

《身體、主體性與文化療癒：跨域的搓揉與交纏》

第四屆國際漢學會議論文集

臺北：中央研究院，2013年

身體、社會主體與口語文本： 北部阿美 *mipohpoh* 儀式治病展演¹

劉璧榛

中央研究院民族學研究所

歷經百年來強勢的外來政經變遷，原住民個人及部落社會形態都遭受很大的衝擊，雖然其政經的從屬性決定了其主體性，但是某些部落原有的社會文化，仍活躍地成為個人在面對生命、生活或是身體危機時，重要的反思機制與社會資本，讓個人或部落逐漸反轉成有能動性的行動者，主動重新尋找認同與省思自己的社會位置，重建其家與部落的認同感與地方感。本文將以北部阿美族 Lidaw（里漏部落）作為研究對象，因其內部文化仍強烈地展現出這種豐富多樣的能動力與主體性。

本文將 *sikawasay* 巫師所進行的 *mipohpoh* 治病儀式，視為個人重要的主體化 (subjectivation) 過程，進一步結合象徵與展演理論，分析個人展現能動性尋求 *mipohpoh* 的動機論述，及 *sikawasay* 巫師進行 *mipohpoh* 治病儀式中的禱詞口語文本，以檢驗整體象徵與應用來源的（再）脈絡化。思考禱詞中的象徵與關鍵語彙如何與其母系社會結構再生產相關連？以及此文本展演與個人（再）建構成為人際網絡綿密的社會主體之關聯性。從 *adada*（病痛）到 *mipohpoh* 治病這整個過程中可看出，身體這個個人最私密的部份，如何透過病痛、儀式行動與具有集體共識的象徵

¹ 本文所使用的民族誌資料，受益於國科會「性別、巫師與主體性——當代噶瑪蘭族與北部阿美族巫師信仰研究」的計劃經費補助 (NSC 100-2628-H-001-010-MY2)，在此致謝。另外，特別感謝花蓮里漏部落 *sikawasay* 黃陳勤蘭女士與頭目林勇雄先生在田野調查期間的指導，還有謝博剛、蔡維庭、謝依萍與楊惠婷協助收集與整理相關研究資料。

再現系統（symbolic representation）交結在一起，讓身體展現能動性的同時，本身卻也成為主體化的結果與工具。

關鍵詞：阿美族 治病儀式 展演 身體 社會主體 口語文本

當代社群與社會文化的構成不再是邊界清晰，而是充滿流動、混雜與不確定，與世隔絕的人類學田野研究對象，如偏遠的部落或族群已不復存在。歷經如此遽變，人類學現有分析社會的理論架構與田野工作方法，特別是對小規模部落社會²之主體性觀察、思考與書寫都面臨重大的挑戰（Kuper 1992; Marcus 1995）。面對此研究危機，本文以原有社會文化仍活躍的北部阿美族 Lidaw（里漏部落）作為研究對象，因相較於花東偏遠的海岸或縱谷部落，緊鄰花蓮市區的 Lidaw 相當工業化、都市化且西方醫療資源也較豐富，但是矛盾地她卻是巫信仰（Shamanism）仍持續展現生命力的罕例，強烈地展現出其文化多樣性的能動力與主體性。進一步藉由聚焦此部落，本文將探討其治病儀式作為特殊的社會機制，如何能再生產而延續其部落文化的精神與特色。

部落裡的老老少少，至今仍有許多人會主動尋求 *sikawasay*（巫師）舉行 *mipohpoh* 治病儀式。雖然 *mipohpoh* 非如盛大的 *talatu'as*（祖靈祭）或是 *misatulikung*（農耕祭）為部落集體性的祭儀，以促成一個共同生活的節奏；然而 *mipohpoh* 却是族人日常生活中最頻繁舉行的儀式，從這些個體的儀式行動策略中可看出，如 Claude Lévi-Strauss（1958）所強調，儀式治病仍是一種有當代社會共識的集體現象；同時也顯示此儀式中的象徵仍是現今部落社會結構與組織重要的創造性工具，而與當代情境中的個人與部落主體（再）建構息息相關。因此本文將聚焦在 *mipohpoh* 儀式治病展演的象徵分析。

² 就其儀式、親屬、社會階層及年齡階級組織而言。

再者，如 Victor Turner (1992:158) 所言「……儀式的展演在其社會過程中有它清晰可辨的面向，特別是在群體及個人調整內部的改變及適應外在環境上」。里漏部落治病儀式仍興盛的現象，正顯示出其信仰仍具有強烈的「調節」面向，而成為其面對當代變遷急流的反思砥柱，維持其部落文化社會與漢文化或西方文化之間較對等的相互主體性 (Habermas 1991)。「儀式並非必須要成為社會保守主義的防衛堡壘，它的象徵不僅是社會文化珍貴價值的濃縮而已。更確切的說，儀式掌握了文化與結構產生的資源……」。換句話說，象徵與社會（再）脈絡化密不可分，她也絕非僅是純粹個人的幻想。

治病儀式的象徵分析長期是醫療人類學的重點 (Lévi-Strauss 1958; Turner 1967, 1969; Moerman 1979, 2012; Tambiah 1977, 1981 [1979] ; Ohnuki-Tierney 1980; Kapferer 1983; Atkinson 1989; Maskarinec 1995; Lademan and Roseman 1996; Dein 2002)，其中 Lévi-Strauss (1958) 、 Malinowski (1935) 與 Tambiah (1968, 1977) 更聚焦在研究禱詞中詞彙 (words) 與儀式效用 (efficacy) 之間的關聯性，嘗試揭開語辭的神秘力量。Turner (1962, 1964, 1966) 則在報導人的話語中尋求象徵的意義，使得我們對治病儀式的瞭解從交感巫術 (sympathetic magic) 轉向表達性的象徵文化系統 (symbolism)。1980 年代之後與治病儀式相關的醫療論述 (medical discourse) 之文本象徵與展演分析，不僅成為人類學家尋求作為其學科特有的研究取向外 (Harwood 1988:99; Kuipers 1989:100; Maskarinec 1998, 2008; Cauquelin 2008)，也吸引了跨學科學者的注意與投入，從史學與哲學家 (Foucault 1963) 到語言學家 (Labov and Fanshel 1977) 及生物倫理學家 Richard Zaner (1993, 2004) 等。

然而，我們如何理解今日盛行於北部阿美的 *mipohpoh* 治病儀式？在北部阿美族人的生活世界中，人 (*tamdaw*) 的身體 (*tireng*)，會有含糊的「痛」或「不適」、「不對勁」、「不安」的種種感覺或情緒（有時會持續一段時間），此即 *adada* 所表達的意涵，訴說個人面臨身體或是生活的

危機（body-crisis/life-crisis）。個人處於此衝突過渡狀態，主動感覺需要改變或抗議，企求揮別／衝撞某種現狀，意即個體自覺身體或生活出現了危機警訊，而激起自我反思的意識，以尋求轉變與重建的契機。反思（reflection）是哲學家 Locke (1690) 對所有人類活動特徵的界定，因人有別於其他動物，會對自身的活動產生觀察、注意和知覺，這也正是其知識、建構認同與主體的來源³。然而，族人面對這樣的轉變契機，個人或其家人代理會去尋求 *sikawasay*（巫師）協助診斷，接著採取不同的行動策略：如請求巫師舉行為個人身體的 *mipohpoh* 治病儀式，或動員家族的祭祀儀式 *patefu*（尋靈祭）及 *miasik*（殺豬除穢），以重新思考或改變自己的認同、或是其在親屬群及大社會中的位置，以（再）建構自己成為（新的）社會主體（social subject）(Godelier 1998)。從整個連帶關係的過程中可看出，個人身體病痛不僅是個人的問題，而是牽動整個社會網絡的層次。

我們可以將 *mipohpoh* 治病儀式視為個人重要的主體化（subjectivation）過程，因此進一步本文將結合象徵與展演理論，分析個人展現能動性尋求 *mipohpoh* 的動機論述，及 *sikawasay* 巫師進行 *mipohpoh* 治病儀式中的禱詞口語文本，以檢驗整體象徵與應用來源的（再）脈絡化，思考禱詞中的象徵與關鍵語彙如何與社會結構再生產相關連 (Sangren 1987; McCreery 1995; 戴思客 1997)，以及其與個人（再）建構成為社會主體的關聯性。看身體——這個以個人化形式存在、且為個人最私密的部分——如何透過病痛、儀式行動與象徵再現系統（symbolic representation），一種每個人共同分享的集體共識交結在一起，而成為主體化的結果與工具？

本文後半部分，將從一個實際的 *mipohpoh* 儀式分析，看 *sikawasay* 如

³ Giddens (1990) 進一步將反思發展成社會學的分析概念，談到一個連續不斷地、從不鬆懈地對己身行為與所處情境的監測過程，即是反思性（reflexivity），而人是具有反思性的社會行動者。

何進行診病與展演治病，並在儀式過程中進一步觀察象徵系統如何實際操作對病人的身體論述，透過行動與禱詞展演的象徵轉換，與其身處表面上跟身體無關的政經與醫療科技變革、歷史遷移與晚近離鄉工作經驗或是親族認同的動態交結在一起，（再）建構起新的主體。巫師如何在當代情境中詮釋或反詮釋病人的病痛？又透過哪些象徵來回應作為一種治療的行動策略？而使「生病的身體」成為一個人的主體、群體及地方認同再建構的手段。

本文的研究取向可以避免過去象徵研究常被批評的盲點，不再把巫師及生病的個體，當作是被某些結構控制與規訓預先決定的單面向人。另外，治病儀式象徵研究的難題在如何避免主觀詮釋行動者的象徵行為（Douglas 1970:307）。為了解決此問題，Turner（1967）則在展示社會範疇（social categories）如何支撐社會結構與描述村落的歷史變遷上下很多功夫，以便在更大的整體社會脈絡中，從當地人的觀點出發分析。除關注大社會脈動的影響外，筆者另外也會從報導人的生命史，以及他們自己如何看待、理解感受與經驗治病儀式的角度切入，以理解其能動性的多重變異，進而呈現當事人的觀點。進一步本文是在怎樣的地方歷史、部落社會組織與全球社會變遷脈絡下，分析治病儀式展演？

一、里漏部落的劇烈變遷與全球化

花蓮縣吉安鄉東昌村內的里漏（Lidaw）部落之起源有兩種說法：一是移川子之藏等人 1987[1936] 的研究指出，里漏社的建立與流傳於北部、中部阿美人的洪水起源傳說相關，其與鄰近的薄薄與荳蘭社同祖源，傳至 Lidaw Apas 時分家所建。另一個渡海傳說則是目前部落族人的主流看法，認為是由原居於南方 Palidaw 之人，因出海捕魚遇風而漂流至此。本文將指出治病儀式中從口語文本中散發出的情感力量，是如何鑲嵌在這個複雜

渡海的起源歷史與氏族社會關係的變化中。

現今花蓮縣吉安鄉東昌村里漏部落內，有人口三分鼎立的阿美族人、閩南人與客家人混居，各約有 2000 人。少數閩南人於 1812 年之後開始有私人從宜蘭遷入鄰近區域開墾（曾一平 1953）；客家人則相當晚，於 1921 年之後因當地農業勞動力的需求才遷入。閩南漢人的勢力於 1878 年後逐漸擴大，奇萊平原上的噶瑪蘭人及撒奇萊雅人首當其衝，聯合抗清引發了「剿撫」的加禮宛事件（吳贊誠 1987[1978]；潘繼道 2010）。事件之後漢人的勢力進入此區域，將撒奇萊雅人驅離原有的生活空間，部分流入里漏部落。另一次重大的部落人口重組是 1908 年，居於鄰近的 Cikasawan 社抵抗日本人，爆發「七腳川事件」，事件之後 Cikasawan 社眾潰散，部分也轉入 Lidaw（臺灣總督府警察本署編 1997[1914-1937]；林素珍等 2005）。這些過往歷史中的人群衝突與生存空間的擠壓，造成現今里漏族人的組成、儀式系統與禱詞文本皆呈現複雜多元的面貌。

在七腳川事件之後，日人逐漸狹持強勢的武力使里漏社首次交出主權，被納入理番的平地特別行政區管轄。百年多來里漏的人群不斷地流動重組，原先創社的氏族 *Lidaw Apas* 也是里漏社命名的緣由，或是 Patsidar、Tsiwilian⁴ 氏族在 1935 年臺北帝大土俗人種學研究室（2011[1935]:593-601）的口訪調查中，作為人群組織與權力的中心之影響力已消失。不過母系或妻方世系群⁵ 至今仍是部落運作的實體，不管是儀式、婚喪喜慶，還是 *sikawasay*（巫師）的傳承乃至頭目選舉或地方政治選舉。同時，以女性為中心運作的組織，有日本時期因應殖民政策大量改種水稻後，為了換工興起至今的女性姐妹結拜團體（王智珉 2005）。還有日本殖民後禁止男性獵頭、改種水稻與祭祀氏族的沒落等影響，使得這些重要的祭儀漸轉由 *sikawasay* 巫師主宰（原英子 2005[2000]），形成巫師取

⁴ 依現行原民會頒布的記音方式則分別為：*Pacidal*、*Ciwidian* 氏族。

⁵ 個體如果是女性以母方為主，男性婚前以母方，婚後則以妻方世系群為優先，現今也有以父方或夫方方式計算的情況。



圖1 由女性巫師們穿過部落的主要街道，走向東方給居住於此的祖靈敬獻祭品，這就是族人兩年一次的集體盛事 *talatu'as*（祖靈祭）。（劉璧榛拍攝於2010年10月）

代祭司而更專職化的現象，也讓 *sikawasay* 在部落生活中扮演更重要的角色。1970 年代之後里漏的 *sikawasay* 巫師逐漸女性化（劉璧榛 2013），現僅存 8 位仍活躍地主持各種祭儀。2008 年這些女巫師登錄為花蓮縣定的文

化資產，開始跟地方政府互動。

與此特殊女性巫師文化同時運作的，還有具支配性卻擁有資源的國家行政體系。另有以男性為主的 *slal*（年齡階級），按照年齡（7-8 歲為一間距）整合源自不同母系世系群的男性。原由 *mato'asay* 長老從 *slal* 中薦舉頭目，1983 年後改由家戶戶長不分男女投票，選出頭目作為部落領導以配合巫師的活動。1990 年代新成立跨部落以鄉為中心的頭目聯誼會，與政府行政部門也開始關係密切互動。同樣在 1990 年代部落也興起以男性為主導的協會新組織，如東昌社區發展協會、Maladaw 文化發展協會及里漏原住民文化經濟發展協會等，男性領導人也希望透過協會能夠獲取公部門的資源。

總之，相對於臺灣其他區域，不管是日本帝國殖民或是戰後漢人國民政府的管控，到 1990 年代政治民主化，里漏部落的政經與宗教處境一直處於邊陲中的邊陲地帶。近百年來歷經外族的強勢控制，里漏部落內部社會組織有很大的轉變，加上人群流動交錯、語言文化多群交雜異質性相當高，今日還面臨世代間語言文化斷層的問題。本文即在這種政治歷史劇烈變遷的脈絡下，分析具邊緣性格社會的儀式治病與主體建構之間關聯性的問題。

二次大戰前，部落已有不少人在花蓮港從事勞務工作領取薪資，但整個族人生計形態遽變始於 1970 年，中華紙漿廠在鄰近的開工營運，部落年輕人部份入廠工作轉為薪資工人。爾後由於肥料與農藥的引進，加上 1980 年北迴鐵路通車後，農作勞力更大量釋出，而進入全球流動的勞動力市場，年輕人口外流遠洋漁業，或隨著營建製造業到中東或是臺北都會區，相對地僅少部分留在花蓮市。今日部落內 60 歲以上的族人，都經歷過年輕時期離鄉背井的打拼歲月，到鮭魚回流歸根返鄉，部分年輕人口仍離開原生部落長期在外地生活，*mipohpoh* 治病儀式正是在此劇烈的變遷與親人不斷地流動的脈絡中，扮演重要的連繫角色。

另一個區域內巨大的改變是西方醫療的迅速成長擴張。1909 年在花蓮

市區始設有臺灣總督府花蓮醫院⁶（距部落約3公里），直至戰後的規模僅有8位醫師64張病床。1954年傳教士見此地醫療資源缺乏，成立門諾醫院（距里漏4.5公里）。1984年佛教的慈濟醫院正式啟業（距里漏5.7公里），地方始有教學研究型的醫療資源。這三家醫院是族人今日最常去求診的醫療院所。另外，如果以部落所屬吉安鄉的生活範圍來看，1961年鄉內僅有衛生所一間、二間診所與四間中藥鋪，1991年鄉公所的調查中（中華綜合發展研究院應用史學研究所2002:310），西醫診所增至17間及西藥房31間，中醫診所1間及中藥鋪12間，短短三十年間西醫診所增加了8.5倍，西藥房更快速地成長了31倍。然而，醫療服務的普及化及商品化是否並置、代換或轉化了族人的儀式醫療實踐體系？人們怎麼面對西方醫學的全球化現代性擴張？

令人驚訝的是部落的族人並沒有因西醫的迅速發展，而放棄巫師透過儀式的醫療法。報導人解釋：「大多數漢人醫生不會阿美語難以溝通，即使有少數原住民醫生，也都年輕不諳母語。我們從小與 *sikawasay*（巫師）熟識，彼此互相信任關懷，又隨時可找到她們，不用大排長龍等待，反而既方便又便宜」。此外，在公眾的治病醫療論述中，有些族人認為某些 *adada*（病）「看西醫不會好」，是屬於 *Kawas*（神靈）的病（巴奈·母路2010），必須尋求巫師的治病方式，而將西醫療法與 *sikawasay* 儀式治病作區隔。或是有些人在到醫院求診前，先請 *sikawasay* 舉行 *mipohpoh*，以藉此儀式得到 *lemed*（福運），好讓病能順利被找到與治療（張淑美2005:29）。亦即某些族人把兩個系統整合起來，類比儀式治病於西醫，將之看作也是像 *sikawasay* 幫忙找病因。從這些族人不同的論述中可看出，部落的內部仍有延續性的社會文化主體架構與人際關係的支撐脈絡，不斷地賦予疾病及西醫特殊的與多元的再脈絡化意義，使 *sikawasay* 儀式醫療與外來的西醫或是漢人的中醫保持區隔，建立不絕對衝突或互斥的關係，

6 戰後改為省立醫院，1999年精省政策實施，改為行政院衛生署花蓮醫院。

而共存形成互補的多元醫療體系，使得巫師治病仍能繼續在當代社會中存活，非如 Lévi-Strauss (1974[1958]) 所言，巫師的儀式治病已為心理分析獲得的醫病有效性所取代，在現代文明機制下毫無空間。

二、病因論述與社會病理學

筆者於 2000 年、2004-2006 年的夏天密集各約一個月的時間，2010 與 2012 年秋天各約半個月居住在部落，陸續參與觀察了十五次，由三位不同的女性 *sikawasay*（巫師）Kamaya、Sra 與 Pah 所主持的 *mipohpoh* 治病儀式。其中有三位 *adaday*（病人）於不同年，做了兩到三次相同病因的儀式，為長期追蹤個案。*mipohpoh* 不像歲時祭儀有固定的時序，其機動性與臨時性相當高，這十五個案例是筆者到巫師家訪談時，得知隔天即將舉行此儀式，才前往作完整的紀錄。田野期間有時候一個星期會碰到 2-3 個人，但也有撲空的情況。另外，這十五個案例也非透過特別的挑選。不是每個 *sikawasay* 都會幫人舉行治病儀式，巫齡較資深者才被認定有「能力」。經過與這些案例的訪談得知，他們主動透過親戚網絡尋得與自己親族關係較密切、可信任的巫師，或是找部落內最富盛名、最資深的巫師 Kamaya，但近年來她因年紀大行動不便、記憶力減弱，族人改找較年輕的 Pah 與 Sra，或是 Devi 與 Api。

通常前一晚 *adaday*（病人）或是其家人，會先打電話到 *sikawasay* 家簡述症狀，約好隔天清晨再拜訪，或是請 *sikawasay* 到家裡舉行 *mipohpoh*。然而，真正病痛的陳述並非是僅介於 *adaday* 與 *sikawasay* 間，而是於 *mipohpoh* 當天，以兩者禁食潔身為前提，先面向太陽升起象徵生命力泉源的東方而坐，由 *sikawasay* 用酒 *mifetik*（祭拜），呼喊認知上族人認為居於此方向的 Dungi 神靈之後，才正式開始。因族人認為在用酒與檳榔 *mifetik* 之後，才可開啟另外一個與神靈溝通的「真實空間」，「Dungi

們會開始聆聽 *adaday* 的病痛」。這裡透過飲食控制與行動空間的象徵指向性，身體成為空間、宇宙秩序運作與主體重新定位的場域。展現出如 Michel Foucault (1975) 所言，一個人的主體性是由此身體的從屬性（從屬於集體生活的空間、宇宙與社會秩序）所決定，進而（再）建立其特有的地理區域與生活方式的自我認同。

然而，族人通常有哪些 *adada*（危機問題或身體病痛）會去找 *sikawasay* 進行 *mipohpoh*？筆者將 15 位個案的動機分為三種互不相排斥的類型，第一類是其主觀論述為看完西醫病情未改善的例子。二是做特殊的夢，包含夢到奇怪的事（如蛇變狗）或是夢到過世的親人。第三類是人際關係的衝突，如他人的敵意、背後被別人說壞話；或是與死亡相關，如遇見鰥夫寡婦（*matenga*）或被罵、進出喪家等。15 個案例中以第一類動機者居多，佔 2/3 的高比例。除了 F⁷ 在台北唸研究所、S₃ 旅居北部工作、H₂ 住鄰近部落外，其他 12 位都定居在部落內。性別分布男女各半，年齡則有年輕 30 歲到 50-70 歲都有。如男性 60 多歲、國中畢業目前沒有工作的 K 跟 Kamaya 巫師講述：

「我有食道癌，在醫院做完化療，身體感覺更糟。又最近出車禍不順……」。

養豬的 D 父爸跟太太的妹妹為巫師的 Sra 抱怨到：

「我身體不舒服，吃不下沒食慾，醫生也查不出原因……」

透過姊姊的建議尋求 Devi 與 Sra 巫師幫忙，將近 50 歲專科畢業從事服務業的 H₁ 訪談時說：

⁷ 為尊重個人隱私，以下分析以 *adaday* 名字的第一個拼音做代號。

「我這個算是支氣管慢性病，一直咳嗽、吃藥很久了，想說請 *sikawasay* 過來幫我用看看，能不能減輕我的病情。」

另一位年輕 30 歲出頭、在臺北就學的 F 也有類似的動機，他跟 Sra 說道：

「我背痛看過醫生，沒有什麼改善，最近又常常出車禍，覺得恍神、很多事情都不順……」

住在鄰近仁里（薄薄部落）的婦人 H₂，透過里漏的姻親介紹尋求巫師 Pah 的幫忙，她約六十多歲平常賣早餐，跟 Pah 說到：

「我的大腸 5 個月前在門諾醫院開過刀，最近肚子還是會痛……又我最近常常夢到過世的 *ina*（母親），不知道埋葬時埋在哪裡？只有石頭而已，所以找不到，可能是她肚子餓？」

曾念到國中、務農今應有六十多歲已過世的 N 媽媽跟鄰居最資深的巫師 Kamaya 說：

「我有心臟病，有到慈濟醫院拿藥，仍未改善……最近我連續作夢，夢到過世的人來家裡找我，我感覺好像有什麼不好的事情即將要發生！」

年輕 30 多歲在花蓮市從事服務業的 S₁，一早抱著不到兩歲還睡眼惺忪的小孩到 Sra 家裡，憂慮地說道：

「我媽媽抱我兒子出去玩，回家後他就一直哭鬧不停，我帶他到醫院看小兒科醫生，回家後還是一樣的狀況，我直覺好像是 Kawas 來找」。

喪妻⁸、年過七十、沒受過幾年國民教育的老先生 S₂ 摸著腳跟 Pah 說到：

「我的腳痛了好一陣子，看了西醫與找中醫推拿，但都沒有變好……」。

S₃ 是位四十出頭的中年男性，專科畢業在北部工廠工作，昨天匆匆忙忙趕回花蓮，跟有親戚關係的 Sra 訴說：

「這幾天我一直發燒、發抖，以前感冒沒有過這種症狀，怕是流感我很快就到醫院急診室求醫，我太太希望我住院治療，可是醫生說只要在急診室觀察打針吃藥就好。我想想還是跟老闆請假回老家 *mipohpoh*，比較安心」。

受三年日本教育阿嬤級的 L，本身是 *sikawasay*，2002 年開始有耳朵聽不到的情形，到門諾醫院看醫生，診斷結果是重聽。雖然有治療，但一年多了聽力卻變得更糟，於是在家人陪伴下，到最資深的巫師 Kamaya 家進行 *mipohpoh*。*mipohpoh* 之後一陣子，情況還是沒有改善。在北部工作的小孩接她到臺北榮總求助於家人認為比較「好」的醫生，也裝了助聽器。L 還是主觀地認為：

「醫生無效果」、「還是聽不到！」、「好像 Kawas 在召喚我」，於是回到部落找同一位 *sikawasay* 接續舉行 *patefu*（尋靈治病儀式）。

從這些求助於不同 *sikawasay* 的動機論述中可看出，某些族人並非如一般人，對不去看醫生而直接尋求民俗醫療的刻板印象，認為尋求巫醫的行為乃是迷信，更將非西醫醫生鄙視為東方民族的「蒙古大夫」；或是將傳統醫療形式與當代臨床照顧，視為極端的斷裂與不相容（Kleinman and

⁸ 喪妻或喪夫者必須尋求也是同樣狀況的巫師進行 *mipohpoh*，否則族人認為會為巫師帶來厄運。

Sung 1979; Kleinman 1995)。相反地，*adaday* 或是其家人卻都是在多次看完醫生，治療生理或心理原級疾病（disease）之後，主觀覺得無效或是不安、仍不滿足，才接著 *papohpoh*⁹ 尋求儀式治療¹⁰。雖然部落周邊區域內，西醫科技與藥物商品迅速地呈直線成長發展，但某些族人卻未完全滿足，尋求 *sikawasay* 變成是族人解決此不滿或是不安的途徑與回應，此行動過程中展現了其文化多樣性的能動性（Moreman 2012），並賦予儀式醫療當代新的意義與脈絡。

再者，西醫體系本身並沒有給予個人的病痛經驗提供意義，在里漏族人述病的文本中，*adaday*（病人）自己已將「西醫仍未改善身體病痛」作為前提，進而將之與某些事件連結在一起，給予特殊意義的臆測：如出車禍（K 與 F 的例子）、做夢（H₂、N 的例子）；還是當代都市化生活中的無奈離鄉（S₁ 與 S₃ 的例子）；或是懷疑治療後生理系統「沒變好」、「仍出問題」是與過世親人或 Kawas 相關（H₂、N、S₁ 與 L）。換句話說，生病或生活遇到危機的人，在尋求現代專業醫療未處理的病痛意義（Kleinman 1995），人們認為病未痊癒是有原因，這個原因可以被尋獲，而 *sikawasay* 的工作便是透過 *mipohpoh*，進一步尋找與確認其意義。在尋求病痛意義的過程中，這些 *adaday* 作為一個行動者，意識到自己生活變遷的艱難處境，如化療、意外、旅北都會生活，進而重新思考自己與過世近親或親戚朋友的關係，這正是其個人自我反思建立（新）認同與（新）關係的社會主體之契機，過程中展現出一個人的能動性。如 Victor Turner (1967:392) 所言，病人生病是一種信號，表明社群有機體內有衝突，或可能是受到現代社會變遷影響最多的人，偏離規範的一種標誌。透過動機與病痛意義追尋的分析，我們可清楚地看到 *mipohpoh* 治病儀式為其社會面

⁹ *pa-pohpoh* 指個人主動尋求看病請巫師進行治病儀式，*mi-pohpoh* 則指作或是進行治病儀式。

¹⁰ 唯一個例外是有糖尿病的中年婦女 C，她沒有抱怨對西醫的問題，僅直接對 *sikawasay* 說：「最近因發燒小便會痛不舒服，以前不會這樣，直覺不吉利，想問問看是不是過世的親人在找」？

對變遷衝突時，群體或個人重要的自我反思（self-reflexivity）機制，以調整個人做為社會主體的相對位置。

前述案例病因的詮釋，除了 F 的例子被 *sikawasay* 認定是「遭人忌妒、自己有心結」為人際關係的因素外，*sikawasay* 將其他案例的病因都連結到與 Kawas（神靈）及 Tu'as（祖靈）彼此關連的整體或系統內。此歸因意義系統跟個人生理症狀無關，也不是終結於客觀的原因上，其社會病理學乃基於病因而非身體症狀，不同於西醫中細菌與疾病之間的因果關係，如同 Lévi-Strauss（1958）所言：儀式治療系統中，病因與疾病之間是象徵（symbole/sinifiant）與象徵物（chose symbolisé/sinifie）的關係，為一種結合聯想的模式（Turner 1967），同時透過此模式族人將病因人格化與泛靈化。

透過 *sikawasay* 儀式最後病因的確認，在聯想的病因系統中，將個人私密的身體病痛、都市化後離鄉背井游移模糊的感覺、對全球化西醫的不確定性、不安與不滿足，從個人主觀的狀態客觀化，使當代情境中個人難以承受的感覺，得以公開明白地表述，而將零碎的個人經驗歸入象徵系統，達成現居群體的共識。同時，個人身體病痛的主觀經驗，透過尋求 *sikawasay* 的行動，獲得社會性支持，如余安邦與余德慧（2008）強調治病過程的公眾化，或是余德慧（2006）發展本土療癒概念中所強調的獲取「陪伴」，而重新定義了非本質性的 *adada*（病）。接續文章後半部分，我們將聚焦微觀分析一場 2010 年，由 Sra 巫師為前述 F 案例所進行的 *mipohpoh* 治病儀式，看個體如何藉由 *sikawasay* 巫師的儀式展演，完成象徵的運作與實踐，找到新的社會認同與位置。

三、*adaday* 訴病情境：回到原初人的創始神話

族人實作的 *papohpoh*「看病」儀式過程是怎麼一回事？以下全文 67 句口語禱詞，全來自 Sra 對 F 進行的同一場 *mipohpoh* 儀式。1955 年出生住在花蓮市七腳川溪旁 Aliaki 的 Sra，三歲因腳經常長膿留下很多傷疤，

「吃藥跟擦藥都不會好」，資深的巫師阿嬤們在 *mirecuk* 巫師祭儀期間，「跟 Kawas（神靈）借刀子，幫我刮除並用火烤，說我有火神 Laluvuhan 的 Kawas¹¹」，因而開始 *makawasay*（入巫）。婚後曾隨夫至臺北工作，但因部落儀式期間仍常身體不適，被視為是一種 Kawas（神靈）的召喚，所以又回花蓮就近部落工作。目前僅存的八位 *sikawasay* 中，其入巫齡最長，不過相較於其他 *sikawasay*，她因年紀較輕為了尊重長者，近幾年才開始幫人在自家客廳舉行 *mipohpoh*。

據 Sra 解釋，她並非跟特定或較資深的巫師學習 *mipohpoh* 的禱詞，儀式的細節大部分都是在夢中透過 Kawas 的指引，因此她從沒聽過或是特別背誦其他巫師的口語文本。筆者認為里漏的巫師多是集體多位一起進行儀式，雖然各自小聲念誦禱詞，但卻也提供剛入巫者耳濡目染的學習機會。另族人無文字紀錄傳遞，禱詞全為非經文的口傳形式，即使不同的 *sikawasay* 會有不同的語詞或詞彙發音，但整體而言 *mipohpoh* 的口語文本，在用詞與結構上卻都相當固定，幾乎部落內各個巫師都是類似的文本，即使 *sikawasay* 年齡間距也相差到 40 歲之多，過去到現在不同代間並無大的改變。接下來我們將從 Sra 的文本，分析 *sikawasay* 如何運用語言與行動上若干重要象徵來進行治病，以進一步看 *mipohpoh* 的展演是如何建構語言與行動形式上的組織，尤其大體上她如何為前述病人 F 組織一次治病的經驗。

sikawasay 在治病儀式中使用的禱詞皆是可理解的語言，但與日常生活語言有別，二者跟象徵的連結原則不同。一般 *adaday* 病人及其家人都可以聽懂禱詞，不過儀式進行時，巫師低聲快唸，筆者需透過錄音接著記音，再尋求資深巫師的逐字與逐句說明，還有其象徵意義與關聯性的解釋。進行 *mipohpoh* 之前須先進行 *mifetik*（祭拜），我們從一早巫師 Sra 與病人 F 最先開始共同的 *mifetik*（祭拜），但僅由 *sikawasay* 單獨唸的 *olic*（禱詞）的展演來理解。*mifetik* 需依一定的先後次序，共有 3 段，整理分析如下：

11 致使 *sikawasay* 生病的 Kawas 痘因系統，與一般族人的 *adada* 歸因系統不同。



圖2 儀式當天一早，須到田裡拿長向東方的香蕉嫩葉與荖葉。（劉璧榛攝於2010年2月）



圖3 巫師 Sra 與病人用手指著酒、檳榔與荖葉開始 *mifetik*。（謝博剛攝於2013年8月）

mifetik 第一小段

1. *ato haw Haidan haw fai*¹² *haw*¹³
襯詞 神靈通稱 祖母 襯詞

¹² *fai* 是 ego 的父親或母親的媽媽 (FM, MM) 之親屬稱謂，此有 *malufai* (建立祖孫關係) 的意涵。

¹³ *mifetik* 中主要的襯詞有 *ato*、*haw/ha* 或是 *saw*，巫師解釋並沒有特別的語意。巴奈·母路則認為此類乃是「孕而未化的語言」，是針對 Kawas (神靈) 說話的一種特殊形式 (巴奈 2010: 129)。在儀式氛圍中，凸顯巫師的靈與神靈的連結，呈現一種互動的關係與狀態 (同上 2012: 237)。Malinowski (1935 II:219-222) 曾分析語義學上無意義的襯詞／虛詞能夠營造出一種神秘、詭異與特殊的儀式語言，讓儀式從一般的日常會話中區別出來，同時也製造了儀式的實踐性 (performative) 效果。

【我的祖母神靈啊！向諸神表示尊重之意。】(開場固定用語)

2. Sasurian¹⁴ Dungi¹⁵、 Matiting¹⁶ Dungi、 Kakumudan¹⁷ Dungi
治病之神名 守護神 造人之神名 守護神 聚集之神名 守護神

Lalicayan¹⁸ Dungi、 Afuduay¹⁹ Dungi
傾聽之神名 守護神 輕盈之神名 守護神

【Sasurian 女神、Matiting 女神、Kakumudan 女神、Lalicayan 女神與 Afuduay 女神們！】

3. *saw u fai hanna^ca kirami haw salunganay atu kialan*
祖母 有這樣的情況 一起 和 那個（指現在我的情況）

【我尊重您，Dungi 們請跟我聚集在一起！】

4. *saw anini sakirami haw a misuri hatini safadungi namo*
現在 就是 治病 現在 人形娃娃 你們的

【現在要對祢們（指女神）所建造的這個人進行治病】

¹⁴ Sasurian 一神的命名原則源自字根 *suri* 表治病，因此語意上 (semantic) 即直接表達出負責替人治病之神。禱詞中同時會常出現相關的字 *misuri* 為治病之意，但一般人不使用此語而用 *mipohpoh*，此詞僅 *sikawasay* 專用，以顯示她處在非人的世界，正在與神靈使用特殊語言對話的狀態。同時，語言上如此區辨也作為顯示巫師跟神靈之間別於常人的關係，與巫師特殊的社會身分分類。

¹⁵ Dungi 為生命之神，族人譯為「天使」，是每個人的守護神，保護人們。

¹⁶ Matiting 字根 *titi* 為動作打的意思，語意為打造人的神靈。

¹⁷ Kakumudan 字根 *kumud* 有共有、團結、聚集與集合之意。此聚集之神有三個不同的任務：一是指負責聚集數個禱詞中呼喚的 Dungi；二是負責集合病人 *tireng*（身體）與 *adingu*（靈魂）之女神；三是聚集 Kawas（神靈）、*sikawasay*（巫師）與病人 *adingu* 之女神。（巴奈・母路 2010:24）

¹⁸ Lalicayan 字根 *lica* 為詢問之意，*lalicayan* 語意為回應之人，意即傾聽之神，這裡指負責傾聽 *sikawasay* 需求的神靈。

¹⁹ 巫師解釋人生病時身體會變重，Afuduay 會讓人的身體輕盈起來（變輕鬆），象徵病癒。

5. *haw ira suri satu kirami haw kamo matia tuni hulakan*
有 治病 此情況 你們 就像 脫掉

【治病就像祢幫我「脫掉」衣服般，將病痛「除去」】

6. *haw pakalemeden miso kami maluina lemed tini acay*
享福份 你的 我們 就像母親 好運 / 福份現在

kirami haw na misuri namo to kalimakimay ku mamidama
此情況 治病 你們的 雙手 幫助

【病人跟我現在就像母子，請藉由我的雙手來幫助他！治療他！讓我們因做儀式而同享好運。】

7. *sa'hini sahanaca i tamuan minaor tu lingalawan*
現在 如此 祢們 喝 酒

【請祢們先喝酒！】(表段落結束的固定用語。)

從第一段 *mifetik* 禱詞中可看出，其口語文本與實際病人 F 個人的現況情境或衝突分離，並不涉及個人化的特殊情況，如：何時出生？哪個部位疼痛等，明顯地屬於去情境化或是去脈絡化的文本 (entextualized) (Kuipers 1990)。並且不只 Sra，而是所有的 *sikawasay* 巫師都不能自創禱詞，須唸固定的這些詞句，次序也不能隨便更動，詞彙也與一般生活用語不同，如文本句子編號 4 的 *misuri/mipohpoh*²⁰ 與最後一句中 *lingalawan/pah*²¹，而顯現出一種特有的文本權威 (textual authority)。在阿美社會中此文本作為一種特殊類別，並非被歸於主流之外的「邊緣語言」(Kristeva 1977)，如兒童語或巫婆語等，或是被貶抑為連詩辭的地位也達不到，並呈現出無意義或是含糊不清的母性節奏之文本特性 (戴思客 1997:297-298)。相對地這些文本卻呈現相當的結構化，有固定的起始句、次序與結

20 *misuri* 為 *sikawasay* 特有的儀式用語，指治病，*mipohpoh* 為一般生活用語。

21 *lingalawan* 為 *sikawasay* 特有的儀式用語，指酒，*pah* 為一般生活用語。

尾用語。每個語彙與句子都是有意義並充滿象徵，是可懂的語言非「天語」。另修辭（rhetoric）上也具高度模式化與詩辭化，雖非其儀式歌詞如 *mirecuk*（巫師祭）中常見的兩平行對句形式（parallelism）（Fox 1988; Liu 2011）。

進一步我們又如何理解這種去情境化與具權威的文本，與 *adaday* 病人重建社會主體之間的關聯性？從文本 1-7 句中我們可以很清楚地看到，在病人 F 講述自己的病情之前，他與 *sikawasay* 先共同回到神話中，人最初創始及病起源前的情境。文本句子編號 2 中的 Matiting 女神，喚起神話中由她捏造人型娃娃而創造出人 *tireng*（軀體）的意象。但是同時在文本中也可看出對里漏族人而言，*tamdaw*（一個人）光有軀體不夠，必須還要被 Dungi（守護神）吹氣才會有 *adingu*（靈魂），因此還需要呼喚負責把身體與靈魂召集在一起的 Kakumudan 守護神。另外，還要召喚負責聆聽人們需求話語的 *Lalicayan*，及專門治病的 *Sasurian* 兩位 Dungi 女神。在這些禱詞語彙中很清楚與具權威的告訴 *adaday* 病人 F（或再度強調）：「你（人）從哪裡來？」、「你（人）如何組成？」、「你（人）是誰？」、「你（人）死後將往哪裡去？」、「你與神靈及巫師的關係」，讓 F 自我關注進而認知自己的存在方式，以重新調整其心態與主體位置。過程中透過禱詞對神話的傳述，讓 F 的病痛或衝突狀態能夠被定義、被客觀具體化，進而合法化誰應該為其病痛負責，及誰該負責治其病等，重建出 F 與宇宙生命相互依賴的共同體。

再者，這些禱詞都是一種面對面溝通的對話體，透過語彙與動作巫師兼負替病人及觀眾「展示一種溝通的技術」，而有 Bauman (1986:3) 所言展演（performance）的要素。因此我們必須在展演的脈絡下理解此些文本，其本身即具有表演性，意即像似一種展演（Schechner 1988, 2002）。這些對話口語文本的意義於說話者 Sra（表演者）與 F 特殊的個人文化境遇的複雜互動過程中被創造出來，此意義乃視條件而定，並且存在於暫時性的當下（Derrida 1972），意即當儀式結束又回到日常生活。*sikawasay* Sra

是 *mifetik* 中主要的說話者，甚至是唱獨角戲，她扮演與神靈說話的角色，然而 Dungi 女神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) 靈媒時的例子，神靈有時候會藉由靈媒聲音的改變顯現，成為當地人認為展演較成功的例子。

這段文本語意上是呼喚 Dungi 來傾聽與進行治病，對族人而言實際治病者並非是現實世界中人們所看到的 *sikawasay* 如 Sra，她僅是一個中介者的角色。然而這個中介者透過禱詞與手的觸摸與 F 病人 *malu-ina*，*ina* 為母親 (MM 或是 FM) 的親屬稱謂，意即病人 F 與巫師 Sra 兩者透過口語形式，建立一種母子的親屬化醫病關係²² (文本句子 6)。在禱詞對話體的展演情境中，當 Sra 巫師相對於靜坐不動的病人自稱為他的母親 (*malu-ina*)，此語就如同戲劇演出時演員的話語 (stage speech)，本身就是一種行動。Austin (1975) 用實踐性言語 (performative utterance) 一詞來分析 Shakespeare 戲劇的台詞，如「我娶這位女性為我合法的妻子」或是「我將這艘船命名為伊莉莎白皇后號」。台詞中「說某事等於就是做某事」，這裡 *mifetik* 的禱詞也有一樣的實踐性與舞台話語效果，如 *malu-ina*，透過話語 Sra 正在建立她自己與病人之間彼此緊密的擬血親關係。

相同地 Sra 巫師與 *adaday* F 又跟 Dungi 們，如句子 1 Haidan *haw fai haw* 中所稱呼的 *fai* (祖母)，彼此建立祖孫關係。意即透過禱詞，說話者 Sra 巫師與坐在一旁的病人 F，以及看不見的聆聽者 Dungi 神靈，三者之間正在進行建立、持續或修補的互動關係。同時 *sikawasay* 也為自己及坐在身旁的病人還有觀看的親人，把神靈的到臨與存在描述出來。不同於 Austin (1975) 與 Searle (1969) 在 speech act 的理論中，將「虛構」與「真實」斷裂開來 (collapsing)，這裡巫師禱詞口語的展演反而揭露了人們生活中看不見的「真實」，並在兩者間築起一種延續與互動的橋樑。

²² 視病人與 *sikawasay* 的相對年紀，如果年紀相仿則為建立兄弟姐妹關係，但基本上仍以血親類型為主。這是禱詞中唯一情境化之處。

透過呼喚 Dungi 的名字與請她們喝酒，Sra 及 F 病人與之維持緊密的關係，良好關係的建立與維持，就是在重建病人的社會人格，塑造病人成為權利與義務的（新）社會主體。資深的 Sra 巫師解釋，維護這個關係相當重要，人如果沒有盡到主體該盡的義務，「Dungi 會懶得照顧、不理我們，人就會 *adada*（生病）！」。或是某些 Kawas（神靈）被族人論述為「貪心」，意即踰越其本分，「想要人敬奉酒和檳榔，致使人 *adada* 生病」。從這些禱詞展演的脈絡分析中，讓個人的身體病痛與某些預設的病因（Dungi 神靈系統）或治病者之間的聯結圖像更清晰地浮出。身體的 *adada* 是一種象徵符號，指涉人與神靈的關係親疏遠近，與此關係有沒有被維持或遺忘及彼此是否盡守本分，相對地 Dungi 女神也被期待要盡守照顧的本份。意即個人在反思契機中重尋做為主體，透過禱詞、祭品及行動與神靈建立互惠關係，然而此關係並非絕對的臣服，比較是好意協商的對等關係，而形成相互主體。

再者，第一段禱詞所呼喚的全是給予、保護與維護生命（治病）的至高神祇，這些擁有較高階序的 Dungi 們皆為女性。從文本修辭學的分析裡另可看出：開始被唸禱是這些女神的特權與優先權。再者，其治病對象有男有女雖非全女性，如此例 F 是男性的情況，儀式一開始還是極力強調建立祖母（神靈）—母親（*sikawasay Sra*）—病人（*adaday F*）的母系關係之優先性。在文本微觀分析下，這種女性化特質很清楚，呈現特殊的性別意識現象，再生產了原有部落社會母系中心的特殊社會結構。進一步 *sikawasay* 解釋到：每個人的 Dungi 都一樣，此乃大家共同分享的女神，如同其母系為中心的社會中，人與人之間沒有差異的階序身分之別。另外，從禱詞中也可看出族人將這些 Dungi 視為主宰生命產生與成長的力量，而非加害於人使人生病者，進而抵抗或是驅趕，她們主要是對人的失調負責，為導正與幫助人生命成長的正面力量。

adaday（病人）F 在正式進入 *mipohpoh* 治病之前，透過 *mifetik* 先建立了與 *sikawasay Sra* 及 Dungi 的信任與承諾照顧的支撐紐帶。此與當代

西方醫療體系運作相當不同，醫生與病人之間關係冷淡陌生，彼此充滿不信任，如在台灣的醫院看診人滿為患，通常病人跟醫生見面溝通的時間不到五分鐘，醫院也制度化地進行在醫療處置前透過同意書的填寫，告訴病患經由處置可能會獲得某些效益，但是既使是最權威最有經驗的資深醫生，並不能保證病患能獲得任何一項效益，醫療效益與風險性的問題，由病人單方決定。兩者之間的關係常有衝突與訴訟情事，Arthur Kleinman 與 Lilias H. Sung (1979:8) 在西醫與民俗醫療的比較研究中，也談到臺灣的不當醫療或是誤診訴訟比例，在全世界數一數二。近年來衛生署、立法院與法務部也有共識，正在推動醫療法的修正，使醫療過失之刑事責任合理化²³。

再者，如句子 5 與 6 中所念誦，Dungi 們被期望藉 Sra 具體看得見的雙手，將 F 的 *adada* 痘痛像「脫衣服」般從身上拿掉。其中被關連在一起的詞彙 *hulakan*（脫掉 / 除去）運用了類比隱喻的手段。資深的 Sra 巫師解釋：「*adada* 的意象就像一件衣服罩在人身上」，或是另一位最高階的巫師 Kamaya 說明 *adada* 是「*lahud*」（「膜」）的概念，藉由 *sikawasay* 表演脫掉的積極動作，人們期待禱詞語彙產生象徵效用，將病痛從身體表層「脫掉」。然而，並非藉由一次的 *misuri* 痘痛就能保證根除，病痛能不能除去的關鍵，在於文本 6 的句子，如 Sra 所言「*paka-lemend-en*」，字根 *lemend* 為好運或是福份，意即讓 Sra 透過作此儀式與 F 同享好運，兩者合一成為命運共同體。巫師解釋：如果病癒就表示 F 自己享有來自 Dungi 們的「好運」，否則就表示沒有福份，治病的效用問題 (efficacy) 不會被直接歸因到 *sikawasay* Sra 的能力或技術問題。人們通常會過一段時間再舉行一次 *mipohpoh* 試試運氣，但如果病情沒改善或轉嚴重，則改接續舉行需要人手較多的 *patefu* 尋靈儀式。最後還是無法解決的情況，只好舉行敬獻更大祭品的殺豬 *miasik*（掃除儀式），以擴大動員家族與部落更廣的力量。

23 參見自由時報 2012 年 5 月 17 日 A6 版：高醫療糾紛、健保給付不足／醫師流失 醫界預言婦產科 10 年內崩盤。王昶閔報導。

四、治病的力量：巫師始祖與祖先

如第一段 *mifetik* 禱詞的模式，以下第二段的詞句也是去情境化、高度的詩韻化與使用象徵隱喻，並延伸第一段的 Dungi 最高神靈之階序到巫師始祖。*sikawasay Sra* 與 *adaday F* 由第一段 *mifetik* 面向的東方轉面南偏西，以開啟特殊的空間，向族人認為居住於此處已故的 *sikawasay* 溝通、借力量。此展演過程中，不僅禱詞與行動如 Tambiah (1968:189) 所言必須協調一致，另外空間（地域性與地方性）也相當重要。*sikawasay* 念禱詞時面對的方向相當具決定性，有開啟神靈空間的象徵效果。這個空間如 Michel Foucault (1984) 空間分類中所謂的「差異空間」(heterotopias) 概念，有一個創造不同想像空間的作用，以揭露族人認知理解與相信的所有真實空間。因此在儀式過程中看似不動的病人，在空間上也被重新定位，而建立個人對地方與宇宙的認同感與連帶關係。接著，我們看 *mifetik* 的第二段禱詞文本內容：

mifetik 第二小段：

8. *ti haw ira kamo hay ina haw ira ha ama na makal Aisidan*
有 你們 母 父 成為 階序最高的巫師級名
*mal-Korsut*²⁴
階序其次
9. *saanini satu kirami haw tu pacaliw kakumat haw misinir*
現在 此情況 借 眼睛 看
kirami haw ku cidal tu fulad kalapia misinir nira aku
那個 太陽 月亮 閃電 看見 我

24 Aisidan 與 Korsut 為所有巫師的 *ina* (母) 與 *ama* (父)，意指發源最早的巫師始祖。資深的巫師報導人提及常會夢到他們教導如何進行儀式。

【8 與 9 句：階序最高的 *sikawasay* 始祖們，請祢們借我眼睛，就像有太陽與月亮的光芒般明亮，好讓我把這位病人的病看清楚，並且像閃電般快速找出病因！】

10. *mato'ato'aya sa ini kasi lingalawan kasi tayu haw matiniay*
沒有少 有 酒 有 檳榔 在這裡

ini sanaca i tamuan minaor tu lingalawan sakirami haw
在這裡 你們 喝 酒 此情況

【酒和檳榔沒有少，都在這裡請祢們享用！】

在第一段禱詞呼喚完階序最高的生命起源守護神 Dungi 之後，接著這段 *mifetik* 開始用 *ina*（母）與 *ama*（父）的尊親屬稱謂，直呼最早 *sikawasay* 起源的始祖 Aisidan 與 Korsut（句子文本 8）。根據資深巫師的解釋，Aisidan 與 Korsut 本為階序最高與第二高的巫師級名，此處在禱詞展演的脈絡中，則代表教 Sra 作儀式治病的巫師始祖。在巫師始祖的性別中，有男性也有女性，但在此口語文本中，仍以女性母親為階序優先。透過呼喊其名，*sikawasay* 希望與之建立紐帶關係，而獲取其原創力量的泉源，並在接下來的文本句 9 中，意圖透過禱詞借始祖的眼睛當作 Sra 眼睛，產生兩者有意識的相互結合，並用大自然太陽、月亮與閃電的象徵譬喻，將 *kakumat*（眼睛）與 *misinir*（看）類比為 *cidal*（太陽）、*fulad*（月亮）與 *kalapia*（閃電），以轉喻描述治病的重點是要清楚、快速地找出 *adada*（病）來。

這段禱詞合理化巫師的社會角色與位階，表明其社會組織與運作的方式，同時也說明了巫師該盡的義務與工作，以及該被族人酬謝與供奉。如每一文本結尾形式上皆固定，也同第一段 *mifetik* 的結尾句：*ini sanaca i tamuan minaor tu lingalawan*，展演 Sra、F 與始祖們正「同處於」一個時空的狀態，進行面對面給他們倒酒、請吃檳榔的動作。

mifetik 的第三小段 Sra 與 F 面回轉向東方。太陽升起的東方為其 Tu'as

(祖靈)之居處，此段文本希望居於此處的已故親人，也能給予力量協助治病。禱詞文本分析如下：

mifetik 第三小段：

11. *to ira kamo hay ina haw ira ha ama saanini sakirami haw misuri tiniyan*
有 祢們 母 父 現在 這情況 治病 這裡

【現在有母親及父親祢們在這裡要治病】

12. *pinasuan haw miafadadatay cikamatila kamo hayna Inkui*
我的孩子 不乾淨(靈) 不要這樣 你們 已故人名

hay ina Pah haw
已故人名

【我孩子的靈魂變不乾淨，Inkui²⁵ 與 Pah²⁶ 媽媽們祢們不要找他！】

13. *tayini sanaca patatudun tamuan faki haw Kiyul haw tayini*
給予 您們 阿公 已故人名

14. *sanaca patatudun tamuan minaor tu lingalawan iya*
給予 您們 喝 酒

【13 與 14 句：Kiyul²⁷ 阿公啊！我將對這個孩子進行儀式，好去除他的不潔。這些酒是恭奉祢們的，請喝吧！】

最後一段 *mifetik* 則以呼喊 F 的已故親人為主，含母系血親與姻親，並以血緣親等較近的母親及女性祖先優先。這些親人不同於第一段的 Dungi 與第二段的巫師始祖，被族人視為協助治病的正面與導正力量，禱詞句子 12 中請他們 *cikamatila* (不要這樣) 意即「找病人」，而使他 *miafadadatay*

25 Inkui 為 Sra 的亡母。

26 Pah 為 Sra 先生的亡母。

27 Kiyul 為 Sra 的外公。

不潔而生病。展現出其社會病理學的基本假設，祖靈被視為可能是「致病的加害者」，或是說 *adada* 就是祖靈找的象徵符號。綜合以上三段已分析的 *mifetik* 禱詞，我們可以清楚看到透過禱詞口語及動作展演，病人被重新格式化，放回到宇宙神話、過往時間、神聖空間、神靈系譜與家族系譜中，與巫師及其力量泉源建立關係，重新編織了病人的人際網絡與祖先（及相應活人）的關係，進而獲得大家的關注，成為綿密網絡中非孤立的社會主體。另外，在 *adaday* F 開始訴說自己的病痛前，已經有一個預設與既定的治病力量及病因系統架構，此架構與其母系中心的社會運作方式息息相關，巫師 Sra 透過禱詞與動作的引領，讓 F 去適應病前已界定好的問題，接著引入解決與改變的辦法。

五、*mipohpoh* 儀式治病展演：*adingu*（自我靈魂） 的裂解與重塑

mifetik 結束之後，*sikawasay* Sra 開始用嘴噴酒於蕉葉上，進行自我潔淨的動作，之後才正式開始 *mipohpoh* 解決 F 的問題。至此 Sra 還未指出 F 的病因，接下來仍是在尋找或是除去可能病因的過程，透過口語文本動作，這個歷程提供給病人怎樣的體驗？依 Sra 所進行的技藝與動作之差異，筆者將 *mipohpoh* 程序上分成 5 個結構（階段）：*mipohpoh*（撥開）、*micuhcuh*（吸）、*miangang*（呼喊）、*mifluflu*（煙吹除）及 *pafetir*（交換分享）分析。過程中人（自我）因 *adingu* 靈魂離開產生裂解致使之生病，經過前述 *mifetik* 與神靈及祖靈的消融後，在此將再藉由 Sra 進行 *mipohpoh*（撥開）與 *micuhcuh*（吸）的動作與之強制區隔，接著透過 *miangang*（呼喊）旅程中的重塑，與 *mifluflu*（煙吹除）的加強，最後再將神靈與祖靈送回另一個世界，自我將獲得重新創造與釋放。

(一) *mipohpoh*：撥開、撥掉

第一階段在進行語意 (semantic) 為撥開 (除去) 與撥掉病因的 *mipohpoh* 時，*adaday* (病人) F 坐著面向東方、赤腳伸直不動。面向部落外圍臨海的東方是太陽升起之處，為象徵自然萬物生命力量的泉源，此舉展演病人 F 即將獲取病癒重要的能量。同時東方也是其 *Tu'as* (祖靈) 居住地，面此之行動表示病人將透過 *Sra* 巫師與祖靈溝通，特別是脫掉鞋子象徵 F 正準備步上另一個靈的世界之旅程。接下來我們來看病人 F，如何透過 *mipohpoh* 儀式行動，展開由 *sikawasay Sra* 所引領的自我追尋與自我提升的體驗。他安靜專心地聆聽 *Sra* 手持蕉葉呼喚女神們……

15. *ato ira haw fai ira Sasurian Dungi*、*Matiting Dungi*、
祖母 治病之神名 守護神 造人之神名 守護神

Kakumudan Dungi Lalicayan Dungi、*Afuduay Dungi*
聚集之神名 守護神 傾聽之神名 守護神 輕盈之神名 守護神

【*Sasulian* 女神、*Matiting* 女神、*Kakumudan* 女神、*Lalicayan* 女神與
Afuduay 女神們！】

接著 *sikawasay Sra* 在 *adaday* F 身上揮香蕉葉，好讓其身上由於 *Kawas* 所帶來暫時性的「不潔」(病痛) 能轉附著其上，接著再往上揮除，象徵已除去此致病的「不潔」，這裡香蕉葉被賦予移轉的象徵功能。*Sra* 邊進行揮蕉葉的動作邊繼續唸到……

16. *haw ira ha fihfih hanaca hantu kirami haw saluanganay aca kirami haw*
撥開 那些 跟我一起 (幫助病人)

midadamadama tu kalimakimay
幫忙 有 手



圖4 巫師先用潔淨過的香蕉葉，從頭到腳輕拍病人身體，希望借由此 *mipohpoh* 動作揮走病痛。（劉璧榛攝於2010年2月）

【請和我在一起，幫助我的手撥除那些不好的。】

17. *haw ira fihfih hantu kirami haw ku micaihwen ku miferosenay ku*
撥開 那些 喘氣 麻痺
18. *mikemaway lapihankulung hantu kirami haw kasi*
抽筋 跟著
19. *a namo tu kirami haw kalimakimay ku mamidama haw atu haw fai*
您們的 手 幫忙
20. *kia kulung hantu kirami haw kasipapahli ku micaihwen ku*
伴隨 這些 葉子 喘氣
mikemaway ku miferosenay
抽筋 麻痺

【17-20 句：請讓我跟著您，用您的手和葉子幫助我撥開這些使人喘氣、麻痺與抽筋的不潔】

接著 *sikawasay* 用手掌接口中吹出的氣，然後依序觸摸 *adaday* 病人的頭、手、腳、後背再回到耳朵、眼睛……同時邊念禱詞如下：

21. *ato ira haw fai ira Sasurian* Dungi、Matiting Dungi、
有 祖母 治病之神名 守護神 造人之神名 守護神

Kakumudan Dungi Lalicayan Dungi、Afuduay Dungi
聚集之神名 守護神 傾聽之神名 守護神 輕盈之神名 守護神

【*Sasulian* 女神、*Matiting* 女神、*Lalicayan* 女神與 *Afuduay* 女神們！】

22. *haw ira fai haw fai alacay kirami haw salunganay aca kira*
祖母 祖母 就像 一起

midadamadama tu kalimakimay
幫助 手

【祖母神啊！請帶領我、跟著我，請幫助我的手。】

23. *haw ira suri haw kirami haw ku minawalay minkekelay mipahennay*
儀式 頭暈 發抖 耳鳴

24. *haw palacero palasuwa palafasin hantu kirami haw namo tu*
流汗 打呵欠 打噴嚏 你們的

kalimakimay ku mamidama mipohpoh haw to ma fai
手 幫助 治病 祖母

【23、24 句：祖母神請幫助我！儀式中請用你們的手協助我去除這些使人頭暈、發抖、耳鳴的不潔，透過流汗、打呵欠、打噴嚏把病症排除。】

Sra 對 F 的 *mipohpoh* 治療術操作，並沒有特別針對其指出的病症及部位，如因他背痛摸背或腰痠摸腰，而是依序執行從頭到腳、從前面到背後具體的、固定的顧及「全身」的動作。巫師利用此固定技巧及身體流程，把「好的（健康）」狀態具體規定下來並合理化。另外，表面上看不出此療法與 F 主訴的身體病症背痛之間的直接關聯性，反而是巫師配合著口念禱詞的行動展演，透過語言文本句子 15、16、19 的陳述，向病人描述及命名這些痛苦，如喘氣、痲痺、抽筋、頭暈、發抖及耳鳴等，以重新定義其身體模糊的痛感，將之清楚的喚進思維意識中，並且納入此集體分享的象徵再現系統。透過此過程 F 個人的主觀病態逐漸被客觀化，使其病痛或問題獲得從群體文化中的明確表述，其經驗也將歸入此 *mipohpoh* 系統，而與集體意識交結，從屬於集體，重建成為一個非孤立的社會性主體。

接著巫師的動作中將病因（如人的惡言惡意、祖靈或神靈）物質化，以請求看不見的創始神靈之協助，讓巫師透過其手的動作機制如：觸摸 F 的身體與揮動香蕉葉，將病因在具體動作中移除，或是透過 F 自己的身體以流汗、打呵欠及打噴嚏的方式自然流出體外。這整個過程恰似戲劇的演出，將行動主體由巫師轉移到看起來被動的病人身上。透過禱詞巫師先呼喊具正面生命力量的創始女神（文本句 15 及 21），接著透過巫師具體的手對 F 身體的觸摸，將靜坐不語的病人與女神的力量透過展演動作連結起來，使其獲取重建治癒的力量。

（二）*micuhcuh*：吸出病痛

第二階段 Sra 巫師將從 F 身體的外部世界逐漸進入到身體的內部，進行用嘴巴實際接觸身體的 *micuhcuh* 動作，此語為狀聲詞，乃為「用嘴吸吮」之意。進行的方式以口含酒先噴身體，接著唸禱詞後，如同前段 *mipohpoh* 的身體部位流程，*sikawasay* 用嘴巴從頭、胸口到腳吸吮病人的身體再作咳出狀將之丟棄，整個過程引起令人作嘔的展演效果。口語文本



圖5 巫師正展演用嘴接觸腳趾，象徵將看不見的不潔從體內吸出。（劉璧榛攝於2010年2月）



圖6 巫師 *micuhcuh* 用嘴吸出病因後，再用手撥除。（劉璧榛攝於2010年2月）

如下：

25. *ira suri hantu kirami haw purti hantu kirami haw ku micaihwén ku*
儀式 如此 散去 喘氣

miferosenay ku
麻痺

26. *mikema'ay haw ira palacero palasuwa palafasin hantu kirami haw*
抽筋 流汗 打呵欠 打噴嚏

namo tu
您們的

27. *kalimakimay ku mamidama ho tu ina atu ama*

手 幫助 母 父

【25-27 句：經由母親與父親的手幫助此儀式去除使人喘氣、麻痺與抽筋的不潔，透過流汗、打呵欠、打噴嚏把症狀排除。】

28. *haw ira suri tu ira purti hantu kirami haw suri hantu kirami haw nu*

儀式 散去 儀式

palafasin palasuwa nu topi nu tau nu supar nu tau nu

打噴嚏 打呵欠

【要作儀式經由我的噴嚏和哈欠將別人的口水²⁸ 和別人的手指²⁹ 散去。】

29. *ira suri hantu kirami haw micaihwen ku miferosenay ku*

儀式 喘氣 麻痺

mikema'ay haw

抽筋

30. *namo tua kalimakimay kuma midama ho tu ina atu wama*

你們的 手 作為 幫助 母 父

【29 及 30 句：經由母親與父親的手幫助此儀式去除使人喘氣、麻痺與抽筋的不潔。】

從上述 *micuhcuh* 禱詞的第 30 句文本可看出，此階段 Sra 巫師主要呼喊病人的女祖靈們（以 *ina* 代稱）及男祖靈們（以 *wama* 代稱）的力量來協助治病，雖然全程巫師都是用嘴吸吮病人的身體，但其口中的禱詞文本 25-30 却完全沒有唸到神靈希望透過「嘴」來幫忙，而是如同 *mipohpoh* 的禱詞意涵，還是唸到透過手來進行，進一步再透過 *adaday F* 自己身體以流

28 譬喻指別人的詛咒。

29 譬喻指別人不要的、不好的。

汗、打呵欠及打噴嚏的方式將病因自然流出體外，而形成巫師念詞與行動展演上的落差。行動上巫師對病人身體內部器官及肢體進行吸吮的動作，每吸一次巫師會像演戲一樣面帶痛苦的表情，將意表「不潔」的病因咳出於掌上，然後丟往南方的門外或窗外，意即把病源送回去 Dungi 們居住的地方。除了儀式期間被認為是人與靈二個世界的時空交疊相逢外，日常生活中此兩個時空被嚴格區隔，不能相混淆。至此整個展演治病的空間場域，延伸到宇宙空間，並且以一個人的家作為環境的範圍，而不僅是以身體內外為區界，此行動建構了一個人成為與生活空間及宇宙相關聯互動的社會性主體。另外，概念上病痛的肇因雖然被物質化，但在象徵操作實踐的過程，巫師卻不會吸出實體的物質，如 Lévi-Strauss (1996 [1973]:219) 研究 *nele* 巫師的治療過程中，會出現羽毛或刺，並在適當的時機被昭示于眾，此處 Sra 吸出吐於掌中是眼睛看不到的「東西」，也正因為其不可見而被族人認為是具有來自 Kawas (靈界) 的特性。

儀式進行至此，雖然 *adaday F* 仍未被 Sra 告知自己的病因與病情，原先靜止不動的他開始有強烈想哭的感覺。進一步筆者透過與資深巫師及多位病人儀式後的訪談，大多數族人們普遍對 *micuhcuh* 用嘴吸的方式有很深的感受，如有些 *adaday* 初次害怕被巫師用嘴巴直接接觸，因此舉有親密感被貼近的感覺。或是有些人覺得巫師很辛苦與具危險性，因必須實際用嘴接觸病人「骯髒」的部位，甚至到腳趾，過程中將眼睛看不見的「不潔物」吸入嘴裡再吐出，也可能讓她們自己吸入「不潔」，因此巫師被認為具有憐憫心與同理心，而相當受敬重。另外，由於 *micuhcuh* 展演最具親密性、戲劇與聲音張力，大部分的人認為較具有療癒的效力。在兩階段 *mipohpoh* 先「拍掉」與接著 *micuhcuh*「吸出吐掉」病因之後，接下來 Sra 進行喚回 *adaday F* 的 *adingu* 靈魂：*miangang*。

(三) *miangang*：呼喊病人的靈魂

miangang 語義 (semantic) 為呼喚人的 *adingu* 靈魂。此儀式背後隱

含的概念是：「人生病或運氣不好時，*adingu* 靈魂會跑到北邊，整天在那個地方旋轉（*palawacoay*），而讓人一直生病。」（巫師訪談中解釋）其解決的方式乃進行 *miangang* 具體將靈魂喚回。人（自我）生病時，*adingu* 靈魂離開身體而產生裂解，與他人、神靈與祖靈消融，經過前述 Sra 進行 *mipohpoh*（撥開）與 *micuhcuh*（吸）的動作與之強制區隔，接著準備 *miangang* 的重塑。重塑是怎樣的過程？首先 Sra 展演啟程去北方尋找病人的靈魂，接著帶著病人 F 的靈魂經歷旅行，藉由通過某些地方，獲取對生命有助益的事物，然後藉由動作展演再引領其 *adingu* 靈魂，從 F 的頭頂



圖7 巫師正在病人的胸口（心所在處）大聲呼喚其名，希望喚回其靈魂。（劉璧榛攝於2010年2月）

放回身體，讓 *tireng*（身體）與 *adingu* 靈魂合一，以代表痊癒。過程中禱詞扮演非常重要的角色，其中充滿了詩句、旅程描述、美好事物與正面力量的象徵轉喻，與前段的病痛禱詞中的身體苦痛詞彙在修辭上形成截然對比。本段 Sra 口語文本 31-53 皆是對著患者 F 及其 *adingu* 說話，而讓原先被動的他轉換成主動地行動主體。*miangang* 詳述口語文本如下：

31. *i yo i kati ari Fotol nira kirikiri a ira palingelaw*
來 人名（患者 F）喊！ 這裡 聽這個聲音

32. *ira caay tu kisu pihakulung tau a lalan ku talefisuay ku tau*
不要 你 跟著 別人的 路 陷阱

pulalauway ku tau
讓人迷路

【聽我的叫聲哪！不要跟著別人的路！讓你落入陷阱迷失方向。】

33. *haw ira sri satu kita kirami haw makayni tu tayra i kelakelalan³⁰ tu*
從這裡 那裡 旱地

【讓我們慢慢滑行到那邊的旱地。】

34. *haw makayni kita i lalan haw mikiling kita nu defun Cahaiyan*
從這裡 我們 路 跟著 我 井 人名（一位已故長者名）

【（對 F 的 *adingu* 說話）我們從這裡的路走，沿著這條路到 Cahaiyan 阿公旁的井邊。】

35. *haw mikidadasu³¹ kita ci fai Lalicayan*
取露水 傾聽之女神

³⁰ *kelakelalan*，原意指旱地，此轉喻為沒人走過的地，巫師解釋象徵無障礙、無阻礙、沒有起伏平順之意。展演行動中巫師逐漸從部落外圍將病人的 *adingu* 帶回到部落。

³¹ 巫師解釋露水是最乾淨的，象徵可以將病溶化，而獲得乾淨的靈魂。

【從 Lalicayan 那邊經過，取冰涼的露水。】

36. *haw ira pasawali satu kita*³² *haw a mikaya kita kuku*³³ *nu cidal*
向東邊 我們兩個 牽手 光芒 太陽

makayni tu kita talakan niyam
從這裡 彩虹橋 我們的

【讓我們兩個面向東邊透過光芒與太陽牽手，以彩虹為橋。】

37. *haw makayni tay talisapan tunu liyal*
從這裡 到 沙灘 海

【接下來到海灘去吧！】

38. *haw ira Fotol kati*、*Fotol kati*、*Fotol kati kati kati kati kati kati kati*、
來 來 來

Fotol kati kati kati kati kati

【回來這邊哪！】

叫靈魂，讓他向後轉看我們！（病人F哭了）

39. *i pasada hantu kirami haw pahenepnep hantu kirami haw ira caay tu*
出來 確定下來 不要

pihakulong tunu tau a lalan
跟著 別人的 路

【跟著呼喊聲下來，不要跟著別人的路走！】

40. *aw makayni kita kilen mihow ci fai -an ci Lalicayan mikidasu*
從這裡 我們 祖母 傾聽之神 取露水

【我們從祖母 Lalicayan 那裏獲得露水。】

32 指巫師與患者的靈魂。

33 巫師解釋這裡光芒象徵太陽的手，將太陽擬人化。

41. 'tu tengə'an tu mangcel tu tafeduh tu³⁴

藍腹鶲 山羌 山鹿

【如藍腹鶲、山羌、山鹿！】

42. i yo i kati ari Fotol ira kitikitingaw ira caay tu misu pihakulung tulu mu

牽著 不要 你 跟著

tau a lalan

別人的 路

43. talefisuay ku tau

陷阱 別人的

【來吧，Fotol 啊，牽著你，不要再跟著人家的路，不要走入別人的陷阱了！】

44. haw makayni kita kelakelalan tu i kati taini palalan ni Futay Hafu

從這裡 旱地 到達 做路(指路) 已故阿公名

【我們一起從旱地過去照著 Futay Hafu 阿公所指的路走。】

45. haw ira ce'fos kita kirami haw makayni defun Cahaiyan na saliusiuay

潛入 我們 從這裡 人名 清風飄的狀態

tu sapiay tu

很涼

【我們潛入 Cahaiyan 井處得有涼風飄來。】

46. haw mikidadasu sakirami haw ci fai -an ci Lalicayan

取露水 祖母 傾聽之神

【從 Lalicayan 祖母神那邊獲得到露水。】

34 意指病患痊癒後會像這些動物一樣，轉喻為希望病人的靈魂將重新像藍腹鶲、山羌、山鹿一樣很有活力。

47. *acay tu hakelung tu tau a lalan*

不要 跟著 別人的 路

【不要再跟著別人的路了！】

48. *haw ira pasawali satu kita kirami haw tu mikaput kita kuku mu cidal*

有 東邊 我們 伴隨 光芒 太陽

49. *haw mikayakay kita talakan kirami taini talisapan tunu liyal*

過橋 我們 彩虹 到 沙灘 海

【讓我們面向東邊透過光芒與太陽牽手，以彩虹為橋走下到海灘那邊去。】

50. *haw Fotol kati*、*Fotol kati*、*Fotol kati kati kati*、*Fotol kati kati kati kati kati*

【啊，Fotol，回來吧！】

51. *ira pahenepnep hantu kirami haw aca mamicahay kumiberosen*

定下來 不要 喘氣 麻痺

【就這樣不要喘氣不要麻痺了！】

52. *tu tengā'an tu tafeduh tu mangcel tu pahenepnep hantu kirami haw*

藍腹鵲 山鹿 山羌 定下來

【如藍腹鵲、山鹿、山羌！】

53. *caay mamicahiway tu sapiay tu saliusiuay to*

不要 喘氣 很涼 清風飄的狀態

【讓我們藉涼風去除喘氣的不好病痛！】

miangang 禱詞從 31 句到 41 句為一組，42 句之後再重複，共二次循環再現一個人原初的狀態。Sra 首先藉由禱詞呼喚病人 F（句 31）的靈魂，並逐漸誘導他體驗極為安靜卻強烈地一場部落創始起源的情景，充滿渡海

的起源歷史追溯，與部落中過世的長老們 Cahaiya、Futay Hafu 相遇，同時這個情境也展演出手未有病痛的初始狀態，作為克服病痛的策略與方法技藝。再藉由長者 Futay Hafu 的指引，尋回 F 自己的 *lalan* 路（32、39 與 42 句），此轉喻找到自己的（部落）主體。如文本第 33 句開始回到其祖先從前耕作的旱地，因沒有人相爭或是外來者的侵佔或驅趕，所以是那麼平順無阻（轉喻）。34 句文本描述遇見過世的長者 Cahaiyan 一直守護在井邊，*mikiling*「井」是過去農耕開墾時期的水源處，象徵著部落與家園，這兩句引領患者的靈魂自由地穿越時空，回到部落的初創時期，而將過去的傳統與記憶融入 F 當前的情況與問題，接著再從部落外圍的生活空間從遠到近如海、沙灘、耕地漸次返家。過程中還要經過 Lalicayan 女神處，獲取冰涼的露水，此水被賦予把病溶化的象徵功能（文本 35 句）。36 句延伸到東邊太陽升起之處，Sra 與 F 透過牽手從太陽處獲取其自然的力量，以增強 F 的生命力，還有透過呼喊及想像如動物藍腹鵲、山羌與山鹿，從語彙修辭中嘗試將病態透過比擬的方法，轉換成健康有活力的狀態。

這些禱詞文本充滿感性、感知與想像的誘發，並且透過敘事、轉喻、比擬及類比的語言修辭技巧，將患者從最平常的現實（生老病死），引導進入想像的時空之旅，儀式過程中讓病人 F 成為主角，帶領他體驗了一次戲劇性的真善美，讓他的靈魂跟著禱詞創出的時空，接續順著現實空間中巫師手持的香蕉葉，引領他具體走出「新的路」而自我創造，以建立其新的社會主體。筆者觀察 *miangang* 儀式展演過程中有幾個案例哭了起來，特別是當 *sikawasay* 呼喊其名時。F 說道：

感覺最強烈是 Sra 叫我名字的時候，會想要掉眼淚！經歷儀式後有一種很輕的感覺。心裡深處像是小時候被媽媽撫慰、原諒與被理解的感覺，有一種「被知道了」的感覺。很像自己跟 Sra 說了很多東西、分享了秘密，但實際上我什麼也沒說。



圖8 嘘回病人的靈魂之後，巫師再次用蕉葉觸摸其身體。最後將之折斷，要病人吐痰使其附著於上，象徵將不潔吐出。（劉璧榛攝於2010年2月）

如同 Lévi-Strauss (1996[1973]) 的觀察，巫師治病時是巫師說話讓病人宣洩，但病人保持沈默。此處 Sra 透過禱詞的口語表達，在治病儀式的過程中幫 F 重新組織自我，雖然病人靜坐不動不語，但是如同 F 的例子其心理卻獲得紓解與支撐，巫師的禱詞與儀式動作展演產生撫慰劑 (placebo) 的效果。

(四) *miflufiu* (吹煙)

經過 *miangang* 找到與喚回 F 的靈魂之後，Sra 將患者 F 的靈魂從頭灌

入，接著透過火跟香煙展演將「*adingu* 灵魂保護在體內」，達成身體與靈魂合一的理想健康狀態。一開始點煙時 Sra 就先念禱如下，接著從頭到腳將煙吹入 F 體內：



圖9 Sra 巫師正在將煙吹入病人 F 的身體內。
(劉璧榛攝於2010年2月)

54. *ira kirami haw pihakulung hantu kasilalemlem ku mamicahiway ku
berosengay*
伴隨著（火） 喘氣
麻痺

【喘氣和麻痺的不好症狀伴隨著火給去除！】

根據巫師 Sra 的解釋：火具有燒除病痛的象徵功能，而煙的象徵功能則是「吹進人體做一道牆以隔離髒東西，它像似保鮮膜會在身體外部形成防護膜」。*mifluflu* 是整套治病儀式最驚險的部分，因為巫師必須學習像魔術師般靈巧地將香煙的濾嘴弄斷，接著倒過來點火直接將煙吹出，並沒有吸的動作，一不小心很容易燙傷嘴。吹完煙後 F 及陪同觀看的家人也鬆了一口氣，準備接下來的 *pafetir* 分享。

(五) *pafetir*：分享、協商與神靈同在

pafetir 是 *mipohpoh* 儀式的最後階段，主要目的是獻禮給神靈與祖靈。患者 F 準備了整串未整理過的檳榔、原生種較不辣的荖葉、酒和紅包。筆者詢問為何須使用整串檳榔與特殊的荖葉，族人解釋古時候 *mat'asay* 老人們都吃這種，因此在象徵意義上我們可解讀此物乃作為一種祖靈古老時間的標定，意味 *pafetir* 即將帶領病人 F，又進入另一個屬 Kawas 與祖靈的時空。如果儀式後病未癒，還得擇期進行 *patefu* 尋靈或 *miasik* 掃除，此時則得準備更大的禮：豬。有意思的是這些與神靈分享的禮物都是族人日常生活中常吃的東西與必需品。然而為什麼族人總是給神靈食物與錢作禮物？族人想像神靈與祖靈是一個有社會生活的生命體，會肚子餓必須持續吃東西，而人有給食物的義務，否則神靈會到人界覓食，碰到的人就會 *adada*（生病）。因此族人抱著戒慎恐懼的心理，有義務必須定期舉行儀式，否則會遭受神靈「騷擾」或「暗示」而生病。因此巫師必需藉由 *mipohpoh* 的禱詞念誦送食物與錢，在神靈肚子與口袋飽滿後也會給人們回禮，使其身體痊癒及生活順遂等，而形成一個相互餵養、互惠與彼此依賴的人神生命共同體。進一步我們從禱詞文本中來理解，Sra 如何帶領 F 與超自然界分享「好東西」，並且在過程中建立彼此同在的感覺。

F 站起來將原先準備好的祭品：酒、檳榔、荖葉與錢（放紅包裡）拿給 Sra，一同面向 Dungi 居住的南方，由 Sra 開始念禱進行 *pafetir* 分享：



圖10 巫師 Pah 代替病人將酒、檳榔、荖葉還有錢交給神靈與祖靈們，象徵分享彼此成為生命共同體。（劉璧榛攝於2010年2月）

55. *ato haw ira kamo haw fai haw*

你們 祖母

【你們祖母神靈啊！向諸神表示尊重之意。】（開場固定用語）

56. *ira Sasurian Dungi、Matiting Dungi、Kakumudan*

治病之神名 守護神 造人之神名 守護神 聚集之神名

Dungi、Lalicayan Dungi、Afuduay Dungi

守護神 傾聽之神名 守護神 輕盈之神名 守護神

【Sasulian 女神、Matiting 女神、Kakumudan 女神、Lalicayan 女神與 Afuduay 女神們！】

57. *haw anini satu salunganay cakira midadamadama tu kalimakimay*

現在 一起 幫忙 手

【請用（我的）手一起幫忙。】

58. *saw anini sakirami haw patatulung sai tamuan kasi lingalawan*

現在 奉獻 你們 酒

59. *haw kasi tayu kasi haidap kalisiu*

有 檳榔 有 茄葉 錢

【58 及 59 句：現在這裡有酒、檳榔、荖葉與錢都是要奉獻給您們的！】

60. *haw alawisen namo haw fai namo*

接過去 你們的 祖母

【祖母們！這些都是您們的，請接過去！】

文本 55-56 句乃用對話的方式直接呼喚 Dungi 的女神名，並以 *fai* 祖母敬稱。送禮分享時，如同 *mifetik* 的禱詞文本，仍是女神的特權，並以女性為重。接著用念的方式點名現場的祭品，同時用手摸，巫師解釋動作意義表示——「面交」給神靈，這裡念禱詞本身就是一個「給予」的動作，同時在接下來的禱詞中（句 60），為自己和觀看的觀眾表明了神靈的臨場（presence）狀態。這裡禱詞如前述 *mifetik* 的橋段，同戲劇中演員的話語（stage speech）類同，是一種實踐性言語（performative utterances）及有戲劇效果（Butler 1990），透過口語念誦與手觸摸的動作給予禮物，及同時為在場的所有觀眾描繪另一方已收到的事實。在漢人的儀式中，常用火燒的方式將禮物傳送給亡者或神靈，動態的火燒表示一種給予的象徵動作。這裡 Sra 巫師念禱是其特殊的交換給禮物的方法。進行完給予階序最高的 Dungi 祭品之後，接著 61-64 句文本，將進行給予階序居次的 *sikawasay* 創始祖獻禮。

61. *pasadaken tu hon safadungi namo ha fai*

放了他 祖母作的人（指所有人）你們的 祖母

【祖母神啊。請解放妳所造的人吧！】

62. *to ira kamō hay ina haw wama haw malka Aisidan mal-Korsut*

你們 母 父 成為 神名

【母父之 Aisidan mal-Korsut 啊！】

63. *saw anini sakirami haw nisufanan namo tilu han namo kalimakimay*

現在 這樣 你們教導 你們的 學習 你們的 手

【這些是你們所教導我們的，我藉著你們的手學習。】

64. *haw anini sapatatudong namuan kasi tayu kasi lingalawan kasi namo*

現在 奉獻 你們 有 檳榔 有 酒 有 你們的

tatudung kiniiya

該獲得的（指錢）這個

【奉獻給您的是檳榔、酒與錢。】

sikawasay 原有男性與女性，其始祖也有男女，父與母的角色分工，不過禱詞次序仍以母親及女性優先，又再生產延續了原有女性為中心的社會結構。最後 Sra 再進行階序較低的祖靈之交換禮，通常是病人的祖靈，F 並非是里漏部落族人，則以巫師的祖靈取代。從以下的禱詞可看出此過程正在進行交換協商。

65. *to ha ira kamō hay ina haw ina Inkui³⁵ haw ira faki Kiyul ina Pah-aw*

有 你們 母 媽的名 外公的名 媽名

natin na

現在

66. *misuri kako tu ni pinsuwan haw pakalemeden tu kami maluina³⁶ iya*

儀式 受格 孩子 紿予好運 我們 就像母子

³⁵ Inkui 為 Sra 的媽媽、Kiyul 是 Sra 的外公、Pah 是 Sra 先生的媽媽。

³⁶ 指 Sra 和 F。

【65 與 66 句：我的祖先³⁷，Inkui、Kiyul 與 Pah 啊！我今年做完儀式給我們母子將有好的運勢。】

67. *icuwa ku wadasaiyat*³⁸

沒有 缺少

【我奉獻的東西沒有缺少。】

文本 65 句呼喊 Sra 巫師的母親、其外公（母系血親）及先生的媽媽之靈（姻親），接續 66 句透過禱詞表達請求他們給與相對地回饋——好運——之意念，同時也表明建立巫師與病人之間的母子關係，最後再告知祖靈 F 義務上該給予的東西都沒有少，以盡其做為社會主體的責任。至此整個 *mipohpoh* 儀式結束，Sra 與 F 雙手捧著祭品，將神靈送回其居住的南方。從最後這一段 *pafetir*（分享交換）的禱詞中，我們可以發現族人嘗試用交換送禮的方式與神靈祖靈們談判協商，希望透過有形的物質與之交換無形的 *paka-lemed-en*「好運」，而這個好運正是病癒所需。如同 Roberte Hamayon (2013) 研究西伯利亞 Buryat 的獵人文化與巫信仰時，分析其治病儀式背後隱含著巫師必須跟給予生命的超自然力量協商，如獲得「好運」病人的生命才可以延後被取回，表示即可恢復健康。

另外，如同 Weiner (1976) 批評 Malinowski 忽略交換事件後面捲入的權力與控制本質，我們可以將里漏阿美人透過 *pafetir* 跟神靈與祖靈所作的生命交換，視為是企圖克服對疾病與死亡的恐懼，或是主觀病因中常論及的對西醫無奈的出口。此交換展演事件可以被視作一種管理、控制的行動。人跟超自然 *pafetir* 交換是想控制死亡，並藉由社會互動的儀式形式來進行。同時透過禱詞與祭品／禮品使病人主角這個行動者，逐漸向外連結到許多的他者或非自我：如女神、祖靈及過世的巫師。對族人而言，這些具有相似或共享經驗的所有人之間（包括活人、死人及神靈），透過這種

37 指幫忙做儀式的巫師 Sra 之祖先。

38 為最後取悅 Kawas 的話，表示已盡責了。

超越時空共同「在一起」的「神秘參與」(participation mystique) (Lévy-Bruhl 1960[1925]) 會建立一種支撐的紐帶聯繫，使病人能象徵性地獲得與體驗這些神靈的協助。進一步儀式互動的社會過程中，病人與治療中介者巫師、神靈及祖靈之間，也建立起社會連帶關係。

六、結論

里漏部落直到 1970 年代，仍維持母系繼承與從母居的特殊社會形態，之後逐漸轉成雙系，但巫師一職卻從原有的男女各半到開始泛女性化，目前僅存女性巫師還活躍地舉行集體儀式。巫信仰 (Shamanism) 至今仍是部落生活的中心，如 Roberte Hamayon (1990, 1994) 所關心的巫師定義，日本殖民以來里漏巫師已取代祭司，並且仍為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被殖民國家，或外來宗教私領域化與邊緣化的治病者角色而已 (劉璧榛 2013)。易言之，在里漏部落生活中，對族人而言治病儀式仍相當重要，成為身處 *adada* 身體危機／轉機的個人 (自我裂解) 尋求自我反思重塑的契機與重要途徑。我們可將 *adada* 視為一種透過身體表達的信號，表明個人所處的家庭、次群體及部落內有衝突，如人際關係的不和諧，或可能是受到當代社會變遷影響最多的人，如離鄉求學或工作者及接受西方醫療者，偏離部落聚居、巫信仰與母系規範的一種標誌，而成為個人重新尋找認同與省思自己社會位置的起點。

不同於西方個人主義社會，強調個人式的自我發現、自我提升或是自我創造與心靈修練的模式以建立其主體；里漏部落的個人或是來自家人親朋好友的壓力，不少人仍主動尋求 *sikawasay* 巫師的中介協助，以追尋對有集體共識的「好（運）」及健康狀態來（重）建構其社會主體。透過本文對巫師所進行的 *mipohpoh* 展演行動與口語文本的象徵分析，可看出什麼是「好（運）」的典範，及此典範中型塑出怎樣的社會主體？禱詞的口語文本

中，對個人強調（合理化）與造人的 Dungi（女神）、巫師始祖及祖先系譜的關係，此關係相應到對環境部落空間、巫信仰與組織還有家庭關係的延續上。再者，這些出於女性巫師口中的禱詞合理化與再生產原有以女性為中心的社會組織形式，如母系優先性、血親與姻親中的女性祖先優先、還有企圖（再）建立母系連帶關係（祖母神靈——母親巫師——病人）等。透過 *mipohpoh* 深刻的宗教與「旅程」經驗型塑出的此特殊社會關係網絡主體，讓 *adaday* 重新獲得生命與生活的意義。在巫師的引導下，*mipohpoh* 中充滿情感、詩意、歷史記憶與象徵意涵的禱詞、展演動作（呼喊、拍、撥、吸、吐、吹煙）與交換禮物式的「治療」（酒、檳榔、荖葉與錢），變成是一種特殊「自我技術」（technique de soi）（Michel Foucault 2001）操練下，個體與小群體內部社會主體的建立方式，為其面對變遷的特殊生存美學與生活美學（arts d'existence）——一種如同藝術作品般的創造。

從生病的身體到主動尋求巫師舉行儀式，個體透過巫師口語文本（再）社會化，此重塑過程中建構出的社會主體是否如 Emile Durkheim (2003[1912], 1992[1894]) 的理論，為原有巫信仰的集體意識優先與含有社會決定論，抑或如 Claude Lévi-Strauss (1958, 1996[1973]) 神話學的結構主義研究，禱詞將個人或是主體反思意識從決定性的思維結構中移除，形成看不到人只看到結構運作的理論思考？還是如同時期的 Jean-Paul Sartre (1996[1946]:108 所提出思考迥然不同的「存在先於本質」，強調除了人的生存之外，沒有天經地義的道德規範或宗教信仰，「病人」有選擇的自由，一個人是由他的行動來定義，而與前兩者的理論大相逕庭。在注重客體性將社會、集體視為主宰與另一極端將個人視為完全自主主體的兩大理論之間，Pierre Bourdieu (1996) 提出特定文化或具某些社會階級色彩的慣習（habitus）之分析概念，同時他將社會視為有不同運作規則的各種分割場域（champs/fields），個人於是變成善用各種資本交換的策略實踐（practice）專家，在主體化與客體化間拉扯。我們可將里漏治病儀式及其後支撐的巫信仰體系，還有巫師作為「生病的治療者」（wounded healer）

背後所支撐的文化與人際援助網絡（余安邦 2008），視為是當代部落族人的一種文化與象徵資本，當個人遇到危機衝突，*mipohpoh* 變成是一種其可運用或可選擇的社會資本，作為其在當代社會的生存策略。

從整個 Sra 巫師展演 *mipohpoh* 的過程又可發現，其技藝或是管控疾病與死亡的方式是非暴力、相當和平的協商共處。女性巫師們儀式動作小、非常輕盈、言語溫和，並非如較南方海岸的都蘭阿美，在其男性竹占師進行 *mi'daw*（竹占）後，所舉行驅除不祥的 *misail* 治病儀式中，將祛病類比為獵頭行動，用 *salo'ong*³⁹ 增強力量以驅走 (*mifalah*) 不好的力量。或是此情節也常見於其它地區族群的治病儀式中，如巴布亞新幾內亞 Baruya 的例子 (Godelier 1982)，或是南美的 Mapuche 社會中，都是採模擬戰鬥的抵抗方式對付致病的惡靈 (Bacigalupo 1998)。透過儀式的「殺」與「驅逐」，巫師們（或治療者）進而展演戲劇性成功擊敗疾病（人格化的病因）的精彩技藝，治癒病人並鼓舞人心整合了社會有機體。

里漏部落族人透過好言相勸及送禮協商的方式，與神靈及祖先世界保持對等的關係，而非臣服順從。此模式或是模擬「戰爭」，都是捲入多重變異複雜糾結的個人或社會處理自我（群體）的主體性、與殖民或是比鄰他者的關係、生與死、傳統及涵化之間的主動行為。然而，從個人 *adada* 生病主動尋求 *sikawasay* 到舉行 *mipohpoh* 治病儀式的過程，非僅展現出一種簡單或精巧的身體抵抗殖民政治 (Taussig 1987; Csordas 1999)，或是單純受殖民政策的影響 (王梅霞 2010)。透過 *mipohpoh*，身體這個相當個人化的存在形式將與具集體共識的象徵再現系統 (symbolic representation) 交織在一起，讓身體展現能動性的同時，本身也成為主體化的結果與工具。再者，從這個會不斷生病的身體出發，個人建立了其親族（祖靈）與部落歷史認同（神靈）的同時，也再生產了其綿密互動的社會關係。

³⁹ *salo'ong* 是放在紅色毛線製成的小包包內，裡面有珠子與兩串長長的項鍊 (*cangaw*)，珠子表女性而項鍊象徵男性。*cangaw* 乃自祖先代代相傳下來，由「吃人的老虎」以及獵首戰爭中獲取的人骨所製。

參考文獻

王智珉

- 2005 性別，差異與社會理想的承轉與維繫——南勢阿美的女性結拜。慈濟大學人類學研究所碩士論文。

王梅霞

- 2010 從治病儀式看泰雅族與太魯閣族的情緒展演。刊於臺灣原住民巫師與儀式展演，胡台麗、劉璧榛主編，頁 383-429。臺北：中央研究院民族學研究所。

中華綜合發展研究院應用史學研究所總編纂

- 2002 吉安鄉志。花蓮縣吉安鄉：吉安鄉公所。

巴奈 · 母路

- 1999 花蓮縣阿美族里漏社的祭儀：mapatayay、mipuhpuh、miasik 的調查與研究。臺北：國家文化藝術基金會。

- 2003 adada (疾病) 與 kawas (靈)——以里漏社阿美族二個治病儀式為例。東臺灣研究 8:5-58。

- 2010 阿美族祭儀中的聲影。花蓮縣壽豐鄉：國立東華大學原住民民族學院。

- 2012 靈語：阿美族里漏「Mirecuk」(巫師祭)的 luku (說；唱)。花蓮縣壽豐鄉：國立東華大學原住民民族學院。

余安邦

- 2008 以 M. Foucault 的觀點為核心論述倫理主體的構成與裂解、消融與轉化：慈惠堂的例子。刊於本土心理與文化療癒：倫理化的可能探問，余安邦主編，頁 303-374。臺北：中央研究院民族學研究所。

余安邦、余德慧

- 2008 文化及心理療癒的本土化生成。刊於本土心理與文化療癒：倫理化的可能探問，余安邦主編，頁 1-56。臺北：中央研究院民族學研究所。

余德慧

- 2006 臺灣巫宗教的心靈療遇。臺北：心靈工坊文化公司。

吳贊誠

- 1987 [1978] 吳光祿使閩奏稿選錄。臺北：大通書局。

林素珍、林春治、陳耀芳

2005 原住民重大歷史事件——七腳川事件。南投／臺北：國史館臺灣文獻館，行政院原住民族委員會。

原英子原著，黃宣衛主編

2005 [2000] 臺灣阿美族的宗教世界。臺北：中央研究院民族學研究所。

移川子之藏

1987 [1936] 漢治以前蘭陽平原的住民：遺留於 ka-bala-an 族歌謠與荷蘭古紀錄的資料，黃耀榮譯，中央研究院民族學研究所編譯。臺灣時報(3 月號附錄)。臺北：中央研究院民族學研究所。

曾一平

1953 漢人在奇萊開墾。花蓮文獻 1:77-80。

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之研究。慈濟大學人類學研究所碩士論文。

黃貴潮

1989 宜灣阿美族的傳統 adada 觀念，黃宣衛整理。臺灣風物 39(2):125-140。
臺北帝國大學土俗人種學研究室調查

2011 [1935] 臺灣原住民族系統所屬之研究，楊南郡譯註。臺北：行政院原住民族委員會，南天書局。

臺灣總督府警察本署編

1997 [1914-1937] 日據時期原住民行政志稿第一卷 [原名：理蕃誌稿]，陳金田等譯。南投：省文獻會。

潘繼道

2010 「加禮宛事件」後奇萊平原與東海岸地區的原住民族群活動空間變遷討論。加禮宛戰役，潘朝成、施正鋒編，頁 27-70。花蓮：國立東華大學原住民民族學院。

劉璧榛 Pi-chen Liu

2011 Encounters with Deities for Exchange: The Performance of Kavalan and Amis Shamanic Chants. Shaman 19(1-2):107-128.

2013 從巫師祭儀到劇場展演、文化產業與文化資產：國家轉變中的噶瑪蘭族與北部阿美之性別與巫信仰。頁 1-31。考古人類學刊。(審查通過出

版中)

戴思客

1997 語與女：試探乩童修辭學。思與言 35:2。

簡美玲、許木柱

1994 現代適應中的阿美族醫療行為初探。國立政治大學民族學報 21:175-190。

Atkinson, Jane Monning

1989 *The Art and Politics of Wana Shamanship*. Berkeley: University of California Press.

Austin, J. L.

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

Bacigalupo, Ana Mariella

1998 *The Exorcising Sounds of Warfare: The Performance of Shamanic Healing and Struggle to Remain Mapuche*. Anthropology of Consciousness 9(2-3):1-16.

Bauman, Richard

1986 *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Biehl, Joao, Byron Good, and Arthur Kleinman, eds.

2007 *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press.

Bourdieu, Pierre

1996 *Raisons pratiques: sur la theorie de l'action*. Paris: Seuil.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Cassell, Eric J.

1985 *Talking with Patients*. 2 Vols. Cambridge, MA: MIT Press.

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

Dein, Simon

- 2002 The Power of Words: Healing Narratives among Lubavitcher Hasidim.
Medical Anthropology Quarterly 16(1):41-63.

Derrida, Jacques

- 1972 Marges - de la philosophie. Paris : Les Éditions de Minuit.

Douglas, Mary

- 1970 The Healing Rite 5(2):302-8.

Durkheim, Emile

- 1992 [1894] Les règles de la method sociologique. Paris: Presses Universitaires de France.

- 2003 [1912] Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Presses Universitaires de France.

Fischer, Michael M. J

- 2003 Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice. Durham: Duke University Press.

Foucault, Michel

- 1963 Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical. Paris: PUF

- 1975 Surveiller et punir : naissance de la prison. Paris: Gallimard.

- 1984 Des espaces autres(conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), Architecture, Mouvement, Continuité (5):46-49.

- 2001 [1981-1982] L'hermeneutique du sujet. In Cours au Collège de France, Paris: Gallimard Seuil

Fox, James J., ed.

- 1988 To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia.
Cambridge; New York : Cambridge University Press

Godelier, Maurice

- 1996 [1982] La production des Grands Hommes. Paris: Fayard.

- 1998 Afterword: Transformations and Lines of Evolution. In Transformations of

Kinship. Maurice Godelier et al, eds. Pp.386-413. Washington: Smithsonian Institution Press

Good, Byron

1994 Medicine, Rationality, and Experience: an Anthropological Perspective. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen

1991 Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's the Theory of Communicative Action. Axel Honneth and Hans Joas, eds. Jerem Gaines and Doris L. Jones, trans. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hamayon, Roberte

1990 La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du shamanisme sibérien. Nanterre: Société d'ethnologie.

1994 Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society. In *Shamanism, History and the State*. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, eds. Pp.76-89. Ann Arbor: University of Michigan Press.

2013 Contextual Variations of Shamanic "Healing" in South Siberia: from "Obtaining Luck" to Relieving Misfortune. In *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. Th. Zarcone, et A. Hubhart, eds. Pp.3-16. Londre: Tauris.

Harwood, Alan

1988 Editorial Introduction: A Discussion About "Discourse." *Medical Anthropology Quarterly*(n.s.) 2(2):99-101.

Hutchby, Ian, and Wooffitt, Robin

1998 Conversation Analysis: Principles, Practices, and Applications. Cambridge; Malden, Mass.: Polity Press

Kapferer, Bruce

1983 A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington: Indiana University Press.

1986 Performance and the Structuring of Meaning and Experience. In *The Anthropology of Experience*. Victor W. Turner and Edward M. Bruner, eds. Pp.188-203. Urbana : University of Illinois Press.

Kleinman, Arthur

- 1995 *Writing at the Margins: Discourse between Anthropology and Medicine.*
Berkeley: University of California Press.

Kleinman, Arthur, and Lilia Sung

- 1979 Why Do Indigenous Practitioners Successfully Heal? *Social Science and Medicine* 13B:7-26.

Kristeva, Julia

- 1977 *About Chinese Women.* New York: Urizen Books.

Kuipers, Joel C.

- 1989 "Medical Discourse" in Anthropological Context: Views of Language and Power. *Medical Anthropology Quarterly* 3(2):99-123。

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

Kuper, Adam, ed.

- 1992 *Conceptualizing Society.* London; New York: Routledge.

Labov, William, and David Fanshel

- 1977 *Therapeutic Discourse: Psychotherapy as Conversation.* New York: Academic Press.

Lademan, C., and M. Roseman, eds.

- 1996 *The Performance of Healing.* New York: Routledge.

Lévy-Bruhl, Lucien

- 1960 [1925] *La mentalité primitive.* Paris: Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude

- 1974 [1958] *Anthropologie structurale.* Paris: Librairie Plon.

- 1996 [1973] *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon.

Locke, John

- 1690 *An Essay Concerning Humane Understanding.* London: Printed for Tho. Basset, and sold by Edw. Mory.

Malinowski, Bronislaw

- 1935 *Coral Gardens and Their Magic.* Vol.1.2. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Marcus, George E.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

Marcus, George, and Michael Fischer

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Maskarinec, Gregory

- 1995 *The Rulings of the Night: An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

- 1998 *Nepalese Shaman Oral Texts*. Cambridge, Mass.: Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University; Distributed by Harvard University Press.

- 2008 *Nepalese Shaman Oral Texts II: Texts of the Bhujī Valley*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.

McCreery, John

- 1995 Negotiating with Demons: The Uses of Magical Language. *American Ethnologist* 22(1):144-164.

Mishler, Elliot George

- 1984 *The Discourse of Medicine: The Dialectics of Medical Interviews*. Norwood, NJ: Ablex.

Moerman, Daniel E.

- 1979 Anthropology of Symbolic Healing. *Current Anthropology* 20(1):59-80.

- 2012 Society for the Anthropology of Consciousness Distinguished Lecture: Consciousness, “Symbolic Healing,” and the Meaning Response. *Anthropology of Consciousness* 23(2):192-210.

Ohnuki-Tierney, E.

- 1980 Shamans and Imu: Among two Ainu Groups: Toward a Cross-Cultural Model of interpretations. *Ethos* 8(3): 204-28.

Ortner, Sherry B.

- 1999 *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

- 2006 *Anthropology and Social theory: Culture, Power, and the Acting Subject*.

- Durham; London: Duke University Press.
- Rosaldo, Renato
1989 Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis. Boston: Beacon Press.
- Sangren, Paul Steven
1987 History and Magical Power in a Chinese Community. Sanford, Calif.: Stanford University Press.
- Sartre, Jean-Paul
1996 [1946] L'existentialisme est un humanisme, Paris: Gallimard.
- Schieffelin, Edward L.
1996 On Failure and Performance: Throwing the Medium Out of the Séance. In The Performance of Healing, Carol Laderman and Marina Roseman, eds. Pp. 59-89. New York: Routledge.
- Schechner, Richard
1988 Performance Theory. New York; London: Routledge.
2002 Performance Studies: An Introduction. New York: Routledge.
- Searle, John R
1969 Speech Acts: An Essay in The Philosophy of Language. London: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J.
1968 The Magical Power of Words. Man, New Series 3(2):175-208.
1977 The Cosmological and Performative Significance of a Thai Cult of Healing through Meditation. Culture, Medicine and Psychiatry 1:97-132.
1981 [1979] A Performative Theory of Ritual. Proceedings of the British Academy 65:113-169.
- Taussig, Michael
1987 Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Edith
1992 Experiencing Ritual: a New Interpretation of African Healing. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Turner, Victor Witter

- 1962 Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation. *In Essays in The Ritual of Social Relations.* Max Gluckmann, ed. Manchester: Univ. Press.
- 1966 Colour Classification in Ndembu Ritual . *In Anthropological Approaches to The Study of Religion.* Michael Banton, ed. London: Tavistock Publications.
- 1964 An Ndembu Doctor in Practice. *In Magic, Faith and Healing.* Ari Kiev, ed. New York: Free Press of Glencoe.
- 1967 The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing.

Weiner, Annette B.

- 1976 Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin, Tex.: University of Texas Press.

Zaner, Richard

- 1993 Troubled Voices: Stories of Ethics and Illness.Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.
- 2004 Conversations on the Edge: Narratives of Ethics and Illness. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Body, Social Subject, and Oral Texts: The Performance of Healing Ritual *mipohpoh* among the Northern Amis

Pi-Chen Liu

Institute of Ethnology, Academia Sinica

In face of the momentous external political and economic changes over the last century, aborigines as individuals and the social life of their villages have been impacted heavily. Although their subjectivity is decided by their political and economic dependency, today the traditional culture of some villages has still actively become an important reflection mechanism and social capital when the individual faces life or physical crisis. Gradually, the individual or their community change into a dynamic actor, and the individual initiatively re-seeks to identify and reflect on his/her own position in society to reconstruct his/her identity and sense of place. This study takes the Northern Amis village of Lidaw as the subject of research because its internal cultural still strongly displays this kind of diversity and intersubjectivity.

We regard the *mipohpoh* healing ritual carried out by *sikawasay* (Shaman) as an important process of individual subjectivation. Further, this article combines symbolic and performance theories to analyze the motivation discourse which displays the individual's agency in the pursuit of *mipohpoh* and the oral text of the *sikawasay* shaman's prayers when the *mipohpoh* healing ritual is carried out, to examine the (re) contextualization of overall symbol and application source. We ponder on the questions of: How are symbols and key vocabularies associated with the reproduction of the structure of their matrilineal society? And, what's the connection between this oral performance and the individual (re) construction as a social subject in the dense social network. From the whole process from *adada* pain to *mipohpo* healing, we will

show how the body - the most private part of an individual, that exists in the form of personalization, and the symbolic representation of sickness/pain, which is a kind of collective consensus shared by every individual, are associated through shaman-conducted healing rituals, thus making the body a result and tool of subjectivation.

Keywords: Amis, healing ritual, performance, body, social subject, oral texts