

台灣原住民的祭儀文化

Namoh Rata (吳明義)

學歷：

- 國立台灣師範大學教育學系（教育學士）。
- 臺灣神學院道學碩士(Master of Divinity)。
- 美國哥倫比亞神學研究院 (Columbia Theological Seminary) 神學碩士 (Master of Theology)。
- 美國聖查理斯大學(St. Charles University)哲學博士(Ph. D. in religion)

經歷：

- 台灣省立花蓮高工教師。
- 花蓮縣立壽豐初級中學（壽豐國中前身）教師。
- 玉山神學院講師、副教授、教授、副院長、院長。
- 世界展望會台灣區董事，1979(68)年～1995(84)年 12 月。
- 臺灣省政府原住民事務委員會委員。1997 年 7 月起～1999 年 6 月 30 日。
- 財團法人國家文化藝術基金會補助案文化資產類評審委員。1997 年 7 月～1999 年 6 月。

現任：

- 慈濟大學人類學研究所約聘教授。
- 交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處「阿美族文化諮詢委員會諮詢委員, 1990 年 8 月 ～ 迄今。
- 臺灣省文獻委員會臺灣原住民歷史修纂小組監纂, 1994 年 10 月 1 起～迄今。
- 財團法人花蓮縣文化基金會董事。1997 年 3 月起～。
- 花蓮縣政府文化局文化諮詢委員會諮詢委員。1997 年 8 月起～。
- 行政院原住民委員會族語認證委員



授課大綱：

I. 前言

II. 原住民傳統宗教信仰的特質

- A. 禁忌(Taboo or Tabu)
- B. 巫術(Magic)
- C. 動物崇拜(Fetishism)
- D. 精靈崇拜(Animism)
- E. 亡靈崇拜(Dead Worship)
- F. 自然崇拜(Nature Worship)
- G. 植物崇拜(Vegetable Worship)
- H. 動物崇拜(Animal Worship)
- I. 圖騰崇拜(Totemism)
- J. 神話(Myth)

III. 原住民的超自然觀念

- A. 原住民各族有關神的名字
- B. 阿美族的神觀與神譜

IV. 超自然觀念與傳統祭儀的關係

- A. 超自然觀念與物的概念(歲時祭儀的根基)
- B. 超自然觀念與社會制度
- C. 超自然觀念與幸福觀

V. 原住民各族具代表性的祭典簡介

- A. 阿美族('Amis)的豐年祭(Ilisin)
- B. 布農族(Bunun)的打耳祭(Malahtagia)
- C. 排灣族(Paiwan)的五年祭(Maleveg or Leveleveg)
- D. 卑南族(Puyuma)的猴祭(Vasivas)和打獵祭(Magayau)
- E. 魯凱族(Rukai)的豐年祭(Owaviya)
- F. 賽夏族(Saisset)的矮人祭(Pastai)
- G. 鄒族(Trou)的小米祭(Homeyaya)和戰祭(Mayasvi)
- H. 雅美族(Yami)的飛魚祭(Mivinua)
- I. 邵族(Saw)
- J. 泰雅族(Tayal)
- K. 德魯固族(Troko)

VI. 結論：回顧與展望



台灣原住民的祭儀文化

I. 前言

祭儀文化顧名思義就是與宗教有關的文化現象。換言之，它是從宗教的思維與信念衍生出來的一種宗教活動。從宗教史的觀點來看，台灣原住民的傳統宗教信仰，在整個世界諸宗教演化與發展過程中，究竟屬於那一個階段或範疇？根據約克遜(Samuel Macauley Jackson)的論點，原住民的傳統宗教是屬於原始宗教(primitive religion)的精靈崇拜(animism)範疇，它可以說是各種宗教發展的原型與基礎。他說：“The most modern investigators of religions prove that the process of the development of human religious beliefs is in this order ; first comes faith in spirits, then polytheism, and then in Judaism, Christianity. Therefore, animism is the initiatory form of religions”^[1]

精靈崇拜中文亦稱「萬物有靈」或物魅崇拜。前者是哲學界所用而後者是基督教神學界所稱。

「精靈崇拜」的現象係原始宗教之典型，它不僅存在於原始社會中，也存留於世界各個民族的通俗信仰一面。按「精靈崇拜」(animism)的用語，係英國人類學家泰羅爾(Edward B. Tylor, 1832-1917)的發明。這位人類學家發現原始社會人類普遍相信整個自然界都被「精靈」(anima or spiritual beings)所附著，到處都瀰漫著能左右人禍福的精靈。初民因為恐懼他們，以至求助於他們，所以才崇拜他們。

關於「精靈」信仰的產生，泰羅爾也有所說明。在其名著「原始文化」(Primitive culture. 1871)乙書中，他提出了有名的「精靈崇拜論」(theory of animism)，並且認定它為宗教的原型。他發現原始社會人類從人與物體的「影子」，從人的「夢」、「幻覺」、「昏迷」、以及「死亡」等現象的經驗，因而相信「靈魂」或「精靈」的存在。例如人對於形影不離的現象，就認為係精靈附看的結果；在夢中和已經去世的親友交談，更信為是活人的靈魂和死者的幽靈相遇的情形。同時視死亡現象為靈魂離開身軀前往另一個世界，或附著於動物、樹木、石頭、器物中，以至瀰漫於各處而繼續存在著，進而左右人間禍福。原住民既然相信眠夢現象係靈魂出遊的一種活動，所以禁忌在睡著的人臉上亂塗亂畫，因恐怕靈魂出遊回來認不出自己的軀體而一命嗚呼。又因為相信影子即靈魂，因此害怕在夜間外出。

信仰精靈(靈魂)到處瀰漫的結果，原住民社會的生活起居就顯得格外小心，因為害怕沖犯了他們而招來災禍。同時為了要討好精靈，求精靈的保佑，自然也就把他們膜拜起來。就性質上言，精靈有好壞之分，善性精靈可以親近與膜拜，惡性精靈則要設法驅除或逃避。總而言之，精靈是一種可大可小，可分可合，來去自如，可善可惡的生氣與力量，又是形狀不定的東西，附著於人或動物時則為魂魄，附著於物體時是一種靈力，但統稱為精靈。原住民既信精靈遍在各處，結果即物有物靈，山有山靈、水有水靈、樹有樹靈，「精靈崇拜」就由此而起。

^[1] S.M.Jackson(edi.), The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol.V., New York & London : Funk & Hagnalls Company, 1909, p.178

在以下各章節的論述中，有關精靈崇拜的各種特質將有更詳細的敘述。原住民的祭儀文化由來於此。這種信仰在原住民日常生活上的表現就是「生活就是宗教，宗教就是生活」。宗教與生活是「一體的兩面」，是一而二，二而一的實體，是無法分開的。

目前行政院原住民委員會官方所承認的原住民族共有十族之多，既是同一族其亞族的祭儀文化也不盡相同。因此要在一小時內全部介紹各族的祭儀文化幾乎是不可能的。在這種情況下，除共同性部份，將概括的介紹外，特殊性的部份將以阿美族為例加以說明。至於其他族的部份，將介紹書籍供學員自行參閱。

II、原始宗教的信仰特徵

由於學者們的努力結果，終於發現原始社會的宗教信仰內容相當豐富，它們是部落群體生活力量的依歸。倘若把它們分類說明，這些信仰特徵 (characteristics of belief) 可以歸納如下：

A. 禁忌(taboo, or tabu)

「搭布」(taboo) 一詞原係波里尼西亞人(Polinesian)的方言(土語)，意思即「標出」。它的中譯為「禁忌」，用於指宗教上的一切禁制。世上古今任何一種宗教均具「搭布」系統，宗教人乃是藉它來界定「聖」與「俗」的範圍，用它來阻止各種生活上的沖犯。在原始社會裡，「搭布」顯得格外地重要，因為它護衛著部落的社會習俗，為群體安全的理由禁忌人對特定對象的沖犯。因此「搭布」是一種古老的社會禁制，是法律的原型，原人的社會能生活得井然有序，係來自「搭布」的功能。

前已提及「神聖」本質具建設性與破壞性兩面，「搭布」的禁忌觀念和它有密不可分的關係。就如：凡擁有「神聖」本質的人、地、物、時、事等對象均不能觸犯，否則既會遭受神譴，也會帶來災禍。「搭布」的禁制日後成為保護傳統風俗習慣的法寶，使人難以打破。關於「搭布」的分類有如下面所列：

1. 「人」的禁忌——部落的酋長、巫師、巫醫、祭司、經期的婦女、孕婦、產婦、新生兒、青春男女、新郎新婦、寡婦、病人、屍體等等，都是禁忌對象，也都有常人不能沖犯的特定禁制。
2. 「地」的禁忌——神鬼出沒之處，崇拜地地，廟宇、凶地、山、川、河、海、墳地、房屋、村落特定地點，東、西、南、北、中央等方向，均有規定的禁忌，以避免一般人沖犯。
3. 「物」的禁忌——某種動物、植物、工具、武器，爐灶、食器、人骨、獸骨、以及各種巫術用具，都有禁忌的規定。
4. 「時」的禁忌——禮拜與獻祭的時間、年節與慶典時間、收穫與播種時間，戰爭與出獵時間，以及出生、成年、婚禮、喪禮等、生命禮俗時間，均有禁忌沖犯的規定。
5. 「事」的禁忌——這個範圍的禁忌項目較多，初民往往在某一時間與地點進行

的神聖事件，一定有下列各種的禁忌。諸如收獲、出獵、戰爭、喪喜事等：

食物禁忌：禁食某種特定的動物與蔬菜、果物。

語言禁忌：禁說不吉利的語言以至禁止咒詛或提及鬼神的名字。

行為禁忌：禁飲酒、跳舞、觀劇、遠行、出獵、以至男女性交等等。

方向禁忌：禁止部落成員走某個方向。

「搭布」(禁忌)一旦被人打破，其後果就是導致刑罰與災禍，因此必須有清淨、禳祓與贖罪的禮式來加以制衡。

B. 巫術(magic)

「巫術」(magic)一詞來自波斯教術士「瑪奇」(Magic)，因為他們精於巫法之故。「巫術」是巫師應用符咒、法器、與某種神秘行為求驅使神鬼成全人意願的一種手段與方法。茲分別列述「巫師」與「巫術原理」如下：

1. 巫師(magician)

這裡所指的「巫師」非一般變戲法的「魔術師」，而是巫、覡、術士一類人物，他們在原人部落之中具相當大的權威，詳細可分為下列幾類：

「薩滿巫」(shaman)——原來「薩滿」(shaman)一詞係西伯利亞(Siberia)的土語，因該地土人盛行著「薩滿信仰」(shanimm)，就是藉著「薩滿巫」處於入神狀態的神鬼附身術來為人治病求安的巫術。學者因為發現此一現象的普遍性，所以延用「薩滿」(shaman)一詞來界說這個現象。初民社會的「薩滿信仰」相當普遍，每當神靈附身時，「薩滿巫」就不能自己的跳躍，並且做些不可思議的動作來強化人的信仰。薩滿巫於「入神狀態」(ecstatic state)中作法，其職責是傳達神意給人，代神處理人間疑難，主要是為人治病與消災。但他們作法時的用語神秘，非一般的人所能了解，故需要「法師」(sorcerer)來翻譯。台灣民間的「童扎」就是典型的薩滿巫，他們都與法師搭配作法。

「法師」(sorcerer)——在初民社會中習有巫術魔法的人叫做「法師」，他們可以單獨驅魔作法，又可與薩滿巫搭配，所以是「術士」(magician)，也是「驅邪師」(exorcist)。「法師」各擁有自己的守護神靈，可施行消災解厄的「白巫術」(white magic)，與咒詛敵人並置人於死地的「黑巫術」(black magic)。同時精於符咒、占卜、解夢、預言，故為初民社會命運的顧問，因此這類人物頗具社會地位。「法師」作法時不必處於入神狀態，因此與「薩滿巫」有所分別。遇有部落的年中大事，「法師」又往往與「酋長」搭配擔負「祭司」(priest)職責。有時候「祭司」一職僅由酋長擔任，因為初民社會的酋長往往是當然的宗教領袖。

「巫醫」(witch-doctor, or medicine-man)——精通巫術與草藥為人治病的原始醫師，就是「巫醫」。因為原始社會人群相信疾病為魔鬼邪靈作祟，故用巫術治病；有時會配特殊藥方，或為人做某種的外科手術。上述的薩滿巫、法師、驅邪師、術士同樣也為人治病，只是他們以降神、司祭、驅邪、消災、占卜的巫術為主，但「巫醫」則專司治病巫術。

「靈媒」(spirit medium)——「薩滿巫」的職司是「降神」，而「靈媒」的工作是「通靈」，也就是為亡靈附身，為亡靈發言的人。這類人物在台灣民間

稱為「夷」。初民社會的「靈媒」以女性為多，作法時也處於忘我入神狀態，一面以亡靈的身份發言，另面接受亡靈親人質問。

2. 巫術原理(magic theory)

根據學者弗萊則(Sir James G. Frazer, 1854 — 1951)的說法，「巫術」的原理不出於所謂「交感律」(sympathetic Law)，故有「交感巫術」(sympathetic magic)之稱。具體而言，「巫術」的交感律表現於「模倣巫術」(imitative magic)與「傳染巫術」(contagious magic)兩類：

「模倣巫術」——「巫師」的裝扮，就是一種模倣神靈(imitatio dei)的表現，據此而施術作法。又如初民從男女性交行為悟出生殖的秘密，於是為求土地生產五穀，在播種時，巫師先在田地作法，男女要在地性交，目的在於求得人畜之生產。古代廟堂的神妓制度，也與地方人畜穀物的生產有關，就是用性交實演的模倣巫術，以求達到繁殖的目的。倘若土地乾旱，巫師為代民求雨，往往以碗盛水用樹枝自高處撒下水滴，以模倣上蒼下雨狀，藉此期待普降甘霖。類似儀式都屬於模倣巫術，其例引不勝引。

「傳染巫術」——巫師為病人治病時使用「人形替身」施術，或取「病者衣物」作法，其本意是轉移病人的邪氣或災厄給「替身」。因病人的衣物相等於他自己本人，為衣物消災求安一樣同具效力，這些均依傳染律而行者。初民社會害人的「黑巫術」大都屬於傳染巫術，人如果要加害敵人或控制他的戀人，便偷取他們曾經用過的東西，或身上的頭髮，指甲，以至畫他們的形狀來施術，以期達到目的。

此外，「巫術」又可分為「一般巫術」(popular magic)與「專業巫術」(professional magic)。前者人人都能做，就像占卜、禁忌、求神、念簡單的咒語等。至於後者則屬專業巫師才可以做的範圍。因為治病、降神、通靈、交鬼、收獲、打獵、出征等祭典儀禮，若非習有專業巫術者，不能勝任。專業巫師除了有自己的守護神外，也需要特殊的巫術器具，諸如面具、裝飾物、牛角、刀、劍、槍與施術用的樂器等。這些巫術用具是擁有「瑪那」(mana)的「物神」(fetishes)，它們既是驅邪器物，也是被膜拜的對象。

C. 物神崇拜(fetisism)

「物神」(fetish)一詞，係來自葡萄牙文(feitico)，這個葡文用語原係葡萄牙人(portuguese)稱呼非洲黑人身上佩帶的守護物用語。學者得布羅塞(Charles de Brosses)在他出版於1760年的Du culte des dieux f'etiches乙書中，將物神(fetish)的宗教現象做更詳盡說明，因而有了「物神崇拜」(fetishism)這個專有名詞。中文對“fetich”譯法有多種：就如「庶物」、「神物」、「物靈」與「物神」等等，在此則取「物神」一詞的譯法加以應用。

原始社會人群，往往很喜歡佩帶一些附有「物神」(非人格力量)的守護物，或相信某些物品與用具附有「物神」，因而出現膜拜行為。如果以種類而分，約可分為「自然物神」(natural fetish)與「人造物神」(artificial fetish)兩類。

「自然物神」——人骨、人髮、指甲、衣物、動物的骨頭、角器、豹皮、獅尾、象殼、自然奇石與木頭等等，被認為有特殊神力者，都可做為「物神」。這些東西除了個人佩帶以外，或做巫術用具，也有做為敬拜的對象者不等。

「人造物神」——圖騰柱、偶像、巫師面具、符類、圖像、武器、用具、巫術箱、香包等，凡被人供奉祭拜，及用於個人守護，以至巫師施法的用具，均屬人造物神之類。「人造物神」有一番製作的過程，像圖騰柱與偶像有點眼開光的儀式。初民社會巫師所用的法器也必須經過加工注入神力之手續才算有效，比喻將人髮、獅齒、甲蟲置入牛角或鹿角一面，再拘一靈物監禁在內就可成為施術的法寶。台灣民間的「香火」、「」、「日月鏡」、「五色高錢」、「八仙彩」、「八卦牌」、「刺球」、以至各類「布符」與「偶像」等，就是部這種人造物神的最好例子。

凡是祈禱與膜拜的「物神」不靈驗，就可能會被拋棄或更換

D. 亡靈崇拜(dead worship)

人死後靈魂不滅的觀念可以說是宗教的重要基礎，此一觀念普遍於原始社會中存在，而且成為亡靈崇拜的根據。初民既然相信靈魂不滅，死者又可以在記憶中、幻覺中、夢幻中出現，自然也相信亡靈另有一個供其前往的世界存在著，那就是俗稱的「陰間」。許多初民相信死者的住處是在黃昏日落之地方(西方)、遙遠的海島十天上眾星之處、濃密的林中、山峰之上、深淵黃泉之下、以至墳墓的地下等等。而且亡靈可以從他們的世界來到人間與親友會晤，因死的亡靈更曾往夜間出沒作祟，為害人畜。有了這樣的信仰，初民便開始將他們的酋長、巫師、勇士、祖先、親友，以至作祟的厲鬼亡靈膜拜起來，其目的不外藉著這一宗教行為來維護部落的安全與家族的安寧。亡靈崇拜的特色，主要有三方面的表現。

1. 祖先崇拜(ancestor-worship)

「祖先崇拜」係亡靈崇拜之中最重要的一項。人的靈魂既然不滅，死後不過前往另一個世界去繼續著另一種不事生產方式的生活；因此子孫們在埋葬先人遺骸，就得準備許多日常用品陪葬。同時開始按照一定的時間在墳地獻上供物給祖靈，以求祖靈在陰間的生活安定，並求保佑兒孫在陽間的生活順利。這就是祖先崇拜的濫觴。對於亡靈的子孫而言，則視祖靈為家庭的一員，並且以某些東西為祖靈的象徵物加以膜拜起來。被供奉的祖靈具有監視家中子孫們行為言行舉止的權威，可以左右家庭的禍福；質言之，祖靈操有庇佑子孫或懲罰子孫的權柄。倘若子孫忽略供祭祖靈，祖靈可能會因此降災於家庭，或淪為餓鬼孤魂為害人間。為此，「祖先崇拜」在初民社會(以至現代社會)是相當重要的宗教行為，因其背後有相當複雜的宗教心態。

2. 英雄崇拜(hero-worship)

初民相信部落的酋長、戰死的勇士、巫師、與巫醫，都是屬於不平凡的人物。他們活著的時候不平凡，因為擁有比別人更多的聖力(瑪那)；死後他們的靈魂同樣的不平凡，所以順其自然的被供奉為部落神明，這是初民「英雄崇拜」的由來。事實上，「英雄崇拜」現象不只是原始文化中有之，我們於古代多神主義的宗教中，更可以找到例子。就如古埃及的法老王駕崩後、屍體就被製成「木乃衣」保存於金字塔裡，他們擁有眾多的培葬物，又被臣民所崇拜，同時期待末日復活。中國古代的賢人與勇士，也於今日被民間所供奉；諸如孔子、關公、岳

飛、鄭成功等人可以為例。日本神道教更是一種英雄崇禮拜的宗教，他們除了崇拜日本天皇以外，也崇拜歷史上有功於國家的民族英雄。由此可見，「英雄崇拜」是古今中外一種普遍的宗教現象，它的基礎即出自靈魂不滅，勇者為神與能者為神的思想。

3. 鬼魂崇拜(ghost - worship)

初民相信人死後靈魂不滅，靈魂有它的去處，也可以附著於人、動物、樹木之上，並且來去自如。這種死後的靈魂就叫做「鬼魂」或「幽靈」(ghost)。顯然的，「鬼魂」是活人最忌諱的對象，因此初民非常懼怕它們。屍體與枯骨都是「鬼魂」所附的東西，人不敢觸摸；萬一觸摸到，就要舉行特殊的清淨儀式。死人的地點也是忌諱的空間，人最好避開，以免沖犯而生病。有了這樣的信仰，原始社會的人類就得為了部落安全的理由小心地應付這些「鬼魂」，避免「鬼魂」的作祟。其方法是；用繩子細綁屍體埋葬，或用巨石壓在墳墓上。有些部落則將死人的面部朝地下埋葬，其用意是怕死人從墳墓走出來加害人。這類懼怕「鬼魂」的心態，終於使初民社會的葬禮既神秘又複雜，什麼對付「鬼魂」的方式都有。初民應付「鬼魂」的方法有二：一是取悅它們的崇拜行為，二是鎮壓它們的驅邪行為。

「供祭鬼魂」——這是一種取悅「鬼魂」及安撫「鬼魂」的手段。因為「鬼魂」不事生產，所以需要活人的照顧。那些失去活人供祭的鬼魂都會變成「餓鬼」(hungry ghost)與「孤魂」(isolated spirit)，他們將成為「惡鬼」(demon)來為害人間與使人致病。相反的，凡被供奉照顧的「鬼魂」不但會庇蔭家庭與部落，也可以通過「靈媒」(spirit-medium)與其溝通或供人驅使。

「驅逐鬼魂」——這是一種對付「孤魂」、「餓鬼」與「凶鬼」(fierce spirit or devil)的手段，因它們作祟人間，令人生病、又帶來災禍。初民的社會對於戰死敵人的鬼魂、自殺或暴斃者的鬼魂等特別恐懼，因為它們都是帶來瘟疫一類的「厲鬼」(fierce demon or evil spirit)。對付這類惡鬼的方法就是行驅邪巫術，將厲鬼趕逐出境。如果「厲鬼」太過凶猛難以逐出，就採取妥協的方式將它供奉起來，這就是「瘟神崇拜」(厲鬼崇拜)的起源。(台灣民間的「王爺崇拜」，就是這類「厲鬼崇拜」的典型)。

E. 自然崇拜(Nature worship)

「自然界」是個偉大而壯觀的實體，因為自然現象變幻萬千：有照耀大地的「太陽」、明亮迷人的「月光」、閃閃發光於夜空的「星星」、快速移動的「雲彩」、一望無際的「大地」、欣欣向榮的「森林」、川流不息的「江河」、浩瀚逐波的「海洋」；再加上火山爆發的壯觀、地震、洪水、猛獸、飢荒、瘟疫、戰爭之可怖，使原始社會的人類因而對大自然生起敬畏的心，從而對它超人之力量加以膜拜，這就是自然崇拜的起源。

1. 天神崇拜

「天神」之類為：「天空」與「天體」的崇拜。「天空」往往因它的至高偉大而被奉為「至上神」(supreme being)。「天體」神靈有「太陽」、「月亮」、「星座」，天空變幻氣象所引起的神靈有「風」、「雨」、「雷」、「閃電」、「雲彩」、「彩虹」、「東、西、南、中央」的方向等。這些「天神」都是以「擬人化」(anthropomorphized)形式被初民供奉與膜拜，因為初民視整個大自

然如同自己一樣，是個具有人格(person)的生命體，而且比人更超越，由此而有膜拜它們的行動。

2. 地祇崇拜

「地祇」之類有：「土地」、「高山」、「江河」、「海洋」、「奇岩大石」等崇拜，崇拜對象也都將其想像為人格，因此「擬人信仰」(anthropomorphism)甚明。

「土地」——叫做「地母」，因為它能生產五穀、繁殖牲畜，來供奉人的生命，所以往往被視為至上神(supreme deity)。

「高山」——因為高山被初民視為神靈的居處，尤其是「火山」更視當做活生生的生靈，所以「山神」崇拜也盛行於原始社會。

「江河」——江河可以潤澤大地、滋養穀物與植物，有時氾濫成災，酷似一般刑罰人的毀滅力量，所以被供奉為「河神」。

「海洋」——海洋滋養各種海怪似的魚類，海浪滾滾如同神靈在其中控制，所以將海洋當做「海神」來供奉。

「奇岩大石」——古怪的「奇岩」有「人形」、「鳥形」、「獸形」，初民就視為神靈來崇拜它們。「大石」象徵強壯、堅固、與力量，初民為追求它的生命力而崇拜它。這類石頭崇拜在原始社會相當普遍，尤其是石器時代人類就供奉「石柱」、「石門」、與「石籬」；來做為追求男女性力繁殖部落之象徵。

F. 植物崇拜(vegetable worship)

原始社會的人類經驗到生存於自然界的危機與困難，因而十分嚮往「生命力」(vital force)的追求。他們觀察到原始森林中古老樹木的粗壯與高大，嚴冬之時仍然綠葉參天的情景，因而嚮往古樹與綠葉常青(evergreen leaves)植物的生命力，因而將其神化(deified)，能認真地崇拜起來。在原始社會常見的神木聖樹有：「杉樹」、「松樹」、「榕樹」、「重陽樹」(茄苳木)、「樟樹」、「柳樹」、「桃樹」、「竹子」、「甘蔗」、「椰子樹」、「檳榔樹」、「龍眼樹」、「檬蒙樹」等等。另外色澤鮮紅的花木、多子的花草，諸如：「石榴」、「蓮蕉花」，「芙蓉」、「雞冠花」、「圓仔花」、「菖蒲」、「艾草」等，也是重要的宗教植物。因它們的色澤、多子、與耐寒，也都是「生命力」特強的象徵，所以被應用於祭典土億吉祥之記號。

G. 動物崇拜(animal worship)

「動物崇拜」是原始社會中重要的宗教行為之一，因為動物自古以來就是人類的朋友、同工、以及重要的財物。「貓」、「狗」是人類的友人，為人看守穀倉與房屋，「牛」、「馬」、「驢」、「駱駝」、「象」是人類的同工，既為人類耕作田地，又是古代最好的交通運輸工具。禽獸又是人類主要的肉食來源，由於牠們的犧牲，人類因此獲得供養。這些事實，促使初民對動物起了崇功報德之心，因而神化了牠們。另外，某些動物具備著特殊的能力，這點也是使人類崇拜他們的原因。比喻說：「老鷹」的眼光銳利、飛得又高速度又快，因而崇拜老鷹。「獅子」強壯而有力，走路又不覺得累，人就崇拜獅子。「老虎」凶悍可怖，似乎可以嚇阻邪靈惡鬼，人就崇拜老虎。「蛇」因為蛻殼長大，人因此視蛇為永生不死的動物，所以將蛇供奉起來。古代埃及人因為將這些動物神化，又做擬人形狀，所以出現了許多人身動物頭或獅身人首的神，就如：太陽神「拉亞」(Ra)

為人身鷹首，陰間之神「阿奴比」(Anubi) 為人身狼首，以及「司芬克斯」(Sphinx) 這個人首獅身的神等。這些神類均取人與動物兩者的特色混合而成。甚至現代世界的大宗教，還有明顯的「動物崇拜」現象，像印度人崇拜「聖牛」與「聖象」，非洲土人崇拜「聖蛇」、「鱷魚」、與「獅子」，日本人崇拜「狐狸」，以及中國人崇拜「獅」、「虎」、「龍」、「鳳」、「麒麟」、「龜」、「鹿」、「牛」、「馬」、「豬」、與「狗」等等，由此可見「動物崇拜」的普遍性。

H. 神話(mythology)

神話「(myth) 是原始社會人類的「信仰語言」(languages of faith)，是初民對自然現象與萬物由來約合理解釋。宇宙到底怎麼誕生？天空的形狀如何？誰創造人、動物、與植物？為什麼會有洪水與地震？這些質問若用信仰的用語去回答就出現了宇宙開闢神話，天體神話、動植物神話、以及自然災害的神話。「神話」的種類很多，除上述的種類外，也有英雄神話、諸神感生神話，風俗起源神話、以及部族神話等等。

初民的祖先因為缺乏科學因果觀，因此用宗教因果的想像來發明各種神話。為什麼有「日蝕」？怎麼會有「地震」？初民對前者的解釋是「天狗吃日」才會日蝕，後者又用「地牛翻身」來說明。「神話」是信仰經驗的表達方式之一，因此有豐富的宗教象徵。「神話」雖然不同於世俗史(真正的歷史)，但卻具有歷史性的宗教經驗，因此「神話」是一種「神聖史」。初民就是在這種「神聖史」的神話經驗中，與諸神及祖先面對面交談。所以「神話」時間不同於凡俗時間，誠如伊利阿得(Mircea Eliade, 1907 —)的說法，人在「神話」時間中能夠經驗到「永恆的現在」(eternal present)，同時也是一種「歸回永恆」(eternal return)的經驗。無論如何，初民的生存勇氣，就是在「神話」的時間中獲得的。

I. 禮儀(rites)

「禮儀」是初民宗教行為的具體表現，它的種類相當多，有「清淨禮儀」、「生命禮儀」、「繁殖禮儀」、與「強化禮儀」等，茲分述如下：

1. 清淨禮儀(rites of purification)

對原始社會的宗教人來說，凡有冒瀆神靈、沖犯禁忌、觸摸屍體、經期或生產的婦女，以至祭典期間，都一定要舉行清淨儀式，才不會引起部落的災禍。此外，出獵也要清淨儀式，戰爭也要清淨儀式，殺人的戰士及生病的人同樣要求清淨儀式。

施行清淨禮儀的方法有多種，就如：「過火」、「抹油」、「洗水」、「灑血」、「剃髮」、「剪指甲」、「禁食」、「坐禁」、與「念咒文」等，大部份都由巫師協助施行。這類清淨儀式不只是原始宗教有之，現代的宗教也一樣流行。

2. 生命禮儀(rites of passage)

初民因經驗到人生的過程有許多危機期，就如懷孕、生產、成年、婚姻、疾病、與死亡等，因而制訂出一套人生過程的「過關」儀式，這就是「生命禮儀」的起源。

「誕生禮」(rite of birth)——對婦人言，懷孕與生產都是一種關口，對嬰兒來說也有許多危險，因此「誕生」有許多禁忌、清淨、及慶祝的宗教儀式出現。

「成年禮」(rite of puberty)——初民的部落男女一進入青春期，都要經過部落的「入會禮」(initiation rite)才有資格成為部落的成員，也才有婚姻的資格。然而入會禮的考驗既痛苦又殘酷，諸如齋戒、放逐、割禮、鞭笞等等的考驗，待過了關才可以加入部落社團。

「婚姻禮」(rite of marriage)——婚姻是初民部落的重要禮儀，因此均相當隆重。母系社會的婚姻男子要在女家履行丈夫義務，但父系社會的婚姻則將女子娶入。如果是信奉圖騰的社會，就有內婚制與外婚制的規定。有些原始社會的初民對血相當禁忌，因此新娘的初夜權都屬於巫師(由巫師破瓜)，巫師再將破瓜後的新娘交給新郎。

「死亡」(funeral rite)——人的死亡使家庭與部落陷重大的危機，因此禁忌特別多，儀式也慎重，所有行事都要使亡靈能夠安心，不致於作祟部落，為害人畜。對初民看來，死亡不過是靈魂前往另一個世界繼續生活的開始，因此便有祭祀亡靈的行為。有些初民對埋葬死者都附有陪葬物，以備給死者在來世使用。

3. 繁殖禮儀(rites of procreation)

原始社會主要的生存資源是動物與植物，初民為求得動植物的增產，因此按特定的時間舉行這個祭儀。台灣原住民族就有這類禮儀，就如阿美族的「豐年祭」、蘭嶼雅美族人夏季捕魚，冬季耕作，也有他們一套特有的繁殖儀禮。這類禮儀又可分為：「農事祭」(agrarian rite)、「狩獵祭」(hunting rite)、「漁獲祭」(fishing rite)、「畜牧祭」(pastoral rite)等等。

4. 強化禮儀(rites of intensification)

這是一種增強社會組織，聖化部落制度的禮儀行為。按原始社會的組織，其成員都是部落酋長、長老、巫師、巫醫，又與宗教禮儀制度不能分開。因他們執行看部落的祭祀行為。圖騰氏族社會都有自己的祭祀單位，其族長的祭祀禮儀都由酋長為主，巫師輔助。這類強化部落社群的祀儀，可分為下列各種：

「氏族禮儀」(rite of kinship group) —— 部落追溯共同祖先藉以強化血族關係的禮儀。

「地方禮儀」(rite of local group) —— 以部落區域為中心的祭祀行為。

「結社禮儀」(rite of secret society) —— 部落特殊行為之秘密結社，諸如出獵結社、戰爭結社、入會禮結社等的組織禮儀。

「授權禮儀」(rite of confirmation) —— 這是一種授權並聖化部落酋長、長老、巫師、及部落領導者的禮儀。

III. 原住民的超自然觀念

A. 原住民各族有關神的名字

「神」一詞，目前在原住民社會人所表達的意義，事實上已與原來的意義和用法不盡然相同。諸如「上帝」和「神」此字為例，如今雖然只指那「至高無上的存在者」(God the most high) - 「上帝」，但是原來的字卻包含不同的意義。例如：泰雅爾族稱神明為 Otox, liotox。這些稱謂涵蓋神靈、靈魂、死靈、祖靈、精靈或靈魂。Otox 具有善靈與惡靈之別。善靈是由好人死後變來的。善靈是一切福氣與吉運的來源。惡靈是由壞人或意外死亡者的靈魂變來的，它是一切厄運與霉氣的源頭。病變是神靈的作為。由此觀念衍生了所謂「卜占」的習慣。

泰雅爾族確信人各有一魂與心，死後變成神靈 (Otox)。並且與其他部族一樣深信善的靈魂駐棲右肩而惡靈在左肩。賽夏族以 Hafon 來稱神靈或死靈。善靈是生者病死，以自然狀態下在枕頭上斷氣者之靈變來的。惡靈是被獵首者、難產者、毒亡或自殺者等的靈魂變來的。人之禍福是 hafon 的作為。布農族稱精靈、神靈或死靈為 Hanito。Hanito 有善惡二種，惡靈神 Matikila hanito, 善神稱 Masihad hanito。惡靈稱 isiag 即妖怪。善靈稱 kudas 也是祖父之謂，可能指祖靈之意。曹族以 hucu 稱神靈、精靈與死靈。hucu 不出聲，看不見，住在人的身外，大約在人的兩肩附近。但 hucu 有偏指惡靈之傾向。排灣族表現神靈、精靈、死靈的共同用語是 cemas、tsemas, 有善惡神的分別，居棲於右左手上。人死後其靈魂(saraji)變成 cemas, 意外死亡者之靈魂稱 guma raji。祖靈為善靈的代表。魯該族以 aililingan 或 aililinga 來指神靈、靈魂或死靈。這與排灣族的 cemas 有相同的涵義。靈魂稱 abak 或 abake。人頭左右宿有二種靈魂。右邊的是善靈，左邊是殺人的惡靈。卑南族以 filua 來概括阿美族的 Kawas 和排灣族之 cemas 的涵義。人的右肩有善神(好的 filua) 左肩有惡神(壞的 filua)。人的靈魂 (tinafawan) 死後變成 filua。人的靈魂 (tina fawan) 有三種，即左右兩肩和頭頂上。達吾族以 anto 或 anitu 指死靈、惡靈。達吾族對 anito 之恐懼心相當強烈，極端忌避。因此對死者之靈的消除與襁被佔儀式的重要部份。對死人沒有屋內葬，而是行森林葬(Kanitoan)。他們的 kawas, 在彼岸(陰間) 過著和陽間同樣的生活^{2[2]}。阿美族則稱神明為 Kawas, 此字涵蓋神靈死靈。本族的諸神系譜或體系與其他的原住民族比較起來相當清楚。但有關神名、祭儀、禁忌等各地的差異相當大。不過構成阿美族之精靈崇拜 (Animism) 中核的 Kawas 觀念，縱貫南北整個阿美族各部落唯一的共同點是：認為人的兩肩有神明居棲，善神在右肩，惡神在左肩。因此阿美族的 kawas; 1. 指善靈，是由善人死後變來的，是一切幸福、健康和自然界各種現象的根源。2. 指惡靈，是壞人死後變來的，是一切不幸、疾病和災禍的來源。3. 指祖先的靈。在阿美族人的腦海 祖先的靈魂站著非常重要的地位。他們被列入於善靈的一類。只要他們的後裔樂意遵守其祖先生前所規定的律例和習慣，他們將樂意保護和幫助他們的後裔過安逸平順的生活。於是當某人生病時，阿美族人自然地向其祖先以虔誠和敬畏的態度擺上犧牲的祭品然後作禱告。從以下巫師為病人向其祖先的禱詞中可領略到那種氣勢。

『用菖蒲擦你的病。
擺祭品供祭，
使一齊減輕(病況)，一齊減輕吧！
這不是隨便的祭品，
這是為你花多錢買的；
我給你甚多供物，
請考慮這些供物!』(註 6)。

雖然台灣原住民的祖先崇拜在程度上和態度上有些不同，而且百分之八十以上的人口已成為基督徒的今天，那種習慣早已成為過去。但是在他們每天的基督徒生活中，每當口中呼喚 "Tsumas", Otox Falao" 或 "Kawas" 時，或許在腦海中依然浮現精靈崇中那些詞眼的原涵義。而第二代的基督徒，因為沒有接觸過精靈崇拜的各種現象，也許比較能單純化地用以上的字眼來指那「至高無上

^{2[2]} 古野清人，高砂族 祭儀生活(台灣台北，古亭書屋，影印本，1975)，pp. 7-42。

的上帝」了。

B. 阿美族的超自然(Kawas)觀念

在人類學的宗教研究中，信仰體系的探討一直是很重要的一環。不論我們研究的是那個社會，這個層面的現象若能釐清，對於該社會的儀式乃至其它層面的行為，應該都能提供某種程度的瞭解。

Kawas 是阿美族人宗教信仰的核心觀念，它也被用來解釋社會與宇宙秩序。如前所述，宜灣阿美族將世界分成天上與地下兩大部份，因此，Kawas 也分成天上地上兩大類別。天上的 KawaS 包括真神、祖靈、日月星辰及巫師的守護神等；地下的則可分為屬於人的 Kawas、屬於動物植物的 Kawas、屬於無生物的 kawas，現在分別說明如後。

一、天上的 Kawas

(一) Tada Kawas 真神

真神 tada Kawas，是萬神之王。這類的 Kawas 屬於善的 Kawa，也是純人類的 Kawas。們可以管轄其他各類 Kawas，如：人的靈魂 'adingo，以及野獸、蟲、草、木、地、水等的精靈。祂們是宇宙之神(Kawas no Kakarayan)。不論古人或現代人都相信祂們的存在，而且敬畏他們信仰祂們。現在家家都信仰洋教之神「耶穌」。對 Malataw 等神的信仰已是過去的事，因此祂們被稱為「阿美族傳統的神」。

目前宜灣部落所知道的傳統真神 Tada Kawas 有三種。

1. Malataw 主宰之神

Malataw 一詞是個古語，不知道它的原意如何。但是年紀大的阿美族人對 Malataw]都很熟悉。一般認為 Malataw 是宇宙的主宰，是萬神之源。平日生活中，除非萬不得已不會呼叫 Malaraw 之名。

據說，Malataw 屬於男性的 Kawas，也是豐年祭(ilisin)中第一位被祭祀的神靈—男子獨行碰上危機時，或青年們在狩獵、競技、戰平時皆呼叫祂的名來救自己。

此外某些流派的巫師有時也奉祀malataw 祈福消災治病。但是在家庭性的祭祀中，例如族舅(faki)行祭祖禮時，更忌諱提malataw 之名，以免與 Kawas no loma(家之神)混淆，產生反效果而引來家庭的禍害(mala'efo no loma')。

日據末期，因為供奉日本的天照大神，以及不再種小米(hafay)，再加上巫師制度日漸沒落，部落民在部落領袖的領導下，消極地不再奉祀祂。光復後，基督教傳入，對 Malataw 神的信仰乃完全消滅。

2. Kakacawan 守護神

Kakacawan 這個詞集中的 Kacaw 有「看守」、「照顧」、「保護」、「扶助」等意義。這個神可以說人類肉體之外的第二個 'adingo (靈魂)。祂對每一個人都有保護之責。因此，在男人的名字當中“kacaw”一名最為普遍。

kakacawan 不僅是個人的守護神，也是家庭、部落的保護神。人們相信，神只是負責保護，如果被保護者觸犯禁忌，神就消極地離開，不再理被保護的人。所以祂不具有賞善罰惡的積極作用。除了一般人以外，每一位巫師除了自己特別奉祀的神靈之外，都會以 kakacawan 作為基本的奉祈神靈。

3. Faidongi 生命之神

在阿美族的女性名字中，Dongi 是最普遍，最受喜愛的一個。所以一般人說 faydongi 是個女神。Faydongi 是賦予個人生命之神，特別是保護孕婦平安的神。婦女分娩難產的時候，通常呼喊 Faydongi 來保佑。

Faydongi 與 Malataw 不同的地方在於祂不需要人們的祭祀供奉，祂如同 kakacawan 一樣沒有賞善罰惡的作用。據一些老人的說法，Faydongi 是人們的第二個 'adingo 或 Sahakelong，因為祂是創造每個人肉身之神(Kawas)。當祂離開肉體，人就會死亡。照這種說法，Faydongi 是個人的 Kawas。祂不是單數的而是複數的 Kawas。例如，有人要喝酒時可以對自己的 Faydongi 行獻禮 (mifetir)，而巫師為人治病的時候，也可以呼叫病人的 Faydogt。下面是呼叫 Faydongi 以求幫助的一個實例：

當分娩中的孕婦陣痛哭叫時，在旁協助的助產婆或旁觀的家人可以隨時叫道：“Dadadadada a Faydongi ! a Faydongi ati ati kasadakto 。”（來來來來吧，Faydongi 不論你是個 “mangocingociwhay(免唇)都行，不要害羞，請來吧，Faydongi)

(二) o no to'as a kawas 祖靈

人死了，他的靈魂就會離開肉體回到天靈界，這些回到天靈界的靈魂就變成了 o to'as a kawas(祖靈)，對於這些祖靈，另有一個稱呼是 O kawas no loma' 意即家之神，在意義上，家之神與祖靈可以相通，不過只有年老的人才知道 O kawas no loma' 這個詞彙。但是並不是每一個死者的靈魂都可以變成祖靈。依照阿美族的傳統習慣，除了死者必須是成年人以外，至少有兩項準則可用來判斷死者的靈魂可不可以變成祖靈：

第一，O patay ko pi'arawan 死的狀態。阿美族人將成年人的死亡分成自然死和意外死兩種。所謂自然死(nga'anga'a ko patay)便是得了神為的疾病，在屋內的床上去世。這樣死亡的人可以由 Fakifaki(族舅們)料理後事並舉行正式葬禮，這樣的死者，其靈魂可以變成祖靈。

相反的意外死(mangta'ay ko patay)被認為違反自然，是遭 1 神靈處罰而死，其中包括意外事故(如失蹤、車禍、中毒、產產褥而死亡)或者自殺、他殺、戰死、死刑等情形下的死亡。這類死亡者的靈魂都會人間變成「無宿的靈魂」，也就是所謂的野鬼(o kawas no pala)。這些鬼魂被視為萬惡之源，也是禍患之根，所以不能當作祖靈來奉祀，否則會遭來禍害。

第二是死者生前的品德及特殊身份。自然死的人，不論壽命長短都是在屋內因神為疾病而死亡。同時也是在家人的照顧下臨終的。每一個人的壽命不同，那是生命之神 Faydongi 所安排的，所以一個人早死還是晚死，早就決定好了，活著的人根本不能改變。自然死的人是在家人照顧下臨終，因此這種死法 叫做 tada no tamdaw a patay(真人的死法)。

然而有些人雖然是自然死，合乎成為祖靈的第一個條件，但是如果生前的品德有問題，也不能成為祖靈受到後人的供祀。一般所謂品行不良是指有酗酒、殺人、強暴、竊盜等記錄的人，如果像這樣的人，他們的靈魂被供奉為祖靈，則後代子孫會有不良的影響(mala'efo no loma')。

至於特殊身份者指的是生前是曾是獵師(mi'adopay)，獵過熊、虎、山貓等這一類動物的獵師，會招來神罰(malasaka'efo no loma')，因此這些人雖然善

終，也不能成為祖靈。

據說，上述特殊身份的死者，臨終之前，若經死者家庭召集族舅們(fakifaki)開會決議要讓死者的靈魂成為祖靈的話，在斷氣臨終之前，把死者的臉部用kapowa(大陶碗)蓋上，表示死者的眼被矇住了，再也看不到東西，也不能加害他人。這種喪禮不再舉行一般喪禮中的化妝禮(palalo'op 或洗顏禮)。

(三). O Kawas no Saaniwan 宜灣社的始祖靈

據老人們的報導，個人有個人的 adingo(靈魂)，家庭有家庭的 to'as (祖靈)，同樣地，部落也有部落的 kawas。在宜灣部落，一般公認的部落始祖靈有兩位：一位是 Kalitang Payo(男性，屬於 ci'oporan 氏族)，是宜灣創社的歷史人物。另一位是 Kacaw Diway(男性，Pacidal 氏族)，外號 Ariyot，生前是部落領袖。

Kalitang Payo 本來只是(Ci'oporan 氏族的 faki(族舅)，死後應該只是 Ci'oporan 氏族的祖靈 to'as。但是因為他是第一個正式移住宜灣的人，後來移住的各氏族(ngasangasaw)曾得到他的照顧。他死後部落裡的人很懷念他，在他死後不久，每年一次的 ilisin(豐年祭)中把他當做部落的始祖，成為年齡階級組織奉祀及祈求庇佑的對象。

至於第二個部落的始祖靈是 **Diway Ariyot**。他生前是部落的領袖(kakitaan)，雖然在他之前還有幾位 kakitaan，但一般公認，他是大公無私的領導人物，口才好、善於交際、歌舞，是樣樣超群的 Kakitaan。若說，kalitang Payo 是創立部落的偉人，那麼 Diway Ariyot 便是使宜灣部落發展繁榮的領導人物。據說東海岸一帶沒有人不認識他。所以，宜灣的男子年齡組織(finawlan)。有關他的事蹟，至今老人們仍交相讚揚。Diway Ariyot 被列為部落始祖靈，是朱陪(Copay，屬於 Raranges 氏族)擔任部落領袖(Kakitaan)時，召集了幕僚團(masakapotay)、老年組(mato'asay)、青年幹 y 部(mama no kapah)、每家家長(女性戶長 hoco no loma')及巫師(cikawasay)等共同決議的。

這兩個成為部落祖靈的 kawas，在每年最重要的豐年祭(ilisin)中被供祭。亦即由年齡組來做獻祭，祭祀他們。而他們可替部落祈福消災。

老人們說，如果被列為部落始祖靈者，在第一次被供祭後，一年內若部落發生了疾病、天災等不幸的事情，則第二年的豐年祭中由部落領袖(kakitaan)宣布廢除他的部落始祖靈地位。

宜灣部落改信基督教後，廢除了這兩個部落始祖靈的地位，在豐年祭人僅紀念他們為宜灣部落的歷史人物。而奉祀的對象改為耶穌基督。

(四) Fitolol Cilangasan 氏族之神

在宜灣部落裡，有關 Fitolol 的討論是最忌諱的一件事。有關這方面的事情，不管 Cilangasan 氏族也好，其他宜灣人也好，大約已經有七十年以上的歲月不公開討論了。雖然如此，在私底下 Cilangasan 氏族的 fakifaki(族舅們)口耳相傳地告訴後代有關 fitolol 的歷史與事實。而屬於其他氏族的宜灣人也知道並承認有這麼一回事。

Fitolol 是 kawas 的名字，是專門掌管人頭的神(Tafad)。所以以前有些學者稱之為「狩首之神」(kawas no misatafaday)。大約一百年前，宜灣與異族處於敵對狀況，彼此互砍人頭，不論死者有頭或無頭，這些被殺者的人頭皆由

Fitolol 來管理。至於其他的神(如 Kakacawan, Faydongi, Malataw 等)完全不管這種事。另一方面,對於這些戰死者,由 Cilangasan 氏族來負責主持處理祭祀等善後事情。換言之,為了祭祀這些人,由 Cilangasan 氏族的 faki(族舅)等擔任主持人。其他的氏族無權也無責任執行這件事。即使被砍頭的人是 Sadipongan 氏族的人,還是由 Cilangasan 氏族代替 Sadipongan 氏族負責善後事宜。

昔日為了執行這項特殊任務(lisin),宜灣共有兩個 sefi(會所),其一是 finawlan(男子組)集會之用,另一處則為祭人頭(tafad 的 Sefi,由 Cilangasan 氏族專用。

由於這個原因,Cilangasan 另有一氏族名叫做 Matokangay。而且因為 Cilangasan 氏族這種神秘而怪異的 lisin,又被稱為 kakitaan a loma'或 cilisinay a loma'。在宜灣它被視為高一等的氏族,受到特殊的待遇,例如一般人盡量避免與 Cilangasan 結仇或設法成為 Cilangasan 氏族之一員。在豐年祭期間,finawlan 禁忌借用 Cilangasan 的大小家具或任何工具,這種禁忌在平日,鄰居都不敢冒犯,因為居民們相信 Cilangasan 氏族所屬的物品有 kawas, Cilangasan 氏族的族舅們(fakifaki)的言詞(主要是 mifetir/mifetik)有詛咒(法術)功能。有位祖先放棄奉祀 fitolol 神的祭儀,受到了祂的懲罰。這是 Cilangasan 有遺傳病的原因。遺傳病有兩大類,一是腳病(O doka' no wa'ay),另一種是癩痢病(todtod),這是祖先行祭(tafad)時,用嘴咬以剝取人頭皮的報應。

現在,雖然部落居民大多信仰天主教,但老一輩的宜灣人,還是相信 Fitolol 的存在,因此盡量避免提到祂,免得引起 Fitolol 的注意而招來禍患。

(五). Ci locidal a kawas 太陽神

宜灣人的原始信仰中,太陽(cidal)是個看得見 kawas,特別稱為 Ci locidal a kawas 太陽神。太陽神也跟人類一樣,有喜怒的情緒,當他喜歡的時候,人類可以五穀豐收。但當他發怒的時候,會招來天乾地燥,使人痛苦不堪。因此人類要供祀太陽神以祈福消災,其中最重要的就是 pakacidal(乞晴祭),在連日下雨不停時舉行。

(六). Cilofolad a kawas 月神

月亮(folad)代表男性或父親。它是夜間的鎮守神(Sasimaw no dadaya)。是天界神(kawas no kakarayan)之一,也是巫師(Cikawasay)的 Salo'afang 之一。它是阿美族的日曆,它是十五種不同的名稱。阿美族的男子根據它的圓缺來判斷過去與未來的時間。例如:滿月算是每月的第一天等。

(七). Ci lofo'is a kawas 星辰之神

星辰(fo'is)是 cikawasay 的 Salo'afang 之一。夜間乃由星辰的動態來區分時間的早晚。也就是說由天黑開始到次日天明為止,全由星辰的動態來確定作息。因此星辰也是阿美族人的善神(tada kawas)。星辰代表天界的人類(及孩子之意)。

(八). No cikawasay a kawas 巫師之靈。

Cikawasay(巫師)特別奉祀的 kawas 叫 Salo'afang。Sa-lo-'afang 中

的 'afang 一詞，有手臂搭在他人肩上之意。由此延伸而出，Salo'afang 是扶持者，亦即具有超人能力的陪伴者、友人、導師、屬於 kawas 中較特殊的一種。在宜灣百餘年的歷史中，曾有四種不同流派的巫師，即 tada cikawasay, misapayciay, misakaramay, misaiyannaay。這四個流派中 misapayciay, misakaramay 兩個流派的資料還不完整。一般來說，當巫師的人，除了自己有受戒養身的義務外，法術高超的，還可以替人治病、祈福消災。所以巫師能為人類造福除害。而巫師所奉祀的 salo'afang 也都是屬於「善」(nga'ayay)的 kawas。

下面便是巫師們替人治病祈福消災時，所請出的一些 salo'afang。

- | | |
|----------------|------|
| 1. Fasonihar | 黎明之神 |
| 2. Kakacawan | 守護之神 |
| 3. Madadingo | 透明之神 |
| 4. Masaysayan | 溫和之神 |
| 5. Marokirok | 開朗之神 |
| 6. Kakomodan | 歸宿之神 |
| 7. Cimocihaw | 長命之神 |
| 8. Cimocelay | 誠實之神 |
| 9. Cingacingaw | 喜樂之神 |
| 10. Lalomidan | 生根之神 |
| 11. Cimasiday | 再生之神 |

這些 kawas 主要是替人治病祈福消災的 kawas，也是巫師們比較有代表性的 Salo'afang。據說，在祝福五穀豐數、六畜興旺時，另有不同的 Salo'afang。每位巫師所奉祀的 Salo'afang 不曾完全相同。通常 kakacawan(守護神)及 Fasonihar 神是巫師們共同的 Salo'afang。Kakacawan 已如前面所述，Fasonihar，據說是巫師的始祖。可以說是巫師們不可缺少的一個 Salo'afang。要成為巫師，必須拜師修練，弟子們先學習接受師父(piwinaan)的 Salo'afang 當作自己的 Salo'afang，等修練完成後，由師父主持傳授禮，從此弟子有自己的 Salo'afang。一般巫師除了 kakacawan 及 Fasonihar 外，有五個 Salo'afang 已經足夠。但若想增加，也可再拜師修練。當然也有人沒有完全接受師父所有的 Salo'afang。

二、地上的 kawas

(一)、屬於人的 kawas

1. No tamdaw a kawas 人的靈魂

(1). 'Adingo 成人的靈魂

活著的人除了肉體之外，還有看不見的 kawas 附在身上，這個 kawas 便叫做 'adingo。當'adingo 離開人的身體時，人便死亡。'adingo 的原意是「影子」，也就是說，每個人身上的 kawas 好似影子一般，無所不在地時時跟隨著人的身體。這時候的'adingo，已經不是看得見的「影子」，而是無形無像，存在於個人肉體之外的 kawas，為了區別方便，這個'adingo 暫時譯成「靈魂」。

據阿美族的老人說'adingo 存在的位置，男性時在右肩上邊，離頭頂約一公尺，女性時則在左肩上邊，高度相當。

人若死了'adingo 就離開人的肉體，但並未消滅。善死(自然死)者的'adingo

回到大靈界成為 mato'asay a kawas 祖靈。惡死(如自殺、車禍等異常死亡)者的'adingo 留在人間，成為 mafalahay a kawas 無宿之靈，亦即所謂的邪靈、野鬼、妖怪、幽靈等等。

(2). Sahakelong 孩童的靈魂

孩童(wawa)雖然是個 tamdaw(人)，但正如他們的肉體還未成熟，機能尚未完全發達一樣，附在他們身上的 kawas 也還沒有成熟發達，為了有所區別，成人的 kawas 稱'adingo，孩童的 kawas 叫 Sahakelong。Sahakelong 的原意是「陪著」或「跟著」。

關於 Sahakelong 的位置有兩種說法，一種說法是在孩童的頭頂上，另一種說法是在孩童的背後上方。但是不論位置在那兒，孩童的 Sahakelong 跟成人的'adingo 一樣時時刻刻地跟著人類的肉體。男孩子在進入年齡階級組織最低級的 pakarongay(傳令員組)以前都是孩童(wawa)，pakarongay 期間要經驗三年左右的種種磨練，然後通過成年禮，給予組名之後才算是成人，才可以結婚。所以大致在十二、十三歲左右以前為孩童，以後為成人。女孩子也大致相當。

孩童夭折，不論是如何死的，他們的 Sahakelong 離開肉體時，一律回到孩童的靈界(cifayalay)，Cifayalay 一詞中的 fayal 原來是個樹名，舊式的家園裡這種樹十分常見，跟麵包樹一樣，大約二十米，高樹齡可達五十年以上，初芽的葉子可以生吃，樹皮可用來榨油。根據老人們說，Fayal 這種樹是「仙樹」，孩童的靈魂回到此處，可以「仙樹」的油脂('adeteng)當作糧食過活。

至於夭折的嬰兒以及流產的胎兒(pakapesi'an)，依古人的想法，這些人叫 Caayho kalatamdaw 半真人，就是還沒有 Sahakelong(靈魂)的人，因此可當做 lakaw(垃圾)或 damatay(動物屍體)般，埋在家園內，不必作任何葬禮儀式。

通常自然生產後一、二天內還未命名的嬰兒死了，便被視為夭折。要是覺得死去的嬰兒模樣可愛可以先作命名禮後，再作幼童的葬禮。這樣它才可以進入孩童的靈魂界。

大致說來，'adingo 是成人的靈魂，Sahakelong 是孩童的靈魂，兩者也可以合稱為肉體的靈魂 kawas no tatirengan。

目前大部份的宜灣人信仰基督教，與傳統的靈魂觀念並沒有太大的衝突。比較大的改變是認為人的靈魂沒有成人小孩的區別，而且認為人死了一律到基督國去接受審判。

在未信仰日本的大照大神以及現在的洋教時，一般人單獨去山上工作遇到危險時，大部份的人立刻向自己的'adingo 呼救來保護自己。有的人習慣以孩童的靈魂 Sahakelong 為呼救之名。因為 sahakelong 為「伙伴」的意思，在需要求助時呼喊「Sahakelong 幫助我」心理比較篤定。

據說日治時期去南洋打仗的人，在衝鋒殺敵之前，會喊道：“Sahakelong ako kecoren kako …我的靈魂啊！求支持我…”。還有，在日治時期，日本政府每年都會舉辦幾次競技活動，如相撲、田徑等等。有的選手看到對手，心中害怕，上陣之前先叫：「a!'adingo ako, kecoren damaen kako!(來吧！我的伙伴(靈魂)，看著我，扶助我!)」同時以右腳跟猛踏地面。據說，選手們在賽前如此做還相當有效，因為'adingo 常會顯現神力，使祈求幫助的選手獲勝。

2. Palafoay a kawas 惡靈、邪靈、妖怪、魔鬼

palafoay a kawas，是邪惡超自然力量的總稱。這個 palafoay a kawas 可以說是 tada kawas(真神)的相對。

據老人們的說法palafoay a kawas 中也有一些相對於Malataw, Kakacawan, Faydongi 等真神的萬惡之神首領，只是這些萬惡之神首領的個別名字，老人們說不出來，但知道牠們存在於人間上。

此外，還有數不盡的 palafoay a kawas，牠們都是未能成為祖靈，未受供祀的'Adingo 變成的。專門製造人類的各種災難禍患與疾病。從前宜灣的男子年齡組織在舉行部落性的驅魔祭(misalofong)時有這樣的禱詞：“tatatata a kawas! pinokayto a tayra i Tafalong Fata'an(去吧！惡魔們！：回到你們的故里馬太安和太巴壠去！) ”

這裡的 palafoay a kawas 是概括性的惡鬼、野鬼等。因為宜灣的早期居民認為人類的發祥地是馬太安和太巴壠兩社，所以認為 palafoay a kawas 也來自那裡，而且這兩社的人數眾多，較承受得起惡魔們侵襲，所以把惡魔們趕到那兒去。下面舉出一些不同執司的惡魔類別：

(1). 抽象化的 palafoay a kawas。包括：A、Takenaway a kawas：餓鬼，是司貧窮的 kawas，是五穀六畜受到災害的根源。B、Milibongay a kawas：瘟疫疾病禍患之根。C、Misataray a kawas：凶神，人類的死亡由這個 kawas 控制。D、Miciyongay a kawas：造成天災、地變的 kawas。

(2). 人性化的 palafoay a kawas。也就是有形的 kawas，人們看得見或聽得到這種有具體形象的 kawas，常常會招來生病或失魂等的種種禍患。包括：A、Tadatadah：妖光(幽靈)，是一種只能在夜間看到的舌形火光。這種光僅見於墓場。據老人說，日治時期，警政官員強制居民將死者埋在公墓，從此常出現這種妖光。這種妖光，可能都是未能變成祖靈的'dingo(靈魂)。據說見了這種妖光，倒霉的人會因而生病。B、Saraw/caraw：長腿之 kawas，專門誘拐在外面吃飯的兒童，並加以傷害。因為這個 kawas 的腿很長，可以輕易地將誘拐來的兒童掛在樹上，幼兒下不來因而死亡。C、pirarono：只有人頭而無身體的 kawas，頭髮長長的，是河鬼。住在水深的地方，由於他們作祟，游泳的人常因而溺死。D、Kalaha'ay：當牠出現時，只聽到 ha'ha'ha'之聲音，牠住在河川的小支流 (ci'ci') 內。聽到這種聲音的人會生病。E、Cimadayaday：長奶婆鬼。白天當人們睡午覺時會出現在大門口，若凡人看到牠或者夢到牠會生病或失魂。傳說中，這個老太婆的乳房垂到腰部。F、Cilahining：裸體的老頭鬼。不分晝夜，專門在屋外的窗口窺視屋內的人，凡人看到牠就會生病。

(二)、屬於動物、植物的 kawas

(1). Miredekay a kawas 獸精靈

宜灣人相信。有些獸類身上附有特殊的精靈(kawas)，因此，若手摸獵師的身體或獵具，倒霉的人會被作祟而生病。這就是 Ciredekay(一種病名)的起源。這些有特殊精靈的獸類名稱如下：熊(tomay)，豹(lokedaw)，鹿(malonem)，山豬(fafoy no lotok)，羌(mangcel)，山羊(siri)。凡是獵過上述獸類的獵師，他的身上或獵具便會附有此類獸精靈。

(2). Saka'efo a kawas 蛇精靈

古人把蛇 'oner 分為兩種:野外的蛇和屋內的蛇。野外的蛇可以殺害,但屋內的蛇絕對不可以殺害。這是阿美族一種很特殊的禁忌(paysin)。因為一般阿美族認為屋內的蛇是附有精靈的生物,是邪魔的化身。因此你若殺牠,一定會遭來惡運。例如家人(不一定是當事人)得病或死亡等等。所以如果家人看到屋內(不論屋內什麼地方)有蛇,要讓他自己出去門外或用竹棍把牠趕出去。而趕出去的時候還要一邊念道:“idang idang tamita misalama kita!'edefen ako ko loma'.”(朋友啊!我們一道出去玩好嗎?我要把門關上嘍!)出了屋外便可以殺牠,但一般人不敢如此做,在宜灣部落曾經有過一個例子。有一家的人,在屋內殺死了一條蛇,之後的一年內,家裡連續死了兩個大人,經 mi'edaw(竹占)才知道是違反了這個禁忌。

(3). Kangic 鱷(龍)神

Kangic 這名詞,人人都曉得,屬於神話中的 kawas。老人相信,kangic 棲息在深山的岩洞及密林中,形態似蛇,但十分巨大,一次可吞下一隻山鹿或水牛,是水陸兩棲的 kawas。傳說中由於牠體格太大,山洞容不下,有一年暴風雨中於夜間隨洪水流入大海。由於有這種傳說,目前阿美族人進入山中時,都害怕進到山洞及密林中。

(4) No molengaway a kawas 草木之精靈

植物性的草木是附有精靈的,而且人們相信,這種草木的精靈,具有超自然的力量。有的草木,若人們違犯禁忌會招來病痛;有的草木則只有活力,可以發揮防害保護的功用。以下是一些比較重要的草木精靈:

A、Hafay:小米。昔日人的主食,若觸犯了它的禁忌,會使人生病而死。
Panay:稻米。近代人的主食,它也有人不容冒犯的禁忌,違犯了會生病。

B、fangas(苦練), 'araway(楠樹), fayal(赤榕), to'el(加荖樹)等樹木,這些樹木可稱為神木(Cikawasay a kilang)。它們有靈嘴,黑夜中會講話。若人們要使用它們來做為建築材料,一定要作 misalisin(驅邪祭),不然屋內的人永遠不得心安,會被作崇而罹患慢性疾病。

C、talod(蘆葦葉),一般可以用來做為防害避邪之物,至於 papah no looh(芭蕉葉), 'adiyam(生薑)也是除害治病之物,但只有巫師才會使用。

D、Sapalati' a porong(寄咒之標示),為了保護各家庭的作物,免遭偷竊或破壞,可以用芒草(talod)打結後綁在檳榔樹上,若有人直接觸摸或過份接近會因而生病,一般相信,這種病(lati')是植物性精靈造成的結果。

(5). Cikawasay a 'ayam 鳥族之精靈

在鳥類中也有身上附有精靈的,它們便是為人占卜吉凶的鳥類。宜灣人認為附有精靈可以用來占卜吉凶的鳥類有下列四種:

A、Ciroto:百舌鳥。在鳥類中,它的預示吉凶被認為是最靈驗的。主要是獵師的指標。可以依它啼叫聲調的強弱以及尾巴的方向來表示吉凶。

B、Tatahciw:烏秋。神話故事中的鳥王,也是宇宙神的化身。它的占法如同 cirot 一樣。

C、'Anekak:烏鴉。阿美語稱之為 misataray a 'ayam 不祥之鳥。只要人們聽到牠的啼聲,家裡或親戚將會有人死亡。

D、'Alilis：鷹。聽到牠啼聲的人，家中會有生病的人或失蹤的人。為了破除烏鴉等鳥類的不吉利預兆，可以立即對著啼叫的烏大聲叫道：“Cepay ! sahae haen saca ! caka ngodo ! Tirato ko satar ako !” 「 ！不要臉的烏鬼！去你的厄運。」據說幸運的話，也許它的預兆便會失效。

E、^ekong/deko 貓頭鷹。夜間啼叫的神秘鳥類，常棲息在家園內的檳榔樹上。若啼聲是 ^ekong、^ekong，表示附近人家即將誕生男嬰，或者有位婦女將受男胎之孕。若啼聲是'angiw、'angiw，則預兆女嬰的來臨。

F、Ciwing：鳥神。屬於神話中的鳥神，傳說中跟公雞一樣會定時啼叫的鳥，但目前已絕種了。現在老人對工作懶惰的子女教訓道：「嘴上是是是的說得輕鬆，到了 ciwing 啼叫時才開始工作嗎？」這是對子女工作不賣力的竹種責備。

(三)、屬於無生物的 kawas

(1)Kawas no 'alo/sa'owac 河神

河神的另一稱呼是 Idek。阿美族的傳說、神話中，祂是家喻戶曉的傳奇人物。Idek 是屬於保佑個人的 kawas，凡是在河裡捕魚的人皆依靠祂的守護才能平安且滿載而歸。有人下海捕魚時，也呼喚 Idek 來保佑，所以也有人說 Idek 是「漁夫之神」。

(2). No riyar a kawas 海神

從前，宜灣部部的男子年齡組織(finawlan)一年一次在宜灣溪入海處的海岸舉行 misacepo'(海神祭)，祭祀的對象便是海神。事實上海神沒有特定的專有名詞，海神祭時直接稱呼：“riyaraw”(即「海」之意)，所以 No riyar a kawas 當作海神的代名詞。海神由男性供祭，與女性完全沒有關係。(註：太巴塢的海神名為 felalakas)

(3). No 'orad a kawas 雨神

Cima'orad a kawas 是雨神，是司風調雨順的 kawas，當乾旱不雨時，可以舉行 paka'orad(乞雨祭)，來祈求雨神降雨。

(4). Masera 土地神

Masera 的 sera 是土地之意。阿美族認為，土地是萬物(包括人類、動物、植物)的生命根源，也是天體的基座('ang'ang no kakarayan)，因此必有 Masra 土地神來主宰。土地神是善的 kawas，對人們的行為並沒有賞善罰惡的職能，但人們若不敬畏祂，神就會自動離開，不再保佑人們。據說，神也是巫師(Cikawasay)的守護神(Salo'afang)之一。

當人們在墾地、耕田或建造房屋之前，必先呼求上地神庇佑，以進行開工禮。因為土地神是土地及房屋的鎮守神 Cisasimaw，也是為人們居住安全的 kawas。

(5). Cima'atoray 地震神

每次地震時，老人們會急急的叫：“papocikan papocikan”。阿美族認為，地震是因為 cima'atoray(地震神)的肚子餓了，搖動大柱(hecek)，告訴人們該送飯餵飽了，所以才會發生地震。地震神跟豬一樣愛吃 pocik(地瓜皮)，所以地震時老人呼喊 papocikan(給他吃地瓜皮)，以便安撫祂。禱詞的內容是：地震神

啊！---請停下來吧！...我來餵你地瓜皮！

(6). Mirekenay a kawas 幽靈：這類的 kawas 主要有兩種：

A、Namal 火：火是聖物，而且有靈。不能接觸人的尿或屎，違犯者會生病。

B、Parod 爐灶：parod 是家屋 loma'的象徵，它有 misimaway(鎮守神)，故禁忌人的尿和屎。若爐灶接觸了那些髒物，會招來家人的禍患。

IV. 超自然觀念與傳統祭儀的關係

A. 超自然觀念與物的概念(歲時祭儀的根基)

1. 物的觀念

古野清人(1954：36)曾經指出：台灣土著族均有靈的觀念，且相信有善靈與惡靈兩種。黃應貴根據古野的觀點，進一步指出：「台灣土著族的信仰，可分為兩種：一種是有關靈的信仰，另一類則除靈之外，還有神祇的信仰。」(1986：11)依照黃先生的說法，阿美族的傳統信 8 應屬於第二類，亦即除了靈的信仰之外，還有神祇的信仰。我們由第六章的有關 kawas 資料來看，這種觀點基本上是可以接受的。

簡言之，由宜灣阿美族的 kawas 觀念來觀察，Malataw、Faydongi 等都屬於神祇的類別，但鳥類精靈、蛇類精靈等生物的精靈，以及火池、倉庫等無生物的精靈卻屬於靈的信仰。其實後一類的信仰，本質上即是萬物有靈論(animism)，亦即相信世界萬物皆有靈魂，這是我們討論阿美族物的觀念時必須強調的一點。

要了解阿美族有關[物的觀念，一個可行的方式是由人與物的關係來著手分類。從世俗的角度來看，有些東西可吃(或可用)，有些東西則不能吃(或不能用)。這種人與物的關係其實有其超自然的基礎。換言之，在萬物皆靈的信仰下，人也是有靈魂的萬物之一，所以人與物的關係其實有其超自然的基礎。換言之，在萬物皆靈的信仰下，人也是有靈魂的萬物之一，所以與物的關係可以透過彼此的 kawas 來了解；本章便試圖從這個角度，來觀察阿美族人對物的看法，以及人與物的關係。

對於那些一能用(或不能吃)的東西，阿美族人通常都歸於：「kawas 很多，不適用於人們使用。」這當中也包括一些有毒的東西，極可能是經過長期嘗試才累積的經驗。但歸根究底，kawas 觀念才是美族人不去碰這些有毒物的最終解釋。因為還有許多沒有毒的動植物，阿美族人基於 kawas 信仰，並不去碰它們。例如；鳥類即因為啼聲被認為與人的說話聲相近，通常不被獵來食用，尤其那些可用來占卜吉凶的鳥(如伯勞、烏秋)，殺死它們更足極大的禁忌 paysin。此外，猴子因為長相像人，也被視為不該獵捕的對象。

相對之下，可以使用(或食用)的東西則可分成兩大類，其一是被認為 kawas 不強的東西，不須經過特殊處置即可使用。例如家中飼養的家禽萬家畜，或者自家種植的蔬菜等。還有一類是必須經過特殊處置才能安心使用的東西，這種東西通常被認為 kawas 很強，但在生活上是必需品，所以要以儀式的手段，與這些東西的精靈保持一定關係，然後才加以使用。這類東西中，粟(小米)是最重要的一項。

據現有文獻看，粟是阿美族傳生活的主食。由 kawas 一章已可看出，阿美族人認為粟是個「活神般的植物」，為了種植它，人們必須遵守很多的禁忌，而粟的生長以一年為一周期，整個傳統歲時祭儀便以粟的種植為主體來舉行。另

外，漁獵也是很重要的生產活動，相關的歲時祭儀便穿插在以粟為主體的歲時祭儀中，構成阿美族整個傳統歲時祭儀。

2. 歲時行事與歲時祭儀

簡要地說，宜灣部落各時期的歲時祭儀與當時的歲時行事有密切關係。而歲時行事以經濟活動為主體，其變遷主要又來自大社會的持續影響。

為了表達歲時行事及歲時祭儀的關連，可以分成四個時期來加以說明。

a. 小米為主食的時期

小米(粟)為阿美族的傳統主食，這是一般公認的事實。宜灣部落成立之初亦以小米為主食，並輔以高粱、芋頭、陸稻、甘藷、綠豆等。當時農業活動最重要，而漁獵居於較次要的地位，但具有濃厚的宗教儀式意義。以漁撈為例，每年只有一次部落性的 miwarak (河神祭)，在宜灣溪本流的某一段進行，至於其他宗教儀式(如喪禮、婚禮……)最後舉行的漁撈祭 (pakelang) 則在宜灣溪的支流以及南北宜灣溪舉行。至於狩獵活動，則有擅於狩獵的獵師 (mi'adopay)，一有空即入山打獵。至於部落性的打獵，則於每年豐年祭 (ilisin) 前由年齡組織的青年們 (kakah) 組成，活動時期約一星期。

小米為主食的時期延續到日據後期，也就是 1930 年代以後，在日本人鼓勵水稻種植下產生變化。簡要來說，在小米種植時期，全部落每年的歲時行事環繞著小米的種植而推展。換言之，當時的曆法乃是依據大氣、星象的變化來決定小米的各種農事，至於其它的社會活動，不管是比較世俗性的種植綠豆、甘藷、或家屋的新建、改建，都穿插在小米種植為主的歲時行事中，尤其是每年的歲時祭儀，更是與小米的播種、除草、收割等活動緊密相連。甚至不一定每年舉行，主要目的是消災解厄祈福的驅蟲、乞雨、乞晴等祭儀，亦主要是為求小米的豐收而多少具有歲時祭儀的色彩。

b. 水稻及以物易物的作物為主要種植的時期

自從 1930 年代水稻傳入後，逐漸成為居民的主食而取代了小米的種植。不過在接受水稻種植後，並未發展出類似小米種植的整套祭儀，因此雖然有許多傳統歲時祭儀沿續下來，但對水稻並未如對小米看得那般神聖，所以相關的祭儀 (ilisin) 與禁忌 (paysin) 大為減少。

另一方面，在水稻定耕的同時，來自政府及大社會的影響也開始加強。以傳統手工藝為例，製陶、製鹽、編籃等逐漸被淘汰，但增加了學自平地人的製牛車技術。狩獵方面則因日本政府的收購槍械、彈藥而沒落，但在漁業方面先是平地人引入的大型拖網，一度造成人力拖網成為歲時行事中很重要的一個活動，而後阿美人自行買來竹筏、漁網，使沿海漁撈成為蓬勃的生產活動。

這個時期也是貨幣及市場經濟逐漸滲入的階段，也是自給自足的部落生計經濟逐漸沒落的開始。不過當時的經濟生活以水稻為主食，另外種花生、芝麻等，做為與平地人以物易物的經濟作物。

在歲時祭儀方面，有關小米種植的祭儀以及每年一次的狩獵祭 (mi'adop) 不舉行為主要特徵。但配合沿海漁業的蓬勃，海神祭有益加隆重的趨勢。此外則是受日本影響而重視陽曆元旦的節目。

c. 水稻及換取貨幣的作物為主要種植的時期

民國年間，是基督教長老會傳入的時期，也是各家各戶種植香茅換取貨幣的鼎

盛時期。從這個時期開始，生產類別已有減少的趨勢，至於歲時祭儀則以最能代表「傳統」的 ilisin 以及基督宗教帶來的聖誕節、復活節為主。

d. 水稻及非農業收入並重時期

1969 年左右，外出工作的趨勢開始明顯，隨著青年人的大量到外地工作，部落中的生產所得已日漸不重要。以仍居生活上主食的水稻為例，最近幾年每家大多每年只種一期，而以往每年種兩期。至於在政府鼓勵轉作可由農會保證價格收購的玉米，最近種的家庭也愈來愈少。這固然表現農業所得已日漸不重要，另一方面也可看出納入大社會經濟體系的趨勢日益明顯。有趣的是，雖然基督宗教仍是居民的主要信仰，但熱度以已消退，反而是受漢人影響似乎愈來愈明顯。因此近年來漢人的春節已成為居民的兩大主要歲時活動之一，儘管舉行的方式大異其趣。

B. 超自然觀念與社會制度

年齡階級(age grade or age rank)阿美族語稱 selal，是阿美族部落政治運作的基礎，也是阿美族社會組織之基本要素，一切部落中的公共事物，必須仰仗該組織始能完成。不過年齡階級是怎樣形成的呢？由於形成年代久遠，又無文字的幫助記錄過去發生的史實，如今已無法確切考稽，現在流傳的說法大部份是臆度性或是根據現有的文化現象所重構的一種了解而已。相傳古時阿美族的戰神 malataw 為顧念其子民常受異族的侵犯與凌辱，於是創制了阿美族的母系社會制度與年齡階級制度。一方面藉由女性的力量鞏固家庭組織，另一方面藉由男性之長才來統治部落，以維護部落的安全，延續民族命脈，將族群的歷史與文化承續轉接給下一代。有些學者以社會學的觀點揣測年齡階級的形成是為對抗女性的優勢地位而於焉產生。認為阿美族由於母系社會中女性在親族群中之優勢地位，頗具一種刺激力量，遂使男性集中興趣發展其社會組織才能來控制部落生活。阿美族的男性藉著年齡階級掌控整個部落政治，且具有卓越的地位(李亦園 1987: 154)。阿美族的年齡階級制度是否真的是這樣形成的嗎？如今尚待其他高明加以考證。根據花蓮縣豐濱鄉港口部落耆老 lekal makor(許金木 1990)的說法，在蠻荒時代的阿美族，出現了一位先知性的領導人物名叫 marang papaw，他為了族群的安全，使阿美族有更好的發展，在他的建議下，聚合散居的族人組成一個部落，並為運作上的需要而創制了男人的年齡階級制度。前花蓮縣議員陳精志(poton 1996)則說，早期有一位頭目在巡視部落週圍的環境時，赫然發現住在偏遠處的一戶六口人家被人殺害而橫屍在自己的家。頭目由於未能善盡保護住民的責任而深感自責。前事不忘為後事之師，為亡羊補牢乃創制了所謂年齡階級制度。因此港口部落的年齡階級第四級任務職位稱 mi'aw'away⁴，這一級專門負責保護部落和園地的安全。以上這些論調雖然有幾分道理，但是令人有牽強附會的感觉。不過從阿美族的祖源神話，時間和長幼有序的觀念以及生活習俗中不難追尋年齡階級形成的社會文化原理的蛛絲馬跡。

⁴ 花蓮縣長濱港口村年齡階級由下而上至 mama no kapah(青年領導階層)依序為(1)'mi'afatay(張羅助燃物者)。(2)midatongay(蒐羅各戶柴火者)。(3)palalanay(開路或維修道路者)。(4)mi'aw'away(巡防田園或防衛部落者)。(5)malakaway(報訊或聯絡鄰部落者)。(6)firacay(總動員時張羅食物者)。(7)mama no kapah。

1. 阿美族長幼有序觀念的形成(O kasafacu no masaseray a falono' no Pangcah)

這是出於敬畏太陽(母神)和太陰(父神)而來。依據太巴壠的祖源神話, 當他們的祖先漂流到 cilangasan (貓公山)時, 因同胞相婚觸犯了禁忌, 女的雖懷孕四次, 但是生出來的均令人傷心的冷血動物。後來太陽媽媽悲天憫人, 差遣 tatakusan no cidal 和 salalacal no cidal 兩位天使下凡為這一對不幸的兄妹襁褓後才正常地生出了真正的後代一人(子女)(吳明義 1992:82-86)。襁褓是一種宗教的祭祀活動。上述兩位天使不僅成為巫師制度的鼻祖, 差遣他們下凡的女神—太陽變成了社會公義的最後倚靠和保障。因此當社會生活或家庭生活發生長幼脫序或違逆情事發生時, 較年長者常呼喚太陽和太陰說; cidalaw! foladaw! nenengen kami ano cima niyam ko sa'ayaway a mito'aya i tisowan(太陽啊! 太陰啊! 請你們鑑查我們是誰最先仰首看到你們?)。另外阿美族有爭執時, 無論爭執對象是誰, 絕不能辱罵對方父母以上的長輩或祖宗, 否則恩愛夫妻可能立刻被迫離婚, 卿卿娥娥的戀人即刻一刀兩斷, 甚至他們的後代永遠列為禁婚範疇之內。這種長幼有序的強烈觀念是阿美族年齡階級規範中低階級絕對服從上階級的民俗基礎。

2. 阿美族母系社會的形成

母系社會的形成, 在石器時代的蠻荒時期, 阿美族的男人在手無寸鐵的情形下, 靠著打造的石器和手棒來維護族群和家庭的安全, 同時幾乎以肉搏的方式和較大的獵獲相拼。有時因時運不濟而空手而回時全家生計就落在女人身上, 女人從採集的食物所丟棄的蔓藤和種子的新芽, 學得定耕農業的知識奠定了發展文化的基礎。由於陶器的發明使阿美族的飲食習慣由生吃而改為熟食, 大大地提高了營養價值, 並分離出了可能有害人體的毒素, 大大地延長了族人的壽命。當時阿美族的社會男女之間並沒有誰控制誰的問題, 而是男女各盡其責發揮所能地來維繫男女平等的社會。諸男人長於狩獵生產, 因此順著這種天分在獵具上精益求精, 最後從獵獲的動物中發展蓄養動物興趣。女人則因長於植物的採集, 而最後發展為農業。當時男女均能各盡其責, 各盡所能地建立了男女同權的平等社會。不過母親為了傳授族群的傳統技術以及自己所累積的生活技能和生產經驗, 以促進社會的進步, 不得不刻意安排傳授與訓練子女的場所和過程。阿美族的各部落男青年大約十四、十五歲左右即舉行所謂成年禮, 然而成年禮儀式的舉行並不代表一個人成為獨立自主的生產者, 於是善用土地與農具的女人, 把全部落當做廣義的學校, 由母親擔任教師, 親自傳授傳統生活技能與農業生產方面的知識給子女們。結果為了維獲主要食物的生產以及生產者—女人和子女們本身的安全, 部落政治自然而然以女人和孩子們為中心重新組合而構成所謂母權或母系社會(安山德太郎: 1953: 104-107)。從文化習俗與社會發展來看, 阿美族母系社會的淵源與形成基本上和Bachofen 研究利奇亞人(Lycian people)所得的母權社會的形成原則大異其趣。Bachofen 強調子宮崇拜是利奇亞人母權社會的基礎之一(J. J. Bachofen 1967: 66), 但是阿美族的文化習俗中找不到這種痕跡。

3. 年齡階級制度是母親的傑作

眾所週知阿美族的年齡階級制度是建立在長幼有序的倫理觀和絕對服從上階級的領導, 這種行為規範之上。後者的履行更是以長幼有序, 也就是以出生先後為依歸。在文明社會(有文字的族群)裡要查明人群明確的出生先後, 只要找

到文明恩物之一的戶籍資料就易如反掌了。但是根據可靠的資料顯示，阿美族的戶籍到了 1910 年藉著日本人的手才完成建立與整理的工作。長久以來阿美族的祖先是怎麼判定部落住民的出生先後呢？這是發人深省的問題。傳統上阿美族的婚姻制度是招贅婚，男人婚後從妻。婚後白頭偕老的恩愛夫妻固然很多，子女的出生先後父母都該很清楚，但是以妻嫌贅夫等 11 種理由(劉斌雄 1959: 147-149)而離婚的不幸婚姻也屢見不鮮。在阿美族的社會裡離婚 malaliyas，再婚都是合法的，離婚者與再婚者不受社會的歧視。於是男人在不同的部落、不同女人家進進出出數度入贅是司空見慣的現象。這樣的男人在離家前究竟有沒有愛情的結晶？由於恥於啟齒相問根本無法得知。所以傳統上，問阿美族的男人有幾個子女是不禮貌的，他會反唇相稽反駁說：「我不是女人又不會懷胎，我怎能知道？」如此看來唯有懷胎十月的母親才能確切的知道部落住民之出生先後。年齡階級靠著母親正確的訊息為基礎穩如泰山般成為阿美族部落政治最大的支柱。

C. 超自然觀念與幸福觀

I. 祭司的存在價值與意義

巫師或司祭是部落政治的第三個基本要素。正如中外人類學家之研究所知，阿美族的傳統社會生活是建立在精靈崇拜(Animism)這種宗教觀念的基礎上。精靈崇拜亦稱「物魅崇拜」或「萬物有靈論」，這種宗教觀念，相信各種東西都有靈，而此靈成為具有這種信仰的人或民族之動作與人格特質的成因。這是原始民族常有的信仰，在外來文化與宗教尚未傳入以前的阿美族就是典型的物魅崇拜民族。他們過的是「宗教就是生活，生活就是宗教」這種祭儀性集團的生活。因此舉凡其親屬行為、生命禮俗、部落政治、財產制度以及法律等均由物魅崇拜的宗教觀念而衍生出來的。

概括的說阿美族的傳統文化隸屬於物魅崇拜的文化 (Animistic Culture) 的範疇。在這個集團中，扮演最重要角色的就是巫師 (Cikawasay 或稱 ikawasay)。Cikawasay (巫師)的語根是 kawas, 即神明, 涵蓋神靈、精靈、死靈、善靈、惡靈等一切超自然的存在者^{3[3]}。依據阿美語詞的構造, 在名詞之前 (prefix)加 ci, 詞尾(suffix)加 ay, 就是表示擁有、附有或具有該物的人。因此 cikawasay 就是附有或擁有神力或靈力的人。顧名思義他(她)是部落中與鬼神交通的「神職人員」^{4[4]}。是神明與人類之間溝通的媒介, 扮演有如希伯來宗教的祭司角色。

II. 祭司的社社會功能

祭司的主要的功能如下：

a. 醫療功能(miadah to adada)

一、阿美族的疾病 (adada)觀念。

在阿美族人的詞彙中，adada 的使用範圍很廣，凡是不正常的狀態都可以用這個詞來指稱。因此，觀察這個詞的使用情形，可以跟社會秩序、宇宙秩序的觀

^{3[3]} 古野清人,高砂族の祭儀生活,(台灣:台北,祥生出版社,影印本發行,1975)p.128。

^{4[4]} 明立國,里漏社的「米勒祝克」(Mi recuk)--阿美族宗教信仰與儀式歌舞之研究,鄭志明編,宗教與文化(台北:台灣書局,1990)p.9。

察相輔相成。為此若把 adada 放在整個醫體系來探討，可以把 adada 界定在與人體有關的疾病觀念。這個觀念含蓋以下兩個意義。(1). 由 adada 所指涉的現象來看，主要指個人身體上的疼痛及異常狀況，所以可以譯為「疾病」。然而 adada 還可以用在更廣泛的層面，如喪偶的人，子女連續夭折的人等，都被認為「得了一種 adada, 必須加以治療」。因此，總觀 adada 的含意，似與英語的 affliction 較接近，指的是人們生活上的種種不如意，當然病痛也包括在內。(2). 由造成 adada 的原因來觀察，如果我們把焦點放在與身體疼痛有關的層面，則可以發現至少有兩類原因，其一是因日常生活飲食的不正常(不守生活律)，或者因個人行為的不小心(不守自然律)而造成的 adada，這種可稱為「人為疾病」(mangta' ay adada)，其二是以超自然的 kawas 觀念來解釋的 adada，稱為「神為疾病」(no kawasan adada)。第二類的解釋方式說明了巫師制度在阿美族社會能立足的原因。由神為疾病的解釋方式來進一步觀察，我們可以發現：個人身體上的疼痛、疾病，可能是病人本人或家人違反社會規範或宇宙秩序的結果，而儀式的治療就是要以象徵的方式使受干擾的社會秩序，宇宙秩序得以回復，以便使病人痊癒^{5[5]}。

二、阿美族疾病(adada) 的類別。

(一)，神造成的疾病(no kawasan adada)。

- (1). lifong, 全部落內發生的流行病。
- (2). la^ˆcaan, 久病不癒者。
- (3). mapakawasay, 邪魔附身。
- (4). mahiceraay, 野鬼、天怪、精靈隨著進屋，於是造成家中任何人生病。
- (5). mapalafaoay, 因違反規範(倫理道德)、禁忌、自然律、宗教律等而發病者。
- (6). mapa' efo, 屬年齡階級成員違反禁忌而生病者。
- (7). papakawasen, 屬巫師的病。
- (8). matawiday, 嬰孩失魂病。
- (9). masifangay(驚魂)，產婦、嬰兒因受住家附近改建或新建房子影響而生的病。
- (10). malati' ay, 因違反禁而生的病。
- (11). maledekay, 因誤觸獵人的行裝或武器而病者。
- (12). matikeroay, 被別人咀咒而病者。
- (13). masalisinay, 誤被祭拜者。
- (14). matimaay, 受別族行法術(咒術)而病者。
- (15). mapaaway, 迷惘病。
- (16). malaniti hay, 夢見死靈或恐怖的夢而致病者。
- (17). masangaay, 被野鬼或妖怪勒住
- (18). sasiyoren(nganganganen), 小孩久病未癒，只須更名即可。
- (19). wawatiden, 年齡階級組員，有組員死亡時，該階級須更名。
- (20). mafotosay, 全身腫脹之病。

^{5[5]} 黃宣衛，阿美族社會文化之研究(臺灣:臺東,交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處, 1991), pp.167-176.

- (21). cifecawcawan, 膀胱炎。
 - (22). mafotolay, 睪丸異常或畸形之病。
 - (23). ma'itikiray, 婦女誤吃祭品, 違反禁忌之病。
 - (24). mafanangay, 腳瘡。
 - (25). maficekotay, 痙攣。
 - (26). mapoda'ay, 眼疾或沙眼等。
 - (27). mangingiday, 唇潰爛。
 - (28). makudicay, 皮膚病。
 - (29). mapodasay, 頑癬, 癬疥。
 - (30). mapapoay, 腸外露。
 - (31). mapuletoay, 脫腸。
 - (32). makefingay, 痲疹。
- (二). 人為疾病(mangta'ay adada)
- (1). 內部的毛病
 1. piyas, 瀉肚, 下痢。
 2. kataan, 便秘。
 3. makotkotay, 赤痢。
 4. mafasalay, 腹內有寄生蟲。
 5. fodafa, 吃壞肚子之腹痛。
 6. ngelo', 負荷過重而傷害身體。
 7. masto', 餓累而疲憊。
 8. maledat, marepat, 產婦病弱。
 9. kadaparan, 麻木。
 10. malasang, 酒醉。
 11. mafayo' 吃檳榔而頭昏。
 12. mawarak, 中毒。
 13. kedang, 淋病。
 14. polot, 梅毒。
 - (2). 外部的疾病
 1. madoka', 一般外傷。
 2. mafadokas, 燙傷。
 3. matodoh, 火傷。
 4. macocok, 刺傷。
 5. macokah, 被牛角刺傷。
 6. mangangal, 吃檳榔被石灰燒傷。
 7. ma'okot, 中寒。
 8. masalipanay, 中暑。
 9. makalatay, 被毒蛇等咬傷。
- (三). 特殊的疾病(mangilosay adada).
- (1). mapohaway, 瞎眼。
 - (2). mado'engay, 耳聾。
 - (3). maapaay(maikaway), 啞吧。
 - (4). mapi'iway, 跛子。
 - (5). mangiwitay, 歪嘴。

- (6). ma'atipilay, 扁頭。
 (7). ma'epiay, 痲痺症。
 (四). 靈性的疾病(adada no 'orip)
 (1). masataray, 遭致不幸。
 (2). mafalecay(madaponohay), 厄運臨頭。
 (3). ma'asitay(maponengay), 不育之症^{6[6]}。

三、治療過程與方法

阿美族認為人藉著神靈的力量誕生, 並依附神靈的扶持而生活。輔助身體(tireng)和生命('orip)的是Dongi神, 人的出生就是這個Dongi神和太陽(cidal)神來維持。生病乃是惡神作祟所致^{7[7]}。驅病的儀式由巫師之首領('a'isidan)擔任之, 首先尋找致病的鬼神, 然後做適當的措施(巫術)。巫師作法前常用占卜(mi'edaw)來決定用那一種儀式治病。治病的主要儀式有以下 8 種。

(1)padogiay, 產婦難產、流產或其他的疾病時, 其家屬就去請巫師。產婦躺在屋內之中央, 決不許在屋外舉行。此時巫師向 dongi 等神祈禱, 祭品有一條豬和磁粿。

(2)pakawasay: 久病不癒, 巫師就建議病人獻給神做 cisakawihay。病人表示同意後, 就備徑三尺半之 kakunisan 糕一, 徑二尺之 sapacangaw 糕二, 徑七吋之 kaliti 糕數十個, 豬一條, 酒一罐等給巫師以祭神用。

(3)pasawarang: 皮膚生瘡或眼痛時, 請巫師來以米粉團子和豬向河神 sawarang 行 mifetik 後, 把酒倒在傷口, 再加以撫摸, 最後對傷口做"空吻"。如果生有濃的話, 巫師須以口吸出。

(4)misararoyang: 如感冒之類的病, 這是很普通的病。祭品只有 kaliti 糕十個和 kawil, kawil 是一種裝有兩個糯米團的籐籃繫有提帶, 提帶上穿一木棒, 兩個巫師各持一端互相拉, 此動作叫 midadoy。這時, 巫師一面口唸著咒語而一面做拂拭。

(5)pirid: 運氣不好時, 為了使運氣轉好而舉行之儀式, 此時只需備兩個 Kaliti 糕, 請巫師兩人。這兩人不一定為真正的巫師, cisakawasay 就可以, 只要會做 mifetik 和拂拭就可以。

(6)pamalataw: 在山上被大蛇追, 從樹上摔下來, 山崩中逃出, 常作惡夢等, 就需請巫師來 pamalataw。要做 pamalataw 的人應先絕食五天, 到第五天晚上, 請巫師來, 以米粉團子('ored)向 malataw 神做 mifetik。

(7)pasair: 普通的人覺得不適時, 在上面除 pamalataw 外的諸儀式完了之後, 就請巫師順便給他拂拭。

(8)mi'ang'ang(misatawiday): 小孩受驚, 其靈魂容易逃走, 此時就請巫師來召回小孩的靈魂。儀式是在早晨日出以前舉行, 而主持的人必須為真正的巫師。巫師取一片未完全展開的芭蕉葉, 把它稍為展開取在手, 面朝東方叫小孩的名字, 這時芭蕉葉上就會有黑點出現。如果黑點在葉紋上, 表示靈魂不易回來。黑點在兩條葉紋之中間, 表示馬上會回來。黑點偏在一邊, 表示不回來而小孩將馬上會死^{8[8]}。

^{6[6]} 黃宣衛、黃貴潮共著, 宜灣阿美族的傳統 adada 觀念(臺灣風物第三十九卷第二期), pp.125-140.

^{7[7]} 阿美族人認為神明有善惡之分。善神是由祖先的靈變來的, 棲居於人的右肩。惡神與惡靈是突然死亡者, 死於非命或難產者變來的, 棲居於人的左肩。參閱古野清人, 同書頁 22。

^{8[8]} 王崧興, 馬太安阿美族的宗教及神話, 中央研究院民族學研究所集刊第 12 期, pp.151-154

b. 驅魔與禳祓(主持消除天災人禍的儀式)

(1). 趕鬼儀式(misali fong)。阿美族人認為在部落中發生瘟疫或流行病也是鬼神作祟經巫師占卜後, 頭目一聲令下, 年齡階級在青年壯年(Kapah)之行動, 領導階級 (mama no kapah)領導下各個托拿著米或鹽巴挨家挨戶去撒鹽或米以示趕鬼。最後頭目在巫師的陪同下, 率眾在社外部落的入口處樹立兩大柱子, 再以橫木相連, 成口形牌樓狀, 將木製刀、槍、弓箭等傷人之物的仿造品懸吊其上。兩柱周圍插上穎端打結的芒草(porong), 在其下置放 karam 作為裡外的分界線, 然後由內向外丟出一根芒草和一片肉, 並唸以下咒詞:「在這以前, 你們(指惡靈致人發病與厄運者)長久住在這個部落內, 今後希望你們離開此地, 到人口稠密的地方或你們的父母居住的地方去」。當夜若頭目的夢佳^{9[9]}, 則疫病即可禳除, 病得癒治。

(2). 驅除致貧鬼(takenawan)及作物病種害, 稱 mifahfah^{10[10]}。

(3). 劃界祭(miterof)。巫師擺設豬肉、磁粿、檳榔及小瓶酒分別向海神和河神祭拜以防海水或河水氾濫成災, 侵害部落的安全^{11[11]}。

(4). 乞晴祭(pakacidal)。乞晴祭主要是為了稻田的收割不致於受害而舉行的。亦即第一期稻作收割前後約六月中旬到七月初這段時間, 或第二期稻作的十一月末起至翌年一月間不停下雨時才舉行 pakacidal(乞晴祭)。

(5). 乞雨祭(paka'orad)。當第一期稻作插秧之後, 大約二、三月間, 若久不雨, 在村人的要求下 kakitaan 和老年組商量後, 決定作 paka'orad, 由竹占師選定日子舉行 paka'orad。

c. 為部落住民祈福

(1). 主持部落中各戶之祭儀。涵蓋生命禮俗與歲時祭儀中的各種儀式^{12[12]}。

(2). 主持豐年祭的祝福儀式。以太巴壟部落的豐年祭為例, 在豐年祭的最後一天下午部落住民不分男女老幼, 須聚集於祖祠(loma' no kakitaan) 共舞。此時祭司提一桶(taymangan)甜酒(糯米釀造的)爬到高處向眾人撒酒以掃住民的霉運, 稱 pakomod。其次巫師抬滿籃筐切成薄片的檳榔, 同樣從高處向青年壯丁們「天女散花」般撒下來以示祝福他們在要來的這一年當中能上山打獵或下水漁撈均能順遂, 稱為 pakeras。後來這個儀式演變成現在的 palimo. 事實上其內涵完全和上述兩項儀式一樣, 原是巫師為全部落住民祈福的儀式^{13[13]}。

V. 原住民各族具代表性的祭典儀式簡介

^{9[9]} 依據劉斌雄先生之研究與調查, 秀姑巒阿美的吉夢象徵是 1. 行向北方。2. 河枯。3. 碰到泉水, 水清見底並以之洗澡。4. 洗自己的衣服。5. 晉謁大頭目。6. 他人贈物與己。7. 社會邀己演說。8. 太陽上升等。參閱劉斌雄著, 秀姑巒阿美族的社會組織(中央研究院民族學研究所, 台灣: 南天,)pp. 243-244。對吉夢的標準各部落也有不同的看法, 參見佐山融吉, op.cit., (I)pp. 35-36, 79, (II)馬蘭 pp. 15-16。

^{10[10]} 王崧興, op.cit., p. 234。

^{11[11]} Ibid, p. 229。

^{12[12]} 唐美君, 阿美族里漏社的巫師制度, 台灣研究第二輯(台北: 台灣協進會, 1957)p. 34。

^{13[13]} 吳明義, 李來旺等, op.cit., p. 130

共同參考書：

許木柱 1995 臺灣省通誌住民志同胄篇

國立政大 1990 台灣山胞歲時祭儀文獻資料整理研究報告

族別參考書：

A. 阿美族('Amis)的豐年祭(ilisin)

1. 劉斌雄等 1965 秀姑巒阿美族的社會組織 臺北：中研院民族所專刊
2. 黃貴潮等 1989 宜灣阿美族三個儀式活動的記錄臺北：中研院民族所專刊
3. 吳明義等 1992 牽源 交通部觀光局東部國家風景區管理處委託

B. 布農族(Bunun)的打耳祭(Malahtagia)

1. 田哲益 1992 台灣布農族的生命禮俗 臺北：臺原出版社
2. 黃應貴 1982 東埔社的宗教變遷 台北：中研院民族所集刊 53 期

C. 排灣族(Paiwan)的五年祭(Maleveg or Levevegan)

1. 衛惠林 1960 排灣族的宗族組織與階級制度 民族所集刊第 9 期
2. 吳燕和 1965 排灣族東排灣族群的巫醫與巫術 中研院民族所集刊第 20 期

D. 卑南族(Puyuma)的猴祭(Vasivas)和打獵祭(Magayau)

1. 宋龍生 1998 臺灣原住民史 - 卑南族史篇 臺灣文獻會
2. 黃貴潮等 1989 宜灣阿美族三個儀式活動的記錄臺北：中研院民族所專刊
3. 中研院 1989 臺灣土著宗教祭儀研討會專號

E. 魯凱族(Rukai)的豐年祭(Owaviya)

1. 黃貴潮等 1989 宜灣阿美族三個儀式活動的記錄臺北：中研院民族所專刊
2. 陳奇祿 1992 屏東霧台魯凱族的家族和婚姻 在在「臺灣土著文化研究」聯經出版社

F. 賽夏族(Saisit)的矮人祭(Pastaai)

1. 林衡立 1956 賽夏族矮人祭歌詞 台北：中研院民族所專刊
2. 中研院 1989 臺灣土著宗教祭儀研討會專號
3. 黃貴潮等 1989 宜灣阿美族三個儀式活動的記錄臺北：中研院民族所專刊

G. 鄒族(Trou)的小米祭(Homeyaya)和戰祭(Mayasvi)

1. 王嵩山 1995 阿里山鄒族的社會與宗教生活 台北縣：稻香
2. 中研院 1989 臺灣土著宗教祭儀研討會專號

H. 雅美族(Yami)的飛魚祭(Mivinua)

1. 周宗經 1998 雅美族的社會與風俗 台北：常民文化
2. 李亦園 1995 Anito 的社會功能 - 雅美族靈魂
3. 中研院 1989 臺灣土著宗教祭儀研討會專號

I. 邵族(Saw)

1. 陳奇祿 1992 日月潭的邵族社會 在「臺灣土著文化研究」 聯經出版社
2. 李亦園 1982 邵族的經濟生活 在臺灣土著民族的社會與文化 聯經出版社

J. 泰雅族(Tayal)

1. 中研院編譯 1996 番族慣習調查報告書【第一卷】泰雅族

2. 王嵩山 1999 物、社會生活、人---泰雅人的物質文化之研究台北：原民會
K. 德魯固族(Troko)

1. 廖守臣 1977, 1978 泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈 中研院民族所集刊
第 44, 45 期

2. 余光弘 1980 泰雅族東賽德克群的部落組織 台北:中研院民族所集刊第 50
期

VI. 結論

臺灣原住民社會與祭儀文化的變遷我們可以歸納成以下三點。1. 異質化(Hetero- genization): 即從傳統的同質的社會變為複雜的異質的社會。包括職業、農 業方式、作物種類、工藝、社會關係以及知識觀念、信仰的變化。2. 個人化(Indi- vidualization): 即以集體為單位的觀念逐漸為個人所取代。個人的行為不再受集體的約制規範, 由集體共負罪責和共負血仇的觀念漸漸消失。3. 世俗化(Seculari- zation): 即原始的超自然觀念以及世界觀在社會中的意義逐漸消失。從前把人的各種活動與超自然觀念混在一起的想法逐漸減少。4. 多樣化(divergenized) & 融合化(convergenized)。這種結果是由若干歷史因素所造成的：

1. 優勢族群與弱勢群長期不公平競爭的一種結果。從 1624 年荷蘭治台政府開始引入中國大陸沿海的漢人開始移民到台灣以來, 原一直生活在蠻煙瘴雨的原住民一下子要和標榜具有五千年歷史的漢人競爭, 原住民的命運註定是失敗的一方。與其說彼此之間有涵化(acculturation) 的交互關係, 不如說強勢者(包括荷蘭人、漢人或日本人) 的一切強加在原住民身上者遠超過原住民所帶給他們的影響。

2. 四百餘年來, 政府政策上的刻意污名化(stigmatized) 加速了阿美族在內的台灣原住民整體性的變遷。歷史家史明在其「台灣四百史」這本大著中指出從荷蘭時代起經過明鄭、遜清、日本到中華民國, 這些不同國籍的政體, 幾乎承先啟後地把前代的政 的原住民政策發揚光大甚至變本加厲。這些政策一言以蔽之, 乃是刻意忽略少數族群的污名化政策。1945 年中華民國政府領台以後, 無可置疑地對台灣的少數族群已盡了他們認為應該做的事務, 可是問題似乎常常大過於承辦者的智慧而無法應刃而解, 相反地被扣上無法施展仁慈政策的罪名。

3. 阿美族社會的整個變遷除外來的壓力外, 族人本身的覺醒不夠或被套牢成自願的模式而陷入於變遷的不歸路。對阿美族來說現階段所謂進步與現代化就是向漢人看齊。因此對漢人所加諸於他們的好壞和血吞, 根本談不上選擇。這種衝擊使他們由原始保存下來的優良傳統和風俗習慣, 隨著人們相做多數而優勢者所奉行的思維方法與生活方式而逐漸消失。

變遷是無可抵擋的洪流, 我們企盼學者專家能協助政府施展仁慈的政策, 把阿美族的變遷導向光明燦爛的未來, 以閃避滅種(genocide)的危機與悲劇。



參考書目 (Bibliography) :

- 小川尚義淺 1935 原語 臺灣高砂族傳説集(The Myth) 台北帝國大學土俗人種學研究室 昭和 10 年
- 淺井 惠倫
- 山崎繁樹
- 鈴木 質 1920 台灣蕃人風俗誌 武陵出版社
- 王 崧 興 1961 馬太安阿美族之宗教及神話 中央研究院民族學研究所集刊, 第 12 期
- 王 崧 興 1962 馬太安阿美族的故事 中央研究院民族學研究所集刊, 第 14 期
- 末成道雄 1983 台灣阿美族 社會組織 變遷 東京大學
- 古野清人 1920 高砂族 祭儀生活 古亭書局
- 石 磊 1976 馬蘭阿美族的宗教信仰的變遷 中央研究院民族學研究所集刊, 第 41 期
- 台灣省民政廳 1971 台灣平地山胞經濟調查報告 中興新村
- 任 先 民 1956 花蓮縣太巴塢阿美族的祖祠 中央研究院民族學研究所
- 李 壬 癸 1991 台灣南島語言的語音符號系統 教育部教育研究委員會
- 阮 昌 銳 1989 中國婚姻習俗之研究 台灣省立博物館出版部
- 李 亦 園 1961 馬太安阿美族的物質文化 中央研究院民族學研究所專刊之二
- 李 亦 園 1980 文化人類學選讀 食貨出版社
- 李 卉 1955 台灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳説 中國民族學報第一期
- 佐川融吉 1914 蕃族調查報告書(阿美篇) 臨時台灣舊慣習調查會
- 何 廷 瑞 1971 台灣土著的神話傳説比較研究
- 依能嘉矩 1920~1985 台灣蕃政志 古亭書局
- 林 朝 榮 1966 概説台灣第四紀的地史並討論其自然史和文化史的關係 國立台灣大學考古人類學刊第 28 期
- 明 立 國 1990 里漏社的「米勒祝克」(Mirecuk)--阿美族宗教信仰與儀式歌舞之研究於鄭志明編「宗教與文化」。(台北:台灣書局)。
- 明 立 國 1989 台灣原住民族的祭禮 臺原出版社
- 林 衡 立 1962 創世神話之行為學的研究 中央研究院民族學研究所集刊, 第 14 期
-神話痛原學創議
- 曹 永 和 1963 台灣早期歷史研究 聯經出版有限公司
- 唐 美 君 1957 阿美族里漏的巫師制度 台灣研究第二輯台灣協進會
- 高 賢 治 1961 台灣三百年史 眾文圖書公司
- 陳 清 清 1961 馬太安阿美族之人口與家族 中央研究院民族學研究所集刊, 第 12 期
- 野上矯介 1600~1930 台灣史 台北帝國大學土俗人種學研究室
- 許 木 柱 1987 阿美族的社會文化變遷與青少年適應 中央研究院民族學研究所

- 費 羅 禮 1969 臺灣土著的文化、語言分類探究 中央研究院民族學研究所
專刊之七
- 森丑之助 1930~1986 台灣蕃族志 南天書局有限公司
- 移川子之藏 1935 台灣高砂族系統所屬 研究 台北帝國大學土俗人種學
馬淵東一 研究室
宮本延一
- 黃 貴 潮 1989 宜灣阿美族三個儀式活動的記錄 中央研究院民族學研究所
黃 宜 衛
- 衛 惠 林 1961 阿美族的母系氏族與母系世系群 中央研究院民族學研究所
集刊, 第 12 期
- 衛 惠 林 1955 阿美族的部落制度 台灣文獻第 9 卷第一期
- 劉 斌 雄 1961 秀姑巒阿美族的親屬稱謂制 中央研究院民族學研究所
集刊, 第 12 期
- 臺灣基督長老教會 1991 台灣漁民通訊第 23 期 高雄漁民中心
- 劉 斌 雄 1965 秀姑巒阿美族的社會組織 中央研究院民族學研究所
專刊之八
- 劉 斌 雄 1987 台灣土著祭儀及歌舞民俗活 中央研究院民族學研究所
動之研究
- 藤崎濟之助 1930~1988 台灣 蕃族 南天書局有限公司
- Chen, Chi-lu 1965 The Family and Marriage of the
Formosan Aborigines. Journal
of China Society 4:pp.69-81
- Chu, Yuante. 1975 "Amis Structure." Ms. Academica Sinica,
Taipei, Taiwan.
- Edmondson, Jerold A.
1986 A Grammar of Hsuikuluan Amis. TO APPEAR
- Gold, thomar B.
1986 State and society in the Taiwan New-York & London
Miracle, M. E. Sharepe Inc
Aranonk
- Hsu, Joseph H.
1980 Language and Culture: The Ameri- Taipei: The Crane
can Way. Publishing Co., Ltd.
- J. H. Steward 1963 Theory of culture Change. University of
Illinoise Press.
- Jackson, Samuel Macauley(Edi.)
1909 The new Schaff-Herzog Encyclopedia
of Religious Knowledge, New York & London:
Funk & Wagnalls
Company.
- Tillich, Paul 1959 Theology of Culture London:Oxford Uniuersity
Press.

Wang, Samuel H.

1976 "The Syllable Structure of Fataan Amis." MA Thesis: Taiwan Normal University, Taipei, Taiwan.

Wendy Hui-tuan Chang

1989 The Amis Village of Ligats, Change and Continuity. University of Sydney.