

# 死亡、情緒與社會變遷： 霧鹿與古古安布農人的例子\*

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

---

本文探討在特定的歷史脈絡之下，霧鹿與古古安兩個聚落的布農人如何理解和處理死亡。透過對當代死亡發生的過程與喪葬儀式的分析，本文檢視布農人如何面對生命的無常和規範生者與死者之間的關係。筆者主張喪葬儀式不應被視為封閉的象徵系統來研究，而是多重的社會與歷史過程交錯的場域；並探討殖民政策和基督宗教的引進如何影響了布農人處理死亡的方式，甚至在某種程度上也改變了他們對死亡的情緒反應。死亡所引起的情緒和其表現方式並非靜態的、固定的社會文化建構，它們可能會隨著歷史過程而改變，而呈現出動態的與時間的特性。布農人面對死亡時所經歷的失落、不確定與脆弱無助，也提供了他們一種理解自己在當代世界中位置的方式，而構成其回應變遷的獨特情感結構(structures of feeling)。

**關鍵詞：**死亡，喪葬儀式，情緒，社會變遷，情感結構

---

---

\*1991年9月至1992年2月，筆者在臺東縣海端鄉的霧鹿聚落進行四個月的田野工作。完成碩士論文之後，在1992年8月至1995年5月之間，又陸續回霧鹿進行短期田野工作，共計兩個月。1997年6月底至1999年6月，筆者在霧鹿與南投縣仁愛鄉的古古安聚落進行博士論文的田野工作。居住在霧鹿和古古安聚落的時間前後達兩年，各計十二個月。在田野工作期間，田野居民對筆者的包容、善意與教導，以及海端鄉其他朋友的協助，在此致上謝意。在田野經費方面，感謝中央研究院民族學研究所碩士論文寫作獎助（1991-1992）及中央研究院人文社會科學博士候選人培育計畫（1997-1999）的補助。本文英文初稿曾於2001年6月在倫敦政經學院（LSE）演講過，中文初稿則於2004年5月在中央研究院民族學研究所報告過，感謝與會人士的提問與建議。筆者並要特別感謝 Prof. Maurice Bloch, Dr. Rita Astuti, Prof. Stephan Feuchtwang 與黃應貴先生對本文的鼓勵，以及本刊匿名審查人的批評與意見。

1993年2月農曆年的除夕夜晚，霧鹿聚落一位22歲的青年 Havudal 死於車禍。這對他的父母 Tama Huson 和 Cina Su-ing 而言，是個特別沉重的損失，<sup>1</sup> 因為他是家中的獨生子，而且原本他們已準備好再過兩天就要到其他部落去為他提親。像 Havudal 這樣在都市工作的勞工，因為放假回山上和親朋好友一起喝酒，然後死於酒後駕車的情形，在布農人之間是很常見的。Havudal 被送到臺東的醫院後，天主教會的義務使徒曾經請神父到醫院去為他施洗，希望能夠救得了他。<sup>2</sup> 雖然 Havudal 在臨終前受了洗，他的喪禮被認為是採用傳統的方式而非天主教的方式，因為他的父母是霧鹿沒有加入教會的少數人之一。不過，Tama Huson 和 Cina Su-ing 卻沒有遵守喪葬傳統中關於惡死 (*ikula*) 的許多禁忌。原本布農人對惡死者的處理並沒有舉行什麼儀式，只是草草就地掩埋而已。但是 Havudal 卻被當成善死者來處理，他的屍體不但被帶回聚落，而且還進了家門放在客廳中，而不是放在院子裡。對其他村民而言，這樣的做法表示 Tama Huson 和 Cina Su-ing 根本是傷心得不想活了。他們擔心這麼不恰當的處理屍體的方式，會給整個聚落帶來危險，因為死者會徘徊不去並且想要帶人跟他一起走。雖然大家都很害怕，但在基督宗教所強調的愛心和同情的觀念下，還是有一些人來安慰 Tama Huson 和 Cina Su-ing，協助蓋墳墓和申請鄉公所的喪葬補助事宜。

不同的經驗和觀念影響了霧鹿居民對 Havudal 之死的解釋與反應。許多人認為 Havudal 這麼年紀輕輕的就出車禍死掉，證明了傳統禁忌還是很有效的。Tama Huson 和 Cina Su-ing 在還沒有正式結婚以前，曾因為通姦而生下一個私生女，但小孩生下來後被丟到山上讓她自生自滅。*Dehanin* (天) 看到了非常生氣，Havudal 的死就是 *dehanin* 對他們的懲罰。這也顯示了傳統對善死和惡死的區分還是有它的道理，因此大家都想迴避和惡死者接觸，以免感染厄運。然而，霧鹿的大多數居民都是基督徒或天主教徒，<sup>3</sup> 在教會的官方立場中，除了自殺之外，所有的死亡都是一樣的。在死亡發生時，每位基督徒都應該發揮愛心和同情心來安慰和幫助喪家。在現在喪事花費越來越多的情況下，沒有別

---

1 Tama 是布農語的父親的意思，也泛指比自己長一輩的男性。Cina/Tina 則是布農語的母親的意思，也泛指比自己長一輩的女性。

2 在布農人對基督宗教的獨特理解中，受洗是一種運用上帝的力量來治病的方式（楊淑媛 2006）。

3 在霧鹿的 35 個家庭中，有 7 家是信奉基督教（長老教會），26 家是天主教，只有 2 家沒有加入教會。除了 Tama Huson 和 Cina Su-ing 的家庭之外，另一個沒有加入教會的家是 Cina Su-ing 的母親與弟弟。

人的幫助，喪家的處境真的會很困難。

霧鹿的布農人覺得不同的歷史力量在把他們拉往不同的方向。如果像 Humphreys (1981:5) 所說的，死亡使人正面遭遇對生命無常的自覺與意識，在不同的宗教選擇相互衝突的社會變遷過程中更是如此。不過，對決定要把 Havudal 擡進家中安置在客廳中的 Cina Su-ing 來說，她對孩子的愛和哀悼遠超過任何對惡死者的恐懼，而社會變遷正提供了漠視布農人原有的對情緒應該如何表達的文化限制的機會。

死亡所引起的情緒反應從涂爾幹學派以來就是人類學家研究的重要主題。涂爾幹在他的經典著作 *Elementary Forms of Religious Life* (1995[1912]) 中，分析澳洲中部 Warramunga 地區土著的喪禮中狂熱的自殘和互相攻擊的哀悼行為，指出這並不是私人內在感情沒有控制的表現，而和其圖騰主義的社會結構有密切的關係。Hertz (1960) 也主張死亡的概念、相關實踐和它所引發的情緒是集體表徵的對象，應該被當成社會事實來研究。他透過對東南亞盛行的二次葬，特別是 Borneo 的 Dayak 人的儀式詳細的象徵分析，探討不同的儀式階段如何組織情緒和影響其表現。這樣的研究取向指出情緒是社會文化的建構，成功挑戰了心理學認為情緒是私密的和個人性的 (private and individual) 的假設。直到現在，人類學對情緒的探討基本上仍然延襲這樣的建構論 (constructionism)。<sup>4</sup> Durkheim 和 Hertz 所開創的社會學分析 (sociological analysis) 與象徵分析 (symbolic analysis)，也一直是人類學對死亡和喪葬儀式研究中最有影響力的。但是過度著重儀式與社會結構的關係，以及象徵系統與意義的探討，卻常在有意無意間讓許多研究死亡的文獻給人一種疏遠和冷淡的印象 (Palgi and Abramovitch 1984:385)，人類學家也被批評為採取最疏離的觀察者 (the most detached observer) 的角色，而忽略了情緒的強制力 (Rosaldo 1987, 1989)。

另一方面，近年來情緒人類學的發展，則指出強烈的建構論取向有將個人視為完全是可任意塑造的與被動的問題，並忽略了情緒之動態的與時間的特性 (Leavitt 1996; Lyon 1995; Reddy 1997, 1999, 2001)。這樣的警惕對本文的討論是非常重要的和適切的。從 Havudal 意外死亡這個例子，我們可以看到布農人

---

<sup>4</sup> 從建構論的取向探討死亡與情緒的相關研究，請見 Geertz (1960, 1973); Maschio (1994); Metcalf and Huntington (1991); Scheper-Hughes (1992); Wikan (1990) 等。本文的企圖是要探討在特定的歷史脈絡之下，布農人如何理解和處理死亡。雖然死亡所引起的情緒反應是一個重要的面向，但對情緒人類學之發展的全面性回顧則已超出本文的範圍。

禁止把惡死者帶回家中和禁止過度悲傷的傳統禁忌，並不能約束他的母親。Cina Su-ing 的情緒不但受文化規範的塑造，她還刻意地顛覆這些文化規範來表達和宣洩她個人的喪子之慟。

在這篇文章中，筆者將探討在特定的歷史脈絡之下，布農人如何理解和處理死亡。筆者主張喪葬儀式不應被視為封閉的象徵系統來研究，而是多重的社會過程交錯的場域（參見 Aggarwal 2001; Fabian 1991; Geertz 1973; Kiong and Schiller 1993; Rosaldo 1989; Waterson 1993）。死亡所引起的情緒反應和表現方式也可能隨著歷史過程而改變，而非靜態的、固定的社會文化建構。首先，筆者將先描述當代的喪葬儀式是如何進行的，並特別著重生者與死者之間的關係。接下來筆者將檢視殖民政策和基督宗教的引進，如何影響了布農人處理死亡的方式，並在某種程度上改變了他們對死亡的情緒反應。本文的一個重要企圖是要傳達死亡這樣的場合的不確定感和獨特的氣氛，並呈現哀悼與失落的經驗如何構成布農人獨特的情感結構（structures of feeling）的一部分。

## 一、讓死亡歸於平靜

在霧鹿和古古安聚落進行田野工作的期間，筆者參加了八個喪禮。雖然喪禮的舉行，會因為死亡的類別和死者的社會地位而有所不同，從筆者所直接觀察到的和與當地村民的討論中，它仍然有一個基本的形式。

大部分的人都是死在家裡。雖然現在生重病的人會住院接受治療，醫生判斷病情不樂觀時醫院會要求家屬把病人帶回去，而且布農人也強烈地希望在親人的環繞下死在家裡。當有人病危時，家屬就會開始通知關係親近的親戚們，他們得到消息就放下手邊的事儘快趕來。病人斷氣的時候，有些人會掉眼淚。不過，雖然可以預期得到死者的家屬（尤其是配偶）會因失去親人而難過，哭泣並不是義務，男人和女人之間也沒有情緒分工（emotional division of labor）的情形（Palgi and Abramovitch 1984:400, Hoskins 1987）。

喪禮的準備從用帆布在院子裡搭建守靈用的棚子開始。同時，喪家也派人到附近鎮上漢人所經營的葬儀社，去購買喪禮所需要的棺材、壽衣、白色蠟燭、鮮花等東西，並且租一個存放屍體用的冰櫃。死者的照片也會被送到照相館去放大框好。

東西買回來以後，除了最窮的人家以外，死者的屍體通常是由葬儀社的人幫忙清洗和換衣服，然後頭面向大門被放到冰箱裡面。葬儀社的人也會叫喪家

用白布把客廳大門和電視櫃遮起來。雖然少數的家庭會請葬儀社的人幫忙看日子決定出殯的時間，他們的工作通常到此為止，因為霧鹿和古古安聚落的布農人絕大多數都是基督徒和天主教徒。教會的領導者會被請來幫忙接下來的工作。

屍體準備好了以後，一張桌子會被設置在冰箱前面。桌子的中間擺放死者的照片，照片前面點上蠟燭，兩旁則布置著鮮花。基督長老教會的信徒會在桌子上放一本聖經；而天主教徒則會供奉飲料、食物給死者，有些家庭還會點香。村子裡有人去世的消息傳出去後，鄰居、朋友和更多親戚開始來探望和陪伴喪家。他們來時，每個人會先到冰箱旁邊從它上面的小窗口看看死者的遺容，並為死者祈禱。然後他們常常會安慰喪家說死者看起來「很平靜」，並鼓勵死者的家屬不要太難過，因為「人什麼時候走都是 *Tama Dehanin*（神、上帝）的意思，祂決定什麼時候叫我們回去」。

現在死者通常都是在兩天到四天後下葬，最遲在一個禮拜後。如果喪家請風水師擇日的話，可能會再久一點，但是這種情況非常少見。布農人還是強烈地認為死者應該越快下葬越好，否則喪家會私底下被批評。而且，守靈守太久的話對喪家不論體力上、情緒上和財務上都是很大的負擔。理論上，守靈應該是要守到天亮。雖然實際上喪家會稍微打個盹兒，但到出殯時他們都已經是臉色灰暗、疲憊不堪。來參加守靈的人從來沒有在凌晨三、四點之前就散去的，而喪家必須提供飲料、酒、香菸、檳榔和點心給他們吃。

守靈通常是在教會領導者的帶領下為死者禱告開始。不論是哪一個教會，守靈的祈禱都是先唱聖詩，然後讀一小段聖經，教會的領導者簡短講道並為死者祈禱後，再唱聖詩結束。之後大家一邊吃東西、聊天或喝酒。在古古安，還會生火烤肉。霧鹿和古古安聚落的布農人經常會評論說這樣的喪禮和傳統的情況呈強烈的對比。在基督教化之前，喪家處在被隔離的地位，必須撲滅家中的火在黑暗中孤獨地、安靜地守喪。但現在喪家的房子卻燈火通明，充滿了人、聲音和活動。在霧鹿，守靈時還會玩撲克牌打發時間，但沒有賭錢。在古古安，近來有一些在都市工作的年輕人會在守靈的時候打麻將。不過，守靈時賭博還是被認為是很不恰當、無視於喪家難過心情的行為。<sup>5</sup>

對喪家的協助除了守靈外，還包括挖墳墓、幫忙煮菜，以及提供金錢和食物等等。因為屍體很快就埋葬，同一個父系氏族的成員和姻親必須要幫忙挖墳

---

<sup>5</sup> 這和在菲律賓信仰天主教的 Bicol 人之間，守靈時賭博是社會義務，以幫助喪家籌募喪葬費用 (Cannell 1999:142)，很不相同。

墓。當然，喪家也必須供應食物和飲料。

通常直到出殯當天早上，才會舉行入棺禮，將死者由冰箱移到棺材裡面。之後，依據喪家的意願和死亡的類別，殯葬彌撒或告別禮拜會在教堂中或家中舉行。根據布農人的看法，喪禮的目的是要和死者好好道別，讓他／她好好地、平靜地走。不過，凶死的情形對教會來說還是個問題，特別是天主教。凶死者不但不能擡進教堂，神父也通常不會來主持殯葬彌撒，而是由義務使徒來帶領遺族和信眾為死者作簡單的禱告而已。自殺而死的話，神父一定不會出面。在霧鹿，天主教會完全不肯處理自殺，連義務使徒都不會來為死者祈禱。

出殯時由男人擡棺到墓地。死者的照片被擺放在墳墓上，兩邊用鮮花和蠟燭裝飾，在進行簡單的禱告或教會儀式後，棺材就下葬到墳墓裡。

埋葬好死者之後，喪家會像漢人一樣在中午提供參加者筵席。在古古安，由墳地回來跨進到喪家的院子之前，每個人都會先在放有萹蒲葉 (*ngan*) 的水桶中洗手。*Ngan* 的氣味強烈，是布農人的許多傳統儀式中都會用來驅趕 *hanitu* (精靈、鬼魂) 的植物。用加了 *ngan* 的水洗手是為避免死者的鬼魂跟著回到家中。吃過飯客人都散去後，喪家會在客廳找一個適合的地方把死者的照片掛起來。並且拆掉遮住門口和電視櫃的白布以及院子裡的帆布棚子，讓屋子恢復原來的樣子。

出殯之後，死者和生者之間的關係仍然持續著。依據喪家的想法和死者托夢表達的意願，會舉行後續的儀式，但是形式上則有許多變異。這可能是一個月後在教會舉行追思彌撒或追思禮拜，或是受漢人影響的作七七。也可能是一個月後或滿週年忌日時到墳墓去祭拜，或是清明節時掃墓。如果生者經常在夢中受到死者的騷擾或家中有不尋常的事發生，則會舉行犧牲，殺雞或殺豬給死者吃。

以上對喪葬儀式之基本形式的概略描述，無法避免地掩蓋了死亡這種場合的不確定感和獨特的氣氛。因此，接下來筆者將用具體的例子來呈現死亡發生的過程和當時的情景。

## 二、這都是命：死亡的必然性

### (一) Joh 之死

1997年11月中旬的一個夜晚，晚飯後我前去拜訪巫師 Tama Abis，想告訴他我剛從台北回到古古安。接近他家時，燈光異常地明亮，有一些女人坐在

前面的帆布棚子下聊天。從房子的入口，我看到客廳中都是人，電視和電視櫃都被移走了，有一個人面向門口躺在地上，身上蓋著厚厚的棉被。我立刻知道有人過世了，但是不知道是誰，因為從門口看不到死者的臉。我低聲問一個女人是誰死了，很驚訝地得知是 Tama Abis 的大兒子 Joh，他才 38 歲。雖然我知道 Joh 因早年經常酗酒之故，已經因為痛風和肝不好病了一段時間，但上次我見到他時他精神還不錯，還高興地和我聊了很久。我感到很錯愕和惋惜，但我覺得我好像是唯一被 Joh 的死所困擾的人，因為在場的人中沒有一個看起來是悲傷的。Joh 的遺孀 Abus 看起來是疲憊而非哀傷。我知道她已經離開 Joh 幾年了，而且她在台中已另有男朋友。之前 Joh 數度生病時，她都拒絕到醫院去照顧他，所以他們的兩個讀國小的孩子必須向學校請假去醫院照顧爸爸。十歲的長子現在正躺在 Joh 身旁，一邊吃零食一邊隨著別人所講的笑話發笑。我也可以聽到 Joh 八歲的女兒在房間裡和其他小孩一起玩的嘻笑尖叫聲。Joh 的四個弟弟都從外地回到家了，有的已經酒醉，Joh 的岳父和姻兄弟也都喝醉了。從十五公尺外的雜貨店清楚傳來唱卡拉 OK 的歌聲，即使之前已經透過擴音器向全村廣播了 Joh 的死訊。

越來越多人來參加守靈，喪家提供了米酒、香菸、檳榔、飲料、餅乾和點心給大家吃。不過，有人私底下表示食物太簡單，因為喪家沒有提供豬肉。雖然沒有肉可以烤，男人們還是在屋外生了火驅寒。有幾個婦女語帶批評地告訴我很多年輕人來參加守靈的真正目的並不是要幫忙，只是為了喝酒，而且每次守靈都會有這種人。

今天晚上沒有舉行禱告，因為 Tama Abis 早上參加了兩天一夜到高雄的旅遊，而他也是天主教會的義務使徒。這次旅遊是由國民黨地方黨部所舉辦的，目的是為下個月要舉行的地方選舉造勢。Tama Abis 不在，所以喪禮要採用什麼方式和何時舉行都無法決定。在遊覽車回到旅館之前很難聯絡上 Tama Abis，我們也只能焦急地等待他接到留言後打電話回家。Joh 的堂哥 Balan 對大家說 Tama Abis 不應該出遠門的，因為他已經知道 Joh 快不行了，Tama Abis 上個月作了一個關於 Joh 會死的夢。

大約午夜時 Tama Abis 打電話回家叫他兒子去埔里接他。但是 Joh 的弟弟們並沒有車，Joh 太太的娘家也沒有。於是 Joh 的弟弟們討論了很久可以向誰借車。同氏族的親戚中有好幾個人有車，但他們被認為不會樂意幫忙。最後車子是向 Joh 的一個弟弟的同學借的。Tama Abis 回到家時已經快清晨四點了。他一進門就直接跪在 Joh 的屍體旁痛哭失聲。在他宣洩哀痛的情緒時，並

沒有向 Joh 說任何話，只是用一種特殊的音調大聲哭了約二十分鐘之久。Tama Abis 身邊的女人們試著安慰他，但最後都陪著他一起掉眼淚。我也很想哭。好不容易 Tama Abis 才被勸到椅子上坐下來，但他仍舊淚流不止。連續三年 Tama Abis 家都有人去世，前年是他太太，去年則是 Joh 的一個才 34 歲的弟弟。

當 Tama Abis 的心情好不容易終於平復了些後，Joh 的岳父 Tama Ibi 開始說父系氏族的劃分和相關的婚姻禁忌到現在還是很重要，不應該被忘掉。他認為 Joh 為什麼這麼早死是因為 Joh 和他太太 Abus 的婚姻違反了傳統的禁忌。Abus 的母親來自 Joh 的父系氏族，是他們的 *pitilain*（自己氏族的出嫁女子）。這些因為基督宗教的傳入而被認為不再重要的禁忌，其實真的很有道理。

大家對 Tama Ibi 的話表示贊同。Tama Abis 也開始告訴大家他之前所作的夢 (*bahe*):

我夢到我背著一塊石板，像以前用來蓋墳墓的那種。它很重，我的心情也很沉重。我心裡覺得很難過……我當時就知道 Joh 不會好了，這只是時間早晚的問題而已……

Tama Abis 的夢占引起了強烈的 Joh 的死是無可避免的感覺。每個人都同意實在沒有什麼是我們能做的，Tama Abis 也不應該過度悲痛和傷心，畢竟這一切都是 Joh 的命 (*bahe*)。<sup>6</sup>

這時已經是清晨五點多了。天就快亮了，而且每個人都已經疲憊不堪。我決定回家睡覺。

## (二) Cina Qim 之死

在 1998 年 6 月的一個陽光普照的上午，我田野的弟弟 Talum 的老闆 Cina Uli 因為今年蔬菜市場價格好，賺了不少錢，於是殺豬給她的工人吃，來慰勞他們最近採收高麗菜的辛勞。豬肉分給工人帶回家，但是內臟則當場煮熟當下酒菜。依照布農人殺豬的慣例，聚落裡的任何人都可以來一起喝酒分享。Cina Uli 還特地買了一些高級的玫瑰紅酒給年長的婦女們喝，來表示對他們的尊敬，所以我田野的媽媽 Cina Qim 喝得很醉。接近中午時，Talum 擔心到玉

<sup>6</sup> 在布農語中，*bahe* 的意義是多重的，包括夢、命運和運氣等。



米田裡去趕猴子的爸爸回來看到媽媽喝醉酒會發脾氣打她，所以想把她拖回家睡覺。但是她喝酒喝得正高興，不想回去而掙扎抗拒。在拉拉扯扯之間，同樣醉了的 Talum 也生氣了，說：「不管妳了」而突然放開媽媽的手。結果很不幸地，她失去平衡而跌進煮豬肉的大鍋子裡面，下半身嚴重燙傷。在場的人一陣驚慌失措，七手八腳地在 Cina Qim 身上澆水，把她的褲子脫下來，結果有些皮膚都跟著被扯下來了。在討論應該在傷口上塗牙膏還是塗醬油比較好後，他們在她身上塗了牙膏。

Cina Uli 的大嫂 Abus 急忙開車送 Cina Qim 去醫院，但是在慌亂中竟然出了車禍，還沒有駛離霧鹿就撞上一輛觀光客開的車。Abus 很幸運地只受到驚嚇，但 Cina Qim 的右手卻骨折了。好不容易把她送到關山的醫院後，醫院卻因傷勢嚴重而不肯收。在從關山到台東馬偕醫院的路上，Cina Qim 早就痛得昏過去了。馬偕醫院也因為傷勢嚴重不肯收，只為她做傷口的初步處理和打了止痛針。於是只好再開三個半鐘頭的車，趕到花蓮的慈濟醫院去，那邊有一個燒燙傷中心。

這個意外發生時我人在南投古古安的田野。等我得到消息趕到慈濟醫院去探望時，已經是半個月之後的事了。Cina Qim 一直在加護病房，她在動了第二次手術後就沒有再醒過來。因為她有糖尿病，傷口很難癒合，醫生暗示說她大概過不了這一關。我田野的爸爸不肯來醫院照顧她，由兒子、媳婦輪流照顧，但他們並不是很情願，又彼此抱怨對方不出醫藥費。當我從醫院回到家裡後，爸爸問我醫生怎麼說。我盡量委婉地傳達媽媽的情形並不是很樂觀。結果大出我意料的，爸爸竟然一邊彎著右手食指比出代表死的動作，一邊對我說：「如果她不會好，最好還是早點走。這都是她自己的錯，誰叫她要喝那麼多酒」。

每天我都想說服爸爸到醫院去看媽媽，但是都沒有用。他一直找藉口說猴子一直偷吃玉米，他必須去趕猴子。等到玉米成熟以後，他又說要先採收玉米。等到連玉米也收成好了，他又一直說：「明天，明天我會去」。好幾個明天過去了，直到媽媽去世那天他才到醫院去接她回家。

那天剛好是 Cina Qim 受傷滿一個月時。那個星期一早上，在醫院照顧媽媽的 Kavas 打電話回來說媽媽已經不行了，醫生要求我們把病人帶回家。現在是見她最後一面的機會。爸爸、Talum 和另一個兄弟 Cian 到醫院去接媽媽時，我和 Cian 的太太 Abus 開始打電話通知親戚們。我們一邊不安地等著，一邊討論喪禮應該怎麼辦。我們並不是很確定媽媽的死算是 *malahpa matal* (善死、生病死亡)，還是 *ikula matal* (惡死)？如果是「不好的死」，她就應該放在院子

裡，不能放在客廳中。Abus 傾向認為這是 *ikula*，因為媽媽是意外燙傷才過世的。我去請教很疼愛我的 Tama Banu 和 Cina Malas 夫婦，他們告訴我這是 *ikula*。

等到下午兩點，救護車終於來了。在救護車司機的指示下，爸爸他們又一次像在路上一樣叫媽媽的名字，叫她要回家。然後她被擡下車，背對大門地放在客廳的地板上。淚水不斷地從 Talum 的臉上流下來，但除了他之外沒有人哭或是掉眼淚。媽媽的嘴巴和喉嚨上面裝著呼吸器，救護車司機叫我們等她斷氣就把管子剪掉拿出去燒，把她的身體轉過來面向大門。他記錄下時間就走了。對我來說，媽媽進門之前就已經死了。她不但完全沒有呼吸的跡象，在這炎熱的七月天裡她的身體也已經冰涼和開始變硬了。可是爸爸拒絕相信她不是死在家裡。他堅持說她雖然沒有在呼吸了，可是他把頭貼在她的胸口時，還可以感覺到有一點點微弱的心跳。他叫我也聽聽看，但我什麼都沒聽到。

我們決定在葬儀社的人來以前不要移動她。Talum 跑到房子後面去一個人安靜地哭，其他家人則到葬儀社去。我和爸爸坐在前面院子的椅子上聊天，他一開口就先說起他的夢 (*daisah*)<sup>7</sup>：

妳媽媽還沒有動第二次手術前，我作了一個夢，夢到妳媽媽她從一個懸崖掉下去。那時候我遠遠地看到，心裡很擔心。我趕快跑過去想要救她，可是她已經不見了。我到處找啊找啊，都找不到。醒過來以後我心裡覺得很難過。我知道她不會好了，所以我不想去醫院看她死。

在守靈的時候，這個夢一再地被講給不同的人聽。聽的人都會用一種理解又無奈的語氣安慰我的爸爸說：「沒辦法啊，這都是 Cina Qim 的命 (*daisah*)」。

### 三、守靈：可憐、照顧和陪伴死者

在基督宗教尚未傳入之前，死者是在當天白天就埋葬。如果是死在晚上，因為夜晚埋葬是禁忌，則等到第二天早上。總之，在布農人傳統的觀念中，死者

7 古古安聚落的布農人以卓社群為主，霧鹿則是以郡社群為主。卓社群和郡社群的語言有一些語彙和發音上的差異。發音上的差異基本上是系統性的，例如卓社群的 t 在郡社群如果是出現在 i 之前發音為 c，卓社群字首的 q 在郡社群則是 h。

是越快下葬越好。但現在則會為死者守靈幾天才出殯。布農人談到守靈時，總是強調他們對死者的同情，以及死者是多麼需要他們的照顧和陪伴。

當我田野的媽媽從醫院運回家後，我們等葬儀社的人來幫忙清洗屍體和幫她換衣服。大約下午三點半的時候他們帶著冰箱和壽衣來了。冰箱放在客廳裡面，然後葬儀社的兩個年紀三十出頭的人，把 Cina Qim 身上蓋著的毯子掀開。她只穿著內衣，身上包紮了許多繃帶。屍體很腫脹，嘴角還有液體流出來。我可以聞到屍體已經開始腐爛了。因為這樣，葬儀社的人只是簡單地處理她的屍體。他們用濕毛巾把屍體擦一擦後，就幫她穿上白色的壽衣和戴上白色的帽子。衣服和帽子上面都有紅色的十字架圖案。然後他們叫死者的先生和兒子們抓住屍體下面的床單，把她擡到冰箱裡面，臉面向門口。葬儀社的人離開之前給了一塊白布，叫我們把大門遮起來。

遺體準備就緒後，第一個客人大約五點的時候來了。是已經喝醉酒的 Tama Banu，他是早上從我這裡得知消息的。他進門以後就先到冰箱旁邊，從它上面的窗口看看死者的臉，一邊低聲喃喃地對死者說「Cina Qim, *matal kasu hai, mashial muzanin* (妳死了就好好地走吧)」之類的話。他雖然喝了酒，但保持冷靜沒有哭。看過死者的遺容後，我們坐下來聊天。我爸爸告訴 Tama Banu 所作的夢，Tama Banu 安慰他心情要平靜，不要太難過，難過也沒有用。人死都死了，這都是 Cina Qim 的命。Tama Banu 問我爸爸什麼時候要埋葬，他說差不多一個禮拜以後。Tama Banu 馬上說這太久了，天氣這麼熱，就算放在冰箱屍體也會很快爛。可是我爸爸說：

我可憐她，如果很快埋的話她會很寂寞。我想要照顧她、陪她久一點。

一個禮拜很短，有時候平地人把屍體放在家裡一個月以上。

我們在聊天時 Kavas 和他的太太 Apas 回來了。他們拿媽媽的生日去問過風水師，風水師說這個禮拜五或下禮拜二是好日子。這兩天出殯的話對她的孩子會很好，她會保佑他們以後的生活。所以爸爸就決定下禮拜二出殯，也就是八天以後。

Kavas 和 Apas 買了蠟燭、香、鮮花、米酒、飲料、餅乾、三種水果、煮熟的豬肉、雞肉和魚回來。Apas 在冰箱前面放了一張小桌子，開始祭拜食物給媽媽吃。她插了兩瓶花，花旁邊點上白色的蠟燭。然後把水果和餅乾放在桌子的左邊，豬肉、雞肉和魚則放在一個大盤子上擺在桌子的右邊。這和漢人用牲

禮拜神的方式比較像，而不像拜剛去世的人(Thompson 1988:77-78)。晚飯煮好以後，Apas 盛了一碗飯放到桌子上，上面插著一雙筷子。她拜拜的時候想要燒香，但是家裡沒有香爐。爸爸說不必買香爐了，因為媽媽是信天主教，天主教不必燒香。

出殯之前，每天早晚兩次都會祭拜媽媽，拜過的東西大家一起吃。雖然祭拜的方式是受到漢人的影響，但布農人很強調「拜死人」(*mapakaun hanitu*)是他們祖先原有的習慣。天主教徒特別強調要拜死人。但是基督長老教會則禁止給死者東西吃，認為這是拜偶像。<sup>8</sup> 不過一般信徒的解釋是很實際的：「人死都死了，怎麼還會吃東西？拜又有什麼用？」這種不拜死人的作法看在天主教徒的眼裡是很殘忍的。Tama Masan 就這麼跟我說：

有一次我到一個有人死掉的家裡去，他們是基督教。我走進他們的客廳去看的時候，很驚訝那裡什麼都沒有。除了蠟燭跟花，什麼東西都沒有給死人吃。他們沒有好好照顧她嘛。唉！我很可憐她。她實在太慘了，沒有東西吃，什麼都沒有。他們只是唱聖詩和禱告而已。

為死者禱告也是照顧死者的方式之一。對布農人而言，禱告(*masumsun*)不僅是一種和 *Tama Dehanin* (神、上帝) 溝通的方式，也是生者與死者之間的溝通管道。即使教會的官方立場認為生者與死者的世界是隔絕不能互通的，對死者祈禱(而不是為死者向神祈禱)甚至是一種偶像崇拜(參見 Tan 2003)，一般的信徒還是經常這麼做。

#### 四、死亡、錢與社會地位

前面筆者已經提到並不是每個喪葬儀式都是一樣的。除了善死和惡死的分類之外，影響喪葬儀式舉行方式的最主要因素是死者的財富與社會地位。從下面的描述我們可以看到喪葬儀式已經成為社會區別的展示場域，並且有錢有勢的人和窮人與社會地位低落的人之間的差距相當地大。

當 Qavudal 在一個寒冷的十二月的夜晚安靜地死去時，他兩天後就被埋葬了。雖然他才四十歲出頭，Qavudal 因為酗酒的關係已經病了很長一段時間。他

<sup>8</sup> 天主教會也認為拿食物(尤其是肉)給死者吃是拜偶像，但是神父並沒有嚴格禁止這一點。

是從武界入贅到古古安的，幾年前又被太太趕出家門，所以 Qavudal 什麼財產都沒有，也幾乎得不到他家人的任何支援。因為生病無法工作，他寄居在他太太的堂哥家裡，仰賴他的幫助過日子。但是在他去世的前一個月，這個家庭也視他為負擔不願意再養他了，於是他搬去和一個同樣來自武界、精神狀態有些異常的單身中年男子一起住在一個破敗的木造小屋中。Qavudal 沒有健保，也沒有錢治病，死時全身瘦骨嶙峋。他的妻子和孩子沒有雇用葬儀社，只在天主教會的協助下很快地將他埋葬。他們向教會的儲蓄互助社借了兩萬塊來支付喪禮的全部費用。除了近親和教會的幹部之外，很少人來參加守靈或提供金錢和食物等幫助。因為 Qavudal 的家人不願意支付給神父的費用，神父並沒有來主持喪禮。感覺上 Qavudal 不僅不受重視，甚至是不受注意地就被埋葬了，永遠地消失在這個世界上。

這跟一個星期後 Tama Batu 去世時的情況呈強烈的對比。Tama Batu 是仁愛鄉鄉公所民政課長，也是天主教會重要的領導者之一，而且他的哥哥 Tama Tiang 是鄉民代表。他們的家族是古古安最富有和最有權力的。當 Tama Batu 很出乎意料地在 44 歲的壯年因猛爆性肝炎而死時，他的家族原本預計要在四天後埋葬他。但是，鄉長認為過於匆促而不同意，並且介入主導了喪禮的籌備。Tama Batu 的喪禮是古古安附近地區的布農人中第一個發訃聞的，為了印訃聞而把出殯的日子定在一個禮拜之後。在這段辦理喪事的期間，每個晚上的守靈都有很多人參加，而喪家所提供給來守靈的人吃的食物也是最豐盛的。就像一個婦女所評論的：「什麼都是更多更好」。更多更精緻的鮮花、更多的禱告、更多更繁複的儀式。甚至連神父都更多，總共有六位神父來主持殯葬彌撒，每位神父分別負責儀式的不同部分。這不只是因為喪家有能力給付給神父的費用，也因為他們和天主教會的高層有良好的關係。同時，有多位政府官員前來弔唁，並在喪禮時致哀悼辭。Tama Batu 的棺木是由一輛靈車載往距離只有四、五百公尺遠的墓地的，這是第一個也是唯一雇用靈車的葬禮。喪家一度甚至考慮要請樂隊。出殯之後，Tama Batu 漂亮的墳墓三天就完工了，不像古古安其他家庭通常要等幾個月甚至一年才能存夠錢來蓋墳墓。

我們可以看到喪禮應該要表彰死者榮耀的觀念。Tama Batu 的家庭希望他的喪禮很風光，可以和他生前的成就與其家庭的地位相稱。因此，他的喪禮花費了四十幾萬，是一般喪禮的好幾倍。不過，喪家所收到的白包共有七十幾萬。幾乎古古安所有的家庭都給了白包，他們可望以後在其他婚喪喜慶場合會有回收。但大部分的白包是來自於聚落之外，因為喪家有廣大的政治人脈。在

布農人之間，喪葬儀式反映有錢人和窮人之間的社會區別是個新的現象。這也是布農人處理死亡的方式進一步演變的歷史過程的一部分。

## 五、喪葬儀式的歷史變遷

布農人現有的喪葬儀式所採取的形式大約是在二十多年前成形的。不論是霧鹿或古古安聚落的人都相當意識到它所具有的創新性，而常常在守靈的時候評論喪葬儀式如何受到外來的影響而改變。

在布農人傳統處理死亡的方式中，死者會被依據死亡的類別儘快地埋葬。布農人區分善死和惡死。死於意外事件是惡死 (*ikula matal/madiklav matal*)，例如被殺、被蛇或動物咬死、溺死、難產、墜崖、自殺等等。<sup>9</sup> 惡死的人不能擡回聚落裡面，而必須在白天的時候儘快埋在屍體被發現的地點。這樣的埋葬很簡陋隨便，而被稱作是 *minkulali*，意思是丟掉一塊破布。如果有人在家屋裡被殺死、難產或自殺，則必須拋棄這個家屋另外蓋新的。布農人認為惡死者的 *is-ang* (呼吸、靈魂) 會轉換成 *makuan tu hanitu* (惡靈)，避之唯恐不及。除了在家休息不去工作一天之外，喪家並不為惡死者守喪，也沒有特別遵守其他禁忌。

如果是在家生病或年老而死亡，則是善死 (*malahpa metal/mihazan matal*)。善死者的 *is-ang* 會從頭頂離開身體轉變成 *masial tu hanitu* (善靈)。布農人偏好把屍體埋在屋內，通常是在客廳或房間的地板下。<sup>10</sup> 死者一斷氣甚至還沒完全斷氣時，親人就用麻繩把他／她綑綁成坐姿，並在客廳或房間中挖掘墓穴。墓穴深約四尺寬三尺，周圍以石板為壁。挖掘墓穴時用木棒而不用鐵鍬，完成後必須將木棒丟棄。墓穴挖好以後，就把屍體放在裡面，並把死者生前慣用或特別喜愛的物品當作陪葬品，再覆上石板。<sup>11</sup> 家屬並會殺雞、煮飯祭拜死者。埋葬時只有家屬在場，連同氏族的親戚都不會來參加。布農人稱喪禮為 *mahavin*，就是「使之躲避」的意思。

埋葬之後，喪家必須為死者守喪 (*ai-sang*)。守喪的期間必須遵守許多禁忌

9 根據丘其謙 (1966:74) 的記載，如果出門在外突然得急病死亡，也算是惡死。

10 有時則將死者埋在院子裡。在布農人的觀念中，院子也是家屋 (*lumah*) 的一部分。

11 死者下葬時所面對的方向並不固定。在霧鹿，男人通常面對獵場的方向，女人則面向東方。在古古安，有的說法是男人面向東方，女人面向西方；也有說法是男女均面向東方，或是屍體並沒有面對特定的方向。

(*samu*)，包括不能去工作、不能掃地、不能唱歌、不能洗臉和沐浴、不能喝酒、不能舂打小米、不能白天睡覺等等。在霧鹿，喪家也不能吃辣的東西，否則以後會變成很兇的人。在古古安，喪家必須熄滅家中的火，不能煮飯，而依賴同氏族的親戚送東西給他們吃。他們送東西來時，不會進入屋內，而是把東西放在院子後就趕快離開。守喪期間的長短和死者的社會地位有關。在霧鹿，如果是還沒有舉行過 *masuhaulus* (戴項鍊祭) 的小孩，只有守喪一兩天而已。<sup>12</sup> 已經舉行過 *masuhaulus* 的小孩和大人則守喪七天。在古古安，如果死者是小孩則守喪三天，大人的話七天。在善死的情形，同氏族的親戚也必須遵守不能工作的禁忌三天。

服喪結束前，要在河邊舉行一個送走死者 *hanitu* 的潔淨儀式 (*malanav*，原意為洗臉)。在霧鹿，*malanav* 當天天沒亮時喪家先殺雞、煮飯祭拜死者，要求死者要好好地走。之後在家中長者的帶領下，陪伴死者離開，到河邊隱密、安靜的地點去。*Malanav* 時由年長的人先開始，用茅草沾水在臉上和身體上拍打、揮絨 (*lapaspas*)，並祈禱所有的污穢都被去除。之後全家人輪流用茅草絨襪不淨。<sup>13</sup> 回家之前要將茅草打結橫放在路上，以免死者的 *hanitu* 跟著回家。這儀式要在天亮以前完成。在古古安，喪家則是在服喪的最後一天，帶著一塊用過的布 (*kulali*，通常是死者的衣服)，到河邊去洗臉。洗臉時用茅草沾水，在臉上和身體上揮動、拍打。最後讓帶來的布隨河水漂走，這象徵了服喪的結束。之後喪家回家升起新的火 (*mapatus*)，恢復正常生活。

從上面的描述，我們可以看到布農人傳統的喪葬儀式並不是很複雜，象徵上也不是很精緻。屍體儘快被埋葬，並不像 Bloch and Parry (1982)、Hertz (1960)、Metcalf and Huntington (1991) 等經典研究中所探討的許多社會那樣，成為最主要的象徵。喪禮的焦點，也不在於透過儀式的進行來轉化死者的地位，在象徵上超越人必死的命運以達成社會秩序和宇宙秩序的再生，而是在於如何分離生者和死者。就好像從死亡中並不能挽救什麼，死亡更不可能成為生命的來源，生者所能做的就是儘可能不要和死者和喪家接觸，以免感染厄運。

12 *Masuhaulus* 是小米收成之後，在滿月時為過去一年出生的新生兒所舉行的生命儀式。舉行 *masuhaulus* 的目的，是要讓小孩變成一個真正的人，而不是 *kulali* (一塊布) 而已 (楊淑媛 1992: 20-21)。如果小孩在舉行過 *masuhaulus* 之前就夭折，則不會舉行喪禮，只是草草埋葬而已。布農人稱這種簡陋草率的埋葬方式為 *minkulali*，意思是丟掉一塊破布。這和前文中所說的惡死者的埋葬方式名稱相同。

13 用茅草拍打身體，是布農人治病儀式中最基本的步驟。治病儀式 (*lapaspas*) 的名稱就是來自這個動作。布農人認為茅草葉片鋒利，是 *hanitu* 所害怕的東西 (楊淑媛 2006)。

在守喪的期間，喪家被等同於死者一樣孤立於社會生活之外。<sup>14</sup> 布農人形容在 *ai-sang* (守喪) 的期間，喪家必須整天低著頭安靜地坐著，就好像死了一樣。不論是善死或惡死，聚落中的其他人都很害怕，盡量避免和死者與喪家有任何接觸。甚至喪家如果常常夢到死者，也會害怕得拋棄家屋逃走。

在日本的殖民統治下，對死亡的處理是布農人與殖民者之間產生爭議之處。在所有的生命週期儀式中，喪葬儀式是殖民政府唯一強烈介入干預的。布農人原本是實施室內屈肢葬，日本人認為這非常的不衛生而加以禁止，日據中期後開始要求屍體必須埋在新設立的公墓裡。日本人也教布農人要使用棺材，不要用麻繩把屍體手腳彎曲地綁起來，而要將屍體平放埋葬。雖然有了這些干預和控制，布農人還是很努力地試圖在新的情況下維持他們原有的理解和處理死亡的方式。布農人嚴格區分善死和惡死，剛開始只有惡死者被埋到公墓裡面，很多人臨終前會要求家人把他們埋在家裡，或至少埋在山上的工寮裡，而不要埋葬在公墓中。<sup>15</sup> 因此，在日本殖民統治時期，除了埋葬的地點和開始使用棺木之外，基本上布農人的喪葬儀式和相關的觀念並沒有明顯的變化。

比起日本的殖民政策，在 1950 年代傳入的基督宗教對喪葬儀式的影響力要大得多了。不過，雖然教會的領導者喜歡強調基督宗教一來，喪禮的習俗馬上就改變了，事實上一般布農人認為並不是如此。教會的影響是逐漸發生的，一般人認為改變最多的是喪家的地位。在基督宗教所倡導的愛心與同情心的觀念之下，喪家不再被孤立於社會生活之外。傳教士嚴厲批評不去安慰和幫助喪家不僅是自私自利、沒有愛心的行為，並指責害怕死者是信仰薄弱的表示。人什麼時候死都是神的旨意，應該要平靜地接受。生者與死者的世界是相互隔絕的，根本不需要害怕死者。因此，在教會的影響下，死亡變成不只是喪家的問題，而是整個聚落要共同面對和處理的問題。這樣的改變是逐漸發生的。到了 1970 年代末期、1980 年代初期，參加守靈才變得普遍起來，而不是只有喪家和教會的領導者參加。

不過，儀式形式的改變，並不一定意味著布農人對死後的世界 (afterlife) 以及生者與死者之間關係的觀念也跟著改變。在傳統的觀念中，布農人對死後的世界並沒有很多的描述和揣測，只是認為善死者的 *hanitu* 會到一個好的地

14 布農人傳統的喪禮雖然呈現了 van Gennep (1965) 所說的通過儀式 (rites of passage) 的結構 (分離、轉換和重新整合)，象徵上的轉換卻不是最主要的主題。

15 善死者不願意被埋在公墓，而想被埋葬在家人日常活動的地點附近的現象，一直持續到現在。很多人表示他們死後想埋葬在家附近的土地裡，因為「埋在公墓好像丟掉一樣」。



方去 (*ku sia masial*) 或是去祖先住的地方 (*asang hanitu*)；而惡死者的 *hanitu* 會到一個不好的地方去 (*ku sia makuan*)，或是哪裡都沒有去，隨風在世界上悲慘地到處飄蕩。這些人死後所去的地方在哪裡並不是很清楚，有些人認為好的地方是在天上或彩虹的後面，但並不是很確定。到現在，霧鹿和古古安的布農人對死後的世界看法仍然不是很明確。他們很少談到天堂 (*Asang Dehanin*) 或地獄 (*Vinsahitung*，意思是受苦的地方)，更從來沒有提起過煉獄。雖然喪禮已經教會化，布農人並不熱衷依據聖經來理解或思考死後的世界。他們不確定死者的 *hanitu* 是在墳墓還是死掉的地方停留多久後到天堂或地獄去，或是先旅行經過他們生前去過的地方後再到另一個世界去，還是只是到處遊蕩。而且，因為教會對意外死亡的處理有所保留，更不願意處理自殺的情形，隱含著惡死者會變成惡靈上不了天堂。因此，一般人往往認為人死後的命運不是由生前的行為或是罪 (*muliva*) 來決定，而是由死亡的方式來決定。<sup>16</sup>

布農人認為死者的 *hanitu* 保有許多慾望、個性和意志。善死者的 *hanitu* 會變成溫和的祖先，保護和照顧後代子孫。但他們也被認為很寂寞，想要生者的陪伴。死者過度接近或是渴望生者，是會為他們帶來疾病和不幸的。因此，他們和生者的接觸必須要有所規範，限制在掃墓和忌日等有限的儀式性場合。布農人認為惡死者的 *hanitu* 是憤怒、粗暴、報復心強的，他們因為不甘心自己早死而強烈地嫉妒活著的人。這樣的 *hanitu* 對任何人都有害，更是生者避之唯恐不及的對象。

雖然基督教化的喪禮其目的是要透過規律的儀式步驟和過程，將死亡所造成的干擾轉化為有秩序的、社會群體能夠平靜地接受的現實，這樣的企圖卻不一定會成功。布農人常常掛在嘴邊的一句話，就是「死到底是怎麼樣，我們根本不清楚」。死亡總是伴隨著不確定和脆弱無助的感覺，尤其是在意外死亡發生的時候。

## 六、惡死、自殺與死亡的曖昧性

1997-1998 年筆者在古古安進行田野工作的第一個冬天，是個特別的時期。

---

<sup>16</sup> 這種看法和西方反宗教改革 (Counter Reformation) 的影響下，一般民間的信仰中認為善死會帶來救贖，因此生前不必努力過有德行的生活的觀念 (Aries 1974:38; Moller 1996:10)，有相似之處。

在四個月內有超過十個人去世，其中有三個是意外死亡，還有的是年紀輕輕就得急病死掉。這種連續死亡的情形在近年來是很不尋常的，而造成了許多不安。一個禮拜六的夜晚參加完天主教會的彌撒後，<sup>17</sup> 我和擔任教會的義務使徒也是巫師的 Tama Abis 一起由位在部落上方的教堂走出來，他主動指著下面聚落的燈光對我說：「在老人家的時代，如果有人自殺的話，整個部落會是黑漆漆的」。過去處理自殺的方式是：屍體不能帶回部落，每一個家都必須撲滅爐火，把家裡的水倒掉，並且把小米拿到外面。*Lisgadan lus-an*（部落的公巫）會到喪家去，*masumsum*（祈禱）死者不要帶人跟他一起走，不會再有人死掉，並為喪家生一個新的火（*mapatus*）。之後部落的每一家各自生新火，到河邊汲水，並把小米由外面拿進來。這個儀式叫做 *anlulus*。聽 Tama Abis 主動講起這件事，我覺得他心裡正在掛念著最近聚落中連續死亡的情況。在我到古古安前不久，有一個年輕婦女因為經常被老公打而喝農藥自殺。她的喪禮很簡略，參加的人很少。神父和傳道師都沒有來，只由義務使徒 Tama Abis 帶領大家禱告而已。然而，最近死亡接二連三地發生，表示她的死並沒有被處理好。古古安的最後一位 *lisgadan luan* 在 1960 年代時去世了，當時教會的影響力愈來愈大而沒有選任新的 *lisgadan lus-an*。

1998 年二月底時，38 歲的 Ulang 淹死在河裡，古古安的居民對連續死亡的焦慮不安也達到了頂點。那一天上游的霧社發電廠水壩洩洪，很多魚被沖下來，擱淺在河岸邊，村子裡很多男人都到河邊去捉魚。Ulang 也帶著他四個孩子中的長子一起去。捉了不少魚後，Ulang 叫小孩先把魚捎回家去，說他再捉一些後就會回去。到了晚上，Ulang 還是沒有回去，家人開始擔心，村子裡的人於是展開搜尋活動。Ulang 的屍體在部落下游約兩公里的河邊被找到。

來參加 Ulang 的守靈的人很多。這在意外死亡的情形是很少見的，通常意外死亡的守靈參加的人會特別少。可是，村子裡連續死人的情形讓大家擔心不參加的話，「死人會不高興」，會有更多不幸發生。Ulang 是天主教徒，但是已經很多年都沒有上教會。剛開始的時候教會並不是很想出面，但到後來教會卻很積極幫忙，理由是他住在隔壁村武界的父母是很好的教友。可是，不久前七十多歲的 Tina Isul 病死時，天主教會才因為她二十年沒有上教會而不肯幫忙，還引起許多人感慨說「趁年輕時要好好上教會，不然死了教會也不幫你」。不過，

17 古古安、武界和過坑三個聚落屬於同一個天主教的教區。因為神父只有一位，居住在過坑，因此古古安的彌撒是在星期六晚上舉行。

教會的傳道師 Tina Kaut 否認教會是因為 Ulang 是 *ikula* (惡死) 才開了特例。她很明確地告訴我現在沒有分什麼好或不好的死了，布農族對死亡的態度在天主教傳進來以後就已經完全改變。聽了神父的講道後，大家就不再害怕死人了。

雖然傳道師強調死人沒什麼好怕的，許多人卻公開表示自己怕得要命，參加完 Ulang 的出殯後也不留下來吃飯。喪家準備了六桌菜，有兩桌動也沒動。只有三十個左右的人留下來，而且大多是來自武界的親戚。剩下來的菜也沒有人想要打包回去，不像在喜慶的場合大家搶著打包。

古古安的居民設法想解釋和解決最近連續死亡的問題。除了之前沒有好好處理的年輕婦女自殺的情形之外，有另外兩個解釋被提出來。在一次彌撒之後，擔任鄉民代表也是教會主要幹部的 Tama Tiang，語重心長地對大家說一定要 *matusamu* (遵守禁忌)。他認為最近部落裡面為什麼會有這麼多人死掉和有這麼多的不幸 (*likla vahe*)，是因為觸犯了祖先的禁忌。例如，*soluk* (姻兄弟) 之間應該要互相尊重，現在卻常有吵架的情形。第二天一大早，Tama Tiang 更用擴音器對全村廣播，要求大家要好好尊重傳統的禁忌。

另一個解釋則和村子裡的 *qanitu* 有關。古古安部落的土地是日據之前布農人打敗鄰近的 Qalavang (泰雅族) 而取得的，有許多 Qalavang 死在這裡。這些 Qalavang 的 *qanitu* 被一位法力強大的巫師鎮壓在一塊大石頭下面。可是，最近在省政府當公務員的地主雇用挖土機來整地，把石頭掀開了。Qalavang 的 *qanitu* 都跑出來了，爲了報復 Bunun，到處亂拉人，部落裡才會死這麼多人。不幸的是，現在的巫師都沒有足夠的力量，沒有辦法控制這些 *qanitu*。<sup>18</sup>

Ulang 死後，村民們在守靈時討論該怎麼做才能解決連續死亡的問題。有人提議應該請主教來祝福我們，在部落裡面到處灑聖水，因為我們部落「不乾淨」。有人則認為應該恢復傳統的處理自殺的 *Anlulus* 儀式。不過，對應該如何處理聚落中並沒有達成共識，而沒有採取行動。幸運的是，在 Ulang 之後並沒有更多人去世。

雖然如此，這段時間死亡接二連三發生的情況到了第二年冬天仍餘波蕩漾。1998 年年底時，一位 26 歲的年輕婦女 Puni 喝醉酒騎摩托車摔死在往舊部落的路上。記取之前連續死亡的教訓，在守靈時大家決定要在 Puni 埋葬後，舉行修改過的 *Anlulus* 儀式。當天晚上，Puni 的公公對大家廣播要舉行 *anlulus*，要

18 巫師和非巫師都認為現在的巫師不像過去那麼有力量，這和基督教傳入的衝擊與巫師降靈會 (*pistahu*) 舉行方式的改變有密切的關係 (楊淑媛 2006)。

求每一家都要把燈關掉，把米拿出去，並往外潑一些水。之後各自禱告。禱告後再把米拿進來，把燈打開。Tina Sokut 告訴我她是這麼禱告的：

我先跟 Puni 講話。我跟她說既然她已經死了就要好好地離開這個世界，不要打擾活著的人，不要帶我們走。她的死不是我們的錯，我們也不希望這樣。她既然是被 *qanitu* 帶走的，她就應該怪帶她走的 *qanitu*，不要怪別人。然後我對 *Tama Dehanin* 祈禱，請祂保護和幫助我們部落。

有些長老教會的長老不贊成恢復 *anlulus* 的舉行，批評天主教會沒有放棄迷信。雖然如此，他們在 *anlulus* 進行的時候還是有一起禱告。這次的 *anlulus* 被古古安的居民認為很有效，因為這一年就沒有其他的意外死亡或年輕人得急病死掉的情況發生了。<sup>19</sup>

在霧鹿，傳統上並沒有像 *anlulus* 這樣的儀式。當教會無法有效處理自殺和意外死亡時，不是以恢復傳統儀式來解決，而是向外尋求其他宗教的幫助。在我田野的媽媽 *Cina Qim* 去世不久之後，我最喜歡的弟弟 *Talum* 自殺了。因為天主教會完全不肯碰自殺，連在義務使徒的帶領下為死者作簡單的禱告都不肯，*Talum* 的喪禮所採取的方式在許多方面都是前所未見的。

*Talum* 自殺那天是 *Cina Qim* 的七七。<sup>20</sup> 作七七是嫁給平地人的女兒 *Uli* 提議的。那一天早上家人到媽媽的墳墓去祭拜、燒紙錢。墳墓不是在公墓裡面，而是在屋後約一百多公尺的自家的梅子園裡。祭拜結束後一回到家就開始喝酒。喝到晚上時，全家人都很醉了而吵起架來。*Talum* 認為嫂嫂 *Apas* 早上在祭拜媽媽時對媽媽不尊敬，紙錢還沒有全部燒完就想收拾東西回家喝酒。爸爸因為 *Talum* 罵嫂嫂而生氣，火氣一上來之後想起媽媽受傷的事和 *Talum* 有關，不但指責是 *Talum* 害死媽媽的，還氣得拿出刀子來想殺 *Talum*。*Talum* 很害怕，拿棍子想把爸爸手裡的刀子打掉，卻不小心打到了爸爸的頭。看到爸爸流血後

19 一位長老教會的牧師 *Tama Talum* 告訴我在鄰近的過坑聚落，也有恢復 *anlulus* 的情形。有一位婦女嫁給住在都市裡的平地人，但夫妻感情很不好。1998 年時，她老公用汽油潑她，縱火把她燒死了。她死得實在太恐怖，過坑的人被嚇得要命。這位婦女的父親是長老教會的牧師，但她的家庭主動要求要舉行 *anlulus*，並且由過坑教會的牧師 *Tama Talum* 來帶領 *anlulus* 的禱告。

20 霧鹿的人並不是很清楚作七，總是說這是人死後四十天時舉行的。和一些其他學自漢人的儀式例如掃墓和作忌日一樣，在我詢問他們為什麼要做時，他們總是說 *Bunun* 本來就有「拜鬼」(*mapakaun hanitu*，意思是給 *hanitu* 吃東西)。

Talum 慌了，連忙逃走。爸爸拿著刀子在後面追他，威脅說要叫警察把他抓去關起來。警察前來例行的夜間巡邏時，Talun 在 Tama Banu 的家裡和 Tama Banu 的兒子 Alul 一起喝酒，他們兩個是小學同學，但 Talun 並沒有提起和爸爸吵架的事。喝到凌晨兩點多，Talun 離開 Alul 的家，從小路偷偷地回到家裡後面的工寮，拿了農藥到媽媽的墳墓上喝農藥自殺。

Talum 並沒有馬上死，但是食道和胃嚴重灼傷。他掙扎著走到離部落有一公里多的天龍橋，他的老闆 Cina Uli 住在那裡。Cina Uli 被吵醒後，看到痛得在地上打滾的 Talun，急忙打電話叫醒 Talun 的姐姐 Uli，一起送 Talun 到醫院去。當天晚上 Talun 就死了。

Talum 在一個禮拜後出殯。拖這麼久並不是因為找風水師看日子，而是因為要等檢察官來驗屍，確定沒有他殺的嫌疑。爸爸很氣 Talun，一點都不可憐他，也不想照顧他，所以喪禮的進行是哥哥們在負責。他們想請神父來，神父拒絕了，連霧鹿的義務使徒也不肯來幫忙。最後，他們只好找平地人的姐夫介紹的道士來。

很少人來幫忙守靈，出殯那天也只有親戚來。Apas 跟我抱怨這讓家人很辛苦：

都沒有人來幫忙……晚上我們只好輪流不要睡覺。有時候是我和 Uli，有時候是 Kavas 和 Cian。我們很累，只有我們陪 Talun。別人都很怕自殺，他們都不敢來。出殯那天只有親戚來……都沒有人來幫忙。沒有人吃茶。六桌裡面有兩桌都沒有坐人，那麼多茶都沒有人吃。

因為爸爸生 Talun 的氣，不想花錢幫他蓋墳墓，而把 Talun 送到池上去火葬。Talun 的骨灰則放在一個小木頭箱子裡，外面用白布包起來，放在媽媽墳墓旁邊隨使用磚頭和鐵皮搭的小棚子裡。Talun 死時只有十九歲，是一直到小學二年級才斷奶的、媽媽最疼愛的老么。

火葬在霧鹿是前所未見的，也產生了難以預期的後果。Talun 的喪禮過後，家裡的人一直夢到媽媽、幾年前去山上打獵意外死掉的大哥 Nihu，以及車禍死掉的大姐 Ali。他們全部都說他們到處找就是找不到 Talun。聚落裡的人知道他們作了這樣的夢以後，都在想 Talun 是不是被燒得連 *hanitu*（靈魂）都沒有了？當爸爸的怎麼能這麼殘忍把自己的孩子燒掉？

有些人把火葬和聖經裡提到的地獄的烈火相比，對 Talun 同情得不得了。

火葬被視為是死後殘酷的折磨。這和火葬在西方或在印度的意義完全不同。從十九世紀之後，火葬在西方被視為是現代的、科學的、衛生又節省空間的選擇。在現代，火葬也因為不具基督教派的色彩，又和無神論的觀點中死亡終結一切的看法相契合，而大受歡迎 (Aries 1974:91; Bradbury 1999:16)。在印度，火葬則被視為是將自己供奉給神的犧牲儀式。透過犧牲，生命可以從死亡中被搶奪下來，火葬因而是一種自我創造的行動 (Parry 1982, 1994)。然而，對布農人而言火葬完全是負面的。

不斷夢到死去的家人托夢說找不到 Talum，再加上在 Talum 的守靈時，住在隔壁的巫師 Cina Abus 也夢到死掉的大哥 Nihu，使 Talum 的哥哥們很困擾。Cina Abus 夢到 Nihu 騎著摩托車停在前面的馬路上，表情冷酷生氣地往家裡看。他說 Talum 的死都是爸爸心很兇 (*ma-ahvon tu is-ang*) 造成的，他要把兄弟們一個個都帶走，讓爸爸變成只有自己孤單一個人。

聚落裡有些人建議 Talum 的哥哥們應該請巫師 Cina Abus 來進行趕鬼 (*ma-abus* 或 *maḩunḩain hanitu*) 的儀式。但他們覺得 Cina Abus 年紀大了又有病，其法力已經衰退，*ma-abus* 又必須要殺一頭豬，太貴了；於是轉而向平地人的宗教尋求解決之道。除了到一個佛寺請師父幫忙「找 Talum」之外，又向道士買了一個避邪用的八卦鏡安裝在家門口上方，來防止 *hanitu* 進到家裡面。之後，他們就沒有再夢到死去的親人了。

## 七、對死亡的情緒反應

在參加過好幾個喪禮後，我還是對布農人在喪禮中平板的 (flat) 情緒表現感到驚訝。這並不是說情緒不存在，或布農人對死亡的反應只有淡漠，而是它們是以一種壓抑和保留的方式被表現出來。在人剛死、蓋棺和棺木要被擡出大門時，最可能看到家屬以痛哭失聲的方式來宣洩心中的悲痛。但是，也有很多喪禮中完全看不到這種情緒的爆發。布農人非常不鼓勵喪家過度悲傷。<sup>21</sup> 而且，如果有人和死者關係並不是很親近或是曾經結怨過，卻表現得很哀傷，還會被私下批評，甚至公開被取笑是在演戲，不然就是喝醉酒才有那麼多眼淚。

21 喪禮中見不到哀傷的情緒在布農人之間是很普遍的 (Huang 1988:199; 黃應貴 1999:435)。雖然布農人像許多東南亞的南島民族一樣不鼓勵過度的悲傷 (Geertz 1960, 1973; Hollan 1995; Hollan and Wellenkamp 1996; Wikan 1990)，但還不至於像巴里島人一樣強調要用歡笑來面對死亡 (Wikan 1990)。

這種對死亡的情緒反應和布農人的實際的、實事求是的傾向 (pragmatic tendency) 有關，也就是他們常說的「人死都死了，哭又有什麼用」。這也和他們的文化觀念中認為哀傷會使死者更加眷戀生者，而徘徊不肯離去，致使他們生病和發生不幸有關。這樣的觀念和基督教化的喪禮中對情緒的規範相契合，使得布農人對死亡表現出平板的情緒反應。但是，布農人還是認為死亡是悲傷 (*mahanimummun*) 的場合。<sup>22</sup> 布農語中指涉喪禮可以用 *mahavin* (使隱藏) 或 *makaltun* (埋葬)，前者是常用的說法，因為「比較委婉，聽的人比較不會傷心」。而且，守喪結束前的 *malanav* (洗臉) 儀式，也常被解釋說是為了洗去哀傷，讓哀傷被河水沖走。

誠如 Rosaldo (1989:13-14) 所指出的，我們不能只看喪禮時的情緒表現，因為人在儀式性的場合和日常生活中都會哀悼死去的人。喪禮後常可以看到喪家因為思念死去的人而封閉內心、自我隔絕的情形。這種日常的哀傷會持續好幾個星期，甚至好幾個月，讓喪家無心工作或參加社會活動。例如，Tina Ivaz 在先生病死後連教會的彌撒都不參加，我到她家去探望她時，她是這麼說自己的心情的：

已經一個月了。我待在家裡已經一個月了。我沒有上教會或到別人家，也沒有去工作。這不是 *masamu* (觸犯禁忌)，可是我心裡很難過，什麼都不想做，哪裡都不想去。我一直哭。我唯一去的地方就是妳 Tama Joh 的墳墓。每天早上和下午我都去看他，幫他禱告，看看蠟燭是不是還有在燒。我好好照顧他，每天都在他的照片前面送飯給他吃。我想要一直照顧他，像他還活著的時候一樣。妳看 (指著掛在客廳牆上的照片)，他看起來好像還活活的在對我笑。

對布農人來說，死亡帶來哀傷，也必然帶來恐懼。雖然教會一直強調生者和死者的世界是相互隔絕的，只要信靠神，死人是沒什麼好怕的，私底下很多人還是表示自己其實很害怕 (*mapisin*)。特別是在有人意外死亡或自殺時，恐懼成為最主要的情緒反應。Puni 的 *antulus* 結束之後，我到很照顧我的 Tina Sokut 家找她，像平常一樣從窗戶外面喊她。她沒有回應，可是屋子裡燈亮著，表示有人在。我又喊了一次，過一會兒她的兒子才來開門。Tina Sokut 看到來

<sup>22</sup> *Mahanimummun* 也有寂寞、失落的意思。

的人是我後，明顯鬆了一口氣。她說她的姪女 Puni 意外死亡以後她很害怕，我叫她的時候，她怕是不是 Puni 來了，而不敢回答。她承認自己很怕死人：

我從小時候就很怕死人。部落裡有人死掉的時候，我怕得待在家裡面不敢出去，更不要說去死人的家了。一直到當了教會的幹部以後，有責任要去安慰喪家，不得已才開始去幫忙。但是我還是很怕，每次部落裡有死人的時候，我晚上都沒辦法睡覺，而且很容易生病。

死人會回來的可能性一直都存在，所以才可怕。我田野的媽媽去世後，守靈的第二個晚上，她的姐姐 Cina Niqa 夢到她回來了，而且還叫 Cina Niqa 睡過去一點，讓個位置給她。Cina Niqa 嚇得不敢再睡在媽媽的房間，之後堅持要睡樓上，而且一定要有人陪著她才敢睡。在這種環境和氣氛之下，連小孩子都知道作夢和死人回來之間的關聯。有一天下午我在寫田野筆記時，聽到家裡的小孩在樓下吵架。五歲的小女孩 Uli 搶了七歲的哥哥 Dahu 的玩具，跑上樓躲到我身邊尋求保護。沒辦法打她的 Dahu 還是很生氣地罵說：「臭 Uli，我打死妳！」而 Uli 也不甘示弱地威脅他說：「我死了還要作夢你！」<sup>23</sup>

布農人認為因為死亡而引起悲傷和恐懼是很自然的，並且有適當的情緒是人的天性。當我田野的爸爸 Tama Inqis 在 Talum 自殺後表現出生氣和憤怒，而不是哀傷和悲痛時，霧鹿的人批評他「是 *hanitu*，像魔鬼一樣。他的 *is-ang* (心) 還在日本時代，那麼 *ma-ahvon* (凶、攻擊性強)，想要 *makakavas* (出草獵頭)」。這樣的說法不只是一種道德判斷，也呈現了霧鹿的人自覺到他們對死亡的情緒反應已經被殖民的歷史過程改變了。

出草獵頭原本是布農人因為失去親人而感到憤怒 (*cin-ahvon*) 時的回應方式。<sup>24</sup> 不論親人是被殺害，或因為生病死亡，布農人都會想要 *makakavas*。<sup>25</sup> 雖然霧鹿和古古安的人認為祖先出草獵頭的事蹟是勇敢、名譽的表現，他們也

<sup>23</sup> 這是用布農語的文法結構所說的國語，意思是「我死了還要讓你夢到我」。

<sup>24</sup> *Cin-ahvon* (生氣、憤怒) 和 *ma-ahvon* (凶、攻擊性強) 的字根是相同的，都是 *ahvon*。因為 *rage in grief* 會產生攻擊性，而以出草獵頭來回應。

<sup>25</sup> 丘其謙 (1965:195)、衛惠林 (1972:19) 和馬淵東一 (1974) 等研究中指出，布農人獵頭的理由包括：報血仇、獲得名譽、證明自己的清白、消除妻子通姦所帶來的厄運、夢占的啓示、增加農作物特別是小米的生產、爭奪愛人等。這些研究並沒有提到獵頭也是回應親人死亡的方式，除了報血仇之外。但是，理蕃誌稿 (1999:226) 中記載著 Lamatasinsin 在妻子意外墜崖死亡後出草兩次。日本警察並且在 Lamatasinsin 的長子生病時，嚴密注意和監視他若是不治，Lama-



認為既然時代不一樣了，法律和教會都禁止殺人，就不能再有這種念頭。因此，不應該讓自己憤怒的情緒失控。Tama Inqis 生氣時會拿刀甚至拿槍的行為，受到霧鹿的人嚴厲的批評。他們會對我說：「*ma-ahvon* 對 *makakavas* 和戰爭很好，對現在不好。妳知道現在時代不一樣了，他這樣我們可以去報警的」。

禁止出草獵頭的殖民政策和新的警察與法律系統的引進，使布農人不能再用原來的方式處理失去親人而帶來的憤怒。那麼，他們又要怎麼面對情緒的強制力 (force) 呢？Rosaldo 在他對 Illongot headhunting 的研究中，描述在菲律賓政府於 1972 年實施戒嚴法之後，Illongot 人無法再以獵頭的方式來發洩和減輕失去親人的痛苦和憤怒，因此，一位遭受喪子之痛的父親加入了新傳進來的教會，來減輕自己的哀傷 (Rosaldo 1980:288, 1989:4-5)。Rosaldo 並未詳細解釋加入教會究竟如何幫助 Illongot 人調整失去親人的痛苦心情，在他的敘述裡，這一切似乎很順理成章。但是我卻不禁要懷疑這對 Illongot 人而言真的那麼容易嗎？對面對過相同問題的布農人而言，事情並不是這麼簡單直接。<sup>26</sup>

我田野的爸爸在他大兒子 Nihu 去山上打獵意外死掉後，曾經想透過天主教會來調適自己憤怒哀痛的情緒。他非常生 Nihu 的氣，因為 Nihu 去打獵之前他作了一個不好的夢，依傳統夢占的解釋表示會獵無所獲或有不幸發生，而叫 Nihu 不要去。可是當村長的 Nihu 因為第二天鄉公所的人要來開會，覺得自己必須提供野味來招待他們，所以不聽爸爸的勸告還是去了。結果發生意外死在山上，屍體被找到時都已經長蟲了。喪禮結束後，爸爸氣得把 Nihu 的照片丟到

---

tasinsin 與同社居民很可能會採取出草的行動 (臺灣總督府警務局 1999:227)。Lamatasinsin 本人也在第二任妻子生病時，表示她若不治他要以日本警察為出草對象 (淺野義雄 1988[1933]:33)。霧鹿與古古安較年長的布農人，也清楚指出出草獵頭原本是布農人回應因為失去親人而感到憤怒 (*cin-ahvon*) 的方式。親人善死也是出草獵頭的動機之一，這和獵頭與 fertility、wellbeing 和 potency 之間的象徵連結是有關的。如果有更多相關材料的話，獵頭作為回應死亡的方式值得未來另文進一步探討，不僅是在布農人之間，很可能在台灣其他原住民社會中也有此現象。

<sup>26</sup> 對 Illongot 人而言，情況也比 Rosaldo 所描述的複雜得多。筆者正在 Illongot (Bugkalot) 地區進行新的研究，在田野工作期間，筆者很快就得知 Illongot 人並沒有完全停止獵頭的活動，即使大多數的 Illongot 人都已經基督教化。1970 年代和 1980 年代末期之間，獵頭的確在國家的控制與基督教的影響之下停止過一段時間，但是這並不表示 Illongot 人已完全放棄獵頭。事實上，1988 年反政府的共產主義叛軍 New People's Army (NPA) 進入 Illongot 地區並殺害七位 Illongot 人之後，Illongot 人被悲痛和憤怒的情緒所俘虜，為了發洩和減輕失去親人的痛苦，而展開了一連串的獵頭復仇行動。一直到 2007 年，都還有獵頭的事例發生。在他們的觀念中，獵頭是很難根絕的，有些老人家表示即使中斷了五個世代，Illongot 人還是有可能恢復獵頭的活動。不過，獵頭的文化與歷史意義在國家的統治與基督教的影響之下已經發生了轉變，筆者將在未來的研究中探討。

外面，不許掛在家裡。<sup>27</sup> 他生氣了很久，後來慢慢地在媽媽的勸告下重新開始上已經多年沒有去的教會，想藉此調整自己憤怒悲痛的情緒。可是，兩年後當他的大女兒 Ali 出車禍死掉後，他又極度憤恨生氣，表示信教沒有用，他再也不信天主教了。

從上面的討論，我們可以看到布農人對死亡的悲傷、恐懼和憤怒的情緒反應，呈現了 Brison and Leavitt (1995:395) 所說的人類社會的一個核心的哀悼過程(a core grieving process)。但是，布農人組織和表現這些情緒的方式，不只因為文化的塑造而具有獨特性，更隨著不同的歷史過程而轉變。在現代的法律與警察系統的進入，以及基督教化的影響之下，布農人不再認為憤怒是回應親人死亡的「自然反應」。這樣的情緒，最好是留在日本時代，也就是有 *makavavas* 的時代。

## 八、結 論

本文探討在特定的歷史脈絡之下，布農人如何理解和處理死亡。透過對死亡發生的過程與喪葬儀式的分析，筆者檢視布農人如何面對生命的無常和規範生者與死者之間的關係。筆者指出當代基督教化的喪禮，其目的是要透過規律的儀式步驟和過程，和死者做最後的道別，並將死亡轉變成社會群體能夠平靜地接受的現實 (make death peaceful)。教會主張除了自殺的特例外，死亡並沒有善死或惡死之分。人的生命什麼時候、以什麼方式結束，都是神的旨意，不需要害怕不安，也不應過度悲傷，而應該平靜地接受。面對死亡時，大家都應該發揮基督徒的愛心和憐憫，儘可能地幫助和安慰喪家。

基督教化的喪禮所著重的是一種規範式的情緒管理 (the normative style of emotion management) (Reddy 1999:271)，它強調面對死亡時的平靜、鎮定，以及教友之間的愛與憐憫。教會所一再宣揚的愛與憐憫，已經成為布農人之間重要的道德與情感義理 (moral and emotional idiom)。參加守靈就是愛護和憐憫死者與喪家的表現。雖然在基督教化的喪禮中，布農人對死亡表現出「平板」、壓抑和低調的哀傷情緒，不過，布農人對死後的世界 (afterlife) 和 *hanitu* 的觀念，並沒有隨著喪禮的基督教化而有顯著的改變。他們依舊認為生者與死者之間的界線是可以被跨越的，死者可以回到生者的世界，並帶來疾病、

<sup>27</sup> Nihu 的太太 Apas 將照片撿了回來，但也不敢掛起來，只默默地收藏在房間裡面。

死亡和不幸，因而對死者感到懼怕。因此，死亡所引起的情緒反應往往是衝突與矛盾的，充滿焦慮、不確定感和無力感，特別是在自殺和意外死亡發生時更是如此。當教會不願意或無法有效處理惡死所帶來的問題時，布農人試圖恢復傳統儀式的舉行，或是向外尋求漢人宗教的幫助，也使得情況更為複雜。

布農人理解、處理和經驗死亡的方式，從日據時期開始就已經成為不同的社會因素和過程交錯的場域。這些因素和過程包括布農人傳統的喪葬儀式及相關的文化觀念；殖民政策，特別是對獵頭的禁止；基督宗教的傳入；以及漢人宗教與文化的影響。不同的儀式與宗教選擇，意味著不同的處理死亡和組織情緒表現的方式，這些因素和過程在不同的歷史時期與社會狀況下有不同的影響。從本文描述的具體的死亡事例中，我們可以看到雖然教會對當代喪葬儀式的形式與進行過程有支配性的影響，但布農人仍然經歷著其他的文化觀念和歷史因素的拉距，使得死亡往往伴隨著爭議、無所適從與焦慮不安。布農人面對死亡時所經歷的失落、不確定和無力感，也提供了他們一種理解自己在變遷世界中之位置的方式，而構成了 Raymond Williams (1977) 所說的情感結構 (structures of feeling)。霧鹿和古古安的人常會感慨地表示：「現在 Bunun 很容易死」。這樣的感嘆，深深地呈現了他們作為一個弱勢族群的無奈與悲哀。

## 參考書目

丘其謙

1966 布農族卡社群的社會組織。台北：中央研究院民族學研究所專刊之七。

佐山融吉

1988[1919] 蕃族調查報告書：武崙族前篇，余萬居譯。中央研究院民族所編譯稿。(未出版)

馬淵東一

1987[1974] 高砂族的粟作祭儀，余萬居譯。刊於馬淵東一著作集(卷一)，頁 475-514。台北：中央研究院民族學研究所編譯稿。(未出版)

淺野義雄

1988[1933] 大關山蕃害事件始末(一~六)，余萬居譯。台北：中央研究院民族學研究所編譯稿。(未出版)

黃應貴

1999 時間、歷史與實踐：東埔社布農人的例子。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 423-484。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：以霧鹿布農人爲例的研究。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2006 人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人爲例的研究。臺灣人類學刊 4(2):75-111。  
臺灣總督府警務局編

1999[1937] 日據時期原住民政志稿第四卷(原名：理蕃誌稿)，吳萬煌譯。頁 226-227。南投：臺灣省文獻會。

衛惠林

1972 台灣省通志稿(卷八)同胄志，布農族篇。台中：台灣省文獻委員會。

Aggarwal, Ravina

2001 At the Margins of Death: Ritual Space and the Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village. *American Ethnologist* 28(3):549-573.

Aries, Philip

1974 *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Bloch, Maurice and Jonathan Parry

1982 Introduction: Death and the Regeneration of Life. *In* *Death and the Regeneration of Life*. Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds. Pp. 1-44. Cambridge: Cambridge University Press.

Bradbury, Mary

1999 *Representations of Death: A Social Psychological Perspective*. London: Routledge.

Brison, Karen J. and Stephan C. Leavitt

1995 Coping with Bereavement: Long-Term Perspectives on Grief and Mourning. *Ethos* 23(4):395-400.

Cannell, Fenella

1999 *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, Emile

1995[1912] *The Elementary Forms of Religious Life*. Karen F. Fields, trans. New York: The Free Press.

Fabian, Johannes

1991 How Others Die—Reflections on the Anthropology of Death. *In* *Time and the Work of Anthropology*. Pp. 173-190. Harwood Academic Press.

Geertz, Clifford

1960 *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

1973 Ritual and Social Change: A Javanese Example. *In* *The Interpretation of Cultures*. Pp. 142-169. London: Fontana Press.

Hertz, Robert

1960 A Contribution to the Collective Representation of Death. *In* *Death and the Right Hand*. Pp. 27-86. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Hollan, Douglas

1995 *To the Afterworld and Back: Mourning and Dreams of the Dead among*

- the Toraja. *Ethos* 23(4):424-436.
- Hollan, Douglas and Jane Wellenkamp  
1996 *The Thread of Life: Toraja Reflections on the Life Cycle*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hoskins, Janet  
1987 Complementarity in This World and the Next: Gender and Agency in Kodi Mortuary Ceremonies. *In Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Marilyn Strathern, ed. Pp. 174-206. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huang, Ying-Kuei 黃應貴  
1988 Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan. Ph.D. thesis. Department of Anthropology, London School of Economics, University of London.
- Humphreys, Sarah C.  
1981 Introduction: Comparative Perspectives on Death. *In Mortality and Immortality*. Sarah C. Humphreys and Helen King, eds. Pp. 1-13. London: Academic Press.
- Kiong, Tong Chee and Anne L. Schiller  
1993 The Anthropology of Death: A Preliminary Overview. *Southeast Asian Journal of Social Science* 21(2):1-9.
- Leavitt, John  
1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23(3):514-539.
- Lyon, Margot L.  
1995 Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology* 10(2):244-263.
- Maschio, Thomas  
1994 *To Remember the Faces of the Dead: The Plenitude of Memory in Southwestern New Britain*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Metcalf, Peter and Richard Huntington  
1991 *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Ritual*. 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moller, Davis Wendell  
1996 Dying and Historical Context. *In Confronting Death: Values, Institutions, and Human Mortality*. Oxford: Oxford University Press.
- Palgi, Phyllis and Henry Abramovitch  
1984 Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology* 13: 385-417.
- Parry, Jonathan  
1982 Sacrificial Death and the Necrophagous Aesthetic. *In Death and the Regeneration of Life*. Maurice Bloch and Jonathan Parry, eds. Pp. 74-110. Cambridge: Cambridge University Press.  
1994 *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Reddy, William M.  
 1997 *Against Constructionism: The Historical Anthropology of Emotions*. *Current Anthropology* 38(3):327-51.  
 1999 *Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions*. *Cultural Anthropology* 14(2):256-288.  
 2001 *The Navigation of Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato  
 1980 *Illongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.  
 1988 *Death in the Ethnographic Present*. *Poetics Today* 9(2):425-434.  
 1989 *Grief and a Headhunter's Rage*. *In Culture and Truth*. Pp. 1-21. Boston: Beacon Press.
- Scheper-Hughes, Nancy  
 1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: The University of California Press.
- Tan, Chang-kwo 譚昌國  
 2003 *Tradition and Christianity: Controversial Funerals and Concepts of the Person among the Paiwan, Taiwan*. *Oceania* 73(3):189-207.
- Thompson, Steward  
 1988 *Death, Food and Fertility*. *In Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. James Watson and Evelyn S. Rawski, eds. Pp. 71-108. Berkeley: University of California Press.
- van Gennep, Arnold  
 1965 *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Waterson, Roxana  
 1993 *Taking the Place of Sorrow: The Dynamics of Mortuary Rites among the Sa'dan Toraja*. *Southeast Asian Journal of Social Science* 21(2):73-96.
- Wikan, Unni  
 1990 *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Raymond  
 1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

11529 臺北市研究院路二段 128 號

syyang@gate.sinica.edu.tw

## Death, Emotions, and Social Change among the Bunun of Taiwan

Shu-yuan Yang

*Institute of Ethnology, Academia Sinica*

---

This article is concerned with how the Bunun, an Austronesian-speaking indigenous people of Taiwan, conceptualize and deal with death in particular historical contexts. It focuses on the analysis of mortuary rites to explore how the Bunun confront the transience of life and construct the relationship between the living and the dead. I suggest that death rituals should not be treated as closed symbolic systems but as busy intersections of multiple social processes, and examine how colonial policies and the introduction of Christianity have transformed the ways in which death is dealt with among the Bunun, and to some extent, their emotional responses to death. It is emphasized that the emotions aroused by death and their orchestration are not static and timeless socio-cultural constructions but processes which could undergo changes over time. As the dynamic and temporal characters of emotion are highlighted, we can understand how mourning and the experience of loss generate the structures of feeling specific to Bunun indigeneity.

**Keywords:** death, mortuary rites, emotions, social change, structures of feeling

---