

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



家與權：排灣族古樓村的當代政治

House and Power: Contemporary Politics in the tribe of

Paiwan

研究生：張文玉

Wen-Yu Chang

指導教授：王梅霞 博士

Advisor: Mei-Hsia Wang, Ph.D

中華民國 104 年 2 月

February, 2015

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書



家與權：排灣族古樓村的當代政治

House and Power: Contemporary Politics in the tribe of Paiwan

本論文係張文玉君（學號R00125003）在國立臺灣大學人類學系完成之碩士學位論文，於民國104年1月20日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

王梅鶯

（指導教授）

李寧國

陳志森

系主任

才本勝

謝誌



如果要用一個詞來貫穿整個修業過程，大概就是「任性」吧。謝謝很多人的包容，成全我的任性。

能夠寫就一本論文，要感謝許多老師的協助。謝謝指導教授王梅霞老師，總是接受我的飄移不定，設法將零散的資料串連成線。謝謝劉璧榛老師和譚昌國老師兩位口試委員非常仔細閱讀論文，給予具體的修改意見，讓論文能更為全面。謝謝林瑋嬪老師讓我有機會參與中國研究的計畫，添增田野工作和寫作經驗，對論文有莫大協助。謝謝童元昭老師對論文的關心問候，每次的對話都受益匪淺。

謝謝部落所有人，如此輕易地接納一個任意闖入的陌生人，讓我順利蒐集資料之外，更感受到人性的美好。特別謝謝秋雅姊的帶領，使我在 LUVILJIVI 家受到妥善照顧、深感幸福。跟著家裡的親屬網絡也打擾了很多人：SALIVALAU 家、TJALINAU 家、PUASAVAN 家、KAULESAN 家，所有人都待我非常親切，讓我有一個更大更熱鬧的家。Madrilis 叔叔、kina Galaigai，再忙碌都撥出時間和我說話。kama Tjulje 有甚麼活動都會帶上我，還細心為我解釋。古樓社區發展協會和長老教會的接納，讓手足無措的我有了一個位置待著而不感突兀，並因此參與更多活動。謝謝郭老村長非常熱心地提供許多資訊，也為部落奔走。相信大家都是為了更好的方向前進。

謝謝研究室所有同儕，每次的交談都讓我覺得自己何其幸運，可以和這些溫暖的人相識。AS 的人們—徽哲、大易、文馨、郁潔、技安、依伶和震牧—雖然好久沒像過去那樣毫無時間觀念地聊天，但每次見面都充盈著愉悅。一同走賞晚秋的依伶，以畢業過來人的身分幫了好多忙。震牧無盡的鼓舞及陪伴，拭去了許多不安。謝謝蟲鳴學長的打氣，一句「就先開始寫吧」，讓我在混沌中看到了一絲光明。謝謝維晨學長在族語上的協助，還有豐富的田野經驗交流。謝謝理哲學長提供很多論文寫作的經驗，幫助我順利走過這段路程。怡文、代榕和貝珊在系館的笑語，點綴了平淡無奇的日子。

謝謝家人從沒有質疑過我的選擇，無條件支持我的任何決定，讓我可以擁有這段追尋自我的奢侈時光。

本論文寫作期間獲得台大婦女研究室〈婦女與性別研究碩博士論文計畫獎助〉，特此誌謝。也謝謝黃長玲老師、洪貞玲老師和林文玲老師在期中報告時提供的各種寫作意見。

論文摘要



本論文嘗試描述並分析屏東古樓村的現況，做為一個著名的排灣族傳統部落，他們的傳統文化如何在當代生活呈現。排灣文化中，以家屋作為基本社會單位，及頭目制度的階級社會最為特色。和過去排灣族家屋研究相對照之下，家仍是他們重要的核心價值。家屋內的分工則從夫妻為一體的共同操持家務，轉變為男主外、女主內的現象。但比起性別，長嗣的責任是人們更關心的。因此長嗣仍是受到尊重，同胞亦是人們指稱彼此關係的詞彙。頭目則被看作部落的長嗣，是整個部落的起源，起源論述便成為各頭目家族強調自己地位的方式，並由長嗣來繼承位置。但本文更進一步指出，通婚或是個人能力其實都有讓權力地位改變的可能性。

五年祭是最能呈現頭目地位的場域，也是為外界所知的儀式。近來更被登記為文化資產，此舉對部落造成相當大的影響。因保存團體採登記制，未必能代表部落，進而產生部落兩頭目家正統地位的爭議。同時這也牽涉到當地人對於文化財產的觀念。最後則記敘第十一屆五年祭的情況，過程中呈現多種權威競逐的樣貌。

關鍵字：排灣族、家、權力、文化資產

Thesis Abstract



I analyzed the Paiwan tradition changing in contemporary context. Compared with past studies, house is still the basic unit in the society. House is kept by wife and husband and inherited by the eldest child (*vusam*), who is responsible for his/her sibling. Chief is considered the eldest child of the tribe, and it determined the position.

The Paiwan was seen a hierarchy society. But power structure could change by marriage or wealth. Especially through village relocation, individual ability has made power structure difference.

Meliveq(五年祭、人神盟約祭) is an important ritual for chief communicating with ancestral spirits. Recently *Meliveq* of this tribe was registered as cultural heritage of government by an association. It caused conflict between two chiefly households in the tribe due to the right of making decision on this ritual. It shows the system of culture heritage takes great effect on local culture.

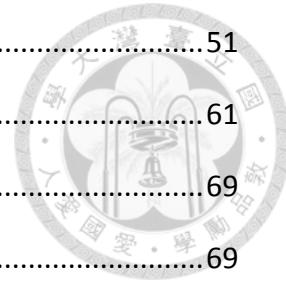
Key word: The Paiwan, house, power, culture heritage

目錄



□試審定書.....	
謝誌.....	II
論文摘要.....	III
Thesis Abstract	IV
目錄.....	V
圖目錄.....	VII
表目錄.....	VII
第一章 導言.....	1
1.1 研究緣起	1
1.2 田野地簡介	2
第二章 文獻回顧.....	9
2.1 家屋研究	9
2.2 排灣族與家屋研究	11
2.3 階序與權力	13
第三章 多層次的家.....	18
3.1 家屋和夫妻	18
3.2 家名和人名的繼承	24
3.3 家與同胞	27
3.3.1 同胞關係	27
3.3.2 家族的「掌門人」	32
3.4 頭目作為更大的長嗣	35
第四章 家族與政治.....	38
4.1 GRIING 家：先佔的論述.....	38
4.2 TJILJUVEKAN 家：“stranger king”的興起	45

4.3 新 GIRDING 家：個人成就與傳統權威.....	51
4.4 新 GIRDING 家的繼承.....	61
第五章 「第九屆之後，甚麼都變了」	69
5.1 古樓五年祭 maljeveq 的歷史.....	69
5.2 部落文化學會	76
5.3 文化資產保存團體	81
5.3.1 社區協調會議	81
5.3.2 保存團體的選任	88
5.3.3 地方傳統文化和國家文化資產	93
5.4 多種權威的角逐	96
第六章 第十一屆五年祭.....	100
6.1 活動過程	100
6.2 初步分析	109
第七章 結論.....	115
參考文獻.....	120



圖目錄



圖 1 古樓村相對位置圖.....	2
圖 2：古樓村社區地圖.....	5
圖 3 和圖 4：部落中新式的家屋.....	19
圖 5：GIRING 家頭目系統.....	40
圖 6：舊古樓 TJILJUVEKAN 家門口.....	50
圖 7：GIRING 家族系譜簡圖.....	52
圖 8：Selep 的家譜.....	54
圖 9：鍾文源 Madrilis 口述家譜.....	58
圖 10：新 GIRING 家系譜.....	59
圖 11 和圖 12：五年祭相關新聞剪報.....	72
圖 13：古樓村的五年祭入口意象。.....	77
圖 14：傳統民俗登錄文化資產執行流程.....	83
圖 15：當天刺球的盛況.....	106
圖 16：巫師為刺中最後一球勇士進行 palisi	108

表目錄

表 1：古樓核心家族.....	65
表 2：台東土坂五年祭和屏東古樓五年祭對照表.....	88
表 3：屏東縣來義鄉古樓部落第十一屆五年祭 maljeveq 活動流程.....	101
表 4：來義鄉公所 2014 年 〈全國排灣族五年祭在來義〉文化系列活動.....	102

第一章 導言



1.1 研究緣起

在正式到古樓村進行田野工作時之前，已經耳聞這是個傳統的大部落，有很多儀式仍持續舉行。而 2013 年，我實際到當地進行田野工作，卻意外於當地生活狀況其實和我所住的地方無異：一棟棟的獨棟房子，不少間蓋的相當華美；有許多小商店、生活很方便；人們在外工作，平時在路上也不太容易遇見人。當我告知想研究的主題是「家庭生活」時，村人都笑說「我們就跟你們一樣，上班工作、下班休息啊」。讓人不禁好奇，他們的家真的和「我們」這些漢人一樣嗎？是否還有哪些傳統的要素可以看到？過去許多研究者都指出家／家屋在排灣族的重要性¹，當代的家又有甚麼不同呢？而當我問及當地的頭目，村人都可以立刻告訴我頭目是誰、他們的家在哪。同時村人也都說「我們都還是很傳統，會尊重頭目」。看來頭目相當重要，但我卻一直沒機會遇到。

不久之後，我就在一個社區的會議中見到頭目們。當時先驚訝於社區的會議，竟有這麼多人參與。接著聽到部落隔年要辦五年祭，卻發生了文化資產及保存團體的問題。會議中人聲此起彼落、各陳己見，氣氛非常緊繃，會中還提到經文以及家族歷史。雖然我不能聽懂族語陳述的內容，但光從中文的內容，就可以感受到這件事在部落的影響。特別是兩位頭目，似乎沒有想像中那麼具有權威。他們在事件中，扮演甚麼角色呢？為什麼頭目家族的歷史會在會議中被提及？之後接觸了更多村人，人們對此事卻都有不同的說法。種種疑問，促成我想要理解古樓五年祭被登記為文化資產的過程。

在討論這些議題之前，我認為要先對當地有基本的認識。因此接下來將介紹古樓的背景資料，包括地理範圍、部落歷史，生計活動和宗教信仰等面向，嘗試描繪這個部落的基本圖像。

¹可參閱蔣斌和李靜宜(1995)、譚昌國(1992)、邱馨慧(2001)

1.2 田野地簡介



本研究的地點位於屏東縣來義鄉古樓村。學者一般將其分類為排灣族 butsul 亞族中的 Paumaumaq 群，即所謂的「中排灣地區」。本村處來義鄉西北邊，東以瓦魯斯溪與義林村相隔，南以林邊溪與丹林村為界，北與泰武鄉毗鄰，西與新埤鄉及萬巒鄉相連。除了上述兩條分界溪流之外，亦有二峰圳經過，為當地人家庭和灌溉用水來源之一。並且成為當地觀光的重要資源。例如上游的喜樂發發部落便以二峰圳遊覽做為重點推廣項目。而近來屏東縣政府為解決平地缺水的問題，欲規劃潮州人工湖，將二峰圳的水源引到平地。但該工程開發幾乎掏空河道和路基，以及後續所帶來的水源汙染，都對部落居住品質及安全造成很大的隱憂。先前村內有些抗爭聲浪，也舉辦過協調會。目前工程仍在進行中。



圖 1 古樓村相對位置圖，來源 <http://taiwanarmap.moi.gov.tw/moi>

古樓村亦為來義鄉行政中心。來義鄉公所、衛生所及來義完全中學等機關皆設於中正路上，每天有公路客運來往，也有屏東 185 縣道經過，交通易達性高。另外因接壤平地鄉（萬巒鄉及新埤鄉），有不少漢人開設的店面，因此日常生活

尚稱便利，當地人笑稱古樓是「原住民的都市」，生活機能相當良好。不過村民考量工作機會、生活機能或是學區環境等條件後，也有不少人在潮州置產、或是選擇在潮州工作就學，每日來往潮州和古樓兩地。



古樓在歷史上一直都是規模相當大的聚落。在《番族慣習調查報告書》中，便記錄古樓社（kuljaljau）有 tjumaq、puqalaun、rumalji、tjungacuq、tjinaljaz 等五個密集部落所組成，計有 301 戶，共 1577 人，乃是「本族第一大部落」（2004:24）。而「Kuljaljau」一詞是涼爽、寒冷之意。據說古時候從 puljti 社移到 kuljaljau 的頭目，在 tjumaq 地區建造家屋後，前往 mapiqula 社（中央山脈之東，屬於 paqalu）。因曾表示 kuljaljau 地區「大樹繁茂，甚為涼爽」，mapiqula 社頭目便建議以 kuljaljau 為名，故得此名（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2003a）。另外在陳枝烈（1995）的資料中，則說是 GIRING 創始家族的三兄弟，為了追隨心愛的狗到異地居住下來，因為該地風勢強大，便取名為 kuljaljau，意思是寒冷的地方（陳枝烈 1995:128）。

上文可以看到部落名稱的由來，和當地的氣候有關，更可看到古樓和台東地區的關係密切（古樓頭目會去中央山脈之東，今台東地區拜訪）。不僅有部分口傳歷史呈現「兩兄弟登大武山，哥哥至台東，弟弟至古樓」的內容（如陳枝烈 1995、台灣總督府臨時台灣舊慣調查委員會 2003a），因此古樓和台東諸多部落有遠祖的關係。而後更因古樓部落人口密集、耕地不足，人群不斷向外移出，絕大多數是移居到台東。根據《屏東縣志》記載，古樓有幾次大規模的遷徙：第一批遷移至台東縣太麻里鄉新興村，第二批移居台東縣金峰鄉賓茂村，第三批則是 1940 年，由 Radan 家頭目領導，先遷至台東縣達仁鄉的東高社、再移往達仁鄉土坂村及南田村。另外則是族人搬到高見社，並因人口眾多而獨立成高見村。高見村與附近的白鷺部落於 1962 年合併為南和村。最後一批遷移則是原留在舊古樓的居民，因為國民政府推行山地生活改造運動，欲將政府擁有的林班地和舊部落交換，

讓居民移往較海拔較低的淺山地區。而部落居民考量交通、醫療及就業等因素，和林管處協商交換土地，在 1957 年全數遷到現在的古樓村（屏東縣政府文化處 2012:60）。



古樓村現址依地形分成兩個自然聚落：位於中山路的中興社區（tjuaqualjad），以及位於中正路的古樓社區（tuicik）；此外因耕地不足，國民政府另撥給一處山林地讓居民耕作，當地人稱之為 gaidun（日文的平地之意），村民多會在耕地附近搭設簡單的工寮，以作為農忙的休息之處。當初遷村時，部落村民是先住在 tjuaqualjad 區域，但是當地地勢傾斜，耕地狹小，居住不易。另個聚落 tuicik 則較為平坦，又有二峰圳水源經過，因此陸續有家戶搬遷下來，例如部落兩大頭目家 TJILUVUKAN 和 GIRING 家都移至 tuicik 地區。不過該地區當時已經有來義系的人先遷居於此。古樓和來義在歷史上是世仇，但現今彼此互相尊重、相處融洽，並未發生衝突，彼此常有通婚情事，生活並無二異。僅有在特定狀況（如選舉或五年祭）會突顯來義或古樓的來源。而部落家族經歷上述的遷移之後，各部落的關係並未斷絕，仍是十分密切，親戚往來頻繁。例如土坂三個頭目家之一的陳頭目家（RADAN），即是從古樓移出的家族，他們多能陳述自己從古樓遷出的歷史，儀式都會往來。而一般平民也有不少台東的親戚，每逢婚喪喜慶都會互發帖子，廣邀親友參與。有些人因時常往來台東和屏東兩地，便戲稱自己為「台九線長」。

今日古樓村全村有 17 個鄰，361 戶。第一至第六鄰為中興社區，第七鄰到第十七鄰為古樓社區。根據古樓社區發展協會 2013 年簡報，村中人口數為 1389 人，男 694 人、女 695 人。村人以排灣族人為大宗，計有 1326 人（95%），其餘則是漢人 52 人（4%）和其他族群 11 人（1%）。因聚落規模不小，加以筆者能力限制，主要訪談對象和參與活動多在古樓社區，中興社區僅有零星訪談。因此本文的資料來源幾乎都是以古樓社區為主。事實上，近來古樓社區發展協會的成員相當積極向外取得資源，撰寫計畫以期帶動部落的整體發展，包括文化傳承或

是經濟生活等面向。例如前年四月舉辦「尋根之旅」，帶領村民到舊古樓整理家屋；也申請勞委會的多元就業方案，規劃「部落廚房」，希望改善村落的經濟狀況，讓村民能在自己的部落工作生活。當然這些活動開放全村的人都能參與，使得古樓社區發展協會成為近來古樓村主要的施政單位。村長反而較接近輔佐的角色。



圖 2：古樓村社區地圖。圖片來自 google map，標記為作者所加。

當地人的工作以薪資勞工、特別是建築工人為主，佔 62%，且男女都會從事此工作。多是由相關行業的親戚接案，再跟著親戚四處工作，因此工人們彼此多有親緣關係。到都市後，為求方便和互助，也多會住在附近（如住在同一棟公寓），形成都市中的「新部落」。其工作範圍從新北市到高雄市都有，桃園和林口等新建案多的地區是大宗。其次則是務農，佔 10%。另外也有 5%的軍公教人員，為部落向外推動文化活動的主力。其餘的餐飲或工作坊則僅佔 4%，可見古樓村目前並不以觀光或文創產業做為部落的主要經濟來源，餐飲也以供給部落居民為主。

而古樓社區發展協會開設「部落廚房」，希望能開辦部落自己的特色產業，也期待提供部落居民更多就業機會，讓部落的人可以在原鄉服務。

宗教方面，古樓呈現了紛雜且多樣的樣貌，可能是因地處漢人和原住民交會所在，各宗教都能進入。儘管沒有明確的統計，不過根據當地人表示，固守傳統祖靈信仰者，仍至少占一半左右。其次則是廣義的基督宗教。古樓地區的教會林立，包括基督傳道會、長老教會、真耶穌教會、天主教會、浸信會、拿撒勒人教會及安提阿中央教會。其中天主教會會所於 2013 年進行重建整地工作，因此信徒暫時移到丹林集會所聚會。而真耶穌教會亦今年拆除原本的集會所，進行建堂的工程，改到古樓中正路一處民宅臨時集會。浸信會雖仍有聚會場所，但是門窗緊閉，幾乎沒有集會或信徒。而拿撒勒人教會和中央教會在行政區上並不屬於古樓村（拿撒勒人會屬於萬巒鄉，中央教會目前暫居一鐵皮屋，位於新埤鄉），但因距離近，因此仍有不少古樓居民前往聚會。各教會中，若以參與人數來看，拿撒勒人會是當地最大的教會，以周日的主日崇拜來說，教會為配合帶領兒童參與主日課的家長，提供兩個時段集會，而每個時段皆有百人參加，人數相當多。不過拿撒勒人會的會眾並不全是古樓居民，亦有許多萬巒鄉的人，因此不一定代表此為「古樓最多人參與的教會」。此外天主堂和傳道會因是較早到古樓傳教的教會，因此信眾也較多。

在古樓，信仰傳統祖靈信仰者大多為較年長者，他們經歷某些教派教會將傳統信仰視為異端、甚至試圖消滅傳統文化的經驗，因此對於教會觀感不佳，認為「信主的話，祖先怎麼辦？」。加上部落的兩大頭目家並未真正加入教會²，因此古樓的教會並未像許多原住民部落具有舉足輕重的地位。而信仰基督教者，多是隨著家庭成員而參與教會，例如孩子從小就跟父母上某個教會，或是跟著配偶

² 兩個頭目都未正式信教。但據說 TJILJUVEKAN 家頭目 Galigai 曾接受安提阿中央教會舉辦的「頭目認證」，而 GIRING 家頭目 Madrilis 的妻子在天主堂重建過程中幫了許多忙。和教會還是有些互動。

參加。積極參與教會活動的人之中，有不少是由外地婚入者。因原本就篤信上帝，到了古樓也努力找尋氣氛相似的教會，並帶著配偶一起參加。另外也有些人是隨著親友見證而改變聚會的教會，例如跟某個親戚來往密切（通常是一同工作），便可能改去另一個教會。也就是說，當地人常因為婚姻或工作等關係而改變參與的教會，對當地人來說並非不妥。在教會的選擇上，人們似乎大多考量的是教會信眾所營造的氣氛，或是親友的連帶關係，和教會本身的教義沒有直接的關係。其餘則是相當少數的一貫道或漢人宗教，在中興社區附近有間主祭五府千歲的覺修宮（屬萬巒鄉），但少有部落的人前往參拜，其信眾應多以萬巒鄉的漢人為主。

古樓村民一般認為「因為基督教信仰並不普及，因此傳統儀式或活動都能保存」，村民多以保持傳統為傲。村中現有兩大頭目系統：TJILJUVEKAN 家（當地人稱之為羅家）頭目 Galailai（羅木蘭）和 GIRING 家頭目 Madrilis（鍾文源）。其他還有較次階的貴族家係。雖然頭目或貴族不若過去享有諸多特權，但是村人還是尊重其地位，在各種儀式場合或是對外活動，也都會給頭目位置。頭目主導的「五年祭」是古樓最重要、也最為人所知的儀式活動。在日治時期和戒嚴時期，五年祭的舉行都受到管控，因此能持續進行該祭儀的部落很少，相關儀式保存最完整的便是古樓村和台東達仁鄉土坂村。近來也有不少部落根據現存的資料，或是到上述兩部落學習，希望可以重啟五年祭。而保有五年祭傳統的古樓村則擁有「傳統典範」的形象，村人相當積極維護這種形象，因此耆老的影響力仍是非常大。加以五年祭本身的祭儀也非常複雜，耆老時時擔心會觸犯祖靈禁忌，一直強調傳統內容應如何進行。但是平常也少有機會和長輩學習傳統知識。這些都使得部落青年不易表達意見或想法，多僅能遵循耆老的訓示執行。因此這些青年雖然非常希望主動參與部落事務，但是卻往往處於「不知道可以做甚麼」的狀況。

至此，我們可以看到古樓既傳統又現代的多種面向：人們一方面認為因基督教不甚普及，使得古樓能保存許多傳統文化。但另一方面，古樓村和外界來往

十分頻繁，部落居民能夠稱其為「原住民的都市」，居民乃至頭目多有在外工作的經驗。而政府單位也非常關注古樓村的傳統文化，期能進行觀光推廣之舉。傳統文化在當代情境中要如何延續、或有何改變？在接下來的章節，會透過文獻回顧和民族誌資料兩方面來加以探討。





第二章 文獻回顧

前文刻劃了古樓村的大致樣貌，可說是一個「傳統又現代」的部落。過去的研究者多已經注意到排灣族人的「家」是一重要單位，例如譚昌國（2007）直指「排灣的人一生離不開家，家也是他們最深刻與真摯的情感之所繫」（譚昌國 2007:13）。此外，階級社會也是排灣族的特色之一，人群有貴族和平民之分。這種地位高低的差異是從何而來？本章將透過過去相關研究的爬梳，來理解這些分析概念，希望能更進一步掌握排灣社會的性質。

2.1 家屋研究

過去關於親屬的研究乃是從繼嗣理論出發，關心如何將各種類型的社會置於分類體系之中，例如父系/母系、血緣/地緣、階序/平權等二元對立關係。但 Levi-Strauss 觀察到北美 Kwakiutl 社會時，便發現當地的社會組織 numayama 無法被置於父系或母系一方。同時他也發現中古歐洲、平安時代後的日本、東南亞和玻里尼西亞等地都有類似情況，遂提出「家屋社會」（house society）的概念。在所謂的家屋社會中，家屋的成員則常因雙邊繼嗣而有衝突的責任義務。但這些衝突的原則，都可以在延續家屋的考量下而被整合。也就是說，父系／母系，親緣／居處，升級婚／降級婚，近婚／遠婚，世襲／成就等等社會中不相容的二元對立原則，都可以在家屋中整合並超越。家屋更是超越個人權利義務的主體（Levi-Strauss 1982:185）。而家屋一方面透過親屬或聯姻而延續，另一方面，也可透過權威的家名、或是貴重的傳家寶等，以各種有形或無形的線路傳遞下去。亦即，家屋不只是一個建築結構，也是一社會單位；並且家屋具有延續性及儀式性（江芝華 2008）。

而 Carsten & Hugh-Jones（1995）以東南亞的民族誌為例，說明家屋確實是

一重要的分析單位，同時也檢討了 Levi-Strauss 概念的不足，更細膩的指出家屋與人的相對辯證關係，例如家屋如何被人格化，人又如何被物化。或是家屋空間的秩序如何反映了對人的分類。Waterson (1998) 的研究便說明：家屋不僅是一個空間的範疇或居住空間，也是起源傳說或傳家寶的收藏處，並結合了物質與非物質層面。而家屋之間的關係，往往是以親屬、特別是同胞兄弟姊妹的概念來理解。我們可以看到，家屋社會的概念，不僅更有效地解釋這些「非單系社會」的延續，更重要的是「家屋」乃是來自於當地人的觀念和分類範疇，因此更可能呈現當地的社會文化特色。

Errington (1987) 則是進一步以東南亞的民族誌來討論家屋社會的不同類型。她提出家屋是「不變的中心」，家族成員則是圍繞著該中心的祀奉團體 (serving group)。而作為社會團體和不動中心的家屋要如何延續下去？Errington 認為，不變的中心是以祀奉團體的儀式行為來得到傳承，而祀奉團體則是透過婚姻和生育來繁衍後代。Errington (1989) 更據此提出兩種社會類型，即「交換島嶼區」和「中心島嶼區」，交換型社會會呈現雙邊開展的現象，而中心型社會則有集中化的情形。但她也強調，這兩種分類並非二分的概念，亦可能是階段的差異（何翠萍 2011）。所謂中心型社會中的貴族為了延續自己的地位，往往發展出矛盾的婚姻策略：一方面為了擴展家族範圍，貴族必須和平民通婚，並得以建立中心的邊緣。但另一方面，為了鞏固中心的位置，貴族又必須和同階層或更高位的貴族通婚。Fox (1993) 便指出，在東南亞地區，家屋之間的階序關係，往往是以「枝幹」作為譬喻，將某一家屋視為中心，其餘的家屋則從該家屋漸次分出。

從上述討論可以看到，家屋研究的重要性在於跳脫過去研究者的分類，轉而從當地人實際的互動關係來界定研究單位。同時也注意到家同時具有物質和非物質面向，物質和非物質可以相互界定彼此的存在。而家屋具有人格化的特徵，因此家屋間的關係，往往被看作人與人的關係。

2.2 排灣族與家屋研究



而關於排灣族的研究，早在 1960 年代時，衛惠林便注意到「排灣族的宗法既不是雙系的、也不是單系的，而是以家宅為基礎的雙性合併家系制（衛惠林 1960:94）」，家族是以「長嗣繼承、餘嗣分出」而延續下去。但在當時以結構功能論為主的學術思潮下，衛惠林的研究無法清楚說明家屋和階序之間如何整合，而只能提出餘嗣分出和越級通婚兩種相互抵銷的方向（蔣斌 1992）。到了石磊（1971）的研究，則嘗試提出排灣族是以「家屋」為單位，並描述筏灣部落的社會組織和政治群體。其後（1982）的論文，更進一步將 1963-1979 年期間，各研究者分別在筏灣、內文、白鶯、佳平及牡丹部落所得到的家戶調查資料加以比較和分析。發現呈現了某些趨勢：新建婚的核心家庭比例增加，長嗣承家、和父母同住的主幹家庭相對減少。但因為主幹家庭和核心家庭是排灣族固有的家庭模式，因此核心家增加了，顯示的意義可能是餘嗣增加、使得另立家庭的核心家也增加。不過值得注意的現象是弟妹及其子女同住的延展家庭比例也增加了。另外，該研究也指出再婚家庭或直系家庭等新式家庭比例也提升，可能是和外界接觸的結果。

這時的研究雖然注意到「家屋」做為研究單位，但這些「家庭結構」的分類和命名，似乎仍是以研究者本身的觀點來定義。而該研究援引了不同時期、不同部落的人口資料，並以時代和「和外界接觸早晚」進行排序，認為和外界的互動可能帶來重組婚姻或延伸家庭的「新式家庭」。但再婚是否是排灣族的「新式家庭」，似乎也可再行討論。例如唐美君（1966）從來義村離婚率偏高的現象，推測由於當地傳統明確規範夫妻的財產關係。使得夫妻離婚後，在財產分配上不會有很大的爭議，離婚變得容易。唐美君該篇文章背後的假設似乎是「婚姻是經濟的結合」，且該研究缺乏田野資料的支持，僅是研究者的假設。但就研究者提供的統計資料，可以看到在排灣族的文化中，離婚和再婚並非相當新穎的概念。研究者以家庭制度的概念來討論排灣族家庭，固然有其不足。但研究者嘗試從家屋

單位來理解當地社會，亦提供了相當多的田野資料和比較分析。

蔣斌與李靜怡（1995）的研究則確立了排灣族以家屋社會出發的研究脈絡。在該研究中，詳細的描述舊來義地區的家屋構造，並說明屋內有神聖/世俗的空間分別，而神聖空間則是女性不得進入之處，產生了空間的性別差異；但性別差異又可能透過服飾來表現，是一引人注意的題目，可惜之後未有討論。此外，本文也指出婚姻、小米和土地這三種交換體系，如何具體呈現在在家屋空間，因此家屋可說是作為社會縮影的存在。

排灣族的家稱為 *umaq*，而家屋的財產繼承則是以「原家為中心」，長嗣繼承家名和家屋，餘嗣在結婚之後便會搬出，可能遷入其他家屋、或是另起新屋。家屋的人們共享家名，家人互相陪伴成長。在排灣族社會中，家屋同時具有物質和精神的兩種特質，同時也表現了人與人的關係。例如譚昌國（2004）以台東土坂村 *Patjalinuk* 頭目家祖靈屋重建的事件為例，指出祖靈柱這個「不動的中心」作為整個家屋的代表，而其他家人則是這個祖靈柱的侍奉團體（*serving group*）。不可販賣和切割的祖靈柱，是頭目地位的象徵和來源，也確立了整個村子的系譜階序和祭儀階序。該文豐富的民族誌材料，不僅詳實記載了祖靈屋的拆遷過程，也呈現了家屋和其成員相互建構的過程。

但是如同蔣斌上文提及，不僅現在幾乎無法觀察到排灣族如何使用傳統石板屋；亦如譚昌國的文章所記錄的，舊祖靈屋或家屋也往往已經改建。而當代的家屋格局，因社會變遷和法規限制等因素，而不易呈現出傳統特色的空間配置。因此家屋空間雖然是「了解排灣族意義體系和社會階序的第一步」（蔣斌 1995:208），但是本研究希望從人群互動關係，來討論「家」這個詞彙所指涉的範圍，而不著重在分析家屋的空間陳設，也就是強調家庭成員之間互動的面向。

2.3 階序與權力



前述提及家屋內的空間能夠具體呈現社會關係，但社會中階序關係是如何建立和運作？人們要怎麼理解階序？Sahlins (1963) 先區分了大洋洲地區的兩種權力類型，美拉尼西亞地區以平權社會為主，領導人 *big man* 須以自身的能力或慷慨，累積社會或經濟資本以吸引追隨者，其地位是後天取得 (*achived*) 的，也無法傳遞給後代。與此相較，玻里尼西亞地區則是以 *chief* 做為領導人，*Chief* 的權力來自其天賦 (*ascribed*) 的地位，不需用個人行為來證明自己。在這種社會中，通常也會有比較明顯的專業分工與階級。該論文提出了基本的分類模式，但該二分過於簡單且靜態，且這兩種類型也並非全然互斥的關係。另外，該文亦未說明階序高低是從何而來。

Fox (1994、1995) 則對此有比較細緻的討論。他指出，相較於 Dumont 認為印度當地透過潔淨/不潔的二元對立而產生階序，在東南亞地區則有更多樣的二元對立關係在同時使用，例如年長和年幼、給妻者和娶妻者。而這些二元對立的關係，其背後都是「起源」的概念。且各地又有各自不同的隱喻來指稱這種起源先後的關係，例如樹幹或種子等。「起源」的論述，可以呈現南島語族的普同性，但不同的語彙又能凸顯地方特色，提供了討論南島語族階序關係的一種框架。同時 Fox (1995) 也注意到排灣族亦有類似的語彙可供對照，是台灣原住民和南島語族研究對話的一種可能。例如松澤員子 (1979) 透過東部排灣族的研究，以「一條路」(*ta-djaran*) 的概念來解釋排灣族的家族概念：頭目是不動的本家，其餘村民則是由本家分出去的家系，因此整個村子可看做是一個更大的家。而頭目和平民的關係可被看做「主家／分家」的關係，頭目家是部落家族的起點，更進一步的推演就是「頭目是先到部落者」，最早到這個地方的家族，因著長嗣繼承、餘嗣分出的原則，逐漸向外開枝散葉。因此無論是「起源」或「先佔」，都是頭目用以強調自己地位的來源。該研究可說引發了研究者對排灣族社會「源頭」

的理解。而蔣斌（1984）在大社的研究，詳細說明了當地頭目家的起源和家譜，除了傳統文化中，提供餘嗣分出和越級通婚兩種階級流動的可能，也注意到人們的各種行動及新資源的進入，提供了人們操弄地位的機會，也就是社會變遷的可能。不過限於田野資料和當時的概念框架，並沒有對此做進一步的討論。而 Fox (1996) 所編纂的論文集，則進一步指出起源不只是論述，更包括人們如何實踐的過程。在社會中，有多種起源論述並存，人們會選擇對自己有利的來解釋。起源實踐可說是一種相互爭辯、競爭與修正的過程。

譚昌國（1992）則提出當地的靈力 luqem (ruqem)³概念，說明靈力如何確立了階序關係。luqem 是造物者或祖先給予的一種超自然力量。長嗣的 luqem 較餘嗣強；而頭目又是整個村子的長嗣，因此頭目較平民擁有更高的 luqem。而除了天賦的力量差異，頭目也要不斷透過祭儀來強化自己的 luqem。因此頭目必須執行祭儀，透過巫師傳遞祖靈給予的力量，更確認自己的地位。蔡光慧（2001）亦有相似的論點，認為頭目特階級比一般人擁有更多天賦的 luqem (huqem)，遂掌握部落的祭祀權（蔡光慧 2001:109）。但是巫化（2010）透過分析排灣族祭儀語言 (kai)，則認為無論是男女，或是頭目和平民，他們天生的 luqem (lu'em) 並沒有差別，創造者並未給予頭目或男子更多的力量。亦即，每個人天生擁有一樣多的 luqem，不因人的階序高低而有差異。有些人的 luqem 比較強大，是造物者給予他較多的力量，也就是擁有較高的 luqem 是一種偶然，而非基於特定的階級身分而來。但是人們還是可以透過祭儀不斷的強化靈力。她舉了越級婚、收養以及非長嗣繼承家屋等現象，說明排灣族並不是全然命定論的。對此，筆者目前沒有足夠的資料來說明何種論點較有解釋力，但是排灣族是以「外在表現」來解釋這個人的靈力高低，以及是否受到神靈眷顧。因此能夠作為特權存在，並能享有祭祀的權力，透過祭儀不斷反覆強化其靈力，這樣的外在表現應可確知頭目有

³為求行文流暢和避免誤解，作者將 luqem、ruqem、lu'em 等記音統一為 luqem，並將各研究者的記音以括弧標記，以便對照。

較高的靈力，只是筆者未能討論這是天生的，或是後天透過祭儀加強而造成的結果。不過這確實可以看到 luqem 在排灣族社會是一重要的概念，也是許多研究者希望可以進一步理解的主題。



綜上所述，我們可以將排灣族的社會關係可以看作兩種關係的結合：一種是水平的，家屋之間有同胞分家或是夫妻聯姻的關係；另一種是垂直的，有明確階層分化，不同生活儀禮的階序社會，而階序高低往往是來自於和起源的距離。掌握象徵權力的頭目掌握了土地和收穫的分配權力，更擁有了經濟的優勢。因此，頭目的家實際上包括系譜、祭儀和財產三者，而這些要素又回過頭來合法化頭目的地位。例如邱馨慧（2001）的研究乃是透過婚禮來說明排灣族的家屋和階序關係。她指出，血親、姻親以及擬親關係都是以家為中心（2001:182），婚姻乃是同家人群的重要活動，婚禮中的物則是表達關係和意義的語彙，而婚禮的意義即是「生命的再生產」，呈現了排灣族的家做為一個社會文化整體。而婚禮不僅能看到家的重要性，更能呈現排灣社會的階序關係，其階序原則乃是「原點將衍生包含在內」，所有的物都往原點集合，原點是最高的階序位置。透過各種儀禮的實踐，也隱喻了貴族和平民之間的關係。高金豪（2004）研究萬安部落的頭目家族歷史，認為貴族多是因為具有完整的口傳歷史和接近起源等原因，以起源論述樹立了現在部落構造的秩序。同時也透過和其它貴族或頭目聯姻，維持其社會地位。上述兩位研究者都以細膩的民族誌來解釋儀禮中所呈現的階序關係，人群因為象徵地位高低而產生區辨。

這裡面臨的討論便是「當地的權力性質是甚麼」？是否和西方的權力有所不同？Anderson（1990）指出爪哇的權力（potency）有幾種特色：權力是具體的、來源是同質的、數量是不會改變的、以及沒有道德正當性的問題。其中最重要的概念是集中或凝聚（concentration），權力如同手電筒一般從中心放光，越接近外圍便越微弱。同時 Anderson 也和 Weber 提出的三種權威對話。Weber 將權威

分成三種：傳統權威、卡里斯瑪（charisma）權威和理性權威。其中卡里斯瑪權威（如宗教領袖）仰賴領袖個人魅力，因而具有革命性、但也相當短暫，之後會隨著時間整合到結構之中。而若從爪哇人的觀點來看，具有卡里斯瑪特質的個人是永久的存在，可以說是他們傳統文化的一部分。Geertz (1980) 則透過 Bali 島的歷史資料，提出「劇場國家」（theatre state）的概念，認為王國的範圍乃是透過華麗的儀式展演而建立，公眾儀式不是為了鞏固國家，儀式就是國家本身。在這種國家中，秩序的意象是「透過中心而得以折射」，並向外散發、漸趨黯淡。其秩序乃是藉著模仿王室儀式生活而形成，並非社會結構的反映。因而當地的權力概念乃是由下而上堆疊起來的。該書以當地人的觀點來說明當地的秩序如何形成，此和西方的國家概念截然不同。

譚昌國（2009）以 Weber 的三種權威來分析土坂 PATJALINUK 頭目家的登基儀式，在這個儀式中，傳統權威（頭目）、卡里斯瑪權威（巫師）和行政權威（鄉公所）相互支持、又能相互區辨。而我們進一步看，所謂的登基儀式，其實表示頭目必然要藉由首席巫師舉行儀式、施加靈力才能成為人們所認可的領導者，而巫師又往往是頭目家族的成員，呈現了傳統權威和卡里斯瑪權威其實是結合在一起的。luqem 和印尼的 potency 概念似有多種可對照之處：是一種貫穿宇宙和人的力量、給予祝福和運氣，解釋人群地位高低。各種儀禮交換也呈現了 luqem 向中心（頭目）集中的現象。

階序雖然是說明人群地位高低的論述來源。但是如同前述的討論，越級婚或是收養等方式都呈現了人們有可能改變既有的社會關係，並能夠操弄論述，來提高自身的地位。而在當代，行政力量深入部落，取代了部落原有的分工和資源分配方式，是否可能造成原有社會秩序的改變？例如，頭目家的三要素包括系譜、祭儀和財產，若財產來源不若以往，則頭目地位是否會有所影響？本文接下來會描述當地日常生活的家，接著引入古樓村頭目家系的來源，說明「家」是他們認

定身分及權力高低的來源，儀式則能強化頭目地位。而當村落的祭儀五年祭成為國家的文化資產時，對部落造成的影響。最後則分析本次五年祭 *maljeveq* 如何展現了多種權威的交織，以及五年祭呈現了部落作為一體的存在。



第三章 多層次的家



在文獻回顧已指出家屋在排灣族社會的重要性(如衛惠林 1960; 石磊 1971; 蔣斌 1992; 譚昌國 2004)，是研究的基本單位，亦是當地族人生活之所依。本章將透過民族誌材料，描述當地人的日常生活；並闡述不同情境下，家的內涵也有所不同。

3.1 家屋和夫妻

即便到現在，當地人都仍然強調要努力工作才能賺錢養家，這裡的「養家」有兩層意涵，一是蓋家屋，二是養家人。當地人以「能蓋漂亮家屋」為最大目標，房子是他們展現自我成就的存在。而古樓村現址因為是民國四十六年才遷下來，因此部落幾乎沒有傳統石板屋，村人一開始都是用茅草蓋房子，生活非常清苦。頭目家會把象徵創始神的石板搬下來；有些人則擔心自己老家的石板被偷走，會試圖搬幾塊石板下來，放在現在的家屋之中。搬到新古樓，可以說是整個生活重新開始，使得許多長輩都會敘述自己以前工作有多辛苦，當時賺了多少錢，用多少現金蓋了房子、無須仰賴貸款。在村裡，可以看到不少以磚牆瓦片所建造的房子，亦不乏讓人印象深刻的華麗家屋。這些房子大多沒有傳統的祭壇或主柱等設計，也沒有神聖/世俗空間的區分，其配置和一般的房子相去不遠（見圖 3 和圖 4）。



圖 3 和圖 4：部落中新式的家屋

照顧家是排灣人最重要的核心目標，蓋了家屋之後，這個家又是如何維持的呢？日本時期的慣習調查報告書即曾記載「本族之家最初係由夫婦二人共同創設，非僅由夫一人所創立，亦非僅由妻一人所創。因而一切家務由夫妻共同處理」（台灣總督府臨時調查台灣舊慣調查會 2003a:15）。可以看到夫妻是家中最主要的勞動者。而因為男女生理條件的差異，適合做的事情不一樣，當地人在陳述時，也多將性別做為分工的依據。例如男性比較粗壯，可以扛水或打獵等工作；而女性比較細膩，則會比較適合做女紅刺繡等技藝。但是這些工作並沒有反過來被賦予性別之名，也就是沒有分成「女性的工作」或是「男性的工作」。因此若真要說是「性別的分工」，不如說是「能力的區分」。而隨著世代不同，人群的生計活動也有所不同。其中民國 46 年的「遷村」應是造成整體生計大幅改變的事件，從上述說明房屋建造的差異便可窺見一二。因此筆者在這裡以遷村做為時間的分界，經歷過遷村、並有清楚印象者，稱之為「舊古樓世代」。也就是五十歲以上的人；而未經歷遷村、在新古樓村成長的人，筆者稱為「新古樓世代」，大概都在五十歲以下，屬於青壯年，是部落現在的主要勞動人口。這兩群人的生活經驗相當不同，也呈現了不同的家庭互動模式。

在舊古樓時期，人們主要的生計活動之一是農耕，無論男性或女性都須下田工作，主要是種植小米，也會種一些短期作物，如花生和番薯等。稻米是禁忌的作物，根據《慣習調查書》記載，高士和牡丹等社，因政府大力推廣，開始有種稻的現象。但在古樓，因海拔較高，土壤不夠肥沃，沒有種稻的經驗，主要還是以旱作為主。除了田裡的工作，灑掃庭廡等家務也是男女都會做，並沒有特定的人員區辨。例如而在筆者訪談中，有許多女性長輩都提及家中的男性成員「比我還會煮飯」、「他把家裡整理的非常整齊」。一位阿姨便說「我爸爸比較會煮飯，所以都是我爸爸煮飯，我媽媽很會種田，她就都在田裡」。分工似乎是以每個人的能力為依據，每個人只要能夠為家裡貢獻一份心力，從事自己最擅長的工作即可。並沒有將工作區分為「僅有誰可以做」的現象。在維繫一個家屋的概念中，性別分工並不明顯，「夫妻為一體」的概念相當明顯地呈現。

除了耕作外，另個重要的活動是狩獵。狩獵有其獨特的山林智慧，是重要的傳統文化，僅有男性能從事。在當地，一個優秀的獵人被稱為「cinunan」，這指稱的不僅是能夠捉到很多獵物，更重要的是理解自然知識，能夠和山林共存。狩獵是相當重要的活動，亦有許多相關祭儀，但狩獵的不確定性高，並非主要的生計來源。因此狩獵往往不是為了取得獵物回家，而是和個人生命成長較有相關。例如男性成年禮的儀式之一便是要到山上狩獵，表示能夠照顧家庭。而今考量安全和場地，則多是到附近的山林中射箭代替。而這些獵人們一同上山打獵或是事前準備，遂形成相當親密的友群，是社會活動相當重要的一環。

日治時期收繳槍械的政策，更使得狩獵活動式微，男性亦轉入農耕，耕作便成為主要的生業方式。國民政府亦對狩獵活動加以管制，積極同化「山胞」。近來才有傳統領域的規劃，加上部落有志之士的推廣，獵人文化逐漸復振。例如去年四月，古樓部落先是舉辦了「尋根之旅」，帶領村民到舊部落，找尋自己的家屋。雖然活動並非以獵人生活為主軸，參與民眾也不限身分。但是因要事先開路、

也須由經驗老到的獵人帶領和照料村民，因此獵人仍是整個活動的重要角色。同年暑假則舉辦「獵人體驗營」活動，開放部落青少年和一般民眾參加，也不限男女。活動內容包括認識植物、製作擔架和埋鍋造飯等技術。大家都知道現在的社會不可能讓人們再回到山林過日子，因此活動目的是希望讓青少年了解傳統文化，體驗過去的生活。該活動引發不少迴響，原民台也前往採訪和紀錄。狩獵在此成為一種相當具有傳統氛圍的文化傳承，而不只是傳統的生業活動。

民國四十六年，舊古樓的人們陸續遷村到現址，一直到四十九年才全數搬到新居處。到了這裡，房屋要重建、田地要重新耕耘，一切生活都重新開始。人們的生活非常清貧，新古樓的耕地也相當貧瘠、面積有限，難以農耕維生。而資本主義的進入，則使得部落原本自給自足的農業生活受到衝擊，必須向外取得貨幣方能換取生活用品。同時也製造更多的生活需求，讓人們無法脫離資本主義的生活方式。當時屬於青壯年的村人開始陸續到外地工作，主要從事建築工人、特別是綁鋼筋的工作，亦有人從事工廠技術人員。在一般的經驗中，建築工多是男性為主，但古樓也有不少女性從事該行業。現在五十歲左右的女性都會提及自己以前和丈夫或親戚一同去工地綁鋼筋、搬東西的經驗。她們為了掙錢照顧家裡和蓋房子，幾乎沒有甚麼工作不能做的。當然女性體力上可能和男性有些落差，因此男女工人的薪資也有所不同。村人表示當時男性一天有一千八百元，女性則是一千五百元。而回到家中，男女也都同樣要進行家務勞動。像是筆者家裡的 *kina* 總是懷念地說「我先生很愛乾淨，衣服都折的好好的，斯斯文文的」。我們可以看到，舊古樓世代的人，無論男女都會在外工作，同樣要操持家務。人們為了生活，甚麼都必須學著做。這些舊古樓世代的長輩們，即便因年紀和身體的關係退休在家，也仍習慣勞動，每天還是要上山耕作，或是忙碌家務，總是停不下來。舊古樓世代雖然看似以性別做為分工的依據。可是更進一步探究，人們考量的其實是「能力」，人們在決定女性或男性做甚麼的時候，往往是基於身體的條件是否適宜，因此日常的生計行為，並沒有刻意區分或限制，只要願意做的人都可以

做。如同陳雅慧指出的「排灣族人兩性只要對自己的工作或本分有善盡其責，且不侷限兩性的工作領域」（陳雅慧 2005:184）。

新古樓時代的青壯年，不少人仍擔任建築工人，是村裡最多人從事的工作（佔 62%）。其次則是務農，佔 10%。但隨著教育普及，青壯年一代有較多的職業選擇。舊古樓的長輩因經歷過遷村的窮困生活，多會期待下一代選擇生活穩定的公務員職業。在學成績較佳者多會進入師範體系。而來義鄉屬原住民鄉，師資較為缺乏，畢業後相當有機會回鄉服務，因此大部分的父母相當鼓勵進入教職體系，薪資穩定，又能顧家。除了教師，軍人也是村人鼓勵從事進入的行業，不僅門檻較低，也穩定累積年資和升遷的公務員，因此近來也有不少人自願從軍。這些公務人員大概佔 5%，為部落向外推動文化活動的主力。其餘的餐飲或工作坊則僅佔 4%。

年輕一輩不僅有更多的職業選擇，更重要的是開始出現「男性/女性該做甚麼」的想像，出現了「男主外，女主內」的概念。例如筆者和一位年約三十、擔任行政職的母親聊天，她便提到自己的小孩子成績不理想，自己教孩子又怕沒耐心，也不太知道現在的小孩子學甚麼。同時也抱怨工作之餘還要打掃家裡，想著要是有人可以幫忙家務或教小孩就太好了。筆者問她的先生在哪裡呢？她說先生在高雄工作，周末才會回家。這裡可以看到，雖然她在職場和家庭兩邊都相當忙碌，但她並沒有期待丈夫要幫忙家裡的事情，反而是希望家務或教養可以外包。較年輕一輩的男女，已經出現將家務或是情感交流視作女性領域的現象。女性被期待要以家務工作為主，男性則不必然要負擔家務、特別是情感勞動的部分。這種「父親要出外賺錢，媽媽在家料理家務」的家務分工，使得母親負擔了大部分的親職教養責任，包括孩子的成長、家務整理等。但女性在顧家之餘，她們為了幫助家計，或追求個人成就，仍有求職的意願，例如開店或兼職打工等。在家務和職場努力取得平衡。

而男性雖然不從事家務，卻被期待要能賺到足以支撐家中經濟的收入，方能被視為「好父親/好丈夫」。但是在社會地位和教育程度的限制下，他們的工作選擇相當有限。基層服務業多以女性為主。建築工的收入不穩定，天氣好、有工程時才有薪資。工廠作業員薪水不甚高，加上近來外籍勞工的比例提高，也減少了原住民的工作機會。軍人算是薪資較穩定的職業，生活也安定。不過亦有不少人提到漢人長官對原住民的一些歧視話語，讓他們不甚舒坦。但是為了生活考量，他們選擇繼續待下去，這些父親為了家庭而在外忙碌，和孩子的關係卻變得較為生疏或緊張，令他們陷入了矛盾的狀態：工作是為了養家，卻時常不能在家。孩子看到父親大多有畏懼感，和母親則會有較為親暱的撒嬌互動。種種矛盾讓新古樓世代的男性其實可說是最為艱辛的一群人。他們受到漢文化影響，造就了某種陽剛氣質的男性想像。但是走到主流社會，卻難以得到成就自我的機會，。另外，因為長期在外地工作，他們也面臨了所謂「失落的一代」：年輕時對於自己的傳統文化知之甚少。而今面對文化復振的聲浪，回到部落，他們必須重建自己對部落的認識，乃至重新建構自我認同。多種身分認同的矛盾，讓他們對自己的立足點常有疑惑。

女性亦面臨了類似的狀況，特別是長女，處在漢人父系繼嗣和排灣族長嗣承家的夾縫之中而難以呼吸。以部落一位高中教師來說，身為家中長女，她為了減輕家裡負擔，選擇就讀師範體系學校，畢業後也順利在部落內的學校擔任教師至今。之後經長輩介紹，和同部落的人結婚，先生在家中排行老二，照傳統來說應該是婚入女方家。但她考量先生的感受，希望丈夫不要覺得「入贅」地位較低，便讓子女冠丈夫的漢姓，使得當時和父母的關係有些緊張。等到小孩子就學後，顧及孩子求學方便，夫妻遂在潮州購置房產。但因工作地點和親友都在部落，夫妻倆和孩子還是時常來往部落。她必須要當一個照顧自己父母和弟妹的長女，一個關心婆家成員的媳婦，一個妥善照料家務的母親，一個傳道授業的教師……各種迥異的價值觀落在了同個人身上，壓力可見一斑。

整體而言，新古樓世代的人們生活目的還是以「家」為主，希望整頓自己的家屋，給孩子更好的生活環境。但是對於維繫家屋及成員關係的方式，則產生以性別分工的現象，人們會期待妻子照料家務，丈夫則賺錢以提供家庭所需，夫妻同樣面對了扮演多種社會角色的困境。這和舊古樓時期夫妻共同進行家務和外出工作的現象比較不同。

3.2 家名和人名的繼承

當地的家屋幾乎都有家名，走在村裡，還可看到某些家會直接把家名寫在家屋外牆，十分醒目。家名通常有意義，例如《調查書》中即記載家名通常根據創立者所好而取，可能根據某些生活經驗，或是居住的地點來取名，例如部落有個家屋叫 PUSUAWAN，意思是「樹葉堆積的地方」。不過現在人們未必知道家名的意義，因此現在家名僅是個符號。而有些人除了自己住的房子，亦會將外地購置的房屋取家名，將外在事物重新納入己身脈絡。例如村中的 SALIVALAU 家，長嗣 Sa quliu 是部落耆老，熟知許多歷史和習俗。該家現在是由其長女持家。而么女在潮州購置房產後，家裡也為潮州的房子舉辦落成禮，殺豬慶祝，並使用和本家同樣的名字 SALIVALAU。由此可以看到家名在當代社會的延續。

若是具有貴族身分者，在家名的繼承上，狀況就會複雜許多。Errington (1987) 指出，島嶼東南亞的階序社會，其成員為了延續自己的地位，發展出矛盾的婚姻策略：一方面為了擴展家族範圍，貴族必須和平民通婚，並得以建立中心的邊緣。但另一方面，為了鞏固中心的位置，貴族又必須和同階層或更高位的貴族通婚。這種矛盾的制度，在排灣族是以「長嗣繼承」來處理，即長嗣留在家，和其他貴族階層通婚，能夠將尊貴的家名和傳家寶留下去。而其餘的兄弟姊妹便會向外婚配，也常和平民通婚。因此，以整個家來說，他們不僅可以維持他們的貴族中心

(長嗣)，又可以和平民建立關係，而擴展其家族範圍。當然，這種制度還是有相當的矛盾，讓個人具有相當的操作空間。屬於平民的人，透過這種越級婚，在儀式場合可以宣稱自己和頭目的關係，享有某些儀式的特許權；或是在追溯系譜的時候，會傾向追溯貴族家族的一方，而可以取貴族家族的名字。

以筆者的田野資料舉例，Ibang 的父母都是長嗣，父親家名 TJAKULAVU，母親的家名是 LUVULAVAN。父方家是貴族的家名，而 LUVULAVAN 雖然不是貴族家名，但卻是以前負責打掃祖靈屋的家族，因此也和頭目關係密切。因為父親家的地位較高，父母便住在 TJAKULAVU 家。而 Ibang 根據父親的貴族身分，得到 Ibang 這個貴族名。並且以長女的身分，繼承了父親的家名，和父母同住；而弟弟一家人則住在母親的本家 LUVULAVAN。但是兩間房子都同樣有父母的房間，父母還是會分別在兩個家居住。這看到了父母皆是長嗣的狀況下，往往會讓幾個孩子分別繼承父親和母親的家名，老大會繼承比較高階的家名，其他的孩子繼承另一方的家名。特別是具有貴族身份者，因為希望維持地位，往往會和同階層或更高階的人結婚，於是貴族家族常是兩個長嗣結婚。但其實人們不是很樂見這種雙繼婚的狀況。雖然這對夫妻名義上會繼承雙方的家屋名，但實際上會因為住在哪個家、或是和哪邊來往較頻繁，而偏向使用該家屋名，另個家名就可能難以傳遞下去。對此，村人的因應之道是讓這對夫妻的同胞手足繼承家名，或是由這對夫妻的後代分別繼承不同的家名。這也是為什麼排灣族人喜歡多生小孩，他們認為這樣才能傳遞自己所出的家名，也可以透過命名來記住更多長輩。

雖然人們可能透過和貴族餘嗣通婚，而擁有取特定名字的權利，進而宣稱自己和頭目的關係。但是人們不會一味追求貴族名，反而也會希望孩子能夠取自己的家名和人名，可以看到人們還是相當注重家的延續，新生兒命名因而成為族人非常重視的事情之一，往往討論許久；特別是第一胎取名字的時候，常聽聞家族之間僵持不下，拂袖而去的事情。在命名的場合中，小孩子的祖父母、也就是這

對夫妻雙方的父母會是最主要的角色，他們負責張羅整個環境，也忙著連絡親友。小孩子的父母幾乎無法插話，甚至有時候夫妻也不會出席討論的場合，都是祖父母輩在處理。而這些祖父母輩的人，又會找自己本家的長輩，或是較有聲望者來參與討論，可能是希望等下討論時比較能說服他人。在和其他家族討論前，同個家族的人常常會自己先行商議，希望取那些名字、或是等一下要由誰去講等等。氣氛像是要參加比賽一樣緊張。等到正式開始討論時，各家族代表就會開始輪流陳述自己希望取的名字、以及想取這個名字的原因。常見的原因包括某個親戚剛過世，想紀念他；或是這個人沒有小孩就過世，所以希望讓他的名字能流傳下去。但是這個人還在世的時候，就不能以他的名字來取名。前面提到小孩的祖父母是主要參與者，所以至少有四個家族的代表可以發言。而若不同意這個人的提議，其他家就會接著表示自己的意見，不會直接否定其他人的提案。每個代表因為要表示自己的堅持，常常拉高了聲量，好像一觸即發。整個討論過程是家族之間自己協商，而不是由哪一方出面仲裁。習慣上，若小孩是第一胎，則為感念母親的辛勞，會禮讓母方取名，這裡的母方包括新生兒母親的父母，以及新生兒父親的母親；或是如果有哪家具有貴族身分，也可能傾向取貴族名。不過如果是第二、第三胎的話，大家就不見得想取貴族名，而是會要求取自己家的名字。各家代表不斷發表意見，直到哪家的提議都沒有其他人說話，就會由在場最具聲望者來宣布孩子的名字，其他人就算不滿意，但也要接受。接著主人家就會招待大家吃飯，也四處敬酒，人們又開始活絡起來。即便剛剛有些不愉快，在酒過三巡後，氣氛也融洽許多。

上述新生兒取名的過程，可以看到名字對排灣人的重要性。蔣斌（1999）對於墓葬和襲名的討論，認為這兩種機制是排灣族用以和過去聯繫的方式。出於同家的同胞手足，死後大多要葬回本家，展現了家屋是不動的中心。而襲名則是「將姻親轉變為同胞的機制」（蔣斌 1999:407）。排灣族在取名的時候，通常第一胎會感念母親的辛勞、禮讓孩子母方的家族先取名。而取名的考量大多是「最近哪

個長輩/兄弟姊妹過世了」、「哪個名字很久沒人用了」，他們透過為婚姻所產下的新生兒命名，將自己的親人帶到身邊來，也希望晚輩能夠記得這些長者。這些子女的名字，便是記憶著家族之前聯姻的結果。



3.3 家與同胞

3.3.1 同胞關係

前面描述了家屋在排灣族人生命的重要性，並說明維繫家屋的生計活動，以及家名的繼承選擇。對排灣族人來說，人們要延續的是家屋和家名，而不是直系血親的後代。這使得家屋便如同人一般的存在，家屋之間的關係，也就像人際關係的組成。排灣族的繼承規則是長嗣繼承，不分男女。老大繼承本家家屋和財產，餘嗣結婚後分出，婚入他家或是另起新家。當地許多人都表示「如果不是長子，就有入贅其他家的準備了」。「入贅」的說法，自然是受到漢文化父系繼嗣概念的影響。但還是能看到排灣族除了長嗣之外，其餘的兄弟姊妹結婚後都要搬出去的現象。不過如果同胞手足分家後，長嗣也有足夠的土地，就可能同胞幾人一起蓋連棟的房子。在古樓，還可以看到許多連在一起的家屋，通常就是同胞手足的屋子。不過因為個人有不同的規劃或喜好的居處，因此也可能另尋其他住處，原本的房子就空下來。例如部落一戶人家，就是兩間連在一起的房子。當初是因為家裡地很大，大哥便把地分給弟弟。十幾年前、從外地回部落的時候，兄弟將原本的石頭屋改建成現在的透天厝。兩間樓房連在一起，格局也類似，外觀沒甚麼分別。不過蓋好後，哥哥嫂嫂比較喜歡弟弟那間房，便選定了該間，弟弟則住到原本應是哥哥繼承的本家。而因為大哥長期住在高雄工作，那間房子便租給人家當事務所。這個例子可以看到，分配土地的不是父母，而是承家的長嗣。大哥可以決定是否要分配給弟弟。而分給弟弟後，哥哥也可以自行決定要住在哪間房子，

可看到長嗣擁有相當大的權威，弟妹也通常會聽從兄姊的安排。



不過長嗣當然不只享有權威，而是要擔負整個家裏的責任，無分階級地位，正如報導人所說：「即便是平民也必須顧家。從這個家出去的人，長子都要負責。只要是你弟妹，就算再不成材，都要幫忙他。你必須要學習當一個老大」。長嗣，要負擔家裡各種所需，奉養父母，照料弟妹（甚至是弟妹的孩子）。比較年長的長輩們，幾乎都曾提到自己年輕時原本有機會念更多書，或是到外從事更好的工作。但因身為長嗣，必須要照顧家裡，往往選擇了穩定的公務員，並盡可能選在部落附近服務。而事業正如日中天，卻因父母年邁，遂放下事業回來繼承家屋的案例也多有所聞。長嗣的權威，其代價便是犧牲自己的理想和個人成就。

過去研究者嘗試分析排灣族的家庭結構變化，特別是分家的狀況。例如石磊（1982）將 1963-1979 年期間，各研究者分別在筏灣、內文、白鷺、佳平及牡丹部落所得到的家戶調查資料加以比較和分析。發現呈現了某些趨勢：新建婚的核心家庭比例增加，長嗣承家、和父母同住的主幹家庭相對減少。但因為主幹家庭和核心家庭是排灣族固有的家庭模式，因此核心家增加了，顯示的意義可能是餘嗣增加、使得另立家庭的核心家也增加。另外，該研究也指出再婚家庭或直系家庭等新式家庭也增加，可能是和外界接觸的結果。這些分類因為是透過研究者、而非當地人的分類，因此並不能妥善呈現當地人的觀念。而該研究援引了不同的部落資料，研究者以時代和「和外界接觸早晚」進行排序，認為接觸外界可能帶來重組婚姻或延伸家庭的「新式家庭」。但再婚是否是排灣族的「新式家庭」，似乎也可再行討論。例如唐美君（1966）從來義的離婚率偏高，認為因為當地傳統明確規範財產制度，使得夫妻離婚後，在財產分配上不會有很大的爭議，離婚變得容易。這可以看到，排灣族的文化中，離婚和再婚並非相當新穎的概念。不過該研究提及「餘嗣婚後分出的狀況減少了」，則確實是和排灣族傳統有相當的差異。而筆者所研究的古樓村亦呈現這樣的現象。為什麼會有如此的變化呢？

近來土地取得變得困難，隨著人口增加，土地也越分越少，不一定有辦法蓋新房子，同胞便可能基於現實經濟考量而住在一起，而沒有分家居住。另一種情況是，因為大家都在外工作，可能在工作地置產或租屋，在古樓這邊就沒有準備分出的家屋。當工作休假回到部落，便是回到幼時居住的本家。有了小孩之後，由於父母在外工作忙碌，未必能妥善照顧孩子，都市的高消費也讓經濟壓力增加，所以有不少父母是把小孩放在部落，給長輩照顧。考量的是孩子不怕沒人看管，在部落也多是熟人，各家孩子也有玩伴，手足婚後分家的狀況就不那麼明顯。

例如筆者所住的 TJUVILJIVI 家和 LUVILJIVI 家，長子 Legeai 從母親那邊繼承了 TJUVILJIVI 的家名，其母是文樂和望嘉的頭目家，入婚古樓、跟著搬到古樓村現址。但 Legeai 年輕就到平地城市工作，據說是整個部落最早出去的人，之後也在城市結婚生子。因此古樓的家其實是其妹 Ibang 在照顧。而 Legeai 繼承了母親在新古樓分得的一大塊土地，分出一部分給妹妹和其夫蓋房子，取家名 LUVILJIVI。Ibang 和丈夫生了三個孩子，其長子 Luwa 結婚後，根據長嗣承家的概念，Luwa 和其妻 Malus 可說是家中實際的主事者。而 Luwa 的弟妹婚後都在屏東外的地方租屋工作，因為不是自己購置的房子，所以都沒有取家名。弟妹考量照顧孩子的需求，把小孩都放在 LUVILJIVI 家。而 Luwa 因從事軍職，所以並不是時常在家，關照小孩的主要責任自然落到了妻子 Malus 和母親 Ibang。Ibang 每天忙著整理家務，照顧孫子；家長 Luwa 和太太 Mulas 也如同這些孩子的另一對父母，叮嚀孩子們的課業和品行。當 RUVILJIVI 家加蓋的時候，不僅規劃了自己孩子的房間，也為弟妹的孩子留了房間，使得兄弟姊妹及其子女都住在一起，家庭成員非常多，鄰居親友也常到家裡來聊天。

當代社會普遍將隔代教養看作年輕父母因經濟考量而採取的策略，更往往將其視為「失能」或高風險的家庭。但在排灣族文化中，祖孫同住可能不只是現代經濟條件所造成的景象，而是當地的文化現象。在排灣語中，Vuvu 指的是「祖

父母輩」，或是「孫輩」，不同的兩種身分卻是用同樣的稱謂。筆者認為，這說明了祖孫關係在排灣族的重要性。例如嬰兒的滿月酒或取名儀式中，主要參與討論的是嬰兒的祖父母，各家長輩討論著家族淵源，哪個 *vuvu* 的名字已經很久沒人使用，希望這個名字能被記得。父母多在旁聆聽，不會發表意見。而在滿月宴席中，也多是強調「某人成為 *vuvu*」，而不特別提及孩子的父母。擁有 *vuvu*、成為 *vuvu*，這件事在排灣族人的生命歷程中被深切重視，是他們盼望的人生階段。因此在部落中，祖孫之間的關係非常親近，如同一個長輩就曾表示「我們的 *vuvu* 是我帶大的，就像我們自己生的孩子」。當地人認為「兩三代之內的 *kaka* 都很密切」，其實我們也可以看做是因為「一起被 *vuvu* 照顧」，人們是作為同家的 *vuvu* 一起長大。而小孩也往往是從祖父母輩學習各種傳統知識，關係十分緊密。這種祖孫同稱的特色，在劉璧榛（2008）的文章⁴亦有詳細的探討。她以噶瑪蘭的親屬稱謂為例，認為祖孫同稱乃是一種「連接生而成為死的延續」（劉璧榛 2008:124），一方即將不久於人世，而一方才正要面對世界，使用同樣稱呼，讓死生重疊而永恆。同時她也指出性別政治在噶瑪蘭稱謂中的重要性。與此相較，排灣族的稱謂在父母輩才有區分性別，其他的稱謂則沒有性別差異，似乎突顯了夫妻作為繁衍後代、維持家屋的特殊位置。

透過民族誌資料，可以更明確地看到多種結構原則的使用。*Sauniau* 的父母分別來自 PUASAVAN 和 TJAMATJAKAN 兩家，母親的家名 TJAMATJAKAN 是貴族家，而父方 PUSAUVAN 家則是平民家，但卻是長嗣，所以是母親婚入。不過因為母方親戚心疼她在平民家過不好，把她接到家裡來，因此她從小是在母親的本家長大，和母方的親戚來往較密切，其中又特別和舅舅的小孩感情很好。*Sauniau* 搬到新古樓之後，和外省丈夫買了一塊地，蓋了房子，以母親的家名 TJAMATJAKAN 命名。但當時 *Sauniau* 的弟弟生活條件較不理想，*Sauniau* 又跟著軍官丈夫全台到處移動，其實不常住在部落。*Sauniau* 便作主把 TJAMATJAKAN 家讓給弟弟住，讓

⁴ 感謝劉璧榛教授提供文章和建議。

弟弟繼承母親的家名。後來先生退伍，他們回到部落，Sauniau 因為想要和母親那邊的表兄妹們住在附近，便在表兄妹家附近蓋了新的家屋，而 Sauniau 身為長女，還是使用了父親 PUASAVAN 的家名，其女亦繼承了這個家名。



這個例子可以看到幾個結構原則如何實踐在日常生活，最主要的自然是「長嗣繼承、餘嗣分出」，即便是貴族，只要不是長嗣，幾乎沒有意外都是婚入其他家。而其後代也是繼承長嗣一方的家名(例如 Saniau 繼承平民 PUASAVAN 家名)。但是因為 Sauniau 和母方的親戚關係較深，所以當她蓋了新房子，便選擇取名為 TJAMATJAKAN，之後更由弟弟繼承並延續這個家名，希望母方的家名不要斷掉。再者，也可看到長嗣負責照顧手足的現象，當弟弟一家生活比較困難時，身為長嗣的 sauniau 便會出面為弟弟解決，肩負起當家的責任。村人稱呼同胞的詞彙是 *kaka*，同個父母所生的同胞手足稱之為「第一代的 *kaka*」，比較正式的說法是 *siruvetjek*。而同胞手足所生的子女則是「第二代的 *kaka*」，傳統的辭彙是 *sikacekelj*。在村中，通常三代內的 *kaka* 都算是很親的關係，生活上常有互動。但是為什麼這些 *kaka* 可以有互動，主要是因為人們多會將孩子放在所出的本家，交給父母、也就是孩子的祖父母照顧。於是同胞手足的孩子便會因為同個祖父母而住在一起。手足之間的牽絆，因為回同一個家而更為深厚。而兄弟姊妹的孩子從小一起長大，感情也都很好。以 Sauniau 來說，她和母方的表兄弟姊妹彼此算是第二代 *kaka*，所以老了以後還是想跟他們來往。所謂的「家人」，在這裡相當具有實際互動的面向，即是同住在一屋簷下、相互照顧的人。除了 *kaka* 的稱呼，村人也會使用堂/表親來指稱彼此的關係，可以想見是受到漢人文化和教育制度的影響。不過因為當地的繼承方式和漢人的父系繼嗣相當不同，堂/表親的稱謂並不會反應在姓氏上。而人們通常也可以分別出堂/表親，顯示人們是可以分別彼此的親戚關係是來自父方或母方。不過因為村人常有通婚情事，因此父母雙方大多都可以追溯親緣關係，人們在稱呼彼此關係的時候，通常會選擇較系譜關係較近的一方。

3.3.2 家族的「掌門人」

前面討論了長嗣繼承家屋和家名，並且要照顧自己的同胞手足。而在許多儀式中，長嗣的地位更形重要，當地人稱自己本家的長嗣繼承人為「掌門人」，該語彙使用的脈絡並不清楚，但卻是當地人都可以理解的概念。掌門人就是作為本家的代表，因此只要是從該家分出的其他家，一旦舉辦的各種飲宴場合，掌門人必然會現身，並且要主動招待客人，儼然主人之一。身為掌門人都非常有這種自覺，有些人就說「其實我不喜歡喝酒，但是我是掌門人，沒辦法，一定要跟大家喝」。現在部落還會舉行的傳統儀式，除了五年祭之外，主要是生命儀禮，包括新生兒命名、新生兒成人禮、青少年成年禮、服兵役、婚禮和喪禮。而本家長嗣在這些儀禮中通常都會出席。

婚禮是排灣族人生命中極為盛大之事。俗話說「結婚不是倆人的事，是兩個家族的事」，夫妻雙方的家人都可能會提意見，但是仍傾向以夫妻的父母意見為主。而在排灣族，婚禮中「家族」的範圍可以拉的更遠，最重要的是追溯所出之家的本家長嗣。以筆者參加過的一場婚禮來說明。新郎是古樓本村人，新娘則是高雄的布農族。因為新郎是長子，也是家裡第一次辦婚禮，整個婚禮相當盛大。婚禮分成兩天進行，第一天下午，新郎家擠滿了各地來訪的親戚，新郎的父親更特別請來自己的本家長輩、筏灣頭目家作為代表。此外還有幫忙的教會兄弟姊妹。稍晚，新娘的許多親戚也都陸陸續續抵達。等到新娘的禮車到來，門口放起了鞭炮，大家把新娘迎到屋裡，在屋內進行儀式。晚上在家裡的庭院舉辦基督教的婚禮，由牧師主持婚禮，新郎新娘穿著西裝白紗，接受牧師的祝福。在旁邊的空地擺了大概十桌的席次，主要是讓親友和服務的教友一同聚餐。晚上舉行傳統舞會，全村的人都會去跳舞，祝福新人，村長也會廣播提醒大家。人們會依據和這家的關係遠近，決定甚麼時候要到場跳舞。例如晚上在家門口吃飯的親戚、教會的朋友，一定最早到活動中心跳的。而關係比較遠的家，就會晚一點才去跳。隨著人群加入，圈圈越來越大，彷彿納入了整個部落。而幾個頭目家坐在場地中間，



看著村民跳舞。包括古樓當地的兩個頭目家，還有新郎爸爸那邊的筏灣頭目家，以及其他其他的親戚。一般來說，當地頭目家可以插三根羽毛，顯示其最高地位。其他地方到來的頭目則為了表示尊敬當地頭目，只會配戴兩根羽毛。但是在婚宴中，新人及其家人是當天的主角，因此也可以配戴三根羽毛。

古樓的習慣是婚宴前一天晚上舉辦傳統舞會，隔天中午辦喜宴。隔天在古樓社區活動中心席開百桌流水席，相當熱鬧。幾乎大半村人都受邀，也有許多遠道而來的親友。婚宴中，筏灣的親戚家更送上許多禮品聘金，幾個穿著傳統勇士服的年輕人，兩兩一組，依序扛著陶壺、一箱箱的啤酒、甚至是貼滿千元鈔的旗子。青年們一路穿越婚宴廣場，讓賓客看到他們的聘禮之豪華。之後親友都陸續上台表演，歌聲未曾間斷，人們都相當愉悅。宴後要進行傳統的迎娶。由於新娘是布農族，在古樓沒有家屋，便在古樓最大的本家頭目之一 **TJILJUVEKAN** 家待著，等著男方來迎娶。而新郎家人要去頭目家迎娶新娘時，新郎父親便說「因為我很喜歡這個媳婦，才找了我本家的長輩來，表示我很重視她」。我們可以看到一些當地的特色。首先是新娘因為沒有家屋，便從頭目家出來，呈現了頭目是大家的本家。而新郎父親是婚入，理應要以新郎母親家為主，但新郎父親的本家地位較高，便讓自己的本家長輩、他們稱之為「掌門人」來代表談親。這例子顯示了地位是有操作的空間。一般來說，人們都希望和同地位的人通婚，特別是長嗣；但是「餘嗣分出」，具有頭目身分的餘嗣會婚入其他家，讓頭目家的血緣會向外擴展。於是有些平民可能想要取得更高地位、迎娶頭目家女兒；或是某些貴族家庭，考量現實經濟條件或未來發展，而和平民結婚。貴族和平民通婚的現象並不少見。這使得平民有機會追溯到一些貴族血緣。以上述的例子來說，男方父親因為是餘嗣、又已婚入，往來的親戚自然大多是太太家附近的親友。但在各種需要彰顯身分的場合時，則會尋求較高地位的家族。這一方面顯示自己的地位，同時也顯現家的範疇是具有彈性的。

喪禮則是另一種呈現長嗣地位的場域。一旦夫妻生子，這個孩子就是這個家屋的承家長嗣，即便這個孩子年紀尚小，他實際上已是代表這個家族。例如筆者曾參與的幾場喪禮，雖然因宗教信仰各異，儀禮相當不同，但長嗣都同樣具代表地位。例如老人家過世，雖然其子女都還健在，但是在喪禮當天，作為遺族代表、出面說話的卻是長孫，這是因為長嗣一出生，其實就已繼承了這個家。接著各家親友會陸續來致意，包括死者父母雙方的長嗣家、死者兄弟姊妹家、其他村落的親戚家前來依序致哀。接著便是將。舉行葬禮之外，家裡也要殺豬分肉給親戚，因為信仰或教派不同，有的家是在下葬之後舉辦，有的家則是在下葬之前辦。但無論宗教信仰為何，村民多表示還是要殺豬，表示這是傳統習俗。分肉過程中，與會親友根據親疏遠近而分到不同部位的肉。第一順位的肉稱為 **abulu**，指的是豬前蹄、肩胛骨那兩塊最大的肉，由死者父母雙方家族的老大分得。如果死者父母是老大，就由排行第二的家族掌門人拿這塊肉。第二塊肉稱作 **dolib**，為豬腿的第二段，是死者父母雙方家族排行老二的人拿的。如果死者父母是老大，老二拿了 **abulu** 這塊肉，**dolib** 就由排行第三的家族拿肉。第三份是村落頭目，可以分到豬下巴或舌頭的部分。接著分肉給搬到其他部落的親友家，無論在不在場都要預留這些分量的肉。最後再分一小塊肉，給參加喪禮的所有村人，感謝他們這段時間的協助陪伴。因為喪家有很多禁忌，出外工作不便，所以村人就會送食物給喪家，也安慰喪家，陪遺族度過這段日子。喪家便藉由這次的分肉來感謝村民的協助，也會現場烤肉給村民享用。在喪禮中，可以看到長嗣的位置，也可以看到兄弟姊妹又重新回到同個家的概念。

從上面的討論可以發現，在婚喪儀禮中，長嗣的地位是被特別強調出來的，包括在喪禮中的主持地位，可以分得特定部位的豬肉等等。另外值得注意的是，頭目在這些儀式中，也有一定的位置，像是婚禮中新娘要從頭目家迎出；喪禮分肉中第三塊肉要分給頭目。頭目和村民的關係要如何理解？將在下節進一步討論。

3.4 頭目作為更大的長嗣



根據松澤員子（1979），最早到這個地方的家族，因著長嗣繼承、餘嗣分出的原則，逐漸向外開枝散葉。所謂的頭目家族其實便是村子裡最大的長嗣。在《慣習調查報告書》中，亦曾紀錄頭目稱自己的屬民為「最年少的弟弟 *tjaljaljak*」（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2004b:7）。為了建立起源權威，頭目們莫不強調自己是最早到該村的家族。而頭目又因為最早到當地，掌握了部落的土地使用權，並且將土地租給平民，和平民收取稅賦，擁有了再分配的權力。人們則會因為系譜關係、居住在頭目的領土、或是在頭目家中各司其職，而被納入家人的範圍。在《報告書》中，以「黨」來指稱頭目家族，所謂的黨是「以頭目家為中心的土地和人民團體」（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2004b:5）。人們如何成為頭目的屬民？包括了出生（隨父母所屬的頭目家），家屬關係異動（婚姻），和入居頭目領土。而最直接的辨識方法則是觀察人們住在哪個頭目家的領域。住在某頭目的領土上，便是屬於該頭目的屬民；若想要離開這個頭目，則必須搬遷。這可以看到人們的認同所屬和土地是有密切關係的，並且具體呈現於住居所在。又如頭目 *galailai* 曾表示，過去村子還會有幫忙頭目打掃房子的家族，他們每天都會來幫忙做家務事，有時晚上就待在頭目家，也像是一家人一樣。而村民也表示，以前要是部落裡有窮人，就會把小孩子交給頭目家養，等這個小孩子長大了，要成家立業，頭目也會給一些信物，像是家人一樣幫忙，表示他們是頭目家裏的一份子。古樓有些家族就是頭目照顧的家，他們雖然不是貴族，可是和頭目的關係也相當密切。我們可以看到，村民和頭目能夠以家人、特別是長嗣和餘嗣的隱喻被整合起來，而家人的組成，會仰賴實際互動的狀況。

先佔論述和經濟大權，能夠讓頭目和平民以長嗣和餘嗣的關係結合。那麼頭目的象徵地位又是從何而來呢？Firth (1967) 指出玻里尼西亞的靈力 *mana* 和酋長地位的關係。如果酋長身體健康、作物豐收等，這就是他擁有 *mana* 的展現。

而 **mana** 存於自然界，從神和祖先所得來，因此人必須不斷和神祖互動。這些都和排灣族的頭目地位相當類似。排灣族將這種特殊的力量稱之為 **luqem**⁵，頭目相較於平民有更高的 **luqem**，確立了人們之間的地位高低。諸多研究者都已介紹這是一個複雜且流動的概念，例如吳燕和以東部排灣巫醫的例子，提到「**luqem** 是力量、堅強、好運、聰明才智以及不可擊倒、不可侵犯之諸神力量的總和」（吳燕和 1965:131）。譚昌國則指出 **luqem**（**ruqem**）是一種「靈魂與神和祖先的關係，表現於人的活動的能力」（譚昌國 1992:94），**luqem** 存在於身體，可以是天生遺傳，也可以後天透過巫師的祭儀來加強。但都是強調和祖先的關係，並從活動結果來作為是否有 **luqem** 的判斷。而巫化·巴阿立佑司（2012）詳細說明 **luqem**（**lu'em**）的內容，認為 **luqem** 是一種「貫穿萬物的宇宙能量」，能夠使一般的靈魂變成有神聖性質的 **cemas**，可以使身體增加力量，使人不會犯錯或生病，也不會做羞恥的事情。這種靈力雖然很強大，但是若因仗勢 **luqem** 而做超越自己力量的事情，仍會受到傷害。此外，**luqem** 也可以累積和遺傳，且沒有限制或邊際。頭目要不斷透過各種祭儀舉行來強化自己的 **luqem**。也就是說，**luqem** 可以是天生擁有、或後天透過祭儀取得。但是 **luqem** 天生是否有差異，則不同的研究者，有不同的見解。例如譚昌國（2007）認為頭目天生的 **luqem** 較強，因此造成頭目和平民天生的差異。而胡台麗（2011）和巫化（2012）的資料卻顯示，每個人天生的靈力是相同的。頭目到底是因為有較高的靈力、而擁有特定地位的祭祀權；或是因為能行祭祀，所以靈力不斷被增強。筆者沒有足夠的資料說明兩者的因果關係。但頭目能夠作為頭目的現象，則確實呈現了他擁有較強的靈力。

從前面幾個關於家的議題，可以看到當地的「家」實際具有多種層次，包括物質層面的家屋，一同生活的家人，亦有家名的傳承。而家人更是隨著不同的情境，可以連結到不同系譜距離的人群，但都須以長嗣的關係來追溯。因此頭目和

⁵為求行文流暢和避免誤解，作者將 **luqem**、**ruqem**、**lu'em** 等記音統一為 **luqem**，並將各研究者的記音以括弧標記，以便對照。

平民的關係，也可看作長嗣和餘嗣的關係。也就是說，當地的政治從屬關係，實際上是以親屬關係來說明的。

但若當一個部落有不止一個頭目家的時候，彼此家族的關係又是甚麼呢？

《番族慣習調查報告書》中所指稱的「番社團」相當於我們現在所稱的部落，可以看作一個地理範疇，或者是「戶口集合」的狀態。而有多個頭目家族的部落，稱之為「複黨式社團」（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2004b:47），但土地和屬民是屬於個別頭目家族（黨團）。因此頭目家族之間是各自為政的關係。但是他們在對外征戰的時候，大多會以社為單位，可以視作一種聯邦。這裡的問題是，如果同社內的各頭目家，實際上是各自為政的狀況，那麼要如何界定彼此是一個社？或根本是兩個社？文中表示番社的建立方法確實不明確、解釋也因人而異。認為番社團是統治的單位，不是當地既有的社會團體。

過去認為頭目家族形成的黨團才是政治上的實質動員團體，但筆者認為，既然人們還是會以「社」的單位來合作，因此社應該不只是一種統治單位。此外，即使各頭目家有自己的家族成員或領地，彼此也會互助合作。但當彼此以「社」為整體的時候，則必然會發生競爭地位高低的舉動。這使得各家族口傳的先佔歷史會有所不同，或是強調不同部分的論述，以宣稱自己的地位高於其他家族（見高金豪 2004）。這些不同的頭目家，其起源論述和口傳歷史的論述權，在當代脈絡下，又呈現了甚麼樣的競爭關係？例如古樓村有兩大頭目家：**TJILJUVEKAN** 和 **GIRING** 家，他們的關係是如何呢？在下一章會詳細說明古樓村兩大頭目家的來源歷史，以及他們在部落的關係。

第四章 家族與政治



排灣族是所謂的貴族階級社會，有貴族和平民之分；有些地區還設有介於兩者之間的小頭目（puala）（蔣斌 1984）。以古樓來說，頭目或平民雖然在日常生活中，沒有實際作用。但是在儀式場合，或是人們的稱謂中，其實都還可以指認這些身分。一般人大致會分出頭目、貴族和一般平民三種群體。最大的頭目家族有兩家，GIRING 家和 TJILJUVEKAN 家。此外還有所謂的「貴族家系」或「核心家系」，包括原是頭目但因故而失去地位者、頭目的近親，，服務於頭目的「家臣」（如勇士、祭司），以及來自其他部落的頭目，人們都將其稱之為貴族，最顯著的特徵在儀式中可配戴羽毛，但不一定有實質的影響力。其餘的便是平民。過去部落的土地都屬頭目所有。平民耕作頭目的土地，並向頭目納稅服役。而頭目則有照顧民眾免於生活擔憂之責任。因此當地人常會驕傲地表示「排灣族的傳統是沒有乞丐的」。但隨著外在環境的改變，頭目地位的來源也有所不同。本章將透過古樓兩大頭目家的歷史，來說明當地權力的流動性質。

4.1 GRIING 家：先佔的論述

松澤員子（1979）以「一條路」（ta-djaran）的概念來解釋排灣族的家族概念：頭目是不動的本家，其餘村民則是由本家分出去的家系，因此整個村子可看做是一個更大的家。而頭目和平民的關係可被看做「主家／分家」的關係，頭目家是部落家族的起點，更進一步的推演就是「頭目是先到部落者」，因此無論是「起源」或「先佔」，都是頭目用以強調自己地位的來源。以古樓兩頭目家來說，他們對於自己的歷史和權威來源都有各自的詮釋和理解，研究者也會因和不同家族的人訪談而得到相當不同的資訊。不過若是問到最早來古樓的家族，幾乎大多數人都同意是 GRIING 家先到古樓。但並非每個人都能將詳細的口述歷史說的完

整，僅有部分耆老或頭目家系能將其娓娓道來。筆者限於缺乏翻譯人協助、以及本身不諳排灣語的狀況下，相關的口述歷史多由既有的文本來呈現。

根據《蕃族舊慣調查書》的資料，小島由道所蒐集到的資料如下：

kul jal jau 社其原出自 pul jti (佳興) 社。在七、八代前，pul jti 社頭目 patal jinuk 家當家者之弟 sal jimlji 帶領若干部下佔居 kal jet jungan (番語稱加祿堂為 kal jet jungan，但在此處的 kal jet jungan 是否即為現時之加祿堂則不清楚。番人說應為 vungalid 山腳之平地)，但數年後移居至 kulasa (在 kul jal jau 之南約兩里 tjevucekadan 方面)。後因狩獵來到本社現 t jumaq 部落之地，有一大樹倒下挖掘其根部，出現有如家宅的地方。獵犬吠叫進入其內，不料始終不見出來，於是頭目乃在該處建屋而居，其家稱為 GIRING (狗吠為 gemiring，家名應為由此而來)，今尚存其跡，稱為 inil jingan (始創社之處)。(1920:70)

上文說明了 GIRING 家名的由來 (狗叫聲)，並且是由 qulas 地區移到 kuljaljau 地區。但並沒有說明詳細的家庭成員關係。這部分的歷史在許功明 (1994) 及陳枝烈 (1995) 有較完整的記錄，將其整理後陳述如下：

在 kulasa 這個地方有一對夫妻，男的叫 Luluwan，女的叫 Lukikiwan，他們生了四個孩子，但長嗣早夭⁶，其他三個兒子分別名為 Rumet j、Lemet j 和 Dravai。他們長大後，開始向外移動，尋找土地和獵物。有一天，他們的獵狗跑到了一處樹洞裡，竟不肯出來，還不斷發出 gimiring 的聲音。三兄弟覺得這是良兆，亦不忍與愛狗分開，遂決定定居於此，這便是 GIRING 家族的由來。因這裡氣候涼爽，故將當地命名為 kul jalau。而三兄弟分別成立了各自的家屋，老大承繼了 GIRING 的家屋名，老二的家屋為 QAMULJI，老

⁶ 許功明訪談 QUMULJI 家的 Laerep，記錄是長女；但陳枝烈訪談 GIRNG Selep 的記錄是大兒子。此處以長嗣通稱。

三的家屋是 RADAN。而 Lemetj 後來和仙女結婚，學會祭儀之事，因此現在關於儀式或巫師的內容，都是 Lemetj 所帶來的。



對照兩段記錄，可以看到 GIRING 家族是從 kulasa 地區移往舊古樓的居地，並且分出三大家系。GIRING 家是古樓的大頭目，後又分出多個家系，移動至各部落。而 QAMULJI 家一直在古樓，既是傳說中祭儀的始祖，也是部落頭目的發言人。例如前任鄉長之母 Laelap 具有 QUMULJI 家血統，不僅記有相當豐富的口述歷史、為大多研究者的重要報導人，也是部落中為人所尊敬的巫師，但因年事已高，幾乎沒有在為人舉行儀式。RADAN 家則是在日治時期遷往台東土坂村，成為當地的三個頭目家之一。

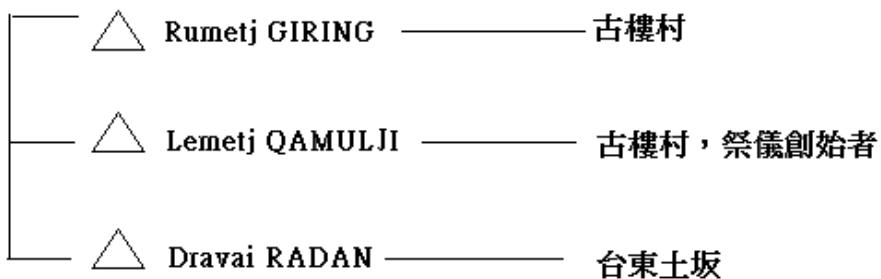


圖 5：GIRING 家頭目系統。研究者所繪

據說 Rumetj 非常勤奮認真，佔領了古樓附近的大量土地，擴張自己的勢力，也陸續有人遷移到古樓。GIRING 家現任頭目 Madrilis 表示：

當時有一群人想要到古樓住，當時 GIRING 的頭目覺得古樓人太多，想叫他們去其他的部落，來來回回跑了春日七個部落，都沒有人要接受這家人，就繼續留在古樓了。舊古樓雖然不是很好的地方，但總比沒有地方住好。他們住的地方是 GIRING 家用來存放小米的屋子，叫做 LINGTJA。（Madrilis 口述）

這裡所提到的 LINGTJA 家便是 TJILJUVEKAN 家的前身，這家人後來搬出了 LINGTJA 家、另立新家。而許功明（1994）也有相關的記載：GIRING 大頭目收養一位孤兒，孩子長大後就在家裡幫傭，後來在 GIRING 家堆物處蓋了一間小屋居住，就是 LINTJA 家。雖然兩段歷史有「孤兒」或「家族」的差異，不過都同樣表明「LINGTJA 是後來者」，並且是 GIRING 家的屬民⁷。

在 GIRING 的歷史中，TJILJUVEKAN 家是外來者的身分，並且受到 GIRING 家的照顧。但 TJILJUVEKAN 家對此不以為然，有自己一段起源歷史：

相傳以前在大武山有三個泥球，貓狗把玩之下，竟然從泥球中迸出三個人，老大叫 Laliguan，老二是 Lemetj，老三是女孩 Drengal。他們先到 vavikal，建了一個名為 KAZANGILJAN 的家，後來又到 piyuma 建立一個家。老大就往台東尋找土地，老二老三到了 puntji，建立了 GAGUGAGUTSI 家，後來經過來義，最後結婚定居在古樓，生了一個女兒 Cailj。因這個地方風勢很強，Lemetj 便命名為 kul jal jau。Lemetj 在外面尋找土地時，竟遇到了在台東的大哥，兩人十分感動。Lemetj 帶著哥哥回到 kul jal jau，兩人建了 LINGTJA 新家。但是大哥放不下台東的樂器，於是又回台東。而 Lemetj 則前往神界學習儀式，過了五年才回來，這也是五年祭為何是五年一次的原因，Lemetj 學習儀式和取得穀物後，交給女兒 Cailj。後來 Cailj 和神結婚，生下的都是蛇，所以 kul jal jau 就沒有 LINGTJA 家的後代。Cailj 後來去 puntji 領養一個孩子 Kulele，之後就在 kul jal jau 生活。（陳枝烈 1995:128-129）

許功明所採集到的口述歷史，儘管同樣是 Tjivuruan 的口述，但內容就有差異。許功明記載的是兩兄弟從泥生出來，長大後分別到了台東和屏東，並沒有妹妹、也就沒有兄妹通婚之事。而 Lemetj 到處去尋找土地、教導人們祭儀。等到

⁷許功明(1994)表示這段口述歷史來自於 Laerep。但陳枝烈(1995)的研究中，Laerap 却否定這部分歷史，陳枝烈亦和許功明的翻譯人柯惠譯討論此事，柯表示可能是翻譯有誤。

他決定回到古樓定居時，發現已經被來自 *kulasa* 的 **GIRING** 家所佔據，兩人談妥彼此的土地界線。後來 *Lemetj* 生了一個孩子 **Tjakahaus**，他能夠到冥界學習祭儀，五年才會回來人間一次。**Tjakahaus** 的後代中有位女性 *Caitj*，她和一條百步蛇相愛生子，後來更被接到神界去生活。

而《番族慣習調查報告書》中，關於 **TJILJUVEKAN** 家的來源也有相關記載：

TJILJUVEKAN (TJELJEVEQAN) 家之祖先和 *paqula* 番 *tjavalji* 大頭目 *tauyung·azangiyān* 家之祖先為兄弟。原居於 *puljti* 社，後相偕登大武山，兄降於東方而開創 *tjavalji* 社，其弟降於西方而住在 *kuljaljau*……這是因為 *tjavalji* 社這邊的祖先為兄長，對本社之頭目而言惟宗家之故。(台灣總督府臨時舊慣調查會 2003:71-72)

先對照這幾段關於 **TJILJUVEKAN** 家的歷史，許功明和陳枝烈的資料其實有許多不同，許功明的資料有提到和 **GIRING** 家的關係，卻沒有提及他們在古樓的家屋，也就是 **LINGTJA** 家的部分。而且許功明的資料中，學習祭儀、女子生蛇的情節，跨越了數代。陳枝烈的記載卻是在兩代內就結束。這部分的資料除了講述者有不同內容之外，也可能は翻譯的差異。不過整體還是可以看到一些相似的情節，包括和台東部落的關係(哥哥前往台東，弟弟留在古樓)，以及提到該家是由 *puntji* 地區移來，並且有個和蛇神結婚的女祖先。**TJILJUVEKAN** 家的歷史涵括許多排灣族神話傳說的元素：泥生說、蛇生說以及兄妹通婚的情節。這可能是因為 **TJILJUVEKAN** 家有多次移動，所以也吸納了各地的傳說故事。

儘管 **GIRING** 和 **TJILJUVEKAN** 兩家的祖源歷史很不同，不過兩家人卻都提到「*Lemetj* 是帶來祭儀的祖先」，這部分可能是因為掌管儀式的 **QAMULJI** 家仍在古樓，因此關於這部分的歷史便較無異議。而兩個頭目家在祭儀中所使用的經文也都一樣，都是祭拜同樣的神祇。在祭儀中，兩家的巫師也都會相互協助。古樓現

在一共有五個巫師：洪宋網市 Laelap PASASAV、鄧玉雪 Geleng KIVELENG、曾綉琴 Geleng LINTAW、以及曾綉琴之女。前兩位是 TJILJUVEKAN 家的巫師，後兩位則是 GIRING 家的巫師。而 2014 年則又升立沈秀美為巫師，師從鄧玉雪。



不過童春發（2001）所整理之古樓口述歷史，又和上述 TJILJUVEKAN 家的歷史有些不同。該文先記載「Mamazangiljan TJILJUVEKAN 核心家的位址是以前部落裡的一隻獵狗所選定的，那時一群獵人打獵來到此地，這隻獵狗就在 teves 樹下坐定後，無論如何就不再走了，經過數天仍是如此，於是族人就便在該地建立了核心家（童春發 2001:83）。這段記錄也有「獵狗選定居地」的情節。而 Mamazangiljan 是頭目之意，該書僅有稱呼 TJILJUVEKAN 家為 mamazangiljan。對 GIRING 家的記敘也和前述截然不同：「GIRING 家是從 kulasa 地方經過古樓去打獵，隨行的鬣狗在路上撿到一根骨頭，這骨頭是 LIVALAU 和 LINGTJA 把肉吃掉後所丟棄的。獵狗咬到骨頭後就一直不放……於是獵人就決心併入 LIVALAU 和 LINGTJA 家的轄區內」（同上引:87）。這段歷史不把 GIRING 家當作頭目，更似乎暗示他們是外來者、從屬者，因此有些 GIRING 家族的人對這本書非常不滿，認為作者採集的歷史有問題。

但即便承認頭目是 TJILJUVEKAN，該文卻記錄另個家族為創始家：「kaopiyac 是 kuljaljau 的創始家……LIVALAU（早期不知有幾代）遷到古樓四代，已經從 LINGTJA 轉到 TJILUVUKAN 家當核心家」（2001:83）。這個家族和 TJILJUVEKAN 的關係則是另一段故事：

舊古樓 LIVALAU 家的第二位 Ljaikim，生五個孩子，老大叫 Kalangbau，到 Tjuvecekadan（七佳）定居，老二名叫 kaopiyac，留在 kakul jal jauan（舊古樓）……老大 Kalangbau 的孩子叫 Kulele，與 LINGTJA 家、名叫 Ngidis 的女孩結婚。當時老大回到古樓，就說「由老二收 vadis 是不合理的，我的孩子回古樓結婚定居，從今後應由 LINGTJA 當核心家，收 vaids。家團行婚

禮所送聘禮的豬，仍由 LIVALAU 取得。因 LIVALAU 的孩子到 LINGTJA 結婚時把權利同時併入，所有 vadis 由 LIVALAU 和 LINGTJA 均分。(童春發 2001:85)

這段口述歷史並未標明是由何者口述，但它記錄著 LIVALAU 家是創始家，又設立各種制度，是因為長子的孩子入婚古樓的 LINGTJA 家(TJILUVUKAN 的前身)，才使得住在古樓的次子 kaopiyac 要與其分享權利。而後 LINGTJA 更進一步成為部落的大頭目家 TJILJUVEKAN，LIVALAU 家也不若以往。

筆者在部落幾乎未曾聽過這個家族在古樓的創始歷史，僅由該家戶的人零星陳述，而非全村都知悉的事情。其中所提到的人物和 LIVALAU 的族譜大致吻合，故或可猜測是和 LIVALAU 相關的家族成員所取材。不過這故事其實有許多矛盾之處，例如老大 Kalangbau 為何沒有繼承 LIVALAU 的家名、而是由老二 Kaopiyac 繼承？LIVALAU 家若是創始家，則其家名已經由老二延續了，為何長子的孩子 Kuljelje 回到部落後，可以要求分得 vadis？Kuljelje 是在七佳長大的，則他到古樓應是以婚入的身分進入 LINGTJA 家，他的身分應該已經以 LINGTJA 家為主，為何可以要求取得 vadis 呢？因為該文並未記載是向誰取材，因此也無從求證。

這個故事說明了 LIVALAU 家轉換到 LINGTJA 家的過程，但其情節卻和傳統上強調延續家屋和家名的原則有矛盾，即，古樓的 LIVALAU 家為何願意（或必須）分享權力給外來的長嗣？我們或可猜測，Kuljelje 回到古樓後，為了爭取利益，遂強調「長嗣」的身分，以傳統原則來說明自己的地位。但因他婚入 LINGTJA 家，反而讓 LIVALAU 家的權力流轉到其他家戶，導致權力結構的改變。

今日 LIVALAU 的人提及該歷史，可能一方面表示自己和 LINGTJA 家（即 TJILJUVEKAN 家之前身）在多代以前是系出同門；另一方面也表示 LINGTJA 家的地位，其實是「因為我們 LIVALAU 才有今天」。但弔詭的是，若 LIVALAU 家承認這段故事，即便 LIVALAU 可能是創始家，但以長嗣繼承的原則來說，則 LIVALAU 家

地位確實低於 LINGTJA 家，無法提升自己的地位。因此有些長輩對這段創始歷史不置可否，認為長子的孩子既已入婚 LINGTJA 家，那麼屬於老二的 LIVALAU 家，論及地位就是不如 LINGTJA 家。



而今 LIVALAU 這個家名仍在，亦屬核心家族，擁有在儀式中可以配戴羽毛等權利。但已遠離決策中心，成員在部落中多是以個人行動而取得聲望，例如現任鄉民代表的 Kavan，其生父便出自 LIVALAU。而該家族中也出了驍勇的「山豬英雄」。這些都是以個人能力而為人所知，並非特定家族成員的身分而受到敬重。

由上述的眾多歷史可以看到，在許多部落中，「先佔」(first occupy) 是很重要的權威合理性來源。在當時山林地並未明確劃分所有權的情況下，先佔者便掌握了當地的資源，從而成為當地的領導者。例如高金豪 (2004) 之研究便探討萬安村各頭目家族如何透過起源敘事來建立自己的地位，並且在婚禮中得以實踐其階序。

簡而言之，以現有部落流傳的歷史、以及大多數的研究顯示幾點：一、古樓最早來的家族是 GIRING，這名字是來自於狗叫聲。二、TJILJUVEKAN 家雖是後到，可是之後在部落聲勢較高。而為何 TJILJUVEKAN 家會成為部落的領導者，則又有另段故事。

4.2 TJILJUVEKAN 家：“stranger king”的興起

TJILJUVEKAN 貴為古樓的頭目家之一，家族成員眾多，其中也有不少人從事公職。若到部落走訪，可以看到 TJILJUVEKAN 家相當寬廣的家屋，以及庭院聳立的人型木雕板。其家屋外觀雖然不甚新穎，但這乃是因為該家在民國七十年代就改建了家屋，並因工程關係、將房屋打掉又重蓋一次。在當時能有這番作為，其

財力不容小覷。關於 **TJILJUVEKAN** 家的起源，以及 **TJILJUVEKAN** 和 **GIRING** 的關係，這部分的資料則更為分歧，也有許多耐人尋味之處。

如前所述，**LINGTJA** 家的來源為何自是無法確認，而這之中的曖昧，也成為不同身分地位的人得以操弄的空間。不過到了古樓後，**LINGTJA** 家確實人丁興旺，很快就擴張家族規模。但是這個外來的家族，如何成為當地首屈一指的頭目，則是因為 **GIRING** 家族的一場意外：

當時 **GIRING** 家有三兄弟，因為 **puyuma** 的親戚要來拜訪，他們三個就去山上打獵。以前獵區都有工寮，所以他們可能是全家帶上去打獵，家裡沒人在。等到 **puyuma** 的人來了，發現怎麼 **GIRING** 沒有人在家，家屋四周還立了很多茅。這個茅是誰放的、是 **LINGTJA** 還是 **GIRING** 自己放的，大家不知道。但是 **Puyuma** 的親戚問了 **LINGTJA** 家的人，他們說這是因為有敵人來，所以要擺陣。**Puyuma** 的親戚很生氣，就把 **GIRING** 家燒掉。三兄弟在山上打獵，發現怎麼村子裡失火了，細看發現是自己的家，趕緊衝下山。回到古樓房子都燒完了、**puyuma** 的人也走了，**LINGTJA** 成了多數，**GIRING** 兄弟覺得自己在古樓已經沒指望了，老大 **Pulaluian** 帶著他的家族離開古樓。其中有個行動不便的 **Balut ju** 沒能跟去，便留在古樓。沒想到他喜歡上 **LINGTJA** 家的女兒 **Qiling**，遂入婚 **LINGTJA** 家。但是因為 **GIRING** 家有禁忌，不能進 **LINGTJA** 家（有一說是 **Qiling** 不喜歡 **LINGTJA** 這個屋子），他們便另外蓋了家屋，就是今天的 **TJULEVUKAN**。（**Madrilis** 口述）

GIRING 遷離古樓後，**LINGTJA** 家的 **Qilin** 與 **GIRING** 留下的 **baludju** 結婚，因不能在 **giring** 家居住，另建家屋 **TJILJUVEKAN**，生女 **Lavlav**，繼承 **GIRING**，帶領古樓，領導至今。從那時就是 **TJILJUVEKAN** 當家。**GIRING** 甚麼都帶走了，就表示放棄古樓了。（**廖秋山**口述）



而陳枝烈（1995）也有採集到類似的口述歷史：

[LINGTJA 家]Kulele 和七佳的 Laikim 生了女兒 Qiring, Qiring 和 GIRING 家的 Balutj 結婚並重建新家，取名為 TJILJUVEKAN，這是從 LINGTJA 到 TJILJUVEKAN 的演變情形。（陳枝烈 1995:139）

另外，在《番族慣習調查報告書》中，關於 TJILJUVEKAN 家的部分，雖有提到其家族是後到者，及後續的通婚過程。但因家屋名和人名和前述的資料有些出入，故另加討論：

其後 pul jti 社頭目 DJAKUDJAKUC 家之嗣男 Tjanuvak 和 tja?au 社頭目 PATALINUK 家之嗣女 tjuku 結婚，來到本社的 tjumaq 成立一家，稱為 TENGZAN。兩人之部下相繼移來居住，人口逐漸增加，成為大部落。後來在 TENGZAN。家之旁邊另立一家，稱為 TJILJUVEKAN(TJELJEVEQAN)（在埋葬祖先的住家，禁止吃米飯喫菸等，禁忌甚嚴，因而將它充作祭屋而另建立住屋）。以後代代相傳以至現在的大頭目 Arucangalj，其間約經八代。如以上所述，本社最初創設於 tjumaq 之地，後戶口漸增，然後逐漸向下方發展，以至形成如今的五個密集部落。

最初開創本社的 GIRING 家，後來移居至 rumalji，後再移至 tjungacuq。在 tjungacuq 另建立家宅，稱為 TJURENG。GIRING 昔為頭目家，擁有廣大領地及眾多部下。但在數代以前，其家的當家者將幼妹 Lukulje 留在家中，與弟帶領眾多的番丁前往南方，就此不歸來（據說這大概是內文社大頭目 TJURENG 家之黨云），於是 Lukulje 與 TENGZEN 家的當家者結婚而入其家，因而 GIRING 家的領地及領民悉歸 TENGZAN 所有。TENGZEN 僅剩頭目榮稱。（1920:70-71）

其中較引人存疑的部分是，在現有的資料都未看到 TENGZEN 家名，不確定是否



為研究者的記音或翻譯之出入；抑或是不同的家名，隨著時間而為人淡忘。而後文提及「GIRING 家的 lukulje 與 TENGZEN 家的當家者結婚而入其家」，若將兩段引文對照，可以發現，GIRING 入婚的對象仍是 TENGZEN 家，也表示是在入婚後 TENGZEN 家才改名為 TJILJUVEKAN，這也和眾多口述歷史具有情節上的類似，但其人名及性別則有差異。無論如何，這段歷史提示了兩件事情：一、GIRING 家族成員確實入婚 TJILJUVEKAN 家前身（可能是 LINGTJA 或 TENGZEN）的家屋；二、TJILJUVEKAN 是婚後新立的家屋名。

總上所述，兩頭目家的故事大致呈現如此樣貌：因 GIRING 的長嗣 Pululian 離家，留在古樓的 GIRING 家 Balutju 又入 TJILJUVEKAN 家，部落的祭儀都交由 Balutju 及其妻 Qiling 的身上，使得 TJILJUVEKAN 家成為古樓實際上的大頭目。而這段故事又因為對不同家族的認同，會強調不同部分。例如 GIRING 成員會表示當初是被 LINGTJA 家陷害，覺得在部落已無希望，GIRING 的長嗣才會憤而離開；而且家族還有其他人留在部落，並未全數離開或背棄部落。而支持 TJILJUVEKAN 家的人便會說 GIRING 的老大 Pululian 臨走前，不僅灑了石灰和灶灰詛咒古樓，還燒掉了村民的工寮和財產，因此「GIRING 家的人欠古樓一個道歉」。

我們可以看到，兩家所呈現的口述歷史十分不同，兩家都強調自己是先到古樓的，不過若以現有的資料來看，似乎大多記載的是 GIRING 家先抵達古樓。因此有些 GIRING 成員便會質疑 TJILJUVEKAN 家的歷史，許多經文或祭儀也都是 GIRING 家創立的，內容說的都是 GIRING 家和祖先的關係，TJILJUVEKAN 怎可自行使用？當然，也有村民表示 GIRING 家的 Balutju 實際上已入 TJILJUVEKAN 家了，並和妻子共同掌職儀式；而主掌祭儀的 QAMULI 家依舊在部落，也和 TJILJUVEKAN 家有通婚之實，為何 TJILJUVEKAN 家不能用？

口述歷史的真偽自是無法查證，而情節的真偽也非重點，我們關注的是各種人群如何利用這些傳說來強調自身的權威，以及這如何反應了當地的宇宙觀。

TJULEVUKAN 家（原名 LINGTJA）做為一外來人群，善用事件（GIRING 出外打獵）以及通婚，使得自己成為古樓的大頭目，這或許可以和 Sahlins（2008）所提出的 *stranger king* 概念相對照。



Sahlins（2008）指出古今中外的許多社會都有「外來者透過征服手段，以及娶當地統治者妻女，取代原有統治者地位」的傳說。在這些社會中，有兩種權威的形式共存，一種是「先佔」的原住民，強調他們和當地的關係，通常具有宗教權威；另一種即是所謂的外來王者（*stranger-king*），他們以侵略做為手段，取得統治權，接著透過通婚的方式整合進當地秩序，例如娶當地王族的女性，或是宣稱自己其實是某個遠祖的後代。但這種傳說也牽涉到當地人的宇宙觀，即外來的物品能增加自己的力量。Sahlins 更引入 Levi-Strauss 的論點，認為這種觀念來自於人類有亂倫禁忌，為了延續團體，必須和群體外的人通婚。因此 Sahlins 更進一步推論姻親（*affinity*）其實就是這種外來者傳說的原型，外來王者的傳說便是姻親關係的政治展現。

當我們用這個模式來分析舊古樓的兩大頭目家的關係，可以發現許多雷同之處，即「外來者以侵略和通婚的方式取得權力，成為當地統治者」。在上述的口傳歷史中，LINGTJA 家（TJILJUVEKAN 的前身）原本是一外來的家族，但是他們藉著 GIRING 家外出和親戚來訪的機會，設局使得 GIRING 家族離開，並和 GIRING 家族的成員通婚，取得祭儀的權力，進而成為當地的頭目家族。而一般傳說故事都是由外來男性侵略者和當地女性通婚的情節，這可能是一種佔有當地生產力的隱喻。但由於排灣族強調家屋的延續，並由長嗣（而非特定的性別）繼承，因此當地人們對於這部分的細節，陳述上便有落差。有些人說是 GIRING 家的兒子入婚 LINGTJA 家；也有人說 GIRING 家的是女兒，LINGTJA 家才是兒子。但這些口傳歷史都呈現地方權威（GIRING 家）和外來權威（LINGTJA 家）結婚的情節。而 LINGTJA 家後代和 GIRING 家成員結婚之後，最重要的是取得「儀式所有物」，使得 LINGTJA

家人能夠和 **GIRING** 家人一同舉辦村中的儀式，才確認了頭目權威的轉移，也就是取得象徵力量。因此，當現在的 **GIRING** 家意欲反駁 **TJILJUVEKAN** 家的獨佔權威，自然會強調自己的歷史和傳統地位，例如前述有些 **GIRING** 家成員會質疑部落的儀式經文都是在說 **GIRING** 家族的歷史，其他家族的人如何能用？這也和 Sahlins 提及當地權威往往具有宗教權威的論點相呼應。而這對夫妻婚後又另建家屋 **TJILJUVEKAN** 的部分，其實也進一步呈現家屋能夠協調二元對立，達到更高層次的整合（Levi-Strauss 1982；Fox 1994）。他們建立了另一個家屋體系，並未使用原本的家名，但實質上又延續了兩家的血脈。

TJILJUVEKAN 家在日據時期勢力極大，一張 1933 年的老照片可見一斑：照片中二十幾個拿著長矛的勇士，站在羅家門口聽號令。有二十多個可動員的家臣、又有如此廣大的家屋空間，可以推測該家聲勢浩大。而 1921 年出版的《報告書》，關於古樓的「黨團」雖有兩黨，但卻是 **TJILJUVEKAN** 家、和另個 **TJILJUVEKAN** 家的從屬家（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2004b:70）。這說明在日本時期，**TJILJUVEKAN** 家是古樓最主要的統治者。

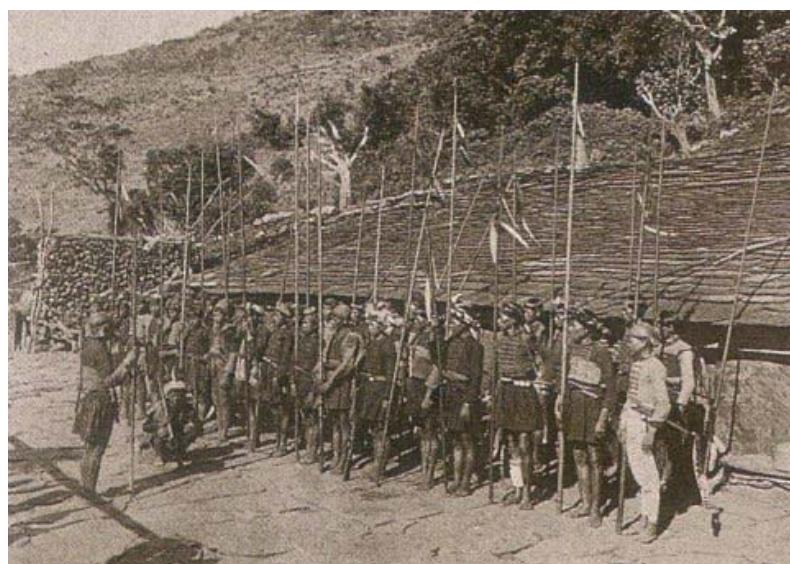


圖 6：舊古樓 **TJILJUVEKAN** 家門口。翻攝自〈古樓情牽一甲子老照片展〉

而 **TJILJUVEKAN** 家成了頭目之後，雖盡其頭目之責，照顧民眾。但關於他們以頭

目權威，強取平民財物的故事也時有所聞。不過大體來說，TJILJUVEKAN 家在古樓的頭目地位沒有受到質疑，現在仍是主要的頭目家系，並且兼承多個部落的頭目家。例如 TJILJUVEKAN 上任頭目 Gilegilau 其實是二子，當時長子 Tjivuluan 考量望嘉妻子家的財產較多，而古樓遷村後土地狹小、生活不便。遂放棄古樓的頭目權位、入贅到望嘉，古樓便由弟弟繼承。而 Gilegilau 的太太是來義頭目，因此現任頭目 galaigai 其實是在來義出生，具有來義頭目的身分。是因父親繼承了古樓的地位，才搬到古樓來。不過或許是長嗣熟知較多口傳歷史，因此許多人若想了解 TJILJUVEKAN 家，多是訪問已入贅望嘉的 Tjivuluan，以得知相關資訊。現在古樓的部落耆老 Quliu，也是因為和 Tjivuluan 相熟，所以知道許多部落的歷史，現在是古樓的「活字典」。

與 TJILJUVEKAN 家一脈相承的狀況相較，曾離開古樓、又有多支血脉的 GIRDING 家，其繼承狀況就較為複雜，也產生不少爭論。當後人回到古樓部落時，要如何聲稱自己的地位，又要如何尋求協助？這在下節加以說明。

4.3 新 GIRDING 家⁸：個人成就與傳統權威

在數代以前，GIRDING 家已經離開古樓，之後也婚入 TJILJUVEKAN 家，為何現在又有 GIRDING 家族呢？這部分的資料相當複雜。根據許功明（1994）的資料，GIRDING 家族離開古樓之後，前往內文社投靠親戚，長子 Palulian 在內文社（今獅子鄉和平村）另立家名 TJURENG。其妹 Vais 路經七佳時，和當地 TJAKALAN 家的頭目結婚生子。後來離婚回到古樓，又有一段婚姻。Vais 第一次婚的後代和古樓 Kuljelje 結婚，到古樓建立 TJAKALAN 家。而在古樓二次婚的後代，則在古樓另立家屋為 TJURENG，即是 GIRDING 家已故頭目 Selep 之母 Kumadra（漢名林玉蘭）的

⁸ 這裡的「新 GIRDING 家」是為了和第四章第一節描述的 GIRDING 家區分。

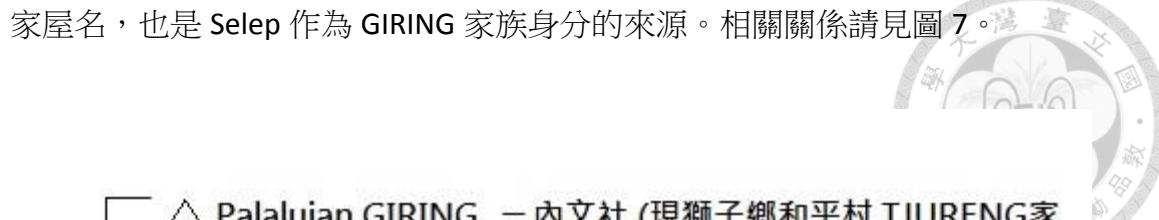


圖 7 GIRING 家族系譜簡圖，筆者所繪，資料來自許功明（1998）

由圖 7 我們可以看到，GIRING 家的長嗣系統已移動至獅子鄉和平村，家名改為 TJURENG，老三則入婚 TJILUVUKAN 家。因此屬於老二血脈、第一婚的後代 TJAKALAN 家族應屬古樓 GIRING 家族中排行最優先的。而在舊古樓時，GIRING 家族是由 TJAKALAN 家的 Tjuku 擔任頭目。Tjuku 了解祭儀，照顧村民，在舊古樓時期相當為人稱道。據說只要有村民養不起小孩，就會把小孩交由頭目家，她也會將其視作家人般照顧。而二次婚的後代 Selep 之所以會成為頭目，則和民國 42 年的遷村事件，以及頭目家族內部的矛盾有關。

前述的口述歷史大多只在頭目家族流傳、並且是特定成員才有記憶。一般村民則大多將古樓的歷史分為「舊古樓」和「現在的古樓」兩段時期。民國 42 年，國民政府以改善山胞生活環境為由，以林管局所管理的淺山地區林班地（古樓村現址）和部落原本所處的山林地交換，將人群陸續搬遷至較平坦的現址，此地距

離原本的部落走路大概六小時。但現有的土地太小，又不可能來往新舊古樓之間耕作，政府遂另外撥一塊給族人耕作的山坡地，當地人稱之為「*kaidun*」（日文的平地之意），這塊地和現在的古樓距離車程大約十五分鐘，雖然貧瘠，但至少能夠耕作。



搬到新古樓的初始，舊古樓原有的石板屋有禁忌、不能輕易搬動，而新的耕地也尚未開發、沒有收成。這些狀況都使得人們搬遷到新址之後，所有生活都要重新開始，因此生活都非常困苦。當時 **TJILJUVEKAN** 的頭目為 **Gilegilau**，他帶領村民移往現地，也歷經不少辛苦。例如現任頭目 **Galaigai** 回憶起遷村的日子，她生於民國 42 年，正逢預備遷村的時候。她說她從舊來義搬下來的時候大概五歲，看到古樓的房子都還是茅草屋、甚麼都沒有，晚上睡覺還要鋪蓆子。比起來她在來義住的石板屋差很多。連頭目家都如此簡樸，一般平民的困苦便可想而知。

TJILJUVEKAN 各村都還有許多親戚，彼此常有互通往來，因此即便生活較辛苦，但尚能度日。另一個頭目 **TJAKALAN** 家經濟條件便不那麼理想，加上搬遷後，需要舉辦許多儀式，負擔更重。而當大頭目 **Tjuku** 過世後，長女和其丈夫皆不善祭儀之事，加上經濟狀況不理想，要負擔祭儀所需的豬肉和物資十分不易。當時屬 **TJURENG** 家的 **Selep** 便主動提出要幫忙儀式事務，表示等未來 **TJAKALAN** 家的孩子成人之後，就會把權力還給 **TJAKALAN** 家。**TJAKALAN** 家考量現實狀況後，便將儀式用品和家族祭壇交給 **Selep**，讓她代行祭儀活動。

根據部落的文史資料記載，**Selep** 之母 **Kumadra** 在日治時期曾任官派的村長。當時的村長最重要的工作便是協助政府管理當地，進行政令宣導或協調人群等，在村落有一定的影響力（古樓社區發展協會 2013）。或許這是 **Selep** 家族對部落有所協助的開始。而到了 **Selep**，她開設當時村裡第一間雜貨舖，經濟狀況不錯，熱心幫忙殺豬祭祀，更曾為了舉辦五年祭一事，被政府單位審問⁹，這也讓村人

⁹ 這部分的細節，在第五章討論古樓五年祭的歷史時會詳加說明。

認可她對部落的貢獻。圖 8 是 Selep 的家譜，從 vais 的二次婚開始起算：

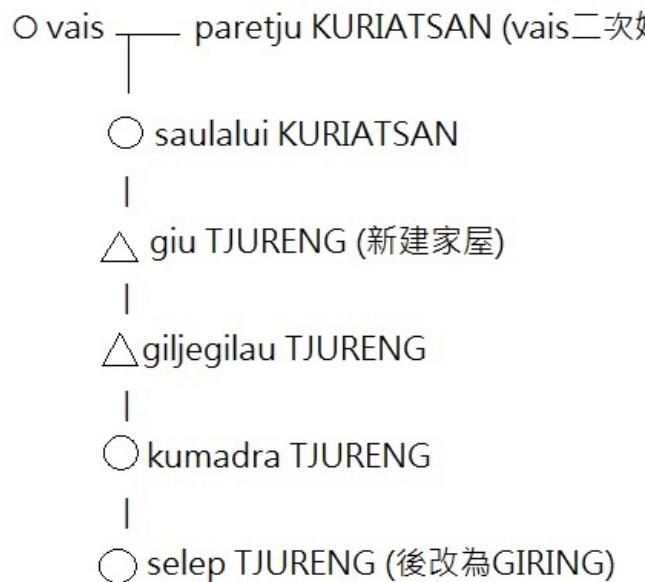


圖 8：Selep 的家譜，僅列出長嗣。資料來自許功明 1994；陳枝烈 1995。

當時 Selep 在村中聲勢漸高，TJILUVUKAN 家族內部據說則是有些不愉快，TJILUVUKAN 家長子 Tjivuluan 因經濟考量而入贅到望嘉，接任古樓頭目的二弟 Gilelilau（即現任頭目 Galaigai 之父）則據說和父親不合，因此 TJILUVUKAN 家內部有些緊張。之後 Selep 便到望嘉向 Tjivuluan 徵詢擔任頭目一事。得到 Tjivuluan 同意後，Selep 於民國 67 年代理頭目職位，並和 TJAKALAN 家的 tjuku 取得頭目家的儀式用品，進一步將家名改為 GIRING。

這裡可以看到一些現象，首先是 GIRING 家族在當時權力並不高，Selep 要擔任頭目，除了和 TJAKALAN 家取得儀式象徵物之外，還必須徵詢 TJILUVUKAN 家的同意。而 TJILUVUKAN 內部的不和，也使得 GIRING 家興起的機會。據說 Tjivuluan 同意 Selep 當古樓頭目時，並未先和古樓的弟弟 Gilegulau 告知，造成 TJILUVUKAN 家的不滿。而 Selep 將原本 TJURENG 的家名改為 GIRING，也彷彿將自己的家族地位提升到高於 TJAKALAN 家的地位。

Selep 使用 **GIRING** 家名此舉自然引起一番爭議和批評，例如有些人不清楚她和 **GIRING** 家的關係，質疑她如何能接任 **GIRING** 頭目的位置；有人則認為即便她是 **GIRING** 的成員，但她的家族並非長嗣，她本人則是在來義長大，Selep 不應該使用 **GIRING** 的家名，更遑論成為大頭目，有的村民遂稱呼她所創建的家族是「新 **GIRING** 家」。

進一步地分析，其實可以看到前述 **Stranger king** 的另一種展現方式。**TJURENG** 家相對於當時村裡最具有地位的 **TJULEVUKAN** 家，反而是一外來勢力。**TJURENG** 家的 **Selep** 必須掌握外來資源（提供殺豬的資本，或是和行政制度打交道）而擁有足以抗衡的力量。同時 **Selep** 她也要透過傳統論述來取得正當性。例如 **Selep** 向望家的 **TJILJUVEKAN** 家長嗣徵詢是否能當頭目，顯示長嗣的地位仍然相當重要。而她將家名改為更高位階的 **GIRING**，更充分顯現了外來勢力需以「遠祖」的身份來取得正當性。擁有了 **GIRING** 家祭壇，也讓她的儀式地位得以確認。

而我們回過頭來看 **TJAKALAN** 家。當初雖說 **Selep** 是「暫代頭目」，但 **TJAKALAN** 家的長嗣家一直無法興旺起來，加上其他弟妹陸續加入教會，家族祭壇又在 **GIRING** 家，頭目位置也就一直由 **Selep** 所把持。不過村裡的一些紀錄仍會將其列入貴族家系的名單中，但不會特別提及他們和 **GIRING** 家族的關係。現今 **TJAKALAN** 家人並不主動提及自己的家庭淵源，多是以個人身分參與教會活動。但當有全村儀式舉辦時，**TJAKALAN** 的長輩仍會盛裝出席。例如 2013 年，村裡舉辦「遷村六十周年紀念碑揭牌儀式」，以紀念遷村的辛勞和困頓。而當巫師在中山路的祖靈屋 **RUSIVAWAN** 祭告祖靈時，除了兩家頭目 **Galaigai** 和 **Madrilis** 之外，**TJAKALAN** 家的長輩也一同坐在祖靈屋內，如同頭目之一。此人便是前述大頭目 **Tjuku** 的四女，雖排行第四，但因是目前 **TJAKALAN** 家輩份較長者，自己個性也比較敢出面，便形同 **TJAKALAN** 家的發言人。她在言談間會提到自己的身分，「我這邊是實實在在的頭目家」，同時也對自己因經濟狀況不佳而無法振興 **TJAKALAN** 家十分難過。

但她也知道事情無從改善，只能做好自己的份內事。而教會可說是另一種讓該家族參與部落事務的方式。



該家族最早是參與基督傳道會，因為是古樓地區最早來的教會之一（另一個是拿撒勒人教會），所以部落的基督徒幾乎都是到這兩個教會聚會。後來因長老教會到當地傳教，最初的據點就在 Y 家對面，地緣帶來的互動，他們家轉而到長老教會聚會。在教會中，原有的階層關係都不再重要，而是透過個人在教會的表現和奉獻得到他人的尊重。例如家人都在擔任執事、長老，或是教會的課輔班幫忙，其他家族成員也都參與教會，幾乎整個家族都非常熱心在教會事工。

雖然 **TJAKALAN** 家對新 **GIRING** 家接近「奪權」的手段時有意見，但一些 **GIRING** 的成員也表示，若不是 **Selep** 振興 **GIRING** 家族，**TJAKALAN** 家怎麼會重提 **GIRING** 這個名字。他們若想受人敬重，也應負起該負的責任，而不只是要求儀式的禮遇。另個有趣的現象是關於 **TJAKALAN** 的家屋位置。**TJAKALAN** 家在舊古樓的外圍，家人提到在舊古樓的家屋時，會表示自己的家屋位置在「從台東來的話，第一個就會到我們家」。可是村裡人卻會說是「因 **TJAKALAN** 家不敢進古樓，才住在古樓最下方」。**TJAKALAN** 的說法，強調了家族和台東的關係密切，也似乎想要將自己的身分提高到更古老、尚未分家的「結構位置」。這些都可以看到同樣的材料，如何因著個人不同的身分背景，而重新建構敘事。

無論如何，**Selep** 當上頭目後，也確實大方殺豬、款待村民，參與部落事務以拉攏民心。她人緣頗佳，讓不少人表示「**Selep** 有為村裡做事」。即便不同意 **Selep** 頭目地位的人，也承認她確實在部落事務出了不少力。她當頭目後，或許亦感受到自己的地位不穩，便相當密切地和獅子鄉 **TJURENG** 家的頭目 **Lapau** 來往。這裡可以看到，**Selep** 雖然在部落出力甚多，但是她仍不足以成為頭目。她必須和 **TJILJUVEKAN** 的長嗣取得許可，也要和 **GIRING** 家的直系長嗣、內文 **TJURENG** 家往來。這呈現了傳統權威在當時仍具有相當的影響力。

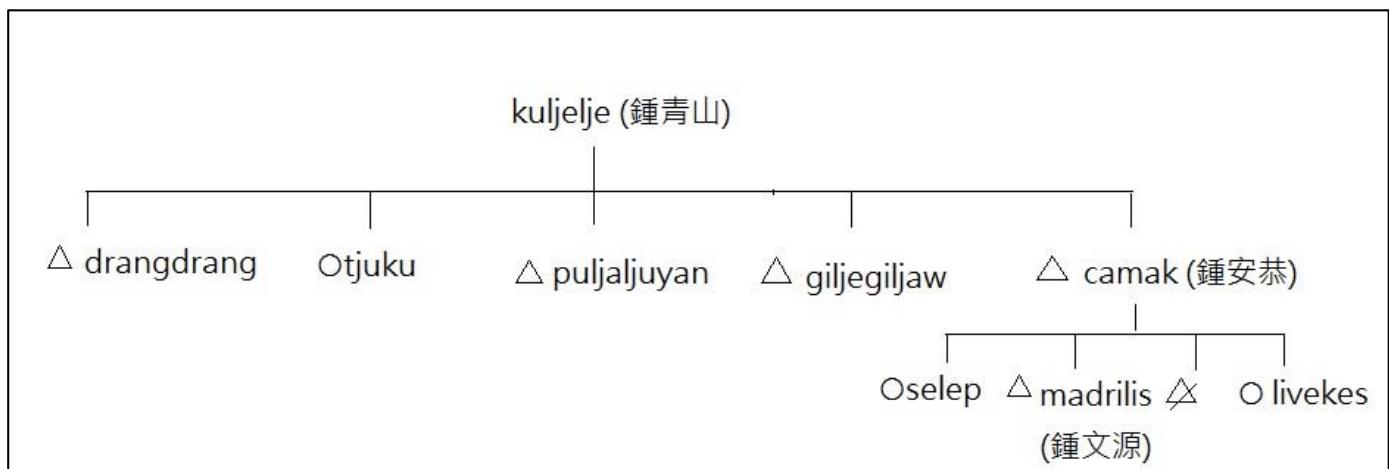
除了和各頭目家的長嗣往來，以建立直系的聯繫。也因 **Selep** 沒有同胞手足，遂極力和 **GIRING** 家族各成員交好，和 **GIRING** 各系成員結拜，拉近旁系的關係。據說她在世的時候一共有四個結拜的兄弟，包括現任村長之 **Liguli**、現任 **GIRING** 頭目 **Madrilis**，此外在來義村和文樂村也都各有一個結拜兄弟。不過這些人都表示，雖說是結拜，但他們本來就和 **Selep** 有親戚關係，只是結拜把關係拉得更近而已。

例如，村長父親 **Liguli** 表示自己和 **Selep** 的關係其實比現任頭目還親近，其生父 **Kuljelje** 和 **Selep** 之母 **Kumadra** 是親姐弟，**Kumadra** 是老大，**Kuljelje** 則是老三。因此 **Liguli** 和 **Selep** 是第二代的 **kaka**（見圖十）。另外，村長之母、現任 **GIRING** 家巫師 **Geleng** 也曾表示她的原家其實是 **TJILJUVEKAN** 的勇士。若不是她的祖先幫忙，搶奪小米的稅賦，**TJILJUVEKAN** 家沒有今日盛況。該家族強調自己和 **Selep** 的關係，同時也表示自己對 **TJILJUVEKAN** 家有恩，在在都是宣稱自己在部落的地位。

Madrilis 的家系是比較特別的部分，他和 **Selep** 結拜的過程也很值得探討。根據 **GIRING** 家族成員表示，**Madrilis** 的祖父 **Kuljelje**（鐘青山）屬 **GIRING** 家族，實際的位置則不清楚，和 **Selep** 是親戚。據說由於 **Kuljelje** 諳日文，當時便成為日人訪談的對象。我們在《台灣原住民族系統所屬之研究》中可以看到他的名字。但不曉得是否溝通翻譯有誤，或是個人授意，在書中紀錄的是「**GIRING** 現任頭目 **Kulil**」（台北帝國大學土俗人種學研究室 2011:350），這個 **Kuljelje** 便是鍾青山。但是無論是參考過去記載的口傳歷史，或是現在訪問村人，大家都不會說這個 **Kuljelje** 是大頭目。加上 **Selep** 之母 **Kumadra** 亦是日治時期的官派村長。或許我們可以想見，這個 **Kuljelje** 家很有可能是日本所授權的頭目家，以分化當地原有的勢力。而現在的 **GIRING** 家人也不會稱呼他為頭目，但確實是頭目家族的成員，並且相當受人敬重。在五年祭期間，其照片被放在家門口，作為紀念展示。

kuljelje 錘青山有五個孩子¹⁰，孩子也和其他地方的頭目家族成員結婚，因此家族成員至今大多具有貴族身分。古樓有部分的家族便是屬於鍘青山的家系，亦是現今 **GIRING** 家族中相當活躍的成員（見圖 9）。其中最小的兒子是 **Cemak**（鍘安恭），家名是 **KALEVUAN**。據說 **Cemak** 在日本時期便有高中學歷。不僅曾任古樓村的村長，也在第一屆的五年祭擔任祭司。能夠擔任村長和祭司的職位，可想見鍘家應該在部落相當有地位。**Cemak** 有四個孩子，第二個孩子便是 **Madrilis**。**Madrilis** 表示父親受日本教育，對孩子非常嚴格。也因為日本教育之故，他的自我認同亦相當複雜和斷裂。或許也是因為如此，**Madrilis** 對於自己的家族歷史並不是相當熟悉，仍在努力學習和補足。

圖 9：鍘文源 **madrilis** 口述家譜，研究者繪製



而當問到 **Madrilis** 和 **Selep** 的關係，**Madrilis** 僅能確認他稱呼 **Selep** 為表姊。他的年紀之所以和 **Selep** 有段距離，**Madrilis** 表示因為父親較晚生子，他本人才會年齡這麼小。但是兩人實際的系譜關係並沒有辦法說清楚，只是強調他們本來就是親戚，其父鍘安恭是 **Selep** 的表親，**Selep** 是他的表姊，兩人透過結拜來拉近距離。他說大概三十年前和 **Selep** 結拜，**Selep** 為他準備了整身的傳統服飾，還和他說了很多關於繼承的事情。但是他的排行很小（其父和自身都非長嗣），

¹⁰ 高砂族系統所屬記有七子(除表上記載外，還有 **Selep** 和 **Puljaljuyan**)，但頭目 **Madrilis** 則說有五個孩子。其餘二位可能是年幼即夭折，故不在後人的記憶內。

年紀也輕，從未想到要繼任頭目一事。謙遜地表示只是想要多了解自己的傳統文化，所以會跟著父親或長輩學習。可能是因為這樣，後來家族成員才會願意讓他當頭目。



若我們以「Selep 和 Madrilis 同輩」，從系譜回推，Selep 之母 Kumadra 和 Cemak 應是同輩；但是 Cemak 的同胞手足如上所示，並沒有 Kumadra 的位置。而 Madrilis 母方、Cemak 之妻屬 TJILJUVEKAN 家成員，所以應該也不會和 Kumadra 有直接關係。因此 Kumadra 和 Cemak 之間一定至少是表親的距離，也就是 Kuljelje 和 Giljigilau 可能是兄弟姊妹，因此，Madrilis 和 Selep 的親緣關係，最近的可能是他們的祖輩是同胞手足，兩人可能是第三代的 *kaka*。不過對村人來說，第三代都還算是相當熟悉的親緣關係。我們根據《系統所屬》一書所記錄的資料，和家族成員的口述資料對照，可以更清楚地看到 Selep 和幾個結拜兄弟的親緣關係：

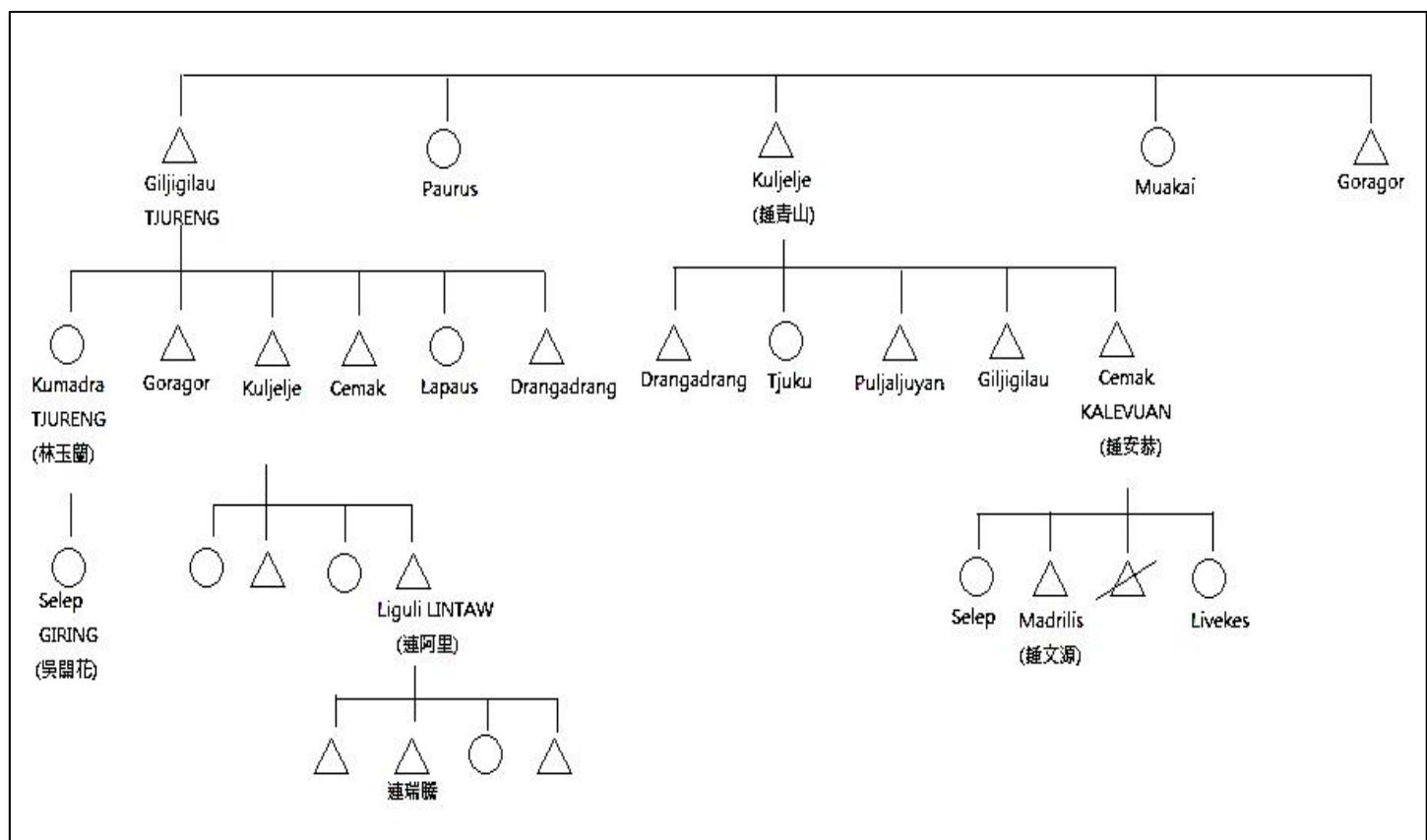


圖 10：新 GIRING 家系譜。資料來自台北帝國大學土俗人種研究室 2011:186 及田野報導人口述。

圖為筆者所繪。

前述提及排灣族人取名的習慣，人們往往會用過世的長輩名字來命名。筆者認為正是因為這種襲名的概念，讓各家族的口述歷史往往在關於縱向的輩分上常有些落差，因為子女往往是以父母或是祖父母的同胞手足命名，後人或許會有同名而弄錯輩份的可能。例如，許功明（1994）和陳枝烈（1995）兩本書的採集歷史，記錄到 *vais* 兩次婚姻而分出 **TJAKALAN** 家和 **TJURENG** 家的歷史，前者記載的是「大頭目的妹妹」，後者的紀錄則是「大頭目的女兒」，輩份就不一樣。藉此我們也可以看到，若非長嗣的家系，家族成員也大多難以說清楚其繼承關係，通常到三、四代左右就不甚清楚。這則是反映了排灣族的長嗣承家概念，餘嗣會進入其他家。

Selep 積極和各家結拜，除了有政治動員的考量外。或許也可能從這個角度來看。雙系的襲名是能夠將縱向的歷史壓縮成「無時間整體」的一種方式（Errington 1989:255），將姻親轉變為同胞；而反過來說，同胞的名字，其實乘載了過去的姻親關係。因此，**Selep** 的結拜，或許可看作是一種婚姻的替代，將家族歷史壓縮在這些結拜手足之中。這也可能避免了他們無法明確說出自己家族來歷、或是來歷過於分歧的狀況。另外一種考量或許是，結拜其實牽涉到的人際關係比較少，原則上只要當事人雙方認同即可，並且也可以透過比較簡單的儀式完成。此外，**Selep** 多選擇非長嗣的人來結拜，可能是避免長嗣必須承家而產生的爭議。總之，結拜和收養或結婚相較起來是比較容易達成的親屬關係。以下我們可以看到 **Selep** 收養過程的複雜狀況。

因為 **Selep** 和丈夫 **Kaus** 一直沒有生育，沒有直系繼承人，擔心未來的繼承狀況，便收養了一個漢人女孩¹¹，取名 **Lapaus**，應該是希望她可以繼承頭目的位置。但有人表示這是平地抱養的孩子，不能繼承頭目之位。**Lapaus** 後來嫁到南和村，並生了一個女兒叫 **Dawan**，**Selep** 便把長孫女 **Dawan** 帶回古樓教養，希望培養她

¹¹ 也有人說該女是 **selep** 丈夫 **Kaus** 的養女，而非 **elep** 的養女。**Selep** 和 **kaus** 是二次婚。

成為未來的頭目。有一說是 Selep 沒有真正收養 Lapaus，而是想要收養 Lapaus 的女兒 Dawan 為養女，但因為戶政程序問題，未能領養。亦有說法是 Dawan 的原生父母不願意讓 Dawan 被其他人收養。



儘管沒能正式建立收養的關係，但 Selep 還是悉心照料孫女。據說 Selep 對 Dawan 期望很高，因此對她的教養十分嚴格。。或許因此感受到極大的壓力，Dawan 後來遠嫁他鄉，只留下一個年幼的女兒，也就是 Selep 的曾孫女。Dawan 的離開讓 Selep 十分難過，而曾孫女尚年幼無法接頭目的位置，加上長住南和、由外婆 Lapaus 照顧，和 Selep 不甚熟稔。Selep 尋找繼承人的事情也就不了了之。在 Selep 過世之後，繼承問題便成為 GIRING 家族最大的難題。

4.4 新 GIRING 家的繼承

Selep 於民國 90 年過世，因為沒有直系的繼承人，Selep 死前也沒有明確地交代繼承事宜，家族成員便對於頭目繼承展開激烈的爭論。除了幾個結拜兄弟之外，Selep 在南和村的親戚也出來表示自己和 Selep 的血緣更近，繼承順位應更前面。經過一番爭執，最後家族決議讓 Selep 表妹之女 Dremedreman (胡美金) 繼承頭目之位。由於 Dremedreman 住在南和，GIRING 家族成員也要求她必須時常到古樓視察，行頭目之職責。

但繼承頭目後，Dremedreman 並未照約定到古樓走動，更遑論處理部落事務。不過也有人為 Dremedreman 抱屈，認為因 Selep 的丈夫還在古樓的家屋居住，身為晚輩的 Dremedreman 自然有諸多不便。無論如何，這件事使得部落中出現一些批評聲浪，指「GIRING 家沒頭目」。此番批評對現在的 GIRING 家是十分危險的，因 Selep 的權位取得已有爭議，只是她積極作為，才不至落人口實。而今頭目卻未盡其責，又遠在它村，實讓 GIRING 家的地位受到挑戰。

於是在民國 98 年、第十屆的五年祭前夕，GIRING 家族又再次開會，決議換掉 Dremedreman 這個頭目，並討論繼任頭目的人選。其中年紀頗輕的 Madrilis 得到較多家族成員支持。但此時 Liguli 二子連瑞騰也出席，表示自己也應有機會角逐頭目。前文提及，Liguli 是 Selep 的結拜兄弟之一，且和 Selep 在血緣上其實是第二代 kaka，血緣更為親近。而連瑞騰曾擔任鄉民代表，也曾當過五年祭籌備會的總幹事，在村中頗有聲望，相當具有競爭條件。

兩人各佔勝場、難分軒輊。因此這兩個「頭目候選人」的爭端最後是請獅子鄉的 TJURENG 家頭目出面仲裁誰才是頭目。這位頭目和 Selep 交情頗佳，亦曾聽過 Selep 的遺言，十分婉轉地表示「雖然連代表經驗豐富，適合當頭目；但 Selep 說要讓 Madrilis 當頭目」。確認人選之後，GIRING 家族捨棄在南和的 Dremedreman，另立 Madrilis 為頭目，還舉行隆重的登基大典，這些都趕在當年年底的五年祭之前完成，就怕重蹈上次五年祭的覆轍，讓人民批評 GIRING 家。而 GIRING 家經歷這番動盪，反而更積極動員，整個家族都團結起來，在五年祭中出了非常多力。

在這裡可以看到，「新 GIRING」家族的頭目繼承起了很大的變化。Selep 能夠以一旁系成員身分暫代、乃至後來成為實質上的頭目，遷村可說是一重要事件。不僅是原有的生計活動受到影響，需仰賴貨幣交換物資，而 Selep 良好的經濟狀況讓她得以出資各種部落活動，代行原本屬於 TJAKALAN 家的儀式；加上到了平地之後，部落更直接地被政府管理，她和政府互動的經驗，或許也讓 Selep 在部落擁有發言機會。這可說是部落受到現代化影響的例子之一：官僚行政以及經濟資本進入，並轉換成傳統權威（頭目身分）。而這個「外來」的頭目更進一步掌握了大權，甚至能夠和 TJILJUVEKAN 家的地位不相上下。

當 Selep 成為頭目之後，權力似乎就不可能再回歸 TJAKALAN 家。旁系的 Selep 成了頭目，使得她的親戚也躍升成為頭目家系的成員。松澤員子（1972）指出排灣族的社會結構基礎便是「頭目家、貴族家（頭目的兄弟姊妹，包括堂表親）和

一般平民家」。而在這個例子中，我們可以看到社會結構仍在，但由於頭目位置的移轉（**Selep** 成為頭目），改變了原本人群的階序關係，原本不屬 **GIRING** 家族的成員，可能也具有了貴族身分。**Selep** 更透過結拜的方式，將各家系的成員都納入「我群」，增加自己的人脈和聲望。

另外，因為 **Selep** 沒有直系繼承人，又似乎沒有明確地交待繼承者，使得頭目繼承又陷入僵局。一開始似乎仍強調血緣遠近的重要性，遂由親表妹（父母是同胞手足的關係）之女繼承。但其實我們可以看到，有許多人都可以聲稱自己的血緣較為親近，這一方面是因為排灣族具有貴族身分者，常有多次婚的現象。另一方面，「血緣」是作為合理化的說詞，但這在新 **GIRING** 家已經不是最主要的原則。因為新 **GIRING** 的興起，實際上已經挑戰了長嗣繼承的觀念（從旁系變成頭目），也提供家族成員得以表達自己權位的機會。

而當這個頭目不適任時，家族內部決議重新選頭目，則又納入另一套不同的原則。過去雖然有平民透過各種方式（如通婚、以金錢購買紋飾權）來取得頭目家族成員的地位，但幾乎沒有聽說頭目會被換下來。**Dremedreman** 這個因頭目不作為而被換下來的例子，可以看到人為的力量逐漸凌駕於傳統的繼嗣概念。能成為頭目，是因為家族成員的擁護：同樣的，當不能滿足部落成員要求時，也可能會被換掉，頭目的地位十分不穩定。如同現任頭目 **Madrilis** 表示，他「從沒想過自己會當頭目」。一方面他並非家中長子（排行老二，還有一個姐姐），另一方面他也是比較晚才進入 **Selep** 結拜兄弟之列，若以繼承順位來說，其實輪不到他。但 **Madrilis** 一方面表示自己在排行中不佔優勢，另一方面又會透露 **Selep** 和他結拜時，不斷提到繼承之事，且送了他一整套的傳統服飾。而說到自己的繼承過程時，更表示自己有相關影片及各種儀式物，以合法化自己的地位來源。

當 **Dremedreman** 被換掉，再次遴選新頭目時，各派系的人也積極發聲。或許是 **Selep** 以旁系成員身分，而能成為頭目，使得大家都開始勇於爭取地位。加

上 **GIRING** 家族有很多支系，不同分支家族自然會支持和自己較為親近者。因此我們可以看到，這場競爭雖然看似是 **Selep** 的弟弟（**Madrilis**）和侄子（連瑞騰）在互相角力，但背後卻其實是不同家系派出的代表在互相競爭。這些都使得頭目的繼承原則從單純而幾無爭議的長嗣繼承，變成強調自己血緣遠近或能力高低的競選，例如曾任鄉民代表，或是得到較多家族成員支持，各種條件互相競逐。這些現象都說明這場頭目爭端已經跳脫傳統制度，強調個人動機是推動政治體系變遷的可能。但這些人又不全是個人，而是不同家系的勢力抗衡。

GIRING 家族的頭目之爭，最後是以見證 **Selep** 生前遺言的頭目來確認繼任者作結。事實上我們可以想見，**Selep** 的遺言究竟是甚麼並無法確認，而獅子鄉頭目 **Lapaus** 亦有可能根據當時的局勢調整話語，這有許多曖昧不明的成分存在。因此與其說是 **Selep** 的話語決定繼承者，不如說是人們信任「獅子鄉頭目的權威」，也就是 **GIRING** 家的長嗣血脈。這顯示了頭目還是具有仲裁的角色，意即，在 **GIRING** 家族中，多股外來力量的競爭，最後仍是由傳統權威取得優勢。而家系之間的競爭，並沒有導致分崩離析。反而在五年祭的時候，各家系仍是團結起來，以作為 **GIRING** 家族成員發聲。可以看到，人們在不同層面的時候，會強調不同範疇的家。在家族內部，會強調自己所出的家系；而在村落的層次，則都能以 **GIRING** 家族為名。

藉此我們也可以看到，過去 **Sahlins** (1963) 所建立的 **big man**／**chief** 二分模型已不適用。如同郭佩宜 (2009) 所指出的，大洋洲地區不同的領導權模式，可能是不同時期的歷史結果。而領導類型的轉變，亦呈現了當地權力的變動性和流動性。以古樓的例子來說，先佔的 **GIRING** 家、後到的 **TJILJUVEKAN** 家、到近來的新 **GIRING** 家，人們透過起源歷史、通婚或是個人的慷慨，皆能夠取得地位，權力不僅受到外來事件(例如遷村)的影響，亦顯示了當地的權力具有多種可能。特別是新 **GIRING** 家族的繼承過程中，雖然頭目制度的結構仍然存在，但「成為

頭目」的過程，充滿個人色彩。無論是 **Selep** 的熱心贊助，或是 **Madrilis** 等人的頭目遴選，人們要透過自身的交換網絡來吸引追隨者，這些情況似乎更接近 **big man** 社會的特色。可以看到當代社會中，多種權力來源共存的可能。



兩個頭目家的地位，或可用當地耆老的一段話表示：「現在的 **GIRING** 家有根源，但是也不是真正的主幹，羅家才有實權。後來因為羅家內鬥，羅家大伯才會幫忙 **GIRING** 家」。因為頭目問題時有爭議，社區發展協會於 2011 年編纂的《古樓人文部落誌》中，部落概述的部分僅提及「部落大家族區分為 **TJILJUVEKAN**、**GIRING**、**TJAKALAN**、**QAMULJI** 等家族」（古樓社區發展協會 2011:1），用比較廣泛的「大家族」或「貴族家系」來涵括包含頭目的數個家族。一直到最後的〈人文軼事〉篇章，才有頭目的記錄，上面寫著頭目有 **TJILJUVEKAN** 和 **GIRING** 兩家，但也僅記載近四任頭目。例如 **TJULEVUKAN** 家的頭目依序為羅其福（**Mudasan**，-1954）、羅安定（**Gilligilau**，1954-1994）、羅木蘭（**Galaigai**，1994-）；而 **GIRING** 家則為林玉蘭（-1978）、吳開花（**Selep**，1978-2001）、胡美金（**Dremedreman**，2001-2009）、鍾文源（**Madrilis**，2009-）（同上引[:38]）。

而目前部落公認的頭目貴族家系如表一所列：

表 1：古樓核心家族¹²

編號	核心家族氏	家族代表（宗長）	地址
01	TJILJUVEKAN	羅木蘭	來義鄉古樓村中正路 82 號
02	GIRING	鍾文源	來義鄉古樓村中正路 139-1 號
03	TJAKALAN	許振欽	來義鄉古樓村中正路 87 號
04	QAMULJI	宋素娥	來義鄉古樓村中正路 53 號
05	LJIVALAU	蔡秀英	來義鄉古樓村中正路 120 號
06	LUSIGUWAN	高偉仁	來義鄉古樓村中正路 82 號

¹² 資料來自古樓社區發展協會，筆者製表

07	TJAKULAVU	柳金美	來義鄉古樓村中正路 27 巷 39 號
08	PALAUDRAN	范女花	來義鄉古樓村中山路 20 號
09	PALIKULE	卓白倚	來義鄉古樓村中山路 12 號
10	QUIJASAN	沈義禮	來義鄉古樓村中正路 79 號

編號 01 和 02 的兩家便是古樓目前兩大頭目家，TJAKALAN 家原本是 GIRING 的頭目家，但卻因權力移轉而不復以往的聲勢，但仍因尊重而給予其地位。QAMULJI 家則是口述歷史中 GIRING 家的老二家系，現在仍是祭儀的重要家族。LIVALAU 家和 TJILJUVUKAN 家在遠祖時期似乎是親戚，但權力逐漸移轉到後者。另外則是據說曾經有頭目身分，但因故而失去地位者（QUIJASAN 家）。其餘被納入貴族家系的家族，大多是基於對頭目家有功，例如處理頭目家的內政和外交事務、協助祭儀活動、貢獻稅賦和寶物等。

儘管如此，頭目貴族家和平民在日常生活並沒有顯著的差異，每個人都是以個人的身分在外工作，只是偶有聊天的時候，會說出「某某是貴族，我們是平民」，並沒有隔離或禁絕接觸的狀況。最明顯的差異是使用貴族或是平民的名字，但還是常耳聞「其實某人沒有資格取這個名字」的說法。另外就是在婚喪喜慶中，貴族可以使用特殊的儀禮。例如當地人表達某家是否具有頭目貴族身分時，會以「他們家的女兒是否可以用背著嫁出去」，或是「儀式中有無配戴羽毛」來呈現，而這幾家都可以使用這些儀禮。這可以看到儀式其實是辨識該家是否具有頭目身分的場域。

在前面敘述中，兩個頭目家似乎關係緊張，但實際上因為頭目家族枝葉繁茂，家族的人也常有結婚的情況，彼此多是親戚。例如現在 GIRING 家的頭目 Madrilis，和 TJILJUVEKAN 家的頭目 Galaigai 其實也算是表姊弟，Madrilis 的母親是 TJILJUVEKAN 的成員，兩個頭目稱彼此為「第三代的 kaka」。因此除了在儀式場合，會有少數的家族成員唇槍舌戰之外，平時來往其實尚稱自然，關係並無想像般尖

銳。Madrilis 私下也曾提及 Gailaigai 表姊對他的同情：「我覺得你很可憐，沒有繼承人。現在弄這些事情，以後還不是一塊大餅整個送人家」。Madrilis 沒有生育子女，因此現在的權力很可能在下一代又要交出去。家族曾有人提議讓他收養 Selep 的曾孫女，但考量孩子年紀已經不小，擔心孩子心裡有疙瘩，這件事便就此作罷。Madrilis 算是相當年輕，因此短期內應該還不會遇到選擇繼承人的問題。只是可想見未來 GIRING 家仍要面臨繼承的問題。

而 TJILJUVEKAN 家現任頭目 Gailaigai (羅木蘭) 在 14 歲時就聽從父母之命，和來義的頭目家結婚，兩人育有五個孩子，長子更已經有孫子，Galaigai 夫妻已經是曾祖父母之輩。部落中還有許多 Galaigai 的堂兄弟姊妹，人丁興旺，似乎沒有繼承問題。只是 Galaigai 的孩子幾乎都是公務員，或是在外工作，較少現身參與部落事務。在幾次部落舉辦的會議中，TJILJUVEKAN 家常常只有頭目自己參加。這一方面可能是該家的地位不受質疑，因此不需費心強調自己的身分；但另一方面，這也似乎呈現了 TJILJUVEKAN 家對部落事務不甚積極。例如子女們常問 Galaigai 何必當頭目，認為頭目要負責的事情太多，大家也不像以前敬重頭目。Galaigai 雖然也知道頭目辛苦，但表示延續 TJILJUVEKAN 家和部落文化是她的責任。她常跟孩子說「你們能有今天、找到穩定的好工作，是因為祖先在保佑你們」。言談之中，對於自己的傳統還是有一定的認同。當年她的父親過世時，Galaigai 從事的業務工作也正處高峰。她十分喜歡工作，但家族長輩輪番勸說，表示她不接頭目的話，家族無法延續，是非常丟臉的事情。Galaigai 遂辭掉工作，回家接任頭目。

從民國 83 年（1994 年）起擔任頭目至今已有二十年，Galaigai 言談間提到頭目之事，仍是長吁短嘆，覺得頭目很辛苦，要做的事情很多，別人又不一定尊重自己。而她也不喜歡請別人幫忙，事事都自己來，反而讓村民覺得 TJILJUVEKAN 家參與不夠。對於頭目之事，Galaigai 有許多難言之隱。但對於自己當年在外工

作、收入頗豐，能夠蓋很漂亮的家屋一事，仍不時有驕傲之色。家屋是她努力的具體結果，也是她現在能確切掌握的世界。



第五章 「第九屆之後，甚麼都變了」



兩家頭目雖然有些歷史上的矛盾，不過日常生活還是互動良好，平常也少有人提起歷史衝突；在過去幾次五年祭時，據說也都能相互協調，各自負責，讓五年祭得以順利舉行。而 GIRING 家族內部雖然發生過不小的動盪和競爭，不過遇到部落的事情時，也多能團結一致，為部落貢獻一己之力。近來兩家頭目的關係又開始緊張起來，乃是因為「屏東縣部落文化學會」將五年祭申請為文化資產，並成為五年祭的文化保存團體。因牽涉到資源分配及資格認定的問題，因此引發了爭議。

事情發生在去 2013 年年初，由於隔年要舉辦五年祭，來義鄉公所遂開始著手準備計畫案，準備申請部落聯合五年祭的活動經費。但是送到屏東縣政府文化處時，這個案子卻被退了回來。承辦人表示，五年祭已經被登記為文化資產，保存單位是屏東縣部落文化學會。因此只要是和五年祭有關的文化活動，其經費申請都必須透過部落文化學會。鄉公所的消息傳回古樓，讓部落的相關單位都十分驚訝，其中古樓社區發展協會更是積極介入了解此事。古樓社區發展協會是部落中最主要推動各種行政企劃案的單位，倘若五年祭的經費受限，他們也是首當其衝，因此對這方面的資訊相當重視。這個部落文化學會和部落的關係為何，為何會引發諸多爭議？文化保存團體的認定，又對當地造成甚麼影響？在討論部落文化學會之前，先簡介五年祭 **maljeveq** 的內容，並介紹古樓遷村後的五年祭舉辦過程。

5.1 古樓五年祭 **maljeveq** 的歷史

五年祭的原名為 **Maljeveq**，原意不詳，日人的記錄表示：因住在北大武山的

祖靈每五年會下山巡視子孫的生活、給予祝福，再沿原路返回，故稱之為五年祭（台灣舊慣調查委員會 1920）。而在古樓村，五年祭的來源則強調「世人、祖靈和創世神相約的祭典」。傳說中的先祖 Lemetj 到神界學習祭儀，回來教導民眾，人們便和神界有了連結。因此人們每三年和祖靈相會，以燃燒小米梗的煙霧為信號，邀請祖靈接受款待、並請祖靈賜福。但某次的祭儀中，GIRING 家族的兄弟為了誰的刺球竿較長而起爭執，雙方以刺球竿互刺、導致意外身亡。兇殺在當地是犯了禁忌之事，因此祭祀活動便停擺數年。在此期間，部落發生許多天災人禍，經巫師占卜後，表示乃因停辦祭儀，未得到祖靈祝福所致。居民便開始討論恢復祭儀之事，並透過巫師占卜請教 Lemetj。於是部落在停辦五屆（即十五年後）又重新舉辦儀式，並改為五年一次，成為今日看到的五年祭。

從上述的傳說可以看到「五年」的數字其實和儀式內容沒有直接關係，並且也經歷轉變的過程。因此有些部落認為「五年祭」乃是日人的稱呼，若考量祭儀的內容，應稱為「人神盟約祭」較為適宜，亦有人認為應直接以「maljeveq」稱呼之。目前各種名稱都通用，在文案上多採並列的方式，而五年祭是較為人所知的名稱。後文考量閱讀上的便利，仍以五年祭稱之。

五年祭對整個村子、特別是頭目家族而言是非常重要的儀式。根據譚昌國（1992、2007）論述當地宗教權威的來源，指出頭目階序來自於 luqem 的差異，而 luqem 是祖先給予的一種力量。長嗣的 luqem 較餘嗣強；而頭目又是整個村子的長嗣，因此頭目較平民擁有更高的 luqem。除了天賦的力量，頭目也要不斷透過祭儀來強化自己的 luqem。因此頭目必須執行祭儀，透過巫師傳遞祖靈給予的力量。部落成員也透過該祭儀和祖靈往來，請求祖靈賜福。因而是全村民積極參與的儀式。而蔡光慧（2001）則認為五年祭不僅表呈現了人們的信仰和部落移動過程，更具有讓族人建構自我認同、聯繫部落人群，以及區辨人我的功能。

雖然這是排灣族相當為人所知的祭儀，但不是所有的部落都會舉辦該祭儀，

例如北排灣便沒有五年祭的習俗。而且因日人禁止，許多部落的五年祭也因此斷絕。古樓則是一直都以不公開的方式進行，使得儀式未斷絕。根據古樓耆老 Sa Quliu 表示，當時 TJILJUVEKAN 家的頭目跟日本人很熟，就請日本官員讓他們舉辦五年祭，頭目更表示五年祭的竹竿可以用來引水，大家就不用挑水挑的那麼辛苦。官員便答應他們舉辦了。目前一般認定五年祭相關儀式保存最為完整的部落就是台東土坂村和古樓村，近來也有許多部落藉著既存的資料，試圖復振五年祭，使得五年祭成為成為排灣族文化的代表之一。

而新古樓村民自民國 42 年遷村，一直到民國 53 年生活才穩定下來，並舉辦新古樓村的第一屆五年祭，現行的五年祭屆數便以該年起算，民國 103 年舉辦第十一屆。根據譚昌國（2002）指出，在未使用國曆前，並沒有明確的舉辦時間，而是大概在收穫祭之後、開墾祭之前。而遷村之後的五年祭，都在台灣光復節（10 月 25 日）的當周舉辦。會辦在這個時間，除了符合原本的時程（收穫祭和開墾祭之間），村落成員表示是因為當時台灣光復節還有放假，便安排在假期，可以讓在外的族人返鄉參與。更進一步來看，祭儀會舉辦在十月，或許和當時的社會氛圍也有密切關係。當時國民黨做為新來的政權，必須想辦法增進人們對國家的認同，藉這些節日宣揚愛國理念。而十月又有許多和國家有關的節日，包括雙十節、台灣光復節和蔣公誕辰等，這些節日多會舉行遊行活動，歌舞行進，四處高掛國旗，整個部落都可感受到節慶的氛圍。選在此時舉辦五年祭，或許是延續了這股熱鬧氣氛，並且也能沿用節日的相關物資。例如部落耆老回憶，以前舉辦五年祭的時候，大家清晨的時候先去祖靈屋祈禱和刺球，接著就到集會所，和各單位一起整隊遊行，中午還有白饅頭可以拿。可以看到古樓重啟的五年祭，和政府的關係一直相當密切，包括儀式舉行的時間，或是物資支援，都相當配合政府的要求。

另一則事件則是更可以看到政府如何介入五年祭舉辦的過程。由於部落一些

基督徒將這些傳統文化活動視為迷信和陋習，更認為族人崇拜的祖靈是「魔鬼」，在民國 53 年、欲重啟五年祭之時，天主教神父向政府密告「五年祭是人頭祭，人們在儀式中以祭竿刺人頭」。人頭祭在當代都是難以想像的祭儀，更何況是當時處於戒嚴的國民政府，這便引發了相當的騷動。例如台灣新聞報的標題是：「人頭祭死灰復燃，來義公然舉行」，台灣日報更以帶有教訓口吻的標題：「山人想入非非：豐年祭節目翻新，斬人頭不是玩藝」，暗指原住民（當時稱山胞）的行徑相當野蠻，將人命當兒戲。

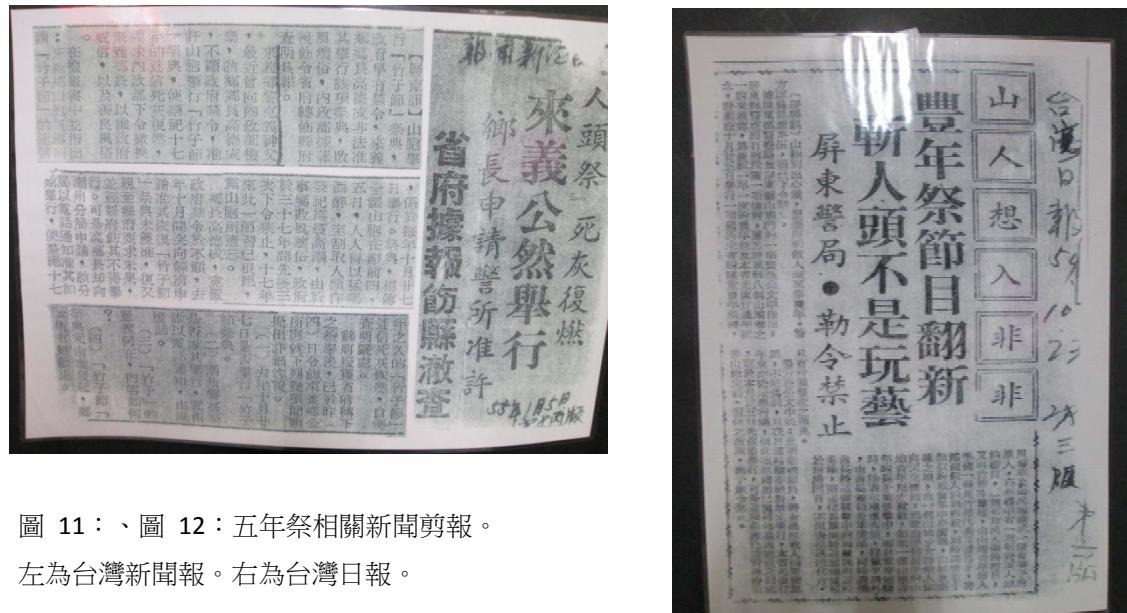


圖 11：、圖 12：五年祭相關新聞剪報。

左為台灣新聞報。右為台灣日報。

當時幾個代表人物都被帶去盤查問話，包括來義鄉長高德成，當時的村長、也是 TJILJUVEKAN 家頭目 gilegilau，以及出了很多力的 Selep（當時還不是頭目）。這一方面顯示了當時政府對於原住民文化的陌生，不了解當地的儀式生活；另一方面也可以看到當時政府十分提防人們各種集會結社，唯恐產生動亂。據說當時舉發的神父還一路將該事件提報到菲律賓教會東方羅馬主教，主教向我國外交部抗議停止舉辦。後來是來義鄉長高德成作保，證明五年祭沒有砍人頭或刺人頭的過程，相關單位調查屬誤會後，政府才讓他們平安地回到部落，並得以繼續舉辦

五年祭。當時 **TJILJUVEKAN** 家為了感謝高老鄉長的幫助，便給予他們家族持竿的資格；而 **Selep** 所代表的家族，也同樣取得刺球場上的位置。在部落中，較年長的人都聽過這件事情，也使得有些人對於基督宗教產生反感，認為教會破壞了傳統，不尊重當地信仰。而 **Selep** 因為五年祭被帶去審問一事，可能便是村人願意認同其地位的原因之一，認為她對部落有所貢獻，做了「像頭目的事情」。加上 **Selep** 取得原本放在 **TJAKALAN** 家的祭壇，將家名改為 **GIRING** 家，進而成為 **GIRING** 的頭目。

經歷了風波後，五年祭得以穩定地五年舉辦一次，當地人笑稱「逢三逢八就是五年祭」，意指民國年份個位數是三或八的時候就是五年祭。今年（2014）便是民國 103 年，舉辦第 11 屆的五年祭。但當地人都說「第一屆到第八屆，大家都互助合作，一切都很順利，到了第九屆就變了」。村民所謂的「改變」，自然指的是部落文化學會的介入。不僅有文化資產保存團體的爭議，也引起一些家族歷史的紛爭。

首先是民國 89 年時，**TJILJUVEKAN** 家拿出了一塊據說是從舊部落搬下來的石板。原本古樓村民祭祀的是 **QAMULI** 家門口的神石，但後來 **TJILJUVEKAN** 家拿了另一組石板來，並表示這才是真正代表祭儀始祖 **Lemetj** 和 **Tjagalaus** 的石頭。於是第九屆的時候，祭場上就有兩組代表祖靈的神石。族人對此非常納悶，如果現在出現的石頭才是真的，那人們之前在拜的是甚麼呢？而且之後 **QAMULI** 家的那塊石板就不知何去何從了。緊接著是 93 年的五年祭，通常人們要去 **GIRING** 家和 **TJILJUVEKAN** 兩個頭目家跳舞，表示對頭目的敬意。不過當年 **TJAKALAN** 家也舉辦舞會、要求村民去他們家跳舞。當時 **GIRING** 家族成員覺得十分奇怪，前往詢問之後，**TJAKALAN** 家人表示是村長郭先生讓他們舉辦的。如前所述，**TJAKALAN** 家實際上是 **GIRING** 家地位較高的家系，他們認為自己應該具有舉辦舞會的資格。**GIRING** 家族則認為 **TJAKALAN** 家既然已經將儀式物交給 **Selep** 了，就是將 **GIRING**

家的職務交給 **Selep**。怎麼又突然說要舉辦舞會？後來部落開會，讓 **TJAKALAN** 家買一箱米酒賠罪。事情算是解決了。



而在民國 98 年、第十屆的五年祭則發生了刺球架移動的事件。據說第一天晚上活動結束後，有人去刺球場整理環境，注意到刺球架似乎有動靜。走近一看，發現是 **GIRING** 家的人在移動 **QAMULI** 家的刺球架。根據 **GIRING** 家族成員表示，這是因為 **TJILJUVEKAN** 家自己請了兩塊神石到部落，使得原本管理神石的 **QAMULI** 家不滿，**QAMULI** 家便想要和 **GIRING** 家靠近，才會移動刺球架。消息傳回 **TJILJUVEKAN** 家，他們認為這是違反禁忌的行為，要 **GIRING** 家賠不是。部落文化學會的理事長郭先生則說他一直找 **GIRING** 的頭目 **Madrilis** 處理這件事情。頭目雖然答應，但是一直沒下文。郭先生認為，**QAMULI** 家有這個位置還是羅家給的，**GIRING** 家怎麼能輕易地把 **QAMULI** 家的刺球架移到 **GIRING** 家附近？據說村裡一個非常擅長做祭竿、已經過世的老人家，還透過巫師表示「因為搬動刺球架的事情違反禁忌，所以村裡發生很很多不好的事情」。自然這番解釋有些引人疑問，**QAMULI** 家一直是在古樓的頭目家族之一，何以是「**TJILJUVEKAN** 家給的位置」呢？不過從這段敘述，可以看到 **TJILJUVEKAN** 家在部落中是擁有最高決策權的家族。

五年祭所需的物資和人力非常多，因此村人在祭儀當年初就開始準備，包括刺球架和刺球竿的製作、物資籌備、選任祭司及學習儀式歌曲等。而儀式本身也將近一周之久，許多細節都呈現了人們的地位區辨。其中祭竿的紋飾和花樣更是作為頭目和貴族家系的象徵，長短也反映了該家族在部落的地位。竿子的長度，由祭司視竹子採集的情況決定，沒有一定的數字。一位長輩表示，古樓為了避免人們因祭竿長短而感到不平，不是從最長的竿子往下「減」，而是找出最短的竿子、再往上增加長度。根據洪國勝（1998）對第七屆五年祭的紀錄，最長的兩支祭竿叫 **rivariv** 和 **patjami**，由 **TJILJUVEKAN** 家和 **QAMULI** 家輪流持竿，其中一竿有

爪刺，象徵 **TJILJUVEKAN** 家在各地的分支。第三長的叫 **Kaus**，繪有象徵百步蛇的黑白菱格紋，是外觀最為醒目的一支。這支竿子是給對部落有功者，例如協助重振五年祭的高老鄉長當年就拿到了 **kaus** 這支竿子。後來頭目多考量村長幫忙聯絡行政單位和資源分配的辛勞，常會將這支竿子給村長家族。近來持 **kaus** 祭竿資格則放寬更多，各種有功或受到政府表揚人士，都可能掌持 **kaus** 祭竿。例如，部落為感念高老鄉長對部落的貢獻，即便他們家屬來義系統、並非古樓系統，頭目還是會給予持竿的資格，他的後代也非常認真參與刺球活動。事實上，關於祭竿的詮釋非常多樣，且每屆根據頭目家聲勢高低，祭竿的配置也不同。例如胡台麗（2011）紀錄民國 78 年、第 6 屆五年祭的時候，為了避免爭議，**GIRING**、**TJILJUVEKAN** 和 **QAMULI** 家的祭竿實際上是等長的。但三家都聲稱自己的祭竿最長。有些村民則說，**GIRING** 家雖有祭竿，但這是基於 **Selep** 的功勞而給的竿子，而非鑒於頭目家族的地位。因此他們的祭竿雖然比一般平民的竿子長，但仍不及 **TJILJUVEKAN** 家的祭竿長度。而柳惠玲（2012）紀錄第 10 屆五年祭的過程時，祭竿的長度和持有者又有不同的說法。這些不同的詮釋，可能是因為研究者和不同家族的人詢問，祭竿乃是牽涉到自家的地位，他們對於祭竿的詮釋自然有所不同。。

我們可以看到，無論是祭竿長度，或是在儀式的決策權，**TJILJUVEKAN** 家的地位明顯高出許多。但是 **TJILJUVEKAN** 家強勢的決策風格，加上教育學會做為主辦單位的權力，決定了許多事情，讓村民也有些批評。例如前述高德成鄉長家族 **RUSIGUAN**，原本都有持竿的資格，本屆卻沒有持竿。而 **GIRING** 家也因為搬動刺球架的爭議，被 **TJILJUVEKAN** 家族取消位置。**GIRING** 家雖然相當不甘願，但事情已成定局，本屆便沒有參加刺球，不過也表示他們作為頭目家，其他應盡的責任不會懈怠。言談之中，更提及部落文化學會對部落造成的衝突和緊張。部落文化學會是誰帶來的？這對部落又造成甚麼影響？

5.2 部落文化學會



部落文化學會全名為「屏東縣部落文化學會」，位於古樓村中正路。若經過附近，會看到顯著的招牌，感覺似乎是部落重要的單位。但是該學會大多時候門窗緊閉，沒有人員在辦公或活動，僅有牆壁上張貼了許多和五年祭有關的照片，讓人著實納悶該單位是否真的還在運作？但幾次參加村子關於五年祭的籌備會議，都聽到村民對該單位的抱怨。這個單位在部落的角色為何？又為何會有所爭議？該學會的理事長郭先生在村中具有非常特殊的位置。

郭先生，古樓村人，年約六十歲。但說話非常清楚，能言善道。他國小畢業後因緣際會到了台北的神學院念書，學院畢業、退伍後，便擔任排灣中會的傳道。當時有許多傳教士離開台灣，使得他一個人要負責整個屏東的傳教事業。但屏東地區幅員廣大，且當時交通不若現在便利，往來相當辛苦，幾年後他就辭去中會的工作，跟著親友去都市做鐵工。當時正逢十大建設，有許多工程建案，工作機會多。他又得老闆賞識，後來更自己成了小工頭，帶領一批工人，四處接包工程。他表示萬華區的幾個大樓都是他們蓋的，而幾個孩子也都是在台北出生長大的。

在台北的事業如日中天的時候，父母的身體卻逐漸走下坡，身為長子的郭先生常南北奔波地照顧父母。最後索性放棄台北的事業，回部落繼承家屋。1998年（民國 87 年）時，郭先生被推出來競選村長，並順利當選。郭先生表示自己當時剛回來部落，甚麼都不懂，人脈或資源都沒有，能夠當選村長，可能是因為剛好有一批年輕人回到部落，希望選擇不一樣的人，能帶給部落新氣象。但為何在外工作的青年會回到部落？這可能和 1997 年的亞洲金融風暴有關。儘管在亞洲各國之中，台灣受害並不是最深的，但是首當其衝的金融業，需要大量資金的營建業等等，仍受到相當大的波及。而部落人們最主要從事的工作便是建築工人，當公司有財務危機，這些最底層的工人便可能被差遣或辭退，遂回到部落。年輕人的加入，不僅改變了部落事務參與者的年齡層組成，也帶進了和傳統不同的行

政管理方式。

此外，GIRING 家族成員的協助，或許也是功不可沒。儘管郭先生表示自己剛回部落，缺乏人脈、也沒有到處拉票。但實際上，郭先生的親舅舅就是當時 GIRING 家的頭目 Selep，郭先生其實也可以算是 GIRING 家的成員。據 GIRING 家族成員表示，當時郭先生出來選時，他們都努力幫忙拉票，應該也是為了鞏固 GIRING 家族在村中的地位。而 GIRING 家的親戚眾多，應有造成一些影響。據說該次選舉，郭僅以個位數的票數險勝，雙方競爭十分激烈。

郭先生擔任村長後，挑戰隨之而來。由於隔年（1999）便是古樓第八屆的五年祭。當時大家都很關注這個身為基督徒的年輕村長，要如何處理傳統儀式？郭先生表示自己不斷訪問耆老，召開會議，將五年祭的源由、意義和過程都詳實整理出來，更將五年祭的過程刻劃在部落入口處，說明五年祭是古樓的精神代表（見圖 13）。



圖 13：古樓村的五年祭入口意象。

在五年祭中，除了頭目貴族家族可以有祭竿之外，近來也會安置村長的祭竿，以示感謝村長協調資源。但郭先生生有雙胞胎，是五年祭的禁忌之一，不得進刺球

場，他便委請親戚代表他的家族刺球。言談中強調自己恪守傳統，「連祭竿都沒碰過」。

除了傳統文化的保存外，郭先生也很關心當代議題。當時他參加了屏東縣舉辦的社區大學後，認為這些政令宣導、日常法律的課程對部落很有助益，加上當時有許多新政策陸續開辦，村里幹事大多不甚清楚。有鑑於此，郭先生便請老師到部落裡開課，並在部落宣傳課程。這些基礎法律及社區營造的課程對部落發展很有幫助，反映熱烈，後來更進一步規劃「屏東縣部落大學」，以社區大學的概念出發，同時又強調部落的自主性和獨特性。當年也是第一個部落大學，不過因政府會計程序和部落的生活型態不符（例如部落的祭儀常是跨年度的，但政府單位多是年底結案），加上社區大學有一定的開課要求，部落難以達成，兩、三年後就停辦了。

到了 2005 年，郭先生又籌辦「屏東縣部落文化教育學會」，目的是希望能夠從自身部落出發，整理資料，保留傳統。他舉了一個例子：當時他從台北回來、第一次參加部落的婚禮，男方是職業軍人，女方在一間醫院當護士。於是他們參加了軍人的集體結婚，參加了組織的結婚，又有教會彌撒；而女生的哥哥是鄉長、又有鄉長主持結婚，還有傳統的結婚，有七八個版本。過去部落辦結婚，很嚴肅也很樸素，是很有意義的事情。但是現在看到的結婚好像在辦活動、比籃球一樣，只是換個裁判。為什麼現在的儀式變得那麼亂呢？他認為這樣失去了部落自己的民族性，族群的生活模式和精神都偏離。因此他強調部落文化學會的目標是「了解人從出生開始，一生中對土地、對身旁的人有哪些義務和責任」。

郭先生因當過長老教會的傳道，口才極佳；加上擔任村長任內頗有政績，因此相當得到民眾支持，一路連任了三屆村長（1998~2006），而村長又大多兼任古樓社區發展協會理事長。之後郭更籌組部落文化學會、擔任理事長職位，幾乎部落大小事都一把抓。但是掌握的權力太大，爭議也隨之而來，其中最主要的是部

落文化學會行政人員的組成。現在該學會的行政人員，包括執行秘書和執行長，都是部落所謂的「白浪」，也就是漢人或平地人。郭先生表示，這些人是他在外參加活動時認識的，從部落大學時期就一起合作至今，都很了解彼此的脾性，便合作至今。面對為何不找部落人才協助的質疑，他強調，當時成立部落大學時，也極力尋求原住民成員，包括許多退休的公務員。儘管這些人都熟諳行政事務，但郭先生認為原住民辦事效率還是不彰，往往在最後一刻才交件。即便都有在期限內完成，但文件來往之間，便已落後其他團體。並且村裡的人又多是親戚，難以過度要求。

郭先生強調效率的態度，可以想見這是他在台北工作多年的心得：必須時時取得先機，才能拔得頭籌，和其他人競爭。某種程度上，這種強調效率和競爭的模式，其實顯現了郭深受資本主義的影響。而對於部落村民來說，他們並不排斥漢人來處理這些事務，但是都認為這些人十分神秘，平常也鮮少在部落看到他們，不太清楚他們做甚麼。郭先生引進外來的制度或概念，確實帶給部落新氣象，卻也同時埋下了爭執的種子。

2004 年（民國 93 年），古樓舉辦第九屆五年祭，當時 GIRING 家的頭目 Selep 已經過世（2001），由 Selep 的外甥女 Dremedreman 繼承頭目。但是 Dremedreman 長住南和村，五年祭之前也沒有到部落協助準備工作，使得 GIRING 家受到不少批評；其中最直接的評論，竟來自郭先生。如一位 GIRING 成員表示，當時郭先生批評「你們 GIRING 家沒有頭目」，使得家族顏面無光，但也難以反駁。遂換掉 Dremedreman，改由 Madrilis 擔任頭目。

到了 2009 年的五年祭，情況更為緊張。據家族成員表示，郭先生常常在開會時講很重的話，直接批評頭目 Madrilis「你不是頭目、懂甚麼」，否決 GIRING 家的地位。甚至當南和的 GIRING 家族成員來到古樓，郭先生都不加接待。使得 GIRING 家族相當不滿，有些成員更直言，當時郭先生要選村長時，他只是一個

從外面回來的工頭，若不是 GIRING 成員極力拉票相挺，他如何能當選多屆村長？

沒想到「別人給了他幾根羽毛，他就倒戈了」。羽毛指的是在排灣族傳統服飾中，具有貴族身分者，能夠在頭上插熊鷹羽毛。羽毛的多寡和長短，也反映了人員的地位高低。因此這段話暗喻的是郭先生被另一頭目家 TJILJUVEKAN 所拉攏。

而關於 GIRING 家和自身的關係，郭先生自身是這樣說的：「舅媽 Selep 真的很熱心，幫了很多忙，可是她不算頭目。是旁邊有人起鬨，鼓吹她當頭目」。但講到現在的頭目 Madrilis，郭又表示「Selep 當時已經把權杖都交到南和了，因此南和那邊才是頭目，這邊只是暫代。早晚要還回去的」。前文表示「Selep 不是頭目」，不承認她的身分；但後文又說「頭目權杖已交到南和」，又彷彿承認 Selep 的行為是有效的。這看似矛盾的兩句話，或許說明的是，儘管郭先生不認可 Selep 的來源，但至今她已是村內公認的 GIRING 家頭目，也是無法改變的事情。而對於 Madrilis 的位置，則是不予置評。事實上，郭先生在言談中確實不會直接對 GIRING 家有太多尖銳的批評，但是他提到頭目家時，包括「請頭目去報告」、「我不介入頭目的儀式」，言談中的「頭目」只包括 TJILJUVEKAN 家。反過來說，他提到 GIRING 家時，便是說「GIRING 家」如何如何。對於 GIRING 家的地位認定，似乎不言而喻。

除了對兩個頭目家族的態度落差之外，另一引人爭議的內容則是資源分配的問題。同樣在 2009 年的五年祭前夕，郭先生表示屏東縣政府將五年祭當作重要文化項目，補助五年祭一百萬，大家都非常高興。拿了這筆錢，郭先生還提出「獎勵刺球勇士」的制度，以獎金鼓勵大家參加儀式。但是五年祭後，許多人卻沒有拿到當初承諾的金額，例如收據上寫 1600 元，但實際拿到的只有 800 元。還有一些提供物資的人，至今也沒有拿到錢。

甚至政府補助的一百萬也出現問題。五年祭隔年，鄉民代表在決算的時候才發現，縣政府將來義鄉統籌款扣了一百萬給古樓五年祭；換言之，這筆錢並非縣

政府額外補助，而是將屬於整個來義鄉的一百萬撥給古樓村，因此來自其他村的鄉民代表對此也頗有微言：給了古樓這麼大一筆錢，其他村子的款項就受到限縮了。對於這項經費的來龍去脈，大家都有不一樣的說法。村內有些人認為，當時（2010）正逢縣市長選舉前夕，因此縣政府的這筆補助可以說是用來拉票，當地村民表示這簡直是「用來義鄉的錢做縣長的面子」。

而文化學會的秘書則解釋，當時原本兩位立委簡東明和高金素梅都有提案補助五年祭，但最後僅有一個人的提案通過，所以政府只提供一半的補助，也就無法發放原先預定的金額。只是郭先生把消息放的太快、將預算估得太高，村民才會覺得款項消失了。關於這筆錢的流向恐怕已無法追溯，但從這部分可以看到，五年祭已經不只是古樓村自己的儀式，也不僅是兩個頭目間的爭議，更是整個來義鄉政治角力的場域。同時也可以看到，文化學會的這些幹部非常善於言詞，面對他人的疑慮，能夠從容地回應。不過這些幹部一直沒有直接和村民對話，都是由郭先生出面。這些說詞也是他們私下的說法而已，詳情如何無人知曉。

對待自身家族成員的態度不佳，加上資金流向不明，郭先生的行為逐漸引起部落民眾的不滿，對他所組織的部落文化學會自然也相當不信任。而文化學會登記為五年祭文化資產保存單位，更是讓部落兩大頭目家掀起波瀾。

5.3 文化資產保存團體

5.3.1 社區協調會議

如本章一開始所述，當社區發展協會準備向縣政府提出五年祭的補助計畫時，卻因「五年祭已登記為文化資產，必須透過相關的保存團體才能申請補助」的緣由而被退回。此事一出，村民都非常驚訝，為何文化學會成為保存團體，村裡卻

沒有人知道？特別是 GIRING 家非常不滿，認為頭目家在五年祭中既是不可或缺的角色，何以 GIRING 家族竟對此事全然不知情？而其他各村也非常擔心，若五年祭成了文化資產、部落文化學會成了保存團體，是不是其他村以後就不能辦五年祭了？各單位都對於這件事頗有微詞，幾次開會也沒有共識。

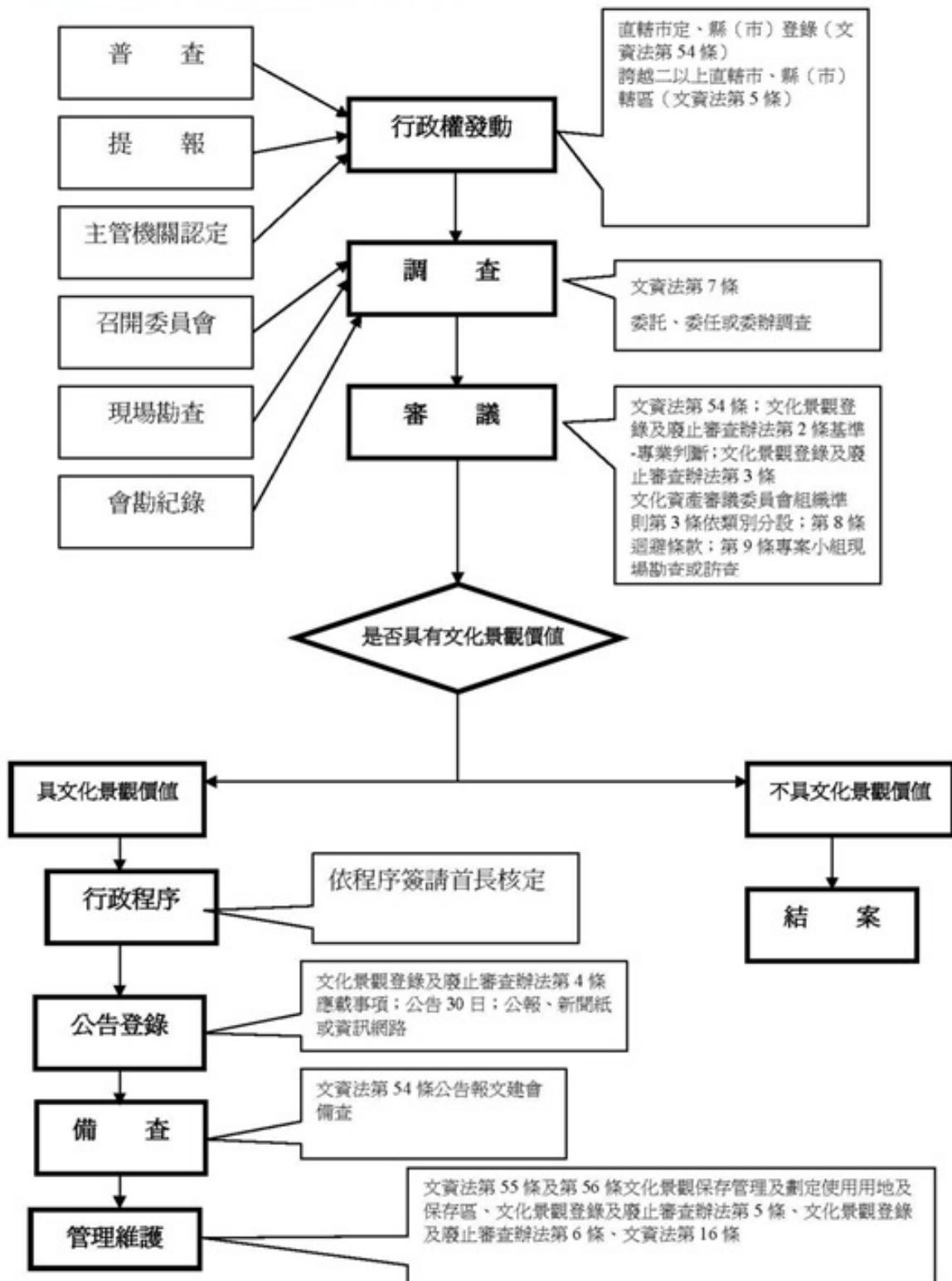
於是在 10 月中，由屏東縣政府文化處主辦了一個協調會，邀請鄰近各村的社區發展協會和文化學會參加，希望各單位之間能討論出一個較理想的合作方案。而在協調會前一天，古樓村內自己也舉辦一場會議，希望部落內部能先有共識，隔天面對其他村的協會或頭目，能夠有一致的態度。但是這場會議最後可說是不歡而散。古樓社區極力爭取主辦權，但強調「尊重羅頭目的意思」。文化學會則是力主「五年祭是古樓的精神信仰和傳統」，言下之意似乎是別村的狀況不須過分擔憂，但對於是否和社區協會合作則沒有回應。面對各單位的詢問，羅木蘭頭目 galaigai 當下無法決定讓哪個單位舉辦，索性表示「我們家自己辦個協會來辦五年祭。反正從以前五年祭就是我們家辦的」。此外有些村民是針對兩頭目的恩怨情仇發言，卻引發更多反駁聲音。使得協會與協會、頭目與頭目之間的緊張關係一觸即發。整場會議最後是以人群紛紛散去作結，因為大家都覺得討論已經失焦，再爭論下去也沒有結果。

隔天的協調會表定七點開始。約六點半左右，整個社區活動中心已經坐滿了人，除了各村代表，還有原住民電視的記者來採訪。前方設置一排長桌，列席的成員包括屏東縣政府文化處的科長曾龍陽、來義鄉長秘書、古樓社區發展協會總幹事、中興社區發展協會總幹事和文化學會理事長郭先生。會議一開始，科長便先說明申報文化資產的流程（見下頁圖 14）。

圖 14：傳統民俗登錄文化資產執行流程¹³。



傳統藝術民族及有關文物法令執行架構



¹³資料來源：行政院文化建設委員會《文化資產實務執行參考手冊》第四冊，頁 4-7。

文化資產的發現主要透過兩種方式：政府普查和民眾舉辦，而因文化資產保存之規章目前屬起步階段，未能全面普查，因此政府鼓勵民眾主動提報具有保存價值之文化資產，透過政府普查而申請的狀況較少。原則上個人或團體都可提報某事物為文化資產。當文化處接獲通報後，就會發動行政權，開始進行訪查，確認提報單位是否符合人民團體的條件。同時也會請專家學者審查活動，判斷所具有的文化價值。若確認具有保存價值者，經過行政程序公告登錄。他強調，縣政府作為輔佐角色，主要處理文化資產的還是各保存單位。

等到科長一報告完，一位來義鄉前議員立刻提問，主要的問題是針對文化處在審核文化資產提報團體的時候，是否有任何機制，能夠了解該團體和地方的關係？副處長表示，文化處只看計劃書，並不認識每個提報團體。並且主管機關對團體的資格也不設限，目的就是鼓勵民眾提報文化資產。因此只要該團體在內政部有立案，提交的申請書有通過審核，就能成為保存團體。像部落文化學會有立案，文化處就承認他的團體資格，科長強調「一切依程序辦理」。但以後也會和文化部建議，納入公聽會的機制。而對於民眾所質疑的「文化學會成為保存單位後，其他單位就不能參與文化保存嗎？」，科長舉了台東達悟族的大船下水祭為例，這個祭儀一共有六個團體來保護，強調有共同保存的先例。因此如果各單位想要共同協辦明年的五年祭，可以盡快申請做為保存團體。

隨後古樓社區發展協會理事長和前議員分別表達自己的看法，說明了上次五年祭的狀況，認為文化學會在部落的爭議頗大，希望文化處能夠。但是文化處長的回應仍然是「一切依法行政」。也就是說，無論有些村民如何反對，文化學會是保存團體這件事情已成定局，其他各單位只能與其共同保存。而對縣政府文化處來說，他們似乎無法想像一個地方的文化資產保存團體竟可能和當地人際網絡有衝突。但法令如此，他們也只能鼓勵各單位協辦，「請各位為我們的民俗共同努力」。

面對諸多民眾的質疑，郭先生解釋自己當初會申請做為五年祭的保存團體，是因為上次五年祭申請補助時，有個原民會科長跟他反映「你們為什麼要申請補助，上次不是已經在某地舉辦過了嗎？不是還有其他單位也要辦嗎？」他才發現這樣不行，這樣到處都有五年祭怎麼辦？郭先生義正嚴詞地說：「五年祭一定要是特定族群、時間、地點和人物才能舉行，它是一種精神信仰，不是能隨便舉辦的活動」。幾經思量後才和頭目提登記文化資產的事情。而頭目也覺得五年祭是非常重要的事情，本來就該保存。郭不斷強調，五年祭的任何提案，都有跟羅頭目提過；而且每次開會都是頭目跟政府單位報告，他只是從旁協助，並無任何不尊重之意。郭先生字字懇切，不斷強調自己作為一個教徒，但也非常尊重他人信仰，將自己參與傳統文化的心路歷程娓娓道來。但在場的人似乎並不關心這部分的告白，會議氣氛仍是十分浮躁。

接著 GIRING 頭目 Madrilis 起身發言。雖然昨天村內的會議中，Madrilis 對郭先生有許多批評。不過在今日的會議並未提及此事，而是痛陳這種具有排他性的文化保存政策，並未尊重原住民本身的協調機制，造成群體內部的糾紛。而其他村的代表也紛紛提問，他們對於學會的代表性沒有太大的意見，只想知道若古樓村以外的部落要辦祭典，是否可行？例如白鷺村的代表認為，各村有自己的來源、有不同的祖先，不可能一起辦五年祭，也不應讓別村的人來管理或申請經費。更重要的問題是，登錄為文化資產後，政府還能協助甚麼？另一個村的代表也直接提問：別村是否可以申請五年祭的經費？

至此，縣政府文化處似乎已經知道村民不滿的部分為何，即是部落文化學會的代表性，以及別村是否能夠舉行五年祭的問題。但就文化處的立場來說，他們尊重審議委員承認這個單位具有保存傳統文化的能力，所以不可能取消，只能鼓勵其他團體也加入保存團體之列。對於經費問題，科長再次強調：「因為這個計劃（五年祭作為文化資產）是跟文化部申請，那文化部只給保存團體這種具有身

分的人，像是他像是模範生，模範生可以領五百塊獎學金，其他就沒有」。郭先生則表示，各部落有自己的祭儀，古樓村不會去干涉別村、別村也不會來參加古樓的儀式，「那些信仰的過程跟縣政府沒有關係，部落之間沒有互相干預，互相尊重」。

整場協調會進行了三個多小時，眼見參與的人們顯露疲態，科長便為今日的會議作結，表示縣政府會跟文化部和來義鄉公所告知這些問題，希望能夠以較有彈性的方式運用經費。也提醒若其他單位要成為保存單位，要盡快申請，才能在五年祭舉辦時進行現況勘查。此外也會考慮納入公聽會的機制，而不僅仰賴企畫書來確認保存團體之資格。會議結束，人群紛紛散去，只剩下原視記者還在訪問古樓社區理事長和總幹事。

隔天原住民電視台便報導此事，以〈來義五年祭籌備會 學者、家族爆衝突〉為標題，並在新聞中直指「學會代表說的是義憤填膺以完全站在願意協助族人的立場來回應，但若未經過學會同意舉辦五年祭仍會被視為文化資產保存法的侵權行為，排灣族頭目痛斥文化資產保存法竟然民間機構主導，認為排灣族文化嚴重受到中華民國的律法干涉」(不著述人 a 2013)，而新聞畫面以〈五年祭蒙陰影〉作為結尾，關注於法律和排灣族傳統的衝突。但新聞似乎只強調法律和傳統衝突的面向，而未報導會議中所提出的協調辦法。

這場會議雖然沒有直接達成協議，但是從中我們可以看到各方人馬的角力過程。首先是前議員對文化學會的質疑，點出了文化學會在村中的風評不佳。再者是文化處的官僚力量如何強行介入部落的紛歧。TJILJUVEKAN 家因為在部落的歷史較無爭議，而部落文化學會的各種計畫案中，又僅徵詢 TJELJUVEKAN 家做為頭目意見。因此在官方的認定上，古樓的頭目就是 TJELJUVEKAN 家。這自然讓 GIRING 家為之氣結，每次開會都批評部落文化學會「所謂的頭目意見，有徵詢過我們 GIRING 家嗎？」文化學會的理事長多不直接回應這部分的事情，只強調五年祭

是精神信仰，不是辦活動人多就好，必須在特定的時間地點、由特定的人舉辦。

但他這番話語，卻已然暗示了「特定的人」只有 **TJILJUVEKAN** 家。

而 **GIRING** 家一方面說之以理：「五年祭的祭詞都是從我們家的祖先 **Lemetj** 來的，如果只有特定的家族能用，那 **TJILJUVEKAN** 根本不該用這個詞，他們有辦法的話，就自己去創辦」，強調自己的正統性；但一方面又動之以情，表示「我們兩家都是親戚，為什麼要這樣爭呢？而且其實以前 **GIRNG** 家也跟 **TJILJUVEKAN** 家道歉過了，這個老人家都知道，是現在有些人不知道才又拿出來講」。**GIRING** 家堅持自己的先佔地位，不過也表示自己有承認錯誤。只是若是真有道歉一事，似乎應該和全村的人表示歉意，為何只和另個頭目家道歉呢？這似乎是許多村民不能同認同 **GIRING** 家地位的原因之一。

儘管 **TJILJUVEKAN** 家雖然看似是郭先生所支持的頭目家族，並且在這次的會議中占了上風。但據說 **TJILJUVEKAN** 家的某些成員也對郭先生頗有微言。有些村民以為 **TJILJUVEKAN** 家在這個計畫中拿了很多錢，頭目 **Galaigai** 却說其實根本沒拿到，都是自己出錢的，「我都是自己做，你們覺得我可憐，就來幫忙我一下」，語氣中非常無奈。而郭先生曾表示「我只是幫助頭目把各種事情弄好，該鋪的路、該整理的地方我幫忙處理。儀式的部份我不管……其實我也不想這樣做。我也想叫頭目他們家自己弄，我太太都跟我說做那麼辛苦幹嘛，還要被人家講話」。兩邊的人似乎都覺得自己「吃力不討好」，沒有得到應有的回饋，於是我們可以看到，文化學會和 **TJILJUVEKAN** 家並非是全然站在同一邊的立場。我們在看待地方政治關係的時候，不能單純地將人們分成對立的兩方，而是必須討論之中更為複雜細密的關係。

部落文化學會若真在部落有相當的爭議，那麼它如何能夠成為保存團體呢？在下節，我們將進一步討論保存團體的選任，以及該團體與文化資產間的關係。

5.3.2 保存團體的選任

在文化資產局的公告網頁，有兩個關於五年祭（maljeveq）的文化資產，一是台東縣排灣族 maljeveq，一是排灣族古樓部落 maljeveq 五年祭，兩者對照如表二所示：

表 2：台東土坂五年祭和屏東古樓五年祭對照表¹⁴

代表圖示	資產名稱	保存者/ 團體	主管機關	地理區域	種類	級別	公告日期
	排灣族古樓部落 maljeveq 五年祭	屏東縣部落文化教育學會	屏東縣政府	屏東縣來義鄉	信仰	民俗及有關文物	2012/04/26
	臺東縣排灣族 Maljeveq		臺東縣政府	臺東縣達仁鄉	節慶	民俗及有關文物	2009/02/20

兩個活動都以刺球作為代表圖示，顯見刺球是該儀式中最為奪人眼目及獨特之處。但是也必須注意的是，五年祭的重點是在與祖靈的盟約，而不僅是祈福的活動而已。儘管圖像類似，但兩者在名稱上有些不同，台東縣的 maljeveq 僅有「台東縣排灣族 maljeveq」，沒有「五年祭」的字樣，這可能是因為有些族人認為「五年祭」一詞乃是日本學者所創用，並不能確切指涉該祭儀的內涵。而登錄名稱也沒有特別說明是哪個部落（但可想見是土坂村為例），也就是將屬於特定部落的五年祭，提升到縣級的位置。另外，台東將 maljeveq 置於「節慶」的項目，和其他單位多將儀式活動申請為「信仰」的項目相當不同。

¹⁴ 資料來源：文化部文化資產局網頁
<http://www.boch.gov.tw/boch/frontsite/cultureassets/caseHeritageAction.do?method=doFindAllCaseHeritage>

與此相較，屏東的 maljeveq 不僅強調特定村落的祭儀，同時也登錄較為通俗的五年祭作為名稱。如果就登錄名稱來看，保存的是「古樓部落的五年祭」，因此別村似乎可以舉辦、沒有獨佔或排他的問題。但引人質疑的是，既然五年祭是整個排灣族共享的文化傳統，各村的儀式也相去不遠，被冠以「特定部落」的名稱是否合宜？再者是實際申請的問題，即便他村意欲以自己部落的名義申請「XX 村五年祭」，但古樓的五年祭最具代表性、歷史也最為悠久，其他村子相較之下，便缺乏「地方性」和「傳統性」¹⁵，很有可能無法通過申請。

而回到保存團體的爭議，兩項文化資產比較之下，可以看到台東的五年祭是沒有保存團體的，郭先生表示「當初申請時要有保存團體，不能為個人，而頭目不能保存，所以才將五年祭放在部落文化學會之下，並非刻意獨佔」。關於保存者和保存團體，文資法是如此描述：「民俗的保存者乃是民族儀式過程中，民俗關鍵知識或藝能的擁有者，例如法師與原住民中的女巫等。保存團體則是傳續該民俗為主要目標或使命的團體（現階段民族活動辦理團體可視為保存團體）」（行政院文化建設委員會 2007:4-15）。

但是我們看到台東縣的五年祭並沒有保存團體，且登記的時間早於古樓。事實上，除了台東 maljeveq，有許多屬於傳統民俗的文化資產也都沒有保存團體，例如 2013 年指定的臺南市「太陽公生及九豬十六羊祭品」、2013 年指定「澎湖小法祭祀科儀」，這些都沒有保存團體。甚至台中市的新社九庄媽祖遶境，在保存團體的部份直寫「媽祖於八庄輪流駐駕尚無保存團體」，這些案例顯示保存團體的登錄似乎不是必須條件。學會可能是根據「活動舉辦的團體可被視為保存團體」的前例而申請為保存團體。

¹⁵ 此為文化資產評定基準之項目，包括
傳統性：具有古昔生活傳承，風俗形成與發展者
地方性：民俗其形成與發展具地方特色，或與其他地區有顯著差異者
歷史性：由歷史事件形成，具有紀念性意義者
文化性：具有特殊生活文化價值者
典範性：民俗活動具有示範作用，可顯示其特色者

到底誰可以辦五年祭？若我們檢視科長在會議中所說明的：「因為這個計劃（五年祭作為文化資產）是跟文化部申請，那文化部只給保存團體這種具有身分的人」。郭先生則表示「那些信仰的過程跟縣政府沒有關係，部落之間沒有互相干預，互相尊重」。科長的話呈現了兩層意思，一是文化學會的合法性無法動搖，就縣政府文化處這邊是無法處理的。二是暗示其他單位雖無法申請文化部的經費，但還可申請其他單位的補助，言下之意都似乎都表示這次的五年祭補助已成定局了。甚至會議尾聲時，還曾說出「以前不補助，難道就不辦了嗎？」的話語，對於民眾的爭執也呈現了相當的無奈。不過科長似乎只強調「補助經費」不能給其他人，至於能不能辦，並沒有多加說明。

而郭先生所謂「每村可以辦自己的祭典」的話語則有相當的矛盾之處。當初郭先生本身就是希望「不要到處有五年祭」，才想申請為保存團體。現在卻說「每村都可以舉辦。頭目不會去管其他村子的儀式，沒那麼偉大」，似乎和他原本的立意有落差。事實上是，頭目或學會確實不會、也不須參加其他村的活動，但是文化部的經費必須透過文化學會則是無庸置疑的。

現行制度可以說是以「補助」掌握各文化資產的狀況，也就是以補助與來表達是否支持文化活動。但是補助可說是較為消極的做法，也衍生許多和現況不合的問題。首先便是這個保存單位在部落中的角色為何。事實上，能夠掌握這些資訊的人，大多是原本社經地位較高者。若這些人未將部落的利益置於優先，資源便無法適當地分配，「補助」並未真正幫助到需要的人。而在協調會中，文化處副處長也以看似和緩的態度表示「補助是美意，難道以前不補助大家就不辦了嗎？」此言一出，原意似乎是叫各村民不要在乎金錢補助，但卻對該組織取得合法化位置的疑慮毫無回應，不斷強調「組織是合法的，但其他團體可以採取合辦的方式」。

這延伸出的問題便是缺乏監督審核機制。政府登錄文化資產、確認保存單位

後，事後似乎缺乏監管的機制，未來該團體要如何維護或保存該文化資產其實完全不受限。這固然給予很大的空間，但該團體是否確實盡到自己的責任、保存傳統文化，則似乎沒有相關的監管方式。有形的古蹟或遺址或許可以看出是否有所破壞或保存良好，但這種無形的文化展演活動，要如何確知保存團體有善盡其責呢？目前的實務經驗上，「執行單位可視為保存團體」（行政院文化建設委員會2007:4-2），但是一來執行單位其實完全是書面認定，只要能夠查資料、寫文案、拍照片，就可能通過文化部（當時的文建會）的審查，而未必是真正的執行團體；二來後續執行狀況往往無法確認，也沒有監督的效果。誠如前述會議中，一個村代表的問題：登錄為文化資產後，除了經費之外，政府可以協助甚麼？對一般人來說有甚麼好處？經費雖然是重要的一環，但是以五年祭的爭議來說，經費並非最主要的爭議，而是能否有效地分配。這部分政府是交由保存團體來處置。但這又回到保存團體代表性之爭議。儘管處長表示未來考慮納入公聽會的機制，但實踐狀況為何，尚在觀察之中。據聞目前的狀況是，因為相關的爭議頗多，因此官方對於保存團體的審核都先暫緩，或許是要等到更完善的辦法出現後再進行。

這似乎說明了，政府僅以資金補助作為文化資產保存的手段，並無法有效達到保護之舉。例如，郭先生一開始表示是因為看到很多地方都在辦五年祭，卻不瞭解其文化內涵，使得儀式失去意義、只剩下活動的性質。才想要申請做為五年祭的文化保存單位，讓五年祭的精神傳承下去。但當其他村子質疑：「五年祭被登記了，這樣古樓村以外的村子難道就不能辦五年祭了嗎？」郭先生卻又說「你們還是可以繼續辦活動、沒有影響」。而對於古樓村村民的疑慮，郭先生也解釋「大家都可辦，尊重頭目的意願」。而文化學會在其中也不擔任任何指導的角色。就這樣看來，五年祭好像還是誰都可以辦，則保存的意義到底是甚麼呢？文化學會的秘書私下便表示：「保存單位只是說經費要透過我們，誰想辦都可以啊」。換言之，若不考量資金的話，其實任何人都能搬演五年祭的儀式作為活動賣點，甚至也能以此牟利。補助似乎只是「認可」何者為真。也就是說，整場會議看起

來是「爭取經費」，但背後的意義是「因為正統才能取得補助，所以獲得補助是展現了官方的認可」¹⁶。這也是為什麼補助會造成部落家族內部糾紛的原因。

對於此番爭議，部落民眾都表示「郭老村長真的很聰明，但沒有用在對的地方」。明鸞能夠為部落建立五年祭的紀錄，作為教徒、也能尊重他人信仰。但為何今日要不斷強調正統性而引發部落衝突？款項為甚麼不公布於民？村民最納悶的是為什麼他對那些「白浪」言聽計從，但是那些平地人又從不出面說明。在部落多次會議中，文化學會的秘書或執行長從未出現過。甚至在這次的五年祭，除了郭先生本人在各家族和場地忙碌奔走外，其他的幹部幾乎沒露臉。

而為了文化處要求的「依法行政」，兩個頭目家族也先後成立了文教協會。GIRING 家先成立了「給令家族人文教育學會」，於 2014 年一月時舉辦成立大會，在古樓村的集會所席設十來桌，邀請其他村的家族成員一同慶賀。而 TJELJUVEKAN 家隨後也申請「吉羅夫敢文教協會」，在五月舉辦成立大會，家族成員穿著華麗的傳統服飾，在村內遊行，亦是相當引人注目。儘管兩個頭目都表示成立這樣的組織，是為了保存自己家族的傳統知識和技藝。但是頭目家的歷史，幾乎同等於整個村子的歷史。並且兩家都趕在五年祭舉辦之前成立，可以猜測應該是希望在本屆五年祭申請做為五年祭的保存團體。不過申請文化保存團體，仍必須等到舉辦儀式的時候，由文化部委託審議的委員會來觀看活動，經委員討論後，才能決定是否足以成為文化資產的保存者。因此本次的五年祭仍是由部落文化學會掌握文化部的經費，要透過文化學會來分配。各家族學會必須等到下次的五年祭才能有所行動。下屆五年祭事隔五年，物換星移、人事變動，是否順利申請為共同保存團體、五年祭保存的狀況是否理想，登記為國家文化資產後又可能會有甚麼改變，以及各單位之間的協調合作等狀況，都令人十分關注。

¹⁶ 此論點為童元昭老師提出的意見，特此致謝。

5.3.3 地方傳統文化和國家文化資產



我們可以看到文化資產及保存團體所隱含的「正統性」，造成部落內部的緊張。但為什麼這似乎仍是政府亟欲推廣的事項呢？對於文化部或文化處來說，這可能是展現「多元文化」的一種方式。而對於地方政府來說，提報文化資產，不僅有助提升地方的形象，更可能帶來文化觀光的商機。如同 10 月舉辦的協調會議中，來義鄉的秘書直言：

來義鄉想要發展觀光，但沒有亮點，今天我們文化資產剩下五年祭，只好拿 maljeveq 來當 logo，去行銷包裝我們的觀光。並不是我們對 maljeveq 不尊重。今天就像媽祖遶境宗教活動，但是他們一個文創行銷就很不錯。像賽夏矮靈祭一樣，也是登錄，然後用祭典作文化產業的發展。鄉公所要的不是祭典，而是怎麼用五年祭的概念行銷五年祭的產業。

不僅來義鄉，屏東縣政府也抱持同樣的態度，希望能藉由文化資產帶動地方發展。有鑑於 maljeveq 是相當具有族群特色的祭儀，屏東縣政府文化處計畫將排灣族 maljeveq 五年祭提報為國家級文化資產登記。若欲提出這樣規模的文化資產，便無法以一村的祭典作為名稱。今年（2014）年初便在原住民文化園區開了協調會，期能「整合成立一個保存團體申辦登記，以建立排灣族 maljeveq 五年祭祭典之平台」（不著述人 b 2014），希望提出一個聯合五年祭的計畫。不過這次的會議雖然廣邀各單位來討論，但仍是沒有討論出一個比較可行的方案。行政單位希望透過當地文化作為資產，可以吸引更多外在的關注或資源。無論是鄉公所或縣政府都一再強調「儀式歸儀式、活動歸活動」，他們要的只是一個名號，以推廣地方形象和觀光。但五年祭是實際進行的儀式，要如何分割為「觀光用」或是「祭典用」？而保存團體的代表性，也會影響村民對於整個儀式的參與度。因此，地方政府若真期待要以傳統祭儀作為觀光賣點，則不能不主動解決此爭議。

劉璧榛(2014)以兩個巫師信仰關係密切的部落—新社和里漏—來進行比較，分析巫師儀式如何在戒嚴的 60 年代成為一種汙名，又如何在近來民族識別或國家文化資產動員的氛圍下而再興。這兩個部落呈現了極為不同的面貌：噶瑪蘭新社部落將巫師儀式搬上舞台，意欲強調噶瑪蘭族的族群身分，和國家協商彼此的定位；而國家則在多元族群新關係中，透過文化政策，又重新定義噶瑪蘭巫師祭儀歌舞，以展演形式發展文化觀光（劉璧榛 2014:162）。與此相較，阿美族里漏部落的巫師認為對外展演和巫師神秘本質相違背，因此儀式不能成為一種展演形式。相關研究者有感巫師凋零，將里漏巫師群登記為縣定文化資產，並強調部落的單位。而縣政府也開始以保存文化資產的角度來協辦儀式。古樓的狀況似乎比較接近里漏部落的現象，強調儀式的傳統權威和神秘禁忌。可是五年祭的盛大與知名，又讓政府希望將其推廣國定文化資產的層級，納入所有的排灣族。但排灣族人口眾多，幅員廣闊，各地起源歷史也不同，如何推廣一個「排灣族五年祭」，需要相當的規劃。

文化資產的議題不僅在各地引發討論，學界也十分注意。台大原住民族研究中心便針對文化資產議題，舉辦一系列講座，亦將古樓五年祭的文化資產保存爭議納入講題之一，題目是「從部落的事到國家的事—古樓五年祭是誰的事？」。該座談吸引了三、四十人前來參與，包括中研院研究員胡台麗教授、在台北生活的 Giring 家族成員，還有許多關心此議題的學生，不算小的文 20 演講廳座無虛席。台前講者則是以 Giring 家族成員為主，包括 Giring 家族耆老、前頭目 Selep 的丈夫郭宣傳，現任頭目鍾文源，以及給令人文協會的總幹事張玉美。而為了瞭解整個文化資產登記的過程，也提供對話的空間，台大原民中心亦邀請郭先生理事長，以及屏東縣政府文化處副處長曾龍陽與會，成員和前述去年 10 月的部落會議相去不遠。在主持人童元昭教授簡介了一下事件之後，便請郭宣傳耆老先分享以前的五年祭是甚麼樣子、後來又有甚麼改變，並由公民記者程德昌翻譯。郭耆老一開始便表示「經文都是 Giring 家創的」，將座談導向資格的問題。使得接

下來的議題也圍繞在「誰家有資格舉辦五年祭」。原則上整個會議過程和去年十月的討論相去不遠。各方堅持立場，也一再重申自己的訴求：**GIRING** 家希望得到官方的認可和尊重，未來兩家一同努力；部落文化學會認為自己沒有偏袒哪家，只是為了保存文化而做；文化處表示在現行的法令之下，會努力協助各單位。台下的胡台麗教授直批文化處「政策非常強力地領導事件」。她先提出文資法有廢止的專章，當文化資產因時空變遷而失去其特殊性時，可以廢止文化資產，其保存團體自然也不存在。接著批評通過太多保存團體，並無助於解決事情，反而會更為紛亂。接續著胡教授，台下的**GIRING** 家族成員也表示意見，認為部落教育學會主辦，造成了部落許多紛爭。言下之意，似乎有「學會不適任」的問題。文化處多次參與會議，希望可以幫忙協調。但是當文化處將爭議定調為「家族之間在吵架」，希望「在現行制度下，村裡可以有一套共識」，這件事情就沒有辦法得到妥善的處理。文化處認為自身只是計畫書的審查和執行單位；但在執行的過程中，產生了認定的效果。

我們可以更進一步來討論所有權和使用權的議題¹⁷。Harrison (2000) 以多個例子來探討美拉尼西亞地區在不同時期，對文化客體化的不同看法。他認為當地人「文化符號作為財產」(Cultural Symbols as Possessions)的觀念並沒有改變，改變的是對財產的概念。在前殖民時期，當地人便將文化視作可交易的「聲望物」，且相較於物品本身的交換，「使用物品」的權利更為重要。但後殖民時期的民族主義氛圍，將文化是一種族群的自我認同，用於對抗殖民者，遂成為一種重要遺產，這種文化資產是世襲的、累積的，並從屬於固定的群體，不可侵犯與挪用。

關於五年祭的爭議，或許也能從這個角度來探討。五年祭一直都是屬於整個部落的儀式，但特殊的神祕知識（如經文）則專屬於巫師以及特定的頭目家族，就當地人的概念是「因為經文說的是頭目家的故事」，包括祖先神靈的姓名和來

¹⁷ 此為譚昌國教授提出的意見，以此誌謝。

處。但是更重要的是能夠「展演這些祭儀的權利」，因此雖然是頭目的故事，但受到許可而學習的巫師，有使用這些經文的權力，即這些神秘儀式的所有權和使用權是分開的，人們實際上是透過展現這些文化知識、或是許可他人使用這些知識而得到地位。

但是到了當代，文化被看作一種專屬於特定群體的遺產(heritage)，並排除他人使用，GIRING 家遂有「這是我家的經文，為什麼別人可以用」的話語。這顯示了當代的觀念中，所有權即表示使用權，並且以登記制確認該權利。換言之，能夠展演，就被看做擁有該文化，人們便更為介意「誰可以用」的問題。不過弔詭的是，登記和補助的手段，實際上不能禁止他人使用，只是宣稱了有一種具有本真性 (authenticity) 的文化形式存在。某些人展現的文化形式比較「真實」，所以比較有價值、值得補助，使得不同群體的文化有了高低之分。

5.4 多種權威的角逐

在本文第四章討論「新 GIRING 家」的興起，以及 GIRING 家族的頭目繼承過程。雖然看到了外來力量的介入，但是最後仍回歸到傳統權威作結。旁系的 Selep 要成為頭目，必須取得各家族長嗣的認可，以及象徵權力。而 Selep 過世後，雖然有不同分支的家族，根據不同的條件要來爭取自己的位置，但最後是以 GIRING 直系的家族 TJURENG 家頭目所轉述的口諭為依據。可是在五年祭成為文化資產的事件中，我們可以看到行政力量具有相當的介入。

譚昌國 (2009) 的文章便是討論多種權威的互動過程。該文記載了土坂包頭目家的登基儀式，從中區辨出 Weber 所提出的三種類型的權威：頭目具有傳統權威，包家的女巫師長擁有卡里斯瑪型的權威，而協助舉辦的公所人員則是屬於理性權威，而這些人又都和包家有密切關係，使得三種權威是「能夠區辨、但又

相互支持」。因此一個強盛的頭目家，便是能夠整合這三種不同的權威。但以古樓的例子來看，這三種權威是各自分開的，並且又有更為複雜的狀況。**GIRING** 家擁有「先佔」故事和祭文的傳統權威，可是因為曾有離開的故事，加上現在的**GIRING** 家族成員其實並非直系長嗣的血脈，他們在儀式中的位置便相當不清楚，缺乏卡里斯瑪型的權威。而**TJILJUVEKAN** 家則在村裡有不可動搖的地位，擁有傳統型的權威。而現在的首席女巫也是**TJILJUVEKAN** 家的親戚，支持羅家的頭目地位，因此羅家更掌握卡里斯瑪型的權威。不過在這裡要注意的是，兩頭目家並非是對立的關係；事實上，無論從歷史故事、或是現生人群的關係來看，兩頭目家一直都是相當親近的血緣。而權威也不是直接累加的數據，因此不能據此便輕易地說羅家的權威大於**GIRING** 家。但是不可諱言的，和**GIRING** 家相比，羅家的頭目地位是不受懷疑的。現在的**GIRING** 家往往必須透過實際行動，展現自己對部落文化傳承的付出與貢獻，才可能得到認同。因此 Selep 不斷幫忙村子辦儀式、資助各種活動開銷，而現在的**GIRING** 家，也都相當主動且熱心地招待各方人士，氣氛和樂。這點在本年度的五年祭中，尤為明顯。

而讓兩個頭目家的矛盾表面化的癥結，便是「理性權威」的介入，也就是行政官僚對於文化資產保存團體認可的問題。以當地人的話來說便是「原本一到八屆的五年祭都非常和平，大家互相合作。就是到了第九屆的時候，甚麼都變了」。部落文化學會引進了文化資產和保存團體的制度，並且在整個五年祭申報文化資產的過程中，僅將羅家當作徵詢和請益的「頭目家」，**GIRING** 家深感不受重視。文化學會的理事長雖然說「自己並沒有偏重那一家」，表示自己沒有那麼大的力量去左右村裡的祭儀舉行，也不可能決定誰能參加、誰不能參加。但是他所宣稱的「頭目家」往往只指稱了**TJILJUVEKAN** 家。在台大舉辦的座談會中，郭先生表示「頭目家的事情不用跟所有人報告」，這句話非常值得討論。在過去，五年祭是人和祖先及神靈相會的節日，並且由頭目代表整個村子向神靈獻祭及祈福，儀式活動或祭儀所需的物質都是由頭目張羅的，確實可以說是「頭目家的事」。但

是若沒有村民繳交的稅賦，和村民的參與協助，頭目家要負責所有的儀式，恐怕也是相當困難。因此與其說是「頭目家的事」，不如說是「頭目擁有決策權」，也就是傳統權威是最終的決策。既是頭目說了算，則似乎沒有必要跟所有人交代？但是到了遷村之後，五年祭的舉辦就和政府脫不了干係，不管是仰賴政府的物資（如在光復節舉行），或是政府干涉活動進行（密告有祭人頭的疑慮），都可以看到行政體系所代表的理性權威在作用。而近來民主制度的概念也進入部落，認為「全村的事情就該讓村民參與」。

以古樓的例子來看，原本傳統權威（頭目身分）和卡里斯瑪權威（儀式地位），是整合的：傳統權威的頭目有權舉行儀式，同時也透過具有卡里斯瑪權威的巫師為其服務，增加頭目的 *luqem*，兩者的關係是相輔相成的。但因 GIRING 家有出走部落的歷史，使得這兩種權威已經產生一些矛盾，例如儀式權力若移轉到 TJILJUVEKAN 家，GIRING 的地位何來？也導致現在兩個頭目家對自己來源各有說法，在五年祭中的儀式地位爭論不斷。而文化資產雖有保護文化傳統的意圖，但同時也是將傳統權威收編於理性權威的一種方式，讓流動且變化的文化傳統，成為一種書面化，透過政府機關認定的客體。並且當地的理性權威（教育學會、文化處）更和傳統權威是不同的來源，產生更多衝突。

在這次的事件中，五年祭成為文化資產，而保存團體的選任卻產生代表性的爭議，因而造成部落的緊張關係。文化處和鄉公所等理性權威雖然表示會尊重當地文化，但是「依法行政」的語彙，其實已經是將當地的文化傳統置於次位，以法律作為最基本的標準，行政權威似乎凌駕了傳統權威。這也可以看到不同權力性質在對話上的困難：政府單位認為傳統權威和理性權威是可以分開討論的，行政單位僅是在進行外部的「登記程序」，並沒有對傳統內容加以干涉；這背後的意思是，應該誰舉辦儀式祭典都沒有問題，這個團體只是幫助文化資產可以延續下去。教育學會也應該是抱持著類似的態度。但這卻未考量到登記主義所產生的

代表性問題。因此，從當地人的角度來看，會呈現「因為是頭目家」，所以「可以被指定為五年祭的保存團體」的因果關係；反過來便成了「不是保存團體」，難道「這不是頭目家」？而當文化資產被看做一種從屬特定團體的概念，使用權和所有權連在一起，亦即「擁有文化知識，就可以使用」，反過來便是「可以使用，所以彷若擁有文化」。在此觀念下，GIRING 家的焦慮自是不言而喻。他們擁有這些古老知識，一旦他人使用，就好像奪取他們擁有的資源。

我們可以看到從過去到現在，文化資產的概念已經不同。而在不同的文化中，傳統權威和理性權威不能全然分開討論。外來的行政力量是否真的能夠獨立於儀式活動，不造成任何影響？在下一章描述第十一屆五年祭的內容中，可以窺見一二。

第六章 第十一屆五年祭



6.1 活動過程

第十一屆的五年祭氣氛十分詭譎，各家戶盡可能維持以往五年祭的活動，每個單位都各司其職，但是總有種一觸即發的緊張感。在儀式前夕，便已出現許多對教育學會執行成效的不滿。例如原本的刺球場未整修好，導致今年的刺球必須改在古樓國小舉辦。此外，有些村民亦對「祭祖大典」的稱謂、以及舞台所掛置「古靈佑子孫，樓檀祭神組」的對聯相當不以為然，認為這是不倫不類的作法。不過上屆五年祭已經有類似的場地布置，可能是沿用過去的設備。而在本屆更被提起。最多人質疑的便是教育學會提供的活動手冊中，對於五年祭的禁忌篇章中，竟沒有提及「生有雙胞胎者不能進刺球場」的項目。因為執行長郭先生便是生有雙胞胎的人，村民對此舉抱持相當程度的質疑。而作為頭目家之一的 GIRDING 家沒有刺球竿，這件事也讓許多相關家族成員不滿。

除了教育學會安排的五年祭祭儀（見表 3），鄉公所也以五年祭為名，舉辦一系列觀光遊樂活動，表示不會影響部落的祭儀。也就是兩個單位其實沒有整合，各自辦活動。但在周末，既是祭儀的尾聲，有最盛大的刺球；同時也是觀光客來往最多的時候，鄉公所考量觀光效益和參與者的方便，還是安排了數個活動（見表 4），兩個單位的活動時間重疊，遂形成五年祭分成兩個場地進行的現象：「鄉公所辦的在來義高中」、「部落辦的在古樓國小」，每個人知道的活動流程都不盡相同，村民大多仍是以部落的活動為主，甚至有些人因為對於這次的紛擾有所不滿，表示「要抵制公所和學會辦的活動」，除了在祖靈屋舉辦的送靈和迎靈之外，其他活動都不參加。兩個單位的流程表如下兩表所列：

表 3：屏東縣來義鄉古樓部落第十一屆五年祭 maljeveq 活動流程¹⁸

日期	時間	項目	場地	備 註
10 月 21 日 (第 1 天)	06:00~08:00	迎靈 (祭儀)	祖靈屋	報信、燃小米梗 pucevulj
	06:00~10:00	刺福球 (祭儀)	五年祭場	
	10:00~12:00	開幕典禮	五年祭場	
	12:00~13:00	山之味	五年祭場	
	13:30~17:00	民俗競技	五年祭場	
	19:00~22:00	迎賓聯合晚會	五年祭場	
10 月 22 日 (第 2 天)	09:00~12:00	刺球 (祭儀)	五年祭場	
	13:00~17:00	送靈 (祭儀)	祖靈屋	
	19:00~22:00	傳統聯合舞會	羅頭目家	
10 月 23 日 (第 3 天)	09:00~12:00	刺球 (祭儀)	五年祭場	
	13:00~17:00	民俗競技	五年祭場	
	19:00~22:00	傳統聯合舞會	屏東縣部落文化教育學會	
10 月 24 日 (第 4 天)	09:00~12:00	勇士刺球 (祭儀)	五年祭場	
	13:00~17:00	1.民俗競技 2.青年時間	五年祭場	
10 月 25 日 (第 5 天)	09:00~12:00	刺球 (祭儀)	五年祭場	padjameq
	13:00~15:00	送善靈 (祭儀)	祖靈屋 rusivauan	kavuvuan
	15:00~17:00	刺球 (祭儀)	五年祭場	sinupu
	19:30~22:00	賀刺中最後一球 勇士家 (祭儀)	刺中最後一球 勇士家	kadjuq
10 月 26 日 (第 6 天)	08:00~12:00	解除禁忌 (祭儀)	個人家戶	
	13:30~15:00	頒獎服務人員	中山路活動中心	
	15:00~22:00	慶功聯歡舞會	中山路活動中心	

¹⁸資料來源：屏東縣政府，由屏東縣部落教育文化學會提供。網址

<http://www.pthg.gov.tw/Upload/RelFile/News/83137/635482730270722500.pdf>

表 4：來義鄉公所 2014 年〈全國排灣族五年祭在來義〉文化系列活動¹⁹。

日期	項目	場地
10 月 02 日	來義鄉鄉歌、鄉徽、鄉影音簡介發表會暨五年祭系列活動記者會	來義鄉公所
10 月 18 日	全國排灣族 Maljeveq 五年祭系列活動開幕	來義高級中學
	全國排灣族原住民傳統射箭比賽	來義高級中學
	Ali Senai 傳唱排灣文化演唱會 (MATZKA 樂團)	來義高級中學
10 月 21-25 日	古樓村第 11 屆 Maljeveq 五年祭祭典儀式	五年祭會場
10 月 23-25 日	全國排灣族 Maljeveq 五年祭主題聯展&排灣族手紋策展	來義鄉原住民文物館 新來義部落
10 月 24 日	排灣勇士舞觀摩演出	來義高級中學
	部落市集	
	〈讓愛動起來〉 宗教聯合音樂會	來義高級中學
10 月 25 日	來義感恩路跑 Masalu Run	來義高級中學
	部落市集	
	I nisenayan 的來義 感恩團聚晚會 (動力火車)	來義高級中學

¹⁹ 資料來源：來義鄉公所粉絲專頁

<https://www.facebook.com/pages/%E4%BE%86%E7%BE%A9%E9%84%89%E5%85%AC%E6%89%80/128530920565509>，筆者製表。

儀式的第一天，各家族在祖靈屋舉行迎靈，接著舉辦刺球儀式。而 GIRING 家族就因為沒有祭竿、違背傳統以及不受尊重等種種原因，召開記者會，表達對於教育文化學會的不滿。戶外還綁上白布條以示抗議，畫面相當強烈。整個祭儀就在緊張的氣氛中展開序幕。接著幾天都有刺球和傳統舞會的活動，非常熱鬧。第二天晚上在羅頭目家舉辦舞會，但第三天卻是在教育學會舉辦舞會，這便令人感到非常奇怪。不過儘管教育學會在整個流程中，對 GIRING 家隻字未提，但 GIRING 家仍自行舉辦舞會，廣邀村民和族人同樂。在舞會中，GIRING 家頭目更將第一杯酒獻給高德成鄉長 RUSIGUAN 家族，表示沒有忘記他們家族對五年祭的貢獻，儘管這次 RUSIGUAN 家和 GIRING 家都沒有祭竿。除了舞會的晚上，GIRING 家平常也都開放著，不甚大的家戶，時時充滿人群。家族成員熱情招呼著每個經過的遊客，介紹各種資訊。遊客也多覺得很新奇，也會坐下來聽故事聊天。而 TJILJUVEKAN 家的客人大多是較熟悉的人，包括 sakinu 帶領的獵人學校，以及各地返鄉的親友。

到了第四天的祭儀，因為已經是週五，在部落出現的人慢慢增加。當天公所舉辦「勇士舞比賽」，因此也有不少他村的青年到古樓村來參加比賽、互相學習觀摩。這使得有些要參加公所活動、又要忙於部落事務的村人，相當疲於奔命。但觀看活動的人沒有想像的多，有些冷清的感覺。傍晚，獲得勇士舞第一名的三地門地磨兒部落青年，先後到兩個頭目家去拜訪和跳舞，表示對頭目家的尊重，要「認識古樓的頭目家在哪裡」。而台東土坂 RADAN 家也有到兩個頭目家拜訪。可以看出其他村落的人也似乎聽說了最近的紛爭，但是人們都盡量不要涉入和判斷，對兩頭目家保持一樣的尊重。兩家頭目自然也都熱情接待。

第五天的送靈和刺球是整個五年祭的高潮，又適逢假日，不僅本村村民回來，遊客更是絡繹不絕，當天的活動也十分多樣。鄉公所方面，舉辦了「來義鄉路跑大賽」，繞行來義鄉。而古樓國小則是教育學會主辦的刺球活動，讓刺球勇士可

以練習，又有機會得到獎金加碼。因為是娛樂性質的刺球，所以觀眾行走或拍攝都比較沒有限制，氣氛相當歡愉。刺中最後一顆球之後，主持人提醒大家，下午一點半要在 **rusiwawan** 祖靈屋舉辦送靈儀式，儀式結束後便是刺球，歡迎大家前往參觀。與此同時，**GIRING** 家則和原民會進行另一場會議，由鍾興華副主委親至 **GIRING** 家了解狀況。**GIRING** 家由邱加傳前議員代表發言，再次說明近幾屆五年祭的紛擾。而 **GIRING** 家的訴求就是「回歸正統，守護祖靈」。希望明年 **pusau** 可以取得平等共同舉辦的地位。對此，鍾副主委表示會積極介入，和文化部討論。未來希望可以推出一個國家級的排灣族五年祭。這也是年初協調會的預期成果。因為委員們都很忙碌，十二點左右，就結束這場會議。**GIRING** 家族也趕緊準備中餐給大家，唯恐沒有招待客人。等到人群略為散去，**GIRING** 家的 **pulinau Keljeng** 拿出祭品，除了常見的桑葉和豬骨粉之外，還有兩袋供品。裡面裝的是各種精巧版的日常用品，包括竹葉製作的迷你 **cinavu**、象徵挑水和挑酒匾擔的小竹籤、迷你的琉璃珠等。這些東西之後要送到祖靈屋，讓祖靈帶回去。根據傳說，這些迷你的物品，到了祖先的世界，就會變成一般大小。祭祀結束，**pulinau** 拿起一份祭品，放在頭目的頭上，並開始祝禱，期待祖靈透過 **pulinau**，賦予頭目更多的靈力 (**lugem**)。

早上和中午都不斷廣播，提醒大家下午一點半，要在中正路的祖靈屋舉辦送靈。而大概一點左右，祖靈屋前的道路已經擠滿了觀眾，**TJILJUVEKAN** 家的成員和巫師在祖靈屋門口進行儀式。接著便開始跳舞，先是只有男性的勇士舞，接著是不分男女的舞蹈，村民在祖靈屋的牆內，遊客則被隔絕在牆外，出入口也時有人在管理清空，明顯區分出村人和遊客的差異。在外牆的遊客不甚清楚現在的流程為何，而在牆內的村民，則是由郭先生理事長來主持儀式進行，指點大家一同跳舞或是開始敬酒。過了一陣子，一群青年扛著從頭目家帶來的供品，走進祖靈屋。巫師進行祝禱，而其他村民則在旁繼續進行舞蹈。原本就不大的祖靈屋庭院，擠的水泄不通。人龍繞了兩三圈，才讓所有村人都能一起跳舞。等到巫師祭祀結

束，郭先生指示大家前往祭場，人群陸陸續續步出祖靈屋，遊客也跟著前往。

到了刺球場古樓國小，可說是人山人海，大家都聽說了五年祭的刺球最為經典。因為刺球場置於跑道中央的草地上，主持人不斷請觀眾移動到兩側，不要停留在操場周邊，以免發生危險。刺球架圍成一個圓，每個架子貼著該家族的家名，代表家族的勇士坐在架上，調整祭竿。這次的祭竿數量一共有 25 支，但村民表示相較於過去的五年祭，祭竿數量偏少。除了有爪的頭目祭竿、百步蛇紋的 *kaus* 祭竿最為醒目。其他祭竿幾乎沒有紋飾，相當樸素。過了約莫半個多小時，副祭司開始拋球，讓刺球勇士練習。練習一陣後，盛裝打扮的頭目 *Galaigai* 進入次球場，輪流幫刺球勇士披上藍色的披巾，表示讚許勇士的勇敢。同時主持人逐一念出家族名。等到頭目為每個人都披上披風，勇士們都坐上刺球架，刺球正式開始。

當天天氣不錯，偶有太陽，不會過於刺眼。祭司每丟一個福球（藤球）的時候，部落耆老會開始唱歌，表示這個球的涵義、或是期望和祖靈祈求甚麼東西。而祭司也會不斷拋擲福球，直到有人刺中。不過丟了好一陣子，都沒有人刺中，觀眾有點難耐，唱歌的耆老也跟著刺球的狀況、情不自禁地發出惋惜的聲音。好不容易丟了二十幾球後，才終於有人刺中，觀眾一陣歡呼，勇士也揮舞著雙手。連唱歌的耆老也跟著熱情起來。接著刺中球的勇士趕緊搖動祭竿，把福球搖下來，祭司再拋下個球。每次拋球，觀眾的心思和眼神都隨著那顆福球而起伏：眼睛跟著球的路徑，心情拋到最高點，只見祭竿集中在一起，竹子清脆的碰撞聲入耳，趕緊看自己的家族祭竿有沒有刺中福球。若沒有刺中，只見福球從竿子之間掉落，觀眾都忍不住跟著嘆息一聲，頭又低了下來。接著祭司再拋擲另一顆球，人們繼續跟著球的軌跡動作，繼續期待和惋惜。這樣不斷地反覆，彷彿有一條線把觀眾、祭竿和勇士綁在一起，刺球勇士和觀眾的呼吸與動作如此一致（見圖 15）。

後來或許是刺球勇士們比較熟練了，刺中福球的頻率提高了，但是幾乎都集中在同一側，即 *kaus* 祭竿對面、面向太陽的一側。而這些球更幾乎都集中在同一支祭竿，觀眾都覺得嘖嘖稱奇。而頭目家族的祭竿則一直都沒有刺到球，似乎也不是很積極在刺球，動作不是很快。當刺中第七球，祭竿要把福球搖下來的時候，竟然祭竿的尖端斷掉了，刺球連著祭竿的尖端一起緩緩掉落。群眾之間開始騷動起來，竊竊私語四起，隱約聽到人們說「祖靈生氣了，因為這次太亂來了」。主持人趕緊出來打圓場「我們祭竿斷了，但沒甚麼關係，因為是用接起來的，所以換尖端的部分就可以了」。幾個男人趕緊進入球場，幫忙把祭竿放倒，接上新的祭竿尖端。這段時間大家都很浮動，氣氛非常微妙。



圖 15：當天刺球的盛況

一直到十顆球被刺中之後，司儀宣布進入下個階段。此時開始有人進入球場，讓刺球勇士的家人可以進去幫忙，包括把刺球架的繩子略為鬆開，或是進去幫忙丟球等等，希望增加刺中球的機會，讓家族都有機會得到賜福。這部分會有五顆球的額度。當家族成員進來幫忙的時候，祭司默默地離場，走回祖靈屋，拿最後一個所謂的「命運球」回到球場。等到祭司回來，便要刺最後一顆福禍未卜的福球。村民都非常緊張，因為這個球不知道是好是壞，以前老人家要是聽到自己家族刺中了最後一顆球還會哭。

最後一顆球相當具有神秘色彩，而在拋擲的時候似乎真有些玄妙之處，幾次刺中了，又滑落下來，當福球從祭竿上掉下來的時候，大家都跟著一起低聲嘆息。祭司不斷地拋擲福球，從明亮的天色，直到天慢慢暗了，外面的行道燈都亮了起來。一般的遊客只覺得可惜沒刺中，有一點疲倦；但村人卻是議論紛紛，表示參加過幾次五年祭，第一次刺球進行那麼久。在祭司拋擲了二十幾次後，由今天刺中最多球的家族刺中了最後一球，只見福球緩緩地落在一根祭竿上，觀眾一陣歡呼。各家族的親友趕緊進入場內，把自家的刺球架繩子鬆開、將祭竿放倒、抬出場外，獨留刺中的勇士祭竿聳立在場內。而刺球勇士的家人也趕快入場，幫忙勇士把竿子慢慢放倒，不能讓福球從祭竿滑落，否則亦是不祥之兆。同時司儀告訴大家，晚上會在勇士家舉行儀式和跳舞，歡迎大家一同參與。觀禮的村民不斷討論這次刺球的一些奇異之處。包括刺了很久、祭竿斷掉等。大家都說是祖靈生氣，恐怕是「有人做得太超過了」。也有人說，因為這次部落安排了兩台空照飛機在場上盤旋，可能干擾了祖靈。據說「兩台飛機一下來充電之後，就刺中球了」。諸如此類的解釋不斷出現。

過沒多久，巫師和祭司抵達刺中最後一球的勇士家，客廳地板放著刺球福球的祭竿尖端，還有巫師準備的祭品。勇士、祭司和巫師圍著這些祭品，巫師念起經文，希望祖靈未來能保佑這位勇士。而勇士的家屋內外都擠滿了好奇的人，或

是相關研究者，閃光燈、快門聲此起彼落，人們都非常想要參與和紀錄重要的一刻。儀式結束，有幾個研究者上前訪問刺球勇士，他表示很感謝祖靈的賜福，也會繼續做好自己該做的事情。而在門前的道路，由郭先生主持今晚的晚會。旁邊也準備好樂手，奏起各種歡快的音樂，邀請所有的客人一起圍圈跳舞。或許是因為活動接近尾聲，每個人都有種鬆了一口氣的樣子。特別是郭先生，這幾天的奔波，喉嚨都喊啞了，還是熱烈地呼喊大家來跳舞。羅頭目 **Galaigai** 和她的兒子坐在中間，觀看大家的舞蹈，頗有威嚴。由頭目帶領，和刺球勇士共飲第一杯酒。而 **GIRING** 頭目 **Madrilis** 和勇士喝了酒之後，進入人群之中，和民眾一起跳舞。



圖 16：巫師為刺中最後一球勇士進行 **palisi**，畫面左邊為部落首席女巫 **Geleng PATJEKAN**。背對畫面者即為本次刺球勇士。

在舞會中，刺球勇士的家人也很熱情地招呼大家，特別是他的妹妹，不斷到處分飲料和食物，很高興哥哥的表現，不僅刺到最多福球，還刺到最後一顆球，他們家族覺得很榮幸。會中人們也不斷討論刺球的事件，例如關於斷竿的事情，除了這次的主辦紛爭之外，也有人猜測「可能是因為刺球的人是來義的人」。該祭竿屬於本次五年祭祭司卓白倚的家族，代表刺球的人是他的女婿，是來義的人。老人家說，因為來義和古樓在古時候是世仇，又是不同來源的人，所以以前來義的人是不能上刺球架的。近來因為大家相處愉快，通婚頻繁，也就沒有那麼嚴格

的隔離限制。歷年都有來義的人上刺球架的狀況。但是這次的斷竿，讓人感到有些緊張，來義和古樓被區辨出來了。不過亦有人表示這次的刺球勇士是來義的人，所以祖靈並沒有分來義或古樓的系統，大家住在一起，還是一家人。在舞會中，每個人喝的開心、笑得開懷，一同牽著手，輕鬆地踏著舞步。那些紛擾好像也暫時被忘卻了。

第六天是所謂「解除禁忌」的日子。遊客幾乎都已經離開，部落恢復昔日的寧靜。經過昨晚的歡騰，各家都在休養生息，並進行解除禁忌的儀式，表示回到平時的狀況。中午時分，村長廣播提醒大家下午要去中山路活動中心，有閉幕典禮和聯歡舞會。但是到了表定的時間，中山路上卻是一片空蕩。前往 **TJILJUVEKAN** 家，頭目也不太清楚甚麼時候要舉行儀式。直到部落學會的一個助理前來告知羅頭目：「因為他們要先舉行頒獎典禮，所以儀式晚點才會開始」，讓頭目晚點再過去就可以了。頭目點點頭，又回到屋內。**GIRING** 家則沒有人去通知，頭目看時間差不多了，便自行前往中山路的活動中心，準備晚上的晚會。

6.2 初步分析

五年祭作為排灣族人和祖靈聯繫的重要儀式，呈現了族人宇宙觀、祭儀過程、階層關係和物質文化等面向。不僅對當地人意義非凡，亦是研究者接近排灣文化、或進行儀式分析的重要議題之一。

五年祭的儀式中有許多引發聯想的資料，可能亦反映了當地人的許多概念。例如蔣斌（2014）則認為刺球是一種集體中介儀式（*communitas*）。頭目家的竿子可以設置爪子、或有較長的竿長，以增加刺中的機率。但刺球其實需要高超的持竿技術，更講求運氣。因此就結果來看，每個祭竿刺中福球的機率是十分接近的，平民有機會承受祖靈的庇蔭，而貴族也和平民一同受到祖靈的評斷。但我們

也不能忽略貴族在儀式中具有的特許權，包括所在位置（面向太陽）或是獨特的祭竿樣式等，因而這是具有排灣族特色的集體中介。筆者則認為刺球和 Anderson (1990) 提出的東南亞權力性質，似有許多可對照之處。若從天空俯瞰，刺球架圍成一個圓，站在場中央的祭司，拋擲受到祖靈靈力的福球。球一被拋擲出，祭竿便集中在一起，發出了清脆的聲響；當球落地，祭竿也緩緩向外散開。刺球向中心福球集中又散開的畫面，可以看到力量凝聚集中、如同手電筒放光的具體呈現。福球即代表祖先給予的靈力，人們透過祭儀或是刺球等方式取得靈力，可以看到 luqem 是一種穿越人和神界的一種力量，具有活化宇宙、重生的效果，並實際運作於生活之中。這些現象則和權力是具體的、來源是同質的等特質亦相當符合。不過 Anderson 指出東南亞的權力在宇宙中的份量是不變的，這點則和排灣族 luqem (lu'em) 的能量是累積的、沒有邊際等特質比較不同。祭司由下而上拋擲福球的方式，則可能暗喻了當地的權力乃是由下而上堆積而成的。最後一顆福球的意義也饒富興味，當地人稱其為「命運球」，認為這顆球這不代表好或壞，而是端視勇士個人的品行。筆者認為，所謂的命運球，似乎可說是加乘的效果：如果當事人能夠認真做事，那麼就會有更好的收穫；反過來說，如果因為仗勢有賜福而懈怠了，則會更快地淪落。這也可以對照到 Anderson 認為當地的權力沒有道德正當性的問題，權力沒有好壞，就是一種力量，好壞的評價其實是事後產生的。

除了儀式本身，更引人注意的是儀式所處的社會脈絡。在這次的五年祭中，我們看到行政力量在整個儀式中已經產生影響。來義鄉公所是以「來義鄉五年祭」為名，希望吸引觀光客，打造來義鄉的觀光景點。雖然公所強調時間會錯開，不會侵擾到部落本來的儀式，但是舉辦活動，不免會帶走原本村中的人力，使得一些在相關單位工作的村人非常忙碌。例如，為了讓活動多樣熱鬧，除了定時的活動外，在活動會場旁也設置部落市集，邀村人擺攤，使得大家格外忙碌。同時舉辦活動，就勢必會帶來觀光客，也讓村人額外花心力要協助觀光客。這些都確實

造成了一些困擾。



教育學會在這次五年祭中的角色亦是舉足輕重。除了數次協調會的爭執外，活動手冊中未將 Giring 家頭目家置於活動場地之一，已然顯現了學會對 Giring 家的態度。即便是 Tjiljuvekan 家，在整個五年祭中，也多是照章行事。學會告知頭目幾點要出現、要做甚麼事情，這像是避免頭目過於奔波勞累的體貼。但卻也顯示頭目沒有甚麼執行的力量，幾乎都還是由教育學會在安排所有活動，頭目配合出席。儀式更因為整個行政單位的「頒獎典禮」而需延後。儀式的自主性似乎被削弱了，行政力量（教育學會）主導了大部分的活動進行。

更引起爭議的是，這次的儀式中，沒有給予兩個頭目家同樣的待遇，造成 Giring 家族成員的不滿。這反映了教育學會對 Giring 家的地位並不認同。事實上，村民對於現在的 Giring 家頭目地位，贊同與否皆有之。但既然他們有相關論述，又確實幫忙村裡，村人還是給予頭目的尊稱，形成了兩個頭目家族的狀況。這裡便帶來了一個問題：頭目和其屬民可看作長嗣和餘嗣的關係，但是當一個部落有不只一個頭目家的時候，我們該如何理解這些家族之間的關係？如果同社內的各頭目家，實際上是各自為政的狀況，部落如何做為一個單位？

童元昭和葉神保（2013）以內文社群/大龜文王國後人一系列的展演活動，討論人們如何利用當代資源，重新理解過去，連結四散族人並重建自我定位。而展演內容的多義性和曖昧性，更提供人們詮釋歷史的空間。文中提及 1934 年的五年祭，內文社群因分屬 Ruvaniau 和 Tjureng 兩個不同的頭目系統，兩群人在同一時間、但不同地方舉辦，並有兩邊互訪的行程。既呈現了頭目系統的區辨，但又參與同一個儀式，而作為同個社群的存在。而當代的展演中，雖然以內文社群為名，也提及兩個頭目系統。但因執行者幾乎為 Ruvaniau 後人，使得整體情節的編排，多和 Ruvaniau 的聚散歷史相呼應。

在古樓村也有這樣的例子。過去因 GIRING 家出走，TJILJUVEKAN 家成為 kuljaljau 社實質上的大頭目。但 GIRING 的弟妹家系還在部落，例如 QAMULI 和 RADAN 家，他們還是享有貴族的名號。而 RADAN 家原本在 TJILJUVEKAN 家隔壁，在舊部落的中央區域。但後來 RADAN 家搬到部落另個區域，並弄了一個刺球場。五年祭時，兩個刺球場都會舉辦活動，但是 RADAN 家的儀式不能早於中央的那個刺球場。這便可以看到，不同來源的頭目，可以透過共同舉行村落儀式而作為一個社群，但是又能透過時間或地點的差異來呈現頭目家各自的系統，而地點或時間的先後之分，似乎也反映了彼此的地位高低。這裡的地位不只是儀式上的，更是實際的政治權力。從階序來看，GIRING 家的後人入婚 TJILJUVEKAN（當時叫 LINGTJA）家，並取得 GIRING 家的舉辦儀式的資格，TJILJUVEKAN 家應高於 RADAN 家。而在實際的政治地位上，TJILJUVEKAN 家人丁興旺，土地廣袤，又有諸多家臣，RADAN 家自是無法匹敵。但是為什麼 RADAN 會想要自己辦五年祭，部落耆老幾乎都不清楚。1934 年，RADAN 家遷到台東，TJILJUVEKAN 家仍留在古樓，保有其頭目地位。

在五年祭最後一天送靈的時候，頭目家要舉辦儀式，其中巫師有一段祭詞，意思約莫是「五年祭的時候，山上的布幕會蓋起來，使生物不受惡靈侵擾。五年祭之後，惡靈都走了，請把山上的布幕掀開，讓生物恢復元氣，讓山上的山豬山羊都很健康，謝謝山神的照顧」。筆者認為這個「布幕」的意象可以更具體地呈現五年祭如何界定 kuljaljau 社的範圍，五年祭就如同一塊布幕，在這個布幕壟罩之下的範圍，就可以看作是同一個社。當儀式結束、布幕揭開，又回到了日常的「家屋」或「家系」為主的範疇。

五年祭更和 Geertz (1980) 提出之「劇場國家」(theatre state) 的概念相當雷同。在此，儀式不是代表國家，儀式即是國家。儀式中的國王被神化、受人崇敬。當國王越完美，中心就越是典範；中間越是典範，國家就越是真實。而臣民

透過幻想、領悟、模仿乃至體現國王所展現的意象。當地的政治乃是一象徵行動，呈現了當地的象徵秩序。而儀式中各種展示性競爭、偶像王權及人民的模仿，組織了人們的忠誠和統治。筆者在此想強調「古樓村」和「kuljaljau 社」所指涉的不同概念，前者指的是當代行政區位上的概念，而後者則是當地族人認知的傳統社群。因此，五年祭實際上重現的是過去 *kuljaljau* 社的階序關係和地位區辨。儀式中，頭目和貴族穿著華麗的服飾，配戴熊鷹羽毛，並在各種儀式中執掌主權，位居中心。同時頭目也要提供許多飲食來招待村民和遊客，呈現自己的大方慷慨。而村人的祭品都要先送到頭目家，顯示頭目是村裡的長嗣。再由頭目將祭品送到祖靈屋呈給祖靈。

因此，無論是已經作古的祖靈，或是從古樓遷徙分出的家，或是來自不同地方、但同樣居住在古樓的家，都可以藉由參與五年祭的儀式中整併起來，因為儀式即是 *kuljaljau* 社，擁有一個參與儀式的位置，無論是參加刺球、在家祭祖、入場跳舞或搬運東西等，只要能行儀式，都可以表示做為同個社的社民。例如前面提及來義和古樓的關係，來義和古樓雖是世仇，但隨著通婚，來義的人可以被納入古樓，甚至能夠以古樓家族的成員身分參與刺球儀式。而當祭竿斷掉、發生所謂的不祥之事時，人們便可能歸因於人群的分類（來義的人不能上刺球架）。但是刺中最後一顆球的人卻也是來義的家族，讓人們又能夠以村落的單位整合彼此，使得「整個村子都是一家人」。

當然這個「參與活動」的定義和界線是明確的，當地村民也相當能夠區辨出人我。五年祭吸引了非常多遊客和學者前來參加，社民已然習慣，也相當歡迎。但是也會強調當地的禁忌，並且不能影響活動進行。例如，送靈當天、在祖靈屋前的舞蹈便具體而微地呈現人群的區辨。祖靈屋的門前，有一大片空地，空地之外由矮牆圍起，有一個出入口。社民齊聚祖靈屋前，牽手圍成圈舞蹈。因為人很多，人龍重複圍繞了兩三圈，才不至於超出祖靈屋的庭院。矮牆外是興致勃勃、

探頭探腦的遊客，紛紛拿著相機拍攝。但是怎麼樣就是不能進入祖靈屋的矮牆內。這堵牆明確地分隔出村人和遊客的區別。



第七章 結論



家是排灣族傳統的重要單位，家名、家屋和家人是重要的要素，並相互依存。許多研究都提及東南亞家屋不只是物質空間，而是有靈力、人格化的存在，其空間配置反映了當地宇宙觀，這點在排灣族過去的研究也可窺見一二。而筆者著重描述當代排灣族家庭內部的互動，並以遷村作為分界點，審視從過去到現在的改變。研究發現，「家」仍是人們著重的單位。儘管當代無法搭設石板屋、也難以呈現神聖或世俗的空間區隔。但人們依舊使用家名，一樣積極家屋，也持續照料家人。日常生活的互動中，人們是以「家屋」的成員而為人所認識：此人是從哪個家屋所出的人，在哪個家屋成長。家屋的維持，則從過去強調夫妻為一體、共同操持家務，逐漸轉變為以男主外、女主內的分工形式。

而長嗣仍是家屋繼承者，肩負起照顧同家弟妹的責任，連帶也會照顧弟妹的孩子。同胞手足仍是當地的慣用語，人們多認知的是彼此在同輩的關係。因此在描述親等關係的時候，人們會說的是「我們的父母是兄弟姊妹」，而不會說「我們是同一個祖父母」，儘管兩種說法的親等是一樣的距離—「我們是表兄弟姊妹」。在儀式中，人們則須追溯到更源頭的家、更原初的長嗣，例如提親結婚、新生兒命名，或是喪葬儀禮。往往要由原初家屋的長嗣繼承人、村人稱之為「掌門人」代表出席。在儀式的安排上，也必須參照掌門人的意見。

家屋和長嗣繼承是當今村人仍重視的傳統文化，但頭目地位與階序制度則產生變化。過去松澤員子（1986）提出「頭目是部落的長嗣」，頭目和平民的關係，可以看做是長嗣和餘嗣的關係。但是一個部落往往不只一個頭目，則頭目之間、或平民與頭目之間的關係為何？以古樓村的狀況為例，據說最早建立部落的 Giring 家，長嗣後來因故離開部落，餘嗣婚入部落中另個家族 Tjiljuvekan 家，也因此承接了 Giring 家原本的權力，和 Sahlins 提出的「stranger king」有許多雷同之處，包括外來者如何透過婚姻，取得權力和生產力的象徵，轉而成為當地的

領導者。而排灣族的婚姻繼承制度，本身就具有整合不同來源家系的機制：長嗣可以延續本家家名，但餘嗣卻可能和其他家系通婚，使得彼此成為姻親，因此人們其實還是可以追溯頭目和自身的關係，起源論述作為一種實踐方式 (Fox 1996)。但我們也發現，個人的地位，還是做為特定家系的成員而存在，而不是個人的形象能力，因此當地的權力乃是來自於結構性的位置，而排灣族最基本的社會結構則是家。

Fox (1994、1995、1996) 提出東南亞地區有多種二元對立原則在界定人們的階序關係，而這些二元對立原則，又可以歸納於「起源」的論述。古樓兩個頭目家過去皆是以強調起源論述來確認自己的地位。但搬遷到新古樓之後，生計條件受到相當的限制，能夠掌握外來資源者，便可能提升其地位，而不再受到傳統階序地位的限制。Selep 從 TJAKALAN 家取得儀式權力，又重啟 GIRING 家名，並積極協助部落儀式事務，使 GIRING 家成為現在古樓部落的兩大頭目家之一。可以看到個人特質和能力逐漸佔有一席之地。同時，Selep 也和多個家族成員結拜為姊弟，兄弟姊妹 (kaka) 是人們用來表達彼此關係的慣用語。而蔣斌 (1992) 認為在襲名制度下，同胞又是婚姻的替代，因此結拜可看作是姻親關係的另類展現方式。文獻回顧中，認為傳統排灣族社會可看作兩種關係的結合：水平的通婚關係，以及垂直的繼嗣關係。筆者認為命定的階序關係受到挑戰，通婚或是同胞的水平關係在當代社會更具有影響力。血緣或來源的不同，可能透過通婚的關係被整合。且這種水平方向的通婚和結拜同胞關係，具有更多操作或認定的曖昧空間。這可以看到當地的文化結構本身就具有容許個人力量操作的空隙，而在強調個人能力的當代社會中更被突顯出來。例如 Selep 就是透過自己的個人特質來取得地位，而她過世後，GIRING 家的繼承過程則更富個人色彩，各家族的人各擁人馬，尋求支持。最後雖是以傳統權威的宣告作結。但我們可以想見，個人特質必然造成相當的影響。

除了傳統的階序關係改變，文化資產亦是部落面臨的另一項挑戰。原本受到汙名化的五年祭，因為社會對原住民族文化的認識，以及政府建立國族識別的焦慮。這些傳統祭儀今日反而成為縣政府積極推廣的觀光活動，更進一步被登記為縣級文化資產，未來也預計推廣到國家級的文化資產。但古樓村五年祭的申請過程卻沒有得到部落共識，作為保存團體的部落教育文化學會，僅徵詢頭目家之一的 **TJILJUVEKAN** 家，另個頭目家 **GIRING** 家感到相當不受重視，在協調會上多次提出。這背後反映的是正統性的焦慮，保存團體的選任不只是經費補助，更成了一種官方認定。而當文化資產被看做一種從屬特定團體的概念，使用權和所有權連在一起，「展演」即達到「擁有」該文化的效果，**GIRING** 家遂宣示所有權以排除他人使用。

官方認定和補助造成的位置區隔，更表現在實際的活動安排上。例如在此次的五年祭中，**TJILJUVEKAN** 家可說是擁有最高的決策權和象徵權力。而作為文化資產保存團體、掌握主辦權的教育學會，因認同 **TJILJUVEKAN** 家為大頭目，沒有安排在 **GIRING** 家舉辦的舞會，也沒有 **GIRING** 家的祭竿。這裡呈現出多種權威關係之間的緊張關係：傳統權威（頭目）必須透過卡里斯瑪權威（祭儀巫師）來合法化，因此頭目必須參與儀式來呈現其地位。但理性權威（文化保存團體）以文化資產保存的角色介入儀式，限制了參與儀式的資格。

而 **GIRING** 家在儀式上沒有得到相對應的待遇，他們遂用別的方式來參與儀式，一方面和各界聯絡，舉辦會議，陳述自身遭遇的狀況；另一方面，他們也積極參與和協助各種活動和儀式，為了 **GIRING** 家而努力。我們可以看到，家在這裡還是他們用以論述彼此關係、區辨人我的單位。只是這裡的「家」所指涉的範圍更廣，人群之間也未必有明確的系譜關係。不少 **GIRING** 家成員都表示自己和 **TJILJUVEKAN** 家關係接近，但不合理的事情還是要出面指正。可看到當代頭目和其家族成員之間不再只是長嗣和餘嗣的命定關係，而是以個人的認同為主。

儘管當地人都不斷強調對傳統頭目的尊重，例如羽毛的數量或是結婚的儀禮，可以看到頭目非常具有權威。但反過來說，頭目的這些權力都在儀式中。如果不舉行傳統儀式，則頭目幾無置喙之地。在文獻回顧中，提及頭目的地位包含系譜、儀式和財產三要素。但當代這三種要素卻常呈現矛盾的狀態：如果要時時參與儀式，則頭目根本不能去工作養家；若要養自己的家，則往往要去外面工作取得財產，無法全心參與部落事務。過去松澤員子認為「頭目是部落長嗣」的概念，這背後的預設是仰賴象徵地位和經濟地位的整合，頭目享有全部落的收成和稅賦，頭目自然也要再分配於民眾。但當今各種日常事務實際是透過各種行政單位完成，以薪資勞動為主的人們也無須對頭目付出責任義務。

當頭目之間、或是頭目和其屬民之間的關係都越來越動態，既有的結構次序都不再具有決定性的影響。人們如何作為一個部落單位集結起來？筆者希望區辨「古樓村」和「kuljaljau 社」兩種不同範圍，前者是當代的行政區位，而後者則是傳統上的部落單位。筆者以 Geertz (1990) 的劇場國家 (theatre state) 概念來解釋五年祭，認為 *kaljalaju* 社其實就是存在於五年祭這個儀式中，現在村落的入口處便刻劃著五年祭的過程。每逢祭典，整個村落都投入於此，不斷強調 *kuljaljau* 的榮光和祭儀的正確性，力求遵循習俗傳統。而儀式中各種展示性競爭、偶像王權及人民的模仿，組織了人們的忠誠和統治。亦即，儀式越隆重，部落就越真實。透過五年祭，呈現了 *kuljaljau* 做為一個部落。五年祭如同一塊布幕，其遮蓋的範圍就是 *kuljaljau* 社的存在範圍。而不同的儀式，能夠覆蓋的家屋範圍也不同，呈現了家的不同層次和意涵。人們在儀式布幕之下，扮演著特定的角色，例如新人、頭目、掌門人等。而當儀式結束，布幕掀開，人們又回到家屋成員的身分。

本研究嘗試刻劃古樓村的當代生活，以及和傳統文化相對照。家是日常互動的社會單位。同時也嘗試解釋個人能力和傳統結構的互動關係：因為每個人具有

多種身分，如同布幕層層疊上，階序原則可能僅在儀式中被強調，在日常生活中則強調家的成員。當代作為國家形象的文化資產，更可看到多種類型的權威相互作用。當村落被捲進國家的行政體系之中，傳統地位有何改變？我們可以看到當代家和階序都相當動態，在不同情境可以選用不同的原則。

筆者初步提出了當地對文化財產概念之轉變，未來也期望能和現行文化資產法進行更深入的比較探討。此外，本研究對於當地人的象徵觀念（例如 luqem）和宇宙觀仍然無法更深入的探討，例如雖然嘗試對照 luqem 和 Anderson 提出的 potency 概念，但囿於研究者語言能力和資料所限，未能有更深入的討論。但此概念著實是更深入了解排灣族文化意義的一種可能路徑，也期待未來能有進一步的討論。

參考文獻



中文文獻

古樓社區發展委員會

2011 《古樓人文部落誌》。屏東：古樓社區發展委員會（未出版）。

台北帝國大學土俗人種學研究室

2010[1936] 《臺灣原住民族系統所屬之研究》。楊南郡譯註。台北：行政院原住民族委員會/南天書局有限公司。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會

2003a[1920] 《番族慣習調查報告書第五卷（排灣族）》第一冊。中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族所。

2003b[1920] 《番族慣習調查報告書第五卷（排灣族）》第五冊。中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族所。

2004a[1920] 《番族慣習調查報告書第五卷（排灣族）》第三冊。中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族所。

2004b[1920] 《番族慣習調查報告書第五卷（排灣族）》第四冊。中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族所。

台邦・撒沙勒

2012 〈原住民族篇〉，《屏東縣志數位典藏》。屏東縣政府文化處編，
<http://digital.cultural.pthg.gov.tw/news.php>。2014年6月30日上線。

石磊

1971 《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》。中央研究院民族學研究所專刊之 21。台北：中央研究院民族學研究所。

1982 〈排灣族的家庭結構：原始及其演變〉。中央研究院民族學研究所集刊 54:71-83

江芝華

2008 〈考古學的家屋社會研究〉。《考古人類學刊》 68:109-136。

行政院文化建設委員會

2007 《文化資產實務執行參考手冊，第四冊：傳統藝術、民俗及有關文物》。台北：行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處。



巫化・巴阿立佑司

2010 《神靈之路：排灣人祭儀經語（*kai*）之研究》。國立台東大學南島文化研究所碩士論文。

2012 〈*lu'em* 的研究：再詮釋排灣社會本質的一種進路〉。刊於《2012 全國原住民族研究優選論文集》，孫大川主編。頁 1_10_3-23。

何翠萍

2011 〈人與家屋：從中國西南幾個族群的例子談起〉。刊於《區域文化與地方社會》。張江華、張佩國主編，頁 296-342。上海：學林出版社。

吳燕和

1965 〈排灣族東排灣群的巫醫與巫術〉，《中央研究院民族學研究所集刊》20：105 -153。

松澤員子

1986 〈東部排灣族之家族與親族：以 *ta-djaran*（一條路）之概念為中心〉，張燕秋譯。刊於《臺灣土著社會文化研究論文集》，黃應貴主編，頁 445-478。台北：中央研究院民族學研究所。

邱馨慧

2001 《家、物與階序：以一個排灣社會為例》。國立台灣大學人類學系碩士論文。

胡台麗

2011 《排灣文化的詮釋》。台北：聯經。

洪國勝

1998 《排灣族古樓村圖文誌》。高雄：高雄市台灣山地文化研究會。

柳惠玲

2012 《排灣族古樓村五年祭身體文化之探究》。國立屏東教育大學體育學系碩士論文。

高金豪

2004 《起源敘事，婚禮政治與階序實踐：一個排灣族村落的例子》。國立清華大學人類學系碩士論文。



唐美君

1966 〈來義村排灣族之離婚率與其財產制度的關係〉。刊於《臺灣土著社會文化研究論文》。黃應貴主編。頁 541-551。台北：中央研究院。

許功明、柯惠譯

1994 《排灣族古樓村的祭儀與文化》。台北：稻鄉。

郭佩宜

2009 〈大洋洲的領導權類型與轉變〉。刊於《群島之洋—人類學的大洋洲研究》。童元昭主編。頁 149-172。台北：台灣商務。

陳枝烈

1995 《排灣族文化之田野研究及其對國小社會科課程設計之啟示》。國立屏東教育大學博士論文。

陳雅慧

2005 《排灣族婦女性別觀之研究》。國立屏東師範學院教育行政研究所碩士論文。

童元昭、葉神保

2013 〈Tjaquvuquvulj 的散與聚：跨部落集體性的多重再現〉。《台灣原住民研究季刊》6 (4)：39-75。

童春發

2001 《排灣族史篇》。南投：台灣省文獻委員會。

蔡光慧 (德米亞・魯路灣)

2001 〈排灣族祖靈信仰與部落共同體：以 maleveq 祭儀為探討核心〉。《原住民教育季刊》21:102-120

衛惠林

1960 〈排灣族的宗族組織與階級制度〉。《中研院民族所集刊》9:71-96。

蔣斌

1984 〈貴族制度的再探討：以大社為例〉。《中研院民族所集刊》55:1-48。

1992 〈排灣族的社會文化人類學研究（上）：1895-1971〉。《中央研究院臺灣史田野研究通訊》24:27-47。



- 1999 〈墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制〉。刊於《時間、歷史與記憶》，黃應貴編，頁 157-228。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2014 〈排灣族五年祭 Ijveljveqan 意義的初步分析〉。刊於《傾聽・發聲・對話——Maljeveq：2013 台東土坂學術研討會紀事》。鄭漢文主編，頁 40-67。台東：東台灣研究會。

蔣斌和李靜宜

- 1995 〈北部排灣族家屋的空間結構與意義〉。刊於《空間、力與社會》，黃應貴編，頁 167-212。台北：中央研究院民族學研究所。

譚昌國

- 1992 《家、階層與人的觀念：以東部排灣族台坂村為例的研究》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文
- 2004 〈祖靈屋與頭目家階層地位：以東排灣土坂村 Patjalinuk 家為例〉。刊於《物與與物質文化》，黃應貴主編，頁 111-169。台北：中央研究所民族學研究所
- 2007 《排灣族》。台北：三民。
- 2009 〈當代排灣族頭目權威的建構：以土坂村 Patjalinuk 家為例〉。《原住民自然人文期刊》1:145-176。

劉璧榛

- 2008 〈噶瑪蘭人親屬稱謂變遷中的性別政治：運用劉斌雄先生的稱謂形式分析〉。刊於《劉斌雄先生紀念論文集》。林美容、郭佩宜、黃智慧主編。頁 93-132。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2014 〈從祭儀到劇場、文創與文化資產：國家轉變中的噶瑪蘭族與北部阿美之性別與巫信仰〉。《考古人類學刊》80:141-178

英文文獻

Anderson, Benedict

- 1990 The idea of power in Javanese culture. In *Language and power: exploring political cultures in Indonesia*. Pp.17-45. Ithaca: Cornell University Press.

Errington, Shelly

- 1987 Incetuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia. *Cultural Anthropology* 2 (4) :403-444
- 1989 Meaning and Power in a Southeast Asian Realm. Princeton, NJ: Princeton University Press.



Firth, Raymond

1967 *Tikopia Ritual and Belief*. Boston: Beacon Press.

Fox, James J.

- 1993 Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay. *In Inside Austronesian Houses: In Perspectives on Domestic Design for Living*. James J. Fox, ed. Pp. 1-28. Canberra: Australia National University.
- 1994 Reflections on "hierarchy" and "precedence". *History and Anthropology* (7) :87-108
- 1995 Origin structures and systems of precedence in the comparative study of Austronesian societies. *In P.J.K. Li, Cheng-hwa Tsang, Ying-kuei Huang, Dah-an Ho and Chiu-yu Tseng eds. Pp. 27-57. Austronesian Studies Relating to Taiwan*. Taipei: Academia Sinica.
- 1996 Introduction. *In Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. *In* James J. Fox and C. Sather eds. Pp. 1-17. Canberra: Australian National University.

Geertz, Clifford

1980 *Negara : the Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press

Harrison, Simon

2000 From Prestige Goods to Legacies: Property and Objection of Culture in Melanesia. *Comparative Studies in Society and History* 42 (3): 662-679

Sahlins, Marshall

- 1963 Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5(3):285-303.
- 2008 The stranger-king or, elementary forms of the politics of life. *Indonesia and the Malay World* 36(105): 177-199.

Levi-Strauss, Claude

1982 *The way of the Masks*. Modelska, S. trans. University of Washington Press.

Waterson, Roxaan

1998 *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. New York: Watson-Guptill Publication.

網路資料

不著述人 a

2013 〈來義五年祭籌備會 學者.家族爆衝突〉，《原視新聞網》。

<http://web.pts.org.tw/tity/news/VideoNews.php?UID=50431>。2014 年 7 月 31 日上線。



不著述人 b

2014 〈排灣族 maljeveq 祖靈祭整合協調會議拼保存〉。《公民新聞》，

<http://www.peopo.org/news/230627>。2014 年 8 月 15 日上線。

文化部文化資產局

<http://www.boch.gov.tw/boch/>

來義鄉公所粉絲專頁

<https://www.facebook.com/pages/%E4%BE%86%E7%BE%A9%E9%84%89%E5%85%AC%E6%89%80/128530920565509?ref=ts&fref=ts>