

# 神話、夢、生命史與儀式

## ——噶瑪蘭人的治病展演<sup>1</sup>

劉璧榛

### 一、前言

爲什麼要分析噶瑪蘭人的傳統治病？將之視爲一種展演（performance）——像是戲劇的演出——來分析（Schechner 1988, 2002），並且透過神話、夢、生命史與儀式考察。在工業化、全球化及生物醫學主宰的現代情境中，原住民傳統醫療並沒有完全消失，反而在加速現代化過程中，於許多族群與社區內，透過不同形式與內涵之儀式展演，繼續展現活力，或甚至興起久未現世的風潮。今日即使是偏遠的部落，電視媒體、資訊網絡與全球運輸也逐漸發達，使得個人及群體的生活產生許多變化，地方社會的構成也不再是彼此相互區隔，使我們必須重新思考對原住民社會的觀察與書寫。既有的分析社會理論是否仍適用？如結構人類學相當注重神話、口述史、儀式與社會組織之間的關連性研究（Lévi-Strauss, 1973：140）。Victor Turner（1990：8）指出非工業社會中的儀式，如同工業及前電子社會中的戲劇，兩者都捲入闕限的事件與過程，這些事件與過程對社會的批評占有相當重要的角色。意即儀式

---

<sup>1</sup> 本文中所使用田野民族誌資料，受益於國科會「文化及心理療癒的本土生成：倫理照顧的種種技藝之研究——噶瑪蘭族與阿美族巫師治病過程的再現研究：性別、歷史記憶與聚落空間」之研究計畫補助（NSC 97-2410-H-001-084-MY3），在此致謝。另外，也要特別感謝邱水金老師的邀請與李壬癸、阮昌銳前輩的修改意見。還有楊惠婷、謝依萍與沈寶莉協助收集與整理相關研究資料。

與戲劇都是社會衝突中重要的自我反思（self-reflexivity）機制，因此他致力於儀式研究，並嘗試尋找神話、儀式與現代戲劇之間的共通性。在人類學研究中，神話、夢、生命史與儀式已發展成各自獨立的研究範疇，或是如 Lévi-Strauss 與 Turner 曾探討過神話與儀式之間的關連性，但很少人注意到神話、儀式與較個人化形式存在的夢及生命史之間的關係。這些不同的表達形式在現代脈絡中形成綿密的資訊交雜網絡，卻是今日形成地方感或是地方性重要的機制。

在臺灣原住民噶瑪蘭人的世界中，人作為社會主體的再建構過程是透過個人的身體，一種在時間點上持續性的一段時間，含糊的「痛」或「不適」、「不對勁」、「不安」的種種感覺或情緒，也就是個體自覺身體或生活出現危機警訊 *taRaw*（body-crisis/life-crisis），或者是一種處於衝突狀態，覺得要改變或抗議，希望揮別／衝撞某種現狀。因此一個人因為會不斷地 *taRaw*（病痛）所以存在與改變，並透過療癒的過程重建或修補社會關係。易言之，這個存在的主體（再）建構的過程（subjectivization）是藉由「生病」，將個人私密的身體與過去在村落發生過的歷史事件、身處的劇烈政經社會變化，及現在的生活地理空間連結在一起。

從生病（*taRaw*）到治病（*paspi*）<sup>2</sup>這整個過程，是噶瑪蘭人神話、夢、生命史與儀式中重要的再現主題，人們運用這些特殊語言描述「病」（*taRaw*），進而賦予其社會意義並將之重新組織起來。因此，我們可以將這些有意識及後遺性描述的相互文本（intertextuality）連結起來做進一步的分析，藉此理解人們多元、交錯複雜的訊息與行動，以洞悉現代噶瑪蘭社會的形成與社會關係如何再生產與延續。

不同於現代社會中，「病」是一個較個人化與家庭性的私領域與議題，

<sup>2</sup> *paspi* 為治病或是診病儀式的通稱，視不同的病因會使用不同的治病方式，如用香蕉葉或是米、蘆葦或是煙等。如果病因是由亡魂所引起，就必須另外再擇期朝亡魂居住的方向舉行如 *mRabus* 的儀式（清水純，1992、1998、2005；劉璧榛，2008），好將布、錢幣、火柴、香煙或是酒、檳榔和豬肉送給亡者（視亡者的性質與要求）。

噶瑪蘭人透過神話的口述文本，傳述對生病議題的看法，將之公眾化、問題化、神秘化與神聖化。相對於神話具集體的特性，如談到共同祖先、整個人類的疾病起源等，夢（*Raputuy*）的敘述則以較個人化的形式展現，環繞著個體為中心。噶瑪蘭人作惡夢或夢見過世的人，會引起心裡不安，因而在行為模式上，一般人會尋找 *mtiu* 巫師進行 *paspi* 儀式診斷。夢（*Raputuy*）被重述的內容，變成是可能的病因或是傳達訊息的媒介，被噶瑪蘭人視為一種直接透露「祖先話語」的符碼。這種話語被認為具有意向性，需透過專家詮釋與導引，接續個體會再有一連串的對應行動，即舉行不同的治病儀式。另外，有作特殊類型的夢，如夢見女祖先或是過世的 *mtiu* 巫師，則被歸類成與生「不會好的病」同類，視為成巫的召喚（劉璧榛，2008：72）。夢如同身體病痛被特殊範疇化，成爲一種社會性篩選的機制，將人區分爲一般人與 *mtiu* 巫師，而給予兩者不同的社會位置。一般人仰賴 *mtiu* 與神靈溝通及詮釋祖先話語，因此也決定了兩種不同身分間的宇宙與政治階序。

成巫特殊的夢與生命敘事中「久病不癒」到成巫，這整個奇蹟式的病癒過程，雖然相當個人化，但被部落族人當成現代神話故事，成爲日常生活中人們津津樂道的公眾話題。然而要成爲正式的 *mtiu* 巫師，其家人必須在秋天稻穀收割後，用新的收成舉行 *kisaiz* 儀式。在 *kisaiz* 成巫儀式中，新巫得按照神話爲劇本作戲劇性的「療程」演出，並且模仿女神歌舞，將神話中女神如何治病的口述文本，透過戲劇的方式公諸於世（*public display*）。這裡儀式成爲一種演出行動，透過集體動員將象徵實踐的過程。如果當年沒有新人成巫，巫師們仍會共同舉行不上屋頂歌舞的另外一套 *pakrabi* 儀式。然而，這齣戲碼並非是一種任意的自由創作，而是有其固定的架構、不可變更的唱詞與次序，形成 Kuiper（1990）所言具有權威性的類型（*authoritative style*）。*mtiu* 是儀式中固定的表演者，藉由演出她將成爲神唯一合法的代理人，在儀式中合法化巫師特殊的權威與地位。儀式展演背後還有 Erving Goffman（1959）所強調的「戲班」（*team/staff*）和參與觀眾，形成綿密交織的人際支撐網絡。

本文將運用表演理論（Goffman, 1959; Austin, 1975; Schechner and

Schuman, 1976; Schechner, 1988, 2002; Turner, 1974, 1988, 1989) 與論述分析 (Foucault, 1969), 將神話、夢、生命史與儀式當成一個分析的範疇, 分析四者之間所產生關於病的不同相互文本, 如何彼此關連形成網絡般的話語形構 (discursive formation)? 這些相互文本中如何在變遷中, 不斷地重新定義生病與治病? 這些文本與權力生產及社會脈絡之間的關係又如何? 人類學研究中自 Lévi-Strauss 以來 (1958), 巫師治病的療效一直是相當被關注的問題 (Atkinson 1987), 延續這個問題意識, 本文也將進一步分析這些相互文本形成的話語形構, 如何出現在巫師治病儀式的展演行動中, 產生治病的效果。

## 二、Kavalan (噶瑪蘭人) 與田野地花蓮新社部落

“Kavalan” (噶瑪蘭)<sup>3</sup>一詞, 原意為噶瑪蘭人的祖先登陸臺灣之地名, 或者意指「居住在平原的人」, 以作為跟原先居住於宜蘭平原的 Pusoram, 後來戰敗遷入山中的另一個群體區辨 (伊能嘉矩, 1996 [1896-1899]: 200)。根據盛清沂 (1963: 117-138)、劉益昌 (1993、1995: 51) 及劉益昌與詹素娟 (1997: 34) 在宜蘭六十多個遺址挖掘的考古資料推測, 到了 1,000—800 年前左右, 一群屬十三行文化普洛灣類型的人, 開始進入蘭陽平原; 接著與此類型有不連續性發展的十三行文化舊社類型, 也在 600 年前左右出現, 這兩類型的遺址可能是噶瑪蘭族祖先所留下的文化遺跡。陳有貝 (2005a、2005b) 將淇武蘭上文化層遺址出土的棺版木雕、瑪瑙珠、金鯉魚及陶器與文獻記載比對, 推論此遺址是噶瑪蘭人淇武蘭舊社的遺留; 其下文化層距今約有 1,300 年, 與上層可能同屬一文化傳統。

另馬淵東一 (1931、1935 [2011]、1954) 及史學家詹素娟 (1998: 74), 依據噶瑪蘭人的 Sanasai 傳說<sup>4</sup>推算, 噶瑪蘭人的祖先進入宜蘭平原也約有 1

<sup>3</sup> 或是記音成 Kuvarawan。

<sup>4</sup> 馬淵東一, 1931、1935 (2011)、1954; 速水家彥, 1993 (1931); 移川子之藏, 1936; 幣原坦, 1954 等, 曾在宜蘭、花蓮加禮宛及新社採集到類似的口語傳說, 提

千年。語言學家李壬癸 (Li, 2004: 364) 進一步從共同的音變研究 (j 跟 n 合併)，論證馬淵東一所收集到有共同 Sinasay 口語傳說的群體 (巴賽、噶瑪蘭及阿美族) 還另與西拉雅有共同的祖先。不管現今考古學家從遺址挖掘的資料、人類學家與歷史學家從口語傳說或是語言學家從語音變化，都嘗試由文化或語言的類緣性、傳承性解開噶瑪蘭人祖先活動之謎。

然而黃應貴曾質疑這種文化與族群之間的關聯性：「從《高砂族系統所屬の研究》所建構的有關臺灣南島民族的系統知識以來，包括戰後至今的許多研究中，都假定了文化與族群是個界線清楚而延續不斷的存在客體。」陳有貝 (2005b) 也提出以考古資料進行族群研究的難題，因為族群與地域之間是一種動態關係，且族群之間固有互動關係，文化類型或文化圈難以說明各種動態過程。如同兩位學者提出的質疑，這些曾定居於宜蘭平原的人，被考古學家、歷史學家或人類學家因居住地緣關係，指稱為 Kavalan (噶瑪蘭人) 或 Kalewan (加禮宛人)，並不一定因類似的傳說或彼此相關連的文化組成「我群」，而與「他群」有明顯的族群界線。易言之，並非所有被這個研究的「他者」所指稱的噶瑪蘭人，就是彼此效忠或依賴的一個共同體，他們並沒有如今日所言主觀的族群意識 (ethnicity)。潘英海 (2001: 213) 提出地域性蘊含強烈的「社」，才是早期人群區隔劃分有意義的基本實體。另如同詹素娟 (1998) 所採用的「村落」一詞，範圍可廣義地涵蓋到康培德 (1999) 研究荷據時期阿美族所使用的「地方」，此皆非今日常用的「族群」。

始於 18 世紀末由於漢人的進入，這群部落社會型態的人 (或多群人) 被迫遷移，或逐漸漢化。接著 1895 年起經歷 50 年日本人的統治殖民，其認同、語言與社會文化受到強大的挑戰，瀕臨消失。直到晚近 1987 年起，此群後裔人口較集中的花蓮縣豐濱鄉新社部落，開始自主性地動員發起正名運動，噶瑪蘭人的現代族群意識才逐漸興起、凝聚與擴散 (陳逸君, 2002; 劉璧榛, 2010a)。「噶瑪蘭」在臺灣政治民主化的過程中，逐漸成為散居花東海岸、

---

及噶瑪蘭人的祖先是從 Sanasai 島 (或作 Sinasay、Sanasay、Sunaseri、Sinasai……) 乘船漂流而來。

北部都會區（樹林、板橋、土城及桃園等地），各地族人有共識的自稱族名。2002年噶瑪蘭族始被政府認定為臺灣原住民族。今全族人口數約1,270人<sup>5</sup>，筆者主要的田野調查部落花蓮新社之人口，約占總人口數的1/3。

筆者此文民族誌分析資料的研究方法，主要是透過訪談的方式進行。針對部落巫師們個別提出有架構的問題，面訪時間於1993年至2009年之間。筆者將長期斷斷續續於花蓮新社，每次居住約1-2星期田野所累積的訪談資料，做進一步串聯及接續逐字稿謄錄後再補充訪談。此外，儀式部分的分析資料還包括1994-1995年、1998年與2000年4次在新社不同的*mtiu*家，參與觀察*pakrabi*巫師治病儀式的籌備與進行。儀式與非儀式期間的部落居住經驗，讓筆者能在更多的互動下，進入其社會關係網絡，觀察如網絡般的話語形構如何出現在社會各種活動、各個層面及社會機制中，以理解其特殊的社會生活與組織運作方式。

### 三、神話論述與社會組織方式的再生產

神話、夢、生命史與儀式中，對生病（*taRaw*）有特定的說法。這些論述規範了實踐，也規範了意義的產生，同時又是被知識與權力所規範而形成。論述並非是單一文本，而是以一連串的故事、想法、實踐與知識型態，提供新社部落裡的噶瑪蘭人認知世界的可能性條件。故事的述說成為規範了噶瑪蘭人談論認知事物的一組陳述，它不但建構了族人看世界的方式，還建構了人們瞭解知識的範疇。換句話說，這些關於*taRaw*的論述，規範了噶瑪蘭人的認知和思考，也決定了哪些是可以或不可以存在於人們的想像中，哪些行為是被允許，哪些是不應該出現等等。在此同時，相對地關於病與療癒的論述，也排除了其他種觀看及瞭解世界、知識、歷史事件、生存空間，甚至凝視自己私密身體的方式。

<sup>5</sup> 資料來源參見原民會100年度〈原住民人口按族別統計年報〉。

在噶瑪蘭人的起源神話中（講古）<sup>6</sup>怎麼論述生病與治病？筆者在田野期間訪談到許多不同版的講古細節與內容，其類似的說法為：從前有一位女神叫 Mutumazu，她到人間教導貧苦的男子 Siangaw 種稻，以解決飢荒問題，最後還與他生下一子。可是由於 Siangaw 懶惰不耕種，沒有餵米飯反而給小孩吃螃蟹，害小孩腸胃遭螃蟹剪破而死亡。女神極為憤怒之下棄之升天，因此疾病與死亡才來到人間<sup>7</sup>。對噶瑪蘭人而言，在此神話的再現（representation）中，塑造了疾病與死亡是人類男性祖先，因懶惰不耕種所造成的惡果，此特殊觀看與認知世界的觀點。整個社會強調女神稻米耕作的秩序，此秩序不僅是一種經濟生產秩序，還是一種與疾病、死亡相關的宇宙秩序。透過神話的述說，噶瑪蘭人將兩個不同範疇的秩序相互結合，解釋今日族人受到疾病與死亡威脅的原因。

病痛（*taRaw*）在神話的再現中，被定義為與過去的創始祖相關連，這種社會病理學與生物醫學認為的病理學不同，噶瑪蘭人將兩者刻意做區隔，因此有些 *taRaw* 被認為是生物醫療無法治癒，須以「傳統」的治病方式才能得到解決。1970 年代之後新社部落裡，有一半的人改信天主教與基督長老教派，這樣的論述除了與生物醫療做區分，又同時與不祭拜祖先的基督教信仰保持區隔，使今日部落裡三者仍多元平行共存。然而，日常生活中人們又要如何依「傳統」方式解決疾病與死亡的問題？

神話中的再現論述將治病的重責大任交託給神靈，雖然有些人不太記得女神的名字，不過都說到女神偶而會下凡回到人生活的世界察看，傳授 *kisaiz*（成巫儀式）的歌舞和一些必須遵守的禁忌（*prisin*）幫人們治病。如過世的 Api 巫師談到，公開舉行 *kisaiz* 的期間，巫師們要 *manmet*（齋戒），意即所有食物都不能放鹽巴，僅能喝洗米水，不能有性行為等。她解釋這種 *prisin*

<sup>6</sup> 筆者訪談時噶瑪蘭人用 *pa-kungko*，來表示人類學使用的「神話」一語。*kungko* 是臺語「講古」之意，*pa* 是噶瑪蘭語，使役動詞的詞頭。

<sup>7</sup> 較詳細的不同文本，請參閱清水純（1998）及劉璧榛（2008）。

是遵守祖先過去傳統的生活方式，為一種有意識地透過禁忌遵守的行動，造成與當下生活習慣做時間上（過去／現在）刻意的區隔。儀式期間等於在現實世界中表演再現神話時間裡的「古代生活」，並且透過這樣的展演以遵循及符合特殊的秩序（劉璧榛，2010b）。遵守禁忌形成的刻意演出，是一種精心策劃組織的重建行為，此即 Schechner（1988）所言「展演」概念的關鍵所在。

講古中談到女神基本上不會幫每個人治病，而是由代理人的方式進行。*mtiu* 巫師模仿 Mutumazu 在 *kisaiz* 中的歌舞，展示幫新巫（*mataRaw*）治病。女神並且一再叮嚀，此組織性的儀式活動結束後，如果還有病人，得舉行類似 *kisaiz* 的歌舞儀式 *pakrabi*。這些歌舞儀式必須代代相傳，絕不可終止。在這些自我闡述說明形式的講古中，噶瑪蘭人將神想像與定義成不僅教導人們種稻，還教導特殊的歌舞與必須遵守的禁忌，並且透過這些特殊知識與實際儀式行動來治病。這些知識就是一套特殊秩序的學習與遵守，此即噶瑪蘭社會組織的方式。透過神話的論述，從生病起源的解釋、病因的連結到治病的方法，噶瑪蘭人將生病這件事情與神靈、祖先信仰環環緊扣一起。從尋求治病到舉行 *kisaiz*/*pakrabi* 儀式變成是一種信仰的實踐，同時形成特殊的女性 *mtiu* 巫師團體組織，作為其傳統社會人群組織運作的方式之一。

#### 四、夢（*Raputuy*）：擬血親關係之建構及知識傳承的場域

在進入討論與夢（*Raputuy*）相關的病與治病文本之前，我們必須先瞭解夢的特性及其對噶瑪蘭人的特殊意義。夢，基本上是在人醒來之後才開始被敘述，因此是一種被組織起來的後遺性描述與重新建構的結果，同時被加工及對應到特定的文化符碼。如對噶瑪蘭人而言，夢是一種傳達來自另一個世界的訊息，每個人都可以在夢中獲得此訊息，並用之預測未來，作為行事的準則。但是，當夢所告知的結果不僅涉及個人時，就只有某些人才可以解釋夢，以裁示決定與接續的對應行動。如過去家中男女要舉行結婚前，由女方

提出跟男子共枕一夜，隔日醒來由父母裁定夢的結果，如果是良兆即可成婚。從前，獵首行動的前晚，也需由欲獵頭勇士進行夢占，然後第二天由頭目詳細解夢，如果對應是吉兆才能獵首，否則怕會遭遇不測。已過世的部落長老潘龍平曾進一步解釋，通常吉兆為夢見平常生活中好的事情，如太陽上升；惡兆就是夢見平常生活中不好的事情，如意外。

另外，有一種特定類型的夢，族人稱為「奇怪」的夢，被認為是神話中神靈意旨的召喚，以擔任詮釋夢與成為與神靈的溝通者。通常年輕女子晚上睡覺時，如果夢到另一個世界的人，如神靈、某位女祖先、已過世的 *mtiu* 巫師，或是常夢見像嬰孩的「小鬼」來騷擾等，這種夢被認定是一種成巫的召喚。筆者在多位巫師的訪談中，歸納出此類型夢的特性：一是從這種有固定類型的夢，我們不難理解必須成為巫師的夢，相較於一般人的夢，其實具有兩種特殊象徵意涵：一是能夠「看」到常人看不到的另一個世界，二則特別是具有瞭解或溝通以及預先看到的意思，而這兩項能力正是巫師被賦與的主要工作。

另外，第二個重點是這些被敘述的夢，通常有特定母子或母女關係的人，如起源始祖、嬰孩、死去的女性祖先、*mtiu* 巫師祖先等。透過夢的口述文本與詮釋，噶瑪蘭人把神話裡的女神與巫師之間的關係具體化，確切地說進一步擬血親化。這種特殊的直系血親想像親屬關係的建立，與西伯利亞森林裡的原住民 *Bouriate* 的 *shaman* 會夢到男女親熱，而巫師被認為是男性森林神靈之女的男性伴侶，必須在競爭關係中博取芳心，以建立婚姻關係（*Hamayon*, 1990），為兩種不同的類型，一種是血親、另一種是姻親關係，差異甚大。透過夢，噶瑪蘭社會中某些人，特別是這些具有相似的病痛或共享生病經驗的所有人之間（包括活人、死人及神靈），將透過這種超越時空共同「在一起」的「神秘參與」（*participation mystique*, *Lévy-Bruhl*, 1960 [1925]），而產生實際的社會性關係的連結，建立一種支撐的聯繫紐帶，意即建立虛擬血親的連結。此關係表示新巫或其他族人需要幫忙治病時，作為母親的另一個世界成員，就有義務幫忙，形成如同一血親家人的共同體。

同時，透過個人夢的確認詮釋，與神話的相互文本連結之下，也表示做特定夢的新病人獲取神話中神靈公開地應允，合法成爲神靈的代理人與傳人，開始可以在夢中，進一步學習與接觸治病相關的知識與語言，如禱詞、歌、舞等。然而這種學習並非是透過背誦歌詞、禱詞或是重複學習可獲得，因這些特殊的禱詞與歌謠，透過神話的論述被定義爲非人所創，爲神靈特有。所以學習巫師儀式語言，必須透過夢中一瞬間的閃現與瞭悟，這種特殊的方式。噶瑪蘭人巫師的夢具有學習的特性，在鄰居北部阿美族的 *sikawasay*，還有 Fox (1988) 在東印尼南島語族研究的例子中，也都有此共通特性。總之，夢除了是徵兆、建構社會關係的媒介，也被認爲是祖先重要治病知識與語言傳承的媒介。

## 五、生病敘事：從久病到被治癒與「看見」

新社部落年輕未婚女性的生病經驗，特別是成巫的病史，經常變成家喻戶曉的故事，而形成一個口述文本被加油添醋，在部落內不同的世代間流傳。近年來還搬上臺灣原住民文化園區「噶瑪蘭族屋頂上的祭司」中演出，甚至出現在公共電視及原民台的節目中<sup>8</sup>。如：Api (朱阿比)<sup>9</sup>的故事：她 10 歲那年，因爲一直頭痛 *taRaw* 未癒，其父揆至鄰近的豐濱看日本醫生，狀況還是沒起色，歸後其母尋求 *mtiu* 巫師做 *subli* (占卜)，診斷結果須舉行 *kisaiz* 成巫儀式，換言之必須經過女神治病才會痊癒。年紀較長的部落族人跟筆者敘述，在 Api 做完 *kisaiz* 之後，病果然就恢復，直到生小孩時她才又生病(流產)。

另一位現在部落裡最資深，也是區域間最有名的巫師 Ipay (潘烏吉)，

<sup>8</sup> 如公共電視 1995 年的後山平埔誌、2000 年「臺灣地平線系列」(東海岸的孤獨王國)、2001 年「世紀容顏」7(久遠的吟唱)、2009 年「鳥踏石仔的噶瑪蘭」及 2008 年原民台，原住民族語新聞部落「打魯岸單元」等。

<sup>9</sup> Api 是新社部落裡最資深的噶瑪蘭巫師，熟悉與主導 *pakrabi* 巫師治病祭儀，於 2008 年病逝。

是藉由北部阿美里漏的儀式成巫，因她能夠看到 *tazusa*（靈魂），也幫族人舉行噶瑪蘭人的治病儀式 *paspi*。她的故事也是眾所周知，並且成為文化演出與電視的舞台主角。她 10 多歲時生病，全身疼痛無法動彈，於是請其花蓮吉安鄉里漏部落的姑姑 *sikawasay* 巫師來診斷，舉行阿美族 *mipohpoh* 儀式<sup>10</sup>，結果解釋必須當 *sikawasay*「才能活命」。因此 *Ipay* 就跟其姑姑習巫。約 12 歲時，殺了頭大豬舉行 *pababuy*，巫師們跳舞時就用此活豬，將其腳綁住置於地上，然後 *Ipay* 用腳用力踩豬，豬發出唧唧巨聲。此後，*Ipay* 自述其眼睛逐漸稍微「看得到」*tazusa*（靈魂）。如前段所分析，即將成巫的人，被認為會在夢中「看見」另一個世界的人，而在個人生命史中敘述成巫過程時，能夠在成巫後做儀式時清醒的狀態下「看見」*tazusa*（靈魂），就成為巫師被要求的基本能力。這個「看見」的問題，也在其他巫師的生命敘事中不斷重複浮現。

1936 年出生的潘阿玉於 7、8 歲時，嚴重頭痛、眼睛失明。她的阿祖是 *mtiu* 巫師，於是自己用小竹棒中間放 *smakay*（圓珠子）幫孫女占卜。結果診斷阿玉如果看西醫眼睛會無法治癒，確認她必須做 *kisaiz* 眼疾才會馬上康復。阿玉邊回憶邊跟筆者敘述，當她成為 *mtiu* 巫師後眼睛就痊癒了！另外一位也是因眼盲的生病經驗而成巫的是 *Ipay* 的孫女。她 6 歲時因發燒過度併發眼盲，一直看西醫吃藥，視力仍無法復明。1995 年在朱阿比家舉行 *pakrabi* 時，*Ipay* 曾經帶她一起做儀式，之後族人說其情況較好轉，不過視力仍未恢復，不幸於前幾年過世。生命敘事中眼盲的生病經驗，被噶瑪蘭人將之與巫師因此能「看見」另一個世界的能力相連結。此種特殊想像的連結，在鄰近臺灣的日本北方也可找到雷同的例子。如當地的 *itako* 巫師必須是眼盲的女性，才能替其他家族擔任與其祖先溝通的工作（Knecht, 2003）。

當我轉述現在 60 歲左右、也是部落最年輕的 *mtiu* A<sup>11</sup> 的生病經驗訪談時，其他人爭先附和與補充，族人印象深刻，記憶似乎都比她本人還清楚。A 差不多 13 歲時長時間 *taRaw*（生病），腳腫無法走路，後來她父親四處打聽尋

<sup>10</sup> *pohpoh* 本意為撫摸，*mipohpoh* 乃藉由撫摸揮去致病之源以除病的儀式。

<sup>11</sup> 因報導人也信天主教，避免教友對她指責引起衝突，筆者以 A 表示。

醫，但女兒的病卻沒好轉。A 爸爸的親姐姐是 *mtiu* 巫師，最後請她來用香蕉葉問病因，結果被告知必須舉行神話中的 *kisaiz* 儀式。A 自述從應允要舉辦 *kisaiz* 之後，沒有吃藥病就「自然痊癒」。

進一步歸納這五個相當個人化、被回憶與重新組織過的生病經驗故事，可以發現其實不同口述文本之間，有很類似的經驗與固定的敘事結構（*narrative structure*）。如皆於年紀小時生一場 *taRaw* 「病」，這個病被論述成看醫生「無法痊癒」，接著都是透過家族內或部落內資深的 *mtiu* 巫師診病，斷定為必須實際付諸行動，舉行神話中的 *kisaiz* 儀式，病才會好轉。值得注意的是，生命敘事的傳述最後變成是 *kisaiz* 治病靈驗經驗的反覆論述，述說著與神話相同的女神透過儀式治病的主題，也出現在電視媒體中傳播，形成現代彼此關連的話語形構。相異於神話之處在於，這些生命史是個人的實踐經驗，把古時候神話裡的論述，活生生地帶入現代一般人的日常生活中，並且不斷重複上演。然而，除了以話語的論述形式外，*kisaiz/pakrabi* 儀式本身又如何像生命敘事中的陳述，「產生」治病的療效？

## 六、治病儀式：深層演出事件與行動意涵

*kisaiz/pakrabi* 巫師治病儀式的舉行，除了是巫師生命敘事中個人重要的回憶事件，同時也是部落共同的年度大事。如同 Turner（1974, 1990）發展的展演（*performance*）分析概念，我們可將噶瑪蘭人的治病儀式，視為一種演出的事件，其形式上有特定的時間、地點、演出人員、背後的劇組工作人員與台前觀看的觀眾等，這些西方戲劇演出中重要的元素。除此之外，儀式性的演出還牽涉綿密的象徵系統，為一種深層演出（*deep play*）（Geertz, 1973）與社會互動（*social interaction*）（Schechne and Schuman, 1976）。接下來我們將從儀式舉行的特定時空與禁忌的象徵意義，到儀式過程捲入的人員及祭歌的文本分析，從幕前到幕後較整體地來分析儀式中與病交雜的象徵系統。

*pakrabi* 儀式進行的時間，固定在每年 7 月第一期稻米收割後，在曬乾去殼有了新米可作為祭品的這個物質條件下才於 9 月舉行<sup>12</sup>。除了月份的時序，噶瑪蘭人還得選定在農曆月底，看不到月亮的特定日子舉行，以順著儀式的行動，延續過渡到新的月亮出現。此時間的選擇象徵著從舊到新的過渡意義，與從生病到除病、不好到健康，都具有同樣的過渡象徵類比連結。

儀式進行的地點以新巫家為中心，過去盛行時會接續到各巫師家舉辦，形成部落整體多點動態空間的情況。儀式過程中，巫師們的歌舞演出會在屋頂、廚房及庭院中進行。屋頂作為儀式演出空間，具有舞台的隔離與顯目效果之外，還具有人界與神界兩場域中間的交界象徵意涵，並且屋頂這個位於「上」的方向性，被認為較接近神靈的空間。主要台上的演員，以「病人」新巫為主角，不過環繞著新巫的資深巫師群才實際主導儀式的進行。儀式的演員必須僅守 *manmet* 的禁忌，所有巫師的身體、飲食與行為必須跟著進入族人所謂潔淨的狀態。新巫則必須遵守更嚴格與長達一個月的 *manmet*。這種潔淨是一種神靈的秩序與時空狀態，如果將人與神兩者該區隔的混淆，破壞秩序等於觸犯禁忌，身體也會隨著失序，造成 *taRaw* 生病。因此進入治病儀式狀態的演出，是一種秩序的遵守與控制。

儀式背後準備與籌劃的「劇組」人員，主要是新巫有義務幫忙的母方與父方親戚。此外，還有參與觀看儀式進行的觀眾，在速水家彥（1993〔1931〕：103—104）宜蘭的訪談中，參與治病儀式的觀眾，除了巫師聚落的族人外，還包括他社的代表。不過，今日僅剩部落內部的族人與巫師的親屬參與 *pakrabi* 儀式。觀眾的參與程度與物質上的給禮多寡，主要視其與新巫家長的親屬關係之遠近。通常近親會包紅包給新巫，當天還會提早到新巫家幫忙準備食物，並於晚餐留下來共食；另閒暇的時間會在一旁觀看巫師歌舞。晚餐

---

<sup>12</sup> 過去獵頭時期要在祭完異族頭靈之後才舉行，此象徵次序乃為了避免阻礙新的一年育苗與稻子的成長。

後，巫師會發送大塊的 *nuzun*（麻糬）<sup>13</sup>作為回禮。這整個為舉行儀式的動員、準備、觀看歌舞、共食到收送禮物的過程，形成了一個特殊的交換場域，場域內人跟人的情感產生凝聚，進而建立、更新或延續了社會關係。

接著，我們以 *pakrabi* 儀式這個特殊脈絡下的劇本，特別是歌詞作為文本分析的主軸，觀察前台進行的儀式如何透過歌謠製造特殊的時空展演效果，讓神靈進行替人治病。*kisaiz* 與 *pakrabi* 噶瑪蘭語原意就是特殊的歌舞，在筆者進行的訪談中，巫師常提到此歌謠使人與神靈相遇（*matapung*）。*kisaiz/pakrabi* 的歌舞正是在展演一個人神相遇的治病旅程，結構非常固定，分成 *mtiu tu binanung*（到屋頂上跳舞）、*qa-saray*（從神靈處拿「絲線」）、*paRte*（昏倒）<sup>14</sup>，及最後 *paqan tu patay*（祭巫師家祖靈）幾個階段（劉璧榛，2008）。具體而言，首先 *mtiu* 們上屋頂呼喚神靈，接著從神話中所述及的神靈處，取得一種隱形看不見的絲線（*saray*），此線在概念上代表通往神靈的路，資深的 *mtiu* 將 *saray* 穿入新巫身體，讓她開始不由自主地進入旅程。隨著歌的速度加快，*mtiu* 會手腳同步地走路<sup>15</sup>，表示逐漸接近「神的住處」，接著 *paRte*（昏倒），表示新巫已到達神處，最後給神靈祭品 *isi*（酒糟）與 *nuzun*（麻糬）。稍後，資深的巫師們會呼喊新巫的名字，同時敲打 *bRatel*（蘆竹葉）<sup>16</sup>模擬其腳步聲，召她回返人間。如果新巫能從象徵死亡的昏倒狀態醒來，即表示她病已痊癒，能與神靈溝通，被治病成功。

整個治病行程／旅程由 9 首歌組成，其歌詞文本的句型類似，固定由虛詞配上神名。不管 *mtiu* 實際儀式過程中進行到哪個階段，其歌詞都是非情境

<sup>13</sup> 用糯米製造，內未包餡也未添加鹽或糖，象徵過去祖先的傳統食物。經巫師儀式祭拜過的麻糬被認為會為來年帶來好運與豐收。

<sup>14</sup> 巫師儀式專用語，表示活人的靈魂已經旅行至另一個神或祖先的世界。昏倒的日常用語為：*rubingngaw*。

<sup>15</sup> 以與日常生活走路時手腳不同步做區隔，表示 *mtiu* 已在神域的狀態。

<sup>16</sup> 學名為 *Arundo donax* Linn. Var. *coleotricha* Hack。毛鞘蘆竹，又稱臺灣蘆竹，莖葉長短毛，生長在水邊。

化、去脈絡化的 (entextualized) (Kuipers, 1990)，意即修辭高度模式化與詩韻化，巫師不能自己創詞，須唱固定的詞句，並且次序不能更動，也與儀式現場實際的情境分離。歌詞的次序從神名到雙姓祖先、過世巫師名、儀式用具等。虛詞之外多是兩句平行對句 (parallelism)，以男女或是植物、用具彼此相對應形成特殊的二元語言 (Fox, 1988)。歌的文本非敘事體，而以直接對話的形式展現，並且使用非日常詞彙做區隔，如 *bRatel* (蘆竹葉) 唱成 *bohatilo vavanal*，以顯示處在非人的世界，正在與神靈對話的狀態。接著，筆者以 2000 年在陳仁愛家舉行 *pakrabi* 的現場錄音，*mtiu* 們正準備 *qa-saray* 的歌詞文本為例做進一步分析。

1. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na lisu o zaisi Ziyalan a e*  
神啊！
2. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na Salamay si Ziyalan a e*  
女神！ 神啊！
3. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na Siangaw Ziyalan a e*  
男神！ 神啊！
4. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na mai e mo mtiu to binanung a e*  
巫師上屋頂歌舞
5. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na kini he baqi yaniya a e*  
阿公們該怎麼辦？
6. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na baqi ni kini yaniya a e*  
阿公們該怎麼辦？
7. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na bai ni kini yaniya a e*  
阿嬤們該怎麼辦？
8. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na baqi e yai ziyusai a e*  
阿公們該怎麼辦？
9. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na amilo he tosalingsusi a e*  
鈴鐺聲

10. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na Zaonayo Nokayo a e*  
 Zaonayo Nokayo 啊<sup>17</sup>！
11. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na Lomo o Sobina Elis a e*  
 Lomo Sobina 啊<sup>18</sup>！
12. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na Salamay si Ziyalan a e*  
 女神！神啊！
13. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na Siangaw Ziyalan a e*  
 男神！神啊！
14. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na kani hitivi Ziyalan a e*  
 神啊！
15. *he ya ho he e io a i yo o a i o a na mtiu tu binanung a e*  
 巫師上屋頂歌舞

這些歌詞文本必須在展演的脈絡下理解，因其本身具有展演性（performative），意即「像似演出」（Schechner, 1988, 2002），並且其意義存在於被展演的過程中（Derrida, 1972）。文本前面 1 與 2 兩對句，有一套獨立的神話意義，為創始女神與教噶瑪蘭人種稻的 Mutumazu 及其夫 Siangaw 之名。透過神話與歌謠的交互文本連結，唱這些名字對噶瑪蘭人而言具有特殊的意涵。巫師們用名字直接呼喚神靈，目的請求她們的降臨，同時也為自己具體顯示她們的存在，成為 Lévi-Strauss 所謂的「具體」（concrete）（1973, 1976：74—88）。另外，資深的巫師解釋這是一種直接面對面的對話方式，不能直呼其名 Mutumazu，必須以名諱 Salamay 替代，以示尊敬。從這種對話溝通的語言形式，可看出人與神之間所建立起來的階序關係。

除了階序關係，歌詞文本還有系譜性（genealogy）的象徵意涵。歌詞中巫師們將女神、男神及女男祖先、過世的巫師接續連在一起呼喚，除了棄置

---

<sup>17</sup> 過世巫師的名諱。

<sup>18</sup> 過世巫師的名諱。

時間，更透過歌詞的序列有意識地將時間重整而線性化。造成儀式過程從神話時間到祖先時代，再到跟巫師較親近、晚近過世的巫師所代表的現代，再回到當下，然後又再回到遠古的循環<sup>19</sup>，如此在時間上刻意製造出遠近線性的循環。此形式並且被類比（analogy）於親屬系譜的線性追溯形式，讓新巫與這些神靈之間，轉喻式的建立一種線性的親子關係。透過這種歌詞的刻意類比，與對話式的安排而展演實際相遇，在新巫和這些被呼喚名字的神靈之間，形成如前述分析的夢，都產生共同「在一起」的「神秘參與」（Lévy-Bruhl, 1960 [1925]）之戲劇效果。對噶瑪蘭人而言，同樣也會在新巫和這些被呼喚名字的神靈之間，建立一種支撐的紐帶，使之成爲一命運共同體。如此一來，代表著新巫的病痛與生死就已交託給另一個世界的力量。而當新巫或其他族人需要幫忙時，共同體的成員被想像成有義務幫忙。從此儀式的歌詞文本，我們可看出歌詞文本與夢的文本互相滲透，共同呈現出噶瑪蘭人企圖與神靈建立親屬關係的意向性，與藉此增加巫師自己的生命與治病能力的相同基調。

在這個文本情境中，當 *mtiu* 口中唱出神的名字時，就如同戲劇中演員的話語，本身就是行動。Austin（1975）指出：「說某事就是做某事」，他用展演性（performative）一詞來描述分析莎士比亞劇中說話的方式，如「我將此船命名爲依莎貝爾皇后號」，此話本身就是表行動。這裡噶瑪蘭巫師唱詞文本也是一種實踐互動行爲，爲觀看的觀眾和自己，把神靈的親臨與存在描述出來，使兩者進入相遇的狀態，好讓神靈展演幫新巫實際接觸治病的過程。

另外，這些歌謠平時不能唱，因其本身有一種作爲時間與空間區辨／區隔的象徵功能與特殊標誌。如此透過特殊安排過的歌詞，其文本演出也產生了如 Foucault（1984）所分析的「差異時間」（heterochrony）與「差異地點」（heterotopia）的結合效果。意即把遠古的神話時間與當下現場時間壓縮合一，易言之同樣棄置了時間，打開一扇時空隧道之門，使人至神境、神降現

---

<sup>19</sup> 其親屬稱謂也有這種循環的特徵。

場，讓原屬兩個不同時間與空間的兩者可以相遇。另外，歌詞中呼喚神名時必須面對北方，這個方向性起著創造不同想像空間的作用，以揭露 Foucault (1984) 所謂的真實空間，並且在這個特殊的空間裡，人開始跟神靈進行交換，信仰的符號因此被準確地複製。另外，這些想像空間有一個預設具有開關的特性，平常人無法自由進出，僅有儀式開始，伴隨著 *mtiu* 先用酒淨化，接著 *mtiu* 們開始吟唱，帶著祭品才能逐漸進入到另一個真實的空間——神域。當歌聲結束時，這個空間就再度被關閉，而與一般的生活空間區隔開來。

噶瑪蘭人非情境化表達性的句子模式很固定，如 5 到 8 句的歌詞文本中，開始詢問神靈該怎麼辦？意即怎麼進行具有治病療效的歌舞？目的是請求神靈的教導與協助。因此神靈被噶瑪蘭人想像成會給與知識及帶來力量。12 與 13 是對句，呼喊女神與男神，自我詮釋這套歌舞是祖先一代一代傳遞而來。噶瑪蘭人透過這種固定、沒有變化的吟唱展演想像神靈，並且將之具體展現出來。儀式過程中巫師是主要的表演者，甚至是唱獨角戲，她扮演與神靈對話的角色，神靈們並沒有附身使巫師改變歌聲或動作，而是隱形的、沒有應答的對話者，不像 Schieffelin (1996) 分析 Kululi (Papua New Guinea) 靈媒 (medium) 時的例子，神靈有時候會透過靈媒聲音的改變顯現出來，成爲他認爲展演較成功的例子。

總之，巫師的 *kisaiz/pakrabi* 祭儀始於女性個人的身體危機，接著引發家族及部落的動員，在人與想像的神靈之間、人與不同層次關係的人之間，形成一種社會互動，最後產生了一位屬於部落的新 *mtiu* 巫師，成爲地方社會再建構重整的契機。

## 七、結論

對一般人而言，神靈是一種實質、卻又看不見的力量，並且其力量超出一般人的視野觀察範圍。噶瑪蘭人在神話中論述神靈可以幫人治病，透過夢或久病不癒的實際生命經驗，揀選代理神靈治病的 *mtiu* 巫師。又在巫師的生

命敘事中不同的相互文本中不斷地被傳述，病人一旦成巫果然病癒的靈驗故事。這些相互文本的論述中，正好為噶瑪蘭人建構了這股神靈力量的真實性與有效性。並且透過儀式的動員與演出行動，使噶瑪蘭人進一步與這個超自然力量取得聯繫，同時也為他們自己描繪出神靈，進而瞭解祂們的意志與行動。而在人與神靈進行溝通的同時，消費及分享新的家計稻作生產，人與人之間的社會關係也隨之釐定，更產出社會性的一位新巫師，形成特殊的噶瑪蘭社會組織。

透過分析這些與病相關的相互文本之象徵意涵，也讓我們瞭解生病到治病這個概念與行動的社會建構過程。看這些論述如何以個人的形式存在，同時也是一個人最私密的部分——身體病痛、夢、生命史——與集體共享的神話及儀式這些象徵再現系統，彼此互相交纏在一起。使每個人在邁向集體性的他人，同時也矛盾地邁向自己，而形成共同生活的社會關係網絡群體。

## 參考書目

伊能嘉矩著、楊南郡譯

1996 (1896-1899) 《平埔族調查旅行：伊能嘉矩臺灣通信選集》，臺北：遠流。

李壬癸、土田滋

2006 《噶瑪蘭語詞典》，臺北：中央研究院語言學研究所。

康培德

1999 《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，臺北：稻鄉出版社。

馬淵東一

1931 〈スナサイとカバラン族〉，《南方土俗》1(3)：118-23。

1935 (2011) 《臺灣原住民所屬系統之研究·第八章阿美族》(楊南郡譯註)，臺北：原民會、南天。(臺灣高砂族系統所屬の

研究／臺北帝國大學土俗人種學研究室調查；移川子之藏、  
馬淵東一、宮本延人原著)

馬淵東一著、林旻譯

1954 〈高砂族的移動及分布〉，臺北：中央研究院民族學研究所（未出版）。（〈高砂族の移動および分布〉，《民族學研究》18（4）：23—72原著）

速水家彥著、李英茂譯

1993（1931） 〈宜蘭雜記〉，《宜蘭文獻雜誌》6：104—105。

移川子之藏著、黃耀榮譯

1936 《漢治以前蘭陽平原的居民：遺留於ka-bala-an族歌謠與荷蘭古紀錄的資料》，中研院民族學研究所編譯，臺北：中央研究院民族學研究所（未出版）。（《臺灣時報》3月號附錄，原刊）

盛清沂

1963 〈宜蘭平原邊緣史前遺址調查報告〉，《臺灣文獻》14（1）：1—60。

清水純著、余萬居譯

1992 《噶瑪蘭族：變化中的一群人》，臺北：中央研究院民族學研究所（未出版）。（クヴァラン族—変わりゆく台湾平地の人々。アカデミア出版会原著）

清水純著、王順隆譯

1998 《噶瑪蘭族神話傳說集：以原語記錄的田野資料》，臺北：南天書局。

清水純著、鄭家瑜譯

2005 〈噶瑪蘭人的治病儀式以及傳統神職者〉，《臺灣史料研究》25：170—184。

陳逸君

2002 《現代臺灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例》，臺北：原民會補

助出版。

陳有貝

2005a 〈從淇武蘭與龍門舊社兩遺址看族群關係〉，《國立臺灣博物館學刊》58（2）：25—36。

2005b 〈蘭陽平原淇武蘭遺址的問題與研究〉，《田野考古》10（2）：31—48。

詹素娟

1998 《族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到1900年）》，臺北：師範大學歷史學研究所博士論文。

幣原坦著、曹甲乙譯

1954 〈宜蘭民族考〉，《文獻專刊》5（1/2）：61—64。

潘英海

2001 〈傳統文化？文化傳統？——關於「平埔族群傳統社會文化」的迷思〉，刊於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁205—236，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

劉益昌

1993 《宜蘭大竹圍遺址初步調查報告》，宜蘭：宜蘭縣立文化中心。

1995 〈宜蘭史前文化的類型〉，收於《「宜蘭研究」第一屆學術研討會論文集》，頁38—56，宜蘭：宜蘭縣立文化中心。

劉益昌、詹素娟

1997 〈噶瑪蘭的過去與未來〉，《宜蘭文獻雜誌》22：32—37。

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：國史館臺灣文獻館。

2010a 〈從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 *qataban*（獵首祭／豐年節）的認同想像與展演〉，《臺灣人類學刊》8（2）：37—83。

2010b 〈從 *kisai* 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》，胡台麗、劉璧榛主編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》，頁505—555，臺北：中央研究院民族學研究所。

Atkinson, Jane Monnig

1987 “The Effectiveness of Shamans in An Indonesian Ritual. *American Anthropologist*”, *New series* 89 (2) : 342-55.

Austin, J. L.

1975 *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

Derrida, Jacques

1972 *Marges —de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Foucault, Michel

1969 *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

1984 “Des espace autres”. *Architecture, Mouvement, Continuité* 5:46-49.

Fox, James

1988 “Introduction”. In *To Speak in Pairs: Essays on The Ritual Languages of Eastern Indonesia*. James J. Fox, ed. pp.1-28.. New York : Cambridge University Press.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Goffman, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y. : Doubleday.

Hamayon, Roberte

1990 “La chasse à l’âme: esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien”. *Nanterre: Société d’ethnologie*.

Knecht, Peter

2003 “Introduction”. In *Shamans in Asia*. Clark Chilson and Peter Knecht, eds.

pp.1-30. London; New York: RoutledgeCurzon.

Kuipers, Joel C.

1990 *Power in Performance: The Creation of Textual Authority in Weyewa Ritual Speech*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lévy-Bruhl, Lucien

1960(1925) *La mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.

Li Paul

2004 Origins of the East Formosan peoples: Basay, Kavalan, Amis and Siraya. *Language and Linguistics* 5.2: 363-376.

Schechner, Richard

1988 *Performance Theory*. New York; London: Routledge.

2002 *Performance Studies: An Introduction*. London; New York: Routledge.

Schechner, Richard and Mady Schuman eds.

1976 *Ritual, Play and Performance: Readings in the Social Sciences/Theatre*. New York : Seabury Press.

Schieffelin, Edward L.

1996 "On Failure and Performance: Throwing the Medium Out of the Performance". In *The Performance of Healing*. Carol Laderman and Marina Roseman, eds. pp. 59-89. New York: Routledge.

Turner, Victor Witter

1967 *The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

1988 *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

- 1990 “Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama?” In *By Means of Performance*. Richard Schechner and Willa Appel, eds. pp. 8-18. Cambridge; New York: Cambridge University Press.