

慈濟大學人類學研究所碩士論文

誰是「賽夏族」？

--賽夏族族群識別與認同界線之研究

Who Are the Saisiat ?

--A Study of Ethnic Identification and  
Identity Boundary Among the Saisiat People.

研究生：賴盈秀

指導教授：許木柱老師、羅正心老師

二〇〇三年六月

## 謝 辭

天亮了，這是在花蓮的第一百個與論文共度的清晨，陽光灑落窗前，為支筆孤燈，帶來溫柔的慰藉。我掩卷歇筆，信步窗前，遠眺海岸山脈以及山腳下的千里平原，思緒的漩渦快速流轉，在賽夏部落的點點滴滴，一幕一幕翻過眼前。

第一首會唱的賽夏歌、第一句會說的賽夏語、第一次參加的矮靈祭、第一塊分到的糯米糕、第一瓶自己釀的糯米酒、第一面參與製作的肩旗（kilakil）...，賽夏族的朋友們對我的接納與包容，深深種下了我們一同成長的緣分。七年的光陰匆匆而過，每一次矮靈祭歌響起時，總會驚訝我的朋友們在兩年間的變化，我看到了他們結婚、生子、衰老、凋零，而他們也看著我從十九歲的年紀，慢慢長大。

論文不是研究者的個人事業，必須靠許多人的力量才能完成，所以我要感謝的人不計其數，朱阿良、朱鳳生、風秀郎、楓玉德、風木寶、武茂·叭細·撒萬、菘露·打赫史·改擺刨、章運金、章志忠、根健、夏哲夫、日繁雄、日進財等諸位小姐先生，以及所有曾經幫助過我的賽夏朋友，在我田野調查期間，無條件的提供任何協助，是這本論文得以完成的重要主角。

另外，更感謝父母親的支持，讓我無經濟壓力的圓滿唸人類學研究所的夢想，以及許木柱、羅正心、謝世忠三位恩師在我研究所學習階段的諄諄教誨，以及論文寫作期間，熬夜批改我的拙作到天明，更在最後的完稿階段，逐字逐句地校稿，使其更臻理想。而母校慈濟大學提供的安靜的學習環境，以及充足的研究生助學金，使我們在學階段生活無憂，能將心力專注在課業上。此外，還有南庄國中的黃裕光校長、陳源雄主任的幫忙，讓我在田野期間能有代課的機會，不單解決田野經費的問題，更使我有機會深入接觸賽夏族的年輕朋友。最後，要謝謝的是一位始終默默支持，和我憂歡與共，知名不具的好朋友，這些人物，在我心底「認同界線」（identity boundary）的界域上，劃在最核心的層次，同等重要。

在賽夏的文化中，我學到的不只是一篇論文，還有謙虛、寬容、誠實以及對天地的尊重，南庄是我的第二個家，我願意盡最大的努力來回饋她！

2003年7月26日，於花蓮。

謹以此論文獻給我的父母

賴明杭先生、林麗月小姐

## 摘 要

Michael Moerman (1965) 在研究泰國北部 Ban Ping 村時，認為族群是主觀的認同，不能以客觀的標準來區隔，依據政治分類或語言、生態適應、文化特徵等客觀標準分類下的族群，有時並不能與當地人多層次自我認同下，所分類的群體相互呼應。如果自我認同是族群形成的重要標誌，那麼探討「賽夏族」的族群意識，恐怕不能只在既成的「族群」框架下進行，而必須從族群界線形成的歷史脈絡中抽絲剝繭。

觀察今日的賽夏人，在台灣族群的架構下，的確存有「賽夏認同」的族群意識，但是若詳細區分，雖然同為賽夏人，在族內的「我群認同」上，賽夏人並不依據單一的氏族與血緣關係的原則來處理人我關係，而是結合聚落 (*aha rito*)、村落 (*kinatsangna*)、部落 (*aha asang*)、流域同盟 (*aha wara*)、攻守同盟 (*aha kapupapanaan*) 等由小而大的地域架構而呈現樹狀的分支結構，使劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重，因此在不同的情境下，會形成不同的「我群」團體。由此看來，賽夏人使用多重標準區分「真正的自己人」，不表示賽夏人區別其族群內異、己的界線如胡台麗 (1997) 所說的很模糊，相反的，它非常明確且清楚。那麼，是什麼原因讓這個族群的人如此重視「異」、「己」界線？其族群界線的形成過程，或許是一個可能原因。

明鄭時期以來，台灣原住民的民族識別工作，伴隨理蕃政策的推行而展開。統治者對於台灣原住民的族群識別，是以漢化程度、納餉、服徭役與否而區分為生蕃、熟蕃。到了道光初年，還多了「歸化蕃」一類，指未漢化，不雉髮、不衣冠，而僅輸餉不應徭的番人，如道光六年 (1826)，在南庄被稱為「南庄化蕃」的一群人。然而這樣的分類，純粹是為了理蕃需要所做的設計，可視為政治分類。

日治初年，「台灣人類學會」與「蕃情研究會」分別代表學、官立場，推派伊能嘉矩、田代安定、小川尚義、鳥居龍藏、森丑之助等學者，進行台灣的蕃人踏查。伊能嘉矩首先提出台灣原住民分類架構，以道光六年受賜漢姓的南庄化蕃為群體範疇，配合交叉驗證流傳在南庄與後龍新港社之間，關於祖先受漢人壓迫而逃難的傳說，推論這一群人屬於「道卡斯支族」，歸類為平埔族，並曾經先後三次根據「本族的自稱」，給予賽夏族 *Sumiyal*、*Amutoura*、*Saisiett* 等不同的族稱，直到 1904 年之後，才全面使用 *Saisiett* 這個族名，而「賽夏族」就在這樣的族群分類脈絡下，被「識別」出來。族稱定名後，接續而來的討論，是「賽夏族」的定位問題，然而不論學界中認為「賽夏族」是道卡斯支族或獨立一族，「賽夏族」始終以獨立的族名，存在於台灣總督府的官方文書中，由此看來「賽夏族」非常有可能是日本官方基於理蕃考量所主導的「政治性族群分類」，而這個族，就在這樣的族群分類體系下存在。

然而所謂的「生番」、「化番」、「合番」、「賜姓」都是清朝政府為了理蕃需要所做的政治分類，並不是以語言、風俗、文化等標準所進行的分類，再加上比對賽夏周邊被歸類為泰雅族的澤敖列群，賽夏族人據以與泰雅族區隔的「姓氏」，事實上也存在分佈於與「賽夏族」接鄰的泰安鄉泰雅族汶水群、鹿場群、大湖群中，只是差異在於，這些被劃為「生番」的社群，沒有被清朝政府頒賜的漢姓。

另外，再從「賽夏族」的組成份子來看，「賽夏族」的人群來源似乎很複雜，可能分為明鄭、乾隆、嘉慶、光緒等好幾個階段匯聚而成。由歷史脈絡看來，逃難、屯墾與大遷移使原本住在西部平原的「平埔族」人，移居新竹縣北埔鄉、苗栗縣三灣鄉、獅潭鄉，即「賽夏族」的昔日領地，而這幾個不同來源，但文化系統接近的社群，與原住在山上，文化上較近似於「泰雅族」系統的社群互動，於是山下的人與原居山上的人在文化上長期互相涵化，成為一群文化上異於泰雅族與賽夏族，但語言上近似於巴則海族的大社群，而這些人群，有可能就是構成後來「賽夏族」的成員，幾個可能的系統來源。

由此看來，我們相當有理由推測「賽夏族」是原居山上的氏族和由山下因戰亂、逃難、屯墾等因素遷移上山的氏族所組成，這些氏族不見得屬於同一個文化系統，但是在經濟與攻防上的需求下，互動日益緊密，再加上道光六年清政府因開疆設隘的政策，賜與守隘的番丁漢姓，而這群受賜漢姓的氏族，以此為識別標誌，自別於其他沒有漢姓的氏族，清朝的官方文獻，亦以「南庄化蕃」為這群人劃出了一條模糊的族群邊界，而這條族群邊界，到了1870年代更加穩固而清晰，隨著漢人拓墾益加頻繁的時期，因為共同對抗漢人而有攻守上的需要，依照共同流域的分界，同一條溪的人群互相結合為「攻守同盟」，促進了群體意識的凝聚，不過在與漢人戰後，敗退至更深的內山，即現居地，後來日本政府的族群識別工作，使「賽夏族」的「族群邊界」更為明確，形成了今日的「賽夏族」。

政治力分類的族群架構，有時反而會造成分類更模糊，讓研究者陷入迷思。「南庄化蕃」原本只是清朝政府對於南庄地區納餉而不賦徭的人群的「政治分類」，後來卻成為識別「賽夏族」的基礎，並因此而引發了「賽夏族」是否為道卡斯支族或為獨立一族的爭議，更引起屬於平埔蕃或高砂族的討論。不過，相異於Moerman (1965) 對Lue人的研究，族群認同似乎並不困擾著賽夏族人，或許可歸因於各氏族間緊密的親屬網絡、祭儀中所共負的職責，以及國家力量的介入，有助於族群意識的形塑與運作，使當代賽夏人能在泰雅族、客家人等眾多異族包圍的環境中維繫族群認同。

本論文的目的並不是要拆解「賽夏族」的社會架構，也不是要質疑「賽夏族」成為一個族的正當性，因為這個族群已經存在，而且有獨特的文化內涵，更重要的是，當代的賽夏族人對於所屬族群有「根本賦予」的認同情感，

而這份「族群認同」的情感，由賽夏人對於氏族的重視，以及氏族在賽夏社會組織中的關鍵性看來，非常有可能是藉由「氏族認同」來維繫。

在現有的族群架構下，族名所負載的是「獨特」的文化內涵，與族籍單一認定的族裔成員，然而事實上，在日治時期「族群識別」工作進行以前，亦即在「族群」邊界形成以前，人群是以社或部落為單位而相互流動，因此在物質文化、語言方面，會呈現相互交融的現象，若以此為「客觀的」標準來進行族群識別，所建構起的族群架構，非但不能清楚的將人群分門別類，反而更強化了當地人對所屬社群邊界的區隔。本研究的貢獻在於提供一個重新思考與檢視台灣既有的族群分類架構的可能性，並結合了田野調查的成果以及歷史文獻的資料，從「賽夏族」族群邊界形成的歷史脈絡，來解釋當代賽夏族人多層次族內認同的特質，是人類學與歷史學對話的新嘗試。此外，在族群理論的貢獻上，本研究為 60 年代以來，

關於「族裔群體」(ethnic group) 是一個由客觀標準區隔的文化承載單位 (Naroll 1964)，或一個由主觀意識操控的「自我識別」的團體 (Moerman 1964) 的爭論，提供一個兩者兼具的例子。以客觀物質文化、語言、神話傳說、受賜漢姓等標準識別出的「賽夏族」，經過一百多年來，國家力量的運作以及社會變遷的影響，「賽夏族人」逐漸凝聚出族群意識，並在大社會的政治、經濟環境中運作，從客觀建構而成的族裔群體，到主觀意識形成的族裔群體，本研究為族群理論提供一個新的方向，也增加了台灣人類學研究與國外的人類學理論對話的可能性。

## 目 錄

摘要	.....	I
圖表目次	.....	VI
第一章	序論	1
第一節	問題意識	2
第二節	文獻回顧	4
第三節	研究方法	7
第二章	研究地域與研究對象	9
第一節	地理分佈	9
第二節	聚落分佈	10
第三節	各社概況	14
第四節	賽夏族的社會結構	15
第三章	當代生活的異己界線	21
第一節	領養與收養的角色定位	21
第二節	東河與蓬萊的互動模式	26
第三節	小結	30
第四章	祭典儀式的氏族邊界	33
第一節	祖靈祭	33
第二節	播種祭	38
第三節	祈天祭	41
第四節	矮靈祭	45
第五節	五福宮與眾神壽旦	47
第六節	小節	51
第五章	神話傳說的社群關係	53
第一節	地域性差異的起源神話	53
第二節	神話中的氏族來源	54
第三節	神話中的氏族關係	56
第四節	氏族遷徙的口語傳說	59
第五節	小結	66

第六章	人群互動的歷史情境·····	69
第一節	攻守同盟的「自己人」·····	69
第二節	西部沿海的「鄰居」·····	73
第三節	大霸尖山的「兄弟」·····	77
第四節	小結·····	80
第七章	內山開發的國家政策·····	83
第一節	清末的理蕃政策·····	83
第二節	日治時期的理蕃政策·····	89
第三節	社與理蕃政策·····	92
第四節	原住民的官方分類體系·····	95
第五節	小結·····	98
第八章	社群研究與族群研究·····	101
第一節	「賽夏族」的定位·····	101
第二節	考古資料中的「賽夏族」·····	115
第三節	總結·····	117
參考文獻	·····	123



## 圖表目次

表 2-1	賽夏聚落對照表	13
表 2-2	賽夏族姓氏對照表	16
表 3-1	台灣原住民各族歷年人口數（1906-1964）	22
表 3-2	1906-1984 台灣原住民人口增加率的六個階段	23
表 3-3	1995 年賽夏事務協進會會員分佈	25
表 4-1	各姓氏分奉的神靈一覽表	48
表 5-1	各姓氏遷移路線	63
表 7-1	新竹、苗栗地區撫墾署位置及管轄區域表	88
表 7-2	台灣人類學會假（暫行）規則	95
表 8-1	蕃情研究會研究人員配置	99
表 8-2	台灣蕃人系屬表	102
表 8-3	台灣平埔族的分類	103
表 8-4	伊能嘉矩踏查路線	105
表 8-5	明治四十三年新竹廳南庄地區熟蕃戶口及沿革調查	107
表 8-6	五峰、南庄、獅潭附近蕃語調查	109
表 8-7	賽夏族的族稱與定位之演變	111
圖 2-1	賽夏族分佈圖	9
圖 2-2	賽夏族地域架構圖	12
圖 4-2	賽夏族族內認同界線示意圖	51
圖 6-1	賽夏族各氏族分支關係示意圖	71
圖 6-2	竹塹社人分佈遷徙略圖	73
圖 7-1	台灣蕃地圖	92

## 第一章 序論

「族裔群體」或「族群」(ethnic group)是客觀識別或主觀認知？對於族裔實體(ethnic entity)，Naroll(1964)主張以特質的分佈、地域的接鄰、政治的組織、語言、生態適應及地方社區的結構等六項標準來界定，強調族裔實體是一個「文化的承載單位」(culture-bearing unit)；不過，Michael Moerman(1965)在研究泰國北部 Ban Ping 村時，認為依據政治分類或語言、生態適應、文化特徵等客觀標準分類下的族群，有時並不能與當地人多層次自我認同下，所分類的群體相互呼應，而「Lue」是一群居住地分散、語言分歧，卻能維繫著難以定義而又存在著「Lue」認同的一群人，因此，他追問了這個問題：「Who are the Lue?」

觀察今日的賽夏人，在台灣族群的架構下，的確存有「賽夏認同」的族群意識，但是若詳細區分，雖然同為賽夏人，在族內的「我群認同」上，賽夏人劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重。目前的十二個氏族團體組成了賽夏社會的架構，是社會事務運作的基本團體，每個氏族有自己的長老，每位長老不能插手其他氏族的事務。然而賽夏人並不依據單一的氏族與血緣關係的原則來處理人我關係，而是結合聚落(*aha rito*)、村落(*kinatsangna*)、部落(*aha asang*)、流域同盟(*aha wara*)、攻守同盟(*aha kapupapanaan*)等由小而大的地域架構而呈現樹狀的分支結構，使劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重，因此在不同的情境下，會形成不同的「我群」團體。於是「誰是真正的自己人？」便成為賽夏人在社會生活中，經常思量的問題，而這個「自己人」的範疇，更會隨著不同的場合和情境而變換。

由此看來，賽夏人使用多重標準區分「真正的自己人」，不表示賽夏人區別其族群內異、己的界線很模糊，相反的，它非常明確且清楚。那麼，是什麼原因讓這個族群的人如此重視「異」、「己」界線？其族群界線的形成過程，或許是一個可能原因。

台灣原住民的民族識別工作，依據語言、分佈領域、文化特徵、社會組織，甚至是否歸順、漢化、納餉、服徭役等客觀標準，在清朝及日治理蕃政策推行的同時，也同步展開。明鄭時期以來，統治者對於台灣原住民的族群識別，是以漢化程度、納餉、服徭役與否而區分為生蕃、熟蕃。到了道光初年，還多了「歸化蕃」一類，指未漢化，不雉髮、不衣冠，而僅輸餉不應徭的番人。這樣的分類，純粹是爲了理蕃需要所做的設計，可視為政治分類。到了日治初年，「台灣人類

學會」與「蕃情研究會」分別代表學、官立場，推派伊能嘉矩、田代安定、小川尚義、鳥居龍藏、森丑之助等學者，進行台灣的蕃人踏查。首先提出台灣原住民分類架構的是伊能嘉矩，他將台灣原住民分為四群八族。在這個架構中，「平埔」被視為一個族，而「賽夏族」在這一份報告中的族稱是 Amutoura，被歸類為平埔族中的第八部，屬於「道卡斯族支族」。此後台灣原住民的族群分類，就在延續漢人以來的政治分類習慣--平埔族（熟番）與高砂族（生番）的二元分立架構下，進行田野調查成果的學術分類研究。

而「賽夏族」就在這樣的族群分類脈絡下，被「識別」出來。道光六年（1826）受賜漢姓、著漢服、說漢語、屯墾、納餉，有著「南庄化番」之名，使這一群人相較於周圍的「生番」鄰居，顯得特別，而伊能嘉矩也依據這些特徵，配合交叉驗證流傳在南庄與後龍新港社之間，關於祖先受漢人壓迫而逃難的傳說，推論這一群人屬於「道卡斯支族」。然而由今日賽夏各氏族不同的祖源地、相異的遷徙路線、不同的神靈信仰、獨立的命名系統看來，這一群人，在族群識別之前，恐怕都不具有族群意識。再從其逃難、開墾的歷史脈絡看來，居住在今日「賽夏族」領地的人群，甚至可能來自不同的文化系統。那麼，誰是「賽夏族」？

Moerman 的問題主要在說明，族群是主觀的認同，不能以客觀的標準來區隔。如果自我認同是族群形成的重要標誌，那麼探討「賽夏族」的族群意識，恐怕不能只在既成的「族群」框架下進行，而必須從族群界線形成的歷史脈絡中抽絲剝繭。此外，政治力分類的族群架構，有時反而會造成分類更模糊，而讓研究者陷入迷思中。「南庄化番」原本只是清朝政府對於南庄地區納餉而不賦徭的人群的「政治分類」，後來卻成為識別「賽夏族」的基礎，並因此而引發了「賽夏族」是否為道卡斯支族或為獨立一族的爭議，更引起屬於平埔蕃或高砂族的討論。正如複雜的組成份子一般，「賽夏族」這個族稱所負載的，是人群結構的動態潛力與文化思維的豐富意涵。

### 第一節 問題意識

賽夏族在學術的族群分類上，分為南北兩群，對應於行政區域，北群分佈在新竹縣五峰鄉大隘村與花園村，和泰雅族混居；南群分佈在苗栗縣南庄鄉東河村、蓬萊村、西村、南江村與獅潭鄉百壽村，周圍族群以客家人為主。賽夏族面對「強鄰」泰雅族及客家人在經濟及武力方面的壓力，日治以來在人口數、分佈

範圍、地理位置上，處於相對弱勢，至今卻仍然維持著族群的獨立性。從最初伊能嘉矩（1897、1900、1904）定位為「道卡斯支族」，到 1911 年以後，在大多數的民族誌中逐漸被視為「獨立一族」，是否有某些「社會文化特質」使這群人能形塑「族群認同」，區劃「族群界線」？而這些特質與「賽夏」的社會文化及歷史脈絡有何關係？

如非洲努爾人（Nuer）依不同的戰鬥對象，而有不同的聯盟範疇一般，「賽夏人」在族群的大架構下，時常依據地緣、血緣的雙項標準改變我群團體的界線。雖同為賽夏人，在特別情境下，南群會與北群劃分；而南群之中，住東河村的人會跟住蓬萊村的人劃分；同住蓬萊村，住大坪的人會和住二坪的人劃分。賽夏人似乎習於由現居地或祖居地作為群體識別的標準。除了地緣之外，血緣也是一個識別的依據，同氏族的會和異氏族的人劃分；同氏族中，所衍生的支姓之間會劃分，如同為 sawan 氏族，潘、錢、根三姓的人，會彼此區別；同姓氏中，又因是否為同系或同一個祖靈祭團而劃分；同系或同一個祖靈祭團的人，在某些祭典的儀式中，又會依據血緣原則，把異血緣的養子、養女排除；而「父系外婚法則」又影響著血緣原則，使親生女兒（不管已婚或未婚），在大小祭典中，不能和媳婦一樣，自由進出廚房，所以，賽夏人似乎經常用不同的標準在「劃線」，使賽夏人對「異、己」的界線看來似如胡台麗（1997）所言是「模糊的」，「異族」通過與朱姓長老共杯的儀式，就成為「自己人」，可以學習矮靈祭歌。然而，在長期的觀察中，我認為賽夏人的「異、己」界線並不「模糊」，反而多重，而且清楚。但是這個普遍存在於賽夏人社會生活中的現象如何形成？

回顧「賽夏族」族群識別的過程，1897 年 6 月，伊能嘉矩於南庄調查時發現「南庄化番」，他根據社人原居後龍，受漢人壓迫的口傳資料，對照清代文獻的紀錄，以及流傳在後龍道卡斯族，有關祖先受明鄭壓迫而逃亡的傳說，推論南庄的這群「保存現狀的平埔番」屬於「道卡斯支族」，且曾經先後三次根據「本族的自稱」，給予 Sumiyal、Amutoura、Saisiett 等不同的族稱，直到 1904 年之後，才全面使用 Saisiett 這個族名。

但是，賽夏族與道卡斯族是否真的有文化上的類緣關係？為什麼同一個「族」，卻有三個不同的自稱？「賽夏族」的族群邊界如何形成？在客家人、泰雅族等「異族」包圍的環境中，賽夏人如何維繫族群認同？若我們由賽夏族氏族分工的社會組織及氏族遷移的口語傳說來探討，會發現答案恐怕必須由原居於新竹、苗栗丘陵、內山的人群，集成成為「賽夏族」的歷史脈絡來討論。因此本研究試圖以當代賽夏族民族誌為基礎，討論「賽夏族」族群邊界的形成，以及筆者在族群邊界形成的研究過程中，所衍生的關於「族群研究」與「社群研究」的相

關思考。

## 第二節 文獻回顧

### 一、賽夏族的相關研究論述

在賽夏族的研究文獻中，宗教祭儀的文獻佔有顯著的比例，而大部分關注在矮靈祭本身，如紀錄矮靈祭的由來，有陳正希（1952a，1952b），記錄與研究矮靈祭儀式則有古野清人（2000）、趙福民（1997），賽夏族矮靈祭歌的詞與譜的整理則有胡台麗、謝俊逢（1993）、李壬癸（1993），而胡台麗（1995）從矮靈祭的歌舞與祭儀中，討論在矮靈祭中，賽夏族人與矮靈、雷女與矮人、豐收祭與矮靈祭的「疊影」現象。

至於賽夏族其他祭儀的研究文獻，有王永馨（1997）從生命儀禮中，探討賽夏人的兩性觀、楊淑媛（1990）從賽夏族與泰雅族非常相似的播種祭之細微差異，分析兩族信仰及社會組織的不同。而潘秋榮（2000），以賽夏族人的身份，實際參與祈天祭，分析祈天祭的儀式，以及討論賽夏族宗教和社會文化的變遷，但是上述文章，將祭典及儀式隔絕於賽夏族文化與人際的網絡之外，仍無法全面了解賽夏族的社會與文化。

因此我認為研究賽夏族如果只從祭儀著手，使研究孤立於社會組織之外，則無法將問題再放回賽夏族的社會文化脈絡下來討論，而目前探討賽夏族社會組織的文獻，有衛惠林（1956）討論台灣原住民中的繼嗣結構原則與血親關係範疇，指出賽夏族的繼嗣制度類型屬於單系繼嗣制中，氏族社會的父系氏族社會制度，而黃應貴（1986）將台灣九大原住民的社會組織分類為具有階級性社會階層的社會，及強調平權與個人能力的社會，並指出賽夏族在政治、宗教、經濟、親屬四制度中，介於二種社會類型之間，但是，在這些文章中，賽夏族的社會被描述為一個充滿法則、靜止不動的體系，而體系中個人運作法則的過程，卻被忽略。

另外，詳錄賽夏族神話傳說、歷史事件、社會制度等相關資料則有朱鳳生（1995）的《賽夏人》、林修澈（2000）的《賽夏族史》；提及賽夏族的社會組織以及其他儀式的活動關係的研究，則有鄭依憶（1987）以人類學的象徵理論，分析賽夏族四個歲時祭儀與社會群體間的關係，同時透過各儀式不同的社會情境，呈現這些群體單位的運作及彼此的關係，不過在她的文章中，並未明確提及賽夏

族人因親屬關係及地域範疇所形成的差序性認同，也無討論差序性認同如何成爲今日賽夏族人在社會關係上選擇性運作的法則，更無試圖了解賽夏族人在處理族群關係及面對族群互動時所產生的問題與解決方式。故本研究擬由認同、氏族與地域的角度，探討賽夏族人的差序性認同，了解賽夏族人對於「我群」與「他群」相對性的區隔概念，如何影響賽夏族人彼此間的社會關係，以及處理與異族互動的態度。

## 二、人類學關於族群建構與認同界線的研究

族群識別是跟據客觀條件，如語言、分佈地、文化特質分佈來進行，或由當地人對自我身份的主觀認知來認定，牽涉到對於「族裔群體」(ethnic group)、「族裔單位」(ethnic unit)、「族裔實體」(ethnic entity)的定義。自六〇年代中葉以來，西方人類學家與其他相關領域的研究者，對這些議題有許多討論，其中 Leach (1954) 在《The Political Systems of Highland Burma》一文中指出，在緬甸北部的 Kachin 社區中，包含著不少彼此難以溝通的語言，與極大差異的文化生活形式，打破了「一個 ethnic 人群即擁有一同質文化」的傳統認定，爲既有的人類學理論提出新的思考刺激。

不過對於 Leach 的觀點，Naroll (1964) 強調族裔實體是一個「文化的承載單位」(culture-bearing unit)，主張以特質的分佈、地域的接鄰、政治的組織、語言、生態適應及地方社區的結構等六項標準來界定，換句話說，一個族裔實體應是住在同一地區的居民，擁有相同的生活形式、同屬一政治體、用同一語言、對環境有相似的調適模式，以及同爲生活空間結構的一環。

Naroll 關於族群的假設，後來受到許多人類學者的挑戰，Michael Moerman (1965) 以其對泰國北部 Lue 人的研究指出，依據客觀標準分類下的族群，有時並不能與當地人多層次自我認同下，所分類的群體相互呼應，除非從互動和不同接觸層面的角度來進行分析，否則無法了解 Lue 人各種族裔標籤(ethnic labelling) 或族裔稱名(ethnonyms) (包括認同自己爲某某村人、某某更大區域的人、Lue 人、北方土著、北泰人、泰人) 等出現的意義，因此，他強調自我識別(self-identification) 的重要性。

此外，Fredrik Barth (1969) 也認爲族裔或族群界線的維繫或轉變，與是否同屬一個文化無關，因爲認同會隨著生活環境的迫切性影響而變動，但是也可能在文化生活環境改變後，一個族裔群體的認同界線，仍能有效維繫。

之後，Charles F. Keyes (1976) 以所有泰國人均共享「Chat Tai」(「泰族」之

意)之稱名的情形,主張族群認同是以根本賦與感知(Primordial sentiment)為建構基礎,「共享祖裔」(shared descent)是認同產生的最關鍵性要素,不過他也提出「共享祖裔」的認同情感,「可能得以造成某種社會行動,但它並無法決定所有行動」的說法,亦即具有「某種同質性的人群」特質的族裔群體,並無法保證所有成員會因而展現同質的族群行為。

對於 Keyes 的血緣優勢的理論, Van den Berge 以社會生物學的觀點(1978, 1981)來呼應,強調在生物性上的「護親主義」(nepotism)和「我族中心主義」(ethnocentrism)原則支持下的親族選擇(kin selection),是族裔群體構成的一個基本條件。而 George De Vos (1982 [1975])則提示人們會藉著操用一個或數個關鍵要素,如種族特性(racial uniqueness)、地域性(territoriality)、經濟基礎(economic bases)、宗教(religion)、美學形式(aesthetic cultural patterns)及語言(language),在族裔認同的範疇上,表達出「主觀感知」(subjective sense)或「自我認知」(self-perception)。

上述的幾篇文章,將族群論述的方向導引入情境或環境決定論(situationism circumstantialism)與根本賦與論(primordialism)的爭論之中,但是我認為一個「族」的識別,並非以客觀條件或主觀意識二元對立的論點所能完滿解釋,誠然如 Leach (1954)、Moerman (1965)、Barth (1969)的意見,族群並非一個「同質」的文化載體,族群成員的主觀意識才是族群識別的重要依據,然而, Naroll (1965)以客觀條件來分類族群的看法,的確提供了族群識別與族群建構的客觀基礎,而這個理論,代表了六0年代之前,人類學家對於族群分類的學理根據,並曾在十九世紀末、二十世紀初的日治初期,被日籍學者如伊能嘉矩、粟野傳之丞、森丑之助等,應用在台灣原住民的族群分類上。

因此乍看之下,台灣的原住民族群是被「創造」或「建構」而成,然而觀察當代台灣原住民的族群意識,則又似乎相當強烈且明顯的在族群的大架構下,凝聚認同的情感,這一方面,謝世忠(1992)由觀光活動、文化傳統的塑模的角度切入,探討烏來泰雅族「Daiyan」的族群意識,提出文化傳統的塑模會以特定人群本身的操控和詮釋為基礎,尤其在該傳統正作用成一維持族群界線的強力要素時,而一個族群成員集體經營某種企業(如山胞公司),則該企業不只會成為他們主要的經濟資源,更可能發展成一用以維繫族群認同的文化象徵。

此外,楊鈴慧(1996)以1994年「太魯閣族」所發起的太魯閣國家公園的抗議事件,討論族群認同與族群界線在此運動中如何呈現,並從太魯閣族挑戰學術分類,進行族群認同來看族群成員如何操縱文化象徵;討論政策的介入對原住民族群認同的影響的論文,有王雅萍(1994a, 1994b)從各族傳統的姓名制度,

討論統治政權對原住民的姓名政策的介入，以及影響原住民社會及其文化認同、社會環境間的互動辯證關係。

不過上述研究並沒有針對族群內的認同形成方式進行討論，而是從族群的層次上探討認同的問題。在這個層面上，陳淑萍（1998）試圖從賽夏族的觀點，討論賽夏族的族群定位問題，及領域意識的產生，並以宗教變遷與傳統社會組織之間的辯證關係，來呈現氏族跨部落整合之機制，以及其中隱含的地域認同與族群意識的產生過程。但是該文著重在地域作用下的認同型式，忽略了在親屬認同方面的討論，同時，也沒有指出地域性的認同如何在賽夏人的社會關係中運作，因此本研究試圖由當代賽夏族人對於族內認同界線多重層次的現象，探討「賽夏族」在族群識別時，關於族稱三變的原因，與族群定位的過程中，為何會有獨立一族或道卡斯支族的爭議，並由「賽夏族」「族群遷移」的歷史過程來回答以上的問題。

### 第三節 研究方法

田野調查的資料是本論文論述的主要依據，本研究自 1996 年起陸續展開短期田野，以祭典儀式為主要觀察內容，調查範圍涵蓋新竹縣五峰鄉以及苗栗縣南庄鄉，時間地點如下表：

時間	地點	調查項目
1996 年 11 月	新竹縣五峰鄉大隘村	矮靈祭（十年大祭）
1998 年 11 月	新竹縣五峰鄉大隘村	矮靈祭
2000 年 7 月	苗栗縣南庄鄉蓬萊村	章家祖靈祭
2000 年 11 月	苗栗縣南庄鄉東河村向天湖	矮靈祭
2000 年 11 月	苗栗縣南庄鄉東河村向天湖	風家祖靈祭
2001 年 1 月	苗栗縣南庄鄉蓬萊村	夏家祖靈祭
2001 年 4 月	苗栗縣南庄鄉蓬萊村	祈天祭
2002 年 9 月	苗栗縣南庄鄉南江村	章家回娘家
2002 年 11 月	苗栗縣南庄鄉東河村向天湖	矮靈祭
2002 年 11 月	苗栗縣南庄鄉東河村向天湖	風家祖靈祭
2003 年 3 月	新竹縣五峰鄉大隘村	趙家火神壽誕



而長期田野則於 2002 年 7 月至 2003 年 3 月在苗栗縣南庄鄉展開，在這八個月內，我訪談了賽夏族各姓氏的長老、苗栗縣賽夏事務協進會與賽夏青年服務隊的幹部，以及幾位住在鹿場、石壁的泰雅族人。此外，在調查期間，我同時擔任南庄國中代課老師以及苗栗縣賽夏事務協進會秘書，經由與學生家長接觸，以及處理協會行政事物的機會，更容易進入部落社會中，進一步觀察賽夏人在社會生活中，處理人我關係、劃分異己界線的行為模式，以及了解南庄鄉最大的兩個賽夏村落--東河村與蓬萊村的互動模式，而發現了賽夏族人多層次而清晰的「異」、「己」界線，以及多重而複雜的認同標準。

此外，本研究會使用清代及日治時期的文獻，包括清代的官方廳誌，如新竹廳誌、淡水廳誌，以及屯兵、撫墾資料，如清代台灣大租調查書、屯番魚鱗冊，以及日據時期關於賽夏族的民族誌，如蕃族慣習調查報告書、高砂族調查報告書，及官方的理番文獻，如理蕃誌稿、番社戶口，從文獻資料中，耙梳新竹、苗栗內山一帶，不同文化系統的社群匯聚與互動的歷史脈絡，進一步討論「賽夏族」族群邊界的形成過程。

## 第二章 研究地域與對象

### 第一節 地理分佈

賽夏族人口約有七千人，占台灣原住民人口比例約 7.32%<sup>1</sup>，主要居住在新竹縣五峰鄉、苗栗縣南庄鄉與獅潭鄉，位於新竹與苗栗交界的海拔五百公尺到一千三百公尺的淺山地帶，呈一東南走向的狹長形狀，分佈範圍極東也是極北的是新竹縣五峰鄉花園村，東經 121 度 9 分，北緯 24 度 39 分；其極西也是極南的苗栗縣獅潭鄉紙湖，東經 120 度 6 分，北緯 24 度 35 分，東西長度約 23 公里，南北寬度約 10 公里。

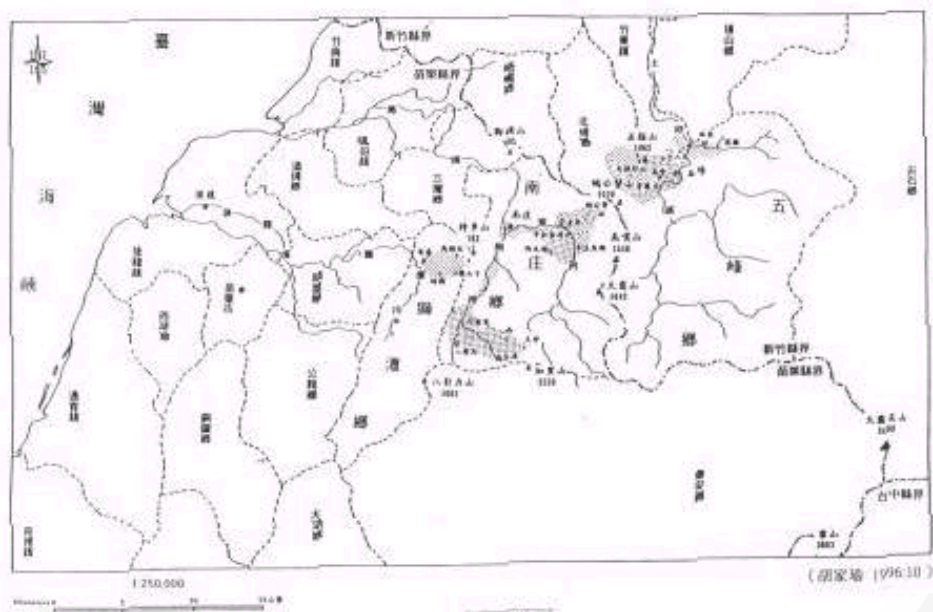


圖 2-1 賽夏族分佈圖

(資料來源：胡家瑜 1996：10。)

賽夏族大致可以鵝公髻山 (*hororok*) 與橫屏背山 (*amish*) 兩山山脊為界，劃分為南北兩群。北群 (*sai-kirapa*) 主要分佈於頭前溪上游的上坪河流域，即新竹縣五峰鄉大隘村的五峰、上大隘、高峰、茅圃以及花園村的比來。由於五峰鄉的居民以泰雅族占多數，賽夏族與之長期接觸，目前已相當程度的呈現泰雅化的現象，尤其在語言上，逐漸為泰雅語所取代 (朱鳳生 1995:16)。南群

<sup>1</sup> 資料來源：行政院原住民委員會。

(*sai-magahyobun*) 則分佈於苗栗縣境內，主要居住於中港溪上游的東河、南河流域，及後龍溪上游的紙湖溪(獅潭川)流域一帶，即南庄鄉東河村的東河社區、鵝公髻、大竹園、三角湖、加拉灣、中加拉灣、向天湖，蓬萊村的蓬萊、八卦力、大坪、二坪、大南、南江村的新村、小東河，獅潭鄉百壽村的百壽社區、馬陵、坑頭、崩山下等地(見圖 2-1)。

## 第二節 聚落分佈

傳統賽夏族的地域架構，最基層的社會組織單位是家(*tau'an*)，而「家」的觀念，是以共用一個廚房來表示，因此，分家的方式，雖然可以分家產，原則上多採取分居、分食、共財的方式。而這些家戶分散在相連山區的溪流兩岸，形成規模自三、五家到數十家，大小不等的聚落，稱為 *aha rito*；*aha rito* 形成村落，稱為 *kinatsangna*，與一個地域化姓氏祖靈祭團 *aha pas-bakean* 的範疇一致，而同一地域內通常會有兩個以上的祖靈祭團。數個村落組成一個部落 *asang*，亦稱 *kinasaganu*，是零星分散的小型聚落形式，每一部落的地域單位內，常由幾個姓氏所構成(小島由道 1915:170-174，衛惠林等 1956:149)。數個共同流域的部落因為居地緊鄰，利害攸關，彼此合作對抗外敵，並協商處理狩獵地或河川問題，因此組成流域同盟 *aha wara* (一條溪) 或 *aha buyuhyo* (一張弓)。數個流域同盟又以軍事為目的，將地域劃分為南、北群，聯合形成南北兩個「攻守同盟」或「戰鬥同盟」(*aha kapupapanaan*) (衛惠林等 1956:149，潘秋榮 2000:21)；而南北兩個攻守同盟，形成了一個族群——賽夏族。圖示如下：

聚落——村落——部落——流域同盟——攻守同盟——(全族)  
*aha rito kinatsangna n aha asang aha wara aha kapupapanaa saisiat*

其中，北賽夏有兩個流域同盟：一是 *Sai yaghoru*。*Sai* 指「場所、地方」，*yaghoru* 是指「下面的人」，包括了 *Rakus* 及 *Ruha* (大隘) 兩社(古野清人 2000:269)，即是現在的新竹縣五峰鄉大隘村；另一是 *Sai kilapa*。*Sai kilapa* 是「桐山人」之意，包括 *Sipazil* (十八兒社)、*Pilai* (比來社)、*Shiikao* (茅圃社)，即現在的新竹縣五峰鄉大隘村、茅圃、花園村。

南賽夏的流域同盟則分為 *Sai magahyobun* 和 *Sai Sawe*。*Sai magahyobun* 是大溪或竹東方面的其他部落稱呼南庄賽夏族的語詞。*magahyobun* 是從合流溪傳來的

語詞，指住在合流溪附近的人。他們依各自的居住地，自稱是 *Sai waro* 和 *Sai Rayen*（古野清人 2000：269）。而 *Sai Waro* 以獅頭山、鵝公髻山、加里山和新竹縣五峰鄉為界，有東河流貫，包含了 *Waro*（東河社）、*Garawan*（獅頭驛社）、*Amish* 社（橫屏背社）<sup>2</sup>。關於「*Waro*」的地名由來，古野清人（2000:269）說是因為當地長滿了一種名叫 *Kakai-Waro* 的蔓草，以此命名，而非「土地肥沃」之意。還有一種說法是「*Waro*」是糖，也有甜的意思。據傳說是因為在當地發現蜜蜂，開始飼養，後因敵人企圖搶奪而發生戰鬥，以該地命名（洪敏麟 1983：333）。此地對應於今日的行政區為東河、大竹圍、鵝公髻、向天湖、加拉灣、中加拉灣、三角湖、大窩山，居住於此區的賽夏族人有 163 戶，以風姓、朱姓、高姓族人居多，周圍族群以泰雅族為主。

至於 *Sai Rayen*（依客語發音漢譯為「獅里興」）則以神桌山、崩山、仙山和苗栗縣獅潭鄉為界，南河流貫其間，有 *Parngasan* 社、*Ririyam* 社、*Pakwar* 社（八卦力社）<sup>3</sup>。此外，原本屬於 *Sai waro* 地區的 *Amish* 社（橫屏背社），在昭和四年（1929 年）時由原居地橫屏背山麓遷至蓬萊村的大坪、二坪，但保留原社名；而原住此地者則隸屬於 *Parngasan* 社，後與 *Ririyam* 社依南北之分，各稱為南獅里興社與北獅里興社。北獅里興社於 1920 年因土地名稱變更的關係，合併至南獅里興社。對應於今日行政區則為紅毛館、大坪、二坪、八卦力、大南、大屋坑、小東河，居住於此區的賽夏族人以潘姓、章姓、根姓、高姓、風姓為主，約有 138 戶，周圍族群則以客家人居多。

*Sai Sawe* 位於後龍溪上游獅潭川，又稱紙湖溪一帶，以神桌山、崩山、仙山和苗栗縣南庄鄉蓬萊村為界，有 *Invayus*（馬陵社）、*Invawan*（圳頭社）、*Karehayobun*（崩山下社）。*Sawe* 是撕裂之意，據說是以前社人聚集開酒宴時，曾經發生吵架而互相撕裂對方的衣服，而此與即意指發生爭端的那一刻（古野清人 2000:269），對應於今日的行政區則為苗栗縣獅潭鄉百壽村、永興村，居住於此區的賽夏族人馬陵社以豆姓、圳頭社以潘姓為主，約 22 戶，周圍族群也以客家人居多。

本文之研究領域以南庄鄉蓬萊村和東河村為主，但由於在談到氏族遷移及族群邊界形成的過程時，必須全貌觀察整個賽夏的分佈領域，而無法加以切割，因此討論的區域將擴及新竹縣五峰鄉的 *Sai yaghoru* 群、*Sai kilapa* 群，與苗栗縣獅潭鄉的 *Sai-sawe* 群，請見圖 2-2。

<sup>2</sup> *Amish* 社（橫屏背社）於昭和四年（1929 年）時由原居地橫屏背山麓遷至蓬萊村的大坪、二坪，而社名不改，不過共同流域由 *Sai waro* 轉移至 *Sai Rayen*。

<sup>3</sup> *Pakwar* 社（八卦力社）於明治 35 年（1903 年）南庄事件時，幾被日軍殲滅，幾乎廢社。

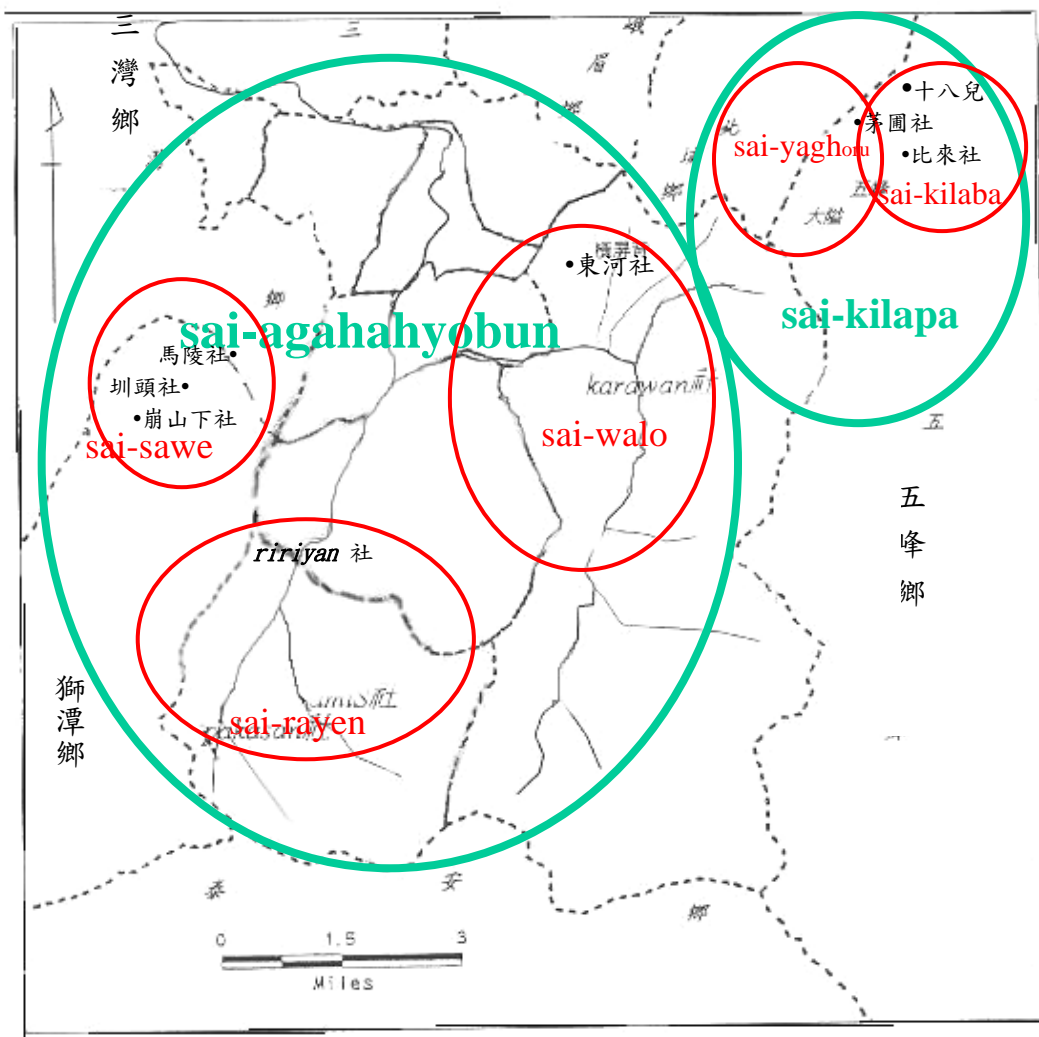


圖 2-2 賽夏族地域架構圖

中研院民族所  
數位典藏

表 2-1 賽夏聚落對照表

目前所屬亞群	流域同盟名稱	舊社名	拼音	現在地名	現在行政區
北賽夏 sai-kilapa	sai-yaghoru	大隘社	taai (saiyahoru)	上大隘、五峰	新竹縣五峰鄉 大隘村
		十八兒社	sipiji(kilapa)	十八兒	
	sai-kilaba	茅埔社	siigao	茅埔	新竹縣五峰鄉 花園村
		比來社	pirai(mailawan)	比來	
南賽夏 sai-magaha hyobun	sai-walo	東河社 walo	walo	東河	苗栗縣南庄鄉 東河村
			sewazai	大竹圍	
			hororok	鵝公髻	
		獅頭驛社 Garawan	raromoan	向天湖	
			ngarawan	加拉灣社	
			lalai	中加灣社	
			haboe'	三角湖、大窩山	
	橫屏背社	amis	大坪、二坪、上大南		
	sai-rayen	巴卡散社 (南獅里興)	pakasan	紅毛館、八卦力、大南、二坪	苗栗縣南庄鄉 蓬萊村
		利拉揚社	ririyan	小東河、大屋坑	苗栗縣南庄鄉 東河村、西村、南江村和蓬萊村小部份
	sai-sawe	馬陵社	Marin (invayus)	紙湖	苗栗縣獅潭鄉 百壽村
		圳頭社	Invawan (hanteu)		
		崩山下社	pensanha (karehabasin)		

(資料來源：胡家瑜 1996、潘秋榮 2000)

### 第三節 各社概況

根據移川子之藏（1935）《台灣高砂族系統所屬研究》的紀錄，日治末期賽夏族各社概況如下：

#### 一、新竹五峰方面

1. 比來社：居住在上坪溪右岸支流，比來溪右岸，尖筆山南面，高度約 3000 尺，與美寶基、他克難、十八兒等社有同姓或血緣關係，往來密切。
2. 十八兒社：位於上坪溪左岸，五指山東側，高度約 1400 尺處，與大隘、比來、他克難各社及竹南郡大河社、東河社、茅圃社等均有血緣、同姓之關係。
3. 大隘社：位於上坪溪左岸，五指山東側，海拔 2800-3200 公尺，是泰雅、賽夏混合部落，通婚比例很高，與竹南郡加拉灣社、大南社、東河社、二坪社及茅圃社、十八兒社均有親密關係。
4. 茅圃社：居住在上坪溪左岸，鵝公髻東方山麓 2000 公尺處，該社原本全為泰雅族，後因十八兒社 6 戶人口，大隘社 3 戶，共計 9 戶，因離駐在所太遠而與茅圃社合併。

#### 二、苗栗南庄方面

1. 大南社：位於中港溪上游，南河左岸，南河上流，半奇寮溪及八卦力溪間，高度約 800-1000 公尺，在過去鼎盛時期，現在的石加鹿、民都有、買帕來、茅圃等廣大地域均屬其領土。
2. 東河社：居住在上坪溪上游、大東河右岸，鵝公髻山西麓，海拔 1500 公尺，與加拉灣社、大南社、二坪社、鹿場社、竹東郡十八兒社、大隘社、大湖郡圳頭社有同姓、血緣關係，以往和石加鹿社有仇敵關係，民國 15 年 9 月和解。
3. 加拉灣社：位於中港溪上游，大東河兩岸，鳥嘴山西麓，高度約 1500 公尺，與東河社、二坪社、大南社、鹿場社、竹東郡十八兒社、大隘社、大湖郡圳頭社有同姓、血緣之親，以往和石加鹿有仇敵關係。
4. 二坪社：在中港溪上流，南河支流、半奇寮溪南岸，加里前山西北麓，海拔 2200-2700 公尺，和加拉灣社、東河社、大南社、鹿場社、竹東郡的十八兒社、大隘社、大湖郡圳頭社、八卦力社有血緣關係，過去和石加鹿社有仇敵關係，現在已經和解。

5. 八卦力社：居住於大湖社東北方、汶水西右岸及八卦力溪右岸山腹，高度在 1500 公尺和 3500 公尺之間，和大南社、二坪社有血緣關係。

### 三、苗栗獅潭方面

圳頭社：神桌山向西南走向，大湖、竹南兩郡交界的稜線上約一里，西方一帶的山腰，海拔約 800 公尺，與二坪社、東河社、加拉灣社有同姓血緣關係。

## 第四節 賽夏族的社會結構

賽夏族的社會組織，依實際生活及宗教活動的需要，而分為家戶 (dau-an) - 家族(aha vake)-祖靈祭團 (aha pas-vake)-姓氏祭團，其中家戶是舉行播種祭時的活動單位<sup>4</sup>，家族則為各部落內掃墓和祭祖時的活動單位，祖靈祭團則是各姓氏部落性的祖靈祭活動團體，姓氏祭團則是指少數掌有全族性祭儀司祭權的姓氏所組成之超部落的活動團體，如朱姓所主持的矮靈祭和潘姓所主持的祈天祭。

因此，就社會結構而言，賽夏族的社會是典型的父系氏族社會，以具有圖騰意義的姓氏<sup>5</sup> (*sinrayhou*) 為部落組織的基本單位 (衛惠林，1956)，姓氏制度可說是賽夏族內部對群體界分的核心觀念，氏族可視為族內人群分類的象徵符號，不僅是概念上的分類系統也是具體的社會行動單位

賽夏族姓氏的數目，自日治時代以來，古野清人 (1930)、高砂族調查報告書 (1939)、黑澤隆朝 (1943)、楊希枚 (1956)、陳春欽 (1968)、台灣省通誌 (1972) 等調查與記載所得的數目，有十一到十七姓不等，見表 2-2：

<sup>4</sup> 因為社會變遷的關係，很多姓氏已不舉行播種祭，目前只有南賽夏的向天湖地區舉行。

<sup>5</sup> 賽夏族共有 18 個氏族：豆 (趙)、絲、獅、風 (豐、楓、東)、潘、根、錢、夏、解 (蟹)、高、章 (樟)、芎、日、朱、胡 (狐)、詹 (蟬)、血、膜，其中獅、血、膜已無後代，故目前只剩 15 個姓氏。而豆、風、解、章、胡、詹，因地域之差或支系有別，而有不同姓，但皆為同一氏族 (鄭依憶 1987：50)。



表 2-2 賽夏族姓氏對照表

姓氏	含意	資料來源、存在狀況					
		古野清人 (1930)	高砂族調查報 告書 (1939)	黑澤 隆朝 (1943)	楊希 枚 (1956)	陳春 欽 (1968)	台灣省通誌 (1972)
朱 (didjun)	tibtibun 「數珠 玉」 草、薏 米、雞 母珠 (米) ，是一 種製作 婦女及 小孩首 飾的珍 貴材料	存	存	存	存，亦 稱 「珠」 姓	存	存
胡 (bubutol 或稱 butol)	狐(胡) 狸 butol	存	存	存，亦 有「山 貓」之 意。	存，亦 稱 「狐」 姓。	已絕 嗣	存
豆 (tautauwazai)	土豆	存	存	存	存	存	存
絲 (tataise)	必須向 漢人購 買的一 種紫色 染料。	存，「獅」姓 (saitehoo raan) 屬於絲 姓，指住在 比來社 tebora 地方 的人，亦指 此地最早種 植糯米。	存	存	存	存， 「獅」 姓為 其分 支，已 絕 嗣。	存
高 (kaibaobao)	高 ibaobao 、	存	存	存	存	存	存

姓氏	含意	資料來源、存在狀況					
		古野清人 (1930)	高砂族調查報 告書 (1939)	黑澤 隆朝 (1943)	楊希 枚 (1956)	陳春 欽 (1968)	台灣省通誌 (1972)
	ibaibaib ao 指住 在高地 的人						
錢 (sharawan)	「潘」 姓指雜 亂樹 枝、樹 枝交 錯； 「根」 姓，指 橡樹之 根‘amus	存	存	存，只 記載 「錢」 姓。	存	存	存，只有 潘、根，無 「錢」姓。
夏 (hajawan)	黑色的 <sup>6</sup> ，住在 太陽落 下之處 的人。	存	*	存	存	存	存
蟹 (karakaran 或稱 kalkarang)	螃蟹 karen	存	存	存，亦 稱 「鱗」 姓	存，亦 稱 「解」 姓	存，亦 稱 「解」 姓	存
樟 (minrakesh)	樟樹 rakesh	存	存	存	存	存	存
日 (tanojarar)	太陽 hahera ，指住 在日出 之處的 人，或 許與射	存	存	存	存	存	存

<sup>6</sup> 根據日進財先生口述，夜晚稱為halawan，因此有黑色之意，引申為太陽落下之處，可能是指住在西方的人。(2003年田野筆記)

姓氏	含意	資料來源、存在狀況					
		古野清人 (1930)	高砂族調查報 告書 (1939)	黑澤 隆朝 (1943)	楊希 枚 (1956)	陳春 欽 (1968)	台灣省通誌 (1972)
	日傳說 有關 <sup>7</sup> 。						
風 (balbale)	風 bai	存	存	存	存，亦 有 「楓」 姓風	存，亦 有 「張、 柏、 東、 楓」	存
芎 (sainasu)	九芎 asu 是九芎 樹，指 住在長 滿九芎 樹之地 的人	存	存	*	存	存	存
蟬 (kamurarae 或稱 kamararai)	ramo 是 血的意思	存	已絕嗣	存	存，亦 稱 「蟾、 詹」 姓	詹	存，亦稱 「蟾」姓
血 (karak aramo)	無記錄	已絕嗣	已絕嗣	存，亦 稱 「雀」 姓	已絕 嗣	已絕 嗣	已絕嗣

<sup>7</sup> 日進財先生口述（2002年田野筆記）。

姓氏	含意	資料來源、存在狀況					
		古野清人 (1930)	蕃族慣習調查 報告書 (1938)	黑澤 隆朝 (1943)	楊希 枚 (1956)	陳春 欽 (1968)	台灣省通誌 (1972)
膜 (tatabilas)	bilas 是 肉與皮 之間的 膜	已絕嗣	已絕嗣	*	亦稱 「貊 、 莫」， 已絕 嗣	已絕 嗣	已絕嗣
門 (kaorokoan)	*	*	*	*	*	*	*
木 (tarutarese)	*	*	*	*	*	*	*
糯 (saitebura，亦 稱「獅子」姓)	*	*	*	*	*	*	*
筋 (tabtajaras 或 稱 tabtabiras)	*	*	*	*	*	*	*

(資料來源：古野清人 2000:270；林修澈 2000:62；潘秋榮 2000：20；2003 田野筆記。\*指在該次調查報告中，無此姓氏之記錄。)

根據上表，有些氏族已絕嗣，而有些氏族在民國後改回漢姓時不一致，因此衍生出其它的漢姓，如風、張、柏、東、楓，不過在族人認知中，仍同為風姓氏族。而目前所使用的漢姓，是以賽夏族原有的家名（溫吉編譯 1957），即父系血緣的姓氏集團，以音譯或意譯的方式，給予相對應的漢姓。

各氏族在全族性的政治事務中是平等的，並沒有相互統轄的關係。根據衛惠林（1956）的說法，賽夏族氏族的功能在於它是一個外婚單位，同氏族以及同聯族的各氏族間禁止通婚；而部分氏族世襲特定儀式的司祭權，如朱姓負責矮靈祭、潘姓負責祈天祭、豆姓負責敵首祭、夏姓負責卡蘭祭（鄭依憶 1987：168；陳淑萍 1998：40）等。此外，同氏族的人共享土地並負有連帶的責任及共同復仇的義務。

每個氏族有共同的祖先，不同祖先的其它姓氏，則以 *auma* 稱之，形成一種同姓與異姓的區劃意識。因此賽夏族氏族可視為族內人群分類的象徵符號，而同

姓的人又可透過不同的地域單位，形成更小的「我群」與「他群」的相對意識（鄭依憶 1987:50）。在不同場合相對性的「我群」概念的產生，決定了實際運作時的成員範圍，也形成了不同層次的凝聚力。

### 第三章 當代生活的異己界線

賽夏族的分佈地與客家人、泰雅族緊鄰，經過長期的族群互動過程，我們不難由歷史中找到具有異族身份卻能在賽夏社會中佔有一席之地的人物，如著名蕃割黃斗乃是賽夏頭目樟加禮的女婿、南獅里興社頭目日阿拐、北獅里興社頭目絲大尾、大東河獅頭驛社頭目張有淮等原為客家人，在幼年時被收養，入了賽夏籍，因此，部分研究者如林欣宜（2000）、胡家瑜、林欣宜（2002）認為賽夏族相對於其他族群，對異族的包容性較強，族群邊界較為模糊，而胡台麗（1997）更以她帶領原舞者團員進入新竹縣五峰鄉，向賽夏族北群長老學習矮靈祭歌的經驗觀察，朱姓長老藉由與團員共杯飲酒的儀式，使原為異族的團員跨越了族群界線，視同為賽夏族人，獲得了學唱祭歌的資格。因此她認為賽夏族的「異」、「己」界線是模糊的，可經由儀式過程而跨越，但是在田野觀察中，我認為賽夏族人對於人我的區分，會使用多重標準，因此不僅富有彈性，而且清楚與明確，本章即以當代賽夏人的社會生活為主題，討論賽夏人對於劃分人我區隔界線的多重標準。

#### 第一節 領養與收養的角色定位

祖靈祭是同血緣的氏族成員才能參加的祭典，但是在這個場合中，有兩種異血緣的人可以參加，一種是該氏族成員收養的義子女，另一種是該氏族成員領養的養子女，因此儘管義子女與養子女與該祖靈祭團的人祖源不同，但仍被視為同一氏族團體，可參加其義父母、養父母所屬祖靈祭團的祖靈祭。

##### 一、領養義子女

義子女被賽夏族人視為同氏族成員，而納入廣義的親屬範疇中，一個小孩子認義父母的原因，是賽夏族人認為如果孩子體弱多病，表示自己沒有福氣養這個小孩，必須借別人家的福氣來養，所以在竹占（lunhap）之後，會得到由哪一姓氏、哪一家戶來認養的指示，如果對方同意的話，他就會在家人中挑一個健康的名字，作為孩子的義子名，在小孩床上放芒草，表示為小孩搭個新家。小孩的父母要準備糯米糕、豬肉、酒帶著孩子去認義父母，而收養的那一方就會給孩子的

父母一點錢，表示把孩子買來，成為自己的孩子，往後就用新取的義子名來叫喚，並祭告祖先說這個孩子已經成為家裡的人，並到河邊為小孩貼草，讓他順利長大。

這個孩子在經過收養的儀式之後，就成為義父母家的人，受義方家的祖先保佑，並要參加其祖靈祭和矮靈祭前的迎神 basau 儀式，直到他長大成人。義子結婚之前要回義父母家結束收養關係，稱為「還義子女」，而這一天，義父母會為他準備一套新衣服，意思是這個孩子從今以後就是大人了，可以獨立了。

## 二、收養養子女

從 1906 年，日本政府進行番社戶口調查以來，賽夏族的人口成長率時常是同時期其它原住民族群中最高的，見表 3-1、3-2：

表 3-1 台灣原住民各族歷年人口數（1906-1964）

年別	1906	1911	1915	1920	1925	1930	1935	1940	1942	1956	1964
泰雅	25,932	27,871	32,168	31,151	32,528	32,925	35,639	37,805	39,065	45,750	54,777
賽夏	737	770	1,142	1,105	1,226	1,277	1,482	1,763	1,864	2,313	2,857
布農	13,889	16,007	17,681	16,259	17,844	17,926	17,757	17,279	17,519	18,577	24,207
鄒	2,267	2,325	2,391	1,970	2,030	2,134	2,168	2,329	2,363	2,741	3,638
<sup>1</sup> 排灣	41,044	40,716	41,459	41,082	41,941	41,500	43,460	44,121	44,627	49,514	57,319
阿美	27,867	32,783	35,820	37,148	39,543	43,142	48,237	53,266	54,991	73,871	89,820
雅美	1,427	1,487	1,618	1,595	1,594	1,649	1,695	1,758	1,602	1,834	1,996
合計	113,163	121,959	132,279	130,310	136,706	140,553	150,502	158,321	162,031	194,135	234,916 <sup>2</sup>

（資料來源：《重修台灣省通志住民志同胄篇第一冊》1995：57）

<sup>1</sup> 排灣包括排灣、魯凱、卑南三族。

<sup>2</sup> 1964 年總人口 234,919 人，其中包括邵族 323 人。

表 3-2 1906-1984 台灣原住民人口增加率的六個階段

族別	漢人	原住民總人口數	泰雅	賽夏	布農	鄒	排灣群				阿美	雅美	
							全部	排灣	魯凱	卑南			
日治時期	1906-1920	16.5	10.7	13.4	29.6	11.5	10.1	0.7	*	*	*	20.8	8.4
	1920-1930	20.9	7.5	5.9	14.1	12.9	7.8	1.0	*	*	*	15.1	3.0
	1930-1942	25.9	11.8	14.0	30.7	1.9	7.8	6.2	*	*	*	20.0	2.8
光復後	1942-1956	36.4	13.0	11.5	26.5	4.3	10.6	7.4	*	*	*	21.5	9.8
	1956-1964	33.8	23.8	22.5	26.5	33.6	36.0	18.2	14.3	*	*	24.8	10.7
	1966-1984	21.3	14.7	9.5	0.8	14.7	9.2	*	7.4	6.9	*	*	16.5

\*表示無此記錄。

(資料來源：《重修台灣省通志住民志同胄篇第一冊》1995：57)

由表 3-1、3-2 中，可知賽夏族的人口成長率往往居高不下，有時甚至高達 30%。這樣的現象，與賽夏族人盛行領養子女有莫大關係。領養的對象多為三到四歲的幼兒，不限同氏族、異氏族或漢人。一般來說，領養同氏族的孩子，不需要給錢財，因此屬於無償性的，但是領養不同氏族或異族的孩子，就支付錢財，有買賣性質。為什麼領養小孩會如此普遍？一位領養了二位女孩、一位男孩的風姓報導人說，是因為結婚後頭兩、三年一直沒有小孩，所以長輩就建議領養一個孩子，這樣會比較容易生出自己的小孩；可是養了第一個女孩後，還是沒有好消息，所以又養了第二個女孩，之後果然順利產下了自己的兒子。而第一位太太去世，和第二位太太結婚後，遇到同樣的問題，所以就跟朱家領養了一位男孩，不久後，接連生下了兩名男孩。另外一位錢姓報導人說，他在家中排行老三，哥哥和姊姊都是跟別人領養來的，原因是父母親婚後數年，一直沒有孩子，所以跟別人領養，希望能因此而生子。由此看來，對賽夏人來說，領養小孩的用意在於生子，而這一點，可以從養子、養女多為家中長子、長女的現象得證。

此外，由被收養的孩子的性別來看，女性多於男性。關於這個現象，一位向天湖的風姓報導人表示，因為收養來的孩子終究是別人家的人，而女孩子長大後要嫁人，嫁人後就不是自己家的人，所以比較喜歡收養女孩子。這樣的觀點，說明了賽夏人對於狹義的「自己人」範疇的定義。雖然養子女在身份上脫離原生家庭的紐帶，屬於收養家庭的氏族，與收養家庭同屬一個祖靈祭團，但是，對收養家庭來說，養子女仍然不是同血緣的人，不但不會隱瞞其真實身份，還會清楚告知其親生父母是誰、現居何處，甚至兩家還會有密切的往來。



收養家庭以外的人，如何看待具有養子女身份的人呢？一般說來，養子女被認為是收養家庭氏族的人，不過在必要的狀況時，會附帶說明其原生家庭所屬的姓氏，並以此作為群體劃分的依據，尤其在祭典儀式中，如向天湖風家的祖靈祭，在打完 dinabun（糯米糕）、眾人用過午餐後，有一個儀式叫 badimus，那時所有風家的人都會集中在客廳中央，緊閉門窗，主祭拿出放在 bushi（祖靈籃）中的小竹杯，倒入清水，用右手食指沾起竹杯內的水，一一沾在參加者的唇上。風姓的每個人都要參加這個沾水禮，尤其是新生兒和新進門的媳婦，不過義子女和養子女不能參加，這是因為血緣不同，所以被劃歸為氏族外的人。（關於儀式過程，容下章詳述）。

這個血統論的範疇，可由氏族擴大為族群，從族人對歷史人物或當代人物的評價可看出。例如日阿拐是日家的養子，其本家姓張，是閩南人，他擅謀略而懂經營，藉由個人能力成為獅里興社頭目，甚至在光緒 20 年因助清兵平亂有功，受封為「國子監大學士」，在清末到日治初期權傾一時。不過在明治 34 年（1902），因樟腦利益以及日本政府與賽夏族人對土地業主權的認知落差（請參見林欣宜 1999），以日阿拐為首而爆發的南庄事件，不但犧牲了很多參與事件的賽夏族、泰雅族人，更引起了官方對南庄山林產業開發的高度重視，深深影響了賽夏人的經濟生活。於是部落中對日阿拐存在兩種極端的評價，這兩種評價，在 2002 年南庄國中舉辦「南庄事件百年紀念活動」座談會時，與會的各姓氏長老表達出對日阿拐兩極化的看法。

原本「南庄事件百年紀念活動」的主辦單位南庄國中設計這個活動的用意，在於彰顯日阿拐抗日的英雄事蹟，使後代子孫能記得這一段歷史故事。這個觀點受到部分長老支持，並且熱心參與。不過也有部分長老反對，並措辭強烈的表達對日阿拐的不滿。一位楓姓長老語帶激動的說：「為什麼要紀念日阿拐？他又不是 saisiat（賽夏）的，卻害我們 saisiat 的死那麼多人！」楓姓長老質疑了日阿拐被視為「賽夏族」民族英雄的正當性，於是「血統」成為日阿拐是否為「賽夏人」的最大挑戰。同樣的「血統論述」，也發生在「苗栗縣賽夏事務協進會」成立時的會員招募狀況中。

苗栗縣賽夏事務協進會成立於 1995 年，發起人多為蓬萊村的賽夏人，其成立宗旨為「保存傳統文化，發揚賽夏精神，培育族群人才」，當時響應入會的有 91 人，其會員的地域分佈如表 3-3：

表 3-3 1995 年賽夏事務協進會會員分佈

地 區		人 數	地 區		人 數
蓬萊村	下庄	1	東河村	中加拉灣	1
	紅毛館	16		東河街	1
	八卦力	17		鵝公髻	2
	大南	3		大窩山	3
	二坪	1		向天湖	4
合 計		37	合 計		11
南江村	石坑	1	東村		5
	東江街	4	西村		4
	東江新村	6	獅潭		15
			苗栗地區 (苗栗市、頭份、竹南)		8
合 計		11	合 計		32

(資料來源：1995 年賽夏事務協進會會員名冊)

第一任理事長為蓬萊的日姓長老，本身是客家人，小時候被日家收養。據他說從小就跟在老人家身邊，聽他們用 saisiat 話交談。老人家講的話都很難，而且很深，而他很用心在學，所以成為少數很會講賽夏語的人。他在 2000 年通過母語檢定，成為賽夏語教師。像他這樣有賽夏族身份，有賽夏語教師資格，有賽夏族認同，那麼，是否表示所有的賽夏人都承認他是賽夏人呢？在他當選為第一屆苗栗縣賽夏事務協進會理事長時，「血統」成為一個標準，檢驗他擔任苗栗縣「賽夏」事務協進會理事長一職的資格。「他又不是賽夏族的，怎麼可以當理事長？」「那是『客家人』的協會，我不要去！」一些族人抱持這樣的看法，拒絕加入協會。日理事長也深知這樣的矛盾，但是他以自己對賽夏文化的熱忱、對賽夏語的精熟，強調自己「比賽夏族還賽夏族！」

而養子女與原生氏族的關係，又是如何呢？如前文所述，養子女的身份並不會被收養家庭所隱瞞，而養子女與原生氏族的血緣關係，有時候會成為合理化某些行為的依據，而被強調。2001 年祈天祭發生了這麼一件事：雖然祈天祭的主辦人是潘姓，但是若章姓長老沒有通知潘姓長老應該開始準備祈天祭事宜，潘家的人不能主動舉行；而風姓長老的工作則在於監督祈天祭的流程，不能插手祭儀工作。但是那一年章姓長老遲遲沒有動作，使潘姓長老無法主動開始準備祈天祭，就這樣過了原本應該舉行的時節—三月，到了四月時，風姓長老看不下去了，插手提醒潘姓長老這件事，使章姓長老不高興，而眾人也議論紛紛。幾天之後，

風長老在工作時，不小心割傷了自己的手，大家就說那是因為風姓長老做了職責以外的事，才會受傷。風姓長老因此在祈天祭前幾天，南庄大橋下的會談(ayalaho)儀式時，向大家說明這件事。他由小時候如何被祖父帶領，學習祭典的知識，學習祖先的智慧，到接棒成為風家負責祈天祭的人，娓娓道來。而對越權一事，他解釋說是因為祈天祭一直沒有人提醒，如果再拖下去，祖先(tadini)會生氣，所以他也很著急，才會這樣做。他並說明其實自己是章家的孩子，被風家收養，所以自己和章家也有淵源，不能說不是章家的人。這個想法，在祈天祭當天，他又對大家說了一次，足見風長老希望他提出自己與章家的血緣關係，來合理化「越權」的行為，在這一層面上，我們可看出「血統」對養子女個人來說，也存在著某種程度的認同效力。

不過是否所有在原生家庭中長大的人，都可納入最狹義的「自己人」範疇中呢？而是否所有異姓氏的人都是「外人」呢？女兒和媳婦是另一個我群劃分的法則，在向天湖風家祖靈祭中，未出嫁的女兒和媳婦都可參加 badimus 儀式，但是已出嫁的女兒因被視為「別人家的人」而不能參加。這樣對「我群」的劃分，對於所有祭典中的廚房工作者的資格，有更嚴格的限制。

不管是祖靈祭、播種祭、矮靈祭、祈天祭，廚房中的工作，包括洗米、洗菜、煮食、端菜都是由媳婦負責，甚至只有媳婦才能進出廚房，而已出嫁的女兒不能參與，因為賽夏人認為出嫁的女兒是別人的媳婦，所以在祭典時，親生女兒與媳婦被納入同一層級的「我群」範疇，而這樣的觀念，也呼應了前述對偏好領養女兒的邏輯，所以賽夏人對「我群」分類的標準，在氏族的大範疇下，會以是否為同血緣做更細緻的「我群」區分。

## 第二節 東河與蓬萊的互動模式

賽夏族對異、己的劃分，除了以血緣為標準外，地緣也是重要的考慮因素。社會群體有兩種界線，一為社會界線，即人群之界線，此為抽象的界線；另一為空間界線，為土地所有權之畫出(汪明輝、陳憲明 1988)，因此，人群與地域是影響社會群體互動的因素。晚近的人文地理學也提出了地方(local)和地方性(locality)的概念，認為地域的創造是一種社會行動，不同地域空間的差別是人的行動所導致(陳淑萍 1998)。而南庄地區的賽夏族也因為人群互動、人文活動而形成兩個主要的地域群體——東河和蓬萊，雖然這兩個群體在傳統的地域架構中屬

於同一攻守同盟 sai-magahahyobun，遇有戰事會相互結盟與支援，並且群體間的人會互相跨區參與重要祭典，如矮靈祭與祈天祭，但是這兩個群體在社會生活中並非相互整合，合作無間，反而較常呈現相互競爭的狀態。本節擬以南賽夏群於矮靈祭期間成立的「賽夏青年服務隊」作為觀察的場域，討論東河與蓬萊的互動模式。

### 一、賽夏青年服務隊的成立

向天湖舉行矮靈祭的祭典期間，年輕人有負擔祭場上勞務的義務，但由於賽夏族沒有嚴密的年齡組織與會所制度，年輕人並沒有嚴格的職責規約，因此年輕人人力資源不易調度。最後，這些勞務工作多由與主祭朱家有地緣關係的向天湖年輕人來分擔。隨著社會變遷的程度，及地方政府推動觀光產業的政策，參加矮靈祭的外來遊客與年俱增，祭場上的勞務工作日益繁重，需要更多人力投入。民國 73 年，為因應矮靈祭場上勞務的需求，由向天湖的三位風姓青年，號召其它村落的各姓青年組成「山地青年服務隊」，該服務隊最初是一獨立運作的組織，有獨立的財務收支，民國 85 年歸入「台灣賽夏族巴斯達隘祭典委員會」<sup>3</sup>管轄，更名為「賽夏青年服務隊」。

服務隊成員的年齡沒有絕對限制，約在 15-35 歲，男性佔多數，以村為單位，計有大烏坑、百壽、蓬萊、東河、向天湖、田美等村，每村視人數狀況而分若干小隊，每小隊推選一位小隊長，負責控制與監督該小隊執勤人員的輪值狀況。小隊之上設有文書一名，負責海報設計、會議記錄以及排定矮靈祭典期間的輪值班表。文書之上設有大隊長一名，由風姓年輕人擔任，負責服務隊內的勞務分配，以及服務隊外與長老組成的祭典委員會的溝通事宜，而女性在服務隊中僅擔任廣播組的廣播員，負責祭典期間的尋人、尋物等工作。

青年服務隊的工作場域限於祭場內，祭場外的工作則由苗栗縣警察局派駐的警員負責。服務隊的職責如下：

1. 管理祭場內的秩序。
2. 維護禁忌規約，如取締使用閃光燈拍照者，以及過於接近舞群而妨礙祭典進行的媒體。
3. 維護舞隊進行之順暢，逆舞時使其導正，舞隊斷掉時使其接上。
4. 負責祭典所需之勞力性工作。

<sup>3</sup> 「台灣賽夏族巴斯達隘祭典委員會」是南群賽夏族人組成的社團，成員年紀在 35 歲以上，設有主任委員一名。另有長老組、祭儀組、財務組、公關組、賽夏青年服務隊，負責矮靈祭時，祭儀進行的程序。

5. 處理祭場內發生的糾紛。
6. 廣播尋人、尋物。

青年服務隊為一臨時性組織，每逢矮靈祭前半年由上屆小隊長招募人員組成，祭典結束後即解散，直到下屆矮靈祭又重組一次，因此每屆服務隊的成員人數、參與者都不盡相同，人數最多達一百多人（如民國 75 年、民國 77 年），最少則有四、五十人（如民國 89 年）。

服務隊的年齡層不似阿美族的年齡組制<sup>4</sup>，有明顯而制度化的階序性分級，就幹部個人條件而言，管理整個青年服務隊的大隊長人選為表達能力佳、辦事能力強的風家的人，但不一定年紀最長。就服務隊的年齡層來說，屆滿 15 歲的年青人，因部落中沒有強制性的規範要求加入，所以不一定會加入服務隊。而年滿 35 歲者，因部落中沒有強制性的規範要求退出，所以不一定會退出，因此，成員加入和退出的動機，為個人選擇的結果，析分其加入的理由如下：

1. 經服務隊員的朋友介紹與拉攏而加入。
2. 與非服務隊員的朋友相約而加入。
3. 基於好奇而加入。
4. 因族群意識與我族認同感，認為維護族群文化捨我其誰而加入。

至於退出的理由則有：

1. 服務隊的勞務過於繁重，不願負擔而退出。
2. 外地工作者，參加祭典的時間無法掌握，也無暇出席服務隊的例行會議而退出。
3. 已婚而有妻、子者，加入服務隊後，無力分身從事隊務而退出。
4. 因年紀老大而退出。

由此看來，就個人層次而言，心理與經驗是決定加入或退出的主要考量，但是就服務隊的發展脈絡來看，從民國 75 年、77 年、89 年青年服務隊的人員名冊中，則透露了地緣、氏族與該組織的組成關係。

根據民國 75 年青年服務隊的人員名冊，共有 132 人，其中蓬萊有 36 人，占 27.3%；東河村有 48 人（向天湖 24 人，東河 24 人），占 36.3%；新村有 16 人，

<sup>4</sup> 年齡組 (age set) 是一種制度化的組織，其成員一旦加入後，終生和其夥伴形成一個群體，共有一些職責，甚至以一共同組名稱之（陳文德 1990 引自山路 1978;Chen1965）。在年齡組的制度中，男性青年通常群聚於一個經過命名的法人單位內，隨著年齡的增長，仍然集合於同一群體中，因此某一青年的群體，幾十年後，就成了中年人的群體，而在那時，將會出現由更年輕的男子所組成的年齡組（Keesing & Strathern 1998）。

占 12.1%；大屋坑有 12 人，占 9%；百壽有 5 人，占 3.7%；女隊員有 15 人，占 11.4%。

而民國 77 年參與者共 141 人，其中蓬萊有 36 人，占 25.5%；東河村有 50 人（向天湖 24 人，東河 26 人），占 35.5%；新村 16 人，占 11.3%；大屋坑 25 人，占 17.7%；女隊員有 14 人，占 9.9%。

以此看來，在服務隊成立初期，成員以東河村最多，蓬萊村次之，是服務隊的兩大主力，但是到了近幾年，服務隊在人數上和成員結構上有著極大的轉變。

民國 89 年的矮靈祭中，青年服務隊的成員人數有 59 人，其中南庄鄉蓬萊村佔多數，每隊 10-12 人，分爲三小隊，共 35 人，占 59.3%。其餘則爲田美村，有 11 人，占 18.6%；大屋坑 10 人，占 16.9%；東河村 1 人，占 1.7%；獅潭鄉百壽村 2 人，占 3.4%；向天湖沒人參加，而東河村的 1 人只報名未曾出席擔任工作。

爲什麼跨部落、區域性的組織青年服務隊發展至今，「發起地」向天湖，沒有人參加，而與向天湖有地緣關係的東河，參加人數只有 1 人？反而是蓬萊的年輕人踴躍參與，形成青年服務隊的主力？蓬萊村的小隊長甚至掌握了服務隊的行政指揮權，與實際上的領導者大隊長相抗衡。形成這個現象的歷史背景是什麼？瞭解當代賽夏族社會結構有什麼意義？以下我將試圖由歷史脈絡下所形成的地域結構，以及賽夏族的社會組織--氏族制度來解釋。

## 二、人群的對話

「爲什麼後來你不參加青年服務隊了呢？」當我這樣問著向天湖的年輕人時，得到的回答大都是：「矮靈祭那幾天很忙啊，要到祭屋裡面去幫忙，還要接待家裡的客人，陪他們吃飯、聊天。總不能請他們來，又不理他們吧！當然沒有空參加青年服務隊了！」不過當我問青年服務隊三個發起人之一的風甲先生時，他說：「是我叫他們不要去的。」我再問：「爲什麼呢？你是創立的人，看到參加服務隊的人越來越少，最後沒人來參加，你不會難過嗎？」他語帶不滿的表示，蓬萊上一任與現任擔任服務隊行政工作的潘姓和夏姓族人的作法，和當初他們三人創立的宗旨逐漸遠離，當時成立服務隊的目的，除了要幫忙矮靈祭所需的勞務之外，還有聯誼的目的存在，要聯絡年輕人的感情，所以會舉辦壘球賽和烤肉，但是由於沒有固定的經費來源，因此參加的人要自費，不過參加的人還是很多。

另一位發起人風乙先生對現在賽夏青年服務隊的管理方式表示不滿：「我們在帶的時候服務隊人很多，pasu-daai 時大家都可以下去跳舞，祭場上隨時有人，

哪裡需要像現在一樣，又不能跳舞，又要排班！」

一位擔任過 6 年大屋坑小隊長的楓性族人說，現在的青年服務隊要歸大會（祭典委員會）管，做什麼都不自由。以前還是獨立的時候，比較自由，所以他現在參加意願很低。

至於談到為何要提議把賽夏青年服務隊歸入大會管理，蓬萊的夏姓小隊長說，因為這樣，大會才會撥經費給服務隊使用，並且才能給服務隊成員在人身安全上的保障。但同時，他也很氣憤大會對於服務隊的冷漠態度，甚至還有大會成員認為服務隊功能不大，提議裁撤，「有時候我還會想，是不是因為大會裡面的人，很多都是東河的，所以他們就不管我們（蓬萊）了？」

雖然這是夏姓小隊長的個人看法，但他以地域（東河、蓬萊）的區隔來解釋組織之間的互動現象，某種程度上，也意味著南庄的賽夏族人對東河和蓬萊兩大地理區的人群互動的看法，在下一章中將由各姓氏的遷移路線、氏族關係的角度，釐清在歷史脈絡中，東河和蓬萊地區賽夏族的互動模式。

### 第三節 小結

從前面幾個章節的討論中，我們在「賽夏族」的社會結構、當代生活中發現，「氏族」對於「賽夏族」來說，絕對不只如鄭依憶（1987）所說，只是親屬的效力，而是社會團體的效力，即使到了當代，氏族團體仍是社會運作的重要機制。

另一方面，當代的賽夏族人也常在生活中，不斷地劃定邊界，區隔「異」、「己」，而區辨的標準是地域和血緣。「地域」是族人自稱及稱呼他人的方式，sai-是賽夏語中用來指示地方或所在的前綴詞(prefix)，因此 sai-kirapa 是北群自稱，他群也可以用來稱呼北群，而同樣的 sai-magahyobun 是南群自稱，他群也可以用來稱呼南群。甚至各姓氏的氏族名也蘊含了對地理區位的形容，如「高」（kaibaobao）指住在高地的人，「芎」（sainasu）指住在九芎樹多之地，因此賽夏族對人群稱呼的邏輯是以地域來指稱人群。

至於血緣，則是另一個區辨的重要標準。養子女被視為領養家庭的成員，但是相異於漢人普遍上會對養子女隱瞞身世，或等到養子女成人後方告知的情況，在領養情況普遍的賽夏社會中，養子女從小即被告知原生父母是誰，甚至會與原生家庭有相當程度的往來。而在某些重要的場合如主祭人選、向天湖風家祖靈祭

中的 badimus 儀式、男孩當兵前的請客等，血緣會成爲決定人選或行事的重要考慮因素。

女兒與媳婦身分上的差異，也隱含著賽夏族人區劃異己的思維方式。女兒雖是血親，但終究要外嫁，成爲別人家的媳婦，也就成爲別人家的人，直到過世，才回本家。因此在某種程度上，女兒不能算是「自己人」，尤其在祭典的時候，如祖靈祭、祈天祭、矮靈祭等。而且，主祭家的廚房只有媳婦能進入，也只有媳婦才能把菜從廚房端出，女兒不行。

賽夏族人這種強調氏族團體、地域關係、血統純正的「族群」性格，除了表現在當代的社會生活中，更展露在以姓氏爲主要活動單位的祭典儀式裡，下一章即由祖靈祭、播種祭、祈天祭以及各姓氏分奉的神靈祭典來討論，在氏族架構下，賽夏人認同邊界的劃定。





## 第四章 祭典儀式的氏族邊界

每個社會都有一些重要的歲時祭儀和生命儀式，這些儀式對於社會成員而言，不僅具有深刻的文化意義，而且透過這些儀式，可以告訴我們這一意義的文化來源及力量（Ortner 1978：1,2）。因此，在祭典儀式中，蘊含了一個民族的思維邏輯、文化內涵甚至社會組織與結構運作的原則。從 Dumont（1992）對印度卡斯特（caste）體系的研究，我們看到了社會結構與祭典儀式緊密結合的過程，而氏族是賽夏族重要的社會運作機制（衛惠林 1956），這樣的運作邏輯，也同樣存在於祭典儀式中。

相對於以家戶成員為基本參與對象的生命禮儀，祖靈祭、播種祭、祈天祭、矮靈祭與各姓氏分奉的神靈壽誕，更能觀察出氏族制度在其間運作的原則，不過，關於祈天祭與矮靈祭的祭儀過程，由於已有許多文獻記載（潘秋榮 2000，朱鳳生 1995，鄭依憶 1987），因此，本文不再詳述，僅就祖靈祭、播種祭、祈天祭、矮靈祭、五福宮的眾神壽誕等祭典，有關氏族運作的部分，來討論祭典儀式所顯示的氏族邊界。

### 第一節 祖靈祭（pas-vaki）

祖靈祭，賽夏語稱 pas-vaki，是以姓氏祭團為基礎舉行的祭祖儀式，也是賽夏族的農事祭儀之一。每年舉行的次數，依各祖靈祭團而有一到三次的差別。根據小島由道（1915:28）的紀錄，祖靈祭每年舉行三次，第一次在開墾旱田後舉行，稱為'am somiksikan（開墾完畢之意）；第二次是播種稻子時舉行，稱為'am kinaloehan（播種完畢之意）；第三次是收割稻子時舉行，稱為'am mikipazayan（已收割完稻子之意）。而根據潘秋榮(2000:32)的紀錄，祖靈祭每年舉行兩次，依水稻的耕作狀況來決定，一次是稻米播種完成後（農曆四月間）稱為 kominarhan pas-vaki，另一次則為所有作物收穫入倉和矮靈祭之後（農曆十一月間），稱為 innake pazaian pas-vake。由此看來，開墾旱田後所舉行的第一次祖靈祭已停祭，因此現在一年僅舉行兩次祖靈祭，不過舉行的時間原則上雖配合水稻的生長期，但每年舉行的日期仍由各祖靈祭團自行決定，有時因為祭團成員的需要而延後至

農曆六月，如 2000 年蓬萊章家於農曆六月十五日舉行，有時則爲了配合氏族成員的休假時間，而選在國定假日，如蓬萊夏家的祖靈祭日期爲每年的元旦和中秋節。有的姓氏則每年舉行一次，如八卦力的高家與根家。

不過，對於向天湖地區的祖靈祭團而言，逢矮靈祭(pas-daai)的那一年，第二次祖靈祭一定要在矮靈祭結束後一個月內舉行，這樣矮靈(da-ai)才會全部離開，否則最年長的矮靈仍會滯留。一位風姓族人表示，逢矮靈祭那年，祭祖會有三次，只是第二次祭祖是矮靈祭 homabes（告祖請神之意）後的第二天，稱爲 paksau，而非 pas-vaki。

祖靈祭團的成員原則上由同姓氏的人組成，義子女與養子女因爲同受該祭團的祖靈庇佑（見第三章第一節），因此也包含在這個範疇中，不過由於這些人仍屬於異血緣，因此在儀式中有不同的定位，以下即由祭團的成員範疇、祭團的分裂與整合、祭祀的過程來說明祖靈祭中存在的「異」、「己」界線。

#### 一、祭團的成員範疇

祖靈祭是以姓氏祭團爲基礎舉行的祭祖儀式，由住在相鄰地域的同姓者共同舉行，附近沒有同姓者時，則由一戶單獨舉行，此祭祀團體稱爲'aehae'ka pasbaki'an，團體中有一個主祭，稱爲 kamapasbaki'，由團體中通曉祭事的長老擔任（小島由道 1915：29）。而'aehae'ka pasbaki'an 這個祖靈祭的祭祀團體，除了共同舉行 pas-vaki 之外，在過去還共同享有耕地和獵場，但日治時日本政府爲了減少因逾越獵場而引發的糾紛，才把原本以姓氏爲使用單位的獵場，改爲由部落共同使用。可見，相對於氏族團體 aha sinrayhou（同姓氏的人），'aehae'ka pasbaki'an 不但是實際的社會關係，更是具體的行動單位。

不過如果因爲遷居而遠離原先的祭團，也可以加入現居地附近其的同姓祭團，一起舉行 pas-vaki，此時的祭團成員並非以明確的系譜關係爲基礎，而是透過彼此共祖的血緣概念，配合地緣因素來結合姓氏成員。而'aehae'ka pasbaki'an 這個祖靈祭的祭祀團體，除了共同舉行 pas-vaki 之外，在日治以前，還共同享有耕地和獵場，但日治後日本政府爲了減少因逾越獵場而引發的糾紛，才把原本以姓氏爲使用單位的獵場，改爲由部落共同使用。可見相對於氏族團體 aha sinrayhou（同姓氏的人），aha sinrayhou 不但是實際的親屬關係，更是具體的社會運作單位。

## 二、祭團的分裂與整合

### （一）祭團的分裂

雖然祭團以同姓成員為組成核心，但同一祖靈祭團也有可能分開成為兩個祭團。當同一祭團的人有部分移居到別處時，移居者就會再成立一祖靈祭團。一位東河的高姓長老表示，他記得小時候，東河的高家與新竹縣五峰鄉花園村的高家原本一起舉行祖靈祭，後來有一次跟大人到五峰，老人家說因為路途遙遠，交通不便，所以就把糯米糕(dinabun)切半，一半給我們，一半給他們，說：「以後我們就分開了！」，從此以後，兩邊的祖靈祭就分別舉行（2003.田野筆記）。因此同姓者不一定屬於同一個祭團，而同一祖靈祭團的成員，也不一定來自於同一部落，所以祖靈祭團的成員組成，呈現超部落的整合狀態。

此外，同一祭團成員若因糾紛或衝突無法化解時，也會另立祭團。如 garawan 的高姓和 siwazay 的高姓原本為同一祭團，但在明治三十六年時，因出獵誤射同姓的人致死，後來雖然雙方和解，但雙方的子孫都不願共同舉行祭祀，以致於分別舉行祖靈祭（小島由道 1915：29）。

### （二）祭團的整合

原本分開的祖靈祭團，也有可能合併。2001 年，南北群的夏家聯合在五峰舉行祖靈祭，當我問到祖靈祭合併的緣由時，一位夏姓長老激動的說：「原本我們夏家祖靈祭就是在一起的，後來是因為日本人要分化我們，把我們分成南北群，不讓我們在一起 pas-vaki，所以我們才分開的。現在日本人走了，我們要團結在一起，所以占卜問過 dadini（老人家）之後，我們 hayawan（夏姓）決定聯合一起 pas-vaki。」（2002 年田野筆記）所以分裂的祖靈祭團也有可能因為時空背景轉變而合併。

## 三、祭祀的過程

由於祖靈祭是一年中舉行次數最多的祭典，且每個姓氏分開舉行，因此有很多機會可以參加不同姓氏的祖靈祭。我參加過的祖靈祭有 1999 年六月蓬萊潘家、七月蓬萊章家、2000 年 1 月蓬萊夏家、2000 年 11 月向天湖風家、2002 年 11 月向天湖風家祖靈祭，各姓氏的祖靈祭過程相似，唯向天湖風家的祖靈祭仍保存 badimus（沾水）儀式，雖然這個儀式過去亦存在於各姓氏的祖靈祭之中，但因儀式用的器物，象徵祖靈依據之所的祖靈籃或稱祖靈袋(sa'ang)（鈴木讓，1931：14）、或稱 bushi（鄭依憶 1987：44）、貝珠（siloe）、行沾水禮使用的祭匙遺失，此儀式廢止，因此本文以向天湖風家的祖靈祭為例，來說明以同姓氏成員為主體

的 pas-vaki 之祭儀過程。

我的風姓朋友 dalo 解釋，2000 年 11 月 24 日這次的祖靈祭是矮靈祭 pas-daai 後的送神祖靈祭，意義不同。我也有意對照小島由道(1915: 29)的記載，以釐清一些文獻上關於祖靈祭的疑點因此決定動身前往向天湖。

一到風家已近黃昏，dalo 就帶我去明天祖靈祭的地點 Barain a Taro 的家中，他裡裡外外翻遍廚房和庭院，想找沒泡過水的糯米，可是找到的都已浸在大塑膠桶裡，等著明天炊煮打糯米糕 dinabun 用，最後主祭的太太（她是 dalo 的大嫂，賽夏語稱為 dwanai）從屋裡走出來，問我們要找什麼，dalo 說他今天還沒買糯米，問她有沒有乾的米，dwanai 說：「沒有哇，都泡水了，不知道你們要，不然就留一點給你們。」此時我看得一頭霧水，問 dalo：「既然都要泡水才能煮，那為什麼你一定要帶乾的米回去？帶人家泡過水的米回去不行嗎？」他一邊彎身淘著大桶裡的米，一邊說：「那不一樣，我們各戶各戶的米要分開，人家泡過水的米，我們不能用。」趁著夜色，我們騎車回 dalo 家，他喃喃唸著：「這樣，明天還要下山去菜市場買米和菜。」

第二天約七點多，我跟著 dalo 的媽媽 gilaw 和 dalo 的叔母 ada away 一起下山去市場買菜，買了十五斤豬肉、十斤苦花魚、雞肉、大白菜、酸菜，我驚嘆地問道：「這麼多吃得完嗎？」dalo 不假思索地說：「當然呀！這些是我們風家每戶出錢一起買的，我們風家人很多耶！連朱家都沒我們人多，所以風家是很有勢力的呢！」八點多時，我們帶著大包小包的菜，包車回向天湖。

一回到向天湖，我們立刻把菜送往主祭 Barain a Taro 的家，那時已開始打糯米糕了，風家的媳婦接過一包一包的菜後，在廚房開始清洗和烹飪。而我則和 dalo 進入客廳，坐下。

我抬頭看到對面牆上，懸掛了黑色的藤籃和獸骨，dalo 說，那是祖靈籃 (sa'ang)，裡面裝著祖先的東西，有貝珠、彩色的珠子和 badimus（沾水儀式）時，要用的竹杯，「那都很久了，都快爛掉了！」他補充道。

每戶代表，都會帶著米和一兩瓶自己釀的糯米酒過來，那是 pas-daai 時釀造而未喝完的酒。每個人一到，就會先進客廳和主人寒暄，並把米交給廚房的女人，把糯米酒放在客廳的角落。隨著來客的增加，牆角的酒也隨之成堆，有人甚至帶了三、四瓶來，每當看到這種情況，dalo 就會偷偷告訴我，「這些酒都是今天要喝完的，帶這麼多來，到時候喝不完，他們自己要喝掉喲！」我聽了眼睛睜得大大的，「哇！喝得完嗎？」「所以呀！我們自己要推銷自己的酒，一吃飯的時候，就要趕快拿自己的酒請人家喝，喝完就好了。作得不好喝得話，人家還不喝呢！

那時候就要自己喝掉了！」

糯米的炊煮是一籠接一籠，當米蒸熟至捏起有黏性時，就由男性抬起蒸桶，倒進臼中，開始打製糯米糕。打糯米糕的工作較為吃重，故多由男性負責。打好後用大張的四方形塑膠紙包裹，放在鉛製的方形托盤上，交互層疊。隨著來客的增加，糯米糕打好一個又一個，堆疊在廚房的餐桌上。另一方面，在廚房和庭院分別煮著午餐的兩口大鍋，也正鼎沸著。

將近下午一點，最後一個糯米糕打好了，主祭就和另一個風姓長老 *mama galahe* 各自帶著裝了酒的竹杯和一串叉了熟豬肉片的竹枝，以及用蕉葉盛著一小塊糯米糕（這是從今天打的第一塊糯米糕上切下來的）到附近的小坡上，一人面向東方，喚請善終的祖先前來享用食物，並保佑後代子孫平安；另一人面向西方，獻祭給過去被獵首、蛇咬、戰死、意外死亡等兇死的祖先，請他們享用過食物後，趕快離去，別打擾子孫，再將竹杯和肉串插在前方地上，糯米糕也放在地上，再向祭品的方向鞠個躬，之後返身回家屋。

此時鍋爐已熄火，菜與湯正在裝盤，一盤一盤從廚房裡，由風家的媳婦端出，分置於數個角落。眾人就以菜為中心，圍聚用餐。聚餐時，同一家戶成員通常會圍成一圈，一起進食。而這個聚餐的過程，一方面有與祖先共同用餐的意涵，另一方面，這是代表同一個祖靈祭團成員，透過共享食物，確認祭團成員的身份。當大家紛紛就定位，開始用餐時，我有點不知所措，後來被 *dalo* 的媽媽 *Gilaw* 拉到側屋內，*Gilaw* 塞給我一袋鹹魚和豬肉，我就和 *wuya* 及她已出嫁的大女兒、收養的義子及其母親一起席地而坐，吃起來了。後來我才知道，那袋食物是 *dalo* 另外準備的，因為 *pas-vaki* 若有客人來參加，必須為客人另外準備一份食物，可見共食過程，也存在著識別氏族成員的機制。

開飯後不久，馬上就有人提著酒瓶來勸酒，那是早上各戶帶來的酒，現在他們要把自己帶來的酒請別人喝，而 *dalo* 也在其中。一直到用餐結束後，都有勸酒穿梭其中。酒足飯飽後，同一共食圈的人開始分配吃不完的糯米糕和魚、肉。*Gilaw* 從自己分到的那一份切一大塊下來給我，要我趕快放到背包中，不要給別人看到，我照做了。後來我才知道原因，由於只有同一祖靈祭團的人才能分得糯米糕，連收養的義子義女都不能分給他們（容後第四章第一節再討論），而 *Gilaw* 分給我是因為我是他們帶去的客人，所以她從自己分得的那份再分給我，但因怕別人誤會，所以要我趕快收起來，不要給別人看到。

待碗盤收淨後，一部份的人離去，人群逐漸往客廳中央移動。*Gilaw* 收養的義子跟著母親回家了，而 *dalo* 找到我，他說等一下要舉行沾水儀式，會清場，

不是風家的人不能留在這裡，所以我就在外面等。我從窗縫中隱隱約約看到在客廳裡，風家的長老在訓話，在作沾水儀式，主祭拿出放在 bushi 中的小竹杯，倒入清水，用右手食指沾起竹杯內的水，一一沾在參加者的唇上，風姓的每個人都要參加這個沾水禮，尤其是新生兒和新進門的媳婦，參加了這個儀式之後，就表示承認他是風家的子弟，希望他不要忘記自己是風家的人。而從竹杯剩下的水量，可以知道風家的人是否越來越多，因此可以清點人數，而做完沾水儀式之後，剩下的清水不可以倒掉，要由主祭喝完，再把竹杯放回原處。因此同用一杯水，代表風家人一條心，而祖先會保佑這些子弟平安。

#### 四、祖靈祭中的氏族邊界

祖靈祭是以姓氏祭團為基礎舉行的祭祖儀式，祖靈祭團的成員為同姓氏的人。不過，若以向天湖風家的祖靈祭為例，儘管參加者皆為「風家人」，但又可細分為血緣上的風家人（直系血親）、領養來的風家人（法定血親）、收養來的風家人（虛擬血親），等廣義的氏族團體，而這廣義的氏族團體，在不同的活動中，又會對「我群」的不同定義，區劃出不同的群體範疇。

同一個祖靈祭團的成員，從最大的範疇來看，風家的人帶來的客人可以參加 pas-vaki，不過在 pas-vaki 中，因為祖先也會和大家一起分享食物，所以客人吃的菜儘管菜色相同，但不能和大家一起吃同一鍋或同一碗中的食物，要「另外」準備一份；而風家人收養的義子義女可以參加 pas-vaki，但不能分到糯米糕；風家領養的養子養女，可以分到糯米糕，但不被要求參加沾水儀式，因此，在 pas-vaki 的過程中，藉由共食、分糯米糕、參加沾水儀式等活動，一層一層區分群體界線，最後析釐出的人群，就是最核心的「風家人」，而這一群人，才是祖靈祭團的真正成員，具有共同出獵、共同防守的義務與責任。

而這種依姓氏為指標，所區劃出的團體，成員之間具有根本賦予的同源情感，因此祖靈祭過程中，共食、分糯米糕、參加沾水儀式等活動的意義不止在進行群體識別的工作，更有藉由識別的過程，凝聚群體成員向心力的深層意涵。

## 第二節 播種祭 (pit-aza)

目前在sai-maghahyobun (南群)中，只有向天湖地區的氏族還保存著播種祭<sup>1</sup>，這是向天湖現存的各項祭儀中，最直接扣著生產脈絡的祭儀活動 (鄭依憶 1987)。pit-aza舉行的時間，配合水稻的播種祭節，約在每年的四月舉行。播種祭與祖靈祭不同的是，主祭的人選並非固定由特定的人擔任，而是由目前住在向天湖的氏族輪流，其中，風姓因為人數眾多，因此分為Umau a Dain和Baunai a Atau兩組，而與解、朱、芎姓依序輪流，即 2002 年為風姓擔任，則 2003 年應為解姓擔任<sup>2</sup>，2004 年再由風姓擔任，2005 年由朱姓，2006 年由芎姓擔任，五年一輪，依此類推，而主祭則在每年四月五日，掃墓結束時，由輪到的那個姓氏中，推舉出家中沒有懷孕婦女，並有適婚年齡的子弟的家戶為祭主。不過該家戶不一定仍居於向天湖，有可能遷至東河或新村，因此pit-aza的地點，不一定在向天湖。

### 一、祭祀過程

擔任主祭的家戶要準備釀糯米酒，儀式用的酒在釀造時，祭主會另外藏好，不可讓他人知道。而 pit-aza 是在午夜十二點之後，到凌晨這段期間舉行。十二點一過，祭主會帶著小米的種子到預先選好的田裡或菜園中，在中央朝東插一根鬼茅，再面向東方閉上雙眼播灑小米，而這個過程必須由主祭一人獨自完成 (鄭依憶 1987)，不可被家戶以外的人看到。

其他家戶的人會預先算好時間，等祭主回到家後，才帶著前一天打好的糯米糕前往主祭家，如果能在祭主作完儀式性的播種後，搶第一位與祭主合飲糯米酒並找到祭主所藏的糯米糕者，可分到特別的福氣。

而每一家戶代表一到主祭家時，一定要先進客廳與主祭合飲一杯酒，而且要一飲而盡，以分到主祭的福氣，因此，一次 pit-aza，當主祭的人往往需要喝上三、四十杯的酒，若主祭身體不適，不宜飲酒，則會由主祭的兒子負責這個工作，而且傾向於選擇適婚年齡者來擔任，因此當 pit-aza 結束後，人們會說那個年輕人已經通過考驗，可以娶老婆了。

與主祭共飲後，家戶代表們就會到屋外找祭主預先藏好的糯米糕及酒，各吃一口才再回到屋中與眾人一起等待。到天快亮時，各戶代表都到齊後，祭主會另

<sup>1</sup> 根據一位五峰朱姓報導人轉述，kilaba目前還有部分地區保存bit-aza，不過筆者未曾參加過。

<sup>2</sup> 不過由於目前住在向天湖地區的解姓只有一戶，且 2003 年該戶有婦女懷孕，因此跳過解姓，而由下一順位的風姓擔任。



外拿出準備的糯米糕和酒，先給長老，再給其他人享用，此時的糯米糕及酒不能給外人食用。接下來將各戶所帶來的 dinabun 切塊，再均分給各戶，之後擺桌（酒菜的費用由主祭負擔），用餐，用餐完畢，眾人散去，結束 pit-aza。

## 二、儀式分析

pit-aza 是一農事祭儀，因過去耕地為同社共有，因此向天湖各氏族可共享耕地，故會聯合舉行播種祭，因此播種祭可視為一地域性祭儀，只不過在這地域的架構下，運作祭儀活動的仍是氏族團體，執行祭儀活動的則是以家戶為單位。

而根據參與播種祭的各氏族間的地緣關係，若放在姓氏遷移的時空脈絡下討論（見第四節矮靈祭），則可以推測播種祭開始的時間應在朱姓和芎姓搬到向天湖地區後，而向天湖的四個姓氏：朱、風、芎、解之間的氏族關係，也因共同舉行掃墓、播種祭、祖靈祭、矮靈祭而互動更為緊密。

此外，由於 pit-aza 在 sai-magahyobun 中，只有向天湖地區的氏族還保存著<sup>3</sup>，而蓬萊、獅潭則沒有，一位蓬萊地區的章性報導人回憶，在他印象中，蓬萊地區不曾有人舉辦過 pit-aza，因此 pit-aza 成為向天湖獨有的祭儀，向天湖的居民有引以為傲的傾向。關於這一點，前述風姓報導人 dalo 認為：

這是因為我們有在維持這個傳統，其他地方的人不重視，把 dadini 的東西丟掉，所以現在只有我們有。上一次蓬萊有幾個人想來觀摩，可是我們不讓他們看，自己祖先的東西都丟掉了還來看我們的幹什麼？而且祖先不一樣，他們也不能來。

<sup>3</sup> 南群的其他地區是否曾經舉行過 pit-aza，目前不能確定，不過北群五峰地區則在五福宮的推動下於 1999 年恢復舉行（陳淑萍 1998:57）。

### 第三節 祈天祭 (a' uwalr)

祈天祭，賽夏語稱爲 a' uwalr，根據小島由道（1915）的記載，當暴風淫雨、旱魃及其他惡天氣時，有祭祀天而請其回復之事，不過主祭各不相同：

1. 祈雨祭 yumowaru, kapauraru：乞雨之意，潘姓族長當主祭。
2. 祈晴祭 yumowaru kapaazao：乞晴之意，潘姓族長當主祭。
3. yumowaru kava:ri：乞求風靜之意，風姓族長當主祭。
4. kumarakaran：連續陰天時，乞晴之意，夏、蟹兩姓族長當主祭。
5. omogiyo, kava:ra：驅疫之意，潘姓族長當主祭。

可見當時各項祭儀仍分別舉行，不過現在鎮風祭已廢止，而祈雨祭、祈晴祭和驅疫祭合併，成爲祈天祭（陳春欽 1968：104-105），由潘姓當主祭，每年在農曆三月十五日前後舉行，以前年年盛大舉行，但是日據時代第二次大戰期間，所有民間祭典或集會都禁止舉行，因爲本祭典與矮靈祭有關連，在日據時代族人盡力護祭下改爲大祭、小祭之分，每兩年大、小祭各一次（潘秋榮 2000），逢矮靈祭那年爲小祭，矮靈祭隔年爲大祭，而小祭的舉行地點在蓬萊村大坪潘義福家，大祭的地點則在蓬萊村大南潘金旺家。

#### 一、各姓氏在祈天祭中的角色

祈天祭是一個各姓氏都必須派代表參加的祭儀，不過只有潘姓、風姓和章姓的人，在祭儀流程中，才能主導或輔助儀式的運作。

##### （一）潘姓

潘姓(sawan)是祈天祭的核心氏族，負責祈天祭的執行，祭典的各項工作和飯菜煮食都由sawan家的男子和媳婦（女兒不行，容後討論）來負責。不過由於sawan的漢姓，很早就分爲潘、錢二姓<sup>4</sup>，但彼此仍認同爲同一氏族(aha shinraihyo)，因此都是祈天祭的祭團組織（sa' pang）。

另外，在一百多年前，某次 sawan 遷移時，有部分氏族成員留在原居地獅潭附近，不願移動，彷彿生根一般，因此其他族人稱之爲 kas'amus，意思是「生根的人」，而與 sawan 分屬兩個不同的姓氏（shinraihyo），不過基於血緣的共同記憶，以及潘姓自橫屏背遷移至大南，又與根姓產生地域上的結合，因此在儀式過程中，根姓也被視爲 sa' pang 的一員（潘秋榮 2000，2001 田野筆記）。

<sup>4</sup> 雖然潘、錢被視爲同一氏族，但賽夏語的發音不太相同，潘姓多住於南群是爲sawan，錢姓多住於北群，稱爲sarawan。

不過爲什麼由潘姓來擔任 sa'pang？一則神話故事提供了潘姓祭神的由來：

很久以前，有一位名叫 oppehenaboon 的人，有一天晚上在夢中，有一位白髮老人托夢給他，再過一個月會有特別大的颱風，這次颱風會造成海水倒灌、陸地淹沒，所以要所有人各自造一條木船，預備在海上漂流、避難用，但是只有少數的人相信他的話…結果一個月的期限來臨，天上烏雲交加，一下子天色變黑，風雨交加，oppehenaboon 又在夢中收到白髮老人的指示，帶領大眾往東邊最高的山峰疏散，一直到了現在的大霸尖山。當人們抵達山頂時，海水也停止暴漲了，那一夜，oppehenaboon 又夢到白髮老人對他說，現在要治風神與水神需要糯米飯祭神，颱風才能停止，因此由巫婆占卜，選出一位主祭，卜卦後由潘姓得到主祭，第二天，各姓長老討論有關祭神事宜，決定後果然颱風停止，烏雲散開，太陽也出現了。當時所有攜帶糯米的人，各自進獻糯米給潘家主祭祭神，三天祭神完成，七天後海水才全部退去（節錄自潘秋榮 1990）。

這個故事解釋了潘姓祭神的由來，不過並未提供潘姓擔任祈天祭主祭的正當性，而從以下二則神話，我們更可以了解並不是潘姓才有控制天候的獨特能力。

很久很久以前，有一天晚上，有個小孩要求父親爲他作一把弓，父親不肯，小孩就帶走十件珠裙飛上天，變成老鷹。

小孩說：「爸爸，我要走了，我在河岸一啼鳴就會下雨，如果久雨不停，你們可以向朱姓的人要稻穀作糯米糕（糯米糕），並且拿著珠裙向天祈禱。我一旦到了山上去啼叫，天氣就會晴朗，有利於農耕，開墾地的雜木也乾得快，所以容易燃燒。」這變成老鷹的小孩，預言果然正確，所以這故事就這樣流傳下來了。（小川尙義、淺井惠倫 1935: 122-125）

這個故事說明了如果久雨不停，朱姓的人能施行法術讓天空放晴。而另一個故事則說明了祈晴祭與日姓的人有關。

從前天上有兩個太陽，每天一起升上，一起落下，當一起升上的時候，地上的動物都快熱得受不了，所以大家就商量，由日姓的人去把太陽射下來，結果一個太陽被箭射到，光熱減弱，變成月亮，但是卻造成天色昏暗，同樣影響到作息，因此大家就討論該怎麼辦，會中決定，以後遇到不停下雨，就拿 siloe(貝珠)來祭，由每姓自己祭，這叫作祈晴祭 kawazan。（潘秋榮 2000）

可見有關天候控制的神話，與朱姓和日姓有關，且祈晴求雨祭典是由各姓氏自行舉行，並非由潘姓主導，但是最後由潘姓取得司祭權，則與遷徙的歷史記憶

有關：

雖然過去各姓氏都舉行祈晴求雨的祭典，但放祭典象徵物的木盒(dadini)由各姓氏輪流保管，當時大家還在後龍生活，後來發生巨變，威脅到生存，所以族人商議各姓氏分開避難，待來日全族團聚後，再將儀式恢復舉行。當時木盒正好輪由潘姓保管，在族人分散各處的時日裡，潘姓族人仍舉行儀式不輟，有關祈晴求雨的儀式內容得以保存下來，許久以後，賽夏族人陸續取得聯繫，但其他姓氏對有關祭儀已失去記憶，所以有關祈晴求雨的儀式，就由潘姓專任主祭，一直到現在。(潘秋榮 2000)

由該筆資料看來，潘姓取得司祭權的原因是保管著祭典象徵物的木盒，並保存了儀式內容，所以有關祈晴求雨的儀式，就由潘姓專任主祭。

不過並非每個地區的潘姓皆可任主祭，而是僅限於 1929 年從橫屏背社遷移至南庄大南及大坪之潘姓家族，而大、小祭主祭的繼承，又分為兩個系統，以地緣而言，大祭的繼承系統在大南，小祭的繼承系統在大坪<sup>5</sup>，所以sawan中的錢姓、根姓及獅潭的潘姓，並不在祈天祭主祭的傳承範圍中。

#### (二) 章、樟姓

章、樟姓(minrakesh)與潘姓同，原居於橫屏背社，後在日治時期遷至大南和大坪。章姓在祈天祭之前，負責祭典的發起，提醒潘姓的人注意時節，開始準備祭典事宜，若章姓的人沒有發起，潘姓的人不可主動提起(2001 年田野筆記)。

#### (三) 風姓

風姓(babai)在發起及占卜輔祭者(no-komabes，是捧供品的人)儀式中，擔任見證，但不能逾越職責，代替章姓發起或代替潘姓主持祈天祭。2001 年的祈天祭，由於章姓長老遲遲未提祈天祭事宜，一位風姓長老代其向潘姓主祭提醒，而遭責難，而他本人則因工作時不慎傷手，故有族人說是因他越離職守導致(2001 年田野筆記)。

#### (四) 其他姓氏

其他姓氏僅在祭期時參與各項儀式之進行，不過在小祭時，各姓氏參與的人數明顯比大祭時少，而且適值矮靈祭舉辦年，故矮靈祭的相關姓氏，朱姓與風姓的人不必參加，當我詢問住在向天湖的 wuya 為什麼矮靈祭那一年，朱家和風家

<sup>5</sup> 居住在大南和大坪的sawan，不但是aha shiraihyo (同姓)，還是aha pas-bakean (同一祖靈祭團)的成員。

的人沒有參加祈天祭時，她回答：「我們不用去，那是 sawan 家的事！」

## 二、祈天祭儀式分析

祈天祭中，各姓氏的角色在上文提過，由潘姓主導、章姓發起、風姓監督儀式過程，而其他姓氏則僅止於參與，與祖靈祭和播種祭一樣，在祈天祭儀中，有些活動存在著區劃氏族邊界的機制。

首先是主祭的繼承系統，大祭的繼承系統在大南，小祭的繼承系統在大坪，錢姓、根姓及獅潭的潘姓，並不在祈天祭主祭的傳承範圍中，所以並非所有 sawan 皆可為主祭。

其次是祭團組織 (sa'pang) 的成員，是廣義的 sawan 氏族，指包含獅潭、五峰的潘姓、錢姓、根姓的人，男人可以負擔祭儀工作、與主祭接觸、媳婦可以進廚房煮食（女兒不行，請見第三章第一節）。

接著是其他姓氏的人，有參與的義務，但是經過藏放祭物小米的廚房時，不能逗留，必須快速通過，也不能向內張望，不過在祈天祭的最後一天下午，除了非賽夏族人之外（賽夏族的漢人媳婦例外），所有參與者皆必須進祭屋，並緊閉門窗，聽長老訓示，先由潘姓長老潘源春發言，再由章姓長老，章源和、風姓長老風添成發言，勉勵屋內眾人努力進取、合作團結，並分享從廚房中煮好端出的小米飯糰。

而最外圍的則是非賽夏族人，這群人受到的限制也最多，除了與其他姓氏的人共同遵守禁忌之外，還必須在前述分食小米飯糰的儀式中，被隔離在屋外，直到儀式結束，族人步出屋外時，才可與之接觸。

在這一部份，身為「異族人」，我的感受最深刻，2001 年我參加祈天祭時，聽到了潘姓朋友 umau 提起 1999 年的那一次大祭時，發生的一個事件。

那一年，umau 帶了一位研究生小吳參加祈天祭，到了最後一天下午時，長老在前頭坐定，指示窗邊的人開始關上窗戶，並把屋外所有的人叫進屋內，而小吳也跟著眾人進屋，此時，前方的風家長老呼喝一聲：「平地人出去！」眾人喧嘩，一位高姓族人的媳婦疑惑問道：「那我呢？我也要出去嗎？」風家長老看了一眼，回答：「你不用！」此時已安坐在椅子上的小吳臉色瞬間慘白，umau 為她說話：「她們還是學生，從很遠的地方來做研究，發揚我們賽夏族的文化，算是我們的客人，叫她們出去，不分給她們小米飯糰，好像不是待客之道。」風姓長老回答：「今天這個小米飯糰對她們來說只是一個小米飯糰，但是對我們來說，

有不一樣的意義，要她們出去不是不尊重她們，而是因為這是我們 sai-siat 的事，不方便讓她們參加，所以要請她們在外面等。」於是小吳便和其他幾位報社的記者從門口出去了。爲了這件事，umau 迄今仍愧疚不已，自覺對不住小吳。

這個事件透露了賽夏族的長老希望藉由儀式來識別參與者的身份，確認所有參加者都是「賽夏族人」，再透過訓勉的方式，勉勵族人團結，強化族群成員的凝聚力。時代的轉變造成社會變遷，部落不再是封閉的世界，賽夏族人無法抗拒異族參與祭典，因此分小米糕成爲維繫族內認同邊界的最大範疇—族群邊界的重要機制。

#### 第四節 矮靈祭

矮靈祭 (pas-daai) 是被學者以及大眾媒體最廣爲討論的賽夏族祭儀，舉行的時間是收穫完成以後的月圓時候，目前大多在農曆十月十五日前後舉行，朱鳳生(1995)、鄭依憶(1987)、潘秋榮(2000)都曾詳盡記述祭儀過程，因此，本節在此不再詳述，僅就矮靈祭期間姓氏分工的部分加以討論。

##### 一、各姓氏的職責

###### (一) 朱姓

sai-magahyobun (南群) 的矮靈祭是與地緣緊密結合的祭祀團體，祭團 (sa'pan) 爲向天湖的朱家，主祭由朱家長老朱阿良擔任，而朱家的男子負責各項祭儀工作，如舂打祭祀用的糯米糕(糯米糕)、砍折木儀式用的水流柯(mare ka sibook)、塗泥(sumama)、打蛇鞭(paputol)，而媳婦則要上山割儀式用的芒草、釀祭儀用的糯米酒、在 homabes 那天煮食給各姓氏的人吃，而且只有朱家的人才能進出祭屋的廚房。

###### (二) 風姓

不過 pas-daai 並不是由朱家全權負責所有的事，根據一位風家的長老說，在 pas-daai 中，朱家負責祭屋內的事，而風家負責祭屋外的事。所謂祭屋內是指祭儀的工作，而祭屋外是指祭場上的勞務工作及維持場上秩序，因此風姓的年輕人曾經號召其他姓氏的年輕人，成立「賽夏青年服務隊」來負擔這一部份的工作(詳見第三章第二節)。

首先，在南北會談（ayalahou）<sup>6</sup>時，先發言的是風家的長老，其次，在會靈（kisinulang）、娛靈（kisitomal）、逐靈（kisipapatnawasak）的晚上，必須由風家的人領隊步出祭屋走入祭場，而pas-daai期間，其他姓氏的人被矮靈抓，是由朱家的人來綁芒草，但如果是朱家的人被抓，就要由風家的人來解圍；還有papasibilil（餽糧）的那一天，朱家和風家各要派一位年輕人上山砍竹子，並帶回竹枝，丟棄在祭場的東方，象徵與矮靈的告別。「因此風家是很大的呢！」，該位風姓報導人以此論證風姓氏族的重要性。

### （三）製作 sinadun 的姓氏

十年大祭時才會出現的祭旗 sinadun，被獅潭豆姓報導人認為是一種招魂用的「引路幡」，由南賽夏由獅潭的豆姓和南庄的絲兩姓輪流製作和背負，當豆姓製作時，就由絲姓背負，絲姓製作時，就由豆姓背負，而芎姓負責扶旗，北賽夏則由夏姓負責製作及背負，胡、樟兩姓協助扶旗。

### （四）製作肩旗 kirakil 的姓氏

kirakil 是每次矮靈祭時都會製作的儀式用的祭器，每個姓氏都會製作，不過如果同一姓氏有多個祖靈祭團，則製作者為同一祖靈祭團的成員，而製作地點，多於祖靈祭的主祭家。

儘管每個姓氏都會製作，但視該姓氏的人力而定，有的氏族無充足人力負擔扛祭旗的任務，則不會製作，如蓬萊夏家；而有的氏族因必須執行祭儀工作，也沒有製作 kirakil，如朱家；若外姓氏的人要參與製作，則必須連續兩次矮靈祭都參與，否則就要拿酒或少量的錢給製作地點的主人，作為賠償，否則會對個人不好。

### （五）製作臀鈴的姓氏

製作臀鈴以家戶為單位，而非以氏族為單位，亦即參與製作者為同一家戶的人，因此同姓氏會有好幾個臀鈴。

不過臀鈴不能讓異姓的人碰到，必須由同姓的人背負，否則會對該姓氏不好，因為福氣會被異姓的人拿去。

### （六）毀架儀式（pasu rimlao）、送靈儀式（pakrolrol he koko）

毀架儀式是把水流柯架起的支架拆毀的儀式，而第一個折木的姓氏是輪流

<sup>6</sup> aylahou是在矮靈祭前約一個月左右時，南北群族人在會針對矮靈祭舉辦事宜所舉行的會談，地點在南庄鄉南庄大橋往東河路段附近的河床上。

的，是在矮靈祭前約一個月左右時，南北群長老在南北會談(ayalaihau)上決定，而送靈儀式則在該折木者的家中舉行，輪到的姓氏會覺得很有福氣，同時朱家以及工作人員會到這家舉行慶功宴。

矮靈祭雖由朱姓當主祭，但其他姓氏也有相對負擔的職責，蓬萊的潘姓和日姓報導人說，以前矮靈祭的規模沒這麼大，只要各姓氏有人代表參加就可以了，但是這樣祭祀神靈的規則，後來被日本人禁止，本來矮靈祭也差一點被禁止，因為有一年矮靈祭正在舉行的時候，一個日本警察來取締，結果幾天後他暴斃身亡，之後沒人敢再取締矮靈祭，而祈天祭因為跟矮靈祭相關，本來每年都是大祭，後來也是因為被日本人取締，所以改為隔年大祭。

### 第五節 五福宮與眾神壽誕

#### 一、卡蘭祭(komana' kalang)與五福宮的緣起

五福宮的前身是「五福龍賽堂」，「龍」指堂內供奉的主神--「天王龍神」vaki solo，而 vaki solo 據說是一條靈蛇，也是卡蘭祭的祭祀對象，而卡蘭祭(komana' kalang)又稱蛇尾祭，是連續陰天時，乞求天晴之祈禱，由夏、蟹兩姓的族長當主祭（小島由道 1915）。關於 solo，蓬萊的潘姓報導人說：

以前 solo 是我們潘家的人養的，有一次老人家上山打獵的時候，發現有一隻四腳大蛇的動物跟在他們後面，後來牠跟著潘家的人回家，表示要由潘家的人餵養，不過由於牠有靈性，只吃火灰，且一般人見到牠會立刻暈過去，甚至死掉，所以潘家年紀最大的老人把牠養在織布機裡，放在一個房間中，並交代家人回家時要發出大大的聲音告訴牠，免得牠被陌生人看到。

有一天，主人出門去喝喜酒，solo 也跟在後面，主人回來時，卻發現 solo 沒有一起回來，怎麼找都找不到，原來牠在過河時，不小心被困在魚籠裡，淹死了。

後來從客家庄傳來了消息，說有一隻蛇死在魚籠裡，路過的人只要一看到牠就會死亡，潘家的人一聽到消息，馬上趕去，可是當潘家的人想把魚籠從水中提起時，魚籠忽然變得很重，於是老人家心想，會不會是因為我們沒有好好照顧 solo，所以 solo 不願意跟我們回去，就由其他姓氏的人來試試看，結果一位姓夏的年輕人，很輕易的就將魚籠提起來，可是當他要把 solo 的遺骸包好帶回家時，他的弟弟聽說得到遺骸的



人，會家道興旺，所以他也要拿，哥哥只好把蛇尾給弟弟，自己留蛇頭，而弟弟拿到蛇尾後，放進包袱裡，卻發現包袱變得很重，所以只好趴在地上爬著回家，這是因為他破壞骨骸的完整性的懲罰，因為弟弟在地上爬的樣子很像螃蟹，所以人家叫他螃蟹（gang），後來兄弟分家，「蟹」就成為他們家族的姓。

可是夏家的人帶回solo以後，又沒照顧好，有一次家中發生大火，骨骸燒成了灰，之後蟹家<sup>7</sup>又因為不重視，把蛇尾遺失，所以他們現在逐漸沒落。

而在1993年，solo開始顯靈，附身在一位夏姓的人身上，表示需要找一個固定的場所為人治病及解決疑難，所以最後就由夏茂隆開「五福龍賽堂」，來養solo並為族人治病(2000年田野筆記)。

因此，solo的傳說與卡蘭祭和五福龍賽堂的設立密不可分，不過根據五福龍賽堂的堂主表示，為了申請成為政府立案的廟宇，而必須另設漢人信仰的神像，因此主堂外也供奉漢人信仰之觀世音、關公、瑤池金母等道教神祇，而在2001年，「五福龍賽堂」由神壇升格為廟宇，更名為「五福宮」。

## 二、五福宮與眾神壽誕

五福宮主要供奉的賽夏神是solo，不過在宮中所供奉的賽夏神並不止於solo，還有其他各姓氏分奉的神，見表4-1：

表 4-1 各姓氏分奉的神靈一覽表

神稱	生日（農曆）	供奉的姓氏	供奉者
Vaki boon（風神）	正月二十	風	風正清
Vaki dinado（戰神） Vaki gadete（水神）	二月十五	趙	趙山玉
Vaki solo（天王龍神）	二月二十五	夏	夏茂隆

<sup>7</sup> 蟹氏，後來改為解。

神稱	生日（農曆）	供奉的姓氏	供奉者
Koko waan（雷女）	三月十五	潘	大祭：潘金旺 小祭：潘義福 潘飛盛（百壽） <sup>8</sup>
Koko maya	四月份	風	不清楚
Vaki biwa Koko biwa（電神）	四月十八	芎	芎秋華
Koko daai（矮靈）	十一月十五	朱	向天湖

（資料來源：2003 田野筆記）

此外還有尚未入祀的太陽神 danohila，是日姓人奉祀，但由於過久未祭拜，danohila 神又回到了大霸尖山，所以五福宮近期內會偕同日姓人前往大霸尖山迎靈。而風姓供奉的風神 vaki boon，據蓬萊的楓姓長老說，是最早從天上下來的神，原本也回到了大霸尖山，但是在 2000 年的時候迎接回來，目前由住在向天湖的風正清供養。這些神祇由各姓氏分別供奉，當各神祇生日時，奉祀的氏族即為 sa' pang（祭團組織），據五福宮宮主夏茂隆說，日本時代以前，當一個姓氏供奉的神生日時，會向其他姓氏募款辦祭典，而其他姓氏也需派代表參加祭儀，這時候其他姓氏是「客人」，客人不能插手「主人」sa' pang（祭團組織）的事，但是這樣祭祀神靈的規則，後來被日本人禁止，所以大部分的神都「沒落了」，只剩下矮靈祭和祈天祭勉強還有，到了光復後，朱家的神 koko daai 把夏家的神 vaki solo「扶起」，成立五福龍賽堂，讓 solo 有個可以行醫的地方，vaki solo 才有餘力幫助其他姓氏的神，讓牠們有人供奉（2003 田野筆記）。

因此在賽夏族的神靈信仰中，每個氏族都有一套獨立的信仰體系，這些信仰體系各有所司的職責，不過職責的劃分，有時並非相當清楚，如掌管天候的女神 koko waan 由潘家供奉，其職責在放晴、降雨、鎮風、驅疫，不過夏、蟹兩姓供奉的 vaki solo 也負責連日陰雨祈求放晴的祈晴祭，而風姓供奉的 vaki voon 則掌

<sup>8</sup> Koko waan 由潘家供奉，其祭典為祈天祭，大小祭的主祭不同，因此分二處舉行。而獅潭的潘家過去因信仰西方宗教，久不參加祈天祭，現有意恢復祈天祭，因此 1997 年，由潘飛盛分奉（見潘秋榮 2000:85）。

管大風不止時祈求鎮風的鎮風祭。此外，一個姓氏有時會同時供奉好幾個神，如趙（豆）姓，供奉戰神 Vaki dinado 與水神 Vaki gadete，風姓供奉風神 Vaki boon 與 Koko maya，芎姓供奉電神夫婦 Vaki biwa、Koko biwa，但並不是每個神都會得到各氏族的認同，向天湖的朱家並不相信夏家的神 vaki solo，因為他們只相信自己的神 vaki alo 和 koko daai，而向天湖 mama galahe 一系的風家則對風正清所供奉的 vaki boon 持保留的態度。

至於眾神之間的位階關係，wumau 認為：「不管是矮靈祭或祈天祭，所有的祖先或神都會互相幫忙。因為各姓氏所負責的神職責都不一樣，都一樣重要，而賽夏族的社會組織裡，是合議制的，並沒有頭目，大家的地位都一樣，所以如果哪個姓氏說自己的神比較重要，其他的姓氏不會信服。」因此神階的高低無法判定，也無法達到眾人的共識，不過，不同姓氏的人卻有以自己姓氏所奉祀的神的職責，來強化自己姓氏在族群中的重要性：

朱家的人認為 koko daai 是最厲害的神，祂們監督人們的行為舉止，如果平常行為不檢，到了矮靈祭期間，就會遭到 koko daai 的懲罰。

潘家的人說，祈天祭的主神 koko waan 的地位比 koko daai 高，因為以前有一次連續好幾天的大雨，koko daai 施法術想讓雨停，雨卻仍然一直下，後來有一位潘家的人出來，沒多久雨就停了，所以 koko daai 認為潘家養的神 koko waan 在這方面威力比較強，應該和 daai 平起平坐，所以矮靈祭的二天 basau 的時候，其他姓氏的人一定要到，只有潘姓的人不必參加。

夏家的人則說 vaki solo 是最靈驗的神，專門負責治病，並可以回答各種疑難雜症，而五福宮的宮主夏茂隆認為 vaki solo 是 koko daai 扶起來的，所以現在 vaki solo 也有義務把其他沒落的神扶起來。

芎家是目前賽夏族中人數較少的氏族，同時因為一則同姓通婚導致幾乎絕嗣的神話（詳見林修澈 2000：145），讓芎家受到懲罰，必須在矮靈祭十年大祭時，協助扶祭旗 sinadun，同時在部分他姓人眼中，是地位較低下的姓氏。不過一位芎家的人表示，芎家所供奉的神 Vaki biwa、Koko biwa 是最重要的神，因為電神賞善罰惡，如果沒有電神，那麼做壞事的人就不會被懲罰了。

可見，雖然眾神間的位階高低難以在族群中取得共識，但是各姓氏的人有以強調自己姓氏所奉祀的神的職責，來強化所屬氏族在族群中的重要性的期待，而這種對神靈相對位階的態度，一方面呈現了氏族成員對所屬氏族的認同，另一方面也呈現了各氏族之間，相對的競爭關係。

## 第六節 小結

祖靈祭是以氏族祭團為基礎舉行的祭祖儀式，祖靈祭團會因為地域的區隔或成員不合而分裂，如南庄東河的高家和新竹縣五峰鄉花園村的高家因地域區隔而分裂，garawan 的高姓和 siwazay 的高姓因不合而分裂；也會因為氏族意識的提升而合併，如東河和五峰的朱家整合，蓬萊和五峰的夏家整合。

原則上祖靈祭的成員為同姓氏的人，不過在這樣的範疇下，又可再以血緣關係加以細分。以向天湖風家的祖靈祭為例，儘管參加者皆為「風家人」，但又可細分為血緣上的風

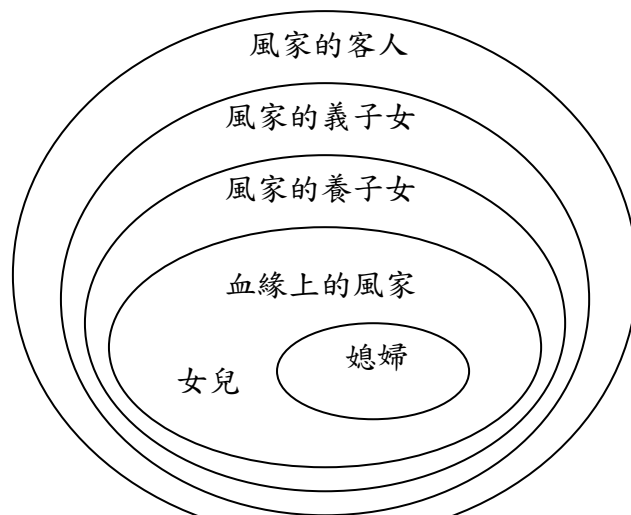


圖 4-2 賽夏族族內認同界線示意圖

家人（直系血親）、領養來的風家人（法定血親）、收養來的風家人（虛擬血親），等廣義的氏族團體，從最大的範疇來看，風家的人帶來的客人可以參加 pas-vaki，不過在 pas-vaki 中，因為祖先也會和大家一起分享食物，所以客人吃的菜儘管菜色相同，但不能和大家一起吃同一鍋或同一碗中的食物，要「另外」準備一份；而風家人收養的義子義女可以參加 pas-vaki，但不能分到糯米糕；風家領養的養子養女，可以分到糯米糕，但不被要求參加沾水儀式，因此，在 pas-vaki 的過程中，藉由共食、分糯米糕、參加沾水儀式等活動，一層一層區分群體界線，最後析釐出的人群，就是最核心的「風家人」，而這一群人，才是祖靈祭團的真正成員，具有共同出獵、共同防守的義務與責任，如下圖 4-2 賽夏族族內認同界線示意圖。

而這種依姓氏為指標，所區劃出的團體，成員之間具有根本賦予的同源情感，因此祖靈祭過程中，共食、分糯米糕、參加沾水儀式等活動的意義不止在進行群體識別的工作，更有藉由識別的過程，凝聚群體成員向心力的深層意涵。

pit-aza 是一農事祭儀，因過去耕地為同社共有，因此向天湖各氏族可共享耕地，故會聯合舉行播種祭，因此播種祭可視為一地域性祭儀，只不過在這地域的架構下，運作祭儀活動的仍是氏族團體，執行祭儀活動的則是以家戶為單位。

祈天祭中，各姓氏的角色由潘姓主導、章姓發起、風姓監督儀式過程，而其他姓氏則僅止於參與，與祖靈祭和播種祭一樣，在祈天祭儀中，有些活動存在著

區劃氏族邊界的機制。

首先是主祭的繼承系統，大祭的繼承系統在大南，小祭的繼承系統在大坪，錢姓、根姓及獅潭的潘姓，並不在祈天祭主祭的傳承範圍中，所以並非所有 sawan 皆可為主祭。

其次是祭團組織 (sa'pang) 的成員，是廣義的 sawan 氏族，指包含獅潭、五峰的潘姓、錢姓、根姓的人，男人可以負擔祭儀工作、與主祭接觸、媳婦可以進廚房煮食（女兒不行，請見第三章第一節）。

接著是其他姓氏的人，有參與的義務，但是經過藏放祭物小米的廚房時，不能逗留，必須快速通過，也不能向內張望，不過在祈天祭的最後一天下午，除了非賽夏族人之外（賽夏族的漢人媳婦例外），所有參與者皆必須進祭屋，並緊閉門窗，聽長老訓示，先由潘姓長老潘源春發言，再由章姓長老，章源和、風姓長老風添成發言，勉勵屋內眾人努力進取、合作團結，並分享從廚房中煮好端出的小米飯糰。

而最外圍的則是非賽夏族人，這群人受到的限制也最多，除了與其他姓氏的人共同遵守禁忌之外，還必須在前述分食小米飯糰的儀式中，被隔離在屋外，直到儀式結束，族人步出屋外時，才可與之接觸。

由此可見，賽夏人對於人我的區別相當清楚，尤其相當重視血緣關係，若我們再回想第三章第一節所提到的義子女和養子女、女兒和媳婦在身份上的差異，就可更確定儘管賽夏人對異族的接納度較高，但不表示在賽夏人的心中，沒有一把衡量「異」、「己」的界尺，而這把尺明確且清楚的刻畫著不同程度的「我群」範疇，這樣的特性，使賽夏族人的認同邊界，呈現出多重、明確而相當具有彈性。

另一方面，「姓氏」在賽夏的社會中，不止蘊含著親屬網絡的意義，它更是一個文化載體，每個氏族名所指涉的意涵，是對原居不同地理區域的人群範疇的指稱，而這一群一群不同氏族的人，有自己的祖源神話、遷移傳說、命名系統、神靈信仰、祭典儀式，沒有共同的祖先，也沒有共同的頭目，氏族內務獨立運作，異姓氏的人不能插手，因此，這十來個氏族，似乎在一個「賽夏」的大框架中各自為政，但是這樣各自獨立的氏族，如何「組合」於現居地，形成一個族群？在下一章中，我們將由起源神話、氏族遷徙的口語傳說，來討論匯集於新竹五峰、苗栗南庄與獅潭的「賽夏」社群，各氏族的來源以及氏族之間的關係。

## 第五章 神話傳說的社群關係

神話與傳說皆以口述為主要的傳播方式，神話是敘述神靈或超自然物的事蹟，所陳述的時間是遠古的、發生在另一個世界中的事，是人類面對大自然的各種現象，如人類起源，嘗試加以解釋。而傳說指的是過去流傳下來並有一定事實根據的記述和口傳故事。

在族群識別的研究中，要說明各族成立與發展的過程，需先探究各族在移動分散以前的中心地。因此第一要先了解其發祥地與故地。發祥地就是祖先發祥所由來的地點，故地就是祖先曾故居的地（移川子之藏等 1935、馬淵東一 1974），起源神話蘊含了一個民族對於人類起源的看法，而遷移傳說則記述了一個族群遷移的集體記憶，兩者未必一致，也沒有一致的必要。

賽夏族的起源神話與遷移傳說，表現出地域差異和以氏族為社會運作機制的原則，而地域上的區劃又與氏族的分佈結合，所呈現的是以氏族為組成單位的社群遷移史，因此本章擬從神話與傳說來討論賽夏族的社群關係。

### 第一節 地域性差異的起源神話

起源神話蘊含了一個民族對於人類起源的看法，神話探討的是起源而不是變遷的過程，神話說明了事情的發生，如人的起源、宇宙由混沌而生秩序、神靈之下凡、季節之發軔、人類之性別及民族的出現（尹建中 1994：424）。根據移川子之藏等人(1935)的分類，台灣原住民的發祥地與故地的傳說可分為高山發祥說、平地或海岸發祥說、從異島渡來說。但在馬淵東一(1974)的紀錄裡，賽夏族的發祥地，因為地域性的差別而有不同說法：

#### （一）東北部的賽夏族（新竹五峰一帶）

發生大洪水時，殘留在大霸尖山的夫妻是始祖，其子孫到大湖、苗栗後，再向山地移動到南庄，然後再到現在住的地方。

#### （二）中部賽夏族（苗栗南庄一帶）

洪水之後，從大霸尖山向南發展，到 tamari 或 tamei（據說在阿里山附近）

再由海岸北上至竹南，由竹南分別進入現居的山腰地帶。

### (三) 西南部賽夏族（苗栗獅潭一帶）

洪水傳說的地點是附近的加裡山（rainainura 或 pencon），後移至沿海的後龍附近，居住甚久，以後逐漸向山腳地帶移住。

對於中部賽夏族的說法，馬淵東一(1974)提出質疑，認為以賽夏族的地理知識，有沒有辦法到達阿里山附近，是值得考慮的問題，也許是先知道祖先曾住在 tamari 或 tamei 的地方，再從漢人獲得有關阿里山的地理知識。而另一方面，馬淵東一也提出一則阿里山鄒族的傳說，來串連賽夏與鄒族的關係，他說鄒族中有一個 yasiyungu 氏族還住在嘉義方面的平地時，曾與稱作 maya 的種族保持親密關係，後來這一鄰居的 maya 族遷往北部，而賽夏族稱人就叫 maiyah，這或許可看出賽夏族與 maya 族的關係。

賽夏族曾經住過嘉義平地的說法，在目前族人的口述中，有祖先住過日月潭的記憶，而流傳在日月潭的邵族之間，也有曾經住過賽夏族人的說法。這些資料，反映了部分賽夏的遷移史，值得再進一步探究。

## 第二節 神話中的氏族來源

賽夏族的氏族來源神話，依附在洪水神話之中，佐山融吉(1921)在 sai jaholu 社（大隘社），從豆姓 taro jumao、朱姓 tabe kare 採錄到一則有關各氏族來源的故事：

太古時發生大洪水，平地變成一片滄海，遂有朱姓的 buronopoi(男)和 majaop(女)兩兄妹，乘坐織布機，逃到 oponapuron 山上去，保全了生命。

可是妹妹在抵達山上不久後就死了，哥哥 buronopoi 悲傷已極，抱住妹妹的屍體良久，哭成一個淚人兒。一陣慟哭過後，他把妹妹的屍體搬到山麓下蓄水清澄的池邊去，把那屍體剝成無數小塊，用 ritsukall 樹的葉子，把它好好的包了起來，他拿起其中一塊，一面禱以：「妹妹呀！如果你肯定安慰這一個寂寞的哥哥，你就肉化成人吧！」一面將之放在織布機裡，使沈入水中，肉塊竟然立即變成了人。

buronopoi 大喜，立刻把他拉到岸上來，給他一個「taunai」的名字，

並使姓「豆」，接著，他又讓一塊肉同樣在唸咒之下沈入水中，又同樣地出來一個人。他以「taraborai」名之，並使姓「日」。繼之，他又如法炮製，獲得 arokari（風姓）、teaorin（鐘姓）、tamaousha（士姓）、rumoete（高姓）、taenbajai（蟹姓）、rokiroku（錢姓）和 taenbajaen（夏姓）等人，可是，再接下去就不靈了，悉歸失敗。

又過不久之後，buronopoi 在森林裡走來走去的時候，赫然發現地上有芋頭皮散落著，知道附近一定有人，於是四方尋找，果然發現了一個男人，所以也就把他帶回去，讓他同居一地，並使姓「狐」，至此，我社的基礎已成。

在這則神話中，屬於造人的神氏族是朱姓，而化人的氏族有豆、日、風、鐘、士、高、蟹、錢等姓，而屬於外來氏族的則為胡姓，但是並非所有曾記錄在文獻中的氏族皆出現在神話之中，如黑澤隆朝（引自林修澈 2000：71）所記錄的柴、門、獅、血、膜、saikaro 與今日仍有後嗣的潘、根、芎、蟬（詹）等皆沒有。而值得注意的是，這則神話的流傳範圍並不廣泛，似乎只曾在大東河社流傳，且根據其目前仍流傳的洪水傳說，關於始祖的性別莫衷一是，更何況是姓氏。曾有向天湖的風姓報導人講述過類似的神話（詳見第五章第一節），不過他確定始祖不屬於任何姓氏，也沒具體說明始祖所創造的是哪些氏族，或許這個神話和故事的講述者有關，試圖以所屬的姓氏為核心，向外衍生其他氏族，以確立朱姓在族群中的核心地位。

另外，朱姓與狐姓（漢姓為胡姓）的氏族關係，也展現在這則神話中。在神話中，狐姓屬於外來氏族，而朱、胡二姓，因為在胡 tain burun、胡 washar burun 在擔任大隘社隘丁時代，做錯事處境艱難，而受到朱姓出面保護，造成兩姓結合的契機。因此胡姓在矮靈祭十年大祭時，需與樟姓協助扶大旗 sinadun，而朱、胡也因保護的關係而為禁婚團體（增田福太郎 1942：138-139）。

另一則氏族起源神話，是關於由青蛙變為人的 taputaberasu 氏族的由來：

古時有一位名叫 saibala 的人，有一天在河邊釣魚，一直未獲，正覺疑惑之際，突然有物上鉤，結果一看是隻青蛙，他不耐煩的將蛙丟下，但蛙卻化身為人，他深感訝異，遂將此人帶回家去撫養長大，或為 taputaberasu 家的祖先（林修澈 2000：36）。

taputaberasu 氏族似與古野清人（1931）與黑澤隆朝紀錄中的 tabtabiras「膜」、「筋」氏族接近，或許是一個目前已絕嗣的古氏族。在賽夏語的發音中，「sai」



意指「從…地方來的人」，後衍生為以該名作為該人群的自稱或所居地的稱呼，如「sai-rayen」指蓬萊、「sai-warō」指東河，而對照小島由道（1915）的紀錄及田野資料，「saibala」似非賽夏族命名時曾使用過的名字，卻像是對住在某地的人的稱呼。在賽夏語中，「bala」指河流的意思，而 saibala 可能是指住在河邊的人。此外，大隘社旁的上坪溪有兩條支流，左支流稱為 mosiyatan，右支流即稱為 balay（小島由道 1915：15），而古野清人（2000：270）也指出此姓本屬於大隘社，因此這則神話暗示了 taputaberasu 氏族與 saibala 這個地方的人的關係，或許為收養或保護的關係，而此氏族有可能住在上坪溪大隘社與 balay 溪附近。

### 第三節 神話中的氏族關係

有一則採集自向天湖的芎姓同姓通婚的故事，指出了芎家與風家收養關係的由來：

芎姓氏族人以前人很多，而且身體比他姓人強壯、高大，女孩子也比較漂亮，工作能力別姓也比不上他們。

芎家的祖先是 damau adau，力氣過人，可以扛起很重的獵物，但是他常憑著自己的強壯，打獵時不講道理，大家自然不喜歡跟他打獵。

damau adau 就和芎姓的人說：「我們芎姓的人身體壯，工作比別姓的人勤快，如果我們娶別姓的人當太太，我們芎姓的子孫，身體就會衰弱下去，這樣對我們芎姓沒有好處，所以我們要自己配種，不要跟別姓的人通婚。」「肥水不落外人田嘛！」報導人 dalo 補充道。

向天湖的族長 dain wumau 知道了，趕忙找塔茂·阿道來商談。damau adau 坦白說道：「我們芎姓人想自己同姓通婚，不娶別姓女人，芎姓女人也不外嫁，我對芎姓的人這樣講，大家都很樂意服從。」

塔茂·阿道又說：「你講的話是對的，我們賽夏族人自從在大霸尖山分姓以來，就未曾有過同姓通婚的事，不過我們芎姓人現在要來試試看，別姓的人不要來干涉我們，如果我們娶別姓的女人，她們都不會工作，而我們芎姓會工作的人都嫁給別姓的，這樣子豈不吃虧，雖然別姓的人反對很厲害，但是我們芎姓的人和別姓不一樣，我們一定要試了再說。」

族長 dain wumau 知道阻止不了，就告誡 damau adau，如果堅持同

姓通婚會觸犯鬼靈，人口會變少，且變得很可憐。但是芎姓長老 damau adau 不聽，dain wumau 勸阻無效後，就回去了。

芎姓人遂開始同姓通婚，外姓的人來求婚，芎姓全部都回絕了。經五個月後，族長親自去看，究竟芎姓的人同姓婚的結果如何。芎姓的人圍樟樹，一圍之下，少了一個人，結果這些芎姓的人當場全死了，只剩下一老一幼，該老人不久亦傷心過度而死，而小孩名字叫 iban，由風姓的人收養，替他娶妻生子，現在芎姓有三家住在向天湖，就是他的孩子。

這個故事講述的是芎姓通婚幾至滅絕的情節，風姓與芎姓因為這層收養關係，屬禁婚範圍，而芎姓也因為違反了亂倫禁忌，在每次矮靈祭十年大祭時，必須協助扶持祭旗 sinadun（2001 年田野筆記）。

另一則傳說說明了芎姓人口眾多，長生不老的秘密：

以前芎姓氏族的人很多，因為他們有一棵會脫皮的樹叫 acer，當他們老了去抱那棵樹，就會脫皮，脫皮時很痛苦，尤其脫到眼睛時最痛，脫完就變年輕了，所以他們的人不會死，人也越來越多。但是脫皮的過程是不能讓人看見的，有一次芎姓的老人正在脫皮時，抱著 acer 樹痛苦的發抖，被一個別的氏族的小孩看見並嘲笑，從此以後，他們就會死亡了（吳姝嬿 2001：109）。

acer 樹（疑為九芎樹 ase）是芎家獨有的樹，而抱樹脫皮是芎家人永保青春、長生不老的秘密，但是脫皮的過程，必須在無外姓的情況下進行，否則，一旦破除了這個禁忌，芎家人長生不老的能力就消失了。

在這兩則故事中，同姓通婚、長生不老，暗示了芎家人與眾不同的獨特性，相對於其他姓氏的外婚法則，芎姓的氏族內婚是相當歧異的。不過相較於其他姓氏的人口，芎姓內婚的基礎在於人數眾多，且為保持氏族血統的純正性，因此進行同姓通婚，亦即社群內婚。這樣的婚姻制度，阻絕了芎姓與其他氏族的互動，甚至可能互不參與彼此的歲時祭儀，而成為一個較疏離的社群。因此，在黑澤隆潮和伊能嘉矩（見第二章表 2-2）的紀錄中，並沒有「芎」姓，或許因為那時芎姓氏族與其它氏族在婚姻上、儀式上互動較不頻繁，而呈現疏離狀態，不被其他氏族納入「我群」的網絡中，直到絕嗣的危機發生，風家收養芎家的孩子，建立了收養的親屬關係，並改內婚為外婚制度，再透過參與矮靈祭擔任扶祭旗 sinadun 的工作後，逐漸被其他的外婚群體，亦即其他氏族接受，納歸為「我群」。

另一方面，對照向天湖風家系譜（筆者 2003 田野筆記），故事中的主角一風姓族長 dain wumau，是目前居住在向天湖地區的風姓，所能追溯到的最遠古的祖先，是風家的第十七世祖；而在芎家的系譜中（鄭依憶 1987：57-59），所能追溯到最早的祖先即是芎姓族長 damau adau。不過，目前住在向天湖的風家，原住在南庄街上，因明治 35 年（西元 1902 年）時，在南庄事件中與泰雅族聯合抗日，不敵而逃往鹿場大山，後經日本人安撫，部分族人遷到向天湖開墾居住（鄭依憶 1987）。而芎姓目前有六戶，不過在古野清人（2000）調查時，只有兩戶，以此來推測，芎家的孤嗣被帶到向天湖扶養是在風姓人遷移到向天湖後的事，那麼，這則故事發生的年代可能並不久遠，至少在 1902 年南庄事件之後。

順帶一提的是，因為同姓通婚而幾近滅絕的氏族還有血與膜（古野清人 2000：273），因這些例子，所以族人認為同姓通婚會導致滅亡，而極力避免。同樣氏族幾近絕嗣的傳說，也發生在五峰的朱家：

相傳在很久以前，時疫流行，朱姓族人幾近滅種，最後該宗族僅剩一位年逾六十的老頭，當時夏家的人對其孤苦伶仃深表同情，於是夏家把一位十八歲的少女許配給這位朱姓老人，因此朱姓得以延續後代。事後，朱姓為感謝夏姓之恩，特別致贈旗子一面，以表謝忱（朱鳳生 1995：49）。

瘟疫肆虐後，幾近絕嗣的五峰朱家得以延續後代，全靠夏家婚配予一妙齡少女，因此，夏、朱有這一層姻親關係。而夏家所獲得的旗子即 sinadun，每逢矮靈祭十年大祭時都會出現。

不過，我在參加 1997 年的矮靈祭時，在五峰聽到了另一種說法：本來 sinadun 上沒有紅布，後來因為有一年發生瘟疫，朱姓幾乎絕嗣，只剩一位老人，而夏姓婚配予一位少女，遂使朱姓得以繁衍。朱姓為了感謝夏姓，特別致贈一塊紅布，這便是 sinadun 上紅布的由來。

這個說法提示了原本 sinadun 上只有白布，而且本來就是由夏家製作，後來加上紅布，是由於朱家表示謝忱。不過為什麼朱家致贈紅布，報導人並沒有說明，或許紅布對朱氏族的人而言，具有特殊的含意，而 sinadun 出現在朱姓主持的祭典上，亦宣示了朱氏族與夏氏族間聯姻的關係。

#### 第四節 氏族遷徙的口語傳說

洪水神話指出了賽夏族始祖的起源來自於高山，如大霸尖山或加里山，而遷移傳說則記述了一個族群遷移的集體記憶，在第一節的討論中，北部、中部與西南部賽夏族的起源神話雜揉了對「故土」的記憶，也為祖先遷移的歷程畫出了大致的輪廓，不過，若我們更細緻的釐清各姓氏長老口述中「賽夏族」遷移的路線，會發現這個「族群」遷移的路徑並不一致，很難整合為一個統一的本，但是若跳脫「族群」的架構，會發現這些路線所呈現的，是以氏族群體為單位的遷移路線。

### 一、各姓氏的遷移歷程

根據小島由道（1915）、陳淑萍（1998）及作者的田野資料，各姓氏的遷移歷程如下：

#### （一）朱姓

sipazi 社的朱姓頭目 tagoesh ropai 及大隘社朱姓頭目 taboeh kalih 說：朱姓原住 sijakaro'（疑為石加鹿社），後移往大東河的 wazwaz（在獅頭驛社內），其中一派離開後，經加里山來到 klapai，後移到咸菜埔（關西），後來接受 sipazi 社的豆姓邀請，回來定居於現在同社內的 tapajamai 之地，而另一派定居於大隘社（小島由道 1915）。

向天湖的朱阿良說：賽夏的來源在海邊，但確實的地方不清楚，可能是從竹南或後龍到南庄，從中港溪到三灣附近的銅鑼圈，沿著河流往內陸走到南庄，其他像竹東和獅潭是沿著其他溪流過去的（苗栗縣鄉土史料：222）。

#### （二）豆姓（豆姓、趙姓）

jobai 'oemaw 說：祖先是從 papakwaka'（大霸尖山）來的，越過 barabar 山，沿著 klapai 溪（上坪溪）下山，移住到 pashkowalan，之後又沿溪下到上坪（竹東鎮），再下到二重埔（竹東鎮）因遭到漢人的壓迫，而回到現在的地方，即 sipazi，後定居於 pilai（小島由道 1915）。

#### （三）潘姓

大東河潘姓頭目 kalish sjo'in 說：祖先最初來到大隘社的 rakesh（一百端的後方），並由此地分為兩派，一派到 waro'（大東河）住在現在的地方，另一派移居'isa'sa（小島由道 1915）。

#### （四）風姓

獅頭驛社風姓頭目 bashi' jomaw 說：祖先從 papakwaka'（大霸尖山）下來，經過 pinahikol、kamorosa'an（皆位於加里山的西麓）、pa'ana'（風尾）、kool（石門口）、bojo'an（半分寮），直到現在住的 raromowan'（向天湖），此即我們 bashi' jomaw 一族（小島由道 1915）。

當時和我們同姓，住在 kriapalh（現在的比來社）的有數戶，我們的祖先請他們來住 garawan，這就是總頭目'iban watan 的一族（小島由道 1915）。

至於大屋坑的楓姓來源，住在大屋坑的楓正光說：我們是從向天湖下來的，以前風家的長老拒絕讓姓楓的參加矮靈祭，我們只能跳舞。而我們加上木字旁，是因為和「根」家有淵源，因為「根」是木字旁，所以我們也加上木字旁，而「樟」家也是。我們也和高家有淵源。而我們的輩份很小，和三角湖的風家輩份一樣小。目前大屋坑的三個楓家沒有 pas-vake（祖靈祭），只有 basau（矮靈祭前的祭祖儀式），本來連 basau 都沒有（2002 年田野筆記），此外，陳淑萍（1998）也提到大屋坑的楓姓與向天湖的風姓是同一血緣關係，皆自後龍地區逐漸遷移進入珊瑚湖、三灣、南庄地區。風姓原有八兄弟，有的留在原地大屋坑，有的繼續向東河方向移動，最後移至向天湖地區。另一兄弟自大屋坑往蓬萊方向遷移。以前八兄弟會聚集大屋坑一起舉行 pas-vake（祖靈祭），今日各地分開舉行。

而蓬萊的楓家則有祖先來自日月潭的傳說，這一點，可以印證馬淵東一(1974)的紀錄（參見本章第一節）。住在蓬萊的楓玉德說：我們本來住在日月潭，後來到大霸尖山，再到竹北，現在竹北有一間伯公廟，有十三個姓氏的祖先在那裡，有一塊石頭上面，每一個姓氏祖先的名字都寫在上面，還有二個神是 vaki bagun 和 kulu bagun。鄭成功來的時候，殺掉了我們一萬多人，所以我們就退到後龍。那時留了一個姓在那邊照顧廟，現在他們變成平地人了。後來跟日本人打仗，從後龍退到珊瑚湖、大南埔，再退到五指山，再到五指山、橫屏背的 amis 社。後日本人告訴我們，八卦力（在蓬萊）長了很多的 maung（一種可食的蕨類），而且說橫屏背是平地人的地，所以我們被日本人遷過來這裡開墾，然後把平地人遷到橫屏背。從橫屏背過來的時候，章先到二坪，潘姓後到，所以章姓叫他們到大坪（2003 田野筆記）。

#### （五）高姓

大東河社高姓頭目'itih bashi'aro'說：祖先從 kamo'omaro(鹿場方面)出發，經過 papilosajan（石壁下）、bojo'、rikrikar（大窩）、marmaraw（大窩）、baso'（拍色窩）及 siwazai。後移居到現在的 waro'（大東河社），而另一派從此地分住到 rai'in（紅毛館），還有一派分住到 kriapalh（現在的比來社）（小島由道 1915）。

菴露·打賀斯·改擺刨：高家是從中部（但不知道是哪裡）過來，有的人到東河，再到八卦力，有的老人家想再往北走，所以就到新竹的花園，現在他們都講泰雅話了。以前 pasubake（祖靈祭）東河跟花園還有在一起，但八卦力的沒有，雖然東河和八卦力的高家是親戚，八卦力的輩份比較高，但是系譜連不起來。而高家和芎家不能結婚，那是因為以前芎家亂倫，死了很多人，只剩一個小孩子被高家養，所以芎家和高家不能結婚，後來高家對風家說，以後這個小孩子就是你們的孩子，所以芎家就住在向天湖，而風家和芎家也不能結婚。

高姓是清末黃南球武力拓展獅潭地區時，從獅潭的仙山一帶遷過來的，一部份的族人繼續往東河的方向移動，有的停留在向天湖 lalai 一帶，有的繼續往五峰方向移動（陳淑萍 1998：35）。

#### （六）樟（樟、章）姓

橫屏背社樟姓頭目 kalih 'itih 說：由 papakwaka'（大霸尖山）到 minbao' 後，分為高、樟及九芎<sup>1</sup>三姓。樟姓經'olrok（鵝公髻山麓，現在的singaw社）、'a'owi'（第六隘寮之處）來到 waro'社（大東河社），其中一派移居 morok（橫屏背），另一派則下山來到平地 tola'（啞落口庄<sup>2</sup>），並且由此再前進移居到 pinanabali jahan（田尾）、'inijapawan（大南埔）、hijatoi、barijai、'okol（內灣）、namokan（南港）之後就折回，經riya'awan（bnagtani'寮）、toba'（獅頭山或內坪的某一地名）、bosbos、'atobosh（藤坪）、baraiwan（新藤坪）、minlape'（新藤坪）、pararangojan（庚寮坪），再從 babolhsan、'ijabish 回現在的 morok 社（橫屏背社）（小島由道 1915）。

#### （七）根姓

小島由道並沒有記載根姓的來源，不過根據潘姓報導人表示，潘、根、錢本為一家，但潘姓在從獅潭移往紅毛館的時候，有一部份人表示不願意離開現居地，而留在原地，如生根一般，因此用'amus（生根的人）稱呼之，另成一新氏族（sinraihjo）「根」（kas'amus）。

根姓也是從獅潭地區的紙湖（今百壽）遷過來的，其遷移路線和 walo 社的根姓不一樣（陳淑萍 1998：35）。

#### （八）日姓

日姓詳細的遷移過程目前生者已不復記憶，而日進財先生認為有很多個遷移

<sup>1</sup> 原書中皆記為九芎，疑為現在的「芎」姓。

<sup>2</sup> 啞落口庄即為現在的啞囉口，tola'為賽夏語中鱸鰻之意，據說過去盛產鱸鰻，在小島由道調查時，tola'已經廢社，成為漢人村落。。

的版本，但是並沒有單獨的日姓遷移路線。不過可以確定的是，日家住在獅里興社以前，曾住過沙坪（在明德水庫附近，為今日之仁隆），而日繁雄先生也同意這一點。

#### （九）夏姓

夏茂隆：很久以前住在大溪，我們有一個神住在石門水庫那裡，我們每年都會回去祭拜。後來是因為鄭成功來了，我們在鶯歌石附近和他們打仗。我們很厲害，躲在石頭後面，把他們路過的人都殺掉，他們以為那邊有妖怪，用大砲把鳥的嘴巴打下來，所以現在鶯歌石的嘴巴沒有了。後來我們從橫屏背搬上來，到了銅鑼圈分開，一支往南庄，一支往北埔，住過藤坪，後來就到五峰現在住的地方。

茲將上述朱、豆、潘、風、高、章、根、日、夏等姓氏遷移史如整理表 5-1：

表 5-1 各姓氏遷移路線

姓氏	遷移史	資料來源
朱	sijakaro' (疑爲石加鹿社, 在五峰鄉大隘村) → 大東河的 wazwaz (在獅頭驛社內) → 加里山 → klapai → 咸菜埔 (關西) tapajamai → { (sipazi 社) 大隘社	sipazi 社的朱姓頭目 tagoesh ropai 及大隘社朱姓頭目 taboeh kalih
豆	papakwaka' (大霸尖山) → barabar 山 → klapai 溪 (上坪溪) → pashkowan → 上坪 (竹東鎮) → 二重埔 (竹東鎮) → sipazi → pilai	豆姓頭目 jjobai 'oemaw
潘	rakesh (大隘社一百端的後方) → { waro' (大東河) 'isa'sa	大東河潘姓頭目 kalish sjo'in
風	(1) bashi' jomaw 支系： papakwaka' (大霸尖山) → pinahikol → kamorosa'an (皆位於加里山的西麓) → pa'ana' (風尾) → kool (石門口) → bojo'an (半分寮) → raromowan' (向天湖) (2) 'iban watan 支系：kriapalh (現在的比來社) → garawan	獅頭驛社風姓頭目 bashi' jomaw
	後龍 → 珊瑚湖、三灣、南庄地區 → { 大屋坑 大屋坑 → 蓬萊 東河 → 向天湖	陳淑萍 (1998: 35)
	大霸尖山 → 日月潭 → 竹北 → 後龍 → 珊瑚湖 → 大南埔 → 五指山 → 橫屏背的 amis 社 → 八卦力	楓玉德
高	kamo'omaro (鹿場方面) → papilosajan (石壁下) → bojo' → rikrikar (大窩) → marmaraw (大窩) → baso' (拍色窩) → siwazai waro' { 大東河社) → { rai'in (紅毛館) kriapalh (現在的比來社, 在新竹縣五峰鄉花園村)	大東河社高姓頭目 'itih bashi'aro'



	中部 (但不知道是哪裡) → { 東河 八卦力 Pirai (新竹縣五峰鄉花園村)	菴露·打賀斯·改擺刨
	獅潭的仙山→東河→向天湖 lalai→五峰(每一地點都有社人停留原地,未遷移)	陳淑萍 (1998:35)
章	papakwaka' (大霸尖山) → minbao' (分為高、樟及九芎三姓) → 'olrok (鵝公髻山麓,現在的singaw社,位於新竹縣五峰鄉大隘村茅圃一帶) → 'a'owi' (第六隘寮之處,今苗栗縣南庄鄉東河村) → { waro'社(大東河社) morok (橫屏背) tola' (啞落口庄) → pinanabali jahan (田尾) → 'ini japawan (大南埔) → hijatoi → barijai → 'okol (內灣) → namokan (南崁,之後折回) → riya'awan (bnagtani'簪) → toba' (獅頭山或內坪的某一地名) → bosbos → 'atobosh (藤坪) → baraiwan (新藤坪,今新竹縣峨眉鄉) → minlape' (新藤坪,今新竹縣峨眉鄉) → pararangojan (庚寮坪,今新竹縣北埔鄉) → babolhsan → 'ijabish → morok 社 (橫屏背社)	橫屏背社樟姓頭目 kalih 'itih
根	獅潭紙湖(今百壽) → 紅毛館	陳淑萍 (1998:35)
日	沙坪 → 獅里興	日進財 日繁雄
夏	大溪 → 石門水庫 → 鶯歌 → 橫屏背 → 銅鑼圈 → { 南庄 北埔 → 藤坪 → 五峰	夏茂隆

在上述各姓氏的遷移資料中,很清楚的是「賽夏族遷移路徑」是錯綜複雜的網絡,很難整合出一致的路線,反而呈現以姓氏為單位的遷移路線。不過儘管遷移的路線錯綜,但是從起源地及遷移方向,仍可歸納出幾種類型:

(一) 起源地

1. 大霸尖山：豆姓、風姓、章姓。
2. 五峰大隘：朱姓、潘姓。
3. 大湖、獅潭：高姓、根姓。
4. 桃園大溪：夏姓。

小島由道（1915）所記錄的豆家、風家與章家皆起源於大霸尖山，其中屬於中部賽夏族的楓家及潘家，有住過中部日月潭和阿里山的記憶，而西南部賽夏族如高家、根家則由鹿場或獅潭向外擴散，與第一節談到的馬淵東一（1954）所調查的北部、中部、西南部三個地區的賽夏族發祥地與遷移過程大致符合。值得注意的是，盛行於北部賽夏族的大霸尖山起源說，對於西南部賽夏族而言，則不如後龍或沿海起源說來得可信。一位住在獅潭的豆姓報導人說：「大霸尖山我也有跟風家的人一起去過（指 2000 年由風姓族人所舉辦的尋根之旅），但是那邊的地小小的，不像可以住人，所以我不太相信祖先是從大霸尖山來的。」

而中部的賽夏族如東河、蓬萊則混雜了大霸尖山起源說和後龍或沿海起源說。一般說來，東河地區（sai-magahayobun）的人較多相信祖先來自大霸尖山<sup>3</sup>，而蓬萊地區（sai-rayen）的人則多認為祖先來自後龍或沿海。

由口述的遷移史來看，這些對於起源地的不同認知，可能是因為地理位置造成人群流動具有區域性，東河與五峰隔鵝公髻山比鄰，往來較密切；而獅潭與蓬萊隔仙山比鄰，互動較頻繁，因此在起源地的認知上，東河地區的人與五峰地區的人看法較一致，而蓬萊地區與獅潭地區的看法較相同。另一方面，人群結構也可能是形成差異的原因，一些地契顯示，自清末以來，即有道卡斯人在南庄開墾，而日治初年編撰的〈熟蕃戶口及沿革調查綴〉中，亦顯示截至 1910 年為止，屬於蓬萊地區的北獅里興庄仍有 127 位道卡斯人居住。由於道卡斯人來自後龍，與賽夏人對祖先故地的歷史記憶重疊，有可能因此強化了蓬萊、獅潭地區的賽夏人祖先後龍沿海遷移而來的記憶，形成把故地當成起源地的現象。

## （二）遷移方向

1. 活動於苗栗的山上（約海拔 846m-3492m）：風（大霸尖山、加里山、向天湖）、高（鹿場、石壁、大東河、紅毛館、比來）。
2. 活動於新竹淺山地區（約海拔 335m-696m）：豆（上坪、二重埔、十八兒、比來）。
3. 活動於新竹、苗栗的淺山地區（約海拔 296-763）：朱（大隘、獅頭驛、加里山、咸菜埔）、潘（大隘、大東河）、日（沙坪、獅里興）。
4. 由獅潭到南庄：高、根。

<sup>3</sup> 東河、向天湖的朱家在日治以後才由蓬萊被遷往現居地。

5. 由大溪而來：夏。
6. 由後龍而來：蓬萊楓家、朱家、獅潭豆家、獅潭潘家、大屋坑楓家。

伊能嘉矩（1996：262）認為賽夏族人是後龍的新港、中港、竹塹三社，被鄭成功驅逐入山的道卡斯人，因此把賽夏人視為未漢化仍保留舊俗的平埔族，將之歸類為道卡斯支族，但是所有的「賽夏族人」都是從沿海區遷移到南庄的嗎？由上述的口述資料可知，在小島由道調查時，有些姓氏始終活動於苗栗海拔 800 公尺以上的山上，如風、高，而有些姓氏則主要活動於新竹、苗栗 300- 800 公尺之間的淺山地區，如豆、朱、日。從後龍來的姓氏則以獅潭地區的潘姓、豆姓為主。此外，還有北由大溪的夏姓及南由日月潭、阿里山的蓬萊楓姓、潘姓，顯示了事實上今日所謂的「賽夏族」，其實來源地複雜，原本居住於平地的「姓氏」，如夏家、蓬萊、大屋坑楓家、蓬萊朱家、獅潭豆家、潘家，因為明鄭時期的屯兵政策，而逐漸被迫遷移至新竹、苗栗的淺山地區，如北埔、峨眉、竹東、三灣、獅潭，與原先住在當地的「姓氏」「會和」，又因為清政府「開山撫番」政策，漢人入墾山區，形成對當地「氏族」的威脅。這種威脅與被漢人壓迫的共同經驗，以及過去因通婚、遷移所建立的互動基礎，強化了地域性「姓氏」團體間的連結，形成戰鬥同盟，而此連結隨著遷移更往內山地區延伸，形成今日的攻守同盟。

## 第五節 小結

氏族的起源神話暗示了儘管在現今族群分類的架構下，同為「賽夏族」，但是在「賽夏人」的概念中，少數姓氏，如胡、筋（taputaberasu）是後來融入大賽夏群體中的外來氏族，而「賽夏人」對這二個姓氏的看法如何，由於筋姓已絕嗣，我們不得而知，但胡姓不被要求參加矮靈祭前南群和北群各姓氏長老在南庄大橋下的會談（ayalaihau）可看出，胡姓在矮靈祭時所擔任的角色與其它姓氏的差異。

另一方面，神話也解釋了禁婚姓氏之間的收養關係，如朱與胡、風與芎，以及姓氏間的連姻關係，如朱與夏。此外，芎姓的長生與亂倫神話，暗示了芎姓在氏族傳統與婚姻法則的獨特性，似乎原本較疏離於「賽夏圈」之外，後來因亂倫悲劇發生，被風家收養，而納入「賽夏圈」之中。

如此看來，「賽夏圈」是一個可以擴張的範疇，但它是否為一個同質性高，界線清楚的「團體」？根據起源神話與各姓氏的遷移傳說，似乎並非如此，在馬淵東一(1974)的紀錄裡，賽夏族的發祥地，依據東北部、中部及西南部的地域性

差異而有不同的說法。從流傳下來的口碑，可知賽夏族的遷徙，與洪水傳說結合，雖然這些傳說無法說明年代，不過，卻能指示遷徙的方向與路徑，是由山上（大霸尖山或加里山）向平地（大湖、苗栗）或海岸（後龍）擴展，再逐漸向苗栗的山腰地帶移進，到達目前所居住的地方<sup>4</sup>。

「賽夏族遷移史」是錯綜複雜的網絡，很難整合出該「族」一致的路線，但呈現了以姓氏為單位的遷移過程，顯示了今日的賽夏族是由多個系統或來源組成，因為遷移至現居地的時間不一致，因此，不排除是較早住在山上的人群，與後來從平地或沿海的人群，因經濟上或攻守上的需要，緊密互動而結合的戰鬥同盟，關於這一點，我將在下一章由歷史情境的角度，討論聚居新竹縣北埔鄉、五峰鄉、苗栗縣南庄鄉、獅潭鄉與後龍、新港的人群，在經濟、攻守、屯墾需求下，交相互動的過程，為「賽夏族」族群識別過程與多層次認同界線的現象，作進一步說明。

---

<sup>4</sup> 關於賽夏族從平地或海岸移居山地的討論，請見本章第三節。

## 第六章 人群互動的歷史情境

從起源神話與各姓氏遷移傳說的內容，我們得知過去部分姓氏從山上，如大霸尖山、加里山遷移下來後，居住過丘陵區，如二重埔、咸菜棚，甚至沿海區，如後龍，在這段遷移史中，住在山上時與「泰雅族」鄰近，住在山下、沿海地區的活動範圍，又與現在的「道卡斯族」重疊，所以在討論「賽夏族」的文化現象時，學者常將之與「泰雅族」和「道卡斯族」的文化互相對照，試圖了解「賽夏族」與「泰雅族」、「道卡斯族」在文化上的類緣關係，卻發現「賽夏族」的獨特性無法將之與另兩個族群相互歸類，不過也難以截然獨立於這兩個族群而不加以聯想，這樣的矛盾，與「賽夏族」的族群邊界形成過程密切相關，若我們從歷史脈絡中，來釐清「族群」互動的過程，會發現其中的關係錯綜複雜，族群界線反而令人困惑，因此，在本章中，我們先跳脫「族群分類」的大架構，以「社群」為基本人群單位，用「自己人」、「鄰居」與「兄弟」，三個由賽夏族起源神話與遷移傳說而形塑的人我分類的範疇，分別指涉賽夏族人群分類概念中依居住地區分成的三個群體，討論三百年來，在新竹、苗栗沿海、淺山一帶活動各個社群的互動關係。

### 第一節 攻守同盟的「自己人」

#### 一、各社遷徙的口語傳說

「賽夏族」一開始就住在目前的居住領域--新竹縣五峰鄉、苗栗縣南庄鄉、獅潭鄉嗎？答案是否定的，日治時代《高砂族系統所屬研究》記錄了各社遷移路徑及遷移原因：

- 1.比來社：原居住在大湖郡橫龍山南側，汶水溪右岸，遷移的動機是人口增加，耕地減少，上坪前山土地豐饒，獵物多，全社遷移至現居地上坪溪右岸支流，比來溪右岸，尖筆山的南面。
- 2.十八兒社：原住在竹東郡上坪溪下游，竹東街附近，因平地人壓迫，全社遷移至上坪溪左岸，五指山東側。

- 3.大隘社：原住在新竹州大霸尖山，約在一百年前，受平地人壓迫，遷至竹東郡北埔庄北埔街附近平地，後來在遷至現址上坪溪左岸，五指山東南側。
- 4.茅圃社：原住在太湖郡盡尾山東南面山麓，遷移動機是原居住地是自然不毛之地，作物逐年減收，而全社遷移至上坪溪左岸，鵝公髻東方山麓。
- 5.大南社：原住在桃園廳大料崁咸菜棚，即現在的新竹郡關西庄。三百年前居住在大料崁咸菜棚，經一百年後遷至竹南郡頭份及中港海岸地帶，又經三十年後遷南庄、大南埔、獅頭山下方，中港溪左岸，此為賽夏鼎盛時期。後因和漢民族不和，遭致清廷官員的壓迫，而遷移至中港溪上流，南河左岸，南河上流，半奇寮溪及八卦力溪間。
- 6.東河社：原住在桃園廳大料崁咸菜棚，即現在的新竹郡關西庄，因與漢民族不和遭致清廷壓迫，60年前遷移至上坪溪上游、大東河右岸，鵝公髻山西麓。
- 7.加拉灣社：原住在桃園廳大料崁咸菜棚，即現在的新竹郡關西庄，因漢民族及清朝官員的迫害，六十年前形成加拉灣社，遷移至中港溪上游，大東河兩岸，鳥嘴山西麓。
- 8.南獅里興社：新竹、中港（竹南）、頭份、斗換坪、大南埔、田尾、南庄。
- 9.二坪社：原住在桃園廳大料崁咸菜棚，即現在的新竹郡關西庄，因與漢民族不和遭致清廷壓迫，遷往南庄北獅里土名獅頭居住，現住在中港溪上流，南河支流、半奇寮溪南岸，加里前山西北麓。
- 10.八卦力社：原居住地不詳，遷移動機是大霸尖山下游溪谷適合居住，所以遷往太湖流域，經汶水流域而成社，目前居住於太湖社東北方、汶水溪右岸及八卦力溪右岸山腹。
- 11.圳頭社：原住在竹南郡後龍海岸附近，名稱不詳。約一百年前居住後龍海岸附近，受漢人壓迫，經獅潭庄永興附近，現居在神桌山向西南走向，太湖、竹南兩郡交界的稜線上約一里，西方一帶的山腰。

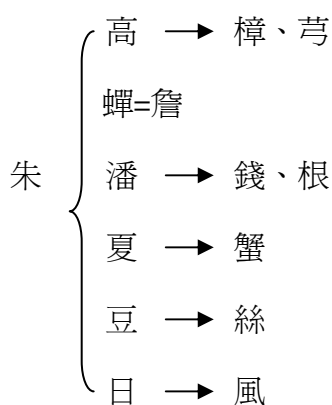
根據上述的口述資料指出，大南社、東河社、加拉灣社、二坪社原先都住在桃園廳大料崁的咸菜棚，但是因與漢民族不合或被清朝政府壓迫，所以往山區遷居，移到現址，而現在各社呈現數姓混居的情況，是多次遷徙的結果，可與第四章第四節提到的各姓氏遷移路線相互對照，此外，各姓氏的原居地與遷移路線各不同，顯示「賽夏族」的遷移是以氏族為單位在進行，原居地雖然不同，而且可能距離很遠，但是遷移後的現居地很接近，幾乎集中在五指山與鵝公髻山的周邊，即今日的新竹縣北埔鄉、五峰鄉與苗栗縣南庄鄉。而原居於苗栗縣後龍海岸

附近，後遷至獅潭鄉的潘姓，可能是另一個與道卡斯較密切的系統，因此在日治時期，有人會受邀參加新港社舉辦的牽田（祭祖）祭典。

這些氏族有不同的始祖傳說、各自供奉的神靈信仰、是否為同一祖源，亦即是否屬於同一「族群」仍須進一步討論，不過可以確定的是，這些被漢人、清廷甚至晚近的日本人壓迫的歷史經驗，促進了這些氏族所構成的社群間的互動，有可能因此而加速相鄰社群間攻守同盟關係的形成，而這樣被壓迫、遷移的歷史記憶，有助於凝聚群體意識，使社群之間的連結更緊密。

## 二、通婚範疇

賽夏族的婚姻為氏族外婚制，其通婚的禁忌，除了同姓不婚之外，異姓但同源的氏族，亦不能結婚，這些氏族的分支關係如圖 6-1：



胡

圖 6-1 賽夏族各氏族分支關係示意圖

（資料來源：古野清人 2000）

其中朱姓被視為眾氏族之首，似乎暗示了朱家在族群中的地位，而胡姓屬外來氏族，被朱姓收養，亦屬禁婚範疇。古野清人（2000）認為從一姓氏衍生出其他姓氏的原因，可能是源自於此部族的「外婚制度」，如：因日姓人口太多，所以新創「風姓」分割日姓人口，讓彼此能互相通婚，但是筆者在田野調查中所得的資料，並不能支持這一論點，因為事實上，日、風二姓、潘、錢、根三姓、夏與蟹二姓、高、樟、芎三姓仍存在著通婚禁忌，並沒有因為分姓而解除禁忌，不過由姓氏所蘊含的意思（見第二章第三節），多為對地理區為的形容，如「日」姓指住在日出之地的人，「高」姓指住在高地的人，「夏」指住在日落之地的人看來，氏族分支的原因有可能因為遷徙造成同一姓氏的人分散於不同的地理環境，

爲了方便指稱，故以所居地的地理特徵爲名，或許因此而成爲氏族之名，但是彼此仍記得祖源關係，而維持禁婚禁忌，另一方面，也因爲實行「外婚制」的關係，增加了異源氏族的互動機會，因此分佈於新竹、苗栗內山的人群，依彼此關係的親疏遠進而相互整合，成爲數個互動密切的大的社群網絡。

### 三、神話中的人群關係

截屍化人的洪水神話，在賽夏族中廣爲流傳，這個神話透露了賽夏族與泰雅族和漢人的關係：

很久以前，有一次發生大海嘯，所有的人都被淹死了，只剩下 opoh na bolon 和太太 maya nabon，那時候一片汪洋，他們看到從遠遠的地方漂過來一個織布機，他們把織布機撈過來，發現裡面有一個小孩，然後 opoh na bolon 向上天祈禱說，希望人口能增加，就把小孩殺死，把一片肉割下來丟到水裡，就變成一個人，這樣總共割了十二片，就是我們賽夏族十二個姓氏的祖先，然後把骨頭丟到海裡，就是泰雅族的由來。後來 opoh na bolon 變成大霸尖山，maya nabon 變成旁邊比較小的山（2003 田野筆記）。

這是一則在向天湖採錄到的神話，雖然這樣的洪水神話有許多的變異版本（見小島由道 1915、林修澈 2000、吳姝嬙 2001），但主要提到的是有一個始祖，不確定是神或人，把小孩殺死後，肉丟進海裡，成爲賽夏族各姓氏的祖先，而骨頭變成泰雅族，有的故事還說腸子變成客家人，所以客家人很長壽，不過對於這個情節，風姓報導人堅決表示沒有這回事，或許可以視爲向天湖地區的風姓，在族群接觸的過程中，較少或較晚遇到客家人，所以在神話中，只有提及與泰雅族的關係。

而這個故事提到的賽夏族十二個姓氏的由來，暗示了各氏族由姓氏之有無作爲與泰雅族的識別標誌，形成族群界線，相互整合爲「賽夏族」，同時也說明了各姓氏的祖先都是肉變成的，具有高度的同質性，相對於骨變成的泰雅族，「我群意識」富涵其中。因此，這個神話暗示了賽夏族對泰雅族的印象，兩者系出同源，並曾共居在大霸尖山，但是用骨來表示泰雅族的強悍，以區隔和賽夏族在族群性上的差異。

不過並不是每個地區的賽夏族人，對於泰雅族和平埔族的認同情感皆相同，而是因地而異。當我問一位住在獅潭的豆姓長老，賽夏族跟泰雅族的關係比較近，還是跟平埔族(pana)比較近時，他說 pana 是親戚的意思，所以跟平埔族比較近；但是同一個問題問一位住蓬萊的楓姓長老時，他不假思索的說：「當然是泰



雅族呀！因為他們是 sai-babas 啊！我們都是大霸尖山下來的。」並引用上述的神話來佐證，賽夏族與泰雅族的兄弟關係，並解釋 pana 只是以前祖先還在後龍時，一起生活的「鄰居」。住在獅潭與住在蓬萊的賽夏族人，對於平埔族與泰雅族有不同的看法，呼應了第四章第一節中談到的地域性差異的起源神話，苗栗南庄一帶的賽夏族傳說起源自大霸尖山，再由海岸北上至竹南，再到現居地；而苗栗獅潭一帶的賽夏族，則據說起源自加里山，後移至沿海的後龍，再移至現居地。因此，獅潭的賽夏族人，會較認同於住在後龍的平埔族，即今日後龍新港社的道卡斯族；而南庄的賽夏族人，則以同源自大霸尖山，而認為與泰雅族的關係較親近。

## 第二節 西部沿海的平埔族 (pana)

對賽夏族人來說，西部沿海的平埔族(pana)是鄰居或是親戚，因地而異，但是不論將 pana 歸屬於哪一個認同的層次，都與賽夏族的族群組成息息相關，本節試圖由文獻資料中，有關沿海區平埔族因為戰亂或屯墾的因素，遷移至今日「賽夏族」分佈區的紀錄，來討論「賽夏族」與沿海區平埔族的關係。

### 一、沿海區平埔族的逃難

#### (一) 竹塹社民的逃難

竹塹社民原居今香山地區，永曆十五年(1661)四月，鄭成功克台後，於六月派遣左先鋒楊祖駐紮竹塹屯墾，永曆三十六年(1682)因差遣土番勞役，搬運米糧軍餉，但是土番素不能挑，將之背負頭頂，而被施加鞭打，於是新港、竹塹等社叛亂，殺通事社商往來人役，鄭克塽派左協理陳絳率兵征剿，竹塹社番盡遁入山，分散居住三叉凸、十圍、寶斗仁(今寶

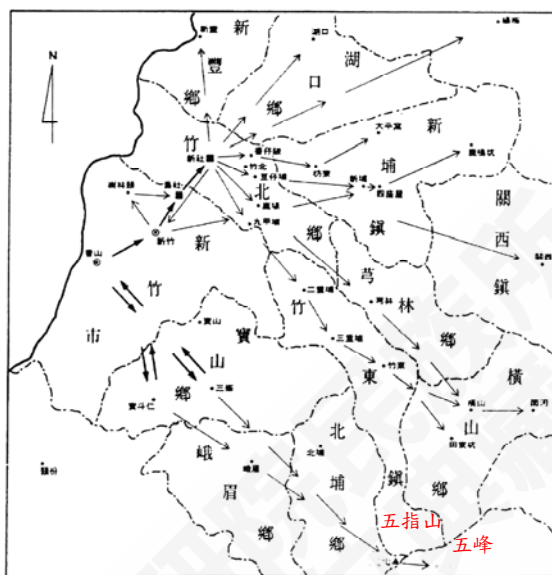


圖 6-2 竹塹社人分佈遷徙略圖

(資料來源：李季樺、王世慶 1994:164)

山鄉山內)，後加以招撫，令通事入山勸說，仍回原社耕種(伊能嘉矩 1904、波越重之 1985)。但有一小部分入五指山一帶，復為

生番（陳朝龍 1962）。眩眩社則自從反叛被討伐後就分散，未回原社。

康熙三十六年，竹塹社歸順清廷成為熟蕃，乾隆二十三年（1758）竹塹社改番名，賜七姓「金、錢、衛、潘、三、廖、黎」，乾隆五十三年，林爽文事件後，大將軍福安康等為了獎賞平埔族協助有功，上旨籌議比照四川苗民的屯丁制，以「熟番充補額兵以捍衛地方，並酌撥近山未墾埔地以資養贍」。奏議設屯，竹塹社因「地點適中，戶口繁庶」，設一大屯，並為大屯本部，出屯丁九十五名，到了嘉慶、道光年間，隨隘防之東進內山地區，竹塹社大屯之屯丁，大多離開原社，在界外埔地從事隘防或拓墾。

咸豐四年（1854），閩粵械鬥，竹塹社民受到波及，而散居在新竹堡之番仔陂、犁頭嘴等庄，及竹北堡之枋寮、新埔、咸菜棚等庄，留在社內的只剩三、四戶。光緒年間，竹塹社更移入深壠方面的大隘各社，或五指山腰及南庄山內，與山番雜居（波越重之 1985：185），請參見圖 6-1。

### （二）新竹縣關西鎮咸菜棚的屯墾

在賽夏族的口述中，大南社、東河社、加拉灣社、二坪社部分的族人，曾經住過新竹縣關西鎮的咸菜棚，即今日東興、西安、南雄、北斗等里。此地的漢人屯墾始於雍正年間，直到乾隆末年，漢人移民陸續移入，當地日漸成庄。乾隆五十八年，墾號「連際盛」，以陳志仁為首的民墾團體，請墾「美里庄」，不過由於常受當地原住民的抵抗，所以屢墾不成，直到竹塹社頭目衛阿貴請墾咸菜棚，並自兼隘首，招募墾丁，設隘防番保護漢人，才拓墾成功，並改稱「新興庄」（洪敏麟 1983：147，張炎憲、李季華 1995：179）。

竹塹社男人常去當屯丁，遠赴山邊防範高山族侵擾，女子在家常被漢人拐騙。漢人移民男多女少，在性别人口的壓力下，漢人多娶竹塹社女子為妻，竹塹社男子有的被遺棄，有的找不到伴侶，有的被漢人逼迫逃入山林，與賽夏族通婚，導致竹塹社與賽夏族同屬一族的說法出現（張炎憲、李季華 1995：179）。

### （三）新港社民的逃難與遷徙

《台灣外紀》記載，1682（永曆 36 年，康熙 21 年）鄭克塽為防清軍犯台，徵用土番輸送軍需，引起大規模反抗：「基隆山因有重兵駐守，故請沿途土蕃搬送糧食，土番素不能挑，悉是背負頭頂，軍需繁雜，不分老幼男婦咸出供役，以致失時。況土蕃計口耕種，家無餘蓄，而楛腹從空，情已不堪。又遭督運鞭打，遂相率殺通事，搶奪糧餉；竹塹、新港等社皆應之。」最後這個事件因左協理陳絳撫剿並用而平息，大部分受撫而回原社居住耕種，抗拒不服者則率領族人遁入

山地（江日昇 1960：398，引自胡家瑜 1999：24）。

而遁入山地的這一群人，在 1910 年，由台灣總督府民政部蕃務本署指示各支廳調查平埔蕃情而完成的《平埔蕃調查書》中，有較詳細的記載：「清朝政治披及此域（按：指後龍社、新港社、中港社和貓閣社四社，屬後壟社群）時，社眾之中，有人拒絕歸順，收拾家產，攜帶家族，逃匿於獅潭地方之山中。」書中並特別提出，當地耆老稱此群為「Habuwan」族，是臉上有刺紋的種族，與新竹、苗栗一帶的「Taokas」族不同（台灣總督府蕃務本署 1910：59-60、66，引自胡家瑜 1999：24），由此看來，在所謂後壟社群中，原本存在著至少兩個不同風俗的族群，一個是「Taokas」族，另一個則是臉上有刺紋的「Habuwan」族，雖然其紋面的形式如今已不得而知，但是紋面作為人群識別的標誌，可將被稱為「Habuwan」的人群與被稱為「Taokas」的人群加以區隔，這個記錄亦指出「Habuwan」人是帶著紋面的習俗進入獅潭山地，而賽夏族中的夏姓，其賽夏語發音為「Hayawan」，有住在太陽落下之處（西方）的人之意（請見第二章第三節），與「Habuwan」僅有一音之別，或許可相互連結。

乾隆五十五年（1790），清朝軍機大臣會同兵部等部，依福康安「台灣屯丁奏書」及伍拉那籌議台灣新社屯所、分撥土地等事宜時，提及「新港社屯丁五十二名，分給芎蕉灣埔地二十八甲二分，又內灣埔埔地二十二甲三分六釐，又三灣埔埔地八甲八分三釐二毫，每名記一甲一分四釐二毫一絲五忽。合計五十九甲三分九厘二毛。」（陳培桂 1963：84）可見三灣被分配為新港社屯丁的養贍埔地。

隨著漢人移民拓墾勢力的日益龐大，社內土地控制權逐漸流失，也陸續有族人向外遷移，到清末 1860 年代，也有部分社人遷往較遠的南庄附近（台灣總督府蕃務本署 1910：59，引自胡家瑜 1999：25）。此外，「立墾青山荒埔契」亦記載 1872 年新港社頭人曾向賽夏族西潭社和下樓社購地，遷到獅潭新店附近開墾：

立給墾古山荒埔契字番，下樓社、西潭社總大吐官賈索阿斗、打落阿歪、肥乳汝、叭掃家禮、罵打打字、也委等，有承祖父遺下有青山荒埔一所，迨去年爾來切念台疆承先祖父共享一統，至百餘年分開未嘗聚會，幸哉，後來再相集，亦是一統享福，前因托中說出前年番中二比喜願，再來相認，經各懼喜，將此山荒埔付新港社番頭人鍾合歡、鍾阿碌招得六股：劉請乞、劉請遠、李阿苟、潘和盛、劉阿來、蟹老梅等，開築埔地，耕種牧養，座落土名下樓社、西潭社，東至大龍崗倒水為界，西至山龍崗為界，南至山橫分崗分水為界，北至牛嘴口水尾為界，四至界址，面踏分明。今因番頭目各社，托中引就與頭人鍾合歡、鍾阿碌同六股，備出佛銀二百一十大元，又大豬二十八隻，及酒儀之資，親收足

訖，將埔地隨即踏付新港社番，前去開坡作圳供田，永遠子孫掌管爲業。下樓社、西潭社各頭目管下番，約束不能言常較短，倘有給墾以後，有別社番滋鬧生端，係六名土官出首一力抵擋，不干新港社番之事，此係仁義交關，二比甘愿，各無反悔，口恐無憑，合力給墾青山荒埔字一紙，付執爲照行。

即日批明，同中親收過契字內佛銀二百一十大元足，再照行，又大豬二十八隻及酒，正足訖冊照行。同治十二年十月。

代筆人：江端蘭

說合中人：張阿連

大土管：賈索阿斗、叭掃加禮、打落阿歪、罵打打字、吧乳汝、  
世委

（引自潘英海、陳水木 2002：52-53）

而在南庄獅潭山區，也可能移入了其他的平埔族人，十八世紀末，發生了一次西部平埔族大遷徙，起因於巴宰族岸裡社群由於總通事職位的競爭，導致社群不合，嘉慶9年（1804）番首潘賢文、大乳汗毛格受粵人鼓動，率眾北上，打算前往宜蘭平原占墾，官府以非法開墾爲由，要潘賢文歸社安業，但他不聽，反而結合岸裡、阿里史、阿東、烏牛欄、東螺、北投、大甲、吞霄、馬賽等社千餘人，組成跨部落集團，翻越內山，意圖到宜蘭平原爭取開墾空間（姚瑩 1957：71）。而這次西部平埔族大遷移的路線，可能由大甲溪南岸或北岸，進入東勢、卓蘭交界最矮的地方，翻山進入現在的卓蘭，即苗栗內山大湖、獅潭、三灣一帶，過中港溪，上斗換坪、大東河，過竹東丘陵，在金門厝溪（頭前溪或鳳山溪支流），在過關西、新埔，從桃園台地彎入今復興鄉大料炭溪，之後進入宜蘭（詹素娟、張素玠 2001），這一次結合了巴宰族、巴布拉、道卡斯、貓霧棟、洪雅等族的大遷移，由於人數眾多，且擁有多隻鳥槍，所以使漢人也相當忌憚。而遷移的路線經過大湖、獅潭、三灣，即今日的「賽夏族」領地，因此不排除有部分的人在中途留下，定居該地，與當地的原住民混居。

#### （四）龜崙人與賽夏族

南崙社位於林口台地西南，及南崙溪短小支谷中，相當於今天的蘆竹鄉南崙村、內厝村、五福村、山鼻村。龜崙社位於林口台地上游坑谷及支流楓樹坑坑谷，包括楓樹坑、新路坑、舊路村、大崗村、嶺頂村、兔坑村。霄裡社包括番仔寮台地和龍潭台地，活動範圍相當於八德市霄裡、霄裡東南的大溪社角、番仔寮。明鄭時期在南崙營盤口有屯墾，清廷領有台灣後，屯兵頗多留住南崙。

十七世紀荷蘭人的戶口表，把龜崙人（Coullonder）的十三個村落單獨分爲一群，其所分佈的區域，爲龜崙嶺到南崁溪的範圍（張素玠 1998：61-96），清代以後的文獻，則以「南崁四社」統稱，包含南崁、龜崙、坑仔、霄裡。其中，土田滋（1985：1-59）曾就他在新路坑、楓樹坑等地收到的四十五個語彙，認爲龜崙、坑仔、霄裡三社在語言上與南崁社有差異，可視爲獨立的族群，並指出其語言較近於賽夏族，猜測其即爲賽夏族矮靈祭中的矮人。但是詹素娟在龜崙社田野調查時，龜崙社頭目永媽隆的後代，宣稱他們是從大料崁的竹頭角遷移過來，至今已有八代，竹頭角屬泰雅族竹頭角社（詹素娟、張素玠 2001：206），由祖居地來看，似乎與泰雅族有關連。黃叔璥《番俗六考》：「龜崙、霄裡、坑仔諸番，體盡羸亞，驅走促數，又多斑癩，狀如生番。」（黃叔璥 1957：140）從文化、體貌資料，作爲證明。

### 第三節 大霸尖山的泰雅族（sai-babas）

賽夏族稱呼泰雅族人爲 sai-babas，意思是從 babas 山來的人，在部分民族誌資料中，記錄了賽夏族與泰雅族敵對的關係（小島由道 1998，移川子之藏 1935），尤其是與石加鹿社的泰雅族，更是糾紛不斷。不過根據筆者的調查，賽夏族與泰雅族的關係因部落而異，有些泰雅族的部落如新竹五峰的茅圃、苗栗南庄的鹿場、獅潭的汶水與賽夏族有通婚聯姻與攻守同盟的關係，而這些屬於泰雅族的部落在與賽夏族的長期互動下，物質文化、語言、生活方式相互影響，因此小島由道(1915)認爲賽夏族在強大泰雅族的包圍下，文化逐漸泰雅化，不過，移川子之藏(1935)在提到苗栗獅潭的泰雅族時，認爲該地的語言和風俗習慣與其他地方的泰雅族不太一樣，有可能是「異份子」混入的緣故，可見，有一部分的泰雅族與賽夏族關係密切，本節擬由物質文化與社會組織的角度，探討「賽夏族」與「泰雅族」的關係。

#### 一、賽夏周邊的泰雅族系統

分佈在新竹五峰、苗栗南庄、獅潭山區的泰雅族有石加路（Sijakaro）群、金那基（Kanaji）群、澤敖列群與加拉排群，其中石加路群屬於賽考列克群的三亞群之一，昔居新竹縣五峰鄉南端石鹿一帶的上坪溪上源支流霞喀羅溪上，民國前後移居桃山（五峰鄉）、梅園（泰安鄉）、風美（南庄鄉）。光復後原居風美村

境內的分三部份移動，一部份移居錦水（泰安鄉），一部份移居南江村（南庄鄉）、一部份移居桃山（五峰鄉）（台灣省通志：282,369）。

而金那基（Kanaji）群亦稱馬卡納奇，分佈於大漢溪支流馬里闊丸溪中游及油羅溪一帶，是現今秀巒、錦屏、新竹縣尖石鄉的義興及五峰鄉的花園、南庄鄉的東河。

澤敖列群中又分為馬巴諾系統與莫里拉系統：

- 1.馬巴諾系統：分為汶水群與北勢群。汶水群分佈在苗栗縣泰安鄉的八卦村、錦水村、清安村；北勢群分佈在苗栗縣泰安鄉的梅園、象鼻、士林村。
- 2.莫里拉系統：分為鹿場群與大湖群。鹿場群分佈在泰安鄉錦水村之一部、南庄鄉南江村，大湖群分佈在泰安鄉中興、大興二村。

而加拉排群分佈於五峰鄉桃山、竹林、花園、大隘四村，及尖石鄉梅花、錦屏、嘉樂三村。本族本來和泰雅族一起住在大霸尖山，後來人多地窄，無法同住，最後便與泰雅族分開，下山到 klapai 流域居住，其中一部份更往下遷移，散居於平地，後來遭到漢人壓迫，再返回山地（小島由道 1915：7）。

## 二、賽夏與泰雅的族群關係

賽夏與泰雅的關係，因泰雅的社群而異，北部的泰雅族「mehuman」、「wani」、「spaji」等三社及在南部的鹿場社泰雅族會與賽夏族結為攻守同盟（小島由道 1915），而居於五峰地區的 klapai 蕃，有由 spaji、singao、pirai 三社所組成的部族，及 mekarang、meb'ala 兩小部族，而 spaji、pirai 兩社的泰雅族與賽夏族同住一社，兩族雖祭祀、狩獵分開，但地域共同擁有，且與賽夏族的 taiai、bhikan 兩社聯合，締結「qutux phaban」，此外大湖、汶水兩蕃各形成一個部族，有共同的領域及慣習，因此，此二部族聯合締結攻守同盟，對抗異族（小島由道、安原信三 1915：251）。

此外，據鹿場泰雅族的高姓報導人說，他們與南庄的賽夏族關係很友善，幾乎沒有大的族群衝突，頂多是私人恩怨，有時候甚至會聯合起來，對抗石加鹿的泰雅族。這一點可由賽夏族對處理土地的方式看出，鹿場社的土地原本屬於風姓所有，茅圃社（singaw）原本屬於樟姓所有，但在距今三十年前皆無償割讓給鹿場社與茅圃社的泰雅族了。Mayhoman 的地原本屬於比來社的豆、高所有，paskowalan 之地原屬大隘社各姓所有，兩地也是距現在數代以前割讓給泰雅族，因為並沒有接受特別的代償物，只是在秋收後，宴請給地的地主一族的男女（小

島由道 1915：116)。由口述的遷移史中，我們得知風姓、樟姓、豆姓的祖源地皆在大霸尖山，又由於他們有廣大的土地，所以有可能這三姓的人是原居於山上的人群。

### 三、相似的氏族組織與紋身形式

賽夏族與泰雅族澤敖列群的關係還表現在相近的氏族組織和紋身形式上：

#### (一) 氏族組織

賽夏族的社會組織以氏族為運作單位，而「氏族」制度，在泰雅族中只存在於澤敖列群。澤敖列群有一種特殊的親族群，稱為 gamil，近似於漢族的父系氏族，即出自於祖先的單系親屬群。每一個 gamil 都有一個特定的名字，特別是以其發祥地為名，如 Marerax、Mashaiya、Makarapai、Meyahoyaho、Sangtax、Mabala、Makatashek（移川子之藏 1935：60-62、岡田謙 1945：405），與賽考列克及賽德克亞族的血族祭團 gaga 或 gaya 不同的是，gamil 有固定的名稱，而 gaga 或 gaya 則無；同一個 gaga 或 gaya 的親屬成員為同高祖父系親族，有一定的範圍，但 gamil 則無一定範圍，一個共同祖先之下的所有子孫，都可能包括於 gamil 之內，因此相當於賽夏族「氏族」的概念，由此看來，「氏族組織」是賽夏族與泰雅族澤敖列群共有的社會組織。

#### (二) 紋面形式

澤敖列群的男子會在胸前紋上對襯的橫紋，這樣的形式和賽夏族的胸紋形式類似，而紋面習俗在北賽夏群、南賽夏群中普遍存在，但兩群之間的紋面略有差異。

1. 額紋：稱為 pintasan，有花紋的意思，男女皆紋。形式為以橫線條構成的條紋，數目一律為單條，不過形式分為有間隔者與無間隔者、有修邊者與無修邊者，大小與泰雅族的中等型相同，不過南庄鄉蓬萊村 Garawan 社的男女的額紋分為三小段。
2. 頤紋：數目、形狀與額紋相同，而長度則為額紋的二分之一長，女子不紋。
3. 胸紋：在兩乳峰間左右各刺三道對襯的橫條紋，形式與澤敖列群類似，有獵首功績的男子才紋。不過，據楊希枚先生的調查，蓬萊村南賽夏群獅里興社的花紋為左右各三道，每道以磚牆形，最上道之上有帶縱條線的圓圈紋。

據說賽夏族的祖先本來沒有紋身的習俗，但是因為常被泰雅族誤認為平地人而被獵頭，於是兩族商量，以紋面為標誌。不過這個說法，何廷瑞（1960：16）表示不同意，因為賽夏族的女人無頰紋，且泰雅和賽夏很少和平相處，所以紋面不太可能是兩族商量下的結果，且賽夏族的胸紋只在澤敖列群中存在，並非所有泰雅族的普同現象，又引《熟番調查報告綴》的資料，說後壟一帶的道卡斯族有刺額紋的風俗，提出賽夏族的紋身習俗是由道卡斯族傳入，而非泰雅族。

另一方面，森丑之助（1996）在《台灣蕃族誌》中也提到北群賽夏族的男子胸部有數條橫線刺墨，是大湖溪及汶水溪方面常見的紋身形式，是馘首的紀念，此風俗亦存在於往昔台中及新竹平地方面的平埔蕃中，因此，賽夏族紋面是否受泰雅族的影響，恐怕難有定論，若我們再回想上一節提到的由後龍逃往獅潭山上，臉上有刺紋的「Habuwan」族，或許可以推論，當初在新竹、苗栗內山一帶的社群，其紋面習俗及形式可能依地域、社群不同而有差異，甚至有可能是「泰雅族」和「賽夏族」社群間結為攻守同盟的遺跡，後來紋面的形式成為「賽夏族」氏族的標誌。

#### 第四節 結語

當我們從祭典儀式、神話傳說、社會結構、當代生活的角度切入，來討論「賽夏族」的社群識別基礎與認同邊界標準時，會發現這個族群相當強調地緣關係與血統關係。

在地緣關係方面，表現在族人自稱及稱呼他人的方式，由社群名、地名、氏族名蘊含明顯的地域色彩得知，「賽夏族」對人群稱呼的邏輯是以地域來指稱人群。

至於血緣，則是另一個區辦的重要標準，在某些特殊的場合如主祭人選、向天湖風家祖靈祭中的 badimus 儀式、男孩當兵前的請客等，血緣會成為決定人選或行事的重要考慮因素。

而女兒與媳婦身分上的差異，也隱含著賽夏族人區劃異己的思維方式。女兒雖是血親，但因從夫居的婚姻型態，在某種程度上，女兒不能算是「自己人」，尤其在祭典的時候，如祖靈祭、祈天祭、矮靈祭等，主祭家的廚房只有媳婦能進入，也只有媳婦才能把菜從廚房端出，女兒不行。



如此強調氏族團體、地域關係、血統純正的「族群」性格，與多元文化系統的人群來源息息相關，而由歷史脈絡中來討論族群形成的過程，更能清楚釐清這個問題，同時也更能解釋為何「賽夏文化」會與「道卡斯文化」及「泰雅族文化」如此纏繞難分，其原因恐怕並非接鄰地區多個族群的文化相互涵化，所能一語含括。在下一章的討論中，我們將更深入由新竹、苗栗內山，即今日賽夏族分佈地的山地開發政策、理蕃政策來了解這個地區原住民與漢人的開發史，以及官方的原住民族群分類方式與過程，進一步了解「賽夏族」的族群「識別」，事實上是個族群「建構」的過程，而這個「建構」的結果，形成了今日所觀察到的「賽夏族人」強調氏族團體、地域關係、血統純正的「族群」性格，以及多層次、多標準的認同界線的現象。

## 第七章 內山開發的國家政策

各姓氏分祀的神靈、祭典儀式、神話傳說、社會組織皆顯示了今日的賽夏文化是各姓氏的文化雜揉而成，不過今日的賽夏各社是多姓氏混居，並非單姓集居成社的狀態，會形成這樣的聚落分佈，和以姓氏成員為團體的遷移歷程有關，而即使同一姓氏，也會因為地理位置的區隔而分開，成為不同的祖靈祭團，祖靈祭團的分裂，象徵著獵場與耕地不再共享，因此凝聚「氏族意識」，進行氏族動員恐怕不容易，更何況是集合了眾氏族，凝聚出「族群意識」的「族群動員」？分散多地的不同氏族如何集成為一個「族群」？「氏族意識」如何衍生成為「族群意識」？在第六章裡，我們從經濟、通婚與防禦的角度討論過各氏族、各社群的攻守同盟關係，對於各氏族彼此間的整合具有重大意義，但並不表示，這群人會主動集合，超越氏族範疇，型塑出族群意識，劃出族群邊界，並以共同的族名「賽夏族」自稱，不過，族群意識的產生，除了團體內各成員透過異己的識別而逐漸形成之外，國家力量的介入與理蕃政策的實施，則是確立「賽夏族」族群邊界的重要機制，本章即由清代到日治時期的屯兵制度、經濟開發等國家政策，來討論「賽夏族」的族群邊界。

### 第一節 清末的理蕃政策

《台灣省新竹縣志》中，將新竹地區的開發史略分為四期：第一期自明鄭末期王世傑開闢竹塹埔起，奠定閩南籍移民的基礎；第二期指雍正年間，客家人參加墾荒工作，閩粵移民並肩開墾；第三期指乾隆五十一年（1786）原住民協助清兵討平林爽文之亂有功，實行「番屯制」，將未墾荒埔劃給番屯，再轉樸給漢人，特別是客家人；第四期是道光（1820）之後，隨著墾業逼近山區，內山原住民威脅益重，漢墾戶積極設置隘寮、僱請隘丁守衛，即所謂的「武裝移民開墾期」。而國家力量對於邊區的控制，在封山期之後大力進展，尤其到了光緒年間的開山撫番時期，更是基於土地、山林資源、番兵源的需要而積極拓展，以下即以光緒年間的開山撫番時期至日本領台後二十年間所進行的理蕃過程，討論國家政策對於「賽夏族」族群識別的影響。

## 一、分類械鬥與三灣、北埔的開發

三灣與北埔本為賽夏族和泰雅族的居地，其開發早在道光以前即有民間墾戶進入拓墾，不過由於常受當地原住民抵抗，所以失敗者多，直到道光六年閩粵分類械鬥平定後，官府與民間墾戶的力量互為結合，在三灣設大屯、在北埔設金廣福大隘，才開始大規模有系統的屯墾這一片埔地，而賽夏族則在漢人屯墾的壓力下，一面抵抗，一面遷退到內山，而這個故事，要由道光六年發生的閩粵分類械鬥說起。

這一場械鬥發生在彰化，後來逐漸往北波及竹苗地區，據竹塹仕紳鄭用錫《淡水廳志》記載，當時在南庄地區擔任「蕃割」<sup>1</sup>的漢人黃祺英<sup>2</sup>趁機帶生番焚殺中港庄民，後被總督孫爾準兵分三路，由斗換坪、鹽水坑及南港入山進剿而就逮，並被處以凌遲斬梟之刑。事件之後，孫爾準於道光六年（1826）上奏，報告將竹塹大屯移於三灣，並認為頭道溪為生番出入總路，建議在該處築砌石牆，並在熟番中選撥壯丁六十名作為屯丁，派駐大北埔防守，而隘丁口糧則由民墾之荒埔丈量後，酌科租穀提供<sup>3</sup>。次年，孫爾準又接著調動兵員配置，調撥把總、步戰兵，移駐銅鑼灣、斗換坪，在三灣地區增員設屯，此外，更在三灣設隘，「奏請派撥屯把總一員，屯丁六十名、番通事一名，防守中港、三灣、大北埔等隘。」（陳培桂 1995）於是，三灣地區就在官府設屯、設隘兼顧屯墾與防番效益的新措施下，開始有大批墾民移入，而原居當地的部分「生番」，則因配合官府的屯兵制度，擔任隘丁而受賜予漢姓，成為僅納餉而不賦徭役的「化蕃」，在官府文獻中，被稱呼為「南庄化番」。

另一方面，在三灣與南庄交界處，隔著五指山，為賽夏族、泰雅族居地的北埔，過去因為番害激烈，故漢人墾民裹足不前，但在三灣設屯後數年，開始拓墾。道光十四年（1834）淡水同知李嗣業，認為南庄地方的墾務已經開始，但是竹塹東南的山地還沒開拓，遂諭姜秀鑾、林德修為墾首，集閩、客之人三十股，各籌資金一萬兩千六百元，組織金廣福墾殖團，在淡水同知監督下，接受官方經費補助，設隘四十、配隘丁三百人，負有隘防、汛防、地方治安等任務，並分派佃人，以拓殖北埔、南埔、蕃婆坑、四寮坪、陰影窩等地，數年內墾地達數千甲，由於「金廣福」涵括新舊民隘，規模龐大，故統稱為「金廣福大隘」，而隨著金廣福墾殖集團的拓墾，原居此地的原住民，在經過大小數十回戰役後，逐漸退入五峰

<sup>1</sup> 「蕃割」是指「沿山一帶，有學習蕃語，貿易番地者，謂之蕃割。」（曹士桂 1988：173）

<sup>2</sup> 黃祺英約於嘉慶十年（1805）左右，進入中港溪中游的斗換坪，存是與原住民之間的斗換交易，擔任「蕃割」並和原住民交好，獲得「斗阿乃」（意指「同年」）之名，並娶頭目樟加禮的女兒為妻，繼承其位。

<sup>3</sup> 《清宣宗實錄選輯》第一冊，台北：台灣銀行，台灣文獻叢刊第 188 種，1964 年，頁 51。

內山，而形成今日的分佈狀態，不過由於該地在隘勇線外，所以是否亦被視為「化蕃」看待，不得而知。

## 二、岑毓英與南庄的開發

道光六年三灣屯之創設，開啓了三灣一帶拓墾的契機，光緒七年（1881），福建巡撫岑毓英為籌辦台灣防務及掌握軍事設施來台，當年，竹塹仕紳林汝梅向福建巡撫岑毓英請墾南庄荒埔獲許，組織墾號「金東合」著手開墾竹塹一堡南庄獅頭驛地區。光緒八年（1882），巡撫岑毓英據林汝梅的報告，獅頭驛、獅里英、田厝、田尾四社番黎已經歸化，乃將三灣隘務移於南庄，積極從事開墾，原設隘寮十四座、隘丁四十二人，每座派隘丁三人，兵丁每年給口糧穀三十石，於獅里興設隘寮五座，獅頭驛設七座，田厝、田尾各一座，象徵漢人墾業一大進展（同上引：77）。同年十月，林汝梅與黃祈英之子黃允明立約劃定墾界，至此林汝梅終能建隘寮於獅里興、獅頭驛社之墾界內。

不過建隘寮於獅里興、獅頭驛社之墾界內，並不意味此時南庄的原住民已納入國家行政體系中，光緒九年（1883），獅里興、獅頭驛等社番結合五指山、後桂竹林等社，接連襲擊林汝梅與陳禎祥之林場，致使陳禎祥的墾業一蹶不振。次年（1884）三月，獅里興、獅頭驛社番又集結附近的社番，攻擊林汝梅田厝之住所，斷其水道與道路，並包圍其隘寮佃屋，後為黃祈英後代黃龍章等人糾合隘丁佃民三百餘人，趁夜出襲始告解圍，從此南庄方面勢力為黃龍章把持，林汝梅之勢力因此墜落。

開山撫番時期，番境的和平成為首要之務，因此「招番歸化」的「業績」成為墾戶請墾蕃地荒埔的籌碼。正當墾戶張添與黃南球對於獅里興一地的開墾僵持不下時，陳禎祥亦申請給墾獅里興之地，並宣稱早在光緒元年（1875），他即「招得獅里興等社拾餘社，番目十餘人，到城雉髮歸化在案。」<sup>4</sup>不過新竹知縣對於是否要批准陳禎祥的請墾十分為難，而陳則在久等諭戳不到的情況下，拿出光緒六年（1881）與獅里興社、獅頭驛社番目馬祿頭、鞋底、踏尾、色溫、貓食、哇哨、加禮等簽訂的立給山埔契約，證明東至加禮山，橫透獅頭驛，金廣福龍崗頂，西至橫山，南至獅潭、大東勢，北至烏蛇山四界內之地，以銀一百二十大元寶的代價，交付陳禎祥開墾成田，並強調「此係踏尾等甘願雉髮為民，永居化宇，具結獻地」<sup>5</sup>說明了在清政府開山撫番政策的大方向下，民間墾戶以奉行官諭招番歸化之功，強化自己請墾荒埔的正當性，而南庄的開墾即與當地原住民的「歸化」

<sup>4</sup> 淡新檔案 17322 案第 1 件，光緒 7 年 8 月。

<sup>5</sup> 淡新檔案 17322 案第 7 件，光緒 8 年 2 月。

同時並進。

獅里興荒埔的開拓，因為前有爭控在案，後有張、黃兩姓之爭，再加上陳禎祥多次請墾未成，新竹縣府似乎並無給予任何人准墾，不過，陳禎祥後來確實進墾獅里興一地，南庄的墾業，一方面呈現閩人與粵人勢力的消長，一方面也顯示原住於南庄獅里興、獅頭驛地區的原住民，與五指山、後桂竹林等地的原住民，因為漢人的入墾，強化了攻守上的需要，而更緊密連結。

### 三、劉銘傳與南庄的開發

清代 1874 年牡丹社事件後，在台推動洋務運動的沈葆楨、劉銘傳「開山撫蕃」政策以後所設立的「撫墾局」是安撫「生蕃」的機關，促使其雉髮投誠，並誘以重賞，教化為「化蕃」。

劉銘傳的開山撫番方式，亦沿襲岑毓英時期的模式，以地方頭人負責招撫未化蕃社，有功者便以開墾該地為交換，不過劉銘傳特別重視台灣沿山地帶的資源開發，「誠令全番歸化，內亂無虞，外患雖來，尚可驅之禦武，既可減防節餉，又可伐內山之木以裕餉源，此撫番之不容緩者也。」<sup>6</sup>新增的土地與資源有助於舒緩中法戰爭後經費短絀的現象，而歸化的生蕃亦可提供兵源，滿足軍事上的防禦需要，因此開山撫番的方式更具規模，由撫、剿、墾三方面進行。

#### （一）撫墾局的設置

設立撫墾機構是撫番的首要之務，光緒十二年(1886)全台撫墾總局設於大料坎，由劉銘傳自任撫墾大臣、林維源任總辦。撫墾總局之下於各番界設有撫墾局，當時五指山撫墾局設有委員一名、司事二名、局勇四名、通辦四名、五十餘社五十餘土目，而南庄撫墾局則設於光緒十八年，已晚於劉銘傳的巡撫任內，由史德寬擔任委員，有兩名吏員及百名勇丁（伊能嘉矩 1996：106）。

撫墾局一方面在管理漢人開墾之事，光緒十四年以前，開墾之民，由官方給銀，並由官收租，不過在深山之地，因生蕃擾民，故設有隘寮，雇隘丁把守，而隘丁口糧，亦由官給發。光緒十四年清丈以後，皆由墾戶自己雇勇丁、設隘寮，官不收隘租，亦不發隘丁口糧，後來要開墾者，由撫墾局發照，前往開墾，待三、五年後，田業有成，再由撫墾局官員前往丈量，發給印照（新竹縣制度考 1961：102-103）。

<sup>6</sup> 劉銘傳，光緒十一年六月十八日台北府發〈修陳台澎善後事宜摺〉，《劉壯肅公奏議》卷二謨議略，台北：台灣銀行，台灣研究叢刊第 27 種，1958 年，頁 148。

另一方面，在理蕃事業上，撫墾局著重於對蕃人的教育、惠予、饗宴、懲治四部分。在教育方面，派遣稍識文理的通事，到各歸化番社中教導特別挑選的番童進行語言教學，並且每月初一、十五日帶到撫墾局中學禮，並由局內委員復試，等到語言能力稍通時，再設私塾使其讀書。

在惠予、饗宴部分，對於來局雉髮歸化的蕃人，給予酒食銀錢，並給頭目一面白地旗幟，寫「某某社良番」，拿此旗來局者，即視為良番（林欣宜 2000：80），而受招撫的生蕃，還必須到地方官廳簽具切結，保證「以後合社均令雉髮投誠歸降，永遵教化，不敢翻異。」<sup>7</sup>藉此進一步掌控歸化的蕃人，而新竹、苗栗內山的原住民，則逐漸在清政府的撫番政策下，由「生番」轉變為「化番」，被納入國家的行政體系中。

光緒十二年（1886），巡撫劉銘傳於田尾（今田美）置隘勇營一哨，一哨有正哨官（千總）、副哨官（把總或外委）管帶一百人，分為十棚，各有棚長指揮十人，其哨官雖為武職，亦因開山闢道之關係，兼理撫番事務。另一方面，候補道林朝棟，以營官鄭有勤辦理獅潭、北埔等處之招撫事宜，進入田尾招撫南庄各社，招得獅里興土目絲大尾、同社日阿拐、大東河土目樟淮習、橫屏背土目潘大痣、鹿場口土目楓有毛等，發給土目每日銀三塊、各壯丁銀一塊、各番婦及小兒銀半塊、每年給予全社番衣一領，而其他頑強社番由土目負責管束，使壯番從事農業，幼番就學（波越重之 1985：174-176）。

開山撫番的工作，漸及南庄諸社，當時的番社在大河底、石崑山方面有周加利、樟加利、楓帶英下樓等社，南庄深山獅里興之日阿拐兼領獅潭方面之各部落，分立為樟根哇、高打祿、潘阿斗、米阿祿等各部（見圖 7-1）。光緒十三年（1887）閏四月，日阿拐時年四十八歲，鄭有勤在負責招撫南庄生蕃時，曾封他為獅里興社的「社長」，並發給戳記，讓他具有合法的番社領導權，而社長的社丁口糧，每月需親至地方衙門請領，可見社長是番社的頭目，但為官府所用（林欣宜 1999：82）。同年八月，日阿拐更以協助鄭有勤招撫獅潭五指山等地的前山番歸化有功，被奏請賞給軍功六品（陳運棟 1990），此外，獲得鄭有勤承認的社長還有獅里興社絲大尾、獅頭驛社張有淮（林修澈 2000：270）。而此時南庄地區番社管理的模式，沿用平地的「民庄」管理方式，將歸化各社以區域劃分，從社番中選出最有勢力的人當土目（後來改稱為頭目），管理該社，打破了原先「單姓成社」的傳統地域架構，社長成為超越氏族的「官派頭目」，於是「社」和「民庄」一樣，成為番界最基層的行政區域，而賽夏族的社會結構，也由原先的單姓成社的小社群，整合為符合行政區域架構的區域性大社群。

<sup>7</sup> 淡新檔案 17108 案第 6 件，光緒 12 年 2 月。

## （二）隘防的設置

隘勇制度的淵源，可追溯到明鄭時期的所謂「土牛」「紅線」，但從制度的設立來說，是始於清代乾隆五十三年（一七八八）年，福康安設立「隘丁」，以鞏固「漢」「蕃」接壤地帶的安全<sup>8</sup>。到了劉銘傳時期，他在在剿番方面的作法是，廢原有的「官隘」、「民隘」，改設隘勇營，負責山區治安，北路轄於大料崁撫墾總局，中路轄於中路統領林朝棟，在南庄方面，則於三角湧至南庄（所謂前山一帶）之間設統領（司令官一名），營官（隊長）五名，分為五營，營官為一營之首長，並置正哨官（排長）、副哨官（副排長）各一名，附屬於每一營，五哨編成一營，駐屯警防番界之要所<sup>9</sup>。

不過隘勇並非只有防番之務，還兼具撫番之意，光緒十二年（1886），劉銘傳查核民番守隘情形，指示新竹縣下「內山長坪、大坪、都壠口、獅里興口、大河底、哨高峰等六處，錯於化蕃之界，最為關鍵緊要，擬每處派勇四棚，藉較布置堵隘，則勇駐內山之內，民居內山之外，可禦未化之番越境傷人，後可領已化之番誠心不貳，衛民之中，仍寓撫番之意，誠一舉而兩得也。」<sup>10</sup>長坪、大坪、都壠口、獅里興口、大河底、哨高峰皆為竹、苗交界內山的重要隘口，為了湊集實施開山撫番必備的軍力，光緒十三年（1887），由淡水及新竹縣下共四屯的一千四百名屯丁中，挑調三百五十名交由鄭有勤管帶。

新的隘勇制度一改過去墾戶自負守隘之責，撤民隘改以隘勇取代民番守隘，不但可以增加政府的隘租收入，充作撫番經費，還可將原守隘的番丁，編入營武繼續守隘，同時更加強政府對沿山隘務的掌握，是國家力量進入蕃地的一大進展。

## （三）墾務的成果

前面提到林汝梅在光緒八年向福建巡撫岑毓英請墾南庄荒埔獲許，卻與當地黃家（按：指黃祈英之子允明、允連）、生番不睦，在同年四月又與生番征戰，南庄房屋被燒，光緒十年（1884）三月，田厝之公館又被獅里興、獅頭驛社番攻擊，此後一蹶不振，「南庄勢力，遂為粵人黃龍章所把持...而絲大尾、日阿拐、張有淮等土目，各自招呼漢番佃人，進入開墾。」<sup>11</sup>從此，南庄的開墾由客家人與當地原住民分頭進行。

在原住民方面，光緒十七年（1891）獅里興頭目絲大尾，西以獅潭之大龍崑

<sup>8</sup> 「台灣蕃政志」卷下，頁六十六。台灣省文獻委員會編「台灣省通志稿」卷三（政事志防戍篇）（台北，一九六五年）頁 57、100、177-192。

<sup>9</sup> 引自桃園廳第廿五區街長劉金蘭，《咸菜棚地方沿革史》，1903。

<sup>10</sup> 淡新檔案 17329 案第 13 件，光緒 12 年 8 月 8 日。

<sup>11</sup> 台灣省新竹縣文獻委員會，《台灣省新竹縣治稿》卷一沿革志，頁 40-41。

分水、南由蘆鰻窟、小坑至大崎，北以獅頭驛、大龍、長坪為界，東以青山為界，經墾成清丈後，照民人田賦之則例一律徵稅，由大料崁撫墾總局賦予墾單（林欣宜 2000：86）。

而日阿拐則於光緒十八年（1892），以絲大尾蘆鰻窟、小坑至大崎之界為北界，東以加祿山頂之分水，南以八卦力之水頭分水，西以獅潭之大壟崗分水為界，領受墾單。獅頭驛之土目張幼淮亦領受東至詩爻大山，西至雙叉港，南至獅里興大崙，北至田厝大山崙地界之墾單。三人各招漢佃從事開墾，而漢佃各自命名其聚落，在絲大尾管內者稱福興庄，在日阿拐管內者稱聯興庄。而橫屏背缺乏水田，地屬大東河深山地區，均未招漢佃前來墾闢（波越重之 1985：187，陳運棟 1990：8-9）南庄的原住民自「歸化」以來，逐漸熟習操作漢人的遊戲規則，墾業有成，不但使絲大尾、日阿拐、張有淮成為清末到日治初期，南庄地區最有影響力的三大頭目，更使南庄的發展與國家經濟政策緊密難分，同時進一步確立了在族群分類上「南庄化番」的類屬，一條族群邊界，呼之欲出。

## 第二節 日治時期的理蕃政策

### 一、理蕃機構與隘勇線的推進

日本領台初期，隨著清廷官方勢力的退出台灣，邊區的地方秩序頓時陷入混沌，而原有的地方武裝勢力隨之恢復，邊界在此時呈現無政府狀態，「邊區的武裝化力量及蕃人勢力同步強化」（李文良 1996），不過這種現象，在日本政府繼續集中加強邊區的收編、積極掌握樟腦資源，落實專賣制度，以及警政系統主導蕃政的政策落實之後，從清朝中後期到日本統治台灣初期，台灣邊區社會的武裝傳統，在國家勢力持續強化後，逐漸被收奪。

明治 28 年（1895），台灣依照馬關條約，被清廷割讓給日本，而日本在接收台灣的過程中，遇到大小抗日戰役不斷，尤其在桃竹苗地區，更有由邱逢甲號召鄉勇組成的義民軍頑強抵抗。四月，台北縣新竹支廳開廳，次年三月，以勒令第八十八號發佈「台灣總督府條例」，脫離軍政狀態，開始以台灣總督府為首的民政階段，新竹地區屬於地方普通行政區下的台北縣新竹支廳，蕃地則屬特別行政區。

日本最初的統治是把平地和蕃地分開治理，在蕃地部分，明治二十八年九



月，掌管蕃政的殖產部門，爲了制訂理蕃行政的制度，要求各地的地方官署調查該地的理蕃行政的舊慣<sup>12</sup>，隔年(1896)，依勒令第九十三號發佈「台灣總督府撫墾署官制」，從五月到八月，在全台十一個與蕃人蕃地關係密切的地方，陸續設置了撫墾署，一方面與平地的普通行政區隔離統治，一方面暫時沿襲清末治理方法，以求快速掌握蕃地狀態。依據「台灣總督府撫墾署官制」的規定，撫墾署的行政事務是：一、有關蕃人之撫育授產取調事項，二、有關蕃地之開墾事項，三、有關山林樟腦製造事項，作爲殖產部門在地方上實際執行綏撫政策的機構。其中新竹、苗栗地區的撫墾署名稱、位置、管轄區域如表 7-1：

表 7-1 新竹、苗栗地區撫墾署位置及管轄區域表

名稱	位置	管轄區域
五指山撫墾署	五指山	西南以紅毛河、藤坪河爲界，東北以新竹支廳管轄界爲界。
南庄撫墾署	南庄	西南至新竹支廳之管轄界，東北至紅毛河、藤坪河與五指山撫墾署爲界。
林圯埔撫墾署	林圯埔	苗栗、嘉義兩支廳管內
大湖撫墾署	大湖	苗栗支廳管內

(資料來源：台灣總督府警察本署編，《理蕃志稿》第一卷，1918：12)

同年(1896)十一月，殖產部門爲求進一步掌握蕃情知識，要求撫墾署調查各地的「蕃人蕃地關係事項」(見表 7-2)，而此調查成爲撫墾署每月的例行性報告事項，且並未隨著撫墾署的裁撤而終止。從 1896-1898 年間，各地的撫墾署每月事務成績報告中看來，最多的報告內容就是各地撫墾署邀請管內原住民到署內，一方面撫育授產，一方面進行蕃社人口、位置等基本資料的調查，顯示各地撫墾署的實際施政仍以進行第一項「有關蕃人之撫育授產取調事項」爲主。

1898 年 6 月，總督府即以行政效率不彰、殖民地政治與財政改革的理由，廢止了撫墾署<sup>13</sup>，總督府將相關的事務併入鄰近與蕃地接壤的辨務署內，這一次的改革，雖然將一般行政與理蕃行政同歸於地方縣廳管轄，但是理蕃行政仍由殖產課負責，而不合併入主管地方行政的縣治課內，此外，蕃情的掌握並未因此而疏忽，同年八月，總督府公布「有關蕃人蕃地事務及其情況報告手續」(訓令 224

<sup>12</sup> 見《台灣總督府公文類纂》00005，M28 年甲種永久，5 卷 18 號，「產業調查報告要項」，4 門：文書：報告。

<sup>13</sup> 台灣總督府警務局編，《台灣總督府警察沿革志第一編：警察機關的構成》，(台北：台灣總督府警務局，1933)，頁 362-366。

號)，其中所規定的報告事項，基本上仍延續 1897 年訓令 79 號中的事項內容其中「生蕃地及生蕃人之景況並其風俗習慣戶口調查」仍為主要調查項目之一。

而「官督商辦」的隘勇線在 1898 擴大，把從前「警丁」、「隘丁」、「隘勇」等不同名稱，全改稱為「隘勇」。而南庄地區本為「特別行政區」，但是明治三十四年（1902）發生的南庄事件，使日本政府在南庄新設隘勇線，並與苗栗、台中的隘勇線互相連結，增派警察，構成跨越三廳而連結一體的防線（理蕃誌稿第一編，P247）。明治三十七年（1904），由日阿拐處沒收的八十八甲既墾土地，被編入普通行政區，二月，依台灣總督府之命令，將竹南一堡北獅里興社、獅頭驛社等地，以遺漏的「舊普通行政區」名義，以街庄單位追補編入普通行政區中<sup>14</sup>。

## 二、蕃情知識的掌握與族群分類

殖民情境與人類學知識的形成，有密不可分的關係，一方面，人類學家經由對異民族文化的了解與建構，重新對「我族文化」加以定義與認識；另一方面，殖民政府也透過人類學家所完成的調查紀錄與異民族誌，更加掌握殖民地人文歷史的脈絡，以作為施政的參考。

台灣的「蕃族」人類學研究，就在這樣的殖民情境下展開。1895 年 4 月中日馬關條約簽訂，台灣割讓給日本，第一任台灣總督樺山資紀於 1895 年 5 月在其「施政方針」中，首次提及有關台灣原住民的治理大綱<sup>15</sup>：

**惟台灣乃是帝國的新版圖，未浴皇化之地。加上島東部由蒙昧頑愚之蕃族割據，故今日入臨該土者，雖須以愛育撫孚為旨，使其悅歸我皇覆載之仁，但亦要恩威並行，使在所人民不得生起狹侮之心。...**

「恩威並濟」是此時期理蕃的重要施政方針，不過，此後的理蕃行政原則，基本上也是在「威力」策的征伐與「綏撫」策的撫育教化，兩個政策光譜之間（陳偉智 1998：30）。

以「綏撫」為主的撫育教化理蕃政策的構想，反映在總督府理蕃行政制度的設計上。1896 年 4 月，開始施行民政之後，總督府的理蕃行政制度，中央層級由殖產部門負責，地方上則設置了撫墾署，以與管理漢人的一般行政官廳加以區隔。1898 年 6 月，撫墾署廢除，其事務改由地方縣廳下的辨務署執行，而蕃情

<sup>14</sup> 台灣總督府警察本屬編《理蕃志稿》第二編，頁 333-336。

<sup>15</sup> 見《樺山資紀台灣記事》第一稿，收於〈西鄉都督と樺山總督〉（台北：西鄉都督と樺山總督紀念事業出版委員會，1936）頁：197。

的收集與交流則由殖產部新成立的「蕃情研究會」來進行。屬於地方行政組織的撫墾署及後來的辦務署，須將殖民經營成果與地方實況回報給總督府中央殖產部，總督府再依各地回報的統治資訊，彙編成歷年的《台灣總督府統計書》，各地「蕃情」資訊的收集，就在這樣一套綿密的行政體系中建立與統合，「殖民者透過此構造，將各地方不同「蕃情」的在地知識（local knowledge），變成殖民官方一致化的「蕃情」知識（colonial official knowledge）（同上引）。

中央的蕃情資訊來源，除了得自撫墾署與辦務署的例行報告之外，在特殊的政策擬定與施行之前，需要特定地區或族群的蕃情資料，因而以派任或囑託的方式，委託學者前往調查，所得的成果，除了具有官方施政的參考價值外，其更大的意義，在於初步完成了台灣「蕃族」知識的分類與建構。

而伊能嘉矩就在此時期台灣原住民知識的建構過程中，扮演了雙重的角色，一方面，他是受過人類學專業訓練的東京人類學學會的會員<sup>16</sup>；另一方面，他是總督府的雇員，曾任職於文書課、學務部、殖產課與警察本署，這樣的雙重身分，代表了兩種不同的知識建構體系，一個是以東京人類學會為中心的人類學相關組織，一個是以總督府為中心的蕃情知識的交換網絡，此二重身分，在伊能進行田野工作時，交互關聯並影響著台灣人類學知識的生產，奠定了台灣原住民族群分類的初步架構。

### 第三節 「社」與理蕃政策

各姓氏的遷移史顯示，大部分的移居會有一部分的人留在原地，而一部份的人離開另覓新地，因此形成氏族分佈與地域位置不一致的現象，不過，從地域架構中最小的單位——聚落（rito）看來，仍可看出單一姓氏集居的特性，尤其在日治時代結束之前更是如此，由小島由道（1915：137）的調查可知，大東河社的大竹圍（sewazai）地區多住高姓，陸隘寮（'a'owi）地區多住樟姓；獅頭驛社的三角湖、大窩山多住風姓、wazwaz 多住朱姓；南獅里興社的 pangasan 多住日姓，分散的聚落，不利於氏族動員，不過也促進了相鄰地域間不同氏族的互動，尤其在統治政權為了管理需要所進行的行政區域的劃分以及頭目的任用制度。

在第二章我們談到賽夏族的地域架構是數個小聚落（rito）形成一個村落

<sup>16</sup> 伊能嘉矩於 1893 年加入東京人類學會，跟隨東京帝國大學理學大學人類學教授坪井正五郎學習人類學，同時也參加東京人類學會的活動。

(kinatsangna)，數個村落形成一個部落 (asang)，而清朝政府把一至數個部落編整成一個番社，劃分一定土地作為該社的領域，把住在該地域內的人叫做社番，並且從社番中選出最有勢力的人當土目 (後來改稱為頭目)，管理該社，於是「社」和「民庄」一樣，是番界最基層的行政區域。

不過由一份清末時繪製的「台灣蕃地圖」(見圖 7-1)可知，在劉銘傳開山撫番時期，對於南庄、三灣、北埔地區各社的劃分，是以各社的頭目名作為識別的依據，呈現密集但未整合的現象，有可能是單姓成社，即同社為同氏族的人，或許可視為一個個的同姓社群，隨著土牛紅線的移進，清朝政府對於南庄地區蕃地知識的掌握更加精確，光緒年間，候補道林朝棟、營官鄭有勤辦理獅潭、北埔等處的招撫事宜，進入田尾 (今田美) 招撫南庄諸番，規劃眾社：獅里興、大東河、橫屏背、鹿場口等社 (林修澈 2000：270)，

而「番社」的制度，沿用到日治時期，不過番社不再以頭目名為名，而改為以地域為名，有漢人慣稱的社名，如大隘、橫屏背、獅頭驛、大東河、紙湖，以及賽夏語發音漢語音譯的社名，如 sai rayen，漢音譯為獅里興社、pirai 漢音譯為比來社。

居住在社域內的民眾不論姓之異同，皆受社的管轄，而頭目亦由政府選任，不過日治時期，大多由各姓的族長來擔任社的頭目，所以一社有數位族長時，全都同樣任命為頭目 (如大隘社)，或選其中一人當頭目，其他人則當副頭目 (如大東河社)，另外從南北兩群的各社中，選最有勢力的頭目擔任總頭目。

社的領域和宗族的領域不一致，有的社域內有數姓的領域，有的姓的領域橫跨數社，社域具有公法上的性質，而氏族的領域具有司法上的性質。



圖 7-1 台灣蕃地圖

圖釋：本圖為台灣蕃地圖之局部，約四十三萬六千分之一，約完成於光緒十二年（1887）之後，圖中可見的賽夏聚落有大隘社、日阿拐社、高打祿社、風帶英社，橢圓圈內約為賽夏聚落分佈地。

（資料來源：謝世忠 2002：30）

#### 第四節 原住民的官方分類體系

「賽夏族」之所以被伊能嘉矩認定為同一族，與其在清代時被稱呼為「南庄化番」有莫大的關係。「生蕃」、「熟蕃」與「化蕃」是統治政府對台灣原住民的分類，「生蕃」一名最早見於康熙三十三年（1694）高拱乾的《台灣府志》，但是直到康熙五十五年（1716），閩浙總督覺羅滿保提出〈題報生蕃歸化疏〉，指力力等社為熟蕃，南路山豬毛等社為生蕃，「生蕃」與「熟蕃」的區分，才首見於官方文書，不過文中二者的區別並沒有詳細說明，似乎只在「歸化」與否而已。

康熙五十六年，周鍾瑄在《諸羅縣志》中，對「生蕃」與「熟蕃」的區別，有進一步的說明：「內附輸餉者曰熟蕃，未服教化者曰生蕃或野蕃。」是否輸餉與受教化，成為是否稱為熟蕃的標準。到了道光初年，除了「生蕃」與「熟蕃」之外，還多了「歸化蕃」一類，鄧傳安〈台灣番社紀略〉說：「界內番或在平地，或在近山，皆熟蕃也；界外番或歸化或未歸化皆生蕃也。...所謂歸化，特輸餉耳，而不雉髮，不衣冠。」可見「歸化生番」指未漢化，不雉髮、不衣冠，而僅輸餉不應徭的歸化番，未歸化生蕃則指未漢化且不輸餉服役的野番。而「歸化生蕃」的輸餉來源，是「社丁以僕社所得，納稅於官耳。」社丁將租地給漢佃拓墾的所得輸餉於官，但是並不負擔徭役，因此介於生番與熟番之間，稱之為化蕃。道光六年（1826），淡水廳下南庄開疆設隘，將當地歸化之蕃人，賜予高、朱、夏、樟、日、豆、錢、風、潘、絲等姓，是為賜姓之新例（森丑之助 1917），而被賜姓的人群，則被稱為「南庄化番」，即日後伊能所識別的「賽夏族」。

不過此時的歸化番與未歸化番，都住在土牛界外，界外是番地，界內是非番地，是官方實際治理的行政區域，由此看來，「生熟之分，本非絕對；歸化的生蕃，如與熟番或漢人混熟，自變為熟番。」相對的，若「熟蕃抵不住漢人的侵奪，或因逃罪，走入深山，則變為生蕃。」（戴炎輝 1979：350）可見「今熟蕃皆昔生蕃，因歸化後故名。」（沈茂蔭 1962：219）生番、熟番、化番的區分，不依據血緣，而是依據漢化程度的深淺所決定，因此生番、熟番、化番的範疇是清朝政府對台灣原住民為了統治上的需要所作的政治分類，依管理策略不同而調整，依時代推移而改變，不具文化、語言、血緣上的識別基礎，而這一套對台灣原住民的分類架構，延續到日治時代初期。

明治三十五年（1902），台灣總督府參事官持地六三郎向兒玉總督提出「關於蕃政問題的意見書」，對於台灣的蕃人分類，持地排除以種族區分的論法，提出以「進化」和「服從」的程度為標準，劃分「蕃人」為「熟」、「化」、「生」三階段：

1. 熟蕃：蕃人之中，進化達到與支那人種（土人）同一程度，在普通行政區域內，事實上為日本帝國臣民狀態者。
2. 化蕃：乃蕃人之中，其進化稍進，有幾分服從帝國主權的事實（如納稅），但在普通行政區之外，事實上尚未能完全為日本帝國臣民狀態者。
3. 生蕃：乃蕃人之中，其進化屬劣等，在普通行政區之外，完全沒有服從帝國主權的事實者（理蕃誌稿第一編，182-3）。

在這個分類法中，持地認為以歸順且接受國家統治權的層次來分類，才符合日本政府推行「威撫兼用」的「理蕃」政策，依此解釋，熟蕃是在今日普通行政區域之內，享有臣民權，包含帝國臣民的各熟蕃部落，對這些熟蕃不需要特別立法。化蕃則指稱如南庄的半漢化平埔蕃，恆春管轄下蕃社射麻裡族等，將來依其化育而進化的程度如何，如果得以舉出完全成為日本帝國臣民的事實者，則編入普通行政區域內，應該准許給予臣民之籍。生蕃是泛稱此外的種族，毫無服從日本帝國主權的形跡者，化蕃與生蕃，非日本帝國的臣民，因此對他們不應該有立法或適法的事實。

這一套以是否服從國家制度為標準的官方分類法，在 1906 年 3 月 16 日召開的「蕃地事務委員會」會議中，有更清楚的界定：

1. 熟蕃原為平埔族，百年前漢化，在平地定居，對國家主權服從，現在被編入於普通行政區域內居住，故與漢人一樣視為「本島人」，將來在法律上和行政上，不以「熟蕃」稱之。
2. 「化蕃」是不出草、定居農耕、納地租、服從的「蕃人」。
3. 「生蕃」是「出草」砍頭殺人，無定居，不農耕、不納租、不服從者（理蕃誌稿第二編：289-291）。

可見在日治時期，日本官方對台灣原住民的分類法，仍然延續清末以來，以「教化」程度作為分類標準的分類習慣，然而這一套為符合統治政府理蕃需求，而不顧及人種差異的分類設計，事實上不能滿足日本官方以及學界對於台灣蕃情知識的渴求，早在 1895 年 12 月，伊能嘉矩與田代安定即以「人類的理學研究」為宗旨，成立了「台灣人類學會」，這是以「東京人類學會」為核心，向外輻射的人類學學術研究單位，其成立宗旨在「台灣人類學會假規則」附則第一項即開宗明義地清楚說明：

「從來於台灣雖然分人類為支那人及熟蕃、生蕃三者，但是除支那人之外，僅目為異種人類，蓋不過從華夷之名，支那古來習慣的稱呼而已，故所謂熟蕃、

生蕃不可直接作為學術上之名詞，必須依據今後的研究成果，始能決定種族為何（或者屬於同一種族，或者分為不同的異種族，兼有之）。」

伊能清楚的知道，當時存在於台灣固有的人種分類法：支那人（漢人）、熟蕃、生蕃，只是傳統漢人以「華夷之別」習慣下的人種分類，所以除了「支那人」（漢人）之外，將其他人種都視為「異種人類」，不能當成學術名詞，而必須進一步確認其種族，因此，「台灣人類學會」將台灣蕃人的族群分類視為「人類的理學研究目標」，而其調查項目，分為生物學、心理學、土俗學、言語學、地理歷史、宗教等六部，見表 7-2：

表 7-2 台灣人類學會假（暫行）規則

台灣人類學會假規則	
第一條	本會結合於台灣從事人類的理學研究的同志
第二條	本會會員為達前條之目的，隨時從事左項之事： 一、實地調查 二、研究資料的收集 第一、 關係圖書的收集 第二、 關係標本的收集 第三、 言語及口碑的彙整 三、記述編纂調查研究的結果
第三條	本會會員以人類學及其他相關諸學科之篤志者組織之。
附則	一、從來於台灣雖然分人類為支那人及熟蕃、生蕃三者，但是除支那人之外，僅目為異種人類，蓋不過從華夷之名，支那古來習慣的稱呼而已，故所謂熟蕃、生蕃不可直接作為學術上之名詞，必須依據今後的研究成果，始能決定種族為何（或者屬於同一種族，或者分為不同的異種族，兼有之），是以本會姑將其人類之類別別為如左二大目，以作為研究之問題： 第一大目 台灣支那人的調查研究 第二大目 台灣支那人以外的調查研究 二、台灣諸人類的調查研究，今日尚屬初步，事先主以其資料之彙整不可，本會置常分左之六部門，各配當前條之兩大目，便宜分任調查研究： 第一門 生物學的研究部 第二門 心理學的研究部 第三門 土俗學的研究部 第四門 言語學的研究部



	<p>第五門 地理歷史的研究部</p> <p>第六門 宗教的研究部</p> <p>三、依據本則第二條第二項之旨趣，於本會內設置土俗標本室。</p> <p>四、此規則說稱之台灣，只台灣本島及其附屬島嶼並澎湖群島，亦即英國格林威治東經 119 度到 120 度，及北緯 23 度到 24 度之間諸島嶼。</p> <p>五、凡於某地進行人類的理學研究，必一併明瞭與其附近人類之關係不可，故本會雖主以台灣之人類研究為主，並及於附近諸人類之調查，此為勿論之事。</p>
--	---

（資料來源：伊能嘉矩〈台灣通信（第二回）台灣人類學會〉《東京人類學會雜誌》118，1896-1。）

於是台灣原住民的族群分類架構，就在伊能嘉矩與田代安定所擬訂的「人類的理學研究」目標下，朝生物學、心理學、土俗學、言語學、地理歷史、宗教等六個方向進行。

## 第五節 小結

光緒年間的開山撫番，帶來了新一波移民爭墾的熱潮，同時也是社會階層劇烈升降的時代，來到南庄地區製腦、開墾的漢人，頂著國家權力的光環，名正言順的在此地常駐經營，只是，黃祺英、陳禎祥、林汝梅進墾的例子，不僅說明了南庄地區閩人與粵人勢力的消長，更證明了墾戶和原住民的關係，是決定其事業成敗的關鍵。

而此時的邊區社會，呈現獨立自主的管理模式，清朝政府在試圖進入邊區時，也必須顧慮到這個社會中最有勢力的份子，因此以鄭有勤為首的開山撫番先鋒，採取和日阿拐合作，招撫蕃社，並給予其一定的榮譽與利益，而開山撫番的政策，使南庄地區連深山之地，也由撫墾局發給墾單，而納入官府管理之下，於是南庄地區的原住民，則在雉髮歸化「一切動用服飾，俱全仿照常人」<sup>17</sup>並熟習

<sup>17</sup> 淡新檔案 17322 案第 7 件，光緒 8 年 2 月。

<sup>17</sup> 劉銘傳，光緒十一年六月十八日台北府發〈修陳台澎善後事宜摺〉，《劉壯肅公奏議》卷二謨議略，台北：台灣銀行，台灣研究叢刊第 27 種，1958 年，頁 148。

<sup>17</sup> 淡新檔案 17108 案第 24 件，光緒 12 年。

操作漢人的墾地、開林遊戲規則後，確立了漢人政府在原住民分類架構中，「南庄化番」的類屬。

不過此時由北埔、峨眉退守至五峰地區的「賽夏族」，由於仍在隘線之外，不負徭役，且時有出草行動，仍被視為「生蕃」，於是，「賽夏族」在清朝政府的族群識別中，以兩套行政處理模式來對待，這樣的狀況，到了日治之後更為明顯，因樟腦利益引發的南庄事件，平靖後使殖民政府將隘線更往前推進，南庄被收編為普通行政區來治理，而五峰地區仍被視為「蕃地」，不同的行政區位使「賽夏族」在日治初期的族群識別中一分為二，有「熟蕃」與「生蕃」之別，這樣行政上的差異，似乎混淆了學者如伊能嘉矩、栗野傳之丞在 1898-1900 年間所進行的族群識別工作，在他們的研究中，所畫出的「賽夏族」族群邊界，正好符合清末以來，清政府所認定的「熟蕃」及「合蕃」的社群，而伊能嘉矩更依據當地口傳，及部分物質文化的證據，進一步推論其為「道卡斯支族」，至此，賽夏族的族群識別，朝向族群邊界的劃分及族群定位的雙向問題發展。

而另一方面，今日「社」的概念，事實上是明清以來漢人依據地理位置所做的區隔，將數個小聚落合併為一符合行政架構的區域，而這一套管理體系，延續到日治時期，撫墾署調查官內蕃情時，記錄下來的蕃地名和蕃社名，多為通事翻譯轉化後漢字記名，新發現的蕃社，或在通事經驗範圍之外的蕃地蕃社情況，通事就直接用假名記錄，而不予以漢字命名。以「社」為行政單位，拆解了原先賽夏族的氏族架構，取而代之的，是超越氏族團體的地域架構，於是在地方行政體系的地域框架下，不同氏族的人，進行跨氏族的整合，加上到了日治時代，以物質文化為基礎，進行的族群識別及番社戶口的調查工作，將原本含混不明的人群一一給予定位，於是族群邊界逐漸成型，而族群意識也在這個過程中慢慢形塑。



## 第八章 社群研究與族群研究

台灣原住民的族群研究，始於 1895 年伊能嘉矩與田代安定所創立的「台灣人類學會」，其成立宗旨在於以「人類的理學研究」方法，來進行台灣原住民的分類。伊能認為當時對台灣固有的人種分類法：支那人（漢人）、熟蕃、生蕃，只是傳統漢人習慣以「華夷之別」來為人群分類，所以除了「支那人」（漢人）之外，把其它人種都視為「異種人類」，不能當成學術名詞，而必須進一步確認其種族。因此，「台灣人類學會」將台灣蕃人的族群分類視為「人類的理學研究目標」，朝生物學、心理學、土俗學、言語學、地理歷史、宗教等六個方向進行，於是台灣原住民的族群分類工作，就在伊能嘉矩與田代安定的研究下展開。

### 第一節 「賽夏族」的定位

#### 一、蕃情研究會的成立

對於台灣的人類學研究，除了學術界以伊能嘉矩和田代安定為首，創立的「台灣人類學會」會員積極著手研究外，台灣總督府也透過各地的撫墾署，進行蕃情資料的收集。這一套蕃情資料的收集體系，在明治三十一年（1898），撫墾署廢署後，蕃地事務改由原本負責辦理民政事務的辦務署管理，理蕃相關事務有中斷之虞，因此總督府行政體系中，負責理蕃事業的殖產部前後任部長木村匡和柳本通義發議成立「蕃情研究會」，與會成員包括有理蕃經驗的行政官僚，如殖產部門、警察部門、軍方人員，此外，還有一批調查委員負責不同部門分科的「蕃人蕃地之調查」，其調查工作配置如表 8-1：

表 8-1 蕃情研究會研究人員配置

部門要目		研究主題	調查委員
第一部門	生理及比較解剖的研究	研究關於蕃人的生理及比較解剖之事。	山口高秀 青山潔 藤田嗣章
第二部門	心理的研究	研究蕃人智情意發達的歷程，在應用上，考定適合其進度的志德啓發方案。	伊能嘉矩 小川尙義 河和龜輔 湯目補隆
第三部門	土俗的研究	調查蕃人百般的風俗習慣。	伊能嘉矩 田代安定 小西成章
第四部門	言語的研究	調查蕃人的語言以及其語言組成原則，在應用方面，研究實地使用蕃語的方法。	河和龜輔 佐佐木珍龍 紫雲玄範
第五部門	宗教的研究	調查生蕃的宗教思想，及其性質並發達的程度，研究其佈教感化的方法。	小川尙義 本田嘉種
第六部門	教育的研究	就生蕃的種族稽考其緩急順序，講究對彼等適當的教育法與學校組織方法，以及就學勸導的方法。	井上禧之助 橫山壯次郎 內田清太郎 八戶道雄 鯉登行文 小西成章
第七部門	地理的研究	調查蕃族的分佈區域以及各番社的位置、面積、蕃地的山川脈等。	高橋昌 高鳥容校 內田清太郎 松村辰昌 藤根吉春 志何池容介
第八部門	生產的研究	調查蕃地的耕作物、栽培物、畜產物、礦物、林業、樟腦業等諸種產業，及其取締方法，並蕃地拓殖、蕃人授產的方法。	太田朗 鯉登行文
第九部門	兵役的研究	就各種族的番人，調查軍事教育上必要的諸般事項。	左野友三郎 佐藤法潤
第十部門	戶籍統計的研究	調查各種族生蕃人的戶口，以生產死亡的比較、適合兵役的丁年者、殺人	橫山壯次郎 八戶道雄

部門要目		研究主題	調查委員
		首狩其它犯罪等等的統計研究爲主。	鯉登行文 佐藤法潤
第十一部門	行政及司法的研究	從事對生蕃撫育的與懲治的方法研究，在懲治方面，研究應施行於未開（化人），相當於無能力者的懲戒法。 蕃人的犯罪種類及其處罰法。在撫育方面，以對舊政府的對蕃策、隘丁制度的適否，撫育方法以及其他撫墾事務的改良方案的研究爲主。	湯目補隆 Mueller
第十二部門	歷史的及考古的研究	調查蕃人古來歷史的事實查究支那官吏向來的對蕃方策的實像。	伊能嘉矩 李春生 田代安定 草場謹三郎 Davidson 三好重彥
第十三部門	交通的研究	調查舊政府施行蕃地交通政務的方法手段及其沿革，期能探查併立於撫育之進步的開發基礎。	太田朗 高津慎 菊池末太郎
熟蕃事情調查		調查作爲蕃情研究材料的熟蕃事情。	伊能嘉矩 小川尙義 田代安定 草場謹三郎
海外蕃情調查		作爲台灣蕃情研究的材料，而廣泛的調查海外各國的蕃情。	高橋昌 三好重彥 Davidson Mueller

（資料來源：《蕃情研究會誌》〈第一回評議會〉〈第一回調查委員會〉 1：95-102，1898。引自陳偉智 1998：54）。

由上表可知，「蕃情研究會」的成員，幾乎涵括當時所有與理蕃事務相關的政界與學界人士，而栗野傳之丞與伊能嘉矩，就在總督府「蕃情」調查的脈絡下再度合作，於 1897 年 5 月 23 日離開台北，前往大嵙崁，進行歷時 192 日全島調查。

1898 年 4 月 23 日，在「蕃情研究會」成立首日，伊能以〈台灣土蕃進化の

程度) (台灣土蕃進化的程度) 為題目，第一次發表該次調查成果。在這次演講中，伊能通論性的分析台灣蕃人整體文化進化的程度，並針對台灣蕃族的「分類系屬」提出一個分類表，同時說明分類的原則是依據體質的特徵、土俗的異同、思想的現狀、言語的異同、歷史的傳說，將「共有某種特殊性質的集成一體，再依據其共有特徵的遠近，劃定系統上血緣的遠近」。不過伊能並沒有針對所分類的蕃人，進一步說明其分佈區域與文化特質。關於這方面的問題，伊能於同年五月在《東京人類學會雜誌》上發表的〈台灣通信 (第二十二回)：台灣に於ける各蕃族の分佈〉一文中，有具體的回答。

在該文中，伊能以「群/族/部」的樹狀階層「系屬表」將台灣蕃人區分為「四群八族二十一部」，並說明各族的分佈地以及包括體質、土俗（刺墨、工藝、社會組織、宗教）、語言等特徵。見表 8-2：

表 8-2 台灣蕃人系屬表

	群	族	部
台灣 土 著	第一群 Ataiyal	Ataiyal	第一部 Ta'gare-Ataiyal
			第二部 Daiya-Atiyal
	第二群 Nakuijyo	第一族 Vonum	第一部 Matsoan-Vonum
			第二部 Rakvisyan- Vonum
			第三部 Sevukun
		第二族 Tso'o	第一部 Tso'o-no-Omiya
			第二部 Tso'o-no-Oiyi
	第三群 Kadas	第一族 Tsarisen	
		第二族 Payowan	第一部 Parizarizao
			第二部 Tepomomak
			第三部 Pakurukal
		第三族 Puyuma	
	第四群 Tanah	第一族 Amis	第一部 Kawan-an-Amis
			第二部 Kawere-Amis
		第二族 Peipo	第一部 Tta'o
			第二部 Siraiya
			第三部 Lloa
			第四部 Pazehe
			第五部 Hinapavosa
第六部 Taokas			

群	族	部
		第七部 Kuvarawan
		第八部 Amutoura

（資料來源：伊能嘉矩，《東京人類學會雜誌》，〈台灣通信（第二十二回）：台灣に於ける各蕃族の分佈〉，146，1898。引自陳偉智 1998：106。）

透過比較法，伊能將台灣原住民歸納為不同的「族/群/部」系統，並將整個台灣原住民歸入 Malay 語系中。至於各種層級的不同族群名稱，則依據「自稱」原則，加以命名。在這個分類架構中，「平埔族」被視為一族，歸入第四群，似乎意味著，伊能的族群分類，是在清末以來漢人對原住民「生番」與「平埔番」的大架構下進行的。在這個架構底下，伊能依據土俗、體質、文化、語言等原則，所進行的群、族、部細分，為台灣原住民的族群分類工作，奠定了初步的基礎。

在平埔族的分類方面，伊能在 1899 年 1 月於《東京人類學會雜誌》上發表的〈台灣通信（第二十八回）台灣に於ける「ペイボ」族ノ概察〉做了修正。他依據方志與文獻資料，重構未漢化之前平埔蕃的二十二項「舊俗與舊慣」，並將原本的八部修正為十一部，再依據「土俗」及「語言」兩種文化特質的漢化程度，將平埔族區分成「完全漢化」、「土俗漢化但仍有言語」、「部分土俗，仍有言語」、「保存原狀，未漢化」四種類型。見表 8-3：

表 8-3 台灣平埔族的分類

比較的元素：語言與風俗		平埔各部	名稱	分佈地
一	土俗言語完全漢化	第一部	Tta'ō	鳳山
		第二部	Siraiya	台南
		第三部	Lloa	嘉義
		第四部	Pavosa	鹿港
		第五部	Arikun	彰化
		第六部	Vupuran	大肚溪北
		第八部	Taokas	苗栗新竹
		第九部	Ketagan	台北



比較的元素：語言與風俗		平埔各部	名稱	分佈地
二	土俗已漢化，但仍使用固有言語	第七部	Pazzehe	葫蘆墩
三	保存某些舊土俗，仍使用固有言語	第十部	Kuvarawan	宜蘭
四	未漢化，仍保存原狀的平埔族	第十一部	Amutoura	苗栗南庄

(資料來源：伊能嘉矩，〈台灣通信(第二十八回)台灣ニ於ケル「ペイポ」族ノ概察〉154，1899-1。引自陳偉智 1998：111。)

語言與風俗成爲此套分類系統的依據，而在清代文獻中，住在南庄地區，道光六年，因淡水廳在南庄開疆設隘而受賜漢姓，被稱爲「南庄化番」的一群人，在新的族群分類架構下，被伊能視爲「未漢化，仍保存原狀的平埔族」，由第八部修正爲第十一部，並得到了一個新的名字—Amutoura，這是在「sumiyal」族名之後，伊能嘉矩爲賽夏族做的第二次命名。

## 二、伊能嘉矩的「賽夏族」調查

Amutoura 是伊能嘉矩認爲唯一「未漢化，仍保存原狀的平埔族」，也是他在 1897 年 6 月於苗栗一帶進行調查時，在南庄的發現。爲了這件事，他還寫信向遠在日本的人類學教授坪井正五郎報告，並認爲該族未漢化的原因，要從「歷史上的事實」來加以說明(伊能嘉矩 1897)，而此「歷史上的事實」，在伊能 1899 年發表的〈台灣通信(第二十八回)台灣ニ於ケル「ペイポ」族ノ概察〉一文中進一步說明，指的是明鄭時期爲了充實餉糧，從西北部的「竹塹埔」開始，往北開拓到現在的新竹縣城一帶，該地原是「タオカス」(Taokas)的居住地，多數的番社都歸附鄭氏，只有新港、中港、竹塹三社，部分土蕃不肯歸附，於是在先被鄭成功部將陳絳討伐後，分爲兩隊逃亡，一隊隱居在現今的樹杞林(竹東五指山)一帶，另一隊則蟄伏在現今南庄地方，但是其後又有漢人移民的驅迫，只好逃亡避禍，竄入山中，成爲當時伊能在南庄看到的「アムトウラア」(Amutoura)。

伊能由南庄當地口傳的遷移資料，比對現在居住於後龍地區的族群，推測

Amutoura 人爲道卡斯支族，並例舉了在後龍新港社所收集到的資料，來交叉驗證自己的推論：

新港社也流傳著一支歌謠，它的大意是這樣的：『鄭成功大肆征伐新港和附近的蕃，蕃人死亡不計其數』，族人之中有些人頑強不肯歸順，他們因爲被漢人攻擊而逃入山中避難，目前南庄地方靠近山區的蕃人，就是這一族的後裔，事實上，現在位於苗栗東北方向的獅潭底（今新店）蕃人，原本就和新港社番有親族關係。獅潭底的頭目 Tyaokon（鈞公）當年因爲不肯歸化，才被漢人驅趕到現在的居地，然而，雖然遠離新港社，卻仍在每年新港社舉辦祭祖的時節，都到新港社參加祭拜，同時唱出寓有不服清廷意涵的歌謠（伊能嘉矩 1996：109-110）。

這段文字常被人用來說明道卡斯族與賽夏族的關係，不過依據伊能嘉矩當年的踏查路線看來表 8-5，他所看到的有可能只是一小部分賽夏族活動領域中的居民，而這些居民又恰是當初逃入獅潭的道卡斯族後裔，這一點，他在《台灣踏查日記》中有說明：

過了山丘，就是獅潭底地盤了，經過和興庄，渡過獅潭溪便到達新店庄。我向總理黃慶興問起附近的蕃情，他說要進入蕃地（泰雅族地界），從和興庄過去是最近的路，因此我們便沿著舊道走，這時候突然下大雨，冒雨折回和興庄，投宿於馮文廣的家中（伊能嘉矩 1996：119）。

可見當時雖有到達新店村採訪黃姓總理，卻未到達新店以北之地，也就是說，伊能一路往北走，經過和興村到新店村（今獅潭鄉公所所在地）就折回，沒有訪問到更北的永興和紙湖，亦即馬陵社、圳頭社、崩山下社的所在地。

表 8-4 伊能嘉矩踏查路線

日期	社名	地點	現址	族群分類*	出處
1897.6.9/11	Sipaji	五指山	新竹縣五峰鄉大隘村	Atayal	《巡台日乘》P.16
1897.6.15	Tarumyan (豆流明社)	梅子頭	新竹縣北埔鄉	熟蕃	《巡台日乘》P.21
1897.6.18	Pirai 1 尖筆山	上坪	苗栗縣南庄鄉東河村	Atayal	《巡台日乘》P.23
1897.6.20	Pirai 2 鹿場	上坪	苗栗縣南庄鄉東河村	Atayal	《巡台日乘》P.24

\* 在伊能分類部分，參考胡家瑜 1999：63。

1897.6.24	Sairihen	獅里興	苗栗縣南庄鄉 蓬萊村	Amutoura	《巡台日乘》P.25
1897.6.25	Saitaoyak (南庄獅頭 驛)	東河	苗栗縣南庄鄉 東河村	Amutoura	《巡台日乘》P.27
1897.6.28	Sinkon (新港)	後龍	苗栗縣後龍鎮 校椅、埔頂、新 民、復興等里	平埔	《巡台日乘》P.28
1897.7.08	獅潭底	獅潭	苗栗縣獅潭鄉 百壽村	Amutoura	《巡台日乘》P.29
1897.7.09	下撈社	八卦	苗栗縣獅潭鄉 和興村	Amutoura	《巡台日乘》P.35
1897.7.12	Watoan (大湖水尾 坪)	富興	苗栗縣大湖鄉	Atayal	《巡台日乘》P.37

(資料來源：《伊能嘉矩蕃語調查ノート》製作。)

另一項讓伊能相信 Amutoura 人是道卡斯支族的證據，是 Amutoura 人的喪葬習俗：

**喪葬的習慣與鄰居泰雅族大不相同，家裡有人死亡，親族都來哀哭，卜葬於山中巨樹下，鑿開一個墓穴，穴內用一張鹿皮鋪地，把屍體平放在鹿皮上埋葬，喪家三天不出門（伊能嘉矩 1996：262）。**

用「鹿皮鋪地，室外平葬」的葬法是西部平埔族常見的喪葬儀式，《番俗六考》中對淡南番（道卡斯族）的喪葬儀式亦有類似的描述：「男女老幼皆裸體，用鹿皮包裹，親屬四人舁至山上，用鹿皮展鋪如席，將平生衣服覆身，用土掩埋。」由此看來，似乎與伊能的紀錄相吻合，支持了「賽夏族為道卡斯支族」的論點，但是賽夏族的葬法似乎並不如此。

根據小島由道（1915）的調查，賽夏族是室外葬，而且屍體「曲腳仰臥」，並用蕃布包裹屍體，由同姓者入殮、送葬，下葬時，屍體仰面朝天為最吉，朝下為大凶。喬健（1960）於大隘社的調查亦為室外曲肢葬，不過屍體朝東方最吉，朝西為大凶。雖然在兩個研究中，屍體朝向有差異，不過埋葬的形式大致上一樣，筆者在向天湖的調查所得的資料，風姓長老亦表示過去的埋葬方式是「用蹲著，兩隻手放在胸部前面」，屬於曲肢葬式。而奇怪的是，1897年6月25日，伊能在獅頭驛社張有淮家時，曾經採錄到近似於小島及喬健所說的喪葬形式「埋在山

中大樹下，收殮時用藤條將屍體網綁，使身上仍穿衣服並保持蹲踞的姿勢」（伊能嘉矩 1996：104），卻沒有把它被納入 1899 年發表的〈台灣通信（第二十八回）台灣ニ於ケル「ペイボ」族ノ概察〉一文中，或許這種葬式在當地只有獅頭驛社（筆者調查的向天湖也屬於獅頭驛社的小社之一）才有，所以伊能略去，不舉此例。

不過，如果伊能的這筆資料，真是在南庄田野調查時所採集，那麼為什麼在當地會得到和道卡斯如此雷同的喪葬形式呢？或許可由明治四十二年（1909）由台灣總督府民政部警察本屬委託各廳所做的戶口統計看出端倪。其中新竹廳轄內針對南庄地區的「熟蕃」戶口統計如表 8-5：

表 8-5 明治四十三年新竹廳南庄地區熟蕃戶口及沿革調查

族別	轄區	社（庄）名	戶數	人口		
				男	女	合計
道卡斯	竹北一堡	田尾庄	5	10	14	24
	竹北一堡	南庄	1	1	3	4
	竹北一堡	北獅里興庄	18	62	65	127
	合計		24	73	82	155
賽夏	樹杞林支廳	ピライ社	12	31	33	64
	北埔支廳	大隘社	40	125	89	214
	南庄支廳	橫屏背社	14	51	35	86
	南庄支廳	大東河社	14	31	39	70
	南庄支廳	獅頭驛社	16	67	65	132
	南庄支廳	南獅里興社	17	54	51	105
合計			113	359	312	671

（資料來源：明治四十三年（1910）《熟蕃戶口及沿革調查綴》）

這份資料收錄於明治四十三年（1910）出版的《熟蕃戶口及沿革調查綴》，在新竹廳的資料中，詳述分佈於新竹地區的道卡斯族的沿革、分佈狀況、移住情況，其中居住於南庄的道卡族共有 155 人，顯示在日治時期的南庄，仍有道卡斯人居住，尤其在北獅里興庄（今日的南庄鄉東河村、西村、南江村和蓬萊村小部分）。陳水木、潘英海（2002）的文章也指出日據時期，道卡斯語言能在當地與解姓、潘姓、劉姓居民溝通，但在東河向天湖、鹿場方面，就無法通道卡斯語了。因此伊能所訪問的報導人有可能為道卡斯人，所以喪葬習俗與賽夏人不同，這樣

的疏忽尤其容易出現在族群混居的部落中，因此伊能所獲得的「賽夏」民族誌的資料，有可能摻雜了道卡斯的習俗，而這些資料，卻反而引導伊能將「賽夏族」歸類為道卡斯支族。

另一方面，在這份報告中指出，乾隆年間因助平定林爽文事件有功的中港社、新港社民被賜漢姓，而「平埔蕃人中性情兇暴之人，又為清人所嫌惡者，漸由平地進入山地，所謂大湖蕃、南庄蕃、樹杞林蕃中的『賽夏族』是也。」將賽夏族與道卡斯族視為同源，並進行了賽夏族的戶口調查。不過值得注意的是，表中所記載的北獅里興庄居住的皆為道卡斯人，而沒有賽夏族人，似乎它是一個「道卡斯庄」，但根據小島由道（1915）的調查，北獅里興社在當時居住了 123 位賽夏族人，顯示「賽夏」的族群識別，到了 1910 年時，仍然放在「道卡斯」的大架構下進行分類，呈現含糊而不明確的狀態。

### 三、「賽夏族」族稱的演變

相對於泰雅族的族群識別工作，賽夏族的族群識別過程中，族稱與生番、化蕃的定位，並不是一開始即以明確的名稱出現在民族誌資料中，而是經過多次改變後，才固定下來。

在伊能嘉矩的分類中，他以人群的自稱作為該人群的族稱，並以此作為族群分類的依據，而他對於這一群「居住於新竹東南南庄山區，據說還保存傳統習俗」（伊能嘉矩 1996：109-110）的人種，曾經變換過三種不同的部族名稱：（一）1897 年 6 月 15 日的踏查日記中，這一群人的自稱是 Sumiyal；（二）1899 年的《台灣踏查日記》及 1900 與粟野傳之丞受台灣總督府委託完成的《台灣蕃人事情》中，記載新竹東南方的南庄山中的一小群人自稱「Amutoura」；（三）1904 年《台灣蕃政志》一書中，伊能提到此一部族自稱為「Saisiett」，並開始普遍而廣泛地使用「Saisiett」來稱呼「南庄化番」（伊能嘉矩 1904：310，）雖然他並未解釋部族名稱一再改變的原因，不過我們可由他的《蕃語調查》一書中，大致推測一個可能的解釋。見表 8-6：

表 8-6 五峰、南庄、獅潭附近蕃語調查

部落	Sipaji	Tarumyan (豆流明社)	Pirai 1 尖 筆山	Pirai 2 鹿場	Saitaoyak (南庄獅 頭驛)	Sinkon (新港)	下撈社	Watoan (大湖水 尾坪)
地點	五指山	梅子頭	上坪	上坪	東河	後龍	八卦	富興
對照 現址	新竹縣 五峰鄉 大隘村	新竹縣北 埔鄉	苗栗縣 南庄鄉 東河村	苗栗縣 南庄鄉 東河村	苗栗縣南 庄鄉東河 村	苗栗縣 後龍鎮 校椅、埔 頂、新 民、復興 等里	苗栗縣獅 潭鄉和興 村	苗栗縣大 湖鄉
伊能 的 分類	Atayal	熟蕃	Atayal	Atayal	Amutoura	平埔	Amutoura	Atayal
比較語彙表								
自稱	ataiyal	sumiyal	ataiyal	無記錄	無記錄	無記錄	itaiyal	ita:yal
台灣 人、 支那 人	pemokan	kamotol	pemokan	無記錄	無記錄	無記錄	siputo	penamokan
一	koto	ahha	koto	koto	ahha	tanu	koto	koto
二	sajin	rusa	sajin	sajin	rusa	rua	sajin	sajin
三	tynugan	туру	tynugan	tynugal	туру	tarua	to:ngal	tungal
四	paiya	supa	paiya	paiya	supa	yupat	supa	supaya
五	ma:ngan	rrasu	ma:ngan	ma:ngal	rrasu	kassup	ma:ngal	ma:ngal
六	matayu	saivusa	matayu	matayo	saivusa	takkap	matayu	matayu

七	pitoo	saivuseaha	pitoo	pitoo	saivuseaha	guitu	pito	pitoo
八	sapa	kaspa	sapa	sapa	makaspa	makaipat	msapa	msapa
九	taiso	raha	taiso	tyso	ra:ha	tanasu	takaiso	makaiso
十	mappo	panpo:l	mappo	ppo	ranpon	taisi	marppo	marppo

(資料來源：伊能嘉矩《伊能嘉矩蕃語調查》)

在這個表中，記錄了 Tarumyan 社的人，自稱 Sumiyal，是伊能為「賽夏族」定名的開始。1897 年 6 月，伊能嘉矩從一百端山下的腦寮出發，抵達庚寮坪（今北埔鄉內坪村），這裡是熟番 Tarumyan 社，是豆流明的產業，他拜訪了總頭目 Yuvai。Yuvai 說了一段話，：「相傳我們 Sumiyal 的祖先，本來住在北方山麓的樹杞林、北埔一帶，後來被漢人驅趕而入山，進入山區的時候，已經有 Sepaparawan（泰雅族）在那裡，祖先把他們驅趕到別的山區。」因此，伊能以 Sumiyal 為南庄熟番的族稱，可見，「Sumiyal」有可能是豆流明社中的人的自稱。

其後伊能在 1899 年的《台灣踏查日記》，及 1900 與粟野傳之丞受台灣總督府委託完成的《台灣蕃人事情》中，記載「新竹東南方的南庄山中的一小群人自稱 Amutoura」。我由此推斷「Amutoura」有可能是住在「新竹東南方南庄山中的的人」的自稱，而根據語言學家土田滋的分析，「muto」在賽夏語中，指「客家人」的意思，「Amutoura」可能意指這群人認為自己快要被客家同化，變成客家人了（胡家瑜 2003：10）。

1904 年之後，伊能在《台灣蕃政志》一書中，提到此一部族自稱為「Saisiett」，並開始普遍而廣泛地使用「Saisiett」來稱呼「南庄化番」（伊能 1904：310），關於這一點，或許和 1902 年南庄事件的發生有關，當時日本政府為了弭蕃，可能急於需要對引發事件的蕃人風俗進行大規模而深入的調查，因此 1902 年 12 月，伊能到苗栗協調山地事務，1904 年伊能奉命陪同當時民政長官後藤新平和參事官持地六三郎等官員巡視山地時，又到過一次南庄（參見胡家瑜 2003），但是由於沒有留下日誌，所以目前仍無法確認「Saisiett」一詞的出現是否與南庄事件有關，不過可以確定的是，有可能在當時不同地區的社群有不同的自稱，所以 Sumiyal、Amutoura、Saisiett 分別來自三個不同自稱的社群，回顧十七、十八世紀，道卡斯竹塹社、新港社民因不堪勞役或屯墾需要而逃入新竹五指山、苗栗南庄與獅潭內山一帶，以及十八世紀末、十九世紀初，以巴宰族岸裡社頭目潘賢文為首，結合西部平埔族五族十社千餘人，由大甲溪南岸翻越苗栗內山大湖、獅潭、三灣

一帶，往宜蘭前進的平埔族大遷徙（請參考第六章第二節），我們更可以推測昔日移居五峰、南庄、獅潭地區的人群，來自不同的文化系統，在語言、信仰、婚姻制度等方面互有差異，但在日後因經濟、攻守上的需要，結合了原居當地的部分泰雅族勢力，加強彼此互動，在文化上相互涵化，形成相異於漢人與其他無結盟關係的泰雅族的「類賽夏文化圈」，而這個「類賽夏文化圈」，後來被伊能嘉矩依據物質文化特徵識別為「賽夏族」，可見今日組成「賽夏族」的人群來源複雜，而文化系統亦相當多元。

#### 四、賽夏族定位的演變

賽夏族在原住民系統分類上，如族稱一樣，也經過了幾次轉變。1897年，伊能嘉矩將其定位為「道卡斯支族」之後，賽夏族就在道卡斯支族或獨立一族中游移，直到1917年小島由道出版《蕃族慣習調查報告書》後，賽夏族才被全面視為獨立一族。其間的不同分類，請見表8-7：

表8-7 賽夏族的族稱與定位之演變

研究者	年代	賽夏族群名	系統分類	出版文獻
伊能嘉矩	1897	Sumiyal	道卡斯支族	《台灣踏查日記》
鳥居龍藏	1899	saisiat	平埔族	《探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅》
伊能嘉矩 粟野傳之丞	1900	Amutoura	道卡斯支族	《台灣蕃人事情》
伊能嘉矩	1904	Saisiett	道卡斯支族	《台灣蕃政志》
台灣總督府	1911	Saisiett	獨立一族	《Report on the Control of the Aborigines of Formosa》
台灣總督府	1913	Saise'to	獨立一族	《蕃社戶口》
森丑之助	1912	Saise'to	道卡斯支族	《日本百科辭典第六卷》
森丑之助	1917	Saisets	道卡斯支族	《台灣蕃族志第一卷》
小島由道	1917	Saise'to	獨立一族	《蕃族慣習調查報告書》
佐山融吉	1920	獅設族	獨立一族	《蕃族調查報告書》
安倍明義	1930	saiset	熟蕃	《蕃語研究》
移川子之藏 宮本延人 馬淵東一	1935	Saise'to	獨立一族	《台灣高砂族所屬系統研究》



鹿野忠雄	1939	Saise'to	獨立一族	《東南亞細亞民族學先史學研究》
馬淵東一	1954	saisiyat	獨立一族	《高砂族、分類學史的回顧》

(資料來源：參考馬淵東一 1953：1-11，胡家瑜 1996：20)

新港社抗拒歸順而逃入山中，成為討論道卡斯與賽夏族族源的依據，而伊能記載新港社流傳一支歌謠大意為：「鄭成功大肆征伐新港社和附近的番人，番人死亡不計其數。」(伊能嘉矩 1996：109-110)，由歌謠的內容，他認為史冊中鄭軍征討番社的記載與此相符，並對照部分賽夏人的遷移傳說，過去住在後龍、新港海邊，再加上兩族物質文化也有一些相似點，種種跡象顯示，「賽夏族」與道卡斯族有密切的關係。

然而「賽夏族」是否為獨立一族？就在明治四十二年(1899)年，伊能嘉矩與栗野傳之承發表《台灣蕃人事情》後不久，烏居龍藏亦發表他的研究，將台灣原住民分為九族，其中並沒有「賽夏族」。到了明治四十四年(1911)，台灣總督府蕃務本署參考伊能嘉矩、栗野傳之承與烏居龍藏的分類法略加修正，發表的《理蕃概要》英文版《Report on the Control of the Aborigines of Formosa》中，增加賽夏族而刪除邵族，建立最初的九分法，於是賽夏族被列入九族之中，成為獨立一族。

隔年，即大正元年(1912)森丑之助接受台灣總督府蕃務本署委託，依據他的調查成果修訂了明治四十一年(1908)年十月發行的《理蕃概要》舊版，在新版中，森丑之助認為賽夏族只能看成是一個「群」，而不是一個「族」，並同意清朝政府的分類，是介於生蕃、熟蕃之間的「化蕃」，必須從九族中剔除，歸類於熟蕃(森丑之助 2000：568)。因此在大正二年(1913)出版的《理蕃概要》日文版中，森丑之助把賽夏族從九族中剔除。但是台灣總督府在日後的官方文書中，仍保留「賽夏族」，將其視為獨立一族。之後學者關於「賽夏族」定位的討論則多傾向於官方分類，小島由道(1915)認為現在住在新港、中港等地的平埔番，已失去其祖先的語言，而且風俗也幾乎已經漢化，所以無法比較是否和本族為同一族。而且本族又自稱 *saisiat*，稱平埔番為 *panay*，互相區分，不認為二族源自於同一祖先。

此外，馬淵東一(1974)在《台灣土著之移動與分佈》中，也表示現今之道卡斯族文化可謂全滅，僅得採取零碎語言資料而已，但僅此即與賽夏族過於懸隔，而且道卡斯族稱為死者之靈赴大屯山(台北市之北)等，是暗示與台北平原有關連。而賽夏族似稱道卡斯族為 *Pannan*，但於今有關上列口碑傳承已極少，又

無傳為同族，所稱其祖先曾居住之西部平原或海岸地名亦殆無記憶，僅概略傳古代與此地有密切接觸而已，因此他認為賽夏族是獨立一族，到了 1930 年代，移川子之藏和宮本延人等強調二族的語言、儀式、信仰、社會組織和親屬制度的差異，賽夏族是道卡斯之族的說法才逐漸改變，賽夏族才逐漸慢慢被定位為獨立一族。於是賽夏族就在脫離「道卡斯支族」定位的同時，由平埔族的範疇轉入「生蕃」或「高砂族」的範疇，其族群定位至此確定。

## 第二節 考古資料中的「賽夏族」

在前述幾個章節中，我們已知道「賽夏族」是一個被社會和政治建構的族群。至於在「賽夏族」的族名被確認、族群範疇被區劃出來之前，是否真有一個文化上異於泰雅族和平埔族，如道卡斯族或巴則海族的「賽夏族」存在？這個問題，劉益昌（1995）在新竹、苗栗一帶進行的大安溪流域中、上游的考古調查報告，提供了很好的見解。

在這份報告中，劉益昌以年代較晚、堆積較淺的史前文化，以及舊社遺址的考古學研究比對民族誌口傳資料，進行大安溪流域塊狀區域的研究，認為苗栗境內大安溪上游的二本松遺址與士林遺址分別代表兩種文化系統。二本松系統屬於新石器晚期的史前文化，分佈於海拔一千三百公尺左右後龍溪及大安溪流域中、上游的丘陵、山地區，以二本松遺址為代表，遺物以褐色灰胎夾沙陶最多，器形以外侈圓頸的大口罐為主，石器以打製斧鋤形器最多，一面常留有石皮，另有磨製扁平石鏃、石刀、石錘。

根據早期關於這個遺址的口傳，賽夏族人認為遺址上的石塊堆積結構是他們祖先所有，而移川子之藏（1996）的「台灣高砂族系統所屬研究」也清楚的描述賽夏族對於二本松地區非常了解，另外，從考古資料來看，類似大安溪中游到上游的二本松遺址以及下游的五櫃坪遺址，所代表的文化，往北延伸到新竹縣峨眉、竹東、關西一帶、往南越過大安溪到大甲溪的邊緣都還存在，可知其分佈領域約是苗栗丘陵的東半部一直到中海拔的山區，與部分姓氏的賽夏族人，對於祖先遷移的口述資料吻合（請參見第四章第四節），不過目前在二本松區域以及附近廣大的範圍內，都是泰雅族的聚落，而沒有賽夏族居住，很可能是康熙末到乾隆初，漢人在林圯埔的移民促使泰雅族賽考列克群往東、北移動，越過白狗大山進入大甲溪、大安溪流域，壓縮了賽夏的生活空間。

另一方面，分佈於大安溪流域中上游緩坡或階地的地表，分佈有以士林遺址為代表的文化系統，以打製石鋤、石斧、石刀為主要出土遺物，沒有陶器，該遺址群的文化層埋藏甚淺，或幾乎只堆積於地表，而未形成層位，年代大致在距今300年以內，是區域內史前文化的最晚期，所代表的文化與分佈在大甲溪、北港溪流域最晚期的遺址內涵相近，從賽夏族與泰雅族的口傳資料，這些遺址可能是早期在此活動的泰雅族人所留下的遺留，不過由於形成年代相當晚近，顯示該遺址群的主人，可能是一批來自其他地方的新移民。

由二本松系統與士林系統的文化內涵與口傳資料來推測，二者所代表的很有可能分別是賽夏文化與泰雅文化，由此看來，「賽夏族」的確存在著獨特的文化脈絡，而非泰雅族的亞族，只是，大安溪中上游北岸與後龍溪流域之間間隔的馬那邦山、千倆山、司馬限山、盡尾山稜線兩側，實際上都只是一千五百公尺以下的緩坡平夷面，是早期族群最適宜活動的區域，不能作為族群區隔的界線，因此，在「泰雅族」進入大安溪流域之後，和原居此地的「賽夏族」之間的「族群界線」與「族群關係」，恐怕不是進行族群識別後的今日，所呈現的清晰狀態，而是更為複雜與含混。

另一方面，賽夏族是否為伊能嘉矩所認為的「道卡斯支族」？讓我們從後龍與新港地區的史前文化來理解。新竹香山附近及苗栗苑裡遺址，陶器上的方格紋、柵欄紋、花紋、條狀紋與十三行文化有某種程度的關連，屬於廣義的十三行文化，而在桃竹苗地區又可進一步分為較早期的後龍類型，及較晚期的以新港國小遺址為主的新港類型，南港遺址也是屬於此型，很可能是現在苗栗地區道卡斯族遺留下來的文化（劉益昌 1995），若是如此，其陶器的製作形式呈現兩種不同的思維模式，顯示「賽夏文化」與「道卡斯文化」分屬兩個不同的文化體系。而在獅潭地區的汶水溪流域，亦分佈有可能為道卡斯文化類型的遺址，而這些遺址與賽夏文化類型的遺址相當接近，顯示可能有一部分的「道卡斯人」遷入獅潭山地，並與原居當地的「賽夏人」一起生活<sup>1</sup>，那麼，在互動的機制下，二者的文化內涵，不排除有相互影響的可能，因此「賽夏文化」加入了新的文化要素，不斷的遷移與互動，使原居山地的「賽夏人」容易接納來自新竹、苗栗平原及海岸的人群，在經濟、通婚與攻守的需求下，逐漸形成「類賽夏文化圈」，而此「類賽夏文化圈」的認同界域（boundary），在伊能嘉矩進行族群識別工作後，因為理蕃政策的需要以及國家力量的運作而逐漸清晰。

<sup>1</sup> 此論點為劉益昌先生於2003年3月14、15日參加中央研究院民族所舉辦之「人類學與歷史研究的結合」研討會時，於會後和筆者討論時所惠賜的意見。

### 第三節 總結

「誰是賽夏人？」這個問題必須由「賽夏族」族群識別的過程開始說起。賽夏族的識別工作，始於 1897 年 6 月，伊能嘉矩於南庄調查時發現的「南庄化蕃」，而他將這群「化蕃」，在 1899 年發表的〈台灣ニ於ケル「ペイボ」族ノ概察〉（台灣的平埔族的概察）一文中，歸類為第四類第十部「保存現狀的平埔番」，並根據社人原居後龍，受漢人壓迫的口傳資料，對照清代文獻的紀錄，以及流傳在後龍道卡斯族，有關祖先受明鄭壓迫而逃亡的傳說，推論南庄的這群「保存現狀的平埔番」屬於「道卡斯支族」，並提出與道卡斯類似的喪葬儀式支持這個推論，且曾經先後三次根據「本族的自稱」，給予 Sumiyal、Amutoura、Saisiett 等不同的族稱，直到 1904 年之後，才全面使用 Saisiett 這個族名。

不過，關於「賽夏族」的爭議，並沒有因為族稱的固定而塵埃落定，隨之而起的討論是，「賽夏族」是否為獨立一族？就在明治四十二年（1899），伊能嘉矩與栗野傳之承發表《台灣蕃人事情》後不久，鳥居龍藏亦發表他的研究，將台灣原住民分為九族，其中並沒有「賽夏族」。到了明治四十四年（1911），台灣總督府蕃務本署參考伊能嘉矩、栗野傳之承與鳥居龍藏的分類法略加修正，發表的《理蕃概要》英文版《Report on the Control of the Aborigines of Formosa》中增加賽夏族而刪除邵族，建立最初的九分法，於是賽夏族被列入九族之中，成為獨立一族。隔年，即大正元年（1912）森丑之助接受台灣總督府蕃務本署委託，依據他的調查成果修訂了明治四十一年（1908）年十月發行的《理蕃概要》舊版，在新版中，他認為賽夏族只能看成是一個「群」，而不是一個「族」，並同意清朝政府的分類，是介於生蕃、熟蕃之間的「化蕃」，必須從九族中剔除，歸類於熟蕃（伊能嘉矩 2000：568）。因此在大正二年（1913）出版的《理蕃概要》日文版中，森丑之助把賽夏族從九族中剔除，但是台灣總督府在日後的官方文書中，仍保留「賽夏族」，將其視為獨立一族，之後關於「賽夏族」定位的討論則多傾向於官方分類，小島由道（1915）、馬淵東一即以道卡斯族的風俗和語言「幾乎已經漢化」，所以無法比較二族是否為同一族，而將賽夏族與道卡斯族區隔，到了 1930 年代，移川子之藏和宮本延人更以二族的語言、儀式、信仰、社會組織和親屬制度的差異，強調賽夏族是「獨立一族」，賽夏族就在脫離「道卡斯支族」定位的同時，由平埔族的範疇轉入「生蕃」或「高砂族」的範疇，族群定位至此確定。

由「賽夏族」一名，始終存在於台灣總督府的官方文書中看來，「賽夏族」非常有可能是日本官方基於理蕃考量所主導的「政治性族群分類」，而這個族，就在這樣的族群分類體系下存在。但是，在族群識別的工作進行之前，「賽夏族

人」是否已凝聚了族群意識？亦即這一群人是否有超越基於血緣的氏族認同與基於地緣的地域認同，而形塑出族群認同？因為伊能嘉矩識別的依據首先是清代文獻中記載的，分佈於苗栗南庄的「化蕃」與獅潭地區的「合蕃」，其次是道光六年時，因擔任隘丁而被清朝政府賜姓的氏族，參照流傳在部分地區因逃難而由後龍遷移至山上的口傳資料，而為「賽夏族」劃出一個大致的族群邊界。但是所謂的「化蕃」、「合蕃」、「賜姓」都是清朝政府為了理蕃需要所做的政治分類，並不是以語言、風俗、文化等標準所進行的分類。再加上比照賽夏周邊被歸類為泰雅族的澤敖列群，賽夏族人據以與泰雅族區隔的「姓氏」，事實上也存在分佈於與「賽夏族」接鄰的泰安鄉泰雅族汶水群、鹿場群、大湖群中。只是差異在於，這些被劃為「生番」的社群，沒有被清朝政府頒賜的漢姓。

另外，再從「賽夏族」的組成份子來看，「賽夏族」的人群來源似乎很複雜，可能分為好幾個階段匯聚而成。首先是明鄭時期，流傳在竹塹社群、新港社群中，關於祖先受鄭軍壓迫而往新竹、苗栗內山逃難的傳說，其次是乾隆五十五年（1790），實施的番屯制，將與南庄鄉接壤的三灣埔地劃分給新港社屯丁，第三是嘉慶9年（1804），以岸裡社頭目潘賢文、大乳汗毛格為首，率領巴宰族、巴部薩、道卡斯等族一千餘人，由西部平原往宜蘭進行的大遷移，其路線翻越苗栗內山大湖、獅潭、三灣一帶，過中港溪，上斗換坪、大東河，經桃園台地進入宜蘭，不排除有人沿途停留，在「賽夏族」分佈區中定居。第四是光緒年間（約1870）的一些地契顯示，道卡斯人曾向賽夏族人以及漢人購地進入獅潭拓墾，由歷史脈絡看來，逃難、屯墾與大遷移使住在西部平原的「平埔族」人，移居新竹縣北埔鄉、苗栗縣三灣鄉、獅潭鄉，即「賽夏族」的昔日領地。這幾個不同來源，但文化系統接近的社群，與原居山上，文化上較近似於「泰雅族」系統的社群互動，於是山下的人與原居山上的人在文化上長期互相涵化，成為一群文化上異於泰雅族與賽夏族，但語言上近似於巴則海族的大社群，而這些人群，有可能就是構成後來「賽夏族」的成員，幾個可能的系統來源。

由此看來，我們相當有理由推測「賽夏族」是原居山上的氏族和由山下因戰亂、逃難、屯墾等因素遷移上山的氏族所組成，這些氏族不見得屬於同一個文化系統，但是在經濟與攻防上的需求下，互動日益緊密，再加上道光六年清政府因開疆設隘的政策，賜與守隘的番丁漢姓，而這群受賜漢姓的氏族，以此為識別標誌，自別於其他沒有漢姓的氏族。而清朝的官方文獻，亦以「南庄化番」為這群人劃出了一條模糊的族群邊界。這條族群邊界，到了1870年代更加穩固而清晰，隨著漢人拓墾益加頻繁的時期，因為共同對抗漢人而有攻守上的需要，依照共同流域的分界，同一條溪的人群互相結合為「攻守同盟」，促進了群體意識的凝聚，

不過在與漢人戰後，敗退至更深的內山，即現居地，後來日本政府的族群識別工作，使「賽夏族」的「族群邊界」更為明確，而形成了今日的「賽夏族」。

因此，觀察今日的賽夏人，在族群的架構下的確存在有「賽夏認同」的族群意識，但是若詳細區分，雖然同為賽夏人，在族內的「我群認同」上，賽夏人劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重，氏族團體組成了賽夏社會的架構，是社會事務運作的基本團體，每個氏族有自己的長老，每位長老不能插手其他氏族的事務，而每個氏族有自己的始祖起源地、遷徙路線、供奉的神靈、專責的祭儀、甚至專用的命名系統；而同一個氏族，又因分支不同而各有所屬的祖靈祭團；同一個祖靈祭團中，又因為血統的差異，屬於異血緣的義子女、養子女在不同的儀式中，有不同的角色定位，又因為父系的婚姻制度，出嫁的親生女兒有時候成為外人，而異血緣的媳婦反而是「自家人」。

另一方面，賽夏人也會以地域作為識別「我群」與「他群」的標準。首先是氏族名的含意。氏族名固然是人群識別的標誌，但是若追溯其名稱由來，我們會發現與地域有絕大的關係。大部分的氏族名稱，蘊含了對地理區位的形容，如高姓(kaibaibao)指住在高地的人，芎(sainasu)指住在長滿九芎樹之地的人，夏姓(hajawan)原意是黑色的<sup>2</sup>，指住在太陽落下之處的人，日姓(tanoherar)原意是太陽hahera，或許與射日傳說有關<sup>3</sup>，指住在日出之處的人，因此除了作為人群識別的標誌，氏族名更是對於不同地方的人群，居住地的地理特徵的描述。

其次，是以地域架構所進行的人我區分。由賽夏事務協進會、賽夏青年服務隊的運作過程和成員分佈看來，在當代的賽夏人心中，人我的分類由聚落(*aha rito*)、村落(*kinatsangna*)、部落(*aha asang*)、流域同盟(*aha wara*)、攻守同盟(*aha kapupapanaan*)等由小而大的地域架構而呈現樹狀的分支結構。然而，實際上賽夏人並不依據單一的地域架構為標準來處理人我關係，而是結合氏族與血緣關係的原則，使劃分「我群」、「他群」界線的標準複雜且多重，因此在不同的情境下，會形成不同的群體。

「我群」通常是由對「他群」的界定而來，當人們主動選取某種文化特質作為集體認同象徵的同時，亦決定了與他人或他群間的差異，並憑藉這個認知標準去判斷別人，進而建構出族群界線來維持與他人之間的心理距離，穩定其自身族群意識的發展。Keyes (1976: 206)認為族群成員可有多重層次的選擇，族群成員可在判斷外在情境後，彈性擇取所應歸屬之團體，以獲最佳生存策略，以致族群

<sup>2</sup> 根據日進財先生口述，夜晚稱為halawan，因此有黑色之意，引申為太陽落下之處，可能是指住在西方的人。(2003 田野筆記)

<sup>3</sup> 日進財先生口述(2002年田野筆記)。

認同呈現階序性的情形，族群界線亦因此而出現外張或內移的現象。若將「族群界線的動力性」這樣的概念，放在族群的架構下討論，會發現構成「族群」的各個「社群」之間，也存在著「社群界線的動力性」，尤其在人口流動頻繁，居住地法則彈性的地方。不過我所說的這個「社群」的定義，並非 Redfield (1951: 428) 所認為的「相對同質性、孤立、運作平順、相當整合的，由安分和適應良好的人們組成的社會」，而是將社會組織、親屬網絡、遷移過程、文化面向、歷史脈絡，甚至政治、經濟作用等因素交織下所形成的「社群」，因此是多種的、多重的、彈性的社群概念，而這樣的社群概念。呈現的不僅是地理區位的區隔，還是人群網絡的聯繫，如此，才能使人類學關注的以多種方式相互關連，卻看似異質資料集合的自然社群，成為相互增強的社會認識的網絡。

相異於 Moerman (1965) 對 Lue 人的研究，族群認同似乎並不困擾著賽夏族人，這或許可歸因於各氏族間緊密的親屬網絡、祭儀中所共負的職責。而由賽夏人對於氏族的重視，以及氏族在賽夏社會組織中的關鍵性看來，當代賽夏人在泰雅族、客家人等眾多異族包圍的環境中，非常有可能是藉由「氏族認同」來維繫族群認同，這是另一個值得深究的問題，留待日後更多的研究者來回答。

本論文的目的並不是要拆解「賽夏族」的社會架構，也不是要質疑「賽夏族」成為一個族的正當性，畢竟這個族群已經存在，而且有獨特的文化內涵，只是在族群分類的過程中，「賽夏族」在族稱及定位甚至氏族數目上呈現許多不穩定性，可見在識別當時，「賽夏族」的「族群邊界」仍然不清楚，因此，呼應 Moerman (1965) 對 Naroll (1964) 的批評，Moerman 認為 Naroll 對於族群實體 (ethnic entities) 六項元素：文化特徵的分佈、鄰近的領域、政治組織、語言、生態適應、地方性的社區結構等客觀標準，不能作為族群分類的唯一依據，而應參考該族群在不同層次上對自己的認同、以及對外族群的指認為標誌。因此在現有的族群架構下，族名所負載的是「獨特」的文化內涵，與族籍單一認定的族裔成員，然而事實上，在日治時期「族群識別」工作進行以前，亦即在「族群」邊界形成以前，人群是以社或部落為單位而相互流動，因此在物質文化、語言方面，會呈現相互交融的現象，若以此為「客觀的」標準來進行族群識別，所建構起的族群架構，非但不能清楚的將分門別類，反而更強化了當地人對所屬社群邊界的區隔。

本研究的貢獻在於提供一個重新思考與檢視台灣既有的族群分類架構的可能性，並結合了田野調查的成果以及歷史文獻的資料，從「賽夏族」族群邊界形成的歷史脈絡，來解釋當代賽夏族人多層次族內認同的特質，是人類學與歷史學對話的新嘗試。此外，在族群理論的貢獻上，本研究為 1960 年代以來，關於「族裔群體」(ethnic group) 是一個由客觀標準區隔的文化承載單位 (Naroll 1964)，或

一個由主觀意識操控的「自我識別」的團體(Moerman1964) 的爭論，提供一個兩者兼具的例子。以客觀物質文化、語言、神話傳說、受賜漢姓等標準識別出的「賽夏族」，經過一百多年來，國家力量的運作以及社會變遷的影響，「賽夏族人」逐漸凝聚出族群意識，並在大社會的政治、經濟環境中運作，從客觀建構而成的族裔群體，到主觀意識形成的族裔群體，本研究為族群理論提供一個新的方向，也增加了台灣人類學研究與國外的人類學理論對話的可能性。





## 參考書目

小島由道

1915 《蕃族慣習調查報告書第三卷：賽夏族》，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，台北：中央研究院。

小島由道、安原信三

1915 《蕃族慣習調查報告書第一卷：泰雅族》，台北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，台北：中央研究院。

土田滋

1985 "Kulon, yet another Austronesian Language in Taiwan?" 《中研院民族所集刊》60:1-60.

不著撰人

1910 《熟蕃戶口及沿革調查綴》，藏於中央研究院民族所圖書館，未出版。

不著撰人

1961 《新竹縣制度考》，台灣銀行研究叢刊第 101 種，台北：台灣銀行。

尹建中編

1994 〈台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編撰研究〉，《考古人類學刊》第二十種。台北：台大人類學系，內政部專題委託研究計畫報告。

古野清人著，葉婉奇譯

2000 《台灣原住民的祭儀生活》，台北：原民。

王永馨

1997 《從生命儀禮中探討賽夏人的兩性觀》，台灣大學人類學研究所碩士論文，未出版。

王雅萍

1994a 〈他們的歷史寫在名字裡--透過姓名制度的變遷對臺灣原住民史的觀察〉，《台灣風物》(44)1：63-80。

1994b 《姓名與認同：以台灣原住民族姓名議題為中心》，政治大學民族學研究所碩士論文，未出版。

台灣省新竹縣文獻委員會

1955 《台灣省新竹縣治稿》卷一沿革志，新竹：台灣省新竹縣文獻委員會。

台灣省文獻委員會

1972 《台灣省通志》卷三同胄志，南投：台灣省文獻委員會。

1999 《苗栗縣鄉土史料》，南投：台灣省文獻委員會。

台灣總督府警務局

1939 《高砂族調查報告書》，台北：南天。

台灣總督府警察本署編

- 1995 [1921] 《理蕃志稿》，台北：南天。
- 伊能嘉矩
- 1904 《台灣蕃政志》，台北：台灣總督府民政部殖產局。
- 1996 (1897) 《台灣踏查日記》，台北：遠流。
- 1998 《伊能嘉矩蕃語調查》，台北：南天。
- 伊能嘉矩、粟野傳之丞
- 1900 《台灣蕃人事情》，台北：南天。
- 江日昇
- 1960 [1704] 《台灣外紀》，台灣文獻叢刊第 60 種，台灣銀行經濟研究室。
- 江寶釵
- 1993 〈試論民間故事的定義與特色〉，《國文天地》9 卷 2 期：48-53。
- 朱鳳生
- 1995 《賽夏人》，新竹：新竹縣政府。
- 佐山融吉
- 1921 《蕃族調查報告書》(排灣族、獅設族)。台北：台灣總督府蕃族調查會。
- 沈茂蔭
- 1962 《苗栗縣志》，台北：台灣銀行。
- 汪明輝,陳憲明
- 1988 〈地理學中的空間組織及其研究意涵〉，《地理教育》(14)：14-27。
- 李季樺、王世慶
- 1994 〈竹塹社七姓公祭祀公業與采田福地〉，收於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》，台北：中研院台史所籌備處。
- 李文良
- 1996 《日治時期台灣林野整理事業之研究——以桃園大溪地區為中心》，國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。
- 李壬癸
- 1993 〈賽夏矮靈祭歌詞重探〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》64：4，891-933。
- 1999 《台灣原住民史—語言篇》，南投：台灣省文獻會。
- 何廷瑞
- 1960 〈台灣土著諸族文身習俗之研究〉，《台大考古人類學刊》15、16 期合訂本：1-43。
- 波越重之
- 1985[1907] 《新竹廳志》，台北：成文。
- 林欣宜
- 2000 《樟腦產業下的地方社會與國家——以南庄地區為例》，國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。
- 林修澈

- 2000 《賽夏族史編》，南投：台灣省文獻會。
- 吳姝嬭  
2001 《賽夏族民間故事研究》，文化大學中文研究所碩士論文，未出版。
- 洪敏麟  
1983 《台灣舊地名之沿革：第一冊》，南投：台灣省文獻會。
- 鈴木讓  
1931 〈在於高山族之靈魂觀〉，《民族學研究 2》（黃榮耀譯。中央研究院民族所譯本，未出版）
- 胡台麗  
1995 〈賽夏族矮靈祭歌中的疊影現象〉，《中央研究院民族學研究所集刊》79: 1-61。  
1997 〈排灣古樓五年祭的「文本」與詮釋〉。「人類學在台灣的發展研討會」論文，中央研究院民族學研究所舉辦。台北：中央研究院。
- 胡台麗、謝俊逢  
1993 〈五峰賽夏族矮人祭歌的詞與譜〉《中央研究院民族學研究所資料彙編》8:34-37。
- 胡家瑜  
1997 《賽夏文化彙編—傳統與變遷》，苗栗：苗栗縣立文化中心。  
1999 《道卡斯新港社古文書》，台北：台灣大學人類學系。
- 胡家瑜、林欣宜  
2002 《關於南庄地區開發與賽夏族群邊界的一些問題：異時性與異文化資料的再檢視》
- 姚瑩  
1957 [1685] 《東槎紀略》，文叢七。台北：台銀經研室。
- 馬淵東一  
1974 〈高砂族的移動與分佈〉，《民族學研究》181：2。收於《馬淵東一作品集》，第二卷，1974，社會思想社（陳金田譯。中研院民族所譯本，未出版。）
- 高賢治主編  
1995 《淡水廳誌》，台北：宗青。
- 曾振名、葉春榮、胡家瑜、崔伊蘭  
1996 《台大人類學系伊能藏品研究》，台北：台大人類學系。
- 黃卓權  
1988 〈黃南球先生年譜初稿（三）〉，《台灣風物》38(2)：73-74。
- 黃叔璥  
1957 [1736] 《台海使槎路》，文叢 4。台北：台銀經研室。
- 黃應貴  
1986 〈台灣土著的兩種社會類型及其意義〉，收於黃應貴編《台灣土著社會

- 文化研究論文集》。台北：聯經。
- 陳文德、黃應貴主編  
2002 《社群研究的省思》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳正希  
1952a 〈台灣矮人的故事〉，《台灣風物》2（1）：29-30。  
1952b 〈台灣矮人的故事（完）〉，《台灣風物》2（2）：25-28。
- 陳朝龍  
1962 《新竹縣采訪冊》，文叢 145。台北：台灣銀行經濟研究室。
- 陳春欽  
1966 〈向天湖賽夏族的故事〉，《民族學研究所集刊》21：157-195。  
1968 〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，《民族學研究所集刊》26：83-119。
- 陳培桂  
1963 《淡水廳誌》，台灣銀行研究叢刊第 172 種，台北：台灣銀行。
- 陳運棟  
1990 〈中港溪流域內山之開拓〉，收入黃卓全編著《苗栗內山開發之研究專輯—附廣成泰文物史話》，苗栗：苗栗縣立文化中心。
- 陳淑萍  
1998 《南賽夏族的領域歸屬意識》，國立台灣大學地理學系碩士論文，未出版。
- 陳偉智  
1999 《殖民主義、蕃情知識與人類學—日治時期台灣原住民研究的展開（1895-1900）》，國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。
- 曹士桂  
1988 《宦海日記校注》，昆明：雲南人民出版社。
- 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一  
1935 《台灣高砂族系統所屬之研究》，東京：台北帝大土俗人種學研究室。
- 許木柱等著  
1995 《重修台灣省通誌：卷三住民志同胄篇第一冊》，南投：台灣省文獻會。
- 森丑之助  
1996 [1917] 《台灣蕃族誌》，台北：南天。  
2000 《生蕃行腳》，台北：遠流。
- 張素玢  
1998 〈南崁地區的平埔族〉，收於劉益昌、潘英海編《平埔族群的區域研究論文集》，，南投：台灣省文獻委員會。
- 黑澤隆朝  
1973 《高砂族之音樂》，東京：雄山閣。
- 鄭用錫  
1998 《淡水廳志稿》，南投：台灣省文獻會。

詹素娟、張素玠

2001 《平埔族史編》，南投：台灣省文獻會。

溫吉（編譯）

1957 《台灣蕃政志》台北：台灣省文獻委員會。

劉益昌

1995 〈從考古學談區域史研究—以新竹、苗栗為例〉，《竹塹文獻》試刊號。

趙福民

1997 〈台灣原住民賽夏族矮靈祭變遷之研究〉，《源遠學報》9：63-76。

楊希枚

1956 〈台灣賽夏族的個人命名制〉，《中央研究院院刊》3：331-337。

楊淑媛

1990 〈泰雅族 Sumato 與賽夏族 Pitaza 之比較〉，《人類與文化》26：21-29。

楊鈴慧

1996 《部落、族群與行動—太魯閣人和地區原住民的階序性認同》，台灣大學人類學研究所碩士論文，未出版。

增田福太郎

1942[1996] 《高砂族的婚姻研究》，台北：南天。

衛惠林

1956 〈賽夏族的氏族組織與地域社會〉，《台灣文獻》7（3-4）：1-6。

鄭依憶

1987 《賽夏族歲時祭儀與社會群體間的關係的初探：以向天湖矮靈祭為例》，台大人類所碩士論文，未出版。

潘英

1996 《台灣平埔族史》，台北：南天。

潘英海、陳水木

2002 《道卡斯後壟社群古文書輯》，苗栗：苗栗縣文化局。

潘秋榮

2000 《小米、貝珠、雷女：賽夏族祈天祭》，台北：台北縣政府文化局。

謝世忠

1992 〈觀光活動，文化傳統的素磨，與族群意識：烏來泰雅族 *Daiyan* 認同的研究〉，《考古人類學刊》113-129。

2002 《台灣原住民影像民族史：賽夏族》，台北：南天。

戴炎輝

1979 《清代台灣之鄉治》，台北：聯經。

Barth, Fredrik

1969 "Pathan Identity and Its Maintenance." In *Ethnic Group and Boundaries*, Fredrik Barth, ed. pp. 117-134. Boston: Little, Brown and Company.

De Vos, George & Lola Romanucci-Ross

- 1982[1975] "Ethnicity: Vessel of Meaning and Emblem of Contrast." In *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, George De Vos & Lola Romanucci-Ross, eds. Pp. 363-390. Chicago: University of Chicago Press.
- Louis Dumont  
1980 "Homo hierarchic : the caste system and its implications. " Chicago : University of Chicago Press.
- Keesing & Strathern  
1998 "Cultural Anthropology." New York: Harcourt Brace.
- Keyes, Charles F.  
1976 "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group." *Ethnicity* 3: 202-213.
- Moerman, Michael  
1965 "Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67:1215-1230.
- Naroll, Raul  
1964 "On Ethnic Unit Classification. " *Current Anthropology* 5:283-291, 306-312.
- Leach, Edmund R.  
1954 "Political Systems of Highland Burma." Cambridge: Harvard University Press.
- Ortner, Sherry B  
1978 "Sherpas Through Their Rituals." Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Berghe, Pierre L  
1978 "Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 1: 401-411.  
1981 "The Ethnic Phenomenon." New York: Elsevier.