

魯凱族花飾與儀式關係之研究—百合花飾文化的分佈與比較

許功明

本文由魯凱族傳統社會貴族階層制度下之價值觀出發，主旨在探討與百合花飾權有關之諸種儀式過程，以及因儀式交換關係之建立而產生之階層互動與社會整合效果。就田野觀察目前存在於魯凱族與排灣族若干村落內，所有百合花頭飾之佩戴方法及其有關儀式施行之文化遺存現象來加以比較，對各地習俗、價值觀之改變或花飾型式表現、儀式行為之差距提出論述。換句話說，將百合花飾與儀式行為之關係，視為一種文化特質的表現，與其它社會制度一起並置於該族群之歷史和文化脈絡上來思考，除界定花飾或其儀式之分佈範圍外，比較各地區該項文化特質之差異，並試圖將一可能之「百合花飾文化」核心傳播點呈現出來。

一、前言

居住在臺灣南部山區之魯凱與排灣兩族人，於頭飾的表現上相當特殊，喜用獵物之牙、角、皮、毛作為帽飾，且善以花草果實編成頭冠，插綴於髮上。其飾物採自然型態，色澤富於變化，廣被採用至今，而深受各界所矚目。除頭飾外，貴族頭目之家屋建築雕刻、器物及儀典飾服之圖紋，亦顯出該二族群在造型藝術上一致的圖案要素與特色，而表現出審美認知觀點的統合性。（陳奇錄 1961）無怪乎，基於語言與物質文化的相似性，此相類之二族群經常被併為一談，合稱為「排灣族群」，而其卓越的造型藝術，亦被日本學者們公認為臺灣土著之鰲首。（佐藤文一 1931）

飾物之取材最早源於自然界，本由愛美及求美之天性出發，進而產生群體對美的共識標準和價值觀。由獵物或植物材製的飾物在排灣、魯凱兩族地區相當普遍，可因飾物之種類是否涵有特定之社會文化意涵而將其區辨為「純實用性」裝飾物，和「具象徵性」裝飾物兩種。

就植物飾品而言，第一類「純實用性」飾物概指普遍清香易得，型態色澤美觀又可趨暑遮陽之花草，在居住或工作的空間內可隨興之所至，而自由摘用，種類之戴法與偏好依慣例使用，編成頭冠或單獨插於髮上，並無特別的禁忌與規定。然而，換個角度視之，此種純為美觀實用之飾物却也可以另外一種來自原始信仰上不同的方法解說之，且增添了不少神秘與保護的色彩；那即是當地婦女外出工作途中，經過那些被精靈漫居

佔據的禁地時，可加倍以濃密的草葉和花環來罩頂護顏，以防惡靈之忌而遭不測。

第二種具「象徵性」功能的自然裝飾物與前述之「純實用性」相比，最大不同處在於飾物的種類、戴法和象徵意義都是被設定的，在族人認知領域中，某些特定的花草被賦予特別的意涵，且有既定的價值觀與其相繫；本文所要討論的主題「百合花飾」就是最佳之例證。佩戴任何一種象徵飾物皆需必備有相當之資格與權利。上述兩類飾物皆取材自然，但後者却更巧具獨思的將其附上特殊意涵，納入該社會文化象徵體系之範疇。

本篇「臺灣魯凱族百合花飾文化之分布與比較」緣起自 5 年前筆者，從事魯凱族，好茶村藝術背景調查研究（許功明 1986）之所得而衍生，擷取「象徵裝飾特權」中一項最重要且最普遍的象徵飾物「百合花飾」而加以發揮，並由好茶擴及整個的魯凱族地區，甚至包括部分排灣族地區之百合花飾文化分布範圍的比較研究。文中將好茶村之「花飾與儀式」關係作為比較的模式基礎，原因是對該部落社會歷史文化背景較能掌握，有深入的研究背景，並且於拙作（1987）中，對該村之儀式送禮與花權現象已提出具體分析；第二則是因好茶村部落之歷史悠久，是西魯凱族隘寮流域霧臺鄉各部落的主流，影響其周緣分支部落至深，且於較晚近才遷至新好茶村現址（1979），故受外來文化全面衝擊較遲，當地居民對舊部落時期保守的儀式生活記憶較為完整。

本篇分三個段落進行，首先，就百合花飾之外觀，過去至今流行之式樣及地區分布，型式類

別來加以敘述。第二個階段才進入主題「花飾與儀式關係」，以在好茶村調查所得之儀式種類及其功能分析模式來瞭解該項文化之特質。最後，才針對「百合花飾文化」分布之內緣與外緣地區，各村現況特點來加以比較，同時並著重於瞭解各地於百合花飾之戴法、儀式需求上變遷之事實，按其花飾與儀式關係結合之疏密程度，提出一可能為此項文化特質之傳播中心地作為結論。

二、百合花飾的外觀與分佈

1. 百合花飾的外觀

野生的臺灣百合花（學名 *Lilium formosanum* Wallace）分佈全島，在南部山區春夏為其盛放之季，外觀雅潔玉挺，素為譽之「純潔」、「堅貞」之性格，魯凱一排灣地區的居民直接的將其用作飾物來佩戴，並賦予佩飾者男女性格上不同的象徵內涵。對女性而言，百合花飾具有良好婦德操守之標幟，男性則為個人獵績斐然之表徵。

百合花飾有兩種戴法，男女皆然，有整朵插綴用的「頭飾」以及只露出花瓣尖端夾在頭巾下方呈排狀的「額飾」兩種。前者是指將盛開或半開的百合花連枝插豎在髮上或頭巾縫中；一般說來，只有頭目的花飾可朝向正前方插戴，平民則朝向兩側，霧臺鄉各村之魯凱話通稱此頭飾（其它種類的花亦然）為 *tsivale*。後述排狀之百合花額飾則為把花對折夾於額前頭巾正中間，僅露出朝上下張開的六瓣舌形之排狀花瓣（非用真花者則瓣數不定），其與一般花作成的額飾相同，通稱為 *bengelai*。不過，事實上却更為複雜，單是百合花對折之額飾，仍達不到所謂「具象徵性」飾物的條件，一個完整的具象徵意義的百合花額飾（*tukipi*），必須是百合花中間夾取一種稱為 *paela* 的紅色花朵(1)。因此，花心紅色部分 *lalak*（魯凱話為「小孩」之意），具有象徵的意涵是肯定的，但是否與女性生產之意涵相關，口述資料上並未提供更進一步的說明。然而，只有百合花而無紅色 *paela* 作花心的額飾，並不能稱為 *tukipi*，在百合花盛開的時節，任何女子無論有無花權皆可戴。反之，若是白裏夾紅的 *tukipi* 額飾，就一定得透過正式的儀式訴求程序，否則，一般平民女子並無佩戴的資格（花權）。

取用真花作成 *tukipi* 額飾或 *tsivale* 頭飾是最原始的方式，但礙於實際使用時不定之時節與便利起見，記憶中，村民們很早以來便以白色的紙或漿硬的白布剪成排形的百合花瓣，中間夾以紅色毛線來替代；近來也到處可見使用從市面上買來的塑膠百合花作為頭飾。如此，一年四季無論任何時節的禮儀場合，人人都不會為採不到百合花而煩惱，不論花飾材料是自然的或人為的，絲毫無損於其象徵價值。（圖版一、二）

現今所見，女子普遍的百合花額飾呈單層或雙層、有短型、中型和長型三種。額前覆蓋之花瓣長至雙眉中的為短型，長至雙眉末稍者為中型，長至雙耳旁與臉等寬者為長型。除了額飾外，女子在盛裝時於髮上或頭冠上（以野猪牙、貝殼、珠飾作成的環形頭冠）也總不會忽略以一、兩朵全盛或含苞的百合花來點綴，綜合起來，才算塑成一完美女子典型的理想形象。（圖版三）

近二、三十年來，男子百合花飾的戴法有了明顯的變化，與女子相同排狀的 *tukipi* 額飾已少見其踪跡，僅見，一般在頭巾、頭冠上插綴的整朵百合花。百合花頭飾是獵山猪英雄的表徵，與其它花草、鷹羽、獸牙做成之頭上飾物相互輝映。

魯凱與排灣族各地花飾戴法不一，額飾之長、中、短型式依各地之流行與偏好而有所不同，有關花飾之儀式需求數和百合花飾層數資格之計算法亦相迥異，男性方面，補獲山猪之數額標準之相距更為懸殊。況且，飾服流行之規範在實時限上的變遷甚為顯著，據西魯凱族霧臺鄉內各村現齡50歲以上村民之報導，三、四十年前曾目睹一些出自名門世家的婦女，頭上戴著至少五、六層以上的短型 *tukipi* 額飾；只不過，後來此種被評為標榜性質的作風銳減，甚而完全消失。

現代人盲目追求時尚的當時，深為可喜的是，本區內族人們對於「傳統」儀禮服飾認同之注意力及付出的心血並不遜於往昔，甚至，加上個人更多的創新表現，圖案更趨繁複誇張，完全不受社會階層之限制。百合花飾之演變亦烈，價值觀多少仍保留，但花飾的外觀上却漸由過去追求多層的戴法轉變為今天，無論階層地位高低，一律最多不會戴上超過雙層之排狀 *tukipi* 額飾的精簡方式。

整個而言，女性佩戴百合花飾的現象較諸男

性更為普遍，而且，社會上的道德規範，價值判斷之象徵意義更集中於識別女性 *tukipi* 是否完缺之焦點上，而較不在意 *tsivale*（百合花頭飾）。一般而言，儀禮慶典時除了少數老年人，守喪者有佩戴花飾之禁忌外，其它，無論是否已婚之婦女，甚至襁褓中的小女孩也都戴著皎白悅目的百合花飾，尤其，當婦女團體參加村際對外演出之歌舞比賽時，更因講求團體的整齊美觀，規定一律每人都得戴上 *tukipi*，暫時可不去追究團體成員之是否具有佩戴花的資格（未向頭目買花或未經正式儀式而婚前已與男方同居將被視為行為不檢而遞奪其花權）。即使如此，人們內心總會明白這是特殊狀況，平常，若不備資格，明知故犯者，將受到在場頭目們的取締及大眾的譴責。

綜上所述，目前魯凱族及部分排灣族所見，女子百合花飾之外觀，有五種組合之方式：

- (1)戴單層之短型（或中型）的 *tukipi*。
- (2)戴雙層之短型（或中型）的 *tukipi*。
- (3)戴單層長型的 *tukipi*。
- (4)戴一層長型的 *tukipi*，其上再加第二層短型之 *tukipi*。
- (5)以上任何一種，於頭冠或髮上再加插一至三朵整朵的百合花。

2.百合花飾的分佈

依觀察顯示，百合花飾戴法廣見於魯凱族及其接壤之部份排灣族村落（*Raval* 亞族及 *Butsul* 亞族之北部排灣族群）（圖一），分佈的範圍幾近於日本學者早期所稱的 *Tsalisien* 族（查利先）分類區域。現按目前通用的族群地域團體分類方法，將百合花飾分佈範圍內所有的行政單位（村落）說明如下(2)：

(一)「魯凱族」所有的村落

- (1)下三社（濁口）群：包括高雄縣茂林鄉的茂林村、萬山村和多納村。
- (2)西魯凱（隘寮）群：屏東縣霧臺鄉的好茶、阿禮、霧臺、大武、佳暮、去露村。
- (3)東魯凱（大南）群：臺東縣卑南鄉的大南村。
- (4)其它：近期由西魯凱族遷移而新建立的村落，如三地鄉的青葉村（原名「阿烏」）、以及瑪家鄉的南三和村。

(二)「排灣族」北部的若干村落

(1)*Raval* 系統：三地鄉的大社、安坡、青山（沙溪）、德文（北巴巷）村。

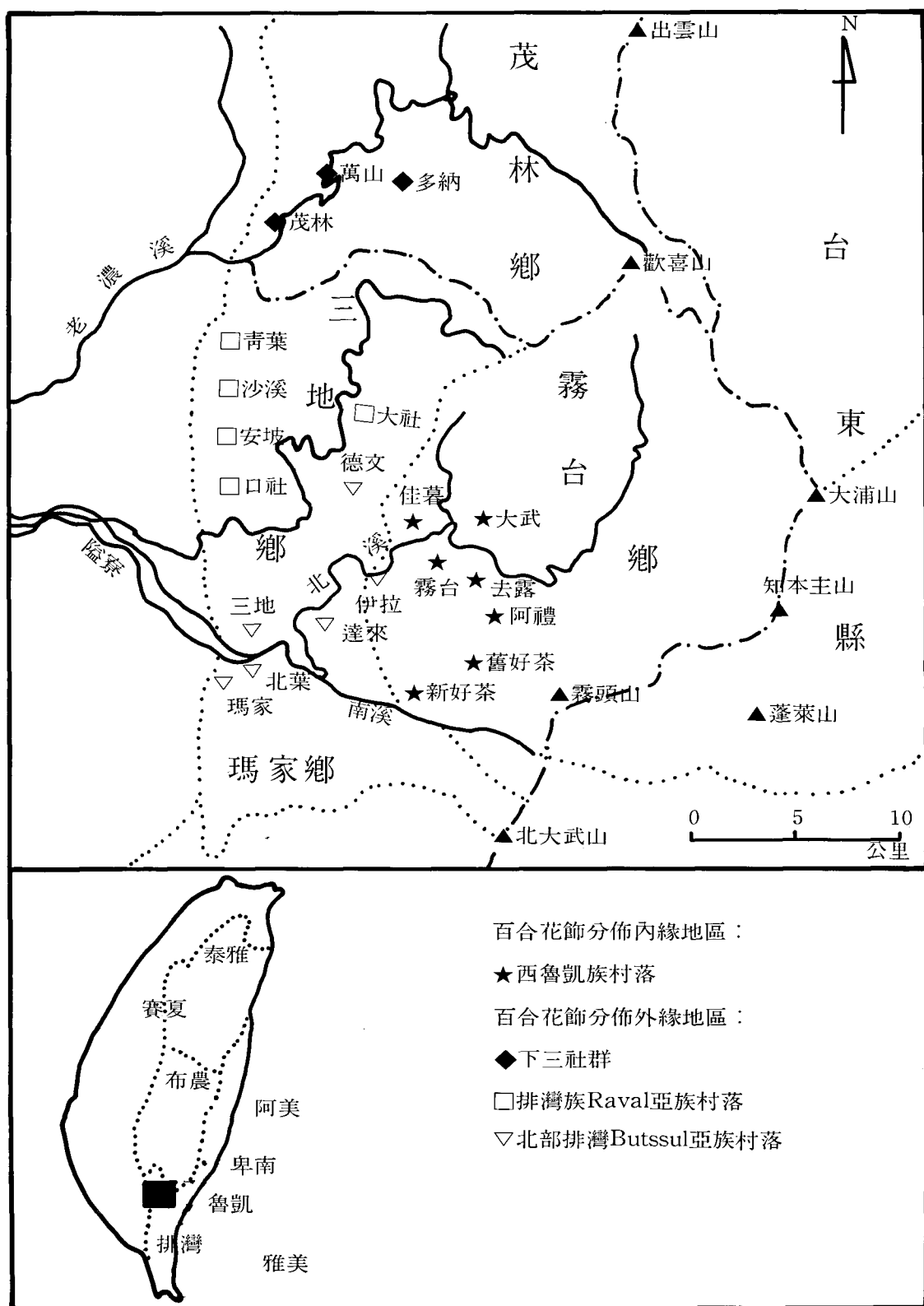
(2)*Butsul* 系統（北部排灣的一部分）：三地、瑪家、北葉、德文（德文巷和相助巷）、伊拉（現屬霧臺村，但原為排灣族、魯凱的混居村落）村。

此即「廣義」的百合花飾分佈範圍，在此範圍內佩戴百合花飾（額飾或頭飾）是普遍可見的習俗，姑不論其中各村對百合花飾這個約定俗成的「象徵性」飾物之認同程度如何？有無嚴謹的儀式規範？有些地區特別強調一定得向頭目買花，經過儀式取得花權方可佩戴；相反的，另外的村落却無需向頭目報備或請求花權，僅純粹為了美觀的裝飾性因素。原則上，只要婦女行為不違背社會的道德規範即可。當然，也有的地方（如東魯凱的大南村）居民們很肯定的指出花飾並非本地固地的習俗，而是他們仿效霧臺鄉魯凱族人的裝飾方式而來；由此可知，各村落間相互模仿、影響的情況到處可見；文化傳播的結果與部落歷史上的通婚、交易、遷徙等因素相關連，結果乃形成如上所述廣義之各型百合花飾分佈之文化特徵。

三、百合花飾與儀式之關係（簡述好茶村模式：儀式種類及功能）

在「由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位：以好茶魯凱族為例」一文中（許功明 1987:179-203）筆者對魯凱族貴族階層之象徵裝飾特權及其「讓予」之儀式過程已有所論述，故本文不再重複有關之歷史背景、社會組織等資料，而僅就「花飾與儀式」關係之部分作一精簡說明，以此為模式，再展開後述章節中區域性之比較。

魯凱族社會階層中存在著貴族（*talialalai*／平民 *lakakaolu*）的二分法。貴族中直系當家(3)之大頭目 *yatavanan*(4)除與生俱來擁有實質的經濟權益（農租、漁獵租……）之外，還有各種象徵性上的專利特權與權威。學者衛惠林（1942:17）以「象徵性裝飾特權」總括之，他解釋魯凱語的 *thimithimi* 意思是「凡頭人家之服飾、刺紋、雕刻等特權，平民欲使用時，可用豬酒送予頭人家為禮請求特許」，也就是所謂的「特權讓予稅」。然而，依筆者在好茶村調查所見，*thimithimi* 之意義，若再詳加註釋，有三種相關



圖一：魯凱——排灣族接壤山區位置圖

意涵，一為如衛氏所言，指所有繳納給頭目用來換取特權的禮物或「讓予稅」；二為皆可藉儀式交換來讓予平民使用的「裝飾物」本身；第三種則指象徵裝飾物的抽象「使用權」而言（包括刺鯨權，百合花飾權及穿戴飾服權）。本文主題之「百合花飾」即為魯凱族象徵性裝飾特權中極為重要之一項。

1. 百合花飾儀式之種類

魯凱族好茶社會中，有些生命禮儀之儀式與取得百合花飾權相關，透過儀式顯示出，裝飾的對象偏重於女性，男女佩戴花飾之儀式種類及資格條件也極為不同，因此，將其分別說明。

好茶部落的男子只要補獲公山猪達 6 頭以上者，即符合佩戴百合花飾的條件，可擇日邀請項目，長老和獵人們來舉行 *sia bengelai* 這個戴花的儀式；其實是在自家中備妥佳餚宴饗村人，向大家宣告自己英勇的獵績，及戴花的資格，同時並獲獵山猪英雄之美譽。所以，男子戴花的資格全憑個人的能力，而非由父母作主向頭目收買繳送禮物的結果，相反的，女子所得到的百合花飾權其有關之儀式，往往複雜的多，不單只是平民向頭目送禮的交換關係，而且，還包括另外不同階層地位或平等階層兩家庭之間的儀式交換關係，以增添女子得到附加花權層數的機會。有關女子戴百合花飾的儀式如下所述：

(1) 買百合花飾儀式 (*kialidao* 或 *malalidao*)

kialidao 買百合花飾儀式是好茶部落社會中，女性生命儀禮上相當重要的一環，也是在正式婚姻之前，獲得戴花權最普遍之方法。未婚女子無論年齡大小，只要家境許可，父母就會擇日宰兩隻猪、釀酒、作小米糕去向村內大頭目送禮，為其女取得花權。收到貢禮的大頭目也必然將禮品按階序先後，分贈予其所屬之次級頭目親戚們。包括兩家大頭目 (*Katangilan* 和 *Luluan*) 在內，好茶村共有五家頭目，是享有此項特權專利者，可分配到此買百合花飾儀式的貢賦猪肉 *sualupu*。這五家頭目本身非但不必作儀式就有此佩戴權，而且，還可將花權再分給所有作 *kialidao* 儀式的村人共享。其它的小頭目們則至少都要象徵性的為其家中最年長的女兒作一次儀式，然後，其它家中所有的女兒們才可佩戴。

kialidao 儀式是平民→大頭目或小頭目→大頭目單向的送禮方式（頭目僅以花權回賜），但

更早期與其同時還盛行著另一種異曲同工的儀式程序，稱為 *malalidao*。由兩家地位相等又一樣有買花權需求的家庭（平民↔平民，小頭目↔小頭目）約定好同一日舉行，兩家庭互送禮，殺猪宴客，同時，取其中一部分的禮物各自送往大頭目家（按 *kialidao* 儀式方法再分配禮肉予五家頭目）。經由此儀式程序雙方家庭可同時達成為某個女兒買花權的目的。但因 *malalidao* 儀式必需聯合兩家互相送禮，外加需再準備送給頭目的禮品，因此儀式花費比單家向頭目送禮買花權的 *kialidao* 儀式來得更大，所以此方法在好茶村已停止了近 20 年之久，相反的，*kialidao* 儀式却繼續至最近。

kialidao 儀式名稱雖仍存在，然其進行方式却有了很大的改變。自從好茶村部落遷移到河谷地之後（1980 遷村完成），傳統的生計方式一落千丈，人口外流現象遽烈，使得各家戶不易提供原送禮之物品，且原應享受到 *sualupu* 禮肉的五家頭目當中，便有兩家已完全遷出，再說，大多數的居民長年在外工作，聚眾和準備的工作實非易事。因此，當剛遷至新好茶村之拓墾時期，便因需配合居民之需及節省開支之因素，自然的轉變為由村長召集該年內所有想要買花權的家庭，集體進行此儀式的辦法。近四年來，更由村民大會決議，每個要買花權的家庭繳 5000 元禮金以取代原本需準備的猪隻和禮物，禮金集合起來，半數充當村內基金，另一半才合買猪隻舉辦饗宴，依傳統分配禮肉的方式，按階序大小分予五家頭目；村內每家戶於儀式當天準備好食物與酒於固定地點，全村參與此頭目為平民戴花及共饌之儀式。

目前此儀式慶典一年一度或兩度不定期舉行，但大都配合村民返鄉的大節日（如豐年節、舊曆新年、中秋節等）。這種集體舉行以及繳交禮金的新型 *kialidao* 儀式，很快的也影響到若干其它霧臺鄉村落。根本上，這是一個新舊習俗或風向交替的權宜辦法，但却倍受新人士所反對，他們強烈疾呼，在一切提倡現代化的今天，不應再“迷信”任何關於頭目傳統權威或特權專利的存在，行政人員尤其不可包庇或鼓勵“陋習”，使其殘留下去。有些反對人士甚至表示「寧可繳 5000 元，全數充當村內基金，而不要向頭目買花來戴！」諸如此類，異議不斷；因而，每年度村

民大會論及該儀式的舉行方法及日期時皆有所爭執，意見不一。好茶村在民國76年度時因此停辦了一年，去年（77年度）在豐年節（8月15日）時又再度恢復，共有10家參與聯合買花權的儀式（但有三家戴花者本人不克回村參加），全村藉此機會在村內活動中心團圓聚餐。

對於*kialidao*儀式之演變為今日全村集體舉行，以“禮金”代替傳統禮品送禮之方式，筆者提出下列三種可能之解釋：

(a)村民們認為已往個別殺豬、送禮、宴客太浪費，不如聯合全村擇日舉行，此乃完全基於人力、財力上的顧慮，同時又可替村內添些基金。

(b)現在的儀式由村長召集，主持和分配禮金，是有意迴避傳統頭目特權直接徵收權益、責禮的作法；而且，幾乎變成一種發出自願的，並無硬性規定；村民不像往昔一般，因屈服在頭目權威或規定之下而直接將稅禮送到頭目家中。

(c)此方法是新舊思想、價值觀衝突與替換之下的權宜之計；在變遷與涵化的當時，一時舊的體制不宜強制性的取消，於是變更方式舉行，根本上反應出村民大會中多數人的意見，而且也讓保守之士仍有依循舊俗之可能性。

(2)結婚儀式 (*maludaludang*)

從前，許多平民家庭的經濟能力實在太差，沒有養豬，亦無積蓄，無法替家中女兒作買花的*kialidao*儀式，於是，得等到她們自己成大成婚時，才能開始戴上男方贈予的*tukipi*額飾。至於那些在婚前行過*kialidao*而取得花權者，在結婚儀式時就可開始增加一層，戴上兩層短型的百合花額飾。

結婚儀式過程中的最高潮，男方抬禮品到女方家的當天稱為*dadulevekan*（大型送禮儀式過程又稱為*tualeveke*），依商議好的條件送上與女方家世地位相稱的聘物（如陶壺、鐵鍋、首飾……等），以及一些道地傳統的食品禮物（如檳榔、甘蔗、豬肉、小米糕、小米、酒……等）；除此之外還有一串特別為新娘準備的百合花額飾，以及用黃水茄果實*latheas*編製成的頭冠，浩浩蕩蕩的抬到女方家去迎娶。同時，女方稍後也從聘物中選擇一件送給該村的頭目。結婚儀式可以說是女子從男方之送禮而得來花飾權利與榮譽，在某方面說來，亦與公開宴客取得「讓予」特權、大眾認可之情況相似。原則上，女子每次正

式結婚一次，就多增加一層戴百合花飾權的資格。

但是，儀式累積次數計算結果和花飾層數的實際佩戴却常有些出入。村民報導記憶所及中，以前戴兩層*tukipi*以上者就不多見，此與前言所述戴五、六層以上之說法相互矛盾；是否近期才出現在戴法上的簡化現象？口述資料上對於「原始」百合花飾在實際生活中的戴法無詳細說明，也無花飾源由之傳統故事或年代的追溯。然而，從理論上花權層數與儀式次數平行之原則，直至實踐上戴法層數的簡化現象，村民們提出若干解釋，比如：「戴上那麼多層花，就像是故意向他人炫耀自己結婚或再婚的次數！」；或者，「既已身為頭目，原本便享有戴百合花飾權和層權的資格，此眾所週知，又何必再戴那麼多層花呢！」其中，最主要的一點當然是「只要透過儀禮程序，必定是全村公開性質且已認可其應得的花權榮譽，那麼，又何必在乎形式上，每舉行一次儀式便多戴一層花飾的規定呢！」

由此可見，在時代潮流下，習俗規定與現實生活之不符合性，在所難免。而重點在於婦女們個人心理上的認同感及尊嚴性所在，非一定要特意聲揚或把應得的儀式榮譽毫不保留的在花飾戴法上呈現出來，而且至今，她們仍十分清楚個人所擁有的花權層數，以及取得該層花權的儀式名稱。唯受時下流行之趨勢所限，戴滿兩層*tukipi*和插上一兩朵百合花，已是最高榮譽與地位的造型象徵（髮後整朵的百合花不計算儀式花權次數。）所以，在好茶村一般平民只要作過買百合花*kialidao*儀式，再加上舉行過正式的結婚儀式者，便可自我塑造成社會婦女的典範形象。

(3)結親儀式（「假結婚」儀式，*muapalapalang*）

除透過上述兩種最基本的儀式，可使平民女子取得花權外，尚有兩種儀式，是專為家境優渥的貴族女子增添花權之榮譽。當其家勢地位或財產受到另一個家庭所仰慕時，就有村內或村外的某個家庭主動向其送禮，請求與其「結盟」。一種是藉此替未成年兒女舉行結親儀式（*muapalapalang*），另一種則是雙方家長彼此結拜為兄弟或姊妹的儀式（*tuatalaki*或*tualali*）。

結親儀式是由兩個階層地位相距不遠的家戶相互送禮，由男方家庭主動向女方家庭提出結親

的意願，藉此締結兒女將來的姻緣而建立彼此的關係。若兒女雙方為幼童，則此儀式稱為 *tualavalavadz*；若為近婚齡的青年，則此儀式便帶有“類似”訂婚的意味；故和正式婚約之訂婚儀式同通稱為 *tuasiasilangan*。

結親儀式時男方所提供的禮物項目如正式結婚時一樣豐盛，由親戚們共同贊助與籌劃。結親儀式並不排除未來婚姻的可能性，然却無婚約之束縛，因此，與結婚時的考慮條件大致相符，因階級身分之懸殊，凡平民男子向大頭目女兒要求「結親」或結婚之可能性可謂絕無僅有。最常見的是兩個財產、地位不相上下的家庭，由男方向另一同等或階層地位更高的女方家庭，提出結親建議，女方同意後便擇日送禮；相對的，受禮的女方在未來的一年內，亦必需積極的籌備回禮。送禮儀式的場面不下於正式結婚，而且，同樣的，被要求結親的女孩可得到男方送的一串百合花額飾以及增戴一層花權之資格。不過，此種儀式，因強調雙方家族階層之門當戶對，並且所需之物資超乎單純向頭目買花 *kialidao* 儀式達數倍之多，所以，已中斷了二、三十年之久。

(4) 結拜儀式 (*tuatalaki* 或 *tualali*)

平民家庭有相當財產能力者，為進一步得到頭目聲威之保護，建立彼此的關係以提昇自己的地位，乃主動向頭目提供各式的勞動服務（如種植作物、墾地、砍材等），請求與其結盟，按送禮程序 (*kia tualeveke*) 來舉行雙方家長結拜為朋友之儀式；男性家長之間的結拜儀式稱為 *tuatalaki*。女性家長之結拜儀式則稱 *tualali*。按理，接受結拜之當事者（接受送禮之地位較高者）可獲得花權之美譽，但事實上，為人父母者總為兒女設想，因此，慣例總是由家中未婚的女兒來接受儀式應得的花權（無女兒在家者，由母親戴之）。

結拜儀式與上述之結親儀式在實際功能或外在儀式過程上看來並無太大差別，皆為促進雙方家庭關係、墊立互助基礎之意義而作，關係可繼續兩三代之久。不過，在社會階層互動的關係上，以結拜儀式的效力與可塑性為最大，因其提供平民直接向大頭目親近與結盟的機會；平民只需有足夠的資產，便可自由地選擇交友和結盟的對象。通常，他們都會選擇對他們最有利的頭目家庭來與之結拜。

至今，結拜儀式之意義仍為大家所稱道，只不過，隨著時代的變遷，被要求結拜的對象非一定為頭目階級，可以是村中新興的平民領導階級，雙方財力相當，藉著儀式來提昇彼此的聲望。近年來，此種大規模送禮、誇富、競賽的結拜儀式雖比不上過去的頻繁激烈，但在目前行政體系下却偶而被作為競選的策略，藉行儀式以拉攏兩個不同家系與成員關係，以博取更多的選票。此外，有些想重振聲威的貴族們，有時亦會孤注一擲，不惜巨資安排此項傳統儀式。

2. 百合花飾儀式之“交換”功能分析（好茶村模式）

(1) 儀式交換及送禮之連續性原則

總上述好茶村四種與百合花飾權有關的儀式可知，兩個家庭藉由送禮、回禮的儀式而建立關係，同時其中亦產生了「物質」與「花權」的交換現象。我們以 *M. Mauss* (1923-24) 所言之交換程序三項連續自動化步驟：「給予」—「接受」—「回報」來分析，可將上述儀式中「給予者」（送禮之起動者）與「接受者」（同時也是「回報者」）之「物」與「權」互動關係列表（表一）如下：

儀式	給予—接受—回報
(1) 買百合花飾儀式 <i>kialidao</i>	物—物—花權 平民或小頭目→頭目→
(2) 結婚儀式 <i>maludaludang</i>	物—物+花權—女子 男方→女方→
(3) 結親儀式 <i>muapalapalang</i>	物—物+花權—物 男方→女方→
(4) 結拜儀式 <i>tuatalaki</i> (男子之間) <i>tualali</i> (女子之間)	物—物+花權—物 平民→頭目→

（表一）

以上四種儀式送禮時，禮品的總稱皆為 *lalukudan*，包括可食的和不可食的器物兩類。食物種類有：豬肉、獵物、成串的青香蕉、檳榔、帶葉的甘蔗、束狀的小米、小米酒、長條的小米糕……等；器物方面有：刀、綁刀繩、鐵鍋、陶壺、水缸、衣飾等……。這些都是傳統經濟生活中，被認為最具價值的物品，被當作「禮物」

在儀式性交換時贈予之用。其中，以買百合花飾儀式時所需送禮的物品最簡單，只有食物的種類，較諸其它三種儀式所需，其花費簡直微不足道。相反的，後述三種結盟性質之儀式場面都與正式結婚儀式之送禮程序相當，稱為*kia tualeveke*。(回禮時，對方的送禮程序稱為*pasiaymai*)。通常，回禮時準備的物品要比接受到的禮物更豐富、甚至加倍。

大型的送禮結盟(結婚、結親或結拜)，雙方需商議好，同意結盟儀式後，才開始準備送禮的物品；事前可因經濟因素(考慮到回禮的負荷)而拒絕對方結盟的要求。但若送禮的程序一經開始，原則上就得回禮，因為「給予—接受—回報」是自動化連續過程，一直要到接受禮物的那一方回完禮之後，雙方的儀式交換關係才算完整的建立。從準備送禮到對方回禮所需的時間不一，甚至拖上數年，這段期間內也可能發生雙方關係中途破裂，而中斷送禮或回禮的情形。例如，結拜的結盟儀式，送禮的程序就不一定是一次完成，在送禮的家庭親屬們尚未準備好應送的禮物之前，平民家庭們，先藉著提供勞力服務的機會來開始建立關係；時間的伸縮幅度很大，儀式送禮時雙方「接受」與「回報」的質與量的標準差距也很難控制。

若就佩戴百合花飾之「花權」為重心而言，上表「給予—接受—回報」之連續性運作，形成了「物」與「花權」的互動現象，但扮演者的角色與地位却有了明顯的差異。此四種儀式可合而為兩種類型：第一類是舉行買百合花飾*kialido*儀式時，平民送禮給頭目，頭目所「讓予」或「回報」(回賜)的花權；第二類型却是相反的，當結盟儀式(如結婚、結親或結拜)，因接受了對方的送禮，位於高階層(或女方)者，藉由儀式結盟的關係，而被賦予多加一層花權的資格與榮譽。

(2)儀式交換形成階層互動之功能性

就平民階層而言，買百合花飾者作*kialidao*儀式時，他們請求頭目來許可花權，因此是「戴花」的受益者；但另外的三種儀式，他們反過來成為送禮給頭目錦上添花的「送花者」。*kialidao*儀式的運作，是平民承認自身地位的卑微，而向擁有特權的頭目們請求「讓予」或「許可」花權，因而有再度劃定階層差距，鞏固頭目

象徵裝飾特權及權威性之功能。相反的，另外三種結盟儀式則似乎形成男方送花權予女方，平民等低階層者，送花權給頭目的表象，表面上似乎與花權本為頭目專利之原則相矛盾，然若就內涵而言，却足以打破不平等階層之差距，以及加強其互助、互持與互賴的特殊功能，達到社會整合的效果。

結盟儀式的動機與目的與單純的*kialidao*儀式不同，非單為花權而已，而却是為了增進兩個階層不盡相同的家庭，彼此之間的「關係」而作，「儀式」只是其中的過程與方法。女子的百合花飾除代表個人的堅貞操守、財富和家世地位外，更是該社會儀式關係網絡的具體表徵。

(3)儀式交換與社會體系承續之關連性

有關百合花飾之四種儀式，其交換對象一定為無婚姻之禁忌(意即相隔兩代表兄妹以上可通婚、或無親屬關係者)的兩個家庭(雙方階層地位與財富不盡相等)已事先同意協定之後，始送禮。先送禮的一方，在選擇對象的同時，可約略的預期到將有那些關係可資建立，以及物質方面的回收。此送禮方式具有其附帶的條件，不論是精神或物質的回報，人類學上稱之為雙方「家庭」間的「平等互惠性交換」(balance reciprocity)。然而，值得深思的是，促成重大儀式，其所需的禮物並不僅限於當事者雙方的交換而已，事實上是全體家族、血親及姻親合力出資的結果，當事者因此得在儀式中獲享個人的榮譽。因此，隱藏在儀式交換者的背後，却是兩家族、親戚們不計成本與不計回饋條件的「一般性互惠交換」(general reciprocity)之行爲，因親屬的共襄盛舉方得以供給儀式之所需，該家族的名聲亦藉之傳播宣揚。

M. Sahlins (1975:174) 指出部落社會中血親或近親之間，儀式與日常生活中不計成本條件的「一般性互惠」是所有交換中最基本的型式；正因為這種內部力量的結合，才能更進一步的達成非親屬關係間的交換與互惠，所以，如Gouldner (1960:170) 所言，此種「General reciprocity」亦可謂之為社會交換體系中的“起動機能”(starting mechanism)。

鑑於此，得知傳統部落社會一切的結構基礎不在於個人，而在於維繫個人間的親屬關係上，尤其，近親彼此的頻繁交換，於對外儀式關係時

扮演幕後功臣的角色，並且，部落頭目的權威並不能脫離社會群體而存在，需仰賴平民的支持才得維繫。因此，頭目階層需要平民與其結盟以發展彼步間的相互關係，於是，藉著「裝飾特權」之讓予儀式、或平民要求結盟的儀式機會，透過送禮交換以達成目的。這種交換儀式把原本階層制度下權利的不平衡與衝突減至最低限度，化解成互賴與均享的性質，使得原有的社會制度得以持續不墜。

自二十世紀初期，日本佔領統治以來，至近來外力的干涉與文明衝激，使得不論在政治、經濟、宗教或象徵裝飾特權上，頭目們逐漸喪失了他們與生俱來的權利和地位。權威被轉移到真正具有實際操縱力或影響力的領導人物手中。於是，目前在尋找儀式訴求對象時，階層地位的考慮逐漸淡化。階層制度的要素已被抽離，變得徒具形式而已；例如，結盟性質的儀式已演變成非要低階層主動送禮才可，平民與大頭目之間的結親也成為可能。總之，儀式之原則與程序方法在某些程度上仍承續下來，但其實施方式與功能却呈現出現代多樣性變化。又如結盟儀式有爭取政治選票的實際功能等；然而，筆者相信，只要群體成員們對儀式價值之需求觀念存在一日，則這些儀式行為必得持續，發揮其人際「關係」上的影響與效能。

四、百合花飾文化分佈地區的比較研究

「廣義的」百合花飾分佈範圍包括魯凱族所有的村落，以及與之鄰近之排灣族若干村落，其中又因花飾戴法與儀式（取得花權的程序）關係，需求的嚴謹尺度，再將其區分為一關係緊密，可稱之為「百合花飾文化」的「內緣」核心區域，以及，另一種花飾、花權與儀式關係較不密切的「外緣」區域。前者內緣區域包括西魯凱族霧臺鄉境內六個村；後者外緣區域則有魯凱族霧臺鄉除外的其它地區（大南群及下三社群）村落，以及排灣族的三地鄉、瑪家鄉內與魯凱族交錯而深受其影響之村落。我們以魯凱族好茶村花飾與儀式關係為模式作為基礎，簡述各村的特點。

1. 百合花飾文化分佈之內緣區域

雖細節上稍有不同，但此文化區域中魯凱族霧臺鄉境內的六個村落頭目們，自傳統以來，即

擁有百合花飾之裝飾象徵特權，並且可將其透過儀式「再分配」給其它部落成員。如前言所述，社會變遷下，傳統之送禮因現況條件而產生型態上的改變；不過，就整體而言，百合花飾之價值觀和固有的儀式習俗，仍延續下來。換言之，在此內緣區域中至今戴百合花飾的「花權」規定與「儀式」需求大致依然（霧臺村除外），除了對外表演或比賽時力求服裝整齊，可不考慮個人的花權資格，以及村落中若干先進知識份子的反對為特殊狀況外；其它，大多數村民的概念仍遵循著：未向頭目買過花、或未舉行過儀式者，以及違反婦德者（未經過正式結婚送禮程序而先行與男子同居者）不得戴花之規矩。

與百合花飾權有關之四種儀式（買百合花飾儀式、結婚儀式、結親儀式、結拜儀式）中，除結婚為每位女子必經的生命禮儀外，仍以第一種買百合花飾之儀式最具大眾性，不似另兩種儀式，僅限於少數有特殊能力的家庭才可舉行。

目前 *kialidao* 買花儀式的存在可謂為頭目傳統權威的最後巡禮，也是魯凱族文化貴族制度中頭目特權壟斷性的最佳寫照；即使是在實質的操縱權喪失之後。按霧臺鄉境內買百合花飾儀式的施行狀況與方法，可區分為下列三種不同層次：

- (a) 在阿禮村、去露村、佳暮村仍以傳統殺豬、送禮的方式來進行買花的 *kialidao* 儀式。
- (b) 好茶村、大武村今已改為繳交禮金的方式來舉行。
- (c) 霧臺鄉鄉公所所在地之霧臺村，於外在形式上，已完全取消買花權的儀式需求，且無繳送禮金取得花權之新例。

以上三種即代表花飾、花權或儀式之涵化，及至全而喪失的漸進過程，其儀式施行、保留的程度與各村頭目權威地位的保持，或村民對頭目權威、特權之維護概念成正比。然而，現在不論承續傳統送禮或改用集體繳交禮金取得花權的方式，各村落中皆有強烈反對「買花」儀式之人，基於新舊觀念衝突和各方人士看法不一的壓力下，鄉內各教會及行政人員於辦理這件「傳統風俗」之事時，所採取的是折衷態度，既不積極參與也不表示反對，任由村民大會來決議執行。因為反對派人士的遞增，那些改成統一舉行的 *kialidao* 儀式，是否以後每年都能繼續舉行？這一點，日益顯得無法預期；很可能在缺乏有力的

支持下，不久，亦將與霧臺鄉外的百合花飾文化外緣區相似，淪為徒具戴花形式而無花飾之「花權」或儀式象徵的內涵了。

(1)阿禮村、去露鄉、佳暮村（仍以傳統送禮的方式來舉行買百合花飾權的儀式。

目前霧臺鄉內以此三村買百合花飾 *kialidao* 儀式施行的方法最為保守，村民們以個別的需要，向頭目送禮取得為女兒戴花的資格，並無集中或集體定期舉行之例。其中，阿禮村的 *kialidao* 習俗，非但未減，反而呈現前所未有重複買花的獨特現象。習俗上，原本平民買花的 *kialidao* 儀式一人一生只需作一次，但如今却因經濟的好轉，年輕人把在城市工作所賺的錢寄回家中，而家長們執意作主，代她們向頭目買花；有的人特別為表示愛戴和親近頭目之意，甚至一而再，再而三的為女兒送禮買花權，戴花者却未必在場。

阿禮村是好茶村的直接分支（約350年前建立）（王長華1985:70），不過有關儀式次數與花飾層數的計算方式却比好茶村更為嚴格，最大差異在於阿禮村婦女於再婚時，結婚的次數並不增添戴花的層數資格，而且，正好與好茶村相反，髮後所插戴的整朵百合花 *tsivale*，每一朵都需要舉行過一次儀式的條件。難怪在好茶村許多人都同意「阿禮村的人戴花較為困難」之說法。除了與好茶村相同的花飾造型外，阿禮村當地也還流著一種特殊的長型百合花款式：百合花額飾之連續花瓣長至兩耳畔，據言，只有頭目子女或接受過許多次大型送禮之結盟儀式者才可佩戴此種突顯之裝飾！

近年，由於社會生活、經濟型態的改變，結親或結拜的盛大送禮儀式更為稀有，阿禮村內就中止了十餘年；民國76年元旦之時，頭目 Abaliusu（杜家）與平民階層的 Pakaluku（唐家）在特意的安排之下才重新恢復龐大的送禮儀式，場面相當壯觀，重燃起往日頌揚頭目聲威之情緒。因為與頭目結盟的儀式通稱為 *kia tualeveke*，且該儀式慶賀之對象放在替頭目長孫女（兩歲大）戴花之事件上，所以易被誤會是唐家向杜家頭目要求「結拜」，把戴花榮譽送給這位小女孩的 *tuatalaki* 儀式；幾經詢問，才知是唐家為其長孫與頭目孫女「結親」而送禮、送花的結親儀式（*muapalapalang*）。這次儀式的復現反應出兩項事實：第一，傳統階層觀念的突破

，平民可向大頭目之女要求結親；第二則是因目前能主動提出結盟要求，達成協議的情況已甚為難得，當然，急於想藉此重振聲威的頭目，顧不得將來加倍還禮時（現在的禮物包括電器化的用品）所需擔負巨額款項的問題。

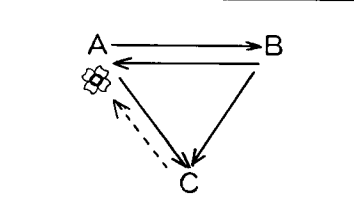
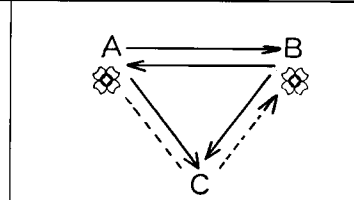
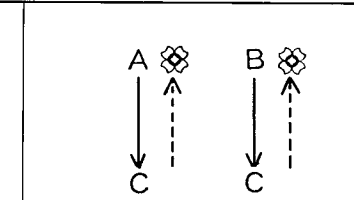
由阿禮村個別家庭向頭目買花 *kialidao* 儀式的盛行跡象可知，該村民風較為保守，頭目權威的保持亦較它村完整，或許係因其地理位置偏遠、受外力衝擊較緩，且頭目家庭成員積極配合行政、社區業務及教會活動之故。

去露村位於阿禮村與霧臺村的中途，額飾外型與阿禮村相同（包含長型之型式），不過花權層數的計算法却與好茶村同；髮上整朵的百合花不計算花權的層數資格，結婚的次數亦可增加花權資格。每個家庭個別向頭目送禮取得花權，但若 *kialidao* 儀式缺乏某項傳統物品時，可以現金來代替該項差額。近年來，偶而也會出現平民向頭目要求結拜的儀式，但在此村，結拜儀式不稱為 *tuatalaki* 或 *tualali*，而稱其為 *wasaveti*。

佳暮村的頭目系統是霧臺村 Tumulalas 頭目家系分派而建立的，所以，在該村，大型的送禮程序（*tualeveke*）時，除了一般結婚之外，都要特別準備一份禮物送給霧臺村的頭目本家。此村最大特點在於對買花之 *kialidao* 儀式有其特殊之定義，不見於其它霧臺村諸村落，其所指之 *kialidao*，事實上就是好茶村過去所盛行的 *mialalidao* 儀式，但並非兩個相互送禮的家庭都需要買花權，而却是當中一個家庭的某位女兒需要買花的儀式。然而，目前在該村昔日所實行之 *malalidao*（兩家一起戴花）或 *kialidao* 儀式都已過時，不再與由兩家共同或輪流為女兒舉行買花的儀式，反而一律變成只是個別家庭直接向頭目送禮買得花權的方式。不稱為 *kialidao*，而稱之為 *walangai*。現以圖形表示，佳暮村對買花百合花飾權儀式的獨特名稱與定義：（表二）

(2)好茶村、大武村（已改用繳交禮金的方式）

全村聯合舉行的 *kialidao* 儀式特點在於：(a)所有需要在該年度買花權的家庭集中於同日舉行，(b)由村民大會決定 *kialidao* 儀式的舉行及日期，(c)由村長召開統籌當日儀式之進行方法，頭目並不干涉，(d)為女兒買花權者每人繳五千元現金替代傳統的殺豬和送禮。在儀式當天，各家戶自

		
kialidao	malalidao	walangai
A、B兩家相互送禮、同時，亦選擇部份送給頭目，唯A家需要買花權時	A、B兩家相互送禮，亦向頭目送禮，A、B兩家同時取得花權時	A或B各自向頭目送禮取得花權，此為目前霧臺鄉各村買花之一般方式(kialidao)

(表二)

→直線為送禮方向

---虛線為贈予(回賜)戴花權之方向

A家、B家、C頭目

動的準備好佳餚送到儀式地點，備為儀禮完畢（買花權之女子接受頭目的戴花和祝福之後）時舉村共饗。

大武村語言系統與鄉內好茶村各分支部落不同，因此，儀式名稱也獨具一格，買百合花飾儀式，當地語既不是 *kialidao*、*malalidao* 也不是 *walangai*，而稱作 “*mapapihauru*”。不過，其儀禮方式與上述 *malalidao* 兩家互相送禮，同時取得花權之情況相同。近幾年受好茶村之影響也改為繳交禮金方式，但似乎比好茶村更嚴，不但需繳五千元，還要再殺豬送禮去給頭目，並未集全村擇日來作；故而，這種方式非但不能節約，反而為有意產生嚇阻作用，讓保守人士因買花費用過高而退縮。

大武村獵風鼎盛，遠近馳名，男子戴花資格標準非常之高，最少須獵十隻以上的公山豬才能佩戴，而且，所指的僅是整朵的百合花 *tsivale* 佩戴，而非為中間夾著 *paela* 紅花心的 *tukipi* 額飾；後者必須是頭目且應村民要求舉行過結盟儀式者才可佩戴。

女子戴花的外觀額飾從短型的到長型的都有，層數計算法與好茶村相同。據言，曾有一位來自 *Dadele* 舊部落的女祖頭目髮上戴著十多層的 *tukipi*，從額前一直排到辮子上；這真是難能想像炫目之罕例！此外，本村語言當中特別區分平民間的結拜和平民與頭目間的結拜儀式名稱，前者稱為 *tuatalaki* 或 *tualali*；後述與頭目有關之舖張、誇富的送禮程序 (*kia tual eveke*)，則特稱為 *wasaveti*。

(3) 霧臺村（形式上已無買花權之儀式）

此村自日據時期開始對外接觸就相當頻繁，平民早居村內行政及宗教上領導之地位；其村民們並無若未按傳統儀式取得花權而擅自戴花所可能遭遇非議的顧慮。與好茶村相同的儀式方式已不復可見，僅見少數與頭目家庭交情篤定者私下送禮之例。此儀式消逝的現象顯示出花權習俗、規範及階層制度的全面崩潰，僅留下，就個人美感的意義而言，仍將百合花飾視為其不可或缺的一項裝飾品！

2. 百合花飾文化分佈之外緣區域

霧臺鄉以外之魯凱一排灣族接壤山區，傳統上原本就無有關百合花飾為頭目特權，平民須經由儀式請求花權許可之規定，換句話說，花飾與社會階層制度結構之關係欠缺；我們可假設此為「百合花飾文化特質」（花飾與儀式關係）由內緣核心向外緣擴展、影響和散佈的結果。我們根據歷史、語言與文化地域群體之分類，就魯凱族大南群、下三社群、排灣族北部村落三者，分別討論。

(1) 大南群（大南村）

移川子之藏「高砂族系統所屬之研究」（1935）系譜口傳資料中記錄魯凱族由東向西拓展；然而，本文之研究，從百合花飾文化特質之分佈現象來分析，却相對的指出，自西魯凱族地區開始向東或向南傳播的論據。

東、西魯凱族皆無百合花飾之起源的傳說，日本學者亦無記載，不過，確定的一點是在大南村之東魯凱族人非常肯定的表示，百合花飾並非

當地原有之習俗，而是由於最近數年受來自霧臺鄉魯凱族人影響的結果，而且，大南語中並無前述魯凱語中「象徵裝飾特權」(*thimithimi*)或向頭目送禮程序(*kia tualeveke*)、亦或是買花儀式(*kialidao*)之用語存在。

百合花飾得以見之於大南村乃因近期東、西魯凱族人通婚、遷徙之頻繁及迅速模仿、美觀之需求使然。由於中央山脈相隔，大南村服飾與西魯凱的統一型式相異成趣，混合了各式魯凱族、排灣族甚至卑南族、阿美族、布農族之型式，隨個人的喜好取舍，自由表現；其中，市場交易、服飾的引入亦不無影響。

在大南村，百合花飾不稱為*tukipi*，而因花瓣形狀稱其為*lidam*（“舌頭”之意，或與西魯凱同，通稱額飾為*bengelai*）；髮上插綴的整朵花也不稱為*tsivale*，却以其功能類似漢人的“髮髻”，因而故名思義稱其為“*valiki*”。然而由於花權並非頭目所屬，自然的也就無儀式的規定了，純粹只是為了美觀而已。

由於受西魯凱人之影響，大南居民們也承襲了若干如只有獵山豬英雄男子或守婦德、純潔之女子才可佩戴*tukipi*之概念，但並不見於實際生活或制約上。反之，真正屬於大南村之本地習俗者，為用一種以彩色線和鍛帶編成的圓頭環*kialivathale*做為在婚禮儀式時女子貞潔操守的標幟物，否則，不合禮法之新娘就只能戴上一般用豬牙和珠子串成繡製的頭環*agakilin*。

(2) 下三社群（茂林、萬山、多納村）

下三社被歸類為「魯凱族」這點，本來就有濃厚的爭議。不論其部落起源傳說或族群認同之意識都帶有濃厚的本土淵源獨立色彩；一般魯凱人自稱“*kulalukai*”時，並未將下三社區包括在內，而只是因為後來在族群分類系統上語言較其鄰近的布農族、鄒族更為接近魯凱，故始納入「魯凱族」之範圍。因長期因與西魯凱族和排灣族接觸的結果，文化習俗上亦拉進了不少。

下三社三個村的語言稍有不同，有別於西魯凱族人對百合花額飾*tukipi*之稱呼，在茂林村稱為*kelebe*，萬山村稱*keheve*，多納村却稱為*keebe*。花飾*bengelai*在此則通稱為*vegegai*（包括額飾在內）。

整體而論，下三社戴百合花飾的方式與大南村相同，純粹是為美觀裝飾之需，並無頭目象徵

性裝飾物權、儀式需求或層數資格的問題。觀念中，禿鷹羽毛（*adithi*和*thiathiu*）比百合花飾來得更重要，一定得是頭目或獵頭英雄的後代子女才能有資格佩戴。

平民與頭目之間的結拜儀式在下三社（與西魯凱族相異）特稱為*madilausai*，為過去頭目權威頂盛時，頭目之間彼此競爭、誇富的儀式行為。藉儀式關係的建立平民可從頭目家借用或得到專屬頭目階級紋樣的衣飾，不過近來在該地有「人人都是頭目」的說法，並不一定要平民來主動提出結拜的要求，由頭目提出向平民送禮亦可。自民國50年以來大型送禮的結拜儀式一共只有三個例子。最近一次是在三年前，茂林村一平民因競選縣議員而向多納村的一位頭目要求結盟，為增取選民支持而進行此傳統儀式。

(3) 排灣族北部的各村落

排灣族北部與魯凱族（西魯凱）接壤之村落，經常可見到單層或雙層的百合花飾，尤其在近期因移民而產生的許多兩族混居村落，如：三地、三和、瑪家、北葉等村，以及最北的排灣族Raval亞族各村如：大社、安坡、青山村等。然而，只要超出這個範圍，瑪家鄉以南的排灣族（Butsul亞族）和所有東部及南部排灣族地區，即不見百合花飾的踪影。因此，若說百合花飾文化分佈主要集中在排灣—魯凱接壤之山區地帶實不為過。

Raval亞族大社村村民稱一般百合花為*un-gale*或*kinavaluan*，百合花額飾白裏帶紅者為*pasikip*，髮上整朵花飾為*lilai*；一般花飾則通稱*lakalu*。此地，並無百合花飾為源自外地或自魯凱族影響而來的說法，居民堅信這是當地固有的習俗之一。然而，很明顯的百合花飾在其文化象徵系統之觀念却極為薄弱，僅隱約存在著象徵女性貞潔之意義而已，對於其象徵男性英勇之獵績却無一確定之標準可言；既無特權專利之限制也就無儀式訴求之必要，「花飾與儀式」結合之關鍵付諸闕如！

但值得一提的，大社村仍保留著相當傳統的婚禮習俗，男方必須準備特殊的頭飾花冠*tinekepan*送給新娘佩戴。整個或半個榴丁（*dalayap*或*valikelau*）串成，上綴小菊花，兩側夾綴細心削製的木屑花，並繫綁上黑色的交叉線為飾，作成新娘花冠。（圖四）將此珍貴的頭冠贈予新

娘佩戴，為加譽女子美德（第一次結婚者）之用意；凡違犯貞潔操守者結婚當日僅可以一般豬牙及珠繡之頭環為飾。這種新娘花冠與前述之好茶系統所屬村落的百合花飾 *tukipi* 及 *latheas* 葉環的頭飾，或大南村之新娘頭冠（*kialivathale*）具有共同的象徵意義，皆能發揮道德制約與懲戒之功能。

五、結 論

「百合花飾」—這外表看似單純的裝飾物的研究，却導向對此項裝飾物的象徵系統運作和產生其之社會文化架構的更進一層認識。

根據 E. Sapir (1867:233) 所言，文化叢結之結構愈緊密、現象愈繁複之地區，也就愈可能是產生該項文化特質的核心區，再由此逐步散播到其它地區。故本文以「花飾與儀式關係」之主題，說明百合花飾該項文化特質與其它社會制度間的疏密程度，並且判斷「百合花飾文化」的分佈，乃由結構緊密之西魯凱族霧臺鄉之核心區往四周傳播之結果。愈向外緣特質愈弱，而形成徒有花飾外觀而無儀式規定或社會地位之具體象徵內涵。

以上結論與費羅禮 (Ferrell 1968:48) 排灣族群物質文化研究之說法亦不謀而合。他強調西北部「魯凱—排灣」族接壤的地區，尤其魯凱族所在的高山區，原是許多被視為「排灣族」文化特徵的起源與核心區。以石板屋及具型式化之紀念性雕刻藝術品為例，自西北的中心地向東和向南擴散，可能因各地生態環境及異族文化混合等因素之影響，而呈現出完全不同的地域風貌。不過，這些地域性物質文化特徵的差異，並不比以魯凱／排灣族群作為分類對比的文化特徵差距來得小；因此，既然特徵主要源自魯凱一帶的高山區，故應說是「魯凱文化叢結」(Rukai Culture Complex)，遠比稱為「排灣文化叢結」更為恰當。就這點而言，本文以「魯凱族」之百合花飾文化分佈與比較為題，即亦為強調百合花飾文化特質核心地乃出自魯凱族之實。

百合花飾文化特質之產生在該文化中想必有相當之時日，由百合花額飾 *tukipi* 中所夾戴的那種獨具象徵意涵的紅色花朵 “*paela*” 上來推想，即不難估測其源起年代之上限。依植物學資料

之記載，此名為金鳳花或番蝴蝶的花種，1645 年左右才由荷蘭人引進本島。再加上，人類學者如 Levy-Bruhl (1922) 和 Cazeuve (1971:701) 等人一致認為的，初民意識之特徵對「新」的事物本能有某種心理或情感之畏怯或抗拒反應，但結果却是將其聖化、賦予其超自然的力量以駕馭之。由此理論連想並以其為外地引進之新品種的事實來考量，魯凱族百花合飾中 *paela* 花的使用，最初或許係因來自這種類似 tabou 的心理功能，進而使其融於該社會秩序中，產生與其社會文化制度相連結的新規範以及象徵系統。

註解：

- (1) *paela*，學名 *Caesalpinia pulcherrima* (L.) Sw. 番蝴蝶（金鳳花）；落葉灌木。熱帶美洲為原產地，1645 年間荷蘭人引入之後，本省各地皆有栽培，cf. 陳順德、胡大維 1976，臺灣外來觀賞植物名稱。
- (2) 有關魯凱族與排灣族之族群分類問題，cf. 蔣斌 1986，屏東縣志卷七同胄志，未出版，第一篇第一章，族群源流與分類。
- (3) 魯凱族行長男繼承制，但若無男子排行時，可由長女來繼承地位和財產，此繼承法則稱為「機會的雙系家系承繼原則」(ambilineal descent)；有別於排灣族大多數群之只問長幼不問性別的「雙性合併的長系制度」，cf. 衛惠林 1963，魯凱族的親族組織與階級制度，中國民族學報 3:67-83。
- (4) 魯凱族好茶村自傳族時期開始由兩個大頭目世家 *yatavanan*（家名分別為 Katangilan 和 Luluan）分享部落的土地、獵區、河流以及其它象徵性裝飾特權。大頭目之下社會階序尚有二頭目 *takiaki* 和第三級的 *kapetsatslakan*，然後才是平民 *lakakaolu*。若大頭目家的子女們一直行降級婚，則除其直系當家之繼承者之外，其它的後裔到了第四代就會自動降為平民。

參考書目

王長華

1984 魯凱族階層制度及其演變：以多納為例，國立臺灣大學碩士論文，未出版。

1985 霧臺鄉志，霧臺鄉魯凱族社會文化調查報告，計劃主持人：林美容，未出版。

佐藤文一

1931 臺灣原著種族之原始藝術研究，臺灣總督府警務局理蕃課。

陳奇祿

1961 臺灣排灣群諸族木雕標本圖錄，國立臺灣大學考古人類學專刊第三種。

許功明

1986 Contexte historique et socio-culturel de l'art du village Rukai de Haocha (Taiwan)，魯凱族好茶村藝術的歷史與社會文化背景，法國巴黎第七大學博士論文，未出版。

1987 由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位：以好茶村魯凱族為例，中央研究院民族學研究所集刊，第62期，頁179-203。

移川子之藏

1935 高砂族系統所屬之研究，臺北帝國大學土俗人種學教室。

衛惠林

1972 魯凱族篇，臺灣省通誌同胄志卷11，第7冊，頁1-26。

Cazeneuve, Jean

1971 *Sociologie de rite, tabou, magie, sacré*, Paris: Presses Universitaires

es de France.

Ferrell, Raleigh

1969 *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification*, monograph, Bulletin of The Institute of Ethnology Academia Sinica, no: 17.

Gouldner, Alvin W.

1960 The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement, *in: American Sociological Review*, 25 (2): 161-178.

Lévy-Bruhl, L.

1922 *La mentalité primitive*, Paris: Presses Universitaires de France, Paris:RETZ, 1976.

Mauss, Marcel

1923-24 Essai sur le don, form et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *in: L'Année Sociologique*, tome I, and *in: Sociologie et anthropologie*, Paris:P. U. F., 1950.

Sahlins, Marshall D.

1965 On the Sociology of Primitive Exchange, *in: Michael Baton, ed., The Relevance of Models for Social Anthropology*, London: Tavistock Publications, pp. 139-236.

Sapir, Edward

1967 *Anthropologie*, Paris: Editions de Minuit.



圖版一：魯凱族婦女以“真花”做成的百合花額飾 tukipi 和頭飾 tsivale 來作為儀禮時主要裝扮，現已不多見；紅色的 paela 花蕊，夾於對折的百合花瓣中。



圖版三：魯凱族好茶村少女盛裝時的穿戴，一層額前的百合花飾 tukipi 另外頭冠上再插綴著兩朵百合花。



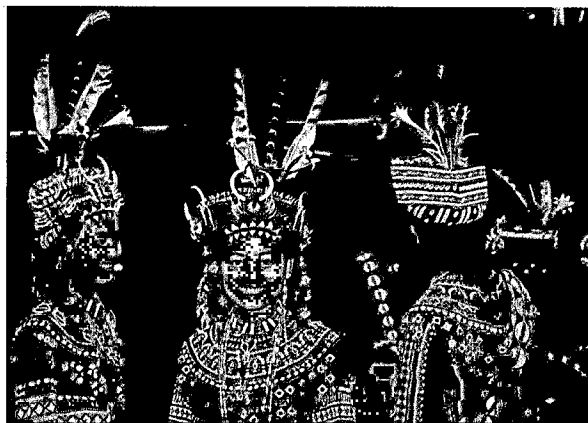
圖版二：paela (鳳凰花) 原是構成具象徵意涵百合花額飾 tukipi 的基本要素，但現已用紅毛線來替代。



圖版四：排灣族大社村婚禮，被抱進屋內的新娘佩戴著特殊的新娘花冠 tinekepan。



圖版一：魯凱族婦女以“真花”做成的百合花額飾 tukipi 和頭飾 tsivale 來作為儀禮時主要裝扮，現已不多見；紅色的 paela 花蕊，夾於對折的百合花瓣中。



圖版三：魯凱族好茶村少女盛裝時的穿戴，一層額前的百合花飾 tukipi 另外頭冠上再挿綴著兩朵百合花。



圖版二：paela (鳳凰花) 原是構成具象徵意涵百合花額飾 tukipi 的基本要素，但現已用紅毛線來替代。



圖版四：排灣族大社村婚禮，被抱進屋內的新娘佩戴著特殊的新娘花冠 tinekepan。

A Study in Relationship between Flower Ornamentation and Ritual in Rukai Tribe—A Comparison of Variations in the Cultural Trait of Lily Headdress Ornamentation

Summary

The lily flower (Rukai dialect: *baliagalai*) is very popular among the aboriginal tribes of southern Taiwan and is frequently used as an ornamental decoration. Even now its use for headdress ornamentation can be seen in the villages of the Rukai tribe and in some neighboring Paiwan villages. Indeed, this lily flower ornamentation can be said to be the most significant, popular and valuable basic headdress ornamentation in this region.

This adornment originally comes from nature, but no matter whether the material is natural or man-made it is generally known as "*bengelai*". This include whole lily flowers worn in the hair and individual petals arranged and worn in a line or lines on the forehead (the latter is also called "*tukipi*").

The biggest difference between lily flower and most other natural or man-made ornamentation is that certain social conditions must be met for a person to be able to wear the former. Apart from the tribal chief and certain nobles, all others who wish to wear lily leaf adornment must undergo a ritual exchange process, under public approval, in order to receive from the chief the right to wear it. Generally speaking, for men this right is conferred after attaining a certain level of hunting achievement, while for women the number of rows of lily leaves reflects the number of rites that their families have offered in public. The most important aspect of the traditional social meaning for women is its symbolic moral element. Lily ornamentation symbolizes purity and virginity for women, and if a woman's behavior is considered immoral then her right to wear lily ornamentation will be taken away from her. Although the method and style of wearing, ritual requirements, social norms and punishments vary from place to place among the Rukai and neighboring tribes, still the fact that the lily flower ornamentation symbolizes female virtue is the same throughout.

The right of wearing lily flower headdress ornamentation is intimately related to ritual behavior for the majority of the Rukai tribe area. Ritual is the necessary process for an individual to obtain this right. One of the most noteworthy examples is the offering of gifts to the chief to purchase this right (*kialidao*), which includes the rite of passage for commoner women before their marriage. There are also alliance rituals for the tying of family bonds between families of different social status, such as the rite of sworn brotherhood (*tuatalaki*) or sisterhood (*tualali*), the rite of arranging a childhood matrimonial relationship (*muapalapalang*) and the actual rite of marriage itself (*maludaludang*).

Through the carrying out of these rituals, one of the parties involved can obtain the right to add one row of lily petals to their headdress ornamentation. This right is given to one woman within the family which obtains the right; men's right of increasing lily flower ornamentation is not as significant as that of women. For the women, the number of rows of lily petals they may wear corresponds directly to the number of rituals exchanges their families received or offered.

We can see, then, that this whole cultural trait of lily flower headdress ornamentation is centered in the interactive relationship of "flower ornaments" and "rituals". Because of the nature of the ritual processes involved, the value of this symbolic adornment is much more than just aesthetic appreciation, it as well creates whole new social networks and relationships. Before the ritual actually takes place, great consideration goes into its planning and arrangement, as well as to the choice of the partner. As a whole, the ritual creates interaction between people of different social status, while at the same time it tends to recognize and enforce the traditional authority of the chief. Generally speaking, the rituals of "giving flower to wear (*sia bengelai*), are the pretext for all kinds of social bonding. Thus it can be said that the lily flower ornamentation is the concrete symbol of the combination of ritual behavior and social relations.

In brief, this study looks at the ritual processes involving lily headdress ornamentation and their role in the integration of different social stratas within the Rukai and Paiwan tribal area. It also describes and compares, by area, traditional concepts of value, variety of lily ornamentation style, and patterns of ritual behaviors. By placing these cultural traits and social phenomena within their historical context, moreover, we aim to draw out the distribution area, uncover regional variations and pinpoint the diffusion center for this "lily headdress ornamentation"