

莊英章等編著《文化人類學》，pp.65 - 89，台北：國立空中大學。1992。

第十五章 宗教與儀式

學習目標

- 學習者研讀本章後，能夠：
1. 說明並例舉人類學對宗教的研究角度。
 2. 說明儀式行爲在宗教與日常生活中的異同。

摘 要

人類學為什麼關心宗教？人類學又如何去接近、研究這個主題？如果我們回顧一下人類學理論發展的歷史，便會發現宗教這個研究主題，從人類學萌芽時期開始，即不斷地出現在重要的理論學說裡。無論是進化派、功能學派、結構學派以及解釋學派的觀點，都各自開啓了對宗教研究不同的角度。這是人類學宗教研究發展僅百餘年來所累積的重要貢獻。

相較人類各民族在信仰觀念的層次上，有極大的差異性，難以找出準則；但是，在實踐層次上，人類的儀式行為有較多的共通性質與規律可循。因此，在本章中，我們還探討了宗教專職的執行人員的特質，以及做為溝通手段的儀式行為的特性。更進一步討論儀式行為在日常生活中的擴延形態，說明即使沒有特定宗教信仰觀念的人，也或多或少在日常生活中經歷類似宗教儀式的時空場合。

第一節 宗教信仰與社會文化

幾乎在所有的人類文化裡，都普遍存在對某種超自然力量的信仰。這樣的信仰提供人們一套對宇宙、人生的完整解釋。對於擁有宗教信仰的人而言，如何去感受或論證所信仰的超自然力量的存在是最關心的問題，但是人類學對宗教研究的目的並不在於，也沒有方法去解答這些問題。人類學更關心的，毋寧是信奉該信仰體系的人們如何運用該套解釋去設計並安排其社會文化的構成秩序。以下，我們將沿著人類學理論發展的歷史（參見第二章），說明人類學的各種理論如何去接近、研究這個主題，最後並說明宗教專職者之一——薩滿的種類與角色。

一、泛靈信仰

十九世紀中葉以後，探討人類的起源以及進化過程的問題，是人類學主要的理論方向。其中的代表人物——英國人類學家泰勒（E. B. Tylor, 1832~1917）認為，宗教的起源及本質，是對於靈的存在（spiritual beings）的信仰，稱為泛靈信仰（animism）。他把這種信仰形態的發生歸因於人類的原始心性，欲對做夢、幻想、疾病、死亡等現象的原因尋求解答的結果。而人類進化的過程，在宗教上是由泛靈信仰的階段，進化到多神信仰，最後到達最高神出現的信仰階段。透過宗教形態的演變，泰勒所要印證的是，人類的文化是由原始、低等進步到理性、高等的文明的單線式進化學說。這樣的進化學說，由於極易造成種族間的歧視，在人類學界頗受批判。不過泰勒運

用世界各地的民族誌材料，對泛靈信仰的形態所做的初步的輪廓勾勒的工作，仍為人類學打開了對宗教研究的一個重要角度。

所謂「靈的存在」，是一種超自然的存在。因為所有的自然界事物，都有其物質上或肉體上、時間上的限制無法超越。而泛靈信仰的觀念卻是「靈的存在」不受上述限制。泰勒曾概略地把靈的觀念分為存在於活人人體的靈魂（soul），死後離開軀體的鬼魂（ghost），以及存在於人體之外的精靈（spirit）。但是後來更多的人類學研究發現泛靈信仰在世界上分佈甚廣，其類型除了上述三者外，尚有祖靈、怨靈、惡靈、妖精、甚至日月山川、草木鳥獸、風雨雷電等等自然界之中都有關於「靈的存在」的觀念。人類學家還發現，各民族的泛靈信仰的形態所呈現的差異性極大，很難以一概而論；但是，可以確定的是泛靈信仰絕不是古代人類或是無文字民族的專利，在我們的生活周遭也有許多泛靈信仰的實例。例如：漢民族的祖先崇拜、中元普渡、大樹公或石頭公的崇拜等都與靈的信仰有關。日本天皇王權的來源則與稻靈信仰有密切關係。此外，台灣原住民族的傳統信仰也是泛靈信仰的一個明顯例子。

台灣原住民族分為九族，各有其對靈的存在的獨特的信仰形態。其中如：泰雅族的rutux的觀念，便是指人死後的靈。rutux居住在靈界，不僅包括自己的祖先，也包括部落共同體中其它成員的祖先，同時馘首行動之後被馘的敵人之rutux也將歸入部落共同的rutux集團之中，共同守護部落。泰雅族的傳統宗教觀念中沒有其他神祇，信仰及敬畏的對象只有rutux。rutux能決定子孫的命運，並審判子孫的道德行為是否合於祖先所定的規範而施予賞罰。此外，布農族相信每個人身上有二個靈，稱為hanido，分在左右兩肩。左肩的hanido促使一個

人易怒、粗暴、貪婪、競爭，在右肩者則使人柔和、友愛、寬仁、合作。靈的存在不僅決定了個人行為，同時做夢、生病、死亡的現象也都與hanido有關連。另外，居住在蘭嶼島上的雅美族的anito觀念，又與上述二者大不相同。anito雖然也是人死後的靈，卻只會帶給人們不幸和災禍，因此人們必須加以驅趕。在島上，不論是村內或村際之間，雅美人的生活是愛好和平的，極少有打仗或復仇。其備用之武器大部分是儀式性目的，用來攻擊或趕走anito，不是用來對抗敵人。在雅美人的信仰觀念中，還有其他神祇及靈的存在，其中只有anito是人們最憎恨又懼怕的對象。

上述之外的其他各族的原住民的泛靈信仰也都呈現極為豐富的內涵，這樣的信仰觀念深深地影響了其社會文化的形成。例如對日據時代之前廣泛分布於台灣島內原住民族的馘首習俗，人類學家並不一味加以指責，而會先從各族原住民對靈的信仰觀念加以理解，進而正視這個行為在該社會文化脈絡中的意義。

二、宗教的功能

人類學理論發展進入二十世紀後，人類學家漸漸放棄找尋宗教起源以及判斷何種宗教發生在先，何者在後而努力。代之而起的是，致力於解釋宗教之所以存在的理由、以及其功能之所在。法國社會學家涂爾幹（E. Durkheim, 1858～1917）的學說對此影響頗大。涂爾幹的宗教理論從聖（sacred）與俗（profane）的二元劃分出發，進而思考宗教的神聖性質的問題。他以澳洲原住民的「圖騰崇拜」（totemism）為研究對象。澳洲原住民往往以特定的自然物或動物做為其氏族成員間共同的圖騰。圖騰不僅被視為是神聖之物，附著許多氏

文化人類學

族成員間必須服從的禁忌，並且，氏族或族羣間以不同的圖騰物來做彼此的區辨。從這樣的觀點，涂爾幹所得出的結論是宗教的神聖性質其實是來自於社會本身。也就是說，一個社會集團成員的高度凝聚意識，最終將外顯投射在某個圖騰或共同的信仰對象上，他稱之為「集體表徵」（collective representation）。而圖騰或該信仰體系又反過來規範並整合該社會。宗教與社會如同互為表裡的關係，只要社會本身存在，必然就有宗教意識的出現，這是宗教之所以存在的理由。

受到涂爾幹影響至深的是英國人類學家芮克里夫布朗（A. R. Radcliffe-Brown, 1881-1955），他的田野地是印度洋的安達曼羣島（Andaman Islands）。他將社會視為一個經由多部門互相配合的整體，信仰、習俗及其他社會制度都是社會中不可或缺的一環，並且對社會內部的整合有其正面的功能。而宗教研究的目的，即在於理解該宗教信仰對維持社會秩序的整合所發揮的功能。另一位和他齊名，也被稱為人類學功能學派大師的馬凌諾斯基（B. Malinowski, 1884-1942），則重視宗教信仰在消除人們心理上的不安與焦慮時所發揮的功能。在他著名的民族誌《南海羣島》一書裡，他觀察到位於新幾內亞東邊的初步蘭島（Trobriand Islands）上的居民，無論是在建造船隻或出海捕魚或耕作收穫前，一定舉行儀式，口唸咒語，進行祈禱。他的宗教研究的角度強調信仰的功能在於滿足人類心理上對平安、消災祈福、作物豐收的本能需求。

三、神話的結構

1960年之後備受矚目的人類學結構學派對宗教信仰顯示另外一個層面的研究興趣。那就是透過神話內容的分析，探討人類共通的思維

結構。領導人物是法國人類學家李維史陀（C. Levi-Strauss）。受到結構語言學的影響，李維史陀認為文化和語言一樣，有其內在的語法結構，在無文字社會裡這樣的結構尤其在神話傳說中被隱藏並保存得最好。因此，透過對神話的分析，他意欲解讀出人類心靈最基本的思維結構的密碼。

神話所描述的是遠古時代，當動物與人類尚未完全分離，宇宙間的物質尚未完全分化時所發生的事情。神話說明了事物、生命如何源起，其現今的情況並預言未來的變化。他認為神話的一個共同特徵即是，可以統合時間的作用。也就是說，神話用過去來說明現在，又用現在來說明未來，某種神話所敘述的秩序不斷地在該民族文化中反覆持續地出現。神話的另一個特徵則是，它的邏輯結構和其他不同層次的自然或社會文化現象之間有基本的類似，其間可以互相對應。因此，神話的結構分析之所以有效，必須建立在由神話所抽離出的邏輯結構，和現今其他自然與社會文化現象的結構互相一致的基礎上。

李維史陀的神話研究中最有名的例子，叫做「阿斯底瓦的故事」，是對加拿大西北海岸的印第安人金姆西族的神話的分析。他把這則神話的結構，和地理的、經濟的、社會的及宇宙觀的各個層次所抽離出的結構互相對應，發現該神話對現實的社會制度之間的矛盾（即行母系制和父方居住制二者並行的社會制度所造成的衝突）給予說明，神話的主角阿斯底瓦三次的婚姻雖採母方居住制，但皆告失敗。這樣的說明隱藏在神話中，肯定了社會制度間矛盾的存在，並暗示其他的解決方式也都會遭遇同樣的困難。此外，李維史陀認為世界上不同地區的民族，在社會文化的外貌上雖呈現顯著的差異，但神話傳說卻可歸納出相似之類型。藉由這些相似之處，結構學派認為神話

結構的分析可以提供泛文化比較研究的一條可能的途徑。

四、做爲文化體系的宗教

1970年代後期開始在美國人類學界興起的是解釋人類學。其中心人物首推葛慈（C. Geertz），他的宗教研究開始於印尼的爪哇島，之後田野調查地還包括巴里島及北非的摩洛哥。在他最有名的宗教研究論文「做爲文化體系的宗教」一文中，他先說明了所謂「文化體系」（cultural system）所指涉的是一套隱含於象徵事物之中的意義的組合，經由歷史被傳承及塑造，人們使用這套意義組合的外顯形式做爲互相溝通，以及發展、延續其面對人生時的知識與態度。換句話說，象徵如同負載著意義的溝通工具一般，人們賦予其意義，並運用這一套溝通工具，使聚合成爲獨特的文化體系。而人類學所要解釋、翻譯、研究的文化最小單位正是這些意義。

在這樣的觀點之下，宗教，同樣地也是一套象徵事物的集合體系，信仰者和非信仰者之間的區別便是在於能否理解該象徵所負載的意義（例如：牌位、十字架、唸珠、桃木劍、香爐等）。葛慈對宗教所下的定義是「一套象徵體系，這套體系在人們內心製造出極爲堅強、有說服力的、且源源不竭的情操及動機。其方法是經由對存在本身之普遍秩序的概念的規範，並經營出無可置疑的氣氛來裹覆這些概念，使得該情操和動機顯得無比真實」（Geertz, 1973：90）。

在這個定義裡，葛慈強調宗教的這套象徵體系的機制所造成在人們內心的真實感。他還指出，宗教不僅只是形上學的課題而已，對人們而言，信仰的形態或是對象充滿著道德上的真實感。這樣的真實感不僅要求人們在知性上的同意，更強烈要求人們在情緒上的涉入。對

於信仰者，宗教與形成該民族特有的道德觀念以及審美態度的民族精神（ethos）有極大的關連，並且統合了人們對於己身、事物、自然、社會的存在秩序的一套觀念，亦即世界觀（world view）。而上述二者實際上貫穿在日常生活的每一個層面中。

因此，在方法上，葛慈重視的是如何在民族誌中將研究對象的日常生活中的宗教情懷細緻地書寫出來，傳達給己文化的讀者，以達成異文化理解的目的。他例舉在爪哇島上高度發達的皮影戲wajan，說明在皮影戲中所溶入的民族精神和世界觀。首先他解釋rasa的概念，這是爪哇人的最終極意義，也是最高美德。意即保持內心情緒上絕對的平靜，進而發掘深遂的自我的靈知（gnosis）。而爪哇宗教之所以被認為是神祕的，是因為神只有透過精神上的修行，才能在深遂的自我完成最純粹的rasa時被發現。而皮影戲中家喻戶曉的戰鬥、爭議或是嬉鬧的場面，其實是在描繪人們內心世界的思考與感覺，欲望與義務之間永遠的掙扎。rasa所指的五種感覺（看聽講嗅觸）的集中一致，由五個貴族家庭兄弟的緊密合作中象徵性地表現出來。此外，主人公尋求使人長命不死的淨水的故事，結果是最後他發現生命的源泉其實蘊藏於自我的內在。如上所述，在爪哇人日常生活裡，甚至藝術娛樂之中，葛慈認為處處可以找出其宗教觀念（以rasa為例）的體現，此即是做為文化體系的宗教這樣的研究角度的特色。但是，在這樣的觀點下，每個文化都各自成爲一個非常獨特的格局，很難找出泛文化比較的基準，使得葛慈在理論建構上易流於曖昧不明。因此，雖然解釋學派對80年代的宗教研究提供了新的視野，但也有許多問題尚待更深入的探討。

五、宗教專職人員——薩滿

每個宗教信仰的集團中，皆有對於宗教事務特別具有才能而擔任宗教事務專職的人員。這些人員在有長久歷史的宗教裡，各有其稱呼。例如：主教、先知、法師、道士、童乩、點傳師、牧師、神父、祭司、修女等都是我們熟知的專職人員。而對於無文字民族的宗教專職人員，人類學較常用的稱呼是薩滿（shaman）。

薩滿的字源是來自於東北亞的通古斯民族，後來被多數人類學者採用做為泛指具有與超自然存在溝通的能力的人。薩滿與超自然存在的溝通方式大致可分為二種。一為脫魂（ecstasy），另一種為附體（possession）。前者是薩滿的靈魂暫時脫離身軀，進入靈界飛翔或旅行的狀態。當薩滿回到日常世界時，往往可以敘述其在靈界的神秘經驗。他們或是替病人搜尋其迷失的靈魂，或是將供犧牲動物的靈魂送到天界給諸神，求取神靈的恩惠，或是將死者的靈魂護送前往冥界等。另外一種附體形態則是超自然存在直接降附在薩滿身上，這時薩滿已失去其自身意識，所敘述之語言由超自然存在取代，有時必須透過第三者的翻譯。在這種狀態下，薩滿宣達神意或解釋病因、災因或直接進行治療行為，但是事後無法記憶附體時所發生的事。

不論是脫魂或是附體，都不是普通人所具有的能力。普通人要成為薩滿，宗教學家艾利阿德（M. Eliade, 1907~1986）歸納出三個途徑，其一為被超自然存在選召，非本人之意志可決定。第二種為家族世襲的職業。第三種則為個人的自由意志或是部落、氏族的指定。此外，薩滿還必須經過二種訓練，一種是學習進入恍惚狀態（trance）。即透過夢、冥想或其他方式的訓練，使薩滿學習者在短

時間內達到意識恍惚的狀態，這是進行脫魂或是附體的前一個步驟。其次則是學習傳統的儀式及用具，神靈的名稱及職司，部落的神話及系譜，或是秘密語言等等。

中國第一代人類學家凌純聲（1901～1978）曾在1930年春天到中國東北調查通古斯族的一支——赫哲族。在他的民族誌《松花江下游的赫哲族》（1934）中對薩滿在該族宗教生活中所扮演的角色有詳細的描述。他說：「我們第一次遇到薩滿，看見他所穿的奇異服裝，不以爲他是戲台上的優伶，必定當他是廟觀裡的神偶（中略），他的外形已充滿了神秘的色彩，尤其是在夜間，再加上神鼓神咒的聲音，真易引人到不可思議的境地。」（凌，1934：105）。他特別注意薩滿所使用的神具，如：帽、衣、裙、手套、鞋、腰鈴、刀、杖、鏡、鼓等道具的作用。其中鼓是最重要的神具（其他信仰觀念類似的民族亦認爲神鼓是一面湖，薩滿入湖可到冥界，或是視神鼓爲薩滿的馬，可騎之昇天也能入地獄）。此外，赫哲族的薩滿有其特定的保護靈稱爲「愛米」，藉由「愛米」的輔助及保護，薩滿可以往返靈界與諸神溝通。

凌純聲還注意到赫哲族的薩滿並非世襲，也沒有社會階級的限制，能否成爲薩滿，完全是神靈的選召。大部分成爲薩滿的人年齡在15～25歲，因爲久病不癒，由薩滿進行禱告並許願，如因此得癒，須至薩滿處謝神；經過數月或一、二年後若再患病，則開始被視爲神選的徵兆。薩滿便嘗試在病人進入意識不明狀態時，擊鼓請神降臨附身，若病人對某個特定神靈特別有感應，則顫動全身，甚至狂跳起舞。這時薩滿便授予神具教予咒語及神秘知識，稱爲「領神」，並持續九日，新的薩滿就此誕生。但是爲人治病跳神，則須再見習三年。

爲人跳神看病是赫哲族的薩滿最主要的工作。薩滿所斷的病因如

果是冒犯神靈（如：老爺神、吉星神、龍王神、娘娘神、九聖神等），薩滿則替病人向神靈禱祝求情。若是病人之靈魂為妖魔鬼怪（如：狐仙、山怪、黃鼠精等）所攝時，薩滿則起舞祈禱其所領之神與「愛米」協助找回病人的靈魂。此外，在部落中，每年春秋二季薩滿主持跳鹿神儀式，薩滿進入每一戶人家裡跳神，為全部落的人消災求福，這是部落年中最熱鬧的節日。又如：祭天神、為人求子嗣、預祝打獵豐盛、占卜吉凶等，薩滿不但為個人解決疑病，也主持公眾祭祀。

全世界各民族中，薩滿現象的分佈區域極廣，尤其是在擁有「靈的存在」的觀念的民族裡，通常都伴隨著類似薩滿的宗教專職人員。上述赫哲族的例子說明了，薩滿是靈魂、精靈等觀念的具體實踐、表現者。由於泛靈信仰的觀念內容複雜多歧，薩滿等專職人員的種類與角色亦隨之呈現相當大的差異性。

第二節 儀式行為與日常生活

通常，我們把試圖與超自然力量溝通的行為稱之為「宗教儀式」或直接簡稱為「儀式」。這樣的行為依其規模或目的之不同，有的必須藉由宗教專職人員執行，有些則由信仰者本身即可完成。但不論是那一種類型的儀式，較之於前節所述之宗教信仰體系，人類的儀式行為有較清楚的規律可循。這樣的規律不僅見之於與超自然力量相關的宗教儀式內，同時也見之於我們日常生活中的「典禮」與「禮節」之中。在本節裡，我們將討論這些規律在含宗教信仰的儀式中，以及在介於宗教與日常之間的通過儀式中，最後在日常生活的典禮、禮節中

如何運作的問題。

一、儀式的分類與禁忌

對於宗教儀式的研究，在人類學早期進化學派的學者中，弗雷則（J. G. Frazer, 1854–1941）是先驅者。他把儀式行爲，稱之爲「巫術」（magic），並將之與科學對立。在他的定義裡，所謂巫術是以一定的手段，使用道具，欲操作超自然力量改變周遭世界的行爲。科學雖然在方法上與巫術相似，但科學是基於可以檢證的因果關係上的支配行爲，而巫術卻是依存於不能被檢證的超自然存在的力量運作的結果。因此，弗雷則認爲巫術是人類行爲進化過程中早期的階段，後來提昇爲宗教，最後進化到科學的階段。然而這樣的進化理論，在今日看來有許多缺失。因爲有許多宗教儀式行爲並不違反科學，而隨著今日科學日新月異的發展，人類社會中的宗教儀式行爲也不見得就減少或全然消失。

弗雷則對儀式研究的先驅性貢獻在於他首先提出巫術性思考的二項基本原理。依此原理所施行的儀式行爲，他稱之爲「模仿巫術」（imitative magic），與「交感巫術」（contagious magic）。前者是基於類比的原理，即相仿的東西可以產生相仿的效果。如：在世界各民族的求雨儀式中，往往可以見到燃起黑煙，敲打鼓鈺的行爲，這是因爲黑煙模仿了烏雲，而鼓鈺模仿了雷鳴聲，用這樣的方式期待獲得相仿的效果。後者則是基於一度接觸過的東西，離開之後仍可互相影響的原理。例如：使用一個人身上穿過的衣物或是其掉落的毛髮、指甲等，可以爲其祈福甚至降下禍害等的想法在全世界各民族中亦相當普遍。

在上述二項原理外，宗教儀式的另一個普遍現象是往往伴隨著「禁忌」(taboo)。和經由禱告、唱誦、身體動作、道具、音樂等積極性手段所舉行的宗教儀式相反的是，禁忌乃消極性地禁止對特定事物或人物的碰觸，或進行某些日常行為。

taboo這個詞彙源起於玻里尼西亞語。當地人相信某些超自然力量帶有危險性，人們若以錯誤的方式與其交涉，將會觸犯危險帶來災難。後來這個詞彙被採為學術用語，特別是，在認知上屬於兩個範疇間重疊之處而變成位置模稜兩可之物，容易被視為危險而附隨著禁忌。例如：大溪地島的國王，傳統上被視為是神的化身或是後裔，他的身上具有異於常人的強大靈力，這樣的靈力對於普通人而言過於強大，因而帶來危險。所以國王所碰觸過的東西，普通人即不能碰觸。國王外出王宮時，為了避免如果在地面上行走，那麼普通人就不能行走地面的結果，是故國王必須由人的肩膀一個一個傳送，而不能接觸地面，而國王所進入的房屋中，有一定期間常人不能居住。這樣的隔離，凸顯了國王所處的神人之間的神聖性質與危險性。其他在食物禁忌上也是如此。道格拉斯(M. Douglas)在研究剛果的雷雷族(Lele)時，發現在該族的分類系統中，穿山甲正處於人與動物這二個認知範疇上重疊之間地位曖昧。因為穿山甲雖是哺乳類長像卻似卵生的蜥蜴，且不像其他哺乳類動物一胎可生數子，穿山甲和人類相同的是每次只能生一胎，牠身上長鱗似魚卻可行於陸地又可上樹，並且牠不躲避也不偷襲人羣，人們並不加捕殺，認為是牠來到村中獻出自己做為犧牲，故被雷雷人視為具有神聖性質的動物，只在儀式中食之以祈求豐收。

宗教儀式依其目的或性質可以有許多分類的標準。不論是那一種

標準，分類的工作幫助我們理解該信仰體系的特色與內容。以下將舉中央研究院李亦園院士對泰雅族的儀式所做的分類為例說明（李，1982：306～333）。

在前一節中已提及，泰雅人的信仰型態以祖靈rutux為中心，子孫在特定目的上欲祈求祖靈的庇護，則舉行儀式，奉獻酒、肉等祭品，向祖靈禱祝。這種積極進行的儀式行為包括每年固定於播種小米之前舉行的播粟祭、小米收割前的收穫祭、以及隨後的豐年祭、還有獵頭祭等全部落性的儀式。同時，在舉行這些儀式時，伴隨著許多消極性的禁忌，這些禁忌被視為祖先的遺訓。如：在播種和收穫期間，不論男女均忌觸摸生麻，也不得紡線和織布，更禁在田間放屁或打噴嚏。收穫期間禁止上山打獵，家中灶火不得熄滅，禁收割或墾種已絕滅人家的穀物或田地等。在狩獵期間，獵具和武器忌為婦女所觸摸或踐踏。村中有喪事時禁止一切出獵，獵途中如有人受傷須全體停止狩獵。家中男人出外獵頭時，全家不摸麻織布，不吃蔬菜，不使灶火熄滅，不借火種給別人，不讓他人進屋中。隊員在出發前不行房事，不與人發生口角，也不洗臉、洗衣，不能把家中木杵橫置等等。此外尚有關於食物、分娩、婚姻、男女關係、喪葬及其他的禁忌。上述之儀式與禁忌是全部落共同執行與遵守的活動，故稱為「基本儀式」（primary ritual）。此外，尚有子孫因未能遵守上述儀式與禁忌，而必須藉由戒淨、贖愆、慰解的方法求得祖靈息怒，以免去災難疾病的儀式。如：祈雨、驅蟲、求甘薯豐收、求打獵收穫豐盛以及醫病的治療儀式。這類儀式的執行日期無一定，也不是由全部落性的祭祀團體及專職祭司所領導執行，故稱為「輔助儀式」（secondary ritual）。

由上述分類中，我們可以看到每年固定舉行的基本儀式和不定期的輔助儀式交織在泰雅人的宗教生活中。同時，除了進行儀式與超自然力量溝通之外，服膺禁忌也是儀式行爲的一部分，禁忌隔開了日常生活與宗教生活的時間，並告訴人們什麼是被允許，什麼是被禁止的行爲，從而形成泰雅族特有的社會秩序。

二、通過儀式三階段

「通過儀式」(rite of passage)自從范·吉納普(A. Van Gennep, 1873-1957)提出以來即成爲人類學上廣泛使用的儀式概念。范·吉納普對儀式的研究並不從儀式的片斷枝節的部分開始，他採取「連續繼起」(sequence)的視點，觀察儀式的整體過程。這使得他特別注意到人類社會中有一連串的儀式的主題，牽涉到人類生命過程中的年齡、身份、場所的變化。無論在那一個社會中，人的一生必定經歷出生、成年、結婚和死亡的過程，這意味著人們在其所屬團體內的身分和地位的改變，在社會中被賦予的角色也隨之變化。因此，爲了幫助人們順利通過這些階段所舉行的儀式，稱爲通過儀式。而除了生命過程中的儀式之外，因季節的遞換所舉行的歲時節慶，以及關於就任、昇遷、退休、入學、畢業等社會地位的變化，或是出征、狩獵等都帶有通過儀式的性質。

范·吉納普觀察這些儀式的進行過程，發現有三個階段的儀式，普遍見於通過儀式中。此即：

(一)分離的儀式

使個人從原先的生活脈絡中分離出來。如使其外出旅行，或是隔離在村外的小屋，或剝奪其財富、衣物等儀式。

(二)過渡的儀式

在這個階段中個人發生最戲劇性的身份、地位變化。由於人的生理狀況實際上不可能在一夕之間或短期間內發生急遽的變化，而需藉由儀式中誇張的表現，如：角色的顛倒，男扮女裝或乞丐扮國王或是奇裝異服等，呈顯出這個階段完全逸脫了社會生活的常軌，使得個人得到解放，在最自由但也是最危險、曖昧不明的階段中完成其身分、地位的變化。

(三)再統合的儀式

完成了變化過程之後，個人須加入新的地位團體成爲其成員。此時新的地位團體或以饗宴、共食等的方式使新的成員分享表示接納。

下面將以最典型的通過儀式——也就是對個人的生理成長與衰退，賦予文化意義的生命禮儀爲例，進一步說明通過儀式的性質與各種形態。

1. 誕生儀式

人在出生之後，最初僅是生物性的存在。在許多民族中，必須經過誕生儀式，才算加入社會或家族成員的一份子。如：傳統泰國社會裡，嬰兒出生後三天之內都還屬於精靈phi的孩子。一直到氏族長老在嬰兒的手腕綁上神聖的線繩之後，才算是將人類的魂khwan注入嬰兒體內。此時，嬰兒才算從精靈的世界過渡到活人的世界來。

2. 成年禮

在社會生活中，孩童、少年、青年、壯年、老年人各有其不同的職責所在。而屬於那一個階段，不一定以實際年齡計算。各個民族有其考驗個人是否能擔當下一個階段的職責的方法。如：世界各民族中常見的男子割禮儀式，或是鞭打身體、刺青等。在台灣，泰雅族的男

子須經過獵首行爲，以證明其爲成年男子才可以結婚，而女子則須會織布並紋面。阿美族與卑南族則有高度發達的男子會所的組織，在各會所中訓練並區分不同年齡層的男子的社會職責。對魯凱族而言，百合花象徵女子的純潔，少女須經過向頭目家買花的儀式之後，參加節慶跳舞時才能頭戴百合花，表示是成年女子。

3. 結婚儀式

結婚是個人獲得配偶，開始經營新的家庭生活方式的轉捩點。在行夫方居住制的社會裡，結婚儀式中可以看到新娘離開原來的家庭時，通常都會舉行分離儀式，在尚未到達夫家的途中則以蒙面等方式表示其身份曖昧不明的過渡階段，最後到達夫家時，再統合儀式往往以饗宴方式被盛大舉行。中國福建省惠安的婚俗中，新娘到達夫家後，三天內不可出房門，也不可開口對夫家的親戚說話，民俗上的解釋是新嫁女的嘴爲「虎口」，開口說話會傷人。到了婚後第三天，吃過稱爲「新人物」的一席菜之後，才拜見公婆與男方家人開口說話。但是惠安人的居住制度是，婚後妻子仍長住娘家，一直到頭胎出生之後，才到夫家居住。因此結婚後數天之內，妻子回到娘家時，另一個重要的儀式是娘家必須宴請女婿。在席上女婿坐主位，但席間不許說話，經過這個宴請的儀式之後，女婿才可以隨時出入岳父母家。

4. 喪葬儀式

死亡雖是一個極爲普遍的生物現象。但是在不同的文化裡，牽涉到該民族對身體的觀念及死後世界的觀念之不同，使得死亡這個現象獲得社會承認的方式差異頗大。在擁有祖先崇拜的信仰觀念的民族裡，如：漢民族就對屍體極爲慎重處理，葬禮也盛大舉行。爲了死者能順利前往來世爲其舉行超渡儀式，使由活人世界過渡到死者的世

界，並且認為死後世界的生活如同現世一樣，也須要花費財帛物品等，故須為死者準備，助其順利統合到死者世界裡。而有些對死靈極為畏懼的民族，如：雅美族則在死後立即將屍體運往屋外，棄於村落領域之外，並在歸途上一路驅趕anito，不使其跟隨回家。布農族則清楚地區分凶死者（因意外事故死亡）及善死者（生病或老死）的處理方式。由於唯恐死者轉化成害人的精靈，故前者就地草草埋葬，並在事後盡量迴避。而後者則經過屈肢處理葬於屋內地下，並讓懷孕中的婦女接觸屍體，因為善死者的精靈將會保護屋內的人及胎兒，埋葬後還應遵守數天不工作的禁忌。另外，有些民族認為死者要再統合到死後世界的時間非常長，日本神道信仰認為每五年須弔祭死者，直到五十年祭做完之後，死者才與祖靈合為一體，其個人的生命儀式才算完成。

三、儀式的外延

在日常的社會生活裡，除去了與宗教信仰的關連，仍有許多類似儀式的行為擴散在其中，我們稱之為「典禮」或「禮節」。例如：元旦總統府前廣場的升旗典禮，國慶日的閱兵大典，運動會的開、閉幕典禮，過年過節時的送禮，聽音樂會或宴會用餐時的禮節等等，都是在日常的社會生活中，又可以再細分出的非日常的場合。在這些場合中，我們要求自己必須有異於平日的穿著、舉止、言行。當精心構築出另一個特殊的時空環境之後，我們再度回到平日的作息生活，然後每隔一段時間就重覆一定的步驟與形式舉行。這樣的反覆與形式性和宗教儀式並無不同。

不同的是，滲入社會生活中的儀式行為另有一些基本特徵。這是

高夫曼(E. Goffman)所提出。他依人類表現在社會生活中的儀式行為的態度，區分為兩種。一種是對行為的對象表達敬意的「表敬」(deference)的行為，另一種則是表示自己屬於該團體或場合接受敬意的「品格」(demeanor)的行為。這二種行為所構成的高低序列，同時也構成了社會中權力、權威的支配關係或優劣關係的序列。尤其是在貴族、平民等社會階級發達的社會裡，這二種行為所構成的支配關係的序列更為明顯。凡是下位者與上位者發生接觸或有授受關係時，必由下位者藉由表敬的行為表達其忠誠，而上位者藉由顯示其品格的行為，表示其所屬階層優於下位，從而排斥下位者的混入，肯定權威的正當性。

在現代民主國家裡，我們可以看到軍隊中仍保留著這種權威與儀式密切結合的典型的優劣關係的序列。軍人間的禮儀方法要較之普通人誇張許多，藉此將看不見的權力高低關係轉化為可視的行為模式。在民主社會的其他部門裡，如：顧客與企業間，老師與學生之間，觀眾與演員之間的對應方式，多少也都帶有儀式性行為，以顯出地位高低之別。而在政治部門中，雖然是人人平等的民主制度，但是國家的中樞部門仍必須透過舉行大型的行事與典禮，較之市民社會所舉行的行事更為莊重、嚴肅、華麗、壯盛，以達到展現國家威權的存在之目的。除此之外，政府接待外國賓客、簽署條約、授與勳章，甚至於行政命令的傳達、記者會或法庭內的行事等，雖是日常的業務，但國家的主權、權威無一不透過這樣的儀式性行為的演出，向市民顯示並證實其存在。

像這樣的儀式性行為的舉行，其行為本身並不講求技術上或實質的效果，而是具有強化序列關係的形上功能(meta-function)，其

作用乃在於維繫國家或社會生活中的支配、優劣關係的秩序。這樣的儀式性行為普遍存在於人類社會中，其程度依社會而不同，但是若太依賴這類儀式行為的形而上的機能，也會造成流於形骸的形式主義或繁文縟節阻礙效率。可以說，這一類的儀式行為在日常生活中細分出非日常的時空場合，而非日常時空場合太多或過少都會造成日常生活的秩序不穩，因此，儀式行為適當地調節並細分日常生活的過程，是日常生活向前推動時不可或缺的力量。

關鍵詞彙

泛靈信仰

神話結構

民族精神

薩滿

附體

交感巫術

基本儀式

通過儀式

過渡儀式

典禮

表敬行爲

圖騰崇拜

文化體系

世界觀

脫魂

模仿巫術

禁忌

輔助儀式

分離儀式

再統合儀式

禮節

品格行爲

自我評量題目

1. 人類學對宗教研究的態度與宗教信仰者有何不同？
2. 請舉例說明生活中所曾經歷的泛靈信仰的實例。
3. 葛慈對宗教所下的定義你同意嗎？為什麼？
4. 薩滿如何進行與超自然力量的溝通？
5. 試舉例說明你在生活中遵守的禁忌及其理由。
6. 通過儀式的三個階段的作用是什麼？
7. 儀式與權威的關係是什麼？

參考文獻

一、中文部分

- 中央研究院民族學研究所編：台灣土著宗教祭儀研討會專號，集刊，第67期，民國78年10月。
- 弗雷則著，汪培基譯：金枝——巫術與宗教之研究，初版，台北：久大桂冠聯合出版社，民國80年。
- 李亦園：信仰與文化，初版，台北：巨流圖書公司，民國67年。
- 李亦園：台灣土著民族的信仰與文化，初版，台北：聯經出版事業公司，民國71年。
- 李維史陀著，王志明譯：憂鬱的熱帶，初版，台北：聯經出版事業公司，民國78年。
- 呂理政：天、人、社會——試論中國傳統的宇宙認知模型，初版，台北：中央研究院民族學研究所，民國79年。
- 凌純聲：松花江下游的赫哲族，初版，南京：國立中央研究院歷史語言研究所，民國23年。
- 馬凌諾斯基著，于嘉雲譯：南海舡人，初版，台北：遠流出版公司，民國80年。

二、英文部分

Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*, 1st ed. N.Y.: Basic Books, 1973.

Goffman, E.: "Deference and Demeanor", *American Anthropologist*, 1956, Vol. 58, pp. 473-502.