

如何理解當代布農人多樣的宗教信仰？： 以一則小兒意外事件為例的討論¹

方鈞璋

國立臺灣史前文化博物館研究助理

摘要

本文以一則布農小兒意外事件的民族誌資料為基礎，探討其家人與家族成員對此意外事件的詮釋、爭論與理解。筆者發現，對此事件的詮釋與爭論實際上涉及當代布農人幾個不同宗教信仰（包括布農族傳統信仰、基督宗教、漢人民間信仰與一貫道的信仰等）之間的互動、競爭與協商。值得注意的是，透過實際田野資料的分析發現，這些不同的宗教信仰雖有其獨特的觀點與主張，但彼此之間的差異並非那麼絕對與不可跨越。這些論述基本上是奠基在一些共通的布農文化觀念，例如他們對 *hanitu* 觀念以及人與群體關係的想法，也就是布農人的人觀。在日常生活情境中，這些不同的觀點與想法透過實際發生的事件彼此競逐、協商與妥協，而最終被實踐。

關鍵辭：宗教信仰 日常實踐 人觀 布農族 南島民族

¹ 撰寫本文之前，筆者曾於 2013 年 11 月 15 日於史前館「有形連帶無形情：臺灣地區兒童養育及其相關物質文化」研討會中發表一文，題目為「什麼是當代布農人照護小孩的觀念與做法？：以一個小孩意外事件為例的討論」，感謝陳文德、譚昌國、王勁之與馮建彰等諸位先生對本文的指正。後來因為筆者出國進修，未能將此文稿完成，直到最近因為意識到當代布農社會宗教信仰多樣性的面貌，於是抽出原文稿中相關資料並補充新資料後，始完成本文。感謝兩位匿名審查人的修改意見，然文責仍由筆者自負。

一、前言

在〈台灣南島民族宗教研究之回顧與展望〉（2012）一文中，作者黃宣衛透過回顧日治時期以來台灣南島民族宗教研究的歷程指出：「有關台灣南島民族的外來宗教研究，多半的研究者只注意到『原住民與基督宗教』此一項概念組合，而其他不論是漢人民間信仰、日本宗教、甚或客家人信仰，比較少有學者觸及」（2012：71）。黃宣衛的這一段話清楚點出台灣南島民族宗教生活的實況，如他所言：「其實，南島民族的宗教生活十分的多元」（同上引）。

的確，當我們將眼光放到某一個區域或某一群南島民族時，這種多樣性的宗教信仰誠然是不可迴避的田野實況。以本文所關注的東部布農族為例，在黃應貴所撰的《臺東縣史·布農族篇》（2001a）一書中清楚呈現，臺東縣境內 17 個布農聚落的宗教信仰相當多元。雖然大多數家戶信仰天主教或台灣基督長老教會，尚有部分信仰耶和華見證會、安息日會、漢人民間信仰、一貫道或傳統信仰，甚至是無信仰。關於居住在花蓮縣境內的布農族人，根據筆者的調查，雖然大多數人宣稱自己屬於天主教或台灣基督長老教會的信徒，但已有少數人逐漸改信浸信會、真耶穌教會或中央教會等教派。

面對這一幅多元的圖像，自然帶出這個問題：為何當代布農族的宗教信仰如此多樣？透過對台東縣境內各布農聚落的研究，黃應貴指出，對這個現象的理解必須從幾個面向來觀察，包括聚落所在的位置、與外界互動的頻率、與異族的互動關係及歷史經驗等等（2001a：311-313）。換言之，台東縣布農聚落宗教信仰的現況是歷史發展過程中內在與外在力量交互影響之下的產物，呈現當地人回應社會處境與挑戰所採取的不同策略。雖然黃應貴的解釋讓我們對布農人宗教信仰多元現象的理解超越了結構主義的侷限，然而他

卻忽略這些不同宗教信仰的家戶實際上是處於相同的社會網絡中。於是，我們必須進一步去問：這些具有不同宗教信仰的布農人在日常生活中如何互動？他們的互動對當代布農人的社會與文化產生怎樣的影響？這些問題正是這篇文章試圖進一步去理解的起點。

與以往的研究不同，這篇文章並非從鉅觀或歷史的脈絡去探討這些不同宗教信仰存在於地方社會的原因。本文試圖以一則具有高度「曖昧性」與「神秘性」的小兒意外事件為例，探討當代布農人宗教信仰的多元樣貌、不同的詮釋、爭論與妥協。為此，日常生活的實踐與詮釋成為理解當代布農社會與文化重要的切入點。筆者試圖帶出的問題是：這些不同的宗教信仰之間是否彼此對立？不同信仰者又是如何理解彼此的觀點與做法？他們是否共享相同的文化觀念？雖然不同宗教信仰的差異是無法迴避的事實，但筆者並不先預設有一個本質性的宗教信仰，或一開始就假定不同宗教信仰之間具有絕對的差異，因此認定他們之間的衝突是不可避免的。反之，我們必須注意到一項事實：這些不同宗教信仰者是生活在一個共同的社會與文化網絡中，彼此間的互動並非因宗教信仰的差異而被區隔或阻絕，觀察的重點反而應該聚焦在日常生活中的互動。透過對事件的不同論述與爭論，彼此的觀點在實踐的過程中被闡述、經驗與相互理解，不同宗教信仰者的主張在此過程中不是被排除而必須被互相參照。

位處台灣東部的布農族聚落正是探討這項議題的最佳地點。如同本文一開始所提及，當代東部布農人的宗教信仰非常多元，雖然天主教與台灣基督長老教會是大多數布農人的宗教信仰，然而其他的宗教也不平均的分佈在各個聚落中。這些不同宗教信仰者共同居住在聚落裡，彼此間並無外顯、可辨識的空間、社會或文化界線的區隔。雖然天主教與台灣基督長老教會的布農信徒在二次戰後基督

宗教宣教的初期曾產生緊張與衝突²，但自從 1980 年代初期起，受到台灣原住民族運動的影響，當地的政治與宗教菁英試圖以復振傳統祭儀的方式，將「布農族的認同」放在「宗教認同」之上，以營造一種新的布農族認同。當地布農人的這種種努力也同時突顯一項事實：對布農人而言，如何超越宗教信仰的差異，讓不同信仰者在日常生活中和諧相處始終是他們必須面對的重要課題。

本文使用的田野資料主要來自筆者於 2010 年 2 月至 2011 年 2 月的長期田野與 2013 年數次短期田野調查所收集之資料，田野地點包括花蓮與台東兩縣境內幾個布農聚落。2010 年 2 月，因為進行博士論文田野工作，筆者進入一個位於花蓮縣卓溪鄉南部的布農族聚落。進入田野後不久，即從幾位村民口中聽說一位從此聚落嫁至鄰近某一布農聚落的女子，她一位年僅五歲的孫子在一次嚴重的意外事件中身體受到重傷。凡聽聞這起意外的布農人都一致認為，這整起事件幾乎在一種無法解釋的情況下發生。在布農人的理解中，「意外」絕不是偶發事件，必定有其緣由。處理意外事件的重點在於確認事件發生的真正原因，如此才能採取適切的處置措施，防範不幸再次發生。筆者發現這一起相當特殊的小兒意外事件，由於相當具有神秘性，造成家族成員之間對於事件的肇因與處置方式產生爭論。在撰寫本文時，為了顧及倫理要求以保護當事人，筆者以更名方式來處理人名與地名，並在不影響理解的前提下，對事件發生的過程進行某種程度的改寫。

在以下的章節安排，首先將簡介東部布農人的遷徙過程、地理分布以及社會文化特徵等面向做為後續討論的基礎。接著進入這篇文章的主題，透過對本起意外事件發生過程的描述，聚焦在不同家族成員對意外發生原因與後續處置方式的不同理解與爭議。這些對

² 關於二次戰後天主教與台灣基督長老教會在宣教初期因為爭取信徒在東部布農族聚落所造成的緊張與衝突，請參閱胡文池(1997[1984])、費聲遠(1980)與方鈞璋(2012)。

於意外發生原因及後續處置與照護的主張，大致可以分成三種，各由不同的宗教信仰支持。筆者試圖說明不同宗教信仰者的觀念與主張如何在這個案例中進行論述、爭論與妥協。最後，將試著探討透過這樣一個案例，對認識布農人當代社會文化有什麼值得啟發之處。

二、布農人在台灣東部

布農人過去雖然大多居住在高山地區³，但他們與外界的接觸一直存在。透過遷徙，他們擴張了領域，也與其他族群產生不同類型的互動，包括戰爭、交換與婚姻等。根據《台灣原住民族系統所屬之研究》（2011[1935]）一書的調查，自十八世紀初期開始，由於布農人在中央山脈西側的領域漸感狹隘，聚居地之北方、西方與西南方已有不同族群居住，為尋求適當的耕地與獵場，族人於是向東越過中央山脈往東方與東南方遷徙，並隨後轉向西南方及南方移動。這個遷徙過程一直到十九世紀末期大致完成。黃應貴依據聚落型態、社會組織與社會結構的差異將布農族大致分成三個主要區域（1992：2）：

一是向外遷出而已呈人口過多的原始住地，主要是指南投縣仁愛鄉以及信義鄉的濁水溪與卡社河流域。其次是指被移入地區，同時又是進一步移出地區，如南投信義鄉陳友蘭河流域，東部花蓮縣的卓溪、萬榮以及台東縣的延平等地。第三是被移入的新殖民地地區，如高雄縣的三民、桃源，以及台東縣海端鄉的山區。

三者聚落型態上有明顯的不同。第一類聚落已感受到人口過多土地不足的壓力，為保護及對抗鄰近聚落與異族的侵奪，這

³ 根據鹿野忠雄於 1929 年的調查資料顯示，當時有 68.2% 的布農聚落位於海拔一千公尺以上的地區（轉引自黃應貴 2006：14）。

類聚落的社會組織往往較嚴密。甚至有類似青年會所的軍事組織之出現，以負起保護聚落與對抗外力的責任。第二類聚落已有獨立的聚落組織，但不如前者嚴密，人口壓力及土地資源的限制不明顯。第三類則為新殖民地地區，其聚落的單位與組織尚未完成。

透過黃應貴的分析可以發現，分布於不同地區的布農人實際上處於相異的區域互動網絡中，由於不同的歷史經驗、人與土地的關係以及與異族間的互動過程，致使各地區發展出相異的社會與文化樣貌。這個發現同時也揭露一項布農族重要的特質：沒有本質性或固定不變的布農傳統文化的存在。以黃應貴關於內本鹿地區布農人的研究為例，透過文獻資料的耙梳，他指出當地布農人由原本平權或非階級性的社會發展成一個具有明顯階序的社會。同時，他更進一步推測這種轉變可能是受到排灣族文化的影響（2001a：46-47, 2001b：152-153）。除此之外，楊淑媛（2005）透過民族誌與歷史資料的分析指出，布農人的傳統政治體系是在平等性與階序性制度之間進行擺盪。

1895年，台灣成為日本第一個海外殖民地。做為一個現代化國家，日本政府的治理方式對布農族社會與文化造成非常深遠的影響。如同布農學者海樹兒·戈刺拉菲（2006：189）所言，「對於布農族人來說，布農族社會是沒有經過清國的統治。……到了日本政權進來以後，布農族人才開始遭遇前所未有之『國家』政權的操縱和干預。」1914年日本政府挾著太魯閣戰役成功之餘威，開始搜繳東部布農族的槍枝，讓布農人強烈感受到對生存的威脅，隨之加強對日本政府武力反擊的強度與密度。根據《理蕃誌稿》的紀錄，1915年至1916年布農人共發動76次獵首行動，累計至1926年次數更高達124次（同上引：191）。

面對布農人持續的武力反抗，日本殖民政府除了採用武力鎮壓與懷柔教化的策略外，影響最為深遠者當屬「集團移住政策」的施行。集團移住政策以武力方式強制將原居住於高山、採小規模散居的布農人遷徙到淺山地區，集中居住於大型的聚落，以利殖民政府的治理。台東地區布農族聚落的集團移住從 1931 年開始（李敏慧 1997），而花蓮地區布農族的集團移住主要在 1933-1934 年間執行（友刺拉菲 2006:193）。今日位於花蓮與台東境內絕大多數的布農聚落是在集團移住政策推動後所形成的。集團移住政策不僅將東部地區的布農族完全納入殖民國家的統治，也奠定現今東部地區布農族聚落發展的雛型。

今日居住在花蓮與台東兩縣的布農人經常被通稱為「東部布農族」，相對於居住於南投的「中部布農族」與高雄的「南部布農族」。這種依據地理分布與行政區劃對布農族內部的再分類，不全然是外在行政或政治力量所造成的，也相當程度反映布農人的自我認知。對東部布農人而言，他們將南投視為祖居地，而高雄地區是新的移民地區。這種關於族群內部的再分類在某種程度上也成為他們地域認同的基礎，例如在台灣基督長老教會的組織中，布農族共有三個中會，分別是布農中會、中布中會與南布中會，這三個布農中會所轄教會的地理範圍也與這三個區域大致吻合。

在筆者的訪談中，每當論及東部布農族與其他地區布農族的最大差別時，大多數人都同意是聚落所在的位置。東部布農族聚落（除了南橫公路沿線的聚落外）大多位於淺山或是山麓平原交界處，亦即是多元族群環繞的地區，聚落成員對鄰近異族的觀點深受與異族互動的歷史經驗影響。因為居住區域的比鄰，在競逐生活資源的情況下，族群間經常可見合作、衝突與妥協的互動現象。此外，由於集團移住後布農聚落的成員來自不同氏族，加上遷徙的動力來自外來的政治力，聚落內部缺乏整合的機制與力量，許多社會生活層面並不具獨立性。

東部布農族聚落的特殊性，也創造一個易於與外在力量接觸的場域，進而影響這個區域布農社會文化的形成與發展。以布農族的宗教信仰而言，這原本就是處於一個不斷變動、非靜止的狀態。二次大戰末期，日本殖民政府推行皇民化運動，強迫布農人接受天照大神的信仰，視布農族傳統信仰為迷信，並由警察負責取締。大約在同時，東部布農族透過與他們比鄰而居的太魯閣人初次接觸基督宗教。二次戰後台灣基督長老教會對布農族的宣教工作也是從台灣東部開始，並在 1950 年代中葉至 1960 年代中葉發生布農人大規模的集體改信長老教會與天主教的現象，此一現象被長老教會人士譽為「二十世紀的神蹟」。此外，仍有少數族人繼續傳統信仰，或信仰具有傳統布農特色的漢人民間信仰。

一般人可能會理所當然的認為，由於東部布農人位於多元族群環繞的區域，透過族群與文化的採借與互動自然產生宗教信仰的多元現象。然而，這樣的說法實際上過度簡化了事實，也無法解釋為何布農人選擇接受某些宗教而拒絕某些宗教（相關的討論請參見黃應貴 2001a：311-314）。更重要的是，這樣的說法並無法告訴我們，不同宗教信仰的布農人如何在社會網絡中進行互動。在接下來的內容中，筆者試圖以一則小兒意外事件為例，將重點放在觀察不同宗教信仰者的觀點如何在過程中進行論述、爭論與協商。

三、「神秘的」小兒意外事件

2010 年 2 月當筆者進入田野後不久，即從當地居民口中聽聞一則發生原因不明的小兒意外事件。一位從此聚落嫁到鄰近布農聚落的女子，不久前，她的一個年僅五歲的孫子在一起意外事件中幾乎喪命，身體受到嚴重傷害。雖然聚落裡有許多人都曾聽聞這個事件，有時他們也在私下三三兩兩的進行議論，讓筆者感到訝異的是，竟

然沒有任何人可以完整敘述這個事件的始末。直到筆者最後遇到這個受傷孩子的祖父，才大略得知事件的發生過程：

主恩的母親是國小的行政人員。主恩大約五歲時，在村校聯合運動會的前一天上午，母親帶他到運動場觀看運動會預賽，下午則帶他回到辦公室工作。母親辦公室隔壁是學校的體育器材室，運動會的主辦單位將隔天運動會所需的所有器材都先暫放在這裡。當天下午，因母親在辦公室裡忙著工作，主恩於是獨自一個人走到體育器材室玩耍。

主恩的母親當天下午的工作非常忙碌，一時之間，也忘記去照看在學校玩耍的主恩，直到工作到某一個階段時，才忽然想到要去找他，最後是在體育器材室裡找到他。一進到體育器材室，母親發現主恩一個人躺在地下，就躺在標槍的旁邊。母親原以為主恩玩的太累，於是直接躺在地上睡著了。然而，她卻發現主恩臉色蒼白、呼吸非常微弱。檢查主恩的身體卻沒有任何明顯的傷口，也沒有任何血跡或出血的情況，但就是怎麼叫也叫不醒。主恩的母親當下驚覺情況不對，於是立即呼叫救護車，將主恩緊急送到大約四十多分鐘車程之外位於臺東市的大醫院進行急診。經過醫生詳細的檢查，發現主恩右眼眉毛與眼睛的中間位置有一處長約五至六公分的橫向傷口，醫生推測主恩可能被標槍從右眼眉毛與眼睛中間的位置插入，深度直達頭殼的位置。醫生更進一步推論，主恩可能被標槍插入後，又自行將標槍拔出，因而嚴重傷及腦部，以致昏迷倒地。當天晚上，醫院為主恩進行了緊急的手術。手術之後，主恩並沒有清醒，隨後住進小兒加護病房。

這起事件最特殊之處在於沒有目擊者，因而產生許多迷團。究竟主恩是如何受傷的？大家都想不透、也猜不著，一個年僅五歲的小孩，如何能有力量將標槍舉起？並且將標槍「準確地」刺進眉毛

與眼睛中間這個相當狹窄的空間？更何況標槍頭並不尖銳，如何能刺入且拔出後卻不留下明顯的傷口，甚至沒有任何出血？同時，一個小孩子怎麼可能有力氣將標槍拔出？

意外發生的隔天，天一亮，主恩的祖父與父親趕緊求助一位住在附近的男性巫師。進到巫師家中，主恩的祖父首先向巫師描述意外發生的經過。接著，巫師取來一把茅草，誦念一連串的禱詞後，往茅草處仔細察看。巫師說，他看到有四個小孩在一起玩，除了主恩之外，其他三個是 *hanitu*（精靈）⁴。這三個 *hanitu* 看到主恩實在是太可愛了，而且是單獨一個人，於是過來跟他一起玩。因為主恩長得白白胖胖真的太可愛了，其中兩個 *hanitu* 決定將主恩帶走與他們一同作伴，另一個 *hanitu* 雖然反對卻無法制止他們。於是，一個 *hanitu* 舉起標槍頭對準主恩的頭部，另一個從主恩的背後推他，主恩因此受傷。巫師說，還好那個比較善良的 *hanitu* 在主恩被標槍刺入的當下立即制止他們進一步的行為，主恩得以留下一條活命，否則將當場死亡。巫師繼續說，意外發生後，這兩個壞的 *hanitu* 還尾隨主恩一同到達醫院，直到現在還待在他身邊，仍舊不放棄將主恩帶走的念頭。由於主恩當時在小兒加護病房中，進入探視的人員與時間都受到管制，一時之間，巫師無法親自到醫院進行驅鬼的儀式。巫師於是交給主恩父親一把小刀，囑咐他將此刀放在主恩枕頭下。巫師說，*hanitu* 最怕尖銳的東西，放刀可以防止 *hanitu* 接近主恩。主恩父親聽從巫師的指示，利用探視的時間，偷偷將一把小刀帶入加護病房，並小心翼翼的藏匿在主恩枕頭下方。

經過兩個禮拜，主恩還沒清醒，但整個人的身體狀況已經比較穩定，可以穩定的自主呼吸。主恩的家人於是向醫院請半天假將主恩帶回家中，請巫師舉行趕鬼的儀式。舉行儀式的當天下午，主恩

⁴ 黃應貴的研究中指出，「*hanitu* 是指任何自然物如動物、植物、土地或石頭等有生命者與無生命者所具有的精靈。」(2006:28) 筆者在田野中發現，報導人經常將 *hanitu* 翻譯為中文的「鬼」或「魔鬼」。

的祖父殺了一頭豬，將豬身體的每一個部位切下一小塊，串成兩個竹串，一份生的與一份熟的。當天夜裡，巫師帶著助手來到主恩家，確認所有家人都已經回到屋內後，助手立即將大門關閉。巫師手持這兩個肉串在主恩身邊說話，他首先勸說與利誘 *hanitu* 離開這個小孩，如果 *hanitu* 們願意離開，這兩個肉串就做為感謝他們的謝禮。巫師接著話鋒一轉，警告與威脅 *hanitu* 們如果堅持不離開，將會被他的力量消滅。巫師一方面用柔性引誘與勸說的口吻，另一方面用恐嚇與懲罰的口氣與 *hanitu* 進行談判與協商。最後，巫師拿起這兩個肉串引誘 *hanitu* 跟他一同離開，一邊走一邊勸說 *hanitu*，同時往家門口移動，最終快步離開家門。

巫師離開家門後，隨即往聚落偏僻的地方走去，最後將這兩個肉串放在那裡，意味這頭豬送給 *hanitu* 們帶走做為禮物，然後立即頭也不回的直接回到他的家。巫師的助手則在巫師拿著肉串離開主恩家後，趕緊拿出木灰 (*hapu*) 從家裡內部一路灑到大門口，布農人相信木灰具有驅鬼的功用，最後助手從大門離開。助手一跨出大門，主恩的家人立刻將大門關起，助手同時在門外放兩個打結的茅草，以此阻絕 *hanitu* 進入家門。布農人相信茅草因具有尖銳的葉緣，對 *hanitu* 而言就像刀子一樣的恐怖。趕鬼儀式之所以選擇在深夜舉行，因為深夜裡比較沒有人在外面走動，將鬼引開後不會影響到他人。此外，趕鬼儀式結束後嚴禁有人從門口出入，避免 *hanitu* 又尾隨著人回到家中。意外發生將近一個半月後，主恩奇蹟式的漸漸甦醒。然而因右腦受到嚴重創傷，主恩的身體左半部呈現癱瘓的情況，所幸並未傷及智力，未來仍需要長期復健與治療。

四、多元的理解、詮釋與爭辯

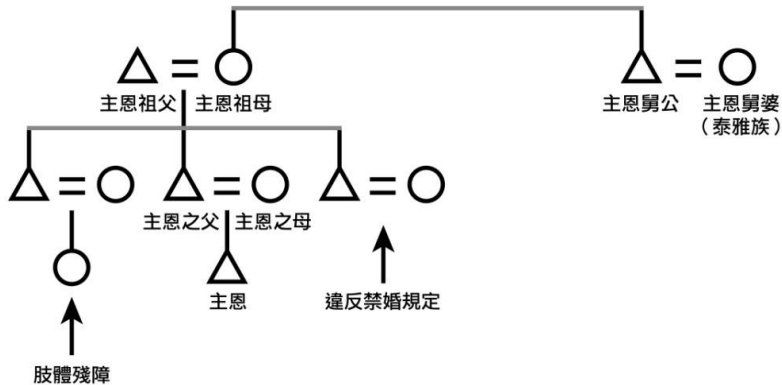
事件發展至此乍看已經落幕，亦即透過巫師的診斷，家人獲悉意外發生的原因，並採取適當的處置方式，結果小孩不但從昏迷中

清醒，身體狀況也一日一日的轉好。然而，當筆者待在田野的時間越久、獲得更多關於這個事件的資訊後卻發現，巫師提供的這一套解釋與處置方式，並非獲得主恩的所有家族成員一致接受與支持。換言之，關於「為何會發生這個意外？」這個問題，以及後續應採取的處置方式，家族成員之間有相當不同的主張。以下，筆者將試著說明這些不同論點與主張。

主恩家是一個三代同堂的家庭，家中成員除了主恩的祖母是台灣基督長老教會的信徒外，其他人並沒有特定的信仰。每逢春節或清明掃墓等漢人節令時，主恩家人會一同參與隔壁叔叔家的祭拜（叔叔家中設有如漢人般的祖先牌位）。與其說他們沒有特定的宗教信仰，或是信仰漢人的民間宗教，還不如說他們還是深信 *hanitu* 的存在與影響力。這起意外事件所呈現的離奇與神秘性，幾乎一開始就讓布農人心中隱然感覺此事與 *hanitu* 脫離不了關係。根據筆者的瞭解，意外發生後之所以會在第一時間求助巫師，主要是主恩祖父（亦即是這個家庭的家長）的決定。主恩的祖父告訴筆者，他對巫師的能力深信不疑，這與他過去的經驗有關。他記得小時候的某一天，父親早上起床後，要拿竹管幫忙起火，但怎樣都吹不出氣來。父親趕緊叫母親來看，才發現父親的嘴巴歪斜到一邊。對布農人而言，嘴巴歪斜是被巫師作法造成的。他的父親猜測可能是昨天晚上喝酒時，與同聚落的某人起了口角，事後此人找巫師作法報復造成的。他的父親立刻去找鄰村另一位巫師，巫師作法後證實了父親的臆測，並隨即將下咒在父親身上的東西除去，讓他的嘴巴恢復原狀。當時幫他父親治療的這位巫師是 *tainisahan*（夢巫）⁵，法力相當高

⁵ 布農人相信夢（*taisah*），認為活著的人與精靈 *hanitu* 能夠在夢中相遇與溝通。有的人會在夢中遇見有人拜訪他，教導他治療疾病或是施行某種法術的方法，醒來後依照夢中指導者的教導，他能有效的為人治病或施法。曾經做過這種夢的人，經過拜師學習，通過考驗，就具有巫師的資格。布農人稱這類巫師為 *tainisahan*，也就是夢巫，與一般沒有巫夢，純粹透過學習而成為巫師者（*pistahu*）加以區分。相關的內容也可以參照 Michael D. Coe 文中的描述（1955：184-190）。

強，鄰近的人（包括漢人與阿美族等）都來向他求助。後來這位巫師將他的法術傳授給自己的兒子，也就是幫主恩進行治療的這位巫師。主恩的祖父因為一開始就猜測意外是 *hanitu* 造成的，求助巫師的做法實際上也符合布農人處理這類事件的邏輯。然而，我們必須注意，這是一個相當特殊的意外事件，由於沒有目擊者，關於事件發生的原因實際上是透過跡象與他人二手的論述來進行歸因。這種高度的「曖昧性」與「神秘性」，進而在主恩家族內部引發不同宗教信仰成員之間的爭論。為能清楚標示主恩家族內這些不同宗教信仰者之間的關係，筆者以下列這張系譜圖進行簡要說明。



1、基督徒的理解與爭辯

首先，值得注意的是，主恩家族中信仰基督教的成員對意外發生的原因有相當不同的主張。主恩祖母的娘家人都是長老教會的信徒，關於主恩所發生的意外，也是筆者在抵達田野後不久從主恩舅公（亦即主恩祖母的哥哥）的口中得知。主恩舅公談到這個意外時，首先對布農巫師的解釋感到相當不以為然、甚至嗤之以鼻。他主張，上帝才是宇宙中唯一的真神，唯有上帝具有治療疾病的力量與權

柄，相較之下布農巫師的所作所為簡直荒謬到極點，他甚至譏笑巫師是因為貪吃豬肉才會編造這個故事。反之，他斬釘截鐵的認為，主恩的意外是因為他的叔叔違反布農禁婚規則所造成的。

布農族有嚴格的禁婚法則，禁止與三種範疇的人結婚：一、禁止同一個聯族 (*kavian*) 的成員結婚；二、禁止與母親的父系氏族成員結婚；三、當事人雙方的母親屬於同一個父系氏族者禁止結婚 (黃應貴 2006:24)。布農人相信違反禁婚規則的人會產生很強的 *dudus*⁶, *dudus* 所遭致的厄運會回到自己身上，或影響同一家的成員，這是 *dihanin* (天) 的懲罰。布農人有一句話說：*Masamu tais-aan, kaututuszang mapasiza, aupa namalatpu*，亦即「同胞、血親禁止結婚，否則會滅絕」。違反禁婚規定必會為男女雙方與其家人帶來厄運 (*kidaz*)，例如發生意外或小孩殘廢等情況，嚴重時甚至造成雙方所有家人滅絕 (*malatpu*)。

主恩的叔叔與鄰近聚落的一位屬於 *Is-tasipal* 家族的女子結婚，因為主恩的祖母屬於 *Is-tasipal* 家族，因此他們的婚姻明顯違反了前述禁婚法則的第二項：「禁止與母親的父系氏族成員結婚」。在布農人的觀念中，主恩的叔叔被視為 *Is-tasipal* 家族的孩子 *luhi*⁷，與 *Is-tasipal* 家族有相當密切的血緣關係，他與妻子被視為同胞 (*tais-aan*)。主恩的舅公並舉證歷歷，當他們結婚後，首先是女方的父母親接連去世，接著是男方家中兩個小孩發生肢體殘障的情況

⁶ 在田野中，當地布農人將 *dudus* 翻譯為罪或厄運。*dudus* 的產生是因為做出違反規範 (*samu*) 的行為所遭致的懲罰。在當地人的觀念中，*dudus* 是很嚴重的，因為 *dudus* 可能受影響的對象不僅是犯錯者本身，還可能影響到家中的其他人，也有可能影響到後代子孫。

⁷ 在布農語中，*luhi* 是指小型動物 (例如狗、貓等) 的幼獸。在親屬稱謂中，凡是從某一父系氏族嫁出女子所生的孩子，母方父系成員暱稱他們為 *luhi*，表示彼此之間相當親密的關係。

⁸，這種種例證都是違反禁婚規則的證明，也是 *dudus* 造成的結果。主恩的舅公在事件發生後立即強力主張，為了讓主恩能夠清醒過來，並終止違反禁婚規定日後對家族其他成員可能造成的威脅，主恩全家人應該到教會向上帝真誠的悔改，透過禱告請上帝施予大能來醫治這個孩子。他認為，這個時候應該求助神的力量來終止家庭接踵而來的厄運，而不是求助布農族的巫師。因為世界上只有上帝的力量是最大的，巫師力量再強大也無法與上帝的力量相比。

雖然主恩家已在第一時間請巫師進行處置，然而主恩舅公的建議仍被接受。在意外發生後的第三天，主恩的祖母帶著全家人一起到聚落內長老教會的教堂禱告，請求上帝的力量來治療孩子。此外，每當主恩祖母娘家人過來探望時，也會領著他們一同進行禱告。值得注意的是，雖然主恩的家人不反對向上帝伸出援手，但他們私底下告訴筆者，他們拒絕將這個意外歸因為家人違反禁婚規定所造成的。

然而，主恩舅公將意外歸因於違反布農禁婚規定的主張，卻遭到他的妻子之質疑與挑戰。主恩的舅婆是泰雅族人，是浸信會的信徒。她主張上帝的話語與教導都明明白白記載在聖經中，聖經才是人們行為規範的最高準則與最終依歸。凡是聖經中有記載的，都必須遵守，反之都是「屬人」的操作，必須加以棄絕。她強調主恩的意外純粹只是意外，並不是違反傳統禁婚規定所招致的懲罰。她認為將主恩的意外歸咎於違反布農傳統婚姻規則的說法完全不可接受，因為布農的婚姻規定並未記載在聖經之中。她主張，所謂「傳統文化」是人們還沒認識上帝這位真神之前，假借上天的名義創造出來的，實際上是錯誤的「迷信」。當人們認識上帝這位真神之後，

⁸ 這兩個例子一個是指主恩大伯的女兒，她一出生就有先天性肢體殘障的情況，另一個就是主恩。

就必須將所謂的「傳統文化」拋棄。若人遵守這些傳統禁忌以求趨吉避凶，只證明人對上帝的不信任、沒有信心與未完全交託。

面對妻子的挑戰，主恩舅公以布農傳統文化與基督教的相似性來回應。他認為在布農人信耶穌之前，雖然不認識上帝與耶穌的名字，但已經知道有 *dihanin*（天）。在他們信耶穌之後，才知道原來祖先過去所說的 *dihanin*，就是現在基督教所說的上帝。主恩舅公更進一步對比布農族傳說故事與聖經故事內容的相似處來支持他的論點，他說：「在我們布農族的傳說故事中曾經提到月亮下來人間教導布農人必須遵守的規範，信主之後，我們才知道原來傳說中的月亮就是耶穌，是他下來人間教導我們布農族。」⁹主恩的舅公主張，*dihanin* 早在人類被創造前就已經存在，過去布農人所說的 *dihanin* 就是上帝，只是當時人們不認識祂。因此，遵守過去 *dihanin* 的教導（亦即傳統規範）跟現在遵守上帝的教導（亦即基督教信仰）完全沒有任何衝突。

雖然主恩的舅公與舅婆對基督教信仰與傳統文化之間的關係抱持不同立場，但他們都強調禱告的效力與重要性。在一次的家族聚餐中，主恩也有參加，當時他的身體狀況雖然已有大幅度的進展，但由於身體左半邊的復原狀況未臻理想，以致行走時經常無法保持平衡。主恩的舅婆一看到主恩就說：「感謝主！感謝天父上帝的大能讓主恩的身體能夠一日一日的轉好」，舅公接著再次邀請主恩的祖父母帶著全家人到教會，求主醫治與賜福這個孩子。他們夫妻倆又再次強調禱告的功效，他們認為人的力量非常有限，遇到這種不幸的事情，人們應該透過禱告求神醫治這個孩子。主恩的舅婆說：「我們一切只能依靠神，禱告是有力量的，求神的力量來扭轉與改

⁹ 在布農的射日故事中，被布農人射中的那一個太陽變成月亮，教導布農人祭儀與規範，自此之後，布農社會才有了秩序，布農人才得以繁衍。在接受基督宗教的初期，布農長老教會的傳教士將神話中的月亮比擬為聖經中的耶穌，試圖讓基督教信仰與傳統文化產生連結。

變現況。」席間有另一個家庭，最近家中成員也頻頻發生意外，村民猜測可能是因為近期一起與他人的糾紛，對方找巫師作法詛咒造成的。當他們論及這件事情時，主恩的舅公特別關心這個家庭後續準備如何處理。那個家庭的家長回應說：「我們只要禱告就好了！我相信上帝比巫師還要有力量。」主恩的舅婆馬上回應：「哈雷路亞！」，並舉證歷歷強調巫師都是騙子。其實上，席間所有人都知道主恩家曾經請巫師來作法趕鬼，挽救主恩生命的過程。

2、配戴神明的護身符

在上述同一個家族聚餐的場合中，筆者赫然發現主恩的脖子上配戴著一個小紅布包。詢問主恩祖母後得知，這是主恩母親娘家向神明求來的護身符。主恩母親雖然也是布農族，但她的娘家篤信一貫道，家中成員大多數都發願吃素，她的一位姑姑甚至未婚並長年茹素，在一貫道中擔任點傳師的職位。主恩發生意外後，這位姑姑極力勸說主恩的母親要戒除殺生、發願吃素，以此為孩子祈福。為此，主恩的母親在一貫道神明面前為了主恩身體的康復而發願吃素，並制止主恩父親上山打獵。

實際上，主恩的母親與其娘家的媽媽在意外發生後不久，曾經一同到臺東市找漢人神壇詢問意外發生的原因與應該採取的措施。詢問的結果，神明表示主恩家的祖先生氣了。祖先非常不悅為何只有主恩的叔公家祭拜祖先，主恩家卻沒有依照時節祭拜他們。於是要求必須立刻設立祖先牌位並進行祭祀，否則不但主恩的身體無法康復，日後家中成員可能還會陸續發生意外。返家後，主恩母親將詢問神明的結果鉅細靡遺地稟告主恩的祖父母，並懇求他們同意在家中二樓設置祖先牌位並進行祭拜，以平息祖先的憤怒，求得家中成員的平安。

主恩家之所以沒有設立祖先牌位，其實與主恩祖母的基督教信仰有關。由於主恩祖母的娘家人是虔誠的基督長老教會信徒，當年主恩祖父來提親時，祖母娘家要求女兒嫁入夫家後，必須尊重她的宗教信仰，讓她能繼續參加教會活動，不要強迫她拿香或進行任何祭拜的動作。關於主恩母親在家中設置祖先牌位的請求，為了能讓主恩恢復健康，主恩的祖父母最終還是同意了。如同漢人般的祖先牌位不久後被設置在家中二樓，每天早晚、農曆初一、十五及其他漢人重要的節日都會進行祭拜。主恩的祖母向筆者坦承，在家設置祖先牌位與進行祭拜的這些舉動與她的基督教信仰產生很大的衝突，因為她是家中主要負責祭拜的人。然而，為了主恩身體的康復以及家中成員的平安，她別無選擇只能勉為其難的去做。她曾將這樣的困擾請教聚落內教會的牧師，牧師安慰她，只要她清楚知道自已的行為並且堅持她的基督教信仰即可，就不必那麼在乎拿香祭拜的行為。

將主恩的意外歸咎於祭拜祖先而遭到懲罰的說法也被主恩的舅公挑戰，但他並不是質疑祖先與子孫的關係在死亡後仍舊存在的想法，他反對的是採用漢人的祭拜方式。主恩的舅公認為，生者與亡者之間的關係並不會因死亡而斷裂，與祖先維持良好關係對生者生活的順利與平安相當重要。他認為布農族同樣重視祖先，例如活著的人會仔細推敲祖先在夢裡所帶來的訊息，在重要的儀禮中（如結婚或新屋落成）會 *pakaun hanitu* 給祖先吃飯。

3、不合適的名字帶來了惡運

當筆者於 2013 年再度造訪主恩家時，談到主恩復原的情況，主恩的祖母突然表示，她與主恩祖父對意外發生的整個過程思來想去後發現，這極可能與主恩的布農名字有關。主恩祖母認為，主恩取錯了布農名字，而這與主恩祖父幾年前的改名有關。根據布農族的

命名法則，原則上，一對夫妻所生的長子必須以祖父之名命名，長女必須以祖母之名命名，次子/女之後的孩子則依序以丈夫同胞兄弟姊妹之名命名。主恩是長子，依據命名法則，主恩的布農名字承襲於他的祖父，兩人的名字都是 Aziman。然而，主恩的祖母卻強調，祖父的原來名字應該是 Kimsing，而不是 Aziman。因為名字取錯了，錯誤的名字為主恩帶來了惡運。究竟主恩祖父的名字是 Kimsing 還是 Aziman 呢？實際上，這個命名與改名的過程與布農族從日治時期的集團移住到近代台灣原住民族運動這一段歷史過程密切相關。

主恩祖父的父母親於 1930 年代末，被日本政府強制從內本鹿遷徙到現今的聚落居住。遷徙到平地後，聚落裡發生多次嚴重的傳染病，包括下痢、流行性感冒或瘧疾等，造成許多人死亡，其中以小孩的死亡率更是居高不下。主恩的祖父出生於 1943 年，在他之前共有一個哥哥與一個姊姊，聽說都長得相當白胖可愛，不幸小時候就生病夭折。主恩祖父誕生後，依照命名規則取了一個布農名字，但之後卻突然染上重病。他的父母親相當恐懼，深怕厄運又再次降臨在他們身上，於是趕緊求助鄰村一位法力高強的女性巫師。這位巫師為主恩祖父改名為 Kimsing，這是一個閩南人的名字。布農人相信，一個好名字是具有力量，帶有祝福的名字（方鈞璋 2012）。丘其謙也發現，「布農人是相信名字具有巫術力，他們相信名字與名字所代表的本體，是同一個體」（1976:172）。根據筆者的調查，東部有許多布農耆老相信，改用異族的名字很好，因為 *hanitu* 不認識異族名字，絕對不會循著名字找到人，改名者會因此恢復健康。除此之外，東部有許多「法力高強」的布農巫師，他們不僅為布農人服務，也經常受邀為鄰近其他族群進行儀式。藉此，異族的名字自然進入巫師改名時所使用的名庫。改名後，主恩祖父的身體逐漸恢復健康，他也就一直使用 Kimsing 這個名字。之後，主恩祖父的弟弟妹妹們出生後也就不依布農命名規則來命名，反而直接找鄰村這位巫師來命名。

一直到了大約 1980 年代，由於台灣原住民族運動的興起，影響所及，主恩的祖父也致力投身布農傳統文化的復振工作。他突然發現，若要傳承「傳統的」布農文化，必須先從自己的名字做起。言下之意，他認為自己應該改回屬於布農的名字。他於是向父親請教，父親回答說，依照規則他應該承襲父親大哥的名字，但因為父親大哥是被百步蛇咬死，屬於惡死（*mit-kula*），不能用這個名字。在這樣的情況下，主恩祖父的父親建議將命名的順序顛倒，以父親同胞中排行最小的弟弟之名（*Aziman*）來命名，這樣做也隱含翻轉命運的意涵。自此之後，主恩的祖父開始在公開場合宣稱與使用他「正統」的布農名字，並用這個名字來為孫子命名，雖然私底下大家都還是習慣用他長久以來的名字 *Kimsing* 來稱呼他。

主恩的祖母表示，她非常不能認同主恩祖父更改布農名字的舉動。她認為，*Kimsing* 就是一個很好的名字，所以她的丈夫才能健康長大，並且有一份很好的工作。現在，用 *Aziman* 這個名字來為主恩命名，結果主恩卻發生意外。她繼續說：「我們非常忌諱隨便改名字，也忌諱改名之後又回到原來的名字，這都是為了要避免 *hanitu* 跟隨這個名字的人可能造成厄運」。她因此強力主張將主恩的布農名字從 *Aziman* 改回 *Kimsing*，她認為這才符合布農族的傳統文化，並避免日後可能發生的不幸。

五、討論

至此，透過對這起意外事件的描述，筆者試圖呈現一幅當代布農人宗教信仰多樣且錯綜複雜的圖像。各個宗教信仰分別體現了關於宇宙秩序與人類在世界中所佔居位置的不同看法，並且以各自獨特的論述來呈現他們的觀點。從上面的描述中可以發現，不同家族成員對這起意外事件發生原因與後續處置方式的不同主張與做法，實際上涉及了幾個不同的宗教信仰，包括布農族傳統信仰、基督宗

教、漢人民間信仰與一貫道的信仰等。事實上，這些不同的宗教信仰者雖有其獨特的觀點與主張，但不可忽視的是，他們生活在共同的社會網絡中，彼此之間的關係是相當密切的。在日常生活的場域中，不同宗教信仰者的觀點並非透過互相區隔，反而是藉由一些共通的布農文化觀念（在這個事件中，很明顯的就是關於精靈 *hanitu* 與祖先的觀念）得以各自表述與彼此參照，進而達成彼此之間的互動與理解。

首先，分析這些不同宗教信仰者對意外事件的理解與主張可以發現，當代布農人依然相信生活周遭充滿了 *hanitu*（精靈），這些 *hanitu* 是造成意外、厄運與疾病等不幸的始作俑者。人與 *hanitu* 共處在同一個世界中，一般人雖然沒辦法親眼看到，但 *hanitu* 的所作所為仍然可以憑著某些跡象或透過巫師的協助被辨識。¹⁰對那些已經改信基督宗教的布農人而言，他們依然相信 *hanitu* 的存在與影響力，只是在基督宗教的架構中，*hanitu* 已經被重新擺放一個新的位置。以信仰長老教會的布農人為例，他們不再認為活人身上有 *hanitu*，他們將人的靈魂改稱為 *is-ang*，*hanitu* 的指涉意義被限縮在那些具有負面意涵的超自然力量，例如鬼、魔鬼與惡靈等。這種對於 *hanitu* 觀念的重新組構致使布農基督徒在日常生活中相當避諱使用 *hanitu* 這個詞來指稱善的靈魂，例如已過世祖先的靈魂。

除此之外，雖然布農基督徒仍相信生活中的厄運是惡靈所造成的，然而基督教的教導卻要求他們不去探究意外發生的原因，反而強調在面臨困境時，透過禱告求神施予能力來翻轉現況。相較於神，他們認為人的力量是有限的、是不足的。因此，人在經驗苦難的過程中與神的距離最為接近，也最能體驗神的存在與力量。正如聚落中的長老教會牧師經常安慰那些遭遇不幸的教友之一句話：「對基督徒來說，苦難是畫了妝的祝福。」然而，這種不先探究原因就向

¹⁰ 有關傳統布農人 *hanitu* 觀念的詳細說明，可見黃應貴（2012a）。

上帝求助的基督教做法對布農人而言是不合邏輯的，再加上基督宗教的神職人員也不提供意外發生的可能原因，這種種的因素致使布農基督徒更小心提防身邊 *hanitu* 的侵擾。因此，布農基督徒在許多日常生活的場合中，經常懇切的祈求上帝施予大能，驅逐與阻擋惡靈可能造成的威脅。

對信仰一貫道的布農人而言，他們也深信 *hanitu* 的存在，過去所謂善的 *hanitu* 在他們的理解中成為「神」，惡的 *hanitu* 成為在人間造成不幸與意外的鬼。此外，一貫道的執事人員所扮演的角色就如同過去的祭司或巫師，負責在人與精靈之間進行溝通。

其次，從這些不同的主張中也可以發現，個人與群體的關係是連結的、非獨立的，人是活在一個個相互連結的關係網絡中。因此，一個違反禁婚規定的婚姻影響所及的不只是雙方當事者，更牽涉男女家庭成員的生命與生活福祉。布農的命名法則也呈現，同名者之間命運是相互牽連的。此外，人與人之間的關係是超越生死的界線。在過去，布農人相信善死者的靈魂會回到 *Mai-asang*（故鄉）或 *Lamungan*（祖先起源地的地名）與其他過世的親人共同居住。信仰基督宗教之後，布農基督徒認為以前老人家所說的 *Mai-asang* 或 *Lamungan* 其實就是聖經中所說的天國。二者不同之處在於，布農基督徒認為無論善死或惡死者的靈魂皆能到達天國。祖先雖然已經死亡，但與子孫之間仍維持密切的互動關係。祖先能夠協助或懲罰子孫，端視子孫是否扮演起照顧他們的責任。在重要儀禮中給祖先吃飯 *pakaun hanitu* 正是子孫表現對祖先關懷的重要行為，這樣的做法在信仰一貫道或漢人民間信仰的布農人的重新理解之下，詮釋為按照時令進行祖先祭祀的活動。

六、結語

本文以一起小兒意外事件做為延伸性的個案，多方向及多層次的探討其家人與家族成員對此不幸的詮釋、爭論與妥協。筆者發現，雖然對此事件的各種論述涉及當代布農人幾個不同宗教信仰之間的互動，但他們彼此之間的差異並非那麼絕對或不可跨越，這些論述基本上奠基在一些共通的布農文化概念，亦即他們關於 *hanitu* 精靈以及人與群體關係的想法，也就是布農人的人觀。在這樣的邏輯思維下，對布農人的人觀進行更深入的探討是相當重要的。

以往的研究已經指出，人觀及其背後的 *hanitu* 觀念是理解布農文化的核心，其緊密且錯綜複雜的與布農人各個層面的社會生活相互結合。黃應貴（2008：330）根據東埔社布農人的民族誌資料指出，人觀及其背後的 *hanitu* 信仰，對於瞭解整個布農文化上具有關鍵性的位置。同時，他發現當地人「並沒有抽象的『人觀』之分類概念，而是由 *hanitu*（精靈）、*is-ang*（自我）、*logbo*（身體）等構成人的要素來理解，並由生命儀禮的實踐來表達」（2012a：24）。藉此黃應貴（1992：194-200, 2012a:24-31；Huang 1988:97-103）建構出一套二元對立的象徵系統，並主張「有了這個象徵系統，我們可以清楚理解當地布農人如何透過生命儀禮的實踐來再現其人觀」（2012a：31）。此二元對立的象徵系統並進一步成為研究者用來探討布農社會文化持續與變遷等議題的基礎（參閱黃應貴 1988,1989,1992,1993；楊淑媛 1992）。

面對當代社會生活面貌的複雜性，透過對基督宗教、資本主義市場經濟、國家教育、醫療衛生保健活動等面向在布農社會運作的觀察，黃應貴（2006, 2012b）提出以「多重人觀」的觀點來進行當代布農族社會生活的觀察。在黃應貴的假定中，「多重人觀」是伴隨著外在力量或機構而進入地方社會。政治國家化、經濟資本主義化與宗教基督教化帶進了其背後所隱含的國家公民、經濟人與基督

宗教的人觀（黃應貴 2012b：238），這些不同的人觀共存於地方社會中。以改信基督宗教的東埔布農人為例，黃應貴發現：「布農人雖然沒有放棄傳統的人觀，但同時某程度內也已接受基督宗教信仰背後之人觀的某些性質（如原罪）與普世主義的傾向，使得當代布農人的日常生活實踐與他們的心靈深處，均蘊含著多重的人觀」（2006：44-45）。他更進一步指出「正如其生活的分化一樣，多重的人觀被分別使用在不同的實際生活中」（同上引：45）。「多重人觀」的提出揭示當代布農人生活在一個相當複雜的社會情境中，然而，從宗教信仰這個單一層面來看，這些具有不同信仰的布農人實際上擁有不同的人觀嗎？究竟這些多重人觀的內涵為何？這些多重的人觀如何在布農人實際生活中運作？彼此之間又如何互動？對於這些提問，黃應貴並沒有提供更多的討論。回到本文的討論，我們可以說這些不同宗教信仰者對意外的不同理解與爭論實際上是不同宗教信仰背後所隱含之人觀的差異所造成的嗎？

同樣在 2006 年，透過對霧鹿與古古安這兩個分別位於台東與南投之布農聚落的民族誌研究，楊淑媛發表了一篇相當重要的文章，文中她試圖將布農人的人觀及其背後的 *hanitu* 觀念放在動態的基礎上來理解。她發現，「霧鹿布農人並沒有使用很系統的方式來談論人是如何構成的，他們對建構一套完整一致的人觀也並不感興趣」（2006：80）。這是因為對布農人而言，由於 *hanitu* 與 *is-ang* 主要在不可見的世界（the concealed or the hidden）中活動，除了少數人（如儀式專家或產婆）對這方面比較具有知識及興趣外，大多數人對其所知相當有限。這種對精靈世界（spiritual world）模糊不確定的看法，不僅與精靈世界的隱藏性有關，更涉及布農人是透過經驗來建構他們對於精靈世界的理解。她認為：

布農人對人的構成、*hanitu* 與 *is-ang* 等概念的不確定性和難以掌握，不只和精靈世界的隱藏性有關，也和布農人並不偏好建構一套固定一致的看法或理論，而強調在實踐過程中形成共識

的傾向有關。在某個程度上，每個人都可以相信他們透過其經驗想要相信的，沒有任何既定的政治或宗教權威能夠強迫將其他看法加諸其他人身上。不過，這些經驗也並不是偶發的，而是受到文化觀念以及與其他人的社會互動的影響而具有相互主體性的面向。(2006:81)

基於這樣的理解，楊淑媛提出以「建構的意向性」(constructed intentionalities)的觀點來理解布農人對人及其他精靈性的存在(spiritual beings)，而不是利用二元對立的象徵體系。這是因為二元對立的象徵體系是藉由過度系統化布農人的人觀所建構出來的，這樣的分析方式忽略了布農人對於人的構成及人與精靈性存在之關係的模糊性、曖昧性與不確定性的看法。而所謂「建構的意向性」是指「*is-ang*、*hanitu* 與 *dehanin* (天)均被認為有其自身的意向、慾望以及意志，不但會影響人的意向和活動，也會反過來受到人的影響」(同上引:82-83)。

行文至此，讓我們回到對本文的討論。筆者認為，楊淑媛提出的論點對本文的討論相當具有啟發性。在本文一開始筆者已經提及，做為這篇文章主要資料來源的這起小兒意外事件相當特殊，具有高度的「曖昧性」與「神秘性」。由於事件沒有任何目擊者，任何評論者必須依賴跡象或是他人的二手言論做為依據、進行論述。正因為這樣的特殊性，這種種不同的論述反而具體呈現他們背後抱持的觀念與想法，如同對同一事件不同的翻譯過程。除此之外，值得注意的是，這些不同的論述乍看之下指涉不同的宗教信仰，這個案例中卻呈現這些不同宗教信仰的布農人對事件的理解其實在多個論述中移動。以信仰基督長老教會的布農人而言，他們一方面強調上帝的能力，另一方面也關注對傳統禁忌的遵守以及強調與祖先維持關係的重要性。對布農人而言，並沒有任何一個論述在這個爭論的過程中可以取得完全的勝利。同時，在這個爭論過程中可以發現，面臨某種指控，當事者的家庭可能沒辦法公開反駁，因為他們生活

在同一個社會網絡中，其他家族成員的主張必須被加以考量與進行妥協。

筆者認為，當代的東部布農人在面臨頻繁的族群與文化接觸及互動的情況下，理解其人觀之延續與變遷之重點不在僅僅探討有哪些文化元素被保留、轉變或被放棄，而是強調布農人的人觀如何透過日常實踐被建構與互相理解的過程。這正是 Joel Robbins (2009) 所主張的：面對變遷，我們應該探討的是元素之間關係的轉化，而非元素本身。另一方面，如果對布農人的社會文化特徵而言，實踐過程是重要的，但在當代日常生活中，這個實踐過程也已經與以往的面貌不同，已有許多不同且多樣的宗教信仰存在。這也是筆者在本文中試圖以一則小孩因意外受重傷而引發家族成員之間對意外發生原因與後續處置方式的理解與爭議，來呈現當代不同宗教信仰的布農人的觀點與主張在實際的社會情境中如何彼此論述、競逐與爭論而最終被實踐的過程。

引用書目

方鈞璋

- 2012 〈命名與基督：一個東部布農族聚落的例子〉。收錄於林志興主編，
《繁衍、祈福與保護：亞洲背兒帶文化》頁 129-147。臺東：國立臺灣
史前文化博物館。

丘其謙

- 1976 〈布農族的名制〉。《政治大學邊政學報》7：147-194。

李敏慧

- 1997 〈日治時期台灣山地部落的集團移住與社會重建：以卑南河流域布
農族為例〉。國立台灣師範大學地理系碩士論文。

胡文池

- 1997[1984] 《憶往事看神能》。台南：人光出版社。

海樹兒·爻刺拉菲

2006 《布農族部落起源及部落遷移史》。南投：國史館臺灣文獻館。

移川子之藏、宮本延人和馬淵東一

2011 [1935] 《台灣原住民族系統所屬之研究》。楊南郡譯。台北：行政院原住民族委員會。

費聲遠

1980 《回憶錄》。董增順譯。花蓮：華光書局。

黃宣衛

2012 〈台灣南島民族宗教研究之回顧與展望〉。《台灣宗教研究通訊》10：1-80。

黃應貴

1989 〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：177-213。

1992 《東埔社布農人的社會生活》。台北：中央研究院民族學研究所。

1993 〈作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》75：133-169。

2001a 《臺東縣史·布農族篇》。臺東市：臺東縣政府。

2001b 〈失落的內本鹿：一個邊疆社會中跨越族群界線的區域中心〉。《東台灣研究》6：139-172。

2006 《布農族》。台北：三民書局。

2008 《反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐》。台北：三民書局。

2012a 《文明之路，第一卷「文明化」下布農文化傳統的形塑(1895-1945)》。台北：中央研究院民族學研究所。

2012b 《文明之路，第三卷新自由主義秩序下的地方社會(1999迄今)》。台北：中央研究院民族學研究所。

楊淑媛

1992 〈兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究〉。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2005 〈臺灣高地的政治體系初探：以布農人為例的研究〉。《臺灣人類學刊》3(1)：185-219。

- 2006 〈人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究〉。《臺灣人類學刊》4（2）：75-111。

Coe, Michael D.

- 1955 Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa. *Ethnos* 20(4):181-198.

Huang, Ying-kuei

- 1988 Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan. Ph.D. Thesis. London School of Economics and Political Sciences, University of London.

Robbins, Joel

- 2009 History, Cosmology and Gender: Christianity and Cultural Change among the Urapmin of Papua New Guinea. *In* Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories. Pamela J. Stewart and Andrew Strathern, eds. Pp. 109-132. Durham: Carolina Academic Press.

How to Construe the Varieties of Religious Beliefs in Contemporary Bunun Society?: Case Study of a Bunun Child Accident, Eastern Taiwan

Fang, Chun-Wei

Abstract

This paper, by examining a child accident, is focused on the diverse religious interpretations, controversies and understandings among the Bunun people in their contemporary daily lives. It is suggested that these different religious interpretations and proposals seem to reveal people's diverse religious affiliations, including Bunun traditional religion, Christianity, the Han Chinese folk religion and Yikuandao. However, by analysing closely the data through field study, I argue that there is no outstanding difference among these religious beliefs although each of them holds distinct viewpoint and idea on the surface. Their various discourses are in fact based on some communal Bunun cultural concepts, such as the idea of *hanitu* (spirit) and the relation between individual and group. In other words, it is the Bunun idea of personhood that they all concern. This paper illustrates how these diverse ideas and concepts struggle, negotiate, compromise and conciliate in the contemporary Bunun social lives.

Keywords:

religious beliefs, everyday practice, personhood, the Bunun people, Austronesian

