



排灣人階序社會中祭儀執行者兩性互動 之研究——以執行歲時祭儀為例

巫化·巴阿立佑司

美國普林斯頓神學院神學碩士

本院舊約學兼任講師

東部排灣中會幹事

壹、前言

興起以「祭儀執行者¹執行祭儀之兩性互動」作為本論文的中心論述，乃因一般人，含括筆者自己本身，常被普遍性地一種全面倒向的說法所催眠，也就是排灣人的巫師²清一色都是女性，沒有男性！又或者，認知被一種肉眼可見的，亦即總是由身為女性的巫師執行各樣祭儀的表面現象所牽引著。結果，依仗著缺乏論證根據的虛浮事實，個人極為容易就陷入「兩性原本就是平等的！」之假性平等裡。因此，為要釐清這種認知上的迷思，筆者選擇以兩性皆會擔任的「祭儀執行者」作為分析兩性互動的主要材料，又特別選定包含五年祭在內的歲時祭儀作為執行祭儀的分析核心。在本研究裡，筆者對於儀式執行者在歲時祭儀中的互動之分析與論述範疇，將只限於屬部落公開性儀式的層面，而不將屬乎家庭儀式的部份列入在內作考量。

另外，為要研究所得出的結果能具客觀性與確實性，在民族誌材料的選擇上，

¹ 本論文，所謂「祭儀執行者」乃包含頭目、*pulingau*（靈媒）與祭司。

² 有關排灣語'*pulingau*'的譯詞，筆者於此要特別提出說明。關於 *pulingau*，基於排灣語本身的意義，也就是 *pulingau*=*pu*+*lingau*，意即「放、置」+「靈魂」，直譯為「放置靈魂」，所以筆者自身比較喜歡採用的譯詞為「靈媒」，而非一般學界使用的「巫師」。然而，為求本研究詞彙使用的一致性，也為使讀者在閱讀時能快速理解內容所言，以及忠於所引用文獻研究者當時採用的譯詞，除了在「摘要」部份將 *pulingau* 譯作「靈媒」之外，本內文一律以「巫師」此譯詞呈現。



是以屏東的筏灣和古樓，以及台東太麻里流域與台坂四個不同部落的民族誌作為資料分析的主要來源。本文中，筆者試圖要論證的基本假設為：「歲時祭儀中祭儀執行者的兩性互動，不僅存有階序社會中所謂權力秩序的基調，同時也具有生物性層面的性別面向。」換句話說，階序社會的排灣人，其祭儀執行者的兩性互動是權力運用中帶有互補，卻也有性別角色的意涵在內。與此同時，本文在論述過程裡，將持續不斷針對下列三個問題，引出民族誌材料中的記述並分析以作為對推論命題的檢驗與印證。首先，何以女性巫師與男性祭司出現在部落公開性儀式的頻率不一？其次，在以階序為部落運作法則的排灣社群裡，階序的形成與選擇執行祭儀者是何種有形與無形的機制聯結二者，且使其能正常運作？最後，階序與執行祭儀者之間所存在的必要與充分條件是什麼？

而一直以來由於針對排灣人在歲時祭儀中兩性互動之探討的研究乏善可陳，所以筆者也只能從選定的四本民族誌中竭力地找出與本主題相關的信息。因此基本上說起來，本次的研究算是一個極度粗淺的嚐試性研究，因為資料的分析僅限於著眼在部份本土學者所撰寫的民族誌而已。是故，往後本次研究的主題若能再加上過去日本學者已有的相關研究，以及實際走訪田野搜集最前線的第一手資料，則筆者相信這些材料之彙整所呈現有關排灣人在階序社會中兩性於執行歲時祭儀時的關係之互動，會更趨近於客觀、全面與翔實具現排灣人最核心的社會本質與體系。

最後，由於當今原住民族部落族人大抵皆已皈依成為耶穌基督信仰的跟隨者，因此筆者不僅要試著分析與論述排灣人兩性祭儀人員在祭儀執行中互動的意義，同時亦要從基督信仰的角度解釋本次研究在神學裡的意涵，冀望為傳統祭儀的執行與現今基督信仰的實踐找到對話平台，甚至是聯結兩個不同信仰體系的接合點。

貳、文獻回顧

本單元中，筆者下列僅對每本民族誌的內容作總括式摘要陳述，而對有關整年歲時祭儀各儀式當中執行祭儀者執行其細節的部份，則在「材料分析與論述」





的單元裡再詳細地陳述與分析：

一、石磊／筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告（1971）

關於宗教執行者，作者清楚地分成兩種：一為以祭祀為主的 *palakalai*³（祭司）；二為以治病、占卜為主的 *malata*（巫師）。他提出祭司與巫師不但所擔任的職務不同，甚至二者是基於不同的因素而產生的，因此就分類上講，其是屬於截然不同的兩類。祭司有男有女，按其主持祭祀的單位大小可分成家庭祭司與部落祭司兩種。家庭祭司的資格以知識為主要的決定因素，熟悉各種祭祀過程，精通祭祀用語就已合乎要求；但部落祭司由於是主持以部落為單位的祭祀活動，因此需要經過宗教性的認可，若部落祭司出缺，就必須經過一個神卜的儀式來遞補此缺。祭祀上，筏灣有三種，即部落的、家庭的與個人的祭祀。在巫師與祭司職份的敘述上，作者是以這三方面來作為其類別的切入，而非以生命禮俗或部落性祭儀作為分野。他分析，家庭性的祭祀大部份都由女性來執行，而部落性的祭祀則大都為男性。在各樣歲時祭儀開始以前，筏灣部落的人都會召開所謂的部落會議，以決定祭祀的日期。而關於祭儀從何處得來，當地人並不很清楚，並且也沒有明確的神話可依循，只說它是一個名叫 *Salmati* 的男神，從地下把粟、樹豆、芋頭、藜等帶到人間，卻未說起任何儀式的舉行。

二、吳燕和／台東太麻里流域的東排灣人（1993）

按照吳燕和的分析，他認為在東排灣人中，執行宗教儀式的人，即稱為部落性、團體性的主持人有 *mamatsañilan*（頭目）、*palakalai*（祭司）與 *puliñau*（巫師）三種專業化的儀式執行人。巫師是以主持個人性的各種生命禮俗儀式為主，並兼行趕鬼驅病，她在部落性的儀式中只擔任協助的責任；在各種重大與生產方式有關的歲時儀式中，頭目與祭司才是主要的執行者，且二者同為世襲傳承者，差別在於頭目有男有女，但祭司只准傳於男性。他敘述，頭目雖然為有關「粟」的重大儀式執行人，但是當他們不諳祭祀的動作與咒詞時，則皆都由巫師指導或幫著唸咒詞。因此，雖然在各種祭儀中巫師僅擔任協助之責，卻扮演著重要的角

³ 本研究中排灣語之記音符號，筆者保留所引用文獻原作者其採用的書寫系統。





色。又，頭目與祭司雖為團體祭祀的主持者，然他們沒有通神的能力，只能奉獻祭品向神祈求而已；但是藉著巫師的幫助，可以直接與神交通，並表達鬼神的意旨。因此，五年祖靈祭雖由祭師主持，還是必須要透過巫師的降神才能達到祭祀的目的。在歲時祭儀的儀式實踐上，作者很清楚地呈現出執行者是頭目、祭師或巫師，且其執行過程也很詳細的記述。對於祭儀源起的神話或傳說，該流域的排灣人認為人類祭祀的創始人為女性的始祖 *Salimet* 女神。他懂得各種祭祀之法，人的祭祀與巫師的方法都是跟他學的；而他懂得種植小米與蕃芋，以及播種與收穫的祭祀法，據說是跟專管「粟」並司雷電的神 *Tiakalaus* 學來的。

三、許功明與柯惠譯／排灣族古樓村的祭儀與文化（1998）

在進入祭儀論述之前，該本民族誌作者首先提出神話的傳說背景，它不僅為祭儀的來源提供一個開始的場域，使祭儀和神話故事緊密地發生關聯，且最重要的是，它凸顯與強調祭儀執行之合法性與權威性必落在頭目家族。古樓 *Qamulil* 家系神話的傳述中，清楚表明第一個頭目家庭的創立，其所生出的第三個男孩 *Lemej* 是人間祭儀來源的始祖。因此，原則上，世代以來頭目家系就有巫術和執行祭儀之權。如此，也點出祭儀執行的人其和頭目家族必有密切的關係。在執掌祭儀的人之分類上，作者將它細分成 *puringau*（女巫）、*kadraringan*（女巫師）、*paraingan*（男巫）、*parhakalai*（男巫師或男祭師）四種，不過未對其各職務作詳細描述，只簡介要成為女巫其家系祖先中一定要有當過女巫之先例，或其父母經過女巫師的同意以報酬的方式向其請求教授當女巫應具備的各種知識；而女巫師，即是眾女巫當中地位最高者，她具有傳授巫術的資格。至於男巫的身份取得，通常是來自繼承或由女巫師指定其執行她所交代的工作，這與專門負責五年祭祭儀中擲球工作而選出的男祭師有別。按照古樓過去的傳統，據說原則上男祭師都由大頭目家中排行較小的弟弟擔任，然而好幾代以前，因為男祭師在世時來不及指定其繼承者，故中斷此作法而改由女巫師以瓢壺卜問的方式在眾男巫當中卜選出一個男祭司以及其一個助理。

四、譚昌國／家、階層與人的觀念：以東部排灣族台坂村為例的研究（1992）





有關排灣族的社會階序，作者提出祭儀是最能從中看出其社會階序的區別的一個重要環結。因為部落內各樣儀式皆是由頭目、巫師長與男部落祭司執行，他們／她們祭拜祖神，而一般平民則只祭拜自己的祖先。這種階序上的有別，作者推論實在是與部落創始祖先的傳說神話有關。至於代表一整年歲時祭儀即將開始的部落開墾祭，何以都是選擇頭目家的田作為祭田，並由部落人集體工作，作者認為它具有二種意義：一為與神祖建立在生產活動上的關連，即小米生長需要神祖的支持；二為頭目家祭儀上的權威性，也就是借助頭目比平常人較大的 *luqem*（力量、好運），好使生產活動能夠順利並收穫豐盛。按作者的田調分析，他提出排灣族的巫師男性與女性皆有，但兩者所執掌的祭儀有清楚的區別。女巫師從以個人為中心的生命禮儀到部落性的歲時祭儀，都擔任不可或缺的角色；而男祭司則多出現在部落性的祭儀中，擔任女巫師的助手或整體祭儀中的某部份工作，但有些工作必須由男祭司來擔任，例如歲時祭儀的 *mavusuan*（出獵祭）。在分類中，男祭司有二類，一是 *palisilisi a uqalai*（男性的祭儀執行者），負責將女巫師祝聖過的祭品送到部落出入口或山上獵區祭壇，此工作由於較簡單不需特別學習，因此職位可以在家族內傳承。但是第二類 *parakalai*（部落男祭司）其資格和產生方式則較為複雜⁴，而且還有公開的 *kisan parakalai*（就任儀式），但被選為男性的祭儀者則沒有此儀式，但會在自己家中向屋內祭壇的祖靈祭告。

參、材料分析與論述

本單元的呈現將首先以上述四本民族誌所記述的資料作整合性概要比較，之後再依據、引用，甚或質疑在有關兩性於儀式執行上它們所提供的線索，以論述本文在前言所提及的基本立場。

一、民族誌比較

當將上述二個區域四個不同部落的民族誌所涉及的主旨併排鋪展開時，可明

⁴ 部落男祭司的資格與產生方式與許功明的文本中所稱「男祭司」相同。





顯看出因地域的不同所產生出的差異，即它們雖然都共同論到執行祭儀者的類別，然不同區域與部落使用的詞彙即便相同，就職掌的範圍與角色而言，卻不盡相同。(參見表一)

(一) 巫師與祭司實踐場域分類的不同

就巫師與祭司實踐場域分類的不同，可清楚比較出筏灣與其他部落最大的不同點在於，它的祭祀單位分成部落、家庭與個人三個祭祀單位；而它的祭儀執行者，除了巫師與祭司以外，在歲時祭儀一開始的開墾祭，直到迎接祖先神靈回來的五年祭都始終扮演主要祭儀執行者的頭目，在該本民族誌中卻皆未提及。何以如此？從石磊分析歲時祭儀的觀點是以排灣的「家」，而不以祭儀執行者為其論述軸心來判斷，不難明白他將儀式執行者分成巫師與祭師，因為他們不僅是部落性儀式的執行者，也是家庭和個人的執行者。但縱使如此，在以階序作為社會主要組織架構，把頭目家視為是整個部落的長嗣來看的排灣而言，無論從何種角度切入討論祭儀，「頭目」這個顯而易見的高位階是怎麼樣都不可能被忽視而不去談論。至於其他三個部落，共同點在於都有論及頭目、巫師與祭司為儀式的執行者，只是因不同區域有其各自的獨特性，所以職務角色上的運作亦明顯呈現出其殊異性。

(二) 相同祭儀之實踐其主要執行者不同

撇開筏灣不論，古樓、太麻里河流域與台坂三個部落的儀式執行者都相同，唯在古樓將之分的更細緻，有 *puringau* (女巫)、*kadraringan* (女巫師)、*paraingan* (男巫) 和 *parhakalai* (男巫師或男祭師)。實際上，在儀式職務的分配與進行上，古樓與台坂可以說非常相似，原因之一除了是譚昌國在有關祭儀上的資料主要是參照許功明的該本民族誌，另外一個因素是台坂的祖先早期亦是從古樓遷移至現址的。無怪乎，二個部落的祭儀執行者之分類與其作法都沒有太大的差別。值得一提的倒是居住在太麻里流域的東排灣人，從表一可以看到頭目與祭司皆是歲時祭儀的主要執行者，而在其他部落是部落性儀式的主要執行者的巫師，在這個區域反而是居於協助者的角色。這個特殊現象的產生，筆者質疑是否與東排灣人





在由北排灣的 *Padain* 遷徙至東南部⁵的過程當中（童春發 2001：16），和其他部落或非排灣人，例如卑努悠瑪雅呢、阿美和其他族群接觸後所造成的改變？⁶又或者是報導人在陳述或作者本身在分析材料時，既已先加入自我主觀的性別意識？因為就筆者從訪談曾居住於該流域的老年人的口中所得知有關祭儀執行者的資料時，其口述和作者的記述有些微出入。⁷

（三）祭儀來源的創始神話故事之差異性

基本上，古樓與台坂關於祭儀來源的創始神話故事可說相同，只有筏灣與居住於太麻里流域的東排灣人有明顯的差異，而它們的差異也顯著與前述的二個部落之神話不盡相同。祭儀來源的神話可謂對執行祭儀擁有世襲權力的頭目與祭司來說，是對其神聖性與權威性的身份地位一份強而有力的支持與基礎。古樓與台坂的神話之完整性，提供了該部落在日常生活運作中所賴以維繫的階序法則，使頭目、巫師與祭司能夠穩當地在社會秩序中繼續扮演各自的角色與職務。至於神話故事的不完整與不確定，它所代表的意思並非指向部落的社會運作法則受到威脅，而是凸顯排灣在歷史演進中與外在環境互動後的結果。就以這三個不同版本的祭儀源起神話故事比較看來，我們仍可從它們當中的敘述找到關聯性⁸，意即

⁵ 據馬淵東一的研究顯示，由荷蘭人所記錄有關居住在台灣南端的排灣之戶口表可知排灣族的遷移大致在十七世紀中葉荷蘭人來台時已經完成。而被歸類為東部 *Paqaloqalo* 的排灣，其被認為主要是從 *Padain* 越過大武山之北移住而來的。大遷移後，它主要分成五個聚落，即 *Coacoqo*、*Coricori*、*Vilaulaur*、*Pa'omori* 與 *Kalacaran*。1944 年，由於日本政府強制命令遷村，於是 *Coricori* 部落、*Vilaulaur* 部落與 *Pa'omori* 部落大部份的住民，移居到現行之行政區域被劃定為台東市的新園，唯頭目家都留在現屬金峰鄉的「正興村」；而 *Kalacaran* 部落的居民，則半數移到台東附近的新田村。（松澤員子 1986：448, 450-451, 453）

⁶ 聽部落的老人家說，當他們住在原聚落時，物資的取得都是下山到太麻里去以物易物，或以賣出去的農作物或傳統物品所得之金錢，向經營商店的漢人購買日常所需要的消耗品或衣服。在這樣長期的交易行為中，想必在觀念上多多少少會受其影響，雖然未有明確的證據可以證明之。

⁷ 按老人家口述，他們皆謂部落所有的祭儀皆由女性的 *pulingau* 執行，而 *pulingau* 又分成最大的 *pulingau* 與底下的 *pulingau* 群，每家都有專屬的 *pulingau*，而頭目家也有自己的 *pulingau*；在舉行部落性事務時，則由該位屬頭目家族的 *pulingau* 執行儀式。至於祭司，依據他們的敘述，其職份是頭目身旁專門傳達頭目心意的代言人。

⁸ 就以太麻里流域的東排灣人所認為人類祭祀的創始人是 *Salimet* 女神，而他的師父是專管「粟」並司雷電的神 *Tiakalaus* 為例，可以知道該區域的神話與古樓的神話有關。因為 *Tiakalaus* 是男祭師的鼻祖，他到各地傳授祭儀，所以他的名字就常被後世用來作為五年祭男祭司的代稱。至於筏灣的 *Salmati*，雖然沒有直接的證據可以證明他與其他部落的神話有何關係，但從其語意分析，或許與太麻里流域的東排





雖然現今各自陳述的神話已有出入，但可以大膽假設在多年前應該述說的都是相同的神話，只因環境或外力介入而產生的遷移，使內容因地制宜有了改變。

二、觀點論述

從簡短綜合上述三項所作的比較，可以初步看出排灣人的執行儀式者在歲時祭儀的互動裡確實有身份、職務角色與性別的分野。(見表一)下列在要進一步具體提出儀式過程中祭儀執行者兩性互動的實例之前，為要能夠通盤瞭解並掌握在以階序為社會主要結構的排灣人所進行的歲時祭儀，因此筆者想要先對排灣人的階序觀與祭儀源起神話傳說作一陳述與交代，接著再進入儀式的過程作基本立場之分析與論述。

表一 執行祭儀者之類別、性別與職務角色

區域／部落		執 行 祭 儀 者		
		類 別	性 別	職 務 / 角 色
屏東	筏灣	巫師 <i>malada</i>	多數是女性 (有一名男性)	個人祭祀的主持者
		祭司 <i>palakalai</i>	有男有女	家庭祭祀與部落祭祀之主持者
	古樓	頭目	有男有女	歲時祭儀主要執行者
		巫師 (1) <i>puringau</i> (2) <i>kadraringan</i> (3) <i>parhakalai</i>	女巫 女巫師 男巫	個人生命禮儀與部落性祭儀主要執行者 執行女巫師所交代的工作
祭司 <i>paraingan</i>	男	專門負責五年祭儀式中擲球工作		
台東	太麻里 溪流域	頭目 <i>mamatsanjilan</i>	有男有女	歲時祭儀主要執行者
	祭司 <i>palakalai</i>	男	生命禮儀主持者、部落性儀式協助者 歲時祭儀主要執行者	
台東	台坂	頭目	有男有女	歲時祭儀主要執行者
		巫師	女	個人生命禮儀與部落性祭儀主要執行者
		祭司	男	部落性祭儀之協助者、出獵祭的執行者

灣人所說的 *selem* (指鬼神所居的陰間) 有關。





(一) 排灣人的階序觀

在排灣人的社會中，最主要流通穩定社會力量的機制是階序的社會組織，而此階序組織可以分成三個部份，除頭目階序以外，還有貴族階序和平民。雖說這三個階序，它們地位的取得是依靠世襲，也就是本質上是一種歸屬地位（*ascribed status*），但各階序間卻並不是完全封閉的，縱向的社會流動仍然存在，而「越級婚姻」就是使社會能夠流動的主要因素。因此，頭目階序為要持續穩定其在社會地位的最高位置之合法性、權力與秩序，並能經由婚姻關係擴大勢力範圍，所以一般而言，頭目家是行部落外婚，通常都是與外族聯姻較多，是長嗣與長嗣的結婚；而貴族與平民的婚姻形式，則大多數採取部落內婚制。（蔣斌 1983：19-20）由於排灣人具有階序觀念，是故與社會中最高階序的頭目有著緊密相關的另一階序層面是「長嗣」的概念。排灣語中，它是以 *vusam*⁹指稱本家中不分性別最先出生的孩子，他是承繼本家所有的接班人，諸如家名、家屋、土地、工作用具、飾物等等，因此長嗣不能離開本家。當擴大範圍檢視部落有關 *vusam* 這個層面時，可知頭目即為部落的長嗣。易言之，部落是以頭目的家為本家，當居住條件被界定後，所有居住其中的人都視頭目為其共同的長嗣。

(二) 祭儀源起神話傳說與歲時祭儀

在整個托住排灣人的頭目階序具有純正的血統與具合法性的世襲權力之機制上，「祭儀源起的神話傳說」可謂是此不可撼動機制的最有力「憑證」（*charter*）。於此，筆者要簡扼轉述古樓 *Qamuli* 家系女巫師 *Laerep* 所傳講的祭儀源起神話故事（許功明 1998：13-21），藉以說明它如何為頭目、巫師和祭司的高社會階序，透過執行歲時祭儀中的儀式，提供一份強而有力的神聖支持基礎。

傳說中第一個指名的是叫 *Druluan* 的男祖，他是東部 *Pinuyumayan* 頭目家系中的老四，入贅到一位排灣族女繼承者 *Rhugilingan* 的家。他們依序生出的四個男孩為：*Alisu*（死後立刻死亡）、*Drumetj*（古樓頭目家系中最大頭目 *Girhing* 家族的直系祖先）、*Lemej*（現古樓 *Qamulil* 頭目家系的始祖）、*Dravai*

⁹ *vusam* 是「種子」的意思，特別是它實際上稱的是小米種子，也就是在眾小米中品質最好的，排灣人會拿來當作播種的種子。





(後來遷至東部土坂 *Radan* 頭目家系的直系祖先)。神話中敘述，*Qamulil* 家先祖 *Lemej* 是把各種食糧與祭儀帶到人間的始祖。他和來自冥界 *Tuarivu* 處的女神 *Drengerh* 藉著燃燒的小米梗的煙為橋樑，往來於人神間互通訊息，並數次前往冥界接受 *Drengerh* 的教導。*Lemej* 與女神 *Drengerh* 因交往而結為夫妻，所生下的子女長大後分別到各排灣族部落去傳授祭儀，各自成爲人世間男與女巫師的鼻祖。¹⁰而 *Lemej* 與 *Drengerh* 在分離之前，也約定了日後固定相會的日子，即所謂的 *maleveq* (五年祭或人神盟約祭)。

有關部落性歲時祭儀的舉行，它主要是以神聖的小米 (*vaqu*) 生長以及其生產活動週期爲中心。有關小米的重要祭儀，其實也是所有作物的綜合性祭儀，因小米收穫時，其他的作物也業已收成。大致說來，整年度的歲時祭儀其循環順序爲：開墾祭→做種子 (*sman vusam*) →粟播種結束祭 (*masu jugut*) →收穫祭 (*msalut*)；而每到第五年時，會舉行五年祭 (*maleveq*)。之後，又以開墾祭爲首，而開始一年的歲時祭儀。(譚昌國 1992：173)

(三) 歲時祭儀中儀式執行者之階序權力、職務角色與性別

從祭儀源起的神話傳說之內容來看，它毫無疑問地爲主要執行祭儀的頭目、巫師與祭司提供了非常正當且具權威執行儀式的依據。因此，我們首先可以大膽地作出一個論斷，也就是階序的排灣社會中，執行祭儀者兩性之間的互動實際上是有關權力如何運用的問題。而權力從哪裡取得？創始的神話傳說即是權力取得的唯一管道與憑據。以古樓爲例，由於 *Lemej* 是人間祭儀來源的始祖，所以他創立的 *Qamulil* 頭目家系原則上世代以來就是掌有巫術和執行祭儀權力的家系。同時，他們也坐擁有關祭儀源由的口傳知識之傳授權。(許功明 1998：15) 另外，由 *Lemej* 與冥界女神 *Drengerh* 結婚所生的孩子，女孩除了老么 *Rhivedai* 以外皆爲

¹⁰ *Lemej* (老二) 與冥界女神 *Drengerh* 結婚所生的孩子依排行如下：(1)*Lerem*：留在古樓傳授祭儀。(2)*Saverh*：前往白鷺部落 *Pailus*。(3)*Tjagarhaus*：唯一的男孩，也是男祭師的鼻祖，到各地傳授祭儀，而因其地位極被尊崇，所以他的名字 '*Tjagarhaus*' 就常被後世用來作爲五年祭男祭司的代稱。(4)*Jengets*：前往東部大谷 *Tjarhidrik* 部落傳授一成為東部排灣族巫術與祭儀的創始者。(5)*Lian*：只是女巫的助理而非具有真正女巫資格一前往來義 *Tjalakavu* 傳授，成爲來義方面祭儀的創始者。(6)*Rhivedai*：據說是因得其母 *Drengerh* 之寵，成長後從窗圖騰祖先昇天去了，故其名字不准後代延用。





祭儀的創始者，男孩則為男祭師的始祖，從表一我們看見四個部落中祭儀的主要執行者，大抵都遵循祭司為男性的傳統，且這個祭司的位置按照許功明在古樓部落的研究，過去基本上都是由大頭目家中排行較小的弟弟擔任。（許功明 1998：31）至於巫師，其團體之內也存在著階序。按譚昌國記述，在台坂地位最高且是眾女巫師之首領的 *kadaringan*，因她是專門負責頭目家的祭儀者，所以也成為部落性祭儀的主要執行者。他進一步提出，女巫師長的繼承人屬於頭目家或頭目家的分家，而與頭目家的關係可自父方或母方追溯。相對地，頭目家為尋找女巫師長的繼承人，也可從其家譜中循男女兩方的血緣或姻緣尋找其原家或分家中的適當人選。因此，他認為巫師地位之間的差異，是屬社會性的，而不完全以祭儀能力為判準，也非以神的支持程度為依準，所以巫師長不需經過卜問的過程就可產生。（譚昌國 1992：62-68）由此看來，公開性歲時祭儀的執行權力皆由頭目家系擔綱這個事實說明，儀式的執行是頭目家系運用並持續穩定其權力的最好方法，並且是向族人宣告其世襲權威的神聖性與不可侵犯性的之最佳時機。

接著，從這四本民族誌所列舉的實例中，我們可以確切說在階序的排灣社會中，執行祭儀者兩性之間的互動是職務角色上的互補。以筏灣為例，部落祭司共有兩人，男女均可擔任，凡具有各種祭祀過程的知識，而又知道祭祀用語的人都有做祭司的可能。他是主持以部落為單位祭祀活動的主持人，但假設部落祭司出缺，就必須經過一個神卜的儀式來遞補此缺。然而，設若部落裡面既沒有男祭司，也沒有女祭司，也沒有太大關係，必要時可請非部落祭司暫行職務。（石磊 1971：167）另以太麻里流域的 *Pa'umeli* 部落為例，在全部落的人都播種完小米，而頭目也在村子外的祭田（*tsemet*）作完祭後的第二天，頭目來到祭田當中所搭蓋的占卜小石屋主持祭祀，告祭天神諸神等，祈求今年的好運與豐收。只用一般的祭品，頭目握祭品用小刀做切拋致饗的動作，而選一名老巫師在旁邊幫著唸告祭的詞，其餘的祭司、巫師及老人們則在旁觀看。（吳燕和 1993：141）再以古樓的五年祭為例，當女巫師以神珠（*zaqu*）在葫蘆上旋轉，卜選出男司祭之後，接下來則殺豬做遮護 *qinalan*（部落）的祭儀。在女巫師將祭盤中的祭葉品按在男祭司與陪祭頭上，為他們增強靈力後，他們隨後就編排祭葉並將豬骨和切碎的豬右邊上好的肉放在一份葉片上，前往遮護祭儀式中所唸誦到相關的部位分送祭品。（胡台





麗 1998：17-18) 諸如此類巫師與祭司在職務上互為搭配的分工，在歲時祭儀各儀式進行中其實不勝枚舉。而對於這個現象，筆者贊同譚昌國的觀點，亦即排灣人的「男、女巫師的工作可說是互補的。」(譚昌國 2001：48)

最後，由儀式流程中更細緻的環節分析，可清楚看出在階序的排灣社會中，執行祭儀者兩性之間的互動實也含括性別的區辨在內。這個部份要屬歲時祭儀中必須由男祭司來擔任的出獵祭 (*mavesuwang*) 最能表現出執行祭儀者互動之間的性別差異。在有關筏灣收穫祭的描述裡，石磊描述：「第三天的祭祀叫做 *tsimaklip*，與武器、戰爭、狩獵有關。狩獵與戰爭完全是男人的事，且與個人的生命休息相關。...這天的祭祀由男性擔任，而祭壇的佈置是男祭司的工作，但可以得到男性的幫忙，婦女是無法幫忙的，否則祭祀失效，或有更嚴重的後果。」(石磊 1971：206-207) 而其儀式中的經語更是將性別意識表現得淋漓盡致：「祭祀時，祭司面對祭壇，右手執小刀，左手拿籐及豬皮，邊切邊講：『...要變男人，孩子，要去掉女人的氣質；...要去掉女人的氣質，孩子們；...正在去掉女人的氣質，孩子們；...』」(石磊 1971：208)

另一個也能凸顯出性別差異的祭祀為五年祭的球祭。在筏灣，球祭必須由男人主持，如果部落的祭司碰巧均為女性，則必須另請其他懂得祭祀的男人主持。(石磊 1971：174) 筆者推測這個球祭中擔任祭儀執行者的性別必為男性的規定，是否以祭儀源起的神話為根據？是 *Lemej* 與冥界女神 *Drengerh* 所生的唯一男孩 *Tjagaraus* 使然？依據古樓的神話傳說，他是男祭師的鼻祖，到各地傳授祭儀，所以他的名字就常被後世用來作為五年祭男祭司的代稱。而在太麻里流域的東排灣人當中也有這樣的概念，雖然其角色和古樓版本中的 *Tjagaraus* 不同，也就是「*tiakalaus* 是一擬人化的大神，他是專管粟並司雷電的神；五年祭時又為 *tiakalaus* 預備了刺竹，請祭司代表他參加刺毬戲。」(吳燕和 1993：124)

肆、初步結果與建言

綜合以上各單元的論述說明，有關「排灣人階序社會中歲時祭儀的執行者之兩性互動探討」之結果，現階段我們可以暫且得出一個結論，那就是階序社會的





排灣人執行祭儀者兩性之間的互動不僅是神聖世襲權力的運用與持續穩住，並且也因著職務角色的不同而呈現互補分工的現象。另外，又因特殊祭祀的要求而有性別上的限制。簡要說來，階序社會中排灣部落公開性歲時祭儀的執行者其兩性之間的互動乃為：「權力運用與持續操作是整個歲時祭儀得以進行的基礎，而互補分工與性別限制是儀式情境所產生的結果。」不過，縱使本初步結論如此，由於本研究是從較大框架分析這個議題，所以小細節的資料就未能掌握得宜，致使必有重要的線索被疏漏了。

另外，在比較分析手邊既有資料的過程中，發現祭儀執行者因為不同區域而使即便稱謂相同但卻產生角色互異的情況。或者，就像筏灣的例子，為什麼作者在資料中都沒有提到頭目在執行歲時祭儀上的重要性？再者，是什麼樣的理由造成某些特定祭儀只限定由男性執行，而女性不能？在本文論述當中類似這樣因為無法從手邊資料立即取得資訊而累積的疑惑，筆者認為實在有必要再進一步作這些資料的詢問、搜集與比較分析，因為相信對這些疑問的解惑必定有助於我們更多的掌握與瞭解階序社會下的排灣人其執行歲時祭儀的頭目、巫師與祭司兩性之間的互動關係。

伍、神學反省

從排灣人的祭儀執行者在歲時祭儀之互動來看，顯而易見地，女男兩性呈現一種非常微妙且緊密的依存關係。而這種彼此互相需要的關係，就猶如造物主上帝所描述的：「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」（創 2:18）而以往，前述這段文本都被解釋成為男性是優越的，女性是次等的；「幫助者」被解釋成為含有低下且附屬的意思。何以如此？乃因文本詮釋權主要皆操在男性手中。基於這個緣由，自六十年代末期，北美開始興起婦女神學，而以聖經學者 Phyllis Trible 的修辭鑒定法為例，其解釋文本的角度就有別於男性觀點；他的釋經原則是從聖經原文作文本意義的揭露與還原，而且是以婦女觀點作為詮釋基礎。¹¹如此一來，

¹¹ 本篇論文舉凡引用有關 Phyllis Trible 的觀點之敘述，皆是自筆者參與 2007 年 11 月 26-28 日於台灣神學院舉辦的「馬偕紀念講座—如何和聖經摔跤：從婦女和修辭學的觀點詮釋聖經」之筆記而來。





對上帝在創造兩性時說的話，我們有了不同的解讀。

在希伯來文原文中，「那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。」其正確解釋應為：(1) *adham* 意思是「人類」或「土」，但被解釋成「男人」。(2) '*ezer* 意思是「幫助者」，傳統上被解釋成較低層次的人，是附屬的，但該字的基本意涵，其實是優越高超，而非次等或隸屬；只有上帝是'*ezer* 的，他卻把'*ezer* 賜給女性，也就是賜給女性一個具有尊嚴的地位。(3) '*ezer* 這個字的優勢意義受到另一個希伯來字 *kenegdo* 所調和，它的意思是「適合」或「相當」。上帝希望給予塵土受造物的一個平等的同伴；對男性而言，女性是相對的、平等的與一致的。¹²因此，從創造的觀點再檢視排灣人的兩性在祭儀執行時的互動，發現其正合乎上帝起初創造兩性時的心意。簡單說來，女人與男人是要同心協力並互補分工一起管理大地（創 1：26-30），把各自的特質運用在維持居住環境的安全、秩序與祥和裡。由排灣傳統歲時祭儀的執行，我們看見頭目、巫師與祭司，無論性別，皆在自己的本份中盡最大努力做到維繫人、自然萬物與創造者在關係上的和諧。而這與使徒保羅教導哥林多教會信徒有關「身子是一個，卻有許多肢體，而且肢體雖多，仍是一個身子」（林前 12：12-27）有異曲同工之妙。

上列論述是人類共同追求的存在基本價值，其與聖經的倫理教導不謀而合，我們可以隨即輕鬆地把它們與基督信仰連結在一起，然而如今我們更應該要正視與處理的棘手實況是「形而上」的問題。公元 2000 年，當時台灣的執政者開始大力鼓吹與推行文化復振運動，這使得早已被原住民族族人束諸祖先記憶長流緬懷的傳統祭儀又逐漸甦醒了過來，甚而有的族人或部落以複製、模仿或創新來呈現記憶中的祭儀。於此，我們看見國家以政策激動了原住民族恢復傳統祭儀的勇氣與決心；國家以集體力量與公共資源作為擔保文化復振是安全的，是沒有爭議的，這因此使我們的原住民族族人更毫無顧忌地投入這個運動中。不過，身為耶穌基督跟隨者的我們，你我心裡都清楚，對我們而言，這是對基督信仰群體的極大考驗與挑戰，因為「使萬民作耶穌的門徒」（太 28:19-20）的信仰吩咐與之在肉眼上看來是分道揚鑣，沒有交集的。

¹² 本陳述取自筆者參與 Phyllis Trible 於台灣神學院「馬偕紀念講座—如何和聖經摔跤：從婦女和修辭學的觀點詮釋聖經」（2007 年 11 月 26-28 日）的演講筆記而來。





因此，當今我們要提出的關鍵問題是：「原住民族的傳統信仰要如何自聖經文本的壓制中被解放出來？」過往或至今，在建構本土化或原住民神學上，我們取用的素材有語言、音樂歌謠、傳說故事、智慧諺語、建築、圖案、自然生態環境、歷史處境，或現代社會運動參與等等。這些元素都非常重要，它們是我們日常生活眼目所見與所及的事物，是形塑我們成為如今的我們的部份基底，是可直接用來呼應基督信仰的材料。然而，我們不能就僅滿足於此，我們不能就只在這些素材上停留或打轉，我們必須再往前直搗每個原住民族族人的傳統信仰核心，即進入到每個民族的「思考邏輯核心（the core of the conceptual logic）」，從自己族人的「思想／概念（thought/concept）」解套無法與基督信仰教義接合的障礙。換句話說，以原住民族的「思想／概念」為主體本位，提出一套解釋基督信仰的論述，如此全方位的「做（doing）」與「形塑（forming）」本土化神學，而此筆者喜稱其為「原住民式神學」或「原住民式基督信仰」¹³。

而在形成原住民式神學或原住民式基督信仰的過程中，詮釋（hermeneutics）扮演了極為重要的角色。早期宣教師由於不明白原住民族文化形成的背景與脈絡，以致常以「迷信」指稱之。然而，原住民族的文化是迷信嗎？不，它們是祖先累積世世代代的經驗形成的，是祖先經歷一次又一次用生命與大自然搏鬥才獲得的生存智慧。誠如泰雅爾一位青年對當時在傳基督教信仰的日本人井上伊之助說的：「泰雅人也會遵行那無形的神所定的道路前進，也就是說，不是迷信，只是按照自然所教導的法則，長久以來的習慣來生活。」（布興·大立 2004：143）是的，在神學上此時此刻我們應當要開始積極努力朝向的工作是「去除（de-）」長年以來對於原住民族傳統信仰的「恥辱／污名（stigma）」，還給祖先，還給我們自己與後代一個尊嚴。而如何做呢？依筆者多年的觀察與思考認為，「解鈴還需繫鈴人」，早年宣教師用聖經文本的意義否定了原住民族的傳統信仰，現在我們也要用詮釋聖經文本的方式將它導正回來。

而怎麼樣的詮釋才是適當的？有關詮釋，Phyllis Trible 就提出一個令筆者相

¹³ 所謂「原住民式神學」或「原住民式基督信仰」，在筆者對基督信仰的經驗裡，認為台灣每一個原住民族都可以基於自己特殊的文化與歷史發展出一套殊異於其他民族的詮釋方式，如此我們就會有不一而足的基督信仰表現方式，例如我們會有達悟式、泰雅爾式、布農式、阿美式或排灣式等的基督信仰展現，而這正好印證上帝主耶穌基督的豐富性與多元性。





當贊同的觀點，那就是「讓文本自己說話」。他說：

詮釋文本並非在找真理，而是從文本我們看到了什麼未被看到的事。因此，我們應該要站在文本與情境間作決定，而不是聖經為我們決定，因為聖經文本是在改變中形成的，所以沒有固定的詮釋法，我們的詮釋可以是祝福或詛咒。¹⁴

「不是聖經為我們決定」，而是我們如何「站在文本與情境間作決定」，然後我們的詮釋可以是「祝福」，而不是「詛咒」。以本研究為例，排灣人執行傳統祭儀的兩性，在互動中不僅表現出上帝創造兩性時的分工與互補，也展示出排灣社會中個人職份所被賦予其應該盡到的責任與義務。這從基督信仰的眼光來看，是正面的，是合乎創造的秩序倫理。毋庸置疑，在本例子中，也有些現象是與基督信仰的教導有出入，不過正因為是反面，反而可以更襯托出耶穌基督教導的真確性與恆久性。

那麼，我們的釋經是要繼續禁錮之前被牢籠的，或是逐漸鬆綁過去被不當解釋壓制的？假設我們相信，也如此確信，上帝是使人自由的上帝，那麼當某人或某群體因聖經文本而受歧視與排擠，而呼吸無法順暢時，我們就應該比他者更敏銳的察覺，並且起而改革。就如先知彌迦說的：「世人哪，耶和華已指示你何為善，他向你所要的是甚麼呢？只要你行公義、好憐憫、存謙卑的心，與你的神同行。」（彌 6：8）原住民族的傳統信仰有無可能自聖經文本中被解放？答案是肯定的，因為「每一個詮釋代表上帝的部份亮光」¹⁵，唯有懷抱開放的心靈與思維，才能引我們更趨近至上帝的本質。

¹⁴ 本陳述取自筆者參與 Phyllis Trible 於台灣神學院「馬偕紀念講座—如何和聖經摔跤：從婦女和修辭學的觀點詮釋聖經」（2007年11月26-28日）的演講筆記而來。

¹⁵ 本陳述取自筆者參與 Phyllis Trible 於台灣神學院「馬偕紀念講座—如何和聖經摔跤：從婦女和修辭學的觀點詮釋聖經」（2007年11月26-28日）的演講筆記而來。





參考書目：

一、書籍

- 石磊。〈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》21期。台北南港：中央研究院民族學研究所，1971。
- 布興·大立。〈談泰雅爾族的祖靈觀及其信仰的理念與轉化〉。《馬偕紀念講座叢書（六）—祭祖／祖靈與基督教信仰》。林明珠編。台北：台灣神學院，2004。
- 宋泉盛。《追蹤上帝的腳印 *Tracing the Footsteps of God*》。林晚生譯。台南市：台灣教會公報社，2009。
- 吳燕和。〈台東太麻里流域的東排灣人〉。《民族學研究所資料彙編》第7期。台北南港：中央研究院民族學研究所，1993。
- 松澤員子。〈東部排灣族之家族與親族—以 *ta-djaran*（一條路）之概念為中心〉。《臺灣土著社會文化研究論文集》。黃應貴編、張燕秋等譯。台北：聯經出版事業公司，1986。
- 胡台麗。〈儀式與影像研究的新面向：排灣古樓祭儀活化文本的啓示〉。《民族學研究所集刊》86期。台北南港：中央研究院民族學研究所，1998。
- 許功明與柯惠譯。《排灣族古樓村的祭儀與文化》。台北：稻鄉出版社，1998。
- 童春發（撰）。《臺灣原住民史—排灣族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會，2001。
- 蔣斌。〈排灣族貴族制度的再探討：以大社為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》55（1983年）：1-48。
- 譚昌國。《家、階層與人的觀念：以東部排灣族台坂村為例的研究》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文，1992。
- 譚昌國。〈基督教義、傳統文化與實踐：以東排灣台坂長老教會為例的探討〉。《台灣宗教研究期刊》4卷2期（2005）。



二、筆記

馬偕紀念講座－如何和聖經摔跤：從婦女和修辭學的觀點詮釋聖經。講員：Phyllis Tribble 教授。2007年11月26-28日。台北台灣神學院。

