

《台灣原住民巫師與儀式展演》胡台麗、劉璧榛主編
台北：中央研究院民族學研究所，2010，頁 1-21

導 論

胡台麗

中央研究院民族學研究所

劉璧榛

中央研究院民族學研究所

《台灣原住民巫師與儀式展演》此書的緣起為 2007 年胡台麗與劉璧榛向中研院民族學研究所學發會提出《當代情境中的巫師與儀式展演》研究群計畫。此研究群 2007 年 5 月開始執行，初期將重點置於台灣原住民族巫師信仰(shamanism)的研究，邀請在台灣原住民社會進行巫師與儀式田野資料採集的研究人員(包括原住民與非原住民)參與，探索台灣原住民族群中巫師之角色與儀式展演歷經了怎樣的變化，當今是以怎樣的形式存在，以及對該族群文化與台灣社會的意義為何。此研究群並於 2008 年底舉行以台灣原住民巫師與儀式展演為主題的研討會。之後將研究群成員撰寫的相關論文提交民族所出版委員會，進行審查作業，最後將通過審查的文章集結成此專書出版。

源自通古斯語的 shaman (巫師／薩滿)遍存於古往今來各類型的人類社會，其特殊的社會角色及異於常人的行為，是人類學、宗教學、心理學很有興趣研究的對象。shaman 不僅指涉通古斯人的巫師，還變成是在跨文化研究中，民族誌範疇裡的一個分析概念，特別是美國文化人類學者使用得相當廣泛(Lewis 1981)。有些學者嘗試針對不同區域的巫師文化進行研究與比較，尋求一種放諸四海皆準的巫師行為理論。但另一些研究者則質疑其可行性，轉從當地人的觀點強調不同地區巫師文化的獨特性，例如通古斯的 shaman 概念可能不適用於用來

分析或替代其他社會中特有的巫師文化行爲，像韓國的 *mudangs*、非洲的 *voodoo* 或是台灣阿美族的 *cikawasay* 等。本書所集結的關於台灣原住民諸族巫師與儀式展演的文章，特別強調所研究之個別族群文化當地人的觀點，並輔以研究者的詮釋與分析，同時也希望對巫師的泛文化研究提供有意義的區域比較觀點。此外，沒有任何一個社會可以完全解釋自己的巫師現象，由於所有的社會都不是封閉的，甚至還有一個與現在關連的過去，此時空因素阻礙我們對於現今巫師社會在單一情境下的理解。因此我們嘗試將巫師放在區域連結、當代國家的交織網絡中進行研究，期望能掀開台灣原住民巫師信仰的神秘面紗，進一步理出其特定的發展脈絡。

在 *shaman* 的定義探索中，Thomas A. DuBois (2009:82) 指出人類發現自身處於一個可見與不可見力量交織的神秘之網，一些有力的神靈左右著他們的成敗禍福。巫師在此複雜、具威脅性的世界，扮演重要的人間與神靈界媒介溝通的角色，在其儀式展演活動中，達到治病、卜問、牽引亡魂、求取幸福等功效。Raymond Firth (1967:296) 小心翼翼的區分巫師與靈媒 (*spirit medium*)，他強調靈媒作為人與神靈 (*spirits*) 溝通者的角色，有時神靈會進入其身體，進而控制其行爲。而巫師不管是不是一個靈媒，則是運用社會認知的方式去控制神靈。Eliade (1968) 則凸顯巫師能入神 (*ecstasy*) 的特性，著重其作為人與神靈之間中介者 (*mediator*) 的角色。Roberte Hamayon (1990, 1994) 認為巫師信仰不但是整個社群與大自然界企圖和「想像的超自然」建立交換夥伴關係的手段，也可以藉此維持整體 (*holistic*) 社會本身的再生產。在這之中最關鍵的區別在於，巫師是生命給予或交換之重要集體儀式的主導者，而不僅只是扮演一個治病者的角色而已。而台灣原住民的巫師與其執行的儀式到底扮演怎樣的社會文化角色？這正是本書研究問題的重心。

Piers Vitebsky (2001) 討論原住民宗教時提到：巫師信仰可能是

世界最古老的宗教形式。但是，經過時空的變遷，巫師與其儀式展演在當代社會中，因公共儀式減少，社會個人化，國家政治及其他強勢宗教的進入，是否仍然有其發揮的空間？我們發現巫師與其相關儀式仍然可以成為研究台灣原住民的重要議題。雖然巫師與儀式展演在某些台灣原住民族群聚落中有衰弱或轉化的趨勢，但我們同時發現在另一些原住民族群聚落的現代日常生活中，許多事情仍依賴巫師處理，其相關儀式活動仍相當興盛，甚至近年來不斷有復振的現象；或者是公共祭儀減少，但私人儀式反而蓬勃，巫師的職務及工作範圍反而有擴大的傾向。巫師與儀式展演無論是興衰、轉化、或復振，都與社會脈動息息相關，為有意義、值得繼續投注心力的研究議題。

Geertz (1973)曾批評宗教民族誌學者失去其資料的生命力，讓巫師信仰研究成為枯竭、無趣的領域。Jane M. Atkinson (1992)在回顧巫師信仰研究現況的文章中，敘述 1980 年代以後關於巫師的研究有跨學科復甦之勢。不少學者聚焦於巫師的心理意識狀態如入神(Peters and Price-Williams 1980 等)和療癒價值(Laderman 1991, Lademan and Roseman 1996)的探討。人類學者著重於研究巫師傳統在特殊地區的歷史與政經環境中的發展，例如 Michael Taussig (1987) 探索南美哥倫比亞殖民統治者對當地印地安巫師與巫術的恐懼與想像；有些研究(Walraven 1983 等)顯示韓國巫師信仰在遭到國家政權數世紀的控制與打壓後驚人地復甦，而巫師展演在新的政經場域中產生新的功能。另有不少著作(Hoppál 1987, Bulgakova 2008)提及俄國西伯利亞原住民的巫師隨社會體系變遷而展現的動力與調適。Atkinson 這篇回顧文也提及關於巫師性別與力量的研究，特別是東亞社會中女巫師較普及的現象，例如韓國的女巫師(Kendall 1988 等)和印尼 Wana 族的女巫師(Atkinson 1989)。還有些研究非常強調巫師儀式展演的口語和非口語文本的記錄分析(Graham 1987; Sather 2001 等)。此外，近期一些文獻反映出研究者持續地對「巫師」現象作多面向的探討，例

如關於巫師定義與比較議題的再思索(Kehoe 2000; MacDonald 2002; Znamenski 2004); 現代社會中新巫師(neo-shamans)的發展(Wallis 2003); 巫師普同的與進化的心理學(Winkelman 2002); 與衝突、侵略和宇宙觀相連結的巫師活動等(Whitehead and Wright 2004)。

早期對台灣原住民巫師研究的文獻，像日據時代出版的《番族慣習調查報告書》(小島由道等 1915-20)和《番族調查報告書》(佐山融吉 1913-21)書中，匯集了一些台灣原住民諸族巫師與儀式的資料。過去以台灣原住民巫師為主要研究對象的文獻，數量並不算豐富，但是卻是相當引人注意的議題。其中以卑南族(洪秀桂 1976; 末成道男 1970, 1983; Cauquelin 2008; 林二郎 2005, 2007, 2009)、排灣族(吳燕和 1965; 李卉 1958; 許功明與柯惠譯 1993; 胡台麗 1999)和阿美族(唐美君 1957; 陳水潭 1963; 原英子 1997, 2005; 巴奈·母路 2004)的巫師研究數量較多; 還有布農族(丘其謙 1964, 1968; 徐韶仁 1987)、鄒族(王嵩山 1990)和噶瑪蘭族(清水純 1992[1986], 2005; 劉璧榛 2008)的巫師與儀式文化研究。以上的著作都是針對單一台灣原住民族巫師的研究，沒有進一步跨文化比較的視野，或是注意台灣原住民巫師的特殊性與區域性討論。僅有一本晚近由輔仁大學「原住民神學中心」編輯出版的《原住民巫術與基督宗教》(胡國楨等 2008)一書，其中包含了數篇(阿美、達悟、噶瑪蘭)關於台灣原住民巫師與巫術的論文，以及具有天主教徒身份的台灣原住民巫師(泰雅、布農、鄒、排灣、阿美)的口述歷史。

*

*

*

《台灣原住民巫師與儀式展演》一書中共收錄了十一篇文章，涵蓋八個台灣原住民族(排灣、卑南、阿美、泰雅、太魯閣、賽夏、邵、噶瑪蘭)，十二個聚落的巫師與儀式展演研究(見後附地圖一)。其中邵族、噶瑪蘭族與太魯閣族是 2000 年以後經過族人的爭取，才新近(分別於 2001、2002、2004 年)獲得中華民國政府認定的原住民族。

本書以排灣族(兩篇)、卑南族(三篇)和阿美族(兩篇)的文章數量較多，能夠顯現出同族中不同聚落巫師之變貌。我們也發現此三族中的某些聚落，迄今尚保存著較完整的傳統巫師與儀式。另外，也可看出西部邵族、賽夏族與漢人之間、東部阿美族與噶瑪蘭族之間、往南卑南族與排灣族之間彼此互動頻繁，而產生特殊混雜的區域性巫師文化特性。以下將逐一簡介本書的各篇文章。

前兩篇排灣族的文章：「排灣古樓女巫師唱經的當代展演」(胡台麗)和「東排灣族女巫師養成研究：以土坂村為例」(邱新雲)形成有趣的對照。這兩篇文章都指出排灣族的巫師(*piringau* 或 *marada*)為女性，而且執行儀式的範圍很廣，不只是治病儀式，還包括收穫祭和五年祭等屬於全村性的祭儀、人的成長儀式、服兵役(獵首)賦予靈力儀式、喪禮儀式等。排灣巫師是神靈揀選的，但並不需要先有生病的徵兆才習巫。第一篇文章描述的屏東古樓村在日據時代曾受到日本當局的鎮壓，禁止昇立巫師。但該村還是一直維繫著女巫師的傳承，晚近也有舉行幾次新巫師的昇立儀式。更難能可貴的是古樓村的女巫師完整保存了排灣族巫師儀式中最為重要、文本固定而艱深繁複的唱經。這篇關於古樓女巫師唱經展演的文章指出「唱經」是排灣族巫師的特色。唱經時女巫師會「入神」，與神祖結合。入神時所唱的經語是附身的元老祖神的話。此文描述排灣古樓女巫師的唱經(*marada*)展演與昂貴的殺豬祭獻結合，以期向神祖靈換取(或買得)較大的靈力(*ruqem*)與福運(*sepi*)，並探索唱經文本各個段落的精義。關於唱經展演的形式，本文發現有別於西伯利亞與韓國巫師入神時戲劇性的歌、舞、鼓、鑼等激情動態展演，古樓女巫師唱經時顯得靜態與平淡。作者認為巫師展演形式的不同可能是受到溝通神靈的性質影響。唱經時附身於排灣族巫師的創始祖神具有階層性的優勢，具有預設的、穩固而不易變動的性質，巫師並無法控制或誘使神祖靈。從此文可以看出排灣族的巫師在台灣原住民巫師中最接近 Mircea Eliade (1964) 經典論述中的

巫師定義，亦即是具有入神(ecstasy 或 trance)技術者；但在另一方面卻又不似 Eliade 所強調的巫師具有操控神靈(master of spirits)的特質，而是透過祭品與經語，不斷地向居優勢的神祖靈祈求。

排灣族的第二篇文章敘述的是台東土坂村的巫師現況。土坂村的巫師長期以來無人傳續。在瀕臨斷絕之際，達仁鄉公所近年在鄉民代表支持之下編列預算，開班招收學生，請僅存的一、兩位巫師傳授巫師之術。本文撰寫者邱新雲為排灣族在地知識份子，又為巫師之近親，不但協助採集、編寫教材和負責課程之安排，並親自參與學習，成為新封立的巫師之一。她在這篇文章中將傳統巫師的學習歷程與現代開班培養巫師的方式作一比較。巫師班打破舊規，吸引了一批有文化傳承使命感的當地知識份子，特別是頭目家族後代的參與。老巫師參酌傳統巫師的學習程序，以集體教學的形式將九段基礎唱經等巫師的專門知識傳授給學生。最後並為已準備好的學員舉辦隆重的巫師封立儀式，邀請頭目、親屬和村人觀禮。封立後有關進階唱經等的學習則有待進階班的開設。本文顯現在當代環境中創新性地傳承排灣族巫師知識的設計與實踐。此文化復振的努力雖然艱困並承受許多質疑與挑戰，但已展現了初步的成果，培養出數位具有執行部落祭儀例如收穫祭和五年祭能力的新巫師，對部落巫師與儀式傳統的維繫與傳承有很大的助益。

本書共有三篇關於卑南族巫師的文章：「巫與力：南王卑南人的例子」(陳文德)、「*gilabus*：大巴六九部落喪葬後的襪袂除崇巫儀」(林二郎)、和「*mukiangai*：建和卑南族巫師的儀式實踐與再生產」(楊江瑛)，可以看到卑南巫師與儀式區域性的異同。在第一篇南王村的例子中，作者區辨了巫師(*temaramaw*)與祭師(*tangkangkar*)兩類儀式執行者以及二者「力」之性質，並提到卑南族各聚落的巫師多為女性，唯獨南王部落從清末到戰後曾出現數位男性巫師。部落並流傳清末承接由天而降之巫鈴的男巫師 Samguan (舉止打扮似女人)為巫師之祖

的說法，引發學者對於此男性巫師的現象是否係受生態環境改變或殖民政權移轉所影響之討論。南王巫師形成一個團體，每年舉行慶巫會 (*pursakan*)，換新巫袋。巫師的工作並不限於治病、除喪、招魂、除穢等，也在部落性的祭儀活動例如年祭中輔助男祭師做部落境界驅邪儀式。基本上男祭師是以執行部落性祭儀為主，特別是與男子會所及部落性祖靈屋相關的儀式。作者認為祭師「力」的根源來自祭祀部落創始祖的祖靈屋，而巫師的「力」主要來自曾任巫師的近二、三代祖先，亦即該巫師承繼的祖神 (*kini Taliyan/kinitungu Lan*)。南王巫師在執行儀式與唸禱經文時很少有神靈附身現象，只有在成巫儀式和年度慶巫會的某一特定段落會被他的「神」附身，進入彷彿恍惚的狀態 (*yaulas*)。

卑南族第二篇「*gilabus*: 大巴六九部落喪葬後的襁褓除崇巫儀」的撰文者是卑南族大八六九部落研究者林二郎。他的母親為資深巫師，讓他能順利地參與部落中尚活躍的巫師活動，長期地進行資料採集與整理。大八六九的巫師 (*daramaw*)¹ 雖與前文南王部落的巫師 (*temaramaw*) 屬同一類別，都為女性，但林二郎傾向將該部落的男性祭師 (*rahan*) 也視為巫師。女巫師共通之處是經過生病、異象等通靈經驗而被神擇，承接巫師祖先傳給他的工作，並拜師學習；男祭師則是世襲的職位。在這篇描述喪葬後襁褓除崇、隔離死生者的巫術儀式的文章中，我們看到參與除喪的親友在河邊分為男女兩個集團。女集團由女巫師做洗淨除崇儀式，男集團則由男祭師／巫師或家族資深男性長輩做儀式 (南王未分男女集團，皆由女巫師做儀式)，以阻絕亡靈。本文除了詳細描述除喪儀式的各個步驟，也將儀式中巫／祭師唸誦的祭語 (*nazir*) 予以記錄與翻譯。巫師／祭師透過祭語，向祖靈和擁有土地權之神靈，以及在上之靈、在下之靈、東方之靈、開基祭師、女巫師祖先、田園之靈等報告與祈求照顧與接引亡者，並勸請亡者在享用食

¹ 卑南族各部落對於巫師的稱呼和所行的巫儀名稱有差異。

物飲料後離去，不要再糾纏生者。女巫師唸的祭語和擺設的檳榔都比男祭師多。眾親友在巫師／祭師引領下，經過洗淨和通過數道搭建的「巫術開口」的儀式，徹底與亡者隔絕。

「*mukiangai*: 建和卑南族巫師的儀式實踐與再生產」一文的作者將卑南建和巫師(*temaramaw*)置於一個不斷與外界(異族、異教)互動接觸的歷史脈絡中，探討巫師性質與角色的變遷。傳入部落的漢人信仰遠比基督宗教對建和巫師的影響大。她們在成巫過程中因發病而確認的祖先召喚(*mukiangai*)與漢人信仰乩童「發乩」並開口以顯示受召喚的經驗相互交融。晚近數位建和女巫師身兼乩童身份，綜攝、擴展、並轉化外來宗教元素，產生了新類型的巫師儀式與實踐。作者也提到建和巫師並不會入神忘我，與神靈接觸時只有短暫的「寒顫」現象，與林二郎(2009)對卑南大八六九巫師的觀察相同，而不似南王巫師於 *yaulas* 時會神靈附身。本文也特別注意到巫師經文(*ngatir*)的重要性。卑南巫師儀式展演時誦唸的是文本結構固定、由成對同義詞所組成的祭語經文。透過祭語經文，巫師與神靈溝通，獲得並展現力量。

兩篇關於阿美族巫師的文章，分別以南部海岸阿美宜灣部落及北部阿美吉安的里漏部落為田野地點。阿美族男女皆可當 *cikawasay* (巫師)，現今以女性居多。巫師的工作除了治病，還主導重要的部落公共祭儀，如祖靈祭(*talatuas*)、宴神祭(*milecuk*)；各家的穀倉祭(*mianan*)、播種祭(*mitiway*)、喪禮(*mapatay*)及新居落成禮等活動。首篇「國家與異族觀：論 1930 年代宜灣阿美族巫師的錢幣治病儀式」一文，黃宣衛從日本殖民的歷史情境切入，探討 1930 年代出現 60 年代以後沒落，在長濱至成功一帶特定區域的 *misapayciay* 阿美族巫師流派。此新流派因治病儀式中使用日本錢幣(*payci*)而得名。在其創新的治病過程中，巫師會用嘴吸吮病人認為最痛苦的地方，而吸出日本錢幣。為了理解 *misapayciay* 出現的意義，作者從日本國家勢力進入當地而引起的劇烈變遷，如水稻的改種、天照大神的崇拜及貨幣市

場的引入等，解析此流派如何在面對和因應此變遷的脈絡下產生，以及錢幣的象徵意涵。宜灣的例子與北美原住民(T. Csordas)或南美哥倫比亞、玻利維亞、智利及阿根廷原住民社會中，外來殖民統治與當地巫師信仰之間有強烈的對立，疾病常被歸因於外來者帶入，而在巫師治病儀式中錢幣象徵侵入者被比喻成魔鬼的情況(Taussig 1980, 1987; Bacigalupo 1995)相當不同，作者認為海岸阿美變遷中的巫師信仰，對殖民者並沒有強烈的對立與排斥意識，錢幣被歸於「善」的類別。

另一篇關於阿美巫師的文章是巴奈·母路的「阿美族巫師(*sikawasay*)的 *milasung* (窺探祭)儀式展演」。巴奈是里漏鄰近部落的族人，長期參與巫師活動及進行儀式歌舞資料的採集與整理。此文如同前面胡台麗及林二郎的文章，都著重於單一深入的儀式文本的分析。北部阿美 Lidaw (里漏)部落是現存巫師祭儀最活躍的區域，其盛大的祖靈祭(*talatuas*)為集體性兩年一次最重要的祭典，由巫師(*sikawasay*)² 主導。而本文分析的 *milasung* (窺探祭)在次序結構上相當特殊，是巫師們為了次日祖靈祭能順利進行而做的儀式。*milasung* 中巫師們所探訪的 *kawas* (靈)都屬於非祖靈的類別，也不會在其他儀式中出現，如 Cimangalay (色狼之神)、Miciyakay (西瓜之神)、Taracay (大葉欖樹之神)及 Malalebuay (相撲之神)等。作者藉由 *mararum* (憐憫、感動、欣慰或同理心)的概念，分析巫師們如何在儀式中面對這些非祖靈，引起戲劇性起伏的互動情緒展演。

接續的兩篇文章，探討泰雅族、太魯閣族(2004年才脫離泰雅族被認定為獨立的族群)，和與泰雅為鄰的賽夏族的巫師與儀式現象。王梅霞「從治病儀式看泰雅族與太魯閣族的情緒展演」一文，也以情緒展演為分析主軸。她主要比較苗栗泰雅族麻必浩部落與花蓮太魯閣族崇德兩部落，在不同的歷史脈絡下，如何在巫師治病儀式展演中強調

² 北部阿美慣用 *sikawasay*，中部及南部阿美使用 *cikawasay*。

lyutux/utux (泛稱神、祖先、鬼)觀念的不同面向，而表現出不同形態的社會生活。泰雅和太魯閣的巫師大多為女性，其主要的工作在治病，包括被巫婆(*mahuni*)行黑巫術導致的疾病，也會招魂和尋找失物。巫師在治病儀式中有非常豐富的情緒展演——勸說(*rngawn*)、同情(*zmalu*)或征戰(*mekegan*)。作者認為泰雅族麻必浩部落日據時未受遷村政策影響，整合性相當高。巫師在治病儀式中以自己的「心」(*inlungan*)來理解 *lyutux* 的「心」，透過優美、委婉的祭語或唱詞，勸說和撫慰 *lyutux* 以博取同情，求其能釋放怨氣放回靈魂，而與之維持和諧的關係。太魯閣則因受日本殖民政府強迫遷村的政治力影響，部落內部衝突對立高，非常強調個人能力的表現，巫師得透過自己的力量與靈力，以嚴厲責罵的語詞與 *utux* 征戰，呈現出人與 *utux* 爭鬥的矛盾關係。

本身為泰雅族人的雅衛依·撒韻是「賽夏「巫」之新面貌初探——五福宮的例子」(雅衛依·撒韻)一文的作者。他跳脫了賽夏傳統聚落領域，而以苗栗縣頭份鎮一座由賽夏人設立、結合了賽夏與漢人神靈信仰元素的廟宇「賽夏五福龍神宮」為主要研究對象。這座廟宇中供奉的主神為「天王龍神」，賽夏名為 *baki'*³ Soro:。在賽夏傳說中 Soro: 為似蛇但有四隻腳的靈物，經過水溺和火燒，剩下骨灰，被包好放在籠內，原由居住五峰鄉山區的夏姓(Hayawan)奉祀行祭，有祈晴的效能。1990 年左右，因 Soro: 要出關救世，經過竹占，Soro: 便由從五峰夏家轉至移居頭份的夏家後裔。承接者先在家中設神壇「五福龍賽堂」奉祀，再擴建為「賽夏五福龍神宮」，Soro: 也變成 *baki' Soro:*，會尋找乩童／巫者附身，傳達旨意。賽夏傳統施行水占的巫師(男性或女性)和後來執行傳入的泰雅竹占術的巫師(女性居多)都沒有被「神靈附身」的現象。新興的「賽夏五福龍神宮」中的巫師無分男女(包括「師

³ *baki'* 為男性祖輩的尊稱。

父」和「金童玉女」等），如同漢人廟宇神壇的乩童，經常為 *baki' Solo* 等賽夏及漢人神明所附身。但到了後期，「師父」可不必經由附身失神，而直接通靈，又似回覆到賽夏傳統儀式例如矮人祭中男性主祭（亦視為巫師之一類型）直接與神靈「疊影」相通的情狀（胡台麗 1995）。作者認為五福宮的賽夏「新巫」與儀式現象係將漢人民間信仰內化至以賽夏為主體的脈絡，是為傳統賽夏信仰的復興和存續。

最後，邵族與噶瑪蘭族巫師的兩篇文章所分析的社會脈絡與問題意識相當雷同，其部落中與巫師相關的祭儀晚近也都有復振的現象，並且成為整個族群爭取國家認定原住民身份的政治活化（empowerment）手段。滿田彌生的「先生媽、文本與儀式展演：當代邵族的生存策略」一文，分析邵族的公媽籃祖靈信仰以及祭拜公媽籃儀式的執行者先生媽（女性巫師）。作者認為今能講邵語的族人不多，先生媽在祖靈祭中透過儀式實踐及邵語的祭詞，展演這種被定義的「傳統文化」，以強調邵族「存在」的真實性，在此當代國家的情境下，提升了巫師的地位與重要性。作者還分析現代先生媽成巫的條件，並非透過病痛或祖靈託夢這種神揀選或世襲的方式，而是由人選出來的：此人必須當過 *pariqaz*（過年祭儀的主祭／爐主）、需還祖靈願、具夫妻健在、人品端正等條件。相較於其他族巫師的特性，先生媽並沒有入神或被祖靈附身的技術，她們主持整族性的儀式，各家的重大事情（如婚喪、蓋房子、買車等）。跟其他原住民相當不同的是，1950 年代之後邵族巫師已經不再從事招魂及治病的工作。

劉璧榛「從 *kisaiz* 成巫治病儀式到當代劇場展演：噶瑪蘭人的女性巫師權力與族群性協商」一章中，歷時性的分析十七世紀至今噶瑪蘭人的 *kisaiz*（成巫儀式）的變化，探討在不同的社會情境脈絡中，*kisaiz* 如何從一種族人與神靈生命交換的象徵管道，逐漸走向當代族群認同展演的轉變過程。過去的 *kisaiz* 中，女巫師群表演被 *saray*（神靈線）穿透而「死亡」，象徵靈魂離開身體，並到屋頂上歌舞和祭獻米

食給神靈等，公開地展示新巫被女神治癒的同時，也安置了族人與大自然稻作生態、超自然和鄰近族群間的關係，並進行宇宙觀與社會關係的再生產。新巫在此一儀式過程中，也同時進行以家為單位的稻米生產消費與象徵分配，轉換米食或獵物等物質為一種聲譽(*prestige*)和責任，相對地新巫則被賦予社會性新生(*rebirth*)的地位，具有治病的力量、死亡管理權與儀式操作的象徵權力等。最後的 *kisaiz* 到 1956 年左右不再被舉行，到 1987 年解嚴前後特殊的政治情境中，才又被新社部落族人族群化、去宗教化、去儀式化、去禁忌化後，以現代劇場的展演形式復出。在面對外在環境變遷下，*kisaiz* 儀式不但衍生出新創的文本，也被噶瑪蘭人賦予當代政治與認同展演的新意義，作為與轉變中的當代國家進行動態協商的工具，藉此確立其「原住民」文化公民的新身份。

*

*

*

本書集結的文章雖然沒有涵蓋所有台灣原住民族的巫師與儀式，但從十一篇根據實證的田野調查所採集的豐富民族誌資料與分析文字中，可以歸納幾點台灣原住民巫師與儀式展演的特性與發展趨向。

首先，在巫師的角色與定義方面，我們發現各族巫師執行傳統儀式的範疇雖不相同，但都包括與神靈界溝通，以發揮治病的功能。不過，有些族(像排灣、卑南、阿美、邵、噶瑪蘭)的巫師工作範圍比較大，除了施行治病和其他個人儀式之外，還在部落層級的儀式中扮演主導性或輔助性的角色；有些族(例如泰雅、太魯閣)巫師的職權範圍較小，以醫病、招魂為主。此外，台灣原住民各族成巫的條件不同，「入神」亦非普遍的徵兆。本書多篇文章都特別談到巫師進行儀式時是否有入神或被附身的現象：「入神」唱經對排灣巫師非常重要、卑南只有南王部落的小部分儀式有入神情況、賽夏的新型巫師有明顯的入神現象，其他族群的巫師並沒有這種特殊技術或狀況，阿美跟噶瑪蘭巫師則是另一種進入神界旅行的方式。除了從入神特質切入探討巫師特

性之外，本書作者還有從成巫過程、巫師所主持儀式的差異或與常人的日常區隔、性別配置、權力形式與現代社會角色等，再思考巫師的定義(邱新雲、陳文德、劉璧榛)。巫師可以是傳承當地文化與儀式的人神溝通者，也可以是結合「傳統」與「外來」信仰的媒介者，因而同時具有傳統巫師與外來宗教儀式專家兩種身份(賽夏、卑南建和及噶瑪蘭的例子)；或者是從人與神靈的中介溝通者，轉變成當代族群追求國家認同的媒介者(邵族與噶瑪蘭族的例子)，總的來說亦即處理族人接觸各種新的社會情境而產生的問題。台灣原住民巫師系統大都可接納外來者，包含其他部落或村落的巫師，或異族殖民者的宗教信仰，進而帶入或創造整合成新的知識系統，以居住空間重新再整合，這正是巫師信仰仍有活力的泉源。

其次，當我們將台灣原住民巫師與儀式展演置於特殊地區的歷史與政經環境中來審視，會發現巫師傳統存續的狀況有別，吸納外來元素的程度也不一致。在巫師人數、角色地位及主持的相關儀式方面，某些族群聚落(例如排灣古樓、卑南大八六九、阿美東昌)的傳統質素留存得較多，但在另一些族群聚落(例如排灣土坂、邵族日月潭及噶瑪蘭新社)，其消失與創新的速度則相當驚人，並且有跨族群及區域進行儀式交融的現象。例如：卑南建和的巫師同時擁有原住民傳統巫師與漢人乩童的身份；賽夏的新型巫師經常會被賽夏神靈 *baki' Soro* 及漢人的神明附身；噶瑪蘭的某些巫師兼具阿美巫師身份，可為不同的族人進行儀式等。變遷成為很重要的研究議題，特別是探討日本殖民或外來文化對巫師信仰改變的影響等(陳文德、黃宣衛、楊江瑛、雅衛依·撒韻)，及晚近台灣政治解嚴民主化過程中，巫師儀式展演轉變成強調族群認同，並以傳統文化復振的形式出現(滿田彌生、劉璧榛)。

再者，本書中提及的巫師儀式展演包含了不同的面向與內涵。因儀式中巫師會借助特殊場景、道具、祭品、歌唱、聲音、行為與動作

等方式來模擬神靈或展現與神靈的關係，具備西方戲劇中最重要的元素：角色扮演與日常生活有所區隔的舞台真實，因而可視為是一種展演(performance)(Haeberlin 1918; Métraux 1955; Eliade 1968)。或是巫師將神話傳說的口述文本活化，透過戲劇的方式公開演出；且在儀式中有固定的架構與表演者，以及 Goffman (1959) 所強調的「戲班」(team)和觀眾，相當合乎展演的分析概念。本書胡台麗、林二郎及巴奈三篇文章，涵括複雜的祭祖、除喪及祭非祖靈儀式之唱經、祭語與禱詞，使讀者更能深入儀式展演的文本內容與意義分析。黃宣衛及王梅霞探討巫師的治病儀式展演，邱新雲跟劉璧榛則從成巫儀式切入。劉璧榛的文章更觸及儀式展演的兩個層面：將真實生活中的巫師儀式擴展到舞台化的儀式表演，敘述 *kisaiz* 成巫儀式在 1956 年左右消失後，於 1980 年代搬上現代戲劇展演舞台，以凸顯族群特色，在族群內部整合與復名運動中扮演要角。從單一儀式文本或是比較的本展演，本書多位作者發展出儀式情緒展演的另一分析面向。胡台麗談到排灣族人對神靈祖先的哀思，王梅霞分析泰雅及太魯閣人對 *lyutux/utux* (泛稱神、祖先、鬼)的勸說、同情或征戰，巴奈·母路的 *mararum* (憐憫、感動、欣慰或同理心)，劉璧榛敘述成巫儀式中展現出人們對死亡、病痛的恐懼情緒及面對未來的焦慮不安等。

另外，無論是雙系、母系或父系為中心的社會，如卑南、排灣、阿美、噶瑪蘭及邵的巫師，都呈現如東亞及東南亞社會中女性巫師普及的現象，甚至女巫師形成世界罕見集團運作的形式，共同主持公共祭儀。而這些儀式多半是跟小米或稻作相關的歲時祭儀或是與祖靈祭拜連結在一起，而不是跟狩獵及動物關連(排灣族除外)，展現出巫師權力或力量跟生產或分配之間的密切關連性。台灣原住民諸族女巫師居多的現象可在作泛文化比較時進行理論上探討。

多篇文章中還顯示「線」和「路」是巫師儀式展演中的重要概念。例如卑南成巫前，新巫會夢見巫師的祖先，*TaLi* (線)引伸為銜接及繼

承；阿美族的 *calay* 有神靈祖先引導給「路」的意涵；噶瑪蘭成巫儀式中的 *saray*，讓人昏倒(死亡)，使族人謙卑屈服；排灣則有具體可見的麻線和以經語為「路」，讓巫師間與神靈得以在同一條路上交會。卑南的苧繩不斷出現在巫師祭儀中以連接兩個不同的世界。這普遍存在的「線」與「路」象徵，值得我們未來作更進一步的深入探索。

本書還有一個特色，就是在 11 位撰文者中原住民研究者佔了 4 位。除雅衛依·撒韻以泰雅族身份研究賽夏族外，邱新雲(排灣族)、林二郎(卑南族)和巴奈·母路(阿美族)都是研究自己族群甚至自身聚落的巫師與儀式展演。他們的研究顯現很強的文化使命感，記錄巫師儀式程序與文本，不僅是爲了保存，還致力於巫師儀式的傳承與實踐。無論是原住民或非原住民研究者在此議題的研究上都付出了許多心力。我們希望這本書的出版能刺激更多人投入巫師與儀式研究，在這個領域澆灌出一片綠地。



圖 0-1 本書調查之原住民部落分布圖

參考書目

小島由道等

1915-20 番族慣習調查報告書(八冊)。台北：臨時台灣舊慣調查會。

王嵩山

1990 宗教、醫療與社會文化本質：以阿里山鄒族為例。自然科學博物館學報 2:291-319。

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：財團法人原住民音樂文教基金會。

丘其謙

1964 布農族卡社群的巫術。中研院民族所集刊 17:73-94。

1968 布農族郡社群的巫術。中研院民族所集刊 26:41-66。

末成道男

1970 「台灣プユマ族の親族組織の志向性——R村における年越儀禮とカロマン祭祀を中心として」, 民族學研究 35:87-123

1983 台灣卑南族(Puyuma)治療儀禮所顯現之意向性：從檳榔到線香，劉靜枝譯。台北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

李卉

1958 屏東縣來義村巫術資料。中研院民族所集刊 6:107-129。

佐山融吉

1913-21 番族調查報告書(八冊)。台北：臨時台灣舊慣調查會。

吳燕和

1965 排灣族東排灣群的巫醫與巫術。中研院民族所集刊 20:105-153。

林二郎(巴代)

2005 以大巴六九部落的實踐經驗芻建卑南族巫術的理論。國立台南大學台灣文化研究所碩士論文。

2007 卑南族大巴六九部落喪葬後的禳祓除崇巫儀(gilabus)。中央研究院民族學研究所「第九屆原住民研究訪問者」研究獎助成果報告。台北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

2009 Daramaw: 卑南族大巴六九部落的巫覡文化。台北：耶魯國際文化。

洪秀桂

1976 南王卑南族女巫師。國立台灣大學考古人類學刊 39/40:28-57。

胡台麗

1995 賽夏矮人祭歌舞祭儀的「疊影」現象。中研院民族所集刊 79:1-61。

1999 儀式與影像研究的新面向：排灣古樓祭儀活化文本的啓示。中央研究院民族學研究所集刊 86:1-28。

胡國楨、丁立偉、詹嫦慧 編

2008 原住民巫術與基督宗教。台北：光啓文化。

原英子

1997 台湾アミ族呪医シカワサイ儀礼の構成。台湾原住民研究 2:61-09。

2005 台灣阿美族的宗教世界，黃宣衛主編；黃淑芬、江惠英、林青妹編譯。台北：中央研究院民族學研究所。

唐美君

1957 阿美族里漏社的巫師制度。台灣研究 2:33-46。

徐韶仁

1987 利稻村布農族的儀武生活：治療儀禮之研究。文化大學民族與華僑研究所碩士論文。

陳水潭

1963 南勢阿美的巫。邊政學報 1(2):40-42。

許功明、柯惠譯

1993 排灣族古樓村的祭儀與文化。台北縣：稻香出版社。

清水純

1992[1986] 噶瑪蘭人——變化中的一群人，余萬居譯。台北：中央研究院民族學研究所。（未出版譯稿）

2005 噶瑪蘭人的治病儀式以及傳統神職者，鄭家瑜譯。臺灣史料研究 25:170-184。

劉璧榛

2008 認同、性別與聚落——噶瑪蘭人變遷中的儀式研究。南投：國史館台灣文獻館；台北：行政院原住民族委員會。

Atkinson, Jane Monnig

1989 The Art and Politics of Wana Shamanism. Berkeley, California: University of California Press.

1992 Shamanism Today. Annual Review of Anthropology 21:307-30.

- Bacigalupo, Ana Mariella
1995 Renouncing Shamanistic Practice: The Conflict of Individual and Culture Experienced by a Mapuche Machi. *Anthropology of Consciousness* 6(3):1-16.
- Bulgakova, Tatiana
2008 Revival of Christianity and Shamanism among the Indigenous Peoples of Siberia. In *Shamanism and Christianity: Religious Encounters among Indigenous Peoples of East Asia*. Olivier Lardinois and Benoit Vermander, eds. Pp.145-162. Taipei: Taipei Ricci Institute.
- Cauquelin, Josiane
2008 Ritual Texts of the Last Traditional Practitioners of Nanwang Puyuma. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.
- Csordas, Thomas J.
1999 Ritual Healing and The Politics of Identity in Contemporary Navajo Society. *American Ethnologist* 26(1):3-23
- DuBois, Thomas A.
2009 Introduction to Shamanism. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea
1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. N. Y.: Pantheon Books.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. N.Y.: Doubleday.
- Graham, Penelope
1987 *Shamanism: An Analysis of the Ethnographic Literature*. An Occasional Paper of the Research School of Pacific Studies. Canberra: Australian National University.
- Haeberlin, Herman K.
1918 Sbetetda'q, a Shamanistic Performance of the Coast Salish. *American Anthropologist* 20(3):249-257.
- Hamayon, Roberte N.
1990 *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*.

- Nanterre: Société d'Ethnologie.
- 1994 Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counterpower in Society. *In* Shamanism, History, and the State. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, eds. Pp.76–89. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hoppál, Mihály ed.
- 1987 Shamanism in Eurasia. Gottingen: Edition Herodot.
- Kehoe, Alice Beck
- 2000 Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Kendall, Laurel
- 1988 Life and Hard Times of a Korean Shaman. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Laderman, C.
- 1991 Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanic Performances. Berkeley: University of California Press.
- Lademan, C. and M. Roseman eds.
- 1996 The Performance of Healing. New York: Routledge.
- Lewis, I. M.
- 1981 What is a Shaman? *Folk* 23:25–35.
- MacDonald, Mary
- 2002 The Study of Shamanism: Local and Universal Dimensions. *Journal of Ritual Studies* 16(2):88–107.
- Métraux, Alfred
- 1955 Dramatic Elements in Ritual Possession. *Diogenes* 11:18–36.
- Peters, L. G. and Price-Williams, D.
- 1980 Towards an Experiential Analysis of Shamanism. *American Ethnologist* 7:398–418.
- Raymond Firth 1967
- 1967 Tikopia ritual and belief. Boston: Beacon Press.
- Sather, Clifford
- 2001 Seeds of Play, Words of Power: an Ethnographic Study of Iban Shamanic Chants. Kuching, Sarawak: Tun Jugah Foundation in coopera-

tion with the Borneo Research Council, Inc.

Taussig, Michael

1980 *Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Vitebsky, Piers

2001 *Shamanism*. Norman: University of Oklahoma Press.

Wallis, Robert J.

2003 *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge.

Walraven, B. C. A.

1983 Korean Shamanism (review article). *Numen* 30(2):240–64.

Whitehead, Neil and Robin Wright eds.

2004 *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, NC and London: Duke University Press.

Winkelman, Michael

2002 Shamanic Universals and Evolutionary Psychology. *Journal of Ritual Studies* 16(2):63–76.

Znamenski, Andrei A. ed.

2004 *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. London and New York: Routledge Curzon.