

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：譚昌國 先生

生命力與靈力的媒介物：
以 *KaTaTipuL* 卑南人檳榔文化為例



研究生：曾玉娟 撰

中華民國九十八年六月

國立台東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 曾玉娟 君

所提之論文：生命力與靈力的媒介物：以 KaTaTipuL 卑南人為例

業經本委員會通過合於 ☒ 碩士學位論文 條件
☐ 博士學位論文

論文學位考試委員會：

胡家瑜

(學位考試委員會主席)

胡家瑜

陳文德

譚昌國

(指導教授)

論文學位考試日期：98 年 6 月 6 日

國立台東大學

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 南島文化研究所

組 97 學年度第 2 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：生命力與壓力對媒介物之kAtaTipuL卑南人為例

本人具有著作財產權之論文全文資料，授權予下列單位：

同意	不同意	單 位
☒	☐	國家圖書館
☒	☐	本人畢業學校圖書館
☒	☐	與本人畢業學校圖書館簽訂合作協議之資料庫業者

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

☒同意 ☐不同意 本人畢業學校圖書館基於學術傳播之目的，在上述範圍內得再授權第三人進行資料重製。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請

文號為：_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
☒	☐	☐	☐

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：譚昌國 (親筆簽名)

研究生簽名：曾弘明 (親筆正楷)

學 號：9400404 (務必填寫)

日 期：中華民國 98 年 6 月 6 日

感謝

能夠完成這本論文，首要感謝譚昌國老師——我的指導教授，在撰寫論文期間指導我思考、寫作及觀察要注意的事項，並常針對我想要表達的主題提供頗為犀利的看法，或具建設性的意見，使我能不偏離主題地逐步完成所有事項，並當在寫作或是田野期間遭遇挫折或停滯時，鼓勵我繼續向前，或放任我自由發想；可當思考游移太過遙遠時，譚老師會即時將我喚回到現實；我常感覺很多時候他不僅是位師長，他如兄亦如父（雖然他實在沒有年長我們這批學生幾歲），常在適時的時候對我們說出砥礪的話並代為禱告（禱告力量大，我感受到了）。

感謝陳文德老師無論是在我就讀南島所期間或田野期間，對於我所提出的想法、田野資料及論文內容，都提供了著實的建議並指出重大瑕疵，使這本論文的結構更加完整。感謝胡家瑜老師點出我在寫作及研究方向上的盲點及不足，並願意擔任我的論文評審委員，使我在論文架構上更趨紮實。

感謝童元昭老師，讓我在南島所期間開擴研究視野並開展觀察角度，在研究及批判能力上有所進步，且帶領體會世界南島的社會文化面貌。感謝羅素孜老師，使我在性別研究區塊有更進一步的理解，並亦在我就讀南島所期間給予許多知識或其它學術方面的指導。感謝許功明老師，常一語道破我在寫作邏輯上的問題並予以建言，讓我明白，在文字上增、減都會影響一篇文章的呈述角度，並令我改掉愛用綴字的習慣。感謝黃宣衛老師，在修讀「認知與文化」課程中，使我領受到人類學裏所有能觸及到的向度及範疇，讓我在思考上能逐一突破侷限。

感謝鳳娟學姐，在每一次的碰面總會關心學弟妹們的近況，並在田野研究上熱心地給予建議或是提供經驗參考，在此感謝她的溫暖關懷。感謝所辦兩任助理

-怡君及家婕，曾協助我在學校各項行政流程上能夠順利行事。還有，曾經一起奮鬥打拼的伙伴們——英哲、基鼎、奕九、妮娃、佳芬、佳岫，那段我們曾經一塊研讀、討論、報告的日子，雖然是苦了些，但苦口總是良藥，喝久了便感覺神清氣爽、頭腦清晰，一如童老師所言——「此乃打通任督二脈、加深功力」。我相信，讀久了，成果總是會看得見的。感謝學妹芳琪、學弟明庭，在我寫論文的這段期間能夠提供相關意見及看法，能讓我有機會反覆省思，並激發出其它可能的思考方向。感謝所有在田野中認識、照顧過我的朋友及耆老們，謝謝你們的包容及溫暖，對我種種的瑣碎問題以及一再的追問，總是耐著性子並細心地回答，卡地布人真的很溫暖。謝謝你們，真的。

感激我的父母親，我要將這本論文獻給他們，感謝他們讓我始終相信愛。

感謝所有我認識的、認識我的，以及正在觀看這本論文的每一個人。

關於這本論文，是這樣的 ——

寫論文的期間，我常會問我自己，到底要把文章的脈絡帶到那裏去？然而，歸納問題的徵結點，却在於，證據有那些？指向那裏？這些恐怕都不是我所能控制的。偶而在田野裏發生一些令人開心或心碎的事，都成為自己觀察下的點點滴滴，而我，究竟能夠帶著這些回憶及筆記，到什麼地方去？想以文字去追尋那看不見的世界，之間却彷彿總是相差了幾千里遠，無關意識型態，無關於疆界的隔閡，是隔著薄霧的，想要視而不見，却又是那麼近，令人目眩神迷，令人不知從何談起。就算再怎麼努力，恐怕就只能追到邊際了。

06/18/2009

生命力與靈力的媒介物： 以 *KaTaTipuL* 卑南人檳榔文化為例

作者：曾玉娟

國立台東大學 南島文化研究所

摘要

本研究試圖從神話、祭祀及當代的運用及意象，探討檳榔在卡地布社會文化脈絡下，所延伸出的各式象徵符碼。首先自神話內容中，討論相關的指涉象徵，再分別就繁衍、超自然力量及社會結構，初探卡地布卑南人檳榔的象徵型塑過程及源頭，以理解兩性的社會分工、祭典儀式，與傳統生計活動之交互關係。卡地布卑南人的檳榔須配合儀式性語言（ritual speech），形成聯結自然與超自然之間的通道，此一通道則需置於該社會文化脈絡下，才得以被實踐且具象化。巫術中的檳榔，不僅協助人在身、心及靈上，得以舒緩焦慮與不適，亦具兩性或超自然的文化意義，對卡地布人來說係有其社會功能。檳榔則做為協助卑南族巫者們橫越世俗/神聖世界之重要物質，再配合以 *inasi*（陶珠）、*dina*（鐵片）等物品輔助，更得以加強檳榔之超自然力量。本研究係以卡地布人與土地間的臍帶關係為假設，認為檳榔的神聖／禁忌象徵及媒介力，其源頭係來自土地 *miHaZup* 與祖靈 *temutemuwan*，並被卡地布人運用在生活與祭儀裏。本研究亦將觸角深及傳統及現代卡地布社會中，探究檳榔如何成為聯繫社會關係之重要元素，包括檳榔過去與現代的生產／消費模式、當代卡地布人對檳榔的記憶與詮釋，以及檳榔做為刺激感官知覺的物品時，相關之經驗延伸與隱喻；最後討論檳榔的咀嚼與儀式之間的相互關係，藉以討論、比較傳統與現代卡地布人之生計模式與記憶，並突顯當代卑南族卡地布社會的檳榔文化意象。

關鍵詞：卑南族、檳榔、神話、祭儀、性別、感官經驗

The Medium of Vitality and Mana

A Case Study of Betel Nuts Culture Among the *Puyuma* (*Pinuyumayan*) in *KaTaTipuL*

TSENG, Yu-Chuan

Abstract

This essay focuses on the analysis of betel nut symbols and significance in myth, worship and contemporary image in *KaTaTipuL* society. There are three main parts of this article. Firstly, it discusses the symbols in *KaTaTipuL* myth, to understand the interrelation of traditional livelihood and ceremony that the shaped process and its own original which the division of labor of gender from breeding, supernatural and society structure. Secondly, The *KaTaTipuL*'s betel nuts must match up the ritual speech, in order to make an access between the natural and supernatural world which to be embodied and practiced under the *KaTaTipuL* society context. The betel nut of witchcraft is not only to ease people's anxiety and ills of body, mind and soul but also has the culture significance of gender and supernatural. Meanwhile, Betel nuts as the significant material to assist *Puyuma* (*Pinuyumayan*) shamans to across the profane and sacred, and the *inasi* (ceramic beads) and *dina* (iron sheets) are the auxiliaries to strengthen betel nut's supernatural power (mana) .Thirdly, the purpose of this essay also try to have a hypothesis which the umbilical cord links the *KaTaTipuL* people and their own land, that is to say ,the betel nut's original of sacred/profane and medium power comes from the land of god ' *miHaZup* ' and spirit of ancestor

' *temutemuwan* ' , it is not only be used in normal life but worship activity. The betel nut has become the most specific elementary and medium that combined with these social relations under the traditional/contemporary *KaTaTipuL* society. This article also try to analyze the traditional/contemporary pattern of produce and consume in betel nut using, include the *KaTaTipuL* people's memory, translation and interpretation, the experience and metaphors while betel nut as the material to stimulate the sense of human. The conclusion is going to discuss the interrelation of betel nut chewing and rituals in traditional to compare with contemporary *KaTaTipuL* people's livelihood and memories, so as to highlight the betel nut culture image in contemporary *Puyuma* (*Pinuyumayan*) society.

**keyword : *Puyuma* (*Pinuyumayan*) ,betel nut, myth, ritual, gender,
sensory experience**

目次

第一章 導論	1
第一節 研究動機	2
第二節 問題意識	4
第三節 研究目的	4
第四節 研究方法	5
第二章 研究背景	8
第一節 文獻回顧	8
第二節 田野地概述	24
第三節 檳榔物的介紹	30
第四節 卑南人日常生活中的檳榔	37
第三章 神話中的檳榔意象	39
第一節 神話與口述傳說中的檳榔物	39
第二節 神話中的象徵及隱喻	50
第三節 神話與詮釋	58
第四節 小結	64
第四章 檳榔與祭儀	68
第一節 巫術媒介：檳榔的基本功能及形式	68
第二節 超自然世界與祭祀的空間概念	73
第三節 巫術的分類與功能	80
第四節 檳榔的饋贈與潔淨	103
第五節 祭典中的檳榔：交換與禁忌	112
第六節 小結	123
第五章 當代的檳榔物	125
第一節 卡地布部落檳榔的生產與消費	125
第二節 當代卡地布人的記憶與詮釋	140
第三節 檳榔的咀嚼：感官經驗的延伸及隱喻	148

第四節 小結	153
第六章 結論	153
第一節 研究成果與貢獻	153
第二節 研究限制與未來展望	168
參考書目	174



圖表目次一覽表

圖 1：全球檳榔生長區域圖	31
圖 2：檳榔、荖葉、荖花及石灰	35
圖 3：美杜莎之首（The Medusa's head）	52
圖 4：卡地布神話中所衍生出的檳榔象徵	62
圖 5：喪禮尾聲的潔淨儀式	108
圖 6：臍帶關係	154
表 1、卑南族部落之系統分類表	24
表 2、卡地布聚落人群組成及起源關係表.....	27
表 3、知本村（卡地布部落）的社群調查表.....	28
表 4、知本（卡地布） <i>karumaHan</i> 及所屬會所名稱.....	29
表 5、生計活動分類表.....	58
表 6、英雄階段對應表.....	61
表 7、卡地布男子傳統/現代年齡階級名稱對照表.....	86
表 8、卡地布卑南女子的年齡階級表.....	93
表 9、卡地布部落傳統祭儀名稱、舉行月份及祭品一覽表.....	95
表 10、知本卑南族語拼音系統表.....	173

第一章 導論

第一節 研究動機

筆者之所以鎖定「檳榔」為論述主題¹，源於先前的田野調查間，當漫步在卡地布部落時，常可見檳榔的蹤跡；它不僅是被拿來當成嗜好品，亦出現在卡地布人的生命儀禮、歲時祭儀乃至一般巫術中，亦常可聽見耆老們講述關於檳榔的傳說。在現今知本天主堂之圍牆上，繪有一女子攜帶檳榔在海上飄流，之後被當地部落青年救起，嫁給當地人為妻的圖像。曾有部落裏的人表示，這個神話是卑南族卡地布部落的檳榔來源傳說之一。因此令筆者開始好奇，檳榔與卑南族社會之間的關係是什麼？為什麼它會被卑南族人大量運用在祭典，或是在個人儀式上？

相較於勞動者為提高工作效率，而快速咀嚼檳榔的姿態，卡地布部落的老人家在聊天、閒暇時，以編織的托盤，盛放檳榔、白灰、荖葉、荖花（或荖藤）等物品，將以上所述之物品，以檳榔子為核心，合為一物做為咀嚼，在人群之間相互傳遞、享用，是一種慢速的悠閒，及一派泰然自若的放鬆模樣。

由文獻記錄看卡地布卑南人的生活場域及相關記憶，便可發現其與檳榔的聯結性；與食用、醫療（巫術）、生命儀禮乃至歲時祭儀亦皆有關。檳榔與卡地布社會似乎有著不可分離而神秘的糾葛關係。究竟日常生活中使用的檳榔，是如何被轉化成為祭祀物、交換物、象徵物與嗜好品？

¹ 本論文曾獲中央研究院民族學研究所研究生培訓計畫獎助—語言學習計畫及研究可行性計畫，促使此次田野調查順利進行，特此感謝。

一位耆老曾經向筆者說：

我們口中的檳榔不僅拿來吃，也可以拿來 *balisi*（祭祀）。跟漢人手上的香一樣，可以用來和祖靈溝通，或是治病、收驚。

筆者曾在一次參與祭典時，以錄影的方式，將巫師祭祀的過程，以及祭祀物的擺放位置，加以記錄下來。後來發現，祭祀檳榔和食用檳榔的外形大不同，其置放的方位，似乎有一定的排序及數目。後來詢問部落耆老，才明白每一個檳榔陣的每一顆檳榔，都有其特殊意義。不僅如此，還有族人會以檳榔的外形及口感，形容兩性之間的感情，是「濃郁且深厚」，同時使人感到溫暖及愉悅。由此發現，卑南族的檳榔文化是具有如此多的象徵意涵，於是決定以檳榔為主題，希望從卡地布人檳榔的象徵，探討卑南族卡地布社會的檳榔文化。

筆者也希望能在此一研究中，就卡地布人對檳榔的分類用途加以說明，及對檳榔的象徵與社會結構之間的關係，作一釐清。希望藉由觀察該族群使用、交換檳榔的流動過程，再參考既有之歷史文獻，予以系統的整理、分析，呈現卡地布社會中豐富的檳榔文化面貌。

第二節 問題意識

據統計結果顯示，在台灣相關檳榔的社會文化研究，多是以漢人社會為主體，或是從漢人社會歷史文化角度出發，探討台灣場域中漢人及原住民社會的檳榔文化。自文獻的整理及相關議題之分析，其實不難看出在具有多元族群的台灣，與檳榔象徵相關的社會文化討論，迄今仍屬少數，因此，本論文希望透過研究之相

關方法與步驟，將卡地布社會的種種疑點及假設，做一釐清與整理。

對於卑南族人而言，巫術是部落族人求助的方向之一。在現代醫學未暢行的年代裏，巫術做為醫治族人病痛的方式，同時做為族人解惑的途徑；當卑南族人在生活中遇到疾病、尋物、祭祀、禦敵等等，檳榔便做為自然與超自然力量間之傳達物質。洪秀桂（1976，1978，1981）曾提到女巫的傳承、檳榔在儀式中所擔任的角色及象徵。她在文中清楚地描繪出檳榔陣所擺放的位置及相關意涵；楊江瑛（2003）描述建和巫師成巫過程、儀式語言，及建和卑南人如何詮釋及融合傳統巫術和現代宗教；而林二郎（2007）則是以大巴六九部落（泰安部落）巫術系統為例，闡述卑南族巫術的類別與作用，並詳細地敘述了大巴六九（泰安）部落巫術過程中的檳榔，在儀式轉換裏是如何連結當事人的身體，而產生醫治的效果；亦即是巫術如何改變了事件的結局。

「檳榔、小米和花環」，是卑南族的日常生活和儀式慶典時的重要物品（陳文德 2004：90）。若從日常生活與消費²的角度來看，卡地布卑南人並不以檳榔的生產做為生計主軸，但檳榔却是卡地布社會文化中的一個重要文化標的物，且為祭祀儀式中的主要元素，以及建構社會關係的媒介物。如此帶有文化象徵及意義的「物」，是如何建構起卡地布人的社會關係網絡，或是相反地，卡地布人如何形塑檳榔的象徵及隱喻？其過程又是如何？若從神話、生命儀禮與祭儀的使用情形看，檳榔的象徵是否可以被系統化的呈述？其呈述出的象徵系統，對於卡地布人的文化意義究竟是什麼？檳榔和卡地布的社會文化歷史，又有何相關性？

由文獻記錄看卡地布卑南人的生活場域及相關記憶，發現卑南族人相當大量

² 請參考 Storey, John, (2001)文化消費與日常生活 (Culture Consumption and Everyday Life)。台北：巨流圖書有限公司。

且頻繁的使用檳榔的聯結性；並與食用、醫療（巫術）、生命儀禮乃至歲時祭儀亦皆有關。仍而到目前為止，却未見以卑南族檳榔為主題的研究論述。因此，本研究希望能描述卡地布人對檳榔的分類用途，以及探討檳榔象徵與社會結構之間的關係。並藉由觀察該族群使用檳榔的流動過程，輔以歷史文獻的整理分析，以呈現出卡地布社會中檳榔文化面貌的豐富性。

第三節 研究目的

本研究係以檳榔為主題，討論卑南族社會文化脈絡下的各式檳榔象徵及隱喻。筆者認為，關於物與社會關係之間的思考，不應只停留在表面的文獻分析上，應該將整體的卡地布檳榔文化，放在整體社會文化脈絡下來檢視，以參與觀察或是訪談對話的方式，不僅呈現當地人文化主位的觀點，也結合客觀條件的分析，也就是對外在社會環境和部落生態的分析，透過具體而微的檳榔文化，呈現出更廣泛的卑南族卡地布社會文化樣貌。若要對任何社會行動，以及社會關係做充分的了解，便需從物質文化來著手，反之亦然（Editorial 1996：6；譚昌國 2004：158）。

因此，本研究將以神話、祭儀及當代的檳榔意象等議題做為三大軸心，各自延伸並做不同象徵體系的探討，並企圖將當中的錯綜關聯性，做一系統式的整理及分析。本研究的目的不單僅做為田野資料的統整，且希望能夠呈述檳榔在卑南族卡地布社會的文化角色；並且進一步解析檳榔如何在卡地布社會階級架構裏扮演各式符碼的角色，以及作為傳統與現代之間分野的象徵媒介。

第四節 研究方法

本研究的研究方法與步驟，概述如下：

（一）、田野地點的調查

筆者經由中央研究院所支助的「研究可行性計畫」執行完畢後，遂決定以卑南族卡地布（知本）部落做為田野調查地點。該部落之區域位置，座落在台東市區與南迴公路起點交會處，可說是個具有多元文化族群的田野地點。此一多文化的區域背景，亦正是使筆者對於卡地布部落檳榔文化產生好奇與探索動機的起因之一。

（二）、文獻整理、田野調查及參與觀察

蒐集自清領時代、日治到光復後，與卑南族祭儀文化與檳榔使用相關之既有文獻，並透過田野報導人與翻譯人的協助，進行半結構式的訪談。首先，於此田野觀察期間，採集當地部落長老記憶的口述歷史，並彙整當地居民或文史工作者所提供之相關書寫資料，將資料逐步建檔，俾便參考與分析。

由於該部落年輕人口之流失嚴重，大多出外工作或是在外地唸書，部落裏老人家或小孩居多，加上卡地布部落位於台東市區與南迴公路的交界處，該部落的年輕一輩與漢人社會之接觸面較廣。因此，筆者在田調工作中，大致上鎖定為部落高齡族人，希望藉由耆老們的記憶與傳統知識，串連起所有檳榔相關的文化材料。在訪談過程之中，皆隨身攜帶相關照片或圖片，俾以具體化的請教耆老或是

其它族人，對影像照片中的人或物品進行辨識，以及闡述有關檳榔的記憶，期能獲悉當代卡地布人對於檳榔歷史的詮釋。

筆者自 95 年 4 月起，已陸續以參與觀察方式，記錄卡地布部落之祭儀活動過程。並從 96 年 8 月開始，正式進行田調工作。希望將所觀察到的現象與資料，做一系統性的結合與論述分析，更希望藉由深入的參與觀察結果，能更趨近於卡地布人的生活情境與社會內部觀點。

（三）、語言學習

語言溝通是了解文化的直接方法；從語言使用的脈絡來理解文化，來做為貼近該文化與族人的方式之一。筆者雖從 96 年 8 月始進行密集的族語學習，但礙於筆者的族語至今依舊未能流利到可與耆老們深入交談，還需求助於部落中生代族人，因此常須等待熟悉族語的部落朋友們晚間下班之後代為翻譯。實在要感謝卡地布族人的大力相助。但還是希望經由自身持續的語言學習，來加強與族人的互動，以求更理解該部落的社會性與文化脈絡。

（四）、以文字敘述及系統化圖表，來呈現卡地布社會中的檳榔與人之關係

將以卡地布部落中，具有食用檳榔習慣的族人為首要接觸之對象，其次為耆老、青年及婦女。訪談採集的資料除了檳榔的食用方式、生產與消費之外，亦包括作為特殊用途時的模式、規範及象徵。期能從卡地布人對於檳榔的觀點，探討卑南族檳榔的文化及社會功能，在描繪傳統之外，亦希能傳達卡地布人對於傳統與現代看法的差異性。

(五)、完成關於卡地布檳榔文化之完整民族誌的論述分析

將有關檳榔之所有田野資料，予以統整，對卡地布部落檳榔使用之歷史與社會文化脈絡，做一統整性分析，完成一以檳榔為焦點的論證與解析。



第二章 研究背景

第一節 文獻回顧

一、卑南族（八社十部落）之整體社會文化研究

卑南族的研究文獻中，多就社會整體脈絡及親屬關係來做探討。最早相關的文獻記載，大抵可上溯至荷領台灣時期。但較為系統性的研究報告，則從日本時代的出版物可見出端倪。如於明治 34 年（1901）總督府所成立的「臨時台灣舊慣調查會」，撰寫並出版了八卷《蕃族調查報告書》（1913-1921）和八卷的《番族慣習調查報告書》（1915-1920）；當中與卑南族相關的著作主要有：

1. 佐山融吉《蕃族調查報告書：阿眉族南勢蕃、阿眉族馬蘭社、卑南族卑南社》（1913）、《蕃族調查報告書：排灣族、獅設族》（1921）。
2. 河野喜六《番族慣習調查報告書，第二卷，阿美族、卑南族》（1915）。

關於這二本書的分野，陳奇祿表示：「番族調查報告書偏重於物質文化和生活習慣方面，番族慣習調查報告書則偏重於社會組織和親屬關係方面。……前者對於住居、生活狀況、身體裝飾之報告較為詳盡，插圖也較豐富；後者則著重於個人親族、財產、繼承、社會等方面，所費篇幅較多。」（蕃族調查報告書第一冊 2007：iv）。這兩本著作的史料記載，對想從事卑南族研究的人來說，是重要的參考依據。

光復之後，國內從事卑南族研究的學者，大抵延續了日治時代的研究方向，對於卑南族社會文化分析，也不斷的有所突破及貢獻；但研究方向大多忽略了對其社會內部特性的探討。即使針對個別之聚落，亦多傾向於獨立課題探討，而未注意到整體之社會文化脈絡，更遑論聚落與外在大社會的關係（陳文德 2001：59-60）。早期有：喬建（1961）描寫利嘉部落的社會文化及親屬組織；衛惠林（1962，1965）對卑南族之親屬結構進行分析；宋龍生（1997〔1965〕）詳述了南王部落的社會文化及歲時祭儀情形；石磊（1975）則針對建和部落之社會文化變遷做了進一步的解析。

自 1980 年代開始，與卑南族社會結構相關之研究，逐漸轉向更精密且全面性的探討，如洪秀桂（1976，1978，1981）提到了女巫的傳承、檳榔在儀式中所擔任的角色及象徵；曾振名（1983）探討了南王部落族人遷移的影響。陳文德（1987，1989，1993，1999a，1999b，1999c，1999d，2001，2003）陸續談到卑南族的社會結構、會所制度、親屬關係、及生命儀禮之過程與象徵，詳盡介紹了卑南族社會文化上的種種細節。林志興（1996）與曾建次（1998）則分別就南王部落及知本部落，討論歷史的重構及親屬關係。近期，還有陳玉萃（2001）對知本之社會階級組織加以描寫；楊江瑛（2002）探討建和部落在漢人文化脈絡接觸下，相關巫師實踐的性質與意義；黃麗珍（2000）描繪初鹿卑南人「家」的概念；以及林二郎（2004）討論大巴六九（泰安）部落裏，巫術理論成立的可能性等等。以上皆是對卑南族獨特的社會文化特性、歲時祭儀、生命儀禮，作深入的討論與分析。

關於物質文化方面，則有早期專著包括：日人河野喜六（1915）；臨時台灣舊慣調查會所編之《蕃族調查報告書（三）—卑南族卑南社》佐山融吉（1913）與

《台灣番族慣習研究（二）》（1918）；衛惠林、陳奇祿及何廷瑞等人合著之〈台東縣卑南族南王村民族學調查簡報〉（1954：20-21）；衛惠林、余錦泉、林衡立所撰之《台灣省通志卷八同胄志卑南族篇》（1972）等；近期則有王端宜（1980）、謝世忠及李莎莉（1994）、盧梅芬（1999）、陳文德（2004）等，皆已分別對原住民之傳統物件、工藝品及藝術品，做一系統性整理與分析探討。除了上述物品分析與研究方向外，本研究尚且希望能從祭祀、神話、饋贈、記憶、日常生活及與土地的臍帶關係等角度，針對物與人的互動關係作一探究。

二、卑南族卡地布部落之相關討論

由於卑南族部落之分佈所存在的多元複雜特性，在群體分類界定的問題上，以往學者們往往難以區辨之（衛惠林、陳奇祿、何廷瑞 1954:14）。如卡地布部落 *Mavaliw*、*Pakaruku*、*Ruvaniaw* 三大家系，以 *Mavaliw* 為其中最大的領導家系，其為最先創社者，且附屬於此家系之住戶及人口數亦最多；此家系之稱謂與西排灣一支頗有勢力的家系 *Mavaliw* 同名。另外一支 *Pakaruku* 家系，雖與 *Mavaliw* 家系擁有共同祖先，但與大南之魯凱人亦有密切關係。而 *Ruvaniaw* 家系，則被認為是源於屏東縣來義鄉一位階頗高之 *Ruvaniaw* 家系的分支。在其它社會文化層面，卡地布部落巫師有兩種系統：一為源自發祥地 *ruvuwaHan* 之卑南族系統；二為排灣族系統。然而或許正基於上述人口組成的複雜因素，日本學者們遂將卑南、排灣及魯凱劃分至同一族群—「排灣族」（陳文德 2003：155）。

1963 年德國人類學者 Dominik Schroder 和知本地區的天主教神父—費道宏神父，合作撰寫《知本卑南族及其宗教》（1967）以及《老人的話》（1965）。後由 Anton Quack 再根據以上資料和自身的田野調查，出版了《祭師、治療者、薩蠻？

知本卑南族的*poringo* (Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? : die *poringao* der *Puyuma* von *Katipol* (Taiwan))》、《知本卑南族的出草儀式(*kopfjagdruten* der *Puyuma* von *Katipol*)》兩本書，針對上述疑點做了進一步分析。另外，曾建次主教《卑南族知本部落口傳歷史及其神話傳說(上、下)》(1993；1994)、《祖靈的腳步－卑南族石生支系口傳史料》(1998)，以及《卑南族卡地布部落文史》(2005)等，則根據知本口述傳說以及族人生活經驗，編撰一系列的知本卡地布部落文史書目，試圖系統性地釐清、呈現卑南族卡地布部落之整體社會結構。

三、關於「祭祀」與「物質文化」的人類學討論

(一) 關於祭儀的人類學討論

從宗教祭儀的角度觀察，當人們透過祭品和獻祭的儀式，再通過心理，達到某種祭祀目的時，這其中必包括了祈禱、祭獻、贖罪的祭禮等等過程。因此，祭品所代表之象徵意義，與其社會結構、人觀、神觀、宇宙觀等等，皆有其關聯性。就人類學觀點而言，從信仰和儀式，如神、聖禮(餐)、犧牲等出發再加以探討，係可決定其意義和社會的涵意(Evans-Pritchard 1965：17)。做為人類學家所關懷的現象之一，自十九世紀以來，學者們便不斷地致力於爬梳與理解宗教、巫術與儀式的全貌及起源。

人類學家 Tylor 則站在演化論者的立場，為宗教起源尋找理論。他認為宗教的信念和習俗是為一種自然現象，是人的理性所致，而非超自然力量的介入。Tylor 表示，宗教的定義是「信仰精靈的存在」，他稱之為「泛靈信仰」(animism)(1871)，是一切宗教體系的基本，並分為二個部份，即一靈魂與精神，此部份與世俗的物質主義正好呈現不同的兩極。他認為，在無文字的文化裏，經常賦予動

物、植物和無生命的物體「靈魂」，這應是最初「靈魂」概念的發展源頭。Tylor 基本上有三種看世界的方式：科學的、巫術的和宗教的。因此，他認為巫術信仰具有潛在的邏輯概念。

之後 Frazer 跟隨 Tylor，在概念上清楚區分了巫術、宗教和科學。他在《金枝》裏表示，所謂巫術思想是假定在自然中的某一事件，必然不變的隨著另一事件發生（即因果），而無精靈和人力的介入。他進一步指出，宗教和巫術、科學是相對立的（宗教 < = > 巫術和科學），一切巫術必然是虛假、空泛，它一旦成為真實而豐富的，便不再是巫術而是科學了（1976：64-65）。Frazer 將 Tylor 的巫術論述加以系統化，分為二種巫術潛在的基本法則：一為模擬巫術（亦稱相似律），是基於相似的法則。另一為接觸巫術（亦稱交感律或接觸律），基於接觸的法則。

Frazer 追隨 Tylor 所認識到的巫術邏輯性質，是他留予後代的人類學家，一項相當重要的資產。就以上 Tylor、Frazer 二位學者的理論來看，皆有著共同的基本假設——他們從演化的角度來看人類的文化，以心理和經驗的理性推論來探究宗教。在近代人類學的討論裏，涂爾幹的理論挑戰了過去的人類學傳統，具有相當的開創性。

如就 Durkheim 的看法（1964〔1915〕），宗教的本質即是一種集體性的事物，並明確地區分宗教與巫術的差異性，認為巫術隸屬於個人主義的事業，而宗教則是與儀式團體或道德團體有密切的關聯性。Durkheim 和 Tylor 一樣，對於宗教採用演化的觀點，認為一切宗教系統的基礎，為一種「基本形式」。針對於此，Durkheim 對於澳洲土著的宗教信仰進行分析，認為當地居地的宗教系統為一種圖騰信仰，即是宗教生活的一種「基本形式」。Durkheim 認為，當地土著的圖騰信仰是一套複

雜的觀念和儀式，涉及對自然的態度及宇宙論，及表現出人類與自然為共同精神的整體概念。他表示，此種圖騰原則（totemic principle）是「類似神聖的原則」（Quasi-divine principle）。在這些圖騰的背後，所傳達出具體的整體事實，可以得知宗教的基本目標，不是為人們呈現出物質的世界，而是以某種觀念來表達社會的集體性（1964：225）。

當儀式舉行的時候，眾人所產生的高漲情緒，Durkheim 稱之為「亢奮」（delirium）或「集體沸騰」（collective effervescence）。他認為宗教儀式是一種表現、加強團體情感及凝聚力的機制，且宗教應被理解為「暗喻」與「象徵」，所表述的具體事實即為社群。他希望藉由對儀式的討論，能夠表達出社會和宗教的觀念，認為儀式的作用不但強化信徒和神的聯繫，亦強化了個人與社群間的關係。

與 Malinowski 同為英國人類學之父的 Radcliffe Brown，曾對安達曼島民的宗教信仰及儀禮作理論上的分析。他於《安達曼島民》（1964〔1922〕）書中表示，社會行動區分為三種型態：（一）技術（二）道德習慣或非私誼的行為規則（三）以及剩餘無用的行動—他稱之為「儀禮習俗」（ceremonial customs）。他將重點放在儀禮的分析上，認為二個層面構成了儀式和神話的詮釋，一為「意義」，另一為「功能」。Radcliffe Brown 指出，「意義」—包含了手勢、儀式動作、禁忌、象徵物、神話等，皆為表達的符號。而「功能」—則是建立文化上的一套適應機制概念，被人們用以作為社會生活的準則，成為有秩序的社群。Leach（1971）稱以上二種層面為結構主義和功能主義的。Radcliffe Brown 另認為，欲理解宗教，應將重點擺放在某一社群的宗教生活，而非作抽象思考或是探討其起源之上。

小結以上的討論，我們可以看出，Durkheim 社會學的遺產在後期分化為二種

潮流，一為 Radcliffe Brown 的經驗主義傳統，強調社會結構—即為社會關係系統的概念（Lévi-Strauss 1963：302-4）。受到斯賓塞的社會學與馬林諾斯基實用思想的影響，此一傳統顯然偏向功能主義和象徵主義。功能能和意義是關鍵概念。尤其經由 Talcott Parsons（1968〔1937〕）的分析及延伸，更成為社會學中的主流。在近代的 M.Douglas、Leach, E.R.、Victor Turner 等人雖皆於此一傳統之中，但也受到其它知識學派的影響而加以發展。另一潮流則與 Mauss 有關，因他與 Durkheim 曾合寫了關於象徵分類學的經典作品《Primitive Classifications》（1963〔1903〕），此一著作偏向理性主義與結構主義，Lévi-Strauss 的作品亦為此一學派之例。而 Mauss 的經典之作《The Gift》主要在於分析儀式性交換。承襲自 Durkheim 的理論學說，Mauss 在後期分析更具實證性。

晚近相關宗教與巫術的人類學討論，包括了：Lévy-Bruhl（1926）分析無文字民族之社會結構，論稱原始思想基本上是神秘的，並注入了情感及超自然存在的觀念。Evans-Pritchard（1937）對於查德人的研究，表達出神秘的信仰和儀式，是如何形成該社會特殊的觀念系統，及此一系統如何呈現於查德人的社會行為。書中的主題雖關於巫術和法術，他却不認為該原始民族是缺乏經驗知識，而淪於神秘主義。而 Evans-Pritchard 在著手處理宗教現象時，事實上是採用不同的取向。Lévi-Strauss 認為，在許多無文字的文化裏，分類（Classification）的不同層面，如對生物領域和社會領域安排，並無明顯分野。他認為，無文字的各種儀式與象徵，創造了概念一貫且具象徵意義的世界。而擁有相同看法的還有 M.Douglas。

M.Douglas 認為，各種社會規則的結構，應視為各宗教象徵現象的基礎。她所撰寫的《Purity and Danger》（1970）解析污染和禁忌的觀念，討論不同文化對於食物禁忌的分類方式。她在《Purity and Danger》及《Natural Symbols》裏皆指出，

社會關係應為象徵系統的基礎。M.Douglas 認為，人們在飲食上的禁忌規則，與概念或象徵上建構環境的方式習習相關。她表現出 Durkheim 的二種詮釋象徵思想：一為結構論的，即以「分類系統」表達飲食禁忌。另一為社會結構式的，即認為社會體乃經由儀式象徵表現，而儀式性類別和社會秩序之間的關係是隱喻的。

在象徵與符號的詮釋理論方面，Leach（1958）曾表示，象徵思想的研究方式—儀式象徵思想，係符合了社會結構。他認為「儀式」，係單純交流的行為—如握手與法術等，皆為宗教行為。總說，儀式為象徵式動作，而神話是觀念範疇的副本。他指出，象徵無法被單獨理解，卻明瞭象徵思想，須詳細探究該民族的生活實況與背景脈絡。

關於儀式象徵與社會結構，Victor Turner 對於 Ndembu 人的調查成果—《一個非洲社會的分裂與延續》（Schism and Continuity in an African Society）（1957），對於人類學知識有重大啟發與貢獻。Turner 引用「社會劇」（social drama）的概念，闡述衝突在聚落中化解的過程，探討「經由何社會機制，減少、排除、化解衝突」（1957：89）。Turner 處理象徵思想的方式是社會學的，不過，他的看法與 Durkheim、Mauss 完全相反。Durkheim、Mauss 等學者認為宗教分類中，社會分類在因果邏輯上是應為優先。然而對 Turner 而言，「人體」及「相關重大經驗」才為社會分類的源頭。

Van Gennep 認為生命儀禮的過程，便是將文化以神聖性的方式，進入到一個（男）人生命之中（A. van Gennep 1960：2）。此種氛圍是一種泛文化現象。作者認為社會階級或是社群的建構，與人的生命歷程有絕對的關係。在半文明社會之中的民族，其生活幾乎都是被神聖的儀式所籠罩著。在此種社會之下所有人類生

命中的改變，都包括了人們在世俗及神聖的行動及互動上。Van Gennep 的重要理論，在於強調過渡儀式（The Rites of Passage）的基本共同形式為三階段，分別為：分割 separation→過渡 transition→結合 incorporation。

Turner 在後期將 Van Gennep 的過渡儀式理論加以延伸，它們則是：分離（separation）、起步（liminal）、併入（aggregation）。Turner 稱 Van Gennep 為「過程形式分析之父」，並以 Van Gennep 的著作做為起點，探討起步（liminal，或中譯為：門檻、界限）階段—即「結構間的情況」。Turner 認為，所有世界性宗教的神秘者及聖徒，都顯示出「儀式上的起步」狀態—緣於他們被置於結構體系之外，並表現出他們的邊緣地位及在結構中各式的卑下象徵。在 Turner 所提出的結構觀點裏，「起步」應被用於指稱存在於「社會結構間隙」的個體和原則，例如巫師、占卜師、靈媒、通靈者、祭司等，亦即為身處「邊緣」、「局外」與「反結構」（anti-structure）狀態的人、事、物。

總結，人類學對於宗教的處理，主要承襲 Tylor、Durkheim 及 Radcliffe Brown 所提出的觀點。關於巫術的合理性，及對傳統思想的論釋，皆包含了宗教「知識論」的詮釋方法，以及對於「象徵論」的闡釋方式。重點在於，人類學的宗教研究，幾乎完全集中於 Durkheim 的著作。而對 Durkheim 來說，社會需透過儀式來整合集體。因此，就人類學傳統的討論方式而言，宗教與社會之間的關係是緊連相扣的。並就不同文化的內在概念及社會脈絡，予於分類及系統化，將有助於往後的分析及釐清。

（二）有關「物質文化」的討論：商品、禮物與交換

商品與禮物的議題，一直是人類學理論所關注的焦點之一。物質文化研究其

中的一個面向，便是著重於交換過程的分析；其探討進程係從 Durkheim、Mauss、Malinowski 一脈相承，注重物件做為維繫社會生活的重要性；主要從禮物的流動引伸至社會關係的建構，進而延展至人觀以及物的象徵意義。這樣將商品連結到「人與物」關係之間的思考，同時回應了 Marx 的理論傳統，並延伸出人與物間的分離與不可分離（inalienable）關係的探討。

有關在禮物的交換方面，Mauss 認為「物」是有不可分離性；他指出，禮物本身內即含有給予者的一個部份，因此形塑了它的價值和社會生命，不斷地讓當事者可進入到「給予、接受與回報」的循環中，並且可透過物的來去與流動，建構出社會關係的網絡。M. Douglas（1966）對上述評論則進一步提出，「物」本身的價值係來自於人的判斷，認為需將物鑲嵌在文化秩序與社會意義網絡中，來理解與剖析。

經由不同社會型態之物與人的關係比較，A. Weiner（1976）說明了物的性質差異，她以初步蘭島女人在喪葬儀式中，展演的交換物與形式之象徵性，討論女人的交換物與社會之關係。如從初步蘭人的「布」（香蕉葉與裙子）建構起的氏族認同，來探討物的生產與分配；或從薩摩亞人藉由「物」（草席）傳達社會關係、性質及宇宙秩序（Weiner 1989），來討論物的象徵性。

關於商品與禮物糾纏性的分析討論，Gregory（1982：29）則認為，生產與消費不應被視為對立的兩極，而是一個整體中相互關聯的連續體，即包括：「生產性的消費」（productive consumption）與「消費性的生產」（consumptive production）概念，說明消費與生產間相互包含的關係（同上：29-40）。要建立起適切分析禮物與商品的理論，必須先釐清從生產到消費的普遍性關係，再從此一普遍性關係出

發，理解特定民族誌資料中所展現的經濟關係，才能夠進一步分析不同經濟體系的社會資訊。因此，從此一角度切入，對社會結構更是能有整體性的理解。另一方面，Kopytoff (1986) 則認為物是文化秩序的表徵，並能具體化社會的分類系統；而所謂的社會結構，應是在許多異質性與同質性之間競爭中所構成的社會關係。

站在類似的立場，Thomas (1991) 傾向於同意 Appadurai (1986) 對商品與禮物的理解，認為每種物件都可能以商品或禮物型態被交換出去，但在另一個領域中，又以另一種形態存在。因此在分析商品與禮物的交換型態時，應思考到跨文化的物品流動以及挪用過程。Bourdieu (1977) 則認為，物的消費行為是社會分類的機制，所有的消費實踐皆為一種文化資本的累積過程，最後成為展現權力的特殊形式。Friedman (1994: 3-4) 同意上述看法，認為如誇富宴的消費行為裏，階序系統的社會競爭需求，才是消費背後的主要動力來源，並指出以消費作為定義認同的體系，不只再現了社會權力，同時也具體化了社會權力的真正本質 (ibid: 175-177)。

M.Douglas (1966) 探討物與人的象徵結構關係時，注意到物與人群、社會間的互動關係，但未深入討論交換脈絡中人的行動實踐。後有部份學者注意到行動者的重要性，如 P.Bourdieu (1979)、N.Munn (1986)、M.Strathern (1988) 等。Munn 研究新幾內亞 Gawa 人時，從人的活動與實踐，及物的流動呈現、消費與交換等之關係來做討論。她以象徵機制探討如何經由食物與禮物的「給與」(giving) 及「保有」(keeping)，伴隨正面或負面價值，建構出個人聲望的價值系統。從社會文化實踐與行動者的角度來討論交換，釐清物在社會文化邏輯中，象徵化過程的重要途徑。M. Strathern 從人觀的脈絡來討論物與人、社會之關係，強調在美拉尼西亞社會中，人與物的轉化與交織過程，及禮物交換過程裏行動者的重要性。

若以再從食物的分類角度來探討「物性」，人們對於食物所抱持的文化概念，通常為二元型態，譬如可食與不可食、甜或鹹、尋常或特殊、果類與蔬菜等；這彷彿是二元關係確立之後，每種類別的食物便擁有了自身的意義。而此意義源於文化象徵系統，非源自於物品本身，甚至非是該食物在社會實踐中的功能角色，其實是分類秩序的建立。(Siator 2003：242)。就食物系統來說，關於生食／熟食、潔淨／污染等，結構性的對比關係，提供分類與秩序的象徵意義 (Douglas 1971；Lévi-Strauss 1986)。人類對食物的不同品味，也在潛意識中區辨社群間的差異，成為劃分社會階級界線的要素 (Bourdieu 1984；Sahlins 1990)，而食物亦被轉化為文化認同的重要象徵符號 (Ohnuki-Tierney 1993)。

文化，是從人類日常生活進行的活動中所交織而成；且從需求所引發的生產與消費行為，皆可為社會再生產過程的一部份，亦為行動者進行需求積累的策略。而這裡我們想要進一步了解的是，究竟人類社會群體是如何建立有關「物」—檳榔在社會中做為一種食物的類別功能與秩序？在晚近的分析中，又是如何從社會文化的面向來討論檳榔？

四、檳榔的社會文化分析

人類學討論檳榔的著作相當有限，以下列舉國內外學者對檳榔的生產、消費及社會功能研究為例作說明。最近，有部份從事檳榔與香煙（煙草）等之的學者，將兩者劃為「精神作用之物質¹」，討論它們在人類社會文化脈絡裏的功能與象徵意義。Alexander von Gernet (1995) 以及Jordan Goodman (1993；2005) 皆認為，檳

¹ Gernet及Goodman研究的精神作用物質包括各式迷幻藥，例如：LSD、神奇蘑菇（即：迷幻性菇菌類(hallucinogenic mushroom)，食用後會使人產生幻覺，人類食用此種菇菌類之年代相當久遠）以及大麻 (marijuana) 等等 (Alan Anderson, Christian 2007：389-399)。

榔與香煙（煙草）會使人產生沉靜或集中精神的狀態；是自然界中能改變人類精神與感官功能的物質之一。以上皆屬於連續不間斷式的消費型態，原因在兩者都會使人上癮。此方面之精神作用物質及其消費型態或是生產模式，甚至可追溯自史前時代，而且，人類最早之使用的原因，蓋與醫療巫術行為有關。

Gernet與Goodman不約而同地從檳榔與香煙（煙草）的象徵中發現，二者同具有性別或性徵成熟，且兼具跨越世俗與神聖之間的象徵意涵。但檳榔與香煙（煙草）在經濟活動上，却具有高度差異性；香煙的消費與生產型態，與殖民運動和全球化息息相關，而檳榔却因種植區域的限制（見圖一），其消費族群及生產型態仍與「前現代」(pre-modern)時期無異。因此，可以推想在檳榔生產區域內食用檳榔的族群，或許皆具有久遠的檳榔使用史，從使用或生產檳榔的社會中，亦可推敲檳榔與其社會文化結構之間的關聯性²。

以台灣與海南島之檳榔文化做比較研究的 Christian Alan Anderson（2007）認為，從檳榔的使用情形及象徵系統來看，兩地皆以檳榔的使用做為性別、階級、品味及族群認同間的區辨與象徵。檳榔咀嚼者本身所具備的獨特文化符碼或族群認同，在全球化的今日亦可輕易的被解讀出來，原因乃在於檳榔的原生區域，與其它非檳榔生長區域文化之間具有高度區辨性（2007：429）。

目前在台灣以檳榔做為討論對象的學術領域，多以醫學與公共衛生、地質研究、農業經濟等範疇為主³，人類學或社會學的學術探討為少數。自清領時期遺留下來之與檳榔主題相關文獻之探討，多為針對當時台灣原住民社會風俗所做之記

² Alan Anderson, Christian 2007 《Betel Nut Chewing Culture: The Social and Symbolic life of an Indigenous Commodity in Taiwan and Hainan.》. Faculty of The Graduate School University of Southern California press. Pp.389.

³ 見附錄一，本文Pp.27。

錄，皆以殖民者的角度作為研究及撰寫方向（蔣淑如 2002；黃佐君 2006）。最早記載台灣原住民族檳榔風俗之著作，係相關之地方志書、旅台遊記及雜記，其內容及接觸對象皆為與漢人接觸最近之熟番（平埔番），關於東部番族之記載甚少，而生番（高山番）由於深居高山或東海岸一帶，因此更少相關之文字書寫。直至明治三十三年（西元 1900 年）成立「台灣慣習研究會」，以及明治三十四年（西元 1901 年）所組成的「臨時台灣舊慣調查會」，以人類學式之田野調查方式，搜集漢人與原住民風俗習慣、物質文化等資料，完成的相關著作包括〈蕃族調查報告書〉、〈番族慣習調查報告書〉、〈台灣番族慣習研究〉、〈台灣蕃族圖譜〉及〈台灣蕃族志〉等。

於日治時期，進行原住民風俗調查的人類學者－伊能嘉矩（1907：403），在「台灣土蕃の檳榔子を咀嚼する風」一文中指出，台灣具有食用檳榔風氣的原住民族群，分為下列：

1. 澤利先族（魯凱族）
2. 排灣族
3. 卑南族
4. 阿美族
5. 雅美族
6. 平埔族（當時已漢化極深）。

除了泰雅族與鄒族之外，以中央山脈至高點算起，在台灣東、南部一帶，乃至紅頭嶼（今蘭嶼）的原住民族群，皆有食用檳榔的習俗。因此食用檳榔的族群，與檳榔生長地域有極大關聯性。其中，卑南族是所有族群中，食用檳榔風氣最盛。

針對台灣原住民檳榔文化作研究的文獻仍屬少見，除了吳燕和（1962）在阿美族馬太安部落所作的〈檳榔與煙草〉研究，將檳榔的栽植、吃法、社會功用、老葉的種類、檳榔的代用品、檳榔袋及傳說，做一系統式的整理與介紹之外；另一較為系統式介紹原住民檳榔文化的，為高碧霞（2007）的碩士論文《阿美族檳榔文化內涵之探究——以東昌、港口、馬蘭部落為例》，她呈現了阿美族檳榔文化的多樣性，並將採集到的田野資料及神話傳說，做一有序的整理。該文描繪阿美族人如何將檳榔的使用，轉化為該社會文化之象徵與隱喻。內容中隱約的透露出一種長久以來既存的現象，即「檳榔」或「酒」在過去殖民統治的過程裏，被塑造為負面象徵的精神作用物質，⁴忽略了其在原住民社會裏所潛藏的深厚歷史文化內涵⁵。

從清領時代、日治時期，到光復後的台灣，原住民社會與漢人社會的檳榔文化象徵，其實一直存有部份的同質性；但我們透過漢人檳榔的文化研究却發現，兩者的象徵及指涉意涵，在經過時空與經濟型態變遷後，却出現了一些差異性，以「台灣檳榔文化＝雄性氣質、藍領階級、低俗文化、檳榔西施、充滿性暗喻的女性肢體意象、個人感官刺激及族群認同」等，作為現代台灣漢人檳榔文化之討論方向，如劉慧敏（2006）在碩士論文〈Betel nut consumption in contemporary Taiwan：Gender, class and social identity〉中所表示，台灣漢人社會裏，嚼檳榔的行為被視為是具「正港男子漢⁶」（masculinity）的表現；因此可以用性別、階級及社會認同等，討論當代台灣漢人社會使用檳榔的情形，並且述及在台灣檳榔消費

⁴ 郭淑珍 丁志音，（2006）〈茶行裡的檳榔客：嚼食檳榔的社會脈絡初探〉，頁 145。收錄於《台灣社會研究季刊》63：143-208。

⁵ 葉鳳娟，（2008）從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、祖先祭祀、社會秩序之變遷，頁 1。國立台東大學南島文化研究所碩士論文。

⁶ “masculinity”，中文原譯為：男子氣概。

型態中所獨具的”檳榔西施”現象。討論當代台灣社會檳榔文化中，所展現出的「感官慾望」、「男性氣質」與「女性身體」等意象；並舉出台灣經濟型態的變遷的例子，說明何以檳榔的使用，可區辨當代台灣的社會階級及族群認同。

林子新在同年（2006）亦發表了與台灣檳榔文化相關的分析⁷；他系統式地整理了各歷史階段的文獻，並條列了檳榔在每個時期的使用情形及象徵意涵。林子新認為，當代台灣社會對於咀嚼檳榔者的指涉印象（例如雄性氣度的展現），與清朝社會所遺留下來的檳榔咀嚼風氣相關。在清代文獻記載裏，檳榔嚼食者大都為男性，但非為當時所有的女性都不食用檳榔，而是因為清代台灣移民社會所遺留的風氣，使得台灣社會的檳榔象徵便理所當然的成為「雄性」精神氣質表現。他進一步指出，在吃／不吃之間，無論是漢人社會或是原住民社會裏，檳榔不但成為現代人品味及生活風格上的選擇，亦為當代台灣社會經濟及文化體系中的「武力鬥爭」（林子新 2006：129-133）。

郭淑珍、丁志音（2006：163）從衛生公共與心理的角度，針對茶行裏顧客的食用檳榔情形，進行資料分析。他們認為，現代漢人社會中的檳榔使用，與社會脈絡有關。嚼食檳榔的行為具有儀式性象徵及社會位置的標記，和個人的日常生活交織，並與整個社會的結構性運作力量具有高度的相關性。他們從衛生醫藥的觀點，亦認為嚼食檳榔者、尤其是「上癮者」，是因為個人的弱點與特質所致；但該研究指出，這種「個人的弱點」，其實就是「社會階級」⁸的問題。

從以上文獻看來，檳榔的吃法或規則，不但是社會中的約定俗成，亦與當時之政治、經濟氛圍互為牽連。若再回到食物的分類討論，筆者認為，檳榔在原住民

⁷ 林子新，（2006）檳榔島：敘事、品味與儀式性的分析。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

⁸ 此處指的是現代西方概念中的社會階級，而非傳統原住民簡單社會中的階級概念。

民食物分類系統中的角色，應該要放在整體原住民社會文化與歷史脈絡下來說明。如再對照上述的文獻，當可了解台灣原住民社會的檳榔文化或食物分類系統，與大社會環境之歷史、政治經濟有相當程度的關連性。因此若要理解台灣原住民社會的檳榔文化，應該要從原住民社會的交際場合、生命儀禮、歲時祭儀、口述神話等層面，來抽絲剝繭，推斷檳榔在原住民社會結構中的功用、象徵，及背後的整體價值觀。筆者將以現階段初步田調與歷史文獻整理所得資料，從卡地布部落的神話、祭儀及生命禮儀，討論檳榔做為食物、祭品禮物時，所隱涵的內在意義及意象，以理解檳榔與卡地布社會文化的連結性。

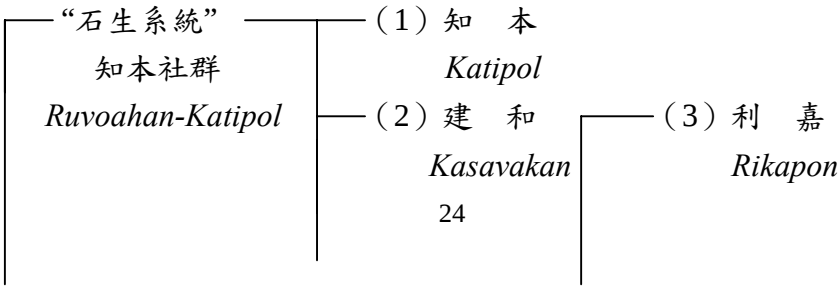
第二節 田野地概述

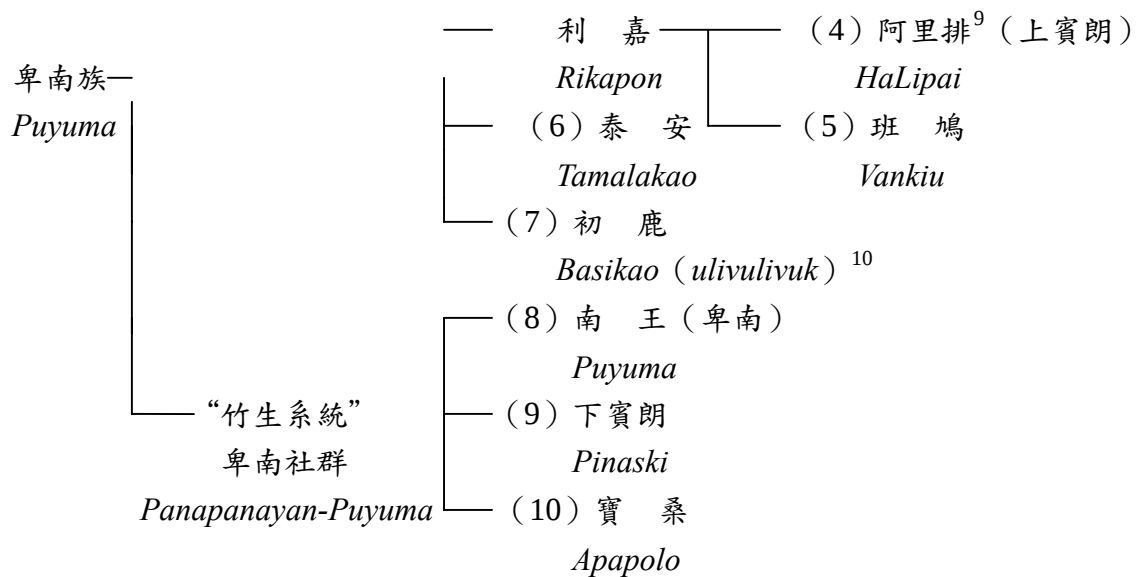
一、卑南族的分佈

根據口述歷史，卑南族的群體關係，大致上可分為石生與竹生兩個系統。就神話傳說的部落關係來說，隸屬於石生系統之部落，有：知本（卡地布）、建和、利家、泰安、上賓朗（阿里排）、斑鳩、初鹿；屬於竹生傳說系統者則有：南王、寶桑、下賓朗部落（宋龍生 1964）。但隨後竹生系統中卻出現了新的說法，即部份的南王人對於其起源地之認同，和石生系統之起源地點，有若干概念上的差異（林志興 1998；陳文德 1999）。

卑南族部落之系統分類表如下：

表 1、卑南族部落之系統分類表





資料來源：參閱 宋龍生（1964；1998）

在口述歷史裏，一支由知本往南遷移的卑南人，居住在太麻里鄉、屏東縣之恆春鎮、滿州鄉境內，被排灣族人稱為 *sukalu* 人（有「被抬轎者」之意）（衛惠林 台灣省通志；曾建次 1998：138）。文獻中記載，牡丹事件中的斯卡羅（*sukalu*）族人，便是從知本往南遷之卑南 *sukalu* 人。因此，總括來說，從口述資料中顯示卑南族群遷移之狀況，目前卑南族人之居住地，大致分佈在台東市、卑南鄉及屏東縣之境內。

二、卡地布部落的起源及口傳說法

現在的卡地布部落，係由 *Mavaliw*、*Ruvaniaw* 及 *Pagaruku* 此三個祖家名號等多元群體所組成，顯示出內部人群來自於不同起源。口述歷史中，洪水滅世後，五位兄弟姐妹乘坐於木臼中，並在發祥地 *ruvuwahan* 登陸，其中的一男及一女分

⁹ 為尊重作者原來翻譯，特保留 *aLip* 部落之譯音「阿里排」。現大多譯為「阿里攏」。而其中所有部落名稱的羅馬拼音，亦為書中原來之拼音方式。

¹⁰ 在宋龍生〈台東平原卑南族調查簡報〉（1964）中之圖示，所標社名為 *vankiu*；在同為宋龍生所著的〈台灣原住民史—卑南族史篇〉（1998）裏，則被標示為 *Basikao*。此地區之上古名稱原為 *Murivurivuk*（宋龍生 1998：76-78），與現今部落名 *ulivulivuk* 之發音方式極為相近。

別升上天成爲日與月，其餘三者生出的後代，分別成爲卑南族的知本與南王、排灣、阿美，及魯凱族的祖先（曾建次 1998：29）。

民國 49 年卡地布族人，在 *ruvuwahan* 發源地設立了一個石板小屋，屋內石牆上寫著三個洪水滅世後在此登陸的三位祖先，分別是：巴落伍（*Paluh*）、塔孚塔孚（*TavuTavu*）、索卡索高（*Sukasukaw*）。在其右邊亦用石皮搭建一座小屋，用以祭祀土地神（*miHaLup*）。並在兩屋之前的空地立上一個大石埤，刻寫爲「台灣原住民發祥地」。傳說¹¹裏，*TavuTavu*跟*Sukasukaw*各別生出了不同顏色的石頭，其中黑色的石頭迸出了現今卡地布祖先。因此，卡地布系統的卑南族人被稱之爲「石生」。卑南族祖先的第五或第六代子孫*Tuku*跟*Sihasihaw*兩姐弟，以及其各自繁衍的後代，成爲當今建和部落與卡地布部落的祖先。弟弟*Sihasihaw*所繁衍的後代，成爲卡地布部落中主要的「祖家」（*samawan*、*sajamunan*¹²）--*Mavaliw*家族；姐姐*tuku*所繁衍的後代中，有一支系爲祖家*Pakaruku*家族，此一祖家一部份的人群居住到卡地布*Mavaliw*旁邊的*Silvan*（建興里之木瓜園區水源地），另一部份人則到了建和部落（曾建次 1998：150）。

另有一支 *Ruvaniaw*，原是由屏東縣來義鄉遷至 *Maludep*，再從 *Maludep* 社遷到 *Lungduan* 社，最後因瘟疫而離開，途中路過 *Mavaliw* 當時的居住民 *Tupi*（現卡地布落之上方，建興里附近）時被 *Mavaliw* 家族的人勸留，另一部份的人則繼續走到建和部落（亦稱：射馬干部落）定居，因此兩個部落（卡地布與射馬干）都有 *Ruvaniaw* 的人（曾建次 1998：149-151）。日治初期，日人爲管理方便，將各祖家集中於現在之卡地布部落居住。此三個祖家的人群，便構成了當今卡地布部落

¹¹ 於神話之中，*TavuTavu*跟*Sukasukaw*生出石頭，分別是黑、紅、白、綠色等。從白石出來的人是漢人，紅、綠、黃石生出來的人爲不同種的西洋人，黑石出來的是台灣原住民（曾建次 1998：26）

¹² 本文所述之「祖家」用法，乃爲參考陳玉萃碩士論文（2001）中之敘述。而其中「*samawan*、*sajamunan*」等詞彙，則因仍找不到妥當之翻譯，因此以「祖家」做爲中文詞意。

的主要成員（曾建次 1998；移川子之藏、宮本延人、馬淵東一 1935）。卡地布聚落人群組成，及起源關係概略為下表所列：

表 2、卡地布聚落人群組成及起源關係表

卡地布現有的人群組成	傳說中始祖及其起源	成為卡地布人群先後
<i>Mavaliw</i>	<i>Sihasihaw</i> 的後代，卡地布人數最多的人群，其下有許多家戶。	最先
<i>Pagaruku</i>	<i>Sihasihaw</i> 的姐姐 <i>tuku</i> 的後代，其中一支遷移往建和，為單一人群。	其次
<i>Ruvaniaw</i>	從排灣族的 <i>maludep</i> 社遷移過來，為單一人群。	最晚，約為日治時期前。

資料來源：陳玉萃（2001）

三、卡地布部落的社會組織與結構

卑南族人的社會結構，可能具有下列兩項特徵：

1. 具有階級分明的男子「會所制度」（宋龍生 1964；陳文德 2001¹³）。
2. 具有祭祀單位—*karumaHan*（馬淵東一¹⁴ 1960：136）。卑南族除了從血親關係上判別是否為同一祭祀單位之外，亦由「從何家系所分得的『小米種子』（*bini*）？」來判別祭祀單位為何（陳文德 1999；2000）。另也可經由神擇，透過儀式，由竹占師或是巫師向超自然探詢個人是否隸屬於某一特定祭祀群（喬健 1986：263）？

卡地布語中稱村落為 *zekal*，在早期卡地布部落具有清楚的聚落範圍。Schroder

¹³ 2001 台東縣史---卑南族篇。台東：台東縣政府。

¹⁴ 馬淵東一 Mabuchi, Toichi 1960 "The Aboriginal People of formosa". in G. P. Murdock, ed. Social Structure in Southeast Asia, Chicago: Quadrangle Books. Pp. 127-140.

(1964) 記述，知本部落中本身為籬笆、灌本所包圍，而且另有一超自然界線 (*salikiz*)，若有外族入侵村界內，必受青年會所成員出草。於村界之外，每個人在得到祭司 (*rahan*) 首肯之後，才可以打獵、開墾以及耕種；於村界內則屬於「家」 (*runah*) 的範疇，為「家」的女主人所有 (Schroder 1964)。

三大卡地布人群 *Mavaliw*、*Pakaruku*、*Ruvaniaw* 名號，為其祖家 (祖屋) *karumaHan* 的名稱。而 *sarumanan*、*samawan*，指涉「這一人群」為「一家人」之意。此三大人群裏，又以 *Pakarugu* 及 *Ruvaniaw* 群體內的成員，有較清楚且可追溯的血緣關係；*Mavaliw* 則明顯含有異族成份。此三大人群皆不為外婚單位，而傳說中可以得知有其它外族的加入，但全合併於一個大的名號之下。因此，Schroder 以「地域團體」 (local group) 而不以「氏族」 (clan) 稱之。據他的分析 (下圖)，這幾個社群的分類，融合了親屬群體與地域化群體的概念。陳玉萃 (2001) 亦同意此一群體的分類，為構成卡地布社群之重要面向，但她認為 *Mavaliw* 家族應是偏向地域性群體，而非只有 *Pakaruku* 及 *Ruvaniaw* 才是地域性群體。但這點還有待探究，此於本文擬先用「家系」，來做為此三大人群之單位名稱。

表 3、知本村 (卡地布部落) 的社群調查表

擴展家庭 (extended families)	氏族 (clans)	地域群體 (Local groups)	村落單位 (village unit)
<i>sarumaan, remanan, musenen</i>	<i>sarumanan, samawan, inajamenan</i>	<i>Sazekalan</i>	<i>Zekal</i>
<i>Mavaliw</i> 家庭及其 50 個家庭，另有 125 個家庭歸屬於十九個氏族	<i>Mavaliw</i> (senior clan) 有十九個氏族與 <i>Mavaliu</i> 有線性之關係。每一個氏族有一個 <i>karumaHan</i> 。	<i>Mavaliw</i> ：氏族聯盟	<i>Katipol</i>
<i>Pakaruku</i> 家庭及其十八個家庭	<i>Pakaruku</i> (senior clan)	<i>Pagaruku</i> ：單一氏族	
<i>Ruvaniaw</i> 家庭及其八個家庭	<i>Ruvaniaw</i> (senior clan)	<i>Ruvaniaw</i> ：單一氏族	

<i>Kazangiang</i> 家庭及其三個家庭	<i>Kazangion</i> (senior clan)	散居；無家族祭司	
總數 200	24	3 (或 4 ¹⁵)	1

資料來源：Schroder (1964：21)

早期卡地布部落三大「祖家」集居於知本，三者各有其祖靈屋 *karumaHan*，而且各有會所，三者會所都設在該人群居住地附近。而 *kaludus* 這個青年會所，則設置於村落的邊緣，提供外賓留宿之用（移川等 1935；曾建次 1998：167）。祖家名稱及青年會所名稱，分別如下（見下圖表）：

表 4、知本（卡地布）*karumaHan* 及所屬會所名稱

<i>karumaHan</i> 及頭目家的名稱	青年會所的名稱
<i>Mavaliw</i>	<i>Pinavuka</i>
<i>Pakaruku</i>	<i>Makawil</i>
<i>Ruvaniaw</i>	<i>Kaviangan</i>
（外賓留宿用）	<i>Kaludus</i>

資料來源：移川等（1935）

早期卑南族的祖家各擁有自己的會所建築物（*palakwan*），鄰近於該人群的居住地。在傳統部落裏，青年會所是部落中重要組織，負責對外事務，如征戰、收貢品。青年會所是卑南族男子生活中極重要的部份；它為部落中未婚男人的居所，亦為男子接受教育與訓練的地方。有兩種會所，一為男子自十三、四歲便進駐的「少年會所」（*Takuvan*），過著集體生活，並接受訓練。於每年的狩獵祭之前，會先舉行少年猴祭，以訓練少年的膽量與技能；二為男子於年約十五六歲進駐的「青年會所」（*palaKwan*），接受正式的嚴格訓練。卑南族的年齡級是屬於通名制（terminal system），每個年齡級有其級稱，每一級稱所要接受的訓練、規範以及所

¹⁵ 陳玉萃認為 *Mavaliw* 亦為地域性團體才是，故將總數 4 以括號標示出來，顯示出陳玉萃與 Schroder 的不同思考方向。

著服飾，皆十分明確（陳玉萃 2001）。

第三節 檳榔物的介紹

一、檳榔源流

（一）東南亞一帶

檳榔產區分佈約在東經 170 度至西經 40 度，北緯 40 度至南緯 15 度間，相當於西至非洲東海岸及馬達加斯加島；東及美拉尼西亞（澳洲東北部群島）；北至南中國；南及巴布亞新幾內亞島等地區。此一範圍大致與南島語系民族分佈地區（東起復活島，西至馬達加斯加島，北到台灣，南至紐西蘭）¹⁶相符。檳榔多產於海岸地區，內陸較少，除了因為海岸地區的氣候及土壤，較適合檳榔及荖葉生長外，海岸地區更可供給檳榔的配食－石灰原料¹⁷。嚼食檳榔之習性主要分佈洲熱帶區域，並無擴及至溫帶區域，據推測可能是嚼食檳榔所需之配食－荖葉，無法像菸葉可藉乾燥保存所致¹⁸。

¹⁶ 李壬癸，（2002）台灣南島民族的族群與遷移，頁 56-57。台北：常民文化。

¹⁷ 炎燒並磨碎貝殼、岩石等，可為檳榔嚼食者之石灰原料。

¹⁸ 蔡平里，（1997）台灣檳榔子生產的省思，收錄於《台大農業推廣通訊》，頁 16。台北：國立台灣大學農學院農業推廣委員會出版。

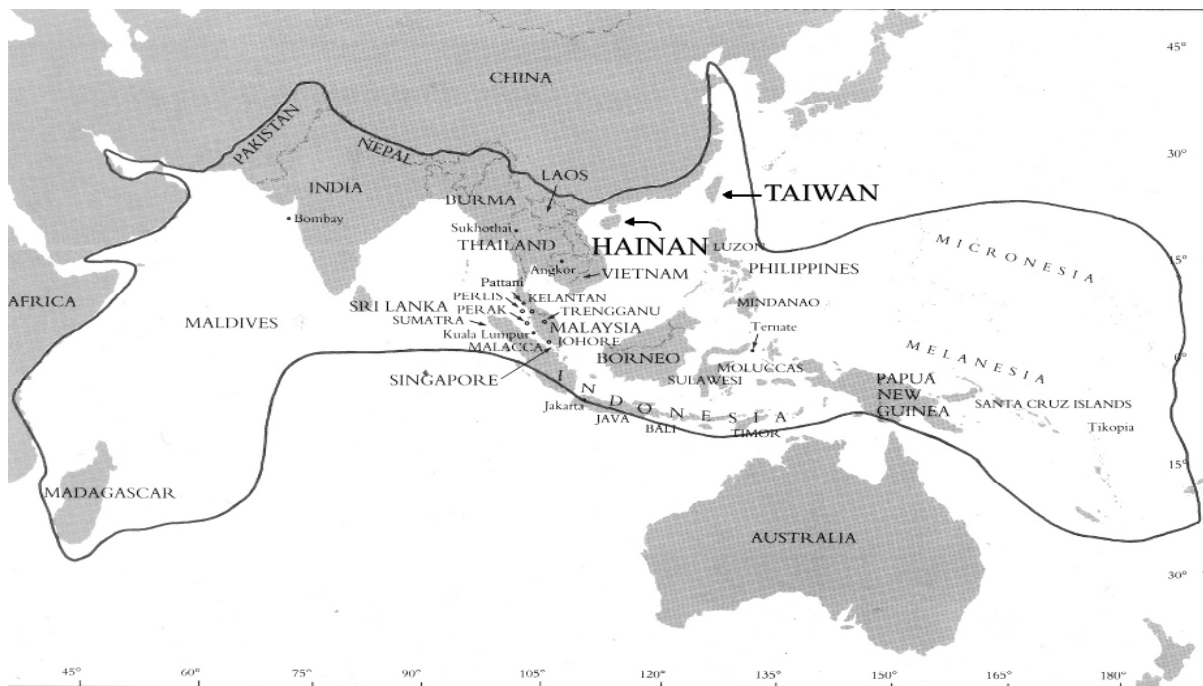


圖 1：全球檳榔生長區域圖

圖片來源：Roony (1993 : 11) ; Christian Alan Anderson (2007 : 8)

依據語言學家研究，認為‘betel’一字最初出現於西元六世紀，為葡萄牙人所
用，此字極可能譯自馬來語‘vetila’。‘areca’一字則可能譯自馬來語‘adakka’
(areca-nut)。由字根推敲，馬來半島有可能為檳榔最早出現之區域。但廣泛使
用‘betel’或‘areca’二字的地區則為印度尼西亞，當時的印度則還未出現‘betel’
或‘areca’等相同或相近之字彙，表示印度嚼食檳榔的習俗應是晚於馬來半島及印度
尼西亞。

在東南亞地區，檳榔的食用可分為生食與熟食；住在潮濕區域的居民多為生
食，乾燥區域之居民則以熟食為主，熟食之烹煮方法可以水川燙、以陽光曝曬乾
燥，或者直接醃漬。老葉的處理方式亦視區域而異，有些居民習慣在葉子呈現翠
綠時採摘食用，有些居民則等到葉面呈現青黃時才行採集。

至於石灰的製作，在乾燥區域之居民會以岩石為主要原料，將石塊直接磨成粉塊，參水攪拌呈現膏狀。臨海區域的居民則利用海底之貝類、珊瑚、軟體動物，將前述物質丟入火中燒烤，再擊碎並研磨成粉，後加水成膏糊狀。而在出產香料的島嶼上，人們則會在檳榔塊裏添加麝香、胡椒、丁香等香料，一同嚼食¹⁹。

（二）台灣地區

台灣檳榔源流說法不一，一說由荷蘭人引入台灣種植觀賞，後為台灣原住民族摘取果實咀嚼。然而依照西元一六二四年二月十六日的《巴達維亞城日記》記載，在蕭壠地區（今台南縣佳里鎮）「多產有檳榔子、香蕉、檸檬…及其它美之鮮果」²⁰，因此，在荷蘭人抵台前，台灣應已有檳榔、香蕉、檸檬等果樹。

《巴達維亞城日記》記錄，西元一六三五年荷蘭人為收服平埔族大社，首征討麻豆社，其社民被荷蘭人攻擊之餘，盡棄隨身財物逃竄，荷蘭人遂「將周圍栽種多數檳榔及椰子樹之麻豆住屋，盡予以破壞並加以焚燬，但植物則予保存。」麻豆社民向荷蘭人請求歸順。歸順儀式中，荷蘭人「將檳榔及椰子小樹數株，栽種入土，以為歸順之證據。」並且強迫麻豆社民同意協約第二條之內容：

我等以獻呈栽種土上之椰子及檳榔小樹表示我等自祖先以來所有麻豆村及附近平地現在所有次東至山地，西至海，南及北至我等命令所及由祖先傳承或得有領有權之地域，完全移讓於聯合荷蘭諸州之議會。

¹⁹ Dawnf. Rooney 1993 《Betel Cewing Traditions in South- East Asia》. London:Oxford University Press. Pp.13-23.

²⁰ 村上直次郎 日譯、郭輝 中譯，（1970）巴達維亞城日記（第一冊），頁 33。南投：台灣省文獻委員會。

荷蘭人遂再攻下他卡拉陽社、蕭壠諸社，各社抵擋不住荷蘭人軍力，因此輸誠歸順，「呈獻栽種土中之椰子與檳榔之幼樹立誓服從。」²¹從以上文獻得知，於荷蘭人來台前，台灣原住民族應早已開始種植檳榔，並應用於重要儀式中。

如再從眾多考古資料來看，亦可得知檳榔與台灣原住民文化的相關性。例如日學者宮本延人於相關「墾丁寮石棺群」報告裏指出，台北帝大醫學科的大橋平次郎對墾丁寮出土的人骨牙齒進行研究，發現其大白齒側面有著色情形，再由其咬合面之損耗情況判定，該族群應有嚼食檳榔之習慣²²。

於台東卑南文化遺址所出土之人骨，經鑑定後被認為卑南文化居民在早期可能有嚼食檳榔習慣及獵頭習俗，並普遍存有「拔齒」慣俗²³。卑南遺址存在時間為距今五千三百年至二千三百年間之新石器時代，此為台灣目前發現最早相關嚼食檳榔的證據。

張菁芳於十三行遺址出土之人骨形態學分析中發現，金屬器時代（距今 1800 年至 500 年間）的十三行遺址居民，可能有咀嚼檳榔或煙草等物質的習慣，導致其左右兩側牙齒（尤其臼齒），使得耗損率不同。再者，由於嚼食檳榔的習慣，其臼齒咬合有特殊磨耗現象，「此乃因混有石灰之強韌檳榔質較普通咬合情形更使牙齒耗損之故」²⁴。值得注意的是，十三行文化晚期之主人可能是居住於台北盆地之凱

²¹村上直次郎 日譯、郭輝 中譯，（1970）巴達維亞城日記（第一冊），頁 150-230。南投：台灣省文獻委員會。

²² 宮本延人，（1998）台灣的原住民族，頁 33。台中：晨星出版社。

²³ 連照美，（1989）台灣東部新石器時代卑南文化，收錄於《歷史月刊》21：100。

²⁴ 張菁芳，（1992）十三行遺址出土人骨之形態學與病理學分析及其比較研究，頁 91。台北：國立台灣大學考古人類研究所碩士論文。

達格蘭族，其地理位置於台北縣八里，然而在晚期之調查研究²⁵却都顯示²⁶，由於檳榔生長環境適合在溫暖潮溼的區域。因此，嚼食檳榔的分布範圍，有可能是由台灣中南部，向上延申至北台灣一帶。綜合以上台灣考古出土之史前遺物來判別，台灣原住民族與檳榔的關聯性，應建立於十七世紀荷蘭人來台之前。

依據以上文獻及考古資料，得知台灣原住民族的檳榔，其社會用途概為：作為天然籬笆、染齒、男女定情及祭祀。在以下章節，將以卑南族卡地布部落的檳榔，分別就：社會功能、神話傳說及祭典儀式等方向，討論檳榔與台灣原住民文化之間的關聯性，並嘗試討論檳榔在卑南族社會文化角色位置。

二、檳榔的基本資料

（一）檳榔子的內、外部的形式與名稱

目前台灣以中南部種植面積較多，多生長在海拔 900 公尺左右的山地，全省栽培的面積以嘉義、南投、屏東、台東為最多。就目前卡地布部落商家的檳榔來源，以收成月份的前後順序分別為：四月至九月收成的屏東地區，再來為九月後收成的台東地區。其中因為夏季時台灣全省檳榔產量最少，所以惟一夏季出產的屏東地區檳榔價格最好、最貴。至於嘉義及南投的檳榔則因為運送路程及品質，較不為台東地區檳榔商家所考慮。

²⁵ 洪敏麟纂修.台灣省文獻會編，(1972) 台灣省通誌 卷八〈同胄志（上）〉「第二冊」，頁 39。南投：台灣省文獻委員會。台灣省通誌：「卑南、阿美、排灣及雅美族有咀嚼檳榔之習慣。和以石灰，包以茛蓂而嚼，唯中部以北諸族則無此俗」。

²⁶ 宮本延人，(1998) 台灣的原住民族，頁 155-159。台中：晨星出版社。台灣的原住民族：「嚼食檳榔的習慣，在原住民中有阿美族、排灣族、魯凱族和雅美族。其他如一部份平埔族和南部的漢人，甚至廣大南太平洋諸島上的住民，檳榔也是他們日常生活不可或缺的精神食糧。」

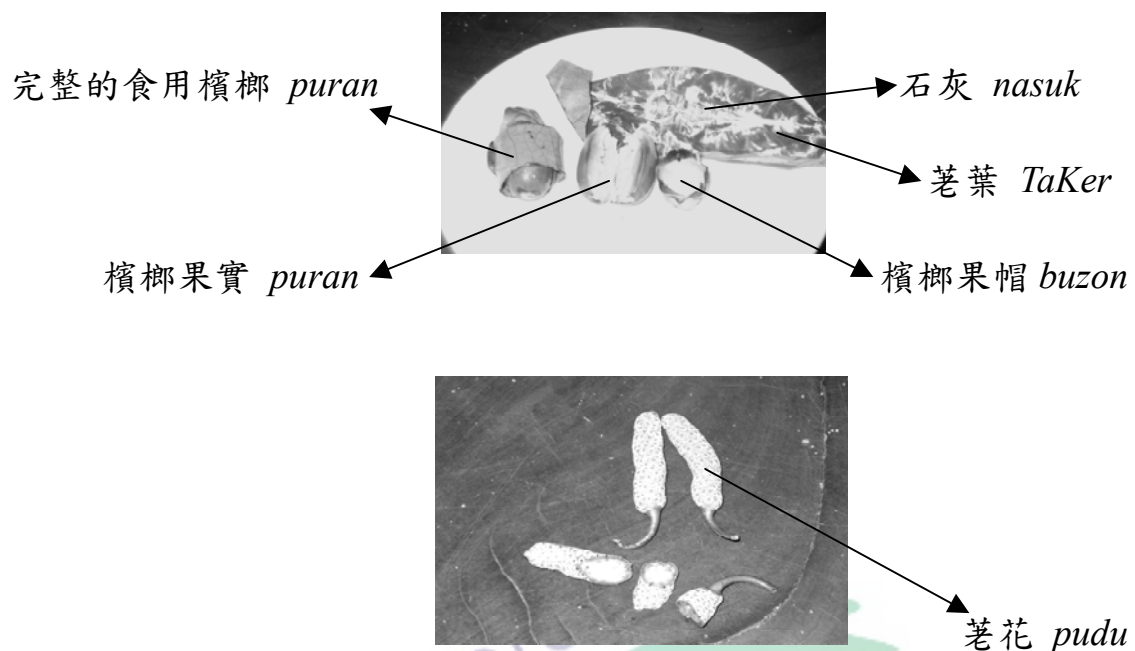


圖 2：檳榔、荖葉、荖花及石灰
圖片來源：曾玉娟

檳榔果實的卡地布卑南族語²⁷為*puran*，荖葉為*Ta Ker*、石灰*na suk*、荖花*pudu*、荖藤*kawi*²⁸等物質，皆為食用檳榔時必備的元素。嚼檳榔的動作叫做*ma a pur*，在部落裏，只要大夥聚在一起的場域，必定少不了檳榔的助興；荖藤的卑南語*kawi*，原意為「木頭」，。在聚會之中，傳遞檳榔為一種「熱絡彼此感情」的動作。同樣地，為彼此倒酒、分享食物、談話.....等，皆為聚會中不可或缺的原素。從傳遞檳榔、斟酒、分食、談話等行動，便建立起互信與彼此認同。

「分享」對於卑南族人來說，是聯結社會關係的重要概念；不僅是聯結人與人之間的關係，亦聯結人與過往祖先間的關係。所以，當在喝酒時，族人們會以

²⁷ 參考自 鄭玉妹 2007 卑南語復原說明，收錄於《蕃族調查報告書》。臺北市：中研院民族所。頁xvii-xxiii；以及 曾建次 1998 卑南族母語彙錄。台東：台東市知本天主堂。頁 38-39。

²⁸ 當荖花採集完畢，確認已無果實可採，此時農家會將荖花藤整株拔起，其根便為荖藤。通常以切片，與檳榔一同嚼食。

中指（或食指）沾酒，對空中點灑三次，意為敬請祖靈同來分享。檳榔只有在正式的祭祀域裏，扮演著重要的溝通管道，及祭祀品的角色。在聚會中的檳榔只單純為食用，無任何祭祀方式或意義。

由於檳榔的生長環境以台灣東、南部為主，居處於台灣中、北部的鄒族，以及南投以北的布農、泰雅族人們，在以往並沒有嚼食檳榔的習俗。漢化已久的平埔族，則和東、南部的原住民族群一般，視檳榔為主要的零食；其吃法相同，皆喜食大且硬的檳榔，摻以白灰、荖葉、荖籐或荖花；而此種吃法，與越南人如出一轍（王蜀桂 1999：182）。

過去台灣身處於日本殖民時期，原有咀嚼檳榔習慣的東南部原住民族群（指排灣族、魯凱族、平埔族、卑南族、阿美族、雅美族等），曾一度被日本人強迫禁止種植或是食用檳榔；原因在於咀嚼後所吐出的紅色、濃稠檳榔汁，彷彿是人得病後所吐的穢血般，日本人覺得不雅，因而發出禁令。於是，此後台灣原住民族「吃檳榔」的行為成了未開化的象徵。吃檳榔的行為，被視為是對健康不利與集體社會形象不佳的源頭。自國民黨政府接管台灣之後，沿續「食用檳榔等同於低俗文化」，或是「咀嚼檳榔絕對有礙健康」等宣導。

（二.）檳榔物的象徵及比喻

檳榔除了食用之外，在卑南族的檳榔還具有性別、禮物、祭祀及巫術等象徵及功能，其巫術的施行方式與醫病系統也有關聯。現今卡地布的 *pulingaw*，最常做的就是與醫治有關的巫術，此類巫術不但醫治到人的外形，就連心理上的障礙似乎也會一併消去。不僅如此，卡地布的檳榔與兩性社會分工、祭典儀式，與傳

統生計活動等，皆有交互關係。從檳榔的象徵出發，能理解卑南族卡地布部落的社會結構，並且了解土地及卡地布人記憶之間的關聯性。

第四節 卑南人日常生活中的檳榔

檳榔自清代以來即普遍種植，不僅為原住民的嗜好品，其檳榔樹幹更是重要的建築材料來源，日治時代多在山腳地帶栽種（臺東廳，1927：34；1938：111）。但因日治時代臺灣原住民被禁止嚼食檳榔，因此，檳榔品種依舊以臺灣原生種為主，並多為野生或少量自種。臺灣光復後²⁹，臺東縣檳榔種植面積逐年增加，然而產量却會依照當年氣候有所增減。檳榔種植面積的增加表示，檳榔逐漸成為農業經濟產物之一，但和其它縣市如屏東、嘉義及南投相比，其產量依舊不算大規模。

早期探訪各台灣原住民部落的伊能嘉矩（1907：404），曾提到卑南人咀嚼檳榔的方式：

過去卑南族以白布製作一種特殊的袋子（*Aruyott*），自一肩上懸於另一腋下，並時常攜帶。其中放置：一把特殊的小刀，利於分割植物或是果實，和一種隸屬於胡椒科植物，又稱蒟醬葉³⁰。食用方式是將蒟醬葉和以石灰、並包裹檳榔，一同入口咀嚼。此一石灰，通常是塞於牛角尖端處，做為貯存。要用時，以口吹牛角的方式，將空氣將石灰推擠出去。

記載中，檳榔不只是被女性用來咀嚼、染齒，在卑南族的會所制度中，其對檳榔的食用。亦有嚴格的限制。以卑南族南王部落為例，當男子升為 *mijaputan*（年

²⁹ 資料來源：台東縣史產業篇。頁 281-282。

³⁰ 現稱「荖葉」。

齡概為 18-20 歲，相當於卡地布部落之 *valisen*，意為“服苦勞役之階級”），不但要學習社會禮儀、習俗和規範，此階級之男子們，還要學習應該如何尊敬、幫助長上，不能吃檳榔、喝酒、不能與女子接近與交談等（陳文德 1993：483；伊能嘉矩 1907：404）。

由以上推論，當時的卑南族人在食用檳榔，應有一套相關檳榔的社會規範與機制。卑南人不僅運用檳榔做為建築材料，在過去亦已檳榔做為田園隔界用，或於家戶的庭園前做為景觀或標示。不僅如此，在卑南族八社十部落裏，皆能看見檳榔做為儀式中的祭祀用品，或為巫師治病時的祭儀工具；對於卑南人來說，檳榔不僅為咀嚼用的嗜好品，亦為儀式中的重要媒介，對卑南人來說為神秘力量的來源及符號。

以卑南族卡地布人來說，對於食用檳榔的概念，從卡地布人在言談中對於檳榔、荖葉、荖花及荖籐的取材，概可總結為對於土地自然產物的偏好。山上的野生檳榔肉質白嫩、口感鮮甜，係自檳榔樹的根部吸取土地的養分及水分，未經人工的農藥殘餘，其伴隨其它野生植物種類，依照四季變換生成果實，接著成熟，然後掉落。來自山上的檳榔果，和平原檳榔的不同處，除了口感之外，還有出於自對於土地及大自然所產物種的原生感情及崇尚。關於更多卑南卡地布人日常生活中的檳榔應用與概念的細節，將於第五章中有更進一步的說明。

第三章 神話中的檳榔意象

本章節將討論卡地布人神話/口述中的檳榔物、檳榔的象徵／隱喻及神話／記憶，彼此間的關聯性。企圖藉由探討神話中的檳榔意象，回溯檳榔之於卡地布社會的文化意義，包括生命儀禮、祭典、性別概念、族群意識等。關於卡地布神話的流傳年代起始，至今仍無從追溯。惟一能夠確認的是，當代卡地布人實踐檳榔文化於飲食及祭儀生活之中，其兩性象徵及超自然概念，需置於卡地布社會文化脈絡之下才能被理解並闡述。

一個被持續流傳下來的神話及說法背後，必定存在某種意義。神話不只是喃喃自語的夢境而已，而可能是意識及無意識交互的鋪陳。神話背後的隱喻，不單是在結構上與意識上的交互辯證，重點在於對該事件的論證後，所呈現出的真實性及意義是什麼？先前已有相關研究者¹，針對卡地布社會文化中神話與歷史，做了一系列的討論與記錄。本章節接下來要著手的，是嘗試僅就卡地布社會文化脈絡下的神話情節及隱喻，做一條例式分析，並剖析在此一討論方法下，所呈現出各種卡地布檳榔文化的可能面向。

第一節 神話與口述傳說中的檳榔物

以下為筆者於田野期間，所蒐集到與檳榔意象極為相關的神話，與其來源雖無直接關係，却與檳榔之兩性意象有所關聯，同時暗示著卡地布人的婚姻制度與祭儀觀念，然而在田野期間發現，經由時空的變遷，神話部份內容變型，其版本眾多，因此，以下版本為筆者向幾位耆老及族人求證後，至今較廣為流傳的口傳

¹ 包括Dominik、陳文德、曾建次、陳玉萃等，均對卡地布社會文化做一系列精闢的分析與記實。

神話，所統整成較清楚的口述內容：

一．陰部長齒的女人²

在南王部落有一位美麗的女子，名叫 *Tatanlau*，她嫁了好幾個男人，每一任丈夫都在他們新婚不久之後死去。歸咎原因，都是因為。*Tatanlau* 的陰戶裏長有牙齒，會在他們媾合時把丈夫的性器咬斷。她被部落的人嫌惡，並欲驅逐。*Tatanlau* 的母親迫不得已，將 *Tatanlau* 裝在一個木箱裏，在箱子中放了幾顆檳榔，密合住箱蓋，將箱子推到河上，讓它順水流入大海之中。木箱隨風飄流到卡地布的海岸線上。

卡地布部落的青年們，在海岸邊看見一只木箱浮在水面上。當時的領首（應為現在所稱的：會長）*Sikasikau* 命令 *vansaLang* 們（青年級）坐上停留在岸邊的小漁船，以矛的倒鈎將箱子拖至岸上。當青年們打開木箱，看見一個美麗的女子，大家問她從何處而來，她說明來處，得知她就是那個有名的咬斷丈夫陰莖的女人 *Tatanlau*。大家試圖敲碎 *Tatanlau* 陰戶中的牙齒，之後以狗來試驗，狗還是被咬死，最後只好將 *Tatanlau* 的陰戶中的牙齒連根拔除。

後來首領 *Sikasikau* 讓手下去試試，手下沒有痛苦的感覺，反而久久不停止。*Sikasikau* 看到此一情形，嫉妒心大起，立即拔刀殺了手下。隨後 *Sikasikau* 帶著 *Tatanlau* 回到部落生活。*Sikasikau* 和 *Tatanlau* 二人結婚後，生育了二子一女，一家人一直住在知本的舊部落。

此則神話は關於竹生系統³卑南人祖先的後代，生出一位陰部長齒的女人，爾

² 在宋龍生及番族慣族調查報告書（宋龍生 1998：12）中，雖然為南王村所採擷之田野資料，但有較為清楚的文字細節，故特置於本文做為故事主體，筆者參著田野資料加以改寫，於此註明。

被放至大海中飄流被，被卡地布人所救，並嫁給所救之人。本論文嘗試要從此則神話了解，檳榔做為性別概念及祭祀物的由來。在宋龍生所編〈南王部落神話故事集〉中，其結局則是當*Sikasikau*看到*Tatanlau*與僕人之行徑，隨即帶*Tatanlau*回到部落，但其僕人却說：「與我試驗時，有如我之妻」，自此開始三角糾紛⁴。言下之意，*Sikasikau*並未殺了僕人，反而從此成了三角戀愛的爭端。如此與男女情感糾葛有關的環節，以及女性身體異於常人的強烈性徵意象，都在在顯示這則神話所要反映出當時傳述此則神話的卡地布人，本身所擁有的性（sex）／性別（gender）觀念。

一位中年男性族人說：

這個傳說裏的女孩子我們都說她是 *mabwaki*，*mabwaki* 是「不祥」的意思，她是一個不祥女子的象徵，我所知道的是她上岸後被我們的祖先驅逐出部落（2007/8/15 田野筆記）。

另一位女性族人說：

我們知道這個神話，她是一個那邊長牙齒的女孩子，後來嫁給我們的祖先。我小時候就知道這個故事，天主堂的牆上畫有這副圖畫……（2007/7/11 田野筆記）

當筆者在田野中蒐集相關資料時，向部落族人請教對於上述神話的情節及意見時，多表示那「只是」部落中的神話「罷了」，和檳榔之間的關聯性，多數年輕

³ 卡地布部落為「石生系統」。概皆由神話內容所界定。

⁴ 部份文字係參考宋龍生，（1988）臺灣原住民史料彙編 第六輯。宋龍生強調該書為南王村所蒐集之神話故事，與卡地布部落所流傳之神話情節有所出入。

族人較不了解，少數耆老較為知道；女性族人對於此則神話的內容有較為清楚的描述及概念，男性族人則對此則神話的內容較為模糊；越年輕的女性對這則神話故事有越多的語言描述，越年長的男性越了解這一則神話故事的來龍去脈。

對這則神話的敘述，筆者所訪談的族人大多會強調故事女主角 *Tatanlau* 身體的異狀，原因在於這個身體上的異狀情節貫穿整個故事，至於故事中的頭目，則不太強調其身份，甚至多數人表示不知道這個頭目的名字。少數族人所描述的故事結局，一如上述男性族人所言之「被我們祖先驅逐出部落」，而大多數族人所說出的故事結局，則是以婚姻狀態，做為故事的結尾。在《番族慣習調查報告書》裏，此一系列口述中的內容，則是描述 *Sikasikau* 和 *Tatanlau* 兩人所生的兒子，到南王部落之後由於倉促離開，從身上所掉出的檳榔，成為卑南族人日後的祭祀物⁵。

筆者認為，此則神話與檳榔來源不見得有直接關係，但却顯示了檳榔與兩性之間意象的相關性，其關鍵在於一母親置檳榔於女子船上（婚禮的饋贈品）、女子生殖器的奇特（暗示生育及性的吸引力）、*Sikasikau* 的相遇 *Tatanlau*（兩性締結婚姻的開始）、*Sikasikau* 的妒心及殺害手下（維護社會秩序）等情節，強化檳榔的兩性（gender）意象以及性（sex）的象徵。關於此一神話隱喻與象徵的分析，將在本章第二節有更深入的討論。

以下另一則檳榔的傳說，亦與兩性意象較有關聯，但較少族人知道。以下神話的內容，係以耆老的口述為主，再參閱曾建次主教《祖靈的腳步》（曾建次 1998：124），做為文本的記錄。

⁵ 河野喜六原編；中央研究院民族學研究所編譯，1915（2000）番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」，頁 260。臨時台灣舊慣調查會第一部。

二、傳奇人物 *kalapiyaT*

此一卡地布人的檳榔傳說，是和一位智勇雙全的傳奇人物「*KalapiyaT*」有關，並描繪了卡地布卑南人與排灣人之間的來往互動情形：

KalapiyaT 是卡地布傳說中的英雄人物，他曾從中央山脈欲回到卡地布故鄉時，經過了 *KulaLUT*（屏東縣泰武鄉泰武村），他在村內表明了自己的身份後，受到當地頭目女兒 *Depelang* 的心儀；她在園子的走廊簷下暗暗觀察他，以茶水及檳榔款待這位心目中的英雄。

當她進入室內，背向 *KalapiyaT* 準備招待物品時，*KalapiyaT* 看見竹籃裏有些待串成珠鍊的琉璃珠，美麗耀眼。其中一顆大而華美，稱為「太陽的眼淚」，*KalapiyaT* 禁不起寶物的誘惑，趁四下無人之際，伸手拿了「太陽的眼淚」吞入口中。待 *Depelang* 奉茶獻檳榔時，*KalapiyaT* 馬上接茶水來潤喉，以吞嚥此一華珠。*Depelang* 後與 *KalapiyaT* 邊聊天邊串珠時，突然發現「太陽的眼淚」不見了，雙方開始爭執，*KalapiyaT* 急忙離開，*Depelang* 的父親則隨後追逐。該村全部的人都去追捕 *KalapiyaT*，追到了湖邊，*KalapiyaT* 在情急之下抽出自己的弓，上了箭，往湖中射去：箭一觸水，湖水立即分為兩半，中間闢為一條乾地道路，*KalapiyaT* 從中迅速通過。過了對岸，水又恢復原狀，村人見此怪現象，紛紛在岸邊咒罵，並將他視為妖魔鬼怪。

KalapiyaT 在回家的路上，一直在如廁時注意那顆珠子是否被解了出來。一直到回卡地布如廁時，珠子終於被排出來。*KalapiyaT* 最後將那顆「太陽的眼淚」，

作為向部落意中人求親的定信之物。

在卑南族社會裏，視「饋贈」為社會儀禮或生活中互惠關係的連結。關於饋贈，耆老透露一個說法，傳統的卡地布人非常懼怕被人家冠上「吝嗇 *maHiTil*」的形容詞。如果半路上遇到了朋友，或有客人到自己家中作客，他們一定是拿出自己身上或家裏面最好、最奢華的食物或是物品，給朋友或客人享用，絕對不想和「吝嗇 *maHiTil*」這樣的形容詞有任何關係，因為那是一件「極度沒有面子」的事。在卑南族社會生活中，檳榔之所以常被拿來做為招待賓客或好友，因為它的體積小、攜帶方便，又不用經過長時間的烹煮、調味，可直接入口就食，再經咀嚼過後，會使人感到放鬆。所以，檳榔的遞出，會讓來客立刻了解感受善意、大方與慷慨的訊息，享用後又能令人舒緩，產生愉快的氛圍。

故事中，頭目之女以檳榔招待 *KalapiyaT* 籍以表達愛慕之情。記得卡地布的耆老們常說：

檳榔 *puran* 是女孩子，荖葉 *TaKer* 是男孩子。

以荖葉緊緊裹覆檳榔，象徵男女之間濃郁的情感。檳榔在嘴裏咀嚼後，所產生出來的紅色濃稠汁液，象徵著兩性融合的意象，同時象徵著婚姻制度。

上述神話中，*Depelang* 將檳榔端出招待 *KalapiyaT*，與一般原住民在各生命儀禮上，將檳榔端出做為招待賓客的禮俗類似。以檳榔招待，是意味著「友善」及人際關係上的聯結。如阿美族女性在歌舞祭典中，遇心儀的男性，便在其檳榔袋放入檳榔，該男子若是接受女性的情意，便會吃下檳榔（許功明 2005）。

Depelang 的好感籍由檳榔傳遞愛慕之情，與 *KalapiyaT* 驍勇善戰的英雄形象及其事績，亦頗有關聯；卡地布人在過去曾被排灣人稱之為 '*sukalu*'，意為「被抬轎者」，係因當初卡地布（知本社）的勢力，曾一度往南擴散至恆春半島一帶（陳文德 2001：106）。由此可知，過去卡地布人與排灣人不僅是在地緣上，在歷史上皆有密切的來往及重疊。

以婚禮上的檳榔來說，檳榔果實的多產，能反映出卑南族人重視「繁衍、延續」的傳統價值觀；河野喜六曾描述卑南族人「藉由子孫的增加，以期待血親之繁榮與強大」⁶。卑南族的婚姻制度，係以女性為承接家中 *karumaHan*（祖靈屋）的主軸，男性 *musavak*（婚入）至女性的家中；*rumaH*（家）的內部以女性做為掌權的軸心，對外係以男性做為主體，尤其是 *palaKwan*（青年會所）的事務，一律為男性成員；男性 *musavak* 至女性家後，為重要的勞動力，主要負責農務及狩獵等生計活動。過去的卡地布人通常以部落內部的族人，做為婚配對象的選擇，但經時空變遷，逐漸和外界通婚，不再拘泥於內部對象的選擇；而現代 *musavak* 的意義，也漸漸因為農耕生活的式微、生計活動的改變、婚姻制度改變等原因而所不同，現代的 *musavak* 就「僅為」卡地布人稱呼女婿的用語，而非真正意指「婚入」的男性。

關於兩性婚姻制度及繁衍的概念，一位在部落耆老說：

很多外面來的人問我們關於 *palisi*（祭祀）的事，或是部落裏的事情，（我覺得）一定要從我們的 *ruwavuHan* 開始講起，因為那是我們祖先上岸的地方，如果我們

⁶ 河野喜六原編；中央研究院民族學研究所編譯 1915（2000）番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」。臨時台灣舊慣調查會第一部。頁 279。

要請祖靈，都要從 *ruwavuHan* 開始講（唱名）起，所有的人事物從那個地方開始，沒有 *ruwavuHan* 的三個祖先，就沒有我們，所以一定要從 *ruwavuHan* 講起…

耆老所提出的觀點，點出部落起源的說法。以上述兩則與檳榔有關的神話為例，檳榔「並非」為故事情節的重點，重點在於主角之間的互動，以及背後想要訴說的隱喻。在此二則神話的內容中，最大的相同點便是男女情愛的糾葛及非常理的情節（陰部長齒、湖水被人一分為二），最後皆以婚姻關係做為結局收尾。換句話說，便是「所有事件終究要得到圓滿結局」。

從聆聽者的立場而言，由於個人的背景、性別，是否會對該神話內容有不一樣的看法及觀感？於此，我們不禁要問：這個「圓滿結局」的觀念從何起始？一旦我們探究人類起源，是否可以從中窺得一些關於神話背後所要傳達的意義？為何過去卡地布人籍由神話說出在當時被視為明顯至極的比喻，然而流傳至現代却變成無法被理解的詞句？神話中關於兩性互動的描述，是否和卡地布人傳統的性別概念有關？

三、人類的起源

以卡地布起源神話為例，兄妹坐船從大海漂流至陸地上，最後不得已結成夫妻，情節為下述所示：

遠古洪水氾濫時代以前，人類居住在蘭嶼與綠島一帶的陸塊上，而台灣島嶼尚沉在海底，後來洪水出現，使天地萬物及舊陸塊全部沉沒，僅餘五位兄弟姐妹存活，乘坐一塊猶如杵白之木（一圓形凹槽木塊），漂浮於昏暗的海面，於是他們

商量決定，把其中名字叫 *Hunin* 的兄弟推上天空成為太陽，再將另外一個叫 *Vulan* 的姐妹推上天空變成月亮，輪流照耀大地，其餘二女一男則漂流到從海底浮出的島嶼—台灣島。

自發祥地 *ruvuwaHan* 登陸後，三人為勘察居地曾深入大武一帶，妹妹 *paluH* 自願留在大武山。*Sukasukaw* 持竹竿當拐杖，走回 *ruvuwaHan*，將拐杖插入地上，竹竿立刻發芽成為竹林。哥哥 *Sukasukaw* 為要繁衍後代，遂向太陽請示，太陽命哥哥 *Sukasukaw* 與另一妹妹 *Tavatav* 成親。兩人婚後生下魚、蝦、蟹、飛禽等非人類之生物，兩人驚訝之餘求問太陽，太陽答曰：「將魚、蝦、蟹放到河裡，以做為日後食物及獻祭之物，將飛禽放入田野之中，以做為將來出門遠行卜問吉凶之用。」太陽並進一步告誡：「爾後行房應隔著穿孔牆板，不宜面對面」，兩兄妹依照太陽所言而行，却生出各色之石，石中又迸生人類，白石為漢人，紅、綠、黃為各膚色之西洋人，而黑石則為台灣原住民。此外，*Sukasukaw* 亦續深入大武山探訪留居該處的妹妹 *paluH*，並與之同房，同樣生出石頭後迸出人類，為當今排灣族之祖先。黑石頭出來的是一個變形人，眼睛長在膝蓋上，婦女懷孕的地方在小腿，孩子則從母親的大腳趾出生。這些變人稱為 *valis*。這些 *valis* 的祖先是 *TinaHi* (腸子) 和 *pedek* (肚臍)。兩者的後嗣在發祥地附近形成聚落，分別是知本、魯凱族、南王北半部三個領導家系 (*vaLangatu*、*pasaraaD* 和 *sapayan*)、鹿野巒山附近族群、以及阿美族的祖先⁷。

海洋溫暖、昏暗且潮濕；佛洛伊德解釋夢見「水」，是基於一種對在子宮內生活、存在於子宮和生產過程的幻想（佛洛伊德 2000：363）。他認為，不管是在夢

⁷ 節錄自 曾建次編譯 1998 祖靈的腳步：卑南石生支系口傳史料。台中：晨星出版社。頁 21-29。其中故事情節主體不變，文字略有更動，特於此說明。

或神話中，孩子由羊水中生產，經常是用孩子投入水中的改裝來表現；這些例子中，較為人熟悉的

是阿多尼斯（Adonis）⁸、賀悉里（Osiris）⁹、摩西（Moses）¹⁰及巴克斯（Bacchus）¹¹的出生。阿多尼斯係由沒藥樹生出，意謂要用水灌溉以滋養、成長；賀悉里經過多次殺害，其中從尼羅河裏被撈起，又再次被殺害的情節，意謂：死亡又復活的輪迴；摩西係被人自河中發現，表示成長至此開始；巴克斯被雨水養大，代表葡萄的生長過程——皆被投射以生產過程的想像。

若對照上述夢的解析方式，在上述卑南族洪水神話裏，五位兄弟姐妹係人類源頭的開始，所坐的船隻在海上（意謂羊水）飄盪；太陽及月亮的誕生，暗示人所擁有的超自然力量；上岸後姐妹的各自分離，以及和哥哥繁衍後代的情節，象徵對於後代家族寄予擴張之期望。所生下的河中生物，表示當時的食物分類¹²及祭品：飛禽類的出現，代表占卜方法中，觀察動物體態、反應及鳴叫聲是極重要的。

⁸ 阿多尼斯Adonis是美女Myrrha之子。Myrrha（沒藥）因與父Cinyras（塞浦勒斯國王）亂倫，被神化為沒藥樹，Adonis自沒藥樹中出生的。美男子Adonis剛出生時，愛神Aphrodite便對他一見鍾情而將他納為己有。Aphrodite冥后Persephone照顧最後宙斯出面調停，宙斯判定Adonis春天和夏天陪伴愛神和美神Aphrodite，秋天冬天陪陰間冥后Persephone。最後因Adonis喜愛打獵，被野豬以利牙刺死。深紅秋牡丹自Adonis鮮血生出（Hamilton 1942：90-91）。

⁹ 賀悉里（Osiris）：古埃及傳說中的冥界之王以及「冥界法庭」的審判者。賀悉里是地神凱布和天之女神奴特所生的長子，傳說他澤被埃及全土，使國境內風調雨順，把人們從茹毛飲血的時代導向文明之路。賀悉里的弟弟塞特非常忌妒他，遂用計將他裝入一個盒子中，流放到尼羅河中。這盒子流到了菲尼基的比布羅斯港，然後賀悉里的妻子伊西斯帶回埃及。塞特發現了裝有賀悉里的盒子之後，將盒子碎成片片，身體被分成 14 塊拋棄在埃及各地，所幸皇后極力搶救，得到老鷹族的幫忙，找到所有的肢體，感動天神使其復活，之後生下了荷魯斯。荷魯斯長大後從叔叔塞特手中奪回法老王的寶座。

¹⁰ 埃及法老王害怕以色列人生養眾多，聲勢壯大而危害到埃及，因此要求接生婆施弗拉和普阿殺掉所接生的希伯來男嬰，但她們並沒有聽從埃及王的命令，而讓男嬰繼續活著。因此國王循法律途徑頒布命令，要希伯來人將新生的男嬰都丟到尼羅河去，只准許女嬰活著。摩西出生自利未人家，於當時的政治氛圍下，她的母親生下他後，一直將他藏匿在家中。過了三個月後，在無法繼續隱藏的情況下，想到了一個方法，就是把他放在草編的籃子，藏在河邊的蘆葦叢中，後被法老王的女兒收養。取名摩西之意：因我把他從水裏拉出來 聖經（出埃及記 1:22）。

¹¹ 酒神 羅馬人稱巴克斯（Bacchus）/希臘人稱戴奧尼修斯（Dionysus）：傳說「葡萄酒神」由火裡出生、以雨水養大——炙人的熱氣會催熟葡萄，雨水能夠灌溉植物（Hamilton 1942：55）。

¹² 卑南族人現在並不使用水中生物祭祀，揣測應與容易腐敗而產生腥臭味等食材變化有關。

之後所生出之各色人種，蓋神話流傳期間，各個敘述者本身的社會觀察及經歷，經由代代相傳後，對各族群外貌所留下的印象總和。對於在肢體上長有五官，或是從腿部生出孩子的說法，則是針對在山區生活時，必須仰賴雙腿肌肉的強健，來達到生計或是交通上的目的，以強調雙腿的重要性。至於最後對各部落祖先由來的敘述，意謂部落及族群間的來往頻繁，彼此在地域上的距離遠近或是遷移的歷史等。

依據這則神話的脈絡，顯示卑南人思考關於「人」的概念：包括思考人如何從母體出生，以及思考人最原初的出處、繁衍的意義以及過程。洪水傳說亦不僅決定往後的族群意識與認同，當神話被選擇成為敘述的主體，其實也決定該神話在被敘述時的意識型態，要在該族群中傳達那些訊息？有些情節並非是有意識的，但大部份是在有意識的情況下被敘述，決定權在於敘述者所想要傳遞的意義。但是敘述本身並非是單向的，當一件事情被敘述之後，聆聽者在心中會開始自我編碼，待下一次該神話要被訴說時，其神話會在前一個聆聽者心中具有某種既定模型；當前一個聆聽者轉化身份成為敘述者，並且儘可能的按照原型說出神話時，其實當下的神話脈絡，和原來的文本結構已經不同。

關於性及繁衍，在上述神話中以超出常理的情節，代替自然的生產過程，並且大量運用自然物做為神話的背景，例如：大海／天空／太陽／月亮／島嶼／山／竹林／河（海）中生物／陸地生物／石頭等。這些自然體材，與卡地布人過去的居住背景有很大的關聯性；卡地布部落原名為「知本」部落¹³，其一說法是知本原稱為*tengaL*，意為「山崖」，或許是因該社（部落）所居的地形如此而命名（河野喜六 1915；中央研究院民族學研究所（編譯）2000：219）。至於*KaTaTipul*（或

¹³ 本文為尊重當地族人的對於自我稱呼的方式，特以'*KaTaTipul*'「卡地布」稱之。

稱*kaTipuL*)一詞的源由,則涉及卡地布與射馬干兩部落之間的關係¹⁴;口述中提到射馬干部落的祖先經過幾個世代的遷移後,回到*kazekaLan*,並在稍微偏低的地方建立部落。隨後,卡地布部落從*kazekaLan*的地方也逐漸往下移,與射馬干部落並列。卑南語稱「並列」的情形為*korpaTipuL*,遂成為現今卡地布*KaTaTipuL*部落的名稱(移川子之藏 1935:343)。最為確切的遷移歷史,係約在明治37年間(1904),卡地布部落由現知本溫泉北方山麓的*kanabaguran*,遷移到知本溪左岸的河階上(鄭全玄 1995:132-133)。從上述神話的材料以及遷徙的歷史中,概可以看出卡地布人與大自然,尤其是土地和動、植物的密切關聯性。並且從中了解神話中的自然物,和人之間相互指涉的象徵為何。

第二節 神話中的象徵及隱喻

綜合上述數神話的內容及隱喻,和卑南族人如何看待性/性別/婚姻模式有其關聯性,並從卡地布各神話傳說的內容裏,看出婚姻、繁殖、超自然力量及祭祀儀式,係做為卡地布社會的主要結構。本小節接續闡述神話中檳榔做為各式指涉的象徵及隱喻。目前可確定的是,卡地布神話中的檳榔意象,非絕對為該社會文化結構下兩性象徵的濫觴,却與卡地布人如何看待性別及婚姻模式有關。

¹⁴ 在口述歷史中,第五或第六代子孫*Tuku*與*sihasihaw*兩姐弟以及其各自繁衍的後代,便是當今建和部落與知本部落的祖先。弟弟*sihasihaw*所繁衍的後代,成為知本部落中主要的「祖家」(*samawan*:氏族、祭祀團體)-*mavaLiu*。姐姐*Tuku*所繁衍的後代中,有一支系為祖家-*pagarugu*,此祖家一部份人群居住到知本*mavaLiu*(當時*mavaLiu*居住於*Tupi*,現建興里之菁仔林)的旁邊*SiLvan*(建興里之木瓜園區水源地),一部份的人群則到了建和部落。另外一支*ruvaniaw*家族,原本從屏東縣來義鄉遷到*maLuZep*社,再從*maLuZep*社遷至*LungZuan*社,但最後因為瘟疫而離開,在*mavaLiu*當時的居住地*Tupi*(在現知本上方處,建興里附近)時被*mavaLiu*家族勸留;另一部份的人則繼續走到建和部落定居,而因此兩個部落都有*ruvaniaw*的人(曾建次 1998:149-151)。日治時典日人為了管理方便,將各祖家集中於現在的卡地布聚落居住。此三個祖家之人群共同構成了當今知本部落的主要成員(曾建次 1998;高砂族系統所屬之研究 1935;陳玉萃 2001)。

一、性別與繁衍

檳榔為何是做為卑南族性別、婚姻、繁衍、祭儀等象徵符碼或是媒介？且要更進一步思考的，是要如何「重建」當時傳述這則神話時，傳述者／聆聽者的婚姻觀、當時的社會環境氛圍及結構等。

「陰部長齒的女人」神話傳說頗為知名，並流傳已久。在老人的記憶裏，故事中的女主角，係由南王部落飄流至卡地布部落，且船隻上置有檳榔。然而，當筆者向較年輕的三、四十歲青年問及此一神話時，却多表示女主角從大海某方飄流過來，不知確切來處。此一神話在《番族慣習調查報告書》¹⁵中，清楚記載故事女主角船上放了九重葛*iTeg*和檳榔，此兩種物質皆為用來咀嚼，其汁液可讓婦女把牙齒染黑，做為美觀之用，藉以吸引異性目光。

在「陰部長齒的女人」的故事中，反覆被傳達的訊息包括有：一個陰部長齒的女人從海上飄流到卡地布部落/船上的檳榔物/頭目殺了手下/頭目娶了女人/繁衍後代。簡單來說，此一神話類型的模式，即為一個陌生女性從另一地方被送過來，最後以「婚姻」做為事件的最後結局。而「繁衍」，代表著「停止殺戮」、「生存」、「延續香火」等等意義。當筆者於田野期間，觀察卡地布人描述該女子身體上的異常時，常會在言談之間呈現一種怪異、不安的情緒或是形容詞。從線性的歷史意義來說，該神話的流傳有可能在年代交替之間，被集體或是個人的意識型態所影響，至於此則故事的真實性及原型究竟為何？我們現在不得而知。

「陰部長齒的女人」神話中所提及的檳榔物，其意象為何被指涉與兩性象徵

¹⁵ 河野喜六原編；中央研究院民族學研究所編譯 1915（2000）番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」，頁 279。臨時台灣舊慣調查會第一部。

有關？若是站在佛洛伊德的角度看，認為面容是性器的象徵，一如花／花蕊被指涉為性器官。希臘神話中蛇頭女面的怪物——美杜莎，其蛇頭被男人所畏懼，滿嘴的利牙被聯想為女性生殖器官內長齒。此一意象被聯想與「被閹割情結」有關¹⁶。



圖 3：美杜莎之首（The Medusa's head）

圖片來源：F. S. Meyer¹⁷, (1917)

「女性生殖器官長齒」這件事，讓無論是傳述者或是聽者，都在心裡產生好奇心、恐懼及不安的情緒。一位長老表示，這個故事中的女子，被當地人視為「*mabwaki*」的象徵，「*mabwaki*」卑南語一意为「不祥」，形容此女為不祥象徵。其重點在於「她的那裏長了牙齒」、「和她過去有過婚姻關係的男人都死了」、「她是從另一地方飄來的」、「不知其身份究竟為何？」等形容詞，並蘊涵著大量的恐懼及不安情緒。其關鍵點即為該女子性徵的奇特上，為族人做為呈述時的主要觀點。從這裏我們看出兩件事：

（一）性的強烈意象。

（二）對死亡的不安。

¹⁶ 2000 佛洛伊德 夢的解析，348-349。台北：志文出版社。

¹⁷ F. S. Meyer, 1917 Handbook of Ornament. New York: The Bruno Hessling Company

由於性與死亡的意象互相交錯，使得這則神話顯得如此奇情。此一女子的生殖器長有利齒，一如美杜莎蛇頭女的怪異形象，使人心生畏懼，却又想要探究其真實面貌。在希臘羅馬神話中，凡人不能直視美杜莎，否則將硬化成石。柏修斯需用盾牌反射美杜莎的身影，才能將她刺死。在卑南神話中，女主角 *Tatanlau* 身體的異狀，早在部落之中廣為流傳，大家都知道有這樣一名奇女子，想要一探究竟，而 *Tatanlau* 的美貌，讓男人們常忘了她身體構造的異常，一再地想要嘗試娶她為妻，但結局都賠上性命，最後係由英勇又妒心大發的領首——*Sikasikau* 成為最後贏家。美杜莎和 *Tatanlau* 在生理上皆有著異於常人的特徵，為兼具恐怖及性吸引力的奇特融合；以卡地布人傳統的兩性觀念來說，這樣的女子形象簡直是不可思議，女性氣質的溫柔與細膩，怎麼會和暴力連在一起？認為這是極端異於常理，且不合邏輯的性別概念。於此，我們不僅要思考到，如此傳統的兩性概念、氣質分類及養成模式，究竟是從何而來？從神話和卡地布社會結構裏，還有那些線索可尋？

以卡地布社會傳統的婚姻關係而言，傳統卑南族男子係以婚入 *musavak* 的方式進到女子家成為婚姻關係，但是男子真正的活動範疇却不僅只在內部（domestic），亦包括外部「public」的公眾範疇：例如為青年會所階層成員、參與政治活動／狩獵及出草、對外發言、家中勞動力的主軸等，一位耆老形容婚入男子 *musavak* 是「主持家業的重要軸心」¹⁸ 卑南族家庭內部的決定權通常在女性的手中，但若是對外，則以男性做為主體。在傳統上，若是男子遭逢離婚，或是成為鰥夫，必須住進

¹⁸ 陳明仁先生強調，卑南族男子的 *musavasavak* 意義並不同漢人的「入贅」觀念，*musavasavak* 應翻譯為「婚入」，其意義在於「從生家到女方家成為勞動力的軸心並主持家業，是一個家的生計來源。」（與陳先生的個人溝通）

palakwan（青年會所）¹⁹。若是女子有相同遭遇，則可繼續住在家中。

「傳奇人物 *kalapiyaT*」的故事中，英雄人物氣質的強調，係塑造後代卑南族男子男子漢（masculinity）形象的最佳教材。卡地布神話裏的卑南族男性，通常被賦以「陽剛」、「勇敢」、「善戰」、「聰明」、等氣質，女性則為「溫柔」、「甜美」、「賢淑」、「善於家務」、「服從」等氣質。在 Michelle Z.Rosaldo 所做的結構分析裏，以「public」（外部）及「domestic」（內部）兩種範疇，來理解兩性的關係。Rosaldo 所謂「public」（外部）範疇係意指男性氣質屬於較為公共的、外部的，例如狩獵、爭戰等；而「domestic」（內部）範疇則是指較為私領域的、內部的，例如織布、生育等。此種分類可能較為簡略，就卡地布神話的口述內容，却可依照 Rosaldo 的性別關係分類來做為理解。

二、超自然概念

在「傳奇人物 *kalapiyaT*」的故事裏，*kalapiyaT* 具有超乎凡人的神力，在緊急危難時，以弓箭將湖水一分為二；「陰部長齒的女人」則是強調非常態的生理構造；「人類起源傳說」訴說世界的塑造，包括太陽及月亮的由來、哥哥 *Sukasukaw* 與太陽的對話、食物與祭祀物的由來、祭祀的緣由、各族群祖先的源頭等。在卑南族的神話中，超自然概念是重要的元素，此一元素解決在當時無法理解的現象以及焦慮。倘若在祭祀過程中遇有疑問，神話內容亦是一個溯源的途徑。若是繼續擴大此一概念，神話便是卡地布人最早的教育題材，青年會所為最早的教育場所。因此，卡地布人對於社會的傳統概念，是人與靈界互相為重疊的空間，透過某種機制或是媒介物，可以使人獲得神靈（或祖靈）的力量。

¹⁹ 河野喜六原編；中央研究院民族學研究所編譯 1915（2000）番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」，頁 335。臨時台灣舊慣調查會第一部。

熟知巫術並在部落協助巫術進行的耆老說：

在卡地布部落以前有個關於卑南族巫術的來源傳說，傳說有個年輕人入贅到南王部落，也順便把卡地布的巫術帶過去。卡地布在過去是個強大的部落，許多鄰近的部落，包括卑南族其它社群及阿美族等，都要向卡地布納貢。後來南王部落的年輕人逐漸不遵照老人家的指使，定時送交貢品至卡地布部落。某年，卡地布部落發現其它部落的貢品皆已送達，惟獨南王部落的貢品遲遲未到。因此幾個卡地布的年輕人，便到南王部落詢問原因，但却遭殺害。後又派遣另一批卡地布青年，在快到南王部落的路上，此批青年的首領，却巧遇一位南王部落的姑娘，兩人一見鍾情，後來這位首領還尾隨姑娘回到家中，直接婚入 *musavak*，且將卡地布的巫術帶進南王部落。

口述內容反覆出現南王部落及卡地布部落族人之間的往來，由此可見過去南王部落與卡地布部落曾經出現的聯姻歷史，但在某一時段兩個部落因故不再交流。「聯姻」，常在卑南族神話中做為故事或是事件的最後結局。關於卡地布部落及南王部落的互動情形，有段口述歷史可能是造成兩部落互不往來的主要原因。卑南族南王社及知本社（卡地布部落）有段時間是相互競爭，以爭取到統治及支配權。關於卡地布部落及南王部落的巫術及部落史，在情節鋪陳上具有某種程度的重疊性，然而因為敘述人的背景、部落歷史進程及社會文化時空變遷等因素，使得口述歷史的情節有所變形。

pulingaw 和 *rahan* 是卡地布社會中，具有靈力的兩個社會位階。即使是一般人經由學習，除非是祖先指示，不然是無法獲取靈力的降臨。而此處所指的「靈力」，

係指經由祖靈的托夢、使其發生疾病（尤其是在精神方面），暗示擁有超自然力量，再經由資深巫師或祭司指導，成為人與神之間的媒介，在該社會文化脈絡之下，擁有超自然力量者，即社會地位及權力較高者，*rahan*（祭司）為社會階層最上位，主導部落整體事物決策；其次為 *pulingaw*（女巫），係集體或個人祭祀、生命儀禮、治病等儀式之主軸；若在祭儀進行間，*pulingaw* 則為主導，*rahan* 為整體儀式進行的輔佐角色。在卡地布部落裏，具有靈力的 *pulingaw* 一律為女性，*rahan* 則皆由男性傳承。至於為什麼一定是女性才能擔任 *pulingaw*，或是 *rahan* 為何不能由女性承接？至今筆者依然無法得到一個較完整的答案。

關於檳榔做為靈力媒介的神話故事不勝枚舉²⁰，卡地布的資深巫師 *Halihai* 表示，*pulingaw* 或是 *rahan* 在祭儀中要進到神入（trance）的狀態時，檳榔主要做為溝通的管道²¹，並藉此得到超自然力量。在上述人類超源傳說中，雖未明示關於檳榔祭祀的情節，但是提及以飛禽要做為占卜之用，證明占卜生活之於卡地布人的重要性、崇拜自然萬物的泛靈思想，及以大自然產物做為靈力媒介物的選擇。

三、社會結構

對於執掌家中決策權的卡地布女性來說，她的權力範圍也僅止於家中而已²²。對外的各種公共事務，女性基本上是不參與的，就算卡地布人在女性的年齡分類上，一如青年會所的年齡組織般，有明確的分類方式，但在社會分工上，却是明顯的有所區別。

²⁰ 請參考宋龍生（1988），曾建次（1998），河野喜六（1915）等，皆有詳盡的介紹。

²¹ 除了檳榔可單獨做為溝通的媒介外，*inasi* 陶珠亦可為獨立做為神入或溝通的工具。

²² 河野喜六原編；中央研究院民族學研究所編譯 1915（2000）番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」，頁 333。臨時台灣舊慣調查會第一部。其記載：「在對外關係上，妻子是無行為能力者」。

青年會所的設置，為營造男性陽剛氣質之養成場所，其一連串關於出草、狩獵的訓練制度，係藉以形塑凝聚力及戰鬥力。在男子專屬的狩獵祭典裏，其中一個環節是 *paHiLaHiLaw*，意為「傳唱英雄事績及部落神話」，藉由敘事營造群體的凝聚力及歸屬感，方式通常是由一位長老領唱，其它成員跟著吟唱。神話或是事績的內容所傳遞的訊息，以及青年男子會所建立的訓練制度，目的在於訓練出「成熟男性」的氣質及形象，至於陰性氣質，則是不被推崇。「陰部長齒的女人」神話中女子的出現，造成領首與下屬之間的不快，甚至有殺害、流血的情節，成為社會失序的源頭。在傳統上以女子做為傳承家中 *karumaHan* 主軸的卡地布社會來說，「陰部長齒的女人」所代表的象徵意義，即為卑南族社會對男性形象的期待，做為反抗女性在內部掌權（須接下家中 *karumaHan*，並為內部決策者）的隱喻，藉由青年會所制度，塑造卑南族男性強悍的性格與氣質；若站在女性的角度來看，係卑南族女性對於男性長久執掌政治主權的權力抗爭，並實現女性心中霸權、殘酷的一面，以完成女性無法參與男性專屬的政治範疇、出草行動的缺憾，再經由神話敘事者與社會結構的形塑，更強化該社會的兩性形象及分工模式。

一位工作在外縣市，一有空就回部落的男性族人說：

卡地布的男性從小就開始接受少年會所的訓練，待長大後進入男子會所，當男性 *musavak* 至一個女性的家中，他成為 *musavasak* 階級，一樣脫離不了 *palakwan*...面對外部的事物，以前係先由 *rahan* 決定，然後是青年會的成員來商議，現在則成立有文化發展協會，意思就是我們大家來協商，可是由祭司 *rahan* 做最高的決策者，那其它的單位及成員就是來策畫，或是執行。

相對於青年會所強調男子漢（masculinity）形象的塑造以及陽剛氛圍。婦女為主體的除草祭「除草祭（*Misa íur*）」，在以卑南族男性為主體的眾所祭典中，就極為突出。當男性負責狩獵的事宜時，收割或是採集等農務就為女性的責任範疇，而男性有時也分擔農務的工作，但就在狩獵的事宜上，絕對是以男性做為主體，原因出自於工作內容的危險性及機動性，同時女性上山狩獵被認為是一件「禁忌」（*palisi*）的事，因此女性被禁止參與任何狩獵活動。

從生計活動的分類來看，大致可整理為以下圖表所示：

表 5、生計活動分類表

性別	範疇	活動性質	動態/靜態
男	外	游牧獵食	動態
女	內	定點收割	靜態

以上圖表係依照男性及女性的體力及動／靜態概念來看；若按照生理構造上的不同，女性的生育能力却是男性所不能替代的。在社會分工上，性別不能成為單一主體，必須是兩邊互相平行運作，整體的社會結構才能延續；就繁衍而言，兩性就如中國的陰陽八卦圖，少了一邊就是失衡。亦如檳榔物必須是檳榔及荖葉兩樣材料，和以石灰加以融合，成為紅色濃稠的汁液，經人的咀嚼後，感覺溫暖且強烈，兩樣物質（檳榔及荖葉）缺一不可²³。

第三節 神話與詮釋

上一節係從卡地布社會檳榔的性別意象，來探討卡地布人的性別觀念及氣質的養成過程；然而關於檳榔的神話傳說，不只為單一版本，還包括有變形的其它

²³ 單就其中一項物質的咀嚼，無法產生紅色汁液，一定要兩者同時食用。

情節，並暗示卡地布檳榔的由來；「陰部長齒的女人」及「傳奇人物*kalapiyaT*」在宋龍生（1988）及番族慣習調查報告書（河野喜六 2000〔1915〕；中央研究院民族學研究所編譯 2000）裏，記載一系列關於上兩則神話的不同版本情節。在以上關於卑南神話的內容及討論裏，大多是人與人、或人與大自然動、植物間的關係，較少出現關於人與神靈、祖靈的互動。這也說明卑南人重視與土地、居住環境及社會關係²⁴的聯結性。

上述神話中的檳榔，一同指向性、兩性概念及超自然能力的象徵隱喻，同時從文本脈絡中蓋可看出卑南族社會結構的遺留（例如青年會所的上下位階概念）。檳榔源自於土地，是大自然的產物；一株檳榔樹一次大概可以結出上百顆的檳榔果實，正與繁衍、生育的概念可以相互聯想。從卡地布人兩性的概念出發，理解卡地布社會的檳榔象徵的方式之一，包括生命力（繁衍）及靈力（超自然力量）的概念。

在原始社會中，祭儀和神話內容，常與土地、動植物及四季等自然景像變化互為指涉；以卑南族的祭祀來說，陳文德從儀式過程中，探討 *KarumaHan*（祖靈屋）、*rumaH*（家）與 *bini*（小米種子）以理解卑南族社會文化，並從當地人的觀點重新出發，認為 *KarumaHan* 的概念，應與 *bini*（小米種子）的儀式一併討論與理解，並提出以「家」作為理解卑南族親屬原則的方向（陳文德 1999；陳玉萃 2000：14）。

以西方的神話理論²⁵來說，大自然的變化與人之間的關係，通常集結於生計、祭祀及社會結構上。就卡地布人而言，祭祀生活的重要性，被實踐於一年裏各個

²⁴ 包括親屬關係。

²⁵ Robert A. Segal，（2008）神話理論。北京：外語教學與研究出版社。

祭儀的舉行（包括收穫祭、除草祭、大獵祭等），尤其是與生計有關的祭祀，更是被加以重視，因為祭儀的舉行帶來穀物及狩獵的豐收，為延續社會結構的重要元素。

穀物的豐收關係著人養分和動力的來源，卡地布人在進行收割或是狩獵前，必須舉行儀式以告知土地（*miHaLup*）（*HaLup* 為「獵場」之意）即將取用大自然的產物，並感謝賜予食物；收割或狩獵之後，亦要舉行祭典感謝豐收之意，並祈求來年的收成。從某個角度來看，祭儀是在重新展演植、動物的復活及死亡。以神話〈阿多尼斯（*Adonis*）的園圃〉來說，植物每年的復活並乾枯一次，象徵植物之神阿多尼斯的復生及死亡；意即每汲取一次來自大自然的產物，就是對土地一次的傷害，透過祭儀的舉行，可以復原土地的再生產能力，人們藉由向植物之神阿多尼斯的祭祀，以減輕人們將穀物收割、碾壓及磨碎的罪惡感（Segal 2008：234-250）。

關於大自然或是生命週期的變化，弗雷澤（*J.G.Frazer*）認為關於神話中的英雄生命週期，與其它周期是互有對應的，例如：一年四季的變換。根據弗雷澤神話—儀式主義中，從具神性的國王被殺死和取代觀點來看，英雄神話本身起源於儀式（Segal 2008：250）。若再按照文學批評家弗萊（*Northrop Frye*）²⁶的觀點而言，他提出了自己的英雄模式，稱之為「追尋神話」，此種模式包含四個寬泛的階段：

英雄的出生→勝利→孤立→失敗

²⁶ Robert A. Segal，（2008）神話理論，頁 250。北京：外語教學與研究出版社。

弗萊認為每種文學體裁²⁷同時與一個季節、一天中的一段時間、意識中的一個階段，及英雄神話中的一個階段相對應，概整理為以下對應的結構：

表 6、英雄階段對應表（自製）

季節	時間	季節	意識狀態	英雄的每一個階段
傳奇	春天	日出	醒來時	出生
喜劇	夏天	正午	清醒時	勝利
悲劇	秋天	日落	白日夢	孤立
諷刺	冬天	夜晚	沉睡時	失敗

以本文所舉的「傳奇人物 *kalapiyaT*」來說，其故事情節與儀式間的聯繫，係 *kalapiyaT* 本身是卡地布神話裏一個遶勇善戰的英雄人物，曾經在屏東排灣族一帶非常活躍，且關於他的一系列神話，在本文中所擷取的情節已是 *kalapiyaT* 從中央山脈回到部落的最後一段路程。若對照上述弗萊的結構來說，他回到部落，即是勝利的結局。意即為喜劇收場，所對應的季節是夏天，對應一天的時間是在正午，對應的意識狀態是在清醒時，英雄神話的階段是勝利。對於卡地布人來說，大型祭典的舉行－尤其是收穫祭和大獵祭，有著慶祝豐收和勝利（若在從前狩獵目的為出草）的意涵；對於卑南族的青年會所來說，關於勝利的英雄事蹟是絕對要被傳頌的，以示過往輝煌的戰蹟，從中表現出個人在內部，及整體部落對外時的權力上下位置。

再從大自然產物－檳榔做為祭儀媒介的角度來看，卑南族人以檳榔做為祭祀品，其背後有著龐大而複雜的象徵系統，並大量蘊含關於歷史以及起源神話的交互指涉。由於卡地布人相當重視口述歷史及 *ruvuwaHan* 神話的傳承，此一又涉及到卑南族（八社十部落）起源的論述正當性、論述權等議題。對於卡地布人來說，

²⁷ 在這裏指的是神話

ruvuwaHan 祖先發源地等於所有人類起始的源頭，包括神靈、祖先、社會階級、祭祀、占卜、醫病、生命儀禮、穀物收成、知識體系等，皆由 *ruvuwaHan* 祖先發源地始發展，再加上卡地布人使用檳榔的超自然經驗，成為卑南族特殊的檳榔文化，然而，其中某部份的文化概念，亦有可能來自於變形的神話及歷史記憶。

因此我們若依照口傳，從神話衍生而下的卡地布檳榔象徵，可粗略以下圖示：

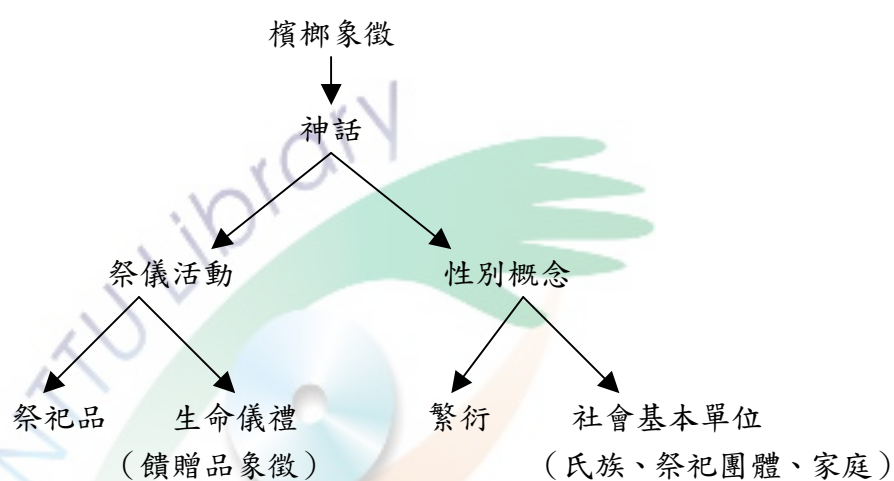


圖 4：卡地布神話中所衍生出的檳榔象徵（自製）

上列圖表顯示出卡地布的檳榔象徵係由神話做為源頭，分別衍伸出祭儀及性別概念；由祭儀活動再延伸出祭祀品及生命儀禮（饋贈品的象徵意義）；從性別概念出發到繁衍及社會單位的組成。藉由檳榔的象徵概念，大致可以勾勒出一個一個整體的社會文化體系與結構。

當代卡地布人看待神話的方式，已不再像傳統卡地布人深信這是文化起始的源頭，關於神話中的題材及物質，亦不再如老一輩的族人能夠解釋出其中的象徵及涵意。對現在的卡地布人來說，神話的功能比較傾向為族群認同與論述主權的

依據。歸究其因，與以下幾個原因有關：

- （一）教育模式的變化：從傳統的知識傳授，轉換從大環境教育機制接受現代知識。
- （二）生計活動的改變：自傳統農耕、狩獵生活，轉向現代社會的生產經濟模式。
- （三）現代與傳統觀念間的更替：世代間對社會文化的認知差異。

現代的卡地布人以自我獨特的適應模式，融入外部的大社會環境；一方面不失去自身獨特的社會文化，另一方面接收現代化的知識體系。對於傳統神話的內容，多能侃侃而談，但是論及較深層的文化象徵面，多表示「（問）老人家比較知道」。再問及對神話的看法，多認為那是文化的其中一部份；一位在外工作，偶爾放假回來的年輕女孩表示，自己不太了解部落神話的意義，認為自己在受教育過程中，失掉了這個環節：

我和一般年輕人一樣，高中畢業之後就到外面唸大學，部落給我的文化印象最深刻的來自參加祭典，祭典對我們來說很重要，沒有祭典，我們很快地就忘記自己的文化，尤其是我們這一代年輕人，有些人希望趕快把部落裏頭的文化振興起來，而且真的有人在這麼做了，然而有些人還是必須向現實低頭呀…沒有工作那來的收入，這是殘酷的一面，最好的狀況，當然是能夠兼顧自己的根和工作…

（2009/3/18）

當面對傳統的根源，和現實的環境條件時，總是會有些撕裂。尤其是作田野調查時，這種矛盾常在觀察和訪談中，靜默地漫延開來。

第四節 小結

本章節試圖從卡地布神話中檳榔，主要探討在卡地布社會文化脈絡下所延伸出的各式象徵符碼。並藉由結構與意識理論的交互論述，儘可能解析神話裏所要傳達的訊息，這使我們理解在該社會文化脈絡下，關於「物」的象徵及隱喻。從神話的內容裏，本章節討論出相關的指涉象徵如下：

- (一) 性別及繁衍
- (二) 超自然力量
- (三) 社會結構

本章節不僅從神話裏所指涉的性別及繁衍概念，還從超自然力量及社會關係，初探卡布地卑南人檳榔的象徵源頭。綜合主、客觀雙方面的角度，論證卑南族文化脈絡裏，檳榔物所指涉的象徵及隱喻，並得知關於卑南族的兩性概念及分工模式，係具張力且互相制衡。同時理解兩性的社會分工、祭典儀式，與傳統的生計活動息息相關。相對於現代部落經濟模式，傳統 *musuvak* 的概念，在現代的卡地布部落裏，又是怎樣被當地人所理解？筆者認為是另一個值得討論的方向。

Kopytoff (1986) 認為物的象徵能代表一個社會文化秩序，並能具體化分類的系統模式。在卑南族社會裏，檳榔是可食的嗜好品，在生命儀禮上，例如婚禮及喪禮，分別具有饋贈²⁸及淨化的功能及象徵，亦為祭祀的媒介，如漢人所用的線香一般；亦即，卑南人概念中的檳榔，係具有世俗及神聖兩種性質；就如部落耆老所說，卑南人的檳榔不只有食用的功能而已，配合儀式性的語言，檳榔即為聯結

²⁸ 聯姻關係開始的象徵。

自然與超自然之間的管道；亦如上一小節所述，係「社會文化與超自然力量之間的密切關係」。而這種密切關係，一定要放在該社會文化脈絡下，才能被具體化及實踐。

關於神話的詮釋方式，並非能夠單是以一個理論，來做為論證的工具。對於神話的論證，應該以各種可能的解析方法，互相運用作為辯證，以達到更客觀的結論與實證，因此，本章節亦企圖從文學的角度，配合已知的社會文化架構及田野材料，分析卑南族神話所隱涵的象徵意義及模式。關於神話裏的情節指涉，應該被置於該社會文化之下進行理解，以卑南族的文化體系來說，係分為八社十部落，每一個社群對於自身的文化都有不同的自我呈述及闡釋，再因卑南族各社群的座落處，與其它族群的區域互有重疊，其文化亦有互相採借之處，這說明了卑南族神話的材料極為豐富，但也是進行神話解析的最大困難點。

李維史陀認為，神話內隱藏的訊息，其實就是和亂倫禁忌、生／死等矛盾情節有關的解決辦法（Leach 1998：68-69）。然而，神話並非就是所有文化象徵的解釋，它有可能是人類在意識或無意識裏，為了生存或是某種目的所採取的手段，如果對照前三個卡地布神話的文本來說，神話可以被說是被用來解決對性、死亡和溯源的焦慮。而祭典，則是實踐神話及人類理想的行動。

在卑南族神話裏，「陰部長齒的女人」呈現關於性與死亡的強烈意象；但如「傳奇人物 *kalapiyaT*」的英雄神話一般，結局還是由上層位階的首領 *Sikasikau* 解決了兩個棘手的問題：一為生殖器長有利牙的女人——去除利牙成為正常人；二為對女性身體極度貪婪的手下——將之殺死，回復社會秩序。「去除利牙」係代表卑南族社會對於女性形象的期待，及男性氣質的形塑。至於「殺害情節」的發生，則

是象徵卑南人對於社會結構抱持嚴謹態度，並規避社會混亂的現象發生。

若以卡地布祖先起源傳說為例，大洪水之後，大地一切萬物化為烏有，僅剩兄妹三人，面對繁衍後代以及亂倫等矛盾問題，主角須藉由超自然力量做為解決的方式。合理化所有矛盾的情節，是神話首要解決的問題之一。這種解決方式可以從人對事物的對立思考模式，及對於不合理事物的「改裝」，來實現某種目的或是願望。以卡地布部落的祖靈祭來說，即是為了要祭祀自 *ruvuwaHan* 上岸的三位（兄妹）祖先，並以三位祖先做為往後召喚超自然力量的起始來源；現代卡地布人祭祀祖靈的目的，不只是為了儀式本身的舉行，更是為了宣示族群根源的所在，此種宣示的企圖，已含括了神話的情節及傳達的訊息，亦表達出該社會文化與超自然力量之間的密切關係。

對於非合常理的神話內容，經過年代的變遷及被講述，其隱藏的意義會越來越「被選擇性」的突顯出來，尤其是如果與當時社會氛圍能夠相互契合的神話情節，並符合當代人們所要表達的目的，通常該則神話就會被廣為流傳。如果說，夢是個人潛意識裏未能達成的願望，那麼神話大概就是集體有意識的夢囈。藉由隱喻、象徵，說出集體對於該事件的看法；若是上述對於各式隱喻及象徵的神話，為集體所同意——尤其是人群來源複雜的卡地布社會，不難理解在該社會文化脈絡下的檳榔象徵。

從神話討論檳榔的象徵，是筆者思考論證卑南族「物」的象徵意義，最原初的思考方向，在本章節所舉出的神話，不只是出現在卡地布社會裏，亦出現在其它社群之中，例如南王部落，甚至是其它族群之中，也有類似的神話情節。筆者認為，解析神話的重點在於，在部落中神話的流傳，對該社群的文化意義為何？

涉及的層面有那些？以卡地布的檳榔象徵來說，不僅可從神話的內容來解析，亦可從性別、社會結構及超自然力量等方向，來做為文化層面的思辯，最重要的，是該社群對於自身文化裏，對物的象徵理解方式。這有助我們對於卑南族的物質文化，有更深一層的了解。

卡地布人使用檳榔做為祭祀物，乃是基於整體土地、大自然²⁹與祖靈，係為靈力的來源。在卡地布社會裏，有一群人專門扮演人與靈之間媒介的角色，並經由一連串的徵兆—夢、異象、聲音等，了解自己一生必須成為此種身份。在下面章節將介紹卡地布卑南人的超自然概念、檳榔在祭儀中的運用，以及*pulingaw*的神選、養成經過。



²⁹ 對卡地布人來說，大自然及土地即為神靈，是主導社會生計的超自然力量。

第四章 檳榔與祭儀

本章將系統探討檳榔的基本形式及功能，以及祭祀輔助物如陶珠 *inasi*、鐵片 *dina* 之輔助角色，從卑南族巫術系統的超自然世界、祭祀空間及巫術分類等概念，探討並理解檳榔如何從食物，轉化成具有神聖／禁忌意義的媒介物及祭祀品。

當檳榔作為媒介角色或是祭祀品，必須配合卑南族經文的唱頌，才能產生超自然的功能與作用。每一個檳榔陣法或是祭祀過程，皆依巫者被授予的靈力及巫術派別的不一，而有不同表現。每一檳榔陣法都必須配以經文，並獨立做為討論，才能真正突顯出卑南族巫術檳榔陣法裏，每組、每顆檳榔所代表的象徵及意涵。在本章的結尾部分，將嘗試討論卑南族的祭祀內涵及社會意義，試論卡地布人與靈共存的社會概念。

第一節 巫術媒介：檳榔的基本功能及形式

檳榔是卑南族巫術，及各類儀式中不可或缺的祭品及媒介物。缺少檳榔就如同缺少與祖靈溝通的管道。檳榔的基本功能與形式，係做為卡地布社會大型祭儀，以及個人巫術的重要媒介。本小節將就檳榔的運用、功能及形式，系統式地概略整理為下列數點：

一、祭祀檳榔物的基本功能

卡地布部落祭儀中的檳榔，概可分為以下六種基本功能：

（一）祭祀 *palisi*

在一般的卑南人祭儀場合中，檳榔是最常見的物品。通常做為祭祀物的檳榔會被留在現場，不會被再度食用。一般祭祀用的檳榔物都用普通、新鮮的、未包老葉之檳榔果即可。通常祭祀用的檳榔皆以剖開的形式呈現，也有整顆的檳榔。視當時的祭祀目的來決定，可用於公共及個人性質之儀式。

（二）占卜 *temaramaw*

如果人生病了、遺失物品或是決定行事時辰，即以檳榔及陶珠做為占卜用具，詢問是否來自外在靈體的干擾、或是其它因素。其方式並非是以檳榔外形做為判斷。而是 *pulingaw* 手執夾有 *inasi* 之檳榔，待祖靈回應、發出訊息，使 *pulingaw* 得到指示，再說出占卜結果。

（三）尋物 *ma-a-yaH*

尋物過程和占卜方式類似，只是目的不同，亦為 *pulingaw* 手執附有 *inasi* 的檳榔果，等祖靈發出指示，得知物品方位。在此要注意的是，若在人居住的室內，是向室內的土地神 *azupazup* 祈求、請示；若在室外，則是要向土地神 *miHaZup* 祭告。

（四）告知／溝通（詢問） *ma-wa nad*

溝通或詢問是檳榔最主要的功能。祭儀中沒有檳榔，就等於缺少溝通的媒介。而所謂詢問，其實就與告知的動作一樣，要「問神」，才能得知神靈（或祖靈）的真正意思。「詢問」在祭祀中扮演重要的角色，經由檳榔的媒介，巫師才能得到靈感，了解神靈或祖靈的意思。

（五）咒詛 *palisian*

「*palisian*」一詞意謂「施予法術或儀式」。在過去部落中，若遇有不公但又無較強制的律法可依循時，咒詛的功能便因此而生。在古代卑南人善於此術以趨退敵人。現部落中除了巫師之外，鮮有族人了解此一功能之執行方式。

一位男性族人說：

在以前如果有人為人在為人處事上出了問題，就會請 *pulingaw* 做這樣的法術，但現在很少了。那是以前的人如果被不好的人欺負，在逼不得已、求助無門之下的辦法，現在很少人用這種方式了，警察局就在部落旁邊，去一下那麼方便，是不是？

卑南族的咒詛法術，係經由檳榔施與，筆者聽過的說法有：

1. 施與法術於檳榔物上，讓接觸到檳榔物的人，讓其身、心狀態起而變化。
2. 取其檳榔物的外形，模擬該對象的某一部位，對檳榔物施與法術，使其身、心起而變化。

（六）潔淨 *mavaLavas* 或 *gipgipsapsap*

此種潔淨儀式通常是用於喪家清除穢氣之用，分為集體及個人的除喪儀式；若於年初的潔淨儀式為「除喪儀式 *mavaLavas*」。若以家為單位，在喪禮之後的潔淨儀式可稱之為「*gigisapsap*」。其目的皆為去除穢氣，使喪家不安的身心得以舒緩。

二、祭祀檳榔物的形式

無論是在任何祭祀儀式中，檳榔的基本形式及象徵意義，大致為以下二種：

- 1.完整未經切割的檳榔，代表尚未請到或是尚未詢問到的祖靈。
- 2.剖半、剖成三片後，塞進 *inasi*／*dina* 之檳榔物，象徵已請到或詢問過祖靈。

各種形式的祭祀檳榔物亦有不同功用，以下為各式檳榔祭祀物的外在形式概述：

（一）完整／剖開的檳榔物

通常完整的檳榔物用在與祖／神靈的溝通上。如果要問生病的原因，則 *pulingaw* 會手拿完整檳榔物站在屋前面對一個家的神主牌，或是站在屋外且面對大廳的位置，雙眼緊閉以感應的方式與祖靈溝通。凡是做為這種告知或是溝通管道，就一定是外形完整的檳榔物做為媒介。

（二）夾帶陶珠 *inasi* 的檳榔物

如果是在醫療使用，*pulingaw* 會用檳榔塞以 *inasi*，以不觸碰患者身體為原則，手執檳榔物在空中圍繞著患者的身體四周，替病人做淨身的儀式。或是在祭儀裏，也可常見塞有 *inasi* 的檳榔物，做為祭祀之用品。如果是在進行祭祀中，此種夾帶 *inasi* 之檳榔物，即象徵著已告知或是詢問完畢的祖靈。

（三）夾帶鐵片 *dina* 的檳榔物

當病情嚴重，或是遇到棘手的事情，*pulingaw* 就會用 *dina* 塞進檳榔物，做為溝通或是祭祀，並誠心的請求祖／神靈的幫助。在某些特殊儀式中，也會見到此

種塞有 *dina* 的檳榔祭祀物。無論是夾帶 *inasi* 或是 *dina* 的檳榔，皆與祭儀相關。

關於目前卡地布部落之大型祭儀，皆係由人口最多、最龐大氏族——*Mavaliu* 家族之 *rahan* 林文祥，以及 *pulingaw*——*Halihai* 所主導；除了以男性為主體之大獵祭，第一次的祈福儀式在三大氏族祖靈屋前的祈福、告知儀式外，在每一個進山前的二次阻擋關卡儀式，則由 *rahan* 們所主導。

每一次的大型祭儀舉行前，都需到祖靈屋前祈福，或是「問」¹祖靈／土地神 *miHaZup*，此次的活動進行順利與否；「問*kiaumaL*」，與占卜的意思相類似，只是 *Halihai* 會強調這個「問*kiaumaL*」的動作，認為任何事物進行前，都要徵詢祖靈或是 *miHaZup* 的同意。

因此，以下相關大型儀式的進行與步驟，係以 *Halihai* 的卑南族祭祀系統所主導，*Mavaliu* 家族之 *rahan* 林文祥為輔助；至於個人儀式的舉行及 *pulingaw* 個人養成經過，亦以 *Halihai* 的生命經驗為例，做一說明。在此強調，所有卑南族儀式的進行，包括檳榔陣法的擺置、經文的唱頌，乃至於每一顆檳榔的象徵意義，皆與巫者個人所學習之巫術系統有關，因此宜以個案說明每一個卑南族祭祀儀式的進行過程、經文內容及檳榔象徵。

換句話說，以下所記載之每一大型祭儀，以及個人儀式的舉行，皆以 *Halihai* 的巫術模式及觀點為例，藉以說明卡地布部落之祭祀檳榔功能及符徵。以下將就檳榔在卡地布大型祭儀、個人巫術的基本功能及運用，來加以說明及討論。

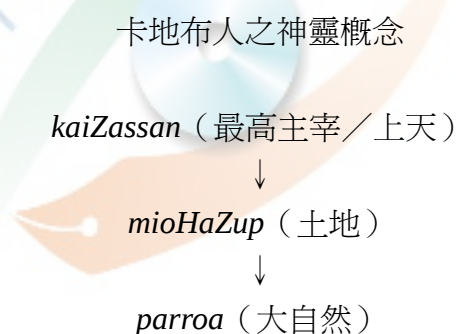
¹ 關於「問」，即是告知，但是報導人強調以「是、非」，或「好、不好」等問題，詢問祖靈，是祭告中重要的祭祀內容。這亦是 *pulingaw* 或是 *rahan* 等巫者，與超自然力量的個人互動，屬於個人經驗。*Halihai* 用「問*kiaumaL*」這個字，來表示巫者與超自然力量溝通時的傳達狀態。在其後會更詳盡的介紹

第二節 超自然世界與祭祀的空間概念

一、神靈與祖靈的空間分佈

檳榔的日常使用、檳榔物的象徵，與卑南族卡地布人的記憶中的「傳統」有密切的關聯。此種關聯性，連繫卡地布人的傳統與現代，包括了神話裏起源的隱喻、婚姻及性別的象徵、祭祀的模式，以及對於神靈及祖靈的概念。

在卡地布人的神觀裏，*kaiZassan* 是最高主宰，有「上天」或是「天堂」的意思。再著為 *mioHaZup*，為掌管土地的神。再其次為 *parroa*，為大自然之創造者（Schroder 1964）。



在筆者的田野訪談裏，卡地布人對於祖先的概念及稱呼大致上有二種類別，分別為：

- (一) 通稱祖先為 *Temuwamuwan*。意指所有包括發源地 *ruvuwaHan*，以及其它所有祖先。

(二) 稱祖先為 *ruvuwaHan*，意為從發源地起始之意。與在太麻里處之祖先發源地 *ruvuwaHan* 為同一稱號。

若為善終之祖先則稱呼為 *temoamoan*；非善終，即橫死之祖先，則稱為 *koadan na viroa* (或是 *kaongdan du kinadan*)。

卡地布人的神靈觀念中，生者的頭上與雙肩各有一個靈魂，三個靈魂統稱為 *tinavawan*。當雙肩的靈魂離開人的身體，人便會生病。就傳統而言，治病儀式必須憑藉巫師舉行儀式，將靈魂召回。而若頭上的靈魂離開，人就會死亡。

各魂魄名稱分別為：

(一) 頭上的靈魂：*saswan*

(二) 右肩靈魂：*dawali*

(三) 左肩靈魂：*dawalidan*

其概念整理大致如下：

雙肩靈魂離開→導致生病

頭上靈魂離開→導致死亡

離開人身體的魂魄稱為 *viruwa*，一般人死後會到地底下 (*karosuwan*，卡地布人神靈空間概念之「地獄」)。人在生前具有特定地位或是權利，在死後其魂魄會

至上天 (*kaidasan*，卡地布人神靈空間概念之「天堂」，亦可稱為 *kaila ʼan*)。

kaidasan (*kaila ʼan*) 天堂→善終或是特殊身分地位之人前往之處

karosuwan 地獄→一般人死後前往之處

以傳統卑南族信仰來說，卡地布人具有下列三種主要的空間概念：

1. 祖靈（活在天上 *kaidasan* 或 *kaila ʼan*）。
2. 人（活在人間 *parroa*）。
3. 鬼魂（活在地底 *karosuwan*）。

若善死者之靈魂，即為祖先，子孫們會祭祀、告知這些祖先們，邀請他們享用祭品，或是參與儀式的過程。但若為橫死的靈魂會離開地府，向陽間的人作祟並乞討祭品，人們也會舉行祭儀來祭祀這些橫死的靈魂，但會儘量迴避這些不祥的靈體 (Schroder 1967: 36)。就卡地布部落的社會階級而言，*rahan*（祭司）及 *pulingaw*（巫師）² 的社會功能，不僅僅是在社會結構，及大型祭典活動中，擁有統治及協調的能力，在一般人與祖先、惡靈或神之間，亦做為重要的溝通媒介。*pulingaw* 更可經由儀式的舉行，發揮為人尋物、解厄及醫療等社會功能，為卡地布社會的重要階層。

二、卑南人的祭祀空間

在卡地布人的聚落空間概念裏，除了有具體的村落空間概念稱為 *ZekaL* 之外，

² 巫師 *pulingaw* 通常為女性；但亦有男性擔任巫師，特稱為竹占師 (*mulaZa*)，其巫術派別係向阿美族人所學之竹占術。現卡地布部落已經沒有竹占師。

另有一種超自然界線*saLikiz*，若有外族入侵這條界線之內，必遭青年會成員出草（Schorder 1964）。卡地布人不僅擁有對於自然世界的具體空間概念，還以祭祀儀式區隔神聖及污穢、自然與超自然世界³等。因此，祭祀與卑南族人的生活，是互相環扣的。就卑南人的祭祀場域來說，祖靈屋*karumaHan*絕對為祭儀過程裏的重要原素。以卡地布人所建造的屋*karumaHan*而言，可分為三種：一是具有公共性質的*karumaHan*，通常為各氏族所共有，其祭祀活動亦以部落各氏族為共同主體。二為部落巫師所建置，主要為祭祀過去曾經教導過現任巫師的前輩們，隸屬於私人的性質。三為隸屬於個人家族，由家中長嗣承繼母親的*karumaHan*。在後段對於*karumaHan*將有詳細的介紹。

以末成道男 1966 年對於卑南族親屬組織的研究為例，他指出，卑南族傳統的主要祭祀團體，係以祖靈屋*karumaHan*為中心所構成的。在同一*karumaHan*做同一儀式的人們，亦可以*sahayaman*一詞來表示「同一族」的意思，此羣人即為活動團體（action group），亦用*sa-mao-wan*來稱呼（末成道男 1986）⁴。此種說法，與陳玉萃在 2001 年在卡地布部落的研究有明顯落差，她認為，在卡地布部落的*samaowan*⁵應該為「地域性團體」（陳玉萃 2001:30）。然而無論是「活動團體（action group）」或是「地域性團體」的概念，兩者皆不約而同指出，此一祭祀團體的人群之間，雖然是以親屬關係做為基礎，但人群之間，未必一定有血緣關係。

祭祀同一個祖靈屋*karumaHan*的團體，彼此間通常為具有血緣關係的家族成員，但若是對於自己本身隸屬於父方親屬團體或是母方親屬存有疑問時，便須以

³ 卑南族人進行各項儀式前，通常會另擺出一檳榔陣式阻擋穢氣，使祭祀儀式完全處於一種神聖、且不受干擾的情形下進行。

⁴ 收錄於 臺灣土著社會文化研究論文集。頁 497。

⁵ 按照當時作者陳玉萃的羅馬拼音。

占卜（或稱之為「神擇」⁶）來做為決定。在部份特定的慶典活動時，人群會分別就自己所隸屬的*karumaHan*做為中心，參與祭祀的儀式；因此，在同一祭祀人群之間不見得有親屬關係。但就血緣來論，一個卑南人可能會有屬於自己家的祖靈屋，只侷限於有血緣關係的人做祭拜儀式

*karumaHan*是卑南族社會裏，個人歸屬的最重要分類單位。當一個卑南人談起家'*rumaH*'⁷的概念時，通常意指一個家屋的建築物，或是個人的家庭單位。

*karumaHan*原意，為「真正的家」或「本來的家」。即為祭儀所用的小屋。陳文德（1999）從卑南人「家」*rumaH*的構成——家的成員、家屋和「種籽」*bini*——的探討，指出「家」*rumaH*的性質，是我們了解卑南人「親屬」和「親屬群體」的基礎。他認為，一個卑南族的「家」包括了家的成員、家屋和種子（*bini*，尤指小米）；三者之間有著密切的關係，但又有所區分⁸。換言之，這些特徵和其間的關係乃構成以往文獻中所指稱的卑南族「親屬」關係以及「親屬群體」形成的基礎（陳文德 1999c：15）。

就性質來說，卡地布人的 *karumaHan* 大致分為三類：

（一）較大祖家的 *karumaHan*：

卡地布部落之三大氏族 *Mavaliu*、*Pagarugu*、*Ruvaniaw* 的祖靈屋，由各氏族頭目家族裏選出適合的人，擔任司祭 *rahan*，以負責與該祭祀人群有關的祭儀。以三大氏族為單位進行的祭典儀式，概為下述幾類：

⁶ 參閱 喬健（1986）卑南族呂家社祖家制度之研究。收於台灣土著社會文化研究論文集，頁 253-277，黃應貴編。台北：聯經出版社。

⁷ 即「本家」。

⁸ 陳文德指出，雖然他在〈「親屬」到底是什麼？〉一文中，分別就家的成員，家屋和「種子」等三個項目討論，實際上三者是互相關聯，彼此指涉（陳文德 1999c：15）。

1. 收穫祭 *venarasah*
2. 年祭 *hamiyan*
3. 大獵祭 *mangayaw*
4. 猴祭 *mangayangayaw*
5. 除喪儀式 *mavaLavas*
6. 祭祖儀式（祖靈祭）（*ruvuwaHan*）⁹
7. 除草祭（*Misa íur*）（現稱「杭菊祭」）
8. 祈雨祭 *bakaHuZaL*

（二）隸屬於個人家庭的 *karumaHan*：

卡地布人通常係由家裏的長嗣，尤其是女性成員承繼於母方的 *karumaHan*。而父方的 *karumaHan* 亦承襲於自己的母親，但父方的 *karumaHan* 僅傳承（即父方本身）一代，不會往下延展。一個家庭便是以母方的 *karumaHan* 做為承襲主軸，繼承家中的 *karumaHan* 姑且還需評估個人是否適合？倘若沒有祖先 *Temuwamuwan* 的託夢，或是在日常生活中出現徵兆，便無法承襲家裏的 *karumaHan*。

卡地布家庭的 *karumaHan* 多數係建於家裏的後園或空地上。有一部份卡地布家庭的 *karumaHan*，並未設置於自己家中；有些是因為家戶附近無多餘空間可建，有些是因為經由占卜，得知自己必須另設 *karumaHan*，因此部份的祭祀小屋 *karumaHan* 被建在三大氏族祖靈屋的後方。

（三）為 *pulingaw*（巫師）個人的 *karumaHan*：

此一類的祭祀小屋，功能在於進行與個人相關的 *palisi*（巫術）。例如個人的

⁹ 「祖靈祭」一詞並無特定卑南語，族人皆以 '*ruvuwaHan*' 稱之。

疾病、出生、婚姻、遷居、祭祀、找尋遺失物品等。每一位 *pulingaw* 在成巫之際，都需蓋一個自己的 *karumaHan*。就卡地布部落的巫師系統，由於地緣與排灣族部落相鄰，因此依據巫師系統，所使用的經文及儀式用具，概為以下分類¹⁰：

1. 卑南族系統：為卡地布部落當地巫師，稱為 *pulingaw*，所用之巫師袋為 *zava*，念的咒語是起自於發源地 *ruvawaHan* 的力量，所唸經文為卑南語，其儀式用具包括檳榔、陶製料珠 *inasi* 和鐵片 *dina*。筆者本章節之主要報導人—*Halihai*（76 歲）便是此一系統之巫師。另兩位資深巫師 *Bandidi*（77 歲）、*Asilup*（85 歲），亦拜師於此系統。
2. 排灣族系統：源自 *Kavonrangan* 地區，巫師稱之為 *bagawugaw*，咒語為排灣族之咒文，使用道具為葫蘆 *iLi*、樹子，巫師袋 *kanubi*。目前已失傳¹¹。

以上兩種巫術系統之共通點，即是皆會以檳榔做為祭品或是溝通媒介。值得注意的是，目前卡地布部落的排灣族巫術系統已經失傳，最後一個排灣族系統巫師已在幾年前過逝，並無傳人。

就功能而論，祖靈屋 *karumaHan* 主要做為農耕期間以及其它節慶的祭儀場所。以卡地布部落目前祖靈屋設置機制來說，*MavaLiu*、*Pagarugu*、*Ruvaniaw* 三大氏祖之祖靈屋規模為最大、且還存有承繼者。

¹⁰ 參閱 陳玉萃（2003：93），及筆者田野筆記（2007/12/27）。

¹¹ 依照族人們的解釋，是說其實是有人被 *bagawugaw* 的祖先暗示，要找那些人傳承「拿葫蘆的」這一派巫術，後來却都成了卑南族這一流的巫者，詳情筆者沒有再往下追究。

歸類以上，我們概可將卑南人的祭祀空間，及人群分類為下列所示：

大型 *karumaHan*→全體部落人參與祭祀→以具血緣之氏族為主軸，

但居中亦具無血緣關係之成員

個人 *karumaHan*→以家庭為單位→有血緣關係

巫師 *karumaHan*→隸屬於女巫個人擁有

由於卡地布卑南人的超自然概念、祭祀目的及過程，皆與傳統的生計活動有密切關聯¹²。並且皆係以檳榔做為祭祀物，以及神入（trance）的主要管道。下一小節將說明，檳榔分別作為大型祭儀、個人巫術及生命儀禮的運用與象徵。

第三節 巫術的分類與功能

在眾多卑南族神話中，常出現關於檳榔做為祭祀物及法器的神話情節¹³。卑南族社會的祭祀儀式，不僅為饋神、慰告祖靈、告知、祈求，其祭祀團體的組成，與親屬關係、神擇結果亦有密切關聯，是卑南族社會與文化的重要環節。

在祭典儀式之中，檳榔為卑南人之重要巫術媒介；剖開及未剖開的檳榔、夾帶有 *inasi*（陶珠）或 *dina*（鐵片）的檳榔，其意義及功能皆不盡相同，本節將就公共／個人性質之巫術範疇，做一相關過程及功能的敘述；惟卑南族巫術裏的檳榔陣法系統相當複雜，筆者將盡可能嘗試掌握卡地布文化中檳榔的祭祀象徵，做

¹² 意即過去的祭祀是因應生計活動及日常生活而舉行；現代的祭祀活動則較具「傳承」及「記憶」的意義，係依照過去的傳統模式及概念做為舉行的依據。

¹³ 參閱曾建次（1998）祖靈的腳步。台中市：晨星出版社。

重點摘要式的整理與分析。

一、公共性質的巫術 *palisi* 範疇

目前筆者所聽到的巫術 *palisi* 分類說法，大致上可分為公共性質及私人性質的。其公共性質的巫術概與部落活動有關，例如歲時祭儀、祭儀前的阻絕儀式、或是潔淨儀式（例如一年一度的除喪）。卡地布卑南語 *palisi* 一詞，除了可以解釋成「巫術」之外，還有「禁忌」、「神聖」及「唸咒語、經文」之意。另外與 *palisi* 相關的詞彙，另還有 *palisian* 為「祭祀」、「施予法術」，皆與祭祀、神聖、禁忌及去穢等意義有關。

卡地布部落所有歲時祭儀¹⁴的舉行，在傳統上係以稻穀（小米或稻米）的種作及收成期間做為依據，且大致上係分為二期種作。從一月播種之後，大約三月種子新芽長出，田裏雜草亦隨之生長，此時須做除草，「除草祭 *Misa úr*」隨之演生。現因時空轉換，已以十一月之杭菊收成，代替過去三月舉行的除草活動；接下來是慶祝豐收的「收穫祭 *venarasah*」，此時部落的農作物已收割完成，部落將舉辦一連串活動，以祭祀及歌舞活動示意感謝，並請祖靈分享此次稻穀的收成，慶祝期間依照過去傳統，據傳有十五天之久，現代之收穫祭則為七天，但仍有別於卑南族其它七社九部落。

接下來為第二期的稻作¹⁵收成階段，約莫在十二月左右，當農作物收割完畢，此時卡地布人亦開始準備上山（在過去為「出草」¹⁶）狩獵。在正式狩獵活動之前，

¹⁴ 於三月分、四月初之祭祖儀式，係到晚近時才被逐漸發展為一正式祭典。

¹⁵ 第二期收成係指稻米收成。

¹⁶ 對於「出草」行動，有一說係要在十二月底一月初時，以人首向祖先祭祀，祈求來年的穀物、獵物皆能豐收。

會有個針對部落少年（約十二至十四歲）所舉行的猴祭*mangayangayaw*，所有少年約莫十二月的中下旬，須集合居住在少年會所*Takuvan*裏，並參與一連串戰技的訓練；接下來進行的，是男子會所*palakuwan*裏，以青年與成年男子為主體的大獵祭*mangayaw*；隨後為一月份針對部落喪家所舉行的除喪儀式*mavaLavas*，以驅除去年不潔的晦氣；此十二月份所進行一連串的祭典，便合稱為年祭*hamiyan*。

以下為卡地布部落各項祭儀過程之概要說明：

（一）收穫祭 *venarasaH*

卡地布部落最著名的七月祭典--小米收穫祭（*ka-venarasaan*），曾在日治時期停止舉行，於 1970 年代始逐漸恢復該傳統，1993 年起開始大規模的辦理。現已統一於每年國曆 7 月 15 日為期一週的祭祀活動；相較於其它十社之卑南族部落，卡地布部落的收穫祭規模最為盛大，其舉行期間亦最長。活動中的勇士舞，男子們表現出稍停又漸進的特殊步伐；其舞步的表現，緣自於當時所有貢品的集合場所，係於舊知本部落下坡處¹⁷，男子們要奮力地將物品搬回位於上坡處的部落。此特殊舞步重現過去卡地布部落最興盛時期之意象，並藉以展現卡地布人的力量與團結。

小米收穫祭之過程概略如下：

小米收穫祭 *venarasaH*，為卡地布部落一年裏最盛大的祭典儀式。過去每年 7 月小米（稻米）收割完成，須經過 *pulingaw* 及 *rahan* 的祈福才能運回村落，收穫祭得以正式開始。祈福儀式係以檳榔為主要祭祀物，先站在三大氏族祖靈屋前方，向祖靈告知祭儀活動即將開始，盼此一期間能夠順利平安。*pulingaw* 及 *rahan* 要再

¹⁷ 據說是與射馬干部落並列時期之知本舊部落位置。

站至祖靈屋前方——立有一小型石碑—*Lua-nan* 處，做一祈福儀式。

關於此一祈福儀式，係由三顆剖半檳榔，分別塞以 *inasi*，並放置一把 *filau*，由祭司 *rahan* 及 *pulingaw*，向 *Lua-nan* 祭告——象徵鎮守三大氏族祖靈屋的 *miHaZup*，無論是任何祭典、或是重大活動，除了祭告祖靈之外，都要知會此一 *miHaZup*，代表已告知此地的土地神，部落將要舉行活動，請守護活動期間一切平安。

石碑 *Lua-nan* 的方位，係背向現今射馬干部落一帶的山區，意即祭祀者需面向該山區。象徵緬懷過去的舊部落遺址，並祈求得到過去祖先的庇佑。而此一舊部落遺址即與現今射馬干部落位置並排。

整個祭典儀共歷時七天，過去卡地布部落的收穫祭，據說期間更是長達 15 天左右¹⁸。7 月 7 日，即活動的第一天青年首先進駐男子會所 *palaKwan*，12 日青年們豎立精神圖騰表示除舊佈新，並以警鈴聲響，沿街跑步通報祭典開始的訊息。13 日為守齋日，所有青年們只准喝水，不得進食。14 日清晨，全體青年跑向發祥地，下午則辦理男子各組的摔角比賽，到晚間青年男女演練傳統歌舞，婦女們準備製作花環

15 日中午舉行開幕儀式；下午青年們以「勇士精神舞」(*pudngale*) 遊街並沿途在各家戶前祈福，直至黃昏結束，晚間舉行動傳統歌舞慶祝豐收。16 日晚間亦以歌舞做為活動主軸。17 日晚間，全體族人歡唱古老歌謠，並製作小米粿 (*Ha-vay*)，卡地布未婚男女們籍以彼此結識或是定情，方式通常籍由歌舞的場

¹⁸ 相關歲時祭儀之內容，係參考部落報導人之講述，及參閱曾建次，(2005) 卑南族卡地布（知本）部落文史。

域，彼此聊天，通宵慶祝至隔日清晨。18 日破曉之際，*rahan* 們及所有會所男子，皆一同走到 *Tavurung*（知本火車站的大水溝）處作祭祀，向祖先通報此祭典業已結束，並舉行 *pumaZer*（獻食物）；傳統上，在未舉行此一儀式前，禁止從部落裏帶離任何食物或穀物。整個儀式完成之後，表示又是一年的開始（收穫祭為卡地布卑南人的傳統新年）。

（二）年祭 *Hamiyan*

根據部落耆老表示，所謂年祭 *Hamiyan* 是指年底 12 月下旬至來年 1 月上旬的一連串祭儀之統稱，依照舉行時間的順序，即為猴祭 *mangayangayaw*、大獵祭 *mangayaw*、除喪儀式 *mavalavas* 等三種儀式。

（三）猴祭 *mangayangayaw*

少年猴祭是卡地布部落歲時祭儀之首，猴祭完成後，其他祭典及日間工作才可展開。卡地布部落的兩個重要傳統教育機制，一為以成年男子為主體的「男子會所 *palaKwan*」，二為針對少年（傳統為 13-17 歲，近代因為少子化的關係，降為 10-14 歲）們的少年會所 *Takuvakuvan*。*Takuvakuvan* 傳傳統上係教導傳統工藝、歌謠、戰技及野外求生等知識。卡地布部落的「猴祭」，在日治時期以「教化」理由被嚴禁射猴活動，而後以草猴代替；1950 年代西方宗教的傳入，及其它歷史事件的發生，使猴祭的舉行一直被延宕。直至 1995 年開始舉辦尋根活動、才逐漸恢復舉辦少年猴祭。

根據部落長老表示，於清朝中期前，部落之間常發生爭戰，為培養 *Takuvakuvan* 們的戰鬥基礎，早期以獵人頭祭之，之後以相似人面的猴子為假想敵，需射殺之以訓練戰技。每年初春之時，*Takuvakuvan* 們須上山以弓箭射殺猴子，再迅速跑回

部落，且不能去回首看已被自己射殺至死的猴子，代表猴靈不會跟隨回到部落。部落現於每年國曆十二月下旬，先舉行少年猴祭，以抓猴、射猴及摔角等方式，訓練 *Takuvakuvan* 們的膽識與戰鬥技能。現今卡地布的 *Takuvakuvan* 們，主要被教導學會部落傳統的吟唱歌謠及技能，最重要係熟悉部落文化祭典的實質意涵。

猴祭舉行前，一如收穫祭等大型祭典活動前，需要向祖靈祭告，遂由 *pulingaw* 及 *Mavaliu* 家族之 *rahan*，向 *luan* 稟告此次活動即將開始；由於 *Mavaliu* 家族係卡地布部落中最大家族，因此，此一時期皆由 *Mavaliu* 家族之 *rahan*——林文祥，以及 *pulingaw*——*Halihai* 主持部落大型活動之祈福儀式。然而就筆者觀察，其它氏族的 *rahan* 也通常會隨侍在旁，輔助或是學習該儀式的進程序；根據 *Halihai* 的說法，她認為其實三大氏族的 *rahan* 們，由於勝任年資還有不夠，或是對於儀式還不夠了解，所以還需要再加強自身對於儀式上的熟悉度，這是她個人的看法。

（四）大獵祭 *mangayaw*

男子會所 *palaKuan*，不但是部落中未婚男人（包括鰥 *inavanguL*、離婚男子 *inamaring*）的住所，亦為所有部落男子接受教育與訓練的地方。在 *paLakuan* 內有其分明的年齡組織，及嚴謹的訓練過程。男性於 *palaKwan* 時期，以 *valisen* 階級者為最低階，最為艱苦，除須服從上層年齡階級的命令、在部落中協助所有大小事物、服務老人，還要學習傳統技能，被禁止與女孩戀愛等嚴格約束。等在晉級為 *vansaLang* 級後才能穿上華麗的服飾，成為青年會的正式成員，並開始挑選對象、自由戀愛。

過去，傳統卡地布人存有一種「非友即敵」的二元概念。依據族人口述，卡地布部落曾有一段興盛時期，其管轄範圍南至恆春，北至大港口部落。在卡地布

會所中受訓練的卑南族男子，大多都被授予「非友即敵」的概念；在日本政府來台統治前，卑南族有一段長久時間會定期出草，時間約莫在每年冬季末，即播種之前，以人頭祭祀祖靈，祈求來年的豐收。直到日本政府來台之後，遂被禁止獵人首級的習俗。依照耆老的說法，對於卡地布人而言，倘若對方來者不善，即為敵對關係者。敵對的意義，在於為部落生計活動帶來威脅之人，如前來搶奪獵場、農地或是女性，或是戮殺（殲滅整個部落）。因此卑南族卡地布人十分重視會所制度裏的戰鬥技能教育。

表 7、卡地布男子傳統/現代年齡階級名稱對照表（自製）：

傳統			現代		
年齡分級	男性級名	年齡	1 歲	男性級名	年齡
嬰兒期	vaHenin	1 歲	嬰兒期	vaHenin	1 歲
幼兒期	kemawakawang	2-9 歲	幼兒期	kemawakawang	2-9 歲
童年期	LaLakan	10-12 歲	童年期	LaLakan	10-12 歲
少年期	Takuvakuvan	13-17 歲	少年期	Takuvakuvan	10-14 歲
青年期	valisen (見習期)	18-20 歲	青年期	valisen (見習期)	15-17 歲
	venangsangsar	21-23 歲		venangsangsar	18-20 歲
	vansalang (可婚)	24-26 歲		vansalang (可婚)	21-23 歲
壯年期	maradawan	27-35 歲	壯年期	kavagesaranan	24-26 歲
鰥夫或離婚者	inavangul		鰥夫或離婚者	inavangul	
中年期	musavasavak (己婚)	36-55 歲	中年期	musavasavak (己婚)	27-35 歲
老年期	maHizangan	56-59 歲	老年期	maHizangan	36-55 歲
耆老期	temuwan	60-69 歲	耆老期	temuwan	56 歲以上
耆齡期	dawadawan	70 歲以上			

資料來源：參閱 陳玉萃「傳統階級分類表」（2001：33）以及 曾建次「近代階級分類表」（2005：64-65）

以上表格為傳統與現代年齡階級之對照表，應因現代少子化，及部落人口簡

單化的現象，現代卡地布男性的階級名稱及年齡分類也有所改變；其中 *Venangsangsar* 階級從傳統分類的 21-23 歲，提前至 18-20 歲；*Vansalang* 級（又名「可婚」階級）自傳統分類的 24-26 歲，提前至 21-23 歲；傳統的壯年 *maradawan* 級分類，在今日已被取消。傳統上，婚入男子的 *musavasavak* 係被分類為 36-55 歲，近代被劃分為 27-35 歲；過去老年 *maHizangan* 級被劃分為 56-59 歲，現在則為 56 歲以上男性之合稱。

傳統上，卡地布部落將戰祭後獵得的敵首，用以祭祀造物者與穀神，以求穀物豐收；同時為了感謝敵人奉獻身命，因而上山捕獵山羌，以獸肉餵食，因而產生狩獵祭典（曾建次 2005：56）。因此，大獵祭是過去爭戰完成後，所衍生而出的祭儀。在每年的 12 月 29 日至翌年元月 1 日，為猴祭、大獵祭（亦稱「狩獵祭」）的舉辦期間，合稱「年祭」。

卡地布部落在前往大獵祭之狩獵地點前，要在三大氏族之祖靈屋 *karumaHan* 前做告知及祈福之儀式，主要以 *Mavaliu* 家族的 *rahan* 及 *pulingaw* 們，為祭儀之主要成員，首先 *pulingaw* 會手拿 *inasi*（紅色陶珠），站在 *karumaHan* 前，面對屋門，丟擲 *inasi* 祈福，意謂告知此次行程及目的，這樣的祈福與告知的儀式，卑南語為：*kaiana ka idas ma-u-na miHaZup*。意思是在上山前「詢問」土地神（*miHaZup*），請當地的神靈保佑全體平安，並獲取獵物。其中，「問神」的成份的居多，而詢問的動作，即帶有「告知」（*ma-wu-nad*）之意。

接著在部落界線 *ZekaL* 處，即凱旋門處，做出發前的祭告，祭祀語的內容同樣是祈求全體成員的平安，並能狩獵成功；祭祀物為檳榔及米酒，其中，整顆檳榔代表還未問完的祭品，剖開已塞有 *inasi* 的檳榔象徵「問過」山神的祭品，祭品

爲一列剖開並塞有陶珠之檳榔，分別以三、五、七等奇數排列成陣，以祭祀山神或是在山中的其它靈體。

隨後*rahan*及所有狩獵成員，還要群聚於部落外之千歲橋，進行阻擋（分離）儀式*semaninin*；*rahan*會將檳榔及*filau*（菅芒草）做一阻擋關卡；其關卡排列方式係以*filau*綁成一大束，以及把剖開、塞有*inasi*之三、五顆檳榔各爲一組，平行排列置於地上，所有參與狩獵的成員（包括喪家們¹⁹）都須跨過此一阻擋關卡，避免喪家們身上穢氣，以及路上不好的事物（靈體）跟隨狩獵成員。此種阻擋關卡係爲一「潔淨」及「阻絕穢氣」兩種意涵。

過去的傳統在即將進山狩獵的路口處，未過溪水前的小徑上，還須舉行*purinakep*儀式。此一儀式由祭師把檳榔串連起來，吊掛於竹竿之上，同時獵人們依序向檳榔以長矛、獵槍做出劃殺的動作；司祭團亦做出同一動作，之後吟唱祭禱文²⁰，祈求上山百發百中。長老說這個儀式是要祈禱在山上橫死的靈魂不要跟著隊伍，亦要避免惡運跟隨隊伍中的任一成員身上。然而近年來的狩獵祭中，並未進行到此一步驟。

在祭典開始之際，過去會先以鳥占選擇紮營捕獵的地域及其方位²¹，而今係直接以檳榔做爲祭祀、占卜，來決定獵區及休憩區域。族人們通常紮營之方位，會靠近知本溪，往內溫泉的山區中。在紮營後的獵人陸續捕獵，夜晚裏須吟唱古老歌謠*paHiLaHiLaw*，傳唱部落歷史，以及英雄之歌*semausaur*。*vasalang*階級的男子負責徹夜守營，保護營區的安危。在狩獵的三天期間，白天由年長者與喪家留在

¹⁹ 過去喪家們不能上山參與狩獵。

²⁰ 陳文德編纂（2000）*台東縣史—卑南族篇*，頁 117。台東：台東縣政府。

²¹ 筆者的田野報導人表示，近年來已無鳥占的傳統，通常是由*pulingaw*及*rahan*祈福後，便得以開始祭典活動的進行。始祭典活動的進行。

營地製作傳統器物，三餐由少年們侍奉，其餘男子們須進行狩獵，所獵取之獸肉依年齡年次分發。年長者獲得取美味之獸肉，年輕者只得以享用少數的獸肉，以此類推。

狩獵結束後，要在先前舉行狩獵祈福儀式之地點，立起兩束 *filau*（菅芒草）所形成的「門檻」，惟參與狩獵的喪家成員，須低頭經過此一「門檻」，代表身上穢氣不會帶進部；耆老以一句話形容如此去穢的儀式為：*malabus kada kana laZivuwan*；其中 *malabus* 是「清潔」，*laZivuwan* 是「喪家」的意思；整句話的意思是「去除喪家的穢氣」。無論是狩獵活動的開始或結束，皆須有「祈福」及「潔淨」的儀式。

元旦清晨拔營返鄉後，部落全體婦女站於裝點過後的凱旋門旁，以花環迎接男子的歸來，其後大夥以歌舞宣告今年大獵祭至此落幕。不論少年猴祭或是大獵祭，皆緊扣著卑南族男子成長的每一環節，尤其是環繞訓練和成長主題的大獵祭，在現代為具有多方面文化教育及功能之祭典儀式。

（五）除喪儀式 *mavaLavas*

狩獵活動拔營後，部落婦女們要為回歸的狩獵隊伍中的男性換裝；此日正為國曆一月一日，所有去年的喪家（*lazivuwan*）聚於鳥占區（*LaLuwanan*）²²，以即為卡地布部落的超自然部落界線 *ZekaL*（*saLikiz*）處，舉行除喪儀式。「*mvaLavas*」，意為「潔淨穢氣」，族人亦稱之「*gigisapsap*」，意為「洗淨」。

儀式進行前，要先由 *pulingaw* 及 *rahan* 在場中舉行告知及祈福儀式。即由

²² 鳥占區為一空曠四方區域。

pulingaw 及 *rahan* 手執檳榔及 *inasi*，向該區域之 *miHaZup* 祈求平安並告知即將進行的祭儀；進行中由長老們以手中的仗棍，將喪家頭上的草環去除，換上新鮮的花環，代表喪氣被去除；再請喪家和族人共舞三圈後，回去等待司祭與青年人前來裡除喪（*gilabus*）。如果當年有青年的年齡適逢進級，要遵照傳統進行成年禮的儀式，由於現在少子化，因此變成三年舉辦一起晉級，係由教父們主持換裝儀式。遂後舉行歌舞活動，所有年祭儀式即告完成。

（六）祈雨祭 *pakaHudaL*

卡地布部落的「祈雨祭」在該祭典中斷過近五十年之後，於民國 87 年再度恢復，起因於知本天主堂曾建次主教他提到傳統時代曾因久旱而舉行過祈雨，於是便提議再度舉辦。祭典過程大致如下：由 *rahan* 與 *pulingaw* 決定舉行的時間，婦女當天須背著竹籃，敲著警鈴 *Tawlriulr*²³，口中喊著「*HuZaL ! HuZaL ! hey*」，意即「雨呀！雨呀！下吧！下吧！」，祭典的舉行位置，係至位於東、西、南、北，四個方向的水源地去進行祝禱；所有成員們會要先至知本森林遊樂區上方之水源地，其次是 *ruvuwaHan* 發祥地（太麻里華源村附近），再至夢幻湖溼地進行祭儀，最後回到部落²⁴。

在傳統祭典中，惟獨一個不是隨季節轉換而舉行的祭儀，便是祈雨祭。祈雨祭為因應過去農耕時期，遇久旱不雨所舉行。筆者於田野期間訪問的 *pulingaw* 們多表示，近幾年來，台東地區的雨水很充裕，因此近幾年未舉行該祭典。根據筆者的側面了解，關於祈雨祭的儀式，*pulingaw* 都半是著重在經文方面的唱頌，但至於唱頌的內容，*pulingaw* 們表示，要真正舉行該祭典時才能得以唱頌該經文的

²³ 一空心圓柱，前端穿有細皮繩，並嵌上浮雕人面之鐵器。

²⁴ 本文內容參閱《台東縣史：卑南族篇》（2001：119），並融合筆者的田野資料。

內容。

（七）祭祖儀式（祖靈祭）

以下為筆者觀察民國九十五年度的祖靈祭之過程：

祭師們在儀式開始前，須於祖靈屋前占卜，由於出發前一直得不到祖先與神靈的首肯得以前往*ruvuwaHan*祭拜，原先九點整要進行的祖靈祭，直到接近十點左右才開始舉行。*pulingaw*及*rahan*們在祖靈地的入口處先排列 12 顆檳榔，為擋住不好的事物或惡靈入侵，攪擾整個祭典進行，因此將入口處形成一個阻擋關卡（或稱「巫術阻絕」）²⁵；此 12 顆檳榔，係三顆為一組，共四組，祭祀及告知對象分別為*miHaZup*、女巫歷代祖先、附近善死之祖靈及橫死之靈體。隨後再回到祖靈地*ruvuwaHan*開始祭祖儀式。

祖靈祭典之祭品分別為：米酒、檳榔、*Ha-vay*（由月桃葉和假酸漿葉包上豬肉、菜圃等內餡，亦稱小米粿）、熟豬肉、米酒釀、飯糰、地瓜、芋頭等。擺上祭品之後，帶領祭祀的*pulingaw*開始進行祭祖儀式。其中一位較年輕的*pulingaw*手擲陶珠向神龕裡灑去，另一位*pulingaw*則灑向面對大海方向處。過不久（約十分鐘後），其中二位較資深的*pulingaw*（*Hailihai*及*Bondidi*），手執夾帶*inasi*的檳榔，置於約胸前的位置，開始出現顫抖的現象，亦即被祖靈附身²⁶的情形，並伴隨哭泣及喃喃有詞——內容不太清楚，因有些並非現代卑南族語，有些族人認為是以前祖先所說話，非現代的卑南族人所能理解，意即「古卑南語」；第三位資深*pulingaw*（*Asilup*）未被附身的*pulingaw*為坐著並哭泣的*pulingaw*拍肩。

²⁵ 意謂對於某種禁止、限制特定的對象（作崇物）（林二郎 2007：88）。

²⁶ 一旦被附身，會出現與日常生活相異之人格，即類似解離（trance）的現象。

據 *Halihai* 之後的口述，這些女巫哭泣的原因，是因為「儀式過程中，儀式的步聚和祭詞出現錯誤，以致於祖靈未全部請到，受到神罰」。如此情境進行了二十來分鐘後，其中一位 *pulingaw*，向著神龕右邊方向，捏灑手中的 *inasi*，接下來又回到原地，繼續進行祭祀以及處理、舒解其他較年輕 *pulingaw* 們之解離現象，由較為資深的 *Halihai*、*Bondidi* 及 *Asilui* 等巫師，重新執行請靈的儀式。

根據 *Halihai* 的說法，無論是任何祭儀或是占卜，在儀式開頭的「請靈」儀式，一定要唸歷代祖先的姓名；以上述祖靈祭典中的「請靈」儀式為例，其祭詞要先唸歷代女巫 *pulingaw* 的姓名，之後是歷代祭司 *rahan*，最後是主持儀式 *pulingaw* 記憶中歷代祖先的姓名；若將請靈唱名的順序，整理成較易被人理解的排列，大致如下：

第一順位→歷代女巫 *pulingaw* 的姓名

第二順位→歷代祭司 *rahan* 的姓名

第三順位→歷代祖先的姓名

唸完上述祖先的姓名之後，一定要講到以下一段祭文，整個請靈儀式才能宣告完畢：

如果有未請到或是我不知道的祖先姓名....還請原諒....請歷代祖先代為幫忙請到... 祖先的祖先....請到這裏來.....享受我們的祭祀.....

在一邊階梯上，有青年會的青年和少年隨時等待被派遣事物。在祭師群祭祀之後，其他的部落成員要一一的走上階梯瞻仰神龕，待所有人的瞻仰神龕之後，

接下來為全體祭拜——由於部落內有三分之一族人為天主教徒、基督教，其它則為傳統信仰，或漢人宗教信仰者，因此一律以鞠躬方式，向三位祖先的 *karumaHan* 祭拜；隨後部落全體族人，可分食祭祀用的食物，例如豬肉、*Ha-vay*、芋頭及地瓜等；惟做為祭祀媒介的檳榔與酒，不能被人再行分食。

(八) 除草祭 (*Misa ūr*) (現稱「杭菊祭」)

除草祭 (*Misa ūr*) 主要成員為女性，亦有孩童或青少年（七歲至十五歲）伴隨，為遞茶水、檳榔、煙或酒之幫手，其程序大約如下：清晨約莫天剛破曉之際，部落內會有幾個起得特別早的婦女，頭帶斗笠，身穿工作服，腰繫 *tawlriulr*²⁷，手敲響鑼。分做幾條路線，穿梭在部落的街道上，在家中準備的婦女們，聽到聲響就會以小跑步方式，一一跟隨這幾位報訊婦女的後頭，到指定的地點集合（通常在 *palakuwan* 廣場），然後再一塊到田地去。除草活動開始的前幾天，族人們會先約好先以那一家的田地為開頭，再逐一為族人們的田地做除草，如此的婦女組織亦稱為「婦女幫團」。此因過去傳統的部落男子主要為保護家園及狩獵，所以農事皆為婦女們（婦女會²⁸）為主體。

表 8、卡地布卑南女子的年齡階級表

女性級名	年齡
<i>veHenin</i>	1 歲
<i>kemawakawang</i>	2-9 歲
<i>LaLakan</i>	10-12 歲
<i>maituvilan</i>	13-17 歲
<i>vuLavulayan</i>	18-20 歲
	21-23 歲
	24-26 歲

²⁷ 有人譯為「鐸鐸兒」（曾建次 2005:83）。為長約六寸，略呈空心圓柱狀，頂端洞孔穿有細皮繩，並繫有浮雕人面木皮的鐵器。往昔，此物為正處服苦勞役的 *valisen* 階級必備之物，以傳達訊息之用。婦女們則用於除草季節或祈雨，目的為召喚、鼓舞士氣並使其動作劃一。

²⁸ 卡地布部落另有婦女會組織，分為大、中、小班。

<i>miturumaHan</i>	27-35 歲
寡婦或離婚無伴者	
<i>tainayan</i>	36-55 歲
<i>maizangan</i>	56-59 歲
<i>temuwan</i>	60-69 歲
<i>dawadawan</i>	70 歲以上

資料來源；陳玉萃（2001：33）

除草前先請 *pulingaw* 在田地旁，做 *palisi* 祈福及祭告的儀式，以檳榔及米酒來祭告 *miHaZup* 及附近祖靈、橫死之靈體，盼望這天除草活動能順利進行，並感謝祖靈及 *miHaZup* 使農作物得以茁壯，希望庇佑將來繼續豐收。現今卡地布族人家中從事農作的族人越來越少，過往的除草祭 *Misa'ur*，因為生計及農田的減少而逐漸轉化，成為經濟農作物「杭菊」的種植及採收。在每年的十一月底至十二月初左右，擇一日依照傳統的習俗，由婦女幫團為採菊之主要成員，男性成員負責扛收或其它較勞動、笨重之輔助工作，重現過去除草祭（*Misa'ur*）傳統，及卡地布婦女們勤奮工作的景況，並了解的過去的生計活動。

筆者另蒐集到一個曾經被舉行，但現在仍未被正式執行的祭典，稱為「捕魚祭 *balawa*」，報導人表示：

過去大約在三月分左右，亦就是在 *Misa'ur* 過後的這段期間，族人們會到山上，也就是大約在內溫泉的山上溪裏，揉搓一種毒藤，將揉擠後所產生的汁液放入水中，藉以麻痺魚的神經，族人們便可撈起暫時失去活動力的魚隻。這種藤汁對於人體並無多大影響，主要是針對較小的獵物。由於現今野生環保的概念抬頭，族人們目前仍對此一祭典舉辦的可行性，做一觀察及評估。

卡地布部落的傳統生活幾乎與祭儀相連在一起，而檳榔則是卑南族人祭儀活

動中的重要物質。同時檳榔做為卡地布人記憶中祭儀過程裏最重要的象徵物質。

表 9、卡地布部落傳統祭儀名稱、舉行月份及祭品一覽表（自製）：

月份	祭典名稱	祭祀物						
		檳榔	米酒	豬肉	米酒釀	小米粿 (<i>Ha-vay</i>)	地瓜	芋頭
一月	除喪儀式	✓						
二月								
三月	祭祖儀式 (祖靈祭)	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
四月								
五月								
六月								
七月	收穫祭	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
八月								
九月								
十月								
十一月	杭菊祭	✓						
十二月	猴祭	✓	✓					
	大獵祭 ²⁹	✓	✓					
適逢旱季	祈雨祭	✓	✓					

以此簡略統計表來看，所有祭典中，檳榔的被使用率為最高；其次為米酒，再其次為豬肉、米酒釀、*Ha-vay*、地瓜及芋頭。祭祖儀式（祖靈祭）及收穫祭所使用的祭祀物品最為豐盛；其次為猴祭、大獵祭及祈雨祭；在除喪儀式、杭菊祭活動進行前的祭祀，就僅以檳榔做為祭告。

由上述表格的祭祀物的多寡、被使用的頻率及被運用在何種祭祀場域等現象來看，我們還能釐清、總和出那些關於祭祀物的？

²⁹ 猴祭與大獵祭的祭祀，主要在活動的前後，分別祈求及感恩活動期間的平安。

一、檳榔在公共性質的祭儀過程中，係為主體。所有祭典皆需具備檳榔，來做為自然與超自然世界之間的管道。卡地布人對食用或祭祀用的檳榔，有十分清楚的區分概念。祭祀或是做為神入媒介的檳榔，在使用後通常會被擺放在祭現場，不會被再度食用。卑南語 *palisi*—意指神聖、禁忌的事物。卡地布人不會輕易去觸碰祭祀用的檳榔物，這是生活的基本概念。卡地布人從小被教導關於神聖與禁忌的事項，例如不可以在祭祀場域裏或狩獵時打噴嚏，這是禁忌、穢氣的象徵，代表 *mabwaki*—即為不祥的徵兆，並且對於祭祀的所有事物都要有虔敬的態度。對於卡地布人來說，祭祀用檳榔一如 *palisi*，兼具神聖／禁忌之意義，是為一體兩面之概念。

二、在祭祀物中，米酒的重要性僅次於檳榔。米酒在祭祀場域的作用，亦為祭告祖靈之用。依據報導人所稱，過去卡地布人也會製酒，尤其是在各大祭典之前，會將小米煮熟後放進酒糟，置於陶甕之內，使之發酵。與檳榔相同，祭祀用的米酒，會被置於現場，不會再被飲用，是另一項神聖／禁忌意義兼具的祭祀食材。

三、豬肉通常出現在慰勞、感謝祖靈的祭祀場域，但也會出現在少數的個人祭儀上，多數還是以檳榔為主。據筆者觀察，未曾親眼看過整個豬隻（生或熟）在公開場域中，被當場分解、宰殺。卡地布人處理祭祀豬肉的方式，通常是將已清燙，且切好成塊狀的祭祀用豬肉，讓族人們在祭典尾聲後分食。祭祀豬肉的出現，通常係代表著豐饒的收穫，或是感恩之意；即與生計、溯源之意義互相環扣在一起。

四、米酒釀與過去製酒的過程及用途類似；過去卡地布人製酒，亦製作酒釀。不但作為飲用，亦為食物的一種。其做法大致是將小米蒸熟，趁濕熱氣還在時置入酒糟，互相拌勻，放入陶甕內大概三至四天，不可擺放太久，要適時拿出來觀看發酵情形，放置太久就會變成米酒。

五、祭祀用的小米粿（*Ha-vay*），通常係小米或稻米煮熟後，徒手將米飯搗打成黏稠狀，可包入豬肉、蘿蔔絲等食材，將其做成小塊狀，置於假酸葉或月桃葉上，再放入蒸籠中大火蒸煮。當代傳統*Ha-vay*的製作流程，被卡地布人重現於收穫祭的倒數第二天，卡地布人會以傳統杵、臼，將煮熟的小米或稻米搗成黏稠狀，再由婦女們一一分成大、中、小塊，予以族人分食。對卡地布人來說，*Ha-vay*不僅是體力、勞動力的來源，亦為還原、召喚過往農耕記憶的關鍵。不僅是在大型的祭典中會出現*Ha-vay*，在各個生命儀禮上，也都會出現製作*Ha-vay*，做為慶賀的食物³⁰。

六、地瓜與芋頭：在現今卡地布人家附近的小菜園裏，皆可看見種有地瓜與芋頭。這二種植物是最容易被種植，且不需要太費心照料；雖然現在並非會時常在卡地布人的餐桌上看見此二種食物，但是地瓜與芋頭代表傳統卡地布人的飲食習慣及食物分類方式，是另一種繼小米、稻米之外，澱粉攝取的來源選擇。亦即為另一種勞動力及體力的來源。

總括來說，公共性質的祭祀食物，檳榔與酒象徵著神聖／禁忌之意義，其它的食材則代表傳統卡地人的飲食習慣，以及食物分類概念。卡地布人藉由食物的祭祀，不但宣示該儀式的進行已告知祖靈，並經過同意，其過程期間會被全程保

³⁰ 在本論文第五章第三節「檳榔的咀嚼：感官經驗的延伸及隱喻」，對於檳榔與小米有咀嚼感官上的討論。

護，不受其它惡運或是惡靈侵擾，同時也回溯了傳統卡地布人生計活動的細節及過程。

二、個人性質的巫術 *palisi* 範疇

在個人祭祀方面，最常看到的便是「檳榔陣」，這關係到每一顆檳榔所指涉的象徵；就個人性質的巫術範圍，約可分類為下列幾項：

（一）醫療/治病

傳統的卑南族治病方式，都會去詢問較熟知的 *pulingaw*，請求幫忙找原因。最常見的方式，係請 *pulingaw* 到病者的家中，*bulinagaw* 先以感應的方式，請求家裏的祖先或是地基主（*aZuaZup*，即這家的土地守護神，亦可以解釋為「土地神」）給予答案。

傳統醫療系統裏，還包括「收驚儀式」。卡地布巫術系統認為，人有三個靈魂，如果雙肩任一靈魂（右肩為 *sawali*，左肩為 *sawalidan*）離開會導致人生病，須予以施法找回靈魂，即「收驚」；若頭上的靈魂 *saswan* 若離開，便會導致人死亡。

巫師 *Halihai* 的女兒 *Mizao* 強調：「檳榔是與神靈溝通的主要管道。」惟有具有巫師身分或是祭司身份的族人們，才能運用檳榔的力量與神靈交涉，或是進行除穢儀式。對此，*Mizao* 對筆者透露一段她母親為漢人除病的例子。

在內溫泉那裏有一個漢人一直久病不癒，看了好多醫生沒好，最後人家介紹到我母親這邊，我母親過去他的家裏，首先我母親手拿檳榔子、閉著眼睛站在門

口和他家裏的靈體溝通，發現是他們家的地底下被埋了一個土地公神像，一直沒有人發現，所以這家的主人才會一直生病不好，後來將神像挖出，主人的病才逐漸好了起來。

以上的例子不但說明檳榔做為溝通或治病的媒介，同時顯示卡地布的神靈概念，和漢人宗教之間可以「互通」；其土地公神像正是漢人信仰中的神祇。惟目前無法解釋的是，卑南族傳統信仰與漢人宗教的神靈概念，為何能夠在某個階段達到一致性？對於這個問題，*Mizao* 回答：

這是一種概念，或是說靈感。因為當我母親拿著檳榔子在和神靈溝通的時候，通常都不會分是那個宗教的神或是靈體，所以有的時候也會碰到其它族群的神靈。

當代在卡地布部落擁有神秘知識及通靈體質的 *pulingaw* 及 *rahan* 們，對於其它宗教的信仰及神靈概念，通常保持著包容的態度，認為所有宗教的神靈概念皆可同時並存。一般卡地布人所不能理解的生活或健康問題，除了人自身宗教及現代醫學所給予的答案外，傳統的部落信仰所舉行的祭儀結果，亦提供了卡地布人另一個解釋做為參考。

（二）占卜 *temaramaw*

當一個儀式或是部落活動要被舉行之前，通常需要 *pulingaw* 與 *rahan* 的祈福及占卜，藉以確認是否可得到祖／神靈的允許及保護，通常 *pulingaw* 會以「是或非」、「肯定或否定」、「高興或不悅」等問題，來詢問祖靈的心意及看法。以上述卡地布之祖靈祭為例，從部落至祖靈地 *ruvuwaHan*，尚有一段路程。在出發前須經由 *pulingaw* 及 *rahan* 在三大氏族之祖靈屋前，祈福及占卜一適當出發時間，以

免遭遇惡運。一般人亦可請求 *pulingaw* 代為占卜，例如外出遠行、狩獵、工作、婚姻等，治病過程中亦需要占卜；直至目前為止筆者所蒐集到關於請求部落 *pulingaw* 占卜的事項，都大致與部落活動有關係，少部份族人當面臨個人抉擇、兩難的情況，會尋求 *pulingaw* 協助解答。

（三）代為尋找失物 *ma-a-yaH*

族人亦稱此種尋物儀式為 *palisi*，過去族人們家中失去財物、牲畜或是尋人時，亦會請 *pulingaw* 代為找出，通常的方式亦是請具有靈媒體質的 *pulingaw* 與家中的祖先或是神靈，以感應的方式溝通。其溝通之媒介物亦通常為檳榔。巫師手執放置 *inasi* 的剖半檳榔子，唸唱經文請求祖靈的協助。此時巫師手上的檳榔會指示方向，找出失物的位置。

（四）咒詛 *palisian*

在過去部落間互相爭戰的時期，卑南族的巫術亦可加害敵方，以減弱對方戰力。此種巫術在過去較為興盛，目前部落裏知曉此種咒詛巫術的人只剩下較高齡的 *pulingaw* 及 *rahan* 們，部落報導人說，如果法力不夠，較為資淺的 *pulingaw* 就算知道此種法術的過程，恐怕還使不上力。卡地布卑南語 '*palisian*' 之中文雖可解釋為「施予巫術」，但還是有大多數「禁忌」之意。筆者目前所聽過的為以下二種：

1. 以檳榔做為媒介，取其外形。以檳榔蒂頭象徵人的頭，檳榔果實代表人的身體。對欲加害人之部位施予咒語。如果檳榔中加上 *inasi* 或是 *dina* 會使法術更加厲害。與弗雷澤³¹所描述之「模擬巫術」或「相似律」類似，藉由模仿實現巫術的目的地。

³¹ 弗雷澤 (J.G.Frazer) (1991) 金枝-巫術與宗教之研究。台北：久大文化桂冠圖書。

2. 檳榔夾以 *inasi*，對其檳榔物施以咒語，然後藉機送給欲加害之人食用；通常食用此種檳榔的人，會產生身體不適的反應如：頭痛、肚痛、嘔吐，或是原本就有病痛的身體部位更加嚴重，甚有喪命之虞。

部落內的人並不常講到有關咒詛的事，部落裏的 *pulingaw* 也不太談及，不過 *pulingaw* 們倒是常講到「鬥法」的事。*Halahai* 是部落裏最資深、法力最高強的 *pulingaw*，關於鬥法的事，她的女兒描述：

有的時候對方的法力太強了，不但要使用檳榔、*inasi*（陶珠）之外，很嚴重的時候要用到 *dina*（鐵片），在心裏要誠心的祈求祖靈或是神靈的加持，念力很重要，要很誠心誠意、專心的祈求，稍有閃失就會有很大的危險，有的時候我的母親要很努力、很花力氣，汗一直流，然後祈禱詞要一直唸……

弗雷澤（Frazer）認為，巫術的產生，實在是人們企圖控制直接危害於人的各種自然、邪惡勢力而產生的。他研究原始民族的巫術信仰時，歸納出兩種巫術產生的原理：分別是接觸巫術（contagious magic）及模擬巫術（imitative magic）。接觸巫術是根據接觸律（law of contact）或傳染律（law of contagion），以為接觸過的事物能超越時空而產生影響力，所以人們只對某一事物實施接觸巫術，即可以影響曾經和此事物接觸過的人或物。而模擬巫術則為「相似律」，或是「順勢巫術」、「模擬巫術」，認為憑模仿就能實現任何想做的事。

這種「鬥法」的對象，有時不僅是限於靈界，有些亦來自於別的巫者所施行的巫術，或是替病患解除身上被施予的咒詛，都隸屬於「鬥法」的範疇。

(五) 告知與溝通 *ma-wa nad*

例如與祭祀祖先有關的傳統儀式 *moaZa*，意為將每年稻米或是小米收成的一半，與祖先分享。而 *moaZa* 一詞，原就為「祭祖」。*pulingaw* 們會用酒、*Ha-vay*、豬肉、檳榔等祭品做一繁複的祭祀儀式。

卡地布人對於超自然空間與自然空間重疊的概念，不只是在大型的儀式場合可以窺見，亦常體現於生活中的用餐及喝酒時，即以右手沾酒向杯外點灑三次，稱為 *bilala*。所謂的祭祖，不只侷限於特定的場合、儀式、成員，而是將生活與祭祀相互結合。資深女巫 *HaLahai* 說，祭祀的過程本身就是在與祖靈溝通，儀式、祭祀物、成員則是視當時的組成及祭祀目的為何。

以新居落成的祭儀——*Linsugan* 為例說明，其祭祀品為豬肉、檳榔、酒、*Ha-vay* 等，祭祀對象為土地的地基主 (*aZuaZup*)。 *Linsugan* 一詞原為「鎮宅」之意，因此亦可翻為「鎮宅儀式」。另外亦有「清潔」之意。新的房子如果蓋好了，便要請 *pulingaw* 做為祈福並告知當地的 *aZuaZup*，報導人強調「居家不能有穢氣，住的人會不舒服或是運途不順」，並且「住到任何一塊土地上，都要和當地的神明「打個招呼」 *ma-wa nad*。

以上無論是公共或是個人性質的巫術，皆主要以「檳榔」做為祭祀或是溝通、告知之媒介物，檳榔須視當時祭祀活動的形式及目的，並伴隨經文——儀式語言 (*speech*)，才能發生效用。經文的內容與當時巫者所學習的巫術系統有關。由於卑南族經文關係著各個巫術派別及來源，其系統隸屬相當複雜，宜成立另一研究討論，在此將不再予以深入探討有關經文實質內容及代表意義。以下小節將就檳榔

做為祭祀品的形式及運用方式，予以更深入的討論及分析。

第四節 檳榔的饋贈與潔淨

卡地布人之生命儀禮包括：出生時之祈福、青年會所之成年禮、婚禮及喪禮等，將介紹檳榔在卑南人婚禮及喪禮上的角色，勾括卡地布人的婚姻機制及概念，並且在喪禮上，檳榔做為區別人間與靈界、污穢及潔淨的器具及表徵，以下將以二種生命儀禮的功能及過程，進一步介紹檳榔做為卡地布人聯姻、饋贈、潔淨及污穢等概念時的運用及象徵意義。

一、訂婚禮檳榔的饋贈及交換

筆者所了解卑南族卡地布部落之「訂婚禮」，應該是在近代才形式的儀式過程，其意義為：正式婚禮前的宣告，嫁娶雙方要開始籌措各自之饋贈品，雙方原生家庭亦要準備互相迎接新的成員。過去係於正式婚禮上，將檳榔做饋贈禮之用，代表接受新的生產勞動力婚入 *musavak* 女方家，同時期待後代的繁衍；近代卡地布部落因應婚姻機制及婚配對象的改變，因此檳榔物從原本做為正式嫁娶上的饋贈，轉為現代卡地布人訂婚禮上的男方饋贈禮；在婚禮的形式上，看出卡地布部落和其它族群涵化的現象，但惟一不變的是，卡地布人將檳榔做為兩性的表徵，並在婚禮上具體化檳榔的原有文化意涵。

卡地布人訂婚饋贈品中的檳榔，被喻為兩性融合之象徵；訂婚禮前上，男方須準備山中的野生檳榔（在現代，亦可從商店裏買回整把檳榔），連頭帶莖數把（數量可視男方家能力而定）。在整串檳榔的頭部綁上紅布，分為兩大盤，帶至女方家中。典禮結束後，男方親屬們要離開時，其它禮品（豬肉、酒、*Ha-vay* 等）完全

留在女方家。男方會拿回送過來的其中一盤檳榔；形同女方及男方各留有婚禮上的檳榔，相徵姻親關係的開始。兩方在隨後準備接下來舉行的正式嫁娶儀式。檳榔物象徵一條無形的線，牽連原無血緣關係的兩方，成為具有姻親關係的家屬。男方所準備之檳榔物原是贈予女方禮品，以象徵「交換」。檳榔，往往被卑南族人看成是訂情物的象徵：象徵兩家關係變得更為緊密。

若是在正式婚禮上的饋贈品，男方需準備的除了宴席上的食物之外，必備之饋贈品還需製作小米粿**binalubu**³²、小米酒**dinavavuh**及豬肉——視女方要求準備數量。過去的**vasalang**級男子，要幫忙到上山準備柴火，以做為正式婚禮上饋贈女方之物品，並以柴火數量的多寡，象徵男方家族的背景及勢力強弱與否。女方則多準備持家之物品做為嫁妝，例如過去為織布機³³、針與線、鍋碗瓢盤及梳妝台，現今則為家電用品，或是其它現代化之家具。

卑南族的傳統婚姻模式，係男性要離開生家，婚入**musavak**至女性家中，且不自生家攜帶任一物，亦不因結婚而自生家分得家產，要一直到雙方有了孩子之後，才能與妻子一同前往生家，取回自己的槍械、番刀、矛、弓、衣物等，並成為女方家中的生計來源之一。同時**musavak**的男子，要進入妻方父親，或其家眷所屬之集會所。但女方依然負責家庭內部大部份的事務；不過當男方生家遇有喪事，女方要為男方服喪³⁴（河野喜六 1915；中央研究院民族學研究所（編譯）2000：332）。

³² 不同於假酸漿葉所包之**Ha-vay**，**binalubu**係以「月桃葉」包入豬肉、蘿蔔菜絲，並以薑蒜做為調味。

³³ 現已失傳。

³⁴ 番族慣習調查報告書，第二款 招贅婚／第二項 婚姻之效力／第二條 親屬關係：婚入的男子，婚入後繼續與生家，及生家親屬保持親屬關係。妻子則與丈夫的親屬發生親屬關係，要為夫方雙親及兄弟姐妹服喪。

此一「婚入*musavak*」概念並不同於漢人概念中的「入贅」；對卑南族人來說，婚姻關係由男方離開生家，進到女方家，意為女方這邊新加入另一勞動力及生產力。此一新進入到女方家的男性，於青年會隸屬的層級為*musavak*（或*musavasavak*），代表已婚男子，以及成熟、負責任的男人之意，最重要的是代表一個新的勞動力，進入到另一個家庭。因此，河野喜六曾記載：「因其風俗是男子成人後，結婚進入他家而留在生家，所以有歡喜女兒出生的傾向。」³⁵。

從卡地布祭典中的歌舞順序來看，亦能重現此種勞動力進入本家的象徵。例如在過去傳統的祭典歌舞開始時，其順序為老人優先，之後便是*musavasavak* 級男子上場，再來為未婚的*vasalang* 級，再其次是*valisen* 級，最後才為婦女團體的歌舞表演。一位族人描述現在的景況時說：

但是現在老人都因為年紀大了，都不想跳了，所以現在都以*vasalang* 及婦女的舞蹈為主。（*Siron* 53 歲，2009/3/15 報導）

經由筆者的觀察，近年來由歌舞的排序上，的確是比較無法察覺到卡地布年齡組織的層次。筆者揣測，也許是與現代的部落婚姻，不再侷限與部落（或具較相同文化背景）的人聯姻的關係，其「*musavak*」的意涵無法真正落實（男方必須到女方家居住，並做為新的勞動力），同時婚姻制度也逐漸與大社會的婚姻制度相同。以現年五十三歲的*Siron* 為例，*Siron* 的太太是卑南族射馬干（建和）部落的人，結婚之後住在夫家，一切與外界的婚姻模式相同。對於現在的卡地布人來說，傳統*musavak* 的概念，已因社會結構及婚姻機制的改變，而逐漸式微、淡化。

³⁵ 河野喜六（1915〔2000〕）番族慣習調查報告書，第二卷，阿美族、卑南族，頁 279。臨時台灣舊慣調查會第一部。

耆老表示，平日向異性贈送檳榔，較無表達心意的意義，惟在婚禮上的檳榔才具有較明顯的象徵意涵。然而此一贈送檳榔的禮俗，在今日外婚（嫁娶外族）現象逐漸普遍的卡地布部落，不再被刻意強調，而是以兩家協商結果做為婚禮贈品的內容。

「過去的傳統就有這樣的意思，但是現在的年輕人比較不知道這樣的意義。」

耆老這樣解釋著。

河野喜六如此解釋檳榔象徵兩性的原因³⁶：「（南王）卑南人不斷地咀嚼檳榔來染齒，宛如用鐵漿染一般。問其何以嗜食檳榔，他們說檳榔（*puran*）可加上石灰（*puabu*）和*pudu*樹（*sinalem*草），把檳榔切開放入以上二物一起咀嚼，三物之中缺一則無法變成赤汁，不能染齒，而且不會感到興奮。或夾在剖開檳榔中的*pudu*荖花（或*sinalem*）稱為*Taker*，荖花*Taker*意味著男子³⁷，檳榔則象徵女性。如後婚姻項所述，男子向心目中之女子表達心意的手段，是贈送荖花*Taker*，即由此而來」。傳統卑南族人偏好多子，但是否因此在婚禮中以檳榔子的多產，來象徵多子多孫？筆者截至目前為止，在田野中尚未聽過卡地布人有此一說法。

就社會範疇來說，男性主要還是負責外部的領域，例如男子會所裏的階級制度，或是與政治相關的事務。而女子則對於孩子的養育、烹煮、織布等，較為私領域的家庭做為主要的負責領域。就卡地布部落社會的現況而言，男性的確在外部範疇，尤其在政治事務方面，有較多顯著的發言機會。但以家庭來說，女性則

³⁶ 此為河野喜六於大正 4 年(1915)左右，於南王部落所做之田野記錄。

³⁷ 在卡地布卑南語中，*Taker*為「荖葉」，與南王部落之*Taker*意義不同。

為家庭內部重要的決策者。

二、潔淨 (*gilabus* 或 *gigisasap*)

當一個人遭遇到生病或是不好事物纏身等惡運，*pulingaw* 以檳榔與陶珠做為儀式的主軸，驅趕環境中不屬於人間的不潔靈體，或是去除人身上的穢氣。筆者所蒐集到關於檳榔淨身的方式包括有：以檳榔於空中象徵性地分別點在頭上及雙肩、以檳榔劃過人的身旁、擺放檳榔陣式做為關卡讓人跨過（例如除喪）等。在卑南族祭祀系統中，污穢及潔淨是很重要的分類概念，此一概念決定人及事物的命運順利與否，因此檳榔亦被當成潔淨儀式中的重要媒介。以下為喪禮後的淨身儀式，主要係針對依然活著的家屬，進行潔淨並驅逐悲傷的情緒，並藉以說明檳榔的象徵及運用。

依據傳統，喪禮後的除喪儀式'*gilabus*'（也有人稱之為 *gigisasap*），'*gilabus*' 意思為「去除穢氣」，喪家在出殯的第三天在有溪水的地方，必須經過一個「洗身」的儀式。喪家們要面對部落的方向，並且跨（*mulawan*）過一個檳榔陣，亦為「去穢」之意。此一檳榔陣有三個層次，每一層次的檳榔大約間隔一個人的腳步大小，喪家跨過三次檳榔陣。此一潔淨儀式係在亡者出殯後的第三天舉行，該儀式的內容及過程，主要分為善死（自然死）及橫死（惡死）二種，目的為正式宣示亡者和人間的切割。潔淨儀式的舉行不止一次，待來年的新年 1 月 1 日，會舉辦一個大型、集體的 *mavaLavas* 除喪儀式，淨化去年一整年成為喪家的族人們，做為部落的集體潔淨。

卡地布人若是遇到某種惡運，或是在喪禮之後，一般都會請 *pulingaw* 做「除掉身上不好、污穢氣息」的儀式，稱為 *gilabus*，以求身心的清潔與平靜。以下為潔淨自然死（善死）亡者之家眷的檳榔陣式：

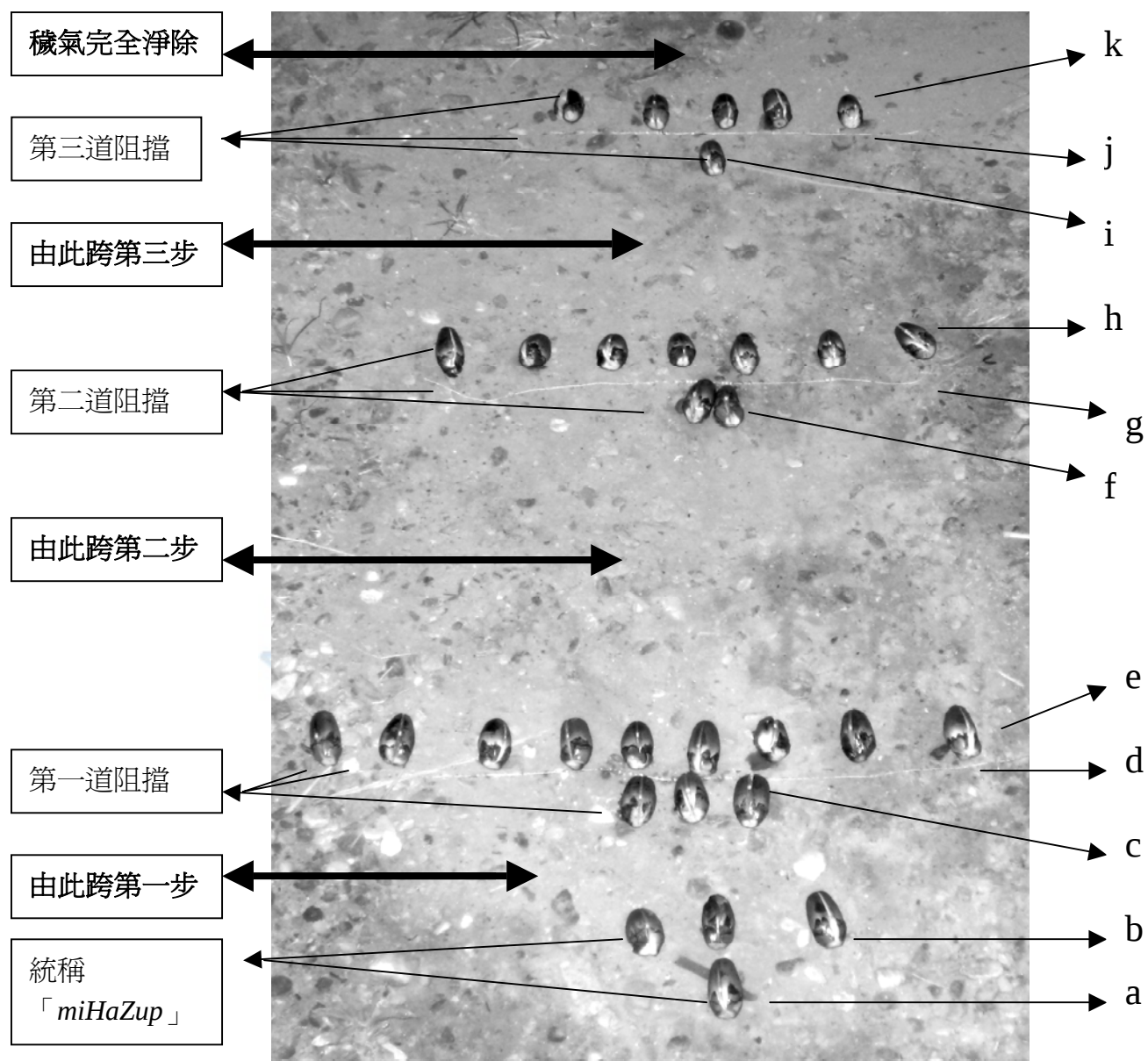


圖 5：喪禮尾聲的潔淨儀式（'*gilabus*'或 *gigisasap*）

圖片來源：曾玉娟

- a. 為位階最高之神靈，*miHaZup*。
- b. 分別為歷代女巫祖先、祖靈及土地神，統稱 *miHaZup*。
- c. 阻擋的開始，第一道 *miHaZup*，為三顆檳榔。
- d. 第一條 *inasi*，其長度與 e. 檳榔排列同長，其 *inasi* 數目為九顆，意為增強法力之用。
- e. 第一道正式的阻擋關卡→九顆夾帶 *inasi* 之檳榔。
- f. 第二道 *miHaZup*，為二顆檳榔。
- g. 第二條 *inasi*，其長度與 h. 檳榔排列同長，其 *inasi* 數目為七顆，增強法力之用，
- h. 第二道阻擋關卡→七顆夾帶 *inasi* 之檳榔。
- i. 第三道阻擋之 *miHaZup*，為一顆檳榔。
- j. 第三條 *inasi*，其長度與 k. 檳榔排列同長，其 *inasi* 數目為五顆，增強法力之用，
- k. 第三道阻擋關卡→七顆夾帶 *inasi* 之檳榔。

以上述喪禮中的潔淨陣式來說，陣式中的檳榔便象徵神靈、增強法力及阻擋。若是在一般阻擋、安宅或是祭祀的檳榔陣裏，基本上係以每三顆檳榔做為一組陣式，或是五顆檳榔做一陣式；每組檳榔代表不同的神靈或是祖靈，神靈意指各方³⁸神靈，祖靈係指歷代 *pulingaw* 女巫的祖先、歷代 *rahan* 祭司的祖先以及環境四週的祖靈（善死之靈），或是在安宅儀式中，該戶人家的歷代祖先。

每跨一步，污穢之氣就少一些。a和b統稱為*miHaZup*，是神靈和祖靈的集合象徵。第一道阻擋關卡是c、d、e，喪家們要從*miHaZup*和第一道阻擋關卡中間跨出第一步³⁹，意謂去除污穢'*gilabus*'的開始，此時穢氣被「擋掉」一些。第二道阻擋關卡為f、g、h，喪家要從第一道阻擋關卡跨出第二步，至第二道與第三道阻擋關

³⁸ 東、西、南、北方。

³⁹ 由於拍攝角度的關係，看似間距頗大，其實只有一個大人的腳掌左右大小。

卡之間，其穢氣又少掉一些。第三道關卡為最後一道阻擋，待跨過之後，身上的穢氣便會完全被淨除。這是卡地布部落解除「自然死」，或為「善死」亡者之家屬穢氣的潔淨儀式。

pulingaw 在潔淨儀式中唸的經文，主要祭告對象為亡者及各方污穢之氣，意思大概是說：

你們已不是人間的了，不要再跟著他們，你們有該去的地方……他們有他們要做的事，不要再留戀人間，趕快回去吧…我請了歷代女巫的祖先、其它的祖先還有 *miHazup* 做主，這裏不是你們可以留的地方，不要跟他們回去……

若是家中有橫死之亡者，其所有檳榔祭祀儀式要在外面舉行。意謂要告知亡者已經是非屬人間的，要亡者到該去的地方（地底 *karosuwana*）。且橫死者的家眷，其潔淨儀式並非為上述之檳榔陣，係為 *filau*（芒草）束成一個大結，下為兩根木製支柱，撐住 *filau* 所綁成的門檻樣式，喪家們要經過此一門檻來做為潔淨。

現代卡地布人喪禮的舉行，並非一定要依照傳統模式進行，而是先各自舉行自身信仰之喪禮儀式後，待亡者出殯的第三天（現代族人會視日子是否為例假日為優先，不一定為三天後），再至河床（通常為知本溪）旁進行潔淨儀式。不管是何種宗教信仰，卡地布的族人們總是希望有幾個步驟能夠去除不好的氣；例如筆者獲悉，部份基督教徒或是天主教徒就算不做傳統的 *gilabus*，還是希望教會的牧師，或是神父可以代領禱告，或是到教堂去做集體的禱告，象徵清潔身上的穢氣，包括不愉快的情緒。

另值得注意的是：在上述的喪禮潔淨儀式中，除了第二道阻擋關卡裏，象徵神靈的檳榔數目為 2^{40} 之外，其它每組陣式皆為奇數，例如三、五、七、九顆檳榔，為何是奇數？目前還無人可以確切地回答這個問題，因此，姑且稱它為「卡地布巫術的神秘奇數」。此一「神秘奇數」所代表的涵意，至今在卡地布部落，仍未有人能夠統一、完整的說法，來解釋此一檳榔陣中「奇數」的意義、來源究竟為何？若依據 *Hailihai* 的說法，此一陣法是祖先以及祖靈傳授下來的，所代表涵意分別為歷代女巫祖先之姓名、祖靈和土地神 *miHaZup*（或 *azuazup*），只要是祭祀或是告知的陣法，一定以奇數作為擺放檳榔的陣式。在卡地布部落裏的其它巫者亦有自己一套的闡釋方式。陳玉萃（2001）曾在她的碩士論文裏，以註釋簡短說明五、七、九顆之三組檳榔數，各自象徵氏族間的階序關係；即 *Mavaliu* 家族為九顆，*Pagarugu* 為七顆，*Ruvaniaw* 為五顆。陳玉萃的解釋很顯然地與筆者所了解、蒐集的說法並不一致。如果這奇數的檳榔祭祀物，有各自不同的象徵，那麼這將是一個複雜且龐大的問題。

筆者以為，若要探究上述所指之「神秘奇數」，一定要在該社群的巫術脈絡之下來探究，且配合該儀式之經文，才能概括了解其陣式的檳榔意義，起因於每一位 *pulingaw* 或是 *rahan* 所屬的社群、被授予的巫術靈力、及接受巫術指導的派別不一，所擺放的檳榔陣法、咒語以及進行過程，自然亦不相同。若依照某特一社群之巫術內容，做為整體卑南族社群之檳榔陣法解釋，恐怕是以一概全。

當筆者進入田野進行訪查時，有時必須經過第三者的翻譯，尤其是面對年紀較大的耆老、*pulingaw* 及 *rahan* 們；然而，在遇到祭祀用的經文時，通常族人們都較無法完整的翻譯出經文的內容，關鍵點在於：經文裏摻有大量古卑南詞彙。另

⁴⁰ 照巫師 *Hailihai* 的說法，在此神靈位階大於祖靈，且為阻擋之用，不同於祭祀。她強調，「祭祀用檳榔一定要擺放奇數顆」。

外，*pulingaw* 的傳承過程，都是較不為人知的。無論是吟唱經文，或是檳榔陣法，皆係由較資深的 *pulingaw* 一對一方式，傳承給較年輕的 *pulingaw*；一個巫者的法力或是進行祭祀的方式，與自身被超自然力量授予的靈力、派別的教導以及年資的高低有關。換句話說，一個卡地布巫者的形成，必須要嚴謹、遵守 *palisi*（此處指的是「禁忌」）及師承派別的傳統，如果自作主張，否則必遭神罰。以此推斷，祭祀過程變形的可能性，將較神話結構變形的可能性低，如將經文中的古卑南文、檳榔陣式的擺放以及巫術系統，交互參酌並加以系統式的分析，是不是將可更趨近於卑南族的傳統文化概念，而非只看見較淺層，被其它族群相互涵化後的卑南族面貌？

再者，卑南族的巫術及檳榔陣法，一定要以個案方式來處理卑南族巫術的意涵，包括每一社群中 *pulingaw* 或 *rahan*，或其它巫者所熟知的檳榔陣式。例如林二郎（2007）處理大巴六九的巫術象徵，即是以檳榔陣式以及其它祭祀物品，配合咒語的唱頌，解釋該巫術內容所代表的涵意、指涉對象以及解決目的。在本章節所能處理到的議題，是關於祭祀檳榔，較為淺層的象徵隱喻，並加以整理及系統化。而此一喪禮的檳榔陣法，是最為簡易、且為外界所能理解的檳榔陣式之一。

第五節 祭典中的檳榔：交換與禁忌

本小節將就檳榔在祭儀中獻祭、慰靈與告知，靈力與權力來源，世俗/神聖的分野與重疊，人間/靈界的媒介的綜合討論。祭典上的「交換」意義，在於人與超自然力量之間，藉由祭儀的舉行進行溝通，人祈求能達到目的、改變事實或是換取食物的收穫；祖／神靈希望能夠得到祭品，及人的告知。因此，在卡地布人的祭儀上，提供祭品供給神／祖靈享用，目的不僅是為取悅超自然力量，更希望藉

以「交換」，得到物質與心靈上的豐收及平安。

分別做為婚禮及喪禮的檳榔，最重要的概念來自於「饋贈」及「潔淨」。卡地布人訂婚禮上的檳榔，是做為兩家姻親關係的開始，過去係以檳榔做為正式婚禮的饋贈物，如今惟出現於訂婚禮之中；喪家的潔淨儀式，橫跨了傳統及現代，做為卡地布人區隔潔淨及污穢的重要儀式。檳榔之於卡地布人的意義，不僅是在超自然力量的展現，亦於生命儀禮上，分別象徵「交換」及「禁忌」的重要符碼。

一、祭典儀式裏的檳榔：獻祭、慰靈與告知

卡地布人的生活空間，不僅存在著人，亦存在有各式不同的「靈」。不管是善意的「祖靈」，或是非善意、不祥的「惡靈」，其存在的方式總是要與人和平相處，不然會造成人的不舒適，或是居家環境的不寧。倘若到了野外或是山上，更是要謹言慎行，以免打擾或觸怒了當地的守護神，或是過往死於山上的各種靈體。

在過去播種之前，卑南族人需舉行馘首行動，對象則為非我族類，藉首級以祭神靈，祈求來年的豐收。「獻祭」，是為取悅神靈，並實踐傳統價值及維護社會建構。祭祀的意義，對於卡地布人來說，也是來自「萬物緣自於土地」的概念。包括大自然間所有動植物以及人類等，都是緣自於土地；因此，不管是在室內，或是在室外舉行祭儀，都要祭拜 *aZuaZup* 或是 *miHaZup*。這不但是尊敬食物來源，亦是召喚過往記憶的儀式。

巫師以檳榔做為媒介物，藉由檳榔傳遞訊息上達天聽，讓凡人無法理解或是解決的事物，可以得到合理的解釋或是解決的方法。若當人們對於未知的事物感

到困惑，亦以祭祀、占卜的結果，或是神話中的情節及各項隱喻，作為解決或舒緩焦慮的方法，或將失序的歸回原有秩序。卡地布人在面對身份的選擇（選擇何種祭祀團體）時，認為該社會在文化中多樣的因果觀，包括要知道「祖先的意思」，以及多樣的選擇權（包含血緣關係、神擇、占卜等方式）後才能達成最後的決定，卡地布人可以從多方接受並思考改變自己的方式。在日常生活中，卡地布人擁有一個普及的觀念，即是「詢問原因，然後選擇一個適合自己的方式」，而此一層次突顯了卡地布人對於「力量」的重視，並形成對於改變本質的彈性空間（陳玉萍 2000：89）。依此邏輯，卡地布人的巫術概念，亦即對「生存」所採取的策略之一。

向超自然力量「詢問原因」，不單是卡地布人選擇身份的方式，對於疾病、生活上的障礙、困擾、尋物、各項活動的舉行、外出等等事物，都皆需以「詢問」做為選擇或是決定的憑藉。而祭祀物－檳榔，便是詢問的主要角色，做為自然世界－超自然世界間的管道。以檳榔做為祭祀，做「交換」超自然力量的媒介，甚至是得知神（祖靈）對某件事的看法。在卑南族社會中，檳榔不只是日常生活中作為食用，在巫術系統神靈世界，檳榔物本身亦被賦予人的形體概念，作為超越時空、與超自然界溝通之管道。

二、賦予靈力的來源

卑南族的檳榔運用，除了被發現在聚會的場域中做為食用嗜好品，還會出現在祭祀、巫術及各式之生命儀禮場域裏。卑南族的巫師，施行巫術時，會搭配使用酒、線香、珠子、鐵鍋片和祭祀食物等等。儀式裏的檳榔，大都是未經咀嚼，並包有陶珠的完整果實。有些檳榔會去掉蒂頭，有些則否。經由咒語的誦讀，儀式中的檳榔與咒語（ritual speech），才具有產生神聖、超自然、強大且交互的力量

及象徵。

林二郎（2007）以大巴六九 *tamalaKaw*（泰安）部落巫術系統為例，闡述卑南族巫術的類別與作用，他提到檳榔做為巫術法器時的功能及形式：

puran（檳榔）除了食用，有時也可以作為供品呈獻，但是作用為法器時，有兩種型式與功能。一是當成敬禱輔助，*na demaramaw*⁴¹會按照檳榔大小剖成兩片，或三片，中間嵌上 *dinal*⁴² 或 *hinasi*⁴³ 註或紅磚屑，作用在祝禱、連結轉換空間與神靈溝通，其功能如漢人使用之線香。另一個型式與功能是，當巫師作 *palisi*⁴⁴ 性質的巫術，有加害或解除加害，增強或削弱巫術對象時使用。*Na demaramaw* 會取出一顆還包含果托的完整檳榔，剖開後，塞進丹珠（小陶珠），作為作巫對象的形體或靈魂的象徵，方便進一步的施巫術。由於以上的不同，當發現某種有這類經過巫術作為的檳榔時，概略可藉由檳榔的形式判斷其巫術的屬性（林二郎 2007：125）。

根據口述資料，卑南族的巫術與部落征戰史有密切關聯。卑南族人與外族發生戰爭的目的，大多為防止他族之搶奪獵場、耕地或是要防備敵人進入部落，但卑南人不僅善於外在的攻禦、防守，亦善於使用巫術，欲使敵人身心狀態完全至潰散為止，以達取勝之目的。簡言之，巫術信仰系統除為卑南人傳統醫療、防禦、祈求豐收、找尋失物等功能之相關機制，亦同時具有連繫、鞏固其社會結構關係之重要性（陳文德 1993：477-502）。

在卡地布人的社會關係裏，不只是「可見（visible）」的自然世界，亦包含了

⁴¹ 大巴六九部落卑南語：巫師。

⁴² 大巴六九部落卑南語：鐵片。

⁴³ 大巴六九部落卑南語：小陶珠，多為紅色或是橘紅色之陶瓷品。其體積大概比綠豆再小一點。

⁴⁴ 該部落人認為「*palisi*」一詞有負面意義，通常與「加害」概念聯結在一起。

「不可見 (invisible)」超自然世界。對於卡地布人，尤其是巫者們 (*pulingaw*、*rahan*)，常被認為是橫跨於自然與超自然世界的特殊人物，也基於此種橫跨兩邊、不同於一般人的超自然能力，在卡地布社會中亦係具有實質權力及位階。筆者認為，此種權力及位階並非是物質的、可見的。而是體現在神聖與禁忌的概念上，意即在部落事物的決策權，及祭祀儀式上的主導權。卑南卡地布人的 *karumaHan* 係組成社會結構的基本單位，從個人 (*pulingaw*)、家庭、氏族再到集體的 *ruvawaHan* (祖先發源地)，為由下 (個人) 往上 (*ruvawaHan*) 溯源的社會體系。

卡地布人的社會概念係由自然世界橫跨至超自然世界，一般在自然世界的人或物質，並無法跨越至超自然世界，惟被祖靈指定的人選，才可以擁有此一力量；而此一力量即是超越人世間的，具有神聖與禁忌之意義，能夠理解超自然空間事物，擁有與超自然世界溝通的能力。作為人與祖 (神) 靈的媒介，具有凡人所沒有的洞悉力及穿透力，可以運用超自然力量，解決人無法操控的事物，例如旱災得雨、醫治病疾、失物尋回及主持正義等事項。

三、世俗/神聖的分野與重疊

當檳榔做為祭祀品時，不同於豬肉或是小米粿 (*Ha-vay*) 被再分食的祭祀物一般，其食物的概念與形象已經在祭祀進行中，與世俗層面做了切割，轉化成具神聖／禁忌的表徵。尤其是卑南族人的檳榔，當被賦予與超自然世界連接的象徵意義時，其實就是宣告了卡地布人口中的檳榔與土地、超自然世界的關聯性。在祭祀裏用檳榔來「溝通」或是「問」，是重要的事，與神 (祖) 靈溝通或是詢問神靈，是巫師在祭祀中的主要任務，如果未經神靈的許可，或是不知神靈的意思，將無法得知事情的解決方法，甚至會觸怒神/祖靈。因而，藉由橫跨自然與超自然

世界之間，才能真正具體化卑南族巫術的功能及象徵隱喻。

對於傳統卡地布人來說，檳榔被賦予超自然力量的象徵，如此的超自然力量要在祭儀之中，才能突顯而出。儀式生活與神話傳說，係為卡地布人日常生活的準則，就涂爾幹認為，所有代表神聖性的儀式要被舉行的原因，不單單只是因為人們可以透過儀式的進行來感受宗教的神聖與未知的力量，同時它又為社會體系中的政治力量，可以防衛並禁止外侮的入侵，並在階級與階級之間實行分明的劃分，即說明這整個社會體制係具有秩序，然後以宗教儀式的舉行作為人民認知基礎，讓社會也處一種二元式的宗教式的劃分法：世俗與神聖（Durkheim 1998：38）。然而就前述的田野資料顯示，世俗與神聖的概念，是否就為涂爾幹所說，是絕對的二元對立且壁壘分明呢？

從卡地布人的祭祀生活來看，「人」與「神（祖）靈」（以下通稱為「神靈」）的空間概念，是互為重疊的；亦即世俗與神聖的空間概念上，其實是有模糊且曖昧的地方。卑南族人的祭祀文化，認為「分享」係做為空間重疊概念的實踐，無論是祭祀或是平常的小酌，總要請神靈一同分享飲品或是祭祀物。由於「靈」的概念無所不在，因此卡地布人要隨時注意是否得罪這些靈體，而受到懲罰，例如：生病或是運途不順。雖然祭祀行為的本身，分別了世俗與神聖、清潔與污穢等意義，但其意義之源頭應來自於傳統卡地布人的社會概念，即認為社會結構應為世俗與神聖、清潔與污穢並存，只是祭儀的行為「區別」了它們，而並非「消滅」了它們其中之一。

四、人間/靈界的媒介

從巫術操作面來說，卑南族的「檳榔陣」係具有相當獨特且繁複的象徵系統。

對於卑南族人而言，一個經由唱誦經文、施予念力，在外形嵌上陶珠（*inasi*）之檳榔子，即為具有超自然力量之法器。現今討論卑南族巫術的專論中，洪秀桂（1976）〈南王卑南族女巫師〉、楊江瑛（2003）〈*mukiangai*：建和卑南巫師的儀式實踐〉及林二郎（2004）的〈以大巴六九部落的實踐經驗窺建卑南族巫術的理論〉。皆提及在卑南族儀式裏，檳榔如何做為人與祖（神）靈間溝通的媒介。

在 *pulingaw* 們要成巫之前，都會有徵兆類似於生病、託夢、或看見／聽見異象等狀況，此時也會請部落資深 *pulingaw* 占卜、感應，詢問該族人（*pulingaw* 都由女性擔任）是否遭受到祖先請託，要成為靈媒之徵象。通常這樣的族人，通常在正式學巫之前會像生了一場大病一樣，需要一連串的驗證及過程，以確定是否適合擔任 *pulingaw*。

筆者蒐集到一個關於不願承繼 *pulingaw* 的真實故事，部落裏一位女性報導人的姑媽具有女巫的體質，經由一連串的徵兆顯現——夢、異像、聲音。她的姑媽依舊不願意擔任 *pulingaw* 的工作，後來導致 *masiki*（精神錯亂），被她的姑丈關在小屋子裏。由此可知，一旦抗拒神擇的結果，也會導致生病的開始。

依照 *Halihai* 的口述，*pulingaw* 的傳承通常係以生病 *muZha* 做為徵兆，在經過詢問 *Temaaramaw*（祖先）之後，如果是家中某位過世的女性祖先，希望家族中某個女性成員承接她的 *pulingaw*，則這位女性成員就必須蓋自己的 *karumaan*（祭祀小屋），並且開始學習女巫的傳承。從開始學習直到可獨自主持巫術及儀式的 *pulingaw*，需要經過相當長的時間。通常多半是少女或是中年時得知自己須繼承 *pulingaw*（*Halihai* 本身即是中年之後才得知自己須承襲巫師的身份），再等到自己的巫術老師（通常是資深女巫）去世之後，才能真正成為一個的巫師。成為 *pulingaw*

後，還需和一位 *rahan* 合作。目前卡地布部落較為資深的 *pulingaw* 只剩下三位，分別是 *Halihai*（76 歲）、*Bandidi*（77 歲）、*Asilu*（85 歲），她們都各別收有其它的學生，希望巫術得以傳承。

Halihai 主要是配合 *Mavaliu* 家族的祭祀，她講述自己成巫的大概經過⁴⁵：

我大概三十幾歲的時候開始生病，那時候我已經結婚了，*miZao*⁴⁶ 還很小，我一剛開始的時候一直覺得不舒服，整天躺在床上動不了。頭髮也一直掉，快要掉光，又一直沒來由的暈倒。那時就已經大概知道應該是祖先在找我，可是不確定。有一天深夜，我自己也不知道為什麼，跑去浸在盛滿冷水的水缸裏，就這樣泡了一整晚，我先生發現的時候嚇了一大條，趕快把我抱起來。經過其他 *pulingaw* 的占卜確認，就知道是我的祖母在找我。後來大概四十幾歲的時候開始有被附身的感覺，那時候就開始學巫術。如果一直排斥，沒有學巫術的話，就會一直被懲罰，像以前生病那樣。學了就會好。

Halihai 年紀大了之後一直都沒有收學生，因為沒有找到適合的人，或是有「合」的人，

經過祖靈的附身之後，就會自然而然的唱出咒語，如果真的是祖靈的附身，祭祀的時候 *pulingaw* 和 *pulingaw* 之間就會合唱，曲調會一致，如果沒有祖靈或是其他神靈附身的話，曲調就會不一樣。以前有收學生，現在找不到跟我合的人。如果找到有這樣體質的人，一但確認，就要 *munalazd balu wuma*（唱到底）。

⁴⁵ *Halahai*，76 歲，卡地布部落最資深的女巫師，全程以卑南族語講述，在此感謝她的女兒 *miZao* 代為翻譯。

⁴⁶ *miZao*，*Halahai* 的女兒，51 歲。

Munalzd 是「練習」的意思，*balu* 是「到」，*wuma* 是「園地／田地」。直接翻譯就是：「從家裏到園地／田地都要一直唱（練習下去）」。意思就是說，要把咒語一直唱到盡頭，不能間斷。一但成為巫師，就要一生擔起這個責任，並且扮好這個角色，咒語或是祭祀都不能馬虎，要一直練習（或學習）。這句話也有「貫徹到底」的意義。

惟有 *pulingaw* 及 *rahan* 懂得運用法術，並且擁有主持祭儀的權力。報導人 *MiZao* 表示：

只有 *pulingaw* 及 *rahan* 有使用檳榔的法力，因為這須經由祖先的指示或是徵兆，才能承繼此種力量和知識，一般人是沒有這種能力的，就算知道檳榔要怎麼排列，沒有經過咒語和法術，也是沒有辦法發揮作用。

傳承超自然力量及神秘知識，須由祖靈的揀選適當的人做為媒介；以資深巫師 *Halihai* 為例，她們家族主要以女姓做為巫師傳承的人選，而且通常是「隔代」才會被選上，意即，*Halihai* 的承襲來自於她過逝的祖母，*Halihai* 的女兒並沒有繼承到巫師的身份，而下一代的巫師人選，很可能就是 *Halihai* 的某一個孫女。而 *rahan* 的繼承亦為如此，以祖先托夢或是其它日常生活中的異象出現，做為祖先尋找人選的徵兆。

根據卡地布族人與鄰近東排灣族人的口述，當代的東排灣族與卑南族卡地布部落巫術形式甚為相近。例如卑南族八社十部落中，惟有卡地布部落之巫師名稱

與排灣族之巫師名稱同為47，在儀式中的祭祀職務分配亦頗為類似，例如卡地布族人在儀式的進行中，巫師為主要祭祀角色，而各大家族祭司則為協助整體儀式進行的副手。

五、饋贈與潔淨

傳統卡地布人的婚禮，係以男方的饋贈與女方的嫁妝，做為兩家聯姻的開始。過去的卑南族卡地布社會，其婚配對象會以部落內部的成員做為選擇的主要考量；但時空的變遷，卡地布人的婚姻禮儀及婚配對象，不再拘泥於過去傳統婚禮的形式，並且婚配對象逐漸往外擴張，從前婚入 *musavak* 的概念，也因上述兩項變遷的原因，而漸漸成為文化上的記憶及遺留。即便如此，檳榔的饋贈依舊未曾消失，只是從過去正式婚嫁禮的饋贈角色，轉向現代卡地布人的訂婚禮上的饋贈物品。

饋贈，係可看做「交換」的機制，在過去卑南族社會的傳統上，並非以饋贈品交換了女性，而是以兩邊饋贈的開始，以男性婚入 *musavak* 女方家，以接受男性做為新的勞動力。「交換」的意義不變，惟獨從性別上的角度來看，是以饋贈品從生家交換了男性，到女性的本家。但就如上述一再強調的，婚姻機制及婚配對象的改變，此種「交換」的意義已不復見，取而代之的，是與外部環境逐漸達成一致，由女性嫁至男性家。就名稱及意義而言，卡地布人現代婚姻制度與傳統的婚姻機制，係完全做了切割。惟獨檳榔的在兩性上的文化意涵，隱約可在饋贈往來上看出端倪。

⁴⁷ 其餘部落皆稱之 *daramaw* 或 *na demaramaw*。在卡地布部落，*daramaw* 或 *na demaramaw* 則為動詞，是「作巫術」的意思。

潔淨儀式的存在，不僅是在儀式上的意義，也做為卡地布人對生/死的概念，具象化於生命儀禮上。卡地布人以儀式將生與死做為區隔，在喪禮上把「潔淨」的意義，正式擴張為儀式過程，意謂喪禮必須要在一個機制下，完全結束；生者必須在某種儀式的進行下，逐漸揮別喪失家屬的悲傷。

以喪禮中，最後一個步驟——潔淨 *gilabus* 的檳榔陣，即是這種結束——開始的象徵儀式。在概念上，卡地布人的潔淨儀式必須先藉由神靈的力量，做為最強大的阻擋。其後的三個關卡，係皆祖靈的力量，逐漸脫去生者身上的穢氣，以確認在喪禮儀式後，不會讓穢氣跟隨生者，並影響生活。通常這種穢氣在生者的身上，並不會因一次的潔淨，而完全和穢氣失去關聯。相反地，喪家在那一年的各大慶典裏，就不能參與歌舞，尤其是在慶祝豐收的場域裏。可以參與的慶典，除了祖靈祭，及來年一月一日的除喪儀式——需以頭上草環做為標記外，喪家不能參與慶典的活動，一方面象徵喪家的悲傷，另一方面代表自身的穢氣還未完全清除。

尤其喪家的男性成員，在過去的傳統上，並不能參與狩獵行動，怕身上的穢氣驚動山裏的其它靈體，或是動植物。但在現代，喪家是被允許上山狩獵的，只要經過潔淨儀式，除掉身上穢氣。換句話說，現代的卡地布人巧妙地運用儀式的舉行，轉換了過去傳統裏所不允許的禁忌。因此，假設一個家戶在一年之中舉行了喪禮，那麼這一家戶必須要等到來一月一日的來到，才能完全解除身上的穢氣；在這之前，卡地布人的喪家，都要遵照傳統上的禁忌，以維持部落內潔淨及污穢的象徵規範。

第六節 小結

筆者在本章已整理出關於檳榔在集體、個人祭祀中的基本形式以及功能，並主張應以個案分析每一個祭祀檳榔陣式中，檳榔物的象徵指涉。筆者且曾以婚禮及喪禮中的檳榔為例，闡述檳榔在生命儀禮中的基本功能及符徵。「祭祀」一本源自於「犧牲」的概念，每種犧牲皆意味著祭司、神與獻祭物之間的自然團結狀態，無論是一隻動物、一株植物，還是一件物品，都會被人們當成生命，因為只有「當發生災難時，它的毀壞才是有意義的」。於是，祭祀的觀念從中萌發了與動物相融合的胚芽，此種融合也帶來它們從人擴展到神的風險⁴⁸（Lévi-Strauss 2002：4）。以卡地布社會和動物、植物界的聯結性，即構成了卡地布人祭祀的基本思維模式。同時也被卡地布卑南人內化為——「社會與超自然空間係互有通道」的自我呈述方式。

平日的檳榔食用，多作為個人習慣的嗜好，或是社會關係的聯繫，但在祭典場合，檳榔與酒成為重要的交際物品。從此推論，無論是檳榔的文化意義或是外在的形式，的確與兩性有其關聯。此種檳榔的外形及象徵，即為兩性互依並存。筆者認為，如此女／男、陰／陽、內／外，係以整體社會生存與繁衍做為前提，成為性別符徵。同時檳榔亦做為世俗／神聖、污穢／潔淨及祭祀／禁忌的區隔象徵，使卡地布人能夠在生活之中，遵循傳統社會規範，以防導致厄運的發生，或是觸犯禁忌而不自知；當得到病疾或是厄運的纏身時，檳榔通常發揮最大的功效，協助人在身心、靈上得以舒緩焦慮與不適，因此檳榔不單只有兩性或超自然的文化意義，對於卡地布人來說，亦具有社會功能上的象徵。

⁴⁸ 李維史陀（Claude, Levi-Strauss）原著、渠東譯，（2002）圖騰制度，P.4。上海：上海人民出版社。

於卡地布部落之中，祭司*rahan*與女巫師*pulingaw*的社會階級位於最高，被認為是皆具有神秘知識與力量；在決定部落事項時，*rahan*不只是部落具有最高權力，亦可進行占卜；而*pulingaw*的地位則是在醫病，或是傳達祖先意象，這兩種階級在部落裏同樣擁有神秘知識以及權力，並且深受部落群眾尊崇並服膺其神秘力量，只是此二者的象徵意義和主要工作還是有所區葛。傅柯⁴⁹談及知識與權力之相互關係，認為權力與知識是相互指涉的。也就是說，在卑南族人的概念裏，擁有神秘知識的人便擁有神秘力量，而此種神秘知識只有特定、神擇的人選才能得到。

檳榔是輔助卑南族巫者的重要物質。幫助巫者們橫越兩個世界，得到靈力及指示；對於卑南族卡地布部落的行巫者來說，檳榔係獲取靈力的管道、媒介，是通往另一空間的重要關鍵。巫者自身所具有的能力，若沒有檳榔做為行巫的工具，則無法得到完全的靈力；其它諸如 *inasi*、*dina* 等物品，則更是以自然物質的形式，輔助、加強檳榔發揮出的超自然力量。此種由物質轉化成為非物質力量的媒介物，係由大地孕育而生，汲取土地萬物的力量，結成一顆顆果實，充滿鮮甜汁液及飽滿纖維；在巫者吟唱經文的當下，以肉眼看不見的方式，聯結自然與非自然、物質與非物質、結構與非結構，及意識與非意識的兩個世界；如此不起眼的果實，如此形而上的力量。

⁴⁹ 傅柯原著，劉北成、楊遠嬰譯（2003），*規訓與懲罰——監獄的誕生*。台北：桂冠出版社。

第五章 當代的檳榔物

先前於第二章已將卑南人的檳榔有概括的描述，本章將介紹卡地布部落檳榔的生產/消費方式、記憶與詮釋、個人感官經驗以及社會關係。當代卡地布部落的檳榔文化，大致上是從傳統走向現代的傾向。從生產與消費方式來看，卡地布人從過去取向大自然野生種，到自行種植做為園藝標界或食用，再到以金錢交換檳榔，即可說明該部落經濟生態，由傳統模式轉向現代資本主義取向。年輕人與老人食用檳榔方式的不同，原因除了老人因為年歲漸大，食用檳榔果需以其它工具輔助之外，食用的時機、場域、共食的對象等，皆無特定選擇或規定，惟個人對檳榔食用具有不同感官經驗及詮釋。在整體社會氛圍之下，例如部落大型祭典或是個人的生命儀禮的場域裏，可常見檳榔的流動及其外型的變化，隨時因應人的需要，具備食用或是祭祀的功能。

現代卡地布部落的檳榔，兼具傳統及現代的象徵符碼，前者具有傳承的歷史意義，後者則象徵卡地布社會結構的轉變。由於地形及土地面積的限制，卡地布部落並不具有生產大量檳榔的條件，然而因為卑南族文化的特質，使檳榔在卡地布人生活上具有某種程度上的文化意義。檳榔並非所有卡地布人的日常必需品，卻是象徵卑南族文化的重要指標。

第一節 卡地布部落檳榔的生產與消費

一、檳榔的種植

當代的卡地布人種植檳榔的目的，極大多數作為園地的標界，例如菜園或是

果園的界線標示，當這些做為標界的檳榔樹開始結成果實，族人們會將其採集，備妥自用或分與親友享用。目前卡地布部落大概只有一戶人家，以二分地面積種植檳榔，做為主要的生計來源。對食用檳榔的卡地布族人而言，檳榔果實的品質，以長在深山野生的品種為最佳，其次才是人工種植的。山上的檳榔，肉白質脆且細嫩，和同樣生長在山上的老葉、老花與老籐是最佳拍檔；野生檳榔散落在靠近部落的山區中，只有等待族人上山時，才有機會撿拾或摘採到野生檳榔，

卡地布人吃檳榔，不會特別講究檳榔的來源，真正的重點在於，取得後的檳榔用途為何？對於卑南族人而言，檳榔的用途分為兩種：一為食用。二為祭典使用。如今的卡地布人由於生計型態逐漸改變，務農的人越來越少，因此檳榔的取得方式，常以金錢交易。現今其它留在部落裏從事農耕、種植檳榔、或是以其它勞力工作作為經濟來源的，多以中老年人為勞動主體；而種植檳榔這個工作，對部落老人家來講，却是遠比種菜、餵豬等還要來得耗費體力：

以前年輕時，覺得種檳榔不算是一件吃力的工作，但是現在年紀大了，種檳榔卻變成一件很累的工作。單是要仰頭割檳榔，就覺得頭這樣仰著看真的好累。有的時候都很想不要種了，把地賣給人家好了，可是又覺得可惜。在部落裏種檳榔最主要的目的，是要隔開園地，區分地的面積，現在部落裏務農的人越來越少，種檳榔的人也不多了，你看現在的年輕人，都傾向出去（外縣市）找工作，要不然就是在外縣市讀書，有祭典或學校族假的時候才有回來，檳榔誰要種？園地要整理也很累，有時自己整理的時候就當是運動…老人家日子這樣過就好啦（雜貨店 Ina 61 歲 2008/11/15 報導）

種植檳榔的程序，係從整理園地開始，包括割草、除草、整理泥土和地上物、

圍上藩籬、種檳榔苗、…等。待樹木高直、果實累累之際，再割下檳榔，從前是爬上檳榔樹割下整把檳榔子，現在則用長棍子綁住鐮刀，然後割檳榔。近年來，已開發出新式的長鐮刀，是比以前方便。諸多需要體力的工作，趨使年齡較大的族人們，慢慢換成較不費力的工作，如餵養雞、鴨、豬，、疊荖葉或種植葉菜等。當代族人食用的檳榔，便逐漸從過去自己種植或是取自山中野生檳榔的習慣，轉變成為自店家購買取得。也意味著檳榔的取得從過去的自給自足，轉為現金交易。

雜貨店Ina有一個兒子和一個女兒；兒子已婚，在公家機關做事，和太太女兒同Ina一塊住。女兒未婚，在內溫泉的飯店銷售部門上班。Ina的先生在去年（2008）因肝癌過世（享年 72 歲），平時務農，熱中部落文化。筆者於田野期間的祭典活動中，常會碰到他，稱他Ama¹。Ama常拿著小型的卡式錄音機，把祭典中巫師和祭司們唱的歌錄起來，他說要把舊的歌錄起來，「舊的歌」指的是傳統的、或是歌詞是傳統而古老的部落歌謠，其中不乏祭祀用經文。

Ama 像一個活動式圖書館，很喜歡講故事。他的國語不太好，筆者的卑南語有限，兩個人只好國語、日語和卑南語摻雜著聊天。他很喜歡談部落裏的歷史，有一次指著家裏的庭園，說從前知本天主堂的外國神父曾經帶一個德國人，和他父親在園子裏聊天；還有一個日本人，鼻子很大，和臉上其它五官不成比例，也在庭園裏和他父親在聊部落的事，而且一邊用筆記錄著。Ama 不喜歡唸書，却喜歡跟在大人身邊，聽大人們聊歷史或部落的事，他說他肚子裏的故事是這樣來的。幾經推算，Ama 所指的外國神父應該就是費道宏神父，德國人指的則是 Dominik . Schroder，至於日本學者，目前則無法得知其身份。

¹ 男性長者的稱呼，意為叔叔或伯伯。

Ama 喜歡務農的生活，雖然身體不太好，還是很掛念園地裏的菜、檳榔樹和他養的豬，經常在下午時分去整理菜園，他和家中的孩子一起在園地裏用木頭和樹幹搭起一個工寮，天氣炎熱或是疲累時，就在工寮裏休息納涼。他覺得這樣可以做為運動、打發時間，並且菜園裏的青菜也可以成為家中的食物，不用怕外界的青菜漲價；而事實上部落裏的族人都會擁有一小塊田地，可能是在家的前面或是後面，種植一些農作物，自給自足。他很細心照顧他的檳榔樹，檳榔結子的時候，就拿著長型的鐮刀去割檳榔果，雖然只有幾株檳榔樹，但是供給自己或是家人、朋友食用已經足夠。有一次筆者和 *Ama* 相約某一個下午要進行訪談，依照時間抵達 *Ama* 和 *Ina* 所開的雜貨店時，*Ina* 說他在園地裏整理菜，還沒回來，要我等一下。直到傍晚，他們的孫子都放學了，還是不見 *Ama*，*Ina* 要筆者再等一下，說他是標準夜貓子，有可能在工寮裡睡著，所以忘了約定；後來天色全暗，他還是沒回來，於是筆者先行離開，想著過一陣子再來拜訪。

過沒多久，*Ama*的妹妹打電話給筆者，說*Ama*身體出了狀況，前陣子去檢查身體，發現肝長了腫瘤，之前都沒有任何徵兆，如今發現時已經是末期。那個不見他回來的下午，*Ama*突然感到身體有異狀，自己騎著kawasaki²跑到醫院，晚上才回到家。筆者再到雜貨店看到*Ama*時，本來精瘦的身軀變得更加瘦骨嶙峋，臉色泛黃，想必定是病痛折磨，但他眼神依然堅毅，看到筆者時依然相約要再談，筆者允諾，等*Ama*身體好些定再來訪。約莫過二個星期，*Ama*便過逝了。聽說他是在睡夢中走的，從發現病症到過逝，不到一個月的時間。

Ina 有糖尿病，膝關節不太好，行動不方便，只能坐著顧店。在她的言談裏，

² 日本的老牌摩托車。

Ama 好像不會離開似的，她談到 *Ama* 時，都用「那個人」三個字來代表 *Ama*，帶點開玩笑和親密的語氣。*Ama* 過逝後，園地就輪到 *Ama* 的兒子照顧，只是 *Ama* 的兒子平日在公家機關上班，只有例假日的時候才会有空整理，要不然就是媳婦幫忙照顧。*Ama* 不在，那幾顆檳榔樹還是很爭氣的結了好多檳榔果實。*Ina* 說，地是不可能賣掉的，務農是「看天吃飯」的工作，她還是希望自己的兒女在一般的公司行號或是公家機關上班，因為「較穩定」。卡地布人的經濟來源，從傳統的農耕自給自足，逐漸轉換向外發展，多數卡地布人到最近的溫泉飯店業上班做為生計方式，受到最近幾年全球經濟重整的影響，有部份在外工作的年輕人也回到部落待業。

筆者在部落偶遇一位原本待在外縣市某知名科技企業的二十六歲年輕人，最近（2009 年初）被半強迫放無薪假，回家鄉看看鄰近市區是否有其它就業機會。過了將近三個月，還是在等消息。他的母親說：

現在沒有年輕人要務農了啦，也沒有地了呀，這邊大部份人的地不是賣了，就是租給外地的人種茛蓂，作農很辛苦，要靠天吃飯，有時成本和收成根本不成比例，以前的人會種小米、稻米，或是種菜，但是這種要碰到颱風或是下大雨，就沒法出去工作，風險太大，還是上班好，有個固定的工作畢竟不用面臨這種天災的考驗。

六十歲的男性耆老說：

資本主義進到我們部落，無好無壞，我們在過去本來就是耕種小米或是稻米，用以自給自足，後來我們原有的土地漸漸莫名奇妙的被支配，本來屬於我們的後來

却變成是國家的，可能是因為過去老人家不太懂土地要「登記」吧，地被分完了也不知道…要不然就是老人家漸漸走了，年輕人不再以務農為生，所以土地也一筆一筆賣掉或是分租給外地的人，或是做其它用途…以前在我們部落裏面生活你不會餓死，你沒有工作，你的親友就住在部落裏，他們會拿飯菜跟你分享；我們部落裏沒有乞丐，就算你的親人都不在了，部落裏其它沒有血緣的人就是你的親人，總會有人照顧你…這應該，應該算是一種「共產主義」吧？（六十歲，2009/3/15報導）

耆老進一步解釋所謂部落的「共產主義」，自然並非全部意指馬克斯所說的「共產主義」，在筆者的理解之下，其實應該更較為接近「社會福利」的概念，該報導人強調「共產」意指的是經濟生活的「共享」，包括作物、食物、酒等必要的生活物質。資本主義進入部落之後，不僅改變部落的經濟生態，含括族人的生計來源及方式，同時讓族人與自然土地的連結產生質變；過去的部落結構是直接藉由自然的產物餵養，而今係以間接的方式換取食物來源。所謂「間接的方式」，便是以金錢交換食物，使人與自然之間的關係多了一層關卡，惟依靠年度的祭典或是儀式，藉以喚回人與自然的緊密關係與記憶。

以卡地布人的狩獵祭為例，當卡地布人即將進入山區狩獵之際，除了先對部落PalaKwan裏的三大氏族Karumahan，以及部落超自然界線處ZekaL³稟告即將出發狩獵，祈求平安之外，還要在進入山區的入口處做一儀式，對象是山上的mihaZup。「mihaZup」是一集合名詞，意思是「山上所有祖靈、神靈、超自然界裡的植物、動物靈等所有靈體」。稟告及祈求的內容，除了保佑隊伍所有人的安全外，亦要感謝山上的mioHalup賜予食物。且在狩獵期間所獵取到的動物，以及所有採集的植

³ 部落界線，即狩獵隊伍回來時所通過的凱旋門。

物，都要一併在下山時的祭儀中向*mihaZup*稟告清楚。這是對大自然崇敬及尊重所作的表現，因此對於山中所有動、植物的獵取及食用，與祭祀、神聖的概念產生程度上的聯結性

對於「到山上採食」這件事，卡地布人秉持著神聖且充滿禁忌的概念。先前第四章曾提到卡地布人的神靈概念，係 *kaidassan*（最高主宰／上天）>*mioHaLup*（土地）>*parroa*（大自然），中間還存有一層祖靈 *Temuwamuwan*（善終祖先之靈）及 *koadan na viroa*（或是 *kaongdan du kinadan*）（橫死祖先之靈／惡靈），然後是人的世界，最終於 *karosuwan* 地獄（一般人死後前往之處）。所有植物及動物係 *mioHaLup*（土地）所管理，所有植物及動物所生長之處為 *parroa*（大自然），無論是 *mioHaLup*（土地）或 *parroa*（大自然）其位階皆大於人間，因此無論是狩獵祭典或是一般平常日到山上摘採農作物，都要經過祭儀或是在心中祈求同意，如果依照 *MiZao* 的說法，這叫「（向神靈）打招呼（*ma-wa nad*）」。

因此，對於卡地布人來說，山上的檳榔不單是普通的食用果實，是 *mioHaLup* 及 *parroa* 所擁有的物，具有神聖性及禁忌意涵，並且此一果實是經由 *mioHaLup* 及 *parroa* 同意後所（摘）採集，其文化意義不同於人工種植的物種。因此，經由 *mioHaLup* 及 *parroa* 所產生的所有動植物，通常被賦以「靈」的概念。然而對於卑南族人來說，檳榔雖是文化祭祀的必需品，以及生活上的嗜好品，但却少見卑南族人的生活空間周圍種植大面積的檳榔樹種，或是以大量檳榔批發做為生計來源。

依照筆者先前對於卑南族八社十部落所做的計畫觀察，幾乎未曾見有種植大面積檳榔園族人，就算是位於最北、最靠近山區的龍過脈部落，部落裏的卑南族人也只是以自產自銷的方式，少面積或零星的種植株苗，供應自家雜貨店的檳榔

買賣。一方面是缺乏人力，以及區域位置不利於檳榔種植之外，自有土地的缺乏也是原因之一。再者，依照卑南族傳統「自給自足」的生計概念，根本無需大量種植檳榔做為生計來源。以金錢交換物質的概念，是在近代才傳到部落裏。對於卑南族人而言，檳榔是生活上的陪伴，祭儀裏的媒介物，且為卑南族文化裏的重要符碼。如果以實際用途和精神象徵的比例來看卑南族的檳榔，應是後者重於前者。

二、檳榔的保存

自行種植檳榔樹的卡地布人，如遇到檳榔當季產量過多時，會以檳榔乾的方式做保存。在過去缺乏冰箱的年代，檳榔乾是最佳的保存方式，藉以代替防腐劑。直至今日，檳榔乾的製作帶來另一種食用風味，並延長食用的時效。檳榔乾的製作分成兩種：一為先曬再煮，二為先煮再晾乾。卡地布人的製作方式通常為後者居多，方式大致如下：首先將檳榔下鍋以清水烹煮，直到檳榔的白肉部份稍稍呈現棕色，關火撈起。平鋪於陽光底下曝曬、晾乾，使檳榔果實呈現完全的咖啡棕色。

當確認檳榔皆已曬乾變色之後，移至鐵鍋、竹製容器或是其它材質器皿裏，依照各人喜好置酒或糖，然後放到冰箱一般冰層冷藏即可。這種檳榔乾也頗受老人家歡迎，因為煮食過後的檳榔乾較軟，經由陽光曝曬後的檳榔果實別有一種特殊風味，同時保有檳榔的原味及水份，是另一種選擇的零嘴。

三、白灰的製作

卡地布人的白灰有二種製作方式，一種是傳統式的燒烤，另一種則是現代化

的烹煮法。傳統的方式便是運用海邊的貝殼（任何貝類均可，例如蚵殼、蛤蜊殼等）或石頭，將其燒到紅透直至白灰化，待涼將白色的灰粉放入容器中，以清水拌勻成膏狀，即告完成。

較現代的自行烹煮方式，則是省略了製灰的過程。*Siron* 吃檳榔時習慣用自己製作的白灰，他會自行去原料行買整塊的白灰，然後放入鐵鍋中加水煮成膏狀，待涼後按照個人喜好酌量放酒，通常是放米酒，如放高粱酒則更香。等待整鍋白灰完全涼透，便移往小一些的圓形或方形的容器內，放到冰箱裏冷藏。一小鍋白灰做好後，大概可以吃上一年都沒問題。無論是傳統式或是現代式所製作的白灰沒什麼保存的問題，不要讓小蟲或是灰塵掉進去即可。老人家會以更小的容器分裝白灰，便於隨身繫帶。

傳統方式和現代方式最大不同，在於傳統方式製出的白灰，係直接採用天然素材研製而成；而現代方式所製出的白灰，是以半成品的素材再製，其口感並未有什麼不同，只是採取天然素材做為製作原料，所耗費的時間要比現代的半成品製作要長，因為光是尋找天然素材，才磨製成粉狀的過程，就需半天的時間，現代的卡地布人食用檳榔已鮮少使用此類方式，大多以店家現成的白灰，或是講究口感的族人，就以半成品自製的白灰做為食用的選擇。

四、老葉的來源

卡地布人的老葉來源有兩種，一種是直接向店家購買，另一種則是專程到山上去採野生老葉。店家裏的老葉有百分之九十來自於台東，而部落婦女大多以老葉做為生計活動，雖然和卡地布人口中的老葉不見得有直接關係，但是却間接成

為大部份嗜吃檳榔人口中的老葉。從部落婦女手中所疊的老葉，再集合到中盤商、大盤商，然後到各零售商，再至各個消費者，因此從老葉長成再到消費者的咀嚼，這中間至少存有一層的消費與經濟活動。

老葉是胡椒科的籐類植物，或稱為「蔓葉」。有辛辣味。老葉整株外形似蔓籐，要靠竹桿攀沿生長，當蔓籐長到相當的高度時，必須將蔓籐拉下，埋入土裡，讓老葉重新再發芽，這樣的葉子才多。老葉每年都要入土一次，然而葉子會一年比一年小，如果照顧得好，一棵老葉活上五十年沒問題。通常一分地可種三千棵左右的老葉苗。

近年來卡地布人的土地擁有率逐漸短少，一方面是賣出土地的比率高，另一方面則是務農人口逐年減少，因此將土地出租給非本部落的人。台東地區的老葉的葉面大且較厚實，顏色較為黑、沉，口感辛辣，不同於外國進口的葉子，葉面較小且口感淡。台東老葉之所以可以在市場上依然保有一定價格，和老葉的口感有絕大關聯。

（一）山上的老葉

生長在山區的原生老葉口感又不同於種植的老葉，過去老人家上山，欲嚼食檳榔或老葉時常就地取材。據族人描述，山中的老葉因為沒有農葉殘餘，摘取再以清水潔淨後，便可與檳榔做為搭配嚼食。

在傳統上，族人習慣從山區採集老葉回到部落食用；過去的卡地布部落原址並非現在位置，依照部落耆老描述，部落原先是在內溫泉山區，後繞於現在射馬干部落的後山安置，最後才往山下的平原遷移，座落於現在的部落位置。因此在

七月份小米收穫祭中，青年會 *vasalang* 們表演的精神勇士舞中，所展現出膝蓋彎曲的姿勢，便是代表過去青年們將各部族所獻之貢品，往山中部落送回姿態。因此，過去卡地布人的荖葉和檳榔，自然取自山區所產之野生種，只是因應時空變遷，檳榔及荖葉的取食，逐漸以金錢交換做為主要的方式。

（二）婦女手裏的荖葉

在現今卡地布部落中，年輕人大多選擇在都市中唸書就職，或是在附近的溫泉飯店中就職；少數留在家裏幫忙的婦女，主要以疊荖葉或採荖葉貼補家用。婦女們手上的荖葉絕大多數並非自家的，只有少數幾家自己種有荖葉園。因為疊荖葉的工作一方面是離家近，而且可以自行控制工作的時間及份量。目前採荖葉的工資計算以天數做為基本單位，約一天一仟元。若是疊荖葉工資則是以台斤計算，每台斤大概是十塊錢台幣。疊荖葉時最好依照葉子大小、顏色、品質做整理，葉柄太長要以剪刀修剪一下，依照黑色圓形塑膠籠的最外圈開始排起。

採荖葉的時間最好是從早上開始，因為荖葉園皆是以黑粗紗布圍住，容易產生悶熱，最好能夠早早採收早早結束。疊荖葉的工作因為是以重量計算，假如手腳快的話，一個婦女大概一天可以疊個九十或一百斤，就接近一仟塊的工資。然而這種工作要長時間坐在椅子上，手要不停地動作；這種工作的好處是可以聊天以打發時間，壞處是容易肩頸酸痛，尤其是肩膀附近的疼痛。

卡地布部落附近的荖葉園，大部份都是外縣市的人，租賃或是買得當地人的土地，用以種植荖葉。近年來台灣開放檳榔及荖葉的進口，然而根據筆者的訪查，大部份的檳榔愛好者還是愛用國貨，尤其是台東的荖葉，此與口感有關。縱使進口的檳榔與荖葉的價格較為便宜，但是對檳榔咀嚼行之有年的老饕來說，荖葉的

口感就差了一截。曾有一位荖葉中盤商對筆者開玩笑地說，如果全台東縣的荖葉農及代工罷工一天，大概全台灣省吃檳榔的人就有一天沒有荖葉可以用，雖然筆者尚未證實其真實性如何，但是其品質及口感的保證，是台東荖葉價格始終維持一定價格的原因之一。

基本上，荖葉的價格會依照季節更替而有不同的採收價。大致上來說，夏季產量大，價格較低，冬季荖葉產量少，價格較高；但有時也會出現特殊行情價，那就是適逢台灣選舉活動，荖葉價格通常會莫名攀升，一說是選舉造勢活動帶動檳榔的買氣，另一說是營造經濟活絡氣氛，以加強選舉票數。此一檳榔與荖葉價格與政治選舉的關聯性，筆者認為是另一個值得深入研究的議題。

五、荖花與荖藤

荖花和荖藤的品質同樣以山區所產為佳，現在的卡地布部落附近並無荖花及荖藤園。傳統卡地布人吃檳榔時，亦以山區之野生種的荖花及荖藤作為食用材料。荖花，外形呈長條而綠色，上有黑點，有胡椒的香氣，為嚼檳榔佐料，可以增進食慾，幫助消化，在過去用以去除瘴癘之氣。

種植荖花步驟首要架起棚架，於兩株母荖花中種下一株公荖花葉，使荖花長至竹尾折其尾端，等其開花結果。荖花長到一米半高的時候，要將荖花拉下，埋入土裡，讓它再發芽。再發芽的荖花不僅很快的開花結果，量也不少，更重要的是，假如切下這種稱之為「假枝」的荖花，將其每一節再行插枝，會比較容易活，產量亦多。

荖籐又別名「茺醬」，是荖花的根部。通常荖籐的採收，是等待荖花已經老到不能再開花之後，將其整株拔起，取起根部，切成長條或小塊狀。荖籐具有特殊辛香味，在口感上有清涼作用，對檳榔塊亦有佐味功能。常食用荖籐會使牙齒變黑，但如食用過多，會降低食慾及人體功能。

然而嗜食檳榔者通常會加上荖花或荖籐，以加強咀嚼時的刺激辛香味；食用檳榔與荖花／荖籐後，其特殊香氣會裊繞在口腔之中，不諳或不曾咀嚼檳榔者，可能會一時無法適應檳榔咀嚼者口腔中所散發出來的特殊辛香味，但一如嗜吃蒜苗的人一般，食用的人可是覺得一股辛香竄入腦門，清新又香味十足。通常卡地布的老人家會較喜好此二類的佐類，或是咀嚼檳榔行之有年的族人，是「行家」的選擇。

最靠近卡地布部落的荖花園，大概是在內溫泉山區附近，大多是由外地的人承租土地種植株苗，平地種的老花品質比不上山區種植的荖花及荖籐，因此，族人們偶而也會接到採收荖花及荖籐的工作。

六、食用的器具

食用檳榔的器具主要是指老人家要搗碎檳榔的器具，綜合分為以下幾種：（一）杵臼（二）小刀（三）小鉗子（四）*Dongdong*（牛鈴）。杵臼是所有搗碎器具中最常見的，再來就是小刀及小鉗子，因為易於繫帶，再其次才為傳統的 *Dongdong*（牛鈴），但已不多見。

對於如何將檳榔攪碎的方式，筆者從族人那裏聽到一個更有意思的方法，

傳說以前的老人身上都有一種鐵管，細細的，把檳榔從一頭塞進去，找木棍或是其它細長物將檳榔從另一頭推出來，這樣檳榔就會被擠碎。這種鐵管沒有正確的名稱，據說這種鐵管就是 30 步槍前端的槍管。但是現在已經沒看過這種器具，也沒見過有老人家再用這種鐵器來輾碎檳榔了。（美容院老闆 50 歲，2008/7/16 報導）

巫師 *Hailihai* 隨身的檳榔小袋除了檳榔、荖葉，還有小盒的石灰、小鉗子（類似小剪刀⁴）和小刀子，她吃檳榔時通常會先將荖葉塗上白灰，折成小方形，先送入口中，再用小鉗子將檳榔剪碎，再入口。吃檳榔並沒有一定順序，先吃荖葉再吃檳榔，或是反之亦然，而荖花及荖藤一定是和檳榔一起食用。使用搗碎器具的原因，在於老人家的牙齒已經鬆動不再堅固，於是要將堅硬的檳榔果實搗碎、切碎、剪碎或是輾碎，才得以吸取檳榔的汁液及氣味小刀的存在不只是為了切碎檳榔，還可作為挖取白灰的工具。

Hailihai 說她不喜歡用杵臼，是因為年紀大了，視力逐漸退化的關係，之前使用杵臼時，隨著搗碎速度的加快，總是打到自己的手指，所以她現在寧願用小鉗子一刀一刀慢慢剪碎檳榔，順便打發時間。至於 *Hailihai* 對於 *Dongdong*（牛鈴）的看法，也一如杵臼般，使用時總是因為當一隻手持 *Dongdong*，而另一隻手執鐵器或是木棍往下搗碎時，會不小心搓傷自己的手，因此以搗碎器具的體積及方便度來說，在 *Hailihai* 心中以刀子及小鉗子的使用排名居冠。

食用檳榔的器具通常使用者都是老人家，年輕人已經不見會用此類器具，無論是使用器具來碎裂檳榔果，或是製作白灰，都需要一點時間，不像店家裏的現

⁴ 筆者仔細端倪其造形，看似剪刀實際上却不然，因為小形剪刀的刀片不夠粗厚，無法剪碎檳榔子。

成檳榔，都已配好食料供給消費者使用。自製檳榔的好處，是可以依照各人喜好加入佐料，然而對於出門在外的卡地布人來說，食用的檳榔最主要還是要取其便利性，像現代市場上隨手可見的便易食品，可以隨時取用、就口，亦不用等待或運用器具製作。

綜觀以上，檳榔的食用與卡地布人重視與土地聯結的傳統概念，有著程度上的關聯性。檳榔的食用及保存方式，可分為自然產物及再製品，自然產物指的是新鮮檳榔，而再製品指的是檳榔乾；新鮮檳榔直接來自樹的根部以及土地的養分，當人採下新鮮檳榔做為食用時，便是間接與土地產生聯結，咀嚼檳榔時所產生的辛辣感及汁液，間接使食用者汲取來自土地的養分。人死後，經由分解與大地合一，成為土地養分的部分來源，再經由植物的根部吸收該養分及雨水，大自然以此循環成為一個生態網絡。這同時也說明了為何卡地布人對於山中的各式動植物，總是抱持感謝、崇敬及畏懼的原因。

隸屬再製品的檳榔乾，則是延長檳榔做為食物的期限；檳榔離開樹梢之後，約莫一日，就會逐漸脫水、變乾，過去以務農維生的卡地布人，繫帶水、酒與檳榔乾，藉以提神及止渴。檳榔乾不怕存放期限，放在袋盒裏不用擔心變質，此一方式與卡地布人如何思考食物的質量有關。例如何種食物可以淹漬、燒烤、煮食等，而何種食物不適易前述的方式。

在先前第二章的研究動機中，筆者提到檳榔難以在食物當中被分類，因為檳榔的殘渣並不能吞下（但其汁液可抑制飢餓感），它是嗜好品，一如現代人的口香糖，必須將渣滓吐出，並且食用檳榔使人在生理上產生變化（發熱、冒汗及抗奮）。檳榔果實「勉強」可稱之為水果，一如甘蔗可將汁液吞下，再將纖維渣滓吐掉，

但食用後却會出現與食用水果截然不同的生理反應，而甘蔗汁似乎也無法滿足人的飢餓感。幾乎在所有南島民族的居住環境裏，只要附近出現有檳榔樹種，則該族群莫不好此種果實所帶來的咀嚼感受。此一檳榔的特點，亦是在本章節中，想要再深入探討的特殊性

當卡地布人表示出對於檳榔的看法時，所提到的重點包括食用方式、祭祀、傳統共享概念、人與土地的聯結關係、婚姻關係，以及資本主義進入部落後的生計方式等議題。在後一節，將對於當代卡地布人對檳榔的記憶以及詮釋方式，進一步討論。

第二節 當代卡地布人的記憶與詮釋

卡地布人對於檳榔的來源除了訴諸於神話傳說之外，對於檳榔的運用，也和社會的祭祀傳統有關。卡地布人的檳榔運用大致上分為二類：一為食用，二為祭儀用。傳統的卡地布卑南人會把檳榔視為醫療藥品，部落巫師們將檳榔塞以陶珠或是鐵片⁵，用於祭祀與占卜。無論是食用或是祭祀的運用方式，不僅只出現在卑南族的卡地布部落，在卑南族其它九個部落中皆可見其縱影。然而卡地布人對於檳榔的記憶以及詮釋方式，主要還是和卑南族文化有所關聯。

一、老人口中的檳榔

在筆者的田野期間，所參與過的私人部落聚會，通常以耆老們的主體為居多，平均年齡為七十歲左右。聚會中多伴有米酒、維士比、香煙、檳榔、荖葉、石灰、

⁵ 通常是刮除鍋子中央的鐵鏽或是鐵片來做為使用。

花生或幾盤下酒小菜。這樣的聚會常在晚上用完晚餐之後開始，概與過去務農時代的習慣有關，總是要在每日農忙之後開始閒聊。

當卑南族人要講述「祖先的話」之前，必須進行一項儀式，即以右手食指蘸酒，再輕灑於空中，行三次，並禱唸祖先之名，請求准許講述屬於祂們的神話傳說與事蹟，也請求祖先在一旁協助與引導，稱之為*bilala*，意為「跟祖先打招呼」，如此，講述者才能敘說流暢，也不會遭遇到不測和不幸的事。⁶接著再併以檳榔的咀嚼，通常一場揉合神話、歷史及經驗的座談才得以開始。

卡地布部落的老人家們有一種特殊的姿態，那是結合了記憶、歷史、堅毅、智慧及經驗所呈現出的特殊氣質。在聚會之中，常會感受到卑南族嚴謹的傳統階級概念；尤其是正式場合之中，老人家通常是在中間最重要的位置；就算是一般居家場合，食物或是酒、檳榔等，也都是老人家們先享用。檳榔是聚會時不可少的嗜好品。老人們在聚會或是閒暇時，總要以檳榔相敬，做為談話的開端。聚會內容除了部落事物之外，便是聊往日的記憶。有些老人家因為年紀太大，牙齒不齊或是缺牙，會以小型杵臼將檳榔和以白灰剝碎，呈現出紅色的檳榔碎渣，再予以食用。

部落族人表示，在卑南族過去的傳統社會裏，檳榔被視為是防治牙齒病變的好幫手，於牙刷尚未普及甚或未被發明的年代，族人們會以檳榔渣滓來回地在齒面上擦揉，用以清除牙縫間的齒垢。而婦女們更以檳榔汁液塗於唇齒間，視之為美。在《台灣省通誌》⁷中記載，「南部各族群並無缺齒之習慣，因夙有嗜食檳榔之

⁶ 宋龍生也提及在南王部落有時以日語*mukasi banasi*或*musi banasi*稱為「故事」，即所謂「昔話」（1998）。噶瑪蘭族稱神話傳說故事為*pakunku*（清水純 1998），應該是由閩語「講古」一詞而來。

⁷ 洪敏麟纂修，（1972）台灣省通誌，卷八〈同胄志（上）〉第二冊，頁 93。南投：台灣省文獻委

習慣，故牙齒多黑色斑痕，為避免黑白斑痕參雜而不雅觀，乃施以涅齒以求齒之全黑」。南部的原住民族群認為將牙齒染黑，能除口中穢惡⁸。在過去，卡地布部落的婦女們會將檳榔汁液大量塗抹於齒上，如此的染齒被視之為一種美感的表徵，是該社會文化傳統中美學上的選擇。現在的卡地布部落已不見染齒的族人，一位五十歲左右的男性族人表示，他小時候看過染齒的老人家，不過大多為巫師身份的女性耆老，以前的老人家會將食用剩餘的檳榔渣，來回摩擦齒面，一方面作為染齒，一方面作為清潔齒間殘垢之用。當開口說話或是張開口笑的時候，一排烏黑發亮的牙齒，在過去被視為美感，然而隨著老一輩的凋零，再加上只剩女性巫師會染齒，因此有人覺得如此的表現恰巧也可做為威嚇的作用；一如泰雅族的黥面文化，卑南族的染齒文化業已消失。

一位卡地步卑南族的年輕報導人曾對筆者表示：

我很少聽見過去老人家因為吃檳榔而得口腔癌，還是什麼癌的。如果吃檳榔會有問題，都跟那個紅灰有關係。就是那種紅灰呀，有沒有，放一堆香料的。我們這裏的人比較少吃紅灰，都是吃白灰。紅灰的檳榔，吃起來比較香，比較烈、刺激，就是大馬路旁呀，都嘛是白浪（平地漢人）去買比較多，我們比較不喜歡那一種的...（*vansalang*，飯店服務業，34 歲。）

在過去，婦女染齒被視為一種美的表現，一位卡地布六十歲的 *Ina* 說；

約在二十年前，部落裏還是有婦人會染齒，最後一位我看過有染齒的婦人，是一位 *pulingaw*，但是她那時年紀也很大了，現在沒有了，因為後來大家都被教育要

員會。

⁸ 孫元衡（1994）赤崁集，頁 25。南投：台灣省文獻委員會。

刷牙刷得很乾淨，所以久而久之，大家都不染齒了，而且都說吃檳榔不健康，可是我們有時候吃檳榔吃到最後，還是會習慣把剩下的殘渣拿來刷牙面，像刷牙那樣呀，我們以前的人那樣做，很少有蛀牙的，以前的老人家也都那樣做，所以我們也會照著做。現在的年輕人比較不喜歡牙齒變色，像我們年紀大的人，就比較不在乎了。

在過去紅灰⁹不盛行的年代，卑南族人吃檳榔時所使用的白色石灰，皆來自自然界，如取自：石頭、牡蠣殼或蛤蜊殼等物質。將上述三種物料乾燒成白灰，待冷卻之後摻水，攪拌成泥狀，置於小盒中。過去，也曾有一段時期大家都流行吃「黑灰」，但如今已不見此種配料。「黑灰」是以草膏與兒茶合煮成原汁，沾以石灰形成膏狀。而紅灰則是黑灰加白灰加香料的新產品。現在所見到的紅色檳榔汁液，並非單食用紅灰所造成的，而是需有檳榔、荖葉、白灰（或紅灰）三樣物質摻在一起，才會產生紅色的檳榔汁液。

當在卡地布部落裏遊走漫步時，很常會看到老人家，尤其是上年紀的婦女們，她們在聊天或是作刺繡¹⁰之際，身邊放置著一個像竹編材質的小籃子，裏頭放有檳榔、白灰、荖花（或荖籐）、荖葉、小刀、小鐵槌、杵臼。要嚼食的時候，便以小刀切一片檳榔及荖籐作為食用；或是將檳榔中間剖開，摻以白灰、荖花或是荖籐，有時裹以荖葉及白灰，或是不包荖葉，直接就口。而有些老人家因為年紀太大，牙齒不甚穩固，就會以一般常見搗碎中藥材的杵臼、或是鐵槌，將檳榔搗碎，再佐以白灰或是不加，享受檳榔及佐料所帶來的特殊青草香。

⁹紅灰主要靠甘草粉、甘草膏、兒茶、白灰及香料攪拌而成。甘草原產於塔里木盆地、中東、巴基斯坦、蘇俄等等，紅灰業者過去使用的甘草粉或甘草膏（濃度高），都是大陸貨。至於兒茶，以往皆用白兒茶，現在用印尼生產的紅兒茶。在國民黨戒嚴時代，甘草膏均靠走私進口，被政府抓到會以走私貨銷毀，這亦是如今紅灰行情比以前要便宜許多的原因。

¹⁰ 作傳統服飾上的刺繡裝飾。

二、吃與不吃

臺灣過去有段期間，檳榔一度缺乏。約是在日本撤軍後，臺灣初恢復所有秩序；若想要食用檳榔，就須採食野生檳榔，或至幾戶某特定人家的前院，撿拾或採集檳榔。一位近六十歲的女性耆老透露一段童年記憶

從前我們做小孩子的時候，大家都很窮，大人們想吃檳榔會去山上割，我們小孩子則會去找一種樹皮，有香香的甘味，把它剝下來，嚼一嚼有甜甜甘甘的味道（雜貨店 Ina 70 歲，2008/1/20 報導）

耆老所說的「樹皮」，指的應是「甘草」，有人食用檳榔也會夾以此類植物來嚼食，不過通常要經過曝曬才能做為辛香料。

當祭典的場合來臨，檳榔通常成為一般族人口中的嗜好品。一位正值大學放暑假，回部落參與 7 月收穫祭的男生說：

平常不會吃檳榔，可是每當一遇到部落有祭典活動的時候，朋友或是親戚都會互相請吃檳榔或香煙，算是一種禮貌嘛。剛開始的時候我不會吃，可是久了就會吃一下，尤其是在冬天參加大獵祭的時候，在山上冷，檳榔成了最好的朋友，因為可以暖和身體，尤其是要守夜的時候，可以提神，眼皮才不會那麼重。但回學校之後，就不會吃了。哈！（大學生 20 歲，2007/07/17 報導）

大環境對於食用檳榔族群及形象的定位，總是放在社會中下層級，並與「不

健康」劃上等號。而相對於習慣將檳榔做為禮遇賓客，並且以檳榔做為重要祭祀物的原住民族群來說，大環境的宣傳及價值觀，使得新一代的年輕族人對於檳榔的使用，做了某種折衷。對於年輕的卡地布族人來說，食用或是不食用檳榔，無關於形象及健康的問題，而是在於「場域」。

一位身為公務員的女性族人表示：

在外面的工作場合嘴巴紅紅的總是很奇怪呀！不像在部落裏大家都覺得吃檳榔沒什麼，可是在外面除非是做比較勞力的工作，要提神嘛，所以要吃檳榔，要不然平常不會想吃，如果在部落裏有人請你吃檳榔，如果會吃就吃，不會吃也不會有
人一定要你吃，就像有人遞煙，會抽的人就抽，不會抽的人就說聲謝謝，我想這就是一種禮節吧。（公務人員 58 歲，2007/07/15 報導）

在部落裏，吃檳榔是一件稀鬆平常的事，但是大社會的教育系統教導吃檳榔會有損健康，有礙觀瞻。這裏似乎出現了社會文化脈絡差異的現象，如果食用檳榔這件事是置於卑南族社會文化脈絡裏來看，其爭議性應該就會小一些，因為此於卑南族傳統的祭祀觀念有所聯結性；但如果是放置於大社會文化脈絡，食用檳榔不但是和社會階級、健康問題以及美觀等負面議題扣連在一塊，並且與學校教育系統所提倡的衛生保健概念有所抵觸。當筆者和一個部落國小五年級小朋友聊天時，當聊到關於大人吃檳榔的問題，小朋友似乎充滿矛盾的回答：

我Imu¹¹都是回到家再吃，我不會吃，因為大人沒有教我，可是我同學會吃，因為他們家的人都會吃，吃檳榔牙齒黑黑的，好醜……可是我Imu們會吃，我爸爸會吃，

¹¹ 祖父母輩之長者，皆可為Imu。

還有媽媽，我也不知道為什麼大人喜歡吃檳榔？（小朋友，國小五年級，2008/12/10 報導）

另一位中年的報導人則說：

我們從小就會吃檳榔，吃檳榔這件事和我們吃飯、喝水一樣，這沒什麼好稀奇的，當我們要上山參加狩獵祭的時候，透過下顎強力的咀嚼運動，較不會使人產生睡眠感，在狩獵時可以提神、保持警戒的狀態，同時在年底寒流低溫來襲時嚼一顆檳榔，比什麼方式取暖都有效。（五十五歲，2009/3/11 報導）

以上述年輕一代和老一輩的族人對於檳榔的描述，便能看出老一輩的族人對於吃檳榔這件事的態度較為隨性，而年輕人則較會考量場域的問題：什麼場合可以吃？什麼場合不適合吃？這不但關聯於報導人所處的社會文化脈絡，也和部落世代交替所受到的資訊影響息息相關。

（三）現代與傳統之間

對於卑南族人來說，檳榔不只是咀嚼的嗜好品，更是傳統儀式上祭祀用品。其重要性更勝於酒，因為它是與祖（神）靈的溝通媒介。訪查幾位年輕人，都表示不是很了解祭儀中的檳榔；因此筆者開始訪問幾位年輕的族人，關於部落祭典儀式的事，他們能大略說出祭典流程，但細節不很清楚；只有約莫少數幾位約三、四十歲的族人知道祭典的卑南語名稱及由來，而關於儀式的進行過程與其象徵意義，則不論是年輕或是青壯年族人，皆異口同聲表示這要請教部落的耆老、*pulingaw* 或 *rahan* 們才會知道，自己不太了解。而關於收穫祭、大獵祭、除喪儀式

等幾個與男性較有關的儀式，女性族人則都表示不知道他們的進行方式，要男性才會了解。反之亦然，若是問及關於祈雨祭的內容及參加成員，則要問女性成員才能了解。因此，透過了解一個卡地布人所知道的祭儀細節與相關知識，概可以區分出此人的社會階級、性別及隸屬的年齡層組織。對於檳榔食用的方式，多數人都能依照自己的經驗侃侃而談，但是在傳統祭祀方面的檳榔象徵，則是無法與之闡釋，除非是 *pulingaw* 及 *rahan* 的傳承者。

因此，關於祭祀及儀式中的檳榔，必須請教 *pulingaw* 及 *rahan*，因為這隸屬於巫術的範圍，也就是屬於神秘知識的範圍。如此神秘知識的傳承，與現代／傳統的分野似無太大的關聯，如果從祭儀及社會階級的概念出發，從祭儀的進行及分工便能略窺卡地布社會的階級劃分以及性別分工。但祭儀的舉行內容、進行日期或是目的，則會因為時空轉換而有所不同，例如 *moaZa* 儀式¹²，由於現代部落的年輕人大多已不務農，因此現在較少舉行。再例如七月的收穫祭，亦為慶祝過去族人種小米時的收成而舉行，現在則為部落的慶祝活動，類似漢人的過年，遠在他鄉工作的族人們都會想辦法回到家鄉參加，但真正為了小米收成而慶祝的意味較為淡薄，目的在於聚會、懷念並傳承文化活動。卡地布人如此重視文化活動，可看出年輕族人們正試圖將現代及文化傳統，做一最為適宜的融合。

卑南族的檳榔文化與祭典之間，繫有一條看不見的線，不只是感官上的知覺，更是對於土地的尊崇及對大自然的感念。就算卡地布部落過去有一段時是完全中斷傳統祭儀的舉行，惟青年會所在期間斷斷續續實行組織制度，¹³，然而隨著傳統祭儀的恢復並提倡傳統知識及技能，新一代的卑南族卡地布人依舊努力要將過去

¹² *moaZa*：在每年國曆的九、十月左右，每家因小米收成而舉行感謝祖先的儀式，意在請祖先分享家中的收成。參見本論文第四章 檳榔與祭儀生活會有較詳細的介紹。

¹³ 陳文德編纂，（2001）臺東縣史卑南族篇，頁 108-109 及頁 112。台東：台東縣政府文化局。

的傳統知識與現代生活做一融合，甚至創新和折衷（例如以杭菊祭代替傳統的除草祭）。當老人家們在回憶往事之時，新一代的年輕族人們正努力的想要把傳統結合現代，其歷程必然存在傳統與現代的衝突及矛盾；但更重要的是，部落近年來想要積極營造的強大凝聚力，以及曾經失去而後被找回來的深層文化，鼓舞著年輕族人持續結合傳統與現代的士氣。

第三節 檳榔的咀嚼：感官經驗的延伸及隱喻

對於大多數人來說，我們所品嘗的第一種事物，是來自母親乳房的乳汁；伴隨著愛與情感、撫觸、安全感、溫暖，與幸福——我們首次感覺到的愉悅感。稍後她會親手餵我們副食品，或甚至先為我們咬嚼食物，再將已初步分解的食物餵入我們的口中。這麼強而有力的結合絕不會輕易消褪。我們說「食物」，彷彿它是簡單的事物，是如岩石、雨水那般視為當然的絕對事物，但在大多數人的生活中，它也是愉悅的主要來源，是身、心兩方面的複雜滿足，而這大半與孩提時的記憶有關（引自 Ackerman 1993：142）。¹⁴

在 worlds 各文化中對於食物，尤其是對於嗜好品的闡述，例如香煙、口香糖或是檳榔等，會牽動下顎並出現吸吮反應的食物，都會出現像是「母親乳汁」的形容方式，並形成一種具有普同性的感官概念。就好比筆者曾訪問部落耆老關於吃檳榔的感受時，他曾形容吃檳榔就類似於人剛出生時，汲取母親乳汁一般的反應。當我們有機會咀嚼到青色的檳榔果實時，所嚐到的一股特殊而清新的青草味，說不上是鮮甜，却有一種裊繞口腔、直衝腦門的特殊氣味。或許就如上述作者所言，

¹⁴ Diane Ackerman 著，莊安祺譯（1993）感官之旅－感知的詩學（A natural History of the Senses），頁 142。台北：時報文化。該作者目前擔任康乃爾大學客座教授，身份為作家、詩人、記者及探險家。

人對於食物的記憶，是源自於第一口食物的印象。因此在往後成長的日子裏，不斷尋找這種「第一口食物」的氣味及觸感，而此種食物往往與「身體放鬆」的姿態有關，包含安全感及溫暖。

一、檳榔的滋味

通常卡地布人食用檳榔的順序及配料不一，有的人會將原來呈現橢圓形的完整檳榔果實，以刀剖開，中間夾以荖花或荖籐；或是將檳榔葉塗上白、紅灰，包住檳榔子入口；或是直接將石灰置於已剖開的檳榔果裏，把荖葉完整包裹檳榔，送至口中嚼食；亦有人將檳榔子去除蒂頭，完全不需佐料，直接就口咀嚼。

食用者通常需要一段時間的將檳榔充分咀嚼，再將檳榔汁液吐出（但亦有人將之吞嚥胃中），最後再將檳榔渣滓吐掉。因檳榔殘渣纖維粗糙，吞下會傷及消化器官。果實、石灰和葉子的汁液，與唾液互相混合，便會產生紅色濃稠的汁液。大多數的人則都會將第一口檳榔汁吐掉。

從感官的角度來看，經由檳榔、荖葉（或荖花、荖籐）及石灰，三者結合後所釋放出的物質及汁液，會刺激人的神經系統，使人發熱、亢奮並且精神較為集中。在口中咀嚼檳榔的味道，似有一種特殊的植物香氣在口腔中不停迴繞，身體不但會產生溫暖的感覺，且會有類似酒醉、放鬆的狀態。冬天吃檳榔的人口會增多，因為有禦寒的效果。狩獵時咀嚼檳榔，可以稍微解除狩獵時的緊張感且放鬆肌肉，但却使人精神亢奮，頭腦較為清晰。

一位男性報導人認為，嚼咀檳榔與「勞動」有密切的關聯，係來自於卑南族

過去的農耕生活，需要提奮精神：

藉由咀嚼檳榔時兩頰的咬合，可使人遠離疲勞，並且解渴。過去在山上工作，或是從事農務時，檳榔是必備的。

筆者所嚐得的第一顆檳榔果實是雜貨店 *Ama* 給的，沒有荖葉、石灰，就是一顆完整去帽核的菁仔，白肉且細嫩，*Ama* 說他們小時候沒什麼零嘴，小孩子會拿嫩一點的檳榔子，咬食檳榔果上部的白色部份，那個細嫩區塊咬了之後可以吞食，而且據說咀嚼這樣完整單純的檳榔子，還可以降血壓。

在部落裏，隨處可見卡地布老人隨性的咀嚼檳榔，尤其在族人聚集閒聊時，絕對少不了它。第一口咬下時的檳榔果，帶有濃濃青草味，愈嚼愈使人臉頰發熱，心跳加快，並令人感到愉快。而口中的汁液因為檳榔果及石灰的交互作用下，逐漸轉為磚紅色，這時通常雙唇也會染成紅色。當耆老們講述過去的歷史，或只是單純打發時間，檳榔與酒¹⁵是不可或缺的物品。此處出現另一個值得探討的是，筆者於田野中發現，只要有檳榔的出現就通常會有香煙的陪伴，這兩樣物品的同時出現的頻率，不亞於檳榔與酒的搭配，這有可能只是個人的喜好問題，但如果是依循前面所述——人總是尋找來自第一口食物的印象，那麼，或許就可以解釋，檳榔與香煙為何總是一塊出現在卡地布人的聚會場合裡。

二、味覺、觸覺與記憶的交錯

一如前幾段中較為年長的報導人所言，對於檳榔的印象總是來自於童年，尤

¹⁵ 筆者在部落中最常看到的搭配是米酒配綠茶，威士比配國農鮮乳。

其是在那段物質缺乏的年代，只要是能夠放到嘴裡嚼的、無毒的，如果在咀嚼中還能夠嚐到其它味道（甜味、辣味或是辛香味），更是會受到孩子們的歡迎。有的族人透露童年時喜歡嚐青草最底端、白色部位的味道；有的人在以前就聽老人家說某種花朵的根部藏有花蜜，所以在路上只要瞧見那種花朵，便會採摘下來吸食其蜜（但隨著年紀的增長，便不敢再如此大膽，怕中毒或農藥殘餘）。只要能夠滿足童年時期的味蕾，任何味道都值得嚐試（*pataLam*）看看。

卡地布人一如其它台灣原住民族，對於食材的處理，不但烹煮，同時也淹漬食物，通常淹漬食物需要大量的鹽份，為的是延長食物的保存期限，不讓食物具有腐敗的情形。卡地布人也淹漬豬肉，有的卡地布人家中擺放一些外刻有傳統圖騰的陶甕，據說這些甕便是拿來淹漬豬肉。卡地布人通常稱淹豬肉為 *si-law*（此種稱法與阿美族語相同）。淹漬後的食物味鹹，刺激味蕾並使唾液增加，可增進人對於食物的需求。在特一文化模式下，卡地布人將自然食物轉為再製品的例子，還包括了 *Ha-vay*（小米粿）。

當七月的小米收穫祭的最後一個晚上來臨時，卡地布人要舉行搗米糕的儀式—象徵此時收割已經完成，藉以慶祝豐收並向祖靈獻祭。在搗小米之前，所有的族人需排成圓弧的歌舞隊形，由 *pulingaw* 與 *rahan* 演唱所有儀式歌曲，中間所空下的位置是要搗小米之用。進行搗小米儀式前的歌舞進行長達數小時之久。當歌舞停止時，族人們需以傳統的器具—杵與臼，搗打小米成團；這過程中，全場的目光焦點便是場中的小米，其中杵與臼的搗打聲音，是相當重要的精神象徵，因為杵重量較重，通常由男子接手搗糯米，做為男子力量的展現。當小米已被搗成深具黏性的糕狀物時，婦女們會以竹製的圓形殼盛小米糕，以手的形狀及力量將糯米分開成更小的塊狀。此一搗好並分成塊狀的小米要馬上向祖靈獻祭，告知與

感謝的祖靈庇佑，並祈求下次的豐收，其它的則分給族人食用。

這種 *Ha-vay* (小米糕) 是典型可做為儀式及食用的食物，「共食」的意義甚深，與檳榔不同的是，這種再製的 *Ha-vay* (小米糕) 可以在正式用餐時填滿胃腔，做為人們動力的真正來源；而檳榔所提供的，是能夠振奮人精神的物質，為令人止渴的液體狀。*Ha-vay* (小米糕) 的黏性，也使得人在食用時的下顎運動方式有所不同，相對於檳榔的硬、脆，這種小米製品的食用是較滑順的咬合，而檳榔的硬度會使人的下顎運動弧度加大，促使人要集中精神並加強力量才能咬碎檳榔。同樣是做為食用與祭祀的物品，但就味覺、觸覺及記憶來說，却有如此大的不同。當卡地布的耆老們以刀、杵臼等工具搗碎檳榔，讓檳榔能夠更易咀嚼，「搗碎」檳榔的動作與「搗」小米動作，皆同樣作為入口前的製作過程，成為食用前的儀式，並使食材釋放更多的水份及甜度。

若說米糕的「黏」象徵著「團結」與「整合」(胡家瑜 2004: 200)，那麼，從檳榔的角度如何看出卡地布社會的結構關係？一但建構起某種社會結構，其機制或規則要如何遵循及實踐？又有那些是卡地布人建立社會關係的模式？

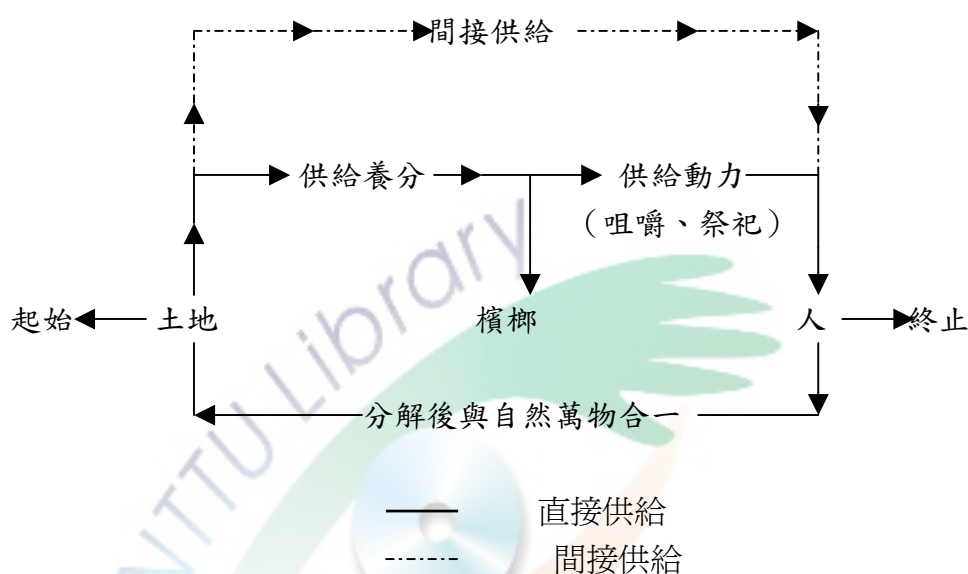
第四節 小結

本章節主要探討檳榔的流動模式、卡地布人的社會實踐，以及當做為刺激感官知覺的檳榔，成為社會關係的聯繫時運作的模式。希望透過以下三個議題，以具體突顯卑南族特殊當代的檳榔文化意象。分別為檳榔的生產與消費、當代卡地布人對檳榔的記憶與詮釋，以及檳榔咀嚼的感官經驗延伸及隱喻。

在卡地布部落裡，「檳榔」此種嗜好品的共食，在意義上與「食物的共食」極為類似，除了不能吞下肚子裏之外，檳榔的共食有某種儀式上的意涵。胡家瑜（2004）討論賽夏儀式食物與 *Tatinii*（先靈）記憶，透過賽夏儀式食物中的多種感官特性，如糯米的黏與甜，小米的乾與苦，或豬肉的油滑與切割，也隨著食物在各種儀式中反覆的製作、食用和交換，而成為跨越時空界線文化意象再現的關鍵要素。同時，處現理食物的儀式情境，如用杵臼輪流打糯米糕、烤小米和踩小米、群聚蹲在地上抓與分割糯米糕和豬肉等場景，經由多重感官知覺的共鳴運作，交織形成豐富而生動的記憶要素（胡家瑜 2004：201）。她認為，藉由共同分享的食物經驗，可以使一些細微記憶符碼得以重現。

若就檳榔的傳統共食記憶來說，應該源自於早期的農耕及狩獵活動。檳榔的提神作用，常被拿來運用做為食物的暫時代替品。檳榔的共食記憶，包含了農耕時的勞苦，以及狩獵時的緊張感，這些傳統的生計活動，如今依舊被當地的卡地布耆老們所傳述，因為這些生計活動以及儀式的舉行，維持社會基本結構與傳承。面對外界環境及時代的變遷，從物質上符碼象徵，喚回過往的記憶。卡地布人並藉由檳榔共食及祭祀的場景，做為族群的群體記憶。

若從卡地布人與土地的臍帶關係來看，卡地布人的檳榔咀嚼不只是一般的嗜好消遣，更源自於對於土地的依賴及記憶。土地孕育檳榔，人透過檳榔汲取大地之水，人死後與土地互為結合，成為養份供給動、植物成長，使卡地布與土地不僅是供給及需求的關係，更為一條臍帶，輸送卡地布人食物的來源，更為靈力及生命力的起始。



依上圖所示，土地做為起始，直接供給養分至檳榔，透過檳榔，間接成為人祭祀、及食材的源頭。此一直接供給循環最終於人，人死後與自然萬物合一，最終成為養份，提供土地肥沃的來源之一。從祭祀的角度來看，土地是神聖力量，及禁忌規範的起源；由咀嚼行為來看，土地亦係餵養檳榔成長的起始。土地對人是間接關係，人之於土地是直接關係。

筆者以為，從上述社群關係建立的例子，或可作出一種為假設：檳榔在卑南族社會關係交換中具某種「融合」之象徵機制；檳榔「融合」了兩性、個人與群

體、自然與超自然、結構與意識…之間，係融合兩種範疇的媒介物。從卡地布部落檳榔的生產/消費、記憶與詮釋、個人感官經驗以及社會關係來看，檳榔不只是滿足咀嚼慾望的嗜好物，它已經和卡地布社會結構互為一種深刻的關聯。此種聯結性自神話、祭祀，到當代的生產消費習慣，成為一種連續的、環環相扣的狀態，讓人深思其中所蘊藏的豐富意涵，並從中體會檳榔在卑南族社會文化中所呈現的獨特符碼。



第六章 結論

第一節 研究成果與貢獻

我們藉由感官而認識外在世界；當感覺到某些現象時，由於感官的運作方式，以及人腦整理、解釋外來刺激的方式，使我們賦予這些現象一些特徵。這種整理過程有一個極重要的特點——就是我們把周遭的時空，連續切割成片段，因此才會把環境看成係由許多不同名類的事物所組成，同時也把時間之流看成一連串分離的事件。相對的，當我們製作物品（各種人工製品）、安排儀式活動、或者記述歷史時，以自己認知的自然世界作為模擬對象，在意識中把自然產物加以割裂和分類，因此我們所製作的文化產品也有一樣的割裂和分類方式（引自 Leach 1998:23-24）。

本研究試圖從卡地布神話、性別、超自然力量、生命儀禮（婚禮及喪禮）及社會結構，探索關於卑南族檳榔的象徵及隱喻。藉由結構與意識理論的交互論述，儘可能地解析神話裏所要傳達的訊息，使我們更能理解在該社會文化脈絡下，關於檳榔的象徵及隱喻。綜合主、客觀雙方面的角度，論證卑南族文化脈絡裏，檳榔物所指涉的象徵及隱喻，並得知關於卑南族的兩性概念及分工模式，亦理解兩性的社會分工、祭典儀式，與傳統的生計活動係環環相扣。

以卑南族的文化體系來說，係分為八社十部落，每一個社群對於自身的文化都有不同的自我呈述及闡釋，再因卑南族各社群的座落處，與其它族群的區域互有重疊，其文化亦有相互採借之處。類似的檳榔神話，不只是出現在卡地布社會

裏，亦出現在其它社群之中，例如南王部落，甚至是在其它族群神話裏，出現類似的文本架構。

而卡地布人對於人群來源的自我呈述不同於其它卑南族社群，即在卡地布人強調‘*ruvuwaHan*’－‘發源地’為卡地人的祖先起源地。即便是歷史或口述中，皆相當清楚呈現卡地布部落的人群來自何處，但是卡地布人仍以‘*ruvuwaHan*’做為人群及儀式起源的起始地。這亦涉及往後卡地布人對於各項儀式、神話及神聖力量的概念，皆以‘*ruvuwaHan*’做為源頭。

同時，對卡地布人來說，檳榔係具世俗／神聖的物，從商店及過去從山上採集的檳榔，皆有不同的意義。現代的生活經濟消費模式，使得檳榔的取得日趨便利；在傳統上，山上的檳榔不單只是日常的食用嗜好品，更是 *miHaZup* 及 *parroa* 所擁有的物，具有神聖性及禁忌的象徵及隱喻，對於過去的卡地布人來說，此一果實乃是經由 *miHaZup* 及 *parroa* 同意後所（摘）採集，其文化意義不同於人工種植的物種。因此，經由 *miHaZup* 及 *parroa* 所產生的所有動植物，即被賦以「靈」的概念。現代祭儀用的檳榔，雖不再強調需以山上的檳榔做為儀式媒介，但在却在口述歷史及祭儀中呈述在以往山上的生活模式，及從山上的周邊環境所取得的物品，來做為記憶及傳承內容中的重要原素。對於卑南族人來說，檳榔雖是文化祭祀的必需品，以及生活上的嗜好品，但却少見卑南族人的生活空間周圍種植大面積的檳榔樹種，或是以大量檳榔批發做為生計來源。

本文第三章的文本架構及脈絡，係企圖從文學的角度，配合已知的社會文化架構及田野材料，分析卑南族神話所隱涵的象徵意義及模式。經由本研究分析的結果，認為神話情節所指涉檳榔與兩性的聯結性，係來自於檳榔的外形及咀嚼經

驗，象徵著兩性共存互依。同時神話的內容，亦暗示了檳榔及卑南族祭儀間的關係，包括祭祀檳榔的來源、功能及隱喻，

第四章則試圖分析卡地布部落祭祀檳榔的運用方式，及其象徵符碼。並於文中分別舉出大型祭祀、個人儀式及生命儀禮的實例，概略描繪卑南族儀式檳榔之整體集體功能及符徵。卡地布人的檳榔，不僅被運用於祭儀或食用上，更讓傳統的卡地布人在生活之中，得以遵循某種的無形社會規範，以防導致厄運發生或是觸犯禁忌。檳榔做為醫療功能，還可舒緩卡地布人在身、心靈上的焦慮與不適感，因此檳榔不單只有兩性或超自然的文化意義，對於卡地布人來說，亦具有身體／心理醫療作用，以及維護社會秩序之功能。

關於檳榔的生產／消費、檳榔的流動模式、食用檳榔的各式器具、個人感官經驗的隱喻及經驗等議題，被置於第五章中，係企圖以傳統與現代間的對比方式描繪，突顯現代卑南族卡地布人對檳榔的觀感、個人參與祭儀經驗及感官上的呈述。而卡地布人亦將咀嚼檳榔的感官經驗，轉換為與他人分享之形式，即傳遞檳榔物予他人共享，形成一種聯繫社會關係的媒介。而此種聯繫社會關係之模式，在現代被大量賦予負面評價之醫療宣傳，放大成為對健康有害之飲食行為，在部落內部的咀嚼檳榔行為係為稀鬆平常；然而在大社會環境中，即需遵循某一現代規範，或接受某種現代價值觀的灌輸。

若我們從神話的情節，探討人的心靈活動、指涉及隱喻，是否就可以從中得知更多的訊息？李維史陀假設，從表面上考察一組神話故事情節，我們所得到的印象，就將是這些故事中，包含了許多不同的微小事件，或是一連串重複或反覆被說明的基本主題。例如：兄弟姐妹之間，或母子之間的亂倫關係、弑父、弑兄

弟、食人等。他認為「在故事的表面意義背後必有另一種無意義」，及一種用符碼傳遞的訊息（Leach 1998:68）。而此種訊息背後所傳達的意義，往往是要運用更多的語言或是文字來做為闡述，其闡釋方向不一定會往那個單一方向前進，故事發展的決策，全係由敘述者做為操控。筆者認為，神話情節所環繞的主體，不見得就是基本主題，但一定和當時人的生活模式，及其意識型態相關。

其實每個社會皆巧妙的形塑出屬於自己的社會結構，無論此一結構是來自神話或是歷史的堆疊結果。許多差異性亦不只單單是生物上的差異所形成，而且是一種想像力的創造。Mead 指出，在研究兩性氣質種種顯著差異的問題方面，複雜社會中的人可以沿著文化傳統的線索，從大量富有衝突的歷史傳統出發，並揭示文明過程。Mead（1993（1935））認為兩性氣質的養成，是因為社會模式與後天逐漸形成的影響，促使性別氣質會以不同形式出現。而如此形式在社會之中，總是以互補（例如中國的陰陽圖）的概念呈現（Mead 1993（1935）：1-9）。再例如卡地布人形容荖葉 *Taker* 是男性，而檳榔 *puran* 是女性等，以食物形容兩性之間的概念及關係。卑南族卡地布人賦予檳榔兩性象徵概念，即為如此的二元區辨，並在婚禮上，以檳榔做為饋贈物，來象徵男女雙方的聯姻。

羅蘭巴特認為，意識形態侷限了我們對於生活物品廣泛的意涵及解釋，符號本身即負載了神話權力，而繁衍出各種價值體系，並使得神話權力成為符號的自然屬性（Siater 2003:244-245）。事實與虛構、歷史與想像及現實與神話，在故事的敘述行進間，已融為一體，構成出一個超越真實的事實，並形成另一種邏輯；且虛構與想像，係歷史中不可或缺的元素。在分析夏威夷神話儀式與庫克船長的歷史傳說時，M. Sahlins（1981）指出，故事的鋪陳即包含了人們的價值認同，及記憶的承載。若以此做為往下邏輯的推斷，就社會知識或是事件的重疊性而言，即

成為歷史再生產的一部份。因此，人們創造和講述故事的本身，事實上就充滿了編碼的高度選擇性。由此可見，神話中所有的人、事、物，有可能是出自個人或是集體的選擇性，再進入到族群共同的記憶、認同與祭祀機制中來延續並實踐。

Lévi-Strauss (1966) 從分類系統角度來說明食物、人及社會關係，強調食物禁忌與婚姻規範之間，為一種隱喻關係。另一以物相結合來形容兩性間契合的例子，在 Mauss 談及馬凌諾溫斯基的庫拉研究時，提出一個關於人與物之間緊密關係的隱喻，即超布蘭島多布人的「手鐲和項鍊結婚」；因在當地語言裏，手鐲代表女性，項鍊代表男性，兩種飾物互相吸引就像異性相吸一樣 (Malinowski 1922 : 356 ; Mauss 1989 : 39)。此一隱喻是當地人形容庫拉交易中，人與物之間親密的關係，並且從中得到愉快的精神狀態。總之，無論是飾物或是卑南族檳榔的隱喻裏，與二元對立皆有很大的關聯性，即是「缺一不可」的概念。

在傳統卡地布人的婚禮上，男方檳榔的餽贈，即象徵著兩家由非血親關係轉換成姻親關係。傳統的卡地布人藉由生計與女性生育機制，來延續其社會之結構與認同，以檳榔做為連繫卑南族社會關係的重要的象徵及媒介。在傳統卡地布人婚禮上的禮品，並非為高調、或為「清償不完」的債。卡地布人的婚禮，雖接近牟斯所稱「公平、互惠」的關係，但無贈品的「量」或是日後「清償」的問題。

在近代，卡地布人才將檳榔的角色從正式婚禮的饋贈品，轉變為訂婚禮。但無論是傳統或是現代的卡地布人以檳榔做為定情物，在婚禮饋贈的過程中，男女雙方的禮品往來，皆係為一種公平、互惠的關係；即便已到婚禮的正式嫁娶階段，男方無需負擔大筆的禮品、金錢，女方也無需伴隨超過自家能力且大量的陪嫁品，一切以雙方家境及背景，做為禮品多寡的衡量。

若從物的饋贈模式，來看性別關係及社會結構；Strathern 則是從人觀的脈絡，討論物、人與社會之間的關係，強調在美拉尼西亞社會中，人與物的轉化與交織過程，及禮物交換過程裏行動者的重要性。她指出，禮物交換建構起人、與物互為主體的關係（即可成為主體，亦可為客體），且兩者皆具有交換者的社會形式。以婚姻交換關係為例，若視社會進行交換的主體是男人，則物與女人為客體。當客體在不同社群中被轉換，等同是原來社群認同中物與女人的「某部份」，轉換到另一個社群，交換應不只是主體與客體的關係，而同時是界定彼此間的社會關係。因此，交換的主體與客體界定，便是社會關係建構的概念起源。

從現代的角度看卡地布人的婚禮與婚姻模式，大抵上皆已遵從大社會環境的制度及概念，惟部落內的耆老，依舊存有往昔'*musuvak*'¹的記憶。傳統卡地布人婚禮饋贈物——檳榔而言，男子的家中準備檳榔，是象徵聯姻的開始，所交換的「並非」為女方，而是男方必須進到女方家中成為新成員。在卑南族卡地布社會裏的婚姻制度中，並無交換或是被交換者的角色，惟有生計及勞動力的流動關係。

在傳統的婚姻制度裏，男方須準備饋贈物，「婚入」至女方家，成為女方新的勞動生產力。所以事實上，男方準備饋贈品，並未交換到女性，反而要進入到女方家中。而女性成員承接家裡的 *karumaHan*，意味做為家裏內部的主權決策者；在過去，男方未婚之前，皆需以青年會所做為休憩之處，成婚之後則進到女方家，但對外的發言及決定等責任，依舊為男方所有。

因此，卑南族的婚禮饋贈物是否就等同為交換物？依照上述所示，卡地布部

¹ 傳統的男子婚入制度。

落的婚姻制度，並未著重於「交換」的基礎上，反而是一種平權式的婚姻模式，兩性相互分工，傳統的卡地布女性係以生育、耕種、烹煮及織布等，做為主要的負責領域。布地布男性則為狩獵、出草、耕種，並參與會所制度，維護社會基本結構與秩序。而對於卑南人來說，婚姻即造就了祭祀團體的基本單位－家庭。

直至現代，筆者的田調資料顯示，約莫在六十幾歲上下耆老的婚姻狀態、對傳統婚姻的概念或是自身的婚姻狀態，概為上述所示之傳統模式。而 50 幾上下的青壯年族人，則已普遍為現代婚姻制度，這是卡地布部落，目前傳統與現代婚姻制度，以及婚姻觀的相同性及差異性。前者在於平權式的雙方責任制，後者在於現代卡地布人的主要婚姻模式，不再以男性「婚入 *musavak*」女性家，而是以現代婚姻制度做為準則：即婚禮的一切進行模式，以雙方協商結果做為決策，女方嫁入男方家中，但卡地布的女性仍為承接家中 *karumaHan* 的主要繼承者；部份族人由於信仰西方宗教，如天主教、基督教，也逐漸不再供奉 *karumaHan*，有的天主教徒會改以香案，中間放置聖母瑪利亞及耶穌圖像，再放置祖先牌位及香爐，定時上香；至於信仰基督教的族人們，則是以禱告代替傳統的個人祭祀。

傳統上，每個卑南族家庭的後園都有一個 *karumaHan*（祖靈屋）；在大型的歲時祭儀舉行之際，每個家庭會在各大家族（*Mavaliw*、*Pakaruku*、*Ruvaniaw*）的 *karumaHan* 前聚集。各大家族成員雖大部份有血親關係，但一部份亦有可能來自於神擇。總而言之，卑南族人皆來自於祭祀的最小團體－家庭，再隸屬於某個大的祭祀團體－家族。「隸屬於某一個祭祀團體」，是卑南人身份的重要標識，不但做為追溯起源的根據，亦為選擇婚配對象的重要判別；而此一機制亦照顧到部落中少數落單而無親的族人。

從日常表現到祭祀活動，卡地布社會與祭儀生活有著密切的關係，此一關係過去為農耕社會，和過去卡地布人須憑藉大自然的節氣變換，以從事農耕或狩獵活動。**Leach** 認為儀式為表達文化概念與模式的媒介，再倒反過來引導其它社會行為。他提出，儀式之為一個抽象、形而上的智識操作，乃是因為能夠逾越、轉化原有文化的規則與範疇。對他來說，儀式為文化與社會間的調節機制，在新舊世代傳承之間，及歷經社會文化變遷時，儀式會調整、轉化舊有的文化範疇，以符合新的社會需求。**Geertz** 則舉出峇里島的鬥雞儀式的例子，將儀式視為一個「文化體系」。他認為儀式是一套由象徵組成的公式，藉由陳述存在秩序的完整觀念，影響人們的感覺與動機。並強調儀式的目的在於投射實際社會事實，以及重塑、重整社會事實。並強調，儀式呈現出觀念思想、情緒動機等兩個面向，同時融合「事實」與「想像」此二世界的特性（**Bell** 1997：65-66）。

對於卑南族卡地布部落的行巫者來說，檳榔係獲取靈力的管道、媒介，是通往另一空間的重要關鍵。卡地布部落的祭司**rahan**與女巫師**pulingaw**的社會階級位於最高，被認為是皆具有神秘知識與力量；在決定部落事項時，**rahan**不只是部落具有最高權力，亦可進行占卜；而**pulingaw**的地位則是在醫病，或是傳達祖先意象，這兩種階級在部落裏同樣擁有神秘知識以及權力，並且深受部落群眾尊崇並服膺其神秘力量，只是此二者的象徵意義和主要工作還是有所區葛。傅柯²談及知識與權力之相互關係，他認為權力與知識是直接相互指涉的。也就是說，在卑南族人的概念裏，擁有神秘知識的人便擁有神秘力量，而此種神秘知識只有特定、神擇的人選才能得到。

當檳榔成為祭儀或是占卜的祭祀物時，其外形所指涉的象徵意義，皆須由

² 傅柯原著，劉北成、楊遠嬰譯（2003），*規訓與懲罰—監獄的誕生*。台北：桂冠出版社。

pulingaw 或是 *rahan* 才能解讀或是詮釋。無論是祭祀、醫病、占卜或咒詛的檳榔，亦必須配合儀式語言（ritual speech）及歌曲的吟唱，其吟唱的經文與當時附身的「靈」相關，依照祭祀儀式目的的不同，檳榔有不同的象徵及隱喻。

喪家們要 ‘mulawan’ 「跨」過一個檳榔陣，亦為「去穢」之意。此一檳榔陣有三個層次，每「跨」過去一次，便是淨除一些穢氣；此一 ‘mulawan’ 「跨」過檳榔陣的儀式，即為從不潔淨，橫「跨」到潔淨的過程；若依照 Genep 的概念理解，卡地布人的潔淨儀式過程，即為：



當卡地布人「跨」過一次檳榔陣，即是和穢氣分割一次；即代表這三次步伐處於一種過渡的形式，即是喪家逐漸與死者揮別的過程；等待完全跨完了此一檳榔陣，便又恢復一般人的身份，象徵正式脫離了喪家的氣息。

從上述所舉的例子，我們看出自個人祭祀、占卜、治病（收驚）到集體的祭祀行為，皆可看見卡地布人將檳榔做為祭祀物或媒介主軸，以連接人間及神靈的世界，或是做為潔淨的工具。以檳榔做為祭祀物，係卡地布人利用自然產物，反轉向大自然及土地祈求賜予超自然力量，以增強巫力或改變現實狀態，並認為如此是與超自然世界的聯結方式，以交換某種力量，或是改變現狀的靈力。此處所

稱的「靈力」，是超越自然與超自然世界之「權力（power）」，例如 *pulingaw* 及 *rahan* 被賦予與神溝通的力量，得到「敘述權」³ 或改變現況的權力；而此種超越人世間的力量，對於傳統卡地布人來說，即象徵著位階高等的社會階層，指涉為「被祖靈所選、指定，並異於常人」。

以卡地布社會階層為例，大至團體的祭祀行為，小至個人的醫病或占卜，都須經過 *palisi*，來與祖靈或是神明的溝通，其管道便是檳榔。因此，「溝通」的暢行無阻，或是「詢問」成了重要的事。而這種與超自然力量溝通的能力，並非一般人所有，一定是祖先的遺傳及指定，即意味著「神擇」；例如在卡地布部落裏即為 *rahan* 及 *pulingaw* 的產生過程，即是神擇的結果，亦代表最高的兩個傳統社會位階。過去卡地布部落也有 *ayawan* 的位階，*ayawan* 的意義不同於祭司 *rahan* 的是，*ayawan* 意味著「有聲望、能力」之人，被推選出來成為領導者。但在今日的卡地布部落，已無 *ayawan* 設置，只設有 *rahan* 及 *pulingaw* 兩個象徵「社會權力」的位階。就卑南人的社會階層來說，祭司 *rahan* 為卑南族社會之最高階層，再者便為 *pulingaw*。而 *rahan* 及 *pulingaw* 又剛好是神秘知識及力量的擁有者，因此，檳榔的神秘力量便與這二個特殊階層有密切的關聯。以卡地布人的社會階層概念方面來看，媒介者的身份則是位於最高階，即代表最靠近神靈並能與之溝通的人，來表現出卡地布人認為神靈力量大於人的概念。同時體現出卡地布人除了具有「人的社會位階觀念」之外，還具有另一個高於人的社會位階——亦即為神靈。

關於階序（*hierachy*）的討論，杜蒙認為，階序（*hierachy*）一詞，在原始意義上是與宗教性的等級有關，並強調：「階序是一種關係，一種稱為「把對與反含括在內的」關係（*the encompassing of the contrary*）」。⁴而杜蒙這樣的討論方式，其實

³透過祖靈或神靈的指示，得到解釋社會上所有現象的權力。

就是政治上的社會階層關係。如此的概念，也常常被放在南島文化社會中，而成爲討論的議題（Graham1991,Grimes 1990 ect.）。

人間及超自然世界中需要一媒介物做爲人與神／靈之間的橋梁，由此可知，自然及超自然世界之間並非不可跨越，但跨越彼此的界限却亦非容易之事。此一「界限」不是在地圖上‘visible’「可見」的疆界，而是‘invisible’「不可見」的邊界；是人們意識型態上的隔閡，是界於兩邊的、神秘而模糊的邊境，需以一種隱晦而非一般人所能理解的模式跨越。例如經文、咒語等儀式語言（ritual speech），或是檳榔、陶珠及鐵片等儀式用具，做爲進入超自然世界的先前準備。因此，總括來說，身爲橫越兩邊的媒介，其媒介物（檳榔、陶珠及鐵片）／媒介者（*rahan*、*pulingaw*）係介於人與神之間。卡地布人的檳榔祭祀功能與象徵，在被具象化且實踐於生活的當下，其實與「犧牲」的概念「幾乎」劃上等號，因爲「當發生災難時，它的毀壞才是有意義的」（Lévi-Strauss 2002：4）。巫術中的檳榔，被卡地布卑南人內化爲「穿越人間與神靈／空間」的通道。當檳榔的外形被「毀壞」，並且從日常生活角色轉化成祭祀的媒介時，同時亦具體化了卡地布人儀式中「神聖」與「禁忌」的概念。

而弗雷澤（James G.Frazer）則指出，關於季節變換的古老巫術理論，被一種宗教理論所取代，不如說是爲它（古老巫術理論）而補充。因爲儘管人們現在將一年四季的轉換，歸因於神祇身上所發生的相應變化，人們認爲，通過施行某種巫術儀式，自己能夠在生命之神與死亡之神的鬥爭中被加以援助，認爲自己可能夠使失去的能量得以恢復，甚至起死回生⁴。

⁴ Robert A.Segal 著，劉象愚 譯（2008），神話理論，頁 232。北京：外語教學與研究出版社。

M.Douglas (1970) 表現出 Durkheim 的二種詮釋象徵思想：一為結構論的，即以「分類系統」表達飲食禁忌。另一為社會結構式的，認為社會體系是經由儀式象徵做為呈現，而儀式性類別及社會秩序之間的關係則是隱喻的。以從卡地布人傳統生命儀禮——除喪儀式「*gilabus*」來看，即顯視出卡地布人重視「潔淨」及「不潔淨」的概念，並認為此二元概念會影響家庭生活，甚至危及社會秩序。

卡地布人的檳榔概念，透過個人的嚼食，從日常生活的嗜好品，擴大轉換成為具傳遞神聖訊息之祭祀工具。在卡地布部落裡，「檳榔」此種嗜好品的共食意義，與「食物的共食」極為類似，且檳榔的共食係具有某種儀式上的意涵。胡家瑜(2004)認為，藉由共享的食物經驗，可重現一些細微的記憶符碼。若就卡地布檳榔的傳統共食記憶來說，應該源自於早期的農耕及狩獵活動。這些傳統的生計活動及儀式的舉行，維持卡地布社會基本結構與傳承。面對外界環境及時代的變遷，從物質上符碼象徵，喚回過往的記憶。卡地布人並藉由檳榔共食及祭祀的場景，做為族群的群體記憶。而食用檳榔可看成是卡地布人親近土地的一種方式。

卡地布人之所以重視土地，源自於傳統的農耕及狩獵活動，其產物皆來自於大自然。從卡地布人與土地的臍帶關係來看，土地孕育檳榔，人透過檳榔汲取大地之水，人死後與土地互為結合，成為養份供給動、植物成長，使卡地布與土地不僅是供給及需求的關係，更為一條臍帶，輸送卡地布人食物的來源，更為靈力及生命力的起始。從卡地布人祭祀的角度來看，土地是神聖力量，及禁忌規範的起源。若從咀嚼行為來看，土地亦係餵養檳榔成長的起始。土地對人是間接關係，人之於土地是直接關係。筆者以為檳榔在卑南族社會關係交換中，係具「融合」之象徵機制；檳榔且巧妙銜接兩種範疇之間，包括「兩性」(male and female)、「個人與群體」、「自然與超自然」、「結構與意識」等。若再以上述二元對立的狀態來

說，媒介物（media）及媒介者（mediator）象徵了「和解」、「仲裁」及「調停」的角色，將二邊互不隸屬的、衝突而矛盾的，做一平衡並平息緊張及不適的狀態，同時達成兩邊能互相妥協，卡地布的 *pulingaw* 即為此種角色，做為兩處邊界的溝通者，並藉由檳榔做為媒介，進入一般人所無法理解的空間成為協商者，或是以檳榔做為祭祀超自然力量並與之溝通的媒介。

卡地布人使用檳榔做為祭祀物，乃是基於整體土地、大自然⁵與祖靈，係為靈力的來源。在卡地布社會裏，有一群人專司於人與靈之間的媒介，並經由一連串的徵兆—夢、異像、聲音等，了解自己一生必須成為此種身份。透過使用檳榔的使用權，使這群人更確定在卡地布社會中的位階及權力。卡地布人的傳統社會，由神話傳遞、呈述自我，並經由社會結構、兩性分工，鞏固社會架構及其論述正當性。就以上所述，並非是卡地布卑南人檳榔象徵的最後註解，而是從卡地布檳榔果實中所散發的訊息，一連串待解的符碼。

第二節 研究限制與未來展望

一、研究限制

在田野期間，語言的隔閡成為此次調查分析最大的障礙。尤其是在神話材料的蒐集及分析上，需要大量卑南語的詞彙來加以佐證神話的內容，因此在神話情節必須參佐現有之神話記錄文獻，而這亦成為此次神話分析上最大風險。

當初筆者抵達田野地點時，原只是單純想要蒐集當地人對於神話情節的描

⁵ 對卡地布人來說，大自然及土地即為神靈，是主導社會生計的超自然力量。

述，却沒想到部落裏的族人，對天主堂內牆上的每一個圖畫故事，都有一套不同見解。這是蒐集田野資料過程中，有趣的地方；同時也是困難之處。有趣的是，增加了材料的豐富性，並在神話的分析過程中，有不同的層級、面向及觀點以供參考。困難的是，也有部份族人不了解、甚至不認同這些神話，這對本研究的神話解析結論，是一個不利的地方，但這確是一個事實，且筆者無法否認。

卑南族卡地布部落座落於台東市區，及南迴公路之交界處，其本身的區域位置和其它族群相互重疊性高，同時人群來源複雜，但亦是成為卡地布部落文化層次多樣化的特殊之處；關於過去無文字記載之民族，口述歷史及神話，為傳承文化之重要載具，其中內容所傳達的訊息、意識型態與結構，係年代間互相堆疊的結果；分析原住民神話，並無法單憑文字上的表面意義做為解析，事實上從口述轉化為文字符號的過程，以及轉碼後的結果，會產生許多不確定、模糊甚而誤解的因素，即便是通曉卑南族語之族人，亦無法完全通盤了解，神話內容的原貌、詞彙上的指涉、隱喻，以及每次傳述時，所用詞彙背後的時空背景。這亦是此次研究、分析神話時，所遇到的最大困難，亦為寫作時的棘手之處。

再者，在此次田野調查過程裏，所觀察到的巫者，對於自己所學習、經驗、記憶、施行的各式巫術，都有不同見解及呈述，筆者認為祭祀檳榔物的象徵，須要置於不同社會結構、不同巫術派別及不同巫者脈絡下，才能一一做為解析。卑南族的祭祀檳榔陣並非絕對無法被系統化分析，只是需要更多例證及蒐集工作，集合所有材料之後，將指涉象徵互相類比、追源，所得到的結果，「或許」可以更趨近於卑南族巫術文化和其它族群互相涵化前之原貌。

由於此次研究時間及文章篇幅的限制，本研究中討論之各議題，依然不夠談

及核心，以至於如神話、祭祀及當代檳榔物等議題的切入，及相關材料的分析，皆僅能止於淺層的論證，而不能更深入探討，成為此次研究之缺憾；冀望未來能有機會，能夠深入筆者所關懷——如神話隱喻、祭祀檳榔之象徵指涉、感官經驗及性別區辨等議題，期盼做為此次研究之延伸。

二、未來展望

關於神話，實在係屬一個龐大的討論，它所牽涉的層面、範圍，即深且廣。從語言、文字的傳述，情節的鋪陳，每一個提及的人物性格、情節的轉折、檳榔物的呈現與象徵，再到故事結局所傳達的訊息，都再再顯視敘述者希望藉此神話，表達或呈述內心的真實期盼或慾望。但是年代的久遠，甚而無法再追溯神話的源頭究竟出自何處？更添加我們對於神話（myth）內容的好奇。我們是否能夠從卑南族神話的內容裏，再探究關於卑南族社會結構、兩性概念及祭祀系統的文化意涵。筆者甚而以爲，原住民神話內容的敘述，若以原住民母語呈現，是否更能貼近神話情節中的隱喻；關於語言的雙重涵意，礙於筆者對於語言學知識的貧乏，以致於本研究仍對卑南族神語處於一種淺層的理解，導致無法達到、完成此一層面的方析。相信在未來的卑南族神話解析上，此應爲一個可能的進行方向。

此次的田野經驗，深感卑南族巫術之系統繁複，並非一個檳榔陣法即能將卑南族檳榔象徵一一解析，筆者認爲，面對卑南族八社十部落之巫術經文及檳榔陣，最好是逐一清查、統整、再予以系統化，仔細分析其巫術派別、每種檳榔陣符號以及擺置方位，再至每一顆祭祀檳榔的外形、輔助品等，再加上經文（ritual speech）的翻譯及解析，互相配合，才能確認每種巫術的檳榔陣形，其符徵所代表意義爲何。同時，從被系統及解析後的檳榔陣法，所能夠得到的訊息及意義，筆者個人

認為至少有下列三點：第一、祭祀檳榔的功能及象徵；第二、巫者所施行之巫術派別，與經驗間的關聯性；第三、趨近於卑南族巫術文化的原貌。

以上所述之最後一點，其實亦為分析卑南族巫術之最大功效，即為還原卑南族未經涵化前的文化樣貌，以區辨卑南族與其它族群的文化差異。這其中的關鍵點，在於卑南族 *pulingaw*（或 *na temaramaw*⁶）的傳承模式，係由祖靈托夢，再由資深巫師帶領、教授，而這其中又關係到「個人經驗」。筆者認為，卡地布巫者所施行的檳榔陣法，及蘊涵大量古卑南語的經文唱頌之間，確實有些某程度上的聯結，但這確是目前本研究無法解決的，希望在未來能針對卡地布部落，或是其它卑南族社群的巫術系統，會有一系列的追縱及。因此，對於卑南族文化的澄清，上述所言只是其中一個解決方案。

檳榔的感官經驗，是筆者目前深感到興趣的範疇之一。無奈對現象學的了解，也處於一個初學者的狀態；關於身體、經驗及記憶，都是目前筆者所想要再深入理解及學習的領域。針對檳榔咀嚼、或是其它運用的感官描述，實需再統整而深入的做為獨立論述。而這確為一個待續發展的議題。

最後，還有一個值得深入探究的方向，即是卡地布部落座落的位置，與太麻里的眾多排灣族部落相當接近，巫術系統及詞彙，有相當高的相似性及雷同性，卡地布部落稱巫師為 *pulingaw*，與排灣族巫師稱呼相同。且卑南族八社十部落中，惟卡地布部落為此巫師稱號，其它社群則皆以 *demaramaw* 或 *na temaramaw* 稱之；以及過去卡地布部落也曾與排灣族有高度頻繁的通婚記錄，這種種都說明了卡地布及鄰近排灣的重疊性及密切性，無論從語言、婚姻儀式及巫術系統等方面，皆

⁶ 或有拼法為 *demaramaw*。

有可在文化比較上，成為後續的題材。綜合以上所述，皆有可能發展成為獨立論述或是思辨的方向。



表 10、知本卑南族語拼音系統表

一・元音（母音）系統

	開口呼	齊齒呼	合口呼
單韻母音	a e	i	u
複韻母音	ay aw		
聲隨韻母音	an en ang eng		
塞濁韻母	Ha He	Hi	Hu

二.輔音（子音系統）

發音部 位 發音方法	唇音	舌尖音	捲舌音	舌面音	舌根音	喉音
清音 清（塞）音 濁（塞）音	p b	t d	T Z (D)		k g	h
塞擦音		(c)		(ci)		
鼻音	m	n			ng	
邊音			l	L		
擦音	v	s				
顫音			r			
半元音	w			y		

資料來源：卑南族語文化教材，知本版，1998

參考書目

參考書目

中文部份：

（按照作者中文筆劃順序及英文字母排列）

卑南族專書

王端宜

1980 卑南族的織布和衣物。收於《中央研究院民族學研究所集刊》,41：41-66。

台北：中央研究院民族學研究所。

石磊

1975 建和卑南族的社會變遷。收於《中央研究院民族所集刊》,40：119-141。台北：

中央研究院民族學研究所。

未成道男

1986〔1966〕 台灣卑南族親屬組織的傾向-以 R 村的過年禮儀和祖家祭祀為例。

收於《台灣土著社會與文化研究論文》,頁 479-539。台北：聯經出版社。

宋龍生

1964 台東平原的卑南族調查簡報。收於《國立台灣大學考古人類學刊》, 23/24：

67-82。台北：台灣大學文學院人類學系。

1965 南王村卑南族的會所制度。收於《國立台灣大學考古人類學刊》, 25/26：

112-144。台北：台灣大學文學院人類學系。

1998a 卑南族。收於《台灣原住民文化基本教材》（下冊）,第八章。台北：國立編譯館主編。

1998b 台灣原住民史，卑南族史篇。南投：台灣省文獻委員會。

1997 卑南族的社會與文化（上、下冊）。收於《台灣原住民史料彙編》,第四輯。

南投：台灣省文獻委員會。

1995 南王村卑南族的宗教信仰。收於《中央研究院民族學研究所資料彙編》,10 : 41-118。台北：中央研究院民族學研究所。

河野喜六

1915 (2000) 番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」。臨時台灣舊慣調查會第一部。

林志興

1996 花環 (inupiDan) 的重現：高雄地區卑南族非親屬性組織之研究。台灣大學人類學研究所碩士論文。

1998 卑南族聯合年祭對卑南族影響。收於《第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集》，莊萬壽、林修徹、鄭瑞明、陳憲明編,頁 521-549。台北：國立師範大學人文教育研究所。

孫大川

1991 久久酒一次。台北：張老師出版社。

洪秀桂

1976 南王卑南族女巫師。收於《國立台灣大學考古人類學刊》,39/40 : 28-57。台北：台灣大學文學院人類學系。

1978 南王卑南人的豐年祭。收於《中華文化復興月刊》,11 : 80-82。台北：中華文化復興運動推行委員會。

1981 南王卑南族成年儀禮之分析研究。收於《國立台灣大學考古人類學刊》,42 : 75-94。台北：台灣大學文學院人類學系。

陳文德

1989 "年"的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義。收於《中央研究院民族學研究所集刊》,67 : 53-74。。台北：中央研究院民族學研究所。

1993 南王卑南族「人的觀念」：從生命過程的觀點分析。收於《人觀、意義與社

會》,頁 477-502。台北：中央研究院民族學研究所。

1999a 卑南族 (pinuyumayan, punuyumayan)。發表於「1999 台東南島文化節」,台東縣政府、台東縣文化基金會主辦,6 月 29 日—7 月 11 日。

1999b 起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例。收於《時間、記憶與歷史》,頁 343-347。台北：中央研究院民族學研究所。

1999c 「親屬」到底是什麼？——一個卑南族聚落的例子。收於《中央研究院民族學研究所集刊》,87：1-39。台北：中央研究院民族學研究所。

1999d.「族群」與歷史：以一個卑南族「部落」的形成為例 (1929-)。收於《東台灣研究》,4:123-158。台東：東台灣研究會。

2001 台東縣史---卑南族篇。台東：台東縣政府。

2003 民族誌與歷史研究的對話：以「卑南族」形成與發展的探討為例。收於《台大文史哲學報》,59：43-176。台北：台灣大學文學院人類學系。

2004 衣飾與族群認同。收於《物與物質文化》,頁 63-110。台北：中央研究院民族學研究所。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

1935 台灣高砂族系統所屬研究。台北：台北帝國大學土俗人類學研究室調查。

許功明

2005 阿美族配袋之形制分布與功能變遷探討。台北：民族學研究所資料彙編 19：1-38。

喬健

1961 卑南族呂家社的社會組織。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

1986 卑南族呂家社祖家制度之研究。收於《台灣土著社會文化研究論文集》,頁 253-277,黃應貴編。台北：聯經出版社。

曾建次

1993 卑南族知本部落口傳歷史及其神話傳說（上）。收於《山海文化雙月刊》，1：138-146。台北：中華民國台灣原住民族文化發展協會。

1994 卑南族知本部落口傳歷史及其神話傳說（下）。收於《山海文化雙月刊》，2：142-149。台北：中華民國台灣原住民族文化發展協會。

1998 祖靈的腳步－卑南族石生支系口傳史料。台北：晨星出版社。

1998 卑南族母語彙錄。台東：台東市知本天主堂。

2005 卑南族卡地布部落文史。台東：台東縣卡地布文化發展協會。

曾振名

1983 南王卑南族的遷移及其回饋。收於《國立台灣大學考古人類學刊》，43：17-47。
台北：台灣大學文學院人類學系。

謝世忠 李莎莉合著

1985 卑南族的物質生活：傳統與現代要素的整合過程研究。內政部專題委託研究計畫報告。

衛惠林

1962 卑南族母系氏族與世系制度。收於《國立台灣大學考古人類學刊》，19/20：65-82。台北：台灣大學文學院人類學系。

1965a 卑南族。收於《台灣省通志稿·卷八·同胄志》，第二冊。南投：台灣省文獻委員會。

1965b 台灣土著社會的部落組織與權威制度。收於《國立考古人類學刊》，25/26：71/87。台北：台灣大學文學院人類學系。

1972 台灣省通志·卷八，同胄志。張炳楠監修；李汝和主修。台中：台灣省文獻會。

衛惠林、陳奇祿、何廷瑞

1954 台東縣卑南鄉南王村民族學調查簡報。收於《國立台灣大學考古人類學刊》，3：14-26。台北：台灣大學文學院人類學系。

譚昌國

2004 祖靈屋與頭目家階層地位：以東排灣土坂村 Patjalinuk 家為例。收於《物與物質文化》,頁 111-169。台北：中央研究院民族學研究所。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 原著；中央研究院民族學研究所編譯
台灣總督府臨時台灣舊慣調查會（河野喜六原編）原著 許木柱.黃智慧編,余萬居等譯

2000 番族慣習調查報告書，第二卷〈阿美族・卑南族〉。台北：中央研究院民族學研究所。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（佐山融吉彙編）原著；中央研究院民族學研究所編譯

2007 蕃族調查報告書 第一冊〈阿美族南勢蕃 阿美族馬蘭社 卑南族卑南社〉。台北：中央研究院民族所。

Quack, Anton

1978 知本卑南族的出事儀式：一個文獻(kopfjagdruten der Pyuyma von Katipol) 陳澄如譯

1978 祭師、治療者、薩蠻？知本卑南族的Poringao (Priesterinnen, Heilerinnen, Schamaninnen? : die poringao der Puyuma von Katipol (Taiwan))。中央研究院民族學研究所中譯稿。

Schroder, Dominik

1965 老人的話。中央研究院民族學研究所中譯稿。

1967 知本卑南族及其宗教。收於《國立台灣大學考古人類學刊》, 29/30：11-39。
台北：台灣大學文學院人類學系。

相關檳榔專書與期刊

吳燕和

1962 〈檳榔與煙草〉。收於《馬太安阿美族的物質文化》，頁 425-433。。台北：中央研究院民族研究所。

伊能嘉矩

1907 台灣土蕃の檳榔子を咀嚼する風。收於《東京人類學會雜誌》，256：403-408。
（明治四十年七月二十日發行）

郭淑珍 丁志音

2006 茶行裡的檳榔客：嚼食檳榔的社會脈絡初探。收於《台灣社會研究季刊》63：143-208。台北：台灣社會研究雜誌社。

全國碩博士論文

（按照作者中文筆劃順序及英文字母排列）

林二郎

2004 以大巴六九部落的實踐經驗芻建卑南族巫術的理論。國立台南大學台灣文化研究所碩士論文。

林奕鼎

2002 檳榔文化作為一個鬥爭場域。東海大學社會學系碩士論文。

林子新

2006 檳榔島：敘事、品味與儀式性的分析。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

陳玉萃著

2000 先天的資格與個人的選擇——知本卑南人的階序與群體界線。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

高碧霞

2006 阿美族檳榔文化內涵之探究--以東昌、港口、馬蘭部落為例。國立東華大學

族群關係與文化研究所碩士論文。

黃麗珍

2000 初鹿「卑南」人的家。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

黃佐君

2006 檳榔與清代台灣社會。國立中央大學歷史研究所碩士在職專班碩士論文。

楊江瑛

2002 mukiangai：建和卑南巫師的儀式實踐。國立清華大學人類學研究所。

葉鳳娟

2008 從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、祖先祭祀、社會秩序之變遷。國立台東大學南島文化研究所碩士論文。

蔣淑如

2002 清代台灣的檳榔文化。東海大學歷史學系碩士論文。

黃佐君

2006 檳榔與清代台灣社會。國立中央大學歷史研究所碩士論文。

劉慧敏

2006 Betel nut consumption in contemporary Taiwan：Gender,class and social identity.
香港：中文大學人類學研究所。

盧梅芬

1998 當代原住民藝術生態與風格-以台東卑南族為例。國立成功大學藝術研究所碩士論文。

一般專書

李維史陀（Claude, Levi-Strauss）原著、渠東譯

2002 圖騰制度。上海：上海人民出版社。

弗雷澤 (J.G.Frazer)

1991 金枝-巫術與宗教之研究。台北：久大文化桂冠圖書

卡西爾 (Ernst Cassirer) 原著 羅興漢譯

1990 符號·神話·文化。台北：結構群文化事業有限公司。

布萊恩莫里斯(Morris, Brian) 著 張慧端譯

1996 宗教人類學導讀。台北：國立編譯館。

佛洛伊德

2000 夢的解析。台北：志文出版社

牟斯著 汪珍宜, 何翠萍譯

1989 禮物：舊社會中交換的形式與功能。台北：遠流出版社。

克里斯多福·強森 (Christopher Johnson) 原著 劉亞蘭譯

1999 德希達。台北：麥田出版社。

胡家瑜

2004 賽夏儀式食物與 Tatinii (先靈) 記憶：從文化意象和感官經驗的關連談起。

收於《物與物質文化》，頁 171-200。台北：中央研究院民族學研究所。

洪敏麟纂修

1972 台灣省通誌，卷八〈同胄志（上）〉第二冊，頁 93。南投：台灣省文獻委員會。

孫元衡

1994 赤崁集。南投：台灣省文獻委員會

涂爾幹原著, 芮傳明, 趙彩惠合譯

1998 宗教生活的基本形式。台北：桂冠出版社

黃應貴, 鄭美能譯

1981 人與文化的理論。台北：國立編譯館。

黃應貴主編

1986 台灣土著社會文化研究論文集。台北：聯經出版社。

喬納森.卡勒（Jonathan Culler）原著 張景智譯

1992 索緒爾。台北：桂冠出版社。

羅蘭.巴爾特原著 孫乃修譯

1994 符號帝國。北京：商務印刷書館。

瑪格莉特.米德（Mead, Margaret）原著 宇踐等譯

1993（1935）三個原始部落的性別與氣質 台北:遠流出版公司。Pp.1-9。

傅柯原著，劉北成、楊遠嬰譯

2003 規訓與懲罰—監獄的誕生。台北：桂冠出版社。

Ackerman, Diane 著，莊安祺譯

1993 感官之旅—感知的詩學（A natural History of the Senses）。台北：時報文化。

Leach, Edmond 原著 黃道琳譯

1998 李維史陀。台北：桂冠圖書股份有限公司。

Segal, Robert Alan

2008 神話理論。北京：外語教學與研究出版社。

Storey, John

2001 文化消費與日常生活（Culture Consumption and Everyday Life）。台北：巨流

圖書有限公司

Siator, Don 原著 林祐聖，葉欣怡譯

2003 消費文化與現代性。台北：弘智文化。

外文部份：

（按作者名英文字母排列）

Appadurai, Arjun, ed.

1986 *The Social Life of Things : Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge:
Cambridge University Press.

Alan Anderson , Christian

2007 *Betel Nut Chewing Culture: The Social and Symbolic life of an Indigenous
Commodity in Taiwan and Hinau*. Faculty of The Graduate School University
of Southern California press.

Bourdieu , Pierre

1984 [1979] *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Richard Nice,
trans. London; Boston: Routledge and Kegan Paul.

Carsten, Janet

1995 *The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and
Related among Malays in Palau Langkawi*, In *American Ethnologist*

Durkheim , Emile

1964 [1915] *The Elementary Forms of the Religious Life*. London : Allen & Unwin

Durkheim , Emile & Mauss, Marcel

1963 [1903] *Primitive Classifications*, ed. R.Needham. University of Chicago Press.

Douglas, Mary

1970 [1966] *Purity and Danger*. Harmondsworth : Penguin Books.

1970 *Natural Symbols* .Harmondsworth : Penguin Books.

1971 *Deciphering a Meal*. In :*Implicit Meanings*. London: Routledge. , Pp.249-275

1996 [1966] *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and
Taboo* .London: Routledge.

Evans-Prichard & Evans,Edward

1937 *Witchcraft ,Oracles and Magic among the Azande* .Oxford University Press

(Clarendon Press)

1940 The Neur: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.Oxford : Clarendon Press.

1965 Theories of Primitive Religion. Oxford University Press.

Editorial

1996 Journal of Material Cultur,1 (1) :5-14.

Hamilton, Edith

1942 Mythology .Taipei : Shu Lin Tsu Ban Gow Si.書林出版公司

Frazer, James George

1976 [1922] The Golden Bough. London : Macmillan.

Fox, James J.

1996 Introduction, in: Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography., James J. Fox & Glifford Sather (eds.) Canberra: Austrolian National Unioversity,Pp.1-17.

Friedman, Jonathan

1994 Consumption and Identity .Chur, Switzerland : Harwood Academic publishers.

Geertz, Clifford

1973. The Interpretation of Cultures .New York: Basic Books.

Gregory, Chris

1982 Gifts and Commodities .London: Academic Press.

Goodman, Jordan

1993 Tobacco in history : The culture of Dependence .London and New York : routledge.

2005 Tobacco in history and culture : An encyclopedia. 2 Vols. .Detroit : Charles Scribner's Sons.

Goodman, Jordan, Paul E. Lovejoy & Andrew Sherratt (eds.)

1995 Consuming Habits : Drugs in History and Anthropology. .London and New York :
Routledge.

Hoskins, Janet.

1998 Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives. .London:
Routledge.

Hobart, Angela & Kapferer, Bruce .

2005 Aesthetics in Performance. New York : Berghahn Books.

Kopytoff ,Igor.

1986 The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. Cambridge, UK:
Cambridge University Press.

Le'vy-Bruhl , Lucien

1926 How Natives Thinks .London : Allen& Unwin.

Levi-Struss, Claude

1949 The Elementary Structures of Kinship. Boston: Beacon.

1963 Structural Anthropology .Harmondsworth : Penguin Books.

1986 [1964] The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology

1.John and Doreen Weightman, trans. New York: Penguin Books.

Leach, Edmund

1958 Magical hair.Journal of the Royal Anthropological Institute.88 : 147-64.

1971 Kimil-A Category of Andamannese thought .In P. Maranda and E.K. Maranda, eds.
Structure Analysis in Oral Traditions. Philadelphia : University of Pennsylvania
Press.

Mauss, Marcel

- 1954 *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* . Translated by
Ian Cunnison. London: Cohen & West Ltd.,
- Malinowski, Bronislaw
1922. *Argonauts of the Western Pacific*. E.P. Dutton & Co. Inc.: New York.
- Mabuchi, Toichi
- 1960 *The Aboriginal People of Formosa* ,in: G. P. Murdock, ed. *Social Structure in
Southeast. Asia* , Chicago : Quadrangle Books. Pp. 127-140.
- Muller, Friederich Max
- 1978 [1873] *Introduction to the Science of Religion*. New York : Arno Press.
- Munn, Nancy
- 1986 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim
(Papua New Guinea) Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Miller, Daniel
- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.
- Miller, Daniel (ed.)
- 2005 *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Myers, Fred (ed.)
- 2001 *In the Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*. Santa Fe: School
of American Research Press.
- Ohunki-Tierney, Emiko
- 1993 *Rice as self : Japanese Identities Through Times*. Princeton: Princeton University
Press.
- Parsons, Talcott
- 1968 [1937] *The Structure of Social Action* 2 Vols. Glencoe ,Ill : Free Press.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

1964 [1922] The Andaman Islanders. Glencoe, Ill: Free Press.

Reid, Anthony

1988 Introduction: The Lands Below the Winds. Chapter1, 2, In: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Vol.1. New Haven: Yale University Press.

Rooney, Dawn

1993 Betel Chewing: Traditions in South-East Asia. New Princeton, N.J : Princeton University press.

Schechner, Richard .

1993 The Future of Ritual .London : Routledge.

Strecker, Ivo.

1988 The Social Practice of Symbolization. Athlone, London

Strathern, Marilyn

1988 Introduction", in The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press. Pp.3-40.

Strickland, SS.

2002 Anthropological Perspectives on Use of the Areca Nut, In: Addiction Biology .London : Carfax .

Sahlins, Marshall

1974 [1972] Stone age Economics. London: Tavistock Publications.

1981 Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: U of Michigan Press.

1990 Food as Symbolic Code, In: Culture and Society: Contemporary Debates. Jeffrey. C .Alexander, Steven Sideman, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Pp.94-101.

Thomas, Nicholas .

1991 *Entangled objects : Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*.

Cambridge , MA : Harvard University.

Tilley, Christopher. et al. (eds.)

2006 *Handbook of Material. Culture*. London: Sage.

Tulloch, John .

1999 *Performing Culture*. London : SAGE publications.

Tylor, Edward Burnett

1913 [1871] *Primitive Culture* .London : Murray.

Van Gennep, Arnold

1965 [1908] *The Rites of Passage*. London : Routledge & Kegan Paul.

Von Gernet, Alexander

1995 *Nicotian Dreams : The prehistory and early History of Tobacco in Eastern North America*, in: *Consuming Habits : Drugs in History and Anthropology*, eds. Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy, and Andrew Sherratt. London : Routledge.

Turner, Victor

1969 *The Ritual process*. Chicago : Aldine Publishing company.

Weiner, Annette

1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*.

Austin: University of Texas Press.

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping- While- Givin..* Berkeley:

University of California Press.

Keane, Webb

1995 The Spoken House : Text, act, and object in eastern , in: American Ethnologist

American Anthropological Association. 22(1): 102-124.

Yanagisako, Sylvia Junko

1987 Mixed Metaphors: Native and Anthropological Models of Gender and kinship. In

gender and kinship: Analysis. J. F. Collier & S. J. Yanagisako eds. Stanford:

Stanford University Press.

