

知本卑南族的

出草

儀式：一個文獻

山道明、安東 原著 ■ 陳文德 主編 ■ 林文玲、陳澄如 翻譯

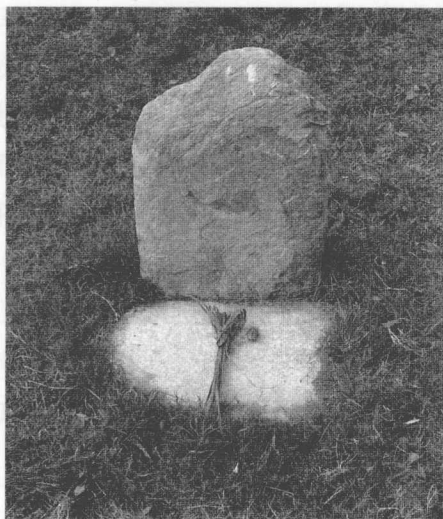
K892.384

20121

知本卑南族的 **出道** 儀式： 一個文獻

山道明 (Dominik Schröder)、安東 (Anton Quack) 原著

陳文德 主編



中央研究院民族學研究所

知本卑南族的出草儀式：一個文獻

原 著：山道明(Dominik Schröder)、安東(Anton Quack)
編 譯：中央研究院民族學研究所
主 編：陳文德
翻 譯：初譯 陳澄如
校譯 林文玲

卑南語復原：陳金妹

編 輯：黃淑芬

封面設計：黃金鐘

出版發行：中央研究院民族學研究所

臺北市南港區研究院路二段 128 號

電話：(02)2652-3300

排版印刷：天翼電腦排版印刷股份有限公司

臺北縣中和市中正路 716 號 8 樓

電話：(02)8227-8766

定 價：新臺幣 300 元(精裝)

新臺幣 250 元(平裝)

初 版：中華民國九十八年十二月

(精裝) GPN 1009803523 ISBN 978-986-02-0952-5

(平裝) GPN 1009803524 ISBN 978-986-02-0953-2

主編序*

前言

出草(獵首, headhunting)曾是過去散見於臺灣、中國、印度、日本、東南亞、大洋洲、紐西蘭、新幾內亞、南美洲以及古代歐洲部分地區的一種慣習。¹然而,隨著西方勢力的擴展,這種慣習反而成為殖民者以「文明化」之名行「掠奪」之實的一個主要理由。時至今日,在某些地區,儘管出草已經不再,卻仍被想像為「未開化民族」的奇風異俗。

究竟什麼是出草?為何要出草?何時出草?出草的方式與過程為何?如何處理獵獲的首級?出草與其他層面的社會文化生活又有怎樣的關係?在不同的時空脈絡中,出草的意義是否也有轉變?換言之,當今日我們不再將文獻中的出草者視為「渴血野蠻人」,出草也並非人類攻擊性的表達,而是極富深遠意義的傳統慣習,甚至有其特定時空脈絡的發展時(金子 1999: Hoskins 1996a),上述這些問題顯然是必須嚴肅思索的。相較於其他地區對於這些問題的探討,²我們對於臺灣原住民出草慣習的理解是相當有限的。不論對於執政者或者原住民,出

*筆者感謝黃淑芬與吳佩真協助日文與德文資料的翻譯。序中有關 Quack (1981, 1985) 的資料係分別引自洪淑玲和喬蕙芳未出版的中譯文。為求一致,此處卑南語的拼音採知本書寫方式,另參閱鄭玉妹(2007)。

¹ 相關網址參考 <http://www.answers.com/topic/headhunting>。就目前所知,臺灣原住民中只有蘭嶼島上的雅美人沒有這個慣習。

² 目前對於出草研究有較為整體性討論的是 Janet Hoskins (1996a) 編輯的論文集,尤其 Hoskins (1996b) 的導論,對於出草研究的回顧以及幾個重要的發展方向做了頗為細緻的說明,值得參考。

草都是禁忌的話題，甚至成為原住民長期以來背負的污名。

有關臺灣原住民出草的記載早見於清代文獻，不過要到二十世紀初，才有較為系統的描述與討論。直迄今日，出草的研究仍以戰前的日本學者為主，³ 並且以 1928 年臺北帝國大學成立為分界，有著不同的重點。例如，1928 年之前由總督府臨時臺灣舊慣調查會出版的《蕃族調查報告書》(1913~1921)、《番族慣習調查報告書》(1915~1920) 以及《臺灣番族慣習研究》(1918~1921) 三套各八冊的官方調查報告，著重於調查出草原因、出草過程中的諸項細節等。相較之下，1928 年之後，對於出草不但有較為明確的研究議題，也更為精細化與理論化，包括探討出草對於社會凝聚的作用，出草與其他既存觀念、儀式、團體之間的關係(張旭宜 1995:6)。其中，較值得注意的是岡田謙(1934)和古野清人(1975[1945]，第十一、十二章)兩位：前者藉由東南亞民族誌與阿里山鄒族的民族誌，指出出草是與靈魂觀有關，是一種獻祭；後者除了列舉他所蒐集的各族出草資料外，也提到出草與農耕祭儀的可能關連。⁴ 此外，森丑之助從語彙注意到泰雅族的出草跟祖先的慣習有關；岡松參太郎從社會組織的差異，指出泰雅族是以解決爭議為出草之首因，排灣族則以復仇為主(張旭宜 1995:5-11)。不過，整體來說，這些資料與討論仍然是片斷、零散的。

戰後，由於出草成為禁忌的話題，加上時間流逝，出草更成為記憶中的往事，而增加研究理解的困難與困擾(另見張國賓 1998)。⁵ 因

3 McGovern(1997[1922])也撰寫了一本以 headhunters 為名的英文著作，但是相關的資料與討論並不多。

4 出草與豐收的關連性，長期以來是一個主要的解釋模式，卻也遭到嚴厲的批評，包括民族誌資料，也攸關研究者的假定(Needham 1976)。

5 李國銘(2004[1998])結合文獻與民族誌，解釋西拉雅人的出草為一種村落，甚至區域之間的交換行為，是值得進一步討論與發展的論點。此研究也清楚呈現出草的研究跟民族誌資料的累積以及新問題的提出有密切的關連(另見 Yeh 2008, chapter 7)。筆者感謝葉淑綾博士提供相關的訊息。

此，這本根據山道明 1964～1971 期間的調查資料，而於 1979 年出版的知本卑南人出草儀式的著作，對於卑南族與臺灣原住民出草的研究都是彌足珍貴的，何況報導人中還有實際參與出草者。除了本書，以這段期間調查的資料做基礎而出版的著作尚有兩本，分別是安東教授 (Anton Quack) 整理費道宏神父 (Rev. Patrick Veil) 與山道明神父 (Dominik Schröder) 所蒐集的資料而撰寫的知本部落歷史傳說口碑 (Quack 1981)，⁶ 以及他以山道明未發表著作為基礎所做的知本巫師研究 (Quack 1985)。三本著作都是由 Anthropos Institute 出版。

傳教士、民族誌與知本卑南人

費道宏、山道明與安東都是天主教神職人員，其中，費道宏屬於白冷外方傳教會 (Bethlehem Mission Society, SMB)，山道明與安東均為聖言會成員 (Societas Verbi Divini, SVD)。⁷

費道宏 (1901-1988) 是三位之中最早到臺東的。1929 年，他到中國東北傳教並待留到一九五〇年代。後來因為在中國傳教的限制，加上接受負責臺東傳教工作的巴黎外方傳教會的費聲遠主教的邀請，⁸ 遂於 1956 年來到臺東。起先，他在大武鄉的尙武傳教，隔年 (1957) 接任知本天主堂司鐸一職。費道宏在臺東三十年多年 (1956～1986)，主要負責卑南族地區的傳教工作，對於知本天主堂的發展特別有貢獻，該

6 為行文方便，Anton Quack 教授的中文名字以「安東」表示。謝謝曾建次主教提供這個訊息。

7 此節除了引用本書第壹部份的資料，另參考 Burgmann (1975)、Gächter (2009) 與安東 (Quack 1981, 1985, 2008)。這些資料若前後有不一致之處，如山道明的出生年月或來臺的時間，採以較多相同者的說法。

8 一九五〇年代初期，巴黎外方傳教會在臺東縣傳教，後來費聲遠主教邀請在中國熟識的白冷外方傳教會的傳教士到臺東，並改由後者負責傳教，巴黎外方傳教會則專注花蓮地區的宣教。

堂可說是他一手開墾出來的。⁹ 另一方面，他也頗為關心知本部落的發展。例如，有鑑於原住民教育落後於漢人，而部落內又沒有幼稚園，他乃向國外募款籌辦「天真幼稚園」(1956 年秋立案招生)。傳教期間，費道宏勤於學習卑南語，對於山道明和安東的研究有很大的幫助，尤其與山道明的合作，留下寶貴的知本卑南族民族誌資料。費道宏於山道明在知本研究期間，不但提供住處，並且協助他與報導人建立關係。即使在山道明離開知本的期間，也不忘替他與知本卑南人保持聯繫。費道宏對於安東的幫忙也是很大，除了引介卑南報導人，還讓安東閱讀他日記中的民族學筆記，並且提供卑南語彙。

相較於費道宏的教會背景，山道明(1910-1974)與安東(1946-2009)兩位都獲有民族學(人類學)的博士學位，而且常在 *Anthropos* 這份重要的歐洲人類學雜誌發表文章。安東更在 1983 年完成博士論文後的十年間擔任該刊物的總編輯，且於 1994 年到 2009 年過世這段期間擔任書評編輯。¹⁰

山道明於 1937 年成為傳教士，之後，被指派到中國甘肅從事傳教的工作。他於 1938 年抵達中國，先在山東南部接受語言訓練(1938-1939)。不過，後來一些因素，他並沒有到甘肅傳教。1942 年，他在北京輔仁大學繼續接受語言課程，自此對民族學產生興趣並開始從事研究。1945 年，他獲頒文學士學位，之後還曾在輔大教授一年的民族學。

9 1986 年費道宏因年邁返國養老。有感於費道宏生前對於知本以及整個卑南族天主教堂區的貢獻，知本天主教堂教友於 1992 年 5 月 18 日在教堂旁側立碑紀念。至於「天真幼稚園」，早在 1985 年因需立案，即已更名為「道宏幼稚園」，以茲紀念。

10 這並不表示只有聖言會傳教人員從事民族誌研究。例如 1969 年在臺東縣東河鄉研究阿美族宗教祭儀的白冷外方傳教會畢少夫神父(Rev. Bischofberger Otto)，即是一位人類學家；顧浩定神父(Rev. Wolfgang Grichting)是位社會學家，並於 1971 出版一本有關臺灣價值體系的著作(引自陳世賢 2009)。同屬白冷會的還有攻讀民族學並且從事排灣族研究的艾格里神父(Rev. Hans Egli)，筆者感謝趙川明老師提供艾神父的資料。

1946 年到 1949 年期間，山道明在青海、甘肅兩省省界的西寧一帶從事蒙古人的民族學研究。因為這個經驗，他回到歐洲後就繼續在瑞士弗里堡(Freibourg)和德國法蘭克福研究民族學，並於 1951 年獲頒博士學位，論文是關於西寧人(Tujen)的宗教研究。直到 1960 年，山道明除了參與 *Anthropos* 這份刊物的編輯工作，也在聖奧古斯汀擔任民族學教授。之後，他去日本名古屋南山大學擔任人類學專任教授(1960-1969)。後來的幾年中，直到 1974 年去世這段期間，他都埋首於聖奧古斯汀的人類學研究機構，整理與編輯他所蒐集的資料。

山道明與費道宏是 1964 年在嘉義認識，並因後者的鼓勵，而於 1964 年起到 1971 年之間多次前往知本從事研究，前後約待留 550 天。山道明之所以能夠與當地居民親近、學習語言，並得到信任，跟他具有傳教士及民族學家的身份有關。他自認為「研究者—傳教士」，這意味著他希望自己的研究活動是確立在以一位基督教的大使身分去進入其他民族的文化及精神世界，並能將兩者圓融圓滿地整合在一起。知本部落的宗教與歷史一直是山道明的主要研究重點，他也曾撰文描述知本卑南族宗教的一般情形(Schröder 1967)。從備忘錄中可以得知他已收錄了 12,000 篇經文。

山道明過世後，這些資料就由安東整理、出版。安東也因為個人的興趣而在這樣的基礎上進一步從事相關的研究。安東原先是在聖奧古斯汀就讀哲學與神學，並且於 1973 年完成有關非洲薩伊(Zaire)的 Suku 與 Yaka 人的祖先崇拜與至高神靈信仰的神學研究。之後，他開始研究民族學，並且轉到科隆大學(University of Cologne)從事民族學與非洲研究。他於 1975 年開始進行山道明所留下來的資料之出版工作，並於 1978 年根據山道明未出版的著作，撰寫知本卑南人出草的碩士論文。1978 年到 1979 年期間，安東也曾到過臺灣學習語言與從事研究。1983 年，他完成有關知本巫師的博士論文研究；該論文於 1985 年出版(Quack 1985)。

畢業後，安東除了擔任聖奧古斯汀大學的民族學教授之外，也在 *Anthropos* 這份人類學刊物扮演著重要的角色。由於這也是傳教士出版他們研究結果的一個刊物，除了留意人類學研究的相關發展外，安東也一直關注人類學(者)與教會(傳教士)之間的關係。換言之，安東(Quack 2008)認為人類學者長期以來漠視傳教士跟他們研究上的相關性與貢獻的心態，是有待調整的。不過，他也不諱言地主張，一位(好的)傳教士也必須是一位人類學者，這是因為關注與瞭解當地住民的生活方式與思維是傳教時必須嚴肅面對的課題，而不是要傳教士必須接受專業的人類學訓練(另參考 Quack 2006)。

就此而言，安東對費道宏與山道明所蒐集的這些知本卑南族民族誌資料的整理與出版，除了來自當地住民的支持，¹¹ 也代表著教會與民族學(人類學)的結合。假若教會對於原住民語言、習俗與文化沒有學習與包容的態度，也沒有獲得當地人的支持，這些資料是不易蒐集與保存的。以教會為例，最先在臺東傳教並且擔任過花蓮教區署理主教的巴黎外方傳教會的費聲遠(Bishop André Jean Verineux, MEP)，早在 1958 年即對於原住民出草有著這樣的說法：

出草不是打仗，也不是可以隨時無條件舉行的野蠻行為，更不是像羅馬鬥士一樣的競技場運動……是一種擁有宗教意義的神聖儀式，經過出草成功的人，證明祖靈正在保護他及家族。不能不相信，因為日本人禁止出草，原住民宗教性的感情受到挫折。(引自丁立偉等 2005:39)

換言之，天主教得以順利在知本發展的一個重要因素，是部落領

11 教會也意識到臺灣原住民的改宗因部落領導者的影響力而異。例如，排灣與魯凱等族群，因為有貴族制度，領導者影響力較大；反之，沒有此制度的布農與雅美，領導者的影響力小(丁立偉等 2005:40-41)。有關知本天主堂與知本部落發展的關係，可參考曾建次(2006)與羅小婷(2008)，另見陳文德(2008)。

導人能夠接受教會。事實上山道明的重要報導人，如陳裕仁(Avuso)、高順德(Asiver)與陳宗古(Omaisán)，就是當時 Mavaliw(瑪法溜)、Pakaruku(巴卡露固)與 Ruvaniyaw(邏法尼耀)三大家族的司祭長(raham)，至於汪美妹(Valikay)，是位資深的巫師(pulingaw)，也是位居領導地位的 Mavaliw 家的一員。這些資料日後也成為整理與出版知本部落與卑南族群歷史的重要參考，其中一個重要的推動者即是身為知本卑南人的曾建次主教(1998, 2005, n.d.)。¹²

另一方面，也由於山道明本身具有民族學(人類學)的背景，使得這些資料有著較為整體性的記錄與說明，有助於對該族群社會文化的理解，進而做為日後研究的基礎。例如，山道明對於他的工作方式，曾如此寫道：

我的工作方法是把每個細節弄得清清楚楚，並且盡可能讓人瞭解每個部分的來源，因此我採取三個步驟。第一，我請別人大概描述儀式、祭祀的對象、工具、物品，並且講一下歷史，這樣自然就產生了一個大綱。第二，我從大綱的每個細節著手，並以許多問題來探討。對報導人而言，這的確是相當累人的。而翻譯者也花費很大耐心工作，因為我與他說明了一個詳實記錄的必要性。第三，我試著去找出每個細節的深層含意，不僅是細節與整體之間的關係，而是各部分與整體以及各部分之間的意義和影響。(本文頁 5)

對於本書三位主要相關者做了一些背景說明之後，以下將略微描

¹² 一般認為，梵諦岡第二屆大公會議(1962-1965)對於臺灣天主教在原住民社會的推展有著重大的影響。除了教育、醫療、社會服務以及移居都會地區原住民的牧靈工作的推動外，禮儀本位化是一個重點，其中包括聖經翻譯、人類學及語言學的研究工作(參閱丁立偉等 2005)。

述本書的內容以及說明中譯本補充之處，最後再將此書放置在卑南族民族誌研究的脈絡。

本書的內容與中譯本的補充說明

誠如前述，此書是山道明過世後由安東整理、出版的，是關於知本卑南族系列研究的第一本著作。除了書目，本書由四個部分構成，內容大致如下：

第壹部份是由安東撰寫的，包括下列幾項：(一)該書的緣起——簡述山道明與費道宏的生平、山道明在知本的研究、報導人的身份以及日治以來卑南族的研究情形；(二)知本卑南族的簡介——根據歷史與考古等資料描述卑南族的分布與特色；描述知本卑南部落的構成、親屬、宗教等層面的特徵；(三)說明此書資料的性質以及作者整理的情形與限制；(四)卑南族儀式經文的特性；(五)出草的文化脈絡——報導人如何解釋出草習俗。

第貳部份是山道明蒐集的出草文獻，包括：(一)出草前與出草時的儀式；(二)出草歸來後的儀式；(三)為傷者與死者舉行的儀式。

第參部份是對於一些重要用語、報導人、地名等詞彙的簡要說明。

第肆部份是條列山道明和費道宏蒐集而未出版的出草相關資料。

全書篇幅最長且最主要的是第貳部份，¹³安東在第壹部份已經對於這部份資料的性質與限制做了說明。有關儀式經文的內容和作者的解說，我們曾多次與當地幾位耆老、母語老師一起討論、確認，而做了一些更正。母語拼音方面，則以現行卑南語書寫方式表記(附錄一)，其中，一般名詞(例如食物、器具、祭儀等)是以羅馬拼音「小寫／斜體」表記，專有名詞(例如人名、地名、神靈名稱等)則以羅馬拼音「大寫

13 曾建次主教(n.d.)曾將這部份整理並影印給部落族人。

／正體」表記。但是，像祭儀經文中經常出現的詞語，如 *ka'itrasan-kanvanvan* (在高處)、*demaway-'emasi* (造物者)、*mi'a'alrup* (人類範圍以外者) 等，係衍生用來泛稱所有超自然的存在者，並非指稱某特定神靈，故仍以小寫、斜體來表示。另一方面，我們也請鄧芳青博士協助標示儀式經文的字根與詞綴，以呈現經文語言的表達方式，並且將知本卑南語常見詞綴(附錄二)附錄於後，希望有助於卑南族儀式語言及其與社會文化關係的探討。此外，金子えりか曾將報導人高順德對於出草慣習的解釋，抄寫附載於她的文章後面(1999:132-138)，¹⁴ 由於部份內容不見於本書，因此也請黃淑芬小姐翻譯附錄於後(附錄三)。

整體而言，除了考慮閱讀方便而特地標示書中的章節，中譯本基本上維持德文原書的章節架構與內容說明，不做更動。不過，安東當時所根據的臺灣原住民和卑南族資料，從今日來看難免有些不足或錯誤之處。因此，中譯本除了更改一些較為明顯的錯誤，也在適當的段落以加註的方式補充說明。其中，由於補註篇幅上的限制，有兩點需要在此多做說明：(一) 關於臺灣史前文化與當今原住民族的關係，以及(二) 卑南族民族誌資料的理解。

安東引述費羅禮(Raleigh Ferrell)、凌純聲與張光直等諸位先生的研究，尤其是前者的論點。費羅禮根據語言學與考古學的資料，認為泰雅族、鄒族與排灣族這三支古老的民族與臺灣史前的三個考古文化有關，亦即：泰雅族／繩紋陶文化；鄒族／原龍山文化(或稱圓山文化

14 金子えりか 1999 年曾在中央研究院民族學研究所與順益臺灣原住民博物館合辦的「臺灣原住民國際研討會」(5月1日~3日)以英文發表 'Headhunting as Historical Practice and the Need for Processing the Past'，當時並沒有這份資料的英文附錄。這份資料後來附在該年年底出版的日文文章中(金子 1999)。這份資料經過卑南語→德語→英語→日語的多次翻譯，如今再譯成中文，是否能充分呈現出當時報導人的意思，實不無疑慮。我們雖曾聯絡過金子教授，但是毫無音訊。

化)；¹⁵ 排灣族／龍山形成期文化。這樣的論點已經涉及兩個問題：(1)「龍山形成期」這個概念；以及(2)當代原住民族與史前文化的關係。以下的說明是由陳玉美博士提供。

先就「龍山形成期」(Lungshanoid)這個用語來說，此為張光直在1959年正式提出的一個概念，作為其研究假設。張光直提出華北核心地區的農耕民族，在農耕技術逐漸發達、人口增加之後，逐漸往外擴展到華東、中國東南沿海與臺灣等地。不過，隨著新的考古材料陸續出土，多元說遂於一九八〇年代取代華北中原核心地區往外擴展的一元說，張光直也轉而提出相互作用圈(interaction sphere)的概念。其次，就當代原住民族與史前考古文化的關係而言，由於人群遷徙以及文化採借等因素，要直指某一特定族群與某一考古文化的關係是不易的。以上述費羅禮提出的鄒族與圓山文化的關係為例，張光直曾以地緣關係，提出反對的意見。

至於與卑南族民族誌資料與解釋相關的則有兩個部份，分別是 *zekalr* (聚落)與親屬群體的組成(本文頁17)，依序說明如下。

首先是關於 *zekalr*。卑南人目前多以「部落」做為 *zekalr* 一語的中譯詞，*sazekalran* 即為「同一部落住民」的意思。但是，根據目前所知，卑南族的一個重要特色是，*zekalr* 是由幾個領導家族所構成，這些家族各自擁有可舉行祭儀的 *karuma'an*，和訓練男子且有名稱的成人會所 *palakuwan* (參閱陳文德 [出版中]，第三章第三節)。以知本為例，Mavaliw 是三大家族中最早到來的，也是位階最高的；Pakaruku 居次；至於 Ruvaniyaw，是日治時期才遷移過來，而且居住於離前面兩個家族稍遠的地方(曾建次 1998:149-150)。這些家族如何構成一個

15 圓山文化與原龍山文化(繩紋陶文化)是早晚兩期的不同考古文化，但是，費羅禮將兩者視為相同。張光直一開始因為圓山文化的下層文化出土陶器中，有上彩者以及出土有肩石斧，而名之為「原龍山文化」(proto Lungshan)。後來發現這是繩紋陶文化，亦即與所謂的龍山形成期無關，因此，「原龍山文化」也就成為歷史名詞。

「部落」，既跟知本卑南族部落的發展有關，也提供思考卑南族做為一個族群的線索(陳文德 2009)。

其次是關於卑南族的親屬。誠如安東在註解所說的，山道明對於這方面的看法有些模糊。不過，即使是引用衛惠林的著作，也因為後者的用法不一致而徒增困擾(本文頁 17，註⑧)。筆者認為，這裡已經涉及我們對於卑南族親屬的理解。對於「家族」、「世系群」、「氏族」這些親屬群體的討論，不但攸關「親屬」的觀念，也跟卑南族 *karuma'an* 的構成原理有著密切的關係(陳文德 1999, 2009)。不論是從外在的形式或者所舉行的祭儀的性質，*karuma'an* 實有不同的類型，其重要性與意義也不盡相似。例如，出草儀式的舉行是跟上述三大領導家族的 *karuma'an* 有關，禁止女子參加，跟因為生病而祭祀或建蓋、不拘性別的個人性 *karuma'an* 無關(笠原政治 2009[1980]；陳文德 2009)。¹⁶ 換句話說，領導家族的 *karuma'an* 是舉行重要歲時祭儀以及為族人祈福的場所，具有政治與宗教上的意義。

除了上述的補充，對於書中記載但目前已不再舉行部份儀式內容，中譯本也引用其他部落的相關資料以補註的方式說明。例如，本書提到出草回來之後，會另行狩獵，而以獵獲的山羌舉行 *puviyaw* (神有儀式，以下行文為「羌祭」)。由於當地耆老報導未曾聽過或看過這個儀式，遂於此處附上南王羌祭的照片以做為參考(照片⑱)。另外，因為今日大獵祭 *mangayaw* 與出草儀式的部份內容類似，因此也以相關的照片做為出草儀式的對照(照片⑬-⑮)。

對於此書中譯的一些限制與不足之處，也有說明的必要。雖然自己多年來在卑南族的田野經驗，對於本書內容的解讀頗有幫助，其間又有鄧芳青博士的參與，對於卑南語構詞上的解說提供不少重要訊息，

16 直迄今日，七月小米收穫祭期間，在三個領導家族的 *karuma'an* 所舉行的嘗新祭 *demirah*，仍只容許男子參加。

但是，由於此書是關於如今不再舉行的出草儀式，儀式語言的意思又同於一般日常用語，深奧難懂。而令人遺憾地是，筆者熟識的兩位翻譯人賴英義與陳明功，以及熟諳知本部落歲時祭儀的司祭長林茂生等幾位先生於幾年前先後過世，安東教授也於今年四月初驟逝，即使現在與當地耆老討論，也無法充分復原當時山道明採訪的脈絡，段落之間仍有多處曖昧不明之處，而無法提供一個更為整體性的解讀。這是筆者在此必須指出的。另一方面，由於經文意思深奧難讀，除了書中已有的解釋，本應將每句經文以及整段意思翻譯為一般讀者可以理解的文句，然而這已經涉及對於知本卑南語與民族誌的掌握，非筆者目前的能力所及。就一部理想的中譯書來說，這是一個明顯的缺失。

出草、羌祭與 *karuma'an*

本書由出草前與出草時的儀式、出草歸來後的儀式以及為傷者與死者舉行的儀式三個部份組成，既代表三個不同階段的儀式過程，也各有其特定的時空脈絡，例如，戰士的家、村落邊界、*karuma'an* 與遠方。其中，*karuma'an* 是一個重要的儀式場所。另一方面，卑南族儀式中常見的兩個要素——隔開不好事物的 *semaninin* 以及祈福、增加力量的 *pulu'em* ——更是凸顯出趨福避禍與相信祖靈與神祇力量的觀念 (Schröder 1967)。不過，在出草儀式中舉行多次的隔離，以及在家中以衣服為出外的戰士增加力量等作法，卻也傳達了人們對出草過程的不可預期性的不安。至於儀式執行者，除了由巫師 *pulingaw* 召喚戰士的亡魂，整個儀式是由部落領導人，即司祭長 *rahan* 負責。

誠如前述，有關臺灣原住民出草慣習的研究文獻不多，也少見儀式過程的描述 (參閱古野清人 1975[1945]，第十二章)，更遑論儀式經文的記載 (另見河野喜六 2000[1915]:377-378)。相較之下，本書的確提供了彌足珍貴的資料。不過，也因為本書主要以出草儀式為焦點，加

上儀式經文簡短、意思深奧，不同於一般日常用語，書中的說明難免有其模糊與曖昧之處。即使安東在第壹部份提供了知本卑南族背景資料，與出草有關的卑南社會文化的討論仍然有限。職此之故，以下彙整知本(如 Quack 1981, 1985)以及其他部落的記載，提供有關出草的民族誌資料，尤其指出出草、羌祭與 *karuma'an* 之間的關係。

先從羌祭 *puviyaw* 說起。本書提到羌祭是出草回來後的一個重要儀式，是在 *karuma'an* 舉行，並以小米糰捏成、代表著被獵首者的人偶(照片①9)，唱著 *'ira'iraw* 的祭歌。¹⁷ 構詞學上，*puviyaw* 是由字根 *viyaw* (鹿)與前綴 *pu-* 構成，因為是以山羌 *'ura* 等鹿科動物獻祭，又稱為「羌祭」(洪秀桂 1981)。*puviyaw* 一詞首見於佐山融吉(2007[1913])報告。佐山融吉記載卑南社(今日南王)的羌祭是在 *karuma'an* 舉行，舉行的場合為：(1)時間較為固定，是成年男子於少年年祭之後外出獵鹿回來舉行，此後一連數晚皆有舞蹈活動。如果成人會所成員未捕獲鹿，即不舉辦(頁 253)；(2)時間較不固定，在出草之後舉行(頁 252-253, 255)。獵獲的鹿隻是由祭司在成人會所成員所屬的 *karuma'an* 舉行獻祭。佐山融吉認為羌祭是「祈求永保健康之巫術」，如祈求流行病勿入家門、出獵人頭平安歸來等(頁 258)。宋龍生 1963 年曾參加南王北邊領導家族 *Pasaraadr* 舉行的羌祭，他提到這是一個「禳祓」的儀式，即以山羌為犧牲，祭祀最先抵達卑南社最早的舊社址 *Maydatar* 的創始祖、其他祖先與神靈，以及過去一年中該家系的過世者(1997:9-

17 河野喜六(2000[1915]:377)提到首祭中會以「米粉」搓成人偶。由於該書是含括卑南族，無法從文脈辨識是否為卑南社的例子。南王的羌祭有稱為 *patingting* 的祭歌，之所以稱為 *patingting* 或許跟歌詞以「*ting-ting-ting, ting-ting-ting*」起頭有關。祭司將山羌的頭割下、綁在一根帶有箭頭的長棍上，與負責該 *karuma'an* 家的一位男性成員(站於前方)各執一端，然後由祭司唱著 *patingting* 祭歌。Cauquelin(2008:289-304)曾記載與解釋祭歌的部份內容。歌詞的大意是描述到山上捕獵，將獵獲的羌 *'ura* 帶回 *karuma'an*，然後來此的族人在燒烤的煙煙中除穢。根據筆者的調查，歌詞的內容頗為冗長，且隨著唸及的四方之神與上天而變換方向。

18)。從羌祭儀式中將山羌的腳先向 *karuma'an* 再朝外、參與族人依序以燒烤山羌的火煙燻身來除穢等過程來看，的確呈現其禳祓的意涵（洪秀桂 1981:78-80）。南王卑南人以 *paka bekal Za bini* 表示羌祭的說法，也傳達了這樣的意涵：*paka bekal* 的意思有如「除舊佈新」，*bini* 是種籽，意指去除因為死亡或不好事物所帶來的污穢、骯髒。當看管 *karuma'an* 的住家有人過世時，一定要舉行羌祭。

paka bekal Za bini 的用語，也呈現 *karuma'an* 跟小米祭祀的關連性。每一年的嘗新祭是在 *karuma'an* 裡面舉行，尤其像 Mavaliw、Pakaruku 與 Ruvaniyaw 等持有 *karuma'an* 的部落領導家族，是先於部落其他家戶來舉行小米播種與收割的儀式，若有 *karuma'an* 的其他家族的本家，也是先於分家舉行類似的儀式（參閱陳文德 1999）。就筆者所知，南王卑南人建好 *karuma'an* 後，除了由祭司舉行羌祭，翌日清早另由巫師以巫袋舉行 *pusabak bini* 的儀式，¹⁸ 呼求祖靈賜予五穀與象徵獵物的毛髮。

羌祭在 *karuma'an* 舉行，也透露了 *karuma'an* 的重要訊息。喬健（1961:16-19）記載了利嘉的情形：如果成員因遷徙或不合而另外建立新的 *karuma'an* 時，會出外狩獵，並於捕獲山羌歸來後，由建立者在 *karuma'an* 中舉行羌祭。他也指出，羌祭本來是出草歸來後，獵取山羌以祭祀敵首的儀式（同上引:19）。換句話說，*karuma'an* 與出草有關。¹⁹ 衛惠林等（1954:18）曾提到，*karuma'an* 內部有個稱為 *alisaw* 的漏斗型容器，這項儀式器具廣見於東南亞，且與祭祀或出草有關（照片①-②）。²⁰ 在南王，每次在 *karuma'an* 舉行儀式所剩下的小陶珠 *'inasi*,

¹⁸ *pusabak* 是「使之進入」，*bini* 是「種籽」。

¹⁹ 笠原政治（2009[1980]:132-133）提到初鹿有五個 *karuma'an*，其中的 Tawilring 掌管出草，取得的首級必須在此獻祭，並為參與者進行祈福儀式。

²⁰ *alisaw* 是重要的祭祀器具。知本傳說口碑提到，一位遠祖不願意離開他出生的發祥地 Ruvuwa'an，他的兒子們為使他答應，便帶走 *alisaw*，於是這位遠祖只好坐上轎子被抬往新的住地（曾建次 1998:111-112）。