

# 原住民巫術與 基督宗教

胡國楨  
丁立偉  
詹嫻慧  
合編



輔大神學叢書81

# 原住民巫術與 基督宗教

胡國楨  
丁立偉  
詹嫦慧  
合編

2008年2月

 光啟文化事業  
Kaangchi Cultural Group



NO. 81  
FUJEN  
SERIES  
THEOLOGICA

# **Aboriginal Shaman and Christianity**

By Reseach Center for Taiwan Aboriginal Theology

謹以本書敬獻

原住民主保

真福 凱德莉

為我們祈禱



# 目 錄

- vi 曾序  
viii 編者的話  
x 本書相關圖片選輯

## 緒論 亞洲教會福傳真義

- 2 門檻那邊的世界 (洪智偉)

## 第壹部分 近代巫術實例三則

- 20 台灣民間宗教的「調靈訓體」 (蔡怡佳)  
46 四川涼山彝族的宗教體系 (魏明德)  
64 身體、女神與祖靈：噶瑪蘭女巫師研究 (劉璧榛)

## 第貳部分 基督宗教與巫術研究

- 84 西伯利亞薩滿教與基督信仰 (Tatiana Bulgakova)  
98 由基督宗教觀點看韓國薩滿教 (Dan Kister)  
119 卡達贊度三族薩滿文化的存留 (Anne Lasimbang)  
125 澳洲依循傳統的健康療師 (Brian F. McCoy)  
143 達悟族巫術與基督信仰相遇 (董森永)  
160 阿美族巫醫與現代基督教靈醫 (林清盛)  
166 台灣原住民巫術牧靈神學反省 (丁立偉)

## 第參部分 台灣天主教原住民巫術口述歷史

- 181 泰雅族（苗栗縣三人）
- 186 布農族（南投縣二人）
- 191 鄒族（嘉義縣二人）
- 195 排灣族（台東縣二人）
- 206 阿美族（花蓮市一人）
- 218 外籍神父（三人）
  
- 230 跋 「基督宗教與巫術研究」研討會綜合報告

## 曾 序

「原住民巫術」與「基督宗教」的相遇是一個很特別的議題，過去鮮少被提出來討論。輔大神學院「原住民神學研究中心」針對這個議題，於 2006 年 2 月在台東舉辦了一場國際性的研討會，透過不同地域經驗的分享及研究，讓大家以較寬廣的視野，看到少數民族傳統宗教和基督信仰融合的歷程，提供教會神學反省重要的基礎。

天主教早期很少跟地方上的傳統宗教進行交談，因而造成極大的誤解，許多原住民教友在自己的傳統宗教及基督宗教的夾縫中，壓力很大、過得很辛苦，每年都偷偷摸摸參加部落的傳統祭儀，然後再找神父辦告解。他們以為皈依基督信仰後，所有祖先的傳統祭典、風俗習慣、歌謠等都必須放棄，有些神父甚至認為要完全隔絕，要求教友把傳統服裝等全部焚毀或剪掉。其實原住民在基督福音還沒進來之前，一直用自己的方式和祖靈祈禱溝通，這些傳統文化有很多好的部分，怎樣和教會結合是可以交談的。基督來到人間，借用猶太民族的文化宣講福音，教會現有的禮儀也是透過民族長期發展而來，很多習俗確實是西方人的，不是我們原住民的，耶穌基督並沒有要求絕對按照祂的方式。巫術是原住民傳統信仰的一部分，卻一直被誤解、被否定、被視為迷信，這是不公平的。

任何一個族群的祭儀，都是從很高的天主來的啓示，由各民族的文化去推敲，可以發現那個最高的創造主，是每個文化、每個民族所承認的最高點。台灣原住民文化已經中斷 50 年，我

們要找回來，至於怎樣交談，應該好好研究，最重要的是耶穌基督是中心點，然後好好篩選，什麼是理性的、什麼是好的、什麼是該保留的。台灣教會應以開放的態度，尊重了解本地的傳統信仰，對原住民牧靈工作給予更多的關懷，以實際行動積極鼓勵本地原住民投入本地神學的反省和研究，也希望有更多人深入部落，把原住民的傳統習俗記錄下來，大家好好溝通交談，真正落實宗教本位化的精神。

花蓮教區輔理主教

Handwritten signature in black ink, reading '曾建次' (Zeng Jianci).

## 編者的話

2006年2月7~9日，輔大神學院原住民神學研究中心與利氏學社、台灣區主教團原住民牧靈委員會等單位，合辦了一場有關宗教對話及牧靈神學的研討會，主題是「東亞地域少數民族宗教—薩滿教 / 巫術與基督宗教的相遇」。由於花蓮教區輔理主教、台灣區主教團原住民牧靈委員會主席曾建次的邀請與支持，此次研討會地點選在台東市的貞德文教中心。

會後，研究中心執行秘書詹嫦慧女士是最辛勤工作的一位：整理會議記錄及論文稿件，替外文稿件找到適合人選譯成中文，部分文稿也陸續發表在《神學論集》各期中。如今全部工作業已完成，完稿送交編者手中。我們審閱了全部文稿，依照文稿的性質將全書分為「緒論」，以及相關研究、田調報告等三大部分。

我特將洪智偉神父的〈門檻那邊的世界：A. Pieris 談亞洲教會福傳真義〉選作全書的「緒論」：他以自己的經驗，與聖經故事及宗座文告《新千年的開始》做了聯結，並由此提出神學反省，舉出一些相關的福傳準則與策略，為亞洲教會的使命指出同時具有創造性與批判性的思維。「亞洲的教會」不是「在亞洲的教會」，需要有更廣泛的聚焦與靈敏度，方能與無所不在的救贖的天主更積極地合作。洪神父透過亞洲靈修的「划到深處的洗禮」，更進一步走入本土部落中，吸收、學習、傳授

原住民傳統的靈修智慧與能力。

「第壹部分」三篇文章是對台灣（蔡怡佳、劉璧榛）及大陸四川涼山彝族（魏明德）巫術實例的介紹及現象分析，是導入「第貳部分：基督宗教與巫術研究」的踏腳石。這裏有基督信仰與各地巫術的相遇：西伯利亞薩滿教（Tatiana Bulgakova）、韓國薩滿教（Dan Kister）、馬來西亞卡達贊度三族薩滿文化（Anne Lasimbang）、澳洲西部金百利沙漠區原住民（Brian F. McCoy），以及台灣的達悟族（董森永）和阿美族（林清盛）。

「第參部分」是輔大神學院原住民神學研究中心本身所做的〈台灣天主教原住民巫術口述歷史〉，由丁立偉、詹嫦慧、何萬福等三人訪談所做的記錄。這對台灣原住民巫術即將消失的時機，留下原始史料有很大的貢獻。

胡國楨 謹誌

主曆 2007 年 12 月 30 日

## 本書相關圖片選輯



西伯利亞薩滿教女巫師使用神鼓法器



台灣東岸葛瑪蘭族女巫師集體施行法術



台灣排灣族教堂牆上的雕刻圖騰之一



台灣排灣族教堂牆上的雕刻圖騰之二



台灣鄒族的傳統建築



台灣鄒族的聚會所

緒論  
亞洲教會傳福真義



# 門檻那邊的世界

## Pieris 談亞洲教會福傳真義

洪智偉<sup>1</sup>

聯合國的十年原住民年於 2004 年結束。這一為期十年的慶祝，始自 1995 年亞洲教會在泰國的 Hua Hin，舉辦了一個名為「在亞洲原住民中的福傳」的會議。在此，有一個召叫是非常明確的，那就是重新批判性地思考教會面對原住民信仰體系的神學與福傳工作。與會人士肯定，數世紀以來，天主透過原住民的文化向他們發言。與會人士更進一步承認，需要透過「蒐集與研究我們民族中的神話、禮儀、象徵、詩歌和比喻」，來促進「對原住民與其歷史更深的認識」。在神話、禮儀、象徵、詩歌和比喻之外，另外還必須加上「原住民巫術」的傳統信仰，因為藉著原住民巫術，可「促進原住民中真實的祈禱生活與崇拜」。

本文企圖批判性地反省我稱之為「划到深處的洗禮」，我視其為接近「那邊的世界」所必須跨越的門檻。第一段，表達 Aloysius Pieris 的「在亞洲信仰約旦河中的洗禮」神學，並以其為個人啓蒙儀式的跳板。在這個背景下，第二段提供我的日記故事中，關於「在深處的洗禮」的一個片斷，作為福音與原住

---

<sup>1</sup> 本文作者：洪智偉 (Jojo Fung) 神父，耶穌會會士，屬印尼省馬來西新加坡會區，現在任耶穌會東南亞地區原住民工作協調者。本文原稿為英文，由王文芳小姐譯成中文。

民巫術之間文化與宗教的對話。第三段，提供以上「划到深處的洗禮」的神學反省，把它和與聖經有關「划到深處去」的故事及宗座文告《新千年的開始》作一個聯結。第四段，舉出一些相關準則與神學原則，並以此為基礎，提出一些關於亞洲教會使命的創造性、但同時又具批判性的教會福傳策略。

## 一、向深處的跳板

在亞洲，我們神學風貌的邊界已經被數位知名亞洲神學家進一步往回挪移，他們已經率先踏入在門檻那邊的世界。他們的神學反省，促進了亞洲神學深入地本地化。Aloysius Pieris 是必須特別提及的人物，他「在亞洲信仰的約旦河中洗禮」的洞察力闡述，不僅提供一個批判的窗口，也為我提供一個參與類似「洗禮」的跳板。

Pieris 有兩個洗禮經驗值得我們注意，特別是他與一個佛教僧侶的會遇，以及他在恆河中的受浸。為了使佛教僧侶同意擔任他佛教哲學博士研究的指導老師，他必須經歷一個極謙卑的「洗禮」，以取得其正式認同。他說：

有一天，我身著天主教神職長袍，手提一籃水果與鮮花，在一個佛教首領面前俯伏在地。我敬拜他，並要求他收我為弟子。自那一天起，在謙卑的行動之後，我跟佛教僧眾之間就沒有問題了。而現在（感謝天主），他們已接納我為他們當中的一個學者。

一旦被接受，Pieris 開始為期十八個月冥想指導的「師徒」過程，並走入佛教僧侶生活。這個經驗如此難忘，Pieris 承認它變為「我生命中的重要經驗：使我忘了基督信仰，但尚不致於否認，而接受了佛教自我空虛的滿全」。

Pieris 第二個「受浸洗禮」，是他在向北印度的 Benares 聖地朝聖時所啓發的。受挫於被金廟拒絕進入神聖內院，Pieris 走向恆河，他躍入聖河，並被完全不同傳統的信仰者所經驗的祭典所征服：

在這種絕對寬容的氣氛中，我覺得言語、行動、敬拜皆屬多餘。我突然了解到這樣的沐浴是天主的聖事，而不是以取潔禮之名，被人的剛愎自用所污染的宗教。在浩瀚的空間中，人與自然、與水、也與天主交融，我感到自己真正碰觸到某些超越宗教的東西，且因此碰觸到宗教的核心。

從水中出來之後，Pieris 在靠近恆河的金廟外面，在承認神聖臨在的朝聖伙伴見證下，舉行了感恩祭。

Pieris 的故事與批判性反省，成爲我稱之爲「划到深處的洗禮」的跳板。

## 二、開啓：躍入深處的經驗

亞洲的傳統智慧、原住民靈修、信仰，以及連我這個亞洲華人都不知道的「認知體系」，是很豐富的。自從 1980 年代我在馬尼拉接受神學陶成那幾年起，前面提到的 Pieris 的神學洞見就一直在我心中迴盪。幾年來，我感受到天主聖神引領我跨越許多界限，但這一次，對我研究 Sabah 西南內地，也就是衆所週知的英屬北婆羅洲 Murut 族的原始宗教而言，是一個跨越宗教文化門檻的開啓。我的人類學研究，主要是以觀察、參與的方法論爲基礎，領導我走向一種備受 Edward Said 常年洞見所引導的直接參與，他主張「沒有任何一個人類科學的學問著作能忽視或否認其作者以人的主體性所涉入的是他自己的環境」。

Garing bin Muntalan，最後一位著名的 Murut 族巫醫，於 2004 年 4 月 26 日過世，就在我離開那個村落的數日之後。我協助他將近三年，也訪問了一些事件，使我有機會「穿越」入神靈的世界。向一個未啓蒙的「外部人」揭露這門學問，在神靈與巫醫之間構成一種嚴重的信任感的違背，會招致水神的憤怒。這樣的違背可能帶來疾病，甚至是巫醫的死亡。這個啓蒙提供我走向認識 Murut 族原始宗教與儀式的神秘知識的通道與窗口。

事實上，身為外部人，我覺得經驗這樣幸運的時刻，真是被祝福的。以下是對啓蒙儀式的描述：

- A. **跨越門檻**。2001 年 7 月 19 日，當我們走向水塘，我感到（我走在 Garing 身後）基督宗教與 Murut 原始宗教之間的對話自此開始。Garing 要我蹲坐在川流的水塘中；他則在稍微上游之處。他指示我：
1. 我必須在附近的溪流中「浸泡」四天並回到這裏，如此水神才能給我一些魔咒。
  2. 當我醉時，不可以與人打架，或怒罵 / 斥責任何人，或打人。
  3. 我要認他為父。

浸泡之後，我與 Garing 開始一段談話。

Jojo：「你看到他們嗎？」

Garing：「是的，只有一個，是在消失不見之前一會兒。」

Jojo：「他們是仁慈的神靈嗎？」

Garing：「是的。」我感到他並不想說太多。

2001 年 7 月 20 日，啓蒙儀式繼續。當我們抵達，Garing 到上游去與水神溝通。然後他打破雞蛋並撒在溪流中。然後他要我沐浴。在池中，他與我浸泡和沐浴。很快的，Garing

要我靠近他。他要我帶筆和書。我以為他會坐在我身後。但是他移坐到一塊石頭上。他示意我靠近他一些，以便他能向我耳語。我把他口述的全部寫下來。

Garing 警告我：「非必要不要用，否則我會失去透過唸咒語由『水神』所給予的能力。」

Jojo：「他叫什麼名字？」

Garing：「今晚我會把名字告訴你。」

然後 Garing 向我說起他們提給他的問題。

Garing：「他是你的兒子嗎？」然後他向「水神」發誓說我是他的兒子。

Jojo：「謝謝！」

Garing：「當你下次在這裏時，我們要在月夜中整晚待在洞穴外，我們將可以看見他們，模樣非常潔白。」我們在下午四點一刻前回來，我與 Garing 開始一段談話。

Jojo：「昨天，我坐這裏，你在那裏，他在哪裏？」

Garing：「他在我們之間。」

Jojo：「你可以看到他嗎？」

Garing：「是的。」

Garing 輕笑，並把他的臉轉開。

B. **那邊的世界**。次日，2001年7月21日，在我的晨禱中，這個啓蒙的洗禮性意義變得非常清晰。我了解到我自己的啓蒙禮是：

1. 走向亞洲信仰的洗禮(經由 Garing 的 Murut 原始宗教)，一個讓我繞過半個地球回歸的啓蒙禮(1997年，我向溫哥華島的保祿，第一世界國家的一個酋長，分享我想被啓蒙的渴望，他質問我說為什麼原住民需要向我分享他們的神

秘知識)；

2. 走向亞洲的貧窮洗禮，即在 Sabah 內地 Bantul 村 Murut 族的貧窮洗禮：這個洗禮使我與耶穌，以及有其信仰與貧困的亞洲同胞（經由 Murut 族）認同，耶穌對早期巴勒斯坦宗教的貧困者所做的也是這樣。但是，這是進入 Murut 原始宗教的一種特殊的啓蒙儀式，它使我與接受猶太信仰（與加里肋亞的猶太原始宗教）啓蒙儀式，以及飽受文化邊緣之苦的大眾的啓蒙儀式的耶穌認同。

在 Garing 的指示下，傍晚時分，我在房子附近的溪流中沐浴。他告訴我說，當我在水中浸泡時，「水神」化成螢火蟲模樣在照顧我。2001 年 7 月 22 日早晨七時一刻，我們有一段非常有意思的對話，談的是「水神」、我個人的輔導。

Jojo：「昨晚他有去你那裏嗎？」

Garing：「昨天午夜當我正要入睡但還清醒時，他來了。

他問我：你的朋友在哪裏？我告訴他：他在那裏睡覺。他要我告訴你我的名字。」

Jojo：「你看到他了嗎？」

Garing：「當然，我看到他了。他獨自過來。」他輕笑。

透過日記故事揭露人的心靈有其先天的危險性，但是顯露的只是宗教內在的對話 / 經驗，獲致的結果是在基督信仰，以及被主流社會輕視，而且被極力描述為**可疑的次靈修**的邊緣化靈修之間，產生了豐美的混合。

### 三、「划到深處的洗禮」所引發的神學反省

#### (一) 個人反省

爲期四天的啓蒙儀式是平凡中的不平凡，與信仰貧困及邊緣化的 Murut 族在鄉間的溪流中，在熱帶森林的遮蔽之下，其中有輕笑與敬畏。然而它仍然與我的燃燒樹叢經驗同樣的深奧且神秘。我真實地感到完全的謙卑，在生命的多元性中，明瞭到天主是神靈世界、人類世界與其他所有世界的創造者。

我了解到這個啓蒙禮不只是在特定時空下，跨越門檻的單一事件；它是一種禮儀性的「划到深處的洗禮」，聖化了生命的奧秘。它是如此「非常深」，以致我還無法完全掌握深植於整個受造宇宙的「神靈世界」的複雜性，更不用說至今我尚無法看見水神，還未學會與他溝通，或如何與他聯繫。對少數的 Murut 族巫醫而言，生命的神聖奧秘是他們每日生活中不可或缺的，因爲他們對來往於不同世界之間，以及爲謀求鄉間 Murut 部落的福祉而與仁慈的神靈合作，有其認識與經驗。

進一步反省，我必須承認 Murut 族存在的物質化貧困中，有比那些想承認原住民的原始信仰的主流社會、文化與宗教更爲「富有的」部分。一旦將這種新發現到的「寶藏」，與現代以科技爲中心的生活型態相比，後者就因其明顯的虛偽不實而變得相形失色，更別提留在許多人心中的「空虛」了。

我認爲我的「划到深處的洗禮」，只不過是一個「聖顯時刻」，爲我打開窗口，去經驗生命奧秘的神聖性，那是在那些與天主親密相處的時刻裏，特別是在靜獨祈禱的寂寥中，我所經驗到的。

## （二）與宗座文告訓導的關聯

在討論與宗座文告《新千年開始》的關聯時，「划到深處的洗禮」有一個附加意義。該文告以聖經中的「划到深處去」捕魚（路五 4）作為開始，結果是「他們照樣辦了，網了許多魚」（路五 6）。

路加這段經文是在捕魚的脈絡下敘述。對畏懼海洋的人而言，海洋象徵危險、悲劇與死亡；但對蒙受恩寵的人而言，海洋，特別在其深處，有著許多未探勘的生物，有其美麗與吸引人之處。然而這段經文帶來的訊息是「做捕人的漁夫，並帶給他們新生命」。

這段解釋企圖捕捉路加使用 *zogron* 這個希臘動詞背後的特別用意。在古時，捕魚有其豐富的背景，因為是為熟悉希臘羅馬傳統的人寫的，路加指出一個被經師剝削了意涵的象徵向度，他們將學生吸引過來，透過對他們的教育，改變其生命。那個向度是誘餌，伯多祿將以天主聖言為餌，捕男人與女人，並帶給他們新生命。若焦點放在水的象徵向度，要將伯多祿呈現為一個對人作了破壞性工作，如同把魚抓出水面一般的角色，就會遭到困難。路加的餘意可在我們表達「他們吃下誘餌—魚鈎、魚線與釣錘」中發現，吃了誘餌的人不會被殺死，但會誘使人加入新的觀點。

由於宗座文告引用路五 4 的聖經神學訊息很明顯，我傾向於闡述路加經文「划到深處去」不同的差異點，因為我相信所謂深處，不僅是指亞洲「外邦人」中「尚未收割」的人數總和，他們等著受洗，成為天主的子女，然後成為教會的正式成員，並因此夠資格領受天主白白的救恩。

深處，事實上有著多重意義的暗喻。首先、也是最主要的，深處是人類心理學上的暗喻，指的是人意識上的深度，而人生命中最深的深度，是人的精神面。深處是宇宙空間性的暗喻，向我們指出一個只知表面，但在表面之下有更多人類未知之處，因為在天主創造的已知與未知中，還有更多的太陽系與銀河。深處是暗示著全體（善的與惡的）神靈世界的超自然領域的暗喻，那是理性世界幾近無知，又值得去認識的世界。這個幅度挑戰著見習者，要他們自己躍入那些極邊緣、又被亞洲主流社會與宗教視為可疑的神修的深處。只有這樣的躍入，才值得見習者忍受在漫長艱鉅的歲月中「如同黃金在火中試煉」，因此，不論學到什麼，還有更多要學習之處，他們因此在跨越不同的人類與超自然領域中變得「機靈」。就神學上而言，深處指向未知的「空間」，而無所不在的天主，早在我們積極行動之前，就已存在那裏。

基於「深處」的多重認識論暗示，路加的經文勸勉亞洲教會在天主聖神所授與的能力下，大膽擁抱深處，因為天主聖神早已在亞洲文化、心理學、宇宙論與靈修不同的向度中積極工作了。擁抱亞洲大陸的教會運動，永遠不會是單向的過程，而是需要彼此交互對話，需要由受教與不受教、接受與給予、充實與批評等角度，持續地「來回走動」，如此，教會會了解天主的無所不在，是在一切的一切，高於一切，並透過所有一切。

#### 四、準則與原則：教會福傳策略的基礎

在福傳神學的領域中，合適而相關的準則與神學原則是必需的要求，如此，這些指導方針方能扮演好大膽、但具創造性又具批判性的牧靈回應之基礎的角色，使亞洲教會擁抱亞洲文

化與宗教中崇高與美好的一切<sup>2</sup>。同時，教會對舉凡相反天主所賜予的人性渴望與生命完整性者，應該大膽加以抨擊。《宗教對話與福音宣報》這份文件明確地肯定了其他宗教的啓示性與救恩性的角色：

救恩的奧秘以天主知道的方式，透過基督聖神不可見的行動，向他們伸展。具體而言，是誠心地實踐其宗教傳統中美善的部分，而且在順從其良心的指示下，其他世界主要宗教的成員積極回應天主的邀請，並在耶穌基督內接受救恩，即使他們不認識或承認他為救主。

積極肯定其他宗教的啓示性與救恩性的角色，鋪陳了本土教會的神學基礎，為被輕視與邊緣化的、且被稱為「可疑的次靈修」的亞洲原住民靈修多種形式，提供了更積極的前景。

### （一）再評價與評估的準則

為了簡潔重述要點，則必須強調：若本土教會要改善基督啓示與原住民文化之間相互豐富與批判的過程，則一些相關的準則是必然的。

首先，必須強調耶穌基督空虛自己，取了奴僕的形體，以及基督充滿天主性，這兩個神學原則的首要性為「應該實現的條件」，要求原住民定期接受治癒與洗禮。唯有當此治癒能促進自我空虛的過程，方能准許原住民文化，特別是其慶典儀式，來充實並向我們傳福音。

對批判反省生活經驗的持續過程而言，這些鮮活的經驗其

---

<sup>2</sup> 參閱：梵二《教會傳教工作法令》第 3, 7, 9, 11 號；《教會憲章》第 16, 17 號；《論教會在現代世界牧職憲章》第 22 號。

實是嚴酷的考驗，因為這些鮮活的經驗有助於使準則產生真實性，以便再評價與評估原住民文化。

由於本人在研究原住民原始宗教文化時有限的空虛自己的經驗，本人要再提出一些相關準則，以便再評價與評估原住民文化的象徵。

1. **原住民認知體系有區分的能力**：任何有效的再評價與評估，必須隨時準備好去利用深植於原住民認知體系之中的豐富智慧，特別是區分什麼是「有益」於原住民部落，或什麼是「有害」於原住民部落的道德能力。
2. **經文的儀式是神聖的**：原住民部落認為所有經文儀式是非常神聖的，而且必須由他們自己來評價。如同前述的認識論有區分的能力，對原住民儀式神聖性的共同認可，必須由本土教會充分地承認，而且這樣的認可對許多原住民信仰者而言，是安慰之源，因為神聖儀式的結合不僅促進原住民信仰者的文化認同，也會有助於本土教會在原住民部落中的可信度。
3. **儀式是靈驗的**：原住民儀式必須被視為有意圖的結果，亦即，禮儀專家道德性的意圖會影響欲求的改變。例如，治癒的意圖在激起身體的肉體一體性方面是靈驗的。

## (二) 神學原則

以下列出關於創造、基督、降生、復活、聖神，以及好樹的六個聖經原則，以便為亞洲教會的教會福傳策略建立神學的基礎或理論。

1. **創造的原則**：創造事件提醒我們天主所造的一切「天主看

了認為好」<sup>3</sup>。在按照天主的肖像造了人之後，「天主看了他造的一切，認為樣樣都很好」（創一 31）。所有在宇宙中被巫醫召喚來為病人治病的不同神靈，也是天主創造的一部分。這並不是要忽略有些在惡意要求下，被企圖不良的巫醫利用的惡神的事實。但是，必須永遠肯定並主張創造是源自於天主愛的創造。

2. **基督論的原則：**天主以人的模樣為世界帶來治癒。耶穌是天主具體化的神聖之人。在治癒貝特賽達的瞎子時<sup>4</sup>，耶穌「吐唾沫和了些泥，把泥抹在瞎子的眼上，對他說：『去，到史羅亞（被派遣的意思）水池裏洗洗罷！』」他去了水池，洗了，回來就「看見了」（若九 7）。另一個類似情形，耶穌說「有人摸了我，因為我覺得有能力從我身上出去了」（路八 46）。這證明了他中保的角色，也確認了他是在天主的世界與有病的人的世界之間的救恩中保。本土教會必須知道，那些在其部落中，道德正直並且備受稱揚的巫醫，依然是在救恩工程中的「基督論的中介」的合法存在象徵。
3. **降生的原則：**在天主眼中，天主創造的人與萬物樣樣都好。在耶穌身上，天主親自肯定了人與受造界的美好。藉著降生事件，天主重建了人與社會的合一，因此，生命的完整與豐富，意味著健康、社會的正義與和平，以及受造界 / 環境 / 自然與人類間的和諧。天主藉著許多人（先知、司祭、耶穌和宗徒）完成了。在聖神降臨之後，天主持續地

---

<sup>3</sup> 見：創一 4, 10, 12, 18, 21, 25。

<sup>4</sup> 若九 1~7；谷八 22。

臨在，可以被了解為天主在世界上的聖神性降生。世界，包括原始宗教（以及許多世界的原始宗教知識）被天主聖神「劃過」。所有神靈受天主聖神的影響，除了那些藉著企圖不良的巫醫繼續罪的歷史的神靈之外。天主，一度是降生成人的天主，而今是在聖神內與我們同在的天主，能繼續完成天主的救恩使命，藉著許多其他的現代人，包括巫醫，給人帶來肉體的治癒，驅趕邪魔，並重建人類與受造界生命的合一與圓滿。

4. **復活的原則：**邪惡的力量與結構性的不正義（社會性的罪與人的罪的總合），永遠無法打敗天主帶給人類與受造界生命的合一與圓滿的努力。十字架不是指向他自己，而總是向前，指向天主，他存在且超越每個軟弱人類的小小陰謀與他們對權力的爭鬥。空墳指向戰勝死亡的天主，他打敗世界上所有邪魔力量。耶穌的復活是天主戰勝死亡的德能。藉著天主至高的德能，天主打倒人類陰謀之牆，並使天主自己不再受墳墓的力量所限。復活的天主現今變為給予生命的復活主，他自由地使用任何宗教體系，以帶來天主的治癒、和好，以及正義與和平。天主超越任何宗教體系，有完全的自由來選擇他們其中之一，即使是原始宗教，作為給世界帶來治癒與和好的救贖工具。
5. **聖神的原則：**天主聖神瀰漫著所有受造物。天主聖神是生命的賦予者，也是生命的支持者。聖神重新創造了最原始的混沌與受造界，帶來秩序與壯麗。由創造至降生至聖神降臨，以至其後，聖神早已是天主的創造性媒介。聖神透過現今世界多樣的宗教體系，也在其中，繼續作天主的創造性媒介。天主完全自由地派遣天主聖神作天主救恩的媒

介，給有病的與原始宗教的世界帶來「新的創造」，特別是在動物界、植物界、人類世界與神靈界之間，即使是在原始宗教與巫醫之中，並藉著他們重建平衡感、連繫與和諧。

6. **好樹的原則**：基於以上五個原則，亞洲教會必須認可原始宗教是天主創造的一部分，因為救恩無法與天主由耶穌完成，且現今由天主聖神繼續的救贖計畫分割。原始宗教的巫醫應被視為救恩的象徵，特別是，他們是部落中備受肯定的成員，而且他們誠實可敬的作為維持了部落的共同利益。他們是「如同在爐中的黃金」，因為他們是結好果子的好樹。《路加福音》提醒我們「沒有好樹結壞果子的，也沒有壞樹結好果子的。每一棵樹，憑它的果子就可認出來。善人從自己心中的善庫發出善來，惡人從惡庫中發出惡來，因為心裏充滿什麼，口裏就說什麼」（路六 43-45）。手舞足蹈，巫醫治病與驅魔，難道不是「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國」（瑪七 21）嗎？難道這不是很有意思，當若望抱怨說「師傅！我們見過一個人，他因你的名字驅魔，我們禁止了他，因為他不跟從我們」（谷九 38）。耶穌強烈反對說「不要禁止他，因為沒有任何人，以我的名字行了奇蹟，就會立刻誹謗我的，因為誰不反對我們，就是傾向我們」（谷九 39-40）。因此結論是，藉著原始宗教儀式給有病的人帶來治癒，並重建生活的合一的巫醫，是結好果子的好樹。

基於前述的準則與原則，下列的教會性回應是以作為本土教會牧靈工作者的重要指導方針來陳述，以茲鼓勵在兩個可敬

靈修「生命信仰」之間的文化內與宗教內的批判性對話。

1. 教會可以由對巫醫的宗教儀式的學術研究獲得許多益處。爲了達到這個目標，教會必須舉辦研討會與座談會，針對基督信仰與原住民信仰體系間的關係，做批判性的反省與了解。其中應涉及神學與諸如人類學與社會學等的社會科學之間批判性的共同事實。
2. 教會領導者必須懷著敬意詢問巫醫一些適當的神學問題：（1）他們是藉著誰的能力治病和驅魔，以便界定能力是來自天主或邪魔？（2）其能力的意圖目標為何，治病、驅魔或殺害與摧毀？當能力被無私地用來爲部落服務，就具有價值，但若只爲用來自私地充實他們自己，就是對部落的損失了。
3. 一旦界定了巫醫的能力與道德感之後，教會應該有意願接受巫醫<sup>5</sup>爲天主的媒介，天主用他們藉著傳統的方式給我們的原住民帶來治癒。
4. 同時，教會必須強烈地譴責那些利用邪魔能力來摧毀人，並傷害人與多邊世界之間的多重關係的人<sup>6</sup>。
5. 除了社會科學的知識之外，當教會合法地使用自主權與原始宗教信仰體系時，教會應該信賴本土／原住民的智慧與知識，以便具批判性地傾聽認識論的差異。如此，教會將足以清晰地區分何者是巫醫，何者是把邪惡帶給別的人。事實上，在 Sabah 的 Kadazandusuns，那些運用「黑知識」的人，是永遠不會被視爲 bobolian 的。

---

<sup>5</sup> 他們稱爲 ilmu putih（馬來文），意譯爲「白知識」。

<sup>6</sup> 他們稱爲 ilmu hitam（馬來文），意譯爲「黑知識」。

6. 教會必須鼓勵神職人員與巫醫在使命上共同合作，以作為天主的補充媒介（一同工作為在天主的救恩計畫內，帶來治癒和健康），並因此成為天主給部落的恩賜。不是稱「其他人」為魔鬼，反而該是時候去稱「其他人」為天主的補充媒介與恩賜，是天主把治癒的德能帶給我們民族的管道。
7. 教會可以鼓勵青年男女就讀健康的師徒學校，使他們接受關於神靈界、植物界與動物界—含有可見與不可見的力量之完整生態界，包括以不同的方式在 Sabah 的 Kadazandusuns 稱為 Kinoringan，而被認識的天主的神聖德能—的傳統治癒與原住民知識的啓蒙與教育。
8. 唯有師徒制得以保留原住民的重要文化遺產或制度，如原住民部落與社會中活躍的巫醫制度。他們的消失對世界、國家與本土部落，都是一大損失。每一位巫醫的死亡對整個原住民知識之庫，都會造成損失，特別是在草藥的使用上。
9. 最後，教會是一個強而有力的制度，應被視為保護亞洲與世界原住民文化遺產與認同的防線，而不是像過去或在我們的時代中，教會對原住民文化所做的破壞一般。

上列的教會回應並非一定或完全。當本土教會進行原始宗教與基督信仰間的對話時，部分的策略會有助於本土教會的牧靈工作者與神學家，以為現在與未來的教會形成更多相關回應。

## 結 論

對處於亞洲土壤的神秘家與導師而言，在門檻那邊的世界並非外人，只是神靈世界的旋律對我們許多人是陌生的。神聖

(邪魔亦如此)是可以在所有世界遇見的，在這邊或在門檻那邊，只不過恰好在不同時間和 / 或類似的空間。在天主眼中，所有的世界都是天主的遊樂場與住所。不過在巫醫指導下，與由弱勢信仰的部落所見證的「划到深處的洗禮」，是必要的通道，通往與存在無邊界的神聖會遇之所，其既於時空內，也是超越時空的。

亞洲教會，主要的應該比較是「亞洲的教會」，而「在亞洲的教會」置於次要考量，必須藉著亞洲靈修的「划到深處的洗禮」，更進一步走進其文化中，包括那些被貼上「可疑的次靈修」標籤的文化中。這些靈修智慧應該加以吸收利用，以便授與本土部落，尤其是原住民能力，更甚者，是爲了充實亞洲年輕世代的文化。最後，亞洲教會需要有廣泛的聚焦與靈敏度，如此，教會成員方能與在亞洲內、無所不在的救贖的天主更積極地合作。

第壹部分  
近代巫術實例三則



# 台灣民間宗教的「調靈訓體」

蔡怡佳<sup>1</sup>

## 前 言

「中華民國靈乩協會」是由靈乩<sup>2</sup>所組成的宗教團體。在協會正式成立之前，各宮廟中的靈乩就常藉著法會的舉辦共同合作。根據其相關機構雜誌《中華大道》<sup>3</sup>的報導，這個由靈乩所組成之團體的成立是源於戊辰（1988）年8月16日，在新店皇意宮所舉辦之靈乩聚會中所得到的上天啓示<sup>4</sup>。第一次發起人會議於一個星期後召開，討論成立協會之草案與組織章程，討論的過程並透過數位靈乩的「神人溝通」作為參證，將團體名稱定為「梅花聯盟同心會」。「媒」與「梅」同音，希望靈乩以

---

<sup>1</sup> 本文作者：蔡怡佳，美國萊斯大學（Rice University）宗教研究博士，現任輔仁大學宗教系助理教授，研究興趣為宗教與當代文化。

<sup>2</sup> 關於靈乩的意涵與宗教實踐的討論，請參見：鄭志明，〈台灣靈乩的宗教型態〉《宗教與民俗醫療學報》（台北：大元，2005）。

<sup>3</sup> 《中華大道》於民國75年10月創刊，至民國81年冬季停刊，由靈乩協會核心發起人之一，也是靈乩協會第二任理事長的賴宗賢博士擔任發行人兼社長。雜誌中記錄了靈乩協會創立前後的活動記錄。

<sup>4</sup> 根據《中華大道》雜誌的報導，啓示的內容為希望靈乩們團結合作，以團隊精神共同完成下列使命：包括重整道風、扭轉社會日漸衰微的道德觀念、發揚中華民族的道統脈源，以達成普渡、收圓與大同之天命。

梅花不畏霜雪之精神自許，也象徵靈乩經過霜雪之苦而團結起來，承擔上天給予之使命與大道。在9月20日召開的第一次會員大會中，有91位會員參加。1989年當它正式向內政部登記為宗教社團時，由內政部的建議改名為「中華民國靈乩協會」。至2000年止，靈乩協會有團體會員（宮、院、堂）480家，個人會員逾四千人，在全省設有18個辦事處，是目前台灣正式申請登記規模最大的靈乩組織。其組織架構包括護國安靈委員會、靈乩研習委員會、聖理研習委員會、企劃公關委員會、靈乩教育基金委員會、靈乩報導編輯委員會，以及正法研習委員會。

在台灣社會中，儘管靈媒（包括乩童、靈乩、乩姨等）的宗教實踐常為了寬解社會殘酷<sup>5</sup>，卻很少受到相稱的敬重<sup>6</sup>。靈乩協會的成立是靈乩首度企圖以協會的組織方式彼此串聯，以「神職人員」自我界定，並提升此宗教角色之品格與「靈質」的嘗試。這種提升的努力，表現在論述上對於「乩」的層次的區別，以及「靈乩」之教化角色的強調。靈乩協會將「乩」由其不同的媒介劃分為三種，認為童乩以「身」為媒介；神乩以「心」為媒介，包括扶鸞著書的文乩，以及開口辦事的武乩；靈乩則是以「靈」為媒介，為道統的代言人。當靈乩以「醒世辦事的

---

<sup>5</sup> 余德慧、彭榮邦，〈從巫現象考察牽亡的社會情懷〉，刊於《情、欲與文化》，余安邦主編（台北：中央研究院民族學研究所，2003），109~150頁。

<sup>6</sup> 林富士，〈台灣童乩的社會形象初探（二稿）〉，發表於中央研究院歷史語言研究所、中央研究院亞太研究計畫主辦，「巫者的面貌」學術研討會（台北：中央研究院歷史語言研究所，2002年7月17日）；陳藝勻，《童乩的社會形象與自我認同》（輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2003）。

神職人員」自居時，是在自我理解上刻意與民間宗教中受到諸多爭議的童乩有所區分。這種區別，意謂著層次高低的排比。靈乩認為童乩以身體為乩，用踩鋼刀、吞火叉、狼牙棒鞭打身體等皮破血流的方式達到使世人警醒震懾的效果，層次較低，對眾生的教化作用有限。靈乩則是以靈為媒介，由於累世因緣而俱足了靈乩的慧根。因為其「靈元」容易與先佛恩師相應，所以可以成為列聖恩師的代言人。

在靈乩協會之「靈學院」的教育課程，無論是靜態的經典研讀或是動態的「調靈訓體」，都可以看到靈乩企圖以提升「品格」與「靈質」的方式，一方面在自我陶成上追求「天人合一」之境界，另一方面在神職角色上藉由「仙佛聖神代言人」的身分突顯其教化功能。這種跳脫傳統靈媒形象的努力，可以視為靈乩在當代社會重新建立其宗教專業角色的嘗試，亦可視為靈乩以傳統宗教資源與現代教育設計之結合，回應當前台灣社會政治與道德境況之企圖。

本文以靈乩協會靈學院之「調靈訓體」活動為討論對象，以傅科（Michel Foucault）之「自我技藝（technology of self）」為分析架構，從倫理實體（ethical substance）、交付方式（mode of subjectivation）、倫理目的（telos）與倫理功課（ethical works）四個面向討論「調靈訓體」活動所蘊含之「體」「靈」共修的倫理視域，以及修行者倫理自我的形塑。民間宗教的「調靈訓體」可視為一帶有宗教療癒性質的靈修活動，也展現了台灣民間宗教心理照顧的獨特視野。

## 一、靈乩協會的「調靈訓體」活動

### (一) 靈乩之「靈」觀

在理解漢人民間信仰的神靈體系時，學者曾提出神 / 鬼 / 祖先的架構<sup>7</sup>。神由在世有功德、強健有力的靈魂所轉化而成，其生前的德行使得他（她）成為天界官僚系統的一員，一方面享有信徒的祭拜，一方面以其靈力護佑信徒。祖先由子孫所祭拜，其靈力亦可庇祐或降禍於子孫。鬼是凶死的靈魂，或是沒有信徒或後裔祭拜的飄蕩的遊魂。這套分類架構也被視為漢族社會組織的隱喻，官僚系統相當於神，祖先是親族，異人與外人則屬於鬼的範疇<sup>8</sup>。

在這個架構中，神與祖先是社會秩序的象徵，而鬼則是一種渾沌無序的存在，飢渴地期待秩序。換言之，鬼的狀態其實是從無秩序到有秩序的起點，是一種預定要變化的存在，它能夠藉著變化而變成神或祖先。鬼雖然以神或祖先的對立面來界定，與神或祖先並非截然不同，而是連續性概念的兩端。這種概念的連續性帶來另一種靈界階層觀的劃分，例如可以用修行的語言來表徵靈魂層次的高低。較高層次的神靈有較高的自我規訓能力，並能超越慾望。較低層次的神靈或是鬼則容易為慾

---

<sup>7</sup> David K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Chinese Village* (Berkeley: University of California Press, 1972); Arthur P. Wolf, "God, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. A. P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974).

<sup>8</sup> Wolf, "God, Ghosts, and Ancestors".

望所網綁，喜歡以憑附人身的方式喚起注意<sup>9</sup>。

相對於上述神 / 鬼 / 祖先的架構，靈乩以「靈」來指稱靈界中不可見的存有，而且指的大部分是尚在變化過程中的靈（vs. 神）。靈乩也以靈界的階層觀來理解這些在變化過程中的靈。在此概念中，不再以鬼與祖先或神的對立概念來理解靈界，而代之以在不同修煉階段中的種種靈。靈乩將靈分為許多種類，包括祖先靈、朝代靈、因果靈、元靈、植物靈或動物靈。祖先靈是祖先的靈魂。靈乩在開始其服事的生涯時，必須先得到祖先的同意，祖先的靈力會幫助靈乩，靈乩因為人辦事所累積的功果也可分給祖先。朝代靈是靈乩在轉世於不同朝代的靈魂，或是與靈乩在前朝有因果業力之牽扯的靈。靈乩辦事時多為朝代靈所憑附，因為這些靈需要借靈乩的身體來完成前世承諾、未竟的使命。這樣的合作是以特定靈脈的方式來完成。例如，如果朝代靈在前世朝拜觀音，而靈乩曾在某一世屬於此靈脈，那麼靈乩就會以菩薩為名，藉著朝代靈之靈力為人辦事。靈乩所說的朝代靈通常指的是皇室成員靈。在靈乩會照中表達前世的恩怨並化解之。從教育與修煉的角度來看，與朝代靈關係的認出並不是最終的目標，而是一個有待超越階段。因果靈是與靈乩在前朝有因果業力之牽扯的靈。依修煉境界來區分，層次境界較低者為鬼，由於乏人祭祀，常以附身或騷擾的方式贏得注意。

元靈是個人第一世的靈，也是源自無極界的靈；是墮入輪

---

<sup>9</sup> Jean DeBernardi, "On Trance and Temptation: Images of the Body in Malaysian Chinese Popular Religion." In *Religious Reflections on the Human Body*, ed. Jane Marie Law (Bloomington: Indiana University Press, 1995), pp. 151~165.

迴前，最沒有因果業力之牽扯的狀態。若在修煉過程與之相遇，修煉者的靈質可以因為元靈的幫助而提升。與其他靈的概念相比，這是對靈的一種內在化的理解。若前面提及的朝代靈或因果靈代表某個有待轉化的對象，那麼元靈則是所要追尋或是恢復的最純淨狀態。但它又不是一個向外尋求的對象，而是指向內在、最真實的自我。對靈乩來說，與元靈的會合有一定的時機，須等到身心靈鍛鍊至某種狀態，例如強健、純淨的身體以及慈悲、奉獻、自我虛空等狀態。與元靈的會合最終能幫助個人從輪迴的痛苦中解放出來，回到根源。不同的元靈屬於不同靈脈，在這裡，收圓的意義一方面指向個人與其元靈之會合，另一方面也指屬於同一靈脈之靈子的聚合。

靈乩的生涯由與不同的靈之相遇與合作所構成，也是一個與未竟之業緣相遇與分離的過程。這種聚合可理解為義務或責任的連結，而宗教使命的完成就在這種把糾纏的業緣轉化為合作的功德累積。不同修行層次的靈之間的界限不是絕對的，可藉著功德的累積而提升。這個過程則需要靈乩的參與。遊魂可被帶領至有緣之廟中修行，成為修行中的靈，修行中的靈累積相當功果之後，甚至可能由上天封為神明。界線的可跨越性不代表界線是不重要的，相反地，靈格的區分在靈乩教育中是重要的議題。

靈乩不以鬼來稱呼修煉過程中的靈，是強調其尚未修煉完成的特徵。在修煉過程中的靈，為了累積功果，提升層次，需要借用靈乩的身體，以及靈力為人辦事（靈療、諮詢）。靈乩借體給前世有因緣牽扯的靈，或是祖先靈，以完成前世承諾之宗教使命。透過靈與體的合作，他們共同完成上天交代的任務，靈乩也償還他們的業債。當靈累積足夠的功果時，就離開靈乩。

若靈乩在合作的過程表現良好，上天會派遣另一個有緣的靈界來與之合作，繼續完成宗教使命。反之，若靈乩失職，則會永遠失去靈力。

## （二）靈的教育

根據靈乩協會主要理論，論述者賴宗賢博士的靈乩的修行，構成第三次「絕地天通」的核心任務，也就是從君權時代邁向民主時代的轉換。而此任務特別要透過對靈乩以及靈的教育方式來達成<sup>10</sup>，換言之，靈乩與靈雙方都是教育的對象。就靈乩來說，大部分靈乩雖有與靈或神明感通的能力，卻不一定有足夠的教育來合宜地運用自己的特殊能力。靈乩的再教育不只是爲了提高靈乩的靈質，也是爲了幫助靈乩成爲更專業的神明的代言人，以懷有現代視野的宗教理念來爲新時代的來臨做預備。由於靈乩在宮廟中也扮演重要的角色，其素質的提升也能帶動宮廟之文化的提升。就靈來說，尤其是那些緊抓著過去的怨忿，無法從其中解脫出來的靈，更需要藉著教育與修煉過程來提升其靈質，並適應現代社會（下面詳述）。既然靈乩生活於現代會，他們成爲這些需要重新與「現在」「和解」的老靈魂最好的老師。

靈乩教育的目標之一，在於化解爲靈所干擾或附身的個人以及靈之間的恩怨。換言之，爲了脫離怨靈的干擾，教育的課程試著幫助雙方把業力的糾纏化爲創造性的關係。爲靈乩來

---

<sup>10</sup> 關於賴宗賢如何把靈乩使命與絕地天通的論述結合，請參見：賴宗賢，〈我所認識的靈乩現象〉，《中華大道》23期（1989）；Yi-Jia Tsai, 2003. *The Reformative Visions of Mediumship in Contemporary Taiwan*（筆者未出版的博士論文第二章）。

說，教育的目的希望讓他們成爲好的「神職人員」，來服務其信徒，以及需要被照顧的靈。由於靈乩在其成乩或辦事歷程中，常要面對業力糾葛的問題，他們在教育過程中首先的任務就是「認識自己」，亦即自己靈脈的根源，以及自己需要去完成的特殊宗教使命爲何（我從何處來，要往何處去）。靈乩也要幫助那些漂泊遊蕩的靈（朝代靈、因果靈等）回到自己脈的根源。就靈乩協會的理解來說，社會動亂的部分原因即緣於這些找不到安棲之地的飄蕩的靈。當某人爲靈所附身時，他會被靈的怨忿所影響。所以，靈乩有義務要幫助這些靈不再以附身的方式干擾人，幫助他們找到適合的宮廟修行。因此，靈乩的教育與靈的教育是相輔相成的。靈乩的自我理解以及修持，也構成其助靈力量，以及完成其使命的核心。靈的轉化與提升也是藉著他們從靈乩所接受的教育與修持。爲靈乩來說，參加靈學院上課的不只是做爲學生的他們，還有跟著他們一起來上課的靈。這些被靈所干擾的學生不一定被召叫要成爲靈乩，等干擾他們的靈因爲聽課而化解心中怨忿時，他們就不再爲靈所控制，而可以回到正常的生活。若這些學生前世曾承諾做靈乩，則要訓練他們成爲靈的諮商者，來幫助那些來宮壇問事的人，以及未得安頓的靈。

### （三）靈乩協會的教育課程

從 1987 年開始，靈乩協會正式成立前，靈乩們就已經聚在一起，展開對靈乩的教育課程。此靈乩教育的課程稱爲「中華靈學研習班」，於丁卯（1987）年閏六月六日舉行第一次課程，約百餘人參加，會中並決定以後每月廿（農曆）定期舉行一日的研討學習。課程的目的在於提高靈乩的素質，並幫助靈乩體認到自身對於社會的教化使命。課程的安排分爲學者專家的講

課，以及資深靈乩的經驗研究。此研習班一直持續到 1988 年 5 月。1988 年，梅花聯盟同心會成立時，開始推動另一個教育課程，稱為「普明班」。從 1989 年 1 月開始，持續五十週的課程，內容包括專題演講、五教經典介紹、五行道與五行病理、演說技巧訓練以及天時天命的認識等。靈乩協會正式成立時，開始由其組織架構中的「靈學院」來負責靈乩的教育課程，並由資深靈乩游美玲女士擔任總執行長。此教育機構之學雜食宿等費用全免，共分為四班：

1. 先修班：不限學員之年齡與學歷，但要求學員「品德端正、誠心向道、守班紀、不缺課」。課程一共 12 天，分散在四個月舉行（每月三天）。白天為專題演講之課程（例如三界說、河圖洛書、大學、中庸、般若心經、五行問性、道德經），晚間則為調靈會照的活動。結業後會發給結業證書。
2. 初級班：為先修班之延續課程，每個月 10 天，連續上三個月，課程內容為「叢林之淨靈化性、認識自我」。
3. 中級班：初級班之延續課程，每月 10 天，共進行一年。課程以「靈體合一、緣師啓化、神人合一」為目標。由於合格之學員甚少，中級班的課程只開過一次。

接下來的討論，我將針對靈乩協會最後一次舉辦的先修班訓練課程，這是 2000 年在台南一元宮所舉辦，歷時四個月（九月至十二月），每月三天共 12 天的課程，也是我唯一有機會親自參與的一次課程。如同歷年一樣，課程的內容由賴宗賢博士以及游美玲女士（學員口中的游老師）規劃。白天為專題演講，晚上為「調靈訓體」的活動。與歷年的盛況相比，這次僅有 13 位學員參加，但主辦者仍戮力以赴，游美玲女士更是全程參與。報名的學員一部分是宮廟中的靈乩，另一部分是為自己靈動經驗

所困擾的人。後者不一定在未來會成為專業的神職人員，但其不由自主的靈動意味著她（他）有待解決的業緣糾葛。

#### （四）調靈訓體

##### 1. 界定與目標

於夜間舉行的調靈訓體活動可以說是學員在訓練過程中最期待的部分。我們可以將之視為一個帶有宗教療癒性質的靈修活動，目的在於促進學生的靈與其合作靈之間的協調。調有調整、調適的意思，因此調靈就是靈的調整與調適。訓體則是關於身體的訓練。根據游老師的說法，調靈訓體的目標包括治療、管理（自主）以及合作。從治療來看，一個人由靈的干擾所導致的「靈光病」，可在調靈訓體的過程中得到治療。另一方面，有些靈本身的疾病也可以藉著靈乩的身體得到療癒。療癒的獲得也就是自主狀態以及自我管理的恢復。在這裡，調靈也意味著靈乩對靈之慾望的控制。就合作來說，指的是與神明或善靈之間的創造性關係。藉著訓體的過程，靈乩學習調整自己的頻率，使之與合作靈的頻率相合。當靈乩與靈進入更好的合作狀態時，他們才能行使其宗教使命。為靈乩來說，訓練場以及其他的靈地，例如宮廟，充滿著形形色色之靈的頻率。因此，如何保護自己免於邪靈或惡靈的入侵，以及如何發展與善靈的合作關係，就成了受訓時的重要課題。

##### 2. 場景

調靈訓體的訓練課程通常在晚飯後，於空曠的地方進行。2000年的課程，就在一元宮大殿外的廣場舉行。廣場的拱門，面對面分坐於兩側的男女學員，以及老師的坐席形成一四方形

的空間。空間內就是學員靈動時的主要場地。學員就坐後，就不再更換位置，根據靈乩的理解，每個座位上除了學員之外，還有其他跟過來一起修煉的靈，所以不能隨便更換位置。老師的坐席上除了游老師之外還坐著幾位資深的靈乩以及一元宮的住持，但游老師為最主要的指導者。在調靈訓體課程的一開始，所有人均面向大殿，向神明行三鞠躬。學員的班長代表大家向諸神明禮敬、稟告。目的是邀請眾神的參與與幫忙。

### 3. 暖身

稟告儀式之後，接著每位學員坐在座位上，聆聽游老師的指導。為了讓學生在身體與心靈有良好的預備（預備接下來與靈的感通），游老師以一動一靜兩種方式幫助學生調整自己的身心狀態。游老師先要求學生從座位起立，以一致的步伐行進、如同行軍一樣大聲報數。接著學員回到座位，腰背挺直，以緩慢、有節奏的方式呼吸，放鬆身體，試著把心靈放空。此預備階段稱為架台。「台」意指靈乩的身體，架台意指預備好自己的身體，等待靈或神明的降臨。

有些學員需要一些外在的刺激，例如規律的節奏或焚香的味道來幫助進入靈動的狀態。在某些情況下，指導的老師會以吟唱的方式來啓靈。根據游老師的說法，吟唱代表某個神靈的歌聲，來自較高層次靈界之神明的吟唱不只有安定靈界的作用，還有指導的作用，意即幫助那些靈質較低的靈更流暢地表達自己。不同的靈對不同的曲調有所感應，某些特定的曲調可以幫助學員放鬆身體或放空心靈，以幫助他們的靈更流暢地表達自己。

#### 4. 入場

當學生的身體慢慢感受到一股氣的催迫時(氣催迫的生理徵兆包括顫抖、打膈、打哈欠等)，就從座位離開，進入場中舞動。舞動的姿勢因個人感受到的氣的流動而異，像是打拳、跳舞、吟唱。進入場中有隱約的順序，大致上是一位接著一位，但這順序在後來的階段會打亂。每人在場中時間不一樣，從十分鐘到數十分鐘都有，入場的次數也不一樣。大致說來，學員在這幾個月的調靈訓體中都維持類似的步伐與舞動的動作，這是因為靈乩在特定時期要學習與某個特定的靈配合的緣故。

#### 5. 調靈：靈與體的配合

在調靈過程中，由資深靈乩所擔任的老師扮演重要的指導角色。以游老師為例，在學員眼中，她既是靈乩的老師，也是靈的老師，在指導學員的過程中有能力與不同的靈溝通與互動。這種與諸靈交涉的能力來自其個人經驗的累積，無論是安慰、聆聽、勸誡或驅除，目的在於聆聽與理解靈的狀態，讓學員的身體與之得到更好的配合。一個夠資格的老師必須以自己的經驗以及對靈界的知識幫助學生，包括對靈的特徵、姿勢、來源、靈界的組織，靈脈的知識。在學員上場調靈的過程中，也時時注意學生的狀態、動作，給予適切的引導。例如老師就常常提醒學生在靈動時要把眼睛張開，把持住自我意識，避免跌倒。遇著悲怨泣訴的靈時，老師亦會進入場中安慰哭泣的學員。在靈乩的理解中，由於調靈是一個人與神靈共同參與的過程，因此指導的老師有時也會以降神的方式進入場中，代表神的親自臨在，示範神靈的步伐與吟唱。高層次的靈就像是充滿電力的手電筒，當祂進入訓練場時，與學員分享其靈力，並幫

助他們訓練身體，調整靈的狀態。來到場中的神靈猶如看不見的指導靈，藉著指導老師的聲音或動作來幫助學生。學生在調靈訓體之後會變得更強壯、更健康。

爲了給予有效的幫助，老師要能夠瞭解學生的狀態：

有的人認爲訓靈一開始最重要的就是讓學生有靈動的現象，像乩童那樣舞動。但我覺得還有更重要的事情。在學生訓靈的初期，我會特別注意他們的狀態，我可以從其舞動的動作、姿態、哭泣的方式、腳步等，看出其情緒狀態以及家庭的狀況。因此我才能了解他們的痛苦，給予適當的幫助。如何感受到他們的狀態？我關心他們，忘掉自己。你必須放下自己，專注於他們的情況，才能與其頻率相通，收到正確的訊息。（游老師）

靈動的現象在日常生活的場域中常被認爲不正常。但在這個訓練的場域中老師會鼓勵學生盡量表達。游說：靈動是一種靈的表達，無論多麼怪異，卻是靈乩的轉化以療癒發生的關鍵。游老師以錄音帶的播放爲例，要把帶子放過一遍才能置入新帶子；這個過程也像是過關卡或是試練，靈乩以「轉」這個詞彙來形容過程。轉有迴轉、轉化、轉移等意義，一方面指謂靈乩在靈動過程的動作，一方面也指藉著靈動過程得到的轉化。訓練初期學生的體與神靈尚未達到合一的狀態，就像牙牙學語的嬰孩，傳遞的訊息並不清楚。調靈的目的就是藉著吟唱、說話、打拳與舞動的方式來幫助靈的表達。爲了與靈更好地配合，靈乩在修煉的過程有時也會被要求在身體的層次更肖似所要表達的靈。有一位在靈動過程常出現如鳥一般飛行姿態的女學員，在參與課程的這段期間身體自然地排斥水果以外的食物，根據游老師的解釋，這種「自然」傾向其實與（鳥）靈的狀態相符，

也是來自於鳥靈的要求以及教導，爲了彼此更好的配合。

根據靈乩的描述，靈來臨時靈乩的身體會感受到一股如同電流的電力。若靈乩的身體不夠強健，可能在「接收」的過程中感到呼吸困難、顫抖、休克，甚至暈厥。爲新乩而言，靈乩的身體與神靈的配合是最重要的學習課題之一。靈乩的身體是神靈的中介工具。爲了更好傳遞神靈的訊息，靈乩的身體必須要有足夠的活力與體力。靈乩在宮廟爲人辦事是非常耗費體力的事情，多半是在夜間，常常到深夜。他們把身體借給神靈，以獲得辦事的靈力。爲了克服退駕的虛耗，因此靈乩的教育課程也強調照顧身體的重要性。

## 二、「靈」「體」共修的自我倫理學

對調靈訓體過程中的「靈動」現象之討論可以從宗教人類學中對於薩滿、靈媒之附身現象的研究成果出發。人類學家對於附身現象主要的研究取向包括：

1. 結構功能論：認爲附身現象的主要功能在於揭露社會中既存之衝突與矛盾，並給予社會中受壓迫的一群人（婦女）一個合法發聲的管道<sup>11</sup>。簡言之，功能論將附身現象視爲一帶來特定之社會後果的社會過程。
2. 精神分析取向：以 Obeyesekere 的研究爲代表，探討靈媒之心理動力發展過程<sup>12</sup>。
3. 生理學研究取向：此研究取向的學者爲附身現象尋找生理

---

<sup>11</sup> I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Baltimore, Md.: Pengu Books, 1969).

<sup>12</sup> G. Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

學的基礎。大部分學者認為附身狀態會改變腦波的型態。也有研究台灣通靈者的學者試圖以生理特徵的方式來理解通靈者的特殊體質，例如把出神（trance）狀態與右腦作用的活躍互相連結<sup>13</sup>。

4. 象徵詮釋取向：將附身現象視為表達文化知識的文本，研究者以之為基礎探究具有顯著文化意涵的主題，例如男 / 女、天 / 人、善 / 惡、與生 / 死。
5. 劇場表演的取向：將附身現象視為文化劇場的一種形式，在劇場的表演中表達文化所關切的存在命題。此取向認為附身現象的效果就存在於表演當中。

在理解靈乩特殊的靈動現象時，若將其置於靈乩協會念茲在茲的「靈乩自我改造」工程，以及其特別強調的教育與修行脈絡上，會發現上述的研究觀點還是有不足之處。在靈乩的自我理解中，「靈」與「體」的辯證構成兩個重要概念。靈乩自述以「靈」為媒介代天地宣化，在其生涯中通常靈乩為不同因緣之靈界借體；若為天界之神靈借體，則是代天宣道，若為地界之鬼靈借體，則是替那失去身體，無法發聲之怨靈辦收圓，使其有機會修成得道。若我們暫時將「借體說」從「靈異論述」的脈絡移開，就會發現借體背後其實存在著深刻的倫理意涵。不同因緣的靈界向靈乩附體借用，是藉著再度擁有的身體累積功果，功果是「靈」與「體」共修得來的善果，也是靈乩與靈界共同分享的功德。靈界藉著靈乩的身體修道，得其果位後成

---

<sup>13</sup> Timothy J. Lane, *The Left Hand of God: Trance and Divided Minds in Taiwan*, Ph.D. Dissertation (Ann Arbor: University Microfilms International, 1986).

為靈乩的無形護法，幫助靈乩完成「公體」的使命。

「靈」與「體」的交會在「因緣論」的脈絡下有其生生滅滅的過程，因此，因緣的把握與放下也就成了另一種對靈乩修持的考驗。這種考驗可以就靈乩與慾望的關係來討論，若個人企圖心與慾望超過助人的願望，神會認為這個「體」不好用，在靈界則不會繼續推薦，靈乩之靈力會逐漸消失。修持的考驗也可以就靈乩之自我認同來討論。靈學院的總執行長游美玲女士強調，靈乩教育最重要的目標之一就是「自我認識」。「自我認識」為靈乩來講就是一個「去神化」的過程：許多靈乩在領有神佛之指令後，最容易陷入神人不分，挾神威以壯大自我的陷阱，自以為與神同高，而忘卻自己只是代言人的身分。此外，分辨靈格也是重要的功課，很多雜靈會冒名假姓，借用神的聖號，若在神靈與靈乩的自我之間有一個區隔的空間，就比較不容易踏入人神不分的誘惑。接下來的討論中，我將以「靈」「體」共修的倫理實踐作為理解的框架，來分析靈乩的調靈訓體活動。

作為神靈與人之「中介與媒介」，靈乩的宗教實踐與修行從來不只是一個內在的心理事件，而是一個互為主體的事件。換言之，靈乩與神靈藉著彼此的合作完成各自的宗教使命。他們的合作可以視為共同實踐的「自我的技藝（technology of the self）」。「自我的技藝」一詞是借用傅科（Michel Foucault）後期著作所提出的概念。為傅科來說，技藝與實踐理性有關，他將技藝分為四個向度：生產的技藝，符號系統的技藝，權力的技藝，以及自我的技藝。自我的技藝使人對自己的身體、靈魂、行為、與存在方式等面向施行種種操作，藉著自己或是他人的幫助來轉化自己，以達到特定的目標，例如智慧、完善、慈悲，或是

永生等目標<sup>14</sup>。

傅科的自我技藝概念源於他對西方文化脈絡中古典時期自我構作的分析，他的分析拒斥永恆不變的自我觀，而強調倫理自我的轉化。如果我們將倫理理解為一個關於自由的有意識的實踐（conscious practice of freedom），那麼靈乩與神靈的合作也可視為是一個共同實踐的倫理計畫（ethical project）。為神靈所附身的靈乩在幫助神靈或其附身完成其實現之願望或宗教使命後，獲致其自主性。而附身靈也因為從怨忿的狀態轉向功德的累積（藉著靈乩的幫助）而獲致解放。接下來我將以傅科的分析概念，來進一步理解這種靈乩與神靈互為主體的關係。在分析靈乩的宗教實踐時，傅科所提出的倫理場域的四個因素（倫理課題的實體、自我臣服的方式、倫理課題所需的工作、倫理課題所要達到的目的）可以作為分析架構，幫助我們討論宗教實踐者如何將自身以及自身的處境問題化（problematization），以建構自身為倫理人的過程。

### （一）倫理課題的實體（Ethical Substance）：體與靈

倫理課題的實體也就是構成倫理判斷的核心部分，例如基督宗教中對慾望的檢視，或是康德倫理判斷中的意向動機。為靈乩的教育來說，靈乩的身體與神靈構成倫理關懷的內容。從理論的角度切入，靈乩借用道家修煉的術語「借假修真」來論述靈與體之辯證關係，亦即如何藉著修煉身體來鍛鍊靈魂。真是永恆不變的真我，假則是變動不居的表象，為了追求最終極的道以及反本溯源，必須藉著擁有人身之肉體時修煉。游老師

---

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow, trans. R.H. Hurley and others (New York: The New Press, 1998), p.225.

在對學員上課時提到，假體就是我們的五臟六腑，它是有限的，要經歷生老病死。隨著時間的流逝這個暫時的聚合會慢慢衰弱。真實的則是道、真神或真自我。換言之，是我們必須追求的真源。與道教複雜的理論相比，這樣的解釋比較簡單。若我們從靈乩的經驗來理解這個詞，則有更深的意義。靈乩的身體可以被視為可見與不可見的交接，因此為靈乩的靈修經驗來說，這個詞不能單純地理解為對靈魂的重視以及對於身體的貶抑或忽略。靈乩的身體經驗對「借假修真」的「借」有獨特的理解。我們可以從兩方面來理解真假或是肉體與靈魂的辯證關係。

「借」的第一個意義指出神靈對靈乩之身體的挪用與取用。靈乩的身體是靈提升自我以及神靈實現其宗教使命時不可或缺途徑、媒介與工具。為飄蕩的靈魂來說（wandering departed souls），靈乩的身體帶他們脫離無家漂泊的狀態，進入靈界修行系統之救贖結構。對累積功德過程之靈來說，靈乩的身體成為他們發揮靈力，與人間交接的所在。為靈性層級較高之神靈來說，靈乩的身體是其慈悲、正義以及靈能化身與展現。當靈乩把他們的身體借給不同的靈時，就像是 Poulet 對於閱讀的理解：「我把自己借給了別人，這個他人在我內思考、感覺、受苦、與行動」<sup>15</sup>。這是物質與精神的合作，或是有形與無形的轉換。

當靈乩把身體借給神靈時，神原來不可見的靈性得到一個

---

<sup>15</sup> “I am on loan to another, and this other thinks, feels, suffers, and acts within me.” In Georges Poulet, “Phenomenology of Reading.” *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*, vol. I, no. 1 (October 1969), p. 1215.

表達自身的形式，而且靈乩也空出自己，成爲一個虛空的管道。由此說來，靈乩的身體是使得「真」得以顯現的「假」。從這個意義來說，靈乩的活力與強健在訓練過程要被強調，所以他們的身體才能含納神靈的力量。然而，靈乩的身體並不能成爲神靈的終點站。而比較像是修行過程中的「中途之家」。根據游老師的說法，如果靈乩試著幫助爲靈所困擾的人，而自己變得越來越虛弱，那是因爲靈乩背負著他人的苦痛，但不知如何轉化這些苦痛，所以身體越來越衰弱。或用民間流行的說法，若靈乩爲人消災解惑時，若沒有相對要求求助者行功立德，則對方原本應該背負的業力會轉到靈乩身上。從這個觀點來說，容器（container）不是了解靈乩中介者角色的適當隱喻，相對地，靈乩比較應該像忠實的信差。而且，靈乩的中介並不能顛覆或超越正義或因果律則的約束。

當靈乩強調修行與功德的累積時，身體在修行過程的重要性是不可抹滅的。身體是行善的工具，也是神明降臨的基礎。身體與神靈的合一並不否定身體角色的重要性。神靈甚至保護身體，幫助身體累積功德。因此我們可以說在靈乩在其靈體修煉中，並不把「靈」與「體」視爲相對的兩極。而比較像是瞎子與跛腳者之間的合作，一個擁有對於起源、過去以及未來的視野，一個擁有實踐的能力。

## （二）自我臣服的方式與目的（Mode of Subjectivation and Telos）

我以前很鐵齒，過去我不信這些，我是後來才變的。我的過程就是神把我的財務全部毀掉，再來是身體，讓腳受傷，躺在床上，沒有人要理我，讓你哭，哭到有一天你自己反省。這都是無形的在考我們，因爲我不相信這些，

我很驕傲，我做生意啊，我有能力啊，我賺錢啊，我臉上的皮扒不下來，硬要這樣咬下去，要這樣拚，到頭來還是空空啊。連我的孩子也來考我，我受傷躺在床上時，他說，你不是能幹又行嗎，要吃飯的話自己去買啊。我自己才想到說，今天讓我們跌到躺在床上不能動，不但叫不動孩子，還讓孩子跟我們說這種話，這就是我們要去懺悔了。這樣好，我不哭了，我提出勇氣來，那時候靈學院在南部辦先修班，一開始我是拿著拐杖不能去上課，那天又是風又是雨，我先生必須載別人去上課，他不載我。我就叫我兒子載我去上課，他說不用了，老爸都不載你，我為什麼要載你，你不用讀了，你這種鐵齒的人還要唸嗎？就這樣，我想說，連你也這樣子說，好吧。這如果是發生在以前，如果不是因為腳跌到而讓自己需要檢討，我就和他生死了，我會去鬧他，不過我想回來，這是考磨，我走回陽台，無形的就在窗口跟我講，說，提出勇氣，走出去。我就好啊，包袱整理整理，背著，沒有帶雨傘，走到樓下，剛好路邊一個計程車要出車，他就載我去上課。在那裡唸書的時候腳都是抬著，也是一個月讀三天，讀到四個月足足。那真的是很痛苦，我每個月都去，直到第四個月畢業了，學長和老師把我們一個一個叫起來問，來上課的這四個月中間，你得到什麼？每個人講的都不一樣，都是他們的心聲，輪到我，我就煩惱了，本來想要拄著拐杖閃到旁邊，因為我都不懂啊，都在打瞌睡啊，我腳在痛，哪有在聽老師說什麼，但忽然間輪到我要起來講，我沒有說什麼，我只說我什麼都不懂，我腳痛，沒有辦法聽老師說什麼，但是我覺得我後面無形中的那個靈界有改進耶，贊成，而且歡喜，

有這樣的感應。我回來之後自己想，喔，原來這是無形的叫我提出勇氣，所以我們的肉體就要帶著我們無形的去上課，他才有辦法聽老師說靈界的事情嘛，這樣一來他就有改進啊，我們的肉體如果不讓他去，他就不能去啊。有上過靈學院，感覺大家出來之後都不會鬥來鬥去，受過教育之後都會靜靜地聽，靜靜地看。他不會和你相爭，如果還有和你相爭的，就是沒有受過教育的，我就是這樣走過來的。（靈乩黃太太的口述）

大部分的靈乩與上述例子一樣，在面對要成為靈乩的過程中，都經歷過抗拒到臣服的歷程。若成為靈乩是一種源於前世因果業力的命定或承諾，這種既定常以一種強迫注視的方式展示自身。許多靈乩是在經驗莫名的疾病、貧困或其他磨難與試驗中，聆聽到神靈的召喚。這種召喚的方式是義務的、受約束的、必要的，但也可能隨著自我的臣服與交付而成為鼓勵的、激發的、鼓舞的，當靈乩願意接受自己的「注定」使命時，就認同自身作為神靈之代言人的身分，並將自己的身體獻出，為神靈所用。

與因果靈的糾結只是神靈召叫的記號，對此糾結的處理與解決帶來對其宗教使命之認識（recognition）。自我臣服的方式是在順從的臣服以及信實地完成宗教使命之光譜中開展，這是自我的臣服，也是自我的重新獲取。在此脈絡下，臣服的目的就是成為神明無私的工具以及代言人（例如在宮壇中的服事，宣揚神的救贖訊息），以及成為道的追求者（例如真我與元靈合一的修行目標，與對於真道的了解與實現）。

### （三）倫理功課（Ethical Works）：含納與區分

在靈乩教育的視野中，靈與體的辯證功課可從含納與區分兩種移動（movement）來理解。靈與體是一種成雙（double）的關係，彼此成為彼此的另一個。從含納來說，一方面靈的悲苦具現為靈乩的心理與身理方面的痛苦，另一方面靈乩個人的不幸也藉著附身靈得到引渡，得到一個表達的基礎，不管這個基礎從外人的眼光來看多麼怪異。換言之，附身靈與靈乩以彼此作為中介，表達自身的苦痛。他們成為彼此的另一位，藉著別人訴說自己的故事。他們的連結也是建立在共同經驗到的，難以言說的苦楚。

根據靈乩的說法，靈與靈乩會因相應的思想情緒與頻率而彼此感通。例如悲苦的靈，憤怒的靈。有修為的靈乩也能吸引到較高層次之靈界來與之配合。以充滿怨苦的靈與受苦的靈乩之遇合為例，二者在彼此的痛苦中彼此感應，並在訓練場中以戲劇性的方式表達。一個原本正常的靈乩變得行為古怪的人，一個原本安靜寡言的婦女可能在訓練場中嚎啕大哭，就像演員全然投入角色中，並在他人的故事裡留著自己的眼淚。游老師曾在上課時對學生解釋哭泣的意義：長久以來積壓的情緒必須藉著調靈訓體的方式得到紓解，這過程猶如小雞從殼中破殼而出。如果靈想要表達，但卻被壓抑，它會越來越痛苦，使得靈乩生病。這也是為什麼哭泣是靈乩的訓練過程中重要的過程。它也是治療靈光病的方式。靈乩的哭泣有許多意義，可能是埋怨悲慘的命運，表達在世界遊蕩的痛苦等等。雖然哭泣不是一個值得追求的目標，卻是靈乩必經的過程。游老師甚至說：

如果當一個靈乩從來沒有哭過，我不認為它可以被稱

為一個真正的靈乩。如果一個靈乩哭了，我們應該要恭喜他，因為這代表他已經進入靈的領域。當無形的靈進入他的身體時，彷彿一個靈的小孩的誕生。你必須知道要如何引導他。

靈乩的哭泣象徵著靈性小孩的誕生，從靈與靈乩的痛苦中誕生。然而，這個新生兒看來就像是醜陋而古怪的「換子（changling）」，被換取的孩子，標示著已然與應然之間的距離。他召喚著一個救贖的行動，要把被換掉的孩子換回來，重新找回「原來的那一個」。為靈來說，那「原來的那一個」是其天真靈性的恢復。為靈乩來說則是與因果靈之間的糾纏。兩者皆須靠著繼續的訓練與修煉來完成。

從區分來說，靈格的區分以及靈類的分辨構成共要的課題。靈乩從被憑附時所感受到的溫度、靈的表達以及對靈乩的影響來判斷靈類。一般而言，層次較高的神感覺較溫暖，低層次的靈則帶來陰寒的感覺。就靈的表達來說，神明大多比較嚴肅，沒有情緒，而低層次的靈常表達出忌妒報復或競爭這些不定的情緒，例如大哭或大笑。從靈對靈乩的影響來說，高層次的靈帶給靈乩性格及習性的正面影響，低層次的靈則帶來負面的影響。

含納與分化的不只是靈乩與較低層次之靈之間的功課，也是靈乩與較高層次之靈之間的功課。靈乩與神明之間的含納功課在於學習與仿效神明種種特質，例如剛正、慈悲、寬容等。為靈乩來說，對神明的崇拜不只是祈求保佑，更重要的是效法神明的精神。與神明之間的含納也可以用「演員」做比喻，好的靈乩就像是優秀的演員，在忘我當中全然演出扮演的角色。當他們空虛自我的心靈，並放掉自私的慾念時，才能與神靈的

頻率相應。不同的神明有不同的磁場、特性、舉止及使命，作為靈乩就像是千面女郎一般，可以把這些角色都扮演好。對神明的含納可幫助靈乩提高靈質，但忽略區分的功課也有其危險，例如自我膨脹，尤其發生在靈乩與修行中的神靈之間，一旦靈乩的慾念為這些靈所看穿，就容易成為被控制的對象；虛榮似乎是這些神靈最大的試探。游老師在上課時曾告誡學員：

你不要一直陶醉，你現在明明是現代人，你是領身分證的人，你拿這個身分證叫什麼名字，就把你的本分做好，不是說我今天還陶醉說我以前是宮女、是皇帝、是將軍，把自己打扮得像清朝那種衣服還拿出來穿，這種不符合時代。你想知道過去的因緣，但過去不一定如你想像一樣地美好。從修煉中，你獲得一些關於過去身分的啓示，如果這樣做是爲了幫助你獲得過去的智慧，來幫忙你，去解決事情，解決週遭人家的困難，這種的可以，但是你不要回到過去的虛榮心。有的人想說我過去在皇宮做母后呢，有的男的說他是做皇帝，我說你以前如果做皇帝，你這一世就會很淒慘，你想想，皇帝欠了多少愛妃啊，如果做一次來跟你討，你會被追得沒處跑，就是這樣啊。在靈修的過程中呢，人家說沒修沒代誌，修了全代誌，這代誌就是因爲你累世有欠人，甚至你做將軍的人，殺人千萬，他現在一條一條要來向你討，你要甘願去還啊，甘願受啊，因爲那是你前世欠人的。如果你這個原理通得清楚，你就沒有什麼是非來跟人家講了，因爲你光是做都還來不及。

認識自己因此構成靈乩教育的重要功課。認識自己一方面指向理解過去的因緣，另一方面也強調現世身分的重要。認識過去的因緣的真正意義，在於承擔過去的因果業緣，因此可以

對自己負責，而不是在虛妄的名號中迷失了自己。

從神靈的角度來看的話，區分的功課強調的是神靈對當代世界的適應與學習。游老師以自身的經驗為例，與學員分享自己與靈交涉的過程：

有的靈已經會教你打電腦了，有的還執著在古早洪荒時期，穿樹葉的，現在的人要你穿樹葉，你敢穿嗎？有的執著說我這一條靈要怎樣。我過去那一條靈也是很執著，只穿白衣，別的顏色無法穿出門，我也要去跟她講啊，我說你這一尊也不是觀世音菩薩，報名字都跟我報觀世音，當然要這樣我們才會接受，但是她是很漂亮，很莊嚴的，她說雖然我不是觀世音，但是我可以修到觀世音的境界啊，我可以教你方法啊，如果你正心正念，我教你的都是正確的方法。我們靈乩士也是一直要求突破，我就說，你為什麼一直要我穿白衣，她就說，就好像自己是公主，現在要出門了，如果不這樣的話，全身發癢，抓得都破皮了，所以只好乖乖地穿，後來我說好，我可以這樣穿出門，但是你不能讓別人覺得我奇形怪狀，她說不會啦，我想說這樣才不會讓人家笑，雖然我看起來是古早人。以前我是跟古代人的氣場比較一樣，自然表達語言種種就會不同，但我們盡量就是，游美玲這個肉體一定要來突破，你要給我用多久，要跟她溝通，到最後她可以接受我穿別的衣服，慢慢地，有的道親信者會買一些衣服給我們，如果沒有穿又覺得不好意思，我就說這是人家送的，你要讓我穿啊，但是辦事時她就不讓我這樣穿了，逛街時隨便你穿，但是辦事時就不能亂穿了，就是有一定的規格，有時候規格定得不錯，我們要接受，所以我常說，無戒自戒，她就是無

形的來戒律我。

## 結語

有一些研究附身現象的宗教人類學者認為，附身以及出神狀態可以構成一種賦力 (empowerment) 的經驗，並帶來自我或社會的轉化<sup>16</sup>。在他們的研究中，社會底層者的聲音透過這種在儀式中合法的附身狀態，對父權或是其他社會壓制的力量提出批判。這是從儀式象徵力量的觀點出發，挑戰精神醫療模式的「解離論」觀點，後者認為附身是一種「解離的出神違常 (dissociative trance disorder)」。從靈乩協會的自我理解以及教育設計來說，「解離論」的理解框架顯然是有限制的。靈乩按照自身對於靈界的理解以及調靈訓體的經驗，把靈動的狀態置於修行與教育的框架下，揭露了莫名力量的來源與目的，使得混亂的經驗得到暫時的安頓，並認為當靈乩的自我得以從靈的糾結中離開時，人與靈的合作以及共同提升才成為可能。從論述的層次來說，這樣的觀點應和了宗教人類學者對儀式象徵力量的認識。本文從傳科自我倫理的架構出發，則是進一步貼近靈乩將調靈訓體置於「修行」脈絡的認識，指出此宗教實踐在自我倫理照顧上豐富的意涵。

---

<sup>16</sup> Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989); J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); Arthur M. Kleinman & Joan Kleinman, 1995. "Moral Transformation of Health and Suffering in Chinese Society." In *Morality and Health*, ed. Allan Brandt & Paul Rozin (New York: Routledge, 1995), pp.101-118; A. Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline* (Albany: SUNY Press, 1987).

# 四川涼山彝族的宗教體系

魏明德<sup>1</sup>

## 一、涼山彝族的社會與宗教

彝族是中國大陸所承認的 56 個民族中的一支，若我們不採用大陸官方的說詞，而要定義這個群體的範圍，是很不容易的。用「彝」來稱呼是近來的用法，由毛澤東所選定，而古時稱「夷」，但「夷」也可指不同族群或不同政治實體。至於其他稱謂，如古代通行的「羅羅」，指的是彝族的部分群體，或者反過來說，也包括當今某些化入其他民族的彝族人。再者，要劃出大陸西南地區非漢民族的範圍，實在是件困難的事，其難度也為每個學者所認同<sup>2</sup>。

一般統計，彝族分布在雲南、四川、貴州以及廣西邊境一帶。1990 年大陸的人口普查人數為 6,578,524 人<sup>3</sup>。彝族有自己的語言與文字。雖屬同一語系，分有至少六種不同語言，差異性頗大，字彙的共通性只達 25~50%。在彝族不同的分支中，

---

<sup>1</sup> 本文作者：魏明德（Benoit Vermander），法國籍耶穌會會士，現任台北利氏學社主任、《人籟》雜誌總編輯。

<sup>2</sup> Stevan Harrell, "Ethnicity and Kin Terms Among Two Kinds of Yi," *Ethnicity and Ethnic Groups in China*, Chien Chiao and Nicholas Tapp eds, Hong Kong, New Asia Academic Bulletin, vol. VIII, 1989, p.197.

<sup>3</sup> 彝族人口 62% 分布在雲南省，27% 在四川省，10% 在貴州。

無論對漢族文化的認識或是各自的信仰行為與社會結構都不相同<sup>4</sup>。

然而，位在四川省西南部的涼山彝族自治州的諾蘇，無論在語言、服飾、社會結構與宗教行為上，都具有一致的特色。諾蘇的社會體系早已是學者研究的重點，該地的民間文學也被廣泛譯為中文，然而對豐富而獨創的宗教體系的認識，卻是近代的事<sup>5</sup>。近年來對諾蘇社會的宗教與信仰行為的研究，不論質或量都日趨增多，不過某些基本觀念的呈現卻值得商榷，特別是在比較角度上的研究。此外，若要從經書解讀諾蘇社會的宗教傳統，並洞悉現代彝人在社會環境的嬗遞中所面對的信仰問題，則是件困難的事。

若談到諾蘇社會的組織，重點在明瞭，諾蘇社會就是家支社會。若沒有家支，就沒有等級。家支系統是來自父系血緣，而且不具地域性的色彩。同一家支的人在家譜上都可追溯到同一個父系祖先。家支的諾蘇語為「此偉」。彝族的婚姻規定家支外婚制，不允許同一家支的人成婚，因此在女孩子的成年儀式名叫「沙拉洛」的換童裙的儀式中，主持者會告誡 15 歲或 17 歲即將成年的姑娘們，嚴禁與同家支的男子發生性關係。

傳統上，黑彝滿七代要分支，白彝則滿九代分支。透過分支儀式的舉行，就可形成新的家支。換言之，也就是增加通親的機會<sup>6</sup>。每一個家支屬於一個等級，但是每一家支內部各有其

<sup>4</sup> Benoit Vermander, "The Yis of Liangshan Prefecture - Beyond and Behind Ethnicity," *The Ricci Bulletin* '97, Taipei Ricci Institute, Taipei, 1997, p. 60.

<sup>5</sup> 請見《涼山大西南開發的制高點》(成都:四川民族出版社,1997)。

<sup>6</sup> 姐妹彝學研究小組,《彝族風俗志》(北京:中央民族學院出版

商討與決定機制。換言之，等級制度並不構成一個自治的政治組織型態。諾蘇社會大體上分為茲莫、諾合、曲諾、阿加和呷西五個等級。茲莫是涼山歷史的統治階層的大家庭，通常受漢人的冊封為土司，擔任族人與外界交往的角色。因此，茲莫是政治最高的統治者。在過去，生育的策略也與其他家支不同，必須小心不能生太多兒子，以期維護政權的穩定。黑彝，又稱諾合，是統治者階層的戰士，其身骨被公認最為強硬。白彝的區分較為複雜，但可分為兩大等級：一為曲合或曲諾，一為阿加。曲合與曲諾為白彝，但是一定是百分之百的彝族人，然而阿加是半奴隸的農人，其出身也有來自被彝族擄獲的漢人。而最低的等級是由俘虜組成，稱為呷西，多是被俘擄的漢人，然而過三代後就能晉升為阿加。奴隸家庭原附屬於它所服務的家支，隨著幾代的轉移，就能脫離其奴隸身分，因此等級的關係並非是一成不變的。

黑彝與白彝社會等級的不同從何而來？我們必須先檢視這裏所使用的形容詞。馬爾子<sup>7</sup>指出，彝語的黑通常表示「最」、「非常」、「格外」之意，而白表示「普通」、「次之」、「一般」之意。黑白彝的區別有其歷史的淵源：從前，彝族與其他民族陷入爭戰，在茲莫的帶領下，有的家支緊緊追隨共與患難，這些家支被稱為黑彝；有的家支採謹慎的態度，沒有積極參與，這些家支被稱為白彝，從此他們的社會地位出現了差別。

涼山社會隨著社會分工，發展出以職業為特徵的社會階

---

社，1992），68頁。

<sup>7</sup> 馬爾子，〈對舊涼山彝族社會結構的再認識及黑彝與白彝的辯析〉（涼山民族研究，1993），42~43頁。

層，不僅獨立於家支體系外，而且受到社會肯定，如匠人階層、主持神明裁判，負責協調的德古階層，以及有學問的神職人員：畢摩階層。畢摩在諾蘇社會的宗教層面占有主導性的地位，並在社會中享有特殊的地位與聲望。他的優勢來自對經書的熟識，因為他能夠讀經文，也能抄寫。大多數儀式也少不了要背經文：在成為畢摩前，必須跟著一個年長的畢摩學習，通常是父親或是祖父，作為助手，整日沉浸在經文的世界裏。

畢摩職位的傳承，一般而言是透過父子相承，但這並非是唯一的方式。若不是經由世襲，而是在世襲外接受畢摩師傅的教導而成為畢摩的人，稱為之畢，其身分地位則低微得多。因此，有些黑彝或是白彝的畢摩家庭，父親會將他的學問傳給一個兒子或是好幾個兒子。就本人的看法，此一特殊的社會階層的形成應該是隨著文字的發展而逐漸定型。文字的掌握能力是畢摩的宗教權力的基礎，也是畢摩與蘇尼最大的不同之處，我們將在下文再詳加討論蘇尼這個角色。但這並不意味在過去畢摩是唯一能駕馭文字的人，諾蘇社會，特別是茲莫階層，對文字的掌握能力可能超過我們的想像，從而促成民間口傳文學書面化的定型。但是，畢摩學習文字、獲取知識的方式很有系統，同時又擔任教育的角色，而其他階層的人則只是學習識字而已。接下來討論宗教的內容與宗教實踐的形式。

畢摩作儀式時會呼請保護神或稱「阿薩」。對畢摩來說，呼請的保護神衆多，不易歸納一定範圍，但對蘇尼而言，蘇尼作儀式時必須請特定的阿薩（文後再加詳述）。廣地來說，善的保護神可分為兩類：一是山神、地神及自然界的各種神靈；一是畢摩世家歷代的祖先神，也就是畢摩神。作儀式時畢摩會呼請同一家族家支的畢摩神降臨助法，以保佑畢摩家的興盛與儀

式順利成功。除了與自己有血緣關係的畢摩神外，畢摩還會呼請歷史上著名的畢摩神：例如對制定儀式的畢摩神、整理經書系統的畢摩神與發明祭祖儀式的畢摩神等等。再者，畢摩將民間普遍信仰的自然神納入自己的職業活動中，奉為護法神，邀請護法神的多寡則視儀式的規模與性質而定。分析畢摩所呼請的神靈會讓我們進一步瞭解「畢摩教」的內涵。

當我們提及「畢摩教」時，所指的不僅是彝族民間祭祀的神職人員，而且還包含不同的畢摩家支所傳承的一套發展較完備的信仰體系。整體而言，畢摩教與諾蘇社會的信仰略有不同。在此我們可以說，諾蘇宗教與畢摩教相疊之處甚多，但是前者的發展應在畢摩階層出現之前，而後者則藉由文字的整理，發展成一個穩定的、有結構的系統，不能與口述的信仰等同視之。

彝文文獻記載，曾有畢摩因為沒有使用法器<sup>8</sup>，神力無從發揮，因而無法將鬼趕走。畢摩使用的法器計有：神簽筒、神鈴、神扇、神笠、鷹爪、神簽、法具網兜。神簽筒，由竹筒制成，兩端以背帶繫成，可攜帶，內裝竹制的法簽，作為儀式占卜之用。神鈴是畢摩搖鈴以報神靈與祖靈，有助長威力之用。神扇由竹編成圓扇狀，柄身像一條蛇，象徵龍，柄上通常畫有鷹、虎、豹<sup>9</sup>。鷹爪是畢摩神力的象徵物，在彝文文獻常將畢摩與鷹爪相提並論。神笠是用竹編制而成，當畢摩溝通人鬼時，作為保護之用，也是避邪物。網兜是用來裝經書法具等物品。最後，

<sup>8</sup> 請見勒格楊日，《美姑彝族畢摩調查研究》，94~96 頁。巴莫阿依，《彝族祖靈信仰研究》，147~155 頁。

<sup>9</sup> 除了豹之外，也常見蛙的圖形。彝族神話視蛙為吉祥聰明的動物，傳說在上古時代青蛙告訴人們如何找出智水，最終智水被人飲盡，蛙卻不得飲。前引書，95 頁。

是畢摩的經書<sup>10</sup>。

諾蘇經書的文字震撼人心，到現在進行的研究並不多，但卻是諾蘇文化最重要的珍寶。這些經書若沒有透過宗教儀式的進行，將不具意義。下面的兩個段落將略談諾蘇宗教儀式，同時在對畢摩使用的書籍的全盤瞭解下，提出較精確的參證資料。

首先談到畢摩用書的分類。事實上，若僅區分為儀式類與非儀式類的方式是不足的，但可略分如下：宗教類包括祭祀儀式進行時所念誦的經書，還有與儀式相關的經書：如準備淨身儀式的經文、招魂的經文、超渡儀式（彝語若照字面譯為「振治尸淨」）與葬禮殯儀所使用的經文、驅除鬼怪的咒語。除了宗教性質的經書外，還有歷史類的書（如族譜世系、敘述、戰爭年表等）、天文律曆類、醫藥類、地理類、倫理道德類、農牧生產類和工藝技術類等等。

吉爾體日的研究將美姑縣儀式經書分為三個類別<sup>11</sup>：第一類為火葬、招魂與超渡儀式的經書；第二類為反咒儀式使用的經書；第三類為占卜儀式使用的經書。第一類的儀式最莊嚴也最慎重，作者就此一類別歸納出 56 種經書。經書的使用要視對象的具體情況來選用，旨在指引死後的靈魂歸於祖先的行列。第二類是反咒儀式的經書，其中曉補儀式的經書用來對鄰人的讚美或批評所產生的影響進行反咒，諾蘇社會一年舉行一至三次的祝咒儀式。

蘇尼大體上來說不是有學問的人，作儀式時不用經書<sup>12</sup>。

<sup>10</sup> 嚴格來說，畢摩的法器為五：神簽筒、神鈴、神扇、神笠與網兜。

<sup>11</sup> 吉爾體日，〈美姑畢摩經書研究〉美姑畢摩調查研究，77~93 頁。

<sup>12</sup> 蘇尼的職位與宗教活動詳見黃承宗，〈涼山彝族社會中的蘇尼〉涼山民族研究，1996，71~74 頁。

蘇尼的威望無法與畢摩相提並論，這與社會地位無關，因為蘇尼的出身有可能來自黑彝或白彝，社會地位與畢摩並無二致。但一提起蘇尼，就會讓人想到「醫好的瘋子」，本人在涼山調查時曾聽人談起，若有男子成日沒有力氣、發抖，就可能是阿薩附身的徵兆，這情況也可能發生在女子身上，但比例較少。通常會有一個阿薩或是幾個阿薩附身，折磨被附身的人，為的是讓他願意當蘇尼，擔任人鬼間溝通的角色<sup>13</sup>。這個現象約發生在成年或是更年長的人身上，男子比女子被附身的比率高得多。

一般而言，被附身的人多不願意遵從，但若經畢摩一番開導，會有不同的決定。一旦決定當蘇尼後，健康狀況會有起色，甚至痊癒，但是成為蘇尼的人不會停掉原有的工作，蘇尼一職也不會代代相傳。一般研究對蘇尼與畢摩出現的早晚持有不同的說法，依本人的見解，蘇尼出現的時間應該比畢摩早，代表諾蘇社會文字系統尚未穩定的階段，而畢摩階層的形成代表該社會文字系統發展完備的階段。

諾蘇社會宗教體系的中心思想乃圍繞著祖先靈魂的信仰，但是諾蘇社會的宗教不限於祭祀祖先，而是信仰祖先神靈，是異於其他宗教一個重要的環節。若要對此宗教體系作一綜觀，研究最有系統的是大陸學者巴莫阿依，她不僅提及諾蘇社會存在有如漢族觀念的祖先崇拜，還提出祖靈信仰來描繪該社會的信仰系統。所謂祖靈信仰，乃是信仰祖先的神靈。在此一系統中，巴莫氏區分出兩個關係密切的觀念：三魂說與祖界觀。

---

<sup>13</sup> 馬學良，《彝族原始宗教調查報告》（北京：中國社會科學院），236~237頁。

所謂三魂說，最常的說法是人有三個靈魂。人死後，一個靈魂守焚地（火葬後埋葬骨灰之地），一個靈魂歸祖地，一個則隨風行或是待在家中的竹靈。雖然三魂說無法全然從彝人口中得到印證，但是一般文獻還是認為三魂分別為聰慧之魂、中間魂與笨魂。所謂祖地，就是彝人先祖發祥分支之地，彝人認為地點應在雲南、貴州的交界之處。祖地是一塊翠綠富饒之地。

宗教儀式首要的目標，在於將人死後送回祖地，以保佑其幸福，同時留在家裏的靈魂會保佑子孫平安與繁榮。

人死後若要成為祖先的行列，要經過三個階段：火葬儀式、招魂儀式（作竹靈）與超渡儀式（又稱送靈儀式）。其過程與難易度，一方面要看死亡的性質，一方面要看過世時家裏的情況。成為祖先的過程與相關的詮釋衆說紛紜，然而我們還是可以理出重要的原則：首先，不論男女，只要有後嗣，死後都有資格要求子孫作超渡儀式。此外，終身未婚的男女、已婚無後的婦女或是已婚無後又在 40 歲之前過世的男子，死後將無法為其超渡。再者，有後嗣的凶死者或是違反性禁忌的婦女，為其作超渡儀式前還必須先做一些特別的儀式。若是無後嗣而在四十歲後死亡的男子或是沒有生子的婦女，可以與其他家裏成員共同舉行儀式，但是他們的靈牌會被扔到竹林，無法隨家人的靈牌進入祖靈箐洞中，成為祖靈。儀式的形式取決於死者的情況，從而構成彝文經典最富變化的部份。位於美姑縣的畢摩文化研究中心，就送靈儀式就搜集了美姑縣 69 種不同的經書，總計有 4972 卷之多。

彝族人約在十一月下旬慶祝彝族年，同時這也是祖先回家的時節。為了歡迎祖先回家，彝族人會將家裏的水缸裝滿水。過彝族年的頭三天晚上，不能吹熄炭火，要讓火自動慢慢熄滅。

在彝族年的頭一天，大家會殺一頭豬，把豬肉和湯先擱在架子上。到了第三天清早，當聽到第一聲公雞啼叫時，大家就要將準備好的食物拿來祭拜祖先，同時不忘對祖先說幾句話。1997年11月，當我在普雄鄉作調查時，我拜訪了一位彝族老人，他告訴我當他年輕的時候，很懷疑祖先是否真的會回來。有一年，他沒有準備豬肉，只有拿蘿蔔算是交代。但是隔年過得很不好，特別是身體的健康出了不少問題。因此，他認為要謹慎小心，不能再犯同樣的錯誤。

何為鬼？所謂鬼，就是與祖界相對立的一個世界，可指遊蕩的鬼怪、孤魂或不知從何而來的鬼。諾蘇社會對鬼的看法很接近漢人的涵義，鬼的種類繁多，但是人死後一旦無法成為祖先，就會成為鬼，則是最明顯的一個類別。

鬼是引人得病的首要因素。治病儀式一般來說需要做鬼的替身，如果彝族鬼害人得病就扎一個稻草鬼，若是病來自漢族鬼就做一個泥土鬼。如果經過墳旁，可能就容易得漢族鬼害的病。彝族經書裏也畫上一些鬼的象徵性的圖像，比如說，痲瘋鬼家族的每一份子都很明顯地缺少一個器官。有位畢摩對我解釋說，畫鬼可以抓鬼，就像照相可以抓住人的影像一樣。

鬼的觀念是很寬泛的。有的活著的人也會被視為鬼，比如長壽的老人。彝人認為如果人活得太久，就會害其他人早死。死亡是為了解更多的人能活下去，如果一個人活得過長而不死，就會「吃掉」其他人的歲數，事實上是一個鬼。此外，「神」與「鬼」的分別有時並不清楚。因此有神怪的觀念，有時具有善意，但有時又害人得重病，甚至讓病人的容貌完全走樣。

## 二、有關涼山地區諾蘇宗教之六項論題

只要是稍微留心的讀者，就會發現現存有關諾蘇宗教與信仰的描述方式的確存在不少問題：「諾蘇的宗教體系與我們所知諾蘇社會的發展，有何相關？」「諾蘇宗教與中國其他的宗教有何關聯？」「若與全世界的宗教體系相較，如何為諾蘇宗教定位？」「彝人的宗教實踐與其神話、故事之間的關係為何？」在此無法回答所有的問題，僅提出六項論題，期望能夠讓研究同好注意到某些研究的方向，若進行團隊的研究，則能尋求更明確的結果。

### （一）諾蘇宗教的源流與型態

論及諾蘇宗教的源流與型態，一般人以「原始宗教」為瞭解的起點。涼山地區的諾蘇宗教並非原始宗教，反之，該地的宗教不僅僅是隨著歷史不斷進化的結果，而且其宗教型態的現況有可能是發展到晚期才告定型。

凡對涼山地區的宗教研究感興趣的人都知道，在學術性的簡介上習慣一開始就將涼山地區的宗教歸類為「原始宗教」。因此，一般人相信諾蘇的信仰與儀式再現了幾千年前的宗教型態，或是反映了其他類似社會的宗教信仰現況。

本人認為，若要瞭解諾蘇宗教，應該將諾蘇宗教發展的現況視為長期的、複雜的、持續的歷史進化的結果。諾蘇宗教並非原始宗教，而是歷史性的宗教。因此，我們似乎不宜在一開始就將諾蘇宗教化約為亙古不變的「原始核心」，而應試從我們所知的諾蘇社會的發展史，與涼山地區的宗教特性，作一等量齊觀。

由此觀之，本研究舉出幾項研究員皆熟悉，也認為是無庸

置疑的事實，作為說明本論題的重要決定性明證：

- 1、首先，諾蘇宗教特色重視書寫。畢摩藉由經文的知識穩固其權威，而經文有其「有效性」。這項事實與「原始宗教」的定義自然大相逕庭。
- 2、此外，畢摩與蘇尼的區別等同於書寫與口語的分野。即使諾蘇史料確信畢摩階層應「先於」蘇尼階層，然而據我們的理解，應是畢摩階層「高於」蘇尼階層。本研究提出，畢摩與蘇尼並存的現象，揭露了兩個宗教體系在時空中的消長，其特色在於畢摩體系的確立並沒有瓦解蘇尼體系，而是壓縮後者的職權空間。換言之，蘇尼代表了諾蘇社會尚未在涼山地區落地生根之前，也就是有史料記載之前，所具有的社會型態。蘇尼應是狩獵社會結構的要角。隨著超渡儀式的定型及社會角色強化（或因父系家支體系的鞏固與書寫族譜的角色），畢摩逐占優勢而蘇尼則漸居劣勢。
- 3、更廣地來說，研究畢摩角色日漸定型的過程，會讓我們瞭解諾蘇社會全面演進的過程及其宗教結構的發展。其中的關鍵在於大理國滅亡之後的史實，有許多歷史研究值得探討。本人在此試提以下的推論：根據記載，諾蘇社會分權如下：「茲」專掌政權、負責戰爭與狩獵的工作，「莫」負責協調，「畢」則是專司宗教、葬儀祭祀。但是在大理國滅亡之前，後兩者的職權是屈於「茲」之下的。有段故事中提及茲莫的權力，並暗示其權力可能產生的變化，是作為說明很好的例子。故事如下：一個有權勢的茲莫邀請一位畢摩到家裏念經，但是這位畢摩卻是氣定神閒地到來。有天清早，畢摩升起火（應是在戶外），說：「早上一爐火，茲莫沒有它溫暖。」茲莫大怒，憤而命令升起

四堆火，把這位畢摩投入熊熊的炭火中，當畢摩快被燒死時，茲莫大聲問道：「現在你溫暖了吧？」畢摩答道：「對，我溫暖了，我的家支和親戚也都溫暖了。」事實上，畢摩被活活燒死的消息一傳開，他的家支親戚群起出動攻擊茲莫，遂把茲莫打敗了<sup>14</sup>。

- 4、再者，我們知道茲莫構成一個等級，而畢摩所代表的僅是職權。畢摩的出身有可能源自黑彝或是白彝，等級的出身並不會影響到畢摩的法力。然而，對於在地位上遭受到降級的人而言，成為畢摩所帶來的威望也是一種補償。同屬茲莫等級的家支裏若有人被降級，可以師習畢摩，成為畢摩後他的家族就能世襲畢摩。

《沙馬曲比》家的情形正是如此：有個茲莫的兒子耶古蘇布要迎娶另外一個茲莫家的女兒，依據習俗，結婚前大家是互不相識的。但在送新娘的途中，新娘子不幸意外身亡，女方家人怕男方家主人怪罪，從中挑選了一個最漂亮的丫環替代嫁給蘇布。待蘇布發現妻子是假冒時已為時過晚，因為丫環早已為他生了個兒子。於是這個兒子只得降為白彝，但讓他師習畢摩作為補償，另組一個新的家支，世代作畢摩<sup>15</sup>。我們也可從類似的故事得知彝人出身及畢摩機制的變遷如何反映涼山地區的社會結構。

<sup>14</sup> 馬學良，《彝族原始宗教調查報告》（北京：中國社會科學院，1993），196頁。

<sup>15</sup> 見《美姑彝族畢摩調查研究》，美姑畢摩文化研究中心（西昌，1996），100頁。本資料是由口語調查補充而成。

## （二）諾蘇宗教進化的過程

諾蘇宗教進化的過程未告結束，今日諾蘇宗教仍在轉變之中。

涼山地區的宗教不僅會順應歷史情境作出新的因應，而且在1949年之後，此一轉變的過程仍持續在進行中。諾蘇宗教是一傳統宗教，的確無庸置疑，但是觀其作儀式的方式、對信仰的詮釋及社會角色重要性的消長等等，也會隨著時間的改變而有所轉變。1953~1956年間民主改革所帶來的衝擊，以及鄧小平時代的改革，都讓彝人對諾蘇宗教有了新的詮釋。根據田野調查的結果顯示，諾蘇的村民會重新詮釋他們對「作儀式」的看法：諸如他們會看情況、受政權的限制或是較佳的交通方式所帶來的機會，來決定作「超渡」儀式是否有其必要，或是生病時決定找畢摩或找醫生看病等等。

從田野調查可歸納出諾蘇宗教嬗遞的方向：即使在非常落後的地區，也同時存在著普遍化與個別化的趨勢。普遍化的趨勢顯示出，當傳統信仰面對其他的信仰系統時，後者會影響其宗教行為的意義及方式。從個別化的趨勢可看出，即使在很團結的村落裏，對於傳統儀式與宗教行為，每個人的詮釋方式都略有不同，而每個人會就自己的世界觀以及對變遷的看法，推衍出個人的解決方法。當然，像涼山地區美姑縣這樣傳統、落後的地區，這兩個趨勢並不十分明顯。然而，有意思的是，我們仍可以找到其蹤跡。傳統彝族並非正在消失，相反的，它正朝著重新詮釋的方向發展，這個趨勢將會日愈突顯。雖然過去的一些風俗習慣將會被遺棄，但是重新詮釋本身的宗教行為與信仰，會為諾蘇宗教帶來新的內容與形式。宗教是靈活的，具

有適應性，能夠表達出一個團體的認同、希望與痛苦。隨著新環境的變動，宗教會不斷更新其傳統儀式的意義。

### （三）諾蘇宗教是「地方性」宗教

諾蘇宗教並非「原始」宗教，而是「地方性」的宗教。該宗教發展的過程揭示為何彝人對土地認同不斷有新的定義。

根據前面的推論，我們可以瞭解諾蘇宗教有一個很重要的功能，就是它會確立並保護實踐該宗教者的認同觀。同時，這份認同感卻無時無刻不遭受到其它族裔的威脅，特別是漢人、藏族、其他鄰族或盟邦，而隨著社會與經濟的變遷，這份認同感同樣遭受到挑戰。以上的觀察會帶領我們探討涼山地區諾蘇宗教重要的多元發展。舉例而言，就民間故事與畢摩教義兩者間的關連，在普雄或美姑即使做同樣的調查，則別有不同的結論。

### （四）諾蘇宗教不能以「畢摩教」簡稱

以此推論，「諾蘇宗教」不能以「畢摩教」簡稱之。嚴格說來，這兩個詞語的意義不盡相同。

前面的推論已推翻傳統的說法，指出畢摩的角色的確立是漸進的，而且是較晚期才形成的。此外，我們提出三個現象：第一、大理國衰微之後畢摩社會角色從而確立，同時伴隨著茲莫與黑彝關係的重新調整。第二、文字的統一應與經文的定型有關。第三、畢摩教教義化。

由此不難瞭解，一地的信仰、民間神話傳說的總體與系統化的經文之間存有差異性。若在畢摩影響力較大的地區，這樣的差異並沒有那麼強烈，反之，若在畢摩影響力較小的地方，

比如越西縣，這樣的差異則很可觀。在此舉一個例子，是 1997 年 11 月我在普雄時所做的記錄：

當我在喜德縣時，我注意到這裏的彝族婦女習慣在左手手背上刺青，圖案是由好幾個同心圓所構成，有時還圓外圍有一圈小圓點。這個現象我從未在美姑看過，這個想法也得到其他當地人的認同，這的確是普雄鄉特有的景象。陪同我的一位護士便向在醫院接受治療的婦女問了這個刺青的意義何在，共問了三十幾人，每個人的回答不一。有人說只是裝飾好看，但最常聽到的答案是與信仰有關，與畢摩教義大不相同，個人認為乃因信仰與畢摩教並存的現象：這個圖案的功用讓人死後的路途上作為買水之用，因為死後最受苦的是渴。只有女人刺青的原因，是因為女人死後沒有錢，沒法買東西，只得用這個刺青換水喝。在這位護士的協助下，我問了幾個女孩子，在女孩子的一陣笑聲中，得到了近似的答案。有個女孩子的刺青圖案最美也最繁複，她卻說了完全不同的答案。她說她小的時候父母就為她許婚，與一個鄰居的小男孩訂親，但她愈認識這個男孩子，就愈不喜歡他。最後她決然與他分手，為了一不願告知的理由，將心中的苦楚化為手上的刺青，為的是詛咒。

個人認為這是作為說明「諾蘇信仰」與「諾蘇宗教」的不同，一個很好的例子。再者，若我們向彝人問及信仰中有關「三魂說」的觀念時，有人說那是畢摩教的特色，最常聽到的回答如下：「畢摩說有三個靈魂…」接著，他們就會用自己的觀點詮釋這個說法，每個家族各有不同，甚至與教義相抵觸者不在少數。

## （五）諾蘇人自有其宇宙觀

雖然諾蘇宗教存在著地方性的差異，然而諾蘇人自有其宇宙觀。檢視生病的病因象徵意義，即提供了探究諾蘇人宇宙觀的入門之鑰。

前面推論的重點強調歷史分析，作為瞭解諾蘇宗教的前提，但也不應忽略以下的事實：不論在那一個宗教體系，我們都能發現存有共享的生命體驗，也就是不管以個人或是團體的向度視之，都有其解決衝突與跳脫痛苦的模式。因此，儘管有前面所提的差異性，我們還是能以「諾蘇宗教」的概念繼續探究，重要的是我們必須重新詮釋該宗教傳達出的生命體驗及其宇宙觀。本論題希望能為此勾勒出一個模式。

讓我們從以下的觀點開始：對彝人而言，不管在經書上或是日常的講法，都說靈魂有如一塊肉，要隨時小心靈魂被吃。人活著的時候，靈魂若被鬼吃，就會生病。而治病儀式也在召喚人之主，讓原有的主回到原有的地方。人死後，重要的是希望靈魂不會被吃，也不會去吃別的靈魂（如果死後的靈魂被鬼吃，被吃的靈魂也會去吃別人的靈魂，可能是因為要不斷找回被吃的部分）。火葬與竹靈會讓靈魂先免去被吃的命運。超渡儀式在於確保靈魂可以到達真正找到食物的地方—祖界，就不用去吃別人的靈魂—不用偷吃，但也不用再填餓—不用到活人世界打食。

鬼通常很貪吃。當彝人在吃飯時，有的鬼會進到家裏，跟著偷吃。人碰到鬼就會生病。某些彝族家裏會掛著經書，用來嚇鬼。我曾見過一個在家裏舉行的儀式，畢摩會在吃飯前作儀式念誦這本經書。貪吃的鬼會偷偷躲起來，獨自偷吃。偷偷摸摸貪吃的鬼會害人得病，人要小心免得變成貪吃的鬼。因此，

我們可以觀察到治病儀式裏存有「團體」的眼光：舉行治病儀式時，全家人和鄰人都會一起參與，特別是共同吃飯，透過分享食物，把病人從被鬼所干擾的生病的世界喚回正常的生活。本文不在此討論治病儀式的內容，而將重點放在以團體的眼光來剖析治病儀式。醫治社會機制的失序，如同醫治社會病，與醫病的道理是相同的，因為鬼破壞肉體的協調關係，同樣地，也破壞團體內部的關係。而儀式所做的，目的在於找回關係的連結。

#### （六）火葬及後續的儀式

火葬及後續的儀式構成一個結構性的模式，也許我們可由此真正進入諾蘇宗教的核心。更廣地來說，烹煮分享食物過程的隱喻，透露出了諾蘇文化特有的生前死後的宇宙觀。

前面曾提及，吃飯與鬼為兩個對立的模式：當族人吃飯，分享食物的時候，每個人都可以找到自己的位子，而鬼會偷吃，會吃靈魂，讓人的身體生病，破壞團體。因此，宗教儀式的目的在於恢復第一個模式的完整性。更深一層來說，儀式中分享食物的過程與死後超渡的過程有其相近之處。就前者而言，先要殺死的牲畜作犧牲，放在火上燒烤後，才加以煮食，再被族人所共同分享。至於彝人死後，則是一段前往祖界的旅程，首先要火葬，之後作竹靈，最後經由超渡儀式前往祖靈箐洞，成為祖先的一員，有如食物燒煮後再讓大家消化、分享過程一般。因此，兩個過程存在著一個類比的關係。

反之，我從訪談瞭解到，如果小孩子在長牙前夭折，彝人必須將之土葬，因為他將無法被祖界「消化」，也就是無法被祖界接受。十一、二歲的女孩死後可以參加火葬，之後用嫩竹

爲她作成一個小小的竹靈。這個年紀的女孩死後無法被祖界「消化」，但還有一絲希望。只要在樹下用石頭排成一個圓圈，裏頭放一個破碗，碗上掛著竹靈，把雞腿或是雞蛋擺在碗裏，以求小小的靈魂能夠安寧，這樣就不會變成鬼。以後當子孫爲其父母作超渡儀式的時候，她就可以同父母一起前往祖界，前提是必須有人知道她的竹靈所在。如此一來，她就可以被祖界「消化」。本文在此將不續作比較，但以此一觀點去分析諾蘇宗教體驗，有很豐富的內容值得探究。

### 以上的論點可簡述如下：

- 1、諾蘇宗教是歷史進化的結果，研究諾蘇宗教不能不考量歷史因素，隨著歷史的演進，彝人肯定本身的認同，也逐漸改變對該認同的看法。諾蘇宗教的變遷史也讓我們瞭解該社會內部許多社會角色的權勢與分工。
- 2、我們必須瞭解諾蘇宗教存有宇宙觀的視角，從儀式、神話、民間信仰、日常生活的作息。本文從烹煮與消化的隱喻導出諾蘇宗教的宇宙觀，當然還可以再豐富各環節的意義。

諾蘇宗教的探究可說起步不久，全盤的瞭解尚須跨學科方法作研究，往後更深入的研究更需要研究員間密切的合作。若要訂立彝族家譜、研究宗教實踐與經文的結構、檢視日常作息的細節等，都必須從烹食吃飯、民間故事的詮釋、與鄰近族裔信仰與實踐的比較作爲開端。以宗教來研究諾蘇宗教，方能得到系統性的詮釋。

# 身體、女神與祖靈

## 噶瑪蘭女巫師研究

劉璧榛<sup>1</sup>

一般而言，在大部分有巫師信仰的社會中，巫師一職皆由男性主導、控制，即使是在母系社會中，如北美阿拉斯加的 Athoposcan 及 Nabesna 裏也不例外<sup>2</sup>。另外，有些父系社會中女性可以成爲巫師而進行特殊的儀式，如西伯利亞森林裏的原住民<sup>3</sup>或巴布亞新幾內亞的 Baruya，但是女巫師的地位也總是在男性巫師之下。事實上，女性通常被排除在打獵與戰爭活動之外，連帶地也無法使用武器或某些工具，背後原因主要是由於女性屬於生產 (fertility) 的社會範疇，而男性是從事殺戮的工作，而這兩個範疇是不相容的。也就是，在許多社會中巫師職務是社會性別範疇化 (categorization) 與經濟生產性別分工結合 (associate) 的結果，在透過文化的象徵再現 (representation)：生 / 死的對立，成爲一種性別配置 (gender arrangements)。簡言之，在目前 shaman

---

<sup>1</sup> 本文作者：劉璧榛，曾任東華大學民族文化學系助理教授，現爲台灣中央研究院民族所助理研究員。

<sup>2</sup> Marie-Françoise Guédon, *Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesna* (Québec: Les Presses de l'Université Laval, Edition de l'IQRC, 2005).

<sup>3</sup> Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre : Société d'ethnologie, 1990), p.880.

的研究中我們可以發現，在世界各民族中，理論上巫師的職務雖可由男女兩性擔任（原住民的想法），但在實際的社會運作中女性仍罕見<sup>4</sup>。

我們回過頭來看台灣東岸的原住民噶瑪蘭族、卑南族及阿美族的巫師信仰，這些社會中巫師的工作卻由女人主導。在噶瑪蘭社會中，更只有女人才可以成爲 *Mtiu*（巫師），1920 年代興盛時一個部落達到 30 多人。台東卑南族南王部落裏，到 1970 年代還有約 14 位 *Damalalamau*（女巫師）。對當地人而言，顧名思義 *Damalalamau*（女巫師）應是屬於女性，在過去曾有過四位行爲像女性的男性女巫<sup>5</sup>。另外，在北部阿美族社會中，特別是花蓮的東昌里漏社（*Lidaw*）、仁里薄薄社（*Pokpok*）、南昌荳蘭社（*Nadawnan*）、七腳川社（*Cikasuan*）裏 80% 以上的 *Sikawasay*（巫師）也皆爲女性，在 1960 年代興盛時約有 70 位女性巫師，另外有 10 個男性的加入，現在在東昌及仁里在每年的 *Milecuk*（巫師年祭）時，還約有 10 幾位巫師參加。簡言之，這幾個族群中，某些部落女性巫師以群體的方式組織起來，形成人數衆多的女性團體，此社會現象罕見於世界各民族。

隨著基督宗教的進入、政經環境的變遷或經濟生產型態的轉變，許多學者把巫師的職務女性化，當成是一種傳統社會內部組織面對社會變遷的結果，如：西伯利亞族群政治宗教上蘇

---

<sup>4</sup> Philippe Descola, & Jean-Louis Lory, “Les guerriers de l’invisible. Sociologie comparative de l’agression chamanique en Haute-Amazonie (Achuar) et en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya)”, *L’Ethnographie* (1982), pp.85~111.

<sup>5</sup> 黃秀桂，〈南王卑南女巫師〉《考古人類學刊》39/40 期（1967），28~57 頁。

聯東正教化<sup>6</sup>、南韓、智利的 Mapuche、委內瑞拉及哥倫比亞的 Wayuu (或 Guajiro)<sup>7</sup>及台灣的卑南族。解釋的主要原因之一是：因為在這些受外來衝擊的社會中，男性移轉到較優勢的外來宗教職務，導致傳統宗教的邊緣化。

但是，噶瑪蘭、卑南或阿美社會中即使到今天受外來殖民政治、基督或漢人宗教的衝擊，經濟主要生產從狩獵、捕魚到陸稻、水稻、建築或工業生產，巫師職務在概念上或實際社會運作中，就一直是屬於女人專有的範疇。如果把男性可不可以進入女性的範疇成爲巫師，當作一個光譜的概念來看，我們可以發現噶瑪蘭社會是在光譜的極端上，她是完全排斥男性，接著旁邊是卑南族，有少數像女性的男性，到阿美族有少數男性專職。這篇論文就將以在端點上的噶瑪蘭社會爲例，首先對其整體文化有初步的認識，接著再進一步分析怎麼樣的人可以成爲 Mtiu 巫師？及這背後隱含著 Mtiu 巫師被賦予哪些特質？必須負責處理哪些事務？以作爲對 female shamanism 類型社會的初步瞭解。

### 新社噶瑪蘭人

「噶瑪蘭族」一詞，逐漸成爲一族群跨地域的整體性自稱，也就是當代噶瑪蘭人族群意識的凝聚與族群性 (ethnicity) 的形成，是在 1987 年後，以一連串的巫師歌舞 (Kizaiz) 展演事件，作爲尋根認同運動的形式漸漸發展起來的。之前人們以其具地理特性 (如低地、產鹽地、入山口等) 的社名自稱，如住嘉禮宛社

---

<sup>6</sup> Roberte Hamayon, "Des chamanes au chamanisme", *L'Ethnographie* (1982), pp. 12-48.

<sup>7</sup> Michel Perrin, *Le Chamanisme* (Paris: PUF, 1992), p. 126.

人就叫嘉禮宛人<sup>8</sup>，其認同及社會生活的主要單位以所居住的社為主，即詹素娟所用的「村落」<sup>9</sup>，並非今日常用的族群。另外，跟社認同息息相關的還有女 Mtiu 巫師群體，及其相關連的神靈系統，通常一個社有自己的巫師群體獨立運作，不同社間的巫師並不在一起共同舉行儀式。

直到 2002 年，根據噶瑪蘭人自己正名運動連署認定的共有 1705 人，當年年底政府公開認定噶瑪蘭族成為台灣原住民族中的一員，而到 2005 年散居在台北、宜蘭、花蓮、台東的噶瑪蘭人完成政府身分認定的共有 839 人<sup>10</sup>。整體而言，我們可以觀察到噶瑪蘭族的族群意識從消失，到政治解嚴後台灣政治的本土化、國家化的過程中重新整合、再度創造形成的。

*Kavalan* 語屬於台灣南島語族中 Pawanic 支系語。然而今散居各地的噶瑪蘭人溝通的共同語言為國語，年長者為台語，噶瑪蘭語僅剩花蓮新社部落仍為活語。今族人自稱「*Kavalan*」一詞，原為其祖先初登陸台灣的地名，或 *Kuvarawan* 意指「居住平原的人」；在噶瑪蘭不同版本的祖先傳說中可以發現，一群不同時間乘船從台灣島外登陸北部或東部立霧溪口（*Takiris*），最後遷入定居於宜蘭平原的人就被指稱為 *Kavalan*。根據盛清沂及劉益昌考古資料的推測，認為噶瑪蘭人進入宜蘭地區距今約有最多 2000 年、最少 400 年的歷史，馬淵東一與史

<sup>8</sup> 嘉禮宛在宜蘭或花蓮新城皆為大社，人數眾多，阿美族人便稱噶瑪蘭人為嘉禮宛人。

<sup>9</sup> 詹素娟，《族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷》（台灣師大博士論文，1998）。

<sup>10</sup> 見原民會「全國各鄉鎮市區原住民族群人口數統計表」，2005 年 6 月 30。

學家詹素娟則推算約 1000 年<sup>11</sup>。簡言之，相對於其他的南灣南島語族而言，噶瑪蘭人是相當晚才到台灣的。

在神話與傳說中，噶瑪蘭人的傳統經濟活動是以男性漁獵、女性耕種陸稻及採集為主。到了十六世紀與西班牙人接觸後開始會使用牛耕技術。十八世紀末漢人單身漢大量進入蘭陽平原進行水田拓墾後，對噶瑪蘭的社會造成劇烈衝擊，技術上除了更多的牛隻還有水稻定耕的技術，這時稻米的產量較過去旱耕的方式增加許多，到廿世紀末已漸漸取代原先男性生產為主的鹿皮，成為噶瑪蘭人對外用來以物易物的輸出品。但漢人的進入使當時留在宜蘭的噶瑪蘭人，就得適應（同化於）漳泉移民的父系單系組織方式與定居式農耕社會生活；而當時喪失土地不願意留在宜蘭與漢人共居的，就漸漸被迫南下進入奇萊平原。接著，在嘉禮宛事件之後，再被迫散落花東縱谷與東海岸區，與當時同是偏母系 / 從母居社會的（matrilineal-matrilocal）、但仍為旱田耕種的阿美族，比鄰而居到通婚，並且吸引阿美族男性勞力進入其開發的水田耕種。現在聚居在花蓮豐濱鄉新社聚落，於十九世紀末的形成就是一例。此聚落內噶瑪蘭人口僅剩 80 戶共約 300 人左右，並且與 *ToRbuwan*（哆囉美遠人）、附近大港口遷入的阿美族人融合在一起，是唯一沿襲部分噶瑪蘭傳統聚落生活型態的聚落。

此地的噶瑪蘭人在宜蘭的祖先已學會種水稻，日本殖民時期，政策上又鼓勵種水稻，一直到 1960 年代男女勞動力全部都投入到水稻的耕種中，水稻變成是主要作物，三餐不可少。另外在神話及儀式中，每年的歲時祭儀都跟稻米耕作、收成息息

---

<sup>11</sup> 詹素娟，前引書，74 頁。

相關，稻米具有許多禁忌與象徵的意義。並且噶瑪蘭的巫師做的儀式也大部分跟農作的關連性較大，比如求雨、豐收感謝神靈、尋找走失的牛等等。這跟大部分 shaman 社會中負責「野生」的獵物、非 domestic 狀態不同。反而跟南美秘魯的 Yagua 人的巫師，也是處理跟耕作相關的事務較類似。

1960 年代之後，隨著花東公路的開設、北迴鐵路的通車，還有後來農會農藥、肥料的引進，釋放出的年輕勞動力，很快流進都市從事營造業或製造業的工作。同時因為稻米產量提升，政府政策上便鼓勵水田休耕。近幾年來由於菲律賓、印尼、越南等國外勞入侵國內勞動市場，這使得部落裏的年輕人到都市找不到工作賺不到錢的很多，於是不少人紛紛回到部落的父母老家居住，開始恢復耕種、出海捉魚或如果花東海岸有工程就做短期工。現在，整個部落完全被納入世界經濟體系、國家市場經濟及國家官僚體制中。

筆者從 1993 年到 2000 年間，長期在此花蓮新社聚落作田野調查，期間跟巫師延續及稻作收成息息相關的成巫禮 Kizaiz，早在 1954 年部落大多數人改信天主教後就不再舉行，原因是接受天主教後，噶瑪蘭人認為這種傳統習俗是一種迷信的行爲，爲靈的 (spirit) 信仰，價值判斷上變得不好。部落裏由於教徒的增加，於是參加傳統 Kizaiz 公開儀式的人就越來越少了，除了不讓自己的女兒參加成爲 Mtiu 外，害怕祖靈會找，還拔除巫師祭儀所需的某些植物。1995 年及 1998 年兩年，雖然部落裏有年輕的女孩「生病」，想藉由治病儀式 Kizaiz 成爲巫師，剩下的 7、8 位老的 Mtiu 巫師也不再爲年輕女孩舉行為期一個星期盛大的 Kizaiz 儀式治病，僅舉行為期一天的 Pakelabi 儀式做替代。現在，部落裏不管是基督教徒與否，如果有人長期生病看

醫生無效，便會嘗試找僅剩的一位年長 Mtiu 巫師，幫忙占卜然後 *Paspi*（治病）。接下來，我們進一步由 1940 年代以前出生，而成爲 Mtiu 巫師們的生命訪談資料整理，來看噶瑪蘭社會中怎麼產生 Mtiu 巫師。

## 一、成爲 Mtiu（巫師）：神「揀選」的徵兆及母系傳承

通常巫師的「揀選」是怎麼發生的？她如何展示出來？是不是有特殊的徵兆？在噶瑪蘭社會中，巫師的「徵召」是否使未來即將成爲巫師的人，因而與一般人不同？以及噶瑪蘭社會如何控制巫師制度的延續？這樣的控制背後，是展現出怎樣的社會範疇之間的互動及意識型態？是否跟女性權力有關？這是接下來我們主要要探討的問題。

### 兩種入口：tagau（生病）及夢

在噶瑪蘭人的祖先起源神話中曾經談到，即將成爲 Mtiu（巫師）的人是由女神 *Muzumazu*，或者是家裏生前也是 Mtiu 的女祖先所託付，讓她因而跟一般人不同。進一步對噶瑪蘭人而言，被 *matagau*（「選中」）是藉由身體的病痛叫 *tagau* 或託夢兩種方式展現出來。我們先從 *tagau* 談起，相較於其他人，這個未來即將成爲 Mtiu 的人會突然 *tagau*（「生病」），她 *tagau* 的症狀其實跟一般人會得到的病痛是相同的，如在 Mtiu 訪談的生命史中她們常說道：「會全身痛、不能走路，頭痛、某個部位腫起來、生病很久不會好……」等等，也就是這個神靈「揀選」的徵兆在身體上並沒有特殊的或固定的「症狀」，一般人日常生活中也可能會有。但這並非是說因此每個人都可以成爲巫師，如 Inuit 的例子，每個成年人都可以變成巫師。噶瑪蘭社會中不是靠「疾

病」的類型來辨識，而是以包圍人的身體本身的方式來區別：特別在性別及年齡兩項。女性到一定的年齡約 10~18 歲未婚，即是高可能潛在的繼承群，約有一半左右的女孩會被「選」上。我們可以怎麼樣解釋這樣集體的社會現象？為什麼是未有性經驗、未生產小孩並且約為月經要來前時期的女孩會特別被選中？

依我的觀察，當一個女人身體在變化時，特別是青春期的不穩定，如第一次月經的來臨時期，被噶瑪蘭人跟另一個世界的接觸主動的關連（associated）起來，特別是與女神 *Muzumazu* 相關連起來。在神話中，這些即將成人具有生殖能力的女孩，是 *Muzumazu* 人世間未來的代理人。神話中 *Muzumazu* 女神與 *Siangau* 男人兩位祖先生的噶瑪蘭小男孩後代，被 *Siangau* 餓 *kanau* 螃蟹害死了<sup>12</sup>，因此即將成為 *Mtiu* 的年輕女孩上屋頂呼喊女神，部分原因除了祈求病好、身體健康外，另外還有祈求後代小孩之意。也就是噶瑪蘭社會中的 shamanism（巫師信仰）是跟再生產相關連在一起的。

另一種展現神靈揀選 *Mtiu* 巫師的方式是夢。在進入討論成巫夢的類型特徵之前，我們先來看對噶瑪蘭人而言夢有什麼意義？對噶瑪蘭人而言，夢是一種來自另一個世界的訊息，並且這是一種每個人都可以使用來預測未來的方式。但是，當夢所告知的結果不僅涉及個人時，就只有某些人才可以解釋夢，以裁示決定。如過去在家中男女要舉行結婚前，由女方提出跟男

---

<sup>12</sup> 劉璧榛，〈*Mtiu*（女巫師）的產生--Kavalan（噶瑪蘭人）社會中性別支配的結構研究〉，（「宜蘭研究」第三屆學術研討會論文集，2000），453~499 頁。

子共枕一夜，如果由父母裁定為夢到良兆就可以結婚。以前獵首行動前一晚，也由要去獵頭的人做夢占，然後第二天由頭目詳細解夢，如果是吉兆才能出去獵首。通常吉兆就是夢見平常生活中好的事情，如太陽上升等；惡兆就是夢見平常生活中不好的事情，如意外等，然而以上是屬於一般人的夢占。

做夢太個人化或夢到很平常的生活事務，就只能做一般人。只有做「奇怪的」夢的人，通常是讓她睡覺時看到另一個世界的人，如神靈或已死亡的人，才是成為巫師的一種召喚。這種夢則有固定的類型，如我在 Mtiu 巫師們的生命史訪談中發現，不外是常夢見形狀像嬰孩的小鬼、某位女祖先或是已過世的 Mtiu 巫師等。我們不難理解這裏使成為巫師的夢比起一般人的夢來講，其實還有另外的意涵，有一種能夠看到一般人看不到的「東西」，特別是瞭解或溝通和預先看到的意思，而這兩項能力正是巫師最主要的工作<sup>13</sup>。

另外還有一點特別值得注意的是，在噶瑪蘭社會中這種成為巫師的夢，除了是夢見神靈之外，通常是還有一種母子或母女關係對象的，如嬰孩、死去的女性祖先、Mtiu 巫師等。這個現象正展示出其 Mtiu 巫師與想像的超自然之間的一種母系傳承的關係邏輯。這種特殊的關係，跟西伯利亞森林裏的原住民 shaman 會夢到男女親熱<sup>14</sup>，而巫師被認為是森林神靈之女的男性伴侶是相當不同的<sup>15</sup>。

以上就是兩種即將成為巫師的徵兆或方法。接著，我們來

---

<sup>13</sup> Perrin, 前引書, 29 頁。

<sup>14</sup> 同上, 30 頁。

<sup>15</sup> Hamayon, 前引書, 431~434 頁。

看這個巫師揀選的方式，不管是藉由哪一種展示出來，或兩種同時出現，都仍需藉由有經驗的、年長的 Mtiu，並且是別人母系家的 Mtiu 巫師 *Subli* 占卜來診斷與進一步確認。實際上，前述我們談過即將成為巫師的人生病的「症狀」跟一般平常人是一樣的，最大的差別在去找有經驗的 Mtiu 巫師診斷時，如果 Mtiu 藉占卜診斷的結果是一種「無法治癒的病」，那才是確定這個女孩是得做 Mtiu 巫師的人。另外，解釋夢的內容也是一樣的，必須由有經驗 Mtiu 巫師來進一步確認。這過程中值得注意的是透過 *Subli* 占卜爲了診斷，有經驗的 Mtiu 巫師必須藉由某種工具<sup>16</sup>與另外一個世界溝通，表面上是透過這些神靈的意旨與力量來決定的，並非是直接藉由老巫師本人之名。對噶瑪蘭人而言，她僅是代表另一個世界的人在傳話，因爲用這種特殊的禱詞還有交換來的瑪瑙寶物 *smakai* 與另一世界的溝通，被期待會產生某種決定的效力。最後，在這裏我們可以看到，這種透過其他非本家系的巫師診斷和確認，是有相當的社會意涵和象徵意義的。

行文至此，我們可以發現兩個有意思的問題，而這兩個問題讓我們能更進一步發掘在這種揀選 Mtiu 巫師背後隱藏的意識型態。首先第一個問題是：爲什麼負責診斷的巫師必須隱藏她個人的意願與決定？雖然實際上老的 Mtiu 巫師其實占有決定性的位置，但噶瑪蘭人還是覺得過程最後是由另外一個世界所決定的。也就是說整個 Mtiu 操作的過程展示出決定權是在另一個世界，而不是簡單的人類自己。這之中，我們可以看到兩個社

---

<sup>16</sup> 見：劉璧榛、明立國與林翠娟合著：〈儀式的序曲：噶瑪蘭族的 *Subuli*〉《宜蘭文獻雜誌》17（1955），12-24 頁。

會集體的面向：第一個是牽涉到宇宙觀、秩序與權力的問題。挑選權在於另外一個世界，這指出噶瑪蘭人必須順服於在另一個世界之下，為什麼？因為對噶瑪蘭人而言，女神 Muzumazu 具有至高無上的權力，Mtiu 所作所為也是藉由她的名，而 Mtiu 這種藉呼喊其名的方式指定傳承的人，同時也合理化了她自己的權力及未來即將成為 Mtiu 女孩的巫師權力。

第二個值得注意的地方是：揀選新的 Mtiu 巫師過程必須有其他家系（非同一個 *qanasuwani*<sup>17</sup>）的巫師同意，這像是一種建構不同家系間的共同認同，也就是部落聯合認同的一種方式。但是另一方面是否也存在著不同家系之間彼此的競爭與衝突？我們可以發現雖然很少有年輕女孩自己展現出意願想當 Mtiu 巫師，但是在 Mtiu 們的生命史訪問中，我們發現有些例子，確實是 Mtiu 母親或是祖母直接給予有「繼承潛力」的女兒壓力。也就是在噶瑪蘭不同的家系中，的確存在一種強制將巫師職務傳給下一代的義務。我們可以將此事實現象理解成是一種不同的家系之間解決競爭關係的一種方法，因為如果每個家系中都持續有 Mtiu 巫師，如此一來就可以彼此制衡。另外自己家系中能有一個新的 Mtiu 巫師繼承者，這牽涉到每個母系中的成員遇到問題時，將繼續有信任的親人可以幫忙解決，因此對家系內部也具有重要性及某部分的現實利益。接下來，我們將進一步從實際的 Mtiu 巫師家譜來進一步分析。

---

<sup>17</sup> 以 ego 為中心算，嚴格定義為跟 ego 母方母親曾經住過同一個家屋中的親戚，及其後代。此範圍內的親戚同時也是禁婚對象。

## 二、巫師家譜 (genealogy) 的分析

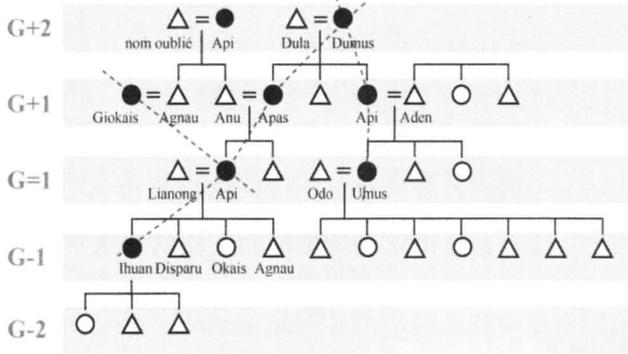
在花蓮新社部落現在剩下約 15 個 Mtiu 巫師，不過還有約 8~9 個仍持續性在參加集體性的祭儀活動，如每年秋收農曆八、九月時，當年「生病的」或「不順的」巫師，會在某位 Mtiu 家中的廚房舉行給自己神靈「吃東西」的治病儀禮 *Pakelabi*，儀式最後再幫部落參加的人治病或求平安；另外，跟部落人相關的還有人死亡後招魂餵養亡靈的告別式 *PatoRoqan*<sup>18</sup>。

筆者作了每個 Mtiu 巫師詳細的生命史，發現其成巫的過程中，女性長輩的影響都有相似的情況。在此文中我們節錄 7 個人的系譜關係作分析：有 1927 年出生的 *Api*、和她 1945 年出生的長女以及 *Api* 的表妹 *Umus*，她住在隔壁阿美族為主的部落。這一部分包含同一個 *qanasuwani* (家系) 的三個家。第二個家譜是 1925 年出生的 *Apas* 及她曾經舉行過 *Kizaiz* 成巫禮，但後來因改信天主教後就停止參加巫師的活動的長女 *Hachian* (1944 出生)，這一部分的 *qanasuwani* 包含已從母家分出的兩家。第三部分為 1931 年出生的 *Ipai* 及 1948 年出生的 *Anzu*。分析的目的是要找出 *matagau* 「選中」<sup>19</sup> Mtiu 巫師的規則及此規則與家的母系繼承之間的關連性。家譜如下圖：

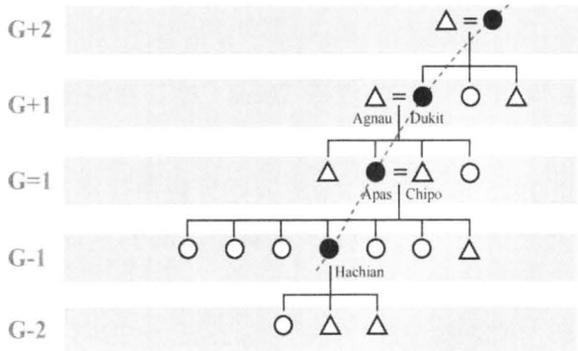
<sup>18</sup> 通常是由 2~3 位 Mtiu 負責即可。

<sup>19</sup> 噶瑪蘭人自己的表達方式。

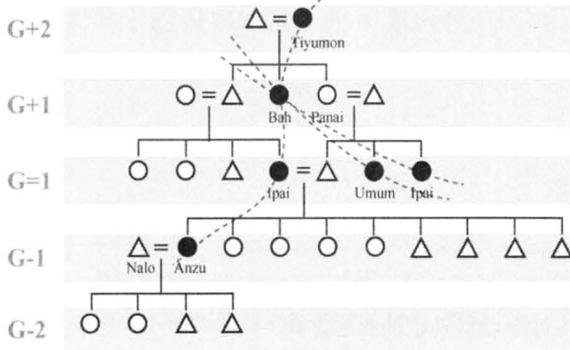
■ Généalogie d'Api, Ihuan et Umus :



■ Généalogie d'Apas et Hachian :



■ Généalogie d'Ipai et Anzu :



Légende : ○:femme △: homme ●: Mtiu

上圖在親類 (kin) 標記符號下方的是個人的名字。另外所有稱謂人 (ego) 尊一輩或尊兩輩 (G+1 et G+2) 的親人都已過世。從這些實際的系譜中，我們可以發現噶瑪蘭社會中相當規則的，在每一個 qanasuwani 為單位的親屬團體中，每一代都有至少一個 Mtiu 巫師。另外值得注意的現象是：這裏巫師傳承的方式不一定是母女之間（特別是長女），有的情況是父母輩的姊妹間相傳給下一代的女兒、姪女或外甥女，這種情況跟其親屬稱謂的結構原則剛好一致。噶瑪蘭人的親屬稱謂為夏威夷類型，特性為 ego 稱父母輩的兄弟姊妹也為父母，也就是父母與其兄弟姊妹同稱謂 (tama / tina)，並且 ego 的父母兄弟姊妹間也常發生收養孩子的情況。因此我們可以發現 Mtiu 被揀選的近親度範圍，可能是同一個世代內的姊妹到第二度親等的表堂姊妹間，我們同時可說這剛好跟禁婚範圍相吻合，所以禁婚團體 qanasuwani 剛好是一個區分的單位。另外值得提出來說明的是，過去沒有一個 qanasuwani 內沒有 Mtiu 巫師的情況。

其次，在比較的觀點下，我們另外來看噶瑪蘭的親屬稱謂中，很特殊的還有隔代同稱謂制：祖父母親的稱謂是跟孫子女同稱謂 (vai / vaqi)，這種方式跟土地分配或繼承相關。但在 Mtiu 巫師的傳承上並沒有像這種稱謂制度一樣跳一個世代。這樣的傳承方式並非像 Laurence Delaby<sup>20</sup> 所談到通古斯人的 shaman 繼承方式一樣，具有經濟的及社會性的好處：「這樣隔代繼承的方式可以阻止某一代的責任過重，及避免或減低巫師之間的直接競爭，因為當一個老的巫師即將過世時，新的才剛剛起步」；或者有的社會中會把巫師的傳承當成是一種轉世的概念。

---

<sup>20</sup> Delaby, 前引書, 34~35 頁。

最後，我們可以簡單的做一個小結，噶瑪蘭社會中控制巫師再生產的機制與制度，是母系親屬間代代相傳的方式，而這種方式正是宗教範疇與親屬範疇的互相結合，女人把在家領域內的權力：如調配家裏的農作生產人力、稻作生產與分配的權力，與因此建立起的權威擴展到 qanaswani 的親屬範疇，再藉由這些 qanaswani 的連結，產生幾個年輕的 Mtiu 巫師，使不同的親屬群體間，在想像的超自然秩序下有共同的連結與認同。

### 三、成為 Mtiu 巫師：無法抗拒的召喚與經濟誘因

現在我們知道巫師被揀選的規則性，然而當一個未來的 Mtiu 被「選中」時，她是不是可以拒絕？或意願上會不會拒絕？對噶瑪蘭人而言，這種揀選通常使一個人必須長期處在「生病」的狀態，雖然身體上不至於很痛苦，或嚴重到造成死亡，可是如果拒絕的話，這種「病」就被會解釋成一種「懲罰」，噶瑪蘭人說是「治不好的病」。唯一的解決辦法就是舉行 Kizaiz（成巫禮）才能康復，因此噶瑪蘭人認為這種召喚就像是一種「命」，基本上是無法拒絕的。這背後似乎展示出對噶瑪蘭人而言，巫師的力量及權力並非是源自人類自己，人是無法控制的。同時，也是放出一種訊息，述說著巫師的職務是跟著病、某些困難、不便連在一起的。如某些期間得遵守 mamet 的禁忌：食物上禁吃魚類、鹽、家畜肉類、某些青菜；也不能有性行為或離開部落太遠等。

另外，由於成巫禮 Kizaiz 儀式在每一個新 Mtiu 家要進行一個禮拜，通常在食物上要有足夠的米食、酒還有男性山上帶回來的獵物供應，以宴請遠來的親戚、村人共食，最後還要有 nuzum（麻薯）讓參加的人帶回去。我們想像可能會由於新 Mtiu

巫師家裏的經濟狀況不好，或人手不足而拒絕舉行治病儀式。但是我們發現噶瑪蘭人在想法邏輯上卻剛好相反，她們相信舉行 Kizaiz 儀式藉著 Mtiu 到屋頂上跳舞、唱歌反而可以求雨、並增加家內的生產。如報導人回憶道：在進行儀式前先將今年收割的稻穗串掛在家裏，而舉行儀式期間 Muzumazu 女神及 Siagnau 男神，這些住在天上的 Ziyalan（神靈），會降臨而給此家來年更多的稻穗，因此這家會變得很富有。

這個稻穗串的展示，對噶瑪蘭人而言同時也是一種象徵性吸引力，目的之一是「好讓其他參加的『窮人』看到了，便會想到家裏來幫忙」，因為掛這些稻穗是表示此家人有足夠東西可以養活很多人，因此人們看了就想來此家的田裏工作。也就是說，其實這裏巫師的信仰與權力的產生、合理化，是跟稻米生產、財富連結在一起的。在一個禮拜的成巫禮 Kizaiz 中，正消耗了一家的稻米生產剩餘，成爲一位新巫師的同時，其家裏一年的稻米生產所得被消耗、被再分配。所以我們不難理解現在在新社採訪到不同版本的祖先起源神話中，噶瑪蘭人常常描述到，原來 Siagnau 家裏很窮，什麼東西都沒有，自從 Muzumazu 女神晚上降臨後，隔天什麼東西都有了。也就是跟巫師起源相關的女神會創造財富；還有，人們也常常描述到過去曾聽老人說，一個厲害的 Mtiu 可以拿一把稻穗，或將穀子放上竹編籃上吹，邊念咒語使用法術，就會產生更多的稻米來。

另外，我們也可以從來參加的人，這一方帶來的經濟誘因觀察。實際上，這些來參與 Kizaiz 成巫禮的親戚朋友，按誠意必須包給紅包<sup>21</sup>，並用紅繩子掛在即將成爲 Mtiu 巫師的人的脖

---

<sup>21</sup> 現在花蓮吉安東昌的巫師紅包行情約 1000 到 1500 元。

子上，算是給「生病」的人祝福。相對於新 Mtiu 巫師家中必須支出的食物部分，相對的舉行 Kizaiz 儀式就像是一種投資，她們可以收到另外形式的資源補償，如人力支援、金錢等。所以對噶瑪蘭人而言舉行 Kizaiz 儀式是一件好事，像是一種神賜的禮物，除了家中有一個 Mtiu 的傳人外，同時會有實質的經濟物資流入、人力流通，所以沒有人會拒絕，反而說是「不會中就是不會中」，像是一種抽獎遊戲的「運氣」一樣，過去在信天主教之前沒有人會拒絕。

但是在實際生活中，我們發現有一種消極的拒絕方式，不過不是拒絕舉行 Kizaiz 成爲 Mtiu，而是拒絕執行巫師的職務。成爲一位真正的 Mtiu 巫師並非只是舉行 Kizaiz 即可，而是在這儀式舉行之後，還要參加許多儀式的學習，不過每次爲了儀式的進行，就必須遵守許多禁忌，如前面提過的 Mamet（禁吃某些食物、禁性行爲）等，有些 Mtiu 由於必須遵守這些與常人相異的生活習慣，引起諸多不便，因而在意願上便拒絕幫助村人作占卜、治病的工作。

## 結 論

噶瑪蘭社會中巫師傳承的方式，特別是藉由母系親屬間的代代相傳，社會運作過程中給於女性群體在從陸稻到水稻植物的耕作上、相關的種子、小孩的延續、土地及耕作技術上的創造與控制權。女神與稻作耕種連結在一起，並且是由她來揀選其傳人 Mtiu，她是巫師的母親，同時也是噶瑪蘭人的始祖。我們可以清楚看出，在生產與再生產的關係中，透過文化再現（representation），噶瑪蘭人不斷建立並強化這種「虛擬」的女系血緣傳承關係。而這種揀選過程到 Kizaiz 儀式的進行，不僅是

新 Mtiu 巫師的通過儀禮，他同時還是一種年輕女孩的通過成年禮，透過這個適婚的少女，即將會再繁衍新的後代，每個噶瑪蘭人跟女神便建立了更進一步的親子關係。

另外，這個揀選過程到 Kizaiz 儀式的進行，並非是一個女孩自己的意願或勇氣來決定，這整個過程是其所有家人、部落及住在其他地方的親戚都動員，形成一個以女性為中心的社會關係團體，特別是 Mtiu 巫師群體間又有一個屬於女性專有的內團體。這讓我們看到，噶瑪蘭社會中要求女性間的團結精神、合作情誼的培養，這個組織與情感的延續又靠繼承的方式在進行。相反的，男女性別分立的另一邊，噶瑪蘭社會中鼓勵男性發展自我，過去特別在獵頭與打獵活動中，強調男性個人的勇氣與競爭，因此才能獲得美譽。在人頭及獵物 tazusa（靈魂）的信仰上，呈現出來每個獵人有自己的 *Saluman*（獵物靈），每個人的 *Saluman* 彼此競爭，部落裏只有一個人會最強。並且這 *Saluman* 無法繼承給他人（如：兒子），一切都得靠自己實力努力爭取獲得，為一種 merit 的邏輯。總之，在這繼承與累積功勳兩種不同的邏輯中，一種讓女性群體更形重要，另一個則是肯定男性的方式，這兩種不同的邏輯平行運作，使噶瑪蘭人組織不同的活動與生存下去。

總之，Mtiu 的力量源自 Muzumazu 女神，既使在實際運作上是在母親輩女性親屬間相傳，Mtiu 像是女神人間的事務代理人，藉由召喚她的名字幫人治病、舉行儀式、解決困難等。就是由於這個女神的想像，使代理人間組成一個跨代間女性聯合的群體。不過僅有幫人治病的活動，不足以構成薩滿巫師，如 Roberte Hamayon 所講的：在西伯利亞薩滿信仰中，巫師治病是一種要付錢、屬私人性的次要活動，重要的是在主持季節性公

共儀式中，讓其群體能夠有延續生存下去的條件。這讓我們回過頭來看噶瑪蘭人的 Mtiu，幫人治病的確是她們一件重要的職務，不過在儀式中召喚祖靈，呼喚降雨或者是藉由儀式的進行，消費食物（米食、獵物）、象徵性的分配糧食（nuzum 麻薯），以及來年的平安、健康與運氣等，這些才是使整個部落能夠豐富而生生不息。

第貳部分  
基督宗教與巫術研究



# 西伯利亞薩滿教與基督信仰

Tatiana Bulgakova<sup>1</sup>

1980 年代中期，在經過將近 70 年之後，西伯利亞的人民獲得回歸傳統宗教信仰及創造任何新宗教的可能性。無神論統治與宗教迫害雖然削弱了基督教和薩滿教，但並未將它們摧毀。

大部分西伯利亞原住民的傳統宗教是薩滿教。從十八世紀初開始的同時，大部分的西伯利亞人民接納基督教，1917 年時（蘇維埃革命及無神論政策開始的年分），他們大多接受了洗禮。根據傳教士們的記錄，許多原住民非常真誠地接受基督教。東正教傳教士指出，因為天性的關係，許多西伯利亞原住民是比俄羅斯人更好的基督徒：對鄰人的愛、願意原諒任何攻擊、謙遜、互助，以及滿足於最低舒適的能力。然而，我們仍無法得知有多少受洗的原住民成為真正的基督徒，以及有多少只是名義上的、但仍繼續信仰薩滿教。在蘇維埃時代的廿世紀，原住民村落裏的東正教教會完全被摧毀了，薩滿也遭到迫害，薩滿教走入地下化。雖然失去許多薩滿，薩滿教仍被秘密地實行並保存。

1990 年代的「開放」期，當俄羅斯人民得到公開信仰任何宗教的機會，大部分原住民不是對所有宗教保持冷漠，就是選擇薩滿教。根據雅庫特的人口調查顯示，薩滿教是最熱門、最

---

<sup>1</sup> 本文作者：Tatiana Bulgakova，俄羅斯聖彼得堡 Alexander Herzen 大學人類學教授，長久研究西伯利亞耐耐族傳統巫術。本文原稿為英文，由周雅淳小姐譯成中文。

受歡迎的宗教選擇。雖然事實上，回答者對於薩滿教的知識是很淺薄的，但他們贊同復興薩滿教觀念：69.2% 的回答者（雅庫特人和俄羅斯人）選擇復興的薩滿教，只有 8% 的人反對它（希金納人）。在雅庫特，偏好薩滿教的選擇與今日俄羅斯普遍存在對新異教興趣暴增的現象符合，這個突發現象在大部分的民族中發生，包括俄羅斯人。此種興趣模仿各種治療和魔法的儀式，並在大眾媒體中作為廣告。

## 一、影響宗教選擇的族群與政治因素

在蘇維埃時代，所有關於宗教的資訊都遭到隱蔽，西伯利亞的原住民幾乎沒有人知道他們的祖先不但信仰薩滿教，也信奉基督教。現在他們堅稱，選擇薩滿教是由於親屬（血緣）的呼喚，因此樂於跟隨祖先的腳步信仰薩滿教，大部分的人似乎並不知道或對他們祖先的基督信仰沒有興趣。他們也偏好接受薩滿教，希望能以此寬慰他們的需求與憂傷，如：祈求成功、豐收或復原，但這些並非出於對上帝的敬畏，而是為了自己的現實利益。

激進的國族主義新異教運動提供這種選擇的偏好另一個基礎。他們堅稱，只有一種方法能夠終止國族的墮落：恢復傳統原住民的生活方式、世界觀及價值的宗教（異教）系統。近來全球國際化的過程已經破壞了西伯利亞民族許多傳統文化的族群元素，事實上也帶來文化保存及復興的議題。新異教認為，國族文化的喪失源自傳統信念的淪喪，因此他們表示，保存並增進族群認同的方法就是恢復薩滿教。他們通常把事情描繪成好像只有一個西伯利亞民族信奉薩滿教，忽略了薩滿教跟基督教一樣，是一種國際性的宗教。

然而，復興的真正過程並不永遠與這個概念一致。弔詭的是，那些仍在西伯利亞執業的傳統薩滿經驗，有時候對新異教徒的意義似乎還不及大眾媒體所製造的巫師與薩滿形像。結果導致在某些地區「復甦」的儀式，跟仍在同一地區執行的傳統儀式不同。同時，這些「復甦的」會跟在其他宗教中重建的和轉譯到電視上的很相似，卻與族群復興及保存特殊文化的任務幾乎無關。新的西伯利亞薩滿對他們的原住民傳統和母語所知甚少，但他們繼承了薩滿精神，並且調整自己以適應新的文化形式。這種薩滿教的發展（實際上是新薩滿教）幾乎無法保存特殊的原住民文化，但某些新異教徒公開承認，保存文化和認同對他們而言一點都不重要，他們甚至強調、頌揚薩滿教的國際性：「薩滿教並非僅限於北方」。熱心於薩滿教國際性的曼西詩人鄔凡·雪斯塔羅夫表示，「薩滿教是全球性的現象，西藏、日本、韓國，以及亞洲其他保留區，都有其蹤跡」。這種方式創造了一個新的現象：一種全球性的新薩滿教，而非保存傳統的薩滿教。

在此同時，族群因素對此狀況仍非常重要。族群因素並不常被用來區分西伯利亞的族群團體，但卻對原住民與佔人口多數的俄裔西伯利亞人之間的對話非常重要，西伯利亞不同的原住民族提到他們的認同時，多是用以對抗俄羅斯人，而非彼此共融。

新異教運動並非受到原住民自己的啓發，它是一種由大眾傳媒形成並充分製造的普遍公眾態度。在舊時蘇維埃的無神論中，薩滿的官方形像是負面的，今天宣傳已經改變方向，原住民的公眾觀點也據此改變，而接受薩滿教復興的概念。例如，雅庫特人現在表示：「從前，在大眾的觀點裏，薩滿似乎是既

黑暗又可怕，欺騙無知者的騙子。但事實上他們非常有智慧，是智識成熟發展且有天賦的人，受到不尋常能力的傾注。在這裏，承認我們信仰薩滿教並未被普遍接受，但在歐洲和美國，他們並不以此為恥。」

那些積極主動支持回返薩滿教觀點及其復興的人們，大部分是原住民知識份子和政治家。從一開始，新異教運動就牽涉在政治中，且實際上變成激進國族主義政治運動，其運動者通常同時也是活躍的政治家。例如在雅庫提亞，新異教團體是議會中僅次於共產黨第二大的反對團體。這樣的現象，在當今對新異教的興趣暴增存在以來，不單只是西伯利亞，而是存在於全俄羅斯，並與激進國族政治運動強烈連結。

新異教運動的創始者是從他們確認族群認同的願望出發，而非其宗教信條。他們事實上從政治利益出發，使用國族與宗教的概念做為達成政治目標的工具。在民主化時期之後，前共產黨人尋找受歡迎的政治口號，以贏得人們的同情並挽救其政治地位。他們在國族主義與新異教的呼籲中找到這樣的口號，最初這樣的口號是受到地方知識份子的啟發，並且從意識型態議題被轉換為族群問題。他們宣稱國族的復興只能通過回復傳統薩滿世界觀以及價值的異教系統，前共產黨結構以國族與新異教重新上色。因此，在雅庫提亞，薩滿儀式依席亞克的復興來自當地政府明確的政治動機，但發生在全國與省級的層次。薩滿儀式的復興現在被政府用來提供人民新的意識型態，能夠取代前共產主義意識型態，並創造強烈的薩卡認同，以創造雅克提亞共和國內較佳的政治整合。

東正教在整個西伯利亞也得到廣泛的重建，但大部分是在俄羅斯人之間。今日的西伯利亞，大眾認為東正教是俄羅斯的

官方宗教，俄羅斯人開始認同基督教，而原住民則認同薩滿教。因此薩滿教和基督教的對照，現在被理解為原住民宗教與俄羅斯國教的對照，最終成為原住民和俄羅斯人之間、原住民族和國家之間的對抗，西伯利亞人民也因為恢復東正教可能代表一種遠離原住民認同的企圖而選擇薩滿教，因為他們不想被視為「俄羅斯人」。

那些無事實根據且不公平的立論之所以可能，是因為大多數人對基督教和薩滿教兩者宗教生活的傳統形式和宗教信念的本質幾乎一無所知。例如，缺乏關於宗教的知識表現在以下由賽吉·費拉多夫確立的觀點中。某些原住民認為基督教和馬克思主義是破壞性的宗教，因為如他們所言：「相信馬克思或基督的人會在樹林中迷失，但相信愛伊的得以生存。」另一個觀點是，對基督的信仰會迅速轉為對金錢的信仰，在同一行有這樣的說法，認為基督教是僅給俄羅斯人的宗教。因此，原住民拒絕基督教，部分是因為他們的無知。原住民政治家將基督教取名為外國（俄羅斯）宗教，並且（如同在蘇維埃時代一樣）宣稱它是一種毀滅性的信仰，意圖壓抑薩滿教。這種宣傳的結果，導致某些原住民拒絕聽從基督教傳教士的話，甚至不讓他們進入村莊。族群認同的保存與發展成為原住人民反應現實的願望。在這樣的狀況下，任何俄羅斯聯邦當局強加某些反應政府中央觀點的事物在他們身上的企圖，會被理解為中央壓抑省的企圖。這個可以解釋為何在1917年的革命之前，東正教是俄羅斯不同民族的信仰，但現在大多只有俄羅斯人回歸它。

實際上，在西伯利亞，選擇薩滿教或基督教已經不再是一個宗教選擇，而是政策和政治遊戲的議題。薩滿教無疑地被政治家用來當作與官方信仰對立、偏執和民間信仰的標誌。

## 二、傳播薩滿教的新方法

復興的新薩滿教的非傳統本質，與其擴張的非傳統方式一致。在某些西伯利亞地區，宗教復興從一開始就強烈依賴當地政府。例如，比起其他俄羅斯共和國的領導者而言，雅庫提亞總統米凱爾·尼可拉葉夫對意識型態、靈性和宗教問題有不尋常的關注，政府有一推動文化復興的政策。這個政策大體而言聚焦在族群宗教儀式、治療及理解世界方式的重建，因此，薩滿的超自然經驗及對這些經驗的個人詮釋，似乎創造了一個對世界新的理解，薩滿教現象在國家和社會的當代哲學影響下，被現代化的重建。

政府支持某些傳播薩滿教的現代方法，實際上在西伯利亞任何原住民區域建立原住民族聯盟、民族誌的科學實驗室，以及原住民文化中心。它們不只重建原住民俗，也包括原住民宗教。在雅庫茨克市，北方人口稀少民族問題協會已經成立，其活動的優先方向包括原住民信仰、習俗與傳統的復興；原住民祭典與儀式重建以及將聖地註冊為文化紀念處。在同一個城市中，甚至開了一所靈性學院，其目標在復興靈性，不單僅為異教，也包括基督教。雅庫提亞總統米凱爾·尼可拉葉夫宣布，這個學院必須完成 1917 年被革命打斷的任務，亦即將原住民變成基督徒。但如同賽吉·費拉多夫所寫的，大部分學院的成員都在破壞基督教的構成要素。

由於得到官方支持，導致薩滿教本身創造了前所未有的行政架構，因此在布里亞提亞，薩滿協會由一個薩滿議會與一位主席所組織，這個協會聯合了五十多位薩滿，布里亞提亞薩滿教被命名為 Boo Murgel 教派，並於 1997 年在司法部註冊。近來

甚至舉辦了年輕薩滿的研討會，其主題為「年輕薩滿在社會靈性治療中的角色」，布里亞提亞薩滿協會計畫年輕薩滿應該改進他們的技巧，並且應有神職的晉升，以及與之符應的檢定。

此外，今日新薩滿教植根在社會生活、醫療、學校、甚至文化等不同領域，此現象之所以發生，是因為當地政府的行政支持。在土瓦，一些合作的聯合診所成立了，在那裏薩滿正式治療人們，當地的病人到那些聯合診所像看醫生一般諮詢薩滿，不僅只為了疾病，也希望得到好運。

在某些地方，初中的教學大綱有一些異教傾向。賽吉·費拉多夫報告指出，在雅庫提亞，初中的國家文化研究教學大綱中開始採取異教傾向，在一些地方，學校校長甚至建立「愛伊結構」（異教教堂）。學校和學院裏教授國族神話、曆法和「國族傳統」。有一本為奈奈特兒童寫成的教科書《雅馬奧神話、民俗和文學》，依作者所言，這本書是根據在俄羅斯建立的新意識型態與道德傾向所寫成。作者宣稱，他們拒絕所有包括共產黨和基督教的意識型態教條，並且嘗試仔細解釋原住民文化。教科書甚至教導孩童如何施某些咒，在打漁前如何向湖的精靈祈求等。雅庫茨克的文化學院訓練文化院的主管們，在重建原住民民俗的偽裝下，實際上在訓練能夠帶領異教儀式、祈禱與祭典的專門人才。學院院長威廉·雅科夫列夫相信，復興的並非民俗（雖然這是文化部委派他做的事），而是宗教。在這個學院中，課程包括薩滿教的實行和對世界的理解：如何背誦阿爾格斯（祝福或祈禱）、如何吟唱吐諭（傳統薩哈吟唱）以及如何帶領依席亞克（仲夏宗教慶典）。

薩滿的表演在媒體上，也被當作民俗表演藝術一部分的方式傳播。在數個國際性會議期間，薩滿的表演在舞台上以戲劇

的方式呈現，根據古老的民族誌和歷史紀錄重建。米哈利·霍帕對這些表演的其中一個有如下評論：「薩滿表演的重建強化了族群認同，我學習到，薩滿教是古薩哈的宗教意識型態，對喚起薩哈的自我覺醒是不可或缺的。」戲劇化的薩滿表演也在電視上播出。

在雅馬爾-奈奈特自治區，他們定期舉辦民俗慶典，其中當然包括一些異教儀式。根據加列娜·哈魯奇的報導，1992年秋季的民俗慶典，他們舉行了崇拜安格·凱普之靈和宗教淨化的儀式。1993年三月的民俗慶典，則崇拜南姆神。居住在奈奈特、塞爾庫普、漢特及科米-塞立恩區域的四個原住民族，向南姆獻祭了四頭白色馴鹿，並以這四種語言祈禱，且將之翻譯為俄文。異教儀式甚至獻祭有時候會被包含在一些會議的文化節目裏。

這種新的薩滿教並不永遠尊重傳統形式。原住民並不僅只保存及復興已經存在的東西，反應他們對國族復興的強烈慾望，但十分弔詭的是，他們將之與國際性的薩滿要素混合。

### 三、薩滿教的基督教化

新生的薩滿教明顯地與傳統薩滿教不同。與將基督教和薩滿教視為兩種不同宗教、沒有任何可能互相干涉的傳統時代相反，許多薩滿教的當代發起人將基督教特徵借用或妄指至薩滿教，但仍堅稱傳統薩滿教位置的完整。雖然這並沒有改變薩滿教的許多本質，但使得了解它與其他宗教間的相互關係變得困難。因此，布里亞提亞薩滿波利斯·巴薩洛夫在他的書中，將基督教聖三位一體與薩滿教世界結構的三部分做一類比。「在薩滿教中，我們祈禱並崇拜三種現象」：「1」即高空與天神；

「2」是大地之母，以及「3」水底與地底的王國。因此，如他所結論，薩滿和基督教神職人員不應有任何對彼此的敵視。

傳統薩滿崇拜多神，但當代新異教則發展了造物神的概念，這是從其他宗教借用的。因此雅庫特作家拉薩·阿法那西夫寫了一本關於雅庫特新異教的宗教教科書，他努力指出許多異教神話與普遍信念是一種一神系統，並且宣稱在雅庫特的異教神廟中，值得尊敬且最有權力的神是屬於同一個造物神（愛伊或坦格里）之下的人。愛伊的教義是泛突厥異教坦格里教的現代化雅庫特版本……它系統性地闡述愛伊的九誡：不可通姦、尊重自然、努力工作、不可毀壞或殺戮、發覺你的潛能、說實話……這是一種新的宗教……他們認為他們是在實行「白薩滿」的任務。

區分白與黑薩滿，成為對新薩滿教的內行人而言辨別好與壞薩滿的同一種方式（對傳統而言，這完全不典型）。他們宣稱自己是白薩滿的追隨者，並將白薩滿等同於基督教傳教士，因為兩者都為了全善對抗全惡。

將所有似乎正面的事物都納入薩滿教的傾向，對西伯利亞新薩滿的追隨者而言是很典型的。他們有些人僭稱薩滿教的戒律，這些戒律大部分明顯地是從聖經借用的：「不可偷竊、不可殺戮、不可有任何野蠻的行動、不可搶劫、不可通姦、不可飲酒；若你喝醉了，待在家裏，遠離他人的視線。」與新薩滿的宣稱相反，這些戒律從未存在於傳統薩滿教中。

薩滿教的復興，以及將所有正面事物僭稱與薩滿教相關，在新薩滿教徒的宣稱中變得十分典型，似乎對他們而言，真理並不重要，重要的是薩滿教正面且有吸引力的形像。薩滿波利斯·巴薩洛夫寫道：「在所有真正的薩滿咒文與祈禱文中，我

們永遠不會聽到任何關於事情與邪惡行爲或壞事有關。所有的祈禱文都只用在健康與正確道德的目的上。」那些稱薩滿教爲「黑色信仰」的，是愚笨的人，他們試圖從中取得利益。例如，他們是基督教傳教士……宣揚自己的宗教，並拉攏薩滿教，以擁有更大的群眾、追隨者與教區。

薩滿在向他們的對手基督徒借用有魔法的物體、物質與常規時，會試著爲了自己的目的控制它。他們在討論薩滿與薩滿性的時候，也開始使用神職人員與教士的詞彙。在雅庫提亞和布里亞提亞計畫興建薩滿教堂，根據他們的說法，與基督教的教堂類似，但高度較高。一個布里亞提亞薩滿協會，計畫以薩滿教的禮拜儀式組織貝加爾地區附近的朝聖。薩滿教吸收了這些創新，變得不同且難以辨認（在西伯利亞，從來沒有過任何薩滿教堂，或旅行的禮拜儀式）。薩滿和他們的追隨者聲明他們對基督教信仰的認同，彷彿異教與基督教的對立已經消除，過去因拒絕向異教神獻祭而犧牲的基督教殉道者之鮮血所標記的對立，似乎已經不存在了。1996年9月14日，教宗若望保祿二世爲自稱薩滿語異教徒的曼西詩人鄔凡·雪斯塔羅夫祝福，在這個場合，後者寫了一首關於「基督徒與異教徒的相會 / 如同慰藉 / 如同乾涸的眼淚 / ……像是沒有 / 兩千年的 / 憤恨與怒氣」。

詩人鄔凡·雪斯塔羅夫屬於支持薩滿教基督化的原住民知識份子。這類支持者中的知識份子，大部分是原住民詩人、作家或記者，此運動其他傑出的代表人物還有拉薩·阿法那西夫、蘇歐朗·歐莫隆、波利斯·巴薩洛夫、安德魯·帕沙等。他們人數很少，但積極傳播他們的觀點。相同的人堅稱，東正教對異教傳統能夠變得更有耐性且開放，並且支持其他當代現象——基督教的薩滿化。

## 四、基督教的薩滿化

原住民知識分子並不僅只是在薩滿教內混合一些基督教的元素，他們也討論以原住民異教傳統豐富基督教的必要性。這些概念受到新改變信仰的原住民基督徒支持，他們由於血緣（親屬）的呼喚或更自利的好處，無法決定離開薩滿信仰，他們實際上是雙重信仰者。融合主義基於基督教的表面知識，因此，那些阿拉斯加原住民基督徒老人不認為在薩滿信仰與基督教間有任何衝突，他們不曾見過薩滿，甚至對基督教也沒有深刻了解。同樣地，那些西伯利亞原住民只淺薄地了解薩滿教，因此偏好薩滿教復興的概念，並接受以薩滿教融入基督教的融合主義。

融合主義是信仰靈魂學說的薩滿教元素與基督教前提的混合，並不是一個新的現象。在今天，新出現的是他們討論將一些異教的元素納入教會儀式中的可能性。1962~65 第二次梵蒂岡大公議會之後，原住民靈性開始被認為是神聖恩典影響的展現，使得相互尊重成為可能。基督教必須對所有文化開放的概念，自此被理解為將異教儀式吸納進入基督儀式最重要時刻的可能性，例如，在阿拉斯加雅皮克天主教會，原住民舞蹈等同於祈禱，鼓則比做聖經。雅皮克對於生活方式的規則，則研究其與某些選定的基督教義間之關連，將異教儀式的某些元素納入聖餐儀式中變得可能。然而，有些人害怕，將基督信仰與異教結合，是一種從內部摧毀基督教的方式，因為新異教的觀念，學者使用二元信念的概念做為對抗基督教的工具。

西伯利亞基督教化薩滿教的新異教宗教，與阿拉斯加將薩滿教元素納入信仰的基督教，似乎朝不同方向前進，但事實上

他們得到類似的結果：在某個點上，基督教可以被薩滿教豐富，而薩滿教也可以得到基督教的滋養。

## 五、異教與基督教的融合之外

當代新薩滿教徒宣稱他們的寬容，並且聲稱其為薩滿教的特殊性質。「完全地容忍、同意，及每個人在宇宙中對神性和平的渴望，曾經是也一直是聖誠」。薩滿波利斯·巴薩洛夫寫道：「我們薩滿代代相傳此一戒律，是薩滿教的聖律之一。」

然而，若我們仔細檢查民族誌文獻，就會對寬容是否真在傳統薩滿教的本質內有些疑問，相反地，薩滿對基督教的敵意有許多描繪。以下是其中一例：1911年，血統上是那奈原住民的瓦茲涅新斯科葉村神職人員，與那奈薩滿有所爭執，不同意彼此的信仰。薩滿威脅要懲罰傳教士，就在爭吵的當天晚上突然打雷，閃電恰恰擊中教堂，教堂被燒毀且夷為平地。那奈人理解這件事的方法是，那奈薩滿聖靈勝過神職人員。其他還有許多類似的例子。

與新薩滿不同的是，傳統薩滿即使對基督教一無所知，也會覺得他們的宗教實踐與基督教不相容。1990年代早期，在那奈村莊達迦，有許多關於女薩滿 M 的對話。她將她受洗過的丈夫帶回來的聖像，掛在薩滿神靈的雕像上，其他薩滿證實，神靈們通過夢境告訴他們，她的薩滿神靈將這種行為視為一種冒犯。他們說，她非但不試圖讓她的丈夫改信薩滿教，M 自己也在家中接受了基督聖像。薩滿們證實，她的神靈絕對會以疾病與死亡懲罰她，事情真的發生了，M 很快去世。另一位那奈女薩滿 L 責怪接受基督教的那奈女人，她完全同意讓這個改變信仰的女人的兒子，將其十字架從脖子上扯下來並且丟棄。民族

誌的文獻充滿了這樣的案例，表示薩滿不是完全拒斥基督教，就是完全接受它。若是接受的話，他們會斷然拒絕其薩滿信仰。

傳統薩滿不僅只談論薩滿教和基督教的不相容，他們也認為基督教遠較薩滿教來得強壯，因為他們從經驗中得知，受過洗的人不會被薩滿咒語打倒。賽吉·康報導，一位薩滿被要求殺掉一個基督教長老派傳教士，但無法做到。「這個人的靈魂是純潔的，被更高的權力所支配」，他說。那奈女薩滿說，她的薩滿祖父企圖殺掉一個受洗的人，他將一些不可見的毒放入這個人的食物中，當這個受害者吞下食物時，他感到自己好像在那個人的肚子裏，因為「糟糕的味道」而非常不舒服。他抱怨說他無法繼續待在那個人的身體內，然後像子彈一般速度跑了出去。他解釋，這是他無法殺掉，甚至無法傷害那個人的原因。

直到現在，傳統西伯利亞薩滿，將基督教視為一種與他們自己無法相容的宗教。他們與神職人員競爭，企圖以神靈的攻擊抵抗神職人員的傳教活動。他們也承認，基督教徒擁有更高的力量，受洗者不會被蠱惑。根據許多民族誌資料，寬容並非傳統薩滿教的教規，然而，卻是新薩滿教運動的口號。

另一方面，俄羅斯的東正教教會也反對異教與基督教融合。東正教傳教士在西伯利亞的原住民中工作，區分文化傳統與原住民靈性。他們宣道反對薩滿教，但基督教必須尊重並對所有文化開放，已經被教會視為必須並且被認可為官方態度。前往原住民部落的傳教士試著學習原住民語言，以原住民語言宣道，將聖餐儀式翻譯為當地語言並在教堂中執行。他們是寫出首批西伯利亞和阿拉斯加民族語言文法和字典的人，並以原住民語言出版教會文件。許多西伯利亞和阿拉斯加民族學習書

寫的同時，也得到基督教。這樣的官方態度一直維持到現在，雅庫提亞的德國主教為保存當地原住民族的語言和文化而奮鬥，他的主要目標之一，就是將雅庫特語帶入聖餐儀式中。

同時，俄羅斯的東正教會在教士書寫的教育文件中，仍保持反對異教的態度。東正教被認為是堅定而恆久不變的，在百章議會（十六世紀）之後，其教義並未有太多改變，反對任何異教以及雙重信仰，這是教會的官方態度，與一些對基督教義只有表面知識、只是名義上的基督徒之教區人民觀點不同，他們實際上仍是異教徒，因此傾向雙重信仰。以原住民薩滿信仰的一些元素豐富基督教，以及類似的阿拉斯加經驗，是不可能在俄羅斯發生的，因為東正教會有優勢地位。

東正教仍然十分保守，傾向將任何有些重要的創新，詮釋為對其完整性的威脅及異端邪說：「雙重信仰是不穩定的，並且是那些仍對來自祖先的異教元素虔誠、並把基督信仰次級化的俄羅斯新基督教徒的自卑感……雙重信仰被認為是基督教的庸俗化，甚至較俄羅斯傳統多神論對東正教更具威脅。」教會自身仍為其傳統的不變性而辯護，且不容忍任何本質上的創新。一個神職人員在評論來自教區外對教會革新的呼籲時，將複雜教會儀式的不變性與不舒適的烏龜殼做比較，他警告，過度信任對環境及其必要條件的彈性與順應性之呼籲，就好像要求烏龜離開又重又不舒服的殼一樣。他將之類比於一個童話，一隻狐狸如此誘惑烏龜，然而在這個故事中，狡猾的狐狸把輕易信任他人的烏龜吃掉了。

在異教和基督教的融合之外，一方面是傳統薩滿及其教區，另一方面是忠於教會官方規則的東正教徒，他們是可能對自身傳統有較深且較佳理解的人。

# 由基督宗教觀點看韓國薩滿教

Dan Kister<sup>1</sup>

在韓國宗教經驗的基層有著前基督教、前佛教，名為 *kut* 的薩滿儀式。雖然根源於鄉村生活，但 *kut* 在城市中大為興盛，特別是在女性族群之中。

1983 年，每千人中有一個巫師（或稱穆丹）。有些生於巫師家庭，是世襲的巫師；大部分則是經過啓蒙的巫師，藉著典型的巫師「靈魂病」被神所召選。雖然大多缺乏正式教育，但是他們有聰明又具創意的「女性長上」傾向，而且很多人以作巫師維生。不同於西伯利亞的巫師，穆丹並不會神魂超拔周遊靈魂世界。更確切地說，他們認為自己是神和祖靈的附身，而神和祖靈是 *kut* 的參與者。儒教、基督教和韓國政府長久以來視薩滿教為迷信，甚至是邪惡魔鬼；但其實很多鄙視 *kut* 的人仍在其生活中保持了某些信仰的成份。自 1990 年代以來，政府將某些 *kut* 列為無形的國家寶藏，現在教區修道院也教授薩滿教。

*kut* 利用各種形式的預言、聖事、美學和戲劇活動，有些與猶太－基督宗教傳統不一致，但有些形式，以及許多他們的基礎意涵，卻與超自然存在的聖經經驗互為共鳴。

---

1 本文作者：Dan Kister，美國籍耶穌會會士，韓國韓城 Sogang 大學前教授，文學比較專家，長久研究韓國薩滿教，目前在大陸東北及四川大專學院擔任客座教授。本文原稿為英文，由王文芳小姐譯成中文。

如同聖經傳統的重點不只在與超自然存在的互動，及對超自然存在的知識，*kut* 也會助成自我認識、個人轉變與和諧。完整的 *kut* 有雙重面向：季節性的鄉村儀式，常由世襲的巫師執行；家庭或個人的儀式，則由啓蒙的巫師在危機時刻履行。

## 一、季節性的鄉村儀式：聖言、記號，以及神學之美

因著與大自然的密切連繫，*kut* 通常不在教堂或會堂中集會，而是在大自然的老樹、山頂、特別的大石、泉水或海洋中，訴諸自然神祇的庇祐，例如山神、北斗七星、海龍王。無論如何，他們不像西伯利亞獵人的禮儀那麼穩固地深植於大自然中，他們並不召喚個人或圖騰式的野豬神、老虎、老鷹、草或河神。*kut* 傳統很接近聖經上，也就是始於《創世紀》第一章，關於神對大自然的創造工程，他們重視的是與臨在於部落與歷史中的神互動。

*kut* 活動的最早記載是關於浦瑤部落的新年禮儀。浦瑤，現在的東北，是主前 1250 至主曆 250 年間的一個王朝。「陰曆的一月，民眾集合起來祭天，結束時連續數日吃喝、唱歌、跳舞」。

現在在濟州島還有類似的新年禮儀，祭拜鄉村中祖傳的神祇，據說他們原本是天神。早晨，各家將祭品放在大朴樹下或海邊的戶外神龕。主禮的巫師，在濟州的通常是男性，吟唱著關於世界的、村莊的，以及神的神話歷史。他們身著高雅的韓服，以莊嚴的舞蹈，敲鑼、打鼓、搖鈴來歡迎神的到來。在巫師把神的衣服放在祭品旁時，舞步加快，而所有人站立著，他們相信當特定的禮儀行動進行時，神的臨在並沒有特別的記號，這點很像彌撒中的基督；而且巫師不再出神，只是一個獻祭的祭司。他所說的話，佐以錢幣占卜為證，村民就當作是神

的話語。他以將米糕高高拋入空中來取悅神。中午時分，所有人共享一餐，最後，男人們在禮儀競賽中射箭，而巫師則以穀粒為各家占卜運勢。

就像彌撒一樣，*kut* 包含雙重行動：神可在大自然及其神話歷史中顯現讓人看見；村民則在祭拜中轉面向神。在其過程中，參加者轉變成不只藉著血緣參與，更是藉著存在於 *kut* 大自然中神的和諧臨在而參與。如同彌撒是集中於聖言與記號的往來互動一樣，聖言有某種程度的先知性，而記號則在某種程度上是聖事性的。

禮儀性的語言，無論是原來對以色列先祖所說的，或是先知宣報的，或是耶穌宣講的，都有一套經文型式，對全人類應該都很重要。它所孕育的神學概念可能震攝 *kut* 的祭拜者，甚至有時會震攝基督徒。*kut* 禮儀中發的言並非如此，它們是針對這個禮儀與特定村落或家庭而發的言。

「穆丹」這個名詞首次出現的記錄是在主曆 148 年，一個準先知告訴君王要「追尋善道」，但立刻被處死刑。我們不知道這個人到底是男性或女性，是經過啓蒙或世襲的，或者是不是神的代言人。今日 *kut* 的神諭之語並不像舊約先知語言那樣充滿政治動機或詩意，他們是禮儀性的，充滿誇張的肢體動作和記號，這類的非語言的韻文，可能是很簡單的：「別以為你會很長壽」、「要對人和善」、「我與你同在」。其重要精神可以用雅威對亞巴郎的話「不要害怕！」（創十五 1）或所謂基本的先知訊息「天主為我們而來」來作總結。

許多賦與 *kut* 語言生命的記號是聖事性的。「聖事」這個名詞適用於「去默想，或企圖去默想神聖的能力與臨在的人、事、物、地和儀式」。完整的濟州禮儀包含：巫師、占卜用的

錢幣、神龕、朴樹。更明確地說，「聖事」這個名詞適用於基督教、印度教、非洲，以及美洲印地安禮儀，因為他們相信「行動所表示的一切，同時也在行動中完成」。對全世界的薩滿禮儀而言，分享獻祭的餐食即是如此。如同基督宗教中的聖餐，參加者單單藉著慶祝，就因聖事本身的效果轉變為與神聖和諧的結合體。

聖餐是由歷史中的一個奇蹟事件而汲取其終極能力與意義：「基督死了；基督復活了」。濟州村民不會為了證實聖事行動而尋求特別的記號，但是在首爾的家族 *kut*，和在東岸鄉村 *kut* 的參加者通常會如此作。在首爾，奇蹟取的是特異功能的形式，諸如耍弄一支叉了一頭屠宰大豬的三叉戟，或在刀梯上赤腳跳舞。而在東岸，則存在於一隻象徵村中祖靈的高大竹子「神柱」的顫動。神柱由一位出神的村民拿著，隨著巫師提出的關於村落的問題而奇特地顫動，然後以神之名來回答。

不同於大多數的聖經奇蹟，令人驚奇的 *kut* 特異功能是受禮儀操控的，他們並非由超自然力量自然顯現的。他們要冒著把神聖的會遇轉變成失去理智的迷惑的風險。Hans Urs von Balthasar 說基督宗教中的奇蹟並非出自異常的奇特記號，而是出自內在意義的分辨：「奇蹟是生活的天主的記號，通常帶有神聖性，然而，當僅僅以純物質界的異常來解讀時，亦是其超自然成因隱藏之際。」而韓國的薩滿教在精神上就缺乏如此的分辨，易於把神聖與「物質界的異常」相混淆，這一點可由穆丹的戲法、靈媒神力，或超自然成因得到說明。這種心理殘存於某些韓國的基督宗教中，相較於聖體聖事，他們更易於由諸如聖母像垂淚等奇特現象中認出神聖行動。

當然，特異功能本身並不構成奇蹟，京劇中的表演者沒有

神力相助，但他們的特技就比穆丹的特異功能更叫人感到吃驚。希伯來先知所說的，也適用於 *kut* 的神諭和奇蹟式的記號：超自然力量的媒介只在一個相信「那些力量可以影響地上事務，而且是由中介之人直接影響的」，才具有其角色功能。

在薩滿教與基督宗教的禮儀中，聖言和記號都因平常的種種藝術而充實。有人認為巫師操控神類，但是巫師是「藝術生產者」，而且韓國穆丹就像中世紀大教堂的工匠，利用美學手段來操控參加者的情緒與想像。以音樂、簡單的舞蹈、紙花，以及大自然陳設，來加強禮儀的情緒因子，創造超自然的臨在、戲劇與超凡之美的氣息。

比基督宗教禮儀更清楚的是，*kut* 藝術很有趣味性。禮儀行動存在於「天主聖言的完成，生成一個小嬰孩……就像達味在約櫃前跳舞時所作的一樣」。更明確地說，*kut* 通常不會以「請大家祈禱」，而是以「讓我們玩耍」為開始。如同多數基督宗教禮儀一般，濟州村落禮儀的藝術趣味有其莊嚴的型式，而東岸村落禮儀則喧鬧且自由。巫師「歡呼天主」（詠六六1），鼓、笛、鑼等高音調的弦律，與明亮的紙飾、熱鬧的舞蹈、混亂的蠢動，和充滿歡笑與淚水的民間故事傳唱，把禮儀及其空間變成充滿生活的喜樂與歡呼之聲的神聖領域。比起某些韓國基督宗教禮儀的佛教型式，這種活動更能與韓國精神引起共鳴。

玩耍是嚴肅的，源自未明文的神學觀點，歡笑與玩耍把神由上帶到與人為鄰為友的層次。他們是人、祖先，也是神聖的；而神、祖先與人在混沌生活的起起伏伏之中合而為一。

歡笑的美學在基督宗教的禮儀中少有地位，然而它多麼自然地存在於 *kut* 的祭祀之中，我們不禁要問是為什麼？是否有未明文規定的歡笑神學使它成為一項禁忌？是否在《玫瑰的名

字》這本書中的盲僧 Jorge 說的是真的？他說基督不笑是因為「歡笑釀成疑惑」，以及「會笑的人並不相信他所笑的」。

基督徒談信仰的真理，但以信理的標準來度量 *kut* 的經驗只會使彼此之間更不和諧，而不會引起共鳴。教宗本篤十六世提及「信仰之美」；Balthasar 以美的神學來分析神聖與人之間雙向的活動。在《創世紀》第一章中，創造是以「有光」（創一3）作開始，在聖經敘述中，神聖臨在的光耀之美揭示其自身「是在自然、人類與歷史世界的一員」。 *kut* 美學不只是藝術；它充份反映這種美學。韓國原始神話談論天神燦爛光耀世界；相信神聖臨在光照自然生命的和諧是構成 *kut* 世界的基礎。

通常基督徒並非出於信理而相信基督，他們是受經驗到祂自身、十字架、聖母、聖經、禮儀，以及日常生活的內容而吸引。以 *kut* 自身的經驗度量他們的世界，基督徒就能夠認出神聖臨在是在大自然、他們的歷史，以及趣味和諧中光耀村民；他們也會進一步在村民對神聖的趣味祈禱之美中認出它來。1986年，教宗若望保祿二世在世界和平祈禱日之後，確認神人間活動的本質是：「每個真誠的祈禱都是受聖神的召喚，祂奧妙地存在於每個人的心中」。

## 二、家庭儀式：聖言、記號，以及神學戲劇性

韓國薩滿教經驗與大自然有密切的關係，但與大自然的律動和家庭危機時刻一誕生、病痛、不幸與死亡一有更密切的關係。家庭與超自然臨在息息相關，超自然臨在以屋主神、屋樑神、廚房神與屋外神的型式存在；在面臨危機的時候，作為家庭支柱的 *kut* 會召喚許多其他神祇與祖靈來協助。

在首爾的家庭，*kut* 是由啓蒙的巫師在他們家中、委託人家

裏、租來的神舍，或大自然中實行。某些很簡單，但許多都是包含一整日的禮儀，由穆丹與樂師在堆滿食物的祭桌前代表神與祖靈演出，式場則充滿鑼聲震天、吟唱、彩衣、舞蹈與滑稽訕笑。也許在微微出神狀態下，穆丹會加快舞步，擊鼓召請神靈進入她身上。若身著老式軍裝、武器和粗暴的舉止，她會變成將軍神；若充滿玩笑與幽默，則她是有趣的家庭守護神 Taegam；若帶著哭訴的聲音與撒嬌的姿態，她則變成家庭成員中早夭的少女；若衣著被棄公主神的高雅官服，她會領著亡者的靈魂穿過一條鋪滿花朵的通道走向另一個世界；她身穿將軍服，在利刃上赤腳跳舞，以顯示自己賦有神力。委託人要求神的幫助，而神則透過穆丹針對他們的情況給予神諭，為未來指示明路，或給予寬慰之話語。神聖的記號、出神的表現，或驚人的特異功能，常能支撐著對神的臨在與其所言真實的信仰。

不論在 *kut* 或是聖經傳統中，與日常生活中的超自然臨在的互動都是戲劇性的，一齣關乎心神的根本大戲。無論如何，面對面在禮儀中虛擬互動對猶太—基督宗教傳統而言是陌生的。但是，確實有某些韓國基督徒在遭遇危機，而聖經語言與禮儀記號無法說明時，尋求 *kut* 禮儀中明顯可見的互動。

就像在猶太—基督宗教傳統中，與超自然神類的戲劇性互動是來自於對在人的生活中作祟的惡神的警覺。《創世紀》第二章及其後在雅威觀點下對事物起源的描述中，人性傾向離間，是有罪的；而 *kut* 的觀點則是傾向不潔與恨，特別是在家庭危機與過渡的時刻。在任何文化中，這些時刻充滿個人分裂的危險，是污穢的。在韓國，他們也是充滿沮喪、憤慨與恨意。因此，*kut* 信徒在危機時刻—誕生、病痛、不幸與死亡時，轉向神與祖先。雖然基督宗教不接受韓國這種對不潔與恨的偏見，

但是他們同樣在這些時刻藉著聖事轉向天主：包括洗禮、堅振、敷油、婚配、晉鐸，以及追思彌撒中的聖體聖事。

基督宗教以洗禮來潔淨嬰孩的罪，並慶祝他在聖神內的重生。而 *kut* 則是爲了顧及疾病會危及柔弱嬰孩的生命，完全非關乎罪，乃由信徒召喚起源來自 *kut* 淫穢故事的祖母神靈。在濟州禮儀中，取其象徵性短劇的形式，同時強調神聖臨在的可怕與關懷。在聖言與記號中，家庭與給人帶來生命與健康，充滿關懷的三星祖母互動；但是他們必須先經驗到三星祖母的可怕，因爲他會「奪取小孩的靈魂到另一個世界去」。身爲三星祖母，巫師會在母親面前拿一支沒有生命力的植物。帶著黑色幽默，除了兩片葉子，他把所有葉子都折掉，戲弄母親說，除了兩個疾病之外，其他都消除了。無論如何，最後他會折掉最後兩片葉子，把他們也消除了。還是扮演著三星祖母的角色，他把山茶嫩枝放在飯碗裏，並祝聖存在葉子裏的小孩未來能充滿希望。這個短劇提供了先知的警告，伴隨對未來極大的希望。一切都在歡笑中結束。

山茶本身是神賦予生命的聖事性記號，就像在教會感恩祭裏祝聖的麵餅，他們會放在父母房中一段時間，在這個房中，他們用餐，生小孩，同時在家庭成員死亡時表達敬意。他們把家庭生活轉型爲一條不只是由性與血緣構成，而是由他們散發出的神聖臨在的和諧性構成的生命線。

任何疾病因其危險性可能使人聯想起一種超越我們理解的力量，吸引我們更深地認識，並與這樣的力量往來。因此之故，醫院會雇用神職人員、修女、傳道員和佛教僧侶；而基督宗教與 *kut* 的崇拜者都會轉向治癒性的聖事禮儀。

在治癒聖事中，神職人員會爲祈求身體痊癒與得罪赦的病

人敷油；在濟州禮儀中，巫師會領導家庭為身體與心靈的痊癒而祈禱，但並非得罪赦。他召回家庭成員中精神受苦者的「迷失的靈魂」。在簡單象徵性的戲劇中，他把病人的衣服浸濕，蓋在他身上，然後用刀壓在第七節脊椎，也就是靈魂歸回之處。這個動作會使鼓聲加快，並在他把口中的潔淨之水噴在病人頭上時達到高峰。

在任何的禮儀或戲劇活動中，最重要的行動並不在舞台上舉行，而是在那些人的心中，尤其是當他們完成自己心目中的動作時。很明顯的，治癒禮就是這樣子，為了有效地重獲身體上的和諧，病人必須在治癒的過程中配合巫師。他必須聽任超自然力量引起的轉變，在他心目中，家庭的臨在在隨後的幾週中逐漸增強，他終於越來越了解神、他的家庭和他自身。如同我們不會期待在治癒聖事中立即痊癒，身體的痊癒並不如禮儀中具體的先知訊息那麼重要，重要的是傳達了人與神關愛的臨在都是「爲了他」這個訊息。

心靈治癒禮通常取戲劇的形式，不太會把焦點放在像亡靈這類超自然力量之上。不安的神靈對生者有不良的影響；然後 *kut* 找出家庭災難的來源可能是那些引起亡者不悅之事：也許是墳墓滲水，或儒教的敬祖禮沒有做好，或是在家庭成員間未解決的恨意。

穆丹通常會先召喚神助。但有一回，在我向一位因為對已亡的親戚充滿恨意，而深受其苦的男士所建議的禮儀中，因為相反他的天主教信仰，巫師在他的請求下略過這個部分。依著主要的順序，穆丹扮演了全部的已亡親戚，把祖母、姑姨、甥姪、父親或女兒都帶回生動的生命舞台，每個人都有他們自己

的禮儀服飾。動作有時很嚇人，但有時是悲喜交錯的家族重聚。亡者透過穆丹發洩不好的感覺，但他們也會給予鼓勵：「不要擔憂」，或「我與你同在」。如同在和好聖事中神父所說的話，這些必要的先知之語有其特別的約束力。在家族成員這部分，他們受到穆丹的同理心，或幽默言語所激勵，把問題公開出來，承認自己的錯失，以嘲弄自己的困難來面對困難，並獲得和諧的新生。整齣心理劇由雙重的先知語言中汲取治癒的能力：「即使是批判的，也能使人打起精神」。

在為一個有六名中年子孫的已亡母親所舉行的 *kut* 禮儀中，這位母親透過穆丹擁抱他們，而在現實生活中，她與大媳婦的關係緊張。她似乎是透過手拿橡樹枝以代表母親的媳婦來說話。樹枝開始顫動，然後媳婦叫喊著。在出神中，有時她用母親的聲音，有時用自己的聲音說話。提到兒子身體狀況不佳時，母親哭喊著：「怎麼辦才好？」但她的話語似乎因媳婦本身的焦急與恨意而增色不少。後來媳婦承認自己的失敗，母親許諾要由墳裏來幫他，然後兩人和好。母親說：「我要走了。」她喝了點東西，哭喊道：「我要把兒子帶走！」她寧願兒子死，也不願他受病苦折磨！但其他人說：「別這麼說！」最後，媳婦回神，整個過程就結束了。

有人說「西方社會建立的告解制度是主要的禮儀之一……為了製造真理」，這真理是關乎個人的，而此個人真理位於西方社會「個人化過程的中心」。媳婦承認自己的失敗，*kut* 帶來的不只是對神與祖先的認識，也有對個人自己的認識。在亞洲傳統中，個人視自己為家庭中的一分子。某些韓國天主教徒在告解提到那些別人加諸於自己，而產生的恨意時，不太會談他們自己的罪與過犯。神職人員的靈性建議具有神聖的約束力，

但他們缺乏像 *kut* 一般具體處理恨意的能力。也許是因此之故，有些人又改回去信 *kut*。

*kut* 的過程是心理性比聖事性多。戲劇性的行動實現其所象徵的，但是是在家庭內和好，而非與神聖和好。

獨立的觀察者可能會問：「是真的嗎？神或亡者的神魂真的會在巫師身上附身嗎？」無論如何，參加者不太會在意附身與單純的角色扮演之間的學術性差異。他們相信在危機時刻，神和亡者的神魂好歹都會臨在。他們尋求的只是那個臨在的真人改編版罷了。

基督徒可以以諸聖相通來了解所發生的一切。根據這個信理，亡者與生者彼此真實地臨在。藉著祈禱，生者幫助亡者，聖者協助生者。無論如何，除了幻影與奇蹟現象之外，他們不是有形可見的，他們也不受神職人員或神秘家的召喚。整個聖經信仰不會透過「中間人」或「通靈術」讓生者與亡者往來。儘管如此，基督徒也能由 *kut* 的信者中找到線索，不只向宇宙中宣聖的聖人祈禱，也可向那些在天主懷中，且在諸聖節中被紀念的家族已亡者祈禱。

如同在基督宗教裏，死亡的威脅會促使 *kut* 信徒警覺到生命中的危險，並開始與超自然存有有所互動。如同傳統天主教信仰，死後靈魂有一段時間會在中間狀況，無法直接走向最後目的，但 *kut* 心裏，需要煉淨的是恨，而不是個人的罪。特別是當有人突然死亡時，他們相信個人的靈魂徘徊在今世與來生之間，會對生者造成威脅，除非在葬禮之後另外舉行 *kut* 淨化、釋放與和好的禮儀。即使 *kut* 的死亡禮有許多不同的形式，但其戲劇性之美甚至連參加的非信徒都覺得非常動人。

西南部有一種死亡禮稱為「潔淨之禮」。在「解結禮」中，

在長白衣上的環結象徵混亂關係之苦，而恨是有心結的生命。穆丹身穿白衣以愛與照顧之神，與家人共舞來解開這個結，把死亡轉變為自由、美好、奇妙與帶來希望的和平的聖事。隨後是「路的淨化」，把長白衣伸展出去，化為通往彼岸的水路。穆丹穿越白紙衣，象徵亡者優美地跳著舞，哀傷地吟唱，將亡者送到另一個世界，把與亡者分離的痛苦化為美好生命的和諧。

這個禮儀之美不只來自充滿藝術的舞蹈與音樂，而是源自瀰漫於整個行動中，對亡者的神性與家族性的關懷。某些 *kut* 對神的召喚不是藉著神秘現象激起的奇異心迷，而是源自先知成熟的雙重見—「清晰的悲傷」與「希望的象徵」，是在面對亡者有分於生命之美這條真理時，由心思所激起的奇異事件，即使這個亡者不像十字架上的耶穌或偉大的殉道者，他只不過是一個普通但被人所愛的個體而已。

在首爾，*kut* 對亡者作的還包括占卜這個靈魂在下一輩子是生作蛇還是牛，蝴蝶或是飛鳥；也包括來自黑暗之王的使者把這個靈魂抓去審判的描繪。雖然使者很教人害怕，但他可能是以小丑的樣子出現，口中塞滿米糕，揮打長衣，想把這個靈魂套住。他的家人以虛假滑稽的戰鬥來為他阻擋，這個禮儀中的遊戲暫時把悲傷化為歡笑，也驅散對在彼岸等候亡者的罪與可怕審判的擔憂。

在首爾與東岸的 *kut*，超自然臨在於把亡者領到彼岸的被棄公主神身上。穆丹身穿華麗的皇家長袍，首先吟唱著關於公主的神話：她是國王的第七個女兒，因為沒有子嗣而被拋棄，受一對年老夫婦照顧。多年以後，為了幫助瀕死的父親，她回到皇宮，並出於孝心，經歷艱困的旅程，取得神藥救了他，然後上了天堂，變成穆丹神的原型，擁有治病的能力，也能領人走

過死亡。這個神話轉變的基本型式，與基督徒所了解的基督歷史性的生命與死亡是一致的：出於孝心所受的苦楚會產生克服死亡的能力，並免於死亡的恐懼。神話吟唱之後，穆丹身穿公主的皇袍，緩慢地在鋪滿彩色紙花的「荊棘之路」之前，跳著優美的舞蹈。她領著由家中成員拿著白色喪服所象徵的亡者走向命中注定的所在。

死亡禮意味著了解神會關顧每個人的死與生，但對來世的認識並不多。有一次巫師推測說人最終要與相愛者合而為一，但它的禮儀象徵並不像彌撒中的聖體禮般，暗示著與天主永恆愛的合一。*kut* 的象徵遍佈著死亡的美好與某種程度的希望，但對在彼岸等著亡靈的是什麼並沒有具體信仰。無論如何，亡者並不會滅亡，家人會以儒教禮儀定期祭拜他，甚至將來也可能在 *kut* 禮儀中將他召喚出來。

基督徒有時會以佛教方式默觀基督之美，借用 T. S. Eliot 的話，默觀是「轉折世界的靜止點」。Balthasar 在神劇中指出「天主啓示的不是一個有形可見的對象，而是祂為世界所作的行動，世界只能透過行動給予回應，進而了解其啓示」。 *kut* 利用佛教的象徵，就某種程度而言，死亡禮之美是默觀式的，但並非是禪定的默觀；如同基督徒，*kut* 信徒是透過禮儀與真實生活危機的戲劇性互動，來了解超自然存有和他自己。

通常基督徒不是透過信理，而是透過與聖父、聖子、聖神、聖母和聖人在世時的生命劇的互動來認識天主。他們可能會發現某些 *kut* 戲劇形式很陌生，但他們個人的經驗會有助於他們由神學戲劇性的真實生活層面，去評量韓國巫術經驗的真實性。

### 三、人民的巫師：禮儀劇與生命劇

韓國巫術經驗乃根基於大自然、部落、家庭與家族危機。無論如何，最首要的可能是巫師的生命劇。與死亡禮有相同戲劇性觸動的是「降下禮」，這個「降下禮」會使人意識到受召啓蒙成爲巫師的個人危機。

這個召喚是以「靈魂病」爲始，因其無法診斷的病因，使人易於相信自己看到在「降下禮」中，超自然能力在他自身與轉變性治癒上所作的一切。這個人可能有多年的精神迷亂與社會疏離的經驗，會夢到神靈，也可能無法分辨夢境與真實。她可能懷疑自己有成爲巫師的召喚，但她會因爲這個召喚將使生活變得艱難而加以抗拒。無論如何，她最後會尋求「降下禮」中的治癒言語與記號。曾有一位雙十年華的清秀日本人來到韓國，爲了這個禮儀，以及一位年長的韓國穆丹。傳說三百年前，一位韓國少女不願因政治性理由嫁給日本人，而咬舌自盡，她充滿恨意的靈魂折磨著這名女子。這個禮儀在山宅裏舉行，以便與大自然中的神祇有所接觸，禮儀自下午開始一直到早晨。

在撒鹽以示禮儀淨化之後，主祭的穆丹告訴這名女子，所有韓國與日本的神都會來幫忙。她召喚山神，並以綑綁在一起的五色旗（分別代表東、南、西、北、中）來卜卦，啓蒙者抽了代表好兆頭的黃色與紅色旗。在這個禮儀開始的重要程序中，當她第一次經驗到神附身時，她看來精神振奮。她手持松枝與銅鏡舞蹈，然後站在一個象徵龍神居所的水盆上。

在幾個程序中，她穿著附在她身上的神的神的禮袍，主祭扮演了好幾位與啓蒙者互動的神靈。說著啓蒙者亡父的先知語，她說：「很抱歉，我不是一個好父親，但我會祝福你，保佑你，

給你長壽。」在某些禮儀中，主祭變成山神，為啓蒙者受苦的一生而落淚。而其他時候，她跳著舞，把綁在長白衣上的結解開，象徵由過往的痛苦糾結中解脫。當啓蒙者繼續在禮儀中舞蹈時，氣氛變得輕快起來，天主教的神學生和現場其他人笑起來，並加入這個活潑的舞蹈中。

當主祭以慢舞來敬拜與長壽有關的北斗七星時，氣氛轉為莊嚴。她身穿白色佛教袍，口含一張折紙以免遭受污染，並保持專心靜默，然後她告訴啓蒙者：「求神寬恕你的過失。」她數著稻穀為她算命，單數表示好兆頭。然後她給她稻穀吃，以及神的禮袍，兩者象徵他們所完成的一切，穿著神的禮袍表示神會為她的新生帶來力量。北斗七星藉著主祭的口告訴啓蒙者：「我會使你的生命更豐富，你要努力。」

當黑夜來臨，一位男性穆丹開始跳舞，把刀壓在自己身上以示神附身。然後他把玩耍為禮儀餐烹煮的豬肉。身為丑神 Taegam，他說：「我到了外邦，那裏的人民不認識我，但我很好，也吃得很好，在這裏我會想起許多的子孫。」

次晨，當主祭與啓蒙者先後「爬刀梯」時，禮儀達到高峰。主祭首先跳著可怕的舞，揮舞刀子，並把割草刀壓在她的雙手、小腿、臉與舌頭上。然後，她穿著精緻的中國將軍神袍，站在高高架在油鼓上的刀梯，以含混的中式韓語說：「我到這裏來幫忙，我會帶給你的國家平安。」她把禮袍給啓蒙者，在由刀梯上降下之後，她把稻穀給她和其他人。啓蒙者說她聽到神說：「若你願意，登上刀梯；但若不願意也沒關係。若你願意，我會幫你。」她上了刀梯。下刀梯之後，她很喜樂地跳舞。神開了她的口舌，她幫人算命，大家也相信她算得準。不同於候洗者與晉鐸者，通常巫師啓蒙進行的「降下禮」比較是尋求由

多年痛苦中解脫，而非尋求與神合一。藉著把生活從痛苦折磨轉變為由她自己所選擇的祝福，這個禮儀達到這個目的。

爬刀梯的高超技藝構成聖事性記號，完成其所象徵的，把啓蒙者由軟弱、疏離的人，轉變為把神的臨在傳達給部落的活生生的聖事性記號。這項技藝是奇妙的記號，把神的臨在轉變為部落的中心信仰，相信神的臨在在她的生活中運作。禮儀本身的奇蹟會迫使人相信其偉大，因為它超越了生命的戲劇面，使人看到神的奇蹟，就像 Balthasar 說的是「生活的神的一個記號」。

在現代的「新薩滿主義者」運動中，人們選擇去尋求巫術經驗；但傳統巫師，如同基督宗教的司鐸一般，是被選的，被超自然存有召喚的。基督徒無法正當地說受洗或晉鐸的召喚是真實的，穆丹的召喚亦如此。她的召喚的形式與神職的不同，但其轉變是與聖經型式是一致的：超自然臨在把源於痛苦與分裂的完整性及和諧發散出來。與「約納先知的記號」相同的是，穆丹要承受死於正常人的痛苦，並在為神與受苦者的服務中得到新生。最好的狀況是，她活出來的先知生活，就如同 Balthasar 看到的，是一個「在信仰上放棄任何整頓自己的企圖，在神聖的行動中使自己成為隨時待命的人」。

我所教導的韓國神學生贊成一個事實，也就是穆丹啓蒙時的痛苦經驗使她對其他人產生同理心，這與那些希望追隨耶穌的人是不同的。甚且，有些人附註說，通常神職人員是由隔離而且設備完善的教會住所，來表達對貧困者的關心，但是穆丹則與他們委託人的日常生活親密接觸。他們對啓蒙者在「降下禮」中所作的承諾印象深刻：

主祭者：你會變成什麼？

啓蒙者：我會變成人民的穆丹。

主祭者：身為人民的穆丹，你要做什麼？

啓蒙者：我要為那些被虐待的受害者、遭受痛苦的人，  
以及身心焦慮、沮喪的人而生活。

有人問：「這是真的嗎？」我們可以注意美國一位受人尊敬的神修導師的勸告，他建議用聖依納爵在神操中提到的分辨聖神的推動的方法，來分辨穆丹經驗的真實性：「講授神操者應像一隻天秤，公平中正，並無意左右傾斜；為讓造物主與祂的受造者，受造者與祂的造物主直接往還，進行無礙。」

#### 四、超自然臨在與惡神的存在

若一神論者想試著欣賞 *kut* 世界，就必須面對其中種種神靈。可以叫出名字的神至少有 273 個，包括自然神、被奉祀的民族英雄、村神、屋主神與無形神，其中被 *kut* 普遍地作戲劇性表現的只有少數。若有人試著由一神論的角度來了解這些神，可能會把焦點放在其中某些模糊不清，又無形的本質。這樣的模糊不清始於一個事實，亦即中式韓文中「神」這個字指的是神、靈，或人心，而且如同韓文的名詞一般，單數型可以是指一個或很多個。有些神的名字只不過是一些普通的頭銜，像 *Taegam* 意謂「閣下」，其他的神則是數個神混亂的混合體。在祖母神的神話起源中，她是與 *Chesok*，天上一個與北斗七星有關的光神併為一體的。事實上，參加者祭拜被召喚的神，不太在乎他們是一個或許多個，或是來自天上與否。確實，他們可能不知道受召喚的到底是誰，就像熱心的天主教徒在彌撒的特定時點上，可能也不知道自己祈禱的焦點到底是聖父、聖子，還是聖神。這樣的模糊不清可能證明了對不可言喻的神性的本

能的意識。多瑪斯在「神的名字」中主張，既然我們不知道神的本質，那麼，「越不確定他們的名字，他們就越有宇宙性與絕對性，也越可能適用於神」。藉著這個概念的相反邏輯，既然沒有一個名字或型式足以抓到神的本質，那麼就越多越好，而概念模糊的定義是其準則。

有些人試著以一神論來認識 *kut* 神，將其還原為天堂之王 Hanunim—天主教用來指稱聖經的天主的韓文名詞，而 *kut* 通常稱為 Okhwangsangje，也就是中國的玉皇大帝。聽說祂會變成屋主神 Songju、村祖靈神，或山神。*kut* 經常把中心放在山、樹木與「神柱」，以及把行動對準上天的事實證明了這個想法。有一位巫師曾說，有數不清的神都可還原為 Hanunim，只是依據不同作用而有了不同的名字。她說的是與印度神祇有關的印度哲思，聽說「印度的一神論一直保有的信仰是：雖然神是一個，但祂顯示出來的是許多個神，其中任何一者都可視為某種形式的至高神來祭拜」。*kut* 的祭拜者不認為他們的神是同一個神的不同顯現，也不認為他們是天上的全能者，神有許多差別，是多樣的存有者，能力與作用也有所限制。情況是，會關心這一切的是哲學家與神學家，而不是一般的 *kut* 信徒。*kut* 神的多樣性比較是有關於戲劇性的概念，而非哲學的抽象思想。

在與超自然臨在的戲劇互動中，不論是基督徒或 *kut* 信徒的經驗，都不認為最初的臨在是來自天上的。大多數的基督徒呼喚「我們的天父」時，可能不會想天主是高高在天上，而是「我們生活、行動、存在」（宗十七 28）都在祂內的無所不在的那一位。多數人經驗到的天主是聖父或耶穌，並不那麼具有宇宙性。某些 *kut* 信徒可能藉著向上指的象徵，而經驗到宇宙性的神聖臨在，然而他們是以個人形式的禮儀來與神聖臨在互動

的。

聽說藉著與各種不同的個人化神祇接觸，人類不只可以認識神，也可以認識他們自己。他們這麼做，是因為每一位祭拜者「承受著個人的印記，個人的面容」。的確，在神話心理中，「人唯有在祂的神之前顯示自己，才能認識自己」。就如同先前提及的告解過程，這個過程有助於個人認同。韓國的神不像十字架上的基督、天使報喜中的聖母，或慈悲的佛陀一般，是默觀的對象。召喚三星祖母，請她保佑兒童的弱小生命，可能讓 *kut* 祭拜者因此了解到他們自己是關心生命的人；而召喚被棄的公主來引領亡者走向平安，可能會使他們更懂得珍惜個人與家族的關係。透過丑神 Taegam，他們培養了玩耍的知能。

*kut* 信徒不會尋求與神靈長久的合一。若穆丹珍視與「祖父」的個人合一，她會每天在自己家裏祭拜祂，但是祭拜者通常只是為了與這個禮儀相符的目的而尋求與神靈的短暫接觸，然後他們就會把他們送走。

這些神也不是全能的存有或至善的模範。*kut* 的神不會說：「大地四極的人！你們歸依我，必能得救，因為只有我是天主，再沒有另一個」（依四五 22）。*kut* 信徒也不會說：「天主是愛，那存留在愛內的，就存留在天主內」（若壹四 16）。韓國在地理、種族、語言，以及宗教上都是獨立的，*kut* 萬神殿供奉的包括天神，但主神是不太構成效法典範，又只照顧為數不多的韓國原住民的神祇。因此，*kut* 不會為了成為全球性宗教的理由，而引發對異教者的戰爭或屠殺。*kut* 的神就像雅威一樣，是「畏懼的對象」。「由天主那裏來的惡神」來擾亂撒烏耳（撒下十六 15；十八 10）；而三星祖母則帶來死亡的威脅。但是，認為神靈窮凶惡極則是大錯特錯，他們既非全惡，亦非全善，他們的行動也

不是只向善的力量唱反調。就像一般人類，他們只是單純地表達出關心與煩人、滿足或不平。

如前所述，在 *kut* 與聖經對生命之戲劇的看法中，在超自然臨在之前充滿敬畏都與惡神有重要關係。基督徒把焦點放在罪與寬恕，而 *kut* 祭拜者則把焦點放在褻瀆與潔淨、恨與釋放。

Paul Ricoeur 曾對心像的層次作過分析，對惡神的意識發展留在人的潛意識裏。在第一個層次，我們對惡神的認知是不潔的「準物質的東西」，是受外界感染的。傳統天主教追思彌撒中為安魂架灑聖水，就是反映第一個層次，而聖詠則內化了這個象徵主義：「消滅我的罪惡」（詠五-2）。通常 *kut* 是以水或火的潔淨禮為始；而西南 *kut* 為亡者作的則稱為「潔淨禮」，但其意義則模糊不清。

在下一個層次中，人對惡神的認知發展變得內化。惡神是由內而來的罪，是「破壞的關係」，但不一定是因個人過失而導致；然後在「奪取、附身、奴役」的象徵中表現出來。在蕩子的比喻中，罪指的就是這種破壞（路十五 21）；而對聖保祿而言，人是「被賣給罪惡」作奴隸（羅七 14）。由「潔淨之禮」的「解結禮」來看，罪是恨造成的結，是糾纏的關係在人心中留下的結，不論人是否有過失。

人對惡神意識最完整的發展，會伴隨著我們被罪捆綁，並因此有罪的意識。在這個階段，我們繼續利用感染與束縛的各種象徵，但以司法與刑法上的象徵加以補充。聖經中有許多審判與懲罰的圖像，但具有許多不同的意義，而且按照天主的憐憫，強調祂愛的寬恕多於罪人的罪過。*kut* 的亡者禮也引用司法與刑法上的象徵，但卻是由佛教抄襲而來，並為死亡使者加上了可笑的小丑遊戲。他們對罪惡與懲罰的焦慮，比較不是因為

*kut* 觀點的整合，而是對恨與不潔的關心。恨給人帶來束縛，不論人是否有罪；「解結禮」達到釋放的效果，不論人是否有悔改；而且就如同一位巫師所說的，除了惡名昭彰的罪人難逃恆久懲罰的危險之外，適當的禮儀最終將釋放一切。

一位熱心的韓國天主教老祖母有一次說她對自己的罪感到遺憾，然後她又加了一句：「生命就是罪。」她對罪有著單純的認識。數世紀以來，基督宗教的道德詭辯與她擦身而過。無論如何，她說出了韓國人對罪在人內心運作的模糊認識。這與超自然臨在的模糊表象，以及未加詳述「彼岸」的可能生命有重要關係。*kut* 反應了韓國人畏於清楚區分不同領域的人性經驗的傾向，韓國人認為尊重他們的奧秘可能會比較好。在嘗試認識韓國巫術經驗時，若缺乏對存在於基督宗教與巫術經驗中心的超自然臨在、惡神，以及人之間奧秘的平衡觀感，分析澄清通常無法獲致太大成果。

熱心的穆丹對他們與神靈互動的經驗沒有疑慮，而基督徒對與天主、基督或聖神的互動也沒有疑慮。比聖依納爵在神操中擬定的分辨神類（《神操》6, 8, 313 號）更具體的是，穆丹花了自己大半人生分辨她生命經驗的意義，以及在她與委託人的生命劇中有關神靈的運作，雖然，有時她可能過於受 *kut* 眾多神祇吸引，而影響了對天神的注意。無論如何，她就像在耶穌比喻中的窮寡婦（谷十二 41~44），她能給的很多，諸如，卑微的自我奉獻和熱心的服務，活潑的神聖臨在所轉化的精神，在神聖臨在時，引人發笑戲耍的技巧，以及藉著分享來潔淨他人的先知能力。

# 卡達贊度三族薩滿文化的存留

Anne Lasimbang<sup>1</sup>

## 一、馬來西亞原住民人口與地理分布

馬來西亞共計 13 個州，總人口約為 2390 萬。原住民約佔總人口之 12% (280 萬)。多數原住民是位於婆羅島上的兩個州：沙勞越 (Sarawak) 及薩巴 (Sabah)；其他一小部分 (總人口之 0.4~0.7%) 則是在 Kedah、Perak、Kelantan、Pahang、Selangor 等州，這是在馬來西亞半島內部地區。

馬來西亞有 60 多個不同的原住民族群，每一族群都有其獨特的語言與文化，不過他們共通的特質是保持傳統中對土地與自然資源密切的關係，並且依照 adat (約定俗成的法律) 來生活。

## 二、在薩巴 (婆羅島東北) 原住民的位置與分布

薩巴族群有超過 50 種語言和 80 種方言。Dusunic、Murutic、Paitanic 族是最大的族群。原住民團體居住在山林田野間，薩巴 70% 的人口都住在那兒。有些族群居地是在特定的區域。Murutic 支派的族群大多數住在薩巴內陸西南區，沿著

---

<sup>1</sup> 本文作者：Anne Lasimbang，馬來西亞金乃巴羅城 (Kota Kinabalu) PACOS (Partners of Community Organisation Trust) 創辦人之一，本身是卡達贊度三 (Kadazandusun) 族女士，長久投入該群族部落社會文化發展工作。本文原稿為英文，由吳龍麟先生譯成中文。

Sapulut 和 Padas 河。Paitanic 支派居住在薩巴東北，Bajau 和 Malayic 支派則主要位於海岸地帶。Dusunic 支派多數在薩巴西方，北方與中央。Rungus 族主要是在薩巴北方。

由於地理景觀、土壤、氣候與植物生長情況之不同，為原住民團體帶來差異頗大的農作生態體系，他們多數是自給自足的農民，還使用傳統的農耕方式。除了自給自足的農耕外，許多以土地為本的原住民團體仰賴森林中不同的植物作為食物、藥物、燃料、建築材料，及其他家居用品。沿著海岸與河流出口有許多以打漁維生的團體。他們的現金來源是在市場上出售多餘的食用農作物、經濟作物、原始森林產品以及漁獲。

### 三、卡達贊度三 (Kadazandusun) 的信仰體系

卡達贊度三被視為薩巴最大的民族。他們遍佈整個州，但是主要在西部與內陸。絕大多數已經接受基督宗教信仰或是伊斯蘭教，只有一小群人依然信仰傳統宗教。許多卡達贊度三人試圖使其傳統信仰存活，儘管他們被告知不該這樣做。

#### (一) 卡達贊度三信仰

Minamangun (神) 創造一切，也包含靈體。可知的有四種靈體：Sunduvan (或 Kodudivo)、Tombiivo、Rusod、Logan。Sunduvan 是一個活人的靈魂，Tombiivo 是死人的魂魄。Tombiivo 可以附身於人。Tombiivo 到了 Kahazapan (靈界) 就成了 Hozop。Hozop 是指死去很久的人的靈魂。Rusod 是動物與其他一切非生物體的靈。Logan 泛指所有靈體，分為兩種：好的與壞的。好靈稱為 Gompi 或是 Miontong，它們住在家中保佑家庭不受惡靈侵擾。惡靈則會造成人的困境與痛苦，這類 Logan 遠離人居，稱為

Moinat 的靈體，居住在洞穴中、樹上等地方。

## (二) 女司祭的角色

女司祭在維持信仰體系上扮演核心角色。多數儀式進行需要女司祭協助。她為人類與靈性世界提供聯繫。在靈魂出竅的狀態下，她可以進入靈界，得知他們的奧秘，並和各種靈體溝通，甚至包含亡靈。女司祭會帶回來指示如何在人界、靈界與宇宙萬物間恢復和諧。她為了達成這個目的，經常要代表受惡靈所苦之人和惡靈談判，做某種奉獻與犧牲。這份工作需要漫長的學習，但是更重要的是與生俱來的一種天賦，或是一個特別的召叫。

## (三) 卡達贊度三信仰的一些層面

Ohusian (復仇)：藉著意外或是刻意的行為，人可以使自然環境條件產生反應，也會嚐到惡報。Ohusian 使人尊重環境，特別是植物與動物。

Oguhian (復仇)：人不該太快去貶抑他人，不然他和他的家人會遭到羞辱，或是有惡報。Oguhian 使人尊重他人。

Ovusung (詛咒)：譴責長輩定他們的罪，會導致一連串無法解釋的噩運或是悲慘的事發生在那個不禮貌的人身上。Ovusung 確保對長者的尊重是極為重要的。

## (四) 卡達贊度三團體中的 Momodu 和 Mongidu 儀式

Momodu 和 Mongidu 由女司祭執行，藉著恢復靈界的平衡來治癒病痛。Momodu 是沐浴，Mongidu 是去除某些東西。

在 Momodu 儀式中，女司祭呼求 Minamangun (神) 降臨從病

人身上驅走詛咒與惡事，並且保佑他免於受邪靈侵擾。在 Mongidu 儀式中，女司祭請她的 Diwato（輔佐靈體，住在 Komburongo 一種草的乾根中）查看疾病的原因或是某些異狀的起源。一旦疾病的原因找出，通常是有人對某些動物或植物做出褻瀆的行為，或是觸怒了一些靈體，這時女司祭就彌補這些行為，代表她的病人道歉。舉一個例子：有一個女孩發了疹子，用了各種現代藥物皆無效。這是因為屋子中某處一些螞蟻被困住了。女孩的母親找到一個翻過來的甕，螞蟻就在其中。她灑了一些水在螞蟻上，向它們道歉無意中把它們困住了。她女兒的疹子就不藥而癒了。

#### 四、薩滿的定義，它和薩巴的卡達贊度三之關係

薩滿 (Shamanism) 一詞指的是「在西伯利亞觀察到的小型無政府漁獵社會中，人和他們所吃的野生動物的靈，做一種象徵性的交換」。今天，薩滿不是單純的指和狩獵有關的宗教活動，它泛指任何宗教活動，其目的在於和靈體交易來獲得某些益處，例如不易獵取的動物、雨水、生殖、健康、好運，在愛情、生意、遊戲中成功。薩滿在東亞許多原住民生活中依然存在，特別是那些狩獵文化依然盛行的民族。（引用主辦單位的定義）

廣而言之，在一般詞彙中，薩滿泛指許多傳統信仰活動，可以診療、治病，和靈體有特殊關係，或是控制它們。

儘管卡達贊度三團體的傳統信仰、世界觀和宗教活動並沒有使用薩滿這個字，但很明顯的，薩滿是卡達贊度三信仰體系的一部分。

## 五、促成卡達贊度三人薩滿存活的宗教活動

下列的活動予以執行，以使這些信仰不致喪失。這是由團體或個人層面來從事。

1. 在特別的場合舉行傳統宗教活動，例如結婚、出生、死亡時。
2. 支持可以促進對原住民世界觀，傳統宗教活動與知識更加了解的工作。
3. 和促進對原住民信仰，傳統宗教活動與知識更加了解的人與組織組成網絡。
4. 成立團體教育中心、傳統醫療用花園及學前單位，使傳統知識與宗教活動可以傳遞給下一代。
5. 原住民知識與傳統文獻化。
6. 舉行年度文化會議來討論文化與傳統的問題。
7. 慶祝國際原住民日，讓全球原住民大團結。
8. 舉行短期講座或研討會來討論 adat 文化。

## 六、挑戰與未來

### （一）保存與永續

在生活各方面和諧與樸實的傳統信仰，和現代消費文化的活動「快速、用後即丟、用科學來解釋一切行爲」產生衝突，這也導致卡達贊度三人中薩滿宗教行動的衰微。

在目前的环境中，主流的體制持續將自己加諸於傳統文化上，還有團體內部對進步的渴望，使他們視傳統系統為絆腳石，永續原住民的系統成為最大的挑戰。原住民系統是有活力的，要能永續自身，他們必須在此當下環境中對人有意義。

## (二) 承認與支持

在許多團體中，教會積極地向當地群眾宣講，要他們放棄一切傳統宗教活動，對那些還保存著傳統知識、舉行傳統活動者予以譴責。儘管有些傳統宗教活動是負面的，對團體的發展有害，可是並非所有的都是不好的。其中有些知識在現代生活與現代社會中有一席之地。

要使傳統宗教活動與知識完全被承認，它們需要被完整地了解。這需要有系統的研究，在目前相當缺乏。除了政府與教會的支持外，這也要原住民自身的許多投身與資源。在薩巴，原住民的知識依然在被運用，尚未完全遺失。藉著同心合力的工作，例如台灣這次的研討會，我們可以對保存這份知識與活動有所貢獻。

「你們的文化，展現了你們民族悠久的才智與尊嚴，不應該就此消逝。不要認為你們的恩賜沒有價值而不再花心思去維持。你們要彼此相互分享，教導你們的子女。你們的歌唱、你們的故事、你們的圖畫、你們的舞蹈、你們的語言永不該消失。」（教宗若望保祿二世於 1986 年訪問澳大利亞時所言）

# 澳洲依循傳統的健康療師

Brian F. McCoy<sup>1</sup>

「健康是人在自己所屬的地方、所屬的民族、所屬的族群中，懷有非常強烈的歸屬感時，在心靈、情緒、生理上的健康。<sup>2</sup>」

西澳金百利 (Kimberly) 沙漠區的原住民「潘徒」(Puntu)<sup>3</sup>，意識到生理的痛苦、疾病、甚至死亡皆有許多來源與因素，他們相信可藉由選擇不同的管道，達到個人治療與福祉。當地有 *maparn* (依循傳統的療師)<sup>4</sup>、衛生所護士及教會，三者皆可以清晰分明的方式，對病人提供某種治療形式。

本文將透過這些沙漠醫師 (即 *maparn*) 的診療工作，用非常特殊的角度來看待巫術 (*Shamanism*)。我將解釋沙漠中的「潘徒」何以明白 *maparn* 的方術，同時也將揭開存活 (*kana*)、健康 (*palya*) 與生病 (*nyurnu*) 的主要文化層次。進而探討依循傳統療師與基

---

<sup>1</sup> 本文作者：Brian F McCoy，耶穌會會士，澳洲維多利亞省 Newman 大學人類學學者，長久研究澳洲中部原住民傳統醫療。本文原稿為英文，由陳敬旻先生譯成中文。

<sup>2</sup> 原住民長老稻森 (Pat Dodson) 語，研究筆記，2002 年 7 月。

<sup>3</sup> Kukatja 語裏的潘徒 (Puntu) 指這個沙漠區的原住民。

<sup>4</sup> 我用「依循傳統」，而不用「傳統」，是指所有原住民診療皆受到殖民或佈道接觸的影響，沒有純然不受影響的「傳統」診療。用到「基督教」時，除非特別說明，否則一律指天主教用語中的基督教。沃如瑪如區的 Kukatja 語以斜體表示。

督教醫療工作兩者間的關係，以及沙漠社會體何以能成爲健康安樂的角力區。

有一點很重要必須聲明：在本文中，我對健康安樂採取的是整體（holistic）觀點。藉由這種方式，也對多年來原住民教導我的事表示謝忱：存活（*kana*）與健康（*palya*），正如沙漠居民所言，是一種生理、社會、心靈和諧的經驗。在一些情況下，這一點可強調高度個人的特有經驗，在其他狀況下，則可強調社會宇宙力量與個人家庭關係間的均衡。健康關乎心靈、關係、生理，與家庭（*walytja*）、土地（*ngurra*）、先祖及宇宙間的過往（*tjukurrpa*）唇齒相依。*maparn* 因具有能力，可將實際存在的重要事物與健康治療相連結，而使當地人感懷於心。正如依利亞德（Mircea Eliade）提及這類療師：

「知道村裏有一分子能看到潛藏、不爲其他人所見的超自然世界，並從中帶回直接可靠的訊息，是教人感到慰藉、安心的事。<sup>5</sup>」

護士與衛生所能對生病難過的人提供慰藉與舒適，而 *maparn*（教會亦然）也能在神靈與超自然世界及受苦的個人之間，提供重要而具意義的連結。

## 一、佈道史與診療

「他們（潘徒）見傳教士不同。」<sup>6</sup>

在更深入觀察這種 *maparn* 信仰與診療之前，我先簡短敘

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*, Translated from the French, Arkana, Penguin, London: 1989 (1964), p. 509。加強語爲作者原有。

<sup>6</sup> 研究筆記，2003年1月。

述天主教與這些沙漠居民之間一些主要的歷史與接觸面向。

1939年，一群天主教傳教士、柏洛諦傳教會（Pallottine）的神父和修士，由西岸畢格灣（Beagle Bay）天主教佈道團中的原住民陪同，出發建立新的沙漠佈道團。金百利的主教奧圖·瑞伯（Otto Raible）已於1934年向政府順利取得許可，可以在霍溪鎮（Halls Creek）附近設立醫療衛生所，因此主教決定教會要與當時仍在沙漠區南方的游牧居民有所接觸。他們希望創立佈道團的努力「就像游牧的牧羊人般居無定所」，歷經數年，終於在1942年創立鮑戈佈道團（Balgo Mission）<sup>7</sup>。1965年，佈道團於「先祖的『夢間』」（*tjukurrpa*）遷至以「沃如瑪如」聞名的現址，「沃如瑪如」意為「翠鳥（*Luurnpa*）徑」。

其後數十年，教會在這些沙漠居民間，建立了強有力的存在感。1956年，天主教聖若望會的修女們前來提供安養照顧。1984年，社區學校在天主教的教育體系下誕生。同年，該社區也不再是佈道團，仰賴教會行政而運作。教會於其後20年依舊存在，致力於教育、健康及教區工作，並將觸角延伸到三個鄰近的村落，其中兩個於1979年建立，另一個於1991年建立。

天主教教會和這些沙漠居民接觸的歷史，至今已持續將近70年。有些沙漠居民仍記得佈道團時期之前的沙漠生活，如今這些居民為數不多。本文無法詳述佈道與殖民影響下的各種變化，但在他們早期受到的衝擊中，有三點可以敘述。他們是引進配額、形成勞動力量、設立宿舍系統的功臣。居民進入佈道會時，由於各式各樣的力量及影響，而將壓力施加於他們身上，

---

<sup>7</sup> Mary Durack, *Missions in a bypassed land*, Kutjungka Catholic Parish archives, unpublished: 1960, p.102.

使其為佈道團效勞，好領取食物。與此同時，不事生產的人口越來越多，嚴重危及傳統的狩獵與集會形式。一種收養兒童的宿舍體系建立了。孩童的年齡小至五歲，大至分居男女宿舍。這種系統基於教育與同化的目的，將兒童從父母與家中有效隔離<sup>8</sup>。那些在當代「潘徒」的社會與情緒健康及福祉上所產生的變化，其意涵仍處於需要表達、解釋、使人明瞭的過程。

1973年，我以耶穌會士學者的身分至鮑戈佈道團服事，在當地協助管理男生宿舍。同年四月，住在沃如瑪如家庭中的孩子都被遣回，接受父母照顧。從那年起，我數度返回該村落及鄰近區域，並從1992年底至2000年初，擔任該區的本堂神父。2000年，我因家庭因素及博士研究，南返墨爾本。我原可選擇若干地區作為研究（因為我曾在澳洲其他幾個原住民村落居住、工作過），但這個地區似乎可提供許多優勢。我跟當地人有長久的認識，也曾與相關牢獄、體育、吸毒（petrol sniffing）、狩獵、禮儀、文化等議題的相關人士密切共事。最後我提呈的論文題目是：《*Kanyirninpa*：沙漠原住民的健康、男子氣概與福祉》。論文從對 *kanyirninpa*（持久）的文化認識中，探討男性健康。該項研究的過程中，我發現許多當代的 *maparn* 信仰與診療法。

## 二、maparn、衛生所、教會診療

「早上 maparn，下午衛生所……你也知道，就像藥片

---

<sup>8</sup> 這個系統須與政府政策區分。政府將祖先血緣混合的孩子遷移，以達到與非原住民部落同化的目的。佈道團宿舍僅於佈道團內將孩子與父母分開。

一樣。<sup>9</sup>」

儘管有 70 年的殖民與佈道影響（不只天主教教會，該區目前仍有其他教會），但「潘徒」對於健康福祉，仍緊緊握住自己文化信仰及診療的一些要素。

下列事件捕捉到「生病與治療的可能性與當代潘徒的生活互動時，可能包含的複雜度」：

「星期六早上，一位老婦人病危的消息傳遍全村。眾人前來，擠滿了屋子，老太太躺在病榻上不省人事。有些人在邊看邊等時哭嚎著。隨侍在側的有 maparn、當地教會領袖，和護士。各方人馬皆提供照顧與看護的片刻，試圖將她從鬼門關前救回。護士們持續用點滴，教會領袖祈禱，為她塗上膏油，maparn 則運功將疾病從她身上移除。過了很長一段時間，老太太突然一動，過了一會兒，便從床上坐起。她似乎對群聚在身邊的一大群人不復記憶，不久便開口說要吃東西。她在體能狀況上的變化相當驚人。稍後，護士說她已從糖尿病的昏迷中復元。但教會領袖和 maparn 也都認定自己的介入對於她的康復，具有重要的作用。她的家人很開心，參與其中的眾人也都滿心歡喜。由於護士、教會領袖、maparn 運用各種努力，她健健康康地活過來了。<sup>10</sup>」

今日的沙漠有三種社會與地理空間會發生疾病與治療。這些空間沒有固定的疆界，因此有各自的歷史、價值與信仰體系，可讓人清楚明白是不同的族群。首先有衛生所（常為小型的纖維

<sup>9</sup> 研究筆記，2002 年 1 月。

<sup>10</sup> 個人筆記，1999 年 6 月 5 日星期六。

水泥建築物)，通常由女護士駐紮，對病患的看顧來自西方醫治疾病的生物醫療訓練。其次有當地的在俗教會領袖，偕同當地神父及牧師使用祈禱與聖油，提供基督教與天主教對病人的回應。他們從教會中運作，也會應要求到「營帳」或衛生所探訪病患。最後還有多數村落都有的 *maparn*。這些 *maparn* 通常為男性，但也可能是女性，依循著傳統的診斷與治療模式，回應病人的患疾。一般人通常到 *maparn* 及病人居住的「營帳」內尋求協助。有時 *maparn* 也會到衛生所看診，特別是家中有成員要求 *maparn* 在場時。時至今日，多數潘徒在這三個地理空間皆能相當悠然自在地進出。有時，亦如上述故事所述，三個小組也會密切合作。正如醫學人類學家蕊德(Janice Reid)的總結：

「一般人尋找疾病的療法時，都會切合實際：無論手邊有什麼資源，都會加以利用。儘管如此，但改變行醫方式並不一定反映改變信仰。原住民村落中，協調連貫的醫學思想體系，對於老老少少所遭遇的不幸，可形塑出一番詮釋。<sup>11</sup>」

### 三、*maparn* 與健康診療

「萬事皆有 *maparn*。<sup>12</sup>」

「潘徒」在上當地衛生所或尋求基督教治療法時，會先找 *maparn*，特別是如果病痛源於體內，病情可能嚴重時，尤其如

---

<sup>11</sup> Janice Reid, *Body, land and spirit: health and healing in an Aboriginal community*. Edited by Janice Reid. St Lucia, University of Queensland Press: 1982, p.196.

<sup>12</sup> 研究筆記，2002年7月。

此<sup>13</sup>。他們相信女性和男性一樣可以擔任 *maparn*<sup>14</sup>，也相信孩童亦可具有 *maparn* 的力量，根據敘述目前就有一位少女住在其中一個村落<sup>15</sup>。

雖然男女都可以擔任 *maparn*，但正如澳洲其他地方，從歷史的角度來看，較歸屬於男性<sup>16</sup>。女性似乎較常尋求使用草藥（bush medicines），並透過女性儀式，以小組提供治療，維持她們與村落的健康<sup>17</sup>。本文會把焦點只放在男性 *maparn* 的工作上，這個焦點也源自於我的研究。

在以下系列的圖畫中，若干男性 *maparn* 描述自己採用的診療法，揭露了非常個人而獨有的手法：是緊密的連結，連結作夢（*tjukurrpa*）和土地（*ngurra*）的診療力量與手及具有療效的觸摸力量，也是堅強的信念，相信自己擁有的診療天賦是被賦與的，要用在他人身上。

---

<sup>13</sup> 研究筆記，2002年1月。

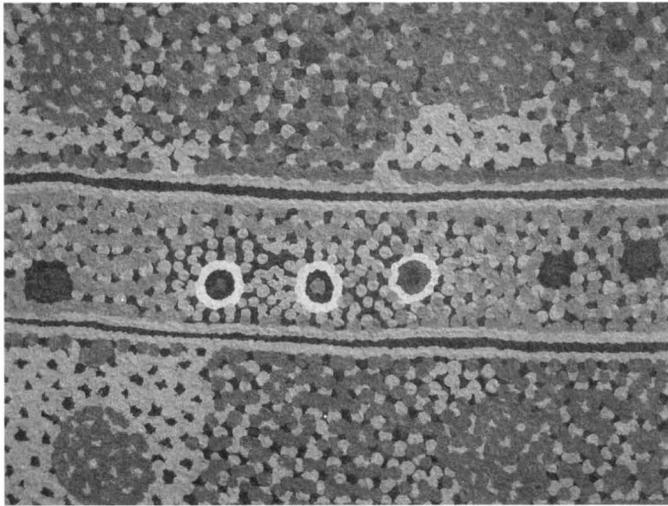
<sup>14</sup> 研究筆記，2002年6月。

<sup>15</sup> 研究筆記，2002年6月。

<sup>16</sup> A.P. Elkin 允許女性 *maparn*，但地位不若男性。A.P. Elkin, *Aboriginal men of high degree*. St Lucia, University of Queensland, second edition: 1980 (1945), pp.123. 類似的論點見 Diane Bell, “Women’s changing role in health maintenance in a central Australian community.” in *Body, land and spirit: health and healing in an Aboriginal community*. Edited by Janice Reid. St Lucia, University of Queensland Press: 1982, p.220.

<sup>17</sup> 見 Anthony Rex Peile, *Body and soul: an Aboriginal view*, edited by Peter Bindon. Victoria Park, Hesperian Press, p.174. 另見 Anthony Rex Peile, “Towards a proper and understanding health-care delivery to the Aborigines.” *Nelen Yubu*, 10: 1981, p.29.

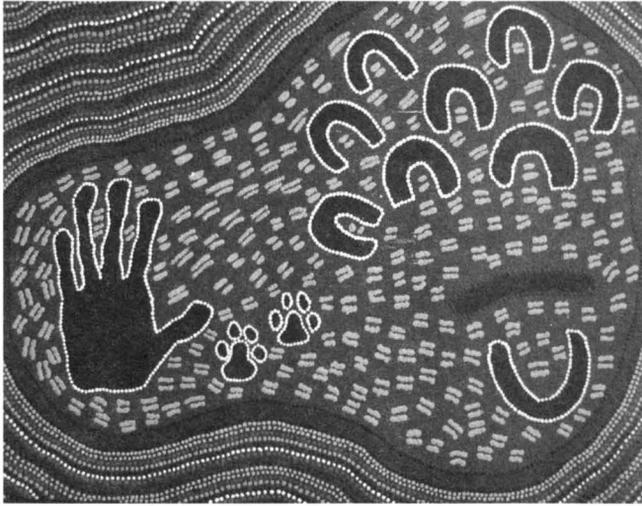
在【圖畫一】中，一個人來找 *maparn*，希望能把他治好。這三條白圈都是人：病人、*maparn*、已經治好的人。他們坐在沙丘 (*tali*) 線或排中間，沙丘即紅色的水平線。綠圈是該區不同的村落，地上佈滿了當地的野食 (黃色)。病人 (*palyalarni*) 請求 *maparn*：「把我治好」，*maparn* 為病人清潔體內。此個案中，病人因吃了太多野食而「吃壞肚子」。後來那人的病就被治好了。



【圖畫一】

*maparn* 的活動揭示了可能產生的疾病範圍。頭痛可能來自人頭部的「裂縫」，風從縫隙裏進來，讓人生病。人可能有「壞血」，需要從內出血中擋住，或從阻塞的血中打開。人的精力 (*kurrun*) 可能從正常的部位轉移，本來位於身體中央，即胃部 (*tjurni*)，卻反而移到別處，如背部或雙腳。人的精力也可能移到體外。*maparn* 能夠將精力放回適當的部位。

在【圖畫二】中，一家人帶了病人來看 *maparn*。他們把紅土 (*murtu*) 放在病人身上。這些人由沙丘 (*tali*) 和能使人致病的「蓋子」 (*lids*) 圍繞。*maparn* 的手已碰觸過病人，將他治癒。犬 (*kunyarr*) 靈陪伴著，在他運功時從旁協助。

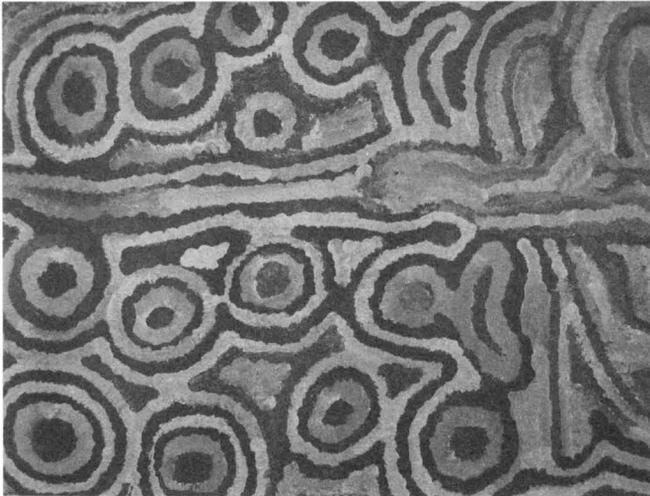


【圖畫二】

最危險的疾病形式由巫術造成。例如，「蓋子」為外來隱形的物體，可往上飛進入人體。*maparn* 有看見和移除蓋子的力量，也可以偵測其他巫術形式，如有人想害另一個人得病。儘管有更多近代的疾病形式，如糖尿病或心臟病（「潘徒」可將現代病聯想為殖民接觸的結果），但如果「潘徒」聽到有人生病，第一個念頭都是：有人害他生病。巫術以各種偽裝，仍深留在「潘徒」對疾病的看法上。

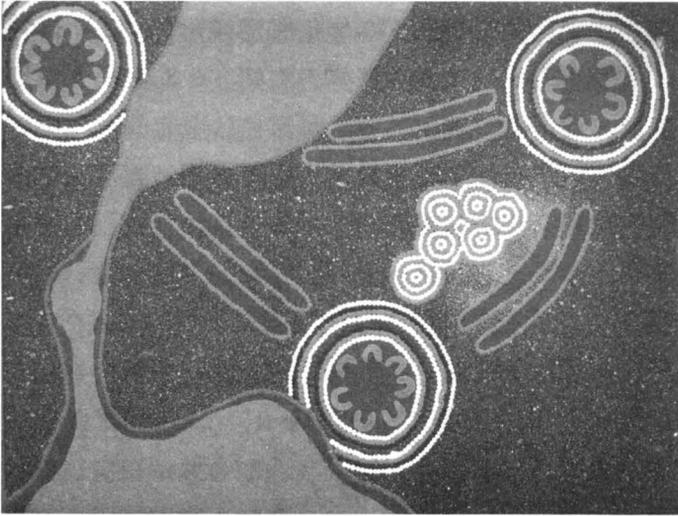
*maparn* 的力量可由老一輩傳至年輕一輩，沙漠民族也可跋

涉到這塊土地的特定區域，接受 *maparn* 的力量。在【圖畫三】中便是描繪這一種地方。一人到當地接受 *maparn* 的力量，如此惡靈便再也嚇不倒他。這幅畫不止揭示了土地（*ngurra*）與 *maparn* 間強有力的連結，也揭露出兩種心情的連結：恐懼疾病繼續產生；需要高強且請得到的 *maparn* 來減輕這些恐懼。



【圖畫三】

在【圖畫四】中，畫家描繪夏季的洪水阻礙兩個沙漠村落外的 *maparn*，前往另一個村落治療病人。現場需要 *maparn*，但該村落卻無 *maparn* 可救急。當畫家自己的活動顯示年輕的 *maparn* 正延續這項傳統時，也顯示出特定的村落有時會沒有 *maparn* 可請。有些 *maparn* 已死，有些已歇業，一些 *maparn* 已從特定的基督教會中放棄自己的診療。



【圖畫四】

在這項研究中變得清晰的是 *maparn* (尤其男性) 在該區仍保持活躍<sup>18</sup>。柏洛諦傳教會的神父暨語言學家沃姆 (Ernest Worms)，在 1960 年寫到沙漠的 *maparn*：「今日，多數 *maparn* 已由飛行醫生 (Flying Doctors) 取代。」人種心理學家寇特 (John Cawte) 在 1974 年說：「終點儼然可見……*maparn* 的全蝕可能不到 30 年就會出現」<sup>19</sup>。他認為西方醫療保健體系和佈道團可以取代這

<sup>18</sup> 他們在其他地方也非常活躍。見 Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation, *Ngangkari work - Anangu way: traditional healers of central Australia*. Alice Springs, Ngaanyatjarra Pitjantjatjara Yankunytjatjara Women's Council Aboriginal Corporation: 2003.

<sup>19</sup> E.A.Worms, "The changing ways of our Aborigines." *Catholic Weekly*, Thursday, 16<sup>th</sup> June, 1960. John Cawte, *Medicine is the law*:

種療師。儘管在 1960 和 1970 年代有這種預言，但「潘徒」對特殊疾病的病因與可以治療那些病的藥方，顯然仍保有細微、高度發展、精密的了解。這些了解深植於堅定的文化信仰時，並不代表他們沒有受到護士提供的照應、西方醫療保健服務或基督教教義與診療法的影響。「潘徒」意識到自己活在一個和父母及祖父母不同的世界，如今也苦於相對近代的嚴重疾病（如糖尿病），這些病在他們的生活中已成為重要的一部分。然而，他們對病因所持的古老信念依舊，對巫術的力量，也繼續存有堅定的看法。

#### 四、*maparn* 與基督教診療法

「如果我說有人會唱你，你一定會笑我。這個黑人在講什麼？誰會去唱人。<sup>20</sup>」

沙漠治療有三種社會空間：*maparn* 在村落運功，護士在衛生所、神父或牧師，與在俗教會領袖，三者皆能為沙漠居民提供寶貴的醫療資源。三者的分離不允許護士、西方醫學或教會將 *maparn* 和「潘徒」的治療空間殖民化。然而這種分離也引發另一種可能：這種多樣化的治療力量，實際上可能是弱化「潘徒」整體健康的經驗，而非強化。這不只是有三種截然不同的保健信仰系統，也可能有三種互為衝突的治療反應。這並非指治療經驗中，不能產生互補的現象，因為當地還有西方保健安養和教會診療所提供的醫療法。但這也不似上述事件，指沙漠

---

*studies in psychiatric anthropology of Australian tribal societies.*  
Honolulu, University Press of Hawaii: 1974, p.27 & p.32.

<sup>20</sup> 研究筆記，2002 年 1 月。「唱」人指藉由唱巫曲詛咒他人。見 Peile, *Body and soul*, p.136.

中不可能存有跨越不同保健醫療法的共同立基點。只要在健康和生病的主要原因之間，有著迥然不同和互相詮釋衝突的詮釋，就需要探索並鞏固認知與治療上的共同處。

在提出這個立場時，我會在本文的最後一部分，將焦點放在沙漠居民的健康意涵與 *maparn* 及教會診療的關係上。藉此，我注意到沙漠居民涉及 *maparn* 及衛生所的關係者，均有嚴重的健康議題，特別是和截然不同的疾病與健康模式有關的議題。但因時間不足，無法在本文論及。現在我回頭檢驗沙漠居民對健康的了解，*maparn* 與教會對其中的若干要素又如何回應。我將描述該區教會如何就死亡與葬儀的議題，與「潘徒」協商出重要的共同點。這在教會與「潘徒」的關係中，已經證實為重要的發展，因為協商的結論就哀悼、痛失、死亡等議題，提供了尊重原住民與基督教信仰的心靈空間。終究，就「潘徒」的健康而言、就教會診療也採用如 *maparn* 對健康有所貢獻的方式而言，這只是一個過程。

當 *maparn* 尋求轉移、移除、打開或預防許多可能的疾病來源時，他們尋求的是家人 (*walytja*) 的陪伴。他們展現特殊的安養功能，也揭示依循傳統而保存的記憶與認知。他們使沙漠居民不受疾病所苦，同時也保護社會福祉與情緒安康的重大價值。健康是有性別、親等之分的，也是宇宙與超自然的。沙漠區有神靈的力量可以橫跨大地，由他人送出而造成危害。看見並加以抵抗這種神靈的力量，只有特定的人才。有。*maparn* 不只成為居民生命的守護者，也是偵測、辨察、對付這種隱形力量的人。

這種潛藏而危險的力量中，有著如此根深蒂固的觀念，使「潘徒」繼續用來詮釋嚴重的疾病與死亡。當一名中年男子於

2004年身亡時，一些人（包括潘徒）認為他致命的主因是常常喝酒，但數月後，家人對於他的死卻有截然不同的詮釋。此時，透過這種信念，強烈的恐懼感便可能在家人試圖啟動精神力量，以對抗這些外力時產生。如此便可能導致儀式性的「回報」，衝著傷害他們相信是造成死者發病身亡的對象而來，有些回報可牽涉到刻意致人於死。此處便是教會信仰與沙漠的文化常態斷然不同的地方。寬恕是基督教的美德，對許多「潘徒」而言，可能相當陌生而具有挑戰性。

與「潘徒」信仰共鳴的是「精力」（*kurrun*），即內在精神，位於人的胃部（*tjurni*）。常聽教會中的「潘徒」描述自己精力衰弱，要在祈禱與聖禮中讓精力旺盛（*marrka*），暗示內在精神有著個人感受到的脆弱。要假定教會對精神與靈魂的教義與「潘徒」對精力的信念吻合，雖然可能有偏差，但兩者間確有雷同。雙方的「精神」都位於人的內部，於誕生後出現，於死後存活，只是方式各有不同。相信、認定、辨明人的內在精神健康，與其他善惡之靈的影響及存在的能力，似乎成為 *maparn* 與基督教治療師之間共同任務。

公開應付善惡神靈的能力，使教會與信仰受到這種神靈的存在與力量強烈影響的人產生交集。因此神父及牧師在提及撒旦與惡魔的力量時，會引起沙漠居民的共鳴，便不足為奇。戰勝惡靈的力量，在文化上是珍貴重要的天賦，此處艾黎亞德對巫醫（*shamans*）的論點很適切：

「巫醫對維護村落的健全心理，扮演了不可或缺的角色。他們是卓越的反邪魔鬥士，不僅與惡魔疾病搏鬥，也

與邪巫奮戰。<sup>21</sup>」

相信神靈的力量，致使發動報復、並可能致死的觀念，仍存在今日沙漠居民的觀念裏。有時，這些力量據信擁有比善良更強大的力量。「潘徒」不必成爲 *maparn* 以求得這些力量的影響。同時，要補充說明的是：有些沙漠居民承認自己已經拒用這些他們口中更危險的方術。這種變化是否爲與佈道團及基督教接觸的直接結果，尙不得而知，看來似乎相當可能。有些人的確表示特定的儀式慣例已不再奉行，也表示自己不採取尋求報復而導致傷害、甚至死亡的「回報」手段<sup>22</sup>。

「潘徒」對基督教具療效的祈禱、手的安置（於患部爲佳），及用油有所回應，便不足爲奇。他們強調重要的體內與體外治療關係，是一種西方醫學保健診療中常常不盡理想的親密關係。在承認生病不是身體的生理經驗，而是深植於體內的個人經驗時，教會的診療法似乎也與「潘徒」的信仰共鳴。

本區在 1990 年代出現了重要的時刻，是神父、教會領袖、耆老居民共同討論人的死亡（沙漠居民稱之爲「憾事」）所引發的各種文化反應時，而產生的結果。老居民受邀分享他們在佈道時期之前記得的事，這個回憶突顯了這種「憾事」的幾項成分。其要點爲：

「有人死時，家人會開始哀悼、哭嚎、割傷自己的大

---

<sup>21</sup> Eliade, *Shamanism*, p.508.

<sup>22</sup> 喪葬中不再進行特定的文化慣例，其更爲極端的例子可能位於離沙漠區最近的霍溪鎮。海樂·麥當勞（Heather McDonald）暗示「許多與死後的巫術相關的這些慣例，在今日都不復存。」Heather McDonald, *Blood, bones and spirit: Aboriginal christianity in an east Kimberley town*, Melbourne University Press: 2001, p.146.

腿或頭部，以流血表示對亡者的哀痛。他們也會表演『喪慟』(paliwurtu)，躺在逝者身上痛哭。一群『未亡親』(tilitja)會將逝者的屍體移至郊外，放在一堆樹枝上。未亡親與死者的關係為兄弟(kurta)、姊妹(tjurtu)、堂表親(panku)。逝者的子女『孝子(女)』(yapunta)亦涉及所有葬儀，卻不具引領或安排儀式的地位。他們有接受未亡親諮詢與告知的權利。當未亡親將逝者的屍體帶到郊外時，所有其他人都會非常安靜地留在營帳內，直到他們返回。未亡親回來時，每個人都會移到他處，遠離死者身亡、埋葬之所。主要的哀悼人『至親』(yirrkapirri)與逝者的關係為配偶(nyupa)、父(mama)、母(yipi)、叔伯(kamu)、姑孀(pimirri)。他們在接下來的一年會禁食紅肉。一年後，一些未亡親便在眾人群聚時回到屍體處，收集屍骨埋葬。此時至親會進入儀式性的睡眠，待未亡親回來喚醒他們時才能醒來。兩組人會再度相擁而泣。之後，死者的名字便成為『前塵』(kumunytjayi)，永不再使用。<sup>23</sup>

當討論的焦點放在沙漠居民希望如何回應自己的死亡時，按照依循傳統的記憶或經驗，便揭露「潘徒」對於神靈、死亡及神靈死後生活所持的重要看法。引用「前塵」這個詞彙，表示用樹枝、用(當地樹葉的)煙，儀式性地掃除人的足跡，用來防止逝者的亡靈返回生前居所，使生者掛念不安。這些與未亡親的角色及表演「喪慟」，皆與教會服事及入墓禮拜相結合。這些儀式是用以表明哀悼者的恐懼及傷痛。教會用水、歌、禱

<sup>23</sup> Robin Koning, Brian McCoy and Church leaders. *Sorry business and funerals*. Wirrimanu, Kutjungka Catholic Parish: 2000.

文扶持亡靈走完這一程，同時鼓勵哀悼者提供扶持與安適的社會空間。

將沙漠與基督教對死亡及葬儀的重要價值相連，不只是教會因地制宜的文化融合，或「潘徒」文化適應的過程。由於「潘徒」相信許多靈的存在與可能的傷害，與教會相信聖神存在、相信聖神在生前死後的影響，和「潘徒」產生交集。逝者與家人的相貌揭示出看不見的神靈更加潛藏的樣貌，也揭示了這些神靈與生者的關係。教會參與神靈世界的能力，尤其是聖靈扮演的慰藉角色，用來使「潘徒」堅強，以抵抗那些看似特別有害危險的一切。

## 結 論

「我更相信 *maparn*。<sup>24</sup>」

這篇論文中，我在西澳沙漠區內原住民 *maparn* 的文脈裏，運用了「巫醫」(*shaman*) 一詞。這些 *maparn* 繼續將治療的天賦施行於他人。儘管有殖民化的結果、佈道史、教會診療、及西方保健安養服務，沙漠居民仍繼續主動尋求 *maparn* 的服務。

處於這種沙漠活動下的是對生死本質所持的根深蒂固的觀念。正當重要的後殖民影響塑造了現代化的死亡與疾病（如車禍、酒精、糖尿病、心臟病）的本質，「潘徒」卻繼續深信傷害與治療的神靈所持的力量以及無上的地位。賦與這些神靈的力量，有可能看似強大，對個人與社會福祉具有嚴密重要的健康意涵。

對「潘徒」而言，仍有問題的並非衛生所、教會、*maparn*

---

<sup>24</sup> 研究筆記，2002年1月。

可分開提供治療，而是這三種治療空間，鮮少能找到共同的信仰與治療天賦的互通空間，讓他們通力合作。當他們找到互通的空間時（如舉行喪葬儀式之例），「潘徒」便經歷到社會與神靈力量的統合，對於持續面臨早夭及殖民史與佈道史不間斷的影響的人而言，可能是一種極其健康的經驗。

# 達悟族巫術與基督信仰相遇

董森永<sup>1</sup>

## 前 言

巫師巫婆在蘭嶼的產生的興起，乃因當時的達悟族人最需要他們、最相信他們，而他們的言論是確實的，他們很靈驗又真實的。過去的巫師巫婆雖然我沒見過他們，但我在田野採訪中，知道他們的名字和他們的故事，也知道他們居住的部落和家族；但當我開始在教會工作時，各部落原本還有幾個巫師巫婆，為什麼他們慢慢消失了？族人為什麼越來越不需要他們、越來越不相信他們，也不再邀請他們？他們為什麼不再繼續做巫師巫婆而信了耶穌進入教會，成為基督徒？

筆者相信在沒有接受耶穌的族群，生活越落伍的地方，巫師巫婆越多越興起，但接受耶穌信仰的基督教國家和族群的地方，沒有巫師巫婆，當巫師巫婆他們遇見基督宗教的時候，他們就懼怕自然消滅了。

我儘量在我傳道牧會期間裏，將所看見、知道、聽見、遇見、碰見的巫師巫婆見證出來，也讓更多的人明白達悟族的巫師巫婆。最後，希望從聖經方面對巫師巫婆行巫術的記載，來看如何處理這樣的人。

---

1 本文作者：董森永，台灣台東蘭嶼紅頭村達悟族、基督長老教會牧師。

## 一、巫師巫婆在蘭嶼產生和興起

### (一) 巫師巫婆產生的傳說

根據老人的話說：巫師巫婆的產生，就是他小時候患了重病或長大後在生活上遇到嚴重的恐懼，有人說：膽子小的人遇到可怕恐怖狀況時，或在急難時被急救，和在生活上不規律，其他種種的原因，精神就有問題而分裂無法跟正常人一樣，就看見了鬼魔，天上的邪靈，就成了巫師巫婆，和遺傳性不一樣。

依據巫師巫婆行法術經驗的人說法：膽子小嚴重的人往往他就成了生活精神上的分裂，有的人就看見可怕的鬼魔，又有的人被邪靈、鬼附住的人就成爲巫師巫婆。在他精神分裂之下，就自言自語地亂講話，又向照顧他的家人親屬面前就講了許多胡說八道的話，說什麼有鬼、有靈，以及許多人聽不懂的、可怕的話，鬼話、神話。精神好的時候就像一般人過正常的生活，但到了滿月或那段日子，他又開始亂講話，說預言，引起家屬和聽他話的人，相信他說的是亂講，又相信他說的話是真的，偶爾有時他的預言很靈、成真，慢慢地引起別人的注意。

### (二) 巫師巫婆的作用

巫師巫婆是被邪靈、污鬼附住，所以他們會看見天神，說天上的事和神話，他們也看見鬼，所以會講鬼話，和鬼通靈，也會與鬼交往。由於達悟族人對他們的期望很高、尊敬他們，而且乖乖聽他們的話，又贈送禮物瑪瑙給他們，殺豬宰羊和大芋頭、大地瓜贈送給他們爲禮品，使巫師巫婆在蘭嶼達悟族裏興旺起來。

蘭嶼達悟族人知道天上有天神、地上有鬼，都是從巫師巫

婆告訴達悟族人。天神對人類有懲罰，地上的鬼會給予人類生病死亡。

如果某一位巫師巫婆到部落來，全村的人（無論老人、小孩、婦女）通通來聽巫師巫婆的演講。他一開講，Mangjimeypeypakeh 或 Mangakakmivowawan so Kataotao 向聽眾說：最寶貝的請安話，然後他就開始演說：「我是被一位天神附著」。有一位聽眾問他：「到底你們在天上有多少的神？」他就介紹說：最高的神有三位：Simzapaw、Siomima、Simhama，屬下有幾個神名叫 Silovolovoin、Silegelegein、Sividay、Sipaziod、Pinalngalngaw、Simaniray、Sicicinenem、Sitoziaw、Sizoain、Sikaleted、Tazak。介紹之後，他開始演講，首先他會把天上的事和天神的工作給民衆介紹，之後就開始說預言，如：村落所要發生的事、村落所要獲得的魚，也要求村民舉行驅除惡靈，還有其他大大小小的事，讓聽眾又怕又歡喜。有時巫師巫婆在演講中有問必答，使聽眾滿意。

巫師巫婆要離開該部落時，村民都會獻上許多食物、水果、魚乾給他做謝禮，一籃籃地由村落的年輕人幫他送到他家。家中有病人或災難的人，都會邀請巫師巫婆舉行法術和交鬼，事後主人會贈送瑪瑙、殺豬宰羊，採芋頭、大地瓜做謝禮。

當時蘭嶼達悟族在尚未接受主耶穌，醫療不足，文明尚未進到蘭嶼社會時，族人過著原始生活，巫師巫婆很興起，取得很多禮品。

## 二、蘭嶼各部落巫師巫婆

1. 漁人部落有五位，分別名叫 Siaman mazasing、Siapen jiangeyraw、Sinanngalowkaw、Sinigad、Siaman mavoit。

2. 紅頭部落一位名叫 Siapen ngaralap。
3. 野銀部落一位名叫 Sinan kamraon。
4. 東清部落二位名叫 Siaman azngongan、Siapen masirem。
5. 朗島部落二位名叫 Siapen kanidasang、Sinan tazaziaw。
6. 椰油部落四位名叫 Simaneed、Sinan tomawag、Singamoon、Siapen manlivon。

### · 巫師 Siaman mazasing 的故事

漁人部落巫師 Siaman mazasing 在蘭嶼最著名，他的預言最靈驗。他有許多故事：他尚未出生還在母腹胎裏，爸爸是在美船事件被日本人綁架者的其中一位，後來爸爸在台東鯉魚山掉下來死亡。所以，他出生就沒有父親，長大後遇到什麼災難不詳，就成了被天神附著的人，也會與鬼通靈。他的妻子生二女一男。家庭幸福，但他忙於被別人邀請行法術解決問題，所以他家的瑪瑙、禮品很多。

有一天，漁人部落的人要求他送魚給自己部落的人，他答應了說：你們到第三天早上在 Jivarok 海域去捕魚群，是神特別給我們的。到了第三天早上，真的有一大群魚（mazavonot）捕了五千多條魚。

又有一天，東清部落的人邀請他在他們部落行法術，他就答應他們去了，受到東清部落村民的歡迎，但他還沒有坐下來，就向村民宣布說：對不起大家，我要趕快離開你們東清部落，有事情會發生，向眾人揮手後，速速地離開東清部落，當他走到野銀部落的路上時，東清部落就發生了兇殺案，人家才相信他的話是很靈驗，預言會發生的事情確實出現。

有一次，朗島部落一家人邀請他為他兒子生病行法術，他

來了為這個孩子行了法術後，就在廳院向來聽從的人演講，但有一位村民不信他，而在眾人面前污辱他，說他的壞話，Siaman mazasing 聽見了，就向聽眾說：這個人到了第三天會出事，你們可以看見他很高興、快樂，果然到了第三天，他太太死了，自己患了嚴重的病。部落的人才體會他的話是真的，很靈驗，從此再也沒有人敢說他的壞話了。

有一天，日本警察把他關在牢房，因為昨天沒來工作，當他被抓的時候，就對警察說：我老了，請不要把我關起來，不然附在我身的天神會懲罰你，今晚你會有嚴重的肚子痛，你會吐血，警員不相信他，結果到了晚上，警員真的肚子痛得很厲害，吐了很多的血，差點兒喪命，警員才體會他的話是真的。

二次世界大戰，日本跟美國盟軍在巴士海峽激烈戰爭時，Siaman mazasing 的家成為村民的聚會所，他也成為村民和日本警察的情報員，因他的情報預測都很靈驗。有一對夫妻要求他告訴他們，他們的孩子在台灣服役擔任任何種職務，夫婦很擔心孩子因個子矮小槍彈拿不動，不知他在軍中受到什麼樣的待遇，巫師 Siaman mazasing 告訴他們，請你們放心，孩子在軍中擔任長官室內倒茶的任務，是非常輕鬆的工作，後來獲得日本官兵的訊息回報，這對夫妻的孩子 sipangkatan 確實在擔任室內倒茶的工作。

有一天巫師他又向村民宣布，今天中午 11 點時，美軍飛機來蘭嶼空襲，請大家趕快上山躲避空襲，村民都相信他，大家都逃難，到了中午 11 點，美軍飛機真的來了，並向蘭嶼氣象站轟炸，他的預言非常靈驗，當時的人們都很懷念他。

## · 巫師 Siaman azngongan 的故事

他住在東清部落，很多人常邀請他，為他們的病人行法術。他會與鬼通靈。不過也有人得罪他，在背後批評他，別人在山上把他的農作物、果樹砍掉，附著他的鬼不會為他伸冤，反而他在家屋頂大喊詛咒犯罪的人，許多人說他的法術不靈驗。

1968年3月25日我還是神學生在教會實習時，我妹妹蘇德桂患了體內腫瘤，很痛苦，幾乎將喪失生命，雖然送到蘭嶼衛生所治療，但醫師無法知道她到底生了什麼毛病，我們為他禱告，但一直無法痊癒，父母親在不得已的情況下，沒有告訴我，就邀請了東清部落 Siaman azngongan 來為小妹妹蘇德桂行法術、交鬼來治療。巫師告訴父母親說：「因為你們開墾了一塊地，那塊地是禁地，所以孩子生病了。」交來的鬼對父母親說：「我是你死去的父親，誰叫你邀請這位大巫師來，你們必須一定要殺一條大肉豬給他做禮品」；父親回說：「我沒有大肉豬，我有羊」；鬼說：「你把最大的羊宰殺給他」，父親就照鬼所說的話，把大羊宰殺贈送給這位巫師 Siaman azngongan，巫師得了大羊肉、大芋頭回家。我回來問父母親，家裏發生了什麼事，父母親告訴我，為了挽救妹妹的生命，邀請了東清巫師 Siaman azngongan 行法術，而我們殺了一隻大羊作為贈禮給他；我向父母親發了大脾氣，非常不高興地告訴他們說：你們邀請了他，妹妹的病就會好了嗎？看妹妹還是痛苦，浪費了那隻大羊給他，你們真的是大傻瓜。後來船來了，我帶妹妹到台東基督教醫院治療，半個月後，妹妹完全痊癒了，身體恢復健康，並回到蘭嶼繼續上學。

## · 巫師 Simaneed 的故事

他是住在椰油部落被邪靈附著，他不但會說天上的事，也會與鬼通靈，深受達悟人的尊敬，所以他也時常被邀請，為病人行法術。不過他的法術有時靈驗，有時不靈驗，受到部分達悟人的質疑、批評。為了證明他是被邪靈附著，他就向民衆表演法術是真的，在衆人面前用手指頭，又指著天空飛行的烏鴉詛咒，結果烏鴉在空中掉下來死亡，民衆看見了，就喊著拍手說：他是真的，很靈驗，大家都尊敬他，證明他是真的巫師，從此很多人邀請他到家裏行法術，這樣他就成了著名的巫師。

## · 巫婆 Sinantazazaw、Siapenmanlivon 的故事

兩位巫婆，一個住朗島，一個住椰油，他們是長老會的信徒，而且在教會都很熱心，基督教一進入到蘭嶼時，他們是最早信耶穌的人。他們從傳道人的講道中，聽見聖經的故事，知道一點上帝的事，了解一點基督的教誨，由於他們得了這教育，自己就無法控制自己，隨時就上台教訓人，隨時到別人家裏說天上的事，即使他們沒被邀請，也隨時到各部落信徒家裏演講，教會和傳道人也無法控制他們的情緒。他們也會與鬼通靈、為病人禱告，他們的話都以上帝聖經的話教導別人，不像一般巫師巫婆一樣，教會的人為他們禱告，而且勸他們不為病人行法術、交鬼，應該靠主用禱告，要靠上帝的話教訓人。

他們有時接受，有時不接受，帶給教會很多麻煩，不聽勸告、不守教會規則，但他們好心地都為病人禱告、為家屬禱告，也帶領很多人進入教會，有的基督徒家庭也歡迎他們。後來由於教會牧師、信徒為他們不斷禱告，他們現在再也不敢出來做巫師巫婆的事，乖乖地在教會熱心服務，招待外來的基督徒。

## · 巫師 Siamanmavoit 的故事

他是住在漁人部落，有妻子及一個女兒，但後來家庭婚變，跟妻子離婚，年齡到了 50 多歲，過有點不正常的生活，常用喝酒解除他的愁煩，但仍減不掉。他相信耶穌，但絕不到教會做禮拜，精神不正常，且常在醉迷之中，得了不知什麼靈附在他身上，使他在生活上自言自語，講許多胡說八道的話。他和一般巫師巫婆不同。不過他的法術有時很靈驗，被他詛咒的人會發生一些問題來，從此別人就開始慢慢的認識他。

他會看到鬼，也會交鬼。他的法術都憑他手掌裏的小怪物的活動。我問他，他手掌裏的小怪物什麼時候會出現；他回答說，有時會出現、有時不會出現。不多幾分鐘，他放開他的手掌給我看，說：看我的手掌在動；我看不懂，不過真的看到他手掌轉來轉去在動，我就告訴他：還在你手掌裏的小怪物在動，它要這樣指示你，他不回答我，只是嘴裏笑笑而已。

他說：如果有人邀請我到他家裏為病人行法術，首先我看我手掌的小怪物，如何指示我要去或不要去的決定。我知道了，那麼是否我要為你禱告，他回答說，我不要你為我禱告，你禱告我會跑掉。

幾年之後 Siamanmavoit 生病很嚴重，他姊姊和媽媽邀請我和教會的信徒為他禱告。禱告之後，奇怪地他完全不再是巫師，手掌裏的小怪物再也不出現在他手掌裏，完全和我們一般人一樣，過正常的生活。

## 三、巫師巫婆與達悟文化

巫師巫婆是達悟文化的創造者。許多達悟的文化，是巫師巫婆創造出來的文化禮儀，因為他們被天神、鬼附著，所以他

們能看見天神的事，也能看見鬼，他們把天上的話和事告訴達悟族人，也為達悟人交鬼與鬼通靈。

如果天神要賞賜達悟人，會藉巫師巫婆的口告訴達悟人，使達悟人今年的農作物、魚群大豐收，家畜生養繁多，人口興旺；但如果天神降罰達悟族人，霍亂、痢疾就流行性地傳染開來，許多達悟人因病而死亡，農作物遭病蟲災害，達悟人農作物歉收。人如果有生病，巫師巫婆為病人與鬼通靈，使病人得到治療。

以下幾點巫師巫婆造出來的達悟文化：

### 1. 祭神節

天神賞賜農作物豐收，巫師巫婆要達悟族人舉行祭神儀式。巫師巫婆說：要獻給神的是地瓜、芋頭、山藥、patan 山芋，這些東西要他煮起來，每一樣東西都要切開來，還要殺豬、宰羊、殺雞，放在簍子拿去海邊獻給神，大家唱一首歌說：Aap kama o sinaod naonen , moakay doto a malacia cileb, mapasaod so lag no kakanen, iswal nio do misalagsosong , kano kaka yoon. So ozong kano toma zoloka manok。意思是：「天神接受我們獻給你的祭品，祝福我們的農作物豐收，報答我們所獻給你的豬、羊、雞」。於是，蘭嶼達悟人每年陽曆 11 月，都要舉行祭神祭儀文化。

### 2. 招魚祭文化

招魚祭和舉行儀式所宰殺的豬、小豬、雞隻的肉、胃、肺、肝、頭部、小米、芋頭放在簍子裏，獻給天神說：pakaina a a pen mo yamen mo akay do to。意思是：「這禮品獻給你，但願你賜給我們許多魚」。

### 3. 婦人生產時獻祭神之文化

巫婆也可以做生產婦人的助產婆，達悟孕婦也都喜歡巫婆做他們的產婆，因為巫婆都為產婦生產前後都為他們問女神 pinanlngalngaw 獻祭，求 pinanlngalngaw 保護孕婦和嬰孩。巫婆助產的獻祭神的文化，就成為達悟族傳承下來的傳統文化。

### 4. 祭鬼文化儀式

巫師巫婆常被家裏有病的人邀請，家人通常請教巫師巫婆說：這病人為什麼生病或病得那麼嚴重；巫師巫婆告訴他們：因為你們開耕了那麼多禁地（maciatay），所以你這個小孩子就生了病，你要獻東西給鬼，而且不要再繼續開耕，要停工，這個病就會好。

有一對夫婦的孩子一直發燒，巫師巫婆告訴他們夫婦說：你小孩子的靈魂還留在山上，你先生或太太到那座山去為你的孩子召魂回來，他就會好。召魂儀式的方法：你要穿好禮服，配戴黃金瑪瑙，拿著釣竿到那座山，把那釣竿搖來搖去，不斷地呼喊你孩子的名字，孩子的靈魂被召來後，跟你回到家中，孩子就會好。這種召魂的儀式，成為達悟人召魂的文化。

巫師巫婆說：你們殺豬、羊、雞都要獻給鬼，不然鬼不高興，會在你家裏作怪，使你的家人有災難、有病人，這獻祭給鬼 manado 也就成為達悟人的文化儀式。

巫婆巫師說：如果你們要為你們新家採芋頭，也要獻祭給鬼 manado，才能收芋頭，獲得豐盛。這種儀式就成為達悟族人的傳統文化。

巫婆巫師說：如果有鬼在你家作怪，我會交鬼，跟鬼求情，你們就採用豬頭骨、爛鐵（saoden），等於你獻了大豬肉及財產

給鬼了，鬼就高興，不再在你家作怪，這個文化也成爲達悟人獻鬼的文化。

巫師巫婆說：你們如果吃小米飯，要 *mivavehsan*，吃肉也是如此，切一塊丟在室內左右給鬼，鬼就會高興接受。

巫師巫婆說：你們叫家人吃飯，絕對不要呼叫他們說：「來吃飯 (*koman*)，不然你們看不到的鬼，它聽見你們這樣的呼叫，它會來跟你們一起吃飯，到時你們全家都會肚子痛，應該要呼叫家人說：

*yatarananapaob* (我們要開槍)  
*yataranamanbong* (我們要下錨)  
*yananamian so avang* (船來了)  
*yataranamikayakayo* (我們檢木材)  
*yataranamipowa* (我們丟東西)  
*yataranamipaltog* (我們要鏢魚)  
*yataranamangap* (我們要拿東西)  
*kajimapaob* (你不開槍嗎?)  
*kamasagpinit* (你那麼忙嗎?)  
*kananimamoak* (你劈木材了嗎?)  
*yataranamanoktok* (我們要咬石)

以上這些呼叫說法，鬼聽不懂，所以你們的話它不理睬，不瞭解你們說什麼意思，這些話語成爲達悟人平常使用的呼叫。

## 5. 驅除惡靈的文化

- 當各種災難要發生時，尤其霍亂的蔓延會致村民於死地；一旦災難發生後，若無法解決，它將會持續蔓延，這時巫師巫婆叫男人要驅除惡靈，男人都要穿盜甲籐帽，採咬人樹葉紮在家園四周，每個人手持一枝咬人樹葉，或綁在剪

茅上，Y 型木條上，集合排列在村莊上游，把惡靈從上趕到下游至村外海邊。

- 水芋頭田如果有病蟲害，使芋頭無法生產而枯死，男人也要手持咬人樹葉，到田裏驅除惡靈。
- 家有病人，身邊放著刀劍，剪茅驅除惡靈武器。
- 參加埋葬死人者回來，下午舉行驅除惡靈活動。
- 造船收工時，船上前後扎著十字架驅除惡靈。
- 豬羊舍放置十字架驅除惡靈。
- 新家新船禮芋堆在家內要扎十字架來驅除惡靈。
- 部落有死人，下午每戶都要在家屋前後左右，羊豬舍撒木灰驅除惡靈。
- 採水芋堆在田邊要扎蘆葦剪短的葉子驅除惡靈。
- 禮芋禮肉從別村親戚朋友揹在背上帶回家，上面扎著剪短的蘆葦葉（singah）驅除惡靈。
- 伐木建材用，劈不完放置在山上時，扎十字架用來驅除惡靈。
- 飛魚期捕獲的飛魚和大魚放在船上貨艙裏，必扎十字架幾支用來驅除惡靈。
- 燒陶土石，前後左右都要扎十字架、蘆葦葉，剪茅用來驅除惡靈。
- 晚上作惡夢，帶著刀劍剪茅來驅除惡靈。

以上驅除惡靈的各種方法，都是巫師巫婆告訴達悟族人，就成了達悟族人的風俗習慣及求生存的文化。

#### 四、巫師巫婆與基督宗教相遇

1951 年 5 月基督教恩的福音傳入蘭嶼，而達悟族人都信耶

耶穌，各部落都建立了教會。1954年4月天主教紀守常神父也來蘭嶼傳福音，建立了天主教會。蘭嶼有基督教、天主教。

基督教在蘭嶼，首先是傳福音，把耶穌的福音信息傳開在每一個部落，使達悟族人都接受、相信耶穌而做個人的救主、得安慰、得醫治、得拯救、受聖靈、得主的愛、得到保守。

其次是從事救濟，滿足達悟人最根本的需求。由於過去自治、自足、自給的生活但常受天災、颱風、病蟲害，使族人常遭受飢荒，沒有飯吃，非常可憐，但基督教會解決了達悟人食物方面的需要。

第三是教育，基督教會用聖經、上帝的話教育達悟人，使族人得智慧，教育信徒、婦女、小朋友、青年、學生，大家都受到了基督教育。教會也組織了弟兄團契、婦女團契、青少年團契、主日學，使達悟人的知識大大改變。觀念改變、生活改變、鄉村改變，都因得了基督教智慧的教育。教育教導信徒敬拜、歌頌讚美上帝，用禱告依靠上帝、奉獻服事上帝、獻感恩感謝的心及討上帝的喜悅。

第四是關懷，基督教信徒施行榮神益人的精神、彼此相愛、相互服務、愛人如己，而關懷需要關懷的人，包括有困難、有疾病、住牢者、無依靠者，給沒有衣服穿的人，關懷獨居老人、殘障人士。基督徒不但關懷達悟人，主要還是關懷社會、鄉村、環境、土地、污染、災害。這就是基督教的精神，是上帝給我們的使命。

第五是育樂，基督教會在蘭嶼也很重視育樂方面的活動，因為聖經上告訴我們：「你們要常常喜樂」，所以教會時常舉辦大型、小型的育樂活動，及各種宗教活動、節慶活動、文化活動、佈道活動、培靈會、舞蹈、唱歌、郊遊、兒童夏令營、

冬令營、育樂營、都市生活營，其他各種讓達悟人喜歡的活動，使大家都充滿歡樂與喜樂。

第六是醫療，蘭嶼達悟族在過原始生活中，衛生不佳，使傳染病蔓延，達悟人時常出現身體上的各種疾病，喪掉了寶貴的生命；醫療尚未發達時，許多出世的嬰孩，一個個失去了寶貴的生命，大人們患了毛病，也越來越嚴重，甚至失去生命。基督教傳入了蘭嶼，用醫療傳道的方式，拯救了許多達悟人寶貴的生命，因為上帝醫治了病人，上帝藉讓醫師的診斷和經驗、開刀手術治好了病人，上帝也藉藥物治好病人，上帝藉著牧師、傳道人、信徒的熱心與信心禱告，醫治了病人，從此達悟人有了健康的身體，就大大地敬拜感謝上帝。

以上是基督教傳入蘭嶼達悟島上，使福音拯救了蘭嶼達悟族人，使族人在島上放棄了過去不良的習慣和文化，達悟族人才彼此相愛，和睦相處，不再有犯罪，吵來吵去，而是互相關懷、幫助別人，提高了生活水準，不再有自卑感。

巫師巫婆在這種基督教社會裏生活，實在是與基督相遇，看見了基督，看見了上帝的大能、大力、權威，自然而然地失去了鬼附上身的能力。慢慢地，巫師巫婆的活動消失，達悟人信了耶穌以後，不再依靠巫師巫婆，不再聽他們胡說八道的演講，不再邀請巫師巫婆為他們的病人行法術；同樣地，巫師巫婆再也得不到達悟人的瑪瑙、地瓜、芋頭、大魚大肉。巫師巫婆在社區裏看見了教會禮拜堂，就見到了基督；遇見信耶穌的人就遇著了基督；碰見了牧師、傳道人就與基督相遇；於是自己感到羞愧，只好悔改信耶穌，參與了教會的禮拜，成了基督徒，變成不再是巫師巫婆、行法術交鬼的人。

## 五、聖經裏的巫師巫婆

聖經記載巫師巫婆的經文，記載在：

1. 《出埃及記》七 11：「於是法老召了博士和術士來，他們是出埃及行法術的，也用邪術照樣而行。」
2. 《利未記》十九 31：「不可偏向那些交鬼的，和行巫術的，不可求向他們，以致被他們玷污了。」
3. 《利未記》廿 6：「人偏向交鬼的和行巫術的，隨他們行邪淫，我要向那人變臉，把他從民中剪除。」
4. 《利未記》廿 27：「無論男女，是交鬼的，或行巫術的，總要治死他們，人必用石頭把他們打死，罪要歸到他們身上。」
5. 《申命記》十八 10~11：「你們中間不可有人使兒女經火，也不可有占卜的、觀兆的、用法術的、行邪術的、用迷術的、交鬼的、行巫術的、過陰的。」
6. 《撒母耳記上》廿八 3：「那時撒母耳已經死了，以色列眾人為他哀哭，葬他在拉瑪，就是在他本城裏，掃羅曾在國內不容有交鬼的和行巫術的人。」
7. 《撒母耳記上》廿八 9：「婦人對他說，你知道掃羅從國中剪除交鬼的和行巫術的，你為何陷害我的性命，使我死呢？」
8. 《列王記下》廿一 6：「並使他的兒子經火，又觀兆，用巫術，立交鬼的，和行巫術的，多行耶和華眼中看為惡的事，惹動他的怒氣。」
9. 《列王記下》廿三 24：「凡猶大國和耶路撒冷所有交鬼的、行巫術的，與家中的神像和偶像，並一切可憎之物，約西

亞盡都除掉，成就了祭司希勒家在耶和華殿裏所得律法書上所寫的話。」

10. 《以賽亞書》八 19：「有人對你們說：當求問那些交鬼的，和行巫術的，就是聲音縣蠻，言語微細的，他們便回答說，百姓不當求問字給的上帝嗎，豈可為活人求問死人呢？」
11. 《以賽亞書》十九 3：「埃及人的心神，必在裏面耗盡，我必敗壞他們的謀略，他們必求問偶像和念咒的、交鬼的、行巫術的。」
12. 《以賽亞書》五七 3：「你們這些巫婆的兒子、姦夫和妓女的種子，都要前來。」
13. 《使徒行傳》八 9：「有一個人，名叫西門，向來在那城裡行邪術，妄自尊大，使撒瑪利亞的百姓驚奇。」
14. 《使徒行傳》十三 6：「經過全島，直到帕弗在那裏遇見一個法術假充先知的猶太人，名叫巴耶穌。」
15. 《使徒行傳》十三 8：「只是那行法術的以呂馬，敵擋使徒，要叫方伯不信真道。」
16. 《使徒行傳》十六 16：「後來我們往那禱告的地方去，有一個使女近著面來，他被巫鬼所附用法術，叫他主人們大得財利。」

以上我們可以在經文內容，看出巫師巫婆行法術是上帝所憎恨的，叫以色列人把這種人剪除，用石頭打死他們，不容巫師巫婆在以色列中存在存活，那些不信靠主、敵對上帝的人，上帝責備他們是巫婆、姦夫、妓女的兒子，這些是非常嚴厲的話，怪不得他們在基督教國家或民族裏無法生存，因為他們在這環境裏遇見了基督，就自然滅亡了。

巫師巫婆只能在沒有基督福音的國家和民族、文化原始而

落伍的地方、充滿拜偶像、犯罪、不認識上帝的地方、國家、民族裏生存，甚而興旺。事實就是這樣，如同達悟族尚未認識主耶穌時，巫師巫婆非常興旺。當蘭嶼得了福音之後，巫師巫婆各個都無法生存，以至於悔改認罪信了基督，因他們在自己居住的地方與基督相遇。

## 結 語

蘭嶼達悟族的巫師巫婆因著曾經遇見可怕的事，患了嚴重疾病治好以後，或罹患精神分裂，在惡劣的環境裏，膽子小而時常懼怕，就看見了鬼，而成了巫師巫婆。他們蒙受達悟族人的尊敬、親愛、送禮、邀請、信任，而興旺起來。然而，當達悟人接受主耶穌以後，巫師巫婆真的在基督徒身上看見了基督，與基督相遇，而羞愧、悔改、信了耶穌，巫師巫婆漸漸地在達悟族裏滅亡，不復存在。目前蘭嶼已經找不到了巫師巫婆行法術的人了。蘭嶼成爲福音島、讚美禱告的島、宣教的島。感謝讚美上帝！阿利路亞。

# 阿美族巫醫與現代基督教靈醫

林清盛<sup>1</sup>

## 前 言

太巴壠是阿美族最古老的部落之一，其中所孕育出的部落形態、生活習慣、宗教生活等，都有著深厚的歷史淵源。巫師宗教過去在部落裏有特別的貢獻與意義，如今已面臨沒落的命運，最直接的衝擊不外乎新興宗教的引進及科技之發展迅速，必然的社會變遷與結構更是催促其走向沒落的主因。

太巴壠有一龐大系統的傳說神話，述說宇宙的開創、人類的起源、神祇職司、祭司家源流譜系以及各種祭司的意義。這些傳說神話把「神代」的神祇英雄和「人代」的祭司頭目連起來，而成爲一階梯體系。太巴壠傳說中的神 Lopalangaw 最爲偉大，祂把天地撐開，又命其姐爲太陽神、其兄爲月神、其他弟妹爲各種自然神。Lopalangaw 及其他同胞有許多後裔，他們都成爲 Malataw，例如祭司、巫師的神、穀物、漁撈、狩獵、戰爭、獵頭、生育的神，都是他們變成的。

## 巫醫早期的社會活動

所謂巫師（Cikawasay），Kawas 阿美語意即上帝、諸神、靈

---

<sup>1</sup> 本文作者：林清盛（Namoh-arang），台灣花蓮光復鄉阿美族、基督長老教會阿美中會議長。

超自然的存在、惡神鬼魂等都稱之；字根前加 Ci 意即有或擁有；而字尾的 ay 是使該字根從動詞的狀態改變成爲一個行動者。巫師在部落自成一階梯體系；部落有'A'isidan 爲巫師最高統領，下有若干巫師 Cikawasay，而 Cikawasay 底下各有若干助手或學徒稱 Cisakawihay 或 Mi'ang'angay。'A'isidan 的承繼不是世襲的，係由年老的 Cikawasay 升任的，他們與神交通時會有 Maapa 的情形發生。阿美族泛指一般神、靈、魂爲 Kawas，稱靈爲 Salo'afang 或 Papa'orip，稱惡魂爲 Kariyahay，但在族人的觀念中，卻以各種司護神 Malataw 最爲重要。祭司或巫師當行儀禮時，都會有數十個守護神可以'Ang'ang，即邀請或呼喚之意。因此行法事或做裸祭 Mifetik 時，都要向各司護神祈禱。

Cikawasay 就是阿美族人被神明附身，施行神力且醫治病人者，在阿美族人的觀念中，與今日的醫生相似，因爲巫師的職責乃在於醫治病患，所以每當族人患病，就會立刻送去給巫師診斷治療。透過 Cikawasay 制度，對阿美族 No kawasan 原始宗教信仰和 O demak no lising 祭祀儀禮的維持有相當大的幫助。

## 巫師的醫病能力

太巴壠部落在還沒有外來宗教與現代發達醫術之前，對個人的生老病死，以及禍福機運、身心安康與健全發展等，均認爲是 kawas 所爲。因此，人出生到死亡所通過的祭儀，如出生祭、命名儀、成年禮、婚禮、老年禮、治病儀、乃至喪儀禮，皆爲求神靈保佑，死時送至神界。其媒介不外乎人與靈之間有交通或附有神明之身之巫師施法。在整個太巴壠社會中，巫師成爲部落與神明的橋樑，更是部落個體生活不可忽視的重要環節，因爲他是人與神的維繫，爲建立宗教、產生人靈寄托，功

不可沒。

太巴壟的傳統超然醫療體系中，還有象徵意味濃厚的家庭醫療儀式，其中最普遍的就是改名儀式。一個經常哭鬧、瘦弱難養的小孩，絕大部分會被認為是有某個祖先希望這個小孩取他的名字。阿美族人相信小孩之所以病弱，是因為名字取錯了，於是利用檳榔外加式之施行為，病童重新命名。這種改名儀式一直到 1960 年代初期還相當盛行。報導人 Koho 領養之小孩就是一例，連續改名了五次，她深信小孩能否平安、健康的成長，與改名有密切的關聯。乃至 1980 年代因為物質改善，小孩營養情況及體質的改善，改名儀式才逐漸減少。除了改名儀式之外，對於很會長瘡的小孩，則有念咒丟豬皮的儀式。這種稱為 Mipaiyu to adada no wawa 的醫療儀式，通常由父親利用清早帶著病童前往一塊有祖靈的地方進行。除此之外，作夢與解夢也都有明顯的醫療象徵意含。太巴壟人相信夢到以乾淨的水洗澡，病會好；反之，夢見髒水或髒東西則病情加重。

## 巫醫的沒落

在超自然醫療資源的使用上，我們也見到他們把童乩當成巫醫來解決疾病所帶來的病痛與困擾。筆者在能雅部落的田野調查中也發現有此一現象。漢人的童乩被阿美族學習之後，即成為改良型的巫醫，所以在稱呼上及認知觀念上，童乩已被視為 Cikawasay，甚至取代了阿美族傳統巫醫在醫療照顧上的角色。

Cikawasay 之所以快速沒落，太巴壟之基督教與天主教兩大教會帶來的直接影響是不可否認的。信徒受洗進入教會之後，根據聖經的瞭解與神職人員的教導，教育會眾傳統宗教為邪惡

之宗教；隨後這股群體力量也影響到部落 Cikawasay 的命運。基督教與天主教在 1950~60 年間相繼傳入，以致如今地方眾民早已清一色是教友了。其中最明顯而最直接與巫醫有正面影響的，是禱告的宗教行爲。長老教會在花東地區常有巡迴舉辦禁食禱告，教會集體接觸禱告活動，當然這具有濃厚的宣教意味，也強調身體有病痛的人可藉由神蹟治癒疾病。1970 年代禱告山的風氣更是整個部落的一大轉型，到禱告山尋求聖靈醫病更是瘋狂。

基督教除了宗教性的集體醫療活動之外，平時則由地方上的基督教會到會友家裏進行家庭禮拜與爲病人禱告的探訪工作，各團契也常有至醫院爲病人禱告的行動。從這方面來看，與 Cikawasay 的心理治療仍延用無藥物之醫療行爲，爲其相同之處，是給予病患及家屬相當強的精神支持及力量。至此，新興宗教的生根茁壯，不免給予 Cikawasay 致命的一擊，而由此沒落。

## 比較祭拜與敬拜心理

太巴壠過去的泛靈信仰，按傳統社會特質是個祭儀團體。從生活層面來看，宗教就是生活，而生活本來就是宗教，因爲這種宗教生活本身衍生出來的文化，不外乎就是物魅崇拜的文化，整體而言就是一體兩面的事。就如學者吳明義在〈從原住民文化看祭祖問題〉一文中，提到阿美族大致所崇奉的祖靈有 O to'as a Kawas 即家系的祖先靈魂、O kawas no niyaro' 即部落始祖的靈魂及 O kawas no Ngasaw 即氏族之神等。乃至舉行重要的祈禱時，都會搬上始祖的族譜，來念頌、祈求幫助與賜福。除此之外，太巴壠的阿美族祭祖沒有特別的儀式，只是在各種祭儀開始之前，與主宰之神 Malataw、守護神 Kakacawan、生命之神

Fayidongi 等，並列成爲祈禱的對象，祈求牠們祝福、保護、扶助牠們後裔，使他們常年風調雨順、五穀豐收。

此外，太巴壠部落比較符合慎終追遠的祭儀，就是 O no faho a lisin。這一祭祀是各家對祖先遺留下來的衣物，或開創之初所使用的器物等，對歷代保存下來的東西舉行祭祀，以求祖先的福佑，同時也告祭安慰祖先的靈魂。然而，傳統基督教在討論祭祖爲偶像時，最直接被引用的聖經依據都以十誡中的前兩誡爲出發點：「除了我以外，你不可敬拜別的神明，不可爲自己造任何偶像；也不可仿造天上、地上或地下水裏的任何形像；我絕不容忍跟我對立的神明」。從舊約到新約聖經，這種反對偶像崇拜的信仰，可以說是基督教信仰的重要特質，從經文中反對偶像崇拜，基本上是立足於傳統一神信仰的觀點，以及基督教的優越性主張上。相反的，聖經之所以反對偶像崇拜，是它有否定上帝、取代上帝的錯謬傾向，或者是具有相對化基督教信仰的危險。

## 結 論

太巴壠早期巫醫盛行時期，常有所謂通靈手術的事實與傳說：降神術者認爲有一副血肉之軀，也有一個靈體，這個特殊人物能在人的靈體上開刀，而毋需使用任何器具，只要把手放在病人身上即可。報導人蕭金花在其自述被聖靈充滿時，常有聖靈將其潛在意識模糊且在耳邊上方三尺處，常有聲音與之對話，指引他在任何時間、任何地方被聖靈充滿。常有人問他被聖靈充滿的感覺時，其回答都是不由自主地被一股力量麻痺了他的身體，但是靈裏卻清楚自己在作什麼。通常潛意識被引導之後，其身體都成十字架狀，其口喃喃自語與耶穌交談。蕭氏

之所以有智慧的言語與超然的能量，是否真受到聖靈的造就，或者得到上帝的恩待呢？是值得探求的一個事實。

另外，在太巴壠阿美族求醫行為最顯著的改變有二：一是醫療資源的增加；二是從醫行為，由傳統求醫型態為主的，轉變為以求西醫為主的求醫型態。一個社會醫療資源的增加，必須符合兩個要件：一是該社會自身或外在社會提供更多醫療資源；二為該社會成員有足夠的經濟能力去使用這些醫療資源。從前述阿美族的醫療體系與求醫行為的分析可知，阿美族社會的醫療資源已經從巫醫的草藥及心理自然療法等傳統醫療型態，改變為以各種外來醫療資源為主的醫療環境。換言之，造成阿美族醫療行為變遷的一大因素，是外在社會的改變而引進多元的醫療體系。簡言之，太巴壠阿美族人從巫醫到西醫更晉升至靈醫的求醫行為的轉變，基本上可視為阿美族人在涵化及社會變遷的現代過程中，對外在社會的一種適應。

# 台灣原住民巫術牧靈神學反省

丁立偉<sup>1</sup>

## 前言

「薩滿教」原為西伯利亞境內狩獵社會的宗教行爲，是人們跟獸靈的一種象徵性交易行爲。現在則不限定僅用於西伯利亞境內，更普遍用於任何交易性的宗教行爲，爲了得到不確定能獲益的恩典，例如：雨水、生育、健康、好運、戀愛順利、生意成功、賭運等。「薩滿教」即一般所謂的巫術，在許多東亞土著民族是相當普遍的，台灣原住民是其中一例。

本文根據輔仁大學神學院「原住民神學研究中心」2005年的田野調查，研究台灣原住民天主教團體目前仍存在的巫術行爲。雖然本中心的資源有限，但對台灣各地原住民天主教團體有相當深入的了解，工作小組<sup>2</sup>共訪問了十位天主教的男女巫師，分屬五個不同族群，很具代表性：

1. 苗栗縣泰安鄉泰雅族三位巫師：永安部落的 Iwan Suyan 女士(73歲，簡稱 Ta1)和她的媳婦 Iwan-Losing(54歲，簡稱 Ta2)、

---

<sup>1</sup> 本文作者：丁立偉神父，比利時籍耶穌會士，輔大神學院原住民神學研究中心主任，於新竹縣尖石鄉牧靈多年。本文由詹嫦慧協助中譯，在此特別致謝。

<sup>2</sup> 訪談小組：丁立偉、詹嫦慧、何萬福。協助母語翻譯：吳國雄（泰雅語）、何萬福（布農語）、汪寶瑞（鄒語）、柯惠譯（排灣語）、孫梅花（阿美語）。

- 天狗部落的 Puhor-Kagi 女士（77 歲，簡稱 Ta3）。
2. 南投縣仁愛鄉布農族兩位巫師：武界部落的 Newn 女士（55 歲，簡稱 Bu1）、曲冰部落的 Abis 先生（73 歲，簡稱 Bu2）。
  3. 嘉義縣阿里山鄉鄒族兩位巫師：特富野部落的 Pasuya 先生（65 歲，簡稱 Ts1）、新美部落的 Kuatu 女士（69 歲，簡稱 Ts2）。
  4. 台東縣大武鄉及金峰鄉排灣族兩位巫師：大鳥部落的退休女傳道員 Karue（82 歲，簡稱 Pai1）、土坂部落的 Kedrekedr 女士（73 歲，簡稱 Pai2）。
  5. 花蓮市附近一位曾受過巫師訓練的阿美族修女（58 歲，簡稱 Aml）。

除以上所提，工作小組也訪問了：

1. 花蓮縣豐濱鄉靜浦部落祈禱團體（簡稱 Am2，團員多數是女巫師的女兒），及甫過世的本堂神父裴德 André Bareigts（巴黎外方傳教會人類學家，簡稱 Mis1）。
2. 花蓮縣光復鄉富田（太巴壠）部落五代都信漢人民間宗教的阿美族巫師 Aki 先生（55 歲，簡稱 Am3），及富田女傳道員孫梅花（61 歲，簡稱 Am4）。
3. 台東市南王部落 Hanabi（83 歲，簡稱 Pu1）及 Paraytay（73 歲，簡稱 Pu2）兩位女士，他們對卑南族知名巫師 Aliyalem（知本部落第一位傳道員、已亡故）有相當的認識。
4. 長久在布農地區服務的白冷會傳教士賈斯德神父 Karl Stähli（簡稱 Mis2）。
5. 曲冰部落傳道員 Kaut 女士（64 歲，簡稱 Bu3）。

## 一、台灣原住民已經皈依天主教的巫師，為什麼要繼續施行巫術？

工作小組共訪問了十位天主教原住民巫師，其中九位在皈依天主教前曾受過巫師訓練，只有一位 50 歲的泰雅族女士 (Ta2) 是在皈依後才接受巫師訓練，這位泰雅族女士之所以願意接受訓練，是由於本堂神父鼓勵她應該繼續傳承即將消失的巫術傳統。巫師訓練結束後，按照泰雅族習俗，應該殺豬向族人及祖先公開表示她成為女巫師，本堂神父（一位熱心推動本位化的高隆會會士）還特別出了一萬元幫忙買這頭豬。

另兩位女巫師在皈依天主教信仰後就不再施行巫術，一位是 1956 年成為天主教傳道員的 80 多歲排灣族女士 (Pai1)，另一位在 40 多年前，18 歲時加入修會 (Aml)。雖然如此，直到現在還有不少人來找這兩位女士求助。第一位女士目前在自己的部落仍備受尊重，不但天主教徒，甚至基督徒及非基督教徒都會聆聽她的寶貴意見。例如：原來排灣傳統對於意外或自殺死亡的人，不允許回到部落埋葬；15 年前，她成功改變部落族人的觀念，允許這些亡者能回家安葬。許多病人，無論是精神上或身體上的（例如：頭疼、酸痛、兒童莫名發高燒、癌症末期、嚴重憂鬱症、無法控制的躁鬱症等），因為認為中西醫無法醫治，於是來找第二位女士求助，求助的人當中，不少修女、神職人員及教會內地位很高的人。

另兩位巫師過去由於領洗被迫放棄巫術，但後來又因為被請求及鼓勵而重新施行巫術。一位是排灣女士 (Pai2)，她領洗前由於堂區傳道員的要求，焚毀她收藏法器的木盒<sup>3</sup>；幾年後，

---

<sup>3</sup> 傳統的排灣族及魯凱族巫師，都擁有一個雕刻並塗上美麗顏色的

部落頭目請她恢復巫師的工作。頭目說：

「你當巫婆的身分，比當教友更早，是在領洗前就有的，巫婆是自己傳統的身分，而且是公開的，巫婆的工作不能停頓，部落裏還有許多人不信天主教，也不信基督教，如果他們要你用傳統的儀式，你就應該繼續當巫婆，如果你不答應，誰會降福他們的婚姻及新房子<sup>4</sup>？誰會為病人及亡者禱告？」

這位女士去徵詢本堂神父的意見，這位神父比較開放，給她以下的建議：「妳可以繼續施行巫術，但只為沒有皈依基督宗教的人。」於是她重新施行巫術，剛開始只是為非基督徒，後來也協助某些教友，特別是那些認為天主教葬禮儀式太簡單，似乎不夠尊重亡者的族人，他們希望也能用傳統殯葬儀式為亡者祈禱。最近也有一些年輕夫婦因為渴望恢復傳統習俗，請她為他們舉行婚姻儀式。另一位布農族男巫師在 45 歲後恢復巫師工作，理由是他的父親（一位知名的巫師）過世了，一些需要巫師幫忙的人來向他求助。「那時我感覺到，我不能不答應這些人的請求，因為我的父親已經不在了。」這位現年 65 歲的巫師，是很資深的天主教徒，本堂神父很看重他，但是並不知道他仍繼續施行巫術。

其他五位受訪的天主教巫師（Ta1, Ta2, Bu1, Ts1, Ts2），從來都沒有停止施行巫術，他們繼續施行的重要理由，是因為他們

木盒子，以收藏他們施行巫術的各種法器。

<sup>4</sup> 排灣族、魯凱族、卑南族、阿美族及鄒族巫師的工作範圍比泰雅族、布農族大，後二者只是協助解決私人問題，如治病、找東西、解除詛咒等，前五者也會參與降福、部落及家族大節日，如婚姻降福、祝福新房子及新船、葬禮祈禱等工作。

認為這是為上門求助者的好處：「遇到受苦的人，我不能不憐協助他們」（Ta3）；「我完全肯定，我所擁有的巫術才能是天主的恩典，我所做的是好的事情」（Bu1）；「施行巫術是好的，因為目的是協助受苦的人」（Ts1）。

值得提出的是，所有被訪問的天主教巫師，都嚴格禁止利用巫術傷害別人的行為：「施行黑巫術的巫師，會遭受報應，例如意外死亡、沒有後代或子孫墮落不學好等」（Bu2）<sup>5</sup>。黑巫術的施行，主要理由有妒忌、報仇或愛情不如意等：「這裏黑巫術的原因主要是妒忌和報仇」（Bu3）；「那個女孩子詛咒這個男孩子，因為她愛他，但他不理她」（Ta2）。根據許多受訪巫師的口述，黑巫術目前仍存在於布農族及泰雅／塞德克地區：「我們鄒族部落裏，黑巫術已經不存在，但布農族地區還有會詛咒的巫師」（Ts1）；「這地區的鄒族與魯凱族，最怕布農族的黑巫術」（Mis2）；「這裏的泰雅族已經不會施行黑巫術，但南部的塞德克還會詛咒我們」（Ta3）。

## 二、為何現在還有許多人（包括基督徒）要找原住民巫師？

為什麼現在還有人去找原住民巫師的協助？經過田野調查的觀察研究，可以分析以下五個有明顯相互關係的重要理由：

1. 上門求助者有中西醫似乎都無法治癒的疾病，無論身體上或精神上的。
2. 上門求助者有難以解決的罪惡感，特別是有關被破壞的人際關係，對方可能仍活著或已經過世。
3. 上門求助者的家族有某些緊張關係，例如夫婦、兄弟或長

<sup>5</sup> 長久接觸布農族的傳教士賈斯神父，也發現有這個情況（Mis2）。

輩與晚輩之間。

4. 上門求助者渴望找到不見的人、寶貴的東西，或希望恢復失去的能力。
5. 上門求助者渴望知道他遇到痛苦或意外的因由。

### 三、巫師如何協助這些上門求助者？

#### 1. 一位泰雅族女巫師 (Ta2) 的醫療故事

一位年輕人自傳道員學校結業後，回到堂區服務，幾個星期後，這個傳道員的嘴巴罹患怪病，使他沒辦法好好講話。年輕人看了幾家醫院，但都沒法治好他的怪病，最後無奈地只好找這位女巫師求助。經過作法後，女巫師在夢中發現年輕人罹患怪病的原因，是有一位聽過傳道員講道理、附近部落的女孩，很喜歡他但卻沒有被注意，於是去找黑巫師詛咒他。女巫師為年輕人舉行解除詛咒的儀式後，建議他不要繼續當傳道員，以避免類似的狀況再度發生。年輕人聽從巫師的意見辭職，不久嘴巴就好了。當時的本堂神父不知道年輕人去看巫師，告訴年輕人的家人及朋友，他辭職的理由是因為不適應新工作的壓力，但是他的家人、朋友都認為他是因為害怕再被詛咒。

這個故事很有趣，讓我們看到巫師如何成功地醫治與心理及人際關係有關的怪病：一位剛開始當傳道員的年輕人，他的家人及朋友都以他為榮，但過不久他的嘴巴出了毛病，沒有辦法傳教。這位女巫師很有才能，她一方面消除怪病的心理因素（事實上這個年輕人不能講話的原因，很可能是由於新工作的壓力），一方面讓年輕人繼續保有自信，並在家人及朋友面前有面子，大家都認為他罹患怪病的原因不是由於工作壓力，而是被女孩下了詛咒。

## 2. 一位非基督徒阿美族巫師分享的故事

一位皈依基督教不久的人，有嚴重的頭痛問題，醫師無法協助他，他去找這位阿美族巫師，經過作法後，巫師發現患者頭痛的理由是祖先對他不滿，因為他最近沒有祭拜他們。巫師建議患者改變教派加入天主教會：「我讓他了解，如果他加入天主教會，他可以一方面保留基督教徒的信仰，一方面繼續祭拜祖先。」(Am2)。患者皈依天主教後，頭痛就治癒了。

這個故事跟第一個有很相同的因素，患者痊癒是因為巫師一方面消除他的心理壓力（皈依基督教不能祭拜祖先可能讓他有很深的罪惡感），另一方面保留他的面子與身分（他不必放棄基督信仰）。

## 3. 受過巫師訓練並繼續協助病人的阿美族修女分享兩個故事

一位彌留的母親，拖延了兩星期沒法吐出最後一口氣，使她非常痛苦，也讓孩子很擔心。修女跟這個家庭很熟，她一到他們家裏，就發現孩子們已經在為繼承問題爭論不休。祈禱後，修女告訴孩子，她感應到他們的母親要讓大嫂負責分配家產，孩子們聽從修女的意見後，這位母親就平安去世了。

另一個故事，有一個媽媽要求修女立即到她家，她的一個女兒莫名發高燒，醫生也無法解決，修女知道這個小孩是母親前夫的小孩。祈禱後，修女告訴母親，她感應到小孩的祖先要求母親把前夫的遺像移到客廳，並加以祭拜。不久，女孩的高燒就退了。

## 4. 一位鄒族女巫師敘述的故事

一對夫婦很緊張地去找女巫師，因為他們十幾歲的女兒失蹤了十幾天。巫師作法後，她先讓這對父母安心：「放心吧！你們的孩子早晚會回來。」後來她以間接的方式設法了解這個

女孩不喜歡在家裏的原因，女巫師告訴父母，女孩回家後要如何好好關心她。不久，女孩不但回家，也跟父母和好了。

### 小 結

以上五個故事，讓我們看得很清楚，原住民巫師雖然會用相當單純的法術解決問題（如傳統禱告、灑聖水、講故事、舉行奇特的儀式等），其實他們也是頗有智慧的高級心理學家。他們所舉行的巫術，目的與方法都是為解放因為遇到心靈與人際關係緊張，而導致更焦慮及與罪惡感等相關疾病的人。

可以肯定，原住民巫師有智慧的另一個因素是他們的謙虛。受訪的巫師都承認，有時他們沒有能力協助求助的人，例如癌症末期病患或無法理解的心理疾病，遇到這樣的情況，他們都會承認自己的無力，並建議患者去找適當的醫生，或去向自己的宗教信仰求助。

表現原住民巫師智慧的另一面，是他們都提到巫術不能變成賺錢的工具。不少受訪者提到，在布農、阿美及卑南地區，有些非正統的巫師，將原住民及漢人民間宗教巫術混合，以賺錢牟利（Mis1, Mis2, Am2, Am4, Pu1-2）。他們強調按照原住民傳統，巫術絕對不可以變成一種生意，服務後只能接受象徵性的回饋，例如一隻雞、水果、小米酒等，或金額不多的紅包。

## 四、這些原住民巫師如何融合巫術及基督宗教信仰？

受訪的三位泰雅族巫師及兩位布農族巫師說，在作法時，他們經常會向天主祈求，他們認為他們的能力是從天主來的：

「施法的時候，我會用傳統的禱詞，但我也會祈求 Yaba Kayal（意即天父）或耶穌。」（Ta2）

「以前我不太清楚神是誰，也不太知道如何祈求祂，領洗後我開始祈求 Yaba Kayal，現在清楚多了。」(Ta3)

「開始施法時，我一定會劃十字聖號，因為我知道我的能力是從天主來的。」(Bu1)

另一位布農巫師每次從請他協助的人那兒收到一些錢，都會奉獻一半給教會：「既然是天主給我這個能力，我不能不謝謝祂」(Bu2)。被訪問的泰雅族、布農族巫師似乎很容易融合巫術及天主教信仰，可能有兩個主要理由：他們不單經常進堂，對天主教信仰有相當了解，他們的本堂神父或傳道員知道、並贊成他們繼續施行巫術，他們常常互相溝通、了解彼此的立場，並給對方意見。

兩個鄒族巫師的信仰融合是比較有困難的，他們承認天主的全能及地位，但是卻跟天主保留相當的距離，施法時也只跟傳統的「神」祈求協助：

「施法時，我會跟一些好的神溝通，祂們會幫忙我，但我都不會祈求天主，因為祂擁有太高的地位，我只會告訴天主及耶穌，我在施行巫術，但祂們跟我的工作沒有直接關係。」(Ts1)

「我明顯知道，天主是最高的、最有能力的神，但平常我是跟 Aaku 這個神工作。因為巫師訓練完畢後，我的父親給我一個男的神，名叫 Aaku，作為我親密來往的依靠。」(Ts2)

這兩位鄒族巫師很少進堂，他們好像也不太了解天主教的信仰內容，他們從來沒有機會跟堂區神父、修女或傳道員在信仰與巫術的融合上，有較深的分享。

排灣的一位巫師說，他會祈求天主，但他對天主的了解好

像不很深：

「我偶爾會進堂，但參加彌撒時懂得很少。我知道只有一個神，作法時我會祈求 Nagau，就是太陽的名字；我也會祈求 Nagamadi，意思是創造一切的能力，目前在教會我們也會用這個名字講到天主，偶爾我也會祈求耶穌，因為耶穌跟 Nagamadi 很相似，祂是食物與生命的來源，是平等的，不會把人作區別。Nagau、Nagamadi、天主、耶穌似乎是完全相同的，我不太清楚，但是為我在施行巫術時，不是很重要。」（Pai2）

這位女巫師好像對天主教的信仰了解不多，她很少進堂，有一次她有機會跟她以前的本堂神父討論巫術，可惜這個分享沒有很深入。

另一個跟神學、牧靈有關的問題，是施行巫術的兩個重要因素：平常巫師會設法找出求助者罹患疾病或遇到困難的原因；作法後會讓求助者做一種具體的贖罪儀式。富田（Tavalon）部落天主堂傳道員強調：

「這裏的冷淡教友無論天主教或基督教的，還是會偷偷去看巫師，他們認為神父、傳道員或牧師不能答覆兩個重要的需求，他們很渴望知道生病的原因，也希望知道應該具體做什麼才能恢復健康。」（Am4）

一位受訪的泰雅族巫師有相同的說法：

「如果我們只是祈求天主協助那些求助的人，他們通常不會滿意，他們希望知道為什麼他們會罹患疾病或遇到困難，也很想知道應該具體做什麼才能獲得解放。」（Ta1）

由巫師們所敘述的醫療故事，可以發現多數疾病或遇到困難的理由，都跟家庭或社會關係被破壞有關：例如偷竊、說謊、

因為忌妒詛咒人、報仇、忽略祭拜亡者、外遇、不順等。求助者的解放要求公開贖罪，經常是向祖先奉獻祭品，例如殺豬、殺雞等。

遇到這樣的情況，應避免太快判斷，認為這些行為跟信仰一定有衝突，因為這些巫術也擁有可以贊成的因素，最重要的是做適當的分析。給祖先奉獻祭品贖罪，好像跟猶太基督宗教一個主要的誡命有衝突：「除了天主一個外，誰能赦罪呢？」（谷二 7）耶穌也公開指責當時把疾病原因與犯罪聯結的猶太人：

「辣彼，誰犯了罪？是他還是他的父母，竟使他生來瞎眼呢？耶穌答覆說：也不是他犯了罪，也不是他的父母，而是為叫天主的工作，在他身上顯揚出來。」（若九 2-3）

事實上，猶太基督傳統非常反對亡者有能力用疾病處罰犯罪的人，並有能力治癒奉獻祭品贖罪的人等這類的主張；但他們並不很反對某一個人以象徵性的方式，奉獻祭品給祖先，並公開承認自己的罪過，而渴望得到社會或家庭的赦免。相反地，猶太基督宗教倫理要求人應先跟得罪的人和好，才可以得到神的寬恕：

「你若在祭壇前，要奉獻你的禮物時，在那裏想起你的弟兄有什麼怨你的事，就把你的禮物留在那裏，留在祭壇前，先與你的弟兄和好，然後再來獻你的禮物。」（瑪五 23-24）

另外，耶穌很明顯地指責當時把疾病與犯罪聯結的觀念，但祂並不否認精神或身體疾病的來源可能是病人的憂慮，因為心理有很深的罪惡感，因此耶穌治癒疾病時，有這樣的告誡：「看你已痊癒了，不要再犯罪，免得你遭遇更不幸的事」（若五 14）。

另一個因素讓我們肯定，就是台灣原住民傳統巫術會結出好的果實，我們發現原住民天主教團體的傳道員或一些有貢獻的平信徒，不少是以前的巫師或巫師的孩子，由於家庭背景的影響，他們有機會接受訓練或長期跟家中的一個巫師相處。以上我們已經指出少女時期受過巫師訓練的一位排灣女士，及一位阿美族女士，她們後來分別成為優秀的傳道員及修女（Pa1, Am1）。田野調查時，兩位協助母語翻譯的女傳道員，她們的母親都是女巫師，她們很感謝由於母親的影響，使她們更能勝任教會的牧靈工作（Bu3, Am4）。另兩位已經過世的男傳道員，在初期傳教工作時很有貢獻，第一位在台東市知本卑南族部落（Pu1-2），第二位在南投縣羅娜布農族部落<sup>6</sup>，還沒領洗時，他們都是有名的巫師。根據筆者在新竹縣尖石鄉泰雅族部落八年的牧靈工作經驗，發現雖然傳統巫師已經凋零，但是最會領導病人與亡者家屬祈禱的婦人，多數是巫師的女兒。

巴黎外方傳教會裴德神父在花蓮縣豐濱鄉阿美族部落服務卅多年，他提出相同的發現，各部落祈禱團體最有活力的團員多數是巫師的女兒（Mis1）。一位研究過豐濱鄉阿美族婦女的日本人類學家，在文章中指出<sup>7</sup>，皈依基督宗教後，豐濱鄉各部落的天主教女祈禱會，跟以前部落女巫師團體的社會貢獻非常相同，她們負責關懷病人、安慰亡者家屬、用聖水及祝禱降福新落成的房子、新船等。這些婦女到家庭祈禱時，都會使用一本

---

<sup>6</sup> 參考丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著，輔仁大學神學院原住民神學研究中心主編，《活力教會—天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》（台北：光啓，2004），216~219頁。

<sup>7</sup> See K. Yamaji, *Female Activity in the Amis of Taiwan*, K. Yamaji, *Kinship, Gender and the Cosmic World* (Taipei, 1990), pp.49~74.

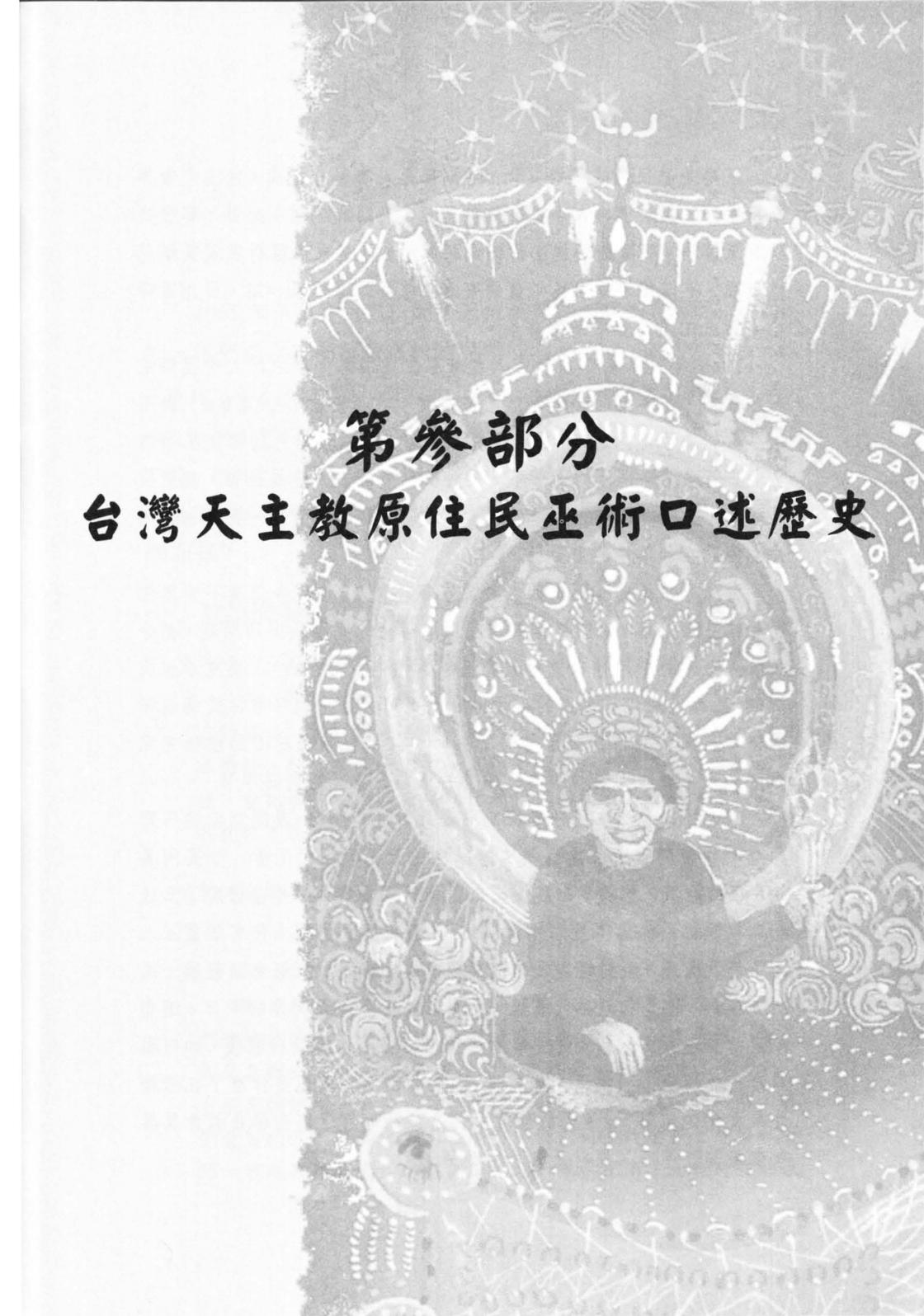
阿美語的儀式經本，這個經本是由外籍傳教士及本地阿美族傳道員合作翻譯編寫的 *Saplislo 'Satolon 'Olic-Radiw*，包含許多儀式用聖歌，歌詞內容都是天主教的信仰因素，歌曲則是傳統巫術的曲調。

## 結 論

台灣跟其他地區一樣，基督教徒對巫術常有很深的成見。工作小組田野調查後的觀察分析，讓我們對台灣原住民天主教團體仍存在的巫術有比較開放的態度，我們發現受天主教信仰因素影響的巫術，可以結出好的果實。已經皈依天主教信仰的巫師，施行巫術的目的就是協助身體或精神有問題的人。雖然他們所舉行的儀式表面上相當單純古怪，但巫術的基礎是可以肯定的，他們很能聆聽求助者，設法了解對方整個的生活情況，然後提出很有智慧的建議。他們也公開表示，利用巫術傷害別人或利用巫術賺錢，是巫師要特別注意的兩個陷阱。

我們同時發現，有時巫術的施行可以使某些違反基督信仰的因素繼續存在，例如害怕亡者、把疾病的原因與罪過聯結起來、祈求某些跟天主無關的「神」協助醫療等。遇到這樣的觀念，不一定需要直接批判，但至少需要協助巫師或那些去看巫師的教友，讓他們多了解巫術與基督信仰的矛盾之處，並且幫助他們解除這些信仰方面的矛盾和所造成的緊張。

本文是一種鼓勵，它讓我們了解台灣原住民傳統巫術好的一面，也激發我們應該多跟巫師及去看巫師的教友們對話溝通，幫助他們了解基督信仰是一種解放，特別是對那些因為心理對亡者的害怕、很重的罪惡感，或有關「神」的模糊的瞭解等迷信，而被恐懼感包圍的人。



**第參部分**  
**台灣天主教原住民巫術口述歷史**

巫術是原住民的傳統文化，早期部落沒有醫生治病，也沒有警察維持秩序，生活中的大小事情例如病痛、失竊或各種糾紛等，都會找巫師來解決。巫師透過施法祈禱或祭獻，向神靈或祖靈祈求消災解厄或祈福，不僅帶給原住民心靈的安定，也為部落帶來和諧，因此巫師在早期原住民社會中備受尊崇。

1945年起，基督宗教傳入台灣原住民部落，原住民大規模皈依基督信仰，很多巫師紛紛改信基督宗教。早期教會（尤其基督教）對巫術多數採取否定的態度，要求領洗的巫師必須放棄自己的傳統巫術信仰。巫術在基督宗教的衝擊下，長久以來被許多人視為迷信，甚至被禁止，加上現代科技和醫學的進步，巫術受到多方質疑，巫師也逐漸失去他們在部落中的重要性。

台灣原住民約80%是天主教或基督教教友，但現今仍有不少原住民會請巫師協助，他們相信傳統巫術能解決一些生活中的問題，部分皈依天主教的巫師也會視實際情況需要，為上門求助的人驅魔治病或祈福。巫師在現代原住民的心目中究竟扮演什麼角色？原住民傳統宗教信仰與天主教信仰有矛盾嗎？巫師皈依基督宗教的心路歷程究竟如何？天主教的天主和原住民傳統的信仰對象又有何異同？

輔大神學院原住民神學研究中心針對這些問題，展開短期的田野調查，共訪問了十位業已領洗的原住民天主教巫師巫婆，分屬阿美族、東排灣族、鄒族、布農族及泰雅族五個族群；另外也訪問了三位長期在原住民部落傳教的外籍神父，他們對於原住民文化有相當深入的了解及貢獻。礙於經費及時間所限，本次訪談對象無法涵蓋原住民所有族群，但是都頗具代表性，在原住民巫師逐漸凋零的今日，這些珍貴的口述歷史，有助於了解原住民巫師在皈依基督宗教後，如何面對自己的傳統宗教及天主教信仰，他們的困惑和問題是什麼？在強勢外來文化的衝擊下，他們的態度及作法又是如何？這些都是教會及其他宗教團體應深入探討及省思的問題。

# 泰雅族

2005年7月，我們訪問了三位苗栗縣泰安鄉的泰雅族女巫師，她們是永安部落象鼻村的吳龍妹女士（IwanSuyan，73歲，出生於1926年8月）及鍾月娥女士（Iwan-Losing，吳龍妹女士媳婦，54歲，出生於1951年8月），和天狗部落梅園村的高月英女士（Puhor-Kagi，77歲，約出生於1929年）。由高親妹（族名 Chuwas Malay）及吳國雄（族名 Veisu-hoving，吳龍妹的姪兒）母子兩人協助翻譯。以下是訪談記錄：

## 一、女巫師吳龍妹口述

1. 為什麼、什麼時候開始會巫術？有沒有受過什麼特別的訓練？

我有兩個女兒、四個兒子，我的家從祖先開始就懂巫術，我的婆婆、媽媽都是巫婆，她們訓練我巫術。每次去幫人施行巫術時，都會帶我去看。一方面帶我去看，一方面在求神的時候，會把求神的過程中要講什麼話、為什麼要這樣做告訴我，我就記下來。

2. 施行巫術的對象都是病人、都是去病人的家嗎？有沒有其他人來找你？病人來找你時，你會問他一些問題嗎？你幫人治病後，會得到什麼回饋？

對，我們做的巫術要害人的沒有，如果病人還能走路，他們會來我的家。都是本地人來找我，也有外地人來看我，但是都是泰雅族人的地方，沒有平地人來找我。現在也有人會來找，有些來找媳婦。有些人做夢夢到不好的，會來找我們化解，我們會幫病人解釋夢，有人生病時，他們做了什麼夢，會幫忙解釋。我現在年紀大了，也訓練年輕一輩學巫術，是我先生的表

弟的媳婦（鍾月娥）。病人來找我，我會祈求神，問神到底他做錯了什麼，祈求神之後，神會來托夢，到了晚上或過幾天我就會做夢，才知道病人犯了什麼錯，但是夢不是很直接說出原因，會婉轉地說。比方說，在夢中有別人說我去偷東西，第二天晚上我又做同樣的夢，還是去偷東西，我就問病人，他是不是有偷人家東西，結果病人承認他有去偷人家的錢。病人被治好後，會送我酒、年糕、山肉，也會帶一點點錢，沒有很多，這些一定要接受，不接受表示你不承認治好他。這個治病的能力是神（aliutux）給我的力量。

3. 你什麼時候領洗？領洗後神父沒有說你不可以做巫術？你領洗之前禱告是跟誰講話？領洗後你的禱告有沒有改變？比方說會不會用耶穌？

我 40 年前，30 多歲時領洗，在日本人的時候，我們都是偷偷地做巫術，領洗後神父沒有講什麼，也沒有說不可以做。領洗前我禱告是跟 aliutux 講話，日本人講 Camisama。Aliutux kayan，指天上的靈魂，aliutux 是講一般地上的靈魂，我們祈禱時只有說 aliutux，沒有講 aliutux kayan。魔鬼是 Ganitux。領洗後我還是用 kayan 或 Yava kayan。

4. 泰安南村現在還有幾個巫師？這裏還有很多不信教的嗎？還有黑巫師嗎？

還有 4 個巫師，包括我訓練的年輕人，他住在部落。這裏不信教的很少，但也不能說完全沒有。這裏的巫師都是天主教，沒有基督教，真耶穌教會本來也有巫師，但是領洗後就不再施行巫術了，因為基督教反對並且禁止。泰雅族從以前開始就沒有黑巫師，以前和平鄉那邊有黑巫師。如果有人被黑巫師下了詛咒，我可以幫忙處理，但是太嚴重就沒有辦法。

## 二、象鼻村女巫師鍾月娥口述

### 1. 為什麼、什麼時候開始有巫術？有沒有受什麼特別的訓練？

我有三個孩子，2女1男。大約15年前，徐立仁神父問我有沒有興趣學習巫術，他認為巫術能幫忙做醫療工作，如果失傳非常可惜。我的巫術是吳龍妹訓練的，我是吳龍妹的先生的表弟的媳婦。我常常跟著吳龍妹去看病人，慢慢學習。學會巫術後，徐立仁神父出了一萬元，買了一頭豬，讓我可以殺豬奉獻給祖先，並分享親戚、族人。

### 2. 來找你的人是那些人？是教友嗎？你祈禱的內容是用教會的還是以前傳統巫術的？你怎樣治病？

來找我的病人多數是天主教的教友；基督教的有時生病太嚴重，也會偷偷來找我，但是不多，只有兩、三次。我的祈禱內容，傳統巫術和教會方式都有，有時我用巫術的稱呼，有時也用 Yavagaiya。我治病的方式也是透過祈禱，先幫病人找出生病的原因，例如是否做過什麼不好的事情，是不是有被人詛咒，然後幫忙補救。

例如：有一個年輕人叫做高少華，是我的姪子，他曾經念永泉傳道學校，後來在雙崎部落傳道，雙崎部落有黑巫術。他回來後，嘴巴生病不能講話，看醫生都沒有用，於是來找我，我幫他找出原因。原來雙崎有一個小姐很喜歡她，但是他不愛她，那個小姐找黑巫師下詛咒。我幫他祈禱解除詛咒，後來病好了，高少華半年後放棄，不敢繼續傳道。

苗栗泰雅話巫術是 hemagup，黑巫術是 mahoni<sup>1</sup>。泰安鄉的泰雅族不做黑巫術，和平鄉的雙崎、達觀還有黑巫術。但是我有能力解除黑巫術的詛咒。我的巫術的能力是神給的。

<sup>1</sup> 根據譯者吳國雄解釋，泰雅語在稱呼上沒有黑巫師、白巫師之分，只是這些巫師在工作上，有些專門幫人解決難題，例如醫療、找人等，有些則會下詛咒害人。

### 三、梅園村女巫師高月英口述

1. 你從什麼時候開始被訓練當巫師？是誰訓練你的？

我有八個孩子，現在有四女二男，我的媽媽（yaya）從小就開始訓練我當巫師，她平常在家裏就會教我，但是去看病人時不一定帶我去。

2. 何時領洗？為什麼領洗？現在還有人來看你嗎？領洗前領洗後的禱告方式有改變嗎？你怎樣幫病人治病？

我40年前，大概30歲左右領洗，剛來就是來聽教會的道理，後來覺得不錯，教我們怎樣祈禱，不要做壞事情，有一個寄託，就領洗了。現在都是認識的人才會來找我，其他很少，大部分都是教友，基督教的沒有。領洗前領洗後的禱告方式一樣，沒有改變。

我幫病人祈禱時，會跟病人講一下病情，然後就幫他行巫術。我用一種竹竿，竹竿上有一種籤，圓圓的放在上面，然後搖，如果圓圓的沒有掉下來，就確定有這樣的問題。病人找我做這個是要確定為什麼生病，確定他是不是真的有這樣的問題。如果真的有問題，那個圓圓的怎麼弄都不會掉下來。如果是真的，我就用用夢占來知道病的來源，夢會指示，例如病人是不是有偷錢，然後我會問是不是這個原因，如果不是那個圓圓的會掉下來，就繼續問，繼續找出病的原因。夢通常在晚上的時候會來，所以需要一段時間找出病因。

生病的理由有偷竊、罵人、亂倫、外遇、去不應該去的地方打獵……等，總之就是做了一些壞事，夢會指示<sup>2</sup>。確定生病的原因後，小的問題，例如罵爸爸媽媽，直接跟得罪的祖靈講

---

<sup>2</sup> 譯者補充：「我的一位阿姨生病了一直沒好，我的媽媽夢到阿姨的婆婆一直在哭、在罵、在洗衣服，後來發現這個阿姨對她的婆婆不孝順，不做家事，確定是這個原因後，就用雞、豬肉等作補贖，沒多久病就好了。」

一講就可以了，比較大的就要準備雞鴨等祭拜以前得罪的祖靈。還沒過世的就用一些東西，像豬或是錢直接去陪罪。豬在泰雅族是很大的禮。

3. 這裏現在還有黑巫師嗎？你們治病的能力是從那裏來的？以前的神父知道你是巫師嗎？

以前這裏沒有黑巫師，雙崎那裏還有，大家會怕，經過那裏都會害怕。我也不知道治病的力量從那裏來，看到人家有困難就會想要幫忙，覺得很可憐，只要給我夢，我就會解釋治病。以前的神父不知道我是巫師，只有徐立仁神父（本堂神父）知道，而且也沒有反對。神父只有教大家怎麼祈禱、怎麼彌撒，其他沒有過問。

4. 你幫人家做巫術，有什麼回饋？天狗還有其他巫婆嗎？

他們會送一些酒、肉、錢等，謝謝幫他們解決問題。這裏現在沒有巫婆了，大安那個會做 hemagup（巫術）是我妹妹。現在有四個巫師，可能再過 10 年才會有新的巫師。本來還有很多，加入基督教後就放掉沒再做了。現在沒有訓練年輕的巫師，因為沒有人願意學，子女也沒有人要學。

巫師的方法比較複雜，其實靠祈禱效果是一樣的。現在如果有病人來，我開始用巫術，後面用祈禱。會摸他們的身體，摸他們的頭。可能以前祖先不知道祈禱，所以用巫術的方法，其實靠祈禱效果一樣，禱詞很接近，可以取代巫術。

# 布農族

2005 年 7 月，我們訪問了兩位南投縣仁愛鄉布農族的巫師，一女一男，他們是武界部落楊玉金女士（Newn，55 歲，出生於 1951 年）及曲冰部落吳豐山先生（Abis，73 歲，出生於 1930 年）。以下是訪談記錄：

## 一、武界村女巫師楊玉金口述

1. 何時開始當巫師？為何當巫師？受訓的過程如何？

我並不是像有些人一樣被老巫師揀選的，我在 25 歲時，有一次作夢，我夢到一個白髮蒼蒼的老人，他拿著水壺，水壺裏面有水，老人指示我把水放在他的頭上，我就這麼做，他也說以後要這樣做了。

2. 那些人是自己上門找你嗎？他們找你做什麼？

是人自己來找我的，找我治病、找東西，也有人叫我去找誰是小偷，但也有一些是無法找到的。我找過被人殺死的屍體，死者的親人給我六千元。我作法時，腦海裏面會出現我要找的東西。也有人找我爲了夫妻的和睦，但還是有些夫妻無法復合。也有很多信義鄉（仁愛鄉鄰鄉）的人來找我。

3. 何時領洗？領洗後教友的身分和巫師的工作會有衝突嗎？

我現在 54 歲，我是在 8、9 歲的時候領洗的。我認爲我的信仰與巫術沒有任何衝突，我作法以前會先劃十字聖號。我不做黑巫術，也沒有黑巫術的能力，但我會收回黑巫師下的詛咒，治療被黑巫術詛咒的人。

我的孩子們叫我不再做法術了，他們說因爲我做巫術，

所以我的孩子才有這樣的結果，但我說我並沒有做壞事，我是做善事，我的身體還好，為人服務是我的職責，我很難拒絕別人的要求。很多人忌妒我有這樣的能力，村子裏有一個人對我特別壞，他是我的鄰居。

#### 4. 現在還有人來找你施行巫術嗎？

現在還有人來找我幫忙。當我作法時，我會唸咒語說：「希望這水能清潔你、治療你。」曲冰的廖金池（Na-sing）非常相信巫術，他生病時，到醫院去怎麼醫都醫不好，他就來找我，我幫他作法治療後，他的病就慢慢好了。我一直認為這個能力是天主給我的恩典，我做的都是善事，我也相信教會的倫理教導，希望大家常常上教會。

現在很多人都不懂得感恩，我最近替很多人行巫術，而且也有很多好的結果，但她們都不懂得感恩，連說聲「謝謝」都沒有，我不是一定要人回報，而且我不是靠這個賺錢，我也不一定要收紅包，但至少那份感恩的心應該是要有的。

## 二、曲冰部落巫師吳豐山口述

### 1. 何時開始當巫師，為何當巫師？受訓的過程如何？

我不是夢巫，我的巫術是跟長輩的巫師團（pisdago）學來的，大概是在小學三年級的時候，我跟著巫師團去學。每年都會有一個星期的巫術學校，訓練願意加入巫師團的年輕人。巫師學校一年一次，一次一個星期，在接受訓練的一個星期當中，很多東西不能吃，像李子，男人如果吃了綠色的李子，去打獵的時候獵到的動物不會馬上死。

### 2. 巫師訓練有沒有畢業典禮？訓練到幾歲？幾年級就可以出師？

第一次訓練一個星期就好了，但每年都要重新回去加強。在訓練的時候，長輩巫師們會把所有「作法」的東西拿出來，還有治病的藥草，那些藥草真的會把病治好。作法的東西主要

是一個「珠珠」，它可以幫忙找東西、治病，或幫忙找誰偷了東西，如果知道是生病了，就給他吃藥草，除了吃草藥，當然還要施行巫術。

我在 40 歲時開始正式施行巫術，我的父親還在世的時候，我已經開始施行巫術了，但基本上是父親去世之後，我才正式接下這個任務。

3. 為什麼別人知道要找你幫忙？除了生病去找你，還有什麼原因？你的本堂神父知道你繼續施行巫術嗎？

我 45 歲的時候父親走了，因為我從小跟在父親身邊，到處去治病，別人就認為我長大後應該會繼承衣鉢。通常這裏的教友來看我是因為生病，除了生病，還有夫妻分離也會來找我，我幫助他們能夠破鏡重圓、和睦相處，還有幫忙解夢，知道未來的吉凶。

很多教友來找我，平地人也有來找我，平地人來找我大部分是因為太太跑掉了，有信義鄉的那個布農族來找我是為了生病，如果病好了，他們會打電話來說不用再來了，我也會在電話中為他祈禱，這個病人的太太也跑掉了，後來也復合了，他每次來看病，都會帶著他的小孩來。

我的本堂吳叔平神父不知道我還有繼續施行巫術，但是馬老師（傳道員）知道，以前的賴神父也知道，馬老師有跟他講。我的能力當然是天主給我的，在我剛學會巫術時，大概 25 歲，我也夢到天主給我這個能力。打耳祭是布農族的重要祭典，打耳祭之前一個星期，就要先舉行巫師團的訓練。

4. 你自己有沒有訓練別人？你的部落還有年輕人當巫師嗎？這裏還有沒有黑巫術？

現在有 10 個年輕人跟著我訓練，有的從娃娃開始，有的是從十幾歲開始。還是每年一次，一次一個禮拜，不過現在沒有巫師團體的訓練，而是個別訓練了。部落裏還有三個比我年輕的巫師，其他年輕的巫師沒有了，都死了。

現在的教導是不可以做黑巫術的，但還是有人會黑巫術。如果你做黑巫術給別人，那人死後會詛咒這個黑巫師，以後不會有子嗣，如果有孩子最後孩子也都會死，但如果還沒死，要請別的巫師幫忙作法收回黑巫術，我也有這個能力做這樣的事。

5. 你作巫術祈禱時祈禱的對象是誰？這裏的傳道員如何看待巫術的工作？

跟我們的集禱經、信友禱詞一樣，我施行巫術時是向天主祈禱，問天主病人是什麼病，請天主治癒。之前有一段時間是禁止作巫術，當時是日本時代，但我很喜歡看聖經，我看聖經並沒有禁止，所以 1947 年我又重新開始了，那時已經有基督教了，基督教禁止當巫師，所以沒有基督教的教友作巫術，現在會繼續作巫術的都是天主教。

我現在 74 歲，我也訓練我的孩子做巫師，但是他看病還不行，他沒有作夢，天主沒有給他這個能力，他沒辦法看病，他可以跟著我去治病，看誰偷東西等等，這個要慢慢學，至於那些想學黑巫術的，我會勸告他們不要學，我說天主在看。

日本時代以前所有的布農族巫師，在每次打耳祭之前的巫師課程都會聚在一起，但只是部落聚會，直到教會來就沒有了，只是秘密的做。

馬老師說，現在很多人學習巫師，她很怕他們學黑巫術。所以當然要跟他們說不可以學黑巫術，這裏有的人怕黑巫術，但信仰堅強的人比較不怕。對於黑巫術，我放在天主的手中，黑巫術真的不好。如果一個巫師很努力的祈禱，有很好的靈修生活，天主會幫助你讓你更好，讓被你祈禱的人更好。

6. 你做巫師的工作，你認為天主贊成嗎？來看你的會不會給你回饋（例如紅包）？

我覺得作巫術非常好，天主一定贊成。那些來看我的人會給我紅包，但是我沒有拿，如果人一直拿給我，我會拿一半當作彌撒獻儀。這是我的心意，是天主給我的能力，我知道不能

隨便拿別人的東西。

7. 來看你的人大部分是幾歲？部落裏的人知道你是巫師嗎？

來看我的人大部分是中上年紀的、帶著小孩子。部落裏的人知道我是巫師，連警察都知道，警察也會來找我，我會跟他們說，這是天主給我的。

# 鄒 族

2005 年 9 月，我們訪問了兩位嘉義縣阿里山鄉鄒族的巫師，一男一女，他們是特富野部落杜囊生先生（Pasuya，65 歲，出生於 1940 年 4 月）及新美部落楊安榮美女士（Kuatā，69 歲，出生於 1936 年 1 月）。由汪寶瑞（鄒族，族名 Baicā-Bcongasi，聖言會修女）協助翻譯。以下是訪談記錄：

## 一、特富野村巫師杜囊生口述

### 1. 你為什麼、什麼時候開始決定當有巫師？

開始做巫師是神的決定，18 歲時夢到神從天上下來，叫我做巫師。祖先是巫師，法術高強。阿公是巫師，父親不是。曾經親眼看過阿公行巫術。

### 2. 你當巫師有沒有受什麼特別訓練？訓練時有沒有什麼禁忌？

我的後面有一個巫師，前面一個巫師帶領我，帶著小豬來回轉五圈，眼睛會不一樣，會有特別的能力可以看到很多東西，什麼東西都看得到，然後再走很長的路。施行法術時，巫師的感覺好像自己不在身體裏面，是在別的地方。

我一共受訓四次，儀式一樣，隔一段時間一次，三年就畢業了。要到最高的地方，神會教我怎麼做，但有些訓練是由巫師帶領。每次受訓都要走一段路：

第一次先到一個水池。

第二次再走一段路，到另一個水池。

第三次再走一段路，到另一個水池。

第四次再走一段路，到另一個水池，就完成訓練了。

受訓期間，蔥和魚不能吃，受訓完後可以吃。巫師有男有

女，每個人的路線不同。

3. 巫師的主要工作是什麼？你怎樣幫人服務？

我的主要工作是治病救人、幫人解決不好的事情、幫忙找人、找東西。我治病的法術是：用半碗米、水、草，一邊進行儀式一邊禱告，會看到很多東西。我問神這個病人為何會感染這個病？怎樣驅鬼？怎樣醫治？會讓人生病的鬼是不好的，是死亡的人，因為這個鬼肚子餓了，所以要找人。

4. 這裏現在還有多少巫師？本堂神父知道你還有施行巫術嗎？

特富野現在只有我是巫師，我大約在 22 歲退伍後領洗。領洗後繼續做巫師，但是傅神父、溫神父不知道，我都沒有告訴他們，神父沒有說不可以行巫術。

5. 你領洗後施行巫術時的禱告和以前一樣嗎？有沒有什麼改變？那些人會來找你？

我領洗後施行法術時的禱告和以前一樣，沒有什麼改變。治病禱告時跟好的神講話，他會教我們怎樣治病。好的神有好幾種神，有不一樣的名字，力量不一樣，燒東西的神最厲害。鬼也有不同，他們不是天主，跟天主完全沒有係關，天主是 Douguni，是最高的神。禱告時不是跟天主講話，即使病人的病很難醫治，也不會跟天主講話。

很多人找我施行巫術，天主教、基督教、平地、其他族的都會來找我，也有年輕人。之前的本堂麥神父，曾經三次找我治病，有一個原住民醫生患了肝癌，也來找我治病，我曾經幫人治好癌症。

6. 這裏有黑巫師嗎？基督教對巫術的態度怎樣？和天主教一樣嗎？

阿里山以前有黑巫師，現在沒有了，阿里山現在還有三個巫師。如果有人被黑巫師詛咒，我應該可以解除這個詛咒。基督教以前很排斥巫術，現在比較不會了。在舉行 Mayasvi 祭典，

神父會請巫師來請「神」，小米節時，也會請巫師來請「祖先」。神和祖先不同，鬼是亡者的靈魂

7. 你幫人施行巫術會得到回饋嗎？

施行巫術後，被幫助的人不敢給回饋。我覺得幫人施行巫術是好事，能夠幫助人，他們也會表示感謝。天主耶穌基督也知道我做這些事情，因為我會告訴祂們。聖水，在祝聖後很乾淨，巫師祈禱作法也用水，但不是教會的聖水。有一個人的先生失蹤一年，請我幫忙尋找，我看這位先生的衣服，看到先生在紐西蘭，已經另外娶了老婆不想回來，後來證明是事實。

## 二、山美村女巫師楊安榮美口述

1. 你為什麼、什麼時候開始決定當有巫師？是誰訓練你？

我的父親才開始當巫師，已經有 20 年，是父親給我的。我的父親是功力很強的巫師，不過他不是教友。他在作法時發現我有作法的能力，他認為是上天的意思，是天上的神 aaku 教他這樣做，aaku 是另一種很親密的神。我的父親於是幫我打開、訓練我，我剛開始成為巫師時，功力不高，後來慢慢學習、慢慢增強。

2. 成為巫婆的儀式是怎樣？巫師的工作有那些？

我的父親開神恩，給我一個男的神 aaku，作我親密來往的依靠，我必須聽 aaku 的指示。在幫人治病時，aaku 會說可以治或不可以治，或者要去看醫生。

巫師的工作是治病、找東西、找失蹤的人來找我的有部落裏的人、平地人、其他宗教的也有，老人比較多。例如：尋找迷失的人，我要作法 (beibe) 把他的魂找回來，迷失的人若死了，魂就不會回來，會背離我。有時年輕人不回家或不去學校，父母親也會來請我幫忙。我會作法跟靈魂說話，叫他回來，作法的方式是把孩子的靈魂跟父母的身體綁在一起，這樣孩子就會

回來了。以前三民鄉有一個青年失蹤了，我作法後那位青年就回部隊了。

3. 你什麼時候開始到教會？天主教的神和你的 aaku 神一樣嗎？

我 30 歲左右開始到教會，以前是熱心教友，我認為要信天主才有力量。我的先生去世後我改嫁，第二個先生反對我到教會，我就沒有去了。雖然我後來沒有進堂，但仍然會依靠天主和 aaku 一起施行法術，我會請求天主給我能力幫助那些來求的人。天主教的祈禱能看到神的光照，我能真的看到。天主比 aaku 高，兩個是不一樣的神，我作法時還是會跟至高的天主求，但是我和 aaku 的關係特別親密。

我有三個孩子，有一次最小的孩子重病昏迷，我想帶去給父親作法，走到半路，我認為依靠天主應該可以救回孩子，於是帶去給基督教的一位姓高的傳道員祈禱，那個傳道員叫我一定要有信心，他說天主會救回我的孩子。我很感動，孩子也真的被治癒。我認為教會的天主是真神，不要懷疑，我們巫師跟教友一樣，不能隨便做壞事。

4. 這裏現在還有黑巫師嗎？

巫師的禱告也能驅鬼，現在沒聽說部落裏有黑巫師，也許別族的有。但是如果有人被詛咒，我有能力可以幫忙解除詛咒。

我治病時，特別是像癌症這類的病，要治癒這種病跟土的神<sup>1</sup>很有關係，所以要找這個地區跟這個神最有關係的人，請他幫忙，然後灑水作法解禁。Huba 是一個地區一個地區，各有各的地區，作法要用一種爬藤類的葉子 (dahunnjo)

新美有一個人病重，送到高雄去但是治不好，他來找我，我看見有蟲在吃他，於是找到這個地區有關係的人幫忙，後來作法治好了，當然他還是需要去醫院。

---

<sup>1</sup> 譯者補充：類似台灣民間宗教的「土地公」。

# 排灣族

2005年2月17日，我們訪問了台東縣大武鄉大鳥村及達仁鄉土坂村排灣族的兩位女巫師，她們是大鳥部落退休女傳道員蔡金鳳女士（Karue，82歲，出生於1924年）及土坂部落李桂香女士（Kedrekedr，73歲，出生於1933年）。由柯惠譯（族名Tginuai a Kalenadan）協助翻譯。以下是訪談記錄：

## 一、大鳥村女巫師蔡金鳳口述

### 1. 何時開始當巫師，為何當巫師？受訓的過程如何？

我念到日據時代教育所四年級，12歲畢業。13歲開始學巫術，Puringau（靈媒、通靈的人、很有靈驗的人、祭師）不是強迫的，是很自由的，像教會的聖召一樣，一出生就有當巫師的天賦。巫師是家族傳承的職務，當巫師的條件之一，是這個家族中以前一定要出過巫師，才有資格傳承。

我看到Puringau很有靈，因此很喜歡當巫師，巫師在當時是很高尚的工作，是很有名望的身分，可以幫助病人、有需要的人、婚喪喜慶、新屋落成等，都需要巫師祈福。因此我主動把想當巫師的意願告訴父母親，父母親很高興，我的阿姨就是Puringau，但她不是我的老師，我的老師是Jeapeng。Jeapeng交給我她自己用過的琉璃珠，告訴我會有很可怕的事情考驗我，問我怕不怕。這個考驗是：

要閉著眼睛進入神靈的世界，那時會來到有很多水潭的地方，必須在水潭邊、很窄很細的小徑上繞行3~5圈，稍不小心就會掉到潭裏，要很小心通過才算完成考驗。這時候天上會有太陽神放出像線一樣地光芒，可以小心地抓住那太陽光線的

腳，如果線斷了，一樣會掉到水潭裏死亡<sup>1</sup>。我考慮了很久，心想那麼多人都通過了，我應該也沒問題，因此決定接受考驗。我跟 Jeapeng 學了 9 個月，學會一些基礎，正式升為巫師，一般人要學 2 年。我是獨生女，通過後父親爲了獎勵我，帶我到台東鑲了三顆前面的金牙。

【以下爲考驗的方式和儀式】：

Jeapeng 準備了一個大甕—裝小米酒  
五個小甕—裝小米酒  
三頭豬  
一個米缸—裝年糕  
一個巫術箱

然後到頭目（男的頭目）家，晚上八點開始進行。當時父親很擔心我會失敗，通不過考驗。所有的巫師都來了，都是女的，只有一個男的是祭師。在領導下，我們全部進入祭祖屋，坐下，祭祖屋只有巫師能進來。我和最大、巫術最強的大師父面對面坐著，我的老師 Jeapeng 坐在我的後面指導我。我們的中間放了一個祭盤，祭盤上擺了很多東西，有舊的豬骨。這時不能穿新衣。巫師們開始吟唱巫師的經文，老師給我桑葉，用來包豬的碎骨，叫我放在右手捏起來，閉上眼睛，然後一起進入另一個世界。

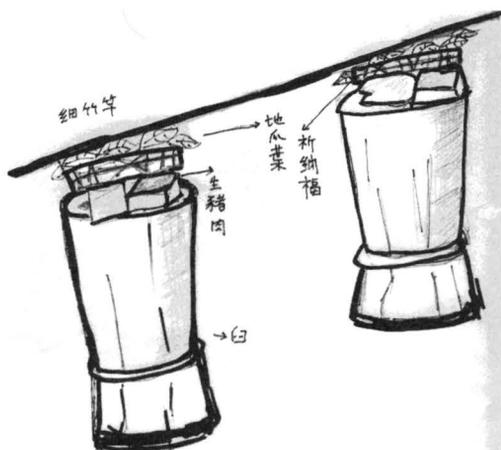
老師告訴我，神界所有的朋友都是女的，都會來陪伴我。我一直念經文，但是並沒有看到神界的朋友。醒來後，要念醒悟的經文，老師說，肩膀要動一動，好像醒來的樣子。我問老師，爲什麼我沒有看到神界的朋友？老師說，不能講沒看到人，並叫我看看地上有沒有「無患子」<sup>2</sup>，老師說「無患子」是上天、

<sup>1</sup> 譯者補充說明：這個試探表示，當巫師的人在行爲上要很小心，不可以犯錯。

<sup>2</sup> 譯者補充說明：「無患子」也叫「欒子」，排灣語 zaqu，是一種生長在樹上的黑色果實，像龍眼般大小，早期用來洗衣服。部落

靈界的朋友送我的，我看到地上有 10 多顆，但是那些其實是老師父及其他人偷偷撒的。

第二天黎明，有兩個白翻過來，這是靈界朋友喜歡我的意思，我穿上圍裙，換上傳統服飾，頭上戴著荖籐葉做的頭環。地上放著兩個白，白上面放了一根細竹竿，白上面壓上生豬肉，肉上放小米糕（祈納福 Cinavu）<sup>3</sup>，用來墊高竹竿，小米糕上面還有放五層地瓜葉。示意圖如下：



大師父命令我，由東方繞著右邊的白，爬行 5 圈，穿過竹竿，完成後要假裝昏倒，表示很辛苦<sup>4</sup>，醒來後才換上新衣。

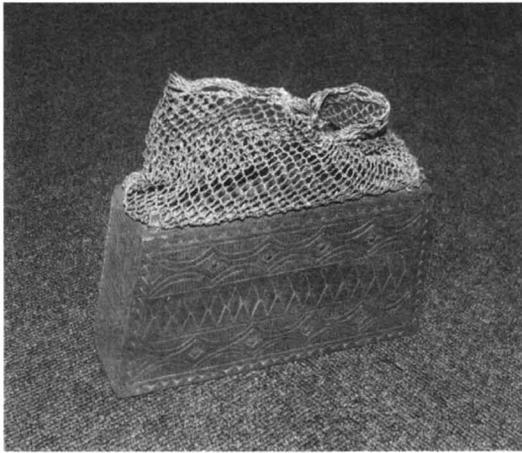
---

裏的人認為 zaqu 是被聖化的靈珠，好像人的眼珠，將萬物縮小呈現在眼珠中，可以透視病因、找到求助者困難的原因，找到失物或失蹤的人。

<sup>3</sup> Cinavu 意思是用葉子包的食物，是排灣、魯凱族的傳統食物，類似粽子。是以芋頭粉揉合豬肉塊，再包上兩層帶有香氣的月桃葉或香蕉葉，食用時剝開第一層葉子，連著第二層葉子食用。

<sup>4</sup> 譯者補充：南排灣是單手、左手夾東西、用右手肘爬行。

我當巫師的時間沒有很久，後來去念台東醫院看護婦養成班，就沒有當巫師了。我31歲左右領洗，大約是1955年12月，聖名Susanna（蘇珊娜），領洗時我把巫術箱交給本堂胡恩博神父（Fr. Otto Humi, SMB, 1913~1969）處理。巫術箱kanupitj可以背，很漂亮可愛，通常有木製的，也有藤編的。



排灣族占卜箱（明志科技大學原住民教育中心郭偉明主任提供）

2.請介紹貴部落的巫術儀式。

- （1）結婚配合禮（kivadag）：必須巫師自己的家庭幸福完整，才能為新人祝福。我只做過一次，儀式是將小米丸放在湯匙裏，由新人互餵對方。
- （2）治病儀式（pakivadag）<sup>5</sup>：這是最常見的醫療驅病儀式，通常是到病人家舉行，需要準備納骨盤，盤子上放祭葉（桑葉），如果是重病，必須放3片或5片。由男祭司用竹子搓斷，這樣可以看出為什麼生病。所用的祭葉，各地不太一樣。在治病時，我從心裏真心祈禱，依靠天主，我覺得

---

<sup>5</sup> Pakivadag 不僅卜問病因，也用於挑選祭司人選。

天主教與傳統信仰有相似處，所以很喜歡。

- (3) 找出小偷 (paqisaqis)：村裏有人陷阱的豬被偷，找 Puringau 用葫蘆找出誰是小偷。Puringau 的做法是在葫蘆上塗上豬油，黏黏的，看起來很滑，Puringau 將葫蘆倒過來，用膝蓋夾住，然後用陶珠不斷繞圓圈，不斷地問「是誰偷走的？」「是不是某某偷走的」，如果珠子停下來，就表示這個人是小偷，沒停就表示不是小偷，要繼續繞圈子，繼續問，直到找出小偷為止。其實這個方法有做假，不一定能找出小偷。因為各家與各家平常的關係好不好，也會影響到要不要行使巫術找出誰是小偷。

### 3. 為何會接受天主教的領洗？

我有四個孩子，又懷孕 8 個月，我的先生原來是傳道員，但是我們的婚姻發生嚴重的問題，神父把我的先生辭掉，生活很困難，當時教會常常發放救濟品，爲了領取救濟品所以我去領洗，那時並不是真正的信仰。後來不斷聽道理，發現天主教的作法和自己原來的信仰很靠近，並不是那麼遠，當時的 Puringau 很多。我的父母親原來也反對，聽過我的解釋後也領洗了。

有一次發生一件事，聖母軍<sup>6</sup>裏的姐妹們背地裏偷拿衣服，這些衣服都是救濟品，只有我沒有拿，於是神父對我有很好的印象，後來我又被推選爲教友代表<sup>7</sup>，於是在一次聖母軍開會時，胡神父叫我到教會工作，當傳道員。

離婚後，我自己照顧家，常常去台東參加講習，神父也不

<sup>6</sup> 聖母軍是天主教的教友團體，1921 年成立於愛爾蘭的都柏林，後來在全世界各教會地區先後成立，但總部仍設在都柏林。團員的宗旨是效法聖母的精神，以祈禱及信、望、愛三德成聖自己的生命，並且要不怕吃苦與辛勞，在人群中宣揚福音。

<sup>7</sup> 譯者解釋：表示蔡金鳳年輕時人緣不錯、也頗有能力，才被選爲教友代表。

斷鼓勵我，直到現在一直為教會工作，非常開心。我也幫神父翻譯了四部福音，及 200 多號聖歌。剛開始是幫艾格里神父 (Fr. Hans Egli, SMB, 生於 1929 年, 1992 年返回德國) 的研究工作翻譯，這個工作後來由柯惠譯接替。後來幫龔岱恩神父 (Fr. Josef Guntern, SMB, 1915-1989) 翻譯四部福音，由柯惠譯用艾神父設計的羅馬拼音輸入電腦。後來的排灣聖歌是幫遣使會的阮文通神父 (Fr. Peter Nguyen) 寫的。

我認為在傳教工作方面，為病人祈禱時，要由心裏相信天主會接受你的祈禱，不要馬虎，不要試探天主，只要態度很誠心，是一樣的，當巫師也需要求上天的仁慈。

#### 4. 傳道員的工作勝任愉快，跟原來巫師的身分有關係嗎？

應該是有一些關係，但不完全是。當然有一些巫師確實因為是巫師，後來當了傳道員後，能對教友作比較好的服務。例如大鳥一位巫師，名叫 Savan，她是比較普通層級的巫師，這個層級的巫師在傳承巫師身分時，只需在家裏舉行儀式就可以了，不必到頭目家舉行。

我 16 歲時，那時是日據時代，老師叫我去台東讀書，我念了台東醫院看護婦養成班，畢業後當看護婦 (今稱護士)，巫師工作因此停止，我由 13 歲做到 16 歲，對巫師工作知道得並不多。

巫師念的經文是很奇特的「Puringau 的話」<sup>8</sup>，不是普通的排灣族語，不一樣。我曾經用葉子、鐵片施行巫術，幫胡神父治病，阻止魔鬼不能進入。新屋落成時，我也會為房子趕鬼，請天主住下來。把桑葉放在頭上，給予祝福，並加上「因耶穌基督之名」。

---

<sup>8</sup> 「Puringau 的話」就是施法時念的咒語，根據蔡女士現場示範，聽起來喃喃不停像囁語。

【示範念咒語治病】<sup>9</sup>

用刀子全身上下刮（口念經文），  
 拿葉子將無形的魔鬼掃到手上（口念經文），  
 吐口水、拍、打死魔鬼、向外丟作扔掉狀（表示疾病被  
 扔掉了）……

## 5. 談一談蔡女士在部落的影響力

部落的人很害怕意外死亡的亡靈，認為都不好，生孩子死亡的亡靈是最可怕的，不准帶回家，只能在部落的外面，直接送去下葬。十多年前，我曾經在村民大會中跟大家講，這些人都不是惡意的死亡，很多是出外工作不幸死在外面，已經很可憐，不應該再增加家人的痛苦，應該准許家人把他們帶回家，這才是基督的精神，這個建議全村都贊成，以後部落有人在外面死於意外的都可以帶回家。其他部落也有受到影響，有些也改變作法了，土坂村是由柯惠譯開始的。自殺是最不好的死亡方式，必須由家族中最老、不能生孩子的才可以埋葬他，埋的位置也不一樣，不能讓自殺的亡靈亂跑，必須殺豬<sup>10</sup>。

大鳥的教友是按照教會的儀式，不作傳統禮儀，可能是土坂比較傳統，大鳥因為靠海觀念比較開放。我反對拿香拜拜，但是喜歡祖先牌位，我在治病或祈禱時，一方面對象是天主，一方面對象是祖先，我會跟祖先說，如果你們已經在天堂，請幫助我們遠離魔鬼，將來可以和你們在一起。

<sup>9</sup> 筆者補充：Puringau 的祈禱文有些跟教會一樣，感覺很美，有些跟教會不一樣。蔡金鳳女士為病人祈禱的方式是用聖水、在額頭上劃聖號、念經文，手指不斷撫摸病人的額頭、肩膀等。她念咒語或為教友祈禱時，臉上的表情都是一樣的，就是安慰、鼓勵、給對方力量，目的都是在驅趕魔鬼、趕走疾病、安慰病人。

<sup>10</sup> 譯者補充：現在一些教友治病、喪禮還是會找巫師幫忙，他們認為教會的儀式太短，不夠隆重。排灣族很多傳統禮儀，規矩也很多，都是由巫師做，一般教友有時會在傳統儀式中加入天主教的祈禱，所以是彌撒也做，傳統儀式也做。

## 二、土坂村女巫師李桂香口述

### 【訪談前李女士在自家門口先行簡短的驅魔祈福儀式】

李桂香女士以食指沾酒，口念禱詞，這是所有儀式的開始，先把魔鬼驅逐出去，把家裏、人都弄乾淨。驅逐邪靈要用祭葉（榕樹葉），這是最原始的盤子。李女士先在屋內向天主、祖先祈禱，告知有貴賓來家中採訪，希望天主及祖先給她智慧，有聖的能力，能夠順利回答問題，也希望訪談者能夠了解她所說的意思。

然後李女士走到屋外，向天祈禱，並將杯中的酒灑在門前。這是驅逐邪靈的第二部分，有穩定、安全的作用，希望天主保護這個家平安，魔鬼不要進來，客人來到這裏能夠適應。也祈求天主、祖先驅趕客人一路上經過一些地方帶來的不好的靈，這些酒給那些靈喝，希望他們離開、被驅離。用水是表示潔淨、甦醒，發光像太陽，清醒有智慧。



李桂香女士正在灑米酒祈福（人賴月刊提供）

### 1. 部落裏的人何時會來找巫師？

生病、播種小米時，頭目會請我去頭目的家中主持祭儀。一般人新房子落成、買新車子時也都會請我去祈福，好讓新的房子或車子適合他，成為他的財產。總之，請我做什麼就做什麼，看部落裏的人需要什麼。

我的師父曾經主持「婚姻配合禮」，晚上唱歌跳舞直到次日清晨4、5點。將小米飯、豆子放在榕樹葉裏，新人互相給對方吃。但是現在已經沒有人舉行這種儀式了。有些儀式，例如嬰兒成長祭儀，也用小米、葉子。

柯惠譯（翻譯者）和她的弟弟，出生時的成長禮是我主持的，當時我還在學習祭儀。青少年的祭儀很隆重，比較複雜困難，要殺豬，現在也很少人舉辦了。治病和喪禮主持得最多，無論是教友或非教友都會來找我。我覺得天主教信仰和我們原住民的差不多。

### 2. 為何會領洗？

其實為何領洗我也不是很清楚明白，我的妹夫是傳道員，常常去教堂，又可以領救濟品，所以就領洗了。蔡金鳳大概民國45年左右領洗，我比她晚一點。

我感覺天主教的道理和巫師的工作很近，天主教跟排灣族的天主一樣，都是同一個，也向祖先祈禱，祝禱的詞很相似，聖母是耶穌的媽媽。只是巫師會用葉子，這個不一樣<sup>11</sup>。天主教有聖水，巫師施行巫術時也會用水，另外還會用到火、小米梗。彌撒時如果唱母語聖歌，我會一起唱，但國語的不會唱。

### 3. 領洗後，當傳道員的妹夫允許繼續當巫師嗎？

大鳥的蔡金鳳老師領洗後，就把巫師箱燒掉了。但是做Puringau是公開的，大家都知道我是巫師，有問題時還是會來找

<sup>11</sup> 譯者補充：古樓和土坂施行巫術時，葉子的排法不太一樣，古樓的比較清楚。

我幫忙。我的箱子雖然燒掉了，但仍然繼續當巫師，不會感覺不舒服，有時也會到教會聽道理，讓自己進步，對於自己同時是教友、巫師的身分，有時施行巫術，有時到教堂，我覺得很平安、沒有問題。

我是屬於頭目家的巫婆，不是個人的。我領洗後，BaruLadan 頭目用很好的道理跟我說，我當巫師的這個身分比教友的身分早，是在領洗前就有的，而且巫師是自己傳統的，天主教是外來的，所以應該繼續當巫師，所以我就繼續當巫師了。

我在領洗十年後恢復巫師的工作，現在只偶爾去教堂。但是仍然信耶穌，經常向祂祈求，自己祈禱或主持困難的儀式時，也都會向耶穌祈求。但是我的妹夫和表姐都罵我，說我很丟神父、傳道員的面子，讓他們很難傳教。

#### 4. 本地神父的看法及巫師的傳承怎樣？

我是胡恩博神父付洗的，後來的艾格里神父不排斥巫術，有一次艾格里神父來看祭儀時，曾經在大溪請我幫他用巫術卜問病因。艾神父說，我被立為巫婆的時間很早，如果有人請我幫忙，可以繼續施行巫術，但如果是教友來要求，最好不做。艾神父的態度減輕我心理的壓力，不會像剛開始回頭當巫師時很不舒服。

以前領洗後，我的巫師箱被神父拿走，教會認為我是教友，不要再用巫術了，後來我家裏的運氣開始不好、不順，我就請朱財寶（土坂本地雕刻家）幫我重新做了一個巫師箱。只要有人邀請我，請我幫忙，我沒有拒絕的方法，都是答應。我可能是土坂最後的巫師，沒有傳人，以後我死了，沒有人懂得用巫師的禮儀來埋葬我，我希望自己死時用天主教的禮儀，因為天主教的禮儀最適合。

南田有一個 40 歲左右的婦女有心學習當巫師，如果那人來要求，我會教她。但是那個婦女的心好像很亂，不太容易，她原來有一個師父，但是那位師父已經死了，來不及立她。另外有一位女頭目也想當巫婆，她不是教友，但常來教堂。

5. 在葬禮中神父主持彌撒後，再行傳統儀式，這樣彌撒有意義嗎？

我對彌撒的意義不熟悉、不了解，只知道都是向一個天主、祖先祈求。通常我祈求時，會先講太陽的名字，然後再講天主 Nagamadi，但是太陽跟天主的關係怎麼樣，我也不知道<sup>12</sup>。

---

<sup>12</sup> 譯者補充：Nagamadi 是造化者、祈求糧食的來源、是生命的來源，公平的地愛世界。排灣神話中，太陽發光、發亮，象徵天主。

# 阿美族

2005年5月11日，我們在花蓮市牧靈中心訪問曾受過巫師訓練的阿美族張金菊修女（58歲，瑪爾大修女會）。以下是訪談記錄：

## 前女巫師張金菊修女口述

### 1. 妳何時開始當巫師，為何當巫師？受訓的過程如何？

我外婆在我大約3、4歲或5歲（1949~50年）的時候就把我帶到富田，因為我們家有7個男孩，都沒有女孩，而唯一我大姐的女孩也過世了，因為女孩子最重要，卻沒有一個長大，因此他就把我帶走了<sup>1</sup>。外婆看我有一種特殊的氣質，很適合當Sikawasay（Cikawasay），於是在太巴塢跟著外婆學習，開始受巫術的訓練。

我曾祖公是巫師，我的阿姨（媽媽的姐姐）是巫師，可以從某些地方就知道是誰經過家裏，可以知道什麼或什麼；而我被帶到這個家後，覺得什麼都不一樣，因此就一直哭，後來我外婆就叫我媽媽不可以來看我。

我一年級的時候聽到一個聲音，之後就跟著聲音走，我們的庭院很大，有時候會舉辦些活動，我跟著聲音走並停在庭園的中間，看到了一片很漂亮的山坡地，就好像沒有其他人一般，我靜靜聽那個聲音一直的唱，我阿姨跟他說：「不要動這個孩子，這個孩子要被召叫，他可能要加入巫師團。」

我小學二年級的時候，有一次去參加聖母升天節，一到聖堂後就很高興，我那時還不是教友。豐年祭之前我被召叫，就

---

<sup>1</sup> 阿美族是母系社會，女人是一家之主。

像達味的情況一樣，很相似，他們在做的時候就說：「你們村子有一個小孩子，他被神召叫了。」豐年祭之前一個月，巫師團開始聚集祈禱守齋，殺豬贖罪，並用鹽、米、灰來為這個村莊感謝神。我外婆就回來背我，一進去鐵皮屋裏面，與世隔離，早上一大早起來，晚上 12 點祈禱，我那時要出去我阿嬪也不准我出去，我們守齋，蔥、蒜不能動，綠的東西也不能動，只能吃肉跟糯米飯。訓練當 Sikawasay (Cikawasay) 的時候，要會背誦經文。

## 2. 阿美族有黑巫術嗎？

我們的巫婆有兩種，黑的和白的，白的是專門驅魔、治病跟祈福，黑的則是專門害人。我外婆曾跟我說：「如果有人需要你去幫忙，你應該要不顧一切的去幫人，那怕是剩下一碗飯都要給人家，拾到東西若不屬於自己的就應該還給人家，人家打你的右臉就趕快跑掉，不要跟人家起爭執。」因為上天看得到你的所作所為，如果言行舉止不錯的話，將來會得到福氣，會變神；就像聖經裏所說的，應該要幫助人家等等，其實在很久以前就有這樣的觀念了。

## 3. 巫師的祈禱和天主教的那裏不一樣？

我們祈禱的內容大多用唱歌的方式，而現在的聖歌中，則融合了這樣的旋律。我小學二年級到五年級之間都去參加這樣的活動，結束之後，豐年祭一大早天亮之前，我們會到一個河川邊聚會，那時差不多有 60 個 Sikawasay (Cikawasay)，我們在那邊圍成一圈祈禱，在這當中，會發現跟聖經裏邊非常符合，符合的地方是我們也有聖水，我們以前不是聖水，是用泥巴、灰和水或在一起，而酒則是聖水，祈禱完後就開始倒酒，第一口為整個村莊來感謝神讓我們豐收，第二個為村民做贖罪祭，第三個一起祈禱。

等到教會旺盛後，教會用特別的彌撒來代替，彌撒完後就會殺豬，如果村莊有小孩不聽話的話，父母親可以檢舉，頭目

便會帶小孩子在廣場中間跪下來，打他們，大部分都是男生比較不孝。在我們要出來之前，全村的年輕人會排隊迎接我們，一直到跳舞的地方，第一天只有男孩子可以參加豐年祭，女孩子不可以加入，我們則會在中間，就等於是他們村莊裏的頭頭。

4. 你什麼時候領洗的？請說說皈依天主教的過程。

六年級以後教會慢慢進入部落，老一輩的人也慢慢地走了，然後就開始信天主教或基督教。我大約是初中一年級，差不多是民國 51 年時領洗，領洗的原因是因為我外婆死了，我媽媽便叫我回去讀書，有一天我去河裏洗衣服，有一個年輕的女人，他們家有人生病而且很貧窮，他跟我說：「你有沒有那個緣，要不要做做尼姑？」我就回答：「我們家拜的是觀世音的像」，因為我們原住民沒有什麼像，後來我就一連三個月每天去尼姑庵祈禱，那時我的心已經開始在尋找了，我知道這個不是我要的，我一點興趣都沒有。

在鄉下的時候，吃完飯爺爺奶奶都會講一些故事，我特別喜歡聽那些故事，小時候我常常會看到某樣東西，像五個火一樣，通常是紅的，很少綠的，我阿姨就會說那孩子又看到了，趕快叫他睡覺，就這樣我每隔幾天或一個禮拜都會看到那個東西，很像我們現在畫聖神像那種，有大中小的火在飛啊那樣，但是我阿姨他們都不跟我說，所以到現在我依然不知道那是什麼東西。連續去了尼姑庵 3 個月後我就沒去了。

至於我是怎麼入教的，還滿有趣的，我弟弟讀的幼稚園是聖母聖心會的幼稚園，修女就帶我們去幼稚園，那時他們還送我們背心，那是我第一次看到修女，我覺得他們好像不是人間的人一樣，好漂亮啊！初中一年級的時候，有一天修女問我們要不要去聽道理，我就傻傻地，那時我心想：「我終於找到我想要的東西了」，我腦中浮現了一個很清楚的聲音，就是：「請跟隨我、請跟隨我。」

有一天我在聽道理時，聖母聖心會的會長來了，他說：「這個孩子有聖召，要好好培養」，修女就讓我到台中讀書，8 月底

去 9 月就開始讀書。費主教看到我就轉頭問說：「這女孩是誰啊？」高神父回答說：「這是我們的新教友，一個小丫頭啊！」他馬上就拿一張通知單叫我簽，我也就迷迷糊糊地簽了，簽了以後，我父母親不答應，我也不顧他們的反對自己簽了名，之後修女跟我媽媽說，我媽連續 3 個月都沒睡覺，每天哭，我也不敢回家，但月底了我不得不回家，回到家時，媽媽只有一直哭也沒罵我，那時我應該是 17 歲，我最小的哥哥大概 20 幾歲，還沒當兵。

我領洗的時候，我爸爸還不是教友，比較特別的是，在我領洗時我看到一朵白色的花，在我們聽道理時的門框上面，突然一陣風就把那些花給帶走了，我爸爸就說：「你像這朵百合花一樣，但卻禁不起風吹雨打，因而犯罪了」。我心想對了，人的本性總會犯一些罪。那時我並不了解這番話是什麼意思，直到我當了修女，才深刻了解這句話的意思。

#### 5. 你是怎樣入會的？

我要入會時我爸爸都不說話，默默地在我旁邊，他說：「既然選擇了這條路，就要往前走，如果要回頭的話，那麼當初就不要選這條路。」

有一次我參加聖神同禱會，聽到許多聲音，我好像看到許多惡神在那邊作怪。很多修女尖叫，我終於受不了了，裏面好多好多不是真的，我說有邪魔在裏面，神父雖然叫我去參加，但是我都拒絕了，那些當時在裏邊尖叫的人，現在大部分都出會了。之後我若參加這個活動，看到這些邪靈就會趕快叫他們出去，那些人就會開始哭、開始吐。有一次有一個人在哭，好像很痛一樣在深淵裏哭泣般，我開始幫他祈禱，之後又開始罵，就是希望邪靈趕快離開，之後神父一直唱聖歌，他就離開了。那種音樂不太像我們一般常聽見的音樂，每當神父一放那個音樂，就什麼東西也沒有了。

#### 6. 你入會當了修女，怎樣看巫術？會有衝突嗎？如果有教友找巫

婆，你的態度是怎樣？

第二次，有三個太太完全沒有離開巫師與巫婆的觀念，一個人踏兩條船，我那時很痛苦，有一個人還沒完全脫離魔，我們一直幫他們祈禱，之後有幾個人也想進來，但是當他們一靠近我們這邊，就會感到頭暈，我就叫他們待在門口不要靠近，我就念天主經，並命令他們離開（指魔鬼），之後當我要燒他吐的東西時，居然燒不起來，後來有一個太太要去幫忙燒，沒想到一靠近也會頭暈，我說：你沒有這個力量還是不要靠近吧！

我自己傳教的地方，有很多人這邊痛、那邊痛時，看醫生都沒有用，有一個人很好心地請那些巫婆來，然後有人跟我說，別人有請巫婆，便叫我過去，我到那個村莊時，已經有很多人在排隊了，我衝進去看，便問：「你們在幹嘛？你這巫婆是真的還是假的？」現在 60 歲以下的巫婆大部分都是為了賺錢，幾乎都是假的，老一輩的就比較真。我看那個巫婆，發現他的手似乎有在動手腳，我便跟大家證明她是假的，那個巫婆逃離現場後，我就開始訓話。我說：「你們在場的有一個媽媽也是巫婆，他很清楚這個假巫師的所作所為是錯的，為什麼每次有問題就想找巫師，為什麼不先想清楚事情發生的原因，發生車禍怎麼不想想是不是自己喝酒喝太多？」有一陣子他們都不敢來我們宜灣了，有一次我去教道理班，看到那個假巫婆，他看到我馬上就跑掉了。

在天主教還沒有來到我們當中時，我們稱天主為「神」，天主教來了後，我們只是換了一個名稱祈禱。阿美族有一個習慣，小孩如果一直哭，我們就會幫他改名字，像我的姪子剛生下來時一直哭，幫他改成嬾的名字後就沒事了。

#### 7. 你怎樣幫人祈禱？你的巫婆的訓練會帶給你困擾嗎？

我在宜灣、成功住了 17 年，有一個修女的媽媽是乩童，她一直很希望我去跟她媽媽說不要離開天主，但是她的媽媽沒辦法不去相信那些東西，我向聖母祈禱，請她來拯救她的媽媽，一開始那個媽媽一直抗拒，她一直說：「你不要過來不要過來」。

我整個人好像跪了下來，後來我們拿聖水灑在那個媽媽身上，但還是沒辦法，因為她在那個年代是最厲害的巫婆，我跟那位修女說：「我沒辦法解救她」，修女的媽媽也知道我是巫婆，她是看我長大的。

有一天下午，一群修女在我們對面那邊看，那個乩童正在打自己的身體，那個乩童一直流血了，因為那個力量消失了，大家都在想到底發生什麼事，平常如果血流不止的話，他們就會用一種酒往巫師身上噴就可以止血，但是現在血卻一直流不停，最後只好趕快叫救護車，那位修女以為是我的問題，就罵我說：「妳趕快離開，不要在這裏害人」。我常常被修女罵說不要害人，有的時候我在旁邊念經，修女也會說我在害人。

8. 你現在會用巫婆的方式幫病人祈禱嗎？你們的力量是怎麼來的？

我曾經幫我的家人信仰天主，另外也有幾個巫婆信仰了天主以後，就開始慢慢地改變。在信仰天主之前，我們的力量是很自然就擁有的，可能在那時候天主就已經給了我們力量，祇是我們還不認識天主而已。我們的想法就是「神」，如同我們的祖先，天主直接告訴先知，然後先知再告訴老百姓，這些巫婆就會知道即將發生的事情，這是屬於超自然的能力。基督信仰還沒來的時候，天主讓我們的傳統信仰能做某些醫療工作，而現在有信仰時，巫婆可以拿本身的力量，再加上天主給予的力量去幫助人，但是現在有些巫師是因為可以獲得某些好處，而不是單純想幫助人。

有一個太太她是巫婆，有一天在路上撿到一串玫瑰經念珠，就把它塞在口袋。然後有人請她去看小孩，因為小孩一直生病，她挑了一個時辰就過去那邊。在做儀式的時候，她突然感覺不能做，所以又回來。這樣連續 3 次她都沒有成功，她就跟那個人說：「沒有辦法，我今天沒有力量幫你做。」回去後她覺得很奇怪，平常很少失敗，怎麼今天都沒辦法呢？是不是那個邪惡很厲害，但是她又想想，不是邪惡啊！每次做到一半就會有一道光跟十字架，那個光太亮了，她看不到東西，就倒

下來了。有一天她摸到口袋裏的念珠，她明白了，原來那道光就是這串念珠。她說：「天主的力量比什麼都大，遠超過我們，巫婆的力量還是敵不過天主的。」於是她開始跟隨天主。我跟教友們說：「你們去廟宇那些地方，尋求乩童、巫師的幫忙，如果在他們做法時，你們手裏拿一串念珠，他們的神明就不會通了。」

我記得初學時，我的爸爸媽媽臨走前沒有來找我，他們沒有跟我講，但我心裏很明白他們走了，隔天要發生的事情，在前一夜晚上我就可以事先知道了，等到第二天我就會很不舒服，因為這些事情怎麼躲都躲不掉。我現在偶爾會回去聖神同禱會，我是跟李哲修神父合作。他很清楚該做什麼事情，所使用的方式是我們沒有接觸過的，他讓天主自己給靈感，也因此讓一些人對天主半信半疑，我就開始祈禱，希望用聖母經幫助他們離開邪惡。

#### 9. 你們的修會對你的工作是怎樣的態度？

我的會長基本上不干涉我做這個工作，老會長走之前，他完全了解我是什麼樣的人。開始因為修會跟修道院的神父有點摩擦，我也很少搭理別人，因為我阿嬤跟我說，人家罵你就離開，打你就忍住，對方有一天自然會知道，既然天主注視著我們的所作所為，天主自然會給你，所以人家講你就忍吧！以前老會長叫我去哪裏之前，我都能夠事先預知到，老會長不太高興，但往往都會發生跟我預知到的相同的事情，後來老會長終於明白，天主給我的超能力，是他們無法理解的。

有一次我參加加拿大來的聖神服務大會，那是 20 年前，有一個神父說：「如果你們今天沒有得到這個恩典，不要著急也不要洩氣，因為這是天主聖神的工作，不是我們的工作。」這句話讓人聽起來很舒服。但另外一個神父居然說：「如果你們沒有聖神就不要來參加。」我心想：「聖神是你的嗎？」我很火大，我沒有不守聖神，他們的祈禱好像是講一大堆很漂亮的話來欺騙自己，我沒有辦法欺騙自己，他們就說你沒有祈禱怎

樣怎樣，我很難過，到第六天我騙他們說自己看到什麼了，他們就開始說我很熱心、很會祈禱，我心裏很不舒服，我跟天主說真的受不了了。後來另外一個神父看到我們的反應不一樣，就過來跟我們說：「現在你們沒有，以後自然會有。」聽到這句話感覺好多了，我們沒有聖神，可能是因為我們祈禱還不夠多。至於那個神父，很少有修女去選擇他那一組。後來這樣的活動我都不參加。

教友跟修女都覺得很奇怪，為什麼我可以醫治別人，後來我又開始學刮砂、中醫。有一次我參加聖神同禱會，晚上房間不夠，突然間我開始叫，旁邊念經的修女也無法讓我停止，後來他們一起祈禱。那天晚上我做了一個惡夢，夢到自己全身都是螞蟻，怎麼拍都無法拍掉，旁邊有一個池子，池水非常綠，有一個人叫我躺在裏面，他把我的睡衣拿走，我躺在裏邊，那些螞蟻很快就看不見了，然後有一個人拿了件衣服要我穿上，我說我不要穿這件，我只要穿我的會衣，那個人說這就是你的會衣，一件粉紅色的衣服，穿上之後又有一個人拿了一個皇冠給我，另外還有一個頭冠，我說我要頭冠，那個人說有皇冠了為什麼還要頭冠呢？但是我最後還是堅持要頭冠。之後在彌撒中，我換了衣服，神父給我聖體冠，他要我救一個病人，這個病人全身都包紮起來，怎樣醫治呢？他說：「你忘了，這個能力不是你的。」後來我很確定一件事，天主給我什麼我不知道，我現在做這些事情，因為修女們說我有醫病能力，但是我很怕這或許是魔鬼的力量，所以我很小心，或許天主還是保留我的。我確信天主希望我為這些病人做一些事情，所以我繼續做醫療工作。

我姪女的小孩，他一直發燒，3個月都沒好，就一直哭鬧，我坐飛機過去，帶他們一起祈禱，他們是基督教，但仍然跟我一起祈禱，祈禱完後不到半小時，我準備去買東西，突然小孩說媽媽我也要吃，大家都很高興，媽媽說天主的力量比人還要奇妙，醫生也覺得很奇妙，小孩的燒退了，人也好多了。

還有一次，我姪兒出了車禍，胰臟需要開刀，在長庚，但

是一直好不了。我請神父幫他抹油，他們有很長一段時間沒有到聖堂，我讓他喝下聖水，開始祈禱、念天主經聖母經，隔天醫生說很奇怪，他的膿開始慢慢被清掉，慢慢淡掉，幾天後就出院了。我和滕允中神父（以前輔大的夜間部主任）一進門口，發現家裏全部都是釘子，我的嫂嫂看不出來，所以他們全家都不舒服，我們祈禱後，神父把 20 幾個鐵釘一個個拔掉，你看多壞，我把其中一個神像放在廟門口，當天我們就把聖像掛上去，第四天他就出院了。

目前我姪女也在研究巫師，她本身學醫，她要寫一個論文，實際去看巫師操作，她要研究為何某些在醫學上無法醫治的病人，巫婆卻可以醫治？她覺得很神奇，但她沒問我，因為她不知道我在做這種工作。

10. 太巴塢那邊的教會對巫術的態度怎樣？

那裏的傳道員似乎不太支持 Sikawasay (Cikawasay)，我覺得牧靈工作的態度不要太強硬，她認為教友不應該信這個，我沒有要別人承認，只是告訴他們情況，讓他們比較舒服，不能因為如此就放棄原本的傳統信仰。或許他們會拜一些佛像，但我們不能說他們是拜魔鬼等等的，因為他們自己本身就不是屬於天主教，如果教會這樣講的話，好像是在說我們原住民很爛。

11. 如果有一個人或他家人發生意外，他去看了神父或者是傳道員，但仍找不到問題所在，一定要去看 Sikawasay (Cikawasay)，你會跟他說什麼？

我會跟他說，意外是每個人都會發生的，什麼樣的意外我們慢慢來，我會在講道理中慢慢輔導他們，例如這個病人到底是什麼原因會生病，我會先聆聽他的問題，比方說是不是運動不足導致不健康等，讓他們去了解會為什麼發生意外，如果是因為酗酒，病人自己就應該戒酒。

12. 會不會有教友來跟你說有黑巫師找他的麻煩？你怎麼處理？

這個會有，我會叫他找神父修女一起祈禱，或者我會再觀察看看，多念幾遍玫瑰經等等，如果真的沒辦法，就請本堂神父來作驅魔的工作。

13. 你自己有時會作驅魔的工作嗎？

我有時會做，但如果感覺自己能力不夠的話，就會請神父來幫忙。比方說，我之前聽過我姪兒他們全家被邪魔釘，這詛咒並沒有放在身上，而是放在家中。布農族黑巫術的念咒很厲害，我們常常要把這個咒給拿出來，等到你身體比較弱的時候，他的詛咒就會到你身上。在這邊可以結論為信仰不夠，像我的信仰很堅強，就不會被邪魔給摧毀；人如果半信半疑，那就很容易讓邪魔入侵，所以如果要避免邪魔，就必須要加強本身的信仰，因為天主的力量是很大的。

老祖宗沒有把這個東西傳給後代，我們阿美族有一個弱點，就是一旦發生事情，就會說我們老祖先怎樣怎樣。我告訴他們，你們一直說祖先會害你，除非你沒有孝順你的父母親，不然父母親怎麼會害你呢？如果有，這也是你們的報應。我還記得有一個先生和一個太太，那位先生的哥哥死掉後，特別從桃園運來聖堂，卻不放在他家裏。過了幾年，他的女兒生病，看醫生都沒有用，去廟裏拜拜也沒有用，這個原因很大，當初他應該把大伯放在家裏，現在唯一的辦法，就是把他的相片重新移到家裏，然後到墳墓去跟大伯道歉，並跟他說要把他移回家裏，他仍然是家族的成員，後來他的女兒好了。

還有一個媽媽去世了，我們離開他家後，他的子女們就開始吵架、爭財產，他媽媽還在家裏，靈魂還在那邊，靈魂在離開肉體後 24 小時是不會離開現場的，我看到他們的媽媽在那邊看著他們哭，但我沒有告訴他們。那天晚上我洗完澡，祈禱完準備睡覺，剛躺到床上就看到那個媽媽，她就像平常聊天那樣跟我說：「修女謝謝你，但是我很難過，希望你能告訴我的小孩子，不要爲了遺產吵架，所有的東西都交給大嫂處理。」她

又說：「一直以來我都很希望你做我的乾女兒。」等到她走了以後，我才想到她已經死了，我自己才開始怕。隔天我要去學校經過她家，但是我並沒有進去，我到學校之後，老師們說我的臉色怪怪的，有點不太對勁，我心想一定是剛剛經過她家沒有進去跟他們說，後來我跟她的女兒說，你們在那邊吵架，但你們的媽媽還在那邊，她的女兒回去後告訴大哥，大哥哭著說：「爲什麼我媽媽告訴你，卻不告訴我呢？」

我們原住民常常遇到不順利時，就開始說祖先怎樣怎樣，要給他吃飯啦要拜他等等，其實這樣也沒有用啊！外教人也是有這樣的毛病，像我們就是會給他們獻彌撒，幫他祈禱，如果是外教人就要超渡他。

14. 你的能力是外婆或阿姨把神恩傳給你的？

這不能說是傳啦！不是我阿姨叫我加入，而是那最高級（上面的頭頭）的說：「還有一個人要加入我們。」小時候外婆或阿姨會帶我去別人家裏看病，或者是看有沒有被詛咒等，所以我都有看到整個過程，通常病人要做之前都會通知我阿姨，然後我們會有一些事情要遵守，比方說不能買葱等，然後再去他們家。我外婆過世前，外婆說她很想領洗。」居然從他的嘴裏講出了這句話。

最簡單的是，要有糯米，糯米煮好，看要打幾個蛋，然後打成「麻吉」，揉成糰，香蕉葉是驅魔用的，準備好後，不殺雞不殺鴨，只是滾那個飯而已，做完一盤給巫婆，在以前這盤飯就是巫婆的報酬，不像現在做一次要多少錢，以前是除了這盤飯就看他要貢獻多少，沒有的話就沒有。我們原住民的觀念，只要一發生事情就會去找巫師幫忙，所以我認爲我的工作很重要，因爲我幫助他們去了解問題的所在，同時又是以信仰爲主。信仰要堅定才能跟邪魔對抗，像你們做訪問，進去前要先灑聖水、劃聖號。

15. 部落有教友是黑巫師，碰到這種情況應該怎麼處理？

要改變他的觀念，讓他知道他現在這樣害人，他總會有家人有後代，這樣可能會害到自己的後代。我們的巫師是可以生孩子的，不會有什麼影響，如果是黑巫師，他的小孩可能就會有問題。所以我阿嬤常說惡有惡報不要害人。

幫病人祈禱治病是聖神的能力，不是自己的能力，要有足夠的信仰，還要有足夠的體力。不能用太多自己的力量，超過自己的能力，應該謙虛找別人幫忙。有的人祈禱時會假裝看到什麼東西，好美好美這樣，他真的看到嗎？我們驅魔要很小心，要守至少一個月的齋，幫人看病，也要最少守齋一個月。如果有人要來找我，我就會作夢，在這一個禮拜以內我會很不舒服，突然間有事情要發生的預兆。我也不敢自己一個人驅魔，一定會再請一個神父幫忙，神父擁有天主所給予特別的恩典。有時看情況，如果情況比較弱的話，可能會帶一個修女或教友。

# 外籍神父

我們特別訪談了三位長期在台灣原住民部落傳教的外籍神父，他們是裴德神父（André Bareigts, MEP，法國巴黎外方傳教會，2005年2月16日於花蓮豐濱鄉豐濱天主堂）、賈斯德神父（Karl Stähli, SBM，瑞士白冷外方傳教會，2005年5月9日於高雄縣桃源鄉天主堂）、艾格里神父（Hans Egli, SMB，瑞士白冷外方傳教會，2005年5月10日於台東市白冷外方傳教會會院）。以下是訪談記錄：

## 一、裴德神父



丁立偉神父訪談裴德神父（右）

裴德神父有關台灣原住民語言、文化研究著作：

*Les principaux mythes de l'ethnie Amis. O no Amis a tamdaw a kimad,*  
5 vol., Hualien-Fengping, 1976~1993.

## 1. 豐濱本地現在還有巫師嗎？他們什麼時候會去找巫師？

豐濱鄉有不少阿美族的老教友以前是巫師，領洗後就不再施行巫術了，現在豐濱本地沒有阿美族巫師，一般族人需要時，通常都到富田、壽豐找巫師。他們在罹患重病、有死亡危險、或被某一種靈影響困擾時，會去找巫師。有些閩南人在部落裏工作，遇到一些問題時，會找外地的漢人巫師來作法，並有些阿美族人覺得自己族群的巫師法力不夠、不可靠時，也會找漢族的巫師幫忙。花蓮市有一個阿美族部落「東昌部落」(Lidaw)，東昌的巫術 (Sikawasay / Cikawasay) 很有名，因為很靈，花蓮縣各地阿美族人喜歡找他們的幫助，那裏沒有教友。

本鄉新社部落有一些葛瑪蘭族女巫師，他們的巫術跟阿美族巫術有關，因為大約 120 年前有許多葛瑪蘭族人娶了阿美族女孩。在磯崎部落 (北豐濱鄉) 及樟原部落 (花蓮與台東的邊界部落) 也有葛瑪蘭族巫師，男女都有，部分是傳統的巫師，但也有混合漢族的巫師。現在因為政府的推動，常常對外作一些巫術儀式的表演，雖然好像很被看重，但也被利用，感覺很不舒服。另一個加拉灣族，數目很小，已經併入葛瑪蘭族，他們也有巫師，但語言已消失，現在只能用其他族的語言。以前我在緬甸傳教，那裏有很多巫師，我會設法吸引他們加入教會。

阿美族有兩種巫術，一種是公開的 (例如播種祭)，由祭師負責；另一種是私密的 (例如為病者禱告)，由巫師負責。北阿美族有一個家族，是很靈的巫師派系：Cikason 家族。過去豐濱有一個天主教教友家庭的女孩，嫁到這個家族，後來他的母親過世，那個女孩子先生的家禁止她參加任何天主教葬禮儀式，並接觸天主教場合。由此可以看出來，他們很小心將自己與其他宗教隔絕。

## 2. 這裏還有黑巫師嗎？他們對亡者的靈會害怕嗎？

聽說日據時代，有些很強悍的阿美族巫師殺了很多日警。過去，在豐濱有一位巫師會施行不好的巫術，連基督教信徒及他自己的兄弟姐妹都害怕他。聽說這位巫師受洗後，大家都還

是很怕他，雖然他沒有再施法。只是 20 年後，他離世時，家人與村人感覺被釋放，鬆了一口氣。

阿美族人多數很害怕亡者，他們認為亡者的靈會傷害族人。教會對亡者的儀式，要用很標準、完整的儀式，他們才會覺得平安。通常在葬禮結束後，還會有人會站起來叫大家不要害怕。他們認為儀式很重要，相信什麼儀式，就要好好地用這些儀式。

阿美族的傳統信仰，也會用到一種聖水。他們認為聖水很神聖、很靈、很有用。有些基督教徒會偷偷地請天主教教友給他們一些聖水。有一位婦女，在受洗前經常被魔鬼欺負，受洗後，常灑聖水，不再被欺負。在大港口部落，有些教友每個晚上會在家裏灑聖水。大家都習慣帶一瓶聖水回家，用完再裝。有些人甚至到帶一桶水，請神父祝聖後帶回家用。有些神父不相信聖水的力量，但是教友很相信。因此我常在彌撒後，會用聖水降福，教友們會唱一首古老的、聖水降福的翻譯成阿美語的歌。

3. 怎樣的人可以當巫師？他們要接受怎樣的訓練？聽說豐濱鄉有巫師領洗後組成一個團體，專門繼續為病人祈禱治療，是嗎？

當巫師的婦女，小時候經常會生怪病，要到 15、16 歲才發病，於是巫師中的領導者肯定她們有靈在身上，可以當巫師，然後強迫訓練。在花蓮，有一個瑪爾大會修女張金菊，受洗之前，她有接受兩年巫師訓練的經驗。

這些皈依天主教的巫師，在本地天主教教會內組成了一個自主的團體，專門為病人祈禱治病；找不到神父時，她們也會帶領主持葬禮、為船或新房的落成祈福等服務工作。可惜因為年紀老邁，成員現在一個個過世了。目前大港口、靜浦、豐濱、東興、新社等六個部落，還有這些過去做過巫婆的教友團體，她們的力量很大，權力也很大，這些權力是她們自己肯定應該擁有的，不能得罪她們。那些團體團員用傳統巫師祈禱的方式訓練新一代的婦女，雖然她們都是從小受洗的教友。每個團體

最少有一至二個男人，不一定是巫師或祭師。本地基督教教會可能也有相同的團體。

我鼓勵本地教友在彌撒裏，用傳統巫師的歌曲，配上天主教的歌詞，將約伯書翻譯為阿美語，加上巫師的亡者曲。這些歌曲現在常用，但是多數年輕人都不知道原來是巫術的曲子。老教友念經不敢用以前的巫術經文，認為這樣是背教，但是受到神父的鼓勵，他們樂意、敢用以前巫術的曲調。

南阿美族巫術許多混雜了台灣民間宗教，這些民間宗教在基督宗教傳進之前，已經進入部落，特別是知本、台東附近，北方的豐濱較少受民間宗教影響。巫師領洗後，她們喜歡用天主教化的巫師祈禱詞來祈禱。由於她們對宗教較有興趣和能力，而且因為受到日本的影響，態度和觀念較開放，會唱歌，對於超越世界較有興趣，容易了解教義，所以他們對部落的傳教工作有很大的貢獻，聖母軍推動成功的地方，通常是因為有這些巫師團體的協助。政府以前會攻擊巫術，但並非攻擊西方宗教影響了傳統信仰，現在政府則鼓勵他們恢復傳統信仰。

## 二、賈斯德神父



賈斯德神父與教友共舞

1. 你何時開始接受哲學、神學、人類學的培育？

我在瑞士白冷會修道院接受培育，1958~1964年在傳教學校唸書，影響我最深的是傳教學老師 Joham Backmann，很多人也受到他的影響。在台灣傳教的傳修會裏，白冷會特別看重文化及本位化方面，那時候有某些老師比較開放。Joham Backmann 教授常常去拜訪南美洲、非洲、日本，他說傳教要好好瞭解當地原住民的文化，要能夠講他們的話，才能夠真正瞭解他們的困難在那裏。第二個影響我較深的，是教我們怎樣傳教的另一位老師，他告訴我們很多事情。這個老師在神學方面，受到 Yunmar 神父、德國一些有名神學家（耶穌會學者）主張的影響。在神學院時也受到人類學的培育，修會常常請一些學者來演講。

2. 請談談在台灣的傳教工作。

1964~1968年我在菲律賓的傳教學校 EAPI 讀書，後來被派到台灣，先到台東的鹿野鄉、關山鎮、海端鄉及延平鄉服務，當時有 12 位傳教員跟我工作。原來計劃只要 3 年在那邊工作，但因為紀神父車禍過世，於是留下來。那時候，葛德神父負責阿美族部落，我負責布農族部落。我在台東的布農族部落共 12 年，1984 年來高雄的桃源鄉，已經 21 年。

3. 談談與布農文化的相遇，還有你對布農巫師的了解。

布農族的巫師是法力最強的，他們能得到這巫術的能力是有三種來源：第一個是夢；第二個是世襲制，就是父親傳給兒子、母親傳給女兒；第三個是師徒制。他們有兩種稱呼：夢巫、師巫。有白巫師和黑巫師的區別。黑巫師專做下蠱、詛咒、破壞等巫術。白巫師專做善良的事，例如：尋找遺物、醫療、調解糾紛、祈雨、豐收。布農族的巫師是台灣原住民的巫師中法力最強的，而且他們是非常的敏感，他們可以從夢境中知道未來發生的事。也可從鳥叫中知道即將要發生的事。

台東縣巒山部落的傳道員，他家裏的人都很了解文化及部落習俗，無論發生什麼事情他都會先跟祖先溝通，例如知道要

在那裏捕魚、要不要去打獵、要多久，都要先問祖先。

4. 他們的夢怎樣幫助他們？

對布農族而言，夢是非常重要的，把夢說出來，對他們有很大的幫助，因為夢可以決定很多事情。夢到什麼，這個很重要，因為這跟以前巫婆所做的有關係。做夢的教友，有時不但有給他們上香、灑聖水或帶一個十字架，使他們能有安全感，還要鼓勵他們敢說出來。

5. 你的教友有巫師巫婆嗎？教友領洗後還會去看巫師巫婆嗎？你跟他們怎樣相處？

還有巫師巫婆，我們都認識他們。我問過他們，既然現在是教友，他們為什麼繼續當巫師巫婆？他們說當巫師的身分是永遠要記住的，因為他們的祖先都知道了，不可以拒絕。他們也說，他們沒有做壞事，都是幫族人找丟掉的東西，或幫忙解決問題。這些皈依天主教的巫師或巫婆，在為病人祈禱時，祈禱詞的內容及方式運用很多以前巫術的方式。巫師都沒有後代。如有後代的話，他們的身體或精神也經常是有殘缺的，為什麼會這樣，也無從說起，只知道好像都是這樣。

6. 如果巫師沒有後代，為什麼有巫師會把巫術傳給他們的孩子？

那是不一樣的巫師，比較普通的、傳統的，他們大概有後代，我剛說的，跟普通的巫師不一樣。

7. 是不是巫師有不同的階級，一般負責醫療等普通工作會有後代，但是比較靈、比較特別的巫師沒有後代。他們有結婚嗎？

他們有結婚，這裏有兩個巫師都沒有真正的後代，台東也一樣，不一定是黑巫師才沒有後代。

8. 布農族跟最有靈的巫師的關係是不是恐懼感的關係？是因為害怕他們的權力（力量），所以才去看他們嗎？如果教友害怕巫師，在

牧靈方面怎樣幫忙他們？

可以這麼說，他們怕如果不經過巫師的話，可能他們會來抓他們，認為他們做了什麼壞事。他們有一種預感。要常常給他們祈禱才有安全感，讓他們不害怕。我在態度上不會怪他們，但是要幫助他們、增加他們跟耶穌的關係，知道天主的力量是更大的，這樣他們的恐懼感就會慢慢解放。

9. 這些領洗又同時是巫師的教友，他們會覺得矛盾嗎？如果他們發生意外，比方車禍、人失蹤了，會不會去找巫師？

如果有人病得很嚴重，會去找巫師，如巫師沒辦法了，他會叫他們去找神父。如果有人失蹤了，他們會找巫師，占卜找人。我也會占卜找人，我會先畫一個地圖，然後祈禱，就可以知道那個人在那裏，大概知道一個位置，不是很精確的位置。我是用家裏傳下來的方法，我的故鄉在瑞士東部山上，那裏也有巫師，但是 95%都是男的，這裏的巫師女生比較多，男的很少。

10. 占卜時要祈禱嗎？你曾經在這裏占卜過嗎？他們知道你有這個能力嗎？

沒有祈禱，什麼都空空的，什麼都沒有，以後才注意到你要什麼，例如有沒有很難過？有沒有很高興？這樣……（示範動作）到好的，這樣……（示範動作）到不好的，我很有經驗。後來我給他們打電話，問他們今天是不是很高興，百分之百<sup>1</sup>。這裏的巫師知道我會了解他們，也不會反對他們，他們對我很好。

---

<sup>1</sup> 意思是：教友很難過來找神父，神父做了一些動作祈禱後，教友的感覺好很多，比較開心了。

11. 所以你的基本態度是開放的，如果有黑巫師做一些不好的事情，像詛咒等，你的態度會怎樣？

我很尊重巫師，但如果是詛咒人的巫師，我會勸勉他們不要再害人。我告訴他們，做這些不好的事情，會有不好的結果，例如會生病、以後財產也沒有了、家裏人會不平安等。現在的巫師巫婆越來越少，主要是電視看太多了，精神就變得比較渙散；另外，他們接受了錢後，也漸漸失去法力。

12. 所以如果他們施法威脅別人，你也會威脅他們，叫他們不要再做這些事情，他們會害怕、會接受嗎？你做這些簡單的巫術，和信仰會有矛盾嗎？你上面的人有沒有意見？

應該會啦！他們應該會害怕啦！我上面的人沒有說什麼，好像理所當然的，好像是你有這樣的能力，就好好用這些能力去為別人祝福，祝福他們平安健康等等。

13. 所以可以說，現在布農族無論教友、非教友，還是會怕巫師，但是有需要時，例如生病、意外、東西不見、失蹤等，他們還是會去找巫師。關於酗酒的問題，巫師有沒有辦法幫忙？

對，還是怕。比方說，兩年前有一個家庭，太太在家裏，先生去台北工作，太太很反對，第二個星期後，先生身體不舒服，睡不著覺，去找醫生也沒有用，三個星期後回來找巫師。巫師摸了之後，就把病醫好了<sup>2</sup>。關於喝酒的問題，我還沒有聽過有巫師可以幫忙的啦！

14. 傳道員或義務使徒之類的教友，會不會因為以前是巫師，所以對現在在教會的服務工作有很大的幫助？

桃源這裏沒有，台東巒山那裏有一個泰雅族的，是男的，已經死了。他一方面做傳統巫術的工作，一方面也用教會的方

---

<sup>2</sup> 如果病人不在，帶病人的衣服或隨身常用的東西給巫師摸也可以。

式祈禱，大家都相信他。我們這裏皈依天主教的巫師或巫婆，他們的信仰受到很多巫術的影響，尤其是在為病人祈禱方面，祈禱詞的內容及方式，也運用很多以前巫術的。

15. 現在他們也稱呼上主嗎？長老教會對巫師的態度怎麼樣？有沒有巫師受到平地民間宗教的影響，放一些他們的東西在裏面，認為這樣比較容易吸引客人來？

現在他們也說上主。這裏現在跟長老教會已經開始合作，以前沒有。以前他們不喝酒，現在也喝酒了。以前很厲害，非常看不起我們，現在他們已經開始注意到文化，他們的牧師現在也跟我很好，沒有什麼矛盾。

鄒族、魯凱族最怕布農族的巫師，因為布農族的巫師非常厲害。從這裏走路 15 分鐘，有一個法術高強、很有名的巫師，布農族名字叫 Dagu，他什麼都會。有一天，一個很有錢的台灣人來找他，給他很多錢，要他幫忙做壞事，他接受了錢。後來他的法術沒有了，他一直喝酒，兩年以後就過世了。巫師的力量是上主給的，如果利用這個力量賺錢、做壞事，上主一定會處罰。以前的巫師沒有受平地民間宗教的影響，但是現在有了。

16. 關於巫師所做的醫療工作，他們對社會的影響等等，你在神學的立場上，自己的態度是怎樣？如果他們做好的事情，你會鼓勵他們繼續做？

現在很多人不太相信巫師，認為他們騙人，我一直認為巫師的工作對培養信仰很有幫助，如果有一些教友繼續行巫術，做好的事情，我會鼓勵他們。每個地方都有一、兩個人，我教他們怎樣祈禱。還有用一些東西，例如十字架或聖水。現在還是有熱心的教友在祈禱時，是用以前祈禱的方法。但是這些皈依教會的巫師巫婆，常常會被那些沒有皈依教會的巫師罵或威脅，說他們會生病、會有不好的事情發生。

17. 他們會害怕嗎？

害怕，我們常常去拜訪他們，用團體信仰的力量，保護他們，和他們在一起，讓他們有安全感，這是很重要的。

18. 他們皈依天主教的原因是什麼？皈依天主教對這些巫師有什麼好處？

大部分是親戚朋友告訴他們，他們就領洗了。這些巫師很寂寞無聊，皈依後就可以加入一個團體了。

19. 巫師加入教會團體後，會不會因為他們巫師的身分，比較有影響力？

通常團體的教友不會跟他們來往，我會鼓勵個性比較好的教友多跟他們來往，這樣他們不會覺得無聊，也會有歸屬感。在梅蘭基督教那邊，就曾經有這樣的例子，一個巫師加入後又離開了，這樣不好。

### 三、艾格里神父

艾神父曾當過排灣族本堂神父，專精語言學，也研究神話，相關著作有：

*Mirimiringan. Mythen und Märchen der Paiwan* (Zurich: Verlag die Waage, 1989).

*Paiwangrammatik* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990).

*Paiwan Wörterbuchen. Paiwan - Deutsch. Deutsch-Paiwan* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002).



艾格里神父

1. 我們這個訪談的目的，是希望多了解原住民的傳統信仰，怎樣影響皈依基督宗教的原住民天主教教友，希望因為更多的了解，能夠幫助教會在牧靈方面有更好的服務。

要了解這個，我想我們應該先知道現在的原住民部落還有多少巫師、巫婆？有多少巫師、巫婆還能影響部落？

2. 部落裏現在還有不少巫師巫婆，像花蓮大巴壟那邊，還有不少教友會去看巫師巫婆，聽說屏東古華部落那裏也有巫師。

我自己也去看過巫師巫婆，像排灣族的蔡金鳳老師很早就成為教友了。土坂是很落後、很保守的地方，但是因為他們在山裏面，所以很多他們的傳統還可以保持，現在還有幾個巫婆。我想對部落裏的人來講，生活是比較重要的，怎麼工作、怎麼賺錢是比較實際的問題，宗教似乎顯得比較不重要了。

屏東古華部落是土坂人的源地，以前荷蘭人從台南到台東過來，要經過那條路。我以前去過古華部落，那邊的孩子們叫外國人「MalakaMalaka」，以前荷蘭人是從 Malaka (麻六甲) 的海峽來的，他們不能說他們是從歐洲來的，所以他們說他們從 Malaka 來。我親耳聽到孩子們這麼叫。

3. 現在巫師是不是還有影響力，影響教友去看他？像蔡金鳳老師這樣曾經當過巫婆的，他們後來在教會做牧靈工作，他們的祈禱方式是不是會受到以前當巫師的影響？比方說花蓮豐濱、大巴壟，有些人小時候曾經受過巫師訓練，他們領洗後，在各部落成為教會的領導人，他們在作醫療的祈禱或其他祈禱時，都會用以前巫師的方式。

當然，這是非常自然的。

4. 您認為現在的部落大部分都沒有巫師，所以他們的影響越來越小嗎？

現在的影響是間接的影響，因為過去的風俗習慣還會影響排灣族的社會。

5. 你認為在那些方面，他們的傳統信仰還會影響現在的信仰？

最重要的是天主的觀念 Naqemati，qe 的意義是煮飯、煮小米時用的很多熱水。那個熱水 qe，qema 的意思是要弄熱，我們做飯，qema 是做我們基本的工作，ma 是過去式，說天主是 Naqemati，就是說「那個做我們的就是祂」。因為用 Naqemati 是很好的概念來表示「天主」，我們在教堂裏常用 Naqemati。以前，因為日據時代的印象，教會常用 Kamisama，但這個說法不是從本地來的。現在，我們在教會裏用 Naqemati 非常有意思，因為是用他們以前的風俗習慣語言。

# 跋

## 基督宗教與巫術研究

### 研討會綜合報告

2006年2月7~9日，輔大神學院原住民神學研究中心與利氏學社、台灣區主教團原住民牧靈委員會等單位，合辦了一場有關宗教對話及牧靈神學的研討會，主題是「東亞地域少數民族宗教—薩滿教 / 巫術與基督宗教的相遇」。由於花蓮教區輔理主教、台灣區主教團原住民牧靈委員會主席曾建次的邀請與支持，此次研討會地點選在台東市的貞德文教中心。

#### 研討會的動機與目的

研討會的舉辦基於三個重要理由：

1. 目前在東亞已經皈依基督宗教（無論是基督教或天主教）的原住民族群，仍存在巫術的因素與行為，例如：西伯利亞、菲律賓、婆羅洲、澳洲等，台灣也有相同的情況，雖然85%的原住民在五十多年前開始皈依基督信仰，仍有部分教友找巫師尋求協助，也有一些受過巫師訓練的教友繼續施行巫術。
2. 在西伯利亞、韓國、中國大陸、台灣、馬來西亞、澳洲等地區，似乎有不少中青代對傳統巫術或薩滿教越來越感興趣。
3. 在東亞部分地區有新的薩滿教或巫術出現，很吸引都會區或知識水準較高的人。

本研討會應用美國人類學家 R. Hamayon 的定義，希望協助

參與研討會的學者，對薩滿教（或巫術）有更深一層的了解：

「薩滿教」原本是指在西伯利亞境內，小且無國界、僅靠著狩獵的社會，人們跟野獸的靈有一種象徵性交易的宗教行爲。目前「薩滿教」不限僅用於西伯利亞境內狩獵社會的宗教行爲，更普遍用於任何「交易性的宗教行爲，爲了能得到不確定能獲益的恩典，例如：雨水、生育、健康、好運、戀愛順利、生意成功、賭運等……」<sup>1</sup>。

在許多東亞民族中，類似薩滿教行爲（所謂巫術）是相當普遍的，尤其是那些仍以狩獵爲重要文化因素的民族，例如台灣原住民。這些屬於薩滿教或巫術的因素，常跟比較有系統的宗教信仰（例如佛教、基督宗教、回教等）一起存在，它們深存於一般民衆的信仰中，似乎無法被這些較有系統的宗教完全取代。某些情況，例如民間道教及新時代（New Age）運動，這些屬於薩滿教或巫術的傳統因素會公開存在，由於有許多改變及發展，導致新薩滿教或巫術宗教行爲的出現。傳統薩滿教及巫術與較有系統宗教彼此的影響，是不能被忽略的。

研討會的流程分兩個部分，首先由十餘位學者介紹他們的研究工作，其次有綜合座談，引導神學及牧靈反省。與會學者以人類學、宗教比較學、宗教心理學、傳教神學等不同幅度，分別介紹西伯利亞、韓國、中國大陸及台灣大小民族、北婆羅洲、澳洲等原住民地區不同的文化情況，以呈現主題的複雜，及其他跟主題有關的不同幅度（例如文化自我認同、政治、宗教對話、

---

<sup>1</sup> R. Hamayon, *Shamanism as an Exchange System, or, How to Trade for Vital Force with Spirits*, Lecture at the Academia Sinica (Taipei, October 16, 2000).

族群互動、醫學問題等)。除讓與會者發現宗教對話應包含與最傳統宗教信仰的來往溝通外，也使大家欣賞到基督宗教如何從薩滿教及巫術學習到智慧，並能因此有更好的精神輔導服務。

## 一、中國世界的兩個情況

首先兩個演講跟中國世界有關。花蓮東華大學民族學院教授蔡怡佳的研究發現，某些近代道教團體的「靈乩協會」，可協助教育水準較低、精神狀況較弱的人能有成長與解放的機會。這個靈乩培育不但讓他們在精神、情感及靈修上比較成熟，也使他們因著這種培育能為其他遇到困難的人服務。這些「靈乩協會」也提出，他們並非一般大家所了解的乩童，而是以「靈」為媒介、為道統的代言人，與民間宗教受到諸多爭議的「乩童」有區別。

利氏學社主任魏明德神父介紹中國大陸四川涼山縣高山地區、諾蘇族群薩滿教的演變。諾蘇族是彝族一支，其傳統宗教信仰系統與生態環境、歷史變遷的密切關係，諾蘇薩滿教傳統的保存與加強，似乎依靠諾蘇人較強烈的自我認同，這個認同使他們更有力量與精神，去抵抗外來文化的影響，如藏傳佛教、漢人文化等。

## 二、西伯利亞、韓國、西馬來西亞、澳洲等地的情況

第二天有五場演講，分別介紹不同文化的情況。聖彼得堡 Alexander Herzen 大學民族系教授 Tatiana Bulgakova，剖析西伯利亞少數民族面對西部俄羅斯共產主義及東正教長久的影響，如何因著薩滿教的復興表現他們的抗議，並說明為什麼薩滿教的復興，事實上是一種新薩滿教的出現。新薩滿教吸引部分基督

宗教特色，例如：建教堂、主日禮拜、在公立學校開設薩滿教課程、訂定頗受猶太基督傳統信仰影響的倫理原則及神學思想等。

韓國漢城 Sogang 大學文學系前教授 Daniel Kister，講述韓國薩滿教的復興，並說明韓國薩滿教與基督宗教的某些共同因素，例如：巫師的使命跟教會神職人員的使命一樣，都包含修道及為受苦的人服務兩個重要因素；韓國薩滿教儀式跟教會感恩祭典（彌撒）有許多共同因素，如重視禮儀美感，用某些標記、經文、禮儀用具、歌曲、動作來表現神的臨在等；兩種宗教都會用儀式來慶祝或克服家庭及地方團體的生活過程與困難；韓國巫師跟基督宗教靈修導師相似，他們的生活經驗使他們更能分析善神及惡神的影響。Daniel Kister 教授也指出韓國天主教神職人員的培育，不僅包含道教與佛教的課程，目前也包含傳統薩滿教課程。

另兩場演講，由不同幅度介紹東馬來西亞北婆羅洲的現況。東南亞耶穌會原住民工作協調者洪智偉神父（Jojo Fung），提供某些神學基礎來肯定一位天主教神父如何可以接受傳統巫師的訓練。長久為婆羅島沙巴州偏遠原住民部落從事培育發展工作、PACOS（Partners of Community Organization Trust）機構的領導人 Anne Lasimbang 女士，分享她豐富的經驗。她認為要成功推動地方部落的發展工作，傳統巫師的智慧是不容忽視的重要因素。她不斷鼓勵並協助北婆羅洲的男女巫師繼續保留他們的寶貴經驗與智慧。

澳洲維多利亞墨爾本大學民族醫學研究所研究者 Brian McCoy，介紹他的博士論文內容：「澳洲曠野原住民男人的健康、男子氣概及幸福感」。面對澳洲多數原住民男人嚴重的不

幸福感及健康問題，他的看法是，應該鼓勵在曠野部落為原住民精神及身體健康服務的傳統巫師、診所及教會，這三個不同的團體應多溝通合作，建立設計共同的、本位化的、周全的醫療計畫（holistic health projects），來協助克服當地嚴重的酗酒、吸毒、自殺等社會問題。

### 三、已皈依基督宗教、台灣原住民的情況

第三天的五場演講，分別介紹台灣原住民的情況。東華大學民族文化學系劉璧榛教授，介紹花蓮縣豐濱鄉新社區葛瑪蘭族巫師的特色。葛瑪蘭族巫師的繼承，僅限於身體或精神較弱的婦女，這些婦女之所以能協助受苦的人，似乎是因為她們曾經有過克服個人痛苦或困難的經驗。劉璧榛教授並說明葛瑪蘭族女巫師的貢獻，不只限於醫療等個人問題，他們的巫師團體對部落的和諧也相當重要。

關於基督宗教與傳統巫師的來往，長老教會的董森永牧師（達悟族蘭嶼紅頭村基督長老教會牧師）、林清盛牧師（阿美族台灣基督長老教會阿美中會議長）有很不同的態度。前者認為由於基督宗教（長老教會、天主教及真耶穌教會）的努力傳教，巫師們在基督徒身上看見了基督，與基督相遇，而信耶穌，因此目前蘭嶼島已經沒有施行巫術的巫師，他宣稱這是好事。後者面對阿美族部落巫術的保存與復興，態度較為開放，也很有創造力。雖然他的教會團體教友及其他牧師多數反對他的作法，但他堅持跟部落巫師對話，並參加他們的傳統儀式。林牧師不斷推行「靈醫心理」的醫療祈禱，他認為這樣的基督宗教儀式，比較能夠跟原住民傳統信仰結合。因為缺乏適當的神學基礎為他的立場辯護，他承認要讓許多牧師及長老諒解很困難。

接著是四位台灣天主教會原住民牧靈工作人員的經驗分享，由於過去教會對傳統巫術立場的矛盾及不一致，使他們長期飽受痛苦並感到遺憾。阿美族宜灣部落天主堂前傳道員黃貴潮，提到過去這方面的歷程。1950~1970年代開教時期，天主教會傳教士多數排斥原住民傳統信仰中的主要因素，他們不但拒絕任何巫術行爲，也要求教友用新的儀式（彌撒及其他聖事）及外語（拉丁文）代替傳統信仰儀式與禱告。1970年，因為梵二大公會議的影響，教會開始推行用地方語言及文化，但許多老教友感覺不舒服，因為本位化的儀式無可避免會包含某些由傳統巫術而來的經文及歌曲，但當時部分傳教士仍否定巫術。目前教會對巫術態度比較開放，但多數原住民牧靈工作人員及中青代教友不了解巫術，使大部分牧靈工作人員在協助對巫術有興趣的教友，分析「好種子與莠子」時，遇到很大的困難。此外，還有兩種情況也必須注意：即利用假巫術欺騙群眾，或部分原住民政治人物利用傳統巫術的復興，達到其他與宗教無關的目的。為避免以上困難，卑南族南王部落天主堂前傳道員陳光榮，強調基督宗教及原住民傳統文化不斷對話的重要性。

鄒族神父、天主教台灣原住民社會文化發展協會秘書長浦英雄的分享，讓大家備受感動，他提到因為過去在小一大修院受到的培育，完全是漢人的文化，後來回到部落時，對自己族群的傳統文化不很了解，因此很難受到中青代的尊重，這些年輕一代似乎更喜歡聆聽頭目及巫師的話。為克服這個困難，浦神父特別用兩年時間，重新認識自己的族群文化，他也鼓勵其他天主教原住民神父這樣做。曾建次主教比浦神父樂觀些，他認為天主教會在文化與宗教對話方面已經做了不少，只需要多一些信仰與努力，還可以做得更多。

最後一場演講「仍存在台灣原住民天主教團體的巫術田野調查、神學與牧靈反省」，是輔大神學院「原住民神學研究中心」2005年田野調查的成果，共訪談了十位天主教的男女巫師，分屬五個不同族群。這個田調針對三個重要問題，詳實記錄他們的口述歷史：台灣原住民已經皈依天主教的巫師，為什麼要繼續施行巫術？為什麼現在還有許多人（包括基督教徒）找原住民巫師，巫師如何協助這些上門求助者？這些原住民巫師如何融合巫術及基督宗教信仰？根據這個研究成果得到的神學與牧靈反省是：

「這個調查讓我們對台灣原住民天主教團體仍存在的巫術有比較開放的態度，因為已經皈依天主教信仰的巫師，施行巫術的目的是協助身體或精神有問題的人。雖然他們舉行的儀式表面上相當單純古怪，但巫術的基礎是可以肯定的，他們很能聆聽求助者，設法了解對方整個的生活情況，然後提出有智慧的建議。他們也公開表示，利用巫術傷害別人或利用巫術賺錢，是巫師要特別注意的兩個陷阱。有時巫術的施行可以使某些違反基督信仰的因素繼續存在，例如害怕亡者、把疾病的原因與罪過聯結起來、祈求某些跟天主無關的『神』協助醫療等。遇到這樣的觀念，不一定需要直接批判，但至少需要協助巫師或那些去看巫師的教友，讓他們多了解巫術與基督信仰的矛盾之處，並幫助他們解除這些信仰方面的矛盾和所造成的緊張。」

#### 四、神學與牧靈反省

演講結束後是綜合討論，與會者共同討論肯定某些神學與

牧靈原則，以協助牧靈工作人員在面對巫術問題時能有較適當的態度，並能繼續作更深入的神學反省。以下是三個與會者的結論，融合了整個綜合討論的結果，是面對未來很有用的指南。

曾建次主教強調基督宗教與傳統巫術對話的需要，他主張應該有開放的態度，以避免許多原住民天主教徒及基督教徒因為繼續施行巫術或找巫師，卻不敢公開承認，而感到心理不安。他認為教會應肯定原住民傳統信仰中好的因素，幫助教友從這樣的罪惡感中解放出來，並協助他們分析「好種子與莠子」，為此，教會牧靈工作人員應先聆聽並深入了解傳統巫師的智慧。曾主教也提醒教會應以具體行動多表現對原住民傳統信仰的尊重，例如：邀請頭目及巫師參與教會禮儀，並有帶領祈禱的機會，或讓他們帶領醫療祈禱等工作。

馬尼拉 East Asia Pastoral Institute 傳教學教授 Luc Mees，提出跟人類學及神學有關聯的看法：

1. 薩滿教 / 巫術的相遇，幫忙人們更了解宗教的本分，就是承認奧蹟的存在，並提醒人們應完全信賴、臣服在這個奧蹟中。各宗教的基礎都有一種啓示（內容），也有一種救恩（希望、解釋）。各宗教的啓示與救恩有各種不同的方法與道路，但他們都祈求達到超越的奧蹟。
2. 某些觀念的範疇，例如「真理」、「絕對」、「唯一的」，常會導致各宗教之間的緊張與分裂。但事實上，真理不是「觀念範疇」的問題，而是跟「果實」的品質有關，因為基本上，「真正的」宗教是一個會解放、改善、活力、和諧及醫療的宗教。人們常會說宗教都是平等的，但某些宗教比其他宗教更有解放與救人的能力。宗教對話很重要，它使人們更了解各宗教的相同與差別、優點與缺點，以及

相互補充的地方。

3. 過去宗教對話運動太忽略與原始的 (primal)、跟宇宙直接有關的 (cosmic) 傳統信仰 (如薩滿教 / 巫術) 對話, 只看重超越宇宙 (meta-cosmic) 較大宗教之間的對話, 希望這樣的情況將來能改善。
4. 薩滿教 / 巫術是跟奧蹟來往的其中一種方法, 是世界各地多數原始宗教的特色: 智者、靈媒、醫療者、先知的道路。這個研討會提醒我們多聆聽這些男女巫師對超越奧蹟的深入經驗, 因為他們能看見、聆聽、觸摸, 並了解別人觸摸不到的世界。
5. 薩滿教 / 巫術的相遇, 要求神學在不同幅度有更深入與豐富的反省: 基督神學 (例如可研究耶穌基督是不是一個巫師)、聖神神學、多元化宗教神學、本位化、地方神學等。
6. 薩滿教 / 巫術的相遇, 跟傳教學主要的挑戰也有密切關係: 皈依基督宗教的少數族群如何保留自己的身分與文化? 基督宗教如何面對並尊重民間宗教? 基督宗教如何面對皈依兩種不同宗教信仰的教友 (dual religion belonging phenomenon)? 面對宗教上的融合主義 (syncretism) 應有怎樣的態度, 積極或消極的、開放的或封閉的?

台北利氏學社主任魏明德神父提出十個綜合結論:

1. 薩滿教 / 巫術的研究頗為複雜, 因為它跟許多不同的現象有關, 例如: 地方民間宗教、傳統巫術、在世界貿易越來越地球化的新薩滿教、少數族群自我認同、基督宗教的相遇等。
2. 基督宗教與這些現象有時候會有明顯的衝突。

3. 基督宗教信仰與這些情況也有共同點及可以相遇的地方。
4. 薩滿教 / 巫術的相遇挑戰基督宗教，重新思考在神內統一與多元化的緊張。
5. 薩滿教 / 巫術的相遇挑戰基督宗教，重新評估新約與舊約的相互關係。
6. 薩滿教 / 巫術的相遇提醒基督宗教，在禮儀方面應更有創造力。
7. 薩滿教 / 巫術的相遇提醒基督宗教，應更成為「醫療宗教」。
8. 薩滿教 / 巫術的相遇，提醒我們不可忽略有很多不同的神恩，我們的責任是「解放」他人的神恩，並協助加強個人神恩的效果。
9. 分析善神與惡神的影響，並判斷巫術「果實」的品質，是基督宗教與薩滿教 / 巫術對話的「鑰匙」。
10. 在台灣與其他原住民地區，似乎很需要推行共同的、本位化的、周全的醫療計畫 (holistic health projects)，以協助克服嚴重的酗酒、吸毒、自殺等社會問題。

## 輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著
3 福音新論（併入本叢書 68 號）	張春申 著
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士錚合譯
10 創新生活的心理基礎（絕版）	朱蒙泉 著
11 聖事神學（絕版）	劉賽眉 編著
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著
13 生命的流溢－牧民心理學（絕版）	朱蒙泉 著
14 教會本位化之探討	張春申等 著
15 原罪新論	溫保祿 講述
16 聖詠心得	黃懷秋 譯
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著
18 病痛者聖事	溫保祿講述
19 救恩論入門	溫保祿講述
20 基本倫理神學	詹德隆 著
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著
26 天主恩寵的福音	溫保祿講述
27 基督的教會（改版本叢書 59 號）	張春申 著
28 天主論、上帝觀（改版本叢書 56 號）	谷寒松、趙松喬合著
29 耶穌的名號	張春申 著
30 耶穌的奧蹟	張春申 著
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯
33 神學簡史	張春申 著
34 做基督徒（上）	楊德友 譯
35 做基督徒（下）	楊德友 譯
36 落實教會的屬靈觀（絕版）	蘇立忠 著
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥合著
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著
39 舊約導讀（上）	房志榮 著
40 舊約導讀（下）	房志榮 著
41 中華靈修未來（上）（下）	徐可之 著
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著
44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著
45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省	張春申 著

45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起	王敬弘 著
46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯
47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享	張瑞雲 著
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著
49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著
50 人與神會晤－拉內的神學人觀	武金正 著
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著
52 信神的理由－基本神學之宗教論證	溫保祿 著
53 基督信仰中的末世論	張春申 著
54 衝突與融合－佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著
55 維護人性尊嚴 (修訂版)－天主教生命倫理觀	艾立勤 著
56 天主論、上帝觀 (增修版)－天地人合一	谷寒松 著
57 救主耶穌的母親－聖母論	張春申著述；李柔靜編寫
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著
60 從現代女性看聖母	胡國楨 主編
61 女性神學與靈修	胡國楨 主編
62 對觀福音導論－附宗徒大事錄	穆宏志 著
63 耶穌智慧導師－智慧基督論初探	張春申 著
64 天人相遇－聖事神學論文集	胡國楨 主編
65 張春申神學論文選輯	張春申 著
66 拉內的基督論及神學人觀	胡國楨 主編
67 傳教神學	柯博識著述；呂慈涵編寫
68 聖經的寫作靈感	張春申 著

69 榮格宗教心理學與聖三靈修	盧德 著
70 感恩聖事：禮儀與神學	潘家駿 著
71 拉內思想與中國神學	胡國楨 主編
72 創世紀研究—增訂第五版	房志榮 著
73 普世價值與本土關懷—天主教社會思想論文集	胡國楨 主編
74 吳經熊·中國人亦基督徒	郭果七 著
75 天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究	張春申、王敬弘合譯
76 新約中的耶穌圖像	穆宏志
77 拉內神學的靈修觀	吳伯仁
78 傳道員的故事：中國大陸及台灣	林淑理
79 天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修	李碧圓 著
80 谷寒松神學論文選輯	谷寒松
81 原住民巫術與基督宗教	胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編

訂購請洽：光啓文化事業

電話 (02)2740-2022 分機 523 郵撥 07689991 光啓文化事業

國家圖書館出版品預行編目資料

原住民巫術與基督宗教 / 胡國楨、丁立偉、詹嫦慧 合編

-- 初版 -- 台北市：光啓文化，2008.02

面；公分，--（輔大神學叢書 81）

ISBN 978-957-546-612-1（平裝）

1. 巫術 2. 天主教 3. 原住民 4. 文集

537.3307

96025655

輔大神學叢書 81

## 原住民巫術與基督宗教

2008 年 2 月

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

胡國楨、丁立偉、詹嫦慧 合編

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mail.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>

Email: [kgc@kgc.org.tw](mailto:kgc@kgc.org.tw)

承印者：永望文化事業有限公司

〔10088〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：250 元

光啓書號 301029

ISBN：978-957-546-612-1

基督來到人間，藉猶太文化宣講福音，教會禮儀也是透過各民族長期發展而來，耶穌基督並沒有要求絕對標準的方式。巫術是原住民傳統信仰的一部分，卻一直被誤解、被否定、被視為迷信，這是不公平的。任一族群的祭儀，都是從天主來的啓示，可由此推敲，以發現最高創造主，這是每個文化、每個民族所承認的最高點。

台灣教會應以開放的態度，尊重了解本地的傳統信仰，對原住民牧靈工作給予更多的關懷，以實際行動積極鼓勵本地原住民投入本地神學的反省和研究，也希望有更多人深入部落，把原住民的傳統習俗記錄下來，真正落實宗教本位化的精神。

花蓮教區輔理主教 曾建次

ISBN 978-957-546-612-1 \$250



9 789575 466121 00250

光啓書號 301029

定價 250元

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group