

Mtiu (女巫師) 的產生

—— Kavalan (噶瑪蘭人) 社會中性別支配的結構研究

劉璧榛

(感謝新社所有的人：Api vai、Ipai vai、A-juok vai、偕vaqi、Awen tina)

一、前言

(一) 族群背景

在Kavalan(噶瑪蘭族)的口語傳說中，他們的祖先是一對夫妻，原先住在南方的一個叫Snasai的小島上，之後生了3個孩子；但因耕地不足所以乘船到台灣東部沿岸的Takiris(註1)登陸，老二留在登陸原地形成聚落就成就了太魯閣族，而老大、老三為了尋找新耕地而移居宜蘭北部平原就變成了Kavalan人，這個關於Kavalan祖先及三兄弟傳說距今可能在一千年以前(註2)。另外，1897年伊能嘉矩在宜蘭所採集的口碑中談到：他們這一族來到宜蘭時已經有山蕃居住在平地，於是他們只能住在海岸地方。有一天喝酒醉發生了紛爭，最後兩族開戰，他們贏了，佔領平地所以叫kuvarawan(Kavalan，意思是平地人)，而退居山中的先住者就叫Pusoram(意思是山上人，泰雅族人)(註3)。從這些口語傳說中，我們略可得知：在很早以前Kavalan就已經渡海來到宜蘭平原，並且與Ketagalan、Ataya1有所接觸，甚至和Taluku(太魯閣族)時有衝突互砍人頭；後來漸漸地在宜蘭平原上發展成聚落，興盛時期約有47個社(約1632年；伊能嘉矩，1904)。所以說早期的Kavalan是一個在開發平原土地的同時，族群空間仍不斷擴散發展，極有生命力之族群。

*本文作者不克出席，由李謀幸先生代為宣讀。

到了17世紀中葉，荷蘭人以武力進入強行課稅，並在幾個大社中透過其年齡階級中男性領導人來傳教、蓋教堂，這也曾經短暫的造成其社會不少衝擊。但是Kavalan整個族群真正面臨瓦解而四處遷移的巨大衝擊是從1796年起，由於漳、泉、粵族群的入蘭拓墾開始。漢人帶來了牛耕的水田技術，增加糧食的產量，但是Kavalan人為了和漢人爭奪耕地而屢屢發生衝突，結果常常是Kavalan人被迫以家庭為單位的遷移方式，往宜蘭三星山區方向遷移，或往花東海岸南遷。而現在還維持聚落生活形態的，只剩下花蓮縣豐濱鄉新社部落(PatRungan)。這個聚落就是此篇論文主要的田野地。為了瞭解新社與Kavalan社會文化的關連與其特殊性，以下將此聚落文化近百年來形成的過程作個簡單的說明。移居到新社的Kavalan人早先趕走了原居此地的Kizaya人(部份阿美族人和花蓮國富里遷過來的Saqilaya人)，漸漸地有不同地區的噶瑪蘭人由花蓮海路或從光復走陸路移入形成聚落。由於發展稻作的農耕生活需要大量的勞動力，漸漸地也有原居於太巴塱、港口、瑞穗一帶的阿美族人移入此地，作佃農耕作於Kavalan人的土地；為了維持勞動力的需求他們便與周遭的阿美人產生婚姻關係，漸漸形成族外婚的趨勢。也因此透過婚姻關係與地緣的因素，使得原在宜蘭時期已有漢化傾向的社會文化，如今已和阿美族文化互有涵化的現象，再加上從新城鄉加禮宛舊社遷來新社的Kavalan人也吸收了不少Taivaku文化。而新社內部更有ToRbuwan人(註4)與之從宜蘭一同遷徙混居，有著長期的通婚關係。簡而言之，新社Kavalan的部落文化是其族群文化形成很典型的模式；也就是長期以來在台灣這塊土地上和許多族群互動而形成的，其形成過程也因遷移過程中與不同族群接觸而有個特點：Kavalan文化是多元而分歧的，因時期的不同、區域的不同，而展現出不同的文化形貌。但如今此文化系統仍然繼續運作的只剩新社，而新社的Kavalan文化就如同潘英海先生研究西拉雅族時所提出「文化合成」的概念，其實是諸多融合而產生的新文化。

政治上，在清帝國時期隨著漢人的腳步的進入，被安置歸類為平埔番、熟番撫化；日本殖民時期接著沿用管理，並在戶籍登記上跟島上其他族群如西岸

的西拉雅、巴則海等同記為「熟」；到了台灣光復後，在國民政府的山胞政策中，根據山胞身份認定標準第二條行政命令的解釋：噶瑪蘭人被摒除在外，不被官方認定是平地山胞或山地山胞的一員，只有部份花東海岸跟阿美族通婚混居的噶瑪蘭人，登記為平地山胞。歷史的進展中，噶瑪蘭人的族群意識是一種污名，是番而且還是熟的，所以大部份的噶瑪蘭人的身份認同是隱形的、壓抑的，夾雜在優勢的漢人及少部份的阿美族人裡。至於Kavalan人有跨社及跨地域性的族群意識的抬頭與聯合是晚近的事，這樣的族群自我認同與其祖先信仰、親屬關係的持續擴展，及台灣整個大社會的政治氣候都有很大的關連。過去彼此各舊社之間除了家族領域之外，其各小社會之間的有機連結則是相當薄弱的，其社與社之間的互動模式，雖然不互相砍人頭而彼此通婚，但在文化體系、政治軍事上均以一個社為獨立自主的單位，自成一封閉系統。如各社有各自的Mtiu（女巫）、Safasafasayan（年齡階級）等，不同社之間的巫師不互相參與彼此所舉行的儀式。但現在隨著各舊社的瓦解，唯一只剩下新社還有巫師，所以這些女巫師們便成了各地方的噶瑪蘭人找來幫忙舉行儀式的對象。在筆者的田野工作期間（1993–1998），隨著Mtiu到不同的地方如過去的舊社：加路蘭（磯崎）、加禮宛（新城）、豐濱等，發現各地的噶瑪蘭人仍然分享著共同的神靈信仰，特別是關於死亡及祭祖靈的事務。甚至在不同地方的人，不管是Kavalan還是ToRbuwan人，其「落單」（只剩一、二人）的Mtiu都會回到新社舉行共同的巫師祭儀——Pakelabi（巫師集體治病儀式）。基於這個傳統信仰的持續，我們看到透過Mtiu，她們漸漸地重新組合起一個彼此認同的社會網絡，而這個網絡以新社為中心。也就是說，在不斷的變遷當中，是Mtiu這個角色和這些宇宙觀與抽象的思考模式，扮演著與其他內部文化要素整合的機制，並使這些人重新分享和再生產類似的象徵系統。而對新社這個文化凝聚的中心而言，其聚落集體認同的形成方法之一，也是透過Mtiu進行的儀式來凝聚。因此研究Mtiu的社會關係連結的位置以及其產生過程，還有背後隱含的Kavalan人的思維結構，有助於我們瞭解Kavalan社會文化現象，以及掌握目前Kavalan社會的性質；也可以進一步驗證其信仰體系與社會體系結構是否

具有一致性，以及彼此之間的關連性等問題。筆者也希望藉此研究方向摸索幾個頗具問題性的概念，如「性別」、「支配」、「巫師信仰」(Shamanism)、「知識」和「族群意識」等。

（二）問題意識與研究方向

Mtiu在Kavalan的社會有幾個特殊性值得探討：首先，Mtiu是由一群女人組成的巫師團，而這群女人為數眾多老老少少，幾乎占全部落女性人口的三分之二，她們在「宗教」事務上具有領導權。在噶瑪蘭社會中，宗教並非獨立的部門，舉凡律法、政治，甚至生產的社會關係都包藏在宗教信仰裡面：如Mtiu們不僅主持私人性質的祭祀儀式或生命通過禮俗，甚至在部落與異族爭戰時或是族人內部衝突時也扮演居中協調的重要角色，以維持族群的生存與社會內部公道的律法等。綜合前述所言，女人在其整個社會中扮演結構性的重要位置，這是具有相當問題性(problematic)的。另外，她們透過大大小小儀式的舉行，來再生產和傳遞其過去社會觀的知識，並且整合和重新詮釋、歸類其他的文化如：漢人的、西方基督、太魯閣族、阿美族文化等；同時也建立起個人與部落社會共同體的有機連結，也就是說，藉由一系列共識的建構，Mtiu詮釋了部落日常生活經驗的、總和的實體世界。而Mtiu如何扮演這個整合的機制及如何進行整合，由此我們看到Mtiu的第二個特殊性：是由一種如法國社會學家Pierre Bourdieu所談的象徵性的權力(*pouvoir symbolique, symbolic power*)（註5）來達成。什麼是象徵性的權力？它指的就是利用字詞製造事物的權力，這點特性我們可以在由Mtiu所主持的Kizaiz（治病成巫禮）及Sub1i（占卜儀式）……等過程中清楚的看到。不過她們擅長的是語言、語境的操控及歌謠的專用，她們有一種近乎神聖化去揭露已經存在的事物的權力，或部落化新的外來事務的權力。Mtiu能夠有意識的建構和再生產一種無意識的文化支配模式，並透過儀式的舉行再將這種支配模式，直接轉化到個體身上，使得個體進而跟社會群體產生依賴連結。這是一種對思維模式中分類的支配，也是對生活結構更深入的支配。

確實，Kavalan社會中女性的社會建構位置很特殊；而此論文重點在於藉

由Mtiu的產生過程的研究來探討Kavalan是怎樣類型的社會，為什麼主要是女人在從事神聖非世俗的活動，甚至在這樣表面上作為宗教領域的部門還隱含了政治、經濟功能。Mtiu在社會關係中的位置是什麼？她們自身如何產生和傳遞？而這個背後是不是象徵著Kavalan是一種階級性的社會。其實由這一點出發，我們從Mtiu的產生和傳遞的邏輯一直是村落過半人數的女性所掌控的社會現象，看到它特殊的「階級性」。Mtiu的傳承邏輯是性別性的，從某一種性別具有正當性的特質來看，性別強化了社會層級結構，或是說這個社會的層級結構是建立在性別差異上。當然，隱藏於背後使得Mtiu得以形成和運作的基本因素不只是性別。為了探究其他因素及揭示這些基本因素和因素間的關係，即為理解社會提供女巫師群體得以存在的結構條件，及具有象徵權力的社會情境，本論文將以二元結構分析法來分析神話中的思維模式，及Mtiu通過儀式Kizaiz(治病成巫禮)；並將在這些神話及儀式中呈現出的二元結構之對立關係或互補關係，與之和現實噶瑪蘭社會中的文化脈絡做比照、尋找解釋的可能，並在Mtiu實際經驗的生命史研究中嘗試提出歸納性的解釋。最後在分析Mtiu生命史的延伸Subli(占卜儀式)中，將指出Mtiu如何利用這些結構優勢以建立象徵權力，並且運作此權力來為人「治病」，進而維持社會的運作與部落的認同。總的說，本論文的分析主軸是藉由神話、生命史、儀式及其儀式過程之象徵意涵的分析，來摸索、勾勒出Kavalan社會中性別支配的概念。

二、Mtiu權力支配基礎之思維建構

(一) 神話的社會邏輯

Kavalan內部社會關係的結構研究，得借助「儀式」來理解；而儀式的研究分析，應該從儀式得以建立起的背後的思維模式來理解。然思維模式的理解可藉由神話的分析進入，因為在噶瑪蘭的社會裡，舉凡儀式的規則、禁忌或生活上的種種習俗，神話變成了所有的解釋，有些根本不是解釋而更像是律法般被小心翼翼地遵循著；也就是說，這些神話本身就是意義的載體，透過思維無

意識的制約著一個人的行爲。那麼，分析這個載體的語言模式，特別是二元的結構可以幫助我們思考女人與男人、族群生活空間及祖靈信仰之間權力的建構與連結關係，進而更清楚地看出 Mtiu 權力支配基礎之思維是如何建構起來的。

李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 在他的《神話學》第一卷〈生食與熟食〉中談到：「不是人創造神話，而是神話借人進行創造而不被人們所知、所意識。」（註 6）也就是說，他把決定性的作用賦與結構，把結構當作是純粹意識形態的投映，說話者的作用被降低了。可是當我們研究收集 Kavalan 神話時，我們可以很清楚的看到，人與自然之物質性關係也存在著一種思想的內容，或說是一種有結構性的思維模式，正因為此一思維使得這種物質性關係成為可能，如以下將要分析的神話中人與 Kanau (螃蟹)、稻作生產的關係，如何與生與死、男與女抽象的社會性概念產生關聯、辯證。因此不能把神話當作是純粹意識形態的投影，它應該是社會關係之內在一部份，而且具有物質基礎。

另外，「神話中的任何言詞與語句，都是為了進行某種溝通而被加工過的內容之變形，是人類以前的祖先，集體無意識地將他們同自然相處的經驗，以言語密碼體系的形式表達出來的信息結構。」（註 7）以下筆者將透過神話的載體——語言中的二元符碼，來分析 Kavalan 神話中所蘊含的信息結構。方法上是運用李維史陀在結構人類學中所提的結構分析法：將神話情節中構成的不同抽象層次的單位歸類，再找出其二元的對立項並將之排列起來，然後再分別結合，找出他們所表達的意義以及隱含的社會關係。並提出可能的文化解釋，分析的過程中重要的字彙皆保留噶瑪蘭語，也唯有如此才能在其文化脈絡中來進一步解讀。

首先我們就從其流傳下來的神話文本分析起，有關祖先起源及儀式起源的神話，在新社部落裡流傳著若干大同小異的版本。筆者把幾則神話綜合放在一起分析，其主要的原因是：這些神話意義在邏輯上是互相補充的。內容上，這些神話有一套合理化自己社會生活的詮釋系統和邏輯。

關於治病儀式有不少神話，在此綜合一個較有代表性並仍流傳於新社的故事，這個神話是由一位當年 81 歲新社的女巫師所口述、清水純記錄（註 8），另外加上筆者從 Api 朱阿比（現年 71 歲）處聽來的版本。

Kavalan 語裡並沒有「神話」這個字，他們稱以下這個要分析的神話為 konko ni Mutumazu，也就是關於 Mutumazu 的講古故事。講述的場合通常是飯後在院子裡休息時或睡前哄小孩入睡，並沒有什麼講述的禁忌，但神話中卻充滿了禁忌的表述。

古時候，除了 Mutumazu 和她的丈夫 Siagau 之外，這個宇宙裡，連一個人也沒有，他們就是人類的祖先。而原先 Mutumazu 自己住在天上，是 Ziyalan (神)，她因為看 Siagau 很窮很可憐才來地上幫他。剛到地上的時候，也沒有任何食物，所以他們就找了塊有水源的山坡地，除草伐木闢地，播下陸稻 (Panai) 的種穀。不久，妻子 Mutumazu 懷孕了，生下了一個男孩 (Sunis do Ronanai)。稻禾漸長，雜草也隨著茂生，所以 Mutumazu 就把孩子留給丈夫照顧，到稻田上去除草。一天，二天，三天……，還是未能把雜草全除乾淨。Mutumazu 叮嚀丈夫，不要在孩子哭的時候給他吃 Kanau (螃蟹)（註 9）。Mutumazu 除草去了，孩子哭了的時候，Siagau 懶得去背他，便給他吃了一隻螃蟹。孩子哭停了，Siagau 又給他吃了一隻。可是孩子又哭起來了，一直哭不停。

中午了，Mutumazu 回了家，孩子正在哭。透視之，見其腹中有兩隻螃蟹，便大罵不守諾言的丈夫。Mutumazu 把孩子腹中的螃蟹取出，孩子不哭了，吃了奶，便睡著。Mutumazu 跟丈夫商量說：「你既然不能照料孩子，那就去除草好了！」Siagau 回答說：「除草不是男人的事，我不幹！」

第二天，Mutumazu 又得把孩子交給丈夫，除草去。臨走時她說：「求求你，千萬別給孩子吃螃蟹！他如果哭了，請你把他帶到山裡的田上來，我餵他奶吃。」孩子哭了又哭，於是 Siagau 又給他吃螃蟹，總共給他吃了 3 隻，孩子還是哭了又哭。Mutumazu 除草回來的時候，孩子已是奄奄一息。Mutumazu 趕快取出他肚子裡的螃蟹，可是為時已晚，孩子的五臟六腑都被蟹螯剪得碎爛

了，過一會兒就死了。

Mutumazu 悲傷的責備丈夫違背信託。Mutumazu 盡力醫治，孩子還是沒能活過來，只好將他下葬。過了兩天，Mutumazu 很想見孩子，就準備了酒、飯菜，舉行招魂的 Patoroqan 儀式，希望讓孩子歡喜飽足。Patoroqan 儀式開始不久，孩子的靈魂就回來了。Mutumazu 給那靈魂吃了那些供物，看見孩子吃飽了，Mutumazu 決定把他送往死者的世界裡去。她說：「我們要走上不同的路，你能走的路只有一條，是跟我們的路不同，吃飽了的話，你就回去吧！」

再過 3 天，Mutumazu 又張羅了 Patoroqan 的供物，給孩子的靈魂吃。前後做了 3 次的 Patoroqan 儀式，以饗孩子的靈魂。可是，Mutumazu 的心已到忍受的極限，所以說：「事非得已！因為我們所要走的路是如此地不同，今天的見面，也就是最後的一次了！」Mutumazu 就讓她的孩子返回冥界去了。隔天 Mutumazu 把大量乾草堆在院子裡，點火燒它，便隨煙昇天而去。臨行前，她向丈夫宣佈說：「當時我是可憐你才下來，現在你太懶惰又不答應我的請求，以後各走各的路吧！你就繼續留在這個下界好了。」Siagau 還是不聽妻子的話，她昇天過後 3、4 天，他又去找她。他也如法炮製，在院子裡火焚了一大堆草，隨煙昇上天去，從此夫妻倆就在天上生活，可是他們偶爾也會到下界來察看一下，看看有沒有需要幫忙。

Mutumazu 下來時，曾把 Pahabus、Pasbi 和 Kizaiz 等治療疾病的方法傳授給人們，所以人們才組織了由 Mtiu 們所構成的 Kizaiz 團做 Kizaizan (動詞，做 Kizaiz 之意)。Mutumazu 說：「一定要在下午的時候，先用新的竹子，把梯子造好，是要給病人爬上屋頂之用。沒有病的人，要用舊梯子。你們就在屋頂上招呼我吧！我一定在天上，好好地看著下界，幫你們的忙，希望各位徒弟們，都不要忘了呼叫我我們的名字，只要我的每一個徒弟都呼叫我我們的名字，我們就一定會吃你們所 Spaw (供祭) 的東西。所以，病人一定會康復，不會死，一定會慢慢好起來。」又說：「早晨爬上過屋頂，那一天就不可以吃舊的食物。用 Nuzum (麻糬) 做食物吧！從早餐到晚餐，都要吃麻糬，菜裡不要放鹽，要喝洗米水。那一天，凡是加了鹽的，都該算是 Pelisin。到了第二

天，你們必須模仿我在 Kizaiz 之始時的這種做法。」又說：「如此有組織的活動結束之後，如果還有病人的話，就要做 Pakelabi。為了安慰我們的心，要給我們這種有名的對象吃。只要如此，我們一定會好好地給他吹氣，Sumuniu，治好他的病，一定會好！」

（二）神話思維模式的結構分析

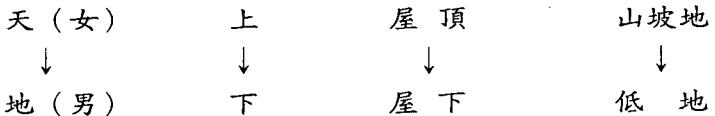
此神話的內容主題為人類的起源、飢餓和生產活動的描述、家庭內部關係，及 Kizaiz（治病成巫禮）、Pakelabi（治病儀禮）、Patoroqan（死亡祭儀）等儀式的起源。我們把它分成以下五個層次來分析（註10）：地理層次、技術經濟層次；以上兩個層次是現實的真實再現。社會學層次，是真實的與想像的制度交織一起。宇宙哲學層次則是抽象的思考內涵。食物層次，它是對事物分類的抽象思考，把「物」社會化的語言密碼；同時也是經濟生產採集／農耕，與性別男／女二元象徵的轉換機制。而這些層次在原來的 Kavalan 人腦中並沒有被區分出來，是交織一起互相置換的。

1. 地理圖示

在神話描述的族群生態中，是由天到地、上到下、海岸低地到山坡地、屋頂到屋下，一種沒有隨季節遷移的定居聚落型態。這之中我們看到了這四組二元對立項，但怎麼從噶瑪蘭的歷史、文化脈絡中來瞭解這樣的對立結構呢？這樣的結構又表示什麼？反而歷史學家或大部份日本人類學家所關心的種族起源地或部落族群的遷移方向，以及筆者無法解釋儀式中「北」方優先的概念卻都沒有提到。關於族群遷移的地理方位：(1) 實際上1931年馬淵東一在花蓮港廳新社所採集到的傳說是由南向北，由 Snasai → Takiris → 宜蘭的遷移方向（南→北）。而在(2)伊能嘉矩的〈第20回台灣通信〉中採集到抵美社總頭目振金聲口述的傳說中：原先祖先是在台灣北部登陸（有人說是淡水），然後再南遷進入宜蘭（kavanian）。其遷徙方向是由台北盆地→蘭陽平原（北→南）。另外，清末 Kavalan 人遷移的方向很明顯主要是由宜蘭往花蓮，北向南遷的方向。至於神話中卻沒有特定東、南、西、北族群遷移方向的概念，而這個部份和儀式中 Spaw 時一定先向北再向南的方向次序是有差別的。筆者推論儀式中

北方優先的概念和祖居地應該是有關的。像是在本篇論文末尾 Sub1i 的分析中：barabes tu talen (祖墳的意思)，Kavalan人舉行儀式時一定是向「祖靈居住地」的方向 Spaw。所以 Kavalan祖先的原居地應該是從北方遷移過來的，至於時間的座標軸則無法確定。

或者另外一種可能解釋是：此則神話地理圖示東、南、西、北方位並不清楚區分，反而是上／下、山坡地／沿海低地被明顯區分開來，主要是因為山坡地和低地的區分對Kavalan人而言才是重要有意義的。而北方/南方只有儀式上才有意義；在傳說中，他們總是尋找平原耕地，而 kavanian (kuvarawan / Kavalan)意即居住在平原之人，而這個平原其實就是河階或海階地，他們從海上登陸後在沿岸低地居住，而耕地是在山上的坡地；有了田地的經濟生產才使生命得以延續，漸漸產生聚落文化。真正的地理圖示差異的意義是建立在高度的對立上，圖示如下：



2. 技術經濟圖示

神話剛開始是以男人的飢荒、窮困起始，然後到女人下凡來幫助，從山中伐木到→山坡地旱田的稻作耕作，這情境是以覓食解決生存的問題為主。而女人是主要的食物提供者，包括身體本身的母奶及農耕技術生產的稻米；與此相對立的是男人的懶惰不事生產，只會隨手撿回 Kanau (螃蟹)，在此我們看到兩組對立項：(1) 男人 / 女人，它同時表示以下同等的價值關係：不生產 / 生產，採集 / 農耕。(2) 母奶 / 螃蟹，稻米 / 螃蟹。而女人總是正向的價值，也是主要的勞動經濟生產者。所以我們在神話裡看到小孩子(代表族人子孫後代)吃了 Kanau (螃蟹) 而死亡，這在 Kavalan的社會中是禁忌，Kanau (螃蟹)雖然到處有但是是不能吃的，反之人應該吃女人耕種的稻米，如此一來才能不斷繁衍生命。圖示如下：

- 飢餓→找水種稻→吃河邊採集回來的螃蟹→死亡(沒有成功的克服飢餓)

b. 女人／男人 :: 生產／不生產（註 11）

3. 社會學圖示

(1) 關於居住婚的問題：剛起始女人主動找尋男性且共同居住在男性的地方→隨夫居於地上，這並不成功，因為男人懶惰、不聽女人的話，不守信諾。最終男人追隨女人回到從妻居的形式，才達到一個均衡的模式。起始時，並沒有明顯的隨妻居，後來Mutumazu昇天之後夫隨妻而居的風俗得以看出。男人與女人的社會關係是夫妻，而女人從事稻作生產，男人在家偷懶，女人說的話男人把它當作耳邊風，女人男人的關係表面上是敵對的、對立的；然後這種關係弱化，前後昇天，最後展現出隨妻居的風俗。

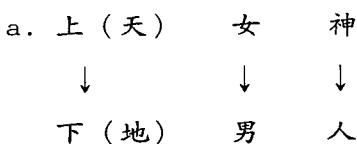
(2) 關於繼嗣的問題：女人在社會中一直有很高的地位，甚至是被神化的對象。起始神話中女性是被要求與生者的世界分離，然後再來生產：子宮身體的孩子繁衍後代與勞力的種稻以維持生命的延續；但男人的懶惰帶來了疾病，所以她創造了儀式並藉此來治病，但這個男孩（代表男的後代）卻無法起死回生，擔任繁衍子孫後代的角色，唯有女人：也就是神話最後部份再生的Mtiu與Mutumazu的化身，這個女嗣的系統才是使這個族群生生不息的方法，在此我們看到噶瑪蘭女嗣繼承的社會邏輯。

而儀式在此型社會中是很重要的社會機制：因為它是祖先傳下來的東西，所以大家要祭祀祖靈，呼叫她的名字；甚至在真正儀式中不可直呼Mutumazu，因為她太神聖了，只能叫Salamai，而在Kizaiz儀式一開始就得如神話中所述到屋頂上去呼叫她的名字。透過神話的訓誡及儀式實行的強化，女人支配權力神聖化的社會基礎由此再生產。

4. 宇宙哲學圖示

人類的祖先是Ziyalan（神）Mutumazu和人Siagau。人生而有飢荒，必須生產稻作解決飢荒，但是因吃了不當的食物Kanau（螃蟹）死亡才來臨，人死亡後變成Dazusa（靈魂），zusa語意為第二，Dazusa意謂第二個人，表述為人死後昇天去了，但Dazusa仍需透過儀式持續被餵食（語幹為：pa…qan），也就是延續他活著的時候的食物餵養，這是對於一般人死去的靈魂

觀。但相對於此的是其母 Mutumazu 是神，以及他爸爸 Siagau 因為與其妻 Mutumazu 的婚姻關係後來也變成「有名的人」意謂 Ziyalan (神)，這跟一般 Dazusa 不一樣，她們需要人們 Spaw (祭祀餵食)，可是不同的是她們具有神力吹氣 Sumuniu 來治病的神力，這神力可以使每個人身體康復，不會死亡。這就是 Dazusa 與 Ziyalan 的差別，也是其神靈觀。為闡釋其間之差異，以下以二個圖示說明：



上與下、天與地、女與男、神與人四個二元對立項的結合創造了人類，並使其繁衍子孫，而這四組對立項透過婚姻形式來斡旋。最後男人違背女人的話造成小孩死亡（因飢荒），導致了上與下、男與女的對立關係距離變大。

b. 上／下 :: 女／男

但是 Mutumazu 透過儀式使她完成了上／下，生／死兩種極端的斡旋。她做為主人想克服的，她已克服了飢餓食物問題，但最後還是厭倦了，所以實際上最終仍無法解決餵養飢餓的問題，人因飢荒而死亡，死亡後仍無法終結飢餓。所以在 Kavalan 的思維中一個重要的宇宙生命觀圖示：

生：死 :: 下：上

生：(生 + 死) :: 下：(上 + 下)

生帶來飢餓，飢餓導致死亡，於是我們看到生與死之間的對立關係，而其對立關係的發生在於飢餓；Kavalan 人是藉由滿足飢餓來斡旋，但飢餓因最終沒解決，所以它是無所不在的，不管生、死、上、下、活著或死後變成靈魂都有飢餓的恐懼，這個恐懼一直存在，深深的影響 Kavalan 信仰文化，因此人不管生或死都要吃，死後的靈魂人還要被生者持續餵食，而我們看到 Kavalan 的儀式幾乎都在餵食。總而言之，生／死 :: 下／上 這二組二元對立是透過女人

創造儀式以餵食，就像經濟生產關係中女人的位置，是她來使這兩個對立項的距離縮小，所以說小孩子的死亡和女人、男人先後昇天，因而具有宇宙哲學和邏輯意義的。

5. 食物圖示

在這則神話中，食物極具象徵意涵，它並且連結了許多對立項而產生意義，它同時也是禁忌的起源，並由於神話中潛藏的思想內容把這種物質性的關係變成社會性的，因此神話是其社會化過程中一項重要的社會機制。在食物禁忌中我們看到幾組二元對立項：母奶／螃蟹、小孩／螃蟹、螃蟹／稻米、吃鹽／不放鹽及吃米副產品如Nuzum（麻糬）、洗米水的強調。而在真正儀式中固定的食物禁忌是叫Mamet，Mamet的觀念是「不潔」的食物不能吃如：螃蟹(Kanau)、魚(Vawu)，能吃的是薑(Uzip)、筍子、海菜(Munimun, Kakudon, Haisan……)、海貝類(BuquR, Bais……)。我們怎麼來理解這些食物禁忌？它的概念是什麼？潔與不潔是表面上的二元結構，而其更深層在文化中的無意識結構是什麼？依據清水純博士論文中關於此一神話的分析，她分析到：「孩子餓哭了，父親拿螃蟹給他吃。此一行為把疾病和死亡帶給了人類。……人類文明行爲之所產的稻和野生食物螃蟹之間的一種對立關係……」「人本該透過文化行爲去獲取食物，不能用非文化行爲之產物的野生食物來果腹，為此疾病，死亡於焉來臨。」（註12）其分析中把稻米跟螃蟹對立起來，是建立在文化行爲（農耕）與非文化行爲（採集）上。但是此一傳統西方人的概念：採集到農耕是人類野蠻到文明的二分進展的二元對立模型，我們無法用來解釋其他同樣也是食物的禁忌，如菜裡放鹽(Zemmiyan)是文化的行爲，因為鹽是透過火煮海水提煉製造的，為什麼反而大家在儀式期間不能吃；那同樣是採集回來的海貝、海菜卻可以吃呢？在此筆者提供另外一種解釋的可能：從女人「生產」的角度及因此成為「生」命的抽象象徵意涵，以及男人與螃蟹作為死亡象徵此一廣泛抽象意涵，及輔助的山坡地與海岸低地的地理圖示來理解。此神話中的主題是解釋及解決人及族群如何處理生存的基本問題，而儀式是

其特別的手段之一。神話述說中Mutumazu產下一男嬰如同Kavalan人是為其後代的表徵，此一男嬰吃母奶到稻米是人成長的必然過程，而這過程中不同時期的食物，皆為女人所生產提供。理想上人應該是吃母奶→吃稻米，但是小孩成長的速度比稻子快，還沒有來得及吃女人生產的成熟稻米時，男人撿回來的螃蟹就從中作梗，使小孩吃了導致死亡。農耕與採集之於Kavalan的社會生活，在本質和關係上都是互補的，並非對立的。而真正的對立是：小孩與螃蟹的關係與螃蟹與稻米的關係，一種生存環境中的對立導致關係間的對立。圖示如下：

小孩：螃蟹 :: 螃蟹：稻米

螃蟹特別是Kanau，是做儀式期間Mamet不能吃的食，它是Kavalan人為了保持人的純潔乾淨必須禁吃的食，若違反禁忌吃了它會「五臟六腑被剪爛」導致死亡，是對人的極大破壞。至於為什麼是河流的Kanau而不是海邊的，或是其他動物呢？經筆者詢問老人關於Kanau的生長環境時，他們談到：在河流水源附近的耕地，就會有螃蟹寄居，牠們會破壞田埂，使之無法蓄水，讓水流失，如此一來稻作將無法生長而死亡，人沒有稻米可吃也將死亡。而男人懶惰不從事耕作，也會沒飯吃死掉，所以說在其思維模式裡螃蟹Kanau和男人就成了傷害小孩（扮演破壞性的角色），破壞稻米成長的死亡的共同象徵轉換。圖示如下：

小孩／螃蟹 :: 螃蟹／稻米

小孩／男人 :: 男人／稻米

而這二組二元對立是透過男人撿拾螃蟹和小孩吃螃蟹的行為來斡旋，目的是要除掉Kanau，減低兩個對立項之間的衝突關係，但最終並沒有成功，反而導致死亡。另外也用男/女及生產量的關係來理解其禁忌行為，而不是文化、非文化的行為作為農耕/採集的分野概念。農耕的發展和本神話的促進族群生存繁衍的主旨扣合：相對於採集農耕可以繁衍較多的人口，所以人往山坡地發展經濟耕種，就像生命的擴展是從女人身體的生子餵母奶到稻米

耕作，她變成了一種生命的象徵。而男人不具生產力跟螃蟹一樣對生命是無益的，反而只會殘害小孩更不適合帶小孩（一個族群的新生命），被視為死亡的象徵。因此日常生活裡也是女人的工作：海邊採集貝類、撿海菜在神話裡不是禁忌，同樣是採集回來的東西也可以吃，甚至在儀式期間以直接食用海水的方法來代替放鹽，卻不會帶來疾病、死亡。而男人捕回來的魚卻是禁忌不能吃的，應該吃女人耕種稻米的副產品：Nuzum（麻糬）跟洗米水。以下為綜合以上幾個不同層次單位的圖示關係。

6. 綜合圖示

a1：小孩：螃蟹 :: 稻子：螃蟹 :: 一飢荒：死亡

a2：小孩：（小孩+螃蟹）:: 飢荒：死亡 → 生／死

b1：上：下 :: 生：飢荒 :: 女：男

b2：女人的話語：（小孩+螃蟹）:: - 死亡：男人的行為 → 女／男

b3：死亡／- 飢荒 :: 男／女

從b的關係中，我們可以很清楚地看到女人的社會位置是扮演舉行儀式的角色，由她來餵食不管是人類或是Dazusa（靈魂）；女人從事經濟生產工作，男人是無法介入的，因為他的社會位置是被動的，引起死亡的，根本不從事生產且無法參與儀式的。最後綜合a與b的等值關係（用置換關係來證實）：

上／下 :: 女／男 :: 生／死

稻米／螃蟹 :: 女／男 :: 小孩／螃蟹

神話真正的構成單位，不是一些孤立的關係，而是一對對的關係。如以上推論出的等值關係，只有以這種關係對的組合形式，這些構成單位才獲得能指的象徵功能（註13），具有象徵性的抽象意涵。而這整個神話所形成的象徵體系提供給女人從事「餵養」兩個層次意義的合理化基礎：從事稻作經濟耕作（餵養活人）與創造儀式、舉行儀式（餵養死人）。特別是在關於Patoroqan（死亡儀式），Kizaiz（治病成巫禮）與Pake1abi（巫師集體治病儀式）的此創始神話中，帶給社群大眾的精神世界賴以延續的價值體系，也就是這個價值體系

及其背後思維結構，建構了女人支配社會的權力結構基礎。

三、Mtiu的社會意涵

(一) Mtiu的產生

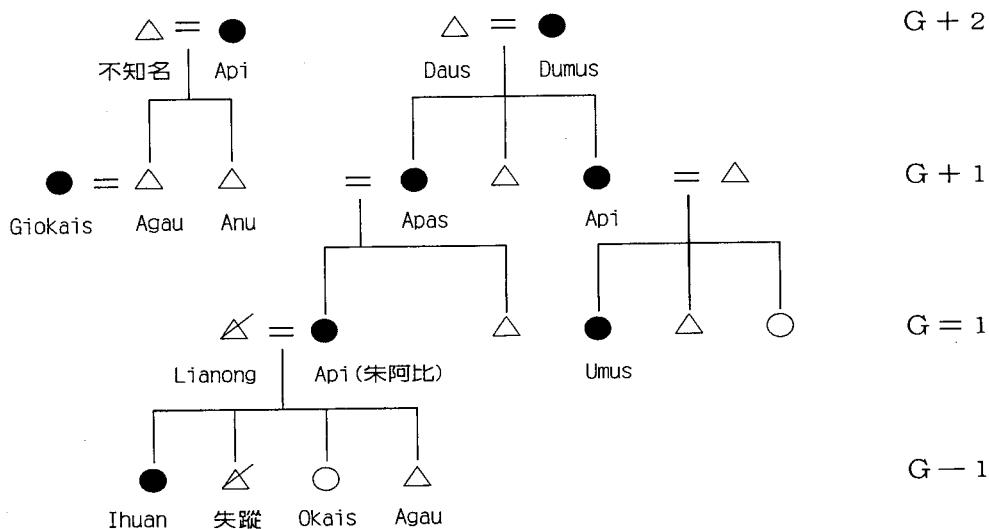
Mtiu在Kavalan的社會中佔有什麼樣結構上的位置？而造成此一支配結構的根源是純粹的如神話中所揭示的意識形態所造成的？筆者認為此一支配性的結構不單只是取決於神話中所展示的思維模式，另外還包括以下兩項：1. 經濟生產關係中的優勢，以及2. Mtiu在社會成員的關係中表現出一些有利的服務交換，如替人治病、找丟掉的東西、主持個人的生命儀禮等，前兩項在對其創始神話思維模式的結構分析中已指出。接著第三項，將藉著對Mtiu的生命史作整理分析，及透過其主持的通過儀式Kizaiz、Pakelabi及Subuli等儀式的分析來說明她們如何進行公眾性的服務交換；如此一來，我們除了瞭解前一段論文中神話所闡述的Mtiu抽象概念，也可以將之比照於現實生活中Mtiu的社會角色及其功能，以及更清楚她的社會關係是怎麼建構起來的。因而我們才能清楚知道支配者與被支配者間(非剝削關係)，及其進行的關於社會表徵的共同分享過程。而這個分享的過程和前面所提的有利的服務交換，都是藉由儀式來進行，藉此Mtiu加強其支配性位置之合理化。

現存新社仍舉行Pakelabi儀式的Mtiu約有15個左右，有2個是toRbuwan的，年紀則從85歲到40多歲。因為篇幅的關係本論文無法詳述每個人的生命史，然後加以比較整理分析，取代的方法是簡述其中一個Mtiu的資深「老師」朱阿比Api的生命史，來說明Mtiu的產生背景。從生命史當中，我們可以瞭解什麼樣條件的人才有資格成為Mtiu，她們怎麼傳承？社會提供給Mtiu得以存在的結構條件是什麼？而她們在公領域上主要的工作內容是什麼？她們擁有哪些特有的技術(magie、technique)？以下我們將透過Api的生命史來分析（註14）。

以下為朱阿比口述，由筆者整理，但仍以第一人稱敘述（註15）：

〈表 1〉：以朱阿比為中心的親屬圖：

- ：女
- △：男
- |：直系血親
- =：結婚
- /：死亡或失蹤
- ：旁系血親
- ：Mtiu
- G：代 (generation)



1998 年製表，只剩 G=1 及 G - 1 存活，G + 1 、G + 2 已全歿。

1. 出生及親屬

我是民國十六年(1927)九月在花蓮縣豐濱鄉新社出生的，戶口現在是登記為平地山胞。我的 Tina (媽媽) 叫做 Apas，非常喜歡唱歌，外號叫做 Iwai

(很會唱歌的意思)，她是在新社出生的 Kavalan 人。我的 Tama (爸爸) 叫做 Anu，也是在新社出生的 Kavalan 人。我的 Vai (媽媽的媽媽——外婆) 叫做 Dumus，是有名的 Mtiu，在宜蘭出生的 Kavalan 人，可能是在宜蘭的 Kilikan (利澤簡) 附近。Vaqi (我媽媽的爸爸) 叫做 Daus，也是跟 Vai 一樣以前住在宜蘭，而我爸爸那邊的媽媽叫 Api，是宜蘭的人，至於 Tama na Vaqi ku (爺爺) 不知道叫什麼名字。我的名字叫 Api，是和我的 Vai (阿媽) 的名字一樣的（註 16）。

我小時候一出生的第三天，有一個從花蓮來到新社賣雜貨的 busus (漢人) 看到了，說我的命不好，如果我是男生的話就會好命。他說我媽媽生女生不能讓小孩住在家裡，要分給別人養，所以我的家人就把我分給我爸爸的大哥 Agau 養。那我的養母 (Tina) 就是 Giokais (朱烏吉)，她是有名的 Mtiu，也是新社的 Kavalan 人，我很多 Mtiu 的事情都是她教我的，所以從那時候起我帶著水和米就住在養母家。

2. 幼年時期求學經歷

我 7 歲時開始去讀書，要到花蓮北埔讀 3 年日本字，因為去豐濱得住宿舍，很可憐。所以爸爸帶我去 Kalewan (註 17) 那裡，住在第二個伯伯家，因為伯伯在 Kalewan 有水田，而我便在 Kalewan 幫忙作田、放牛。唸什麼書現在已經忘記了，連一個字也不會看了。我在學校和 Taluku (太魯閣人) 一起唸書，我們在一起很要好，可是 3 年後 Taluku 就回去秀林了。平常在學校時他們都會帶地瓜來給我吃，說真的我在學校可很有人緣！在那時老師若是叫你起來唸書，如果你不會老師就會生氣打人的！我跟新莊 Dogahan (註 18) 那裡的一個男生一起讀書，我們倆同年。但是我曾經因為牧牛爬到牛背上不小心摔下來，摔斷了腳，是學校老師的爸爸 (漢人 busus) 幫我敷藥才痊癒，然後爸爸就帶我回到了新社，那時我已經做過 Kizaiz 了。這段求學期間一直住在 Kalewan 要很久才會回新社一次。因為以前要走很久的路，很不方便。Kalewan 那裡也有很多的 Mtiu，可是現在老人都死了，沒有人再做 Pakelabi 了；她們也有做 Kizaiz 我有看過，不過她們都是自己做，不會到新社來做。

Mtiu彼此會去看但不參與做正式的儀式。

3. 學做 Mtiu 的經驗

並不是每一個人都可以做Mtiu，不會中到也是不能做Mtiu的。我出生後3天就住在養母朱烏吉那裡，一直住到嫁人為止，而朱烏吉是Mtiu。我在10歲那年開始學做Kizaiz，因為頭痛，生病不會好，爸爸揹著我去豐濱看日本醫生，病還是沒起色，回來之後媽媽帶我去找Mtiu Subli，結果要做Kizaiz才會好。我睡覺時做夢常夢到小小的鬼，臉圓圓的很漂亮，但沒有頭髮，會在天上拉扯我的蚊帳。小的時候別人幫我Subli，我忘了是誰幫我的，我養母朱烏吉也會Subli，親生母Apas也會，我也會，不過我總共幫別人做了幾次Subli也忘了。通常做Subli，生病的人不用自己去問，但媽媽不可以幫我Subli，自己人是不可以的，一定要別人，就像醫生也一樣，不能自己打針，總要去給別人看。

小時候也不知道何時開始做Kizaiz，但我做了一個星期。真正的Kizaiz跟Pakelabi不一樣，是在Vai的家裡(Api vai家)做Kizaiz，現在無法做Kizaiz，已經不會做了。Kizaiz結束之後就好了，直到30歲要生孩子時才開始又生病。生孩子時血流得很多(血崩)，我的國小老師是漢人，說若我存活下來孩子便要死去，若讓孩子活下來而我便要死去。

在二、三年前(1995年)，磧崎有一位小姐病了很久，並沒有好轉，她也說要做Kizaiz，因為別人跟她說要做Kizaiz才會痊癒，可是我們已經都不會做了，但最後還是幫她做Pakelabi，之後她便痊癒了。

30歲時我因生孩子而生病了2年，因為我會腿軟不能走路了，之後我被扛去鳳林看醫生，第二次去花蓮看醫生，孩子從子宮被拉出去了，命不好就是這樣。但是我住院其間沒有做Pakelabi，因為生孩子的病不是Pakelabi的事。我等到能走路時，一年一次才又開始跟別人(朱烏吉)做Kizaiz。

在過去新社村子大部份是Mtiu，有時候有30個人也是一起做，很是熱鬧，村子裡及附近的人都會來看，反正以前也沒什麼娛樂，來唱歌跳舞喝酒。但現在都沒有多少人了，因為大家都改信天主教，但有的已信教的教徒也是偷

偷、靜靜的來參加。

Mtiu要做過Kizaiz才行，之後如果生病只要再做Pakelabi即可。如果妳今年沒有生病也可以做Pakelabi求平安，反正就像教友每年都是可以參加的。學會了Pakelabi，大部份的Mtiu也要學Patoroqan（人出殯後所做的送靈祭儀）。

4. 學做Patoroqan的經驗

過去要學Patoroqan要Mamet，一個星期不能煮飯，要先去河裡用河水洗澡、洗頭，用水潔淨即可不用肥皂。然後回來之後不能讓小孩子觸摸我們。阿公(Vaqi)要負責煮飯，不可以抱小孩子這是pelisin（禁忌），在過去因為孩子、孫子都多，所以我一直到了60歲才開始學做Patoroqan。過去Tina要我做，但是我沒辦法做，如果要我Mamet一個星期不能煮飯，我就無法帶孩子了。Vai、Tina都會做Patoroqan，她們要我跟著Ipai潘烏吉學，她是我媽媽教的，我媽媽說跟她學就好了。我早知道要怎麼做，只是因為孫子們都在家的關係。Pakelabi也是我媽媽教的，她說：「妳一定要記得，若我去世的話，妳一定要繼續做；Patoroqan也是一樣」。我去Kalewan做過2次Patoroqan，花蓮吉安1次、豐濱1次(Kavalan人住在鄉公所的)；Pakelabi只有在新社有，如果我死了就沒有了(註19)。可是Pakelabi時，我會很累，因為別人都不會幫忙唱歌，阿玉、仁愛就是不開口，我跟仁愛比較會，潘烏吉不是Kavalan人所以不太會做Pakelabi。而仁愛的先生要去洗腎總是很忙，今年本來她是要來參加的，但是她沒有時間。

5. 學做Subli的經驗

我到出嫁後有了孩子時，才正式學會Subli，確切的年齡已經不記得了，是我媽媽（養母）教我的，她教我的是用Smakai（瑪瑙珠），我不會用香蕉葉；而潘烏吉也是我媽媽教的，她則是學用香蕉葉。Subli用的珠子Smakai（瑪瑙珠）是很珍貴的東西，而且很貴。現在已經沒有辦法做Subli了，因為我沒有Smakai了。我們以前很窮，房子是isam（茅草莖）做的，然後用泥巴加牛糞還有稻梗切碎混起來做牆壁以防風，牛糞乾了就不臭了。至於Smakai

我們會放在屋樑角，避免人會經過的地方。而我的 Smakai 有一次被 Hachang (潘金英) 的 Tina (媽媽) Apas (潘阿末) 借走了，後來也不知道是怎麼了，反正她弄丢了，也不知道到哪裡去了，可能是 Smakai 會跑哦，自己跑掉了，所以我也不能做 Subli 了。Smakai 是古早 Kavalan 的東西，是我的 Vai (阿媽) 紿我 Tina (媽媽) 用，然後再留給我用的，我也不知道 Smakai 到底是從哪裡來的。

通常是先學做 Kizaiz 之後，有人生病才再學 Pakelabi，而有人死了才學做 Patoroqan。我小時候常常有人做 Kizaiz，從八月開始到九月，今天在這裡做，過幾天再到別人家那裡做。Kizaiz 做過以後像是取得了資格才可以做 Pakelabi，之後要再學 Patoroqan，大部份的 Mtiu 都有學。可是 Subli 比較困難，不是每個人都學得會，並非簡單亂亂學的，而且要有 Smakai，要先 Mamet。Vai (朱烏吉，朱阿比的養母) 就在一旁教我怎麼看，怎麼問神。

Pasubli 要是有人抓到山豬，就得拿 Smakai 和竹子 (Smakai 放在竹子上)，當豬還沒殺時就得先拿去在豬身上戳 3 下，說如果我問神 (Ziyalan) 時，請一定要準！這樣比較會靈。

我幫人做過 Subli 很多次，Subli 不用 spaw 就可以問了，一早就做，不是問 Kizaiz 的神，反正是 Ziyalan，媽媽也沒說是什麼神。在家裡客廳，有時在房間床下做 Subli 最好不要給別人看到。早上一早，我的 Vai 就要開始問，接著這樣我就自己問，如：kapaisilan ka？（是因為 kapaisilan 而生病嗎？）詳細問的禱詞大概如下：

(1) Yaudi di Awen Pasubli aiku,

來 阿文 占卜 我

意即：阿文來找我占卜問病因。

(2) Dahau veLesku zina ni Awen

痛 肚子 說 阿文

意即：阿文說他肚子痛。

(3) Pasubli-yanku nani paisin si?

占卜 來 我 看醫生 嗎？

意即：由我來占卜看是不是要去看醫生？

(4) Kan negingdi, zina Pasubli aiku.

好嗎 占卜 我

意即：由我來占卜看是去看醫生好吧。

我常常看她做，所以其實早知道怎麼做，但很少人會看到我在Subli，因他們一早就要出去工作了。通常是家裡隨便一個人代表來問，他會在旁邊等答案，等到答案才回去。至於Subli是問什麼？像是衣服丟了、Dahau(身體不舒服)等很多事情都可以問。但需要包紅包給做Subli的人，要拿錢才會好，意思就好，不要太多。就像看醫生也要給錢啊！

6. 結婚

結婚是人家介紹的，老人啊！我的媽媽啊！如果邀請很多人就會花很多錢，所以我們結婚時只有我媽媽和我先生的媽媽、爸爸、嬸嬸有來。加上酒2罐，一些菜就這樣。我先生Lianong的媽媽是屏東的人；在結婚前我先生會來幫我種田，就住在我家，跟我媽媽住，那時我弟弟也在家，後來也就出來自己蓋房子了。至於我現在有的水田是我的大伯(也叫Tama)給了我一塊2分地的田，是在他死後才給我的。

(二) 成為 Mtiu 的要素的探討——Mtiu 的生命史分析

以上是Api生命史的綜合簡述，其歷程中顯示了許多成為Mtiu的要素與社會情境，而這些Mtiu形成過程的特性，代表著什麼？其與社會的關連性是什麼？以下分幾點分析：1.Mtiu與家族及神靈的關係；2.Mtiu與地域社群的認同；3.Mtiu的性別性；4.Mtiu與國家、教育、醫療、宗教的關係；5.Mtiu與巫術(magie、technique)的關係。

1. Mtiu 與家族及神靈的建構關係

從〈表 1〉 Api 的親屬圖中，在她可以回憶的範圍內，四代中共有 8 個

Mtiu，據她陳述以前 Mtiu 很多，但是由於記憶力減退，有很多老人又去世了，所以只記得較有來往，較近的親戚中的 Mtiu。其實在部落裡 Kavalan 人的家族親屬中，雖然不是每個核心家庭都有 Mtiu，但也幾乎有 2/3；另外像 Api 憶起的核心三代家屬當中，就有 8／10 是 Mtiu。雖然口頭上她們常說並不是每一代都有 Mtiu，但是同一家內跨代及同輩中同時出現好幾個 Mtiu 的現象是很平常的事。進而看村子裡的人口比例，幾乎有一半的女人都是 Mtiu。雖然 Mtiu 也並非是以自家傳自家的方式來繼承，母親不一定傳給自己的女兒或是只傳給同一家，所以在傳承法則上並無直接血緣或親緣的繼嗣關係存在，除了 Subli 中所需的 Smakai 是母傳給自己直屬後代的；但筆者仍發現 Mtiu 在家族內為母方繼嗣的取向，甚至為其母、女親近關係認同的一部份。另外我們應該把她放在更大「共同祖先」的祖靈信仰文化脈絡來看：如 Api 所言「不會中到也是不能做 Mtiu 的」，其產生 Mtiu 主要的方法是由非自己家內的 Mtiu 來問神以執行 Subli，看神靈 (Ziyalan) 是不是揀選你做 Mtiu？如果是的話則應驗了神靈之意，在通過了許多 Mtiu、家人及社裡的大眾來參加的 Kizaiz (Mtiu 的入會通過儀式) 之後病將痊癒，也就成為大家認可正式的 Mtiu。所以 Mtiu 跟一般人不同，是神靈所揀選的，受神靈眷顧的，因而具有與神靈溝通的特殊能力，但同時也被賦予祭拜這些神靈的義務。這些神靈包括：Salamai (女創始神)、Siangau (南創始神)、已過世 Mtiu 的老師、Mtiu 死去的家人等，其祭祀的對象以 Mtiu 為中心，其實是女嗣為主。另一方面，由一堆女人公開來祭祀神話中的共祖之特性，這是公的領域，相對於 Palilin (祖靈祭) 家祭私的部份，因此可以說 Mtiu 是家、神靈及部落之間建構的基礎，她本質上是祖靈信仰的一部份，也同時具有公/私兩個領域。以上這價值觀念也反映在養子、女風上，如 Kavalan 人常常小孩一出生就因「Dahau」生病因素而送給別人養，但仍多以 Mtiu、親戚為送養的對象，期待的就是會轉運、身體健康；特別是會送給 Mtiu 收養，因為如此一來小孩比較能健康。筆者在對其女性生命史的整理中，也發現嬰兒死亡率非常高，而避免小孩夭折，將他形式上間接地透由其代言人 Mtiu 託養的方式來託付給祖靈及其他神靈。所以總的

說，Mtiu在其以母系為主的家族內部及整個部落的祖靈信仰，上扮演一個很重要整合的介面。

2. Mtiu與地域社群及族群認同的關係

過去Kavalan每個社在地緣上是有分界的，不管在政治上或宗教上，皆為封閉的部落社會群體；而獨自有自己社裡的Mtiu群，雖然各社祭祀神話中的共祖，但卻沒有因而彼此互相連結，形成區域性的共同組織。就像Api生命史中所描述的，她的身份認同仍是新社，她也是不參加加禮宛社的祭儀，同時加禮宛社的Mtiu也不會參與其他社的祭儀。但是在部落舊社會瓦解後，這些人怎麼去重新整合成一個新的群體？在新的部落中又扮演什麼樣的角色呢？現在在新社的Mtiu的上兩代(G+2)是從宜蘭遷移到新社來的，上一代(G+1)已是在新社出生。像現在新社裡也有兩個toRbuwan的Mtiu也是上一代從宜蘭遷到Kalewan再到新社的。Mtiu離開了舊的聚落到了新的聚落時，又重新組合聚集在一起，一起做Kizaiz、Pakelabi，有因地緣上的空間關係而產生聚集起來共同祭拜「共祖」的傾向。她們打破了原來舊的地域性和封閉性都很強的以社為單位的內部組織，重新整合，漸漸形成新的社群空間共祭範圍；不過整合的原則仍以新的地緣關係為主，漸漸再凝聚新的地域性共祭範圍。清水純在她的博士論文裡(註20)，提出「是唯限於至高神之令其生病的方式去挑選者，方能加入，並非因地緣或血緣而構成。而又就Mtiu舉行的Kizaiz、Pakelabi以祭拜極至高神的機能來說是一種祭拜的結社(association)」。筆者認為這樣的結社地緣是很重要的因素之一，它是有界線的相當地域性的，而其範圍和社是相吻合的，過去每個社為此祭祀圈的單位範圍，而現今則出現因新的地緣重新整合。

3. Mtiu之性別性

Mtiu有個很明顯的性別限制，只有女性才可以是Mtiu。而通常又以年輕的未婚女性為主，也就是說Kizaiz時是要未有性經驗的比較好，而且從小時候做完Kizaiz就開始學習做Mtiu。關於這一點我們可以和每次Kizaiz、Pakelabi或Patoroqan期間行為上必須遵守禁止和男人有性關係的禁忌一同

比較來理解，這樣的結構性限制背後隱含著某種思維結構的象徵意涵。比如說 Vai 們 (Mtiu 阿媽們) 常講儀式期間不能和男人在一起，因為男人是不潔的，如同有些食物一樣是不潔的，如果她們在舉行儀式這段神聖的期間接觸了不潔的東西便破壞了潔淨，那麼會導致生病或家裡會有人遭厄運(死亡)。就如同 Mutumazu 的故事中 Kanau (螃蟹) 和男人 Siagau 會引起死亡，而變成死亡的象徵，而這個死亡的概念就變成了性別差異背後的抽象思維模式，進而表現在一些禁忌和社會性別分工的宰制上。

另外我們從儀式期間女人得與小孩、家務隔離及另外臨時建一個灶煮食的特性來看：家/社與女/男的關係。女人在特定的時空裡必須從家的身份中脫離跟其他家人做區隔，轉換到社的、公的領域，和其他女人連結共同解決部落中生、病延續生命的問題，其實這種以女性為主的社會組織跟以男性為中心的年齡階級在本質上相當類似，只是處理的事務與重要性不同。

4. Mtiu 與政府、教育、醫療、宗教的關係

如同 Api 的成長過程，現在年紀大約 70 歲的 Mtiu 都受過 3-4 年的日本教育，也都懂日語會說不太會寫。而年紀 50 歲上下比較年輕的 Mtiu 則受過國語小學教育。過去短暫的學校教育文化對 Mtiu 的延續並未造成太大的干擾，因這與她們學習成為 Mtiu 在意識型態上並不衝突；但是如果 Mtiu 為了做 Kizaiz 將會有一個禮拜待在家中無法到學校，這或許會遭到老師嚴厲的體罰，但這並不直接影響成為 Mtiu 的意願。但是另一方面政治上的影響卻是在很多 Mtiu 的生命史中立即而明顯可見的，特別是日治時期，日本國家體制透過小單位的警察駐守機關對其「傳統生活」(註 21) 進行改造，尤其禁止大家舉行和參加觀看 Kizaiz 、 Pakelabi ，美其名說是禁止迷信，事實上不只是風俗信仰的問題，還有的是禁止公開集會活動。因為每每有 Kizaiz 、 Pakelabi 時，就是社裡一年的大事，總是聚集很多人非常熱鬧。偏偏日本警察會來捉人，捉到要處罰的。所以 Mtiu 只能悄悄的進行，不會通知很多人。這個時期的衝突是：日本殖民政府透過政治權力阻隔了公眾與 Mtiu 新病人（將成為 Mtiu 的人）一起參與社會表徵的共同分享過程，這使得表徵的再生產非公眾化，缺乏一部份的

公信力。

依李維史陀所談巫醫治病的原理中，如果要達到「療效」有兩個前提必須要達到平衡。這兩個前提都強調巫師、病人、公眾是集體的傳統與個人的想像力合作，嚴肅認真的建立並不斷地修改一個結構系統，而在形成總的社會情境中以上三者都發揮了作用(註22)，而殖民政府警察力的介入鬆動了這種社會性的聯結。

其次談醫療方面的關係，要成為 Mtiu 之前的預兆是 Dahau (痛)，是一種手腫起來，不能走路等生理的病痛，幾乎所有的 Mtiu 都用 Dahau 和腫這兩個字來形容病徵，再來就是很久都不會好，看醫生也沒有用。是一種身體上被神揀選的預兆與暗示，可以說是身體上的試煉及神將展示治病能力的序曲，這個部份在以下分析 Kizaiz 時會再討論。總之女人因為生病被神 (Ziyalan) 治癒了而成為 Mtiu，那麼 Mtiu 才能治癒病人，並不是因為女人能治癒病人所以才成為 Mtiu。

成為被揀選的 Mtiu 除了生理上的病痛外，有時候也會有夢兆，夢到祖先或靈異奇怪的事情。基於此特性，Mtiu 在本質上或社會功能上還扮演著人與 Dazusa (靈魂)、Ziyalan (神) 神靈世界的媒介者，她是族人祭祖 (Muzumazu、Siagau) 及與另一個世界溝通的重要代理人。在部落裡只有 Mtiu 負責祭共祖，沒有特定的場所如廟，也沒有雕像等。綜合以上 Mtiu 產生的兩個特質，可知 Mtiu 兼具神性與醫生的雙重特質。就是因為她兼具祖靈與泛靈信仰的特質，所以她跟漢人「草藥」和西醫打針吃藥的概念是不衝突反而是相互補充的。因為「儀式」就是 Kavalan 泛靈信仰的「藥方」，這個概念和她們選擇性接受草藥和把打針吃西藥做為藥方，而將之放在同一種價值體系結構裡不同的位置。這一點在 Subli 中可以得到進一步的驗證。

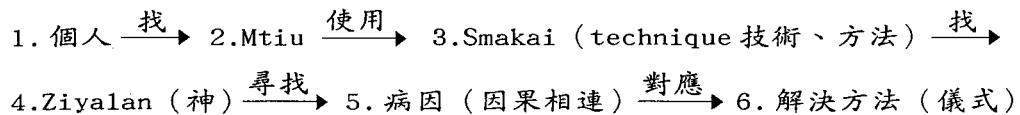
外來宗教對新社 Mtiu 文化的衝擊，是從 1954 年天主教的傳入後漸漸擴大。神父帶來了立即性的經濟利益(發麵粉及衣物給上教堂的人)吸引大多數的人上教堂，而上教堂就是信教，神父變成了發言的領導，他告訴公眾不能再舉行 Kizaiz、Pakelabi，因為這是傳統習俗，是迷信的行為，象徵不好。神

父變成新的權威，其言論成為社會中新的規範，逐漸取代了原先以女性Mtiu為權力運轉核心的系統。全村性宗教生活的改變是一個趨勢，雖然仍有不少人星期日上教堂，出了教堂還是繼續做Mtiu，但是Mtiu已退出了過去唯一信仰中心的公眾場域，她不再是多數人的信仰中心。值得思索的是，這個信仰中心轉變被定位成部落裡較為個人心理層次部份的服務。再者，天主教進入後至今四十多年，它帶來的經濟誘因早已消失，可是為什麼卻能夠根植在Kavalan的社會中呢？相對於Mtiu女性，現在教會中的領袖是男性，而這些男性又是社裡政治事務的領導人。這之中權力結構的改變與新的價值觀的形成，思維模式是如何轉變將另文探討。

5. 巫術 (magie、technique) —— 作為一種社會性服務交換

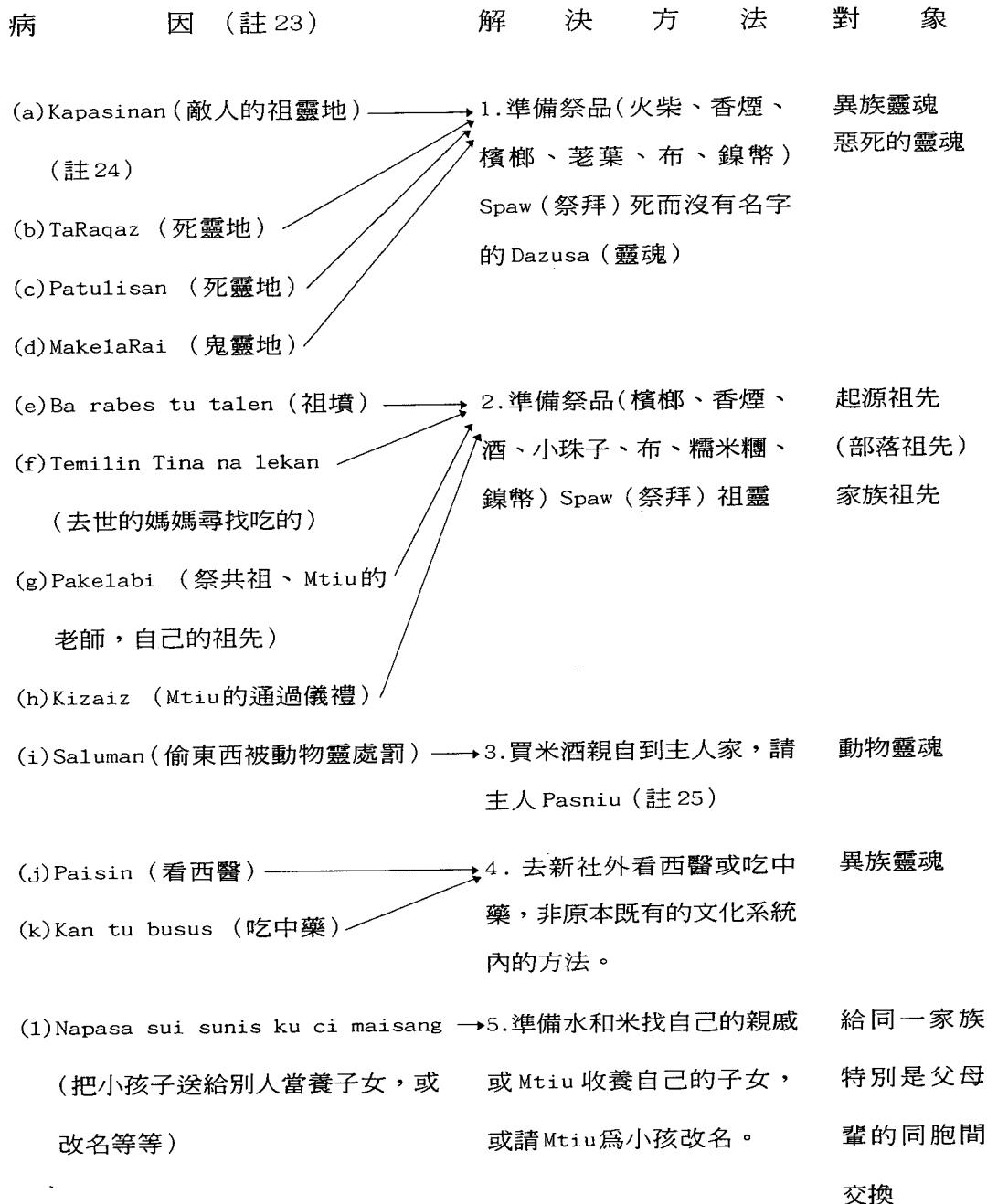
Mtiu跟其他人的關係有部份是建立在有利的服務交換上，而這服務交換主要是舉行儀式，特別是正式的治病儀式Pakelabi後的Paspi，及與神靈溝通的Subli占卜之技術。在Api的生命史中，我們看到一個Mtiu是先在Kizaiz中得到身份的認定，然後再開始學Pakelabi、Subli或Patoroqan。這之中是由資深的Mtiu將祖先歷史的記憶，以歌舞的方式做經驗的傳授；包括一套的儀式語言，詞彙、手勢、歌謠及對自然與人類社會的分類等等，可以說是視覺、觸覺、聽覺、推理論證的訓練學習。特別是使用Smakai來做Subli。表面上是使用Smakai珠子的技術求答案，實際上是一種建立象徵權力的手段。資深的Mtiu教授的是一套如何把社裡面每個人不同的經驗，主觀上可能有不同的解釋，以及並非客觀分析的結果融入部落的文化模式，使模式同化並同時把主觀思想情境客觀化；而這是一種有意識建構無意識文化支配模式的過程，結果是把難以表達的印象經驗納入系統，達到社會的整合。接下來我們把重點放到Subli(占卜儀式)背後隱含的知識系統之操作模型，看Mtiu如何透過其社會角色的結構性位置來整合修補創造一個信仰的知識系統。

〈表 2〉 : Subli 過程圖

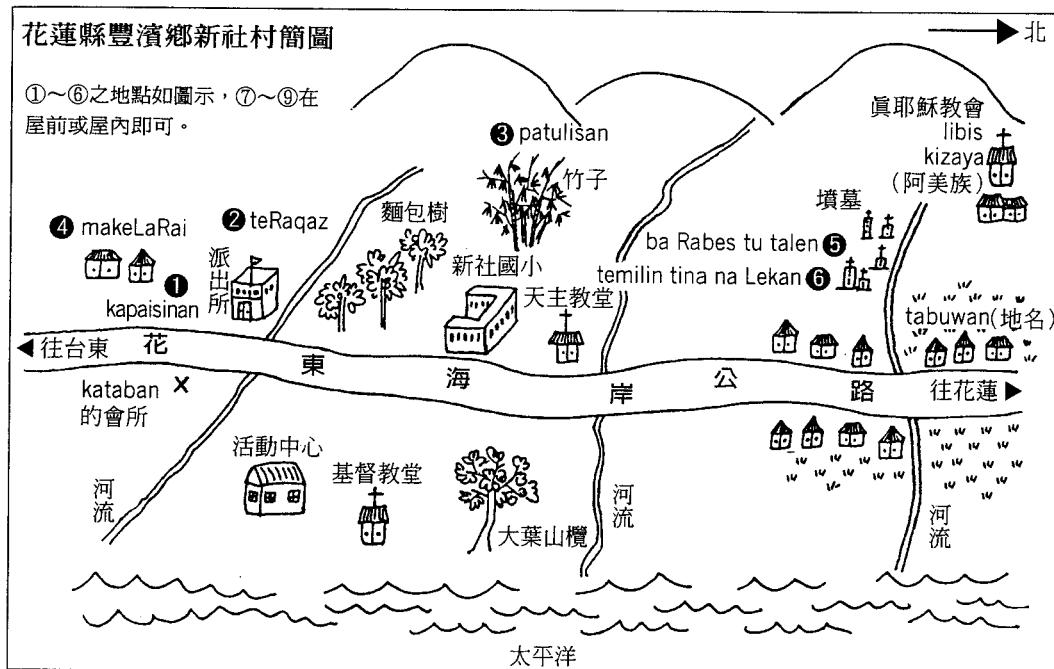


Subli 通常是個人遇到一些自己無法解決或不瞭解的事時就會求助於 Mtiu，這包括了身體上的病痛、生活上的種種不順遂等，如牛跑掉了、小孩走失了、做了惡夢或夢見祖先、久病不癒等。總之 Kavalan 人相信 Mtiu 會給他們啓示、指引。我們先來看這個詮釋過程如何進行，接著下一節再看這種揭露已經存在的事物的權威與權力如何被建構及運作。

Mtiu 會與來求助的個人產生對談，之後，透過問神的方式在竹子上以 Smakai 不動的形式來獲取答案。這一個過程背後其實早有一套解釋疾病的體系存在，從診斷到尋求答案。而這個過程中來尋助的個體的思維程序和行為表述，以及 Mtiu 虛構、詮釋、推理、論證的能力在這個體系中起著十分重要的作用。我們來看這一套解釋推斷病因的意義體系：



這些病因有些是很抽象的想像，有些是有實際的地點而形成一個聚落的空間分佈圖。圖示如下：



劉璧榛・繪製

在Subli的過程中，Mtiu使集體的文化歷史傳統可以與個人的想像力合作（Mtiu和尋求幫助的人），她們一起共同的、認真的與不斷地修改建立成一個如上分析系統結構，即一個各成分相關聯的系統，它囊括了某一總的社會情境的所有成分，而這整體的系統是採歸納而聯結起來的，它允許雜亂，不連續等狀態；而歸因的方式不是總結到客觀的原因上。我們看到大部份的問題歸納的結果都是「行為不檢」，這有兩個層次的身體性控制如：到了不該去的禁地或行為上踰矩偷了別人的東西。另外，不定時的祭拜祖靈和死者的靈魂也是很重要的行為規範，否則會得到身體的折磨，這是一種暗示與懲罰。從病因(a)-(i)，Kavalan人的理解裡是與外族文化接觸時，其外族的靈魂會持續地帶來干擾，特別是Amis（阿美族）與Maitomai（太魯閣族），所以對其他兩

個南島語族的外族觀偏向是泛靈信仰方面的；跟 Kavalan 本身的文化比較接近。而對漢人或西方人則偏向在醫療裡「藥」、「物」的概念，特別是西方人。在此我們看到其處理與異族的文化關係上，是將阿美族、太魯閣族放同一類，漢人、西方人放一類。另外，從病因(j)、(k)、(l)中，我們發現主動離開自我是他們表達思想，求得保全自我的方法，而這種「自我消失」隱性隱藏的方式也同時表現在家族親屬、信仰及文化、族群認同上。比如改名字、把自己的小孩送給別人等，這特別是他們與漢人互動中形成的行為模式。在這一點上是和 Kavalan 人與漢人等爭耕地時的互動模式一樣：只要有漢人將動物的屍體丟在耕地上，Kavalan 人馬上放棄，離開原來的土地，另尋他處以求自保，而這種行為模式的一致性還是脫離不了泛靈的信仰。

總之，人的社會與另外一個鬼靈世界的關係是透過 Mtiu 創造累積、整合知識的方式——像是觸覺、聽覺、視覺、論證推理來進行的，這一部份在社會上被看做是有利的實際服務功能，而這個功能的支配性在 Kavalan 的泛靈信仰中則藉由 Subli 的儀式來進行。而真正進行的要件又是需要透過部落的女人——Mtiu 來掌控，特別是技術工具的掌控，及其社會地位的優勢。

6. 小結

在以上 Api 的生命史與 Subli（占卜儀式）的分析中，我們即可看出 Mtiu 社會形成過程的引力場，就是透過這個引力場中各個元素的互相作用讓我們清楚了解：Mtiu 不因為實際上（客觀上）真的治癒了病人才成為眾人信服的大巫師，而是因為她先成為 Mtiu 之後才能治癒「病人」。而這個引力場主要建立在以下三點上：

(1) Mtiu 對自己做為 Kavalan 泛靈信仰的公眾代理人，領袖位置的自我肯定。而這個肯定は建立在社會性的結構因素上，如同以上所分析的幾個元素：女性的身分區隔，而且這些女性必須是經過身體病痛的折磨來為神所揀選，賦予神聖性以別於他人。另外，再透過一位資深的 Mtiu 的經驗「鑑定」，最終通過 Kizaiz 的儀式而獲得公眾的認同，之後得再終身學習許多不同的技術，包括儀式的主持、治病、指引他人等。

(2) 個體對 Mtiu 社會地位及角色、「法力」的信任。而這個信任則建立在 Kavalan 泛靈信仰之上，與深層無意識的底層思維模式中。

(3) 公眾對 Mtiu 技術（巫術）的相信與需求，特別是對許多不明白的事物或是祖先傳統的事。隨著大社會環境的變遷，新社 Mtiu 的領袖權威受到了不同形式、不同程度的權威，如國家政府、教育體制、其他宗教等的挑戰，連帶的她的象徵性權力也受到了質疑，這使得原先透過 Mtiu 使個體與社會群體的連結方式產生改變，舊有的社會控制系統重組。總之，透過這一節的分析我們比較能具體的理解，Mtiu 與其他個體公眾間所共同分享社會表徵的過程，以及這個社會象徵的實體如何被建構，還有她入世的服務交換形式。接著下一節將分析 Kizaiz (Mtiu 的通過儀式)，如此一來比較能完整的看出 Mtiu 的社會內在關係，以及其象徵權力及服務交換如何透過儀式在以上所提的引力場中展現。

(三) Kizaiz (Mtiu 的通過儀式) 的分析

如同上一節生命史中 Api 所特別指出的：Kizaiz 是所有 Mtiu 成為 Mtiu 的正式通過儀式，經由此儀式她將獲得部落中所有人的認同，而開始成為巫師；如此之後 Mtiu 才有資格學習其他的技術及治癒自己的「病痛」。因此我們應該好好研究 Kizaiz 這個儀式，並將之與前面的神話及生命史做連結。接下來最後段的開始，我們先對 Kizaiz 這個儀式做簡單的背景說明，後半部份將同樣於之前的神話分析，將整個儀式以結構分析的方法把過程因其結構之異分成三部份，分別放在同一表格中，以方便我們並比出其結構性，發現其思維的運作模式，看出 Mtiu 特殊的角色位置。因此本段 Kizaiz 的分析焦點將擺在指出 Mtiu 神聖性權威的形成及其如何擁有象徵權力，及其入世的有利服務之建構過程。

首先我們先瞭解 Kizaiz 的舉行時間和準備工作：當又有年輕的女性即將成為 Mtiu，資深的 Mtiu 們就會在農曆九月底左右，看不到月亮的時候輪流、連續地在新的 Mtiu 家為她舉行一個禮拜的 Kizaiz。因為此時才有新收成的稻米來舉行儀式，並且部落裡的人，不管是此 Mtiu 的親戚或其他族人才開始有

農閒的時間來熱鬧、慶豐收。表面上Kizaiz是專為新的Mtiu「治病」所舉行的，實際上是部落公眾所共同參與的儀式，甚至連鄰社的噶瑪蘭人也會前來觀看，而公眾對於Mtiu合法性地位的肯定與技術（巫師）的相信，以及Mtiu自己通過這個儀式的洗禮，而自我肯定、認同等，這些都是在儀式過程中互動形成的。也就是公眾在某種程度上和這個「病人」（新的Mtiu）及資深的Mtiu——這些已具有治病能力的人，共同參與觀看並瞭解神靈治癒病人的過程；整個過程可以說是一種集體精神上共同發洩的過程。而這個藉由Mtiu來展示神（Salamai Ziyalau）治癒病人的過程是由準備工作開始的。

準備工作稱為tenaliqan，由Mtiu的家負責炊煮新的米飯（Zimen）來做Nuzum（麻糬），也就是用這一年的收穫，在人享用之前先來Spaw（祭拜），感謝神，祈求神靈祖先的庇佑。

Kizaiz一開始時，這位新的Mtiu會由資深的Mtiu處獲得一個神的名字，如Salamai，Siagan等，這正是起源神話中祖先的名字。然後早上一大早，未洗臉，生火、用水之前，在其他Mtiu的帶領之下，用新的梯子爬到屋頂上Spaw（祭拜）。祈禱詞如下：

Yauti ! ni	paqan	ko	timai	mo	Rag ,
來了！去走	吃	介詞	你們	介詞	酒
tangi	Kizaiz		pai-mi ,	nizka !	mauwutu
現在	Kizaiz 的儀式		我們	大家都來	來
Koman	to	Rag	Kizaiz	pai-mi	tangi
吃，喝	介詞	酒	Kizaiz 的儀式	我們	現在

禱詞的意思主要是請神降下來，請Kizaiz的老師（已死去的Mtiu）們加入Kizaiz的儀式，求神賜給她們力量，幫助她們，好讓生病的人能夠好起來。念完禱詞之後先向北方Spaw三次，再向南方Spaw三次，然後把Spaw剩下的酒喝完（註26）。

接著由最資深的Mtiu領唱這首 Matijuto Binanun（亦即在屋頂上唱歌、

跳舞的意思)的歌，這首歌只有在第一天上屋頂呼喊神時才唱，pakelebi 或其他時候是禁唱的，歌詞內容如下：

(1) a-o , a-o , ao-wa

a-iya Salamai e Ziyanan a

女神名 神

Salamai e Ziyanan , a-o , e ju a-o , wa

女神名 神

(2) a-o , a-o , a-o - a-o-wa

a-iya Siagauwi e Ziyalan a

男神名 神

Siagauwi e Ziyanan a-o , e ju a-o , wa

男神名 神

(3) a-o , a-o , a-o-wa

ama-im i moloman a

我們 要怎麼辦呢

ama-im i moloman , a-o , e ju a-o , wa

我們 要怎麼辦呢

(4) a-o , a-o , a-o-wa

a-iya kimi vai yaniyaq

這是 阿嬤 祖先

a kimi vai yaniyaq a-o , e , ju , a-o wa

這是 阿嬤 祖先

全句之意：Kizaiz 是阿嬤她們祖先流傳下來的。

(五) a-o , a-o , a-o-wa ,

a-iya kini vaqi yaniyaq

這是 阿公 祖先

a kini Vaqi yaniyaq , a-o-e ju , a-o-wa

這是 阿公 祖先

全句之意：這是阿公他們祖先所流傳下來的。

透過上面的禱詞與歌詞，我們看到在公眾的仰望之下，Mtiu們帶領著新的Mtiu到屋頂上去召喚神話裡的共祖 Salamai (Muzumazu) 與 Siagau，還有過去已死去的Mtiu的老師及其他祖靈，藉由召喚這些神靈使Mtiu具有一種特殊的力量。接下來下了屋頂仍在屋子的大廳內唱其他的祭歌，而這些祭歌的內容仍是以呼喊神名為主，請求神賦與其治病的能力。經過這一連續祭歌之後 Mtiu開始 ka Salai —— 一種表演神替人治病的過程。

ka 是拿、取的意思，Salai 是一種具有神性的絲線，一般人或是平常時 Mtiu 也是看不到的。在唱 ka Salai 歌時（註 27）是由前面帶頭代表女神 (Salamai) 男神 (Siagau) 的兩位 Mtiu 開始，由北方以雙手拿 Salai 線，然後牽引著它，放在其他 Mtiu 身上。Salai 從頭到身體到腳穿入 Mtiu 的全身……，大家跑步愈來愈快，像是在進行一種得神境遊歷而表現出快要昏倒的樣子，最後生病的人終於昏倒：pahte，意指她已經到祖先的地方去了。但是如果她留在另外一個世界忘了回來，就永遠不會回來了（代表死亡）。所以緊接著下來，眾 Mtiu 把生病的人扶好，開始召喚她回來，並把 Salai 的線由下往上揮，還給 Ziyalan (神)。在呼喚生病的人時是不可直呼她平常的名字，這是無用的，一定要叫她 Kizaiz 時獲取的「神」名。整個過程中 Mtiu 正在示範神如何使人生病、昏倒，最後治癒病人的過程。經過這個過程之後，Mtiu 便成了神的代理人，神透過 Mtiu 來替人治病。而 Kizaiz 進行時，其他的眾人目睹這整個過程，相信 Mtiu 能力的展現與神力。正式的 Kizaiz 儀式在昏睡者醒來時，表示被治癒而暫告終止。繼續的儀式叫 paqan to patai，（使吃／餵養，死人）由 Mtiu 輪流 Spaw 自己的祖先。這是一種公開 Spaw 祖靈的儀式跟 Paliling 過年時祭祖的家庭性、私密性完全不同。Mtiu 的儀式活動的性質基本上在此也可看出它做為公領域的特性，以及 Mtiu 做為家及部落代表人的地位。paqan 完之後，Mtiu 開始走出家門到庭院開始分食祭品，如：Ici (酒)、Nuzum (麻糬) 等，接著邀請一起來參加的族人開始跳舞唱歌。這種分食、共食、共舞的習慣其實也是儀式中很重要的一部份，它使得其他 Mtiu

有機會練習平常不能唱的歌，也使得其他人共同融入、參與精神上與神靈交通的情境。同時在這歡樂的氣氛中，Mtiu特別是Api和潘烏吉兩位資深的巫師會開始幫其他來觀看的人做 Pasbi，以為每個來參加的人祈求身體健康平安。儀式進行至此算告一段落。簡而言之，通過整個Kizaiz儀式中召喚神靈，由Mtiu請神靈治癒病，這樣一連串展演替人治病的過程，Mtiu因而建立了她在社會關係中做為神代理人的合法性地位，這使得她擁有一種有別於常人的神聖性權威。

接著我們將整個儀式過程分三個不同的類屬，比較其結構的差異性，並試從文化上尋求其意義及解釋。

〈表3〉：Kizaiz過程分析表

	第一部份		第二部份	第三部份
祭祀的神靈	Salamai、Siagau始祖	去世的Mtiu	每個Mtiu的直系尊親屬(G+3)	來觀看的人
神靈的性別屬性	男女夫妻	只有女人	Mtiu雙邊男女親屬	男女
祭祀的方向	向天上		向地下	向天上
儀式時身體的狀態	站立在屋頂上及屋內容廳		坐在客廳地上鋪的白布上	站立
特殊身體狀態	昏倒		屈坐	跳躍
祭品	Ici (傳統酒)		Nuzum (麻糬)	Ici
祭器	VaRten (河邊的蘆草)		Biaque na Mulu (柚子葉)	VaRten
象徵場域	往神的國界		人	人

其實在整個儀式的過程中我們看到了其間有許多差異存在，而這些差異因而構成了這三大部份的區別：不管在空間上、時序上或祭品、祭物上。儀式的第一部份是祭拜部落創始祖及死去有名Mtiu的靈魂，如前面歌詞中所表現出

的：由 Salamai 到 Siagau 這些神話記憶中的創始神靈，再到幾個有名的 Mtiu，這些都是抽象而神聖的集體記憶的一部份。而這些靈魂被呼喊而祭祀時是有階序的，不可隨意變更，也同時反應過去社會中性別的階序，由女到男；女人成為 Mtiu 將會被持續祭祀，成為公的集體記憶歷史的一部份；在漢人的社會裡，被祭祀是一件很重要的事，對男人延續集體生命更具象徵意義，而形成男嗣的結構。在此我們看到在噶瑪蘭社會裡，Mtiu 因為治病解決了生存的問題，便成了祭祀與被祭祀的主要對象，而形成了女嗣的結構。接著我們看這樣的女嗣結構如何和其他的儀式概念連結。

噶瑪蘭人把前面所提記憶中的神靈，明顯的與接下來第二部份的儀式作了很明顯的區隔，特別是空間及祭器、祭品上。面對第一部份神聖的神靈時，使用的祭品很顯然是發酵過的傳統酒：Ici（酒）是農業時期相對於 Nuzum（麻糬）主食的一種米食副產品，也就是說跟抽象神靈的關係建構要透過非日常性、由女人釀造的發酵的酒，這是比較公的領域，依上/下空間也做了分割；而男人亦可接觸的、火煮熟的米食 Nuzum（麻糬），是比較屬於家的範疇的象徵，是地下的、日常性的，所以也同時在其他祭祖的儀式中出現，這就是第二部份儀式的內涵。在空間上我們也看到如神話分析中的二元對立結構的出現：身體從家屋的屋頂一個概念上最接近天的，到鋪白布坐、躺於地下是接觸祖靈的區隔。柚子葉也是一種充滿家的象徵的植物，特別跟人的死靈有關，在 paqan to patai 祭死人或 Patoroqan（人剛死後的祭禮中）會出現，所以在新增的 Pasbi 第三部份就使用 VaRten 而不是柚子葉來替活的人的靈魂祈求健康平安。

總的來說儀式的第一、二部份女人為主體，她是很明顯的被祭祀對象，甚至以她為中心而形成女祀、女嗣結構，而在集體的神聖記憶中有至高的階序位置，也是因此象徵結構賦與了 Mtiu 們理所當然接下來，幫社眾進行第三部份有利的服務交換的合理性位置與權力。而另一方面，透過此治病的 Pasbi 服務儀式與需求，再一次肯定 Mtiu 而形成象徵權力的一個封閉與互動的系統。

四、結論

在 Kavalan 的社會中，Mtiu 擁有的神聖性的領導支配權，是透過神話的集體思維記憶及各種儀式的進行中再生產這些思維結構建立起來的，如同本文前後的分析。而這樣的支配基礎也同時建立起其泛靈信仰的主要內涵。再仔細分析其泛靈信仰的思想內容及背後深層的思維結構時，我們看到其邏輯的運作關係仍然是建立在上／下、生／死、男／女這三組對立的關係上。而女性在這三組對立項所織成的象徵系統中，佔有優勢位置，此一特性使她在通過 Kizaiz 的神性賦予（上／下：女／男）及實用性技術的取得認可下，擁有一種神聖的揭露已經存在事物的社會位置及權力，精神上並成為祭祀及部落祖靈信仰的對象，而現世的 Mtiu 可在此優勢下有意識的建構與再生產一種無意識的文化支配模式，並透過 Subli (占卜) 及各種治病儀式的形式來展現，達成女人在宗教事務方面佔有支配性的位置。

註 譯

1. Takiris 為太魯閣語，清代漢譯為「得其黎」，也稱「卓其立」，指現花蓮縣新城鄉的立霧溪流域。馬淵東一，〈スナサイとカバラン族〉，《南方土俗》1 (1) : 79-80, 1931。
2. 馬淵東一，1931、1954，根據花蓮港廳新社陳潘氏阿末那交口述；移川，1939；幣原：1931。
3. 伊能嘉矩著、楊南郡譯註，1897 (日) / 1996 (中) 〈第 20 回台灣通信——宜蘭方面平埔蕃的實地調查 (續)〉，《平埔族調查旅行》(台北：遠流，1996)，頁 200。
4. ToRbuwan 在語言學上，依李壬癸的分類界定是 Basay 亞族的一個方言，也就是伊能嘉矩所指的凱達格蘭族 (Ketagalan)。對新社的噶瑪蘭人而言，他們之間有著不同的語言，不盡相同的儀式和不同的巫師。而 Kavalan 人認為 ToRbuwan 語是比較古老的語言，很困難無法相通。但是 ToRbuwan 人在人口上因其是少數，

所以認同上是漸漸融在噶瑪蘭人裡。

- 5.Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Ed.de Minuit, Paris, 1980, pp.191-207.
- 6.Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques-Le cru et le cuit*, Librairie : Plon, Paris, 1964, P.20.
- 7.Claude Lévi-Strauss, *La potiere jalouse*, Paris : Plon, 1985, pp.227-230。
- 8.清水純著、余萬居譯，《噶瑪蘭人——變化中的一群人》，中研院民族所手稿（1994），頁81-85。此Mtiu已歿，今如存活則約87歲。
- 9.在清水純的噶瑪蘭原語神話採集中是記錄此螃蟹母語為warang，但筆者的田野調查中warang有很多種，特別是Kanau這種才是為禁忌。Kanau是Irog(河流)旁邊的螃蟹，蟹的地方跟其他螃蟹不一樣，有一點灰灰的，平常是族人喜歡撿拾的食物。但儀式期間則是食物上很大的忌諱。
- 10.Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale deux*, Plon , Paris edition 1996, pp.175-261，在他分析加拿大太平洋海岸Asdiwal的神話故事時，他將之區分為四個層次來分析，而本論文中第五個食物禁忌的層次是筆者覺得Muzumazu 神話的情節中應該另外再談的一個重要歸類；也是其社會從採集到有農耕經濟生產型態的生產關係中很重要的儀式生活的象徵轉換機制。
- 11.「／」表示對立，「：」表示之於、與，「::」即等於，「-」表負的概念，見 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale deux*, Plon, Paris edition, 1996,pp.206。
- 12.清水純著、余萬居譯，《噶瑪蘭族——變化中的一群人》，頁89。
- 13.Claude Lévi-Strauss, *Athropologie Structurale*, Paris : Plon, 1958, pp.213-234.
- 14.生命史的內容經Api同意而公開。
- 15.以下描述的生命史是此三次訪談的節錄與混合的簡史：1993年11月、1995年9月、1998年9月。訪談地點第一次在Apas家與其他的Mtiu一起，其他兩次

為朱阿比家中。

16. Kavalan人採連名制，通常命名是依性別區別，直系旁系親屬不分。也就是假設如果生女兒，其名就會沿襲母方其中一個女親戚的名字，然後再加上母親的名字。如果是男孩就會採父方親戚的男性名字命名，再加上母親的名字，以避免與上一代直系親屬同名，此為禁忌，不過現在已無嚴格的母系連名制了。在Kizaiz或Pakelabi的歌謡裡及神話中，都一再強調要把家裡人的名字一代一代的傳下去，做為祖先記憶的一部份。

17. 指花蓮新城加禮宛。

18. Dogahan指新社和東興之間幾戶 Kavalan人居住的地方叫新莊。

19. 因為朱阿比是新社剩下會做 Pakelabi 的「老師」，在儀式中扮演女的神 Salamai，為主要懂得如何招神，迎Salamai並唱祭歌的人；每年都是她在召集大家做 Pakelabi。

20. 清水純著、余萬居譯，《噶瑪蘭族——變化中的一群人》。

21. 相對於日本皇民化的生活基準。

22. Claude Levi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, pp.191-234。

23. 痘因項的提出主要是靠Mtiu對來詢問的人的行為、家族狀況瞭解掌握而提出來的，其項目很多，增補之變化由Mtiu來操控，所以實際上的病因不只是以下收集的，但分類的幾個屬性是固定的。

24. 詳細田野民族誌見筆的另一篇文章〈祭儀的序曲噶瑪蘭族的Subli〉，《宜蘭文獻雜誌》17：17-24。

25. 主人用口吁三次，用手摸其腫起處，即可治癒。到現在在花蓮新社潘武郎家獵回來的山羌頭還會常咬人。

26. 酒一定要喝完，這是與神共食共享的概念，可以求得平安。

27. 以下這首只有 Kizaiz、Ka Salai 時才能唱的歌，歌詞如下：

siniwawa yaniyaq a-o, yu-a-o-wa

不知其意 祖先

(這是祖先的 misin [習俗]，我們 Kavalan 人就是這樣)

okanamo koniyan, a-o, e ju-a-o wa

(不知其意) 祖先

(這是祖先傳下來的，我們要如何呢？就是不可不這樣做下去。)

ama-im i mdoman, a-o, eju a-o ,

我們 怎樣

(那我們該怎麼做？就是要一代一代做下去，不可終止。)

Lomosu? Pinailis, a-o, e, ju, a-o,

(是古時候Kizaiz老師的名字)

Lomosu? Pinailis, a-o, e, ju, a-o,

(是古時候Kizaiz老師的名字)

zaonaju noqaju, a-o, e, ju, a-o,

(是古時候Kizaiz老師的名字)

bohatilo babanal, a-o, e, ju-a-o

(Kizaiz時要用的一種草名，平常非儀式時叫baRaten，現已沒有了。)

amilo -aniqose, a-o, e, u, a-o,

(一種小鈴，鈴發出的聲音。)

整句：描寫跳舞唱歌時所發出的聲音。

參考書目

土田滋著，黃秀敏譯

1992 〈平埔族各語言研究瑣記（下）〉，《台灣史田野研究通訊》23：
9-22，台北：中央研究院台灣史田野研究室。

伊能嘉矩著，楊南郡譯註

1897/1996 《平埔族調查旅行》，台北：遠流出版社。

1904 《台灣蕃政志》，台北：台灣總督府民政部殖產局。

阮昌銳

- 1966 〈蘭陽平原上的噶瑪蘭族〉，《台灣文獻》17（1）：22–43，台北：台灣省文獻委員會。
- 1967 〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉，《台灣文獻》20（1）：1–7。
- 1968 〈台灣東北部土著族的民俗與文化〉，《台灣省立博物館季刊》35（1／2）：75–122。

李壬癸

- 1993 〈台灣北部平埔族的種類及其互動關係〉，平埔族群研究學術研討會，中央研究院台灣史研究所籌備處主辦。
- 1995 〈宜蘭縣境內的各種族群及其遷移歷史〉，《「宜蘭研究」第一屆學術研討會論文集》：72–88，宜蘭縣立文化中心。
- 1997 《宜蘭縣南島民族與語言》，宜蘭縣政府。

李亦園

- 1955 〈台灣平埔族的祖靈祭〉，《中國民族學報》1：125–137。
- 1955 〈從文獻資料看台灣平埔族〉，《大陸雜誌》10（9）：19–29。
- 1982 《台灣土著民族的社會與文化》，台北：聯經出版社。

李忠賢整理

- 1993 〈偕萬來先生自述〉，《宜蘭文獻雜誌》6：27–38，宜蘭縣立文化中心。

李福清（B.Riftin）

- 1998 《從神話到鬼話》，台中：晨星出版社。

周家安、陳進傳

- 1993 〈噶瑪蘭人相關歷史年表〉，《宜蘭文獻雜誌》6：48–51。

明立國

- 1991 〈里漏社的米勒祝克（Milecuk）——阿美族宗教信仰與儀式歌舞之研究〉，《宗教與文化》，台北：台灣學生書局。

- 1995 〈噶瑪蘭族 Pakalavi 祭儀歌舞之研究〉，《「宜蘭研究」第一屆學術研討會論文集》：92–119，宜蘭縣立文化中心。
- 明立國、劉璧榛、林翠娟
- 1992 〈祭儀的序曲——噶瑪蘭族的 Subuli〉，《宜蘭文獻雜誌》17：12–24。
- 馬淵東一（Mabuchi Toichi）
- 1931 〈スナサイとカバラン族〉，《南方土俗》1（1）：79–80，台北帝國大學。
- 宮本延人（Miyamoto Nobuto）
- 1931 〈加禮宛の伝承二三〉，《南方土俗》1（2）：135–136。
- 夏鑄九、王志弘編譯
- 1994 《空間的文化形式與社會理論讀本》，台北：明文書局。
- 速水家彥（Hayamizu Iehiko）
- 1931 〈宜蘭雜記〉，《南方土俗》1（3）：118–123。（李英茂譯，《宜蘭文獻雜誌》6：103–109，宜蘭縣立文化中心，1993）
- 移川子之藏
- 1936 〈漢治以前蘭陽平原的住民〉，《1936年3月號台灣時報附錄》，台北：中央研究院民族學研究所中譯手稿。
- 淺井惠倫採集，李壬癸、黃秀敏譯
- 1998 〈凱達格蘭的原語傳說故事集〉，《宜蘭文獻雜誌》32：32–97，宜蘭縣立文化中心。
- 清水純
- 1986 〈花蓮縣新社村噶瑪蘭族的宗教簡介〉，《中國民族學通訊》25：51–58，台北：中國民族學會。
- 1987 〈台灣平埔族的漢化〉，《台灣學術研究會誌》2：43–64。
- 1993 〈噶瑪蘭族〉，《宜蘭文獻雜誌》6：88–100，宜蘭縣立文化中心。（張文義譯）

1994／1995 《噶瑪蘭人——變化中的一群人》，台北：中央研究院民族學研究所手稿。（余萬居譯）

1996 〈加禮宛族的歷史〉，《台灣史料研究》7：137—151。（蔡易達譯）。

1997 〈噶瑪蘭族和哆囉美遠族的傳說故事〉，《宜蘭文獻雜誌》27：51—58，宜蘭縣立文化中心。（李英茂譯）

1998 《噶瑪蘭族神話傳說集》，台北：南天。（王順隆譯）

—— 〈失墜的噶瑪蘭文化——花蓮新社殘存的平埔族文化巡禮〉，《民眾日報》。（林勃仲譯）

陳志榮

1994 〈噶瑪蘭人的治病儀式及其變遷〉，閩台社會文化比較研究工作研討會論文，台北：中央研究院民族學研究所。

1995 〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，《平埔研究論文集》，中央研究院台灣史研究所籌備處，頁77—97。

1995 〈基督教會與原住民文化——以花蓮新社為例〉，東方宗教研討會會議論文。

1995 〈大峰峰的海祭〉，《平埔研究通訊》2期，台北：平埔研究工作會。

陳偉智

1993 〈由「茹毛飲血」到「烹調飲食」——十九世紀上半期漢人眼中的噶瑪蘭人〉，《宜蘭文獻雜誌》6：1—12。

許學仁、古月恆主編

1995 《噶瑪蘭語讀本》，花蓮縣政府。

莊英章（主編），潘英海、翁佳音、詹素娟（編）

1988 《台灣平埔族研究書目彙編》，台北：中央研究院民族學研究所。

黃宣範、張宗智

1995 〈噶瑪蘭語：語言社會學的研究〉，《宜蘭文獻雜誌》14：1—13，

宜蘭縣立文化中心。

黃宣衛

- 1997 〈歷史建構與異族異象：以三個村落領袖為例初探阿美族文化認同〉，《王崧興先生記念論文集》，台北：中央研究院民族學研究所，頁 167–203。
- 1998 〈阿美族的年齡組織與社會記憶——一個海岸村落的例子〉，時間、記憶與歷史學術研討會論文，台北：中央研究院民族學研究所。

黃智慧

- 1997 〈沖繩與那島國起源神話初探〉，神話與傳說小型研討會論文，台北：中央研究院民族學研究所。

黃應貴主編

- 1984 〈台灣土著的兩種社會類型及其意義〉，《中央研究院民族學研究所集刊》57：1–30。
- 1993 《見證與詮釋——當代人類學家》，台北：正中書局。

張振岳

- 1997 〈從 Pato hokan 儀式看噶瑪蘭人的靈魂信仰〉，《宜蘭文獻雜誌》27：3–28。
- 1998 《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，台北：常民出版社。

詹素娟

- 1987 〈從中文文獻資料談平埔族研究〉，《台灣史研究暨史料發掘研討會論文集》，高雄：台灣史蹟研究中心，頁 243–284。
- 1995 〈宜蘭平原噶瑪蘭族之分佈、來源與遷徙——以哆囉美遠社、猴猴社為中心之研究〉，《平埔研究論文集》，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，頁 41–76。
- 1996 〈詮釋與建構之間——當代「平埔現象」的解讀〉，《思與言》34：45–78，台北：思與言雜誌社。

1998 《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文。

幣原坦著，曹甲乙譯

1954 (1931) 〈宜蘭民族考〉，《文獻專刊》5 (1／2) : 61-64，台北：台灣省文獻委員會

潘英海

1987 〈平埔族研究的困惑與意義——從邵式伯的博士論文「十七及十八世紀台灣拓墾中的漢番關係」〉，《台灣風物》37 (2) : 157-165，台北：台灣風物雜誌社。

1998 〈傳統文化？文化傳統？關於平埔族群傳統社會文化的迷思〉，平埔族群與台灣歷史文化學術研討會論文。

1998 〈文化系、文化叢與文化圈——有關「壺的信仰叢結分佈」與西拉雅族群遷徙思考〉，《平埔族群的區域研究論文集》南投：台灣省文獻委員會，頁 163-202，。

劉璧榛

1997 *Determinations sexuees de la connaissance—Etude des ritestraditionnels et divinatoires Kavalan (Taiwan)*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Memoire de D.E.A Anthropologie sociale et Ethnologie. (《知識生產與性別的關係—噶瑪蘭族占卜及傳統儀式的分析研究》，法國高等社會科學研究院、社會人類學與民族學系碩士論文)

1999 〈新社 Kavalan (噶瑪蘭) 人的歌謠與 Qataban (豐年祭) 歌謠變遷的社會意涵〉，《後山音樂祭學術研討會論文集——原住民音樂研究與展望》，台東縣立文化中心，頁 115-159。

劉璧榛、林翠娟

1997 〈噶瑪蘭人 Patohokan 儀式的記錄整理與初步分析〉，《宜蘭文獻雜誌》27 : 29-50，宜蘭縣立文化中心。

戴思客

- 1997 〈語與女：試探乩童修辭學〉，《思與言》35（2）：267-312，
台北：思與言雜誌社。

Bourdieu, Pierre

- 1980 *Le sens pratique*, Paris : edition de Minuit.

Bareigts, André

- 1987 *Notes on Kkef.alan (Note on Kavalan)*, Hualien-Fengpin :
Mimeoographed.

De Coppet, Dannie1 (éditer)

- 1992 *Understanding Rituals*, London : Routledge.

Godelier, Maurice

- 1990 《李維·史特勞斯、馬克思及馬克思之後？：對結構主義和馬克思
主義方法論的重新估價一個社會邏輯分析》，香港：中文大學
新亞書院。

- 1992 〈結構主義與馬克思主義〉，《思與言》30（1）：177-192。
(方孝鼎譯)

- 1996 (1992) *La production des grandes hommes*, Paris : Fayard.

Lévi-Strauss, Claude

- 1962 *La pensee sauvage*, Paris : Plon.

- 1964 *Le cru et le cuit*, Paris : Plon.

- 1974 (1958) *Antropologie Structurale*, Paris : Plon.

- 1985 *La potiere jalouse*, Paris : Plon.

- 1996 (1973) *Antropologie Structurale deux*, Paris : Plon.

- 1989 《野性的思維》，台北：聯經出版社。（李幼蒸譯）

Perrin, Michel

- 1995 *Le chamanisme*, Paris : Presses Universitaires de France.