

國立臺灣體育大學（臺中）

National Taiwan Sport University

體育舞蹈學系碩士班碩士學位論文

臺灣南排灣族 pulingau(巫師)動作分析研究 -
以屏東縣春日鄉古華村 sawais (馬芳蘭 女士)為例

A STUDY ON MOVEMENT ANALYSIS OF THE PULINGAU (THE
FEMALE PRIESTS): SAWAIS (ONE OF THE FEMALE PRIESTS)
AS AN EXAMPLE OF SOUTHERN PAIWAN TRIBE IN GU-HUA
VILLAGE



研究生：唐翎 撰

指導教授：李宏夫 教授

中華民國 97 年 6 月

摘要

本文主要目的是企圖透過南排灣族古華村 *pulingau*(巫婆)的身體展演，以尋求動作之文化意涵，進而了解 *pulingau* 的動作與巫文化的脈絡關係。筆者採質性研究法，並借重拉邦動作分析(Laban Movement Analysis)理論做為依據，為 *pulingau* 從事靈療、占卜祈福以及在成巫儀式時的動作解碼；本研究發現：第一，在勁力(Effort)元素方面，多屬於斷續的以及速度較快的動作質地，視覺焦點經常是單一的，而身體狀態則常在輕鬆與緊繃之間轉換，多以輕柔的力道接觸求巫者，並產生最容易達成目的的行動驅使 (Action drive) 之驅力(Drive)；第二，在形(Shape Quality)的身體型態質地方面，動作多屬於方向形動作 (Directional)，其動作流程非常清楚並且具有目標性，動作表現經常與大武山、求巫者與神靈產生多層次的關係，呈現 *pulingau* 與排灣族神靈世界的共存關係，以體現 *pulingau* 文化的具體實踐。

關鍵字：南排灣古華村、*pulingau*、拉邦動作分析、*pulingau* 文化。

Abstract

The main purpose of this research is to exam the body movement of *pulingau*(female priests) in the Southern Paiwan, Gu-hua village and focuses on the sawais (one of the female priests) as an example to study her movement meanings in the rituals of the healing, the cleromancy and the initiation of the *pulingau*. The study uses both qualitative research and Laban Movement Analysis (LMA), to interpret the movement meaning of the sawais. Following is the findings of this study: First, the sawais presents the Effort categories of the movement which includes sudden, light, direct, and flow, free and bound. These elements of effort are used to allow the body of the sawais in a changeable situation of easy or tense. In the healing ritual the patients seek her help, she uses the effort of free flow to touch and heal the patients. Besides these, the action drive is the most active one used to practice and complete the purposes of the rituals. Second, the sawais uses the directional movements in the mode of the Shape Quality to conduct the ritual sequences, and through which the multi-level relationships with the movements can be uncovered. For examples the movements represent the symbols of the divine Mt. Dawu, diviners and spirits. Thus, the swais' movement meanings are related to the belief of the *pulingau* practiced in the context of the rituals.

Key words: southern paiwan gu-hua village, female priests, Laban movement analysis.

目次

第一章	緒論	
	第一節	研究動機與目的 1
	第二節	文獻探討 2
	第三節	研究範圍、方法與限制 7
第二章	南排灣族的傳統與文化	
	第一節	南排灣族部落之社會文化 16
	第二節	屏東縣春日鄉古華村概況 35
	第三節	古華村部落現況、傳說與祭儀現況 41
第三章	南排灣族之神靈信仰	
	第一節	泛神靈信仰 45
	第二節	神靈系統 46
第四章	南排灣族 pulingau 的展演	
	第一節	plingau 的角色與功能 53
	第二節	靈力的幻化圖像 55
第五章	巫的傳承——成巫儀式	
	第一節	殺豬的意義 63
	第二節	成巫儀式 65
第六章	plingau 的動作描述與分析	
	第一節	plingau 靈動過程動作描述 85
	第二節	plingau 靈動過程動作分析 90
第七章	時空交界——巫的靈動	
	第一節	結論 104
	第二節	建議 108
	參考文獻	111
	附錄	119

表 次

表 1.1 訪談大綱問題設計表	12
表 2.1 屏東縣春日鄉 2003 至 2007 年戶數及人口數表	38

圖次

圖 2.1	台灣排灣族族群區域圖	17
圖 2.2	屏東縣行政區域圖	17
圖 2.3	南排灣族巫師之法器 reretan 陶壺	21
圖 2.4	青銅刀(一)	22
圖 2.5	青銅刀(二)	22
圖 2.6	排灣族多彩琉璃珠	23
圖 2.7	排灣族單色琉璃珠	23
圖 2.8	qavai 小米糕	24
圖 2.9	ginafu 山地粽子	25
圖 2.10	貴族圖騰百步蛇紋	26
圖 2.11	男性貴族衣飾	27
圖 2.12	身著傳統排灣族服飾之頭目(第二排左一)與其他 12 位巫師	28
圖 2.13	頭目包女士(右), sawais 著平民服飾(左)	28
圖 2.14	排灣族房屋木雕裝飾	29
圖 2.15	婚禮舞	31
圖 2.16	勇士舞	32
圖 2.17	春日鄉鎮圖	37
圖 2.18	屏東縣交通路線圖	39
圖 2.19	2004 年 五年祭	43

圖 2.20	2004 年 五年祭刺球場	43
圖 3.1	排灣 cemas(神靈)系統圖	51
圖 4.1	sawais 的巫術箱	61
圖 5.1	成巫儀式中的全豬	65
圖 5.2	頭日向祖靈祈禱	65
圖 5.3	擺設成巫儀式祭品	66
圖 5.4	成巫儀式使用之法器	66
圖 5.5	成巫儀式祭品一	67
圖 5.6	成巫儀式祭品二	67
圖 5.7	成巫儀式祭品三	67
圖 5.8	成巫儀式禮品四	67
圖 5.9	灑小米酒念誦禱詞	68
圖 5.10	削豬骨念誦禱詞	68
圖 5.11	巫師祭司至屋外念誦禱詞	68
圖 5.12	為 sawais 念誦禱詞	69
圖 5.13	葉子包裹小米糕與豬骨屑	69
圖 5.14	將葉子小包放置祭品旁	69
圖 5.15	sawais 的弟弟用紅布將大巫婆揸起	70
圖 5.16	揸大巫婆回家過程	71
圖 5.17	sawais 的弟弟將紅布綁住	71

圖 5.18	接神珠之準備工作	71
圖 5.19	桑葉、小米糕、小米酒	71
圖 5.20	頭目帶領大家向祖靈祈禱	72
圖 5.21	九姑為巫師祈福	72
圖 5.22	迎領神珠儀式場地	73
圖 5.23	將麻繩穿過豬骨頭	73
圖 5.24	麻繩穿過豬骨綁在 sawais 的頭上	74
圖 5.25	麻繩穿過豬骨綁在 sawais 的雙手上	74
圖 5.26	麻繩穿過豬骨綁在 sawais 的雙腳上	74
圖 5.27	禮刀插置在祖靈壇的祖靈柱正上方	75
圖 5.28	迎領神珠儀式	75
圖 5.29	巫師 sawais 靜坐等候	75
圖 5.30	巫師祭司敲主柱上的禮刀	76
圖 5.31	神珠出現	76
圖 5.32	大巫婆將神珠綁起	77
圖 5.33	包裹神珠的布綁在身上	77
圖 5.34	sawais 跪爬五圈	77
圖 5.35	sawais 昏厥倒地	78
圖 5.36	三人拉住 sawais	78
圖 5.37	大巫婆用水擦拭 sawais 的臉頰	79

圖 5.38	巫師唱第三段禱詞	79
圖 5.39	巫師在 sawais 耳邊叫喊	79
圖 5.40	sawais 逐漸甦醒	79
圖 5.41	為新巫師產生鼓掌致意	80
圖 5.42	sawais 又暈了過去	80
圖 5.43	大巫師揮手念誦禱詞	81
圖 5.44	巫師祭司與九姑	81
圖 5.45	分禮肉(一)	82
圖 5.46	分禮肉(二)	82
圖 6.1	Effort Graph 勁力示意圖	91
圖 6.2	拉邦歸類日常生活裡常見的 8 個動作	92
圖 6.3	Shape Qualities Graph 形的質地示意圖	95
圖 6.4	輕拍勁力示意圖	96
圖 6.5	輕彈勁力示意圖	97
圖 6.6	雙手手掌向外攤開勁力示意圖	98
圖 6.7	擊打勁力示意圖	99
圖 6.8	sawais 呈現泛形之示意圖	100
圖 6.9	巫師呈現方向形動作之示意圖	101
圖 6.10	三位巫師呈現刻畫塑形之示意圖	101

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

我非常喜愛排灣族古老而神秘的文化，從服飾、琉璃珠、陶壺、器皿、乃至於小刀握柄上的圖騰等等，都展現出排灣傳統文化的古老魅力，而這些手工藝品的創作主題，大多圍繞在族群起源、神靈、祖靈崇拜以及頌揚頭目等傳說，在這些神話傳說背後，正反映出另外一種文化顯像—巫，一個最令我著迷的區塊。

排灣族深信天地萬物皆有靈，並認為「肉眼看不見的事物，並不一定代表不存在」(sawais, 2006)之觀念，因此，對於生活週遭的自然環境，充滿著崇敬與畏懼的心理，並衍生出許多與自然界息息相關的諸神，以及諸精靈的角色；在排灣的傳統中，cemas(神靈)會檢選人，以傳遞信息給社群部落，而神靈所選出來的人，就必須使用一般人無法涉獵的各種法術與技巧，建立一個神靈與族人之間的對話空間，而這一座溝通的橋樑就是 pulingau(巫師)；由此可見，人與神之間，如何有效溝通與和諧共處，實屬排灣族生活中一個重要的環節。

除此之外，在排灣的各項祭典儀式當中，巫師也會以神靈附體的方式或是透過各種占卜的方法主動與神靈進行溝通；從巫師的手勢動作、禱辭念誦、以及器具使用等表現，更是不斷引領我走向人神交界的神秘境地；同時，在與排灣族朋友的言談過程中，更可以讓我理解，巫文化確實充滿著維繫部落和諧運轉的重要力量。

然而，傳統部落所延續的這股恆信不移之力量，隨著現代科技浪潮的席捲，以及社會快速變遷之下，巫文化的風貌逐漸消失；現今更處於信仰日趨多元的時代，傳統信仰處處面臨挑戰，但值得深思的是，無論排灣神話中令人目眩神迷的神靈存在與否，其傳統信仰所產出的文化力量，已遠超過神靈是真亦假，或是宗教信仰等諸議題。

而巫文化的存在，確實鞏固了傳統排灣部落之命脈延續，以及文化傳承的實質意義；故此，筆者認為巫文化之保存實為刻不容緩之使命。綜上所述之研究動機，使筆者懷著熱誠的心，企圖透過南排灣族巫師的身體展演，尋求其動作之下的文化意涵。

本研究之目的詳列如下：

- 一、 瞭解南排灣春日鄉古華村之巫師，實踐巫術之現況；
- 二、 瞭解南排灣春日鄉古華村之巫師，在儀式中的身體動作；
- 三、 瞭解南排灣春日鄉古華村之巫師，在儀式中的身體文化意涵。

第二節 文獻探討

壹、名詞定義

一、pulingau 巫師

pulingau 意指具生命元氣、充滿靈力的意思，延伸為賦予生命元氣、靈力的人。在本研究中，為表達尊敬之意，以巫師為漢語翻譯名詞，係指擁有神力的女性，其專責工作是因應部落中各戶人家之請託作法，以及參與部落中各項儀式慶典的祭祀活動。

二、parakaljai 祭司

parakaljai 泛指具備各種祭祀過程的知識，以及瞭解祭祀用語的人 (石磊，1971)，在某個祭典儀式中擔任祭司一職。有此能力者均有機會成為祭司，其工作是屬於臨時性質，並非專業之職，因此，在各項巫祭儀當中，頭目偶而也會擔任負責祭祀事務的祭司工作，或者經由巫師透過神卜來選定祭司的人選(王美晶，1999)。

雖然，祭司一職也擁有其神聖的技術，角色常常與巫師產生混淆不清的情況，而兩者之間最大的不同點在於，排灣族的祭司本身並不像巫師擁有神靈所賜予的靈力，同時也不會巫術；換言之，巫師有時候可以擔任祭司的工作，相反的，祭司則無法接替巫師的工作，因此，巫師與祭司是不可混為一談。

貳、相關文獻研究

一、全國博碩士學術論文資訊網

筆者藉由在此網站所閱讀的各類型之相關論文，作為本研究的理據之一。首先，以「排灣族」為關鍵詞搜尋相關論文，檢索結果共 164 筆資料，其中醫藥衛生學類 36 篇、經社及心理學類 32 篇、人文學類佔 28 篇、教育學類 27、藝術學類 16、建築及都市規劃學類 10 篇、農林漁牧學類 4 篇、工程學類 3 篇、其他學類 3 篇、數學及電算機科學類 2 篇、法律學類 1 篇、家政學類 1 篇以及商業及管理學類 1 篇，由統計數據可知，研究類型五花八門，但是並沒有發現以巫師的動作分析為主題之論文，其中最多的是著墨於醫藥衛生學類的研究。

然而，筆者發現，其中與本研究較為相關的是張佩瑜(2005)的研究，其研究提出為發展一套能顧及全面性紀錄，以及分析舞蹈動作與形式之方法，運用拉邦舞譜 (Labanotation)、文字說明以及照片圖像，三種方法結合之記錄模式，同時，應用珊卻斯.寇伯 (Sanchez.Colberg,1992)的風格化宏觀之結構分析方法(stylistic macrostructural analysis)的記錄方法，以獲取資料的詳實原貌。

綜而觀之，其研究方法之優點在於，適用具有舞蹈形式與結構完整的全面性紀錄分析之上，然而，本研究並不是以紀錄巫師行巫儀式過程中的動作順序為目的，而是為了有系統的瞭解，不受拘束的動作在文化傳承之下的身體，所隱喻的溝通與表達，著重於巫師在行巫儀式中反覆出現之動作其隱含之特殊性，如手勢、身體形狀、身體力量、以及肢體接觸等單一動作下的意義，故此，本論文則不適用以拉邦舞譜的紀錄方式為研究工具，僅能採取風格化宏觀之結構分析方法之精神，以探究動作背後之文化意涵。

其次，筆者查詢關鍵詞「巫文化」加以檢索，結果共 2 筆資料；接著再以「巫師」關鍵詞為查詢之，檢索結果共 13 筆資料，論文主題皆與本研究無關。

最後，筆者擴大範圍以關鍵詞「巫」檢索，其結果共 68 筆資料，其中與本研究巫術的部分較為相關的有，楊江瑛(2003)、林二郎(2004)以及陳盈真(2005)之研究，此三篇論文著重於巫文化的實踐與行巫者與受巫者之間的對應關係，以及巫術在族群文化以及部落信仰系統機制下所產生的各種效應，對於本論文架構巫文化的部分多有助益，然而針對巫師本身的身體語彙之描述與分析則比較缺乏。

其中，有一篇林明美(1996)的研究是與身體動作分析有相關的，其論文是以花蓮縣吉安鄉東昌村阿美族巫師，每年舉行的巫師祭典 *miretsek* 作為實例，主要以文字描述以及拉邦舞譜作為儀式舞蹈的紀錄方法，並分析出巫師在宗教儀式中的舞蹈行為，展現出的各種舞蹈動作以及隊形變化等不同的特色，並推論阿美族的文化對於巫師舞蹈行為的影響與文化意涵，其研究工具主要以拉邦舞譜為主，仍不適用於本研究。

綜上所述，在全國博碩士學術論文資訊網中發現：

- 一、 排灣族的各項相關學術研究領域中，本研究之主題是眾多議題裡較為缺乏的；
- 二、 原住民傳統部落面對西方宗教，以及外來的強勢文化，使得傳統宗教面臨重大變遷；
- 三、 原住民儀式舞蹈的紀錄方法以拉邦舞譜為主，其優點為完整紀錄與保存舞蹈之功能性，缺點則是無法深入描述舞蹈單一動作元素的各種質地變化。

在相關文獻中，以動作分析理論作為研究方法之期刊論文，筆者詳述於下一標題當中。

二、期刊論文

在相關研究之期刊論文當中，李宏夫(2005)在原住民舞蹈與儀式之關係——以阿美族 *sikawasay*(祭師團)儀式為例，文中指出，台灣原住民所舉行之各種類型的祭典儀式活動中，大都以載歌載舞的方式進行，呈現原住民對自身信仰與生命價值的意義，藉由儀式的實踐來表達原住民祭拜之對象與社會制度之間的對應關係；其中，也提出原住民在台灣社會歷經文

化變遷以及西方與漢人宗教信仰傳入之衝擊，已瓦解許多原住民的傳統儀式，仍能維持原住民文化價值體系的傳統儀式實無多已。

再者，於阿美族里漏社 Talatuas(祭祖儀式)一文中提出，如果將儀式中的身體動作視為表象符號，便是將動作本質的複雜性內在意涵簡化，應將動作或是舞蹈放在文化脈絡之中審視，才能解讀原住民透過傳統儀式，實踐舞蹈動作所產生的深層文化意涵(李宏夫，2000)；並且強調現今原住民傳統文化沒落，傳統歌舞被商業文化所消費之際，應該追溯原住民舞蹈動作背後之意義，是包含了傳統社會制度、宗教信仰體系以及祭祀儀式之內容，相互結合交織而成，觀者必須以此為基底，才能充分瞭解原住民舞蹈之重要性(李宏夫，2001)，同時，必須從一種自身對於原住民舞蹈的框架式想像中解放，從舞蹈動作意涵的角度出發，以探索原住民文化的深層意義(趙綺芳，2005)。

奠基於上述研究為基礎可知，原住民儀式中的一舉手、一投足，可看似一個人的淺層肌膚，如欲透視儀式動作內涵之肉與骨，則必須將複雜之文化性作為一個中介的場域，將動作放置其中，以動作分析理論拆解儀式動作之密碼，在儀式動作解碼之後，更須審慎思辯動作與文化之間的關係。

第三節 研究方法、範圍與限制

壹、研究方法

一、質性研究

質性研究的特徵在於以研究者為主要工具，深入自然情境，並且強調透過對話與互動的方式，盡可能以互為主體性的架構來進行論述，對實際場域所發生的人、事、物進行真實描述，並重視脈絡意涵的文字或圖像資料，關注自然情境中對研究歷程的理解與事件意義的詮釋，將許多不同且開放性的片段資料，經由不斷歸納的方法，漸次聚焦到具體有意義的方向，並且建構出完整的圖像意義，以獲得豐富且詳盡的研究資料(Bogdan & Biklen, 1998)。質性研究是適合用於發掘一個現象背後尚未被瞭解的部分，而此特質正符合本研究對於排灣族巫現象，以及其文化性與社會性諸多問題之了解。

(一)田野調查

排灣族巫文化之具體呈現便是祭儀的實踐，誠如胡台麗所言，祭儀主要是由繁瑣複雜的禱詞以及如何配置祭祀物品交織而成的，在儀式當中無論是任何人物、動作、聲音以及物品

等都不可能是獨立作業，必定是整體呈現且同時存在，在祭儀「展演」的整體情境可稱之為祭儀的「活化文本」，因此，在研究祭儀過程中，錄影機不僅能夠清楚完整的攝錄「活化文本」，更可突破研究者現場視覺以及單純筆記的侷限，同時，學者 Margaret Mead 的論點主張，現場錄影的影音資料，是可提供研究者最大量的、客觀的以及可反覆分析的新領域，並提供研究擴展正確的觀察以及改進的機會(胡台麗，1998)。

故此，本研究也依循此法，藉由攝影鏡頭實地錄製與觀看巫師在成巫、祈福、靈療以及占卜儀式時之影像檔，並蒐集各項相關文獻資料以作為探討分析之依據；雖然透過攝影鏡頭的技巧，視覺焦點難免受限於拍攝者之引領，但由於影像檔可反覆審視省思之故，從中仍可掌握南排灣族巫文化所呈現之真義與巫展演圖像之分析。

(二)訪談法

1.訪談對象與步驟

在受訪者方面，是以滾雪球的方式尋找，一開始是先以現任為巫師的 sawais(馬芳蘭女士)作為主要訪問對象，並透過她為我引薦更多與巫文化相關的族人，我與這些原本並不認識的南排灣族人，邀約之後進行深度之訪談。

根據筆者尋訪調查，屏東縣春日鄉古華村，唯一的巫師為 sawais，她目前是南三村最主要的巫文化之繼承者，sawais 的漢名為馬芳蘭，現年 52 歲，單身定居於高雄市區，育有一子一女，現今都已成年。經 sawais 口述，總共接過三顆 zaqo(神珠)，除了成巫儀式當天以外，一次是在兒時掃地的時候，另一次是在玩耍的時候。

她是 13 個孩子中最不受父母疼愛的女兒，家中三個女孩都莫名早逝，只剩下她一個女兒，父母覺得是祖靈在冥冥之中，藉由 sawais 降罪至家中，因此，將她送到外地給姨婆領養，姨父很重視教育，特地讓她讀書，自此 sawais 則一邊照顧表弟與表妹，一邊念書，未料姨婆也生病了，她開始被大家視為魔鬼的小孩，之後 sawais 自己得到瘧疾，全身長滿膿瘡，一度被家人放到棺材裡兩天，讓她自生自滅，但是堅強的生命並沒有就此枯萎，表姊夫隨即將病痛纏身的她救起再送給姑媽照顧，兩年多之後她的身體逐漸康復。

在這段悲慘的時期，她總共念過三間國小以及兩間國中，童年的回憶就是過著不停輾轉寄人籬下的日子，附著在沒人疼愛以及刑剋家人的命運陰影之下。當 sawais 身心逐漸成熟之後，成家立業，但婚姻並不順遂，自此，她漸漸接受自己背負著必須成為巫師的使命，她開始向巫師前輩拜師學藝，sawais 希望藉著巫術找尋命運坎坷的答案，同時也想藉此尋求心靈不安的慰藉，雖然自身一直不接受成為巫師的現實。

最後，仍以隨遇而安的態度面對未來，並且以積極傳承排灣族巫文化的心情，讓巫師的

命脈得以延續下去，同時在族裡老人家與南三村頭目的大力支持之下，使 sawais 終於在 2002 年完成了成巫儀式，自此之後，sawais 對於巫師一職，更賦予不同的意義，詳情請參閱附錄一。

本文在瞭解 sawais 的背景之後，深度訪談的對象則以她為訪談主體，同時，以部落中的貴族以及族人為輔，以巫文化的現象、影響與傳承之各項開放議題，來進行訪談資料的蒐集。

首先，我在確定受訪者名單之後，以電話或電子郵件之方式進行聯絡，告知受訪者本研究之訪談目的以及研究方式，並約定訪談時間與地點。在訪談進行前則先告知，在論文中所有受訪者可以選擇採用真名或假名，以尊重並保護受訪者之立場，並且聲明此篇論文不以其其他營利途徑，而是以瞭解南排灣巫師文化之前提為研究之立場，並不針對宗教信仰等問題做論述或批評，希望受訪者能夠以最輕鬆的心情參與訪談，對於訪談內容受訪者能夠將自己內心的想法自由的表述，如果涉及其隱私或巫文化私密與禁忌的部分，也不必勉強自己一定要回答訪談之問題。

在正式訪談開始時，我會先徵得受訪者同意後才進行全程錄音，在現場或事後以紙筆做摘要紀錄，參閱附錄二與附錄三之表格範例，同時觀察受訪者的臉部表情與肢體語言，在訪談結束後則以逐字稿的方式記錄整理所有資料。在實地訪談的過程中，同時會以拍攝影帶或是相片的方式作為研究資料的蒐集，同時，本論文為尊重南排灣巫文化信仰與智慧財產權，在進行拍攝之前一定會詢問頭目與巫師是否有所禁忌，拍攝的權限為何等聲明，在知道禁忌與獲得同意之後，我才會將畫面作詳盡的留影與紀錄，如受訪者要求，我也會將資料相片等提供給受訪者留存。

2. 訪談方式與內容

訪談的類型 Patton (2002) 區分為三種，分別是：一、非正式的會話訪談 (informal conversational interview)：就情境脈絡中所顯現的事件詢問受訪者，訪談時並沒有事先預定的問題或訪談大綱，大多採用順勢而問的訪談方式。二、一般性訪談導引法 (general interview guide approach)：事先擬妥所要探索的議題，以提綱挈領的訪談大綱形式讓受訪者回答。三、標準化開放式訪談 (standardized open-ended interview)：讓每位受訪者經歷相同的程序與相同的問題，此種訪談方式比較無法因應個體獨特經驗與特質而獲得更進一步的資訊。因此，本研究將以第一種與第二種的方式進行訪談。

訪談大綱的內容則依據 Patton (2002) 的分類，包含有第一類背景與人口統計學的問題，此類問題在辨認受訪者的特徵，諸如家庭背景、工作年資、學習經驗以及專業程度等背景資料。

第二類為經驗與行為問題，此類問題多聚焦在獲得相關經驗、行為、活動等描述性資料。對於此類問題，以詢問研究對象與巫文化的組織關係為何？巫活動的運作方式？主持巫活動的經歷以及與參與族人之間有什麼互動關係之實案等問題為主。

第三類為意見與價值問題，此類問題主要在獲得受訪者對事件的相關意見、想法、期望與價值觀點。而此類問題則是本研究的主要焦點，希冀能了解研究對象在部落中所扮演巫師的角色以及功能為何？對巫文化的價值界定？在祭典儀式中的心態與對自我的定位？巫師的內心掙扎與自我認同？對於部落文化的影響？巫師所遇到的困境以及未來發展等問題，以獲得研究對象所持的內在價值觀點。

第四類為知識性問題，此類問題主要用來發掘受訪者所知曉的事實資訊。研究者將詢問如巫的訓練、成巫過程、念誦禱詞儀式、法事動作、法器道具、服裝等問題。

第五類為感受問題，主要在瞭解受訪者對經驗和想法的「情緒反應」。此類訪談問題主要在詢問巫師對於部落族人接受巫儀式的感受為何？對於巫文化的認同等問題，以便進一步探求受訪者如何反觀自身背後的想法。

綜上所述，本研究訪談問題設計為半結構式，以便於訪談過程中隨著受訪者之反應，研究者可將問題做彈性之變化，以其獲得最大效益的結果，問題的大綱設計如表 1.1。

表 1.1

訪談大綱問題設計表

題 項 訪談大綱問題設計

- 1 排灣族傳統的社會階級制度為何？目前春日鄉的狀況為何？
 - 2 貴族與巫師之間的關係怎麼樣？南三村與北三村看待巫的差別？對巫文化的價值界定？
 - 3 春日鄉北三村成巫儀式失傳了多久？對於部落文化的影響？
 - 4 成巫儀式如何進行？成巫事先要經過多久的歷練？
 - 5 巫師的訓練過程、法事動作、巫術法器以及服裝特色？
 - 6 巫師的角色以及功能為何？巫活動的運作方式？
 - 7 成巫儀式的過程與重要性？
 - 8 巫活動的經歷以及與參與者之間有何互動之實案。
 - 9 在祭典儀式中的心態與對自我的定位？巫師的內心掙扎與自我認同？
 - 10 巫師所遇到的困境？以及未來發展？
-

筆者自製本表

(三)拉邦動作分析(Laban Movement Analysis)

魯道夫·拉邦 (Rudolf Laban,1879~1958)為德國現代舞之父，他認為動作是有結構的，可用於溝通、創作或教育等領域，於 1947 年發展出勁力(effort)理論，再與華倫·藍博(Warren Lamb,1923)一起由勁力的概念，發展出另一個形(shape)的變化，二者結合為拉邦動作分析(Laban Movement Analysis)理論，是一門研究動作的方法學。

拉邦動作分析理論立基於，人思考的內容常常表達於動作的質地之中，而內在衝動的驅使力量，常有意識或無意識外洩於動作動力的變化，因此，動作是內在心理過程的視覺結果，而身體與空間的協調是依靠勁力與形作為基底。

故此，本文運用拉邦動作分析著重探討人類動作質地，以及分析動作所反映的內在情感世界之特質，為巫師所展現的非語言溝通部分解碼，從中找尋出排灣文化與巫師身體動作之間隱含的對話空間之可能性，並輔佐文字與照片，使動作可更加清楚呈現，進而推論其動作之下的文化意涵。

貳、研究範圍

本文主要以排灣族的巫文化為研究之範疇，從巫活動中觀察各式各樣的儀式展演，以瞭解並分析現代部落中的傳統巫師身體動作下的文化意義。本研究之範圍，是以南排灣春日鄉古華村的巫師 sawais(馬芳蘭 女士)為主要研究對象，並且以其成巫、祈福、靈療以及占卜之行巫過程，作為主要研究內涵。

實像觀察包括有：一、2002 的成巫儀式過程；二、成巫後所從事的各項儀式，包含有 2006 年 11 月 1 以及 11 月 12 日之選舉祈福儀式、2007 年 1 月 6 日結婚祈福儀式，以及 2007 年 1 月 15 日靈療與占卜儀式。

參、研究限制

本文僅針對 sawais(馬芳蘭 女士)在儀式中的身體動作，關於儀式中的禱詞內容等相關議題，不在本研究範圍之內。

研究限制一：筆者對於排灣語言之意義並不熟悉，需透過本論文重要的翻譯人及報導人——馬芳蘭 女士進行翻譯，在禱詞部分只著重於語言之大意，並不進行逐字翻譯。

研究限制二：動作分析法為西方動作探討之研究工具，僅從外部的觀點進行解讀動作之內在意涵，因此，筆者盡可能透過報導人所提供之資料，與可觀察的巫師動作中進行詮釋，以更接近排灣文化脈絡裡之深層意義。

肆、本章小結

筆者以自身接受學院派 15 年舞蹈教育之背景，應用大學與研究所時期，所修習多門關於原住民的課程，以及拉邦動作分析等課程之先備能力，企圖透過南排灣族巫師的身體展演，尋求其動作之下的文化意涵；並且從觀看南排灣族巫師 sawais 的動作、角色意義、使命與功能等相關方向，進行質性的研究，針對研究問題採取實地觀察法、圖像分析法與深度訪談法交互進行，並經由大量文獻之依據，探討研究主題之界定、樣本的選擇，以及觀察各事件彼此之間的因果關係，以期獲得概括性的了解；在動作分析方面，則選擇使用拉邦動作分析理論最為佳研究之工具。

本章重點在於闡述本研究設計之邏輯性，希冀此研究能夠讓社會大眾更加正視排灣族的巫文化，並且提供相關研究領域之佐證參考。

第二章 南排灣族的傳統與文化

第一節 南排灣族部落之社會文化

壹、灣族群界域與差異

排灣族族群發源於北大武山，稱之為聖山，是神靈齊聚之地，在日治時期之前，中國文獻裡以傀儡番、瑯嶠十八社等名稱來稱呼某些排灣族群，並沒有整體的名稱，而日本學者早期則將排灣、魯凱、卑南地緣鄰近的三個族群合併統稱為排灣群，到後來才將之區隔為目前的三族。排灣族一詞之由來眾說紛紜，可能是日治時期的研究學者所取的名稱，而其名稱的由來可能與部落有關，因為在三地門鄉有一個部落稱為 das-paiwan，在瑪家鄉其中有一個部落做為 spaiwan，因此，就用 paiwan 的音譯代表為全族的名字(石壘，1999)。目前多居住於海拔 1000 公尺以下的山區，並且以台灣南部為主要活動區域，北起大武山地，西自隘寮，南達恆春，東到太麻里以南之海岸一帶，如圖 2.1 所示。

根據台灣省政府統計，排灣族的人口比率是原住民中的第三大族，僅次於阿美族及泰雅族，人口總數約七萬八千餘人，大多集中於屏東縣的三地門、瑪家、泰武、來義、春日、獅子、牡丹及滿州等九個鄉，又以來義鄉人數最多，而台東縣的達仁、大武、金峰、太麻里與台東市新園里等四鄉一里也都是排灣族分佈的區域(行政院原住民族生活資訊網，2005)，如圖 2.2 所示。



圖 2.1 台灣排灣族族群區域圖



圖 2.2 屏東縣行政區圖

資料來源：<http://pingtung.footprint.tw/maps-title.htm>

其族群分為 raval (拉瓦爾) 亞族和 butsul (布曹爾) 亞族兩個系統；butsul (布曹爾) 群又分支為北排灣族 paumaumaq (巴武瑪) 群，南排灣族 chaobobool (察敖保爾) 群和 parilalirio (拍利達利達敖) 群，東排灣族 paqaroqaro (巴卡羅卡羅) 群(童春發，2001)；族群界域分佈表，請參閱附錄四。

在排灣族群當中，北排灣族是唯一不舉行五年祭的社群，同時鄰近霧台鄉的魯凱族，因此在文化的表現上與魯凱族產生相互影響之涵化現象，例如佩戴象徵純潔的百合花、長嗣繼承制度的繼承權等；然而，中排灣則是致力傳承古老的風俗與祭典儀式，來義鄉就是一個傳統祭典儀式盛行的地區；東排灣的特色則是吸納了卑南族、阿美族兩族的文化，並且融入自主的排灣文明，無論生活習俗與服飾文化上都呈現出三個族群的混合體，屬於一種文化交融的體現；而本研究的主體南排灣族群，與阿美族、平埔族為鄰，生活習俗以及服飾上也有跡可循，同時，在牡丹鄉曾發生一段重要的歷史事件，也就是日人侵台所引發牡丹社事件的原住民族抗日事蹟(行政院原住民族生活資訊網，2005)。由於排灣族的各社群生活地域不盡相同，在文化與生活習性也呈現了一些大同小異的面貌。

貳、社會組織

南排灣族的社會秩序實屬階序社會，族人從出生就已經確定了他的身份階級，分為 mamszangilan(貴族)、士、qatitan 與(平民)(衛惠玲，1960)。貴族階級包含地主、核心貴族、二級貴族與邊緣貴族；士的位階高於平民，但低於貴族；平民的組成架構最為複雜，有貴族的遠親或者是士的餘嗣。在傳統部落中平民的工作就是為貴族服務，並且以此勞力來換取日常生活所需要使用的所有物質(石磊，1971)。簡言之，在傳統南排灣族的社會中，貴族與平民之間所相互依存的平衡點，主要係於土地之上，因為貴族擁有土地，所以平民在貴族的領土上耕種，以此獲得貴族的照顧和保護，就資本社會的角度而言，貴族與平民的關係就如同雇主與勞工之間的狀況一般。

頭目屬貴族階層是南排灣傳統部落社會的統治者，為族人精神支柱的象徵，頭目須主持部落所有重大事務，例如祭典儀式或是與其他部落的關係維繫等；特別在祭典期間頭目會將族人貢獻的農作、酒或食物，與全族共享，而平時對於貧困的族人也會適時施予援手；頭目常與鄰近村落的頭目階級結為親家，因為頭目皆為地主階級，其擁有土地、河流與狩獵場等資產，均可藉由同階級的婚姻關係再拓展延伸自我的領地範圍。

誠然如上所述，在世襲階級之間的關係也是可以流動的，而婚姻則成為主要的中介場域，以貴族階級而言，雖然講究門當戶對，以同階級之間的聯姻為最理想的婚姻形式，但階級制度仍然可以藉由不同階級的婚姻來提昇自己子女的位階，或者是藉由個人努力為部落立下超凡的功績之後，經由頭目加冕的過程來提昇自我的階級地位(潘立夫，1998)。

整體而言，在南排灣社會中，階級觀念深植為其主體的社會規範，不僅表現在婚姻與財產制度當中，甚至連姓名的選取也必須依照階級的不同而有所規定的使用範圍。然而，以往頭目與貴族無論是擁有的土地財產，以及服裝上的特殊裝飾等等，都是顯耀權力的表徵，例如：唯有貴族才可以在衣服上刺著太陽神紋、人頭紋與百步蛇紋路等圖騰，或裝飾雄鷹羽毛、佩帶琉璃珠等。但是，經過社會的不斷的變遷或多或少已經影響部落的傳統習俗，例如服飾上貴族專屬的圖騰紋飾也已經逐漸開放，雖然也有許多部落仍遵守古禮，不敢踰矩，但仍可以從外在裝飾權的開放中看出，現今部落的頭目在族人心目中的實質意義已經降低，有些部落的頭目已經有名無實，而以鄉鎮的行政首長為主，比如村長、里長、鄰長等，頭目只有在傳統慶典時比較能突顯其文化象徵性的地位。

南排灣社會的另一項特徵則是，長嗣繼承制度與兩性平權的表現。也就是在家族中的長子或長女，便是所有財產的唯一繼承者，並且擁有其所有分配權；同時擁有繼承權的長嗣是不分其性別皆可屬於繼承者，所以許多部落出現了女性的頭目來掌管部落的大小決策事宜，是一個雙系社會的表現，亦稱之為「雙嗣合併家系制」(衛惠林，1960)，相較於歐洲皇室瑞典於 1980 年才廢除沿用已久的嚴格長子繼承制度，重新立法規定長子或長女一樣享有同等繼承權；以及比利時在 1991 年起才開始採用長嗣繼承制度(鄭詩韻，2006)，由此可見，南排灣族對於性別與權力繼承的議題，自古均採取兩性平權的社會價值觀，以公平的態度處理家產繼承的權利問題。

叁、生活文化

南排灣族在物質文化方面與魯凱族略為相似，住在以石板為屋頂與石板鋪地的石板屋，並以焙芋、琉璃珠、雕刻、紋身、青銅刀以及陶壺等等為其文化特質 (阮昌銳，1994)，其中皆蘊藏著排灣文化深層的意義，然而，有三樣物品是排灣族文化中的重要資產，同時，也被稱為南排灣文化最具特色的排灣三寶：其所指為陶壺、琉璃珠以及青銅刀。

陶壺的排灣族語為 *dilung*，為排灣族物質文化的三寶之一，陶壺的傳承與世襲制度相關，擁有陶壺的等級高低和數量多寡，顯示頭目家族的財富與地位勢力的強弱；另一方面，陶壺也是貴族階級婚嫁時的聘禮。*dilung*(陶壺)又大致可分為兩大類，第一類為 *reretan*(磊勒丹)，第二類為 *kadilungan*(卡迪朗根)。*reretan* 等級的陶壺，是排灣族最上等的寶物，製作年代較早至為古老，只有頭目和部分 *puslu*(世家)及部落裡的巫師，限占卜用途才能擁有，如圖 2.3 所示。



圖 2.3 南排灣族之法器 *reretan* 陶壺，筆者攝於 *sawais* 工作室

部落擁有的 reretan 品質的好壞及數量的多寡，可決定一個部落的興衰，故十分受到族人的重視。族人深信，死去的祖先來到人間時，其靈魂是居住於 reretan 裡面，往往將 reretan 視為祖靈般的崇拜。reretan 本身已經人格化了，並且賦予性別，分別有公、母以及陰陽同體之三種分別；因此，壺既是人；陶壺的整體也是人身。第二類為 kadilungan 陶壺等級僅次於 reretan，製作年代較晚，是日常使用的器物，並不只是頭目擁有，一般 qatitan(平民)也廣為使用，除了盛水、釀酒用之外，亦可儲存食糧，安葬死者之用。

青銅刀 tikuzan ni tagaraus，排灣族語意為「宇宙神的拐杖」，代表著神所使用的器具，也象徵男性的力量與權威，將其配掛於腰間用以披荊斬棘開闢道路、分食獵物與製作工具，如圖 2.4 與圖 2.5 所示。



圖 2.4 青銅刀(一)



圖 2.5 青銅刀(二)

資料來源；<http://www.mdnkids.com/oldhabit/a8.htm>

刀分為兩種，一種是工作刀，沒有紋飾日常生活使用的；另一種是禮刀，裝飾非常繁複精美，其主要價值是象徵擁有者的家庭地位與勢力，只有特殊身份及權貴者在外出或儀禮場合穿著盛裝時才可配戴，亦為傳家寶物。刀具皆為男性專用，有一定之放置位置，通常掛置於家中主要梁柱的側面，女性與小孩禁止隨意觸摸，否則會觸犯禁忌，造成出獵不順，或為狩獵者帶來厄運。

琉璃珠的排灣族語為 qata，象徵著女性的貞節與美麗（巴瓦瓦隆.撒古流，1993），排灣族人非常重視古琉璃珠，視為傳家與結婚聘禮中不可或缺的寶物，傳統社會只有貴族擁有，展現持有者的特殊身分和地位。琉璃珠的紋路色彩分別有各種混合顏色以及單色的珠子，如圖 2.6 與圖 2.7 所示。



圖 2.6 排灣族多彩琉璃珠

筆者攝於 sawais 家



圖 2.7 排灣族單色琉璃珠

筆者攝於 sawais 家

琉璃珠可分為頸飾和胸前的飾品並且有公與母之分，有一定的組合次序和擺放位置，並且依其大小區分為大型、小型及細小型；同時，大型多彩琉璃珠有特定名稱，例如，高貴漂亮之珠、孔雀之珠、太陽的眼淚、眼睛之珠等，排灣族以各種不同的區分以顯珠子不同的價值。北排灣喜愛的琉璃珠是高貴漂亮之珠；南排灣偏好手腳之珠(王蜀桂 a，2006)。在傳統排灣族社會當中，古琉璃珠具有宗教意義與階級性指標，遠超過裝飾性意義；經過社會變遷以後，現在透過市場交易機制擁有古琉璃珠，僅存有財富的象徵而已。

除了排灣三寶之文化特殊性之外，仍可從傳統的食、衣、住、行、育、樂等民生範疇中，看見南排灣部落生活的文化圖像；以下分別以飲食文化、衣飾文化、住宅文化以及育樂文化四個層面說明：

一、飲食文化

排灣傳統部落的生產方式主要以農耕為主，並仍保有狩獵、捕魚和採集，小米為主要的農作物，幾乎所有的祭典儀式都與小米有關，其他的作物則有旱芋、甘藷、花生以及樹豆等等，因此，排灣族的飲食方面皆以小米、旱稻、芋頭及甘藷為主食，以豆類、南瓜、野菜為副食，烹調法以煮、蒸、烘為主。

排灣族所展現出來的風味料理有小米飯、小米粥、小米飯糰、米飯、蔬菜粥、烘芋、煮芋、煮甘藷、烘薯、糯米糕、以及小米糕等等，其中 qavai(小米糕)是排灣族婚禮中一項傳統聘禮，將小米槌打成麻糬一般的黏糊狀，並且以豬肉為內餡製成的食物，如圖 2.8 所示；



圖 2.8 qavai 小米糕

攝於七佳村豐年祭現場

另一個 ginafu 是節慶時食用的山地粽子，是以芋頭粉揉和肉塊，包上兩層帶著香氣的葉子，剝開外層之後便可以食用，如圖 2.9 所示。



圖 2.9 ginafu 山地粽子

攝於七佳村豐年祭現場

同時，嚼食檳榔以及飲粟酒，都是排灣族重要的文化特質，酒和檳榔對排灣族來說，象徵高貴情操和友誼。

狩獵是排灣族人肉食的主要來源，以獸肉為主，特別是梅花鹿、山羊、山豬以及山溪中的魚類、蝦與蟹等為主，同時，狩獵也是男子展現狩獵技能與勇士精神的機會，使用工具有火槍、陷阱、吊環以及網子等不同的狩獵方法，來捕捉梅花鹿、山豬、山羊、山羌、飛鼠以及魚蝦等，因為狩獵的危險性較高，有時候部落中的男子是以團體狩獵之方式進行，故此，在排灣的社會裡男子獵捕到野獸的順序也是非常受到重視的，並成為另一種階級模式的展現。

團體狩獵中第一位與第二位獵捕到野獸的人倍受尊敬，其餘成員則屬於一般的參與者；獵獲物的分配也有著嚴格的規則，在分配獵獲物的時候，以每頭野獸為一個大單位，每頭野

獸各個部位在細分為一個單位之後，再將不同部分的肉分成若干份，平均分配完一隻後，才可以再平分另外一隻；而每頭野獸分配的份數則是以參加團體狩獵的人數而定，同時，獵犬也可以算一份，因此，每位參與者皆可公平的分得獵物不同部位的肉塊。

第一位捕獲到野獸的人，具有資格獲得獵物上半身的 go-angh(骨架)、liqu(頸部)、頭部、皮以及生殖器等部份；第二位捕獲野獸的人則是得到獵物下半身的骨骼。團體狩獵的成員也會將他們的獵物，其中部份的內臟、頭角或獠牙獻給獵場的頭目，雖然第一位捕獲到野獸的人可以獲得最多的獵物，但回到部落之後，他必須將自己在家裡所釀的酒招待所有團體狩獵成員飲用，並且烹煮多得的野獸頭部請大家食用(石磊，1999)。

二、衣飾文化

衣服上的紋飾技巧可以分為，tjunenun(夾織)、vnetsikan(刺繡)、pinu-luvuts-an(綴珠) 以及 pina-djekets-an (貼飾)四種，大量採用小型單色珠子，繡出太陽神紋、人頭紋與百步蛇紋等圖騰，如圖 2.10 所示。



圖 2.10 貴族圖騰百步蛇紋

資料來源：<http://www.goodcity.com.tw/haruhi/>

無論貴族頭目或是平民，在男性傳統服飾方面，日常服飾的形式包含有，皮製帽子、頭巾、短襟長袖上衣、胴衣、皮背心；盛裝的服飾則是依照身分施以刺繡的上衣，以及繡上各種紋飾或夾織方式製成的披肩，以及紅、黃、綠等顏色相間製作而成的褲子，如圖 2.11 所示。



圖 2.11 男性貴族紋飾

資料來源：<http://www.goodcity.com.tw/haruhi/>

女性服飾，平常服飾的形式有頭巾、上衣連身開襟長裙、窄袖、腰裙、綁腿以及手套，盛裝的形式與日常服飾相同，依照階級加上不同的刺繡，如花頭帕、刺繡長衣、綁腿、刺繡長袍和手足套(李莎莉，1999)；裝飾物則多限於貴族使用，自然飾物有鮮花、羽毛、皮毛、獸牙、鷹羽、豹牙、豹皮，以及琉璃珠與貝殼等都只限於貴族使用(阮昌銳，1996)。

巫師的服裝形式也是與頭目或平民一樣的上衣連身開襟長裙、窄袖、腰裙、綁腿，但服飾最特別的是揹在身後的巫術箱，以及在儀式中頭上所戴著由老藤葉所編織成的頭冠，除了巫師以外，其他人是不可揹巫術箱或戴上老藤葉頭冠，如圖 2.12 所示；



圖 2.12 身著傳統排灣族服飾之頭目(第二排左一)與其他 12 位巫師
攝於 sawais 家中

由此可見，排灣族的衣飾也受其社會階層深厚的影響，貴族與平民之間的差異性，主要是在於貴族服裝的色澤與刺繡特別的鮮豔與華麗的裝飾物品，以表示其地位的崇高，而平民鮮少有刺繡於衣服上；特別是在盛裝打扮的場合中，可輕易地從服飾的刺繡圖案中，顯示出貴族與平民之間的異同之處，如圖 2.13 所示。



圖 2.13 頭目包女士(右)，sawais 著平民服飾(左)
筆者攝於 sawais 家中

三、住宅文化

排灣族傳統建築風格為石板屋，其建材多為頁岩石板，其次是木材。由於排灣族社會制度嚴謹，階級制度更是一般人不可隨便逾越的制度，而貴族頭目擁有土地、動植物資源的管

轄權，因此，平民要建築屬於自己的石板屋必須先向頭目請示，同時，必須準備貢品以卑躬屈膝的態度懇求頭目賜予土地以建立家屋，接著，頭目會安排適當的建地，而基地的選擇是不能隨意擇定，需要依照地形逐步的整理開挖並計畫屋舍的格局。

建立家屋的第一階段，是先徵詢頭目的許可取得土地，而頭目許可的依據，除了要以自身的誠意與財力來證明之外，家族的鼎力支持與部落族人的全力相助更是家屋能夠順利搭建的重要因素之一。

擁有土地之後，即開始進行建屋之各項工程，包括開挖、整地、運送石版、蓋板、鋪石頭等，這類粗重的工作都是要等到農閒時獨立慢慢的完成，或者是以另外一種交換工作的方式來進行，也就是與族人一齊合力完成，而建地的開挖是屬於部落中非常盛大之事，也要先徵詢頭目的許可，同時，開始動工的當天必須請部落的巫師來做祈禱的儀式，以祈求祖靈庇祐家屋建立的工程得以順利進行，同時也詔告村民未來有新的家族建立；經過巫師以象徵性的方式感謝祖靈之後，就可以展開動土的奠基工作了。

通常在建材的材質方面都是就地取材，大多以石板或是木頭為主，這類的建材具有冬暖夏涼的優點，傳統家屋的樑柱與房桁多使用木材，其餘全部是用石板搭建的，而在家屋的裝飾方面，則僅有頭目貴族的住屋才能擁有各式各樣的雕刻圖案，其目的是為了顯示身份層級上的權高望重，如圖 2.14 所示。



圖 2.14 排灣族房屋木雕裝飾

筆者攝於 sawais 住家

石板屋大致分為前室與後室，前室是寢室；後室是烹飪及家具收藏處，室內設有爐灶，屋內四周會擺設數張床，窗戶較小，屋內略顯陰暗，同時會在地板的石板下挖一個豎穴，四周立有石板，家族內的死者全以蹲踞姿勢埋在裡面，稱之為室內葬，意指「全家葬在一起」、「回到原生的家埋葬」，是排灣族對於「人」、「家」、「墓」的共同觀念（許功明、柯惠譯，1998；蔣斌，1998）。

對 butsul 系 paumaumaq 群而言，室內安葬的基本原則，就是要回到出生之家埋葬，因為一個人死後應該與兄弟姊妹一起葬在出生的家，相對地，夫妻來自不同的家庭，所以死亡之後不會被埋葬在同一屋內的墓穴中，因為配偶會被自己家爭取要葬回原生家中，由於族人相信家屋內埋的 vuvu(祖父母)越多，表示家族越興旺，因此，埋葬在哪家仍然會經過彼此的商量再決定，其中並無太強硬的規定（蔣斌 1998，許功明、柯惠譯 1998）。而家中 vuvu 最後都會與神靈一起居住在其發源地北大武山上，而此處也是排灣族人死後所要回歸之處。

四、育樂文化

在寓教於樂的層次上，傳統部落生活皆與歌唱舞蹈息息相關，並依實際場合分為不同形式的舞蹈，包含有勞動的舞蹈、生活的歡娛舞蹈、祭祀的舞蹈、迎賓的舞蹈以及歷史敘述的舞蹈(趙郁玲，1999)，比如：婚禮舞，如圖 2.15 所示、五年祭、勇士舞、工作舞等(李天民，1999)，在不同的舞蹈形式當中具有教育後代子孫的意義。



圖 2.15 婚禮舞

資料來源：<http://www.shute.kh.edu.tw/~t1212/>

排灣族稱舞蹈為 zemiyan，其隊形大致為男女相間，或是分為兩個圈，女性手牽手形成內圈；男性形成外圈，多以封閉圓形、開口圓形、弧形、螺旋形，流動方向多以順時針方向進行，也有一些部落以相反方向進行。勇士舞則是例外，單單允許男性參加，以一系列橫排進行，而舞蹈舉行的場地通常都在室外空地，大部份都是團體的、共同娛樂的舞蹈，如圖 2.16 所示；



圖 2.16 勇士舞

資料來源：<http://www.mjhh.ptc.edu.tw/culture/page3/page3.html>

排灣族的舞蹈，鮮少有獨舞形式，參與舞蹈的人，除了幼童之外，男女老少均可參加，大部分的舞蹈動作簡單，彼此雙手打開並交叉牽手，隨四步拍子的節奏前後踏步，稱為四步舞(田哲益 a, 2002)多為足著地的踏歌舞步，著重下肢體的動作，強調節奏感與團結的力量(劉鳳學, 2000)。

這種團體的節奏性及其所凝聚出來的力量，是可以幫助個人在觀察不同人於團體之中的表現，並分享動態舞蹈的感覺以達到學習的效果，同時團體也提供了充分的安全感，使每個人都能和諧的融入社群活動之中(李宗芹, 1996)。跳舞時通常沒有樂器伴奏，以歌謠為主，其歌詞大部分為即興的方式傳唱(許常惠, 1976)，並且以歌謠內容代替舞蹈的名稱，對於舞蹈唯一的禁忌就是清晨時分是不允許跳舞。

由此可鑑，在其生活當中，處處展現了別具風格的美感經驗與藝術潛力，並且已累積成為特殊之美學，一種來自排灣族內心美感延伸所形成的瑰麗文化。

肆、生命儀禮與歲時祭儀

排灣族從一個人出生到死亡，所必須經歷的一切生命歷程都擁有各種不同的儀式，以對生命表示尊敬、緬懷與讚揚。生命禮儀包括有，出生祭、嬰兒滿月祭、兒童成年禮、結婚祭、臨終祭、葬後儀式、催生祭以及難產祭等(石磊, 1971; 吳燕和, 1965; 許功明、柯惠譯 1998)。

在傳統的祭典儀式方面，各項祭祀活動都是由頭目主持，祭司負責祭儀的部分，而巫術則由巫師負責，而各種祭祀都與族人的生活以及對大自然的崇敬有關；其中，與農作收成相關的祭祀活動，儀式包含有：開墾祭、播種祭、豐年祭、小米入倉祭及芋頭祭；與狩獵相關的是獵祭；與天氣相關的儀式包括祈雨祭、祈晴祭；與疾病相關的是驅蟲祭與驅鼠祭(石磊，

1971；田哲益，2002b；許功明、柯惠譯，1998)。

這些祭祀因對象與目的不同，在內容與方式上也所差異，但是祭祀主要目的都是向祖靈祈求，部族能趨吉避凶，使族人命運順遂。

以下為豐年祭與五年祭概略的說明：

一、豐年祭 Masalu

豐年祭 Masalu 在排灣語的意思是過了一個年，本意是為了感恩神靈的眷顧，要給神靈過年之意，是感謝小米豐收的祭典，同時做為一個年度的終止與開始的分界點。在祭儀中主要是由祭司主持祭儀活動，在儀式進行中會將收穫的小米入倉、選擇播種用的小米以及吃新米等為期五天之活動。第一天為準備祭祀的日子，第二天到第五天為主要祭祀的日子；第二天的祭祀是由婦女在家屋內主持；第三天的祭祀與武器、戰爭、狩獵有關；第四天的祭祀與保持和增加財富有關；第五天的祭祀包含有農具祭、甘藷芋頭祭、豬祭、和送神祭(原住民觀光產業資訊網，2006)。

目前，部落在舉行豐年祭的時候，大部份會加入娛樂性質的活動，比如歌唱比賽、負重比賽、射箭比賽等表演性的節目(胡台麗，1991)，其舉行時間大約在每年七~八月，各個村落可以自行決定或是由鄉公所統一舉行。

二、五年祭 Maleveq

其為排灣族最盛大的祭典，每5年舉行一次，傳說中排灣族的祖先到神靈界向女神學習祭儀，祈求五穀豐收，並且學習農作的種植與頭目婚禮等儀式，同時與女神約定，在一段時間內以燃燒小米稈作為記號，請神靈來到人間，接受族人的感恩獻祭，因此，也稱為人神盟約祭。

五年祭祭祀的過程，分為前祭、本祭以及後祭；前祭為本祭的準備期，祭祀時間是在宗主頭目家舉行確認儀式，必須與祖靈溝通祭祀的時間，在祭祀時間確定之後，再由巫師和祭司祈求祖靈，能夠保佑祭典的順利進行，族人也會開始為祭典做準備的工作，包括：到山上修路、砍竹子作為刺球竿、立刺球架、製作籐球等；到了正祭期間，約舉行6天；第一天在宗主頭目家，由巫師招請祖靈，然後在第二天與第五天舉行刺球儀式，並在第5天由巫師以火驅除惡靈，舉行送惡靈與善靈的祭祀，再進行最後一場刺球活動，最後要砍斷刺球的球竿，並且必須要一刀兩斷否則是一種不祥的徵兆，然後再到刺中最後一球的勇士家跳舞，最後一天，則在頭目家舉行慰留各家祖靈的儀式。

第二節 屏東縣春日鄉古華村概況

壹、歷史沿革

十七世紀初，原居於大武山一帶的排灣 chaobobool 群，因人口飽和，出外尋找新獵場而遷徙至大漢山麓，因中央山脈西側山區成為排灣族之區域範圍，有 kasubogan(喀蘇柏幹)大社，在日據時期日語 kasuga 為春日，正好與社名 kasubogan 的讀音相近，因此，此鄉簡稱為春日（花松村，1996）。日本政府於 1914 年對東、南部原住民實施銃器收押之政策，強制收繳族人賴以維生的獵槍，使狩獵生活陷入困境，各部落均起義力爭奮勇抗日，此舉擴及力里、七佳、士文等諸社，遂引發拉勒克勒克事件，因原住民曾擊斃日本警察而震驚各地，但是最後仍遭鐵蹄弭平（林沉默，2002）。

春日鄉在 1684 年(清康熙 23 年)，原隸屬鳳山縣治，歷經日據時期，在 1920 年(民國九年)改屬於高雄州潮州郡行政區內，鄉轄內原來有 14 個社群(林沉默，2002)，最初分為 guabael(瓜巴爾)、geinaliman(給那里曼)、chikadan(七卡當)、lekenleken(勒克勒克)、gangtswei(鋼脆)、jikameng(吉卡夢)、kazka(卡斯卡)、shfeng(士奉)、gulalau(古拉拉奧)、lanbeng(籃併)、danlie(丹列)、pujibudang(普及不當)、juoulinugutz(瓜里奴姑子)、kashfengan(卡士奉案)。

直至 1946 年(民國 35 年)1 月 8 日高雄縣政府成立，全台灣的地方行政區域重劃，設置鄉鎮市區，春日鄉隸屬潮州區，鄉轄內各社合併成六村即，春日、古華、士文、歸崇、七佳、力里等六村。屏東縣政府成立於 1950 年(民國 39 年)10 月 1 日，改設屏東縣春日鄉並設六村迄今。1972 年(民國 61 年)7 月 22 日因莉泰颱風災害，於春日、古華、七佳、力里四個村造成重大災害，許多村落流失，經政府規劃進行遷村至現址(屏東縣春日鄉資訊服務網，2006)。

貳、地理環境

春日鄉位在台灣中央山脈之南部的尾端，如從台灣整體的地形圖上來看，就是在南端開始狹窄的部份，於平地 and 山地交接的位置。隸屬於屏東縣八個山地鄉，偏南地區之一，地形以高山為主，東邊最高主峰是大漢山約為 1688 公尺，北有和來義交界的南久保山約高 1160 公尺，南有北湖呂山高 1357 公尺（屏東縣春日鄉公所，2006），鄉內各村落就依地形建立在這些山脈的西麓和平地接壤的河谷平原上，整個鄉東部沿大武山延脈之大漢山，與台東縣達仁鄉為鄰，西部連枋寮鄉，可俯視台灣海峽，南接獅子鄉與草山溪為界，北以力力溪與來義鄉相隔。

鄉內居民除了少數因婚姻、事業及其他原因由外地遷居本地之外，現住民百分之八十二以上都是排灣族原住民，少部份為漢人，其所使用的語言屬南排灣語系，和北排灣語言雖略

有差別，不過差異性不大還是可相互溝通交談(春日戶政事務所，2006)。

全鄉土地面積約 160 平方公里(行政院研究發展考核委員會，2002)，鄉內大部份土地屬山坡地，土地遼闊土質多屬砂質土壤，水田極少，山地占全鄉面積為百分之九十五，全鄉共計六村，因為地形阻隔的影響而分為兩個生活圈，一為力里、歸崇以及七佳的北三村，另一則是春日、古華和士文的南三村。北三村仍然崇信傳統的宗教，慶典也以北三村為中心，行政中心則是位於南邊的春日村(屏東縣春日鄉資訊服務網，2006)，六個村落的地理位置如圖 2.17。



圖 2.17 春日鄉鄉鎮圖 筆者修改

資料來源：<http://pingtung.footprint.tw/maps-title.htm>

叁、社經發展概況

筆者擬以人口、宗教信仰、經濟、教育環境以及交通現況之資訊，勾勒春日鄉整體社經發展之概況，詳述如下：

一、人口概況

根據統計直至 2007 年 12 月底，春日鄉六村共計 65 鄰，現住 1272 戶，男性有 2626 人；女性有 2375 人，共計現住人口數為 5001 人，從歷年統計資料得知，鄉內人口從 2003 年年底的 5081 人至 2007 年年底人口總數為 5001 人，呈現負成長，如表 2.1 所示(屏東縣民政局戶政課資訊網，2008)。

表 2.1 屏東縣春日鄉 2003 至 2007 年戶數及人口數表

屏東縣春日鄉 2003 至 2007 年戶數及人口數				
年 底 別	戶 數	人 口 數		
		共 計	男	女
2003 年底	1241	5081	2711	2370
2004 年底	1243	5043	2675	2368
2005 年底	1246	5042	2668	2374
2006 年底	1248	5026	2645	2381
2007 年底	1272	5001	2626	2375

資料出處：屏東縣民政局戶政課資訊網

<http://civ.pthg.gov.tw/style/front001/bexfront.php?sid=bmdform&class=18-0>

故由人口統計資料顯示，其勞動人口外流狀況相當嚴重，產業人口結構一直以一級產業為主，因受限於自然環境及地理條件，二、三級產業並無明顯增加，亦是人口外流主因。

二、交通概況

春日鄉目前鄉內有鄉道，屏 132、144、144-1、146 等線為本鄉主要道路，南北交通有台 1 線屏鵝公路，沿山的公路大約距離鄉境約一公里及平埔道路經鄉境北邊可通來義鄉，南達獅子鄉(屏東縣春日鄉資訊服務網，2006)，如圖 2.18 所示。



圖 2.18 屏東縣交通路線圖

資料來源：<http://pingtung.footprint.tw/maps-title.htm>

三、宗教信仰概況

春日鄉宗教團體教派單純，以傳授福音及倡導慈善事業為宗旨，鄉轄宗教團體概括基督長老教會六所，信徒約計 680 人；天主教會四所，教徒約計 360 人；拿撒勒人會所，教徒共計 50 人；基督教信義教會一所，信徒 56 人；全部信徒計 1146 人，分佈於本鄉各部落(春日鄉整體發展的分析與建議，1992)，傳統信仰在北三村較為盛行，南三村幾乎是信仰外教。

四、經濟概況

春日鄉大都是丘陵或高山，因此原住民早期以漁獵及種植旱作物維生，大多為山地旱耕，種植芋頭、地瓜、小米，以及一些耐旱蔬菜，如南瓜、菜豆或香菇等，或者上山打獵，或到河谷撈捕魚蝦。目前已轉型種植水果及經濟作物，因早期傑出農民林新川曾在本地山坡試種新種蓮霧成功，而被譽為黑珍珠蓮霧發祥地(林沉默，2002)。

農特產包括有黑珍珠蓮霧、愛文芒果、荔枝、龍眼、小米、山蘇、有機蔬菜、南瓜、香菇、山藥、芋頭等。近幾年來，農村的生產，因成本的增加，造成收益減少，有些遵照政府輔導實施造林，更需經過十幾年才能回收，使得農村生活日益困難，同時，隨著社會日益變遷村民對於生活品質的要求越來越高，單靠從前的收入無法滿足生活需求，鄉內年輕人只好賣掉祖先遺留的田產，到都市工作以勞力換取金錢，因此，淺山山坡地幾乎成為平地人在經營務農事業，淺山地區大量種植蓮霧、芒果、龍眼及荔枝，也使農民的收入大幅提高(屏東縣春日鄉公所，2006)。

在消費層面上，春日鄉本身僅提供普通購物。商業、服務業活動範圍以北邊的七佳、歸崇二村為主，鄉內無製造業及工廠設立，中、高級消費則往枋寮、東港等地集中(春日鄉整體發展的分析與建議，1992)。

五、教育環境

春日鄉轄有春日、力里和古華等三所國小，力里國小在力里村圓山路設有圓山分校，古華國小在士文村設有士文分校，春日國小則附設有幼稚園，春日鄉沒有國中，國小畢業生必須到平地鄉的枋寮國中繼續就讀。

六、觀光與自然生態的維護

春日鄉於 2005 年開始實施河川復育、保育、維護生態，以及取締違反禁漁事項為目標，執行七佳溪、力里溪、士文溪及草山溪等溪流生態復育，以優質溪流生態活絡地方觀光休閒產業，達成建立「六星級部落」計畫願景(郭芷瑄，2005)。因地理環境的風景優美，以及特

有的南排灣文化，觀光也成為另一個發展的趨勢，觀光景點有大漢山原始林保護區、力里登山區、士文溪吊橋、忘憂谷、浸水營古道、自然生態保護區、老七佳部落石板屋群。

第三節 古華村部落現況、傳說與祭儀

壹、古華村 kuabar 村莊現況與傳說

古華村因為水災沖毀原來的村莊而遷移至春日鄉南部，目前古華村現住戶約 196 戶人口 898 人，居民大多為排灣族原住民，僅設有古華國小，在觀光資源上有忘憂谷戲水區，主要之經濟農產作物為山芋、愛文芒果、蓮霧以及小米為主(屏東縣春日鄉公所，2008)。

傳說古華村的原住民，原先是住在 kafeiyangni(卡斐亞昂呢)，後來頭目 shulinage(舒利那個)帶領部落族人移居到 kalefuwan(卡樂夫灣)一帶生活，後來又翻山越嶺遷居多次，最後來到士文溪上游定居下來。當時族人發現一種可以治病的草藥，名叫 guabael(瓜巴爾)，人們就以此草藥的名字作為部落的名稱，guabael 部落人口漸多，有的往上移居至新的部落，新部落有許多的蒼蠅，而排灣語稱蒼蠅為 lalaau(拉拉奧烏)，當地人便以此自稱 gulalaau(古拉拉奧烏)為部落的名字 (莎瓦依絲，2006)；其餘七佳村、力里村、士文村、春日村以及歸崇村的歷史傳說，敬請參閱附錄五。

貳、祭儀現況

目前排灣族的傳統祭儀，就屬豐年祭在大部分的部落中獲得完善的保存，有些部落另外加入一些符合現代的各項競賽活動，同時，基督教會也會參與協辦(台灣省文獻委員會口述歷史專案小組，1993)；而五年祭則僅存於屏東縣內來義鄉的古樓、南和、望嘉等村、春日鄉的北三村以及台東達仁鄉的土坂村(胡台麗，2003)。

現今春日鄉僅有力里、七佳、歸崇等北三村仍沿襲排灣族傳統祭典儀式，每 5 年舉辦五年祭活動，參閱圖 2.19 與圖 2.20，至於南三村春日、古華、士文，則早已流失及失傳(張丞仁，2004)。



圖 2.19 2004 年五年祭。第一排右二為 sawais

sawais 提供



圖 2.20 2004 年五年祭刺球場。第一排左四為 sawais

sawais 提供

春日鄉北三村的五年祭與屏東縣來義鄉古樓、望嘉等村的五年祭相同，都是必須先經部落頭目、巫師等會商後，才能慎重的決定五年祭祭祀的日期，其流程首日是迎接祖靈，而重頭戲則是刺球活動，並由頭目所選派的勇士，再加上志願參加的勇士 20 人一齊參與刺球盛會。

以 2004 年春日鄉北三村五年祭為例；祭典在集會場前的廣場舉行，首先由祭司將祖靈自祖靈屋迎接至刺球場，力里村頭目包括高、謝、黃、陳、杜等五大姓氏家族，由這些頭目選派的勇士及族內志願的勇士各 10 人，合計勇士 20 人；參加刺球的勇士必須經過護身符等祭祀儀式，勇士手持長約 17 至 18 公尺刺球竿均登上刺球台，當勇士們就定位之後，刺球活動即正式開始，祭司會站在刺球場的中央位置，將刺球向空中用力拋出，刺球儀式所使用的刺球共 16 顆，而第一顆球是不能刺的，所以祭司會將球拋向偏離的方向，然後祭司再將 15 顆球一一丟向空中，直到 15 個刺球均被刺中之後整場刺球活動才算落幕，而刺中的勇士在未來 5 年內將會未部落帶來平安。

叁、本章小結

排灣族巫師的身體動作分析是一個新興領域，對於巫師身體所蘊含的文化性似乎是包羅萬象的，對筆者而言，本章的撰寫，有重新審視自己對於南排灣族傳統文化之了解，此外，本章最重要的重點，在於南排灣族傳統文化的特性以及古華村部落現況之描述與比較，讓讀者能夠從文化背景中，逐步瞭解巫師的種種樣貌，並以此現況體認到傳統文化及巫師意義的示微所蘊含之社會化意義及巫環境的改變。

第三章 南排灣族之神靈信仰

第一節 泛神靈信仰

英國的 Edward B. Tylor(1832-1917)在十九世紀後半，提出泛靈信仰(animism)認為原始人相信任何東西都有靈魂，石頭有石精靈，蛇有蛇精靈，萬物皆可以成為膜拜之精靈(連樹聲，2005)，Robert Marret (1866-1943)則以太平洋小島上的波利尼西亞人信仰和崇拜一種叫做 mana 的靈力為例，他們相信凡是具 mana 力量的人或物都是危險的，酋長、頭人、巫師、祭司等人物，舉行宗教儀式的場所，被認為有神靈居住的聖地，為神靈使用的聖物，以及某些鳥獸草木和食物都被視為具有 mana 力量。Marret 認為在泛靈信仰之前，應該還有一種非人格化的泛生信仰(animatism)，意指原始社會崇拜超自然的神聖物，非動物、非人、非鬼魂、非精靈，而是一股力量，所以要尊重這一股力量，一種他們稱之為 mana 的神秘力量(林惠祥，1966)。

對於原住民來說，傳統宗教信仰是建構部落社會階序的基礎，也是生活經驗與歷史延續的累積，然而，信仰源自於神話，從神話中可以理解到某一族群的整體意識型態與社會制度的根本起源，通過神話傳說與具體的象徵符號，以更加瞭解其所存在的世界，因此，對於族群神話與傳說以及始祖神的資料搜集更顯重要(石磊，1999；蔡光慧 1998)，在台灣原住民始祖創世神話的 20 個母題之中，排灣族就佔據了 13 個(許世珍，1956)。

由此可鑑，排灣族特別強調祖先起源的傳說，排灣族的神話大部份是講述貴族頭目的家庭起源，比如自靈蛇受胎的太陽卵所出生的神話故事，並且有各有專司的眾神之神譜，包括雷電神、太陽神、土地神等等；有的部落認為創始祖先為百步蛇，有的部落將創造者與太陽並稱，而頭目就如同是太陽的創造者之後代，承擔部落中所有重要儀式的責任，而族人也都喜歡將自己家族的血統淵源追溯到頭目的家(胡台麗，2005)。

排灣族人非常注重追溯祖先起源，以及祖靈的崇拜，比如在排灣族的家屋內就可以見到有大型的祖靈雕刻像，而家裡中柱的祖靈雕像則是最神聖的地方，從家庭裝置中也反映出排灣族人對祖靈的尊敬。

綜而觀之，在創始神話中排灣族人是從神秘的聖物中所產生的，是先有聖物然後才產生了人，最後有現實世界的出現，傳說裡也不斷述說著貴族頭目的家族源起，可見祖靈是排灣族人生命的泉源，並且深信萬物皆有靈的存在，認為人與其他生命，在現實世界中肉體雖然死亡了，但是靈永不滅，並且永存於宇宙間，其所充滿的神秘力量是可以影響所有族人的吉凶禍福(葉神保，2005)，而這樣的宇宙觀一直延伸至其宗教信仰生活之中，發展出根深蒂固於神靈與祖靈的信仰觀念(古野清人，2000)。除此之外，這也顯示出排灣族的社會階級制

度、歲時祭儀、祭祀祈禱以及生命禮儀等文化為什麼與神靈信仰系統緊密的結合在一起的原因。

第二節 神靈系統

排灣族人認為除了肉眼可以看到的現實世界之外，還有另一個無法看到但是確實存在的世界，無論是死去的人、動物、植物或是其他的東西都會變成靈，而這些靈也都會對族人的生活產生無以明狀的影響。

在排灣族傳統宗教中，cemas 其含意相當廣泛，為神靈的通稱，包含了所有自然體的精靈和祖先的靈魂，也涵蓋了正邪善惡之神性，無論是有正向能量的神或是帶來兇煞的惡魔惡靈都是歸類在 cemas 之中。例如 qadau(太陽神)是 cemas 其中良善而偉大者，是萬物力量與生命的根源，供奉為祭祀祈禱的對象，qadau 就會帶給族人 nanguaq a sepi(好運)與 sepi(福運)，能使耕作地 cinunan(農作豐收)，同時也會 qiman(獵物豐收)；對於家中死去的 vuvu(祖父母)則是成為神格化的祖靈，會保護後代子孫的平安；另外，galalje(惡魔)會招致 nakuya a sepi(壞運)，意指使人產生疾病。

因此，cemas 囊括了神界、精靈界與鬼界，同時，對於不同的神靈也都有不同的稱呼，以下筆者分為由自然體神格化之 cemas 和祖先人格化的 cemas 加以概述(高加馨、黃如琮，2006；葉神保，2005；蔡光慧，2001)：

壹、自然體神格化之 cemas

一、tjagaraus(生命起源之神)

原指北大武山之名，為排灣族的發源聖地，也是米糧與財富之來源，懷著感念之心將其延伸為北大武山的天空而泛指天，在精神上已將此聖山神格化，視為主宰和庇護人類生命之神。

二、qada(太陽神)

排灣族是太陽為萬物力量的起源，是 cemas 當中能量最強之神，職責為保護人類，是排灣神靈中最具代表性之神。

三、naqemati(創造者)

指以唱歌來創造人的祖靈。

四、qiljas(月亮)

新生兒的守護神。

五、kadjunungan(地神)

原排灣語意為土地，係指保護土地之神。

貳、人格化之祖先 cemas

排灣族的 cemas 之中，也包括部落創始祖先之靈魂：

一、salemeje(男性始祖靈)

此神於遠古時期就從 kavulungan(北大武山)降臨出現在下 paiwan 社，往來於附近的部落，傳授農耕狩獵及祈禱之法，如今仍在 tjagaraus(天空)中，差役雷電，若有人擅自闖入 kavulungan(北大武山)的靈地，任意亂砍濫伐樹木，或者違背排灣族之遺訓，在粟祭的時候割茅草，或於五年祭的時候觸犯禁忌，神靈會發怒而大肆興起暴風雨。在排灣族 ravar 群以及 padain 社系統所屬之社民，皆不言此神；下 paiwan 社及其系統所屬社民，一般而言都非常崇敬之，尤其南排灣族，稱此神為靈之皇帝，奉置在諸神之最上(葉神保，2005)。

二、sa-umai(女性始祖靈)

守護土地與賜與糧食之神，與 salemeje 為夫妻(蔡光慧，2001)。

三、muakai (女性始祖靈)

掌管婦孺生命與命運的女神，在其保護和祝福之下，婦女才能順利懷胎十月，嬰兒也才能得以平安健康。

四、muatiukutiuku (女性始祖靈)

傳說中最會對 muakai 惡作劇破壞造人的工作，特別是讓嬰兒胎死腹中。muakai 在創造新生兒的時候，會與新生兒對話安排新生兒的命運，以徵求嬰兒的同意。新生兒一出生就嚎啕大哭，表示他對 muakai 所安排的命運感到厭惡，如果是微笑著來到世上，就表示他滿意 muakai 為他安排的部分命運；然而，muatiukutiuku，就住在 muakai 的隔壁，當祂從窗子中看到 muakai 忙著創造新生命的時候，muatiukutiuku 就大聲問道：「mua-kai，你在做什麼？」muakai 聽到問話，就放下造人的工作找尋問話的來源，於是嬰兒就會胎死腹中(石磊，1999)。

從故事傳說中的神祇，顯現出非常的擬人化的樣貌，由此反應出排灣族人具有幽默與天真的民族特性，同時，祖靈也有 vuvuan(善靈)與 qaqedidan(惡靈)的區別，筆者分述如下：

1. vuvuan(善靈)

人死後就會變成靈，其中包括自己的親人以及不相干的族人，善靈 vuvuan 是會福蔭庇祐子孫的好靈，係指人得善終 linamo 變成的，並且是由身體的右半部轉變而成的(蔡光慧 1998)。屍體埋葬於室內，善終的靈會和自己的祖靈住在一起，過著類似人類的家庭生活，不會刻意找人麻煩。

2. qaqedidan(惡靈)

惡靈 qaqedidan 操弄著人的厄運，此靈是因為人在世時遭意外橫死或稱之為枉死，從身體的左半部轉變而成的惡靈(蔡光慧 1998)。無論是意外死亡或者難產而死者都叫做 tivalut，同時，意外死亡的人絕對不能埋葬在室內，只能在野外偏僻的地方埋葬。而惡靈會在枉死或埋葬的地點害人，輕則使人身體不適，重則使人失去身體的某一器官或者致人於死，主要是因為惡靈害怕寂寞想要找同伴的緣故，才會如此。

排灣族所有的 cemas 都是與部落的起源、耕作、狩獵、征戰以及與巫術有關(石磊，1971；許功明、柯惠譯，1998；吳燕和，1965；蔡光慧，1998；田哲益 b，2002)，也流傳著許多大同小異的神話傳說，綜上所述，筆者依據資料歸納出排灣 cemas(神靈)之系統圖，如次頁圖 3.1 所示。

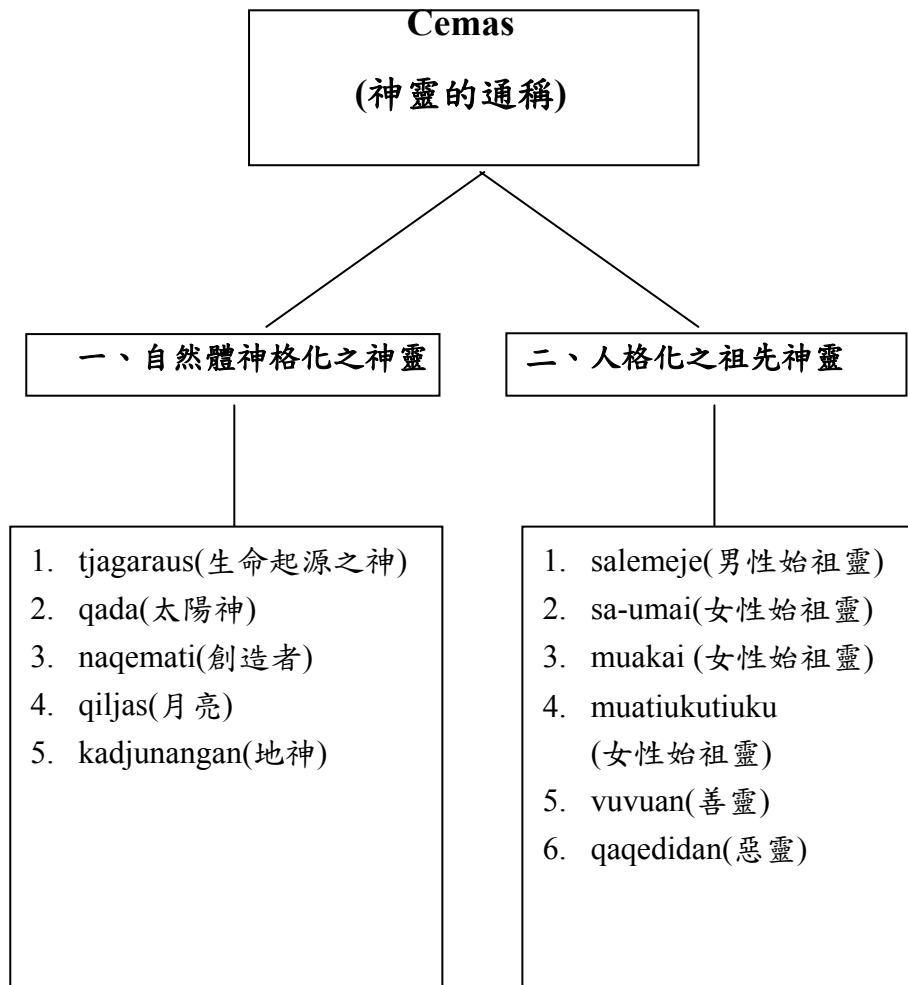


圖 3.1 排灣 cemas(神靈)系統圖

筆者自行整理

參、本章小結

本章著重於排灣族泛神靈信仰之描述，並透過整理排灣神靈系統圖，呈現傳統信仰如何影響其倫理秩序之建立，盡可能讓讀者在排灣信仰邏輯之下，觀看巫的文化風貌，並且對於排灣族的宇宙觀與信仰文化有更深入之理解。

從本章節之探討中我們可以知道，無論食、衣、住、行、育、樂等各個民生範疇，排灣族處處受到鬼神和祖靈力量的影響，然而，靈界與人間仍是陰陽兩隔，排灣族人如何領受祖靈所顯示的信息？當代又如何解讀來自靈力世界的各種符號？巫師，是否仍是南排灣泛神靈信仰中的核心人物，關於巫師豐富多彩的風貌，筆者於下一章節將逐一深究探討。

第四章 南排灣族 pulingau 的展演

第一節 pulingau 的角色與功能

壹、pulingau 的角色

在人與神靈共存的意識形態中，人與神之間的溝通實顯重要，因為沒有人能知道神靈的想法，為了要建構一個能溝通共存的模式，因此，產生了巫師這樣特殊的角色；對排灣族而言無論是疾病、災難或是遭遇不順遂的事情，大部分都認為與神靈有關，因此，若要身體復原或是讓事情好轉，就必須與神靈溝通以瞭解原因，在瞭解原因之後就盡量滿足神靈的需求，以達到安撫神靈的目的，進而使生活不受無形東西的干擾，彼此能夠和諧共生。

在許多的薩滿信仰(shamanism)社會中，巫的職務大部分都是由男性來主持，即使是在北美阿拉斯加的 Athopaskan 及 Nabesna 這樣母系社會之下也都是由男性擔當巫師一職(劉璧榛，2006)，然而，排灣族的巫非常不同的是，唯有女性才能擔任此職。

女性的巫師在台灣民間稱為「尪姨」(陳思嫻，2004)；在北排灣稱為 malada；中南排灣族則稱為 pulingau；係指擁有神力的婦女並專司祭祀祈禱以及參與儀式祭典等活動，舉凡部落中所有大小祭儀、婚姻、生產、疾病、驅魔以及出獵等活動，均屬其掌理之範圍；簡言之，巫師具有醫療疾病、信仰指標以及儀式祭祀的功能。

在傳統部落中，必須正式成為巫師之後，才能開始為頭目以及族人解決問題與治病，同時，巫師的身份具有雙重性，在生活習慣上與其他族人一般，並沒有什麼不同，平日過著與一般人相同的生活，等到為人治病或進行消災等儀式時，雖穿著日常的衣服佩帶著巫術箱，此時，已經成為人界與神界之間唯一溝通的媒介(陳文德，2000)。

擁有這種神聖技術的巫師，其社會地位在排灣族群之間，所受到的對待也不盡相同，但一般而言，受族人的信賴與敬重的程度很高，也能得到較好的社會待遇(蔡金鳳，2006；葉神保，2005；石磊，1999)，傳統部落對於巫師行巫的報酬，也依著不同的社群有不一樣的回饋，有的部落是在每年秋末，各戶贈送粟十把、芋一簍及酒一瓢給巫師，稱之為 a-inacemasan 是作為神媒的意思(葉神保，2005；吳燕和，1965)，各個部落中，巫師人數不定，有的部落人數甚多，有的部落為數極少，與巫師有關的規定非常嚴厲，比如不殺人、不打人，必須心存善念，誠實努力的工作，世代祖傳不得違反規定(龍寶麟，1968)。

貳、pulingau 的功能

在原住民各族群當中，巫最大的共通目的是治療疾病，同時以排灣族的巫職責範圍最大

(胡台麗，2003)，在傳統部落的各項祭儀當中，巫師也需要有祭司為助手，祭司一職也是一種神聖的技術，但是其與巫師最大的不同點在於，祭司僅需具備祭儀相關的知識與技術即可，而不需要神力；因此，在排灣族中擁有祭祀術的人居多。

第二節 靈力的幻化圖像

壹、靈力來源

巫職傳承多數是經由氏族祖神選擇之神授法，或者是家傳，以及師傅的人為傳授法兩種方式(宋兆麟，1989)，而排灣族的巫師是屬於神授法所選出來的，其身分之取得必須經過 kiklai(神力)的賜與加持，來證明她確實擁有神所給予的力量，因此，kiklai 是成為巫師的重要元素之一；同時，家族當中曾產生巫師之後，其後代子孫再度被神靈選為巫師的機率相對而言比較大，家族傳承時必須謹守隔代傳承的原則，也就是由祖母傳給孫女，絕對禁止由母親直接傳承(sawais，2006)，詳見附錄六。

這些具有巫師使命的女性，會在因緣際會之中得到一顆上天所賜與的神奇珠子，通常是在她出生時手邊就會有神珠的出現，類似植物無患子的種子，而神珠的出現就表示這位女性被神靈揀選成為巫師了，日後這種珠子也是占卜所使用的重要法器。

神靈選巫師的過程對於排灣族人而言，是一個神聖的遴選，在屏東縣牡丹鄉有多位重要貴族頭目，都見過家族中的人冥冥中獲得神珠(胡台麗，2004)。

貳、巫術與法器

一、巫術

巫術原本是各類神秘法術 Magic 的通稱，也是原始民族的共同信仰之一，英國人類學家，馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski, 1884-1942) 曾言：

巫術的文化價值乃是在緊急存亡時，充作穩渡危瀾的橋樑。巫術為人帶來完成重大勞苦任務的信心，並在暴怒、仇恨、狂愛、絕望之際，保持生理平衡和心理完整。此外，巫術對人而言，所表現的更大價值是，以信賴壓制懷疑，以穩定克服猶豫、以樂觀取代悲觀(朱岑樓，1978)。

由此可知，原住民的巫術具有神聖地位，因為其最原始的產生皆具有正面的意義，大多是為族人進行靈療、與祖先對話、尋找失物、趨吉避兇等善事，並不是一種害人的邪惡力量。

巫術儀式的進行，是有系統地向神靈宣託或祈禱的一整套技術，是控制外在環境與靈界

的手段與方法，巫術儀式是以特定的法器、動作及咒語等形式所組成的一連串過程，其包含有五種要素構成(趙容俊，2005)：

- 一、時間與空間的安排；
- 一、 巫者自身的準備；
- 二、 行巫者所使用的法器；
- 三、 儀式程序；
- 四、 咒語及動作。

英國著名人類學家詹姆斯 喬治 弗雷澤爵士 (Sir James George Frazer, 1854-1941) 在其巨著金枝 (The Golden Bough, 1890) 即提出巫術的思想原則分為兩類，第一，是同類相生或果必同因；第二，是物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用。前者叫做相似律，利用此方法通過模仿的方式以實現任何目的，例如：用針刺入自行製作的人像木偶，對方就會痛徹心扉，順利地被擊倒，就是所謂的果必同因；後者稱為接觸律，意指通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被當事者接觸過或是本身持有的物品，然後就向對方施展法術，例如：將受巫者的頭髮保存下來施念咒語。基於相似律進行的法術叫做順勢巫術，基於接觸律的法術叫做接觸巫術，兩者可合而稱為交感巫術(汪培基，1991)。

以巫師 sawais 之靈療過程為例，通常她會給與求巫者許多身體接觸的肢體動作，例如用手輕快地拍打肩膀、背部以及腿部；或者是將祭葉包裹的豬骨碎削放在求巫者的口袋之中，經過一段時間後取出來，再對其念咒將之往門外丟棄，代表病痛去除的意思等等，則類似於接觸巫術的原則；如果求巫者行動不便，巫師則會以順勢巫術的方式行巫，也就是請家屬拿求巫者的衣物前來，放置在祖靈壇前再為其念咒祈福，由此可見巫師的行巫方法非常符合巫術之原理原則。然而，巫師使用巫術的種類眾多，以下作簡略的介紹：

(一) 夢占

排灣族人認為夢境就是自我的靈魂與神靈進行溝通的場域，並且非常相信神靈會以夢境情節，警告個人甚至整個部落之吉凶禍福，同時，族人也會在各種不同的夢境之中找尋一些徵兆，然而，解讀夢境中預言的線索，則是巫師的一項重要占卜依據。

詳述如下(張金生，1997)：

1. 吉兆

- (1) 夢見在清澈的水中游泳，代表有好事要發生。
- (2) 夢見蛇，表示將會生男孩子。
- (3) 夢到項鍊，表示將會生女孩。
- (4) 夢見血類的東西表示獵人將會抓到獵物。

2.凶兆

- (1) 夢見他人在污泥穢水中洗澡，表示他人會生病。
- (2) 夢見自己被揍或者被罵表示自己會生病。
- (3) 夢見有人唱歌跳舞，代表親人在近期內會死亡。
- (4) 夢到有挖洞的地方就好像埋屍之處，表示有人死亡。
- (5) 夢見頭髮被剪，意味著人的壽命很短。

(二)Paitilju 降靈或通靈

一般而言，巫師在祭儀過程中，會先念禱詞並且配合一些動作來祈求神靈降臨，讓神靈附於自己身上，透過自己本身的形體以及聲音向族人傳達神旨，特別是唱誦禱詞的時候可以與神靈接觸並受到神靈啟示，其精神狀態立刻變的恍惚(胡台麗，2004)，就好像神靈附體在巫師的身上一樣。

(三)kisan aljak 祈福

針對部落及家庭祈福舉行祈禱的儀式，解除部落裡的諸事不遂，平安祭的祭典舉行約在豐年祭的第一天到第三天，祭典中以豬當作供品，稱 vekvek 為祭禮之意，是祈求部落來年平安順利；若為家庭之祭拜儀式，則以祈求全家平安、農作豐收為主。

(四)paka palisi 驅魔、解咒、醫病

舉凡一切天災、避兇、解咒、醫病等，主要以剋制、驅除或化解災難之祭祀行為為主。

(五)巫禁忌

遵守禁忌是為表達對於神靈的恭敬，以及對於儀式的虔誠與重視之心，例如五年祭之前不可以吃漢人種的白米(王蜀桂，2005)或者是用米製作的年糕、酒等，並且也不能食用煙草，否則其巫術將不靈驗。詳述如下(張金生，1997)：

- (1) 巫師在進行各項祭儀活動時，嚴禁有人打噴嚏否則必須停止祭儀活動。
- (2) 不同祭祀需要用不同的祭葉，所用的葉子要分開，也不能採用同棵樹的葉子，否則將會造成不幸。
- (3) 男女祭祀所用的用品不能混用，例如祭盤、工具等，否則將會遭到厄運。
- (4) 五年祭時，從第七天開始到結束任何人不能離開部落，否則會遭到不幸；女人也不能織布、刺繡，否則當族人受到敵人襲擊時，無法快跑。

- (5) 五年祭用的刺球竿婦女不能觸摸，否則男子外出時會被麻線所絆倒。刺球的場地不能讓人建築房屋，否則家人會遭遇不幸。
- (6) 豐收祭的第三天，任何婦女不能從祭壇前通過，不能踐踏祭祀用的葉子。第四天不能在屋內搗小米，否則貝錢與珠子會因此而破碎。
- (7) 播種祭與其他各種農作物的收成祭時，嚴禁與路人交談，否則日後收成會不好。

巫師在養成與執業的過程學習了許多儀式，突顯他們的身份與一般排灣族女性有所不同，因其專業知識而擁有崇高之地位，而且，在許多大型的儀式中，他們不必遵守一般女性特有的禁忌。

二、法器

巫師使用之器具，是隨著巫術儀式的不同而有所差異，儀式進行時，在一般儀式中，巫師會將祭祀用的豬骨頭擺在祭盤上，比如：頭骨、脊椎骨、肋骨、右前小腿骨以及豬腳趾等，擺放這些不同部位的骨頭，代表以一整隻豬當作祭品；祭儀開始時，巫師會先將三片桑葉堆疊為成一個單位，再以祭刀將桑葉的頭尾割掉即為祭葉，巫師開始編排祭葉的份數，每次削豬骨之後，巫師會哈一口氣再放在祭葉上，哈氣就是給予靈魂的意思，同時也表示以最崇高的敬意獻祭，如果特別在祭葉上放肥豬肉，表示有增強神力的作用；接下來巫師會以祭杯裝水或是小米酒向祖靈表示敬意；水有淨化去邪之意，小米酒有感恩與分享之用意。

法器用具包含有：祭盤(tilju)、祭杯(tjavang)、祭葉(viaq)、祭刀(siqunu)、占卜葫蘆(ljuyi)、vuwaqe(瓢)、zaqo(神珠)、muni(小石)、qalev(肥豬肉)、cuqelqlj(豬骨頭)以及 vityaqe(小刀)等，皆放置於 kaniputj(巫術箱)內；各部落的巫師因地域性與祭法的不同，在巫術箱內放置的祭儀用具也有些許差異，但仍大同小異。

傳統的巫術箱其製作方式是將整段木塊挖空而成，除了箱底外，其餘四面都有雕刻，有鋸齒紋與連續三角紋等等，而且大部分雕刻題材以人和動物為主，比如人首、人形、百步蛇、鹿、山羊、山豬，其中動物刻紋以百步蛇紋與鹿紋最多；有時會在人物雕刻的眼睛上以銅釘裝飾；或以銅幣、月光貝、子安貝與陶瓷片切割成三角形或圓形等圖樣，鑲嵌在巫術箱上做為裝飾，除此之外，現代巫術箱的設計多以紅、黃、黑相間的顏色裝飾之。

巫術箱之材料是由木材製作，厚約 8 公分，高約 10 公分，寬約 15 公分，木箱外面雕刻人頭和百步蛇圖形，木箱上方以綿布作為接縫，並且在棉布開口處縫上邊再將繩索穿過，作為開關及攜帶之用，巫術箱大致可分為兩類：第一類的巫術箱開口為木製；第二類的巫術箱開口固定著由麻繩鉤結成的網袋，網袋的開口再以籐編製扣環，攜帶時可用細繩貫穿環扣將之束緊。

主要由網袋與木箱兩部分所構成，傳統上鉤網為女性工作，木雕為男性工作，因此，巫

術箱是男女分工合作的產物，這也顯示巫雖為女性，但在生活或工作上扮演著與常人不同的中性角色。第二類巫術箱，如圖 4.1 所示。



圖 4.1 sawais 的巫術箱

筆者自攝 sawais 題供

叁、本章小結

本章著重在巫師的傳統角色、功能，以及巫師如何主持各項儀式、使用法器與施行巫術等相關內涵，從中逐步漸層的勾勒出巫師之形象，並且佐以學者言論之論述作為例證，並探索巫文化之內涵為主要內容。

第五章 巫的傳承—成巫儀式

巫師並不是每個人都能擔任的，一般而言，家中女嬰兒出生時，她的身邊或搖籃旁邊出現神珠，以表示這個女性是被祖靈所選出來的，同時，真正被檢選者，在成巫儀式過程中神珠會再度出現；但是，有許多人很不喜歡看到神珠，因為成為巫師所必須擔負的責任非常重大，因此，家人發現神珠之後會故意丟掉，但是神珠常常又出現在原來的地方(胡台麗，2004)。

此外，關於巫師技術上的知識技巧，除了隔代傳承之外，還必須經過一連串成巫的考驗與認證，在傳承及學習的過程中並沒有一定的模式(王蜀桂 b, 2006)，大部分要學習召喚祖靈，以及針對不同儀式所要熟記的咒語外，還必需將部族裡所有儀式程序通達知曉，更要了解祖靈所傳達的旨意。

筆者於 2002 年春日鄉古華村 sawais 女士的成巫儀式田野紀錄中看到，一場非常莊嚴肅穆的成巫儀式過程，此次的儀式盛大且特殊，更是春日鄉南三村近年來，特地舉行之成巫儀式，當天總共聚集 12 位排灣族的巫師參與之外，由地方長老邀請所有的村民，以及一般平地民眾觀禮，藉此達到推廣與傳承排灣古文化的行動。

第一節 殺豬的意義

對於排灣族而言，神靈是隨時隨地都會與族人產生交集與接觸(陳妙玲，1999)的，因此，向神靈所獻上的祭品，就是南排灣族認為最上等的物品，而豬在排灣族的祭祀中，就是非常重要的祭品，各種祭典儀式都需要使用豬肉或者是豬骨。

在排灣族的傳統道德觀念裡，人一定會犯錯，但是犯錯不等於被定有罪，排灣族並沒有律法規定的刑罰，當人做錯事的時候，可以用贖罪物來替代做錯事之後的人受罰贖罪，替自己的人格做出救贖的動作，而贖罪物品的內在意涵，主要為教化，而不是嚴厲懲罰做錯事的人。

殺豬的行為，在不同場合也有一些不同的意義，除了是傳統祭祀的祭物之外，也意味著成為犧牲品與 kisupasaliv (贖罪物)的意思，分別有下列約定俗成的意涵：

- 一、 為向部落頭目、長老及族人道歉；
- 二、 為表達感恩致謝之意；
- 三、 為向受害者家屬道歉；
- 四、 祈福、成年禮、成婚禮、除咒等祭儀。

在成巫儀式當中，殺豬這個動作代表著以豬的生命代替巫師犧牲生命的意義，豬成為贖罪物，由此可見，殺豬的意義在南排灣傳統的社會價值中，除了是替代人行贖罪之意以外，還有表示感恩的意思，進而延伸為敬畏祖靈之神聖意涵。

遵行傳統古禮是為了教化新立的巫師，感念豬隻已經代替自己犧牲了生命，就如同巫師是以自己的生命，對祖靈以及萬事萬物立下誓言，必須誠心誠意的替族人盡力，成為一位行善的巫師，如此才會得到尊敬和讚揚，參閱附錄七，如次頁附圖 5.1 所示。



圖 5.1 成巫儀式中的全豬

攝於成巫儀式

第二節 成巫儀式

壹、成巫儀式過程

一、會場祈福

成巫儀式開始，首先進行會場的祈福，由春日鄉的頭日向祖靈祈禱，希望成巫儀式可以順利進行，並且希望排灣族的巫文化能夠薪火相傳，如圖 5.2 所示。



圖 5.2 頭日向祖靈祈禱

攝於成巫儀式

頭目對祖靈的祈禱結束之後，許多從不同部落前來幫忙的巫師與村民，開始準備成巫儀式所需要的各種物品。

二、拜師儀式

在拜師儀式的階段當中，宛如迎親的儀式一般，要準備結婚大禮中的 paukuz(聘禮)，其原意指迎親時，由男方準備的聘禮或稱成婚之禮，因此，即將新立的巫師要在自己的家中準備聘禮，這是成巫儀式不可缺少的重要環節，對於傳道授業的大巫師表達最崇高的尊重，也意味著將大巫師高超的巫術技巧，以及成為一位巫師應有的至高信念與崇高的道德情操迎進家門，在這些具體而微的儀式過程中，已經悄悄地與排灣抽象的宇宙觀、階級觀以及社會文化融合為一。

拜師儀式當中所準備的物品與迎親的聘禮一樣，舉凡 kakara(耙)、sasavelan(大鐵鍋)、kasiv(木材)、redan(陶壺)、cinakaran(禮刀)、qada(琉璃珠)、saviki(檳榔)、qavai(小米糕)、tevus(甘蔗)以及 kuwang(獵槍)等等，如圖 5.3 至 5.8 所示。



圖 5.3 擺設成巫儀式祭品

攝於成巫儀式



圖 5.4 成巫儀式使用之法器

攝於成巫儀式



圖 5.5 成巫儀式祭品一

攝於成巫儀式



圖 5.6 成巫儀式祭品二

攝於成巫儀式



圖 5.7 成巫儀式祭品三

攝於成巫儀式



圖 5.8 成巫儀式祭品四

攝於成巫儀式

在所有準備的聘禮羅列整齊之後，大巫師在屋內開始闔眼念誦禱詞，輕輕地將小米酒向外做出輕彈的動作，先把惡靈驅逐出去，這個動作也是所有儀式的開始，如圖 5.9 所示，一邊以輕快的節奏與連續又沉穩的語調念誦咒語，並且一邊以小刀削著豬骨，將豬骨碎屑向外揮灑，呈現方向性的動作，如圖 5.10 所示。



圖 5.9 灑小米酒念誦禱詞

攝於成巫儀式



圖 5.10 削豬骨念誦禱詞

攝於成巫儀式

接著一位巫師扮演祭司的角色，口中念著咒語一路以輕快地步伐，小快步走到屋外，以小刀削著豬骨，並且以大拇指與食指將豬骨碎片向四方彈灑，如圖 5.11。



圖 5.11 巫師祭司至屋外念誦禱詞攝於成巫儀式

此時，在屋內的 sawais 已經穿著大紅的禮服就座，當巫師祭司回到屋內時，開始對著 sawais 一邊念誦禱詞語，一邊以小刀削著豬骨並向她的頭頂以及身體周圍拋灑，動作的力流則呈現自由而流暢的，如圖 5.12。



圖 5.12 為 sawais 念誦禱詞

攝於成巫儀式

另外一位名為九姑的巫師，蹲在一旁以口咬小米糕將其分成一小份，並以小刀將豬骨削成屑狀，包裹在祭葉中成一份，共分成 18 份之後，將其放置在所有聘禮禮品的旁邊，如圖 5.13 以及圖 5.14 所示。



圖 5.13 葉子包裹小米糕與豬骨屑

攝於成巫儀式



圖 5.14 將葉子小包放至祭品旁

攝於成巫儀式

司儀開始以母語向大家致詞，並開始唱名儀式中所陳列的聘禮，每唸到一樣物品的名稱時，巫師九姑則向那樣物品丟豆子，依序是 sasavelan(大鐵鍋)、kuwang(獵槍)、kakara(耙)、kaniputj(巫術箱)、qata(琉璃珠)等等，同時司儀向大家宣告不能任意碰所有的東西，否則會失去靈力，接著大巫師將豬骨削成碎屑放在巫師祭司的頭頂上，口中念誦禱詞完成靈力加持之後，大巫師偕同 sawais、九姑以及巫師祭司一起前往她的住處。

此時，巫師祭司手拿著祭盤，上面放置祭葉包裹的小米糕與豬骨碎屑，一同驅車前往，一行人以非常肅穆的神情隨大巫師進入屋內並向其住處之祖靈壇告祭過後，再一起返回 sawais 的住處，就在快要抵達 sawais 的住處時，車隊在距離 sawais 家兩百公尺處停靠下來，

所有人一起下車，sawais 的弟弟已經站在馬路旁邊靜默的等待，他用紅布將大巫師揹起，如圖 5.15 所示。



圖 5.15 sawais 的弟弟用紅布將大巫師揹起

攝於 sawais 住處外的馬路上

一行人在巫師祭司的引領之下，浩浩蕩蕩的徒步回到 swais 家，過程宛如迎娶一般，氣氛非常熱鬧，在街道兩側的人也都爭相目睹這不一樣的景象，隊伍行進的狀況很順利，大家帶著熱烈激昂的情緒將大巫師帶回 sawais 家中，在進家門之前，所有在場觀禮的人都報以最熱情的掌聲，如圖 5.16；sawais 的弟弟將大巫師放下之後，將紅布條綁在自己的腰際上，而此時拜師的儀式已經圓滿落幕，隨即，成巫儀式下個階段將正式展開，如圖 5.17。



圖 5.16 揹大巫師回家過程

攝於 sawais 住處外



圖 5.17 sawais 的弟弟將紅布綁住

攝於 sawais 住處

三、迎領 zaqo 儀式

sawais 在大巫師的指示之下，將新娘的大紅盛裝換下，穿著儉樸的粗麻素衣，準備迎接神珠的出現以及靈力的加冕。此階段迎接神珠之準備工作，是將迎領神珠的過程中所需之物品包括桑葉、小米糕、麻繩、禮刀以及小米酒準備齊全，如次頁圖 5.18 以及圖 5.19 所示。



圖 5.18 接神珠之準備工作

攝於成巫儀式



圖 5.19 桑葉、小米糕、小米酒

攝於成巫儀式

前一階段所有的祭品，收回放在一旁，儀式場地從拜師儀式換成迎領神珠的儀式，在會場的兩邊都擺設竹籃子、甘蔗以及一條麻毯；麻毯是用來接神靈從天上丟下來的神珠用的，而 sawais 必須著粗麻的舊衣服，以接受神靈所給予的考驗。

在迎領神珠的場地準備就緒之後，儀式會場一片鴉雀無聲，頭目則是非常嚴肅的靜坐在石版桌前，雙手十指相互緊扣，以母語帶領大家低頭向神靈祈禱，頭目的眉宇之間總是緊皺在一起，虔敬而肅穆的氛圍油然而生，頭目所說的大意是，一位新巫師即將應允祖靈的指示誕生，希望祖靈能保佑成巫儀式的順利，子孫會繼續延續排灣的文化傳承，請求祖靈保佑部落與族人的平安，接續是大巫師向神靈祈禱，在大巫師低聲念誦禱詞的同時，九姑以輕巧緩慢的速度低頭默念禱詞並走向每一位巫師，以右手接觸 sawais 以及所有參與的巫師一一為大家祈福，此時大家都靜默的坐在會場周圍，時而小聲交談，如圖 5.20 以及 5.21 所示；



圖 5.20 頭目帶領大家向祖靈祈禱

攝於成巫儀式



圖 5.21 九姑為巫師祈福

攝於成巫儀式

在儀式場地上已經擺放上六個覆蓋式的竹簍，左右各三個一落、三根以紅布綑綁成一束的甘蔗，以及一大片的芭蕉樹葉覆蓋在甘蔗上面，同時，巫師祭司以熟練的手勢動作，快速的將麻繩穿過豬骨，此時 sawais 的眼睛幾乎都是閉上的，時而張開，但是，眼神似乎已經失去焦距，看起來似乎有一種昏眩的感覺，巫師祭司綁將穿好的豬骨綁在 sawais 的額頭上方、雙手手腕以及雙腳的腳踝處，隨即，拿起一把禮刀插置在祖靈壇的祖靈柱正上方，如圖 5.22 至圖 5.27 所示。



圖 5.22 迎領神珠儀式場地

攝於成巫儀式



圖 5.23 將麻繩穿過豬骨頭

攝於成巫儀式



圖 5.24 麻繩穿過豬骨綁在 sawais 的頭上

攝於成巫儀式



圖 5.25 麻繩穿過豬骨綁在 sawais 的雙手上
攝於成巫儀式



圖 5.26 麻繩穿過豬骨綁在 sawais 的雙腳上
攝於成巫儀式



圖 5.27 禮刀插置在祖靈壇的祖靈柱正上方
攝於成巫儀式

巫師祭司將 sawais 穿戴結束後，原本坐在一旁的眾巫師們，大家紛紛站起來，以沉靜而放鬆的姿態走到自己的位置，一同拿起了麻毯的邊緣；在這一次迎領神珠的儀式中，是合併十位若干鄰近部落的巫師共同組成的祭團組織，一開始是由眾巫師們先唱一段禱詞，目的是要請問神靈：sawais 即將要成為巫師的一份子，請求神靈傳達旨意；伴隨著巫師們所唱頌的古老調子，一股振攝人心的氣氛將會場的人帶進一個神秘的領域，此時，sawais 一直蜷曲著身體，頭部朝下方，四肢收縮，身體微微前傾的闔眼靜坐在麻毯下方，如圖 5.28 以及圖 5.29

所示。



圖 5.28 迎領神珠儀式

攝於成巫儀式



圖 5.29 巫師 sawais 靜坐等候

攝於成巫儀式

當巫師們唱到第二段時，巫師祭司突然轉身，拿起一根長竹竿，猛力的敲祖靈壇主柱上的禮刀，如圖 5.30；



圖 5.30 巫師祭司敲主柱上的禮刀

攝於成巫儀式

此時，大巫師隨即檢視麻毯上方，看看神珠是否出現？隨著巫師們的誦經歌聲中神珠出現了，巫師們不停抖動麻毯的動作之下，神珠也不斷的滾動，這表示 sawais 確實是被神靈所選定，成為巫師的女性；在場觀禮的人也非常興奮的看著神靈賜與神珠的啟示，給予這場儀式讚許的眼神，屬於 sawais 的神珠莊嚴地在麻毯上，隨著古老的調子，神秘地輕跳飛舞著，如圖 5.31 所示。



圖 5.31 神珠出現

攝於成巫儀式

待禱詞唱頌結束之後，大巫師用麻繩將神珠捆在麻毯裡，並且以麻繩將神珠整個包住，如圖 5.32。



圖 5.32 大巫師將神珠綁起

攝於成巫儀式

大巫師告訴 sawais 說屬於妳的神珠已經降臨，接下來要揹著包裹神珠的麻毯，如同背負著巫師的重責大任一般的爬行五圈，如圖 5.33 所示；在眾巫師圍觀之下，sawais 的眼神還是呈現昏昏沉沉的樣子，拖著緩慢而沉重的身體，以四肢跪地，只有用手肘以及膝蓋著地爬行，雙手放置於頭部兩旁，以順時針的方向繞著竹籬爬行五圈，傳統的儀式是在戶外舉行，因此，新立的巫師手腳必定都會磨破皮而流血，如圖 5.34 所示。



圖 5.33 包裹神珠的布綁在身上

攝於成巫儀式



圖 5.34 sawais 跪爬五圈

攝於成巫儀式

在 sawais 跪爬的同時，一位巫師以非常尖銳的聲音，並且用非常高亢的音調開始大聲而急促的念誦禱詞，整個氣氛也隨之變得緊張了起來，就在 sawais 跪爬第五圈時，所有巫師一擁而上將竹籬推倒，隨即 sawais 也應聲倒地，全身癱軟無力彷彿昏厥了過去，竹籬、芭蕉葉與甘蔗也都重重的覆蓋住 sawais 的身體，如次頁圖 5.35 所示。



圖 5.35 sawais 昏厥倒地

攝於成巫儀式

此時，整個儀式的氣氛到了最高點，所有巫師高聲尖叫，隨即大巫師、巫師祭司與九姑三人馬上拉住 sawais 的四肢，將其抬到儀式場地的後方，讓她立坐在石板桌前，如圖 5.36。



圖 5.36 三人拉住 sawais

攝於成巫儀式

sawais 一直呈現暈眩昏迷的狀態，大巫師開始用水擦拭 sawais 的臉頰、脖子，此時所有巫師開始念 第三段禱詞，如圖 5.37 以及圖 5.38 所示。



圖 5.37 大巫師用水擦拭 sawais 臉頰

攝於成巫儀式



圖 5.38 巫師唱第三段禱詞

攝於成巫儀式

當第三段禱詞唱完時，sawais 的神智狀態卻依然渾沌，身體呈現無力的狀態，這時讓人感覺到有些害怕，於是巫師開始在 sawais 耳邊尖聲叫喊，似乎是要她快點回到現實的時空當

中，但是 sawais 的面部表情以及身體動作都沒有任何反應，九姑看起來有一些緊張，有些急促的繼續在 sawais 的耳邊大聲的尖叫，總共呼喚了 sawais 三次，之後 sawais 才漸漸甦醒，如圖 5.39 以及 5.40 所示。



圖 5.39 巫師在 sawais 耳邊叫喊

攝於成巫儀式



圖 5.40 sawais 逐漸甦醒

攝於成巫儀式

看到 sawais 張開雙眼，身體有微微的動作之後，在場所有的人，歡呼吶喊著立巫儀式的成功，無論是頭目、巫師們以及觀禮的群眾，都一齊為新巫師的產生而鼓掌致意，此時，sawais 攤坐在石桌前，身體動作非常的緩慢，讓人感覺 sawais 本身好像進入無意識的狀態，身體虛弱的無法動彈，她的四肢也沒有大幅度的移動，單單以點頭向大家回禮致意，一下子又暈了過去，如圖 5.41 與 5.42 所示，大巫師再次按住她的頭頂，並用雙手擦拭她的臉龐以及身體。



圖 5.41 為新巫師產生鼓掌致意

攝於成巫儀式



圖 5.42 sawais 又暈了過去

攝於成巫儀式

sawais 意識逐漸恢復之後，由頭目為新立的巫師作加冕祈福的動作，而大巫師則是將原本綁在 sawais 身上的豬骨與麻繩解開，做出由身體中心向外劃以及向下點的手勢念誦禱詞，成巫儀式在此正式畫下完美的句點，如圖 5.43 所示，此時巫師祭司與九姑把一隻小山豬抬出

去，一邊輕摔一邊念禱詞，目的是祭天，但是並沒有真正殺死小山豬，僅以摔的動作來代替屠殺的意思，如圖 5.44 所示。



圖 5.43 大巫師揮手念誦禱詞

攝於成巫儀式



圖 5.44 巫師祭司與九姑

攝於成巫儀式

在整個成巫儀式結束之後，由女頭目向所有與會來賓致謝詞，感謝大家非常關心傳統巫文化的傳承活動，也勉勵 sawais 要好好的為族人奉獻一己之力，期許未來排灣傳統巫文化薪火相傳，成巫儀式至此圓滿落幕。

四、分送禮肉

在排灣傳統社會中，豬的各個器官皆具有不同的象徵意義，例如 qulu(豬頭)、liqu(豬頸)、djapalj(豬腿)、vinarukur(肋骨)、qavuvung(豬心)、va(豬肺)、qacai(豬肝)、pudru(豬腎)、pualjaljakan(子宮)及 linuluan(豬腸)等都是生命的象徵，也是最重要的器官具有尊貴與權威的意義，因此只有部落中擁有權力的貴族，才有資格吃豬的這些寶貴的器官，象徵貴族頭目尊貴的地位與握有權力的象徵。

傳統禮肉分配過程中，頭目的禮肉要先分出來，代表有尊重、尊敬之意義；剩餘的部分，才分成大小一致的禮肉，分配給部落中每一戶以表達分享、感恩與喜悅之情，至於，義務協助的人，則會另外多給予部分豬肉，表感謝幫忙之意。此次成巫儀式遵循傳統分禮肉的古禮，開始進行分送禮肉的程序，如圖 5.45 以及圖 5.46。



圖 5.45 分禮肉(一)

攝於成巫儀式



圖 5.46 分禮肉(二)

攝於成巫儀式

在預備禮肉時，切肉不可以直接切下去，要先從皮下將肉削起，同時，上面的皮要保留起來到切口處才可以切，而先前所削起來的皮，目的是要補足切口代表著完整的意思，這是一種禮貌與圓滿的表現。豬肉在分配上除了專門給頭目與自己家人外，其餘的豬肉平均分配給部落的族人享用。

五、宴請賓客

成巫儀式結束後，在 sawais 住處外舉辦了一場餐會，宴請所有參與的頭目貴族、巫師、村民、以及工作人員等等，甚至連當地的里長以及民意代表等都到場，為成巫儀式做見證，sawais 換上了一套新的傳統服飾，以新立的巫師身分與大巫師及其他巫師至每一桌舉杯敬酒致謝，在餐宴結束之後，賓客都開心的一一返家，而巫師祭司與九姑，則是再度回到屋內的大廳中央，開始做後續的祈福工作。

六、尾聲

首先是為 sawais 的巫術箱祈禱，大巫師、巫師祭司、巫師九姑以及 sawais，四人一起頌唱禱詞，大巫師念誦禱詞，隨後巫師祭司將成束的小米梗點燃，小米梗也可以說是巫師香，並切下一塊豬蹄的前趾，將豬腳趾一點一點的分佈在祭葉上，再將巫師香交給 sawais 拿著，大巫師一邊嚴肅的念誦禱詞，一邊將肥豬肉碎塊放在 sawais 手中的巫師香上，sawais 則是非常虔誠的拿著巫師香，並且不斷的將巫師香燃燒出來的煙往外吹，奉煙祈請祖靈，大巫師繼續在一旁念禱詞之後，兩人都是面對屋子的外面，以象徵面對北大武山之意。

在大巫師唸完之後，巫師祭司帶著 sawais 到屋外削豬骨念誦禱詞，之後兩人一起回到屋內，大巫師又拿起一片祭葉給 sawais，要她哈一口氣於祭葉上，再放置到石桌下，大巫師再倒小米酒於兩根豬肋骨上，請九姑放到祖靈壇的主柱旁，再拿起一包祭葉放在椅子下；大巫師將神珠從麻毯中取出，此時巫師祭司走到屋子的一個角落念誦禱詞，並且將豬骨削到一個小木白裡，恭請頭目將木白放到同樣的角落裡，sawais 再將祭葉、豬肉放進木白裡，隨後用一個小竹籃子蓋住木白。巫師祭司再次為 sawais 以及大巫師削豬骨念誦禱詞。

隨後，大巫師一邊念誦禱詞一邊分祭葉，四人一起走到屋外頌唱禱詞，巫師祭司向外面丟了一包祭葉，頌唱到一半的時候大巫師拿起祭葉包向外丟；四人回到屋內後，大巫師面向著巫術箱念咒，九姑以祭刀削豬骨並且灑向 sawais 以及巫術箱，大巫師先將神珠放在一個白色小盒子裡再放入巫術箱內，再將豬骨放入；完成這些程序之後，大巫師為 sawais 戴上巫術箱，再將禮肉的豬皮削下，將豬皮給 sawais 裝進一個袋子裡，至此，代表 sawais 得到巫師的所有法力並且成為南排灣巫師的傳人。

貳、本章小結

筆者針對成巫儀式之大量田野調查資料，作出系統式的整理與歸納，首先以流程順序加以整理，並以人、事、物作為基本的觀察面，巨細靡遺的描繪成巫儀式中各個階段的過程，並找出巫師動作的特質，從身體部位的使用、動作速度的差異、力量大小的運用以及身形的轉換等等，尋找南排灣族巫師身體動作的特殊性與意義。

第六章 pulingau 的動作描述與分析

第一節 pulingau 靈動過程動作描述

傳統原住民對於巫的依賴之深，均反映在日常生活上，無論是掛念遠方親友、夫婦求子或是愛戀他人等等，都會向巫師求助，希望能獲得心靈的平靜，而在巫師的靈動過程中常以巫術協助當事者，其所念誦的咒語以及動作並無文字記載，巫師們都是以口耳相傳的原始方式來傳授與學習巫術，據 sawais 所言，禱詞咒語就是說神靈的話語，與凡人的話語是不一樣的，而巫的各種動作則是隨著不同的情境與需要，產生一些不同的手勢、眼神以及身體方向，並沒有過於誇大的肢體動作展現，但是，在身體表現中，卻可以清楚看到許多的語言與非語言的溝通產生。

溝通(communication)，這個字源自於拉丁文的 *communicare*，表示公開、公眾、讓大家都知道的意思；此外亦含有傳播、傳達、通訊、聯絡、磋商、對話、談判的意思，同時，語言溝通指的是利用文字或語言作為溝通的工具；而在非語言溝通方面則是指肢體動作如身體的姿勢、面部表情、身體距離、手勢、音調抑揚頓挫等，在人際溝通的過程中，語言溝通與非語言溝通是並用的。

sawais 的靈動類型包含有靈療、占卜、祈福，經筆者觀察歸納 sawais 的靈動過程，第一個步驟是詢問，請族人直接將心中的問題告訴祖靈壇的祖靈，第二個步驟是請祖靈了解其生活狀況以及身體與心理的症狀，並且針對問題會直接與祖靈產生感應或是請祖靈告之，第三個步驟則是針對問題作出正確的處理。以下將田野調查的三個類型之實際案例分述如下：

壹、靈療

當族人找 sawais 治病的時候，她會先詢問前來尋求幫助者的狀況，如果是一般生病的人，除了做祈福儀式之外，仍請病人到醫院讓醫生徹底檢查治療；如果是久病不癒、亂動祖靈壇或者是對家中主柱不敬之類的大事，進而導致日後身體病痛者，sawais 會馬上指出是祖靈生氣的關係而導致病痛，則開始替病人進行占卜以及施法進行靈療的動作。

sawais 口述有一位族人生了重病，卻待在床榻上不願求醫，他的家人暗自帶當事者的衣服來請 sawais 作法，在施巫術幾天後，久病臥床的族人漸漸可以做一些簡單的活動，直到三個月之後才離開人世；也曾有病患住進醫院準備開刀動手術，卻仍然不信任醫師的判斷，於是找 sawais 請示祖靈，詢問是否要聽從醫生的醫療決定，病人等待 sawais 獲得祖靈肯定的答覆之後，才安心接受現代醫療體系的手術療程。

根據筆者 2007 年田野調查之實例，可參閱附錄八；阿洛夫是來義鄉古樓村之排灣族，於 1 月 15 日帶著妻子與兒子前往巫師 sawais 的處所，首先 sawais 詢問阿洛夫，並請阿洛夫到祖靈壇將事情的狀況告訴祖靈，阿洛夫總覺得身體跟精神狀況不是很好，請 sawais 能夠幫助他的身體跟靈魂回復到最佳的狀態，sawais 藉由漢人的龜卦顯示祖靈的指示，並說出家中祖墳有問題，祖先傳達住的不舒服的意旨，所以也影響到阿洛夫的身心，此時阿洛夫驚覺，而 sawais 在知道狀況之後，請阿洛夫到祖靈壇前將身體盡量放輕鬆的坐在沒有靠背的椅子上，sawais 將祭葉包裹黑色的果子以及豬骨頭，分成 15 份，每哈一口氣在上面並持咒之後，請阿洛夫雙手各握住一包，並且在他的雙腳上以及他的頭頂上各放置一包。

sawais 先以雙手扶在阿洛夫的頭頂上念咒，隨後在阿洛夫的雙邊肩膀、胸前以及後背一邊念咒一邊削豬骨在他身上，之後再以祭刀的刀背將其肩膀、胸前以及後背所灑上去之豬骨碎屑刮下，再將每一包葉子包裹物取下放在旁邊，再用雙手順著阿洛夫的肩膀、胸前以及後背往下滑並且持續輕輕拍打。

在整個靈療過程結束之後，請阿洛夫至旁邊坐並且感受一下生理與心理的變化，sawais 將阿洛夫身上取下的葉子包裹物，一邊念咒一邊拿到屋外將其擺放在外面，至此，靈療過程整個結束，隨後，阿洛夫拿了一個紅包酬謝 sawais，而紅包的大小則是隨個人的意願而定，sawais 並沒有所謂的公定價格。

貳、占卜

在占卜的部分，sawais 結合排灣族的巫術以及中國的八卦做為占卜的方式，以周文王的龜卦做為占卜的工具，其靈動過程的第一個步驟是詢問，並且請族人拿著裝有三枚銅錢的龜殼到祖靈壇前，將心中的問題直接告訴祖靈，第二個步驟是針對問題直接與祖靈產生感應，並且請祖靈藉由龜卦呈現解答，第三個步驟則是將祖靈的話語以族人理解的方式來回答。

2007 年 1 月 15 日，北排灣族任職警察的鄧大哥，登門請 sawais 進行占卜，主要的問題是請 sawais 占卜結婚日期，希望祖靈能夠賜與一個好日子，鄧大哥在進行占卜的時候以非常虔誠的心，走到祖靈壇前恭敬的請教祖靈，何時是結婚的良辰吉日？再走回到 sawais 的桌前，將龜卦擲六次之後，sawais 與鄧大哥面對面的坐著，身體保持前傾，表情愉快的告訴他今年可以完成，他非常的開心並且打電話給遠在北部的未婚妻，並且表達對 sawais 的感謝之意。

同時，他非常希望 sawais 能夠將巫師的巫文化繼續傳承下去，他甚至會把他的女兒送到 sawais 的工作室，請 sawais 教導他的女兒如何成為巫師，用真正的行動把排灣的巫文化往下扎根以便傳承，參閱附錄九。

叁、祈福

一、選舉候選人祈福儀式之靈動過程

高雄市議員原住民候選人，在 2006 年 11 月 1 日於高雄市左營區競選總部，邀請巫師 sawais 為候選人祈福，希望祖靈能夠將靈力加持在整個競選總部之上，並且也請巫師替其妻子、兄弟、競選總部的重要幹部以及菲傭等人一併進行加持祈福儀式。

巫師自己備有兩個陶壺法器、百步蛇木雕、鮮花、兩束小米、桑葉、豬骨；請他們準備小米酒、豬肉、芋頭、南瓜、糖果等祭品，在一切準備就緒之後，開始施法念咒，向祖靈祈福，巫師為候選人開始施法時，以雙手扶在他的頭頂念咒，同時削豬骨、向四周灑米酒，不斷的口誦咒語，參閱附錄十。

二、婚禮祈福儀式之靈動過程

新郎張興雄與新娘孫玉櫻於 2007 年 1 月 6 日舉行結婚典禮，請 sawais 為他們主持一個簡單而隆重的排灣婚禮祈福儀式，參閱附錄十一。

巫師 sawais 在前一天，已經將男女雙方結婚典禮當日將要佩帶的琉璃珠放在祖靈壇上，祈求祖靈的靈力降臨，將幸福與愛加注於雙方的信物之上，當日一早新人與男方的兄弟親友一同前往巫師的工作室，首先與巫師合照紀念，全家都表示非常開心，能夠舉行這一場排灣婚禮的祝福儀式，巫師引領新人以及全家人一同站在祖靈壇前，開始以母語輕快地念誦禱詞為新人祈福，全家人都跟著巫師，一人拿著一杯小米酒，以非常慎重而虔誠的心情，跟著巫師的話語祝福著新人，使整個儀式的氛圍融合著神聖與幸福的感覺。

巫師以雙手為新郎戴上琉璃珠，並以右手按住新郎頭頂，快速而充滿力量的念咒；同樣的動作反覆也為新娘做加持祈福，不同的是巫師對新娘的臉頰以溫柔的輕拍，並低聲輕語，現場空間突然縮小，以兩位女性之間的對話為主要空間，巫師對新娘的耳語，宛如一位母親對於女兒出嫁前的叮嚀，由此可見，巫師角色的自我定位，就像母親一樣，對於前來的族人都給予非常多的愛護之心。

sawais 再度以母語為新人以及全家人祈福，並請新人自己對祖靈說話，最後以小米酒誠心的向天、地以及祖靈致意，整個祈福儀式在此畫下句點，隨後，巫師要新娘拿著甜甜的糖果請大家分享，並且接受大家的祝福，新郎也很體貼的餵新娘吃了一顆喜糖。在儀式結束之後，大家驅車前往喜宴宴客的餐廳，參閱附錄十二。

新郎在餐廳外面迎接親朋好友，難掩喜悅的表情，結婚喜宴一開始，主持人先請所有的

長輩以及重要的證婚人、主婚人以及巫師 sawais 為新人做見證並且合影紀念，在喜宴當中也請牧師上台帶領所有人一同禱告，並為新人獻上祝福，全場的賓客都一起低頭禱告，非常虔誠，而在牧師帶領全場禱告結束之後，新娘的好友為大家介紹巫師 sawais 上台，此時，新郎牽起新娘的手，新娘牽起巫師的手，並且請 sawais 致詞，sawais 則簡短的說了幾句祝福的話，表情略顯尷尬，身體動作也呈現些許僵硬不自然，台下賓客並沒有什麼特殊的反應，主持人則繼續介紹其他的貴賓上台致詞。

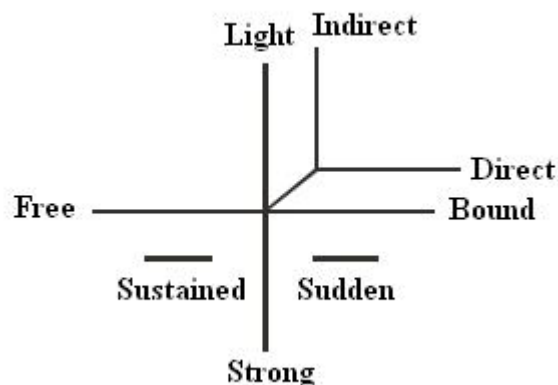
第二節 pulingau 靈動過程動作分析

本節由拉邦動作分析中勁力與形的理論，為巫師靈動過程與成巫儀式中的動作屬性加以分類解碼，筆者詳析如下：

壹、拉邦動作分析 Laban Movement Analysis

一、勁力 Effort

勁力(effort)主要是分析動作的時間 (time)、空間 (space)、力勢 (weight) 和力流 (flow) 的表現，以座標模式描寫動作語彙；在時間方面有瞬間突發 (sudden)、綿延持續 (sustained)；空間則分直接 (direct)、間接的 (indirect)；力勢分為輕巧、上升的 (light) 和威猛、沉重的 (strong)；力流則有自由的、流暢的 (free) 與緊繃的、謹慎的 (bound) 之區分，詳見次頁圖 6-1 所示 (Cecily Dell,1997)。



拉邦曾言當三種勁力元素同時集中出現於動作中，稱之為驅力(drive)，包括行動驅使 (action drive)、感性驅使 (passion drive)、蠱惑驅使 (spell drive)、視覺驅使 (vision drive)。其中行動驅使 (action direct) 的動作是工作中最能達成任務的動作，其結合了空間 (space)、

時間 (time)、力勢 (weight) 三種動力要素；感性驅使 (passion drive) 則是缺乏空間 (space) 的動力；蠱惑驅使 (spell drive) 即時間 (time) 動力的從缺；視覺驅使 (vision drive)：則是缺少了力勢 (weight) 的動力元素。再者，拉邦亦曾在其英文著作 *Modern Educational Dance* 中將人類日常生活裡常見的 8 個動作分別紀錄為：漂浮 (float)、重擊 (punch)、滑移 (glide)、揮砍 (slash)、輕拍 (dab)、絞扭 (wring)、輕彈 (flick)、擠壓 (press)，詳見圖 6.2 所示。

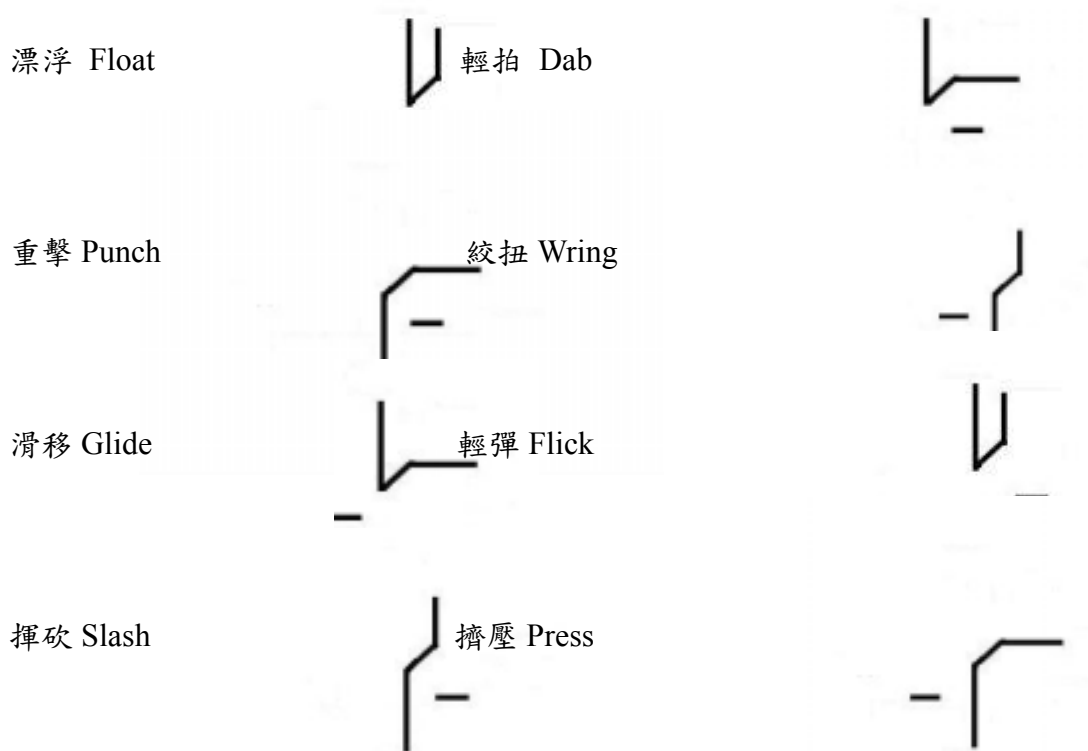


圖 6.2 拉邦歸類日常生活裡常見的 8 個動作

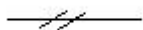
資料來源：江映碧，1999。

二、形 Shape

拉邦認為形(shape)是人與環境的橋樑，是人類感情的呈現，我們不只以行動中的動作來改變身體位置與周圍環境，而且從我們心靈的層次中，把動作加進了不同的色彩與情調，猶如巫師 sawais 的靈動過程中，為了要更清楚的表達內在世界與外在的互動關係，而產生了以不同的身體部位展現出身體姿態、身體方向、身體力量以及手勢等不同的動作來作為輔助，同時也產生形的概念，shape 這個字來自拉邦的學生 Warren lamb，他把形定義成三大基本模式，而依據 Warren lamb 所述，形的三大模式包括有：

(一)泛形 Shape Flow：

泛形的代表符號為



泛形沒有固定形狀，身體的導向以呼吸為基底來作為全身與軀幹動作的變化，主要是以自我內在為本位，一切都只與自我有關，比如：自我沉思、獨自發呆或是獨自低頭啜泣以及打坐時的動作形狀等等。

(二)方向形動作 Directional：

方向形動作的代表符號為



動作的形是以環境為導向，與泛形不同點在於，非常強調動作與環境之間所產生之關聯性，並不是只有存在於自我的空間當中，同時，方向形動作是具有目標性的動作，因此其動作流程非常清楚；在動作過程中也可分為尖刺狀動作，係指以身體兩個關節為支點，並且具有伸縮感的動作；以及類似圓弧狀動作，係指以一個關節為支點，動作有向上、向下、向旁的方向區別；比如：彎腰撿起某個物或是將球投入籃框等等。

(三)刻畫塑形 Carving：

刻畫塑形方向形動作的代表符號為



動作以過程為導向，非常強調以身體開創與人或與周圍環境之間的關聯，多有包覆的動作形狀。

(四)形的質地 Shape Qualities：

形的質地變化包含有，張開的 (opening)、關閉的 (closing)；上升的 (rising)、下沉的 (sinking)；前進的 (advancing)、退縮的 (retreating)；伸展的 (spreading) 與包圍的 (enclosing)。在這當中具有積極、慾望、希望等正面意義的動作有，張開的、上升的、前進的與伸展的形；相反地，關閉的、下沉的、退縮的與包圍的形，則表示畏縮、害怕、猶豫、封閉等負面意義，

在這些獨特的質地當中，充滿了個人情感的隱喻，因此，非常值得我們努力去探索這些個人化動作特質下的意義，而形的質地也特別運用在欣賞視覺藝術的時候，例如，表現「希望」這個主題時，會有上升的、前進的、伸展的形的特質，可參閱次頁圖 6.3 所示 (Cecily Dell, 1997)。

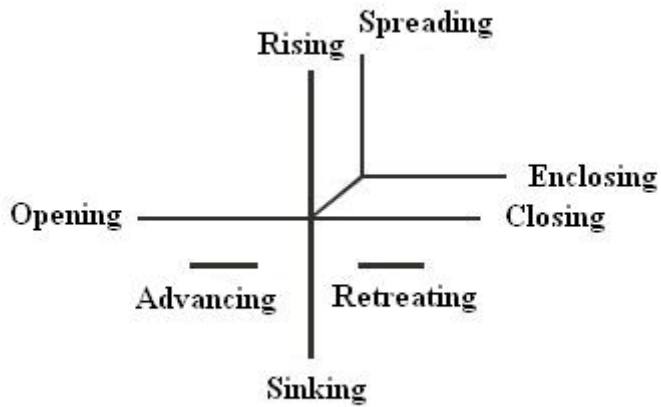


圖 6.3 Shape Qualities Graph 形的質地示意圖

貳、pulingau 靈動過程主要動作之動作分析

一、輕拍

sawais 以單手或是雙手輕拍 (Dab) 於對方胸膛與後背，此動作是控制並具有目標的；當 sawais 將手抬起輕觸拍打求巫者的身體時，運用到了肩關節與肘關節，並且經過身體中心的次元十字軸，每次的動作在時間上約暫停一秒鐘，重複此動作約達一分鐘的時間，速度保持輕快，身體維持輕鬆的狀態，其動作質地屬於輕柔溫和的、直接的以及瞬間的，結合力勢 (Weight)、空間 (Space)、時間 (Time) 三種動力要素，屬於行動驅使 (Action drive) 的動作，如圖 6.4。

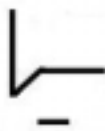


圖 6.4 輕拍動力示意圖

從這樣的動作質地中，可以看出 sawais 對於求巫者以不斷的輕拍動作作為撫慰示意，鎮定前來求巫者慌張惶恐的心態，無形中也塑造了一個充滿關愛的空間，並且藉由此動作的直接性與主動性，也展現了 sawais 對自己的巫術充滿信心，並給予保證，請族人放心的接受靈療。

二、輕彈

sawais 以右手的大拇指、食指及中指，三指緊捏物品向外畫圓下點，重拍在身體的外面，向外下點輕彈(flick)的動作重複 3 次；手運行的路徑是由身體中心往外畫弧，不但包含了輻射軌跡亦有穿心輪面的層次，這個動作在短短的念咒過程中，可感受其輕巧的手勢與呼吸的配合，如同在咒語中加入重點標誌，也像是在對人點名一樣；視覺向自己身體正前方注視，身體呈現些許緊繃的狀態，其動作速度是快速的，斷續如切分音的感覺；sawais 這個三指指腹自然相連的動作，通常都是拿著小刀削豬骨頭或者是小米酒，手勢是由身體中心往外畫圓下點，動作目的是將小米酒或豬骨碎屑彈灑出去，呈現了間接的、斷續的、輕巧的質地，屬於行動驅使 (action drive) 的動作，也是工作中最能達成任務的動作，如圖 6.5 所示。

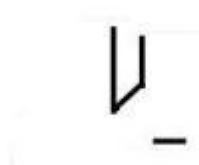


圖 6.5 輕彈動力示意圖

此時動作的目的是請神靈喝小米酒以及將惡靈驅走，眼睛是望著肉眼看不見的神靈，因此視覺焦點等同於 sawais 自我信仰的實踐，看起來既虔誠又充滿敬畏之心的感覺。

三、雙手掌向外攤開

sawais 雙手掌向外攤開，輕觸於求助者的頭頂上方，眼睛是看著求巫者的頭頂，其視覺焦點是直接的，看起來充滿著專注的感覺；雙手手掌張開的動作是由手肘牽動到手掌，運用了肩關節與肘關節當支點，雙手從身體中心往外以弧線路徑打開，屬於直立門面與輻射軌跡的動作，呈現給予、賜與的手勢，如同向祖靈請示、降靈、祈求的姿態，同時又傳遞祖靈的能量給求巫者，在其動作質地上是流暢的、直接的、綿延不斷的表達，缺乏力勢 (weight) 的勁力元素，屬於視覺驅使 (vision drive)，如圖 6.6。

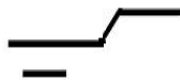


圖 6.6 雙手掌向外攤開勁力示意圖

此動作特質表現出 sawais 本身的謙卑以及對於祖靈的尊敬，同時轉達祖靈旨意，賜予靈力給求巫者，因此，產生具有接受與給予之瞬間結合的特殊動作。

四、擊打

sawais 為了求巫者的各項請求，以雙手擊打(punch)的動作特質，拍打求巫者緊繃的各個身體部位，比如：肩膀、胸前、後背、雙手以及雙腳，其動作兼備了控制、快速以及單一視覺之焦點，同時也促進了 sawais 與求巫者之間的關係，增加彼此的信任，動作質地為強而有力的、直接的、斷續的，屬於行動驅使 (action drive)，如圖 6.7 所示。

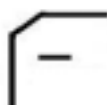


圖 6.7 擊打勁力示意圖

叁、以 shape(形)之三大基模分析成巫儀式中的巫師動作

一、泛形 Shape Flow

在成巫儀式當中，sawais 在迎領神珠的麻毯下安靜的等待時，她的軀幹微微前傾，雙手環抱放至於膝蓋上，雙腳也是內縮至腹部的位置，頭部彷彿深埋在雙手圍成的圓形之中，身體展現包圍、關閉、收縮的姿態，如本文 75 頁的圖 5.29 所示。

sawais 這一個動作其質地多屬於負向的，看起來缺乏自信又充滿著自憐的意味，以自我作為中心，四肢向內收縮捲曲進去，形成了一個沒有任何人可以打擾的自我空間，而在這一個充滿不確定性的等待之中，sawais 身體的緊張程度可見一般，從另一個角度來看，似乎渴望一種被保護以及被肯定的感覺。

另一個動作則是 sawais 雙腳跪在地上僅以膝蓋著地，而雙手則是彎曲以手肘著地，雙手的手掌包覆進來，並且緊緊的靠近於頭部，sawais 的身體也是呈現著收縮、摺疊、關閉、包圍的姿態，並且配合身體的呼吸，建立了一個只屬於自我的空間，在地上做跪姿爬行的動作，如本文 77 頁的圖 5.34 所示

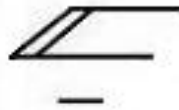


圖 6.8 sawais 呈現泛形之示意圖

sawais 在這一個動作中所呈現的質地是，把自己緊緊的包覆起來，身體完全收縮著，手部也將臉包裹進身體裡的感覺，視線焦點朝著下方與地板接觸，看起來非常專心的從事這一個動作，使得 sawais 的身體更緊張了，背部似乎乘載了許多東西的感覺。

二、方向形動作 Directional

以成巫儀式中巫師削豬骨頭往外灑，或是手沾小米酒向外灑的動作，展現張開、伸展、上升的質地，並且與外在環境產生關係，巫師的對象是排灣的神靈，因此視覺焦點是我們肉眼看不見的世界，如本文 68 頁的圖 5.10 所示。



圖 6.9 巫師呈現方向形動作的示意圖

三、刻畫塑形 Carving

刻畫塑形 Carving 是以過程為導向，以身體開創人與周圍環境的關聯，在成巫儀式中六位巫師的軀幹以及頭部位置均以 sawais 為中心向 sawais 前傾，身體呈現著包覆的形狀，整體呈現出環抱這個環境空間的感覺，並呈現出關注、關心的情感；其中有三位巫師雙手都向著 sawais 並往斜下方伸展，表現出正要去抬 sawais 的動作，她們的身體呈現出緊張、迅速的狀態，而身體的形則是包含有：下沉、關閉、以及包覆的質地表現，如本文 78 頁的圖 5.36 所示。

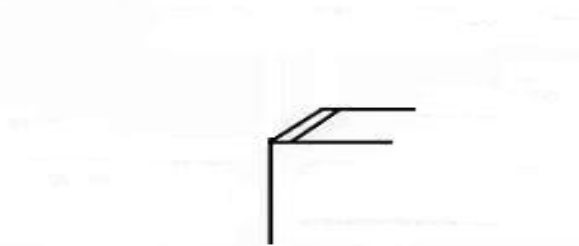


圖 6.10 三位巫師呈現刻畫塑形的示意圖

肆、本章小結

本章針對巫師靈療、占卜、祈福的靈動過程之動作中，所展現的非語言溝通部分，以身體動作為分析的主體，借重魯道夫·拉邦 (Rudolf Laban, 1879~1958) 所創立的拉邦動作分析 (Laban Movement Analysis) 理論做為分析之依據，將巫師 sawais 在靈動過程中的主要動作表現，抽絲剝繭加以分析，筆者藉由拉幫動作分析動力與形的理論，分析巫師靈動過程與成巫儀式中的動作發現：

- 一、 巫師 sawais 在動力元素方面，其動作多屬於控制的質地，視覺焦點經常是集中於神靈或求巫者身上，身體狀態常在輕鬆與緊繃之間轉換，動作的速度通常是比較快的，而身體力量則是以輕柔的力道來接觸人。
- 二、 巫師作為一個中介者的角色，動作同時具有接受與給予兩相結合的特殊意涵。
- 三、 巫師動作展現在四種動力元素當中，在力勢 (weight) 方面，以溫柔輕巧 (light) 的動作質地最常出現，在時間 (time) 的動力元素當中，則是以瞬間突發的、斷續的 (sudden) 質地為主，而空間 (space) 的動力元素，是以直接的 (direct) 展現居多，力流 (flow) 的元素則是比較不明顯。
- 四、 在動作中經常出現三種動力元素結合，尤其是時間 (time)、空間 (space) 以及力勢 (weight)，而這三種要素集合而成的行動驅使 (action drive)，這種驅力 (drive) 是拉邦認為工作中最能達成目的的動作。
- 五、 巫師 sawais 在形 (Shape) 的表現上，大多呈現方向形動作 (directional)，其動作

流程非常清楚並且具有目標性，比如手沾小米酒向外彈灑的動作。

六、 巫師的動作經常與大武山、求巫者和神靈產生多層次的關係，呈現巫師與自然環境共存的生命哲學，以體現巫文化的實踐。

第七章 時空交界——巫的靈動

第一節 結論

在南排灣傳統部落中，能與神靈溝通的巫師肩負著非常重要的使命，尤其是在科技文明與醫療技術尚未傳入部落之前，大部分的疾病是無法追溯原因的，通常族人認為是神靈不高興而降下的懲戒作用，因此，當族人面對未知產生徬徨無助的心理狀態時，撫慰人心與治療疾病則成為巫師最重要的工作，同時，在行巫過程當中，屬於巫師身體特有的非語言溝通，更毫無保留的傳遞著巫文化真實的樣貌，

根據拉邦動作分析的理論，探索動作的各種表象與質地，是為了能夠找到動作背後更深層的意義，因為每一個動作都聯結著一個不同的意念或是特殊的情緒；換言之，在巫師充滿著溫柔而輕巧的動作之下，有撫慰人心的含意與作用，讓求巫者進而產生極大的信任感，使得巫師與求巫者之間，建立起一個充滿安全感的空間，同時，在其溫柔的感召之下，日後求巫者在遇到各種難題時，回憶巫師溫柔而輕巧的動作，便能再度抱持著希望與勇氣面對並謹記 sawais 的叮嚀；再者，巫師經常重複斷續的動作質地，似乎是讓求巫者在單調與重複的斷續動作中，將浮躁的思緒回歸專一，能夠將自己的情緒沉澱，專心的聽從巫師的各項指示，讓巫師更快地進入求巫者的心靈世界，彼此都藉由此動作特質以達到淨化心靈的境界；除此之外，巫師的視覺焦點通常都是專注而單一的，除了表現對於神靈或是求巫者的重視，也藉由視覺焦點拉進神靈、巫師與求巫者三者之間的微妙關係，特別是在給予的手勢當中可見一般；巫師的視覺焦點同時聚焦於神靈與求巫者，身體動作質地包含著以謙卑的態度作為一個中介者，以接受神靈的靈力，再透過自己的身體將其釋放給求巫者，使其獲得心靈平靜的力量，經由這樣的表現過程，更透露出 sawais 以身體動作表達肯定巫信仰之積極意義。

身體外在的形狀總是誠實的表露出心靈內在的狀態，筆者分別再從各項靈動活動歸納出 sawais 內在不同層次的觀點；首先，排灣傳統醫療的觀點是以靈為出發，在靈療的過程中巫師主要是找出病人自身與社會網絡上各項關係可能的破裂點，並針對其主因對症下藥，加以恢復到身心平衡的狀態，從 sawais 靈療時的身體動作中，經常出現與求巫者身體的接觸，可能以輕撫或是拍打等動作；藉由彼此身體接觸，將神靈的力量灌注在求巫者身上，以神靈來撫慰族人心中不安定的感覺。

同時，sawais 也會將整個社會網絡中的變化以及對人所產生的影響，加注在引起病徵的因素之中，例如族人可能違反了某些禁忌而導致身體的病痛，像是殺人、偷竊、強盜、不孝順父母等道德上的罪行，都可能是傳統醫療上病痛的歸因，由此可見，傳統醫療還兼具道德約束的功能，這是現代醫療所無法取代的；相較於現今族人對於傳統信仰信任程度，sawais 則採取一種比較消極的態度，以隨緣這種宿命論的觀點面對外在的世界，但同時又以積極的行動，具體實行巫師的醫療功能。

在占卜方面，sawais 都是與問卜者形成面對面的空間，視覺焦點單一而明確，身體動作

是微小的，身體位置呈現前傾的，從動作中透露出巫師是關心於占卜活動的，對於問卜者展現出關懷與積極的態度，同時，sawais 的身體始終保持著輕鬆的感覺，以隨遇而安的態度來面對未知，也讓問卜者感染到輕鬆和諧的氛圍，使其更能坦承揭露內心世界的種種想法與疑問，放心的將自己交給巫師，sawais 的生命歷程經過許多難關，她認為占卜是最能解答疑惑的方式，長久以來便不斷追求命運的答案，一直到能夠以巫師的身分來幫助人，藉由替人占卜以展現巫師的能力時，同時讓自我以及他人找到不同層次的心靈慰藉；另一方面，sawais 還將占卜當作是文化傳播媒介，希望經由占卜的過程將排灣巫文化大力的推廣出去，延續傳承巫文化的使命。

最後，在參與社會文化活動層面，以參加喜宴為例，可明顯觀察到 sawais 表情尷尬，身體動作非常緊繃僵硬，視覺焦點多元，眼神游移不定，動作速度略顯快速，可以感覺到 sawais 察覺自己以巫師這個角色在會場上的衝突之處，婚宴上絕大多數的族人都是信仰基督教，牧師帶領大家一同低頭進行禱告，更彰顯巫師在當下的特殊性，以及面對基督教信仰的族人而產生強烈的疏離感；雖然，巫的中心思想與外教之教意相抵觸，但是 sawais 覺得信仰跟文化是不能混為一談的，信仰是每一個人的自由，好好記住先人留下的文化，更勝過彼此信仰的差異性，無論面對多少異樣的眼光，sawais 總認為傳統文化勢必要傳承，但絕對不會強迫族人一定要信仰排灣傳統宗教才算支持自己的文化，因為 sawais 認為祖先留下最為寶貴的精神就是和諧，不應該為了文化傳承的問題而違反祖先所遵奉的萬物和諧精神。

綜上所述，sawais 非常認同巫師的角色，更要為巫文化的傳承盡一份心力；然而，在一心維護傳統巫文化的同時，sawais 也希望巫師能夠以突破傳統的方式傳承，讓有心想學習排灣巫文化的人也能有機會接觸，將巫文化發揚光大；由此可見，巫師對於外在現實環境與內在信仰世界，充滿著衝突與矛盾之處。

綜而觀之，巫文化的核心人物巫師身處窘境，在傳統文化的傳承命脈中，被視為不可輕忽的重要環節，但實際功能面卻已逐漸凋零萎縮；一方面身為傳統文化的代言人，另一方面卻也希望可以突破傳統，尋求一條延續巫文化的康莊大道。巫師面對著傳統與創新的角力，在如此矛盾又相互衝突的環境中，仍以正面且積極的行動表達內在精神的堅持。

巫師呈現後繼無人的狀態持續已久，本研究發現原因可歸納為三點：

第一點，自古以來在傳統部落中的醫療價值雖受到肯定，但是在現代醫療進步的同時，族人生病求醫已經發展為接受西方醫學的治療，求巫可能只是在西醫宣判病患為絕症之後的選擇，求巫靈力加持可能讓西醫治療進行的更順利，對於巫師診療的信任程度，已經降格為死馬當活馬醫的消極心態，與其說尋求治療，不如視為尋求心靈的撫慰。

第二點，在信仰功能方面，自 1945 年開始，外來宗教如基督教與天主教深入部落傳教，

使得台灣原住民約有 80% 改變傳統原有之信仰，同時，外籍傳教士將傳統的泛神靈信仰視為迷信(詹嫦慧，2006)，近百年來外來宗教不斷與傳統信仰產生衝突對立，使得南三村村民在基督教或者是天主教的教義影響下，走入教會進而讚美上帝的同時卻也對傳統泛神靈信仰顯露出嗤之以鼻的態度。

第三點，在祭祀功能方面，由於傳統祭典已受到社會變遷的影響，所有的生命禮儀與歲時祭儀隨著現代文明的日新月異，繁文縟節的禮俗已逐漸簡化甚至消失，在現代的傳統祭典中，巫師的實際祭祀功能已大不如前，如南排灣每年都舉行的豐年祭，在祭典過程中，巫師們幾乎是例行公事般的唱頌一段禱詞之後，牧師再帶領大家低頭禱告，巫師的角色比較像是在「扮演」巫師，而無法真正實踐巫師的功能，可能僅存著讓觀光客照相，如同紀念品一般的指標性作用而已。

信仰的角力或許已經結束，但是仍未真正給予巫師一個執行神聖工作的文化性場域，傳統的巫師所能提供的實質功能性已日趨式微，巫師人數銳減儼然成為現代文明推演下的犧牲品，時空交替使巫文化逐漸失落，加上山中部落人口外移以及古語失傳等人為的蔑視疏忽，更使得巫師的傳承筆路藍縷，巫的歷史與文化已經面臨失傳的危機。

第二節 建議

巫師面臨後繼無人的窘境，也象徵著巫文化消逝之危機，在時代巨浪的推進下，文化演進的過程不容矯情做作，但造成巫文化沒落的事實，本研究之建議如下：從醫療的角度觀之，可將巫的靈療過程加強於現代醫療無法替代的心理層面之上，以增強病患的心理建設為主體優勢，使其軀體在接受西醫治療所產生的病痛與心理上的無力感時，均可藉由巫的靈療過程獲取內在心靈世界的平靜；同時，在為患者靈療的過程中，巫師除了可以是病人心理的支柱外，更可以成為病人家屬支撐的力量，以一個排灣母親的角色出發，以巫的力量凝聚一家人的團結與向心的潛在力量；讓西醫為身體治療的主治，而傳統靈療成為患者內在力量的依靠，在外在與內在相輔相承的環扣下，使患者的身心皆可獲得完全平衡的最佳治療功效。

其次，從信仰的角度切入，立基於基督教義之於傳統泛神靈信仰及巫文化的誤解與對立，所導致傳統信仰沒落之原因，可以從教育著眼，雖然南三村已經全面接受外來宗教，但是對於傳統信仰仍然應該從瞭解開始，進而拾回往日那份對於神靈崇敬的心，使族人對於傳統信仰再認識，再度產生新感情，以消弭對於傳統信仰之種種誤判，而以文化的角度來看待傳統信仰的神聖性，如此才不至於錯誤的解讀巫，而鄙棄傳統信仰的存在價值，忽略從傳統信仰中追尋生命根源的可能性。

再者，筆者建議後續研究可將巫祭儀中的動作、語言以及用品等元素一一拆解並深入探究，有助於我們更加靠近巫祭儀的深層意義，針對巫祭儀中動作的部分，運用拉邦動作分析理論加以剖析，從紀錄與分析巫師的動作，進而探索巫師行巫的各種動作質感之元素，以了解動作背後的文化意義，不僅可以建立屬於巫文化的動作語彙，更可以從動作的表徵中閱讀巫文化深層的意涵，聆聽文化內在的聲音，拉邦動作分析理論著實為一個非常適合研究祭儀動作深層意義的探索工具；同時，可接續本文並未涉及之南排灣族巫師的內部觀點，如結合此一方向，則可兼顧儀式身體的外觀性與內觀性之詮釋，促使後續研究之完整。

部族文化經由式微又重新抬頭的現今，佐以資訊影像的快速傳遞，巫師在現代文明的機制下逐漸失傳，更甚於只是被架空在一個刻板形象之上的角色扮演(Role Play)，但深究其文化面而言，實屬台灣先民文化的重要一環，她不只是宗教儀式的實踐者，更是延續南排灣文化生命之傳承者，社會應以行動喚醒對於傳統巫文化的尊重，並且以實際的研究活動來加以保存維護，並重視巫師的傳承工作，讓巫文化的核心人物可薪火相傳，促使南排灣的傳統文化得以保存。

參考文獻

中文部分

- 王蜀桂(2005)。神秘的原住民巫術。《百世教育雜誌》，161，106-113。
- 王蜀桂 a(2006)。琉璃珠的傳說故事。《百世教育雜誌》，173，112-113。
- 王蜀桂 b(2006)。古樓部落的女巫學堂。《百世教育雜誌》，173，106-111。
- 王美晶(譯)(1999)。《台灣原住民風俗》。台北：原民文化。(玲木質，1991)
- 巴瓦瓦隆·撒古流(1993)。《排灣族的裝飾藝術》。南投、屏東：台灣省教育、屏東縣政府、屏東縣立瑪家國民中學。
- 石磊(1971)。筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告，中央研究院民族學研究所專刊之二十一。台北：中央研究院民族學研究所。
- 田哲益 a(2002)。《台灣原住民歌謠與舞蹈》。台北：武陵。
- 田哲益 b(2002)。《台灣的原住民—排灣族》。台北：臺原。
- 朱岑樓(譯)(1978)。《巫術科學與宗教》。台北：協志工業叢書。(Bronislaw Malinowski)。
- 台灣省文獻委員會口述歷史專案小組(1993)。《台灣婚喪習俗口述歷史輯錄》。南投：台灣省文獻委員會。
- 江映碧(1999)。《動作分析與記錄之研究》。台北：文化大學。
- 宋兆麟(1989)。《巫與巫術》。成都：四川人民出版社。
- 汪培基(譯)(1991)。《金枝：巫術與宗教之研究》。台北市：久大。(J.G.Frazer, 1948)
- 花松村(1996)。《台灣鄉土全誌(九)》。台北：中一。
- 林惠祥(1966)。《文化人類學》。台北市：臺灣商務。
- 林欽榮(2001)。《人際關係與溝通》。台北：揚智文化。
- 林二郎(2004)。《以大巴六九部落的實踐經驗窺建卑南族巫術的理論》。未出版碩士論文，國立台南大學，台南。
- 林明美(1996)。《阿美族巫師儀式舞蹈研究—吉安鄉東昌村 miretsek 實例分析》。未出版碩士論文，國立藝術學院，台北。
- 阮昌銳(1994)。《台灣土著族的社會與文化》。台北：台灣省立博物館。
- 阮昌銳(1996)。《台灣的原住民》。台北：台灣省立博物館。
- 李天民，余國芳(2000)。《中國舞蹈史》。台北：大卷文化。
- 李宏夫(2000)。阿美族里漏社 Talatuas(祭祖儀式)。《山海文化雙月刊》，25/26，180-183。
- 李宏夫(2001)。原住民舞蹈。《美育雙月刊》，124，16-21。
- 李宗芹(1996)。《與心共舞》。台北：張老師。

- 李恩賜(2003)。排灣族刺球之研究。未出版碩士論文，國立屏東師範學院，屏東。
- 李莎莉(1999)。台灣原住民傳統服飾。台北：國立傳統藝術中心籌備處。
- 莎瓦依絲(2006)。春日鄉村莊歷史傳說。高雄：未出版。
- 吳燕和(1965)。排灣族東排灣群的巫醫與巫術。中央研究院民族學研究所集刊，20，105-150。
- 胡台麗(1998)。儀式與影像研究的新面向：排灣古樓祭儀活化文本的啟示。中央研究院民族學研究所集刊，86，1-28。
- 胡台麗(2003)。文化展演與台灣原住民。台北：聯經。
- 胡台麗(1991)。台灣原住民的祭典儀式。台北：行政院文建會。
- 胡台麗(1997)。文化真實與展演：賽夏、排灣經驗。中央研究院民族學研究所集刊，84，61-86。
- 高加馨、黃琮如(2006)。靠近部落寄寓者文史採集巫師篇。屏東：屏東縣牡丹鄉公所。
- 許世珍(1956)。台灣高山族的始祖創生傳說。中央研究院民族學研究所集刊，2，163-191。
- 許功明、柯惠譯(1998)。排灣族古樓村的祭儀與文化。台北：稻鄉。
- 許常惠(1976)。台灣省高山族民謠集。台北：台灣省民政廳。
- 葉婉奇(譯)(2000)。台灣原住民的祭儀生活。台北：原民文化。(古野清人，1996)
- 童春發(2001)。台灣原住民史排灣族史篇。南投：台灣省文獻委員會。
- 詹嫦慧(2006)。原住民巫師與基督宗教的相遇—東排灣兩位女巫師口述紀實。台東文獻，12，63-73。
- 楊江瑛(2003)。mukiangai：建和卑南巫師的儀式實踐。未出版碩士論文，國立清華大學，新竹。
- 趙容俊(2005)。巫術的定義。宗教哲學，32，186-218。
- 陳思嫻(2004)。南方，巫祝的許諾--尋訪西拉雅族女巫。文化視窗，60，70-73。
- 陳文德(2000)。胆(faea)阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。中央研究院民族學研究所集刊，88，35-61。
- 陳其祿(1963)。台灣排灣族群諸族木雕標本圖錄。台北：南天。
- 陳盈真(2005)。阿里山鄒族巫術與文化。未出版碩士論文。台北市立教育大學，台北。
- 陳妙玲(1999)。泰雅族的末代巫師。光華，24:8，120-127。
- 趙綺芳(2005)。與台灣原住民共舞。美育雙月刊，144，18-27。
- 趙郁玲(1999)。淺述原住民祭儀歌舞，舞蹈欣賞。載於伍曼麗(主編)，頁94-104。台北：五南。
- 蔡光慧(德米亞·魯路灣)(1998)。排灣原住民部落社會的建立與族群關係。未出版碩士論文，台灣師範大學，台北。
- 蔡光慧(德米亞·魯路灣)(1998)。排灣族祖靈信仰與部落共同體：Maleveqe 為探究核心。原住民

民教育季刊，21，102-130。

蔡金鳳(2006)。我如何成為女巫師。人籟論辯月刊，28，28-29。

潘立夫(1998)。Kavulungan 排灣族文明：一個沒有文字、金錢的社會。屏東：屏東縣立文化中心。

張佩瑜(2005)。臺灣排灣族婚禮舞蹈之研究-以臺東縣金峰鄉嘉蘭村為例。未出版碩士論文，國立臺灣藝術大學，台北。

張金生(1997)。臺東縣達仁鄉鄉誌。台東：達仁鄉公所。

蔣斌，李靜宜(1995)。北部排灣族家屋的空間結構與意義，空間、力與社會。載於黃應貴(主編)，頁 167-212。台北：中央研究院民族學研究所。

連樹聲(譯)(2005)。原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究。桂林：廣西師範大學出版社。(E. B. Tylor)

劉鳳學(2000)。與自然共舞—台灣原住民舞蹈。台北：國立傳統藝術中心籌備處。

劉璧榛(2006)。尋找臺灣新女性典範--只有女人可以做巫師。人籟論辯月刊，31，48-55。

衛惠林(1960)。排灣族的宗教組織與階級制度。中央研究院民族學研究所集刊，9，71-98。

龍寶麟(1968)。台東縣達仁鄉排灣族的宗教信仰。台灣文獻，19，4，1-24。

英文部分

Bogdan, R.C., & Biklen, S.K. (1998). *Qualitative Research for education: An introduction to theory and methods* (3rd ed.). Boston: Allyn and Bacon.

Cecily Dell (1997). Effort/ Shape – Diagram of Notation & Interrelationships among Quality, *A primer for Movement Description*. New York: Dance Notation Bureau , p65.

Patton, M.Q.(2002). *Qualitative research and evaluation methods*(3rd ed.).Oaks,California: Sage.

網路資料

石磊(1999)。臺灣原住民—排灣族。『1999 台東南島文化節』南島國際學術研討會學術演講，台東。2006年1月5日，取自 <http://paiwan.myweb.hinet.net/awa2/paiwan.htm>

台灣原住民介紹(2006)。巫術占卜。2006年3月2日，取自 <http://www.tacp.gov.tw/intro/fm/fmpoker.htm>

行政院研究發展考核委員會(2002)。電子化政府網路村里。2006年3月16日，取自
<http://www.village.gov.tw/dept/index.jsp?vcode=376538100>

行政院原住民族委員會文化園區管理局(2005)。台灣原住民介紹。2005年11月7日，取自
<http://www.tacp.gov.tw/intro/fm/fmpoker.htm>

行政院原住民族生活資訊網(2005)。全國各縣市原住民族別登記人口數統計表資料標準日：
95年01月27日。2006年6月1日，取自 <http://others.apc.gov.tw/popu/9501/aprp5g02.htm>

李宏夫(2005)。原住民舞蹈與儀式之關係—以阿美族 *sikawasay*(祭師團)儀式為例。益學網公益
組織聯合網站。2006年3月20日，取自
http://www.eshare.org.tw/eshare_response_Text.asp?Txt_ID=108

東方足跡(2006)。屏東縣行政區域圖。2006年6月12日，取自
<http://pingtung.footprint.tw/maps-title.htm>

東方足跡(2006)。屏東縣交通路線圖。2006年6月12日，取自
<http://pingtung.footprint.tw/maps-title.htm>

原住民觀光產業資訊網(2006)。原住民文化排灣族。2006年3月20日，取自
<http://visitnative.nat.gov.tw/group/Info3.asp>

胡台麗(2004)。從民族誌影像認識多元文化。2006年3月2日，取自
http://203.68.236.97/highhistp/highhistp16/16histp_index.htm

春日鄉原住民發展協會(2008)。春日文化。2008年1月10日，取自
<http://www.goodcity.com.tw/haruhi/>

春日鄉原住民發展協會(2008)。活動花絮。2008年1月10日，取自
<http://www.goodcity.com.tw/haruhi/>

屏東縣春日鄉公所(2006)。春日鄉簡介。2006年3月2日，取自
<http://www2.pthg.gov.tw/TownCrt/CmsShow.aspx?Parm=20061026134440281,2006102320369265,3>

屏東縣春日鄉公所(2008)。古華村。2008年1月10日，取自
<http://www.pthg.gov.tw/TownCrt/CmsShow.aspx?Parm=200723143348540,20061027111515781,5>

屏東縣民政局戶政課資訊網(2008)。屏東縣春日鄉歷年來戶數及人口數。2008年1月10日，
取自 <http://civ.pthg.gov.tw/style/front001/bexfront.php?sid=bmdform&class=18-0>

屏東縣政府(2006)。屏東縣春日鄉資訊服務網。2006年3月20日，取自
<http://www.pthg.gov.tw/chinese/town/PTT30/p01.ASP>

蛇的傳人(2008)。排灣情。2008年1月10日，取自 <http://www.shute.kh.edu.tw/~t1212/>

排灣族文化數位化(2008)。天籟之音。2008年1月10日，取自

<http://www.mjhh.ptc.edu.tw/culture/page3/page3.html>

順益台灣原住民博物館(2008)。民族學藏品照片。2008年1月10日，取自

http://www.museum.org.tw/031_3_03.htm

郭芷瑄(2005)。屏東縣：春日鄉內四條溪封溪 維護自然生態。大紀元。2006年3月20日，
取自

<http://www.epochtimes.com/b5/5/7/13/n984783.htm>

葉神保(2005)。台灣原住民歷史語言文化大辭典網路版。2006年3月20日，取自

http://134.208.29.49/citing_content.asp?id=1201&keyword

張丞仁(2004)。原民尋根—屏東春日五年祭。2006年1月7日，取自

<http://www.ettoday.com/2004/12/16/329-1728706.htm>

鄭詩韻(2006)。皇位繼承：男性為主的世界。2007年3月27日，取自

<http://tw.news.yahoo.com/article/url/d/a/060906/19/367j.html>

附錄

附錄一

一般性訪談導引法之逐字稿(一)

一般性訪談導引法之逐字稿 編號 01	
受訪者	巫師：sawais(馬芳蘭)
受訪者背景	南排灣春日鄉古華村巫師
訪問時間	2006 年 3 月 29 日 7：30 至 8：30
訪問地點	Sawais 住家
人員代號	R：唐翎 T1：巫師

R：請問您是從什麼時候開始接觸巫的？

T1：我大約是從 1996 年開始學習巫的，

R：巫師一定會接到靈珠，您有接過靈珠嗎？

T1：因為在我從小的時候開始就是很苦命，家裡的爸爸媽媽都覺得我是會尅家裡面的人的命，也知道我有接到過靈珠，我總共接過三顆靈珠，我記得有一次是在小時候掃地的時候，另一次是在玩的時候，再來是我在成巫儀式的時候。

R：是因為知道妳會成為巫師所以家裡的人覺得妳命苦嗎？

T1：小時後的時候，我家有總共是十三個小孩子，我就是家裡面全部小孩子最不受我爸爸媽媽疼愛的，因為我的家裡面有三個女孩子，都很小就死掉了，只剩下我一個女孩子，所以，我的爸爸媽媽都很討厭我，覺得是我帶不好的東西到家裡讓我的女孩子都死掉。

R：那妳是不是從小就感覺的到自己很不受疼愛？

T1：我小的時候就是被送到高雄給我的姨婆養，因為那個我的姨父他很重視教育所以有讓我去讀書，我就一邊照顧我的那個表弟表妹，因為他們都還很小啊，我就是一邊念書，一邊照顧他們，幫忙作家事這樣子，後來我姨婆也生病了，我就被大家當成是魔鬼的小孩，哈哈...。

R：嗯，嗯。

T1：後來我自己得到那個瘡疾，我的全身都長滿那種膿瘡，很可怕，都會流膿，後來被人家

放到那個棺材裡面兩天，就是不管我啦，讓我自己看看會怎麼樣這樣子回去，結果我還是活著後來被我的表姊夫再救起來送給姑媽養，兩年多之後我的身體慢慢慢慢好了。

R：嗯，嗯。

T1：呵呵...我小時後總共念過三間國小以及兩間國中，我小時後就是一一直被人家送來送去，一下去這邊，一下去那邊這樣子，就是一個沒有人疼，沒有人愛的，把我當成像是魔鬼撒旦一樣的那種樣子。

R：後來怎麼決心成為巫師？

T1：其實這個是一種我們講說是一種機緣啊，慢慢慢慢的成家立業，自己的身心也會逐漸成熟，我就是怎麼說順命，順命的心情，我要接受自己的命運，後來我經過向巫師師父拜師，後來苦學五年。

R：請問您占卜的方法？

T1：我的占卜方法除了我們排灣族的巫術之外，我還融合中國的文王八卦，就是易經八卦這樣子，因為我希望能夠把我們傳統排灣族的巫傳承下來，可是也可以融合不一樣的東西，做為一種突破，像我這樣子的占卜方法是更多樣性的，而且我可以服務的不只是我們的族人，還有很多的平地同胞也會來找我做龜卦占卜，這樣子也是另一個方面來推廣我們原住民的文化啊！向那個許效舜的節目就有來過我的工作室拍攝啊！不過我只有讓他們參觀而已，我不想好像在打廣告那樣子，所以我只有讓他們進來參觀這樣子。

R：成為巫師的成就感在哪邊？

T1：我很希望我能夠那個怎麼說，就是藉著學習巫師的過程當中，我去了解去尋找命運的答案，我也可以藉著巫師這樣子的一個工作，讓每一個人都可以尋求到一個心靈不安的時候的一種慰藉。雖然我以前一直沒有接受這個成為巫師的現實，可是最後我還一樣啊，就是一種我們說是隨遇而安的態度來面對，而且我們最重要的是要去傳承排灣巫師的文化。

R：傳承巫師是當務之急，那麼有沒有一些幫助在哪邊？

T1：我自己的心情比較是要讓巫文化一直延續，一直能夠傳承下去，其實我們南三村的人雖然都信外教，對於自己的文化信仰都已經忘記了，可是族裡的頭目還有老人家都有大力支持，尤其是我們的頭目特別感謝她，其實我們祖先留下來的文化，才是我覺得我們要去好好珍惜的東西，我只能做好我自己的巫師的這一個角色，去幫助我們的族人。

R：請問您是什麼時候完成成巫儀式？

T1：我在那個 2002 年完成的，成為正式的巫師。

R：嗯，好，今天很謝謝您。

T1：等下我有一個客人會過來，不好意思呢，我們下一次在約。

附錄二

訪談表格

一般性訪談導引法之逐字稿 編號	
受訪者	
受訪者背景	
訪問時間	年 月 日 : 至 :
訪問地點	
人員代號	R : 唐翎 T1 : 巫師 T2 :

附錄三

排灣族巫師身體動作之研究田野調查摘記表

排灣族巫師身體動作之研究田野調查摘記表 編號 01	
事件	
人員背景	
探訪時間	年 月 日 : 至 :
探訪地點	
摘要一	
佐證 1-1-1	
摘要二	
佐證 1-2-1	
摘要三	
佐證 1-3-1	
摘要四	
佐證 1-4-1	
摘要五	
佐證 1-5-1	
摘要六	
佐證 1-6-1	
摘要七	
佐證 1-7-1	
備註	

附錄四

表 2.1 族群界域分佈表

亞族	族群	地域	鄉鎮與村落名稱	附註
raval 亞族	Raval 群	武洛溪上游 海拔約 800 公尺 處	三地門鄉。	排灣族最北端，三面有魯凱族圍繞，風俗習慣受魯凱族圍繞產生影響。
			大社 賽嘉 口社 安坡 青山 達來 德文 三地	
Butsul 亞族	Butsul 群	口社溪以南，林邊溪以北	瑪家鄉	分佈於筏灣村達煙 padain、下排灣 supaiwan 為中心地。
			筏灣 瑪家 三和 北葉 佳義 涼山	
亞族	族群	地域	鄉鎮與村落名稱	附註
Butsul 亞族	Butsul 群		泰武鄉 萬安 平和 泰武	原住地稱 Paumaumaq 漸次向南部與東部移動

			佳平 武潭 佳興	
Butsul 亞族	paumaumaq 群		來義鄉 義林 來義 古樓 望嘉 文樂 南和 丹林	
Butsul 亞族	paumaumaq 群		春日鄉 七佳 力里 歸崇 古華 春日 士文	
亞族	族群	地域	鄉鎮與村落名稱	附註
Butsul 亞族	paumaumaq 群		獅子鄉 部分內獅 南世 獅子	
Butsul 亞族	chaobobool 群	率芒溪以 南至獅子 鄉草埔村	獅子鄉 內獅 南世 獅子 竹坑	

			楓林 內文 丹路 草埔	
Butsul 亞族	chaobobool 群		牡丹鄉 東源	
Butsul 亞族	sebdek 群		獅子鄉 竹坑	
Butsul 亞族	parilalirio 群	恆春，北 與薩布力 克群為 界。	牡丹鄉 石門 牡丹 東源 高士、四林、旭海	
亞族	族群	地域	鄉鎮與村落名稱	附註
Butsul 亞族	Parilalirio 群		滿州鄉 滿州 里德	
Butsul 亞族	Paqaroqaro 群	太麻里、金 峰、大武、 達仁鄉境 內，大武 溪、大竹高 溪、軒子崙 溪、太麻里 溪流域。	金峰鄉 嘉蘭 歷坵 新興 正興 賓茂 大武鄉 大武 大鳥 大竹 尚武	

			南興	
Butsul 亞族	Paqaroqaro 群		達仁鄉 土台 森永 新化 安朔 南田	
亞族	族群	地域	鄉鎮與村落名稱	附註
Butsul 亞族	Paqaroqaro 群		太麻里鄉 泰和 大王 金崙 多良 溫泉	

附錄五

春日鄉村莊歷史傳說

(一) 七佳村 tjuvecekadan

「七佳」村名排灣語叫「七夫子卡當」又叫「七卡當」。先民是最早在平地生活的原住民，雖然先民住在平地，但是當時的生活仍然靠狩獵為主，有一次部落頭目帶著族人，在一隻巨大雄犬的引導下，上山狩獵，一行人爬山涉水經過山谷中的一座天然湖泊，停下來休息，經過一段時間的休息之後，大家正整裝準備繼續前進時，那隻雄犬全身趴在地上，眾人無論如何催促，牠都不肯起身跟大夥兒一起走，最後頭目對著族人說：「我徵求一些人留下看守雄犬，直到牠起身回家為止，其他的人跟我回家輪流送食物到山上來！」大家商議後，就照著頭目的話去做了。

日子一天天過去，雄犬依然不想離開；人們建議頭目不如搬到山上住，同時可省卻長途跋涉的勞苦。此時，大頭目「諸里木就個」與其他頭目也稱為部落幹部「個路都」、「佳卡覽」、「佳拉諸果」、「拉喜」、「佳巴拉乙」、「拉把樂把樂」等七位頭目共同慎重討論之後，向族人宣佈，將部落遷往山上定居。從此，人們稱那舊部落「卡樂夫灣」，新遷居的部落叫「七夫子卡當」，意指「最中間的位置」。因為先民察看當時新部落的地理位置，是位於周圍山川河谷最中間的位置，所以就叫「七夫子卡當」。日據時代稱呼「七卡當」，臺灣光復以後，譯成「七佳」村，從「卡樂夫灣」經過好幾次的遷徙，今日的七佳村則是歷經於1972年水災後，重新遷建的現代化部落面貌(顏明發先生口述)。

(二) 士文村 seseveng

傳說在士文村的祖先原住居在今日枋寮鄉境，中寮村一帶。今日建有保生宮廟，該廟址就是士文村頭目「拉把拉日個」的家族遺址。頭目「拉把拉日個」有二男一女，男孩的一位叫「沙不拉路亞恩」，另一位叫「谷嶺」；女孩的叫「莎哇立」。女孩長大之後，嫁給了「蛇」先生並且到海上謀生去了。有一天兄長對著弟弟說：「我看我們還是搬到山上居住比較好，在山上有終年流不完的

清水，有採擷不完的青果山菜，有高大樹木擋住強烈的太陽光，狩獵方便，冬暖夏涼，面向傾斜的山坡工作要比在平地工作輕鬆得很多。」於是兄弟倆決定帶領著族人往山上移往，他們一群人對著山谷往東走去，經過「就哇諸東」、「哇七哇七覽」、「哇拉樂思」、「果路果路」、「一路昂昂地」、「馬阿路高烏」、「就哇畢奇個」、來到「就哇立」這個地方，兄弟倆人帶著族人翻山越嶺十分辛苦，就請大家休息，同時，他們將所經過的山峰河谷都做了記號，成為日後頭目「拉把拉日個」所管轄的山川地界範圍。當他們休息足了，繼續再往前走，在路途中突然發現一齊帶的愛犬不見了，兄弟倆於是又回頭去找，平日他們把這隻愛犬當作是守護神一樣的照顧著，從未曾離開過，他們十分懊惱，不明白愛犬為甚麼會突然失蹤，族人卸下行李，回頭協助尋找，找了一陣子，終於在一處山谷的溪流中，找到已溺斃多時的愛犬，此時，兄弟倆悲痛的把愛犬埋葬，抬頭一望卻也發現，溪谷環境很適合人們居住，於是在溪旁搭建住屋，同時，用排灣語形容那隻狗堵塞水流的情形叫「史斯翁」，為記念愛犬他們就以這形容詞為部落的名稱。「史斯翁」部落建立後，人口很快的多了起來，這時，有一部份的人開始疏散移居到附近山頭，並另立部落名稱，主要的有「丹地」、「就哇立那古子」、「斯日樂公」，還有其他小部落散居在大頭目「把拉日個」的周圍。到日據時代，日人鼓勵人們移住到新部落，這個新部落就是今日美麗的「春日村」卡期卡(黃貴美女士口述)。

(三) 力里村 darekedek

傳說力里村的先民是從菲律賓島嶼，乘坐木筏來到枋寮海邊上岸的人，他們起先住在海邊生活一段時期，後來有外人侵擾他們的生活，於是大家商議分成八個隊伍，分別由八個頭目帶領族人，移居到東邊一個溪谷，後來這條溪名為力里溪。眾人沿著溪谷往上走，各路隊在大頭目領導下，各自選擇落腳地方，這樣先民們八個部落就在力里溪沿岸定居下來。本村由於力里溪兩岸物產豐富先人們勤於耕作而和氣待人，因此不論是荷蘭人或是日本人，大家都融洽相處，平安無事。後來有個大頭目「高山」及村長柯清木與部落幹部商議遷村大事，在大家同意之下，於是全村遷移到現在的住址(黃水龍先生口述)。

(四) 歸崇村 kinaliman

以前有個 104 歲的老祖母，傳述歸崇村的祖先是來自力里村八個頭目之一，名叫「大列馬拉烏」。「大列馬拉烏」家族與沿岸的七位部落頭目，一同治理力里溪的山川，「大列馬拉烏」的勢力範圍，佔有力里溪上地段，一直延伸到與台東分界之處。有一年，力里溪因豪雨而山洪暴發，洪水沖走了「大列馬拉烏」部落中所有的族人傷亡慘重，其中有一對兄妹逃難到一個叫「不佳奇丸」的山頭上，他們在那裡生活，後來結為夫妻並生下三個孩子，第一胎是啞巴，第二胎是手腳不正常的孩子，第三個孩子則是完全正常，後來這三個孩子長大並繁衍子孫，人口漸多，幾代以後又形成一個部落，而今日歸崇村部落是遷村以後的面貌(張英梅女士口述)。

(五) 春日村 kasuga

春日村是新興部落，在這兒生活的原住民，早先都是在日據時代的時候，從士文村遷移過來的，所以該村人們的血統與士文村應該是相同的，在 1972 年 7 月 22 日中午開始，突然天空烏雲密佈並且立刻下起傾盆大雨，一直到第二天早上才停止，整整下了 12 個小時的大雨，雨勢持續下到黃昏時有許多災情逐漸擴大，到了夜晚雨水還是傾瀉地落著，這時候村莊到處是哀號的呼聲，住屋內積滿洪水，好多家產就如此泡水報銷了，洪水像惡魔似地在村莊內到處流竄，幾家靠河邊的住家，頃刻間整棟房屋被洪水淹沒，許多人為了逃難，僅穿著一件內衣褲倉皇逃生，有的冒險涉水渡過危橋，有的哭喊救命，這時老弱婦孺最可憐了，一些年輕力壯的人往返不停地接送行動不便的，人們折騰了整夜，好像難民一般，擠滿了鄉公所、學校、代表會及其他位於安全地方的建築物。漸漸天終於亮了，雨勢也減緩了許多，人們呆望著面目全非的村莊，好多戶的人頓時無家可歸，就這樣春日鄉在一夜間有春日、古華、七佳三個村莊因豪雨成災而遷移住居(林丹桂女士口述)。

附錄六

一般性訪談導引法之逐字稿(一)

一般性訪談導引法之逐字稿 編號 02	
受訪者	巫師：sawais(馬芳蘭) 頭目：包女士
受訪者背景	貴族系列之表親關係
訪問時間	2006 年 2 月 23 日 14：30 至 17：30
訪問地點	sawais 工作室
人員代號	R：唐翎 T1：巫師 T2：頭目

T2：妳有學過關於原住民的東西？

R：對阿，我有學一些原住民的舞蹈，很喜歡參加原住民的舞蹈營。

T2：喔，很好，那是誰帶的？

R：巴奈姆路。

T2：喔！那不是排灣族的。

R：嗯，那是阿美族的。

T2：我們排灣族的歌舞也很深。

R：排灣族是不是還有分南、北？

T2：南、北，對！北排灣一直到太武鄉，北排灣是山地鄉、瑪家鄉、太武鄉、霧台鄉，那我們南排灣就是從來義鄉、春日鄉、獅子、牡丹，就是南排灣，分兩個大部落。但是頭目還是一個，一個最大的，我們排灣族是以頭目為最大的，據我所知，因為過去我都在外面讀書，很少在我們原住民社會裡面接觸，但是我知道，就是說我們南排灣的大頭目在來義鄉，分出去，分到南邊一直到台東。

R：那頭目的傳承？

T2：頭目的傳承就是以最大的孩子為主，不管是男女都是以最大的為主，就是長子長女繼承頭目的位子。

R：頭目的責任呢？

T2：就是不管有什麼問題都要頭目去處理，婚喪喜慶都要頭目在場，像頭目的婚禮就比較深的儀式，跟一般不同，頭目有分大頭目次頭目，分出去的，嫁出去的孩子們頭目的小孩，有分階級，很多習俗啦，真正大頭目的婚禮很隆重，婚禮的程序跟階級有很大的關係，

像婚禮裡面唱的歌也會因為階級，唱的歌也不一樣，唱法有因為階級不同也有分，裡面的意義跟內容也都不一樣，那結婚之後孩子是可以接頭目，比如說，頭目跟頭目結婚的孩子更大，如果頭目跟一般平民結婚，那孩子會降低身分，只有最大的小孩才可以接貴族的身分，如果太太或先生是一般平民，一直就是平民。

R：喔，只有孩子可以接貴族的身分。

T2：比如說我啦，我先生比我降一級，但是我的孩子可以接頭目，只有最大的喔，最大的可以接頭目的身分。

R：嗯。有沒有一些關於南排灣「神靈」方面的傳說？

T2：「森林」的傳說？這個我比較不知道，我不是很了解，那我就敢回答妳，這個太深了，我沒有接觸過。

T2：森林的傳說？妳所謂森林的傳說？

R：是神靈的傳說。

T2：喔！是神靈喔，不是森林喔，哈哈...。

T1：喔！哈哈...神靈喔，有！有！有！

R：是神靈不是森林，哈哈...。

T2：比如說這個人，我們的祖先有傳授她一個力量，比如說我知道有一個，她用她的手指一指，那個小鳥就會掉下來，在太武鄉有一個，那個人我還有接觸過，比如說她要讓那個小鳥死掉，她用手一指那個小鳥就會掉下來。

T1：這叫做一指神功。

T2：對，類似那樣。還有就是比如說現在以她來講，現在她有那種巫的力量，我們祖先傳給她的那種力量，比如說一個病人，她生病了，她用她的巫的方式去給她念咒，等於治療的意思。

T1：靈療。

T2：對，就是給她念念念，用葉子用骨頭給她念念念，接觸她的身體，她的病就好了。

R：南排灣族對於宇宙的觀點呢？

T2：哪方面的宇宙？

T1：是這個宇宙嗎？

R：就是對天地的...。

T2：喔！很重視！很重視！

R：崇敬阿...。

T2：很重視！我們就是靠天吃飯，我們很重視這個宇宙，比如說什麼時候那個季節不能做什

麼，我們都有那個禁忌。

R：比如說豐收的時候有哪些禁忌？

T1：很多規矩喔。

T2：比如說豐年祭的時候，一定不能吃米，不能吃飯，那是平地人的東西我們不能吃，哈哈…。

R：那就是吃小米。

T2：對阿，就是吃我們山上的東西。還有不能放屁哈哈…。

R：豐年祭的時候。

T2：對，豐年祭的時候，不能亂放屁，不尊敬對這個神靈不尊敬，亂放屁會罰款。

R：像很多儀式都會殺豬，殺豬的意義是什麼？

T2：祭拜，只要有儀式一定要殺豬祭拜我們的神靈，我們的祖先。

R：那有沒有分惡靈跟善靈？

T2：也有阿，不過這個我就沒有很深入去了解，因為我們都已經被同化了，之前的事情我們都不知道。

T1：所謂的惡靈就是類似在野外，就是意外死亡的，不能拿回來，所謂的惡靈就是在外面發生事故的往生者，我們稱為惡靈，因為它可能是被那個不好的靈魂才會在外面發生事故，一般我們在家裡，壽終在家裡，如果在外面就變成惡靈了。但是一樣還是尊重，我們講是惡靈，這個形容詞講惡靈比較我們一聽就清楚，但是在我們原住民沒有所謂的惡靈，我們講說，分內跟外。

T2：還是比如說像妳講的那個惡靈，像那個早產、流產那個都不能帶回家，都不能帶回家裡那個呢，一定要送到一個山裡面直接放在那裡，不可以帶回家，以前人是這樣子。

T1：反正不好的，是意外往生者都稱為惡靈，在外面發生事情，剛剛頭目講的也對，包括那些生產的，生產往生的

T2：對，不能放在家裡。

T1：連村莊都不能進來。

T2：尤其是車禍死的，意外死的都不能進來。

R：頭目跟巫師之間怎麼配合？

T2：巫師會報告，報告一些狀況，她會講那我們就會跟著她去那個，反正所有的事情巫師都會跟頭目聯繫，因為有發生怎樣的狀況的時候都要處理。

T1：以前那個頭目跟那個巫師是一併的。

T2：一併的。

T1：嘿，對。

T2：頭目裡面一定有巫師，頭目也可以當巫師。

T1：有頭目就有巫師，有巫師就有頭目，這個是相輔相成的，那我們這個巫師就是保護頭目，有身體健康對我們的村莊有一個保護有一個領導的能力，有一定的能力，有一定的形象，有我們巫師在後面做一個儀式祈福，有頭目來照顧我們這個村莊，大大小小都是由頭目來領導。

T2：以前的人幾乎巫師都是頭目裡面的人。

T1：對！

T2：可是因為裡面有一些比較特殊的會被封為巫師，像她被封為巫師，是特殊的顯靈給她，其實講起來在我們傳統裡面她也算是頭目系列的孩子，她的爸爸跟我的爸爸是兄弟，她爸爸跟我爸爸是頭目系統的一份子就對了。因為我們失傳好幾年之後，突然有一個，我們也覺得很那個，很希奇啦，其實現在這個社會，我們都不認同，但是我們的文化還是要繼續做。

T2：保存啦，有保存的必要，有傳承的必要。

R：現在春日鄉有幾位巫師？

T2：她比較知道

T1：光我們春日鄉喔？現在有力里八個、四個，只有十幾個，十三個。

R：一定女生喔？

T1：都是女生，巫師阿，所以一定是女生，祭司另外。現在只有七佳、歸崇、力里有。

T2：春日鄉有分南北啦，北三村南三村，我們六個村北邊三個村叫北三村，南邊三個村叫南三村，那我們北三村的人喔，大部分都有巫師比較多，因為大多是原住民的習俗為主啦，信仰這個外教的比較少，現在這個南三村的就是幾乎都是信教，沒有巫師只有她一個，她剛立起來。

T1：傳承。

R：那南三村部落的人會不會有衝突？還是沒有關係？

T2：目前我所知道，因為她剛剛成立，還是有些人不是很認同很接受，不過現在有慢慢的探討之後，我都有跟他們溝通，跟他們講，他們有一點點在接受，在我們村莊因為只有她一個，而且我們已經失傳了很久，我媽媽還在的時候我的 vuvu 還有，到了民國六十幾年 vuvu 死了以後就沒有了，成巫儀式也失傳了將近七八十年了，很久了。

T1：我是前年儀式。

T2：去年開始接，實習三年，去年才立她。

T1：對！對！對！

T2：不是開玩笑的，經過很多的那種考驗，要自己會去念，會去學啊！要不然妳不會怎麼去跟神靈講話？

T1：在七佳祖靈有叫我，叫我念幾句，有祖靈來看，我的師父也有叫祖靈來看看她教的這個學生，才可以呢。

T2：比如說我的身體狀況真的不好，或是碰到什麼事情她用那種巫師的方式為我做靈療，不是開玩笑，要經過三年的時間。

R：這三年都學什麼呢？

T1：學各方面，一定要實際去做，一定要跟師父走，任何的事情，不管是婚喪喜慶，包括葬禮、生病、生產通通都要去，包括滿月，包括什麼祭、什麼祭，家祭或是外面的祭儀通通都要去。

R：關於占卜的方面？

T1：任何事都可以占卜，只要不示範法的或是不要去做壞事的，都可以，包括妳的身體為什麼會生病？為什麼醫生治不好？這都可以問，是不是有惡靈阿，還是碰到什麼東西，或是觸犯了祖靈阿，或是妳做了什麼事，都可以從占卜裡面知道，然後以這個占卜針對她的病來做一個靈療，做一些處理。

T2：講到這個喔，我的公公因為他是從山上遷下來的，有一天他在田裡面要生火，他做了一個爐子，然後他看到一個石頭很漂亮，他就拿來，因為我們以前的石頭要三個立起來嘛，中間才可以放一個鍋子，因為風很大這樣，所以他就去拿一塊石板，他要來擋那個風，他就擋在那個後面，變成那個風就不會進來，他就從那個時候就開始生病了，結果怎麼治療怎麼去看都不會好，結果喔去給人家問，因為我們萬安有一個巫師，也是他的親戚，他就去問，結果喔巫師她就說，某個地方的工寮的爐子喔，拿人家的石板屋，就是拿人家那個死掉的石板當作你的爐子，所以你就完全不會病好，請你趕快把那個石板拿掉，從哪裡拿的就拿回哪裡去，結果拿掉之後我公公就病好了，還有我爸爸，算是叔叔。

T1：嗯。

T2：在民國我剛嫁到萬安的時候才生第一個，我爸爸就已經給我，我們家的後面不是嗎？我們的老家後面不是有一個空間那個地方不是嗎，我們天生的時候他就在那邊種地瓜種什麼，那座山就用火給他燒，整地阿，我爸爸要種芋頭種地瓜要整地阿，剛好在我們家的後面，他就給他用火燒起來，那塊的耕地的地方就給他燒起來，我爸爸的這個眼睛就壞掉，眼睛壞掉就是去開刀什麼樣都不會好，所以為什麼我爸爸的一個眼睛壞掉就是那邊開始的，然後我就去拿他的衣服，因為他不能去萬安，我去拿他的衣服，巫師就是說帶她的衣服來，我來給他念經，給他問看看到底是什麼原因這樣啊，就把他的衣服帶到萬

安去，她的那個會寫在這邊，巫師就看她自己的那個手，她就知道怎麼樣怎麼樣，她的手有畫 nada 刺青，如果在過去的時代，我們這兩個都要刺青，因為我們是現代是讀書人就不給你刺青嘛以前，如果是以前就會有很多的刺青，她就問一直念、念、念、念，也是用教會的方式念經喔，就開始跟你講說哪個地方怎麼樣怎麼樣，原來就是這樣，已經沒有辦法治療，已經燒了阿，已經壞了，有禁地，就是那邊有一塊禁地被我爸爸用火燒到，燒了以後我爸爸就一隻眼睛壞掉，我們去開刀我們去什麼都沒有效，結果因為已經燒到那個禁地嘛，因為就是這樣子爸爸有一個眼睛到現在都沒辦法看。

T1：已經破壞那個禁地，所謂的禁地就是我們常常祭拜的地方。

T2：啊我不知道那個地方是禁地阿。

T1：他等於是侵犯到那個那邊的靈。

T2：對，已經侵犯他的靈在那邊了。

R：所以排灣族的神靈會透過巫師，來幫族人解決問題。

T2：對！沒有錯。

T1：對！

T2：對！對！現在還會，現在也會，她會告訴他說哪個地方怎麼樣怎麼樣，要他去處理，如果按照她所講的去處理的話就會減輕啦，當然如果已經侵犯了你怎麼減輕？減輕不到，至少可以減輕啦！

T1：還沒有發生事情的話可以跟他講說這個地方不可以做不可以去，他就可以不會發生這個事情。

R：有壞的巫師嗎？

T2：有喔，在台東那邊有，東部有！

R：台東喔？

T2：所以妳要小心，要特別知道，到目前還有喔！

R：聽說是跟檳榔有關係？不能亂撿會被做法？

T2：對！對！也不能亂吃他們的檳榔，有一年那時候我還剛畢業進入社會，那個站警衛的太太，那時候他們是鄉長，結果，有一個台東的拿檳榔，也不是拿檳榔，因為站警衛的他們家是望族，是鄉長，台東的有一個來去他們家阿，他不知道他身上有一個弄好的檳榔，就放在他們家裡面，從那個時候他們的家裡面就慢慢慢慢的不好，妳看他哥哥死掉了，再加上這個家族，這個家族整個就是不好了一直到現在，後來被人家發現有一個檳榔在家裡，就是那個檳榔有放那個有做法啦！

T1：對！對！對！因為那個幾乎都看不到，不知不覺，妳發現的時候事情已經發生了，已經

沒有辦法挽救了。

T2：對！所以當時我在念，我初中畢業之後，就考到屏東師院考上了，可是背景好的人總是會放手下來，我後來又去考台東師範，我又考上了，我考上之後我媽媽就反對我去念，因為那個時候的壞巫師很多，所以說妳不要去，人家會給妳詛咒什麼，我媽媽就禁止我去念台東師院，我就沒有去念我就念護理學校這樣子，他說妳會回不來那個有很多壞巫師，所以我就沒有去念了。

T1：講到那個以前東部的巫師大家就會變色，呵呵…。

T2：很嚴重呢，東部的很嚴重！

R：現在呢？

T1：有幾個啦。

T2：比較沒有那麼明顯了拉，也不會說真正去害人，因為人家都知道啦都會說。

T1：就把她破解了，任何的法都有她的解，都可以把她解掉。

T2：對！對！

T1：像我去年去那個卑南。

T2：卑南鄉很多。

T1：我當初不知道，我們去那個地方有他們的法，可是我們有我們破解的法，人家說一門一法，有剋就有生嘛，有生就剋，還是有剋的地方，我們的東西，他們的很厲害，可是我們排灣的東西有更利害的，他們看到他們會害怕，一物剋一物，有東西可以破解的。

T2：我問妳喔，我的爸爸妳的叔叔，我幫他換衣服還是幫他洗衣服，他的口袋常常都會有這個，很像牙籤，每一個口袋都有呢。

T2：我的公公是放那個塑膠袋。

T1：呵呵…那個醫學上叫做老人癡呆症。

T2：我的公公還沒那麼嚴重，我爸爸他的口袋還是有那麼多牙籤，兩三根好幾根喔，不相信我改天拿給妳看。

T1：呵呵…。

T2：都是那種東西。

T1：呵呵…他已經在準備工具了，他要保護自己，呵呵…。

T2：喔，我相信他的話了，原來他的工具阿，尤其他去打獵阿，去山上，我的公公就是這樣去山上打獵，塑膠袋就放在他的口袋。

T1：就是準備阿，可能要裝東西啦，呵呵…。

R：呵呵…。

T2：小小的，小小的那個，可能他們有他們那個，老人家有他那個老人家的想法。

T1：那個就等於是自己的那個保護。

T2：護身符啊！

T1：對！護身符，怕有人會對我怎麼樣，保護自己的一種守護神啊！

T2：其實，有很多習俗呢！

T1：有些東西我們只是講說看不到的東西，我們不是肉眼看得到，可是有他的存在，有靈的存在，很玄啊！不過我們不要，任何一個地方，我們為什麼叫做說入境隨俗，就是我們要當地尊重這個靈。

T2：對！

T1：哪怕我們要回家在路上喔，有一種尊重的心態他就不會傷害你。

T2：對！從小到目前為止我很怕廟呢，很怕廟，不過這幾年來我比較不怕，我只要看到廟我就會害怕呢。

T1：因為廟的意義是這樣子啦，我們都知道廟是專門收這個孤魂野鬼啦。

T2：喔！

T1：所以會有那種陰陰的，那種沒有主人的靈。

T2：不曉得，我比較虛吧，我看到廟我就是會害怕。

T1：妳的身體比較虛，可是頭目的能量都是要很強，呵呵...。

T2：不曉得，我就是不喜歡進去。不過，我的膽子滿大就是了，我不會怕人家死掉還是什麼，喪事我照樣進去我不會怕，就是那個廟，可能是從小就把它當成一個害怕的地方。

T1：加點溫水。

T2：妳喝一點，再喝一點，我不能喝了，有點那個。

R：好，謝謝！呵呵...。

T1：呵呵...。

T2：信仰歸信仰，文化歸文化，不為過。

T1：對！對！對！

T2：所以我不會排斥她的工作，我也很認同。

T1：對阿，我也很感謝姊姊這樣子可以接受。

T2：我們是很想保留我們的文化，傳承我們的文化，說不定我們 vuvu 還會傳阿。

T1：對！慢慢慢慢我們再傳啊！再找啊！這也是不一定的。

T2：對，像我們是遠親啊，也是傳給她，就是祖靈嘛。

T1：也不見得是我傳給妳或是怎樣。

T2：對阿，不一定是傳給妳家裡的人，還有一個是教會裡的會長喔，也一樣啊！

T1：我是比較重視我們的文化，對自己會比較有信心，比較坦蕩的，不會虛，如果人家的文化融入到我們這邊的話

，我們又不是很了解又不是很實在。

T2：不是我們的！

T1：不是自己祖先傳下來的，有點脫離自己的祖先現在的信仰有點會脫節，我們明明是這種皮膚那我們為什麼要拜個藍眼睛跟那個什麼黃頭髮的，我覺得好像不對嘛，我們的祖先不是那種嘛，我們祖先就是這種皮膚。

T2：黑黑的啊！

T1：就是這種語言，很踏實，我覺得很榮幸啊。

T2：我今天很感謝神靈感謝主，一直走都到這邊啊，我一直走她就不煞車阿我看到廈門街啊就到了。

T1：前天晚上我就作夢我的阿姨，就是說子子孫孫要合作，我就趕快打電話給姊姊。

T2：今天真的很順，我一點四十五從九如出發到這邊，不到半小時。

R：好，我一定會好好寫！

T2：來，可以留電話，如果有什麼可以打電話給我問啊！

R：好！謝謝！謝謝！

附錄七

一般性訪談導引法之逐字稿(一)

一般性訪談導引法之逐字稿 編號 03	
受訪者	巫師：sawais(馬芳蘭)
受訪者背景	南排灣春日鄉古華村巫師
訪問時間	2006 年 4 月 15 日 7:30 至 9:30
訪問地點	sawais 住家
人員代號	R：唐翎 T1：巫師

R：今天要請您談一談關於南排灣文化的問題，您現在比較常參加的傳統祭儀有哪些？

T1：像是那個我們春日鄉每年都會舉行豐年祭，那個是在慶祝辛勤工作了一年之後，五穀豐收，有感謝、一起同樂的意義，每個村子舉行的時間都不一樣，我們巫師都會去其他的村子一起去幫忙祈福。

R：大概都是做一些什麼樣子的活動？

T1：其實就是去到那裡一起為族人祈福的意思是這樣子，可是現在比較沒有那麼注重豐年祭了，大部分都是一些運動活動啦，唱歌比賽什麼的，有些族人也不喜歡去參加，畢竟大家生活都跟以前不一樣了這樣。

R：在祭典儀式中的心態與對自我的定位是什麼？也就是說這樣的情況讓妳產生什麼樣的感覺嗎？

T1：嗯，是一種，我會很擔心的感覺啦，但是巫師該做的我們還是要照樣努力的去做，我們的祖先，我們的文化已經慢慢的消失了，傳統的模樣，那個祖先留下來的東西要我們傳承的，我們不能忘記阿。

R：嗯，南排灣有名的文化三寶，就是陶甕、青銅刀以及琉璃珠，可以談談這些物質文化對於您的意義？

T1：我們的三寶，對！對！對！因為我們南排灣是很那個的，很重視階級，比如說從服裝妳就可以看的出來，像頭目系列的都是很華麗的，很漂亮的那個，有很多繡的那個圖騰，所以像是陶甕不是每個人都可以有的，那個在我們以前的時候，就好像是現在有錢人的家一樣才可以擁有那個的，像是一種財富的象徵一樣，有一些慢慢的開放了現在，妳想

要買也可以買，但是以前老人家的那種，妳有錢也是買不到，都是頭目的家才有的，像是傳家寶一樣現在，可是有些人也有把自己祖先留下來的東西隨便亂賣掉，阿，都有啦，不過那個也是我們巫師的法器，平民的家也會有陶甕，可是沒有那麼漂亮，那麼精緻，以前就是拿來比如說裝東西啊，裝水啊什麼的。

R：嗯，嗯，青銅刀的作用跟意義呢？

T1：對，還有那個我們的刀，就是算是一種幫助能量的一種，是一個我們說是，保護的武器，不過不能隨便出刀，那個刀要經過儀式的，有經過那個儀式的過程才不會傷到自己。還有琉璃珠那個每一種身分都是有不一樣的那個區別，都是從花紋還有條數可以分辨出來，傳統戴的幾條，幾條那個喔，都是五條到九條都是單數的，還有我們巫也有階級分的，那個越高的巫的階級，也是以那個五條最高，然後也可以戴成腳環，一樣是要戴單數，帶左邊還是右邊都可以。

R：排灣族的舞蹈大致上有哪一些？

T1：我們排灣族的舞蹈很深，大部分都是以團體的舞蹈為主，比如說有那個成年禮，只有男生的小朋友可以參加，他們在 18 歲的時候，我們要讓他們去到野外求生，做一些自己生火的事情，成年裡有他們跳的舞這樣子。還有像那個勇士舞，勇士舞的話呢就是要那個由頭目認定，殺了幾隻山豬、雲豹、獅子啊，才能成為勇士，那都是男生跳的舞，比如說還有那個祈福舞，不分男女，舞步比較慢、比較和諧，舞蹈都是表達大自然的動作，有那種團結的力量的舞蹈，還有結婚的時候跳的舞蹈，也是非常歡樂和諧的那種跳舞。

R：跳舞會有哪些音樂伴奏嗎？

T1：跳舞的時候一定會唱歌，樂器喔，以前老人家都是拿一些自然的東西當作樂器，像是葉子、樹葉啊，竹片、鼻笛這些，現在都是電子琴，現代的生活、文化還有語言都脫節了很多，接觸文明之後都不一樣了，以前的生活是跟大自然接觸，大自然跟生活連起來，老人家都是自己做樂器，就地取材而已，與世無爭，一種那種很豁達的心情，像是精神上的滿足啦，現在都已經跟以前脫節很多很多了。

R：嗯，嗯，請問您巫師的角色以及功能是什麼？巫師跟頭目之間的運作方式？

T1：妳是說巫師的功能喔？像...什麼。

R：就是現在巫師啊主要的工作包括有哪些？

T1：喔！喔！現在巫師的工作還是有很多很多，像是我們前幾天有跟頭目還有巫師去那個巫師求雨，我們到大武山我們的主山，去了作祈雨祭的，本來要打電話給妳，可是我們要去山上好幾天比較不方便。

R：沒關係，沒關係，下次有機會我再跟妳們上山。

T1：好！好！那個做完之後三天之後就會下雨了，我們相信我們自己的祖靈，真的就下雨了，以前的巫師，其實我們巫師的工作就是要幫助頭目還有保護族人，我們幫助頭目加強頭目的磁場，這樣子頭目才可以好好的領導我們的村子阿，對不對？

R：嗯，嗯。

T1：其實我們就是那個像頭目的助手一樣，比如說頭目是總統的話，巫師就像是行政院長這子的，我們要幫助頭目去做這樣子，現在還有一些像靈療的工作，幫助我們的那個族人如果身體或者是這個心裡有不舒服的時候，我們可以去幫助，當然還是要去看醫生，可是有一些是跟祖靈有關還是什麼的事情我們還是要幫忙的，還有比如說什麼東西丟掉了、愛情不順利還是什麼時候結婚比較好都是可以幫忙的這樣子。

R：成巫儀式的重要性是什麼？

T1：我們南三村成巫儀式已經失傳快八十年，因為那個每一個巫師能力的認定，都是要經過祖靈選擇來選，還有要頭目跟巫師的認定，認可妳是之後，妳才可以是真正的巫師，我們傳統的巫師是由隔代傳承的，就是比如說我的外婆傳給我這樣子，要變成巫師的過程是五年的考試，那個在成為巫師的儀式裡面啊，有一個成巫儀式，必須四肢著地趴在地上，兩個手肘還有兩膝蓋，然後要那個肩上背著巫師箱，爬完之後都會流血的。

R：怎麼會流血啊？

T1：在那個都是芋頭乾，就是那個撲滿芋頭乾的地上啊，要用爬的，爬行五圈，因為那個芋頭乾的上面都是刺，全部都是刺的，所以那個爬完五圈之後，手跟腳都是會流血，還有要殺豬來對天發誓，然後還有是不可以用法術害人。

R：嗯，嗯，是對祖靈發誓嗎？

T1：對阿，因為我們有發過誓，就好像是說那個殺豬的時候就代表替巫師犧牲自己的生命一樣，就是說代表巫師的生命已經被犧牲了，然後我們才可以真心的成為祖靈的一個像那個媒介一樣，替我們的族人服務。

R：因為南三村都是信仰外教，那妳成為巫師之後有沒有一些內心掙扎或是自我角色認同上的問題？

T1：我很認同我現在的巫師的角色，因為傳承，我一直覺得文化的問題是很重要的，我們自己的東西為什麼不好好保存下來，我自己被選擇了，我就是要好好的傳承下來，把巫師的工作做好，像是我們的鄰長就很感動，因為我們南三村都是基督教還是天主教，都是信外教比較多，已經巫師要失傳了，鄰長自己也覺得文化要消失了感覺到有點後悔，他很感動我那樣堅持，為了文化信仰的堅持一直做下去，他還在教會為我禱告，我也很感動，其實信什麼宗教都是每一個人的自由，但是我覺得不要忘記我們自己祖先留下的

那個文化信仰才是最重要的。

R：嗯，嗯，那妳有沒有遇到什麼困境？

T1：困難喔，是也還好，就是說希望找我幫助的事情，我一定會盡自己的心力去幫助他，不相信的我們也不會去勉強，不要去強迫人家一定要那個怎麼樣，因為現在跟以前已經不一樣了，以前的老人家都是很和平，很崇尚和平和諧，不喜歡戰爭這些事情，我也不會去強迫人家一定要來找我什麼的那個樣子，我想要傳承的精神是很文化面的東西，是祖先那種和平與自然，那種天人合一的那樣子的東西。

R：還有對於巫文化未來的發展有沒有一些想法？

T1：我很想突破，突破那種傳統的傳承方式，我不一定要傳給我的孫女，我要傳給有心的人，但是要發揚我們的這個巫的文化就是要突破，我要從我這裡開始傳出去，這樣子才可以慢慢慢慢的茁壯，如果只能限制傳給隔代傳給孫女這樣子的話，比如說我的孫女不喜歡很難學，有心想傳承巫文化的人才是最重要的，這個如果突破的話，巫師就可以慢慢的傳出去了。

附錄八

非正式會話訪談法之逐字稿(二)

非正式會話訪談法之逐字稿 編號 01	
受訪者	巫師：sawais(馬芳蘭) 南排灣族來義鄉古樓村(男)：阿洛夫 南排灣族(男)：俊傑
受訪者背景	sawais 為南排灣春日鄉古華村 阿洛夫為南排灣族任職中國國民黨書記
訪問時間	2007 年 1 月 15 日 13：30 至 14：30
訪問地點	sawais 工作室
人員代號	R：唐翎 T1：巫師 T2：阿洛夫 T3：俊傑大哥

T2：我很關心我們家族整合的問題，我們的家族十分的分裂，小孩子去台北、台中啦，哪裡哪裡讀書，一回來也沒有聚在一起我覺得好可惜，我們這個家族是一個很大的家族，過去這個在部落裡面是一個很興旺的家族，大家因為工作的關係變的忘記自己出生在哪裡，所以我就是盡快的努力的，在資料上面做一些全部的整理，我們的家族就像是一顆大樹一樣，你們的根在哪裡？你們的之在哪裡？你到底是在走哪一個枝？你現在的位置是在哪裡？都要讓小孩子知道，不要你叫什麼名字？妳的 vuvu 是誰？妳的親戚是誰？不要什麼都不知道！

T1：對！對！

T2：把這個族譜弄好，我要畫一顆大樹，我要把每一個名字包括小孩子，你現在在枝幹的什麼地方，你回家才知道在這個宗族裡面你在哪裡，還有我要處理的就是這個祖墳。

T1：對！對！祖墳非常重要，人生最大的秘密就是祖墳，就是祖先，關係到你生活中，嗯，影響很大。

T2：我曾經有一個朋友，他是給我做一個建議，可是怎麼講，一直忙忙碌碌啊，一直沒有把這個事情當作一回事，就一連發生很多事情。

T1：祖先的事情要很慎重，祖墳不一定要，怎麼說，很豪華，但是一定要很舒服，適合他的方位，地方，位置要放的對那很重要。

T2：這個，可能要請馬姊幫我看一下，等我把這個事情處理好啊，

T1：一步一步來。

T2：一步一步來，再慢慢的，請您協助。

T1：一步一步來，不要急，一步一步來。

T3：很高興喔！能夠今天有這個機會接觸到我們這個重要的人，來挽救我們張家的氣勢。

T1：主要你們願意來啦！我不是說那個，呵呵...有緣的人啦，有緣分就進來啦，呵呵...。

T2：我不怕你見笑啦，馬姊，有一次，我去兩次春日，回來兩次都車禍，

T1：呵呵呵...。

T2：我再也不敢去春日了，第一次到了歸崇去，去拜訪一個朋友，然後跑到他家上面去，然後那個落成啊，不曉得是落成還是結婚，就那天去拜訪他們就對了，在那個就是那個祖靈屋啊，我們在那邊一直喝酒一直開玩笑，回去的時候，半路上就掉到大水溝裡面去啦。

T1：呵呵呵...。

T2：一個不莊重的態度啊！所以這個，一方面是喝酒有錯。

T1：呵呵呵...。

T2：但是，我突然產生一個喪失意志，精神恍惚，真的是一個很奇怪的事情，而且是兩次，都是去你們春日，兩次就就...。

T1：呵呵呵...。

T2：我現在很怕走那條路啊。

R、T1、T2、T3：呵呵呵...。

T2：所以春日很少去啦！

R、T1、T2、T3：呵呵呵...。

T2：那次是馬主席，我在黨部開會他一直拉著我去，他說走啦，去幫一個議員，就把我帶去了，到了哪裡都搞不清楚了，那次是我太太接我嘛，回來之後就颱風啊。

T3：這個討論到祖靈的庇祐喔，希望這個張家的祖靈能夠這個順利，越來越好啊！

T2：剛我們跟馬姊談論到這個原住民傳統宗教的問題，其實我們要正視這個，因為你...你...什東西都可以改變，只有一個東西沒辦法改變，就是原住民的身分，這個你沒有辦法改變。

T1：對！

T2：你可以講英文，你可以講台語，你可以信基督教，但是問題是你這個殼喔...

T1：祖先的血脈在這裡。

T2：你就是原住民嘛，如果你不能回過頭來去尋找你的根本，如何從這邊建立自己的尊嚴，

建立自己的生命的歸屬的時候，那是不可以違抗的，絕對是，因為我本身有去涉獵各種宗教，佛教或者是基督教，但是為什麼還是沒有辦法產生一種感情的，感情的一個過程，可能就是說，我對於宗教沒有產生一種歸屬感嘛，但是我回過頭想想，有一天我變成一個很虔誠的基督徒，但是我想我的這個根源喔，是的的確確從原住民這一塊

T1：對啊！

T2：回過頭想，就是說我的祖先，幾千年他們在信仰的一個宗教的時候，怎麼沒有在我的身上產生？這是一個惶恐啊！一個很大的恐慌的東西啊！

T1：我們那個祖先會失望啊！但是失望中不要絕望，總是會有希望，還是會有希望，大家用心來。

T2：我最高興的一件事情，是能夠把原住民傳統宗教重新面臨一個現代化的狀況，做一個所謂接軌，那個是一個我滿驚訝的，滿意外的，

T1：應該是把我們的文化信仰做一個整理，做一個規劃，應該是很好啦。

T2：做一個接軌啦，跟現代宗教跟現代社會做一個接軌，而不是保留在過去很神秘的，沒有辦法經過科學驗證的，或者是生活經驗去批判的這種，如果原住民願意面對這個問題，接受科學的批判的話，到時候她的生命才會出來了。

T1：對！對！對！

T2：所以我想從妳這樣一個方式去弄喔，我覺得滿欣慰的，所以原住民還是有救的。

T1：所以我說不要絕望，還是有希望的，呵呵...。

T2：是！是！

T1：其實要大家來一起努力啦，就是互相，還是要大家互相去學習，然後再去研究，希望去發揚光大。

附錄九

非正式會話訪談法之逐字稿(二)

非正式會話訪談法之逐字稿 編號 02	
受訪者	巫師：sawais(馬芳蘭) 北排灣族：鄧大哥
受訪者背景	南排灣春日鄉古華村巫師。 北排灣族任職警察
訪問時間	2007 年 1 月 15 日 15:30 至 16:30
訪問地點	sawais 工作室
人員代號	R：唐翎 T1：巫師 T2：鄧大哥

R：對您來說，您覺得馬姊肩負的重要意義是什麼？

T2：我認為馬姊非常偉大，妳看她從她從鄉下來到都市這樣子的一個發展，然後從事這樣子的一個工作。

R：妳是指一種文化傳承嗎？

T2：對阿，就是我所謂的文化的傳承，而且就像我們回去鄉下，鄉下那個地方一樣找不到類似馬姊這種人，然後大家會講啊，這個會失傳!這個會失傳!大家都知道這個會失傳阿，問題是，誰來去、來去，怎麼說阿？比如說馬姊你自己有沒有弟子？沒有阿，怎麼不會失傳？像我女兒跟我說：「爸!我要去學那個。」我女兒很有興趣呢，只是我自己沒有時間帶她來，因為有過一段路，也要我有時間，不過我女兒對這個就滿有興趣的，就是說希望馬姊，希望馬姊可以收她為徒，至少不要失傳。

R：對啊!

T1：只要有心，只要有心沒問題啊。

T2：對啊！我真的這麼認為！

T1：最主要有心，只要她有心，我會願意教，把這個事，把這個文化傳承下去。

T2：為什麼...

T1：最主要有心，只要她有心，我會願意教。

T2：為什麼我願意說讓我的小孩，我很重視小孩這個東西

我也願意她去接受這樣子的一個，這樣子的一種為文化啦，為什麼？你看，從我小到現

在，這四十年來，多少東西在失傳中，不要說什麼拉，語言，一個歌曲就好了，有多少年輕人不會唱，有多少年輕人聽不懂，唉，這是一個遺憾你知道嗎？等到再過個四十年，還有多少人知道這些東西？還有很多的長者，因為時代的變遷很多事情都改變了，但是這些改變正...我不認為是正向的，或許他這樣子的改變符合了當代的需求而已，而不是符合原住民的，當初這個日子定在這邊，或者這個...這個活動定在這邊，意義在哪裡沒有人知道，這些活動只是...我的認知是滿足社會的需求。

R：象徵性？

T2：失真啦！

R：象徵性意義大於實質，嗯，對啊！

T2：所以說，我一直希望說，我是沒有那個那麼大的力量啦，我是希望馬姊能夠，這樣子的事情能夠一直做下去。

T1：我願意傳承，傳承真的有心人。

T2：對啊！我是希望這個事情至少不要失傳啊！像有時候我跟我孩子回去鄉下，我家的後面住一個年紀很大的老人，他有時候會哼啊，會唱啊，大清早起來會唱阿，然後我會哼的時候我兒子就很好奇，你怎麼會？我說，你...我...你不應該問我說我怎麼會，應該是問你說你怎麼不會？我問我兒子說為什麼你會不會？

R、T2、T1：哈哈哈哈哈...。

T2：所以馬姊真的不簡單，能夠這樣子到都市來發展，我真的覺得很不簡單。

T1：也是有你們的支持，你們的加持。

T2：我是說你這樣子的一個活動，從事這一件事情，我會很願意去參與，像別人會講阿，像我們回去鄉下別人會講啊，你在市區那麼久了，你在都市那麼久二、三十年了，那又怎麼樣？我不在鄉下二、三十年並不代表說我們沒有那個心啊，對不對？我當然是希望說屬於我們自己的文化，當然可以永遠傳承下去，永遠傳唱下去阿，所以馬姊等下我們不是來在問一下。

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T1：好啊！是有這個計畫了？

T2：他都跟我說喔，在婚前她要見過妳一次。

T1：喔，這樣子喔。

T2：有阿，我們講電話都有提到阿，我就說馬姊跟我講什麼時候可以讓你心動啊？她說對喔我都忘記，我有跟她求婚，我說馬姊給大限快要到了，大限之日快要到了你到底準備好了沒啊？她說好我安排時間，她要見妳，她在北部。

T1：好阿，結婚的時候不要忘記馬姊，馬姊要當那個會，當那個 vuvu，vuvu 知道意思嗎？

T2：我知道。

T1：就是那個老老的。

T2：不是你要列為那個很重要的介紹人。

T1：哈哈...，就是那個老人家。

R：老人家。

T1：就是那個很老很老的長者啦！

R：嗯，嗯。

T2：我跟馬姊有語言上的障礙，有的時候，因為他們講的跟我們講的不盡類似，可是我大概可以知道。

T1：差別有一點點啦，不過用國語表達就比較會了啦！

T2：那這樣子就要感謝國民政府嚕！

T1：蔣公嘛。

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T1：講國語。

R：有時候用母語講比較有感情？

T2：有的時候那個意境要用母語來傳達，因為有些外來語比較不能顯現說她的辭義或是她的意義或是她的重要性，我們現在用的漢語是沒有辦法傳達的，還是我們自己讀的書少沒有辦法表達？

R：沒有沒有，應該是母語比較近，跟自己比較接近。

T2：如果我們把伯父這兩個字名詞化，幾乎不具有任何意義，可是在我們聽來意義就很多啦，象徵的意義就很多了。

T1：對啊！我要當 vuvu，上一次上個月張先生才結婚的阿，妳有看到喔。

R：嗯，嗯。

T1：也是我把他們那個。

T2：那個也要穿著衣服謝啊。

T1：有阿。

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T2：我穿那個衣服。我媽媽也在煩惱這件事情，她說我的又要加大了，可是我的不能再加大了。

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T1：媽媽要重新作比較大的。

T2：對要重新作。

T1：對啊！趕快今年啊，今年要把她完成啊！

T2：好，今年嗎？好，我通知她下個月。

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T2：過年前有一點匆促啊，我馬上把這個訊息告訴她。

T1：今年啦，今年把她完成，我促成好多對了。

T2：馬姊這是好事啊！

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T2：妳看妳存在的意義，妳有多重要啊！

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

T2：妳不只是做為文化的傳承者，你還促成很多的姻緣阿。喂，我在馬姊家裡，馬姊就在我的身邊，馬姊剛剛有提醒，是有提醒妳不是我喔。大限之日即將到來，

R、T1、T2：哈哈哈哈哈...。

附錄十

田野調查摘記表

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 01	
事件	排灣族人參與選舉請巫師祈福能量加持
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 高雄市議員候選人。林國權
探訪時間	2006 年 11 月 1 日 8:00 至 10:30
探訪地點	高雄市左營區林國權競選總部
摘要一	巫師進行祈福加持，準備會場。 備有兩個陶壺、百步蛇木雕、鮮花、小米、 米酒、豬肉、芋頭、南瓜、糖果、桑葉、豬骨。
佐證 1-1-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 01

事件	排灣族人參與選舉請巫師祈福能量加持
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 高雄市議員候選人。林國權
探訪時間	2006 年 11 月 1 日 8:00 至 10:30
探訪地點	高雄市左營區林國權競選總部
佐證 1-1-2	
摘要二	巫師開始做法，向祖靈祈福。 念咒、削豬骨、灑米酒。

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 01

事件	排灣族人參與選舉請巫師祈福能量加持
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 高雄市議員候選人。林國權
探訪時間	2006 年 11 月 1 日 8:00 至 10:30
探訪地點	高雄市左營區林國權競選總部
佐證 1-2-1	
摘要三	<p>巫師為林國權開始做法向祖靈祈福。</p> <p>手扶在他的頭頂念咒、削豬骨、灑米酒。</p> <p>隨後為林國權的妻子、兄弟、競選總部的重要幹部以及菲傭進行一樣的加持祈福動作。</p>

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 01

事件	排灣族人參與選舉請巫師祈福能量加持
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 高雄市議員候選人。林國權
探訪時間	2006 年 11 月 1 日 8:00 至 10:30
探訪地點	高雄市左營區林國權競選總部
佐證 1-3-1	

附錄十一

田野調查摘記表

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02	
事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室
摘要一	新郎張興雄與新娘孫玉櫻是二度結婚，特別請 sawais 做一個簡單的排灣婚禮巫師祈福的動作。
佐證 2-1-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室

摘要二	巫師前一日已經將男女雙方結婚典禮當日將要佩帶的琉璃珠放在祖靈堂上，祈求祖靈將幸福與愛加注於這信物上。
-----	--

佐證 2-2-1	
----------	---

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室
摘要三	新人與男方的兄弟親友一同與巫師合照紀念，全家都非常開心的能夠舉行這一場簡單而隆重的婚禮祝福儀式。
佐證 2-3-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室

摘要四	巫師帶領新人以及全家人，站在祖靈堂前為新人祈福，全家都拿著小米酒，態度非常莊重，在巫師用排灣語念出的祝福辭中，使整個空間的氛圍，變的非常神聖並充滿愛的感覺。
-----	--

佐證 2-4-1	
----------	--

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。 sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室
摘要五	巫師以雙手為新郎帶上琉璃珠，並以右手單手按住新郎頭頂處，口中念咒語。同樣的動作反覆，為新娘做加持的動作。
佐證 2-5-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。 sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室

佐證 2-5-2



佐證 2-5-3



排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室
摘要六	巫師以母語為新人祈福念咒，帶領大家向祖靈敬小酒，隨後請新娘拿糖給大家，接受大家的祝福，新郎很體貼的餵新娘吃了一顆喜糖。
佐證 2-6-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 02

事件	結婚祈福儀式
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 10:00 至 11:40
探訪地點	sawais 工作室

佐證 2-6-2



佐證 2-6-3



附錄十二

田野調查摘記表

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 03	
事件	婚禮喜宴
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 12:30 至 14:00
探訪地點	香港海鮮樓
摘要一	新郎張興雄與新娘孫玉櫻的結婚喜宴，特別邀請 sawais 一起到場參加。新郎在餐廳外面迎接親朋好友，難掩喜悅的表情一覽無疑，而新娘正在裡面換裝準備。
佐證 3-1-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 03

事件	婚禮喜宴
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 12:30 至 14:00
探訪地點	香港海鮮樓
摘要二	在新郎張興雄與新娘孫玉櫻的結婚喜宴一開始，先請所有的長輩以及重要的證婚人主婚人以及巫師 sawais 為新人做見證，並合影紀念。
佐證 3-2-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 03

事件	婚禮喜宴
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 12:30 至 14:00
探訪地點	香港海鮮樓
摘要三	喜宴中請牧師帶領所有的人禱告，為新人獻上祝福，幾乎全場所有的人都一起低頭禱告，非常虔誠。
佐證 3-3-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 03

事件	婚禮喜宴
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 12:30 至 14:00
探訪地點	香港海鮮樓
摘要四	在牧師帶領全場禱告結束之後，新娘的好友為大家介紹新人認識到相戀的經過，並且慎重介紹巫師 sawais 上台，新郎牽起大家的手，並且請 sawais 致詞，sawais 則簡短的獻上祝福。
佐證 3-4-1	

排灣族巫之研究田野調查摘記表 編號 03

事件	婚禮喜宴
人員背景	巫師。sawais(馬芳蘭) 新郎。張興雄 新娘。孫玉櫻
探訪時間	2007 年 1 月 06 日 12:30 至 14:00
探訪地點	香港海鮮樓
摘要五	在喜宴上，sawais 與大家交談甚歡，接受大家的敬酒。
佐證 3-5-1	

附錄十三

排灣語音譯翻譯表

a- inacemasan	神媒
blalujan	領導眾神之最高的神；也稱農業神
Butsul	布曹爾亞族
Cemas	神祇的通稱
Chaobobool	察敖保爾群
Cinakaran	禮刀
Cinunan	耕作地農作物豐收
Cuqelqj	豬骨頭
darekedek	力里村
das-paiwan	以前三地門鄉的一個部落
Dilung	陶壺的通稱
Djapalj	豬腳
Ginafu	山地粽子
go-angh	獵物上半身的骨架
kadilungan	陶壺的一種
kadjunungan	地神指保護土地之神
Kakara	鐵爪子
Kaniputj	巫術箱
Kapadainan	傳說中排灣族的神都住在此
Kasiv	木材
Kasuga	春日村
kavulungan	指北大武山；意為大拇指、眾山之母、真正的老山；也是祖先之意
Kinaliman	歸崇村
Kisan aljak	祈福
kisupasaliv	贖罪物
Kuabar	古華村
Linamo	善終

Linuluan	豬腸
Liqu	豬頸
Ljuyi	占卜葫蘆
Malada	北排灣語的巫師
Maleveq	五年祭
mamszangilan	頭目
Masalu	豐年祭
Muakai	掌管生命與命運的創造者是女神，
muatiukutiuku	最會惡作劇的神
Muni	小石
naqemati	創造者
Nakuya a sepi	壞運
Nanguaq a sepi	好運
Padain	排丹部落
Paiwan	排灣族
Paka palisi	驅魔、除咒、醫病
parilalirio	拍利達利達教群
paqaroqaro	巴卡羅卡羅群
Paukuz	指迎親時男方準備的聘禮稱成婚之禮
paumaumaq	巴武瑪群
Pina-djekets-an	貼飾
Pinu-luvuts-an	綴珠
pualjaljakan	豬的子宮
Pudru	豬腎
pulingau	南排灣語巫師的稱呼
Pusau tavuvu	六年祭也稱為五年後祭
Puslu	世家
Qacai	豬肝
Qadau	太陽神。保護活人之神為人所祀奉
Qalev	肥豬肉

qaqedidan	惡靈
Qata	琉璃珠
Qatitan	平民
Qavai	小米糕
qavuvung	豬心
Qiljas	月亮。生兒的守護神
Qiman	獵物豐收
Qulu	豬頭
Raval	拉瓦爾亞族
Reretan	最上等的陶壺
sasavelan	大鐵鍋
salemeje	男性始祖靈
sa umai	女性始祖靈
Saviki	檳榔
Sebdek	薩布力克群
Sepi	福運
seseveng	士文村
Spaiwan	瑪家鄉其中一個部落
Siqunu	祭刀
Taka-aos	blalujan 在農業儀式中的稱呼
Tevus	甘蔗
tikuzan ni tagaraus	青銅刀
Tilju	祭盤
Tivalut	意外死亡或者難產而死者
tjagaraus	原指北大武山之名，為排灣族的發源聖地，也是米糧與財富之來源，懷著感念之心延伸其意為北大武山的天空；泛指天，在精神上已將此聖山神格化，視為主宰和庇護人類生命之神。
Tjavang	祭杯
Tjunenun	夾織

tjuvecekan	七佳村
va	豬肺
Vekvek	豬當祭物祭禮
Viaq	祭葉
vinarukur	肋骨
viyaqe	小刀
vnetsikan	刺繡
Vuvu	祖父母；老人家
Vuvuan	善靈
Vuwaqe	瓢
Zaqo	樹果實
Zemiyan	舞蹈