

第八章

從治病儀式看泰雅族與 太魯閣族的情緒展演*

王梅霞

國立台灣大學人類學系

本文嘗試透過治病儀式的展演過程，來探討泰雅族與太魯閣族在不同的歷史脈絡下如何強調 *lyutux/utux*（泛稱神、祖先、鬼）觀念的不同面向，因而表現出不同形態的社會生活。

lyutux/utux 的性質在治病儀式中有非常豐富的展現，巫醫代表病人與 *lyutux/utux* 建立的關係，可能是溝通勸說、祈求同情，也可能是相互征戰的關係，而泰雅族與太魯閣族各有不同的強調。

治病儀式中，巫醫和 *lyutux/utux* 的關係也反映在日常生活中人和人的關係上，尤其是人觀中兩個重要的概念—「心」與「力」在泰雅族與太魯閣族社會中也有不同的內涵。在泰雅族部落，「同心」(*misutux inlungan*) 這個概念特別被強調，尤其透過「心」的交換或互動而建構出不同性質的社會範疇，同時也呈現出當地人自我認同和社會關係的多元性與動態性。相對地，太魯閣族社會則重視個人能力，尤其展現在對於「靈力」(*bhring*) 的強調與競爭，不同性質的「靈力」有其各自展現的場域，也呈現出太魯閣部落的複雜化與個人化。

關鍵詞：治病儀式、心、力、泰雅族、太魯閣族

* 本文初稿曾發表於中央研究院民族學研究所於 2008 年 12 月 5-6 日主辦之「當代情境中的巫師與儀式展演」研討會。感謝評論人邱韻芳女士，與胡台麗老師、童春發老師、Professor Andrew Strathern、Professor Pamala Steward、Mama Yupas Watan、劉璧榛、羅永清等與會同仁提供寶貴意見。也感謝兩位匿名審查者提供之修改意見。

一、前言

有關治病儀式的研究，人類學者已經嘗試透過不同面向加以探討。衝突論者 Gluckman 及象徵論者 Turner 主張儀式本身具有獨立自主的象徵系統，可以用來解決社會的衝突，尤其儀式具有「共融」(communitas)的性質，可以改變社會原有結構，解放人的本性，使人成爲完整的人，而非被社會結構所分割的人(Gluckman 1963; Turner 1969)。另外馬克思主義者強調，在社會變遷過程中，當地人面臨傳統及現代社會結構的緊張時，儀式實踐成爲當地人表達象徵性反抗及嘗試改變資本主義的方式(Comaroff 1985)。進而，儀式更作爲當地人歷史記憶的機制，所有重大事件都透過儀式而被記憶、重新詮釋以及整合爲當地人歷史的一部份，例如：殖民統治等歷史過程均透過治病儀式而被經驗及理解(Taussig 1987)。

除了上述研究取向，儀式也作爲當地人情緒展演及轉化的機制。例如，Cannell (1999)從治病儀式探討菲律賓低地 Bicol 人的情緒意理(idioms of emotion)，從被壓迫(oppression)轉化到同情(pity)及愛(love)的情緒邏輯與過程，表現在巫醫與其靈伴(spirit companion)之間、人與精靈之間、巫醫與病人之間、人與人之間等各個層面，成爲當地人在劇烈的社會變遷過程中不變的文化質素。因此，有關巫師或巫醫(shamanism)的研究，必須從當地特殊的地方脈絡及知識系統加以理解(MacDonald 2002:91)。

過去對泰雅族與太魯閣族的研究大多集中在有關 *gaga/gaya*(字面意義爲「祖先流傳下來的話」)與 *lyutux/utux*(泛稱神、祖先、鬼)¹性

¹ 泰雅族與太魯閣族的發音略有差異，泰雅族發音 *gaga* 與 *lyutux*，太魯閣族發音 *gaya* 與 *utux*。

質的討論(李亦園 1963, 1964; 王崧興 1965; 余光弘 1980; 折井博子 1980; 山路勝彥 1987; 廖守臣 1998; 曹秋琴 1998; 張藝鴻 2001; 王梅霞 1990, 2003, 2006a, 2006b, 2007a; 邱韻芳 2004; 尤巴斯·瓦旦 2005; 依婉·貝林 2006; Hsu 1991; Wang 2001), 這些研究也突顯出泰雅族與太魯閣族在不同的歷史脈絡之下, *gaga/gaya* 與 *lyutux/utux* 這兩個核心的文化概念如何具有不同的內涵與實踐方式。過去有關於治病儀式的討論, 也聚焦在祖靈對於子孫未能遵守祖訓的懲罰, 包括使作物歉收、少獵獲物、以及使患疾病(台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 1917a, 1917b, 1917c, 1917d; 李亦園 1963; 中央研究院民族學研究所編譯 1996[1915]; 晷日羿·吉宏 2001), 而本文則嘗試探討在治病儀式過程中, 巫醫的情緒展演方式——勸說(*rngawn*)、同情(*zmalu*)或征戰(*mekegan*), 進而探討兩族人觀中的重要概念——「心」(*inlungan*)與「力」(*bhring*)。

自從太魯閣族要求脫離泰雅族, 成爲一個獨立的族群以來, 有關泰雅族與太魯閣族文化異同的論述一直在發展中, 正名運動者多強調兩族語言、服飾、紋面圖案等文化特質之差異(太魯閣正名促進會 2003; 李季順 2003; 劉紹偉 2004), 本文則嘗試從更深層的文化觀念——*lyutux/utux* 的性質加以比較, 呈現兩族在不同的歷史脈絡下如何強調 *lyutux/utux* 觀念的不同面向, 因而表現出不同形態的社會生活。*lyutux/utux* 的性質在治病儀式中有非常豐富的展現, 巫醫代表病人與 *lyutux/utux* 建立的關係, 可能是溝通勸說、祈求同情, 也可能是相互征戰的關係, 而泰雅族與太魯閣族各有不同的強調。進而, 人與 *lyutux/utux* 的不同關係也反映出不同性質的人與人的關係, 從這個角度更可以呈現兩族社會性質的差異。

二、泰雅族的治病儀式：以麻必浩部落為例²

泰雅族稱治病儀式為 *hamagup*，而執行治病儀式的巫醫則稱為 *pahagup*。泰雅人認為有些疾病與 *lyutux* 有關，有些無關。與 *lyutux* 有關的疾病中，有些必須靠夢占來尋找病因(例如久病不癒)，有些是直接以竹占確定病症(例如痢疾)，有些則不需竹占就可直接確定病症治療(例如感冒、中邪)，而各項疾病各有不同的治療方法。至於與 *lyutux* 無關的疾病，也因病症不同而有各種治療方法。接下來介紹各種病因及其治療的方法。

(一) 觸犯 *gaga* 而被 *lyutux* 懲罰的疾病

泰雅人相信觸犯某些 *gaga* 就會 *shagup* 或 *tsgabin* (二者均是「不淨」之意)，而且會被 *lyutux* 懲罰生病(*shagup lyutux*，「被 *lyutux* 牽連」之意)。泰雅人日常生活的閒聊中，經常出現的話題是「某某人生病了，可能是因為他本人、他家人或他祖先曾經觸犯 *gaga*，必須請巫醫來舉行治病儀式。」他們會繼續談論當事人或他祖先可能觸犯了什麼過錯，從殺人、姦淫、觸犯禁婚範圍、偷竊、不孝順父母、打人或罵人到造謠等 *gaga* 的禁忌(*psani na gaga*)，不一而足。有些人還會進一步回想：在過去由於 *gaga* 所規範的範圍是整個部落(*utux alang utux gaga*，「一個部落一個 *gaga*」)，所以如果有人觸犯這些 *gaga*，會帶給整個部落不淨而一起遭受 *lyutux* 懲罰，甚至部落中有人會因此生病或傷亡；現在則是由觸犯 *gaga* 者本人或其家人自己負責(*utux sali utux gaga*，「一個家一個 *gaga*」)。這情形是如何地轉變呢？

² 位於苗栗縣泰安鄉，筆者於該部落從事十幾年長期田野工作。

當部落有人生病而必須舉行治病及禳祓不淨儀式時，巫醫須先以夢占及竹占方式找出是誰犯了什麼錯而使部落成員受到生病的懲罰。通常巫醫是以樹葉包裹糯米、在來米以及烤過的山羌肉祭祀 *lyutux*，請 *lyutux* 賜夢。夢的內容有時很模糊，巫醫必須加以解釋再以竹占確定。竹占的方式是：將一顆稱為 *tsryanan* 的圓珠放在一根稱為 *nawi* 的竹子上，把竹子放在膝間一邊轉動、一邊問「是不是某某人犯了錯」，如果圓珠掉下來就不是所指稱的那個人，必須重複轉動圓珠，繼續再問「是否另外某某人犯了錯」，一直問到圓珠停在竹子上不動，那就代表找到了犯錯的人。找到犯錯者之後，巫醫會繼續以竹占問 *lyutux* 「這病是不是只要給你米就好了」，如果圓珠停在竹子上，巫醫就拿幾粒米撒在地上，治病儀式就結束了；如果圓珠掉下來，表示只給米是不夠的，必須舉行 *meti yurak*（字譯為「給 *lyutux* 東西」）儀式來禳祓不淨。進行 *meti yurak* 儀式的方式是由犯錯者提供豬鼻、豬肝或雞冠、雞肝為祭品，請部落裡兩位年長且有地位的男性擔任祭主，在戶外離家一段距離的隱密角落祭祀 *lyutux*。觸犯姦淫及禁婚範圍等嚴重的 *gaga* 時必須以豬鼻、豬肝祭祀 *lyutux*，犯錯者還必須提供一頭豬請部落成員共食以禳祓因其犯錯而帶給部落成員的不淨。豬必須在河邊宰殺後當場吃完，不可以帶回部落，也不可以給小孩子吃。觸犯偷竊等較不嚴重的 *gaga* 時，只須以雞冠、雞肝祭祀 *lyutux*。大約民國三十九年後，觸犯 *gaga* 的人數逐漸增多，為了避免所有部落成員受到影響，當地人遂召開地方人士會議 (*pinkyalan*) 討論，並且舉行 *meti yurak* 儀式告知 *lyutux* 後，將 *gaga* 戒律的規範範圍由部落層次改為各家戶或各人自行負責。此後若有人再觸犯 *gaga*，*lyutux* 懲罰的對象就將只限於犯錯者的家戶或個人，所以巫醫夢占及竹占只要確定病人家屬或病人本身觸犯了什麼 *gaga* 即可。

在泰雅人的觀念中，個人必須遵守 *gaga* 並與 *lyutux* 維持和諧關係。如果有人觸犯了 *gaga* 而被 *lyutux* 懲罰生病，就必須舉行治病儀

式來襁褓不淨及請求 *lyutux* 原諒；但是如果沒有人觸犯 *gaga* 卻有人生病，當地人可能就會罵 *lyutux* 甚至威脅要殺掉 *lyutux*，如下述被巫婆作法而生病時的情況即是一例。

(二) 感冒 (*ma'atu*)

感冒這類疾病也和 *lyutux* 有關。這種疾病不需要靠竹占確定病因，因為一看就知道是感冒，巫醫認為生病的原因是由外來的 *lyutux* 所帶來的。治療方法是由巫醫取來糯米(代表酒)、在來米(代表吃的東西)、山羌或山鹿肉(代表最美味的山肉)，讓病人先吐一口水，而後拿到外頭和 *lyutux* 說：「你是外面的 *lyutux*，你們外面比較熱，我們這裡比較冷，你趕快回去，免得也感冒，我給你這些東西，你趕快回去。」

這也是一個由女性巫醫直接祭祀 *lyutux* 的儀式。和治療被巫婆作法的疾病一樣，由巫醫以糯米、在來米、山羌或山鹿肉祭祀 *lyutux*。不過，此儀式的祭祀對象和以男性擔任祭主的 *meti yurak* 儀式的祭祀對象，似乎不大相同：巫醫認為此儀式是針對外來的 *lyutux*，但是男性報導人卻認為他們擔任祭主時的儀式祭祀對象並沒有區分部落內或部落外的 *lyutux*，可見女性巫醫和 *lyutux* 的溝通仍然受到限制。從祭品來看，她所使用的祭品並不像男性純粹使用動物為祭品，而是包括動物和植物；從祭祀對象來看，不像男性可以祭祀所有的 *lyutux*，巫醫認為自己所祭祀的只是外來的 *lyutux*。

(三) 招魂儀式 (*kislimu* 或 *pis'ilu*)

這儀式通常是在久病不癒時(尤其因觸犯 *gaga* 而被 *lyutux* 懲罰生病的情況)舉行。因為病人生病時間太久，靈魂已不在身上，故必須將靈魂重新召喚回來。在麻必浩部落，施行儀式的地點是在部落上

方，於上弦月(月漸圓)期間選擇一個好天氣，而且部落內及鄰近部落都沒有喪葬的日子，在清晨還沒有人經過的地方舉行。參加人數必須是雙數。儀式舉行時，巫醫雙手各拿兩枝五節芒，旁人則拿著容器和水，眾人一起從部落走到部落上方，巫醫一面走、一面唱「你為什麼沒有好好照顧這個病人，你回來，你回來。」又唱「我們這裡吃的是糯米，你在那裡吃的是青蛙；這裡吃在來米，那裡吃四腳蛇；這裡吃高粱，那裡吃蛇……你趕快回來吧！」到達目的地後，將水倒入容器，再將五節芒放在水中，先後放四次，每次都說「你快回來！」，並且每次都看水中是否有特殊白色水泡出現；如果有，代表病人的靈魂回來了，就用吸管(一般用蘆葦的管子)將之吸起，放到病人頭上。四次中只要其中一次有特殊水泡，那麼這個儀式就算是成功了；也有可能四次都有特殊白色水泡，就吸四次放到病人頭上。如果四次都沒有白色水泡出現，就表示儀式失敗，需要再舉行一次招魂儀式。

(四) 觸風(*tringan behuy*)

意指中邪，也是和 *lyutux* 有關的疾病，這種病不需要使用夢占或竹占來診斷病因。此疾病的病症就是：很健康的人到山上，回來時突然生大病，那麼一看就知道是 *tringan behuy*，所以不必再以夢占或竹占加以判斷。治療方法是巫醫摘取朝墳墓方向生長的野草莓枝幹，以松樹點火，同時拿著野草莓枝幹在病人周遭揮動，口唸咒語(針對一種疾病就有一種咒語，非一般的泰雅語)；有時再將貓毛或山羌毛燃燒成灰後塗在病人的額、顎等部位。如果 *lyutux* 很厲害，則野草莓的枝幹會枯萎。

造成 *tringan behuy* 的原因主要是遇到意外死亡者的 *lyutux* 作祟，但善死者的 *lyutux* 也有可能導致 *tringan behuy*。這是所有報導人經常提到的一種疾病，他們非常謹慎而且有種種預防方法(王梅霞 2006

6:144)。

關於治療方法中巫醫使用野草莓的枝幹在病人周遭揮動，男性報導人多認為是巫醫在和 *lyutux* 「鬥法」(傳說中野草莓是 *lyutux* 的敵人)，這種鬥法的觀念值得注意。如同被巫婆作法時的治療方法一樣，儀式執行者也會威脅 *lyutux* 說「你再不讓這病人康復，我就像砍蘆葦一樣砍掉你」；又如同一個人沒有做錯事卻遭遇一連串不幸時，也會罵 *lyutux* 說「爲什麼不保佑我好人，別人做壞事卻沒有得到懲罰。」人和 *lyutux* 的關係，並不僅僅是在觸犯 *gaga* 時舉行 *meti yurak* 儀式請 *lyutux* 原諒(或襪襪不淨)，另外還存在著一種對立的關係：也就是沒有犯錯卻遭遇不幸時，會與 *lyutux* 鬥法，或非常嚴厲地責備 *lyutux*。

(五) 被巫婆作法(*tinhaniyan*)而生病

黑巫婆或黑巫術稱爲 *mahuni*，被巫婆作法稱爲 *tinhaniyan*。治療方法是由巫醫以夢占或竹占先確定病因，然後以糯米、在來米、山羌肉爲祭品，到戶外祭祀 *lyutux*。隨後，在蘆葦中間放一塊錢並將蘆葦綁起來打結，拿到叉路旁放置。隔天一早，請部落裡一位獵過首的族人趁早上還沒有人經過叉路的時候，拿著刀子去砍蘆葦，同時罵道：「你這個壞人爲何如此，這病人並沒有對你不好，你爲何讓他生病，你如果再不讓他康復，我就像砍蘆葦一樣把你砍掉。」

關於 *mahuni* 的原因，報導人只說可能和 *lyutux* 有關；但有的說是巫婆自己的 *lyutux meyanu* (「活的 *lyutux*」，每個人身上都有)使人生病，有人說是一般的 *lyutux* 使人生病。報導人只知道作 *mahuni* 的人會飼養百步蛇和鴿子，但不知道她們是怎麼作法的。在治療過程中會請獵過首的人象徵性地去砍蘆葦，可能是因爲他的靈力較強之故(何廷瑞 1956:164)。而砍蘆葦的過程或許是和巫婆靈力的對抗過程，也或許只是和某種很模糊的 *lyutux* 對抗(一位本身爲巫醫的報導人說，



圖 8-1：泰雅巫醫治療 *tringan behuy* 疾病

在來米等物品是用來祭祀 *lyutux*，而砍蘆葦時責罵的對象也是 *lyutux*，但是她無法解釋這是否因為巫婆操弄 *lyutux* 來害人的緣故。

此處再介紹幾個 *mahuni* 的例子。麻必浩部落並沒有人會行使 *mahuni*，但是台中某部落有人會 *mahuni*，因此麻必浩部落居民經過該部落時都要繞道而行，不敢從對方部落內經過。該部落曾經有人對小孩說「你真漂亮」，結果這小孩當天回家就死掉，可見一般泰雅人對於 *mahuni* 是相當恐懼的。但一位真耶穌會信徒告訴筆者，*mahuni* 對於教會信徒的咒語巫害都無效，因為「神是最崇高的，其他 *lyutux* 都在祂下面。」甚至聽說有一位巫婆對教會傳道者作法無效之後，受感動而改行當起了傳道士。³

³ 此處涉及了泰雅人如何解釋神和 *lyutux* 的關係，參見王梅霞(2006b)。

(六) 其他與 *lyutux* 無關的疾病

包括頭痛、肚子痛、跌倒、關節痛、耳朵聾、牙齒痛、眼睛紅等等，不同疾病有不同的治療方法。例如頭痛時以一種巫醫事先唸過咒語的草藥塗在額頭上，這種草藥可以隨身攜帶，而所唸的咒語並非泰雅語，巫醫亦不知其意是什麼，但是她認為是在和植物的根或葉說話，而不是與 *lyutux* 對話。此外又例如人跌倒時，會用另一種草藥塗抹；牙齒痛，和牙齒說話；關節痛，則和關節說話；耳朵聾，就取一種植物放在耳邊，將植物穿洞而使之產生「迸」的聲響。

綜合以上所述，有些疾病與 *lyutux* 有關，有些疾病與 *lyutux* 無關，可見泰雅人並未以 *lyutux* 解釋所有的病因（就如同不以 *lyutux* 解釋所有與人相關的禍福），只有在嘗試以各種方法治療無效後，才會將之歸因於 *lyutux*。例如，頭痛等疾病若能以草藥治癒，就不會將病因歸究於 *lyutux* 了。

三、太魯閣族的治病儀式：以崇德部落為例⁴

太魯閣族稱治病儀式為 *smapuh*，執行治病儀式的巫醫被稱為 *psapuh*。崇德部落有位七十幾歲的女巫醫 Rabay-Lowsing 在民國六十七年開始學習 *smapuh*，現在有四、五個徒弟（有一個是在旁邊看，就開始幫人治病，並未經過正式傳承），經常有本部落、他部落、他族人（布農人、漢人）、甚至美國人前來問事。有人生病或問事時，她

⁴ 崇德部落位於花蓮縣秀林鄉。筆者訪談過四個太魯閣族的巫醫，除了 Rabay 及其徒弟 Piyo，還有萬榮鄉見晴部落的巫醫 Atuy-Pisaw 及紅葉部落一位九十多歲的巫醫。其中以 Rabay 的求診者最多，許多萬榮鄉的太魯閣人也前往秀林鄉請 Rabay 治療，他們認為「Rabay 的力量比較強」，因此本文以 Rabay 作為太魯閣巫醫的代表。

首先要確定是身體的病，還是祖靈致病。⁵除了擅於治療祖靈引起的疾病以及因詛咒或黑巫術造成的疾病，她還經常為意外死亡者招魂，不同於麻必浩部落為久病者招魂的儀式。從治病的過程，可以看出太魯閣族的巫醫強調個人能力，以及族群互動中的文化再創造等面向。⁶

(一) 祖靈致病

有人問診或問事時，Rabay 會先點七根香菸(類似漢人的香)、倒七杯酒向其前面七代巫醫傳承者致意，⁷請他們來幫忙；再以一根長約二十公分的竹子(*daran*)問卜，先提出可能的病因逐一詢問，如果問到確實的病因，竹子會黏在巫醫手上。如果病因是未祭祖而受祖先懲罰，⁸就必須埋錢(一元相當於一萬元，類似漢人的燒紙錢)、灑酒、殺鴨或殺豬來祭祖。殺鴨的情況會取鴨舌、血、肝、腳，包起來掛在屋角祭祀；殺豬的情況則取豬的耳朵、豬鼻、豬舌、後脖子、右手肉、右腳肉、脊椎肉、豬肝、豬肺、尾巴各一部份包起來掛在屋角祭祀。⁹如果病因是「煞」到遊魂，可以用錢(一元相當於一萬元，不用五元或十元)和遊魂溝通，或者直接丟錢給遊魂。¹⁰和筆者在麻必浩部落蒐集的治病儀式最大的差異是：在太魯閣族，巫醫必須唸出其前七代巫醫傳承者的名字，求助他們的力量來斷定病因，甚至幫忙處理

5 「祖靈」泛指逝者的靈魂，並不限於自己的祖先，不過在太魯閣社會祖先致病的例子較泰雅社會多。

6 關於文化的再創造，參見王梅霞(2006a)。

7 有時還準備來自阿美族的檳榔。

8 當地人在詢問病因的多會先問是否是父母、祖父母、其他祖靈致病，不同於西部泰雅人先問是否觸犯了什麼 *gaga* 而受到 *lyutux* 懲罰。太魯閣人強調祖先致病，或許是基督教帶來的轉變以及與漢人頻繁互動所受的影響。

9 相當於一隻豬的縮小版，或許是受到漢人以整隻豬獻祭的影響；西部泰雅人只以象徵生命「氣息」(*insuna*)的豬鼻豬肝獻祭。

10 西部泰雅也有這類疾病，稱 *tringan behuy*，是用野草莓的枝幹(*lyutux*的敵人)治病。

事情；找出病因後，巫醫以其心靈(*inlungan*)感應直接知道要使用什麼祭品。祭品不須分給部落成員共食，¹¹ 而是當事者自己決定是否分給親戚朋友。

Rabay 在文蘭部落有位徒弟，是五十幾歲的男巫醫 Piyo Yuta，¹² 已經學習四年。有人問診或問事時，Piyo 會先以七杯米酒來「接靈」(*magan daran*，字譯「拿·竹占用的竹子」)，透過前七代巫醫傳承者來處理；除了邀請這七位傳承者，也會呼喚天神和地神(Piyo 認為相當於漢人的天公和土地公)，然後再以竹占來確定病因。Rabay 和 Piyo 均強調巫醫個人力量(此人能力也包括前七代巫醫傳承者所傳下來的力量)之重要，也都認為男性擔任巫醫較佳，因為男性的力量較大、不會受到干擾。

Rabay 及 Piyo 治療過許多疾病都是因為祖先肚子餓了，要求祭品，不見得是當事者觸犯 *gaya* 而被 *utux* 懲罰。Piyo 還夢到母親要回來過母親節，所以也準備了祭品給母親。除此之外，Rabay 還治療過憂鬱症、因墮胎嬰靈引起的不適等新的病症。憂鬱症的情況如下：鄰村有人精神異常，拿刀亂砍，西醫診斷是憂鬱症，巫醫用竹占詢問病因，是因為病人父母過去沒有照顧老人家，所以老人家來欺負下一代。此時巫醫就要病患家屬準備紅頭鴨祭拜祖先，取鴨舌、血、肝、腳和酒來祭祀。因墮胎嬰靈而引起不適的例子如下：本部落有位女子身體經常不適，巫醫竹占判斷病因，是因為她在十年前墮胎，現在嬰靈長

¹¹ 太魯閣族各部落受到日本人遷村影響，原部落被打散及重組，因此各部落的完整性不如西部未受遷村影響的泰雅部落。

¹² 母親是太魯閣人，父親是漢人，從小由舅舅帶大，因此個人名字後面加的是舅舅的名字 Yuta。他的岳母是道教的乩童。學習治病儀式的原因是希望有助於自己的家庭，也可以幫助他人，如證嚴法師說「以大愛心情照顧眾生」。目前已有有人找他治病，或詢問事業好壞。苗栗和南投的泰雅人很少強調「學習治病儀式有助於自己的家庭」，甚至南投眉溪的賽德克族人多不願意接位擔任巫醫，老人家多告誡年輕人擔任巫醫對自己或家人不好，因為病人的疾病會轉移給巫醫或巫醫家人。



圖 8-2：太魯閣巫醫以竹占治病

大了，沒有衣服又沒有錢，嫉妒家裏其他小孩。於是巫醫就帶著小孩衣服去招魂，給小孩取名字、給錢，並且交代家人每年掃墓時不要忘記他。

(二) 受到詛咒或黑巫術(*mahuni*)而致病

太魯閣人和泰雅人一樣將詛咒或黑巫術稱為 *mahuni*。受到詛咒而引起的疾病經常是皮膚發黑，或者身上有一圈帶狀紅疹，後者被稱為 *suling utux* (字譯「燙到·*utux*」)，也稱為「蛇纏腰」，是被蛇的口水黏到。治療方法是：將小米泡在米酒中一個小時，然後唸咒語(這咒語包括各種蛇的名字)，再將米酒噴在腰間，有許多病例因此治癒。

由於太魯閣族與阿美族、布農族、漢人的互動頻繁，也因此盛傳

這些部族施行黑巫術害人的例子，可見族群之間的緊張關係。太魯閣族傳言阿美族的黑巫術是：黑巫會將燒過的紙溶在水裏，不知情的人喝下去後就會生病(類似漢人的下符)；或者會把紙撕碎丟到他人體內，只有黑巫自己才有辦法把紙弄出來。相較於阿美人，漢人則喜歡綁紙人來害人。

對於布農人黑巫術的傳言更多。Piyo 舉例：文蘭部落有女子嫁給布農人後學習黑巫術，¹³ 結果小孩子卻留不下來，因為「害死一個人之後，家裏也會死一個人」，這是「因果」。Piyo 認為：平地人放符咒還會「收」，布農人不會「收」。

太魯閣人與布農人互動過程中，太魯閣人多認為「布農人有黑巫術，太魯閣人怕布農人」。不過太魯閣人自己也有預防作物被偷竊的巫術，而且當地人並不認為這是黑巫術。例如：巫師會在自己的農作物上面綁芒草作記號，代表已下咒，如果有人偷吃的話，就會生病。巫師也可以幫別人在農作物下咒以防止他人偷取，農作物成熟後主人先送一些給巫師，「表面上是感謝，心裡卻很猜忌，想看看巫師吃了以後有沒有事，沒事大家才敢吃。」除了巫師之外，許多人也會在自已所有物上面下咒，詛咒偷竊者。

治療因詛咒或黑巫術所引起的疾病時，巫醫會自己上場和其他施法者鬥法，結束後巫醫的身體會虛弱發冷。巫醫 Rabay 舉例：曾經有一個漢人被漢人道士加害，受害者求助 Rabay，她就以 *daran* (治病用的竹子)和道士鬥法，不停轉動 *daran* 時巫醫的身體也會變冷。巫醫強調「自己要有力量」才能承受，還有，儀式系統的歷代傳承者也是

¹³ 筆者在花蓮遇到一位南投布農人，她說布農人有白巫和黑巫，能透過作夢傳遞力量 (*tamasan*)，她就經常夢到或遇到，不過她不想接這力量，因為那不是她能掌握的。她說她的外祖母是白巫，外祖父是黑巫，但是在南投沒有人願意承認自己是黑巫；反之，在高雄縣三民鄉有人公開承認自己是黑巫，並且公開作法，結果沒多久就走了。她另外提到台東布農人也有黑巫。

保護者和力量的來源。有趣的是，Rabay 願意和漢人道士鬥法，而且有意無意的顯示太魯閣人的力量較強，卻不願意和太魯閣族本身的巫婆(*mahuni*)正面交鋒，通常建議受害者去找「更強的」(意指去找其他 *mahuni*，讓他們「黑對黑」)。

(三) 招魂儀式

除了治病儀式，Rabay 還會為意外死亡者舉行招魂儀式，將在外地意外死亡者的靈魂招回家中；若未舉行儀式帶領靈魂回到自己原來的家，死者靈魂會在意外發生的地方徘徊不去，造成當地經常出意外，死者的靈魂也會經常去打擾他的家人，使家人發生意外或生病。

招魂儀式過程中巫醫會以其心靈(*inlungan*)感應是否召到靈魂；舉行過儀式後會作夢，夢到死者已經回去了，從此之後死者的家屬就會安定下來。一個招魂儀式的例子如下：有一個南投布農人在和平溪溯溪時失蹤，家屬請巫醫招魂，巫醫到和平溪沿岸後以兩枚十元銅板問卜，一再問靈魂卡在那裏，當兩枚十元銅板一正一反時(類似漢人的聖爻)，代表找到正確的地方，故巫醫必須到該地招魂。招魂時巫醫以其心靈感應得知是否召到靈魂，有時靈魂反應過大，反而會讓巫醫體力不支。

有一位太魯閣人被火車撞死，他的朋友夢到他很冷，於是巫醫就帶著食物、新衣和錢(要給那個抓他的 *utux*)前往意外發生之處招魂。開始招魂時，巫醫會先罵亡靈：「這不是你家，你在這邊幹甚麼，給你父母親找麻煩，趕快穿衣服，趕快回家」；然後再安慰亡靈，擺好食物，給他穿新衣服，將衣服、外套、內褲、長褲、鞋子、帽子、手套等一件一件放到箱子裏，再擲錢幣，一正一反就表示亡靈會跟著回來，並沿路跟他說我們已經走到哪裡。

(四) 尋人或尋物

除了治療因祖靈引起的疾病，Rabay 也處理過許多尋人或尋找失物的案例，處理過程中，她也會念誦七個師父的名字，並說：「請你們幫忙尋找。」例如：曾經有一對漢人父母來求助巫醫幫忙找尋其失蹤的小孩，巫醫請求其前面七代巫醫傳承者幫忙尋找，並告訴求問者小孩幾日內會回家。數日後果然應驗。

如果有人請巫醫幫忙尋找失物，巫醫不能直接告訴失主誰是偷竊者，只能透露一些線索，點到為止；然後就透過「靈」(前七代巫醫傳承者)去處理，要求小偷歸還。

四、巫醫的情緒展演： 勸說(*rngawn*)、同情(*zmalu*)或征戰(*mekegan*)

(一) 泰雅族麻必浩部落的巫醫 Yiwán Ciwas¹⁴

在治療「因觸犯 *gaga* 而被 *lyutux* 懲罰的疾病」時，巫醫會先透過夢占找出可能的病因。麻必浩部落的巫醫 Yiwán 敘述一個透過夢占治病的例子：

有一個小女孩生病，西醫怎麼治都治不好，小女孩的祖父來找我治療；在夢中，只要我看到的東西，我就把它據為己有，有事到別人家裡就偷竊，我是偷竊者。當我把夢境告訴病人家屬，告訴他們我常常夢到偷竊的事情，祖父就逐一詢問家裏每個人，先從媳婦問起：「你們是不是有人偷竊過？」家中沒有人承認，我勸他們要誠實以對，病人家屬想了再想

¹⁴ 有關於麻必浩巫醫 Yiwán Ciwas 的祭詞，感謝 Mama Yupas Watan 提供田野資料，尤其是記音與翻譯之協助。

之後說：「會不會是我們祖先之中曾經收養過的一位老人，可是他卻成為慣竊，因受不了大眾輿論的指責，所以我們的祖先就把他丟到河流中沖走。」我就以竹占問：「是不是這位丟到河流中流失的老人在作祟？」我一說完，鐵珠就停在箭竹上(*rmuyu aw*)。

Yiwan 舉的另一個例子是她去醫治中風麻痺的尤瑪(*musa kuzin i nanu yeku haya mapi yuma*)：

我帶一件她的衣服，裡面多少放一些紅包(錢)，睡覺時枕在頭下。夢中，四周很多人，唯獨我一人在那裡亂罵人，我的徒弟 Iwal 對我說：「大家都討厭你，你胡亂辱罵人。」

原來是尤瑪本人很壞，平時常常酒醉追打她媽媽。Yiwan 用竹子占卜時(*tspi' iyun ni ina Iwal*)，果然鐵珠就停在箭竹上，就是這個原因。

在麻必浩部落，如果有偷竊、侵犯別人土地、或者到部落公約中保護的溪裡抓魚等情事發生時，¹⁵ 如果當事人雙方都還在世的話就要好好坐下來談，由犯錯那一方賠禮殺牲畜，平息受害者受傷的心靈，*lyutux* 懲罰自然也會停下來；但是如果受害那一方已經過世，他所引發的冤氣(*nanu ka Yukix Nawi ya'ih la kasali niya mi*)就會引起靈界 *lyutux* 的降罰，此時就必須宰殺一隻雞或豬獻祭賠罪(*tiku wayal rima maho' il ku utux lga, asa ku bti' an yural lru*)，平息受害者的怨恨之氣。如果病人或其家屬曾偷竊，巫醫就會對 *lyutux* 說：

*niyal la rinhiya niya nguhu myanux, nanu niyal su niya inle'
un i hmauw lga, plaw mani la, kwagi ku mhayal niya sawn.*

【他的確作了不該做的事，偷竊你的東西，如今他獻上牲畜

¹⁵ 部落近年來爲了推廣觀光活動，展開護溪。

做贖罪祭品，他現在誠心的向你賠罪，請你們共同享用，洗清他的病痛。】

這些是巫醫走到屋外和 *lyutux* 的對話。有些巫醫用辭非常優美、委婉，被哄的人、神靈都會被感動。Yiwan 說：「我媽媽非常會說動聽的話，聽起來非常令人感動。」

如果治療的流行性感冒是外來 *lyutux* 所引起的，要用非常和緩的口吻，安慰著、勸說著鬼魂離開，其咒文如下：

*Muhan su mgatu i mukan tpihaw misu, Muhan su mgatu i
k'alang tpihaw misu,
Muhan su mgatu i tingagu tpihaw misu, Muhan su mgatu i
te'ang tpihaw misu,
Muhan su mgatu i mpihaw tpihaw misu, Muhan su mgatu i
syangpi tpihaw misu,
Muhan su mgatu i siri tpihaw misu, Muhan su mgatu i suru
tpihaw misu,
Muhan su mgatu i sbe'i tpihaw misu, Muhan su mgatu i
takang tpihaw misu,
Muhan su mgatu i seyux tpihaw misu, Muhan su mgatu i pln-
giyaw tpihaw misu,
ana su gmnawyaw inu tpihaw misu,
ana su gmnawyaw inu m'atu hani tpihaw misu,
ana su gmnawyaw inu m'atu hani, usa prrhu syaw i bsilung,
min esi su timbyaga, laxy uwah i emimaw sami ka niyal i gi
na hla' I.*

【縱然你(感冒的靈)流浪到何處，到了這裡之後請你回去，歸到你原來的地方，請你們歸回海邊你們的原居之處。】

召喚儀式乃是召喚人的魂魄回來(*nanak yeku limu niya soyun naha*)。人有許多魂魄，若是久病不癒，魂魄就會陸陸續續迷失，巫醫就要一而再重複地呼喚那些魂魄，召喚他們回來，歸回病人身體內。巫醫先準備一個鐵製或鋁製的盆鍋，裡面盛著水，手上拿著五節芒，一面對著病人吟唱招魂曲，一面將五節芒浸在水中，看看水裡的五節芒有沒有水泡，同時不斷地唱著「*i ~ lo ~*」以呼喚病人流浪迷失的魂魄歸來。水中的五節芒上附有大大小小等水泡，有的水泡很大，巫醫就用較粗的箭竹(*cyawa*)把那大氣泡吸起來放在病患頭上。招魂曲仍然不停地唱，巫醫繼續把五節芒浸到水中，再取出水泡放在病患頭上，一樣的動作重複數回。有些長期患病者，經過巫醫用招魂曲召回他流失的魂魄，連續召喚之後，就漸漸康復了。「招魂曲」如下：

- I ~ lo ~ inu yulah kuyu ~* 【男孩呢～你在哪裡？】
Swa su sipungun limagu ~ 【為何你沒有好好照顧魂魄，
以致於他們流浪流失呢？】
Ptbzihaw misu ~ 【回來呢～我在召喚你回來。】
Pinakan na wagi ~ 【回到陽光照耀地方(就是回到你的
身體裡，別再流浪到黑暗之處)。】

Yiwan 繼續對著那些帶走患者靈魂的 *lyutux* (*nanu kiya laha ka lyutux ku wayal maras ka'limu asa ga*) 唱著：「請還給我他的魂，他的父母、兄弟、姊妹、伯伯、叔叔、阿姨、姑姑等都在哭泣，請儘快讓他的靈魂回來」，一方面祈求 *lyutux* 的同情，釋回患者的靈魂，另一方面也請求患者家族中曾經獵過首的祖先之 *lyutux* 幫忙尋找，並且保護患者的靈魂回來。接著巫醫再唱著招魂曲，同時指引患者的靈魂回來：「我帶著你的魂越過許多高聳山嶽(那是靈界裡的山嶽，不是大霸尖山或雪山)，回到你的身體。」歌詞很長，內容是引導患者的魂魄如何爬過那座山，下到溪谷，穿過草原，飛越重重山林歸來。

Yiwan 邊想邊唱，招魂曲的曲音悠揚，忽高忽低，轉折之處扣人心弦，召喚之聲猶如越過樹梢、草原，飄過高山峻嶺，進入杉林溪谷，聲聲呼喚流浪的魂魄歸來。也猶如在原野、高山、深谷中的慈母，聲聲呼喚子女，「你在哪裡？歸來吧！我正在呼喚你歸來！」招魂曲就在召喚患者魂魄、祈求 *lyutux* 同情的唱頌過程中進行。

除了招魂儀式，治療中邪的過程也必須不斷勸說 *lyutux*。中邪的情況大多起因於在山上或溪邊遇到意外死亡者的 *lyutux*，巫醫治病時也會用非常委婉動人的口吻安慰 *lyutux*，哄著、勸說著 *lyutux* 離開，同時用野草莓的枝幹把 *lyutux* 刮走、也用火把 *lyutux* 燻走，並告訴 *lyutux* 別再跟著來。其咒文如下：¹⁶

Muhan su limu paga tpihaw misu

Muhan su limu lupong tpihaw misu

Muhan su limu lihung tpihaw misu

Muhan su limu lata tpihaw misu

Muhan su limu lata tu'i misu

Muhan su limu tayux sgagay tpihaw misu

【你(指鬼魂)縱然和某某(病患)在任何地方相遇，如今將你招喚、招喚、招喚(*tpihaw*、*tpihaw misu*)地刮著、刮著。】

咒文中，*muhan* 指「相遇之處」，*limu* 是「鬼魂」之意。「*Muhan su limu paga*」之意為「我將你(鬼魂)召喚下來」。把鬼魂(*limu*)召喚出來的順序是從床上(*paga*)到火灶(*lupong*)，到門(*lihung*)，然後出去(*lata*)，到道路(*tu'i*)，最後到岔路高崖(*tayux sgagay*)。「*Muhan su limu paga tpihaw misu*」之意為「和你相遇在屋內床上的鬼魂，我將你

¹⁶ 男性報導人卻多認為是在與 *lyutux* 鬥法。因為「咒語」是 *lyutux* 的語言，祖先一代代傳下來的，一般人不知道是什麼意思。

召喚下來」(因為巫醫施術時,被附身者是躺在床上,鬼魂當然也在床上)。巫醫口中一面唸咒文,一面用野草莓枝幹刮病患上下全身,一面用松材的火燻病人上下四周,試圖把鬼魂召喚出來,由床上、火灶、門口、外面、路、叉路等,把鬼魂刮走、燻走、趕走,到了岔路口之後,請鬼魂回去。整個過程猶如對人一樣地哄他、安慰他。巫醫強調:他們(鬼魂)仍然活著,我們只是看不到他們的軀體而已,就像父親逝世後,他的靈魂還活著般。

反覆唸完咒文之後,病人吐一口水在巫醫手上,巫醫雙手關節相互拉扯發出「劈」的聲響後,以「咒文」勸說及安慰的互動過程就算完成了。最後,巫醫準備糯米、在來米及山羌肉等祭品(*suwiy*),¹⁷拿到屋外並告訴 *lyutux*:「別再想他、纏他(病患),我們之間並沒有任何過節,別再想念他了,這裡的米和菜是向你賠禮的,請你享用,然後別再回頭想念他。」然後直接把祭品放置地上。

Yiwan 說:「我這裡的施術方法是『直接和鬼魂對話』,和他部落名叫 *Maya* 的巫醫不一樣,後者會拿著裡面放小石塊的鋁罐在病人四週搖晃施術,不同於我們。」前述驅鬼魂(*tinbazi*)的咒文還很長,頭痛(習慣性的頭痛、傷風或感冒頭痛等)、砂眼等都有不同的咒文。此外,還有關於鬼魔(*mwa'it*)的巫術,施術時等同於和來自地獄的鬼魔作戰一樣,不過 *Yiwan* 說她不會使用這個巫術。

大致而言,*Yiwan* 在竹占的過程中,會請問所有的 *lyutux* 可能病因,而且是以「你」(*isu*)代稱 *lyutux*,並未請求個別 *lyutux* 的幫忙;巫醫也必須以自己的心來瞭解 *lyutux* 的心,但是在尋找病因的過程中必須先和病患家屬充份溝通可能原因(家屬通常會先回溯家人或祖先是否曾經作過什麼觸犯 *gaga* 的事,因此治病儀式也可以作為一套歷史

¹⁷ 獵人將山羌的腳、小腿部份切下來曬乾,因它不容易爛。施巫術時,切一小塊用火烤過之後,再和一粒糯米、一粒在來米包在一起。

記憶的機制)，之後再透過夢占(巫醫也會告訴家屬她作了什麼夢，再和家屬一起討論夢的意義)和竹占來確定病因，並以竹占來確定要使用什麼祭品祭祀，其中因嚴重觸犯 *gaga* 而引起的疾病必須分肉給部落成員以禳祓不淨。此外，招魂儀式主要是召喚久病不癒者的靈魂，在儀式過程中，巫醫並不是透過自己或前幾代的巫醫傳承者來尋找靈魂，而是請病患祖先中曾經獵過首的勇士護送患者的靈魂回來，巫醫則透過觀察水中的特殊白色水泡來確定患者靈魂是否回來，他能夠分辨出水泡所代表的不同靈魂，包括獵首勇士的靈魂、患者靈魂、抓走患者靈魂的惡靈。還有，在治療被巫婆(*mahuni*)作法的疾病時，也是由男子(過去是由曾經獵過首的勇士)在清晨去部落入口處豎立一根綁著錢的蘆葦、砍蘆葦、威脅 *lyutux*，巫醫並未直接介入靈界的戰爭。

(二) 太魯閣族崇德部落的巫醫 Rabay Lowsing

與泰雅族的巫醫 *Yiwan* 對照之下，更突顯太魯閣族巫醫 *Rabay* 強調個人力量和心靈感應的重要性。*Rabay* 尤其強調與 *utux* 征戰的過程。¹⁸

¹⁸ 晷日羿·吉宏在〈泰雅族東賽德克群傳統醫療概念〉一文中，對於居住於萬榮鄉見晴村的太魯閣巫醫 *Atuy-Pisaw* 舉行治病儀式的祭詞有詳細的記載，儀式祭詞的大意是請求祖靈不要干擾子孫生活，子孫將以虔敬供祭牲禮，表達敬畏與贖罪的心情。部分祭詞如下：

讓這個家裡全都平安，你將平安的就像溪澗斜滑的表面。你將平安順利就像蜥蜴的背面一樣平滑，使這個家平安。你將平安，就像溪澗青蛙一樣平滑，使這個家平安。我供祭給你的祭品，是在靈界最珍貴的，也是我費盡辛苦買來的。(晷日羿·吉宏 2001)

相較於 *Rabay* 強調與 *utux* 征戰的過程，*Atuy* 則以緩和、祈求的口吻，表達患者對祖靈的愧疚、悔意，以及將以牲禮供祭的內在情緒訴說(同上引)。筆者亦曾經訪談過 *Atuy*，不過在其鄰近的萬榮鄉西林村、萬榮村、紅葉村的部落成員反而會前往秀林鄉請 *Rabay* 治病，多數認為「*Rabay* 的力量比較強」，因此本文以 *Rabay* 作為太魯閣巫醫的代表。

有人來問診或問事時，Rabay 會先念誦七位師父的名字，同時點七根菸、倒七杯酒，請師父的靈來幫忙，這七位師父的名字是：Kusu Brising (男性)、Gokuh Brising (男性)、Biyang Brising (女性，是 Gokuh 的妹妹)、Habow Hubahang (男性)、Bosing Suda (男性)、Rubie Wilang (女性，是 Bosing 的妻子)、Kumu Bihun (女性)。巫醫會不斷念誦他們的名字，感覺自己也在那七位師父之內，接著點菸、倒酒，並且念誦「*mngawku anamanu, iya angal nici da biqan maku pila, biqan maku okul, mqaan nako okun, muqaan kaqara sum qan. Kana kani. Hmdu namu mqaan do usa la, kya usa la* (請師父來食用，並且幫忙找出病因以及處理這件事)！」

太魯閣族巫醫大多認為祖先是主要的致病者。崇德部落的巫醫 Rabay 首先要找出致病者，由病人說出他逝去祖先名字(病人心裡大概知道是那幾個祖先致病)，接著巫醫就一個一個問，先問「是不是祖父祖母引起的疾病」，接著再問「是不是父母、死去的兄弟、晚輩引起的疾病」，同時轉動占卜用的竹子(*daran*)；¹⁹ 找到致病原因時，巫醫自己就產生非常強烈的感應，而且 *daran* 會黏在巫醫的手上。致病者通常為親戚，也就是和病人有血緣傳承關係，因為「外人會有禮貌，不會隨便碰。」所以「如果做夢(*spi*)夢到父母或祖先，就要馬上去買酒、香煙，馬上去做那個動作，那就沒有事；如果夢到祂(*utux*)肚子好像已經很餓，那個就表示已經動你了，已經做了，」重點是「一做夢有感應的話就要馬上去做，不要不理祂。」Rabay 強調：「有的人來這邊，我都會好話跟他們說，說動作一定要快一點，不然以後就來不及了。不過，雖然做夢的話要馬上給，可是祂也不能貪得無厭，一而再、再而三的話，那就太過了，自己也要有力量對抗。」

¹⁹ 除了 Rabay 以竹占來確定致病祖先，紅葉部落九十多歲的巫醫甚至可以不用竹子，就直接以心靈感應來確定致病的祖先是誰。

找到致病的祖靈(*utux*)之後，巫醫要罵加害者：「你們的事情應該是你們自己那邊去解決，不要加諸到新生代這邊來，這孩子沒害你，你不要害他，你一直纏著這個小孩子，你不會不好意思嗎？」Rabay 尤其強調個人靈力和傳承者靈力的重要性，治病過程「好像在戰爭，你不能對祂憐憫」，「因為祂在動你的病人，所以就像在征戰(*mekegan utux*)一樣，不能對祂手下留情。」

接著巫醫問致病的 *utux* 要求什麼，再舉行獻祭儀式。獻祭時，她會很生氣的對祂說：「你怎麼來動他，你是誰？這筆錢你拿去，這隻雞你拿去吃，高高興興的吃，然後你就走掉不要再來動他。」Rabay 說這過程很累，感應很強，而且會耗損她的精氣神；她不想被打敗，除了要有力量之外，還要有相當的愛心做基礎。

如果是受到詛咒而生病，巫醫甚至會請七個師父的靈再把詛咒送回去。有一位鄰村村長因受人忌妒而生病，全身發黑，Rabay 治療此疾病時用非常嚴厲的語氣罵道：「這個人沒欠你，也不打人，因為是村長，所以就被害了。我有七個人，力量很強，馬上讓這個病人好起來！再把詛咒還給送詛咒的人！」另一個例子是因為土地糾紛，被侵占土地的人詛咒侵占者，前者對後者說：「如果你侵占我的土地，對你的家人都不好，會由 *utux* 進行詛咒。」涉嫌侵占土地者若有家人因生病而前來問診，巫醫會要求他們歸還侵占的土地，再請七位師父的靈幫忙處理 *utux* 的詛咒。

在處理這種因詛咒而引起的疾病時，Rabay 會用非常嚴厲的語氣與對方對話，宛如對方就在她對面，她可以用心靈的眼睛看到對方，和對方戰鬥。她曾經遇過很強的靈，同樣也會承受不了。例如：曾有部落成員被漢人道士作法，她必須和平地漢人的靈魂戰鬥，但她強調千萬不要害怕，害怕就輸了。

除了治病儀式，在為意外死亡者舉行的招魂儀式過程中，巫醫也是一邊罵 *utux*，一邊安慰 *utux*。死者家屬必須先準備一套新衣服、褲

子、內褲、鞋子，和巫醫一起到發生意外的地方；在現場巫醫要罵害人發生意外的 *utux* 說「你爲什麼要害他」，也要罵那一個車禍的人說「你得罪了 *utux*」。

巫醫會罵那個害人發生意外的 *utux* 說：「*Manu su sun su mangal ka laqe ni* (你爲什麼要取他的生命，你爲什麼要害他)。」接著罵發生意外者給 *utux* 聽：「*Siqa sa balay su heni, ita lalini su kla musa sapah ta la, pluku pluku ni la, niqan ta su pila*【你得罪了這個 *utux*，所以在這裡出車禍，你死在這裡那麼可憐，我們回去了。】」

接著巫醫會要求 *utux* 讓死者靈魂回家。她先埋五十塊錢(對 *utux* 而言是五十萬)在土裏，並說：

Kiya kiya, utux ida utux kana, ome naha【撞到 *utux*，他的命就掉下去了】。*Te takul hedo musa ku heda, musa ku rmon-gaw head, niqan pila, bigan ta pila ima ka pitakwi hiya biqan pila. Mangal he'an na, biqan ta lukus, lukus lukus lukus hinda, ta sapah la, malas ta pila ni, angal ta pila ni rasun ta, ta sapah la, spung ta pila uri luwa, laran luwa uri, ta sapah la kila suwa, musa ta pakang sapah, pkusa ta pkusiy la, niqan inlungan mu qa plukus la, biqan ta pila, plukus la, ru musa sapah la, halun ta sapah naha la. Ma su tkurun ka sezeq ni*【我給你五十萬】，*the hmnuya, kila su mah hmtu u ptakul sezeq, mwah su in ksiqa, ptakul sezeq, seki do sun mu laqe ni la, taqul sezeq ni, sun mu sapah la*【把死者帶回去】，*ni biqan ta pila, ni musa sapah, ro ralan ta, ralan ta so uqun ido, ralan ta skun ta ka lukus na l rawi smku to, bilang ta ka sapah na la.*

【這個人經過這個地方時，沒有好好讓路，可能是你 (*utux*)

在那邊，他去撞到你，就車禍了，他的 *ome* (命) 就掉下去了。是開車的人先得罪了那個 *utux*，所以他就車禍了。因為是他(死者)來撞你(*utux*)，現在我拿五十萬給你，等於是說對不起 *utux*，我要帶他回去，這個五十萬給你之後，就讓他回家。】

巫醫把衣服排好後，生氣的對死者說：

Siqa su balay ka bniq su heni la, ita la! ita la【你真的是很慘】!
Siqa sa balay su heni, ita lalini su kla musa sapah ta la,
pluku pluku ni la, niqan ta (su) pila. Plukus la plukus la,
siqa su balay, mwah sa lu hmut soni ika isu la, siqa su balay,
plukus nhare. Mway ta pila. Ita sapah la【我們回家了】。
Hata la! Hata la! Lala bi alash hini, musa mkluni silung uwi ida
ko musa owy, musa ku yama owy, ila ku musa owy!

【你真的很慘很可憐，竟然在這裡車禍死掉了。這裏不是你家，你在這邊幹甚麼！我拿五十萬給那個 *utux*，現在我把衣服全部擺好，換新的衣服，這樣子就要回去啦！】

接著帶著死者的靈魂回家，沿路說：「*Ha ta la, yupun ta ita la,*
musa lusya la, tl'ong hi da. Sun ta ni, plita tetru gu rmungaw, ilat ta
ilat ta rmungaw, rmungaw thok ta sapah na lo, ni sapah sulo, neq hani
da, kah hapuy da【上車了，開車了，回家了】。」到了家裡時說：「*Thok*
ta sapah, ni sapah su da, kan sapah, kan nhapuy【已經到家了，這是你的家，我們要用餐了】。」

回到家裡附近時，找一個好地方並擺好下列祭品(*rutux qsurux*)：雞(*rotux*)、魚(*qsurux*)、豬肉(*syang*)、水果(*tro kah n'uri*)、酒及香菸。水果有三種。而擺放的順序為：雞→豬肉→魚→水果→酒→香菸，

點三次香菸之後，並把錢(*pila*)準備好。巫醫祭祀時祭詞如下：

Mangan ta rotux, sawn ta hini, makan ta kana, kan kana, lutut namu so utux wah. Lutut utux wah【請你們所有的在這裡的 *utux* 一起來……】，*baqi、paiy*【祖父、祖母】，*mungaw ta qila, iyah sufu hani kana ka soya misu wada*【已經過逝的 *utux* 一起來吃】，*wada tl'alay ga, so'qo yan(ya)namu wada ngalun ka laqe ni do, wada mhoqel'la, yan(ya)namu wadan ngalun do, e syopon kan hikana intra'i kmluwa qa kaba mu wada mhukil la, intra I kmlawa ka, qaba mu wada mhoqil la*【我好好招待你們，之後下一次你們不要再來這裡找以後的人】。*Intra I kmlawa ni, intra I ps'upu, ksun ta spong kan kana, ni tay ta wada mnuwah du, mntro da posa ka tbaku, mntro ta mutung ga*【三次，點三次香菸】，*kya do, hudo da, hudo do, e ngalun ta qa lukus nhani, sku'un ta mhluk la*【*mhluk* 也稱 *kwara*，「全部」之意】。

【所有的祭品都擺好了，請周圍的 *utux*、祖父、祖母、逝去的 *utux* 一起來吃。下次不要再來此地，讓人車禍過世。我會好好招待你們，以後你們不要再來這裡找人，請你們 (*utux*)離開了。】

之後，再準備一隻小豬(*brow*)到距離儀式現場遠一點的地方，把它埋起來，這是給 *utux* 的，這過程稱為 *wada mangal hiya na* (意指：我們把死者帶回家的時候，還要再給一條豬)。但是在與 *utux* 對話時，不能講說是「小豬」，只要講「豬」就好，巫醫說：

Paro mu ka babuy【豬】*mnari mu, iya angal hizi ka soni ka muda, muda mtakwy da beta hini ka*【我們把豬埋起來，平

安], *ka sapah naha laga, kya ki-ka uwari da, hnlu da musa da rmpungun da, sawn taka pila*【我們把豬和錢一起埋下去, *utux* 不要再來找下一代】。

【我給你最大的禮物——錢和豬, 從現在開始就不要再在這個地方, 不要讓以後的人在這裡再出事情。】

五、「心」(*inlungan*)與「力」(*bhring*)

在這些巫醫與 *lyutux/utux* 的溝通過程中, 巫醫們都感受到 *lyutux/utux* 就像站在自己身旁一樣互動, *lyutux/utux* 可能在巫醫的苦苦勸說中釋放了怨氣, 讓病人得以治癒; 帶走病人魂魄的 *lyutux/utux* 可能在巫醫動人的聲聲召喚中同情病人的家屬, 釋回迷失的靈魂; 附身的鬼靈 (*lyutux/utux*) 在巫醫的安慰下也願意離開病人, 回到 *lyutux/utux* 的世界, 使被附身者得以清醒; 甚至在太魯閣部落, 巫醫並須以自己的力量對抗 *lyutux/utux*。不論是那一種互動方式, 巫醫認為: 在代表病人與 *lyutux/utux* 互動中, *lyutux/utux* 的心意「就像親自啓示告訴我一樣地清楚、正確無誤」。

不論是以和緩的語氣化解 *lyutux/utux* 的憤怒、博取他們的同情, 或者以自己的力量和 *lyutux/utux* 對抗, 巫醫們都強調: 對待 *lyutux/utux* 就像對待人一樣, 他們就在我們的周圍, 只是我們看不見他們。因此人與 *lyutux/utux* 的關係也反映了人與人的關係。巫醫在治病儀式中以自己的「心」來瞭解 *lyutux/utux* 的心, 或者以自己的「力量」來對抗 *lyutux/utux*, 「心」與「力」這兩個概念的重要性也呈現在日常生活的論述中。

(一)「心」(*inlungan*)

泰雅人與太魯閣人以「心」(*inlungan*)指涉人的心思、意念、情感。根據 Egerod 於 1970 年左右從事訪查，1980 年所出版的泰爾雅字典，*inlungan* 為 *thought*、*mind* 以及 *heart* (Egerod 1980:91)。部落成員經常用國語解釋 *inlungan* 是指一個人的個性，例如：一個八十五歲非常開朗的 Yaki(泰雅人稱呼年長女性為 Yaki)說「我的 *inlungan* 像男人，我不喜歡做女人做的事，喜歡做男人的事。」從小她就喜歡和男生玩，也喜歡玩男生的遊戲，常常織布織到一半就失去耐性而偷跑出去玩。長大結婚後，她也喜歡做男人的工作，去田裏工作。

泰雅人有許多關於「心」(*inlungan* 或 *lungan*)的論述，²⁰ 例如：「每個人的 *inlungan* 都不一樣，」此處的 *inlungan* 指涉思想、個性等等；「*inlungan* 也許是 *utux smopon* (*utux* 給的)」；*ubui lungan* 或 *kmuci yaba inlungan* 指遺傳自父親的個性、能力或興趣的意思；*inlungan utux* 是指夢見死去的人；*inlungan yaya* 是指會想到母親；*uwui lungan* 字譯為「累·心」，意譯為生活很辛苦，心裏面會很愁苦；*loka inlungan* 字譯為「強·心」，形容很努力工作的人，也可以形容很會讀書的小孩；「喜歡打獵還是要看自己的 *inlungan*。有些人的 *inlungan* 就沒有放在打獵」；「Tayal (泰雅族)的 *lungan* 和平地人的 *lungan* 不一樣，平地人比較聰明、會唸書」；*blaq inlungan* 為善心，*yaqih inlungan* 為惡念；²¹ 有愛心、同情心、慷慨好客、樂於幫助別人均是 *blaq inlungan*；驕傲、喝酒後會打人、賺錢不給爸媽、欺負老人家、外遇(*mapah*)等行為是 *yaqih gaga*，也是 *yaqih inlungan*。

²⁰ 在苗栗縣泰安鄉的麻必浩部落、桃園縣復興鄉的長興部落及高義部落、宜蘭縣大同鄉的松羅部落均有相關論述，感謝戴蕾、蕾娃·慕秋、許資宜提供相關田野資料。

²¹ 文獻中亦有記載，參見《蕃族慣習調查報告書第一卷，泰雅族》(中央研究院民族學研究所編譯 1996 [1915]:36)。

在這些論述中，每個人的 *inlungan* 雖然不一樣，但也有一些相同的特質，這些相同的部分就是有共同的行為規範與信仰。在不違背這些行為規範與信仰的情況之下，每個人皆可依自己的 *inlungan* 來發展才能或性向。例如，前文提及有位 Yaki 說她的 *inlungan* 像男人，但是在文化規範之下，她依然要用心(*si lungan*)去學織布、做家事。不過傳統上「女子織布，男子打獵」的規範在日據時期逐漸變遷，由於布與水田的引進，女人不再需要辛苦地織布，而男人也逐漸因著農事而減少打獵的活動。織布與打獵不再是共同的行為規範，而是個人的 *lungan*，結婚時新娘要帶多少織布作為嫁妝是她的心意(*inlungan*)與聲望的建立；在男子方面，作為集團的打獵活動因著經濟型態的改變，轉而趨向一種個人式的活動，這是個人的興趣(*inlungan*)，而且根據自己的心意(*inlungan*)將所獵到的獵肉分送給親朋好友，²² 慷慨的人會搏得大家的喜愛而有很好的的人際關係，這樣的人會被稱為 *blaq inlungan* 或 *blaq gaga*。

因此，在人與人的互動過程中，個人的 *inlungan* 扮演著關鍵性的角色，它也影響個人是否遵守 *gaga*。過去有關於泰雅族的研究，大多將 *gaga* 視為「透過共同遵守習慣、儀式及禁忌而形成的團體」，並且認為 *gaga* 是泰雅族社會最重要的功能性組織。但是將 *gaga* 視為社會組織本身時卻面臨若干不同解釋或未深入解釋之處。首先，有的學者認為 *gaga* 是親屬組織(衛惠林 1963；小泉鐵 1984[1933])，有的學者則認為 *gaga* 是祭祀組織(李亦園 1964；王崧興 1965；Hsu 1991)，但對於下列現象卻未加以深入解釋，包括了：一個部落只有一個 *gaga*、一個部落包含幾個 *gaga*、一個 *gaga* 包括幾個部落的各種變異情形，

²² 關於分肉的方式，各部落略有差異。在麻必浩部落，獵區又根據離部落的遠近而區分為兩部分：在鄰近部落區域的狩獵所得必須由部落成員共享；在遠離部落區域的獵獲物則由共獵者均分(王梅霞 2006b:61-62)。

更有 *gaga* 的分裂現象以及個人可以自由選擇加入或退出 *gaga* 等種種狀況。對於這諸多不同的解釋或以往學者未能深入解釋之處，筆者曾經提出新的觀點來加以剖析，亦即：從儀式過程呈現 *gaga* 的多重意涵，並且指出當地人如何在實踐 *gaga* 的過程中界定不同層次的社會範疇以及這些社會範疇的動態性質。²³ 更因為 *gaga* 包含了多重意涵，每個人可以從不同來源分享、交換或學習到不同的 *gaga*，在建立其自我認同的過程中，也不斷重新界定其社會關係，因此建立起不同於西方個人主義的社會性(*sociality*)的人觀(王梅霞2003, 2006b)。

在這些泰雅社會，「同心」(*misutux inlungan*)這個概念也特別被強調。在不同的場合，*inlungan* 有不同型式的交換(或互動)，包括物質的(例如殺豬分肉、日常食物的分享)、言語的、身體態式的表達以及在氛圍中情緒的感染，也因此凝聚了不同社會範疇的成員(許資宜 2003；戴蕾 2005；蕾娃·慕秋 2005)。

相對於上述的泰雅族部落，太魯閣族的 *gaya* 指涉人和 *utux*、人和人互動過程中一種狀況，甚至是個人的內在狀態，如當地人所說「不管做了什麼違背良心的事，或者講了讓人不高興的話，當別人心裡有怨恨在，就會影響到自己和家人」，因此 *gaya* 不止形容人的行為遵守 *gaya* 的規範，更用來指稱人的行為處於不潔、罪責，甚至當地人在談論時會偏重後者(曹秋琴 1998；張藝鴻 2001；邱韻芳 2004)。如果有人觸犯 *gaya* 規範，不潔的狀態(也稱為 *gaya*)會在人和 *utux*、

²³ 這些特質也一一呈現在其他不同地域的泰雅族部落，例如：屬於賽考列克系統的桃園縣復興鄉拉拉部落(戴蕾 2005)、宜蘭縣大同鄉松羅部落(許資宜 2003)；屬於太魯閣族的花蓮縣秀林鄉德奇安聚落(曹秋琴 1998)等等。另一方面，在某些基本的社會文化特質之下，各個部落也因為其獨特的歷史脈絡而呈現其特殊性。例如拉拉部落的「犧牲團體」或「共食團體」(*qutux niqan*)特別突顯，甚至教會也被視為一個「共食團體」；不過，「共食團體」做為一個社會範疇，其性質仍是具有彈性的，必須透過儀式加以界定。又例如：松羅部落的社區營造過程中，具體呈現了社會原有的多重的人群分類方式如何影響現代的社區營造。

人和人、人的內心逐漸累積，等到有家人出事時被確認，則必須舉行牲祭儀式(*puda*)來攘拔不淨。所以當地人會說：「我們通常是要看到有人殺豬或分肉時，才會知道他們有 *gaya*。」或者說：「*gaya* 就是在心裡面的」(王梅霞 2007a)。

受到教會的影響，太魯閣人對於「心」的論述也亦發多元而細緻，尤其是女性在缺乏獵首或狩獵的實踐場域下，更傾向透過「心」的論述來呈現個人的特質，並且解釋及處理惡運。

女性報導人 Hidei (長老會信徒)透過面對惡運的過程來論述「心正直」的重要性：

有一次我妹妹恍神恍神的，什麼病都找不到，我知道是被祖靈附身(*stalan*, 「被跟著」, 「一直陪伴在他旁邊」)了。我先生說，趕快去殺一條豬。可是我真的很生氣，我說我要去罵我父親，為什麼對兒女這個樣子，特別對女兒這麼不照顧。我叫妹妹跟著我走。我妹妹很怕呢！傍晚五點左右，我到了爸爸的墓地，拿著肉對他說：「這個肉吃死你，噎死你，你們已經死了，你們是神的兒女，是不是應該看顧剩下的子孫啊！為什麼這樣子虐待她呢？你的面子往哪裡放？她是宗家的姓，也是你的骨肉，你為什麼這樣對待活著的人？」然後我喝一口酒，再給他喝一口。我知道他喜歡抽菸、吃檳榔，就給他點一根菸，吃一口檳榔再丟給他。再對他說：「有種的話把這個妹妹的命帶走，今晚就帶走啦！」但是我們是信徒，罵完之後，還是要禱告。禱告完我又說「有種的話我們大家都死掉，死掉之後我們還會見面的。」那時候我們再打架嘛！禱告完之後，我妹說：「姐姐你禱告的時候，有一股好冷好冷的風飄過我後面。」那天晚上，我就做夢，夢到我父親說：「Hidei, 你那天來的時候，我們正在吃飯、喝茶聊

天，你剛好闖進來，那邊的人都說那個女兒怎麼那麼兇，我幫你解釋了，我說『因為我打女兒，她有很多積怨的心』。」他還說「你的話我都聽到了」，意思就是「我已經幫你治好你的妹妹了。」那天晚上我妹睡得好安穩，慢慢就好起來了。

Hidei 強調：「除非你是一個很正直的人，你才有權利這樣子生氣，跟自己的爸爸這樣講話喔！如果你是一個不好的孩子，根本沒有權利這樣跟他講，很危險的！」接著她很柔和的說：「我爸爸還安慰我呢！」夢境似乎也幫助她撫平了過去的創傷。

除了正直的心，還要有體貼的心，當地人以 *musulungan* 指「真心地對待別人」(*musu* 有「互相」之意)，是很深很深的心。例如，如果有老人家很臭，沒有辦法大小便，你會去幫他洗，就是 *musulungan*。Hidei 以她從 1990 年銅門土石流劫後餘生的經驗講述：

土石流時死了二十幾個人，家族除了我們一家其餘都死了，先生病倒了，我去拖十幾具屍體出來，幫他們辦喪事，多悲哀啊！那一年我一直生病，可是為了小孩子我必須要走出來，我跟先生說：「不如我們選條喜樂的路，不要選那條悲哀的路悲哀下去！」每個人都有埋怨的心，也可以自大，也可以狂傲，可是人能活多久呢？我這樣想：不如謙卑地走！從那時候起，孩子都對我很親，他們會說：「媽媽，我們在學校功課壓力很大，你模仿別人啦！模倣證嚴法師啦！模倣麥克傑克遜啦！」孩子都跟我做朋友呢！我會逗他們笑！這些都是磨出來的！

一位為表妹找巫醫治病的女性也以表妹和自己的經驗強調「人要有自己的力量」、以及「要多一點憐憫心」。她描述表妹的情況：

她從小失去媽媽，媽媽也覺得從小就沒有照顧到她，種種心

態牽扯在一起，她就常常作夢，有男有女；而且三姊妹中她的個性最弱，兩個姊姊會直接說「你沒有照顧到我，是你虧欠我」，這個妹妹心地太溫婉了，太軟了。她姐姐就罵她「你自己的問題，要自己站起來」，是她自己不想離開那個情境。

（巫醫補充說：凡事不能太過，要是第一次夢到的話，就要馬上做出動作〔獻祭〕，可是你一直夢一直夢，一直給一直給，就太過了）
表姐繼續說：

她自己也要出一點力量去對抗，否則也沒辦法幫她！像我會一個人去山上，不會怕。我是跟自己對話「我活在這世上已經那麼辛苦了！而且從我有記憶以來就是走正的路，光明正大，沒有做什麼虧心事，也不曾欺負人、騙人。如果還有什麼要來為難我，那我們乾脆相撞，我根本就不怕。要是欠你什麼可以說呀！我們可以談呀！」但是我老妹不是，她就一直退縮退縮退縮。

她敘述她的成長過程正是那個時代的縮影：

民國六十年前後，我國小五年級，拿著很長很重的鐮刀，要去造林，就是童工，邊砍邊哭，沒有人幫忙擦眼淚，哭到自己認為沒有必要了，自然而然就不哭了。國小畢業十五歲，沒有什麼法律保護童工，就到台北頭城那邊半年，沒有姐姐、沒有媽媽、沒有爸爸，我們家裡有困難，需要我去深山造林賺錢，雨那麼大，樟樹又很多刺，睡覺就睡大通舖，你看這隻手這麼粗，就是這樣子走過來的！我實實在在的工作，要做才會有，苦不苦我不知道，但是我認為沒有虧欠任何人，如果今天什麼要來為難我，那我們就面對面來講「我

到底欠你什麼，你到底還要從我身上要什麼，」不知道這叫什麼心？現在原住民到漢人社會工作，不得志就喝酒逃避現實，逃避夠了身體撐不住了，太太就會撐住他。像我這個年齡這種例子很多，大家還會強顏歡笑，就是要ㄍㄟ，所以人類真的很可憐，要多一點憐憫心。

而她之所以能夠撐過苦難的過程，她強調是因為愛的力量很大：

我從小由外公養大，他為人那麼好，在山上讓人那麼尊敬，沒有瑕疵，所以我們身上不能有一點瑕疵，不能讓他的人生有一點灰塵。碰到什麼事情就會想到他給我的愛，那個愛是他跟我知道的，夠了，這樣就夠了！先生跟外公比起來，外公比較前面！就像耶穌的愛，祂被釘十字架，還替釘祂的人祈求上帝：赦免他們，他們的罪讓我來背。然後釘死他的人變無罪了。

(二)「靈力」(*bhring*)

上述泰雅族麻必浩部落的巫醫強調在治病儀式中以自己的「心」(*inlungan*)來理解 *lyutux* 的心，巫醫與 *lyutux* 的關係也呈現在日常生活中人與人的關係，尤其「同心」(*misutux inlungan*)這個概念特別被強調。除了麻必浩部落，位於復興鄉的拉拉部落與長興部落以及位於宜蘭縣大同鄉的松羅部落也強調在不同的場合中，*inlungan* 有不同型式的交換或互動，也因此突顯出這些泰雅族部落社會範疇的彈性、當地人自我認同和社會關係的多元性與動態性。相對地，強調以巫醫自己的力量(或者再加上其傳承者的力量)來對抗 *utux* 的太魯閣社會則強調「心正直」及「人要有自己的力量」。

太魯閣社會不僅強調個人能力，女性的能力更有許多展現的場

域，如同廖守臣(1977:205)曾經指出太魯閣人在從西部往東部開拓和遷徙的過程中，部落的複雜化、個人化及變異化遠較西部泰雅族為甚，也因此社會經常處於衝突及對抗的張力中。

太魯閣部落對於個人主義的強調，一方面呈現在當事人或家人可以直接舉行牲祭儀式(*puda*)當中，不須邀請地方人士擔任祭主。²⁴ *puda* 儀式有幾種類型：一種是家裡有人通姦、姦淫的話，要殺豬，取豬的各部分一點點祭祀 *utux*，豬肉分給親戚或朋友，不過獵人絕不能吃這豬肉，不然他的獵物會跑走；一種是指打獵之前要殺鴨，塗鴨血，鴨肉帶回去分給家人；一種是買車子、買房子，也會舉行 *puda* 儀式來請人家；還有一種是運氣不好，例如車禍或生病，要殺豬舉行 *puda* 儀式，豬肉也分給親戚或朋友。²⁵

另一方面，個人能力的展現方式更呈現在對於「靈力」的強調與競爭。「靈力」包括馘首靈力(*bhring mangan Seejiq*)、狩獵靈力(*bhring mangan samac*)、醫療靈力(*bhring smaquh*)。馘首靈力的傳授方式為：獵到首級者回到部落後，舉行「靈力傳染」(*peru bhring*)儀式，部落成員殺豬共食，他部落成員也會帶雞過來宰殺共食。狩獵靈力傳授的方式為：狩獵前殺雞，在獵槍和弓箭的末端塗上雞血；獻祭祭詞中加入擅長狩獵祖先的名字，以獲得這位祖先狩獵的靈力(魯日羿·吉宏 2004)。

雖然文獻中提到靈力傳染儀式，但出草過程其實相當突顯個人能力。例如：若出草隊伍凱旋，快到部落時會向部落大聲呼喊，讓部落的人聽到；接著發射獵槍，一發的話表示獵到一個頭，兩發的話是兩個頭。是哪一個人獵到的，就叫他家裡的人把榮耀的衣服先準備好，在路上接，接到時就換衣服，沒有獵首者不能換。出草回到部落後，

²⁴ 在麻必浩部落，牲祭儀式(*meti yurak*)必須邀請地方人士擔任祭主。

²⁵ 本文以治病儀式為焦點，對於不同類型的 *puda* 儀式內涵將另文探討。

先把獵得頭顱的腦漿拿出來，和小米揉在一起，曬乾之後，作為巫醫治病的秘方，這是最有效的藥。巫醫會用一條名為 *lahanngai* 的白色項鍊(由大貝殼及山豬牙串成)向獵首者交換這個藥。善獵首者地位高，胸前會穿一件稱為 *tolah* 的白色肚兜，並配戴山豬角，部落成員都非常尊敬他，而且很怕見到配戴那些配備的人，而且不能亂開玩笑。

太魯閣人甚至還有女性獵首者的傳說：有一個老牧師最近講了一個傳說，提到女性如何為了證明自己的清白而去獵首：

起因是有一個男孩子喜歡這個女孩，可是這個女孩不喜歡他。他為了不讓其他男人娶她，就破壞她的名聲，說他和這個女孩已經有夫妻之實了。這個女孩說：根本沒有啊！她為了證明自己的清白，跟其他人說：我要去獵首，如果說我真的做錯了，我不會活著回來，如果我真的沒有做錯，我會提著人頭回來。她去之前，先祭拜她自己，因為只有生跟死兩條路；她清心寡慾，吃小米什麼都不摻，表示很清白的意思；她還把山刀弄得很細，表示一次就要成功，然後洗乾淨，就帶著山刀出發。她一個人去，賭上了自己的生命，以勇敢來證明自己的清白。²⁶ 結果她獵到人頭回來，不久那男的也死了。

牧師說了這個真實的原住民故事之後，²⁷ 再回歸到聖經裡面的話，強調貞潔的重要性。

除了馘首靈力，太魯閣人更強調獵區、獵咒袋(*klu*)與狩獵能力

²⁶ 故事中該女子自己一個人去，以勇敢來證明自己的清白。西部泰雅族亦有以「獵首」(*matalam*, 「試」, 「由 *lyutux* 試」之意)來解決爭議，但是方式是由男女雙方的親戚各自去獵首，由 *lyutux* 來裁判，獵獲有所得者乃是 *lyutux* 證明為對的一方。

²⁷ 受訪者和翻譯者都強調這個故事的真實性。

的個人性。²⁸ 在太魯閣，沒有部落共同的獵區，只有「家族」的獵區，²⁹ 按照舊部落的獵區來區分；家族的獵區中，又有個人的獵區，個人開過的路只有自己可以使用，兄弟未經允許也不可以使用。

狩獵前一晚的夢占預示了狩獵的成敗。一個報導人舉例說明夢境及其意涵：「夢裡如果把東西分給別人，那絕對獵不到；可是如果專門偷人家的菜，偷人家的蘋果，偷人家的東西，人家逮不到你啊！直到你醒了，人家還一直追你。唉呀！那什麼都有了（報導人描述自己經驗時還充滿驚歎）！」還有關於結婚的夢：如果夢到有人結婚，³⁰ 還要看是「他給我，還是我給他」，「如果是我給他紅包的話，就不好；我去吃的話，就比較好。」此外，結婚也有預知死亡的，要看當時自己的狀況，比如說一個人病奄奄很久了，*utux* 會託夢給當事者，夢中穿上禮服一個人一直走一直走，那表示過幾天要死了。

狩獵或放陷阱前會舉行牲祭儀式(*puda*)，請 *utux* 幫忙。要殺一隻鴨、兔子或自己養的小豬(不要用買的)，然後對 *utux* 講話，再將動物的血塗在陷阱的鋼線上，希望可以牢牢抓住獵物，之後祭品要帶回家給自己的家人吃，不能給別人吃。儀式中的祭詞有傳承自祖先的，例如：「讓那個獵物扎實的踏到陷阱裏面，腳踏得很踏實，不會逃出陷阱」；也有自己融合現代情境的新要素而再創造的，例如：「希望我這條路好像高速公路，獵物直直的跑過來，不會跑到旁邊去」，還邊唸邊比劃「一步、兩步、……五步，ㄉㄤ，進來」。如果手太硬打不到

²⁸ 黃長興(2000:57)在〈東賽德克群的狩獵文化〉一文中，對太魯閣族的獵區、獵物、狩獵方式有非常詳盡的敘述。文中提及：所謂 *bhring* 的工夫，乃是特別「講求熟悉獵區，掌握動植物生態狀況、全神貫注於狩獵任務和善於利用精湛的狩獵技術」的一種特殊獵人修養與技能。此外，文中也論及「傳靈恭奉(*paangal bhring*)」儀式，其意為「授領 *bhring* 的傳習」。

²⁹ 此處所稱的「家族」並不一定有血緣關係，當地人以舊部落名稱作為家族名稱；現今每個部落都由幾個「家族」組成，各「家族」仍以舊部落的獵區作為現在的獵區。

³⁰ 在苗栗麻必浩部落，夢到結婚的話，通常是 *lyutux* 要帶走部落的人。

獵物，³¹還要帶煮好的鴨蛋，埋在陷阱旁邊，因為「鴨蛋會讓你的手比較順一點、滑一點，表示一定給你獵到。」

狩獵回來後會把獵物分給自己兄弟，不會給別人，還要把山豬的尾巴放在獵咒袋(*klu*)中。用山豬尾的原因：「因為牠很凶，膽子很大，如果我們打死牠，我們的勇氣就比牠大，所以留下牠的尾巴，」「牠勇氣大，我們比牠大」的意思。像麋鹿，雖然體積大，可是很怕人，見到人就要跑，逮到又很快死，所以不會留麋鹿的尾巴。善獵者的 *klu* 只傳給一個兒子或孫子，³² 傳 *klu* 意涵傳承了善獵的能力，像報導人 H 沒有傳承到父親的 *klu*，就獵不到山豬，只能獵到山羊、山羌、猴子等。他說：「我阿公很會狩獵，他一放陷阱一定會獵到，我大哥和阿公最親近，所以他拿我阿公的 *klu*，我爸爸沒有拿到阿公的 *klu* 也打不到山豬。」他太太很不服氣的補充說：「上天在看，你做人怎麼樣，有沒有很努力，會不會埋怨，冥冥之中都會算在那地方，只有你最明白。如果你很埋怨，恨老天，恨祖靈啊，這樣你準一輩子都不好的，不好拿的！」「*klu* 可以不要傳承了，因為對其他的子孫不公平。信了耶穌以後，只要禱告，很努力，也是一個很正直的人，為什麼偏偏逮不到呢？為什麼別人有那個祖傳之後，每次都逮到呢？要用信仰，神勝過所有的萬物，只要誠心禱告，加上你本人很好，你真的會跟那個有 *klu* 的人一樣。」

相對於上述太魯閣部落對於個人能力的強調，泰雅族麻必浩部落則強調狩獵靈力(*bhring*)的分享與傳承。³³ 每一個獵人或家族都有 *bhring*，尤其以獵山羌、山羊或山豬為主，獵熊或雲豹的 *bhring* 則比較特殊。

31 不是單純指不靈活，而是指「獵不到獵物，每次都枉費力量，所以手硬了」。

32 在西部泰雅部落，獵物袋或善獵能力也稱為 *klu* 或 *bhring*，可以分給沒有血緣關係的人，並沒有限制只能傳給一個兒子；此外，只傳給子孫的善獵能力稱 *ubuy*，也不限於傳給一個子孫。

33 麻必浩部落以 *bhring* 指稱狩獵靈力，並未以 *bhring* 指稱馘首靈力或醫療靈力。泰雅巫醫 *Yiwan* 並不強調醫療靈力。

獵人將他所獵過動物的毛集中在獵咒袋中，因為每隻動物留下來的東西都附有牠們的魂（「獵咒袋」或「動物的魂」也稱為 *bhring*），很容易招引同樣的動物來。獵人在放陷阱的時候，會從獵咒袋中拿出一根動物的毛，對 *lyutux* 說：「希望 *lyutux* 能夠透過我拿出來的動物的毛，把很遠很遠地方的動物都拉來這裡，經過我這個陷阱，並且經過我接下來要放的陷阱。」

在泰雅族部落，*bhring* 經常傳承給親戚或朋友，去「求（*masina*）」*bhring* 的人必須準備山豬肉和米酒前往傳承者家裏，傳承者事先準備好一個獸皮作的袋子，與學習者一起舉行獻祭儀式（*meti yurak*），一邊取一些自己獵咒袋中動物的毛到新袋子裏，一邊對 *lyutux* 說：「我拿一些 *bhring* 到這個袋子裏，交給某某人，希望 *lyutux* 也祝福他，就像祝福我一樣。」學習者跟著說：「我按照我們的 *gaga*，將你給我的 *bhring* 帶到家裏去，希望按照你剛才所祝福的，我以後上山打獵也會被 *lyutux* 祝福到，也能夠打到獵物。」除了遵照上述儀式，*bhring* 傳承的成功與否仍必須視雙方的心靈是否相契合，必須「同心」（*mssi inlungan*）才能將靈力傳過去。除了傳承 *bhring* 的方式，還有傳承 *waya*（鋼線）的方式，將獵過山豬的陷阱鋼線傳給別人，希望別人也能「沾到那個福氣」，例如：苗栗麻必浩部落有人收過南投春陽部落（賽德克族）親家的 *waya*。太魯閣人也有這種方式，但大多認為「不怎麼靈」，如果分 *waya* 後獵到山豬，也會回饋一條腿，可是這個情況很少。

六、結論

泰雅族的麻必浩部落未曾受到日本人遷村的影響，部落的整合性高，對於 *gaga* 也有相當制度化的建構。*gaga* 具有多重意涵，在實踐 *gaga* 的過程也形成不同的社會範疇，甚至透過不同性質 *gaga* 的交換而形成當地人「社會性的人觀」。麻必浩部落成員透過遵守 *gaga* 而與

lyutux 維持和諧關係，這種人與 *lyutux* 的互補關係也呈現在治病儀式中：巫醫在與 *lyutux* 勸說溝通、祈求同情的互動中治療患者。相對地，太魯閣部落受到日本殖民政府「將部落打散再重組」的遷村政策影響，現今部落的衝突對立高，個人能力更被強調。這樣的社會性質同樣也呈現在治病儀式中：巫醫必須透過自己的力量向 *utux* 征戰。或者可以說：兩個社會在強調 *lyutux/utux* 性質的不同面向下，表現出不同的社會性質。

從治病儀式的展演過程中，不儘突顯出人與 *lyutux/utux* 的關係在不同的歷史脈絡下有不同強調，人和 *lyutux/utux* 的關係也反映在人和人的關係，尤其是人觀中兩個重要的概念——「心」與「力」在泰雅族與太魯閣社會也有不同的內涵。在苗栗縣、桃園縣、宜蘭縣的幾個泰雅族部落，「同心」(*misutux inlungan*) 這個概念特別被強調，尤其透過「心」的交換或互動而建構出不同性質的社會範疇，也呈現出當地人自我認同和社會關係的多元性和動態性。相對地，太魯閣社會則重視個人能力，尤其展現在對於「靈力」(*brhring*) 的強調與競爭，不同性質的「靈力」有其各自展現的場域，也呈現出太魯閣部落的複雜化與個人化。

本文首先探討治病儀式過程中情緒展演方式，接著透過「心」與「力」的概念進一步討論泰雅族與太魯閣族的社會性質，嘗試突顯情緒研究的理論意涵：從個人的主觀性出發，探討社會關係的建構方式（黃應貴 2002），不同於人類學從結構功能論到實踐論的傳統所強調：客觀的社會文化結構原則如何透過時間、空間、身體、儀式等實踐過程被社會成員認知，以及在這過程中個人改變社會結構的可能性。從情緒研究的角度，特別能夠掌握社會組織有彈性的社會之人群特質，例如東南亞、大洋洲、南美洲的研究（Rosaldo 1980; Cannell 1999; Overing and Passes 2000），也應該是未來泰雅族與太魯閣族研究能夠進一步開展的方向。

參考書目

小川尚義、淺井惠倫

- 1935 原語實錄臺灣高砂族傳說集(一)，余萬居譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

小泉鐵

- 1984[1933] 臺灣土俗誌，黃文新譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

山路勝彥

- 1987 泰雅族的慣習法與贖罪、祭祀及共同體，林瑞壁譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

- 1917a 蕃族調查報告書：紗績族前篇，余萬居譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

- 1917b 蕃族調查報告書：紗績族後篇，余萬居譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

- 1918a 蕃族調查報告書：大么族前篇，余萬居譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

- 1918b 蕃族調查報告書：大么族後篇，余萬居譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

- 1996[1915] 蕃族慣習調查報告書，第一卷，泰雅族，中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。

太魯閣正名促進會

- 2003 還我族名——「太魯閣族」：爭取台灣原住民族第十二族(太魯閣族)緣起論述及分區部落座談談成果報告書。花蓮：花蓮縣秀林鄉公所。

王崧興

- 1965 非單系社會之研究：以台灣泰雅族與雅美族為例，王崧興，黃智慧譯。刊於臺灣土著社會文化論文集，黃應貴編，頁 565-597。台北：聯經出版事業公司。

王梅霞

- 1990 規範、信仰與實踐：一個泰雅族聚落的研究。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

- 2003 從 *gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質。臺灣人類學刊 1(1):77-104。

- 2006a 太魯閣族族群文化的再創造。發表於「文化與族群的形成與再創造：

台灣南島民族的例子」工作坊，中央研究院民族學研究所主辦，台北，9月15日。

2006b 泰雅族。台北：三民書局。

2007a 「太魯閣族」族群文化的再創造。發表於「族群與文化的再創造(文化與族群的形成與再創造：台灣南島民族的例子)」工作坊，中央研究院民族學研究所主辦，台北，4月1日。

2007b 從治病儀式看泰雅族與太魯閣族的情緒展演。發表於「當代情境中的巫師與儀式展演研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，台北，12月5-6日。

尤巴斯·瓦旦

2005 泰雅族的祖靈祭及其變遷。國立東華大學民族發展研究所碩士論文。

伊能嘉矩、栗野傳之丞 編

1900 臺灣蕃人事情。台北：台灣總督府民政部文書課。

折井博子

1980 泰雅族噶噶的研究。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

晷日羿·吉宏

2001 泰雅族東賽德克群傳統醫療概念。刊於原住民傳統醫療vs.現代醫療，財團法人台灣原住民文教基金會主編，頁57-106。台北：財團法人台灣原住民文教基金會。

2004 祖靈、聖靈與祭儀超越性：Seejiq Truku 村落祭典概念探析。刊於原住民文化與福音的對話，台灣世界展望會主編，頁163-207。台北：台灣世界展望會。

余光弘

1979 東賽德克泰雅人的兩性關係。中央研究院民族學研究所集刊 48:31-53。

1980 泰雅族東賽德克群的部落組織。中央研究院民族學研究所集刊 50:91-110。

李亦園

1963 南澳的泰雅人，上冊。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第5號。台北：中央研究院民族學研究所。

1964 南澳的泰雅人，下冊。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第6號。台北：中央研究院民族學研究所。

李季順(Teyra Yudaw)

200 走過彩虹。台北：太魯閣族文化工作坊。

何廷瑞

1956 泰雅族獵頭習俗之研究。台灣大學文史哲學報 7:151-208。

沈明仁

1998 崇信祖靈的民族：賽德克人。台北：海翁出版社。

依婉·貝林

2006 *utux*、空間、記憶與部落建構：以 *alang Tongan* 與 *alan Sipo* 爲主的討論。國立東華大學民族發展研究所碩士論文。

邱韻芳

2004 祖靈、上帝與傳統：基督長老教會與 Truku 人的宗教變遷。國立台灣大學人類學研究所博士論文。

馬淵東一

1941 山地高砂族的地理知識與社會政治組織，余萬居譯。刊於馬淵東一著作集第一卷第二部。中央研究院民族學研究所譯稿。

移川子之藏 編

1935 臺灣高砂族系統所屬之研究，黃文新譯。台北：中央研究院民族學研究所譯稿。

許敏桃、許木柱、張淑美

2002 文化與失落經驗：阿美族喪偶婦女的主觀感受與適應——兼論與泰雅族的差異。於情感、情緒與文化：臺灣社會的文化心理研究，胡台麗、許木柱、葉光輝主編，頁 87-127。台北：中央研究院民族學研究所。

許資宜

2003 原住民部落的「社區結合」：以一個泰雅部落爲例。國立台灣大學人類學系學士論文。

曹秋琴

1998 *gaya*：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

森丑之助

1917 臺灣蕃族志，卷一，黃文新譯。中央研究院民族學研究所譯稿。

黃長興(Rowsi Lakaw)

2000 東賽德克群的狩獵文化。中央研究院民族學研究資料彙編 15:1-104。

黃應貴

2002 關於情緒人類學發展的一些見解：兼評臺灣當前有關情緒與文化的

研究。新史學 13(3):117-148。

黑帶·巴彥(曾作振)

2002 泰雅人的生活形態探源：一個泰雅人的現身說法。新竹：新竹縣文化局。

張藝鴻

2001 *utux*、*gaya* 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

廖守臣

1977 泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布(上)。中央研究院民族學研究所集刊 44:61-206。

1978 泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布(下)。中央研究院民族學研究所集刊 45:81-212。

1998 泰雅族的社會組織。花蓮：慈濟醫學暨人文社會學院。

希雅特·烏洛(劉韶偉)

2004 找回太魯閣。台北：翰蘆圖書出版公司。

達利·卡給(柯正信)

2002 高砂王國，田敏忠(游霸王·撓給赫)譯。台北：晨星出版社。

衛惠林

1958 泰雅族的部落制度。臺灣文獻 9(3):33-42。

1963 泰雅族的父系世系群與雙系共作組織。臺灣文獻 14(3):20-27。

1972 臺灣省通志稿，卷八，同胄志。南投：台灣省文獻會。

蕾娃·慕秋

2005 *Inlungan* 是泰雅人的自我認同及文化實踐的動力。(未出版手稿)

戴蕾

2005 泰雅人的家：共食與餵養。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

Cannell, Fenella

1999 *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.

Comaroff, Jean

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago; London: University of Chicago Press.

Egerod, Søren

1980 *Atayal-English Dictionary*. London: Curton Press.

Gluckman, Max.

- 1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa: Collected Essays*. New York: Free Press of Glencoe.

Hsu, Mu-chu

- 1991 *Culture, Self and Adaptation: The Psychological Anthropology of Two Malayo-Polynesian Groups in Taiwan*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

MacDonald, Mary N.

- 2002 *The Study of Shamanism: Local and Universal Dimensions*. *Journal of Ritual Studies* 16(2):88-107.

Overing, Joanna, and Alan Passes, eds.

- 2000 *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London; New York: Routledge.

Rosaldo, Michelle Zimbalist

- 1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Taussig, Michael T.

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

Turner, Victor W.

- 1969 *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Chicago: Aldine.

Wang, Mei-hsia

- 2001 *Community and Identity in a Dayan Village, Taiwan*. Ph.D. thesis, Cambridge: University of Cambridge.

From Healing Ritual to Emotional Performance: A Comparative Study of the Atayal and the Truku in Taiwan

Mei-hsia Wang

Department of Anthropology, National Taiwan University

In discussing healing rituals, this article focuses on how the Atayal and the Truku stress different dimensions of the *lyutux/utux* (literally, 'spirits') in various historical contexts, and therefore present different patterns of social life.

The characteristics of the *lyutux/utux* in healing rituals are diverse. The shaman constructs a relationship with the *lyutux/utux* on the behalf of the patient. The Atayal and the Truku form different types of relationships. That is, the relationships between the shaman and the *lyutux/utux* can be persuasive, sympathetic or combative.

These relationships between the shaman and the *lyutux/utux* in healing rituals also reflect the relationships among people in daily life. In Atayal and Truku society, the two most important concepts of personhood—'heart' and 'power'—have different meanings. The Atayal stress the concept of 'one heart' (*misutux inlungan*). They construct various social categories by means of the exchange or interaction of 'heart,' and show the diversities and dynamics of personal identity and social relationships. On the other hand, the Truku focus on individual ability, especially on the competition of 'spiritual power' (*brhering*), with different types of 'spiritual power' emphasized in different fields. In short, the Truku stress 'spiritual power' that results in complexity and individualization in the Truku community.

Keywords: healing ritual, heart, power, Atayal, Truku