

巫文化與部落原住民祖靈信仰的關涉

霍育琥

南華大學文學所碩士班

摘要

巫文化與「信仰」的關涉，在現代社會中，於人們生活上屬於不可分割的一環，甚至於在未來的長久進程中，亦將持續存在。所謂信仰，不必限於宗教，不涉及宗教意義或無神論者，亦屬於一種信仰。然而純粹討論「信仰」或許流於空泛，亦難以溯及文化根源，是以探究原始宗教型態，或許可以在此處提供一個切入的角度。中國傳統宗教，經過長時間的演化，與納入廣大範圍的不同形態，已然從原始意義及型態上不變。現今社會除了無法重現原始巫宗教的形態外，亦因無法僅就旁觀角度理解其理路，因而賦予其負面意義。原住民傳統巫術信仰，則保留有許多原始宗教型態可供參考，若從自身所處之族群社會信仰型態立足，進一步將他者納入參與觀察的型態，應該能夠提供開放性視野的討論。

關鍵字：祖靈信仰、族群、巫、宗教、中介者



一、前言

在進入巫的敘述以前，應當先從「傳統」這個籠統名詞上，開始回想一些問題，巫者到底是從甚麼時候消失在「傳統」的脈絡之中。所謂的傳統究竟是甚麼意思？這個詞似乎應該要有一個可以明確的定義，然後才能依照這個定義做出討論。依照教育部重編國語辭典修訂本網路版的定義，「傳統」的定義為「世代相傳，有傳承延續性質的社會因素，如風俗、道德、習慣、信仰、思想等。¹」照這個定義來看，所謂的「傳統」是無處不在的，甚至不需要去嚴格界定某項行為的產生，究竟是在甚麼樣的文化背景下，產生於甚麼樣的年月日時，因為他就是一個習慣。然而如此敘述之，又似乎沒有討論的必要性，因為只要將之全部以「傳統」籠罩之，就解決了。

然而最大的問題是，「傳統」並非只有一個脈絡，這個脈絡會因為個人生長環境的差異，族群文化的來源不同，而產生多樣化的結果。而這個差異性的保存，是做為一個人，在功利金錢為前鋒的社會中，所以分別出自我與他者有何不同，明白了人際之間的差異性，才能進而明白到為何需要文化保存。只有了解自己的土地，和生長在這塊土地的文化，加上孕育文化的時間所組成的歷史，才有自己的文化主體性。有了文化主體性，才能體會人和環境以及土地間的關係，才能體會相處的道理，才有環境倫理。從這概念來講我們才能建構自己的鄉土歷史；從建構自己的鄉土歷史的過程中來建立自己的文化主體性。²

本文之討論方式，採取的是台灣本島三大族群分類的比較，雖現今有許多人高喊「臺灣」與「中國」是兩個各自獨立國家，然而在歷史文化的界定方面，實際上也未曾清楚定義出兩著的分界。從歷史文化的脈絡來看，對於「中國」的定義於現代社會中，被非常淺薄的以海峽對面的國家做出定位，這樣僅以政治版圖的劃分來做為「中國」此一特殊名詞的界定，其實是無法進行切斷式的討論。「臺灣」之「傳統」有自己的新脈絡，但是如果要究其源頭，仍難以脫出「中國」的傳統，而「臺灣」這樣的一個地方，也不只有傳統的中國文化，在「中國」以外

¹ 教育部重編國語辭典修訂本，2014 年 5 月 18 日，下午 3:28，
<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?cond=%B6%C7%B2%CE&pieceLen=50&fld=1&cat=&ukey=-511999295&serial=1&recNo=1&op=f&imgFont=1>

² 劉益昌，《原住民族文獻》第二輯(第 7 期~第 12 期)，行政院原住民族委員會，102 年 12 月，初版，頁 166



處處可見原住民族的傳統，為何稱之為「原住民族」是因為這些族群是本來就住在「臺灣」的人，最有資格自稱臺灣人的應是這些族群才對，然而「台灣人」卻被晚於這些原住民族移居的人所把持，甚至詭異地在一個缺乏文化脈絡的敘述下，以之與「中國」切割。除「中國」以外，本島族群在原住民方面又可粗分為高山與平埔，所謂高山是由於其傳統居住、文化、經濟等場域都屬於高山的範圍，以本文敘述之排灣族為例，其舊有生活場域為跨越台東與屏東的大武山，日據時期遭日人以武力驅逐改變生活範圍，但仍屬山區。而本文所舉平埔族之蕭壠社與大武隴社，其原始生活範圍都在平原地區，因遭逢鄭成功及日人的武力驅逐，才遷往山區，甚至有部分平埔族群，因為遷徙的過程與時間因素的影響，雖族人上有少數存在，但其人已不知自身族群歷史，甚至根本沒有意識到自己是平埔族人。所以敘述巫文化的傳統於現今台灣社會的影響，則必須以台灣社會的成員來做不同的觀察與比較，而本文將從傳統中國出發，這是一個為大多數人所熟悉的傳統，再將所曾實際踏查參與過的高山與平埔族群各舉一例，做為實例來列舉，期能推導巫文化的文化斷層形成之因。

二、巫文化的傳統

「巫覡」在我國現代的觀念中，一直以來就被蒙上非常神祕的色彩，被認為是不具備理性與難以探求的一種職業與行為，然而這樣的觀念如果以「接受」的角度進行探求，非常有可能並非是千百年來所延續的觀念，而是現代人在解讀上的誤解。我國最早呈現「巫覡」文化的是夏代，但是在考古學上雖然曾發掘出夏代遺跡，但是卻無法在夏代文字的發現上有所突破，是以在其遺跡文化與後代文獻所記載的夏代一直為學界所質疑。而商代則有許多直接與有力的材料得以證明，有青銅器、玉器、甲骨、陶器等材料，最直接明顯的證據就是「甲骨」，這種材料的發現開啟了我國對於古文字研究的大門。從書寫材料的角度來觀察商代甲骨文，其文字刻寫於龜腹背甲和獸骨之上，因而有龜甲文字、龜板文、龜甲獸骨文字等名稱，從文字用途角度來看，其文字用於占卜記錄，因而有卜辭、貞卜



文字、甲骨卜辭等名稱。此種記錄材料的產生，應當是限制於生產技術，經由挖掘考古得知最早的甲骨材料，是產生在新石器時代晚期，在商代時得到了最高度的發展，一直到了周都還在沿用。³這個時期的文化傳承與決斷國家大事，都是交由「巫覡」這樣的角色。在《禮記·表記》載記：

子曰：夏道尊命·事鬼敬神而遠之·近人而忠焉·先祿而後威·先賞而後罰·親而不尊·其民之敝·蠢而愚·喬而野·樸而不文·殷人尊神·率民以事神·先鬼而後禮·先罰而後賞·尊而不親·其民之敝·蕩而不靜·勝而無恥·周人尊禮尚施·事鬼敬神而遠之·近人而忠焉·其賞罰用爵列·親而不尊·其民之敝·利而巧·文而不慚·賊而蔽·⁴

由此觀察對於三代的描述，可以發現「事鬼敬神」是共通的現象，而這樣的儀式不論過程如何，則必須由一人或者數人帶領。是以能夠推知，鬼神之事是帶著常人所未知，而常人對於自然界的各種現象，又感到好奇與恐懼，便由可以代為溝通上下之人領導。這樣的一個現象，不僅表現在整個社會的風氣上，甚至是在整個國家中，由統治階級開始，對於想要預先知道的、未知的、不解的，都會借由巫者的能力來尋求來自上下四方的意志。而這些未知，不僅存在各階層的生活中，甚至對於國家的制度如軍事行動或者各種施政，都是非常倚靠「巫覡」的。雖然夏代屬於傳說時代，不如殷商被認為是史上第一個朝代，仍然可以顯示出「巫覡」文化的傳承。那麼為什麼「巫覡」能夠受到國君的倚靠？在《國語·楚語下》有清楚的說明

昭王問于觀射父，曰：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」

對曰：「非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅哀正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。」⁵

這一段記載不僅點出了，巫者的耳目能夠達到通天徹地，並且有男女的分別，而且是因為這一個職業能夠對事物精準地判斷，眼光明察秋毫，耳朵裡能聽見各種

³ 林慶勳、竺家寧、孔仲溫《文字學》，國立空中大學，民國八十五年十一月出版二刷，頁 73

⁴ 十三經注疏《禮記》，藝文印書館，台北市，民國七十四年，頁 915

⁵ 中國哲學電子書計畫，2014 年 5 月 17 日，下午 5:11 <http://ctext.org/guo-yu/chu-yu-xia/zh>



聲音，不會偏頗在一種事物上。巫覡能夠為國政與軍事，做出前瞻性的判斷，並非出於其個人意志，而是「明神降之」所致，此所展現者為一超然的立場，乃可要求國君在施政上做出配合。而一般認為周代在武王之後因為周公的「制禮作樂」已經進入了「禮樂」制度時期，純論道德仁義，不論鬼神天人之間。然而周公並沒有拋棄「巫覡」這樣的文化，《尚書·大誥》即出現「『寧王遺我大寶龜，紹天明』、『朕卜并吉』、『予得吉卜』、『寧王惟卜用』」⁶等「巫覡」與占卜的字眼，雖後代已證出尚書並非原本，仍可視為保留文化脈絡的材料。但是這樣的材料，並不可以做為推翻周代「禮樂」制度的根據，而是在說明所謂「巫覡」文化的「接受」模式，其實是非常獨特的脈絡。《論語·八佾第三》子曰：「周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。」⁷這裡所謂的二代就是夏、商，周代承襲了二代的文化而加以完善，是以孔子認為周的文化是集大成，而且值得遵從，只是在看待這一段文字時，必須詳細追溯所謂的夏、商文化是甚麼面貌，這顯然不能以道德二字一概而論。

在儒家最重要的由孔子口述而弟子記載的《論語》中即有「忠信」、「內省」、「仁」等由「誠」出發的概念⁸，這樣的一個概念必須是由自身的道德去做闡發。在《論語》中也並非是全然不論「巫覡」只論道德，孔子對於弟子的學問傳授是採因材施教，並無所謂齊頭式的假平等教育，這並非在受教權上有所分別，實在是有些學問在弟子程度能力未及以前就進行傳授，不僅弟子無法理解反而還會走上歪曲的路。在《論語·為政第二》子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」這也許是孔子在告訴他的弟子，詩經的內容是有一些危險性，因為詩經各篇章包含了許多矛盾之處，然而詩經的內涵其實並不在強調這樣的矛盾，而是要去明白為什麼會有這樣的變化，能明白這裡面的起因與結果，才算是明白詩經，所以他先為弟子下了思無邪的前提。而孔子在他自己的思想中，並非否定「巫覡」鬼神，而是擔心講出來使得能力不足的走上岔路，《論語·八佾第三》子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足，則吾能徵之矣。」、顏淵問為邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」夏、商之文化或可由此推知，其實也是依

⁶ 王雲五《尚書今注今譯》，臺北市，台灣商務印書館股份有限公司，1997年3月初版十四刷，頁90~95

⁷ 朱熹《四書章句集注》，臺北市，鵝湖出版社，民國就十一年三月六刷，頁65

⁸ 王以嫻〈中國哲學「誠」論〉《哲學與文化》第卅六卷第十一期，2009年11月，頁179



循某種足以為人所學習的禮義，只是孔子知道這樣的事，但是無法提出有力證明，據此若將夏、商二代定位成純粹具備不理性巫術的國家，應是有相當程度的誤解。除了「巫覡」的特殊脈絡，伴隨著仁義道德，隱身在我國文化之長河中，應可推測能夠如此長久留存的脈絡，應有其獨立發展的系統。

宋兆麟在《巫覡一人與鬼神之間》就提到我國的「巫教」也有同樣悠久的歷史。在北京山頂洞舊石器晚期的墓地內，已為死者隨葬裝飾品，在屍骨上灑有赤鐵礦石粉末，說明靈魂信仰和祖先崇拜已發生，到了新石器時代發現的「巫教」資料則更為豐富⁹。儒家對於巫的敘述，雖然將之隱藏在語言脈絡之中，但是從各時代不同的文化制度上推論，或可以大膽的的假設儒家所敘述者即為巫地傳統。道家的語言則至為隱密，不同於儒家敘述不同時代之禮制與服裝、器物用度等，而是直言「巫」的行為發生後，所產生的作用或者現象。無倫是儒家敘述的相對性的直接，或是道家留下的敘述上的痕跡，事實上在任何的「相信」被接受之前，都有一段準備的過程，這一段過程即是巫者扮演仲介。然而為何要特別以「巫覡」來說明之，把巫拿掉又有甚麼不同？李澤厚《說巫史傳統》在「巫君合一」的方面就提出了說明

這種「巫君合一」（亦即政教合一）與祖先—天神崇拜合一（亦即神人合一），實際上是同一件事情。他經由漫長過程，盡管王權日益壓倒，取代神權，但二者的一致和結合卻始終未曾解體。這也就是說，從遠古時代的大巫師，到堯、舜、禹、湯、文、武、周公，所有這些著名的遠古與上古政治大人物，還包括伊尹、巫咸、伯益等人在內，都是集政治統治權（王權）與精神統治權（神權）於一身的大巫。這些都是後世儒家所頌揚不已的「聖君賢相」。本來，在上古率領氏族、部落、酋邦，作為父家長的政治首領，不但需要具備無比的勇力，剛毅的性格，而且更要求具有超人的智慧，以預見未來，指導行動。¹⁰

綜觀以上敘述，可以得知，「巫覡」事實上只是一種中介的角色，與引領的手段，並非最終的目的，而在將吾人引導至通明的過程中，所可能產生的恍惚與迷狂狀態，受引導者有時可能會將此一過程誤認為終點，而一再重複追求恍惚與迷狂的

⁹ 宋兆麟《巫覡一人與鬼神之間》，北京，學院出版社，2001年12月北京第一版，頁2

¹⁰ 李澤厚《說巫史傳統》，上海，譯文出版，2012年6月，1版1刷，頁10



過程。以引導者來講，他所要準備的是所謂的「神聖言說」儀式，這樣的話語的重點就在其神聖性，此一神聖性則是為了使被引導者全然的相信引導者的一切。葉舒憲在《文學人類學教程》裡認為《大戴禮記·五帝德》對於帝嚳的神異功德有神話式的渲染：

宰我曰：「請問帝嚳。」孔子曰：「元（玄）囂之孫，蟠極之子也，曰高辛。生而神靈，自言其名；博施利物，不於其身；聰以知遠，明以察微；順天之義，知民之急；仁而威，惠而信，修身而天下服。取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之，歷日月而迎送之，明鬼神而敬事之。其色郁郁，其德嶷嶷，其動也時，其服也士。春夏乘龍，秋冬乘馬，黃黼黻衣，執中而獲天下；日月所照，風雨所至，莫不從順。」¹¹

他認為一個生下來就能言說自己名字的聖人，當然足以承擔「神聖言說」者的職能，即所謂「金口玉言」者。¹²唯有使受引導者全然的開放身心靈接受，此一引導才能夠進行下去，而在引導者施以神聖的言說的儀式之時，他與眾人所處的地點則會形成一神聖空間，無論是在室內或者開放的室外，儀式所進行的範圍就是神聖的空間，而這個範圍之內只存在「相信」，如果失去這樣一個基礎，所謂的神聖言說與神聖空間則不存在。本研究將進一步考察，在目前各族群研究的具體印證，然而就目前所見的敘述，巫之脈絡應當是於近代失去。巫者轉為負面形象最劇烈的時代，應屬民國以來，因為在民國以前各朝歷史文獻中都還能見到巫者領導國家祭祀的記載，唯民國以後就多為鄉野故事一類，直接屬於負面職業。而於今日現代化社會中欲見巫者，雖仍存其事實於民間傳統祭祀活動中，但皆不具有直接的巫者職稱，不是相關民俗研究者，或許不容易理解脈絡，因為西方教育模式與文化思想的傳入，造成了這一種文化上的斷層，使現代人多無法理解巫的脈絡。以族群型態仍保留相對接近原始族群型態的原住民族為例，並且巫的傳統仍實在保存於部落之中，以此來比對中國傳統巫文化，就更清楚的發現，文化斷層在現今社會的發生。

¹¹ 王雲五主編《大戴禮記補注》，台北市，台灣商務印書館，民國 54 年 12 月臺一版，頁 78、79

¹² 葉舒憲《文學人類學教程》，北京，中國社會科學出版社，2010 年 7 月 1 版 1 刷，頁 182



三、平埔族群西拉雅族的公廨信仰

在最早的清代漢民族進入這片土地時，就以是否願意跟漢人合作來界定所謂「生熟」，乃至後來的日本人接續漢人政權時，也延續生了生番與熟番的講法。自康熙二十二年(一六八三)，施琅攻克鄭氏王朝登陸台灣，開始向台灣收稅，願意繳納稅金的原住民被規劃為熟番，不願繳納者被歸為生番。元和元年(1615)日本京都金地院所藏「異國渡海御朱印帳」，以「高砂國」稱呼臺灣。而後日本人來台，本來沿用清廷對原住民的稱呼「番」，但是在大正十二年(1923)四月十九日，皇太子裕仁親王(後為昭和天皇)訪台，認為「蕃人」有歧視的意思，後改稱「高砂族」。¹³

而今日若與未有較深入認識的人談起平埔族，都是直接認為融入漢族，但是在對台南佳里蕭壠社的夜祭踏查過程中，發現該社群似乎並不如此。雖然蕭壠社的「慶長宮」為較大的宗教建築，但是在廟後卻有阿立祖的公廨。台南縣蕭壠社北頭洋發展協會總幹事---楊振燦先生指出：「立長宮與慶長宮的位置，是因為建造時間的先後所致，也因此造成夜祭的場地必須另尋地點。公廨的名稱方面，『立』是阿立的簡稱，阿立係平埔族語，其意為『最高的祖靈』，其信仰位階屬於上帝也，其祭品擺設與漢人信仰大不相同『不燒香、不燒金紙、無神像等』」。另一巧合性的說法為，因為族人認為公廨較漢人廟地位為高，所以建立在廟後，對於是否為融入漢人文化的影響？在此則必須重做調查。

一般而言西拉雅族人的夜祭舉行時間是在半夜，所以台南縣蕭壠社北頭洋發展協會在日間舉辦了平埔族群的學術研討會，期望藉由學術研討時各方人員的參與，在文化復振的目的上，能有多角度的方式持續梳理，不僅是書證或者動態儀式，甚至能從旁證的角度來加以保存。文化巫士工作隊¹⁴早前在高雄採訪小林村時，文化重建協會的人員，特別強調他們的夜祭不是由吉貝耍學回去的，當時因

¹³ 文化部《台灣大百科全書》，2014年，5月17日，上午10:24 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3577>

¹⁴ 文化巫士工作隊，由南華大學陳旻志老師創立，成員涵括編輯、採訪、攝影、文獻考察等各方面專長，工作隊乃借由文學人類學方法，並配合大量田野調查，將整個團隊完成中介者的塑型。中介者之原始型態為巫者，本於巫者為天地及四方意志與領導者、臣民之間的溝通橋梁，故文化巫士工作隊之目標，在於溝通各種文化，期待能夠打開領域之間的通道。



為研究未深所以不是很明白這話的意思。在此次研討會中則進一步理解到，因為早期有部分平埔族，因為漢人的壓榨及清朝的屯墾政策，或是日軍的佔領而遷往吉貝耍躲避，由於地理環境較為封閉，所以保留了大部分的夜祭傳習。而佳里的蕭壟社則因為日軍的統治殖民下，演變的過程反而失去了夜祭的習俗，僅保留阿立祖三向祭拜的儀式。後來理解到了文化傳承與保留的重要性，才由吉貝耍的尪姨李仁記，和牽曲老師段麗柳傳授，學習了今天夜祭的儀式。

佳里地區的夜祭大致上與其他地方的夜祭相同，分為獻豬與牽曲，然而西拉雅族蕭壟社在東山的吉貝耍部落有所謂的四大祭日，第一是三月二十九日的阿立祖生日，第二是七月初一開向，第三是七月二十九禁向，第四是九月初四起的夜祭以及隔天的嘍海祭。但是佳里地區的北頭洋蕭壟社部落，則沒有前述的第二與第三的「開向」與「禁向」儀式。由祭祀日期皆為漢人農民曆觀察來看，除了因為佳里北頭洋夜祭在約二百年前中斷了這項習俗以外，或許吉貝耍的祭祀習慣也有相當程度的變化。或許是因為現代生活信仰與尪姨的傳承頗為不易，在參加完夜祭之後並無緣見到傳說中的嘍海祭，但是經由總幹事楊振燦先生的解說之後才知道，吉貝耍在農曆九月五日舉行嘍海祭，北頭洋則沒有這項祭典，而是舉行海祖祭。

另甲仙鄉的小林村，有因北極殿而生的大鼓陣，其內容雖似與平埔族夜祭無關，但實際上在族群變遷的過程中有演化上的必要性。小林村之源頭是在台南縣玉井鄉的大武壠社，而大武壠社則是「四社平埔」。但是所謂的四社在清領時期，又分為「四社生番」與「四社熟番」。「四社生番」指的是南鄒族(舊稱為曹族)的「美瓏」、「排剪」、「搭臘裕」、「雁爾」四社，「四社熟番」指的則是「大武壠」、「芒仔芒」、「茄拔」、「霄里」¹⁵，但是熟番四社本為大滿亞族(亞為分支之意)，因為大滿亞族幫助清廷追討「林爽文事件」之餘眾，所以被清廷歸化為熟番。但是現在因為族群意識的抬頭，已經將生熟這樣不尊重的說法拋去了，改以「南鄒四社」來取代「四社生番」的稱呼，而「四社熟番」則以「四社平埔」來取代以示尊重。

但是歷史上卻常將兩個四社混淆，原因可能是因為大武壠社的範圍時在非常廣大，而南鄒四社如今卻以分散入全台各地。根據劉還月及盧嘉興等人的田野調

¹⁵ 劉還月《南瀛平埔誌》台南縣新營市，台南縣文化局，民國 90 年 12 月 1 版 3 刷，頁 117



查及文獻考證，大內鄉的頭社，並非大武壠頭社，真正的頭社應在玉井鄉的鹿陶及玉井街兩地¹⁶。過去我以曾實際踏查頭社「太上龍頭忠義廟」(公廨)，與六重溪公廨，依據頭社公廨與六重溪公廨周邊的史蹟，則再次證實了劉還月的研究。根據盧嘉興的研究則得出大滿族不只在玉井建立這四個社群，這只是四個最大的主要社群。

楊森富撰寫的《台南縣平埔地名誌》則只出現今位於玉井鄉中正路一百零二號之「玉井北極殿」為大武壠社的開基祖廟。廟的後殿有兩塊石碑，一為古碑一為方便後人閱讀所重刻，記載了這座廟的歷史：

考自噍吧咩街興建

元天上帝聲靈久著，凡保內誠信者獲賴庇佑，緣乾隆三十六年，有霄閣庄張志學重念煙祀有缺，謹將船仔頭、大湖濺尿、三重溪渡喜助香資，以彰誠敬，亦俾後人樂善好施之至意。爰立碑紀，以垂永遠勿替。

繼立煙祀人檳榔腳庄職員張世澤，重念本廟齋糧有限，僧家奉佛維艱，意欲振率後人樂善好施，自相繼起。僅將明買鄭家三嵌溪渡費半稅，遵於同治十式年正月間喜助香資，以昭誠敬。爰附驥尾於碑後。

咸豐五年乙卯三月 日，住持僧淵泉立石。

楊森富根據廟內前殿兩塊捐碑指出，一為嘉慶九年(1804)重修大武壠開基祖廟捐題碑記，一為同治十三年(1874)重修大武壠祖廟各庄捐題碑記，此處為原來的大武壠頭社公廨所在地，這裡的頭社跟大內鄉的頭社太上龍頭忠義廟不同，頭社之意為最先建立之社群，而大武壠尚有第二社群。並且提出鹿陶(luhot 或 ruhot)原為洪雅族群語言中鹿的意思¹⁷，該地應為洪雅族養鹿或者獵鹿之場所，而四社平埔語之鹿為 ung、un、nnan、tauluga 等等。而鹿陶洋則為大武壠社驅逐洪雅族後人居。但是劉還月於其研究中則指出，玉井北極殿為分香自鹿陶洋的鹿陶開基北極殿(大武壠開基上帝廟)，而玉井北極殿應為大武壠二社的所在地。余文儀《續修臺灣府志》「大武壠社縣東南七十里，二社縣東南八十哩，噍吧咩社縣東南七十里，噍吧咩街距縣八十里…」¹⁸，這裡指出這四地的關係應當是，大武壠頭社位

¹⁶ 劉還月《南瀛平埔誌》台南縣新營市，台南縣文化局，民國 90 年 12 月 1 版 3 刷，頁 122

¹⁷ 楊森富《台南縣平埔地名誌》，台南縣政府，民國 92 年 1 月初版，頁 120~126

¹⁸ 余文儀《續修臺灣府志》



於金玉井市街的最北，噍吧哖社在南，大武壠二社又在噍吧哖社之南，且和噍吧哖街在鄰近的位置。

對照以上各種說法，可以發現楊森富先生所提出之洪雅社群與西拉雅社群語言的講法，並未支持其所謂之鹿陶為非大武壠頭社的說法，對照史料及地圖亦發現劉森富先生的說法似乎有頗多可議之處。回顧田調過程中所曾實際踏查過的六重溪公廨，發現當地石刻與牌樓等，為大武壠社驅逐洪雅族的哆囉囑社，所以認為楊森富先生所提之鹿陶洋為大武壠二社之說法需要多加斟酌。在我閱讀文獻後欲實際踏查玉井北極殿時，誤至北邊距離六公里以外的鹿陶洋北極殿。我所見的廟外豎立了「鹿陶洋開基北極殿」的碩大標示，我一邊懷疑與我於資料內所建的廟宇大小相差甚多，併意外發現了小林村北極殿確實曾來謁祖的證據。經詢問廟內一位老者，據他所言廟內一塊「武德參天」的匾額相傳有四百餘年歷史，後繼續研讀參閱各方文獻，更加確定劉還月先生之說法可從。而這個開基祖廟與平埔族人的關係，是因為避禍，在日據時代時，余清芳等人在西來庵武裝抗日，事機敗露遭到追捕，逃至噍吧哖山區，日警不但無功且受損傷，遂牽怒當地居民有掩護、協助余清芳部眾知情事。日人假借招安之名，屠殺村人，此事件亦直接衝擊社人¹⁹，是故合理推測之，應是大武壠社人借北極殿掩護其傳統公廨信仰，故有至北極殿謁祖之情形，而小林村北極殿與其大鼓陣的來由亦根源於此。

佳里蕭壠社的夜祭儀式在請神完畢之後，尪姨代表阿立祖點收獻豬，並逐一跪拜，然後點燃茅草拂拍豬體，行過火淨豬儀式。此後再將旁邊的七呎二白布覆蓋於豬體上為覆布禮，然後將米酒倒在五個酒杯裡，且隔一段時間便再斟酒一次，如是反覆五次，代表已將豬隻獻給了天公、尪祖、阿立祖。然後尪姨以刀背敲打豬頭兩下，並掀開白布，祭司協助將獻豬翻仰，此步驟為翻豬禮。獻豬翻仰後，尪姨用刀在豬的口、耳、身體上象徵性地畫上幾刀，表示獻豬已為諸神點收完畢，然後將獻豬清理出廨埕，進行最後的「牽曲」儀式。

牽曲儀式是由本族少女所組成的隊伍進行，牽曲所唱的西拉雅古曲，今已無人能知其意義，北頭洋公廨的傳說有二，一是緬懷「七年饑荒」，一是「望母調」，由於牽曲時分是在深夜二時，頗具神祕莊嚴肅穆的氣氛。此曲具有非常的神聖性，在吉貝耍也是必須在農曆八月十五「開向」後才得以練習，平日不可以哼唱，

¹⁹ 劉還月《南瀛平埔誌》台南縣新營市，台南縣文化局，民國 90 年 12 月 1 版 3 刷，頁 154



而北頭洋也是因為失傳後向吉貝要的阿立母請示，得到許可後才得傳。在今日現代化的社會環境下，還要遵循如此嚴謹的傳統，其目的所在意即所謂的神聖性。在各種文化訊息的高速衝擊下，只有盡力恢復傳統祭儀，借由部落「尪姨」的中介導引，使認同自我身分的族人，感受到祖靈的召喚，才能將越發不易保存的文化資產保留。

四、排灣族的巫師信仰

發源於大武山的族群 paywan，因為人事時地的不同發展，分出了南、北、東、中的社群，但是因為沒有忘記過祖靈的源頭，盡管地區不同，仍然都叫做排灣。排灣族以大武山為起始，從社群分布最南邊的恆春鎮，沿著台二十六線屏鵝公路轉接台一線，經過內埔鄉與三地門鄉到達與台 24 線交會一帶，就是分布最西邊的隘寮鄉。回到台一線上，不需再從屏鵝公路，直接從台九線南橫公路穿過，就可以到達最東邊的社群分布太麻里鄉。其社群分為 Raval 亞族和 vutsul 亞族；vutsul 群又分為 paumaumaq 群（北排灣族）、chaobobol 群和 parilario 群（南排灣族）、paqaroqaro 群（東部排灣）。屬於北排灣的 Raval 亞族，根據日據時期出版的《番族習慣調查報告書》，日人以極大篇幅記載排灣各村落的五年祭情況，這個五年一次的祖靈祭唯獨不存在於屬北排灣的 Raval 亞族。²⁰屏東縣的三地門就是 Raval 亞族所在的北排灣，瑪家鄉以南包含泰武、來義、春日、獅子、牡丹和滿州八個鄉為南排灣所分布，台東縣的金峰、達仁、大武、太麻里四鄉，以及台東市的新園里則為東排灣。而屬南排灣的來義鄉因為排灣人口最多，位置也在分布的中央，形成了傳統祭儀最盛的地區，又稱中排灣。

上述的分布是現行法令上的行政區域分布，然而在日據時代之前的獅子鄉，位置是在枋山溪流域，南迴公路通車後才遷到現址。日據時代屬於高雄州，光復之後成立獅子鄉公所，於獅子村有一山頭與獅子的形象極為相似，故取名獅子

²⁰ 胡台麗《排灣文化的詮釋》，聯經出版事業股份有限公司，2011年7月初版，頁140



鄉。²¹2013年5月，獅子鄉舉辦了〈遙吟 e-nelja 榮耀 VUVU 獅子鄉大龜文古文物返鄉特展【e-nelja 詞話】短篇詩文徵選活動〉，這個活動是排灣族的首次將許多失落在外的古老文物，以或租或借的方式使之能夠回鄉與族人相見。筆者首次造訪獅子鄉，為受邀參與獅子鄉楓林部落會議主席的女兒婚禮，彼時初入部落尚未有較多理解，即受到部落中文化氛圍的吸引。及至參與保存文化的徵文活動，受到部落會議主席連美英女士的熱情接待，在車行屏鵝公路時，經由連女士的介紹才知道，位於屏鵝公路上的獅子山須由南下方向觀看，方能看到獅子形象。

事實上這些展出並非一般意義上的文物展覽，而是排灣族在獅子鄉的努力下，開始布局一連串尋根溯源的行動，此後尚有對於族內傳統服飾的大規模田野調查，與本次的尋訪舊部落原址活動。參觀古文物「返鄉」特展時，文化巫士工作隊見到了部落傳統服飾，經由部落會議主席連美英女士的解說，我們得知一般文獻中不曾記載的口述歷史。排灣部落中婚嫁要製作新的衣服，會委請專門的VUVU²²製作，而VUVU在製作衣服的過程中，會產生製作難易上的差別，由此過程則可得知衣服主人的性情。這樣的連結，文化巫士工作隊稱之為「巫」。

巫在一般人的印象中，可容易地發現，所謂與萬物連結的角色，是很難去敘述說明，因為在既有印象中已經建立起了神秘、降靈或者是靈魂出竅等近似於科幻小說中的形象。此類形象或許因為所使用語言的傳承有其困難性，或者在儀式中使用的某些植物具備致幻能力，而這些植物在非儀式地不正常使用中，其致幻能力被不正常地無限制擴張，導致使用者出現了無法自控的行為，所以巫術被認為是一些令人畏懼且神秘的技術。在理查·伊文斯·舒爾茲等人所合著的《眾神的植物：神聖、具療效和致幻力量的植物》指出許多植物具有毒性。藥用植物可用於治療疾病或減輕病情，因為他們具有毒性。十六世紀的鍊金術士和醫生帕拉賽爾蘇斯(Paracelsus, 1533-1541)寫道：「萬物皆有毒，沒有無毒之物，端視毒之劑量決定該物是否有毒。」毒物、藥物與毒品的差別只是劑量而已。例如毛地黃(digitalis)用量得當，是最靈驗、被廣泛採用的心臟強心劑處方，然而劑量若過高，便是致命的劇毒之物。²³實際上還有更多的植物被應用在現代醫學的治療上，然

²¹ 獅子鄉公所，<http://www.pthg.gov.tw/TownSzt/CP.aspx?s=7874&cp=1&n=12280>，2014年3月8日，3時28分

²² VUVU是對祖父、祖母或者老的稱呼，小朋友孫子輩也會叫做VUVU

²³ 理查·伊文斯·舒爾茲、艾伯特·赫夫曼、克里斯汀·拉奇《眾神的植物：神聖、具療效和致幻力量的植物》，商周出版，2010年4月初版，頁10



而在非現代醫療院所的場域所進行者，一概被冠上非文明的標籤，而這正是一種文明的蒙昧。一如平埔族西拉雅社群常用的豬頭殼，為夜祭獻豬儀式後所得，經由阿立祖／太祖所加持後，便成了得以治療疾病的藥引，儀式中所使用的「向水」亦具備療效，但這類應用在所謂現代的觀點中，亦帶有相當程度的負面意義。

1894 年中日甲午戰爭開戰，台灣被割讓給日本政府，其後日本在台灣設立總督府，並為了加強台灣人對日本的認同，借以增加戰爭所需人力補充，在 1940 年始推「皇民化運動」，1942 年實施「陸軍特別志願兵制度」、「海軍特別志願兵制度」，此期間並徵調部分原住民成為「高砂義勇隊」。此前 1896 年森丑幸之助與烏居龍藏來台研究，就見識到了統有大小共 23 個部落的「大龜文王國」的存在，此聚落實際上具備了領土、人民、主權及政府，稅收制度與國防制度等。日本政府將此一族群遷離原居地，真正原因當在破壞此一「完整」存在的國家制度。倘若回溯陶壺神話傳說的內容，不難發現日本人憂懼「大龜文」國家制度對於其皇權統治之阻礙。在經歷這麼長的時間裡，因地理環境等原因，不曾真正的踏上枋山溪沿線的舊部落，告訴後代的子孫原來的祖靈真正的樣貌。是以在尋訪歷史的布局達到一個階段時，由部落會議主席，聯合部落眾人的力量策劃了，回首 1943-遷村七十周年的尋根活動。

從 1941 年遷村的那一刻，古老文物的遺落，古時習慣的遺失，註定了「文化斷層」的產生。所謂文化斷層以最簡單的詞語來說，就是「失傳」，然而這一概念，還不足以使人感覺到甚麼緊迫性，聽者也很難理解疾呼者，為什麼要一直憂心這種現象，而問題其實就在所謂的「名正言順」。取決於文化是否產生斷層，乃因為族群「標籤」是一直存在的。古老的母語與各種族群技藝，都有特殊的存在意義，並非只是用年代久遠，此一表面解釋來含括即可，而是其背後代表了甚麼樣的意義不容中斷，仰賴薪盡火傳。文化斷層在黃美英的界定中，他認為是根源於政府教育政策的制定上，偏離了應該對本土各種族群的關切角度。政府長期將教育重點放在「大中國」主義上，缺乏對本土的認識，導致學生對本土的不理解。²⁴黃美英使用斷層來形容文化及教育的斷裂，是因為他認為本來是地質學說的斷層一詞，是因為斷層帶都是由破碎的岩塊和碎石堆組成，一旦發生地震，大小斷層帶互相影響下，將發生嚴重災害²⁵。其雖未正式引用理論，但是文化斷層

²⁴ 黃美英，《台灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國 85 年 9 月再版，頁 44

²⁵ 黃美英，《台灣文化斷層》，稻鄉出版社，民國 85 年 9 月再版，頁 17



的脈絡已經清楚地包含在他的敘述裡，在《現代教育社會學》中提到，「文化斷層理論」把低教育成就歸因為文化、語言和溝通型態的差異。學校授課內容，忽視少數族群，導致文化斷層的產生，而使用的語言又並非少數族群學童所熟悉的族語，教科書內容有與其原生文化無關。雖然學校仍會配合節請舉辦相關活動等，但是仍未使少數族群的歷史及文化出現在正式教科書上，或僅以零碎的篇幅帶過。²⁶是以「回首」1943 並非單純只是遷村七十周年的意義，而是包含了這麼多跨度的一個紀年。

部落巫師阮金治女士在入山尋根前，為眾人所做的祈福儀式，不僅只是純粹在展示一個傳統，這當中的連結包含了與祖靈溝通的語言，代表著必須對祖居地的慎重。雖然我身為一個參與觀察者而並不曉得巫師唱誦的具體內容是甚麼，但是就環保生態而言，對祖靈所居之地神聖的尊重，如不可大聲喧嘩，甚至是因為個人喜好而隨意帶走古老器物、磚瓦等，都可以理解為生態與族人對環境的尊重。行前阮金治巫師在祈福儀式過程中，所使用的植物「相思樹」，真正探究起其實就是一種致幻植物，雖未在儀式中進行任何人的服用，但在使用這項植物的傳統上，也關係到對環境的認識。

此番行程活動中，巫師所是用的台灣相思樹，具備毒性與致幻成份的部位是在種子，根據臺灣藥用植物資源名錄指出其木材可供製枕木、坑木及農具，也可作薪炭用。除了是很好的防風、綠化、保護水土的良好樹種外，其藥用價值為治跌打，毒蛇咬傷。²⁷ 由這些環節可以看出，所謂的傳統，事實上是根源於人與周遭萬物深切的環境關懷。巫師在過程中專注吟唱，儼然將祖靈與族人互相拉近的一種語言。那是一種充滿詩意的語言，因為透過對聲音的傳遞以及詩歌的感觸，感染了現場群眾的情緒與氛圍。在觀察對於其他族群所做的記載，近似於巫師吟唱的文獻中，可發現乩童藉由入乩的樂聲將族人與另一個世界產生了連結，人們聆聽那些聲音，那些聲音觸動了處於現世的族人，喚起了族人心中所為祖靈保留之處。

余德慧與彭榮邦共同指出，stoller 在研究時於目標村落中發現，將兩個世界結合起來地，就是族人所聆聽的巫器之聲；胡台麗在聆聽賽夏族人唱雷女與小矮

²⁶ 陳奎熹，《現代教育社會學》，師大書苑有限公司，民國 87 年 2 月，頁 364

²⁷ 行政院衛生署中醫藥委員會《臺灣藥用植物資源名錄》，民國 92 年 10 月，頁 240



人的祭歌後感到動容，這些人類學家的經驗一再顯示，聲音可以入巫，而之所以為巫，因為它飽含文化的，連結現在與歷史的過去，使歷史感現前。²⁸而筆者本次得以親身聆聽，部落巫師所低聲吟唱者，正賦予筆者文獻資料以外的歷史感受，亦加深對於與不可見之世界的連結。

五、結語

在天與人的交通中，巫師所扮演的一直都是一種中介者的角色，因為對於上天意志的「未知」，就必須透過這樣一個可以溝通上下的人。而對於周遭萬物的關懷，實際上也未有語言或者其他直接的方式，所以通常推及到萬物皆有靈的解釋上。原民將一切賦予了祖靈的意志，漢民族則以多種神靈各司其職的方式，雖有不同的類型，但是在出現預料以外的狀況時，往往都還是會依賴求助於中介者。從漢民族傳統巫術與部落傳統巫術的比較，來探究天與人之間的關係，是較有助於理解族群歷史文化的本質。²⁹

除了傳統中國文化有明顯的文化斷層以外，平埔族群已經因為遷徙、尪姨的傳承不易等因素，出現了越來越明顯的文化斷層現象，時是肇因於觀察文化的方向，出了了單一方向性。如一昧立足於中國傳統，由此單一視角看待其他族群文化，則原住民族的巫文化，很可能被視為未進步與未開化的原始行為，卻不自知乃由自身文化的失落造成此一觀點。與巫者同樣的行為，實際上從未在人們的行為中消失，只是人們從來不肯承認這是巫的傳統，並根深蒂固地認為巫就是一種帶著負面意義的行為。巫的行為與「神聖」實際上是可劃上等號的一種關係，在鄭志明與簡一女合著的〈從巫術到道教符咒〉就指出借由巫者的能力，進行天地與自然的崇拜，期能獲得天地鬼神的庇佑，是從原始社會就有的行為。這些巫者的技能帶有醫療的效用，是人們在面對外在惡劣的生存環境下所形成自就的對

²⁸ 余德慧《台灣巫宗教的心靈療遇》，心靈工坊文化，2006年，頁149

²⁹ 李炳海《部族文化與先秦文學》，北京高等教育出版社，1995年12月，頁231



應之道。³⁰自然吾人無法否認，巫術有其陰暗的一面，若要擴張此陰暗面而使斷層成形，則通過建構歷史文化，進而建立環境與人的倫理、文化主體性等，自是不可能達成的。

³⁰ 鄭志明、簡一女〈從巫術到道教符咒〉《哲學與文化月刊》格新號第 457 期，哲學與文化月刊雜誌社，2012 年 6 月，頁 65



參考書目

一、專書

- 高國藩《中國巫術史》，上海市，上海三聯書店，1999 年 11 月第一版
- 許地山《道教史—道家及預備道教底種種法術》，香港中和出版有限公司，2012 年 8 月第 1 版第 1 刷
- 宋兆麟《巫覡—人與鬼神之間》，北京，學院出版社，2001 年 12 月北京第一版
- 李澤厚《說巫史傳統》，上海世紀出版股份有限公司，2012 年 6 月第 1 版
- 朱熹《四書章句集注》，臺北市，鵝湖出版社，民國三十一年三月六刷
- 楊勇《孟子譯解》，香港大眾書局，1970 年 5 月初版
- 吳怡《新譯老子解義》，臺北市，三民書局股份有限公司，民國八十七年九月三版
- 李炳海《部族文化與先秦文學》，北京，高等教育出版社，1995 年 11 月
- 黃美英《台灣文化斷層》，臺北縣，稻香出版社，民國 85 年 9 月
- 陳奎熹《現代教育社會學》，臺北市，師大書苑有限公司，民國 87 年 2 月初版
- 平埔族調查旅行/伊能嘉矩《臺灣通信》選集/伊能嘉矩原著/楊南郡譯註《伊能嘉矩《臺灣通信》選集》遠流出版社，1996 年
- 李壬癸《珍惜台灣南島語言》前衛，2010 年 02 月
- 李壬癸《台灣南島民族的族群與遷徙》前衛，2011 年 01 月，增訂新版一刷
- 杜正勝《番社采風圖題解》中研院—歷史語言研究所，1998 年 03 月 01 日
- 沈建德 Dr. Sim Kiantek《台灣血統》前衛出版社，2009 年 12 月 01 日，初版
- 林媽利《我們流著不同的血液：台灣各族群身世之謎》前衛出版社，2010 年 07 月 01 日
- 林水永《南瀛太祖志》台南縣政府，2010 年 12 月，初版



林弘宜；許雅琦；陳佩馨譯；阮宗興較註《素描福爾摩沙.甘為霖台灣筆記》前衛出版社，2009年10月，修訂初版第一刷

林淑慧《台灣文化采風：黃叔瓚及其《臺海使槎錄》研究》萬卷樓，2004年05月30日，初版

林文龍《臺灣先賢先烈專輯－吳光亮傳》國史館台灣文獻館，1994年12月01日

洪英聖《畫說康熙台灣輿圖》聯經出版事業公司，2002年

洪英聖《畫說乾隆台灣輿圖》聯經出版事業公司，2002年

涂順從《南瀛公廨誌》台南縣文化局，2002年一月，初版 24

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《台灣原住民的口傳文學》常民文化出版，1996年5月，第一版一刷

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《原住民的神話與文學》臺原出版社·臺原藝術文化基金會，1999年6月，第一版一刷

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)《台灣原住民族文學史綱》里仁書局，2009年10月20日，初版

台灣總督府民政部警察本署/番務本署編；翁佳音、陳怡宏譯《平埔番調查書》，國立臺灣歷史博物館，102年3月

鹿憶鹿《洪水神話-以中國南方民族與台灣原住民為中心》里仁書局，2002年08月30日，初版

黃清琦《臺灣輿圖暨解說圖研究》國立臺灣歷史博物館，2010年9月1日，初版

楊森富《台南縣平埔地名誌》台南縣文化局，2003年06月01日

楊蘇之《遇見三百年前的臺灣：裨海紀遊》圓神，2004年05月28日，初版

劉還月《南瀛平埔誌》台南縣文化局，2005年07月

劉還月《尋訪臺灣平埔族》常民文化（吳氏總經銷），1995年12月



劉還月《滾滾塵石下的族群離合：莫拉克颱風前後的楠梓仙溪與荖濃溪部落變遷史(四社平埔卷)》國史館台灣文獻館，2010 年 04 月

劉澤民《平埔百社古文書》國史館台灣文獻館，2002 年 03 月 01 日

龔顯宗《台灣文學研究》五南圖書出版公司，1998 年，初版

二、期刊論文

金春峰〈郭店《老子》的文史哲意義〉，《第六次儒佛會通論文集》，2002 年 07 月 15 日

王以燭〈中國哲學「誠」論〉《哲學與文化》第卅六卷第十一期，2009 年 11 月

鄭志明、簡一女〈從巫術到道教符咒〉《哲學與文化月刊》格新號第 457 期，哲學與文化月刊雜誌社，2012 年 6 月

