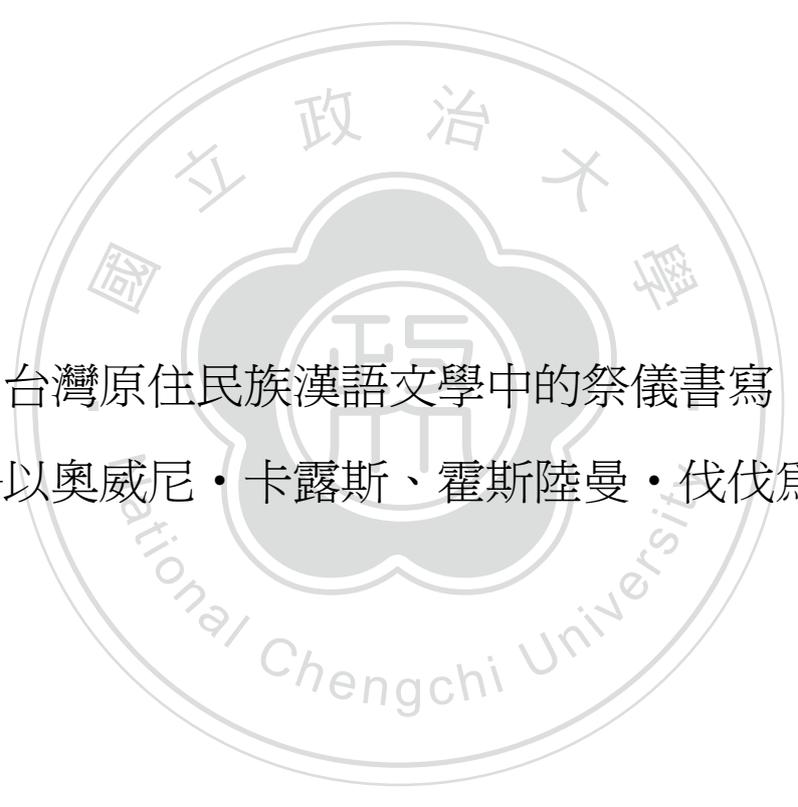


國立政治大學台灣文學研究所
碩士學位論文

指導老師：孫大川教授



台灣原住民族漢語文學中的祭儀書寫
——以奧威尼·卡露斯、霍斯陸曼·伐伐為例

研究生：余順琪

中華民國九十九年七月

謝誌

儘管旅途再長、岔路再多，我始終相信有一天會走到這裡。

已經無法確認是從那天開始背起筆電、跨上機車，展開循環而重複、彷彿永遠看不見終點的日子，多少個暑熱的天、酷寒的夜，在字斟句酌中見證時光的流逝，獨自凝望窗外的廣闊而嘆息。一本又一本的文獻曾經織成一張巨大的網將我困住，無力而焦慮的自己只能張皇其間，戮力找尋出口的方向，泛黃揚塵的故紙雖然令人過敏、邏輯的論述辯證儘管耗竭心力，幸好作家與時代的樣態都在思索中越見清晰，站在終點回望，每個思緒糾結的片刻、靈光一閃的瞬間，都值得好好收藏珍惜。

論文的完成首先感謝指導教授孫大川老師，雖然早在考台文所前就確定要研究原住民族文學，但碩一開始您的引領與鼓勵，才真正為我開啓了這扇大門、得以窺見原住民族文學的豐富與精彩，並且越走越遠、越陷越深。在論文寫作期間，您總如溫煦的冬陽般關懷近況，容忍學生的疏懶與駑鈍、穩定焦躁不安的靈魂，在東倒西歪的架構中展現乾坤挪移之功、在理路阻滯不通時打通任督二脈，即使接任繁忙的政務官職，依然勉力在行程間撐開夾縫，在此必須深深致謝。尤其是口試結束後的那個擁抱，我永遠都不會忘記。

其次，感謝柯慶明老師與陳萬益老師兩位口試委員，能由您們二位來當論文的最初讀者，學生何其有幸？柯老師廣闊而博學的視野，帶我走出狹窄逼仄的格局；陳老師精闢又準確的提問不僅切中要點，也使我的思考更具有縱深。此外，感謝台文所所長陳芳明老師大學以來的教誨，大三那年「台灣文學史」課堂上您分享了夏曼·藍波安《海浪的記憶》，從那一刻起我從書裡聽聞波濤、看見湛藍，就此沉入原住民族文學的海洋，至今無法自拔。感謝民族系的黃季平老師與王雅萍老師，當年沒有放棄這個完全外行的中文系學生，並且灌輸了關於民族學最最基礎的思維與觀點，這對論文寫作時的文獻收集與解讀助益頗大。

接著必須感謝魯凱族作家奧威尼·卡露斯，孩子們口中的邱爸，謝謝您接到唐突的電話非但沒有掛斷，還熱心指導上山種種事項，2008年夏天雖因颱風無緣參加小米收穫祭，但很高興此後我們的緣分繫得越來越深。感謝山海文化雜誌社的主編妙姐，除了安排絕佳的機會帶我直上阿禮部落，體驗西魯凱族的

生活環境與氛圍，更引介邱爸、巴代老師、下村老師和魚住老師，讓我有機會親炙文學家與研究者風範，並直接促成舊好茶之行。感謝卑南族作家巴代老師，在登上舊好茶的過程中若沒有您與兩位弟弟特別照看，從來沒有爬過大山的我和男友絕對不可能平安走完這趟旅程。至於 2007 年底過世的布農族作家霍斯陸曼·伐伐，沒能與您見上一面始終是這本論文最大的遺憾，僅以這冊文字向守護新武呂溪、回歸東谷沙飛的您獻上最高敬意。

漫長的寫作期間，最應感激家人的包容與成全，謝謝父母多年來的養育及供應，讓我求學之路平安順遂、毫無後顧之憂；謝謝弟弟的體諒，總在我學業繁忙、分身乏術之際適時補位，承擔子女在家庭中應盡的孝心與職責。感謝行政院原住民族委員會「臺灣原住民族圖書資訊中心」提供絕佳的論文寫作環境，窗明几淨的研究場所、豐富的原住民族主題圖書資源以及熱情友善的工作人員，有很長一段時間，櫃檯小姐每天的親切問安成了我繼續堅持下去的動力。感謝傾聽煩惱、分享經驗的芷凡學姊，以及時時敦促鼓勵的土範學長，你們兩位是我在學術研究之路上最好的效法對象。感謝耐心協助處理許多行政程序的所辦助教幼群，妳所提供的懇切忠言往往非常受用；感謝口試當天幫忙打點一切、陪我進場壯膽的蔚儒，有妳真好；感謝在酸甜兼備的日子裡一同成長、互相打氣的夥伴，毓如、淑雅、雅琪、愛敏、詩雲、宏彥、林信哥、淑美姐，天知道我有多想念那些課後共進午餐的時光？感謝大學好友怡如、淑如、志瑋，謝謝你們持續默默地付出關懷，耐心等待這場連自己都不知道何時才能結束的仗打完，讓我知道並沒有被世界遺棄。

勝雄，感恩宴最後的一席位置當然要留給你。從論文寫作初期你就時常耳提面命，不僅分享切身的經驗與教訓，更常用受過嚴謹訓練的理工思考模式將我拉出越鑽越深的牛角尖，提醒我不能只從單一角度去看事情。毫無怨言地陪我在語言檢定的考場間穿梭，爲了成績單上的數字同聲歡呼或嘆息；一起遠赴台東海端尋覓伐伐的故鄉、參訪專屬於男性的布農射耳祭；互相扶持登上屏東舊好茶，在邱爸出生的石板屋裡聽他述說人生故事。在此衷心感謝你的參與，以及你爲這段日子所拍攝的每禎影像。

因爲那麼多人的幫忙，我終於走到了這裡，捧著一冊也許沒有太多學術價值、卻得來不算容易的碩士論文，重新登上生活的摩天輪，揮手向一段日子告別。

摘要

原住民族文學必須擺脫原運附屬品的角色，抹去抗議與控訴的色彩，才能夠擁有獨立存在的生命，因此原住民作家漸漸開始將筆尖掉頭、反身向內勇敢地面對母體文化流失的焦慮，積極深化主體認同，嘗試把口傳知識吸納成爲文學創作的養料與靈魂。與傳統信仰有關的祭典儀式，本身就是部落整體傳承歷史文化經驗、知識及各種禮俗的重要憑藉之外，亦爲凝聚集體記憶不可或缺的媒介與活動，足以代表一個族群觀看世界的方式與角度，但是卻因爲整個台灣原住民族「生活世界」的喪失，支撐言說智慧的知識體系行將斷裂，部落原鄉也紛紛面臨潰散崩解的危機。在這種情況之下，挪用祭儀文學來進行創作恰巧是個兩全的方法，向祖靈回歸的文字一方面可以爲漢語文學開拓嶄新的創作方向，另一方面也使祭儀擁有跳脫口傳限制的機會，並且進一步凝聚族人的情感與認同。

本文選擇長期關注祭儀書寫的兩位作家作爲範例進行論述，試圖探究祭儀傳統與文學創作之間究竟擁有什麼關聯？展現了何種獨特的姿態？作家爲什麼要進行祭儀書寫？以什麼文學技巧來呈現？又彰顯出什麼樣的意義與價值？魯凱族作家奧威尼·卡露斯及布農族作家霍斯陸曼·伐伐，兩人的知識養成背景雖然大不相同，但社會現實都引導他們走上背對家鄉的那條路，離自己的族群越來越遠，當他們費盡九牛二虎之力、轉了一個大彎回歸主體認同時，對文化流逝的危機感受特別深刻，強烈的焦慮促使二人懷抱神聖的使命感，不約而同地選擇以文學創作的方式積極維護傳統、爲歷史留下見證、也尋回了第一人稱的發言權利，雖然他們書寫祭儀的方式同中有異、異中有同，各自發展出不同的迷人風景，卻都在文本中建構了一個令人嚮往的桃花源，也成功地開啓了族群對話的天窗與平台，使珍貴的祭儀文化重新獲得一個充滿活力的生命，並且有機會以書面形式永遠流傳下去。

關鍵字：原住民族文學、祭儀書寫、奧威尼·卡露斯、霍斯陸曼·伐伐

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起.....	1
第二節 前行研究回顧.....	4
一、田野調查與相關研究.....	4
1.日治時期.....	4
2.民國時期.....	6
二、文學與祭儀相關研究.....	10
第三節 研究範疇.....	15
第四節 研究方法.....	16
第二章 向祖靈回歸的文字.....	17
第一節 從吟誦到書寫.....	17
第二節 祭儀復振與文化認同.....	22
一、祭儀傳統斷裂的因素.....	22
二、原住民自覺運動與文化認同.....	26
三、從社會方面著手的復振.....	28
第三節 祭儀作為一種文學策略.....	34
第三章 返鄉的雲豹：奧威尼·卡露斯(Auvini- Kadresengan).....	36
第一節 奧威尼·卡露斯(1945-)的生平與創作.....	36
一、從紅檫木眺望未知世界.....	36
二、漂泊他鄉的雲豹.....	42
三、重建失落的「巴哩屋」.....	48
第二節 禮讚生命：《野百合之歌》.....	57
第三節 祭儀、魯凱與文學.....	65
一、魯凱人：山中百合.....	65
二、從生命裡流出的文學.....	68
1.跨語翻譯的「再創造」.....	68
2.充盈飽滿的生命情感.....	74
3.感傷的「民族誌」風格.....	77

第四章 用寫作尋找回家的路：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava). 81	
第一節 霍斯陸曼·伐伐(1958-2007)的生平與創作.....	81
一、童年是永遠的鄉愁.....	82
二、認同轉折的人生課題.....	86
三、寫作，為了尋找回家的路.....	92
第二節 重返傳統：《玉山魂》.....	103
第三節 祭儀、布農與文學.....	110
一、布農人：林間精靈.....	110
二、布農祭儀的文學載體.....	114
1.精心雕琢的藝術品.....	114
2.用心編纂的文化教材.....	119
第五章 文學中的祭儀.....	123
第一節 祭儀書寫的意圖.....	123
一、保存即將消逝的文化傳統.....	123
二、為言說歷史留下文學見證.....	125
三、尋回第一人稱的發言權利.....	127
第二節 祭儀書寫的技巧.....	129
一、以靜態文本呈現動態場面.....	129
二、「漢語番化」的寫作策略.....	133
三、虛實交錯的敘述手法.....	139
第三節 祭儀書寫的意義.....	143
一、對桃花源的永恆追憶.....	143
二、開啟族群的對話天窗.....	144
第六章 結論.....	146
參考文獻.....	149
附錄一：奧威尼·卡露斯(Auvini- Kadresengan)生平寫作年表.....	169
附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理.....	184
附錄三：《野百合之歌》祭儀相關情節表.....	198
附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表.....	200
附錄五：霍斯陸曼·伐伐僅發表於「原住民文學院」的作品.....	220
附錄六：《玉山魂》祭儀相關情節表.....	221
附錄七：相關照片.....	223

第一章 緒論

第一節 研究緣起

台灣原住民族¹漢語文學的興起大約在 1980 年代，當時的「文學書寫」與「正名運動」、「還我土地」……等等社會運動口號承載了相同的使命，亦即代表原住民族向台灣社會與政府爭取長期以來遭受漠視的發言權利，並且作為控訴種種不平等待遇的手段之一，首先關注此議題的漢人作家吳錦發先生曾經如此分析：

隨著世界原住民復興運動的勃興，以及台灣以黨外為主導的民主運動的升高，覺醒的原住民知青配合著接續而來的街頭運動，原住民社會內部所產生的各項議題才逐漸攤開。所謂原住民忠實的文學記錄者已隨著社會現實面的衝擊，以一支筆抗議整個體制對台灣原住民的壓迫，遂產生了第一批原住民社會培養的優秀作家。……台灣真正出現第一批原住民作家，是在八〇年代初。²

因此，原住民族文學的出發點可以說一開始便和台灣民主化、本土化浪潮以及隨之而起的原住民族運動緊密相連、無法切割，文學創作是走上街頭直接吶喊訴求之外，另一種較為和緩的論述表達方式。儘管操作手法上沒有街頭運動來得直接、強烈，文字所連綴而出的控訴力道卻絲毫沒有削弱，將族群問題冷靜思考之後一字一句刻畫於紙上的書面呈現，往往能使讀者掩卷之後展開深層的認同或反省，也更便於保存與流傳。

但是控訴與抗爭的議題只能夠作為階段性目標，若想持續發展並開出更為瑰麗的花朵，甚至建構屬於原住民族自己的書面文學傳統，情感層面的吶喊只能當作一個起點。學者楊翠在回顧二十世紀原住民族文學發展時，曾就這一點提出省思：

然而，如果文學一直停留在抵抗的層次，仍將作為客體而存在，因著殖民

¹ 關於「原住民族文學」與「原住民族文學」這兩個名詞的使用，本文採取浦忠成教授的說法：「近年來『原住民族』通常指稱集體，而『原住民』指稱個人……因此，『原住民族文學』是對於原住民族或各族群、部落文學整體的指涉，而『原住民文學』指個人的文學呈現。但是一般人習慣『原住民文學』的用法。」請參見浦忠成，〈什麼是原住民族文學〉，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（台北：五南，2007），頁 465。

² 吳錦發，〈論台灣原住民現代文學〉，《民眾日報》，1989.07.21-26。

而反殖民，只是階段性的書寫策略，原住民文學若是一直隨著殖民強權的樂曲而起舞，將恆常是個他者。³

若不要成為恆常的他者與客體，由精神層面重建主體自覺與歷史記憶，便成了原住民族文學無法忽視的課題，就像魯凱族人台邦·撒沙勒(趙貴忠)反省原運十年缺失時所說，一味地解決政經問題的「下游」，例如雛妓、勞工、就業等問題，而忽略了部落組織、祭典、文化、語言、歷史等等「上游」結構的重建，不過是一種自我毀滅的行為⁴。於是原住民作家漸漸開始將筆尖掉頭、反身向內勇敢地面對母體文化流失的焦慮，除了以第一人稱角度進行口傳文學採集、漢譯與改編工作，使祖先的智慧與書寫的文字得以會合之外，更積極深化主體認同，嘗試把原住民族的傳統知識吸納成為文學創作的養料與靈魂，誠如孫大川教授所言：「向族群經驗回歸，重構部落之『古典』，可以使我們的漢語寫作具有族群的縱深，而不是漫無限制的任性想像，更不是對漢語全面之投降而任其宰割。」⁵原住民族文學必須擺脫原運附屬品的角色，抹去抗議與控訴的色彩，才能夠擁有獨立存在的生命。

對於沒有文字傳統的台灣原住民族來說，所謂的「古典」包含神話、傳說、民間故事、笑話、諺語、歌謠、禁忌、祭儀……等等由祖先口述、代代相傳的部落知識體系，其中與傳統信仰或祭典儀式有關的祭儀文學，諸如：祭歌、禱詞、咒語、讚頌一類，除了本身就是部落整體傳承歷史文化經驗、知識及各種禮俗的重要憑藉之外⁶，亦為凝聚集體記憶不可或缺的媒介與活動⁷，足以代表一個族群觀看世界的方式與角度。因此若能將原本只存在於田野調查報告中的祭典儀式記錄，由原住民作家親自把詮釋角度從第三人稱拉回第一人稱，甚至與漢語文學結合成為書面創作的題材來源，相信必定能為回歸族群主體意識之後的原住民族文學開展新的寫作方向。除此之外，在寫作之中融入祭儀題材，也能夠稍稍緩解作家們借用漢語進行寫作的「文字焦慮感」，避免陷入「全面投降」的窘境。原住民族的書面文學到底該用什麼語言來撰寫？語言工具的使用問題一直都是學界的討論焦點，例如泰雅族作家瓦歷斯·諾幹就堅持：

原住民文學的起點就在於使用原住民族群文字，捨棄這個起跑點，所謂

³ 楊翠，〈原音與女聲——跨世紀台灣文學的新渠徑〉，《文訊》(1999.12)，頁 47。

⁴ 台邦·撒沙勒，〈廢墟故鄉的重生：《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉，《台灣史料研究》，1993.08，頁 37。

⁵ 孫大川，《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》(台北：聯合文學，2000)，頁 132。

⁶ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，〈被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯〉，頁 476。

⁷ 王明珂，《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》(台北：允晨，1997)，頁 51。

的原住民文學將永遠只是台灣文學的一個支派。⁸

因為擔心使用了漢語作為創作工具，會使原住民族作家文學陷入漢人所建構的文法、句型、字義以及書寫模式之中，導致無法與歷史悠久的口傳文化接軌，所以瓦歷斯一向認為語言(母語)是台灣原住民族文學無法割除的起點，但是他也承認在今日台灣社會的現實條件之下，原住民作家依然必須暫時處於以漢文作為表現形式的過渡期當中⁹。

在深怕被影響卻又不得不使用漢語書寫工具的兩難情境之下，挪用祭儀文學來進行創作似乎是眼下可行的解決之道，與其他口傳文本相比，它具有較高的穩定性，並且在傳統部落社會中一定得使用族語作為傳承機制，因此若由熟悉族語的原住民作家加以翻譯、轉化並融入漢語文學之中，將會比其他題材的作品更能捕捉族群歷史與母體文化的連結，並為不諳族語的讀者提供良好的觀察切入點。祭儀書寫不只是把族語口述的祭儀文學譯成漢語，也並非專寫原住民作家的生命經驗與個人感觸，創作者必須讓漢語、族語在書面作品中對話，並以整個傳統文化作為精神思考的體系，因此儘管創作時使用的是借來的書寫工具，卻能讓文字向祖靈回歸，同時也為有流失之虞的原住民族祭儀文化提供新的詮釋與保存途徑。根據孫大川教授的長期觀察：

祭儀逐漸脫離人類學和文獻學的拘束，試圖和音樂、文學結合，新的文本建構和新的書面工具的介入，使原住民祭儀終於有跳脫口傳限制、馳騁於文字符號的機會。¹⁰

漢語文學與祭儀書寫的交會，一方面可以視為原住民作家走出控訴、悲情的抵殖民思考後，在建立族群主體性的同時，以「本族人詮釋本族文化」的角度所開拓的嶄新方向，另一方面也是母語傳統式微的現代社會中，讓祭儀跳脫口傳限制的大好機會。本文的研究目便是順著這個線索延伸而出：祭儀傳統與文學創作之間究竟擁有什麼密切的關聯？原住民族漢語文學中的祭儀書寫展現了何種獨特的姿態？作家為什麼要進行祭儀書寫？以什麼文學技巧來呈現？又彰顯出什麼樣的意義與價值？這些命題，筆者都將在本文的論述中一一嘗試解答。

⁸ 瓦歷斯·諾幹，〈原住民文學的創作起點〉，《番刀出鞘》(台北：稻鄉，1992)，頁133。

⁹ 瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民文學的去殖民〉，收入孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷(上)》(台北：印刻，2003)，頁132；瓦歷斯·諾幹，〈原住民文學的創作起點〉，《番刀出鞘》，頁132。

¹⁰ 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，《台灣戲專學刊》(2005.07)，頁267。

第二節 前行研究回顧

一、田野調查與相關研究

1. 日治時期

日本殖民政府自統治台灣初期，便開始對原住民族進行一連串的調查與研究，由官方派遣的伊能嘉矩以及學界所派遣的鳥居龍藏等人為台灣踏查之先驅¹¹，留下早期原住民族的珍貴記錄，目前這些成果大多已經有中文版本問世，例如楊南郡先生先後譯著伊能嘉矩的《台灣踏查日記》、鳥居龍藏的《探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅》和森丑之助的《生蕃行腳》¹²，宋文薰先生則編輯了森丑之助的另一本重要著作——《日據時代台灣原住民族生活圖譜》。雖然他們大多採取全台普查的方式，並不特別針對某個族群，也並非專門記錄祭儀文化，甚至對當時台灣原住民的族群分類也還在摸索當中，但是這些人類學家突破清朝統治台灣二百一十二年卻仍視原住民族地區為「化外之地」的隔閡，冒險深入山地¹³親自調查當時尚未受到現代文明影響的風俗習慣，他們的研究成果直到現在仍是學界經常借重的參考資料。1902 年民政長官後藤新平成立「臨時台灣舊慣調查會」，1909 年增設「蕃族科」，正式展開由官方主導的大規模調查行動，並且作為往後施政與擬定統治方針的參考，成果有《番族慣習調查報告書》¹⁴與《蕃族調查報告書》¹⁵，1919 年由於「臨時舊慣調查會」的會務先行宣告結束，又在總督府內另外成立「蕃族調查會」，繼續出版《台灣番族

¹¹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書·第一卷 泰雅族》(中央研究院民族學研究所編譯)(台北：中研院民族所，1996)，頁 3。

¹² 以上三人同時並列為台灣早期人類學調查三傑，森丑之助並曾多次陪同鳥居龍藏在台灣進行調查行動；詳參森丑之助，《生蕃行腳》(楊南郡譯註)(台北：遠流，2000)，頁 19、頁 33。

¹³ 本文所使用的「山地」一詞，只是為了貼合過去的時空背景與社會氣氛，並與部分參考文獻中的用語統一，特此聲明。

¹⁴ 日文版共八冊，2003 年中研院民族所已完成全套翻譯計劃，共分為五卷出版：《第一卷·泰雅族》、《第二卷：阿美族、卑南族》、《第三卷：賽夏族》、《第四卷·鄒族》、《第五卷·排灣族》，其中《第五卷·排灣族》又可分為五冊(第二冊因故並未出版)，涵蓋的範圍包括現今的西魯凱群與西排灣群。

¹⁵ 日文版共八冊，目前中研院民族所仍然持續執行翻譯計劃中，已出版的有第一冊《阿美族南勢蕃、阿美族馬蘭社、卑南族卑南社》、第二冊《阿美族奇密社、太巴壠社、馬太鞍社、海岸蕃》、第六冊《武崙族前篇：巒蕃、達啓寬加蕃、丹蕃、郡蕃、干卓萬蕃、卓社蕃》。與《番族慣習調查報告書》不同的是，本套書較偏重物質文化和生活習慣，《番族慣習調查報告書》則偏重於社會組織和親屬方面的特性。

慣習研究》¹⁶。和早期以個人名義所進行的調查成果相比，官方行動顯得更有系統與組織，其中與本文關係較為密切的部份是《番族慣習調查報告書》當中的「宗教」、「出生」、「喪葬」、「婚姻」等各章，以及《蕃族調查報告書》中的「歲時祭儀」、「宗教」、「歌謠及舞蹈」三章。1928年台北帝國大學成立，日本對台灣的調查事業也進入所謂的「系統性的，立足於台灣的學術研究」階段，範圍不再限於人類學，亦和之前較具有冒險犯難特質的「學術探險調查時代」有所區隔¹⁷。

至於日治時期對原住民族祭儀生活調查最深入的學者，非 1930 年代左右才在台灣展開調查工作的古野清人莫屬，他所留下的《台灣原住民的祭儀生活》一書，深入探討了阿美族、卑南族、排灣族、泰雅族與賽夏族的諸多祭典，也提出自己對於台灣原住民信仰與儀式生活的看法：

(台灣原住民)以信仰靈的存在為中心的儀禮，主宰著他們的祭儀生活。即使這些精靈、死靈、神靈等的觀念內容，在我們的眼裡是那樣空泛曖昧，但原住民的宗教生活，如果抽離了神靈觀念，將無法充分地理解。¹⁸

古野清人儘管無法真正了解台灣原住民族進行祭典的意義，卻能夠抱持著尊重的心態，將外人眼中看來空泛、卻主宰著原住民族生活方式的各項儀式詳細記錄下來，將尚未受到大量外來文化衝擊的日治時期原住民族祭儀保留至今，他的付出著實令人感佩。

接著將焦點轉移到日治時期原住民族祭儀古謠的歌詞採集工作，除了《番族慣習調查報告書》與《蕃族調查報告書》中所展現一部分的採錄成果之外，田邊尚雄是日治時期第一位以民族音樂學家身分進行專門研究的學者，1922年他針對西台灣的原住民進行了一個月左右的調查，成果刊載於其著作《南洋、台灣、沖繩音樂紀行》(東京：音樂之友社，1968)¹⁹。黑澤隆朝雖然比田邊尚雄要晚二十年，但是 1943 年受總督府之請託到台灣進行原住民音樂調查與錄音的他，對於台灣原住民古謠的貢獻更大，研究範圍亦達到最廣泛、最深入的境界，不僅為此後研究者樹立里程碑，而且讓世界民族音樂學界認識了台灣原住民音

¹⁶ 共八冊，目前尚無中文譯本。

¹⁷ 詳參移川子之藏等原著，《台灣百年曙光：學術開創時代調查實錄》(楊南郡譯著)(台北：南天，2005)，書前自序。

¹⁸ 古野清人，《台灣原住民的祭儀生活》(葉婉奇譯)(台北：原民文化，2000)，頁 19。

¹⁹ 明立國，〈那魯灣，成絕響？——台灣原住民族音樂概論〉，《台灣原住民族的祭禮》(台北：台原，2001)，頁 137。

樂的豐富與珍貴資產²⁰。黑澤隆朝的研究成果匯集於《台灣高砂族の音楽》(東京：雄山閣，1973)，他將原住民族的歌謠依照內容分成七類二十二項，其中與祭典儀式有關的為「祭典歌」、「慶典歌」與「敘詩歌」三類²¹，可惜目前尚無中文譯本出版。晚近學者王櫻芬曾經撰文回顧田邊尚雄與黑澤隆朝의 調查經過與成果，並且進一步探討他們進行調查的動機、目的、經費來源，以及二人的學術觀念和意識型態，算是對日治時期民族音樂學家的原住民歌謠採集成果做了初步總結²²。

2. 民國時期

光復初期的原住民田野調查主力集中於公立的學術機構，前身為台北帝國大學「土俗人種學講座」的台大考古人類學系成立於 1949 年²³，中央研究院民族學研究所則成立於 1965 年²⁴，這兩個教育和研究單位主導了台灣民國六十年代中期以前考古人類學方面的研究成果，他們順著日治時代人類學家所奠下的基礎繼續前進，主要工作集中在三個方向：一、原住民社會、文化狀況之調查分析；二、原住民來源之探討，包括中國東南地區與廣布於太平洋南部島嶼地區文化之比較研究；三、台灣史前文化之考古挖掘工作²⁵。

此外，原住民各族祭典歌詞的採錄工作也延續日治時期的模式，以民族音樂學家的研究為主，最突出的調查行動當屬 1966 年與 1967 年由許常惠、史惟

²⁰ 明立國，〈那魯灣，成絕響？——台灣原住民族音樂概論〉，《台灣原住民族的祭禮》，頁 137；林桂枝，〈原住民樂舞的內憂外患〉，《山海文化》(1993.11)，頁 93。

²¹ 林桂枝，〈原住民樂舞的內憂外患〉，頁 93-94。

²² 王櫻芬，〈日治時期日本音樂學者對於台灣音樂的調查研究：以田邊尚雄及黑澤隆朝為例〉，收入曹本治、喬建中、袁靜芳執行主編，《「中國音樂研究在新世紀的定位」國際學術研討會論文集》(北京：人民音樂，2002)，頁 613-631。

²³ 台灣大學人類學系前身為台北帝國大學創設於 1928 年的「土俗人種學講座」，1945 年大戰結束，原帝國大學改為國立台灣大學，該講座亦隨之更名為「民族學研究室」，1949 年台大設立「考古人類學系」，原「民族學研究室」的相關資源併入該系，1982 年改名「人類學系」；2009.03.12 取自 <http://homepage.ntu.edu.tw/~anthro/index.html> 台大人類學系網頁。

²⁴ 中央研究院 1928 年成立時，就已在社會科學研究所內設置民族學組，1934 年民族學組改隸歷史語言研究所。中央研究院遷台後於 1955 年設立民族學研究所籌備處，1965 年正式成立民族學研究所；2009.03.12 取自 <http://www.ioe.sinica.edu.tw/chinese/org/index.htm> 中研院民族所網頁。

²⁵ 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫〉，收入孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷(上)》(台北：印刻，2003)，頁 27。

亮等人所領導的「民歌採集運動」²⁶，這些珍貴資料保存了現在已經失傳的賽夏族矮靈祭歌與阿美族祭典儀式歌曲之古老唱法，對原住民族歌謠的整理蒐錄實有卓越貢獻。許常惠後來將部分的成果集結於《台灣山地民謠·原始音樂第一集》、《台灣山地民謠·原始音樂第二集》二書，書中收錄的歌謠依歌詞內容分為九類，其中與祭儀相關的是「祭祀歌」與「民族儀式歌」，不過許常惠也同時提醒讀者：

但是，我認為這種分類法對於高山族是不適當的、多餘的。因為歌唱在他們生活的任何時間與場合都能表現出來，歌唱與生活分不開，例如一首曲調可以適用於任何時間與場合。此外，我們特別注意到在高山族的民謠中舞蹈是不可缺少的，換句話說舞蹈與音樂是不可分開的。祭祀歌與民族儀式歌必須邊唱邊舞來舉行。²⁷

這段話指出了原住民族祭儀生活當中所包含的樂舞質素，身體、聲音與儀式三者是分不開的，書面的歌詞整理以及古謠吟唱的錄製都只能呈現祭儀的其中一個面向而非全貌。與此同時，留日的音樂學者呂炳川也幾度回台進行田野調查，他雖未與許常惠、史惟亮等人聯手，但雙方的調查與蒐集都豐富了台灣原住民族的祭儀音樂史料²⁸。

至於其他研究成果，有官方或教育機構所支持進行的調查計畫，也有專家學者以個人身分進行田野調查之後所做的各族祭儀現象分析以及學位論文。首先是省文獻會所主導的台灣方志纂修工作，包含 1949 年到 1965 年修的《台灣省通志稿》、1966 年到 1969 年修的《台灣省通志》與 1990 年代的《重修台灣省通志》三套史書，都特別分出「同胄志」或「住民志」來簡介台灣原住民各族，對於歲時祭儀與生命儀禮有初步的資料整理和譯介，其中衛惠林、余錦泉、林衡立等人為《台灣省通志稿》所撰寫的同胄志，到現在都還被視為經典之作²⁹。至於原住民族祭儀文化的官方調查報告當中，以劉斌雄與胡台麗於 1986-1989 年間主持的兩次祭儀及歌舞民俗活動研究最為全面，第一年完成阿

²⁶ 詳參潘罡，〈民歌採集四十載…依舊三聲無奈 祖先原民的歌 在風中消逝〉，《中國時報》，2006.09.24，A10 版。

²⁷ 許常惠採編，《台灣山地民謠·原始音樂第一集》（南投：台灣省山地建設學會，1978），頁 10-11。

²⁸ 潘罡，〈民歌採集四十載…依舊三聲無奈 祖先原民的歌 在風中消逝〉。

²⁹ 張勝彥，〈重印台灣省通志稿 欣見台灣版史記〉，《新台灣新聞週刊·242 期》2000.11.14，2009.04.02 取自 <http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=6945> 新台灣新聞週刊網站。

美、魯凱、賽夏、卑南四族，第二年完成排灣、布農、鄒三族³⁰，和之前的成果相比，最大的特色在於同一時期當中對各族祭儀歌舞現況做系統性的調查，並從文化整合的觀點進行分析研究；林恩顯在 1990 年所主持的歲時祭儀文獻資料整理計畫也貢獻良多³¹，他以歷史學的文獻資料分析法為主，人類學的田野調查訪問法為輔，短短半年的執行期間，便蒐集了當時官方所認定之原住民九族祭儀文獻論著資料，並進行整理分析，當時的這兩項普查成果，至今仍為相關領域非常重要的研究參考。

此外，個別專家學者對台灣原住民族祭儀的研究與相關學位論文，亦有相當豐碩的成果，不僅開始有單一族群、單一儀式的深入研究，關注議題亦十分多元，諸如音樂、舞蹈、體育、服飾及社會功能……等等皆在處理範圍之內。泛論各族祭儀現象的有《台灣原住民族的祭禮》與《文化展演與台灣原住民》二書，作者均為長期深入部落進行田野工作的人類學家，明立國將他對阿美、賽夏、鄒與布農等族群的祭儀活動之觀察與反省記錄下來，同時也記錄了知識與生命成長的重要歷程；胡台麗則以廣義的「文化展演」概念分析了賽夏、排灣族的祭典，除了對各族的祭儀現況與式微原因做統整性的描述與探討，也論及祭儀樂舞搬演到現代舞台上所呈現的意義與亟需克服的難題。《原音繫靈：原住民祭儀音樂論文選》一書則是「原音繫靈——第三屆原住民音樂世界研討會祭儀篇」的論文選集，秉著「本族人談論本族祭儀音樂」的堅持，針對每一族的祭儀現象與音樂均有專文論述。

分別論述各族祭儀的研究成果當中，專論單一族群或單一部落的有余錦虎《神話·祭儀·布農人》、達西烏拉彎·畢馬(田哲益)《台灣布農族的生命祭儀》、林為道《泰雅族北勢群的農事祭儀》、許功明與柯惠譯《排灣族古樓村的祭儀與文化》、夏曼·藍波安《原初豐腴的島嶼——達悟民族的海洋知識與文化》³²、董森永《雅美族漁人部落歲時祭儀》、浦忠勇《變遷與復振：阿里山鄒族的儀式現象》、謝世忠與劉瑞超《移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》……等等，除了許功明教授以及謝世忠教授的團隊用外族研究者的身分進入田野進行調查之外³³，余錦虎、田哲益、林為道、

³⁰ 劉斌雄、胡台麗主持，《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》(台北：中央研究院民族學研究所，1987)；《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究(續篇)》(南投：台灣省政府民政廳，1989)。

³¹ 林恩顯主持，《台灣山胞歲時祭儀文獻資料整理研究報告》(台北：國立政治大學中國民間傳統技藝研究室，1990)。

³² 其中第三章以達悟族的海洋知識為背景，專論飛魚季及相關祭儀。

³³ 許功明雖以外族身分到古樓村進行研究，但仍有排灣族人柯惠譯擔任研究翻譯員，方能跨越語言隔閡；詳見許功明、柯惠譯，《排灣族古樓村的祭儀與文化》(台北：稻鄉，1998)，書前序言，頁 8、頁 11-12。

夏曼·藍波安、董森永與浦忠勇皆以本族人的身分進行該族或該部落的祭典儀式研究，他們持著傳承本族文化的使命感，也憑藉語言與文化認同上的優勢，爲了替後代子孫保存文化紀錄的共同理想而努力。針對單一儀式進行研究的論著則包含胡祝賀《布農族的節日——射耳祭活動意義：以初來部落爲例》、趙福民《賽夏族矮靈祭之研究》、潘秋榮《賽夏族祈天祭之研究》、李宜澤《祭儀行動下的神話思維：花蓮縣東昌村阿美族喪禮研究》、尤巴斯·瓦旦《泰雅族的祖靈祭及其變遷》、朱連惠《台東縣土阪村 Maljeveq(五年祭)》、黃雅惠《阿里山鄒族小米祭儀式變遷與持續之人類學研究：以特富野部落爲例》……等等，這些研究者針對台灣原住民各族的重要祭儀進行深入探索與分析，或記錄完整儀式過程與古謠禱詞、或探討儀式的緣起背景與文化意義，而時代變遷對於各族傳統儀式的影響與重建則是上述研究共同的焦點之一。

值得注意的是，有越來越多的研究者注意到原住民族祭儀的複雜性與多元性，因此採取各式各樣的跨領域視角並結合其他專業知識，便成爲一股新的研究風潮，不僅發展出各種精采的相關論述，研究成果也更趨精緻化與專業化。這一類研究成果當中，以結合音樂與祭儀者爲最多，例如巴奈·母路(林桂枝)《阿美族里漏社 Mirecuk 的祭儀音樂》與《靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》、孫俊彥《阿美族馬蘭地區複音歌謠研究》³⁴、林怡芳《布農族射耳祭音樂之宗教與社會功能》以及洪國勝的《邵族換年祭及其音樂》和《邵族傳統祭儀 LUS-AN 及其歌謠》，他們藉由民族音樂學的概念，將焦點指向祭儀進行時不可或缺的音樂元素，融合樂譜採錄、歌詞翻譯以及音樂學的專業知識，探查出祭儀音樂的特色與意涵。其次，將舞蹈與祭儀結合的研究數量也不少，計有林明美《阿美族巫師儀式舞蹈研究——吉安鄉東昌村 miretsek 實例分析》、張佩瑜《台灣排灣族婚禮舞蹈之研究——以台東縣金峰鄉嘉蘭村爲例》、文上瑜《魯凱族下三社群的族群與音樂研究》³⁵與洪瑋琳《魯凱族祭典儀式與舞蹈關係之研究》，以舞譜、文字與影像記錄祭典儀式中的舞蹈動作，並深入分析祭儀舞蹈之功能、意義與價值，進而歸納出舞蹈與其文化內涵的深層關連，是這幾篇論文的主要貢獻，而結合音樂、舞蹈的研究成果數量最多的這個現象，也再次提醒研究者祭儀與樂舞之間無法切割的緊密關係。

至於其他從多元視角觀察祭典儀式的研究也很豐碩，開展出繽紛而多樣的面貌，例如羅淑杏《霧台魯凱族婚禮盛裝的變遷與形制構成之研究：以巴家婚

³⁴ 第三章探討到馬蘭人演唱複音歌謠的場合時，論及豐年祭、祈雨祭與專屬巫師所演唱的祭儀歌謠。

³⁵ 第二章分析魯凱族下三社的歌謠功能，包含生命禮儀歌與巫術祭儀歌兩類。

禮為個案分析》從婚禮服飾著手，劉慶斌《高雄縣茂林鄉魯凱族傳統體育之研究》則將祭儀活動涵蓋進傳統體育的領域，徐韶仁《利稻村布農族的祭儀生活：治療儀禮之研究》與張淑美《花蓮縣里漏社阿美族傳統醫療儀式社會心理功能研究》不約而同地將疾病、信仰與傳統儀式中的醫療行為並列觀察，黃口珈《花蓮市阿美族豐年祭文化資源整體效益之評估》與林忠正《由泰雅族祖靈祭發展文化觀光之可行性研究》則選擇從環境與觀光的角度，以量化研究的方式評估傳統祭儀所隱含的文化資源與公共財。與前者相較，王永馨、鄭依憶兩位研究者較偏向祭儀文化之抽象層面的分析，王永馨的《從生命儀禮中探討賽夏人的兩性觀》一文以兩性關係與性別差異作為研究進路，鄭依憶《賽夏族歲時祭儀與社會群體間的關係的初探——以向天湖部落為例》與《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》二文則持續將焦點鎖定在賽夏族祭儀與社會結構、族群關係之間的聯繫。綜觀以上的祭儀研究成果，雖然議題上逐漸有開放而多元的趨勢，跨領域現象也很普遍，卻仍未有研究者注意到祭儀與文學兩者之間的緊密關係，也因此給了本研究得以立足的基點。

二、文學與祭儀相關研究

1910年英國人類學家 Frazer, James George(弗雷澤)完成代表作《金枝：巫術與宗教的研究》第一版，對1920至1930年代的「劍橋學派」與「神話——儀式學派」發揮巨大影響力，批評家開始將文學與儀式合而觀之，探索這兩套符號系統之間的交互關係，1957年 Frye, Northrop(弗萊)出版《批評的解剖》，進一步建構原型批評的理論體系，試圖開創新的研究進路——文學人類學。1980年代末期大陸學者葉舒憲注意到這種文學與儀式的結合研究，遂著手選譯、介紹西方相關理論，《神話：原型批評》與《探索非理性的世界：原型批評的理論與方法》二書便是專門闡釋原型批評與神話哲學理論的作品，葉氏認為：「20世紀以來的文學批評已經經歷了幾次知識更新、拓展、重組的重大機遇。包括比較神話學、比較宗教學、儀式與象徵研究在內的人類學知識已成為文學研究者必要的工具儲備。」³⁶基於這樣的思考，九〇年代起對岸逐漸伸展文學批評的觸角，陸續發表以相關理論工具進行的嘗試研究，例如同樣都出版於1992年的葉舒憲《中國神話哲學》和方克強《文學人類學批評》，不約而同地以文學人類學的角度切入中國神話與小說，Tatlow, Antony(泰特羅)《本文人類學》及

³⁶ 葉舒憲，〈弗萊的文學人類學思想〉，《內蒙古大學學報》(2001.05)，頁6。

葉舒憲《文學人類學探索》則更進一步將文學人類學應用到比較文學的範疇。

反觀台灣，祭典儀式雖然一直是原住民族口傳文化的重要內容，關心原住民族議題的先行學者卻很少注意到文學與儀式的結合，兩者兼備的討論不多，大部分都將研究焦點置於神話、傳說、故事、歌謠……等等，展開口述材料的記錄、搶救以及相關研究工作，例如金榮華與胡萬川有系統地進行田野調查，蒐集整理各族口傳文學³⁷，陳千武、尹建中等人則借助語言上的優勢，編譯日治時期留下的神話傳說記錄資料³⁸，比較特殊的是鄒族學者巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，他從原住民身分出發、以自己族群為起點展開民間文學研究，發表不少論述³⁹。此外，2000年以前的相關學位論文也只有寥寥數本，郝譽翔《儼：中國儀式戲劇之研究》以處在儀式與戲劇間的「儼戲」作為研究中心，余懷瑾《元雜劇「桃花女」之婚俗儀式研究》從元雜劇當中尋找儀式元素及其文化功能，頗值注意的是1997年吳家君《台灣原住民文學研究》，雖然尚屬相當概略性的基礎爬梳工程，但她已經注意到口傳文學當中韻文類歌謠的文字化情形，並於分析台灣原住民現代文學常見的主題及表現方式時，將「援引或編錄歷史、習俗、文化及神話傳說」列為常見的主題之一⁴⁰。

進入二十一世紀，大陸的文學人類學後起研究者逐漸將重點置放於儀式與文學之間的關係，例如胡志毅以宗教儀式與神話原型作為分析戲劇的主要手法，出版《神話與儀式：戲劇的原型闡釋》、《神秘·象徵·儀式：戲劇論文集》兩本著作；彭兆榮在2004年將他的博士論文修改之後出版《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》⁴¹，書中更明確指出文學與儀式的關連性以及所牽涉的相關西方文學理論。劉彩珍則是近期特別關注儀式與童話、小說之連結的研究者，期刊論文方面的成果有〈安徒生童話中的儀式原型〉與〈無法通過的「通過儀式」——《海的女兒》的文化人類學解讀〉，不僅深入分析了安徒生童話當中的兩類儀式原型，更將童話故事〈小美人魚〉視為「通過儀式」的一次再現，碩士論文《曹文軒長篇小說中的成人

³⁷ 金榮華教授分別在1989、1995、1998和1999年採集整理台東卑南族、台東大南村魯凱族、台北縣烏來鄉泰雅族與高屏地區魯凱族的口傳文學；胡萬川教授則於1995年完成和平鄉泰雅族故事的整理。

³⁸ 陳千武，《台灣原住民的母語傳說》(台北：台原，1991)；尹建中，《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，(台北：國立臺灣大學文學院人類學系，1994)。

³⁹ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《庫巴之火：鄒族部落神話研究》(台中：晨星，1996)；《台灣原住民的口傳文學》(台北：常民文化，1996)；《原住民的神話與文學》(台北：台原，1999)。

⁴⁰ 吳家君，《台灣原住民文學研究》(高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1997)，頁45、頁173-175。

⁴¹ 本書為彭兆榮博士論文《儀式譜系：文學人類學的一個視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》的修改版本。

儀式》則討論了長篇小說與儀式之間的連結。

場景轉換到台灣，中國文學領域亦能見到結合兩者進行研究的例子，撰述者試圖讓儀式與中國文學當中的神話、楚辭、小說……等等文類進行對話，開展出精采的討論：秦美珊《羿和嫦娥的神話與儀式之結構分析》注意到神話與儀式的密切關係，並提出「象徵」為神話與儀式間之「黏補劑」的說法；袁滄珊《《金瓶梅》之喪俗研究》從「死，葬之以禮，祭之以禮」的孝道觀點出發，深入挖掘明代社會寫實小說《金瓶梅》當中的喪葬儀式；楊明璋《敦煌文學中之諧隱研究》討論以書齋與廣場為主要生成場所的敦煌文學時，探討到節慶儀式諧隱的類型；李紫琳《詩意地棲居：《楚辭》中的空間感與身體感》則觸及楚國永恆回歸儀式與招魂儀式。

與此同時，台灣的外文學門學者借鑑國外經驗，展開北美原住民文學的相關研究，初步成果刊登於 2005 年 1 月份《中外文學》「蛻變中的北美原住民文學：邊緣發聲」專號：張月珍〈歷史的敘事化：《浴血的冬天》與《愚弄鴉族》中的敘事、記憶與部族歷史〉一文，在分析威爾曲的這兩本小說前便提醒讀者，雖然並非只有部族儀式、神話與口語敘事才能凸顯美國原住民族文學的特色，但它們是創造及豐富美國原住民族文學特色的主因之一，分析作品時也一再注意到小說中的祭儀場景；黃心雅在〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》與荷岡《靈力》〉當中剖析兩本北美原住民族文學作品時，亦特別注意到文本當中所描述的部落儀式，並將土地、身體與記憶視為儀式展演的元素；阮秀莉〈靈視之旅與變形傳奇：鄂翠曲的原住民神靈詩學初探〉以「靈性傳統」的角度出發檢視鄂翠曲的作品，而「靈性傳統」即為原住民神話、傳奇、民俗故事、歌詠、舞蹈、儀式……等的泛稱。

此外，美國當代最受注目的原住民作家Leslie Marmon Silko(席爾珂)1977年初試啼聲的作品《儀式》(Ceremony)——一本以印地安傳統儀式為架構、以祖靈為基礎的當代小說，也同時成為多篇外文學門的論文研究主題，例如吳妍姿⁴²對文本中出現的儀式進行神話分析、邱明珊⁴³探討巫術儀式在「疏離觀」與「整體觀」二者轉換間所扮演的角色，楊琇羽⁴⁴則將「在地儀式」視為原住民傳統文

⁴² 吳妍姿，《單一故事中的集體歷史性：席爾珂小說《儀式》的神話閱讀：a mythological reading of leslie Marmon Silko's Ceremony》(高雄：國立高雄師範大學英語學系碩士論文，2001)。

⁴³ 邱明珊，《天人之際：席爾珂《儀式》中的整體觀與疏離觀：wholeness and alienation as counterforces in leslie marmon Silko's Ceremony》(台南：國立成功大學外國語文學系博士論文，2004)。

⁴⁴ 楊琇羽，《萊絲莉·瑪門·席爾珂《儀式》中的末世預言與拯救：美國原住民的智慧》(台北：

化的維持元素之一。這樣的成果顯見台灣的西洋文學研究者不僅展開國外原住民現代文學與傳統文化結合之研究，更已經注意到原住民的神話體系、信仰系統、祭典儀式與現代文學創作之間的關連，並且挪用原型批評與文學人類學做為分析工具。2009年黃心雅、阮秀莉主編《匯勘北美原住民文學：多元文化的省思》，為這些年來北美原住民文學與文化研究落下承先啓後的逗點，書中張月珍、阮秀莉等人也再次提出文學與儀式結合的論述成果，或許正如單德興教授序言所述，在台灣從事北美原住民文學與文化研究的目標，不僅是為了填補我國外文學門版圖的空缺與遺憾，也在於面對此時此地的台灣、提供異國他鄉的經驗⁴⁵。

相較之下，台灣原住民族文學的研究即使直接以文學與祭儀為名的論述與專書仍少，但至少提示了此二者結合研究的可行性與可看性。身為具有原住民身分的學者，孫大川教授對於祭儀能有新的表現方式與可能性抱持樂觀其成的態度，並且積極地化理想為行動，與林清財教授共同主持國家台灣文學館之「台灣原住民祭儀文學之調查、翻譯、註釋計畫」，個別蒐集與整理各族祭儀文學的相關資料並實地訪查採錄，分析焦點則鎖定原住民族祭典儀式中的文學質素，目前已完成第一階段(卑南族、阿美族)與第二階段(魯凱族、排灣族)，其他部分的調查則持續進行中，成果令人期待。另一位原住民學者巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)在2007年集結研究成果並出版論文集《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，書前自序提到：「『被遺忘的聖域』指的是在台灣原住民各族群還沒有受到外來較大力量的影響時，原本擁有的生活空間、精神指引、儀式禁忌、觀念價值，甚至知識與實踐的系統。」論文集集中也不厭其煩地以不同例子一再闡釋族群、神話與祭儀所交織出的精神空間，以及隱含的文學性質，雖然並沒有直接點到祭儀與原住民作家文學的關係，卻為漢語文學當中的祭儀書寫主題重現完整的、未曾被族人遺忘的神聖場域。

至於2000年以來關於原住民族文學的學位論文，深入探查後發現即使文學與儀式兩者的結合研究沒有直接呈現於命題，但從論述的內容本身便能觀察到祭儀書寫逐漸成為討論的重點之一。2001年呂慧珍以吳家君的研究成果為基礎，進一步將探討範圍縮小至《九〇年代台灣原住民小說研究》，第五章分析台灣原住民小說的主題類型時，就特別把「祭典儀式」列入其中，舉奧威尼·卡露斯與拓拔斯·塔瑪匹瑪的小說作品作為例子進行分析。到了2006年林逢森撰寫《台灣原住民小說中的神話傳說與祖靈信仰》時，其中第三章第二節就專門

淡江大學英語學系碩士班碩士論文，2005)。

⁴⁵ 單德興，〈匯勘文學，省思文化，促進多元〉，黃心雅、阮秀莉編，《匯勘北美原住民文學：多元文化的省思》(高雄：國立中山大學出版社，2009)書前序文。

探討原住民小說中的「祖靈儀式」，顯示祭儀與文學的聯結在概論性的原住民族文學研究成果當中，能見度已經越來越高，也愈來愈受到研究者重視。

其他涉及祭儀文學議題的論文，大多數是因為討論到經常關注祭儀題材的原住民作家作品，例如謝惠君《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》、陳芷凡《語言與文化翻譯的辨證：以原住民作家夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯盎、阿道·巴辣夫為例》、侯偉仁《拓拔斯·塔瑪匹瑪(Tuobasi·Tamapima)小說研究》、蘇杏如《論霍斯陸曼·伐伐作品中的布農族文化顯影》和黃茜蓉《霍斯陸曼·伐伐文學作品中的倫理觀念及品格教育研究》……等等，又或者是因為涉及與祭儀文學相關的其他主題所致，好比陳明珍《析論原住民飲酒文化與其文學的關係》討論原住民族節慶文化、飲酒以及文學三者的關係，林瓊玉《從口傳到創作——試論原住民的生命之樹》討論原住民族文學當中具有祭儀形象的樹木，許家真《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》提到布農族口傳文學與儀式的關係、以及運用到書面文學創作時的情況，童信智《台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析》則以民族學的研究角度出發，將儀式命題與內容歸到民族自覺的脈絡進行探討，可惜直接論述原住民族祭儀文學的學位論文仍然付之闕如，卻也因此給了本文一個揮灑與努力的空間。

綜觀上述的前行研究成果，可以發覺文學與祭儀之間的緊密關聯雖然被早期的台灣文學界所忽略，但近年來經過原住民籍學者的提點以及相關學位論文從多方角度深入探討之後，已經越來越受到重視，中國文學、西洋文學與大陸相關研究的多元成果，恰巧給予筆者關於台灣原住民族漢語文學研究的靈感，正因台灣尚無以「祭儀書寫」直接命題的論述出現，本文的意義與價值才得以彰顯，同時也提醒我們這塊領域往後還有相當長遠的路可以一直發展下去。

第三節 研究範疇

本文焦點鎖定於原住民作家以本族人的身分在漢語文學作品中以「祭儀」作為「書寫主題」的「現象」，既無意分析祭典儀式在人類學領域中的定義、功能、結構與象徵，也並非將文學作品視為人類學的「田野地」，更不是從文學作品的情節鋪陳與結構安排中去尋找儀式或神話的「原型」，囿於筆者的民族身分，本文亦不探討以「母語傳承」的口頭祭儀文學之藝術性⁴⁶。本文著重於透過台灣原住民族祭典儀式失落與復振的時代因素，以及作者個人的生命經驗及知識背景，來觀察他們投入「祭儀書寫」所呈顯的特色、目的與價值，因此研究範疇設定為兩位以漢語撰寫本族祭儀題材的作家：魯凱族人奧威尼·卡露斯、布農族人霍斯陸曼·伐伐，主要的討論文本為《野百合之歌》和《玉山魂》這兩部長篇小說，並旁及他們祭儀相關的其他作品。

設定這樣的研究範疇固然是為了操作上的方便與可行，但同時亦無可避免地帶來兩項限制。第一個限制是族群的代表性，台灣原住民各族皆有風格各異的豐富祭儀文化及口頭傳統，但並非每族都有長期關注祭儀書寫的作家，也礙於研究人力、時間與篇幅的限制，因此只挑選其中兩族且較具有代表性的作家當成討論重心，是比較適當的權宜之計。第二個限制是研究者的語言與身份，雖然採取的研究對象是漢語書寫文本，但文學與語言之間千絲萬縷的關係卻無法一刀兩斷，祭儀題材轉譯為漢語之後必定會有流失與增添的部份，研究者本身不諳族語，也很難完全進入該族群的文化邏輯與精神情感，因此選擇從熟諳族語的本族作家以漢語將祭儀題材翻譯、轉化、挪用之後書寫出的作品做為切入點，再配合民族學及人類學的相關調查報告與分析，盡筆者最大的努力，試圖逼近原住民作家以祭儀題材創作漢語文學的意圖、方法與意義。

⁴⁶ 此類研究成果可參巴代，〈《楚辭·招魂》再現？：試論卑南族收驚安魂巫術儀式的文學表現〉，《卑南族大巴六九部落的巫覡文化》（台北：耶魯，2009），頁 319-360。

第四節 研究方法

本文首先採取田野調查的方法，參考前人研究成果概略地了解該族文化特色、生活習慣、儀式禁忌與作家作品之後，透過深度訪談、參與祭儀、走訪部落等等途徑細心感受文化氛圍，以理解與尊重的心態盡量貼近其文化邏輯與精神情感。其次編纂作者生平寫作年表，搜集生平相關資料，了解其成長過程、知識養成與生命經驗等等背景之後，以表格編年的方式呈現，再填入作家的單篇作品初次發表時地與文學相關事件，試圖勾勒出較為完整的文學生命圖像，以及在文壇的活動情況，並且留意同時期相關社會大事，力求了解當年時代氛圍，以及社會事件與作家生命、文學創作之間的交互關係，同時參酌報刊文章與相關法令，觀察歸納祭儀文化式微與復振的主要原因。最後進行文本分析，藉由創作體裁的選擇、故事結構的安排一直到敘述手法、語言運用、修辭技巧……等方面的剖析與兩人的比較，讓研究者更貼近祭儀書寫的文本肌理，探查作者的寫作企圖以及彰顯的意義與價值。



第二章 向祖靈回歸的文字

第一節 從吟誦到書寫

「祭儀」一詞英文寫成「ritual」，指涉具有象徵意涵且不斷重複的一套標準化行爲，是人類與超自然神靈溝通的一種方式⁴⁷。台灣原住民各族的傳統宗教皆爲泛靈信仰，爲了與神聖力量溝通，各自發展出一套豐富的祭儀文化，這些祭典儀式都有世代傳承而來、不容隨意變更的系列流程，通常由特殊身分的人物主持，例如祭司巫師、部落耆老或家中長輩，舉行的時間與地點也有限制，藉以和一般世俗生活做出區隔⁴⁸，至於所搭配的服飾、用具、動作、舞蹈、音樂、歌謠、咒語、禱辭……等等，亦有相當嚴格的規定。以往對於祭儀之研究大多分爲歲時祭儀、生命儀禮、巫醫與巫術等三類，人類學者胡台麗則根據她多年的田野經驗，將台灣原住民的祭典儀式分成單一性生計活動祭儀、聚落複合性大祭、特殊對象祭儀、生命儀禮、巫術與治療儀禮等五大類。單一性生計活動祭儀可再細分爲農耕祭儀、漁撈祭儀與狩獵祭儀，各族皆有，聚落複合性大祭則有定期與不定期兩種情況，分別以卑南族的大獵祭(Mangayaw)與鄒族的戰祭(Mayasvi)爲代表，特殊對象祭儀最著名的例子是賽夏族的矮靈祭，生命儀禮在人生各重要階段時舉行，以出生、成年、結婚、死亡的儀式最爲慎重，巫術治療儀禮則透過特殊的系統傳承，依靠巫師的法力幫助人們達成想要的目的。在胡台麗的分類之中，前三項爲全部落的集體行動，後兩項則以家庭與個人爲範圍⁴⁹。

簡而言之，祭儀源自於宗教信仰、展現於樂舞祭歌、實踐於生活邏輯。信仰是祭儀發生的基礎根柢，也是其神聖性格的來源，李亦園曾指出兩者之間的密切關係：「儀式是用以表達、實踐，以致於肯定信仰的行動，但是信仰又反過來加強儀式，使行動更富意義，所以信仰與儀式是宗教的一事兩面表現。」⁵⁰深入探究儀式過程及其背後作爲支撐的神話傳說，便可瞭解一個民族觀看宇宙的

⁴⁷ 李亦園，〈第廿八章 說儀式〉，《文化與修養》(台北：幼獅，1996)，頁 207；台灣大百科全書「儀式總論」詞條，2010.03.07 取自 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/index> 台灣大百科全書網站。

⁴⁸ 即使是日常生活中的臨時祭儀也有特定舉行時機，例如離家外出、上山狩獵、面臨抉擇之時爲了邀福避禍，以祈禱、占卜等等方式探求祖靈心意，當作下一步行動的參考。

⁴⁹ 胡台麗，〈台灣原住民族祭典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》(台北：聯經，2003)，頁 280-288。

⁵⁰ 李亦園，〈第廿八章 說儀式〉，《文化與修養》，頁 206。

方式。祭儀是集體記憶與傳統文化的貯存容器，樂舞與祭歌則是無文字民族的部落知識載體，爲了生存所必須了解的自然、社會兩類訊息，經由肢體和言說等祭儀表現方式永遠傳遞下去，因此原住民族千百年來從未間斷祖靈智慧的神聖敘述。關於生活邏輯，神話批評學家 Frye, Northrop(弗萊)曾說：

陽光每天都要消失，植物生命每逢冬季即告枯萎，人類的生命每到一定期限也要完結。但是，太陽會重新升起，新的一年又將來到，新的嬰兒也要問世。或許在這個生命的世界中，想像的最初、最基本的努力，所有的宗教和藝術的根本要旨，都在於從人的死亡或日和年的消逝中看到一種原生的衰亡形象，從人類和自然的新生中看到一種超越死亡的復活形象或基型。⁵¹

春夏秋冬、生老病死，季節與人生自古以來即按此規律循環不止，對於不數算日子的原始民族而言，祭儀是他們安排生活秩序的準則與文法，經由歲時祭儀和生命儀禮的引領，人類與大自然一同輪迴，一次次地由衰敗走向新生。

祭儀進行時所吟唱誦唸的歌謠、咒語、讚頌、禱詞，與神話、傳說、笑話、諺語……等等相同，都屬於口傳文學的一環，它們不僅是沒有文字的時代裡傳承歷史文化經驗的重要憑藉，當中更包含了最初的文學質素，泰雅族作家瓦歷斯·諾幹受訪時曾表示：

我們的文學基本上就是生活，比如說我們老人家之間的對唱、對吟，這些都是文學啊！像鄒族的「瑪阿斯碧」(祭典)時所用的祭詞，就是最豐富的文學生命，對我們原住民來講它就是文學，祭詞內容相當的棒，再像賽夏族「矮靈之歌」，內容境界之美是現代原住民文學作家所無法超越的，所以怎能說它不是原住民文學，它絕對是，而且還是標準的，是正統的。⁵²

事實上不管是鄒族的戰祭、賽夏族的矮靈祭或排灣族的五年祭，將祭歌禱詞與儀式背景合而觀之時，都同樣能夠看出豐富的文學內涵。鄒族戰祭(Mayasvi)又稱「瑪亞士比」，祭祀對象「戰神」是男子會所(Kuba)與所有部落戰士的守護神，往昔選在獵得敵首或 Kuba 亟需修建時舉行，族人相信對外出征的勝負取決於

⁵¹ 轉引自巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《敘事性口傳文學的表述——台灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》(台北：里仁，2000)，頁 221。

⁵² 魏貽君，〈從埋伏坪部落出發——專訪瓦歷斯·尤幹〉，瓦歷斯·諾幹，《想念族人》(台中：晨星，1994)，頁 229。

戰神，而戰神護佑部落的意願更關係著安危存亡，因此態度相當恭敬虔誠，〈迎神曲〉則是「瑪亞士比」過程中最特殊的一首祭歌：

戰祭要開始了
全體鄒勇士以敬穆的心
準備血牲(一說敵首血肉)
恭請戰神，自天垂臨會所
佑助吾等勇士
賜以征戰之勇氣與力量⁵³

儘管歌詞並非當代鄒語，族人無法掌握確切詞意⁵⁴，但是透過頭目長老們世代傳承所描繪拼湊的翻譯，仍可看出大致的意義輪廓在於恭請戰神、祈求佑助。祭典伊始，完成所有準備工作的勇士們在男子會所前站定位置，手拉著手、莊嚴肅穆地合唱這首平時絕對禁止任意演唱的〈迎神曲〉，稟告祭典即將展開的訊息、並且呼喚戰神降臨，唱第二次時若眾人和聲協調共鳴，表示戰神已然降臨會場，得以接續進行其他步驟，反之則頭目會引領眾人再唱第三次、甚至第四次，因此這首祭歌是戰祭的重要關鍵，象徵整個部落儀式空間由世俗進入神聖。

賽夏族「矮靈祭」(pa'ta' ay，又稱「巴斯達隘」)則是原住民祭儀文學的另一代表，十五首結構完整的成套祭歌充滿神祕色彩，演唱時還有許多不容逾越的禁忌必須遵守。以〈招請〉為始、〈等待赤楊樹〉為終，賽夏族人每兩年唱頌一次對矮人又愛又恨、又敬又畏的糾葛情感，祭歌中不僅述說邀請、招待與送行矮人的情景，也記錄著矮人對賽夏人的訓示與教導，諸如不可浪費、不可偷懶以及豐收的方法，其中更暗藏雷女神話和祖先的繁衍傳說。學者胡台麗指出，整套祭歌中以第七首〈waLowaLon〉的地位最為特殊，不僅嚴格規定演唱時間、演唱隊形與領唱者，兩節之中還會穿插主祭與各姓氏代表的訓話。歌詞大意如下：

(以山豬肉樹為題)
我們被害落水而死
看看你們是否要拋棄我們矮人
去你們的地方

⁵³ 浦忠勇，《台灣鄒族民間歌謠》(台中：台中縣立文化中心，1993)，頁 66-67。

⁵⁴ 戰祭祭歌的語言據說由天神直接傳授，人們雖然聽不懂，但是唱了戰神自然瞭解；另一種說法認為祭歌歌詞是古老的鄒族語言，因為年代久遠、因此今人無法確知其意。浦忠勇，《台灣鄒族民間歌謠》，頁 47。

一聲不響地走了
「你們要憐顧我們」
「你們矮人」

(以山豬肉樹為題)

我們走到取名為「山」的樹橋上
從「山」橋落下
好像被吊著一樣
過去的事有沒有忘記？
「你們要眷念我們」
「你們矮人」⁵⁵

除去題目，兩段歌詞的前四行皆為矮靈語氣，含怨訴說被賽夏人毀壞樹橋、落水而死的往事，後兩行卻巧妙地更改人稱，虔誠祈求矮靈繼續憐顧、眷念賽夏族人。換句話說，這首祭歌同時含涉矮靈與賽夏兩造立場，歌詞雖然簡短，精采的視角轉換卻將衝突而具有張力的雙方情緒淋漓盡致地表達出來，正如五峰鄉報導人朱耀宗(bonai a kale)闡釋：「以前以報復的心把矮人消滅，但矮人走後生活變不好了，又再求他們回來，使賽夏人平安、豐收。」⁵⁶對矮人來說，往昔對賽夏人的愛護與教導，難道因為少數幾人行為不檢功勞就一筆勾銷，甚至要他們全數落水而死？對賽夏人來說，報復心態使他們付諸行動害死亦師亦友的對象，但是詛咒使人害怕、艱困的生活更使族人後悔，面對質問與怨懟，賽夏人只能懷著罪惡和敬畏小心翼翼地順從矮人指示繼續生活，藉由神秘嚴謹的祭歌招請矮靈降臨作客，同時透過身體與言說的動態文本演示這段複雜又糾葛的關係。部落的文學經典就這樣在祭典儀式中不斷地被實踐、彰顯，成為集體記憶的一部分，在悠長的口述傳統中佔據一席之地。

歷來對於文學起源的看法眾說紛紜，巫術或宗教一直都是其中相當具有說服力的選項之一，古今中外許多學者皆曾表示贊同，從這個觀點來看，台灣原住民祭儀文學的性質，其實與中國古典文學中的《詩經》、《楚辭》相當類似。《詩經》原本的形式即融合了歌詞、音樂與舞蹈，其中年代較早的〈頌詩〉更是上古時代祭祀用的歌舞樂曲，充滿濃厚宗教意味，經過長時間流傳、音樂與舞蹈的部份逐漸亡佚散失，詩歌才從中獨立出來進入書面文學領域⁵⁷。《楚辭》中的

⁵⁵ 胡台麗，〈五峰賽夏族矮人祭歌歌詞〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 256-258。

⁵⁶ 胡台麗，〈賽夏矮人祭歌舞祭儀的「疊影」現象〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 175。

⁵⁷ 袁行霈主編，《中國文學史(上)》(台北：五南，2002)，頁 28-29。

〈九歌〉則是一套祭祀神鬼的舞曲，亦為歌詞、音樂、舞蹈三者混合而成，原始材料來自於楚國民間的祭歌，屈原「出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其祀鄙陋，因為作〈九歌〉之曲。」⁵⁸因此現在留下來的〈九歌〉，實際上是屈原將楚地的祭儀文學文本化、經典化的成果。

口傳文學通常擁有口語、佚名、集體、變異、通俗等特性，所以又稱做民間文學或通俗文學⁵⁹，祭儀文學雖然也是經由口語傳播的文本，但是卻有幾個與眾不同的特點：第一，祭歌禱詞的說唱人選與內容是固定的，傳承系統也相當穩定，和歌謠、傳說等等不知道作者、集體共同創作的情形大不相同；第二，祭儀擁有神聖不容侵犯的特質，祭辭的內容也不允許隨意變更，因此能夠維持在最原始古老的母語型態，甚至連負責吟誦的巫師、祭司都不一定完全了解詳細的內容意義，只是從上一代那裡戰戰兢兢地學習念法、音調及韻律，跟其他口傳文學隨時隨地皆可講述、增刪的景況差異頗大；第三，祭典中透過口語形式保留下來的大多是重要的部落知識，主持儀式的巫覡、長老則是這類知識的掌控者，因此祭儀文學和其他以世俗之人作為傳播對象的文學類型相較，通俗性質大大減弱，取而代之的是精練濃縮、便於記憶的語言風格。綜合上述所言，祭儀文學擁有比其他口傳文學更充沛的穩定性與文學性，也較容易被文字工具記錄寫定，這種優勢提供了它脫離口頭吟誦、進入書寫世界的條件，甚至成為文學創作的素材，例如布農族作家霍斯陸曼·伐伐就曾表示：

它可能是彩繪「原住民文學」擁有獨特圖騰的元素，也可能是讓原住民傳統文化經「蛻變」而「成長」的基因，因此我們有理由重新重視各種祭儀行為所包含的意義。⁶⁰

原住民族文學並非憑空想像的文類，必須由「根」出發才能走得長遠，藉由作家們對傳統的吸納與活用，祭儀書寫能夠賦予作品更多的族群元素，在文字向祖靈回歸的同時，也開創出新的發展方向。

⁵⁸ 劉大杰，《中國文學發展史》（台北：華正書局，2001），頁 120-121。

⁵⁹ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈什麼是原住民文學〉，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（台北：五南，2007），頁 476。

⁶⁰ 霍斯陸曼·伐伐，〈祭儀行為與原住民文學——以布農族「誇功宴」為例〉，《台灣日報》（1998.11.21），27 版台灣副刊「非台北觀點」專欄。

第二節 祭儀復振與文化認同

一、祭儀傳統斷裂的因素

詳細閱讀台灣總督府「臨時台灣舊慣調查會」對「蕃族」慣習的調查報告，可以發現至少在日治時代初期，各族的祭儀傳統仍然大致保存完整，1930年霧社事件之後，殖民政府開始對原住民族加強控制力道，被認為不夠文明或影響生活品質的「迷信」，諸如出草、紋面、缺齒、室內葬等等風俗漸被禁止，但是其他的一般性傳統祭儀並沒有受到太大影響，就算是皇民化運動時期被迫放棄的固有信仰，也在日本統治結束之後很快地重新恢復⁶¹。總而言之，原住民族的風俗習慣與社會結構在日治時代並沒有遭到徹底的摧毀，直到台灣「光復」，接手的國民政府採取較為積極的「山地政策」，情況才因此大大地改變。1949年開始，人為的國家政策秉持「一視同仁」的平等原則，以經濟發展與生活改進為藉口，運用各種方法「協助」山地人民「融入」進步、文明的平地社會，同時頒布對傳教士相對寬鬆的「山地管制辦法」，為基督宗教的傳入大開方便之門，這些情況對原住民族的知識傳承機制造成無法挽回的嚴重後果，孫大川教授指出問題的關鍵在於「生活世界」的喪失：

原住民幾千年來歷史記憶與族群價值的傳承，其實是以部落社會各式各樣的儀式活動、風俗制度等機制為「載體」，而被集體傳遞的。這個載體一旦瓦解，原住民便立刻喪失其境遇感，言說傳統頓失憑藉，無法形成共感，歷史線索因而斷滅。⁶²

民國以來，族群文化價值的載體被政策、宗教與社會因素從三個方向逐漸侵蝕，不僅集體記憶失去依附的對象，支撐祭儀傳統的部落組織也被鬆動、瓦解，別無選擇地走向斷裂的命運。

國民政府所提出的山地政策自始即為一種過渡性質的手段，代表官方想法的張松⁶³曾明確表示：

⁶¹ 更詳細的說明請參胡台麗，〈台灣原住民族典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 293-296。

⁶² 孫大川，〈從言說的歷史到書寫的歷史〉，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學，2010），頁 91-92。

⁶³ 張松在光復初期曾服務於台灣省訓練團、青年服務團、警官學校、以及其他機關的山地行政課程講師，加上他擔任過桃園縣長，以及日後轉任台灣省行政設計委員會委員，故其見解應足

山地的特殊行政，就其性質而言，是暫時的，不是永久的，到了相當的時期(當然不是五年八年的短期能做到)山地同胞能夠自力更生，一旦水準提高到和平地相同時，山地特殊行政，就無必要了。像明清兩代撫育的「平埔族」，他們現在一切水準已與平地同胞相若，自然無須加以扶植與保護了。⁶⁴

從這段文字中將平埔族視為「範本」的思考模式來看，所有「扶植保護」的措施，都是為了將山地同胞的生活水平「提高」到和平地相同的程度，最終目的則是撤除山地與平地之間的藩籬，讓「暫時」的山地行政制度功成身退。在這個前提之下，「同化」宗旨貫串了省政府自 1951 年開始提出的所有山地政策，最先頒訂的「台灣省山地施政要點」已將「改善風俗習慣」以及「積極獎進國語文」列為執行項目，同年公佈「台灣省山地人民生活改進運動辦法」、「台灣省各縣山地推行國語辦法」，風俗和語言依然是政府著力甚深的重點內容，1953 年「促進山地行政建設計劃大綱」正式確立「山地平地化」的施政原則，而推行國語的目標也反覆地出現在陸續制定的各項措施辦法中⁶⁵。

以「山地人民生活改進運動辦法」為例，1951 年首次頒布的版本中列出了「破除迷信、改善祭祀，嚴禁女巫符咒治病」、「禁止屋內埋屍，糾正婚姻陋習」、「遇有婚喪喜慶及祭祀勿過分鋪張，應力求節約」等「改進」項目，1955 年第一次修訂時更明確指出「衣著勸止穿戴古裝飾物或半裸體」、「祭祀不得鋪張，由各縣政府參酌鄉村固有習俗規定山地統一祭祀日期，並倡導國定節日及春節、端午節、中秋節等民族習俗節日之風習」等等活動目標⁶⁶，收編原住民族的意圖昭然若揭，刻意忽略族群差異的國民政府，就是利用這些從漢族中心主義出發的規定，從制度面全盤抹煞了部落長久以來的傳統信仰與文化價值，並且有計畫地以主流社會的風俗習慣取而代之⁶⁷。至於主政者同樣強力推行的國語運動，原住民族所受到影響的絕不僅限於表面的語言符號，那些潛藏在背後的整套文化、歷史、社會等等盤根錯節的傳統，以及外人難以捉摸的主體意識和族群印記也都隨之而去，在政策干擾之下部落的口傳機制應聲斷裂，族人逐

夠代表國治初期官方的想法；詳參王泰升計畫主持，《台灣原住民的法律地位》(台北：行政院國家科學委員會委託，1997)，頁 284。

⁶⁴ 張松，《台灣山地行政要論》(台北：正中，1953)，頁 60。

⁶⁵ 以上法規詳參台灣省政府民政廳編，《台灣省山地行政法規輯要》(台北：台灣省政府，1954)，頁 19-27、頁 223-225。

⁶⁶ 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·夏字第四十一期》(台北：台灣省政府，1955.05.19)，頁 446-447。

⁶⁷ 政策推展的官方成果報告可參台灣省政府民政廳編，《進步中的本省山地》(台北：台灣省政府，1954)，頁 138。

漸失去吟誦的能力，只能任由缺少傳承媒介的祭儀文化慢慢衰敗傾頹。這兩項政策分別從社會和語言的層面斬斷了原住民族的文化生機，它造成的破壞性，絕不是生活的改善所能彌補⁶⁸。

台灣光復之後，國民政府撤除日治時期以來的山地禁教政策，開放、甚至鼓勵傳教士進入部落，短短十幾年間便掀起了集體改宗熱潮，大約八成左右的原住民選擇皈依基督教各個教派⁶⁹；但是這個秉持一神論教義的宗教卻無法包容大批台灣新入信徒本身固有的祭儀文化，不僅將萬物有靈的信仰斥為異端邪說，更直接出手阻止儀式施行或者乾脆不准教徒參與，這對原住民族傳統的宇宙觀產生了巨大的影響：

首先，祭儀不再是神聖的，它是一種落後的迷信。巫術和祭儀背後的神話，乃是原始偶像崇拜的遺毒，應當堅決地將其棄絕。

其次，一神論基督教信仰，一個傳自歐洲的宗教，代表的是文明、進步的力量，向祂皈依，是整個民族的救贖。

最後，牧師、神父取代了部落的巫師、頭目；禮拜、彌撒取代了部落祭儀、節慶。更嚴重的是：宗派的不合，造成了部落的分裂；祭儀所凝固的部落整體性和集體認同，因而徹底瓦解。⁷⁰

另外，學者浦忠成也提到部分原住民部落出現接受漢人宗教的情形，譬如屏東的排灣族和台東的卑南族，這些地區由於原漢混居的情形非常明顯，長期以來佛、道或兩者夾雜的漢式信仰以零散、漸進的方式滲入泛靈信仰，緩慢而深刻地轉變原住民族的價值觀念與部落生活⁷¹。宗教是祭儀的基礎，因為人們相信並仰望祖靈，所以才會經由各種祭典儀式企圖和神聖力量溝通或進行祈願，既然外來宗教從內部置換了傳統信仰的根本、削弱了儀式的實用功能、分化了部落的團結，祭典自然失去繼續維繫的條件。

⁶⁸ 孫大川，〈有關原住民母語問題之若干思考〉，《夾縫中的族群建構》，頁 13-16。

⁶⁹ 張松，《台灣山地行政要論》，頁 35；丁立偉、詹婦慧、孫大川合著，《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》（台北：光啓文化，2005），頁 28、頁 315。改宗熱潮的原因請參郭文般，《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》（台北：國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1985），頁 54。

⁷⁰ 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，《台灣戲專學刊》（2005.07），頁 260-261。在各宗派中，天主教的態度較為和緩，也較早意識到福音本地化的問題，但是容忍度仍有極限，可參胡台麗，〈台灣原住民族典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 297；巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《台灣原住民族文學史綱》（台北：里仁，2009），頁 722-723。

⁷¹ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《台灣原住民族文學史綱》，頁 723。

1946 年行政長官公署公佈「台灣省山地鄉村組織規程」與「台灣省各縣完成山地鄉村民意機關辦法」⁷²，確立各山地鄉施行地方自治的法源，各地的鄉長、村長與民意代表也一一出爐，這個新的行政體制對部落社會原有的階層系統造成不小的衝擊，頭目、族長的威權被村長與政治人物取代，傳統的宗教祭儀組織也因此潰散。此外，政府「為安定山地人民生活，發展山地經濟起見」，先於 1948 年制定具有「保護」色彩的「台灣省各縣山地保留地管理辦法」⁷³，又從 1951 年起推行富含「開發」精神的「山地三大運動」，鼓勵山胞實行「定耕農業」與「育苗造林」，這兩個互相矛盾的目標使光復初期的部落尚能維持在「控制性資本主義化」的機制當中；但是 1960 年代中期以後，山地社會已經無法自外於台灣整個經濟生產方式改變的衝擊和影響，資本主義不僅為平地帶來「經濟奇蹟」，也將山地原有的生產方式整合進入以市場為導向的體制當中，自給自足的經濟結構被貨幣邏輯改變⁷⁴。1968 年起義務教育年限延長為九年，偏遠地區的學生都必須下山就讀國中，許多家庭為了子女的教育問題紛紛移居城市；受資本主義影響的時間越久，部落對貨幣的需求也日漸增加，因此大批青壯年人口被經濟市場與工作機會吸引到漁船上、礦坑裡以及工地的鷹架上：

日據時代殘存的傳統社會力，因人口之激烈移動迅速潰散，部落因而完全空洞化了。「土牛界」、「隘勇線」或「山地保留地」固然多少可以防止外人對原住民鄉之侵奪，但是卻無法阻止原住民越過邊界線投入陌生的都市叢林。⁷⁵

嚴重的人口外流使山地社會失去往日的活力與動能，村裡通常只剩下缺乏生產力的老弱婦孺留駐，對公共事務的推行也較不具影響力，空洞化的部落無法支撐祭儀文化的傳承，主體意識與族群認同亦順勢崩解，正如研究者林恩顯所言，原住民已經完全脫離孤立性與封閉性，加入整個台灣社會的脈動，這是誰也不能扭轉的命運，而分享現代社會的繁榮、成就和苦難，也是不可避免的⁷⁶。

⁷² 長官公署秘書處編輯室編，《台灣省行政長官公署公報·秋字第二十五期》(台北：行政長官公署，1946)，頁 386-387；《台灣省行政長官公署公報·秋字第三十七期》(台北：行政長官公署，1946)，頁 580。

⁷³ 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·春字第三期》(台北：台灣省政府，1948.01.07)，頁 50-52。

⁷⁴ 孫大川，〈台灣原住民的困境與展望〉，《夾縫中的族群建構》，頁 28-29；蕭新煌，〈第七章 山地經濟政策與經濟發展問題〉，收入李亦園計畫主持，《山地行政政策之研究與評估報告書》(台北：中央研究院民族學研究所，1983)，頁 104-106。

⁷⁵ 孫大川，〈一個新的族群空間的建構——台灣泛原住民意識的形成與發展〉，收入游盈隆主編，《民主鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑戰》(台北：月旦，1998)，頁 164。

⁷⁶ 林恩顯計畫主持，《台灣山胞歲時祭儀文獻資料整理研究報告》(台北：國立政治大學中國民間傳統技藝研究室，1990)，頁 204。

二、原住民自覺運動與文化認同

1970年代起，台灣的外交與內政接連面臨前所未有的重大挑戰，嚴峻的國際情勢以及國內對民主、自由的要求聲浪，使執政者不得不順應時代而做出改變，威權體制逐漸鬆綁。1976年政府終於正視原住民傳統文化所面臨的危機，依照年度施政綱要擬定「維護山地固有文化實施計劃」，內容包括設置山地文化園區、採集山地歌謠、舉辦山地歌舞訓練、輔導山地豐年祭舉行、研究山地布及彫刻、蒐集山地文物並舉行展覽等等⁷⁷，表面上看起來政策規劃人員似乎開始擁有多元文化的觀念，但如果從執行面進行評估，研究者發現：「一般行政人員並未體會到其中的重要意義，大都把它當作報表上的生活改進項目去執行，只求數目上的表現，不注意實質及播種紮根的意義，因此效果也極其有限。」⁷⁸嚴格而言這樣的規劃只是紙上談兵，仍未擺脫山地特殊行政的格局。長期以來的同化政策對原住民造成許多負面的影響，「國語推行運動」以及罔顧民族文化差異的教育體制、教材內容，使原住民新生代無法延續母體文化的生命，形成嚴重的斷層現象；姓氏的讓渡、母語能力的喪失、傳統祭典的廢弛、文化風習的遺忘、社會制度的瓦解，加上都市化後「錢幣邏輯」的誘惑以及外來宗教的介入，台灣原住民幾乎失去了所有民族認同的線索和文化象徵，「內我」完全崩解，只能不斷提出：「我是誰？」的疑問⁷⁹。

中研院在1983年對山地政策進行了整體的評估研究，學者在報告書中向在位者提出有力的數據與誠實的建言：

山胞對於固有文化的喪失也有很深的焦慮，雖然目前能夠保存的已不多了，但在我們的山地問卷中問到有關山地語言、文化及風俗習慣的維護時，有45.8%的人認為應該盡力保存維護，有42.2%認為至少有些應保存，認為無所謂或全部該放棄的合計僅12%，這無疑是一個值得注意的一個問題，做為一個山地行政者，對這種主觀的看法也不能漠視的。⁸⁰

⁷⁷ 高德義，《我國山地政策之研究——政治整合的理論途徑》（台北：國立政治大學政治研究所碩士論文，1984），頁105。此外，制定本計劃之用意另有以下說法：當時正值中國大陸「文化大革命」期間，為了向國際社會表示台灣是「中華文化的復興基地」，政府遂將「中華文化復興運動」與「維護山地固有文化」相結合，於是原住民的祭典活動染上了政治色彩；詳參陳毅峰、張瑋琦，〈由殖民的延續到發展的策略：台灣原住民觀光的歷史剖析〉（台北：國立政治大學國家發展研究所「第一屆發展研究年會」，2009.11.28-29），頁12。

⁷⁸ 余光弘，〈第六章 生活改進之評估〉，收入李亦園計劃主持，《山地行政政策之研究與評估報告書》，頁89。

⁷⁹ 孫大川，〈夾縫中的族群建構〉，《夾縫中的族群建構》，頁147-148。

⁸⁰ 余光弘，〈第六章 生活改進之評估〉，收入李亦園計劃主持，《山地行政政策之研究與評估報

高達八成八的原住民在文化消逝的洪流中，用問卷表達出想要力挽狂瀾的心聲，顯示大部分的人已經開始意識到危機。1984 年省政府參考此份研究的結論，策劃「山地發展政策與行政措施方案」，與過去的法規相較，文字、精神方面皆有進步，內容不僅肯定多元發展、尊重原住民文化，更提出多元參與的政策原則，但只要細看政策目標就會發現它依然具有過渡性質，明顯無法滿足當時已逐步覺醒的原住民社會⁸¹。

1970 年代末期台灣本土化浪潮勃興，在黨外運動全力挑戰戒嚴體制、頻頻追問：「誰是台灣人？」的氛圍底下，早已面目模糊的原住民受到莫大的鼓舞，自覺運動趁勢而起。1983 年台大原住民學生開始編輯、發送《高山青》刊物，1984 年「台灣原住民族權利促進會」成立，是為台灣原運活動的起點，除了揭示「還我土地」、「還我姓氏」、「原住民正名」等等訴求之外，「文化權的保障」也被列入重點項目⁸²，相對於其他政治性議題必須「向外」爭取法政主體的確立，認同的部份則必須返身「向內」與傳統對話才能獲得解決。英國人類學家 Leach, Edmund(李區)曾說：「在原始社會中，全部知識都被壓縮在一組可記憶的形式化了的動作和相關聯的短語之中。」⁸³這些濃縮的語言和重複的動作既是祭典儀式的組成要件，也構成歷史記憶與族群價值的傳承體系，為了與斷滅已久的認同線索接榫，重新拾回民族尊嚴、跳脫「我是誰？」的焦慮狀態，許多部落開始有意識地恢復胡台麗分類中的「聚落複合性祭儀」與「特殊對象祭儀」，與族人重建主體、回歸文化的需求互相連結，期盼能藉此喚起潰散多年的共同記憶與團結意識⁸⁴。綜觀此階段原住民自覺運動在祭儀方面的作為，孫大川整理出以下特色：第一，越來越多影音工作者開始記錄祭儀，例如胡台麗、張照堂、李道明、明立國等人，影像、媒體與部落之間產生新的互動關係，彼此鼓舞、引發動力；第二，部落中戰後出生的一代青年，在文化認同和使命感上有新的體會，紛紛有恢復部落祭儀的提議和行動；第三，原運的政治性動作越來越需要儀式性的象徵來支持，似乎每個行動都必須確保「祖靈」的參與和臨在，才足以證明它是民族集體意識的抉擇，有其神聖的合法性基礎；第四，一些與祭儀相關的文化要素重新被理解、活化，例如傳統手工藝的發展、河川倫理的重建、狩獵及漁撈禁忌的實踐，並與文化產業、環境意識相結合，顯示祭儀的

告書》，頁 90。

⁸¹ 高德義，〈邁向「多元一體」的族群關係：原住民基本政策的回顧與展望〉，收入高德義主編，《原住民政策與社會發展》(台北：內政部，1994)，頁 153。

⁸² 孫大川，〈行政空間與族群認同〉，《夾縫中的族群建構》，頁 113-114。

⁸³ 史宗主編，《20 世紀西方宗教人類學文選》(上海：三聯書店，1995)，頁 510。

⁸⁴ 胡台麗，〈台灣原住民族典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 303。

復振不再是單一孤立的事件，逐漸具有脈絡性的能量⁸⁵。

三、從社會方面著手的復振

1978年蔣經國就任總統之後，配合1976年「輔導山地豐年祭舉行」的施政目標，建立了傳統祭典的補助制度⁸⁶，期盼能夠挽回一些流失的原住民文化，此後各部落開始零星星地恢復舉辦祭典，這種由鄉公所或村辦公室等行政體系因應政策而主導的「豐年祭」，外出謀生的村民通常都會排除萬難由各地兼程趕回，一位魯凱人這樣回憶他的1980年代：

一年通常回家兩次，平地過年和豐年祭的時候。豐年祭有規定出外的人一定要回來，沒回來的人要罰。通常豐年祭前會收到通知單，拿去公司請假，老闆看到通知單一定會同意。通知單是村長(村辦公室)發的，有村長和村幹事的印章。⁸⁷

具強制性的原鄉祭典雖用「傳統」作為號召，卻不再以往日的「實用」姿態重現，被外來信仰置換而失去功能性的種種儀式急速「世俗」化，多半搭配聯歡晚會、運動會、趣味競賽或歌舞表演一起舉辦，眾人利用這難得的機會回到部落敘舊，更有許多人趁著親朋好友紛紛返鄉的時刻舉行婚禮，聯絡感情、凝聚認同的象徵意義似乎已經將祭儀原本的實用功能取而代之。事實上原住民各族的團體性祭儀並非全都名之為「豐年祭」，也不全然皆是為了慶祝豐收而舉行⁸⁸，但是為了配合政府的「輔導」與補助款的名目，虛擬傳統、名不符實的情況經常發生，再加上政治、經濟因素的介入，這些祭典往往成為政治人物選舉造勢的場合或者觀光產業的賣點，不僅舉辦日期可能為了配合地方政府的整體規劃使得部落失去自主權，傳統的儀式流程亦受到相當大的影響，或者直接以熱鬧的歌舞表演替代。

除了上述的小規模豐年祭之外，漸漸地也開始出現跨部落的大規模聯合祭

⁸⁵ 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，頁263。

⁸⁶ 陳毅峰、張瑋琦，〈由殖民的延續到發展的策略：台灣原住民觀光的歷史剖析〉，頁12。

⁸⁷ 王應棠，〈重建家屋的意義〉，《山海文化雙月刊》(1998.03)，頁15。

⁸⁸ 例如卑南族的年度大祭是「大獵祭」、鄒族是「戰祭」、賽夏族是「矮靈祭」、布農族則是「射耳祭」；魯凱族的「小米收穫祭」雖與「豐收」的概念有關，卻也不是稱作「豐年祭」。

典，範圍擴及全鄉鎮、全縣甚至全國，諸如「花蓮縣阿美族聯合豐年祭」或「全國布農族射耳祭」之類的活動即屬此類；此外，都市原住民人口最多的台北縣，每年都會為來自外地的族人舉辦行政區或縣市級「原住民族文化活動」，儘管祭典內容多以都市原住民中最大宗的阿美族豐年祭為主，但是實際上服務對象包含設籍縣內的各族，桃園、新竹等地也能見到類似的都會區聯合豐年祭⁸⁹；1996年行政院原住民族委員會成立，由中央支持的國家型原住民族觀光節慶應運而生，好比1997年原民會邀約南太平洋島國家來訪，籌辦大型的「國際原住民之夜」，1998年起改由台東縣接手轉型後的「南島文化節」並延續至今⁹⁰。這些由官方輔導、補助的祭儀復振方式，干擾因素比在原鄉舉辦時更多：從活動前時間與內容的擇定、傳媒力量的運作，到活動中政治人物的出席致詞、觀光人潮的湧入、地方物產的展售，再到活動後的新聞報導以及商業利益的評估……等等，都使這項文化失去早期僅僅為了與祖靈溝通而辦的那份單純，日程也無法遵照代代相傳的祭典時間，大多必須配合工商社會的生活型態濃縮為一天⁹¹。在嘉年華式的聚會當中，原住民族已經不是永遠的主角，祭儀原本的神聖功能與信仰內涵當然也並非主辦者思考的唯一重點，但正如謝世忠教授所言，儘管部分「傳統主義者」認定聯合豐年祭就只是消耗預算、推動觀光、政策活動或聯誼交往，這些活動仍然代表族人的內心世界還有祭典思維存在，縱使無法落實於日常生活、內容意義可能也與祖先時代相距甚遠，在文化認同的功能意涵上依舊保有相當程度的真實，文化「於心銘記」(enshrined)的深刻性與微妙性即在此處⁹²。

受到信仰習慣與生活秩序兩種變動因素的內外夾擊，完全復振傳統文化已屬不可能之事，即使某些主辦單位勉力想要將儀式作為祭儀活動的重心，也只能折衷地將之轉為具有展示、競賽用意的表演型態：譬如1987年8月屏東縣霧台鄉魯凱族人在「豐年祭」中重現部分間斷多年的儀式，包含小米收穫祭中的

⁸⁹ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》(台北：原民會；南投：台灣文獻館，2007)，頁190-214。

⁹⁰ 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，頁264。「南島文化節」去年(2009年)因為八八風災停辦一次，今年將恢復辦理，未來則朝兩年一度的方向規劃；詳參李蕙君，〈就職滿月 黃健庭 追人追錢追建設〉，《聯合報》(2010.01.21)，B2版高屏東綜合新聞。

⁹¹ 針對這種變質的祭儀，已經出現從不同角度進行分析的若干論述，例如：張慧端，〈由儀式到節慶——阿美族豐年祭的變遷〉，《國立台灣大學考古人類學刊》(1995.06)，頁54-64；浦忠勇，《變遷與復振：阿里山鄒族的儀式現象》(嘉義：南華大學教育社會學研究所碩士論文，2000)；江冠明，〈政治大拜拜 豐年祭原味盡失〉，《新台灣新聞週刊》·278期，2001.07.20，2010.03.20 取自 <http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=7386> 新台灣新聞週刊網站。

⁹² 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》，頁29-30。

「獵人祭」與「烤小米餅」，還有婚禮和慶祝新生兒第一次過年的生命儀禮⁹³；1990年11月苗栗縣泰安鄉的泰雅族人首次舉行「豐年祭」，先由各村選定傳統祭儀中的某些項目進行排練，再於活動當天輪流演出，開墾祭、播種祭、狩獵祭、收割祭……等等皆囊括在內⁹⁴；2008年5月筆者參加了台東縣海端鄉新武部落的射耳祭活動，部落耆老在國小的空地上依照時間順序表演布農族射耳祭的每個環節，從祭典前上山狩獵準備祭品，直到正式儀式中的生火、射耳、武器祭、誇功宴……等步驟都一一呈現，進行期間主持人也一直使用麥克風為現場觀眾解釋每個儀式的意義，最後則以享譽國際的八部和音吟唱了一段原本不屬於射耳祭流程的「祈求小米豐收歌」(Pasibutbut)作為結尾。研究者許功明為這種類型的祭儀復振作出了以下評價：

其之所以宣揚「傳統性」的意旨並非是對固有文化中的信仰方式或祭拜行為真正能有所認同，而卻只是在安排取擇較易表現又令人懷念的祭典活動時無法不指涉到以往祭儀的涵義背景。同樣的，表現傳統豐年節的指標不是復古或仿古就可以達成，因為一旦脫離了原有社會背景、時空現象等的劇作，就等於從信仰的實用性降到觀賞用的表演性質，實在已遠離了文化的精髓。⁹⁵

原本富含宗教意義，必須針對特定對象、特定時機才能進行的各項儀式，在現代社會中與信仰的實用功能逐漸脫鉤，這些祭典活動一方面向上昇華成為傳統文化神聖性的象徵符碼，另一方面向下進入世俗生活成為維繫族人感情、凝聚部落認同的利器，在喚醒集體記憶、保留文化風習給後代的傳承功能之餘，也是原住民族對外來觀光客論述差異、展現自尊的絕佳管道。

值得一提的是，祭典失卻實用性質的原因，和原住民族大規模接受基督宗教關係相當密切，在光復初期的改宗熱潮裡，教會的大力反對曾經是祭儀傳統斷裂的重要原因之一，當時許多以祖靈為對象的宗教性儀式被迫停辦，族人的信仰中心也被傳教士帶來的新觀念由內置換。晚近基督宗教開始注意「福音本色化」的神學反省，相形之下比從前更尊重原有的在地文化，不再完全禁止教友參加傳統的儀式活動，甚至協助恢復部分祭儀，不過依舊無法容忍帶有祭祀功能的行為，因此慶典意味較濃的「豐年祭」以及純粹表演、不含宗教思考的

⁹³ 許功明，〈第六章 霧台鄉魯凱族豐年節比賽活動及其意義之探討〉，《魯凱族的文化與藝術》(台北：稻鄉，2001)，頁129-131。

⁹⁴ 胡台麗，〈台灣原住民族典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》，頁304-305。

⁹⁵ 許功明，〈第六章 霧台鄉魯凱族豐年節比賽活動及其意義之探討〉，《魯凱族的文化與藝術》，頁141-142。

復振方式，較容易獲得教會人士的支持和參與。但是基督宗教畢竟已對原住民社會產生無法抹滅的影響，許多地區的教會也在積極尋求與傳統祭儀融合之道，例如把祭儀中的迎神曲改編為教堂聖歌⁹⁶，霧台鄉魯凱族則是習慣先由神父或牧師帶領族人進行祈禱，然後才展開正式祭典活動⁹⁷，阿美族的部落豐年祭亦經常伴隨著前導的教會儀節⁹⁸；除了形式上的接合，神學內涵也經過一些實質調整，好比挪用原住民族信仰體系中的神靈概念，和西方宗教的神祇做一對照說明，或者用合乎教義的方式重新詮釋代代相傳的祭拜儀式⁹⁹，縱使大量外移的人口沖散了某些部落教會的脈絡體系，肯定傳統、振興祭儀的原住民人士也逐漸增多，教會的力量依然不容小覷。

儘管時代變遷已讓祭儀失去存在的根抵，仍有一些部落致力於維持文化的傳統樣貌，想盡辦法在眾多因素的干涉之下保留那份最初的虔敬與莊重。以2008年5月筆者參加的另一場射耳祭為例¹⁰⁰，海端鄉初來部落的王家與胡家，是全省布農族唯二還擁有傳統祭場的氏族，除了前晚的歌舞晚會，以及祭典結束後在國小操場舉行的民俗競技活動之外，全村族人仍然保留參加自己姓氏所屬祭團之傳統儀式的習慣，兩家的祭典分別於上午五點、七點在各自的場地展開，集結、起火、祭槍、射耳、分食祭肉、甩酒渣祈福……等大同小異的步驟均由世襲的祭司主持，過程嚴肅而神聖；兩個祭場都嚴守祖先留下的禁忌不准女性進入，婦女只能靜待獵人結束儀式回到部落廣場，才能夠加入同歡的行列¹⁰¹。此外，阿里山鄒族的「瑪亞士比祭典」(Mayasvi，又稱「戰祭」)也是目前少數尚能以原始形貌表達古昔相承精神內涵的祭祀儀禮，每年由達邦與特富野兩大社輪流舉辦，儀式的正典部份自始自終都沒有表演獻技的成分，不借場地(固定在男子會所舉辦)、不用道具、不靠歌唱和演戲的才能，族人純粹憑著禮敬天神的心，以鄒族子民的身分虔誠參加¹⁰²。只是這樣充滿主體自覺的傳統活動仍舊無法避免行政與商業色彩的滲入，除了在男子會所中舉行的一連串繁複儀式之外，還必須安排上級長官蒞臨致詞、歌舞活動秀、攤販叫賣、農產品展售、部落喝酒大餐等等項目，來自特富野社的浦忠成、浦忠勇兄弟對此現狀紛

⁹⁶ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《台灣原住民族文學史綱》，頁 725。

⁹⁷ 許功明，〈第六章 霧台鄉魯凱族豐年節比賽活動及其意義之探討〉，《魯凱族的文化與藝術》，頁 129。

⁹⁸ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》，頁 48。

⁹⁹ 胡台麗，〈台灣原住民族典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 309。

¹⁰⁰ 照片請見本文附錄七，頁 226。

¹⁰¹ 胡祝賀，《布農族的節日——射耳祭活動意義：以初來部落為例》(台東：國立台東大學教育研究所碩士論文，2007)，頁 1、頁 47-60；作者胡祝賀即為初來胡家的現任祭司。

¹⁰² 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，〈鄒族瑪亞士比祭典之後〉，《台灣原住民的口傳文學》(台北：常民文化，1996)，頁 245。

紛為文提出建言，浦忠成教授觀察到商業行為已經氾濫到掩蓋了祭典的特色、政治力量亦有扭曲儀式本質之虞，為觀眾解說祭儀意義的部份也出現美中不足的地方¹⁰³；浦忠勇校長則記錄了與頭目、長老討論儀式籌備工作的心情：

我們談到部落辦理 mayasvi 戰祭的可能改善作法，正如大多數的族人期待一樣，我們三人都希望儀式的操作能找回它原來的神聖性和社會功能，不要像過去把儀式活動朝向商品化的方式操弄。……明年，又將舉行兩年一度的戰祭，頭目和長老其實早為此事憂心不已，長老認為現代化的社會變遷下，族人做儀式只是在滿足外人的需求，所以自認已經無法再承擔這樣的工作，而我深深地相信，部落長老的智慧是維繫祭典儀式最重要的支撐力量，以前如此，現在也是如此，只有透過部落長老的集體意志和解釋，我才能找到戰祭最原初的力量和精神。¹⁰⁴

所幸還有這麼多人願意回頭思索傳統祭典原來的精神與價值，在原住民已然失卻「生活世界」的今日，殫精竭慮地為民族生命力的延展盡一分心意。事實上，只要上述任一形式的團體性傳統儀式還繼續舉行，就代表族群認同與文化傳承的理念依舊存在，脫離原有文化脈絡之後，祭儀究竟應該如何「移其貌，取其神」？復振的形式可以藉由不斷地嘗試與思考而更臻完善，就算只是連繫親友、情感交流的活動，對於部落意識的凝聚與象徵也絕對具有一定程度的正面意義。

祭儀作為原住民族的傳統文化典型表徵，自然很容易受到部落以外的政府機構與商業團體注意，進而與觀光行為相結合。早在 1976 年頒布的「維護山地固有文化實施計劃」中，官方就已經規劃要在屏東瑪家設置「山地文化村」，但是因為所耗經費太過龐大，延宕長達十年之久才成立管理處，1987 年現名「原住民族文化園區」的大型戶外博物館終於正式對外營運，開幕前一年省政府為了園區日後的研究與展示工作，委託中央研究院民族學研究所進行各族祭儀歌舞之調查，開園後管理單位底下又設有展示表演組，展演祭儀樂舞的企圖甚為明顯¹⁰⁵；提前一年啓用、同樣擁有「文化櫥窗」功能的「九族文化村」則由民

¹⁰³ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，〈鄒族瑪亞士比祭典之後〉，《台灣原住民的口傳文學》，頁 241-243。

¹⁰⁴ 浦忠勇，〈儀式的再生〉，收入巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)、浦忠勇、雅柏甦詠合著，《「原」氣淋漓的文化論辯——鄒族兄弟的沉思》(台北：黎明文化，2004)，頁 83。

¹⁰⁵ 台灣原住民族文化園區組織沿革，2010.03.21 取自 [http://www.tacp.gov.tw/home02_2.aspx?ID=\\$2013&IDK=2&EXEC=L](http://www.tacp.gov.tw/home02_2.aspx?ID=$2013&IDK=2&EXEC=L) 台灣原住民族文化園區網站；胡台麗，〈台灣原住民族典儀式：現況評估〉，《文化展演與台灣原住民》，頁 310。1987 年出版的《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》與 1989 年出版的《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究(續篇)》，即為中研院民族所此次調查的研究報告。

間投資開發，亦編制專屬的樂舞團隊。這兩個資金來源不同的觀光園區都以「傳統」作為號召，但現實情況是原本只是族人發自內心用以和祖靈溝通、不為觀眾服務的祭儀樂舞太過素樸莊嚴，在經濟條件的考量之下，加入新的元素使表演更添吸引力雖然是必要的策略，不過這種改變也使得兩個園區的樂舞展演招致「商業化」、「觀光化」與「娛樂化」的批判。

將祭儀搬上舞台則是文化復振在部落之外的另一種嘗試，1990年9月由明立國先生製作的「台灣原住民樂舞系列——阿美篇」在國家劇院演出，其後他又和虞戡平導演合作，陸續完成「布農篇」、「卑南篇」、「鄒族篇」、「南勢阿美」與「噶瑪蘭篇」，連續五年的大型展演以聯合並動員部落的方式進行，不僅成功將祭儀樂舞導引至藝術化的層面，更點燃演出者認同文化、維繫傳統的熱火，這些族人後來紛紛回到部落成為推動祭儀復振工作的中堅份子。1991年轉型成功的「原舞者」則代表另一種祭儀展演的典型，在胡台麗和陳錦誠兩位學者專家的帶領之下確立了人類學式的風格，每位成員努力在田野學習和舞台演出之間達到某種程度的協調，一方面謹守部落祭儀樂舞的傳統與倫理，另一方面又希望經由舞台的象徵轉換演繹出新的美學內容，這樣的演出方式也曾得到「舞台化的原住民樂舞是否已經失去生命力」的質疑聲浪，多年來同時承受著來自部落與藝術雙方面的考驗¹⁰⁶。不可諱言的是，目前幾種復振方式都有其不足之處，但是這些嘗試至少能為前人的各種努力留下可資參考的記錄與部分文化傳統，而不是任由它被時代的洪流全數席捲而去，官方化、觀光化、商品化或舞台化等等評價既是危機也是轉機，引起論述的同時不也正代表了此議題仍然受到相當程度的重視？原住民族必須面對傳統生活已經一去不回的現實，在社會變遷的腳步之中持續與母體文化對話，才能如孫大川教授所言，打造一條「返本」又「開新」的再生之路¹⁰⁷。

¹⁰⁶ 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，頁 264-266。

¹⁰⁷ 孫大川，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，頁 267。

第三節 祭儀作為一種文學策略

支撐族群文化的社會載體業已潰散，口述文學的傳承機制也在母語流失的困境中應聲斷裂，處於族群內在、外在結構都迅速崩解的年代，原住民族文學創作者走過對外激情吶喊的階段，靜下心來亟思挽留黃昏彩霞的方法，強烈的焦慮感促使他們把焦點轉回本族的歷史經驗和心靈世界，以書寫作為另一種復振祭儀的策略。祭典的信仰根柢已經失去依附基礎，儀式邏輯也不再主導族人的生活秩序，儘管樂舞展演可以保存部分外在型式，但是深層的精神內涵和神聖性格卻難以透過社會方面的復振重新追回，在這種情況之下文學恰巧提供一個跳脫現實的空間，讓作家能夠運用想像力重返傳統依然存續的部落氛圍，在文本世界中再現祭儀榮光與歷史記憶。漢語書寫雖然是原住民族文學現階段的權宜之計，但是挪用這個當前較為普遍的符號工具，不僅能讓口傳體系中最穩定的祭儀文本走出語言斷裂的窘況，獲得重生的契機，更提供創作者從部落古典出發、最具族群特色的寫作資源，在文字向祖靈回歸的同時，展現了另一種記錄與傳承的可能。

在目前的現實條件之下，即便是堅持用傳統方式舉辦祭典的部落，也並非每位參與儀式的族人都能夠確切明白繁複動作背後代表的意義與內涵，按照許功明教授的說法，這是因為族群當事者遵從規範與禁忌時往往只是出於習慣，進行風俗祭儀行為也並非處於絕對自覺性的角度，是故若要求族人對每個傳統祭儀的程序內容和意義目的均詳加說明，幾乎是不可能的¹⁰⁸。但是透過書寫，有心於此的作家得以為本族傳統做出第一人稱的詮釋，不只是用文字詳細描繪祭儀活動的外型樣貌，更能深入文化的底蘊內裡、重新挖掘背後潛藏的整套歷史精神與社會價值，喚回族人的集體記憶，同時打造一座對外溝通與交流的平台。

書寫祭儀在原住民族文學中並非單一孤立的現象，最早引起文學界注意的拓拔斯·塔瑪匹瑪，在 1987 年和 1992 年分別出版了《最後的獵人》和《情人與妓女》，兩書共十八則短篇小說中約有半數提到布農祭儀的專有名詞，其中〈安魂之夜〉描寫喪禮情節、〈尋找名字〉則敘述了婚禮與嬰孩正名禮，此外游霸王·撓給赫 1995 年的作品《天狗部落之歌》收有一篇探討馘首祭儀的〈出草〉，利格拉樂·阿烏 1997 年出版的《紅嘴巴的 VuVu》當中，〈紅嘴巴的 VuVu〉與〈被

¹⁰⁸ 許功明，〈第六章 霧台鄉魯凱族豐年節比賽活動及其意義之探討〉，《魯凱族的文化與藝術》，頁 138。

遺忘的祭場》二文都從報導文學的角度記錄外婆傳承給她的祭典印象，1999年夏曼·藍波安完成全書皆以飛魚祭儀做為背景的長篇小說——《黑色的翅膀》。列舉這麼多例子無非是要說明，祭儀書寫從一開始就是原住民作家們著意關心的重點。公元兩千年之後這個議題仍然沒有退燒，2004年達德拉凡·伊苞在一次西藏之旅中不斷思考巫師與人和神的互動，於是寫下《老鷹，再見》一書；巴代在2007年完成的《笛鶴》中栩栩如生地描述卑南女巫的形象及其高強法力，更因此在2008年獲得長篇小說金典獎的肯定；同樣出版於2008年的《巴卡山傳說與故事》，作者伊替達歐索用細膩的文字撰寫〈低迴不盡的憂傷——矮靈祭〉，道出他對賽夏族文化的濃厚情感……。

既然族群內部的祭典儀式與神聖思維已經逐漸成為漢語文學鍾情的題材之一，筆者相信這份名單未來還能夠繼續羅列下去，但是截至目前為止，上述作者都還看不出有將祭儀書寫作為創作主力的企圖，從這一點來觀察，魯凱族作家奧威尼·卡露斯和布農族作家霍斯陸曼·伐伐就顯得與眾不同。在浦忠成教授的《台灣原住民族文學史綱》中，這兩位均被歸入「文化復興時期」的作家¹⁰⁹，踏入文壇初期便以「祭儀」作為介入漢語書寫的主要策略，奧威尼的第一本著作《雲豹的傳人》，約有三分之一的篇章觸及祭典儀式，伐伐則在《中央山脈的守護者》書中詳細介紹布農族的傳統祭典，其後的小說創作《那年我們祭拜祖靈》和《鯨面》，亦持續關注此類題材，兩人最重要的祭儀主題長篇小說《野百合之歌》和《玉山魂》，更是通過經年累月地醞釀與準備才告完成，因此祭儀書寫可以視為這兩位作家創作活動的焦點所在，他們始終堅持用自己的方法尋回一些祭典儀式背後神祕而又傳統的文化精髓，為所屬的族群盡一份心力。職是之故，本文遂以奧威尼·卡露斯和霍斯陸曼·伐伐作為台灣原住民族漢語文學中祭儀書寫的代表，展開以下論述與分析。

¹⁰⁹ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《台灣原住民族文學史綱》，頁853-1030。

第三章 返鄉的雲豹：奧威尼·卡露斯(Auvini- Kadresengan)

「弟！人生一定要有一個家，在那一塊穩固的土地上，以心的柱子深深的插入地底下樹立起來，即使是簡陋，那是你靈魂永恆的歸宿。」一種幽然的情懷自己回答說：「老哥說的話，豈不就是舊好茶嗎！」¹¹⁰

第一節 奧威尼·卡露斯(1945-)的生平與創作¹¹¹

奧威尼·卡露斯¹¹²的生命是從四十四歲開始轉彎的，離開故鄉求學、就業將滿三十年的當口，他再也無法按捺長期的思念之情，毅然決定拋下都市的一切，回返故鄉好茶。對魯凱族人來說，家屋不僅僅是一座石板搭起的建築物，地底下的祖先、火爐裡的溫暖以及往日共同創造的美好回憶，才是深深眷戀的因素所在。下山上山、離家歸鄉，三十年的漫漫長路與好茶部落的命運起伏，共同交織出奧威尼獨特且動人的生命網絡，更成為他創作所需的養料與底蘊。

為了將族群的歷史記憶與文化精髓保留下來，奧威尼四十七歲時開始提筆，在祖靈環顧凝視的深山部落一字一句辛勤耕耘；他所書寫的並非閉門造車、向壁虛構而來的想像文字，而是目睹生命與土地被現實淬鍊後內心感受的深刻體悟。2008年初秋有幸訪問奧威尼，聽他談人生、聊寫作，親炙孕育出優美作品的環境與氛圍，那種作品背後所體現的真實力量，令人久久難以忘懷¹¹³。

一、從紅檫木眺望未知世界

1945年11月，奧威尼·卡露斯出生於屏東縣霧台鄉好茶村(Kochapongan)¹¹⁴，漢名邱金士，族群歸屬為魯凱族西魯凱群，當時的好茶村約

¹¹⁰ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與魯凱的散文》（台北：麥田，2006），頁6。

¹¹¹ 年表詳見〈附錄一：奧威尼·卡露斯(Auvini- Kadresengan)生平寫作年表〉。

¹¹² 前為個人之名，後為家屋之名；為了行文方便，以下簡稱「奧威尼」。

¹¹³ 照片請見本文附錄七，頁223-224。

¹¹⁴ 今多譯為「古茶布安」，詳參奧威尼·卡露斯，〈「舊好茶」名稱的歷史沿革〉，《雲豹的傳人》（台中：晨星，1996），頁186-191。

有七、八百人，是個頗具規模的深山聚落¹¹⁵。戰事終結、改朝換代，日本警察離去之後，1946年好茶蕃童教育所奉令改制為好茶國民學校¹¹⁶，來自大陸各省的國校教師進駐此地，但對年幼的奧威尼來說，在古老的石板屋群間生活、玩耍，在得天獨厚的自然地理環境中探索、學習，或是帶著獵犬翹課隨舅公到山中追逐野兔¹¹⁷，都遠比坐在位置上跟著外省籍老師誦唸鄉音各異的ㄅㄆㄇㄏ來得有趣，因此他自稱「放了六年的暑假」¹¹⁸。事實上，這個時期的奧威尼還有更重要的責任在身：

老爸還在山上的時候，我原來是家裡的小祭司，從小隨著你祖父學習各種祭禮，從祭文裡體認祖先。¹¹⁹

因為二哥不幸早夭、按照慣例長子又不能擔任祭司，因此雖然是家中的第三個男孩，家族祭司接班人的身分還是落到他身上¹²⁰，還不懂事時就開始從父親那裏學習各種祭祀的方法，以及祭儀相關的傳統知識，從祭文裡體會祖先的智慧結晶。這也是日後奧威尼進行文學創作時，對魯凱族祭儀文化能夠深入描寫、靈活運用的重要背景因素，儘管五、六十年的歲月匆匆流逝，他仍能鉅細靡遺地用文字描繪兒時父親為兄弟倆舉辦的家庭式獵人祭，以及七歲時首次參加部落集體獵人祭的情景¹²¹。

1951年，國民政府接連頒布「山地施政要點」¹²²、「台灣省山地人民生活改進運動辦法」¹²³，這是台灣山地行政政策具體方案的嚆矢¹²⁴，當條文內容明白宣示「改良山地風俗習慣」、「糾正有碍山胞進步之陋俗」、「破除迷信改善祭祀」、「婚喪喜慶及祭祀勿過分鋪張，應力求節約」等等目標時，原住民部落只

¹¹⁵ 高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術〉，《藝術家》(1986.10)，頁 201。

¹¹⁶ 賴啓源，〈霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究〉(花蓮：國立東華大學民族發展研究所碩士論文，2008)，頁 104。

¹¹⁷ 奧威尼·卡露斯，〈芋葉上的露珠〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 77。

¹¹⁸ 2008.10.18 奧威尼在台北樂生療養院的演講記錄。

¹¹⁹ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 66-67。

¹²⁰ 訪問時奧威尼解釋道：「祭司是份吃力不討好的工作，如果一百項事情當中做對了九十九項，只有不小心犯了一項錯誤，還是會被祖靈懲罰，所以家中長子依照慣例是不能擔任的，因為長子是家裡的種，不能夠冒著被祖靈懲罰的風險。」詳見〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 187；亦可參考奧威尼·卡露斯，〈芋葉上的露珠〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 74-75；謝惠君，〈魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究〉(屏東：國立屏東師範學院教育行政研究所碩士論文，2004)，頁 111。

¹²¹ 奧威尼·卡露斯，〈狩獵的人生〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 109、頁 113-116。

¹²² 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·春字第二十六期》(台北：台灣省政府，1951.02.01)，頁 415-416。

¹²³ 台灣省政府民政廳編，《台灣省山地行政法規輯要》(台北：台灣省政府，1954)，頁 223-225。

¹²⁴ 郭秀岩，〈山地行政與山地政策〉，《中央研究院民族學研究所集刊》(1976.06)，頁 97。

能毫無選擇地走上漢化與平地化之路¹²⁵。就在好茶村民被迫離棄自己族群的文化信仰與祭典儀式，生活上又受到戰後資源匱乏的影響而陷入貧窮之際，「文明」的傳教士帶著精神食糧與救濟物品走入這個身心靈皆處於空乏狀態的小山村，為居民的生活帶來激烈影響。1949年，保安司令部公佈「台灣省平地人民進入山地管制辦法」，准許「社會文化宗教慈善團體人員」為了「辦理救濟文化宗教衛生」等事由進入山地¹²⁶。很快地，1950年基督教長老教會首先於好茶村佈道，1952年天主教也來傳播福音，1956年時基督復臨安息日會的傳教士亦開始進入部落傳教¹²⁷，長老教會的鍾思錦牧師寫實描述當年各教派在魯凱地區開拓、宣教的情形：

因當時也有天主教、安息日會、循理會、耶和華見證人等不同教派的挑戰，所以，初期的福音宣傳受到原始信仰、部落中領袖意見之挑戰。但是，物質貧乏的生活卻成為入教的優先考慮條件。誰關心我的肚腹，就是我的衣食父母了。各教派大量運來救濟衣食，成為魯凱人對福音的第一個感覺和印象，心靈的豐足和生活教育的提昇變成附屬品。¹²⁸

基於耶穌所教導的「愛與憐憫」，教會由國外大量徵集糧食與舊衣等物資來台，並深入生活困苦的山區聚落發放，這些救濟品對族人產生相當大的吸引力，「衣食父母」的第一印象讓他們更願意聆聽福音、參加活動，進而改變信仰。此外，傳教士也將現代醫療引進衛生條件較平地差的部落，這些來自西方的藥品拯救了許多人的生命，並促使他們對於向來依靠種種儀式治病的巫師失去信心，連帶動搖了長久以來所奉行之傳統信仰的權威。基督宗教不僅以社會福利與醫療服務獲得好茶村民的認同，又恰巧在其固有文化內涵被政策指為迷信、落後，新價值體系卻尚未形成的當口，提供他們精神需求上的另一選擇，滿足其對「文

¹²⁵ 方叔(宋龍飛)：「當時執行「改良山地風俗習慣」命令的地方政府人員，對法令頗多曲解，亦不了解原住民各族的文化背景，為了在「生活改進運動」中求表現，或多或少有矯枉過正的情形，凡帶有人頭紋、蛇紋以及赤身裸體的男女祖先雕像，都認定是野蠻民族的一種表徵，大力勸導銷燬，而南部各族也多能遵守法令。有形的物品被破壞，信仰與祭典也遭到禁止，原住民當然只能走向漢化與平地化的道路。」摘自〈加者勝眼社最後的巡禮(下)〉，《藝術家》(1980.01)，頁98。

¹²⁶ 台灣省政府祕書處編，《台灣省政府公報·冬字第三十六期》(台北：台灣省政府，1949.11.15)，頁499-502。

¹²⁷ 吳銅燦，〈第五章 西部排灣(含魯凱)族傳道簡史〉，收入鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》(台南：台灣基督長老教會，1965)，頁432；賴啓源，《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究》，頁105；沙繁雄，〈好茶村傳教簡史〉，收入呂嚴暨台灣區會編輯委員會編，《台灣宣道五十週年紀念專刊》(台中：基督復臨安息日會台灣區會，1998)，頁277-278。

¹²⁸ 鍾思錦，〈魯凱族教會宣教史〉，收入曾卡爾主編，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》(台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998)，頁372。

明」與「進步」的想望，浦忠成教授認為這種「趁虛而入」的取代過程效果非常顯著：「部落大部分的族人湧入不同教派的教會，僅有少數的人基於一些禁忌或信念，婉拒物資的魅力，堅持原有的信仰。」¹²⁹

後來選擇加入安息日會的奧威尼，對教會的第一印象是這樣的：

幼年時，在一個黃昏，突然遠遠傳來一群人和諧的歌聲，因為這個歌聲的旋律，異於我們一般傳統的音樂，而深深地吸引著我，我以[也]好奇匆忙的跑過去看，才知道是一位從別族來的牧師在傳新的道理。從那時起，為了這個美麗的旋律而加入主日學，然後，慢慢認識「耶穌」。¹³⁰

根據呂巖的博士論文——《基督復臨安息日會對台灣原住民的宣教史》來看，奧威尼當時聽見的應是該會為了到原住民地區宣教而特別發展的「留聲機佈道唱片」¹³¹，而這些「異於傳統」音樂的旋律、「別族來的」牧師與「新的」道理……等外來的東西，都與他以往所習於接觸的魯凱文化、祭典儀式大不相同，新奇的人事物與價值觀深深吸引了奧威尼，並且引導他加入主日學、認識耶穌、研讀聖經，沒有多久他就自願獻身於這個來自西方的教派¹³²。安息日會在台宣道滿五十周年時曾經出版一本紀念專刊，當中記錄該會在各地區的傳教簡史，與好茶村有關的篇章裡寫著：

高哲儒牧師在青葉開二週佈道會時，邱金士[奧威尼·卡露斯之漢名]、江武仁前往參加，佈道會結束後，邱金士志願獻身做傳道士，……帶領全家加入本會，並以他的家做為聚會所。¹³³

奧威尼不僅自己改信耶穌，也帶領家人走入教會，並把自己的家奉獻出來做為

¹²⁹ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《台灣原住民族文學史綱》(台北：里仁，2009)，頁 720。這股改宗熱潮並不限於好茶村，而是當時原住民社會的一個集體現象，相關資料請參郭文般，《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》(台北：國立台灣大學社會學研究所碩士論文，1985)，頁 53-55；童春發，〈原住民宣教的歷史背景〉，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，頁 489-498。

¹³⁰ 奧威尼·卡露斯，〈沉默的人〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 93。

¹³¹ 此佈道方法為 1956 年所發展，先將福音小冊子用原住民各族語言翻譯並錄成唱片，佈道士到各地去拜訪時再使用手搖留聲機播放，吸引聽者前來；當時該會製作了排灣族、布農族、阿美族、泰雅族與魯凱族等版本。詳參呂巖，《基督復臨安息日會對台灣原住民的宣教史》(台北：台灣神學院牧範學博士論文，1996)，頁 44-45。

¹³² 鍾思錦牧師曾分析過魯凱族人歸入不同教派的考量，發現貴族階級多信奉天主教、平民階級多選擇長老教會，需要救濟品的人則到安息日會；這提醒了我們除去精神層面的信仰問題之外，物質層面的家境問題可能也是奧威尼選擇加入安息日會的原因之一。詳參鍾思錦，〈魯凱族教會宣教史〉，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，頁 372。

¹³³ 沙繁雄，〈好茶村傳教簡史〉，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，頁 277。

初期聚會之所，甚至在歷任傳道人的姓名中也可以發現他的蹤影。

作為一位虔誠的信徒，拋掉往昔的傳統信仰以及家族祭司的身分恐怕是必要的事情，因此自己與父親先後受洗之後就不再進行傳統祭拜了¹³⁴，在獻給次子的紀念文章〈生命禮物〉中，奧威尼對這個來不及長大的孩子喃喃訴說著自己當年的轉變：「爸爸逐漸地長大，家裡的小祭司，隨著新的宗教來的時候改換跑道，從傳統信仰改變祭禮。」¹³⁵事實上，基督教各派素來具有「排他」與「唯我自尊」的特性，認為部落原有的神靈及其相關內涵、儀式活動均屬異端邪說¹³⁶，而原住民的傳統宗教相較於基督福音也只是一種落後的迷信；呂嚴評估基督復臨安息日會的宣教工作對原住民社會之影響時，便一再地透露出這種思考模式。整體來說，呂嚴認為該會的宣教工作「改善」了當地原住民的生活習俗：首先主耶穌取代了巫師、福音幫助他們脫離迷信與戒除惡習、原始宗教祭儀也失去了法力，原住民終於從百條禁忌中獲得釋放而得以自由；此外，政府當時大力推行「生活改進運動」，卻因為原住民迷信甚深而使政策處處受阻，但是福音傳入之後他們掙脫了固有信仰的網綁，思想比較開放，變得更容易吸收現代文化潮流，也加速了推動現代化生活的腳步；最後，因為巫師也信了耶穌，所以祭壇被拆除、祭物被燒毀，原始宗教祭儀失去法力，從此：「天國的福音上帝的教會成為原住民生活之中心……上帝的話聖經成為他們的生活規範。」一切喪葬禮儀均改用由牧師主持的基督教儀式，哀悼歌亦改為讚詩歌以慰家屬¹³⁷。在傳教士「用心良苦」的教導之下，好茶祖靈的訓示從此轉為魔鬼的言語，對祖先的祭拜行為也變成是與鬼神打交道，魯凱族的宗教信仰、價值體系與文化傳統於是被硬生生割裂，村民選擇背離原有的習俗、神話、儀式、樂舞、歌謠、服飾與圖騰。穿越長達半世紀的歲月之後，奧威尼回憶起這段過程感到心痛不已：

之後，西洋宗教進入山中部落，因傳道者的誤導，造成我們部落對傳統祭典的誤解，從此，獵人祭的煙火宣告熄滅長達數十年。而這一熄滅，不僅是獵人祭的煙火熄滅，連帶整個相關的各種祭典一一停止，也正說明我們魯凱好茶人祖先留下的精神文化的精粹，被外來的力量徹底地瓦解。¹³⁸

¹³⁴ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁 119。

¹³⁵ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 67。

¹³⁶ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《台灣原住民族文學史綱》，頁 726。

¹³⁷ 詳參呂嚴，《基督復臨安息日會對台灣原住民的宣教史》，頁 49-53。

¹³⁸ 奧威尼·卡露斯，〈狩獵的人生〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 116。

斷絕了與祖靈溝通的祭典、遠離了代代相傳的精神文化，好茶人就這樣走上一條無法回頭的道路。

1957年從好茶國校畢業後，奧威尼留在山上協助母親務農、勞動，九歲就開始跟著長輩上山狩獵的他，也有了更多時間陪同父親遠赴中央山脈以東的獵場，那段日子是他們父子倆一生中少有的相處時光，身為好茶優秀獵人的父親不僅帶領他在野外叢林間學習山中求生的方法，更啟發他認識自然界的奧秘，試圖彌補奧威尼沒有機會讀書的遺憾¹³⁹。但是外來宗教與國家政策除了一起將傳統文化貼上「迷信」的標籤，更與教育體系聯手，打開奧威尼一代好茶人對於「文明」的想像，聆聽來自各地的老師描述未知的廣大世界，部落生活漸漸無法滿足他想要向外探索的欲望。十二歲時隨著父親第一次下山，與故鄉完全不同的生活方式與各種新奇事物都讓他驚訝又羨慕，輪子一前一後、騎起來卻不會跌倒的腳踏車更是令人印象深刻，劇烈的文化衝擊促使他對「進步」的平地生活懷抱無限遐思，而讀書似乎是達成目標的唯一途徑，於是國校時期不愛上學的奧威尼開始改變想法：「腳踏車在我生命中象徵是文明，我從此開始加緊努力讀書，我以後應該騎腳踏車，後面是菜，前面是愛人，我可以轉來轉去不會跌倒，可以到很遠我想去的地方。」¹⁴⁰可惜當時九年國教尚未開始實施，初中並非義務教育的範圍¹⁴¹，在經濟與學業能力的雙重考量之下，奧威尼只得接受無法立即下山就讀初中的事實，不過他還是找時間充實自我：

當時教育制度還未打開，只有鄉內成績最好的才保送，我沒有能力繼續讀書，因此我那時只能做農。但是我還是盡我的力量用功自修，後來有機會就讀基督教安息日會系統的教會學校，從初中一直讀到大學。¹⁴²

從這段文字可以充分感受到奧威尼的無奈之情，言談中一再強調當年是因為教育制度「還未打開」、「只有」成績最好的人「才」保送初中，所以沒有能力「繼續」讀書；換句話說，如果當年已經實施九年國教、或者成績夠頂尖的話，就不致於讓學業中斷。即便已經接受「只能」留在山上的現實，「還是」盡自己的力量「用功自修」，對當年的奧威尼來說，跟著母親務農或者在父親身邊學習山中求生，顯然都是不得不退而求其次的選擇。

¹³⁹ 奧威尼·卡露斯，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 60、頁 124。

¹⁴⁰ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁 113、頁 117。

¹⁴¹ 「九年國民教育實施條例」直到 1968 年 1 月才公佈，同年 8 月開始施行；詳見總統府第一局編，《總統府公報·第一九二七號》（台北：總統府，1968.01.30），頁 1-2。

¹⁴² 童信智，《台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析（1980、90 年代）》（台北：國立政治大學民族學系碩士班碩士論文，2007），頁 214。

十四歲在教會受洗，十六歲那年無意中得知教會學校接受原住民學生，遂與友伴遠赴台北考試並獲錄取¹⁴³，奧威尼終於有機會進入安息日會爲了「培植人才、弘揚教義」¹⁴⁴所創立的「台灣三育書院」就讀初級預備科(初中)。這時時站在舊好茶紅檫木瞭望點遠眺低海拔處閃閃燈火，想像深山部落外未知世界的少年¹⁴⁵，在收拾行李下山前往台北新店的途中，喜悅與激動之情想必盈滿了他的內心。

二、漂泊他鄉的雲豹

「台灣三育書院」1952年創立於台北新店，是基督復臨安息日會在全球各地所辦的五千餘所教育機構之一，後來因爲新店小鎮逐漸繁榮起來，不符合該會的教育理念，遂於1974年遷往南投魚池現址；校名與學制幾經更迭，1981年改爲現名「三育基督學院」，實施「靈」、「智」、「體」三育並重之教育，認爲培靈、益智、健體爲全人教育所不可缺少者。附設之初中部與高中部是升入大學部的預備學校，其課程與一般中學之課程大致相似，已於2001年正式向教育部申請立案，更名爲「私立三育實驗完全中學」。大學部至今仍屬體制外的高等教育機構，僅在2005年加入「基督宗教大學聯盟」，沒有立案的主要原因是，申請之後一來無法在校園裡實施宗教教育，二來必須依照教育部的規定設置軍訓課程，但是反對戰爭的安息日會並不願意讓軍訓課程進入校園¹⁴⁶。

由於該校主要是爲了培植會內人員而設，故入學資格中規定：「凡已加入本教會、學業成績良好、具良好品格、體格強健、富於進取精神、志願爲神服務者，均予優先取錄。」¹⁴⁷已入會受洗且志願獻身做傳道士的奧威尼看起來相當符合入學條件，他1961年通過考試進入初中部，初中畢業先入伍服役，退伍後又重回三育就讀高中部。然而就在高二那年五月，向來善獵、踏過許多魯凱傳統獵場的父親居然在一場意外中身亡，這是他的第一堂生命課題：

¹⁴³ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁118。

¹⁴⁴ 基督復臨安息日會編，《台灣三育書院概況》(台北：基督復臨安息日會，1965)，頁20。

¹⁴⁵ 奧威尼·卡露斯，〈底尼瓦依——紅檫木〉，《雲豹的傳人》，頁159。

¹⁴⁶ 基督復臨安息日會編，《台灣三育書院概況》；林本炫，〈高等教育的另一個側面：基督書院〉，《思與言》(2004.09)，頁108-109；民生報，〈基督宗教大學聯盟 昨成立〉，《民生報》(2006.05.23)，A2版焦點話題。

¹⁴⁷ 基督復臨安息日會編，《台灣三育書院概況》，頁32。

當我正好二十四歲那一年的春末，民國五十七年五月二十五日，就在大自然那一陣豪雨，將我的老爸偷偷地帶走了。¹⁴⁸

根據作家好友舞鶴的說法，老卡露斯是個相當出色的獵人，卻不幸在某回狩獵途經舊達來附近吊橋時，因橋面斷裂而葬身溪谷之中¹⁴⁹。在奧威尼的記憶中，父親經常爲了打獵、工作或採買必要物資而離家遠行，與孩子相處的時間並不多，兩人僅在奧威尼小學畢業至下山求學之間的三、四年時光裡關係較爲密切，但父親驟逝這件事還是深深打擊了他的內心，甚至在許多年以後仍然夢到爸爸在淋雨¹⁵⁰。事實上，父親是他人生中的第一位導師，除了時時講解魯凱祖靈與山林相處的智慧，更親身帶領他實習家族祭典、野外求生以及打獵做陷阱的技巧，不過當年的奧威尼太年輕以至於無法了解父親留下的精神資產有多豐富，只是常常抱怨老爸除了在老家旁種了一棵榕樹之外，並沒有爲他們母子幾人往後的物質生活需求設想太多，直到自己也爲人父親，他才豁然領悟：

回想起來，我們只是短短的相聚，那是一個多麼昂貴的機遇，才明白我的年輕時代，是得天獨厚地受到你祖父的恩寵，那是我這一生，僅有最美且最難忘的一段回憶。¹⁵¹

好不容易走出傷痛的奧威尼，隔年高中畢業後立即展開傳教生涯，根據教會資料記載，他曾經在鄰近的大武、阿禮與故鄉好茶等部落擔任傳道人¹⁵²。這段日子裡他不僅投身於基督宗教，對部落公共事務也相當熱心；現任長榮大學美術系禮聘教授、同時也是魯凱族萬山岩雕發現者的高業榮先生，1970年前後經常不辭辛勞由山下的水門村步行八小時前往好茶進行調查訪問，1986年起陸續發表一系列從藝術研究角度出發的西魯凱族群調查心得，筆者在其中意外發現了青年奧威尼的身影：

經常伴隨筆者的青年還有：江高山、吳貴福、李來生、邱進[金]士、盧安清、陳松二、柯光輝、杜冬振、蔡其安、林財順、李達義等，都和筆

¹⁴⁸ 奧威尼·卡露斯，〈神祕的消失〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 142。1968 年奧威尼實歲爲 23 歲，24 歲之說應指虛歲。

¹⁴⁹ 舞鶴，《思索阿邦·卡露斯》（台北：麥田，2002），頁 219。舊達來爲排灣族舊部落，位於屏東縣三地門北隘寮溪左岸，1981 年居民遷村新達來後當地仍保留相當完整的石板屋群，新舊部落兩地自古即以吊橋通行。

¹⁵⁰ 邱麗文，〈與天地、祖靈、家屋緊緊相依的魯凱族勇者：雲豹的傳人——奧威尼·卡露斯〉，《新觀念》（2000.09），頁 27。

¹⁵¹ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 60。

¹⁵² 呂嚴暨台灣區會編輯委員會編，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，頁 269、頁 274、頁 278。

者年齡相差無幾；其中江、吳、李、邱四人尤其是急公好義的青年，大家常常混在一起在部落裡蕩來蕩去，所以被戲稱是筆者的「保鏢」。凡是有事要辦，他們都跑在前頭，如同筆者的手足，大家不分彼此，所謂「肝膽相照」就是這樣的吧。……邱進[金]士則聰敏過人，想像力豐富……。

153

這段回憶文字生動地刻畫出奧威尼等人急公好義、樂於為外來朋友解決問題的熱血形象，更細微地觀察到他想像力豐富的個人特質，相信這種潛力正是支持他中年以後轉往寫作之路的珍貴資產。

1973年，二十八歲的奧威尼與來自大武村的魯凱貴族妻子結婚，婚後在水門開了理髮廳兼賣山產營生，隔年秋天在新婚妻子的支持下離開家鄉，重返當時已經遷到南投魚池的「台灣三育神學院」¹⁵⁴就讀神學系，一年以後因為理念不合而轉換跑道，改讀企業管理系：

我唸了一年神學院就跑了，因為他們教導我們只有一個偉大的造物者，他們忘記了過去曾經有一個陶藝家，在創作時加入他美妙的存在，而有了我們。神學教育否定我們的存在，我覺得很不平衡，就換了跑道。¹⁵⁵

其實早在二十四歲擔任傳道人時，他就發現自己心中充滿了疑惑：「為什麼要給別人受洗？受洗是上帝一廂情願意幫我們洗呢？還是按照審判的概念洗呢？如果是後者，一個人絕對可以信上帝到永遠嗎？」¹⁵⁶因為不想再欺騙自己的良知，於是從傳道人的職務上退了下來。大一之所以選擇進入神學系，是為想要更深入探究基督宗教在精神與哲學方面的思想，但是了解越深，他就發現自己越無法接受基督神學全然否認魯凱祖靈存在的說法，終於決定轉系重讀¹⁵⁷。

就在奧威尼二度遠赴異鄉求學的前幾個月，好茶人開始醞釀遷村的重大決

¹⁵³ 高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術 3〉，《藝術家》(1986.12)，頁 186。

¹⁵⁴ 1964年由「台灣三育書院」更名而來；在學校沒有向教育部申請立案的情形下，這些走上「學籍不歸路」的畢業生無法報考他校，因此大多數學生都像奧威尼這樣從初中一直唸到大學。詳參呂巖，〈台灣宣教五十週年簡史〉，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，頁 366；王蜀桂，〈請給孩子們全人教育——三育基督學院的理想〉，《中國時報》(1991.02.04)，19 版寶島。

¹⁵⁵ 奧威尼，〈文化的追尋與實踐〉，收入國立臺灣史前文化博物館編，《南島民族論壇——海洋文化的傳統與當代發展：活動實錄》(台北：行政院原住民族委員會，2005)，頁 108。

¹⁵⁶ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 119。

¹⁵⁷ 根據基督復臨安息日會的網站資料，「十誡」的第一條即為：「除了我以外，你不可有別的神。」顯然和魯凱族傳統的泛靈信仰背道而馳；2009.12.04 取自 <http://www.churches.org.tw/taipeichurch/AutoWeb/belief/Command.htm> 基督復臨安息日會台北教會網站。

定，走上遷村之路的理由相當複雜，遠可上溯日治時代殖民政策的影響，近則與國民政府的山地政策和市場經濟體制的進入有關，這些不同層面的外來因素綜合起來對居民產生了一股「拉力」，而部落內在的人口壓力與繼承法則也形成一股刺激人口向外發展的「推力」¹⁵⁸。好茶村就在這種「外拉內推」的作用下人口迅速外移，根據陳永龍的估算，1954 年到 1955 年間好茶村約有一百九十多戶，是人口最多的時期，之後二十年間陸續遷走將近九十戶，規模比較大的幾次包括 1955 年二十六戶遷往瑪家鄉三和村、1963 年十二戶遷往台東縣金峰鄉嘉蘭村、1965 年二十四戶遷往三地鄉三地村¹⁵⁹。留下來的村民面對這種趨勢產生巨大的危機感，他們一方面擔憂繼續這樣下去部落終將潰散解體，另一方面交通不便、電力與醫療資源難以進入的問題也確實長期困擾著部落居民，病人熬不過漫長的送醫路途不幸過世的消息一再傳出，更是村民心中共同的遺憾。為此好茶村在 1974 年 5 月召開臨時村民大會，經過兩派人馬的激烈爭辯，最後在選擇遷村比改善聯外交通更有可能獲得政府補助的考慮之下，終於投票通過了遷村決議，並依照程序逐級往上提出申請¹⁶⁰。

好茶部落的遷村計畫將近二年後才獲得省政府核准通過，所需款項除了由政府與世界展望會補助，每戶仍需自籌三萬元配合款，這對平均每月所得只有二百元的村民來說無疑是一筆天文數字。於是有工作能力的勞動人口幾乎全都前往平地工作，只剩無法出外賺錢的老人留守，不管白天或黑夜部落都悄然無聲，「為配合款而共同努力，為那瑰麗遠景邁進」是他們心中共同惦記的口號¹⁶¹；後來爆發的「好茶小童工事件」¹⁶²，除了證實部分好茶村人經濟情況的確相當困頓之外，也說明了他們對於遷往新村一事懷抱著熱切期盼，就算必須委屈自

¹⁵⁸ 依照魯凱族的繼承法則，家名、耕地皆由長子繼承，餘嗣結婚之後必須另建新家、另覓耕地，因此會對內部人口產生推力，參陳永龍，《社會空間變遷之研究：以魯凱族好茶社為個案》（台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，1992），頁 27。關於好茶遷村的詳細歷史脈絡，則請參閱台大建築與城鄉研究所規劃室，《第二級古蹟魯凱族好茶舊社聚落保存暨社會發展計畫》（屏東：屏東縣政府，1995），頁 11-19。

¹⁵⁹ 陳永龍，《社會空間變遷之研究：以魯凱族好茶社為個案》，頁 64-65。

¹⁶⁰ 台大建築與城鄉研究所規劃室，《第二級古蹟魯凱族好茶舊社聚落保存暨社會發展計畫》，頁 19-21。此外，省政府 1951 年與 1953 年先後頒布「台灣省山地施政要點」與「台灣省促進山地行政設計畫大綱」，明白揭示獎勵偏遠部落移往交通便利地點的原則，因此遷村比改善聯外道路更符合政府既定政策，較有可能獲得補助；條文內容請參台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·春字第二十六期》（台北：台灣省政府，1951.02.01），頁 415；《台灣省政府公報·冬字第六十三期》（台北：台灣省政府，1953.12.15），頁 704。

¹⁶¹ 李永適，〈雲豹的鄉愁——好茶魯凱人的歸鄉路〉，《大地地理雜誌》（1996.02），頁 52-53。

¹⁶² 位於台北市忠孝東路的一處毛巾工廠，被發現違規雇用十四位來自好茶村的童工，其父母將他們以二年三萬元的代價交給工廠負責人，童工們每天必須工作十二小時，但每月只能得到一百元的零用金且行動受限。詳參本報訊，〈違規雇用稚齡童工 每天工作十二小時〉，《中國時報》（1978.01.18），第六版。

己的子女也在所不惜¹⁶³。1977年奧威尼暫時離開學校，輪流到教會位於台北、高雄等地的機構進行會計實習，與此同時，故鄉的村人拆下石板屋中堪用的木料、收拾家當行李，浩浩蕩蕩地由海拔九百公尺的舊好茶，正式搬到位於南隘寮溪下游河階台地的新好茶，展開期待已久的新生活。當年在村民大會上對遷村之議抱持反對意見的奧威尼，趁著假日回到舊部落，想再看一看自己生長的地方、再聞一聞童年的甜蜜，但他萬萬沒有想到：

那是另一個永恆的惡夢，因為整個部落完全變了，那是一處我似曾相識卻已不復往日的樣貌。我順著每一條路走一趟最後的巡禮，心情沉浸在那漫長三十年山居歲月的點點滴滴中，最後淌著眼淚流戀地離去。從舊好茶下到水門向妻子告別，回到北部繼續工作。¹⁶⁴

無法了解其他村民怎麼忍心爲了投向文明懷抱而離開親人埋骨的「巴哩屋」¹⁶⁵、毀壞代代傳承的石板屋、刪除昔日山居生活的點滴記憶，就這樣棄守雲豹爲他們所挑選的西魯凱族群發源地？受限於未完成的學業與工作，縱使心中有萬般不捨，也只能強迫自己收拾情緒返回崗位，但家園變色的事實卻使鄉愁一再加深了濃度。爲人去樓空的舊部落神傷者並不只奧威尼，多次造訪好茶的一群研究者做最後巡禮時，目睹一棟棟傾倒的石房與滿目瘡痍的村落，心中也有著無限感歎¹⁶⁶，但是大部分的村人都沉眠於文明的美夢，一位當年只有十九歲的好茶人回憶：「那時只覺得很高興，因為一想到離平地很近了，將來一定會很方便。」¹⁶⁷誰也沒有料到，厄運正在不遠的未來等著他們。

1978年新好茶開始供電、成立電信代辦處，居民的生活又朝現代化邁進了一大步，1979年全村通力合作豎起刻有「好茶社區」的大型石碑，從此部落入口處有了清晰的門面指標。1980年2月13日遷村工程全部完成，國民黨中央黨部主任、民政廳副廳長等官員都出席了遷村移住落成典禮，媒體將此事看作

¹⁶³ 針對遷村過程還有另一個說法：鄉公所只告訴居民要在兩年之內遷到新好茶，配合款三萬元必須在完成遷村前繳交，其餘詳情並沒有和村民溝通說明，他們只能被動配合、到處籌錢。詳參台邦·撒沙勒(趙貴忠)、陳傑明，〈好茶遷村計畫——一個社會人類學的初步考察〉，《台灣原住民族研究季刊》(2009 夏季號)，頁 121。

¹⁶⁴ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 5。

¹⁶⁵ 魯凱語爲「Balhiu」，「家」的意思。「巴哩屋」不單純指居住生活的空間，「家」被肯定是「家」是因為石板底下有祖先靈魂的居所，死人與活人永恆住在一起的地方才是「家」；新好茶在魯凱語中被稱爲「omoma」，是田裡、工寮的意思，不算是家。詳參王應棠，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，《山海文化雙月刊》(1995.07)，頁 79；奧威尼·卡露斯，〈麗阿樂溫，我的故鄉！〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 22。

¹⁶⁶ 方叔(宋龍飛)，〈加者勝眼社最後的巡禮(下)〉，頁 105-106。

¹⁶⁷ 李永適，〈雲豹的鄉愁——好茶魯凱人的歸鄉路〉，頁 53。

「政府照顧山地人民」的具體政績，村民則被形容為「歡天喜地載歌載舞、感激政府成全之恩」的一群「純樸山胞」¹⁶⁸。同年 7 月 23 日《中央日報》刊出水利局計畫興建瑪家水庫的消息，甫遷村半年的新好茶居然也在淹沒區域之內，更令人憤恨不平的是記者在報導中指出：

專家們並認為瑪家水庫的淹沒區面積，估計雖多達九百十公頃，但大多為天然林，田地僅約二十公頃，遷移人口也不多，將來如果開工興建，政府所補償民間的經費其負擔並不很重。¹⁶⁹

為了解決高屏地區未來水源可能短缺的問題，政府不僅沒有顧慮到才剛完成遷村的當地居民，甚至認為這項水庫開發計畫的優點是淹沒區處理容易、人口不多、補償金負擔不重，這種思考完全漠視好茶人的權益，難道這就是「政府照顧山地人民」的方法嗎？與歌功頌德的落成典禮報導文章並置參照，諷刺意味不言自明。晴天霹靂的壞消息 1981 年經由鄉公所輾轉傳入村中，從此搬新家的喜悅被惟恐再次遷村的烏雲所籠罩，家家戶戶原本就為了自籌配合款項耗盡積蓄，再加上與林務局交換鄰近農地的計畫失敗，無地可耕、生活陷入困境又看不見新好茶未來的人們被迫自美夢中驚醒，紛紛外移到都市謀生，人口流失的問題更加嚴重，1984 年好茶國小因為學生人數不足改採隔年招生，部落終將潰散的威脅並沒有因為遷村而獲得解決¹⁷⁰。

當家鄉居民正為瑪家水庫徬徨迷惘的時刻，奧威尼結束了會計工作，回到學校繼續未完的企管系課程，1984 年 6 月畢業之後立刻帶著彷彿為過世之人奔喪的急切心情返回好茶，但是身為三個孩子的父親，他有責任賺取酬勞貼補家用，於是參與協建南投九族文化村與屏東原住民文化園區的工作，過了一段時日被教會聘請回高雄的教學機構擔任會計，後來又被調到台北，申請住在安息日會位於陽明山的舊辦事處宿舍。1988 年冬天，母親到陽明山小住兩個月，也許是習慣使然、也許是為了填補空閒，趁他上班時到附近採摘月桃織起蓆子，奧威尼描述當時的情景：

¹⁶⁸ 詳參屏東訊，〈霧台「好茶村」遷建完成〉，《中國時報》(1980.02.12)，第六版屏縣版；本報屏東訊，〈好茶村魯凱族山胞 熱烈慶祝遷村落成〉，《中央日報》(1980.02.13)，第六版；屏東訊，〈好茶村民載歌載舞 熱烈慶祝遷村落成〉，《台灣時報》(1980.02.13)，第五版綜合新聞。

¹⁶⁹ 禹公，〈水利局籌建瑪家水庫〉，《中央日報》(1980.07.23)，第六版。

¹⁷⁰ 洪田浚，〈山地桃源的陸沉——好茶又要遷村〉，《台灣原住民籲天錄》(台北：台原，1994)，頁 109-114。

當周末假日，在陽明山的住處，她一面編織月桃蓆一面述說著舊好茶部落的歷史，以及她回憶裡的點點滴滴，這使我對故鄉的情懷，更加深一股熱情，和一種想要潛回歷史雲霧的衝動。¹⁷¹

宛如部落老人在爐火邊向子孫訴說歷史、傳遞文化的場面，居然在舊聚落已被拋棄、新村莊又面臨各種危機的時刻重現於台北陽明山，這種情境觸發了他這些年來勉強壓抑的懷鄉心緒。母親離開台北南下之後，奧威尼開始到圖書館去尋找魯凱祖先的蛛絲馬跡，卻發現與原住民有關的資料相當稀少，而且其中絕大多數都是日治時期人類學家留下來的研究報告，內容包括口述歷史、族譜資料與先人的珍貴影像，他一方面覺得國民政府沒有持續這些研究相當可惜，另一方面又深深為日本學者的用心而感動不已，於是不斷質問自己：「一定要讓世人來發現你嗎？還是你要自己去發現？當一個別人人都可以幫我們留下記錄，身為原住民的我還能夠為族人做些什麼？」¹⁷²憑著這股「想為自己族群做些什麼」的心念，他下定決心利用公餘時間整理母親講述的口述歷史以及好茶部落族譜，自己動手記錄祖先遷徙移動的過程、釐清每個家族發展的軌跡脈絡；雖然身體在台北、思想與精神卻恆常縈繞於舊好茶，只要一想到部落正在迅速潰散、若不加緊腳步傳統文化都將消逝無蹤，回家的念頭就益發迫切。

三、重建失落的「巴哩屋」

四十四歲那年，奧威尼毅然決然辭去待遇不錯的會計工作，沒有和家人討論就決定放下都市中的一切，收拾行李返回家鄉：

一九八九年春天五月裡的黃昏，夕陽緩緩西落，突有一種感覺，那是對家鄉和族人強烈的思念，覺得我再也無法看到原來的模樣，只好在心裡對自己說：「應該回家了，趁我還有力量的時候，回去重建家園。」¹⁷³

擔心自己再也看不到成長的地方、憂慮雲豹傳人的面目將會日漸模糊，於是他接受土地的召喚重返故里，想要設法多挽留一些祖先堆積的情感與血汗。十六歲起進入教會學校，將近三十年的歲月在平地求學工作、南北奔走，即使經常

¹⁷¹ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 6。

¹⁷² 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 188。

¹⁷³ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 7。

返家探視，生活的主體仍然在遙遠的他鄉，因此這是奧威尼第一次付出行動要回家，也是他一生中最重要的轉捩點。

回首這段漂泊在外的人生經歷，當年獻身外來宗教捨棄傳統信仰，「以為只要讀了書，就有希望」¹⁷⁴的奧威尼，爲了追求更文明進步的生活方式，接受教會栽培遠離家鄉，儘管在短暫的傳道生涯中早就察覺自己對基督信仰的疑惑，卻沒有立刻出走，畢竟從現實的角度來看，若想繼續深造，重回三育是解決學籍問題的唯一選擇，但就讀神學系讓他再度確定身上的魯凱靈魂無法與耶穌共存，寧願轉系重讀企管。畢業後幾乎都在教會的附屬機構裡工作，這段時間他在精神上相當掙扎，不適應教會對教徒的種種要求與規定，不願意被人從原生自然的狀態改造爲基督教的公民，但他也很清楚如果沒有教會，或許沒有機會求學、就業，人生亦無法擁有其他發展的可能性：「我上教會是吸取他們精神與哲學上的思想，但靈魂上互不相融。……所以許多年，我都在衝突的情境下生活，精神很折磨。」¹⁷⁵這種心靈層面的衝突與煎熬，爲他日後告別都會的行動，悄悄埋下一粒種子。

好茶遷村對奧威尼而言是另一項衝擊，儘管長年在外，原鄉依舊是最重要的精神支柱，他對這片土地擁有強烈的情感與認同，連夢裡的情景都是舊好茶，但遷村逼迫他去面對「故鄉不會永遠站在原地等待」的事實，這種巨大的失落感如同完整的心缺了一個角，必須想辦法採取行動才能復原。族人研議遷村之時，奧威尼主張這片排灣族舊稱「Dulalugulu」¹⁷⁶的河階台地並不適宜居住，因爲每年雨季都有可能遭受洪水威脅，幾百年前祖先之所以選擇舊好茶做爲落腳之地一定有特別的理由，身爲子孫不該離棄這個魯凱語名之爲「好美好美的地方」¹⁷⁷：

魯凱族是有智慧的族群，祖先絕不可能選這種地方建村，我日思夜夢的故鄉絕不是新好茶，我心靈的故鄉是美麗無比的舊好茶。¹⁷⁸

¹⁷⁴ 邱麗文，〈與天地、祖靈、家屋緊緊相依的魯凱族勇者：雲豹的傳人——奧威尼·卡露斯〉，頁 24。

¹⁷⁵ 謝惠君，〈魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究〉，頁 125。

¹⁷⁶ 台大建築與城鄉研究所規劃室，〈第二級古蹟魯凱族好茶舊社聚落保存暨社會發展計畫〉，頁 21。

¹⁷⁷ 魯凱語稱舊好茶爲「Kochapongan」，意爲「好美好美的地方」。參高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術〉，頁 207；鄭全玄，〈第二十九章 霧台鄉〉，收入施添福總編纂，〈台灣地名辭書 卷四：屏東縣〉（南投：省文獻會，2001），頁 766。

¹⁷⁸ 江明樹，〈邱金士大戰風車——記現代版的唐吉訶德(上)〉，《台灣時報》(1992.12.13)，22 版台時副刊。

無奈最後村民仍然投票決定遷村，自己也因為求學、就業、家庭等因素無法長住，於是乾脆將新好茶的所屬土地出售；雖然在平地另有暫時棲身之所，但承載許多往日回憶的舊好茶永遠是他精神的歸宿。大學畢業後歸心似箭的奧威尼一度想要返回老家生活，不過身為一家之主他必須善盡人夫與人父的責任，沒有多久便再度轉身投向大都市的洪流，重回教會體系工作雖然得和家人分開，至少每月的固定收入能幫助妻子不被生活壓得喘不過氣，難怪他曾感嘆：「文明的大洪流是無情的，不可貿然下去游，以免回不來。」¹⁷⁹轉眼之間又是數年歲月匆匆流逝，母親北上探視、對他喃喃訴說著老家的點點滴滴，那些往日情境一湧而上觸動了異鄉遊子的心弦，也再次喚醒他對故園的依戀，對奧威尼來說新好茶從來就不是朝思暮想的家，舊好茶才應該是雲豹傳人日夜思念的地方，〈麗阿樂溫，我的故鄉！〉這首長詩充滿了他的懷念與愧疚：

麗阿樂溫，我的故鄉！
我們漸漸地淡忘了這一塊土地，
是祖先以血汗換來的，
我們的「彩衣」逐漸的殘破褪色，
再也聽不到如哩咕格的怒吼，
再也聽不見如熊鷹翱翔地歌詠。¹⁸⁰

雖然空間上的原鄉已成廢墟，文化上的原鄉也在現代社會中逐漸褪色，但精神的「彩衣」仍有部分殘存於耆老的記憶之中，於是他循母親口傳的線索重新潛回歷史撥開雲霾，到圖書館探索祖先走過的路，矢志以自己的力量為族群留下記錄與見證；對古茶布安的發展脈絡了解越深、對這片土地的容貌與命運看得越清晰，就越發焦慮傳統文化失落的嚴重程度，為了親身印證與實踐祖靈的智慧，為了挽留即將墜入地平線的夕陽餘暉，奧威尼最後領悟到唯有回返好茶的傳統空間，才能合文化、身體與情感的歸屬於一。

教會造成的精神煎熬與原鄉失落的遺憾，再加上城市中綑綁人性的生活步調以及長期分隔兩地的家庭生活，讓他萌生不如歸去之感，奧威尼終於接受記憶中石板屋、相思樹與楓紅的溫暖呼喚，選擇回家為傳承魯凱文化的重責大任盡一己之力。1989年回到家鄉之後，起先他靠著打石板的傳統技術填補收入空缺，同時享受重新與家人團聚的天倫之樂，閒暇時則持續進行口述歷史與族譜整理工作，密集採訪母親與部落耆老，記錄先人靈魂與生命行過的路跡，用自

¹⁷⁹ 奧威尼·卡露斯，〈流落都市的魯凱人〉，《雲豹的傳人》，頁 192。

¹⁸⁰ 奧威尼·卡露斯，〈麗阿樂溫，我的故鄉！〉，《神祕的消失：詩與魯凱的散文》，頁 23。

己的方法保存珍貴的魯凱文化資產：

整理族譜最大的動機是因為我知道原住民這些小孩子們只知道到祖父那代，再上去幾代的親戚就不知道了。……我看族譜，再配合老人家的描述，知道整個家族的來龍去脈，……然後認識每一個人他們從哪裡分到哪裡，很有意思。¹⁸¹

魯凱人的姓名分為個人之名與家屋之名兩個部分，個人之名由父母雙系家族已逝祖先之名繼承而來，例如「奧威尼」這個名字便來自作家母親的外公¹⁸²；家屋之名則代表家族在部落世系以及階級制度中的座標位置，用以告訴對方「我是住在某某家屋的人」，通常從祖先中已經絕嗣的家名或人名當中挑選，還要注意階層地位適合與否，例如平民便不能使用貴族的家名。家名與家屋原則上由長子成家之後繼承，次子以下若娶妻就必須另建家屋、另取家名，男子入贅或女子出嫁則從新入家屋之名，因此不同的人生階段個人所屬之家名有可能改變；家屋改建或遷移時，家名仍然沿襲不變，除非家族完全絕嗣、家名才會停止使用，因此好茶的家戶歷史與族譜可藉由向上追溯家名而釐清，進而掌握部落發展的整體脈絡¹⁸³。

戰後行政長官公署頒布「台灣省人民回復原有姓名辦法」，第四條中明定：「高山族人民……，如無原有姓名可回復或原有名字不妥善時，得參照中國姓名自定姓名。」¹⁸⁴當時的原住民對漢字書寫系統非常陌生，而戶政人員又對各族的命名制度缺乏了解，強迫改漢姓的結果使得魯凱族由人名與家名聯合構成的傳統名制遭到破壞，兄弟姐妹可能因為分家或出嫁入贅而被冠上不同姓氏，造成家族血緣與倫理關係辨識上的困難；除此之外，部落以外的社會活動皆需使用漢式姓名，導致傳統姓名使用的範圍越來越小、甚至於漸漸被人們遺忘，家族譜系所代表的歷史傳承與文化認同也就越來越模糊¹⁸⁵。多年之後政府總算意識到問題的嚴重性，1986年民政廳開始執行「輔導山胞各族建立族譜計畫」，第一階段側重家族表和世系表的調查與建立，第二階段則以前述計畫成果為基

¹⁸¹ 王應棠，〈重建家屋的意義〉，《山海文化雙月刊》(1998.03)，頁 10。

¹⁸² 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與魯凱的散文》，頁 45。

¹⁸³ 陳永龍，〈社會空間變遷之研究：以魯凱族好茶社為個案〉，頁 102；王應棠，〈尋找家園—原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義重建：屏東魯凱、排灣族的案例〉(台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所博士論文，2002)，頁 82。

¹⁸⁴ 長官公署秘書處編輯室編，《台灣省行政長官公署公報·第一季第四期》(台北：行政長官公署，1945.12.12)，頁 7。

¹⁸⁵ 藤井志津枝(傅琪貽)，〈台灣原住民史·政策篇(三)〉(南投：台灣省文獻委員會，2001)，頁 157-158。

礎，進行各族族譜的編寫工作，希望能夠幫助各族釐清親屬關係、培養倫理觀念，但世系表的調查遭遇語言、記音與族群習慣等種種問題，不僅工作進行不易、成果也不確實，雖然 1992 年首先完成魯凱族族譜的專案報告，計劃主持人仍自承族語與翻譯依舊是一大困擾¹⁸⁶。同樣的工作改由族人自己來做，情況便完全不同，基於傳承記錄民族文化的使命感，奧威尼對編纂族譜的工作具有相當濃厚的興趣，當他全神貫注投入其中時，便好似進入了時空一體的歷史，彷彿可以和已故的先人談話交流，心靈感到相當喜樂與滿足，而這些部落發展的脈絡系譜與特殊人物的生命史，也都成為他日後文學創作的泉源。

從事打石板的工作一段日子之後，奧威尼開始挪出時間回到老家，重新進入自然界溫習傳統的生活方式，儘管大部分村人對他寧願拋棄文明便利的生活、回到舊部落的決定感到不可思議，他仍堅持用自己的身體與心靈去實踐記憶中的魯凱文化，就像遷村之前世代代的好茶人一樣，在海拔九百公尺的山區耕種、狩獵、探查山徑地形，同時擔任登山嚮導，帶領對原住民文化有興趣的遊客走訪舊好茶，為他們講解這片土地動人的歷史以及自己重返舊好茶的理念，經常忙碌奔波於水門與新、舊好茶之間，整理族譜的工作也一直持續不輟。由於家屋業已坍塌，因此他上山時輪流借住在父親朋友的石板屋，每次經過變成廢墟的兒時住所，看見一片荒煙蔓草的景象，想到地底下依然眷顧家屋的先人，總感到十分難過。1991 年農曆春節，想念老家的奧威尼獨自上山：

那一天是平地過年，我想念家裡，就跑到榕樹下起個火，然後排一盤小米酒還有豬肉，對著老爸以前常常睡覺的地方說：「老爸，櫻花開花的時候，你曾經帶我到平地過農曆新年，分享歡樂的氣氛。現在你不要難過，我在，有我與你分享！」獻祭結束以後我喝了一點酒就在榕樹下睡著了，朦朧中看到老爸在那個塌下來的房子角落起火，和記憶裡的光景一模一樣。一邊想著：「怎麼會有煙呢？房子不是塌下來了嗎？」一邊跑過去，看見我爸爸正在搭一個很簡單的棚子，兩個木頭架在角落、上面用姑婆芋的葉子蓋起來，然後在下面起個火。我對老爸說「欸，你在這裡啊？你在這裡守住你的家啊？」之後我就覺得，還是回來蓋房子吧！所以我就回來蓋房子啦！就是因為他的緣故，怎麼忍心不給爸爸蓋房子啊？¹⁸⁷

這段似真似幻的夢境激發奧威尼動手重建家屋、成為一位真正魯凱男人的決

¹⁸⁶ 王雅萍，《姓名與認同——以台灣原住民族姓名議題為中心》（台北：國立政治大學民族研究所碩士論文，1994），頁 147-155。

¹⁸⁷ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 184。

心，不僅爲了父親、也爲了將來繼承舊好茶資產的次子¹⁸⁸，他選擇上好的石板與木頭、盡力要求自己做到最好，工作時精神總是陶醉於腦海裡浮現的美好記憶，不知不覺間搬起許多超越體力負荷的沉重建材。祖傳石板屋終於在 1994 年重建完成，對奧威尼來說不只是具有實用性質的起居空間，同時也是多年懷鄉情感的凝結點，更具體形塑了魯凱好茶人的文化認同象徵，在堆疊石板的過程中被重新構築的除了有形家屋之外，雲豹傳人的歷史與精神也一併交織其中，原住民對原鄉所投射的實用、神聖、情感三種感情結套，在奧威尼身上藉由家屋的重新建造再度融爲一體¹⁸⁹。

就在奧威尼以實際行動回返原鄉的那年，舊好茶石板屋群被內政部審訂爲第二級古蹟，首創原住民聚落列入古蹟的先例¹⁹⁰，好茶人方才意識到舊部落在歷史文化方面的保存價值。有鑑於新好茶多年來一直籠罩於瑪家水庫的陰影之下，這個契機讓某些居民認爲重返舊好茶也許是個不錯的辦法，無論其目的爲發展古蹟觀光、避免二次遷村或是單純懷念故鄉，總之開始有人願意一起回到山上重建家屋；此外，部落列爲古蹟的消息也引起文化工作者的注意，來自外地的學者專家陸續組團前往參訪，他們不僅分享奧威尼腦中的舊好茶未來藍圖，也從各種角度給予建議¹⁹¹。1992 年夏天，同樣出身好茶的原運健將台邦·撒沙勒(漢名趙貴忠)¹⁹²，甫接下《原報》¹⁹³社長職務便與奧威尼等人合作舉辦首屆「原住民文化生活營」，帶領一群平地人上山體驗魯凱人的生活哲學¹⁹⁴，台邦事後如此描述闊別原鄉十五年的心情：

極力想從記憶中捕捉童年的歡愉，但斑駁脫落的木雕屋樑，傾圮不堪的

¹⁸⁸ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與魯凱的散文》，頁 63-64。

¹⁸⁹ 余友良，〈空間、文化、情感——臺灣當代原住民文學中的原鄉書寫〉(台北：國立台北教育大學台灣文化研究所碩士論文，2009)，頁 30-31。

¹⁹⁰ 1991.04.02 內政部民政司召開「台閩地區古蹟評鑑審查會」，同意將「魯凱族好茶舊社」列爲第二級古蹟。詳參本報訊，〈原住民魯凱族部落好茶舊社 審訂二級古蹟〉，《聯合報》(1991.04.03)，5 版生活·文化廣場；洪田浚，〈舊好茶探勘記——描繪狩獵文化理想村的遠景〉，《台灣原住民籲天錄》，頁 121。

¹⁹¹ 例如瓦歷斯·諾幹，〈漫漫十年歸鄉路〉，《荒野的呼喚》(台中：晨星，1992)，頁 169-190；洪田浚，〈舊好茶探勘記——描繪狩獵文化理想村的遠景〉，《台灣原住民籲天錄》，頁 120-127。

¹⁹² 台邦曾爲「台灣原住民權利促進會」成員之一，1992 年退伍之後接掌《原報》，提出「原鄉戰鬥·部落主義」的口號，並進一步將發行所遷回故鄉好茶，是「重建舊好茶」、「反瑪家水庫」等運動的主要發起人。詳參台邦·撒沙勒(趙貴忠)，〈廢墟故鄉的重生：從《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉，《台灣史料研究》(1993.08)，頁 34-40；原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，《原報》(1995.01)，頁 5-8。

¹⁹³ 1989 年創刊於屏東的原運刊物，標榜「一份真正屬於台灣原住民的報紙」。詳參拉白，〈實踐是檢驗真理的唯一道路——對原報五年來的觀察和反省〉，《原報》(1995.01)，頁 1。

¹⁹⁴ 吳錦發，〈走進他們的生活裏去——爲南台灣原住民文化生活營「魯凱營」說幾句話〉，《台灣時報》(1992.08.09)，22 版台時副刊。

石板屋，凌亂不齊的巷道，怎麼也喚不回昔日笑聲震谷的童年歲月。十五年前，我以迫不急[及]待，滿懷憧憬的心情去擁抱城市，十五年後我卻忘了魯凱的歷史神話，以贖罪的面容回到原鄉。¹⁹⁵

強烈的今昔對比促使這些知識份子陷入沉思，空間上的原鄉業已消亡、文化上的原鄉又正在流失，因此營隊雖然落幕、但使命感油然而生的他們才正要展開行動。《原報》有感於部落遭逢的危機，「本著對原住民傳統的珍視及保存台灣固有文化的使命感」，以「恢復原有部落風貌，俾供現代人文化重建的起點」為號召，宣示展開「重建舊好茶」的工作¹⁹⁶，更連續數年舉辦「原住民文化生活營」與「舊好茶尋根之旅」¹⁹⁷，一方面匯集關心好茶的外來力量，一方面凝聚離鄉多年的族人認同，回歸舊部落的行動從奧威尼等少數個人的選擇，正式升格為公開對外的原住民文化復興運動。

由於舊好茶的知名度被打開，上山一探原住民文化的遊客與日俱增，奧威尼擁有更多機會與平地的文化工作者交流互動，也因此認識了他後半生的摯友兼貴人——攝影家王有邦與作家舞鶴¹⁹⁸。奧威尼建議原本拍攝抽象題材的王有邦轉往人文方面，親自帶領他走遍霧台鄉各個魯凱族部落、更循著人煙罕至的古道探索先人遺跡與口傳文學中提到的特殊地理環境，深受感動的王有邦「害怕魯凱的生命亦在時間的沙漏中流逝」¹⁹⁹，於是立志後半生要成為「專業魯凱攝影師」，用鏡頭替部落留下更多珍貴影像；他的攝影成果相當豐碩，不僅自1992年起三度於豐年祭期間舉辦「魯凱族生活攝影展」²⁰⁰，《民眾日報》與《台灣時報》上也經常可以看見他所發表的「攝影魯凱筆記」與「關於台灣的攝影誌」系列作品。與王有邦相識後一年，奧威尼在妻子的故鄉大武村遇見作家舞鶴，之後舞鶴再度隨團登上舊好茶拜訪奧威尼，兩人深談之後成為亦師亦友的好兄弟，舞鶴驚訝於奧威尼能用韻味特殊的漢語向眾人解說魯凱文化的精髓，心想要將那些典雅、感性、美麗的漢語轉化成漢文不會是困難的事，又察覺他時時刻刻都為美好傳統行將流逝的事實感到焦慮不安，於是鼓勵他把這些東西

¹⁹⁵ 台邦·撒沙勒(趙貴忠)，〈廢墟故鄉〉，《民眾日報》(1992.09.18)，23版鄉土文化。

¹⁹⁶ 台邦·撒沙勒(趙貴忠)，〈廢墟故鄉〉。此次文化生活營的迴響亦可參閱洪輝祥，〈激情過後——「文化生活營」後原住民復興運動的展望〉，《民眾日報》(1992.09.19)，23版鄉土文化。

¹⁹⁷ 原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁6-8。

¹⁹⁸ 舞鶴後來將他們三人在好茶村的互動與生活點滴寫成小說《思索阿邦·卡露斯》(台北：元尊文化，1997)，並獲得當年度時報文學獎推薦獎，2002年由麥田出版社再版。詳參〈風起雲湧秋高時〉，《中國時報》(1997.10.02)，26版人間副刊。

¹⁹⁹ 王有邦，〈捕捉獵人的生命痕跡——「攝影魯凱」的歷程〉，《民眾日報》(1994.09.01)，23版鄉土。

²⁰⁰ 奧威尼·卡露斯，〈非凡的生命熱情——我認識的王有邦〉，《民眾日報》(1992.08.14)，16版鄉土文化。

寫下來：

「把插思」(在此指雕刻之意)族譜是不夠的，你為什麼不試著「把插思」他們的生命和靈魂？²⁰¹

這句話對當時的奧威尼來說無疑是一記當頭棒喝。的確，僅僅在族譜上用拼音符號來雕刻好茶的家族與脈絡是不夠的，若能進一步將這些動人的靈魂與生命過程寫下來，後代子孫才有機會知道魯凱民族曾經一度在這片土地上存在過。在整理族譜與訪談耆老的過程中，奧威尼早已發現這些歷史素材包含了許多魯凱族的智慧結晶，尤其在母語逐漸式微、口傳文學面臨斷裂的情形下，舉凡語言、觀念、道德與情感等等精神層面的文化資產，都必須透過文字符號來記錄才能保存其價值，並且擁有被傳承的可能。他之所以體悟到這層道理卻始終沒有付諸行動，只因從沒想過自己不純熟的漢文也能用來寫作：

當我看一些別人的作品時，我總是久久欣賞、然後記憶在我的心裡，我更羨慕某些欣賞者，將來可以自己創造這些東西，但是我自己從來沒有這樣夢想過，因為我覺得寫字（創作）是少數人的能量，有能力才能做的。²⁰²

向來認為作家是擁有特殊智慧的人才適合擔任，平凡人只能從旁欣賞並藉以滋養靈魂，是故奧威尼從未說服自己去嘗試看看。1992年5月，四十七歲的他終於在名作家舞鶴的鼓勵與陪伴下，動筆寫出生平第一篇文章，而這篇三千多字的處女作幾乎不需要任何潤飾或修改²⁰³。

無怨無悔地進入文字的激流漩渦之後，奧威尼聽從舞鶴的建議、試著為摯友王有邦的攝影作品下標題，再思考如何以漢字詮釋影像背後的魯凱文化精髓，他經常為這些相片而陶醉不已，想盡辦法運用不甚熟悉的文字工具將那深層的底蘊挖掘出來。1992年8月13日《台灣時報》22版刊出一首詩與四篇短文，這是奧威尼的作品首次出現在報端，內容觸及人瑞、花冠、石板屋以及文化地理名詞，看似廣泛、其實卻不脫「人與土地——好茶村的故事」之總題範

²⁰¹ 魯凱語「把插思(Pachase)」原指「雕刻和刺繡所賦予的意象符號」，此處奧威尼借用這個概念來指稱用文字符號進行記錄或寫作。詳參奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁7-8。

²⁰² 巴代訪問，〈奧威尼·卡露斯(邱金士)訪問稿〉，頁5，2009.12.20 取自 http://portal.tacp.gov.tw/onthisdate_archive_detail_for_subsite/1078# 台灣原住民族數位典藏資料庫。

²⁰³ 舞鶴，〈魯凱人奧威尼·卡露斯〉，奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》書前序文。

圍。正當陷入創作狂熱期的奧威尼沉迷文字力量之時，傳聞多年卻始終沒有進一步動作的瑪家水庫突然傳來即將興建的消息：1993年美濃水庫興建案遭受地方強烈反對，經濟部水資會於是將作為備案的瑪家水庫改列為優先考慮，1994年水資會明確表示瑪家水庫可望於1996年底動工²⁰⁴。眼見二次遷村的夢魘即將成真，往後必須離開舊好茶這個西魯凱族群的文化根據地越來越遠，心繫部落存亡的憤怒居民於是成立自救會，積極展開「反瑪家水庫」運動，也正式納入1980年代以來「原住民運動」的脈絡之中²⁰⁵；身上背負傳承魯凱文化的使命，又是發表過文章的作家，面對原鄉再次遭逢劫難，奧威尼選擇用文字做為他參與運動的切入點。1994年7月28日好茶族人集體到屏東縣政府請願，表達反對瑪家水庫興建的意見，而當天的《台灣時報》上也同步刊出奧威尼為聲援運動撰寫的長文，他在結論中指出：「我們一離開母體就像失去母愛的孩子一樣不懂生存，不懂得尋回自己的故事。我們卻在這些衝擊下(水庫、文明進步)，重新反省自己的未來。」²⁰⁶為了部落永續發展以及族群文化的維護，接連參與「重建舊好茶」與「反瑪家水庫」兩項運動的奧威尼並沒有偏離最初的理想，只是他並非成天在書桌前面玩弄文字的「坐家」，而是真正用自己的身體與行動「尋回自己的故事」、再用筆將這些故事化為文字的「作家」。

參與社會運動的同時奧威尼沒有忘情書寫，他持續在《台灣時報》與《民眾日報》副刊發表了三十多篇詩作及報導性質較強的散文²⁰⁷，儘管寫作題材遍及魯凱文化歷史的各個面向，但深深眷戀著家屋與原鄉的他始終沒有離開「人與土地」這個創作基調。接受王應棠訪問時，奧威尼曾解釋寫這些東西最基本的想法：「我要讓他們(指族人)再重新體認，這塊土地不是憑空而來的。我要把許許多多的故事從土地中再挖出來，讓他們感到恍然大悟，原來我們這塊土地有這麼多東西。」²⁰⁸除了為後代雲豹傳人重新挖掘舊好茶的記憶與歷史，喚醒遠離家鄉、移往都市的族人再次重視本族文化中不應被遺忘的珍貴價值，更期待能為非本民族的有心讀者提供管道，藉此了解魯凱民族的生活、歷史與文化，深入族人的情感與精神世界。在舞鶴的支持與鼓勵下，奧威尼辛勤筆耕三年不輟，五十一歲時他將這些詩作、傳說和記錄傳統的文字彙集成冊，出版《雲豹的傳人》一書，舞鶴在序言中點出這本著作的貢獻與意義之所在：

²⁰⁴ 美濃訊，〈美濃水庫說明會 官民有話說〉，《中國時報》(1993.05.14)，14 版高雄縣新聞；屏東訊，〈興建瑪家水庫 縣府積極爭取〉，《中國時報》(1994.07.14)，14 版屏東縣新聞。

²⁰⁵ 詳參台灣大百科全書「原住民運動」詞條，2010.03.07 取自 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/index> 台灣大百科全書網站。

²⁰⁶ 奧威尼·卡露斯，〈回家的雲豹——西魯凱好茶人〉，《台灣時報》(1994.07.28)，22 版台時副刊。

²⁰⁷ 詳細篇目請見〈附錄一：奧威尼·卡露斯(Auvini- Kadresengan)生平寫作年表〉，頁 176-179。

²⁰⁸ 王應棠，〈家的認同與意義重建：魯凱族好茶的案例〉，《應用心理研究》(2000.12)，頁 159。

我想卡露斯作品的珍貴，可能在於他對傳統文化的書寫，以他美感、細膩的生命特質，他能寫入文化中細緻動人的深處，這是可貴的民族教材，讓一個魯凱人在成長過程中生動的了解屬於自己的文化。²⁰⁹

儘管是初次嘗試漢文書寫的練習之作，報導、記錄的成分大於創作，文字的藝術性亦尚待琢磨，但這種素樸的文字卻能夠細膩且精準地表達出魯凱精神的動人所在，不僅替他往後長遠的創作之路紮下堅實基礎，也標誌了奧威尼深情回歸家園的行動正式從石板屋空間的重建，進化為魯凱文化神聖內涵的追尋與保留。

第二節 禮讚生命：《野百合之歌》

1996年、1997年摯愛的么兒與妻子相繼離開人世，面對父親身亡多年後再度降臨的生命課題，痛苦悲傷的奧威尼因為心力交瘁而無法繼續創作，陷入難熬的低潮時期。1999年他勉力走出傷痛，向國家文化藝術基金會申請創作補助獲得通過，七月到十二月拼命趕工完成了七萬字初稿以俾結案，再用耗時費工的方式繼續改寫擴充，2000年底《野百合之歌》部分章節先於《民眾日報》連載²¹⁰，全書則在2001年出版問世；這是台灣原住民族文學史上的第二部長篇小說，僅僅晚於夏曼·藍波安1999年所發行的作品——《黑色的翅膀》。《野百合之歌》描寫一個獵人家族三代傳承的生命史，主角哲默樂賽²¹¹的原型就是作家的親生父親：

文章中的生活智慧是我跟父母親、族人一起生活所領受而寫下的。所以，書中的主角是我父親，這是完全真實的故事，我不會創作假的故事在文學之中。²¹²

²⁰⁹ 舞鶴，〈魯凱人奧威尼·卡露斯〉，《雲豹的傳人》書前序文。

²¹⁰ 〈野百合之歌〉2000年12月4日起在《民眾日報》「鄉土文學」版面刊登，2001年6月1日由於該報文學版面被裁撤而中斷連載，總共刊出170回，約為單行本259頁之前。

²¹¹ 奧威尼的父親名為「哲默樂賽」、乳名「哦賽」，照理來說進入青春後就不能再以乳名稱呼，但寫作時為了使前後文氣一貫，因此《野百合之歌》全書都使用「哦賽」這個名字；2008.09.17阿禮部落訪談記錄。

²¹² 童信智，〈台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析（1980、90年代）〉，頁216。

換句話說，這本擁有十二章篇幅的小說實際上是奧威尼對家族歷史的自述，書裡的人物與情節都充滿了濃厚的傳記色彩，奧威尼曾說無法單憑想像就將人的靈魂指引到陶醉的境界，因此他選擇自己最熟悉的成長環境與父親的一生作為創作題材：「當我在寫的時候其實自己也在他的血液裡，他的血脈在我的身上奔流。」²¹³作家的父親不幸早逝，父子倆相處的時間並不多，多年後才終於體悟到父親留下最寶貴的東西是豐富的精神能源，並且已經永恆種植在他心中，於是以此書來紀念父親一輩子走過的足跡，並且用魯凱人獨有的生命禮俗依照時間脈絡串起人生的各個階段。

《野百合之歌》以禁忌的凶死事件作為開場²¹⁴，絲尼德的姐姐蘇麗雅伯不幸難產去世，已與父親分開生活的母親只好獨自帶著小女兒棄家逃難²¹⁵，搬到另一座石板屋生活；年輕男孩酷恩仰慕美麗動人的絲尼德，於是經常前往關心，不久之後絲尼德意外懷了孩子，兩人卻無緣結合，守喪期間發生如此不光彩的事²¹⁶，這種禍不單行的窘境使得原本就狹小簡陋的家屋再度蒙上愁雲慘霧。在如此艱難情況下誕生的主角哦賽，不僅帶給絲尼德母女對未來的無限希望，更是家族命運轉折回來的關鍵人物，作者在書中細細描繪哦賽嬰兒時期所經歷的各項生命儀禮，以及生父酷恩意外死亡的喪禮場景；時光流逝，哦賽在外公的教導之下學習狩獵技巧、參加獵人祭、換上代表進入適婚年齡的服飾，開始感受到生命的「壓力」，也遇見讓自己無時無刻想念的對象——德伯蘭。經過一連串繁複的提親、求婚與訂婚儀式，婚事底定的哦賽聽從外公的夢占獨自上山，果然獵到生涯中的第一頭大公山豬²¹⁷，可惜慈祥的外公在他返回部落前已先一步離開人世，來不及分享這榮耀的時刻。然而魯凱人深信，生命的循環正如四季榮枯一般自然，喪期過後哦賽依照好友父親的安排，與德伯蘭舉行隆重的婚禮儀式，親身體會生命永續的奧妙，也在父親生前好友的帶領下學習各種進階

²¹³ 巴代訪問，〈奧威尼·卡露斯(邱金士)訪問稿〉，頁 6。

²¹⁴ 魯凱族傳統的喪事處理和埋葬方式分成寢床正終、意外傷亡、夭折而亡與難產致死四種情況，第一類為善終、其他三類為凶死，孕婦難產而亡者，尤被視為大凶之事。詳參王長華，〈第六章魯凱族〉，收入劉寧顏總纂《重修台灣省通誌·卷三住民志同胄篇》(南投：省文獻會，1995)，頁 596。

²¹⁵ 難產死亡的婦女葬於靠窗寢台的邊緣，並宣布放棄這個房屋包括屬於這個家屋的財產，然後全家遷離，任其房屋崩塌，世世代代不再有任何人使用這個建地，甚至人們不能走過或靠近這塊地，任其荒蕪直到永遠。詳參奧威尼·卡露斯，〈活人和死人永遠在一起〉，《雲豹的傳人》，頁 146。

²¹⁶ 未婚懷孕而產下私生子是一種恥辱，會失去佩戴百合花的資格，但是魯凱族並不忌諱私生子，所以撫養長大的例子並不少見。詳參台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書·排灣族第三冊》(中央研究院民族學研究所編譯)，(台北：中研院民族所，2003)，頁 162；奧威尼·卡露斯，〈山中百合——魯凱〉，《雲豹的傳人》，頁 113-115。

²¹⁷ 魯凱男丁必須獵到六頭大公山豬，才能被允許公然佩帶百合花，代表他已經實踐了獵人的生命意義與價值。詳參奧威尼·卡露斯，〈獵人與百合花〉，《雲豹的傳人》，頁 121。

的狩獵技能、禁忌與祈禱的方法，身為歷史上最偉大獵人兄弟的子孫，哦賽所獲得的不凡成果讓部落眾人一致讚賞，認為他相當有資格佩戴代表獵人最高榮耀的百合花，但是對百合花制度仍有疑慮的哦賽卻不這樣想，甚至經過將近三十年，曾經受他指導的年輕人都已經戴上百合，哦賽依然堅持己見。一個夜裡，他夢見奇怪的異象，幫忙解夢的舅舅明白這是不祥之兆，但是見到中年之後的哦賽逐漸收起狩獵的興趣，以為大概就此逃過一劫，沒有想到哦賽卻在獨自前往台東購物後失去蹤影，再也沒有回來，空氣中只剩下眾人的喟嘆以及德伯蘭悲涼的呼喚。

在這本採用第三人稱全知觀點進行敘述的小說中，哦賽一家其實就是全體魯凱族的縮影，作者依照時間順序描述的不只是主角哦賽的人生，同時也是幾百年來魯凱人共同的生活方式，透過書寫從出生到死亡所經歷的每個環節，試圖向讀者表達族人對生命的尊重與禮讚，以及生命永續循環的法則。《野百合之歌》所書寫的祭儀包括家人為新生兒進行的各項祈禱與儀式、部落為特定年齡階段的孩童共同舉行的慶典、冗長且繁瑣的婚禮、處理方式各異的喪禮、一年一度為彰顯獵人榮耀而辦的佩戴百合之禮，並旁及日常生活中為了特定事項隨時進行的祝禱、占卜、祭拜與感恩儀式，從本文所附的「祭儀相關情節表」²¹⁸可以清楚看見，作者對歲時祭儀的部分著墨不多，既然故事情節是以哦賽的一生作為底本，重點自然偏向生命儀禮。這些被奧威尼寫入文本的傳統祭儀，幾乎都能在人類學、民族學的前行文獻中找到大致對應的研究成果，例如年代最早的《番族慣習調查報告書》，可以找到小說第二章所描述的「嬰兒十天之禮」，與橫跨七、八、九三章的「婚禮」²¹⁹；王長華負責編纂的《重修台灣省通誌·同胄篇》魯凱族部份，以及喬宗恣《台灣原住民史·魯凱族史篇》除了以上兩種儀式之外，更可以看見小說第六章具有多重涵義的「獵人祭」和全書總共出現五次的「喪禮」，包括第一章難產死亡、第二章與第八章壽終正寢、第四章與最末章的意外死亡之處理方式²²⁰；柯玉玲 1998 年一篇討論哀歌傳統的文章中所述及的婚禮與喪禮程序²²¹，也與小說中的描述類似，顯示這些祭儀書寫的內容皆有所本，並非作者虛構而來，雖然名稱與步驟時有出入²²²，仍然能夠感受奧

²¹⁸ 請參本文附錄三，頁 198-199。

²¹⁹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書·排灣族第三冊》，頁 168；台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書·排灣族第五冊》，頁 45-46。

²²⁰ 詳見王長華，〈第六章魯凱族〉，收入劉寧顏總纂《重修台灣省通誌·卷三住民志同胄篇》，頁 569-571、頁 585-596；喬宗恣，《台灣原住民史——魯凱族史篇》（南投：台灣省文獻會，2001），頁 27-39。

²²¹ 柯玉玲，〈魯凱族婚禮、喪禮中的哀歌之初探〉，《玉山神學院學報》（1998.05），頁 79-117。

²²² 魯凱族祭儀的前行研究文獻原本就有各家說法，詳細執行程序亦可能隨著地域與年代的不同而有改變，再加上奧威尼所參酌的資料來源眾多，因此《野百合之歌》所寫祭儀和文獻記載

威尼藉由此書記錄傳統文化的企圖心。《野百合之歌》當中書寫的這些傳統儀式如今多半已經停止舉行，1986年中研院民族所爲了執行一項研究計畫，曾經情商好茶部落的長老與村長籌劃「重現」部分祭儀²²³，其中包括獵人祭和小說第十一章提到的「佩肩帶(Lalabace)儀式」²²⁴和「配戴百合花儀式」；2008年奧威尼接受筆者訪談時則表示，目前僅剩少數村人會舉行佩肩帶儀式、獵人祭、配戴百合花儀式還有婚禮、喪禮，不過程序方面比起從前簡省許多，書裡所描述那種帶有宗教性質的祭儀原貌可說已經不復存在²²⁵。

正是因爲意識到任由傳統文化流失太過可惜，於是奧威尼在《野百合之歌》中細膩地描繪各種生命儀禮，將這些祖先賜與的珍貴文化資產記錄下來，希望後代能夠傳之久遠。不過上述文獻資料所提供的僅僅是外在輪廓，從長輩那裡繼承的文化知識與使命感、多年來走訪各個部落的訪談觀察所得，以及自己親身實踐傳統生活之後的種種體會，才是構成奧威尼祭儀書寫的主要內在元素。首先，作者原本就是家裡的祭司，從小跟著父親學習各種祭祀的方法，因此比旁人更能體會祭典儀式的神聖性格；舅公喇叭告(Lapagau-Dromalahathe)²²⁶是魯凱最後的史官，對每個村落的口傳歷史、習俗掌故皆瞭若指掌，從小就與舅公感情深厚的奧威尼，從他身上不僅見證了魯凱文化的輝煌歷史，也深刻感受喇叭告對於史官之職後繼無人、魯凱文化即將消失的那種焦慮，並由此衍生出一股挺身維護的使命感：「因為我的血液裡有東西，所以我自己感覺我有責任，我不能在那裡看著歷史流走。」²²⁷除了父親與史官的潛移默化，最後一位魯凱傳統文化雕刻大師力大古(Lhidako-Mabalhio)²²⁸對他的影響也相當深刻，這位遷村

會有部份出入其實相當自然。

²²³ 詳參劉斌雄、胡台麗計劃主持，《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》(台北：中央研究院民族學研究所，1987)，頁 116-119。

²²⁴ 《野百合之歌》第 240 頁只提到儀式名稱，並未詳細說明內容，在阿禮部落訪談時奧威尼解釋道：「Lalabace 有煙袋的意思，男孩子大概兩、三歲的時候，用鳳梨的葉子編成一個小袋子，裡面放 Abai(粟米粘糕)，還有一些花生、豬肉，全部裝得滿滿的，這個儀式的象徵意義是『你已經成了一個人』，這個 Lalabace 裡面有爸爸媽媽深深的祝福，讓你一路長大都有父母給的東西陪伴。」劉斌雄、胡台麗所主持的計畫中也有類似記載，詳參《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》，頁 117。既然 Lalabace 在此處是指內裝食物的袋子，或許應該翻成佩肩「袋」儀式比較適當？

²²⁵ 2008.09.17 阿禮部落訪談記錄。

²²⁶ 奧威尼在作品與訪談中，曾數次提及史官喇叭告以及兩人之間的親戚關係，顯示這位舅公對他具有相當程度的影響，詳參奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》(台中：晨星，2001)，頁 77；《神祕的消失》，頁 133；〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 186。至於喇叭告的生平請見高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術 7〉，《藝術家》(1987.04)，頁 224；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁 107-109。

²²⁷ 劉育玲訪問，〈神祕的消失？消失的神祕？——訪魯凱族作家奧威尼·卡露斯〉，《台灣文學評論》(2009.04)，頁 36。

²²⁸ 力大古逝世於 1990 年，享年 93 歲。其它相關介紹請參奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》，頁 169-171；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁 123。

後首先返鄉重建的老人，是見證好茶部落近百年來興衰起落的活字典，在他去世前的最後幾年，奧威尼經常回到舊部落向他請教，而兩人一同在昔日家園目睹的殘破景象，也是促使奧威尼下定決心返回原鄉的其中一個因素。其次，展開寫作生涯之前，奧威尼曾經花費許多心力與時間整理部落族譜和口述歷史，勤於走訪各地進行實地調查，並針對祭儀文化的各種步驟與意義親自訪談耆老，正如舞鶴所說：

以他五十歲的年紀，面對自己的傳統文化自己仍有許多不明白、不清楚之處，他必要到別的部落訪談，親自去採訪舊部落廢墟，隨身帶著錄音機、筆記本、相機。²²⁹

1991年開始，奧威尼進一步以實際行動回歸舊好茶重建家屋，同時恢復了魯凱族的傳統生活方式，1994年更在舊好茶重燃聖火，為兩個兒子舉行中斷多年的家庭式「獵人祭」成年禮²³⁰；祭儀對他來說並非研究者筆下的調查報告、也不是長輩口中那個已然逝去的世界，而是一種親身體驗的生活態度。這些生命中長期累積而來的文化厚度，在他走上創作之路後，轉化為取之不盡的題材與養料，對之前從未想過要從事寫作的奧威尼來說，這樣的機緣與其說是巧合、不如歸功於祖靈的奇妙安排：「怎知道會用在今天，每一個走過的經驗都是素材，沒有白走，祖靈好像冥冥中早已安排了。」²³¹

奧威尼的文學作品必須從文化傳承的角度來觀察，才能更深入體會其用心良苦，《野百合之歌》正是循此脈絡醞釀而來的集大成之作，他在書裡清楚展現早期獨力編纂族譜時奠下的基礎，例如44頁與45頁詳細介紹了絲尼德母親的四代族譜，以及與史官力大古之間的親戚關係；136頁到137頁則為讀者說明哦賽父親與外公的家族譜系；第158頁介紹絲尼德正式婚嫁的對象時，又順便解釋了依鹿祖先的英雄事蹟。此外，小說中對於部落地理以及獵人出獵的路徑也都詳加描述，以哦賽與德伯蘭兩人的家屋位置為例：

道卡圖(Taugtuathu)家是在哦默哦默斯(Ememese)區，是這個村落的最上方，而哦賽家是在哦默哦默斯區的西邊的下面，假如把村落畫成十字，哦默哦默斯區正好在十字的頂端，哦賽的家正好在十字左方盡頭，頂端和西方的盡頭再畫一斜線，是從哦默哦默斯區走向西方的唯一一條路，

²²⁹ 舞鶴，《思索阿邦·卡露斯》，頁87。

²³⁰ 奧威尼·卡露斯，〈狩獵的人生〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁110；李道明製作，《永遠的部落4：雲豹的故鄉(VCD)》(台北：公共電視文化事業基金會，1994)。

²³¹ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁130。

當然道卡圖要去西邊工作，哦賽家的上方庭院正好是哦默哦默斯區往西方開耕必經之路。(《野百合之歌》，頁 163-164)

倘若作者對部落家戶的位置沒有統整概念、未曾親自踏過筆下的這些路徑，恐怕無法寫出這樣身歷其境的文字。另外還有一部分的準備成果，其實已經在出版《雲豹的傳人》時就呈現讀者眼前，它與《野百合之歌》敘述的許多傳統文化概念都可以互為參照：好比《野百合之歌》147 頁提到，在「被滿足的節日」裡，年輕男女為了紀念遠古時候的英雄伯愣，會選擇在大頭目達拉巴漾(Dalapathane)家高大的百年榕樹盪鞦韆，而《雲豹的傳人》則從第 33 頁起用了十幾頁的篇幅述說這位英雄的家族與偉大事蹟，同時讀者也會發現，前段所述依鹿祖先的功績，其實是化用自《雲豹的傳人》36 頁到 37 頁記載的傳說；《野百合之歌》255 頁處提到哦賽和同伴行經祖先永恆的故鄉——巴魯古安時，依照傳統進行了「越過祭」，卻沒有說明此時必須祭拜的原因，兩相對照之下才察覺，奧威尼早在《雲豹的傳人》30 頁與 31 頁就已經透露了答案。

奧威尼曾說他在書中所寫的事情，都是自己人生旅途上實地走過的路，「生命」本身就是創作時內心最重要的主觀意識，文本裡頭所刻畫的生命儀禮，則是串起魯凱人一生各個階段的琉璃珠，因此在這本以「生命禮讚」作為副標題的小說裡，他選擇用這樣的題材來突顯想要表達的中心主旨，正因為從自己的親身經驗出發，奧威尼在作品中所投射的情感十分熱烈而真摯，在他筆下的生命禮俗不只是固定的步驟與程序，而是身邊至親之人在現實人生中跨越的一道道重要里程碑。在他出生之前，大姐與二哥便意外夭折，從小聽母親訴說相繼喪失子女的痛苦，讓他對生命有了不同的看法，跟隨父親學習傳統信仰的各種儀式，是想藉著祭拜來彌補生命必有盡頭的無力感，當新宗教來臨而變換跑道時，也無非是為尋找「生命永恆性」的問題²³²，每當他看到母親一次次的懷孕，就感覺到她似乎在做離別的準備，死亡的威脅與新生的喜悅糾結在一起，那種難以形容的氣氛充斥在石板屋中，讓他對彌足珍貴卻又難以捉摸的生命本質產生了疑惑。二十三歲時父親意外身亡、中年遭逢大哥於睡夢中猝死、五十一歲與五十二歲接連承受么兒車禍過世與妻子撒手人寰的雙重打擊，讓他感到生命是如此無法掌控，最令人不能接受的是愛子的離去，剛滿十七歲才正要開始綻放的生命之花，怎麼忍心就這樣讓他硬生生提早凋謝？雖然理智上相信「生死榮枯是神明設定的自然定律」但是情感談何容易又奈何？走過這段人生的低谷後他終於領悟到：

²³² 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 66-67。

的確，生和死不是生命本身的決定而是自然定律，而且無一倖免那一刻只是先後而已。生命本身永遠是在不確定中，如何在這短短有限的一生掌握才是我們唯一的責任。……人生唯一留下美好的回憶，只是那一段「生命春意盎然，斜陽裡全家和樂融融」的氣息。²³³

儘管奧威尼多次強調他寫的是「真實」故事，但我們知道出現在小說裏面的人、事、物及其活動，即使和「真實的世界」有密切的關係，實際上仍是作者所「創造」出來的，是一種已經加上了「作者」個人對真實世界的看法和感覺的世界²³⁴。奧威尼把他對人生的體會與生命哲學寫進《野百合之歌》，在這本魯凱生命小說裡一共出現兩次新生的喜悅與五回死亡的哀思，作者運用生死場景交錯出現的架構安排，巧妙呈現出生命循環的意象。

爲了表達「大樹倒了，底下還會冒出新生嫩芽」的概念，於是奧威尼開篇首章就描寫了禁忌血腥的難產事件²³⁵，舊的生命消逝、前方仍有新的希望，若不是因爲姐姐蘇麗雅伯不幸過世，酷恩又怎麼會經常到小石板屋去安慰悲傷的妹妹絲尼德？假若酷恩沒有出現，哦賽的生命種子也許就沒有機會發芽成長，這種巧合讓人不得不相信生與死都是祖靈冥冥之中的安排。哦賽出生之後，這個命運悲慘的家族才彷彿找到展望未來的理由，外公欣慰地對新生的嬰兒說：「我的阿嘎呢！堅強的活出來，我們家族的悲苦和哀傷，由你把我們給翻身過來。」²³⁶年邁的外婆也似乎能夠預知未來，爲著來不及看見小孫子長大而流下生命黃昏的淚；小說情節推展得很快，哦賽三個月時，外婆在睡夢中安詳辭世，接著生父酷恩意外墜谷身亡，生命的殞落令人感嘆，但是哦賽仍在成長，快樂的童年以及成爲獵人之前的各種訓練還在未來等待著他。四歲時，母親絲尼德爲了追求愛情再次未婚懷孕，參加過成年禮、進入青春期換上「拉敝底」短裙的哦賽，也在外公的解說之下逐漸明白生命繁衍的道理；絲尼德終於在中年時嫁給英雄的後代，哦賽也在眾人的幫忙之下順利迎娶德伯蘭，雖然外公的過世讓他感到遺憾與懷念，不過剛結合的新婚夫婦又孕育出另一棵寶貴的小樹苗，生命的循環就是這樣永遠不會停下腳步。婚後的哦賽是體貼的丈夫、慈祥的父親以及成功的獵人，但他仍然爲許許多多的問題困惑著，於是到隔壁村落向父親生前的好友請教如何看待人生，以及生命的生和死？終究沒有人能夠擺脫生命必有盡頭的定律，也許真的是家族性的宿命使然，哦賽出遠門之後意外失蹤，

²³³ 奧威尼·卡露斯，〈我所認識的舞鶴〉，舞鶴，《思索阿邦·卡露斯》，頁 242-243。

²³⁴ 張雙英，《文學概論》（台北：文史哲，2002），頁 143。

²³⁵ 2008.10.18 奧威尼在台北樂生療養院的演講記錄。

²³⁶ 奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》，頁 71。

他的人生雖然劃下句點，但是二十年後的某一天，兒子小藍豹也許會娶回一位大頭目的公主，萌芽出另一個生命的春天。奧威尼在序言裡頭早已明白寫著：「生命的價值意義，本來不是論長短，應該是在於它情感的豐富性和精神的意義性。」²³⁷如何在有限且不確定的人生裡把握時間，在生命昇華為永恆之前創造出自己的意義與價值，才是作者最想提醒我們的。

《野百合之歌》出版不久，隨即在 2002 年獲得第二十三屆巫永福文學獎，在此之前，僅有 2000 年獲獎的亞榮隆·撒可努也是原住民作家²³⁸，第二本著作就獲得如此具有指標性的獎項，這個鼓舞讓向來對漢語能力缺乏自信的奧威尼擁有繼續創作的能量。從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》，作者在兩本作品的文體與筆法上做了相當大的變革，從未接受過寫作訓練、也並非生活在漢語國度的魯凱族作家，借用不熟悉的語言工具將客觀詳實的文化記錄轉換為充滿情感的文學作品，卻能那麼來去自如、遊刃有餘，這樣的成果著實令人激賞讚嘆，當年鼓勵奧威尼走上創作之路的舞鶴，2004 年到美國參加研討會時，這麼向哥倫比亞大學的學生介紹：「長篇是藝術性的東西，畢竟跟用紀錄的手法寫散文有差別。這位魯凱先生姓卡露斯，他的第二本書是用文學的手法寫了一個長篇……。從報導紀錄性的散文作品，一躍而寫小說，竟然成功了，得了一個文學獎。」²³⁹從這段談話可以看出舞鶴衷心為奧威尼所獲得的階段性成績感到高興，言語中同時也透露了一些慧眼識英雄的與有榮焉。除了文學獎的肯定之外，針對這本長篇小說，各界有著不同的意見與期待：泰雅族作家瓦歷斯·諾幹在書前序文指出，儘管作者在《野百合之歌》當中僅僅重述了古老生活，其他的什麼也不說，卻仍然能夠看出文本其實暗喻著對當代物質文明的反抗²⁴⁰；無獨有偶，謝肇禎也認為若和前一本作品對照閱讀，會發現有一種「幽微的控訴」久久縈繞於文本背後²⁴¹。中研院史語所劉益昌研究員從人類學的專業角度來看，肯定它已經超越了部落社會中，依賴口傳記錄傳承歷史文化的角色²⁴²；陳秋萍則將之視為一部河流小說的源頭，能夠召喚迷失他鄉的魯凱子民、為他們的族群記憶拾遺²⁴³；孫大川自語言的角度觀察，相信奧威尼以原語挑戰漢語生

²³⁷ 奧威尼·卡露斯，〈面向曙光〉，《野百合之歌》，頁 21。

²³⁸ 吳婉茹，〈祖靈的孩子——專訪「巫永福文學獎」得主亞榮隆·撒可努〉，《聯合報》(2000.06.18)，37 版聯合副刊。

²³⁹ 〈「亂迷」今生、敘寫「餘生」——台灣作家舞鶴談創作：《思索阿邦·卡露斯》〉，2009.02.26 取自 <http://blog.roodo.com/wuheh/archives/2815127.html> 「舞鶴台灣」部落格(2007.03.07 發表)。

²⁴⁰ 瓦歷斯·諾幹，〈喔！野百合〉，奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》，頁 16。

²⁴¹ 謝肇禎，〈百合百合我愛你？——閱讀奧威尼·卡露斯《野百合之歌》〉，收入楊宗翰主編，《台灣文學史的省思》(台北：富春文化，2002)，頁 167。

²⁴² 劉益昌，〈魯凱族的生命禮讚〉，《中國時報》(2002.04.14)，23 版開卷。

²⁴³ 陳秋萍，〈回到初生的溪流——閱讀《野百合之歌》〉，《台灣文學史的省思》，頁 177-178。

態的嘗試與勇氣，可以為魯凱族的文化與文學開創出一個新的可能性²⁴⁴。這些由不同角度觀照而生的言論，除了提醒讀者可以用更寬廣的視野去解讀這本作品，同時也顯示奧威尼的嘗試與努力，已經引起文學界的注意。

第三節 祭儀、魯凱與文學

一、魯凱人：山中百合

魯凱(Rukai)²⁴⁵是雲豹民族的自稱，意為「住在山上的人」，但是社會環境與經濟型態改變之後，原屬高海拔的雲豹傳人紛紛下山謀生，離開自己最熟悉的故鄉，放棄「魯凱」式的生活與價值，年輕時也到平地世界走了一遭的奧威尼語重心長的說：

從日據時代、國民政府到西洋宗教進入後，外來文化侵入造成好茶人不夠認識這塊土地，基於這個理由，我就去探討，再重新看一遍這塊土地有什麼東西可以推銷給這些已經忘記了的人。²⁴⁶

《野百合之歌》除了述說魯凱人的生命故事之外，奧威尼亦巧妙地穿插了一些想要「推銷」給族人的東西，他曾透露寫此書最重要的意義在於：「讓後來子孫知道，其實在遠久以前就有完整的道德觀念、倫理。」²⁴⁷長久以來，魯凱人用百合象徵女子的貞潔與男子的英勇，魯凱族社會的道德規範以及價值判斷，完全呈顯於族人頭上的花冠，山中百合不只高雅芬芳，還代表著魯凱人一生所追求的榮耀與認同，與生命儀禮環環相扣，作者為了提醒雲豹傳人不該遺忘的倫理道德，在書名的選擇上相當用心良苦。

²⁴⁴ 孫大川，〈石板台階的夢〉，奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》，頁 13。

²⁴⁵ 奧威尼將「魯凱」解釋為「較高較冷的地方」，來自霧台部落的巴清雄則認為「Rukai」應該是從「Ngudradrekai」簡化變音而來，意指自己是「住在山上的人」，以便和居住區域相近、但分布海拔較低的排灣族做區別。詳參奧威尼·卡露斯，〈雲豹的傳人——魯凱好茶〉，《雲豹的傳人》，頁 15；巴清雄，《霧臺魯凱族植物頭飾之研究》（雲林：國立雲林科技大學文化資產維護研究所碩士論文，2004），頁 2-4。

²⁴⁶ 王應棠，〈語言、生命經驗與文學創作：試論奧威尼從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》的心路歷程〉，奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》，頁 289。

²⁴⁷ 童信智，《台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析（1980、90 年代）》，頁 216。

對女性而言，百合是一種神聖而純潔的象徵，假如女子在貞節操守上犯了過錯，便失去佩帶百合花飾的權力，當村人盛裝齊聚一堂舉行祭儀或舞會時，無法戴花的女性將被視為不體面、不清白，本人也會感到羞愧萬分，因此這種制度具有道德規範與警告懲罰的功能。百合花飾在女性生命儀禮中所扮演的角色，以婚禮與喪禮為最重要，小說一開頭，母親在為蘇麗雅伯整理遺容時，就依照其身分與舉行過的儀式，一一幫她戴上三朵不同象徵意義的百合²⁴⁸，其中結婚時由男方贈送的那朵，意在向人說明「有一位愛我的丈夫，以正式傳統禮儀娶我，故我擁有他一生一世」（《野百合之歌》，頁 33）。相較之下，妹妹絲尼德的婚姻愛情之路就沒有那麼順遂，被酷恩玷污而未婚懷孕之後，縱使看見百合在粟米田中誘人地盛開，也不能再像從前那樣選一兩朵戴上，只能眼睜睜任由花朵枯萎，甚至萬分悔恨地憶起豐年祭時，全村配戴百合圍舞的情景，好不容易想到將百合曬乾編成髮帶的方法，也被母親以不知羞恥的罪名嚴厲斥責；兒子哦賽出生之後，第二次未婚懷孕的絲尼德有了自己的想法與主見，她選擇坦然面對族群社會的議論紛紛：「百合固然是重要，但人生中有愛情應該是更為重要的吧。」（《野百合之歌》，頁 114）但是絲尼德畢竟還是無法脫離魯凱社會加諸女性身上的百合花倫理，中年時和依鹿正式結婚，儀式雖然沒有年輕人那樣隆重，但是至少她終於「尊嚴地」戴上了一朵小百合²⁴⁹，奧威尼如此形容絲尼德當下的心情：

雖然插在她頭上的是孤零零的一朵百合，她的喜悅猶如是在仲秋晚開的百合長在山坡上的草原中，永不失她的純美。（《野百合之歌》，頁 159）

儘管只有孤零零的一朵、哪怕已屆人生的仲秋，晚到的春天依舊讓人喜悅、遲開的百合花絲毫沒有減損它迷人與美麗的程度。換言之，只要頭上戴了百合，魯凱女性「唯一的生命意義和價值」（《野百合之歌》，頁 243）便臻於完美。

魯凱族男子只要獵獲六頭大公山豬，就符合佩戴百合的條件，只要挑選一日準備佳餚邀請頭目、長老前來舉行戴花儀式，此後便可公開地佩帶百合²⁵⁰。

²⁴⁸ 魯凱族女子取得百合花飾的儀式有「買百合花儀式」、「結拜儀式」與「婚禮儀式」三種，各有不同的對象、意義與方式，佩帶的層數與儀式舉行的次數成正比，沒有上限，但現代不流行佩帶兩層以上；蘇麗雅伯三種儀式都舉行過，因此配戴三朵。詳參王長華，〈第六章魯凱族〉，收入劉寧顏總纂《重修台灣省通誌·卷三住民志同胄篇》，頁 593-595；許功明，〈第一章 由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位——以好茶村魯凱族為例〉，《魯凱族的文化與藝術》（台北：稻鄉，2001），二版，頁 12。

²⁴⁹ 未婚而失去貞操的女性，倘若後來和另一位男子清白、正式地結婚，就仍然符合結婚戴花的規定。詳參許功明，〈第一章 由社會階層看藝術行為與儀式在交換體系中的地位——以好茶村魯凱族為例〉，《魯凱族的文化與藝術》，頁 17。

²⁵⁰ 奧威尼·卡露斯，〈獵人與百合花〉，《雲豹的傳人》，頁 121；許功明，〈第五章 魯凱族花飾

在小說裡，奧威尼藉長老力大古之口解釋：「佩戴百合是族人對獵人設定的倫理，也是所有身為男人一生中最後一環的生命禮俗。」(《野百合之歌》，頁 242) 魯凱語稱獵人為「大男人(Saovlai)」，意即「英雄」，代表他擁有過人的智慧、堅忍的意志以及分享的精神，因此在傳統觀念裡，生一個成為獵人的男孩是所有父母最大的期盼，一年一度的「獵人祭」則是全體部落男性的重頭戲，男童第一次參加的獵人祭同時兼有成年禮的意味²⁵¹。在文本當中，血液裡流有獵人基因的哦賽，小時候得知獵到山豬才是大男人、才能戴百合花，對「大男人」這個詞彙深感崇拜與好奇，成長過程中外公經常對他灌輸「打獵就能變成真正男人」的觀念，陷阱抓到竹雞時，先讓他「欣賞」這個一生中第一次的獵物，感受獵到的喜悅，向祖先表達謝意時也不忘祈禱：「祖先哪！感恩您賜給我孫子哦賽獵物，請繼續祝福他成為獵人。」(《野百合之歌》，頁 126)外公過世之後，哦賽依然經常想起他的教誨：「光靠唱歌而取得女人的芳心是不夠的，還要做個偉大的獵人要養育許多人哪！」(《野百合之歌》，頁 192)這些文本線索都顯示一位獵人的養成，是魯凱人為男童進行家庭教育時最基本且重要的課題，日常生活中族人也經常以狩獵成績來衡量男人的生命價值，獵到山鹿、山豬可以向村裡長叫報喜，得到眾人的迎接與愛戴，女子若嫁給能幹的獵人，會使所有的人羨慕不已，婚禮上的圍舞也有一層專屬於獵人與英雄，其他人不能參與，在這種社會情境下成長的男性，自然以獵人作為人生中唯一的目標。

雖然花冠是魯凱男人所夢寐以求，但要達到資格卻沒有想像中容易，第一次與大公山豬在山裡搏鬥時，哦賽的內心充滿恐懼：

如果這一槍失誤了，就等於輸了這一場生命賭博……，可是已經沒有退路，要是打不贏這一場生命遊戲，明天的太陽就永遠消失。
(《野百合之歌》，頁 186)

終於成功射殺山豬之後，哦賽感到極度興奮與驕傲，此刻他才真正了解男人穿戴百合冠帽的意義。婚後他開始向父親生前的好友學習狩獵，兩年之內就捕獲一隻黑熊與八隻大公山豬，妻子德伯蘭盼望丈夫能為此宣佈佩帶百合、讓他的份量在族群內得到肯定，哦賽卻不斷自問：「男人生命的意義，只是六頭大公山

與儀式關係之研究——百合花飾文化的分佈與比較》，《魯凱族的文化與藝術》，頁 100。雖然獵到六頭山豬就有資格宣布佩帶百合，但實際上不會那麼早，通常是六、七十歲，已經沒有能力打獵的老人家才會宣佈戴花；2008.09.17 阿禮部落訪談記錄。

²⁵¹ 奧威尼曾寫過兩篇文章回憶自己幼時初次參與獵人祭的情形：〈重燃聖火——好茶魯凱獵人祭〉，《大地地理雜誌》(2003.10)，頁 106-117；〈生命中有一支弓和兩支箭——我的第一次魯凱族獵人祭〉，《新活水》(2007.03)，頁 40-44。

豬嗎？」(《野百合之歌》，頁 243)二十五年之後，他在中央山脈以東累積的狩獵成果更為輝煌，其他小動物不算，光黑熊就有三隻、山豬則多達七十幾隻，許多他親手調教出的新生獵人都已經戴上百合，哦賽依然不肯，即使狩獵成績全村有目共睹，在獵人佩帶百合的慶典上還是只能合音不能主唱。雖然沒有人能夠理解，但哦賽有他獨特的想法，既然連自己的祖先、有史以來最偉大的獵人兄弟都沒有戴上百合花冠，是否代表獵人應該把精神放在內心，而不是汲汲營營於頭上的裝飾？戴上百合之後，是否有人敢就此宣稱，已經盡完男人的責任與義務了？身為男人的意義與價值，相信不能只用一朵百合花來加以衡量，奧威尼巧妙地運用百合的象徵意義，細膩刻畫出獵人真正的生命價值，除了向一般讀者展示魯凱人完整的倫理與形象，期望後代不要忘記祖先長久以來的訓示，或許才是作者的最終目的。

二、從生命裡流出的文學

《野百合之歌》的祭儀書寫紮根於奧威尼對傳統的回歸與實踐，作者把祭典儀式用文學性的筆法呈顯於小說文本的同時，他自己的生命經驗也深深地影響了作品的面貌與特色，對語言工具的掌握、祭儀的情感體會以及文化傳承的使命感，都毫無保留地透過筆端表現出來，這種文學情境並非刻意營造，而是自然地從奧威尼的生命中流淌而出。

1. 跨語翻譯的「再創造」

作為一位以傳承族群文化為己任的魯凱族作家，奧威尼當然想過要用母語來書寫，剛開始整理族譜時也是以羅馬拼音作為記錄符號，但是考量現實條件之後，他發現倘若真用古老的語言進行寫作：「誰會看呢？大概只有上帝會陶醉吧？」²⁵²奧威尼將創作比喻為給大家寫情書，使用魯凱語寫給自己的族人閱讀固然很好，無奈下一代的母語流失情形已經相當嚴重，不用多久母語創作的文字就會變成一堆無人能解的密碼，為了使透過文字書寫所欲傳達的意義獲得廣大讀者的共鳴，也期待已經遺忘魯凱語的後裔可以看懂，於是選擇以漢語作為表達工具。出於對讀者的體貼與作品接受度的考量，在文字工具上採取某種程

²⁵² 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 192。

度的妥協，但這項決定卻讓他深深陷入語言的夾縫，十六歲下山之前幾乎都生活在魯凱世界當中，母語已經在他的腦海裡根深柢固，縱使到平地求學時學會如何使喚「借來的文字」，他對自己的漢文能力仍舊相當缺乏自信，曾不只一次地在書序當中提及漢譯母語的困難之處：

對漢文本就不是很清楚，而要用它來翻譯魯凱民族的口述文化歷史，就更困難，尤其是抽象概念的詮譯，常常是難上加難。²⁵³

本人的國語文，本來是我最弱的一環，以致於魯凱族語言原本的概念意義必定疏漏許多，但也請原諒，盡我所能以粗糙的石板台階，作為魯凱人日後的墊腳石。²⁵⁴

爲了盡量保留魯凱語言的內涵避免韻味流失，他寫作時習慣先用母語構思、再逐字譯爲漢語，卻經常找不到適切的詞彙在兩個語言之間互相轉換，許多文化精髓之處也無法以對應的概念直接詮釋，進度每每因此陷入膠著。譬如「tha-la-lai-li」勉強可以翻成「寶貝」，但是父母對懷中嬰孩親切疼惜的那種感情還是沒有辦法表達出來，又好比「kiba-i-li」是「上天給我的禮物」的意思，但是這樣的例子究竟該怎麼用簡短的漢語直接翻譯²⁵⁵？諸如此類的問題始終困擾著奧威尼。

事實上語言並不只是單純的符號系統，背後還包含一整套的文化思維及運作邏輯，翻譯學者童元方教授曾言：

如果說翻譯的古典定義是字的移植，毋寧說是語境的搬運。換句話說，若以翻譯為語言的事，不如說是文化的事。²⁵⁶

魯凱語中許多概念皆從大自然的形像轉換而來，但是假若無法在漢語當中找到類似的文化氛圍，翻譯時這些蘊藏在詞彙裡的原始意涵自然無法避免流失，奧威尼遭遇的困難其實來自兩個文化之間原本就存在的差異與隔閡，關鍵在於浸淫於魯凱世界的作者、究竟該用什麼方法才能讓另一個世界的讀者了解這些特殊的文化概念，並不全然與掌控漢語的能力正面相關。David Hawkes(霍克斯)

²⁵³ 奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》，書前自序。

²⁵⁴ 奧威尼·卡露斯，〈面向曙光〉，《野百合之歌》，頁 22。

²⁵⁵ 王應棠，〈語言、生命經驗與文學創作：試論奧威尼從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》的心路歷程〉，《野百合之歌》，頁 301。

²⁵⁶ 童元方，《選擇與創造：文學翻譯論叢》(香港：牛津大學，2009)，頁 96。

英譯《石頭記》時，爲了顧及東西方文化中對顏色的不同感受，把「怡紅院」翻成了「快綠院(The House of Green Delights)」，但是這樣的權宜之計依然無法阻止「紅」在中文裡的多重象徵流失；印度詩人泰戈爾也曾爲了顧及英國與印度的文化差異，自己將原本詩作中的「春日」英譯爲「夏日」，「懶洋洋的蜜蜂」翻成英文也變成「盡情地飛舞」的勤勞模樣，這樣的方法與其說是翻譯，倒不如說是作者自己改寫²⁵⁷。

奧威尼所面臨的情況其實頗爲類似，既然用漢語無法完全保留魯凱的特殊語境，他只好退而求其次地在重要的專有名詞後面附上羅馬拼音，或者直接以漢字拼讀的方式呈現，再括號註解其義，將母語保留下來提供族人對照與參考²⁵⁸。詩歌體裁的處理情況則較爲特殊，由於許多魯凱語法巧妙地穿插其中，捨不得讓這些豐富內涵流失的奧威尼「努力地思考又思考」後選出想要呈現的魯凱意象，先用一種「剪接」²⁵⁹的方式翻成漢語，再將這些片段的觀念按「拼圖方法」²⁶⁰組合起來，遺留在字裡行間的空缺則由作者自己穿針引線、編織縫合，營造出濃郁的詩意風格，這種另闢蹊徑的辦法目的不在追求「逐字移植」，而是充分考慮兩種語境之後「再創造」的改寫工程。奧威尼曾經在一項研究計畫中協助整理魯凱族祭儀文學，並且進行初步的選材、記音與翻譯，試看其中這首適婚男女用以交流情感的詩歌²⁶¹：

〈la lhualhomathane〉

ani ka ua kela~

(來了)

(他)終於來了

ani ka ua keela

(他)終於來了

²⁵⁷ 童元方，《選擇與創造：文學翻譯論叢》，頁 76-79。

²⁵⁸ 陳芷凡曾經整理出四種《野百合之歌》原漢語言的表現形式，詳參《語言與文化翻譯的辯證：以原住民作家夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯、阿道·巴辣夫爲例》(新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006)，頁 81-82。

²⁵⁹ 王應棠，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，頁 81。

²⁶⁰ 奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》，書前自序。

²⁶¹ 對魯凱人而言，男女交往、互相了解的階段也算是婚姻的一部份，因此情歌也包括在婚姻祭儀的吟唱範圍之內，詳參孫大川、林清財計畫主持，《「台灣原住民祭儀文學之調查、翻譯、註釋計畫(第二階段)——魯凱族、排灣族篇」期末報告》(台南：國家台灣文學館委託，未出版)，頁 13。

u kalavalava ta

(等待)

我們已久在等待的人

ai ! na la ina

哎依！女子們啊！

sidramadrama ta

(日夜)

我們日夜盼望的人

la kai numi lidulhu

(辛苦)

您們必定是很辛苦的

la kai numi lidulhu

您們必定是很辛苦的

kada dalha nane

(同) (路)(上)

在那一條路上

ai ! na la ina

哎依！女子們啊！

kada dalha nane

(同) (路)(上)

那是多麼遙遠而艱苦的路啊

acheba na iane~

帶給我們禮物

acheba na iane~
帶給我們禮物

ki na barengerane
(渴望)
那渴望已久的思念禮物

ai ! na la ina
哀依！女子們啊！

ai ! lhualheme ai ! au ! ~
(痛苦)
哎依！“愛的悲歌”哎呀！好心疼啊！

ai ! ini lhuma~matha
哎依！

ai ! nane ai~au~ uiaini
哎依！心疼呀！可能是(真的)²⁶²

將魯凱語的逐字解釋與初步漢譯並排陳列，雖然已經透露原始的文學意象，但是單純的記錄必須再經由一番濃縮、鍛鑄、精鍊的功夫，才有資格被稱為文學作品。同樣的材料被奧威尼寫入《野百合之歌》時，以脫胎換骨的嶄新面貌重現讀者眼前：

你終於來了，終於來了，日夜盼望的人。
你很辛苦，非常疲憊，來自路途遙遠的人。
深切的思念，愛的禮物，夜夜夢中的人。(《野百合之歌》，頁 166)

經過文學手法「再創造」之後，前兩段的大意與精神並沒有流失太多，僅有「辛苦」一詞重複出現時被以同義的「疲憊」替代；末段則與歌詞中的原意相差甚遠，除了「禮物」的概念仍在，其他兩句都被奧威尼重新改寫，不只因為原始版本使用的感嘆虛詞難以翻譯，詩歌中所描述的概念也必須從魯凱文化的角度

²⁶² 孫大川、林清財計畫主持，《「台灣原住民祭儀文學之調查、翻譯、註釋計畫(第二階段)——魯凱族、排灣族篇」期末報告》，頁 13-14。

去思考，才能察覺那種優雅含蓄、「不說破」的表達方式，女子心疼的是千里迢迢送禮物來的男子、這一路上所承受的危險與折磨，在同時必須顧及詩歌形式、句法與韻律的情況下，確實不容易用三言兩語就把這種語境完整地搬移到漢文裡頭。進行祭儀書寫的過程中，譯與不譯之間的分寸拿捏，韻律節奏的割捨與再現，就像這樣一再地考驗作者的智慧。

儘管原語漢譯的過程讓奧威尼備嘗辛苦，但是這種用漢語來打造魯凱世界的書寫方式，卻使外族讀者獲得不同以往的閱讀經驗，雖然書中的文字稱不上非常通順，然而特殊的句法和修辭巧妙地將一般人熟悉的日常漢語轉化與強化，萌生出盎然的詩意，祭典中誦唸的祭歌禱辭與儀式上吟唱的歌謠古調，是《野百合之歌》漢語翻譯最為精采的地方，這些祭儀書寫的重要內容藉由上述的處理方法，使文學意味得以在另一個語境當中繼續維繫，例如這段進行「越過祭」時哦賽誦念的禱詞：

Pa tarumara nayiane ku pucacuganane nai thingale paudrua ka patarumara numi

賜給我們智慧，使我們知道如何適度的應用您們所賜給我們的福氣。

Bulhua naiyiane ku kilibake la nai thingale paukahlhete ki tuagagane numi

賜給我們愛心，使我們知道如何均勻地分配，餵養您們的子孫。

Pasa selenabana naiyiane la nai pu lhingalhingau lu drekase numi ki alecegane nay

賜給我們冷靜的心靈，使我們能夠知道您們的指引和啟示。

Pasa gathimana naiyiane, lu kaesaesai nay lu kaesaesai nay la nai thingale ngulhingao numiane.

賜給我們感謝的心，當我們在幸福的時候，懂得思念古人。

(《野百合之歌》，頁 256-257)

即使不能了解並排出現的魯凱語究竟代表什麼意義，依然可以經由作者「再創造」的漢文觀察到形式整齊的句法和迴環往復的音律，從中感受一種迷人的敘述風格，儘管無法避免部份意涵在翻譯的過程之中流失，但書中人物對神聖力量的敬畏、感謝與虔誠還是能夠透過奧威尼絞盡腦汁寫下的文字傳遞給不諳族語的讀者，讓我們能從作者刻意搭建的平台上一睹魯凱文學之美，就像謝惠君

在碩論中形容的，轉化成漢文的文學創作固然無法重現魯凱語的節奏與韻律，然而魯凱的哲理與意象猶在，如同沐浴於金陽的台地沿著時光的河谷綿延鋪展²⁶³。

2. 充盈飽滿的生命情感

《野百合之歌》當中描述的儀式奧威尼幾乎全都經歷過，縱使不是主角，至少也是配角或親身參與的旁觀者，特別曲折的人生境遇使他對這些喜怒哀樂具有相當深刻的體會，快樂與悲傷的記憶融合起來成為生命中無法割捨的一部份，並且滲透了他的祭儀書寫。從呱呱墜地到回歸永恆，生命儀禮不只循序漸進地串起魯凱人的一生，也是族人轉換生命階段時抒發情感的絕佳機會，第三人稱全知觀點的視角，使讀者能夠輕易地順著奧威尼的筆觸進入書中人物的內心世界，直接體會祭儀場景所縈繞的各種氣氛，無論是描寫成長的喜悅、婚禮的歡快抑或喪禮的哀思，豐沛的生命情感盈滿整部小說文本，同時也觸動讀者的心弦。

魯凱人將死亡分成兩大類，壽終正寢屬於善終，意外、難產死亡以及嬰兒夭折則被視為凶死，儘管生命的逝去同樣令人感到不捨，但奧威尼描述不同類型的喪禮時，所使用的文學手法卻有明顯的差別。根據文本脈絡，哦賽的外公與外婆都是因為自然衰老而壽終正寢，這種死亡和楓葉落盡、花朵凋零、樹木枯萎沒什麼差別，是大自然循環體系的一個部分，並不需要太過哀傷，因此外婆過世的場景被烘托得十分安詳：

她悄悄地躺著休息，絲尼德則忙著煮一鍋小米粥飯，煮熟了飯，呼一聲「依娜！吃飯了！」她沒有應聲，絲尼德再呼一聲「依娜！」並用手搖醒時，她已經平靜安然地離開他們。那時新月初升出，祖先的靈光猶如天空中眾多的星宿閃爍，迎接著他們最賢慧而疲憊蒼老的女兒，歸到他們和平永恆的國度。（《野百合之歌》，頁 88-89）

讀者彷彿可以想像一座小巧而溫馨的石板屋，女兒忙碌地在火爐邊準備晚飯，母親則躺在靠窗的寢台上稍事休息，這是幾乎每天都會上演的日常生活景致，

²⁶³ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 351。

當女兒發現母親就此一睡不起、再也搖不醒的時候，作者沒有讓絲尼德尖叫、痛哭或者向外求援，反而將焦點轉移到窗邊剛升起新月的夜空，閃爍的眾星似乎是已逝祖先所發出的慈愛光輝，前來迎接這位生命已到盡頭的女兒，平靜地回歸魯凱人靈魂的歸宿、永遠的家——巴魯古安²⁶⁴，而母親過世之後，作者也沒有詳述將亡者葬於石板屋內的儀式程序，只在下一章的開頭寫著：「絲尼德為她的依娜帶著孝服已經有一個多月之久」（《野百合之歌》，頁 93）用一句話將這件事情草草帶過。

相較之下，奧威尼描述蘇麗雅伯難產死亡與哦賽意外身亡的手法，可以算是轟轟烈烈，小說文本也由於這兩個凶死事件一前一後的襯托，整首禮讚生命的「野百合之歌」曲調顯得蒼涼而哀悽。第一章的死亡事件從巫婆恐慌的心情、沉重的面容開始描述，父母、弟妹與丈夫都圍在小婦人的身邊看顧著，儘管眾人不不停地哀求、呼喚，還是無法挽回蘇麗雅伯的生命，巫婆只好動手進行難產死亡的儀式程序，一邊解釋一邊將遺體裝殮、戴上飾品，清理完成之後家人輪流吟唱哀歌表達內心的不捨，只剩下巫婆繼續保持鎮定與冷靜，不時提醒著應該遵守的喪葬儀節。敘述者從旁觀的角度觀察每個人不同的情緒反應，母親輕言低語地歌頌女兒的美麗、祈禱她會再度醒來；妹妹雖然用手掌蒙著嘴壓低聲音，口裡卻不住地對姐姐喊著：「妳要去哪裡？」、「我要跟妳走，我一定跟妳啊！」（《野百合之歌》，頁 35）依依不捨的情感溢於言表；父親站在遠遠的地方沉重地向女兒話別，當堅強的大男人終於也無法克制內心的悲哀、淚珠如雨灑下的那一刻，相信讀者的眼眶也會陪著一起泛紅，奧威尼這些充滿生命情感的文字，穿透力直達每個人的內心。最使人感到鼻酸的是蘇麗雅伯丈夫長達十二句的未亡人獨白，他對妻子發出絕望不已的聲聲呼喚：

「哀依！我的小婦人！妳醒來吧！醒來看我一下！」

「告訴我一聲『妳餓了，也渴了！你累了！』為什麼不說話啊？」

「妳要去哪裡？告訴我妳要去哪裡？」

「請妳帶我走，妳不是說過『要永遠在一起』嗎？」

「妳說過多少次妳愛我，卻把我留下孤獨一人，我活著還有什麼意義？」

「哀依！我最疼愛的！只要是為妳，我日夜不知辛苦。」

「風雨中和強烈的陽光下，從來不叫妳出門。更不忍心叫妳下田工作。」

「到底我得罪了妳什麼？以致妳不能原諒我。」

²⁶⁴ 魯凱人認為軀殼和靈魂是分離的，死亡之後肉身葬在有形的家，但靈魂會回到永恆的家，也就是「巴魯古安」。詳參奧威尼·卡露斯，〈祖先的歸宿——巴魯古安〉，《雲豹的傳人》，頁 30-31；王應棠，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，頁 79。

「哀依！妳醒來再對我說一聲『莎保！』因為妳拋棄我孤獨一人。」
「哀依！我最疼愛的！如何能學會午夜醒來竟是孤獨一人！又如何能學會再也聽不到妳溫馨的呼喚，又如何能學會……。」
「哀依！我失去妳猶如在黃昏中小暈，醒來悵然不見夕陽，也宛若是魚兒暢游在幸福的水中，突然已經是在乾涸的湖底奄奄一息。」
「哀依！請妳醒來吧，我的愛人！妳帶走了我的靈魂，也帶走了我的一切，留下的只是一軀活著的死人！」（《野百合之歌》，頁 40-41）

作者細膩地描寫丈夫的情緒波動，從最初不願承認事實的否定、那些再也沒有答案的疑問開始，轉而對撒手人寰的亡者提出抱怨、最後敘述種種往後所必須獨自面對的孤單情境。即使比誰都清楚摯愛的妻子永遠不會醒來，卻仍然期待她能夠再說一句話，「要永遠在一起」的誓言怎麼可以這麼輕易地違背？用盡所有力量愛護疼惜的珍寶怎麼可以就這樣離開？就像黃昏失去了夕陽、魚兒失去了賴以維生的水，獨活的人生有什麼意義？又要怎麼去面對再也無法見面的煎熬？藉由文字所營造的祭儀場景，我們好像可以看見悲哀的丈夫，穿著蘇麗雅伯生前精心為他編織刺繡的衣裳，跪坐在裝斂妥當、頭戴華麗冠飾成蹲坐姿式²⁶⁵的愛人遺體前那副傷心欲絕的模樣。

奧威尼把喪妻男人的沉痛刻畫地入木三分，讓人不禁聯想起他的真實人生，1997 年妻子因病過世，和前一年車禍身亡的么兒攜手前往永恆的國度，作家無力阻止髮妻堅持追隨愛子的決心，除了遺憾地成全之外別無他法，但方寸之間鬱結多年的淒愴與不捨，卻仍清清楚楚地透過小說情節渲洩而出。他曾說寫作的時候：「深深感覺自己非常幸運，再大的挫折，還可以簡單的漢語白話，向大家表述自己內心的話，使我覺得似乎可以分擔了一些煎熬而感舒緩。」²⁶⁶由此來看，寫作或許是他療癒心靈的一種方法，順著小說情節的推進重溫自己人生各階段的生命儀禮，與主角們一同歡笑、一同流淚。《野百合之歌》終章，德伯蘭盼不到哦賽的身影與消息，只能在前來弔唁的眾人面前吟唱起淒涼的哀歌：

「哀依！『『庭院中的石柱』一聲倒下』的信息，震撼大地甚至於直到天涯的極處。」

「我的琉璃珠啊！手中震落您，我的陶壺啊！無意中失去您！」

「哀依！我的北大武山崩落了，我的靈魂失去了依靠，還讓孩子們變成

²⁶⁵ 在傳統上魯凱族採行「屈姿葬」，詳參王長華，〈第六章魯凱族〉，收入劉寧顏總纂《重修台灣省通誌·卷三住民志同胄篇》，頁 596-597。

²⁶⁶ 奧威尼·卡露斯，《神祕的消失》，頁 10。

孤苦無依。有誰您信得過他會教育孩子們走正直的路？」

「您使我們在黑夜裡摸索，猶如月光昏暗不再照耀；也如是晨星殞落，不知何時天明。」（《野百合之歌》，頁 277-278）

作者在悼詞裡穿插許多特殊意象來襯托婦人內心的感受，魯凱文化中只有頭目之家才有權力在庭院設立石柱，故以石柱倒下比喻頭目之死²⁶⁷；琉璃珠與陶壺則是貴族階層論及婚嫁之時，男方送給女方的重要聘禮²⁶⁸，所以丈夫的離去，就好比手中失落了這兩樣珍寶一般；北大武山是西魯凱群崇高偉大的聖山，因此北大武山的崩落隱喻著家人從此將要失去依靠，沒有了父親，誰來引導孩子們走上正確的人生之路？黑夜裡摸索時誰來照耀？晨星一旦殞落、何時才能天明？奧威尼運用如此繁複的象徵筆法表達出小說人物失去哦賽的悲慟，又何嘗不是在抒發現實生活中自己對父親的思念？在《野百合之歌》裡，敘述者與小說中人的情感便經常像這樣疊合為一，失去妻子的男人是他、失去外公的哦賽是他，失去丈夫的德伯蘭也是他，他書寫的祭儀其實都是自己的生活，是一種文字上的生命展演。

3. 感傷的「民族誌」風格²⁶⁹

受父親、史官舅公喇叭告與雕刻大師力大古的影響，奧威尼一直將維護魯凱傳統當作自己的使命，除了身體力行恢復祭儀生活之外，文學創作是他保留這些珍貴資產的另一個管道，也因為寫作目的中包含文化傳承的企圖，書中只要觸及祭典儀式的部份，奧威尼都會以羅馬拼音加註魯凱語名稱，並且鉅細靡遺、不厭其煩地詳述其流程，偶而經由小說人物之口、有時站在第三人稱的旁觀者角度，以一種嚴肅認真的態度為讀者解釋祭儀步驟與各種器具的神聖意涵，與上述充滿生命情調的感性文字呈現截然不同的風格，也因為這個特色，好友王應棠將《野百合之歌》視為一部「民族誌小說」²⁷⁰。第二章外公為出生不久的哦賽進行「嬰兒十天之禮」的準備工作時，奧威尼是這樣下筆的：

²⁶⁷ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁 288。

²⁶⁸ 喬宗恣，《台灣原住民——魯凱族史篇》，頁 36；奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》，頁 106。

²⁶⁹ 此處使用人類學專有名詞「民族誌」，只是為了方便說明奧威尼的寫作風格，作者本人亦表贊同，詳參〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 196。關於「小說」與「民族誌」的關係，本文頁 127-129、頁 139-142 將會再度討論。

²⁷⁰ 王應棠，〈語言、生命經驗與文學創作：試論奧威尼從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》的心路歷程〉，《野百合之歌》，頁 303。

史官力大古已經進來就坐在祖靈柱的旁邊準備作指導的工作，絲尼德的阿瑪把祭板拿下來放在祖靈柱的正前面，祭板放著切成小粒的豬皮表示豬肉，把鐵片打成小鐵屑。豬皮粒和鐵屑分配放在祭板上分成五個等分，三個等分在上方排一列、兩個等分在下一行為一列。把切成的小塊豬皮和鐵屑放置第一等級十份(一粒豬皮和一粒鐵屑為一份)，第二到第五等級則都是五份。米梗一束在祭板的左邊邊緣，小刀則放在祭板右手邊，粟米粘飯盛滿一竹盆(Kadapane)，上面放置一塊肥肉當達賣(Damay，菜)。(《野百合之歌》，頁 78)

透過這段文字，小心翼翼為孫子準備祭典用品的老人形象鮮活了起來，讀者彷彿可以順著作者描述的步驟，身歷其境地跟著小說人物一起行動：拿出祭板、放上豬皮粒、敲打鐵屑、分配祭品，所有東西都依照程序安排妥當，竹盆和肥肉兩個重要道具也體貼地加上羅馬拼音便於和族語對照，這樣詳實的筆法簡直像是在為魯凱後裔撰寫祭儀教學手冊。

「民族誌」是人類學領域的專有名詞，意指「一種描述群體或文化的藝術與科學」²⁷¹，民族誌學家在田野調查期間透過觀察、訪談、問卷、筆記……等等方法，針對某一特定人群的日常生活與文化行為進行調查記錄，經過資料整理、篩選及分析，將研究成果以文字呈現出來。為了替「多樣性的群眾找尋最有效的溝通方式」²⁷²，民族誌的撰寫文體和形式相當多元，晚近越來越多學者注意到風格與美學的問題，為了使更多人願意閱讀以擴大研究成果的效益，民族誌學家樂於使用文學技巧來傳達他們所發覺的種種現象，但是「文學性」的民族誌與「文學創作」之間仍有一條難以跨越的鴻溝。儘管民族誌在進行材料的鋪排陳述時被允許融合文學筆法，但它終究還是觀察者描述記錄某種「現實」而生的產物，擺脫不了「求真」的科學性格，無論採行何種文體，都是為了表達民族誌學家以「外人」身分鎖定研究宗旨後的所見所聞、所思所感。文學創作則截然不同，對原住民作家來說，民族誌或調查報告都是集體文化資產的一部分，雖然角度和觀點可能有所誤差，但至少是祖先傳統生活樣態白紙黑字的側面描寫，小說家因著創作理念與使命化用這些珍貴而少數的記錄文獻，目的從來不是研究，在文本中營造一個世界、從而以本族人立場深入剖析個人生命和族群文化之間的互動位置，才是他們著意用心之處。

儘管《野百合之歌》因為兼具記錄的功能而帶有「民族誌」風格，但它終

²⁷¹ David M. Fetterman(費特曼)，《民族誌學》(賴文福譯)(台北：弘智，2000)，頁 15。

²⁷² David M. Fetterman(費特曼)，《民族誌學》(賴文福譯)，頁 33。

究還是一本文學作品，奧威尼認為：「小說的本質是細緻的現象，作者的任務則是去描述這個現象，而不是自己去介入。」²⁷³因此大部分的時候他都選擇站在旁觀者的立場說故事給讀者聽，但是情節一旦觸及祭典儀式的說明，爲了要將儀式精神與祭典步驟都清楚表達，經常會墜入「現象」之中難以脫身，他巧妙的形容這種敘述觀點擺不定的狀況：「就像獵人打獵，有時候冷靜的在旁邊看著獵物，有時候又跑過去把獵物的繩子解開來，和牠一起跳舞。」²⁷⁴例如第六章描寫哦賽參加獵人祭的情景：

要參加獵人祭的少年們，早已在等待出席這一生中盛大的慶典，小哦賽穿著他伊娜親自刺繡的短裙和上衣，外穿著長鬃山羊皮，是他外公送的那一件皮衣，腰繫著他伍姆為他製作那一把禮刀，肩揹著打戰的真弓實箭，威風地走向獵人祭的現場，他伍姆隨在後面穿著山鹿皮衣和戰褲，一位侍者揹著豐富的粟米粘糕(Abai)、豬肉、紫色山芋(Balabalare)、花生還有葩娃(小米酒)一壺。(《野百合之歌》，頁 139-140)

奧威尼從第三人稱的角度出發，仔細端詳哦賽和外公參加祭典的裝束打扮，以及絲尼德爲他們準備的豐盛祭典食物，用忠實客觀之筆陳述眼前所見；下一段開始，作者自己卻又化身成爲主持儀式的長老，熟練地指揮族人展開一年一度的獵人祭：

長老宣佈成年禮開始，並令少年每一個人折一中指長度的樹枝交給長老之後，長老數一數樹枝的數量，便知道有多少新生的獵人，網成一束放置在皮雨帽(Tapungane，皮帽子當祭板)的右方，左邊四等份量獻給祖靈的豬肉和鐵屑，兩支箭、一支弓、一條鉤、一網小米梗、一支小切肉刀。(《野百合之歌》，頁 140)

在這段情節中，敘述者和長老的形象產生交會重疊的情況，原本掌控故事推展的客觀局外之人，已經暫時把棒子交給了儀式主持人，一直到唸完禱詞、獻完祭品、解釋完鳥占的結果，敘述觀點才又返回原本的第三人稱：

說完之後，分配所有的食物開始午餐，同時少年們開始射箭，壯丁們射獵槍，槍聲四起，歡笑的氣氛達到高潮。掩埋在小凸丘的糕餅，傳來一陣濃濃的香味表示已經熟了，一群大人用木棍慢慢把炭火和石板移開，

²⁷³ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 196。

²⁷⁴ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 196。

掀開一層覆蓋的香蕉葉，米黃色迷人的粟米粘糕和摻雜其中的肉類，噴出令人垂涎的甘香美味。(《野百合之歌》，頁 145-146)

莊嚴神聖的儀式完成，作者再度退到客觀中立的視角，為讀者轉播獵人祭的熱鬧氛圍：眾人開始展現歡顏，射箭練槍、互相切磋狩獵技巧，而稍早所烤的小米糕餅和豬肉，也適時發出令人垂涎的香味，活動的最高潮才正要開始。

值得注意的是，小說裡記錄的祭典儀式現實生活中多半已不再舉行，即使有幸被保留或者復振，傳統的模式與意義也已經隨著諸多因素而改變。以獵人祭為例，1986 年部落曾應中研院之請在新好茶展演這項中斷數十年的祭儀，之後因為現代獵人祭的程序不復以往，奧威尼遂於 1994 年在舊好茶完全依照傳統方式為兩個兒子舉行「家庭式」獵人祭，並且邀請一位資深的老獵人主祭，儘管參加的人很少，奧威尼還是信心十足地對孩子們說：

今年我們比較寂寞，明年獵人祭會很多人。以前我跟伍姆還有你爺爺還在的時候，這個舉辦祭典的地方人山人海，全部的人都穿著華麗的衣服，火也沒有那麼小，而是大的像山一樣，獵人祭拜的時候非常的嚴肅、隆重。但我們現在只有四個人，你們兩個就代表歷史，把傳承接回來，我們的祖先今天一直在觀望你們，幾十年以後今天第一次重新有了煙火，你們想想看這段歷史的快樂和榮耀。所以這堆火雖然小小的，但是很重要。²⁷⁵

自此他固定每兩年在舊好茶舉行一次傳統獵人祭，轉眼間已經走過十多個年頭，參與人數也不過增為十幾位，不過奧威尼總是會對祖靈們說：「我今天帶著一群後裔來到這裡，雖然只有小小的煙在向祢們揮手，但是不要失望，這代表魯凱的生命還有煙火繼續傳遞下去。」²⁷⁶但是他的心裡恐怕比任何人更為清楚，從前人山人海、火堆像山一樣大的景況是再也回不來了。了解具體情形之後再回頭對照文本，書中那樣盛大隆重的獵人祭場面，背後卻隱藏了作者濃濃的傷逝情懷，實際上奧威尼在「民族誌」小說裡兢兢業業記錄的祭典儀式，幾乎都是已經不可能再追回的過往，當他抱著重建文化的企圖進行祭儀書寫的時，也是在用文字憑弔這些已然轉變或消逝的傳統，若從這個角度來觀察，《野百合之歌》確實瀰漫著濃厚的感傷。

²⁷⁵ 李道明製作，《永遠的部落 4：雲豹的故鄉(VCD)》。

²⁷⁶ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 195-196。

第四章 用寫作尋找回家的路：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)

寫作或許可以撫慰思鄉的心靈；創作的歷程不但讓我重新遊走在熟悉的部落小徑之上，也讓我的靈魂在寫作的世界裡，找到回家的路。²⁷⁷

第一節 霍斯陸曼·伐伐(1958-2007)的生平與創作²⁷⁸

2007年歲末，霍斯陸曼·伐伐²⁷⁹的第一部長篇作品《玉山魂》受到「2007台灣文學獎」長篇小說金典獎的肯定，12月16日在妻女的簇擁下到台灣文學館迎接寫作生涯中最驕傲的時刻，但誰也沒料到就在風光領獎後的第十三天，傳出伐伐遽逝的消息。自1995年在《台灣時報》副刊發表第一篇作品以來，短短十二年的寫作生命裡，伐伐用近似飛蛾撲火的姿態為著布農族文學的建立而奉獻自己。

伐伐去世以後，文壇友人紛紛為文追思這位將台灣當代原住民族文學帶入「史詩格局」的作家²⁸⁰，山海文化雜誌社毫不猶豫的承擔起這項編輯任務，不到一個月的時間便完成《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼伐伐紀念文集》一書，這本在2008年1月27日於追思紀念會場發放的百頁書冊，以及部分作家事後發表的紀念文字，成了筆者拼湊伐伐生平時重要的參考資料。此外，伐伐生前數篇自傳色彩濃厚的散文與訪談記錄，以及許家真在碩士論文《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》中與伐伐生平相關的段落，亦對本節的撰寫具有相當大的參考價值。

²⁷⁷ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉，2008.01.05 取自 <http://tawwww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=715> 原住民文學院網站(2005.09.14 發表)。

²⁷⁸ 年表詳見本文〈附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表〉。

²⁷⁹ 其實正確的寫法應該是「伐伐·霍斯陸曼」，前為個人之名，後為家族之名，「霍斯陸曼·伐伐」是將錯就錯的誤用，詳見陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，收入張騰蛟等作，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》(台南：台灣文學館，2008)，頁158。為了行文方便，以下簡稱「伐伐」。

²⁸⁰ 劉智濬，〈台灣原住民文學概述〉，收入彭瑞金總編輯，《2007 台灣文學年鑑》(台南：國家文學館，2008)，頁67。

一、童年是永遠的鄉愁

1958年1月30日，霍斯陸曼·伐伐出生於台東縣海端鄉廣原村龍泉部落(Takimi)²⁸¹，漢名王新民，族群歸屬為布農族巒社群(Take Banud)。關於童年時光，伐伐曾經寫過數篇回憶性質的散文，例如：〈在女巨人褲襠下的日子〉、〈以萬物為師·與大地為友〉、〈寫作是為了尋找回家的路〉和〈龍泉溪畔〉，除了〈在女巨人褲襠下的日子〉曾在報刊上公開發表之外，其餘三篇均只張貼於他擔任過總編輯的「原住民文學院」網站(<http://tawww.com/Aborigi/index2.asp>)²⁸²。在伐伐的印象裡，龍泉部落是這樣的地方：

故鄉；在記憶中，始終停留在純真、無邪的孩提印象：和藹溫潤的青色山脈；善變、勇猛且充滿樂趣的河床；湍急的古老引水道及滿是白鷺鷥的水田，更有滿天蘆花絮的秋天，和無可否認又遙不可及的童年往事。²⁸³

對龍泉部落的孩子們來說，村子前方被瀑布沖刷形成的大河床是兒時記憶裡最重要的場域，早上它是徒步到隔壁部落上學的必經之路，下午則搖身變為熱鬧的課後遊樂園，多少有趣的童年往事皆在此地發生。

快樂的日子並沒有持續太久，三年級時父母親為了栽培伐伐，特別將他轉到池上的福原國民學校就讀²⁸⁴。隨著主流社會的走向，部落長輩早就開始以孩子會說國語為榮，孩子們也非常努力的學習²⁸⁵；可是直到前往平地讀書伐伐才猛然醒悟，縱使嘴裡吐出國語，身上奔流的布農血液還是會讓他成為別人口中

²⁸¹ 筆者曾在2008年走訪龍泉部落，照片請見本文附錄七，頁225。

²⁸² 伐伐在該網站發表過的作品篇名與張貼日期，詳見本文附錄五。

²⁸³ 霍斯陸曼·伐伐，〈在女巨人褲襠下的日子(上)〉，《台灣時報》(1995.08.27)，22版台時副刊。此篇文章經過改寫後，2003.09.08-09.09另刊於《自由時報》自由副刊(39版、43版)，不過這段回憶故鄉的文字卻被刪去了。

²⁸⁴ 此時國民政府尚未宣布實施九年國民義務教育，因此只有「國民學校」、而無「國民小學」之稱。

²⁸⁵ 1949年省教育廳自民政廳手中接下山地教育業務，在隨後提出的「山地教育方針」中第一條即為「徹底推行國語，加強國家觀念」，確立了山地國語教育的基本方向；1951年陸續公布「台灣省山地施政要點」、「台灣省各縣山地推行國語辦法」，1958年又制定「台灣省加強山地教育實施辦法」，條文中皆一再重申要用各種方法持續在山地鄉推行國語，因此部落會出現如伐伐敘述的情形，並不令人感到驚訝。詳參瓦歷斯·諾幹，〈語言、族群與未來——台灣原住民族母語教育的幾點思考〉，《山海文化雙月刊》(1994.05)，頁18-19；李亦園計畫主持，《山地行政政策之研究與評估報告書》(台北：中央研究院民族學研究所，1983)，頁52；台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·春字第二十六期》(台北：台灣省政府，1951.02.01)，頁415-416；台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·春字第十八期》(南投：台灣省政府，1958.01.25)，頁260；台灣省政府1957年由台北遷往南投。

的「番仔」，這種際遇實在令他感到無所適從²⁸⁶。在以漢人與阿美族為主的校園當中，第一次走出布農族部落的伐伐，初嚐與異族相處的況味：

除了上課之外，我幾乎成了孤獨的外星人，沒有人跟我說話，更沒有人陪我遊戲，甚至猶如獵物般的兢兢業業、如履薄冰的防備他們使詐挑釁所設下的陷阱。記不得多少次了，在四、五個人形成的圈圈中，我全身顫抖、十分驚怕的站在中心點。不知道是大家年紀小，力量單薄，或是我的皮膚堅硬，在外求學的兩年中，竟然毫髮無損。這種經驗讓我體會到異族之間，似乎都會以敵視對方來保護心中十分怪誕的尊嚴。²⁸⁷

在這座縮小版的社會當中，八歲的伐伐渡過長達兩年單打獨鬥的生活，對如此年幼的孩子而言實在太過殘酷。儘管後來因為交通因素又轉回到原本就讀的廣原國小，但對於提早窺見人性黑暗與現實的伐伐來說，以大河床為背景所構築的童年似乎已經不再純粹了，往日的歡笑退位成為一場逝去的夢，只能留待日後在紙上以文字懷戀、追尋。

儘管和同儕的相處並非一直都順遂如意，慶幸還有祖父母及父母的疼愛、陪伴，在《中央山脈的守護者：布農族》與《黥面》的書前序言中，伐伐都提到大人為他吟唱古調、講述傳說的情景，特別是不小心在嬉戲中摔斷右腳的那一年，整天躺著不能隨意走動的生活使伐伐變得心情鬱悶、脾氣暴躁：

為了讓我安心的養病，母親經常藉著布農歌謠的曲調半吟唱半訴說著布農族古老久遠的神話及傳說，父親則以生動活潑的肢體動作敘述著行走山林的經驗和狩獵的故事。獨特的內容和包括逗趣的吟唱、豐富的肢體表演所形成的 Balihabasan(可視為原住民口傳文學)，讓我立即沉迷，並忘卻身上甩也甩不掉的疼痛。……直至今日，父母親發表自己創作的(或許)口傳文學的身影，依然深深的烙印在心靈深處。幾年來，每當我受到挫折，總喜歡遙想父母親認真而充滿感情的發表口傳文學的情景，直到心情豁達為止。²⁸⁸

布農族口傳文學的鮮活印象就這樣深深融入伐伐的世界裡，再也無法抽離。這些越過歷史口耳相傳而來的智慧結晶是取之不盡、用之不竭的傳統教材，透過

²⁸⁶ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 162。

²⁸⁷ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

²⁸⁸ 霍斯陸曼·伐伐，〈塑造玉山精靈的圖騰——代序〉，《黥面》(台中：晨星，2001)，頁 9-11。

長輩的講述，他彷彿親炙技巧高超的布農獵人、了解先祖由中央山脈遷徙而來的歷程，也知道了族人身邊永遠會有 Hanido(萬物精靈)、和 Dihanin(天神)的守護……。經過歲月的沖刷洗禮之後這些關於神話傳說、祭儀信仰的部落古典，不僅沒有磨滅，反而成爲他往後從事文學創作時豐厚的心靈土壤。

與奧威尼不同的是，伐伐一生當中浸淫於原生部落的日子並不長，國中二年級時父母離異，爸爸帶著他和其他弟妹遠離故鄉，遷往祖母出生的高雄縣桃源鄉梅蘭村，後來父親爲了賺取微薄的薪水養家活口，只好帶領四個子女深入剛開發的南橫天池擔任養路工人，從此，山脈另一頭族親們依照儀式邏輯而安排生活秩序的部落氛圍，已經和出外自立門戶的伐伐一家人全然無涉。對於這段不堪回首的過去，伐伐絕少提起，與他私交甚篤、並曾做過深入訪談的研究者魏貽君也說：「對於父母為何離婚，伐伐不說也不寫，更不曾對父母離異之後造成的家庭分解、親子離散，以及孤居深山的現象，有過任何的言談微詞或文字批評。」²⁸⁹如今我們只能從〈在女巨人褲襠下的日子〉、〈寫作是爲了尋找回家的路〉兩篇散文裡找到一點蛛絲馬跡：

很少在太太面前提起童年往事，總認爲父母離婚是見不得人的事情，早年寄人籬下的經驗總是令人傷感，這種故事又何必讓鍾愛的家人知道呢？但是，幾年來故鄉的情影在夢中、在醉中卻又是那麼清晰，那麼親切。²⁹⁰

〈在女巨人褲襠下的日子〉是伐伐在文學創作之路上發表的第二篇散文，2003年9月8日至9月9日曾經改寫重刊於《自由時報》副刊，值得注意的是，1995年《台灣時報》版本中兩個回憶故鄉的段落再次刊出時卻被隱去了；〈寫作是爲了尋找回家的路〉一文根據魏貽君的說法，似乎只以電子郵件傳遞，並張貼在「原住民文學院」網站，未曾在報刊上公開發表²⁹¹。正如先前引述，既然伐伐將早年家庭破碎、寄人籬下的生活經驗視爲「見不得人」，連鍾愛的家人都不願意讓他們知道，因此他對外人、讀者採取如此低調態度是可以理解的。

但儘管想要刻意忽視這道陳舊的創口，疤痕卻從未消失。被迫離開原鄉空間這件事留給伐伐的遺憾一直切切實實地存在著，即使離家已經長達三十五年，懷戀的情緒依舊濃烈：

²⁸⁹ 魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，《印刻文學生活誌》(2008.02)，頁122。

²⁹⁰ 霍斯陸曼·伐伐，〈在女巨人褲襠下的日子(上)〉。

²⁹¹ 魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，頁120-121。

不知道是宿命使然，或是自己能力有限，從小到大我像朵不安定的雲，在原鄉之外，四處飄蕩。長年客居異鄉，偶而在街上看到原住民同胞，常幻想他是從廣原部落來的族親²⁹²，好想問他：部落的族親好嗎？部落是否安好？但是問了又如何，自己依然遠在異鄉，問了徒增傷感罷了。²⁹³

記得年輕時，經常豪邁的說：「我可以處處為家！」曾幾何時，每逢夜半驚醒，自己像個迷失在人群中的小孩子，驚慌失措的到處哭喊著父母的名字。對故鄉的思念宛如癌細胞般的蔓延，甩也甩不掉；治也治不好……。²⁹⁴

正因生命裡始終潛伏著無法醫治的原鄉情懷以及脫離母體文化的痛楚，從 1995 年 11 月發表第一篇小說作品〈烏瑪斯的一天〉開始，便大量融入童年時期父母為他講述的神話傳說、習俗諺語、傳統信仰以及精采的山林狩獵故事……等布農口傳文學精華，小說中也經常從孩童或少年的視角出發，與他現實生活中短暫而又燦爛的兒時部落經驗，或許存在著無法切斷的聯繫。此後十年，伐伐逐漸將對故鄉與童年的個人情感昇華為對整個民族的使命感，一次又一次以妙筆描繪那個自己留戀卻早已不復存在的傳統部落，戮力於在紙上重構精采的布農世界，2006 年出版的長篇小說《玉山魂》就是一本承載伐伐情感與文化歸屬的代表作品。

《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼伐伐紀念文集》中，收入卑南族作家巴代與吳淑華所輯的〈伐伐語錄〉，細讀關於故鄉的部分，便能再次感受伐伐對原鄉無法抑制的情懷：

第一次發現『家』的後面可以接『生病』(homesick)。如果想家是一種病，那麼我已經病很久了。或許做好當下的事，應該可以算是一帖良藥吧。²⁹⁵

對於積極創作的伐伐來說，「寫作」既是當下那件該做好的事，也是尋找回家之路的方法，更是治療懷鄉症狀的良藥。雖然童年階段在伐伐一生近五十年歲月裡只佔短短十三年，卻始終是他寫作事業背後最堅實的母土。

²⁹² 伐伐的故鄉為廣原村龍泉部落，故此處應為龍泉部落之誤。

²⁹³ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

²⁹⁴ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

²⁹⁵ 巴代、吳淑華輯，〈附錄一：伐伐語錄〉，收入山海文化雜誌社編，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》(台北：山海文化雜誌社，2008，未出版)，頁 73。

二、認同轉折的人生課題

在南橫天池生活的日子，雖然沒有豐厚的物質條件，卻給了伐伐一個接觸山林魂魄的機會，甚至將這段日子形容為「生命成長歷程中最珍貴的豐收期」。他平時在幾十公里外的六龜國中住宿就學，每逢寒暑假回到天池幫忙父親工作，或者帶領弟妹遊走山林，「不過最喜歡的還是單獨進入山林的最深處探險，森林裡充滿著驚奇，有些林相和奇花異獸常讓我久久久久不能忘懷，深深覺得山林是無法捉摸的奇異精靈。」就算沒有半個朋友陪同闖蕩，大自然的力量仍源源不絕地注入伐伐的生命，稍稍撫平了離鄉之痛²⁹⁶。

國中畢業後順利地甄試保送屏東師專，這個完全公費、出路又穩定的選擇，是當年所有經濟壓力較重的學生們所夢寐以求的，但是山地師資培育政策一年只有四十五個名額，每個山地鄉僅分配一至兩名²⁹⁷，因此激烈的競爭恰能證明伐伐的優秀。巧合的是，政策剛好在伐伐入學的 1973 年 9 月改弦易轍，從此各山地鄉保送生不再由屏師集中開設師範專科山地班，改為就近至全省各師專編入普通班，高雄縣、屏東縣的山地鄉保送生則因地緣關係仍舊分發到屏師，每班平均安插四名²⁹⁸。因緣際會而與漢族學生同班相處的求學過程再度為伐伐帶來困擾，〈被遺忘的故事〉這篇代自序中，他以回憶的筆法描述與歷史老師起衝突、最後學分重修的往事：因為拿不出文字資料證明祖先並非來自大陸，只好帶著深沉的悲哀和無奈收起課本走出教室，以行動拒絕老師的中國史觀²⁹⁹；倘若當時山地班的制度仍然存在，課堂上的伐伐應該不致於如此孤立無援，但這件事也再次讓他強烈地意識到原漢之間的差異。

師專是國民教育的師資搖籃，學校的教學成敗與國民教育成效關係重大，再加上當年特殊的政治氛圍與社會背景，因此校方特別強調國家觀念與固有文

²⁹⁶ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

²⁹⁷ 本項保送制度始於 1959 年，屏東師範學校奉命每年設立一班山地普通師範科，1965 年屏師改制為五年制專科學校，每年仍設一班國校師資科山地班。全省三十個山地鄉，每年每鄉保送山地籍初中(國中)畢業生最少一人，經縣政府初試、師專複試後，接受五年之師資專業訓練，畢業後分發原保送縣籍服務。詳參台灣省政府教育廳編，《台灣教育發展史料彙編·師範教育篇(上)》(台中：省立台中圖書館，1987)，頁 156；張效良，〈如煙往事憶屏師〉，收入陳道南總編輯，《屏師校史初輯——民國二十九年至民國八十三年》(屏東：國立屏東師範學院，1994)，頁 1-6。

²⁹⁸ 培育制度轉換的決策過程與具體措施詳見宋神財，《原住民族小學師資培育政策研究——以屏師校園原漢衝突事件為中心的探討》(台北：政治大學民族系碩士論文，2008)，頁 130-139。

²⁹⁹ 霍斯陸曼·伐伐，〈被遺忘的故事——代自序〉，頁 4，收入《中央山脈的守護者：布農族》(台北：稻鄉，1997)。

化的認知養成，作為確保統治政權穩定的手段。研究者陳美如更直接點出台灣 70 年代至解嚴之前，師資培育與國家政策之間的密切關係：

學校及師範等教育機構，是國家控制人民思想與行動的主要媒介，而教師的主要功能仍停留在宣揚國家政策，故對教師的要求也特別強調愛國思想與國家意識。³⁰⁰

基於這樣的前提，師範學校在生活上以班級為主、宿舍為輔，實施軍事化的管理方式，每日作息皆按表操課；軍訓教育與訓導工作則以加強民族精神、培養愛國情操為第一要務，國父思想、三民主義、軍事知識都是教學重點內容，尤其屏師是政府遷台後最早恢復學生軍訓的八所師範學校之一，一至四年級列為必修，五年級不修軍訓但仍受軍事管理³⁰¹。保守的校園風氣、漢族國家本位的課程設計加上以「社會融合」為宗旨的同化教育政策³⁰²，於是像伐伐這樣的山地保送生被一視同仁地灌輸黨國意識形態，就如學者巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)所評論的：

過去政府的施政是將前述不同的民族文化看作單一的民族文化，並意圖用經過簡化、籠統的教育措施，讓所有不同背景的族群及其成員，在相同的教化模式中，成為擁有相同思想與行為的一群人。但是事實證明，同化政策不僅造成各族群語言文化傳承的斷層，讓許多有價值的知識遭到遺棄，使多樣性的文化資產瀕臨滅絕，民族的認同也產生錯亂。³⁰³

儘管伐伐從自己的生活經驗中逐漸察覺到布農族的獨特性，但是長期處於這種刻意漠視族群差異的教育體系之內，使他懵懂模糊的民族意識產生錯亂，師專教育反而成為認同之路的絆腳石。

伐伐曾在受訪時表示因為自己是師專生，所以漢文能力很強，求學時為了訓練對國語詞彙的書寫與認知，整本辭典幾乎都翻過一遍³⁰⁴。事實上，國民政

³⁰⁰ 陳美如，《台灣語言教育政策之回顧與展望》(高雄：復文，2009)，頁 173。

³⁰¹ 陳寶條主編，《屏師四十年》(屏東：屏東師範專科學校，1986)，頁 54-55、頁 71-72。

³⁰² 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)將原住民族教育政策的釐定與執行區分為五個階段，伐伐的求學階段屬於「社會融合時期」，同化政策較前更為明顯而徹底。詳參巴蘇亞·博伊哲努，〈以民族教育扭轉原住民學生教育的弱勢〉，收入巴蘇亞·博伊哲努、浦忠勇、雅柏甦詠合著，《「原」氣淋漓的文化論辯——鄒族兄弟的沉思》(台北：黎明文化，2004)，頁 251-252。

³⁰³ 巴蘇亞·博伊哲努，〈以民族教育扭轉原住民學生教育的弱勢〉，頁 248。

³⁰⁴ 許家真，《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》(新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006)，頁 81。

府戰後以來便持續推行國語運動，由於語言能力必須從小扎根、自國小時期開始培養，爲了確保日後的教育品質，培育小學師資的師專自然特別重視學生國語文能力的養成³⁰⁵；林清江所主持的一項國語推行成效研究也顯示，負責小學教育的師專畢業生是所有教師裡表現最好的，小學也是各級學校中說國語風氣最盛的地方³⁰⁶。根據校史資料，屏師在國語文教學上特別注重辨別字音字義字形、根絕錯字、訓練寫作技巧與精讀範文等方面，日常生活上則規定絕對講國語³⁰⁷，如此嚴格的要求爲伐伐奠下堅實的漢語基礎，讓他日後從事寫作時能夠純熟地駕馭漢字，大大減少語言轉換時的困難程度。此外，當時學校的國語文教學內容爲古今文選與中國文化基本教材，挑選標準則「盡量採用富有民族精神的作品，藉以培養我民族固有德性」³⁰⁸於是乎本身即具有薰陶功能的文學教材，在特殊時空背景之下也擎起了中華民族主義的大纛，使不分族群的學生在細心研讀以培養語文能力的同時，腦海中被灌輸的國家意識再次深化。

儘管師範教育的背景使伐伐無可避免地受到黨國意識與漢語邏輯影響，不過他並沒有盲目地全盤接受，反而積極透過課外閱讀使思考更臻深刻成熟，校園圖書館對當時的他來說，具有一種難以自拔的吸引力：

那是最奇妙的建築物，藉著書籍的力量，我可以輕易的超越時空，雲遊四海，來去古今，它讓我感覺渺小卻讓心靈豁達無礙。³⁰⁹

因爲師專時期擔任圖書館義工，喜愛閱讀的伐伐於是有機會接觸不准外借與館方忽略而未銷毀的禁書，其中最吸引他注意的要屬台灣高山族的相關資料，尤

³⁰⁵ 早在 1946 年台灣光復初期，行政長官公署便規定下學年度起省立各級學校教學一律使用國語，1947 年 5 月改組爲省政府後，又陸續頒定漸趨嚴格的國語推行相關規定。1971 年省政府頒布「台灣省加強推行國語實施計畫」，規定各級師範學校辦理學生國語能力測驗，畢業生還須通過國語文畢業統一考試，連續三次不及格者不發畢業證書；1973 年伐伐進入屏東師專前幾個月，教育部公布「國語推行辦法」，明令各級師範學校應設置國語科目，講授國語及注音符號之應用，國民小學一年級新生則應先教注音符號，以作爲語文學習的工具。詳參陳美如，〈台灣戰後語言教育政策重要措施年表〉，《台灣語言教育政策之回顧與展望》，頁 299-310；台灣省政府祕書處編，《台灣省政府公報·秋字第八期》（南投：台灣省政府，1971.07.09），頁 8；台灣省政府祕書處編，《台灣省政府公報·春字第四十期》（南投：台灣省政府，1973.02.20），頁 2。關於國語運動與教育政策的推行，可另參陳宏賓，《解嚴以來（1987~）台灣母語教育政策制定過程之研究》（台北：國立台灣師範大學三民主義研究所碩士論文，2002），頁 54-55；至於 1970 年到解嚴之前教師在國語運動中所扮演的角色，請見陳美如，《台灣語言教育政策之回顧與展望》，頁 173-175。

³⁰⁶ 林清江計畫主持，《國語推行政策及措施之檢討與改進》（台北：行政院研考會，1982），頁 276-277。

³⁰⁷ 陳道南總編輯，《屏師校史初輯——民國二十九年至民國八十三年》，頁 3-3。

³⁰⁸ 陳道南總編輯，《屏師校史初輯——民國二十九年至民國八十三年》，頁 3-3。

³⁰⁹ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是爲了尋找回家的路〉。

其是日治時期留下的老照片與漢字記錄的神話傳說。事實上，那個時代除了在竣工的小橋、通車的馬路以及慶典活動尚可看見原住民的影像之外，有關原住民的資料文獻少之又少³¹⁰。

光復初期政府爲了展現推行國語的決心，次第取消報紙、雜誌及政令公告的日文版面，1947年二二八事件發生後全面禁用日語，同年6月25日教育廳電令各縣市政府禁賣當年出版的全日文書籍，並禁止各校將已經封存及可以不用的日文書籍借給學生閱讀³¹¹，1948年要求各級學校將前述禁閱封存中「皇民化及有毒素」之圖書送交教育廳集中保管³¹²，1966年又令各校應即處理舊存日文書籍，凡有軍國主義思想者一律銷毀³¹³，是故在政府有計畫的阻擋之下，日治時期所留的台灣「高山族」資料，有很長一段時間成了不能閱覽的禁書。此外，由於國民政府服膺孫中山的「民族主義」思想，未曾想過要爲這些明顯與漢人不同的「山地同胞」賦予國家所承認保護的獨立民族地位，反而積極撤除種族藩籬以促進中華民族的整體團結，因此山地行政方面仍然貫徹一向遵循的三民主義種族平等之基本國策，採取「改善」山胞生活、「提高」山胞地位之各項措施³¹⁴；1949年5月20日實施戒嚴之後，警備總司令部隨即公佈「台灣省戒嚴期間新聞雜誌圖書管理辦法」，當中明文規定：「詆毀政府或首長、記載違背三民主義、挑撥政府與人民感情的圖書均在查禁之列」³¹⁵，以漢字記錄的原住民神話傳說因此背上破壞「民族」團結、離間「同胞」情感的罪名。1952年，台北師範學校泰雅族學生林昭明因爲「具有匪諜嫌疑」而被逮捕，而他的「叛亂罪行」居然包括：「研究及發明山地文字，建立山地文化，以便共匪佔領台灣後，即可實行蓬萊民族自治。」³¹⁶既然在風聲鶴唳的白色恐怖時期連研究原住

³¹⁰ 霍斯陸曼·伐伐，〈被遺忘的故事——代自序〉，頁4，收入《中央山脈的守護者：布農族》。

³¹¹ 陳美如，〈台灣語言教育政策之回顧與展望〉，頁132；台灣省政府秘書處編，〈台灣省政府公報·夏字〉（台北：台灣省政府，1947.06.27），頁496。

³¹² 台灣省政府秘書處編，〈台灣省政府公報·冬字第57期〉（台北：台灣省政府，1948.12.08），頁840。

³¹³ 台灣省政府秘書處編，〈台灣省政府公報·夏字第21期〉（南投：台灣省政府，1966.04.25），頁21-22。

³¹⁴ 政府早期的山地行政觀點請見台灣省政府新聞處編，〈改善山胞生活〉（台中：台灣省各界慶祝中華民國建國六十年紀念籌備委員會，1971），頁27；羅傳賢，〈基於國父民族主義之山地政策〉，《政治文化》（1986.06），頁76-77、81-82。國府山地政策的相關評論詳參謝世忠，〈形式資源的操控與競爭：非漢族羣政治運動的生成條件〉，《考古人類學刊》（1992.12），頁101；藤井志津枝（傅琪貽），〈台灣原住民史·政策篇（三）〉（南投：台灣省文獻委員會，2001），頁155-160。

³¹⁵ 台灣省政府秘書處編，〈台灣省政府公報·夏字第67期〉（台北：台灣省政府，1949.06.23），頁835。

³¹⁶ 藍博洲，〈五〇年代白色恐怖下的原住民輓歌〉，《尋訪被湮滅的台灣史與台灣人》（台北：時報文化，1994），頁83-84。亦可參考巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈第十一講 二戰後原住民漢語文學〉，《台灣原住民族文學史綱》（台北：里仁，2009），頁664-665。

民文化都變成政府羅織罪狀的藉口，原住民相關書籍被打入禁書行列，似乎也不再令人感到訝異。

少年伐伐一向認為自己的民族只有口傳記憶、而無文字系統，但這意外的機緣令他察覺，就在那些被忽略於圖書館角落、蒙上神祕面紗的禁書裡，竟然藏著日治時期老祖宗的容顏，還有一篇篇時常在長輩口中盤旋的神話傳說。更重要的是，儘管離開原生部落多年，這些白紙黑字的資料仍與小時候就在他腦海裡深深烙下的印象奇妙地融合，這項發現使伐伐當時輪廓仍有些模糊的布農族主體意識，往更為清晰而具體的方向發展：

我開始知道，我和族人是個特別的民族，雖然這樣的民族一直面對不堪的環境。我開始懷疑由外族教育系統建立起來的漢文化主體架構，是否有必要繼續全部承受？³¹⁷

長期的生活經驗與細緻的閱讀思辯使伐伐確認了布農族的獨特性，也察覺到主流社會對原住民族並不友善的事實，自此他開始檢視、省察這個由「外族」所建立的教育體系，究竟灌輸了多少一元價值觀給自己？

帶著對漢族文化主體的質疑及對本族悲劇命運的體認，伐伐從封閉且保守的師專畢業了，1978年底前往金門，展開長達兩年的軍旅生涯。在前線服役期間，恰好遇上兩岸對峙情形由「單打雙不打」轉為雙方互有默契停止砲擊的階段，讓我不禁懷疑自己究竟為何而戰？學校所灌輸的反共教育又是否白忙一場？當年軍訓教官「認識當前敵人，增加敵愾心理，消滅共匪及其同路人之毒素思想」³¹⁸的教誨還言猶在耳，隔年五月部隊卻發生「林毅夫叛逃事件」，半年多後本島又傳來「美麗島事件」的消息，親身走過這段歷史的伐伐，多年以後仍舊無法釋懷：

這兩個事件讓我改變了許多的生活態度。我心中總會浮現一個問題：是當初的時空沒有天理和公道？還是現在？雖然我早已知道：我生活的這塊土地，經常為了事不關己的外來事務而緊張、而慌恐、而犧牲。我也知道：這塊土地的真理公義有時候會在特殊時空裡以變形蟲的醜陋態勢

³¹⁷ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

³¹⁸ 陳寶條主編，《屏師四十年》，頁 71-72。

存在，失去了放諸四海皆準的普羅價值。但是我確信的是：這段奇怪的歲月我曾經過過。³¹⁹

這段文字雖然沒有明說生活態度究竟產生何種改變，但可以肯定的是，自小就透過政治手段、教育體系一點一滴植入他內心的黨國思想與反共意識，已經逐漸動搖了。

大約兩、三歲時，國民黨所組織的山地文工隊即對他的民族認同發揮影響力：「所以我還沒讀小學一年級，就知道要怎麼殺萬惡的共匪，要怎樣反攻大陸，雖然我不知道大陸在哪裡？但是我知道大家隨時隨地要準備反攻大陸。」³²⁰根據林果顯的研究，山地文化巡迴工作隊自1954年9月至1961年1月總共出隊七次，是國民黨部每年舉辦的例行性宣傳活動，隊員利用四個月左右的時間巡迴全省各山地鄉³²¹；經此反共宣傳的薰陶與催化，伐伐甚至誤以為自己也是不折不扣的炎黃子孫³²²，與兒時同伴瘋了似地學習國語。就學受教之後，踏入另一個早為政府嚴密控制以宣揚國家政策的場域，學生奉為圭臬的師長與課本還是告訴伐伐，山地人和平地人都一樣是中華民族，同心協力、保密防諜是身為國民共同的責任；師範生則肩負著一種更為榮耀的使命感，培育過程中學校不時提醒，分發之後要繼續把這種精神傳承給未來的棟樑，這樣國家社會才有希望。但從日常生活裡他一一體驗：儘管再拼命學習國語，還是會被叫成「番仔」；部落長老講述的神話傳說明明標誌了自己民族的來源，卻因為沒有文字資料而不為抱持中國史觀的老師採信；無法忘卻在圖書館塵封的角落找到布農族資料時內心的狂喜，卻怎樣也不能理解為什麼祖先的故事被列為不准閱讀的禁書？長官說在金門戍守是為保家衛國，但為什麼前線的氣氛如此詭異，倒戈、叛變的事情時有所聞？直到退伍二十多年之後，伐伐才將當年內心的真實感受形諸為文：

有人說：當兵會讓人堅強、獨立和成熟。但是「虛偽的戰地前線氛圍」、「敵後捅刀」和「敵前叛逃」的經驗和結果，確實讓我迷惑了一段時日。

³¹⁹ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁164。

³²⁰ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁161。

³²¹ 林果顯，《一九五〇年代反攻大陸宣傳體制的形成》（台北：國立政治大學歷史研究所博士論文，2009），頁109-110。

³²² 許家真，《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》，頁80。

不過我始終清楚的記得：我這個獵人的後代，曾經被帶到一個沒有獵物的假獵場，心中還充滿熱情的準備好好狩一場獵呢！³²³

歷經疑惑與迷惘，伐伐最後終於清楚地意識到，這個社會所追求的公理正義並非恆久不變，在「真理宛如變形蟲的矛盾時代」³²⁴裡，是非對錯已經不能用那套二十年來被灌輸的主流價值觀念去判斷了，而沒有獵物的假獵場也終究並非獵人後代應該停留的地方。跳脫與本族文化無關的國族信仰，嘗試以布農本位進行思辯使他猛然警醒：

我們的主體文化正被同化、正被消滅；更悲哀的是，我們全體族人無法驚覺到自己文化已陷入生死存亡的危機之中。³²⁵

此後，擔憂母體文化即將式微、滅絕的危機感，成爲一盞指引方向的明燈，帶領著他穿越長期以來被國家政策刻意混淆的民族認同；這股信念也隨著伐伐退伍回鄉，繼續傳承給部落的下一代，並且鞭策他一步一步地走向文學創作的道路。

三、寫作，為了尋找回家的路

結束軍旅生涯之後，伐伐依照規定返鄉服務³²⁶。最初執教的高雄縣桃源國小以布農族學生爲多數，因此他經常請年長的布農族籍教師利用朝會時間，向全校學生講述篇幅短小的神話故事³²⁷。教師生涯中任職學校不免經過幾番輪調轉換，但伐伐的服務對象始終爲布農族部落，這種安排使得他有更多機會訪問各地族老，聽長輩敘述由來已久的宗教信仰和祭典儀式，並爲這些布農文化的起源與精華留下記錄；他也曾爲了蒐集神話傳說與部落史話，數次前往南投縣信義鄉、花蓮縣卓溪鄉、台東海端鄉及延平鄉等幾個布農族遷移史上重要的根

³²³ 霍斯陸曼·伐伐，〈那年，我們在金門前線〉，《自由時報》(2004.02.09)，47版自由副刊。

³²⁴ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是爲了尋找回家的路〉。

³²⁵ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁162。

³²⁶ 1969年公布、1980年修正的「台灣省加強山地國民教育辦法」第十條規定：「山地鄉保送省立師範專科學校畢業之學生，應派往本籍鄉村服務，如本籍學校無教師缺額，得派往就近山地鄉服務。」詳參台灣省政府祕書處編，《台灣省政府公報·春字第四十八期》(南投：台灣省政府，1980.03.01)，頁7。

³²⁷ 許家真，〈口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族爲觀察對象〉，頁82。

據地，並與當地族人同屋而居³²⁸。畢業於師專的伐伐最後選擇轉戰文壇，而這些年來利用課餘時間進行田野調查所累積的可觀成果，一來彌補了他自小被迫遠離生長部落與文化氛圍的遺憾，二來也預先為寫作事業做最紮實的準備工作。

1995年8月7日發表於《台灣時報》的〈貝殼〉，是目前為止筆者所找到伐伐最早發表的作品，內容敘述1974年暑假到蘭嶼拜訪的往事，並與達悟族人抗議蘭嶼成為核廢料貯存場的新聞作連結³²⁹。同年8月27日與28日，伐伐發表了描述童年生活的散文——〈在女巨人褲襠下的日子〉，11月1日〈蒼蠅停留的原因〉亦於《台灣時報》刊出，旨在聲援「反瑪家水庫運動」主將魯凱知青台邦·撒沙勒(趙貴忠)，是為伐伐的第三篇作品。從這三篇早期創作可以看出，伐伐相當注意台灣各個角落所發生的原住民相關時事，同時也念念不忘那個當年迫於情勢而不得不遠離的台東原鄉，對族群事務的關懷與童年時光的眷戀成為他文學之路的起點與基調。

值得注意的是，伐伐2007年受台灣文學館之邀與鄒族學者巴蘇亞·博伊哲努對談時，曾經提到自己的第一篇作品是〈蒼蠅停留的原因〉，第二篇則是〈在女巨人褲襠下的日子〉³³⁰，2008年編輯的《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》亦沿用此說法³³¹；但事實證明伐伐的印象並不精確，正如前段所述，筆者查找資料後發現〈貝殼〉才是他創作生涯中最早的作品，〈在女巨人褲襠下的日子〉為第二篇，被誤認為處女作的〈蒼蠅停留的原因〉其實是第三篇發表的文章。相交甚深的好友巴代亦曾針對創作歷程進行提問，伐伐的回答雖然令人感到意外，卻也能為這項訛誤的產生作一註解：

因為浪漫成性，凡事不計較的伐伐竟無法正確的回答，他的文學創作究竟從哪一年開始，只在隱約模糊的記憶中，認為應該是在《台灣時報》發表的第一篇文章〈蒼蠅停留的原因〉，是為了聲援反瑪家水庫興建的文章，反諷國家憲法並非用來保護人民。³³²

³²⁸ 霍斯陸曼·伐伐，〈被遺忘的故事——代自序〉，頁5，收入《中央山脈的守護者：布農族》。

³²⁹ 按照《那年我們祭拜祖靈》與《鯨面》二書所標註的原刊出處歸納，《台灣時報》、《台灣新聞報》、《民眾日報》、《台灣日報》是伐伐最常投稿的四份報紙，然筆者查閱〈貝殼〉發表前一個月的四份副刊(1995.07.01-1995.08.06)，並沒有發現更早的作品，是故暫且推定〈貝殼〉為伐伐的處女作。

³³⁰ 陳澧州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁169。

³³¹ 山海文化雜誌社編，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁77、頁91。

³³² 巴代，〈台灣原住民作家地圖——霍斯陸曼·伐伐〉，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁77。

或許對於習慣不回頭看先前文章的伐伐來說³³³，思考下一步應該如何前進、如何繼續以文學為自己的族群盡一份心力，才是更為要緊的事。第四篇作品〈烏瑪斯的一天〉發表於1995年11月8日至9日，讀者所熟悉的那種融合布農生活智慧與神話傳說的書寫形式從此確立，並成為日後伐伐小說世界中的主流體裁，這種創作手法得力於幼時大人為他講述的各種口傳文化，而長年跋涉各地收集而來的田調成果與文獻資料，也成為寫作素材的重要來源。

穩紮穩打的準備工作為他醞釀了未來大放異彩的實力，隔年伐伐完成二十四篇新作，內容涵蓋生活雜感、布農文化介紹、布農語言智慧³³⁴與短篇小說等多種範疇，對於甫踏入文壇第二年的新人而言，交出如此亮眼的成績單實屬不易。為了爭取充裕的寫作時間，伐伐更下定決心在將滿四十歲之時，卸下傳道、授業、解惑的教師職務，盡全力朝專職作家的目標邁進³³⁵。事實上，從師專時代一路走來，他清楚地察覺到由漢族文化所掌控的教育系統，一直在使原住民的主體文化走上消融、滅絕的道路，身為布農族知識份子，當然非常想為自己的族群留下一些什麼，但是國小教師的身分卻又讓他必須扛起國家賦予的職責與使命，將部落孩童教育成統治者所期待的「國民」，這種尷尬、兩難的情況經常令伐伐覺得矛盾不已，浦忠成教授曾經這樣描寫五〇年代原住民公教體系成員的處境：

身為民族追求現代化的菁英，卻要擔負引導民族遠離、拋棄甚而毀滅其歷史記憶及生活方式的責任，這種無奈的處境，讓他們不是選擇絕對的馴化與服從，就是迴避與消極面對。³³⁶

雖然白色恐怖的年代已經遠去，但是漢族文化依舊強勢當道，像伐伐一樣的原住民教師仍然背負著「引導民族遠離、拋棄甚而毀滅其歷史記憶及生活方式」的心理壓力與精神負擔。歷史重修的往事使他深深感受到沒有文字族群的悲哀

³³³ 陳澧州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁168。

³³⁴ 1996年5月，伐伐開始為《民眾日報》的鄉土版撰寫「布農族語言智慧」專欄，至1997年10月左右陸續發表三十四則布農族諺語介紹，後來全數收入《中央山脈的守護者：布農族》，發表日期詳見〈附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表〉，頁204-206。

³³⁵ 關於辭去教職的年份，伐伐曾在接受訪問時表示是1995年，山海雜誌社編輯的紀念文集當中則出現1996年的說法，身兼好友與研究者身分的魏貽君認為伐伐是在將近四十歲之時辭職的，本文採取魏貽君較為保守的說法。詳參董成瑜，〈霍斯陸曼·伐伐 重拾自信擁抱布農〉，《中國時報》(1997.03.13)，38版開卷周報；山海文化雜誌社編，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁4、頁91；魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，頁122。

³³⁶ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，〈序論：國家與原住民族文學史〉，《台灣原住民族文學史綱》，頁4。

和無奈，既然主流社會沒有給口傳文學任何有利的生存機會與發展空間，原住民文化只好藉著文字書寫來保有傳承與延續的可能，也是幫助族人恢復自信與尊嚴最好的途徑，因此任教二十幾年之後，他毫不留戀地辦理提前退休，從此心無旁騖地以「布農族作家」的身分撰寫「布農族文學」³³⁷。

如前所述，早在發表單篇作品前，伐伐已經開始進行口傳文化的田野調查工作，辦理退休後有感於市面上缺乏布農族神話傳說的專書，隨即著手整理、改寫這些來自各部落的故事，在引起閱讀興趣的考量下增添人物、情節與對話，賦予原先情節簡單、篇幅短小的民間文學更高的可讀性，最後完成《玉山的生命精靈：布農族口傳神話故事》這本為布農孩童打造的鄉土教材，不僅獲得「教育部獎勵原住民母語研究著作——原住民傳統歌謠、神話傳說之蒐集整理、研究組」佳作獎的肯定，也讓他此後創作小說時擁有取之不盡的素材³³⁸。1997是伐伐豐收的一年，除了《玉山的生命精靈》之外，又接連出版了兩本著作：《中央山脈的守護者：布農族》原是為因應教育局相關資料的需求而編寫³³⁹，參考前行研究文獻與個人實地訪查所得，企圖展現布農族傳統社會的祭儀、歷史和文化特質，同時也為他日後融入文化觀念、部落習俗與口傳智慧的文學創作形式做足準備工作；《那年我們祭拜祖靈》則是伐伐首度將母體文化與短篇小說結合的成果展現，亦標誌著他進入作家文學創作領域的里程碑。

1998年3月霍斯陸曼·伐伐得到「吳濁流文學獎」小說正獎，這是他首度獲頒文學領域的重要獎項，寫作成績受到評審肯定的同時知名度也大大提升，文壇開始注意到原住民作家除了莫那能、拓拔斯·塔瑪匹瑪、瓦歷斯·諾幹、夏曼·藍波安……等人之外，又出現一位新的寫手。這次獲獎也使他的寫作生涯正式邁入黃金時期，一直到過世之前伐伐總計得過十數種大大小小的文學獎項³⁴⁰，幾乎每年皆有斬獲，這些榮耀不僅肯定他的文學成就，更彰顯了一位文學家對寫作持久不輟的企圖心與熱情。得獎後伐伐仍然繼續以布農族的土地、歷史與人物為主軸進行小說創作，同時接受《台灣日報》副刊主編路寒袖的邀

³³⁷ 伐伐曾在公開場合向聽眾表示他寫的不是「原住民的文學」，他也不是「原住民的作家」；他寫的是「布農族的文學」，他是「布農族的作家」。詳參魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，頁119。

³³⁸ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁168；許家真，〈口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象〉，頁78、頁83、頁98；教育部八十六年獎勵原住民母語研究著作得獎名單，2009.05.07 取自 http://www.edu.tw/content.aspx?site_content_sn=5046。

³³⁹ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁169。

³⁴⁰ 詳見〈附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表〉，頁209-218。

請，加入「非台北觀點」專欄筆陣，執筆一年共發表二十五篇散文，內容以布農族文化介紹及原住民相關議題的省思為主³⁴¹。此外，他也開始嘗試參加各種類型的文學活動，和其他原住民作家近距離接觸、交流之餘，關注的範圍與眼界逐漸擴大：

參加活動之後，接觸面突然變大、變複雜，認識了很多人，我才知道什麼叫做「原權運動」，才看到他們這些人為了吳鳳、為了正名在外面衝撞。我開始感受到都市原住民為了本身權益而展開衝撞體制、不再沉默的英勇表現。這讓我感到十分振奮，但是我思索著一個問題，原住民精神除了抵抗、控訴之外，是否還有其他更睿智、更有效的方法？³⁴²

以往都在鄉間部落生活、服務的伐伐，總單純地認為寫作就是「說故事」，與那些胸懷大志、滿腔熱血的原住民都會知識份子接觸後，才開始嚴肅思考文學創作的意義：自己究竟爲了什麼目標而寫作？自己的作品又能爲布農族做些什麼？原住民文學除了抵抗與控訴之外，還有其他路線嗎？此後的寫作事業又應該採取什麼態度來進行呢？

幾經思索，他領悟到世界上真正偉大的藝術品通常都沉默不語，只要靜靜地在角落展現自己的完美，總有一天識貨的人會前來駐足欣賞，因此伐伐告訴自己：「寫作的態度就應該像藝術品一樣，做出美妙的事物在那邊，如果有人要看、欣賞，我的目的就達到了。」³⁴³既然相信優秀的作品不需揮手吶喊也能使讀者尊重，於是他將全副精力貫注於寫作之上，致力於用文學創作來展現自己族群光明的一面；原住民是這片土地最初的主人，只要保持不卑不亢的氣度與自信，必會得到尊敬。如此做法當然不是否定原運出身的第一批作家，伐伐承認那種以爭取發言權、表達訴求、控訴壓迫爲主的文章，對長期處於弱勢的原住民族群來說確有其貢獻，但這並非他所屬意的個人路線：

原住民是需要這種的文學力量，也必須有人這樣做。既然他們做了，我就覺得我不用再寫這種文章了。³⁴⁴

³⁴¹ 詳見〈附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表〉，頁 209-213。

³⁴² 陳澧州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 174。

³⁴³ 陳澧州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 175。

³⁴⁴ 陳澧州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 175。

經過筆者統計，伐伐寫作生涯裡發表過的作品，不分長短洋洋灑灑共有一百多篇，但其中針砭時事、描述社會不公的部分不及十分之一，發表時期亦集中於1998年以前，除了先前所提〈蒼蠅停留的原因〉之外，〈失去焦距的鏡頭〉諷刺躲在鏡頭後面操弄原住民形象的外來者、〈沒有哭泣權利的族群〉一詩哀悼疑遭警察毆死的賽夏族女子、〈死亡證明書〉控訴漢人足以滅族的「失當政策」，這幾篇與重大原住民議題對話的文章，大多以暗諷或隱喻的手法呈現，很少直接從被殖民者的悲情角度出發，至於力道最強的〈死亡證明書〉，伐伐曾經向朋友坦承寫得太白，自己並不喜歡，因為文學應該要有美感在其中³⁴⁵。

2007年底，伐伐入選「誠品好讀」年度注目作家，接受編輯室採訪時他重申自己的寫作立場：

原住民的確遭遇許多不公不義，但是，若文學是一種力量，我寧願把族群美好的一面表達出來。³⁴⁶

事實上，主流社會的價值觀確實戕害了原住民文化的傳承體系，使得古老的生活方式逐漸被遺忘、同化，甚至可能在未來某天面臨完全消滅的絕境，但因為認清「拒絕遺忘是原住民知識份子的時代使命」³⁴⁷，於是在別人著眼於黑暗面而往外衝撞的同時，他卻選擇反身面對部落古典。不僅致力於挖掘探索自己族群的文化精髓，並且將屬於布農族的美好記錄保存於小說的文本內裡，在歷史的縱深之中向上仰望祖靈、向下延續傳統，使最古老的素材擁有返本開新的生命，進而藉助文學的力量展現出來，因為「祖先累積的智慧和美好的歲月，不應只是在部落裡流傳和吟詠。」³⁴⁸。抱持著不讓後代子孫忘本的寫作信念，伐伐一面參與文壇的各項活動，一面持續積極創作，撰寫《黥面》的過程中一共獲得六項文學獎的肯定，使得這冊短篇小說集就另一層意義而言，亦可視為他的「得獎作品集」，不光向讀者詔告寫作事業的嶄新階段，也為原住民小說開啓新的一頁。文學評論家彭瑞金所寫的序文指出，伐伐的小說特質在於與母體文化緊密連結，並且充分展現了原住民對台灣生活的主體性與主人自覺，雖然《那一年我們祭拜祖靈》和《黥面》都有結構鬆散、不夠系統化的缺點，但他深信：

³⁴⁵ 吳淑華，〈怒山〉，2008.11.28 取自 http://tawwww.com/vava/Article_Show.asp?ArticleID=613 伐伐的文學殿堂網站(2008.11.03 發表)。

³⁴⁶ 林欣誼採訪，〈注目作家 47：霍斯陸曼·伐伐〉，收入誠品好讀編輯室主編，《好書 Good Books：100x100 Must Read》（台北：誠品，2008）。這很可能是伐伐過世前所接受的最後一次專訪，但遺憾的是他來不及看到這本2008年初出版的小冊子問世。

³⁴⁷ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁175。

³⁴⁸ 霍斯陸曼·伐伐，〈塑造玉山精靈的圖騰——代序〉，《黥面》，頁13。

以霍斯陸曼·伐伐短短作齡顯現的創作功力，一定能夠寫出一部以統合玉山生命精靈世界為主軸的玉山生活史詩來。³⁴⁹

五年之後，台灣文壇終於迎來了彭瑞金當年大膽預言的「玉山文學時代」，長篇小說《玉山魂》果然帶領台灣當代原住民族文學跨入「長篇小說」與「史詩格局」的創作領域³⁵⁰。更令人欣喜的是《玉山魂》出版一週之後，伐伐又以《怒山》的寫作計畫再度獲得國藝會第四屆「長篇小說創作發表專案」補助³⁵¹。是的，因為發現歷史無法停下，於是伐伐決定將原本的寫作計畫擴大為三部曲式的布農史詩，亦曾向同為 Bunun(布農，原意為「人」)的年輕作家乜寇·索克魯曼透露：

我還有三本書要寫呢！那三本寫完，我就對得起我們 Bunun 了，死也無遺憾，而且 Bunun 應該都要感謝我！³⁵²

從豪氣千雲的語氣中可以明顯感受到，他對這項文學工程充滿了使命感與自信心，彷彿完成此樁心願後這輩子便再也沒有遺憾，同時也確信這樣的史詩式書寫必然能為自己的族群留下美好的見證，並且傳之久遠。在伐伐的構想中，圍繞部落中心而開展的《玉山魂》只是第一部，第二部《怒山》將以抗日事件為主軸，第三部《高山大河》則預備鋪陳國民政府接管台灣後的階段，他矢志要用這三部長篇小說，呈現布農族不同時期所面臨的困境與族人的喜怒哀樂³⁵³。

《怒山》以 1932 年 9 月所發生的布農族抗日行動「大關山事件(檜谷事件)」始末作為背景，伐伐的大伯公塔魯姆、祖父蘇巴里庫次兄弟共四人因為參與襲警行動，於 1933 年與另一發起者拉馬達辛辛父子五人一起遭警方逮捕殺害，幸虧當時伐伐懷孕的祖母與年幼的四叔公逃過一劫，後來伐伐的父親又平安出生，否則霍斯陸曼家族恐怕將從此滅絕於山林³⁵⁴；事件平息後，族人被迫由原

³⁴⁹ 彭瑞金，〈迎接玉山文學時代的來臨——序《黥面》〉，《黥面》，頁 5。

³⁵⁰ 劉智濬，〈台灣原住民文學概述〉，《2007 台灣文學年鑑》，頁 67。

³⁵¹ 國家文化藝術基金會，〈第四屆長篇小說創作發表專案獲補名單公佈〉，2009.01.16 取自 http://www.ncafro.org.tw/Content/supportnews-content.asp?Ser_No=1063 國家文化藝術基金會網站 (2006.12.26 發表)

³⁵² 乜寇·索克魯曼，〈永遠的玉山魂！〉，《印刻文學生活誌》(2008.02)，頁 127。

³⁵³ 林欣誼採訪，〈注目作家 47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

³⁵⁴ 「大關山事件」詳細經過可參霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 131-156；楊南郡·徐如林《最後的拉比勇：玉山地區施武郡群史篇》(南投：玉山國家公園管理處，2007)，頁 268-276；淺野義雄，〈大關山蕃害事件の顛末〉(余萬居譯)，《台灣警察時報》(1933 年)；瀨野尾寧，〈大關山事件始末〉(余萬居譯)，《台灣山岳》(1933.11)，頁 35-49；後兩份資料現典藏於中研院民族所圖書館特藏室。九位遭日警逮捕的族人照片請見淺野義雄，〈大關山蕃害事件の顛末〉(余萬居譯)，頁 127；毛利之郡，《東台灣展望》(葉冰婷譯)(台北：原民文化，2003)，

來居住的坑頭社遷往位於山腳下的龍泉部落，也就是伐伐的出生地，以方便日警控管。

伐伐始終不敢遺忘這段壯烈的部落歷史，他曾經數次在作品當中提到「大關山事件」，譬如 1995 年〈在女巨人褲襠下的日子〉、1996 年〈失手的戰士〉、1997 年〈部落小丑〉、1999 年〈塔魯姆與大關山事件〉；與事件互有牽連的族人姓名：塔魯姆、塔妮芙、烏瑪斯、比薩如、伐伐、舒巴里、霍松、拉護、瑪拉絲、撒利浪……等³⁵⁵，也屢屢出現在所創作的文本當中，儘管他從未直接點明自己與筆下的事件、人物間究竟有何千絲萬縷的關聯。學者魏貽君亦曾表示：

對於這段家族史實，除非是對親近或熟識的朋友，否則伐伐不太願意主動談起，即使是在具有家族史詩「前部曲」意義的《玉山魂》全書，也不見他提及隻字片語，使得若干研究者以為伐伐的《玉山魂》是抽離歷史、架空世界的布農族生命祭儀之作。³⁵⁶

向來低調的伐伐原本就不喜歡將自己的身世背景放在檯面上討論，幸好紀念文集中選輯了一些朋友記下的片段語錄，讀者總算可以藉此窺見他創作《怒山》時澎湃激昂的內心獨白：

◎故鄉的山林是指南橫公路(屬台東縣段)，因為我祖父居住地就在啞口隧道的下方，所以發動大關山事件是很自然的事情。

◎大關山事件讓我的祖父四兄弟全被日本人殺光，祖靈保佑，我老爸是遺腹子，否則我們這一氏族霍斯陸曼就滅絕了。

◎這也是我必須繼續寫《怒山》的原因，而且我是有備而來。

◎我寫作只是為了說我布農族的故事。《怒山》是為了替我祖父四兄弟及老爸與天地眾神講理而已。

◎要好好寫完《怒山》，去年進度慢，像《玉山魂》一樣，越來會越順。

頁 110。

³⁵⁵ 塔妮芙、烏瑪斯、比薩如、伐伐屬於塔魯姆家族；舒巴里、霍松、拉護屬於拉馬達辛辛家族；瑪拉絲、撒利浪則是事件中向日警告密的族人。

³⁵⁶ 魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，頁 123。

過世前接受《誠品好讀》編輯室訪談時，他也首度向閱讀大眾說明自己的創作進度：「目前我正在寫第二部曲《怒山》，寫到我祖父兄弟和日本對戰的親身經歷，往往憤怒得差點摔掉電腦，只好把這一段先擱一旁……。」³⁵⁸向來個性內斂沉穩的布農人居然吐出如此激動的言語，可見其憤慨與不平早已盈滿胸臆，於是他從長輩的口傳記憶出發，再用日治時期的文獻記錄與自己的訪查結果相互印證，為這段以往隱沒於日警官方報告、卻未曾從霍斯陸曼家族記憶中消失的歷史建立第一人稱的詮釋觀點，站在布農族子孫的立場追索事件的真相，無疑是伐伐身為後裔當仁不讓的任務。

就在《玉山魂》出版將滿一年之際，持續投入《怒山》書寫工程的伐伐獲得「2007 台灣文學獎」長篇小說金典獎的殊榮，第一次嘗試創作長篇小說就得獎，這對他來說想必是相當大的肯定與鼓勵，也更堅定要為族人完成部落史三部曲的信念。12月16日家人陪同伐伐一起到台南見證他文學生命裡最耀眼的一刻，上台致詞時還不忘展現一貫的自信與幽默³⁵⁹；但誰也沒料到僅僅經過兩個禮拜，他就忽然放下一切，永遠從文學與人生的舞台上退場了。伐伐驟逝的消息立刻震撼了文壇，所有的親友都感到驚訝錯愕、無法置信，明明頒獎典禮上他還那麼意氣風發、精神奕奕，轉眼間約好的小聚、一個月後的五十歲生日、寫完《怒山》的心願，通通幻化為無法實現的泡影，就連台灣文學金典獎獲獎作家所必須屢行的巡迴演說，伐伐也都將必須永遠缺席。這事實太令人難以接受，於是好友孫大川在紀念文集的序言裡，寫下他充傷感的哀悼：

他突然不告而別，而且去了一個我們永遠喚不回的地方。伐伐彷彿從我們當中蒸發了，他飽滿、有力的血肉，在毫無預警的情況下，交給了虛無……。有人說他到了天父那裡，有人相信他已回到祖靈的懷抱。但是，當我元月三日匆匆趕到池上墓園，看到的卻是裝在骨灰罈裡的伐伐。陪著家人來到新武呂溪撒下他最後一點灰燼，我知道我們的朋友真的離開了我們……。無論我們如何想像他去了哪裡？以什麼樣的形式繼續存在？伐伐已經死了的事實，卻永遠無法改變。³⁶⁰

³⁵⁷ 巴代、吳淑華輯，〈附錄一：伐伐語錄〉，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁72、頁74。

³⁵⁸ 林欣誼採訪，〈注目作家47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

³⁵⁹ 照片請見本文附錄七，頁225。

³⁶⁰ 孫大川，〈補給伐伐的序〉，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁1。

12月29日過世、1月2日火化、1月3日最鍾愛的妻子遵照其遺願，將一部分骨灰撒在他朝思暮想的台東新武呂溪³⁶¹，縱然心中有萬般不捨，親友們也只能成全不告而別的伐伐追隨祖靈回到原鄉，畢竟被迫遠離老家一直是他心中最大的遺憾：

縱然，隨遇而安是生活方式之一，但是誰願意一輩子作無根的人？故鄉的祖墳誰照顧？遺留的田園誰照顧？怎麼回答孩子們對於家鄉的問題？

362

藉由一連串的問題，伐伐內心由質疑、焦慮、無奈與自責交織而成的漂泊感躍然紙上。寫作向來是他宣洩懷鄉情緒最直接的方式，將自己關在無人打擾的書房，一面閱讀各種資料、一面回想部落生活的情景，再將浮現的靈感連綴成文，這樣的撰述歷程讓在世時不得不成為無根之人的他，彷彿重新遊走於記憶中的部落小徑，也讓靈魂找到回家的路。這樣的人生經驗使他極端不希望過世後仍為流浪之魂，多次交代家人與好友百年後要帶他重返家園，作家巴代十分明白這種堅持：「所以我了解你執意要在新武呂溪灑下你的骨灰，是因為你期盼回到屬於你家族的傳統領域，去找尋祖靈的牽索源頭，確切定位你靈魂深處一直找尋的故鄉。」³⁶³

創作《玉山魂》之時，伐伐曾向布農祖靈祈禱作品能夠順利完成，事隔數年，著手書寫《怒山》的伐伐卻彷彿看透了什麼，只是沒有道破：

我何嘗不希望以寫作為重心，否則也許死亡就從你背後一拍，說『回去了！』但寫作總有低潮……。我沒有把握，但我是個愛作夢的人，我夢想有一天，終能為我的族人完成這漫長的三部曲。³⁶⁴

也許冥冥之中早有定數，他清楚人生無常的道理，也了解死亡隨時都有可能前來拍拍肩膀，唯一能做的只有抓緊時間用生命來寫，盡力留住布農族的美好。遺憾的是老天爺這回並沒有給他完成夢想的機會，《怒山》與《高山大河》成為眾人永恆的期待，而辛勤筆耕的作家則放下一切，踏上朝思暮想的歸鄉之路。2008年1月27日，文學界在他五十歲冥誕前夕，於屏東原住民文化園區舉辦

³⁶¹ 照片請見本文附錄七，頁226。

³⁶² 霍斯陸曼·伐伐，〈在女巨人褲襠下的日子(上)〉。

³⁶³ 巴代，〈你回到家了嗎？〉，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁30。

³⁶⁴ 林欣誼採訪，〈注目作家47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

盛大的追思紀念會，會中原住民族委員會追頒「二等原住民族事務專業獎章」，肯定伐伐對族群文化所做的貢獻，眾人也以各種方式回顧並紀念作家短暫卻又光亮的一生。依照約定，「長篇小說金典獎」得主必須巡迴各地介紹作品、推廣文學，既然伐伐已經沒有機會實現承諾，主辦單位台灣文學館遂改變形式，在作家逝世半年後策劃「寫作，是爲了尋找回家的路——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念特展」，台文館三個月展期過後，又繼續在布農族人生活的主要原鄉辦理巡迴展覽，12月26日移師伐伐畢生最思念的台東縣海端鄉，將系列作品與手稿文物呈現族人眼前，部落耆老則吟唱傳統古調迎接，意義非凡³⁶⁵。本節最後以伐伐2006年的作品——〈尋找世界的盡頭〉一詩作結，相信他現已歸向玉山與祖先一同歡笑，毋須尋找、不再流浪。

〈尋找世界的盡頭〉

你來自何方？慌張的 vava！

我是 bunun，沒有人知道我來自何方？

我像浮雲，四處漂泊，穿著 bunun 的衣裳。

誰又知道，明天的天空，明天的大地；一切都藏在枯瘦的小腿中。

母親說到了玉山，彷彿是我的故鄉。

父親告訴我：有一條河，它的名字叫新武呂溪；在族人的血管中奔流了千百年。

父母還提到了被偷竊的土地，上面埋著我赤腳的童年。

我問父母

玉山的天空，是否值得歸去？

誰又知道：明天的天空，明天的大地？

路在無止盡中漫長，像一條不安的直線。

我將不停的流浪，一直到世界的盡頭。

那裡應該有祖先留下來的歡笑。³⁶⁶

³⁶⁵ 鄭雅雯，〈探尋「回家的路」——側記「布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念特展」〉，《台灣文學館通訊》(2008.08)，頁 52-55；黃力勉，〈悼原民作家伐伐 故鄉展手稿〉，《中國時報》(2008.12.27)，a12 文化新聞。

³⁶⁶ 霍斯陸曼·伐伐，〈尋找世界的盡頭〉，2008.11.06 取自 <http://tawwww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=908> 原住民族文學院網站(2006.11.14 發表)；手稿照片請見黃茜蓉，《霍斯陸曼·伐伐文學作品中的倫理觀念及品格教育研究》(嘉義：國立中正大學台灣文學研究所碩士論文，2009)，頁 194。

第二節 重返傳統：《玉山魂》

在母語流失、文字力量凌駕一切的現代社會裡，原住民族的口傳系統正遭受各種因素的影響而岌岌可危，目睹族群歷史即將走入傾頹之局的伐伐，早在《中央山脈的守護者》的書前自序中點明：

近幾年大環境的不變，以及眾多漢族朋友的協助和正視之下，台灣原住民似乎有走向人群的趨勢，族人也漸漸有著「與眾不同」的覺醒，但是，「自我失落」的時日過於久遠，我們竟然有著「思想不起」的悲慘困境。

367

部落耆老逐漸凋零，而年輕人縱使想要延續傳統、找尋歷史，也因為主體自覺失落的時間太長，文化早已出現斷裂與空隙，儘管民族意識已然覺醒，先前流失的祖靈智慧卻無法百分之百追回。這種「思想不起」的困境也曾經一度出現在伐伐自己身上，從小就離開原鄉部落的生命經驗，讓他特別重視孩子們族群認同的建構，經常帶著兩個女兒拜訪全島各個布農族聚居的地點，其中當然包括伐伐出生的龍泉部落，讓姐妹倆有機會親近自己的族人、懂得遵守傳統的長幼倫理秩序，用意除了提醒愛女：「我們是布農人」，更要她們知道自己來自何處。對部落氛圍的感受越多，越覺得短篇小說已經無法完整承載布農族悠長的山中歲月，不管是深度還是廣度都有所欠缺，雖然原住民族文學自九〇年代起展現了前所未有的生命力，但是創作體裁仍以短篇為主、長篇作品寥寥可數，布農族文學在這部份更是付之闕如，因此他立下這樣的誓願：「創作以布農族社會為背景，布農人文為內涵的長篇小說，除了讓世人以更多元更立體的方式一窺布農族群的全貌之外，更是筆者心中擬建立『布農族人的生活圖像』的強烈企圖心。」³⁶⁸除了以文學形式表述整個民族的心靈世界、為四百年前的台灣敷上遐想與色彩，更期待能用小說填補空白、召喚記憶，幫助迷失的族人迅速重新認識、認同自己的族群。

心中懷抱理想的伐伐在 2003 年向國家文化藝術基金會提出寫作計畫，並成功獲得首屆「長篇小說創作發表專案」補助³⁶⁹，正式展開布農族第一部長篇小說《玉山魂》的書寫工程。他十分清楚當前的社會環境會讓弱勢族群的傳統文

³⁶⁷ 霍斯陸曼·伐伐，〈被遺忘的故事——代自序〉，頁 5，收入《中央山脈的守護者：布農族》。

³⁶⁸ 霍斯陸曼·伐伐，〈文學心·布農魂〉，《台灣文學館通訊》(2004.03)，頁 82。

³⁶⁹ <http://www.ncafroc.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統。

化在有意無意之中被遺忘，是故在作品中刻意把古老的生活方式記錄下來，因為：「拒絕遺忘是原住民知識份子的時代使命。……除了拒絕遺忘我們的文化之外，也要拒絕滅絕和同化。我要讓我的孩子、家庭能夠看看曾經有個叫做布農族的族群在這塊土地上快樂平安的生活過。」³⁷⁰儘管無法放下一切回到原鄉生活，但是對部落與童年的強烈懷念、以及擔心美好歲月被後代遺忘的焦慮情緒，促使他在小說世界中建構一個重返傳統的文本空間，向世人展現祖先長久以來與大自然獨特的相處方式，告訴大家布農族曾經如此在大地上生活。全書以族人心目中最神聖的玉山作為故事發展舞台，因此 2002 年他特別參與文建會舉辦的「作家上玉山」活動³⁷¹，初次登臨布農族千百年來的傳統生活場域，緬懷先人用生命走過的痕跡；書寫過程中若遇到年代背景或習俗內容不甚清楚之處，則回到台東海端請耆老釋疑解惑，這樣的文化溯源行動，或多或少也彌補了他自己離開部落多年的遺憾。初次嘗試創作篇幅長達二十章的作品，一度讓以往寫慣短篇小說的他深覺力不從心，然而伐伐在屢屢遭遇瓶頸後寫下這樣的語句：

想到一生無功於族群，只好硬著頭皮，試圖完成；但願祖靈保佑，助我達成心願。³⁷²

也許祖靈真的聽見了祈禱，透過鏗而不捨的努力與決心，《玉山魂》總算於 2006 年 8 月正式完稿，並在同年 12 月 19 日出版上市³⁷³。

《玉山魂》以追念桃花源的筆法描繪一個布農族家庭的生活故事，透過主角烏瑪斯的成長之路，帶領讀者重新回到那個傳統、單純而又美好的年代。小說從少年烏瑪斯回憶祖父達魯姆講述神話的場景展開，交代人物背景的同時也上溯祖父年輕時開創新天地的勇氣與見識，主角與其他族親自第三章起，在達魯姆的領導之下依循千百年來的傳統生活方式，按照時序推移進行各項以「小米」為主軸的歲時祭儀，舉凡尋找耕地、開墾拋石、播下種子、驅趕害鳥、收割進倉……，每個步驟都有必須遵守的儀式與禁忌。另一方面，巫師選在青芋收成之前為部落的新成員舉辦「嬰童祭」，烏瑪斯的父親巴尼頓也帶著弟弟舒巴

³⁷⁰ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 175。

³⁷¹ 路寒袖編，《玉山散文》(台中：晨星，2003)，頁 9；伐伐登頂照片請見本文附錄七，頁 224。

³⁷² 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

³⁷³ 賴素鈴，〈國藝會長篇小說創作獎助專案 印刻簽約出版〉，《民生報》(2006.08.10)，A9 版藝文新舞台；國家文化藝術基金會，〈首屆長篇小說創作發表專案文學專書出版記者茶會〉，2009.01。

16 取自 http://www.ncafroc.org.tw/Content/artnews-content.asp?Ser_No=1064 國家文化藝術基金會網站(2006.12.29 發表)

里參加這個有生以來的第一個生命儀禮，沒有多久之後，輪到達魯姆為即將進入大人世界的烏瑪斯及同齡夥伴舉行象徵成年的拔牙儀式，緊接著一年之中最重要的打耳祭來臨，族人以忙碌又興奮的態度迎接，第一部也在此處劃下句點。

第二部一開始，舒巴里生了一場怪病、頭一天比一天痛，幸賴法力以高強的巫師取出巫石，才恢復原本活蹦亂跳的模樣。轉眼之間來到落葉時節，獵人們決定在入冬前的農閒日子舉行團體狩獵，首度被允許上山的烏瑪斯等人既期待又緊張，在獵團領袖巴尼頓的帶領之下準備物品、舉行祭儀，然後第一次親身體驗山林的美麗、神祕與不可捉摸；單獨刺殺黑熊的巴尼頓為部落取得重要獵獲，卻身受重傷不得不交出獵團領袖的職務，但是他也從此獲得英勇的稱號，美好的名聲飄入每一位獵人耳中。幾年之後，已經入山狩獵過好幾次、完全成熟的烏瑪斯，在某個春天的溪邊邂逅了少女阿布絲，確認彼此沒有血緣關係、不屬禁婚範圍之後，父親與祖父忙著籌備提親、婚禮等相關事宜，並在典禮上舉行殺豬祝禱儀式；時光隨著忙碌的生活步調匆匆流逝，年輕夫婦在整理耕地的季節裡得知懷孕的消息，在冬天的火堆旁迎接新生命的到來，烏瑪斯依照傳統為兒子處理胎衣、進行許願祭，滿月之後為嬰兒舉辦神聖的命名儀式，正式被接納為部落的一份子。雖然年邁的達魯姆此時已是風中殘燭，但是新的生命、新的希望又即將在美好的部落中展開新頁。

伐伐曾在受訪時表示：「《玉山魂》的架構就是順著一年的祭典儀式，描寫從年初到年尾的布農傳統生活。書中的主角不是一個個體，而是代表整個布農族群，他的一生從祭儀中穿過，跟著四季的腳步成長。」³⁷⁴他有意識地將布農人安排生活秩序的傳統儀式融入文本之中，歲時祭儀順從時令的交替轉換永遠循環不息，主角烏瑪斯的成長之路則是串起這些迴圈的中心軸線，隨著寒暑遞嬗穿越一個又一個人生階段、經歷一項又一項的生命儀禮。為了一次展現布農族人的生活全貌，作者並沒有採取單線直述的方式，把一年四季的各種祭儀按照時間邏輯解釋一遍就草草交差，而是利用巧妙的布局手法，把分屬太陽、月亮的兩種祭典交織呈現於小說文本當中³⁷⁵。依照丘其謙的研究成果，早期布農人幾乎每個月都有祭儀，雖然確切的舉行時間各社群稍有差異，但次序上則大致相同，例如驅鳥祭過後就是收割小米、進倉儲存的工作，入冬前則視當年情況舉行與嬰兒有關的祭典，再來才進入農閒時期³⁷⁶；然而在《玉山魂》的文本

³⁷⁴ 林欣誼採訪，〈注目作家 47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

³⁷⁵ 布農族人經由觀察月形變化來判斷農作祭儀的舉行時機，而太陽則是維護人類生命的力量，因此歲時祭儀屬於月亮，生命儀禮屬於太陽；詳參霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 50、頁 72。

³⁷⁶ 丘其謙，〈布農族卡社群的巫術〉，《中央研究院民族學研究所集刊》(1964.03)，頁 73；丘其

中，第五章達魯姆祖孫在悶熱的天氣進行驅鳥祭之後，作者卻跳過小米收穫的秋天，直接讓接續的第六章進入「讓雙腳軋裂流血的季節」，父親巴尼頓忙著帶小兒子舒巴里參加部落共同舉行的嬰童祭，第七章時序轉為「沒有農忙也沒有狩獵的寒冷季節」，暗示讀者一年即將結束，第八章則迎接另一個「螢火蟲翩翩飛舞」的夏季來臨。透過這樣的精心設計，小說人物得以突破時間限制、在短短的篇幅之內成長茁壯，第三章時烏瑪斯尚處於「Mintlindu」的少年階段，夾在童年期與青年期之間，同年參加嬰童祭的舒巴里也只是剛得到行走大地能力的一歲小孩，但是伐伐在章節安排上動了一點手腳之後，兄弟倆頓時長大了不少：第八章開篇時舒巴里已經可以和堂哥一起蹂躪滿地的花生殼，第九章更展現了獵人性格，表情認真、態度堅決地追逐庭院中的雞群，與第六章裡被父親背著完成祭典的模樣判若兩人；烏瑪斯的成長更為明顯，第八章時他「站在大人世界的門口」，即將跨越十五歲的門檻，第九章時就與同齡的夥伴們一起接受成年禮的種種考驗，距離蛻變為勇敢獵人的目標更進一步。這種時間脈絡的安排不僅讓情節顯得更為緊湊精采，讀者也能在主角們生老病死的生命歷程中，同時感受春夏秋冬的四季變換以及歷史悠久的祭儀傳統。

表面上看起來，伐伐 2003 年獲得創作補助之後才開始全心投入《玉山魂》的寫作工作，事實上卻是經過相當長期的蘊釀，豐碩成果來自於萬全的準備，要讓小說文本成為布農族人生活圖像的載體，作者必須對族群文化瞭若指掌，才能在不影響故事進行的情況之下，把各種珍貴的傳統知識適當地安插其中，除了幼年時的部落生活經驗，多年來伐伐也勤於搜羅文獻資料、採錄神話傳說，正如他所言：

我對布農文化之所以那麼熟悉，可能是我有蒐集原住民的史料和閱讀的習慣。在平常的生活中，我比較喜歡跟老人在一起。因此我比較容易從老人的記憶中得到被隱藏的古老故事。所以懂事以來，無形之中，我就擁有很多的有關自己族群的寫作材料。雖然《玉山魂》我寫了一年半，但是實際上我所準備的資料，搞不好在年輕的時候就隱然成形，只是我本身沒有深刻的察覺罷了。³⁷⁷

若與伐伐初期的作品加以對照比較，便會發現《玉山魂》的前置工作的確很早就已經展開：小說第一章達魯姆說了篇幅長達六七頁的蛇蟹大戰故事，讓孩子

謙，〈布農族丹社群的歲時祭儀〉，《民族社會學報》(1976.06)，頁 63-69。

³⁷⁷ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 186。

們聽得津津有味；烏瑪斯在第三章的開墾季節中，從大人的話裡得知老鼠是懶惰的女人所變、族人與蛇族原本是關係親密的好友，這三則神話其實都可以在第一本著作——《玉山的生命精靈》當中找到。1996年起伐伐將田野調查所收集的布農諺語整理發表於報刊，這些後來收入《中央山脈的守護者：布農族》的智慧結晶，在《玉山魂》的各章也可以看見蹤影：例如第41頁達魯姆以「不孝子死後糞蟲會穿身」來說明孝順的重要；第158頁烏瑪斯在摔角場邊觀戰時，忍不住想起「凸出來的樹，常被雷電打斷」的真理；第286頁老人嚴肅的訓斥年輕人「不要學著蝸牛的樣子去幫助別人」。正因為靈活運用布農典故，使得《玉山魂》當中處處閃耀著祖先的睿智光芒，也說明資料收集方面伐伐確實著力甚深。

傳統信仰上布農人抱持「萬物有靈」的觀念，認為自然界的一切事物都擁有精靈，宇宙則是由 Bunun(人)、Hanito(精靈)、Dihanin(天神或自然現象)共同組成，布農人利用眾多且繁雜的祭典儀式作為三者之間的溝通管道，一旦遭遇人類力量所無法掌握控制的事情，就以虔誠的態度向 Hanito 或 Dihanin 許願祈求，形成一種「時時有祭儀，處處有祭儀」的特殊宗教景觀³⁷⁸。筆者整理歸納之後發現《玉山魂》中的祭儀書寫相當豐富³⁷⁹，除了基本的歲時祭儀、生命儀禮與狩獵祭儀，作者還觸及較為特殊的巫系傳統和治療儀式，可以看出想要經由文學形式全面觀照這項傳統文化的企圖心，第一部主要敘述種植小米的相關儀式，間雜嬰童祭與穿耳洞、拔牙兩項成年禮儀，還有每年最重要的打耳祭；第二部的焦點轉移至巫師與狩獵，舉凡學巫過程、驅魔祓除、治病驅鬼以及狩獵前後必須舉行的儀式都一一在小說中呈現，文本最後描寫了結婚、生子與小孩滿月等等人生重要大事，留下了一個生機盎然的結尾與開創新局的伏筆。伐伐之所以能將布農人繁複多元的祭儀文化清楚掌握，並在其間穿針引線、填補想像，得力於事前對相關文獻的搜集與研讀，諸如年代最早的《蕃族調查報告書·第六冊布農族前篇》，或是丘其謙、黃應貴等人類學家針對各社群的系列研究成果，都是主要參考資料來源，作者以本族人的身份與立場整理歸納之後，再與自己實地訪談所得互相印證、補充，這些初步成果部份已經收錄在《中央山脈的守護者：布農族》第二章，作者以上述資料作為骨架，再用文學性的筆法寫入《玉山魂》之中。好比小說第一部第十章提到的打耳祭儀式，在丘其謙《布農族卡社群的社會組織》第三章、〈布農族丹社群的歲時祭儀〉兩篇文章裡，以及黃應貴《東埔社布農人的社會生活》的第七章都可以找到類似記載³⁸⁰；第

³⁷⁸ 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁47-49。

³⁷⁹ 請參〈附錄六：《玉山魂》祭儀相關情節表〉。

³⁸⁰ 詳參丘其謙，《中央研究民族學研究所專刊之七——布農族卡社群的社會組織》(台北：中

二部第一章關於治病以及學巫的過程，是從丘其謙〈布農族卡社群的巫術〉、〈布農族郡社群的巫術〉兩篇研究報告轉化而來³⁸¹；第二部第十章婦女懷孕生產過程，以及嬰兒出生後的各項儀式，也是脫胎自丘其謙《布農族卡社群的社會組織》第四章的研究資料³⁸²，如此周全的前置作業顯示《玉山魂》的成功絕不是僥倖，動筆之前伐伐早已投注多年心力在其中。

寫作素材收集妥當之後，要將這些母體文化轉換為文學形式來表現也並非一蹴可幾，事實上伐伐曾經走過很長一段摸索時期，以鏗而不捨的態度一再試驗與修改，最後才能成就二十章文氣一貫、首尾相連的《玉山魂》。根據筆者的分析對照，包括書前自序〈變調的記憶〉、第一部第五章〈趕鳥的季節〉與第六章〈風中的芋頭皮〉，以及第二部第九章〈綁茅草結的季節〉、第十章〈生之祭〉，都曾以同樣的篇名在報刊上發表過³⁸³；第一部第三章〈開墾祭〉是由1997年發表的〈金黃小米高高掛山坡〉一文擴寫而來，第一部第十章〈打耳祭〉中的祭典步驟及儀式場景，和1996年發表的〈那年我們祭拜祖靈〉相當雷同，第二部第四章〈圍獵〉跟第五章〈與黑熊同名的獵人〉中緊張刺激的狩獵行動，與1996年發表的〈與黑熊同名的獵人〉亦同時擁有「繼承」關係。除此之外，《玉山魂》97-98頁孩童快樂嬉戲的畫面，曾經出現在1995年伐伐回憶自己童年生活的文章——〈在女巨人褲襠下的日子〉，206-207頁布農人從黑熊那裡學來的飲食禁忌，化用了2006年發表的〈黑熊的智慧〉，260-262頁獵隊返家前要向山林深處呼喊獵人之名的情節，其實來自於1999年〈等待靈魂〉一文。經過比對之後可以發現，《玉山魂》全書大約半數的章節皆有「前身」，發表時間分布於1995年到2006年間，幾乎橫跨了伐伐整個文學生命，這些前行作品也幾乎都收進《那年我們祭拜祖靈》和《黥面》，雖然現在將這兩本短篇小說集視為《玉山魂》的「嘗試集」不過是種後見之明，但從這個角度進行觀察，才能看出這部「史詩格局」的長篇小說，其實是伐伐個人寫作功力十餘年來的累積。

彭瑞金指出伐伐創作之前對族群文化遺產所做的總整理工作，已然重新建構布農人的傳統生活圖像，這樣獨特的準備歷程使得他的小說和母體文化緊密連結，擁有源源不絕的書寫題材，也充分展現布農族人對台灣這片土地的主

央研究院民族所，1966），頁24-32；丘其謙，〈布農族丹社群的歲時祭儀〉，《民族社會學報》，頁60-63；黃應貴，《東埔社布農人的社會生活》（台北：中央研究院民族學研究所，1992），頁248-249。

³⁸¹ 詳參丘其謙，〈布農族卡社群的巫術〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，頁77；丘其謙，〈布農族郡社群的巫術〉，《中央研究院民族學研究所集刊》（1968.09，第26期），頁42-55。

³⁸² 詳參丘其謙，《中央研究院民族學研究所專刊之七——布農族卡社群的社會組織》，頁46-48。

³⁸³ 本段提及的前行作品發表資訊，請自行參閱〈附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表〉，頁203-216，不另加註。

人氣度，在文學作品中展現祖先的生活智慧儼然成了他最莊嚴的文學使命³⁸⁴。

《玉山魂》2006年底問世之後，隨即被隔年出版的《2006 台灣文學年鑑》列為年度「焦點人物」之一，編者認為這本書想要表達的正是以「玉山」為聖山的布農文化之「魂」，伐伐以其布農之眼、文學之筆，呈顯了台灣原住民文化精神樣貌之豐富多采，也為台灣原住民書寫又樹立一座新的豐碑³⁸⁵；范銘如教授在年鑑中回顧當年小說創作概況時也表示：

霍斯陸曼·伐伐在漢文書寫中加入部分的母語，反覆講述布農族的作息方式、神話、傳說、歌謠、祭典與禁忌。《玉山魂》每一章節的主要內容皆是闡揚族群生活與文化教育，間雜著對山林星野、季節作物的抒情謳歌。對布農族文化的高度自信與認同取代了早期原住民文學中常見的原漢衝突或身分危機。³⁸⁶

他們都注意到伐伐在自己所建構的文學世界裡不斷強調的「重返傳統」之向度，還有字裡行間所透露的文化認同以及族群自信。2007年7月學者浦忠成受邀與伐伐進行對談時，則從體裁去考量這本著作在文學史上的價值：「在原住民族的創作裡，這本書有著劃時代的意義，二十一世紀原住民長篇小說已經正式出現了！過去都是零星的文章，在不同作家的寫作之中出現；但是真正能用那麼大的篇幅去呈現，而且是首尾連貫一致的小說結構、完整的文學作品，我想基本上是從這本書開始。」³⁸⁷長篇小說可說是判斷一個時代的文學是否已經發展成熟的重要指標，雖然《玉山魂》從發表次序來看是台灣原住民作家交出的第三張成績單，但是謀篇佈局的規劃與文學技巧的運用都到達一個嶄新的高度。

2007年11月台灣文學館公佈「2007 台灣文學獎」獲獎名單，《玉山魂》與另外兩部作品共同獲得「長篇小說金典獎」，評審施淑稱讚伐伐筆下的布農世界是「引人注目的收穫」，文本當中不時浮現的原住民族的思維、感覺和價值判斷：「不僅豐富了台灣文學史的內涵，也驗證著台灣社會歷史發展的艱辛和不會減絕的希望」。另一位評審浦忠成也提出一針見血的意見，他將《玉山魂》看作一部精心安排的長篇故事，作者竭盡所能地讓所有傳統生活的要素進入這個刻意建構的文本空間，營造充滿布農族氣氛的場景：「這不是現在情境脈絡的部落，

³⁸⁴ 彭瑞金，〈迎接玉山文學時代的來臨——序《黥面》〉，《黥面》，頁4-5。

³⁸⁵ 顧敏耀，〈焦點人物——霍斯陸曼·伐伐〉，收入林瑞明總編輯，《2006 台灣文學年鑑》（台南：國立台灣文學館，2007），頁363。

³⁸⁶ 范銘如，〈台灣小說概述〉，《2006 台灣文學年鑑》，頁48。

³⁸⁷ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁179；對談照片請見本文附錄七，頁225。

而是已經永遠難以追回的桃花源……讀過這部小說，回到現實，會讓人心情沉重，同時思索：我們怎麼會放棄這樣的生活？」³⁸⁸伐伐遽逝之後，相關人士接連發表感傷的追悼文字，同時也對他的文學成就提出評價與意見，相交甚深的魏貽君提醒讀者，《玉山魂》並非抽離現實、架空世界的作品，而是伐伐以霍斯陸曼氏族作為模本，透過歷史小說的文學形式呈現布農族史的前部曲³⁸⁹；陳芳明教授參加追思紀念會之後寫下〈回家〉一文，緬懷這位「第一次認識」的布農族作家：

他的小說不是向壁虛構，不是閉門冥思；而是開門與山林對話，與歷史交換心靈。二〇〇六年出版的《玉山魂》，負載的是布農族歷史記憶的重量。表面上是少年烏瑪斯的成長故事，細讀之後，才知道那一部史詩，是一個族人的文化史。³⁹⁰

在文學作品中體現傳統而美好的布農精神，是伐伐始終未曾改變的信念，《玉山魂》凝聚十餘年的心血結晶，是他寫作生命中最璀璨耀眼的寶石，雖然世人無緣目睹《怒山》再創高峰，但是《玉山魂》所綻放的光芒相信不會被輕易遺忘。

第三節 祭儀、布農與文學

一、布農人：林間精靈

布農族稱「人」為「Bunun」，同時也以此作為民族自稱，他們把來自於母親的外在形體叫做「logbo」，內在則包含與生俱來的「is-ang」（本我/自我）以及左肩的「makwan hanido」（惡靈）與右肩的「mashia hanido」（善靈），善惡兩個精靈來自於父親的睪丸，因此力量相當³⁹¹。《玉山魂》中的產婆呼達斯·慕娃曾經這樣告訴烏瑪斯和阿布絲：

³⁸⁸ 《台灣文學館通訊》(2008.02)，「2007 台灣文學獎專輯」，頁 21-22。

³⁸⁹ 魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，頁 123。

³⁹⁰ 陳芳明，〈回家〉，《聯合報》(2008.01.31)，E3 版聯合副刊。

³⁹¹ 布農族對「人」與「精靈」的觀念係參考黃應貴，〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉，《中央研究院民族學研究所集刊》(1989.10，第 67 期)，頁 177-189；霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 242-246；霍斯陸曼·伐伐，〈人神合一的律法——早期布農族社會律法探微〉，《原住民教育季刊》(1996.11)，頁 63-64。以下不另加註。

我們的後代，原本都是天神面前的精靈；即將延續布農族群命脈的珍貴精靈，在未擁有軀體之前，他的名字叫做 Is-ang。在男人夜夜熱情的呼喚和女人溫柔的盼望之下，精靈帶著天神的祝福住進女人溫暖、濕潤的肚子裡，善良的女人將具有族人表徵的 logbo 作為見面禮。十個月的歲月，精靈從女人肚子的左邊移到右邊，再移往中間，最後他以 Bunun 之名走進大地，與家人一起展開曼妙的部落生活。(《玉山魂》，頁 317)

惡靈會促使人們做出違背社會規範的自私舉止，善靈則會將人的行為朝道德、利他的方向引導，當這兩股力量互相拉扯無法分出高下之時，代表意志與自我的生命精靈「is-ang」便擁有個人行為的最後決定權。這種人觀也與布農族「萬物有靈」的傳統信仰互相牽涉，人死之後「is-ang」從頭部離開身體，凶死者的生命精靈會化為惡靈、到處飄泊危害族人，善死者的生命精靈則變成善靈，有機會回到祖靈永久居住地，得到恆常保護後代的強大能力，成為祭典主持者呼喚祈求的對象之一。

每個新生兒一開始所擁有的精靈力量完全平等，不過可藉由後天的學習與訓練加以改變，小孩生活於大地的時間比較短暫，因此生命精靈的力量相對薄弱，不僅協調體內惡靈與善靈的能力比較差，也容易受到外在惡靈的引誘或傷害；成人對自己生命精靈的控制力則較強，所以能夠維持體內善惡兩種勢力的平衡，做人處事顯得穩重許多。正因為如此，每一位參加嬰童祭的小孩，都必須在祭典前晚就由父親陪同住進主祭者的家中，「因為惡靈喜歡披著夜晚的黑衣進入我們部落，傷害能力薄弱的嬰童」(《玉山魂》，頁 100)。由於精靈力量可以經由培養而增強，因此族人認為個人的身份與地位來自後天努力與事實表現，每個成員都盡量使自己的行為趨於受人褒獎的方向，以獲取他人認同，這也是傳統布農社會重視個人能力與品格養成的原因。伐伐說過在《玉山魂》的字裡行間中：「我想表達出布農族的刻苦耐勞、與山林共處的智慧、合作分享的生活……藉此告訴大家，人是可以這樣活的。」³⁹²藉由細膩的祭儀書寫，他成功地讓這些良善的品德、完美的形象與傳統的生活方式躍然紙上，重建布農族的人格世界。

成年禮中的拔牙儀式是每個少年必經的關卡，透過這個痛苦的考驗來證實自己的精靈力量已然成熟，有資格躋身進入大人的世界，成為真正的「Bunun」。小說裡的祖父為即將舉行儀式的烏瑪斯解釋：

³⁹² 林欣誼採訪，〈注目作家 47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

拔掉門牙不僅是個人生命中非常重要的儀式，也是最艱困的試煉和挑戰。一個男人若不拔牙，將無法獲得來自高山的剛強意志力，日後與敵族作戰的時候，將會失去勇氣，不敢面對敵人。你知道嗎，背對敵人的下場就是被追殺身亡。上山狩獵的時候，也將為獵物所不齒而毫無所獲；女人不經過拔牙的儀式，就會欠缺忍耐的毅力而無法從事繁複冗長的織布工作。(《玉山魂》，頁 154)

拔牙缺齒之後就會被當成大人看待，一言一行、一舉一動也將獲得族人完全的信任與尊重，相對地，行過儀式的青年若還做出不懂事的行為，也不會再像童年時期那樣被輕易的原諒，既然已經擁有掌控「is-ang」的本領，就必須要對自己的行為完全負責，為家族與部落奉獻自己的生命力量。正如達魯姆所說，男人的能力呈顯於面對敵人的勇氣以及上山狩獵的成果，其農作物的生長狀況也經常被納入評判標準，表現得越好，意味著此人從祖靈處贏得的歡心與祝福越多，可以帶領部落走向平安豐盛的未來，因此最優秀的男人才有資格主持祭典、擔任獵隊領袖：

族人的心中都有一條千年不變的信念：今年誰的農作收穫最豐盛，誰讓族親分享獵物的次數最多，他就可以帶領族人進行明年各種屬於生命及農耕的祭典儀式。因為來自神靈的榮耀豈能一人獨戴；就像陽光一樣，不可能停留在一個角落。(《玉山魂》，頁 104)

擔任獵團領袖的人，必須得神靈的允許和族人誠心的默認，才能擔任如此榮耀的職務。獵團領袖的地位不是某個家族或某個人的特權，它擁有流水的力量，順著神靈的旨意和族人的認同，流到生活能力最強大的人的身上，如此的流動已經千百年了。(《玉山魂》，頁 218)

布農族相信每個人與生俱來的能力完全相同，表現出色必定是因為他比別人更努力，因此能夠贏得族人的信任與尊敬；部落中的社會地位與領導權力並非某人或某個家族所獨有，而是輪流由能力強、成就大者掌控，這也是他們特別強調英雄主義的根本原因。一年一度的打耳祭是布農男子專屬的祭典，獵人們結束祭場的所有儀式之後便回到部落舉行誇功宴，對他們來說，這是展現自我的最佳時機：

誇功宴中的酒瓢順暢的在每一個族人之間傳遞，每一個族人盡情的訴說自己的英勇事蹟，大家藉著正式的場合，盡情的誇耀自己過人的能力，

企圖說服別人，建立在部落的崇高地位，因為個人的社會地位必須獲得眾人共同的認同，而誇功宴的儀式，就是搏得大家認同的最好機會。（《玉山魂》，頁 177）

男人透過各種方法鍛鍊自己生命精靈的力量，不僅為部落奉獻一己之力，也藉此取得祭儀活動中領導族人的地位與權力，成為大家爭相效法的典範，女人的情形則大不相同。布農族從「左惡靈」、「右善靈」的觀點衍生出一套相對應的象徵系統，女性和個人、失序、身體等概念一起歸屬於左方，相對於男性/右方代表的集體、秩序與靈魂，透過這個機制，男尊女卑的現象有了合法正當的依據，這種分際清楚地體現在打耳祭時：

烏瑪斯看到許多居家等待的婦女跟著進入屋內參加祭團活動，但是必須先讓老母雞先行入屋；因為打耳祭是男人的活動，陽剛氣非常濃厚，會將女人的精靈壓死，這對女人的生命健康非常不利。（《玉山魂》，頁 173）

既然女人的精靈力量被認為比男人薄弱，所以部落對女性形象的要求是溫柔順從、刻苦耐勞，因為「雙手比嘴巴認真」的女人才能得到全家的敬佩與愛護（《玉山魂》，頁 131）、「認真的女人永遠不會孤單，因為神靈會與你一起勞動」（《玉山魂》，頁 269），品德良好、個性勤勞的少女議婚時，家長的姿態也比較高，例如烏瑪斯的長輩前去阿布絲家表明求親意願後，其母驕傲地開口：

你們之前，早就有許多人來給我們大女兒求親啦。我們家的女兒不會在家裡枯萎的。我來說吧，我們生養的孩子是不會讓神靈生氣的，是神靈歡喜的孩子。任何事情，不論是耕地的勞動，還是廚房的工作……都能以勤勞的心靈，全力以赴，絕不像小偷樣的麻雀，聽到草兒低頭私語就躲到最陰暗的角落。（《玉山魂》，頁 299）

每對父母都希望兒子能娶勤勞認真的女子，才能隨時將家屋整理得井然有序、照顧一家大小三餐溫飽；反之，若能教養出符合社會期待的女兒，父母當然感到自豪。此外，狩獵活動結束時，女性族人需到離部落最近的山脈稜線幫忙背負獵物、迎接男人歸來，此時獵團領袖會說：「各位認真又賢慧的女人，謝謝妳們能夠過來幫忙，這幾天，我們全心全力的追逐獵物，希望妳們不要失望，依然像往常的尊敬你們的男人。這些烤過的獵肉拿去享用吧。」（《玉山魂》，頁 263）這段話完全展現了傳統的兩性思維，在狩獵儀式中盡力取得獵物是男性的責任，女人的義務則是賢慧地前往幫忙、繼續尊敬丈夫，並且接受獵人的賞賜。

除了操持家務、訓練孩童做家事，織布也是女性的職責之一，部落往往藉由這些表現來評判她們的工作能力，此外女人還必須負責祭典前的準備，以及儀式之後宴會食物的烹調工作。烏瑪斯的母親瑪拉絲是小說中布農女性完美形象的代表，重要祭典開始之前她得帶領婦女進行釀酒的工作，小心謹慎地確認所有細節都與祖先的步伐一致，接著要趁儀式尚未展開時將家中所有衣物清洗乾淨，正在縫製的衣裳也要編織完畢：

因為播種祭儀期間，洗衣服是觸犯禁忌的行為，那會讓耕地上所種植的小米被雨水沖刷倒地而死，或被山澗爆發的洪水沖走；就像洗衣服一樣。家中未編織完成的苧麻線，會在小米生長的過程中，跑到耕地上化成滿地的亂藤，佔據小米生長的空間，並且讓剛發芽的小米無法得到太陽的熱力，在陰冷中枯萎而死。（《玉山魂》，頁 67）

確定將要舉行初收小米祭之後，公公達魯姆問道：「瑪拉絲，今年種植的小米已經生長了一段很長的時間，它不會一直長個不停。所以……最近編織的衣服，妳都完成了嗎？」措詞雖然溫和，但言語背後隱隱約約可以感受到老人對媳婦的嚴格要求，瑪拉絲的回答則讓讀者了解家中女主人必須背負的重擔以及負責任的美德：「達瑪，剛剛完成，就在幾天前。……這幾天來，我就是忙著編織新衣服。許多家事都無法去做，讓大家住在骯髒的地方，我感到非常慚愧。」（《玉山魂》，頁 131）儘管擁有正當理由，但是沒能維持環境的清潔就算是女人的過失，所以瑪拉絲愧疚得抬不起頭說話。伐伐用生動的筆法在祭儀書寫中重現這些完美的「Bunun」形象，不僅對外展示了族群美好的一面，也讓自己的後裔有機會重新認識布農族的傳統人觀。

二、布農祭儀的文學載體

1. 精心雕琢的藝術品

《玉山魂》是伐伐以「挪用漢字」的方法將布農族傳統文化進行轉化改定而寫就的長篇小說，學者陳芳明認為原住民作家的這種嘗試，有兩個先天上的限制：

對於使用原住民語言的作家，要創造一部漢語的大規模作品，簡直是接受雙重挑戰；一是語言上的障礙，一是技巧上的飛躍。這位不稱職的布農族獵人，竟在最短期間克服了雙重困難。³⁹³

因為師專時期的嚴格訓練，伐伐擁有相當出色的漢語能力，不僅能夠熟練的駕馭漢字，進行布農文化的轉譯也比較沒有困難，接受許家真訪問時亦曾經表示，師專的教育背景使他能夠在書寫時運用漢文的立場，把故事講述得更為清楚³⁹⁴。正因為擁有漢語寫作的底子，伐伐期許自己的文學應該要像藝術品一樣：「世上偉大的藝術品都是以最深沉的靜默處在牆腳和街道的角落，它卻能招來千萬人駐足觀賞，留下源源不絕的驚嘆和讚美。」³⁹⁵他認為寫作猶如做出一件美妙的事物，如果有人要看、要欣賞，目的就算達到了，所以《玉山魂》書中隨處可見優美的文字與精彩的修辭，好比主角烏瑪斯的出場：

雄偉的山脈從最高處向下蜿蜒出優美的稜線。一位少年坐在邊坡上的草地，一雙黑白分明的大眼睛宛如深邃不見底的山谷，兩眼中間的鼻梁好似遠方孤傲、挺拔的山峰。優美的唇線順著紅潤的嘴唇伸展，每當嘴唇輕啟的時候，粗大整齊的牙齒猶如溪水沖刷過的白石，凶猛健壯的動物都擁有這種牙齒，一身黑亮的皮膚與泥土的色澤相近。

(《玉山魂》，頁 10)

首句運用了轉品修辭，讓原屬形容詞的「蜿蜒」二字充滿動感，其次作者擅長挪用大自然中的景物進行譬喻，在他的筆下少年的眼睛宛如山谷、鼻梁好似山峰、牙齒猶如白石，就連皮膚都以泥土作為比擬的對象，色彩的運用也相當豐富，山脈、草地是「綠色」的，眼睛「黑白」分明、嘴唇「紅潤」、牙齒像「白石」、皮膚「黑亮」，短短幾行文字就將主角的五官相貌以視覺摹寫的手法呈現在讀者眼前。此外，《玉山魂》中也經常出現相當文言的漢語詞彙，比方 104 頁與 112 頁兩度用到「皸裂」，127 頁以「無垠」和「晦暗」來描寫夜空，238 頁「水簾似的雨珠」更讓人不禁想起婉約典雅的唐詩宋詞，深厚的寫作功力令人折服。

祭儀情景的描寫也充分顯示出作者的漢語造詣，以第六章嬰童祭舉行之前眾人圍觀的場面為例：

³⁹³ 陳芳明，〈回家〉。

³⁹⁴ 許家真，《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》，頁 83。

³⁹⁵ 霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉。

身軀肥胖的人將鼓起的肚皮依靠在庭院前的矮石牆，身軀瘦小的則爬到矮石牆上觀看，大家睜大著眼睛注視著庭院中的任何動靜，就像一個候獵的獵人把所有的精神全部集中於獸徑上，深怕一個不小心就讓獵物從眼前溜走似的，加上祭典中莊嚴的氣氛，讓大家的呼吸顯得十分輕巧。……七、八位背著男嬰的大人緊跟著走出來，整齊劃一的站立在祭司的後方。圍觀的族人開始騷動起來，緊張、興奮的呼吸讓空氣飄蕩著蔬菜、獸肉、辣椒和蒜頭的味道。想擠上矮石牆的人數越來越多，原本站在牆頭上的烏瑪斯頂不住向前擠壓的人潮，應聲掉落在牆下，拍掉身上的灰塵之後，他還不忘敲打蹲在牆上的人的屁股，藉以表達不滿的情緒。(《玉山魂》，頁 105)

伐伐用獵人緊盯獵徑、等候獵物的眼神來形容眾人對祭典的期待，觀眾甚至爭先恐後地爬到石牆上以取得視野最佳的位置，儀式主角們出現時，原本莊嚴肅穆的氣氛轉為騷動，連空氣都充滿食物的氣味，烏瑪斯從牆上被擠落之後還不忘反擊的畫面相當生動，一場氣氛熱烈的嬰童祭就這樣有聲有色地重現於文本空間。對於熟悉漢語邏輯的讀者來說，作者以高明筆法營造烘托而出的氛圍相當引人入勝，很容易就順著精采凝鍊的文字進入細心編織的布農世界裡，站在兩個文化的溝通橋樑之上，語言優勢令他更容易獲得主流社會的回應與讚賞，連帶使得作品的影響力與能見度大大提高，寫作生涯中獲得的眾多文學獎項，就是最好的證明。

儘管擁有優秀的漢語能力，伐伐仍然感嘆許多事物的描述因為族人思維方式的不同以及漢字本義的差異，翻譯過程中經常面臨遺珠之憾、辭不達意的窘境³⁹⁶，但是比起其他原住民作家，他更有能力將族群專屬的文化概念用傳神的漢語詞彙呈現出來，譬如小說第 67 頁將蒸煮小米的「Haungu」翻成「木甑」；90 頁解釋鬼鬼祟祟的「Tiktik 鳥」時，除了附上學名「褐頭鷓鴣」，還加註閩南語的俗稱「芒嘴丟仔」；143 頁更把布農族獨特的祓除儀式翻為成語「代罪羔羊」，因為精通漢語背後隱含的文化背景與思維方式，他比別人更有本事在兩個差異甚大的文化體系之間勉力找出對應的表達模式，巧妙地穿梭來去。

因為離開原鄉的時間早、祭儀經驗也比較少，所以祭儀書寫中最重要的祭歌禱詞，大多取材自伐伐辛苦蒐羅而來的文獻資料，再運用極佳的寫作功力替這些質樸而白話的記錄重新賦予文學生命，比方《玉山魂》的最後一章，烏瑪

³⁹⁶ 霍斯陸曼·伐伐，〈自序〉，《那年我們祭拜祖靈》(台中：晨星，1997)，頁 6。

斯帶著初生的男嬰到野外進行「許願祭」，新手父親射出弓箭之後誦念的祝禱文係脫胎自丘其謙的研究成果，原來的民族學記錄是這樣寫的：

小孩長大後，善獵而長壽。小孩將來健康無病，獵技勝過他人。他將如天上星星樣的發亮。部落裡的人都生病時，我的小孩安然無恙。以後上山狩獵，不會在山上跌倒；引弓射獸，每射必中。在田裡種植的作物，能長得很好。獵必多獲。所養之豬、雞亦能多息。³⁹⁷

1997 年出版《中央山脈的守護者：布農族》時，伐伐將這段文字簡化為：「我的兒子長大後，一定成為勇猛的獵人，也像山一樣永遠的活在大地之上。他將在別人的孩子生病時，仍像是星星一樣的健康、發亮，往後他所做的事情都有祖靈的祝福，所有的事情都因為這個孩子而變得美好。」³⁹⁸前半段的意思與文獻記載差別不大，只是使用更為精鍊通順的語句來表達，後半段關於狩獵、農耕、畜養成果的祈求，僅籠統地以「所有的事情都變得美好」草草帶過，文字風格偏向口語化。「許願祭」的這段禱辭被寫入《玉山魂》時，則展現出不同於以往的樣貌：

Hu！在我身邊美麗又善良的男嬰兒，長大之後，必定成為一個能力最強的布農獵人。他的生命猶如山脈一樣，延續至眼睛看不到的地方。部落的人被惡靈詛咒而生病的時候，我的孩子依然健壯不會生病。孩子長大上山狩獵，不會被峭壁、深谷迷惑而跌落。他必將擁有來自天神的雙眼，瞄到哪裡，射到哪裡，引弓射獸，每射必中。孩子也帶來了許多享受不完的福氣。從此之後，家族在耕地所種植的小米，必像鍊珠一樣的碩大美麗。家中所豢養的豬、雞等動物，必像蜜蜂一樣，眾多而嘈雜。圍繞在我們身邊的惡靈必將羞愧的逃入黑裡最黑的山谷。Hu！Hu！Hu！
(《玉山魂》，頁 328)

基本的素材雖然一樣，但是表現的手法已經與人類學報告截然不同，作者將記錄中的「長壽」發揮成「生命猶如山脈一樣，延續至眼睛看不到的地方」；原文裡頭和上下兩句比較無法產生連結的「星星」，在文學化的過程中被捨棄不用，以「來自天神的雙眼」取而代之，不僅同樣具有明亮的意涵，還可以開啓下文的「每射必中」。為了擺脫平鋪直敘的形式，伐伐用山脈來展現生命的長度，以布農族傳統的鍊珠飾品形容小米的豐碩，將蜜蜂群聚的自然現象與家禽家畜串

³⁹⁷ 丘其謙，《中央研究民族學研究所專刊之七——布農族卡社群的社會組織》，頁 47。

³⁹⁸ 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 76。

聯想像，峭壁與深谷也被轉化為擁有「迷惑」人類的力量，接連運用譬喻與擬人修辭，使得內容與意象頓時變得豐富起來，祭詞末尾以「必像…一樣」帶出結構相似的兩個排比句，不僅營造出整齊的型式之美，也保留民間文學琅琅上口的特色。

除了精雕細琢的辭章意象以外，伐伐也深諳謀篇佈局的技巧，他不僅將多達二十六套的祭典儀節納入敘事結構，更信手拈來各種神話、諺語和禁忌，使得串場文字毫不枯燥、絕無冷場。《玉山魂》中經常使用延宕的敘事手法造成懸念效果，比如第一部第五章早在 82 頁便點出關鍵詞語「Pusbai hazam(驅鳥祭)」，祭典卻一直到 93 頁才正式舉行，長達十頁的篇幅中作者詳加敘述儀式準備過程以及應該遵守的禁忌，眾人好不容易在第 86 頁時啓程上山前往耕地，路上的景致與耕地的情形居然又耗去七頁的長度來描寫；第一部第九章的拔牙儀式也有異曲同工之妙，達魯姆在 154 頁便告訴烏瑪斯即將要接受此一人生必經的考驗，但是真正將牙齒拔除的情節卻在 161 頁才慢吞吞地出現，中間六頁烏瑪斯都用來回憶自己的成長之路，和同齡夥伴共同經歷過的種種，此刻就像電影膠捲般在腦海中播映，讀者必須耐著性子等待故事回到主線上，才能揭開拔牙儀式的謎底，了解布農族的傳統成年禮究竟是以什麼方式進行。這種巧妙的安排很容易激起人類的好奇心，小說中越是故弄玄虛、遲遲不將答案公佈，被吊胃口的讀者就會更想繼續看下去，捨不得放下書本，這麼一來恰好達到了作者想要的效果。

刻意安排的前後呼應情節也使《玉山魂》更增加了可看性，「完美的布農族人」達魯姆在第 33 頁時因為喪妻之痛，一夜之間喪失了領導能力，從整潔而富有活力的形象，變成心靈頹廢、衣衫不整、外表亂七八糟的老男人，跟隨的族人無不感到惶恐，直到某天，一位穿著苧麻衣裙的年輕婦女抱著受傷的孩子哭泣，童年時關於母親的記憶，以及那條與髮妻一樣、拖地時會發出「沙、沙」聲響的長裙，觸動了達魯姆的心靈開關，決心用僅剩的後半輩子全力守護家人與部落；伐伐並沒有讓這段故事僅僅成為插曲，而是安排它繼續潛伏在小說的底層，等待適當的時機再度探出頭來，第 153 頁即將成年的烏瑪斯走進祖父的起居室，作者特別將讀者的視線聚焦於置放苧麻衣飾的木櫃，夜深人靜時寂寞的老人喜歡重複摺疊那些妻子留下的衣物，在刻意製造的「沙、沙」聲響中進行個人式的悼念與回憶。另一個例子的主角則是 141 頁「初收小米祭」裡祭拜用的黑豬，雖然烏瑪斯很清楚家中豢養的豬隻最後會有什麼下場，但是親眼看到自己的童年玩伴在祭典上淒厲地慘叫哀嚎，當那道遺憾又哀怨的目光射過來，烏瑪斯只能感到愛莫能助的無奈，直到隔年的打耳祭，只要一想起為了祭

典犧牲的黑豬，心裡還是像挨了一記悶棍那樣難過，196 頁前去拜訪巫師比薩如時，還特別詢問他是否有能力幫助人們遺忘過去的悲哀？雖然慈祥的長者表示巫師無法掌控過去的歲月，但是離開老巫師的居所後，烏瑪斯似乎也放下了這樁心事，從此黑豬那雙憂傷的眼神再也沒有出現。前後呼應的技巧不僅增添閱讀時連貫與流暢的程度，更表達出小說人物們對過往的不捨與懷念，綿長的情絲交織在以祭儀書寫為主軸的《玉山魂》中，證明伐伐的寫作已經跳脫單純的「說故事」模式，而是一部深思熟慮後「經營」出來的文本。

2. 用心編纂的文化教材

國二就隨著父親離開原鄉，從師專時代在圖書館裡發現布農族資料的那一刻起，閱讀相關文獻成了伐伐建構族群認同的重要途徑，初執教鞭之時他喜歡請年長的同胞前輩為學生講述神話故事，自己也抓緊機會仔細聆聽，辦理退休後更是走遍各個部落進行田野調查，補充文獻資料的不足之處，立志為布農族的美好傳統留下文字記錄：

我以長年的記憶、老人的口述、刻意的蒐集以及看得到的文獻資料……以布農族人的身分以及族人應有的思維方式作有系統的記錄及編寫……只是對自己的族群盡點心力，並幫助自己的族人能夠迅速的重新認識、認同自己的族群，重拾祖先面對困境的那份「自信」和屬於自己的「尊嚴」。³⁹⁹

從第一本書《玉山的生命精靈》開始，他秉持著為族群找回自尊的寫作信念，以本族人的身分與角度有計畫地搜羅、篩選與統整相關資料，再轉化成有系統的書面記錄或小說文本。對伐伐來說，台東的童年生活是多年懷鄉心緒的歸結點，是他關起房門獨自一人在屏東家裡的書房構思時，腦海所浮現的那個部落圖像的原型，但是年代久遠的記憶所能提供的只是一種情感上的氛圍，難以撐起書寫祭儀的長篇巨構。

早在伐伐出生之前，政府便以「台灣省山地施政要點」與「台灣省山地人民生活改進運動辦法」兩份條文宣示「改良」山地風俗習慣的決心，1953 年「山

³⁹⁹ 霍斯陸曼·伐伐，〈被遺忘的故事——代自序〉，頁 5-6，收入《中央山脈的守護者：布農族》。

地平地化」的施政原則被正式提出⁴⁰⁰，《玉山魂》裡描述的傳統祭儀應從此刻起遭到相當程度的衝擊；在他進入小學之前政府公佈了「台灣省山地行政改進方案」⁴⁰¹，原住民行政進入「社會融合時期」，距離平地不遠的龍泉部落開始受到主流社會的影響，長輩皆以孩子會說國語為榮，在這樣的時代背景之下，儘管伐伐曾在部落生活十三年，但是親自參與過的祭典儀式恐怕不多，也沒有祭司、巫師的家學淵源背景。爲了彌補這方面的欠缺，他自述訪談耆老時：

經常主動要求他們講述布農族古老的原始宗教和祭拜儀式，我相信古代原始族群的思維方式必定以超自然信仰為中心，早期族人的生活必定時時、處處與傳統宗教、各類祭儀及冗長繁複的禁忌牽連在一起，這些必然是布農族文化的起源和精華。⁴⁰²

爲了更精準地掌握布農族文化的起源和精華，進一步印證老人的口述記憶，收集寫作素材的過程中也仔細閱讀相關研究成果，重新建構自己對布農祭儀全面而深入的知識後，才以細膩的手法撰寫《玉山魂》，或許書中的主角烏瑪斯正是刻意安排的化身，代替真實世界的作者回返部落參與那些往日未竟的重要儀式。

這本長篇部落史小說既是伐伐醞釀多年、以文學形式呈現的本族文化學習報告，同時也是擁有十多年教學經驗的他，爲讀者細心編纂的一冊文化教材，對內幫助族人重新認識自己的族群，對外則提供瞭解布農族傳統的絕佳管道。從「祭儀相關情節表」⁴⁰³可以明顯看出，每個章節都圍繞著一項中心主題，用來解釋一套祭典儀式或重要的禁忌、傳說，例如第一部第三章詳述「開墾祭」的四個步驟，第二部第三章交代出獵前所要進行的種種儀式，而且爲了完整呈現布農族人祭儀生活的全貌，舉凡歲時祭儀、狩獵祭儀、生命儀禮和巫術傳統都被囊括其中。在伐伐刻意地安排之下，《玉山魂》的一章就彷彿課本中的一個單元，各自擁有獨立的開頭與結尾，再以時序推移或小說人物的成長過程作爲承上啓下的線索，將首尾相連的各章串成一部架構完整的長篇小說。作者也在敘述脈絡中隨時插入類似教科書的「名詞解釋」用以說明重要概念，例如：

⁴⁰⁰ 台灣省政府，《台灣省政府公報·冬字第六十三期》(台北：台灣省政府，1953.12.15)，頁702-704。

⁴⁰¹ 台灣省政府，《台灣省政府公報·秋字第五十八期》(南投：台灣省政府，1963.09.05)，頁5-7。

⁴⁰² 霍斯陸曼·伐伐，〈被遺忘的故事——代自序〉，頁5，收入《中央山脈的守護者：布農族》。

⁴⁰³ 請參〈附錄六：《玉山魂》祭儀相關情節表〉。

布農族人的一生幾乎都沉浸在傳統宗教的氛圍之中。每一個日子，除了嚴守各種各類的禁忌之外，到了屬於祭典的日子更要遵守儀式的規矩，因為整個家族、整個族群的禍福以及一年狩獵農耕的成敗都決定在個人對傳統宗教的堅定態度。布農族人從懷孕、生育、命名、嬰兒時期、成長過程、病痛、中邪、學習、建立社會地位、尋找人際關係、結婚、育兒養女，直到死亡，每一個人的生命階段，都會有一長串的「生命禮俗」伴隨。為了農耕順利，族人順著天地的變化、四季的運轉展開以小米為中心的「歲時祭儀」。從開墾祭、拋石祭、播種祭、播種終了祭、甘藷祭、除草祭、趕鳥祭、收穫祭、封鋤祭、進倉祭、新年祭為止，每一個祭典，就像一條長長的藤蔓，緊緊的糾纏著每一個人的生命。

(《玉山魂》，頁 166-167)

這不僅僅是小說主角烏瑪斯對本族文化的體會，同時也是伐伐自己為整個複雜的布農祭儀系統所下的定義，他將這種「作者干擾」與故事的發展融為一體，巧妙地將儀式過程、文化意涵等「教材」包裝起來，讓讀者關注於精彩情節的同時，也順便吸收了作者企圖傳遞的真正訊息。

從敘述手法來看，《玉山魂》全書由烏瑪斯扮演學生，祖父達魯姆、父親巴尼頓、叔父霍松、巫師比薩如等長輩則輪流擔任文化導師的角色，邀請讀者和主角一同順著時序體驗各項重要儀式、學習相關部落知識。伐伐經常使用對話的方式引出每一章的「學習主題」，好比 103 頁祭典開始前，母親催促烏瑪斯：「你趕快去吧！看看達瑪和舒巴里的情形。順便學學大人以怎樣的行為進行祭典儀式。」接著才開始描寫儀式會場的熱鬧情景以及步驟程序，並透過兩位小說人物之口提醒圍觀祭典時必須遵守的禁忌：

「大家安靜下來，你們這種又吵又鬧的行為會讓神靈不敢進入我們的部落。」夾雜在人群中的老人以沙啞的聲音訓斥激動得幾乎衝動的族人。

「沒有撲殺過獵物的孩童離圍牆遠一點，誰知道你們會不會做出打噴嚏或放屁的行為，讓正在進行的儀式被迫取消。」另一個老人的咒罵聲跟著響起。(《玉山魂》，頁 105)

原本枯燥又冗雜的注意事項，在作者的妙筆之下改以活潑有趣的形象與小說一同脈動。又好比第二部第一章，烏瑪斯受大人指使前去拜訪部落巫師比薩如，打量屋內擺設後「原本害羞、內斂的心態都重新振作了起來，談話的慾望就像

浮出水面的氣泡不停的從身體的深處往上突衝，並且越來越強烈。」(《玉山魂》，頁 191)於是少年打開了充滿好奇的話匣子，連續對法力高強的巫師提出一系列的問題：

「達碼·比薩如，那顆小石子為什麼要和這些物品一起掛在牆上？」

「任何石頭都能成為巫師的巫石嗎？還是它是天地間最特別的石頭？」

「學習巫術要送東西？」

「從此之後，大家就擁有了法力嗎？」

「咒語都說些什麼？」

「都沒有休息嗎？學巫的人有那麼堅定的耐心嗎？」

(《玉山魂》，頁 191-193)

精心設計的「師生」問答一直延續到 197 頁處才稍歇，但是比薩如「老師」仍然不打算下課，作者寫道：「比薩如的精神非常好，活像有關巫師的話題可以在數個太陽和月亮底下說個沒完。接下來，他以孩童般的熱情，描述巫師以獨特的方式舉行求雨、求晴、驅鬼、防疫、招魂、尋物等的儀式。」(《玉山魂》，頁 197)這堂精采絕倫的「布農巫術概論」課程從「太陽到了部落之後」，一直上到部落小徑一地霞光、「夕陽立在泛黃的屋脊上」才暫時告一段落。伐伐以文化教材的呈現方式向眾人分享他多年來所領受的祖靈智慧，只要翻開書頁，讀者便能拾起閃耀著迷人光芒的布農祭儀知識結晶。

第五章 文學中的祭儀

第一節 祭儀書寫的意圖

一、保存即將消逝的文化傳統

奧威尼與伐伐兩人儘管擁有截然不同的生命經驗，卻都曾經背離過自己的母體文化，當他們費盡九牛二虎之力、轉了一個大彎回歸族群認同時，對文化流逝的危機感受特別深刻，強烈的焦慮促使二人對自己的族群懷抱神聖的使命感，並且不約而同地選擇文學創作的方式積極維護傳統，特別是在祭儀復振仍有許多限制的現代社會之中，期盼透過書寫能夠盡量為後代子孫保留這項祖先代代傳承的部落文化。

奧威尼擁有家族祭司和部落史官的家學淵源，原本就比一般人更有機會掌握祭儀相關的傳統知識，後來雖然在時代潮流的影響之下轉向外來宗教，又更進一步下山接受「文明」的教育，拋棄了往日繼承的傳統信仰，但是當他發現自己始終無法從全盤否定魯凱祖靈的神學教育中獲取心靈的平衡，又從好茶遷村這件事情當中意識到家園即將潰散的威脅，奧威尼終於放下都市裡的一切，轉身以最急切的心情為文化原鄉奔喪。伐伐從小就深深著迷於父母親為他講述的布農族口傳文學，這麼多年來深刻的印象仍然縈繞於腦海中，無奈國二就因為家庭因素被迫離開原生部落，優秀的他走在當時被認為最理想的求學道路上，沒想到深受國家政策掌控的師範教育，使原本就稍嫌模糊的民族意識更加混淆，但是歷史重修的事件、圖書館裡發現的禁書以及當兵時遭逢的荒謬際遇，一而再、再而三地提醒了伐伐，布農的主體文化已經陷入生死存亡的危機之中，更悲哀的是大部分的族人還沒有驚覺此一事實。兩人類似的「出走」經驗，促使他們「折返」之後都以最強烈的力道、最積極的作為挽回那些即將消逝的文化傳統。

奧威尼以整理部落族譜和口述歷史作為起點，進而身體力行地重建家屋，恢復農耕、狩獵與遵行祭典時間的古老生活方式，並且藉由擔任登山嚮導的機會，對外來遊客不斷重述古茶布安的美好傳統以及自己的不安和焦慮，終於在作家舞鶴的一記當頭棒喝之下，他把這股危機感化為寫作的動力，致力於用文

學形式保留魯凱族珍貴的精神資產。扮演伯樂角色的舞鶴深深了解作家的這種用心，不僅在《雲豹的傳人》序文中一針見血地點出奧威尼作品的珍貴之處，正是在於傳統文化細緻而動人的書寫，更在自己的作品《思索阿邦·卡露斯》裡寫道：

卡露斯先生以文字記錄族群傳統文化的工作，在因緣際會的九〇年代可能是最緊要的，我們要留給他個人時間、空間以及必要的幫助，讓他至少在十年之間完成這龐大的事業。……他不是一個「偶爾寫點東西的閒人」，他閉起眼睛來都會面對整個魯凱祖靈殷殷期盼的眼神。⁴⁰⁴

每日坐在祖靈守護看顧的石板屋中面對窗外的大武山進行寫作，奧威尼的作品其實是他親身實踐文化復興運動之後的省思與體會。伐伐起初帶著布農文化的主體自覺展開任教生涯，利用課餘時間走遍各地部落進行田野調查，不僅慰安自己離鄉多年的遺憾，更著意探索耆老記憶最深處的智慧結晶，尤其重視代表文化起源與精華的原始宗教和祭拜儀式；退休後全心投入寫作的他，首先積極地將有消失之虞的傳統知識記錄保存下來，為文學事業打下堅實的基礎，然後才開始嘗試將它們用說故事的方法表達出來，對伐伐懷有殷切期望的評論家彭瑞金，認為這樣與母體文化緊密連結的小說形式，除了提供源源不絕的創作泉源，更儼然成為他的文學使命⁴⁰⁵，從這個角度來看，他的作品事實上來自於個人鄉愁的昇華。

奧威尼曾在訪談時表示寫作的目的，是想讓族人重新體認自己生活的土地並非憑空而來，他要把許許多多的精髓再度挖掘出來，使讀者恍然大悟原來魯凱文化中還有這麼多美好的東西⁴⁰⁶。伐伐則在體悟弱勢族群的命運之後，時時擔心傳統文化會在歷史潮流中被沖散，因此刻意在作品中記錄古老的生活方式，以便達成知識份子的時代使命：拒絕遺忘、拒絕滅絕以及拒絕同化⁴⁰⁷。正因為兩位作家皆擁有保存文化的信念，是故他們的祭儀書寫作品都以傳統習俗和情節脈絡共同羅織成文的狀態呈現，不僅造就了《野百合之歌》宛若「教學手冊」的「民族誌風格」，更使《玉山魂》充滿重返傳統的企圖心，相信這些被

⁴⁰⁴ 舞鶴，《思索阿邦·卡露斯》(台北：麥田，2002)，頁 87-88。

⁴⁰⁵ 彭瑞金，〈迎接玉山文學時代的來臨——序《黥面》〉，《黥面》(台中：晨星，2001)，頁 4。

⁴⁰⁶ 王應棠，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，《山海文化雙月刊》(1995.07)，頁 81。

⁴⁰⁷ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，收入張騰蛟等作，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》(台南：台灣文學館，2008)，頁 175。

作家巧妙融入文本內裡的族群智慧，會因為精采的文學創作而獲致重生的力量。

二、為言說歷史留下文學見證

原住民族沒有文字，但是擁有豐沛而悠長的「言說」歷史，正如孫大川教授所言，歷史意識就蘊藏在幾百句典雅的祭典古調裡，在冗長的巫術咒語和禱詞中，在成串的部落與氏族系譜內，建立在族人對各項禁忌與祭儀的理解之上⁴⁰⁸，祭典儀式可以說就是祖先口耳相傳而來的歷史總合，只是身處口傳線索斷滅的時代，若想要將這些文化保存下來，書寫可能是目前為止比較理想的作法。奧威尼和伐伐都懷有「以文寫史」的企圖心，奧威尼在撰寫《野百合之歌》期間，就已經計畫好至少再寫兩本長篇小說，以三部曲的史詩形式呈現日本政權來臨前以至今日，魯凱族社會所面臨的時代變遷與考驗⁴⁰⁹，伐伐也在創作《玉山魂》的過程中察覺歷史無法停下，進而發下再寫兩本布農史詩的宏願，二部曲《怒山》原本打算交代家族參與抗日的史實、三部曲《高山大河》則預備鋪陳國民政府接管台灣後的階段⁴¹⁰，他們都努力想為口傳的悠長文化留下能夠傳之久遠的書面記錄。

1988年，母親為奧威尼述說的部落記憶激起了他重新潛回歷史雲霧的衝動，秉持著小時候從史官舅公身上學到的審慎態度，憑一己之力整理部落族譜與口述歷史，又四處向耆老請教自己不清楚的祭典知識，後來更從「把插斯」族譜轉為「把插斯」魯凱民族長久以來走過的路，期待透過文學讓年輕人有機會了解祖先的生活方式，使母語傳統斷裂的歷史擁有被傳承的可能。儘管年紀較輕，但早在1970年代初期，還不到二十歲的伐伐就從歷史老師口中意識到沒有文字民族的悲哀，更對《台灣通史》以「台灣固無史也」的說法否定原住民族言說歷史的存在而感到憤恨不平⁴¹¹，有鑑於「白紙黑字」的資料少之又少，為了為族群留下「有憑有據」的歷史、幫助「自我失落」時間過於長久以至於「思想不起」的族人，他非常清楚口傳文學必須踏向文字文學才有延續命脈的

⁴⁰⁸ 孫大川，〈從言說的歷史到書寫的歷史〉，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學，2010），頁91。

⁴⁰⁹ 陳希林，〈小說野百合 魯凱族史詩〉，《中國時報》（2000.02.21），11版文化藝術。

⁴¹⁰ 林欣誼採訪，〈注目作家47：羅斯陸曼·伐伐〉，收入誠品好讀編輯室主編，《好書 Good Books: 100x100 Must Read》（台北：誠品，2008）。

⁴¹¹ 黃鈴華編，《21世紀台灣原住民文學》（台北：台灣原住民文教基金會，1999），頁304。

機會，於是在寫作之路上致力於用小說為布農族召喚記憶、填補空白。

對他們來說，用文學為自己的族群留下見證是身為作家最重要的任務，奧威尼以《野百合之歌》記錄父親的生命史與自己的家族史，書中繁複的生命儀禮則是魯凱人數百年來未曾改變的生活方式，他多次在受訪時強調自己筆下的故事「完全真實」，沒有辦法像其他作家一般、單憑想像就將人的靈魂指引到陶醉的境界⁴¹²，儘管我們深知文學是真實與想像結合的產物，但是奧威尼的這番告白至少對讀者宣示了他為自己民族著述立傳時「唯恐沒有照實」的寫史態度，也因此他在創作《野百合之歌》的過程中，不斷陷入「歷史」與「藝術」的兩難而思索徘徊⁴¹³。一路走來，伐伐始終認為寫作是為「表現族群美好的一面」，作者必須先對自己的歷史有感情，才能寫出具有歷史情懷的出色作品⁴¹⁴，雖然布農人在山中的歲月比任何一族都要長久，遺憾的是這些世代累積的生存經驗和山林智慧，都因為傳承線索斷滅遭到被遺忘的命運，但他深信歷史可以喚醒族群過去的記憶，以文學為口傳民族寫歷史是可行的⁴¹⁵，是故《玉山魂》的撰寫事實上來自於作家肩上所背負的沉重使命：

我一直有個幼稚的想法，就是替布農族寫一些族群歷史，至少寫下我所知道的那段布農族歷史，因為如果不寫的話，布農族就完全沒有歷史的影子，等於它不曾存在過。⁴¹⁶

伐伐以這部長篇小說見證先人在這片土地上走過的痕跡，而那些古老的祭典儀式則是構成布農族生活圖像的主要內容。

在此必須特別提出的是，《野百合之歌》和《玉山魂》這兩本書寫祭儀的作品所描述的「歷史」，並非現代人習以為常、不可逆轉的「線性」時間，而是一種永恆回歸的「循環」時間，在奉行傳統信仰的年代，初民用以安排生活秩序的儀式邏輯體現了一種永恆不變的「神聖時間」，每次的宗教節慶都讓參與者重新回到「神聖事件」發生的「秘思性過去」，並且得到全新的開始⁴¹⁷；奧威尼更

⁴¹² 2008.09.17 阿禮部落訪談記錄。

⁴¹³ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》(屏東：國立屏東師範學院教育行政研究所碩士論文，2004)，頁 160。

⁴¹⁴ 許家真，《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》(新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006)，頁 94-95。

⁴¹⁵ 林欣誼採訪，〈注目作家 47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

⁴¹⁶ 陳澧州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 175-176。

⁴¹⁷ Eliade, Mircea(伊利亞德)，〈神聖時間與秘思〉，《聖與俗：宗教的本質》(楊素娥譯)(台北：桂冠，2001)，頁 116-117。

在書序中清楚解釋，原住民族依照大自然循環不息的規律而生活，山中之人從不數算年歲，而是用「出現在陽光下」的先後順序來安排長幼倫理，以「生死榮枯」的現象解釋命運與人生⁴¹⁸。兩位作家都以這種循環不息的時間輪迴為文學作品安排敘述脈絡，歲時祭儀為部落標誌出一年的時序、生命儀禮則象徵族人一生的各個階段，因此雖然他們都標榜用文學寫「歷史」，讀者在文本中卻遍尋不著日本總督府或國民政府介入部落生活的任何背景線索，因為奧威尼和伐伐兩人，其實是藉著日月遞嬗的宇宙觀為祖先曾經的美好生活留下見證。

三、尋回第一人稱的發言權利

除非實地參與祭典或者親自訪問耆老，否則原住民若想了解本族的祭儀文化，研究者留下的記錄與報告將是不可或缺的材料，特別在長者日漸凋零、母語又逐步式微的情境之下，前行研究成果既能補足瀕臨斷裂的口語傳承系統，又可幫助作家拼湊片段的田野訪查筆記。這些文獻資料最大宗的貢獻者是日治初期分批來台「踏查」的人類學家，以及專為官方展開系統性調查工作的「臨時台灣舊慣調查會」，光復後則以台大人類學系和中研院民族學研究所兩個單位為主，儘管他們努力的成果確實具有將原住民「知識化」、「文獻化」與「為政治服務」的疑慮，但是無論其如何零碎、扭曲，它們仍是原住民族群認同唯一的線索，從某種角度來說，這些材料整理的成功與否，相當程度地影響到原住民族文學之可能及其創作生命力⁴¹⁹。

伐伐還在就讀師專時就已經領略到圖書館無比的吸引力，當他意外在塵封角落發現祖宗的容顏，當時年少心靈所感受到的那股震撼，促使他日後養成蒐集研讀原住民史料的習慣；奧威尼回返好茶之前為了編輯族譜，曾經每週利用公餘閒暇到民族所圖書館查閱相關文獻，訪談時他親口坦承為那些日本學者的用心深深地感動，因為假使沒有這些遠道而來的研究人員為「祖先走過的路」留下記錄，如今原住民的書面歷史有可能是一片空白⁴²⁰。但是無論如何，這批資料畢竟是人類學家以「第三人稱」角度進行撰寫的，在描述研究對象的社會與文化特色時，有可能只為引起讀者的注意而使用過度聳動的字眼，也曾出現

⁴¹⁸ 奧威尼·卡露斯，〈面向曙光〉，《野百合之歌》（台中：晨星，2001），頁 21。

⁴¹⁹ 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫〉，收入孫大川主編，《台灣原住民漢語文學選集·評論卷(上)》（台北：印刻，2003），頁 26。

⁴²⁰ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 188。

立場偏頗、有失公正的例子⁴²¹，因此兩位作家一方面感謝前人所付出的努力，卻又在掌握寫作工具之後尋思以「第一人稱」改寫的可能。

奧威尼曾明確表示他看了中研院典藏的魯凱民族誌之後，認為這種工作還是族人自己來做會比較好，因此用類似的體裁完成《雲豹的傳人》一書⁴²²，他承認這些調查資料雖然是文學作品很重要的骨架基礎，但是整個民族的內心情感與精神靈魂卻不應該假他人之手來表達：

如果拿雞蛋來比喻，這些歷史材料只是別人幫忙打造的蛋殼，賦予裡面蛋黃生命力的工作應該要我自己來；如果連文章思想的核心都要別人幫忙的話，就愧為魯凱作家了。⁴²³

儘管《野百合之歌》仍然具有濃厚的「民族誌」性格，但是書中觸及的祭儀文化與部落知識，幾乎都出於奧威尼的家學淵源以及長期田野調查所累積的成果，作者有權自行決定要將族群文化的那個面向呈現在讀者眼前，也可以站在本族人的立場做出詮釋，與人類學家以外人角度「代為言說」的民族誌之間具有本質與目的上的差異。非常以自己族群為榮的伐伐，當年之所以出版第一本著作《玉山的生命精靈》，是因為發現書店中有其他族群神話傳說的書籍，惟獨布農族的專書付之闕如，才萌生自己編輯的念頭⁴²⁴，一開始只是為了引起閱讀興趣而嘗試增添人物、情節與對話，卻從此無心插柳地走上小說創作之路。伐伐曾公開表示他是用「布農族作家」的身分在創作「布農族文學」，希望能夠藉由充滿主體自覺的作品，幫助族人「迅速地重新認識、認同自己的族群，重拾祖先面對困境的那份『自信』和屬於族群的『尊嚴』。」⁴²⁵即使撰寫《玉山魂》時參考許多人類學家的研究成果，但是他以本族人應有的思維加以轉化改寫，並與實地訪查的結果互相參酌印證，完成一部以布農人文與儀式生活為內涵的長篇小說。

原住民作家將前行學者對祭儀文化的研究報告，用文學的方式賦予新的生命力，不僅成功擺脫研究者與報導人之間不平等的權力結構，把第三人稱的觀察扭轉為第一人稱的自我表述，更讓美好動人的族群傳統從冷僻艱深的學術報

⁴²¹ Hendry, Joy(宏德里)，《社會人類學：他們的世界》(戴靖惠、張日輝譯)(台北：弘智文化，2004)，頁 51。

⁴²² 童信智，《台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析(1980、90年代)》(台北：國立政治大學民族學系碩士班碩士論文，2007)，頁 216。

⁴²³ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 191。

⁴²⁴ 許家真，《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》，頁 78。

⁴²⁵ 霍斯陸曼·伐伐，〈文學心·布農魂〉，《台灣文學館通訊》(2004.03)，頁 81。

告中解放出來，抽離「文獻化」與「知識化」的框架，改以「自己為自己說故事」的面目現身重掌發言權利。作者同時也藉由祭儀書寫再次釐清自己的族群認同，《野百合之歌》和《玉山魂》不僅解決了原運初期「我是誰？」的焦慮，更希望後裔閱讀之後，永遠不需要再發出「我們是誰？」的疑問。

第二節 祭儀書寫的技巧

一、以靜態文本呈現動態場面

祭典儀式是同時使用「身體」與「言說」兩種方式來展現的動態文本，除了口頭吟誦之外，參與者還必須用樂舞和其他固定的肢體語言來進行神聖敘述，作家以文學作為祭儀復振的策略，雖然能夠深入描述宗教氛圍、祭歌禱辭和儀式目的種種文化概念，彌補其他社會復振方式容易流失精神內涵、僅存外在形式的弊病，卻也因為書面體裁的先天限制而必須承受樂舞和動作必然流失的後果。所幸文學是一個容許想像力馳騁的世界，以肢體實踐的動態場景僅管難以使用書面工具錄寫定，作家卻能巧妙使用譬喻、轉化、象徵與摹寫等等文字技巧，使之有聲有色地重現於讀者眼前。

魯凱人的音樂與歌聲只有在盛大的生命儀式上才會出現，例如佩戴百合之禮、婚禮和喪禮⁴²⁶，喪禮的哀樂包含曲調悲哀的悼文和雙管鼻笛吹奏的輓歌，以莊重肅穆的方式抒發對人生的感嘆，因此族人大多在活潑歡快的婚禮場合上，才會以動態的樂舞交流情感，表達對新人的祝賀之意。《野百合之歌》當然也對主角的結婚儀式多所描述，在前一晚的送別晚會上，眾人為待嫁的德伯蘭吟唱山盟海誓，除了動人的歌詞之外，奧威尼也敘述了悲喜交織的場面：「節奏和旋律隨著月光的腳步換緩緩移動，歌聲綿延不停的歌唱，歌聲慢慢地把人的情緒，帶進到人生悲歡離合的境界。」（《野百合之歌》，頁 197）即將告別原生家庭的女子端坐於歡送的人群中，專注聆聽眾人對她的不捨與祝福，在悠揚的歌聲中月亮緩緩挪移它的腳步，夜越來越深、距離婚禮展開的時間也越來越近，無論如何，新娘到底必須離家迎向新的幸福人生，相信這個歌聲舞影交織著月

⁴²⁶ 奧威尼·卡露斯，〈原住民魯凱族的音樂與祭儀〉，收入孔吉文、巴奈·母路主編《原音繫靈：原住民祭儀音樂論文選》（花蓮：原住民音樂文教基金會，2002），頁 63。

光的夜晚，會永遠銘刻在德伯蘭的心版之上。隔日的婚禮舞會則更具動態之美，全村青年都出席的盛大場面，作者是這樣寫的：

從小圈圈順左先右後，螃蟹形側著移動，從小漩渦慢慢變成大漩渦，最後，變成三層式的大漩渦，舞群猶如彩虹三種顏色。中央一群都是女性，女性後面是男性，最外面一層是獵人和英雄之舞群。中央女性一群中有新郎和新娘與他們共舞，在這一群人之中，有一兩個是過去曾經相愛而沒有緣份結合，她們的情緒在歌聲裡，婉轉唱出對他的無奈和不諒解的意味。……女性後面第二層男舞群中，也有一些人是曾經對德伯蘭有愛意過，也不斷以歌聲傳達他們心中的留戀和祝福。最外圍一層英雄舞群，他們的舞步比較輕快跳躍而雄壯。（《野百合之歌》，頁 199-200）

這是魯凱族經典的圍舞隊型，眾人依照自己的身分擇定位置，自遠處觀看猶如三層式的大漩渦，也像是擁有三種顏色的彩虹，奧威尼用淺白簡短的話語分別交代舞群中人的不同情緒，最外群的英雄獵夫由於和新人沒有往日情感的糾葛，腳步特別輕快跳躍，這樣和緩有致的樂舞與歌聲成功地透過文字傳達，彷彿要在書頁中持續到天荒地老。

布農族是個「能歌缺舞」的民族⁴²⁷，雖然舞蹈方面表現較不突出，祭歌文化卻比魯凱族豐富許多，圍繞小米生長情形而展開的各項歲時祭儀，以及狩獵方面的重要祭典幾乎都有各自搭配的音樂，數量多達十一種⁴²⁸，伐伐在《玉山魂》中當然沒有遺漏其中最具特色的「Pasibutbut」（祈求小米豐收歌）：

十二個擊殺過獵物的男人，雙手互相扶著左右兩人的腰部，圍成一個小圈圈，抬頭仰望天神居住的聖地。首先由達魯姆帶頭吟唱 Pasibutbut，其他族人按自己聲音的特色分八個音域緊跟在後，整個圈圈腳步整齊的由左向右的慢慢轉動。起初，大人的歌聲輕柔低沉宛如暖和的山風，飄蕩在深不見底的寂靜山谷，接著，歌聲順著山巒的起伏，遊走在樹林之間，穿越峭壁、山巔，最後以高亢豪邁的歌聲，突然拔高，直衝天心的最深處。內斂、沉潛的多部歌聲，彷彿是龐大的蜜蜂群為了遷移到豐饒的樂園，「喲、喲、喲」的從空中飛過；也好似聽到一道瀑布衝向高低不一的石板；發出清脆有力的美音，並隱隱哼出水滴背負彩虹拍向葉片的巧音。

⁴²⁷ 胡祝賀，《布農族的節日——射耳祭活動意義：以初來部落為例》（台東：國立台東大學教育研究所碩士論文，2007），頁 8。

⁴²⁸ 王叔銘，〈布農族祭儀音樂——祈禱小米豐收歌(Pa-si-but-but)〉，《原住民教育季刊》（1999.02），頁 70-71。

(《玉山魂》，頁 56)

這段文字首先採取白描筆法，大略介紹吟唱時的隊形與動作，接著以精湛的譬喻技巧，把原本應該無法呈現於書面的聲音形容地淋漓盡致，作家藉由山勢的高低烘托出歌曲音調的起伏，起先的低音宛如山谷之風輕暖宜人，然後順著山勢越爬越高、輕快地穿梭樹林枝葉間，最後醞釀出拔高而具有爆發力的樂音、直達天聽。根據研究文獻，布農族獨擅的「八部合音」由來有瀑布與蜜蜂兩種說法⁴²⁹，伐伐此處也依照這兩種自然現象展開聯想，並且更進一步運用擬人修辭，將蜂群遷移的目的指向「豐饒的樂園」，與「祈求豐收」的祭歌名稱不謀而合。打耳祭中的「敵首祭歌」和「祈求小米豐收歌」一樣，只有男人才有資格吟唱，但是兩者風格全然不同，勇士們收起向上天祈禱的虔誠態度，圍繞敵首展現充滿魄力的男子氣概，作者用精煉濃縮的幾句話就將儀式場景的氣氛整個襯托出來：

高亢有力、低沉雄厚、多音和諧的〈敵首祭歌〉從勇士的口中整齊劃一的響起，直衝雲霄的高音宛如老鷹撲殺獵物前的嘯聲；沉重如天邊悶雷的低音猶如威武的黑熊站在山頂上，展示代表兇猛的 V 形白胸毛，齜牙咧嘴的對著萬物怒吼，那種氣勢，讓人聽了不寒而慄！

(《玉山魂》，頁 173)

「高亢有力、低沉雄厚、多音和諧」這三個抽象的詞彙基本上已經點出了祭歌的勇武特質，但是真正讓人確切感受到「不寒而慄」氣勢的，卻是後頭幾句歷歷在目的描寫，伐伐分別將高、低音比擬為形象化的「撲殺獵物前的老鷹嘯聲」和「齜牙咧嘴的黑熊怒吼」，威猛雄壯的意境立即在讀者腦海中具體浮現。

兩位作家也都相當擅長使用細膩文字「轉播」祭儀的動態實況，在《野百合之歌》當中，奧威尼以仿若工筆的手法描述特殊的「搶婚」習俗，解說眾人的動作之餘，亦同時將儀式背後蕩氣迴腸的情韻精準掌握：

一宣布「一拉」(開始之意)高呼，就開始把新娘從她一生僅二十年住過的家緩緩拉開。此時，新郎一方用盡所有的力量一面高呼「一拉……」一步一步地走向新郎家前進。女方也用盡一切的努力不讓新郎一方得逞，每一步向前的力量，必有一股幾乎相等的力量阻止前進，因前進和

⁴²⁹ 林怡芳，《布農族射耳祭音樂之宗教與社會功能》(台南：國立成功大學藝術研究所碩士論文，2003)，頁 76。

後退反方向的力量，在中央一包新娘形成猶如長方形阿派躺在繃緊的懸架上。擁抱著維護她安全的親朋好友，不斷地高呼喊叫，他們的吶喊不僅是關心出意外，新娘隨著緩緩移動，濃濃意味著他們即將在人生裡要離別了。在高喊「一拉！一拉！一拉！」高呼尖叫中，新娘的哭泣聲猶如單管直笛在吵雜聲中繚繞，一波又一波旋律般的哭聲裡，她的心語呢喃依稀可聽。（《野百合之歌》，頁 202）

這是一段聲色俱足的婚禮高潮，勢均力敵的兩股力量分別代表男女雙方家族的迎接與不捨，在瘋狂的拉扯之中，新娘像「一包」用香蕉葉裹起的長方形「阿派」（粟米粘糕）躺在懸架之上，行進間聲聲「一拉」的高呼尖叫除了標誌眾人集中使勁的時間點，更是一種象徵別離的吶喊，新娘單管直笛似的嗚咽聲在吵雜環境中儘管顯得幽微，但她的哀傷與不安依舊如泣如訴地繚繞於會場、深深感動了觀禮人群，搶婚儀式中三方的複雜情緒都經由場景的營造與烘托被詮釋地絲絲入扣。不同於奧威尼以聲音見長的描寫，伐伐在《玉山魂》中則用了接近魔幻寫實的手法，處理獵隊耆老在山上為傷者作法的場面：

達瑪·督嘍布斯看見很多的惡鬼在工寮內外四處流竄。它們長得跟狗的外表差不多，有黃的、白的、花的。有時就站在某個獵人的身邊，有時蹲在人的肩膀上，忽大忽小；有的躲在屋角，順著屋角的形狀變得細細長長，彷彿扁成一片長長的葉子。肉香的引誘和達瑪·督嘍布斯精靈力量的召喚之下，各角落的魔鬼都聚集在傷者與爐火之間的空地上。達瑪·督嘍布斯見時機正是時候，立即從霍松和烏瑪斯手上抓起一把的白火灰往它們的身上潑撒，火灰立刻化成瀑布般的水柱沖向空地上。……邪惡的魔鬼全都在白灰之中融化得無影無蹤。（《玉山魂》，頁 254-255）

肉眼不得見的魔鬼經過長老作法後紛紛現身，它們任意變換身形、或蹲或站地流竄於工寮內外，平日人類無法察覺，此時卻藉由儀式道具和精靈能量的召喚將這些導致傷病的邪惡勢力聚集起來，一舉用象徵太陽的白火灰全數殲滅，達到治病驅鬼的目的。在現實生活中，即便巫師就站在眼前施展法力驅逐惡魔，觀眾從喃喃自語的咒文和一知半解的動作當中也很難具體領悟究竟發生了什麼事情，只能憑著一股信念將希望寄託在神祕的儀式本身，但是充滿巧思的靜態文本卻為讀者提供了深入體會箇中奧妙的契機。

二、「漢語番化」的寫作策略

雖然兩位作家都選擇以漢語來書寫祭儀，但這並不代表他們的文學創作對文字工具全面投降，既然《野百合之歌》和《玉山魂》兩部作品都有維繫傳統的企圖，作者自然希望盡量在文本中呈現獨特的族群文化，其中一個方法便是運用漢字拼讀與羅馬拼音來保留祭典相關的母語詞彙及重要概念，再於其後附加括號或插入註解來解釋涵義。此外，作者以漢語行文之時，也經常會受到自己熟悉的族群思維和母語文法影響，寫下偏離漢語習慣的句子，形成一種「怪怪」的「新語言」⁴³⁰。這樣的寫作策略正式挑戰並干擾了眾多讀者習以為常的敘述邏輯，促使漢語必須向「番語」開放，「番語」也因此介入漢語世界成為有機的一部份，受到作家「番化」的漢語不僅開展出獨特的語言生態，為原住民族漢語文學形塑最獨特而迷人的文字風格，同時也削減了作家們擔心被「工具」影響的焦慮⁴³¹。

奧威尼縱然為了體貼讀者而選用較不熟悉的漢語進行祭儀書寫，但是惟恐漢譯失去原味的他，仍然堅持保留關鍵概念與專有名詞的魯凱說法，以便族人對照參考，好比《野百合之歌》開篇時接生巫婆的出場情形：

一族中最出名的希哩哩系(Si-lhilhisi，巫婆)……她頭上戴著黑色的裹頭包帶(Tai-tharare)，額頭上排列著整齊的消曙香草(Lalikang，九層塔)早已枯萎。……她行巫術的伯冷(Peleng，通靈珠)，用她那顫抖的右手沉重地移開放在她右邊的石板上。(《野百合之歌》，頁 30-31)

作者不厭其煩地為「巫婆」、「裹頭包帶」、「消曙香草」和「通靈珠」四種與巫術密切相關的專有名詞，逐一加上羅馬拼音，其中「巫婆」和「通靈珠」兩個概念附上漢字拼讀的「希哩哩系」和「伯冷」，「消曙香草」簡便地以漢語對應之詞「九層塔」來解釋，已經直接翻成漢語的「裹頭包帶」則沒有再多做說明，這種風格的文章對習於漢語敘述方式的讀者來說，無疑是一種嶄新的體驗。伐伐撰寫《玉山魂》時為了避免專有名詞的原意流失，也經常在文章裡插入以布農族語拼音的詞彙、再加上漢文註解，例如 165 頁就特地將「打耳祭」寫成「Malahdagian」因為這個祭典其實包含了一套完整的儀式過程，漢語名稱所指

⁴³⁰ 李喬，〈〈獵物〉在「移動」〉，《文學台灣》(1998.10)，頁 120-121。

⁴³¹ 孫大川，〈從生番到熟漢——番語漢化與漢語番化的文學考察〉，《台灣原住民研究論叢》(2007.12)，頁 27-46。

涉的「射打耳朵」其實並不是精準的翻譯，對打耳祭祭場的描寫也有異曲同工之妙：

廣場非常寬敞，左邊是一座由竹子架設的 Daluhan，屋簷下，掛著好幾排的獸骨，右邊是用石頭堆砌的大牆，上面一格一格擺放敵人首級的 Patpaisan，濃濃的死亡氣息，讓人不敢靠近一步。巴尼頓在祖靈屋前的古老大坑中，擺放了 Halup、Bunuth、Haspit 及 Kanpatus 四種樹木點火燃燒。(《玉山魂》，頁 167)

假如沒有翻找章節末尾的注釋，不諳族語的讀者想必無法完全掌握作者想要表達的意思，順暢的漢文書寫也被羅馬拼音硬生生地截斷造成閱讀上的障礙，但是力求保全布農語完整概念的伐伐卻不以為意，甚至贊同泰雅族作家瓦歷斯·諾幹的說法，認為作者被要求同時兼任解釋者是件相當累人的事情⁴³²。

這些置入小說作品中的祭儀相關族語名詞，使得熟悉漢語邏輯的讀者強烈地感受到字裡行間透出的「奇異」與「陌生」，因為必須隨時停下來對照註解、了解族語意義之後再回頭和前後文連貫閱讀，瀏覽的速度在不知不覺中放慢了許多，這樣一來卻反而提高了讀者對文本的感受能力。文學批評上的「陌生化」(estrangement)概念，原指「日常語言」在文學技法的壓力之下被強化、濃縮、扭曲、重疊、顛倒、拉長而蛻變成爲「文學語言」，這種疏離日常的表現方式使意義的獲得變得艱澀，讀者對文學形象的體驗過程被迫延長，打破過度自動化(overautomatization)所造成的知覺麻木情形，恢復原先對文字的敏銳度⁴³³。奧威尼和伐伐在文本中穿插漢字拼讀與羅馬拼音，主要目的雖然不是要將日常語言提煉成文學語言，卻能有效地引起漢語讀者的注意力，避免因爲太過習以爲常而自動開啓「一掃而過」的閱覽模式，當讀者被迫停頓下來再三確認這些陌生的「番化」名詞時，作者刻意保留重要概念的用意也適巧發揮了效果。

從外型上來觀察，《野百合之歌》除了第二章之外，其他部分完全沒有使用隨章注釋，而且第 60 頁「葩娃」一詞出現時，作者其實已經在正文當中附加「Bava 酒」的說明文字了，第 89 頁的註解主要是爲了闡釋傳統的釀酒方法，其餘專有

⁴³² 陳思嫻，〈在回家的路上，說故事的布農族人——關於霍斯陸曼·伐伐的《玉山魂》〉，2008.03.23 取自 http://www.anb.org.tw/coverstory_content.asp?ser_no=619 藝企網電子報(2008.01.16 發表)。瓦歷斯·諾幹的說法請參〈台灣原住民文學的去殖民〉，收入孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷(上)》，頁 151。

⁴³³ 朱剛，《二十世紀西方文藝文化批評理論》(台北：揚智文化，2002)，頁 19-20；Eagleton, Terry(伊果頓)，《文學理論導讀》(吳新發譯)(台北：書林，2002)，頁 16-17。

名詞絕大部分都直接以音譯或意譯的方式呈現，奧威尼再將魯凱語念法補充在其後的括弧中，也就是說假設將文本中插入的括號全部挪到章節末尾，正文部份幾乎看不見羅馬拼音，茲將前文列舉的段落改寫如下：

一族中最出名的希哩哩系……她頭上戴著黑色的裹頭包帶，額頭上排列著整齊的消曙香草早已枯萎。……她行巫術的伯冷，用她那顫抖的右手沉重地移開放在她右邊的石板上。(《野百合之歌》，頁 30-31)

取消括號之後，表面上看來全為漢字的段落似乎不再造成閱讀干擾，但深入細讀仍會發現「希哩哩系」與「伯冷」二詞意義未明，「裹頭包帶」想像得出來是一種頭飾，但是對於沒有親眼見過的人來說其實不甚具體，「消曙香草」雖然能夠確定是植物的葉子，但實際上是哪種植物？「希哩哩系」又為什麼要把它排列在頭上？這些被「番化」的漢語促使讀者接連發出疑問的同時，也形同宣告《野百合之歌》的「陌生化」已經深深嵌入文本內裡，不僅是表面形式的問題。再將討論焦點轉向《玉山魂》，讀者若只是翻開書頁匆匆一瞥，恐怕會認為通篇的羅馬拼音即將造成不小的困擾，伐伐確實習慣在正文中插入大量的布農語彙，再以隨章註解的方式將漢文翻譯全數移到章節末尾，但是仔細閱讀後便會發現，許多漢語名稱往往在下一行或下一段就默默現身，只要有耐心繼續往後讀一點，也許就可以省略翻查注釋的步驟：

第二天，除了懷孕的婦女之外，在達魯姆的帶領下，大家前往新耕地，舉行 Isikaliban。拋石祭是將耕地裸露出來的石頭丟出耕地外圍，期間還可以用 Tamol 丟擲其他的族人，當酒渣黏在族人的臉上露出詼諧的模樣，就會引起大家的驚叫和哄堂大笑，讓枯燥繁重的工作，充滿了歡笑和趣味。(《玉山魂》，頁 54-55)

吃烤肉之前，巴尼頓會事先將 Chipul 的顆粒放進葫蘆瓢之中，一人一粒的發給在場的族人，每個人緊緊的握住玉米粒，不敢掉以輕心，因為玉米粒如果掉在地上就表示你將從族群中消失，這是禁忌，不能觸犯！(《玉山魂》，頁 170)

第一段文字穿插了兩個羅馬拼音的單字，「Isikaliban」其實正是「拋石祭」的布農語說法，僅僅隔了一個句號漢語名稱就出現了，至於「Tamol」只要再耐住性子看九個字，就會發現它應該是指「酒渣」；第二段的「Chipul」情況也差不

多，章節注釋處寫的雖然是「玉米的果實」，但是和正文後面幾句出現兩次的「玉米粒」在意義上並沒有什麼不同，翻成「玉米粒」甚至比「玉米的果實」更符合漢語的習慣用法。也就是說《玉山魂》中某些族語詞彙是刻意置放的，因為教育背景的關係，伐伐能夠輕鬆地穿梭原漢兩種文化找到互相對應的辭彙，原本大可全書皆用腦譯過後的流暢漢文進行寫作，但是作者仍舊藉由插入族語的方式保留重要的布農文化概念，因此《玉山魂》的「陌生化」比較接近形式上的特別安排。

除了專有名詞的干擾，作者腦海中根深柢固的族群思維也是漢語被「番化」的主要原因，以《野百合之歌》的「嬰兒十天之禮」為例：

一切都準備就緒，史官令絲尼德懷抱著小哦賽坐在祖靈柱前的坐台對著日出方向。史官坐在他們母子右側也就是絲尼德的旁邊。阿瑪坐在爐邊，伊娜卻坐在德樂板(Delepane，靠窗戶中央的寢台)……朝著東方當第一道光芒絲也似地照到小嬰孩時，史官點燃粟米梗用雙手把祭板端到大門外……。(《野百合之歌》，頁 78-79)

假使對魯凱族石板屋的內部陳設缺乏基本了解，這段僅有一個母語詞彙的敘述仍然不容易掌握，倘若沒有主動查閱其他資料、或者親自參觀過石板屋，讀者很難得知祖靈柱、坐台、爐邊和德樂板等等位置之間的相對關係，當然也無法體會為何奧威尼寫到伊娜坐在「靠窗戶中央的寢台」時要用「卻」字作為連接詞；又好比巫婆為絲尼德的姐姐整理遺體時說：「請妳用妳的右手祝福妳的弟弟妹妹們以及妳家族的後裔。」(《野百合之歌》，頁 33)有興趣的讀者儘管刻意翻出《雲豹的傳人》講解魯凱葬俗的篇章⁴³⁴，仍然不能理解為什麼死者是用「右手」而非「左手」來為家人與後裔祝福？類似的例子也出現在《玉山魂》當中：

Hupikaunan！偉大的神靈，我們敬畏您的力量，我們已經順利的進入妳允許我們耕作的土地上，耕地上的小米，枝桿如山豬毛般的堅硬、金黃小米如鍊珠般的垂掛在地上。偉大的神靈，您保佑我們不碰見蛇、鼠等傷害小米的邪惡生命，不讓我們打噴嚏，讓惡靈和詛咒繼續沉睡。
(《玉山魂》，頁 137)

「Hupikaunan」在第 75 頁已經出現過一次，所以讀者應該很清楚這是祈禱前呼喚神靈的吶喊聲，接續的幾句話雖然符合漢語的敘述邏輯，但是除非熟知山豬

⁴³⁴ 奧威尼·卡露斯，〈活人和死人永遠在一起〉，《雲豹的傳人》(台中：晨星，1996)，頁 147。

毛的象徵內涵，以及蛇、鼠和噴嚏所代表的禁忌，否則無法明白「初收小米祭」祝禱詞的真正意義，既然族群思維就像這樣穿梭在祭儀書寫的字裡行間難以抽離，漢語被「番化」也是理所當然的結果。

至於作家以母語文法駕馭文字工具的部份，儘管不諳族語的筆者無法精準地指認，但閱讀過程中確實會發現部分句法異於一般的漢語表述方式，雖然拆開來閱讀每個字詞的意義都能辨認，組合起來卻總給人不甚順暢的感覺，這種情況在《野百合之歌》裡特別明顯，譬如描述「認子禮儀」的段落：

絲尼德剛生孩子才第三天，阿瑪早已藉著長老和小男孩的阿瑪。家屬一方已協商「認子」儀式。其實這是在絲尼德尚未生小孩子之前，嬰兒的阿瑪那一方早已經決定好的事情。……此時，絲尼德的依娜和阿瑪為了他們一方能承認是他們的血液而表示敬意而感到安慰。(《野百合之歌》，頁 72-73)

熟悉漢文語法的讀者首先會覺得「剛生孩子才第三天」這句話有些奇怪，平常的說法應該是「生完孩子才過三天」或者「三天前才剛生下孩子」，第二句和第三句的銜接方式也很特別，雖然知道奧威尼想要告訴讀者「絲尼德的父親早已透過長老，和孩子的生父及其家屬協商舉辦認子儀式」，但仍舊不太適應魯凱式的語法排列，末尾「為了他們一方能承認是他們的血液而表示敬意而感到安慰」，這句話的形式也同樣令人感到不習慣，其實絲尼德父母感到安慰的原因是「孩子的父親那一方，肯承認孩子身上流著他們家族的血液，並且特別舉行儀式來向絲尼德母子表達敬意」這件事情，但是特殊的造句方式卻將文字敷上一層奇妙的風格。先以魯凱母語在腦中構思再逐字逐句譯為漢文，是奧威尼寫作時一貫的工作方式，也是《野百合之歌》處處流露族群色彩的根本原因，他曾在受訪時坦承：「寫了這麼多本書，我還是沒有辦法發明中文的表達方式，因為我的生命不是在中文的國度裡。」⁴³⁵好友王應棠也在書後的長文指出：

奧威尼曾要我對小說的語言提出修改的建議，他怕文中有不符漢語語法規則的地方會讓人看不懂。我最初替他修改了一些，但是直到讀完整部小說，卻建議他不需修改，因為這些語言就是他的文學特色。
(《野百合之歌》，頁 309)

儘管初次閱讀時「漢語番化」的部分誠然使人感到困擾，但筆者還是相當贊同

⁴³⁵ 詳見〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 192。

王應棠不為奧威尼修改字句的作法，因為這種與眾不同的語言風格正是原住民族文學「獨特生命之所繫」⁴³⁶。布農族作家伐伐或許是離開原鄉的時間較早，又出身於漢文訓練相當嚴格的師範教育體系，因此《玉山魂》除了刻意安插的羅馬拼音以及蘊含族群思維的祭詞典故之外，其他部分的文字優美通暢、宛如行雲流水，不像《野百合之歌》那麼常出現顯而易見的母語文法，顛覆漢語敘述模式的句子主要集中在時空景物方面的描寫：

傍晚的暗影好似天空溢出來的黑水，從最遠的天邊慢慢的淹過來，黑了整座山林，白天早已累倒在山谷深裡最深的角落，黑夜的力量開始統治整個山林，屬於黑夜的精靈卻開始在大地的懷抱中奔跑。
(《玉山魂》，頁 145)

月光像厚厚的棉被撫蓋著冷冷的山林。遠遠望去，大地就像一個刷洗過後的鍋底，散發著乾淨的銀色光芒。晚風順著山脈的形狀起伏飄蕩，並且調皮地把月亮慢慢吹向另一邊的山巒，苦楝樹下數不清的碎光，跟著風的方向不停地四處跳躍，彷彿是螢火蟲們正忙著舉行屬於牠們的祭典。
(《玉山魂》，頁 319)

陳思嫻在訪談伐伐的文稿當中指出，《玉山魂》裡許多頗具詩意的形容詞，其實都是布農語系的用法，首段例文中以「深裡最深」來形容最深之處就是典型的例子⁴³⁷，儘管筆者無法一一點出受到布農語法影響的地方，但是將傍晚的暗影形容成「溢出來的黑水」、黑夜的精靈開始「奔跑」、月光像「厚厚的棉被」、大地變成「刷洗後的乾淨鍋底」、樹下細碎的月光則是「舉行祭典的螢火蟲」，作者的想像力著實令人嘆為觀止，相信只有長年居住於山林、對大自然觀察入微的布農人，才能夠編織出這樣令人驚喜萬分的奇文瑰句。

奧威尼和伐伐都在祭儀書寫當中大量運用「漢語番化」的寫作策略，挑戰漢語邏輯的文字不僅賦予《野百合之歌》和《玉山魂》濃厚的族群特色，也讓讀者對祭儀文化的感受更為深刻而具體，不過兩本作品仍然呈現相當迥異的面貌。奧威尼在小說中刻意保留的母語以及充滿族群思維與魯凱邏輯的特殊句法，一方面盡力展示了他所認識的「魯凱」，一方面又時時提醒被「番化」之漢語打亂閱讀脈絡的外族之人，始終「自外」於書中儀式氛圍的事實，倘若讀者

⁴³⁶ 孫大川，〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫〉，《台灣原住民漢語文學選集·評論卷(上)》，頁 46。

⁴³⁷ 陳思嫻，〈在回家的路上，說故事的布農族人——關於霍斯陸曼·伐伐的《玉山魂》〉。

能夠完全融入作者筆下的世界，應當會產生「見怪不怪」的感覺，而非一再意識到作品所透出的「奇異」與「陌生」，然而這樣的效果卻恰巧與祭儀復振重建主體、論述差異的目標不謀而合。伐伐雖然能以流暢通順的漢語進行寫作，但是為了避免專有名詞的原意流失，還是在小說中置入許多羅馬拼音的族語，也特別注意在祭詞部份展現獨特的布農思維，不過這些「番化」的漢語並沒有削弱讀者對《玉山魂》的接受程度，反而使得伐伐以精彩文字編織建構而成的文本空間，更增添一股專屬於「布農」的氣味，充滿想像力而又合乎漢語閱讀習慣的表現手法，讓外族讀者更容易經由文字的導引進入作者著意描述的傳統祭儀生活，深入了解布農文化的精神與內涵。

三、虛實交錯的敘述手法

祭儀書寫本身就背負著復振文化的任務在身，正因為帶著濃厚的「民族誌」風格與繼承傳統之使命，作者下筆前自然必須參酌祭典儀式的文獻史料與調查記錄，儘管如此，文學與生俱來的想像本質也不能被遺忘，即便小說世界當中的人、事、物與現實擁有多麼密切的關係，也是作者透過主觀意識消化篩選之後的產物，因此祭儀書寫可以看作是文化傳統與文學想像的匯流。《野百合之歌》和《玉山魂》都同時擁有「虛」與「實」兩種面向，作家一方面必須閱讀前人研究成果、親自走訪原鄉部落，力求掌握本族祭儀的真實樣貌，另一方面又讓自己的想像力隨著童年記憶與文化情感一同展翅翱翔，藉虛構的故事情節來填補、潤滑史料的空缺之處，奧威尼曾將歷史材料比喻為蛋殼，文章的思想核心則是蛋黃，祭儀書寫的結構骨架可以靠外人幫忙打造，但其間的縫隙非得由自己補上具有生命力的血肉才行⁴³⁸。

奧威尼對魯凱祭儀與文化資產的繼承脈絡已經不再需要贅述，此處筆者所關心的是《野百合之歌》當中，作者如何將生硬的儀式記錄柔化成充滿戲劇張力的精彩文字。小說進行到第四章時，哦賽的生父酷恩不幸墜崖身亡，奧威尼曾在《雲豹的傳人》裡用民族誌的冷靜筆法記錄這種意外死亡的安葬方式：

意外死亡的，從鄉野搬運回來除了必須走特定的路線外，還要從窗口進到屋內，然後葬於中心柱後方右側平常堆放柴火的地方，目的是讓他得

⁴³⁸ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 191。

到不安寧的教訓，致使這個家族不再有類似意外發生的意思。⁴³⁹

因為是違反自然法則的凶死事件，所以整個處理過程都帶有濃濃的譴責與教訓之意，以免遭受亡者靈魂的牽引，致使家中再發生同樣的意外，但是當事件場景轉換到《野百合之歌》時，作者在固定的儀式程序中又加入了小說人物的情感糾結。起先描述小男孩聽聞父親失蹤、想憑自己的力量去尋找的情況，接著筆鋒一轉，為讀者回顧酷恩與絲尼德一家人的愛恨情仇，儘管哦賽與酷恩之間只剩下切不斷的血緣關係，酷恩的屍體尋獲之後，小男孩仍舊被有心人士帶往喪禮現場，親眼見到熟悉又陌生的父親被從推開的窗戶送進屋裡、下葬於火爐旁邊堆放木柴的位置，此刻家族長老想的是：「因為是他自己選擇的，這一種反常倫理的意外死亡因此，我們將他隔離於家族神聖的空間以外。讓他永遠不得安寧，作為後世引以為誡。」(《野百合之歌》，頁 104)但是哦賽卻天真的以為：「我阿瑪離火爐很近，會是很溫暖的。」(《野百合之歌》，頁 104)這兩種截然不同的思考在小說文本中形成強烈的對比，透過虛實交錯的敘述手法不僅記錄了魯凱族的獨特葬俗，也使讀者對小說人物的遭遇更能感同身受、甚至在閱讀過後掩卷沉思，這是人類學報告無法達成的影響。

另一個顯著的例子則是第九章關於「開縫之禮」的描寫，這是婚禮過程中最後的高潮橋段，大功告成之後眾賓客便會自動散去，留下一對新人單獨相處，早在日治時期的《番族慣習調查報告書》就已經有相關記載：「此時新婦裙施有縫，在新婦推拒的期間，新郎不得妄行解之，故據說至得其合歡(番語 sakilaisan)，最少亦需四、五夜。」⁴⁴⁰殖民政府調查報告中輕描淡寫的兩行文字，在奧威尼的筆下搖身變成令人難忘的場景：晚餐過後，水泄不通的石板屋中擠滿觀禮的人潮，新娘德伯蘭在資深婦人的引導下穿上緊身的厚褲子，並且被叮囑務必保護自己，另一方面，信心十足的哦賽已經準備好要如何以獵人的矯健身手完成任務，於是完全不知道即將發生什麼事情的新娘，只能像待宰的獵物一般，在措手不及的情況之下讓新郎入侵禁區輕鬆達陣，神聖儀式也圓滿結束。至於後頭順理成章應該發生的事情，奧威尼改用充滿暗示與象徵的虛筆來展現文學美感：

⁴³⁹ 奧威尼·卡露斯，〈活人和死人永遠在一起〉，《雲豹的傳人》，頁 146。

⁴⁴⁰ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書·排灣族第五冊》(中央研究院民族學研究所編譯)，(台北：中研院民族所，2003)，頁 46。

你慢慢撥開(衝破)黑夜的幕簾，以愛的窺探輕柔低語，「醒來吧！我的芋葉上的水珠。」我在睡意的迷惘裡，跨越陌生的黑夜之河，醒來時，卻已是貴岸他國的王后。(《野百合之歌》，頁 207)

含蓄而又細膩浪漫的寫作手法，不僅增添了文本的可看性，與客觀直白的調查報告相比，讀者也獲得了更廣闊的想像空間。

同樣地，伐伐撰寫《玉山魂》的醞釀期之長、資料蒐集方面的工夫之深，也已經毋需再度強調，更引人注目的是他嘗試將前行成果與口述歷史轉換為文學形式時，那種鏗而不捨、一再修改的努力態度，也因為伐伐自始至終抱持著創作「藝術品」的自我期許，加上本身流利的漢文書寫功力，使得《玉山魂》虛實相間的部份更顯精采。第一部第八章作者描寫了一場驚心動魄的殺豬場面，根據余錦虎的研究成果，布農族深信當小米聽到豬叫，就會自己排隊走進米倉，所以「初收小米祭」時殺豬是爲了要恭迎小米回家，豬叫得越大聲表示人們的誠意越夠、歡迎小米的心意越強⁴⁴¹。伐伐沒有在小說中直接了當地說明殺豬儀式的用意，反而用文學式的手法在紙上呈現出精心安排的儀式場景，更著意渲染人畜之間的深厚感情，他由男人與黑豬的拼搏場面起筆，黑豬拒絕死亡的嘶喊不僅撼動整個部落，更深深刺痛了主角的內心，促使烏瑪斯想起自己與黑豬雖然一塊長大、命運卻大不相同的無奈，想像暫歇、黑豬也在疲憊中安靜下來，但高潮才正要開始。祭團領袖誦念禱詞之後，手持竹劍朝黑豬肋骨的空隙間刺將下去，瞬間傳出淒厲的叫喊聲，伐伐並沒有只用「殺豬」兩個字草草帶過，反而以宛如工筆畫的方式繼續在文本中「繪聲繪影」，隨著豬隻肺臟、心臟與肝臟被穿破的聲音，族人的情緒在慘叫中越來越亢奮、近乎瘋狂：

因為殺豬產生的慘叫聲，會吸引四面八方的小米，前來享用鮮美的豬肉，飽食之後，它們會心甘情願的留在主人的倉庫，豐盛了主人儲存的糧食。因此，當黑豬的慘叫聲變得微弱、無力的時候，達魯姆故意讓竹劍在體內轉動，接近死亡的豬叫聲再度響起，直達最遠最遠的角落。
(《玉山魂》，頁 142)

儘管此處作者終於道出殺豬做祭的真正用意，但是讀到達魯姆故意轉動竹劍、讓瀕死的黑豬用盡最後氣力再叫一回，還是會忍不住在腦海中描摹那個驚心動魄的場面，深受儀式氣氛感染的讀者藉由伐伐的文字，彷彿能夠進入小說之中

⁴⁴¹ 余錦虎、歐陽玉，《神話·祭儀·布農人》(台中：晨星，2002)，頁 229。

與主角們共同身歷其境。

另一個虛筆、實筆交錯運用的例子是打耳祭的重頭戲「誇功宴」，對於講求英雄主義與個人能力的布農族來說，這是表現自我的重要場合，伐伐曾在《中央山脈的守護者：布農族》中如此介紹：「眾族人為在盛放釀製成的米酒桶外圍，開始訴說自己的豐功偉業，他們稱之為 malusdapan (誇功宴)。誇功宴的儀式中，每個人『毛遂自薦』的盡情的誇耀自己的英勇以取得族人的認同，藉以建立個人的社會地位。」⁴⁴²儀式以輪杯的方式進行，首先由主持人斟酒宴請一位男子，口裡唸著四拍一句的開場白，被指定的人將酒一飲而盡之後，擺出一種剽悍的身體律動來回答自己的豐功偉業與英雄事蹟，其餘眾人逐句齊聲復誦，猶豫太久或搶拍犯錯的人則必須加罰一杯，之後再由發言者斟酒指定下一位，在《玉山魂》的故事脈絡中，伐伐卻設計了即將成年的烏瑪斯在誇功宴上被眾人捉弄的橋段，看見小說人物的窘狀糗態，讀者無不發出會心一笑。一位剛誇耀完自己功績的中年人，舀起一瓢酒遞給烏瑪斯，要他說說自己的豐功偉業，在場族人立刻安靜下來，瞪大眼睛看著年輕小夥子將如何應對，但是烏瑪斯卻腦袋空白呆站原處，慌亂不已的他禁不住激將法：「以悲壯的心情一口氣吞掉一大瓢小米酒，苦澀的酒汁扭曲了自己的臉，引起大家幸災樂禍似的歡呼。」(《玉山魂》，頁 176)才剛想著把酒喝完應該可以過關，卻有另一位長者再度斟酒呈上，要他必須說出令人敬佩的生活經驗，不知所措的他只好再度強迫自己乾杯：「烏瑪斯整個人腹腔發熱，雙耳滾燙，酒液好像直往喉頭奔流，嘔吐的感覺十分強烈，但是在場的族人似乎不關心他的窘境，只在乎烏瑪斯如何說出自己高人一等的事蹟。」(《玉山魂》，頁 177)此時主角心裡只剩下「溜掉」的想法，卻沒有力量移動腳步，就在這戲劇性的最高潮，祖父達魯姆終於出手相救，不慌不忙地說出烏瑪斯參加軍事訓練與拔除門齒的英勇行爲，並且代替孫子將第三瓢酒一飲而盡後傳給下一個人，誇功宴的輪杯機制總算得以繼續運轉，凝結的氣氛再度熱鬧了起來。伐伐用巧妙的筆法記錄布農族特有的宴飲儀式，卻又運用想像力增添吸引人的情節與對話，摒除文獻史料的枯燥之弊，以文學策略成功地為祭儀打造充滿活力的新生命。

⁴⁴² 霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》(台北：稻鄉，1997)，頁 62。

第三節 祭儀書寫的意義

一、對桃花源的永恆追憶

祭典儀式既然作為原住民族長久以來的部落知識載體，祭儀書寫自然必須以歷史文化為號召、以族群經驗為依歸，在文本中處處強調傳統價值，但是值得停下腳步深思的是，「傳統」是否仍然存在？對當代人類學家而言，傳統主要是指 1909 年「臨時台灣舊慣調查會」成立「蕃族科」進行原住民族調查工作以來，一直到台灣光復之前的時期⁴⁴³，換句話說，作家所著意書寫的「傳統」其實早已消逝無蹤，學者浦忠成也承認：「我們想像的部落是在哪裡？我們美好的國度是在哪裡？是在日本人《蕃族調查報告書》所描述的部落……所以我們的部落原鄉其實早就消失不見了。」⁴⁴⁴社會方面的復振運動仍在持續進行，不過所有人都知道，能夠保留下來的只剩隨時代而變遷的祭典思維，傳統早已隨著「生活世界」的喪失而遠離，作家之所以選擇以文學作為祭儀復振的策略之一，正是因為書寫提供了一個跳脫現實的文本空間，使有心人能在紙上「重現」祭儀的往日榮光。

順著這個脈絡來思考，奧威尼和伐伐之所以在《野百合之歌》和《玉山魂》中架空現實、只談傳統，原因其實不難理解：奧威尼自己也親身參與祭儀復振運動，每兩年在舊好茶舉辦一回傳統獵人祭，雖然他很清楚參加的人只會越來越少、祭場的火堆也不會再回到往日的盛況，撰寫《野百合之歌》時卻一丁點也沒有透露這些令人失望的現實，只是字裡行間瀰漫著揮之不去的感傷；伐伐對布農祭儀的完整概念是用文獻資料和田野調查重建出來的，從他認清「不公不義」的社會現實之後，就拒絕遺忘書籍史冊上與耆老記憶中的祖先容顏，以及令人心嚮往之的古老生活，《玉山魂》雖然是家族抗日事件的前傳，卻嗅不到一絲文明或政治的氣味，只是全神貫注地以文字編織「布農族人的生活圖像」。換句話說，作家們用盡全力所描寫的是想像中的「第一自然」⁴⁴⁵，他們所孺慕的是現代文明尚未入侵的原始部落、政治力量掌控之前的理想國度，祭儀書寫其實是對美好桃花源的永恆追憶，與變遷中的祭儀現狀全然無涉。

⁴⁴³ 黃應貴，〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉，《中央研究院民族學研究所集刊》(1989.10，第 67 期)，頁 179。

⁴⁴⁴ 陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，收入張騰蛟等作，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 182。

⁴⁴⁵ 孫大川，〈捍衛第一自然——當代原住民文學中的原始生命力〉(台北：台灣文學藝術與東亞現代性國際學術研討會，2006.11.10-12)，頁 17。

因此讀者在《野百合之歌》這本作者一再強調「寫父親真實人生」⁴⁴⁶的作品當中，看不見日本殖民與國府政權入侵部落的任何痕跡，《玉山魂》的主角烏瑪斯與同伴不需要去學校上課，而是在大自然的教室裡學習生存山林的必備知識。小說中的部落不曾遭受人口外流與空洞化的危機，族人之間都以母語溝通無礙、無法料想有一天傳承機制將會斷裂，沒有神職人員來警告巫師長老祭拜祖靈是落後迷信的行爲，當然更看不見傳統祭典蛻變成嘉年華會、莊重嚴肅的祭儀樂舞被整個搬到文化園區和城市舞台的情景。此外，奧威尼和伐伐的田調足跡都遍及本族各個社群，文本當中將部落差異做模糊化的處理，改用「泛族群意識」取而代之，於是《野百合之歌》把「伯楞老人家」的石板靈屋從阿禮搬到舊好茶⁴⁴⁷，伐伐身爲布農族巒社群人，《玉山魂》最常參考的文獻卻是來自丘其謙、黃應貴等學者對於丹社群、卡社群與郡社群的研究成果⁴⁴⁸，甚至連書中相當重要的「誇功宴」儀式，也是從郡社群移植而來⁴⁴⁹。

或許有人認爲祭儀書寫的視野未能超越部落社會的格局，作家閉眼不看當代族人的生活情況，在文本世界中刻意忽略現狀、投入不切實際的想像，以思想的篩子過濾出純粹的傳統。但是如果換個角度來看，在支撐部落價值的社會體制已然潰散，其他復振方式又各有利弊、難以周全的情形之下，向祖靈回歸的文字恰巧提供人們容納想像力馳騁的空間，至少在現實無法令人滿意、文化卻也尚未完全崩解的時刻，有機會抓住最後一點彩霞、爲後人記下曾經擁有過的美好歲月，讓祭儀傳統在書中的烏托邦獲得永生。

二、開啟族群的對話天窗

台灣原住民各族都有一套專屬的祭典儀節，用來與他們的祖靈溝通，以言說機制世代傳遞的流程與內容均不相同，儀式當中的歌謠、咒語、讚頌及禱辭自然也以各別的母語吟誦，透過祭典貯存的重要部落知識不僅只掌握在巫覡祭司或長輩族老等少數人選手中，更因爲具有神聖性格與禁忌色彩而不能夠任意

⁴⁴⁶ 奧威尼的父親生於 1918 年，卒於 1968 年，享年五十歲，恰好橫跨日治與民國時期；2008.09.17 阿禮部落訪談記錄。

⁴⁴⁷ 詳請對照奧威尼·卡露斯，《野百合之歌》，頁 147；《雲豹的傳人》，頁 33。

⁴⁴⁸ 布農族共分成巒社群、卓社群、卡社群、丹社群、郡社群和蘭社群，其中蘭社群目前已經消失，詳參羅斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 15-22。

⁴⁴⁹ 陳澧州整理/羅斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，收入張騰蛟等作，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁 168。

教學和練習。換句話說，傳統祭儀文化的流傳範圍並沒有想像中廣，假如缺乏特殊的淵源或背景，即使是本族之人也不一定有機會了解祭拜、祈禱的方法，以及蘊含其中的深層文化意涵，更遑論語言不通、信仰不同的外族之人。幸好原住民作家選擇以漢語做為進行祭儀書寫的工具，為族群之間開啓了一扇對話的天窗，讓使用不同母語的人們擁有互相了解與交流的機會，讀者經由奧威尼和伐伐用文字建構的平台，得以進入魯凱民族與布農民族的心靈世界去探看不同的文化風景，祭儀傳統也因此打破了部落範圍的圍限，將影響力擴展到極致，同時更為失去母語能力的後裔子孫保留清晰的認同線索，只要翻開書頁即可輕鬆複習祖先的睿智與美好的生活。

除此之外，祭儀書寫也將原本被「知識化」、「文獻化」的文化資產從學術殿堂中解放出來，作者以本族人的思維模式消化第三人稱的記錄資料之後，為讀者重新塑造一個可親的文學國度，使冷冰冰、硬梆梆的研究成果跳脫複雜又艱深的性格，有效地為想要了解族群文化的有心人士降低門檻，無論是本族人或外族人、學者專家或普羅大眾，都能藉由吸引人的小說體裁深入了解各種不同的文化，進而懂得尊重多元社會的價值。儘管奧威尼自承《野百合之歌》裡刻意保留的古老祭辭，原本只是希望有興趣的魯凱人能夠讀一讀，以為對外族讀者應該毫無意義可言⁴⁵⁰，但是他也曾經表明「要讓所有漢文王國的孩子們認識魯凱人」⁴⁵¹的企圖心；伐伐早在 2001 年就於《黥面》的代序中，寫下自己投入原住民文學創作的原由：

除了想把自己的族群——布農族，最真實、最內斂的民族靈魂展現在這個時代之外，也咸認祖先累積的智慧和美好的歲月，不應只是在部落裡流傳和吟詠。⁴⁵²

這段話充分表明了他想要藉由書寫將布農文化推廣出去的心願，更在出版《玉山魂》之後透露創作這本長篇小說的理念，是為了告訴大家「人是可以這樣活的」⁴⁵³。作家期待能透過自己的作品，將族人的生活圖像驕傲地展示在世人眼前，而跨越族群的對話與互動也於焉展開。

⁴⁵⁰ 〈附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理〉，頁 196。

⁴⁵¹ 王應棠，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，頁 81。

⁴⁵² 霍斯陸曼·伐伐，〈塑造玉山精靈的圖騰——代序〉，《黥面》，頁 13。

⁴⁵³ 林欣誼採訪，〈注目作家 47：霍斯陸曼·伐伐〉，《好書 Good Books：100x100 Must Read》。

第六章 結論

本文焦點鎖定於台灣原住民作家從本族人角度出發，借用漢語書寫祭儀主題的文學現象，以魯凱族作家奧威尼·卡露斯及布農族作家霍斯陸曼·伐伐其人其文作為討論中心，兩人的知識養成背景雖然大不相同，但教會與師專都引導他們走上背對家鄉的那條路，離開自己的母體文化越來越遠，所幸不同的醒覺過程卻帶來相同的結果。

奧威尼沒有趕上九年國教，於是進入教會體制的場域繼續求學，耶穌基督教他離棄祖靈、停止傳統的祭祀與生活方式，卻也給了他人生擁有不同風景的機會。在都會地區打滾的生活晃眼就是三十年，故園荒廢搬遷、原鄉瀕臨潰散的事實，加上兒時回憶的溫情召喚，終於促使他將回家的心願付諸實行，母親講述的古老故事，讓他猛然意識到應當盡快把這些行將流逝的文化資產記錄下來。於是奧威尼試著從圖書館的研究文獻與親身訪談的口述歷史中去追索好茶部落走過的痕跡，記錄家家戶戶的發展脈絡與族人的思想靈魂，這是回家的第一步；當他對這個民族、這塊土地了解得越多，就發現自己對原鄉空間的眷戀越深，於是毅然決然辭去職務、向都市文明道聲再會，以行動實踐「回家」的概念，並且戮力重建融合空間、文化、情感歸屬於一爐的石板屋；文學創作則是奧威尼回家的第三步，為了使往後的子孫有機會知道，曾經有一支名為魯凱的民族，在地表上以美好的方式生活過，他努力操持不甚純熟的符號工具，將雲豹傳人的文化與精神保留下來。如今，奧威尼的歸家行動仍在繼續進行，而去年誕生的雲豹之子也讓我們對魯凱的未來滿懷更多希望。

伐伐的離家最初是迫於現實，父親帶著他與弟妹遠離童年記憶、也遠離部落的文化氛圍，轉而遁入中央山脈的深處，這種空間、文化與情感原鄉的三重斷裂，一直是他畢生最大遺憾。因為趕上九年國教時代且成績優秀，求學之路比起奧威尼要順遂許多，但由於多年來身處黨國掌控的教育體制之中，讓他不敢對灌輸在自己身上的價值觀提出質疑，直到被圖書館與軍隊兩個不同的環境引導進而思考，伐伐才明確察覺這個社會對原住民的「不公不義」。執教之後經常利用課餘時間拜訪耆老，央求他們敘述族群文化的源頭與精華，再加上自孩提時期起就深深烙在心板上的神話傳說，他開始運用師專時期打下的漢文基礎進行寫作，提筆訴說自己民族的故事，甚至為了爭取更多創作時間而辭去教職，從整理鄉土文化教材開始，進而自己增加人物、對話與情節，嘗試以小說體裁來記錄布農文化，用「寫作」尋找「回家的路」，透過文字在紙上刻畫祖先的容

顏，更激發他對族群歷史的使命感。無奈天不假年，伐伐來不及為族人完成蕩氣迴腸的家族史三部曲，他留下《怒山》的殘稿瀟灑而去，身軀與故鄉的河流融為一體、精神向神聖的東谷沙飛回歸，以另一種方式永遠眷顧著布農子孫。

這兩位生命經驗完全不同的作家，最後不約而同地選擇以文學作為書寫祭儀的策略，其實並非巧合，奧威尼和伐伐正好代表兩種不同典型的原住民知識份子：一位是沒有搭上九年國民教育的列車、最後懷著對都市文明的嚮往在神學院體系中完成大學教育的教會會計；另一位則是求學之路順遂、享受師範公費待遇的小學教師。這兩條路儘管看似全無交集，但如果從整個台灣戰後社會變遷的脈絡來進行分析，將赫然發現早期的基督宗教與國民教育，聯手扮演著削弱、扭曲原住民族文化傳承體系的角色，它們一同舉起「文明」、「進步」的旗幟作為號召，將祭儀和母語踢到名為「落後」的角落裡去，和強行制定的政策規章不同，宗教與教育從更深入的精神層次著手，一點一滴由內而外改造了原住民的生活方式與思考邏輯，連帶使祭儀文化自內在逐漸崩解、潰散。奧威尼於 1989 年離開了他受教、服事長達三十年的基督信仰，返回故鄉好茶從事文化復振與寫作，伐伐也在 1996 年結束了將近二十年的教師生涯，以裨專注於田野調查與文學創作，他們兩人都選擇以「祭儀」作為主要書寫素材的原因，除了有感於祭典儀式逐漸流失傳統質素，轉往形式化、觀光化、官方化等等客觀外顯因素之外，恐怕也不能忽略兩人一度背離傳統、最後又在人生的轉彎處重返族群文化的這層主觀內在因素。從這個角度來看，奧威尼與伐伐走上殊途卻又同歸的生命道路，實在一點也不偶然。

原住民族漢語文學若想走得更久更遠，回歸族群經驗、取材部落古典將是一條可行的道路，花朵不能離土而生，文學不能憑空而起，祭儀書寫提供原住民作家新的寫作方向與取之不盡用之不竭的題材，豐富了漢語文學的深度與價值，而透過書面型式的轉化，傳統祭儀得以進入用文字撐開的想像空間，再度向世人展現美好的文化內涵以及強韌的生命力。奧威尼的《野百合之歌》已經成功「為多元的台灣文化與文學注入更多元素」⁴⁵⁴，並且持續往這個方向努力，尚未付梓的《相思樹下》寫日本政權來臨的部落情況、仍在修改的《變色的夕陽》敘述魯凱社會今日所面臨的考驗⁴⁵⁵，2009 年新申請的寫作計畫《山居歲月》，作家打算訴說自己回返好茶的生命故事⁴⁵⁶，而祭儀不僅是以上三部長篇小

⁴⁵⁴ 劉益昌，〈魯凱族的生命禮讚〉，《中國時報》(2002.04.14)，23 版開卷。

⁴⁵⁵ 謝惠君，〈魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究〉(屏東：國立屏東師範學院教育行政研究所碩士論文，2004)，頁 144、頁 244。

⁴⁵⁶ 本計劃獲得 2009 年國家文化藝術基金會「文學類創作補助」；2009.11.23 取自 <http://www.ncafroc.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統。

說的共同主題，同時也是奧威尼親身實踐的傳統生活方式。縱使 2009 年 8 月 8 日的莫拉克颱風，使得早已撤村的新好茶因為遭到土石流與暴漲溪水的雙重夾擊而完全消失，部落遷往瑪家農場的計畫又一再生變，所幸海拔九百公尺的舊好茶依舊安然無恙，奧威尼也一如既往地經常找時間上山寫作，祈求石板下的祖先與窗外未曾改變的北大武山，能夠繼續守護他完成一本又一本動人的作品。伐伐的英年早逝則讓原住民族文學界痛失一位充滿理想與使命的作家，讀者無緣見到更精采的祭儀書寫作品、也等不到他親自為布農族群撰寫的歷史，伐伐規劃文學事業的企圖心與獲致的成就有目共睹，浦忠成教授卻道出了眾人心中最深的惋惜：「《玉山魂》這部作品確實已經到達一個高峰，但是還應該有更高的峰頂在前方等著他。」⁴⁵⁷筆者衷心期盼伐伐一雙才氣縱橫的女兒，能在不遠的某天，代替父親達成寫完《怒山》的遺願。

縱然本文已經盡力描摹奧威尼與伐伐藉由文字為眾人所展示的祭儀姿態，「祭儀書寫」這個命題仍然存有許多得以繼續填補、發揮的空白，除了魯凱與布農，其他原住民族也擁有豐富的祭典儀式與口述傳統，各族作家又是如何在創作中融匯文化、接合歷史？在書寫場域中夏曼·藍波安追憶每個父執輩虔誠舉行的飛魚祭儀、伊替達歐索咀嚼低迴不已的矮靈祭、巴代精彩再現卑南女巫的高強法力，研究者除了對照各自迷人的族群特色與寫作企圖，也應該審慎估量比較的基點、意義與價值。此外，即使族群身分相同，處理祭儀的方式也不可能完全一樣，拓拔斯·塔瑪匹瑪、霍斯陸曼·伐伐和乜寇·索克魯曼三位不同世代的布農作家筆下，對善靈與惡靈的想像擁有多大差距？利格拉樂·阿烏與達德拉凡·伊苞兩位經歷迥異的排灣作家，回想祭場與巫師時又各自浮現什麼心緒？性別、社群、年齡、目的、使命……種種因素，都深刻影響創作者觀察傳統文化的角度與看法，也勢必造就出型態豐富且多元的祭儀書寫樣態，倘若未來研究者能夠跨越文化和語言的雙重鴻溝，進行更為細緻的探究與思辯，相信能夠開展出另一片引人注目的風景。

⁴⁵⁷ 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，《台灣原住民族文學史綱》(台北：里仁，2009)，頁 1004。

參考文獻

一、漢語文學文本

1. 奧威尼·卡露斯作品

- 奧威尼·卡露斯，1992.08.13，〈人與土地——好茶村的故事〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。
- 奧威尼·卡露斯，1992.08.14，〈非凡的生命熱情——我認識的王有邦〉，《民眾日報》，16 版鄉土文化。
- 奧威尼·卡露斯，1994.07.28，〈回家的雲豹——西魯凱好茶人〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。奧威尼·卡露斯，1996，《雲豹的傳人》，台中：晨星。
- 奧威尼·卡露斯，2001，《野百合之歌》，台中：晨星。
- 奧威尼·卡露斯，2003.10，〈重燃聖火——好茶魯凱獵人祭〉，《大地地理雜誌》，頁 106-117。
- 奧威尼·卡露斯，2006，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，台北：麥田。
- 奧威尼·卡露斯，2007.03，〈生命中有一支弓和兩支箭——我的第一次魯凱族獵人祭〉，《新活水》，頁 40-44。
- 奧威尼·卡露斯，2009.11，〈消失的滋歌樂〉，《台灣文學館通訊》，頁 39-42。

2. 霍斯陸曼·伐伐作品

- 霍斯陸曼·伐伐，1995.08.27-28，〈在女巨人褲襠下的日子〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。
- 霍斯陸曼·伐伐，1996.11，〈人神合一的律法——早期布農族社會律法探微〉，《原住民教育季刊》，頁 63-75。
- 霍斯陸曼·伐伐，1997.04.12，〈死亡證明書〉，《民眾日報》，27 版鄉土。
- 霍斯陸曼·伐伐，1997，《中央山脈的守護者：布農族》，台北：稻鄉。
- 霍斯陸曼·伐伐，1997，《玉山的生命精靈》，台中：晨星。
- 霍斯陸曼·伐伐，1997，《那年我們祭拜祖靈》，台中：晨星。
- 霍斯陸曼·伐伐，1998.11.21，〈祭儀行為與原住民文學——以布農族「誇功宴」為例〉，《台灣日報》，27 版台灣副刊。
- 霍斯陸曼·伐伐，1999.03.13，〈等待靈魂〉，《台灣日報》，27 版台灣副刊。
- 霍斯陸曼·伐伐，2001，《黥面》，台中：晨星。

- 霍斯陸曼·伐伐，2003.09.08-09.09，〈在女巨人褲襠下的日子〉，《自由時報》，39版、43版自由副刊。
- 霍斯陸曼·伐伐，2004.02.09，〈那年，我們在金門前線〉，《自由時報》，47版自由副刊。
- 霍斯陸曼·伐伐，2004.03，〈文學心·布農魂〉，《台灣文學館通訊》，頁81-82。
- 霍斯陸曼·伐伐，2005.09.14，〈寫作是爲了尋找回家的路〉，
<http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=715> 原住民文學院網站，2008.01.05上網。
- 霍斯陸曼·伐伐，2005.09，〈趕鳥的季節〉，《台灣原 YOUNG》，頁7-15。
- 霍斯陸曼·伐伐，2006.01，〈有聲劇場：黑熊的智慧〉，《台灣文學館通訊》，頁46-47。
- 霍斯陸曼·伐伐，2006.11.14，〈尋找世界的盡頭〉，
<http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=908> 原住民文學院網站 2008.11.06上網。
- 霍斯陸曼·伐伐，2006，《玉山魂》，台北：印刻。

3.其他作家作品

- 巴代(林二郎)，2007，《笛鶴：大巴六九部落之大正年間》，台北：麥田。
- 瓦歷斯·諾幹，1992，《荒野的呼喚》，台中：晨星。
- 瓦歷斯·諾幹，1992，《番刀出鞘》，台北：稻鄉。
- 瓦歷斯·諾幹，1994，《想念族人》，台中：晨星。
- 伊替達歐索(根阿盛)，2008，《巴卡山傳說與故事》，台北，麥田。
- 利格拉樂·阿烏，1997，《紅嘴巴的 VuVu：阿烏初期踏查追尋的思考筆記》，台中：晨星。
- 拓拔斯·塔瑪匹瑪(田雅各)，1987，《最後的獵人》，台中：晨星。
- 拓拔斯·塔瑪匹瑪(田雅各)，1992，《最後的獵人》，台中：晨星。
- 夏曼·藍波安，1999，《黑色的翅膀》，台中：晨星。
- 游霸士·撓給赫(田敏忠)，1995，《天狗部落之歌》，台中：晨星。
- 達德拉凡·伊苞，2004，《老鷹，再見——一位排灣女子的藏西之旅》，台北：大塊文化。

二、專書

- David M. Fetterman(費特曼)，2000，《民族誌學》(賴文福譯)，台北：弘智。
- Eagleton, Terry(伊果頓)，2002，《文學理論導讀》(吳新發譯)，台北：書林(增訂二版)。
- Eliade, Mircea(伊利亞德)，2001，《聖與俗：宗教的本質》(楊素娥譯)，台北：桂冠。
- Hendry, Joy(宏德里)，2004，《社會人類學：他們的世界》(戴靖惠、張日輝譯)，台北：弘智文化。
- Tatlow, Antony(泰特羅)講演，1995，《本文人類學》(王宇根等譯)，北京：北京大學。
- 丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著，2005，《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》，台北：光啓文化。
- 下村作次郎編，2008，《晴乞い祭り：散文・短編小説集》，日本千葉：草風館。
- 山海文化雜誌社編，2008，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》(未出版)。
- 孔吉文、巴奈·母路主編，2002，《原音繫靈：原住民祭儀音樂論文選》，花蓮：原住民音樂文教基金會。
- 巴代(林二郎)，2009，《卑南族大巴六九部落的巫覡文化》，台北：耶魯文化。
- 巴奈·母路，2004，《靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》，花蓮：原住民音樂文教基金會。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，1996，《台灣原住民的口傳文學》，台北：常民文化。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，2000，《敘事性口傳文學的表述——台灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》，台北：里仁。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，2007，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，台北：五南。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，2009，《台灣原住民族文學史綱》，台北：里仁。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)、浦忠勇、雅柏甦詠合著，2004，《「原」氣淋漓的文化論辯——鄒族兄弟的沉思》，台北：黎明文化。
- 方克強，1992，《文學人類學批評》，上海：上海社會科學院。
- 毛利之郡，2003，《東台灣展望》(葉冰婷譯)，台北：原民文化。
- 王明珂，1997，《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》，台北：允晨。

- 王泰升計畫主持，1997《台灣原住民的法律地位》，台北：行政院國家科學委員會委託。(國科會專題計畫成果報告)
- 丘其謙，1966，《中央研究院民族學研究所專刊之七——布農族卡社群的社會組織》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 古野清人，2000，《台灣原住民的祭儀生活》(葉婉奇譯)，台北：原民文化。
- 史宗主編，1995，《20世紀西方宗教人類學文選》，上海：三聯書店。
- 台大建築與城鄉研究所規劃室，1995，《第二級古蹟魯凱族好茶舊社聚落保存暨社會發展計畫》，屏東：屏東縣政府。
- 台灣省文獻會編，1980，《台灣省通志 45·卷八同胄志·第七冊魯凱族篇》，台北：眾文圖書。
- 台灣省文獻會編，1980，《台灣省通志 45·卷八同胄志·第六冊布農族篇》，台北：眾文圖書。
- 台灣省政府民政廳編，1954，《台灣省山地行政法規輯要》，南投：台灣省政府。
- 台灣省政府民政廳編，1954，《進步中的本省山地》，南投：台灣省政府民政廳。
- 台灣省政府教育廳編，1987，《台灣教育發展史料彙編·師範教育篇(上)》，台中：省立台中圖書館。
- 台灣省政府新聞處編，1971，《改善山胞生活》，台中：台灣省各界慶祝中華民國建國六十年紀念籌備委員會。
- 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，1996，《番族慣習調查報告書·第一卷 泰雅族》，台北：中研院民族所。
- 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2003，《番族慣習調查報告書·第五卷 排灣族》(中央研究院民族學研究所編譯)，台北：中研院民族所。
- 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2008，《蕃族調查報告書第六冊 布農族前篇》(中央研究院民族學研究所編譯)，台北：中研院民族所。
- 伊能嘉矩，1996，《台灣踏查日記》(楊南郡譯註)，台北：遠流。
- 朱剛，2002，《二十世紀西方文藝文化批評理論》，台北：揚智文化。
- 朱連惠，2004，《台東縣土阪村 Maljeveq(五年祭)》，台東：台東縣政府。
- 行政院文化建設委員會編，2001，《文學講古：鄉鎮的故事徵文得獎作品集》，台北：行政院文化建設委員會。
- 余錦虎、歐陽玉，2002，《神話·祭儀·布農人》，台中：晨星。
- 呂巖暨台灣區會編輯委員會編，1998，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，台中：基督復臨安息日會台灣區會。

- 李亦園，1996，《文化與修養》，台北：幼獅。
- 李亦園計畫主持，1983，《山地行政政策之研究與評估報告書》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 明立國，2001，《台灣原住民族的祭禮》，台北：台原。
- 林爲道，2002，《泰雅族北勢群的農事祭儀》，苗栗：苗栗縣文化局。
- 林恩顯計畫主持，1990，《台灣山胞歲時祭儀文獻資料整理研究報告》，台北：國立政治大學中國民間傳統技藝研究室。
- 林清江計畫主持，1982，《國語推行政策及措施之檢討與改進》，台北：行政院研考會。
- 林瑞明總編輯，2007，《2006 台灣文學年鑑》，台南：國立台灣文學館。
- 封德屏主編，1999，《1998 台灣文學年鑑》，台北：文建會。
- 封德屏主編，2000，《1999 台灣文學年鑑》，台北：文建會。
- 施添福總編纂，2001，《台灣地名辭書 卷四：屏東縣》，南投：省文獻會。
- 施慧如總編輯，2000，《眾生：第二屆台灣省文學獎新詩、短篇小說得獎作品集》，台北：文建會。
- 柯惠譯、許功明，1998，《排灣族古樓村的祭儀與文化》，台北：稻鄉。
- 柳本通彥等編譯/解說，2004，《海よ山よ：十一民族作品集》，日本東京：草風館。
- 洪田浚，1994，《台灣原住民籲天錄》，台北：台原。
- 洪健榮、田天賜主編，2004，《延平鄉志》，台東：台東縣延平鄉公所。
- 洪國勝，2001，《邵族傳統祭儀 LUS-AN 及其歌謠》，高雄：高雄市台灣山地文化研究會。
- 洪國勝，2005，《邵族換年祭及其音樂》，高雄：高雄市台灣山地文化研究會。
- 洪國勝計畫主持，錢善華、奧威尼·卡露斯協同主持，1993，《魯凱族傳統童謠》，高雄：高雄市台灣山地文化研究會。
- 胡台麗，2003，《文化展演與台灣原住民》，台北：聯經。
- 胡志毅，2001，《神話與儀式：戲劇的原型闡釋》，上海：學林。
- 胡志毅，2003，《神秘·象徵·儀式：戲劇論文集》，北京：文化藝術。
- 曾卡爾主編，1998，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會。
- 夏鑄九、林鏊、顏亮一等編著，1992，《古市街與傳統聚落保存方式之研究》，台北：文建會。
- 孫大川，2000，《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》，台北：聯合文學。

- 孫大川，2010，《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》，台北：聯合文學(二版)。
- 孫大川、林清財計畫主持，2005，《「台灣原住民祭儀文學之調查、翻譯、註釋計畫(第一階段)——卑南族、阿美族篇」期末報告》，台南：國家台灣文學館，未出版。
- 孫大川、林清財計畫主持，2007，《「台灣原住民祭儀文學之調查、翻譯、註釋計畫(第二階段)——魯凱族、排灣族篇」期末報告》，台南：國家台灣文學館，未出版。
- 孫大川主編，2003，《台灣原住民族漢語文學選集·評論卷(上)》，台北：印刻。
- 浦忠成等發表，2001，《原住民文學的對話》，台北：台北市原住民事務委員會。
- 浦忠勇，1993，《台灣鄒族民間歌謠》，台中：台中縣立文化中心。
- 袁行霈主編，2002，《中國文學史(上)》，台北：五南。
- 高德義主編，1994，《原住民政策與社會發展》，台北：內政部。
- 國立台灣史前文化博物館編，2005，《南島民族論壇——海洋文化的傳統與當代發展：活動實錄》，台北：行政院原住民族委員會。
- 基督復臨安息日會編，1965，《台灣三育書院概況》，台北：基督復臨安息日會。
- 張松，1953，《台灣山地行政要論》，台北：正中。
- 張雙英，2002，《文學概論》，台北：文史哲。
- 張騰蛟等作，2008，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，台南：台灣文學館。
- 曹本冶、喬建中、袁靜芳執行主編，2002，《「中國音樂研究在新世紀的定位」國際學術研討會論文集》，北京：人民音樂。
- 移川子之藏等原著，2005，《台灣百年曙光：學術開創時代調查實錄》(楊南郡譯著)，台北：南天。
- 許木柱研究主持，1992，《山胞輔導措施績效之檢討》，台北：行政院研考會。
- 許功明，2001，《魯凱族的文化與藝術》，台北：稻鄉(二版)。
- 許常惠採編，1978，《台灣山地民謠·原始音樂第一集》，南投：台灣省山地建設學會。
- 許常惠採編，1978，《台灣山地民謠·原始音樂第二集》，南投：台灣省山地建設學會。
- 陳美如，2009，《台灣語言教育政策之回顧與展望》，高雄：復文(二版)。

- 陳道南總編輯，1994，《屏師校史初輯——民國二十九年至民國八十三年》，屏東：國立屏東師範學院。
- 陳寶條主編，1986，《屏師四十年》，屏東：屏東師範專科學校。
- 魚住悦子、下村作次郎編譯/解說，2009，《海人・獵人》，日本千葉：草風館。
- 鳥居龍藏，1996，《探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅》(楊南郡譯註)，台北：遠流。
- 傅寶玉等編，1998，《台灣原住民史料彙編第三輯・台灣省政府公報中有關原住民法規政令彙編(1)-(3)》，南投：台灣省文獻會。
- 喬宗恣，2001，《台灣原住民史——魯凱族史篇》，南投：台灣省文獻會。
- 彭兆榮，2004，《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》，北京：北京大學。
- 彭瑞金總編輯，2003，《2001 台灣文學年鑑》，台北：文建會。
- 彭瑞金總編輯，2003，《2002 台灣文學年鑑》，台北：行政院文化建設委員會。
- 彭瑞金總編輯，2004，《2003 台灣文學年鑑》，台北：文建會。
- 彭瑞金總編輯，2008，《2007 台灣文學年鑑》，台南：國立台灣文學館。
- 彭瑞金總編輯，2009，《2008 台灣文學年鑑》，台南：國立台灣文學館。
- 森丑之助，2000，《生蕃行腳》(楊南郡譯註)，台北：遠流。
- 森丑之助撰、宋文薰編，1977，《日據時代台灣原住民族生活圖譜》，台北：求精。
- 游盈隆主編，1998，《民主鞏固或崩潰：台灣二十一世紀的挑戰》，台北：月旦。
- 童元方，2009，《選擇與創造：文學翻譯論叢》，香港：牛津大學。
- 黃心雅、阮秀莉編，2009，《匯勘北美原住民文學：多元文化的省思》，高雄：國立中山大學。
- 黃鈴華編，1999，《21 世紀台灣原住民文學》，台北：台灣原住民文教基金會。
- 黃應貴，1992，《東埔社布農人的社會生活》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 奧威尼·卡露斯 計畫主持，2003，《原始文明·魯凱民族：原始！魯凱族的傳統文化特刊》，台北：順益台灣原住民博物館。
- 楊宗翰編，2002，《台灣文學史的省思》，台北：富春文化。
- 楊南郡、徐如林，2007，《最後的拉比勇：玉山地區施武郡群史篇》，南投：玉山國家公園管理處。
- 楊政源等著，2003，《第五屆大武山文學獎》，屏東：屏東縣政府文化局。

- 葉舒憲，1988，《探索非理性的世界：原型批評的理論與方法》，成都：四川人民。
- 葉舒憲，1992，《中國神話哲學》，北京：中國社會科學。
- 葉舒憲，1998，《文學人類學探索》，桂林：廣西師範學院。
- 葉舒憲選編，1987，《神話：原型批評》，陝西：陝西師範大學出版社。
- 董森永，1997，《雅美族漁人部落歲時祭儀》，南投：台灣省文獻委員會。
- 誠品好讀編輯室主編，2008，《好書 Good Books：100x100 Must Read》，台北：誠品。
- 路寒袖編，2003，《玉山散文》台中：晨星。
- 達西烏拉彎·畢馬 (田哲益)，1992，《台灣布農族的生命祭儀》，台北：台原。
- 舞鶴，2002，《思索阿邦·卡露斯》，台北：麥田。
- 劉大杰，2001，《中國文學發展史》，台北：華正書局。
- 劉斌雄、胡台麗計劃主持，1987，《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 劉斌雄、胡台麗計劃主持，1989，《台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究(續篇)》，南投：台灣省政府民政廳。
- 劉寧顏總纂，1995，《重修台灣省通誌·卷三住民志·同胄篇》，南投：省文獻會。
- 鄭依憶，2004，《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》，台北：允晨。
- 鄭連明主編，1965，《台灣基督長老教會百年史》，台北：台灣基督長老教會。
- 謝世忠、劉瑞超，2007，《移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》，台北/南投：原民會/台灣文獻館。
- 藍博洲，1994，《尋訪被湮滅的台灣史與台灣人》，台北：時報文化。
- 藤井志津枝 (傅琪貽)，2001，《台灣原住民史·政策篇(三)》，南投：台灣省文獻委員會。

三、學位論文

- 尤巴斯·瓦旦，2004，《泰雅族的祖靈祭及其變遷》，花蓮：國立東華大學民族發展研究所碩士論文。
- 巴奈·母路(林桂枝)，1994，《阿美族里漏社 Mirecuk 的祭儀音樂》，台北：國立師範大學音樂學系碩士論文。
- 巴清雄，2004，《霧台魯凱族植物頭飾之研究》，雲林：國立雲林科技大學文化資產維護研究所碩士論文。

- 文上瑜，2002，《魯凱族下三社群的族群與音樂研究》，台北：國立政治大學民族學系碩士論文。
- 王永馨，1996，《從生命儀禮中探討賽夏人的兩性觀》，台北：國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 王雅萍，1994，《姓名與認同——以台灣原住民族姓名議題為中心》，台北：國立政治大學民族研究所碩士論文。
- 王應棠，2002，《尋找家園——原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義重建：屏東魯凱、排灣族的案例》，台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所博士論文。
- 余友良，2009，《空間、文化、情感——台灣當代原住民文學中的原鄉書寫》，台北：國立台北教育大學台灣文化研究所碩士論文。
- 余懷瑾，1999，《元雜劇「桃花女」之婚俗儀式研究》，嘉義：南華大學文學研究所碩士論文。
- 吳妍姿，2001，《單一故事中的集體歷史性：席爾柯小說《儀式》的神話閱讀》，高雄：國立高雄師範大學英語學系碩士論文。
- 吳家君，1997，《台灣原住民文學研究》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文。
- 呂慧珍，2001，《九〇年代台灣原住民小說研究》，台北：中國文化大學中國文學研究所碩士在職專班碩士論文。
- 呂嚴，1996，《基督復臨安息日會對台灣原住民的宣教史》，台北：台灣神學院牧範學博士論文。
- 宋神財，2008，《原住民族小學師資培育政策研究——以屏師校園原漢衝突事件為中心的探討》，台北：政治大學民族系碩士論文。
- 李宜澤，1997，《祭儀行動下的神話思維：花蓮縣東昌村阿美族喪禮研究》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 李紫琳，2006，《詩意地棲居：《楚辭》中的空間感與身體感》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文。
- 林忠正，2002，《由泰雅族祖靈祭發展文化觀光之可行性研究》，台中：朝陽科技大學休閒事業管理碩士班碩士論文。
- 林怡芳，2003，《布農族射耳祭音樂之宗教與社會功能》，台南：國立成功大學藝術研究所碩士論文。
- 林明美，1996，《阿美族巫師儀式舞蹈研究——吉安鄉東昌村 miretsek 實例分析》，台北：國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文。

- 林果顯，2009，《一九五〇年代反攻大陸宣傳體制的形成》，台北：國立政治大學歷史所博士論文。
- 林逢森，2006，《台灣原住民小說中的神話傳說與祖靈信仰》，台北：東吳大學中國文學系碩士論文。
- 林瓊玉，2005，《從口傳到創作——試論原住民的生命之樹》，台中：中興大學中國文學系碩士論文。
- 邱明珊，2004，《天人之際：席爾柯《儀式》中的整體觀與疏離觀》，台南：國立成功大學外國語文學系博士論文。
- 侯偉仁，2007，《拓拔斯·塔瑪匹瑪(Tuobasi·Tamapima)小說研究》，屏東：國立屏東教育大學中國語文學系碩士論文。
- 洪瑋琳，2004，《魯凱族祭典儀式與舞蹈關係之研究》，台中：國立台灣體育學院體育研究所碩士論文。
- 胡祝賀，2007，《布農族的節日——射耳祭活動意義：以初來部落為例》，台東：國立台東大學教育研究所碩士論文。
- 夏曼·藍波安，2003，《原初豐腴的島嶼——達悟民族的海洋知識與文化》，新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 孫俊彥，2001，《阿美族馬蘭地區複音歌謠研究》，台北：東吳大學音樂學系碩士論文。
- 徐韶仁，1986，《利稻村布農族的祭儀生活：治療儀禮之研究》，台北：中國文化學院民族與華僑研究所碩士論文。
- 浦忠勇，2001，《變遷與復振：阿里山鄒族的儀式現象》，南華大學教育社會學研究所碩士論文。
- 秦美珊，2002，《羿和嫦娥的神話與儀式之結構分析》，嘉義：南華大學文學研究所碩士論文。
- 袁滄珊，2005，《《金瓶梅》之喪俗研究》，台中：國立中興大學中國文學系碩士論文。
- 郝譽翔，1997，《難：中國儀式戲劇之研究》，台北：國立台灣大學中國文學系研究所博士論文。
- 高德義，1984，《我國山地政策之研究——政治整合的理論途徑》，台北：國立政治大學政治研究所碩士論文。
- 張佩瑜，2005，《台灣排灣族婚禮舞蹈之研究——以台東縣金峰鄉嘉蘭村為例》，台北：國立台灣藝術大學表演藝術研究所碩士論文。
- 張淑美，2005，《花蓮縣里漏社阿美族傳統醫療儀式社會心理功能研究》，花蓮：慈濟大學人類學研究所碩士論文。

- 許家真，2006，《口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象》，新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文。
- 郭文般，1985，《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》，台北：國立台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 陳永龍，1992，《社會空間變遷之研究：以魯凱族好茶社為個案》，台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 陳宏賓，2002，《解嚴以來(1987~)台灣母語教育政策制定過程之研究》，台北：國立台灣師範大學三民主義研究所碩士論文。
- 陳明珍，2004，《析論原住民飲酒文化與其文學的關係》，高雄：國立中山大學中國語文學系研究所碩士論文。
- 陳芷凡，2006，《語言與文化翻譯的辯證：以原住民作家夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯盎、阿道·巴辣夫為例》，新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文。
- 童信智，2007，《台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析（1980、90年代）》，台北：國立政治大學民族學系碩士班碩士論文。
- 黃口珈，2002，《花蓮市阿美族豐年祭文化資源整體效益之評估》，台中：逢甲大學土地管理學系碩士論文。
- 黃茜蓉，2009，《霍斯陸曼·伐伐文學作品中的倫理觀念及品格教育研究》，嘉義：國立中正大學台灣文學研究所碩士論文。
- 黃雅惠，1994，《阿里山鄒族小米祭儀式變遷與持續之人類學研究：以特富野部落為例》，新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 楊明璋，2006，《敦煌文學中之諧隱研究》，台北：國立政治大學中國文學研究所博士論文。
- 楊琇羽，2005，《萊絲莉·瑪門·席爾柯《儀式》中的末世預言與拯救：美國原住民的智慧》，台北：淡江大學英語學系碩士班碩士論文。
- 趙福民，1987，《賽夏族矮靈祭之研究》，台北：中國文化大學民族與華僑研究所碩士論文。
- 劉彩珍，2006，《曹文軒長篇小說中的成人儀式》，浙江：浙江師範大學碩士論文。
- 劉慶斌，2003，《高雄縣茂林鄉魯凱族傳統體育之研究》，屏東：屏東師範學院體育教學碩士班碩士論文。
- 潘秋榮，1998，《賽夏族祈天祭之研究》，台北：國立政治大學民族學研究所碩士論文。

- 鄭依憶，1987，《賽夏族歲時祭儀與社會群體間的關係的初探——以向天湖部落為例》，台北：國立台灣大學考古人類研究所碩士論文。
- 賴啓源，2008，《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究》，花蓮：國立東華大學民族發展研究所碩士論文。
- 謝惠君，2004，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，屏東：國立屏東師範學院教育行政研究所碩士論文。
- 羅淑杏，2004，《霧台魯凱族婚禮盛裝的變遷與形制構成之研究：以巴家婚禮為個案分析》，台北：輔仁大學織品服裝學研究所碩士論文。
- 蘇杏如，2009，《論霍斯陸曼·伐伐作品中的布農族文化顯影》，台中：中興大學台灣文學研究所在職班碩士論文。

四、單篇論文

- 乜寇·索克魯曼，2008.02，〈永遠的玉山魂！〉，《印刻文學生活誌》，頁 124-128。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，2008.02，〈2007 台灣文學獎——得獎作品評審意見：再尋美好的部落〉，《台灣文學館通訊》，頁 21。
- 方叔(宋龍飛)，1979.12，〈加者勝眼社最後的巡禮(上)〉，《藝術家》，頁 155-169。
- 方叔(宋龍飛)，1980.01，〈加者勝眼社最後的巡禮(下)〉，《藝術家》，頁 94-106。
- 王叔銘，1999.02，〈布農族祭儀音樂——祈禱小米豐收歌(Pa-si-but-but)〉，《原住民教育季刊》，頁 61-80。
- 王應棠，1995.07，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，《山海文化雙月刊》，頁 76-86。
- 王應棠，1998.03，〈重建家屋的意義〉，《山海文化雙月刊》，頁 7-23。
- 王應棠，2000.12，〈家的認同與意義重建：魯凱族好茶的案例〉，《應用心理研究》，頁 149-169。
- 丘其謙，1964.03，〈布農族卡社群的巫術〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 17 期，頁 73-94。
- 丘其謙，1968.09，〈布農族郡社群的巫術〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第 26 期，頁 41-66。
- 丘其謙，1976.06，〈布農族丹社群的歲時祭儀〉，《民族社會學報》，第 14 期，頁 56-78。
- 台邦·撒沙勒(趙貴忠)，1993.08，〈廢墟故鄉的重生：從《高山青》到部落主義——一個原住民運動者的觀察和反省〉，《台灣史料研究》，頁 28-40。
- 台邦·撒沙勒(趙貴忠)、陳傑明，2009 夏季號，〈好茶遷村計畫——一個社會人類學的初步考察〉，《台灣原住民族研究季刊》，頁 115-135。

- 瓦歷斯·諾幹，1994.05，〈語言、族群與未來——台灣原住民族母語教育的幾點思考〉，《山海文化雙月刊》，頁 6-21。
- 羊子喬，2009.02，〈玉山情·布農魂〉，《書香遠傳》，頁 38-39。
- 李正文，〈當代少數民族文學創作與宗教〉，《西南民族學院學報·哲學社會科學版》(1998.04)，頁 43-48。
- 李永適，1996.02，〈雲豹的鄉愁——好茶魯凱人的歸鄉路〉，《大地地理雜誌》，頁 34-63。
- 李喬，1998.10，〈〈獵物〉在「移動」〉，《文學台灣》，頁 120-122。
- 阮秀莉，2005.01，〈靈視之旅與變形傳奇：鄂翠曲的原住民神靈詩學初探〉，《中外文學》，頁 21-44。
- 林本炫，2004.09，〈台灣高等教育的另一側面：基督書院〉，《思與言：人文與社會科學雜誌》，頁 93-128。
- 林桂枝，1993.11，〈原住民樂舞的內憂外患〉，《山海文化雙月刊》，頁 93-96。
- 林培雅，2006.10，〈近四十年來台灣民間文學的調查、研究狀況〉，《台灣文學研究學報》，頁 33-52。
- 邱麗文，2000.09，〈與天地、祖靈、家屋緊緊相依的魯凱族勇者：雲豹的傳人——奧威尼·卡露斯盎〉，《新觀念》，頁 21-28。
- 施淑，2008.02，〈評審隨想〉，《台灣文學館通訊》，頁 29。
- 柯玉玲，1998.05，〈魯凱族婚禮、喪禮中的哀歌之初探〉，《玉山神學院學報》，頁 79-117。
- 孫大川，2005.07，〈神聖的回歸——台灣原住民族祭儀的現況與再生〉，《台灣戲專學刊》，頁 253-268。
- 孫大川，2006.11.10-12，〈捍衛第一自然——當代原住民文學中的原始生命力〉，台北：台灣文學藝術與東亞現代性國際學術研討會。
- 孫大川，2007.12，〈從生番到熟漢——番語漢化與漢語番化的文學考察〉，《台灣原住民研究論叢》，頁 27-46。
- 高業榮，1986.10，〈西魯凱族群的部落和藝術〉，《藝術家》，頁 199-209。
- 高業榮，1986.12，〈西魯凱族群的部落和藝術 3〉，《藝術家》，頁 182-186。
- 高業榮，1987.04，〈西魯凱族群的部落和藝術 7〉，《藝術家》，頁 224-233。
- 張月珍，2005.01，〈歷史的敘事化：《浴血的冬天》與《愚弄鴉族》中的敘事、記憶與部族歷史〉，《中外文學》，頁 107-128。
- 張慧端，1995.06，〈由儀式到節慶——阿美族豐年祭的變遷〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，頁 54-64。

- 淺野義雄，1933，〈大關山蕃害事件の顛末〉(余萬居譯)，《台灣警察時報》。
(藏於中央研究院民族學研究所)
- 郭秀岩，1976.06，〈山地行政與山地政策〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，
頁 97-106。
- 郭漢辰，2008.02，〈我們的高山大河——悼念遽逝的霍斯陸曼·伐伐〉，《文
訊》，頁 49-51。
- 陳淑伶，1993.03，〈重建好茶村——原鄉的呼喚〉，《慈濟月刊》，頁 82-87。
- 陳毅峰、張瑋琦，2009.11.28-29，〈由殖民的延續到發展的策略：台灣原住民觀
光的歷史剖析〉，台北：國立政治大學國家發展研究所「第一屆發展研究年
會」。
- 單德興，2001.04，〈冒現的文學/研究：台灣的亞美文學研究——兼論美國原
住民文學研究〉，《中外文學》，頁 11-28。
- 黃心雅，2005.01，〈創傷、記憶與美洲歷史之再現：閱讀席爾珂《沙丘花園》
與荷岡《靈力》〉，《中外文學》，頁 69-105。
- 黃應貴，1989.10，〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉，《中央研究院
民族學研究所集刊》，第 67 期，頁 177-213。
- 楊翠，1999.12，〈原音與女聲——跨世紀台灣文學的新渠徑〉，《文訊》，頁
46-49。
- 葉舒憲，2001.05，〈弗萊的文學人類學思想〉，《內蒙古大學學報》，頁 1-7。
- 劉育玲訪問，2009.04，〈神祕的消失？消失的神祕？——訪魯凱族作家奧威尼·
卡露斯盎〉，《台灣文學評論》，頁 32-48。
- 劉彩珍，2005.02，〈安徒生童話中的儀式原型〉，《浙江師範大學學報(社會
科學版)》，頁 7-10。
- 劉彩珍，2005.05，〈無法通過的「通過儀式」——《海的女兒》的文化人類學
解讀〉，《通化師範學院學報》，頁 101-104。
- 鄭雅雯，2008.08，〈探尋「回家的路」——側記「布農族作家霍斯陸曼·伐伐
紀念特展」〉，《台灣文學館通訊》，頁 52-55。
- 謝世忠，1992.12，〈形式資源的操控與競爭：非漢族羣政治運動的生成條件〉，
《考古人類學刊》，頁 99-112。
- 謝寶慧，1993.03，〈原報——全世界唯一的原住民自辦報刊〉，《慈濟月刊》，
頁 72-74。
- 魏貽君，2008.02，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，《印刻
文學生活誌》，頁 119-123。

瀨野尾寧，1933.11，〈大關山事件始末〉(余萬居譯)，《台灣山岳》，頁 35-49。

(藏於中央研究院民族學研究所)

羅傳賢，1986.06，〈基於國父民族主義之山地政策〉，《政治文化》，頁 76-89。

五、報紙文章

丁文玲，2006.08.10，〈國藝會補助 3 作家心血付梓〉，《中國時報》，D2 版影藝新聞。

中央日報，1980.02.13，〈好茶村魯凱族山胞 熱烈慶祝遷村落成〉，《中央日報》，第六版。

中國時報，1978.01.18，〈違規雇用稚齡童工 每天工作十二小時〉，《中國時報》，第六版。

中國時報，1980.02.12，〈霧台「好茶村」遷建完成〉，《中國時報》，第六版屏東版。

中國時報，1993.05.14，〈美濃水庫說明會 官民有話說〉，《中國時報》，14 版高雄縣新聞。

中國時報，1994.07.14，〈興建瑪家水庫 縣府積極爭取〉，《中國時報》，14 版屏東縣新聞。

中國時報，1994.09.06，〈好茶村民盛裝迎檢方〉，《中國時報》，14 版屏東縣新聞。

中國時報，1997.10.02，〈風起雲湧秋高時〉，《中國時報》，26 版人間副刊。

王有邦，1994.09.01，〈捕捉獵人的生命痕跡——「攝影魯凱」的歷程〉，《民眾日報》，23 版鄉土。

王有邦，1995.12.13，〈用心靈說話的朋友〉，《台灣時報》，23 版台時副刊。

王有邦，1996.11.15，〈關於台灣的攝影誌：新好茶國小末代學生〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。

王蜀桂，1991.02.04，〈請給孩子們全人教育——三育基督學院的理想〉，《中國時報》，19 版寶島。

台邦·撒沙勒(趙貴忠)，1992.09.18，〈廢墟故鄉〉，《民眾日報》，23 版鄉土文化。

台邦·撒沙勒(趙貴忠)，1995.01.04，〈我的家在哪嚕灣——拒絕出庭聲明文〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。

台灣時報，1980.02.13，〈好茶村民載歌載舞 熱烈慶祝遷村落成〉，《台灣時報》，第五版綜合新聞。

本報訊，1979.12.14，〈涉嫌策動高雄暴力事件 十四為首份子被捕收押〉，《中國

- 時報》，1 版。
- 本報綜合報導，1979.12.12，〈目擊高雄事件〉，《聯合報》，第 3 版。
- 民生報，2006.05.23，〈基督宗教大學聯盟 昨成立〉，《民生報》，A2 版焦點話題。
- 瓦歷斯·諾幹(倉田南)，1998.12.13-12.20，〈原住民文學之挪用、棄用、逆反——試論第二屆台灣文學獎「原住民文學」作品〉，《民眾日報》，19 版鄉土文學。
- 伊里，2000.08.17，〈得獎名單揭曉〉，《中國時報》，37 版人間副刊。
- 伊里，2001.07.15，〈得獎名單出爐 黃貴潮獲文學貢獻獎〉，《中國時報》，37 版人間副刊。
- 江明樹，1992.12.13-14，〈邱金士大戰風車——記現代版的唐吉訶德〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。
- 吳明良，2007.12.17，〈台灣文學獎頒獎 3 人分百萬〉，《聯合報》，C1 版雲嘉南教育。
- 吳婉茹，2000.06.18，〈祖靈的孩子——專訪「巫永福文學獎」得主亞榮隆·撒可努〉，《聯合報》，37 版聯合副刊。
- 吳錦發，1989.07.21-26，〈論台灣原住民現代文學〉，《民眾日報》。
- 吳錦發，1992.08.09，〈走進他們的生活裏去——為南台灣原住民文化生活營「魯凱營」說幾句話〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。
- 李蕙君，2010.01.21，〈就職滿月 黃健庭 追人追錢追建設〉，《聯合報》，B2 版高屏東綜合新聞。
- 李鹽，2002.12.08，〈霍斯陸曼·伐伐回過家了〉，《中國時報》，39 版人間副刊。
- 拓拔斯，1994.05.27，〈我在現場——原住民文化會議另記(上)〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。
- 林順良等，1998.05.18，〈傳奇林毅夫兩岸人生 19 年〉，《聯合報》，13 版兩岸港澳。
- 邱貴雄，1994.07.28，〈陳情反對建瑪家水庫 唱歌跳舞沒人理〉，《聯合晚報》，3 版話題新聞。
- 柯佩君，2008.06.11，〈布農族作家 伐伐紀念展〉，《聯合報》，C2 版台南市新聞。
- 洪輝祥，1992.09.19，〈激情過後——「文化生活營」後原住民復興運動的展望〉，《民眾日報》，23 版鄉土文化。
- 禹公，1980.07.23，〈水利局籌建瑪家水庫〉，《中央日報》，第六版。

- 翁禎霞，2003.08.22，〈魯凱獵人祭 好茶山區重現〉，《聯合報》，B2 版屏東縣新聞。
- 翁禎霞，2006.10.30，〈對抗火星文 大武山文學獎頒獎〉，《聯合報》，C2 版高屏澎新聞。
- 翁禎霞，2007.08.15，〈好茶村撤離〉，《聯合晚報》，6 版焦點
- 翁禎霞，2007.09.03，〈暫遷隘寮營區 好茶村民：像當兵〉，《聯合報》，C2 版南部新聞
- 翁禎霞，2008.01.03，〈霍斯陸曼伐伐 骨灰送回台東〉，《聯合報》，C2 版屏東縣新聞。
- 高雄訊，1979.12.11，〈暴徒在高雄鬻集滋事 用木棍火把毆擊憲警〉，《聯合報》，3 版焦點。
- 張明結，1996.07.02，〈瑪家水庫環境評估 初審保留〉，《中國時報》，17 版屏東縣新聞。
- 張明結，1996.08.06，〈好茶是否遷村 籲由村民決定〉，《中國時報》，17 版屏東縣新聞。
- 張明結，1996.08.16，〈牛糞石蓄水 待商榷〉，《中國時報》，17 版屏東縣新聞。
- 陳弘穎，1994.07.29，〈反對建水庫 原住民歌舞抗爭〉，《中國時報》，13 版高屏焦點。
- 陳希林，2000.02.21，〈小說野百合 魯凱族史詩〉，《中國時報》，11 版文化藝術。
- 陳芳明，2008.01.31，〈回家〉，《聯合報》，E3 版聯合副刊。
- 彭瑞金，1998.09.30，〈狩獵與虛構〉，《民眾日報》，19 版鄉土文學。
- 彭瑞金，1999.01.24，〈生之祭與杷城春櫻〉，《台灣日報》，27 版台灣副刊。
- 黃力勉，2008.12.27，〈悼原民作家伐伐 故鄉展手稿〉，《中國時報》，a12 文化新聞。
- 董成瑜，1997.03.13，〈霍斯陸曼·伐伐 重拾自信擁抱布農〉，《中國時報》，38 版開卷周報。
- 劉益昌，2002.04.14，〈魯凱族的生命禮讚〉，《中國時報》，23 版開卷。
- 潘柏麟，2008.06.25，〈好茶村遷瑪家農場 需時 6 年〉，《聯合報》，C2 版屏東縣新聞。
- 潘昱，2001.08.05，〈原住民文學獎豐收〉，《中國時報》，21 版。
- 潘昱，2006.09.24，〈民歌採集四十載…依舊三聲無奈 祖先原民的歌 在風中消逝〉，《中國時報》，A10 版。

盧楷·喔艾尼，1995.09.13，〈命運共同體〉，《台灣時報》，22 版台時副刊。

賴素鈴，2006.08.10，〈國藝會長篇小說創作獎助專案 印刻簽約出版〉，《民生報》，A9 版藝文新舞台。

聯合報，1991.04.03，〈原住民魯凱族部落好茶舊社 審訂二級古蹟〉，《聯合報》，5 版生活·文化廣場。

羅如蘭，1997.01.16，〈部落女子朱淑琴疑遭警察打死〉，《中國時報》，3 版焦點新聞。

蘇位榮，2002.05.31，〈回溯當年 連長不見了 金防部人事大地震〉，《聯合報》，3 版焦點。

六、網路、影音資料

1. 網路資料

〈「亂迷」今生、敘寫「餘生」——台灣作家舞鶴談創作：《思索阿邦·卡露斯》〉，
<http://blog.roodo.com/wuhch/archives/2815127.html> 「舞鶴台灣」部落格，
2009.02.26 上網。

「山海文化雜誌社」台灣原住民文學影音數位典藏館，
<http://aborigine.cw-net.com/index.php>，2010.07.01 上網。

中研院民族所網頁，<http://www.ioe.sinica.edu.tw/chinese/org/index.htm>，
2009.03.12 上網。

巴代訪問，〈奧威尼·卡露斯(邱金士)訪問稿〉，
http://portal.tacp.gov.tw/onthisdate_archive_detail_for_subsite/1078# 台灣原
住民族數位典藏資料庫，2009.12.20 上網。

文建會網站，
<http://www.cca.gov.tw/notice.do?method=findById&id=1097574804086>，
2009.08.17 上網。

台大人類學系網頁，<http://homepage.ntu.edu.tw/~anthro/index.html>，2009.03.12
上網。

台灣大百科全書網站，<http://taiwanpedia.culture.tw/web/index>，2010.03.07 上網。

台灣原住民族文化園區網站，

[http://www.tacp.gov.tw/home02_2.aspx?ID=\\$2013&IDK=2&EXEC=L](http://www.tacp.gov.tw/home02_2.aspx?ID=$2013&IDK=2&EXEC=L)
，2010.03.21 上網

- 江冠明，2001.07.20，〈政治大拜拜 豐年祭原味盡失〉，
<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=7386> 新台灣新聞週刊，2010.03.20 上網。
- 吳淑華，2008.11.03，〈怒山〉，
http://vavahuhuhu.com/home/Article_Show.asp?ArticleID=613 伐伐的文學殿堂，2008.11.28 上網。
- 李魁賢，2008.01.28，〈文學的家族書寫〉，
http://www.anb.org.tw/coverstory_content.asp?ser_no=623 藝企網電子報，2009.01.12 上網。
- 南投縣政府網站，
<http://library.nthcc.gov.tw/library/yushandetail.Asp?struID=13&viewtopic=101>，2009.08.17 上網。
- 原住民文學院網站，<http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=80>，2008.11.06 上網。
- 國立台灣文學館，「2007 台灣作家作品目錄查詢系統」，
http://115.43.193.206/Writer2/writer_detail.php?id=2428，2008.12.17 上網。
- 國家文化藝術基金會網站，
http://www.ncafroc.org.tw/Content/artnews-content.asp?Ser_No=1064，2009.08.17 上網。
- 國家圖書館，「政府公報資訊網」，<http://gaz.ncl.edu.tw/>，2009.11.25 上網。
- 基督復臨安息日會台北教會網站，
<http://www.churches.org.tw/taipeichurch/AutoWeb/about/about.htm>，2009.12.04 上網。
- 張勝彥，2000.11.14，〈重印台灣省通志稿 欣見台灣版史記〉，
<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=6945> 新台灣新聞週刊，2009.04.02 上網。
- 教育部八十六年獎勵原住民母語研究著作得獎名單，
http://www.edu.tw/content.aspx?site_content_sn=5046 教育部全球資訊網，2009.05.07 上網。
- 教育部文藝創作獎評審結果，<http://ed.arte.gov.tw/ArtE/index.aspx> 國立台灣藝術教育館網站，2009.08.17 上網。
- 陳思嫻，2008.01.16，〈在回家的路上，說故事的布農族人——關於霍斯陸曼·伐伐的《玉山魂》〉，http://www.anb.org.tw/coverstory_content.asp?ser_no=619 藝企網電子報，2008.03.23 上網。

新聞局網站，<http://info.gio.gov.tw/ct.asp?xItem=35266&ctNode=4194>，2009.08.17 上網。

魯凱族好茶舊社全球資訊網，

http://blog.cultural.pthg.gov.tw/CmsLink7.aspx?ID=395&LinkType=2&C_ID=603，2009.06.19 上網。

2. 影音資料

李道明製作，1994，《永遠的部落 4：雲豹的故鄉(VCD)》，台北：公共電視文化事業基金會。

葉鴻洲製作，2001，《最後圖騰 3：歐威尼的石板屋(錄影帶)》，台北：財團法人廣播電視事業發展基金會。

雙魚公關行銷設計有限公司製作，2005，《94 年度教育部文藝創作獎得獎作品集(電子書)》，台北：國立臺灣藝術教育館。



附錄一：奧威尼·卡露斯(Auvini- Kadresengan)生平寫作年表

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1939		大哥藍豹(langbau)出生 ⁴⁵⁸		
1945	0	11月生於屏東縣霧台鄉舊好茶部落(Kochapongane)，屬於西魯凱族群，漢名邱金士		◎10/25 台灣光復，國民政府開放傳教士進入山地管制區 ⁴⁵⁹ ◎12/12 行政長官公署制定回復姓名辦法，規定高山族人民須改為漢名 ⁴⁶⁰ ◎霧台鄉公所成立，並設各村辦公處 ⁴⁶¹
1946	1			◎第一屆村長由村民大會選舉產生，任期兩年 ⁴⁶² ◎好茶蕃童教育所奉令改為好茶國民學校 ⁴⁶³
1947	2			6/10 省政府電令各級學校嚴禁員生使用日語 ⁴⁶⁴
1949	4			10/12 保安司令部公佈「台灣省平地人民進入山地管制辦法」 ⁴⁶⁵
1950	5			8/10 基督教長老教會林泉茂(馬兒村人)首先在好茶村佈道 ⁴⁶⁶

⁴⁵⁸ 藍豹即為《野百合之歌》主角哦賽兒子的原型，係引用哦賽的曾祖父、自古以來最偉大的獵人之名。

⁴⁵⁹ 丁立偉、詹婦慧、孫大川合著，《活力教會：天主教在臺灣原住民世界的過去現在未來》(台北：光啓文化，2005)，頁29。

⁴⁶⁰ 「台灣省人民回復原有姓名辦法」第四條：「高山族人民……如無原有姓名可回復或原有名字不妥善時，得參照中國姓名自定姓名。」詳參長官公署秘書處編輯室編，《台灣省行政長官公署公報·第一季第四期》(台北：行政長官公署，1945.12.12)，頁7。此辦法的政治意義可參藤井志津枝(傅琪貽)，《台灣原住民史·政策篇(三)》(南投：台灣省文獻委員會，2001)，頁157-158。

⁴⁶¹ 賴啓源，《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究》(花蓮：國立東華大學民族發展研究所碩士論文，2008)，頁104。

⁴⁶² 賴啓源，《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究》，頁104。

⁴⁶³ 賴啓源，《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究》，頁104。

⁴⁶⁴ 台灣省政府，《台灣省政府公報·夏字》(台北：台灣省政府，1947.06.12)，頁254-255。

⁴⁶⁵ 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·冬字第三十六期》(台北：台灣省政府，1949.11.15)，頁499-502。

⁴⁶⁶ 鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》(台南：台灣基督長老教會，1965)，頁432。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1951	6	進入好茶國民學校就讀		◎1/30 頒布「山地施政要點」,可說是政府具體的原住民族政策之始 ⁴⁶⁷ ◎12/12 國防部公佈「台灣省戒嚴期間平地人民進出山地管制暫行辦法」,霧台鄉被劃為甲種管制區 ⁴⁶⁸
1952	7	參加部落集體舉行的「獵人祭」成年禮 ⁴⁶⁹		◎天主教徒馬復星(好茶村人)開始在好茶村傳播福音 ⁴⁷⁰ ◎基督復臨安息日會(SDA)在台北新店創辦「台灣三育神道書院」 ⁴⁷¹
1953	8			12/14 省政府公佈「台灣省促進山地行政建設計畫大綱」,「山地平地化」的施政原則被正式提出 ⁴⁷²
1954	9			「台灣三育神道書院」改名為「台灣三育書院」 ⁴⁷³

⁴⁶⁷ 台灣省政府,《台灣省政府公報·春字第二十六期》(台北:台灣省政府,1951.02.01),頁415-416;藤井志津枝(傅琪貽),《台灣原住民史 政策篇(三)》,頁184。此要點於1965.04.06公告廢止,詳見台灣省政府,《台灣省政府公報·夏字第七期》(南投:台灣省政府,1965.04.08),頁3-4。

⁴⁶⁸ 司法行政部總務司編,《司法專刊·第十期》(台北:司法院,1952.01.15),頁304-307;台灣省政府,《台灣省政府公報·春字第四十七期》(台北:台灣省政府,1952.02.27),頁490-497。此後該管制辦法曾多次修訂,詳見傅寶玉等編,《台灣原住民史料彙編第三輯——台灣省政府公報中有關原住民法規政令彙編(3)》(南投:台灣省文獻委員會,1998),頁1247-1320。1987年解除戒嚴,出入山地管制區的法源依據改為「動員戡亂時期國家安全法施行細則」,動員戡亂時期結束之後,1992年法規名稱更為「國家安全法施行細則」,隨後國防部會同內政部於1993年制定更明確的「人民入出台灣地區山地管制區作業規定」,以上法規詳參總統府第三局編,《總統府公報》第4789號(1987.07.03),頁5;第5601號(1992.07.30),頁12;第5714號(1993.05.05),頁5-25。

⁴⁶⁹ 奧威尼·卡露斯,〈狩獵的人生〉,《神祕的消失:詩與散文的魯凱》(台北:麥田,2006),頁113。

⁴⁷⁰ 賴啓源,《霧台部落魯凱族貴族的美麗與哀愁——魯凱族貴族權力地位變遷之研究》,頁105。

⁴⁷¹ 基督復臨安息日會編,《台灣三育書院概況》(台北:基督復臨安息日會,1965),頁20。

⁴⁷² 台灣省政府,《台灣省政府公報·冬字第六十三期》(台北:台灣省政府,1953.12.15),頁702-704;張松,《台灣山地行政要論》(台北:正中,1953),頁60。此要點於1965.04.06公告廢止,詳見台灣省政府,《台灣省政府公報·夏字第七期》(南投:台灣省政府,1965.04.08),頁3-4。

⁴⁷³ 林本炫,〈高等教育的另一個側面:基督書院〉,《思與言》(2004.09),頁109。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1955	10			好茶村 26 戶遷往瑪家鄉三和村 ⁴⁷⁴
1956	11			基督復臨安息日會傳教士河英勇(青葉村人)開始於好茶村傳教 ⁴⁷⁵
1957	12	◎畢業於好茶國民學校，無力繼續升學 ⁴⁷⁶ ◎弟弟出生 ⁴⁷⁷		
1958	13	◎從 13 歲開始，跟隨父親到中央山脈以東的卡哩咕噶獵區打獵 ⁴⁷⁸ ◎十幾歲時經常從舊好茶遠眺屏東平原的燈火，對現代文明產生豐富的想像 ⁴⁷⁹		◎1/23 省政府公布「台灣省加強山地教育實施辦法」，規定山地國校應加強國語教學，禁用日語 ⁴⁸⁰ ◎1/30 布農族作家霍斯陸曼·伐伐出生
1959	14	在安息日會教會受洗，放棄傳統信仰與祭拜 ⁴⁸¹		
1961	16	通過考試，離家到位於台北新店的台灣三育書院讀初級預備科(初中) ⁴⁸²		

⁴⁷⁴ 夏鑄九、林鑒、顏亮一等編著，《古市街與傳統聚落保存方式之研究》(台北：文建會，1992)，頁 163；陳永龍，《社會空間變遷之研究：以魯凱族好茶社為個案》(台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，1992)，頁 65。

⁴⁷⁵ 沙繁雄，〈好茶村傳教簡史〉，收入呂嚴暨台灣區會編輯委員會編，《台灣宣道五十週年紀念專刊》(台中：基督復臨安息日會台灣區會，1998)，頁 277-278。

⁴⁷⁶ 童信智，《台灣原住民族的民族自覺脈絡研究——以原住民族文學為素材分析(1980、90 年代)》(台北：國立政治大學民族學系碩士班碩士論文，2007)，頁 214；當時九年國教尚未實施，初中並非義務教育的範圍。

⁴⁷⁷ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 41。

⁴⁷⁸ 奧威尼·卡露斯，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 60、頁 124。

⁴⁷⁹ 奧威尼·卡露斯，〈底尼瓦依——紅欒木〉，收入《雲豹的傳人》(台中：晨星，1996)，頁 159；王應棠，〈重建家屋的意義〉，《山海文化雙月刊》(1998.03)，頁 7。

⁴⁸⁰ 台灣省政府祕書處編，《台灣省政府公報·春字第十八期》(南投：台灣省政府，1958.01.25)，頁 259-260。

⁴⁸¹ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》(屏東：國立屏東師範學院教育行政研究所碩士論文，2004)，頁 118-119。

⁴⁸² 舞鶴：「直到十六歲那年他第一次出古茶布安部落下到平地當個神學生，時值六〇年代初……，之後將近三十年卡露斯一直留在平地。」摘自舞鶴，〈魯凱人奧威尼·卡露斯〉，奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》，書前序文；邱麗文：「終於在 16 歲那年離開古茶布安到平地求學、求發展。」摘自邱麗文，〈與天地、祖靈、家屋緊緊相依的魯凱族勇者：雲豹的傳人——奧威尼·卡露斯〉，《新觀念》(2000.09)，頁 22。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1963	18			◎9/3 省政府訂頒「台灣省山地行政改進方案」,提出使山胞與一般社會融合的目標 ⁴⁸³ ◎好茶村 12 戶遷往台東金峰鄉、7 戶遷往三地門鄉青葉村 ⁴⁸⁴
1964	19	初中畢業後到金門服役 ⁴⁸⁵		「台灣三育書院」升格為四年制大學,並更名「台灣三育神學院」 ⁴⁸⁶
1965	20			好茶村 24 戶遷往三地門鄉三地村 ⁴⁸⁷
1966	21	◎當兵放假時租照相機拍下舊好茶全景,留下珍貴的照片 ⁴⁸⁸ ◎退伍後返回台灣三育神學院就讀中級預備科(高中) ⁴⁸⁹		6/20 國民黨中常會通過「現階段扶植台灣省山地同胞政策綱要」 ⁴⁹⁰
1968	23	5/25 父親在一場意外中過世,享年 50 歲 ⁴⁹¹		1/27 公布「九年國民教育實施條例」,延長義務教育年限,「國民學校」皆更名「國民小學」,8/1 開始實行 ⁴⁹²

⁴⁸³ 台灣省政府,《台灣省政府公報·秋字第五十八期》(南投:台灣省政府,1963.09.05),頁 5-7;台灣省政府新聞處編,《改善山胞生活》(台中:台灣省各界慶祝中華民國建國六十年紀念籌備委員會,1971),頁 27。

⁴⁸⁴ 夏鑄九、林鏊、顏亮一等編著,《古市街與傳統聚落保存方式之研究》,頁 163;陳永龍,《社會空間變遷之研究:以魯凱族好茶社為個案》,頁 65。

⁴⁸⁵ 謝惠君,《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》,頁 118。

⁴⁸⁶ 呂嚴,〈台灣宣教五十週年簡史〉,收入呂嚴暨台灣區會編輯委員會編,《台灣宣道五十週年紀念專刊》,頁 366。

⁴⁸⁷ 夏鑄九、林鏊、顏亮一等編著,《古市街與傳統聚落保存方式之研究》,頁 163;陳永龍,《社會空間變遷之研究:以魯凱族好茶社為個案》,頁 65。

⁴⁸⁸ 奧威尼:「當時我 21 歲,當兵休假回家,在水門租了一架照相機,對著老家猛拍,在平地行走多年,我已發現這個村落的美。」摘自《雲豹的傳人》,頁 187 圖說文字。

⁴⁸⁹ 奧威尼·卡露斯,《神祕的消失:詩與散文的魯凱》,頁 142。

⁴⁹⁰ 台灣省政府新聞處編,《改善山胞生活》,頁 35-36。關於這個國民黨內部通過的綱要,孫大川認為:「國民黨的決議當然不能算是『政策』,但在黨、國不分的情況下,是可以參考的。」孫大川,〈台灣原住民的困境與展望〉,《夾縫中的族群建構:台灣原住民的語言、文化與政治》(台北:聯合文學,2010),頁 35。

⁴⁹¹ 奧威尼:「當我正好二十四歲那一年的春末,民國五十七年五月二十五日,就在大自然那一陣豪雨,將我的老爸偷偷地帶走了。」摘自〈神祕的消失〉,《神祕的消失:詩與散文的魯凱》,頁 142;舞鶴:「至今部落族人還會提及老卡露斯是個『本分出色』的獵人,不幸某回獵經過達來附近吊橋時橋斷喪生溪谷中。」摘自舞鶴,《思索阿邦·卡露斯》(台北:麥田,2002),頁 219。1968 年奧威尼實歲為 23 歲,24 歲之說應指虛歲。

⁴⁹² 總統府第一局編,《總統府公報·第一九二七號》(台北:總統府,1968.01.30),頁 1-2。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1969	24	高中畢業，至霧台鄉大武村擔任基督復臨安息日會的傳道人 ⁴⁹³		
1970	25	至霧台鄉阿禮村擔任基督復臨安息日會的傳道人，為期一年 ⁴⁹⁴		
1973	28	與來自大武村的魯凱貴族妻子結婚，婚後定居水門 ⁴⁹⁵		
1974	29	◎秋天離開家鄉，前往台灣三育神學院就讀神學系 ⁴⁹⁶ ◎長子出生，取名懷哲 ⁴⁹⁷		◎5 月臨時村民大會通過好茶遷村議案，逐級往上反應 ⁴⁹⁸ ◎「台灣三育神學院」正式遷往南投魚池 ⁴⁹⁹
1975	30	轉系改讀企業管理系 ⁵⁰⁰		
1976	31			◎遷村案獲省政府核准通過，並規定每戶必須自籌三萬元配合款 ⁵⁰¹ ◎配合年度施政綱要，省政府擬定「維護山地固有文化實施計劃」 ⁵⁰²

⁴⁹³ 盧秀夫，〈大武教會傳道簡歷〉，收入呂嚴暨台灣區會編輯委員會編，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，頁 274；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 119。

⁴⁹⁴ 吳榮標，〈阿禮教會福音事工發展簡略〉，收入呂嚴暨台灣區會編輯委員會編，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，頁 269。

⁴⁹⁵ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 118。

⁴⁹⁶ 奧威尼：「一九七四年秋，當我時年三十歲，離開家鄉去三育神學院。」摘自〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 5；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 119。1974 年奧威尼實歲為 29 歲，30 歲之說應指虛歲。

⁴⁹⁷ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 49。

⁴⁹⁸ 台大建築與城鄉研究所規劃室，《第二級古蹟魯凱族好茶舊社聚落保存暨社會發展計畫》(屏東：屏東縣政府，1995)，頁 19-21；洪田浚，《台灣原住民籲天錄》(台北：台原，1994)，頁 109。關於遷村的時間點，奧威尼多次表示是 1975 年到 1978 年，例如〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 5；〈消失的滋歌樂〉，《台灣文學館通訊》(2009.11)，頁 39。然筆者閱讀相關資料與報導之後發現，整個遷村事件的起始年代應為 1974 年到 1980 年。

⁴⁹⁹ 林本炫，〈高等教育的另一個側面：基督書院〉，頁 109。

⁵⁰⁰ 謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 119。

⁵⁰¹ 李永適，〈雲豹的鄉愁——好茶魯凱人的歸鄉路〉，《大地地理雜誌》(1996.02)，頁 52；高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術 7〉，《藝術家》(1987.04)，頁 231。

⁵⁰² 高德義，《我國山地政策之研究——政治整合的理論途徑》(台北：國立政治大學政治研究所碩士論文，1984)，頁 105；許木柱研究主持，《山胞輔導措施績效之檢討》(台北：行政院研考會，1992)，頁 17。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1977	32	開始到教會各機構實習、工作，在台北、高雄之間來來去去 ⁵⁰³		11月省政府核准遷村案，村民正式拆屋搬到南隘寮溪畔的新好茶 ⁵⁰⁴
1978	33			◎1/18 爆發「好茶小童工事件」 ⁵⁰⁵ ◎10月新好茶開始供電 ⁵⁰⁶
1979	34	7/9 么兒出生，取名懷聖 (Vulhuku-Kadreseng) ⁵⁰⁷		
1980	35			◎一月好茶遷村工程竣工，全部落共 101 戶 ⁵⁰⁸ ◎2/12 官員到新好茶視察，並舉行遷村移住落成典禮 ⁵⁰⁹ ◎7月水利局計畫籌建瑪家水庫，以便解決高屏地區未來可能面臨的供水問題 ⁵¹⁰
1981	36			◎興建瑪家水庫的消息由鄉公所傳入村內，村民擔憂屆時位於淹沒區的好茶恐得再度遷村 ⁵¹¹ ◎「台灣三育神學院」更名為「三育基督學院」 ⁵¹²

⁵⁰³ 奧威尼，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 5；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 119。

⁵⁰⁴ 李永適，〈雲豹的鄉愁——好茶魯凱人的歸鄉路〉，頁 36、頁 53-54；高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術 7〉，頁 229-233。

⁵⁰⁵ 位於台北市忠孝東路的一處毛巾工廠，被發現違規雇用十四位來自好茶村的童工，其父母將他們以二年三萬元的代價交給工廠負責人，童工們每天必須工作十二小時，但每月只能得到一百元的零用金且行動受限；詳參本報訊，〈違規雇用稚齡童工 每天工作十二小時〉，《中國時報》(1978.01.18)，第六版。

⁵⁰⁶ 高業榮，〈西魯凱族群的部落和藝術 7〉，頁 233。

⁵⁰⁷ 奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 39、頁 67。

⁵⁰⁸ 夏鑄九、林鑿、顏亮一等編著，《古市街與傳統聚落保存方式之研究》，頁 164；王應棠，〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉，《山海文化雙月刊》(1995.07)，頁 78。

⁵⁰⁹ 詳參屏東訊，〈霧台「好茶村」遷建完成〉，《中國時報》(1980.02.12)，第六版屏東版；本報屏東訊，〈好茶村魯凱族山胞 熱烈慶祝遷村落成〉，《中央日報》(1980.02.13)，第六版；屏東訊，〈好茶村民載歌載舞 熱烈慶祝遷村落成〉，《台灣時報》(1980.02.13)，第五版綜合新聞。

⁵¹⁰ 禹公，〈水利局籌建瑪家水庫〉，《中央日報》(1980.07.23)，第六版。

⁵¹¹ 洪田浚，《台灣原住民籲天錄》，頁 110。

⁵¹² 呂嚴，〈台灣宣教五十週年簡史〉，收入呂嚴暨台灣區會編輯委員會編，《台灣宣道五十週年紀念專刊》，頁 367。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1982	37	離開工作回到三育基督學院繼續學業 ⁵¹³		
1984	39	6 月底完成三育基督學院企管系的學業，一心想回老家。曾參與協建九族文化村及原住民文化園區，之後又被教會聘請到高雄、台北等地擔任會計 ⁵¹⁴		◎因為人口外流嚴重，好茶國小改採隔年招生 ⁵¹⁵ ◎省政府擬訂「山地發展政策與行政措施方案」，與過去相較文字與精神方面皆有進步，已有多元文化的概念 ⁵¹⁶
1988	43	母親到陽明山宿舍小住兩個月，經常訴說部落歷史與回憶點滴，促使奧威尼開始整理口述歷史與部落族譜，並積極到圖書館搜尋原住民相關資料 ⁵¹⁷		
1989	44	◎5 月毅然決然辭去工作，告別陽明山打道回鄉，以打石板、擔任舊好茶嚮導等零工維生 ⁵¹⁸ ◎經常騰出時間回到舊好茶，借用父親朋友的石板屋暫時生活與記錄族譜 ⁵¹⁹		11/18《原報》創刊於水門 ⁵²⁰
1990	45	3 月，最後一位魯凱傳統文化雕刻大師力大古去世(1902-1990) ⁵²¹		

⁵¹³ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 5。

⁵¹⁴ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 5；奧威尼：「(我是)基督復臨安息日華南海島聯合會的委員之一，香港與台灣開會時負責呈遞帳目。」(葉鴻洲製作，《最後圖騰 3：歐威尼的石板屋(錄影帶)》，台北：財團法人廣播電視事業發展基金會，1996)。

⁵¹⁵ 洪田浚，〈山地桃源的陸沉——好茶又要遷村〉，《台灣原住民籲天錄》，頁 109。

⁵¹⁶ 高德義，〈邁向「多元一體」的族群關係：原住民基本政策的回顧與展望〉，收入高德義主編，《原住民政策與社會發展》(台北：內政部，1994)，頁 153。

⁵¹⁷ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 6；王應棠，〈重建家屋的意義〉，頁 10-11。

⁵¹⁸ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 7；王應棠，〈重建家屋的意義〉，頁 8-9。

⁵¹⁹ 奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 8；王應棠，〈重建家屋的意義〉，頁 9。

⁵²⁰ 拉白，〈實踐是檢驗真理唯一的道路——對原報五年來的觀察和反省〉，《原報》(1995.01)，頁 1；謝寶慧，〈原報—全世界唯一的原住民自辦報刊〉，《慈濟月刊》(1993.03)，頁 73。

⁵²¹ 力大古是重建舊好茶的第一人，詳參奧威尼·卡露斯，〈雕刻大師——力大古〉，《雲豹的傳人》，頁 171；瓦歷斯·諾幹，《荒野的呼喚》(台中：晨星，1992)，〈漫漫十年歸鄉路〉，頁 177-180。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1991	46	◎正式展開自家石板屋的重建工作 ⁵²² ◎5 月在舊好茶認識攝影家王有邦 ⁵²³ ◎參加原住民作家雲南交流訪問團 ⁵²⁴		◎4/2 舊好茶被內政部列為二級古蹟 ⁵²⁵ ◎王有邦開始記錄魯凱影像 ⁵²⁶
1992	47	春天在妻子的故鄉——大武村認識作家舞鶴 ⁵²⁷	◎5 月受舞鶴的鼓勵，嘗試配合王有邦的攝影作品，撰寫魯凱文化相關文章，從此展開創作之路 ⁵²⁸ ◎8/13 發表〈人與土地——好茶村的故事〉(台灣時報 22 版)	◎6 月好茶國小因學生人數過少而被迫廢校 ⁵²⁹ ◎7/15 台邦·撒沙勒(趙貴忠)自軍中退伍，接下《原報》的發行人與社長職務 ⁵³⁰ ◎8/13—8/23 王有邦在霧台、好茶首次舉辦魯凱生活攝影展 ⁵³¹

⁵²² 奧威尼·卡露斯：「自從於民國八十年回到古茶部安老部落重建家園……。」摘自〈神祕的消失〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 157。

⁵²³ 奧威尼·卡露斯：「他認識我以前，拍過不少近於抽象的題材，也頗有成績，但在這個抽象的世界裏只有受過藝術訓練的人才能意會，因此我建議他能否改變專拍人文方面的題材。」摘自〈非凡的生命熱情——我認識的王有邦〉，《民眾日報》(1992.08.14)，16 版鄉土文化。

⁵²⁴ 邱麗文：「回部落的第一年，Aovini 曾到雲南參加『少數民族學術研討會』，此行的主要目的在觀摩，他並與同行的原住民精英，如孫大川、夏曼·藍波安等人，討論回歸部落的看法與待努力的方向。」摘自〈與天地、祖靈、家屋緊緊相依的魯凱族勇者：雲豹的傳人——奧威尼·卡露斯〉，頁 25；拓拔斯：「回想三年前我與孫大川及十幾位原住民受中國台灣同鄉會邀請，站在共匪的土地上研討台灣高山族問題，當時我報告『台灣原住民文學現況』，雖然統戰的氣氛太濃厚，但他們尊重少數民族是事實。」摘自〈我在現場——原住民文化會議另記(上)〉，《台灣時報》(1994.05.27)，22 版台時副刊。

⁵²⁵ 洪田浚：「自從上次我與邱金土構思一份『重建舊好茶理想村』的藍圖，並於一九九一年三月十四日在《民眾日報》副刊發表後，內政部民政司隨即於四月二日，宣布舊好茶為二級古蹟，並稱此舉係受到民間團體推動的影響。」摘自〈舊好茶探勘記——描繪狩獵文化理想村的遠景〉，《台灣原住民籲天錄》，頁 125；另參本報訊，〈原住民魯凱族部落好茶舊社 審訂二級古蹟〉，《聯合報》(1991.04.03)，5 版生活·文化廣場。

⁵²⁶ 奧威尼·卡露斯，〈非凡的生命熱情——我認識的王有邦〉。

⁵²⁷ 奧威尼·卡露斯，〈我所認識的舞鶴〉，收入舞鶴，《思索阿邦·卡露斯》，頁 239；奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 8。

⁵²⁸ 舞鶴：「九二年五月一個清晨，卡露斯先生在新好茶部落起筆了他生平第一篇文章。」摘自〈魯凱人奧威尼·卡露斯〉，奧威尼·卡露斯，《雲豹的傳人》，書前序文。

⁵²⁹ 王有邦：「在民國八十一年六月政府宣布停校，五位學生成了新好茶國小末代學生，早晨升旗典禮二個學生拉國旗，三個學生敬禮。」摘自〈關於台灣的攝影誌：新好茶國小末代學生〉，《台灣時報》(1996.11.15)，22 版台時副刊。

⁵³⁰ 原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，《原報》(1995.01)，頁 6；謝寶慧，〈原報——全世界唯一的原住民自辦報刊〉，頁 73。

⁵³¹ 奧威尼·卡露斯，〈非凡的生命熱情——我認識的王有邦〉。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1992	47		<p>◎8/14 發表〈非凡的生命熱情——我認識的王有邦〉(民眾日報 16 版)</p> <p>◎8/27 發表〈好茶的人瑞〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎8/30 發表〈石板〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎9/27 發表〈戀〉、〈雕刻大師——力大古〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎10/22 發表〈巴拉里屋魯的怪石〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎10/28 發表〈山中百合——魯凱〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎11/10 發表〈雲豹的傳人——魯凱好茶〉(民眾日報 17 版)、〈羊群的破壞〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎11/15 發表〈雙管鼻笛〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎11/25 發表〈白石頭〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎12/13 發表〈獵人與百合花〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎12/14 發表〈魯凱的婚姻〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎12/27 發表〈男孩與長刀〉(台灣時報 22 版)</p>	<p>◎8/21-8/24 《原報》首次舉辦「原住民文化生活營」⁵³²</p> <p>◎《原報》正式發起「重建舊好茶」運動⁵³³</p>

⁵³² 吳錦發，〈走進他們的生活裏去——為南台灣原住民文化生活營「魯凱營」說幾句話〉，《台灣時報》(1992.08.09)，22 版台時副刊；原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 6。

⁵³³ 台邦·撒沙勒(趙貴忠)，〈廢墟故鄉〉，《民眾日報》(1992.09.18)，23 版鄉土文化；原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 6。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1993	48	為《魯凱族傳統童謠》一書擔任協同主持 ⁵³⁴	<p>◎8/9 發表〈小鬼湖〉(台灣時報 26 版)</p> <p>◎8/10 發表〈愛情的溫床：小石板屋〉(台灣時報 26 版)</p> <p>◎8/16 發表〈織布〉(台灣時報 26 版)</p> <p>◎10/15 發表〈活人和死人永遠在一起〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎10/27 發表〈貴族生命的標誌——低倫〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎12/5 發表〈「霧」的故鄉——好茶村的故事〉(台灣時報 22 版)</p>	8/21-8/24 《原報》舉辦「第二屆原住民文化生活營」 ⁵³⁵
1994	49	◎在舊好茶為兩個兒子舉行家庭式「獵人祭」成年禮 ⁵³⁶	<p>◎1/3 發表〈給怒朗——去露〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎1/12 發表〈達拉依西——盪秋千〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎1/26 發表〈百步蛇和龍的子孫〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎1/27-1/29 發表〈英雄伯楞·達拉巴丹的足跡〉(民眾日報 23 版)</p> <p>◎7/7 發表〈新好茶〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎7/18 發表〈族親——巴達因和好茶人〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎7/27 發表〈阿低細(Adisi)〉(台灣時報 22 版)</p>	<p>◎2/14 《原報》、「好茶社區發展協會」與台大城鄉所共同發起「舊好茶尋根之旅」，遷村十多年來好茶人首度大規模返鄉⁵³⁹</p> <p>◎2 月底《原報》將發行所遷到新好茶⁵⁴⁰</p> <p>◎6 月趙貴忠的「部落主義工作站」擬定「反瑪家水庫請願書」，正式推展反水庫運動⁵⁴¹</p> <p>◎7/28 由「好茶社區發展協會」理事長趙貴忠擔任總指揮，帶領族人到屏東縣府前陳情⁵⁴²，事後趙貴忠卻因違反集會遊行法被移送法辦⁵⁴³</p>

⁵³⁴ 洪國勝計畫主持，錢善華、奧威尼·卡露斯協同主持，《魯凱族傳統童謠》(高雄：高雄市台灣山地文化研究會，1993)。

⁵³⁵ 《台灣時報》(1993.07.13)，26 版台時副刊「藝文風信」專欄；原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 6。

⁵³⁶ 奧威尼·卡露斯：「回來舊好茶的第三年，也就是一九九四年，我以同樣的方式帶著兩個孩子為他們舉行『把阿鹿捕』，在不同的地點重新點燃那一把獵人祭聖火。」摘自〈重燃聖火——好茶魯凱獵人祭〉，《大地地理雜誌》(2003.10)，頁 108；奧威尼·卡露斯：「我回來舊好茶的第三年，也就是民國八十三年，我也以同樣的方式帶著我兩個孩子為他們舉行生命禮俗的第一步獵人祭。」摘自〈狩獵的人生〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 110。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1994	49	◎完成自家石板屋的重建工作 ⁵³⁷	◎7/28 發表〈回家的雲豹——西魯凱好茶人〉，聲援反瑪家水庫運動(台灣時報 22 版) ⁵³⁸ ◎9/7 發表〈底尼瓦依——紅檫木〉(台灣時報 22 版) ◎10/22 發表〈舊好茶〉(台灣時報 22 版)	◎8/15-8/17 王有邦配合霧台鄉魯凱族豐年祭，在霧台國小舉辦第二次「魯凱族生活攝影展」 ⁵⁴⁴ ◎8/26-8/29 《原報》舉辦第三屆「原住民文化生活營」 ⁵⁴⁵
1995	50		◎6/12 發表〈守護神大瑪烏納勒〉(民眾日報 21 版) ◎6/15 發表〈好茶的人瑞〉(民眾日報 23 版鄉土) ◎7/8 發表〈失落的家園——巴里烏〉(民眾日報 28 版) ◎11/5 發表〈舊好茶的聖水聖地——慈伯慈伯〉(民眾日報 26 版鄉土)	◎2/1《原報》發起第二次「舊好茶尋根之旅」 ⁵⁴⁶ ◎2/10-2/13《原報》舉辦「隘寮溪綠色環保營」 ⁵⁴⁷ ◎8/25-8/28《原報》舉辦第四屆「原住民文化生活營」 ⁵⁴⁸ ◎8/25 三次拒絕出庭應訊而遭通緝的趙貴忠，在「原住民文化生活營」開營當日被捕收押 ⁵⁴⁹

⁵³⁷ 王應棠，〈重建家屋的意義〉，頁 10；王應棠，〈語言、生命經驗與文學創作：試論奧威尼從《雲豹的傳人》到《野百合之歌》的心路歷程〉，《野百合之歌》，頁 288。

⁵³⁸ 舞鶴：「『文字』令卡露斯盎參與了九四年以降的原住民政治、文化抗爭運動，尤其攸關部落存亡的『反水庫運動』他更長篇譴責『滅絕一個族群傳統文化的三公不義』——呼應他在九〇年代初喚起的『回歸舊部落』運動，顯然後來文字成為抗爭的有力工具。」摘自舞鶴，〈魯凱人奧威尼·卡露斯盎〉，奧威尼·卡露斯，〈雲豹的傳人〉，書前序文。

⁵³⁹ 原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 7；王應棠，〈尋找家園——原住民文化工作者回歸部落現象中的認同轉折與家的意義重建：屏東魯凱、排灣族的案例〉(台北：國立台灣大學建築與城鄉研究所博士論文，2002)，頁 3。

⁵⁴⁰ 原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 7。

⁵⁴¹ 原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 7。

⁵⁴² 邱貴雄，〈陳情反對建瑪家水庫 唱歌跳舞沒人理〉，《聯合晚報》(1994.07.28)，3 版話題新聞；陳弘穎，〈反對建水庫 原住民歌舞抗爭〉，《中國時報》(1994.07.29)，13 版高屏焦點。

⁵⁴³ 中國時報，〈好茶村民盛裝迎檢方〉，《中國時報》(1994.09.06)，14 版屏東縣新聞。

⁵⁴⁴ 《民眾日報》(1994.08.16)，23 版鄉土「鄉土小站」專欄；《台灣時報》(1994.08.17)，22 版台時副刊「藝文風信」專欄。

⁵⁴⁵ 《民眾日報》(1994.07.29)，23 版「鄉土小站」專欄；原報編輯部，〈找一條回家的路——原報五週年大事記〉，頁 8。

⁵⁴⁶ 李永適，〈雲豹的鄉愁——好茶魯凱人的歸鄉路〉，頁 42。

⁵⁴⁷ 民眾日報，〈通往百合盛開的原鄉——隘寮溪綠色環保營簡介〉，《民眾日報》(1995.01.20)，23 版鄉土。

⁵⁴⁸ 民眾日報，〈搶救雲豹民族的故鄉——好茶部落綠色環保營〉，《民眾日報》(1995.07.05)，28 版鄉土。

⁵⁴⁹ 台邦·撒沙勒(趙貴忠)，〈我的家在哪嚕灣——拒絕出庭聲明文〉，《台灣時報》(1995.01.04)，22 版台時副刊；李惠美，〈多人簽名聲援趙貴忠〉，《中國時報》(1995.08.30)，14 版高屏澎東綜合新聞。盧楷·喔艾尼：「八月廿五日下午正當原報主辦之第四屆原住民文化生活營——好茶

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1996	51	◎春節前夕么兒車禍身亡，打擊甚大 ⁵⁵⁰ ◎3 月在耆老郭金丁帶領下，由台東沿著祖先遷徙的古道回到舊好茶，途中取道鹿鳴安(古好茶)一睹開基先祖遷徙舊好茶前曾落腳的聚落 ⁵⁵¹	10/30 出版《雲豹的傳人》，集結 1992 年至 1995 年的短篇作品 ⁵⁵²	◎7 月瑪家水庫初審未過，必須進行第二階段環評 ⁵⁵³ ◎8 月賀伯颱風造成土石流災情，遷村之議再起，但天災也證實好茶附近山區的地質不適合開發水庫 ⁵⁵⁴
1997	52	12/30 妻子因病過世，追隨愛子而去 ⁵⁵⁵		◎8/14-8/19 王有邦配合好茶村魯凱族豐年祭，第三次舉辦「魯凱族生活攝影展」 ⁵⁵⁶ ◎舞鶴總結數年的舊好茶觀察所得，出版《思索阿邦·卡露斯》(元尊版)，獲得第二十屆「時報文學獎」推薦獎 ⁵⁵⁷
1998	53	春節帶著兩位伙伴到鹿鳴安(古好茶)，尋訪祖先住過的老聚落，試著對合口傳歷史 ⁵⁵⁸		

部落綠色環保營開幕在即，台邦·撒沙勒被突來而至的警察人員在半路上強制拘提，整個魯凱反瑪家水庫運動頓失重心。」摘自〈命運共同體〉，《台灣時報》(1995.09.13)，22 版台時副刊。

⁵⁵⁰ 奧威尼·卡露斯：「這一篇是為了紀念一位才剛十七歲的孩子寫的。於民國八十五年春節的前夕，他從學校回家的途中，不幸因車禍而離開人間。」摘自奧威尼·卡露斯，〈生命禮物〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 39。

⁵⁵¹ 奧威尼·卡露斯，〈神祕的消失〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 130-131。

⁵⁵² 書中〈好茶的人瑞〉一文原發表於《民眾日報》(1995.06.15)，23 版鄉土；〈織布〉一文的照片註解則改寫自另一篇〈好茶的人瑞〉，原發表於《台灣時報》(1992.08.27)，22 版台時副刊。〈「舊好茶」名稱的歷史沿革〉原題名為〈舊好茶〉，發表於《台灣時報》(1994.10.22)，22 版台時副刊。

⁵⁵³ 張明結，〈瑪家水庫環境評估 初審保留〉，《中國時報》(1996.07.02)，17 版屏東縣新聞；台灣日報，〈瑪家水庫進入第二階段環評〉，《台灣日報》(1996.07.21)，3 版焦點新聞。

⁵⁵⁴ 張明結，〈好茶是否遷村 籲由村民決定〉，《中國時報》(1996.08.06)，17 版屏東縣新聞；張明結，〈牛糞石蓄水 待商榷〉，《中國時報》(1996.08.16)，17 版屏東縣新聞。

⁵⁵⁵ 奧威尼·卡露斯：「這一首詩是為了悼念愛妻，她於民國八十六年十二月三十日過世。」摘自奧威尼·卡露斯，〈永恆的戀人〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 71。

⁵⁵⁶ 《民眾日報》(1997.08.16)，27 版鄉土「文化風信」專欄。

⁵⁵⁷ 中國時報，〈風起雲湧秋高時〉，《中國時報》(1997.10.02)，26 版人間副刊。

⁵⁵⁸ 奧威尼，〈神祕的消失〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 145。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1999	54		◎「魯凱自然小說」寫作計畫獲國家文化藝術基金會文學類創作補助 ⁵⁵⁹ ◎12/2 發表〈書評：卡拉瓦蓋石板屋〉(中國時報 46 版)	
2000	55		◎1 月發表〈雲豹(Lhikulao)啊！禰在那裡？〉(《新觀念》，頁 110-111) ◎3/1 發表〈獵夫們哪〉(中國時報 37 版) ◎12/4-12/31 連載長篇小說〈野百合之歌〉(民眾日報 15 版)	
2001	56		◎1/1-5/31 繼續連載長篇小說〈野百合之歌〉(民眾日報 15 版) ⁵⁶⁰ ◎12/30 出版長篇小說《野百合之歌》 ◎「魯凱歷史小說——相思樹之歌」寫作計畫獲國家文化藝術基金會文學類創作補助 ⁵⁶¹	
2002	57	《野百合之歌》獲「巫永福文學獎」文學創作獎 ⁵⁶²	◎2 月為舞鶴《思索阿邦·卡露斯》(麥田版)撰寫〈我所認識的舞鶴〉(頁 239-245) ◎發表〈原住民魯凱族的音樂與祭儀〉(《原音繫靈：原住民祭儀音樂論文選》，頁 63-67)	

⁵⁵⁹ 2009.08.17 取自 <http://www.ncafro.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統。出版時題名改為《野百合之歌：魯凱族生命禮讚小說》。

⁵⁶⁰ 2001.06.01 起《民眾日報》裁撤「鄉土文學」版面，因此〈野百合之歌〉2000.12.04-2001.05.31 刊出 170 回即中斷，大約是單行本 259 頁處。

⁵⁶¹ 2009.08.17 取自 <http://www.ncafro.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯之研究》，頁 244。

⁵⁶² 彭瑞金總編輯，〈2002 台灣文學大事紀〉，《2002 台灣文學年鑑》(台北：行政院文化建設委員會，2003)，頁 27。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2002	57		◎12/7-12/8 發表〈巴嫩嫁到達露巴淋〉(回家的路——第四屆原住民音樂世界研討會)	
2003	58	◎8/14 以陪祭者身分與「鹿鳴安文化產業發展協進會」成員在舊好茶重燃聖火，舉辦已中斷數十年的集體獵人祭 ⁵⁶³ ◎為新自然主義《魯凱族：多情的巴嫩姑娘》一書採集故事 ◎為順益台灣原住民博物館《原始文明·魯凱民族：原始！魯凱族的傳統文化特刊》擔任計畫主持	◎9/10 發表〈沉默的人〉(自由時報 43 版) ⁵⁶⁴ ◎10 月發表〈重燃聖火——好茶魯凱獵人祭〉(《大地地理雜誌》，頁 106-117) ◎「神祕的消失——詩與散文的魯凱」寫作計畫獲國家文化藝術基金會文學類創作補助 ⁵⁶⁵	
2004	59	◎1/23-1/27 帶領「鹿鳴安文化產業發展協進會」成員到鹿鳴安進行尋根之旅 ⁵⁶⁶ ◎3/12《雲豹的傳人》部分篇章由柳本通彥譯成日文，收入《海よ山よ：十一民族作品集》 ⁵⁶⁷		

⁵⁶³ 翁禎霞，〈魯凱獵人祭 好茶山區重現〉，《聯合報》(2003.08.22)，B2 版屏東縣新聞；奧威尼·卡露斯，〈重燃聖火——好茶魯凱獵人祭〉，頁 111；鹿鳴安文化產業發展協會，〈獵火相傳〉，2009.06.19 取自 http://blog.cultural.pthg.gov.tw/CmsLink7.aspx?ID=395&LinkType=2&C_ID=603 魯凱族好茶舊社全球資訊網。

⁵⁶⁴ 另參舞鶴，〈思索阿邦·卡露斯〉，頁 232；王有邦，〈用心靈說話的朋友〉，《台灣時報》(1995.12.13)，23 版台時副刊。

⁵⁶⁵ 2009.08.17 取自 <http://www.ncafrog.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統。

⁵⁶⁶ 2009.06.19 取自 http://blog.cultural.pthg.gov.tw/CmsLink7.aspx?ID=394&LinkType=2&C_ID=603 魯凱族好茶舊社全球資訊網。

⁵⁶⁷ 柳本通彥等編譯/解說《海よ山よ：十一民族作品集》(日本東京：草風館，2004)，頁 104-114。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2005	60	8/23 在「南島民族論壇——海洋文化的傳統與當代發展」研討會發表演講（《海洋文化的傳統與當代發展：活動實錄》，頁 97-98）	7/1「變色的夕陽」寫作計畫 獲文建會「培土計畫——小說」補助 ⁵⁶⁸	
2006	61		◎9/20 發表〈狩獵的人生〉 (自由時報 e7 版) ◎10/1 出版新詩、散文合集 《神祕的消失》	
2007	62	《神祕的消失》獲第 31 屆金鼎獎最佳文學語文類圖書獎 ⁵⁶⁹	3 月發表〈生命中有一支弓和兩支箭——我的第一次魯凱族獵人祭〉(《新活水》，頁 40-44)	◎8/13 聖帕颱風帶來的豪雨使新好茶遭受土石流威脅，被迫撤村的村民暫居麟洛鄉隘寮營區，遷村瑪家農場估計至少需時六年 ⁵⁷⁰ ◎12/29 布農族作家霍斯陸曼·伐伐過世
2008	63	1 月〈芋葉上的露珠〉入選加州大學聖塔芭芭拉分校出版的《台灣文學英譯叢刊》第 22 期		
2009	64	4/25 《野百合之歌》由下村作次郎譯為日文，收入《海人·獵人》 ⁵⁷¹	◎11 月發表〈消失的滋歌樂〉(《台灣文學館通訊》，頁 39-42) ◎「長篇小說《山居歲月》創作計畫」獲國家文化藝術基金會文學類創作補助 ⁵⁷²	8/8 莫拉克颱風重創中南部山區，早已撤村的新好茶遭到土石流與暴漲溪水雙重夾擊，整個村落完全消失。另有許多部落受災嚴重也必須遷村，因此瑪家農場的土地使用將重新規劃，好茶遷村計畫再生變數

⁵⁶⁸ 2009.08.17 取自 <http://www.cca.gov.tw/notice.do?method=findById&id=1097574804086> 文建會網站；謝惠君，《魯凱族作家奧威尼·卡露斯盎之研究》，頁 244。

⁵⁶⁹ 2009.08.17 取自 <http://info.gio.gov.tw/ct.asp?xItem=35266&ctNode=4194> 新聞局網站。

⁵⁷⁰ 翁禎霞，〈好茶村撤離〉，《聯合晚報》(2007.08.15)，6 版焦點；翁禎霞，〈暫遷隘寮營區 好茶村民：像當兵〉，《聯合報》(2007.09.03)，C2 版南部新聞；潘柏麟，〈好茶村遷瑪家農場 需時 6 年〉，《聯合報》(2008.06.25)，C2 版屏東縣新聞。

⁵⁷¹ 魚住悦子、下村作次郎編譯/解說，《海人·獵人》(日本千葉：草風館，2009)，頁 105-286。

⁵⁷² 2009.11.23 取自 <http://www.ncafroc.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統。

附錄二：奧威尼·卡露斯訪談整理

訪談日期：2008.09.17~09.18

訪談地點：屏東縣霧台鄉阿禮部落

參與人物：魯凱族作家 奧威尼·卡露斯
日本天理大學教授 下村作次郎
日本國際交流基金會 魚住悅子
山海文化雜誌社主編 林宜妙
政大台文所 余順琪

文稿統整：余順琪

雲豹故鄉舊好茶

屏東縣霧台鄉好茶村於 1977-1980 年間從海拔九百公尺的深山部落，遷往位於河階旁的新地點，但去年(2007 年)8 月 13 日由於山區降下大雨，全村被土石流淹沒了三分之一，縣府遂決定再次強制遷村，居民暫時搬到位於麟洛鄉隘寮營區的安置中心，不過等到中秋節後降雨慢慢減少，部分村人還是習慣回到新好茶生活。

1989 年，離開家鄉到平地求學、工作將近三十年的奧威尼，決定結束都市的一切返回故鄉，並從 1991 年開始身體力行地恢復魯凱傳統祭儀生活。在奧威尼的記憶中那天是平地過年，因為想念舊好茶老家，於是上山跑到已然傾倒、尚未重建的家屋外榕樹下，生了火、擺上小米酒和一盤豬肉，對著屋內父親從前睡覺的位置說：「老爸，櫻花開花的時候，你曾經帶我到平地過農曆新年，分享歡樂的氣氛。現在你不要難過，我在，有我與你分享！」獻祭結束以後，奧威尼喝了一點酒在榕樹下睡著了，朦朧中看到老爸在塌下來的老家角落生火，和記憶裡的光景一模一樣。他一邊疑惑地想著：「怎麼會有煙啊？房子不是塌下來了嗎？」一邊跑過去，看見爸爸搭了一個很簡單的棚子，只用兩根木頭架在角落，上面再用姑婆芋的葉子蓋住，然後在底下生火，於是他對老爸說：「原來你在這裡啊？你在這裡守住你的家啊？」這件事情之後，奧威尼就決定重建爸爸留下的石板屋，他說：「我怎麼忍心不給爸爸蓋房子啊？」

談到舊好茶，從日本遠道而來的下村老師好奇地問奧威尼：「1980 年代末期有一個『回歸部落運動』，那時夏曼、阿烏和瓦歷斯他們都回到部落，這個運

動跟您有沒有關係？」奧威尼表示這和他沒有關係，只是剛好同樣的時間點上：「是我自己想回去就回去的！」那個時候他只是感覺到還是回家比較好、過自己的生活比較快樂；在平地生活很累，時間扣得緊又不習慣，所以自然想回家。舊好茶除了奧威尼之外，目前仍有三戶長住，我們問起前一陣子下大雨時，在山上住石板屋的他們該怎麼辦？奧威尼不加思索便說：「沒有問題！」對石板屋的堅固程度相當有自信。魯凱族的石板屋，室內地底都埋有親人遺骸，因此對他們來說，家不僅僅是一棟房子，同時也是和祖先相聚、生活的神聖空間。話題轉到在古茶布安生活時使用的語言，奧威尼說魯凱語仍是最常用的，山上的住戶不管老人還是年輕人，都還是用這原始的語言溝通。古茶布安現在沒有電力，所以奧威尼在家屋屋頂上裝設了太陽能板，不過電力只夠看書與驅動小電腦(筆記型電腦)。魚住老師問：「你可以用電腦寫作？」奧威尼說剛開始創作時是手寫的，但後來希望寫作速度能快一點，就買了小電腦放在山上。其他的三戶人家並沒有使用太陽能發電，晚上太陽睡覺了，他們就跟著睡覺，偶而點個蠟燭，過著原始的生活。

這十七年來，奧威尼每年大約有二分之一的時間待在位於深山的古茶布安，下村老師問路程大約需要多久，奧威尼表示得先搭車到新好茶再開始爬山：「我不喜歡那麼快，慢慢地走路，一面走一面玩，大概需要四到五個小時。早上一大早出發，十二點就到了。」但這幾年只要一到颱風季節，必經的好茶橋便會遭溪水沖毀使得交通中斷，因此不僅今年中秋節前就應該舉行的小米收穫祭被迫延後，我們原本預計要在舊好茶進行的訪談，也不得不變更計畫改到阿禮部落。等訪談結束，奧威尼就要循著阿禮往舊好茶的古道上山，他說族人以前也經常走這條路翻過山回家。

奧威尼習慣在舊好茶寫作，在平地很容易受到干擾，只能挑選凌晨兩點鐘到早上的時段，因為大家都在睡覺、車子也少、空氣又涼冷，跟舊好茶的環境比較類似。此外，他在平地很容易覺得疲倦，但是到了舊好茶就會變得很有精神，靈感一直來，因為心裡還是認為舊好茶才是家！在山上的生活悠閒又舒服、風景又漂亮，寫字的時候也不會很辛苦，反而覺得很快樂；偶而下山看看女兒和外孫，買一些需要的東西，待個幾天就回舊好茶。起先奧威尼在舊好茶種植農作物，嘗試按照古老的方式過生活，但是：「種芋頭，山豬就來收穫了；種南瓜、瓠瓜，獼猴會幫我採收；種菜的話，我一邊在寫作，蟲一邊在那裡吃白菜。」他表情無奈地說尤其山豬特別厲害，如果種了地瓜、鳳梨，牠會算好時間，好像有日曆和時間表一樣，當你正高興大概再一個禮拜就要採收，牠趁人睡覺時全部偷偷帶走了。後來他決定不要讓自己那麼累，反正年紀大了也吃不了那麼

多東西，就到平地買一買。奧威尼有時候寫得累了，還會跑到附近山上打獵，但因為忙碌的關係，所以機會很少；最常獵到的是山豬、山羌，有時候有山羊，打飛鼠要到遠一點的地方，要打黑熊得跑更遠，但以前有和爸爸一起打過。「雲豹還在嗎？」下村老師對這神祕的動物很有興趣。奧威尼認為「很可能！」但目前只能確定日本時代時還有，他自己僅有親眼看過雲豹留下的痕跡而已，不過魯凱族另一樣代表動物——百步蛇——山上倒是還很多，常常可以看到。此時林間突然傳來一陣鳥鳴，下村老師問道：「您都會很注意鳥的聲音嗎？」奧威尼點頭，鳥占是老人家所灌輸的習慣，回古茶布安也會時時注意鳥叫聲。

魯凱文化的傳人

文化界向來以「魯凱族最後史官」來稱呼奧威尼，下村老師也對此提問，但他說自己只是家中的小祭司而已，「史官」這個名號是別人冠上的，他從來沒有自己這樣講過。其實真正的魯凱最後史官是奧威尼的舅公喇叭告(Lapagau-Dromalahathe)，也就是祖母同父異母的弟弟，也許因為他們有血緣關係，所以當奧威尼開始寫作的時候，別人誤用了史官名號來稱呼他，「我哪裡自己敢說我是史官，我只是做見證」奧威尼如是說。

魯凱族史官向來採家系傳承制度，喇叭告的媽媽屬於舊好茶最古老的家族，自然而然便承擔了記錄族群歷史的重大責任，此家族的後代也在無形中變成史官。但是擔任史官也有一些必要條件，負責傳述族群文化的人除了要有很好的記憶力之外，更必須擁有公正不偏袒的性格，就像陽光對待大地一般，奧威尼回憶他這位 Kaingu(祖母)的弟弟總是非常關心每個村落的口傳歷史，由他來擔任史官實在沒有話說。今日奧威尼之所以對好茶的部落文化擁有深刻的了解與感情，喇叭告的影響想必是眾多因素中極為重要的一環，小時候舅公就常常帶著他一起去打獵⁵⁷³，彼此間培養起相當深厚的情誼，談天說地之時奧威尼便從舅公那裡接收了魯凱的文化血脈，以及對歷史傳承的使命感。

⁵⁷³ 訪談時奧威尼透露了與舅公有關的兒時趣事：「當時我還小，我們家的獵狗很喜歡我跟著，所以那個 Umu(祖父，此指喇叭告)爲了要帶狗去打獵，就一定要帶我去，因爲那隻狗非要我跟不可，我不去的話狗就不肯走。那時我還沒有力量到野地去，有時候途中遇到下雨我就躲在芒草叢裡哭，因爲狗和夫人都去狩獵了；可是我不去狗就不肯走，所以我必須要去。」亦可參考〈芋葉上的露珠〉，《神祕的消失》，頁 76-77。

寫作時特別注重祭儀主題的奧威尼，對魯凱族各項祭典儀式的由來、意義以及流程擁有隨時可以展開解說的深厚涵養，信手拈來皆能如數家珍，這是因為他從小在家裡就擔任祭司的關係。祭司是份吃力不討好的工作，如果一百項事情當中做對了九十九項，只有不小心犯了一項錯誤，還是會被祖靈懲罰，所以家中長子依照慣例是不能擔任的，因為長子是家裡的種，不能夠冒著被祖靈懲罰的風險。奧威尼雖然排行第四，但是大姊和二哥先後早夭，所以被選為家中的祭司，他戲稱：「因為我是老四，所以我被祖靈懲罰就沒有關係！」玩笑歸玩笑，也因為從還不懂事時就開始由爸爸身上學習各種祭祀的方法，他才能對祭儀相關的傳統知識了解如此深刻。

奧威尼對魯凱文化資產的了解，除了得力於史官與祭司兩項傳承之外，也從魯凱最後一位傳統雕刻大師力大古(Lhidako-Mabalhio)那裡接收許多寶貴的知識，這位首先重建舊好茶的老人於 1990 年不幸去世，因為彼此間有親戚關係，所以在他離開前的最後十年，奧威尼常常與他談話，也學習到相當多關於族群的歷史與文化。以上這三項因素成了奧威尼對好茶原鄉傳統知識的重要源頭，使得日後的他有能力提筆寫作，為子孫記錄傳統文化珍貴的點點滴滴。

寫作的初發心

我問了奧威尼一個很大的命題：「你為什麼要開始寫作？」聽完提問他先是哈哈大笑，稍微思考之後得出來的結論是：「從日本人的文獻開始。」奧威尼解釋當初只是想要回山上的家生活，並沒有想到要從事寫作，那時剛好有一位研究者常常上山進行訪查，也會順便帶一些與魯凱族有關的日文文獻來⁵⁷⁴。經由閱讀，奧威尼發現日本人在記錄早期台灣原住民的方面貢獻甚大，相較之下，中華民國政府對原住民的認識顯得不夠深刻，台灣學者的認真程度也有限，走馬看花者多，他說：「中華民國擁有五千年文化，文字那麼美，可是看不到我們這些獼猴(原住民)啊！」

可是日本學者的用心深深感動了奧威尼，這些外來研究者離鄉背井，一點

⁵⁷⁴ 此說法係為訪談當時由奧威尼親自口述。事後筆者參酌《神祕的消失》作者自序，發現奧威尼在文中表示到各大圖書館尋找日本人研究原住民的資料，是從還在台北工作時就開始了，而這些文獻也激發了他一定要回家的意念，並且促使他展開族譜整理與耆老訪談的工作。詳參奧威尼·卡露斯，〈自序〉，《神祕的消失：詩與散文的魯凱》，頁 8。

一滴地將當時的原住民生活拍攝保留下來，假如沒有日本人用超然的立場幫台灣原住民留下東西，原住民的歷史大概就空白了，所以他永遠感謝日本學者那麼久以前就來拍攝原住民，並且因為有心所以影響力如此深遠。於是奧威尼問自己：「一定要讓世人來發現你嗎？還是你要自己去發現？別人能為你做，我為什麼不自己做？」雖然當年的日本先驅學者都已經不在人世，但奧威尼矢志為他們的靈魂發聲，努力延續這些人類學記錄的價值，不讓學者們後悔曾經在這片土地上如此辛苦過。「當一個別人(他者)都可以幫我們留下記錄，身為原住民的我還能夠為族人做些什麼？」感動流淚之餘，得出的這番體悟也成了奧威尼日後從事寫作的動力來源。

舞鶴——慧眼的伯樂

讀過《雲豹的傳人》就會知道，小說家舞鶴是奧威尼在寫作之路上的伯樂，因此我們要他談談眼中的舞鶴。當年奧威尼雖然收集了一些日本文獻資料，但並沒有意思要進行文學創作，只是想要編寫族譜、然後作為一種歷史自己欣賞而已。認識舞鶴之後，他們常常一起在舊好茶的家裡喝酒，舞鶴見到喝醉的奧威尼能夠用漢語說出字字珠璣又充滿語言智慧的玩笑話，就對他說：「你能不能寫下來呢？日記式的也可以，不然很可惜。」奧威尼就這樣展開寫作生涯，並且掉進文字漩渦當中再也出不來。寫第一篇作品時屋外正好有人在跳舞、喝酒，他沒有辦法靜下心來，只好告訴自己要忍耐、繼續忍耐，勉強自己一直悶在屋子裡寫完一篇作品，等到終於能夠出去參與族人活動時，才覺得比較快樂。也曾經在寫作時遇到族人結婚，他問舞鶴該怎麼辦，舞鶴回答：「送個禮就可以回來啦！」但是對個性外向的奧威尼來說，要這樣安心坐在書桌前寫作並不容易，後來他才慢慢學會壓制自己。

奧威尼之前曾說自己受日本文獻的影響頗深，相當感激他們為原住民留下了珍貴史料，但舞鶴在《思索阿邦·卡露斯》一書中卻不只一次地批評鳥居龍藏、伊能嘉矩等人類學者，用詞相當犀利且不留情面。我們好奇奧威尼和舞鶴之間有那麼深厚的文學因緣，為何對日本時代人類學者的看法卻存有如此大的差距？奧威尼認為舞鶴的批評有他自己的道理，但批評歸批評，那些人類學家所走過的路我們並沒有辦法替代；後人可以用各種文學、人類學或者是倫理的角度去進行批評與反思，但不管怎麼樣，他們用生命走過的路、留下的貢獻也

不是假的。批評可以，但是永遠要記得我們是後面的人，批評的話語也是要有前輩們打下的成果作為基礎才說得出。舞鶴在《思索阿邦·卡露斯》中暗示了讀者：「當發現者發現的時候，被發現者早已存在。」奧威尼則要我們延伸思考：「發現別人的人就最偉大嗎？當這些早已存在的人被發現者發現的時候，彼此又要如何定格在哪一個角度？」他認為這些其實都是觀念問題，在文學的世界當中只能全然接受兩者的對立。

舞鶴本身也是台灣現代文學當中地位重要的小說家，一直以來都有自己所堅持的書寫風格，有想法地推進他的文學創作，並勇於嘗試多元的創作路線，正因為如此，眾人更想知道在奧威尼寫作的過程當中，和舞鶴有著什麼樣的互動？文字運用或書寫技巧上有疑問時，舞鶴是否會給予建議呢？寫作風格上，是否有受到舞鶴的任何影響？沒想到奧威尼的回答居然是：「沒有！一開始我以為他是我的老師，我以為他會指導我，可是他不給我指導。」奧威尼曾經將完成的文稿列印出來，約舞鶴見面想聽聽他的意見，從文句通順與否到詩句編排的方式有沒有美感，都希望能得到這位過來人的建議，但舞鶴每次都只帶著酒瓶赴約，並不看稿，只要奧威尼寫出自己的想法。「我要的是他指點我，不過他讓我失望了。我想，他要看到原始的東西。」現在的奧威尼，已經能夠了解舞鶴當年的著意用心。

其實舞鶴曾經表示，奧威尼的第一篇文章就幾乎無需修改與潤飾，至於奧威尼寫出興趣之後的作品，想必舞鶴更不願意去破壞其特殊的語言風格。辦過數屆「山海文學獎」，也曾邀請舞鶴擔任評審的林宜妙認為，舞鶴就是喜歡這種素樸的文字，重視創作者原初的第一個靈感，他不喜歡太過漢化的文學，也覺得不一定要用正統的漢語去思考才算思考，因此很鼓勵一些文字樸素、可是卻擁有非常強烈且真實生命力的作者去創作。但更大的問題是，該如何鼓勵這樣的作者「持續地」創作下去？奧威尼也曾面臨過這樣的困境。

受日本學者感召以及舞鶴的鼓勵之後，奧威尼原先計畫採用日記式的方法來寫作，只求能夠一點一滴地記錄魯凱文化，並沒有想到要量產作品或長期性地規劃寫作事業，例如一兩年要有一個具體成果出來。他當初只是抱持著很天真的想法，相信現在提筆記錄下來的這些東西，一千年以後可能會有人拿來看，並且發現原來這裡曾經一度有過人類的美好文化，這樣就足夠了，並沒有以此為業的野心與企圖。幸好有舞鶴這位亦師亦友的夥伴，常常打電話給奧威尼鼓勵他寫下去，不問寫作進度，只問奧威尼有沒有飯吃，假如生活快過不下去，舞鶴就會資助二、三萬元，甚至幫奧威尼買牛奶和咖啡，再以叮嚀的語氣說：「幾

點鐘的時候把它喝掉，然後才會有力量寫作。」舞鶴就是用這樣細水長流的關懷讓奧威尼能夠堅持下去，但是關於文學創作，他不曾講過什麼話。

堅持走創作的道路

到目前為止，奧威尼已經出版了三本作品，處女作《雲豹的傳人》集結 1992 年起受舞鶴鼓勵而開始創作的多篇短文，內容涉及魯凱歷史與文化的各個面向，使用類似民族誌的筆法，並搭配多楨攝影師王有邦的作品。根據觀察，這本作品在題材的選擇上似乎有些雜亂，除了某些文章以解釋影像內容為目的之外，其他部分則是想到什麼就寫什麼，再加上一些相關的傳說故事構成。奧威尼自承當時選材的確沒有經過規劃，舞鶴提出由他幫王有邦的照片下標題並撰寫內容解說文章的建議後，他才開始嘗試用自己的想法去詮釋照片裡所表達的相關魯凱文化，經常陶醉在這些相片裡面，覺得裡面好像還有更為深層的東西，於是把它們用文字寫出來，這是《雲豹的傳人》的創作基調。

五年後奧威尼出版了第二本書——長篇小說《野百合之歌》，再過五年，收錄詩與散文的《神祕的消失》才問世，寫作速度雖然不快，卻忠實反映了他在文體突破方面的努力成果。儘管創作時期拉得很長，這兩本書卻不約而同地圍繞著「生命」主題打轉，奧威尼笑稱這是巧合並非刻意，其實魯凱族的生命禮俗一直都是他關注的焦點之一，這些老祖宗所建立的環環相扣儀式，見證了一個又一個寶貴生命的存在，並深深地影響整個魯凱族社會的脈搏。他並非有計畫地集中撰寫生命議題，只是現實中剛好發生過一些相關的事情，靈感來了、氣候醞釀成熟了，就把它們給寫出來，現在正在進行的《變色的夕陽》也抱持相同創作態度。

令人好奇的是，第一本書當中所談論的一些重要文化概念，例如矮人的傳說、雲豹的意義以及族人遷徙的過程……等等題材，都一而再、再而三地出現在《野百合之歌》與《神祕的消失》裡頭，奧威尼在處女作當中將這些魯凱族獨特的習俗與傳說透徹了解並記錄下來之後，是否刻意將它們繼續轉化為文學創作的靈感與背景呢？奧威尼說書寫新作品時，的確難以避免同樣的概念又重新倒映在自己的想像藍圖中，但是一再重複出現的典故，恰巧也可以向讀者暗示它們之間存有的關聯性與重要性。不過，這些由日本文獻或田野訪查得來的

資訊只是一種外在架構而已，如果拿雞蛋來比喻，這些歷史材料只是別人幫忙打造的蛋殼，賦予裡面蛋黃生命力的工作應該要他自己來；如果連文章思想的核心都要別人幫忙的話，就愧為魯凱作家了。

儘管身為作家，駕馭文字對四十七歲才開始使用漢語寫作的奧威尼來講並不輕鬆，他也曾懷疑過自己為何要做這份辛苦的工作來自討苦吃？不做的話其實也不會被祖先責備。但後來他想通了，這是一份心意。好茶村或魯凱族一、兩百年之後有可能只剩下廢墟，抑或雖然沒有全部滅絕，可是族群特色已然消逝，到那時若想要看屬於魯凱族自己的東西，後代子孫們大概就只能找到用文字寫下的書、或者是牆壁上的某個圖案，若真的只留下這麼一點東西，那就太悲哀了，為了讓後裔能夠知道這樣美好的文化曾經一度存在過，所以奧威尼現在必須繼續努力描述祖靈與族人的生活痕跡。對此林宜妙深有同感，她認為奧威尼的書寫目的和孫大川的黃昏心境非常雷同，談論黃昏並非只是消極地認為原住民文化即將消亡；相反的，他們都在想盡辦法勾住一些最燦爛的晚霞。

寫作是份辛苦的工作，奧威尼用他獨特的緩慢語調娓娓傾訴著：「誰知道你的寂寞？誰知道你的煎熬？半夜醒來、兩三點鐘，自己想辦法弄一杯咖啡然後就喝一下，在等待靈感來到的時候就開始感嘆：『好孤獨啊！』沒有人鼓勵你，沒有人等待你，有時候很想懶惰，每一個人都會懶惰，但是早上我起來看到陽光的時候，對祖先又覺得不好意思了！」不是為了金錢或銷售量，也沒有想過要成為策略性寫作的文學工程師，奧威尼只為對祖先的使命感而寫。只要他在舊好茶家裡，面對著北大武山與石板下的祖先，靈感便會不斷湧現，這種感覺非常美妙，彷彿會對他指出作品的大輪廓，或者是點出已完成篇章的疏漏部分，所以雖然有時會懷疑自己該不該繼續寫作事業，覺得又累又無法獲得足夠的物質報酬，但他喜歡那種精神層面的滿足。奧威尼一直認為自己應該要進步，也希望能夠進步，但因為沒有老師指導，只能自己多多觀察多多思考，文學創作對他來說是要告訴讀者關於魯凱族細緻的現象、彩色的人生與美妙的靈魂，可是在寫字時自己的靈魂卻常常迷失在思想的叢林裡，這時他就會泡杯咖啡並說：「請你醒來一下，我應該有個東西要繼續去完成。」就這樣一次又一次地與自己打仗。

很多人都會說寫文學作品是一份吃不飽的工作，奧威尼也感念若沒有國藝會充當拐杖的話，他寫《野百合之歌》時絕對活不成。但是他也時時緬懷魯凱祖先所說：「木材不把它燒光，爐灶裡怎麼會有炭灰？」帶著這樣一份信念與決心，現在的他不管怎樣還是要寫，不管申請不申請國藝會補助也會照做不誤，

就算要跟孩子們開口要錢維持生活，也會繼續走這條絕對永不後悔的路。回歸舊好茶已經十七年，奧威尼也清楚自己煞費苦心所記錄的這些文化內涵以及文學創作，並沒有讓魯凱族產生太大的改變，但仍然有一些年輕人開始覺得應該要甦醒、應該要深入去探索自己的族群文化，這對他來說就已足夠。

母語和漢語的角力

身為魯凱人，創作的主要目的又是為自己的族群留下一些記錄，奧威尼當然想過要用自己的母語來書寫文章，這樣一來可以保留更多無法翻譯成漢語的意境，但現實層面不能不顧，他幽默地表示如果真的使用古老的語言寫作：「誰會看呢？大概只有上帝會陶醉吧？」其實創作就像是寫一份情書給大家，使用魯凱語寫給自己的族人閱讀固然很好，但現在年輕人和小朋友的母語流失情形已經相當嚴重，不用多久母語創作的文字就會變成一堆無人能解的密碼，為了讓當代的一般讀者能夠閱讀，也期待已經遺忘魯凱語的後代可以看懂，他選擇以漢語作為寫作表達工具，但是魯凱文化的關鍵概念，例如人名、地名或是精神層次的專有名詞，還是堅持保留母語的說法，再附上音譯與意譯的漢語註解。

泰雅族作家瓦歷斯·諾幹曾經表示越來越不耐煩在文章當中一一為母語詞彙加註漢語解釋，而希望將翻譯的工作留給有心的讀者，同樣身為原住民族漢語文學作家的奧威尼，卻抱持不同看法。他認為最好的書寫方式應該是為了讀者方便，如果能把註解直接放在正文旁邊，不用讓讀者翻到文章的後面去尋找，才是最適當的方式，否則會使作品閱讀的延續性與流暢度被打斷，2006年在麥田「大地原住民」書系出版的《神祕的消失》就採用這種編排方法。

出於對讀者的體貼與作品接受度的考量，奧威尼在文字工具上採取某種程度的妥協，但其實使用非母語書寫對他來講並不輕鬆，能夠使用的中文武器太少，是創作時備感辛苦的主因。先用魯凱語構思再翻譯成漢語，是他一貫的工作方式，但是有很多魯凱文化精髓之處並沒有辦法找到相應的中文詞彙直接翻譯，這項困擾每每讓奧威尼的寫作進度陷入膠著：「寫了這麼多本書，我還是沒有辦法發明中文的表達方式，因為我的生命不是在中文的國度裡。」身為魯凱族人，他的思考向來也相當「魯凱」，時時刻刻浸淫於以族群文化為主體的氛圍當中，年輕時在神學院學習幾何代數，並不像一般漢人同學只關心分數與成績，

反而時常想著該如何用數學知識去測量魯凱族聖山——北大武山的高度？儘管已經出版三本作品，奧威尼還是習慣以魯凱族的語法去駕馭中文，因為那才是自己原本的生命語言，也使他的文學作品蒙上一層特殊又迷人的敘事風格。

出入漢語和魯凱語之間經常會遇到困境，作品中描寫的魯凱生活與現象，往往很難在翻譯時為它們找到恰當的詞語來安放，這樣做也不是、那樣做也不是，總要掙扎好幾回，就怕文字原本的魯凱風味消逝無蹤。例如魯凱人常對初長成的青少年說：「孩子啊，你應該找檳榔樹了！」或是「你應該心中有檳榔樹了！」這裡的「檳榔樹」其實借指「女朋友」，但要用漢語翻譯得恰到好處實在不容易。

除了翻譯之外，將魯凱語言化為文字還得眼睜睜地看著語言韻律減損，奧威尼的比喻相當巧妙：「中文裡面是密密麻麻的荒漠，沒有高低丘陵這樣的形勢，但其實魯凱語的韻味就是在那個音色中高高低低的強度，藉此表達它韻律的神妙。但這個實在沒有辦法用中文翻譯出來。」長期關注原住民文壇的林宜妙發現，上述的寫作困境只會發生在奧威尼或夏曼·藍波安這一類作家，因為他們有真正回歸到自己族群的語言世界裡進行創作，習於使用漢文思考的新一代原住民作家並不會遇到這種問題。雖然奧威尼聞言喟嘆：「我們是過時的、失憶的老人了。」但大家都明瞭這一段在語言之間掙扎的心路歷程，其實是相當珍貴的體驗。

雙重翻譯的困境

假如想將原住民族漢語文學作品繼續往世界舞台推展，雙重翻譯將是另一場無法避免的折磨，有計畫且長期向日本國內介紹台灣原住民族文學的下村作次郎教授與魚住悅子小姐，就經常面臨這種考驗。下村老師目前正在進行《野百合之歌》的日譯工作，預計 2009 年的五、六月就會在日本出版發行⁵⁷⁵；魚住老師曾經翻譯過夏曼·藍波安的單篇作品，目前則正在著手翻譯長篇小說《黑色的翅膀》。下村老師坦承，作家原先費了九牛二虎之力才定稿的漢語翻譯，在轉譯為日文的過程裡，文學美感將無可避免地遭受破壞，尤其是祭儀書寫當中

⁵⁷⁵ 《野百合之歌》日文版收入魚住悅子、下村作次郎編譯/解說，《海人·獵人》(日本千葉：草風館，2009)，頁 105-286。

苦心營造、優雅如詩的祭辭歌謠更是如此，唯一的解決之道只有「拼命做」三個字，雖然書中的語言特色不可能完全保留，但也要努力讓譯本盡可能地貼近原作。魚住老師對這種雙重翻譯的困境亦有同感：「現在我在翻譯夏曼的書，怎麼用日文來表達、表現，這件事我不清楚。就好像看一張畫一樣，很漂亮、很欣賞，但是該怎麼翻譯好呢？」

奧威尼雖然使用漢文表達他的小說世界，不過基本的文法仍然是魯凱語，使得作品乍看之下具有漢文的外觀，實際上卻又並非是完全通順的中文，連漢人讀者都會強烈地感覺到這種「陌生化」的語言特色，翻譯成日文想必會遇到更大的困難。日本與台灣原住民的文化型態之間存有一定的隔閡，若單純按照中文字面進行翻譯，日本讀者想必無法領略；原住民作家選擇用台灣大多數人能夠閱讀的漢語來表達自己的世界，同時又使用母語語法來干擾或挪用漢文，這種處理方式使文章具有獨特的風格，卻使外國翻譯者找不到能夠保留原味的日譯方式，不過下村老師依然尊重原住民作家的語言策略。

在這種困境之中，語言和韻律的美感都只能暫時拋開，至少不能讓日本讀者誤會作者原意，是翻譯者現階段最要緊的任務。對外國人來說儘管不容易，下村老師和魚住老師仍然要求自己，著手翻譯之前要多探查作者創作的中心思想以及文化背景：他們如何建構宇宙觀與祖靈信仰？小米跟狩獵很有關係嗎？假如沒有先了解魯凱族的生命感和小米、狩獵有何關聯，也不知道獨特的室內葬習俗，工作是無法順利進行的。研究原住民族文學已經有十多年經驗的下村老師也是透過長時間的摸索與閱讀，才慢慢對台灣原住民的獨特傳統稍有概念，回憶起這一路的辛苦，他感慨地說：「很難，對我們來說真的很難。」

從來沒有想過自己的作品有一天會被翻譯成其他語言引介至國外，奧威尼對翻譯者的辛苦感同身受，更表示假如自己能夠懂得日文並自己進行譯介的話，兩位老師就不用這樣勞累了，可惜目前的他只能做到盡力解答譯者的各種問題，務使雙重翻譯與文化隔閡所造成的誤解減到最少。他也謙虛地說原住民族文學還不夠成熟，作品裡面描寫的諸多感官經驗都是直接由自己的生命與血液中流出，那些原始卻真實的語句本來就和中文敘述規則全然相異，漢語的切割方式早已有其固定形式，對原住民作者來說並不是那麼容易掌握，所以才會寫出讓翻譯者工作起來那樣吃力的文章。

祭儀與書寫

祭典儀式本為魯凱文化當中的重要部分，但因為日本與國民政府統治台灣以來，接連用政治力量介入原住民的風俗習慣，使得目前被保留下來的部分相當有限，是故祭儀書寫亦為奧威尼相當關注的主題。關於魯凱祭典儀式的改變，他認為日治時代的影響比較小，日本人只針對會影響生活品質的傳統習俗進行改革工作，例如禁絕室內葬；此外官方也希望魯凱族不要一直固守著神祕的禁忌，為了讓他們走入更高的境界，於是極力毀滅精神信仰的中心，以理性取而代之。

光復以後，國民政府的原住民政策以漢化為主要走向，因此傳統祭儀的保存更為困難，多數重要儀式都被迫停辦多年，以《野百合之歌》當中描述過的生命禮俗為例，奧威尼表示目前仍在舉辦的僅剩獵人祭(頁 139)、佩肩帶儀式(頁 240)、佩戴百合花儀式(頁 240、268)以及婚禮與喪禮，但程序已經比從前簡省很多。儘管後來部落恢復了中斷多年的小米收穫祭，但因為基督教傳入以及官辦祭典所造成的種種影響，現在的祭儀進行方式已經和從前大不相同了，好茶村民八月中才在隘寮安置中心舉辦的豐年祭就是個現成的例子。早期的儀式能讓族人和自己的靈魂面對面，而且必須用最誠懇的態度和祖先講話，不能含糊虛假，更不能流於表演，族人往往在向祂訴苦的同時感動到掉淚；奧威尼認為現在由地方政府出資舉辦的祭典，為了消耗活動預算，大家只好勉強地在廣場上跳舞，或是舉辦趣味競賽及運動會，然後再請外來宗教的神職人員到台上訴說：「神啊，如何如何……」這種型態的祭典假借祖先的名義搭起錯誤的橋樑，和祂對話的態度也不適當，只重視儀式表象的結果是遺失了真誠的內心。

奧威尼出身神學院，原本已經改信基督教，但是曾經擔任過家中祭司的他，不敢忘記爸爸離開以前所教的種種祭祀方法，其中最重要的歲時祭儀是小米收穫祭。傳統上，小米收穫祭應該每年中秋節之前要在舊好茶舉行，今年卻因為雨下得很厲害，通往新好茶的橋樑被沖毀而無法成行，奧威尼表示等氣候和路況穩定些，一定會再另外找時間舉行，言談中自然流露出維護魯凱祭儀文化的決心。此外，他從 1994 年開始恢復男孩子的獵人祭，這項重要的生命禮俗目前每隔兩年在舊好茶舉行一次。雖然一開始提倡恢復傳統祭典時，身邊支持的人只有兩、三個，即便到了十多年之後的現在，成員也不過增加到十幾人，但是不管參加的人數多少，他總是對著祖靈說：「我今天帶著一群後裔來到這裡，雖然只有小小的煙在向祂們揮手，但是不要失望，這代表魯凱的生命還有煙火繼

續傳遞下去。」奧威尼認為對祖先不應該做出虛假的動作，每年豐年祭都是連結族人與祖先、歷史關係的最好時機，藉著傳統的語言以及到今天還活著的魯凱文化，可以表達一些族人非常尊重且具有紀念價值的資產，他曾聽過老人家祈禱著：「今天是最後的一天，感謝你一年三百六十五日，日夜交替地照耀我們，僅以這個升火的此時此刻，請求你繼續指引我們下一年。」這樣對待祖靈的誠懇態度才最令人感動。

意識到放任傳統文化流失太過可惜，所以除了親身實踐祭儀復振之外，奧威尼也把這珍貴的資產用文字記錄下來，展現了他對後代子孫的用心。《野百合之歌》描述魯凱人一生中所經歷的各種生命禮俗，雖然這些儀式奧威尼大部分都親身體驗過，下筆前還是會針對不甚瞭解的部分去訪問老人，或是到各處進行田野調查，並且參考日本時代留下的文獻資料，最後再配合自己原有的認知，綜合地化為文字，務求將儀式精神與祭典步驟兩者都清楚表達。此外，奧威尼在小說進行的過程中非常在乎細節的描述，《野百合之歌》一書只要遇到祈禱或歌頌的情節，便會不厭其煩地採用原漢對照的呈現方式，將祭詞內容完整列出。他自承詳細記錄的目的全是為了後裔，只是希望後代的魯凱人有興趣的話可以讀一讀，看看祖先的觀念，原先認為這個部份對外族讀者應該毫無意義。奧威尼沒有料到這些魯凱文化的精華部分，除了具有傳承的實際功能，巧妙的漢文翻譯，使它們化為一首首優美動人的詩詞，為作品附加了更吸引讀者的文學價值。

由於作品兼具祭儀文化的記錄功能，所以好友王應棠稱其為「民族誌小說」，奧威尼很贊同這樣的評論，他認為小說的本質是細緻的現象，作者的任務則是去描述這個現象，而不是自己去介入；但是為了要把祭祀的過程描述清楚，他常常會不小心掉入現象裡面難以脫身，於是有時候《野百合之歌》讀起來像是一本小說，有時候又覺得像是民族誌的記錄。他將這種寫作過程比喻為獵人打獵：「有時候冷靜的在旁邊看著獵物，有時候又跑過去把獵物的繩子解開來，和牠一起跳舞。」常常迷失在敘述人稱的轉換之間，奧威尼謙稱自己的寫作功力像是不穩定且漂浮的霧，希望有天能找到一種理想的寫作方法，作者的心靈一方面加入故事當中，但又同時可以冷靜地在岸邊觀看，他笑道：「假如有那麼不得了的功力，我早就寫完了！」

祭儀書寫的題材選擇上，奧威尼為何特別側重生命禮俗呢？《野百合之歌》在副標題就點明了「生命禮讚」的主調，《神祕的消失》內容雖不以祭儀為主，但「生命」仍然是全書所關注的焦點。針對這個問題，他強調書中所寫的事情

都是自己人生旅途中實地走過的路，就算一開始只想從外形去描述人生，最終仍將發現還是必須碰觸到和生命本質有關的議題，因此「生命」本身就是他作品當中最重要的主觀意識。生命禮俗則標誌了一種時間程序的脈絡，它像琉璃珠般一個接著一個串起魯凱人的人生各階段，是故要寫「生命」，自然而然會牽涉到生命禮俗的各種儀式，並以此來呈現生命隱藏的精神與靈魂。

2010.01.13 補記：

阿禮部落的下部落在八八風災(2009.08.08)中受損嚴重，訪談時我們所住宿的上部落與民宿雖然沒有太大損傷，但唯一聯外道路台 24 線因為大規模的土石流、走山、地層滑動等等現象使得交通完全中斷，村民在沒水沒電的情形下受困長達六天，所幸村長唐輝次、大頭目包基成應變得宜，全村平安無人傷亡，直到 8 月 13 日天氣轉晴，居民才被救援直升機撤離。

大自然的力量如此令人敬畏，訪談時接觸到的阿禮美景、清新空氣以及部落族人親切的笑靨，居然可以在一夕之間完全變色。如今下部落已經確定遷村，上部落有十多戶決定原地重建，民宿主人包泰德、古秀慧夫婦也堅持留在山上，希望上天幫助他們完成夢想，讓魯凱文化能在這片祖先三百五十年前所選的土地上繼續流傳下去，謹以此文獻上最誠摯的祝福。

附錄三：《野百合之歌》祭儀相關情節表

章名	頁碼	祭儀名稱	情節摘要
1.小婦人遇難	32-43	喪禮	絲尼德的姐姐難產過世，巫婆為亡者換穿禮袍、處理遺體，父親負責報喪。由於是意外死亡，家屋成為永遠的禁地，哀傷的母親與絲尼德被迫棄屋離家
2.哦賽的誕生	62	豐年祭	絲尼德回憶豐年祭時，族人頭戴百合花跳舞的場景
	68-71	出生	母親為生產中的絲尼德向祖靈祈禱，嬰兒出生後絲尼德的父親也趕來為外孫祝禱，並命名為哲默樂賽(乳名哦賽)
	72-73	認子禮儀	哦賽出生第三天，生父及其家人帶禮物前來，承認哦賽身上流著他們家族的血液
	73-85	嬰兒十天之禮	史官為哦賽舉行嬰兒十天之禮，將祭品分成五份用以祭拜五位神祇
3.出門上田祭	93-98	出門上田禮儀	因為面臨斷炊危機，絲尼德的父親提早為哦賽舉行出門上田祭，以小米飯祭神祝禱，並隨時注意鳥的叫聲
4.孤兒	103-105	喪禮	生父失足墜崖而死，但哦賽對於另組家庭的父親卻只感到陌生，冷眼看著眾人舉行喪禮
5.童年	121-126	狩獵祭儀	外公教哦賽鳥占的方法，好消息應驗之後又教導他如何對獵物與祖靈感恩、祝禱
6.獵人祭	139-146	獵人祭	四歲的哦賽首次出席部落為獵人們舉行的祭典，主持儀式的長老分別向四位神靈祝禱，結束後族人共進午餐
	146-149	被滿足的節日	全村的男女青年到大頭目家的百年老榕樹盪鞦韆，男孩負責擺動鞦韆、維護安全，女孩則以檳榔回敬；若是兩情相悅、就讓他們發展下去
7.哦賽穿短裙啦	162	狩獵祭儀	哦賽首次單獨出獵，對著獵獲的山羊祈禱
	165-169	提親儀式	好朋友的父親代表哦賽外公帶禮物到德伯蘭家提親，女方答應並暗示需要男方幫忙砍柴
	170-174	狩獵祭儀	哦賽第二次單獨出獵，在獵場祭拜祖靈、傾聽鳥鳴，果然獵得山羊與山羌，之後分別在獵場與家屋進行感恩祝禱儀式
	174-176	求婚儀式	眾人協助哦賽釀酒做糕、準備禮物，再由好朋友的父親帶領哦賽一家人前往求婚
	177-178	訂婚儀式	德伯蘭的家人來到哦賽的家共進晚餐，完成訂婚之禮

章名	頁碼	祭儀名稱	情節摘要
8. 伍姆凋零	189-190	喪禮	首次捕獲大公山豬的哦賽，卻面臨失去外公的悲痛
	192-194	越過祭	哦賽與好友出門狩獵，行經聖地時背著獵物進行葉祭
9. 成熟	197-208	婚禮	德伯蘭盛裝參加婚禮前夜的告別會，婚禮當天全村皆來參加舞會，接著舉行迎接新娘儀式、觸摸儀式、開縫之禮，婚禮隔天還有慶祝新婚的盛大晚宴
10. 德伯蘭懷孕囉	226-233	狩獵祭儀	哦賽和父親生前好友一起進行鳥占、祈求祖先，成功獵到人生中的第一頭黑熊，並學習報訊、祭拜之方法
11. 永不戴百合的獵人	239-240	佩肩帶儀式	哦賽夫妻在收穫節時為一歲半的藍豹舉行佩肩帶儀式
	243-245	佩戴百合之禮	佩戴百合的吉日到來，村人挨家挨戶地向今年舉行儀式者道賀，並且輪杯飲酒同歡。但哦賽對百合的意義與價值仍有疑慮，決定今年不參加。
12. 永恆的歸宿	255-257	越過祭	哦賽與朋友行經祖先永恆的故鄉，按照傳統進行祭拜
	263-264	狩獵祭儀	德伯蘭滿意地對哦賽帶回來的獵物頌念祭辭、祝禱感謝
	266-268	佩戴百合之禮	獵人們在慶典上昂首歌唱，堅持不肯戴百合的哦賽只能在旁和音，最後居然醉倒在會場，引發眾人議論
	275-279	喪禮	族人心裡都明白哦賽不會再回來了，開始為他哀悼，德伯蘭則吟唱悲涼的哀歌

附錄四：霍斯陸曼·伐伐(Husluman-Vava)生平寫作年表

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1958	0	1/30 生於台東縣海端鄉廣原村龍泉部落(Takimi)，屬於布農族巒社群(Take Banud)，漢名王新民		1/23 省政府公布「台灣省加強山地教育實施辦法」，規定山地國校應加強國語教學，禁用日語 ⁵⁷⁶
1959	1			屏東師範學校奉命每年設立一班山地普通師範科 ⁵⁷⁷
1963	5			9/3 省政府訂頒「台灣省山地行政改進方案」，提出山胞與一般社會融合的目標 ⁵⁷⁸
1964	6	進入廣原國民學校就讀 ⁵⁷⁹		
1965	7	七、八歲時不小心摔斷了小腿骨，因為必須躺在床上等待骨頭自然痊癒，父母親開始在床邊述說布農族的口傳文學解悶 ⁵⁸⁰		屏東師範學校改制為五年制專科學校，每年仍設一班國校師資科山地班 ⁵⁸¹
1966	8	國校三年級，轉到位於池上的福原國民學校就讀，成為全校唯一的布農學生，經常被欺負 ⁵⁸²		◎4/20 教育部令各校應即處理舊存日文書籍，凡有軍國主義思想者一律銷毀 ⁵⁸³

⁵⁷⁶ 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·春字第十八期》(南投：台灣省政府，1958.01.25)，頁 259-260。

⁵⁷⁷ 張效良，〈如煙往事憶屏師〉，收入陳道南總編輯，《屏師校史初輯——民國二十九年至民國八十三年》(屏東：國立屏東師範學院，1994)，頁 1-6；高德義主編，《原住民政策與社會發展》(台北：內政部，1994)，頁 17。

⁵⁷⁸ 台灣省政府，《台灣省政府公報·秋字第五十八期》(南投：台灣省政府，1963.09.05)，頁 5-7；台灣省政府新聞處編，《改善山胞生活》(台中：台灣省各界慶祝中華民國建國六十年紀念籌備委員會，1971)，頁 27。

⁵⁷⁹ 霍斯陸曼·伐伐：「國民小學設在大埔部落。因此，龍泉部落的小孩，就得穿越瀑布所沖刷而成的 Vandath (河床) 上學。」摘自〈在女巨人褲襠下的日子(上)〉，《自由時報》(2003.09.08)，39 版。

⁵⁸⁰ 霍斯陸曼·伐伐，〈塑造玉山精靈的圖騰——代序〉，《鯨面》(台中：晨星，2001)，頁 9-11。

⁵⁸¹ 台灣省政府教育廳編，《台灣教育發展史料彙編·師範教育篇(上)》(台中：省立台中圖書館，1987)，頁 156；張效良，〈如煙往事憶屏師〉，頁 1-6。

⁵⁸² 霍斯陸曼·伐伐：「三年級的時候，父母突然將我轉到山下的平地國小就讀，除了阿美族外，我是唯一的布農族人，頂著一張不被包容的長相……這種經驗讓我體會到異族之間，似乎都會以敵視對方來保護心中十分怪誕的尊嚴。」摘自〈寫作是為了尋找回家的路〉，2008.01.05 取自 <http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=715> 原住民文學院網站(2005.09.14 發表)。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1966	8			◎6/20 國民黨中常會通過「現階段扶植台灣省山地同胞政策綱要」 ⁵⁸⁴
1968	10	◎國小五年級時因交通不便，轉學回廣原國小就讀 ⁵⁸⁵ ◎么弟出生 ⁵⁸⁶		1/27 公布「九年國民教育實施條例」，延長義務教育年限，「國民學校」皆更名「國民小學」，8/1 開始實行 ⁵⁸⁷
1970	12	國小畢業，進入池上國中 ⁵⁸⁸		
1971	13	◎國二上學期父母離婚，與弟妹隨父親搬到高雄縣桃源鄉梅蘭村 ⁵⁸⁹ ，並轉學進入六龜國中就讀 ⁵⁹⁰ ◎因為父親在天池當南橫養路工人，開始接觸山林魂魄 ⁵⁹¹		7/7 省政府頒布「台灣省加強推行國語實施計畫」，規定各級師範學校辦理學生國語能力測驗，畢業生還須通過國語文畢業統一考試，連續三次不及格者不發畢業證書 ⁵⁹²
1973	15			◎1/22 教育部公布「國語推行辦法」，明令各級師範學校應設置國語科目，講授國語及注音符號之應用 ⁵⁹⁶

⁵⁸³ 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·夏字第 21 期》(南投：台灣省政府，1966.04.25)，頁 21-22。

⁵⁸⁴ 台灣省政府新聞處編，《改善山胞生活》(台中：台灣省各界慶祝中華民國建國六十年紀念籌備委員會，1971)，頁 35-36。關於這個國民黨內部通過的綱要，孫大川認為：「國民黨的決議當然不能算是『政策』，但在黨、國不分的情況下，是可以參考的。」摘自〈台灣原住民的困境與展望〉，《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》(台北：聯合文學，2010)，頁 35。

⁵⁸⁵ 林德義：「在父親刻意栽培下，國小就送他到池上鄉的平地學校—福原國小就讀，後因交通不便而轉回廣原國小畢業。」摘自林德義主筆，〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，收入山海文化雜誌社編，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》(台北：山海文化雜誌社，2008，未出版)，頁 3-5。

⁵⁸⁶ 霍斯陸曼·伐伐，〈埋藏胎衣的大樹〉，《台灣日報》(1998.12.05)，27 版台灣副刊。

⁵⁸⁷ 總統府第一局編，《總統府公報·第一九二七號》(台北：總統府，1968.01.30)，頁 1-2。

⁵⁸⁸ 林德義主筆，〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁 3。

⁵⁸⁹ 霍斯陸曼·伐伐：「到了國中二年級因父母離婚之故，父親帶著我和兩個妹妹、一個弟弟遠離故鄉，遷移到高雄縣桃源鄉梅蘭村，那是祖母的出生地。」摘自〈寫作是爲了尋找回家的路〉。

⁵⁹⁰ 林德義主筆，〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁 3。

⁵⁹¹ 霍斯陸曼·伐伐：「那一段歲月是我接觸山林魂魄的開始，那是一種驚喜，更是生命成長歷程中最珍貴的豐收期；雖然沒電也沒半個朋友。每個國中的寒暑假都會回到天池，不是幫忙父親維護公路兩旁的環境，就是帶著弟妹遊走山林。」摘自〈寫作是爲了尋找回家的路〉。

⁵⁹² 台灣省政府秘書處編，《台灣省政府公報·秋字第八期》(南投：台灣省政府，1971.07.09)，頁 8。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1973	15	◎國中畢業因成績優異，甄試保送屏東師專 ⁵⁹³ ，藉著在圖書館擔任義工的機會，讀到許多關於原住民的資料 ⁵⁹⁴ ◎認識同期同學潘慈琴 ⁵⁹⁵		◎5月山地生保送師專制度確定由集中屏師改為分散全省，9月起施行 ⁵⁹⁷
1974	16	暑假參加救國團「山地文化研習營」蘭嶼訪問團團員，首次踏上「人之島」 ⁵⁹⁸		
1978	20	◎畢業於屏東師專數理教育組(67級) ⁵⁹⁹ ，分發至以布農族學生為多數的高雄縣桃源國小任教 ⁶⁰⁰ ◎到金門服役兩年 ⁶⁰¹		

⁵⁹³ 霍斯陸曼·伐伐：「順利的考上屏東師專之後，世界的偉大和冗雜讓我感到十分驚訝……其中圖書館最具震撼力。」摘自〈寫作是為了尋找回家的路〉；林德義：「在六龜國中畢業時因成績優異被保送到屏東師專。」摘自〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁3。伐伐當年就讀時屏師仍是專科學校，現已升格為屏東教育大學。

⁵⁹⁴ 霍斯陸曼·伐伐：「最吸引我的就是有關台灣高山族的書籍。」摘自〈寫作是為了尋找回家的路〉；許家真，〈口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象〉（新竹：國立清華大學台灣文學研究所碩士論文，2006），頁82。

⁵⁹⁵ 林德義主筆，〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁3。

⁵⁹⁶ 陳美如，〈台灣戰後語言教育政策重要措施年表〉，《台灣語言教育政策之回顧與展望》（高雄：復文，2009），頁299-310；《台灣省政府公報·春字第四十期》（南投：台灣省政府，1973.02.20），頁2。

⁵⁹⁷ 宋神財，〈原住民族小學師資培育政策研究——以屏師校園原漢衝突事件為中心的探討〉（台北：政治大學民族系碩士論文，2008），頁130-139。

⁵⁹⁸ 霍斯陸曼·伐伐，〈貝殼〉，《台灣時報》（1995.08.07），22版台時副刊。

⁵⁹⁹ 林德義在〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉當中提到，伐伐當時專攻數理組；至於畢業年度請見陳道南總編輯，〈屏師校史初輯——民國二十九年至民國八十三年〉，頁14-34 歷屆畢業生名單「67級五年制國校師資科乙班」部分，夫人潘慈琴亦為此班同學。

⁶⁰⁰ 林德義：「兩人(霍斯陸曼·伐伐與潘慈琴)對原住民的教育與文化有相同的理念抱負，師專畢業後就同時回鄉擔任國小教師、主任。」摘自〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁3；陳思嫻：「從師專畢業後，因為公費生必須回鄉服務五年，伐伐於是選擇到桃源鄉的布農部落教書。」摘自陳思嫻，〈在回家的路上，說故事的布農族人——關於霍斯陸曼·伐伐的《玉山魂》〉，2008.03.23 取自 http://www.anb.org.tw/coverstory_content.asp?ser_no=619 藝企網電子報(2008.01.16 發表)；許家真：「伐伐分發至高雄桃源國小任教，該校布農族籍學生佔多數。」摘自〈口傳文學的翻譯、改寫與應用：以布農族為觀察對象〉，頁82。

⁶⁰¹ 霍斯陸曼·伐伐於〈那年，我們在前線〉文中說當兵時是「六十七年代」，2007年與浦忠成對談時也表示：「我當兵的時間是在六十七年底，分發到金門。」但在〈寫作是為了尋找回家的路〉一文中卻又寫著：「68年前往金門當兵」。詳參霍斯陸曼·伐伐，〈那年，我們在前線〉，《自由時報》（2004.02.09），47版；霍斯陸曼·伐伐，〈寫作是為了尋找回家的路〉；陳滢州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，收入張騰蛟等作，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》（台南：台灣文學館，2008），頁162-163。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1979	21			◎5 月中旬金門前線發生「林毅夫叛逃事件」 ⁶⁰² ◎12/10 高雄發生「美麗島事件」 ⁶⁰³
1980	22	退伍回校任教		
1983	25	與師專同學潘慈琴結婚 ⁶⁰⁴		
1986	28	以第二名成績考取國小主任資格 ⁶⁰⁵		
1995	37	準備高考 ⁶⁰⁶	◎8/7 發表處女作〈貝殼〉(台灣時報 22 版) ◎8/27-8/28 發表〈在女巨人褲襠下的日子〉(台灣時報 22 版) ◎11/1 為聲援發起「反瑪家水庫運動」而被收押的魯凱族人趙貴忠，發表〈蒼蠅停留的原因〉(台灣時報 22 版) ⁶⁰⁷ ◎11/8-11/9 發表〈烏瑪斯的一天〉(台灣新聞報 18 版) ◎11/27 發表〈烏瑪斯的一天〉(台灣時報 23 版) ⁶⁰⁸	◎1/5 立法院三讀通過「姓名條例第一條」修正條文，原住民可依法申請恢復傳統姓名 ⁶⁰⁹ ◎8/25 發起「反瑪家水庫運動」被控違反集會遊行法而遭通緝的「好茶社區發展協會」理事長趙貴忠，因三次拒絕出庭被捕收押 ⁶¹⁰

⁶⁰² 發生日期共有 5/16 與 5/18 兩種說法，事件經過詳參林順良等，〈傳奇林毅夫兩岸人生 19 年〉，《聯合報》(1998.05.18)，13 版兩岸港澳；蘇位榮，〈回溯當年 連長不見了 金防部人事大地震〉，《聯合報》(2002.05.31)，3 版焦點。多年後在電視上看見媒體專訪林毅夫，伐伐有感而發寫下〈那年，我們在前線〉，發表於《自由時報》(2004.02.09)，47 版自由副刊。

⁶⁰³ 當時媒體對事件的報導可參高雄訊，〈暴徒在高雄鬻集滋事 用木棍火把毆擊憲警〉，《聯合報》(1979.12.11)，3 版焦點；本報綜合報導，〈目擊高雄事件〉，《聯合報》(1979.12.12)，第 3 版；本報訊，〈涉嫌策動高雄暴力事件 十四為首份子被捕收押〉，《中國時報》(1979.12.14)，1 版。

⁶⁰⁴ 霍斯陸曼·伐伐：「沒想到離開學校五、六年後，那位排灣族同學竟成了我一生最親密的伴侶。」摘自〈戀戀舊排灣〉，《閱讀文學地景·散文卷》(台北：聯合文學，2008)，頁 501；林德義：「新民自軍中退伍後，在部分親友傳統思維異族不通婚的反對下，他們堅持相愛不渝，最後有情人終成眷屬，並夫唱婦隨的到高雄縣桃源鄉肩負教育原住民下一代的重任。」摘自〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁 3。

⁶⁰⁵ 霍斯陸曼·伐伐，〈失去焦距的鏡頭〉，《那年我們祭拜祖靈》(台中：晨星，1997)，頁 122。

⁶⁰⁶ 霍斯陸曼·伐伐，〈蒼蠅停留的原因〉，《台灣時報》(1995.11.01)，22 版台時副刊。

⁶⁰⁷ 前行文獻皆以此篇為處女作，但筆者發現〈貝殼〉一文應該才是伐伐首度發表的作品。

⁶⁰⁸ 改寫自同名作品，《台灣新聞報》(1995.11.08-11.09)，18 版西子灣副刊。

⁶⁰⁹ 楊建康，〈立法院三讀通過修正「姓名條例第一條」條文〉，《中央日報》(1995.01.06)，4 版要聞；李麗慎，〈首張原住民身分證出爐〉，《台灣時報》(1995.01.25)，1 版要聞。

⁶¹⁰ 台邦·撒沙勒(趙貴忠)，〈我的家在哪嚕灣——拒絕出庭聲明文〉，《台灣時報》(1995.01.04)，

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1996	38	<p>◎辦理提前退休，離開教育崗位全心寫作。教師生涯中曾在高雄桃源國小、寶來國小、樟山國小等校服務⁶¹¹</p> <p>◎申請恢復傳統姓名「霍斯陸曼·伐伐」⁶¹²</p>	<p>◎1/23 發表〈嬰兒的微笑〉(台灣時報 23 版)</p> <p>◎3/1 發表〈少輸入自己的名字〉(台灣時報 23 版)</p> <p>◎4/30 發表〈綁茅草結的季節〉(台灣新聞報 19 版)</p> <p>◎5/2 發表〈啄木鳥啄過的樹，不能當柱子〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎7/10-7/11 發表〈那年我們祭拜祖靈〉(台灣時報 22 版)</p> <p>◎8 月發表〈從傳統宗教認識「布農族」的人文觀念〉(原住民教育季刊, 頁 85-99)</p> <p>◎9 月發表〈失手的戰士〉(山海文化雙月刊, 頁 48-57)</p> <p>◎9/4-9/6 發表〈與黑熊同名的獵人〉(台灣新聞報 13 版)</p> <p>◎10/9 發表〈吃飯留鍋粿〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎10/11 發表〈女人無家〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎10/17 發表〈小米是過客〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎10/31 發表〈年長之妻，丈夫安心打拼〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p>	

22 版台時副刊；李惠美，〈多人簽名聲援趙貴忠〉，《中國時報》(1995.08.30)，14 版高屏澎東綜合新聞；盧楷·喔艾尼，〈命運共同體〉，《台灣時報》(1995.09.13)，22 版台時副刊。

⁶¹¹ 林德義主筆，〈霍斯陸曼伐伐生平事跡〉，頁 4；國立台灣文學館「2007 台灣作家作品目錄查詢系統」(2008.12.17 取自 http://115.43.193.206/Writer2/writer_detail.php?id=2428 國立台灣文學館網站)都指出伐伐是 1996 年退休的，但伐伐曾在記者訪談時表示自己在 1995 年退休，參董成瑜，〈霍斯陸曼·伐伐 重拾自信擁抱布農〉，《中國時報》(1997.03.13)，38 版開卷周報。

⁶¹² 董成瑜，〈霍斯陸曼·伐伐 重拾自信擁抱布農〉。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1996	38		<p>◎11/6 發表〈殘廢的人，跛著腳，挽著老婆的腰〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎11/9 發表〈摔角之後，都站在土地上拍灰塵〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎11/15 發表〈川流易變〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎11/17 發表〈和顏悅色，小鳥頭上飛〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎11/22 發表〈禍福由運轉，猶如日月起落〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎11 月發表〈人神合一的律法——早期布農族社會律法探微〉(原住民教育季刊，頁 63-75)</p> <p>◎11/26-12/5 發表〈布妮依的婚禮〉(民眾日報 27 版)</p> <p>◎12/10 發表〈勇士必定好色〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎12/12 發表〈別人的東西會長翅膀，留不住〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎12/19 發表〈看看地上的螞蟻〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p>	11/9 發生賽夏族女子朱淑琴疑遭警毆致死事件 ⁶¹³

⁶¹³ 事件經過詳參羅如蘭，〈部落女子朱淑琴疑遭警察打死〉，《中國時報》(1997.01.16)，3 版焦點新聞。1997.01.24 伐伐爲此事件在《民眾日報》發表〈沒有哭泣權利的族群〉一詩。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1996	38		<p>◎12/22 發表〈美酒是老實人做的〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎12/27 發表〈食物不能使死者復活〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p>	
1997	39		<p>◎1/2 發表〈兄弟相爭，聲音大過雷公聲〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎1/4 發表〈孩子是最大的財富〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎1/6-1/16 發表〈金黃小米高高掛山坡〉(民眾日報 27 版)</p> <p>◎1/11 發表〈山頂是眾神住的地方〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎1/22 發表〈突出來的樹常被風吹倒〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎1/24 發表〈沒有哭泣權利的族群——悼一九九七被警察毆死的賽夏族少女〉(民眾日報 27 版)⁶¹⁵</p> <p>◎1/30 發表〈摔角輸了，踢貓出氣〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎2/5-2/6 發表〈布妮依的婚禮〉(台灣時報 27 版)⁶¹⁶</p>	

⁶¹⁴ 教育部八十六年獎勵原住民母語研究著作得獎名單，2009.05.07 取自 http://www.edu.tw/content.aspx?site_content_sn=5046 教育部全球資訊網。

⁶¹⁵ 為哀悼疑被警察打死、兩個多月仍無法下葬的賽夏族女子而寫，1997.04.12 發表於《民眾日報》27 版的另一篇作品〈死亡證明書〉中，伐伐亦提到此事件。

⁶¹⁶ 原發表於《民眾日報》(1996.11.26-12.05)，27 版鄉土。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1997	39		<p>◎2/16 發表〈女人無家〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)⁶¹⁷</p> <p>◎2/12-3/6 發表〈失去焦距的鏡頭〉(民眾日報 27 版)</p> <p>◎2/13 發表〈熊的利爪是隱藏的〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎2/28 出版《玉山的生命精靈：布農族口傳神話故事》</p> <p>◎3/11 發表〈一粒小米大過天〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎3/27 發表〈蒼蠅停留的原因〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)⁶¹⁸</p> <p>◎3/31 發表〈不要學著蝸牛的樣子去幫助別人〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎4/6 發表〈不孝子，死後糞蟲會穿身〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎4/9 發表〈幸運像鹽巴，多了鹹死人〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p>	

⁶¹⁷ 原發表於《民眾日報》(1996.10.11)，27 版鄉土。

⁶¹⁸ 與發表於《台灣時報》(1995.11.01)，22 版台時副刊的同名作品內容相異。

⁶¹⁹ 合併自〈嬰兒的微笑〉，《台灣時報》(1996.01.23)，23 版台時副刊；〈少輸入自己的名字〉，《台灣時報》(1996.03.01)，23 版台時副刊。

⁶²⁰ 原題名為〈別人的東西會長翅膀，留不住〉，發表於《民眾日報》(1996.12.12)，27 版鄉土。

⁶²¹ 書中〈部落小丑〉一文原題名為〈褪色的部落〉，發表於《民眾日報》(1997.08.18-08.29)，27 版鄉土；其中「部落老人」一節改寫自〈在女巨人褲襠下的日子〉中「伐伐」一節。

⁶²² 未見此書出版，但有同名單篇作品發表於《台灣時報》(1995.08.27-08.28)，22 版台時副刊。

⁶²³ 根據 <http://www.ncafrog.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會常態補助審查結果查詢系統，霍斯陸曼·伐伐一共向國家藝術文化基金會申請過三個補助計畫，其中兩本書後來都有出版，唯獨未見以「在女巨人褲襠下的日子」為名的著作，但其 1997 年發行的《那年我們祭拜祖靈》書本封面上卻有「本書獲國家文藝基金會獎助出版」之字樣，故筆者推斷「在女巨人褲襠下的日子」之寫作計畫，後來出版時更名為「那年我們祭拜祖靈」。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1997	39	<p>4/25 以《玉山的生命精靈：布農族口傳神話故事》獲得「教育部獎勵原住民母語研究著作——原住民傳統歌謠、神話傳說之蒐集整理、研究組」佳作⁶¹⁴</p>	<p>◎4/12 發表〈死亡證明書〉(民眾日報 27 版)</p> <p>◎4/20 發表〈犯罪之後，眼睛闔不緊〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎4/23 發表〈兄弟是成為別人的開始〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎4/26 發表〈居家的人常被惡靈召喚〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎5/7-5/21 發表〈山林物語〉(民眾日報 27 版)</p> <p>◎7 月發表〈生活雜感〉(心靈改革雜誌青少年版，頁 8-9)⁶¹⁹</p> <p>◎8/18-8/29 發表〈褪色的部落〉(民眾日報 27 版)</p> <p>◎9/19 發表〈兩手空空住家在眼前，兩手滿滿住家在山後〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎9/24 發表〈詛咒是長有翅膀的精靈〉(民眾日報 27 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎9 月發表〈別人的東西都會長翅膀，留不住〉(心靈改革雜誌青少年版，頁 10-11)⁶²⁰</p> <p>◎10/4 發表〈嘴巴和肛門一樣，都長在最下面〉(民眾日報 17 版「布農族語言智慧」)</p> <p>◎10/10 發表〈不要輕視讓動物驚嚇的原因〉(民眾日報 17 版「布農族語言智慧」)</p>	

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1997	39		◎10/10-10/19 發表〈獵人〉(台灣日報 27 版) ◎10/15 發表〈峭壁安全過，斜坡常跌倒〉(民眾日報 17 版「布農族語言智慧」) ◎10 月出版《中央山脈的守護者：布農族》、《那年我們祭拜祖靈》 ⁶²¹ ◎「在女巨人褲襠下的日子」 ⁶²² 寫作計畫獲國家文化藝術基金會文學創作補助 ⁶²³	
1998	40	◎3/29 以〈獵人〉獲頒「八十七年吳濁流文學獎」小說正獎 ⁶²⁴ ◎6/27 以〈獵物〉獲得「第二屆台灣文學獎」短篇小說評審獎(8/8 頒獎) ⁶²⁵ ◎7 月受副刊主編路寒袖之邀加入筆陣，為《台灣日報》撰寫一年的「非台北觀點」專欄 ⁶²⁶	◎6/20-6/26 發表〈石板屋的清晨〉(台灣日報 27 版) ◎7/18 發表「非台北觀點」專欄首篇作品——〈門外的食物〉(台灣日報 27 版) ◎8/1 發表〈嘴巴和肛門的位置〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ⁶²⁸ ◎8/15 發表〈山林開發的省思〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)	李赫出版《認真做自己》 ⁶³¹

⁶²⁴ 1998.03.30《民眾日報》19 版「鄉土小站」專欄；封德屏主編，《1998 台灣文學年鑑》(台北：文建會，1999)，頁 336。

⁶²⁵ 1998.07.05《台灣日報》，27 版台灣副刊「藝文網路」專欄；封德屏主編，《1998 台灣文學年鑑》，頁 151、頁 340。另有彭瑞金，〈狩獵與虛構〉，《民眾日報》(1998.09.30)，19 版鄉土文學；瓦歷斯·諾幹(倉田南)，〈原住民文學之挪用、棄用、逆反——試論第二屆台灣文學獎「原住民文學」作品〉，《民眾日報》(1998.12.13-12.20)，19 版鄉土文學兩篇評論文章。

⁶²⁶ 魏貽君，〈回到祖靈永居之地——悼伐伐，兼論他的文學〉，《印刻文學生活誌》(2008.02)，頁 119。

⁶²⁷ 黃鈴華編，《21 世紀台灣原住民文學》(台北：台灣原住民文教基金會，1999)，頁 302-309；封德屏主編，《1998 台灣文學年鑑》，頁 163、頁 412。

⁶²⁸ 改寫自〈嘴巴和肛門一樣，都長在最下面〉，《民眾日報》(1997.10.04)，17 版鄉土。

⁶²⁹ 改寫自〈被遺忘的故事——代自序〉，《中央山脈的守護者：布農族》(台北：稻鄉，1997)，書前自序。

⁶³⁰ 改寫自〈動物種樹，人類把樹弄髒〉，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 214-215。

⁶³¹ 收錄霍斯陸曼·伐伐，〈吃飯留鍋粿〉，頁 110-111；改寫自同名作品，《民眾日報》(1996.10.09)，27 版鄉土。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1998	40	<p>◎11/14 參加「台灣原住民文學研討座談會」，擔任座談會討論人⁶²⁷</p>	<p>◎8/18-8/25 發表「第二屆台灣文學獎」短篇小說評審獎得獎作品〈獵物〉(民眾日報 19 版)</p> <p>◎8/29 發表〈美麗的口傳文學〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎8 月發表〈吳濁流文學獎得獎感言〉(台灣文藝, 頁 75-77)</p> <p>◎9/12 發表〈每個部落的故事〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)⁶²⁹</p> <p>◎9/26 發表〈變調的記憶〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎10/10 發表〈文化園區與原住民〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎10/24 發表〈幫我們禱告!〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎10 月發表「第二屆台灣文學獎」短篇小說評審獎得獎感言及得獎作品〈獵物〉(文學台灣, 頁 66、91-119)</p> <p>◎11/7 發表〈被透支的台灣〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎11/21 發表〈祭儀行為與原住民文學——以布農族「誇功宴」為例〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎12/5 發表〈埋藏胎衣的大樹〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p>	

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1998	40		◎12/19 發表〈挪用符號與原住民文學〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ◎「中央山脈的守護者——布農族」獲國家文化藝術基金會文化資產類出版補助 ◎發表〈動物種樹，人類把樹林弄髒〉(認真做自己，頁 66-67) ⁶³⁰	
1999	41	◎1/9 以〈生之祭〉獲得「第一屆南投縣文學獎」小說正獎(5/2 頒獎) ⁶³²	◎1/2 發表〈充滿宗教祝福的布農族傳統項鍊〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ⁶³⁵ ◎1/16 發表〈善死與惡死〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ⁶³⁶ ◎1/30 發表〈八部合音的傳說〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ◎2/13 發表〈沒有情歌的族群〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ◎2/27 發表〈與山共舞的族人〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」) ⁶³⁷	

⁶³² 第一屆南投縣文學獎得獎名單，2009.08.17 取自 <http://library.nthcc.gov.tw/library/yushandetail.asp?struid=13&viewtopic=101> 南投縣政府網站；封德屏主編，《1999 台灣文學年鑑》(台北：文建會，2000)，頁 156、頁 372。此外，台灣文學年鑑分析當年度小說創作活動與文學獎對應關係時提到：「某些地方性文學獎特別標榜『地方性』……，例如南投縣文學獎在徵獎時希望參賽作品能以南投的人、事、物作為寫作題材，因此霍斯陸曼·伐伐寫布農族中交織生活與神話質素的〈生之祭〉會脫穎而出，便不讓人意外。」詳見《1999 台灣文學年鑑》，頁 41；彭瑞金，〈生之祭與枳城春櫻〉，《台灣日報》(1999.01.24)亦對〈生之祭〉作出評論。

⁶³³ 教育部文藝創作獎評審結果，2009.08.17 取自 <http://ed.arte.gov.tw/ArtE/index.aspx> 國立台灣藝術教育館網站；封德屏主編，《1999 台灣文學年鑑》，頁 160、頁 377。

⁶³⁴ 獲獎消息見 1999.11.15《台灣日報》，31 版「藝文網路」專欄；封德屏主編，《1999 台灣文學年鑑》，頁 183、頁 383-384。獲獎作品收入施慧如總編輯，《眾生：第二屆台灣省文學獎新詩、短篇小說得獎作品集》(台北：文建會，2000)，頁 272-295，書中亦收入評審經過。

⁶³⁵ 改寫自〈濃濃宗教祝福的飾品——布農族傳統項鍊〉，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 39-42。

⁶³⁶ 改寫自〈喪禮〉，《中央山脈的守護者：布農族》，頁 84-88。

⁶³⁷ 擴寫自〈在女巨人褲襠下的日子〉部分段落，《台灣時報》(1995.08.27-08.28)，22 版台時副刊。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1999	41	<p>◎5/12 以〈鯨面〉獲得「八十七年度教育部文藝創作獎」短篇小說佳作(5/29 頒獎)⁶³³</p>	<p>◎3/13 發表〈等待靈魂〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎3/18 發表〈塑造山中精靈的圖騰—淺談原住民兒童文學應有的本質〉(台灣新聞報 13 版)⁶³⁸</p> <p>◎3/27 發表〈概說布農族〉(台灣日報 27 版「非台北觀點」)</p> <p>◎4/10 發表〈神話與生活規範〉(台灣日報 35 版「非台北觀點」)</p> <p>◎4/24 發表〈布農族的抗日事件——塔魯姆與大關山事件(1)〉(台灣日報 35 版「非台北觀點」)</p> <p>◎5/8 發表〈布農族的抗日事件——塔魯姆與大關山事件(2)〉(台灣日報 35 版「非台北觀點」)</p> <p>◎5/12-6/1 發表「第一屆南投縣文學獎」小說正獎得獎作品〈生之祭〉(台灣日報 35 版&22 版)</p> <p>◎5/22 發表〈布農族的口傳人物——不墜的星辰〉(台灣日報 35 版「非台北觀點」)</p> <p>◎6/5 發表〈布農族的巫術〉(台灣日報 23 版「非台北觀點」)</p> <p>◎6/14-6/26 發表「八十七年度教育部文藝創作獎」短篇小說佳作得獎作品〈鯨面〉(民眾日報 19 版)</p>	

⁶³⁸ 改寫自〈美麗的口傳文學〉，《台灣日報》(1998.08.29)，27 版台灣副刊「非台北觀點」專欄。

⁶³⁹ 改寫自〈從傳統宗教認識「布農族」的人文觀念〉，《原住民教育季刊》(1996.08)，頁 85-99。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
1999	41	◎11/15 以〈失手的老獵人〉獲得「第二屆台灣省文學獎」短篇小說佳作 ⁶³⁴	◎6/19 發表「非台北觀點」專欄最後一篇作品——〈傳統布農族的人文觀念〉(台灣日報 23 版) ⁶³⁹ ◎9/7-9/19 發表〈Mihumisan ! 活下去〉(民眾日報 17 版) ◎「《黥面》短篇小說集寫作計劃」獲國家文化藝術基金會文學類創作補助	
2000	42	8/17 以〈死因〉獲得「第一屆中華汽車原住民文學獎」小說組佳作 ⁶⁴⁰	◎3 月發表「第二屆台灣省文學獎」短篇小說佳作得獎作品〈失手〉(台灣新文學, 頁 90-103) ⁶⁴¹ ◎4 月發表〈歸鄉(上)〉(文學台灣, 頁 286-321) ◎5/25-6/4 發表〈風中的芋頭皮〉(台灣日報 35 版) ◎7 月發表〈歸鄉(下)〉(文學台灣, 頁 169-206) ◎10 月發表「第一屆中華汽車原住民文學獎」小說組佳作得獎作品〈死因〉(山海文化雙月刊, 頁 52-61)	
2001	43	◎6 月擔任「第二屆中華汽車原住民文學獎」短篇小說組評審 ⁶⁴² ◎7/15 以〈Hu ! Bunun〉獲得「第二屆中華汽車原住民文學獎」散文組第一名(8/4 頒獎) ⁶⁴³	◎1/22 發表〈生命中的「火」伴〉(台灣日報 31 版) ◎2/28 出版《黥面：布農族玉山精靈小說》 ⁶⁴⁸ ◎7/24-7/25 發表「第二屆中華汽車原住民文學獎」散文組第一名得獎作品〈Hu ! Bunun〉(中國時報 23 版) ⁶⁴⁹	

⁶⁴⁰ 伊里,〈得獎名單揭曉〉,《中國時報》(2000.08.17), 37 版人間副刊。

⁶⁴¹ 原題名為〈失手的老獵人〉。

⁶⁴² 林宜妙整理,〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉,收入山海文化雜誌社編,《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》,頁 92;伊里,〈得獎名單出爐 黃貴潮獲文學貢獻獎〉,《中國時報》(2001.07.15), 23 版人間副刊。

⁶⁴³ 伊里,〈得獎名單出爐 黃貴潮獲文學貢獻獎〉;潘罡,〈原住民文學獎豐收〉,《中國時報》(2001.08.05), 21 版。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2001	43	<p>◎8月中旬參加「台灣原住民作家與內蒙古文學交流」活動⁶⁴⁴</p> <p>◎8/30參加「原住民文學的對話」研討會，擔任討論人⁶⁴⁵</p> <p>◎以〈眾神滿意的祭歌——巴西布布〉⁶⁴⁶獲得九十年文建會「文學講古——鄉鎮的故事」第二名、〈永不墜落的星辰——拉荷阿雷〉⁶⁴⁷獲得佳作</p>		
2002	44	<p>11/19-11/21 參與文建會「作家上玉山」活動⁶⁵⁰，隔年發表〈我從 Dunqul-Savi 來〉</p>	<p>◎7月發表〈中央山脈的守護者——布農族〉(文化生活，頁17-22)</p> <p>◎7月發表〈開拓台灣文學創作新視野——試以原住民文學為例〉，文中提出台灣原住民文學將有三個發展重點(文學台灣，頁66-68)</p>	李赫出版《毛毛蟲的蛻變》 ⁶⁵¹
2003	45	<p>◎6月晨星為「作家上玉山」活動出版《玉山散文》，收錄〈我從 Dunqul-Savi 來〉(頁139-147)</p>	<p>◎1/16 發表〈我從 Dunqul-Savi 來〉(台灣日報25版)</p>	

⁶⁴⁴ 里慕伊·阿紀，〈來不及的擁抱〉，收入山海文化雜誌社編，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁36；林直妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁93。

⁶⁴⁵ 詳參浦忠成等發表，《原住民文學的對話》(台北：台北市原住民事務委員會，2001)。

⁶⁴⁶ 原題名為〈八部合音的傳說〉，《台灣日報》(1999.01.30)，27版台灣副刊；後收入行政院文化建設委員會編，《文學講古：鄉鎮的故事徵文得獎作品集》(台北：行政院文化建設委員會，2001)，頁20-22，作者署名潘慈琴。

⁶⁴⁷ 收入行政院文化建設委員會編，《文學講古：鄉鎮的故事徵文得獎作品集》，頁189-191。

⁶⁴⁸ 書中〈塑造玉山精靈的圖騰——代序〉一文改寫自〈塑造山中精靈的圖騰——淺談原住民兒童文學應有的本質〉，《台灣新聞報》(1999.03.18)，13版西子灣副刊；〈獵人〉一文原發表於《台灣日報》(1997.10.10-10.19)，27版台灣副刊，曾收入《那年我們祭拜祖靈》，頁234-262，本書文末標註之出處有誤；〈失手〉一文原題名為〈失手的老獵人〉，曾收入施慧如總編輯，《眾生：第二屆台灣省文學獎新詩、短篇小說得獎作品集》，頁272-295；〈村幹事之死〉一文原題名為〈死因〉，《山海文化雙月刊》(2000.10)，頁52-61。

⁶⁴⁹ 改寫自〈Mihumisan! 活下去〉，《民眾日報》(1999.09.07-09.19)，17版鄉土文學。

⁶⁵⁰ 李鹽，〈霍斯陸曼·伐伐回過家了〉，《中國時報》(2002.12.08)，39版人間副刊；路寒袖編，《玉山散文》(台中：晨星，2003)，頁9；林直妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁93。

⁶⁵¹ 收錄霍斯陸曼·伐伐，〈啄木鳥啄過的樹，不能當柱子〉，頁62-63；改寫自同名作品，《民眾日報》(1996.05.02)，27版鄉土。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2003	45	◎以〈戀戀舊排灣〉獲得「第五屆大武山文學獎」佳作 ⁶⁵²	◎7/26 發表〈城市角落〉(自由時報 43 版) ◎9/8-9/9 發表〈在女巨人褲襠下的日子〉(自由時報 39 版、43 版) ⁶⁵³ ◎10/6 發表〈最甜蜜的叫罵聲〉(原住民文學院網站) ◎10 月發表〈眾神滿意的傳統祭典——台灣布農族「傳統祭儀」探微(上)〉(文化生活, 頁 3-10) ⁶⁵⁴ ◎12/3-12/4 發表「第五屆大武山文學獎」佳作得獎作品〈戀戀舊排灣〉(台灣日報 25 版) ◎12/20-12/26 發表〈最甜蜜的叫罵聲〉(新台灣新聞週刊, 頁 404) ⁶⁵⁵ ◎12 月《玉山魂》獲國家文化藝術基金會首屆「長篇小說創作發表專案」補助 ⁶⁵⁶	
2004	46	◎3/12 〈生之祭〉由松本さち子譯成日文, 收入《海よ山よ: 十一民族作品集》 ⁶⁵⁷ ◎12/20 擔任「2004 台灣原住民族散文獎」評審 ⁶⁵⁸ ◎參與《延平鄉志》撰寫工作, 並擔任副主編 ⁶⁵⁹	◎2/9 發表〈那年, 我們在金門前線〉(自由時報 47 版) ◎3 月發表〈文學心·布農魂〉(台灣文學館通訊, 頁 81-82)	

⁶⁵² 收入楊政源等著,《第五屆大武山文學獎》(屏東:屏東縣政府文化局,2003),頁 353-363。

⁶⁵³ 改寫自同名作品,《台灣時報》(1995.08.27-08.28),22 版台時副刊。

⁶⁵⁴ 改寫自〈眾神滿意的傳統祭典——屬於月亮的祭典〉,《中央山脈的守護者:布農族》,頁 47-69。

⁶⁵⁵ 原於 2003.10.06 發表在 <http://tawww.com/Aborigi/ShowArticle.asp?ArticleID=80> 原住民文學院網站。

⁶⁵⁶ 2009.08.17 取自 <http://www.ncafroc.org.tw/Content/subsidy.asp> 國藝會專案補助審查結果查詢系統。

⁶⁵⁷ 柳本通彦等編譯/解說,《海よ山よ:十一民族作品集》(日本東京:草風館,2004),頁 115-151。

⁶⁵⁸ 林宜妙整理,〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉,頁 93。

⁶⁵⁹ 詳參洪健榮、田天賜主編,《延平鄉志》(台東:台東縣延平鄉公所,2004)。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2005	47	<p>◎5月受邀參加「2004台灣原住民族散文獎」頒獎典禮擔任頒獎人⁶⁶⁰</p> <p>◎8月受邀參加「全國台灣文學營」，主講「驅逐迷霧，找回祖靈——漫談原住民文學」⁶⁶¹</p> <p>◎9/2-9/4 受邀參加「山海的文學世界——台灣原住民族文學國際研討會」⁶⁶²</p> <p>◎以〈求晴祭〉獲「九十四年度教育部文藝創作獎」短篇小說優選⁶⁶³</p>	<p>9月發表〈趕鳥的季節〉(台灣原 YOUNG, 頁 7-15)</p>	
2006	48	<p>◎1月〈Hu! Bunun〉入選加州大學聖塔芭芭拉分校出版的《台灣文學英譯叢刊》第18期</p> <p>◎2月首度登上舊好茶部落，拜訪魯凱族作家奧威尼·卡露斯⁶⁶⁴</p> <p>◎8/9《玉山魂》完稿，並與印刻出版社簽約⁶⁶⁵</p> <p>◎10/29 獲屏東縣文化局頒發「屏東縣籍作家成就獎」⁶⁶⁶</p>	<p>◎1月發表〈有聲劇場：黑熊的智慧〉(台灣文學館通訊, 頁 46-47)</p>	

⁶⁶⁰ 林宜妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁 93。

⁶⁶¹ 羊子喬，〈玉山情·布農魂〉，《書香遠傳》(2009.02)，頁 39；黃茜蓉，《霍斯陸曼·伐伐文學作品中的倫理觀念及品格教育研究》(嘉義：國立中正大學台灣文學研究所碩士論文，2009)，頁 29。

⁶⁶² 林宜妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁 94。

⁶⁶³ 教育部文藝創作獎評審結果，2009.08.17 取自 <http://ed.arte.gov.tw/ArtE/index.aspx>；雙魚公關行銷設計有限公司製作，《94 年度教育部文藝創作獎得獎作品集(電子書)》(台北：國立臺灣藝術教育館，2005)。

⁶⁶⁴ 林宜妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁 94。

⁶⁶⁵ 賴素鈴，〈國藝會長篇小說創作獎助專案 印刻簽約出版〉，《民生報》(2006.08.10)，A9 版藝文新舞台；丁文玲，〈國藝會補助 3 作家心血付梓〉，《中國時報》(2006.08.10)，D2 版藝文新聞。

⁶⁶⁶ 翁禎霞：「另外，文化局今年還頒發『屏東縣籍作家成就獎』給布農族作家霍斯陸曼·伐伐，他鼓勵青少年多讀歷史，以歷史為基礎、語言為基調，創作偉大作品。」摘自〈對抗火星文 大武山文學獎頒獎〉，《聯合報》(2006.10.30)，C2 版高屏澎新聞。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2006	48	◎11月二度登上舊好茶部落，拜訪魯凱族作家奧威尼·卡露斯 ⁶⁶⁷	◎11/22 發表〈生命樹〉(原住民文學院網站) ⁶⁶⁸ ◎12/19 出版《玉山魂》 ⁶⁶⁹ ◎12/26 以《怒山》二度獲得國家文化藝術基金會第四屆「長篇小說創作發表專案」補助 ⁶⁷⁰	
2007	49	◎4月初拜訪達悟族作家夏曼·藍波安，第二次踏上人之島 ⁶⁷¹ ◎7/7 與鄒族作家巴蘇亞·博伊哲努一同參加「國家台灣文學館週末文學對談」 ⁶⁷² ◎8/9-8/10 受邀參加高雄市教師會「2007台灣文學營」，主講「山靈書寫——玉山魂」 ⁶⁷³ ◎8/26-8/28 受邀參加「2007大武山文學營」，主講「原住民的神話——以布農族為例」、「走讀原住民世界」 ⁶⁷⁴ ◎11/3 擔任「2007台灣原住民山海文學獎」短篇小說組評審 ⁶⁷⁵		

⁶⁶⁷ 林宜妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁94。

⁶⁶⁸ 改寫自〈埋藏胎衣的大樹〉，《台灣日報》(1998.12.05)，27版台灣副刊。

⁶⁶⁹ 國家文化藝術基金會，〈首屆長篇小說創作發表專案文學專書出版記者茶會〉，2009.01.16 取自 http://www.ncafroc.org.tw/Content/artnews-content.asp?Ser_No=1064 國家文化藝術基金會網站(2006.12.29 發表)。書中〈變調的記憶〉一文原發表於《台灣日報》(1998.09.26)，27版台灣副刊；〈永不墜落的星辰〉擴寫自〈布農族的口傳人物——不墜的星辰〉，原發表於《台灣日報》(1999.05.22)，35版台灣副刊。

⁶⁷⁰ 國家文化藝術基金會，〈第四屆長篇小說創作發表專案獲補名單公佈〉，2009.01.16 取自 http://www.ncafroc.org.tw/Content/supportnews-content.asp?Ser_No=1063 國家文化藝術基金會網站(2006.12.26 發表)。

⁶⁷¹ 第一次到蘭嶼應為1974年暑假參加救國團活動時，參見霍斯陸曼·伐伐，〈貝殼〉；而本次拜訪蘭嶼的經過可參夏曼·藍波安，〈敬愛的霍斯陸曼·伐伐〉，收入山海文化雜誌社編，《永遠的玉山魂——布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念文集》，頁32-34。

⁶⁷² 對談內容詳見陳澄州整理/霍斯陸曼·伐伐、巴蘇亞·博伊哲努主講，〈玉山的布農與鄒的文學對話〉，《土地的繫念：十場台灣藝文風潮的心靈饗宴》，頁156-187。

⁶⁷³ 彭瑞金總編輯，《2007台灣文學年鑑》(台南：國立台灣文學館，2008)，頁397。

⁶⁷⁴ 彭瑞金總編輯，《2007台灣文學年鑑》，頁399。

⁶⁷⁵ 林宜妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁94。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2007	49	<p>◎11/23 以《玉山魂》獲得「2007 台灣文學獎」長篇小說金典獎(12/16 頒獎)⁶⁷⁶</p> <p>◎12/4 受邀參加高雄市文化局《在夢境的入口》新書發表會⁶⁷⁷</p> <p>◎12/12 受邀參加「2007 台灣原住民山海文學獎」頒獎典禮擔任頒獎人⁶⁷⁸</p> <p>◎12/16 赴國立台灣文學館領取「2007 台灣文學獎」長篇小說金典獎</p> <p>◎12/29 因心肌梗塞遽逝</p>	<p>12 月高雄市文化局出版《在夢境的入口：高雄民間故事集》，伐伐受邀撰寫〈西拉雅·馬卡道的神話〉(頁 11-24)</p>	
2008		<p>◎1/2 家屬在屏東舉行告別式後火化</p> <p>◎1/3 發引至台東池上墓園晉塔，妻子遵照遺願將部份骨灰灑入新武呂溪⁶⁷⁹</p> <p>◎1/27 五十歲冥誕前夕，文壇在屏東原住民文化園區舉辦盛大的追思紀念會，行政院原民會並追頒二等「原住民族事務專業獎章」⁶⁸⁰</p> <p>◎6/8-9/21 台灣文學館策劃「布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念特展」，並計畫全省巡迴展覽⁶⁸¹</p>		

⁶⁷⁶ 吳明良，〈台灣文學獎頒獎 3 人分百萬〉，《聯合報》(2007.12.17)，C1 版雲嘉南教育。

⁶⁷⁷ 郭漢辰，〈我們的高山大河——悼念遽逝的霍斯陸曼·伐伐〉，《文訊》(2008.02)，頁 49。

⁶⁷⁸ 林宜妙整理，〈霍斯陸曼·伐伐的文學旅程〉，頁 95；羊子喬，〈玉山情·布農魂〉，頁 39。

⁶⁷⁹ 翁禎霞，〈霍斯陸曼伐伐 骨灰送回台東〉，《聯合報》(2008.01.03)，C2 版屏東縣新聞。

⁶⁸⁰ 鄭雅雯，〈探尋「回家的路」——側記「布農族作家霍斯陸曼·伐伐紀念特展」〉，《台灣文學館通訊》(2008.08)，頁 52；黃茜蓉，〈霍斯陸曼·伐伐文學作品中的倫理觀念及品格教育研究〉，頁 30。

⁶⁸¹ 柯佩君，〈布農族作家 伐伐紀念展〉，《聯合報》(2008.06.11)，C2 版台南市新聞。

年份	實歲	生平記事	作品發表	相關事件
2008		◎6/15 〈求晴祭〉、〈Hu！ Bunun〉由松本さち子譯成日 文，收入《晴乞い祭り：散文 ・短編小説集》 ⁶⁸² ◎12/26 巡迴紀念特展移師故 鄉——台東縣海端鄉 ⁶⁸³		



⁶⁸² 下村作次郎編，《晴乞い祭り：散文・短編小説集》（日本千葉：草風館，2008），頁 5-43。

⁶⁸³ 黃力勉，〈悼原民作家伐伐 故鄉展手稿〉，《中國時報》（2008.12.27），a12 文化新聞。

附錄五：霍斯陸曼·伐伐僅發表於「原住民文學院」的作品⁶⁸⁴

(<http://tawww.com/Aborigi/index2.asp>)

編號	篇 名	發 表 日 期	備 註
1	〈攻上玉山主峰之後〉	2003.10.08	2002年「作家上玉山」活動感想
2	〈祖靈〉	2004.01.26	
3	〈塵封千年的台灣精靈〉	2004.01.26	
4	〈夢〉	2004.01.26	文末註明創作日期 2000.02.03
5	〈以萬物為師·與大地為友〉	2005.09.14	
6	〈成長歲月中的某一天〉	2005.09.14	
7	〈寫作是為了尋找回家的路〉	2005.09.14	
8	〈龍泉溪畔〉	2005.09.14	
9	〈尋找世界的盡頭〉	2006.11.14	手稿註明創作日期 2006.10.05 ⁶⁸⁵
10	〈一個名叫崎嶇的孩子〉	2006.11.16	
11	〈山林手札(一)〉	2006.11.16	
12	〈山林手札(二)〉	2006.11.16	
13	〈夢在古茶布安〉	2006.11.16	2006年2月與11月兩度拜訪古茶布安
14	〈生命樹〉	2006.11.22	由1998.12.05〈埋藏胎衣的大樹〉(台灣日報27版)改寫
15	〈山林手札(三)〉	2006.11.25	
16	〈Who Are You(你是誰?)〉	2007.06.30	
17	〈垃圾袋中的心臟〉	2007.06.30	
18	〈單戀三部曲〉	2007.07.03	
19	〈流浪者之歌〉	2007.09.05	和族人循著古道重回老部落後感想

⁶⁸⁴ 曾公開發表者不列入此表，請參閱〈附錄四：霍斯陸曼·伐伐生平寫作年表〉。

⁶⁸⁵ 手稿照片請見黃茜蓉，《霍斯陸曼·伐伐文學作品中的倫理觀念及品格教育研究》，頁194。

附錄六：《玉山魂》祭儀相關情節表

章名	頁碼	祭儀名稱	情節摘要
1-2 一個名叫 Lumah 的地方 ⁶⁸⁶	30	離家遠行祝禱儀式	達魯姆與族親計畫外出開創新天地，離開故鄉踏上旅程前進行各項儀式(拆除石柱、殺雞祭拜)
1-3 開墾祭	44-45	立標儀式	達魯姆帶兒子巴尼頓到今年預定開墾的土地豎立標記物，並且對天祈禱
	46-48	開墾祭	媳婦得到吉夢後，達魯姆帶領家人在祖靈應許的新耕地與家中分別舉行儀式，祈求豐收(撒酒祝禱、堆疊赤楊樹)
	54-55	拋石祭	將裸露的石頭丟出耕地範圍，並丟擲酒渣進行儀式
	55-56	開闢祭田	達魯姆在新耕地上開闢祭田、種植祭神小米，並邀集族人吟唱「祈求小米豐收歌」(Pasibutbut)
1-4 播種祭	74-76	播種祭	幫忙種植小米的族人盛裝前來，在達魯姆的主持下參與撒米、鋤地、宴客等儀式
	77	播種終結祭	播種完成後，達魯姆準備祭品與祭器到祭田祈禱，並帶領眾人圍著耕地繞行
1-5 趕鳥的季節	93	驅鳥祭	達魯姆帶著孫子烏瑪斯與阿樹浪前往耕地，一邊搖動竹響器一邊誦唸祝禱語
1-6 風中的芋頭皮	105-110	嬰童祭	巴尼頓背著去年出生的兒子舒巴里參與祭典，在巫師帶領下在芋田與祭司住屋進行各項儀式(拔芋頭、跨越障礙關卡、砍斷芋頭、烹煮芋頭)，儀式結束後芋頭皮必須帶回家懸掛於屋簷下
1-8 小米！歡迎您來作客	137-143	初收小米祭	巴尼頓的弟弟霍松帶領年輕人前往耕地摘取祭田新米，帶回部落後由達魯姆向新米祝禱、殺豬、宴客
	143-144	祓除祈福儀式	達魯姆告訴收穫不好的家族，必須在收割前舉行儀式規避厄運的糾纏
1-9 成長之路	149-150	成長儀禮	霍松為即將進入少年期的兒子阿樹浪穿耳洞
	154-156 160-162	成長儀禮	達魯姆為即將成年的烏瑪斯與同齡夥伴舉行拔牙儀式，並且展開漫長艱辛的各種訓練，成為真正的布農獵人
1-9 成長之路	157	成長儀禮	族人撒利浪的親家帶著公豬前來，進行感謝母舅保護小孩的儀式

⁶⁸⁶ 《玉山魂》分為第一部與第二部，本表以 1-2 代表第一部第二章、2-1 代表第二部第一章，其餘依此類推，不另加註。

章名	頁碼	祭儀名稱	情節摘要
1-10 打耳祭	167-179	打耳祭	由巴尼頓擔任主祭，帶領男性族人在祭場進行射擊儀式、武器祭與敵首祭，回部落之後族人以輪杯方式展開誇功宴，族長達魯姆為部落新成員舉行吹耳朵儀式，巫師則在隔天進行成巫儀式
2-1 與祖靈最接近的人	185-188	驅魔祓除儀式	打耳祭過後舒巴里中邪頭痛，巫師為他施法唸咒、治好怪病
	193-195	學巫儀式	巫師為來訪的烏瑪斯敘述冗長又艱辛的學巫儀式
2-3 來自神靈的禮物	222	狩獵祭儀	達魯姆為烏瑪斯的新武器向神靈祝禱
	225-226	狩獵祭儀	出獵前晚，獵團領袖巴尼頓為首次參與狩獵行動的年輕人向天神祝禱
2-4 圍獵	228-230	狩獵祭儀	出獵之前獵隊成員圍火祝禱、巴尼頓領唱武器祭之歌
	242	狩獵祭儀	享用獵物前，獵團領袖虔誠對天祝禱
2-5 與黑熊同名的獵人	253-255	治病驅鬼儀式	獵隊中的長輩為受傷的巴尼頓處理傷口、作法驅魔
	259-262	狩獵祭儀	年長的獵人為了安撫首次出獵者的靈魂，停下來生火、休息，並在林間呼喚他們的名字
2-8 遠方來的女人	296-304	婚禮	巴尼頓帶著禮物與家人到阿布絲家為烏瑪斯求親，隨後準備婚禮、殺豬祭拜
2-10 生之祭	323-329	出生	接生的長者為產婦阿布絲舉行感謝天神的祝禱儀式，巴尼頓則指導烏瑪斯處理胎衣、為新生兒舉行許願祭
	331-334	正名禮	孩子滿月時，烏瑪斯邀請族老主持命名儀式，正式承認新生兒成為部落的一份子

附錄七：相關照片

	
<p>時間：2008.09.17 地點：屏東水門·奧威尼自宅前 攝影/提供：巴代 說明：左起為魚住悅子老師、作家奧威尼·卡露斯、下村作次郎老師以及筆者</p>	<p>時間：2008.09.17 地點：屏東霧台·阿禮部落 攝影/提供：余順琪 說明：奧威尼示範傳統揸帶 Tukudru 的使用方法</p>
	
<p>時間：2008.09.17 地點：屏東霧台·阿禮部落 攝影/提供：巴代 說明：阿禮部落訪談情形</p>	<p>時間：2008.09.17 地點：屏東霧台·阿禮部落 攝影/提供：余順琪 說明：阿禮部落訪談情形</p>
	
<p>時間：2008.10.25 地點：屏東霧台·舊好茶部落 攝影/提供：許勝雄 說明：奧威尼與作家巴代在舊好茶家屋中，後方是奧威尼的書架</p>	<p>時間：2008.10.26 地點：屏東霧台·舊好茶部落 攝影/提供：許勝雄 說明：奧威尼家屋外觀</p>



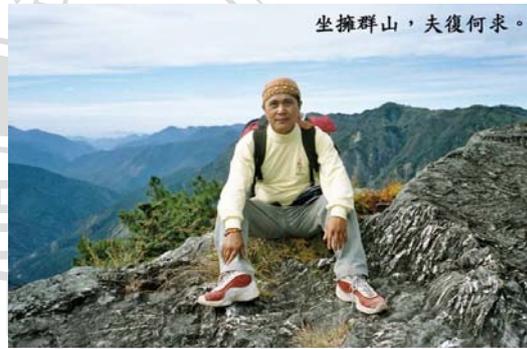
時間：2008.10.26
地點：屏東霧台・舊好茶部落
攝影/提供：許勝雄
說明：筆者與奧威尼在水源地對談



時間：2008.10.26
地點：屏東霧台・舊好茶部落
攝影/提供：許勝雄
說明：筆者與奧威尼在水源地合照



時間：2002年11月
地點：玉山
攝影/提供：山海文化雜誌社
說明：作家霍斯陸曼・伐伐登頂英姿



時間：2002年11月
地點：玉山
攝影/提供：山海文化雜誌社
說明：作家霍斯陸曼・伐伐登頂英姿



時間：2006年2月
地點：屏東霧台・舊好茶部落
攝影/提供：巴代
說明：伐伐由好友巴代陪同，首次登上舊好茶拜訪奧威尼



時間：2006年11月
地點：屏東霧台・舊好茶部落
攝影/提供：巴代
說明：伐伐二度前往舊好茶，於路途中留影

	
<p>時間：2006年11月 地點：屏東霧台·舊好茶部落 攝影/提供：巴代 說明：伐伐與奧威尼在石板屋前對談</p>	<p>時間：2007.07.07 地點：台南·台灣文學館 攝影/提供：國立台灣文學館 說明：伐伐與學者浦忠成對談的神情</p>
	
<p>時間：2007.12.16 地點：台南·台灣文學館 攝影/提供：國立台灣文學館 說明：伐伐以《玉山魂》一書受頒長篇小說金典獎</p>	<p>時間：2008.05.02 地點：台東海端·龍泉部落 攝影/提供：余順琪 說明：伐伐的故鄉——龍泉部落入口雕像</p>
	
<p>時間：2008.05.02 地點：台東海端·龍泉部落 攝影/提供：余順琪 說明：龍泉部落全景</p>	<p>時間：2008.05.02 地點：台東海端·龍泉部落 攝影/提供：余順琪 說明：伐伐童年嬉戲的大河床，如今僅剩棄置的消波塊為歷史做見證</p>



時間：2008.05.02
地點：台東海端·新武呂溪
攝影/提供：余順琪
說明：伐伐部分骨灰即灑入此溪，祈願他的魂魄已回歸日夜思念的故鄉



時間：2008.05.03
地點：台東海端·初來部落(王家)
攝影/提供：許勝雄
說明：王家祭司在射耳祭祭場的獸骨架前生火



時間：2008.05.03
地點：台東海端·初來部落(胡家)
攝影/提供：許勝雄
說明：胡家祭司負責生火，其他人輪流持弓射擊樹下所安置的獸耳



時間：2008.05.03
地點：台東海端·初來部落(王家)
攝影/提供：許勝雄
說明：王家祭團中的各姓代表，回到祭司家中舉行誇功宴



時間：2008.05.03
地點：台東海端·初來部落(胡家)
攝影/提供：許勝雄
說明：男人在部落廣場處理要分送大家的獸肉，女人則坐在外圍觀看



時間：2008.05.03
地點：台東海端·初來部落(胡家)
攝影/提供：許勝雄
說明：筆者接受祭司進行「吹耳驅邪」儀式，族人相信此舉能將厄運通通吹走