the rules and taboos are not exactly observed, the people will feel anxiety about the punishment coming from the *rutux* or the arrival of other misfortunes; they will then do some purifying rituals and give offerings in order to propitiate or conciliate their angry ancestors. Included in these secondary rituals are various kinds of propitiating ceremonies and the rituals of curing illness. For further explanation of these ritual behavior, a chart is given as follows:



## VII.

We have mentioned above that during recent decades, the Nan-ao Atayal have moved from their original habitat to new settlements. This movement means the change of environment from the mountainous area into the plain and from a relatively isolated place into a spot of more chances to contact with outsiders. Following this change in environment and under deliberate influences of Japanese and Chinese cultures, the Atayal tradition has undergone a drastic change, most institution of Nan-ao Atayal are distorted and replaced by new ones. The traditional form of social grouping has been broken down and supernatural beliefs are weakening and over shadowed by Western religion. For example, there are five Christian denominations represented in the village of Nan-ao: The Roman Catholicism, The True Jesus, Presbyterian, Seventh-Day Adventists, and the World Bible Society. The Nan-ao Atayal have substituted the Christian church organizations for their original sacred groups. We found in the Nan-ao village there are sixteen new social groups, which may be called "laboring groups", based mainly on the division of different churches. These new groups are cooperative units of farming, building houses, marriage and funeral ceremonial affairs which formerly functioned through original ritual groups—*gaga*. This new form of social grouping is not only adopting the original functions into it, but is actually organized according to the structural pattern of the traditional society.

With regard to the socialization process, the changes in physical environment and social setting, especially the shift of world view and supernatural beliefs, have had both directly and indirectly modified the child rearing concept and pattern. Parents are uncertain what method should they follow in training their children. The inconsistency in the socialization technique has resulted in anxieties and various crises among the younger generation. We shall delineate the whole scheme of the changing pattern of the Atayal culture and offer several hypotheses to account for these changes in the next volume.