

人觀、空間實踐與治病儀式： 以一個台灣西南農村為例^{*}

收稿日期：2000年4月8日

接受日期：2000年6月23日

林瑋嬪 **

本文企圖透過多層次人觀之間的連結來探討漢人疾病與治病儀式。身體/靈魂、「好命」以及命/運的概念是本文中所指的人觀，它們是理解「收驚」與「獻神明」治病儀式的主要概念。這個解釋疾病的文化概念中，另外強調的是人的移動、土地使用等空間實踐。村民的外出、農耕、豎柱挖溝等翻動土地的活動都在與不同的土地靈魂互動。日常生活中居住的家屋以及死後埋葬的墳墓也都在影響著人的健康。因此，漢人的生病與疾病治療蘊含的不僅是元神/身體、「好命」以及命/運的概念，也是人與土地或空間之間密切的關連。

關鍵詞：人的觀念、治病儀式、空間實踐。

一、引　　言

疾病與治病儀式向來是人類學主要的關懷之一(Young 1982)。其重要性與它經常觸及了整個社會文化的矛盾所在密不可分(Comaroff 1981: 389)。因此，過去的研究一方面指出它與社會秩序衝突的關係(Stanley & Freed 1967, Lewis 1989 [1971], 也參見 Young 1982)，另一方面也進一步探討它所蘊含的文化象徵概念(Ohnuki-Tierney 1981, Dow 1986,

* 本文節錄、改寫自博士論文 *Kinship and the Concept of the House in a Taiwanese Village* (1998)。該論文的田野工作於1995-97年間進行，為期14個月。田野工作期間，承蒙中央研究院民族學研究所提供多方的協助。部份研究經費由Richard Fund、Wyse Fund與黃應貴田野基金贊助，主要部分則來自父母的支持。筆者也由衷地感謝Marilyn Strathern和Charles Stafford兩位教授在論文寫作期間的指導。本文曾在「國立台灣大學人類學系五十週年系慶學術研討會」中發表，感謝評論人羅正心先生的意見。改寫過程中，陳文德先生與張珣女士提供的觀點對本文有非常直接的助益。另外，陳怡君與林碧珠同學、以及兩位匿名審查人也都提出了寶貴的意見，在此一併致謝。

** 國立台灣大學人類學系助理教授

Weiner, J. 1987) 以企圖對疾病、社會與文化能有更完整的結合 (Turner 1968, Kapferer 1991[1983], Comaroff 1980, 1981, Atkinson 1989)。其中，以人的觀念來分析疾病與治病的研究 (如Kapferer 1979, Comaroff 1983, Harkin 1994 與 Spencer 1997 等人) 更因疾病與人體的直接關連，而使得這個主題得以進一步的發展。在這些著作中，對「人」的看法也由早期直接以西方學者對人的假定來分析被研究者 (如Kapferer [1979] 使用 G. E. Mead 對 Self, Mind 的定義)，轉向從被研究者本身對「人」多層次的觀念如何在疾病或治病儀式中運作。本文將說明探討這種多層次的人觀之間的連結將有助於我們對漢人治病儀式的理解。然而，無論是從文化象徵體系或是人觀的探討固然提供我們理解疾病與治病儀式的重要線索，但是如果我們只著重在文化象徵體系，特別是思維邏輯方面的討論，那麼便忽略了人的空間實踐 (active engagement) (Ingold 1992: 44, Gow 1995: 51) 在整個疾病與治癒過程中的角色。漢人的例子特別呈現了人的居住、移動與土地使用等空間實踐對於感知疾病之社會文化意涵的重要性。

台灣漢人治病文獻回顧

過去關於台灣漢人疾病的人類學研究主要集中在兩個主題：多元的醫療體系與疾病病因的討論。在醫療體系方面，Martin (1975) 分辨了西方與台灣舊式兩種類型。Ahern，類似的，將治病者區分為西醫、中醫以及透過乩童溝通的神明 (1975)。Kleinman (1980) 則劃分了職業的、民俗的與大眾的醫療體系。張珣的分類體系是西方的、世俗的與神聖的 (1994[1983])。醫療體系的區分實際上又有與疾病連結的目的：如 Ahern 的看法是醫療體系的選擇依照疾病而定，與身體相關的由西醫或中醫治療，由鬼魂導致的則請教神明 (同上: 101)。假如治療不成功，則換到另一種醫療方式 (同上)。然而，Kleinman 已指出了這種醫療體系與病因的銜接常常不是非常的清楚 (同上: 66)。張珣則認為雖然疾病種類與醫療體系之間時有關聯，但是在疾病發展階段中亦由不同醫療體系負責不同階段的醫治，各醫療體系之間有分工與互補的關係 (1994[1989]: 149)。

不過，無論是強調某一醫療體系與特定疾病的連結，或是主張醫療體系之間的分工與階段性的互補關係的看法，都被 Harrell (1991) 的文章挑戰了。Harrell 以一個患有精神病女孩的家人處理她的疾病的方式來呈現疾病可同時被視為身體的問題與鬼神的捉弄。此外，女孩的父親、鄰居們與治病者分別對女孩的疾病提出不同的解釋：其中包括了「驚到」、運氣不好、精神問題、路上的鬼魅、房子的問題以及未有子嗣所引起之祖先的憂慮與憤怒等等。因此，類似於 McCreery (1979) 認為治病儀式對每個人的意義各異的觀點，Harrell 進一步提出疾病與治療的文化是：

非完全共享的個人信仰…意義與秩序並不「就在」治療行為中…而是治療儀式
的「演出」(performance) 創造了意義。 (1991: 47)

換言之，依照 Harrell 的說法，似乎不同人並不共享一個關於疾病概念的象徵體系。反而，只有透過 performance 才創造了疾病的意義。

然而，Harrell 的說法卻隱含了另一個問題。雖然不同的人所認定的病因都不一樣，然而如此並不代表病因就是個人隨意賦予的。Harrell 所提出的這些病因實際上很多都已出現在前面 Ahern, Martin, Kleinman 以及張珣 (1994[1989]) 的文章中。甚至早在李亦園先生 (Li 1976) 於台灣中部乩童治病研究中所收集的病因——祖先的憤怒、鬼神、巫術、風水與運氣等——都與 Harrell 所列舉的十分類同。李文中已將這些病因分為三類：第一是與疏忽了親屬的責任與義務相關；第二則是風水問題；第三是時間因素。

雖然李亦園先生的分析事實上比先前的研究已更完整了，但是他所區分的三個病因範疇——親屬、空間與時間的因素——似乎分別各自與疾病相連，彼此之間的關係並不清楚。因此，本文將嘗試從漢人的觀念中，身體／靈魂、「好命」以及命／運的概念著手，連結上述看似沒有關連的病因，以期對漢人疾病與治病儀式有更進一步的理解。從人的觀念來討論漢人信仰與儀式已有張珣從魂魄觀念來分析收驚儀式 (1993, 1996a) 以及葉春榮對福佬裔漢人祀壺信仰 (1997) 的研究。本篇論文受惠於前二人是顯而易見的，¹不過筆者將透過對漢人人觀更詳細討論以期擴展我們對既有漢人疾病與治病儀式的認識。

二、萬年村民對人的看法²

萬年村位於臺南縣鹽水鎮，是一嘉南平原上的村落。³目前的經濟活動以栽種高粱與玉米為主，但由於農業活動收入不高，許多村民亦經常外出做散工。現居於村中約有七十戶人口左右，其中以高姓、王姓與李姓三姓為村中主要的姓氏。與周圍的村落比較，萬年村保存了較多的傳統習俗，也有較頻繁的乩童活動，這提供了本文討論的基礎。

元神(靈魂)/身體

萬年村民認為一個人由身(肉)體與十二條元神(或三魂七魄)所構成。⁴在正常的情

¹ 當然，無疑的黃應貴先生所編的論文集 (1993) 以及一般人類學對人的觀念的討論更是觸發筆者思考的泉源。

² 這裡所指的人的觀念，基本上承繼了 Harris (1989) 與黃應貴 (1993) 對人的觀念的分析。

³ 為保護村民的隱私，本文所提到的村名、姓氏與村民姓名皆非原名。又，關於萬年村在台灣漢人聚落代表性的問題，筆者目前無法回答，這必須等到未來對台灣漢人有更整體的認識後才有可能探討。

⁴ 十二條元神的說法在萬年村民雖相當普遍，但筆者提起三魂七魄的概念時，村民不但知道而且很多人也表示他們的意義是類似的。所以魂魄或元神的用法應只是區域性的不同而已。有關魂魄或元神數目多寡的一般性討論，見 Harrell 1979；張珣 (1993: 218-22) 則有歷史文獻方面的分析。又，杜正勝先生 (1993) 所提出之「氣」的概念，根據筆者的田野經驗，這個概念對村民而言相當模糊。因此無法在此文中討論。

況下這十二條元神居於身體之內，當人受到驚嚇、生病或其他原因時會暫時離開身體，必需以收驚或一些相關儀式將離開的元神帶回（張珣 1993, 葉春榮 1995）。當人過世以後這十二條元神會分成三份：一條前往陰間，一條留在墳地，一條附於神主牌回到家中。⁵過去的文獻雖有提到這些靈魂三分的概念（如 Freedman 1958, Wolf 1974: 175, Sangren 1987: 144），但是大部分只是一筆帶過而未討論其豐富的意涵。事實上，根據萬年村民的說法，這三條靈魂按例前往三地以及在該地安穩不擾人的情形只發生在理想的狀況——當該人已經達到「好命」的理想時（見以下分析）。否則就成為「異位的亡魂」（displaced souls），容易作祟擾人。至於為何會沒有前往陰間、墳地或回到家中，我們則需先從另一個層次的漢人人觀，「好命」的概念，來理解。

「好命」

「好命」是一般人經常用來稱讚他人的詞彙，一般而言，它包含了兒孫滿堂、高官厚祿與長命百歲等。雖然在一般用法上它所指涉的範圍很廣，然而在萬年村，它也有較嚴格界定的一面。例如，有一次村民吉成得意的說：

不久前因我弟弟當里長的緣故，而有機會與縣長一起吃飯時，我跟他说：「雖然縣長官做得大，但是我卻比你『好命』！」他非常驚訝的看著我，問我為什麼？我跟他说我今年才五十三歲，但是我都已經完成我五個兒女的婚事而且也有孫子抱了。縣長年紀並不比我小，但是小孩都還在唸書，不知道要等到什麼時候才能「嚟嘍[兒女]完成」。

吉成的一番話點出了漢人對一個「道德人」的看法（黃應貴 1993: 6）。雖然萬年村民也普遍的以「好命」來稱讚他人兒孫滿堂、經濟富裕與高官長壽，但是要成為一個他們心目中真正「好命」的人，有幾個重要的條件：首先，要完成個人本身的婚姻，擁有傳承父系的男嗣，然後要扶養子女長大並為他們完成婚事，同時也需奉養父母，等到年老時再由子女奉養，以及最後有一個合宜的死亡。

這個「好命」的文化價值在生命儀禮中表現得最清楚。⁶村民認為一個人，不管年紀有多大，只有在結婚以後才是「大人」（成人）。對於父母而言，也只有在扶養小孩直到為他們完成婚事才算盡了「成養」（*ts'ia iong*⁷）的責任，因此婚禮前一天舉行的「拜天公」就是由新郎的父母執行，以答謝天公保護，好讓他們完成為人父母之責。因此我們

⁵ 這裡以「一條」而不用「一份」是根據村民的用語。這種用法似乎與「三魂」有關。

⁶ 參見筆者 1999 年於中研院民族所「台灣漢人研究群」與清華大學人類所發表之論文「漢人親屬概念重探：以一個台灣西南農村為例」。

⁷ 文中的福佬話羅馬拼音依照國際音標協會 (IPA) 所制訂的拼音法寫成。由於本文針對的是通曉國語的讀者，因此只有在福佬話與國語無法直接相通時才附上羅馬拼音。

可以看到婚禮的舉行通常由父母主持，無論是行諸文字的喜帖或宴請親友的工作也主要由父母執行。

婚後有了男嗣是另一件大事，不但與娶妻（或媳婦）一樣都要掃墓祭祖，也要以滿月酒宴慶祝父系傳承無慮。不過一個人「好命」與否並不是確定了父系的傳承就已足夠，它更包含了人的一生中是否有盡奉養父母（或公婆）與扶養小孩之責。如果在上有父母（公婆）下有幼子時過逝時，不但被視為「倒頭走」(*to t'au kia*)，而且棺木只能放在神明廳的右邊，⁸位階較低的位置。當棺木被抬出時，其父母還必需「損棺材頭」(*kon kua ts'a t'au*)來表示斥責其子（媳）遺棄父母妻小之過。

然而，「好命」的概念所包含的條件在現代社會中已面臨挑戰。父母不易約束外出工作的子女，也產生了許多未婚的兒女。節育的觀念更導致了無男嗣的情形出現。對於前者，筆者發現村人往往會預留一份土地或金錢給未婚的兒女將來婚嫁之用，⁹以表示他們已盡了為人父母之責。也有人在分家時囑咐其子要分攤其他未婚弟妹結婚費用。至於無男嗣的情形，萬年村人的因應方式則是計畫將財產留給女兒的兒子。這似乎是早期招贅婚的一種變形。不過，雖然的「好命」觀念已在改變中，無疑的，傳統的「好命」概念仍是大部分村人的理想。

「好命」所具有的文化價值使得未完成「好命」者成為文化上的矛盾所在。它與元神的概念、以及稍後討論的命運觀¹⁰三種不同層次的人觀之間的銜接，提供我們以下探討疾病與治病儀式的基礎。

三、容易作祟的鬼與祖先

對於信仰體系的探討向來是研究漢人宗教的人類學者的主要關懷之一。其中又以Wolf (1974) 的功能論與 Sangren (1987) 的結構論大致代表了兩個主要理論取向。Wolf 將自然界視為社會關係的反映：神猶如人界中的官員，祖先如同自己的親人，而鬼則與陌生人無異。這種將信仰視為社會關係的反映之分析方式雖與一般人的說法接近，但並無法真正釐清漢人信仰的本質。也因此，我們才看到了 Sangren 企圖從漢人的陰陽宇宙觀著手，並結合 Dumont 的結構論以企圖突破過去研究的限制。然而 Sangren 所建構出來的陰陽邏輯結構模式竟十分類同於數學座標，以正負不同結合方式區分四個象限，並依此來安置神鬼祖先以及解釋他們的靈驗程度 (1987: 141-65)。如此不免令人懷疑這真的是漢人的思考嗎？除此外，在民族誌上 Wolf 與 Sangren 也都無法對漢人信仰中多元複雜的神

⁸ 左右之分是根據當地居民分辯的方式：辯識者必需站在廳堂，由內往外看。

⁹ 詳細討論見 Lin, Wei-Ping (1998), Chap. 4.

¹⁰ 命運觀亦是漢人重要的人觀之一。為使本文論述能與討論的資料銜接，所以將它放在最後更相關的章節中討論。

鬼以及他們所分佈的空間位置有清楚的說明。基於以上的問題，本文以下將結合元神與「好命」的概念來探討漢人信仰中常見之致病亡魂的特質。至於漢人信仰較完整的分析則必須留待未來才進一步處理了。

萬年村民認為神、鬼與祖先都是由死者的靈魂而來。一般人相信如果一人在世有特別的功績，他死了之後就有可能成為神。¹¹村民認為天上有許多神，但他們並不清楚到底有那些。他們主要崇拜對象是常駐在村中的五個神，這五個神明麾下有五營兵將駐紮在村落的五方。五營兵將同樣也是由死者的靈魂演變而來，不過他們受過神明的訓練，工作為保護村落的領域以防禦擾人的鬼魂進入。以下將結合「好命」與元神(靈魂)三分的概念來分析不同類別之致病亡魂的特質。

1. 早死而未婚者——「夭壽仔」、「廟仔公」

村民稱早死而未婚者為「夭壽仔」，這類死亡為「夭壽仔亡」。據說他們前往陰間的靈魂會被囚禁在「枉死城」中受折磨。以前他們的屍體也通常只是用草席隨便包包，草草埋在村外空地。於是他們原應被引回家的靈魂便飄流在村外，無神主可棲。村民稱這類在村外飄流的靈魂為「廟仔公」(也就是一般俗稱的「有應公」或「萬善公」)，並解釋村外的四個「小廟仔」(或「三片壁」)，就是他們暫時棲身之所。然而「廟仔公」所指涉的並不僅指這些早夭者，以下會有更進一步的說明。不過，「廟仔公」一般被認為蠻橫無理，會任意劫走在小廟附近出入或工作者的元神(即俗稱的向人「討吃」)，所以村民都盡量迴避經過小廟之前以防不測。不過由於村民仍需到田裡工作，所以村人每年都會在端午、農曆七月十五與春節到自己農田附近的小廟祭拜以安撫他們。

過了幾年等這些早逝者逐漸長大之後，他們會透過致病作祟的方式向其親人要求子嗣。如果夭亡是男的，他會向他的兄弟「討嗣」，如果是女的，她會「討嫁」，以取得其冥婚之夫的後嗣。¹²因此，他們才能結束「廟仔公」飄流無定所的身分，回到村中。

2. 無嗣而依附土地為生的靈魂——「地基主」與「好兄弟」

假如人死而無後，他們前往陰間的靈魂便無人供養，而變成俗稱的陰間「好兄弟」，每年七月鬼門關大開，各家普渡就是要讓他們回到陽間有飽食一頓的機會以免終日擾亂生人。至於無嗣者之另一條被引回家中的靈魂，雖然暫時可能有親人燒香，但是由於無嗣，最終也不免面臨被人逐漸淡忘的命運。而如果後來親人又搬離該屋，這無嗣的靈魂就變成必需依靠該地維生的「地基主」。後來購買房子的人須於三節在廚房外或屋簷下祭拜。這是為何村人最喜歡買新房子的緣故。因故而必須買舊房子時，也都會探聽以前

¹¹ 相同的看法見 Jordan 1972: 37，李豐楙 1994。

¹² 有關冥婚的論著甚多，如阮昌瑞 1972, Jordan 1972, Wolf 1974 等。

主人的祖先有無絕後者。甚至買田地時也都會事先探聽，以防主人之絕嗣祖先的靈魂因無房子可依而轉附於其田產。萬年村西邊有一塊緊鄰馬路的地一直無人敢買就是這個原因。後來雖由外地人買走，但仍託其住在萬年附近的親戚按時來祭拜。

同樣的，村民也以「好兄弟」的名稱來稱呼那些可能無嗣而附著於屋外土地以及田地的靈魂。附著於家屋前的好兄弟，通常村人又以「門口好兄弟」稱之。當祭拜他們時，地點是在門外空地，而不是在屋簷下，以作為與「地基主」的區分。這些門口或田地的「好兄弟」通常不會無故滋事，只有在村民使用他們所依附的土地，如修建、整地或搭棚，而沒有祭拜他們時，他們才會作祟討回應有的祭拜。

沒有子嗣的人也可以透過贈與財產的方式而成為別人家的「異性公媽」(Ahern 1973: 149-62, 陳祥水 1975, Wang 1976)，不過他們的牌位也通常放在大廳的邊緣或廚房，且常被視為作祟的禍端。

3. 沒有完成奉養父母與「成養」子女責任者

雖然這類作祟的亡魂並沒有特殊的稱謂，然而這類亡魂作祟擾人在萬年村並不少見。主要是因為若是一人在未完成奉養父母與扶養子女長大的責任之前就先去世，那麼就犯下「棄雙親妻兒不顧」之罪。據說他們前往陰間的靈魂與「夭壽仔」一樣，會被關在「枉死城」中受刑。在萬年村最有名的例子就是春雲的公公。他在壯年時期(四十一歲)過逝，留下父母與三個嗷嗷待哺的小孩。據說他在陰間被折磨得很痛苦，因此常常回來煩擾他的家人，這就是春雲病痛不斷的原因。還有許多類似的早死者，有一個甚至會借乩童之肉身回來述說在陰間被凌虐之苦，且抱怨其在世兄弟沒有盡到扶養其子的責任。

現在由於子女傾向晚婚，使得一些即使年逾六十歲但仍未完成子女婚事而先逝者仍遭遇同樣的問題。如萬年村前任村長在今年(六十二歲)突然腦溢血去世，留下高堂、妻子與三個未婚兒子。由於事出突然，其家人在守喪期間悲痛逾恒，常常啼哭不止。奇怪的是村長的香爐也似乎有感應的「發爐」¹³了！家人請教乩童的結果是村長的靈魂，透過「發爐」的方式，告知他的家人不要再哭了，因為只要他們哭一次，他在陰間就要因他棄父母妻子的罪名被罰一次。

4. 凶死者、冤死者——「游路好漢」、「姿娘」(或統稱「好兄弟」)、「廟仔公」

村民認為人死後一條靈魂會留在他/她過逝的地點，不會前往陰間。這也是為何當

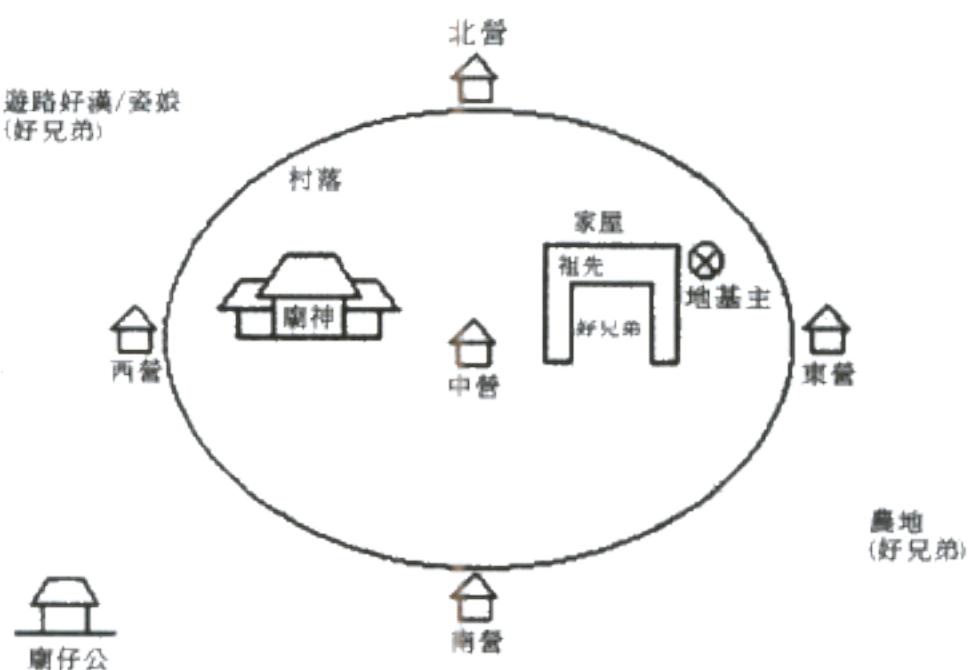
¹³ 「發爐」是爐中的香從「香腳」，即香的底部，著火，此在萬年村被視為鬼神或祖先有事告知的一種徵兆。

親人發現病人快斷氣時，就會趕快將他／她移到神明廳——未來放置神主牌位的地方。現在由於病人多在醫院治療，村人也會盡量將醫生宣布即將斷氣的病人以救護車送回家中。從這個角度來看如果一人死於意外（如，車禍），而家人沒來引魂或引魂未成，那麼該魂就會變成在該處遊蕩的「好兄弟」。這類「好兄弟」進一步又可區分男魂為「游路好漢」，女魂為「姿娘」。他們會在該處作祟，直到他們找到一個替換者，他們才能前往陰間。同樣的，牲畜若冤死（如，被車子輦斃），其靈魂也會徘徊在其冤死的地點作祟。村落四周過去曾經突然發現一些枯骨，由於其不明的死因，所以也被視為在外飄流的「廟仔公」。為防止它們的靈魂作祟傷人，村民也搭建「三片壁」之類的小廟作為亡魂歇息的地方。¹⁴

然而，「好兄弟」與「廟仔公」的區別，對村民而言，有時並不明確，常常需視情境而定（如上述致病亡魂類別二中，亦有稱為「好兄弟」者）。雖然二者同是無主的孤魂，但村民強調「廟仔公」通常飄流於某一特定的區域，「好兄弟」則較固定於某一地點，如門口或田地，但也可指在路上遊移的亡魂。

我們可將以上這些易於作祟的亡魂所處的空間圖示如下¹⁵（圖一）：

從以上的敘述看來，「好命」的概念實提供我們一個新的切入點重新審視漢人的鬼



圖一 易於作祟的亡魂所處之空間位置

¹⁴ 參見林富士(1996)對有應公較詳細的討論。另外，有應公也有可能轉變，逐漸具有神明的性質，見Harrell (1974)、Yu (1990)以及莊英章、許書怡(1995)等文。

¹⁵ 本圖依照以上分類原則畫出，但也與萬年村聚落型態大致類似。不過為了呈現家屋內不同靈魂的位置，因此將家屋放大處理。

魂觀念。而這樣的觀點也與李豐楙先生的論點有若干類似之處，李先生認為：

中國民間信仰中的鬼神觀，其本質是建立在中國人對於死後世界的理解上，也就是基於中國傳統社會的終極關懷。就這一點言，並未受到外來佛學的影響，反而在民間信仰習俗上仍是以固有的生命觀為基底…

(1994: 188，斜體字為筆者附加)

他並進一步以自然／非自然、正常／非正常兩組對立的觀點分析中國民間信仰的結構。他所說的「自然」是一個人能否不受外力催折，享有應有的年齡(同上：189)；「正常」則指的是能否死得其時，死得其所，並能按照一定的喪禮處置。因此，凡是早夭者、凶死或無嗣的亡魂都被認為是既冤且怨，也是信仰習俗處裡的重點(同上：190)。如此的說法無疑與萬年村民的想法有相當類似之處。¹⁶然而，萬年村民對於如何才是「不加外力催折而能享有應享的年齡」或是「死得其時」卻有進一步的說明。這當然與他們「好命」的概念相關，基本上他們認為一個人至少應盡了「成養」子女的義務、老了之後由子媳奉養而過逝，才能算是「享有了應享的年齡」或「死得其時」。因此，如果一個人比他／她的子媳早逝，不但被視為「倒頭走」，也是村民慨嘆的對象！至此，我們也就不難理解為何那些沒有完成奉養父母與「成養」子女的責任者在萬年村也被視為擾人的亡魂了。

總之，本文強調的是——完成「好命」的不同階段、多元的靈魂觀以及靈魂在人死後的去向——三者之間不同的銜接方式如何能夠提供我們對漢人鬼魂與祖先性質有一更完備的理解。而且這些不同層次的人觀也是理解疾病形成與治病之象徵體系的基礎。這正是以下我們接下來要討論的主題。

四、治病儀式(一)：「收驚」

從前西式醫療體系在萬年村所在的區域還不普遍時，對於一般常見的疾病，如感冒、中暑或皮肉傷，他們通常以草藥醫治。村中也有一個中醫可治療較嚴重的疾病。如果疾病仍然持續未癒，那麼村人往往會以「收驚」或求問神明的方式來找出病因。早期的乩童事實上也都會開藥方給有病痛的求問者。

現在，雖然中西醫都相當普遍，「收驚」與透過乩童而請教神明的治療方式仍然不少。只是乩童現已不開藥方，而要病人同時找「仙人」(醫生)治病。無可諱言的，這是

¹⁶ 不過，過去人類學的研究對使用「自然」／「非自然」的概念，已提出質疑(Strathern 1980, MacCormak & Strathern 1980)，所以筆者目前對於直接將此概念用於漢人的方式仍採保留的態度。

因為西醫往往能更迅速治癒病症的影響。不過，中西醫、「收驚」或透過乩童而請教神明的治療方式在萬年村仍時常同時進行，並不互相悖斥。主要是村人認為他們治療的是疾病的不同層面（同樣見 Kapferer 1991[1983]: 24）。這就是村人常說的「破病嘛要醫生，嘛要神明！」——強調的是二者共存且互補的治癒療效。也因此究竟是哪一個方式促成了疾病的痊癒，村民往往無法確切的回答。

有關西醫與中醫體系中疾病與治病方式，因牽涉的知識太廣，非筆者能處理，所以不在本文中討論。本文主要討論萬年村民最常使用的民俗治療方式以及其中所蘊含的觀念，如「驚到」、「獻神明」、風水以及簡單的命／運概念，而不論及其他萬年村民少用的民俗治療，如氣功、推拿與摸骨等（張珣 1996a: 427）。

「驚到」與「收驚」

「驚到」是經常發生，也是目前人類學者研究得較多的現象（Topley 1970; 張珣 1993, 1996）。雖然大人或小孩都有可能被「驚到」，一般人認為後者較容易發生。根據村民的說法，小孩可能會被狗叫、摔門聲、摩托車或汽車引擎聲等驚嚇而產生啼哭不止、不吃飯、不睡、痙攣或下痢等症狀。大人雖不易被驚嚇，但是如果他們有雙眼無神、語無倫次或記憶力喪失的情形出現，也可能是被嚇到了。雖然基本上這些症狀都不嚴重，但是若是輕忽它們，往往會帶來無法預測的後果。例如村人王敏麗曾告訴我為何她的鄰居秀惠精神異常之因：

秀惠小的時候被她的叔公嚇到，但是她的媽媽開始的時候沒有注意，後來覺得她的女兒有些異常時才問神明已經太遲了！…她後來就變成現在這個樣子了。

輕微的「驚嚇」可以由簡單的「收驚」治癒。在萬年村，幾乎所有父母都會為他們受驚的小孩誦念幾句收驚文。有一次我看到一個約三歲的小孩珍仔不小心從玩具椅上摔下來，嚎啕大哭。在旁照顧他的祖母立刻做出從椅子抓起東西，然後放到珍仔身體的樣子三次，最後再拍打珍仔的胸口與後背各六次並同時誦念：

沒驚！沒驚！十二條元神全在身！

珍仔的祖母解釋說：當珍仔從玩具椅上摔下來時，她認為珍仔的元神可能留在椅子上，所以她馬上從椅子上抓起珍仔的元神放回珍仔的身上，並拍打她的胸口與後背以安定剛回到身體的元神。拍打三或六次則與三魂七魄或十二條元神相關。從珍仔祖母對筆者的解釋以及以上簡短的誦詞我們都可以看出「驚到」被視為元神離開身體的緣故。

另外筆者也會看到珍仔被狗嚇到後，珍仔祖母為她行的收驚儀式。她拿著一碗水走向那隻狗，拔起幾根狗毛放入水中後，先讓珍仔喝三口，然後再拍珍仔的前後胸口各幾

次，最後她再拿起水潑向狗，當狗驚慌的逃走時，她口中唸著：「嬰仔不驚，狗仔驚！」同樣的情形也會發生在筆者的身上：有一次我去拜訪文龍姆，進入她家時沒有先叫她，結果當她轉頭過來時被我嚇了一跳，所以她盛了一碗水，要求我吐一口唾液在水中。我遲疑了一會兒，最後在她再三的催促之下，只好窘迫地照著她的話做了。只見她隨即拿起碗來，咕嚕咕嚕地喝了三口，之後再用手沾了碗中的水輕撫胸前與背後各三與四次，¹⁷ 同時誦念：「三魂七魄全在身！」

不過，誦念的經文也有較為複雜的，如村民劉立明一向被公認是對神明事情瞭解較多的，他為她的孫女收驚的方式就較詳細多了：首先他先到廟裡去請一座神像到家裏的神明廳，然後他用一個敬神用的酒杯裝滿米，以他孫女的一件衣服蓋在米上後，如同一般專門收驚者一樣，他開始拿著杯子在其孫女前後比畫，並唸著：

本庄的神明來贊弟子的威風，
給小兒仔收驚，
收好十二條元神在本命，
收好清潔，沒 *tai-tsi* (事情)。
夜好睏，日好 *ts'i-t'o* (玩耍)，吃飽奶，睡飽眠，
東沒土，西沒土，南沒土，北沒土，
土公、土婆，隨收隨沒，
土伯、土母，隨收隨好，
鼠驚、牛驚、虎驚、兔驚………嬰仔沒驚！

唸過了後他把衣服移開，拿了幾粒在酒杯上面的米放入一杯水中，以其手指沾水抹在小孩的唇上，重複了三次之後他拿著鹽與米，向門外摔去並大喊：

三十六天罡，七十二地煞，一百零八煞收 *ho* 没！
鹽是鹽，米是米，變成銅鏈鐵杵！
沒走你就摔到骨斷肉裂！
鹽米摔過東，土神走空空！
鹽米摔過北，土神跑到腳臉趴！

這些誦文，如同 McCreery 分析 *che ngo-kui* (去五鬼？) 儀式的咒語所示，具有隱喻 (metaphorical)、形式化 (formality) 與詩意 (poetic) 的形式 (1995)。不過，由於資料有限，在此無法對此主題多談。只是就誦文的內容而言，劉立明所誦念的與先前珍仔祖母

¹⁷ 這裡不斷的使用「三次」、「三口」實牽涉到儀式形式主要的特質之一：「重複」(repetition)。相關的討論，見 Tambiah 1985[1968,1981], Bloch 1989[1974]。

不同的不僅在它已較複雜，而且也指出了小孩是受了「土神」，即，誦文中「土公、土婆、土伯、土母」，的驚嚇，而且他們可能來自東西南北四個方向（詳論見下）。劉立明告訴筆者他早就懷疑他的孫女是受了「土神」的驚嚇，因為昨天有人來他的屋後挖地架設電線桿。他也提到他收驚的方式多少是從專門收驚人那裡學來的，但是他不像他們一樣會「看鹽米」，他說：

他們會根據米的形狀來判斷被什麼東西嚇到，但是對我而言這些米的形狀都是一樣的。

專門收驚者

假如由家裏的人所行的收驚沒有效果，也就是小孩仍然不吃飯、經常啼哭，或是即使找了醫師吃藥，情況也沒有改善，那麼小孩的父母可能就會帶著小孩去專門收驚者那裡以找出受驚的原因。以前萬年村有一個很會收驚的人，但自從她過世了之後，村民就必須到別地方去找人收驚。但是村民並沒有固定一定去找哪一位收驚人，而只是根據自己的經驗或參考他人的意見。筆者曾經隨村民到隔村去看一位專門收驚人如何收驚，她所行的儀式內容——如誦文以叫回元神、將喚回的元神放回受驚者的身體，以及以拍打胸口與後背以穩定元神——與上述珍仔的祖母所做無異。此外，以受驚者的衣服覆蓋在一杯米上，誦文時以該酒杯在受驚者的前後晃動，也與村民劉立明所行相似。

然而，專門收驚者與一般村民不同的是她能夠從觀察米而判斷病因。¹⁸這位收驚人告訴筆者她是如何根據杯中米粒的位置來分析病因：¹⁹

你將杯子握在左手，以右手移開衣服，然後觀察直立起來的米的形狀：假如直立的米站在杯子的中間，就可能是祖先在作祟，那麼就應該祭拜祖先請他們幫助小孩康復。假如站立的米是在中間地帶的邊緣，就可能是鄰居的公媽。小孩可能是被大人帶到鄰居家時被他們的公媽「問到了」，那麼小孩的父母可以根據米所在的方向想想他們曾到哪家去，然後到那家去拜一拜。假如米的排列有裂開的形狀，那就有可能是家的附近有人來挖地或動工事而沖犯了土神。假如米的形狀呈現一個圓形的凹狀，可能是被人的聲音嚇到了，在這種情形我會面對小孩受驚的那個方向摔鹽米。假如米粒站立在杯子的邊緣，就有可能是小孩被帶出去時，遇到亡魂了。同樣的我們也可從米粒站立的位置來推測哪一方向

¹⁸ 也見劉枝萬 1974: 250。

¹⁹ 找專門收驚人收驚需付費，所以專門收驚人也不會輕易告訴他人他們是如何收驚與看米。我所訪問的這個人是不收費的收驚者，而且也有她在萬年村的親戚帶路。無論如何，每一個收驚的人如何看米都會有程度上的不同。

的亡魂。

從以上的收驚過程——以受驚小孩的衣服蓋住米杯，然後在小孩前後搖晃，再依杯中米粒的位置來判斷小孩失散靈魂的位置——我們可以首先推測的是杯中站立的米粒應是小孩散失的元神，因此收驚人才可能根據米粒的方向形狀來判斷小孩散逸元神的位置。當收驚人將站立的米由杯中拿出來放在另一杯水中，並吟誦咒文喚回元神，再將水給小孩喝三次後，也就代表了被喚回的元神已進入小孩的身體中（也見張珣 1993: 213）。

再者，根據收驚人對米粒的分析，我們可將祖先與鬼魂所在的空間位置大致描繪如下：²⁰



圖二 專門收驚人所示之擾人的靈魂

由專門收驚人的敘述所繪製的圖二，與根據「好命」與元神概念繪製的圖一有其類似之處，雖然圖二顯然是簡單多了。第三，特別值得注意的是，當收驚人解釋驚嚇發生時，他們也相當強調受驚者或使他人受驚者在空間中移動的因素，例如受驚者是否曾經到過某些地點，或是使他人受驚者是否曾在小孩家裡附近移動或從事某些與土地相關的活動而使小孩受驚等。這可從上述收驚人分析病因時，提到生病是因小孩被帶到鄰居而被鄰居的公媽「問到」(*mon tio*)，帶出村外遇到亡魂或有人來挖地架電線桿等事件看出。

雖然以上對病因的分析是來自專門收驚者的說法，然而對村民而言，這種分析並不全然陌生。例如，有一次筆者在村中的小店跟一些村民閒聊時，提到筆者去拜訪收驚婆，並將她對收驚的解釋告訴他們。有人回應：

不同的收驚人有不一樣的方式來看米，但是差別通常不會太大。

小店老闆來旺甚至告訴筆者一些更細微的區辨：

²⁰ 這裡筆者僅根據一位收驚人的敘述而畫出圖二的方式確有其不足之處。然而從以下村民對此收驚人的說法並不陌生的反應來看，這位收驚人的說法應具有相當的普遍性。

一個好的收驚人會從米看出是被「土神」或「陪土仔」(*pue t'o a*)驚嚇，如果有人在家的四周挖土翻動土地後，小孩不舒服，那就是沖犯「土神」，如果有在家的較遠處動工事後而小孩有異樣，那就是「陪土仔」。

來旺的妻子聽了她的丈夫的解釋後，仍然說：

只有收驚人知道如何看米，我們哪知道！

但是坐在來旺妻子身邊，回來照顧她生病母親的秋月則告訴來旺的妻子：

看米沒有那麼困難啦！會讓人生病的祖先通常是那些「有問題的」！你可以從米分辨是哪些祖先：如果站立起來的米在你的左側那就是男的祖先，右側則是女的。假如站起來的米只有一半，那就是早夭的小孩在作弄！

以上的村民的對話與收驚儀式值得我們進一步思考。首先，它呈現出收驚內容的複雜雖然隨一般村民、較有經驗者與專門收驚人而有程度上的不同，但是主要的概念——如十二條元神或三魂七魄因驚嚇而散失——則相當一致。雖然一般村民不會看米來判斷病因，但並不表示他們對專門收驚人的病因解釋就全然陌生。只是有些人有更豐富的知識(如上述之來旺與秋月)，有些人則不太清楚(如來旺的妻子)。因此，Harrell (1991)以被研究者解釋的多樣性而否定了疾病病因具有一共同文化邏輯存在是令人質疑的。其次，收驚儀式作為一種治病的儀式也呈現出文化邏輯與個人主觀經驗的互動(Turner 1968, Comaroff 1980)，據此個人可以依據他們的經驗與環境來解釋疾病的產生。例如，村民通常由他們所遭遇的事件來猜測受驚的原因：如珍仔的祖母認為珍仔因從椅子上跌下而可能受驚，立明認為他孫女受驚是因工人來其家屋附近挖地架設電線桿而觸犯「土神」，而專門收驚人不只是靠分析米粒的形狀位置，而且也根據病患家人的反應與回憶(去過哪些地方，做了哪些事)來判斷受驚的原因。²¹不過，從以上這些例子看來，會導致受驚的事件，通常都與他們在空間的移動與土地的使用相關。這點將在以下的討論中有更清楚的呈現。

五、治病儀式(二)：「獻神明」

假如病人已經過中西醫的治療，又請專門收驚的人收驚後，狀況仍然沒有改善，那麼病因就不只是被驚嚇而已。必須進一步請示神明——即，「獻神明」(*heng sing ming*)

²¹ 張珣(1996b)則指出一女收驚者融合她對傳統家族文化及人際關係的體認來掌握來訪女性的疑難並提供解決之道。

(或「問神明」)以瞭解病因。但是也有一些病是較嚴重的就直接請示神明而不收驚。此外村民也會因不幸與意外、生意屢做不成功或不祥惡兆等原因而請示神明。或只是等在他人「獻神明」的最後「續壇」(*sua tuan*)求符令。

「獻神明」之前必須得到該神明之乩童的同意後，求問者才能到廟裡請神像到家中。此後該家必須早晚焚香、敬茶與敬果。神明查知病因後會在乩童睡覺時以夢啓示，乩童醒來後就會思考夢的意含，以推測病因。所以乩童的能力也是能否查出病因的關鍵之一。萬年村民常說「童乩興一半！」就是這個緣故。然而在萬年村乩童之間有時也會秘密討論，互相諮詢。如果病因非常複雜但情況又相當急迫，乩童也可先去病患家中，待神明附身後將神明到目前所給的啓示說出，好讓病患家人先討論可能的原因。等到他日神明再以夢啓示時，他也較能猜出真正的病因，再來「報壇」(*po tuang*)。²²

當乩童要告知病因時，他通常在晚上前往求問者家中，在該家神位前作法。由神明附體後，求助者可以開始與乩童(或神明)對話詢問病因與解決之道。雖然大部分萬年村的男人因經常參與廟裡的事務而多少瞭解神明附體時乩童的言語，但是由於整個「獻神明」的過程需要技巧的詢問與對話，所以大部分的村民仍會請一位對此道較為熟悉的人來擔任「桌頭」(*to t'au*)的工作。一些不識字的村民更是需要桌頭為他們記下神明的處方與發派的工作。

以下將依照第三部分以「好命」與元神的觀念所劃分之擾人鬼魂的類別，來分類筆者在萬年村所收集之「獻神明」的例子。接下來再討論其他病因，如房屋或墳墓風水的問題，以及命運的好壞等因素。

「獻神明」所得之疾病病因

I. 與亡魂相關

1. 早夭者

例一：金宏告訴我他年輕的時候常常生病。他的家人「獻神明」後，乩童說那是因為有一個早夭的姑娘想要嫁給他。我很好奇的問他為什麼那個姑娘選了他？金宏解釋說那是因為他的父親是她的父親的好友，因此常去她家拜訪。那位姑娘知道了金宏的父親有一個兒子後，就來糾纏金宏了。金宏只好「娶了她的神主牌」。

金宏的例子是早夭無後的女魂在「討嫁」，早夭之女因金宏的父親常去她家拜訪，而以致病的方式示意要嫁給金宏成為他們家的「廳頭媽」(*t'ia t'au ma*)。等到金宏真正

²² 有關乩童的部分將另著文討論。

娶妻生子後，女魂也可以得到他們的後代的祭拜，而無淪於孤魂野鬼之慮。

與此相類似的情形還有：早夭的男人作祟要他兄弟過繼一個兒子給他；早逝的祖先因後代沒有按時祭拜而生氣作祟；「廳頭媽」抱怨在陰間衣服不夠穿（意為後代照顧不週）；或是祖先擔心生病的人還沒結婚、沒有子嗣。這類早夭者往往被視為最容易致病的祖先。

例二：阿連腳痛很久了最近甚至痛到不能工作。她「獻神明」後知道是最近她受雇到別人田裡去工作那裡的「廟仔公」在向她「討吃」。

例二顯示出阿連的腳痛是因她受雇外出工作，在該地從事農作，卻沒有拜當地的「廟仔公」而引起的。前面已提到早夭的亡魂或不明來源的枯骨由於沒有神主牌位而飄流在村外，成為「廟仔公」。「廟仔公」有其活動的範圍，以劫走在其廟附近工作者之元神以換得祭拜。筆者在萬年村做田野時，每到拜「廟仔公」的節日就會看到一些外村人，他們雖然沒有田在附近，但因常在該「廟仔公」附近做工、出入或租用附近的農地，也來參加祭拜。然而「廟仔公」並不一定會使人生病，有時也只是捉弄人或牲畜、農機等以提醒人要按時來祭拜他們。

2. 沒有子嗣而依附在家屋土地的亡魂

例三：來發的家人有一陣子常常生病。「獻神明」之後才知道他們房地以前有「無嗣」的人住過，必須要拜「地基主」。

例四：阿來姆是一個八十歲左右的寡婦，她的兒子都在城市工作，由於她不喜歡住在都市而且還算健康，所以一人獨居在萬年村。有一天她生病了，她的兒子媳婦回來照顧她。他們「獻神明」了之後知道阿來姆的病是因為前一陣子阿來姆請工人來清除她屋後的竹子，而且重鋪了屋前的水泥地，但是忘了拜「好兄弟」，所以他們就作祟了。

例三的「地基主」是無嗣而依附在家屋仰賴靠居住者祭拜為生的靈魂。例四的「好兄弟」則是依附在家屋附近土地維生的亡魂，如果該家使用或翻動了家屋四周的土地而又沒有祭拜他們，他們就會致病於人。村民在婚喪喜慶搭棚請客後或收成之後在前庭翻曬穀物結束時，也都會特別祭拜「好兄弟」。

3. 未完成奉養父母與「成養」子女之責而早逝者

例五：自從文成騎車出意外死後很多他的家人都常生病，獻神明之後才知文成

在擔心他的小孩還沒有‘*ts'ia liau*’（扶養長大並為其完成婚事）。透過作祟致病，他要求他的弟弟能照顧他的小孩。據說一直到他的兒子娶後他才比較少作祟。

例六：木林早逝的哥哥常回來作祟，木林認為那是因為其兄煩惱其子未婚之故，所以在他幫助他兄長所有的兒女都完婚之後，而其兄又回來煩擾時，他就請乩童轉達請他不要再回來煩擾了，因為他的兒女都已結婚，妻子也有人照顧了。

如前所述，村民認為假如一個人早逝，特別是早於五十歲，因為沒有完成應盡的親子義務而被監禁在「枉死城」受折磨，刑罰的痛苦使得他們容易成為致病的祖先，回來騷擾其子孫。對於這類的死者（以及以下馬上要討論的凶死者），村民為他們作的法事中，都特別有「打城」（或「破城」）的儀式，以希望他們可以從「枉死城」中出來。例五與例六也顯示了當死者的子女都已完成了婚事之後，村民也就比較少將死者視為致病者。

例七：俊生說他的祖母很年輕的時候丈夫就死了，留下七個年幼的孩子。因貧窮無地，她只好幫鄰居（也就是她遠房的親戚）種田。這個富有的親戚有一個兒子好賭成性，有一天偷了他父親的錢去賭博卻將罪名賴給了她，她被帶到派出所嚴刑拷打，回來不久就吐血而死。死前發誓她的靈魂一定要回來報仇，果然不久這個富有人家就接連發生不幸，後來只好找乩童來排解。乩童指示富有人家除了要為她超渡亡魂外，還必需割五分最肥沃的土地給她家，好讓她的小孩可以衣食無慮的平安長大。另外，等小孩長大後，還必需為其中一男一女完成婚姻代盡她的義務。

這個故事不但為萬年村民所熟知，而且常常被用來說明村中乩童（或神明）如何能比人更「完滿」的解決問題。「完滿」指的就是富有人家要為冤死的女人補償的不只是超渡她的亡魂，且更要代她完成她所未盡的「成養」之責：扶養小孩長大以及為他們完成婚事。割讓五分肥沃的土地以及為一男一女完婚便是此富有親戚代行義務之象徵且實際的表現。

4. 凶死者

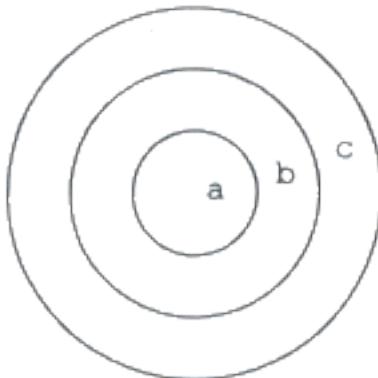
例八：建和騎摩托車出了意外受傷，他的母親問他為什麼這麼不小心時，他說當他騎到那個地點時他已失去了知覺。他的母親覺得事情有些不對，所以就

「獻神明」問清楚，神明說他遇到了那一個地帶的「遊路好漢」。

例九：水龍原本只是小小的感冒，但卻很快的轉成呼吸氣道炎。住在醫院幾天也一直沒有好轉。他的父母趕快「獻神明」，乩童說是因為水龍下班由鎮上騎車回來時，在路上遇到了「姿娘」的緣故。

這兩個例子說明了致病者為前面所提到的因意外喪生，無人引魂或引魂未歸而留在該處飄蕩的亡魂。男魂為「遊路好漢」，女魂為「姿娘」或統稱為「好兄弟」。他們通常到處遊蕩伺機劫掠過路人的元神以求得祭拜或換得替身。

假如我們依照村民「獻神明」儀式中致病的亡魂所在的位置畫出圖三：



a: 家屋內：祖先
 b: 家屋周圍：地基主、好兄弟
 c: 聚落外：廟仔公、
 好兄弟(包括遊路好漢、姿娘)

圖三 神明所示之擾人的靈魂

圖三與圖二比較起來，整體而言差別並不大，只是某些範疇有較細微的區分。我們看到在村落的範圍之外，圖三區分為廟仔公、遊路好漢與姿娘，他們在圖二只是被概括在「亡魂」一個類別。圖三家屋邊緣有「地基主」，屋外則有「好兄弟」，圖二中家屋周圍只有「土神」，那麼「土神」與圖三的「好兄弟」之間又有什麼不同呢？

「土神」是道教體系中五方煞神的簡稱（劉枝萬 1974: 225）。有些村民雖可以簡單的描述沖犯「土神」是因該沖犯者的生辰正好與「動土」的時辰以及方向沖犯導致，但是對於細節村民往往無法提供進一步解釋。大部分人都會提到只要在家屋四周豎柱、挖溝、翻動土地或載物搬貨，就有沖犯「土神」的可能。可見「土神」與家屋四周土地的使用非常相關。也有人說「土神」就是「就是那些沒東西可吃的靈魂！」或「他們就像‘好兄弟’！」。可見村民雖隱約知道沖犯「土神」涉及了時辰或方向的關係，不過他們更傾向從「只要翻動土地就有可能沖犯」的觀點來理解「土神」，因此，也不難理解為何有些人將之視為類同於屋地四周的「好兄弟」了。只是冒犯「土神」的範圍比「好兄弟」更廣，包括了鄰近家屋的地點，再遠一點的沖犯的叫「陪土仔」（如前面村民來旺的解釋），其病症通常較輕微。

綜合以上的例子，我們可以說致病的亡魂是來自漢人人觀中未完成「好命」者之「異位的靈魂」(displaced souls)。他們因為沒有完成「好命」的理想，而成為異位的亡魂。當人們經過了他們飄流的地點或使用了他們依附的土地，就有被其劫走元神的可能。這些例子雖比專門收驚人的解釋更仔細的呈現了致病者的空間位置，然而兩者也都強調人空間的實踐(Gow 1995: 51)，特別是人的移動與土地使用相關的活動。

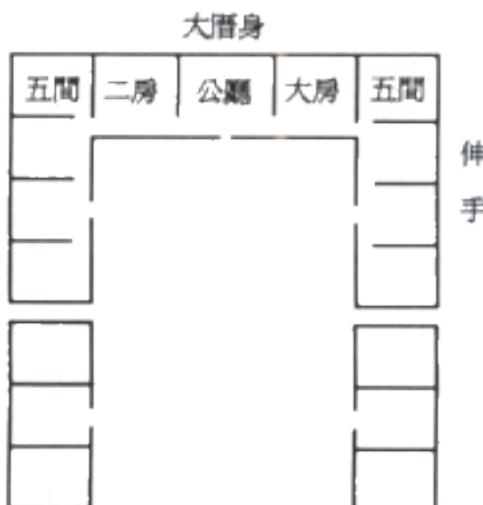
II. 家屋或墳墓的問題

例十：秋菊生病屢醫不好，她的先生為他「獻神明」之後才知道是因為他前一陣子在房子的「伸手」末端搭了幾個小棚子來放置他的農機，但因為沒有將小棚子與原來的伸手部分做一區隔，才導致了秋菊的病。

例十一：惠芳騎腳踏車去上學時，被車撞了跌倒。雖傷勢不重，她的父母仍覺得不安。於是請了乩童來問。乩童說惠芳掉了元神，要「叫元神」。於是乩童就在惠芳屋外向車禍方向呼喊元神，惠芳(與她的母親)在屋內她的房間回答‘u-o’(有喔)！

因為房屋或墳墓風水不好而導致生病或不幸的例子在萬年村時常發生。但是由於房屋或墳墓所牽涉的討論相當複雜，而且筆者在博士論文(1998)以及另一篇文章(未出版)已有較詳細的討論，因此在這裡僅簡要的從家屋或墳墓以人體為隱喻的概念(也見關華山1979, 陳文尚1993)來解釋致病之因，而不對這個主題做仔細的探討。

先從家屋來看，家屋內部的結構與名稱說明了身體各部位所在的位置。如中間的五間是「大厝身」，兩邊是「伸手」(圖四)。屋內房間又有更仔細的區分：公廳是眼睛所



圖四 家屋結構

在。位於公廳兩邊的房間，像是眼睛兩旁的耳朶一樣，所以又稱「耳間」。如果要多加房間於「伸手」末端，也要依照人體骨骼的架構。也就是說，如同手臂有關節相連，附加於原伸手的房間也要有一個空隙分隔。並且，如同人的手臂有一定的長度，附加的房間也不宜太多，否則手就會無力。

有了正常結構的房子才能「安神位」。「安神位」據說可以增進家戶成員的氣力，例如，健康、財富與子孫等。相反的，家屋也需要成員的居住與照顧。沒有人居住的房子據說很快就會有「不好的東西」(*p'ai mi*)聚集。因此我們可以知道家屋與其成員之間有一種相互作用的關係。有了上述這些家屋與人體類比的理解以及家屋與其成員互動的初步認識之後，我們就不難理解為何例十中秋菊的病是因為她的先生在搭蓋的小棚子直接附於「伸手」部分，而未做區隔的原因導致了。

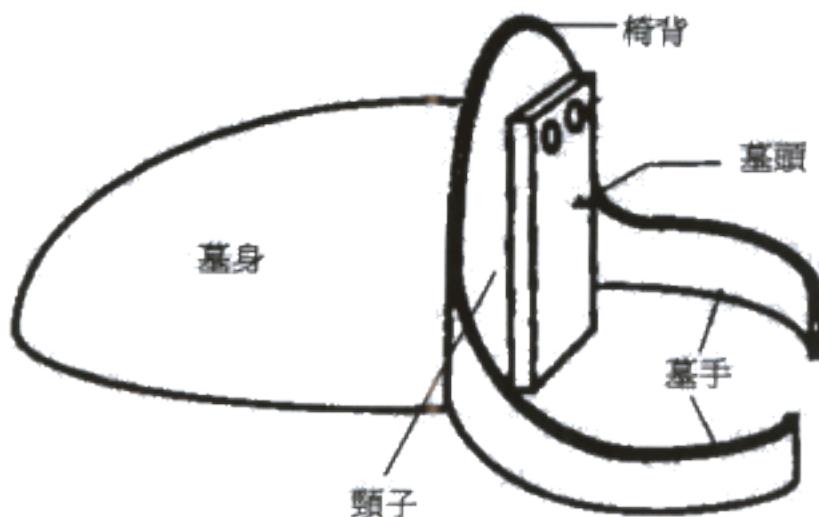
雖然家屋整體上是成員共有的身體，但是屋內各房間卻更與其居住者的身體結合。如，在例十一的「叫元神」儀式中，乩童叫喚失落的元神時，惠芳也必須在她自己的房間裡回答「有喔！」以肯定於元神已回來。喚回元神後，惠芳也需(盡量)待在房裡三天，以能夠與讓元神與她的身體以及房間結合。

例十二：萬和伯以前有一次腳痛到無法走路，吃藥也沒有用。「獻神明」以後乩童說是他父親墳墓的問題。他請人來打開他父親的奉金甕之後，才知道原來是為他父親檢骨的人把他父親的腳骨前後放顛倒了，所以他的腳才不能走。把骨頭放回應放之處後，萬和伯的腳就逐漸能走路了。

例十三：來發伯說以前他的小孩常常生病，他「獻神明」，神明說那是因為他父親的棺材被大水沖走了。因靈魂無處可棲身，所以回來找他。他請人來為他的父親做了骨頭與墳墓，重新安葬。

與家屋相似的，墳墓也與人體有類比的關係。例如墓碑稱「墓頭」，墓碑後方埋放棺材處叫「墓身」，墓頭與墓身之間短短的距離叫‘*a ma kun*’(頸子)，墓碑兩旁延伸出來的地方叫「墓手」(圖五)。墳墓隱喻為人體，不僅是埋葬死者屍體之處，也是死者三魂之一魂附著、安歇的地方。例十三中來發伯之父的靈魂會回來煩擾其家人就是因原本依附於墳墓的靈魂因墳墓被水沖走後無處可棲之故。

墳墓以人體為類比，更進一步來說，因子孫與祖先之間「共骨」(*kan ku*)的關係，使得墓中骸骨在吸收墓地風水精華後，可傳遞給子孫，為子孫帶來福運(葉春榮 1995: 322)。這是為何村人或一般漢人無不謹慎選擇祖先風水的道理。若墓地有「蔭身」，屍體完好未腐化，的情形出現時，則代表了屍體自己吸收了這風水的精華，沒有傳給子孫。萬年村民以「蔭身」只是「好他(死者)自己(*ho i ka ti*)而已」的說法來描述這種情形。而如



圖五 墳墓結構

果此種情形發生時，村民通常會儘速「揀骨」。例十二中我們看到萬和伯無法走路的腳與其父親在奉金甕中錯置之腿骨的關連就是祖先墳墓或骸骨與子孫互動最直接的呈現。

例十四：嘉水突然中風，他的家人趕快「獻神明」。神明說他他最近運不好，又在西寮媽廟仔附近挖地埋水管以抽溪水到他的田裏，但是沒有去拜西寮媽（廟仔公）所引起的。神明又說嘉水睡錯房間。嘉水身為長子不應該睡在「伸手」的最後一間。

例十四中嘉水有多重病因。首先是運不好，這即將在下一節討論。廟仔公的原因已在上一節分析過了。第三是房子中的房間問題。²³ 上面我們已經說明了房子或墳墓與家屋成員或子孫互動的關係。這裡要進一步說明家屋的上／下、左／右的空間秩序又進一步結合了父系階序中的長／幼與男／女的觀念(Wang 1973, 關華山 1979)來安排家屋成員的房間。成員不但必須按其長幼之序住在所屬的房間，而且也必須依其達到「好命」的不同階段——完成本身的婚事、子女的婚姻等來更換房間(詳見林璋嬪 未出版)。因此例十四中的嘉水的病因部分也來自他身為已完婚的長子，而沒有按照其身份睡在「大厝身」中的「大房」。

總之，上述村民用來理解因家屋或墳墓而致病的例子中，不僅蘊含了人體／靈魂以及包含了父系繼嗣的「好命」概念，也呈現了因居住、埋葬等空間實踐對認知疾病的重要性。

²³ 嘉水的多重病因在此例中是同時出現的，然而由乩童以多次「報壇」的方式而逐漸查出病因的情形在萬年村也非常普遍。

III. 命 / 運的概念

例十五：憲明一日晚上開車時與砂石車相撞，但是他奇蹟式的只有輕微的受傷。他的家人覺得有些蹊蹺，於是就「獻神明」以希望能夠知道是否有何特殊原因。乩童說有神明的幫助，不用擔心。車禍只是他最近運不好的緣故，只要為他「改運」就可以了。

例十六：舍嬸婆的丈夫四十歲時就過逝了。我問她為何他過逝的這麼早？她無奈的說當她的丈夫生病時，她的兒子也病了。她的家人請示神明，神明告知是因為她的丈夫與她兒子的命在「相拼」(*sio pia*)。神明只能救一個否則「相拼」的結果就是兩人都會死。由於她的丈夫已經病得很重，他們決定留下她的兒子。

由病患的命或運所帶來不幸並不是只能由神明得知，它更是算命先生常常用來解釋的理由：

例十七：一個女嬰常常吐奶，因此長得非常瘦弱。她的母親很憂慮就去請教算命先生。他說女嬰的八字與她母親不合而且有「媳婦仔命」，所以後來她就被送給人家了。

這個故事是發財叔說的，但這個故事是發生在另一個村裡。他又提到他自己的妹妹小時候常常生病，因為村裏有人想要抱養，就將她給人了。他猜測他妹妹的八字可能也是與她的父母不合吧！以下這個有趣的例子更說明了家人之間命與運的互動關係：

例十八：金宏的妻子，素蓮，以前剛生完小孩餵奶時期得了嚴重的砂眼，拖了很久都治不好，即使請示神明也無法徹底的解決，於是金宏決定帶她去算命先生那裡看看。算命先生說那是因為她的命與她的兒子「相剋」，但是由於她的運還算好，否則她甚至會有生命的危險。算命先生建議讓她的兒子叫她「阿嬪」以避免這種「相剋」持續下去。另外他也要求金宏準備一些東西，幾天後回來讓他為她改運。幾天後當金宏回去讓算命先生為她妻子改運時，沒想到看到算命先生家前搭了棚子——算命先生竟然在短短幾天就一命嗚呼了！金宏說雖然她的妻子最後左眼仍然瞎了，但仍慶幸她的命還好救了回來！「這可能是我與我妻子的八字相『庇蔭』的關係吧！」，金宏說。

「命」與「運」常被村民用來解釋一人成功或失敗的原因。這裡所指的命又稱為

「命底」或「八字命」，它是由人的生辰八字推算而來的，與我們前面所討論的，透過親屬責任實踐而來之「好命」的道德人概念並不一樣。從八字的推算，一個人可以大致的知道他或她的一生大致如何，以及與他／她與他人的關係是否協調（相剋或相庇蔭等）。因此我們可以說命是村民人的觀念中對自我（self）的認識。一般而言，正如村人時常提及的俗諺「命底生在骨，仙刀削不截」所呈現的，「命」有與生俱來不可改變的特質（也見董芳苑1985）。正是這不易改變性使得「命」常被用來作為解釋疾病無法治癒或不幸的最後原因，這就是「神仙難救無命子」的意含所在。

「運」則相反，它的好壞來自八字與某一時辰的互動關係（也見Li 1976: 184），因此它是隨時在變動的（Harrell 1987）。當有人發生意外時，如車禍或突發性的疾病，村民認為那是因為該人當時的運不好，而提供亡魂一個侵襲他／她的機會。同理，村人也提到運不好時也特別容易犯天狗星或白虎星等所謂的「歹星」。²⁴ 不過，運是可以改變的。這即將在下面由乩童所行的「改運」儀式中討論。除了乩童之外，也可請算命先生或其他的儀式專家行「蓋運」與「安太歲」等儀式來避免不幸。²⁵ 整體而言，雖然村民常以命／運的好壞來解釋不幸的發生，但是他們對「運」確切的意涵以及如何與「命」的結合卻不清楚。如果真要知道一人的命／運好壞，村民通常認為可以去請教算命先生。不過就筆者所知，其實村民並不常算命，而且常常提到村民算命被騙的經驗來說明算命先生並不可信任。²⁶ 除了需要合八字或挑選時辰之外，通常村民只有在常常生病或遭遇不幸時才會去請教算命先生，試試運氣。但是，奇怪的是，為什麼他們似乎都可以猜測別人性命的好壞呢？

上面三個例子顯示出一個人的幸與不幸不只是依照他或她自己八字的好壞而定的，也在於他或她的八字是否能與其他家裡的成員相合，特別是親子、公婆媳、夫婦之間。假如他們的八字相合，那麼他們就可以互相「庇蔭」；反之則「相剋」。因此過去的婚姻需要先讓算命先生合八字。也有人用紅紙寫上男女的八字，放在祖先牌位前三天後，如果家裡沒有大小事發生那麼就代表這婚事可以百年好合。但是在萬年村似乎這些方式都不是很普遍。村民提到婚禮中的「踏破瓦」就可以彌補八字不合的問題了。婚禮進行時，當新娘來到新郎家但未踏入神明廳之前，新娘必須跨過一火爐，並踏破一瓦，據說跨火爐可以去除不潔。如果新娘的八字「帶破」，那麼在進入新郎家前踏破一瓦就已象徵性的先在外面「破」了，因此也不會再「破」她夫家了。

這種強調家庭成員之間的「相庇蔭」或「相剋」進一步呈現在慶和的例子。據村民說慶和的八字很好，這是算命先生算過的。但是我非常困惑為何慶和六十歲左右就死

²⁴ 但實際上村民對於天空這些星宿的知識實際上非常有限，因此無法多加討論。

²⁵ 這裡討論的命運觀念，盡量依照村民的想法，而不是算命先生的解釋。除了因為算命先生們的看法本身就有許多歧異之外，筆者更希望理解的是一般村民的觀點，而非專家的解釋。

²⁶ 算命先生的技巧見羅正心（1997）。

了，而且也沒有兒子？他的鄰居有奇解釋說：

高有奇：…他的八字與他的妻子不合，所以他死得早，也沒有兒子。但是你看正德！大家都知道他八字很不好，然而他的運特別好：他是在竹林中生下來的，那時剛好遇上河水氾濫，因為他的運好，就把他不好的命沖走了！後來他不但當上了里長，他兒子的生意也做得不錯。

林瑋嬌：那…慶和妻子的八字不好嗎？

高有奇：你不用管她八字好不好！如果好的話，為什麼慶和會死的早，又沒有兒子呢？

這段對話顯示出：首先，村民事實上根據一個人是否達到「好命」的道德人概念來猜測或判斷他人八字命的好壞。如我前面曾經說明的，並沒有很多人去算命，但是我總是聽到他們在談某人的命好或壞，也就是說，如果一個人兒孫衆多且健在，村人一定不會說那人命壞。其次，雖然命是被普遍認為不能改變的，但是在某個層面上村民仍可以透過「運」來做修正，以解釋為何一個八字不好的人仍可以達到「好命」，正德之例正是一個很好的說明。因此，我們可以推論，在某個程度上，對命與運的解釋是根據達到「好命」與否而調整的。「好命」與「八字命」雖不同，但概念上卻有一致之處。

然而因家庭成員間八字的「相剋」所導致的疾病或不幸，事實上還有成員同住一屋經常接觸的因素。因此實際的或象徵的空間區隔也是解決問題的方法之一。如在例十七中，女嬰被送走。筆者還聽過村民談論一個有錢人，當他知道他與他的兒子八字不合之後，就在他家另建了一個房子給他兒子住，以避免太多的接觸。對萬年村民而言，最常使用的方式就是讓他們的兒女稱他們為「伯仔」（或「叔仔」）或「姆仔」（「嬸仔」），也有根據父親排行而稱他為「阿二」、「阿三」甚至還有直呼其父母之名者。村民認為這樣可以隱藏了親子關係，使彼此如陌生人一般。我們可以說透過這種稱謂上的空缺，也造成了父母與子女象徵上並沒有住在一起的效果。

也有一些小孩的父母自從生了小孩之後就常生病，問神明或帶去算命的結果是小孩命中「帶刀劍」！此時，父母就會讓小孩戴一條項鍊，將懸於其上的墜子做成一枝箭已射達箭靶的中心的形狀。村民的解釋是「這樣小孩的箭就已射到箭靶的中心，所以也不會剋他（她）的父母了！」因此，我們也可以推論這項練同樣也是藉由箭已經射達箭靶的中心的空間隱喻來轉換小孩與父母的關係。總之，即使由命與運不合而導致的疾病，我們仍可以看到村民如何透過稱謂與物品所造成之象徵的空間意象來解決疾病的問題。

六、「獻神明」中的治病儀式

如上所述，「獻神明」的儀式首先必須找出疾病病因，然後針對病因來解決。筆者在討論村人因「家屋／墳墓」與「命／運」的問題而導致疾病與不幸時，已敘述了他們可能的解決方式。不過，假如致病的對象是亡魂時，則又會依照亡魂類別而有不同的處理方式。

首先，如果是旱夭的祖先作祟，除非有特別的原因（如上述的「討嗣」、「討嫁」），通常是因病患家人疏忽祭拜所致，此時只要補拜並應允在亡魂忌辰時將以特別豐盛物品祭拜即可。同樣的方式也用以安撫因疏於祭拜而作祟的「地基主」或門口「好兄弟」。第二，如果是路上遊魂如「游路好漢」或「姿娘」的騷擾，那麼乩童會指示病人家屬到屋外朝觸犯亡魂的方向燒紙錢給他／她，同時也燒去神明勒令亡魂退去的符令。但若是亡魂兇惡仍不肯退去，乩童也可能在病患家人「續壇」時，告知他們另準備小三牲²⁷與紙錢等到村落的五營外，朝觸犯亡魂的方向燒去，以確定祭品不會被五營兵馬攔下。第三，假如致病者是「廟仔公」，那麼病患家人就必須到觸犯之廟仔公歇息的「小廟」祭拜。祭物與祭拜路上遊魂類似。這些祭拜的地點一方面顯示了與圖一依照「好命」與元神三分所繪製出來的亡魂空間分佈一致，另一方面也呈現了病患必依照他們因空間活動或土地使用而招惹亡魂侵擾的地點來祭拜他們。

然而，無論病因是因亡魂騷擾或是「家屋／墳墓」與「命／運」的問題，「獻神明」的治病方式中，都有一個共同的治病方式：即，神明通常會開出符令以及由乩童為病患「改運」。所開出幾種基本的符令有：

1. 符令「化馬草水」——符令在屋外懸「馬草水」下燒去。
2. 符令「在身」——符令通常由神明所持，讓病人帶在身邊。
3. 符令「化下水」——符令燒去後化入水中，讓病人喝三口，再沾水在病人的前胸與後背各拍三下（或前三後七下）。

符令一是用來通知五營兵將要常來病人家巡視，以免繼續受鬼魂干擾。「馬草水」是每家給巡視的兵馬歇息備用的。符令二則讓病人帶在身邊，以隨時保護病人。符令三則顯現這種治病方式與收驚同樣來自元神的概念。

假如病人常被亡魂干擾，乩童另會為他／她「改運」。病人家屬要做一個由三十九或四十九根稻草綁成的稻草人。另以一紙剪成人形，畫上頭髮與五官後，綁在稻草人身上，然後再準備神明發派的紙錢。當所有的東西都備齊了，首先，家人將綁好的稻草人、紙人與紙錢在病人前後搖晃三十九或四十九次。最後一次由病患呼一口氣在稻草人

²⁷ 用來祭拜遊魂之物，詳見朱鋒1967: 16。

身上，之後家人拿著稻草人到村的五營界外燒去。²⁸

我們可以推測這個儀式的隱喻是如此的：當稻草人被來回地在病患前後搖晃時，稻草人象徵的成為了病患的身體，這種類比的關係更有俗諺「沒魂附體，親像稻草人」的依據。據此，也不難想像綁在稻草人身上的紙人就是病患的魂魄。而在病人前後搖晃三十九或四十九次稱為「勾三十九，隨狗走」，這是以「九」與「狗」在福佬話中同音來表示希望稻草人能夠像狗一樣跑到致病的亡魂那裡去。最後，到五營界外燒稻草人當然也是希望可以不被守村的兵將攔下，好讓擾亂的亡魂可以得到稻草人——病人的替身，也因而可以換得病人失散的元神回來。

若是病人病得很重，神明通常會指派另一個‘*kua kau*’的儀式（另一名為「脫身」）。所需準備的物品基本上與「改運」相同，只是稻草人的高度約在病人的三分之二左右而且會穿上病人的衣服。儀式開始時，病人與稻草人各握著一條黑色與白色細線中間懸著十二個銅錢的兩端。乩童行完儀式之後，將線切斷，銅錢掉落在先前準備好的水盆中。病患的家人拿著那盆水與稻草人到村外溪旁，將水盆中的水與銅錢倒入溪中，並讓稻草人隨溪水漂走。

這個儀式與「改運」相當雷同，但是十二條元神由十二個銅錢更清楚的表現出來。此外，稻草人接近病患的身高且身著病患的衣服更強調了二者的類似處，村民說過去除了那些處理屍體的「土公仔」或扛棺者，沒有人敢拿著稻草人去「放水流」，因為害怕壞運會跟著稻草人過來。據說以前萬年村有一個人就是與這種準備放水的稻草人在路上擦身而過，跌了一跤後就一病不起了。即使現在，除非至親，也沒有人願意擔任這種工作。

總之，在上述「獻神明」的治病儀式與祭拜方式中，我們再度看到了漢人多層次人觀以及空間實踐的重要性。他們是理解治病儀式的關鍵所在。

七、結論

本文承續了過去人類學以人的觀念來解釋疾病與治病的方式，但更企圖透過多層次人觀之銜接方式的探討，以提供漢人疾病與治病儀式較完備的理解。身體／靈魂、「好命」以及命／運的概念是本文中主要有關人觀的論述。我們可以從以上「收驚」與「獻神明」所行的治病儀式看出元神／身體與「好命」的概念的運作。而那些會掠取活人元神而使人身體致病的亡魂通常是沒有完成「好命」而使得他們的靈魂沒有前往理想的地點——陰間、墳墓與附在神主牌回到家中。他們「異位」，成為依附在不同空間範疇的

²⁸ 類似的儀式在劉枝萬(1974: 211-65)、張珣(1994[1983]: 98-9)與McCreery (1995)有詳細的記載。

靈魂，藉由劫掠活人的元神，可以暫時如完成「好命」的人一樣得到食物、祭拜或子嗣。然而，人之所以被鬼魂侵擾致病也因為他們本身的運或命不好，所以「改運」是時常使用的治病方式。最後，在這個解釋疾病的文化邏輯中另外強調的是人的移動、土地使用等空間實踐。村民的互訪、外出、農耕、豎柱挖溝等翻動土地的活動都在與不同的土地靈魂互動。甚至是日常生活居處的家屋以及死後埋葬的墳墓也透過它與人體的隱喻關係，影響著人的健康。而人也可以透過象徵的空間區隔來迴避疾病的產生。因此漢人的生病與疾病治療蘊含的不僅是元神／身體、「好命」以及命／運的概念，也是人與土地或空間密切的關連。²⁹

參考書目

朱鋒

1967 〈牲禮〉，《台灣風物》17(4): 15-17。

杜正勝

1993 〈形體、精氣與魂魄〉，黃應貴編，《人觀、意義與社會》，頁27-88，中研院民族所。

李豐楙

1994 〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》(4): 183-209。

阮昌瑞

1972 〈台灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能〉，《中央研究院民族學研究所集刊》33: 15-38。

林富士

1996 〈略論台灣漢人社群的厲鬼信仰——以台北縣境內的有應公信仰為主的初步探討〉，李豐楙與朱榮貴合編，《儀式廟會與社區：道教民間信仰與文化》，頁327-58，中研院中國文哲研究所籌備處。

林璋嬪

未出版 〈漢人親屬概念重探——以一個台灣西南農村為例〉。

29 更進一步來說，當地人透過人的觀念與空間活動來解釋疾病的方式蘊含了非線性的、由結果預測原因以及類比或隱喻式等因果概念。這個想法是因參與了黃應貴先生開授的課程，「宗教人類學專題」(2000)，討論 Evans-Pritchard 之 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) 一書後，才使筆者思考未來可能可以繼續處理的議題。至於進一步的研究，就必須留待以後對漢人的因果概念有更全面的理解才有可能了。

莊英章、許書怡

- 1995 〈神鬼與祖先的再探討：以新竹六家朱羅伯公的崇拜為例〉，《台灣與福建社會文化研究論文集(二)》，頁215-29，莊英章、潘英海合編，中研院民族所。

陳文尚

- 1993 《台灣傳統三合院世家屋的身體意象》，中國文化大學地理研究所與地理系。

陳祥水

- 1975 〈“公媽牌”的祭祀——繼承財富與祖先地位之確定〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36: 141-64。

張珣

- 1993 〈台灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉，黃應貴編，《人觀、意義與社會》，頁207-32，中研院民族所。

- 1994 [1983] 〈疾病與文化，台灣民間醫療人類學研究論集〉。台北：稻鄉。

- 1996a 〈道教與民間醫療文化——以著驚症候群為例〉，李豐楙與朱榮貴合編，《儀式廟會與社區：道教民間信仰與文化》，頁427-58，中研院中國文哲研究所籌備處。

- 1996b 〈本土女性療者——收驚婆〉，收錄於胡幼慧編，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁327-36，台北：巨流。

游謙

- 1994 〈宿命與非宿命：以宜蘭地區神明收契子的習俗為例〉，莊英章與潘英海主編，《台灣與福建社會文化論文集(二)》，頁251-63，台北：中研院民族所。

黃應貴

- 1993 〈導論〉，黃應貴編，《人觀、意義與社會》，頁1-26，中研院民族所。

葉春榮

- 1995 〈風水與空間——一個台灣農村的考察〉，黃應貴編，《空間、力與社會》，頁317-50，中研院民族所。

- 1997 〈葫蘆福佬裔漢人的祀壇信仰〉，黃應貴、葉春榮編，《從周邊看漢人的社會與文化》，頁91-128，中研院民族所。

董芳苑

- 1985 〈「命運」天定論之分析及批判〉，《「民間宗教儀式之檢討」研討會論文集》，頁8-30，台北：中國民族學會。

劉枝萬

- 1974 《中國民間信仰論集》，中研院民族所。

羅正心

1997 〈算命技巧裡的語言表演〉，《中央研究院民族學研究所集刊》84: 37-60。

關華山

1979 〈台灣傳統民宅與民間空間的觀念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》49: 175-215。

Ahern, E.

1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford University Press.

1975 'Sacred and Secular Medicine in a Taiwan Village: A Study of Cosmological disorders', in A. Kleinman ed. *Medicine in Chinese Cultures*. Washington D. C.: National Institutes of Health.

Atkinson, J. M.

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

Bloch, M.

1989[1974] 'Symbols, Songs, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?', in *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.

Comaroff, J.

1980 'Healing and the Cultural Order: the Case of the Barolong Boo Ratshidi', *American ethnologist* 7(4): 637-57.

1981 'Healing and the Cultural Transformation: the Tswana of Southern Africa', *Social Science and Medicine* 15(B): 367-78.

1985 'Bodily Reform as Historical Practice: the Semantics of Resistance in Modern South Africa', *International Journal of Psychology* 20: 541-67.

Dow, J.

1986 'Universal Aspects of Symbolic Healing: a Theoretical Synthesis', *American Anthropologist*: 88: 56-69.

Evans-Prichard, E. E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Freedman, M.

1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.

Gow, P.

1995 'Land, People, and Paper', in Hirsh, E. & M. O'hanlon (eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Placeand Space*. Oxford University Press.

Harkin, M.

1994 'Contested Bodies: Affliction and Power in Heiltsuk Culture and History',

- Harrell, S.
- 1974 'When a Ghost Becomes a God', in Wolf, A. ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford University Press.
- 1979 'The Concept of Soul in Chinese Folk Religion', *Journal of Asian studies* 38 (3): 519-28.
- 1987 'The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology', *Modern China* 13(1): 90-109.
- 1991 'Pluralism, Performance and Meaning in Taiwanese Healing: A Case Study', *Culture, Medicine and Psychiatry* 15: 45-68.
- Harris, G. G.
- 1989 'Concepts of Individual, Self and Person in Description and Analysis', *American Anthropologist* 91(3): 599-612.
- Ingold, T.
- 1992 'Culture and the Perception of the Environment', in Croll, E. and D. Parkin (eds.) *Bush Base: Forest Farm*. London: Routledge.
- Jordan, J.
- 1972 *Gods, Ghosts & Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*. University of California Press.
- Kapferer, B.
- 1979 'Mind, Self and Other in Demonic Illness: the Negation and Reconstruction of Self', *American Ethnologist* 6(1): 110-33.
- 1991[1983] *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Oxford: Berg.
- Kleinman, A.
- 1980 *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, I.
- 1989[1971] *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. 2nd edition. London: Routledge.
- Li, Yih-Yuan
- 1976 'Shamanism in Taiwan: An Anthropological Inquiry', in W. Lebra ed. *Cultural-bound Syndromes: Ethnopsychiatry, and Alternate Therapies*. Honolulu: University Press of Hawaii.

Lin, Wei-Ping

- 1998 *Kinship and the Concept of the House in a Taiwanese Village.* Phd Thesis, University of Cambridge.

MacCormack, C. & Strathern, M. (eds.)

- 1980 *Nature, Culture and Gender.* Cambridge University Press.

Martin, K. G.

- 1975 'Medical Systems in a Taiwan Village: *Ong-ia-kong*, the Plague God as Modern Physician' in A. Kleinman ed. *Medicine in Chinese Cultures*. Washington D. C.: National Institutes of Health.

McCreery, J.

- 1979 'Potential and Effective Meaning in Therapeutic Ritual', *Culture, Medicine and Psychiatry* 3: 53-72.
- 1995 'Negotiating with Demons: the Uses of Magical Language', *American Ethnologist* 22(1): 144-64.

Ohnuki-Tierney, E.

- 1981 *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu.* Cambridge University Press.

Sangren, S.

- 1987 *History and Magic Power in a Chinese Community.* Stanford University Press.

Spencer, J.

- 1997 'Fatima and the Enchanted Toffees: an Essay on Contingency, Narrative and Therapy', *Journal of Royal Anthropological Institute* 3(4): 693-710.

Stanley, A. and R. S. Freed

- 1967 'Spirit Possession as Illness in a North Indian Village', in Middleton ed. *Magic, Witchcraft and Curing.* New York: the National History Press.

Strathern, M.

- 1980 'No Nature, No Culture: the Hagen Case', in MacCormack, C. & Strathern, M. (eds.) *Nature, Culture and Gender.* Cambridge University Press.

Tambiah, S.

- 1985[1968] 'The Magic Power of Words', in *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective.* Harvard University Press.

- 1985[1981] 'A Performative Approach to Ritual', in *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective.* Harvard University Press.

- Topley, M.
- 1970 'Chinese Traditional Ideas and the Treatment of Disease: Two Examples from Hong Kong', *Man* 5(3): 421-37.
- Turner, V.
- 1968 *The Drums of Affliction: a Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- Wang, Sung-Hsing
- 1974 'Taiwanese Architecture and the Supernatural', in Wolf, A. ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford University Press.
- 1976 'Ancestors Proper and Peripheral', in Newell, W. H. ed. *Ancestors*. The Hague: Mouton.
- Weiner, J
- 1987 'Diseases of the Soul: Sickness, Agency and the Men Cult among the Foi of New Guinea', in M. Strathern ed. *Dealing with Inequality*. Cambridge University Press.
- Wolf, A.
- 1974 'Gods, Ghosts and Ancestors', in Wolf, A. ed. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford University Press.
- Young, A.
- 1982 'The Anthropologies of Illness and Sickness'. *Annual Review of Anthropology* 11: 257-85.
- Yu, Kuan-Hong
- 1990 'Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan', *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* (70): 39-66.

The Concept of the Person, Spatial Practices and Healing cults: An Ethnography of a Village in Southwestern Taiwan

Wei-Ping Lin

ABSTRACT

This article aims to analyze two Chinese healing cults, ‘*siu gia*’ (taking the fright back) and ‘*hian sin ming*’ (consulting a god), from the perspective of the Chinese concept of person --body/soul, *ho mia* (good life) and *mia/un*. It is further emphasized that the two healing cults can be fully understood only by taking account of people’s spatial practices. When people move or use land, they interact with different kinds of spirits. Activities such as dwelling in houses or burying the dead in tombs also influence people’s health. Therefore, illnesses and healing cults are not only connected with the concept of the person, but also with people’s relations to space and the land.

Key words: the concept of the person, healing cults, spatial practices