

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 從「信仰體系」到「世界觀」 雅美人Anito布農人Hanido的比較分析

doi:10.6719/MC.199008\_(26).0005

人類與文化, (26), 1990

Man and Culture, (26), 1990

作者/Author：許維德

頁數/Page： 35-46

出版日期/Publication Date :1990/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6719/MC.199008\\_\(26\).0005](http://dx.doi.org/10.6719/MC.199008_(26).0005)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，  
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，  
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一页，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

# 從「信仰體系」到「世界觀」

雅美人Anito  
布農人Hanido  
的比較分析

◎許維德

## 一、問題的提出

人類不但編織各種風俗習慣以調整並規範其社會生活，而且編織更大的架構來處理宇宙本身，支配宇宙的力量以及人在宇宙中的地位等問題。宗教信仰和宗教儀式就是這些架構的基礎。(R.Keesing, 1981:559)

透過宗教信仰和儀式運作，我們不但回答了現存的問題：即世界是怎麼發生的，人類和自然物種及自然力如何發生關係，人類為什麼會死？為什麼有成敗等等；同時我們也建立了面對世界的適當態度。換言之，宗教一方面界定了世界之「所以

然」，而另一方面這種界定又影響到我們的思維情緒，進而模塑了我們「如何來感覺，行動和生活於這個世界中的模式」。

循著上面的論述，一個民族的宗教體系與該一社會的世界觀乃是息息相關的。宗教信仰不只是宇宙運行，典章制度的範本，也經常是一切社會生活的最高準則，就此而論，我們可以說宗教體系反映了該一社會的宇宙觀和價值觀。

本文正打算依循上述的思考理路，以雅美人的Anito 信仰和布農人的Hanido 信仰做為指標，找出隱藏在這套信仰背後的世界觀。

## 二、台灣土著族 「靈的信仰」 系統簡介

所謂「靈的信仰」在比較宗教學「類型學研究」的模式上被稱為「泛靈信仰」(Animism)。根據李亦園(1971:135)的說法，「泛靈信仰」可界定為相信一個人或一個生物體具有一種可與具體形質分開之「靈魂單元」的存在。

除了「泛靈信仰」外，在宗教的類型學研究上尚有「泛生信仰」：認為有一種非人格的超自然力量，附生於自然體之中(R.keesing 1981:560)；「圖騰信仰」

：在氏族和鳥獸間設定一種神祕的關係（上引文）；「祖先崇拜」：把具有祖先地位之人，置於和神靈相等的地位，並將與神靈崇拜相關的特殊宗教行為和態度，轉而加之於祖先（芮逸夫1971：199）；此外在原始宗教中也可以發現「一神信仰」的形態。

但無論如何，這種類型上的分析架構太過簡單且容易導入歧途，在現實世界上，任何宗教都可能是不同類型的「混合物」，這是我們在採用這類概念時必須注意的事。不過，雖然這種分析架構有上述限制，卻不失為理解複雜多變之現實世界的有用工具。

黃師應貴（1985：7-8）在對台灣土著族做類型分類時，有關宗教信仰這部分的討論，很明顯地援用了傳統比較宗教學上的分析架構，將台灣土著族的信仰系統分為兩種：一種是有關靈的信仰，另一類則除了靈以外還有神祇的信仰。黃師依循整篇論文A、B兩型的分類架構，將阿美、排灣、鄒、魯凱和卑南等五族歸為靈以外還有神祇的信仰系統，將雅美族，布農族和泰雅族歸為靈的信仰系統，並將性質較為曖昧的賽夏族在宗教這部

分歸為此類。

根據黃師的解釋（上引文），屬於靈的信仰之社會活動的超自然信仰，主要在於其精靈信仰。而這無所不在的精靈，雖各有其不同的力量，卻各不相屬，又缺乏專業化的分工。基本上，精靈的作用是擴散性的（diffused），而非分殊化的（specialized）。

至於除了靈之外還有神祇信仰的社會，我們仍未能夠了解這些神祇觀念的實質內容，但由各種描述報導中，我們可以知道這些神祇有三個共同的性質。第一，神祇多少是有人格化的傾向。第二，每個神祇都有其獨有的職責。第三，神祇之間，有地位高低及統屬之別。

本文所欲探討的兩個對象—雅美族和布農族，在黃師的分類架構中俱屬於「靈的信仰」系統，Anito信仰和Hanido信仰尤其是他們信仰體系的重心，但是，它們的相似處與差異點在那裡？對信仰體系表現於外的儀式活動而言，雅美人和布農人又有何差異？Anito信仰背後的世界觀和Hanido背後的世界觀又有何差異？最後，將這個對照分析後的結果擺在黃師兩種宗教結構系統的

脈絡下來審視，或可對這類分類架構的合宜性提出批判和建議。

### 三、雅美人的Anito信仰

#### （1）雅美人的信仰體系

首先必須說明我所謂的「信仰體系」的意義。在這裡我並不打算採取「自觀性」（emic）的分析，即採取當事人的立場，從當事人主觀的認知來區辨何謂「信仰體系」；而是採用「他觀性」（etic）的分析，亦即觀察者用一套得自比較研究的描述性記號，並從這種外在的觀點來定義「信仰體系」。換言之，「信仰體系」一詞並沒有嚴格的定義，它指的是我們日常生活語言所界定的「信仰體系」—我們對那個令人既景仰，又驚懼的未知世界的看法。

就此而論，雅美人有一頗有系統的宇宙觀，他們分宇宙為八層，神、人、鬼、各有其一定居住的層界。雖然如此，但是他們的生活中神祇地位極不重要，他們對它的觀念亦很模糊，只有鬼魂Anito才是他們隨時隨地所注意的，而成為他們一切社會生活的因素之一。（李

亦園 1960:45)

根據劉斌雄（1959:162-163）的說法：雅美人相信多靈魂（polypsychism），稱生人的靈魂為pa<sup>7</sup> pd，死者的靈魂為anito。

#### A.pa<sup>7</sup> ad

關於pa<sup>7</sup> ad的數目及所在，有種種說法，解釋不一。唯頭部及兩肩的三個pa<sup>7</sup> ad乃係大家所公認者。頭部的pa<sup>7</sup> ad為生命之靈，係支持肉體以維持生命的神祕力量，人未死時，絕少游離身軀，人死後始離去其所棲的形骸。肩部以下的pa<sup>7</sup> ad為游離魂，能任意徘徊於身軀之外。

#### B.anito

人死後離開形骸的頭部及兩肩的pa<sup>7</sup> ad稱為antio。其餘則離開形骸之後，立即鑽入茅草中，不再作祟。頭部的anito在人死後不久（多在當天下午或黃昏時侯），遊離頭部，先回家拿著自己日常器用，然後以極快的速度飛往經小蘭嶼東方遙遠的海上dzikalalapalian小島居住，該島又稱malavang a pangso，意指白島。肩部的anitu則停留在蘭嶼或小蘭嶼島上，而墓地kanitwan等乃是他們所棲息的地方。雅美族說，anito仍過

著與人相同的生活。anito常因一時未慣新環境，念念不忘家園，有時竟回來，帶家人的靈魂前往作伴。

綜合以上雅美人對pa<sup>7</sup> ad和Anito的概念，我們發現「人死後會變成惡靈」似乎是他們信仰體系的核心，而且這種信念絕對沒有妥協的餘地，死亡對他們來講，是一種絕對可怕與負面的事件。如果凡Spiro和D'andra de對超自然存在的分類架構來看（李亦園1978:12-13），雅美人的Anito是懲罰作祟於人的，甚且是無條件的。

基於這種「死為惡靈」的前提信念，雅美人將一切的不幸與禍害均解釋成和Anito有關。晚上睡覺時所做的夢是由於游離魂（肩部以下的pa<sup>7</sup> ad）出遊而引起的。病即是當游離魂被Anito抓捉而掙扎時的狀態，能抵抗而擺脫回來時即病癒，喪失抵抗力而被死靈帶走，便是死亡。（劉斌雄1959:162）

#### (2) 信仰體系表現於外的活動

由於Anito對雅美人而言是絕對負面的事物，一切不幸的源頭，因此雅美人的整個文化設計，制度活動莫不根據此一信仰原則而構建

，不管是社會，宗教或經濟活動，其最主要的意涵就是驅逐或防禦Anito。

蘭嶼的雅美人在外出時，身穿甲冑，攜帶槍或刀，這是為了抵抗族人唯一的敵人Anito的襲擊；至於村落的型態不是散村而是集村，也是基於對Anito的集體防衛意識所使然。（劉斌雄1989:4-5）此外，李亦園（1960:45-48）也以三種外在活動來證明雅美人對Anito的深惡痛絕。首先，在整個喪葬過程中，當他們抬屍體到墓地埋葬時必「全副武裝」，當屍體埋葬後，又用長槍沿途驅逐Anito。此外，在喪葬期間，死者的家屬無論在任何地方都用手拿著刀子敲著東西，使它噹噹發響，不斷地哀訴死靈……這個時候，其他的成員則在屍體的周圍拿著大槍向四方亂刺，驅逐惡靈。

再來，在雅美人最隆重的船祭miraod快結束時，雅美人全村的男子都必須出席參加驅逐Anito的儀式，且每一參加者均為高張的宗教情緒所佔有。

最後，Anito又在房屋落成中出現，在此處Anito不但可怖，而且能作祟偷竊東西，雅美人且能夢見其狀。因此必須將住屋所有之門

關閉，使室內芋堆完全被隱藏起來，無法望見，無法入取。此係防範Anito之來偷的措置。

但驅逐或防禦Anito的活動設計以外，我也在文獻中找到了惟一一個「召來鬼靈」的記載。根據余光弘（1989:191）的說法，在新船下水禮中，儀式中所唱的禮歌rand，不論吟唱內容如何，都能召鬼來饗犧牲，雖然尚未瞭解鬼靈享用禮牲後如何幫助船主，報導人咸認取悅鬼靈是唱歌殺豬的重要目的之一。

事實上，「取悅鬼靈」是可以理解的行為，正如同喪葬時必須對死者做很多mikabakabjo（哀語訴說）安慰其靈魂，求其馴順地離開家園，逕去白島。（劉斌雄

1959:163）但是「召來鬼靈」的行為則頗令人不解。這牽涉到一個重要的問題，在雅美人的觀念中，Anito到底可不可能幫助別人？不過我們並沒有足夠的文獻資料來回答這個問題。

### （3）對Anito信仰的功能解釋

李亦園（1960:48-50）曾對Anito的社會功能做了分析。首先，就顯性功能而言，雅美人一切的不幸與災

禍都可歸諸Anito，而形成一完備且合理的解釋系統，而能減輕他們因不能對自然加以有效控制所發生的許多憂慮。但Anito在這方面也存在反功能，雅美人塑造的Anito觀念太可怕了，為了對付它，無疑地要花費很大的力量來防禦它，而這些力量原可從事於其他創造的。

因此我們必須再尋求Anito存在的隱性功能。李亦園認為Anito在雅美社會的主要功能是作為侵襲衝動發洩的對象，因為自然環境不許可侵襲行為的具體發洩，社會的中心價值觀不容許成員間的互相殺戮，同時文化內容也沒有任何可做為暫時「引退」的劃設（如煙酒等），因此可憎恨的Anito便成為自然的發洩對象。

這套解釋邏輯基本上的處理我能夠接受，但是有一些問題還必須深入思索。首先，正如 M.Weber在「新教倫理與資本主義精神」一書的論述一般，上帝預選說雖然承認個人和上帝直接溝通的可能性，但上帝的選擇從某一個角度來看卻是任意的，在這種情況，個人的精神狀態是孤苦無依的，因此，他必須在現世中努力工作，這是他惟一的選擇。同樣地，Anito對雅美人而言是

一切不幸與災禍的來源，但是，死亡卻是每個人都必須面對的，放棄了「死後世界可能幸福」之觀念的雅美人，似乎只能在俗世中表現自我，獲得滿足。

上述這個必須在俗世表現自我的結論，似乎可在雅美人一生中「擴建主屋」的行為上獲得證明。根據余光弘（1989:180-181）的記載：年輕夫婦經常在妻子懷孕時才離開夫之父家另建新居，這時大都只能因陋就簡地造一門或兩門的小屋暫棲，經過夫妻二人齊心合力地努力奮鬥，逐漸可以擴建成普通水準的三門屋，乃至代表高社會成就的四或五門屋。事實上，能夠將住屋越造越大，以及逐漸增添附屬建築，對屋主及其家人不僅意味著物質生活水準之提高，更代表其社經地位的一再提昇。

雖然雅美人對來世的憂慮可用現世的努力攀爬來降低，可是對於這樣一個解釋系統的合宜性，我抱存很大的懷疑。死是一件令人深惡痛絕的惡事，但我們卻終將一死，那麼，我們又如何可能安心地在現世過活呢？雅美人如何來調適這種矛盾與煎熬呢？Anito的存在真的是一項逼應性的文化設計嗎

?抑或，還有其他的機制支持Anito的存在？

## 四、布農人的 Hanido信仰

### (1) 布農人的信仰體系

在布農族的傳統信仰中，Hanido與他們傳統儀式及日常生活的關係最為緊密。但另一個觀念，Dehanin，也有它特別的地位。（黃應貴1989:3）現分述如下。

#### A. Dehanin

根據黃師（上引文）引用馬淵東一的陳述：「天」（Dehanin）的觀念普遍存在，這也是一般布農人視為道德上的監視者之一。就某程度言，祂被視為神靈，但是，他們獨特的精靈信仰和巫術卻居較優越的地位。因此，這種「天」的觀念在他們的信仰和宗教儀式裡，並不扮演任何任何重要的角色。因此接下來我們討論Hanido。

#### B. hanido

要談Hanido，必須先了解布農族對「人」的觀念。布農人稱人為bunun，包括三個部分：一是外在的身體部分，稱為logbo，得之於

母親。第二部分是精靈，稱為Hanido。每個人有兩個Hanido，一個在左肩，一個在右肩；前者稱為makwan hanido，後者稱之為mashia hanido。（黃應貴1989 b:180）

此外，黃師也引用了馬淵的文字來描述這兩個Hanido的性質：在右肩者柔和、友愛、寬仁；在左肩者則粗暴、易怒、貪婪。（上引文）

這兩個Hanido均來自於父親的「睪丸」。由於makwan hanido與mashia hanido對同一件事可各別推動不同方向的行動，很容易導致衝突或猶疑不定，尤其是兩股力量一樣強而無法定高下時。這時，一個人的第三個部分，is-ang，便有決定性。is-ang是在一個人出生時便與生俱來的，既與父親無關，也與母親無關，在某種意義來講，is-ang也代表一個人的意志與自我。（上引文）

如同雅美人的Anito信仰一樣，布農人也將夢，生病，死亡等現象用Hanido的觀念來解釋。madaisa是一個人的精靈暫時離開身體的現象，精靈可以到處遊蕩。當一個人的makwan hanido發生了什麼事故時，便成了「

惡夢」，比如打戰，殺人或被人所殺。反之，mashia hanido遊蕩而發生事故時，便是「好夢」，如與人共享食物。（黃應貴1989 b:181）。

當有外來的精靈侵入一個人的身體而無法被這個人的精靈逐出時，這個人便會生病，只有等侵入的精靈被逐出後，病人才能復元。（上引文）

當精靈永久性地離開身體時，便造成一個人的死亡。死時，一個人的is-ang便由頭部離開身體而成為Hanido。但如這人死亡是意外事件所造成的，如被人殺死或野獸咬死或跌落山崖等，他的is-ang所變成的Hanido將是makwan hanido，會對任何人造成傷害。反之，若是病死或老死，則is-ang將成為mashia hanido，這mashia hanido便有機會回到maiason—他們偉大祖先的精靈永住地。（黃應貴1989 b:182）

綜合以上布農人對Hanido的概念，我們發現一個活人的活動，是透過個人的is-ang的調節，使肩上的一個精靈克服另一個精靈而帶動一個人的活動。在此信仰中，他們趨於發揮個人所具有的各種能力。這在一聚落

中，很容易導致成員間為了個人的利益而產生激烈的競爭及社會的失序。但另一方面，他們又強調只有對聚落或群體有重大貢獻的人，其死後的精靈才有機會到達maiaison。（上引文）

也就是說，「makwan hanido和mashia hanido的辯証關係」，或者說「群體和個人的辯証關係」似乎是布農人信仰體系的核心。在這種概念鋪陳下，Hanido一方面可能對人造成傷害（如意外事件死亡，is-ang所變成的makwan hanido）；但另一方面不但不是負面與可怕的精靈，反而是可以保祐人增強靈力，對抗其他東西的正面事物。換言之，不同於雅美人對死亡的深惡痛絕，布農人強調在makwan hanido和mashia hanido的長期競爭與衝突中，個人的is-ang一直執行調節的角色，而在人死後，可以到達maiaison而永存。

擺在Spiro和D'andrade對超自然存在的分類架構（李亦園1978:12-13）中來審視，布農人的Hanido一方面是懲罰作祟人的，另一方面也是保佑賜福於人的。布農人信仰體系的辯証性質，也可以在布農人的外在活動中發現。

## (2) 信仰體系表現於外的活動

黃師應貴以四個與生命周期有關的儀式，來說明上述布農人信仰體系的性質，它們分別是：結婚，小孩的出生，小孩的成長，死亡。（黃應貴1989 b:183-189）以下不再贅述，僅以死亡時的葬禮（Mahabean）為例說明。

當一個人死時，其他人將依其死亡原因來埋葬。如果是意外死亡，如被人殺死，野獸咬死，溺死，墜崖而死等，布農人均視它為「凶死」（ikula）而就地埋葬。這類死亡，往往沒有舉行任何儀式，也無必需遵循的禁忌。埋葬時，也是草草了之，無任何明顯的規定與做法。

此外，布農人視因生病或年老而死者為「善死」（idmamino madai）。親人必需以屈肢葬方式將屍體埋在屋內。埋葬時，男性是面向東而女性面向西（這部分丘其謙（1966:72）和喬健（1960:103）的資料呈現相反的結論）。埋的地點主要是在屋內的大廳（mogalavan）部分，而且是依個人生前的成就來決定其在廳內距大門的遠近，凡對這家或整個聚落有大貢獻者，

往往死後埋於近大門之處。這做法是因為他們相信生前成就較大者，其精靈往往具有較強的力量，死後的精靈也較有能力保護屋內的親人。

另外，從布農人傳統土地使用原則也可看出Hanido信仰的運作過程。布農族旱田所有權的獲得，是依誰最先在該地開墾行過開墾播種祭（mapulaho）而來，mapulaho最重要的意義在於求得土地Hanido的承諾。至於這塊旱田的使用權，則分屬於開墾家庭的成員。這塊地的休耕期間，同一父系繼嗣團體成員，可不經最先開墾者的同意而逕行開墾使用，其他非該父系繼嗣群成員要使用這類休耕地時，必須經原耕者的同意。（黃應貴1982:118-122）也就是說，不管是否為同一父系繼嗣群的成員，幾乎都可無代價使用他人開墾過的休耕地。

黃師（黃應貴1982:121

-122）對這個現象提出了解釋。除了土地Hanido的保佑之外，布農人相信每個人所具有的Hanido力量，將影響獵場及旱田上的Hanido對其支持的程度。因此，所有權儘管為父系繼嗣團體所有，使用權往往依個人所具有的實際工作能力及超自然力量

的支持程度而來。在Hanido信仰所隱含之個人能力的強調以外，我認為「集體共享」的觀念也是使無代價使用他人休耕地之行為成為合理的重要原因。換言之，布農人的傳統土地使用原則也隱含了「個人和群體的辯證關係」，就如同布農人對凶死和善死的處置原則，隱含了「makwan hanido和mashia hanido的辯證關係」一般。

### (3) 對Hanido信仰的解釋

所謂解釋，通常指因果解釋，即對形成Hanido信仰之原因或功能的找尋。可惜我沒有這種能力進行這部分工作，以下的解釋只能算是「與Hanido信仰一同出現之社會制度的描述」，要斷定這些制度是Hanido信仰的原因或結果，存在著相當大的困難。

以下試以我在另一篇文章中對布農人「無代價使用他人休耕地」的分析架構，來進行這部分的工作。

首先，在社會組織方面，布農人的聚落因強調個人能力而呈不斷分裂的狀態，因此聚落平均人口相當少，因為人數少，所以聚落成員之間競爭意涵不大，土地壓力也不大，整個地緣組織反而必須互助共享。換言之，

個人能力與群體共享在這裡成了相互依存的關係。

再者，在山田燒墾形態的生產過程中，開墾是最吃重的工作，通常必須靠勞動互取團體來完成，倘使我的休耕地不提供他人使用，則自己亦必須付出更多努力幫忙開墾新地，未若將休耕地提供他人使用。換言之，山田燒墾的生產方式使對「集體觀念」的強調成為必須的文化設計。

最後，我們也可以從與分配有關的祭儀上找到文化的象徵意義，如十月的收穫節 (lulutsan minθauðal)，六月的嬰兒節 (Indohdohan)，都象徵著整個部落成員的團結關係，而促進成員間相互照應的權利義務關係，就如同Hanido信仰中「個人與群體的辯證關係」一般。

也就是說，要對Hanido信仰做一解釋，要理解makwan hanido和mashia hanido的辯證關係，其實只有一句話，這個信仰體系相對於社會體系而言是適應的，因為整個社會運作需要個人競爭和集體共享二者的調和。

## 五、雅美人Anito 信仰和布農人 Hanido信仰的比較

雅美人Anito信仰和布農人Hanido信仰的比較，可由表一中獲致進一步的釐清。

現將表一詳加說明。首先就宇宙觀來看，雅美人和布農人似乎沒有太大的區別，均將信仰重心擺在靈魂上面。至於靈魂的分類，兩者就有很大的差異。雅美人的生靈和死靈是截然分開的，甚至在名稱上也不相同。而布農人的分類標準則不是生或死，而是左肩的makwan hanido相對於右肩的mashia hanido，粗暴的、個人的相對於溫和的、集體的Hanido，在生前每個人都擁有這兩種Hanido，在死後則視死亡原因而變成其中的一種Hanido。

再來是死亡時離開身體的東西，雅美人是pa? pd，布農人是is-ang，名稱雖然不一樣，但整個過程則相對相似。雅美人將人死後離開形骸的頭部及兩肩的pa? pd稱為Anito，布農人則視死亡原因，一個人的is-ang由頭部離開身體而成為mashia hanido或makwan hanido。

至於死後靈魂的目的地，兩者在象徵意義上有很大的差別。對雅美人而言，不管是在東方的小島或墓地，Anito仍過著和人相同的生

活，甚至因一時未慣新環境，念念不忘家園，有時竟回來，帶家人的靈魂前往作伴。但對布農人而言，maiason 是他們偉大祖先的精靈永

住地，能到達maiason，象徵著永遠脫離mashia hanido 和makwan hanido間的競爭與衝突。換言之，就死亡後靈魂的目的地而言，雅美人

	雅美人	布農人
宇宙觀	{神 人 鬼	{Dehanin 人 (Bunun) Hanido
靈魂分類	{生人的靈魂 (pa? ad) 死者的靈魂 (anito)	{makwan hanido mashia hanido
死亡時離開身體的東西	pa ad	is-ang
死亡後靈魂的目的地	{東方的小島 (dzikalalapalian) 別名白島 (malavang a pangso) * 以上指頭部的Anito墓地kanituwan * 以上指肩部的Anito	mashia hanido到達maiason * 以上指善死時
人以外的東西是否有「靈魂」？	被死靈接觸者均可附上危害生命的力量	有
人與靈魂的關係	緊張、驅趕	{加害於人 (makwan hanido) 保佑人 (mashia hanido)
喪葬方式	{棄屍葬 土葬	{就地葬 屈肢葬
信仰體系的功能解釋	挫折攻擊假說 心理和緩功能	{個人競爭 的調和 集體共享

表 一

的Anito是孤苦無依的，是痛苦的；而布農人的Hanido則可能走入永久的解脫中，是幸福的。

再來，人以外的東西是否有「靈魂」？雅美人和布農人也依循以上的邏輯而有不同的處理。對雅美人而言，世界上最可怕的東西莫過於Anito，是在這個前提下，一切被Anito所接觸或有關者，均可附上危害生命的力量，這是一種出於泛靈觀念或接觸巫術的觀念。不同於雅美人的邏輯，布農人相信不管是耕地或者是獵物，都有獨立的Hanido，一個人從事耕作或打獵，其成果好壞決定於他的精靈力量是否可制服耕地及獵物上的精靈之力量。

再依循上述推論，雅美人與Anito之間的關係是緊張而充滿驅趕性質的；但布農人因凶死而變成的makwan hanido雖會加害於人，可是一般而言Hanido是個人力量的憑藉，無論是來自天生的遺傳或後天的培養，布農人莫不希望個人Hanido的力量有所增強。

再來，雅美人和布農人的喪葬方式似乎也不盡相同。依照雅美人的想法，土葬是好的葬法，即厚葬；棄屍葬是壞的葬法，即薄葬。而

人死後究竟舉行土葬或棄屍葬，包括的原因很多，有死者的年齡、死因、品性、死亡的季節、近親或家族的多寡等（劉斌雄1959:165）。

至於布農人則視死亡原因選擇喪葬方式，凶死者通常就地埋藏，善死者通常舉行屈肢葬。

## 六、從信仰體系到「世界觀」—雅美人和布農人世界觀的比較

上述對雅美人和布農人信仰體系的比較，究竟有什麼意義？我以為這種比較的工作浮現出一個相當具有啟發性的意涵——找尋或拼湊雅美人和布農人的世界觀之可能性。

從表一的對照中，我們發現了雅美人的Anito信仰和布農人的Hanido信仰在表層形式上有極大的相似性：類似的宇宙觀、二分的靈魂分類、靈魂目的地的存在、相似的葬喪方式等。但當我們深入信仰體系的深層結構時，我們卻發現這種相似性僅止於表面形式，這兩者內在的運作邏輯有著極大的差

異性，而隱含了各自不同的世界觀。但在深入討論前，我必須先將所謂「世界觀」之探討的限制性提出來做說明。

首先，世界上沒有那兩個人具有相同的遺傳設計和相同的生活經驗，那麼，一個文化是怎麼湊在一起的呢？人類學家很容易忘記自己才是那個把文化湊在一起的人。在質問文化整合，文化如何湊成整個體系之際，我們必須記住一個危險性，那就是觀察者在湊成一個理想化的文化合成模型的過程中，他可能渲染關聯性和一致性。（R.Keesing 1981:586-587）

在理解了「世界觀」探討之危險性和限制性後，我們將展開雅美人和布農人信仰體系之深層結構的探險工作。首先從靈魂分類著手。

對雅美人而言，pa? ad 和anito的界限是相當分明的，兩者之間有一道不容跨越的鴻溝。pa? ad不只是生人的靈魂，還象徵著生命本身，一切善的、好的事物；Anito不只是死者的靈魂，還象徵著死亡、一切惡的、壞的事物，這兩者是絕對兩極對立、不容絲毫妥協的。在這種邏輯下，雅美人對死亡深惡痛絕，而將Anito視

為一切不幸與災禍的來源，因此惟一的選擇是在俗世中表現自我，獲得滿足。

這種二元對立的世界觀也可證諸雅美人的日常生活世界。根據關華山、黃旭（1989：89-90）整理出來的雅美族傳統生活的行為環境，我們發現雅美人的兩性分工極為明確，在養牧方面，男人負責牧羊，女人負責畜養豬、雞；在編織方面，男人編竹，女人（年長）織布；在曬曝食物方面，男人在前庭特定曬架上負責飛魚的曬曝，女人則在任何地方負責肉的曬曝；在喪禮方面，整個喪團全由男人組成，女人只能負責喪家的工作；在睡眠方面，男人睡前室sarey側，女人則睡前室sckez側。作者在總結部分說，各種活動可分為俗世和超凡兩大類，後者又常是屬於男人的活動，前者則屬女人。

此外，余光弘（1989：185-186）也略略提了這種生活世界的二元對立。魚一般分為可食及不可食二大類，可食的魚又分為男人魚、女人魚和老人魚三類，通常色彩較豔麗的，尤其是魚體以紅色為主要色調的常是女人魚，男人魚色澤花紋較暗淡，而老人魚則不僅色彩灰暗，魚的形狀也較醜怪。在

空間上的區分主要是以一個部落為單位，通常以海與陸、日升之方（東）與日落之方（西）等相對關係為空間使用上重要的參考點。日落方常和儀式有關，日升方則屬於日常性的，因此在家屋中女人活動與日常炊煮在東側，有儀式活動時則集中在西側，例如宰殺禮牲、殮屍及飛魚祭時煮食飛魚的灶等都在西側。

綜合以上所述，我們可以得到下表：

生：死
pa ? ad : anito
善：惡
男：女
羊：豬、雞
竹：布
飛魚：肉
喪團：喪家

前室sarey側：前室sckez側

男人魚：女人魚
海：陸
日落方：日升方

換言之，從雅美人信仰體系中所導出來的「二元對立世界觀」，證諸日常生活世界可謂十分相符。

接下來討論布農人的世

界觀。如前所述，布農人的makwan hanido和mashia hanido的關係並不同於pa ? ad和anito二者的截然劃分，而是由is-ang中介，來調節makwan hanido和mashia hanido二者的競爭和衝突，這種世界觀不是二元對立的，而是處於一種相互辯證的關係。

根據黃師在處理布農族「人的觀念」時的論述（黃應貴 1989b：182～183），我們發現「左」代表個人與失序，相對於「右」代表集體與秩序。因左肩的精靈是在追求個人的利益，強調個人間的競爭，而右肩的精靈是在追求群體的利益與和諧。另外，身體則代表女性及母親的父系氏族，精靈則代表著男性及父親的父系氏族。……。由這些，我發現其間有一象徵系統：

左：右
個人：集體
失序：秩序
身體：精靈
女性：男性
母親的父系氏族：父親的父系氏族
屬於同一邊的各項象徵是可以相互交換的。而「中心」是代表著is-ang，以調

節makwan hanido與mashia hanido間的爭鬥。請注意，這套從信仰體系推論出來的世界觀並不等同於雅美族「二元對立的世界觀」，各項象徵間的關係是動態的辯證關係，這套世界觀可稱為「動態的、辯證的世界觀」。

至此，我們對世界觀的探索已經有了一個大概的成績。接下來，將討論這兩套不同的世界觀所隱含的意義。首先，以雅美人「二元對立的世界觀」而言，它所面對的難題即對死亡所賦予的定義——死亡是痛苦的開始，這種解釋系統儘管簡單易懂，能夠將所有的災難與不幸歸因於死亡，但卻也對現世的安定造成了一定程度的破壞。它使人惶惶終日，但不知自己死後終將歸向何處。這種解釋邏輯造成雅美人在俗世追求一種自我肯定，這可從雅美人新船、新屋落成典禮所構建出來的華麗儀式世界得到證明。但是不是還有其他的社會機制與世界觀相配合，來解決這種認知系統的難題呢？這就不是本文所欲探討的主題了。

再來，對布農人「動態、辯證的世界觀」而言，它所呈顯出來的問題恰好與雅美人相反。布農人經由is-ang所代表的「中心」為中介

，解決了在複雜辯證過程中可能遭遇到的繁擾，更賦予了死亡「永久解脫」的意義。但它卻也面臨一個難題，雅美人二元對立的解釋系統簡單易懂，而布農人的動態辯證的解釋系統卻複雜得多，在歸因過程中反而容易造成混亂與不穩定。布農人是否有其他的制度設計來解決此一難題，這應當是一個相當有趣的問題，不過這也不是本文所欲探討的主題。

## 七、結論與檢討

從「信仰系統」到「世界觀」，我以雅美人Anito信仰和布農人Hanido信仰為指標，導出了「二元對立」和「動態辯證」兩個世界觀，並指出這兩種世界觀在處理俗世和聖界事物時可能遭遇到的難題。但是整個推論過程很多地方處理得不盡理想，現檢討如下：

### (1) 對「信仰系統」的描述缺乏新意

這部分的篇幅相當大，但老實講，絲毫找不到新的創見，都是整理前輩大師的東西，我想可能有兩個原因。一是材料的限制：現存的民族誌中，對信仰體系的描述一直是最弱的一環。二是

理論背景的缺乏：看到前輩大師的處理方法，由於背景不夠，只能暗中讚嘆處理得很漂亮，卻絲毫沒有批判的能力。

### (2) 提出的「世界觀」佐證層面不夠

所謂世界觀應該是所有文化要素共同抽離出來的因素，從「信仰體系」到「世界觀」，這部分的推論已嫌勉強與武斷，何況又缺乏其他文化層面的材料來證明，這使得這個「世界觀」的提出說服力不足，儘管我私下認為已經抓到要點。

只希望讀者諸君能給予批評和建議，更希望以後能再有機會重新碰觸這個題目。

## 八、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。

余光弘

1989 〈雅美族傳統社會文化簡介及其維護發展〉，刊於《雅美族及雅美文化的維護與發展》：175～197，台北，中華民國自然生態保育協會。

李亦園

1960 〈Anito的社會動能——雅美族靈魂信仰的社會心理學分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第10期：41～56。

1971 〈泛靈信仰與泛生信仰〉，刊於芮逸夫編《雲五社會科學大辭典》，第十冊，人類學：135～137，台北，台灣商務印書館。

1978 《信仰與文化》，台北巨流圖書公司。

芮逸夫

1971 〈祖先崇拜〉，刊於芮逸夫編《雲五社會科學大辭典》，第十冊，人類學：199～200，台北，台灣商務印書館。

黃應貴

1982 〈東埔社土地制度之演變——一個台灣中部布農族聚落的研究〉，《中央研

究院民族學研究所集刊》，第52期：

115～149。

1985 〈台灣土著的兩種社會類型及其意義〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第57期：1～30。

1989a 《Dehanin與社會危機——東埔社布農人宗教變遷的再探討》，人類學在中國的發展學術研討會論文宣讀，台北，國立台灣大學人類學系。

1989b 〈人的觀念和儀式：東埔社布農人的例子〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第67期：177～213。

喬健

1960 〈台灣土著諸族屈肢葬調查初步報告〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，第15/16期：95～125。

劉斌雄

1959 〈蘭嶼雅美族喪葬的一例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第8期：143～183。

1989 〈雅美文化的特質〉，刊於《雅美族及雅美文化的維護與發展》：1～8，台北，中華民國自然生態保育協會。

關華山、黃旭

1989 〈雅美族居民文化的維護與發展〉，刊於《雅美族及雅美文化的維護與發展》：87～120，台北，中華民國自然生態保育協會。

R.Keesing

1981 《當化文化人類學，下冊》，于嘉雲、張恭啓合譯，台北，巨流圖書公司