

# 葛瑪蘭人<sup>1</sup>的巫醫治病：族群認同、 改宗糾結與性別意識

劉壁榛\*

神祕與深奧的原住民巫師治病儀式，長期被冠上「迷信」、「不科學」與「未開化」的負面標籤，成為國家權威、現代化政策、生物醫療與基督宗教極力打壓排擠的對象。如著名的日本人類學家伊能嘉矩，於任臺灣總督府僱員期間所纂寫的《理蕃誌稿》首卷中（1895-1909），曾引用辨務署長的意見書寫道：「……在患病或受傷時，由巫女以傳統方法治療，若由傳教士治療迅速痊癒，一定悅福更加信賴，遠近之原住民皆會歸附，終於不依賴巫女。」<sup>2</sup>到了殖民後期，總督府更利用深入原住民部落的講習會，實際進行衛生清潔教學：「……生病的部分要把各種效果說明清楚，並要他們（原住民）瞭解，巫師的作法或者一些禁忌是沒有科學根據的迷信。」<sup>3</sup>到了中華民國政府撤退來臺之後，具體於 1951 年施行「臺灣省山地人民生活改進運動辦法」推動在一般原住民族的風俗習慣中，「首要破除迷信改善祭祀，嚴禁女巫符咒治病……」<sup>4</sup>。回眸凝視，百年來巫醫一直是政權要掌控與消滅的標靶。

1980 年代在歐美社會中，原住民族的巫師治病儀式，反而逐漸成為年輕人反工業化與逃離主流價值，趨之若鶩的新興「非傳統」與「自然」的靈性療癒新寵。在臺灣 1990 年代起，這些與巫師治病相關的祭儀「迷信」，卻矛盾地走進國家劇院，轉變為公共領域中的藝術與民俗展演。近年來巫儀更鹹魚翻身，成為政府政策極力復振保存的文化資產。筆者就是在巴黎看到追求新興巫師療癒的氛圍，小巫師哈利波特的故事正迅速席捲全球，與臺灣文化復振的風潮中，被原住民族巫師神祕的治病儀式所吸引，並且好奇巫醫為何多是女性？

<sup>1</sup> 原慣用「噶」瑪蘭族，但因母語發音較近「葛」字，族人 2020 年正名為葛瑪蘭族。

\* 中央研究院民族學研究所副研究員

<sup>2</sup> 參見《理蕃誌稿》（日據時期原住民行政志稿），臺灣總督府警察本署編 1997 [1918]，頁 717-718。

<sup>3</sup> 參見理蕃之友，臺灣總督府警務局理蕃課編 1993 [1933]。

<sup>4</sup> 參見發展中的臺灣山地行政，臺灣省政府民政廳編 1954，頁 223-226。

臺灣在當代劇烈變遷中，原住民族巫師的儀式醫療並未消聲匿跡，隨著族群意識的興起，許多部落與社區內，透過不同形式與內涵之儀式，繼續展現活力並呈現出多元變貌。我們如何理解今日原住民族巫師的儀式治病與健康概念？這種立基於族群文化的醫療，是否仍扮演著重要的社會角色？或是成為研究動機的觸媒？例如刺激我們對身體病痛及巫醫有去政治化、性別意識等更多面的理解與認知，或是可成為社會人類學與公衛學者，企求找出結合族群特殊文化與現代醫學疾病的防治法之參考借鏡。

## 一、人類學巫醫研究的張力

或許您早已從人類學豐富的民族誌中，認識到許多具戲劇張力與拓展各種感官認知的治病儀式展演。如 Claude Lévi-Strauss (1958: 205-226)<sup>5</sup> 精彩描述巴拿馬 Cuna 人的 *nele* (巫醫)，藉由唱詞如何上路 (象徵陰道與子宮) 去跟神話中奪走嬰兒生命力的 Muu (魔鳥) 奮戰，把難產中的母親與嬰兒「救回」。或是 Victor Turner (1970: 344-349)<sup>6</sup> 在非洲尚比亞研究 Ndembu 人，匯集而成的《象徵之林》一書中，認真的歸納巫醫使用哪些草藥，並喚醒這些草藥隱藏的能量，與配合使用切口手術與拔罐，將藥物注入或取出體內，進而分析諸多實踐治療行為背後的理由與象徵邏輯。

1970 年代以前，人類學的巫師治病研究面對將之歸為是法術／巫術、科學或是宗教的分類難題，而嘗試找出其理性的範疇 (Tambiah, 1990)。<sup>7</sup> 這使得醫療人類學初始擺盪於科學與人文學之間，一度變成人類學研究漸漸枯竭的領域。直到受後續的社科與人文思潮影響，如展演、美學、現象學、詮釋學、史學、語言學或哲學等概念，進而再豐富了醫療人類學的討論。

## 二、在矛盾與自我反思中探索問題

目前學界較少有長期針對某一個具體部落社會的疾病巫醫治療、宗教信仰、潛藏的觀念與行為實踐之間關係的系統討論。本文嘗試從筆者在花蓮縣豐

<sup>5</sup> 請見 Claude Lévi-Strauss. (1958). *Anthropologie structural*. Pp.205-226. Paris: Plon.

<sup>6</sup> 請見 Victor Turner. (1970). *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Pp.344-349. Ithaca; London: Cornell University Press.

<sup>7</sup> 請見 Stanley Tambiah. (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

濱鄉葛瑪蘭族 PatoRogan (新社部落)，1993 年迄今長期的田野觀察切入，來分享浮出的問題與思考分析的方向。我初次接觸葛瑪蘭人的治病儀式，不在偏僻的花東海岸部落，而是參與 1993 年由臺北縣政府在烏來舉辦的「九族之夜」歌舞晚會。北上的族人演出 *mtiu* (巫師) 爬上屋頂跳 *kisai*z (「除瘟祭」)<sup>8</sup>。如此盛大的治病成巫儀式，後續還在花蓮縣立文化中心，以及 1996 年由文建會籌辦在國家音樂廳演出。過程中我是舞臺助理，參與巫師們對儀式禁忌與界定「表演」的討論，還有選擇及教唱一般族人治病歌舞的過程。



圖一：2000 年在花蓮文化中心重現 *kisaiz* 屋頂上的治病歌舞 (劉璧榛攝)

令人相當驚訝，為何當時在臺灣大社會中幾近消失的葛瑪蘭人，會選擇被汙名化的「女巫治病」，作為其代表性的傳統文化與族群正名標記，並且在官方場合到處演出？<sup>9</sup> 又一個女孩的治病儀式，為何需要那麼大的陣仗全村動員？準備豐盛的食物（麻糬跟米酒），還手持植物跑到屋頂上跳舞？女巫們用繁複的禱詞外，還吟唱難懂的歌舞，這些怎麼（能）治病？這種因果論與有效性的提問方式，與 19 世紀科學革命以來所形成的機械、科學慣用之分析典範，是否能幫助我們理解這個新的社會現象？還是僅是研究者受西方學術訓練，養成價值判斷的一把尺？Lévy-Bruhl 曾說過，西方人的因果律來自於其知識論，因此研究異

<sup>8</sup> 這套 *kisaiz* 成巫治病歌舞於 2018 年 12 月登錄為原住民族傳統智慧創作，成為葛瑪蘭族專有。

<sup>9</sup> 請見劉璧榛 (2010)，〈從 *kisaiz* 成巫治病儀式到當代劇場展演：噶瑪蘭人的女性巫師權力與族群性協商〉，刊於《台灣原住民巫師與儀式展演》，胡台麗、劉璧榛主編，頁 505-555，臺北：中央研究院民族學研究所。

文化必須要從其知識論著手。又人類學專精的田野工作教戰手冊經常提醒，盡可能少一點研究者個人主觀的意義臆測，最好是要去收集當地的解釋。於是我帶著這些疑問與自我反思到了新社部落。但是，進入之後才發現，弔詭地族人在日常生活中，已經不再舉行 *kisai* 成巫治病儀式，因為 1960 年代多已改信天主教。因此我恍然大悟，族人將這種治病儀式展演與當代的族群認同綁在一起（連結）。套句 Arthur Kleinman 的用語，可以說是表達出族人承受漢化與被誤當成阿美族人的社會苦難（social suffering）。

### 三、從得巫病到成為巫醫

就是這類矛盾與落差激勵我繼續探索，以瞭解正名運動、解嚴、民主化與基督教化帶來的影響，如何形塑葛瑪蘭人當代日常生活中的巫醫治病。無法參與目睹過去真正 *kisai* 盛會的我，開始訪談僅存的八位資深巫師。透過她們分享生命史與對儀式結構的解釋，我試圖重建其樣貌。當中我慢慢發現原來治病儀式的背後，有一個像似劇本的神話故事支撐，而儀式過程本身就像把神話再演一次，這個展演讓神話變成現實。其中由兩位資深的巫師扮演女神（Mutumazu）與男神（Siangau），歌詞就是呼喊她們，從那裡拿 *saray*（看不見的靈線／路），請她們「下來」幫忙治女孩新巫的病。神話中說明了 Mutumazu 女神教葛瑪蘭族種陸稻，但是男人 Siangau 卻偷懶不耕作、又不帶小孩，還拿螃蟹給孩子吃，造成後代的死亡。這導致 Mutumazu 很生氣，爬上屋頂隨煙昇上天。因此人類開始有了死亡跟疾病。<sup>10</sup> 從這個映照族人觀點的神話與儀式重建中，筆者拼湊出生病的女孩在展演「死亡」的圖像，然後上屋頂模仿女神治病的行為實踐，並與之建立關係，成為她在人間的代理人，而被治癒獲得社會「重生」。同時她也從病人轉變成巫醫，取得公認的資格開始可學習治病。

這個 *kisai* 在每年秋收後才舉行，因為必須用新米祭祀女神以及做主食來宴客。儀式最後，當巫師們從屋頂下來時，會搖項鍊發出鈴鈴作響的聲音。族人認為此乃模仿雨聲以招雨，所以也是祈雨祭。整體來看，*kisai* 表演新巫被女神治癒的過程，其實與稻米生產、分配與消費的管控息息相關。此療癒過程同時也在進行人與神、人與人還有人與自然生態之間建立關係，並且把這多種關係結合起來，彼此維持互相依賴及互惠的關係。這個過程中 *kisai* 並不是治療病理症狀的措施，而比較是宗教儀式，給予人、健康、病痛與死亡意義。這些過

<sup>10</sup> 神話的詳細內容請見劉璧榛（2008）。《認同、性別與聚落：噶瑪蘭人變遷中的儀式研究》，南投：國史館臺灣文獻館，頁 122-125。

去建構關係的 *kisaiz*，回過頭來讓我聯想到，今日的 *kisaiz* 舞臺展演不也是在建立新關係？只是對象變成轉型中的國家政府與群眾。

雖然部落不再有 *kisaiz*，但一直到 2008 年資深的巫師 Api 過世前，每年仍有巫師們為了祈求身體健康而舉行的 *pakelabi* 治病儀式，並且在正名運動後被用來替代 *kisaiz*。就在 1994 年及 1996 年間，我偶然碰到兩位被歸為得這種屬於「女神找」特殊的 *taRaw*（病痛）。<sup>11</sup> 一位是 3 歲多的小女孩，在臺北出生，媽媽是新社葛瑪蘭人，爸爸是阿美族人。父母離異後，女孩跟爸爸住在花蓮。家人敘述她因反覆發燒，父親疏於照顧延遲就醫，導致腦膜炎併發視盲，西醫說無法復明。1994 年 5 月中，她的阿嬤帶回來看是巫師的外婆，希望尋求其他辦法。巫師 *paspi* 看 *saray*「靈線」診斷的結果是，小女孩過世的 *vai*（媽媽的外婆）在「找」。於是兩位長者帶她買了豬、雞肉跟酒香菸等，至其墳前祭拜。隔年秋天家人就讓她參加縮減為一天，僅為巫師們祈求身體健康的 *pakelabi*，問看看是不是要做巫師，身體才會變好？因為「找」她的親人也是巫師。



圖二：獲頒總統褒揚令的潘烏吉巫師，正看著從身體吸吮出的 *saray* 尋找病因（2015 年劉璧榛攝）

<sup>11</sup> 請見 Pi-chen Liu (劉璧榛). (2020). Shamanism and gender construction among the Kavalan of Taiwan: Men and women's illness caused by different spirits. In *The Shamaness at the threshold: gender, religions and the state in Asia*. Sophie Roche and Davide Torri eds. Pp. 208-224. London and New York: Routledge.



圖三：資深的巫師正在進行 *pakelabi*，帶小女孩呼喚女神治病（1995 年劉璧榛攝）

另一位是住鄰近村子磯崎十多歲的國中女孩，因時常感到全身不舒服、無力，經西醫治療未好轉，也找過鄰近阿美族的巫師 *sikawasay* 好幾次都未起色，於是再找新社的 *Api* 與 *Ipai* 巫師幫忙診斷。經過巫師 *paspi* 後，皆認定少女得了葛瑪蘭人所謂「治不好的病」，一輩子要持續做巫師祭儀，身體才會好。族人解釋這種病為其創始女神 *Mutumazu* 在「找」傳人，因此必須舉行 *pakelabi* 替代成巫通過儀式 *kisaiz*，並且每年持續參加 *pakelabi*。「治不好」是什麼意思？我困惑了許久。其實可以理解成是在表達一種關係的建立與持續維護，而病就是一種建立關係的橋梁與被神靈揀選的徵兆（符號）。

另外，從 *pakelabi* 儀式的禱詞與歌謠翻譯中，筆者發現其重點是呼喊女神的名字並稱她為母親 (*tina*)，女巫正展演跟女神間建立母女傳承的連結，*Mutumazu* 成了新巫「想像血緣」的母親。再者本調查中眼盲的小女孩的外婆也是巫師 *mtiu*。這些顯示了葛瑪蘭巫師不是人人可當，而是一種家族內的傳遞與母系傳承，有性別的揀選（僅女孩）。此研究激發我思考葛瑪蘭是怎樣的母系社會？人類學研究中對母系社會的定義與研究正缺這塊宗教的面向。還有提問西醫是怎麼養成？為何以男性為主？

又 Mutumazu 不僅是新巫一個想像有血緣關係的母親，她還是族人的共同母親，教其祖先種陸稻、治病與解決生活困難指引者。因此族人必須要持續舉行儀式供奉祭品給她，才會平安健康，免於疾病與死亡的恐懼。這就是葛瑪蘭人的疾病觀也是其信仰，此因天主教的進入有很大的改變。

#### 四、改宗的衝突與持續找巫醫……

1990 年後筆者在部落內仍可看到改宗持續的衝擊。如 1994 到 1996 年間筆者正在 *pakelabi* 現場錄影時，有位巫師的先生氣沖沖的跑進來，因家裡改信天主教為由，大聲阻止其妻繼續參與泛靈祭拜。又我在部落做 *paspi* 治病儀式紀錄時，被不少教友拒絕，因為他們怕被其他教友知道偷偷找巫醫。基於尊重與研究倫理，筆者默默離開。

從願意被研究的例子來看，A 因頭痛、全身酸痛有一個多月了，到豐濱拿藥吃了效果不大，決定找巫師 *mtiu* 治病。巫師 *paspi* 後說到，是她過世的父親在抱怨，因為信了天主教而沒有祭拜祖先，必須舉行 *padadas*，在太陽下山後，用檳榔與酒面對祖墳方向 *paspaw*（敬獻）。這種治療儀式較個人化，未如前述 *pakelabi* 有盛大、公開的治療儀式、歌舞展演與宴客。我從 1993 年迄今，碰到生這種「病」的人，有三分之二是基督教徒。族人改宗後剛開始不能祭祖，雖然 1970 年代主教倡議可以祭祖後，改為替祖先禱告，仍不能給祭品。所以族人會擔心過世的家人或祖先，在另外一個世界過的好不好，或不少人仍會夢見祖先心裡不安。因此遇到身體不適或重大事故時，會再回來找巫師，使這種「祖靈病」的再現反而更加頻繁。這個從找巫醫到療癒的過程，其實也展演著族人改宗的衝突、掙扎、不安與補償的心理。

#### 五、男性易「被咬」的病

相對於巫病僅女性會得，最後要討論的病因則是男人易患。這跟獵人個人所 *paspaw* 祭拜的 *Saliman*（獸靈）相關，典型的病人論述是被 *Saliman* 獸靈「咬」而生病。我的第一個反應是死掉的獵物，怎麼還會「攻擊」人？長期禁獵與開發林地後，雖然部落裡不再盛行打獵，獵人也多改信天主教，不過我仍碰到 21 個案例。如 B 的例子，有一天他從山上回來，睪丸突然腫起來，痛得無法走路，家人送到花蓮醫院住院。醫生診斷為疝氣（*hernia*），安排開刀手術。雖然住進醫院 B 仍覺得心裡不安，他對自己的病有不同的意義詮釋。從其行為可看出，病

人會尋求現代專業醫療未處理的病痛意義 (Kleinman, 1995)<sup>12</sup>。這也顯示葛瑪蘭人仍活在一個共同文化疾病的網絡中，人們認為病未痊癒其來有自，這個原因可透過巫師尋獲。B 跟我訴說生病的原由，住院前一天他到山上，經過「咬人貓」(植物，學名 *Urtica thunbergiana* Sieb. & Zucc.) 旁時，跟同行的女性友人開玩笑，說「咬人貓」會咬到 C 的陰部，讓她的陰部腫起來不能走路！然而 C 也不甘示弱，取笑 B 年紀大了，性能力差，「咬人貓」會咬他的睪丸，讓它腫起來。<sup>13</sup>

根據報導人 B 的自述，沒想到第二天自己的睪丸真的腫起來！他深信這個事件與睪丸腫脹之間有關聯性，於是請當時也同行上山的巫師 *mtiu* 到醫院來看看。巫師在醫院病房內脫下 B 的褲子，透過觸摸進行 *paspi* 儀式診斷。最後她當場解釋，「B 當天在山上經過鄰居 D 的獵場時，被其祭拜的 *Saliman* (獸靈) 咬傷，所以必須請他來做 *pasniw* 治病儀式」。 *pasniw* 並非是公開的治療儀式，甚至不需要任何祭品，只要米酒一瓶。由獸靈 *Saliman* 的主人，唸禱詞「命令」獸靈乖：「不要咬，放開 B 的性器官！」好讓他好起來。此治療儀式目的是要獵人驅走其獸靈，叫他離開患者的身體。

## 六、結論

從這些案例的自述與行為觀察中，筆者慢慢歸納出一些跟刻板印象不一樣的行為現象。比如，她們皆非不去看西醫，僅找巫醫多元醫療。相反地，多是看完醫生，治療生理原級疾病 (disease) 之後，主觀覺得無效或是不安、仍不滿足，才接著 *paspi* 尋求儀式治療，給予病痛意義。族人未將傳統醫療與當代臨床照顧，視為極端的斷裂與不相容，反而將之視為與基督宗教衝突。在正名運動民主化的過程中，族人將巫儀作為去汙名化的手段，政治權力重組中不再被獵巫，反而成為文資。

光從族人尋求巫醫的動機、身體症狀 (眼盲、頭痛、全身無力或是陰莖腫大) 與儀式療法之間的對應關係，無法瞭解其社會病理學。其病痛分類主要是基於病因而非身體症狀。儀式治療系統中，疾病與病因之間是象徵與象徵物的關係，不是細菌與疾病之間的化約式因果關係，而是一種結合聯想的模式。研究讓我們看到，這些病因是特定部落社會歷史與人群、性別互動過程中的動態協商與建構。

<sup>12</sup> Arthur Kleinman. (1995). *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press.

<sup>13</sup> 請見 Pi-chen Liu. (2020).