

轉化、交織與再創造： 賽德克族的宗教變遷*

王梅霞**

摘要

本文探討賽德克族宗教變遷過程中，基督宗教所帶入的宇宙觀與人觀如何實踐在當地社會文化情境；以及賽德克族 *waya*（字面意義為「祖先流傳下來的話」）、*Inlungan*（字面意義為「心」）、*utux*（泛稱所有超自然存在，並無神、鬼、祖先之別）等概念具有多重意涵，在資本主義、基督宗教的影響等不同情境之下如何和不同意義結合，呈現文化動態的性質；還有，基督教帶入新的觀念和社會秩序如何重新塑模當地社會。

如本文所述，教會在地化的過程，牽涉到與當地社會文化互動過程中，教會儀式、組織與教義如何逐步被當地人理解、接受，或者發展出賽德克族的獨特風貌。如傳統儀式強調儀式語言的重要性，與教會相遇的過程中，當地人也認為聖歌及禱告具有力量，甚至在治病儀式、祈雨儀式、狩獵儀式的過程中結合傳統與教會儀式語言。

「轉宗」過程也與社會變遷的情境息息相關，春陽部落從日治時期就面對集

* 本文田野資料主要得自筆者於 2009 年至 2014 年多次進行田野工作所蒐集及整理。感謝伊婉・貝林、邱來順神父、魏錫欽牧師協助進行田野工作，以及賽德克族人的分享與支持。

這篇文章累積了筆者長期田野工作及豐富民族誌資料，嘗試處理 1950 年代以來三個教會的發展過程，與賽德克文化核心觀念的關係與轉化，因為時間縱深、教會異同、文化核心觀念等面向之複雜性，如何將田野資料作有系統論述相當不易。因此，筆者嘗試過使用不同架構來組織資料，例如 2012 年的會議論文嘗試以「傳統與當代儀式語言的競爭與協商」作為宗教變遷的切入點，2014 年的研討會論文嘗試以「個人轉宗經驗」作為焦點，本文則嘗試以「文化核心觀念」及「三個教會之異同」作為論述主軸，資料鋪陳也按照時間脈絡，以期觀念、論述及材料更加清晰與系統化。本文寫作過程，感謝黃宣衛、陳文德、林開世提供多元觀點，戴蕾協助文章修改、丁立偉神父補充教會觀點，以及兩位匿名審查者的寶貴意見。

** 國立臺灣大學人類學系教授。

團移住所造成的巨大衝擊，國民政府時期與外在社會有更密切的接觸，更開始受到資本主義的影響，社會衝突日益頻繁，西方宗教所倡導的「心的轉換」或「悔改」之論述，有助於消弭人與人之間忌妒與衝突。一方面，不同教派信徒也有不同強調，如本文所討論，長老教會強調「悔改的心」、真耶穌會的「聖靈」觀念、及天主教會結合了 *utux* 與創造神觀念；另一方面，不同教派仍然繼續遵守許多 *waya* 的規範、*waya* 與心的結合、及 *utux* 信仰的儀式實踐。

本文突顯了賽德克人如何在日常生活中實踐 *waya* 和 *Inlungan*；而且關心靈恩運動過程中個人獨特的宗教經驗、以及「每個人身體都是一個教會」的論述，這些關於「社會實踐中的『宗教』」及「個人性」的討論，應該有助於重新思考 Durkheim 以來對於「宗教」的定義，以及當地人如何能夠在教會之外的不同場域經歷自我、人與人、或人與超自然關係的更新，重新界定其存在的意義。

關鍵詞：轉宗，宇宙觀，人觀，儀式，聖靈，賽德克族，*waya*，*utux*，*Inlungan*

Transformation, Intertwinement and Innovation: Religious Change among the Sediq

Mei-Hsia Wang *

ABSTRACT

This paper investigates how Christian cosmology and concepts of personhood have intertwined with the local Sediq social-cultural context during the process of religious change. Several Sediq concepts, such as "*waya*" (literally, words from the ancestors), "*inlungan*" (literally, heart) and "*utux*" (a general term for spirits, ancestors, and ghosts), have multiple meanings, and have shown the dynamic quality of culture by combining with different interpretations under various circumstances that were influenced by capitalism and Christianity. Furthermore, they reveal how new notions and social order brought in by Christianity have reformulated local society in a new way.

This paper shows that the process of church localization involves social-cultural interaction, in which church rituals, organizations and doctrines have been gradually comprehended and accepted by the locals; or, alternatively, has developed in a unique manner in a Sediq way. For instance, just as the importance of ritual language is emphasized in traditional rituals, so to have local people, in their encounter with Christianity, viewed hymns and prayers as having their own efficacy, and have even incorporated elements of church ritual language in traditional healing, rainmaking, and hunting rituals.

The process of "conversion" is also closely related to social change. *Alang Snuwil* (春陽部落) is a community which was devastatingly impacted by resettlement under Japanese colonial rule; during the KMT period, it became more accessible to outside society and was further affected by capitalism, a result of which was that social conflict became more and more frequent. Discourses promoted by western religion such as "a change of heart" or "repentance" were helpful in reducing conflicts and jealousy among people. On one hand, different discourses were emphasized by believers from different churches. As this paper discusses, the Presbyterian church emphasizes a "repentant heart", while the True Jesus Church advocates the concept of "the holy spirit", and the Catholic church combines the concept of a "Creator God"

* Professor, Department of Anthropology, National Taiwan University, Taiwan

with the local concept "*utux*". On the other hand, believers from different sects continued to comply with the norms of *waya*, combination of *waya* and heart, and ritual practices of *utux* beliefs.

This paper indicates how the Sediq practices *waya* and *Inlungan* in daily life. It also is concerned with the unique religious experience of individuals during the process of Charismatic Movement, as well as the discourse of "everyone's body is a church". These discussions on "religion in social practice" and "individuality" should be conducive for rethinking the definition of "religion" that has been standard since Durkheim's time. The concepts should be helpful as well for understanding how the locals re-define their existence in different fields beyond the church -- by renewing their relationship with themselves, with others, or with the supernatural.

Keywords: conversion, cosmology, personhood, ritual, the holy spirit, the Sediq, *waya*, *utux*, *Inlungan*

本文探討賽德克人在轉宗過程中，對於基督教的實踐及理解，與傳統之間相互轉化、交織與再創造的過程，並且聚焦在以下議題：首先，「轉宗」作為長期的過程，不僅是透過儀式、組織、教義的發展過程逐步進行，而且不同教派強調不同面向，各人的宗教經驗也有所差異。其次，關於宇宙觀的轉化或重新詮釋，涉及了賽德克人文化核心觀念，包括 *waya*（字面意義為「祖先流傳下來的話」）、*lnlungan*（字面意義為「心」）¹ 與 *utux*（泛稱所有超自然存在，並無神、鬼、祖先之別）的性質，不僅形塑當地人對於教會的理解，而且在教會的影響下又被重新詮釋；此外，宇宙觀層面意義的競爭、社會層面教派之間的衝突與整合這些不同層面之間的協商仍然是一個正在進行的過程；還有，基督教的「愛」、「聖靈」等新的觀念也在重新建構中。

對於宇宙觀轉化過程的討論，還涉及了宗教、社會與個人之間的複雜關係。筆者過去研究探討了賽德克族 *waya*、泰雅族 *gaga*、太魯閣族 *gaya* ² 在不同歷史脈絡下有不同內涵及實踐方式，本文更進一步突顯賽德克族強調 *waya* 與 *lnlungan* 的結合，以及修正、轉化自己的「心」來跟隨 *waya*。對於「心」的強調，一方面受到教會對於「悔改」的論述影響，提供了當地人在急遽社會變遷過程中解決衝突的機制；另一方面賽德克人仍然強調「心」的交換或交流，作為建立社會關係及人神關係的重要基礎。不過，在基督教的影響下，對於「心」的論述更突顯個人意識內化的過程。本文第二節至第六節論及 *waya* 的社會性與個人性、*lnlungan* 的交換與內在化過程，呈現社會變遷過程中宗教、社會與個人之間的多元關係，³ 這個面向也在第七節靈恩運動中詳加討論。

當部落年輕人面對更加變動的社會情境，不僅結合了不同教派（如靈糧堂）的敬拜讚美方式，也與平地教會或國外教會有更多交流，他們見「異象」或做「異夢」等意象，具有更多的詮釋空間，安置或合理化不同的生命經驗；或者開展出新的「宗教經驗」，如靈恩運動中強調聖靈充滿、方言禱告之身體經驗，以及宗教經驗的「個人性」，亦即「每個人的身體都是一個教會」。這個正在進行中的運動還涉及了幾個重要的議題，包括：基督教義的再詮釋、與當代個人主義的關係、地方社會的再結構、全球化的過程，仍都有待未來研究進一步發展。

接著分別從理論脈絡、賽德克族文化核心概念、不同教會發展過程如何與原有文化核心概念相互轉化交織及再創造、以及當代靈恩運動等面向，突顯「轉宗」必須放在一個更長期的歷史脈絡來理解，不同論述或宗教間激盪出一個豐富多元的場景，也是一個正在進行中的衝突及協商過程；更重要的是，「原有」文化也未消失，*waya*、*lnlungan*、*utux* 的多義性可以在不同情境之下和不同意義相結合，呈現文化的動態

性；尤其 *waya* 所蘊含的「從結果推論原因」的歸因方式，反而提供當地人面對不確定的當代情境時更多解釋的空間及心理的依靠。

理論脈絡

宗教人類學從主智論及詮釋論對於人類理性或當地人觀點的強調，到馬克思主義者與實踐論者探討全球與地方之間、客觀性 (objectivity) 和主觀性 (subjectivity) 之間的辯證過程，已經累積了相當豐富的討論。當代人類學更透過細膩的民族誌，深入思考「轉宗」的內涵、基督宗教與個人主義之間的關係、甚至「宗教」是什麼等根本的議題。

(一) 什麼是「轉宗」？

Levi-Bruhl 在相當早期的研究 *How Natives Think* (1926[1912]) 中提出「參與律」(law of participation)⁴ 強調「原始人」思考的獨特性，而社會變遷的機制在於抽象概念的形成功；他的研究引發了 Horton (1993) 對於「轉宗」(conversion) 的論述，社會變遷過程中部落社會必須透過「神」的觀念來面對普遍的 (universal) 的情境。Evans-Prichard 在 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) 一書探討「原始人」的思考有不同於西方的前提，仍然是合乎理性的；而社會變遷的指標，在於新的魔法組織 (magic association) 被引入，重新建立社群之間的聯帶，也超越了過去階序、性別的區分。但是他的研究被質疑：「合理性」基本上是西方的思考方式，Evans-Prichard 是以客觀的方式建立了一套 Azande 的觀念系統。因此引發了更多對於「理性」(rationality) 這個議題的探討，包括主觀性的了解及文化相對論的問題 (Hollis and Lukes 1982; Overing 1985)。

詮釋論者更嘗試進一步探討當地人的觀念，Geertz 提出對於宗教的定義：「宗教是一個象徵的體系，其目的是確認人類強有力的、普遍的、恆久的情緒與動機，其建立方式是系統闡述關於一般存在秩序的觀念，……」(Geertz 1973: 90)。對於宗教變遷的討論，他提出「內在轉化」(internal conversion) 的觀點，應用及修正韋伯「理性化」的概念來解釋峇里島從「傳統」到「現代」宗教上的轉變，是將實踐在日常生活中的儀式，轉化成一套有系統的、邏輯的、自覺的體系，可以解釋更大社會脈絡。他在 *Islam Observed* (Geertz 1968) 一書中，則透過韋伯「實踐倫理」概念來分析教義如何實踐在

社會脈絡、以及對於個人心理和行為的影響，因此突顯出摩洛哥及印尼伊斯蘭教的不同面貌。他的比較研究強調外在刺激必須轉化為內在動力，亦即當地人如何結合其原有文化特色來理解客觀條件；他也透過描述個人行動與事件來呈現其背後所蘊合的世界觀（world view）。

但是 Geertz 對於宗教變遷的研究仍然被質疑過於靜態，忽略了「轉宗」過程如何受到各種不同力量所形塑，以及原有文化與西方宗教之間不斷對話的過程，和不同聲音之間衝突及協商的社會情境。已有研究指出轉宗是長期、逐步的歷史過程，在儀式、組織、教義層面都與當地社會文化情境相互影響，其中更隱含了主觀性與客觀性之間、地方與全球之間不斷辯證的過程（Comaroff 1985; Hefner 1993; Knauft 2002; Robbins 2003; Robbins and Wardlow 2005; Engelke and Tomlinson 2006）。Cannell(2006)更強調，基督宗教發展的歷史過程中、或不同教派之間的論述具有相互矛盾或斷裂之處，傳教過程中也與當地原有社會文化相結合（inculturation）。

更有研究透過細膩的民族誌重新思考什麼是「轉宗」？如 Peter Gow（2006）討論亞馬遜流域的 Piro 人如何以當地語彙來理解基督宗教，「轉宗」的當地語彙指涉的是好的存在狀態（well being），重要的是外在社會關係的和諧，而非內在的轉化；當地人對於基督教的理解，更是延續過去治病儀式所強調的可經驗的知識，而非信仰本身。傳統治病儀式中，薩滿可以透過儀式中的幻境解決死亡的問題，當耶穌再生論教派（adventism）傳入時，當地人認為傳教士就是最有權力的薩滿，尤其透過儀式再生的過程可以成為白人，脫離現在白人老闆的奴役；Sil 教會更重新恢復已經消失的女性成年禮儀式，在歌唱中重新建立自我的主體性。他的研究也突顯了「轉宗」是歷史的行動（historical action），而非歷史的事件（historical event），只要社會情境改變就有不同發展。

Harris（1989, 2006）的研究也討論了玻利維亞 Potosi 人在轉宗過程中宇宙觀的持續與變遷，尤其呈現了「轉宗」的多元內涵。對於當地人而言，「上帝」（God）揉和了太陽的形象和基督的意象，聖人神蹟的朝聖儀式更是當地信仰的重要環節，不同聖人有不同方式來詮釋和實踐慶典。慶典儀式中當地人是透過音樂和舞蹈直接與上帝溝通，而非透過語言；遊行時所扛的十字架上繪有一系列關於熱情的圖案，如梯、釘、公雞、太陽；而且，仍有許多力量無法被整併入彌撒之中，包括山神、土地、具有力量的石頭，這些力量關乎混亂、生殖力、危險、致富和毀滅。對於當地天主教的面貌，還必須從殖民政策的形塑過程來理解：在殖民時期天主教傳入，因為聖人崇拜的信仰

與儀式有助於固化當地分散的人口和重塑當地組織，因此受到殖民政府的鼓勵。上述儀式、宇宙觀、殖民政策等面向，都呈現出轉宗過程的複雜性。

對於「轉宗」的討論，基本上觸及了不同思考模式相遇時的對話，Whitehouse(2006)提出：美拉尼西亞人屬於意象式宗教，強調儀式的實踐及生命經驗；基督教則屬於教義式宗教，強調文字、佈道的修辭、見證、基督徒之間的對話，雖然基督教有一定歷史傳統，但是也必須因應當地而有所修正，基督教並非教條主義，也非相對主義，因此相關民族誌反而突顯了這兩種思考模式之間相互交織的過程。

筆者過去研究已探討了泰雅族、太魯閣族、賽德克族社會中儀式實踐的重要性，也透過「意象」(image) 這個概念來討論 *gaga* (或 *gaya*、*waya*) 的多重意涵，以及在不同情境中又如何與其它意義結合，進而呈現文化的動態過程。本文進一步討論：在基督宗教的影響下，*waya* 等文化核心觀念仍然透過不同方式繼續被實踐，但是另一方面基督教的「聖靈」、「愛」、「罪」等新的觀念也在重新建構中，或者在原有觀念與實踐的基礎發展出新的意涵。

(二) 宗教、社會與個人的關係：

「宗教、社會與個人的關係」是長期以來人類學研究的重要議題，從 Durkheim、結構功能論者、功能論者，直到八零年代之後「人觀」的研究，已開展出相當複雜的論述；在當代研究中，這個課題也是探討基督宗教、資本主義與個人主義之關係所必須面對的。

早期 Durkheim 的研究探討宗教和社會的關係，更深入關心知識的基礎等知識論的議題，但是他也並未忽略個人的重要性；Malinowski (1984[1948]) 更強調宗教的個人面向；不過 Mauss 開啟的人觀研究才帶來了重要的突破，接著美拉尼西亞豐富的民族誌更發展出「社會性人觀」(sociality) 的視野，反思西方個人主義的概念。⁵ 在這些研究基礎上，當代對於轉宗過程的研究更進一步探討基督教人觀與當地社會原有人觀之間的多元關係。

人類學研究一方面探討基督教人觀與地方社會原有人觀之間的差異，另一方面也強調基督教傳教初期必須結合當地原有人觀而得以發展，同時當地人觀也逐步受到基督宗教重新形塑。例如 Mosse (2006) 討論天主教剛傳入南印度社會時，與當地原有的驅鬼儀式 (exorcism) 及種姓制度 (caste) 結合在一起，聖人 (Saint) 在西方社會是大家效法的榜樣，在印度社會卻成為驅鬼的神。此處牽涉的是更基本的兩個文化的人觀

與「受苦」(affliction)的觀點不同：印度 Tamil 人相信人的特質是流動的、是被外在環境所決定的，「受苦」是惡靈附身(demonic possession)所造成的；基督宗教則將原罪個人化及內在化(sin of individual)，個人必須努力自我負責，尤其透過誠心懺悔(confession)的方式來轉化內在的自我，而當代的 Tamil 也開始受到此個人主義觀念的影響。此外，也有研究強調基督宗教如何受到當地原有「社會性人觀」的影響，或者討論基督宗教也具有多重人觀。例如 Toren (2006) 分析斐濟酋長權力建立在對於跟隨者的支持與同情憐憫，此情感模式繼續被衛理教會的敬拜儀式所實踐。Coleman (2000, 2006) 也指出靈恩運動中語言的交換超越了人與人的界線(boundary)，因此必須重新思考過去對於基督宗教與個人主義連結的論述。

本文嘗試透過 waya 的社會性與個人性、Inlungan (「心」) 的交換與內在性、靈恩運動中的意象等不同面向，突顯賽德克族社會、個人與宗教之間豐富多元的面貌。筆者曾經透過 gaga 的多義性探討泰雅族「社會性人觀」(2003, 2006)，也透過 gaya 的情緒面向探討太魯閣族社會關係的流動性(王梅霞 2014c)；但是，面對賽德克人強調「如何修正、調整自己的心，讓心跟隨著 waya，更是 waya 的重要精神」，以及「狩獵儀式中每個人的 waya 都不一樣」，筆者必須重新思考賽德克族宗教、社會與個人之關係。轉宗過程中，waya 與「心」的重要性仍然繼續被強調，也是建立信徒之間關係、以及人和神關係的重要機制；但是另一方面，在教會影響下，當地人對於「心」的論述更顯出「心」的內在性、個人和神的關係的獨特性。在當代脈絡下，靈恩運動參與者更透過見異象作異夢的方式重新詮釋及安置變動的情境與社會關係，也重構出新的自我經驗。透過「宗教」與日常生活的實踐過程，社會性人觀和個人主義等面向在歷史脈絡與當代情境之下相互交織，或者提供了不同的行動模式，在不同的場域以不同的方式相互結合或競爭。

(三) 臺灣原住民宗教變遷研究回顧

有關臺灣原住民宗教變遷或基督宗教化的議題，早期研究著重社會結構與組織等層面的探討(石磊 1976；黃宣衛 1980；黃應貴 1985)。90 年代以後的研究取向開始強調主觀論的立場，有的研究透過當地人內在的信仰認知來探討宗教變遷的原因與過程(黃應貴 1991)，有的關注當地人如何主動地詮釋基督宗教與布農人傳統信仰之間的關係(楊淑媛 2010)，或如何用傳統文化挪用基督教(陳文德 2000)，或關注當地人如何從宗教實踐中去發展具有「地方性」的教會文化(譚昌國 2005)；或者，當地人如何透過原有觀念的繁衍與創新，將外來者帶入的新事物納入到自身社會文化體系

中，並加以挪用而追求更好的生活（黃宣衛 2010）。陳文德認為，這些研究「彰顯出社會文化的持續性及作用」，但忽略基督教，特別是靈恩運動，所帶來的斷裂性（陳文德 2017：165）。而呂理哲、黃宣衛（2012）回顧臺灣近十年的南島語族宗教研究，也指出目前研究缺乏討論原住民個人的宗教經驗。

本文探討在轉宗過程中，當地人對於基督教的實踐、理解，與傳統之間相互轉化、斷裂的可能性；但同時，原有的核心文化觀念，如 *waya*、*utux*、*lnlungan* 等，交織在不同的社會情境中，一再被重新詮釋，持續與創新互有重疊。例如：*waya* 與 *utux* 的性質，在教會的影響下，不斷被重新詮釋；對於「心」的強調，一方面呈現個人意識內在化的過程，但是另一方面當地人仍然透過「心」來論述 *waya*。進而，宇宙觀層面意義的競爭，及社會層面教派之間的衝突與整合，是一直在進行的過程。最後，對於靈恩教派聖靈充滿、方言禱告等宗教經驗的討論，則突顯宗教經驗的個人性，以及意義被創造與多重詮釋的可能性。

Waya、lnlungan 與 utux：賽德克族研究回顧⁶

過去對於泰雅族、賽德克族或太魯閣族社會性質的討論，大多針對 *gaga*、*waya* 或 *gaya* 這個議題加以開展。泰雅族 *Gaga* 的字面意義是「祖先流傳下來的話」，透過儀式及日常生活的實踐而具有多重意涵，包括戒律、儀式的規則及禁忌、儀式的祭詞、若干日常生活中的習俗及特殊情境下所締結的契約等；進而，*gaga* 不僅指涉外在規範，而且透過實踐儀式而內化為個人內在的能力或好運，個人可以與不同社會範疇成員學習、分享或交換 *gaga* 而建立起「社會性的人觀」（sociality）（王梅霞 2003，2006，2008）。賽德克族的 *waya* 或 *gaya* 和泰雅族的 *gaga* 一樣作為文化的核心概念。但是相對於泰雅族，賽德克族強調 *waya* 與「心」的結合，以及修正、轉化自己的心來跟隨 *waya*，這些論述又與教會的教義相互交織；而且，在西方宗教的影響下，對於「心」的論述更突顯個人意識內化的過程。賽德克人 *waya* 的社會性與個人性，以及「心」的交換與內在性等特質，呈現出賽德克文化與基督宗教互動過程中宗教、社會與個人之間的多元複雜關係。

（一）社會實踐中的「宗教」：*waya*的社會性與個人性

賽德克人對於 *waya* 的詮釋著重於日常生活的規範，尤其是家庭關係、兄弟姐妹與

堂表兄弟姐妹的關係、部落中人跟人的關係，他們認為「這些關係很和諧，就是 *waya*」。整個生活氛圍都有 *waya* 在，維護家人的關係、兄弟姐妹的關係、人跟人的關係，其實都是在做 *waya*」，而且「這些關係也跟 *utux* 有關，*utux* 會看著大家有沒有在做 *waya*」。傳統 *waya* 的範圍很廣，其中夫妻關係、(從表)兄弟姐妹關係因為牽涉到 *utux* 的懲罰，當地人以 *smeliyak*(字義為「牽連」)指涉「因為妻子或姊妹的行為，牽連到丈夫或兄弟，使後者受到 *utux* 的懲罰」(山路勝彥 1987；王梅霞 2006, 2009)。進而，他們以 *mlahan waya*(*mlahan* 譯作「維護」)一詞強調「在日常生活中遵守及維護 *waya*」，以 *snparu waya*(*paru* 字義為「大」，*snparu* 字義為「擴大」)一詞強調「讓 *waya* 在生活中發展及活化」(王梅霞 2012b)。*Waya* 不僅指涉和諧的社會關係，而且必須實踐在日常生活中；更重要的是，*waya* 是與 *Inlungan*(心)結合在一起的，*Inlungan*(心)的概念在下一小節再討論。除了強調 *waya* 的社會性，筆者在賽德克族春陽部落的田野期間卻也不斷聽聞當地人說道「每個人的 *waya* 都不一樣」，*waya* 的個人性尤其突顯在狩獵儀式中。在春陽部落，狩獵活動並未消失，反而成為當地人界定自我認同、及舒緩資本主義壓力的方式。

當地人的狩獵方式從傳統使用獵狗圍獵，以及使用陷阱，到現在使用獵槍，這些不同狩獵方式下的狩獵成員人數、獵區劃分、涉及的 *waya* 均有不同。不論是哪種狩獵方式，獵人都必須遵守共同的 *waya*，包括：山上前不能有性關係，夫妻吵架就不去，家裡有人生病也絕對不去打獵，尤其忌諱拿別人陷阱裡的東西。

除了這些共同的 *waya*，當地人更強調「每個人有自己的 *waya*」。首先，每個人有自己的獵咒袋 (*Lubwy*)，裡面會裝有自己獵過的獵物累積下來的尾巴，放在一個袋子裡面。在每一次狩獵活動中要放第一個陷阱時，就拿出獵咒袋裡的尾巴，拔兩根毛吹一吹，念一念咒語，再倒個米酒。

因為各人傳承的獵咒袋不同，所以各人的習俗不同，包括狩獵過程中的禁忌、放陷阱時講的話、對夢的解釋也不同。當地人認為：「那是傳統，那是看你接受誰的東西，傳承誰的東西，教你的師傅是誰，就是誰的傳統」。除了獵咒袋，夢占在狩獵活動中扮演重要角色，尤其放陷阱捕捉獵物時，會很注意託夢，當地人認為：「我們是以夢在預告，每個人的夢都不大一樣，解釋都不一樣」。有人的 *waya* 是：「如果有夢到很多人擠在一起工作，表示你會獵到很大的山豬」。也有人的 *waya* 是：「夢到有挖土機在挖、在開墾，就一定有東西在那邊」。當地人對於這些 *waya* 的解釋是：「那個叫靈感啦！靈感！自己的經驗累積下來的，可能就是以前做這個夢，收獲很好，這個就

是好夢。所以夢也是從上面傳下來的」。

當部落成員在敘述各人不同的禁忌、儀式過程、咒語、夢占時，也以 *waya* 指涉「各人所傳承的狩獵能力是不同的」，而且部落成員間、甚至是獵團成員之間也充滿競爭。他們回憶：部落剛從平靜遷到春陽時，部落成員之間常常為了「誰獵到的獵物比較多」而相互衝突、甚至打架。即使是獵團成員之間也會比較「誰的獵物比較多就拜他為師父」。

即使面對當代變遷的情境，*waya* 的社會性與個人性也仍然實踐在日常生活中，*waya* 更與新的經濟型態之間具有結合、衝突、轉化等相當複雜的關係，發展出當地資本主義的型態與內涵（王梅霞 2014b）。

在基督宗教的影響下，不同教會的信徒都仍然恪遵共同的 *waya* 規範，他們解釋：「違反 *waya* 的話，*utux* 會誤會，就不會給你獵物」，可見「獵物由 *utux* 賜予」的觀念仍然深植教會信徒心中。當地人也以 *malu utux* (*malu* 字面意義為「好」) 來指稱「好運」，各種的好運氣（尤其是狩獵時的好運）都與 *utux* 息息相關。此外，也有人著重「心」的面向：「男人去狩獵的時候，也要把心帶到獵場，吵架的話就拿不到獵物，也可能發生危險」。

雖然不同教會信徒都仍然遵守 *waya* 規範，但是不同教會信徒對於獵咒袋、儀式語言等「個人的 *waya*」卻有不同的態度。大部分天主教徒及長老會信徒仍然傳承老人家的獵咒袋，不過有些長老會信徒在第一次放陷阱時不再念誦老人家留下來的儀式語言，而是以禱告的方式代替。真耶穌會則強調他們不再使用獵咒袋，也不念誦傳統咒語，而是以禱告的方式代替，但仍然相信夢占。

本文將深入探討 *waya*、*Inlungan*、*utux* 等文化核心觀念的實踐與轉化過程，透過個別成員的「宗教」經驗呈現轉宗過程的多重面向。

（二）「自我意識」的發展：*Inlungan*（「心」）的交流與內在性

Inlungan（「心」）這個概念在賽德克人對於 *waya* 的論述中扮演了重要角色。*Waya* 不僅指涉和諧的社會關係，而且必須實踐在日常生活中；更重要的是，*waya* 是與 *Inlungan*（心）結合在一起的，如當地人所強調：「是靠你的心在做 *waya*」，「*waya* 最重要是 *Inlungan*，不是外表的形式而已」，「如果有人表面上做一些 *waya*，但是實際上心沒有跟著，不是心甘情願，其實那也是不符合 *waya* 的」。因此，如何修正、調整

自己的「心」，讓「心」跟隨著 *waya*，更是 *waya* 的重要精神。一些女性回憶其生命經驗時，都會提到：人生經常有不順利的事情、或者別人講了我們的閒話，心裡面會非常痛苦或生氣，但是這些事情是要我們自己去轉變的，要從自己的 *Inlungan* 裡面去改變，要靠自己的力量去改變，改變之後，「心」就會跟 *waya* 在一起，就會跟 *waya* 一樣。即使現在環境改變了，也有新的信仰，但是 *waya* 還是存在的。

當地人對於 *waya* 的詮釋也與教會對於「心」的論述相互交織，與傳教初期「悔改」的論述息息相關。不過，相較於教會所強調「心」的內在性，賽德克族更強調「心」的交流，必須透過「心」的交流來建立和諧的社會關係。

因為 *waya* 指涉和諧的社會關係，因此每個人的心也必須與別人交流互動，「如果你自己關起門來，把你的心關起來，不跟人家交往，這樣也是不符合 *waya* 的。交朋友、與別人建立關係，也是一種 *waya*」。當地人因此也強調如何透過不同性質的「交換」來建立社會關係，包括工作上的換工 (*mssbarux*)、食物的分享 (*mbbuwey*)、及心意的交流 (*mhuway*)。「心意的交流」更是日常生活中重要的 *waya*，是「心意上面相互給予的關係」，表現出來的是「互相致意的生活態度，也就是，心中對你在這些事情上的謝意，而你也是這樣的心意」。如果有人生病，親戚朋友也是要過去致意，同理他的病痛，同時給他一些東西。「這些換工、分享、同理，都是很重要的 *waya*」(王梅霞 2012b)。

「心」的交流不僅是建立社會關係的基礎，也是人和 *utux* 溝通的重要媒介，如前文狩獵儀式中提及，如果兩個獵人共同出獵而收獲不佳，表示兩個人之間不能同心，下一次就不會再一起去打獵。還有，舉行狩獵儀式時念誦咒語「重要的是我們自己的心意，只有很認真、很喜歡去打獵的人才會做這個儀式，做儀式的時候是在心裡面有一種跟老人之間的連結，相信過去老人教給我的話，是真正從我們心裡面出來的那個東西，是我們的心和老人之間一個隱形的連結」。

轉宗過程中，「心」的重要性仍然繼續被強調，也是建立信徒之間關係、以及人和神關係的重要機制；但是另一方面，在教會影響下，當地人對於「心」的論述更突顯出「心」的內在性、個人和神關係的獨特性，第四節再討論。

(三) 儀式與宇宙觀的轉化：*utux*觀念的變和不變

除了 *gaga*、*gaya* 或 *waya* 的討論，過去研究也提到 *utux* (泛稱神、祖先、鬼性質) 是泛泰雅族最重要的信仰對象 (山路勝彥 1987；王崧興 1986[1965]；王梅霞 2003，

2006, 2010; 李亦園等 1963, 1964; 余光弘 1980; 邱韻芳 2004; 廖守臣 1998; Hsu 1991; Wang 2001), 也突顯出在不同的歷史脈絡之下, *gaga* (*gaya* 或 *waya*) 與 *utux* 這兩個核心的文化概念如何具有不同的內涵與實踐方式 (王梅霞 2010, 2012c, 2014c; Wang 2017)。筆者的研究曾分析泰雅族人如何透過實踐 *gaga* 的過程和 *utux* 建立關係, 並同時界定人與人之間的關係。人和 *utux* 之間不僅維持相對、而且同時是平衡與互補的關係, 在空間上則維持水平而非上/下垂直關係, 兩者形成一整體, 而非彼此孤立或對立的 (王梅霞 2003: 95)。

賽德克族 *utux* 觀念的多元面貌也呈現在不同教會如何重新詮釋 *utux* 與創造神的關係、或以 *utux* 指稱「鬼」、或重新建構中的「聖靈」概念等豐富的面貌。如 Horton (1993) 從宇宙觀層面探討: 社會中信仰是地方化的, 「神」的觀念並不重要; 但與西方接觸後必須精緻化「神」的觀念或加入「神」的觀念來面對普遍的情境。對於賽德克人而言, 當西方宗教「神」的觀念遇上了部落的 *utux* 信仰, 一方面西方宗教也提供了更大的宇宙觀幫助當地人面對部落內部的變遷與外在大世界, 但是另一方面 *utux* 的意涵被推向「鬼」的方向; 此外, 「聖靈」的概念在教會不同發展階段也有多樣的實踐方式。

筆者過去有關賽德克族宗教變遷的研究已經討論了基督教的「神」與地方宗教的「精靈」力量相遇 (power encounter) 時彼此競爭或協商的過程, 尤其傳統儀式強調傳承系統儀式語言的力量, 對於西方宗教的理解及接受也聚焦在其儀式語言 (聖經、禱告) 的重要性; 進而, 不同儀式執行者對於傳統與現代的儀式語言, 可能採取融合、吸納、並置、競爭等各種不同的力量展現方式, 並無絕對的高低之別 (王梅霞 2014a), 突顯社會文化變遷過程中多重詮釋的過程, 也涉及了不同教會之間衝突或整合的過程。

本文進一步探討轉宗過程中 *utux* 觀念如何在不同情境與不同意義相結合, 突顯文化觀念動態多元的特性。與基督宗教相遇後, 「創造神」的概念被強調, 長老會和天主教都以 *Utux Baro* (*Baro* 的字面意義是「上面」) 來指稱教會的「神」, 人與神之間開始呈現上/下垂直的關係。但是有的部落成員強調傳統與當代信仰的連續性, 例如一些長老會信徒和天主教徒認為過去 *utux* 信仰和現在教會信仰並無本質上的差別, 所以在信仰教會之後仍未放棄傳統儀式, 除了強調儀式語言、以及儀式執行者的「心」, 同時也透過一個包羅萬象的 *utux* 觀念來理解外在社會。另一方面, 有的長老教會成員則區分傳統和教會信仰, 不過重要的是儀式語言的力量, 而非抽象的 *utux* 或創造神概念。除了傳統的儀式用語外, 長老教會信徒也將聖經理解為一套語言, 是「神的話」 (*Kari Utux Baro*; *Kari* 字義為「話」, *Baro* 字義為「上面」)。這些部落成員們有實踐

多重儀式的經驗，包括傳統與基督教治病儀式、教會禮拜以及閱讀聖經，因此其 *utux* 觀念交織了基督教的神、鬼、聖靈、邪靈等多重意涵。進而，儀式語言、*utux* 等觀念，更與「心」的觀念交織，強調儀式執行者的「心」是各種儀式有效的關鍵。

教會的傳教者在不同時期對於傳統文化也有不同態度。早期基督教，尤其是長老教會和真耶穌會，反對傳統歲時祭儀；在 80 年代長老教會強調本土神學之後，對於傳統祭儀的舉行則有許多不同態度，*utux* 觀念在當代面臨了更多新的詮釋。長老教會中有的牧師仍然反對在歲時祭儀中「呼喊祖靈」(*rumenko utux*)而拒絕參加當代的文化祭；有的牧師配戴傳統治病儀式執行者的項鍊，或甚至有人去紋面；有的人則認為這都是外表的象徵，並不會影響到他個人和神的關係。當代也有論述指出傳統就有 *utux tmninun* (*tmninun* 的字面意義是「織布」) 類似基督教「創造神」的概念，有的老人家說過去就有聽母親講過這個詞彙，但是也有老人家說是最近才聽說的。上述不同情境，對於 *utux* 的內涵有不同的論述。下文將進一步探討，宇宙觀轉化過程中各人有不同的詮釋；而且，當賽德克人將實踐在日常生活中的儀式，轉化成一套抽象的體系時，儀式實踐仍然繼續扮演重要的角色。

春陽部落與教會

春陽部落現址最早為賽德克族德克達雅亞族所居住，德克達雅人在此區所建立的第一個聚落為 Alang Gungu，且 Alang Gungu 一向居於四聚落的領導位置，故居住在此區域的族人對外習以來自 Alang Gungu 稱呼自居。霧社事件爆發後，日人強制將原居住於此區域的德克達雅遺族，遷移到川中島（現仁愛鄉清流部落），同時為能便於有效控制與管理由 Bnbung、Tnbalah、Rucaw、Ayu、Rkdaya 等子聚落所共同組成的都達（Toda）亞族人，因此在 1931 年至 1932 年間陸續將都達亞族將近二分之一的人口迫遷到此區，為的是要瓦解都達亞族的社會組織，因此將不同部落的族人遷居在一起。當時都達亞族人各子聚落遷到此區的分布情形，Tnbalah、Ayu 等子聚落遷移到目前的第一班，Bnbung 遷到第二班，Rkdaya 遷到第三班，Rucaw 遷到第四班等區域。

現在春陽部落的三個教會也大致按照各班分布，第一班主要信仰天主教，大多數第二班成員及一部份第三班成員信仰基督教長老會，至於真耶穌會信徒則居住在第三班。最早傳入春陽部落的為基督長老教會，其次為真耶穌教會，天主教會最晚傳入。個別成員的「宗教」經驗呈現轉宗過程的多重面向，「轉宗」作為歷史的行動（historical

action)，而非歷史的事件（historical event），只要社會情境改變就可能有不同發展；而且，基督宗教也與當地原有社會文化相互轉化，發展出具有當地文化內涵的宗教經驗。大致而言，當地人對於基督宗教之理解與接受，是從儀式、組織、教義等不同面向逐步發展，但是不同教派或個別成員也有其特殊性。

賽德克族傳統祈雨儀式、治病儀式與狩獵儀式的實踐過程均強調儀式語言所具有的力量（王梅霞 2010, 2012a），當地人對於儀式語言的重視，也呈現在轉宗過程中強調聖歌及禱告的力量；不過面對不同系統的儀式語言，不同的人也各以融合、吸納、並置、競爭等各種方式來安置傳統與當代的神靈力量（王梅霞 2014a）。在轉宗過程中，治病儀式仍然繼續被實踐，而對於不再舉行傳統治病儀式的真耶穌會信徒而言，基督宗教的醫病神蹟則不斷被強調；此外，狩獵儀式仍然是不同教派成員所遵行的，只是各人有不同方式，涉及了 *waya* 的個人性面向。

除了儀式的面向，轉宗過程必須放回社會變遷的脈絡加以理解。從日治時期的集團移住開始，部落被打散及重組，社會衝突頻傳，基督教會提供了超越原有社會分類的整合機制，教會關於「悔改」的論述也有助於解決人與人之間的忌妒及衝突；在不斷變遷的社會情境中，「神」也成為當地人信靠的對象，幫助當地人面對各種不確定的未來。

教會組織的角色，更在當地人開始面對資本主義的衝擊時發揮重要的功能，如天主教會發展出共同運銷、儲蓄互助社等經濟組織，幫助當地人面對資本主義運銷、資金等問題。在當代春陽部落面對失業、家庭關係重組、兒童教育等問題時，更透過教會組織從事各種社會福利工作，強調從工作及日常生活中顯揚上帝。

目前教會則開始強調讀經，對於教義的論述、及新的觀念的轉譯或重新建構成為新的關懷焦點，不過也面對不同詮釋之間的衝突；另一方面，靈恩運動所強調的宗教經驗的個人性、說方言或敬拜讚美等身體經驗、異象或異夢所具有的多重詮釋空間，更提供參與者在急遽社會變遷過程中面對新的情境，進而建構個人主體性與新的社會關係。

接著第四節至第六節分別探討基督長老教會、真耶穌會、天主教會對於 *waya*、*lnlungan*、*utux* 等文化核心概念的實踐、轉化、交織與再創造的過程。其中不同教會又有不同強調，例如基督長老教會信徒強調「悔改的心」、真耶穌會信徒「聖靈」概念的建構、天主教會信徒將 *utux* 與「創造神」結合。這些面向的討論也同時突顯必須將轉宗

放回變遷的社會情境加以理解。當地人對於這些文化核心觀念的實踐與論述，突顯社會文化變遷過程中多重詮釋的過程，也涉及了不同教會之間衝突或整合的過程；另一方面，教會對於聖靈、愛等概念的詮釋，更牽涉到新的概念重新建構的方式，以及教義在地化的過程。

基督長老教會：「悔改的心」

春陽部落第一次接觸到基督長老教會是在 1947 年，埔里教會羅文福牧師及臺灣神學院院長孫雅各牧師至春陽部落傳道，當時只有幾名春陽居民如徐宗和(Watan)、Walis Ngangah 等人歸信，沒有固定會所，大多在 Walis Ngangah 家做禮拜。1949 年，陸續有更多人前來傳道，例如由花蓮來的周玉葉(Kumu Losing)宣教團，Kumu 到春陽時傳教的方法包括禱告治病、用簡單的話語或歌曲勸人悔改，當時傳講道理的話語與歌曲雖然很簡單，但力量很大。此時全村落已有一半以上居民歸信。1956 在春陽建立賽德克地區的第一間教會，也就是春陽教會。2000 年春陽教會正式改名 Snuwil 教會。

春陽史努櫻教會於 1970 年代到 1990 年期間，在臺灣原住民靈恩運動中有其特殊的歷史角色。在葛莉絲·穆克禮(Grace McGill)牧師娘所著的《生命的道路》(*The Path of Life*)一書裡，對於 1972 到 1974 年泰雅爾族教會的靈恩運動的回憶，認為臺灣原住民的靈恩運動始於 1971 年賽德克族的春陽教會由至日本進修回國的傳道激起該會的復興。這波靈恩復興運動在村子裡改變了許多人的生命，也使更多的人熱心參加禮拜。同時鼓勵大家公開認罪，但這卻引起會友間的不同意見。

雖然 1970 年代到 1990 年間，靈恩運動在春陽沒有顯著發展，但是已有多位春陽長老教會的信徒曾去過苗栗的禱告山、韓國禱告山參與禁食、敬拜讚美、接受醫治禱告等。繼 1980 年代原運興起，在 1990 年代臺灣教會界出現「二十世紀的神蹟是原住民」的口號，用以形容基督教會的福音迅速在原住民部落傳開。當時春陽史努櫻教會面臨了青少年信徒嚴重流失的問題，孩子從國中開始到外地求學受到外界物質生活的誘惑，信仰產生動搖。

1995 年開始到春陽牧會的魏錫欽牧師面對教會青少年人數日漸縮減的，試圖推動較能吸引年輕人的靈恩運動敬拜、禱告方式，由廖美錦長老為首，教導青少年方言禱告。許多到外地求學的青少年，也受平地教會如靈糧堂的信仰方式吸引，將其引進春陽教會，在 1998 年左右推行「敬拜讚美」的方式，禮拜時由敬拜團帶領教友，用當代

新創作的福音歌曲進行敬拜讚美，取代長老教會禮拜時較嚴肅的獻詩。

現今，春陽史努櫻長老教會再次扮演著賽德克區會靈恩運動的推動角色，將方言禱告、敬拜讚美等等靈恩運動的特色拓展到鄰近教會，其所建立的教會聯繫網絡已超越了春陽、甚至南投地區。「2010Arise 聖潔新世代青年挑戰大會」時，邀請了臺北等平地教會的牧師來牧道，會中發放桃園大溪榮美教會的刊物《RAINTIMES・恩雨時代》，使用的歌曲也與靈糧堂相同，搭配多媒體技術，如舞臺、聲光與影音，使禱告會進行的速度與節奏，比禱告山的方式更為迅速多變，引領各種禱告、敬拜、讚美與醫治。⁷ 另一方面，今日春陽史努櫻教會持續鼓勵信眾參加外地靈恩教會或團體舉辦的特會，除了苗栗禱告山、韓國禱告山外，從其姊妹教會臺中磐頂教會青年牧區的網站中，也能看到靈恩運動濃厚的色彩。而這些春陽教會信徒所接觸的教會，也透過虛擬的電腦網路（如全國禱告網絡）⁸ 以及實際活動的交流，串起靈恩運動在臺灣、在世界的福音網絡；而春陽教會因其歷史淵源及地利之便，在賽德克區會中處於靈恩信仰福音中心傳播角色（李文馨等 2010：8-10）。

接著進一步探討基督長老教會成員如何轉化 *Inlungan*、*waya*、*utux* 等觀念，以及與傳統觀念與教會信仰相互交織、與再創造的過程。

（一）*Inlungan*與*waya*

在日本殖民時期「集團移住」政策之下，原來在平靜的四個部落被打散移居到春陽部落，當時春陽部落四個班的區分相當清楚，也時有衝突對立之事件。基督宗教傳入之後，仍然受限於原有社會結構，不同教派分別與不同的「班」結合在一起；但是另一方面，教會信仰強調的「心」(*Inlungan*)、「悔改」(賽德克語 *priyux*，字面意義「換，交換」的意思，引申為「心的轉換」或「悔改」)⁹ 等觀念卻有助於打破原有「一個部落一個 *waya*」的社會分類，以及解決社會變遷過程中人與人之間逐漸增加的忌妒與衝突，這也是當地人敘述轉宗過程經常會提及的。

長老教會的成立，有助於整合集團移住的背景下的部落凝聚力。Ukan(男性，長老會信徒)回憶教會傳入時的社會情境：剛光復時，我們這邊分四班，每一班的人都會看別班不順眼，去狩獵的時候很挑釁、或者很誇耀自己的獵獲物，很容易就這樣打起來，有時還闖到別人家裡打人。以前忌妒的人也很多，看到別人有什麼好東西就會羨慕，遇到愛誇耀的人也會打起來，還會有人去偷東西。雖然以前 *waya* 也有規定不能偷東西，但是那時候部落被分散了，*waya* 也沒有被好好遵守。Kumu Losing 剛到部落

時，用很簡單的話傳教，她說「你的心的要趕快『換』(priyux)，趕快悔改，然後學習基督宗教。你們的心要悔改，學習上帝的話，學習聖經裡面的話」。她傳佈的就是「悔改的心」。所以信仰基督教之後，打架、忌妒、偷竊的情況都減少了。

Labai (女性，長老會信徒，民國 26 年次) 也強調聖歌及聖經文字的力量改變了部落社會，尤其是「悔改」的觀念，以及「神」所提供的信靠。她說：牧師還沒有進來的時候，部落和部落之間(各個班之間)會因為炫耀自己的獵物而引發衝突；民國 40 年左右從花蓮來的 Wilang、Halong、Losing、Ugan Sulung 等人來宣教，接著是 Kumu Losing，她住在我家，她邊唱歌、邊講道理，歌的意思是「我們直接就是換我們的心，我們直接把我們的心掛在十字架(當地人以日語じゅうじか稱呼「十字架」，羅馬拼音 Jujika) 上面，然後去相信神的話，我們趕快信仰這個上帝，所有的人都一起來，趕快來信仰」。當時我們生活非常困苦，人之間所有的一切都是困苦的，所以聽到「把自己的心掛在十字架，十字架上面神承擔一切、給予我們一切」這些解釋就很感動，覺得沒有像聖經這麼好的話，所以就相信祂。而且聖經是書，有文字寫下來，再加上傳教者的解釋，我們就很相信這個道理。之後部落的人衝突的情況就減少很多。

Ukan 及 Labai 均強調教會重視「悔改的心」，有助於解決社會變遷過程中的衝突忌妒。Rubi (女性，基督長老教會信徒，民國 26 年次) 更強調：無論學習傳統治病儀式或接受基督教信仰，都必須「用心去感受那種無形的力量」，她從內心裡面感受到是兩者都是關心別人、愛護別人、幫助別人的；但是另一方面她也區別兩者的儀式語言、道理、依靠的對象仍然不同，「因為跟現在學的就是不一樣，所以我就完全放棄了傳統儀式，專心學習教會的道理」。

和許多長老教會信徒一樣，Rubi 對於基督教的感受也是從 Kumu 所教唱的歌開始，其中一首歌的大意是：「我們世界上的神只有一個，你們趕快來相信、來皈依這個唯一的神」。另一首歌大意是「趕快悔改，改變你們傳統的信仰，歸到基督宗教的信仰裡」。還有一首歌是「馬上就靠主耶穌的話語，信奉主耶穌的話語，感謝天主，感謝上帝」。許多信徒強調：這些歌很單純的意義可以讓人真的很感動，有無限的感受。Kumu 用最簡單的方式來講，大家都用心意會，就不用去講太多東西。歌的力量還在於 Kumu 可以使用一個詞彙來指涉很深的意涵，讓聽者感受深刻。以 *priyux* 一詞為例，它的字面意義是「交換」，Kumu 善用這個詞彙來指稱「心的轉換」或「悔改」。例如：「我本來是什麼樣的想法，但是我可以接受你的勸告，我就交換過來了，也就是心的轉換」。又例如：「如果我有忌妒或害人的心，但是現在我不想這麼做了，我換了我原來的心意，

也就是悔改」。又如：「即便有人取笑我，我也不會放在心上，就讓它過去，還可以原諒別人，可以有這樣的胸懷也是一種心的轉換」。所以許多人都稱呼 Kumu 為「Kumu Priyux」，就是那個「叫人悔改的 Kumu」。

Rubi 聽了 Kumu 所教唱的歌之後，感受到新的信仰的力量很強，可以轉換自己的心，也有很實質可以依靠的對象，她說「我也不曉得為什麼，就是直接相信了祂。那個感受和力量就是這樣」。然後她也加入 Kumu 傳教的行列。比較傳統儀式與基督教信仰，Rubi 強調最大的差異在於：「現在的信仰會讓我有直接可以依靠的；以前的儀式，有儀式語言，可是我們沒有很確定可以依靠的」。更重要的是，基督教「心」的觀念強調內在性，信徒透過聖經語言所提供的意象（例如「將心掛在十字架上」）¹⁰ 感受神的力量，達到內在悔改、轉化與反思。

前述例子均突顯出「心」是建立社會關係和人神關係的重要媒介。一方面，賽德克人所強調之「修正、調整自己的心，讓心跟隨著 waya」的實踐方式，與基督教所強調之「悔改」論述在歷史脈絡中相互交織。另一方面，在西方教會的影響下，「心」的內在性被突顯，也呈現自我意識發展的過程，第四小節再討論。

教會在傳教初期將聖經裡的「十誡」與傳統 waya 概念相結合，許多日常生活的 waya 也繼續被不同教派的基督徒所實踐或論述。尤其，賽德克人遇到意外事故時，會去尋找當事者或其家人之前觸犯了什麼 waya，透過事件的結果更加確認 waya 的有效性與真實性，在意外事件頻傳的今日，waya 反而提供了更多解釋的空間，幫助當地人面對充滿不確定性的當代脈絡。

即使信仰基督教，當地人仍然不斷在日常生活中實踐及論述 waya；但是傳統 waya 與教會 waya 也有各自的特色，如前一節提及傳統兄弟姐妹之間互為一體的關係與禁忌，是賽德克 waya 不同於教會 waya 之處。進而，教會帶入的新觀念與賽德克觀念之間的轉譯工作，是傳教者面臨的考驗，例如「愛」這個觀念，賽德克語 *gumalu* 和 *musu kuhun* 分別指父母對子女的保護和男女之間的情愛，如何以母語正確傳達宗教意義的愛，需要非常多的詮釋。此外，賽德克 waya 與教會 waya 在當代情境下也面對不同的挑戰。例如：按照教會的 waya，婚前懷孕者不能在教會舉行婚禮，但是很多當事人會說：「又不是只有我這樣」；甚至有當事人會質疑牧師「你有什麼資格來判我們罪？教會不是講愛嗎？」。對於這些新的觀念的重新建構，以及基督教教義再詮釋的過程，值得未來進一步研究。

(二) *Utux*與創造神

與基督宗教相遇後，「創造神」的概念被強調，但是有的長老會信徒強調傳統與當代信仰的連續性，在信仰教會之後仍未放棄傳統儀式，也繼續強調儀式語言、以及儀式執行者的「心」的重要性；有的長老教會成員則區分傳統和教會信仰，因此放棄了傳統儀式，不過仍然以 *utux* 來指稱教會的「神」，以「*utux* 的指引」來解釋信教的過程，也強調用「心」來感受 *utux* 的力量。這些例子突顯了 *utux* 觀念的多義性，以及傳統與教會信仰相互轉化及交織的過程。

傳統治病儀式執行者 Bakan (女性，基督長老教會信徒，26 年次) 成為長老會信徒之後仍然繼續執行治病儀式，她認為傳統和教會信仰都很重要，尤其強調兩套儀式語言都有力量。「一方面，過去老人家傳承的語言仍然有其力量，越聰明的、智慧越高的就是這樣子，不用寫就一直傳下來；不過另一方面，教會所宣揚的道理也改變了當地人的日常生活，有聖經、有文字做說明，傳承的方式就是不一樣，有書跟沒書就是不一樣」。不過被問及「過去 *utux*」和教會「天上的父」之異同，Bakan 有時認為兩者應該是一樣的；有時又說「不知道過去的 *utux* 是否是現代宗教的 *utux*，因為過去沒有文字，我們也不知道那個 *utux* 是什麼」。對她而言，重要的是儀式語言的力量，而非抽象的 *utux* 概念。

Bakan 強調傳統儀式語言的力量：「不管是治病的、保護果園的、尋找失物的、或其他儀式，後面都有一套傳承的系統 (*Lubwy*)，是這一套系統的儀式語言 (*kari*；字面意義為「話」) 將一代一代的傳承者連接在一起，儀式語言的力量就在於所有傳承者的力量和我的力量結合在一起」。除了儀式傳承系統的力量，治病儀式之效力還來自**悲天憫人的心**，儀式執行者絕對不會要求任何回報，如果求診者一定要帶些東西，老人家也只會說：「如果你真的好了，那就是一包鹽巴也可以」，是這種慈悲的力量才可以治好疾病。和傳統儀式語言一樣，教會用語與聖經也是一套儀式語言，二者都具傳承的力量，基督教與聖經的語言能改變人的生命。¹¹ Bakan 進入教會的緣起是因為教會改變了他先生的生活：他先生 22 歲退伍回來，有幾年的時間喝酒、吃檳榔，沒酒就拿太太的麻線去換酒喝；但是接受達瑪教會¹² 的信仰之後，改變了他整个人生方向，所以她相信達瑪教會的力量。¹³

不同於 Bakan 繼續執行傳統治病儀式，Rubi (女性，基督長老教會信徒，民國 26 年次) 信教後放棄了傳統治病儀式，但是她仍以 *utux* 來指稱基督教的「神」，更以「*utux* 的指引」來解釋信教的過程。Rubi 生於中原部落，婚嫁至春陽部落，她信仰基督教的過

程充滿了戲劇性，她認為「一切都是 *utux* 安排的」。當時 Kumu Losing 從花蓮到南投中原部落傳教，但是村長要求 Kumu 治療他太太的疾病，否則不能離開，後來卻是由 Rubi 去村長家接 Kumu 出來。Rubi 覺得好像冥冥之中就是有 *utux*，她不知道那天為什麼要去村長家裡把 Kumu 接出來。她回憶當時的情景：

那時候我 17 歲（民國 43 年），有一天我也不知道為什麼從家裡出來後沒有走大路，就一直走小路走到村長家，我也不知道我為什麼會進去村長家，進去之後我直接問村長「裡面有花蓮人是不是？」然後就跟他講說我要把她帶走。我不知道為什麼，但是覺得那個力量很大。按照現在講法，那是聖靈跟上帝的那個力量，是那個 *utux* 的力量指引我去找那個村長。就是有一種很強的、無形的推力（賽德克語 *snbeyax*，字面意義「很用力」）推動我要去做。

Rubi 後來使用教會的語言「感召」一詞來描述這種推力，而且強調她容易得到這種感召。不過這種奇特的感受和經驗，其實早在 Rubi 跟隨媽媽學習治病儀式時就已經經驗到，因為她當時用「心」在感受那種力量，可以感覺那個力量就是真的，所以她就「沾到了」（賽德克語「*sdoyan*」），傳承到治病儀式；但是她姊姊有點喜歡開玩笑，所以就沒有沾到。後來她去村長家找 Kumu 時，也是有這種無形的推力；甚至後來成立織布工作坊時，也是有那個推力，告訴她就是去做這件事，所以她認為「是 *utux* 在推動織布產業」（王梅霞 2012b）。Rubi 一方面強調無論學習傳統治病儀式、或接受基督教信仰都必須「用心去感受那種無形的力量」，她從內心裡面感受到是兩者都是關心別人、愛護別人、幫助別人的；但是另一方面她也區別兩者的儀式語言、道理、依靠的對象仍然不同，「因為跟現在學的就是不一樣，所以我就完全放棄了傳統儀式，專心學習教會的道理」。

長老教會信徒關於「心」、儀式語言及 *utux* 觀念的交織，也見於信徒對狩獵儀式的觀念與實踐上。一位仍然傳承狩獵儀式語言的長老教會信徒（徐明新，民國 51 年次）念誦他放第一個陷阱時的咒語部分內容如下：「你是從夕陽那邊走過來的，你也要走到我這個地方來；你是從那個日出那邊來的，你也要走到我這邊來」，不過他也強調其中有他不瞭解意思的儀式語言。至於咒語與教會信仰是否有衝突的問題，他的解釋如下：「念誦咒語時我們也不知道是跟誰講，那是誰我們都不知道；但是，很重要的是我們自己的心意，只有很認真、很喜歡去打獵的人才會做這個儀式，做儀式的時候是在心裡面有一種跟老人之間的連結，相信過去老人教給我的話，是真正從我們心裡面出

來的那個東西，是我們的心和老人之間一個隱形的連結」。對於「心」的論述，也用來解釋獵人之間的合作關係：如果兩個獵人共同出獵而收獲不佳，表示兩個人之間不能同心，下一次就不會再一起去打獵。

（三）以 *utux* 指稱「鬼」

雖然許多部落成員強調傳統與當代信仰的連續性，但是也有長老教會成員以 *utux* 指稱「鬼」，他們強調：教會進來之後就沒有 *utux* 了。對於此處 *utux* 所指涉的「鬼」，當地人的描述更是繪聲繪影，對他們而言 *utux*（鬼）確實真實地存在過，對 *utux* 的恐懼成為他們改宗的心理動力之一。Labai（民國 26 年次，長老會信徒）描述如下：

以前只有 *utux*，沒有「宗教」。過去的 *utux*，看到人吃很多很高興時，會嫉妒人吃得那麼多那麼好那麼高興，就會讓人生病，就要去做治病儀式。以前有很多現象是 *utux* 造成的，*utux* 會來嚇你，例如：你走在路上突然感覺到有土石流下來，但實際上並沒有土石流，那就是 *utux* 來嚇你的。或者是鬼火，我也看過，是一個圓形的有尾巴，很亮，飛過去到一個地方就掉下來這樣。曾經有人在碧湖那邊看到有很大的鬼火飛過去，然後停在一個地方，那個地方就有人撞車死掉。在部落這邊有一個轉彎的地方，曾經有人從馬路上掉下去死了，他們的靈魂就都在那個地方嚇人嘛。過去因為恐懼，就會看到這些現象，不過信教以後就看不到這些東西了。

另一個長老會信徒 Ukan 也描述他遇到 *utux* 的經驗，同時強調信仰基督宗教之後就很少有人被鬼嚇到了。他的敘述如下：

人死掉之後成為 *utux*，我們會怕他。以前真正會看到 *utux*，有時候人也會被 *utux* 踢到另外一個地方。部落中曾經有人從霧社走回部落時，可能喝醉了，就被 *utux* 帶到河邊去了，醒來以後也不知道從哪裡走回來，結果繞道巴蘭部落那裏才回來。我自己的親身經驗是：我和一個同伴去霧社看電影，八點左右從霧社走回來的時候，在路上看到一個人帶了很大包的東西，我們想要去追那個人，那個人就停在旁邊坐下來，我們在後面一直叫他，還跑到他前面去跟他說話，那個人不動也不講話；我們還拿石頭丟那個人，可是那個人也不怕、也不躲。我們兩個就嚇死了，就往回跑。後來遇到一些人陪我們走回部落，回來的時候就沒有看到那個人了，他背很重的東西應該走得很慢，但是我們就沒有看到他了，所以我們應該是看

到鬼。如果我們的心比較虛弱的時候，就會看到。但是開始信仰基督宗教以後，就很少聽到部落的人說被鬼嚇到了。

雖然信教後部落成員較少被 *utux* 嚇到，但是在山上遇到 *utux*，仍然是多數獵人共同的經驗，而每個人的處理方式不同。有人用溝通的方式；有人用獻祭的方式；也有人趕快禱告，用神的話語趕走 *utux*；或者有人把槍裝滿子彈，一聽到奇怪的聲音就用槍打下去；有些人則反對用槍打 *utux*，他們說這種方式反而不好，有人放槍之後，*utux* 就在那邊丟木頭了，越來越嚴重。這些不同的方式，也突顯了人和 *utux* 之間關係之複雜性，更涉及轉宗過程中 *utux* 觀念的分殊化。

(四) 長老教會靈恩運動：心的內在性

春陽部落民國 70 幾年開始有長老會信徒前往苗栗禱告山教會從事禁食禱告，這些信徒對於禱告過程的論述突顯出「心」的內在性、個人和神的關係的獨特性。Rubi (女性，基督長老教會信徒，民國 26 年次) 回憶當時的經驗：

民國 76 年我第一次前往苗栗禱告山時，是跟萬大部落的人 (因為我媽媽是萬大部落的) 一起去，因為當時我先生剛過世，我的身體也不好，我哥哥本身是教會牧師，就建議我去禱告山，他特別交代我：「你去那邊的時候，你的心不要太強硬，不要高過於在那邊的任何行事，要順著那邊的行事」。剛開始時，三天禁食，其實是很飢餓，但是我們都很忍耐，然後就成功回來了。

第三次和部落的人去，有十五個人，五天進食，當時有一個黑人牧師 Molise 帶大家祈禱。禁食第三天開始有些人有點瘋狂，魔鬼的誘惑很大，引誘人想要吃飯，引誘人進入那種很瘋狂的狀態。有些人開始走來走去，似乎失去自主的能力，開始有一些很瘋狂的舉動。第四天開始，Molise 牧師開始帶大家祈禱，祈禱以後他的手往前伸，大家就往後倒；他的手往右邊，大家就全部往右邊倒；往左邊，大家就全部往左邊倒。這是很奇妙的經驗和感覺。有一次 Molise 倒下去的時候打碎了自己的眼鏡，後來就有人扶著他、保護他。

我在禱告山第三天很有力量，沒有想到要吃的，第四天就有魔鬼的誘惑想要吃東西，忍耐度過之後第五天又不想吃了。那個時候身體感覺很

輕，經歷到聖靈是很喜樂的感覺，就好像跟大家一起在玩樂的那種經驗。我感受到自己跟上帝之間的關係，**一心一意都在上帝和我之間的關係。**

當時也有一些混亂的景象，但是我不怕，我認為是魔鬼在擾亂其他人的心思。我自己的祈禱是我知道自己，我只管我自己，我一直祈禱，為我自己祈禱，然後為我的家人朋友祈禱。我哥哥一直提醒我「**在那邊的時候不要顯現自己比別人更大的樣子**」，如果你在那邊做得好像讓自己在那個情況下顯得很大的話，魔鬼就容易進入。你的心不要超過別人，就不要比別人大。不要誇耀你自己，也不要誇大你自己。

禱告山那裏還有一座深山，裡面有一個一個山洞，每個人可以自己進去洞裡祈禱。在那邊的祈禱就是隨個人的意思，個人可以自己選擇在那邊祈禱。

苗栗禱告山的祈禱方式在部落也引發一些爭議，原因在於有的人去了禱告山之後好像變得更驕傲，更自大，所以後來的牧師就沒有再去。近年來春陽長老會的年輕人開始另一波的靈恩運動，以音樂敬拜讚美的方式也在部落引發一些討論，不能適應這種方式的人認為：「以前的敬拜氣氛就是很肅靜，牧師所講的話，有頭有尾，有連貫性，會很快就進入心裡面，然後就感覺到跟這個教會的連結、還有跟天主的連結。但是現在一下子插了一首歌、一下子又插了另一首歌，好像就會忘掉牧師前面講了什麼，後面也連不起來，就是中間會斷掉，常常連不起來」。¹⁴

前往禱告山的信徒，一方面強調「一心一意都在上帝和我之間的關係」或「我只管我自己，我一直祈禱」時，突顯了「心」的內在性或意識內化的過程；¹⁵另一方面，強調「在那邊的時候不要顯現自己比別人更大的樣子」時，「心」仍然被安置在社會關係中，如同 *waya* 所強調的和諧的社會關係。不過，有些禱告山信徒仍然無法適應這一波靈恩運動敬拜讚美方式，反映了當代靈恩運動儀式由話語轉為由意象所引領時，前一代信徒對「新的宗教經驗」的不適應。第六節將繼續談春陽部落長老教會靈恩運動近年來的新發展。

真耶穌會：建構中的「聖靈」概念

真耶穌會在仁愛鄉賽德克地區的傳教始於 1950 年，由花蓮縣山里教會許真信前來

進行傳教工作，春陽教會於 1956 年成立，春陽教會在成立之時便是仁愛鄉各教會的中心，無論甚麼會議都是在春陽舉辦。

真耶穌會信徒強調聖靈，且必須恪遵五大教義：第一，受洗方式必須要在流動的水中受洗，受洗時頭要低著，不是仰頭。第二是聖餐禮，「領受聖餐必須用一個無酵餅及葡萄汁舉辦之」。第三是洗腳禮，「對每一個受浸者，要奉主耶穌聖名給予洗腳一次」。第四是對「聖靈」的強調，聖靈是到達天國的憑據，並且說「靈言」是得到聖靈的證據。真耶穌會信徒強調「神是個靈，我們要用靈來敬拜祂」，至於各人對於聖靈的體驗及詮釋，以及與長老會靈恩運動的比較，是較複雜的議題，後文再討論。第五是真耶穌會的安息日是在星期六。真耶穌信徒強調這五大教義完全按照聖經，如果沒有按照「聖經的話」，就無法進天國，所以教義非常的重要。¹⁶

除了對於五大教義的重視，真耶穌會信徒還強調他們之間沒有地位的分層，不論任何職份，只是恩賜不同，神給每個人的智慧都不一樣，但是都是一律平等。職務上分為五股，包括教牧股、宣道股、教義股、總務股、財務股。¹⁷ 信徒們各有所司，也加強了彼此之間的凝聚。目前的春陽真耶穌教會，是由張、施、黃、劉等「大姓」組成，各自擔任上述各股負責人工作，而真耶穌教會，則是在這些家之上的「應敬拜的家」（*insapah tmogun*）。在真耶穌會眾之中的福音分享，及轉宗的過程，仍然可以看到 *waya* 傳承，以及「心」、「分享」等內在邏輯。

（一）*waya*與*utux*

雖然真耶穌會信徒強調聖經教義的重要性，也不再舉行傳統治病儀式，但是在真耶穌會眾之中的福音分享，仍然可以看到 *waya* 傳承之重要性，以施金生轉宗時的見證事件為例：施金生出生和平靜部落，其後遷居到春陽，在民國四十年左右進入教會，當時他大約五十歲；最初進入教會時，施金生受福音啟發，每日揹著兒子 Sabu 從家中走到位於第三班的真耶穌教會聆聽上帝的話語，風雨無阻，Sabu 說：「張順竹看到我爸爸每天揹著我來教會，又再揹回去，知道他心裡真的很想來教會，就覺得感動，後來就跟我爸爸說這個地方給你住，就把教會旁邊的土地送給他蓋房子」。Sabu 在敘述這個轉宗時的重要見證時，頗為側重 *waya* 中也很強調的「心」的概念，見證的發生乃至「信」的確立，實奠基於人與人之間「心」的交流上，張順竹感受到施金生對於福音的懇切的心，有心的交流，他主動把土地無償交給施金生，最後連地契也交予施，這是見證成立的根本（杜維 2012），人的「心」會因信仰而改變。

另外，真耶穌會信徒仍以「違反 waya」解釋生活中的意外不幸。面對當代情境，真耶穌會信徒不只透過 waya 來解釋事件的原因，也強調 waya 和「心」的結合，同時呈現「心」的內在化面向，雖然真耶穌教會的教義在用語上不像長老教會般強調「心」一字。例如筆者田野工作時，一個年輕人為了土地登記問題，到他伯父家門前叫囂土地分配不公，結果這個年輕人不久就發生重大車禍意外，對於此意外的發生，真耶穌會信徒仍然歸因於觸犯了 waya，他們指出：所謂的 waya，其核心是一組老人和小孩之間的關係，小孩「內心」對於老人的話語要保持平靜和尊敬，否則會導致災厄。小孩的躁動或「不尊敬」，與其後發生的「災厄」之間具有因果關係，許多家中的不幸，會被逆向追溯並歸因於早先的其他事件。對於敘述者而言，這個事件中「小孩」的行動被歸類為對 waya 的違犯，及內在的不敬，因此不幸和災厄才會在現在發生。

狩獵過程中 waya 所突顯的個人性，也仍然繼續被真耶穌會信徒所實踐。雖然真耶穌會信徒強調他們不再使用獵咒袋、不念誦傳統咒語，狩獵過程中也以禱告的方式代替傳統儀式，但是他們仍然相信夢占，呈現轉宗後 waya 的再建構，與「夢占」、「心」、「utux」、基督教「神」等觀念的相互交織與再詮釋。例如打獵前：如果夢到腳被夾到、跌倒、走路刺到，都是不好的預感；如果夢到挖到地瓜或豐收、夢到釣到魚，那就是很棒的；夢到怪手挖山的話，會打到山豬，因為山豬就是很會挖土；夢到蛇的話，不會咬人就很好，你被咬到就不好了。不過他們也強調：「夢好或不好是要看個人的感覺，沒有什麼絕對的」。除了夢占之外，真耶穌會信徒也仍然相信狩獵運氣好壞和 utux 有關，他們以「kebuwan utux camac」（餵養·靈·野獸）來強調「動物是上帝牧養的」，此處之 utux 也被轉化為「上帝」之意。他們也相信狩獵的「運氣」（也稱為 utux）是可以傳染（meru）的，雖然他們不再傳承獵咒袋，但是一個不會打獵的人可以找一個很會打獵的人去沾狩獵的好運。如同傳統 waya，真耶穌會信徒個人打獵的運氣（及其與神的關係），仍透過分享等社會過程，成為團體中成員彼此共享的能力。

對 utux 的詮釋，真耶穌會信徒經常將 utux 解釋為「老人家」或「鬼」。真耶穌會信徒即使不念誦傳統的狩獵儀式語言，在山上也會和老人溝通說：「老人家，我們來這裡打獵，你不要來嚇我們」，他們認為老人家也是會聽。真耶穌會信徒強調：「可是不要拿東西獻祭，聽說有教友割了一塊動物的肉丟出去，那個（指 utux，此處更被推向「鬼」的意涵）反而會跟來，他們會貪吃阿！還有人也是以肉獻祭，結果發瘋了，被鬼抓走了」，「做（獻祭 utux）這些動作等於是把自己的裝甲卸掉，等於沒有保護層，神的保護反而沒有了」。也有信徒描述他們在山上好幾次碰到 utux，有時候會壓身體，各

式各樣行為動作都有。例如：他有一次在大禹嶺下面，看到山羊在懸崖上面，一打就滾下去，滾下去的地方不久前剛有一對男女掉下去喪命，他把山羊拖過來要剝開，清洗內臟時刀放在旁邊，就聽到一對男女講話，拿起刀的時候又不講話了。他就趕快禱告，用神的話趕它，奉耶穌的名比較有效，「以前的老人遇到鬼時還不會奉主耶穌的名，*utux* 就會一直跟，跟到很遠的地方」。

如第二節所討論「儀式與宇宙觀的轉化」，*utux* 觀念的多義性在不同情境會與不同意義結合，真耶穌會及長老會信徒在不同歷史脈絡下對於「聖靈」的概念也有多元詮釋，呈現 *utux* 觀念具有變與不變的多重面貌，必須放回使用的情境加以瞭解。

(二) 建構中的「聖靈」概念

「聖靈」是真耶穌會的重要觀念，也是一個仍然在繼續建構中的概念，早期真耶穌會以日語せいれい來指稱聖靈(羅馬拼音 *sereg*)；長老會信徒有人以 *utux* 來指稱聖靈，有人以「*suyang beyax*」(*suyan* 為閩南語「漂亮」之意，*beyax* 為賽德克語「力量」之意)一詞來指稱聖靈；有人認為每個人都有 *utux*；有人認為活著的人沒有 *utux*。尤其在當代靈恩運動的影響下，對於「聖靈」的論述更豐富，第七節進一步探討。此處先討論真耶穌會信徒對於聖靈的經驗，以及對於長老會「聖靈」之批評，突顯出當地人對於新的概念的衝突性詮釋。¹⁸

Walis Tatau (男性，真耶穌會信徒，民國 23 年次) 是春陽真耶穌會最早的信徒，他為部落帶入「唸誦聖名、聖靈充滿」的經驗。他原本是長老會信徒，有次遇到從花蓮來的真耶穌教傳道者，他們從聖經中解說如何進天國，他就跟著他們去部落後面的山禱告，第一次去的時候旁邊的人開始「阿雷路亞，奉主耶穌聖名禱告」，然後進行聖靈禱告，他的心裡覺得很奇怪，又會怕，所以只是默禱；但是第二天去禱告時他就得到聖靈¹⁹了，而且和聖經中的記載一樣，「信徒在一起禱告的時候，禱告的地方會有震動」，如同有神在這裡，而且以後也可以進天國了，比得到什麼都高興。他強調：「一定要有聖靈才能進入到神的國，如果沒有聖靈，就如同沒有身分證，沒有護照。聖靈是神的印記，如果神沒有幫你印的時候，你就沒有聖靈」。信教後，他只要生病或遇到困惑，就請主耶穌給他力量和指引，所以很少到醫院。

真耶穌會信徒不再舉行傳統治病儀式，他們認為過去是邪靈，現在則是「聖靈」。信徒說：「過去心靈上的寄託就是交託給巫師，部落對巫師很尊敬，他們拿葉子隨便吐一吐吐在你身上，病就好了，他們是透過邪靈來醫治你的病。但是我們真的認識到聖

經的時候就不一樣了，我們不能被這個邪靈控制啦，所以我們還是要找一個真正的一個神，真正創造這宇宙萬物」。

而「聖靈」這個新的概念之所以被確立，還是透過不斷的見證、醫病奇蹟、信仰的體驗，而深入日常生活，成為被確實感受的經驗。對教徒而言，聖靈並非抽象的概念，「見證」本身「以結果推論原因」的邏輯，以「果效」的形式，使聖靈的力量得以嵌合、交織進教徒們的日常生活經驗與信念中；換言之，如 Coleman (2006) 所言，基督教的「見證」具體化了「果效」。

在日治時期和國民政府初期，真耶穌會都受到打壓，但是信徒之間流傳許多「神保守信徒」的見證，讓他們平安面對外來壓迫，而且能夠跨越族群而成長（王梅霞 2014a）。真耶穌會信徒經常提到醫病神蹟，一位 60 幾歲的信徒舉她自己的例子說：「我小時候被蛇咬到，在旁邊的母親和姐姐馬上先禱告，不會去醫院喔！先禱告喔！禱告完以後，它是會腫啦，腫到淋巴這麼這裡，腫起來，可是不會危害到心。就這樣禱告，也沒有去拿藥，真的以前的老人就這樣子啊！」。

另一位信徒 Reymu Walis（男性，真耶穌會信徒，55 年次）也強調見證的重要性，他的生命中充滿了「信仰的體驗」他很鮮活地敘述醫病奇蹟：他的大兒子七個月早產整個身體都黑黑的，才一千多克，肺還沒有成形。他要求醫生讓他帶孩子去受洗，醫生要他們簽「責任自負」的切結書。他打電話給傳道請求幫小孩受洗。那天剛好颱風過後，溪水很大，他們就在溪裡幫他受洗。傳道抱著小孩，太小了，很不好抱，而且水很深，拿了條毛巾把小孩包起來，小孩又黃疸，又不會哭，他們先禱告，傳道說「奉主耶穌聖名給你受洗」，然後那個小孩子從水裡面上來時，臉色變紅了，馬上哭！哭得很大聲！黃疸都沒有了！他們送到醫院去，檢查後，肺都形成了。他深刻感受到這個小孩從小如何受到神的保守，所以帶這個孩子特別用心。

Reymu 不僅強調醫病神蹟，而且在面對當代社會變遷的情境時「更加依靠神」。他舉了辛樂克颱風時發生的非常奇妙的事情：他從事土木建築工作，在眉溪部落的農會對面停了五部砂石車，颱風當天早上六點左右風雨很大，就有人打電話來叫他去移車，他從七點多走路到眉溪，十一點多到達後準備發動砂石車，剛好有個朋友 Sabu 叫他，他從砂石車下來，走出來快到馬路時，瞬間土石流沖下來，不到五分鐘五部砂石車全部被蓋掉了。他的體驗是：「神，就在我們當中保護我們，如果不是這樣藉著 Sabu 叫我，我可能逃不出來，泥漿沖下來的瞬間，車子全部蓋掉了。」這些種種的經歷，讓他體會到：「說真的，有神在保護」。不過，目前不同教派對聖靈有不同的解釋，呈現

出多重詮釋間彼此競合的情形。面對當代長老會也在推廣靈恩運動，真耶穌會信徒批評他們求聖靈的方法和得到聖靈之後的表現都有問題，甚至認為那是「邪靈」，Walis 和 Reymu 強調：

我們在求聖靈的時候，剛開頭就要講「奉主耶穌聖名禱告」，然後要反覆唸誦「哈雷路亞撒冷主耶穌哈雷路亞撒冷主耶穌」，在這當中，你的思想就是要針對神渴望一定要得到聖靈，神的靈一旦交到你身上的時候，就不一樣了，舌頭就會轉變，會捲起來，不自覺開始說方言。透過聖靈，把我們心思交託給神，而且我們是非常清楚的，我們是很喜樂的向神禱告，不會像有的教會會哭、很悲哀的樣子。

長老會看到我們真耶穌教會真的有聖靈，他們很羨慕，二三十年前也到禱告山去禱告，他們也是很認真禱告，可是還是差很多，他們說已經受聖靈的，會倒下去，還會口吐白沫，那個不是聖靈，是魔鬼的邪靈（*naqih utux*，字面意義是「壞的 *utux*」），可是真耶穌會認為受聖靈會從心感受到喜悅，把聖靈放在心裡是高興的，不是倒下去口吐白沫的。得聖靈的時候那個感覺喔，神的靈會讓你提高你喔，會讓你提升，人會飄起來。

雖然真耶穌會信徒批評當代長老會靈恩運動的實踐方式，但是長老會信徒卻有相當不同的身體經驗與解釋，第七節再進一步討論。

天主教會：*utux* 與創造神的結合

1955 年，馬力諾會士甲鎮東神父派遣精通日語的林祚國老師首度來到春陽部落，於潘木杞家做為聚會聽道所講解道義。1956 年，聽道者日增，在 Ho-go（往春陽部落前一大轉彎處）山頂平臺建一鐵皮屋頂、竹牆的臨時教堂，在此處聚會、祈禱、傳授教義。1958 年，馬力諾會士明惠鐸神父至春陽服務，針對臨時教堂離部落太遠，又無水電，加上信友日益增多，認為極需興建新教堂，便購買了部落間一處農地，積極籌建新教堂。1959 年新任的胡德克神父發動教友一起開挖農田成一臺地，開始興建教堂。同時馬力諾會修女上山服務，建立修女院、托兒所及診療所。1960 年教堂落成，進行空前盛大的慶祝。

1962 年，明惠鐸神父任職春陽堂區（含廬山、平靜、靜觀、發祥、翠巒、力行）神

父。教會信徒至今仍然相當感念明神父所推動的部落工作奠定了教會的基礎，他們回憶：早期經濟很落後，有美援提供麵粉、奶油等物資，更重要的是醫療服務，當時神職人員一面傳教、一面做醫療工作，尤其著重教育工作，重視原住民文化和語言，積極培育當地教友至傳教學校受訓，資助成立國小補習班；進而推動成立春陽儲蓄互助社。民國五十幾年時，春陽就有三百多個人受洗。除了傳教，明神父也關心部落的經濟，成立了儲蓄互助社。當時部落交通相當不便，明神父也開設了霧社到春陽、廬山到靜觀、還有往發祥部落的道路，他請部落的人工作，然後以奶油作為一天的報酬。深山的發祥部落沒有燈，也是明神父幫他們籌款才能拉電到發祥。當時小孩子不知道傳染了什麼疾病，二、三十幾個孩子全部帶到臺中的教會診所治療。他還在霧社成立托兒所，培育一些婦女，照顧及教育小孩。明神父對於教育的重視，更培育了許多部落青年後來擔任傳教工作，例如下面敘述的邱神父。

1999年九二一地震震毀了不少村民房屋，也震裂了春陽教堂，不少外地教友前來支援，領導教友至臺北各地教堂義賣原住民手工藝品及高山作物，增進災民經濟收入，也籌資重建教堂經費。2000年，天主教宣布春陽天主堂為臺中教區中華殉道聖人堂，於2003年新教堂落成。

(一) *utux*、*Inlungan*與儀式實踐

如前兩節所討論，宇宙觀轉化過程中各人有不同的詮釋。相較於長老教會信徒強調傳統與教會信仰相互轉化及交織、真耶穌會信徒強調聖靈概念，天主教信徒更強調平行實存的*utux*，甚至不同的*utux*並存在同一空間中，儀式執行者不只藉由儀式語言，更透過「心」並置、感受並與這些*utux*的力量交融。因此，當賽德克人（特別是天主教徒）將實踐在日常生活中的儀式，轉化成一套抽象的體系時，儀式實踐仍然繼續扮演重要的角色。以Puhuk Abis(男性，天主教會信徒，民國17年生)為例，他認為「神」(*Utux Baro*)一直存在著，只是過去的人不知道如何稱呼祂；因為傳統與西方宗教並無矛盾，所以他信教後並未放棄傳統治病儀式。他本來是長老會信徒，當時帶了很多人轉入天主教（大多是第一班成員），之後神父還派他去外面讀書，並且在教會教書四十幾年，一直鑽研聖經的內容。即使透過閱讀聖經文字認識神，但他仍然認為天主教信仰與部落傳統沒有衝突，過去也有「神」，只是過去的人不知道如何稱呼他，聖經裡才有更清楚的解釋。

Puhuk 進入天主教會後，生病時仍然會找傳統巫醫來做治病儀式，他認為治病儀式

也像教會祈禱的樣子，他描述如下：巫醫治療時會講一些很好聽的話，對著侵犯身體的鬼說「你趕快離開，不要在這個人的身上」，然後儀式用的竹子會黏在手上，很不可思議；如果很嚴重的話就殺一隻雞，從雞的各部位各取一點給鬼吃，吃了以後鬼就走了；遇到被詛咒的情況，就使用刀子在火上面搖晃，做法趕走那個鬼。會詛咒的人養一種蟲，如果他不喜歡一個人或被拜託做法，就把蟲放到那個人的身上，讓他中邪；至於做詛咒的原因，主要是因為忌妒，忌妒別人有吃的、有穿的。Puhuk 媽媽很相信有詛咒這種事，所以只要有人到家裡來，她有什麼就趕快分給大家吃，怕人家會忌妒羨慕，所以會盡量跟人家維持一種很和諧很快樂的關係。Puhuk 的大女兒後來擔任修女，還有一個女兒定居西班牙，所以他也去西班牙參訪過許多聖地，瞭解國外天主教的情形。

對 Puhuk 而言，過去的 *utux* 與基督教的神沒有清楚的分別，雖然已開始接受教會的教導與閱讀聖經，有基督教「神」的觀念，但仍透過生命經驗及不同形式的治病儀式實踐 *utux* 信仰。

賽德克族地區有名的治病儀式執行者 Pihu Walis（男性，天主教徒，民國 25 年次）的經驗和論述，也同樣突顯了天主教徒如何結合 *utux* 與創造神觀念。

Pihu 以 *utux* 涵蓋各種宗教的神靈，他強調：這個世界上的宗教的靈都是吻合的，相容的，都是在一個共同的世界，他們也像我們活人的世界一樣在生活著。各種不同教派的那些神也都在一起，就跟人的生活世界一樣，他們也是存在一個空間裡面。那個空間就在我們這個世界裡面，就在我們周遭。為什麼有人看得到有人看不到呢？因為每個人的心腸都不一樣，如果你是心腸好的，他會讓你看到，就是看你的意念。而且過去和現在一樣有善靈和惡靈，他們也在我們周遭，也會到天堂地獄。他認為 *utux* 信仰和現在教會信仰並無本質上的差別，所以仍然執行傳統治病儀式。他說：

Utux 有很多，他們有領導人，也有部下。有善靈有惡靈，但是善靈的力量比較大，惡靈會在旁邊，但是沒有辦法超越善靈。治病主要是善靈來，他們是會憐憫的，會心疼好人的。世界上什麼人都有，所以在那個空間裡面也是什麼 *utux* 都有。我們學習的這個教會，也不是只有一個，有很多教派，也有佛教，什麼教都有。所以每個宗教都有他自己的靈的世界。*Utux* 就在我們生活周遭，現在就在旁邊。也有天國跟地獄，好人會跟著好的方向走到天堂，如果你做得好你就是會到上面。過去講的「老人的家」（*sapah utux*）就是現在教會講的「天堂」。人過世以後要過彩虹橋（*Hako*

utux)，彩虹橋底下有火，就是基督教的煉獄之火，壞人會掉到裡面。還有螃蟹神 (*Karan utux*)，就像現在的法院、監獄一樣有人在那邊管，有一種約束力，做不好的人就要在那邊受到約束。

Pihu 同時強調 *utux* 會檢視儀式執行者的 *lnlungan* (「心」)，「能否能夠學到儀式語言，還是要看學習者的心地如何」或「治病儀式的效力要看執行儀式者的心」。經常有不同部落成員或漢人前來問診，對於治病儀式的力量來源，他說：「治病時 *utux* 就在旁邊，²⁰ 是 *utux* 的力量在治病」。執行儀式時，必須念誦儀式語言，儀式語言包括傳承者的名字，這是一套傳承系統。²¹ Pihu 在 13 歲開始跟一個阿嬤學，他學儀式語言學得很快，「話」一下子就進到他的耳朵裡面，表示他可以「沾到祂」(*sdoyan*)，「沾」或「附著」之意；「祂」指 *utux*)，意指「*utux* 選擇了他」。當時有兩個人跟他同時學習，但是他們有點在開玩笑，所以他們學不到。學會了儀式語言之後，平常或夢裡都可以直接和 *utux* 溝通；治療疾病時是靠著 *utux* 的力量來治療，如果要治療很嚴重的疾病時會有很多靈來幫忙。*utux* 會檢視學習者是否有「疼惜別人的好心腸」，如果 *utux* 覺得可以就會來教導。Pihu 說：現在他在挑選傳承者的時候，靈也會來指示是否可以收這個學生，這是沒有辦法用講的。如果有人來求診，*utux* 就會來，都有好的力量在保護，包括他的老師、和老師的老師，這些 *utux* 都在保護他。他可以看得到 *utux*，雖然看不到他們的臉，但是看身形就知道，還可以聽到聲音，是很確實的聲音。他強調「他們是憐憫別人的人，會去可憐這些生病的人」。²² 治病時，*utux* 的力量會透過儀式執行者的「心」進入他的身體，再進入患者的身體。如果是儀式執行者的「心」不正，*utux* 的力量就不會透過他進入病人的身體。即使學習到語言，儀式的效力還要看執行儀式者的「心」。如果儀式執行者有兩種心，一個是想要治好患者的心，一個是忌妒對方或想拿回饋的心，這兩個心會在那邊拉鋸，沒有辦法吻合的時候就無法治療疾病。所以，Pihu 在幫忙人家治病時，會可憐生病的人，不會要求人家給他多少錢，求診者多少會給一些錢，這樣就夠了，他不像現在的醫生，只要去打一針就要一兩百塊固定收費，他純粹就是自己的心意幫忙患者。總之，Pihu 認為治病儀式的力量還是來自於 *utux*，而 *utux* 會檢視儀式執行者的「心」是否純正才會給予治病的力量。雖然治病時也可能有不好的 *utux* 來干擾，但是有那個神聖的善心的 *utux* 在看，所以不怕。

傳統 *utux* 和基督教神交織、並置或融合的情形，和對於儀式語言的強調，也見於祈雨儀式傳承者 Awe Nawi (女性，天主教徒，民國 25 年次)，她認為：「過去沒有基督宗教信仰的時候，我們信仰的這些 *gaya*、*utux*，就是我們現在信仰的這個基督宗

教」。她結合了傳統與教會儀式語言進行祈雨儀式。儀式過程中最重要的是念誦儀式語言，因為儀式是由特定家族傳承，所以儀式語言中包括最初的儀式執行者名字，一直到現在這一代，所有傳承者的名字都要念過。她強調：「儀式的力量來源應該是來自於她所呼喊的這些祖先的名字，從頭開始一直到後面，所以要把從頭一直到現在的那些傳承者的名字全部都呼喊出來，這些就是力量的來源」。雖然報導人的先生有賽德克族內部不同支系的血統，她又信仰天主教，但是她仍然以不同方式繼續舉行儀式。她的大姊對她說：「如果你是關心部落的人，你可以去山上呼喊祖靈，再透過教會祈禱的方式來祈求下雨」。在她大姊的同意之下，她至今仍結合傳統與教會方式祈雨：首先祈禱，把教會祈禱的語言放到前面，然後再接傳統的儀式語言。這個例子顯示當代祈雨儀式的靈力同時包含了 *utux* 與基督教的神。

而且，不論是祈雨儀式、治病儀式、狩獵儀式的實踐過程中，儀式執行者均強調：一代一代傳承者的力量透過儀式語言傳下來，以及要用「心」去感受那種力量、與悲天憫人的「心」。

(二) *waya*與和諧的社會關係

賽德克人以 *waya* 指涉和諧的社會關係，而且必須實踐在日常生活，這些面向仍然為天主教徒所重視與實踐。邱神父（男性，民國 44 年次）強調教會和傳統 *waya* 一樣重視和諧的社會關係，因此教會與 *waya* 是相互結合的。邱神父是明惠鐸神父推行教育工作時被培養出來的，他回憶：在民國五十八的時候，那可能就是全省唯一的補習班，我們那一代上初中要考試，很多原住民學生就是無法通過初中入學考試，明神父就在春陽天主堂辦理了三屆的補習班，召集所有仁愛鄉考不上初中的孩子，一年的時間提供課業輔導。補習班畢業以後，有的人考上學校，有的考不上的就會分批送到教會學校，例如嘉義輔仁中學、臺北恆毅中學，原住民學生透過教會才有機會念書。後來擔任原民會主委的 Walis Belin 也受到教會培育，並且曾經擔任春陽教會神父，進一步推動儲蓄互助社、共同運銷、共同農場，在部落面對資本主義發展過程扮演了重要角色（王梅霞 2011，2014b）。

邱神父強調：「所謂的聖召，就是在你的生活經驗，我所追求的跟天主的關係，是去推廣祂的神業，這就是天國的事業」。他很重視部落成員之間的關係，如同傳統的 *waya* 所強調的和諧社會關係；他更認為，「教會的規定，都是 *waya*，不能違反，不能踰越這樣的規矩」。在天主教的兩大節日聖誕節和復活節的過程中，信徒之間的交換與

分享仍然突顯 *waya* 所強調的和諧關係。復活節前會辦洗腳禮，起源於耶穌為十二個門徒洗腳，延伸意思是「我不是被服侍，我應該要去服侍人家」。復活節前夕，很多信徒聚在一起類似守靈，禮拜天是復活主日，包括靜觀、廬山、萬大等部落的人都會聚集到春陽天主堂。先做彌撒，彌撒結束後聚餐，各部落教友會帶來自己部落的特產，大家交換、一起分享。聚餐以後有娛樂活動，每一戶繳一些錢贊助。聖誕節前是平安夜，先在部落報佳音，然後做彌撒，聖誕節當天也是幾個部落集合在一起望彌撒，之後再聚餐、娛樂活動。不僅是長老教會信徒強調懺悔，天主教也很重視告解聖事，邱神父解釋：「所謂告解聖事就是要和好，所以也稱和好聖事，要跟天、跟地、跟人和好。主要有兩個方向，一是人和神的關係，一是人與人的關係，這兩者之間又是息息相關的。彌撒前有懺悔禮，要進入天、神的聖殿之前要先潔淨自己，向全能的天主和各位教友承認我自己的罪過」。如前段所述，邱神父仍然強調教會和傳統 *waya* 一樣重視和諧的社會關係，因此教會與 *waya* 是相互結合的；而且在轉宗的過程中，當地人更加強調「必須修正自己的心來跟著 *waya*，*waya* 才有意義」。

當代靈恩運動：意象²³ 與身體經驗²⁴

前文討論了賽德克族人如何透過對於 *waya*、*lnlungan*、*utux* 等概念將傳統信仰與基督宗教相互轉化及交織，其中不同教會有不同的結合與詮釋方式，也有新的概念重新建構中。如第四節所述，臺灣原住民的靈恩運動始於 1971 年賽德克族的春陽教會，從 1970 年代到 1990 年間，已有多位春陽長老教會的信徒曾去過苗栗的禱告山、韓國禱告山參與禁食、敬拜讚美、接受醫治禱告等；第五節也討論了 1950 年代傳入當地的真耶穌教會強調得救必須得著聖靈，包括靈語以及身體抖動等外顯特徵。

因此靈恩運動對於當地人而言並非全新的現象，本節嘗試透過對於當代長老教會靈恩運動的描述突顯：「聖靈」概念必須放回不同歷史脈絡、不同教會發展背景方能呈現其多元的面貌。當代靈恩運動者大多經歷了到外地求學就業的遷移過程，在流動的生命經驗中經歷了更多不確定的社會情境，他們透過「屬靈的征戰」來解釋及面對壓力，也在禱告和敬拜讚美過程中「被釋放」。

這一波靈恩運動者也強調見「異象」或作「異夢」，這些意象具有更多的詮釋空間，安置或合理化不同的生命經驗，個人經驗得以與聖經話語交織，將屬靈世界安置在真實的生活經驗中，當事者得以透過宗教經驗來處理壓力或不確定的未來。²⁵「異象」或

「異夢」也在不同情境下創造出新的意義，例如春陽青年籌辦特會的過程中，透過「異象」傳達了很多正面的聲音。不過對於賽德克族人而言，「異象」或「異夢」或許也不是全新的宗教經驗，因為賽德克族「夢占」在開墾、狩獵、遷新居等社會生活中一直扮演重要角色，「夢占」、「異象」或「異夢」都牽涉到真實和虛幻的結合，還涉及主體在多重經驗與詮釋中重構自我和社會關係的過程，對賽德克人而言這些「意象」之間究竟是延續或斷裂或轉化的關係，值得未來深入探討。

當代參與靈恩運動的青年都很強調各人宗教經驗的獨特性，和神的關係不具備一定的形式，聖靈充滿時不一定要講方言，可能會哭或笑，可能感覺輕或重；他們甚至強調「每個人的身體都是一個教會」、「每個人都是神所揀選的僕人，教會是跟著我們的，我們走出去就是代表上帝」。這些對於「個人性」的強調與賽德克族「*waya* 的個人性」之間似乎也隱含了某種層次的連結，希望未來能夠透過和其他地區靈恩運動的比較進一步回答這個問題。²⁶

靈恩運動領導者曾文儀和魏恩柔都是在外地讀書時接觸到靈恩教會，與平地教會或國外教會有更多交流，也結合了不同教派（如靈糧堂）的敬拜讚美方式，他們透過禱告、敬拜讚美、靈言、屬靈征戰、異象、異夢等多元方式，經歷到不同的宗教經驗，也釋放了壓力；同時發展出更寬廣的宗教觀面對不同信仰者，也有助於開展出社會文化新的方向。

曾文儀（男性，民國68年次）

文儀在外地生活的經驗，讓他接觸或發展出一些新的觀念，例如用「屬靈的征戰」來解釋日常生活中面對的壓力，他有多次經驗感受到心臟壓迫、呼吸急促，他的解釋是「每個人都有一個靈覺，如果有那個東西（指邪靈）靠過來，就會很不舒服」。

他還用「光」來解釋信仰，「有一種光，可以分辨出這個人有沒有信仰；還有光的顏色可以分辨出，這是哪一種信仰。魔鬼害怕你的光，就是很怕住在你裡面的那個信仰。還有，聖靈是有印記的，光就是那個印記」。因為有信仰的人就有光，所以他也不排斥不同信仰者。

遇到任何困難時，他會以聖經的話來幫助他度過，只要碰到狀況，他就禱告，因為聖靈和邪靈會拉扯，所以很累。禱告時，他會用聖經裡面的話去攻擊或是回應邪靈，後者自然就會離開了。

同樣的，特會中也常有「屬靈征戰」，敬拜讚美或禱告時，也有被邪靈攻擊的情形，因為魔鬼不喜歡有人讀聖經用上帝的話去牽制他，魔鬼會發作、生氣，想離開身體，當事者身體會感覺不舒服，然後會開始尖叫，會摔東西，有時會攻擊人，這時候就需要同工一起幫忙禱告。所以要有資深牧者看顧，他們會去辨別什麼情況是聖靈充滿、什麼情況是邪靈附身，服事時常會有黑暗一方同時在拉扯，但是當事人也會在征戰過程中會「被釋放」。

魏恩柔（女性，民國78年次）

靈恩運動的另一個帶領者恩柔也以宗教經驗來處理他所面對的壓力或不確定的未來。她進大學的過程也非常奇妙。她高中念幼保科，沒有念歷史、地理、自然，可是老師建議他去考大學學測，她考得並不理想，但是就禱告希望可以進入國立的專科學校。成績公布後沒有考上，卻剛好一個偶然機會讓她知道某大學有原住民獨招，只要學測英文達到標準就可以去報考，她去考了，然後一直跟神禱告，結果就考上了。

她還經歷過許多類似這樣很奇妙的事，例如計畫韓國禱告山時缺乏經費，卻接到當地教會聯絡有人願意贊助他們旅費前往韓國。還有 2010 年舉辦「挑戰大會」沒有經費辦活動時才發覺支出非常多，那段時間他們都在禱告，跟神說：「這個特會是為你而辦的，你要為我們預備」。結果，最後一天結算時，收入支出剛好打平，當時他們真是覺得太奇妙了！真的不可思議！在文儀和恩柔的帶領下，2010 年 2 月春陽的年輕人在仁愛國中舉辦「聖潔新世代青年挑戰大會」，邀請賽德克族群區會及其他區會之青少年共襄盛舉，約有 200 人參加。

文儀在 2009 年的特會中第一次看到異象，他回到春陽教會後和大家分享：「我看到我們自己這邊辦了一個特會，而且很大」。他本來以為大家不會支持，沒想到他講完後，大家的聲音都是一致支持的，他自己覺得「很奇妙，力量很大」，然後大家開始著手進行一些工作，這期間有很多的牧師幫忙禱告，有一次在吃飯的時候方便禱告，有一個聲音傳來說有人看到異象：「我們這邊有一道光，我們教會這邊還有一道牆，看到很多人從外面跳到牆裡面，那道牆是魔鬼的阻擋，但是那道牆並不是隔閡，反而會有更多人跳進來，我們看到了復興，從這邊開始做起」。還有一次是春陽部落的長老和信義鄉一起做同工訓練，信義鄉的牧師看到了「一朵花」的異象，他解釋：「春陽教會就像花，裡面花蕊是青年，外面花瓣就是長老執事們，用禱告的力量來保護青年」。因此，在春陽青年籌辦特會的過程中，透過「異象」傳達了很多很正面的聲音。

2010 年 2 月的特會成功凝聚了賽德克年輕人，接著有五十幾個賽德克青少年相偕參加 2010 年 8 月的「全國原住民青少年挑戰大會」，參加者說：「這過程看得到每個人立即性的改變，因為當下的環境、音樂、氣氛，就很容易去營造這個人的改變」。

許多青年提到聖經的話：「老人要作異夢，年輕人要見異象」，而他們對「異象」的經驗是在禱告裡面看到的畫面，或者是直接跳出來的思想。至於有沒有可能實行，從信仰角度要多禱告，從務實面的角度就要看各方面的支援，要有信心「一定做得起來」！

在聖靈充滿的時候，許多人會用方言禱告，將之解釋為：「用方言禱告是跟神的溝通，是直接的溝通」。曾經進行方言禱告者敘述其經驗，顯現方言禱告時充滿了各種意象：「方言禱告的時候會一直一直講，然後看到很多的畫面，可能不見得是一個很完整的組曲，那可能就是一個畫面一個畫面過去，用禱告的心去講。有很多的形式」。

也有信徒強調：用方言禱告時身體的感覺不一定，有時候是熱熱的，有時候是燙的，有時候是很溫暖，有時候是一道風飄在你的身上這樣繞阿繞的，就是一種很沒有辦法去解釋的那種現象。

敬拜讚美也是春陽長老會青少年重要的禮拜方式，他們強調：聖經裡面提到用擊鼓、跳舞、彈琴來讚美祂，不是只有用唱歌的方式，其實有很多的方式可以呈現讚美。現在他們也開始用演戲的方式，這也是一種讚美的方式。

這一波靈恩運動的青年都很強調：和神的關係不具備一定的形式，沒有一個固定答案。有人可能會講方言，有人可能就是會倒，可能會笑、可能會哭。有些人是做了不討人喜悅的事，可能跟父母吵架、可能跟老師頂嘴、可能功課不好，禱告的時候就認罪，就會哭；但是也有人喜極而泣，太開心了也會掉眼淚，每個人的經驗不一樣。每個人的感覺也不一樣，有人說：「我禱告之後整個人倒下來的時候，我的感覺是很舒服，好像躺在棉花上面」。也有人說：「很像有熱水從頭上倒下來，全身都是燙的」。這些宗教經驗幫助青少年們面對了他們的壓力。有些人有課業壓力，有些人面對父母離婚或家庭變故，還有工作上的困難，上教會成為他們紓解壓力、更新自我、及重新建立社會關係的方式。

在聖靈充滿、方言禱告、異象與異夢的宗教經驗之下，他們對於「宗教」也有不同的界定方式：「跟神的關係不一定要在教會裡面。教會不是一個形體，**每個人身上就是一個教會**，我們走出去就是代表上帝。」

這一節聚焦在近年來由年輕人發起的新一波靈恩運動，他們對「聖靈」的經驗與詮釋，其中「異象」、「異夢」所扮演的角色，藉由禱告、靈言所經歷的意象，將屬靈世界安置於真實的日常生活經驗中，以及禱告時的身體經驗，這些宗教經驗又如何幫助他們在變動的社會中安身立命。至於「異象」與「異夢」之宗教經驗與傳統「夢占」之間是否有相互轉化或結合之處，以及對於「說方言」等身體經驗的深入探討，則有待未來進一步探討。

結 論

本文嘗試探討：基督宗教所帶入的宇宙觀與人觀如何實踐在當地社會文化情境；以及賽德克族 *waya*、*lnlungan*（心）、*utux* 等概念具有多重意涵，在資本主義、基督宗教的影響等不同情境之下如何和不同意義結合，呈現文化動態的性質；還有，基督教帶入新的觀念和社會秩序如何重新塑模當地社會。

前文理論回顧部分已討論，早期人類學者以「理性化」、「神」的觀念的形成，來論述轉宗的過程；但這些學者忽略了轉宗的複雜性，涉及原有文化與西方宗教之間不斷對話的過程，與不同聲音衝突及協商的社會情境。賽德克的民族誌則呈現出轉宗如 Commaroff (1985)、Hefner (1993)、Robbins and Wardlow (2005) 等人所言，是長期、逐步的歷史過程，是地方與外在社會在主觀性與客觀性之間不斷辯證的過程。「轉宗」作為歷史的行動，而非歷史的事件，隨著社會情境的變遷而有所改變。如本文所述，教會在地化的過程，牽涉到與當地社會文化互動過程中，教會儀式、組織與教義如何逐步被當地人理解、接受，或者發展出賽德克族的獨特風貌。如傳統儀式強調儀式語言的重要性，與教會相遇的過程中，當地人也認為聖歌及禱告具有力量，甚至在治病儀式、祈雨儀式、狩獵儀式的過程中結合傳統與教會儀式語言。

「轉宗」過程也與社會變遷的情境息息相關，春陽部落從日治時期就面對集團移住所造成的巨大衝擊，國民政府時期與外在社會有更密切的接觸，更開始受到資本主義的影響，社會衝突日益頻繁，西方宗教所倡導的「心的轉換」或「悔改」之論述，有助於消弭人與人之間忌妒與衝突。一方面，不同教派信徒也有不同強調，如本文所討論，長老教會強調「悔改的心」、真耶穌會的「聖靈」觀念、及天主教會結合了 *utux* 與創造神觀念；另一方面，不同教派仍然繼續遵守許多 *waya* 的規範、*waya* 與心的結合、及 *utux* 信仰的儀式實踐。

首先，*waya* 與教會信仰之間的轉化過程是一個複雜的議題，涉及 Whitehouse (2006) 所提基督教化過程中不同思考模式之間相互交織的關係。

賽德克人的 *waya* 同時具有社會性與個人性的面向，*waya* 指涉和諧的社會關係，而且必須實踐在日常生活中，更重要的是，*waya* 是與 *lnlungan* 結合在一起的，同時強調外在社會關係的和諧與內在的轉化。在轉宗過程中，不同教派成員仍然繼續實踐這些 *waya* 的內涵，即使真耶穌會信徒的轉宗見證中也強調透過心的交流所建立的 *waya* 關係。面對當代不確定的情境，經常有意外事件發生，各教派信徒仍然會以「違反 *waya*」來解釋這些事件，亦即：有意外事件發生時，就會去問「當事者或其家人究竟在之前觸犯了什麼 *waya*，才導致此事件」。這種「透過事件結果，去推論及確認原因」的方式，經常出現在當地人的論述中，不斷重新確認 *waya* 的有效性與真實性。

除了 *waya* 的社會性，賽德克人還強調每個人有自己的 *waya*，尤其實踐在狩獵儀式中。*Waya* 的個人性面向或許與春陽部落很早就受到資本主義及基督宗教的影響相關，筆者已有研究討論賽德克 *waya* 的個人性與資本主義的個人主義之間結合、轉化與衝突的過程（王梅霞 2014b）。本文則突顯出社會變遷過程中「宗教、社會與個人的關係」這個議題的複雜性。一方面，如前述，*waya* 的社會性仍然在日常生活實踐與論述中被確認。另一方面，賽德克人所強調之「修正、調整自己的心，讓心跟隨著 *waya*」的實踐方式，與基督教所強調之「悔改」論述在歷史脈絡中相互交織；但是賽德克人透過「心的交流」建立人與人、人與 *utux* 關係的方式，卻在教會影響下更加突顯個人意識內化的過程。不過，教會告解懺悔傳統如何建立個人作為內在意識主體，以及在當地社會的實踐方式，尚非此文所能處理之議題；例如 Keane (2006: 317-318) 所討論：當代主體與「內在性」(interiority) 息息相關，而禱告中真誠的話語扮演了內在性與外在性之間的中介者，使內在自我以一種公共的形式表達出來，涉及了基督教與現代性 (modernity) 之間的關係 (Keane 2006, 2007)，是一個具有發展潛力的議題。

進而，賽德克人在轉宗過程中對於 *utux* 概念有更多重的詮釋空間，有人以 *utux* 涵蓋教會「神」的概念，也有人以 *utux* 指涉「鬼」，呈現出如 Cannell (2006) 所指出的，基督宗教傳教與發展的過程中，常與當地原有社會文化相結合 (inculturation)。而且本文進一步指出，對於基督教「聖靈」的概念，不同教派有不同理解方式，且論述之間呈現出相互衝突、矛盾與競合之處。長老教會信徒在不同脈絡下以 *utux* 指稱神、鬼、或聖靈，對於傳統儀式也有不同態度；真耶穌會信徒藉由念誦聖名的過程得到聖靈，也強調醫病神蹟，教會禱告儀式取代了傳統治病儀式。天主教信徒則仍然進行傳統治病

儀式，也將 *utux* 與 *waya* 概念與教會結合，他們認為「過去就有神，只是不知道祂的名字」，以及「教會和傳統 *waya* 一樣，強調和諧的社會關係」。這些複雜的現象更涉及如 Harris (2006) 所探討玻利維亞 Potosi 人轉宗過程中不同力量競爭或被整併的過程。因此，本文深入探討當地人對於 *waya*、*lnlungan* 與 *utux* 這些觀念的論述與實踐，突顯出賽德克信仰與西方宗教相互交織及界定的過程，並且希望透過這些討論思考「轉宗是什麼」及「宗教、社會與個人的關係」等重要議題。

最後，當代靈恩運動見異象、作異夢、聖靈充滿、方言禱告等宗教經驗，突顯宗教經驗的個人性，以及意義被創造與多重詮釋的可能性。在面對離鄉唸書、工作等充滿不確定的當代情境，靈恩運動參與者透過「屬靈征戰」來解釋及面對生活中的壓力，更在禱告及敬拜讚美過程中「被釋放」，透過聖經話語與各種異象交織，將不同的力量（聖靈或惡靈仇敵）安插在實際的生活經驗與關係情境中，使屬靈世界能在真實生活經驗中被體驗。而且，見異象、作異夢、說方言、聖靈充滿等身體經驗賦予當地人更多的詮釋空間，重新建構其生命經驗與社會關係，當地人更在實踐中創造出新的意義，或許也有助於開展出社會文化新的方向。

未來可以進一步探討主觀性與客觀性之間的辯證過程：「異象」或「異夢」等多重詮釋空間如何有助於當事者重新理解其生命經驗、或賦予客觀世界新的意義；還有靈恩運動成員如何在「說方言」或「聖靈充滿」的宗教經驗中經歷自我的更新，而這些宗教經驗又如何影響其日常生活及人際關係，甚至對於外在大社會的理解。進而，春陽部落的靈恩運動已經影響到其他賽德克部落，也與其他原住民族群或漢人社會有更多互動，例如長老會牧師會帶領教會成員到臺中姐妹教會進行曠野禱告，靈恩運動所建立的跨部落、跨族群、甚至跨國際的關係是否也改變了當地社會的性質、或重新界定人和人的關係。此外，靈恩運動與賽德克人 *waya*、夢占、儀式語言的關係，也值得深入探索：賽德克人 *waya* 中強調不同性質的交換，而靈恩運動方言禱告時語言所具有的力量也有助於超越個人的界限 (boundary)、重新建立新的社會關係，這些社會性人觀的面向似乎提供了對抗資本主義異化的力量；還有，夢占在賽德克社會仍然具有重要性，尤其在春陽部落仍然盛行的狩獵活動中「夢占」更是「個人 *waya*」的重要部分，而「見異象」、「作異夢」之經驗與傳統「夢占」之關係為何？賽德克傳統儀式中對於「儀式語言」的重視，與當代「說方言」的異同為何？以及靈恩運動中「聖靈充滿」時身體經驗的獨特性，與賽德克對於「個人性」的強調，兩者之間是否還是具有某種層次的聯結？這些面向均必須透過更多對於靈恩運動的比較研究方能回答。

進而，面對當代複雜的生活情境，「自我」更開展出多重面向。如前述，在春陽部落，狩獵活動並未消失，反而成為當地人界定自我認同、及舒緩資本主義壓力的方式。甚至鬥雞也在當地逐漸流行，²⁷ 透過鬥雞，參與者抒發了嫉妒或憤怒等非理性的情緒；但是當鬥雞的主人們很詳盡地述說鬥雞的生命史（透過什麼方式交換或購買、如何幫雞取名字、不同鬥雞的個性、一場又一場的比賽經驗）時，鬥雞也具體化了當地人變動中的社會關係、以及鬥雞與個人認同相互建構的過程。狩獵過程的身體經驗、或鬥雞比賽的情緒張力，都呈現出西方宗教「理性化」概念無法掌握的自我經驗。這些在不同領域或情境之下多重的自我，究竟是如後現代主義所言「主體的破碎化」（Lyotard 1984; Jameson 1991），或者如「反思現代性」（Giddens 1991; Bauman 2000; Beck and Beck-Gernsheim 2002; Burkitt 2008）所強調仍然有一些相對穩定的性情傾向或慣習，以身體記憶形式持存，還能被轉置到新的社會場域，與其取得調適。這些議題應是當代情境下的重要關懷，也必須透過更豐富的民族誌來呈現賽德克人「認同」的獨特性。

上述討論更引發我們重新思考「宗教是什麼」這個基本課題。Durkheim（2008[1912]）區分了「神聖的」和「世俗的」領域，²⁸ 進一步論述「宗教」和「社會」的因果關係，但是最後反而模糊了這兩個領域之間的區別。Weber（1963[1922]）則透過「理性化」的概念來界定宗教，並且透過「實踐倫理」的概念探討宗教對於個人心理和行為的影響；另一方面也關心當社會各領域具有自主性之後制度之間的緊張，以及制度化宗教無法滿足非理性需求等問題。進入資本主義社會後，政治、經濟、宗教、法律每一個領域都專門化了，甚至社會機器是透過經濟的方式來組織，其他領域都受到經濟的制約，因此引發了對於「世俗化」這個議題的討論（Carnell 2010）。但是也有學者解構「世俗化」這個概念，例如 Taylor 指出啟蒙運動以來的思想，包括科學的理性、浪漫主義的本性內在衝動、康德的善良願望、眾人的善等觀念都是「神恩」的不同形式，幫助人們確立了我們可以滿足普遍仁慈的需要的信心；而且在現代文化的實踐生活中，經常性的是基督教信仰與理性控制的現代社會的進步意識相混合。由此導致的聯合，在不同時期發生在不同部份，其中有衝突也有相互補充，重要的是，有神論世界的原初完整性已經破碎，現在可以多方位尋找根源，其中包括我們自己的力量與本性在內（Taylor 1989）。如本文描寫的靈恩運動參與者，以「屬靈征戰」將不同的力量（聖靈或惡靈仇敵）安插在實際的生活經驗與關係情境中，使屬靈世界與真實世界疊合，她們的生命歷程充滿了虛實交織、互為因果的見證，這樣的經驗已然打破「神聖」和「世俗」的相對立，以及機械理性的因果邏輯；如同 Taylor 所談現代性的神恩體驗，當代靈恩也與當下社會的多元經驗相混合，彼此衝突卻也相補充（如對壓力及屬靈爭戰

中對惡靈仇敵的體驗)。

本文突顯了賽德克人如何在日常生活中實踐 *waya* 和 *lnlungan*；而且關心靈恩運動過程中個人獨特的宗教經驗、以及「每個人身體都是一個教會」的論述，這些關於「社會實踐中的『宗教』」及「個人性」的討論，應該有助於重新思考 Durkheim 以來對於「宗教」的定義，以及當地人如何能夠在教會之外的不同場域經歷自我、人與人、或人與超自然關係的更新，重新界定其存在的意義。

附 註

1. 霧社事件後日本殖民政府強力治理賽德克族，傳統的播種祭和祖靈祭在日治時期已被禁止。筆者於 2009 年開始從事賽德克族田野工作時，當地人卻告訴我：「即使沒有儀式的形式，我們仍然用『心』在作儀式」。透過長期的田野工作，筆者逐漸爬梳出「心」這個概念在賽德克族社會文化中所扮演的角色，「心」不僅是建立社會關係和人神關係的媒介，在轉宗過程中更呈現豐富多元的面向，是瞭解當地社會文化變遷的重要概念。
2. 泰雅族人稱 *gaga*，太魯閣人稱 *gaya*，賽德克族稱為 *waya* 或 *gaya*。
3. 此議題更與資本主義發展、現代性(modernity)的過程息息相關，筆者在〈從 *waya* 看資本主義的轉化過程：一個賽德克部落族的經濟發展〉這篇文章中討論了 *waya* 與資本主義之間結合、衝突、轉化的複雜關係。
4. 這個概念牽涉「主體」和「客體」的相互滲透，在當代研究又重新被提出來討論。
5. 相關研究指出：西方文化假設了「個人」是範圍固定及道德自主的單位(a bounded and morally self-contained unit)，並且與「自然」和「社會」相對立(Strathern 1987; Elias 1991)；進而，在資本主義社會下的「個人」(individual)是具有自由、理性的主體，可以經由自己的努力，去追尋利益、參與政治或者對法律負責任，也因為這樣的「個人」概念，現代的經濟、政治、法律制度才得以運作(Douglas 1973; Dumont 1980[1966], 1986[1983]; La Fontaine 1985: 138; Mauss 1985[1950]: 19-22)。相對而言，在許多前資本主義社會中，個人特質是可以分開的(detachable)，而且可以在不同情境中被重新界定。人和人之間更透過各種交換方式交換彼此的特質，在社會過程中界定其自我認同及社會關係(Strathern 1987;

Wagner 1991)。在交換彼此特質以建構社會關係的過程中，個人本身就包含了「社會性」——意指關係的創造及維持 (the creating and maintaining of relationships) (Strathern 1988: 12-13)；或者說，人本身就則是關係的聚合體 (composite site of the relationships)，社會關係是內在於自我認同的 (ibid.: 13)。

6. 宗教變遷過程之複雜性不儘牽涉時間深度、教會異同，還有很根本的「賽德克族文化觀念之多義性」，*waya*、*lnlungan*、*utux* 這些概念經常在不同情境下和新的意義結合，這些概念和教會信仰相互交織，尤其個人會有不同詮釋。因此第二節先回顧賽德克族文化核心觀念 *waya*、*lnlungan* (心)、*utux* 之相關討論，以及這些觀念之間的關係，有助於掌握宗教變遷的文化脈絡。第四節至第六節則分別討論長老會、真耶穌會、天主教的轉宗過程，一方面從當地人的論述掌握各教派的特色，另一方面仍以文化核心觀念的轉化、教會與傳統的交織、新觀念的建構作為論述主軸；資料安排上也按照時間序加以論述，突顯變遷的過程。第七節討論當代長老會靈恩運動，更能突顯不同時代 (長老會七〇年代苗栗禱告山時代和當代)、不同教會 (長老會和真耶穌會) 對於「聖靈」概念的異同。第八節結論再與理論對話、並且開展未來研究可能性。
7. 苗栗禱告山儀式過程請參考：<https://www.youtube.com/watch?v=NjEztdWGHJ4>。Arise 挑戰大會儀式過程請參考：<https://www.youtube.com/watch?v=O0-uzDUPmso>。
8. 全國禱告網絡：<http://www.prayer.org.tw/>。
9. 「交換」在泰雅族社會具有重要意涵 (王梅霞 2009)；此處「心的交換」又有新的內涵，包括心的轉換、悔改、原諒。
10. 「將心掛在十字架上」，在意象上，有「人的心與神 (十字架、耶穌、神的心) 的力量接觸」的意涵。
11. 基督教中，也有「神的話語具力量」的說法：創世紀 1:3 神說：要有光，就有光了；路加福音 1:37 因為出於神的話，沒有一句不帶能力的；馬太福音 4:4 人活著，不是單靠食物，乃是靠神口裡所出的一切話；約翰福音 3:34 神所差來的就說神的話，因為神賜聖靈給他是沒有限量的。
12. Bakan 稱基督教會為達瑪教會 (基督教「天父」之賽德克語為 Tama Baro，字面意義為「父親·上面」。

13. 下文提到的 Ukan 也認為「念誦聖經時也有一種傳承的力量，改變了過去的生活」。
14. 過去禱告的方式「語言」的成分較高，但當代靈恩運動「意象」的成分更高（見第七節討論），有些年長信徒認為：新的敬拜讚美太快了，而訊息又太多，心跟不上。
15. 「心」的內在性也呈現在日常生活的不同面向，例如織布時也同時在與自己對話、修正自己的心，有的織者重視修補的過程，有的突顯創造的過程，有的認為織布的時候很專心而不會胡思亂想，更有人透過拼布來呈現她對未來生活的想望；尤其當代社會個人意識內在化的同時，織布婦女在論述其生命經驗時經常將織布作為修復自己的內在、處理焦慮、超越困難的過程（王梅霞 2012b）。
16. 對於教義的詮釋，更透過見證而不斷被強調，5.2 節再討論。
17. 宣道股主要做宣道、牧道、傳福音的工作；教義股負責宗教教義的研讀，包括幼稚班、幼年班、少年班、初級班、中級班、高級班等六個層次；總務股處理教會行政事務，例如發公文、辦活動、組織訪問團、籌備靈恩佈道會；財務則管理教會的財政的部分。
18. 根據石素英對長老教會泰雅爾族靈恩運動的研究：「1970 年代泰雅爾靈恩運動仍是以聖靈為主軸，在聖靈澆灌和充滿中，有耶穌基督不同樣貌呈現，雖然接納邪靈和魔鬼的存在，認知邪靈或魔鬼會攪擾人，但並未賦於重要的地位，……，同時靈語也不是這波靈恩運動顯著的外表特徵」，「泰雅爾靈恩運動者有屬靈爭戰概念是 1980 年以後，年輕一代傳道人和信徒接觸韓國以及其他地區靈恩教會才有的思想」（石素英 2012：17）。真耶穌會屬「五旬節宗派」，與長老教會屬於不同系統，強調對水的洗禮、上帝的靈洗和靈語（陳胤安 2014：58），如同前文已提，對真耶穌教會而言得救必須得著聖靈，包括靈語以及身體抖動等外顯特徵。
19. 這裡強調的是真耶穌會透過禱告得到說靈語的能力。
20. 雖然他強調 *utux* 就在旁邊，但是訪談過程中他也會以「手指著上面」的方式來表示 *utux*。
21. 太魯閣的巫醫 Labay 將儀式傳承者的名字寫在筆記本上，也不忌諱公開給別人看（王梅霞 2010），但是賽德克的巫醫將儀式傳承者的名字視為治病儀式的力量來源，也是秘密知識。

22. 報導人不會直接使用 *utux* 這個詞彙，而是用「祂」來指稱 *utux*。
23. 「意象」(image) 一詞在不同的理論架構之下有不同的意涵。筆者過去研究透過「意象」這個概念來討論 *gaga* (或 *gaya*、*waya*) 的多重意涵，以及在不同情境中又如何與其它意義結合，進而呈現文化的動態過程。本文第一節理論回顧中，Whitehouse 以「意象式宗教」指涉美拉尼西亞人強調儀式的實踐及生命經驗。此外，在當代西方社會的研究中，也有以「意象」或「形象」來指涉在新的傳播媒介下的西方文化，甚至後現代主義者認為：儘管「形象」很忠實的複製出現實，但也是這種複製中，形象將現實抽掉了，非真實化了，客觀世界本身已經成為一系列的文本作品和類像，而主體則充份零散化、解體了 (Jameson 1991)。筆者認為在賽德克社會文化脈絡下「意象」又有不同的內涵，賽德克人所重視的「夢占」實際上是一個具有多重目的地的故事，所滿足的願望是多層次的，和「異象」或「異夢」的異同仍有待未來進一步討論。
24. 這一段時期的靈恩運動開始強調屬靈征戰與靈語。
25. 基督教靈恩禱告會中，聖經話語與各種（與生活情境有關的，或關係、感情有關的）異象交織，將不同的力量（聖靈或惡靈仇敵）安插在實際的生活經驗與關係情境中，使屬靈世界能在真實生活經驗中被體驗，因此禱告實踐、認罪悔改在個人主體經驗層次上成為有效的（如下述魏恩柔的例子，神對其應予，或她所經驗到的神的奇妙，來自其個人內在與神的對話、異象與聖經話語的交織，對她而言是真實交織在日常生活中的經驗）。但這些都建立在信徒對屬靈與屬人世界虛實互相重構的信念上（例如，不再以隱喻或預言理解聖經內容，而以更接近實存的方式，理解聖經內的語言）。
26. 靈恩運動與傳統信仰之間究竟是延續或斷裂，筆者仍保留論述的空間，牽涉的議題包括：原有夢占與「見異象、作異夢」的關係；還有，賽德克靈恩運動特別強調個人宗教經驗的獨特性，或每個人身上都是一個教會，這些特質與賽德克文化強調個人能力的關係為何？更根本問題是：「文化」是什麼？傳統理論強調「文化」之結構、象徵、實踐等面向，當代研究則關心「文化」如何內化為精神氣質或情緒等面向，賽德克文化與靈恩運動所呈現的個人性之關係，必須透過更多對於靈恩運動的比較研究方能突顯賽德克的獨特性。
27. 鬥雞參與者相當多元，也有教會信徒參與，他們解釋：「鬥雞」如同「狩獵」，

現在常因農忙無法去山上狩獵，因此以鬥雞取代狩獵。本文因篇幅限制，無法討論到「鬥雞」。

28. Durkheim 對於「宗教」的定義：「宗教是一個與神聖事務相關的信仰與儀式整體，這些信仰與儀式將所有奉行者融聚在一個稱為教會的道德群體中。……宗教應該是明顯的集體性事物」。

參考書目

山路勝彥

- 1987 《泰雅族的慣習法與贖罪，祭祀以及共同體》。林瑞壁譯。臺北：中央研究院民族所。

王崧興

- 1986[1965] 〈非單系社會之研究—以臺灣泰雅族與雅美族為例〉。刊於《臺灣土著社會文化研究論文集》。黃應貴編，頁 565-597。臺北：聯經。

王梅霞

- 2003 〈從 *gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質〉。《臺灣人類學刊》1(1): 77-104。doi: 10.7115/TJA.200306.0077
- 2006 《泰雅族》。臺北：三民。
- 2008 〈The Reinvention of Ethnicity and Culture: A Comparative Study on the Atayal and the Truku in Taiwan〉。《考古人類學刊》68: 1-44。doi: 10.6152/jaa.2008.06.0001
- 2009 〈從「交換」看族群互動與文化再創造：日治初期苗栗地區泰雅族的研究〉。《考古人類學刊》71: 93-144。doi: 10.6152/jaa.2009.12.0005
- 2010 〈從治病儀式看泰雅族與太魯閣族的情緒展演〉。刊於《臺灣原住民巫師與儀式展演論文集》。胡台麗、劉璧榛主編，頁 383-429。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2011 〈從小米到茶葉：賽德克族的經濟發展〉。「第三屆族群、歷史與地域社會研討會」宣讀論文，中央研究院臺灣史研究所，9月23-24日。
- 2012a 〈儀式語言、觀念與意象：賽德克族的宗教變遷〉。「第一屆臺灣研究世界大會」

宣讀論文，中央研究院，4 月 26-28 日。

2012b 〈「人的感情像流動的水」：太魯閣人的家與情感〉。「『什麼是家？』學術研討會」宣讀論文，中央研究院，7 月 3-5 日。

2014a 〈儀式語言、觀念與意象：賽德克族的宗教變遷〉。「新興宗教與宗教性學術研討會」宣讀論文，國立清華大學，2 月 28 日-3 月 2 日。

2014b 〈從 *waya* 看資本主義的轉化過程：一個賽德克部落的經濟變遷〉。《考古人類學刊》80：53-102。doi: 10.6152/jaa.2014.06.0003

2014c 〈「人的感情像流水」：太魯閣人的家與情感〉。刊於《21 世紀的家》。黃應貴編，頁 249-310。臺北：群學出版社。

王梅霞、伊婉・貝林

2012 〈「文化動起來」：賽德克族文化產業的研究〉。《民俗曲藝》176：233-286。doi: 10.30157/JCRTF.201206.0006

中華民國基督教全國禱告網絡協會

年代不詳 〈全國禱告網路〉。http://www.prayer.org.tw/，2012 年 4 月 1 日上線。

石磊

1976 〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》41：97-127。

石素英

2012 〈福音與文化—臺灣基督長老教會泰雅爾族靈恩運動初探〉。《臺灣神學論刊》34：1-28。doi: 10.29756/TJT.201206.0002

余光弘

1980 〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉。《中央研院民族學研究所集刊》50：91-110。

呂理哲、黃宣衛

2012 〈近十年來臺灣南島民族宗教研究的人類學回顧 1999-2010〉。《漢學研究通訊》31(3)：15-24。

李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和

1963 《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究》上冊。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第 5 號。臺北：中央研究院民族學研究所。

李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發

- 1964 《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究》下冊。中央研究院民族學研究所專刊乙種，第6號。臺北：中央研究院民族學研究所。

李文馨、賴萱珮、葉馥琿

- 2010 〈一生為祢—從春陽長老教會靈恩運動談信徒的信仰經驗與實踐〉。國立臺灣大學人類學系「文化田野實習與方法」課程報告（未發表）。

杜維

- 2012 〈春陽賽德克人的教會倫理與權力實踐：以真耶穌教會為例〉。國立臺灣大學人類學系「文化田野實習與方法」課程報告（未發表）。

邱韻芳

- 2004 《祖靈、上帝與傳統—基督長老教會與 Truku 的宗教變遷》。國立臺灣大學人類學系博士論文。

陳胤安

- 2014 〈宗教經驗的形塑及其意識形態：以臺灣五旬節／靈恩運動為例〉。《臺灣人類學刊》12(1)：55-86。

陳文德

- 2000 〈胆曼阿美族的宗教變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》88：35-61。doi: 10.7116/BIEAS.200006.0035
- 2017 〈隱藏的神恩：神恩復興運動（聖神同禱會）在卑南族天主教發展之研究〉。《考古人類學刊》86：139-182。doi: 10.6152/jaa.2017.6.0006

黃宜衛

- 1980 〈傳統社會與西洋宗教：三個臺灣高山族的例子〉。《思與言》18(1)：101-115。
- 2010 〈國家與異族觀：論 1930 年代宜灣阿美族巫師的錢幣治病儀式〉。刊於《臺灣原住民巫師與儀式展演論文集》。胡台麗、劉璧榛編，頁 383-429。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃應貴

- 1985 〈臺灣土著族的兩種社會類型及其意義〉。《中央研院民族學研究所集刊》57：

1-30。

- 1991 〈Dehanin 與社會危機：柬埔寨布農人宗教變遷的再探討〉。《考古人類學刊》47：105-126。

葛莉絲・穆克禮（Grace McGill）

- 2003[2001] 《生命的道路》（The Path of Life）。林晚生譯。臺北：永望。

廖守臣

- 1998 《泰雅族的社會組織》。花蓮：慈濟大學。

譚昌國

- 2005 〈基督教教義、傳統文化與實踐初探：以東排灣拉里巴聚落台坂長老教會為例〉。《臺灣宗教研究》4(2)：113-158。

楊淑媛

- 2010 〈一樣的道理，一樣的神：臺灣布農人的基督宗教、認同與道德社群的建構〉。刊於《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》。Pamela J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮編，頁 295-331。臺北：聯經。

Bauman, Zygmunt

- 2000 *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich, and Elizabeth Beck-Gernsheim

- 2002 *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage. doi: 10.4135/9781446218693

Burkitt, Ian

- 2008 *Social Selves: Theories of Self and Society*. London: Sage. doi: 10.4135/9781446212769

Cannell, Fenella, ed

- 2006 *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159

Cannell, Fenella

- 2010 *The Anthropology of Secularism*. *Annual Review of Anthropology* 39: 85-100. doi: 10.1146/annurev.anthro.012809.105039

Coleman, Simon

- 2000 *The Globalization of Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511488221
- 2006 *Materializing the Self: Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity*. In *The Anthropology of Christianity*. Fenella Cannell, ed. Pp. 163-184. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159-006

Comaroff, Jean

- 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, Mary

- 1973 *Natural Symbols*. New York: Vintage Books.

Dumont, L.

- 1980[1966] *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implication*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1986[1983] *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Emile

- 2008[1912] *The Elementary Forms of the Religious Life*. Carol Cosman, trans. Oxford: Oxford University Press.

Elias, Norbert

- 1991 *The Society of Individuals*. Edmund Jephcott, trans. Oxford: Basil Blackwell.

Evans-Prichard, Edward Evan

- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Engelke, Matthew, and Matt Tomlinson, eds

- 2006 *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. New York: Berghahn Books.

Giddens, Anthony

- 1991 *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford:

Stanford University Press.

Geertz, Clifford

1968 *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gow, Peter

2006 *Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World*. In *The Anthropology of Christianity*. Fenella Cannell, ed. Pp. 211-239. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159-008

Harris, Olivia

1989 *The Earth and the State: The Sources and the Meanings of Money in Northern Potosi, Bolivia*. In *Money and the Morality of Exchange*. J. Parry and M. Bloch, eds. Pp. 232-268. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511621659.010

2006 *The Eternal Return of Conversion: Christianity as Contested Domain in Highland Bolivia*. In *The Anthropology of Christianity*. Fenella Cannell, ed. Pp. 51-76. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159-002

Hefner, Robert W., ed

1993 *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press. doi: 10.1525/California/9780520078352.001.0001

Hollis, Martin, and Steven Lukes, eds

1982 *Rationality and Relativism*. Oxford [Oxfordshire]: Basil Blackwell.

Horton, Robin

1993 *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9781139166232

Hsu, Mu-chu

1991 *Culture, Self, and Adaption: The Psychological Anthropology of Two Malayo-*

Polynesian Groups in Taiwan. Taipei, Taiwan: Institute of Ethnology Academia Sinica.

Jameson, Fredric

- 1991 Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso. doi: 10.1215/9780822378419

Keane, Webb

- 2006 Epilogue: Anxious Transcendence. *In* The Anthropology of Christianity. Fenella Cannell, ed. Pp. 308-323. Durham, NC: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159-012
- 2007 Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley: University of California Press.

Knauff, Bruce M.

- 2002 Exchanging the Past: A Rainforest World of Before and After. Chicago: University of Chicago Press.

La Fontaine, J.S.

- 1985 Person and Individual: Some Anthropological Reflections in The Category of the Person. Michael Carrithers, Steven Colins, and Steven Lukes, eds. Pp.123-140. Cambridge: Cambridge University Press.

Lyotard, Jean-François

- 1984 The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Geoff Bennington and Brian Massumi, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press

Levi-Bruhl, Lucien

- 1926[1912] How Natives Think. London: G. Allen & Unwin.

Malinowski, Bronislaw

- 1984[1948] Magic, Science and Religion. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Mauss, Marcel

- 1985[1950] A Category of Human Mind: The Notion of Person; the Notion of Self in The Category of the Person. Michael Carrithers, Steven Colins, and Steven Lukes, eds.

Pp.1-25. Cambridge: Cambridge University Press.

Mosse, David

- 2006 Possession and Confession: Affliction and Sacred Power in Colonial and Contemporary Catholic South India. *In* *The Anthropology of Christianity*. Fenella Cannell, ed. Pp. 99-133. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/978082238159-004

Overing, Joanna, ed

- 1985 Reason and Morality. London: Tavistock Publications. doi: 10.4324/9780203451533

Robbins, Joel

- 2003 On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. *Religion* 33(3): 221-231. doi: 10.1016/S0048-721X(03)00055-1

Robbins, Joel, and Holly Wardlow, eds

- 2005 The Making of Global and Local Modernities in Melanesia: Humiliation, Transformation, and Thenature of Cultural Change. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate.

Strathern, Marilyn

- 1987 Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems. *In* *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. J.F. Collier and S.J. Yanagisako, eds. Pp. 271-300. Stanford: Stanford University Press.
- 1988 The Gender of the Gift. Berkeley: University of California Press. doi: 10.1525/california/9780520064232.001.0001

Taylor, Charles

- 1989 Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press.

Toren, Christina

- 2006 The Effectiveness of Ritual. *In* *The Anthropology of Christianity*. Fenella Cannell,

ed. Pp. 185-210. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159-007

Wagner, Roy

- 1991 The Fractal Person. *In* Big Men & Great Men: Personifications of Power in Melanesia. M. Godelier and M. Strathern, eds. Pp. 159-173. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, Mei-hsia

- 2001 Community and Identity in a Dayan Village, Taiwan. Ph.D. dissertation, University of Cambridge.
- 2017 The Atayal Cultural File. *In* Human Relations Area Files. New Haven: Yale University.

Weber, Max

- 1963[1922] The Sociology of Religion. Boston, MA.: Beacon Press.

Whitehouse, Harvey

- 2006 Appropriated and Monolithic Christianity in Melanesia. *In* The Anthropology of Christianity. Fenella Cannell, ed. Pp. 295-307. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822388159-011

