

天主教輔仁大學社會科學院宗教學系碩士論文

指導教授：吳彰裕 博士

賽夏五福宮——一個合成文化的研究

Temple of baki' Soro: in SaySiyat : A case study of cultural hybridity

研究生：Yawi Sayun 雅衛依·撒韻 撰

中華民國九十七年七月

本論文獲行政院客家委員會
98 年度客家研究優良博碩士論文獎助

行政院客家委員會獎助客家研究優良博碩士論文精要

一、論文名稱：賽夏五福宮——一個合成文化的研究

二、作者：雅衛依·撒韻

三、獎助年度：98 年度

四、獎助金額：捌萬元整

五、研究過程(含研究方法、研究對象、研究工具等)

在台灣原住民的當代宗教現象中，賽夏族的宗教現象可說是最具獨特性的。賽夏族一方面以神秘的矮靈祭聞名全台，傳統祭儀充滿神聖與禁忌，即使面對清朝時代的遷徙與漢化，日治時期殖民政權的干擾，以及當代觀光化的衝擊，其族人依然努力維繫祭典傳統神聖性於不墜。光復後，面對基督宗教的傳入，賽夏族人大量皈依基督宗教，尤其是天主教，基督信仰與矮靈祭的傳統祭儀兼容並存的現象，亦為賽夏宗教的特色之一。賽夏族另一特殊宗教現象展現是，近廿年來出現的龍神信仰，此信仰雖屬賽夏氏族社會的傳統，卻是以台灣民間信仰的宮廟形式呈現，兩者兼容並蓄的「合成」，成為賽夏族人當代宗教的嶄新面向。

賽夏族的傳統中有許多特有的生命禮俗及宗教祭儀，其中更以矮靈祭名聞遐邇。但是本研究想要探究賽夏宗教中的另一道伏流，也就是從氏族信仰中被提升為民族信仰的龍神信仰 (*baki' Soro:*)。本研究對象「賽夏五福龍神宮」(簡稱五福宮，後同)座落於苗栗縣頭份鎮興隆里，是一座漢人民間信仰型式，但建築風格卻充滿賽夏風味的宮廟，是賽夏族人結合傳統的賽夏神觀，揉合民間信仰的特殊例子。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」*baki' Soro:*，而 *baki' Soro:* 據說是一條靈蛇，也是 *karang* (卡蘭祭) 的祭祀對象，神祇「天王龍神」*baki' Soro:* 的傳說，與卡蘭祭和五福龍賽堂的設立密不可分。但因為種種因素，宮內也擺設漢人信仰的神像，如漢人信仰之觀世音、關公、瑤池金母等道教神祇。由於一次的火燒屋事件，將堂內所有的器物、神像皆毀之一炬，於是在民國 90 年開始另地重建，自此「五福龍賽堂」由神壇升格為廟宇，更名為「賽夏五福龍神宮」。

經歷過客家族群帶來的漢人民間宗教的洗禮後，賽夏族信仰近代更有組織化的趨勢。過去的「五福龍賽堂」，這樣一個民間信仰的神壇組織，迄今已發展成為「賽夏五福龍神宮」的宮廟。龍神信仰的出現及轉變，在賽夏族社會曾喧騰一時，不但家喻戶曉，登門求助的族人更是絡繹不絕，對賽夏族人的宗教觀造成極大的影響。近年道教色彩漸濃的龍神信仰正面臨賽夏族人一波波的反對聲浪，究竟這

樣子的賽夏傳統信仰的組織形塑化，從何而來？傳統的神觀是否有變遷？而從宗教組織來看，到底這間宮廟的定位如何？這些都是本研究所欲探討的主要課題。而這樣宗教組織的例子，一方面從當代新興宗教的現象去剖析，另一方面也得以從賽夏傳統的概念，賽夏族人的理解中去討論，如此賽夏族人的主體性觀點，則是本研究所要呈現的基本立場。

因此，本研究期待從宗教人類學的角度出發，輔以依利亞德（Mircea Eliade, 1907—1986）的宗教現象學理論，從歷史的進程中討論此一賽夏族宗教現象的成因、現在及未來。從縝密的田野調查中，去刻畫賽夏族人的神聖心靈世界；並且從「文化合成」理論脈絡中，為賽夏族的當代宗教現象做一人類學式的反省。

本研究採取「參與觀察」與「深度訪談」的質性研究方法，輔以文獻資料的理論性分析，以及半結構性的問卷分析以進行資料蒐集。參與觀察指的是觀察者為了對一個團體有深入的了解，透過實地觀察與直接觀察，而在該團體內建立與維持多面向和長期性的關係，以利研究的過程，進而從內部研究文化。學者 Raymond Gold 將參與觀察依參與程度和觀察角色分為四種：完全參與者、參與者的觀察、觀察的參與者、以及完全觀察者。

筆者從民國 95 年八月十一日首次踏入五福宮開始，到論文撰寫結束的 97 年六月，其間短期多次的前往五福宮進行實地田調，也應需求前往南北賽夏部落進行訪談。調查內容從儀式活動的參與觀察，宮內外相關人士深淺度不一的訪談，輔以科技式影音及影像技術，書寫以五福宮為對象的民族誌。

而實際訪談的對象，主要包含三類，第一類是五福宮相關人士，包含了宮主、管理委員會成員、乩生（包含金童玉女）等與宮內事務密切之人士。第二類是指南北賽夏的族人，其中包含了五福宮非參與宮內事務的信士，以及堅持所謂「賽夏傳統」，而不認同五福宮宗教形態的族人，而這類型的對象會選擇在部落具有威望的意見領袖或是長老，以增加訪談內容的可信度及權威性。第三類是與外部關係人士，包含五福宮附近的宗教組織、進香往來的廟宇等等。

研究流程先從閱讀有關賽夏族的文獻資料，及關於台灣民間信仰，特別針對宮廟研究的文獻做討論。再者，針對研究對象，透過文獻整理進而建立本研究的整體架構。進而進入田野，一方面對於前述之第一類對象進行訪談，另外對於五福宮的宗教儀式展演，包含法會、慶典等，進行參與觀察及影音紀錄，經過資料整理彙整後進行初步撰寫及修正研究架構。第二階段開始進行第二類、第三類對象的深度及問卷訪談，撰寫初稿後修正，最後進入審查及發表。

六、主要研究發現

賽夏五福龍神宮的出現，絕非歷史上的偶然。回顧「賽夏族」此一族群，從多元的氏族群認同凝聚成賽夏「我族」的認同，加上歷史脈絡中與多元異族（泰雅族、漢人、統治者、官方等等）的互動過程，深化並逐漸在各方面展現其「賽夏」主體性。

賽夏族人的生活中是相當豐富的，同時擁有多重範疇的宗教特質，存在於賽夏人中。假使賽夏族人遇到生命的瓶頸及關口，需要尋求安身立命的協助當下，擁有多元的排解及安頓方式。一個賽夏族人有需要的話，可以在 *paSbaki*' 中，拿著竹杯酒及豬肉串對著 *tatini*' 講話，也可以在家裡焚香點燭，面對牌位講著和祭典同樣的話；*tatini*' 除了在 *paSbaki*' 裡可以獲得肉串和米酒，也可以在清明掃墓時獲得數以億計的「冥國紙幣」，更在五福宮內獲得更多的「現代」食物。賽夏族人不僅會獲得 *tatini*' 的庇佑，也可以同時獲取土地公的「有求必應」保證；更可以在有緊急需要的時候求助竹占師，也可以透過五福宮內的賽夏諸神，獲取從天上來的神意，病得醫治，家獲平安等等。

七、結論及建議事項

本文的研究價值有三。第一，從筆者泰雅族的觀點脈絡中，嘗試對於異族的「他者」，進行民族誌書寫的嘗試。呼應到緒論提及之黃宣衛及陳文德的觀點，「異族觀」成為某一種瞭解某一族群的另一途徑。從民族誌相關的文獻，以及透過與賽夏互動頻繁的泰雅族人口中，對於我們 *tayal* (泰雅) 所認為的「*baybu'yoq*」(賽夏)，予以文字化（雖然是用第三族的文字—中文），但針對於兩族族群關係及文化互動上，至少做了些努力。

再者，透過漢民族墾殖的歷史進程，整理起自清朝時期、日治時期，以至於當代，對於賽夏族人的資料。這些資料，或許可以佐證，「文化合成」已出現在當時的賽夏族社會中。並且透過婚姻關係、地權的轉移、賽夏特有的養子繼嗣觀念等等，漢人民間信仰的文化逐漸「合成」至賽夏族的生活當中，包含土地公信仰、燒紙錢，以及後期更加顯著的祖先牌位繼嗣等等現象。

最後，透過書寫五福宮民族誌的過程，再次看到賽夏族主體性的強烈彰顯。五福宮背後所蘊含的一套賽夏傳統，是豐富、多元且富生命力的。五福宮的賽夏族人們，擁有著文化合成的「主動權」，不依存在全然漢式思維的宗教經驗及宮廟組織，選擇以「賽夏」的方式，如長老會議、建築特色、多元神觀、「巫」及「術」

的傳承等等要素，繼承並堅持所謂的「賽夏傳統」，並且繼續活出。並且，「流動」的特質，這樣的特質，提供了賽夏族與漢人民間信仰得以「合成」的一種可能。

本論文業已討論了相當多的向度，如族群接觸、五福宮的神觀、儀式、人物等等，可以從宗教學及人類學上進一步研究的向度。從廣度及深度上，筆者只得選擇從廣度下手，因此上述及的研究向度，還仍待需後繼的投入。

另外，筆者認為，作原住民的研究，還是需由「自己人」來做，並且最終的詮釋權仍然在被研究者身上。除了如此對於語言的使用上會更熟悉，田野過程所遭遇的困難也可期降到最低。

天主教輔仁大學宗教學系

Department of Religious Studies

FU-JEN Catholic University

碩士學位口試委員簽名表

研究生 雅衛依·撒韻 君所提論文

中文：賽夏五福宮——一個合成文化的研究

英譯：Temple of Baki' Soro: in SaySiyat :a case study of cultural hybridity

經本委員會審查並舉行口試認為符合碩士學位標準。

口試委員：吳彰德 (指導教授)

張均

黃懷秋

系主任：黃懷秋

中華民國九十七年七月三十日

天主教輔仁大學社會科學院宗教學系碩士論文摘要

- 研究生姓名：**Yawi Sayun 雅衛依·撒韻**
系所名稱：**社會科學院宗教學系**
指導老師：**吳彰裕 博士／宗教學系兼任副教授**
中文論文題目：**賽夏五福宮——一個合成文化的研究**
英文論文題目：**Temple of *baki' Soro*: in *SaySiyat*: A case study of cultural hybridity**
中文關鍵字：**賽夏族、賽夏五福宮、合成文化、巫。**
英文關鍵字：***SaySiyat*, Temple of *baki' Soro*: in *SaySiyat*, cultural hybridity, shaman.**
論文總頁數：**197 頁。**

摘要正文：

台灣的社會中，不自覺地認為漢文化對原住民文化的影響，歸結為「漢化」二字。本研究嘗試脫離「漢化」的角度，並從「文化合成」的角度中著眼，從五福宮的例子中，去探究漢文化與賽夏文化的交融及重組，以致於展現出當代的賽夏五福宮的宗教形態。

本研究的價值有三。第一，從筆者泰雅族的觀點脈絡中，嘗試對於異族的賽夏族「他者」，進行民族誌書寫的嘗試。再者，透過漢民族墾殖的歷史進程，整理起自清朝時期、日治時期，以至於當代，對於「合成文化」已出現在當時的賽夏族社會中。並且透過婚姻關係、地權的轉移、賽夏特有的養子繼嗣觀念等等，漢人民間信仰的文化逐漸「合成」至賽夏族的生活當中，包含土地公信仰、燒紙錢，以及後期更加顯著的祖先牌位繼嗣等等現象。

最後，透過書寫五福宮民族誌的過程，再次看到賽夏族主體性的強烈彰顯。五福宮背後所蘊含的一套賽夏傳統，是豐富、多元且富生命力的。五福宮的發展脈絡，是從靈驗經驗走向多元宗教觀。五福宮的存在，給予賽夏族人透過此尋求安身立命以及疑難雜症的排解方式。五福宮的賽夏族人們，擁有文化合成的「主動權」，不依存在全然漢式思維的宗教經驗及宮廟組織，選擇以「賽夏」的方式，如長老會議、建築特色、多元神觀、「巫」及「術」的傳承等等要素，繼承並堅持所謂的「賽夏傳統」，並且繼續活出。並且，「流動」的特質，這樣的特質，提供了賽夏族與漢人民間信仰得以「合成」的一種可能。

五福宮的發展雖遇瓶頸，未來發展還需看全體賽夏族人的關心程度，以及五福宮信徒的自身努力。即使未來 *baki' Soro*: 「回關」，賽夏諸神也回各民族接受奉祀，至少有一群人曾經努力過，精彩活出他們的賽夏傳統。

Smyuk sa hway naha'

Taryax wayal qaniy ga wal maku' balay qlngun tmasuq miru' qu bbrwan maku' qaniy la.

Yan knan qaniy ka niwan misan msbinah msmisuw qaniy ka laqi' na tayal ga. Bniru' maku' ka bnrwan qaniy lga niwan na pingaga' na 'nwah maku' mgaga la. Taa ryax aring sraral ga iyat minhgaw mpgaga' ruw tayhuk misuw qani lga nyux ta' baq yan qani msblaq msqun mpcisal la.

Misuw qani lga. Pucing ru patus ga nyux ta' iyugun na inpit ru bbiru' ta' kamyuta' la. Taqu miru' saku' qaniy ga niwan 'nwah maku' mgaga' ruw niwan wal saku' ppatas uziy lihuy la.

Kmal yutas maku' maha ita' ka gluw na kinhakul hya' ga kkrahu' na squliq ruw ini' kngungu' ana nanu' zyuwaw. Nanu' yasa qu ana kya qu zzihung maku' brwan uziy ga ini' maku' zngiy qutux kay' ni yutas mu qaniy.

Ulung saku' klhangan na lkawtas ru yaba' lyutux kayal. Snhyun maku' balay maha nyux saku' naha' klhagnan krayryax. Biqan saku' naha' rngu' uziy. Mhway kwara' ka rmnaw kuzing inuri' krayryax ka mtsway maku' ruw qutux ngasal maku'

Yutas maku' hya' ga mkrayraga' hya' ga yaki' maku' hya' ga mklwax khu' hya'. Ana msbah qu mlhang ita' qani ga yasa iyat mnsbah qu qqyanux naha' na gaga'tayal hya' Ana wal rima' m'abi' lk'aki' maku' hya' ga lnglungun maku' krayryax na' hya'. Ini' saku' hnawauy kmayal ni yutas maku' maha p'tayal balay sun saku' nya' ga. Nanu' nyux saku' siy knlawkah mqbaq krayryax uziy. Thuzyay saku' mqwas biru' mucing yan qaniy pinqwasan maku' qani ga. Ulung balay yaya' maku' lawkah rmaw ruw ini' saku' 'nkux na qqyanux ruw ungat pqzyan maku' uziy. 「Mhway su' balay kiy yaya'」.

Kwara' gluw maku' qalang Raysinay. Ulung simuw galan maku' psru' ru mhway simu balay kwara'. Ana saku' musa' inu' ga Raysinay qu spzyang maku' ngasal balay.

Musa' maku' statuk balay tunux hya' ga ya'qu nyux maku' sbiru' qsahuy qaninka kwara' gluw baybuzyuq qaniy. Sawyan maku' balay kwara' gaga' mamuw ka pzyux balay gaga' mamu. Mhway balay mama' itih. Isu' qu spzyang balay baq sa gaga' la. Mhway su' balay psbaq kuzing maha nanu' qu sun gaga' na baybuzyuq. Mhway uziy yata' kiraw. Pzyux balay blaq pawngan

kwara' pinhknyan su'. Mhway balay kwara' rmnaw kuzing ka kwara' mmama' zkzyaki'.

Aw' ruw musa' maku' spzyang balay tmatuk tunux ga yaqu 「sinsiy Amo」. Iyat isu' ga kana saku' qbaq ana cikuy balay maha musa' ta' m'tayal balay qaniy. Kana kaki' uzi qu yan na bnrwan maku' qaniy. Cingay balay kinmbaytux balay mluw isu' sikilaga qawyat maku' balay krahu' uziy qu maha thuzyay m'seto' su' qaniy.

Musa' maku' sun maha mhway balay hya' ga mama' heitay la. Hya' kwara' psbaq kwing sa gaga' na 'tayal. Hya' balay spzyang balay mrhuw. Pzyux balay pinsbaq nya' kuzing gaga' na baybuzyuq. R'agan saku' nya' smsyuk miru' na kay' tayal ruw psbaqan saku' nya' kay' tayal. Kwara' bnrwan maku' qaniy uzi ga hya' kwara' smsyuk miru' kwara' Ryax maku' mqyanux ga hya' balay spzyang maku' strahu' balay na bnkis la.

Pucing balay lga mhway balay yaba' lyutux kayal biqan saku' nya' rngu' ptmasuq miru' sa bnrwan maku' qaniy. Niwan isu' qu walpkhzyuci' sa pnhknyan maku' qaniy.



ka mnaki' kingkyusyo'-minzokugak na cyu'ookekyu'ing.

Binrwan nya' sa ryax ibzyaqan nya' sa mpusal mpitu' kawas.

謝誌

一千四百多個日子的煎熬，終於交出來一點像樣的東西，也到寫「謝誌」的時候了。顧名思義，也就是得把我求學歷程中的點滴紀錄一下。沒有唸過高中，沒有考過大學聯考，過去這些讓我覺得「遺憾」的事情，現在回過頭看，原來是上帝在我生命中的計畫。記憶中的我，專科的時候打球的時間比唸書的時間多，在教會的時間比在家裡多，靠著每年暑修才能畢業的我，怎知現在可以拿到碩士學位。這點要感謝我當時在新埔的老師，現在的學長—張宗曙教師。因著他鼓勵的一席話，成為我插班就讀輔大宗教系的目標及動力，如果我日後真的有那麼一點成就，這個老師絕對功不可沒。

在輔大就讀的當中，對我的人生產生極大的影響力的，非簡鴻模老師莫屬。如果不是 Amo 老師，我不會想去知道我血液中流著多麼令人驕傲的脈動；他也開啟我對於原住民世界的視野，以及對自己身份認同的轉變與日後的堅持；並在不絕於耳「沒有用」的聲音中，讓我學習我最不會的自省，凡事激勵我，看著我逐漸成長，也成為我的益友。就讀碩士班後，也接納我成為研究案、活動案的助理，讓我在求學期間就得以多方嘗試不同性質的工作，這篇論文能夠完成，真的必須感謝 Amo 老師。另外要感謝董芳苑牧師，兩年的學習之旅，除了知識上的增進之外，讓我對於自己信仰有更多的反思。胡國楨神父也是，教導我關於基督宗教的一切，特別是我最有興趣的教派傳統，得以更清楚自己的信仰根基，並且以身為信義宗傳統的基督徒為榮，也為傲。

能夠拜在吳彰裕老師的門下，得以學習漢人宗教文化的精華，是福氣，也是榮幸。吾師學養豐富，就像是個從古書中活跳出來的翩翩君子一般，從他的身上，彷彿看到一個中國士大夫的影子。得以向吾師學習中國文化的術數、堪輿及醫術，雖然弟子我資質駑鈍，但能從此入門學習漢人的宇宙觀、神觀及人觀，對我的研究得以更多助益。吾師雖無懸壺，但若非吾師為我醫療傷痛之處，我想再也沒辦法快樂的揮汗在球場上。論文撰寫上，吾師也傾囊相授；每次的品茶機會，除了安頓我慌亂不安的心情，也為了我爭取許多資源。這本論文如果真的有那麼一點價值，全歸功於吾師。

論文撰寫的路途，必須感謝其他貴人的相助。張珣教授因緣際會之下指導了我，教導我最富興趣的人類學領域。老師不厭其煩的看我的文章，並且在理論上給予指點，每次的討論都是讓我領受一次人類學的灌頂；有您的肯定就讓這本論文有價值。另外，必須感謝本論文的理論啟發者—平埔研究的權威—潘英海老師，您長期以來對原住民研究的認同及支持，「合成文化」的理論才有發展的可能。氣質溫文儒雅的林富士教授對學術研究的堅持，成為我做學問的榜樣。也感謝在情急之中接受請託為我考資格考的莊宏誼老師，因為您才讓我有畢業的可能。黃懷秋教授百忙之中首肯為我口試，讓我偏執於人類學研究之時，幫助我回頭看過去系上所教導給我過的，其實我並沒有忘記，謝謝您；也請原諒我，並沒有專心的做基督宗教研究，名副其實成了「半途逃家」的小孩。武金正神父，您清澈的眼神及智慧的話語讓我銘記，把哲學讀好才是成為偉大政治家的唯一途徑。謝謝鄭志明教授多年來提攜，您的課程永遠是我的必選。陳德光教授、莊慶信教授，你們的信仰真切活在生命中，是我一輩子學習的人生目標。宗教系的陪伴及培育，的確讓我更加成熟、茁壯。

我「後來」的表姊，原服的主秘 *away* (阿外·歐拜)，以及努瑪的同胞，謝謝你們的刺激和鼓勵，努瑪永遠是我心目中的冠軍，也是我在輔大的心靈故鄉。政大搭魯灣社的同胞們，也謝謝你們讓我在你們當中有杯子。與 *away* 合稱南北雙嬌的 *okay* (朱黛華)，感謝妳的鼓勵和校正論文中的賽夏語拼音。在台大的八剛，謝謝你跟我討論原住民事務，時常給我刺激。我中研院兩位號稱「獵人」的「同事」*Lameru* (曾文廣)，是我阿美族的兄弟，我們一起奮鬥多年，拿同樣的獎助，還一起出國，也謝謝你陪我天南地北的討論；「十大傑出青年」*Lumaf* (江冠榮)，透過你的圖，讓五福宮得以跳出文字到讀者的眼前；希望可以常常嚐到你們的山肉。

真理堂信仰跟打球的伙伴，家豪、崇聖跟加恩，能跟你們打球就是快樂。我的 MSN 好友們，謝謝你(妳)們陪我度過好幾個漫漫長夜。承蒙靜宜大學的林益仁老師的提攜，讓我有了一點點零用錢，研究室的主秘雅歆、小喜、雅慧、布農作家 *Neqo*、*Smangus* 王子 *Lahuy*，也一併致謝。*Piyanan* (南山部落) 的 *Harusong* (張金德)、*Yukan* (高日昌)，謝謝你們一直照顧我；還有我的 *mrhuw*、*mama Heitay* (曾作振)，我立志跟你們學習，成為一個真正的泰雅人。

常常在禱告中記念我的 *Qaivang* (凱方) 牧師和 *Yusi* (嘉鈴) 師母，還有芳潔的爸爸媽媽，由衷的感謝你們，上帝(天主)果然垂(俯)聽了你們的禱告，祂也必親自賜(降)福你們一家，以及牧會(福傳)的事工。

感激媽媽無盡的付出及擔心，是催逼我完成的動力。阿公是個有智慧、謙虛又腳踏實地的泰雅老人，我畢生只願學習他的樣式。*Sawmah* 的陪伴，讓我沒有後顧之憂。*Raysinay* (石壁部落) 是我的家，我有榮幸成為首位碩士，冀希日後能有更多人才出現，一起為部落的未來而奮鬥。

也要謝謝在求學路上相遇的諸位，兩位淑玲、清旗、文政、璉椿、謝老師、王爸、謙益、信喜、永同、秀雋、仁光、瑞玲、瑞齡、見焯師、貞貞、瑞霞、奉儀、富巧夫婦、聖玄師、烟芳、彥人、豐生、哲民學長、譯心學姊、*Pawan* 及淑華助教、嘉琪所秘、涼萍師姐、彥頤醫師及宗教系的學長姊、同學及學弟妹們；也特別感謝為我打擺脫逐字稿惡夢的美霖和書竹，沒有妳們的話，我可能還在跟錄音帶奮鬥中。感謝信守在口試的出現及協助；也必須感謝我的田調器材和伙伴，從 X31、S52 到後期加入的 ACER 1400、T01、DVD7、F1 紅色小悶騷、因公殉職的小白及現在的小 A。

最終，感謝 *yaba lyutux kayal* (上帝) 讓我完成了這篇論文，祂的恩典是我路徑上的脂油。

張清龍學長，這篇論文是在您的肩膀上完成的，謝謝您支持及認同。這本論文的最佳主角，不僅是五福宮，更是所有的賽夏族人。尤其感謝宮主 *mama itih* (夏茂隆)，接納我可以在五福宮做研究，對我的問題也是有問必答，教導我賽夏的傳統；*kizaw* (朱秀英) 阿姨全家的接納，協助我的研究可以順利進行；新任的師父 *aboan* (章麗玲) 大姊及五福宮的金童玉女、各信士；以及 *yutas mari* 全家、*payan* (夏國華) 大哥、*itih* (潘秋榮) 博士、*oemaw* 及 *lalo'* 夫婦，還有 *waon* (風薇萍)，謝謝你(妳)們！這本論文寫的是你們的故事，紀錄你們對傳統的堅持。

言盡，未了，再出發！

雅清龍·撒亞

於廿七歲生日之時

中央研究院民族學研究所 R2517

賽夏五福宮——一個合成文化的研究

Temple of *baki' Soro*: in *SaySiyat* : A case study of cultural hybridity

文章目錄		頁數
第一章	緒論	1
	第一節 研究緣起	2
	第二節 研究目的	3
	第三節 文獻回顧	6
	第四節 理論回顧	10
	第五節 研究方法、流程、章節安排及研究限度	15
第二章	賽夏族概述	19
	第一節 官方眼中的原住民	19
	第二節 學術分類中的賽夏族	25
	第三節 泰雅族眼中的賽夏族	28
	第四節 當代的賽夏族	36
第三章	賽夏族對漢人民間宗教的容攝	51
	第一節 賽夏族領域之漢人拓墾歷程	52
	第二節 土地公（伯公）信仰	59
	第三節 祖先牌位	71
	第四節 燒紙錢	77

第五節	宮廟建築現象	81
第四章	賽夏五福宮的出現與定位	91
第一節	龍神濟世：五福龍賽堂的出現	92
第二節	浴火重生：賽夏五福龍神宮	109
第三節	宗教服務	142
第五章	賽夏五福宮的神聖世界	157
第一節	五福宮的神觀	158
第二節	賽夏新「巫」的傳承	171
第三節	「合成」中的五福宮文化	178
第六章	結論	185
參考文獻		187
附件一	賽夏五福宮基地配置示意圖	195
附件二	賽夏五福宮建築平面示意圖	196
附件三	賽夏五福宮附屬建築平面示意圖	197

賽夏五福宮——一個合成文化的研究

Temple of *baki' Soro*: in *SaySiyat* : A case study of cultural hybridity

圖表目錄		頁數
【表一—1】	台灣原住民宗教信仰狀況調查表	3
【表一—2】	賽夏族戰後宗教文獻回顧	8
【表二—1】	賽夏族官方行政觀點表	20
【表二—2】	荷治四大集會區	20
【表二—3】	日治時期研究者對賽夏族之定位與分類表	27
【表二—4】	賽夏族傳統居住區域及目前行政區域對照表	37
【表二—5】	全國原住民人口表	40
【表二—6】	新竹縣原住民人口統計表	42
【表二—7】	苗栗縣原住民人口統計表	43
【表二—8】	五峰鄉、南庄鄉、獅潭鄉公職人員選舉保障分類表	45
【表二—9】	南北兩群參政權一覽表	46
【表二—10】	苗栗縣南庄鄉歷屆鄉長名單	48
【表三—1】	北群伯公數量表	59
【表三—2】	南群廟、伯公統計表	63
【表三—3】	南庄鄉賽夏族領域宮廟一覽表	82
【表三—4】	南庄鄉境賽夏部落宮廟扶鸞現象	84

【表三—5】	苗栗縣南庄鄉東河村永聖宮題丁表	86
【表三—6】	苗栗縣南庄鄉蓬萊村七星宮題丁表	86
【表三—7】	七星宮賽夏族爐主一覽表	87
【表四—1】	賽夏族神話中「Soro:」形式特徵一覽表	96
【表四—2】	「baki' Soro:」骨灰祭祀傳承紀錄表	100
【表四—3】	賽夏五福龍神宮管理委員會暨幹部名單	118
【表四—4】	賽夏五福龍神宮神明附身者一覽表	131
【表四—5】	五福龍賽堂農曆諸神佛辰千秋表	137
【表四—6】	賽夏五福宮 94—97 年安太歲報名表戶數分佈表	143
【表五—1】	賽夏族對宇宙觀、神靈觀、人觀之稱呼	157
【表五—2】	五福宮賽夏傳統神明表	159
【表五—3】	五福宮賽夏「新」神明表	161
【表五—4】	賽夏特殊神明性別分類表	162
【表五—5】	賽夏五福宮奉祀漢人神明演進表	164
【表五—6】	五福宮「合成」神明一覽表	167
【表五—7】	五福宮神明階序表	169
【圖一—1】	研究流程圖	18
【圖二—1】	原住民九族及平埔族居住區域圖	26
【圖二—2】	賽夏族居住區域圖	39

【圖二-3】	賽夏族縣議員選舉權變化圖	47
【圖三-1】	十八兒部落伯公廟	61
【圖三-2】	上比來部落伯公廟	61
【圖三-3】	八卦力部落福德祠	67
【圖三-4】	東河部落福德祠	67
【圖三-5】	新竹縣五峰鄉泰雅族賽夏族分界線示意圖	70
【圖三-6】	苗栗縣南庄鄉泰雅族賽夏族分界線示意圖	70
【圖三-7】	朱秀英家中的潘家祖先牌位	76
【圖三-8】	向天湖部落風秀雄家奉祀的祖先牌位	76
【圖三-9】	永承宮扶鸞告示	85
【圖三-10】	東河村永聖宮捐獻芳名錄	88
【圖三-11】	蓬萊村七星宮捐獻芳名錄	89
【圖三-12】	南庄鄉南江村永承宮外觀	90
【圖三-13】	南庄鄉東河村永聖宮外觀	90
【圖四-1】	賽夏五福龍神宮	91
【圖四-2】	賽夏五福宮竹編外觀建築特色	108
【圖四-3】	五福宮正面及廟埕圖	110
【圖四-4】	五福宮外部木屋內的火塘	113
【圖四-5】	賽夏五福龍神宮正殿	114

【圖四—6】	五福宮前後期名片正反面	117
【圖四—7】	賽夏五福宮金童玉女打坐	130
【圖四—8】	賽夏五福宮法會程序	133
【圖四—9】	恭祝古固哇恩瑤池金母聖誕祝文	135
【圖四—10】	向天湖部落 <i>baki'bo:ng</i> 鎮風祭	136
【圖四—11】	五福宮「恭祝古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋」法會	136
【圖四—12】	賽夏五福宮外出進香排列圖	139
【圖四—13】	土城皇天宮進香團隊伍配置圖	140
【圖四—14】	土城皇天宮進香	141
【圖四—15】	賽夏五福宮流年運勢及安太歲依據	144
【圖四—16】	<i>aboan a itih</i> 章麗玲為信士進行宗教醫療	149
【圖四—17】	賽夏五福宮「送死」脈絡圖	153
【圖四—18】	五峰高峰部落夏家風水外觀	156
【圖四—19】	五峰高峰部落夏家風水正面	156
【圖五—1】	賽夏五福宮眾神仙神佛名	158
【圖五—2】	賽夏五福宮漢人神明圖	165
【圖五—3】	五福宮奉祀之賽夏族「共祖」神位	166
【圖五—4】	五福宮合成神觀實踐的例子—濟公	169
【圖五—5】	五福宮祝壽法會準備供品	174

【圖五—6】	五福宮信徒祭祖供品	175
【圖五—7】	五福宮法會信徒祝壽供品	175
【圖五—8】	五福宮法會信徒捐獻流程	176

第一章 緒論

Musa' ta' pqbaqan qu yan inlungan na baybuzyuq hya' ga. ana phtun na 'tayal tay rgyax. ruw qlupun na mqmqu' tay syaw wsilung ga . baq nanak hmkangi' sa musa' naha' baqun mqyanux na rhzyal. ana qhqahuy nanak qu rhzyal naha' . ana bbtunux nanak qqmayah naha' ga muluw nanak sa musa; naha' sqynux.

Yan na whwahiy ka musa' mkzik na qqnahi' mkaraw sa qqhuniq ini' kt'aniy sa zkhi' ru mhnuq. Ssawan nya' kwara' qu tunux na qqhuniq bhlan nya' qu hi' na qqhuniq lga mhuqil qu aki' lmaqux laha' ka spzyang balay aki' mlahang laha' qyniy.

Kwara' qqhuniq hya' ga iwan lmaqux laha' ka 'tayal ini' ga pplmukan.

Skita' sa lalu' naha' rngu' naha' strahu' na thawki' lga nanu' nyux naha' slaqux kwara' ka aki' minlahang laha' sraral qaniy la.

Kta na rawziq ru lnglung na inlungan. Iyat qaniy balay qu musa ta' pslungan pi!

~Heitay Payan “kay' zmihung”

漢譯：

我們要向學習賽夏族這樣的思維，就是雖然上頭有泰雅族人在壓迫著、海邊正追獵著他們的毒蛇，他們卻懂得如何尋找可以生存的空間。他們的土地雖然都適應皮沒有肥土的地方，他們的田園雖然都是一些石縫，但是他們都能找出他們可以生存之道。

他們能夠像草藤一樣在荒野中攀爬在大樹上，看起來像是一個細細又軟軟的樣子，他們把大樹的頭遮蔭著，又將大樹的手腳纏繞而綁住。卻將自古以來，原本是保護他們的這些大樹給纏死了。這些大樹，就好比是曾經比他們強勝過的泰雅族，以及平地的漢人們。

從統治者大力支持他們努力的成果來看，不就是說明他們已經遠勝過原本過去曾經照顧過保護過他們的這些人嗎？

用眼觀看，用心思想，這就是我們應該向他們學習的地方！

~黑帶·巴彥〈泰雅族深奧語言〉

第一節 研究緣起

始自大學時期的部落田野調查，筆者的足跡追隨著宗教系上的老師，歷經了 *SaySiyat* (賽夏) 的 *kilapa*: (大隘)，*Seediq* (賽德克族) 的 *Alang Nakahara* (中原)、*Alang Gluban* (清流)、及 *Alang Lupas* (萬榮)，第一次「出國」經驗的達悟 *Pongso no Tao* (蘭嶼)。及至研究所階段，回到家鄉 *walo'* (東河)，及回味初體驗過的 *kilapa*: (大隘) 等等部落。這樣的歷程不是偶然的，當然也不是一段空白，田調中學習到的技術以及經驗，加上筆者個人特質，讓筆者從田野中學習到的，不僅是「文化震驚」中所反思的「己」，更是在這樣過程中，不斷沈浸自己，尋找自己。

接觸「賽夏」這個族群，其實始自腦海底的印象，從親族中所聽到的「*baybu'yuyq*」¹，到筆者居住區域中，印象中除了會拿石頭砸他們，還有逢年過節總是他們在放鞭炮，以及很小時候曾「走路」上向天湖去看「矮靈祭」的經驗，其他的印象可以說相當空白。但是經由學術訓練，筆者對於原住民族整體生活狀況理解上的增長，甚至對於部落的情感日益加深，以及就讀研究所前夕所參加的「返鄉服務隊」，讓筆者更深的浸淫在自己生長的地方，特別是「返服」當中與賽夏族人密集互動，無論是從老到少，各個姓氏，對於這個族群有更多的體會跟認識。

就讀宗教學系碩士班期間，有幸擔任輔仁大學原住民服務中心的國史館台灣文獻館委託研究案研究助理，對筆者來說，算是一個新的挑戰。田野工作的安排及操作，雖然是以有些許經驗得以相輔，但是對筆者來說，克服自己的惰性，還是最大的挑戰。計畫期間，或獨自，或與主持人，每每訪談賽夏的長者，每次都是深刻的學習，尤其結束後的逐字稿更是惡夢。不過在這麼多深刻的田野經驗中，才讓筆者對這個「陌生的鄰居」，有直接、深刻性的認識。尤其筆者是要負責執行有關於賽夏族民間信仰現象的撰寫，對於此方面，更是絞盡腦汁的想像無比可能，及消化了許多研究先進的見解，才得以完成一點點的東西。不過真正到要決定學位論文的題目，則是到最後一次隨著學弟妹到大隘田調的時候，一次賽夏五福宮「瑤池金母谷固哇恩誕辰」的法會參訪，才激發了筆者的論文構思。

不過若要從人類學、民族學的角度，從「賽夏」本質中來做「賽夏五福宮」這麼一個特別的宗教現象的研究，似乎怎麼樣都跳脫不出學術前輩的框架中，幸好過去筆者所受的宗教學訓練，讓筆者可以以更宏觀的眼光，嘗試從漢人宗教中的「宮廟」建構面，以及「新興宗教」的角度，輔以筆者對於賽夏民間宗教現象的理解，讓筆者有動力來挑戰這麼一個特別的研究方向，特別是運用「文化合成」的理論來串連，以別於過去做的「賽夏研究」以及「民間宗教研究」。另外，傳

¹ 新竹苗栗地區的泰雅族用「*baybu'yuyq*」來稱呼這群非平地人的原住民，也就是賽夏族。

統人類學門所做的是「他者」的研究，而由泰雅族身份的筆者來做賽夏族的研究，卻是另一種「他者」的角度呈現。更期待能為台灣的宗教研究，增添一些原住民族的眼光。

第二節 研究目的

在台灣原住民的當代宗教現象中，賽夏族的宗教現象可說是最具獨特性的。賽夏族一方面以神秘的矮靈祭聞名全台，傳統祭儀充滿神聖與禁忌，即使面對清朝時代的遷徙與漢化，日治時期殖民政權的干擾，以及當代觀光化的衝擊，其族人依然努力維繫祭典傳統神聖性於不墜。光復後，面對基督宗教的傳入，賽夏族人大量皈依基督宗教，尤其是天主教，基督信仰與矮靈祭的傳統祭儀兼容並存的現象，亦為賽夏宗教的特色之一。賽夏族另一特殊宗教現象展現是，近廿年來出現的龍神信仰，此信仰雖屬賽夏氏族社會的傳統，卻是以台灣民間信仰的宮廟形式呈現，兩者兼容並蓄的「合成」，成為賽夏族人當代宗教的嶄新面向。

根據行政院原住民族委員會關於當時原住民族宗教信仰的調查，結果如下：

【表一—1】台灣原住民宗教信仰狀況調查表²

族別\信仰	天主教	基督教	佛教	道教	廣義 基督教	民間信仰	廣義基督教 +民間信仰	其他宗教	無信仰	總計
阿美族	27.89	33.43	8.12	14.13	61.32	22.25	83.57	5.57	10.86	100
泰雅族	26.38	57.54	4.97	0.58	83.92	5.55	89.47	3.79	6.74	100
鄒族	25.36	37.21	8.63	6.41	62.57	15.04	77.61	2.51	19.89	100.01
魯凱族	23.28	64.8	0.87	0.32	88.08	1.19	89.27	1.97	8.76	100
布農族	22.88	63.61	4.44	2.59	86.49	7.03	93.52	0.95	5.53	100
賽夏族	17.46	8.43	9.11	10.17	25.89	19.28	45.17	0.61	54.21	99.99
雅美族	10.15	81.18	0.21	0	91.33	0.21	91.54	0	8.46	100
卑南族	13.23	12.71	36.5	18.81	25.94	55.31	81.25	4.69	14.06	100
排灣族	20	61.92	6.23	2.04	81.92	8.27	90.19	7.07	2.75	100.01

從表中可以看出各族基督教化程度很深，約在 61.32%—91.33%之間，例外的即賽夏族（25.89%），卑南族（25.94%）。因為信仰「基督教」（廣義）的比例只有 1/4，則信奉民間的比例應該相對的高，來填補百分比。但實際情況上，卑南族有預期比例達到 55.31%，但賽夏族卻反降到 19.28%，出現特別現象。再從其無宗教信仰的比例上，賽夏族高到 54.21%，此現象反應兩族一樣的平地

² 行政院原住民族委員會，《台灣原住民生活狀況調查報告》，（台北：行政院原民會，1998），頁 12。筆者整理後製表。

化，但賽夏族更能學到平地人的神韻；即在信仰行為上，同樣舉香膜拜，在認知分類上，卻寧可相信自己是「不迷信的無神論者」，不信基督教的賽夏族遵守傳統，每兩年舉行一次懺悔肅穆的矮靈祭及每年各姓氏祭團的祖靈祭。³而同樣的數據，林修澈的解讀是，賽夏人與基督信仰者同有「原罪」的概念，但是在認知系統裡面，卻仍舊相信自己歸類於「不迷信的無神論者」⁴。賽夏的這個現象，也就使得本研究有其發展的價值。

賽夏族的傳統中有許多特有的生命禮俗及宗教祭儀，其中更以矮靈祭名聞遐邇。但是本研究想要探究賽夏宗教中的另一道伏流，也就是從氏族信仰中被提升為民族信仰的龍神信仰 (*baki' Soro*)。本研究對象「賽夏五福龍神宮」(簡稱五福宮，後同)座落於苗栗縣頭份鎮興隆里，是一座漢人民間信仰型式，但建築風格卻充滿賽夏風味的宮廟，是賽夏族人結合傳統的賽夏神觀，揉合民間信仰的特殊例子。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」*baki' Soro*，而*baki' Soro*據說是一條靈蛇，也是*karang* (卡蘭祭)的祭祀對象，神祇「天王龍神」*baki' Soro*的傳說，與卡蘭祭和五福龍賽堂的設立密不可分。但因為種種因素⁵，宮內也擺設漢人信仰的神像，如漢人信仰之觀世音、關公、瑤池金母等道教神祇。由於一次的火燒屋事件，將堂內所有的器物、神像皆毀之一炬，於是在民國 90 年開始另地重建，自此「五福龍賽堂」由神壇升格為廟宇，更名為「賽夏五福龍神宮」。

而這樣的龍神信仰，卻是賽夏族近廿年發展出來的新宗教風貌。龍神一方面延續了賽夏傳統祭靈蛇骨 (*baki' Soro*) 的卡蘭祭，另一方面，卻又以漢人的宮廟形態出現，成為在漢人民間宗教中，獨樹一格的原住民形式宮廟。胡家瑜認為：

「靈蛇祖 (*baki' sorou*) 的信仰，採借融合漢人的道教觀念，目前已逐漸發展為制度化的宗教信仰。現在主要以龍的觀念來形容靈蛇，在頭份附近設有神壇『五福龍賽堂』，以專門供養靈蛇骨灰、並為眾多信者求治的場所。」⁶

但是綜觀來看，賽夏族會出現這樣奇特的宗教現象，歷史上的動因而言絕非偶然。如果從賽夏民族構成來說，當前就已經有相當歧異的見解，因此才有《誰是賽夏族？》為名的研究出版。但本研究不欲打破過去學界對於賽夏族已有的一些見解，而由研究者自身為泰雅族的立場，及田野調查中發現的一些未見於文獻中的氏族現象，為賽夏族做一個新的形塑。再者，從歷史動線中，賽夏族群的發展及遷徙，與遠渡黑水溝而來的漢文化息息相關。這樣子的文化接觸，直接造成

³ 王凱弘，〈跨越邊界：南庄蓬萊村賽夏族的第三空間展演〉，《地友》，第 60 期，(台北：師大，2004)，頁 14—15。

⁴ 林修澈，《賽夏族史篇》，(南投：省文獻會，2000)，頁 194—196。

⁵ 這些因素在第五章會討論。

⁶ 胡家瑜，《賽夏族的物質與文化：傳統與變遷》，(台北：中國民族學會，1996)，頁 91。這裡引用原文，就拼音上胡家瑜使用的是「*baki' sorou*」來使用。

了在賽夏族社會中，宗教向度上的改變，並且沿用至今。這些現象包含土地公信仰，祖先牌位信仰，以及燒紙錢的宗教現象，諸如此類，在宗教學界歸類於「台灣民間宗教」的現象，何以在一個異文化之原始民族中逐漸醞釀並且成熟，也許從歷史的動因中可以一探究竟。

經歷過漢人⁷民間宗教的洗禮後，賽夏族信仰近代更有組織化的趨勢。過去的「五福龍賽堂」，這樣一個民間信仰的神壇組織，迄今已發展成爲「賽夏五福龍神宮」的宮廟。龍神信仰的出現及轉變，在賽夏族社會曾喧騰一時，不但家喻戶曉，登門求助的族人更是絡繹不絕，對賽夏族人的宗教觀造成極大的影響。近年道教色彩漸濃的龍神信仰正面臨賽夏族人一波波的反對聲浪，究竟這樣子的賽夏傳統信仰的組織形塑化，從何而來？傳統的神觀是否有變遷？而從宗教組織來看，到底這間宮廟的定位如何？這些都是本研究所欲探討的主要課題。而這樣宗教組織的例子，一方面從當代新興宗教的現象去剖析，另一方面也得以從賽夏傳統的概念，賽夏族人的理解中去討論，如此賽夏族人的主體性觀點，則是本研究所要呈現的基本立場。

另外，從漢人民間宗教的角度下，「宗教人物」爲宗教組織中扮演關鍵性的角色。特別在本研究當中，除了宮廟組織的相關人士（如宮主、管理委員會委員等）外，「宗教人物」又包含了這個五福宮相關的「乩生」。這些乩生除了皆有賽夏族的血統之外，又有相當豐富的生命經驗，並且自認爲是與賽夏傳統宗教的「巫者」有所差異的，也就是說，不以賽夏的「巫師」自稱。筆者出自宗教學訓練，對漢人民間宗教的「巫者」不會陌生，但是真正面對到乩童時，仍舊膽戰心驚，戒慎恐懼。面對到同屬原住民族的賽夏乩童們，訪談起來更顯得有多元的思考。所幸筆者在修課最後一年，有機會旁聽中央研究院歷史語言研究所林富士教授的「巫與巫覡文化」課程。短短的幾個月中，對世界的「巫」現象及理論，得以作一個通盤性的理解，使筆者對於面對到賽夏的這種漢人「巫」現象，不至於手足無措。另外課程中所使用之〈台灣童乩調查問卷〉⁸，經修改後使用，更是得以迅速累積賽夏五福宮乩童之相關文本，這些資料除了對於本研究擁有相當大的助益外，對於日後關於原住民宗教研究，相信也是一個相當重要的基礎資料。

因此，本研究期待從宗教人類學的角度出發，輔以依利亞德（Mircea Eliade, 1907—1986）的宗教現象學理論，從歷史的進程中討論此一賽夏族宗教現象的成因、現在及未來。從縝密的田野調查中，去刻畫賽夏族人的神聖心靈世界；並且從「文化合成」理論脈絡中，爲賽夏族的當代宗教現象做一人類學式的反省。

⁷ 本研究所提及的漢人，是指自中國大陸來台，並在於現今新竹苗栗區域進行拓墾的族群爲主。以語言來說，是指講客語的人，也就是客家人（Hakka）。

⁸ 〈台灣童乩調查問卷〉起源於臺灣童乩問卷調查，由中央研究院「亞太研究計畫」分枝計畫「巫者的面貌」，以及新興主題研究計畫「宗教與醫療」之子計畫「巫者與中國醫療文化之關係」支持下所進行。調查問卷由主持人中央研究院歷史語言研究所林富士研究員所設計，並指導田野雇工（研究生）進行臺灣各地區之乩童問卷工作。

第三節 文獻回顧

本研究觸及層面相當廣泛，從賽夏族氏族概念的構成，到賽夏族接觸漢文化的歷史歷程，以及從信仰轉成宗教組織的變遷等等。整體來說，以賽夏族為對象的研究，由於她的人口數量以及區域的關係，在 1949（民國 38）年前後，研究量開始有增加的趨勢，成為原住民研究界中專業陣容最為堅強的，跨領域及跨學科都各涉入了賽夏研究，因此，「賽夏學」的名詞也就應運而生⁹。再者，也必須從「宮廟」此一宗教組織的角度中，來思考當傳統信仰走向制度化、組織化後，會碰觸到的問題。

一、賽夏方面

由於台灣原住民的宗教過去很少人研究，賽夏族的宗教研究也不例外，較多的是人類學方面的論述，而且主要集中在傳統的矮靈祭方面，包括祭歌、祭儀等主題，中央研究院民族學研究所早期有林衡立的〈賽夏族矮靈祭歌詞〉¹⁰，近期則有胡台麗、謝俊逢的〈五峰賽夏族矮人祭歌的詞與譜〉¹¹，這是針對矮靈祭獨特的祭歌的研究；關於矮靈祭典的專門研究則有日本學者山路勝彥、松澤員子合著，黃政雄譯的《賽夏族的矮人祭》¹²為代表，其他的著作則多為相關文章的匯集或祭典的介紹，如三台雜誌社出版的《賽夏族·矮靈祭》¹³和陳運棟、張瑞恭出版的《賽夏史話：矮靈祭》¹⁴等，其他關於賽夏族的著作多少都會提及矮靈祭，但都只是提及而已，較缺乏深入的宗教研究論述。

另一種關於矮靈祭的論述，主要是針對賽夏族的氏族認同而來的，或者是針對某地域性的傳統祭儀之探討，鄭依億對於南賽夏向天湖的祭儀研究為其代表¹⁵，而胡家瑜的《賽夏族的物質與文化：傳統與變遷》¹⁶針對了賽夏族的「物」，特別是傳統祭儀的「物」做介紹，可說是對矮靈祭的不同面向研究。潘秋榮的《小

⁹ 王雅萍，〈戰後台灣的賽夏族研究回顧〉，林修澈主編，《賽夏學概論》，（苗栗：文化局，2006），頁 760。

¹⁰ 林衡立，〈賽夏族矮靈祭歌詞〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第二期，（台北：中研院民族所，1956），頁 31—107。

¹¹ 胡台麗、謝俊逢，〈五峰賽夏族矮人祭歌的詞與譜〉，《民族學研究所資料彙編》，第八期，（台北：中研院民族所，1993），頁 1—77。

¹² 山路勝彥、松澤員子著，黃政雄譯，《賽夏（特）族的矮人祭》，（台北：中研院民族所，2006【19--】）。

¹³ 三台雜誌社編，《賽夏族·矮靈祭》，（苗栗：三台雜誌社，1986）。

¹⁴ 陳運棟、張瑞恭編著，《賽夏史話：矮靈祭》，（桃園：華夏書坊，2000）。

¹⁵ 鄭依億，〈賽夏族歲時祭儀與社會群體間的關係的初探：以向天湖部落為例〉，（台北：台大人類所碩論，1987）、《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》，（台北：允晨文化，2004）。

¹⁶ 同註 6。

米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》¹⁷則是對賽夏族的其他傳統祭典的研究，也是賽夏族人研究自己的傳統祭儀的展現，意義相當重大。面對祭典的觀光化問題，謝世忠《山胞觀光》¹⁸一書以及〈觀光過程與傳統論述－原住民文化意識〉¹⁹已相當的深入，若論對於賽夏族的宗教特性剖析的最深刻的當屬陳春欽的〈賽夏族的宗教及其社會功能〉²⁰一文，簡鴻模在五峰的田調成果寫成〈台灣原住民祭典中的神聖現象——以賽夏族矮靈祭為例〉²¹，以及之後的《矮靈、龍神與基督：當代賽夏族宗教研究》²²，第一次將賽夏族現存宗教現象作一調查記錄。除此之外，還有不少關於賽夏族歷史與文化或認同的相關著作，為深入了解這個族群是不可或缺的文獻資料，也都具參考的價值。

那麼如果關注在賽夏宗教方面的研究，最重要的當然是前述之傳統祭典的研究，諸如矮靈祭、祈天祭或祖靈祭的文獻。但是關於台灣光復後基督宗教的傳入，在四〇到五〇年代對賽夏族產生極大的影響，當時有極高比例的賽夏族人受洗皈依基督宗教，這是賽夏宗教歷史上的大事，關於這方面的參考文獻目前極為缺乏，長老會方面僅有《台灣基督長老教會原住民族宣教史》中有關於賽夏族傳教史的若干史料。²³天主教方面較關注的有簡鴻模關於傳教史的研究〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探（1955－1970）〉一文。²⁴

關於光復後賽夏族的研究參考文獻，王雅萍在〈戰後台灣的賽夏族研究回顧〉一文中，對於近五十年來的賽夏研究資料有完整的蒐集整理，【表一—2】係依據該文中與宗教相關的研究主題作分類統計，從中可看出過去對於賽夏族的宗教研究，焦點幾乎全集中在傳統祭儀方面，且以矮靈祭為主，對於與異文化接觸後，如漢人民間宗教、基督宗教及龍神信仰等，對賽夏人的影響或宗教變遷等主題的研究，幾乎空白²⁵。

而簡鴻模的《矮靈、龍神與基督：當代賽夏族宗教研究》，則是從歷史脈絡中，透過現存賽夏研究的廣泛蒐集，及在南北賽夏族意見領袖、地方仕紳及耆老的深度訪談中，將當代的賽夏族人的多樣宗教生活，予以紀錄下來。資料之豐富，是當代原住民宗教研究中不可或缺的參考書目。

¹⁷ 潘秋榮，《小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》，（台北縣：文化局，2000）。

¹⁸ 謝世忠，《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》，（台北：自立晚報，1994）。

¹⁹ 謝世忠，〈觀光過程與傳統論述－原住民文化意識〉，《原住民文化會議論文集》，（台北：中華民國戶外遊憩學會，1994）。

²⁰ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第廿三期，（台北：中研院民族所，1968），頁 83—119。

²¹ 簡鴻模，〈台灣原住民祭典中的神聖現象——以賽夏族矮靈祭為例〉，《輔仁宗教研究》，第八期，（台北新莊：輔仁大學宗教學系，2003），頁 129—162。

²² 同前作者，《矮靈、龍神與基督：當代賽夏族宗教研究》，（南投：國史館台灣文獻館，2006）。

²³ 曾卡爾主編，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，（台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1988）。

²⁴ 簡鴻模，〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探（1955-1970）〉，《輔仁學誌：法管理學院之部》，第卅八期，（台北新莊：輔仁大學，2004），頁 43—78。

²⁵ 同註 8。

【表一—2】賽夏族戰後宗教文獻回顧²⁶

賽夏族 宗教研究	傳統宗教		民間宗教	基督宗教	龍神信仰
	矮靈祭	其他			
期刊論文	14	4	0	1	0
碩博士論文	8	1	0	0	0
專書	3	2	0	0	0

但是要討論賽夏族宗教信仰，何以藉漢人宮廟形式出現，這個就是相當有趣的話題，也是本論文的價值所在。從深度來說，胡家瑜在〈器物、視覺溝通與社會記憶—賽夏族儀式器物的初步分析〉²⁷、〈賽夏儀式食物與Tatinii（先靈）記憶—從文化意象和感官經驗的關連談起〉²⁸及《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》²⁹這三篇，以及後來賴盈秀其碩士論文出版之《誰是賽夏族？》³⁰等，都直接接觸到賽夏五福宮的描述，但是都僅限於文中所討論的目的，如儀式、器物及神觀等等，尚未對五福宮做一全盤性的描述。但從廣度來說，從陳春欽〈賽夏族的宗教及其社會功能〉³¹開始，至末成道男（Michio Suenari, 1945—）把賽夏族跟卑南族的繼嗣現象做一討論³²，都已經發現賽夏族開始出現了漢人民間信仰的宗教現象，不管是祭儀的變化及漢式牌位的出現等等，已經嘗試去處理這個現象所在。

二、漢人民間宗教方面

另外一個方面，本研究還是歸屬於所謂「宮廟」研究，台灣過去研究佛教、道教、民間宗教等等研究成果，累積量相當可觀。如果從民間宗教的角度來看，隨著近年對台灣史研究的熱潮，台灣的民間宗教領域也逐漸受到重視，期刊部分有王見川創辦的《民間宗教》³³、李世偉發起的《台灣宗教研究通訊》³⁴、以及台灣宗教學會發行的《台灣宗教學會通訊》³⁵等等，對台灣的民間信仰、民間教派、民俗活動、各種宗教團體投注了各自的研究力量與觀點。但是以針對某一教派為

²⁶ 王雅萍，〈戰後台灣的賽夏族研究回顧〉，頁 768—770，筆者自行整理。

²⁷ 胡家瑜，〈器物、視覺溝通與社會記憶—賽夏族儀式器物的初步分析〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，第 55 期，（台北：台大人類學系，2000），頁 113—141。

²⁸ 胡家瑜，〈賽夏儀式食物與Tatinii（先靈）記憶—從文化意象和感官經驗的關連談起〉，黃應貴主編，《物與物質文化》，（台北：中央研究院民族學研究所，2004），頁 171—210。

²⁹ 同註 15，頁 1—159。

³⁰ 賴盈秀，《誰是「賽夏族」？》，（北縣：新店，向日葵文化出版，2004）。

³¹ 同註 19。

³² Michio Suenari, "Sinicization and Descent Systems- The Introduction of Ancestral Tables among the Puyuma and Saisiyat in Taiwan", Li Paul Jen-Kuei (et al eds.) *Austronesian Studies relating to Taiwan*, 1994, pp141-159.

³³ 始自 1996 年，王見川主編，由南天書局所出版發行。

³⁴ 始自 2000 年，李世偉所推動、發起及主編，由蘭臺出版社所出版發行。

³⁵ 台灣宗教學會創立於 1999 年，創會理事長為中央研究院民族學研究所林美容研究員。《台灣宗教學會通訊》於該年發行創刊號，現任理事長為輔仁大學宗教學系主任黃懷秋教授。

研究主題者，除了一貫道以外並不多見，以林美容所編《台灣民間信仰研究書目》（增定版）³⁶一書所整理的內容來看，教派宗教部分，以一貫道所佔比例最高（佔四頁半），而其他的如慈惠堂、先天道、弘化院、軒轅教等教派的份量也很少，面對這樣研究數量所呈現的情況，是需要進入研究之前，必須先對台灣宗教發展與研究的情況作一概覽。

而討論到台灣傳統民間信仰的型態，主要承襲漢人移民來台的生活經驗型態，依照各地移民生活經驗與神蹟神話，而各自發展出了不同的信仰與祭祀文化。傳統農業時代中的宗教組織，往往同時為地方上的社會組織，具有整合族群或聚落的功能³⁷。劉枝萬認為宮廟不僅是信眾對神明崇拜主要的場域，同時成為地區上政經發展的中心³⁸。宋光宇指出隨著許多社會變遷的因素，經濟發展、城鄉差距、移民潮以及政治力的鬆綁等等，取而代之的是，所謂的私人神廟宮壇的出現，這些型態規模相對較小的神廟，雖然不復存有傳統公廟的政經功能，但也在相當程度上回應了民間信仰者對宗教的需求，逐漸成為現代社會民間信仰提供宗教服務的信仰場域。³⁹

台灣傳統民間信仰變遷下的影響之一，就是所謂「都市神壇」的大量出現，而形成的原因為何？宋光宇的調查資料中顯示，其都市神壇的起源大致有二：其一是以「分香」方式，亦即原居住在外縣市移民將家鄉所供奉的神尊，以分香的方式請到都市中祭拜供奉，便逐漸成為宗教信仰的聚集點。其二是以「個人特殊感應」，亦即某些人在因緣巧合的情況下，受了神明托夢，囑咐要開壇濟世，或是神明直接附身，成為「通靈人」，在家中成立神壇供人前來問事⁴⁰。丁念慈針對某單一神壇辦事現象作田野調查，發現該神壇成立的原因為宮主一再「叛宮」的結果自立門戶成立現今的宮壇，自原屬宮壇脫離，自稱有通靈經驗者也可依自身經驗成立崇拜的殿堂。⁴¹

台灣民間信仰宮廟近數十年來的發展，逐漸採取以宗派形式出現，相對地強調信徒個人的參與，以及團體向心力的培養，其所形成的組織並不以社區或地方

³⁶ 《台灣民間信仰研究書目》一書中，將第二大類「民間教派」部分，分為鸞堂、齋教、一貫道、弘化院、慈惠堂、軒轅教、道教、佛教、其他教派與善書十類，作者對這樣的分類也作了解釋，詳見林美容編，《台灣民間信仰研究書目增定本》，（台北：中研院民族所，1997），頁XIII—XVI。

³⁷ 呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，《民俗曲藝》，第90期，（台北市：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1994），頁147—192。轉引自黃琦翔，〈邁向「飛馬」聖地—台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析〉，（台北：輔大宗教系碩論，2005），頁12。

³⁸ 劉枝萬，〈台灣的靈媒—童乩〉，《台灣風物》，第卅一卷第一期，（台北板橋：台灣風物雜誌社，1981），頁104—115。轉引如前註。

³⁹ 宋光宇，〈神壇的形成：高雄市神壇調查資料的初步分析〉，《寺廟與民間文化研討會論文集【上冊】》，（台北：漢學研究中心，1995），頁97—100。

⁴⁰ 同前註。

⁴¹ 丁念慈，〈民間神壇「辦事」服務的社會與文化意涵—以北投永明宮為例〉，（新竹：清大社人所碩論，1997）。轉引自黃琦翔，〈邁向「飛馬」聖地—台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析〉，頁14。

為範圍，也不曾專門處理地方事務。但為了凝聚向心力，這些宮廟神壇強調特殊的認同記號，其中最顯明的是以單一顏色或衣服上印有某某宮廟的制服。信徒們穿上這些記號鮮明的「宮服」，信徒之間所產生的歸屬感更加強烈。也因此，當傳統信仰公廟強調公眾參與的性質，逐漸被私廟神壇所取代後，台灣民間信仰與儀式的傳承，有許多就落在這類具有宗派特質的宮廟身上。⁴²

綜論以上可以發現，賽夏五福宮的特質，不僅是賽夏族「傳統」的延續，以及變遷的模式之一，更是在台灣民間信仰的變遷中，在宮廟組織中具有指標性意義的一個例子。

第四節 理論回顧

從宗教學研究的理論上，對於「賽夏五福宮」此一特殊的例子，基本上可以從兩種思路思考。第一種思路，認為此一宮廟組織，可以放入「宗教現象」的脈絡中，因此從宗教現象學（Phenomenology of Religion）上作為思考，可作為一條路徑。第二條思路，是從人類學的理論脈絡作為出發，台灣人類學界對於南島語族（台灣原住民族）的研究相當豐富，當然承襲自日治時期的研究開始，人類學家對於台灣原住民族，以致於本研究的主體「賽夏族」，都有相當豐富的研究成果。而就理論上，筆者著重於族群關係中的文化接觸層面，包含了1970年代開始的「本土運動」（nativistic movement／後稱為文化復振運動），以及1980末期台灣人類學者潘英海從平埔研究中所提出的「文化合成」「cultural hybridity」⁴³。從這兩個思路中，試圖為研究對象——「賽夏五福宮」做為宗教學及人類學的思考脈絡討論。

一、 宗教現象學

在宗教研究蓬勃發展的同時，德國哲學家胡塞爾（Edmund Husserl, 1859—1938）創立了現象學研究之理論基礎。他主張以「現象」作為研究對象，呼籲「回到事物自身」（go back to things themselves），也就稱為「現象學」

（phenomenology）。宗教現象學是使用現象學來從事宗教研究的學問，也就是以「宗教現象」作為研究對象的哲學。後來的宗教學者在此一的基礎上逐漸與宗教接軌，並形成了兩個宗教現象學流派，即「本質」和「脈絡」這兩個研究向

⁴² 黃琦翔，〈邁向「飛馬」聖地——台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析〉，頁13。

⁴³ 「文化合成」一詞由潘英海所創，並以中文為思考，因此英譯上產生一些困難，筆者遂委請張珣教授代為向原創者詢問。潘英海認為，原來的英文是用cultural alloy（文化合金），不滿意也不易進行學術溝通；另有cultural conflation，意思貼近，但他認為容易曲解他的理論意涵，同時也不易進行學術溝通。當代最有關的討論是cultural hybridity，詞義上與潘氏討論的不同，但卻是潘氏目前用來與外籍學者溝通，較容易被接受與瞭解的詞彙。在此向兩位教授致上謝意。

度。⁴⁴「本質」的向度重視與神聖者的相遇，從宗教經驗中還原到其背後的根源，以奧托（Rudolf Otto, 1869—1937）以及依利亞德的討論為代表。「脈絡」向度則以日常生活世界中，主體性際的了解與互動為主，意旨重建人文社會的宗教與文化。而舒茲（Alfred Schutz, 1899—1959）、柏格（Peter L. Berger, 1929—）的社會學現象學與宗教社會學，算為此研究向度的代表。⁴⁵

而被稱為「宗教學之父」的謬勒（Friedrich Max Müller, 1823—1900）及坎特韋爾·史密斯（Wilfred Cantwell Smith, 1916—2000），這兩位雖並未直接使用「宗教現象學」一詞，但是他們的確是面對著宗教現象，以比較或史學考察的方式，試圖還原到宗教的一般意義與信仰活動的本質。換言之，他們都各自有其「給予意義」的現象學研究。

謬勒認為「宗教」，應使用「不偏不倚」的科學態度作為研究。「不偏不倚」不僅是一種研究態度，更是一種對諸宗教的尊敬。而「科學研究」的方法，謬勒認為以「比較」及「分類」作為立基，作為研究諸宗教的基本原則。而他在《宗教學導論》第一講中，就闡述了從人類賴以認識環境的「知覺」基礎，進而「信仰天賦」是人之所以為人，而成為萬物之靈的特徵，也是一切宗教活動中，所賴以形成的條件或能力。⁴⁶這樣的能力就是得以「認識神」的天賦彰顯宗教內在性質，而宗教就是一種尋求與「超驗者」（transcendence）或「神聖者」（the Holy）相遇的回應關係。⁴⁷

而史密斯從拉丁詞語中對於「religio」的研究開始，考察「宗教」一詞的多重含意及歷史變遷。進而對異文化中的諸宗教具體研究上，從「宗教」此一概念的發展歷程中，最特別的就是「具體化」（reification）的過程。這是在觀念上把宗教從個人性的內在虔敬，轉變成一種外在的事物，並逐漸地將它理解、構想成爲一種客觀的體系性的實體（entity）。再透過一個各殊性的概念化（the particularist conceptualization）過程，意指從一般的宗教概念表現上，賦予一系列的名稱給個別的幾個傳統，而形成「諸宗教」。⁴⁸再者，他認為應以「人」為中界，連結信仰（faith）和「累積的傳統」（the cumulative tradition），取代使用「宗教」概念來理解人的宗教生活基本要素（fundamental elements）。⁴⁹

⁴⁴ 程正介，〈印度佛教中信仰結構的探討—以宗教現象學為主的反思〉，（台北：輔大宗教碩論，2006），頁 15。

⁴⁵ 武金正，〈宗教現象學—基礎性之探討〉，《哲學與文化》，第 28 卷第六期，（台北：哲學與文化月刊社，2001），頁 484—485。

⁴⁶ 麥克斯·謬勒（Max Müller），陳觀勝、李培榮譯，《宗教學導論》，（上海：上海人民，1989），頁 2。

⁴⁷ 程正介，〈印度佛教中信仰結構的探討—以宗教現象學為主的反思〉，頁 35。

⁴⁸ 同上著作，頁 40。

⁴⁹ 同上著作，頁 44。

依利亞德認為，宗教包含了兩種不同的體驗，第一種是從現象學研究範圍中所討論的「宗教即經驗」，第二種是從神學範圍中討論的「宗教即啓示」範疇。而從第一種體驗的命題中，他使用的研究方法又分為兩種幅度，第一種是經驗性的歷史幅度，從實際調查中討論事實發生的前後關連及脈絡。再者就是透過型態學的方式建構其理論，為此他從「反覆」的循環結構中，發展出了「原型」(archtypes)的概念，是為理論性系統幅度。而這樣的結構整合中，依利亞德的宗教現象學就是討論此結構中具有互動關係的「象徵體系」，進而發展出宗教學研究相當重要的「經驗」、「象徵」及「制度」三種面向。⁵⁰

二、本土運動

「本土運動」(nativistic movement)一詞，它的同義詞有文化復振(cultural renaissance)、復興運動(revitalization movements)等等。在文化人類學裡，逐漸成爲一種受重視的文化動理現象。原來的概念是美國人類學家林頓(Ralph Linton, 1893–1953)在1940年代所提出的。本來意涵是指一個社會對文化涵化壓力的反應，表現爲重新提倡和肯定原本社會固有文化的運動。⁵¹另外也指爲兩種文化接觸時，某一文化的部分成員，因感於外來文化的壓力下，企圖保存或恢復其傳統文化的若干行動，如此李亦園認爲是文化接觸變遷衝擊下的一種重整反應，這些反應因不同的文化結構及接觸屬性，以及不同處境中有不同表現，這些不同表現即是瞭解文化歷程最重要的材料。⁵²

而林頓提出的「本土運動」，他自己分析下又分爲「復興性本土主義」(revivalistic nativism)、「存續性本土主義」(perpetuative nativism)、「巫術本土主義」(magical nativism)及「理性本土主義」(rational nativism)。而這四種形式並非絕對，並且因個案中有不同的呈現，並且相互交溶，形成四種分類：「巫術性的復興」(revivalistic-magical)、「理性的復興」(revivalistic-rational)、「巫術性存續」(perpetuative-magical)及「理性存續」(perpetuative--rational)四種類型。⁵³文化人類學家對於「巫術性的復興」，這類型的研究產量最爲豐富，例如北美印地安人的「鬼舞」(ghost dance)以及新幾內亞的「船貨運動」(Cargo cult)等等。後期的華萊士(Anthony Wallace, 1923–)則是以認同對象配合巫術性及理性兩種標準，也就是傳統文化、外來文化及烏托邦(千禧年)等，進而建立起另外一種類型系統。⁵⁴賽夏族人面對到傳統文化的斷裂以及外來漢人文化的

⁵⁰ 依利亞德(Mircea Eliade)，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，(台北：桂冠，2001)，頁15–17。

⁵¹ 石亦龍等著，陳國強編，《文化人類學辭典》，(台北：恩楷，2002)，頁192。

⁵² 李亦園，〈東南亞華僑的本土運動〉，《文化與行爲》，(台北：商務，1966)，頁118–119。

⁵³ 同上著作，頁119；林頓(Ralph Linton)，陳志平譯，〈本土主義運動〉，收入史宗主編，《20世紀西方宗教人類學文選》，(上海：三聯，1995)，頁905–906。

⁵⁴ 李亦園，〈東南亞華僑的本土運動〉，頁120–121。

強勢衝擊下，所出現的新興宗教型態，賽夏五福宮的例子，的確可以從這個類型系統下去思考。

三、合成文化

兩個異文化的接觸，會造成彼此的採借或調適而發生改變，文化變遷的動力，是藉由與異文化接觸而產生的，並且強勢的文化會被弱勢族群所採借或吸納，「一個社會中，上層社會人士特別喜歡接受外來的、具有權威性的文化特質」⁵⁵，然而「對社會整體來說，宗教的形式常和適應策略有關；宗教行為和宗教信仰會隨著適應策略之改變而改變」⁵⁶，以適應策略的角度切入，觀察宗教的變遷是文化人類學的基本觀點，因此要探討台灣原住民族的宗教變遷，或是更準確的說從五福宮的例子中，還是必須將之納入台灣原漢接觸的歷史脈絡中觀察，才能見其端倪。

回顧過去的研究不難發現，不同文化團體的接觸與互動，在人類文明演進的過程均扮演重要的角色。這樣的相遇或接觸過程所產生的文化現象，在上個世紀二〇年代到六〇年代之間，在西方的人類學界，引起了廣泛的討論。例如涵化（acculturation）、同化（assimilation）、文化接觸（cultural contact）、文化鎔爐（melting pot）、多元化社會（plural society）、大傳統對小傳統（great tradition vs. little tradition）、高尚文化對民俗文化（high culture vs. popular culture）……等等，都是針對此種文化接觸現象所產生的理論。涵化、同化，與文化接觸是同二組的概念，「涵化」與「同化」，是美國人類學界在談兩種不同文化相互影響時所使用的概念，而英國人類學者，則比較喜歡使用「文化接觸」這個概念。

台灣的社會中，不自覺地認為漢文化對原住民文化的影響，歸結為「漢化」二字。如解讀【表一—1】賽夏族跟卑南族數據的時候即認為，是屬於「漢化」較深的民族。如此，都是在同化解釋架構下看涵化的問題，潘英海覺得這是需要商榷的，因此他提出了另外一組的概念，也就是本研究所希望討論的「合成文化」與「文化合成」概念，重新去界定、澄清、思考文化接觸的意涵。基本上，潘氏承續了過去涵化研究的三個重要反省，一是文化接觸是一個「持續」不斷的互動過程；二是這種互動過程是「雙向」的，而非單向的；三是文化接觸的主要機制在於不同文化團體的「個人」。「持續」、「互動」及「個人」這三方面的反省，在後來有關文化接觸的研究中，不論是城鄉之間的關係、都市性以及都市化、新

⁵⁵ 宋光宇編譯，《人類學導論》，（台北：桂冠出版，1994），頁 454。

⁵⁶ 霍華德（Michael C. Howard）著，李茂興、藍美華譯，《文化人類學》，（台北：弘智，1997），頁 580。

族群意識等等的討論，都被遺忘了，例如現在還有不少學者以同化理論解釋都市內不同團體之間的文化接觸⁵⁷。

潘英海認為，目前國內的學者對原住民文化與漢文化的接觸，多持漢化或同化的看法，認為原住民文化，無可避免地被融於主流文化之中。確實，不同文化團體的接觸在人類文明進化的過程是相當重要的過程，優勢的文化團體也常常決定了文化發展的動向。然而，不同文化團體的接觸下所產生的文化變異常被我們忽略。從賽夏的例子中很清楚地可以看到，賽夏族人的民間信仰型態包含了賽夏文化與漢文化的因子，但我們很難說那是一種漢文化，或者是賽夏文化。事實上，不論是處於優勢的主流漢人文化，或是處於劣勢的原住民文化，那都是一種文化形成過程中「地方化」的過程，所形成的文化是一種異於原來文化（不論是漢文化或是賽夏文化）的「合成文化」⁵⁸。

再者，潘氏認為不同文化團體的接觸與互動，主要是一個「地方化」的過程，主流的或優勢的文化團體，固然對地方文化團體有其必然性的影響，迫使地方文化的改變、甚至最後消失。但地方文化團體，透過制度化的文化設置，如本研究中所關注的對象—五福宮的出現，轉換並轉化了地方文化的本來面貌，甚至是文化精神，形成另一種異於主流文化（在這裡指漢文化），亦異於弱勢文化（在這裡指賽夏文化）的地方性文化，潘氏稱之為「合成文化」。合成文化的產生與形成，即文化合成，一方面是一種地方文化的自我定義與再定義的過程，是地方文化因應主流文化，並保持地方文化體自主性的一種文化創新過程；另一方面是一種地方文化創新與繁衍的過程，是地方文化為了文化傳承，並維護該創新文化的生產與再生產的過程。因此，我們無法將這種變異的文化體，歸為主流文化或是弱勢文化，因為事實上那已是一種新的合成文化。

因此本研究嘗試脫離「漢化」的角度，從「文化合成」的角度中著眼，從五福宮的例子中，去探究漢文化與賽夏文化的交融及重組，以致於展現出當代的賽夏五福宮的宗教形態。透過文化合成的動因，每一個「賽夏」，成為賽夏文化的負載者與創新者。而合成後的文化，透過象徵性的符號，與儀式的書寫過程中，建構出新的「傳統」，使賽夏文化得以與漢文化「合和」，並成為賽夏整體文化的一部份。潘英海的「合成文化」理論，似乎跳開了前述之理論脈絡，重新確立這份研究的價值所在，就是「合成文化」的賽夏宗教現象。

⁵⁷ Rollins ed., *Hiddle Monorities*, New York: Uni. of American Press, 1981. 轉引潘英海，〈文化合成與合成文化——頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，《台灣與福建社會文化研究論文集》，（台北南港：中研院民族所，1995），頁 239。

⁵⁸ 同上著作，頁 236—239、254—255。

第五節 研究方法、流程、章節安排及研究限度

本研究採取「參與觀察」與「深度訪談」的質性研究方法，輔以文獻資料的理論性分析，以及半結構性的問卷分析以進行資料蒐集。參與觀察指的是觀察者為了對一個團體有深入的了解，透過實地觀察與直接觀察，而在該團體內建立與維持多面向和長期性的關係，以利研究的過程，進而從內部研究文化。學者 Raymond Gold 將參與觀察依參與程度和觀察角色分為四種：完全參與者、參與者的觀察、觀察的參與者、以及完全觀察者。⁵⁹

筆者從民國 95 年八月十一日首次踏入五福宮開始，到論文撰寫結束的 97 年六月，其間短期多次的前往五福宮進行實地田調，也應需求前往南北賽夏部落進行訪談。調查內容從儀式活動的參與觀察，宮內外相關人士深淺度不一的訪談，輔以科技式影音及影像技術，書寫以五福宮為對象的民族誌。呼應到嚴祥鸞所指出的：

假如研究的主旨是希望了解一個環境的活動和互動，如何對某種行為和信仰賦予意義，參與觀察就是最適合的研究方法，因為任何一個組織或團體都有一些假設，而這些假設也是反映著該組織的特殊文化基礎，組織成員通常受到這些習以為常的假設影響，所以研究者不能完全倚賴組織成員的看法和觀點，而必須藉由參與觀察直接探索這些假設，從這些假設去了解文化的意義。⁶⁰

筆者在這期間當中，深刻經歷到 Raymond Gold 所提到的四種參與觀察角色轉換。開始從只在旁的攝影、記錄及數次擾人的訪談，隨著多次出現及與宮內人士熟悉度的增加，進而逐漸參與宮內事務。而田野調查得出的資料內容，也隨著關係的深入而有更多的獲得。

而實際訪談的對象，主要包含三類，第一類是五福宮相關人士，包含了宮主、管理委員會成員、乩生（包含金童玉女）等與宮內事務密切之人士。第二類是指南北賽夏的族人，其中包含了五福宮非參與宮內事務的信士，以及堅持所謂「賽夏傳統」，而不認同五福宮宗教形態的族人，而這類型的對象會選擇在部落具有威望的意見領袖或是長老，以增加訪談內容的可信度及權威性。第三類是與外部關係人士，包含五福宮附近的宗教組織、進香往來的廟宇等等。

研究流程如【圖一—1】所示，閱讀有關賽夏族的文獻資料，及關於台灣民

⁵⁹ Gold, Raymond L. "Roles in Sociological Field Observations", in George McCall and J. L. Simmons, J. L. (eds.), *Issues in Participant Observation*. Menlo Park: Addison-Wesley, 1969, pp. 30-39. 轉引自嚴祥鸞，〈參與觀察法〉，胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，（台北：巨流，1996），頁 199。

⁶⁰ 嚴祥鸞，〈參與觀察法〉，胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，頁 201。

間信仰，特別針對宮廟研究的文獻做討論。再者，針對研究對象，透過文獻整理進而建立本研究的整體架構。進而進入田野，一方面對於前述之第一類對象進行訪談，另外對於五福宮的宗教儀式展演，包含法會、慶典等，進行參與觀察及影音紀錄，經過資料整理彙整後進行初步撰寫及修正研究架構。第二階段開始進行第二類、第三類對象的深度及問卷訪談，撰寫初稿後修正，最後進入審查及發表。

確定了本研究的方向後，接下來說明論文章節，內容依序為：

第一章為緒論，說明本研究的緣起、目的、文獻的初步探討，以及最後的研究方法、流程、章節安排及研究限度。

第二章為賽夏族概述，本章欲重新整理，過去賽夏研究中對於「賽夏」，此一民族的構成要素。跳脫出過去已有的論點，嘗試從文獻中（包含日本人、漢人）的角度、與賽夏族最鄰近的泰雅族人的角度，以及賽夏族人如何看待自己，看待他人所看待的角度。以這三方面的視野，型塑賽夏族的面貌。

第三章為賽夏族的漢人宗教現象，本章藉由歷史文獻的耙梳，輔以田野訪談的資料，從時空的脈絡中，帶出賽夏族接觸漢文化的歷史進程。特別以日治時代以前已有的土地公崇拜、祖先牌位崇拜以及燒紙錢的民間信仰現象，來為「合成中的賽夏文化」做一時空的連貫。

第四章為賽夏五福宮的定位，包含記錄五福宮從神壇到宮廟的組織發展歷程，賽夏族人認同由強轉弱的變遷，以及其所提供的宗教性服務。

第五章為賽夏五福宮的神聖世界，包含了紀錄特殊的賽夏族乩童現象，文化合成的神觀，進而嘗試刻劃及解讀賽夏族人的神聖心靈世界。

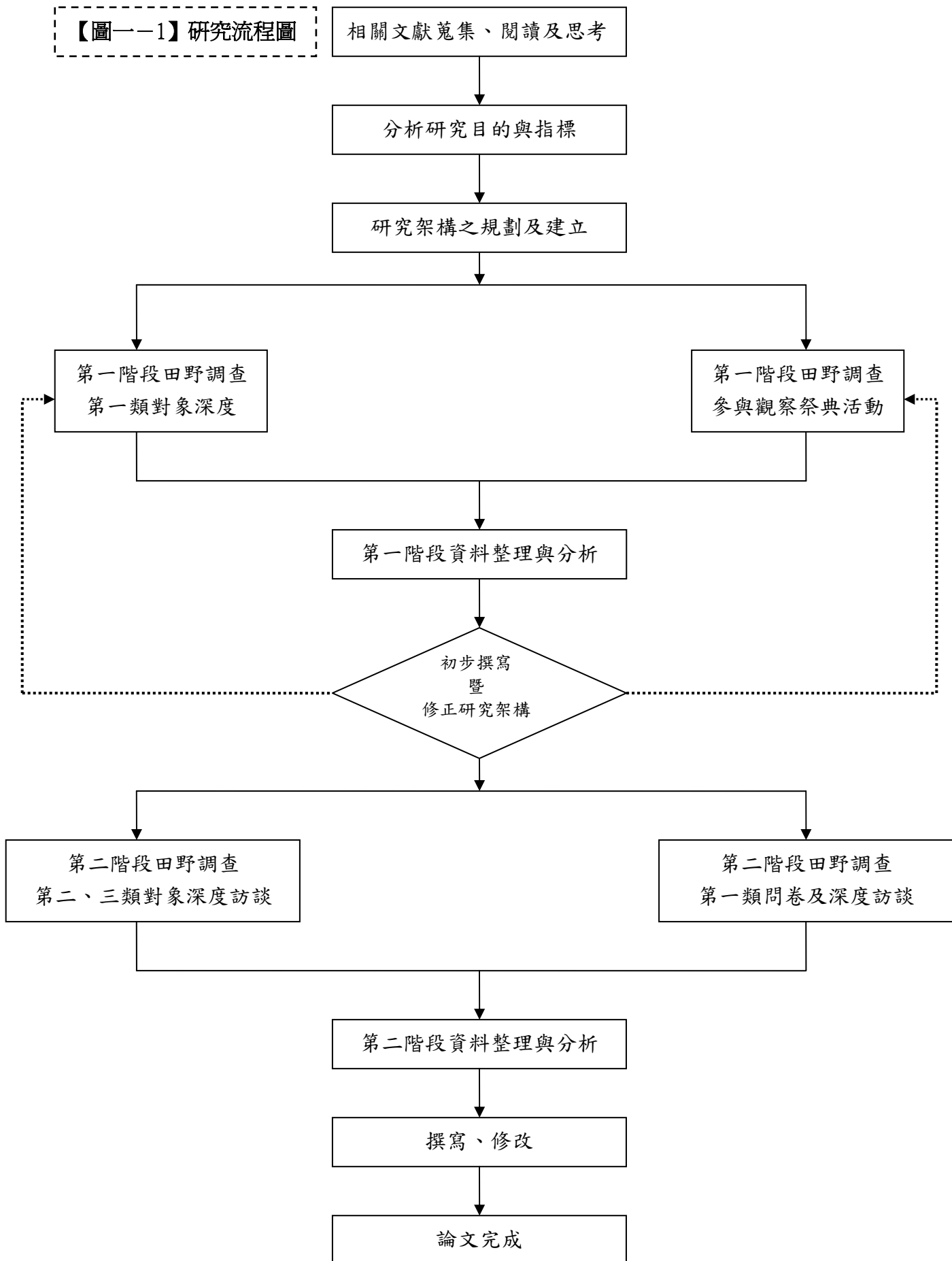
第六章為結論，除了對於之前的討論做一歸納，以及對於賽夏傳統信仰未來發展的遠景。

本研究因面對著主題、材料、及時間的有限性，研究總有力所未逮之處，再周詳的研究規劃及努力一定無法做到全面而完美，就如《莊子·齊物論》所言：「道隱於小成，言隱於榮華」。

一篇文章的敘述，文字就被限定了，而文字的表義是有限的，因此無法完全呈現道理，而論文亦是如此。在本研究的進行中，有部分的相關限制因素，例如在歷史性的資料探尋中，由於賽夏族的構成及與漢民族接觸的歷程中，只能藉由有限的文獻及口述歷史傳說進行資料的彙整。又因時空所限，無法如歷史或人類學家般，進駐五福宮並做其較詳細與專精的觀察記錄，因以上之限制等，冀望著能以更多的時間與精神的投注，而完整的將研究成果呈現在字裡行間中。

最後，五福宮的研究算是一個引子，本研究到底能否完全忠實呈現當代賽夏族人的宗教觀，其實還是要打一個問號，筆者只得盡力而為。賽夏族的宗教變遷，如「文化合成」般，仍處於一個「流動」的狀態，作為動因的每一個賽夏人，都有為其生命及信仰價值做宣示的能力。筆者只能從聆聽族人生命經驗中，發覺他們生命及信仰的精彩之處，並且真實的表露之。

【圖一—1】研究流程圖



第二章 賽夏族概述

「賽夏」自成為台灣原住民族之一員，即使長期在強敵環伺的歷史情境底下，但其自主性及主體性卻不曾薄弱過，並且透過許多方式彰顯出來。即使許多文化象徵，業已接受外來因素有所變遷，如傳統姓名、宗教信仰、語言等等，有轉化及變遷的現象。但是從其他向度來看，如傳統祭典的延續，到近期合議制的民族議會¹成立，在在都表現出「賽夏」她自成一族的主體性，並不曾中斷過。

回顧過去，所有對賽夏族的研究中，對於「賽夏」是什麼樣的民族，仍舊處於多方摸索，以及型塑的過程。從語言學來看，在中央研究院李壬癸院士的分類中，台灣原住民語言被分類為泰雅語群、布農語群、鄒語群、魯凱族、排灣族、阿美族、西部平原的平埔族群、雅美族八大類，賽夏語被歸類在西部平原的平埔族群之中，和巴宰語、道卡斯語、巴布薩語、拍瀑拉語、和安雅語相近，此分類法對於意味賽夏族是原居西部平原平埔族的一支，只是因遷徙路線等時空因素，因此尚未被完全漢化而延續至今。²

而賴盈秀《誰是「賽夏族」？》此書的問世，對於「賽夏」此一民族的構成，透過其族群內部各氏族的起源神話傳說之多源，及部落遷徙歷史記憶的分歧來解構，並且推測「賽夏族」是由原居山上的氏族和由山下遷徙上山原屬不同文化的氏族，因為經濟與攻防需要所逐漸建構而成的，而共同享有「賽夏族」的族名，則是透過政治建構下的結果，其族群內部則仍存在著「多層次族內認同的特質」³。

在這裡，嘗試跳脫出過去已有的論點，嘗試從文獻中（包含日本人、漢人）的角度、與賽夏族最鄰近的泰雅族人的角度，以及賽夏族人如何看待自己，看待他人所看待的角度。以這三方面的視野，型塑出另外一種賽夏族的面貌。

第一節 官方眼中的原住民

台灣原住民族見於文字記載以來，賽夏族在統治者管理行政角度上之稱呼，有隨時間的更迭而改變，如【表二-1】。

¹ 北群賽夏族民族議會在民國 95 年成立，南群賽夏族民族議會在民國 97 年成立。

² 李壬癸，《台灣南島民族的族群與遷徙》，（台北：常民，1997），頁 104—107。

³ 賴盈秀，《誰是「賽夏族」？》，（台北：向日葵，2004），頁 171—176。

【表二—1】賽夏族官方行政觀點表⁴

統治者	稱呼
荷蘭	社
西班牙	社
明鄭時期	番
清國	生番、化番、熟番
日治時期	蕃、族
民國政府	族

資料來源：筆者自行整理

一、荷西時代

【表二—2】荷治四大集會區

荷蘭時代只有社名出現，荷蘭政府統治時間（1624—1661），統治範圍於1642年佔領台灣北部領地，對原住民並沒有作民族分類，僅作社名的區別並將所佔領土地分為四個集會區⁵，如【表二—2】所示。1650年，在荷蘭人權力最盛的時候，在這四個集會區裏，曾經有293個村社承認荷蘭人的主權。⁶

淡水集會區 （台北地區）	
北部集會區 （台南以北地區）	卑南集會區 （台東地區）
南部集會區 （台南以南地區）	

西班牙於1626年登陸台灣，其行政區域與勢力範圍所達之處為台灣的北部與東北部，轄及賽夏族先民活動區。西班牙在台灣統治時間不長（1626—1642）。當時對於台灣只在傳教上略有經營，其他如傳統習俗及文化等調查，所留下的文獻並不多。

資料來源：筆者自行整理

二、明鄭時期

明鄭時代只有提到「番」，鄭成功於1661年登陸台灣，並於次年正式統治台灣。其行政措施大部份承襲荷蘭人所留下的制度，對於原住民也沒有做任何分類。但在文獻裡則有鄭氏軍備圖以及楊英《從征實錄》曾提到原住民的名稱。鄭氏軍備圖有新港半番民社、目加喇員番、麻豆番、霄壘番等四大社名稱，楊英《從

⁴ 參照林修澈，《台灣原住民史—賽夏族史篇》，（南投：省文獻會，2000），頁198—199。筆者自行整理。

⁵ 中村孝志著，許賢瑤譯，〈村落戶口調查所見的荷蘭之台灣原住民統治〉，《台灣風物》，40卷2期，（台北：台灣風物雜誌社，1990），頁92。

⁶ 莊松林，〈荷蘭之台灣統治〉，《台灣文獻》，第10卷第三期，（台北：省文獻會，1959），頁1。

征實錄》則稱原住民為「土番」或「土民」⁷。雖然許多北部原住民族群（泰雅族、賽夏族等）的口傳故事中都流傳著與鄭成功軍隊發生戰爭的故事，但是反觀文獻記載中，並未著墨。

三、清朝時期

清朝政府早期對於台灣原住民所居住的區域，也就是所謂的「番界」，是採隔離的政策，即劃定界線（如清代設置之土牛溝）禁止移民越界開墾，但是清朝官員並未能徹底執行官方的政策，因此漢人移民越界開墾原住民土地的案例比比皆是，清朝政府事後則不斷的追認漢人的拓墾事實，使得番界的區域日益縮小。而台灣事件（牡丹社事件）⁸的 1874 年之後，清朝政府一改其對台灣原住民的消極管理的政策，改採積極的開山撫番政策及做法。

而清政府眼中的「番」，則是以台灣原住民族是否服從其統治、遵從其「教化」而區分為「熟番」、「生番」，及「化番」。而「生番」一詞最早出現在 1694 年（康熙 33 年）高拱乾的《台灣府志》。⁹「…至於東方，山外青山，迤南互北，皆不奉教。生番出沒其中，人跡不經之地；言袤廣狹，莫可測試……。」¹⁰以其留下資料顯示，說明當時說明生番是以不「奉教」為條件，至於「奉教」之意義，是否為信奉西方之宗教，抑或接受統治者的漢文化之教化，這裡並未說明為何。

再者，伊能嘉矩綜觀清代文獻資料，則認為清代所稱的「熟番」，須具備三項條件¹¹：

一、須遵服教化

「《裨海記遊》所道：「能令其子弟就鄉塾讀書者，蠲其徭，欲以漸化之。」

二、須服事徭役

「徭役種類不一如遞送公文。欲官司出差巡察時，應為吏肩輿派牛車運行李外，必須裝運軍工木料，禍福從地方興築等之勞役。造船出水時任牽挽之勞等類。」

⁷ 潘英，〈台灣原住民族族稱演變〉，111 期，《台北文獻》（台北市：文獻會，1995），頁 125。

⁸ 一般大家認知的「牡丹社事件」，研究台灣原住民歷史的日本學者認為，「台灣事件」較能代表日本的認知，持此看法的以藤井志津枝（傅琪貽）為代表。

⁹ 潘英，〈台灣原住民族族稱演變〉，頁 129。

¹⁰ 高拱乾，《台灣府志》，（台北：台灣銀行經濟研究室，1960），頁 6。

¹¹ 伊能嘉矩，溫吉譯，《台灣番政志》，（台北：省文獻會，1957），頁 77。

三、須輸納番課

「番課及丁口餉。」

在清朝官方，是以上述三項條件來認定是否為熟番，認定基礎則以是否服從清代官方之教化而定。另外還有一種名為「化番」的，伊能嘉矩認為「化番」的地位是處在「熟番」與「生番」之間。¹²

而賽夏族始見於文獻記載中，最早見之文獻的名稱是清代縣志中的「南庄化番」¹³，可見在當時已為歸化之熟番，具有某種程度的漢化。但是屬於同一族群，居住於五峰地區的北賽夏群，仍與她比鄰而居的泰雅族同被定位為「生番」。這種現象可以看出兩點，第一點是統治者清朝政府並未真正將台灣的原住民族予以分類，以致於當時同一族群被劃分為不同的識別；第二點為賽夏族因所居住區域的關係，「番界」內外之隔，也代表了清朝政府日後的對待不同。

四、日治時期（1895～1945）

1895 年以後，日本挾帶著近代國家殖民主義以及當代西方科學的力量，從殖民及管理開始，強力叩撞原住民族的生活空間，但這樣的碰撞，始自 1895 年開始對於台灣本島（包含漢人、原住民）的調查及研究工作才正式進行，並區別過去政權的「隔離」政策，將原住民納入版圖進行統治。其統治手法，不僅設立「蕃界」，作為行政上的特別處理，並且出現以「族」為識別的分類。

但是在當時，官方與學界一直保持著連結的關係，官方需要學界的調查跟學術研究，更多瞭解台灣的原住民而做統治上的便利，而學界也需要官方的資源（人力、物力、財力）等，方得順利進行研究。而伊能嘉矩以降的人類學家即扮演著官方派遣的研究角色，由台灣總督府成立之「臨時台灣舊慣調查會」所主導進行，並由當時的民政長官後藤新平統籌下運作。在 1902 年以後，原住民族已經漸漸習慣這個新的統治者，日本政府也開始認真的看待、研究這個「蕃人」世界的知識。

而在分類上面，在《日據時期原住民行政志稿》（原名：理蕃志稿）中指出：

「熟蕃」為定住於平地，已在數百年前漢化之平埔族，現今編入普通行政區域內與漢人相同服從主權，所以在法律上為漢人，在法律上及行政上皆無需使用「熟蕃」之語稱之。「化蕃」及「生蕃」皆為「蕃人」，法律上只有

¹² 伊能嘉矩，溫吉譯，《台灣番政志》，頁 77。

¹³ 當時以「化番」為名的，著名的除了賽夏族的「南庄化番」之外，另外現今居住於南投日月潭的邵族，當時被稱為「水沙連化番」（水社化番），也是一例。

「蕃人」而無「化蕃」、「生蕃」之語，但恆春廳轄內及南投廳轄內五成堡等各社之人從來稱為「化蕃」，與維持漂泊生活以獵人頭為事之所謂「生蕃」自有差別，因此在行政上要用「化蕃」與「生蕃」之語。又「化蕃」與「生蕃」以有無獵人頭之風、耕作一定之土地、納稅、生活及服從主權之狀態為標準加以區分。¹⁴

「熟蕃」、「化蕃」與「生蕃」，在法律上並無任何區別。自此以後，「熟蕃」、「化蕃」、「生蕃」的分類法成為台灣總督府在行政上之依據，就連在戶籍資料上也可以看見民族註記，如「生蕃」則註記為「生」，「熟蕃」則註記為「熟」，漢人則分為閩南人註記為「閩」，客家人則註記為「粵」。此種分類法一直到 1935 年六月四日，總督府公佈戶口調查規定，才正式將「生蕃」、「熟蕃」改稱為「高砂族」、「平埔族」，而化蕃並未歸類於這兩類中。

在清政府統治下的「番」，日本政府的「蕃」，國民政府管轄下的「山胞」，一直到九〇年代以後的「原住民」，每個時期之名稱有異，但對於所要表達的還是以生、熟為其意思，其意義是以飲食的習慣來分類，或是藉由居住地的遠近來表達，如山地與平地，生與山地同意，熟與平地相同，而如此之分類，民族學家林修澈則認為只是方便行政上的分類及政策上的考量¹⁵。

五、中華民國政府（1945 迄今）

戰後初期，台灣省文獻委員會曾根據歷史、文化、血統等條件，對原住民擬定九族分類：泰雅族、賽夏族、布農族、曹族、魯凱族、排灣族、卑南族、邦查族、雅美族。台灣省文獻委員會報台灣省政府，再報內政部核定。在 1954 年（民國 43 年）三月十四日，內政部亦核定原住民九族的名稱¹⁶，也成為日後所謂傳統的「九族」之說。

國民政府時代，承襲了日本政府對山地的行政措施制度，因日本時代平埔族已編入一般行政區域，被視同為漢人，因此民國政府對於原住民的行政亦僅及於日本所謂的「高砂族」，並稱之為「山地同胞」，並簡稱為「山胞」。

原住民的身分認定，一直到 1980 年（民國 69 年）「台灣省山胞身分認定標準」發佈後，才有統一的標準，此標準同時將山地同胞區分為平地山地同胞與山地山地同胞，並且在身份證中加註「山地山胞」、「平地山胞」等字。這項分類成為往後中華民國政府原住民行政的依據，但此項身分認定標準的法律位階僅為行

¹⁴ 台灣總督府警察本屬編，陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿》（原名：理番志稿）第一卷，（南投：台灣省文獻會，1997），頁 231—234。

¹⁵ 林修澈，《台灣原住民史—賽夏族史篇》，（南投：台灣省文獻會，2001），頁 3—4。

¹⁶ 43/03/14，內政部核定九族名稱，其中邦則族改為阿美族。

政命令。平地山胞與山地山胞的名稱，儘管止於行政命令還達不到法律層級，但在 1991 年（民國 80 年）修憲時，卻被正式列入憲法增修條文中。¹⁷

1991 年以前，正值台灣社會因應解嚴之後，另一個民主化的進程，以「臺灣原住民族權利促進會」（原權會）為首的原住民運動，也開始連結正運作的工人運動、婦女運動等等，從「還我姓名」、「還我土地」等原運訴求中，許多原住民團體已經提出使用原住民一詞¹⁸，但是始終都沒有受到政府之正視。當時台灣省政府成立原住民事務專責機構，亦使用台灣省政府山胞行政局這名稱，如此非但沒有得到原住民的滿意，反而激起原住民的抗爭。到了 1994 年（民國 83 年）第二次修憲後，才將山胞改為原住民，台灣省政府山胞行政局亦改成台灣省政府原住民事務委員會。但爭休不已的「山地」「平地」之分，政府仍將原住民區分為平地原住民與山地原住民。

¹⁷ 林修澈，《台灣原住民史—賽夏族史篇》，頁 208。

¹⁸ 該用何種詞彙取代「山地同胞」一詞，成為爭論不休的話題，有所謂的「先住民」、「早住民」等等，後來「原住民」一詞由漢人女士范巽綠提出，獲得當時原權會認同後開始爭取之。

第二節 學術分類中的賽夏族

在十七世紀荷蘭人及漢人(明鄭時期)入墾台灣之前,台灣早已有人居住了,這些遠自三、四千年前新石器時代就已經生活在台灣的住民,就是考古學家、史學家及人類學家所稱呼的「原住民」(Aborigin/Indigenous People)。而由考古學上的器物遺留和語言學上的研析證據來看,台灣的原住民族都是屬於南島語系民族(Austronesian/Malayo-Polynesian)。

清國時期,將台灣原住民族做第一次全面性分類的研究,應屬黃叔瓚於雍正二年(1724)所著的《台海使槎錄》,他在〈番俗六考〉中將原住民分成十種北路諸羅番,三種南路鳳山番,共十三類。但是其分類依據,主要以聚落或地域來作區分,當時並沒有賦予民族的概念。

台灣原住民作族群的分類上,在過去多少是基於政治上的考量,也含有漢文化沙文主義的色彩。清代曾依「漢化」程度的深淺,將台灣原住民分成「土番」及「野番」。「土番」指漢化較深者居住於平地,「野番」則指草昧未開,居住於深山之原住民。清朝官方更直接以歸化與否,將台灣原住民區分為「熟番」和「生番」,已歸化的「熟番」多分佈在臺灣西海岸平原,故又有「平埔番」之稱,而尚未歸化的「生番」則多居住在山區,故一般漢人又稱他們為「山番」。日治時代,總督府沿用「平埔番」、「山番」的分類而區分為「平埔族」及「高砂族」。

學術上對高山族分類不離日治時期的九分法,對賽夏族而言,不僅是民族地位的分類,也關係到族別的分類。居住在台灣的原住民,稱之為南島語系族群。在分類上,約略可以區分為二部分:其中居住在台灣西部沿海的一些族群,由於歷史和地理因素的影響,近三、四百年來在荷蘭人及漢人入墾以後,持續的與外來文化接觸互動,並且陸續被納入外來政權的統治,因而逐漸造成其原有的社會組織瓦解、傳統語言流失、以及原有的生活文化極度「漢化」,終至於與漢人無異,這些族群也就是一般所稱的「平埔族」。另外一些則是住居於深山或東部後山的民族,因為居住區域大部分位於山區,這些民族與外來文化的接觸不頻繁,因而迄今仍保留了相當程度的傳統文化、民族語言及社會組織,這些民族即是一般所稱呼的「高山族」,如【圖二—1】所示。

【圖二—1】原住民九族及平埔族居住區域圖¹⁹



最早將「賽夏族」視為獨立一族的文獻，為 1911 年台灣總督府英文報告書《Report on the Control of the Aborigines of Formosa》，本書將台灣原住民分為九族，賽夏族是其中一族，如所示【表二—3】。而後佐山融吉在《蕃族調查報告書》中稱賽夏族為「獅設族」。日治中期（1920 年）以後，日本學者依據語言、祭典儀式及起源傳說的差異，認為賽夏族與道卡斯族之間，並無確切證據足以證明兩者之親緣關係。²⁰

¹⁹ 陳奇祿，〈臺灣土著文化研究〉，（台北：聯經，1992），頁 3。

²⁰ 潘秋榮，〈賽夏族祈天祭的研究〉，（台北：政大民族系碩論，1998），頁 9。

【表二－3】日治時期研究者對賽夏族之定位與分類表²¹

研究者	年代	賽夏族群名	系統分類	出版文獻
伊能嘉矩 栗野傳之丞	1900 年	amutoura	道卡斯支族	《台灣蕃人事情》
伊能嘉矩	1904 年	saisiett	道卡斯支族	《台灣蕃政志》
台灣總督府	1911 年	saisett	獨立一族	《Report on the Control of the Aborigines of Formosa》
森丑之助	1912 年	saise'to	道卡斯支族	《日本百科辭典第六卷》
台灣總督府	1913 年	saise'to	獨立一族	《蕃社戶口》
森丑之助	1917 年	saisets	道卡斯支族	《台灣蕃族志第一卷》
小島由道	1917 年	saise'to	獨立一族	《蕃族慣習調查報告書》
佐山融吉	1920 年	獅設族	獨立一族	《蕃族調查報告書》
移川子之藏 宮本延人 馬淵東一	1935 年	saise'to	獨立一族	《台灣高砂族所屬系統研究》
鹿野忠雄	1939 年	saise'to	獨立一族	《東南亞細亞民族學先史學研究》
馬淵東一	1954 年	saisiyat	獨立一族	高砂族分類學史的回顧

1900 年至 1954 年當中，日本學者歷經十一次的研究，其中賽夏族被認定為道卡斯族支族總共有四次，賽夏族自成一族的民族地位，在爭休不已中，於 1917 年以後才正式底定。至此，賽夏族為獨立民族應是無庸置疑；但晚近平埔族研究興起後，賽夏族與道卡斯族之關係又被廣泛討論，其論點仍以矮人祭之歌舞、儀式物品為主²²；此外，歷史記憶及姓氏源流亦拉近賽夏族與道卡斯族之關係。²³

民國 93 年十二月五－六日，苗栗縣文化局與國立政治大學原住民研究中心假南庄國中舉辦了「賽夏學國際學術研討會」，純以賽夏族為範圍，並在原居住地召開，並且為國際視野之學術會議，自然有其重要性及代表性。如此，「賽夏」自成一門學問的「賽夏學」，這個名稱始浮上了檯面。在《論文選集：賽夏學概論》之序言中明言到：「賽夏學，是以賽夏族為研究對象，體系性描繪出全貌的一門學問。」²⁴如此，學術上的賽夏族定位，已經成為了一個清楚的界定。

²¹ 潘秋榮，〈賽夏族祈天祭的研究〉，頁 12。

²² 吳東南，〈從口傳資料與文獻記載來看平埔道卡斯與賽夏族之關係〉，《民族學研究所資料彙編》，第一期，（台北：中研院民族所，1978），頁 135－141。

²³ 潘秋榮，〈賽夏族祈天祭的研究〉，頁 9。

²⁴ 林修澈，〈論文選集：賽夏學概論〉，（苗栗：縣文化局，2006），頁 v。

第三節 泰雅族眼中的賽夏族

1980年代以後，人類學研究中興起一股新的研究風潮，也就是「異族觀」，對異族觀的理解中，成為試圖理解某一族群的途徑。黃宣衛在宜灣阿美族人的相關研究中，從「名字」(personal name) 這個概念及變遷中，討論歷經外來文化(異族)的洗禮之後，對於異族名字概念的採借及轉化，包含日式、漢式及天主教聖名等等，並且從名字的觀念中討論阿美族的異族觀。²⁵陳文德從南王部落的例子來看卑南族在日治之後社群觀念的轉變中，對於「部落」的概念界定是有變遷的，進而發現儀式和習俗成為區辨居住同聚落中，卑南族人和漢人的分界。從社群的討論中，似乎又是另外一種「異族觀」研究的呈現。²⁶

傳統居地廣布台灣中北部山區的泰雅族(*tayal*)，尤其對於現今新竹苗栗一帶的族人，賽夏族算是相當鄰近與最常接觸的「異族」。這樣異族間的接觸，不僅是身體接觸上的視敵獵殺到接納視親，或是文化接觸上的語言互通及姓名互用等等，各有深淺層度的不同。因此，從泰雅族對於賽夏族的接觸歷程及理解的討論，算是賽夏族研究中過去都沒有在文獻上著墨的，也凸顯「異族觀點」的重要性。不僅透過賽夏族鄰近族群的角色做一主體，更是從筆者族群主體上自身脈絡裡，為過去耆老所講述的歷史觀點予以呈現。

一、 稱呼

台灣原住民過去九大族被分類定名，是奠基於日本學者的研究，簡單分析之下，主要有幾種分類。第一種分類的依據是以這族群的對「人」的稱呼，如泰雅(*Tayal*)、布農(*Bunun*)、鄒(*Cou*)、等族群，皆是以各族群語彙中對「人」的稱呼，以致於延伸出其族名。第二種分類的依據，以「異族」的「他稱」作為族名的延伸基礎，如阿美(*Amis*)，就是以卑南族對於位居北方的異族的稱呼。第三種分類，可以說是主觀的認定延伸出來的，如雅美(*Yami*)是以當時報導者對於全族的片面稱呼；卑南(*Puyuma*)是以當時卑南族勢力最大的南王部落名為族名等等。

而賽夏族在文獻之中，向來一直以 *SaySiyat* 的族群名稱而居，但是在新竹苗栗地區的原住民(包括三個語言群的泰雅族以及賽夏族人)之間，卻都是以 *Baybu'yuw* 或 *Baybu'yuw* 相稱。在《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》是這麼說的：

²⁵ 黃宣衛，〈阿美族的人名制度與異族觀—宜灣的例子〉，《異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》，(台北：中研院民族所，2005)，頁 223—270。

²⁶ 陳文德，〈試論「社群」(community) 研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉，《「社群」研究的省思》，(台北：中研院民族所，2002)，頁 43—92。

本族自稱為*SaySiyat*，*'tayal*族稱他們為「*bebuj*」或是「*mbuj*」，其意義不明確（或有一說，古時*'tayal*族恐懼本族來襲，因而在其來路安上竹釘做為警戒；*'tayal*語稱竹釘為「*buj*」，「*bebuj*」一詞，大概是由此轉訛而來的。）²⁷

但是，當這些族群面對外面的其他族群時，便又以賽夏族人相稱，因此，從稱呼上對於這個問題，確實有值得討論的地方。

泰雅族學術上被認定為三個亞族，去掉 2008（民國 97）年已正名的賽德克族（*Seediq*），共有兩個亞族。而這兩個亞群，實際上應屬為這三個語言群。三個語群當中，有被學術界稱為賽考列克（*Squliq*）的*Kinhakul*語言群，以及被稱為澤敖列（*S'uli*）的*Mt'hu*語言群，還有被歸納於澤敖列名下的*Mayspaziq*（又稱*Mt'uwal*）的語言群。從很早以前，在*Kinhakul*語群（以石家路群系統為例）和*Mayspaziq*語群（以新竹縣五峰鄉白蘭部落為例）的耆老們，對賽夏族的稱呼都叫他們*Baybu'yuq*，而*Mt'hu*（以新竹縣五峰鄉林家莊部落為例）語群，則稱賽夏族人叫*Baybu'yuw*，其中只差最後一個*q*的尾音²⁸。

然而，賽夏族人本身對這些泰雅族的自稱上，也是以 *Baybu'yuw* 自稱。當然，以他稱成為自稱之例，也時有所聞，但是也不能排除說他們自古的自稱就是如此。也就是說，在賽夏族周圍不同方向，又是不同的語言群的異族，在很早以前都是稱他們 *Baybu'yuq* 或 *Baybu'yuw*，而且他們也對這些群族自稱為 *Baybu'yuw*，或許，「*Baybu'yuq*」就是他們原來的族群名稱。

如此，對外來族群（如日本學者或漢人學者）介紹自己的時候，卻又以「*SaySiyat*」（賽夏）來自稱？從賽夏的語法裡，也許可以窺探一二。事實上，在賽夏族的語法裏面，「*SaySiyat*」是分為「*Say*」和「*Siyat*」，兩個語彙而組合成，「*Siyat*」本是一個男子的名字，在泰雅族裡面算是一個古老的名字²⁹。如果將「*Say*」的冠詞冠在人名（如*Siyat*）的時候，其字彙就變成了「*SaySiyat*」，這時它的意思就變成是「屬於*Siyat*系統裡面的人」的意思，換句話說也可以被稱爲是「屬於*Siyat*以下的人」或者也可以解讀爲是「屬於*Siyat*的後裔」。

而賽夏族「*say-*」這個冠詞，在泰雅族的語言中是以「*may-*」來表現，如稱呼一個部族的名稱，就會 *may-*部落或地區名稱，如筆者是 *m'skalu* 的泰雅人，在遇到其他不同部落的泰雅族人介紹自己時，就會說我是「*mayskalu*」的。泰雅族

²⁷ 小島由道（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會）著，黃智慧（中央研究院民族學研究所）編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》，（台北：中研院民族所，1998），頁 5。

²⁸ 學術分類上的泰雅族兩個亞群，賽考列克與澤敖列差別是賽考列克的語彙有發「*q*」的音，澤敖列則無。

²⁹ 爲何說是古老的名字，因爲「*Siyat*」這個名字，不僅是泰雅族部落內常有的名字，賽德克系統的部落也常有這個名字，因此可以說是泰雅族群內古老的名字。

人在遇到不同部落，但是同樣語言的泰雅族人時，也會以這種邏輯來認知對方，如現居於泰安鄉的泰雅族人，有些是日據時代就從現今新竹縣五峰鄉的茅圃部落（*Qalang Singaw*／西熬社）遷徙過去的，他們就很清楚的認知說他們是「*Maysingaw*」的人，當地的其他泰雅族人（*Mt'hu* 系統及其他）也是這樣認知這群人。

不過就筆者田野調查的經驗，由於筆者是泰雅族，所以在賽夏族人對筆者的族群稱呼就是「*SaypapaeaeS*」有時候簡略的念法會念做「*Saypas*」。但是接下來又會問說居住地，因筆者居住東河（*walo'*），因此賽夏族人就會以「*Say walo'*」來介紹筆者從哪裡來。由此可知，賽夏族的「*Say-*」語彙用法，其實可以把他者從他群的概念轉換成我群的概念，進而從地域的觀念去理解「他者」，這樣也讓賽夏族的多元豐富性更加增。

二、 曾有的敵對

依照泰雅祖先的傳說，不論是在新竹縣五峰一帶的泰雅族，或是苗栗泰安一帶的泰雅族，在他們的老人家口中的傳說都有如以下的相同之處：

「從前在泰雅人的開拓史之中，曾經幾次與賽夏人族群對立的情形，傳說故事的事跡比較多的訊息裡，有傳說從前賽夏族的地盤，是從桃園的大溪一直到苗栗的大湖的山腰地帶，曾經都是賽夏族的地盤；其形狀好像一條長長的腰帶一樣。然而，強悍的泰雅人和他們爭戰時，由於泰雅人對於叢林野地的戰術，有獨勝的方法，所以把賽夏人殺的僅存寥寥可數，最後只剩下一男一女的夫妻兩人，經這兩人的苦求說：『請放我們的生路，你們只要有需要的鐵器之類的用具，我們願意為你們向外面代為購買。』於是泰雅人才答應留下他們不予滅盡。」³⁰

在日本文獻中，也時常交代出泰雅跟賽夏的對立，牽扯到土地權的轉移。在《番族慣習調查報告書第一卷泰雅族》中，就記錄下了泰雅族大湖番的口述故事：

「據本番所說，他們的祖先最初由Papak Waqa經由slbi ja山附近，沿大安溪而下，趕走bebuju'（指saisyat族）」後，居住在單蘭、銅鑼灣、苗栗一帶之地，但後來受到支那人的壓迫而漸退，最後在今日的地區定居下來。最初我們的祖先下到平地時，苗栗和台中地區已有「Panat」（指平埔番），我們的祖先與平埔番和睦相處，交換物品。傳說他們的風俗頗為有趣，以臉盆斟酒而飲。醉時則敲大鼓而臥。」³¹

³⁰ 此段故事為泰雅族文史工作者Heitay Payan·曾作振提供，在此誌謝。

³¹ 小島由道（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會）著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習

現在的「大湖番」已經和泰安鄉的北勢群、石家路群及汶水群混居，已經無法知道過去詳細的資料。但是可以知道的是，過去大安溪流域的泰雅族，遷移到了平原之後，是與賽夏族發生戰爭，並且奪取了土地權，並與當地的平埔族和平相處。

另外，筆者所屬的石加路群泰雅系統，在耆老口傳中就是與賽夏族敵對甚鉅泰雅族人。而石家路事件的遠因，也是與傳統對於賽夏族的「出草」行動中，意外將日本人捲入，因此引發了影響我族甚鉅的「石家路事件」，簡述如下：

「石家路群泰雅人與日本人的戰爭，遠因在文獻上可以追溯到是在明治卅九年（1906年）的時候，Ro'kaho社壯丁到東河部落（Waro）出草，遭賽夏族報警而被日警擊斃一位壯丁，而結下了樑子。

明治四十三年（1910年）的時候，日本政府也開始實施「五年理蕃事業計畫」，對泰雅族開始進行有計畫的武力掃蕩，並沒收槍械，且推進隘勇線。大正六年（1917年）的時候，第一次石鹿事件爆發。在5月23日，石加路群由Ro'kaho社、Yabakan社，加上金那基（'qnazi）群的Tbaho社（現今新竹縣尖石鄉田埔部落），在頭目Payas Nomin率領40人的隊伍，向東河社（Woro）賽夏族出草，造成6死2傷，泰雅族也有4死5傷。後來日警南庄支廳長，率領警察隊加入戰局。24日其餘石加路群社眾分別襲擊霞喀羅警戒所致萱原分遣所間的各分遣所。25日由日警警部率領北埔支廳計130人的討伐隊，對石加路群進行討伐。數次交戰，擊斃頭目及社眾共卅人，警方也有6人受傷2人失蹤。

同年七月，新竹廳向台北、宜蘭、台中、屏東調來412名警察編成搜索隊，與石加路群交戰數十次，日軍死傷171人，佔領了霞喀羅溪源頭及兩岸要害之地。加上日警開始在山下以電網圍堵石加路群，因此族人遂漸逃往大安溪上游的北坑溪（大湖群的範圍），以及大霸尖山腳的馬達拉溪的兩岸山坡地，少數逃往薩克亞金溪（大溪群範圍）白石一帶藏匿。石加路群的山刀、弓箭和獵槍終不敵日本的火槍跟大砲，遂在7月19日投降，在9月8日石加路四社各派代表，到新竹參加歸順儀式。

到了大正八年（1919年），石加路群泰雅人，遭受到流行性感冒的侵襲，疾病迅速蔓延，造成多數人死亡，嚴重到連頭目都病死。文獻上有兩種說法，一來是族人深信是祖靈作祟，根據傳統必須出草才能平安。第二是認為平地人侵入山地伐木製樟腦所引起。但這兩種說法都帶來同一結果，就是「蕃情動盪」，開始大舉下山偷襲警所和隘勇線。

日警使用了「以蕃制蕃」的策略，12月11日新竹州徵調了南庄蕃（賽夏族）

組織準備攻擊石加路群。隔年三月第二次石鹿事件爆發，徵調台中方面含有布農族的守備隊，以及五峰的茅圃、花園等泰雅族澤敖利亞族壯丁，重金懸賞石加路群人的首級。12月再次徵調了新竹州東河（Waro'）的賽夏族61人，以及鹿場群泰雅族14人，溯汶水溪攻擊石加路群。同時也調動了大溪郡卡奧灣（合歡）群（Gaogan）106人，組成一隻蕃人奇襲隊，殺進北坑溪，馬達拉溪及霞喀羅溪一帶的霞喀羅祖居地，使石加路群無法再站起來。被窮追猛打的石加路群，被迫退回避居地金那基群的範圍Sakayachin（白石），以及大湖郡馬達拉溪與北坑溪的上游。遭此天災戰禍的石加路群，族勢急遽中衰。」³²

此後，石家路群泰雅人接受「集團移住」的政策，被強迫遷移出祖居地，散居各地至今，與賽夏族的敵對關係也告一段落。到了1935年，日本學者移川子之藏與其助手宮本延人，在其《台灣高砂族所屬の研究》的〈例言〉中，就提到了賽夏族與泰雅族的緊張關係，節錄如下：

「和賽夏族關係最深的其他種族是泰雅族。和泰雅族很多情況是敵對關係，經常蒙受泰雅族壓迫，漸漸地土地也縮小。根據大隘社流傳的說法，他們的舊領域南以大安溪為界，自大霸尖山以下以大崙崙溪為界，到角板山方面，現在ガオガン（gaogan）、マリコアン（marikoan）其他泰雅族住地一帶是他們的領域，因受泰雅族侵蝕才會到今天的地步。他們傳說大部分是從後壠溪上由社寮角溪往下遷移，事實上根據北勢蕃マナバン（manaban）社所流傳的故事看來，賽夏族原本住在現在大湖郡二本松附近，被泰雅族的ルブン社（Luvun）趕到大坪林附近的Taokan。後來又被Lovongo社驅逐，才遷到現在大坪林派出所方面，Suro社搬家，買到賽夏族的土地。後來又漸次因為北勢蕃的關係被驅逐到現在的地方。二本松附近據稱有賽夏族居住地，上面有石垣高築的住居，聽說其遺跡仍殘留在次高山山麓地方。

泰雅族的ガオガン（gaogan）、マリコアン（marikoan）、キナジー（kinazii）地方，原住民傳說Skamayun的故事已在泰雅族項敘述。Skamayun傳說裡記載了Mebujo泰雅語的意思應該就是指賽夏，事實上Mebujo很清楚地就是賽夏族。據說竹東郡十口社附近仍留有Skamajun居住過的石垣殘跡。如在泰雅族項所載，被泰雅族追趕的Skahamayun向西南方的平地逃竄。這與賽夏族故地後壠、中港方面一致。

總之，起源於台中州ピンスプカン（pinsuvukan）のマリコアン（marikoan）、マカナジー（makanazii）、メリパー（meripaa）的各族在新竹州山地殖民之前，該土地是被原住民族所佔。其中現在的マケラパ

³² 關於石家路事件的紀錄本段文字為日據時期原住民行政治稿（理蕃志稿）一至四卷之內容，採集自張致遠，《苗栗縣泰雅族文化史調查研究期末報告》，（苗栗：苗栗縣政府，2002），頁5—15。以及從李嘉鑫〈79年前馬達拉溪首度探險紀實〉，《台灣原住民月刊》，十月號，（台北：台灣原住民，2001），頁38—41。筆者加以整理之。

(*makerapa*)、マレラッハ (*marera'ha*) 等諸族也可能存在，有勢力的是所謂的Skamayun，被泰雅族驅逐之前，賽夏族的領域從大崙崁溪達到角板山一事，與同被泰雅族驅逐的Skahamajun的領域、時期是一致的。賽夏族的各個傳說故事如果是事實的省略，再加上若干想像的話，他們的舊住地非常廣闊，橫互了大溪、竹東、大湖地方，後來把地讓給從南部開始進出蠶食該領地的泰雅族，集結在竹南方面的平地，集居在殘存的現有地。」³³

如此，大約可以釐清兩點泰雅族的敵視關係。第一就是傳說的口述上，賽夏族的傳統領域包含了現今新竹苗栗一帶的平原地帶，而泰雅族過去的遷徙路線，又恰好與賽夏族接觸，如此賽夏族漸漸被驅逐到現在的這個區域。第二就是泰雅族的傳統出草行為，以脫離 *gaga* 的範圍為主，所謂 *gaga* 的範圍，包含的有連姻關係的，以及有血緣關係存留的部落。如此看來，以當時在祖居地的石家路群泰雅人，「出草」的對象的確包含了賽夏族，但是在文獻中卻又只看到針對南庄方面的賽夏族，或許可能因為五峰方面的賽夏族有姻親或是語言上的關係。

三、 文化流動

前文述及泰雅族與賽夏族的敵對關係，大概是到賽夏族人居住區域被固定下來之後，到了某個階段結束。這樣的結束，泰雅族的傳統觀念是一旦答應保留他們的生命，也相對的就擁有保護他們的義務。在這樣族群和睦共處的時空當中，逐漸開始有文化要素逐漸流動，例如傳統名與語言、刺青及技藝。

(一) 傳統名與語言

在泰雅族給孩子命名的習慣，有以女方的母性長輩給予孩子命名的習慣，所以，自從泰雅族和賽夏族通婚以後，整個賽夏族人的名字便加入了許多泰雅族的名字，估計在賽夏族人的名字當中，泰雅族的名字大約佔有一半左右之多。

在賽夏族裡面，經常被使用的泰雅名字，有男性的 *talo*、*'obay*、*bawnay*、*ba'ay*、*bayhoy*、*buyung*、*pilin*、*iban*……等等，以及女性的 *amuy*、*ciwas*、*sabi*、*maya*、*ta'pas*、*yayut*、*yuma*、*kuyu*、*sayta'*、*pitay*……等等。而賽夏族真正屬於他們自己的傳統名字，有男性的 *ti'ay*、*taheS*、*ta'in*、*i'tih*、*kaleh*、*kalahe*、*'omao*……等等，以及女性的 *lalu*、*lalo'*、*toway*、*yarim*、*wa:on*、*apay* 等幾個傳統賽夏的名字³⁴。當然，不是只有賽夏族人引用到泰雅族的名字而已，在泰雅族裡，引用到部分賽

³³ 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一原著，呂青華譯，賽夏族發祥、遷徙、民族關係，原收錄在《台灣高砂族所屬の研究》，今收在《論文選集：賽夏族概論》，(苗栗：縣文化局，2006)，頁506—506。

³⁴ 由於筆者曾參與賽夏族譜編寫的研究案，以及泰雅族文史工作者 *Heitay Payan* · 曾作振的提供因此得獲取一些賽夏姓名資料。這裡的拼音是以蒞露及風薇萍所校正而成的賽夏族拼音方式作為書寫，在此誌謝。

夏族的傳統名字的人一樣也有³⁵，這是雙方開始通婚以後，文化互相採借的現象。

語言方面，主流社會對於賽夏族的認知上，大都認為北賽夏都被泰雅化，南賽夏都講客家語，「語言」就是這個普遍觀感的一個象徵。的確，五峰方面的北賽夏由於泰雅族逐漸成為生活圈之一，因此，強勢族群的語言逐漸取代族語。加上與泰雅族通婚的比率逐漸增加，「母語」逐漸由賽夏語轉變成泰雅語的兼用。曾任行政院原住民族委員會賽夏族族群委員的高瑞馨這麼認為：

「在舉行*paSta'ay*或*paSbaki'*或其他祭儀時只有夏、詹、錢家用全賽夏語說話，一般都是國語、泰雅語、賽夏語混著說，不過目前部落的年輕人正積極的學習自己的族語，不斷的有效利用政府資源在人民團體協會組織舉辦族語研習，學校方面也配合教育部九年一貫鄉土語言教學，由於語言環境還是以泰雅語所環繞，賽夏語的教學成效並不是良好。」³⁶

筆者自身的田野經驗也是，發覺北賽夏和南賽夏的狀況類似，年紀越長，賽夏語言能力就越流利；年紀越輕，賽夏語的溝通能力就越差。即使國語（北京話）是目前部落通用的語言，不同的是北群賽夏族不管年齡層為何，幾乎都使用泰雅語溝通，這也是北群賽夏族民族語言，需要面對的課題。

（二）刺青及技藝

泰雅族在清代被稱為「王字番」，意義就是視其臉上有*ptasan*（泰雅紋面）而稱呼。*ptasan*在泰雅族的傳統慣習中有一定的資格，例如男子需獵過動物及人頭，女子必須能諳於織布等。但就身體毀飾³⁷這個層次來說，算是南島民族的共有的文化現象。據日本學者安原信三的調查，他認為刺青（紋面）這一項，是模仿泰雅族的風俗：

「刺青在本族與'*tayal*族同樣稱為*pataS*，而施刺的部位稱為*pinataSan*。本族的男子刺青在前額、下顎及胸部，女子則只在前額施刺而已。前額及下顎的刺青，男女同樣皆是已到達成年的表徵，胸部的刺青則是勇者的標幟。

在本族刺青並非自遠古就有，據他們所說，在祖先的時代完全不刺青，然而和'*tayal*族接觸後，屢次被誤認為漢人而成為馘首之目標，所以兩族協議之後，本族也和'*tayal*族一樣在臉部刺青，且一直流傳到今日。」³⁸

現居東河的*baki' bawnay*風德輝長老，在為筆者講解他祖父相片時也表

³⁵ 如筆者自身部落就有一位長輩的名字為*bo:ng*，他們家族並無明顯的賽夏族親屬關係。

³⁶ 2006年矮靈祭期間，筆者田野訪談。

³⁷ 身體毀飾是人類學的用語，用來解釋俗民藉由對身體進行毀損的行為中，獲取他社會文化的功能。如紋身（手、身、面）、拔芽、穿耳洞等等。

³⁸ 小島由道著，中研院民族所編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》，頁47。

示：

「因為他喜歡打獵，到山裡面打獵，會遇到泰雅的，對，說他的朋友說，你喜歡打獵，你沒有紋面，山豬到哪裡會去追到那邊，遇到泰雅的，會被殺，危險，他十六歲的時候才放。他說這樣才不會給誤殺，賽夏本來是沒有紋面，靠近接觸泰雅族比較近，他們朋友說孩子要放，經常和他們在一起，沒有一個記號，危險……」³⁹

這樣看來，賽夏族過去曾有的刺青，是與泰雅族共同生活下的一個標記，爲了怕被泰雅族獵首，而做的一個保護措施。技藝方面，泰雅族令人驚豔的編織工藝技術，算是台灣原住民族的頂尖技術。但是在泰雅族耆老間的口述，賽夏族的織布技藝是由泰雅族傳授的，但是在日本的文獻上，只記載到：「大體上，他們的服裝類似'tayal族，不過與漢人接觸久了，也就逐漸有人模仿，例如褲子，現在男女都以和漢人使用的相同了」⁴⁰

這裡提到的使用「與漢人相同的褲子」，可以從一些日本時代的照片上可以佐證。另外，從最近台灣大學人類學系復原之由宮本延人拍攝的《巴斯達隘：1936年的賽夏祭典 Pas-taai—The Saisiyat Ceremony in 1936》，短短十六分鐘的紀錄片中，很清楚看到賽夏族，在服飾上已經吸納了漢人及泰雅的文化因子。

另外，胡家瑜對於賽夏的工藝傳統做背景介紹，但提到賽夏的織布動作及竹藝編織，賽夏語皆稱爲「*dumnum*」⁴¹，與泰雅族的「*tuminun*」語言發音上接近，雖然文中並無交代與泰雅族是否有傳承關係，但是就字源學上的確值得探究。朱鳳生在《賽夏人》中，提到了泰雅與賽夏衣服上的差異，並且認爲泰雅族以夾、織法織成的衣服與賽夏族朱姓長老的衣服圖案大致相同，並認爲早在清朝時代文物即有交流，但是確有下列質疑：

1. 泰族布料顏色大都白、褐鄉間的單純條紋。而本族花樣多又豔麗。
2. 泰族的珠衣（裙）滿串貝珠，真了不起。
3. 泰族上衣有長（短袖），而本族上衣無袖。……⁴²

的確，從現今的證據上，無法顯示出賽夏族的編織工藝是否源自於泰雅族的傳授，目前的證據只能代表說有影響，或者如日本學者所言之「模仿」。不過賽夏族文化中強烈的對外吸納性，從與泰雅族的關係的轉變中，確實看得出來。

³⁹ *baki' bawnay*，漢名風德輝，95/08/01 訪談，於瓦祿工作坊。

⁴⁰ 小島由道著，中研院民族所編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》，頁 49。

⁴¹ 胡家瑜，〈工藝傳統與現代商品的對話—消費社會中的賽夏族群藝術〉，收錄在林修澈編，《論文選集：賽夏學概論》，（苗栗：縣文化局，2006），頁 423—434。

⁴² 朱鳳生，《賽夏人》，頁 100。

第四節 當代的賽夏族

從前述之官方、學術及異族的討論後，當代賽夏族的主體性逐漸建構出來。這樣的建構過程，特別面臨到強族環伺的環境之下，有幾個方向是賽夏族建構成一個族群的要素，第一個是共同生活的空間與人群，也就是當代賽夏族他的民族分佈以及人口。第二個從官方對於原住民族的兩種分類中來看當代的賽夏族，從這樣的分析中來討論同一族群不同分類的窘境。第三個從族群的他者認知來討論異群觀，是否可以從對他者的界定中，再來建構自己「賽夏」的主體感，逐漸凝聚起「賽夏」的意識。

一、賽夏族分佈及人口

(一) 原鄉分佈

賽夏族目前主要居住在新竹縣五峰鄉、苗栗縣南庄鄉與獅潭鄉，分佈範圍大約在東經 120°55' 至 121°10'、北緯 24°30' 至 24°40'，海拔 500 公尺至 1500 公尺之間的淺山地帶。在新竹、苗栗交界的分佈範圍內，大致可以鵝公髻山與橫屏背山兩山山脊為界劃分為南北二群。北群賽夏族人主要分佈於頭前溪上游的上坪溪流域，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。南群賽夏族人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、大湍，南江村的新村、小東河，以及獅潭鄉百壽村的百壽社區、馬陵、坑頭、崩山下等地，如【表二-4】。

【表二-4】賽夏族傳統居住區域及目前行政區域對照表⁴³

目前劃分	流域同盟		日據時名稱		現在地名	現在行政區		
			舊社名	拼音				
北賽夏	sai-yaghoru		大隘社	taai (saighotu)	上大隘 高峰	新竹縣 五峰鄉 大隘村		
	sai-kirapa		十八兒社	shipaji (kirapa)	十八兒			
			茅埔社	siigao	茅圃			
			俾來社	pirai (mailawan)	比來	新竹縣 五峰鄉 花園村		
南賽夏	sai-maghahyobun (sai-manson)		saiwaro		東河社 waro	waro	苗栗縣 南庄鄉 東河村	
						sewzai		大竹圍
						hororok		鵝公髻
					獅頭驛社 garawan	rarumoan		向天湖
						ngarawan		加拉灣社
						haheh		三角湖 大窩山
						rarai		中加拉灣
			sai-rayen		橫屏背社	amish	苗栗縣 南庄鄉 蓬萊村	
					巴卡散社 (南獅里興)	pargasan		紅毛館 八卦力 大浦 二坪
				利拉揚社 (北獅里興)	ririiyan	小東河 大屋坑	苗栗縣 南庄鄉 西村、 南江村	
	sai-sawe				馬陵社	marin (inbawan)	紙湖	苗栗縣 獅潭鄉 百壽村
			坑頭社	hanteu (inbawan)				
			崩山下社	karehaasun (pinapinasang)				

⁴³ 參考自胡家瑜，《賽夏族的物質與文化：傳統與變遷》，(台北：中國民族學會，1996)，頁11；潘秋榮，〈賽夏族祈天祭的研究〉，頁6；筆者田野調查資料整理而成。其中羅馬拼音部分並未整理，皆為原文中所使用之。

依據台北帝大移川子之藏、宮本延人，馬淵東一等人自 1920 年，分頭所作的多次的調查所得，並於 1935 年出版了《台灣高砂族系統所屬の研究》一書，賽夏族可分成下列四大地區⁴⁴：

- (1) Shai—Maghahyobun：包括有
 - A. Shai-Waro：Waro（大東河）、Garawan（獅頭驛）各社。
 - B. Shai-Raiyen：Pamgasan（蓬萊）Amish，Pakwari（八卦力）各社。
- (2) Shai—Yaghoru：Shai-Yaghoru（大隘 Paks）社。
- (3) Shai—Kirapa：Sipaji（Sipajek 十八兒），Shgao（茅圃），Mailawan（埤來）各社。
- (4) Shai—Shawe：Invayus（Marin 馬陵），Invawan（坑頭），Karehabasun（Habasun 崩山下）各社。

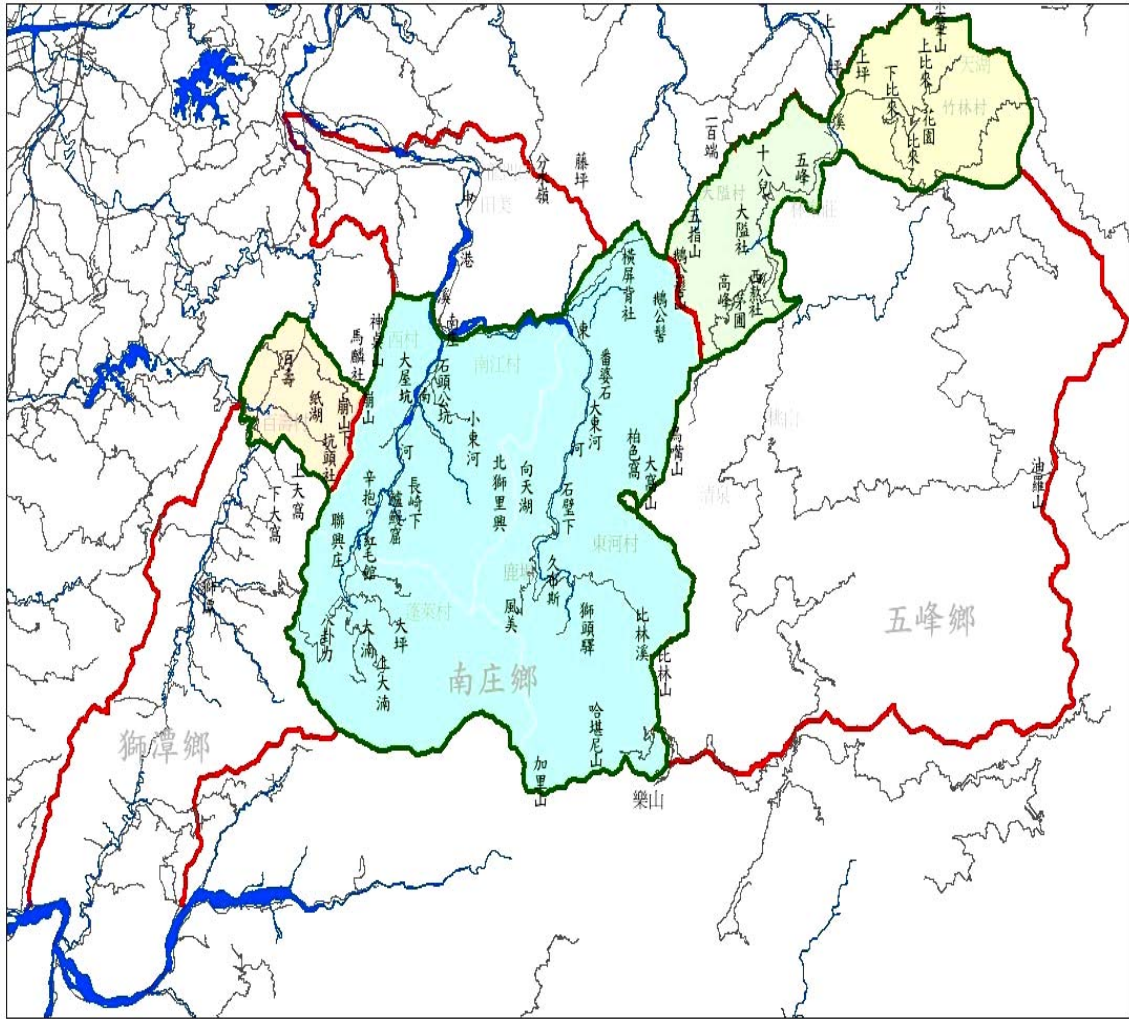
以上第（1）地區主要分布在現在的苗栗縣南庄鄉東河村、蓬萊村、南江村。第（2）地區分布在新竹縣五峰鄉大隘村。第（3）地區分布在新竹縣五峰鄉花園村，桃山村。第（4）地區分布在苗栗縣獅潭鄉百壽村。

分布在五指山區上坪流域的第（2）、（3）兩地區為北群或稱大隘群（Shai-Kirapa）。分布在苗栗縣泰安鄉與南庄鄉境內之中港溪上游之南河以及後龍溪上源之八卦力流域的第（1）、（4）兩地區為南群或東河群（Shai-Maghahyobun）。衛惠林則認為南、北兩群除在語言上有些微的發音變異，及風俗習尚略有不同外，並無成為一族內二亞族之理由；從社會組織觀點說，只是一族的兩個地區性的部落群（regional group）。⁴⁵

目前賽夏族分佈的位置，極東、也是極北的新竹縣五峰鄉花園村，極西、也是極南的苗栗縣獅潭鄉百壽村，東西長度約 23 公里，南北寬度約 10 公里，呈一東南走向的狹長形狀。分佈的區域又可以鵝公髻山（海拔高度 1579 公尺）和橫屏背山（海拔 780 公尺）的稜線分為兩地域群。北賽夏族主要分佈在新竹縣五峰鄉；南賽夏族以苗栗縣南庄鄉的東河村、南江村、蓬萊村為主，另外是獅潭鄉百壽村。其中苗栗縣的南庄鄉與獅潭鄉則以神桌山（海拔 762 公尺）和崩山（海拔 835 公尺）的稜線為界，如【圖二—2】。

⁴⁴ 移川子之藏、宮本延人，馬淵東一，《台灣高砂族系統所屬の研究》，（台北：南天，1996【1935】），頁 99。本節文字賽夏語部分採原文採錄，因此並未依現行拼音方式修改。

⁴⁵ 衛惠林，〈賽夏族的氏族組織與地域社會〉，第七卷第三、四期，（台北：省文獻會，1756），頁 1。



【圖二-2】賽夏族居住區域圖

資料來源：筆者自行整理。

(二) 賽夏族原住民人口的分佈

依據行政院原住民族委員會公佈的〈公告97年01月台閩縣市原住民族人口〉，截至97年元月底的統計，全國賽夏族共有5557人，男性有2772人，女性有2785人，在台灣十二個原住民族中⁴⁶，人數僅多於邵族及雅美族，僅佔原住民人口總數484,906人之1.14%，與96年元月的資料1.21%顯為下降許多，但是性別人數間的差異是為最低。被歸類於「山地原住民」的有1810人，被歸類於「平地原住民」的有3746人。

⁴⁶ 原來被歸類在阿美族底下的撒奇萊雅族 (Sakizaya)，於96年元月十七日由行政院長蘇貞昌宣布獨立為一族，始得官方認定成為第十三族。賽德克族 (Seediq/Sediq/Sejiq) 在97年四月廿三日也獲得行政院公佈承認為官方第十四族。但因戶役政系統進行更新時效緩慢，目前官方的統計資料，仍以十二族為主。

【表二—5】全國原住民人口表⁴⁷

區域別	總計	阿美	泰雅	排灣	布農	魯凱	卑南	鄒	賽夏	雅美	邵	噶瑪蘭	太魯閣	其他	尚未申報
總計	484,906	173,015	81,552	83,559	49,095	11,431	10,927	6,490	5,557	3,352	626	1,092	23,586	222	34,402
臺北縣	44,006	24,897	5,667	2,851	2,643	396	856	162	320	108	33	208	1,049	5	4,811
宜蘭縣	14,504	1,186	10,443	170	166	18	47	15	18	7	1	5	216	0	2,212
桃園縣	53,593	24,492	16,623	3,462	2,645	342	677	125	775	104	14	91	878	12	3,353
新竹縣	18,487	1,107	14,259	371	256	42	85	18	1,428	17	6	1	75	0	822
苗栗縣	9,882	854	5,685	222	224	12	64	13	2,375	15	4	6	49	0	359
臺中縣	18,381	4,827	5,809	3,355	2,010	243	305	177	80	63	44	4	158	0	1,306
彰化縣	4,424	1,648	360	982	719	114	150	42	14	12	16	10	71	0	286
南投縣	27,537	625	12,103	331	13,401	70	49	262	48	6	397	0	79	0	166
雲林縣	1,500	558	217	280	163	21	32	19	11	9	0	0	37	0	153
嘉義縣	5,229	382	148	218	218	30	39	3,891	17	3	10	6	18	0	249
臺南縣	3,246	934	270	1,005	509	69	120	52	10	5	4	6	57	0	205
高雄縣	16,389	2,078	462	3,037	7,338	1,892	203	932	13	22	3	13	56	0	340
屏東縣	55,789	1,551	348	45,304	467	5,410	131	50	15	18	1	8	64	1	2,421
臺東縣	78,986	37,147	345	15,667	7,909	1,858	6,901	41	41	2,846	1	86	129	4	6,011
花蓮縣	89,399	50,482	3,293	560	7,475	49	292	23	32	13	0	588	19,723	187	6,682
基隆市	8,201	6,499	533	165	204	9	71	19	12	8	4	8	74	0	595
新竹市	2,356	701	709	130	79	14	15	12	165	6	0	2	54	0	469
臺中市	6,685	1,886	1,689	1,248	823	87	133	60	43	30	52	12	114	5	503
嘉義市	766	130	57	56	70	3	31	319	5	4	6	0	16	0	69
臺南市	1,762	509	153	480	141	66	97	32	0	6	11	3	50	0	214
臺北市	12,548	5,032	1,747	1,016	617	151	308	106	103	27	9	19	428	8	2,977
高雄市	10,605	5,232	544	2,548	963	526	308	109	27	21	10	16	165	0	136
金門縣	320	139	30	43	30	5	2	5	2	0	0	0	6	0	58
連江縣	99	29	20	18	11	0	0	1	2	1	0	0	12	0	5

⁴⁷ 行政院原住民族委員會，〈公告 97 年 01 月台閩縣市原住民族人口〉，
http://www.apc.gov.tw/chinese/docDetail/detail_TCA.jsp?docid=PA000000001614&linkRoot=4&linkParent=49&url=，筆者自行整理。

賽夏族在台閩地區主要是居住在苗栗縣 2,375 人最多，占賽夏族人口之 42.73%，新竹縣 1,428 人，占賽夏族人口之 25.69% 次之，這也是賽夏族原鄉所在的縣市。而其他縣市區域按賽夏族人口數之多寡，依序為：桃園縣 775 人，占賽夏族人口之 13.94%、台北縣 320 人，占賽夏族人口之 5.75%、新竹市 165 人，占賽夏族人口之 2.96%、台北市 103 人，占賽夏族人口之 1.85%，其他縣市則為零散分佈之人口，均不到百人。

由於賽夏族原住民傳統居住區僅分佈於新竹縣之五峰鄉及苗栗縣之南庄鄉、獅潭鄉。依現住賽夏族人口之分佈來看，設籍於前述三鄉以外的賽夏族人，均屬於遷徙人口，其中包括少數因婚姻、收養或其他因素遷往前述三鄉以外的原住民鄉鎮者外，其餘大都遷往都會地區，成為所謂的都市原住民。

依據【表二-5】，5,557 名賽夏族人口數中，居住在新竹縣及苗栗縣的賽夏族稱之為傳統居住縣，計有 3,803 人，也就是說，扣除傳統居住縣人口中 3,803 人後，所剩的 1,754 人為遷往其他縣市之遷徙人口，比例佔了 31.56%，在台灣原住民族中比例相當高。這種向現代化都會區集中的情形，對於賽夏族的語言及文化傳承上，都會產生一些影響，如族語的傳承及文化的流失，在都會區因為沒有學習族語的環境，到最後會演變成捨棄族語而就其他主流語言。

由上表得知，賽夏族居住在原鄉縣市（苗栗縣及新竹縣）有高達 3,787 人居住，佔所有賽夏族人口一半以上。再來依新竹縣（北群）與苗栗縣（南群）來看賽夏族在原鄉居住情形（如【表二-6】及【表二-7】）。

【表二—6】新竹縣原住民人口統計表⁴⁸

區域別	總計	阿美	泰雅	排灣	布農	魯凱	卑南	鄒	賽夏	雅美	邵	噶瑪蘭	太魯閣	其他	尚未申報
竹北市	610	167	185	50	13	8	25	2	34	1	6	0	15	0	104
關西鎮	518	55	384	21	11	3	5	1	10	1	0	0	1	0	26
新埔鎮	134	43	29	14	16	0	2	0	14	0	0	0	6	0	10
竹東鎮	4,168	284	3,131	58	41	7	12	6	451	4	0	0	15	0	159
湖口鄉	895	247	312	124	88	11	14	0	30	5	0	0	23	0	41
橫山鄉	299	25	200	3	9	0	0	0	57	0	0	0	0	0	5
新豐鄉	420	138	130	52	17	9	20	7	24	0	0	0	3	0	20
芎林鄉	235	36	129	12	11	0	1	1	40	0	0	1	1	0	3
寶山鄉	107	38	38	1	11	0	0	0	7	0	0	0	2	0	10
北埔鄉	42	3	18	2	0	0	0	0	10	0	0	0	2	0	7
峨眉鄉	23	1	11	4	4	0	0	0	2	0	0	0	0	0	1
尖石鄉	7,036	42	6,513	26	23	4	3	1	13	5	0	0	6	0	400
五峰鄉	4,000	28	3,179	4	12	0	3	0	736	1	0	0	1	0	36
合計	18,487	1,107	14,259	371	256	42	85	18	1,428	17	6	1	75	0	822

依據【表二—6】顯示，目前設籍於新竹縣五峰鄉境內的賽夏族人口有 736 人，占新竹縣賽夏族人口總數 1,428 之 51.54%，其次是設籍於竹東鎮 451 人，佔新竹縣賽夏族人口之 31.58%。這可能因為竹東鎮是五峰到都市的必經之路，不但是由山裡出來的第一站，同時也是新竹縣工商發展較早、工作機會較多、教育設施教完善的鄉鎮，自然在對於五峰鄉有相當大的鄰近吸引力。

⁴⁸ 同註 47。

【表二-7】，苗栗縣原住民人口統計表⁴⁹

區域別	總計	阿美	泰雅	排灣	布農	魯凱	卑南	鄒	賽夏	雅美	邵	噶瑪蘭	太魯閣	其他	尚未申報
苗栗市	619	90	335	16	23	5	6	0	55	0	0	0	5	0	84
苑裡鎮	74	36	19	4	12	0	0	0	1	0	0	0	2	0	0
通霄鎮	120	69	9	13	7	0	2	1	3	0	0	0	1	0	15
竹南鎮	501	160	103	59	19	2	10	1	79	0	0	0	19	0	49
頭份鎮	1,050	204	253	52	53	2	10	1	355	6	3	0	18	0	93
後龍鎮	130	39	37	9	19	1	6	0	7	7	0	2	0	0	3
卓蘭鎮	135	33	78	8	5	0	4	0	4	0	0	0	0	0	3
大湖鄉	183	7	141	7	7	0	0	2	3	1	0	0	1	0	14
公館鄉	173	47	85	9	6	0	4	0	11	1	0	0	1	0	9
銅鑼鄉	140	27	82	4	3	0	3	1	6	0	0	4	0	0	10
南庄鄉	2,271	30	542	5	13	0	1	2	1,640	0	1	0	0	0	37
頭屋鄉	62	22	26	0	1	0	6	0	5	0	0	0	0	0	2
三義鄉	87	24	43	8	6	0	2	0	0	0	0	0	0	0	4
西湖鄉	17	8	5	3	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
造橋鄉	87	13	34	4	11	0	8	0	12	0	0	0	0	0	5
三灣鄉	31	6	10	1	2	0	0	1	11	0	0	0	0	0	0
獅潭鄉	177	10	7	1	4	0	0	0	154	0	0	0	0	0	1
泰安鄉	4,025	29	3,876	19	32	2	2	4	29	0	0	0	2	0	30
合計	9,882	854	5,685	222	224	12	64	13	2,375	15	4	6	49	0	359

依據苗栗縣賽夏族人口統計表顯示，苗栗縣賽夏族在 2,375 人口中，有 1,640 人設籍在南庄鄉，佔苗栗縣賽夏族人口 69.05%。其次是居住在頭份的 355 人，佔苗栗縣賽夏族人口 14.94%，第三高則同屬賽夏族傳統居住區之獅潭鄉 154 人，佔苗栗縣賽夏族人口 6.48%，

如果將南庄、獅潭、泰安視為賽夏族傳統居住區，人數則是 1,823 人，佔苗栗縣賽夏族人口 76.75%，以另外一個角度來看，苗栗縣內之都市原住民人數也高達 552 人。這些賽夏族都市原住民占苗栗縣賽夏族原住民之 23.24%，其中，以頭份鎮的 355 最多，占苗栗縣賽夏族都會區原住民之 64.31%，顯示頭份鎮為苗栗縣工商發展之最，自然有就學與就業的縣內遷徙吸引力。其他鄉鎮內的賽夏族都會區原住民就少得許多，僅鄰接頭份鎮之竹南鎮 79 人占 14.31%居次，這兩鎮也是苗栗縣內工商業較為發達，都會化程度較高者。

⁴⁹ 同註 47。

綜上所述，賽夏族總人口為 5,557 人，如視新竹縣五峰鄉、苗栗縣南庄鄉及獅潭鄉為賽夏族原鄉，其人口總計為 2,530 人，居住在非賽夏族區域，人口則高達 3,027 人，由此可知，賽夏族確實遷離原鄉的現象，這樣的現象，也間接回答了賽夏五福宮何以不是出現在部落，而是在移居都市社群中的頭份地區。

二、 兩種身份

台灣光復後，國民政府認為「平埔族」已漢化，不再承認其原住民身分，而高砂族則改稱「山胞」，又以行政區之不同劃為「山地山胞」與「平地山胞」，賽夏族也因地域關係，被劃分成兩種身分。民國 85 年的原住民文化會議，原住民一詞第一次為官方（行政院文化建設委員會）所主辦的會議所採用，而在會議中，當時的李登輝總統在致詞中首次以國家元首的身份在正式場合中使用原住民一詞，同年憲法經由第二屆國民大會第四次臨時會三讀通過「原住民」為法定名稱，但仍依行政區域劃分為「山地原住民」及「平地原住民」。行政院原住民族委員會成立後，又針對平地原住民及山地原住民做一個詳實區分，將卅個山地原住民鄉，及廿五個平地原住民鄉予以認定。

至於台灣原住民個別的族稱，大都以原住民自稱直譯為漢語，自《蕃族調查報告書》以漢字書寫賽夏族稱呼為「獅設」族後，接續而來之研究者亦分別根據 *saisiat* 原音，賦予不同之漢語稱謂：如賽西亞特、薩衣設特、沙色特、薩雪特、賽薩特、賽夏特等。現今之「賽夏」族名，直到民國 91 年行政院原住民族委員會才以行政命令同意原住民辦理族別登記。⁵⁰

從清朝政府起一直到目前為止，所經歷的時期，統治者針對原住民之身分一直都是環繞在「生番／熟番」、「生蕃／熟蕃」、「山地山胞／平地山胞」、「山地原住民／平地原住民」之間環繞。實際上這樣的稱呼對於原住民本身，並沒有特別的意義。近期也有許多原住民知識菁英及原運份子，欲打破山地原住民及平地原住民之名稱，統稱為台灣原住民族。前行政院原住民族委員會賽夏族族群委員打赫史·達印·改擺創是這樣說的：

我在行政院原住民族委員會擔任賽夏族專任委員，對於山地原住民及平地原住民這個稱呼，我覺得應該要打破，這樣的稱呼好像有被分化的感覺，原住民就是原住民，為何要分山地和平地呢？再說，我們賽夏族住的還比其他族還要山地，為何稱為平地原住民，如果統一稱為原住民，這樣原民會也比較好施政。⁵¹

如果我們從行政院原住民族委員會補助計畫來看，山地鄉及平地鄉補助

⁵⁰ 全國法規資料庫，〈原住民族別認定辦法〉，

<http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4A.asp?FullDoc=all&Fcode=D0130015>。

⁵¹ 筆者 91 年 3 月田野訪談。

是否有不同，依據行政院原住民族委員會補助原住民族地區鄉（鎮、市）公所基本設施維持費作業要點第四條，經費分配原則來看：

為兼顧原住民族地區各鄉（鎮、市）公所之基本財政收支，經費分配之設算方式，以均衡為原則，並依年度編列之預算換算「基本分配額度」，再依各鄉（鎮、市）原住民人口數、上年度之執行效益及配合本會重大政策情形，酌量增（減）其分配額度。⁵²

其實該補助計畫除以基本分配額度來換算以外，原住民人口是一大考量。然而本計畫人口卻沒有山地原住民與平地原住民之區分，也就是說，行政院原住民族委員會制定該要點時，就沒有考慮山地鄉與平地鄉之分別。

山地／平地原住民的分類上，首先影響的就是公民權中的參政權。以各級選舉為例，由於賽夏族居住區的不同，在身分上也分成山地原住民及平地原住民，在參政權上也有限制，如【表二－8】所示。

【表二－8】五峰鄉、南庄鄉、獅潭鄉公職人員選舉保障分類表

鄉別	縣議員	鄉長	鄉民代表
五峰鄉	苗栗縣保障名額 兩席 (山地原住民)	需具原住民身分	不分身分
南庄鄉	苗栗縣保障名額 兩席 (山地原住民及平地原住民各一席)	不分身分	保障名額兩席
獅潭鄉	同上	不分身分	不分身分

資料來源：筆者自行整理。

（一）、縣議員

新竹縣五峰鄉及尖石鄉應選出兩席山地原住民議員，賽夏族北群居住區域就在五峰鄉，而五峰鄉目前居住民族為泰雅族及賽夏族，除少數外嫁當地外，兩族同為山地原住民。依《地方立法機關組織準則》第六條規定：

縣（市）有平地原住民人口在一千五百人以上，一萬人以下者，於前項

⁵² 行政院原住民族委員會，〈行政院原住民族委員會補助原住民族地區鄉（鎮、市）公所基本設施維持費作業要點〉，http://www.apc.gov.tw/chinese/laws/law_detail.jsp?lm_num=306。

總額內應有平地原住民選出之縣（市）議員一人；超過一萬人者，每增加一萬人增一人。

縣有山地鄉者，於第一項總額內應有山地原住民選出之縣議員，其應選名額，以每一山地鄉選出一人計算。⁵³

也就是說，在山地鄉部分，不管原住民人口多少，每一個山地鄉就會產生一個山地原住民縣議員。苗栗縣則依前述規定，縣議員因為泰安鄉是山地原住民鄉，致產生出平地及山地原住民議員各一席。平地原住民部分，依照人口來決定其議員之人數。換言之，山地原住民依照區域來選縣議員，平地原住民卻不依照鄉鎮單位，是以全縣作為一個選區。

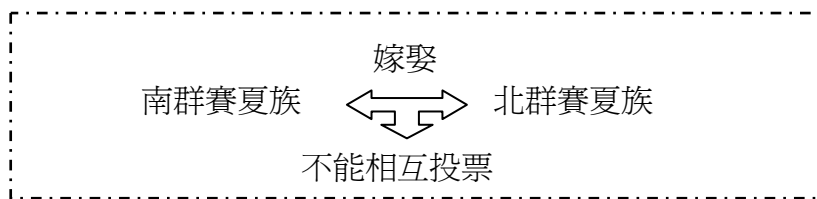
【表二—9】南北兩群參政權一覽表

群別	參政別	說明
南群（南庄）	縣議員	保障一席
	鄉長	未保障
	鄉民代表	保障兩席
南群（獅潭）	縣議員	選區與南庄同
	鄉長	未保障
	鄉民代表	未保障
北群	縣議員	保障兩席
	鄉長	保障
	鄉民代表	未保障

資料來源：筆者自行整理。

【表二—9】顯示的，南群部分美其名為保障一名縣議員，但是選區跨越全苗栗縣十八鄉鎮，而且只要設籍滿六個月的平地原住民都有選舉權。因此，原住民大量遷徙至都市定居後，不久的將來原鄉地區將沒有縣議員，保障的唯一一席縣議員未來可能會由都市原住民囊括。而因為身分不同，也產生了一些現象，如**【圖二—3】**所示。

⁵³ 全國法規資料庫〈地方立法機關組織準則〉，<http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4B.asp?FullDoc=所有條文&Lcode=A0040005>。



【圖二-3】賽夏族縣議員選舉權變化圖

資料來源：筆者自行整理。

依據地方立法機關組織準則，山地原住民和平地原住民之選票是不一樣，亦即，山地原住民只能投票給山地原住民，平地原住民也只能投票給平地原住民，如果住在南群的賽夏族候選人競選縣議員，而他的妻子是北群山地原住民，依法，他同為賽夏族的妻子是不能投票給其先生。即使在民國 91 年一月十七日公布的《原住民身份法》第十條所言：「山地原住民與平地原住民結婚，得約定變更為相同之山地原住民或平地原住民身分；其子女之身分從之。」⁵⁴但是據筆者實際前往兩個泰雅族的平地鄉（南庄鄉與新竹縣關西鎮錦山里）訪問的經驗，錦山里（馬武督部落）的嫁娶婚大都選擇與鄰近的桃園縣復興鄉（山地原住民）一帶，使用《原住民身份法》而夫妻雙方改為同一族群別的情形較多；反之南庄鄉的方面就較無傳聞此項例子。

山地鄉是一鄉選出一個議員，分別為五峰及尖石各一席，南庄鄉是全苗栗縣為一個選區選出一個議員。平地原住民是不分族群，只要設籍在苗栗縣，並且設籍時間在六個月以上都有投票權。因此在制度上，平地原住民選舉較為艱難，現任泰雅族籍的苗栗縣平地原住民議員 *Payho*（楊文昌）就這麼說：

我選舉比較累，因為全縣都要跑，人在哪我都不知道，不知道票在哪裡，在金錢上在地區上都要比山地鄉的選區候選人累。而且苗栗縣有十八鄉鎮，我把宣傳車開出去，平地人還和我說我跑錯地方了。我選舉就像選縣長，宣傳車和縣長一樣多。⁵⁵

山地鄉與平地鄉不僅是在選舉區域上有差別，山地原住民鄉選區小，平地原住民鄉選區大，山地鄉選民只限一個鄉，在選舉上比較能掌控，平地原住民鄉選區擴及全縣，在人口掌握上比較不容易，困難度也高。

⁵⁴ 全國法規資料庫，〈原住民身份法〉，<http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4A.asp?FullDoc=all&Fcode=D0130001>。

⁵⁵ *Payho*，漢名楊文昌，苗栗縣南庄鄉東河村鹿場部落泰雅族人，現任苗栗縣議員（平地原住民選區），筆者 95 年 2 月田野訪談。

(二)、鄉長

五峰鄉屬於新竹縣，面積僅次於尖石鄉，是新竹縣面積第二大的大鄉鎮。其居民為原住民的賽夏族和泰雅族為主。日治時期為特殊行政區域（蕃地），在台灣對原住民有特殊政治制度，其制度也比平地人來的複雜。如前所述，鄉鎮長選舉分山地鄉與平地鄉，山地鄉鄉長依規定必須具有原住民身分，五峰鄉屬於山地鄉，規定鄉長一定具有原住民身分者才能競選。

南庄鄉及獅潭為平地鄉，其競選身分只要是南庄鄉民並設籍六個月以上就可參選。獅潭鄉情況亦與南庄相同，與山地鄉不同的是，五峰鄉（山地原住民鄉）須具備山地原住民身分才可以競選，給於極大的保障，而南庄鄉、獅潭鄉（平地原住民鄉）就沒有保障，只要是設籍六個月以上之南庄鄉民（獅潭鄉民）都可以競選，然而南庄鄉平地人與原住民人口比例懸殊，在比例上，原住民是很難當選，如【表二-10】所示。

【表二-10】苗栗縣南庄鄉歷屆鄉長名單⁵⁶

屆別	任期(起/民國年)	任期(訖)	鄉長名稱	族籍
接管時期	34年	35年	張春華	
一(官派)	35年	38年	顏新發	客家人
二	38年	40年	顏新發	客家人
一(民選)	40年1月1日	42年11月1日	顏新發	客家人
二	42年11月1日	45年11月1日	顏新發	客家人
三	45年11月1日	49年1月16日	絲金英	賽夏族
四	49年1月16日	53年3月1日	絲金英	賽夏族
五	53年3月1日	57年3月1日	顏新發	客家人
六	57年3月1日	62年3月1日	黃錦繡	客家人
七	62年3月1日	66年12月30日	黃錦繡	客家人
八	66年12月30日	71年3月1日	黃運珍	客家人
九	71年3月1日	75年3月1日	黃運珍	客家人
十	75年3月1日	79年3月1日	邱文貴	客家人
十一	79年3月1日	83年3月1日	邱文貴	客家人
十二	83年3月1日	87年3月1日	葉弘俊	客家人
十三	87年3月1日	91年3月1日	葉弘俊	客家人
十四	91年3月1日	95年3月1日	李清枝	客家人
十五	95年3月1日	迄今	李清枝	客家人

⁵⁶ 林修澈，《台灣原住民史—賽夏族史篇》，頁312—313，筆者自行修改。

與山地鄉不同的是，五峰鄉（山地原住民鄉）須具備山地原住民身分才可以競選，受《地方立法機關組織準則》保障，當地鄉鎮長須具備山地原住民身分才能參選，這個制度給了北群相當大的空間參與政治。雖然賽夏族在五峰鄉人數居於劣勢，但是在政治上面也有非常好的表現，總共產生了四位賽夏族鄉長：趙興華（官派二屆）、趙旺華（第四屆，民國 63—65 年）、朱鳳光（第八屆民國 71—73 年）、夏遠親（第十屆民國 75—79 年）。

而南庄鄉（平地原住民鄉）就沒有保障制度，南庄鄉與獅潭鄉平地人與賽夏族人口比大約是 6：1 及 8：1，在人數看來，南群賽夏族要當選當地鄉鎮長，基本上是有問題的，在南庄實施地方制度以來，以賽夏族身分當選鄉長的有一位，如林修澈指出，絲金英在南庄客家人社會有相當大的地位，可能跟他們家族客家化很深有關，所以有能力當選鄉長⁵⁷。獅潭鄉則是沒有賽夏族當選過鄉長的例子。至於獅潭鄉，到目前為止尚未有原住民籍之鄉長當選過。

（三）、鄉民代表

在五峰鄉，鄉民代表並沒有受到保障，因為山地鄉本來就是原住民人口比較多，因此，在山地鄉平地人參選條件是和原住民一樣，這是和平地鄉最大不同處。值得一提的是：在山地鄉的政治勢力分布上出現與一般鄉鎮不同的情形。鄉長一定是原住民，但鄉民代表就不一定，而如台北縣烏來鄉與南投縣信義鄉等等這些外來人口多的鄉鎮裡，往往鄉代主席是由非原住民人士當任，而鄉民代表會可能會被平地人控制。但在五峰由於凝聚力強，在四個村中共選出七位代表，七位代表都是當地原住民，其中賽夏族人數居多的大隘村，都會有賽夏族裔人士當選。

在南庄鄉部分，在《地方立法機關組織準則》第七條有如下規定：

「鄉（鎮、市）平地原住民選出之代表名額，按平地原住民人口與總人口比例選出；平地原住民人口達一千五百人以上者，於前項總額內至少應有代表一人。」，「鄉（鎮、市）選出之平地原住民代表名額達四人者，應有婦女當選名額一人，超過四人者，每增加四人增一人。」⁵⁸

依照人數，目前南庄鄉有保障原住民籍代表二席⁵⁹，然而南庄鄉的平地原住民參政機會還是小於五峰鄉，依據南庄鄉原住民人口約為 1,687 人，在人口比例上也只能選出兩名代表，（在十一席中佔兩席），在原住民議題上容易被平地代表否決，預算編列也受限於代表人數而有所忽略，所幸中央成立原住民族委員會後，許多預算及計畫是專款專用，原住民地區的經費尚能用在原住民地區，不至

⁵⁷ 林修澈，《台灣原住民史－賽夏族史篇》，頁 312。

⁵⁸ 同註 53。

⁵⁹ 南庄鄉民代表會目前代表人數為十一席，其中原住民即佔兩席，為風勝華（向天湖祭團）及 *kalih a oemaw* · 風運勝（東河祭團）。

於被輕易挪用，對於原住民族的權益是為一種保障。

兩種身份之下的賽夏族人，身份認定及註記，對於族人來說除了選舉時的差異，其他並無關係，但實際上是一種心理層面的差距。賽夏族人很早就在推動去除「山地」「平地」註記，原因是兩群人數差距不多，其實台灣原住民諸族皆有「山地」及「平地」兩種身份，只是賽夏族算是比例上最為平均的一族。兩種身份之下帶來的應是心理因素大於社會經濟因素，認為被完整的族群被統治者所切割。對於後期發展出融合了兩種身份的賽夏族人，類似民族宗教性質的賽夏五福宮出現，或許有種程度，彌補了如此被切割的心理因素。

並且，從移居都市的現象中，也試圖解釋何以賽夏族的宮廟，並非誕生於部落，而是在移外的賽夏族社群移居地中出現的現象。

第三章 賽夏族對漢人民間宗教的容攝

南、北賽夏二群之間，不但地理空間上有天然屏障，生活特性也表現出一些地域差異化發展的傾向。不過，特別的是，這樣一個人口稀少、弱勢、有地域區隔、而部落政治組織又相當鬆散的群體，長期夾處在其他勢力強大的「異族」之間，「賽夏」我族意識的建構動力為何？並且在這樣的建構過程中，在現今賽夏族的生活領域當中，擁有強大文化優勢的客家族群，如何將其文化要素（特別是宗教信仰），慢慢延伸至整個賽夏族的社會文化脈絡之中。

本章所嘗試想要呈現的是，在這樣的文化渲染之下，在特定的區域內（新苗內山），異族（漢人）文化，特別是宗教信仰這個向度，在族群接觸的過程中如何進入到賽夏族人生活的脈絡裡，並且在賽夏人的信仰生活實踐中，如何揉合了漢人的宗教意象以及要素。特別是面對民間信仰現象的出現，如被賽夏族人稱為「伯公」土地公信仰，傳統祖靈籃轉換成的「祖先牌位」，從「燒紙錢」來討論喪葬形式的轉化，以及賽夏族居住區域所出現的宮廟信仰等等。

在漢人一波波從大陸到台灣竹苗地區拓墾的過程中，漢文化的因子進入到賽夏族的生活領域之中，對賽夏族人產生潛移默化之效，使之學習或吸納了漢族民間宗教的元素，展現出現重疊、理解或詮釋有別的樣貌。特別是宗教信仰這個向度，實質進入到賽夏族人生活的脈絡裡，並在賽夏人的信仰生活實踐中產生效力。而賽夏族人如何揉合漢人的宗教意象以及要素，這裡特別是想要理解在日治時代以前即出現的祖先牌位的祭祀，以及「紙錢」的運用及「祖先牌位」的出現，以致到後期的「宮廟」林立現象，這些漢人民間信仰型態的吸納，賽夏族逐漸發展出一套自己的信仰概念。

透過回顧賽夏族人在族群接觸的過程，如何操作及轉化異族的宗教概念，內化至民族內涵中，並且發展出一套自己的信仰概念。以及賽夏人在這樣的宗教現象中，建構了哪些宗教傳統，並且使用文獻及賽夏族人的田野口述中，一探賽夏的宗教關懷。

第一節 賽夏族領域之漢人拓墾歷程

台灣地區的漢族移民主要來自中國大陸，移民的正確年代或不可考，但是大批移民的出現，文獻上大都指向明末的年代，而移民的地區則集中在閩粵一帶，也就是俗稱的閩南人和客家人。除了各地區性的主神信仰的移入¹外，當時在閩、粵地區土地神的信仰已經非常興盛，因此，除了村落性的主神廟宇外，小規模或零星的拓墾則須仰賴土地神的保護，因此土地神遂成爲台灣移民的普遍信仰。加上漢人固有對土地的崇敬，認爲開墾土地前須先徵求當地土地公的允許，並祈求庇佑開墾順利，所以對土地公的敬奉不可怠忽，土地公信仰在台灣因而更加興盛。現今台灣的土地公信仰，一則說是過去漢民族文化的延續及發展，並以閩、粵地區的信仰方式爲母體，而在台灣發展成爲信眾最多、最普及的民間信仰。也因早期移民拓墾的緣故，漸漸影響到台灣的原住民地區，而與漢人接觸較早的賽夏族即是其中之一。

賽夏族的傳統祭儀以及祭祀行爲中，並無類似民間信仰的宗教現象。但如今在賽夏族人所居住的區域卻很明顯的出現，並且南、北賽夏的居住區域都有此現象，而在受客家人影響較深的南庄地區更是普遍。因此要了解漢人民間信仰的傳入歷程，必須回顧歷史發展過程中的原漢互動的經驗，特別是賽夏族和客家人接觸互動的過程，唯有如此才能理解，爲何在賽夏族領域內會出現民間信仰的宗教現象，而客家人的進駐賽夏族領域拓墾以及山區樟腦的開採應是關鍵。

一、「番割」²的出現

清朝時代早期，當時的竹苗淺山地區尙屬番界，漢人甘冒生命危險，進入所謂的「兇番」³所處區域。主要來自閩粵地區的移民，自康熙末年起大量渡台，至乾嘉之際達到高潮⁴。當平原或靠海地區的移民拓墾日趨飽和之際，新來的移民浪潮只好漸往淺山地區移動。這是漢人移民拓墾的必然選擇，加上當時山區樟樹採樟製樟腦的高利潤⁵，更吸引了大批漢人願意冒死進入山區拓墾，這批墾戶

¹ 如漳州人帶來了漳州人所信奉的「開漳聖王」，泉州人帶來泉州人所信奉的「廣澤尊王」，客家人則帶來了客家人的守護神「三山國王」等等。

² 這裡後面出現許多以番爲名的稱呼，如「番割」、「番婦」及「番名」等等，只因要呈現當時對漢民族來說「非我族」的「台灣原住民」的稱呼，以及文獻上的一種忠實的呈現而已，並無不敬之意。

³ 在清朝的時候，漢人對於現在的「原住民」，特別是有獵頭風俗的泰雅族，稱爲「兇番」，而對於現在的「平埔族」以及「賽夏族」，稱之爲「土番」，但是不能從此去把「賽夏族」歸類在「平埔族」的一支。

⁴ 東嘉生著，周憲文譯，《台灣經濟史概說》（台北：帕米爾書店，1985），頁136。

⁵ 如劉慧真，〈清代苗栗地區之族群關係〉，（台北：台師大歷史所碩論，1994）、林欣宜，〈樟腦產業下的地方社會與國家：以南庄地區爲例〉，（台北：台大歷史所碩論，1998）、王慧芬，〈清代臺灣的番界政策〉，（台北：台大歷史所碩論，2000），陳怡瑾，〈中港流域民間信仰之空間

爲了保護他們的安全及山區採樟的順利，自然而然將民間信仰的宗教現象帶入了賽夏族的生活領域中。

論及南庄賽夏傳統領域的拓墾，以黃祈英最具代表性。他是以番割的身份起家，後來因故成爲賽夏族樟姓頭目的養子，繼而成爲樟姓頭目的女婿，後繼位爲部落頭目，引入大批客家人移墾當地，最後卻因帶領賽夏族人涉入閩粵械鬥而被捕，最後被處死刑而落幕。但他所開啓的賽夏與客家人的通婚與互動，卻影響深遠。

黃祈英是著名的「番割」，「番割」一字始出現於《噶瑪蘭廳志》內，一般認爲是「沿山一帶，有學習番語，貿易番地者，曰：『番割』。販鐵鍋、鹽、布諸貨，入市易鹿茸、鹿筋、鹿脯、鹿角出售，其利倍提蕪。」⁶從以上的說明，可以大致了解到「番割」這個角色，主要是從事漢番之間貿易「斗換」之業，一旦掌握邊區狀況，展開各種拓墾準備後，往往成爲漢人越界開墾的先鋒。

嘉慶年間，中港屯番成爲進駐內山的關卡，當時在關卡設有「斗換所」來辦理漢人與原住民的物產交易，此種交易主要是日用品的交換。最初是原住民各部落以其所餘的鹿肉、鹿皮等山產與漢族小商人運來的布、鹽、火藥、鐵器等進行偶然性的交換，隨著人口增加，而交易範圍、種類隨之擴大，就設立了斗換所來專辦此種交易⁷。

嘉慶十年（1805），嘉應州人黃祈英到了斗換坪，爲張姓閩南籍老闆主持斗換所。黃煉石（黃祈英曾孫）在〈奉查南庄開闢來歷緣由序〉提到：

外山未靖而內山先闢者，實出於黃祈英。前在嘉慶十餘年時，從南庄田尾至三灣內灣一帶，尚屬生番，僅斗換坪之地開闢已成，番人皆至其地而交易，故曰斗換坪。⁸

黃祈英以其豪爽、仁厚的個性，逐漸得到當地賽夏族信任，稱之爲「斗阿乃」（*toanay*），即「同年」之意。據說當時賽夏族人喜愛小酌，往往在斗換之後付不出酒錢，黃祈英就爲之代以墊付，日久而造成虧空，結帳時被老闆所發現，黃祈英因此被毆成重傷，幾瀕於死，後來被賽夏人帶回部落中療傷⁹。

性〉，（台北：台師大地理所碩論，2003）等等，都將樟腦的利益目標指向爲漢人進墾的動力所在，實際上也應如此。

⁶ 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，台灣研究叢刊第160種，（台北：台銀，1963），頁236。

⁷ 莊英章、陳運棟，〈族群關係與清代中港流域內山的開發〉，（台北：中研院民族所，「族群關係與區域發展」研討會論文，民78），頁9。

⁸ 吳學明，《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834—1985）》，（台北：師大歷史研究所專刊14號，1986），頁48。按客家話來說，「斗換」，就是對換之意。

⁹ 陳運棟，〈黃祈英事蹟探討〉，《台灣史研究暨史料發掘研討會論文集》，（高雄：台灣史蹟研究

黃祈英進入賽夏族部落時，定居在樟加禮家中，除以自身的專精武藝，教導賽夏青年之外，再教以農事技術，賽夏族人依其所教，分以漢人時序季節之法種植各樣穀物，收穫量頓時大增。黃祈英因此在各部落中盛名遠播，為其他幾位總頭目爭相延聘到他們的部落教導其族人，並且人口逐漸增加，南賽夏族的部落最多時有到七十二個之多。¹⁰

樟加禮後來將獨生女嫁給黃祈英，嘉慶十六年（1811）黃祈英回大陸原鄉邀約族人來台開墾，遂開啓客家人入墾中港溪流域內山地區之開端。在樟加禮過世後，黃祈英繼樟加禮為總頭目，乃以其身份給予客家人通行腰牌，方便其進入山區，客家人遂得安全之保障，源源進入從事拓墾之工作¹¹。由此可以推測漢人勢力得進入賽夏族領域肇端於黃祈英的入贅。總的來說，道光年間，客家人移民已經進入田尾地帶（現今南庄鄉田美村），並且開闢鄰近之地，也就是已經進入賽夏族人的範圍。

但是樟加禮生有八子一女，為何會以入贅之漢人繼任為「總頭目」一職？這是賽夏族人的觀點？抑或是漢人的觀點？實在是一個值得討論的現象。賽夏族的氏族社會中，很少聽到類似泰雅族的誰強誰出頭的頭目制度，也很少發現有類似排灣族的貴族世襲制度，即使現今所承襲的矮靈祭朱家主祭也未使用總頭目的名稱，而北賽夏趙家的頭目制度亦非世襲，南賽夏的田野中也未見「頭目」一職出現。因此黃祈英的賽夏總頭目身份很可能是清朝官方的認可，但是是否具有部落實質的動員與領導的功能，值得懷疑。由黃祈英承繼樟加禮頭目職一例，似乎很難去歸類賽夏族到底是頭目世襲制度抑或強人政治體系，抑或是受泰雅族的「*mrhuw*」¹²觀念所影響下的制度，但是黃祈英的確對南庄地區客家人的拓墾起了關鍵性的影響是不爭的事實。

此時期的族群關係，較顯著的現象除上述漢人內部閩粵分類械鬥之外，須特別說明的是賽夏族（南庄化番）與客家人之間的合作關係。此二族之通婚實由黃祈英開始，後來他邀彰化人張大滿、蔡細滿入墾南庄時，此二人亦與賽夏族通婚。至於黃祈英家族的做法，據其玄孫黃光榮妻楊仙娘女士表示，他們家族的男士都要娶一「番婦」，取「番名」，日常生活上以「番名」相稱而不稱漢名，如黃祈英稱為 *tawnay*，黃允明（黃祈英長子）稱 *kalih*，黃龍章（黃允明長子）稱 *talo*，黃錦章（黃允明次子）稱 *iban*，黃良章（黃允明參子）稱 *abet*，黃開郎（黃龍章

中心，1987），頁 81。

¹⁰ 陳運棟，〈黃祈英事蹟探討〉，頁 81。陳運棟關於黃祈英研究的論述，主要來自於其後代的口述，對於黃祈英的描述，以當時的番割或通事的身份而論，番割的角色經常是魚肉鄉民的人物，但是在陳氏筆下的黃祈英，似乎對賽夏族有恩，感覺很像當年鄒族的吳鳳故事，這其中應該牽扯到切入的角度問題，對於黃祈英的研究，應該會存在著漢人觀點和賽夏觀點的差異，本文對於「番割」所採用之文獻資料，主要是漢人觀點的呈現。

¹¹ 陳運棟，〈黃祈英事蹟探討〉，頁 82。

¹² 「*mrhuw*」是泰雅語「智者」之意，也有「領導者」的意涵，後期殖民政權用「頭目」的稱呼來代表這個稱呼。

次子、黃祈英曾孫) 稱為 *tao*¹³。究竟黃祈英家族後代娶番婦，用番名，是基於對賽夏文化或族群的認同，抑或僅是基於方便其橫跨賽夏與客家兩族群以謀取其家族的最大利益的番割性格使然，值得討論。

劉慧真在處理這個時期的族群關係，發現到「通婚」的關鍵，事實上通婚不僅是涵化的原因之一，對於宗教的變遷也有極大的影響力：

在族群關係的研究中，「通婚」是一個重要的主題。有些現代社會學家認為它是各種「同化」類型中，最難達到的一種，甚至以「同化的最後階段」來描述它在族群同化中的重要性。當兩個族群可在血緣上因婚姻而互通，則顯示族群之間已達到相當程度的文化融合、社會整合及態度上的接受（沒有偏見）；而血緣上的互通也將造成族群形成的重要特徵之一——即體質上的差異——失去了原有截然分明的區辨性，而帶動族群的變遷。它同時也使族群形成的另一重要基礎——共同的祖先——在異族群之間變得曖昧不明，而有助於雙方打破或降低原有體界線，促進其他層面的融合。因此，通婚既是上一代族群融合的結果，也是下一代族群融合的原因，它是了解族群融合的重要面向。¹⁴

其實當時著名的番割不僅是黃祈英，他的結拜兄弟張大滿，日後他的曾孫更是在日治初期出名的頭目張有淮¹⁵。從上文可知劉慧真認為，「通婚」是社會學研究裡面中，所謂「同化」現象的「最後階段」。但是我們從黃祈英的例子來看，「通婚」是否是情境使然，抑或賽夏族人對於婚姻的看法與漢人思維相異，這些都可以去思索到這些所謂「番割」出現的現象。事實上，在平埔族的發展經驗中呈現，當時的漢人，藉由入贅平埔族家庭得以藉由分家分產的方式快速取得土地，黃祈英的故事再次印證了這種拓墾時期族群間的通婚關係在財產取得上的便利，至於其在宗教信仰上的影響，則鮮少為學界所關切。

前文述及之賽夏族頭目的承繼問題，也是這個通婚現象下的一個檢視角度。為何頭目的繼承會到這些番割（如黃祈英）及其後代（如張有淮）的身上，或是賽夏的頭目制度是否真有其事？還是就如日治初期的南賽夏族三大頭目（日阿拐、絲大尾、張有淮），是當時三大樟腦開採商，也是最大的地主，但這三位都是漢人的血統關係，林欣宜的研究認為，「血緣」應該不是傳承最重要的條件¹⁶。但是漢人血緣的人當了賽夏的頭目，對於漢人宗教的引入，特別是土地公信仰和

¹³ 楊仙娘女士的採訪資料，引自陳運棟，〈黃祈英事蹟探討〉，頁 101。但這裡的「番名」，已經過筆者使用當代賽夏語記音方式修改。

¹⁴ 劉慧真，〈清代苗栗地區之族群關係〉，頁 128。

¹⁵ 黃煉石，〈奉查南庄開闢來歷緣由序〉，原文出自伊能嘉矩抄錄，收錄於「伊能文庫」中之「台灣地理資料：新竹、苗栗、台中、彰化、嘉義、台南、恆春」，轉引自林欣宜，〈樟腦產業下的地方社會與國家——以南庄地區為例〉，頁 150。

¹⁶ 林欣宜，〈樟腦產業下的地方社會與國家：以南庄地區為例〉，頁 50-51。

祖先牌位的使用，應是合理的推測，特別是諸如祖先牌位及紙錢等漢人民間宗教的現象，應始自此開始進入賽夏的生活空間。

二、採樟製腦業與開山撫番

探討土地公祭祀在竹苗賽夏族生活區域的出現，必須觸及從清朝時代即已開始，到日治時期到達頂峰的採樟事業。林修澈在其《賽夏族史篇》一書中指出，「賽夏族從事製腦業的年代極早，至少可以上溯到日本時代之前 120 年的清國嘉慶年間。」¹⁷依此推算，賽夏族的製腦業始於 1775 年左右，而且當時的情況是賽夏族人將土地出租給漢人，坐收租金，如下文所示：

民人如要在蕃地農耕開墾，製造樟腦、開鑿埤水、採伐樹木、以及畜牧等時，必先與當地蕃社的頭目交涉訂約，並付出相當的代價，即以豚、牛、酒、錢來納租。民人稱之為『番大租』、『番費』、『番水租』，但在南庄賽夏族則稱此為『山工銀』。¹⁸

雖然漢人向賽夏族人承租土地開採樟腦，但是由於地處偏僻山區，採樟工人依然得面臨山區生活的困苦以及週邊強悍的泰雅族人的獵首習俗。爲了安頓身心，漢人入山採樟理所當然地將其對土地神的信仰帶入，在腦寮附近興建土地公廟予以祭祀是必須的。也許是解釋，爲何土地公廟會出現在許多偏遠山區的原住民生活空間的因素之一。¹⁹

由於清朝政府早期對於台灣的番界是採隔離的政策，即劃定界線²⁰禁止移民越界開墾，但是官員並未能徹底執行官方的政策，因此漢人移民越界開墾原住民土地比比皆是。清朝官府事後則不斷的追認漢人的拓墾事實，使得番界的區域日益縮小。台灣事件²¹之後的 1874 年，清朝政府改採積極的開山撫番政策，此舉更根本的造成賽夏族的全面接受漢文化的侵襲。

光緒十二年（1886），台灣巡撫劉銘傳執行「開山撫番」政策，南賽夏的居住區域劃歸大嵙崁撫墾局之南庄分局，其任務主要爲「視各局生番向化之程度，配豐教耕、教讀、剃頭匠等職」，其招撫的方式則爲「其馴良遵法者，努力綏撫

¹⁷ 參閱林修澈著，《賽夏族史篇》，（南投：省文獻委員會，2000），頁 277。

¹⁸ 同上著作，頁 277。

¹⁹ 林祈旭（*Yawi Sayun*），〈族群接觸之宗教性影響初探——以台灣原住民賽夏族民間信仰現象爲例〉，《宗教與民俗醫療學報》，第四期，（台北：大元書局，2006），頁 10—15。

²⁰ 以土牛溝爲代表。台灣許多在接近山區的地方大多以「土牛」爲名，如土牛里，是土牛溝留下的證據。

²¹ 一般大家認知的「牡丹社事件」，研究台灣原住民歷史的日本學者認爲，「台灣事件」較能代表日本的認知，持此看法的以藤井志津枝（傅琪貽）爲代表。

而益加化導；其充惡而不順者，採用威力彈壓方針派大軍討伐，或增強隘勇以之防患」²²，這可從劉銘傳的一篇奏疏中窺見一斑：

新竹前山番社，上年已一律歸化。惟內山石加礫、京孩兒等百餘社素行兇悍，降番、墾民歷受其害、仇殺不休…臣於上年十二月檄飭道員林朝棟督同營官鄭有勤兩營隊伍前往，相機剿撫。…各帶化番數十名為之嚮導，深入內山七十餘里，節節開路築卡。石加礫五社並哇西熬、梅素霍、中明都郝等十七社番眾見官兵分道深入，畏威乞降；並願勸導京孩兒南界密拿楮社一同歸化。林朝棟當派鄭有勤率帶化番親往京孩兒邊界，將密拿楮、碧牙蘭布、南口等社土目哇素老、哇油老、瓦丹打勞、邦朗等生番廿四社一律招撫歸化。

23

「石加礫、京孩兒等百餘社」是位於新竹深山的泰雅族部落²⁴，光緒十二年（1886），道員林朝棟、營官鄭有勤帶領兵勇，深入內山招撫泰雅族，經由「化番」（賽夏族）的仲介，使招撫工作進行得更加順利，武裝力量帶來嚇阻的作用。由此文獻可以發現，這時北群賽夏人已經接受清朝政府的統治，並且願意帶領官兵進行招撫泰雅族的工作。透過清朝政府恩威並濟之舉，使賽夏族人逐漸習得漢人的生活方式，漢化的程度愈來愈高，宗教面向也漸被漢人所影響。

其實在劉銘傳施行「開山撫番」後，撫「番」的成果便已出現：

總、會大崙崁撫墾總局謝蕭，為給論墾單事。照得據獅里興社土目絲大尾稟稱：土目自歸化以來，即督率合社番眾學習耕作，迄今歷有數年，所開出麻竹腳成田一段，東至南庄腳大圳為界，西至小崁直透為界，南至陰溝為界，北至橫路石岸為界；四至界址分明，與鄰墾毫無幸涉。特恐人心難測，日久暗佔明爭，有越界址，懇乞給發墾單，以便執業，而杜侵佔等情到本總局。據此，查該土目歸化有年，能諳耕作，督率番丁開有成田，深堪嘉尚，既據聲稱四至界址併無與鄰墾幸涉，應准給墾單，以憑執業，俟後丈量，應一律定則陞科，除立案存檔外，合行給諭。為此諭，仰該土目絲大尾即便收執管業，此諭。

右諭仰土目絲大尼准此。

光緒十八年十月十一日諭。

開字第五四號。

²² 臺灣省苗栗縣文獻委員會編，劉定國監修，《苗栗縣志》，卷首（中），（苗栗：文獻會，1970），頁31。

²³ 不著撰人，《劉銘傳輔臺前後檔案》，台灣文獻叢刊第276種，（台北：台銀，1969），頁267。

²⁴ 泰雅族賽考列克語系的 *qnazi* 群，採其譯音；寫成「京孩兒」或「金孩兒」等，其音以客語或閩南語都很近。

開墾成功之證：

臺北縣新竹支廳管下竹北一堡南庄腳，竹北一堡獅里興社一下田八分□
□絲。此租額二元五十六錢，付一元七十五錢七釐。

右證開墾成功 “

光緒廿三年三月廿五日臺北縣新竹支廳。²⁵

此處的「獅里興社」指的應該是「北獅里興社」，確切地點位於現在南庄鄉的西村、南江村、蓬萊村北部。該墾諭指出，這些地區約在光緒中葉已開闢成田，且當地頭目和原住民已可不假漢人之手而自行墾耕，顯然他們已經接受了部分漢人的生活方式，或許許多文化層面尚未有實際面的影響，但也著實為日後的影響埋下種子。而且墾諭中提及此田「東至南庄腳大圳為界」、「與鄰墾毫無幸涉」，表示此區開墾的情形已有一些規模，「水田化」的工程正在進行當中。

在原住民的傳統觀念裡，土地屬於整個部落所有，部落內的土地便是人人賴以維生的場所，沒有土地私有的概念。如今獅里興社頭目絲大尾在開闢成田之後，向大料崁撫墾總局請開墾單，而且擔心「人心難測，日久暗佔明爭，有越界址」，一來顯示漢人「土地私有」的觀念已經在其中成形，以致於開始要藉政府公權力來執行土地所有權。二來，也有可能這位頭目自己也是一位「番割」，以漢人的土地私有思維去面對開墾原住民的土地，假使如此，那麼漢人的土地神觀念也隨之進入賽夏族的區域範圍內，那麼漢人的宗教現象，也隨之進入。而日治時期，這裡亦獲得「開墾成功之證」，必須繳納租額給政府，顯然當地已經納入整個國家體制的統治之中了。

從中港流域的漢文化流動來看，這個影響區域的範圍是隨著拓墾深入內山，連原屬清代賽夏族的傳統領域之中港流域上源，也已建立起漢人的村落和廟宇。潘朝陽的研究認為，拓墾的移民在台灣開發過程，就是他們在台灣建祠立廟的過程的一個背景；反過來說，他們建祠立廟的過程反映了他們開疆闢土的過程²⁶。施添福則認為，連原本為「生番」的賽夏族人於今日亦成為漢人世界神靈所庇佑的一群，顯見漢文化影響範圍之廣之深，而且漢「番」關係已不若清代之對立緊張，早已脫離了一個「聚散無常、流離顛沛」的浮動社會²⁷。顯然在中港流域的漢人廟宇和宗教活動中，依舊足以呈現出本區由「原住民主體空間」轉化成「漢人主體空間」之過程，這也證明台灣的原住民族，特別是賽夏族人慢慢被外來漢人勢力侵入的無奈現象。

²⁵ 臺灣銀行經濟研究室編，《台灣私法物權篇》，（臺北：臺銀，1963），頁 191—192。

²⁶ 潘朝陽，〈新竹縣地區通俗宗教的分佈〉，《台灣風物》，第 31 卷第四期，（板橋：台灣風物雜誌社，1981），頁 28。

²⁷ 施添福，《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》，（新竹：文化局，2001），頁 109。

第二節 土地公（伯公）信仰²⁸

在賽夏族的領域，共有廿六座左右數量的土地公廟²⁹，這些廟宇的建築外觀各有不同。因各廟宇皆缺乏嚴謹的建廟歷史記載，有些則已經整修或重建過，不易判別何者為日據前的廟宇，何者為近代所蓋建，但卻可依此窺見賽夏族在土地公信仰上的一脈相承。從區域的方式分別逐一討論，可以看到土地公信仰在賽夏族領域中，不同的區域有不同的呈現。

一、在北群的現象

【表三-1】北群伯公數量表

群別	地名	宮廟數量	目前行政區域
北賽夏	上大隘	伯公（2）	新竹縣五峰鄉大隘村
	大隘	伯公（1）	
	高峰	伯公（1）	
	平石	伯公（1）	
	十八兒	伯公（1）	
	下比來	伯公（1）	新竹縣五峰鄉花園村
	上比來	伯公（2）	

資料來源：筆者田野自行整理。

據筆者到五峰田野訪談，在賽夏族居住區內，幾乎每個部落都有伯公。比較特別的是，*pilay*（上比來）有兩座伯公。依據文獻並沒有直接證據顯示五峰民間信仰是何時進入，在資料欠缺時只能以訪談作為論述。北群在這方面，筆者採集到幾則有關土地公信仰進入五峰的口述資料。五峰的耆老 *oyong a taheS*·夏有發表表示：

拜伯公會進入到北群，這與我們賽夏族巴斯達隘有關，之前我們祭典是每年都進行，每次7天，因為日本人怕我們造反，才禁止我們舉行祭典，把祭典改為每兩年一次，一次三天。因為賽夏族是農牧民族，所以才會和漢人學習拜伯公，以保佑農作物豐收及保佑家庭平安，像我們北群大部分在日治

²⁸ 「伯公」一詞為客語，而賽夏族的土地公認知是由客家人影響，因此本文內伯公、土地公是同義詞，有可能同時出現，也有可能擇一。

²⁹ 這是在94年七月至八月間的實地訪查結果，此為現存仍有香火之廟宇的數量。

時期就在拜伯公。³⁰

同屬北群的朱鳳生《賽夏人》亦提到：

光復後客家民族於鄉公所附近設置福德正神—土地公，以恭敬神明，和睦鄰里。並於民國五十六年整建十五坪的伯公。目前信士有二十戶，其中有四戶氏賽夏族。在大隘及上大隘賽夏族會去拜伯公完全是因為農業社會所需，但是也有受漢人推行農耕，祈求保佑之意，而去祭拜土地公。上大隘有朱、趙兩姓就是因為這個原因供奉伯公。³¹

北群伯公數量計有九處，上大隘及上比來各有二處伯公。經筆者田野訪查，上大隘伯公會有兩處，一處是田頭伯公，另一處則為伯公，據賽夏族的文史工作者 *talo a hasi* · 趙健福表示：

我們上大隘有兩處伯公，在田旁邊哪個是我們耕作時會去拜，也就是我們要種植蔬菜或是果樹，在整地前就要告訴伯公說我們在這裡耕種，如果會影響到伯公請伯公原諒，也請伯公保佑我們工作順利及農作物豐收。至於部落下方那個伯公，是保護我們部落人的。我們上大隘的賽夏族每月的初一、十五都會去參拜，這個伯公在廿年前也是用簡單搭設屋頂作為伯公住處，時間久，建物都損壞，所以我們部落在十五年前集資興建現在的伯公。³²

據筆者田野訪查，上大隘兩處伯公一處為田頭伯公。賽夏人依據客家人的習俗，在山裡或田裡要耕作前都會向當地的土地公參拜，告知即將要在當地種植農作物，祈求工作順利及人員平安。另一處則為是平常所看到的伯公，此類伯公信眾都是在農曆初一、十五參拜，意思為保護家裡人員平安。

³⁰ *oyong a taheS* · *hayawan*，漢名夏有發，屬夏家祭團，高峰部落族人，95 年矮靈祭時訪問。

³¹ 朱鳳生，《賽夏人》，頁 78。

³² *talo a hasi* · *tawtawazay*，漢名趙建福，屬趙一祭團，上大隘部落族人，95 年矮靈祭典時訪問。



【圖三-1】十八兒部落伯公廟

資料來源：筆者自行拍攝，94/12/15。



【圖三-2】上比來部落伯公廟

資料來源：筆者自行拍攝，94/12/15。

二、 在南群的現象

南群隨著客家民族進入南庄墾荒而接受民間信仰，由於與賽夏族傳統信仰排斥作用不明顯，賽夏族人本來就比較少將天災人禍歸咎於漢族信仰，故民間信仰的各種形式亦相繼傳入。目前南群除少數信奉基督教及無神論者以外，部落中幾乎都有設置伯公參拜。

從行政院原住民族委員會 93 年原住民大專學生返鄉服務隊對東河部落的田野採集中發現，在南賽夏群的土地公信仰是連結著客家族群以及賽夏人的區域及生活共居的一個共融象徵，也是和泰雅人生活領域分野的明顯標的。例如，在東河村土地公信仰分佈，從百媚橋、鵝公髻山、向天湖、中加拉灣、東河社區甲區（以上為現今賽夏族領域），以及橫屏背、陸隘寮、中興橋旁（以上為現今客家人領域）等等，這個區域的土地公幾近於各處都有，有報導人指出「東河村每一鄰都有一個土地公廟，人死後都可以變成土地公」³³。如此普遍的現象，連結了賽夏族人與客家人的共通信仰型態，卻也切割了和賽夏同屬南島民族的泰雅族的信仰表達，從此切入可嘗試去理解賽夏人對信仰變遷的韌性以及包容度。如【表三—2】所示：

³³ 這個說法，在南賽夏區域普遍被認同，從在東河村的田野記錄，以及在蓬萊村的神壇訪問中，報導人都是口徑一致的這樣指出。出自風薇萍等編，《行政院原住民族委員會九十三年原住民大專學生返鄉服務隊報告—東河小隊》，（未出版，2004），頁 25。

【表三—2】南群廟、伯公統計表

群別	地名	宮廟數量	目前行政區域
南賽夏	東河	伯公(1)、廟(1)	苗栗縣南庄鄉東河村
	大竹園	伯公(1)	
	鵝公髻	伯公(1)	
	向天湖	伯公(1)	
	加拉灣社	伯公(1)	
	三角湖	伯公(1)	
	大窩山	伯公(1)	
	中加拉灣社	伯公(1)	
	百媚橋	伯公(1)	
	苗圃	伯公(1)	苗栗縣南庄鄉南江村
	東江新村	伯公(1)	
	小坪	伯公(1)	
	紅毛館	伯公(1)、廟(1)	
	小東河	伯公(1)	
	大坪	伯公(1)	苗栗縣南庄鄉蓬萊村
	二坪	伯公(1)	
	八卦力	伯公(1)	
	大湍	伯公(1)	
	百壽	伯公(1)	苗栗縣獅潭鄉百壽村
大屋坑	伯公(1)	苗栗縣南庄鄉西村	

資料來源：筆者田野自行整理

大湍部落的耆老張進生表示：

以前我們住神社的家族是沒有拜伯公，第一個拜的是日繁雄的爸爸，因為他有養神明，後來因為日文來的爸爸也拜，時間大概是在我父親那個時候我大概是十歲。聽老人家說，伯公會保護部落居民，所以我們神社地區就做一個伯公讓部落人參拜。³⁴

蓬萊部分和客家人接觸要比東河早，通婚也造成客家文化的移入。以大湍部落來說，六〇至七〇年代居住在大湍有十二戶，其中有七戶是娶客家人，如此高的通婚比例，合理解釋了客家人並其文化的進入。當時大湍的伯公是用簡單材料

³⁴ 張進生訪談，傳統名字不詳。筆者 95 年矮靈祭時訪問。

搭設，勉強可以遮風蔽雨，直到 95 年由部落張文琳先生提議改建伯公，提議並由部落居民讚同，遂於 96 年由部落居民集資整建。

在蓬萊和客家人混居比例較高的尚有八卦力部落，五〇年代當地盛產煤礦，當地居住了為數不少的客家人，在七〇年代以後煤礦產業慢慢蕭條，當地的客家人也遷居到都市，因此現居民大多以賽夏族為主，並且配合鄉公所發展觀光休閒農業。

耆老 *koko'pa'za* · 日趙燕妹（已歿）表示：

以前我們也沒有拜伯公，最先我們是信天主教，後來要做禮拜，又很遠，所以慢慢就沒有去教會，那時候八卦力很多客家人，所以做了一處伯公，客家人搬走以後就換我們拜，現在住這裡的客家人也還有一起拜。³⁵

據筆者時地訪查，八卦力部落原住民居住較集中的為八卦力休閒農業區週邊，客家人反而居住在比較偏僻地區，當地之伯公，是為五〇年代礦業興盛時所興建，目前由當地賽夏族人參拜。

在南群賽夏族人有一習俗，情形與北群大隘及上比來類似，南群賽夏族人舉凡打獵、農耕、開工都會準備簡單的肉串及酒向當地土地神明、祖先告知來義，以期打獵順利獵到獵物，耕作祈求豐收等。不過這應屬賽夏族的傳統，只是伯公的祭祀也加入了賽夏族的神聖世界內，因此在舉行前述事情時，南群其他部落所公養的伯公也是兼具這個性質，是沒有分田頭伯公或社區伯公。³⁶

被人譽為賽夏族竹編工藝專家的章潘三妹就如此認為：

我小時候就有拜伯公，是我先生的父親那個時候，那個時候也有傳教，可是我們大坪和二坪的人都沒有信教，因為信教不能拜祖先及參加祭典，所以就沒有信教。聽老人家說大概是在日本時代就有拜伯公，在我老家上面，是我們二坪的人自己做的，現在是我們住二坪的人在拜，平常要農耕或初一、十五我們都會去拜。³⁷

由賽夏族習俗來看，早期賽夏族人開工、打獵、農作，大都準備一些祭品向東方的地方說明來義，簡單的祭祀眾神。近期很多現象顯示，賽夏族人已將參拜伯公作為生活的一部分。

東河部份，依據筆者訪談的瞭解，在五〇年代，向天湖幾乎每一家都信奉天

³⁵ *koko'pa'za* · 日趙燕妹訪談，已歿。筆者 95 年矮靈祭時訪問。

³⁶ 北群有田頭伯公，南群則認為是田頭伯公和社區伯公是一樣的。

³⁷ *amoy a tain* · *Sa:wan*，漢名潘三妹，賽夏族著名竹編工藝師，筆者 95 年矮靈祭時訪問。

主教，這個現象陳春欽也有發現³⁸。目前廿四戶中除了一戶為賽夏五福宮之信徒外，有六戶拜祖先，且同時在祖先牌位旁放置聖母像，這樣的情形出現在很多賽夏族家中。筆者也發現，信奉基督教的不會同時設置祖先牌位，也就是不拜祖先。

已歿的東河村前村長 *baki'lahi'*·風秀郎先生表示：

以前我們是信奉天主教，大概卅年前我就沒有去教會，改為拜祖先，目前我們向天湖有四戶拜伯公，有時候會多一點，有祖先牌位的有六戶，但是我們也舉行祖靈祭。³⁹

向天湖地區屬於保存賽夏文化較完整的地區，同樣也有伯公，當地也沒有和客家人混居，但卻傳入了民間信仰。依筆者田野實際訪查，向天湖居民在拜伯公時是以賽夏語參拜。但究竟賽夏族人把伯公當成賽夏族的伯公，並且在文化涵化來分析，把他者的文化內化、涵化成自我文化，這還待需討論。但是，用自我族語和他者的神界溝通，筆者認為已經算是漢人民間信仰本地化的一種階段。

下加拉灣的耆老 *taro'a kalahi'*·風富吉（已歿）則表示：

我們加拉灣的人，在日本時代就有拜伯公，因為客家人說拜伯公會增加農作物的收成，也會保佑家裡平安，所以我們這邊的賽夏族都有拜伯公，我們的伯公是由我們下加拉灣的賽夏族出錢做的，是原住民地區最大間的。⁴⁰

前任的行政院原住民族委員會賽夏族族群委員風英雄表示：

以前我們住鹿山，沒有拜祖先，搬回大窩山以後就拜祖先牌位，是我父親設的。大概是四十年前，因為東河的原住民都有拜祖先，所以就和其他人一樣設祖先牌位。我父親是說，設祖先牌位可以保護我們，但是我們沒有拜伯公。⁴¹

相較於向天湖，下加拉灣地區來說，可能是距東河市區較近，在和客家人交往頻繁，因而習得了拜伯公文化。而下加拉灣和大窩山是屬於同一氏族，同一個 *paSbaki'*（祖靈祭團），但在居住區域不同下，宗教信仰也不同，大窩山信奉基督教，下加拉灣則接受了漢人民間信仰。在不同宗教背景下，兩個地區要同時一起舉行祖靈祭，長久以來也相安無事。由此可見，賽夏族除信仰自己傳統以外，也可以包容其他宗教。

³⁸ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第廿六期，（台北：中研院民族所，1968），頁 96。

³⁹ *baki'lahi'*，漢名風秀郎，連任數屆東河村村長，向天湖部落族人，筆者 95 年矮靈祭時訪問，97 年七月歿。

⁴⁰ *taro'a kalahi'*·風富吉，下加拉灣部落族人，筆者 95 年矮靈祭時訪問，96 年初歿。

⁴¹ 風英雄，傳統名字不詳，大窩山部落族人，筆者 95 年矮靈祭時訪問。

依據上述，東河和蓬萊的民間信仰，蓬萊村區域的賽夏族比較早接觸天主教和基督教，隨者大量客家民族進入，使得賽夏族學習了客家人的拜祖先及土地公，早在日治時期前就已發生。那個時候正是南庄鄉林業礦業的發展期，因此慢慢從信教改爲信民間信仰。而東河地區接觸民間信仰則比較慢，許多都是在三〇至四〇年前才開始信奉民間信仰。

出身東河高家的菘露⁴²受訪時提到賽夏族人跟著漢人祭祀土地公的情形說到：

大概就是跟漢人一樣（拜土地公），初一十五阿！……對，有時候，像我家我是很少去拜，因為不太懂這些東西，然後老人家我是看，有時候就會，初一十五，有時候忘了，忘了就改初二十六，然後就是有想到就去拜，過節就去拜這樣。……我們家是這樣子，別家我就不知道。⁴³

在南江村的狀況是，分別有「苗圃」的福德祠，以及「南江新村」的福德祠。南江新村是在民國 65 年的時候，因爲水災的關係，將東河聚落過去住在中港溪河床邊的一部份泰雅人以及賽夏族人，另外風美村泰雅族人四十三戶，基於地質及交通問題，經當時鄉長黃錦繡的協調之下，遷村至南江村現在新村位置，是終戰之後平地原住民遷村之首例⁴⁴，而此座福德祠也是同時興建之，供移居之賽夏族人參拜。

⁴² *lalo'a taheS* · *kaybaybaw*，漢姓高，已恢復傳統姓名。

⁴³ 菘露田野訪談記錄，95/01/14，於報導人家中。

⁴⁴ 參考自南庄鄉公所網站，<http://www.nanchuang.gov.tw/big5/a/pp.htm>。



【圖三—3】八卦力部落福德祠

資料來源：筆者自行拍攝，95/01/01。



【圖三—4】東河部落福德祠

資料來源：筆者自行拍攝，95/01/01。

三、從土地公信仰邊界來看族群邊界

賽夏族的傳統領域，界於漢族的客家人和南島民族的泰雅族之間，在漢族的移民拓墾歷史中，賽夏族和泰雅族有相當不同的經驗，這種經驗造就了這兩個鄰近種族在宗教變遷上的差異，觀察竹苗山區的土地公廟的所在位置可以發現，土地公廟僅出現在賽夏族居住的區域，而泰雅族的傳統領域似乎未尚未受此漢人民間宗教的影響。並且，從土地公廟分佈的地理空間位置剖析，可以發現在新竹五峰及苗栗南庄東河村的現象，如果將土地公廟的分佈區域在地圖上標示的話，恰巧可以做一道泰雅和賽夏兩個族群的分界線。

俯瞰五峰鄉而言，分別在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，如果拉一條線來觀察，恰巧是北賽夏群和泰雅族澤敖列語系加拉排群 (*maykalapay*) 傳統領域上的分野。雖然在北賽夏領域的分界線內出現十八兒和茅圃兩個泰雅族的小部落，似乎反駁了上述的推論，但是對這個區域的族群構成有相當研究的泰雅族文史工作者黑帶·巴彥認為，五峰的泰雅族群構成及遷徙路線，絕非偶然，並且是和賽夏族有訂定盟約，才有現在的土地範圍，剛好可以輔證本文的論述。

據說一群人之中又有一部分人藉著狩獵的機會，到了一個很遠的 *ksono'* 的地方，在那裡的一個 *qihuy* 的地方發現 *ksono'* 的地方很適合農耕生存的地方，經族人商議決定後，才前往他們認定的新領土 *kasono'* 去居住。然而遷移到 *kasono'* 之中，有些家族的人因為不能適應其環境，因而再度回到他們所謂的 *maykhulan* (即故鄉之意) 之「*rinax*」的地方。於行徑途中，到了 *baybuzyuq* (賽夏族) 的地方，便受到當地賽夏族的挽留，聲稱該處地廣人稀，因此希望他們留下來，他們願意提供土地讓他們開墾居住。這一家族就這樣留下來定居，*baybuzyuq* (賽夏族) 的頭目便將五指山後方的 *uraw* 地區劃分給這些人開墾居住。這一群人定居在五指山後之後，依然以原來的系統名稱 *mayspaziq* 之名自居。但是周圍的 *klapay* 群因為發音上沒有喉塞音的 *q*，所以把 *spaziq* 說成 *spazi'*，後來也一直沿用 *spazi'* 之名稱，而日後被定名為 *maysipazi'*，清朝時被音譯為『十八兒番』。⁴⁵

又有另外一個有關於現在的區域構成傳說：

不知道經過多少時間，又有一些人又從 *rinax* 的地方往 *spazi'* 的地方居住，原來早期住在這裡的 *mayspazi'* 人，跟後來遷進來的 *mayspazi'* 人是兄弟關係，因此後來加入的 *spazi'* 人就跟先前住在當地的 *spazi'* 人在同一個地方生活在一起。誰知好景不常，兄弟間卻為了香蕉事件而鬧得很不愉快，事

⁴⁵ 黑帶·巴彥，〈族群名稱與地方名稱〉，(講稿，未出版，2005)。

情的原由乃是後來的一戶人家在原來住在那塊地的人的地上種植香蕉，等香蕉長大結出香蕉出來之後，原種者將香蕉砍下來，欲以醃紅之後再來食用，卻被地主前來興師問罪，說在我的土地長的東西是我的，而砍香蕉者卻回答說，香蕉是他種的，所以有資格砍下香蕉，從此這兩戶人家因此感情不睦，最後導致後者（即種香蕉於他人之地者）憤而離開該處，欲往故鄉 *rinax* 遷回。然而到了 *tapa'yamay*（即今五峰地區賽夏族矮靈祭場地區，今稱高峰）卻又被 *baybuzuq*（賽夏族）留住，說你們不要回去，因為我們這裡地很多，人卻很少，所以你們就住在這裡開墾居住吧！於是這些人就住在此地，沒有再回到 *rinax* 的地方去。⁴⁶

從【圖三—5】及【圖三—6】可以發現，土地公信仰區域的擴張恰好是到北賽夏群的領域，泰雅族人在這領域內原是過客，被賽夏族人挽留的，剛好解釋這個範圍內為何會有泰雅族部落存在。實際的田野訪談也證實十八兒（*mayspazi*）和茅圃（*maysigaw*）的泰雅族人並無祭祀土地公的信仰行為出現，顯示即使同住一個區域，但是在接受漢人土地公信仰的宗教行為上，存在著極為明顯的族群差異，這種現象的存在，使得賽夏的宗教變遷必須要更細膩的分析才能解釋。

若觀察南賽夏群的南庄鄉東河村的現象，東河村的土地公廟的分佈是在百媚橋、鵝公髻山、向天湖、中加拉灣、東興新村，以及橫屏背、陸隘寮、中興橋等區域，這個區域若將之連結成線的話，剛好成為南庄賽夏族人和泰雅族澤敖列語系鹿場群（*maycyupus*）的族群分界線，顯示南、北賽夏的居住區域可以土地公廟的存在與否作為和泰雅族領域的分界點，至於泰雅、賽夏混居的東河部落，也可藉由田野調查的訪談來印證轄內的泰雅族人並無祭祀土地公的信仰行為出現。

面對賽夏族的土地公信仰現象，賽夏學者潘秋榮⁴⁷做了一個詮釋，他認為最重要的關鍵是賽夏族的政經制度的改變，特別是現代的土地私有的概念的產生，造就了賽夏族的土地公信仰現象：

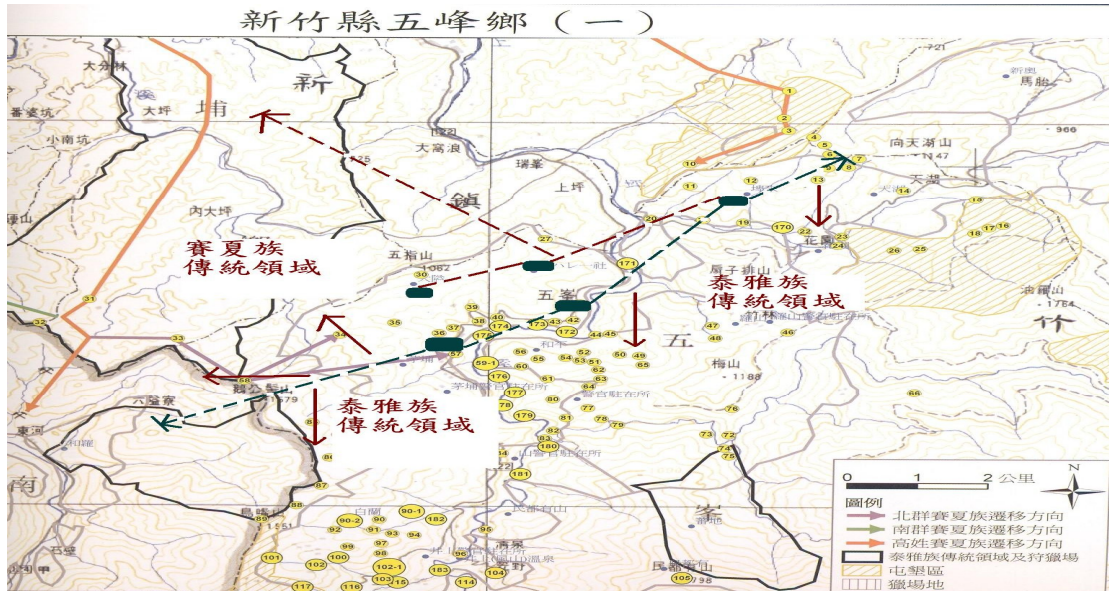
……也許我從更廣義的地方講，那個土地公唷！這個土地私有制唷！過去的那個土地是公有的，……我們大家分嘛！就沒有那個所有權嘛，那也許是這個後來經濟發展起來了唷！整個社會在轉變，有辦法的客家人搬出去了，到城市去，當土地私有的時候，為了保護自己的利益，通常都會比較崇敬這個地方的保護神，不管這個土地以前是什麼樣的觀念，在賽夏族裡面根本沒有這個替代的名詞，這些都是外來的，所以我們崇敬，跟我們有關的祖先，所有的神都跟祖先有關，好，因為這樣私有制的關係，所以現在會…⁴⁸。

⁴⁶ 同註 45。

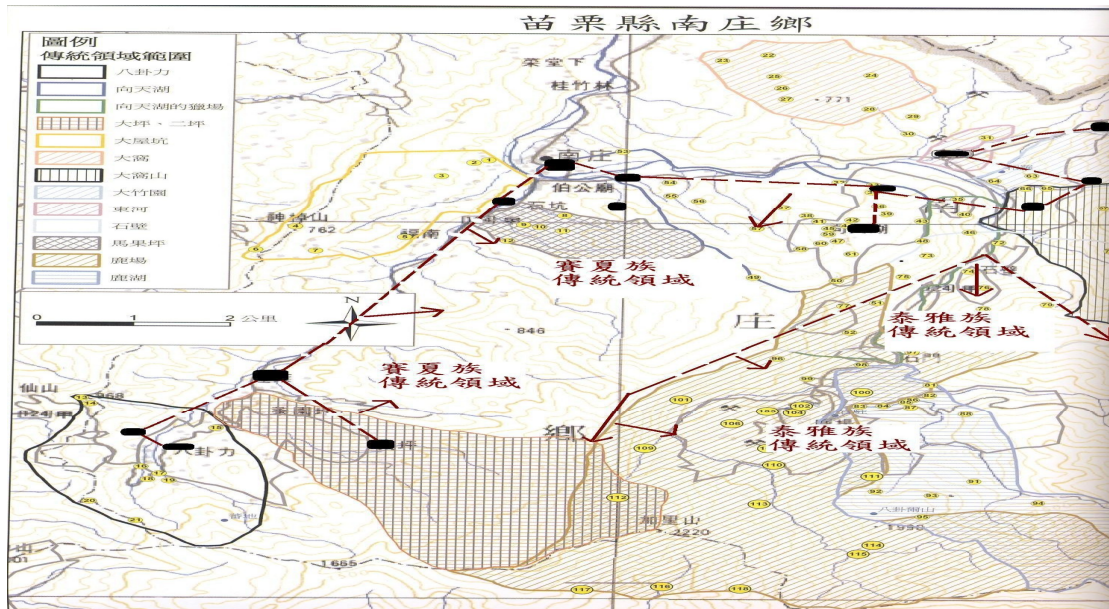
⁴⁷ *itih a ataw* · *Sa:wan*，漢名潘秋榮，中國中央民族大學民族學博士，為賽夏族首位博士，著有《小米、貝珠、雷女—賽夏族祈天祭》乙書。

⁴⁸ *itih a ataw* · 潘秋榮訪談記錄，95/01/14，於菴露家中。

當然，政經因素的轉換，會使得賽夏族人對土地，對周邊族群的反應有所不同，但是單純的將此歸類於政經發展的影響，則無法以此解釋為何泰雅族人並未受到土地公信仰的影響，而產生前文所敘之族群邊界的現象。



【圖三—5】新竹縣五峰鄉族群傳統領域分界線示意圖⁴⁹



【圖三—6】苗栗縣南庄鄉族群傳統領域分界線示意圖⁵⁰

⁴⁹ 中國地理學會，《原住民族傳統領域土地調查地圖集》，(台北：行政院原民會，2004)，頁 8。筆者自行標記而成。其中■■區域為土地公廟分佈區域，綠色虛線為傳統領域分界線。

⁵⁰ 同前著作，頁 12。筆者自行標記而成。其中■■區域為土地公廟分佈區域，綠色虛線為傳統領域分界線。

第三節 祖先牌位

在漢文化傳統脈絡下，孝敬祖先是為其文化傳統倫理道德之根源之一，而敬天祭祖就是這個倫理道德的信仰實踐行動。祭祖在傳統社會的長期繼承下，早已成了固有的倫理思想。一般民眾也深信祖先擁有庇佑子孫或懲罰子孫的能力，因此祭祖除了含有慎終追遠的意義外，倫理傳統也希望祖先能共享人間香火，永世庇佑子孫。祭祖的機會頗多，舉凡祖先的生日、忌日，每年當中的各大重要節令，及子孫的重要日子，如出生、生日、結婚、逢年過節等，都必須祭祖。

而賽夏的現象是，在經歷過平地漢人文化洗禮過後，開始會在家裡擺設「祖先牌位」並且祭祀之，形式並與漢人無異。賽夏族文史工作者朱鳳生在《賽夏人》一書中，即提到「自古至今，本族即有奉祀祖先木主，有木主神龕，這神龕後面記載的祖先前輩。」⁵¹這個信仰現象被日本學者末成道男（Michio Suenari），有系統的紀錄下來，他主要是發現受漢人文化很深，並且較快內化到自己生活的兩個族群：賽夏族以及卑南族，並作一系統性的比較。

末成發現，賽夏跟卑南兩個族群相類似的，就是兩個族群都是家屋型社會（house sociality），在這類型社會中，「家」的功能是一切社會文化控制行動的來源及動力。而在賽夏的祖先牌位信仰現象中，就是牌位背後記載之世代，末成發現並沒有漢人的世代來的長。再者，就是因為這類型社會的關係，出生之家對於其子女有一定的強力連結，因此，人死亡的時候會回到出生之家，並且會將名字記載出生之家的牌位後。

賽夏族也接受了漢人（大多為客家人）的牌位祭拜系統，他們經常將祭壇擺在中心房間的中間。在家裡正廳的祭壇底下，可以找到保護整棟建築物的「龍神」（dragon god）小壇位，相反的，也可以發現以基督教為發源的畫像或雕像，並且在它們前面會有香爐。⁵²

他發現，賽夏族的牌位系統可簡單的分成兩類的系統：第一是普通的牌位，上面有祖先的名字。第二種是箱型的牌位，也就是裡面有祖先的系譜名單，但表面上沒有單獨祖先的資料。但是他從自己的研究上發現，就算賽夏族因地理因素與漢人有著很深的聯繫，他們對於祖先牌位的開始祭祀，並沒有他所想像的那麼早，這可能的原因歸納為賽夏族祭祀祖先牌位有兩個高潮。第一個階段在與漢人接觸以後，大約是日治時期以前，這個例子從的趙義文（已歿）口述中，可以得

⁵¹ 朱鳳生，《賽夏人》，（新竹：縣政府，1995），頁 81。

⁵² Michio Suenari, "Sinicization and Descent Systems- The Introduction of Ancestral Tables among the Puyuma and Saisiyat in Taiwan", Li Paul Jen-Kuei (et al eds.) *Austronesian Studies relating to Taiwan*, 1994, p.147.

到證明：「……我們家的牌位現在這個是新的，但是我小的時候有看過更早的，聽說那是日本時代就有了……」⁵³

第二個階段，是在使用漢人民間信仰模式呈現的賽夏的龍神信仰。五福龍賽堂（賽夏五福宮前身）的興起後，鼓勵各地的賽夏族人接受民間信仰的模式去認知賽夏傳統信仰，包含大肆推廣奉立祖先牌位，並且以「*tatini*」一詞，來稱呼所奉祀的牌位。但是這是在近廿年中興起的，有可能未成的田野都是遇到這種狀況，因此並沒有覺得年代特別的久遠。

其次，如果亡者是沒有子嗣的，可以和兄弟姐妹同處一個牌位上；而牌位的管理，是由婚入者（媳）來執行管理之責。但是婚出女兒與原生家庭間，未成認為她們有個超自然性連結⁵⁴，也就是說，婚出女兒如果遇到喪夫之時，會透過一個傳統的「回娘家」⁵⁵的儀式，回到出生之家去，進而名字也可回到出生之家。

過去賽夏族的祖靈信仰每年會舉行二次的祖靈祭（*paSbaki'*），有舉行 *paSta'ay*（矮靈祭）的同年甚還舉行三次，每個姓氏的祖靈祭團是以姓氏血緣團體為基礎來進行祭祖儀式，各祭團獨立舉行，以祭團宗家代表的住屋為祭祀場所。過去的祖靈祭儀式有一項重要的象徵器物—祖靈籃（*sa'ang*）或稱神靈袋，以此為祖靈依據之所在，是代表祖先的象徵。但是祖靈籃究竟為何？依日據學者的研究，

祖靈籃是一藤編有提手的籃子，籃內裝有黑蜂巢及一支祭匙。祖靈籃代代相傳；平時不許碰觸，懸吊於舉行祭典的祭主家正廳東側的樑柱上，柱上另以蔓藤懸掛獸骨；往昔家族中狩獵者，會將獵物的頭骨送來此懸掛，用以祈求日後獵獲豐盛。⁵⁶

不同氏族的祖靈籃所裝的器物並不相同，夏家的祖靈箱所裝盛的為靈蛇傳說中的蛇骨⁵⁷；趙家的祖靈籃似為昔日獵首祭的火器袋所轉換發展而來，成為趙家祖先的象徵。但因為日治時代禁止各種迷信，亦禁止舉行祖靈祭，也不允許懸掛祖靈籃，目前南賽夏族僅剩下向天湖的風姓祖靈祭團還有祖靈籃，其他姓氏的祖靈籃消失的情形如下：

⁵³ *baki'obay*，漢名趙義文口述，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，（南投：國史館台灣文獻館，2006），頁 187。

⁵⁴ Michio. , "Sinicization and Descent Systems- The Introduction of Ancestral Tables among the Puyuma and Saisiyat in Taiwan", p.150.

⁵⁵ 賽夏族有四種回娘家儀式，可參閱趙正貴著，〈賽夏族(SaySiyat)的婚姻習俗〉，《新竹文獻》，第十九期，（新竹：文化局，2005），頁 131—135。

⁵⁶ 節錄自胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，（臺北市：中國民族學會，1996），頁 80。其係參考吉野清人 1943 年的研究資料。

⁵⁷ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，《中研院民族所集刊》，頁 89。該文以圖騰箱稱呼祖靈籃。夏家的圖騰箱內裝的是靈蛇的蛇骨，此說法得到夏茂隆的證實，只是靈蛇的新名字為龍神。

- (1) 信仰西方宗教之後，不大重視貝珠與傳統的祖靈籃，將其丟棄；
- (2) 以前，因為颱風帶來的洪水將祖靈袋沖走，丟掉後，老人家不知珍惜，不會製作，便沒了；
- (3) 祖靈袋在信仰西方宗教之際仍有，但隨著時間流逝而不見，改以祖先牌位替代。⁵⁸

在賽夏族人的理解上，到底這樣的現象有何意義上的轉變，菟露有她自己的解釋：

……說是拜祖先牌位……像我們賽夏的有沒有，以前以前都沒有祖先牌位，至於從什麼時候開始，那我就不清楚了⁵⁹

那到底賽夏傳統的祖靈籃和牌位的關係為何，她說道：

……祖先牌位跟以前那個 *paSbaki*' 的祖靈籃……不一樣……你說現在一個有形的這樣的這個擺設（指祖先牌位），沒有，那我們祭祖的這個觀念還是有，然後那不一樣跟漢人不一樣，就是可能是跟漢人接觸以後才有才有那個祖先牌位，那我們以前的做法就是用那個酒杯肉串……不只是 *paSbaki*' 的時候，就是說，可能有什麼事的話，我們想跟祖先講什麼的話，會用那個東西，到那邊去，那這個牌位的話，我也不清楚從什麼時候開始，我想應該是跟漢人接觸以後，以後，然後，不是很久時候，就這樣子，像泰雅就沒有這樣。……⁶⁰

再者，賽夏主體的展現向度，例如與泰雅或是與北群的差異中，她發現到：

很特別就是，就是同樣區位的地方，為什麼泰雅就沒有？……五峰那裡沒有這樣……就是，就是環境會改變，真的，改變一切。⁶¹

那關於牌位的形式上，她的理解是：

幾乎一樣，我們甚至有那個神位這樣子，就是道教的一些做法這樣子……這個也是（牌位），應該是，當然是外來的阿！我們本身本來就沒有阿，可是，跟漢人接觸以後，我們的信仰會被，怎麼樣，會被影響這樣子。⁶²

⁵⁸ 參考自陳淑萍，《南賽夏族的領域歸屬意識》，頁 55。

⁵⁹ 同註 43。

⁶⁰ 同前註。

⁶¹ 同前註。

⁶² 同前註。

潘秋榮的理解是：

……我也是這樣，小時後這裡也是也是阿，放了，我跟你講，這都跟經濟有關係，但是後，這個，這個說法在五峰又不一定，五峰他沒有那個，民間信仰的那個，他沒有那種環境，再來一個後，其實這種外來宗教外來信仰進來唷！如果我們只從賽夏族的部分來看，就是賽夏族他對於自己的民族發展唷！沒有自信心，在社會上有太多的挫折，連帶的對自己的神明力量就產生懷疑，有這樣的一個情況，他會介入外力，形式上就用神牌神主……⁶³

但這是一種賽夏的主體性模糊嗎？菫露認為不是，潘秋榮也否認，並且說道：

……但是不是，你要從賽夏族主體來看，他把所有的，例如說五峰他雖然形式上是沒有祭拜沒有神教阿什麼的，他甚至還有一起參拜，但是他裡面的一些神阿，全部都是賽夏族的神（指五福龍賽堂），……他主體性是用另外一種方式來呈現……用外面的事物，他的解讀是賽夏性……但這也是個過程，我是比較憂慮的是時間再長，長在這裡，客家人比較多，他的影響力一定就大，再加上我們的祭典唷！年輕人唷，不花時間學，這種觀念慢慢會消失，反而會更強化這個，客家人的信仰，當然精神也會隨之更改，目前為止唷，我覺得在我們這一代，還都比較屬於賽夏族的。⁶⁴

因此，可以為以上做個整理，賽夏族人自己很瞭解這是外來的東西，但是為何會接受，報導人是指向被「環境」「影響」的原因。但是賽夏語的「祖先」一詞普遍通稱為「*tatini*'」，而「牌位」也用賽夏語的同一個字彙「*tatini*'」去理解，也有時會用客語的「阿公婆」去稱呼，全看當時稱呼的處境及氛圍中。

賽夏族在 1950—1970 年代中期接受西方宗教信仰，但最後幾乎皆回到傳統的祖靈信仰。1970 年後立祖先牌位的動機有：

- (1) 信仰西方宗教之後，許多人家裡開始不平安，大人小孩常生病，占卜結果皆指向祖靈的懲罰，所以族人改立祖先牌位取代消失的祖靈籃，繼續傳統的祖靈祭祀。
- (2) 出外工作生意不順遂
- (3) 與客家人居住一起所受到的影響。⁶⁵

從宗教信仰形式來看，賽夏族似乎是接受漢人信仰系統。但就賽夏人認知，

⁶³ 同註 48。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 陳淑萍，《南賽夏族的領域歸屬意識》，頁 55。

傳統祖靈信仰本來就有一祭祀客體－祖靈籃存在，所以當他們從西方宗教回歸傳統宗教信仰改立祖先牌位，似乎只是祭祀客體形式的轉換，但祭祀對象（*tatini'*）與內容並沒有不同，一樣以傳統的祖靈祭儀式祭祖。

比較特別的一點，接受西方宗教信仰的賽夏族，並非整體性的回歸傳統祖靈信仰，這個現象特別是在基督教長老教會中出現。現在擔任五峰長老教會長老的趙慶林長老就這麼認為：

……從我懂事那個時候，在我家裡面就沒有看過祖先牌位，那個是我們賽夏族很注重這個東西，那個好像是叫做阿公婆是不是，我不太瞭解，但是我們家裡就是沒有那種東西。……我們趙三有的太多了……拜祖先跟拜上帝當然是衝突的……在摩西十戒裡面就很強調，不能拜別的偶像。這是聖經的教導，那（祖先牌位）也是一個偶像……⁶⁶

從基督新教的獨一性神學體系來說，自然無法接受聖經以外的信仰，但是原住民族在個別皈依的過程中，自然與群體中做某些程度的脫離跟切割。尤其賽夏族具有強烈的傳統氏族概念，如此改信排他性極強的基督新教，對信仰者而言是必須與某些賽夏傳統脫離的，本身必須擁有相當的勇氣及決心，以及相當的宗教經驗作背景。

⁶⁶ 趙慶林長老，傳統名字不詳，屬趙三祭團，上大隘部落族人，95/07/29 訪談，於五峰長老教會。



【圖三—7】朱秀英家中的潘家祖先牌位

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/10。



【圖三—8】向天湖部落風秀雄家奉祀的祖先牌位

資料來源：筆者自行拍攝，96/03/09。

第四節 燒紙錢

紙錢，是漢人社會之特有產物，在民間信仰中深具有不可忽視之地位，舉凡日常生活中的歲時節令或在生命禮儀的不同階段中，都可見到紙錢的廣泛使用。不同種類的紙錢，敬獻給不同的祭祀對象，從中可以驗證漢人對於整個神靈體系的認知，以及人們是如何將凡間的階層體系觀念投射於不可見的神靈世界。

紙錢被使用的主要目的除了作為「答謝」神靈的「禮物」之外，從另一方面來說，無疑也是漢人祈福禳禍的重要媒介之一。甚至可因不同的使用目的，將單一種類的紙錢透過儀式性的程序，轉化成為多用途的象徵媒介體。

紙錢是漢人想像的靈界貨幣，也是漢人生命儀禮中一定會用到與靈界溝通的貨幣。施晶琳從紙錢作為一種物的角度，去陳述紙錢的的本身意義，包括製作、流通與在儀式中的使用，並分析紙錢類別背後所透露人們對神靈體系的認知、界定與分辨。她以為金銀傳統紙錢的類別與使用與陰陽觀念所界定的神靈體系完全符合，更是從新式紙錢的多樣類別現象，討論傳統紙錢的「創造」現象。新式紙錢現象展現明顯的「特化」，尤其是求財針對性很強的紙錢的湧現，以及與治病、止煞等法事共同使用的「外方紙」減少趨勢。作者認為是人們日常生活中將財富追求寄託在宗教行為的傾向增加，以及相對地，將健康追求寄託在宗教行為的傾向減低的結果。⁶⁷

值得注意者，潘秋榮及日婉琦均發現到說：

民間信仰與賽夏族傳統信仰之間並無明顯的排斥作用，二者均參加之族人頗眾，以祖先崇拜而言，客家人祖先崇拜與祖靈性質接近，所以近年許多賽夏族家族立有祖先牌位(客家人之阿公婆)並焚香祝禱，與客家人並無異，而掃墓習俗更是直接習自客家人，傳入至少有 75 年之久，從而成為賽夏族的習俗。⁶⁸

而喪葬的形式的改變，也引入了紙錢的觀念及文化的現象。對於喪葬的現象，菴露就如此覺得：

……以前還是沒有說，就是挖土的習慣，後來才有，我也不知道什麼時候開始，就是那個撿骨的那個習俗，我知道我們去掃墓，掃墓的時候，我們就是各家各家掃這個墓，然後會在那個我們自己的那個掃完會自己清，就把

⁶⁷ 施晶琳，〈台南漢人之信仰象徵媒介物—紙錢〉，《民俗曲藝》，149 期，(台北市：施合鄭民俗文化基金會，2005)，頁 209—213。

⁶⁸ 日婉琦，〈族群接觸與族群認同—以賽夏族 *tanohila* 氏族日阿拐派下為例〉，(台北：政大民族系碩論，2003)，頁 29。

拜拜的那個先吃這樣子，然後，然後會大家一起到某一個地方，就大家聚在一起，又再聚一次，那聚下來就是有什麼事大家就是在那邊這樣子……就像一個家族聚會這樣子……現在是這樣子，以前就不知道了……⁶⁹

那現在的掃墓型態狀況大都是，

……嗯，那我們現在就是，現在狀況就是我們會去客家那邊，那我們有空我們就去，比如說我們先掃完嘛！就是我們拜完了，我們空了，我們會到他們（家族中心人物）家去，因為他們都是，像我們就是，參加的都是在我們那附近嘛！我們自己的親戚阿，阿那另外一半是大坪（部落名），大坪的人就是都在大坪，那我們就是會，有空的人就會去，去各家去拜，去那個拜一下，現在是這樣子，然後結束過後，就大家可能在一個，岔路阿哪裡阿（廣場之類的），就聚在那邊，不管哪裡，就在那邊，就坐在那裡，有什麼事情要宣布，就在那一天宣布這樣子。⁷⁰

至於賽夏族開始掃墓時間的更迭，賽夏族人似乎沒有辦法抓出一個時間基準點：

……掃墓的那個日期……沒有，我聽那個，有老人家好像說日據時代後，他們那個時候，不知道什麼樣的掃墓方式唷，我忘記了……⁷¹

而賽夏族裔的研究者潘秋榮就有這樣的看法：

……掃墓不是誰定的啦！這個响……從中間問起我不知道，你要把為什麼要掃墓這個原因後……因為以前，……就是傳統的這個方式（一般講的蹲葬），不像現在有這個公共墓地阿，而且他不會有墓碑，根本沒有掃墓日期，你根本找不到，還有分人是怎麼過世的，如果他是在外面因為作戰阿，因為意外阿怎麼樣的，是在外面埋的阿，你根本找不到，所以能夠在家裡面平安過世的唷！也許那種屈身葬阿，知道大約那個詳細的位置才能去緬懷一下，這裡面是有很多文化的東西出來啦！例如說：你說客家人有酒，客家人有這個掃墓的情形，自然而然的他就，他就，他總是認為，因為這跟什麼，這跟那個祖先崇拜是有關係的。⁷²

……我們本身就是有，這個這個習俗（掃墓）的嘛！用這種形式去崇拜祖先也不錯，就開始有了這樣，你可以看到很多的，例如說在祭品啦！就跟那個客家信仰一樣，帶祭品去拜阿，燒金紙阿，所以，忽然這樣看，從中間看去觀察的話，我們不能知道說，怎麼來的，就是這樣慢慢演化，演化而

⁶⁹ 同註 43。

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ 同前註。

⁷² 同註 48。

來……⁷³

但是如果從喪葬形式的轉變到了紙錢文化的現象，他自己認為：

像我們這裡阿，這一帶阿！以前這裡阿，是那個在神社阿，公墓地，日本規定的，就是日本可能也不願意你亂葬，就是這樣不好嘛！對不對，如果是這樣子的話，起碼有一百年。⁷⁴

那所以說，公墓的形成，跟燒紙錢的行為，是相伴而生的、隨之出現嗎？他給予否定的答案：

這個你問我不一定阿，因為我自己感覺到，漢人的信仰是在光復後，光復後，因為我們（賽夏族）有一段時間，還是跟西方宗教連結的，所以西方宗教根基不好，再加上我們剛剛講的嘛！，從山上搬下來，可能以前的理論不是這樣，你搬下來的原因是客家人搬走，你買到房子，你買到房子了，例如說你剛剛講的堂號也好，還有那個佛堂也好，神桌也好，跟他拜的土地公也好，都還留在這裡，也許第一家來的人不是很明白，但如果說我們形成一個聚落唷，因為我們來的時間不一定一致，前面的人可能學說，他們對待客家人的東西是這樣子，搞不好這個信仰的中心，這個廟在這裡，那他們參與他們的活動，然後這種東西形式上的東西就會學到很多，這附近每家都有，在賽夏族人的觀念裡面，我感覺唷～他即使做這些事情也和客家人的觀念不一樣，他只是客家人做我們也跟著做，因為我們另外還有祖靈祭……⁷⁵

回頭來看當時的客家人，因為是來自大陸的移民，故在選擇墓葬環境時，必也受大陸原鄉文化習俗影響。早期的漢人對於逝者埋葬的觀念只是血緣認同及靈魂觀，即是提供一個住所給予逝者。風水觀念也是影響台灣人對葬地之選擇要素之一，但是可以確定的是，在日治時期前，清政府並不重視喪葬用地的管理。清政府對於墳墓的管理採取放任政策，墳墓之分佈主要是受到自然地形、風俗文化、風水理論等因素影響。

日治之後，因為日本的積極建設，再加上人數漸多，日本政府對於清政府消極的放任墓地管理政策覺得不妥，便改積極規劃及管理殯葬區位。日治時期政府以衛生與景觀上的不宜及配合市街發展、土地利用的理由，以明文規付⁷⁶非官方許可之墓地及火葬場，不准埋葬或火葬屍留，藉以改變台灣原來依自然地勢的墓葬方式。

⁷³ 同註 48。

⁷⁴ 同前註。

⁷⁵ 同前註。

⁷⁶ 日本墳墓法令可參閱楊國柱、鄭志明，《民俗、殯葬與宗教專論》，（臺北永和：韋伯文化，2003），頁 279—283。

在這樣殖民文化的介入下，日人爲了鞏固殖民統治在公共建築上大興土木，同時刻意削弱台灣過去（不僅漢人，包含原住民）的墓葬文化。其殖民文化隱涵了文化的控制，以操弄人民的需求、好惡、觀念與行動來達成，而且強迫被殖民者作文化觀念的改變，也就是傳統思想的改變。在墳墓的管理上，基於人口增加、改善衛生環境、配合都市發展之理由，日人限制墳墓的設置地點，嚴禁公墓以外之埋葬行爲，日本政府不僅清理規劃墓地，制訂明確之法令予以規範，且執行嚴格。此規範因爲異國殖民統治，無傳統文化習俗之包袱，乃是以優勢之態強制執行；執法的結果，使得過去實行傳統葬法的原住民，或是使用土葬、講求風水、選擇利向的漢人，只能在公墓地範圍內使用。⁷⁷更甚者，從一些研究發現，有些原住民地區，日本人甚至將在內地（日本本島）會舉辦的「于蘭盆會」，強制使一些原住民部落接受之。這個例子可以從 *Yupas Watan* · 尤巴斯·瓦旦的研究看到，日本政府企圖用強制力介入祭典，改變原住民傳統祭儀⁷⁸。類似的這種現象，賽夏族的例子是發生在 *paSta'ay* 矮靈祭中。

所以在日治時期後，爲了因應日本公共墓地政策，賽夏族人才開始趨向集合墓葬的形式，掃墓的日期和方式，大都按照日本時期的規定來進行。到了國民政府來台後，才開始按照清明節（民族掃墓節）的日期定下。但是特別的現象是，賽夏族是受客家人的影響採取墓葬、撿骨，燒紙錢拜祭等等儀式性行爲，但是唯獨掃墓的日期沒有被客家人影響，普遍客家人的掃墓都是在過完農曆新年到元宵節這段期間進行，但是賽夏族人卻是在清明節這天進行。可見賽夏族人的接受度，和潘秋榮所提到的相同，就是「在賽夏族人的觀念裡面，我感覺唷……他即使做這些事情也和客家人的觀念不一樣，他只是客家人做我們也跟著做……」⁷⁹。

賽夏人在對於「紙錢」這個東西在掃墓這個時候的運用，幾和漢人無異，就是賽夏族去理解這個紙錢，就真的是所給予的超自然對象就是自己的「*tatini*」，潘秋榮說：

……對象就是那個物主，我們有時候就是分的很清楚就是，家嘛！家族，然後其實還沒有，那個家族後，另外就是說，我們這個要怎麼分後，這個是後，要大一點，你家族跟氏族之間還有一個，他不是……⁸⁰

所以在賽夏人的認知中，紙錢是可以燒給想給予的對象，要給家裡的祖先，要給家族的祖先，要給氏族的祖先，都是可以的。

⁷⁷ 蔡惠玉，〈台灣日治時期鄉紳望族墳墓建築之研究以中部地方霧峰林家、太平吳家、神岡呂家、竹山林家爲例〉，（台南：成大建築系碩論，2003），頁 11－13。

⁷⁸ *Yupas Watan* · 尤巴斯·瓦旦，〈泰雅族祖靈祭的變遷〉，（花蓮：東華民發所碩論，2004）。

⁷⁹ 同註 48。

⁸⁰ 同前註。

第五節 宮廟建築與現象

從領域的概念來看，賽夏與異族文化的交融，似乎和地域重疊觀念是一致的。這樣的現象，一般都會從北賽夏與泰雅共居，南賽夏與客家族群共居的現象來解釋。但是有一點相當特別的是，即使在共居的環境裡，賽夏與客家，賽夏與泰雅，甚至賽夏自己氏族間的位際關係，其實是有一條看似模糊卻又清晰的線條存在著，以致於在觀察其宗教現象的時候，不得只以共居混和的角度來看待，必須有另外一套看法。

如在北賽夏和南賽夏間，有一個很清楚分野的現象，就是在南賽夏的領域中，有普遍的「宮廟祭祀」現象。我們也不能說北賽夏的領域沒有宮廟，但是北賽夏的宮廟雖位於客家賽夏未明的領域範圍，但是著實不是位於實際居住範圍內，也就是在部落內我們看不到廟宇的存在⁸¹。

日治時期後，原住民在廟會上沒有明顯參與情形。但近卅年來，因南庄鄉之礦業、林業陸續歇業，加上工商業發達，住在山區之客家民族紛紛遷居附近都市地區，形成當地有許多之空屋空地。這些房、地產就售予賽夏族，在相互尊重及居住領域重疊之下，南賽夏區域的廟會上，漸漸就有原住民參與。尤其南賽夏的現象是，宮廟在於部落中是林立的，例如有南庄的永昌宮，東河村的永聖宮，南江村的永承宮，蓬萊附近的慈惠堂、七星壇、七星宮，往獅潭路上的著名廟宇仙山靈洞宮及協靈宮，以及在獅潭鄉百壽村的宏化宮等等。再者，從廟宇的捐獻芳名錄上，可以看到在附近的賽夏人都有參與在廟宇的重建或是修築的過程中，且在建廟及立壇建醮方面頗多參與，因此可以看出她的影響何在，南北賽夏的民間信仰差異性也在此可見一斑。

⁸¹ 最明顯的例子，就是在五指山登山口上去，前大聖遊樂世界的附近，就有很多宮廟的設立，如往東河村的路上就有文昌宮，但這些宮廟都非位處於賽夏人現處的部落範圍。

【表三—3】南庄鄉賽夏族領域宮廟一覽表⁸²

宮廟名稱	創建年代	主祀神明	陪祀神明	現今行政區域所在
永昌宮	昭和十三年（1938）以前，且確定為日治時期，不確定正確年代	三官大帝	三恩主、孔子、註生娘娘、福德正神、觀音、媽祖、地母、玉皇大帝、神農大帝、文昌帝君、義民爺、地藏王、太陽星君。	南庄鄉東村
永承宮	民國六十二年	三官大帝	三相恩主、太白仙翁、地藏王、王天君、中壇元帥、瑤池金母、地母、觀音、註生娘娘、媽祖。	南庄鄉南江村
七星宮 (原名永安宮)	民國六十四年	三官大帝	三相恩主、玉皇大帝、太陽星君、太陰星君、神農大帝、太白仙翁、地母。	南庄鄉蓬萊村
永聖宮	民國六十四年修	三官大帝	觀音、媽祖、福德正神、中壇元帥。	南庄鄉東河村

陳怡瑾曾經深入做過中港河流域的民間信仰研究，但是主要是去討論各個廟宇的祭祀圈現象，其中也對賽夏族領域的幾間廟宇做過探討。她的研究主要發現了幾個狀況，第一個就是賽夏領域的廟宇神明崇拜現象：

發現此三類神明為主神之廟宇均分佈在保留區和隘墾區內，亦均為粵籍主體分佈區（三灣鄉、南庄鄉），其中的「三相恩主」指的是關聖帝君、孚佑帝君、司命真君的統稱，其與關聖帝君的信仰屬於同一系統，與鸞堂信仰也有關聯。為何關聖帝君信仰在保留區和隘墾區內比較盛行？推測其因，係與清代拓墾過程中「生番」出草危及漢人生命財產安全有關，關聖帝君素有「武聖」的尊稱，其象徵的忠義、武勇精神為漢人拓墾時的支援力量，故清代某些地區的開墾事務所都供奉關聖帝君神位，待開墾告一段落後方成立廟宇，供居民繼續膜拜。另外，關聖帝君崇拜亦蘊含了中國儒家傳統的教化意義，然其所彰顯的儒家傳統最初僅止於士子階層得以理解，市井小民大多仍

⁸² 陳怡瑾，〈中港河流域民間信仰之空間性〉，頁 50。

民智未開，士子們除了透過教育以教化人民，亦藉由傳統一般漢人最可能出入的場所一廟宇來傳播儒家道統，常用的方式之一便是透過「扶鸞」。

至於隘墾區內另外一種較為明顯的是「三官大帝」信仰，三官大帝指的是天官、地官、水官，亦即中國古代的堯、舜、禹三位帝王。從其所象徵之「天」、「地」、「水」可知，此與傳統時代以農業維生的生活形態密切相關。本區漢人最初供奉三官大帝的形式是以「香爐」為代表，必須每年擲安選出爐主，此人須將香爐請回家中供奉，一年後再次擲筮選新爐主。有鑑於每年請送香爐和祭拜之不便，故有些地區居民會將香爐請至大廟供奉，有些則直接創建新廟。由此可見，傳統的祭祀方式因應時代的變遷亦隨之改變。

83

也就是說，她認為關聖帝君信仰在賽夏族領域比較盛行的原因是，係與清代拓墾過程中原住民出草危及漢人生命財產安全有關。關聖帝君素有「武聖」的尊稱，其象徵的忠義、武勇的精神，也成為漢人拓墾時的支援力量。

再者，她發現到同時也有民間信仰的「扶鸞」現象，這個原因是和關聖帝君信仰有關：

鸞堂至今仍存在於台灣社會之中，只是運作的情形不一，由於本文探討之對象為一般性的廟宇，鸞堂並不在討論之列，然而只有鸞堂才有扶鸞嗎？從中港溪流域各廟宇的觀察中發現，目前的扶鸞活動並不限於鸞堂之內。……以一般廟宇而言，目前尚有五處有扶鸞活動，另有兩處曾經扶鸞但目前已停止，且目前尚有扶鸞的廟宇係分佈於清代之「保留區」和「隘墾區」。接著，根據前面所提之扶鸞與關聖帝君信仰的關係，於中港溪流域內發現曾有或目前尚有扶鸞的廟宇必定供奉關聖帝君，但不一定供奉三相恩主，相反地，供奉這些神明的廟宇未必都有扶鸞。由此可見，扶鸞確實與關聖帝君信仰有某種程度上的相關性，因此被學界稱為「恩主公崇拜叢」。⁸⁴

她更分析了現在南庄境內的扶鸞廟宇，如【表三-4】所示：

⁸³ 陳怡瑾，〈中港溪流域民間信仰之空間性〉，頁 61。

⁸⁴ 同上著作，頁 64。

【表三—4】南庄鄉境賽夏部落宮廟扶鸞現象⁸⁵

廟宇名稱	是否原為鸞堂	鸞堂名稱	最初扶鸞時間	目前每月扶鸞時間	扶鸞方式	扶鸞人員
永承宮 (南江村)	建廟與開堂同時	善化堂	民國六十二年	通常是星期日	雙手長乩	正鸞生由外地請來，其餘由附近居民義務幫忙
七星宮 (蓬萊村)	不是		民國六十四年	農曆初一、十一、廿一日早上十點	雙手長乩	本庄和外庄鸞生均有

進而，在賽夏族領域的廟宇為何會有扶鸞現象，她以蓬萊的七星宮為例：

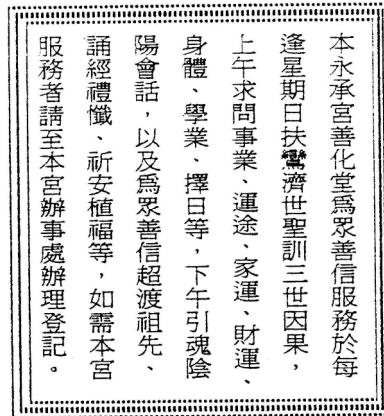
「本宮原名永安宮…因蓬萊村係一山地鄉村，僻處偏陬，除卻本地善男信女到宮參拜以外，極少外地香客蒞宮膜拜，所以從來宮門寂寞零落。堂主朱阿統有鑑於此…如欲發展地方，莫先於振興宮堂扶鸞闡教。一於是於民國六十四年歲次乙卯新正初吉，桃紅柳綠日麗風和之月招募地方善信入鸞，兼練神乩，旨在扶鸞闡教代天宣化，挽回將墜之人心道德。（《修道金篇》）⁸⁶」

七星宮扶鸞的意義，除了「代天宣化」之外，另一目的為「發展地方」、「改善宮門寂寞零落」的狀況。而南江村永承宮的狀況則是如【圖三—9】⁸⁷所示，為滿足信士需求的一種宗教性服務提供。

⁸⁵ 陳怡瑾，〈中港河流域民間信仰之空間性〉，頁 67。

⁸⁶ 同上著作，頁 68。

⁸⁷ 轉引自林怡瑾的田野調查。同上著作，頁 69。



【圖三一9】永承宮扶鸞告示⁸⁸

因此陳怡瑾認為，扶鸞確實成為這些廟宇經費收入的來源之一。但是其恢復漢文化的教育內容，以及儒家道德觀傳承的功能及目的，都漸漸的被學校教育取代，使扶鸞中的社會教化功能減弱，相對地使民間道術及靈驗性質的成分更濃厚。

第三，賽夏族人成為民間信仰祭祀團體的領導者，例如爐主一職，有許多賽夏族人都曾經參與過。賽夏族文史工作者菘露就表示：

……當然會去朝拜（七星宮），可是像我們就是，他們【七星宮】要募款的時候，就會來募款，那我們也就交阿，這樣子，所以因為我們，我們矮靈祭的時候，我們也會跟他們那個，每個區域的長老阿，也會像他們去想到，現在是這樣，我們想說，阿他們做什麼事情跟我們拿錢，那我們做什麼事情【像祈天祭、矮靈祭跟他們要贊助】也要跟他們拿錢這樣子，黑阿！……我爸也曾經當過爐主……為什麼喔……我不知道阿，就是他們那邊有時候就是，開會阿，至於為什麼選上他做爐主，那個產生的方式我不知道，嘿！我沒去參加過，不知道，對……⁸⁹

陳怡瑾發現七星宮的爐主傳承是相當特別的，透過現任正鸞生口述得知：

日治時期供奉三官大帝香爐，擲筊選出爐主，過完年再擲筊換人。後將香爐供奉於原日治時期學校廢棄的校舍中，設立神境，名為「永安宮」。鑑於宮門寂寞零落，堂主朱阿統以為如欲發展地方，莫先於振興宮堂扶鸞闡教，於民國六十四年歲次乙卯新正初吉，桃紅柳綠日麗風和之月招募地方善信入鸞，後依恩主指示於乙卯年十二月廿七日請諸尊聖像登境鎮座永受香煙。⁹⁰

⁸⁸ 陳怡瑾，〈中港流域民間信仰之空間性〉，頁 159。

⁸⁹ 同註 43。

⁹⁰ 陳怡瑾，〈中港流域民間信仰之空間性〉，頁 79。

以及東河村的永聖宮，根據陳宜瑾的田野中發現：

原先之三官大帝爐由各家擲雙將神明請到爐主家供奉，之後兩度建廟均遭大水沖毀，故再遷建於現址，但詳細創建年代不詳。⁹¹

這裡可以發現，爐主主要有幾個功能，因為香爐的重要性遠大於神明金身，因此從永聖宮的例子可以發現，祭祀都是先於爐主家，而後才建廟供奉。再者，從永聖宮捐獻芳名錄可以得知⁹²，東河的賽夏族人在建廟時的投入，是比同一時空領域下的泰雅族人還積極的，如賽夏族的人數有近五十位（包含一位日姓蓬萊村人），但名單中全無泰雅族出現，也是兩族差異之所在。

【表三—5】苗栗縣南庄鄉東河村永聖宮題丁表

東河永聖宮	民國年份	不分民族別題丁戶數	賽夏族題丁戶數
	95	116	38
	96	105	40

資料來源：苗栗縣南庄鄉東河村永聖宮題丁名冊，筆者自行整理。

【表三—6】苗栗縣南庄鄉蓬萊村七星宮題丁表

蓬萊七星宮	民國年份	不分民族別題丁戶數	賽夏族題丁戶數
	94 起福（迎神）	116	21
	94 圓福（送神）	102	35
	95 起福（迎神）	110	25
	95 圓福（送神）	104	27

資料來源：苗栗縣南庄鄉蓬萊村七星宮題丁名冊，筆者自行整理。

⁹¹ 同註 90。

⁹² 根據的內容是名冊中擁有賽夏族特有的姓氏，如當地就是潘、章、根、日、張等等姓氏，判斷是否為賽夏族人。

依東河永聖宮題丁名冊，95 年及 96 年題丁名冊賽夏族各有首事兩人，屬於鵝公髻部落及下加拉灣部落。95 年的時候，賽夏族卅八戶中以鵝公髻參與十戶為最多，其次是下加拉灣的五戶。到了 96 年，賽夏族四十戶中以鵝公髻參與八戶為最多，其次是下加拉灣的六戶。這兩個地區都有為廟裡辦事的義工，因此，該部落參與人數會比較多。除了這兩個地區外，居住在比較遠的向天湖，就沒有人參與廟裡事務，沒有地區首事，也沒有題丁贊助。

依據七星宮所提供的資料，94 年及 95 年起福圓福是分開辦理，就以賽夏族人參加的情況來看，兩年內所參加的人數變化不大，再以參加人的居住背景作分析，所參加的賽夏族人大多是從原居地遷居到蓬萊的人為主，居住在大湳及大坪因屬較遠的山區，因此大部分的人都沒有參加廟裡的各項活動。

賽夏族和客家人長時間的混居，一些民間信仰文化，已慢慢被賽夏族接受，例如廟裡的首事，其身分類似廟裡的義工，負責向附近鄰居收取提丁經費，賽夏族都樂意擔任這個職務，甚至於起福圓福爐主都由賽夏族人擔任，95 年七星宮起福圓福其爐主及副爐主就是賽夏族人，見【表三-7】。

【表三-7】七星宮賽夏族爐主一覽表⁹³

時間	姓名	職稱
85 年起福圓福	日文來	爐主
87 年起福圓福	日榮清	副爐主
不詳	章清德	副爐主
95 年起福圓福	章阿茂	爐主
95 年起福圓福	章阿春	副爐主

資料來源：96 年筆者田野調查。

賽夏族漢客家人混居，賽夏族人多少也會參加廟裡事務，由賽夏族人當爐主的确會影響到賽夏族人對於廟裡事務的參與。因為族人當爐主，其他族人會認為支持自己族人的心理去參與廟裡事務，久而久之，則吸引更多的賽夏族人到廟裡參拜。

⁹³ 爐主人員名冊由筆者詢問七星宮主任委員張春貴後，依其提供的人名詢問當事人，而當事人對於當爐主之年份無法請楚交代，對於年代不清楚者，時間紀錄為不詳。

歲次壬午年十月十五 日叩酬良福香油樂捐 芳名	首事 戴松義參佰元	鍾坤龍貳佰元	張勝添壹佰元	鍾奕維壹佰元	鍾金華壹佰元	陳進祥壹佰元	鍾瑞玉壹佰元	潘義妹壹佰元	陳沐清貳佰元	戴松益貳佰元	首事 彭仁火壹佰元	黃添勝貳佰元	陳海南壹佰元	張錦榮伍佰元	根世雲壹佰元	潘禮卓壹佰元	鄒錫佐壹佰元	林賜安伍佰元	首事 朱阿華壹仟元	朱增貴壹仟元	潘義光參佰元	張燕賢貳佰元	李起德貳佰元	徐蘭日貳佰元	張金水貳佰元	鍾紹貞參佰元	徐蘭貴參佰元		
	吳瑞增參佰元	潘永洪貳佰元	戴土木參佰元	張金海貳佰元	古金蘭貳佰元	黃新和貳佰元	孫碧珍貳佰元	潘源榮壹佰元	巫冬妹貳佰元	鍾傳貴貳佰元	首事 徐振男貳佰元	溫運來貳佰元	朱阿亮貳佰元	張清竜壹佰元	王智竜貳佰元	李鳳妹壹佰元	陳火炎壹佰元	黃肅木興伍佰元	夏建國壹佰元	東月英壹佰元	何貴珠壹佰元	劉秀菊貳佰元	張振堂壹佰元	鍾玉嬌貳佰元	張春貴貳佰元	曾泉田貳佰元	日石安壹佰元	潘順安貳佰元	首事 徐阿連貳佰元
	根春裕貳佰元	章松東壹佰元	楊貴樹貳佰元	鄧光明貳佰元	章源和壹佰元	風德和貳佰元	卓添榮貳佰元	楊運德貳佰元	宋燕祥貳佰元	宋明貴壹佰元	賴錦河貳佰元	羅炎鎮壹佰元	首事 許福妹貳佰元	陳春貴參佰元	吳雪英參佰元	潘義福壹佰元	青竜餐廳貳佰元	張清科壹佰元	李永照參佰元	張燕芳壹佰元	詹政良壹佰元	林永對壹佰元	張永昌貳佰元	張裕龍貳佰元	章進乾貳佰元	陳福春壹佰元	黃國和伍佰元	余清海參佰元	江雙水伍佰元
	江雙輝參佰元	日文貴參佰元	錢裕和壹佰元	錢裕昌貳佰元	日初蘭壹佰元	首事 徐德○貳佰元	劉志明壹佰元	高啓展壹佰元	徐振和貳佰元	徐源春壹佰元	張錦榮伍佰元	彭壽○壹佰元	風阿登貳佰元	日富英壹仟元	張進生伍佰元	日文來伍佰元	詹光一壹仟元	張玉蓮參佰元	侯殿元貳佰元	章阿茂貳佰元	章○貳佰元	章英傑貳佰元	賴春發貳佰元	根水光貳佰元	賴春華貳佰元	賴聰宏貳佰元	夏錦○	夏錦○	夏錦○

【圖三—11】蓬萊村七星宮捐獻芳名錄⁹⁵

不難發現，蓬萊的賽夏族人，對於七星宮也有相當的投入。但是從捐獻芳名錄實在無法看到爐主的更迭，但是卻可以發現賽夏族的投入、關心及參與，是不落客家人後的，並且由賽夏族參與當地漢人宗教活動的事實，除了日常生活的相互學習之外，也參與漢人廟宇的祭祀活動中。

宮廟現象是否影響到後期的五福宮出現，在目前的資料上證據還不明顯。因為五福宮的脈絡是從「神壇」性質出現，雖然南庄鄉境的宮廟也有是被歸類在鸞堂系統之下。這裡僅能提供說，由於地域的關係，這些漢人宮廟的發展，賽夏族人所扮演的角色，可以處於積極或消極的角色上。積極的程度就是爭取爐主的位置，消極的角色就是捐款，但是當族人有祭典需求也會向漢人募款，類似人情上的一種交換關係。

⁹⁵ 陳怡瑾，〈中港流域民間信仰之空間性〉，頁 100。賽夏族人名上筆者標示為●。



【圖三—12】南庄鄉南江村永承宮外觀

資料來源：筆者自行拍攝，94/12/16。



【圖三—13】南庄鄉東河村永聖宮外觀

資料來源：筆者自行拍攝，94/12/16。

第四章 賽夏五福宮的出現與定位

「信仰」經常是伴隨著「神話」而產生，而「神話」也成爲一個民族建構的來源之一，進而產生了崇拜的一套系統。研究民間宗教的學者鄭志明認爲：

崇拜與神話的關係頗為密切，崇拜是一種心理狀態，這種心理狀態的累積與擴大，就是神話成長與建構的過程。固有崇拜的活動就必然有神話的行程，兩者是相輔相成的，神話把崇拜現象神聖化與合理化，崇拜心理的滋生不斷地擴充神話的豐富性與實用性。¹

台灣原住民族是沒有文字的民族，其文化及文學的傳承，即是靠口耳相傳的神話與傳說故事，賽夏族也不例外。「賽夏五福宮」的出現，並不是突然的。隨著前文述及的歷史進程，加上賽夏族的神話觀，結合起信仰的因素，在天時地利人和的機緣之下，「賽夏五福宮」應運而生。但最核心的，還是賽夏族人對於其「神話」的傳承，在歷經社會變遷後，仍然不失其「原始」的傳統面貌。

本章欲討論的是，賽夏五福宮她的由來及定位。「定位」一詞表達了過去研究中對於賽夏五福宮曖昧不明的關係。因此，從神話的傳承開始，到神壇形式的呈現，敘述神話中的主角「*baki' Soro:*」（宮內稱爲龍神，後同）下凡²的歷程。到了近期改由宮廟的形式出現，再從台灣民間信仰的角度討論之。



【圖四—1】賽夏五福龍神宮

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/09。

¹ 鄭志明，〈台灣民間信仰的神話思維〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，（台北：漢學研究中心，1993），頁17。

² 宮主認爲，*baki' Soro:*降世的這套模式是用「出關」二字。但是因爲可能當時的脈絡下是講 *baki' Soro:*從天界下凡的狀況，特別是講初期的時候。後期也常使用「濟世」、「救世」二詞，跟「下凡」的概念一樣，因此筆者會在這三個詞中反覆使用，代表不同情境脈絡下的表現。

第一節 龍神濟世：五福龍賽堂的出現

賽夏族傳統信仰藉由漢人民間廟宇的形式出現，及賽夏族人的異於以往信仰實踐，跟其口述傳說中的「*baki' Soro*」，有相當大的關係。而對於「*baki' Soro*」的認識及瞭解，賽夏族人更有一套系統化的描述，並且運作在其民族神話傳說裡頭。

直到龍神下凡，信仰儀式才從原本的單純供奉行爲，轉變成宗教性服務的神壇性質。對這些改變，賽夏族人自有一套理解的方式。但是還是必須從賽夏族人對於「*baki' Soro*」的理解開始，始得理解「*baki' Soro*」這一套信仰的開端。

一、流傳的「神話」³

在賽夏族的神話當中，「*baki' Soro*」算是古老傳說持續流傳的，其中神話的展現在賽夏族的卡蘭祭 (*karang*)⁴有關，日本學者小島由道、佐山融吉、大西吉壽、移川子之藏、小川尚義及淺井惠倫等人採集過，並且於 1935 年以前皆已出版⁵。而在小島由道的採集中，神話題材爲「靈蛇」的故事，並經由陳春欽、林修澈、吳姝嬋、田哲益、簡鴻模各自引用⁶，雖各自有變化，但其結構不變，摘錄如下：

從前某處的石洞裡有一條蛇。這條蛇有毒，看見牠的人都會死亡，大家因此害怕不敢接近牠。然而，有一位夏姓老太婆去看牠時，蛇嘶嘶地鳴叫。老太婆毫不畏其毒，把牠捉到籠裡帶回家飼養。這條蛇有四隻腳，能像狗一樣行走。老太婆常帶著蛇去耕地。有一天從耕地回來的途中，在涉溪時，蛇被水淹死了。當老太婆回到家後發覺蛇不見了，也不知牠的去向。而蛇的屍體流到月眉庄（客家村落）時，該庄有一個常攜帶籠子到溪裡捕蟹的庄民，他一看到蛇屍即突然死亡，而其他看見的人，也都中毒氣而亡。庄民間有人聽說本族有養妖者，認為這蛇屍可能就是妖蛇，於是通知本族。夏姓老太婆

³ 本小節所討論的「神話」，筆者不欲從宗教心理學家榮格 (Carl G. Jung, 1875—1961) 談到的人類共通「集體無意識」以及由此形成的「原型」(archetypes)，已至於後期神話學大師坎伯 (Joseph Campbell, 1904—1987) 的神話學理論去討論。這裡筆者只呈現透過民族誌採集方法而來的賽夏族人對於五福宮信仰對象「*baki' Soro*」的各種不同認知脈絡之中做一整理。

⁴ 按照功能來論的話，也可以稱爲祈晴祭。

⁵ 陳春欽，〈向天湖賽夏族的故事〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第廿一期，(台北：中研院民族所，1966)，頁 157。

⁶ 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第廿六期，(台北：中研院民族所，1968)，頁 83—119；林修澈，〈台灣原住民史—賽夏族史篇〉，(南投：省文獻會，2000)，頁 29—30；吳姝嬋，〈賽夏族民間故事研究〉，(台北：文化中文系碩論，2001)，頁 63—68；田哲益，〈賽夏族神話與傳說〉，(台中：晨星，2003)；簡鴻模，〈矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究〉，(南投：國史館台灣文獻館，2007)，頁 339。

到月眉一看，果然是自己所飼養的蛇，於是就把骨頭帶回家祭祀。這蛇骨很靈驗，久雨不停時向牠祈禱，天就會放晴。後來，夏姓家失火房子被燒掉時，蛇的骨頭也燒成了灰，他們拾起該骨灰，把它用布包好，放進籠子裡祭祀。後來骨灰也分給該姓的分支蟹姓，從此以後，這兩姓就成為本族掌管祈求天晴的祭司。⁷

該則神話故事，說明了賽夏族祈晴祭，為何由夏家及解家主要祭祀的由來。神話中的許多特質，如蛇的外型獨特，人見則歿，祭祀蛇骸骨，求晴靈驗等等情節，也出現於陳春欽在向天湖所採集到的「蛇與二媳婦」傳說中：

從前我們山地的蛇Sibai是由解(kalkaraŋ)，夏(hajawaŋ)兩姓飼養的。蛇被養在織布用的箱狀經卷həkə裏面，這種蛇的名字叫sərou。……家人知道二媳婦一定要去看蛇，就設法勸解她，但以前家人之工作並不在一起，無法照顧她或是防患她。有一次二媳婦工作回來，就故意去看。她輕輕地踏進了門，和蛇正面相遇，結果二媳婦和蛇就當場死了過去。原來二媳婦已經懷孕，所以蛇看到了懷孕的婦女也當場死去。祖父回來才將實情告訴他的三個兒子：「二媳婦還未懷孕是可以救活的，也不會死，現已經回生乏術了」。當此事發生的晚上，暴風雨傾盆而下，祖父就請夏姓的長老來，一同討論此事，商談結果，蛇的屍體不能讓他人看到，也不能埋起來，讓屍體腐爛之後，用羊皮將蛇骨包起來，蛇頭由解姓長老保管，蛇身由夏姓長老保管。……據報導人解釋，解、夏兩姓，本來是在一起舉行祖靈祭加pasvake，所以當蛇死的時候，由解、夏兩姓分別保管。一年一次的祈晴祭kakawas是由解、夏兩姓主祭，當老鷹（解姓的人變成的）臨空飛翔不去之時，即為下雨的先兆。解、夏兩姓之人必須祭蛇，以求天晴，其他各姓的家庭都必須有人參加。祭時以小米dada為祭品。⁸

和上則傳說不同的是，「蛇與二媳婦」的傳說中，有「蛇食火灰」的敘述，最明顯的差異是，此則傳說中的蛇，並非溺水而死，而是因為二媳婦懷了孕又不聽禁止入門見蛇的勸阻，故意進門撞見蛇因而雙雙死亡……。

而賽夏族人自己的理解中，主要也有幾個例子說明。第一個是南庄鄉蓬萊村的 oemaw a baSi · Sa:wan（武茂·叭細·撒萬）講述的：

有一次狩獵隊去打獵時，遇到一條長有腳和鱗片的蛇，牠跟著sawan的人回家。主人讓牠住在經卷裡，牠以火灰為食。蛇的身體可以隨意放大縮小，所以雖然牠漸漸長大，卻不需要換更大的織布箱。只有主人能看蛇，其他人都不能看；大媳婦來的時候，主人也告訴她這個禁忌，而且每次進門前要將

⁷ 小島由道（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會）著，黃智慧（中央研究院民族學研究所）編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷】賽夏族》，（台北：中研院民族所，1998），頁11。

⁸ 陳春欽，〈向天湖賽夏族的故事〉，頁176-177。

柴薪用力擲地，發出聲響來警告蛇，但是有一天大媳婦禁不住好奇去偷看蛇，結果人和蛇都昏倒了，主人發現後非常生氣，拿了一種樹枝，將蛇撬離地面，蛇才醒來，也救醒媳婦；過不久娶了二媳婦，又發生同樣的事。後來有一次主人去喝喜酒，蛇偷偷跟在後面，過橋時掉到河裡溺死了，蛇屍被沖到下游，流入客家人的魚籠裡，客家人來拿魚時看到蛇就死了，去找他的人，也都死在河邊。賽夏族的人聽到這個消息趕去看，主人想拉起魚籠，卻怎麼拉也拉不起來，夏家的人卻很輕易的就拿起來了，主人用布把蛇的骨骸包起來，放在藤籃裡掛在樑上供奉。又有一次，主人出門時家裡失火，主人要回去搶救蛇的骨骸，但是溪水因為大雨暴漲，無法過河，於是夏家有兩兄弟抓著繩子涉水過去，哥哥先到對岸，骨骸已燒得只剩殘骸，當哥哥正要拿走骨骸時，弟弟也抵達了，因為弟弟聽說得到骨骸的人會家道興旺所以他也要拿；哥哥只好拿蛇頭，蛇尾給弟弟，救出了骨骸。後來弟弟把骨骸放在包袱中，背起包袱卻覺得異常沉重，只好趴在地上爬著回家，這是因為他破壞骨骸完整性的懲罰。由於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。⁹

第二個故事是屬於北賽夏大隘村的口傳，由趙山河所描述的：

以前武功指山的山洞裡面有一條長有鱗片的四腳大毒蛇，人只要看見牠就會死。有幾次泰雅族要去攻打賽夏族，他們經過山洞時看見蛇就死了，後來他們就不敢再過來攻打賽夏族。有一個賽夏族的老太婆把蛇帶回家，讓牠住在小屋子，還燒火讓牠取暖。平時老太婆都會讓牠跟著去工作，有一天她回家時發現蛇沒有回來，原來過溪時，蛇被水沖走了，蛇屍流到客家庄，當時有一個客家人拿著簍子正要抓蝦，看見蛇屍就死了。家裡派人去找他，也都死在溪邊。消息傳回賽夏族，老太婆趕緊去看，她傷心的收拾蛇骨，帶回來掛在小屋子的樑上。有一次全家人去工作時，小屋子失火，蛇骨也燒成了灰，老太婆感於蛇的多災多難，於是用布將牠的骨灰包好，放進藤籃後掛屋樑上，並在靈蛇來賽夏族、被淹死、被火燒的日子祭拜它。¹⁰

第三個例子，是筆者陪同國史館台灣文獻館委託案的計畫主持人，前往南庄鄉東河村田野調查時，由 *baki' parain* 高德盛長老所傳述的故事，被收錄在該計畫成果報告書中。高長老是這樣理解的：

可是那個 *sorow* 一個是神喔，一個不是。以前 *sorow* 是像狗一樣那麼大，牠是很靈，那個時候人家看到牠，人家就死掉了，只有牠家裡的人喔…。還有要去哪裡的時候，回來外面一定要放那個有聲音的木材啦，放下

⁹ 吳姝嬋，〈賽夏族民間故事研究〉，頁 65—66。文中提到的 *Sa:wan* 氏族，按照筆者訪談應是漢姓為「錢」、「潘」、「根」的氏族。另外螃蟹一詞應為「*karang*」。

¹⁰ 同前著作，頁 64—65。文中提到的「武功指山」，應為五峰南庄交界的鵝公髻山或是五指山。

去會動的，牠就會躲起來，不要給人看。有一天他的媳婦喔，中午了要回去煮飯，所以他的阿公說，你要回家一定要背一個木材喔，讓它在外邊放下去有聲音，這樣牠會躲。那一天他媳婦說，奇怪，阿公說一定要帶那個木材，不知道什麼喔，今天不要帶啦，自己偷看一下…，就回去，看到牠就死掉了。那個阿公阿婆啊，在山上工作，那個太陽已經中間了，飯應該做好了，肚子又餓了，然後慢慢偏了一點，這樣的話不是中午了，一定有看到那個啦，回家去喔，是真的，沒有煮飯啊，飯沒有好吃啊，已經死掉了。所以，那個東西喔，有一天要過河邊，他那個主人不知道過去那邊要做什麼，牠後來去那個河邊，有木橋啦，經過那邊喔，下面以前是平地人放的籠子，放在下面，牠那個時候，經過那邊喔，跌倒了，跌到水裡面，一直去籠子裡面，進去裡面，牠主人是不知道，後來那個放籠子的客家人去拿起來，看到牠就死掉了，也是一個人去找找，他的家屬嘛！看到牠，也是死掉了。那個籠子一定是那個 *sorow*，*sorow* 不見了嘛！應該是在那邊，他去看到，就拿來喔，那個拿來本身是沒有關係，回去他們燒了還是不知道怎麼樣，燒掉了，燒掉那個一半，一半他本身拿，一半是底下給姓蟹的，一個是姓夏。夏是五峰的夏，他們分了以後，很久以前，拿來放以後都沒有拜，姓解的也不知道怎麼樣，就不見了。還有姓夏的不知道怎麼樣，那個時候放在家裡，好好的放，以後那個長老會來了啦，那個不要了，拿去養雞的上面，就信基督教了…。¹¹

上面三個例子，分別說明了南北賽夏族人對同一個神話，有不同程度上的理解。「*baki' Soro:*」在賽夏族的口傳故事中，族人起初是以「蛇」的形象來形容之。但每個故事中對於「*baki' Soro:*」的形象各有變異，有「長有腳和鱗片的」（武茂口述）、「長有鱗片的四腳大毒蛇」（趙山河口述）及「像狗一樣那麼大」（高德盛口述）等等。就功能上，除了「見蛇即死」靈力的事蹟，北賽夏的版本另外也提到了，泰雅族對於賽夏族的未戰先敗，有助其退敵的功勞。這點南賽夏就沒有這樣的脈絡，可能因為北賽夏所處的五峰地區向來就是泰雅族與賽夏族混居，歷史記憶中爭鬥頻繁，因此北賽夏才有這樣的神話故事流傳。

¹¹ *baki' parain* · 高德盛口述，95/8/1 訪談，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 340—341。

【表四-1】賽夏族神話中「*Soro*:」形式特徵一覽表

版本 特徵	舊慣版	陳春欽版	武茂版	趙山河版	高德盛版
蛇狀	●	●	●	●	
似狗	●				●
有毒	●			●	
見即死	●			●	●
有腳	●		●	●	
有鱗片			●	●	
能行走	●				
夏姓老婦養	●				
解姓老人養			●		
潘家的人養			●		
養在籠子	●				
養在經卷箱			●		
吃火灰			●		
外族見歿	●		●	●	
被淹死			●		
見到懷孕婦女死		●			
被供奉	●	●	●	●	
很靈驗	●				
蛇頭由解姓保管		●			
蛇身由夏姓保管		●			
皆由夏家保管			●		
夏解共同保管	●				●

資料來源：筆者自行整理後製表。

研究賽夏族民間故事的吳姝嬋，認為賽夏族此類的神話，是屬於「動物崇拜」的一環：

「動物崇拜」常見於原始社會，人們一旦將動物神格化以後，常常會不自覺的加入個人的想像，而認為牠有不尋常的形態或力量，藉以提高牠的神性與神秘感，來支持人們對牠的崇拜；……靈蛇彷彿具有更強大而神秘的「超

自然力」，讓人們更因其神異而奉若神靈。¹²

這樣的崇拜，源自於賽夏族神話中的「見蛇即死」的流傳，而延伸出來的「忌視禁忌」的信仰。而「見蛇即死」的靈力，也因賽夏族人靈魂不朽的觀念，而繼續存在。進而將「靈蛇」與「*tatini*'」（祖靈）做連結，成為「*baki'Soro:*」存在的神話基礎。再因賽夏傳統宗教中祖靈籃的傳承慣習，分別成為當代賽夏的「*karkarang*」（解姓氏族）及「*hayawan*」（夏姓氏族），分別為靈蛇骸骨頭尾兩部分的分別祭祀，內化成為該氏族的祖靈信仰的象徵物中。而「*hayawan*」（夏姓氏族）所祭祀的蛇尾骨據說相當靈驗，對於賽夏族人以農事為重的生活中，寄予了「風調雨順」的期望¹³，轉為夏家專責的「*karang*」（卡蘭祭）。

二、 從卡蘭祭到龍神出關

卡蘭祭，賽夏名稱作「*komana' karang*」，直譯為*karang*之尾，並且由「*hayawan*」（夏姓氏族）負起全族祭祀之責任。而*karang*之名稱，緣由神話故事中兩兄弟分*Soro:*骸骨之時，弟弟把骨骸放在包袱中，走起路來異常沉重，只好趴在地上爬著回家而這樣子很像螃蟹，所以人家叫他「螃蟹」（*karang*），「蟹」就成為他們家族的姓，「*karang*」也成為賽夏眾多的傳統祭典之一。

根據《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》中，把賽夏族的傳統祭祀行為分為四大類，這些祭儀也持續進行中。第一個是*paSbaki'*，也就是一般俗稱的祖靈祭。第二個是'*am pit'aza*'，文中翻為「春社」，但是應為播種祭。第三個是最為人所知的宗教活動*paSta'ay*（矮靈祭）。第四個為*omabos ka kawaS*，直譯為「祈天」，意指關於天氣及生命相關方面的所有祭祀，有*Sa:wan*（潘姓氏族）負責的祈雨祈晴祭與遮蔽祭，*ba:bai'*（風姓氏族）所負責的鎮風祭。*hayawan*（夏姓氏族）與*karkarang*（解姓氏族）所負責的卡蘭祭也被歸類在此。有意思的是，當代許多賽夏族小型的傳統祭儀，並未被收錄。¹⁴

小島由道的紀錄如下：

*karang*是古代夏姓的一位老太婆所飼養的妖蛇之名，現在其尾骨之灰分為兩份用破布包著，並捆在南部蟹姓、北部夏姓的族長家的棟樑上祭祀。關於妖蛇的由來已在傳說部分有所說明，放在此省略。此蛇尾甚有靈驗，陰天時向其祈禱就可以馬上天晴，看見晴空。是故據說雲霧久而深，天氣不得晴

¹² 吳妹嬋，〈賽夏族民間故事研究〉，頁 64—65。

¹³ 同上著作，頁 68。

¹⁴ 小島由道（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會）著，黃智慧（中央研究院民族學研究所）編譯，〈番族慣習調查報告書【第三卷】賽夏族〉，頁 248。如 *tawtawazay*（趙姓氏族）的 *tinato'*（火神祭或敵首祭）及 *katethel*（水神祭）等，均未被收錄。

朗時，各姓就拿米一莖聚集於上述族長家，請求祈禱。¹⁵

祭典的形式大約如前述及，在古野清人的調查中，是指夏天時天雨不斷，祈求放晴的一種祭祀行爲，由部落族人的要求而舉行，其中也包含宗教醫療的行爲¹⁶。而這樣的祭祀，最關鍵的要素是「*Soro*:」的骨灰，由*hayawan*（夏姓氏族）所傳承。傳統卡蘭祭的儀式，不脫離神話中以火灰，不用水與酒，使用小米祭祀的特質，並且是各氏族皆派代表參與的一種聯合性祭典。¹⁷

簡鴻模在五峰的田調中，則記錄了夏家媳婦說明部落中舉辦卡蘭祭的過程：

每年就是祭日的時候，我們就要每年祀的祭日的時候，祀的祭日就是要補天，因為祀那是屬於…龍神是屬於天，比如說每年三月，天一直下雨，下雨下不停的時候，其他的信使就要聽信前去，就會來通知我們夏家說，你們那個 *vaki sorow*，要祭祀的時候到啦，你們怎麼不趕快，他說趕快啊！那一直下雨一直下雨，下到那個農作物沒辦法種，工作也不能做，什麼都不能做的時候，他們就會警覺到，或許是那個 *vaki sorow* 在提醒我們要趕快來祭祀了…這樣。

以前我公公他們的祭祀方式…像我老公以前，還有以前老家的叔叔，今天祭祀日期到了人家就會來通知，比如聽信前來，他們會來通知你…他說…他會講我公公：那個你的 *vaki* 是不是該那個…要祭祀囉！時間到囉！他說知道啦。他就訂個日子，哪一天要祭祀，他就會…會叫…反正我們是錢姓、詹姓、還有夏姓這三姓，還有其他各姓氏都可以，然後他就背著一個袋子，以前那個用編的那個袋子，然後又帶著雨衣喔，萬一下雨的時候帶著雨衣這樣子，比如說我今天派你去，你你你喔你去，你到各部落去，不管誰都可以這樣，要去跟人家索個米這樣，不管糯米也好，白米也好，有的人就會給十塊二十塊，以前的錢都蠻大的，他就背著那個袋子，就有點去佈施那種，就有點去…托鉢那種感覺啦，以前就是那種感覺啦！但是你去，去跟人家要那些米的時候，不可以沾一滴水或是一滴酒。之前那個姓詹的，就是現在山上荒野那個，他的爸爸那時候就派他去那邊，結果他就背著一個袋子，下雨喔，他就披著雨衣，走路回去，走走走，結果人家很好心啊，就跟他說，哎呀！喝一杯啦，喝一杯沒關係啊，喝啊喝啊這樣，結果他就貪杯啊，拗不過人家好意，他真的喝了一杯，也沒喝下去，過河的時候摔了一跤，米全泡湯，結果那一次的祭祀就不成了，就做不成了，然後那個雨還是繼續下繼續下，“都是你啊！誰叫你喝酒！”後來他們就另選一個日期，再重新做，再派人家去，這整個部落，不管是泰雅什麼的，他都會去跟人家講說，幾月幾號要祭龍神。

¹⁵ 小島由道，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》，頁 35。

¹⁶ 古野清人著，葉婉奇譯，《台灣原住民的祭儀生活》，（台北：原民，2000），頁 295。

¹⁷ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，（台北：中國民族學會，1996），頁 90。

他說好好，我就給你一碗米，有糯米就給你糯米，沒有的話就給你十塊錢二十塊錢這樣，他就這樣，然後他就背回來，可以煮飯了就煮飯，可以打那個米糕就打米糕，打成糯米糕那個麻糬啊。打的時候你不能見天，吃的時候也不能見天，不可以配水…，就是糯米不能見天，不能讓天看到…，vaki sorow 祂就是補天，一直下那個雨下不停的時候，vaki sorow 就會補天祭天這樣子，他就這樣。比如說，像現在這樣打糯米，打完差不多時間到，我們就捏起來，捏成一團一團麻糬這樣，一定要把它吃完，沒吃完不能出來喔，不可見天…。去索米來就是為了打麻糬來補天，所以他們後來都知道喔，賽夏族那個 Hayawan，Hayawan 就是夏家，Hayawan 就是補天，Hayawan 等於大家都知道了這樣，只要那時候到了，他就會去到處索米嘛，然後去跟他要糯米什麼什麼的，別的氏族也會有人來參加…，夏家負責就對了。

他們也有人會來參加，參加的時候，就那一天，他去祭祀完了以後，就是供養他的那個主祭啊，比如說是我主祭的話，我去供他，供養那個糯米糕啊，都給祂吃，就給 vaki 吃啊，吃完了以後，他就可以，那些人就要，就帶他們說，誰要看的，那些人就打開給他看，打開給人家看，但是看的時候你一定要敲他一下肩膀喔，拍主祭的，比如說你是主祭的話，喔今天誰要看的進來囉，一個一個來！然後你就要拍他肩膀一下，表示說經過他的認同…。你拍他一下，你就可以去看一下，然後出來，每個人都可以看…。每一年祂的祭日的時候就要用藤把祂纏一次，用一片藤…就要把祂纏起來…，每一年每一年都纏起來，所以愈纏愈大囉。我在這邊看過，我就看過祂一次，但是我不知道那是什麼…，後來我公公跟我講。¹⁸

夏家媳婦所提到的狀況，主要是祭儀的過程，但是口述中提到的許多關鍵，如以糯米代替胡家瑜提到的小米¹⁹，許多儀式物質皆已變遷。另外，就筆者所田野調查的資料中，記錄了「*baki' Soro:*」的祭祀傳承，如【表四—2】。

¹⁸ 夏家媳婦口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 109—111。

¹⁹ 同註 16。

【表四—2】「*baki' Soro*:」骨灰祭祀傳承紀錄表²⁰

次序	賽夏(氏)族名	漢式姓名	地點	備註
0	<i>Sa:wan</i>	潘(錢)	龍門口	<i>Sa:wan</i> 家族在照顧
1	<i>baki' kalih</i>	不詳	北埔	80多歲去世前才傳，當初分 <i>Soro</i> :頭尾兄弟之堂兄弟。
2	<i>payan a itih</i>	帕揚·赫提	峨眉藤坪	後來移居關山。
3	<i>bo:ng a obay</i>	夏阿榮	峨眉藤坪	
4	<i>obay a aro'</i>	夏達欽	藤坪→五峰	奉兩年多。適逢基督教進入，皈依後而放棄。
5	<i>ataw a tao'</i>	夏傳宗	五峰	因兄弟爭執孰可奉祀，遂比賽跳高實力，取勝而奉之。
※5	<i>'okih</i>	夏勇進	五峰	此說法是原住民電視台作五福宮專題節目時提到的。
6	<i>tain a taboeh</i>	夏遠麟	五峰	接續父親傳承，與父親共同奉祀四十多年。民國八十六年矮靈祭十年大祭背負祭旗。
7	<i>itih a taheS</i>	夏茂隆	五峰→頭份	民國七十九年由南北群分別竹占獲選。

由【表四—2】所示，「*baki' Soro*:」骨灰祭祀的傳承，也說明了賽夏族的神話，是一種真實的生活經驗，透過富有宗教經驗的濃郁氛圍，*hayawan*（夏姓氏族）努力接續來自古早的傳統。其中第二位*payan a itih*（帕揚·赫提）與古野清人於昭和十四年（1939）一月，在新竹州竹南群大東河之調查結果不謀而合，或許增加夏茂隆所言之可信度。

另外，胡家瑜的田野經驗中提到說，卡蘭祭中斷的原因是「因為蛇尾骨灰遺

²⁰ 本表內容由 *itih a taheS*·夏茂隆口述，筆者自行整理後製表。

失之故」，十幾年前夏姓族人才找到「*baki' Soro:*」骨灰。²¹但是從夏茂隆的口述記錄中，「*baki' Soro:*」骨灰似乎並未遺失，而從神話主角之後就持續傳承，並未看出有軼失的狀況，有一種可能狀況就是祭典可能曾經因故而中斷舉辦過，不過現在尚無證據顯示。

卡蘭祭的神聖象徵物「*baki' Soro:*」的骨灰，隨著夏茂隆遷到頭份的原因，是一段曲折的宗教經驗。夏茂隆述說了當初被「*baki' Soro:*」挑選的經驗：

以前我們在五峰的時候，四、五十年來夏家在供奉啊，那邊他們說有一個道士，台北的，那時候我們出來社會，會到客家那邊去問問神，撞到邪的用醫學是沒效啊，用道士用一用就好了，你趕快去問一問。那時候我認識蘆洲一個道長，在道長之前是還有一個lalaw，也是乩童，他是賽夏族。他家在下坪口往五指山的那條路啊，lalaw當時他去幫夏遠麟安神位的時候，他就碰到過。他就問夏遠麟，當時是夏遠麟在供奉，他說：有啊！我有奉啊！結果他要進去不能進去，好像是要出關，那個龍神，SOROW要出關救世，那就我們弄一個小房間給他，出關放在客廳那時候。這樣對不對？可是我有召集長老再看看可不可以。後來我們在頭份請問道長，我們要怎麼做？結果弄來弄去，又是夏遠麟那邊，結果他也是一樣，那時我們去要做他的祖先牌位，那個道長辦完事之後，ㄟ！怎麼會有外來的神力，他說要出來救世，問有沒有？我們說有啊，就把門打開，他一進去之後，他要前進，結果彈跳退到牆壁到後面。那好吧，我不摸你，他就與祂溝通，與神溝通。那我們神他一定要出來救世。上次有一個道士，看到我們說要出來救世是一模一樣的。既然救世，要怎麼做？那個要拜拜，米酒，奇怪龍神不能用米酒，怎麼用米酒？他也是沒有溝通清楚是藥物還是要喝的，還是每天要給他倒來喝？也是溝通沒有清楚。他說一定要米酒來救世。對啊！龍神也不能碰酒啊！他說一定要出關，那就好啦！

我們就召集長老，之後這個要出關，出關之後要怎樣，那時就召集夏家。我們說既然是這樣出關可以。跟誰？夏遠麟奉？我奉？還是誰奉？還是原本在五峰奉？我們就去竹占，占卜，看看誰奉？第一就到朱耀宗那邊，頭髮白白的。來那麼多的人，廿幾個，年輕人，中年人，通通沒有，只有我黏死死的（占卜），怎麼拍都不會掉下去。怎麼會是我呢？那時候我們弄好了，不相信還是…。明年，又到南群，南江新村，也是原住民的，最老的，竹占最老的，那個權威性很高，他一竹占，又是我，沒辦法，又我怎麼辦？我住在頭份，山上我沒有房子啊！結果道長說一定要弄到頭份來，要跟我。所以南北群竹占的結論，就是要跟我，

²¹ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 90。

於是才拿到頭份。²²

也就是說，當初「*baki' Soro*:」的靈力，在漢人道士的口中傳出後，以夏家的觀點是「*baki' Soro*:」想要出關救世，於是 *hayawan* 召開家族會議，透過北群先、南群後的竹占方式，決定由誰負責接下「*baki' Soro*:」骨灰的祭祀權。夏茂隆經過兩次的占卜後獲選，獲選的原因簡鴻模認為是「因為他懂閩、客習俗，也懂泰雅、賽夏文化，又懂日文所致。」²³但是回到整個關於「*Suruw*」神話的脈絡來看，可能跟夏茂隆本身是由 *Sa:wan* 氏族（五峰錢家，同時也是南庄的潘家氏族名）給 *hayawan* 氏族（五峰夏家）所收養的關係。賽夏族收養的慣習在前章已描述，賽夏的收養觀念，養子同時可以有生家及養家的認同，因此也為神話中 *Soro*:原是由 *Sa:wan* 氏族照顧的脈絡繼承下來，也為夏茂隆成為奉祀者提供一個解答。夏茂隆供奉後，安奉在頭份鎮興隆里的自宅二樓²⁴的神桌上，同時供奉著觀音大士，但僅止於個人及家族祭祀。

過了幾年，同樣屬於北賽夏 *hayawan* 氏族，並且也居住在該社區的夏義輝，生活中開始有不一樣的宗教經驗。當時的狀況由夏茂隆是這樣敘述的：

弄到頭份的時候，差不多 2 年或 3 年，結果我叔叔，會抓我叔叔附身，我叔叔也是搞得莫名其妙，這夏義輝，老師父啊。他說奇怪，怎麼每天抓抓抓，他是乩童命，命格才有，所以才找他。抓到他之後，後來我是在樓上，用木箱放在樓上，有神桌，我就在那供奉。他就住在那邊隔壁。他就附了，附了沒關係，他包工程，他做水泥，他當時在新竹香山，做農會的倉庫，當時他有大台的三輪車載東西，每次上班八點，都要抓回來。早上一上班八點抓回來。闖紅燈，不管交流道喔，都闖紅燈回來，神智不清就開回來，每天都這樣。他被附哦，都不懂啊！已經神智不清，他連開回來，闖紅燈，警察都迷迷糊糊的，不會被抓。一個月，甚至到他會躲到廁所裡面，不會被附啊！出來總會被附啊！那時候就變成我奉著，他是師父。拖了一個多月，最後就變得…，我那時有奉觀音。龍神要救世，拖拖拉拉，今天三天你不要工作，你做看看？不能做就對了，去別間，平地方面，大廟去問。好了，我們真的聽他的話了，我們就三天，第一天我們去內灣，南庄到新竹，見某個大廟去問，我想去問，因為他已經指示下來不去工作，去問別宮，跟我們無瓜葛的，這事怎麼去交代?! 真的我們工作就放了。第一，我們就到了三灣，往南庄上來的一個宮，一到那邊，他就盯我們，我們不認識，我們進去的時候，在那燒香，還沒燒香時，裡面乩童出來就罵了，像機關槍一樣，噹！噹！噹！我搞得迷迷糊糊，怎麼跟之前交代的一樣啊！『還不開宮，你們怎麼拖到那麼

²² *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 356—357。

²³ 同上著作，頁 355。

²⁴ 當初確切地點為苗栗縣頭份鎮興隆里興三街六巷 18 號。

久，你們的龍神要出來救世，你們還不做？」一直給他罵，不認識啊，我們沒去過的人啊，就這樣被罵。那我想好像我不得不，我就召集長老，南北群長老，就是在這一樓，那時有電視沙發…長老一開會，他就馬上起駕，那時起駕會用溜的，直接溜下來，咻！這樣。所以那時就開壇。²⁵

裡面述及的「大廟」，後來筆者詢問下，地點位於苗栗縣三灣鄉內灣村，但是詳細廟名已遺忘。夏義輝在當時的工作為包工地的工程，許多令人費解的身心狀況，讓身為親戚的夏茂隆擔心，因此提議去漢人廟宇詢問，經過廟宇的人員解釋後，這才明白是「*baki' Soro:*」想要出關，開堂濟世，「五福龍賽堂」也應運而生。

胡家瑜認為，顯靈的「*baki' Soro:*」附身在靈媒身上，開始為人治病及解惑，遂設立「五福龍賽堂」神壇，成為供養「*baki' Soro:*」骨灰及信士求治的場所。²⁶她也解釋了神壇名的由來，除了以「*baki' Soro:*」為主祀神靈之外，配祀有過去與祈天祭有關的五個神—雷神 *biwa*、雨神 *au'ewal*、風神 *bai*、雪神 *hahula*、雲霧神 *homun* 等神靈故稱「五福」²⁷。「龍」就是指「*baki' Soro:*」，由於賽夏族人從神話來的理解「*Soro:*」，而以漢人觀念中的「龍」來表稱。「賽」，即是代表賽夏族。關於名稱，夏茂隆認為是「*baki' Soro:*」的指引及漢人命相師的協助：

為什麼叫五福龍賽堂，shoroo 先出五字給你去猜，五字他提的是五十龍、賽，他這個三個提出來，他就叫你去客家人去擺字，還是閩南人去擺字，他就幫你擺出來了，他先提五字頭，龍和賽，賽夏族，他們說你這個要合字，筆劃要合，就先去擺字，擺合字這樣，一查就五福，龍神說不錯，很會擺，五福龍賽堂，堂是一定有的啦，所以最開始就叫五福龍賽堂就對了。²⁸

「五福龍賽堂」正式開辦（民國 79 年）之後，首位的師父是同屬北賽夏，並且移居頭份鎮興隆社區的 *taboeh a tamao'*·夏義輝。他的兒子 *payan a taboeh*·夏國華回憶起父親當初被「*baki' Soro:*」抓到，並且開壇辦事的經驗，他這樣說道：

……他會辦事是因為我爸爸已經信了，信祂真的有這個龍神，借他的身體來做事。……從以前的壇開始，就是龍神出關了，等於是我們要開壇了，開壇了龍神要借就是我爸爸，借他身體出來做事，那時候真的光那八、九年來，以前台灣人、高雄……哪裡的外地，不是只有我們原住民，外地的比較

²⁵ *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 358—359。

²⁶ 同註 20。

²⁷ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 91。文中援用原文，其中羅馬拼音正確版本應為，「*bi:wa'*」、「*ae'oewaz*」、「*bai'*」、「*haehoela'*」及「*homom*」。

²⁸ *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 372—373。

多，醫好太多人了。……真的。我記得剛剛辦事就是，龍神剛出關，開壇的時候辦事，那個前半年，還沒很熱鬧，因為那個時候還沒申請到執照，有時候超過十點，有人就會去報警。對啊，說我們吵人，因為你辦事要敲桌，會吵到人家，剛剛開始還沒執照，都是辦到晚上十二點，之後有執照了，就開始規定了，七點以前給客人報名，八點準時辦事到十點，不能超過十點，如果真的太多，要提早跟客人講你們是分配到明天的。第二個情形還會看，超過十點，比如說他是高雄、台北來的，他不可能給你白跑一趟，他就是硬要來給你看，可是那時已經剛好十點，我們還是要看，以前就是這樣子。²⁹

「賽夏五福宮」的歷史脈絡，理應從賽夏族自古就「存在」的神話開始。雖然各族人、各氏族皆有對其神話的詮釋權，但是賽夏族神話的生命力，的確持續存在於賽夏族內。不僅在心中，更是從「*Soro*:」骨灰的祭祀傳承，地點的變遷到卡蘭祭形式的變遷，接續到近代神壇式的五福宮前身「五福龍賽堂」的出現，最後「*baki' Soro*:」正式下凡濟世，開始使用乩身，成為賽夏族治病問事的另一宗教途徑。

三、 五福宮的組織發展

「五福龍賽堂」的出現，對賽夏族的信仰模式產生一個巨大的衝擊。賽夏傳統信仰及神話中的神祇，得以透過漢人乩童的身體，對賽夏族人說話、治病及解惑，這對賽夏族人來說，算是一種新奇的宗教體驗。雖然南賽夏早已和客家人混居已久，對於漢人民間信仰並不陌生；北賽夏方面也有 *tawtawazay*（趙一氏族／頭目家族），早在日據時代開始，就已經有族人向客家人學習道法，並且傳承至今³⁰。但這些經歷都是漢人的神明，賽夏神「*baki' Soro*:」以這樣的方式出現，的確有其獨創性及代表性。

自從開壇之後，由於靈驗事跡不斷傳出，吸引了許多南北群賽夏族人登門問事求診。陳淑萍是「*baki' Soro*:」出關濟世後，第一個做南賽夏族宗教信仰狀況普查及研究的。她的研究中發現在當時「*baki' Soro*:」信仰深植在南群賽夏族人心，從她的田野區域來看，大多數的南群賽夏族人是屬於「去的頻率高且相信」，由此可以得知當時盛況。³¹「五福龍賽堂」的組織也在這樣的背景下，逐漸發展。

²⁹ *payan a taboeh* · 夏國華口述，96/02/10，於賽夏五福宮。

³⁰ 筆者在五峰大隘田調時得知。

³¹ 陳淑萍，〈南賽夏族的領域歸屬意識〉，（台北：台師大地理系碩論，1998），頁 30。

(一) 立案

在頭份賽夏族神壇的名聲，逐漸傳開的同時，除了賽夏族的人陸續來到外，另外卻傳出有人登門警告，沒有登記立案會受罰的消息。基於希望以合法立案，來建立「*baki' Soro*」正面形象的立場，夏茂隆這樣認為：

開壇之後，我們差不多開了一年救世，慢慢的…屬於五峰那邊的人會來，有趙家的人因為家庭很累、很苦，小孩子不聽話，就來了，五峰那些陸陸續續就來了，問了。問一問，一年多了，沒想到我也搞不懂，一下台北的人下來，台北下來說你們都沒有牌。怎麼奇怪台北人會…附近苗栗還不好，台北都知道，他說你們這個好像營業開神壇，不對，沒有申請啊！被罰。我看…台北人都知道，奇怪呢？結果我們就申請，申請立案登記。我們原住民，政府還有到教會看不到那些東西，不成立。所以我們入了道教，我們有了牌。可是最起碼要有5尊，5尊成立了才能屬於開一個堂，一個道教，列入政府管轄之內，這樣子，才有這個名份，所以我們請了5尊，我們申請才有牌，我們登記、牌也掛上去，就沒有講話了。哇！那些我們不懂，他們斂財的，神棍啊，多少要十幾萬啊，結果還好龍神說不行，趕快去道教會那邊。一問，沒有多少錢，就幾千塊、跟我們的身分證啦！還有會員乩童都有……掛個牌，幾千而已，台北有的措油十幾萬，如果當初聽他，那就遭糕了。³²

加入苗栗道教會³³之後，登記成為「社團法人／苗栗道教會／五福龍賽堂」，夏茂隆擔任堂主，開始對外宣稱已經登記，已經合法化。之後所有研究碰觸到「五福龍賽堂」的，大部分認為已向政府立案登記。³⁴不過宗教組織的登記，除了所屬教會的登記之外，另外也需要向政府主管機關進行登記事宜，也就是苗栗縣政府民政局宗教禮俗課。

就筆者在大學時期，於內政部民政司宗教科及台北縣政府民政局宗教禮俗課實習的經驗，宗教組織的登記，必須先界定她為何種組織，土地及建物產權問題，及信徒人數之種種，在宗教組織逕行登記時必須完全符合其法規，始得在公部門內登記，不過以「神壇」名義登記者趨近於零。

就筆者嘗試透過向苗栗縣道教會及苗栗縣政府民政局宗教禮俗課求證之下³⁵，據道教會的說法是，苗栗縣的登記資格較為寬鬆，唯一條件是「有神明供人膜拜」³⁶。就這樣的寬鬆定義之下，得知「五福龍賽堂」是民國82年以「神壇」

³² *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁360。

³³ 全名為中華民國道教會苗栗縣支會。在民國57年依「非常時期人民團體組織法」成立之社團法人團體。

³⁴ 在研究中這麼認為的，至少包含陳淑萍、潘秋榮及簡鴻模三人。

³⁵ 這個求證的動作感謝張珣教授的協助。畢竟電話詢問總不是容易的事，因此筆者請求在道教界的研究權威張珣教授協助，在此誌謝。

³⁶ 這裡所指的神明，不限任何神明，因為道教認為什麼神明都可以膜拜，因此什麼神明都可以

名義向道教會申請登記獲准。但是縣政府方面就給予否定的消息，原因和大多數神壇都一樣，產權及地目不符規定的理由。³⁷

而為何賽夏族的「*baki' Soro*:」要登記在道教名下？簡鴻模的認知是：

以道教宮廟註冊登記恐怕祇是權宜之計，背後理當有主事者的其他考量，如主事者個人對漢文化的認同與接受度高，也或許有在平地社會立足之考量，當然也會有市場需求之考量等，而這樣的考量較不方便明說，只能以登記立案為由來辯解，只是此說詞與其事後的道教化傾向明顯相違背，因而未能得到多數族人的認同。³⁸

這個論點主要是提到是從文化認同的角度上做論述，希望透過某種文化實踐（如宣稱以合法化）來獲得主流社會的認同，以及另外的（宗教）市場競爭的考量。而對外宣稱已合法登記，從夏茂隆的解釋中，筆者整理出三個可能性。

1. 「*baki' Soro*:」指引

夏茂隆表示，當初申請立案登記的過程，由於「*baki' Soro*:」的指引，省下了一筆登記立案的費用。他也表示關於宮內事宜，全部都是「*baki' Soro*:教的」，因此，合理上判斷是為「*baki' Soro*:」降世起乩時所教導的。

2. 認知落差

夏茂隆提到說「要有五尊才可以開堂」，與道教會的說法「有神明供人膜拜」有相當大的落差。加上夏茂隆可能認為參與道教的組織，不應只奉祀賽夏族的神明，在這些因素之下，也造成了後續五福宮兼容了漢人神明及賽夏神明的現象。

3. 某種程度的合法化與合理化

當初會去立案的原因，其中有一個是因為有人來警告，警告的目的是當時未合法即開壇會被罰。但是當代神壇在住宅區林立的現象，及神壇違規、犯罪的案件層出不窮³⁹，五福龍賽堂究竟想要如何的合法化？可以想像到的是，說服對於宗教法規不瞭解的賽夏族人（或是來求診的漢人）。從這樣的觀點下，對於賽夏族的神明，使用漢人宗教方式為人解難辦事，給予一個合法化的憑據。並且試圖解釋賽夏族人對此的疑慮，以及對於文化衝擊上的合理化。

是道教的神明，不分原住民或是漢人的神明。

³⁷ 宗教組織登記事宜，請參閱黃慶生，《寺廟經營與管理》，（台北：永然，2000）。

³⁸ 簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 389—390。

³⁹ 如開壇時太吵雜被檢舉，就可依據〈噪音管制法〉予以罰款；如果在壇內進行宗教醫療，則可能觸及了《醫師法》第 28 條的「密醫罪」等等……諸如此類。

(二) 祝融及重建

對於五福龍賽堂發展的一個關鍵因素，就是在民國 88 年五月三號⁴⁰所發生的一次火燒屋事件⁴¹。這個事件影響的不僅是神壇的燒毀，而是對於「五福龍賽堂」而言，發展及轉型成「五福龍神宮」的契機及關鍵。

有關當時的狀況，夏茂隆是這樣說的：

88年夏天的時候，財神爺生日，但是那時候我沒有【們有】祝壽，我們就這樣算。為什麼會失火？是被汽油縱火的。理由不曉得，這個都是吸安的、吸膠的，吸毒，是在這個上面的人，客家人，為什麼要縱這個火，我也不曉得，連後面也燒掉兩間，我自己花了一百三十多萬。火源是從前面引起的，龍神他的骨灰就是給石棉瓦蓋住，就被悶而已，那個籐條我們打開的時候，我們整個包起來再重編，就是那個籐燒焦啦，還好沒有給消防隊的沖散散，所以骨灰沒有散掉就對了，被問的黑黑的，重新編。⁴²

由此可知，當時大概的認知是，縱火嫌疑犯大概是興隆社區一些吸食藥物因而神智不清的（客家）人，但是縱火的理由沒有確切的原因。也不是針對該神壇，因為也有延燒到後面的民房，夏茂隆為此也花了鉅款。而最重要的「*baki' Soro:*」骨灰，除了外面包覆的籐條重新包覆之外，並無損害。時任行政院原住民族委員會賽夏族專門委員的朱鳳光，據他回憶也曾前往慰問並發給補助。⁴³

「五福龍賽堂」燒毀之後，夏茂隆連同長老商討重建事宜，討論到當初「*baki' Soro:*」降世時所提到的建廟事宜。賽夏五福宮第二任的師父夏順明就談到了這段過程：

……所以說，我們慢慢在推動。像這次我們下面他們開始慢慢推動我們龍神的廟，跟平地人相類似，自己要蓋一個廟，我們這個是住家，太小了，所以現在建到下面去，這也是以後，下面還有相當多我們賽夏族的文化區，還有推動賽夏族的語言教學班啊，還有以前我們要認知說：我們六大神明是怎麼來的，還要教我們那些子弟，都是我們的工作啦……。⁴⁴

可見當初推動建廟，夏茂隆為首的長老群大都認為是「*baki' Soro:*」的旨意，

⁴⁰ 據宮主的認知是以農曆三月十八日，筆者自行對照之。

⁴¹ 筆者試圖透過苗栗縣警察局頭份分局的資料來查清事情真相，但是由於公部門的推諉及煩瑣礙於查證。而後有機會旁聽宗教所在職班的課程，有一位學姊的先生經常來課堂旁聽，結識後才得知他是現任中央警察大學行政警察學系的系主任朱金池副教授，恰巧於民國 88 年任職於頭份分局分局長。他跟筆者說明，由於民國 84 年之後，消防署由警政署獨立出來，因此消防資料全歸縣消防局消防隊管轄，警察系統無法介入及協助。因此本段文字僅由口述資料作分析，實為本研究的缺憾。

⁴² *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 387。

⁴³ 依據 95/07/29 筆者於五峰訪問朱鳳光長老之訪談稿。

⁴⁴ 簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 378。

進而拓展以頭份為首之都市地區賽夏族文化區。而後透過向族人募款方式籌措重建經費，透過住在龍門口，在頭份開業的代書高盛融（客家人）處理購地事宜，購地金額大約新台幣一百六十八萬餘，民國 92 年六月十七日（農曆癸未年五月十八日），「賽夏五福龍神宮」正式啓用。

夏茂隆認為，早在重建之前就已有「升宮」的計畫與打算，他說道：

之後升宮之後祂有提示，直接提示賽夏五福龍神宮，玉皇提示說要這樣稱呼，86 年升宮的，因為 84 年我們才出去進香，85 年進香到花蓮，我們跟花蓮第一站，道教會道教三仙宮【應是宜蘭三清宮道教總壇】那邊，宜蘭那邊去知會一下，連續去三次，連續三年後就可以升宮了，就看你們進香的規模，看你那個組織團體整齊，那個時候就有管理委員會了。⁴⁵

據筆者研判，當初進香會到宜蘭道教總壇，除了進香外，應有「領旨」這一個行動，以便在堂內的「辦事」得以「名正言順」⁴⁶。祝融之後的重建，考驗了信仰「*baki'Soro*」的賽夏族人，凝聚起來的一個動力。而「五福龍賽堂」轉型成「賽夏五福龍神宮」，雖然有了宮廟的規模，內部組織也更加健全，但是對苗栗道教會的登記仍未補正⁴⁷，縣政府民政局的宗教組織補辦登記也未見蹤影，在宗教組織的定義上，仍屬於神壇式的私建廟宇。



【圖四—2】賽夏五福宮竹編外觀建築特色

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/09。

⁴⁵ 同註 22。

⁴⁶ 「領旨」，是指漢人民間信仰的乩童要辦事之前，需向道教最高的神明玉皇大帝請示，若擲出三個聖筊，代表玉皇大帝同意乩者「修行濟世」及「奉旨辦事」。在「領旨」的過程中有一套嚴謹的禁忌規範需要遵守。

⁴⁷ 97/06/06，筆者請求張珣教授予以協助代為詢問之。

第二節 浴火重生：賽夏五福龍神宮

前節述及，民國 76 年的時候外地來的道長到五峰，意外發現「Soro:」骨灰的神力，傳達出龍神濟世的訊息。79 年經由北群先、南群後的傳統竹占後，確認龍神選擇夏茂隆供養。後來龍神起駕，要求開壇濟世，成立了「五福龍賽堂」。後來歷經立案，成立管理委員會，正式出外進香。89 年夏宅失火，研判是人為縱火，位於二樓的神壇被焚毀，失火後才慢慢開會募款並覓地，92 年搬遷到現址，正名為「賽夏五福龍神宮」。經過廿多年的過程，源自山區的賽夏族傳統信仰，現今已在原住民遷居都市的聚落，形成一個漢人民間信仰風格的賽夏族新宗教型態。

本節欲討論災後重建起目前的「賽夏五福龍神宮」，由於該宮廟的宮務，是從他地重建之後才開始發展成當代的面貌。從空間的描述，宮內人員的配置，以及宗教儀式展演的部分，做一個系統的討論。

一、 五福宮的空間配置

現在的賽夏五福宮，地址仍在當初神壇設置之社區內⁴⁸，在社區東南方的一塊低階平地上，周圍樹木蒼鬱，可遠眺頭份及竹南。土地登記為建地與林地的混合地目，登記在 *obay a taboeh*·風德和長老的名下。就宮主所回憶，當初由於募款的緣故，分為兩次購買土地。第一次在 89 年時，先購買了幾十坪的建地。半年後的 90 年，再購買了林地，兩次的購地，共購得一百多坪的面積。整個範圍包含了宮廟主建築，廟後面的閒置空間，廟埕，一間約十坪大水泥平房（包含金香放置處），一間休憩空間（內有沙發及電視）及火塘（這裡指五福宮外木屋的）。廟前左下方有水溝自西北向東南流經，水溝旁有耕作農地。

⁴⁸ 確切地址是苗栗縣頭份鎮興隆里興三街 9 巷 18 號。



【圖四—3】五福宮正面及廟埕圖

資料來源：筆者自行拍攝，96/08/30。

1. 建築空間

五福宮的賽夏文化特色從建築外觀上可以窺探一二，傳統漢人民間信仰廟宇的建築，類似古代的漢人住家及宮殿的形式，因為廟宇是神明居住的地方⁴⁹。大致來說，以屋頂為例，屋頂是臺灣傳統廟宇建築的焦點，漢人傳統中起翹的屋頂即是權位的象徵，所以漢人宮廟常見的還是屋脊兩端脊尾起翹的「燕尾」。而傳統漢人封建社會的階級，也實踐在漢人宮廟的格局中⁵⁰。

而五福宮的建築，沒有屋頂的簷角設計，主要特色是在混凝土建材主體之外牆上，以手工將竹、藤用釘、綁、纏、繞的方式，並以賽夏服飾傳統的紋路（菱形、圓形、方形等）設計之，展現其具原住民特色的一面。門柱上並無漢式宮廟

⁴⁹ 林舟（Joseph Basco）著，韓世芳譯，《屏東縣萬丹鄉萬惠宮》，（屏東市：屏東文化，1999），頁 64。

⁵⁰ 廟宇建築有最簡單的一門四壁，到尊貴的五朝門。這些建築格局受當地信徒的財力與神明的階級的限制，一般如帝、后可建五門，稱五朝門。分別是龍門、三川門（中港門和小港門）、虎門。將軍、王爺建三門。土地公僅可建單門。以大甲鎮瀾宮為例，則為二落一進式，前為三川殿，後為拜殿與正殿。神明以正殿為主祀，另有附祀。以上資料取自網路 <http://design92-1.town-all.org.tw/view88/html/seco5.html>，97/6/6 搜尋。五福宮僅有一門四壁設計。

的楹聯及龍型雕刻，但門楣上掛有「玉旨」，象徵本宮得以「奉旨」辦事（濟世）。另外一個獨具賽夏族文化的象徵是火塘的空間及使用，延續了賽夏族建築中的傳統要素⁵¹。

五福宮內部，主要分為七個區塊，依序如下：

1. 正廳－神明供奉之處。
2. 側廳－以前是師父辦事之處。
3. 辦事處－宮主處理事務之處。
4. 客廳－休憩處。
5. 廚房－有時也為祭品準備處。
6. 密室－法會前長老會議之場所，內有火塘；也供「*baki' Soro:*」乩生打坐訓乩之處。
7. 房間－宮主夫婦的臥房。

就主體之外部，也有幾個區塊，羅列如下：

8. 廟埕－頂部以鐵皮遮掩，平日為停車處，法會時為宗教展演之處。分有兩邊的桌椅休息區，宮前面有香爐。
9. 金爐－分為左右兩邊。左邊是給神明，右邊是給 *tatini'*（祖先）。
10. 賽夏歷代祖先牌位－供奉賽夏族祖先牌位之處。
11. 木屋－分為內部和外部，內部有沙發與電視，外部有火塘。
12. 小竹屋－房間。
13. 金香放置處－位於竹屋側邊，為金（紙）（線）香放置處。
14. 室外廚房－辦桌時使用之烹飪場地。
15. 洗曬衣場－同義。
16. 樹頭－法會時向祖先說話之場所，並為安插酒杯及肉串之處。

2. 神聖空間

賽夏五福宮的神聖空間建構於其儀式上，而其儀式的建構又源自於賽夏族人自神話脈絡下來，真實經驗及臨在的「*baki' Soro:*」信仰。這樣的信仰也就是依利亞德所謂的「聖顯」（*hierophany*），賽夏族人在五福宮內透過儀式過程體驗到

⁵¹ 火塘或稱火炕，在有些中國西南少數民族中，代表「家」存在的意義。台灣原住民族中，文獻上較清楚的有鄒族的男子會所（*Kuba*）內也有存在。居住在高山地區的族群，傳統家屋中往往有火堆的存在，而火堆內的火必須長久不滅。如泰雅族獵團出去狩獵時，家中的火必須持續燃燒，泰雅人深信如此才會有收穫，這是一種 *gaga*（祖訓）。五福宮的宮主則是認為，一旦火塘燒火有煙起來，*tatini'*（祖先）就會臨在，因此才在密室中放置火塘。賽夏族傳統建築關於火塘的描述，參閱朱鳳生，《賽夏人》，（新竹：縣政府，1995），頁 101—102、胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，（台北：內政部委託研究計畫報告，1996），頁 35。

神話中的 *baki'Soro*: 真實的向族人顯示祂自己。⁵²從另一方面的「原型」來討論，賽夏族人的心靈世界仍屬於依利亞德所談到的初民時代，而五福宮的信徒從當下的身心的不安定及疑惑中，嘗試透過宮內的儀式及型制化的傳統宗教行為中，重新回到原初，身心安頓的平衡狀態中。⁵³

賽夏五福宮，依循著賽夏族人對於神話以降的「傳統」概念，在有形及無形的層面建構而成。鄭志明以當代的「社區」做為例子，他認為：

傳統社會的定居空間，即是從核心的營建開始，進行四位一體的場所安頓，展現出空間存在的意義性內涵。不管是三位一體或四位一體都是形上的觀念體系，是抽象的文化價值系統，卻能貞定人在聚落中的生活場域，獲得了神聖性的安穩庇護。中心的安置是確立了人主體存在的意義性網絡，從形下世界跨入到形上世界，從世俗領域跨入到神聖領域，不僅在天地之間創造了一個安居的地方，同時也是人神交感的空間，滿足了群體的主體意向的整體和諧。⁵⁴

(1)「公」神聖空間

五福宮的「公」神聖空間，是指五福宮進行宗教儀式的空間，也就是正殿。除了擺放神桌及神龕，各個神明依序排列，左右各安奉五營及五寶，左右牆上掛有光明燈及太歲燈，也掛著宮旗、太子旗、五營旗等，是為信徒膜拜的場所。簡而言之，是使用了漢人的方式及象徵表達出來其神聖感。

另一個「公」神聖空間，當屬對面木屋門內的火塘。空間雖然只有兩三坪大，也無特別的裝飾。但中間的火塘，卻是賽夏族神聖的空間臨在。由於並不處於山地，因此使用上大多在天冷或冬天之時，並在附近撿拾枯木當作生火材料。

火塘的功能，雖然是一般的禦寒成分居多，但是對於五福宮的賽夏族人來說，算是種「貼近傳統」的方式，因為火塘的使用是過去相當重要的生活方式。族人及信徒在使用的當下，會有一種「溯源」感，認為正走在「傳統」裡。更甚者，也認為祖先正臨在。

(2)「私」神聖空間

相對「公」神聖空間，在五福宮建築主體內的「密室」，可說是一種充滿禁忌的「私」神聖空間。「密室」絕非神秘，但是卻是宮內特定人士，在特定時間

⁵² 依利亞德 (Mircea Eliade)，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，(台北：桂冠，2000)，頁 62。

⁵³ 耶律亞德 (Mircea Eliade)，楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，(台北：聯經，2000)，頁 1—4。

⁵⁴ 鄭志明，〈社區文化的宇宙圖式與神聖空間〉，《環境與藝術學刊》，第二期，(嘉義：南華環藝所，2001) 頁 53—68。

才可進入。「特定人士」是指法會前長老團會議的成員，以及等待及預備成爲*baki' Soro*: 乩身的乩童。特定時間則是指每次法會前，以及乩童打坐的時間。其餘人士及時間皆謝絕入內⁵⁵。

由於「密室」內也具有「火塘」，因此不難理解宮內對「密室」的認知，是進行所謂「賽夏傳統」的一種方式。除了強烈的禁忌之外，「*baki' Soro*:」乩身的訓乩、打坐等養成行爲，更是說明了「密室」是其獲取「*baki' Soro*:」及眾神靈力的一個必要空間。



【圖四—4】五福宮外部木屋內的火塘

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/09。

3. 通過儀式

另外，賽夏族對於其神聖空間也有其主體意識在。簡鴻模在五峰進行*tinato'*（漢譯做帝那度、火神、敵首祭）田野調查的時候，提到說要依照「古禮」，在

⁵⁵ 筆者在田野調查的過程，由於與宮內人士累積相當程度的情感，因此有某次法會，筆者想偷混長老群進去「拍攝」，才在門口幾秒，就被其中一位長老看到，她就輕聲的跟我說有沒有擲茭問過 *baki' Soro*:，筆者只得笑笑的迅速離開，實在是田野過程中很糗的一個經驗。

供奉者趙勝雲肩上輕拍一下方可進入供奉處⁵⁶。賽夏五福宮也是如此，外人第一次進入正廳時，需要在夏茂隆肩上輕拍一下才可入內。

這個「輕拍」動作可以有三種層次意涵的解讀⁵⁷。第一種是進入者原本屬於陌生的「他群」，透過此動作，被接納成熟悉的「我群」；第二種是從神聖空間來看待，透過此動作，進入者由世俗的世界，進入到五福宮正殿的神聖空間內；第三種層次是從神聖時間的概念，進入者由「現代」，透過動作進入到「傳統」內。



【圖四—5】賽夏五福龍神宮正殿

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/09。

⁵⁶ 簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 117。

⁵⁷ 這點感謝張珣教授的提醒。

二、 人員配置

從「五福龍賽堂」到「賽夏五福宮」，其中最具特色的，第一個就是前段述及的建築形式與空間，第二的就是處理宮內事務的人士皆是賽夏族人。「*baki' Soro:*」此一傳統信仰，成為賽夏新興的一種宗教現象，也成為吸引南北群賽夏族人所共同參與的一個宗教組織。

(一) 管理委員會

自從夏茂隆接續夏遠麟供奉「*baki' Soro:*」骨灰，並移奉到頭份鎮興隆社區以後，過了沒幾年夏義輝被「*baki' Soro:*」附身，進而成立了「五福龍賽堂」。因此，供奉者夏茂隆順理成章的成為「五福龍賽堂」神壇的負責人，使用漢人的語言對內對外稱作「堂主」。夏茂隆原本的職業是木工及裝潢，自從成為「堂主」之後，由於靈驗事蹟不斷傳出，堂內事務日益加重，也逐漸影響到他賴以維生的工作，加上「*baki' Soro:*」不斷指引說希望「升宮」，因此一套系統化的組織也就應運而生。

第一批的管理委員會⁵⁸出現在五福龍賽堂的時代，胡家瑜的田野調查中就發現：「神壇的運作由十多名來自各聚落的賽夏族人組成的委員會管理，委員會每月開會一次」⁵⁹，潘秋榮也談到：「五福龍賽堂是由賽夏南北峰各姓氏士組成之委員會管理，主任委員、堂主及童乩皆由夏姓擔任」⁶⁰。因此當時的狀況應由宮主所主導，以建立賽夏族宗教組織的號召，加上不斷的靈驗事蹟之下，凝聚了十幾位來自不同部落及姓氏氏族的信徒，組成管理委員會，並且定期開會。而主任委員由夏姓族人擔任的原因，筆者研判應是族人認為「*baki' Soro:*」是 *hayawan*（夏姓氏族）族人應該負起的責任，因此由 *hayawan* 擔任最重要的主任委員一職。

對過去的管理委員會，夏茂隆自己認為：

第一屆的管理委員會人太多了，我是用揀的方式，不是用神明，最後神明才指示說我也沒問這樣，以前是我抓長老那些啦，委員是對我們很支持的，像山地客家人一樣，他們贊助很多的，我就比較肯定，各姓的我有挑選。

⁶¹

夏茂隆對第一批管理委員會的產生，對自己也有些檢討。分析當初的原因，宮主自身主導挑選的成分為重，也有一種可能是按照「贊助」的金額比例，宮主

⁵⁸ 由於年代久遠以及一些細故，始終蒐集不到第一批委員會的名單，實為研究上的缺憾之一。宮主的概念是用「一批」，而不是用「一任」，代表委員會也不是個正式組織。

⁵⁹ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 91。

⁶⁰ 潘秋榮，《小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》，（台北縣：文化局，2000），頁 142。

⁶¹ 同註 22。

「肯定」的成分也有不同，這些因素加總下來，就造就了第一批的管理委員會的誕生。但是其中比較重要的因素，仍屬委員會中成員的氏族比例分配尚屬平均⁶²，也是宮主認為應被肯定的地方。

而有了第一批遴選的經驗，在火燒重建並升為「賽夏五福宮」之後，第二批的管理委員會，夏茂隆有另外一套的遴選方式，那就是「神召」，而以他自己的說法就是透過「*baki'Soro*」降世交代名單及幹部。

【表四—3】為第二批管理委員會及幹部的名單，但是在民國九十五年中之後，由於發生師父出走的狀況，因此名單也產生更迭。初步分析此名單，可以發現有幾個要素：

1. 體制健全

賽夏五福宮亟欲走出過去神壇的規模，進而拓展成為宮廟的形式及組織。因此在職務上，廣泛的羅列一個具有規模的宮廟組織，所應具有的所有功能。這其中，也包括了過去神壇辦事功能下的所有職務。而管理委員會是當代社會的產物及樣貌，五福宮也融入了傳統賽夏族的文化思維，也就是長老團的組織，監督宮內事務的賽夏思維主體性。

2. 男女「平等」

賽夏族的性別傳統，與大部分的原住民族類似，是個男女分工的社會，但是重要的長老團卻不會有女性的參與。而名單中所呈現的賽夏族女性共有五位，分佈在各個不同的職務上，某些程度也表現出賽夏族傳統的男女「平等」的概念及思維。

3. 區域失衡

從主要幹部的名單中已經可以看出，神壇轉型宮廟之後，對於普遍賽夏族人的吸納性已經不如以往，也就是說產生了南北群失衡的狀況。也就是說，除了宮主及一位委員之外，其餘皆是南群賽夏族人（包含一位婚入者）。但是以當代的部落分佈去細分的話，卻又可以看出南群部落間的平衡性。因此如果從部落分佈，不做南北之分，如此的失衡性可較為模糊。

⁶² 平心而論，如果要去從賽夏族的氏族去分說如何才算公平，算是相當困難的事情。以 *hayawan*（夏姓）為例，就分做北賽夏及南賽夏；*Sa:wan* 在漢姓就被分做錢、潘兩姓，也是南北群皆有；同樣的 *ba:bai'*，不僅被分作風、楓、柏、張等漢姓，而且同樣屬於南賽夏的不同部落……不勝枚舉。如果單以各姓氏一個代表的話，那麼競爭性就相當強烈，他的代表性就會被別人給質疑。筆者猜測第一批管理委員會後來消失，也許跟這個原因有關係。

4. 氏族代表

從氏族的觀點，除了 *Sa:wan* 氏族(潘、錢、根)、*minrakeS*(樟、章)、*karkarang* (解)、*Sayna'ase:* (芎)、*tataysi'* (絲)、*tanohila:* (日、張)、*bubudol* (胡) 等氏族在這名單並未羅列，但也有些上列的族人，有實際負責宮內職務⁶³，但卻沒列入名單。

除了這份名單可以檢視之外，另外一份是五福宮的「神職名單」(乩童名單)，他們平常除了負責法會上的宗教展演部分，平時也有分擔宮內事務。



【圖四—6】五福宮前後期名片正反面

資料來源：五福宮提供，筆者自行掃描。

⁶³ 像潘姓其實有參與。只是不知道為何沒列在名單中。像朱秀英的先生潘金源就是擔任副總幹事，也有繡有名字跟職稱的彩帶。筆者後來推敲才知第二批的名單是夏順明師父時期的，而潘金源是夏義輝時期的副總幹事，應屬於第一批。

【表四—3】賽夏五福龍神宮管理委員會暨幹部名單

頭銜	賽夏族名	漢式姓名	備註
宮主	<i>itih a taheS</i>	夏茂隆	
師父	<i>aro'a ataw</i>	夏順明	
師父	<i>howen a taboeh</i>	風丁妹	
傳話	<i>tapaS a tain</i>	風玉英	
配藥	<i>mui'a aro'</i>	楓淑賢	
配藥		朱美香	(夏順明妻)
主任委員	<i>kalih a oemaw</i>	風運勝	
副主任委員	<i>opaS a taheS</i>	朱春福	文書
總幹事	<i>taheS a oemaw</i>	豆榮耀	
總務	<i>obay a bawnay</i>	夏照明	
長老	<i>taheS a kalahi'</i>	高雄生	負責賞賜神轎組人員
長老	<i>oemaw a baSi'</i>	風進郎	負責賞賜武轎組人員 關聖帝君乩身
長老	<i>ataw a bawnay</i>	夏金香	負責賞賜鼓班組人員
長老	<i>obay a taboeh</i>	風德和	負責賞賜金童玉女 神醫吧口基哺噶乩身
委員	<i>awi'</i>	甘必福	理事(客家人、潘家收養)
委員	<i>taro'a kalahi'</i>	風富吉	管理神尊棹椅器具等(已歿)
委員	<i>bo:ng a itih</i>	風阿石	理事
委員	<i>kalih a aro'</i>	詹應生	理事
委員	<i>kalih a taboeh</i>	朱金相	監事
委員		趙秀鳳	管理廚房與餐具(客家人)
採購	<i>obay a ataw</i>	夏順和	
神轎班長	<i>obay a tain</i>	風建隆	
武轎班長		徐維寬	(客家人)
鼓班班長	<i>obay a bo:ng</i>	風正輝	

資料來源：五福宮提供，筆者自行整理。

(二) 師父

宗教組織內的宗教人物，決定了這個組織的發展方向。而五福宮能夠從民族傳統宗教的信仰脈絡之下，跨越並成為台灣民間信仰內的一個新興現象及組織，其最特別點，就是有一種不同於傳統賽夏族脈絡中的「巫」之出現，也就是俗稱的「乩童」。

對民間信仰的「乩」曾做研究分類的鄭志明認為：

「乩」在民間信仰上是有其神聖地位，是神靈的體現者，能經由通靈的超自然手段來化解民眾的各種生存問題，轉而可以成為世俗社會神權的領導者，這種能與神靈溝通者不是普通人，除了以靈動的方式操弄著身體與語言外，同時精通神靈世界的觀念建構與詮釋，以及擅長於各種儀式與道法的操作與實踐，可以說是民間另類的宗教英才。這些宗教英才為了鞏固其領導地位，也常會加強吸收道教、佛教與民間宗教等相關的神學與法術，企圖從人神中介的角色提昇到人神合一的神聖地位，進而可以成為救度眾生的明師，以民間信仰的形態開展出新的宗教運動。戰後神廟的快速發展，與這一類宗教英才的崛起是息息相關，超出了早期地緣式鄉民共祭的信仰形態，而是以靈驗的神尊作為救度眾生的濟世或醒世的宗教責任，掀起了一波又一波的宗教運動。⁶⁴

承上所言，五福宮也在這樣的宗教運動中異軍突起，只是針對了特定的族群。五福宮的脈絡裡，同樣可以被靈附體的有分為「師父」及「金童玉女」，兩者就本質上並沒有差別。但就其功能上，「師父」所被賦予的責任相當重大，除了開壇辦事，進行宗教醫療之外，並且擁有決定整個宮發展方向的權力。因此在五福宮被稱做為「師父」，必須在宮廟事務以及賽夏傳統上皆已相當熟稔，並獲神明及管理委員會所同意，才得以成為「師父」一職。

1. 「*baki' Soro:*」代言人—*taboeh a tamao'*·夏義輝

賽夏五福宮的第一位師父，是屬於北賽夏祭團，遷居頭份興隆里的夏義輝。他過去職業是從事建築相關，房屋修繕、營建等小型工程，對傳統中的「*baki' Soro:*」，也僅限於神話的瞭解。即使遷居平地，對於漢人民間信仰也不會特別感到興趣，據其子描述是「連拜拜都不會去！」⁶⁵

成乩前的夏義輝，賽夏族人對他的認識大多是正向及肯定的。同屬北賽夏祭團的賽夏族文史工作者朱鳳生在兩處文章內寫到說：「夏義輝長老是忠厚憨直大勤奮的泥水匠」⁶⁶，另外一處寫說：

夏義輝長老是個忠厚耿直而且工作勤奮的人，他承繼著守護發給以·索羅的精神，在苗栗縣頭份鎮成立五福隆堂組織，此組織為一醫療機構，顯然

⁶⁴ 鄭志明，〈台灣民間信仰的發展趨勢〉，《宗教神話與巫術儀式》，（台北：大元，2006），頁 289—290。

⁶⁵ 同註 29。

⁶⁶ 朱鳳生、日智衡、趙山富，《以「巴斯達隘（矮靈祭）祭典活動探索賽夏族文化精髓」》，（台北：順益台灣原住民博物館，2001），頁 43。

已成為行醫濟世的代言人之一。⁶⁷

而夏義輝被「*baki' Soro*:」附身，進而成為乩身，這樣的宗教經驗，過程是相當神奇的。並且經歷了從到接觸到反抗，再到接受的一段歷程。宮主夏茂隆就描述到：

弄到頭份的時候，差不多 2 年或 3 年，結果我叔叔，會抓我叔叔附身，我叔叔也是搞得莫名其妙，這夏義輝，老師父啊。他說奇怪，怎麼每天抓抓抓，他是乩童命，命格才有，所以才找他。抓到他之後，後來我是在樓上，用木箱放在樓上，有神桌，我就在那供奉。他就住在那邊隔壁。他就附了，附了沒關係，他包工程，他做水泥，他當時在新竹香山，做農會的倉庫，當時他有大台的三輪車載東西，每次上班八點，都要抓回來。早上一上班八點抓回來。闖紅燈，不管交流道喔，都闖紅燈回來，神智不清就開回來，每天都這樣。他被附哦，都不懂啊！已經神智不清，他連開回來，闖紅燈，警察都迷迷糊糊的，不會被抓。一個月，甚至到他會躲到廁所裡面，不會被附啊！出來總會被附啊！那時候就變成我奉著，他是師父。拖了一個多月，最後就變得…，我那時有奉觀音。龍神要救世，拖拖拉拉，今天三天你不要工作，你做看看？不能做就對了，去別間，平地方面，大廟去問。好了，我們真的聽他的話了，我們就三天，第一天我們去內灣，南庄到新竹，見某個大廟去問，我想去問，因為他已經指示下來不去工作，去問別宮，跟我們無瓜葛的，這事怎麼去交代?! 真的我們工作就放了。第一，我們就到了三灣，往南庄上來的一個宮，一到那邊，他就盯我們，我們不認識，我們進去的時候，在那燒香，還沒燒香時，裡面乩童出來就罵了，像機關槍一樣，噹！噹！噹！我搞得迷迷糊糊，怎麼跟之前交代的一樣啊！『還不開宮，你們怎麼拖到那麼久，你們的龍神要出來救世，你們還不做？』一直給他罵，不認識啊，我們沒去過的人啊，就這樣被罵。那我想好像我不得不，我就召集長老，南北群長老，就是在這一樓，那時有電視沙發…長老一開會，他就馬上起駕，那時起駕會用溜的，直接溜下來，咻！這樣。所以那時就開壇。⁶⁸

以及

龍神第一個附身的是夏義輝，當初不是指示給夏義輝供奉，奉者歸奉者，乩身工作歸乩身工作，不能兼兩職，所以乩身工作是夏義輝，主要當時附身是透過夏義輝，龍神早晚上香奉茶那些還有進香來進香的都是我交接，那是宮主的職務。

夏義輝在 79 年就被附身，就他不要啊，如果說他在工地一附身他馬上

⁶⁷ 朱鳳生，《賽夏族神話故事及習俗》，（新竹縣：文化局，2005），頁 86。

⁶⁸ *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 358—359。

就跑廁所，好你到廁所我就等你，反正神明不進廁所，可是一出來就會被附身。所以我們召集長老要開堂了，以前他附身的時候用溜的耶，可以溜到那邊，龍神一起駕就咻就過去了，長老說這樣比較辛苦，就把他扶起來這樣坐。以前一起駕什麼凳子坐，就這樣溜推出去啊。最早都夏義輝身上就對了，他不願意，做生意不行，做那個也不行，所以後來他不得不答應了。

夏義輝剛開始被附身，他不太願意接受，後來就一直跑，也沒辦法，事業做不成啊。夏順民也是一樣，做事業做什麼，他頭腦很會，做事業也很會，可是偏偏都一直賠錢啊，所以龍神就指示是哪一位，我們這個經過竹占。⁶⁹

夏茂隆清楚的分析了自己的工作以及夏義輝的工作，也就是供奉者與附身者，兩者迥異的角色定位。朱鳳生提到的則是較為戲劇化的過程：

有一天，住在頭份夏義輝長老，在八十一年十二月扮，巴斯達隘行將結束時，北群祭場副主祭(令勞)趙智生要請全族人，感謝祭典期間大家的辛勞。夏義輝突然在南清公路上意識不清，似有發瘋喃喃自語。家人勸他上車回家，不肯。還往下到和平農路水泥橋上，來回走動。此時，守護索羅的夏茂隆委員(北群賽夏族祭典管理委員會)急速到竹東鎮上坪里請拉勞女士向神明問個清楚。原來被守護的索羅附在夏義輝長老身體內，還說：『我要藉夏義輝身軀來行醫道，並回饋世上。』而被硬抓到竹東的夏義輝長老全身軟酥酥地躺著說：『我好累，需睡個好覺。』夏義輝長老是忠厚憨直大勤奮的泥水匠，原來他早披索羅鎖定為就醫濟世的代言人。⁷⁰

神話故事中的「*baki' Soro*」在世時是被水淹而死，連帶著到了卡蘭祭的時候祭典中禁止出現水、酒類的液體。因此五福宮的解讀是「*baki' Soro*」忌水，到了在神壇辦事時，這樣的禁忌也出現在五福宮內，夏國華就描述了當初有人觸犯這樣禁忌的過程：

……不能喝水，所以我爸爸就沒有喝酒，他就是沒有正式出來吃這行飯，他有喝酒，就是一喝酒就瘋言瘋語。從他接棒，絕對不能喝酒，只要喝一口他就吐了……龍神怕碰水，還有來看病的人。以前那邊是二樓式神壇，樓下就是他們，我們這個是一般的房子，樓下就是宮主他們買的，就把二樓貢獻出來，就是當我們辦事的地方。旁邊有寫一個紙條，喝酒者不能上樓，只要你喝酒就不能看，會喝酒會來報名的幾乎都是原住民，平地的人很少。所以喝酒的上來，你就倒楣。會直接倒，你踏上一樓的階梯，喝一點的不是，喝酒醉一踏上那邊就倒下去，連我自己的哥哥，還有他【夏茂隆】一個的兒子，他們是三太子的替身，本身就是酒害了他們，人家拜神明，初一十五拜

⁶⁹ *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 363。

⁷⁰ 朱鳳生、日智衡、趙山富，《以「巴斯達隘(矮靈祭)祭典活動探索賽夏族文化精髓」》，頁 43。

拜神桌那個酒，我哥哥偷喝，神明都還沒有就給他喝光光，等他們拜完要收那個米酒的時候，突然間不是有六瓶沒有了嗎，他們也是因為你知道，他跟我哥都被罰，他們就自然而然被罰在神桌底下，打坐，就是他自然而然就跑進去那個（打坐）。⁷¹

夏義輝起初被附身的時候，沒有像漢人民間宗教有一套乩童的訓練過程，而是可以很迅速就可以進入入神狀態中。在五福龍賽堂草創之初，沒有前例及經驗可以學習，因此就組織上的運作及發展上，包含宗教性服務規則、訓練門徒弟子（後稱金童玉女）、組織確立等等，皆是從「*baki' Soro*:」附身夏義輝之後，藉由他的口向夏茂隆說出再來執行。夏國華說出了他看到的過程：

沒有，他直接對照，認定就是他了。他自然而然自己會想要去打，也不用誰叫他去打，他耳朵自己聽得到，旁人聽不到，就是龍神跟他講，很多事情，就是宮內要怎麼做只有我爸爸一個人知道，就是開始交代這樣子，也就是龍神交代下來的。我講原住民話，不是我們一般這個講法，比那個還要深，只有我媽媽她是做傳達的人，龍神附身在我爸爸身上，所講出來的賽夏族那個母語，要解釋給那個看病的人知道說，龍神在講神什麼，很少人聽得懂，太深奧了，一開始一定全部會出差錯的。剛剛講的那個案子，剛剛話說到一半，將近那半年的時間我都不相信，我最鐵齒，我一定跟我媽講叫爸爸少去那個地方，少去搞那個有的沒的，下班不累嗎，還要去畫那個什麼符，我以前就這樣罵。我爸爸以叫我弟弟、兩個哥哥去幫忙辦事。⁷²

到了後期，夏義輝通神的方式不只是透過附身，進而透過通靈的方式直接與「*baki' Soro*:」交談，並且可以處理事務，並且讓旁人認為，夏義輝本身已經擁有某些法力存在。

所謂通靈是，已經直接附身，直接跟他講就好，可是我們沒有聽到。所謂通靈意思，他這樣子靜靜的，你看他在點頭幹麻，他就是以為在跟他講會就知道了，那所謂通靈就是直接不用附身跟他講。我的意思，我爸爸知道什麼事情，然後直接叫龍神，不是這樣。是神明有什麼事情自己就會跟他講。我爸爸是他的子弟，他的替身，神明就直接，他聽得到就對了。我的意思不是說我爸爸要問什麼事情、想知道什麼事情，叫說龍神什麼，我的意思不是這樣。有什麼事情要交代我們世人，他就直接通靈。不用附身，變得人家講說我爸爸不用附身，就有法力，他所謂的法力就是龍神給他的。⁷³

漢人民間信仰的廟會陣頭上，往往會有乩童附身後，展現出具宗教意涵的行為舉止，而最常見的儀式性行為稱為操寶。也就是在附身的過程中，以鯊魚劍、

⁷¹ 同註 29。

⁷² 同前註。

⁷³ 同前註。

七星劍、刺球、銅棍、銅斧等五種法器的砍打自己身體的自傷行爲，也稱做操五寶。操寶的用意大約有二，首先在表現神威，其次在驅除邪煞。⁷⁴夏義輝在過去神壇進香出門的時候，據說也曾展演過。

我爸爸操寶，最會就是他啊。我爸爸以前剛出來就是拿那個（銅棍），就像人家棺材那麼粗的穿過來。他是師父。他從第一次進香出門，就是關聖帝君，就是他啊，關聖君上他的身就是這樣子。關聖帝君。廟門口那邊的時候，你要守在門口啊，要起駕的時候，龍神有時候還是附他，你說什麼時候附他的身，那個我們也不知道，我媽媽他們會講，我爸他們也會講，尤其你跟人家跟別的團，一定會尬陣的時候，你跟好進到同一個宮的時候，碰到別的團的時候，一定會先尬，個操寶就一定是那個，關聖帝君也會。⁷⁵

在九年的歷程中，「*baki' Soro:*」經由夏義輝完整建立了賽夏五福宮的組織樣貌，並且也訓練其他附身者（金童玉女）。但是在接班人都沒有交代的狀況之下，夏義輝在某天夜晚就悄然的離開人世，留下了惆悵的家人以及五福宮信徒們。夏國華回憶起當時，仍舊相當感傷：

當初是病發，就這樣發起來，就這樣走掉了。開車載他，他是從車上發起來的，整個人就沒有動了，崇光醫院，送到急診室。兩點多在睡覺，嚇到了，就沒有了。接班人，不知道該怎麼講，龍神之前沒有提示。⁷⁶

接班人沒交代的情況下，五福宮進入混亂的狀況。一面要協助夏義輝的後事，另外要急尋新的替代師父。眾多因素之下，夏順明扛起擔任五福宮師父的重責大任。

2. 「天王龍神乩生」—*aro'a ataw*·夏順明

在夏義輝過世之後，由於宮內業務需持續進行，但是 *hayawan* 來宮內打坐的子弟，大多已經成爲金童玉女，也就是其他神明的乩身，因此接棒人選成爲五福宮當下最頭痛的問題。但是很奇妙的是，一位來自南庄鄉蓬萊村二坪部落的夏家青年，在夏義輝過世滿百日的時候，被選中成爲「*baki' Soro:*」新一代的代言人。

與夏義輝相同，夏順明被挑選的過程，也經歷了一段相當神奇的宗教經驗。他自己說道：

之前的我不大清楚，因為我第九年才開始接這個…，現在已十二年，我

⁷⁴ 蔡佩如，《穿梭天人之際的女人—女童乩的性別特質與身體意涵》，（台北：唐山，2001），頁221。

⁷⁵ 同註29。

⁷⁶ 同前註。

才接三年而已。我還有很多的事情不了解，還在學就對了。我是被龍神選中，從台北被挑回來的，我從台北直接被他拉回來的，我根本沒有發覺，是來到這邊才知道的。就是迷迷糊糊就跟著我媽媽，我回來，在台北把工作辭掉就回來，回來桃園，我還不甘願哦！還不想回來吶！還是繼續到工廠做，又不是、又跑回來，又再回來，回到新竹再找工作，一陣子，就不知道，記憶也不清楚，很亂就對了，什麼事情都做的不順，怎麼都亂七八糟，這樣子，就迷迷糊糊跟我媽過來這邊啊！過來這邊沒多少天，來這邊一年，然後沒有多久，師父就往生了。師父身體不舒服，往生了。我也不曉得就選中我了，那時候的我也是馬馬虎虎，過了他死後的百日，我直接就被抓起來了，直接龍神就上我的身了，不會講山地話，就會講山地話了，我從台北來，不會講山地話啊！我直接被他灌輸，就會講山地話啊！我現在會講賽夏語了，比較深奧的，就不了解，還是要自己去體會，可是最基本的跟人聊天，用山地話就可以了啦！現在會講賽夏語就是很厲害的，我以前完全“一句”都沒有會講的，我都不會講，不是我厲害，真的，是龍神直接給我一個嘴巴，他就有個話題，慢慢的講出來，像我們辦事的時候都講山地話。我沒有講國語、講閩南話，都是講原住民的話，我們賽夏的啦！一樣賽夏的話，因為我們的龍神，祂不會說國語的，泰雅的也不行，就一定要講賽夏的話，要跟祂溝通一定要用賽夏的話，溝通就對了啦！然後這裡有翻譯人，中文翻譯的就是了，所以說也不可以不相信，因為我這麼年輕就被召回，而且從不會講到會講的例子，這個也是相當…。以前的老師父，簽約十五年。可是他第九年就過逝了，現在第九年是我來接任，接他的工作啦！然後第十五年就這個，一樣交接，會正式交接給我的意思，現在是我替老師父繼續未完成的工作。

我今年才卅三歲。我廿八歲被拉回來，可能是卅歲剛好被抓，就會講賽夏的話，這是真正的例子啊！是親身經驗，不是開玩笑的，那時候我是不信這一套，很陰啊！被抓的前半年不信啊！皮皮的，年輕人就是不相信神明，聽到我要接這個，死都不接啊！我就是還沒有心定的問題。要我做這一行，心一定要定，講話要非常文雅，講話、作為，身為一個師父都要非常有禮貌哇！我有時候一定做不起來，因為我好動、好玩的人。就是我一定會拒絕，拒絕就沒有辦法，你越拒絕啊！祂越搞的你家裡雞犬不寧，我真的是，我兒子剛生出來可以連續發燒兩個月，時間是一模一樣的時間喔！晚上十二點、一點去看醫生，回來退燒好了，應該沒有問題，到了晚上一點又開始發燒，連續兩個月，撐不下去，小孩子半夜帶到急診室…，查不出原因。結果還是我跪下來接下這個工作，小孩子就好了。⁷⁷

自己工作以及小孩異常生病的經驗，讓夏順明不得不選擇相信，自己即將成為「*baki' Soro*:」乩身的事實。據他所述，最特別的是本來不會講賽夏族語的，

⁷⁷ *aro'a ataw*·夏順明口述，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 366—367。

但是在幾次的附身經驗之後，族語能力竟然奇蹟式的出現，他認為是「龍神直接給我一個嘴巴」。即使原本主觀上似乎不太願意，但是他終究面對，而他講述他的心情是：

像這個不能瞞，因為這個我體驗過的哦！沒有體驗過還不知道，可是我體驗出來的事情喔！真的不能玩啊！很累啊！反而自己搞的很累，人不像人，不騙你喔！晚上都沒睡好，什麼工作都不順哦！以前回來，工廠怎麼做，工作都不順。你一個機器本來好好的事情，你可以壞一整天，交給你機器很好了，換我去做就壞掉了，你看看。這真的是搞死人哦！一個頭兩個大。人家講說命中的安排，你怎麼推辭都不能。像新聞雜誌那些，很多，連像碩士也是，他也是一個神明降生他身體，他讀到碩士，他推辭，還是沒有辦法。你要做乩童就是要做乩童，你怎麼去改變都改變不了，就是這個原因。這個是很深奧，也是值得我們去研究的事情。⁷⁸

但是夏順明接替了夏義輝的位置，仍然有許多人是不願意承認他是「*baki' Soro:*」的乩身。原因大概有幾個，第一個是夏順明年紀實在太輕。就夏順明的口述中，他自己是廿八歲時開始經歷了工作不順、家人健康等問題，而在卅歲的時候接受成為夏義輝的繼承人。年紀輕又在外地工作，以及對於賽夏語並不熟稔的種種因素之下，讓他承擔如此重任實在會遭受各方的批評。第二個原因則是從血緣上來看夏順明的「夏家」血統並不純正，因此不應該成為「*baki' Soro:*」的乩身，夏國華如此說：

真正能夠接，只有我爸爸的後代，就是我們，但我們未必跟龍神投緣，真正能夠接只有我爸爸的後一代。要跟我爸爸同一個血脈。我哥哥已經是，所以他不能。剩下我，我是沒有錯，同血脈的。年輕那個師父，也是姓夏沒有錯。他的阿公是平地人，他姓羅，羅家賣給我們夏家養的。不是，連都不是我們的，怎麼會是他？剛剛開壇的時候，是指定，這就是在十年前就定了，全部都是龍神安排好的這些人，只有我爸爸那個位子，沒有說有人要接就接，沒有錯我們是夏義輝的兒子，跟龍神沒有緣，也是不可能，……。⁷⁹

這樣的質疑，並沒有因為時間的流逝而過去。對於夏順明能力的質疑，最明顯的反映在夏義輝時代「*baki' Soro:*」所收的義子義女上。收義子女是漢人民間信仰的一種命運觀，認為在透過認神明為義父母的過程中，達成一種生命厄運的交換。小孩會由難養轉變成好養，或是父母期許能平安成長。五福宮的狀況並非如此，「*baki' Soro:*」透過夏義輝所收養的義子女大都已成年，並且皆已成家立業。夏國華認為「*baki' Soro:*」大多數的義子義女隨著夏順明成為師父後，鮮少回來

⁷⁸ *aro'a ataw*·夏順明口述，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 367—368。

⁷⁹ 同註 29。

五福宮。

以前龍神會收義子義女，義子義女就是乾兒子乾女兒，你要有那個跟那個有緣，緣份也是緣。他比如病痛不會好，就是因為 *baki'Soro*: 醫他才會好，你去給誰看都不會好。當我救起你的時候，你就是 *baki'Soro*: 的義子對，我記得是這樣，你問的這個我知道。*baki'Soro*: 的義子和義女跟我們這種人不一樣！還是有儀式呀，你要還願，還有祝壽，生日的時候，像出關，他的日子到了祝壽的時候，義女義子一定要回來這邊，一定要回來還願。現在這個送神也是，也是有，十一月才開始，現在只是擺呀，先擺上去要拜的東西，送神呀，那每個人都會做的。老師父收的義子義女也（現在）沒有過來這邊過。⁸⁰

在這樣的質疑和壓力累積之下，夏順明於 95 年中的瑤池金母法會之後，就帶著「*baki'Soro*:」天王龍神的牌位離開五福宮，回到家鄉南庄鄉二坪部落去，邊從事廚師的行業，一邊也開設神壇為人辦事。至此，五福宮又重回失去師父駐宮辦事的窘境之中。

3. 其他

五福宮的組織上，除了五福宮之外，另有兩間分堂，分別是位於苗栗縣南庄鄉東河村的福合堂以及新竹縣芎林鄉中坑村的福慈堂，兩位分堂的師父分別是虎爺以及 *koko'waon*（雷女）與瑤池金母的乩身。

（1）福合堂—風貴明

風貴明是被五福宮認定為是福合堂的師父，其父風運勝是前東河村村長、現今的鄉民代表，及五福宮第二批管理委員會的主任委員。福合堂設置於自宅的三樓⁸¹，神壇內有簡單的神明桌，上面奉祀有該戶的祖先牌位及主神虎爺，牆面上有光明燈，但是並無點亮⁸²。

夏茂隆很自信的說到：

他是虎爺。虎爺跟宮出去進香的時候，他有他的服裝，全台灣這樣講，我們這樣進香出去的話，虎爺有制服，老虎的服裝，一般在外面，閩南人、客家人都沒有，因為他沒有真的上道，不能穿那些，上乘的才可以，一般金童玉女，真的你是虎爺，可是沒有制服，經過三十六天還是九天的打坐，整

⁸⁰ 同註 29。

⁸¹ 詳細地址為苗栗縣南庄鄉東河村 6 鄰 52 號三樓。

⁸² 據筆者 97 年農曆過年時觀察。

天打坐不吃，純吃素的，經過這磨練，九天九夜，水跟水果而已。⁸³

目前風貴明因為家庭因素，向神明告假十年，目前神壇並無辦事業務，而五福宮的活動也鮮少參與。

(2) 福慈堂—*kizaw a tamao'*·朱秀英

福慈堂的師父朱秀英，被眾人認為是夏義輝的大弟子。本身是北賽夏祭團的系統，卻是出身於北埔部落。過去的文獻鮮少去討論位於北埔的賽夏族人，北埔（內坪村）這個地方，被視為賽夏族遷移上的重要地點，但過去文獻上僅輕描淡寫帶過。當地的賽夏族人，主要為*Sa:wan*氏族（錢姓）及*tition*氏族（朱姓），雖然現今的戶籍身份註記為「平地原住民」，但是仍屬於北賽夏祭團；並且，北賽夏的「朱姓」，按照賽夏人的講法依「賽夏血統純正性」分為三群，類似*tawtawazay*氏族（趙姓）的分際，這個特質在矮靈祭（*paSta'ay*）的總主祭人選中展現出來。朱鳳生在《賽夏人》中提到了這個現象：

本祭典主祭人，可由朱姓嫡系以外的朱家擔任，如認宗武茂卡拉黑衣、樸勇卡拉黑衣、依貼卡拉黑衣（以上係兄弟）、包奈那排素等朱姓宗親按輩份輪流擔任。因此，北賽夏族群，朱姓又分三個層級：一為朱姓正宗，即朱耀宗的曾祖父（*Laleh a Umau*）為主，次為達路陸拜宗系及經正宗朱家收養認宗者，主祭人員依該層級先後，視其意願要求推選擔任。並促請擔負統御祭典之榮譽，及呼籲大家通力合作，加強祭歌複習，一切做萬全之準備，以迎接祭典之來臨。⁸⁴

如此而言，假使換個角度來看，從祖靈祭團的分際來看，北賽夏的 *tition* 氏族（朱姓），就分做了三個祭團。第一個是所謂「朱姓正宗」（朱一）這個系統，從上述之朱耀宗的曾祖父（*Laleh a Umau*）以降的子嗣，這個子嗣擁有矮靈祭（*paSta'ay*）十年大祭的主祭職位的繼承權。而地域方面，也跨及到了上述北埔的朱姓族人。如此才能解釋說，為何北埔的朱姓族人即使原鄉不在於五峰，身份註記為「平地原住民」，但從矮靈祭（*paSta'ay*）卻是屬於北賽夏的祭團。

朱秀英本身的信仰歷程從自幼皈依天主教開始，於北埔天主堂領洗。婚入 *Say-Sawi'*（獅潭鄉圳頭部落）的潘金源，婚禮在南庄天主堂，使用教會儀式舉行。婚後也曾任職於南庄天主堂，擔任幼稚園老師，潘金源時任南庄天主堂傳教員。而後因工作關係遷居芎林。在房屋要整修的同時，恰好請夏義輝來施工，而夏義輝也開始介紹「*baki' Soro:*」的信仰給她，才轉向成為一個五福宮的信徒，全家開始熱心參與宮內事務。

⁸³ *itih a taheS*·夏茂隆口述，96/02/09，於五福宮訪問。

⁸⁴ 朱鳳生，《賽夏人》，頁 47。

她的媳婦敘述了當時被稱做福慈堂的經過：

我不是說不願意去那邊打坐，就是他看不過去嘛！看不慣，好像很強勢那一類，所以最讓人討厭。就像五福宮不是從上面遷到下來，他既然這裡竟然說，什麼呀什麼堂呀！他們自己說我們這裡叫福慈堂。嘿……結果當天去的時候是，我跟我婆婆（朱秀英）兩個我先生我小叔，我們四個人下去。到那邊去的時候，他竟然稱我們是福慈堂。雖然我們沒有去認同啦，可是他們來認同我們呀，我們去的時候他們也沒有來（迎接）。一般說你宮呀什麼，人家到的話哦，人家一定會廣播，你一定要從你們宮裡面，一定要請師傅來請我們嘛！對不對？！來迎接我們，他都沒有哦，後來不知道是哪一個地方的宮呀，那個宮來，他們很大陣仗的去接他們，真的是很大陣仗。我看在眼裡，我就覺得你們這些人未免太現實了吧！你當初需要我們的時候，哦……這麼拜託我們來叫我們，半夜你們都會來哦，都要來拜託我公公拜託我婆婆。結果他們好，他們現在已經就說，這個我已經完成了，我不需要你們了，你看多麼現實呀！所以從那時候開始，我們就覺得說，你怎麼這個樣子呀，當初要我們三拜託四拜託，現在不需要我們的時候，就好像把我們當垃圾這樣丟呀！從那時候開始我就覺得說，不是我們自私自利，是他們自私自利呀！對呀，翻臉不認人，看了就覺得很討厭了，雖然見面還是會打招呼啦，心理上還是會，那就看現在怎麼樣呀，現在他會很低調呀，就是他自己也沒有辦法維持那個五福宮呀……⁸⁵

上面的口述生動了描述當時的過程，及一路走過來的心情，覺得有被「丟棄」的一種失落感。當時在旁的朱秀英雖然沒說話，但是卻不反對。可見朱秀英一家的主觀想法，仍舊認為屬於五福宮的一部份，並不願意被稱做分堂。

朱秀英同時是瑤池金母及 *koko' waon*（雷女／潘家祈天祭的主神）兩尊神明的乩身。神壇設置於自宅一樓⁸⁶，神龕上中間奉有象徵 *koko' waon* 的「哇恩之神位」，左右各奉祀觀音大士、關聖帝君、瑤池金母、齊天大聖及五營令旗⁸⁷，並祀有家族的祖先牌位，牆上有安奉光明燈。

過去在五福宮打坐（訓乩）的同時，「*baki' Soro*:」透過夏義輝傳授賽夏傳統的竹占技術給一些人，並且傳承進行竹占所用的珠子，朱秀英就是其中之一⁸⁸。目前福慈堂也會為附近居民提供宗教性服務，包含點光明燈、尋人、尋物、醫療等等。

⁸⁵ *api'*·豆秋雲訪談，96/02/23，於自宅訪問。

⁸⁶ 新竹縣芎林鄉中坑村 10 鄰嘉慶 174 號。

⁸⁷ 會奉祀這些神明，因為他們家中都有這四位神尊的乩身。除了朱秀英外，大兒子是關聖帝君，二媳婦是觀音大士，三兒子則是齊天大聖。

⁸⁸ 這點第五章會詳述。

(三) 金童玉女

前述及五福宮的兩座分堂，皆是由金童玉女的身份，轉變成為分堂師父。自五福龍賽堂開辦以來，也開始廣納賽夏族內擁有靈感體質，或是遇到家庭、事業不順的族人，分別在農曆的每月初一及十五晚上⁸⁹，在神壇內進行打坐，由師父降乩進行指導與訓練。升格成五福宮後，這項儀式也持續在進行中。

就筆者的實地觀察，金童玉女大約七點多到達五福宮，如果不克前來的，會先打電話告知。到達以後，一開始在正廳燒香參拜，再來就是著裝⁹⁰，著裝完畢後就進入正廳（或是側廳），在一個軟墊上盤腿而坐。待開始過了幾分鐘後，宮主⁹¹就開始有幾個步驟進行。第一個是用點燃的金紙，在該金童玉女背後做類似畫符的動作。再者，使用神桌上的香爐，進行薰煙的動作。這些動作完畢之後，各個金童玉女身體上就會有反應，有的是打嗝，有的開始手在做飛舞搖擺的動作。更有甚者，會站起來走到廟埕操弄器具⁹²。在這當中，宮主會不定時拿香爐給金童玉女薰，金童玉女就會有「用力吸」的動作。有時候會遇到神明交代宮主事情的狀況，這些事情包括了神明交代給宮廟、給宮主、給金童玉女本身的事情⁹³，或用賽夏語，或用中文交代。

對於五福宮本身，這些人算是相當重要的一個群體，無論各人因工作在外或是在部落，或因故離開，或已自行開業，但都跟五福宮本身脫離不了關係。從【表四—4】中這些神明附身者的資料來看，可以歸結出這個群體的一些特質在。

1. 南群多數

從整理的資料來看，這些附身者出身北群的僅有趙妙妹、錢豔冬、高永富及高玉美等四人，已歿的兩位夏家的太子乩身之外，以南群的為多數。如果從賽夏族北群被泰雅化、南群被客家化的這個現象來看，對於神明附身者大多出身於南

⁸⁹ 過去在夏義輝擔任師父的期間，固定打坐的時間是初一、初六、十五、廿二、廿六等日。到了現在縮短為農曆每月初一及十五。除了（正月十五）元宵節休息一天。夏茂隆另外表示，如果有心的話，可以「常常」到「每天」來打坐。

⁹⁰ 五福宮的制式化衣服，分為工作人員穿的和金童玉女穿的，大多以黃色居多，只有禮生是著青衣，而觀音乩身大多著白色運動套裝。宮主認為因為 *baki'Soro* 是黃色的，因此師父和弟子是穿黃色的。而形制上，工作人員的大多是一件長袍，上面會繡宮名及姓名，而金童玉女所穿的，大多是上衣及褲子分開的黃色套裝。

⁹¹ 這本來應該是師父的工作，但是筆者田調開始的時間就已經沒有師父在，因此都是宮主在做這些事。

⁹² 筆者的經驗有兩個，第一個是 *koko'ta'ay*（矮靈）的乩身，打坐從頭到尾都拿著矮靈祭的象徵物—芒草結。第二個是看到鍾魁的附身者，打坐之後起來操弄劍、葫蘆、雨傘。宮主以為鍾魁要喝酒，葫蘆給祂之前先倒了糯米酒進去，結果鍾魁一拿到就用中文罵說：「我不喝酒，給我酒幹嘛！」宮主趕緊換掉。

⁹³ 筆者有次經驗是玄天上帝透過他的乩身交代宮主事情，結果是告這個乩身本人的狀，神明跟宮主說這個乩身平常早上出門都忘記給 *tatini* 燒香，以及沒有自己在抽煙，忘記請老人家抽煙，諸如此類的事情。宮主趁他清醒以後就念了他一頓，他也覺得很不好意思。

群，或許是一種解釋。

2. 漢人神明多數

當初夏茂隆認為，奉祀漢人神明是爲了要爭取登記。但是同時奉祀的結果，也讓這些因爲五福宮而出現的神明附身者，在經過訓練的過程之後，也大多成爲漢人神明的乩身。這應該是夏茂榮所始料未及的。

3. 獨立門戶

「出走」的現象，在五福宮內是一直困擾的問題。由於封立的系統有不同的脈絡，加上對於新的師父有不同意見，而金童玉女就會選擇離開五福宮，到其他地方另謀發展。從夏義輝未過世前的趙妙妹，到近期出走的師父夏順明，都是選擇離開五福宮，進而重新找尋自己發揮的場域。

4. 打坐

五福宮訓練金童玉女的打坐儀式，屬於五福宮其自身宗教教育的一環⁹⁴。雖然使用漢人民間信仰的乩童訓練方式，但是基本其養成系統是不太相同的。並且這樣的打坐儀式，對於不同的對象，有不同的方式在。如工作人員自身也可以參與，雖然可能不會有神靈附體的狀況，但就五福宮的概念來說，是一種對身體有益處的方式。



【圖四—7】賽夏五福宮金童玉女打坐

資料來源：筆者自行拍攝，96/12/10。

⁹⁴ 如宮主是用當代教育體系來說明，幼稚園念到國小，再到中學、大學等，以此類推。

【表四—4】賽夏五福龍神宮神明附身者一覽表

賽夏族名	漢式姓名	附身神佛	賽夏神	漢人神	備註
<i>howen a taboeh</i>	風丁妹	瑤池金母		●	(已離開) 夏順明母
<i>opaS a oemaw</i>	高永富	鍾魁大士		●	
	林芯妤	九天玄女		●	(客家人)
<i>oemaw a baSi'</i>	風進郎	關聖帝君		●	長老團
<i>ataw</i>	章順平	關聖帝君		●	
<i>aboan a itih</i>	章麗玲	觀音大士		●	
<i>taheS a itih</i>	夏佳榮	金吒太子		●	夏茂榮子(已歿)
<i>bo:ng a obay</i>	風金城	木吒太子		●	
<i>kalih a taboeh</i>	夏國清	三太子		●	夏義輝子(已歿)
<i>bawnay a kalih</i>	詹建華	黑面太子		●	
<i>kizaw a taboeh</i>	風美英	古固瑪雅	●		<i>koko'maya'</i> 、章麗玲母
<i>ataw a awi'</i>	甘興財	玄天上帝		●	潘家收養、母系芎家、夏順明封立
<i>sayta'</i>	高玉美	古固達愛	●		<i>koko'ta'ay</i> (矮靈)
<i>iban a ataw</i>	芎秋華	雷神	●		<i>baki'bi:wa'</i>
	風美蘭	雷母		●	芎秋華妻
<i>obay a taboeh</i>	風德和	吧口基哺噶	●		長老團、負責賞賜金童玉女
<i>obay a bo:ng</i>	風正輝	<i>baki'boa:</i>	●		<i>baki'boa:</i> 為 <i>baki'bo:ng</i> 的次子 ⁹⁵ 風德和封立
<i>tao'a obay</i>	夏佳偉	五營將軍		●	夏順明封立
<i>kizaw a watan</i>	曾愛珠	濟公		●	(泰雅族)
	錢艷冬	觀音大士		●	夏茂隆認為兩尊是同一個神明
		<i>koko'yoe'aw</i>	●		
<i>oemaw a taheS</i>	潘文孝	關聖帝君		●	夏義輝封立、朱秀英之子及媳 夏義輝歿後不再前往五福宮打坐 屬於福慈堂系統
<i>ataw a taheS</i>	潘文雄	齊天大聖		●	
<i>api'</i>	豆秋雲	觀音大士		●	
<i>kizaw a payan</i>	趙妙妹	古固達愛	●		已離開，在五峰開設神壇
<i>api'a itih</i>	錢玉妹	古固瑪雅	●		<i>koko'maya'</i> 、風貴明之母(已歿)
	風春蘭	古固督外	●		<i>koko'toway</i> ，已和平地人另立神壇

資料來源：筆者自行整理。

⁹⁵ 據 *itih a taheS*·夏茂隆口述，這個神明是當 *baki'bo:ng* 附身在風德和身上的時候，講出 *baki'bo:ng* 與 *koko'waon* 共有兩子，長子叫 *baki'oemaw*，次子稱做 *baki'boa:*，這四位都是神明。

三、 宗教展演

五福宮的宗教展演部分，主要有兩種實踐的方式，第一個是在對內的法會形式，第二種是對外的進香形式。鄭依憶從 *paSta'ay* (矮靈祭) 中，歸結出其儀式最重要的核心有三個，第一是賽夏族「我群」與「他群」的互動中達成一種「我族」整合到認同，第二是在此是與「異族」的整合，第三個是與「大社會」的整合。⁹⁶而五福宮宗教展演的核心，也不外乎如此。

(一) 法會—以「恭祝古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋」祭典為例

法會的舉辦，對於漢人及漢人神明來說神明的慶生祝賀的活動，而對於五福宮的賽夏族主體的話，就是以傳統祭典的另外一種呈現方式。並且從中得以尋求賽夏我族的整合，並從儀式中達到與異族（泰雅、平地）的整合。

潘秋榮曾經整理過五福龍賽堂時期的法會活動並以製表，筆者自行修改後成為【表四—5】。這個表中的內容是五福龍賽堂正「鼎盛」的時候，因此一年中有如此多的活動舉行。而在歷經祝融重建、師父更迭，傳統祭典經重振後陸續搬回原居部落之後（如趙家的 *tinato*'祭），當代五福宮所舉辦的法會僅剩正月初九日（天公生）、正月二十五日與二月二十五日（*baki'Soro*:）、七月十八日（古固哇恩／瑤池金母）、十二月二十四日（送神）等日。而舉辦時間也有相異，如正月初九日、正月二十五日、十二月二十四日的時間是在前一天晚上大約子時前後（約晚上十一點左右完畢）。二月二十五日及七月十八日就是在白天早上十點多開始，整個過程大約是從十一點多左右完畢。

以 96 年八月卅日（農曆七月十八日）的「恭祝古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋」祭典為例。信徒大約在十點多的時候到達五福宮，宮前有擺一個長桌，信徒把帶來要祝賀的祭品放置桌上，然後到旁邊收「捐獻金」的桌子，給予「捐獻金」，由工作人員填寫收據（上面有姓名、住址）之後，工作人員會再寫一張紅紙，上頭寫「XXX 00 元」貼在外牆上，結束後就會到旁邊休息，與其他族人聊天，有的也在協助摺元寶。十一點多的時候，宮主開始邀請長老們進入密室舉行長老會談，結束後到了十一點半的時候，開始集體信徒拿著香參拜，這時鼓班就開始敲鑼打鼓，表示慶賀之意。大約到了十一點四十五分的時候，宮主著黃色長袍，兩位工作人員著青袍，帶領全體信徒進行祝壽典禮。祝壽典禮的流程如【圖四—6】。

祝壽典禮完成後，外面鼓班即開始操演。當敲鑼打鼓開始的時候，金童玉女

⁹⁶ 鄭依憶，〈族群關係與儀式：向天湖賽夏族 *pas-taai* 之初探〉，《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》，（台北：允晨，2004），頁 130—134。

會先在神桌前等待，並且有些會做脫鞋的動作。神明開始附身在金童玉女身上，就會開始環繞供品桌，用各個神明不同的特殊步伐、手勢及身態在繞行，並有象徵性的取食供品動作。繞行動作最少一圈，至多兩圈，而鼓班的節奏也會隨之更換⁹⁷。等到繞行完畢，鼓班就會一併結束，並以鳴砲作為收場。

長老、委員、金童玉女、禮生、信士排好（分香）

伏以

大中華民國九時六年歲次丁亥年七月十八日⁹⁸

為古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋

祝壽典禮開始：

一、鳴炮

二、鍾鼓

三、獻壽香，信士一仝上香

四、主祭主任委員、長老就位

五、獻花、三叩首。獻果、三叩首。獻酒、三叩首。

六、行三跪九叩首禮。

七、主祭致祝壽詞。

八、配祭者致祝詞（敬第二巡裝酒）

九、恭讀祝文。

十、各宮、堂致祝文。

十一、委員就位，致獻祝文。

十二、金童玉女就位，致獻祝文。

十三、各姓代表致祝詞。

十四、宮主回禮。

十五、各信士各自祈求。

禮成

【圖四—8】賽夏五福宮法會程序

資料來源：賽夏五福宮提供。

接下來是傳統的祭告祖先儀式。這個祭祖儀式中會邀請在場的各姓代表、泰雅族及平地人各一名，一手持盛滿糯米酒的竹杯，另一手持肉串，到屋後方的樹頭做儀式。過程大概是由宮主主持，也是由他先講話，講話過程以賽夏語微聲進行，再輪由一到二位姓氏代表講話，結束後將竹杯及肉串插於樹頭前面一個小平台上，再次敬禮後結束儀式，這時時間是大約十二點半。這時廟埕正在準備辦桌

⁹⁷ 據鼓班人員說有三種節奏，視情況輪替使用。

⁹⁸ 時間和法會名目可以更動，但基本上程序不會變。

⁹⁹，信士們共同協助排桌椅，而後進食。

時為農曆七月，當日也舉行五福宮每年一次的「普渡」儀式。午餐過後，大約兩點的時候，工作人員開始準備普渡事宜，主要就是在正廳供桌上的祭品端出擺在外面的供桌末端，同時也加入普渡才用的一些供品（如米），以及架設牌位。約在兩點十分的時候，宮主帶領信士向外參拜，參拜的動作是宮主跪在供桌前，信士在兩側及其後，手持三至五炷香。宮主以賽夏語低聲向諸位「賽夏族孤魂」說話，內容大約是請這些「賽夏族孤魂」來享用桌上供品等等。話畢，眾信士將香插在每個供品之上。

到了兩點廿五分的時候，風德和被 *baki'bo:ng* 附身，先坐在板凳上，跟信士要了一杯米酒，開始以賽夏語交代事情，此時有越來越多的信士圍過來坐在旁邊。沒多久後 *baki'bo:ng* 說要吃供品，因此由風美英攙扶著他前去供桌，許多信士也前往。一個供品一個供品的看，到了糯米酒這邊，*baki'bo:ng* 示意要喝一杯，一旁的章麗玲就倒到他手上的杯子，他就一口喝下，並用賽夏語讚美了一番。走到前面，由於祝壽供品上有「紅蛋」，恰巧一個小女孩在旁邊，*baki'bo:ng* 就拿了一顆紅蛋示意說要給這個女孩，原本小朋友不敢拿，旁邊的人都講說：「*baki'* 要給妳的妳就要拿啊！」聽了小朋友才拿。後來就繞回原本坐的板凳上，在一個激烈搖晃動作之後，風德和就恢復清醒，還在懷疑為何手上有杯子，周圍信士笑聲不斷，這時是兩點卅五分。

大約三點五分的時候，*aboan a itih*·章麗玲到了神桌前面，開始有「入神」的動作，觀音大士附在章麗玲的身上。這時宮主及宮主夫人在旁邊，觀音大士在交代宮主事情，內容及語言不詳，約十分鐘後退駕。四點的時候，有一個老婦人來請求章麗玲治她的左手酸痛的毛病，章麗玲也象徵性的治療¹⁰⁰了幾分鐘。後來是風美英（章麗玲母）也到神桌前，章麗玲為她治療的似乎是頭方面的問題。整個儀式在普渡完之後，其實業已完畢，也有些人已經拿著帶來的供品回去。也有人留下來，邊喝酒邊聊天。大約五點多的時候，信士才陸陸續續離開。

九十五年同樣一場法會，當時夏順明還擔任師父。因此普渡的時候，「*baki' Soro*:」有附身在夏順明身上，帶領眾信士參拜，最後還有灑糖果等「施食」的儀式。時過境遷，沒有師父在五福宮，祭典儀式依舊，但是許多祭典要素皆已變遷。

五福宮出現後，由於「*baki' Soro*:」會降身於師父身上交代事情，因此許多過去賽夏族人未知的賽夏神明也才被得知，就五福宮的說法是「*baki' Soro*:」扶」

⁹⁹ 每次辦桌的桌數與人數成正比，本次是剛好五桌，大部分都是邀請東河的三角湖餐廳來進行外燴。

¹⁰⁰ 這裡的治療，不太像一般乩童的開藥。只是章麗玲在患部上比劃幾下，當時不能判定章麗玲是否進入「入神」狀態。因為是使用國語，並且似乎是清醒著。

起其他神明」。而 *baki' Soro*:「扶」起來這些賽夏神明的祭典，就不一定是在五福宮舉辦。以向天湖的 *ba:bai'* (風姓氏族) 所傳承祭祀 *baki'bo:ng* 的鎮風祭為例，在文獻中都是很簡略說明的鎮風祭¹⁰¹，當筆者隨著五福宮一同前往之時，才驚覺已發展成與五福宮法會類似規模的儀式性行爲，幾近於前述及的「恭祝古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋」。五福宮的宗教展演形式對於這些賽夏小型傳統祭儀變遷的影響，仍值得後續研究。



【圖四—9】恭祝古固哇恩瑤池金母聖誕祝文

資料來源：筆者自行拍攝，96/08/30。

¹⁰¹ 簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 119。



【圖四—10】向天湖部落 *baki'bo:ng* 鎮風祭

資料來源：筆者自行拍攝，96/03/09。



【圖四—11】五福宮「恭祝古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋」法會

資料來源：筆者自行拍攝，96/08/30。

【表四—5】 五福龍賽堂農曆諸神佛辰千秋表¹⁰²

五福龍賽堂農曆諸神佛辰千秋表	農曆日期	法會名稱	賽夏神明	漢人神明	現在仍舊進行
	正月初九日	玉皇上帝萬壽		●	●
	正月十九日	達茂 游典督外 哇恩 阿祿達愛 萬壽	●		
	正月二十五日	龍神舒魯萬壽			●
	二月初二日	福德正神千秋 濟公禪師佛辰		●	
	二月十五日	趙家帝那度壽日	●		
	二月十九日	觀世音菩薩佛辰		●	
	二月二十五日	龍神舒魯萬壽	●		●
	三月初三日	玄天上帝萬壽		●	
	三月十五日	財神爺聖誕 八十一年龍神出駕開堂紀念日 潘家古固哇恩萬壽	●	●	
	三月二十三日	天上聖母聖誕		●	
	四月十八日	華陀神醫先師千秋		●	
	六月二十四日	關聖帝君聖誕		●	
	七月初七日	七星娘娘千秋		●	
	七月十八日	無極瑤池金母聖誕		●	●
	七月十九日	值年太歲星君千秋		●	
	九月初九日	中壇元帥千秋		●	
	十二月十六日	福德正神千秋		●	
	十二月二十四日	送神		●	●
	十二月二十五日	天神下降		●	

敬啟善信大德：諸神佛辰祝壽日在於前一天晚上子時十一點備素果祝壽，並誦疏文，第二天供奉三牲葷類，望請善信，佛神祝壽日閣家大小參香誠拜，並祈福平安，必福攸歸矣！

苗栗縣頭份鎮興隆里興三街六巷18號
電話：(〇三七) 六七二六八三
• 六六八〇七六
六七四七九二

¹⁰² 潘秋榮，《小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》，頁143，筆者自行修改整理。

(二) 進香

五福宮的進香行爲，可以分爲「出去」進香，以及別人「過來」進香兩種模式。對於五福宮來說，「出去」進香象徵的意涵是與主流社會（漢人社會）做某一個程度上的連結，透過宗教展演的形式，把原住民（賽夏族）的傳統信仰拉進主流社會中的漢人民間信仰的脈絡中。

1. 「出去」進香¹⁰³

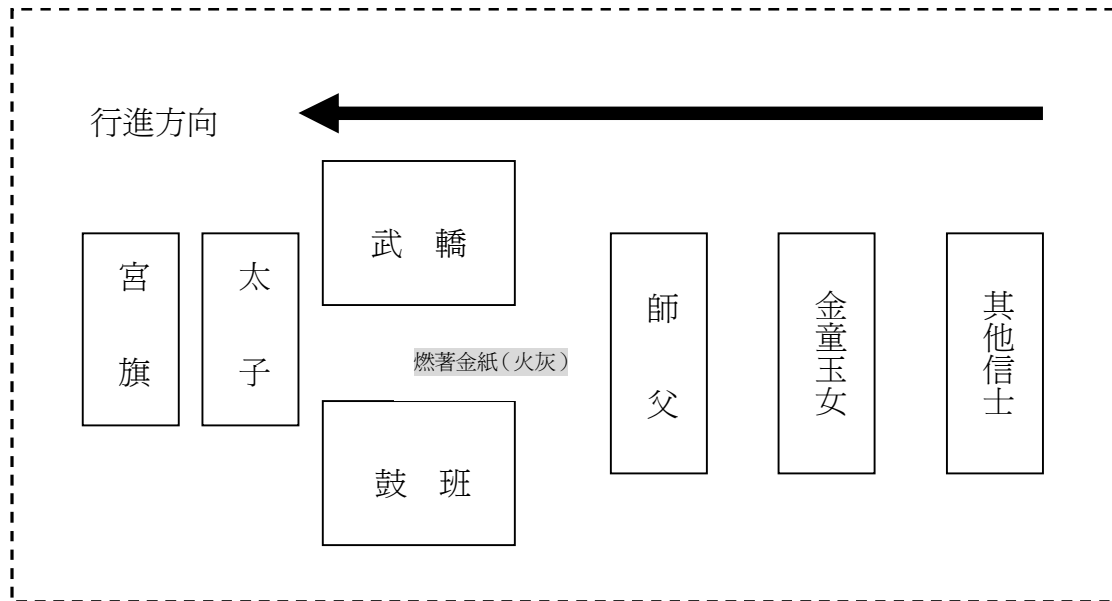
據宮主所言，以往進香的時候，出去的人數大約就是一台四十人座遊覽車。出訪的宮廟及日期，由 *baki' Soro*:降世時說出，距離出發前一個月，宮主再負責所有聯絡事宜。

過去曾出訪的宮廟，按照路線大致分爲西部和東部兩個系統。西部系統主要有三義五穀宮、新港奉天宮、高雄三鳳宮及港天宮；東部系統主要是宜蘭三清宮及花蓮慈惠堂等等宮廟。宮內人士提及，出去進香主要是爲了打響名聲，與其他宮廟交流。這樣的交流與五福宮的興旺盛衰有極大的關係，同時也展現師父的積極與否及「功力」。

另外值得注意的是，高雄三鳳宮以太子信仰聞名全台，五福宮幾位太子的金身，都是由此宮所迎回，因此報導人認爲走西部路線一定會到三鳳宮，「謁祖」的意味相當濃厚。據夏國華的回憶（見【圖四—12】），過去出去宮廟進香，有一套系統模式進行展演。首先由宮旗在最前頭，再由太子在前方起乩開道，武轎與鼓班隨之在後。之後再來是師父帶領其他金童玉女前進，眾信士隨之在後。

較特別的是，出去進香時，燒紙錢需要從開始走的那段一直燒到要拜訪的宮廟前，據說是因爲 *baki' Soro*:嗜吃火灰的特性，*baki' Soro*:在降乩後，會沿著紙錢火灰之上做爬行及溜滑動作。另一個特別的是，*koko' ta' ay*（矮靈）降乩後也是，由於其展演特性是雙膝著地採跪姿慢慢前進，對於漢人宮廟來說，這種型態的降乩宗教展演型式實爲新奇。

¹⁰³ 筆者從 96 年開始至五福宮田野調查的時候，由於師父出缺的狀況，因此只有外面宮廟來進香，沒有出去進香的經驗。這段靠著筆者訪問宮內人士時，憑他們的零碎的記憶中拼湊而成。



【圖四—12】賽夏五福宮外出進香排列圖

資料來源：夏國華口述，筆者自行整理。

2. 「過來」進香—以土城「皇天宮」進香的紀錄¹⁰⁴

土城皇天宮主祀玄天上帝，在月前以電話通知，將在 96 年三月卅日（農曆二月廿三日），前來五福宮進香，宮主透過電話召集各信徒告知此訊息，以便提早準備，當日來參與協助的估計有四十人。

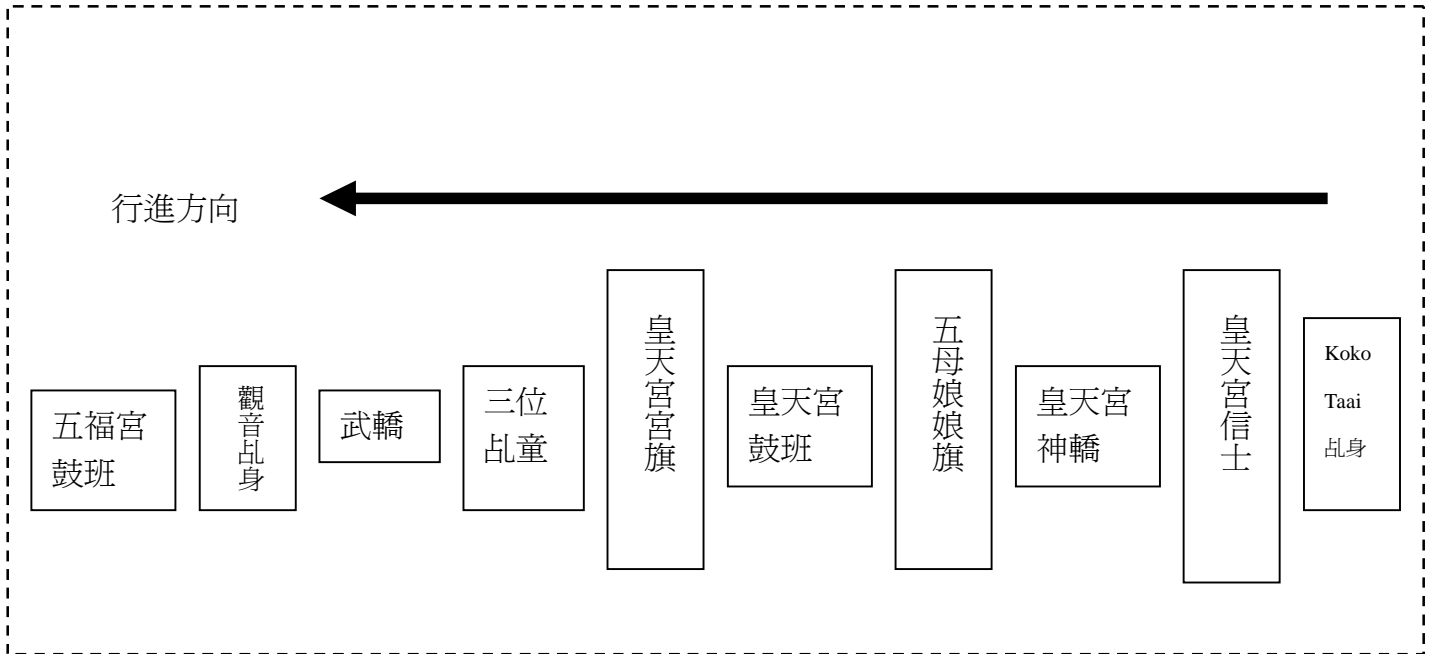
當日上午，先有金童玉女將宮內三太子金身，安奉在武轎上，並予以固定，武轎後並插有五營旗，宮前也張貼起「歡迎土城皇天宮進香團蒞臨」的紅紙。信徒除了金童玉女自有其服裝外，其他大都穿上繡有宮名的黃色背心。約中午時分，金童玉女、鼓班等工作人員，開始陸續以步行方式，前往興隆社區外的圓環等待迎接客人¹⁰⁵。

當日陰雨綿綿，來訪的進香團由於時程延誤，因此大約比預定時間晚了兩個小時才抵達。將屆的時候，金童玉女開始在頭上、腰部綁起紅帶，*koko'ta'ay* 乩身手持芒草結，鼓班開始操練，武轎及三位乩童（三太子、玄天上帝、另一位不明）在旁等候。當進香團抵達，並開始下車、進行整隊的時候，開始燃放鞭炮，點燃金紙，鼓班操演的同時，三位乩童開始分別進入入神狀態，翻白眼、脫去上衣及鞋子，擺出特殊姿勢等，並由工作人員協助其著裝及交付五寶，並適時給予香爐進行薰香。

¹⁰⁴ 由於筆者實在專注於活動儀式的紀錄，忘記訪問皇天宮相關人員來進香的理由為何，算為研究上的缺失之處。

¹⁰⁵ 因社區內巷弄狹窄，因此遊覽車等大型車輛只得行駛到社區外的圓環處，再步行至宮內。

進香團的隊伍是由宮旗在前，再依序為「五母娘娘」旗，鼓班、神轎、及信士。交會時，由宮旗在乩童頭上揮舞，象徵加強其靈力，而乩童也以操寶為回應，而武轎及三位乩童分別向神轎「敬禮」之後，觀音乩身代表五福宮歡迎進香團，準備帶領進香團「整隊」準備步行回宮內。



【圖四—13】土城皇天宮進香團隊伍配置圖

資料來源：筆者觀察後自行整理。

整隊完的行進圖見【圖四—13】，從圓環開始繞行半個社區，而後依序進入五福宮。進入廟埕前，武轎、乩童、皇天宮宮旗分別依序在正殿前向 *baki' Soro*: 「敬禮」，此時鼓班、神轎也安置定位後，乩童隨之各自退駕。由宮主帶領進香團成員在正殿內參拜，有的香客會給予捐獻。參拜後擺桌預備享用中餐，桌次無分兩宮人員，在飯桌上為兩宮人士互相交流及會談之機會，相互敬酒，及酒過三巡後的互動更顯熱烈。

飯畢，進香團準備離開，由皇天宮鼓班操演開始，五福宮的武轎也隨之在正殿前操演，皇天宮宮旗、「五母娘娘」旗及神轎依序繞過正殿，象徵性的「告辭」之後，皇天宮眾信士也尾隨之後離開，步行至社區圓環處。宮主及三太子乩身等五福宮工作人員也伴隨送行。

工作人員收拾場地之餘，兩位乩童重新將武轎上的金身安奉在神龕上。宮內也舉辦「慶功宴」¹⁰⁶。之後在廟埕擺了一張桌子，由三太子乩身風金城代表乩童感謝諸位信士的參與，桌上僅有米酒及碗，按照長老會議的傳統，每個人講完一

¹⁰⁶ 其實就是把剛才多的東西給吃完，但是酒會現在才喝。

段話就必須喝完一碗米酒。此舉有慰勞信士及工作人員一天辛勞的用意，但是另一方面，也是讓信士們從整天活動參與中，重新凝聚起對五福宮的認同感及依賴感。

回到鄭依憶的討論，*paSta'ay* 儀式過程是為要達到三方面的整合。從五福宮的進香例子來看，也可以回應到鄭依憶的觀點。從「我族」的認同中，進香的形式上仍舊以賽夏族主體為呈現，「出去」及「接受」進香兩種形式，都是五福宮在建構本屬於她的「原住民」主體的方式。並且以往五福宮還有「繞境」的儀式，是為繞行南北賽夏的諸多部落為主。雖然業已式微，但是從這點可以看到五福宮在建構「我群」到「我族」主體意識上的努力。

再者，「進香」本是漢人民間信仰的儀式，五福宮的賽夏族人選擇使用此種方式「出去」，嘗試與「異族」(漢人)同質性的民間宮廟連結關係。連結的同時，也透過特殊的降乩方式顯示其賽夏族主體。

最後，透過接受「外界」進香，融入於台灣的漢人民間宮廟的進香盛事中，某種程度上與主流社會得以結合，如儀式過程中「台語」的使用，「辦桌」宴請，到貼出「進香」的公告紙條。五福宮的賽夏族人也企圖藉由從「進香」的儀式過程中，達到與族內最重要的 *paSta'ay* 祭典最核心的三方面整合。



【圖四—14】土城皇天宮進香

資料來源：筆者自行拍攝，97/03/30。

第三節 宗教服務

五福宮的服務內容，主要環扣著人生命中最重要「養生送死」概念。「養生」是生活及生命當下的關懷，對於賽夏族人來說，一種就是現世的平安順遂。關於這點，五福宮提供的就是「點光明燈」的服務。另一種生命關心主題，就是「健康」如此，「*baki' Soro*」濟世的一個重要向度，就是除了科學醫療之外，五福宮則提供了宗教醫療。而除了「健康」之外，賽夏族人關懷的向度，

另一點「送死」，並非關於「死亡」、「喪葬」等現象問題，五福宮的思維提升到賽夏人「靈魂」此一形而上概念的問題，其中最重要的因素是賽夏族「*tatini'*」的概念。潘秋榮對於「*tatini'*」有複雜且多元的想法：

*tatini*在賽夏族中是長者、老人家的意思，所以在賽夏社會裡，*tatini*除了稱呼家族中的長輩與老人之外，主要是稱呼祖靈或賽夏族神靈，如不知神靈的正式稱謂，則一概以*tatini*稱之。所以*tatini*在賽夏族人的觀念裡是具有多重意義，換言之，這個稱謂的使用範圍，是適用於天界（神）、人界（老人）、以及靈界（死靈）三界的。¹⁰⁷

賽夏族概念中的「*tatini'*」既然可以貫通三界，而祂對於人世間的賽夏族人又有深度及廣度的影響。因此賽夏人死後成為「*tatini'*」，若不透過一套系統安置，輕則危害個人健康，重則影響家族運勢。對於五福宮來說，安置的方法可以透過安奉祖先牌位、撿骨、收魂、作風水等等方式。方式雖多元，但都是為了滿足賽夏族人對於安頓「*tatini'*」不同面向的方法。

一、「養生」

「平安」與「健康」是一般大眾所希望得到的，賽夏族人不例外。向漢人民間信仰採借，對於「平安」的需求及「健康」的需求各有不同的安頓方式。「平安」就是透過「點光明燈」來安頓，而「健康」就是透過宗教醫療來安頓，「*baki' Soro*」也透過這兩套安頓系統來進行救世的工作。

（一）點光明燈

五福宮的點光明燈服務，型制內容與一般神壇宮廟無異。但最重要的，這項服務的提供及記錄，決定了當下五福宮信徒的人數。信士至少一年一次¹⁰⁸前往宮

¹⁰⁷ 潘秋榮，《小米、貝珠、雷女賽夏族祈天祭》，頁 92—93。

¹⁰⁸ 大約是農曆正月的元宵節前，但基本上隨時都可以。

裡點燈，由各家庭代表將全家人資料¹⁰⁹填寫至「報名表」上，而透過填寫的資料，決定需不需要「制化」，也決定了金額多少¹¹⁰。

根據五福宮所提供的安太歲「報名表」資料（民國94—97年），除了民國94年大部分資料軼失之外，從這些資料中，可以歸結出這幾年來五福宮信徒更迭的現象：

1. 信徒分佈的都市化現象

年度 戶數 區域	94	95	96	97
東河	1	9	6	10
蓬萊	0	5	2	3
獅潭	0	8	3	3
五峰	0	3	1	1
平地(或不明)	0	5	2	0
其他	0	2	0	1
都市	2	25	12	12
總計	3	52	26	30

資料來源：五福宮資料提供，筆者自行整理。

從第二章提到說賽夏族都市化現象中發現，賽夏族居住在非原鄉地區之人數已經超越居住於原鄉之人數。從五福宮的信徒居住地也可以來證明，從94年的兩份，95年的廿五份，96及97年的各十二份，並且都是該年資料的最多數。五福宮座落於都市當中，信徒又大多居住於非原鄉地區，因此成爲外移族人的精神及信仰依歸，從某個層面上可以解釋五福宮出現的原因爲何。

¹⁰⁹ 「報名表」的全名叫做「安奉太歲、制化、禳燈、保平安解運等報名表」。上面內容分爲一般性及個人性。一般性有年度、住址、行動、電話、登記日期、制化日期、金額計算等。個人性有姓名、年紀（虛歲）、出生年月日（農國皆可）、生肖、當年犯沖等。

¹¹⁰ 目前看來，成人生肖犯沖者收費新台幣五百元，未成年者及無犯沖者爲新台幣三百元。

¹¹¹ 依據「報名表」上所列的地址做判斷，其中「平地」指「漢人」，按照賽夏傳統的姓氏認定爲依據；「其他」是指居住原居部落內但不屬於以上幾個分佈區的，如南庄的大屋坑部落及南江村等等；「都市」則指居住原鄉之外的地區。另外，內容以有一位爲賽夏族人即不算爲「平地」，這種現象往往是婚入至漢人家庭的賽夏族人。

2. 信徒流失現象

從表面的數字上看，除了94年的大部分資料以軼失之外，若以95、96、97年度的資料來做檢視，可以發現戶數是遞減的現象。95年的時候是近年來的高峰，原因是當時的師父夏順明還在。95年後夏順明離開之後，後來兩年是產生遞減的狀況。對於五福宮來說是一大警訊，宗教組織若發現信徒逐漸出走的現象，尤其五福宮主要凸顯的賽夏族主體性，對於賽夏族人的吸引力減弱之後，對於五福宮未來發展，絕對是有相當重要的影響。

中華民國九十六年歲次丁亥年太歲封濟星君 大利南北不利西方

<p>新年 開門 吉時</p> <p>開門宜即時焚香開 門吉。 ◎ 開門宜向東方或南方 ◎ 出行宜向東方大吉 ◎ 開門宜取申、亥時 ◎ 焚香開門吉。 ◎ 拜吉 除夕日：丑、卯時 公時 正月初九日：寅、卯時</p>	<p>蛇</p> <p>55 7 67 19 79 31 91 43</p>	<p>龍</p> <p>56 8 68 20 80 32 92 44</p>	<p>兔</p> <p>57 9 69 21 81 33 93 45</p>	<p>虎</p> <p>58 10 70 22 82 34 94 46</p>	<p>牛</p> <p>59 11 71 23 83 35 95 47</p>	<p>鼠</p> <p>60 12 72 24 84 36 96 48</p>	<p>生肖歲別</p> <p>流年歲運 注意事項</p>
	<p>破歲 太歲</p> <p>歲安</p> <p>星照</p>	<p>紫拱</p> <p>皇虎白制</p> <p>沖歲 太歲</p>	<p>偏安</p> <p>狗天制</p>	<p>符病制</p>	<p>生肖歲別</p> <p>流年歲運 注意事項</p>	<p>萬事如意</p>	
	<p>豬</p> <p>97 49 1 61 13 73 25 85 37</p>	<p>狗</p> <p>98 50 2 62 14 74 26 86 38</p>	<p>雞</p> <p>99 51 3 63 15 75 27 87 39</p>	<p>猴</p> <p>100 52 4 64 16 76 28 88 40</p>	<p>羊</p> <p>53 5 65 17 77 29 89 41</p>	<p>馬</p> <p>54 6 66 18 78 30 90 42</p>	<p>生肖歲別</p> <p>流年歲運 注意事項</p>
	<p>頭當歲 太歲</p> <p>陽</p>	<p>太</p> <p>門喪</p> <p>制吊</p> <p>沖歲 太歲</p>	<p>偏安</p> <p>五制官</p>	<p>符死制</p>	<p>生肖歲別</p> <p>流年歲運 注意事項</p>	<p>恭賀新禧</p>	

◎九十六年太歲屬蛇、豬正沖、屬虎、猴偏沖屬太歲，始能轉危為安。如無犯沖之生肖亦可安奉太歲，以保平安。

(一) 本宮擇於九十六年二月四日(農曆正月十五日)安奉太歲星君，以祈求百福千祥，消災解厄，敬請各善男信女踴躍前來本宮報名參加。

(二) 凡求光明、平安、祈解運、消災、求學進步、元辰光彩或事業昌隆，敬請點燃光明燈及平安燈，並請速前來本宮服務台報名參加。

(三) 天有不測之風雲，人有旦夕之禍福，命運非常奇妙，聖人也難預料，本宮(龍神)特別關心原住民之信士們，認知所謂保護之函意非凡，有時間儘快到本宮查詢問一家之生肖表，有如犯沖、制化、安奉太歲、保護、點光明燈化險為夷，使一年光彩、順利平安、心想事成、萬事如意、財源廣進。

賽夏五福龍神宮管理委員會

宮址：苗栗縣頭份鎮興隆里二街九巷十八號之一
電話：(〇三七)五九二五八二
行動：〇九一九一六七六一八三

【圖四—15】賽夏五福宮流年運勢及安太歲依據

資料來源：五福宮提供，筆者自行掃描。

(二) 宗教醫療

從人類學的觀點來看，宗教醫療是民俗醫療的範疇裡。佐佐木認為「民俗宗教就是醫療和宗教之間互補關係的最佳表徵。」¹¹²而民俗醫療也被納入醫療人類學（medical anthropology）的研究範圍領域，是近代一門新興的社會科學¹¹³。然而卻是一般庶民大眾不成文的、口耳相傳的、非專業性的醫療知識與行為（包括對疾病的認知、命名、分類、病因解釋、治療、預防等過程），有別於成文的、有系統的主流醫學¹¹⁴，這是民俗醫療的狹義定義。張珣還將宗教醫療納入廣義的民俗醫療定義，亦即西醫、中醫以外，民眾使用的醫療均可涵蓋。所以也是流行於主流科學之外，不被科學所承認與證實的療法¹¹⁵。張珣認為民俗醫療是最原始、最基本的人類醫療信仰與行為，應是一切醫學思想的起源。因此，以往在大傳統所忽視的甚或卑視的民俗醫療體系，如今更有研究的必要。而民俗醫療對生病的看法，又不單純只是生理上病痛的呈現，其涉及範圍涵蓋科學、宗教信仰、心理及文化等諸多領域，似有衝突卻又有和諧並存的一面¹¹⁶。

這樣看來，五福宮的一套宗教醫療系統，屬於「民俗醫療」的範疇裡。但是「民俗醫療」所指的「民」，應屬於主流社會的漢民族。對於台灣原住民族以致於賽夏族而言，仍舊屬於一種「外來的」醫療模式行為，即使在主流社會的脈絡中是被歸類於「民俗」中「民俗醫療」定義下的「賽夏族民俗醫療」，應是指賽夏族的傳統巫術¹¹⁷下的醫療脈絡。但是五福宮卻使用了這一套系統的脈絡，重新詮釋傳統信仰在當代社會脈絡的功能，得以和主流社會接軌的。

「*baki' Soro*」下凡濟世後，當初的辦事時間，除了農曆的初一、初六、十五、廿二、廿六休息外，從每日下午五點開始，採用電話聯絡及現場排隊的方式，填寫報名表¹¹⁸，等候師父處理。如遇急事需要處理，任何時間也都可以，因此可以說時間相當彈性。

「醫療形式」方面，胡家瑜的觀察是「其治病過程為shoroo附身在童乩身上，用手摸病人背後，拍一下，口中含水噴向病人，再拿一些祭祀火灰給病人吃。」

¹¹² 佐佐木宏幹、佐佐木雄司、小田晉、山折哲雄著，李玲瑜譯，〈「治療」與「療傷」之間－與民俗宗教之關聯〉，《心靈治療－信仰與精神醫學》，（台北：東大，1997），頁9。

¹¹³ 廖昆田，〈台灣民俗醫療的認識〉，《魅力：中國民間信仰根源》，（台北：宇宙光，1991），頁68。

¹¹⁴ 張珣，〈民俗醫療與文化症候群〉，《歷史月刊》，第96期（台北：歷史智庫，1996）：50－54。

¹¹⁵ 鄭志明，〈民俗醫療的科學性與文化性〉，《宗教與民俗醫療》，（台北：台灣宗教用品有限公司，2004），頁59。

¹¹⁶ 「疾病、文化與科學場域的對話：台灣民俗醫療－漢人信仰篇特展介紹」
（<http://www.nmns.deu.tw/New/Exhibits/folk/folk.htm>）

¹¹⁷ 關於賽夏族傳統巫術，詳見胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁96－104。

¹¹⁸ 宮裡的用語，其實只是一張紙，填好姓名、電話、地址、症狀等資料，交付宮內工作人員，安排辦事事宜。

¹¹⁹這裡的童乩指的是夏義輝，他的兒子夏國華原本還在質疑，但是看到父親治癒很多大醫院都已經放棄的病人，才開始不得不相信「*baki'Soro*:」的神威：

經過半年，名氣打出來了，開始慢慢營業，從有病的醫到好，一直到更嚴重，醫院已經準備辦後事了，醫院已經沒辦法醫了，病人來到這邊看兩個月嚇到了，一個肝癌末期、肚子大到這樣子，只要輕輕碰他肚子，像果凍這樣，在兩個月內，我爸爸被龍神附身，龍神所需要的東西，有米酒，還有符水，就是兩個月內給他醫掉，那是長庚醫院說沒有辦法救了，是癌的末期了，那個出院應該就會死掉了，看那種還能救起來，那是我親眼看到的。就從那個時候開始，叫我不信也難了，但還是會去往壞想，你要知道，泰國有降頭啦，那是梵文，台灣也是有，哪裡都有，就是放符讓人家怎麼樣的，我也會想說爸爸可以把一個人醫好，會不會是養五鬼，有錢可使鬼推磨，會不會是鬼怪幫忙我爸爸把他醫好，也可以再讓病情復發，都往壞的地方想。

直到第二個是台北來的，坐輪椅坐十二年的，他跑遍全大陸去求各種藥方醫腳，才三十五歲的中年人，也是來這邊兩個月到三個月，之後好了他回去台北，半個月才回來，穿西裝打領帶用走的，連我爸爸都不認得了，他就是給我爸爸醫好的一個年輕男子，坐輪椅坐十二年，他開了一百七十萬的本票，要樂捐給神壇，龍神就附身在我爸爸身上說，這個我們不能收，不是靠這個來賺錢的，就是以一般的比如說，這種道教神壇，師父出門、安座、安神位那些，三千六只能夠這樣子而已，那一百七十萬給他打回去。附身在我爸身上，然後那個龍神就說叫客人把這張支票拿走，跟對方講說掛個名就可以了，那個錢太重了，我們不能去收那個錢，我爸爸做八、九年將近十年了，我爸爸不收這個錢的，以前那個收魂、趕鬼、安座那些，如果碰到客人比較窮沒有錢的，可是他要和神問問什麼，沒有錢不能跟他強求說，現在安神位要多少錢，比如說一萬二，就要給一萬二，沒有錢就算了，表示作功德的意思，我們不要強求人家一定要給錢，現在就是這樣子。

之前跑到蘇澳去，你光那個油錢和精神上的，第二天回來都凌晨兩三點，然後一大早五點，我們又要進去作（工作），我講陽明山那個，我們做了將近要三年半，我爸爸開始就做了，開始就辦這個事情了，後來他真的受不了了，把這個水泥工的責任通通交給我跟我的哥哥去打理，帶這些工人去做就對了。就太累了，我爸爸回來還要辦事，你問宮主，你問他就知道了，這種話不能亂講的。¹²⁰

當初來求診的盛況，夏國華歷歷在目：

¹¹⁹ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 91。

¹²⁰ 同註 29。

從以前的壇開始，就是龍神出關了，等於是我們要開壇了，開壇了龍神要借就是我爸爸，借他身體出來做事，那時候真的光那八、九年來，以前台灣人、高雄……哪裡的外地，不是只有我們原住民，外地的比較多，醫好太多了。真的。我記得剛剛辦事就是，龍神剛出關，開壇的時候辦事，那個前半年，還沒很熱鬧，因為那個時候還沒申請到執照，有時候超過十點，有人就會去報警。對啊，說我們吵人，因為你辦事要敲桌，會吵到人家，剛剛開始還沒執照，都是辦到晚上十二點，之後有執照了，就開始規定了，七點以前給客人報名，八點準時辦事到十點，不能超過十點，如果真的太多，要提早跟客人講你們是分配到明天的。第二個情形還會看，超過十點，比如說他是高雄、台北來的，他不可能給你白跑一趟，他就是硬要來給你看，可是那時已經剛好十點，我們還是要看，以前就是這樣子。

病的也好，車子不見的，尋人、誰的女兒不見的，就是說好幾年找不到的，什麼都可以問，看病是現場在看的，頭痛什麼的，也是大概這樣寫。他們來看病的人，一坐下，龍神第一句話一定會問說你是誰，你要先講你是誰、哪裡。這目錄給你看的意，你要看什麼自己去打勾，如果你有這些症狀、病痛以外的，你就直接坐下去，當場問你要看哪裡，其實你只要講哪裡，他就摸一摸、看一看，就跟你講這是什麼病，沒有經過沒醫好的，最多來二、三次就沒再來了，那就是醫好了，我跟你講看過最嚴重的，醫院已經沒有了、已經等死的人，還有坐輪椅十二年的，他跑遍全大陸。¹²¹

可以看的出來，當時上門求治的幾乎是來自各地，不是只有賽夏族或是周圍的原住民才會參與，夏國華認為那個是經過時間的累積後，才開始改變的。

哪裡都有人會來。反而原住民比較少。原住民跟原住民，不管你是平地山胞也好，山地同胞也好，你是在山上長大的原住民也好，還是平地長大的原住民也好，我相信原住民跟原住民彼此應該了解，什麼生活方式，除了愛喝酒、好吃懶做，我們自己同樣很清楚，你親戚同一個村，比如說你東河，我們賽夏有分，南群跟北群、五峰還有南庄，你看光一個五峰鄉那邊，你各家各戶哪一家不認識。他突然會跳置、起乩辦事，我也想說奇怪，那個什麼時候會出來給人家看病，也是會有這個心態不相信，變成說來看病的人都是試探的心態，你只要坐下來，龍神問你要看什麼病，他只要講說我是要來問一些什麼事情的，你光講這句話，龍神就講你不用講這麼多，你沒有這個心來這邊的話就不要來找我，我龍神出來救世，不是讓你來試探的，他的心態被看透了，反而外地、平地那些的他們來看的比較多，反而是我們自己原住民的比較少。來試探真的醫好的，真是慶幸。全台灣省宮那麼多、壇那麼多、廟也那麼多，你只要有信道教、神的人，你去到某一個宮，一定是以一個好奇的心態去看看、去聽聽，看他們的宮是怎麼樣的，你也會想說這個真的還

¹²¹ 同註 29。

假的，一定要親眼碰到才會相信。¹²²

aro'a ataw·夏順明在擔任師父的時候，也對這個服務做了說明：

我們的業務相當的多，來問事、來燒香，都有口阿！看病、身體不好啊！這樣子。看病比較多。因為現在瘟疫太多了。賽夏話叫 *Mabonu*，就是瘟疫的意思啦！因為台灣現在病情太多了，他們都會來這邊醫，拿藥喝。¹²³

而五福宮在推行「養生」方面最極致的顛峰，是將「*baki' Soro*:」之外原本賽夏族中負責祭祀傳承、掌管「風」的賽夏神明 *baki' bo:ng*，尊奉為「神醫」。筆者在五福宮訪談的經驗中，聽到許多經由 *baki' bo:ng* 治癒的故事。如老人家青光眼被醫好，腳斷康復等等事蹟。宮主說：

神醫，專門這邊，如果說我們，像我們有很多年輕人，敵人跟年輕人跟衝突，像我們跟泰雅族衝突雙腳都砍斷，結果到醫生那裡終身癱瘓，就來到 *baki'* 這邊【指五福宮】，醫還要借用 *baki' bo:ng* 的藥材，醫兩個月 OK 上山，普通一般就不可能。我們這邊有嚴重的一定要借用 *baki' bo:ng* 的藥材，可是我們夏家沒有亂用，因為要經過請示，特殊狀況，如果弄好了，你一定要往橫山那邊拜拜。¹²⁴

除了 *baki' Soro*: 之外，*baki' bo:ng* 原本是掌管賽夏族鎮風祭之神明，在五福宮推行 *baki' Soro*: 「救世」的實踐中，神性從原本傳統的自然崇拜，被提升至強調功能性之「醫療崇拜」的「醫療神」，可算是五福宮神觀上的一大突破。

從宗教醫療的脈絡來看的話，特殊的「病因觀」也影響到五福宮宗教服務內容的多元性。張珣認為漢人民俗醫療的病因觀兼採了儒、釋、道、巫四部份混合而成¹²⁵。包含了儒家的祖先崇拜及家族人員間的權利義務常是一個人生病的病因，佛家的三世因果及六道輪迴之理論更與中國的「天」、「命」觀念相結合來解釋疾病的遠因，使人較能勇於接受自身疾病之苦。而道家的養身哲學及道教的符咒煉藥影響民俗醫療體系更是深遠。因為道家注重身體、生活與宇宙天地的全面調養、平衡，所以影響民俗醫療的「保養重於治療」。而道教中的巫術部分更是民俗醫療的最重要部份。包括有薩滿術 (*shamanism*)、占卜術、對於時間 (流年)、空間 (風水) 之信仰、萬物有靈信仰等。基本上，民俗醫療的病因觀主要是由超自然因素引起的如：被人作巫術、犯了社會裡的禁忌、靈魂外逸出遊、精靈入體、

¹²² 同註 22。

¹²³ *aro'a ataw*·夏順明口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 368。

¹²⁴ *itih a taheS*·夏茂隆口述，96/02/09，於五福宮訪問。

¹²⁵ 張珣，〈給民間宗教醫療一個位置〉，第 24 卷第五期，《中國論壇》，(台北：中國論壇社，1987)，24—25。

祖先捉弄懲罰等¹²⁶，這些是民俗醫療信仰中主要致病的來源。因此，以道教文化為例，人體健康與否與外在環境有密切關係，其中最重要的是看不見的來自另一個世界的影響，那個世界中有神可以保佑人民，也有鬼會傷害人們，需要靠宗教專業人士，從道士到命卜師到普通收驚婆，協助人們與鬼神打交道以便過著平安的生活¹²⁷。

另外，鄭志明認為民俗醫療是建立在自成系統的病因觀念，而這種病因觀是延續了中國自古傳承下來的宇宙觀念，建立在天、人、社會的思考，以及三者之間相互關係的宇宙意識，呈現豐富而多歧的內容¹²⁸。雖然內容多重，但離不開「天地人鬼神」五位一體的核心觀念與宇宙圖式，而人是鬼神和天地間的相互感應一體的宇宙核心。人身體的疾病衝突（包含於人文秩序），也來自自然（天地規律）與超自然（鬼神力量）的衝突，這種病因觀是將天、人與社會緊密地結合，從宇宙秩序的破壞來說明疾病的源由¹²⁹。因此，五福宮的宗教醫療，也必須從「病因觀」的脈絡來分析，那就是「送死」的概念。



【圖四—16】*aboan a itih* · 章麗玲為信士進行宗教醫療

資料來源：筆者自行拍攝，96/08/30。

¹²⁶ 張珣，〈傳統醫術的理性觀〉，《疾病與文化》，（台北：稻鄉，1989），頁 16。

¹²⁷ 張珣，〈道教與民間醫療文化—以著驚症候群為例〉，收入李豐楙、朱榮貴編《儀式、廟會與社區》（台北：中研院文哲所，1996），頁 448。

¹²⁸ 呂理正，《天、人、社會—試論中國傳統的宇宙認知模式》（台北：中研院民族所，1990），頁 9。轉引自鄭志明，〈民俗醫療的病因觀〉，《宗教與民俗醫療》，（台北：台灣宗教用品，2004），頁 102。

¹²⁹ 同前註。

二、「送死」的宗教醫療

五福宮「送死」的宗教醫療方式，具體的有安奉祖先牌位、收魂以及撿骨三大項目，而這些項目及提供服務的方式，都是由「*baki' Soro*」降世後傳授及教導的。這些都緊扣著五福宮特有的病因觀，宮主如此說明：

第一點服務項目，就是不平安之時查個理由，祖先要奉；第二，外面死掉的要收魂回來安居；第三要撿骨。我們第一點就是先把你病治好，把原由查到，查到之後你病好了，就是原來是那個祖先牌位，就馬上就幫你安，招魂，找回日據時代的祖先出來，我要抄日據時代的阿公媽，抄出來，安祖厝。安了牌位之後，你就比較平穩了，安了差不多之後就撿骨，不做風水沒有關係，暫時用那個搭的。這是*Baki' shoroo*就是不忘本，就是差在這邊，叔叔爺爺此孫照顧不到就定居啊，就是這樣沒有撿骨，我們怎麼照顧子孫？有的在山上、有的死在谷中，漢人觀念都一樣，就是我們東方，不管我們稱為亞洲東方人一樣的，我們經過了龍神之後都一樣。以前的我們沒有那個，像我們安座祖先時，安座祖先以前啊老祖先，每一個祖先都要，以前沒有錢無所定居，沒有安沒有關係，你們有一串那個給我們過年七月份過年，一串的我們就夠了，就享福了。可是你們現在有房子固定的，你們怎麼不懂得用一個固定一樣的，就這樣子改善了，就跟我們東方人一樣，就那些要給錢啦，燒金銀財寶給他，他有了錢，我有積蓄才是你的積蓄，我沒積蓄你就等於零啊……。

在外面淹死的啦，自殺的也好啦，石岩掉下來的，要收魂。我們跟漢人平地人收的方法不一樣，我們有我們的收法，我們不敲的，就差在那邊，我們用米粒三魂七魄來代表，還有他的魂，我們有一種草，用那個代表，我們不能鏗，一鏗就會跑光光。所以很多原住民請道士，魂沒有回來，也是在吵，我們不是那個禮俗。東方的一樣是一樣，有的某個地方做法又不一樣，就是說牌住也是一樣，燒紙也一樣，作法就不一樣，很多不一樣，就不能打。燒紙錢跟漢人一樣，用香也跟漢人一樣，可是招魂的時候不鏗，他一鏗就嚇到跟一邊，收也收不進去。紙錢照燒，道符也照燒，也是穿道士的服裝，那是我們師父，我們以前只有鼓、嘯、笛那些，沒有鏗，師父功力強的，他自然會收回去，不強，半路又給那些周遭朋友又帶回去，我們是直接附身汽車裡面談天談天，談到家裡了，我們把那個魂，到了家裡才把魂放上祖先牌住去。如果是意外死亡的不可以馬上上祖先牌位，我們要隔三年，可是就是要收魂，收魂要放到那裡去？我們是四十九天之後我們是一個習俗，要寄居於石洞，石岩底下不會漏水的，暫居三年，就找好好的山洞，如果沒有山洞，要帶到他的本身的墓園旁邊扎一個小的洞放那邊。現在就差在那裡？現在時代學了皮毛就會做，很多一直車禍那邊都沒有收乾淨，都是沒有收乾淨，就是

變成以為是說，我今天請了師父，那是收靈回去安靈位，魂又另外，魂魄又另外，回去不是安魂是安靈堂，他們以為魂已經帶回去了，他們是以為收掉了，結果是魂沒有收，師父也沒有好好交代，他也不敢做，因為收魂不是容易的。

龍神一起駕說怎麼做怎麼做，牌位什麼東西怎麼做，怎麼畫，怎麼教，這些符是龍神指示畫的，那是他講就教我自已怎麼勾怎麼去畫的，他附身，附身只教我說要怎麼撇，因為我從以前就從小在宮廟那些幫忙很多年，因為我就有那個緣份，就是這樣，有佛緣，也會跟宮廟那些去參與。因為我六個小孩子嘛，很小，動不動有時候煞到啊，沖到啊，就要去求啊，去求那邊幫忙寫字啦，還有清理東西啦，還有裡面好像工作人員一樣，全部都幫忙，多了解，就是有那個佛緣，還有會自然會納入啦。¹³⁰

祖先牌位的脈絡，在前章已說明。這裡要討論的是在五福宮其特殊的病因觀下，如果有患者是因病求治，宮內會先幫他處理身體的問題，進而會從多元病因觀的脈絡下，由「*baki' Soro:*」降世告知患者其病因為何。可能的原因如下列幾種，例如可能家裡沒有安祖先牌位，那就要去安奉；安奉完了還需要再撿骨，重新再作風水。另外一種脈絡，就是為了家中的親人在外意外身故，也就是傳統認為的凶死狀況那就是要使用「收魂」。而收魂的方式是到身故地點，透過招魂並附身於師父或是金童玉女身上，帶回喪家安奉。

aro' a ataw · 夏順明講了他的經驗：

其他的像安祖宗牌住，收魂，出了一些意外的狀況，去收魂。還有幫人治煞，還有幫人家作風水，再來就是安神明那些……很多啦，好幾項，不能解決的，我們都解決。…因為這個是看時辰辦事，有時比較早，有時比較晚，有時晚上三更半夜還在辦事，我們出去治煞人家房子，因為人家為什麼治煞房子，是晚上睡不著覺，被壓啦、還有怎樣啦，那時候是有不好的東西進到你的家裡不出來了，所以那種要把它趕出來。我們能把它送回去，你回到那裡就回去那裡，不要來到這裡吵人家。他們就是很多孤魂野鬼沒有子嗣，有的會跟八字很輕的人，跟了進去…。¹³¹

福慈堂的朱秀英也講了她過去的經驗：

就是那個夏順明在的時候以後，他第一個是在蓬萊，在蓬萊的時候那是一個女孩子，被車子在路上喝酒醉被撞到不知道呀，壓過去了，他是叫我去的意思，是要他那個女孩子呀，要透過我的身體才找的出來。那時候他們來

¹³⁰ *itih a taheS* · 夏茂隆口述，收錄於《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 369—371。

¹³¹ *aro' a ataw* · 夏順明口述，收錄於簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 368—369。

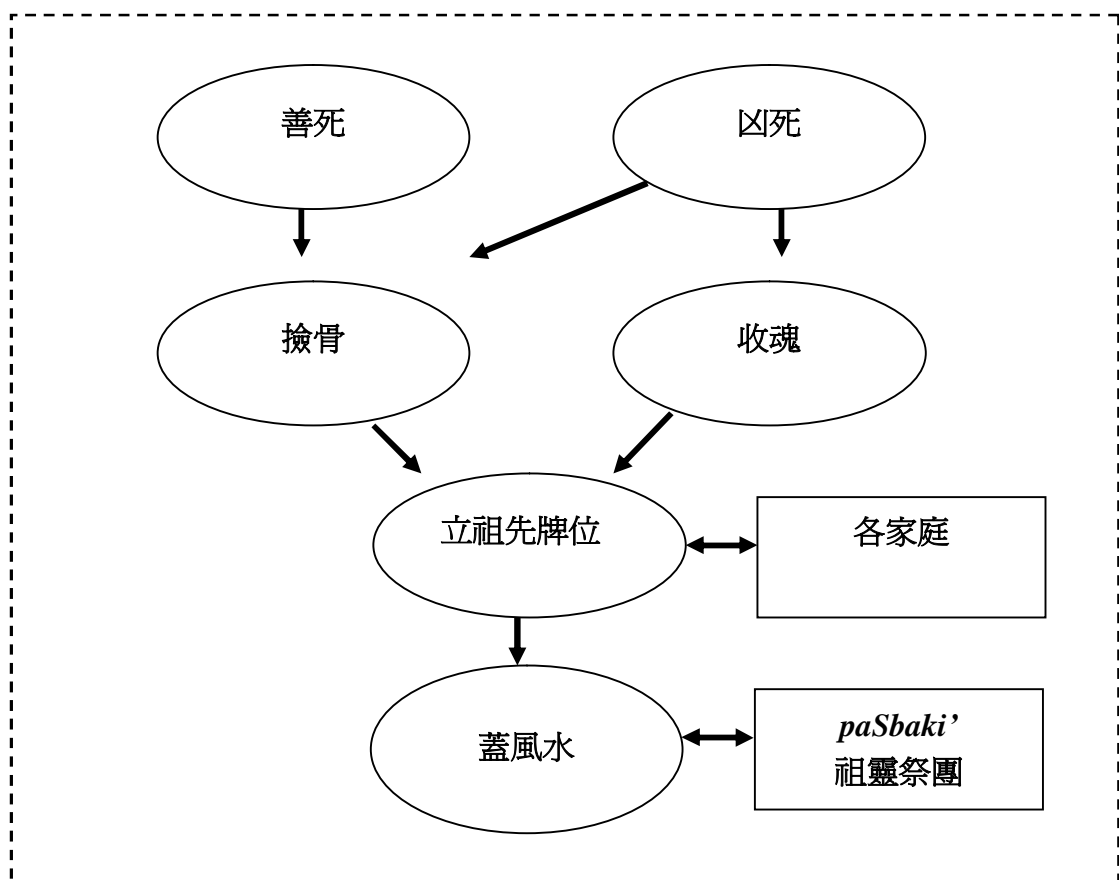
收好，就要帶到靈骨塔去呀。我們出門就要三個人，一個掃那個地方，那個地方要掃過，他掃那個草呀，有點像浮萍呀，葉子圓圓像那種，好像幸運草那種，類似那種。可是他是小小一個，就像我們家以前田裡面呀，我們不是都浮萍那種，小小片小小片，可是他是爬藤類的，他是爬，你種一顆他會爬的滿地都是。去他現場，拔那些草呀，把它燒掉，那是在蓬萊那個吊橋那裡，那是姓什麼我忘記。女孩子是姓風，女孩子死掉那個是姓風，掃完我們要把那魂，帶到祂放的靈骨塔那邊，骨灰呀，就擺在那邊，夏順明說要四十九天以後。

那是他過世四十九天以後才收，是沒錯嘛！所以他死了，魂跟靈是分開的嘛，對呀，像我們都會請師傅唸經呀，他們是說要安靈，我們是說收魂，對…對呀就分兩次，就是我們我覺得一去的時候，他們都要變成說，我就要紅包，他們就要多一點，要變成是我的分他，他這個我們三個人出門還算少勒！他之前跟夏茂隆，夏茂隆他二兒子，夏順明跟他老婆二個，另外又一個，他最少還要六個人來出門，你看那個錢花費很大勒，我就覺得對這些事還算過意不去，可是我們已經是最簡便了。

東河那件事，東河是年輕人呀，撞死掉在那裡。他是說之前也有在那邊，對面那個山上跳下來哦，原來那邊喝酒掉到河邊去。他說他們請的時夏順明，沒有，沒作好的時候，當然我附身的時候，才知道說那他們沒作好呀，說那另外那個死掉的那個人還要跟我們，還要一直跟我哦，他騎摩托車後面推勒。他推的時候他就講啦，你走開啦你走開啦，你把我害的這樣子！嗯，沒有說好，夏順明他真的一點家裡神明都沒有勒！他只是 *baki'Soro* 的替身呀，我們作事，就是那個車禍的媽媽呀，還好我沒有，她本來就是想要找他一起收啦，她說還好我沒有叫他。我想說，這個東西到底有沒有我也搞不清楚，可是真的我們以為那個意念叫他進來講的時候，你隨時就要進來。他說，那知道我們事先是要去作那些事的時候，他本人就是他家裡的人，一定要先倒酒給他，就說我今天拜託你去給我們收魂。從那時候開始，這個胸口呀，這個背後很痛呀！突然一下子到他那個主人，這個胸口就開始痛起來，一直在想我完了！這個是不是我自己這樣子！如果是我自己這樣子我還能去作什麼嗎？我就想想，應該是那個小夥子已經進來了，那個胸口開始痛，他去撞車的時候，就撞這個胸口呀。他在哪裡痛，我就感覺哪裡痛呀，對呀，所以我就叫夏茂隆，一直給我搥背後，越搥就越痛，我說完了我還能去工作嗎。我又喝了一堆水。只是說去到當場那邊，他們現場就會燒紙錢給它呀，到了他們燒完的時候，開始他就進來了啦，嗯，他們一進來的時候很焦急呀，我們沒辦法控制呀，所以就把它們送到那個橋的對面石頭，那石頭很漂亮，那石頭好大哦！到了醒過來的時候，我嚇到說這個什麼地方呀，那個地方如果下雨在那裡睡覺，可能不會淋濕勒，用一個大房間在那邊還很好勒，那裡面很多，那一堆那邊呀？我說對呀，好像說他們收魂的都放在那，因為有的人

說要三年有的人要二年以後，才能帶回去家裡，就起碼一年以後呀。就在外面死的呀，沒有辦法直接帶回家。一堆人好多哦！有好幾尊哦，必須要用這個紅色的杯子呀，裝進去！¹³²

回顧五福宮「送死」的系統脈絡，除了從「病因觀」的角度分析，另外就是對於賽夏族傳統對於「善死」及「凶死」兩種死亡方式，產生出兩種處理脈絡出來。賽夏族傳統認為的「善死」，就是在自己家裡面斷氣，反之就是「凶死」。因此「凶死」就包含了古早的被獵首及自殺，近代的車禍、水淹、被殺等等。兩者的脈絡，最後都要回到「祖先牌位」上。安好祖先牌位後，如果有經費還需蓋風水（靈骨塔），賽夏亡者的靈魂才算為安頓完成。如【圖四—10】所示：



【圖四—17】賽夏五福宮「送死」脈絡圖

資料來源：筆者自行整理

¹³² *kizaw a tamao'* · 朱秀英口述，96/06/23，於自宅訪問。

(一) 善死

善死者經由整套喪葬儀式過程（不論方式），埋葬幾年過後，再將名字寫在家中祖先牌位之後。再過幾年，透過撿骨的方式，再將骨骸安置在風水內，永受子孫奉祀。

(二) 凶死

在外凶死者，除了經過整套喪葬儀式過程之後，另外經由五福宮人員（宮主、師父、金童玉女等），透過收魂儀式，將亡魂附身至附身者（師父或金童玉女）身上，再象徵性的放入紅色瓶子中，放在附近岩洞裡。過了幾年之後，才帶回安放之處。之後再透過儀式安頓，安奉於祖先牌位之中。而骨骸的處理方式，則是透過「撿骨」，最後安置在風水內。

(三) 祖先牌位

五福宮從神壇模式興起後，興起一波賽夏族人另立祖先牌位的高潮。透過上述系統，將賽夏族人各家庭、家族予以在祖先牌位上「分立」。即使祖先牌位會使用「現成」的，是指大多在佛具店購買的。佛具店所銷售的「公版」祖先牌位，只留有「姓氏」、「祖籍」、「堂號」¹³³及日期為空白處，回去使用金漆書寫上去即可。但是祖先牌位的「祖籍」及「堂號」設計是給漢人移民後代所使用，賽夏族人予以接納之，也抄襲漢姓上的來源，形成賽夏族的祖先牌位也有中國的地名出現的現象。如福慈堂的朱秀英所婚入的潘家，祖先牌位上面即書寫為「滎陽」。

祖先牌位所連帶的是該家系的祖先，由於賽夏族與泰雅族所共通的「子父聯名」的命名制度，因此追溯祖先不算難事，但是由於年代久遠加上歷經戰亂，因此五福宮在協助各家系立牌位之時，同時會連帶的找尋其家系的祖先之名。找尋祖先名字，有兩個脈絡。

1. 戶政資料

宮主曾表示，過去在協助賽夏族人立祖先牌位的時候，會請信士到戶政機關（南庄、五峰、獅潭、北埔等地），去申請查詢日治時代所記錄的戶籍資料，並且予以協助謄錄下來，以便抄寫至祖先牌位之後或是另外記錄。

¹³³ 維基百科對於「堂號」的解釋為：『堂號』也叫『郡號』，郡是行政區域的建置，也是一個姓氏發祥的本源，後世深以源遠流長，懼有所失，因此立『堂號』而為信。詳閱 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A0%82%E5%8F%B7>。

2. 請示神明

由於戶政資料記載有限（1920年～），因此五福宮另外一種方式，就是類似「牽亡」的方式。由師父請*baki' Soro*或是信士的祖先（牽亡）前來附身，附身後再說出祖先的名字。這種方式似乎引起相當大的迴響，因為如此，附身下來所交代的祖先名字，往往超過十幾代。雖然同為子父聯名的命名系統，但居住在同一區域的泰雅族，因為過去抗日事件的緣故產生記憶斷裂，大多只有五到六代的先祖記憶，而賽夏族人卻可以擁有十幾二十代的先祖記憶，原因就是透過神明請示的關係。

（四） 風水

賽夏族的喪葬處理，目前是採用直肢墓葬的方式居多，傳統的軀肢葬已不復見。善死凶死的差別，在喪葬儀式上凶死的處理方式較為簡便，善死的處理方式較為隆重及複雜，但都是採用同樣的土葬方式。

「風水」並非為一般指稱為勘輿之術，而是賽夏族人採借客家語對於「家族墓」的慣稱並流用之，並且現今在賽夏族部落中相當常見。「風水」的形式也沿襲漢人（特別是客家人）的建築風格、樣式及使用建材等等，不因建造師傅為漢人或是賽夏族人而異。

使用方式為亡者經下葬過後若干年，透過前述之「撿骨」的動作，將骨頭蒐集後，放入這座「風水」當中，予以祭祀。如果祖先牌位是指各家庭的話，那風水涉及的是各家庭的，進而擴散到整個 *paSbaki* 祖靈祭團內的。也就是說，一個姓氏祭團會有一個專屬的「風水」。但「風水」的出現，並不影響傳統各家族 *paSbaki* 祖靈祭團的運作及年度進行。



【圖四—18】五峰高峰部落夏家風水外觀

資料來源：筆者自行拍攝，96/05/25。



【圖四—19】五峰高峰部落夏家風水正面

資料來源：筆者自行拍攝，96/05/25。

第五章 賽夏五福宮的神聖世界

賽夏族傳統的信仰，主要的信仰來自各部落的祭祀文化。但是他們相信靈魂是不滅的，有時會顯露其形，有時又不顯露。如果碰到了，便會被邪氣所侵而生病，必須招巫師來祈禱。賽夏族原本是沒有「神」的稱呼，僅稱「鬼」或「靈」為*habon*，稱「天」為*kawaS*，「祖父、母之靈」為*tatini*，其稱呼見【表五-1】。

【表五-1】賽夏族對宇宙觀、神靈觀、人觀之稱呼		
對象	稱呼	說明
天	<i>kawaS</i>	宇宙觀：天空。
		神靈觀：天界、神界。
風	<i>bai'</i>	宇宙觀
雷	<i>bi:wa'</i>	宇宙觀，閃電為「 <i>mikas</i> 」
神明	<i>samiyan</i>	神靈觀：神明、土地公(採借客語)。
鬼	<i>habon</i>	神靈觀：所有的鬼魂。
靈	<i>tatini'</i>	神靈觀：死去親人的靈、祖先、過世老人(阿公婆、祖先牌位)。
		人觀：活著老人。

資料來源：筆者自行整理。

除了神觀之外，連帶的賽夏巫術的傳承，在五福宮產生新的展現。這種新的展現從巫師的傳承開始，到巫術的變遷為表徵。而五福宮歷經近廿年來的努力之下，影響的並不只是信仰五福宮的信徒，而是整體賽夏族人。

(一) 傳統賽夏神明

賽夏傳統祭典中的神明，對於普遍賽夏族人來說算是一種「神聖知識」，也就是說，身為一個賽夏族人，會對賽夏族本身的神明系統建立些許的認識。而五福宮奉祀的此類賽夏神明，可以說已經囊括了賽夏全部的「傳統」神明。

【表五-2】五福宮賽夏傳統神明表					
賽夏名	漢字音譯	所屬祭典	乩身有無	金身奉祀地	牌位奉祀地
<i>baki' Soro:</i>	吧口基舒魯	卡蘭祭	有	五福宮	五福宮
<i>koko' waon</i>	古固哇恩	祈天祭	有	無	五福宮、福慈堂
<i>koko' ta'ay</i>	古固達愛	矮靈祭	有	無	五福宮
<i>baki' ta'ay</i>	吧口基達愛	矮靈祭	無	無	五福宮
<i>baki' tinato'</i>	吧口基帝哪度	火神祭	無	趙勝雲家	無
<i>baki' katethel</i>	吧口基卡得特兒	水神祭	無	趙勝雲家	無
<i>baki' bi:wa'</i>	吧口基比哇	無	有	芎秋華家	五福宮
<i>koko' bi:wa'</i>	古固比哇	無	無	芎秋華家	五福宮
<i>baki' bo:ng</i>	吧口基哺噏	鎮風祭	有	風秀雄家	五福宮

資料來源：筆者自行整理。

從【表五-2】中可以得知，五福宮以納入賽夏族所有「傳統」上的賽夏神明，並且透過漢字音譯的過程，書寫並予以文字化。而這些傳統神明，除了「吧口基比哇」、「古固比哇」並無傳統祭儀外，其他神明皆成為賽夏傳統宗教中的重要神祇，從神觀的角度上算是「職能神」，意為分別執掌各個不同領域（火、水、雷、風等）的神明。

這些神明的象徵物主要有二，自賽夏傳統中祭祀與繼嗣系統中的「金身」，是各祭祀執掌氏族，如火神祭是由 *tawtawazay*、鎮風祭由 *ba:bai'* 氏族等「繼嗣」傳承之物，如卡蘭祭傳承了 *Soro:* 的骨骸「*baki' Soro:*」，火神祭傳承了「*tinato'*」等等實體之物。

aro' a ataw · 夏順明試圖解釋外人所不知的賽夏族「金身」的概念：

…就是我們風家的 *vaki-bong*、夏家的 *vaki-sorow*、朱家的 *koko-taai* 跟 *vaki truo*、豆家和趙家是 *tinatu*、*kateten*、芎家的 *vaki-bewao*、*Koko bewao*，因為在那裡設立神明的，都是我們夏家幫他們設立起來。就像裡面進去有一個房子，裡面有他們的金身，有他們以前留下幾百年，幾千年的金身啊！知道嗎？一般人要進去看是不可能給他們看啊！因為只有我們看得到。他們確

實的金身喔。像趙家以前也有那金身，也是用藤子弄的，裡面包著有一個。像風家 *vaki-bon* 他們也有，也是用一個藤條包著，裡面全部都是五彩繽紛的像鑽石類的那個金身。芎家的也相當珍貴，是我們自己龍神指點我們過去的，去他放的那個地方。以前都是石頭，扁扁的石頭，蓋好金身是吊在那邊的，掉在那個洞，可是他們已經倒了，可能地震還是怎樣，倒下去，埋了快將近 200 年，然後我們去找的時候，以為是找不到了，可是一找下去還看的到，像我們的骨頭那些，還有他們過世的時候，我們用藤條包的，放那邊，還在，一個小石頭，在那邊存在。

「金身」指的就是我們過世的、死掉的祖先的一個骨頭，就是這樣子。等於就是遺骸嘛！他們以前把骨頭弄好時候，他已經腐爛時，會把骨頭收起來，小小的嘛！然後包起來、吊起來，我們就祭拜這個。所以所謂祖先的金身，是祖先的骨骸收集起來，各個家族都有。…。這是我們不能隨便亂透露的啦！因為我們龍神有下令這個，可以稍微講，不能講得太深奧。因為……你也知道我們賽夏有很多禁忌，可是我們還是不能亂講。該是我講的都是確實的一個事情。²

另一種象徵物，則源自於賽夏族人認為這些傳統神明並沒有實際的「形象」，因此並未使用漢人的「神明」形象來雕刻偶像，卻是以木牌上書寫神明名字為「牌位」的方式予以奉祀。五福宮由於仍為 *hayawan*（夏姓氏族）卡蘭祭的奉祀地，因此宮內所奉的金身僅有「*baki' Soro*:」（吧口基舒魯），其他神明以牌位方式奉祀。

（二） 「新」賽夏神明

除了賽夏「傳統」神明之外，*baki' Soro*: 託世之後也帶出其他的「新」賽夏神明出來。這些神明由於無實體的「金身」，僅有牌位作為奉祀的象徵物。這些新賽夏神明如【表五-3】所示，神明是依宮主是以中文音譯書寫而出，而有些神明，光從中文字面上無法判斷其讀音為何。

² *aro'a ataw* · 夏順明口述，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 375-377。

【表五-3】五福宮賽夏「新」神明表

賽夏名	漢字音譯	乩身	牌位奉祀地
	吧口基龍兒	夏順明	五福宮
<i>baki' tamao'</i>	吧口基達茂	甘興財	五福宮
<i>baki' aro'</i>	吧口基阿祿	無	五福宮
<i>koko' yoe'aw</i>	古固游奧	錢艷冬	五福宮
<i>koko' toway</i>	古固督外	風春蘭	五福宮
<i>koko' maya</i>	古固瑪雅	風美英	五福宮
<i>baki' iwasan</i>	吧口基尹萬那哇薩兒	無	五福宮
<i>koko' Siwa:san</i>	古固西哇薩兒	無	五福宮
<i>koko' penpa</i>	古固本巴	無	五福宮
<i>koko' tiwaS</i>	古固笛哇斯	無	五福宮
<i>koko' ciway</i>	古固己外	無	五福宮
<i>koko' sayta</i>	古固賽大	無	五福宮
<i>baki' itih</i>	吧口基尹帝	無	五福宮

資料來源：筆者自行整理。

這些神明與賽夏族的「傳統」神明，差異最大的是，五福宮認為這些神明都是「人」所修行，死後而成為的「神」。賽夏「傳統」神明的名字，並不會被賽夏族人所使用，最大的差異，就是這些「神明」的名稱，都是賽夏族人的「傳統名」，而這些賽夏傳統名，至今仍是賽夏族人會使用的。

這種「人而神」的「創神」系統及概念，是漢人民間信仰中最常出現的。漢人民間信仰的神觀，由眾多概念而組成，有厲鬼成神（如王爺信仰），人死成神（如媽祖信仰），再綜合自然崇拜、性力崇拜、釋儒道三教崇拜等等而成的漢人民間信仰。賽夏族人「新」神明的出現，與漢人民間信仰的「創神」概念是相當契合的。但是漢人民間宗教的「創神」，融合了中國歷代封建制度下的思想及宮廷制度，因此出現了南北朝時陶弘景編寫的道教神仙譜系《真靈位業圖》。賽夏族人雖較其他原住民族更早接觸漢文化，但是漢人「創神」系統的思維並未讓五福宮的神觀迅速發展為「漢式」神觀。

因此，五福宮的「創神」系統，仍須回到賽夏族傳統脈絡中來檢視。從潘秋榮認為「*tatini'*」得以貫通三界的概念中，可以發現五福宮的「創神」系統其實不脫離賽夏族對 *tatini'* 的觀念，也就是超越「靈」及「祖先」的概念，結合在一起成為一種類似「共同祖靈」的神靈概念。這樣的「共同祖靈」，超脫傳統祖靈祭中氏族祖先的概念，成為賽夏族人共有的「祖先」，其保佑的能力也不限於各氏族內，而是含括全體信士的。

(三) 神明性別化

賽夏族的性別觀在賽夏族研究當中相當廣泛，原因是在於賽夏族傳統上對於男女分工上相當精細，尤其是在儀式中的男女群體分工行為，經常成為人類學家研究的對象。但是賽夏族人將其人觀中的性別觀，巧妙的運用在其神明體系上，這算是賽夏族的神觀中特別的一點。

賽夏族對於男性長者及亡者稱為*baki'*（吧□基），女性則稱為*koko'*（古固）。南島諸族語言中經常有同音同義詞出現，*baki'*一詞算為南島語族中一個經常被使用的詞彙，如在賽德克語中為男性長輩、祖父、岳父之意³。但是賽夏族傳統祭儀的神明稱謂中，應是由神話流傳中的性別為主，最明顯就是被稱為*koko' waon*的雷女，是因為她是雷神*bi:wa'*之女，並且嫁給賽夏族人，之後因故回天上，而賽夏族人才出現祈天祭。從這樣的神話脈絡中，賽夏族人的傳統認知才為*koko' waon*所以為「*koko'*」*waon*。

五福宮的「創神」概念中，重新建構了賽夏神明的性別觀，除了傳統祭儀中的神明，性別已被定義之外，「新」的神明陸續出現，則是開始界定其性別，並且予以書寫文字化。由【表五—4】中可以發現，以*paSta'ay*中的祭祀對象*ta'ay*，以及流傳中的雷神*bi:wa'*，其實神話脈絡中都應各自有其性別屬性，如*ta'ay*在矮靈祭中並未詳細區分為*baki'*或是*koko'*，如果有「尊稱」之時，也是稱之做「*koko' ta'ay*」，*paSta'ay*相關研究中並未看到具有男性性格的「*baki' ta'ay*」一詞。

雷神*bi:wa'*也是如此，依存在*koko' waon*的神話脈絡中，但是神話中認為*waon*為*bi:wa'*之女，但*bi:wa'*的性別屬性應屬曖昧，而是在「尊稱」之時才使用「*baki' bi:wa'*」一詞。而從五福宮的脈絡下來，有「*baki'*」就應該會有「*koko'*」，也造就了「*koko bi:wa'*」的出現，也就是「雷公」及「雷母」。

【表五—4】賽夏特殊神明性別分類表

賽夏神明	賽夏名	漢字音譯	傳統祭儀	備註
矮靈	<i>koko' ta'ay</i>	古固達愛	矮靈祭	女性
	<i>baki' ta'ay</i>	吧□基達愛	無	男性
雷神	<i>baki' bi:wa'</i>	吧□基比哇	無	男性
	<i>koko bi:wa'</i>	古固比哇		女性

資料來源：筆者自行整理。

³ 依婉·貝林，〈Utux、空間、記憶與部落建構---以alang Tongan 與alang Sipo 為主的討論〉，（花蓮：東華民發所碩論，2005），頁84。

二、 漢人神明

五福宮奉祀的漢人神明，其出現主要有幾個階段。第一個階段，是夏茂隆本身在奉祀的神明；第二階段是神壇組織建立後，因應符合道教會「需求」而多奉的神明。第三階段，是持續累積的階段，到了民國 88 年火燒屋之前，神明已累積到十七尊。火燒屋之後，神像付之一炬，再另地重建後，就重新原有奉祀的神明，再由各信徒家庭各自認購，重新奉祀。

宮主說明了當時的狀況：

剛開始堂的時候沒有請那麼多神明，就七尊，觀音、關公、濟公、聖母，太子，註生娘娘，我當初就觀音跟巧聖先師而已。在那邊（道教會），觀音二尊（和巧聖先師）這樣，結果申請牌要七尊，要五尊以上，五尊以上才算一個堂，沒有就幫不了。直接請來 *baki' Soro* 開光，祂會講，哪尊神怎樣怎樣。一尊二尊這樣子買進來的，資金慢慢買，一萬或二萬，我們就一個一個，慢慢一兩年三年這樣。所以到 83 年的時候開始七尊才好。後來就陸陸續續，一尊二尊一尊二尊，用資金買的。（買的地方）不一定，我們到處跑，我們有時候到新竹，有時候到竹北，到新屋就跑到三義，然後到鹿港，到了鹿港就便宜了，他那個大賣場專雕，專門批發到北區。然後找到那裡是經過人介紹，一尊七八千塊，他批出來這邊，因為營業稅增加一倍的錢。所以這樣就有了，所以到火燒屋已經十七尊。⁴

當時負責協助購買神像的，是管理委員會副總幹事潘金源先生，他語重心長的說了火燒屋之後的狀況：

被人家縱火了，那幾尊神明那個，都燒光光啦！嗯，現在的那個是誰搞出來的，是我去彰化買的勒！是我們總部要找這個勒，夏茂隆他說認養的，一個信士認一個神明這樣子，你捐了多少錢這樣子，那是沒有錯。那些錢是我收勒，請神勒，去鹿港買嘛，哪裡變成說他們夏家自己買的東西呀！現在包括大鼓什麼神轎那些，是我老婆買的，都是我們出的錢嘛！對，但是我在管理的時候，像現在你沒有信士，就變成現在這個樣子。只要我一離開，你看五福宮變成什麼樣子的五福宮呀！⁵

⁴ *itih a taheS* · 夏茂隆口述，96/03/11，於五福宮訪問。

⁵ *taheS a ataw* · 潘金源口述，96/02/23，於自宅訪問。

【表五—5】賽夏五福宮奉祀漢人神明演進表

階段	神明	備註
一	觀音大士	乩身為章麗玲
	巧聖先師	因從事木工，因此奉祀職能神。
二	關聖帝君	乩身為福慈堂潘文孝
	濟公	
	天上聖母	
	太子	乩身為夏國清（已歿）
	財神爺	
	註生娘娘	
	虎爺	乩身為風貴明（休息）
	五營天兵天將	
三	玄天上帝	乩身為甘興財
	瑤池金母	乩身為福慈堂朱秀英
	七星娘娘	
	三奶夫人	
	福德正神	
	齊天大聖	乩身為福慈堂潘文雄
	金吒太子	乩身為夏佳榮（已歿）
	木吒太子	乩身為風金城
	神醫華陀	
總計	十七尊	除了五營及虎爺之外

資料來源：夏茂隆口述，筆者自行整理。

從前面述及的階段可知，當初請漢人神明的脈絡主要有幾種。第一個是宮主自身奉祀的神明。也就是觀音及巧聖先師。由於宮主早年就已移居都市地區，並且大多與漢人接觸並工作的機會，耳濡目染之下，以及從歷史脈絡中賽夏族早已對漢人宗教及文化不排斥，因此奉祀漢人認為的木工職能神巧聖先師，這或許是一種理解。

而陸續奉祀其他神明，除了是獲得 *baki' Soro*: 首肯之外，並且以成立漢式神壇形式進行宗教服務。雖然宗教服務方面是以賽夏族的 *baki' Soro*: 為主，但是當時的信徒，卻不完全是以賽夏族為主體，可以說漢人及原住民共同成為信仰圈。因此，增加所奉祀的漢人神明，可以說是為了增加市場的競爭力，五福宮所做的

賴盈秀認為，賽夏族的主體建構，是由原居山上的氏族和山下的氏族，因為戰亂、逃難及屯墾的因素，而結合成一個「賽夏」我族的概念⁸。這樣多元的氏族概念下有不同起源脈絡及遷徙脈絡。回到賽夏族人「共祖」概念，在五福宮裡面加以揉合多元氏族組成的因素之後，透過宗教服務中「收魂」的儀式，將賽夏族各氏族多元的起源遷徙脈絡，用「收魂」的儀式及「牌位」概念的操作下，將這些「共祖」迎回五福宮奉祀。



【圖五一3】五福宮奉祀之賽夏族「共祖」神位

資料來源：筆者自行拍攝，95/08/11。

⁸ 賴盈秀，〈誰是「賽夏族」？：賽夏族族群識別與認同界線之研究〉，（花蓮：慈濟人類所碩論，2003），頁 125-126。

這些被迎回的「共祖」，由【圖五-3】所示，包含了大霸尖山⁹、大溪¹⁰、新埔¹¹地區的賽夏「亡魂」，其中當然包含了各個不同氏族的起源脈絡，也符合賴盈秀所提到的「山上氏族」及「山下氏族」的概念。整套「迎回」的操作上，主要是在宮主、師父及各金童玉女共同參與，前往上述諸地，使用「燒火」、「燒香」、「燒紙錢」、「附身收魂」等等儀式操作，將各地「共祖」迎回五福宮。這項事務是五福宮持續在運作的，除了牌位上的大霸、大溪及新埔三地，96年五福宮曾舉行過前往加里山¹²，並將當地的「共祖」迎回的活動。

四、「合成」神觀及天界觀

「合成」神觀的現象，是五福宮信仰中相當有特色的一環。所謂的「合成」，在這裡是指賽夏神明與漢人神明的「合稱」或是「合觀」。五福宮認為是 *baki' Soro*: 出關之後，除了托出其他的賽夏神明，也用「合觀」的方式看待漢人神明及賽夏神明。

【表五-6】五福宮「合成」神明一覽表

漢人神名	賽夏神名	賽夏神名中文音譯	乩身	備註
玉皇大帝	<i>baki' wasan</i>	吧□基尹萬那哇薩兒	無	
玄天上帝	<i>baki' tamao'</i>	吧□基達茂	有	
瑤池金母	<i>koko' waon</i>	古固哇恩	有	雷女
雷公	<i>baki' bi:wa'</i>	吧□基比哇	有	
電母	<i>koko' bi:wa'</i>	古固比哇	有	

資料來源：筆者自行整理。

宮主認為，「合成」神觀並未脫離五福宮的「傳統」賽夏神觀，而是在於 *baki' Soro*: 出關之後，才明白某些賽夏神明原來「就是」漢人神明。以漢人認知的玄天上帝為例，宮主就如此認為：

……玄天上帝叫做 *baki' tamao'*，我們賽夏稱為 *baki' tamao'*，一個名稱。其他神明都有其他姓氏在奉，*baki' tamao'* 是由潘家在奉。龍神講的，因為龍

⁹ 大霸尖山的詳細時間並不確定，唯一可以確定的是，這次的活動是苗栗縣議員楊文昌主辦的，算是一種南庄地區泰雅及賽夏族人的登山活動，大霸尖山為泰雅、賽夏二族共有的「聖山」，參與的泰雅族人大多抱持的「歸鄉」及「朝聖」的心態。五福宮相關人士也有參與，但是抱持的「收魂」的任務及「朝聖」的心態前往。

¹⁰ 地點位於現在桃園縣大溪鎮坎津大橋下附近，時間不詳。

¹¹ 地點位於新竹縣新埔義民廟，五福宮認為是當時與客家人共同參與抗日的賽夏族英魂，時間不詳。

¹² 位於南庄鄉東河村風美部落（已廢），再上去的加里山登山步道附近。

神出來之後，才一個一個一個的名字才出來，如果沒有老人講出來，我們都不知道什麼姓什麼姓，從以前我們就不知道這個名稱，像我們就知道 *koko' waon* 的名稱，那我們就知道說 *koko' ta'ay*、*baki' ta'ay* 的名稱，過了很多的，我們從那個 36 天外，客家人講的 36 天，還有我們賽夏的，我們泰雅的禮俗。他是副將，*koko' waon* 有祈天祭啊，*baki' tamao'* 就沒有特別的，副將沒有特別的，我們法會的時候，就會一起，所以我們疏文裡面就有寫，今天是 *koko' waon* 主祭，另外中間要稱謂，加註……¹³

宮主認為的「合成」神觀，只是一種「合稱」操作。以漢人認知的玄天上帝為例，其實與五福宮的「新」賽夏神明中自有的 *baki' tamao'*（吧□基達茂）在本質上是無異的，雖然漢人認知的玄天上帝有許多的神話故事及傳說，但在五福宮內並沒有流傳。但是特別的是，筆者在觀察金童玉女在打坐的時候，身為玄天上帝乩身的甘興財在起乩後，對宮主交代事情的時候，卻是使用賽夏語¹⁴。這個例子清楚表述了五福宮的「合成」神觀。

但是這個論點，五福宮外部也出現了不同的聲音，這種聲音主要來自福慈堂的系統。同時身為瑤池金母及 *koko' waon*（古固哇恩）乩身的朱秀英，她從自身經驗中認為這兩個神明絕對不是同一個。

這個東西啊，這是我的想法，哇恩跟金母一定不是同一個！因為漢族的神明跟我們 *koko' waon* 完全就不是同朝代，或是說 *koko' waon* 是山地人啊，妳不可能說金母娘娘也是啊，我覺得我不認同。但是我自己很清楚我是金母的乩身，我有 *koko' waon* 跟金母娘娘在這邊，我都會清楚啊，因為他們動作不一樣，金母娘娘他會有蓮花手這樣出來，*koko' waon* 他就沒有。像正常的，我自己分別的出來。我也感受的到 *koko' waon* 進來，知道啊，因為講山地話啊。那金母娘娘是講國語啊，我自己也不會去訪問他們怎麼樣，我自己感覺的出來就好了。因為，師父走以後，他們一個比一個大這樣，一個比一個會，師父認同的啊，我就覺得，ㄟ，你們感覺就是，你們大家都很會了，那我能做什麼，乾脆停下來，自己去……去發揮好了。反正他那邊是夏家的事嘛！不是我的事。¹⁵

朱秀英從時代與族群、起乩時的語言及動作幾個脈絡下，認為瑤池金母及 *koko' waon*（古固哇恩）為兩尊不同的神明，這種想法對於五福宮的「合成」神觀，造成不小的衝擊。雖然五福宮極力的在神觀上做到「合成」，但是確有不同的聲音出現。目前五福宮仍將兩位神明的誕辰法會合辦，稱為「恭祝古固哇恩無極瑤池金母聖誕千秋」，法會祝文並將兩尊神名共置。

¹³ *itih a taheS* · 夏茂隆口述，96/09/11，於五福宮訪談。

¹⁴ 這個例子在第四章註 32。

¹⁵ *kizaw a tamao'* · 朱秀英口述，96/06/23，於自宅訪問。

神觀的「合成」除了從「神名」的合觀實踐上，五福宮另外一個努力的角度則是從神明金身來做實踐。實踐的方式讓一般漢人神明所穿著的服飾，改成為具有賽夏圖紋意象的服飾。如【圖五—4】所示，濟公身上所著的服飾，為具有賽夏象徵雷女的「卍」字圖紋，相當與眾不同。

除了象徵性的操作，五福宮也將漢人神聖世界「天界」的概念，予以轉化，並融合賽夏神明，成為賽夏「合成」神觀中雖然抽象，但卻相當富有獨創性的宗教概念。如【表五—7】，五福宮抬高賽夏諸神明於漢人神明之上，但在賽夏諸神明中仍有階序及平等的觀念，但最大的神 *baki' wasan* 和漢人一樣同稱玉皇大帝，也同為至上神。但如此的「天界」觀，確實是五福宮「合成」神觀的另一種呈現。



【圖五—4】五福宮合成神觀實踐的例子—濟公

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/26。

【表五-7】五福宮神明階序表 ¹⁶			
天層	賽夏神名	賽夏神名中文音譯	漢人神名
第四十一天	<i>baki' wasan</i>	吧□基尹萬那哇薩兒	玉皇大帝
第四十天	<i>koko' waon</i>	古固哇恩	瑤池金母
第三十九天	<i>baki' Soro:</i>	吧□基舒魯	天王龍神
	<i>baki' bo:ng</i>	吧□基哺噶	神醫
	<i>baki' aro'</i>	吧□基阿祿	
	<i>baki' tamao'</i>	吧□基達茂	玄天上帝
第三十八天			天上聖母
			濟公
	其他賽夏「新」神明		
第三十七天以降	漢人神明		

資料來源：夏茂隆提供，筆者自行整理。

¹⁶ 其中同層天的不分階層，但是第三十八天的天上聖母及濟公是指「賽夏」的，非賽夏的仍在三十七天之下，宮主認為賽夏的神明一定在上層。

第二節 賽夏新「巫」的傳承

賽夏族的巫術，主要是以與超自然的溝通，經過人爲主動的操作，施行法術以獲得訊息、預測吉凶禍福，或是更進而改變現有狀況的方式。胡家瑜整理出水占、竹占、治療巫術、鳥占、夢占等方式。¹⁷巫師是賽夏族巫術傳承及實踐的核心，但是由於通婚及社會化之後，巫師及巫術的傳承始自斷裂。

五福宮自運作之始，其宗教性服務本爲吸引賽夏族人信仰的一大動因。但這樣的宗教性服務之下，連帶的產生賽夏新「巫」的運動，有新型態的巫師，以及新型態的巫術呈現。而這樣的「新」，並非指從斷裂中另起爐灶，而是接續斷裂後另一種「新」的呈現。

一、 新巫

傳統賽夏族的巫術，有兩種型態，其中的分別就是需不需要他人的專業協助而定。有些巫術是與傳統禁忌作連結，例如夢占和鳥占，以及關於自然現象、動植物及人事等禁忌，這些在小島由道的紀錄中都有提到。¹⁸這些屬於巫術的範疇，但是不需要專業他人的協助。而這個「專業他人」，在五福宮出現以後，對於傳承上開始出現與傳統截然不同的走向。

（一）新性別

而執行巫術專業的，就稱爲巫師。在傳統上僅限婦女學習及操作¹⁹，在近代的研究中，潘秋榮記錄兩次祈天祭（1997、98）是由女巫師占卜日期²⁰，民國八十六年張致遠到紙湖社群（獅潭鄉）紀錄時，僅剩一名可行占卜並醫療的女巫師（紅二妹）²¹。日治時期伊能嘉矩到五峰時田調時，也有被女性巫師治療的經驗²²。可知傳統的巫師性別被定義在女性。

五福宮出現之後，由於*baki' Soro*：自始附身於夏義輝的身上，並執行「濟世」之任務。對於傳統賽夏族巫師皆由女性擔任，產生相當大的影響。就宗教學上，執行巫術專業的皆爲「巫師」，在《文化人類學辭典》中認爲「巫師」是「專門

¹⁷ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 96。

¹⁸ 小島由道著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》，頁 37-40。

¹⁹ 同前著作，頁 36。

²⁰ 潘秋榮，《小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》，頁 114。

²¹ 張致遠文化工作室，《賽夏文化彙編—傳統與變遷》，（苗栗：文化中心，1997），頁 86。

²² 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 98。

行巫作法之人」²³。因此傳統上認知的女性擔任，五福宮出現之後，賽夏族人開始接受「巫師」一職轉變成爲男性也可擔任，雖然行巫形式轉變成爲漢人民間信仰方式，但其「行巫」的本質卻是不變。

過去賽夏族研究對於巫術的討論，大都圍繞在「*romhaep*」(竹占)這一項目中。因此記錄到的女性巫師，大多是所謂的竹占師。「*romhaep*」(竹占)從自小島由道到胡家瑜以致於潘秋榮，都認爲是因泰雅族婦女婚入賽夏族男性之後，將竹占的技術帶進賽夏族。由於女性自幼就可習得此技術，因此婚入之後帶入賽夏族的社會，這個論點可以接受。而在五福宮的認知，「這是泰雅族丟掉的，被我們賽夏族所接起來的。」

夏義輝本來不是傳統賽夏「*romhaep*」的繼承者，也未曾學習。在 *baki' Soro*: 附身之後，託出 *baki' Soro*: 希望將「*romhaep*」傳承下來，藉五福宮之場地，以及 *baki' Soro*: 附身之時，指導有意願學習的信徒。據宮主所口述，曾受夏義輝傳授竹占技術的賽夏族人，共有風秋梅、風玉英、朱秀英(以上爲女性)、朱順道、風運勝、風德和(以上爲男性)等六人。這些人習得後，目前也成爲部落人士寄望透過傳統竹占排解疑難的尋求之處，男性也正式成爲傳統竹占師。

(二)「新」裝扮

賽夏族傳統巫師的裝扮，與日常生活無異。文獻中看到的討論，也並無說明行巫時有特別裝扮。但是在五福宮的脈絡裡，由於認定 *baki' Soro*: 是「黃色」，因此宮內「*baki' Soro*:」的旗幟同爲黃色，宮內的相關人士衣服也都大多以是黃色爲主。

潘秋榮觀察到，火燒屋當年(民 87)的七月，由於宮內需要轉型，而邀請各姓氏族人到三灣大橋下中港溪畔，進行殺豬告祖的儀式，其中五福宮的人士就穿著道士服飾。²⁴潘秋榮對「道士」服飾認知上應有誤解，因爲五福宮自始都沒有「道士」，何來服飾。文中形容的應是五福宮內的衣服型制，包含了宮主、鼓班人員及其他服務人員的黃色長袍，金童玉女的黃色兩件式衣褲等等。五福宮的服飾型制，的確與漢人民間信仰有所關連，例如顏色，型制等等，在漢人宮廟內也是可見一斑。但是五福宮的衣服型制，或許可以從認同上來做表徵，從同一衣服的穿著，認定爲社群內的共同成員。另外如果從功能上，更分三種層次。

第一層次，是指日常生活的型態。此種型態仍舊以日常便服、工作服裝等做爲服飾。不做任何改變。

第二層次，是指到了法會或是宮內聚集的時期。這時相關人士大多就會著前

²³ 石亦龍等著，陳國強編，《文化人類學辭典》，(台北：恩楷，2002)，頁 199。

²⁴ 潘秋榮，《小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》，頁 144。

述之黃色長袍或是兩件式衣服。依田調的經驗，宮主穿著黃色長袍的時機大約皆是法會開始或是要主持儀式的時候，在中間若有休息，仍舊脫去。而金童玉女由於穿著兩件式，基本上行動上較自如，因此不會更換。

第三層次，也就是正在行巫的儀式之中。包含金童玉女打坐、法會時的附身時候。師父則是以任何儀式的開始，進行師父及金童玉女皆會赤腳著地，女性金童玉女大多衣褲不變，但是會在頭上綁紅布條，有的也有的綁在腰際。男性金童玉女大多以脫去上衣，入神之時旁人再協助腰際綁紅布條，以及其神明的象徵服飾，如肚兜、奶嘴等等，再加上五寶等法器，成為整套的穿著。

五福宮發展出來的衣服型制三種層次的脈絡下，「新」巫從新的「服飾」上，已經有豐富的發展，師父、金童玉女各有在各個層次有不同的服制。*baki' Soro*的乩身服飾相當精緻，觀音大士的乩身皆以白色兩件式為主，瑤池金母的乩身則以青色兩件式為主。由此可知，五福宮的「巫」，服飾上已有與傳統截然不同的發展。

二、 新術

除了新「巫」之外，也包含了五福宮神聖觀的實踐層面，也就是新術。新術是指稱的是對於神聖對象的祭祀方式及內容，另一種向度是指執行宗教性服務時所實踐的方式。

(一) 新「物」

五福宮既然採用漢人民間宗教方式呈現其賽夏主體，對於對應到祭典中的祭品上，也開始有了變遷。傳統賽夏族祭典中的「物」，可以分為兩種。一種是給「神聖對象」，另一種是給「我群」（擁有共同認同）的「人」。

傳統上給神聖對象的「物」，包含潘秋榮認為的「竹杯酒」和「肉串」²⁵。這樣的物，在*paSbaki'*（祖靈祭）的時候經常出現，但因這兩物的特殊性，傳統上賽夏族人有事告知祖先的話，基本上就會使用這兩物。而傳統中，給「我群」的物，或是領有這個物代表被納入「我群」的概念的，就是指用糯米，以木臼及木杵擊打成黏稠狀的*tinawbon*（糯米糕）²⁶。

傳統上傳統祭典中的「物」，在五福宮仍舊是傳承及實踐的核心。但是隨著五福宮的發展之下，由於融入了漢人民間宗教的「法會」概念，祭典中的「物」也開始變為和漢人宮廟上「法會」的祭品類似，但是也是有層次上的不同。如果

²⁵ 同註 24。

²⁶ 其實這裡面的物還有相當多，本文僅先以在五福宮可見的糯米糕為例。

是祝壽的法會，除了三牲素果，壽麵、壽餅、紅蛋之外，另外再以一些「賽夏傳統食物」，如芋頭、蕃薯、山蓮子、溪蝦、打好未分塊的糯米糕、樹豆湯、米酒、糯米酒等等，如【圖五—5】所示。



【圖五—5】五福宮祝壽法會準備供品

資料來源：筆者自行拍攝，96/08/30。

再者，信徒準備的祭品，依照祭祀性質也有分別。如果祭祀性質是針對祖先，那僅只以三牲素果為呈現，如【圖五—6】所示。如果是在法會，就是以包裝飲料、酒、八寶粥、水果等方便攜帶的「禮物」為祭品，如【圖五—7】所示。



【圖五—6】五福宮信徒祭祖供品

資料來源：筆者自行拍攝，96/02/10。



【圖五—7】五福宮法會信徒祝壽供品

資料來源：筆者自行拍攝，96/08/30。

五福宮賽夏族人的祭品變遷，雖然顯示出「物」在變，而本質上並不因著型態而改變。但是「物」的變遷，與新「術」有極大的關連。由於祭典形式的變遷，除了儀式型制的改變，連帶著連「物」也隨之發展。前文述及賽夏族人極早接受使用紙錢以及線香的觀念，但是對於儀式中的「物」觀念的轉變，則是到了五福宮時期，發展到了顛峰。

再者，尋求五福宮宗教服務的信徒，另外一種提供的「物」，就是指「金錢」。漢人民間宗教的神壇，「金錢」往往是最重要的關鍵。雖然宗教組織屬於非營利組織，但是其經濟活動卻相當活躍。「金錢」有分「捐獻」及「費用」。「捐獻」大都是指法會的信徒捐獻，也就是俗稱的「香油錢」，五福宮會登記並且以紅紙張貼於牆面，並且給予非正式的收據，收據經「過爐」即可燒毀，過程如【圖五—8】所示。「費用」上面，由於採集到的資料眾說紛紜，在福慈堂的朱秀英是認為「掛紅」，也就是一個紅包袋，裡面放多少都不介意。五福宮方面，夏國華的認知過去老師父也是用「掛紅」的模式。而夏順明接任師父後，對於「收費」一事有所規定，但是筆者田調過程並未著墨在宮廟經濟方面，日後更待後續之研究。



【圖五—8】五福宮法會信徒捐獻流程

資料來源：筆者自行拍攝，97/04/01。

(二) 新醫療

「醫療」，從前文的脈絡中，是指廣義的「宗教醫療」，也就是環扣著賽夏族人「養生送死」之觀念。傳統賽夏巫術中的水占、竹占及治療巫術，主要環扣的是疾病、解疑、求問神意、詢物、糾紛這些目的。傳統賽夏族人嘗試從這些方式中獲得安頓及排解。並且充滿神聖意涵的巫術中，也帶有相當的賽夏族民俗知識在。²⁷但是經過時間的變遷及社會化的過程之後，少人學習傳統巫術的技術，「斷裂」儼然已發生。

賽夏傳統巫術的細目，胡家瑜已經做了相當完整的整理，這裡不另贅述。而五福宮的新「醫療」之術，就是前述之「養生」與「送死」的宗教醫療的方式，而也因著有時代性的需求而發展。新「醫療」之術，五福宮的立場是以「濟世」的宗教關懷進行服務，而信徒需要的是靈驗性，也就是病得痊癒、失物尋回等等。近年來因應當代的社會現象，許多需求是以前沒有的，例如新的疾病，如癌症、群醫治不好的怪病、發生糾紛被人斷手斷腳等等。或是新的事件，如夫妻失和或婚姻觸礁、老婆離家出走、汽機車被竊、貓狗寵物走失等等。

賽夏族身為大社會中的一份子，這些當代才有的社會現象，在賽夏族裡也屢見不鮮。但是遇到這些事情需要排解的時候，賽夏族人鮮少會去前往傳統巫師方面求助，又不願意交托給當代科學，如醫學、心理輔導、警察司法系統等等，五福宮遂成爲最佳排解之處。透過五福宮宗教醫療的系統，寄望達到信徒自身與他人、與 *tatini'*、與大社會的再次整合。

五福宮之始的宗教性服務，爲吸引賽夏族人信仰的一大動因。原因一來是彌補了傳統巫術傳承的斷裂現象，二來是以賽夏族人認爲「新奇」的漢人民間信仰方式進行，第三則是以賽夏傳統神明 *baki' Soro:* 爲號召。如此，五福宮的宗教服務以「靈驗」起家，並且逐漸發展。

²⁷ 胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 96—102。

第三節 「合成」中的五福宮文化

從台灣原住民族口傳文學中，最富生命力的無非就是「諷刺」文學。從原住民主體中的他族觀中，藉由詼諧及諷刺的語言，來表達對於原住民作者自身對於其他諸族從日常生活中的認識及理解。其中對於賽夏族最明確的感覺，就是「睡了六千年，還是只有五千人」，林修澈從賽夏文化的多元性及豐富性，及從民族主體性中仍能掌握社會脈動，為此下了一個新的註腳：「睡了六千年，還是只有五千人，但還是賽夏族！」²⁸

賽夏族就是如此的富有生命力，從五福宮的宗教現象，雖然僅是賽夏族多元文化中的一個向度，但卻已是全體賽夏族人，為實踐其多元宗教觀的表現。而這樣的實踐，除了賽夏族主體的自我呈現之外，另外就是掌握「文化合成」的主動權與詮釋權，並且展現在五福宮的宗教觀中。

這樣的展現，從「流動」的角度來看，似乎可將漢人民間信仰與賽夏族做更深層的連結。這觀點似乎又可以從「文化復振」的角度來做討論，實在耐人尋味。最後，五福宮發展的脈絡，該如何從阻力中繼續下去，則是五福宮的賽夏族人所關心的。

一、「合成」的五福宮宗教觀

簡鴻模在研究當代的賽夏族宗教之時，發現其神觀發展的變遷是從矮靈、龍神到基督。研究賽夏已久的胡台麗，則從疊影現象去討論 *koko' waon*（雷女）與 *koko' ta'ay*（矮靈）的在祭典中的呈現。一則變遷，另一疊影，但從五福宮的宗教現象中，則是可以「合成」的角度來討論。

「合成」可以有兩種層次。一種是從「神觀」的角度，這樣的「合成」，從五福宮內的賽夏傳統神明、賽夏「新」神明及漢人神明，三者的共祀中得以窺之一二。另一種層次則是「人」的合成，除了去除了政治分類上南北群的分野，傳統祭團氏族的藩籬，得以共同在五福宮中，傳承傳統並且持續「活出」傳統。

而賽夏族人對於其宗教觀，簡鴻模嘗試用「內化」來做歸結，認為賽夏族人透過「內化」，將異文化吸納進來，成為主體文化的一部份，宗教觀即是如此。五福宮也嘗試掌握其賽夏的宗教主體性，認為歷經「漢化」及「西化」的賽夏族人，也應「回歸」賽夏的傳統。

而這當中，衝擊最大的應是具有強烈排他性的基督信仰者。但是五福宮的立

²⁸ 林修澈，《台灣原住民族史·賽夏族史篇》，（南投：省文獻會，2000），頁 329—330。

場則是認為「信教」與「傳統」，應該是可以並行的。夏順明就從自身的例子中認為：

我以前也是天主教啊!我們家是天主教，結果我們沒有辦法，就一句話而已，老人家跟我們講，你歸天主教是你的信仰，但是你的祖先，你要給我認祖歸宗，你要跟我去撫養祖先。信仰歸信仰，祖先你要給我安排、要安頓。我們自己的祖先，你沒有安頓好，你就什麼事情都不用做。為什麼?因為祖先也是我們的動脈，就像人家講的『傳承』嘛!我父親傳承給我，把我生下來，我就要有這個資格去扶養我爸爸，我爸爸也有這個責任去扶養他過世的爸爸。他走了，可是雖然是走了，但還是在你左右邊，還是在左右邊看著你，我們看不到而已。然後，我們的老人家是要求我們要那樣做，你要把這個祖先整個弄好。然後我們就改為道教啦!拿香了。信教是一個信仰?對不對?天主教是信仰，祖先是你們自己的。是我們自己的要養。

來這邊跟去不去教會沒有關係，我有跟他們講過啊!像我們觀念會輸入給他，你來這裡燒香沒關係，你的信仰要繼續走，信仰歸信仰，祖先歸祖先，你不要區別，把他們看的太重，其實不必要這樣看，就是一個很隨和的觀念。龍神稱為老人家，我們簡稱是老人家啦!他們來這邊，我們就這樣教他們啊!可是他們回去有沒有繼續拜我就不曉得了。我也沒看到啦!應該我們會去啦!像有一吹，教會的牧師地也會過來啊!竹東的牧師啊!他之前是看到我們安祖先牌位，結果沒幾天就跟來，我也要，我也要。這有什麼，牧師都可以了，你們下面的人為什麼不行，對不對?牧師都敢這樣做，你們也可以做啊!根本不會忌諱那麼多啊!其實一個人的觀念忌諱太多，什麼事都不好做。²⁹

夏順明的看法，也說明了當代的賽夏族人，雖然歷經五十年代的部落集體皈依基督宗教運動，大多都以在天主教及基督教長老會中接受洗禮，但是在五福宮興起之時，仍然共襄盛舉。這個原因，夏茂隆描述得更加生動：

那時候天主基督，在我們慢慢疏導之下，基督歸基督，信仰歸信仰，個人信仰那是不會錯，可是最起碼祖先，自己的祖先一定要奉，所以我們才慢慢的回到"。以前之前只有10%約有放祖先牌位，現在有60%放祖先牌位，像東河方面，獅潭方面都有奉。如果是只有我們賽夏族，就百分之77了，就南庄部分，姓章的哈肋路亞(真耶穌教會)，那些就沒有信了，可是有1、2家而已啦，其餘反正有信哈肋路亞的，基督、天主也還可以。天主的更好，神父還有指導這樣的信仰。基督教是比較嚴苛了一點。前天我們到竹東，他們是基督教，五峰河頭那邊的基督教。他們也是有奉祖先，奉祖先進去，他的家庭就好啦!因為碰到種種原因很多，這個家庭怎麼樣，小孩子不聽老婆，老婆跑，女孩子都跑，不回來。到時候一查，本來不拿香，我說進來屋

²⁹ aro' a ataw·夏順明口述，簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁380—381。

子一律拿香，不管你是哈肋路亞，不管什麼什麼的。進來一律拿香。一問的結果，像那屋主一樣，他病了差不多七年多，整個癱瘓，整個手腳像石頭一樣，連敲都沒有感覺，所以馬上要他奉祖先，馬上就買東西，一奉，他來幾趟，完全七年都癱瘓，各地方都去求醫，所以來第三趟，拿棍子會走路，第六趟開車來了，哇！這麼快！他們就覺得那麼神奇。當然啦！這祖先啊！你被祖先懲罰。原住民就是『忘』，就是這樣忘！沒有祭奉祖先。因為祖先是我們自己的。你可以去信，去信仰去禱告，畢竟牧師他也是講好的，我們個人的信仰，可是畢竟還是我們的祖先，因為我們所放的，有很多牧師、傳教士，他們家裡也是有奉啊！也是我們去放的啊。像竹東蔣家他也有放啊！桃園牧師那些也有。所以我們不能忘祖先、死掉的人，外面死、淹死、自殺啦！能跟我們溝通，信我們這邊馬上就好。³⁰

「安奉祖先」對五福宮來說，可以算是一種傳教³¹的手段及作為。而背後的目的，還是希望全體賽夏族人，無論信仰任何宗教，皆「回歸」到賽夏族的傳統中。這個傳統，是指從賽夏特有的*tatini'*而延伸出的「共祖」概念。「共祖」的概念，遂成為五福宮表達其賽夏主體思維最有力的話語，加上許多宗教經驗的傳述與支持，使早已因政治與教派而分化的賽夏族人，逐漸「回歸」到五福宮認為的賽夏傳統中。

二、「流動」、「文化復振」與「文化合成」

賽夏族的傳統，何以藉漢人民間信仰的模式呈現，這是相當難回答的問題。從歷史脈絡中，當然可以從族群接觸的歷史進程來做解釋，也是一種。但五福宮卻能夠從模式中，透過各方面表達其賽夏主體性，「合成」起一套完整的五福宮賽夏文化。

筆者嘗試從另外一個角度來討論。賽夏族的文化多元，從語言中北群多採借泰雅語，南群多採借客家語的現象，賴盈秀發現的多重氏族到集體認同成「我族」的多元性，以及神觀 *tatini'*貫通三界的特性。如此來討論賽夏族的民族性基底，或許我們可以用「流動」來表達她的特質。因為具有「流動」性，因此語言可以流動，氏族及氏族認同可以流動，甚至 *tatini'*也持續的在流動。「賽夏傳統」是富有生命力的，並且如同賽夏的諸神話、傳說一樣，持續「活著」的。

³⁰ *itih a takeS*·夏茂隆口述，簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 381—382。

³¹ 五福宮的概念中，並沒有「傳教」這個詞，筆者是用以來做比喻。另外類似這樣的「傳教」作為，還有包括夏茂隆及夏義輝，因他們本身的工作性質會接觸到賽夏族人，如會幫人家蓋房子，作木工等等，在工作之餘傳授五福宮及 *baki' Soro*:救世的理念，向賽夏族人宣傳，如原本全家信奉天主教的朱秀英一家就是因夏義輝幫他們家整修房子，進而吸引來五福宮的。不過筆者這方面蒐集到的資料有限，因此僅只在此記錄。

另一個方面，漢人民間信仰的特性，除了融合儒釋道三教的宗教精髓，加上法教的強烈巫術靈驗性質，再加上台灣民間特殊的風俗慣習及歷史脈絡發展之下，揉合而成豐富多元的台灣民間信仰。這樣的信仰模式是「流動」的，身為漢人民間信仰的宗教人，可以不拘泥於單一宗教理法科儀，但也可以執著於一個關懷之下。鄭志明用「善男信女」一詞，生動的說明了漢人民間信仰宗教人的豐富宗教性。

在「流動」的概念下，或許可以解釋賽夏族傳統何以藉漢人民間信仰的模式來呈現。歷史脈絡中的賽夏族人，基於「流動」的民族性基底，將漢人民間信仰的脈絡，「內化」至賽夏族自我主體的脈絡當中。也藉於此，透過這套脈絡，將賽夏族的主體思維，也呈現在五福宮的宗教脈絡裡，成為「合成」文化的賽夏五福宮。

1970年代開始，人類學界開始對於「文化」的定義及觀念有所改變。到了1980年代，潘英海從平埔研究中，把「涵化」的定義重新反省，提出了「文化合成」，用以反省過去對於文化的定義及討論。從賽夏五福宮中可以看到，「文化」其實可以是一種「流動」的，無論是前面所提的賽夏族民族性基底，抑或漢人民間宗教的組成。「文化」的固定及流動絕非「固定不變」，也沒有一種文化是絕對的固定及絕對的流動。因此無論文化是「流動」或是「固定」，是從層次上的狀態去做討論，而層次，也就取決於每個「個人」的認同及生活經驗上。

而另外一個觀點，就是前文述及的「本土運動」或是「文化復振」是否是一種可能？五福宮使用主流社會所認同、使用的文化符碼及機制，反之所呈現出的仍是賽夏族傳統。從林頓、華萊士及李亦園的定義及討論中，似乎是可以歸類五福宮的宗教現象為一種「巫術性的復興」及「存續」。也就是說，透過漢人的外在表象來傳承賽夏的傳統，這是一種可能。但如此，「文化復振」中所指射的「文化」，是否是指涉一套「文化是固定不變」的立論基礎上³²。如果是的話，那賽夏族及漢人民間宗教的「流動」特質，或許就沒有論述的空間；如果不是，那從五福宮的例子中，可以對於「文化復振」，則可以有更多元的論述系統。筆者無意為此挑起論戰，但從賽夏族的例子中，的確是應該有重新思考的空間。

研究台灣政治現象的施正鋒認為，台灣是一個墾殖社會（*settler society*）。所謂的「墾殖者」（*settler*），非單純的移民，而是一旦移入後，就會把原鄉的社會制度加以移植，並且與所謂的「移民者」，或是「殖民者」（*colonist*）有所區別。美國、澳洲、加拿大及拉丁美洲的國家就是如此，一方面墾殖者要脫離母國的控制，另一方面又要接受原住民族的挑戰³³。從賽夏族發展的歷史進程來

³² 關於這點，特別感謝台大人類學系的Lamuro（林嵐欣），感謝她把原聲帶社課對於此的論辯放在她的網誌上。

³³ 施正鋒是「墾殖社會」理論在華語學術界的發揚者，理論散見於其他論文，本文是引用〈台灣政治史的重新建構〉，發表於95/07/01，台灣歷史學會主辦之《台灣主體性與學術研究研討會》，

看，在新竹苗栗地區拓墾的漢人，在族群互相接觸的進程中，不僅將土地易權，更是將漢人的文化，隨之帶入了賽夏族內。而宗教既然是文化呈現上的一個象徵，賽夏的傳統領域在墾殖歷史消退的過程中，漢人民間信仰的宗教現象的進而出現，的確是有著文化交融的不可切割意義在此。

緒論提及關於文化合成三個方面的反省，也就是「持續」、「互動」及「個人」。從「持續」的觀點來看，漢人進墾的時間，從清朝前期開始，到賽夏五福宮的出現，時間上跨越了近三個世紀。賽夏族人從土地的軼失及族群的遷移，到吸納漢人民間宗教的要素，進而在賽夏族傳統信仰當中做轉化，到最近期的高峰五福宮的出現。賽夏族的確一直在「持續」的和漢人文化作接觸。從「互動」的觀點，即使從五福宮的民族誌中只看到賽夏族人的例子，但是從另外一個角度，五福宮的組織內的確有許多漢人（客家人）在當中，即使扮演的絕非重要角色。而漢人宮廟前往五福宮的進香行為，都說明「互動」的經驗，使五福宮的確成爲一個族群互動的場域。

賽夏族人自己對我群的研究，尤其是接受民族學訓練的賽夏族人³⁴，也都是從「涵化」的角度來去分析自己的族群變遷的動因爲何：

……我們本身就是沒有這個習俗的嘛！用這種形式去崇拜祖先也不錯，就開始有了這樣，你可以看到很多的，例如說在祭品啦！就跟那個客家信仰一樣，帶祭品去拜阿，燒金紙阿，所以，忽然這樣看，從中間看去觀察的話，我們不能得到情報，怎麼來的，就是這樣慢慢演化，演化而來。……就是涵化的結果嘛！……³⁵

從賽夏五福宮的例子中，可以進一步思考所謂賽夏文化形成的歷程。從歷史脈絡中，或許可以釐清出，孰是賽夏文化中的純賽夏文化，抑或孰是賽夏文化中的外來文化，但是無法解釋賽夏的文化合成動因。而這動因最關鍵的，是賽夏族人擁有「主動」性，主動地運用漢人民間信仰的要素在生活中，如祖先牌位、紙錢、土地公，也主動地藉由漢人民間信仰的宮廟模式，運用在其傳統祭儀已至於神觀及宗教服務上。從「主動」的觀點下，對於其「合成」的動因，或許是更貼切的解讀。

台北：台灣國際會館。

³⁴ 以 *itih a ataw* · 潘秋榮（中國中央民族大學博士）、日婉琦（政大民族學碩士／傳統名字不詳）、*talo a oemaw* · 張清龍（政大民族學碩士）爲例。

³⁵ *itih a ataw* · 潘秋榮訪談記錄，95/01/14，於 *lalo* 家中。

三、 阻力中的五福宮發展

五福宮發展所遇到的阻力，主要可以分為內部及外部兩種因素。內部的因素主要來自於前文述及的「出走」效應，這個效應從夏義輝仍在的時候開始醞釀，到了夏義輝身後才逐漸展現。

趙妙妹自從離開五福宮回到五峰之後，也開始以 *koko'ta'ay* (矮靈) 的乩身自居，從事宗教服務的工作，並且也有許多靈驗經驗。目前在五峰和南庄的賽夏族人，當有宗教服務的需求之時，五峰族人大多取近而向趙妙妹求助。南庄方面的大多因為聽聞靈驗經驗，或是因人脈關係(親族、朋友)介紹，而登門求助。夏順明帶著「天王龍神」的牌位離開後，回到原鄉二坪部落，平日擔任自營餐廳廚師一職，有些居住蓬萊的族人也會就近尋求協助。

對於五福宮信徒流失的影響，筆者田野的經驗中，發現趙妙妹的吸引效應比夏順明更具顯著。據說趙妙妹家中並無神壇，僅是象徵 *koko'ta'ay* 的旗幟，及許多矮靈祭的象徵物「芒草」。就原住民族電視台賽夏族語新聞，針對當代的卡蘭祭，所做的專題報導中，拍攝到夏順明的神壇也並無奉祀其他神明，神壇內也僅有天王龍神牌位及香爐。

外部的阻力主要來自於部落反對的聲音，筆者田野調查的經驗中，受訪的賽夏族長者大多從賽夏傳統的觀點下，認為五福宮並非賽夏族的文化，而是道教的文化。³⁶除了道教化這點因素不被部落長老所認同，另外的因素就是財務上的管理不透明，遭許多信徒所詬病，而將這樣的對於五福宮失落及不信任心情帶回部落並且傳播出去，造成發展上的阻力。

對於五福宮的未來，夏茂隆及五福宮的信徒還是堅持走這條路：

龍神對賽夏有貢獻，這個是有兩個理由，第一個理由信者到目前改善到已經很完美了，不信者事情一大堆，到目前還是苦哈哈。完美是說家庭和樂，沒有什麼病痛，家庭的兄弟有改善，像東河方面，以前都很苦，找神明去取，取求神明這邊都沒有，龍神出來之後針對賽夏的禮俗還有那個來源講一講的時候，他們真正的做，老人家已經信服了，祖先已經安頓好了，撿骨那些做好了，你看風運盛以前也是很苦，風進郎也很坎坷，很多都看得到的東西，像以前趙山玉也是，很多的事情也是一樣，很多的不順，原來是 *tinato'katethel*，原來是差在那邊。

³⁶ 筆者訪談過的長者，北群包含篤信長老會的夏金新，以及曾任五峰鄉長的朱鳳光(已歿)，南群的為篤信天主教的高德盛長老。收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 392-394。

因為我們的禮俗以前給日本控制，一控制就把那個東西，不能碰那個東西，他們就默默的珍藏到石岩洞底下，你要安就要安我的日本的神，不能安亞洲的神，那個不行，尤其他們也是考量到賽夏族有這個東西會很強，所以日本人禁止，連那些 *baki* 也禁止，禁止擺，所以 *tinato' katehtel* 也好啦，一有龍神出來之後，就把那個弄出來安好，安安穩穩的放起來，那是拯救我們。比如說趙家 *tinato' katethel* 把那個神明弄出來之後，大大的庇蔭到我們這個趙家。庇蔭到趙家可以，可是私人的公媽，還是你祖先私人要做啊，跟著那個做自然就好，那個私人的，你們一個祖宗的，祖先的，一個家族如果公媽安了，然後也撿骨了，最好是風水也做了，這樣就不會有什麼問題。像五峰錢家那些，風水那麼大，兩百萬，在夏遠麟家上面，夏遠麟後面是我的，在上面，就是林瑞雲家旁邊，大風水，夏義輝弄的。起先是趙家的，趙達勝上面，趙建福，他們也是做一、兩百萬的風水，連公媽弄好，弄起來，自然而然年輕人會向心力，會存你的錢，做那個工作，自然就整個家族就好。

像我們這個宮裡，你什麼教、做禮拜他會教你好的。吸收一定好的。畢竟原住民的習俗不要丟。所以說我們原住民那麼沒落，怎麼幾十年十幾百年到這邊。怎麼吱！幾萬的人口，到賽夏族也是一樣，兩千就是兩千，兩千票就是兩千票，50年還是那兩千票，都沒有增加，原因就很多了…我們自己沒有提升，好好做老人家傳承下來的。供奉祖先，好好做，到現在慢慢提升才有好現象。因為我們慢慢，等一下如果龍神不起來啊！不救世啊！跟著閩南人，有道教也有邪教啊！養小鬼的啦，跟著亂七八糟，跟著那個師父沒有想到是耶。我們需要是正的，不是跟著邪的。像這個機會上出去吹著皮毛，沒有想到是養小鬼，搞人家的。要學好的啦！³⁷

簡而言之，五福宮的發展脈絡，從靈驗經驗到多元宗教觀。堅持賽夏的傳統，是其主體性展現的方式。雖然由於出走效應，以及向道教傾斜化等諸多因素下，造成內外部的阻力重重，五福宮的存在，仍舊給予賽夏族人透過這此方式，尋求安身立命以及疑難雜症的排解方式。*baki' Soro*的救世能否讓五福宮重回往日風采及盛況，回到漢人民間宗教的角度來說，就是如何培養及訓練，合乎賽夏族傳統思維的 *baki' Soro*：乩身已至師父、重新強化其宗教服務，以及健全其管理組織。如此，可以期待五福宮在台灣民間宗教中，絕對有其無可取代的地位。

³⁷ *itih a taheS*·夏茂隆口述，收錄在簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，頁 413—414。

第六章 結論

賽夏五福龍神宮的出現，絕非歷史上的偶然。回顧「賽夏族」此一族群，從多元的氏族群認同凝聚成賽夏「我族」的認同，加上歷史脈絡中與多元異族（泰雅族、漢人、統治者、官方等等）的互動過程，深化並逐漸在各方面展現其「賽夏」主體性。

賽夏族人的生活中是相當豐富的，同時擁有多重範疇的宗教特質，存在於賽夏人中。假使賽夏族人遇到生命的瓶頸及關口，需要尋求安身立命的協助當下，擁有多元的排解及安頓方式。一個賽夏族人有需要的話，可以在 *paSbaki* 中，拿著竹杯酒及豬肉串對著 *tatini* 講話，也可以在家裡焚香點燭，面對牌位講著和祭典同樣的話；*tatini* 除了在 *paSbaki* 裡可以獲得肉串和米酒，也可以在清明掃墓時獲得數以億計的「冥國紙幣」，更在五福宮內獲得更多的「現代」食物。賽夏族人不僅會獲得 *tatini* 的庇佑，也可以同時獲取土地公的「有求必應」保證；更可以在有緊急需要的時候求助竹占師，也可以透過五福宮內的賽夏諸神，獲取從天上來的神意，病得醫治，家獲平安等等。

五福宮的發展雖遇瓶頸，未來發展還需看全體賽夏族人的關心程度，以及五福宮信徒的自身努力。即使未來 *baki' Soro*: 「回關」，賽夏諸神也回各氏族接受奉祀，至少有一群人曾經努力過，精彩活出他們的賽夏傳統。

研究價值

本文的研究價值有三。第一，從筆者泰雅族的觀點脈絡中，嘗試對於異族的「他者」，進行民族誌書寫的嘗試。呼應到緒論提及之黃宣衛及陳文德的觀點，「異族觀」成爲某一種瞭解某一族群的另一途徑。從民族誌相關的文獻，以及透過與賽夏互動頻繁的泰雅族人口中，對於我們 *tayal*（泰雅）所認爲的「*baybu'yoq*」（賽夏），予以文字化（雖然用第三族的文字—中文），但針對於兩族族群關係及文化互動上，至少做了些努力。

再者，透過漢民族墾殖的歷史進程，整理起自清朝時期、日治時期，以至於當代，對於賽夏族人的資料。這些資料，或許可以佐證，「文化合成」已出現在當時的賽夏族社會中。並且透過婚姻關係、地權的轉移、賽夏特有的養子繼嗣觀念等等，漢人民間信仰的文化逐漸「合成」至賽夏族的生活當中，包含土地公信仰、燒紙錢，以及後期更加顯著的祖先牌位繼嗣等等現象。

最後，透過書寫五福宮民族誌的過程，再次看到賽夏族主體性的強烈彰顯。五福宮背後所蘊含的一套賽夏傳統，是豐富、多元且富生命力的。五福宮的賽夏族人們，擁有著文化合成的「主動權」，不依存在全然漢式思維的宗教經驗及宮

廟組織，選擇以「賽夏」的方式，如長老會議、建築特色、多元神觀、「巫」及「術」的傳承等等要素，繼承並堅持所謂的「賽夏傳統」，並且繼續活出。並且，「流動」的特質，這樣的特質，提供了賽夏族與漢人民間信仰得以「合成」的一種可能。

研究限度

筆者身為泰雅族人，並且能夠以泰雅族人的角色及角度，來做賽夏族的研究，算是在「賽夏學」的研究中，有點小小的貢獻。但是由於語言使用的問題，賽夏族人普遍使用的語言有國語（北京話）、客語、泰雅語及賽夏語，而在五福宮較常使用的是國語、客語及賽夏語。對於國語及泰雅語筆者較能熟悉，對於客語及賽夏語，往往出現在其重要的宗教場域中。缺乏翻譯的筆者，雖然只對賽夏語的些許單字片語熟悉，但是整句話的連貫理解上仍有問題，因此也成為此研究無法更深入的缺憾。

再者，身為異族，對於賽夏族人的「傳統」，仍屬重新「認識」的階段。對於有著豐富文化的五福宮賽夏族人，筆者從田野中的建立關係，到取得信任，已至於調查要有點成果，已經花去了許多時間。並且，賽夏族的傳統居地位於新竹苗栗間，五福宮座落於高速公路交流道旁的鄉野間，而筆者目前生活範圍為台北地區，兩地開車時間約為一個小時。在沒有車子之前，筆者是騎車進入部落、進入宮內進行田野調查，觀察法會。晉升有車階級後，就是獨自開車前往。而未能如過去的人類學研究者一般，長期居住在田野地點做調查，實屬可惜。雖然筆者已經盡力將 96 年整年度的法會全部參與，但是關於乩童的打坐，甚至是宗教活動之外，日常生活上的相處觀察，都是處於缺席。有時部落舉行祭典，而筆者也是前一天才知道，又有外務無法前往，在研究上的廣度及深度上實在不如預期。

由於撰寫時程的急迫，本研究預期可以使用〈台灣童乩調查問卷〉，對現在宮內的乩童們做一普查記錄。但因時間有限，這些報導人又散居於各個部落，因此目前完成的數量仍不多，實為本研究的缺憾。假以時日若能完成，對於賽夏族的「巫者」研究資料上，必定有其重要性。

未來研究建議

本論文業已討論了相當多的向度，如族群接觸、五福宮的神觀、儀式、人物等等，可以從宗教學及人類學上進一步研究的向度。從廣度及深度上，筆者只得選擇從廣度下手，因此上述及的研究向度，還仍待需後繼的投入。

另外，筆者認為，作原住民的研究，還是需由「自己人」來做，並且最終的詮釋權仍然在被研究者身上。除了如此對於語言的使用上會更熟悉，田野過程所遭遇的困難也可期降到最低。

參考文獻

專書

- 三台雜誌社，《賽夏族·矮靈祭》，苗栗：三台雜誌社，1986。
- 小島由道著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書【第一卷·泰雅族】》，台北：中研院民族所，1996。
- 小島由道著，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書【第三卷·賽夏族】》，台北：中研院民族所，1998。
- 山路勝彥、松澤員子著，黃政雄譯，《賽夏（特）族的矮人祭》，台北：中研院民族所，2006【19--】。
- 不著撰人，《清宣宗實錄選輯》（第一冊），台北：台銀，台灣文獻叢刊第188種，1964。
- 不著撰人，《劉銘傳輔臺前後檔案》，台灣文獻叢刊第276種，台北：台銀，1969。
- 古野清人著，葉婉奇譯，《台灣原住民的祭儀生活》，台北：原民，2000。
- 台灣總督府警察本署編，陳金田譯，《日據時期原住民行政誌稿 第一卷(原名：理番誌稿)》，南投市：省文獻會，1997。
- 田哲益，《賽夏族神話與傳說》，台中：晨星，2003。
- 石亦龍等著，陳國強編，《文化人類學辭典》，台北：恩楷，2002。
- 伊能嘉矩，溫吉譯，《台灣番政志》，台北：省文獻會，1957。
- 朱鳳生，《北賽夏族巴斯達隘祭歌譯本》，新竹五峰：賽夏族文化藝術協會，2000。
- 朱鳳生，《賽夏人》，新竹：新竹縣政府，1995。
- 朱鳳生，《賽夏族神話故事及習俗》，新竹縣：文化局，2005。
- 朱鳳生、日智衡、趙山富，《以「巴斯達隘（矮靈祭）祭典活動探索賽夏族文化精髓」》，台北：順益台灣原住民博物館，2001。
- 行政院原住民委員會，《台灣原住民生活狀況調查報告》，台北：行政院原民會，1998。
- 佐佐木宏幹、佐佐木雄司、小田晉、山折哲雄著，李玲瑜譯，《心靈治療—信仰與精神醫學》，台北：東大，1997。
- 吳學明，《金廣福墾隘與新竹東南山區的開發（1834—1985）》，台北：師大歷史研究所專刊14號，1986。
- 宋光宇，《宗教與社會》，台北：東大圖書公司，1995。
- 宋光宇編譯，《人類學導論》，台北：桂冠出版，1994。
- 李壬癸，《台灣南島民族的族群與遷徙》，台北：常民，1997。
- 李亦園，《文化與行為》，台北：商務，1966。
- 汪毅夫，《客家民間信仰》，福州：福建教育出版社，1997。
- 依利亞德（Mircea Eliade），楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠，

2000。

東嘉生著，周憲文譯，《台灣經濟史概說》，台北：帕米爾書店，1985。

林舟（Joseph Basco）著，韓世芳譯，《屏東縣萬丹鄉萬惠宮》，屏東市：屏東文化局，1999。

林美容，《臺灣人的社會與信仰》，臺北：自立報系文化出版部，1993。

林美容，《臺灣民間信仰研究書目》，中央研究院臺灣史田野研究室資料叢刊之三，臺北：中央研究院民族學研究所，1991。

林美容編，《台灣民間信仰研究書目增訂版》，台北：中研院民族所，1997。

林修澈，《臺灣原住民史·賽夏族史篇》，南投：臺灣省文獻委員會，2000。

林修澈編著，《南庄事件與日阿拐》，苗栗：文化局，2004。

林修澈編著，《論文選集：賽夏學概論》，苗栗：文化局，2006。

施添福，《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》，新竹：文化局，2001。

施翠峰，《台灣原始宗教與神話》，台北市：史博館編譯組，2000。

耶律亞德（Mircea Eliade），楊儒賓譯，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，台北：聯經，2000。

胡家瑜，《賽夏族的物質與文化：傳統與變遷》，台北：中國民族學會，1996。

酋卡爾主編，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，台北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1988。

風薇萍等編，《行政院原住民族委員會九十三年原住民大專學生返鄉服務隊報告—東河小隊》，未出版，2004。

高拱乾，《台灣府志》，台北：台灣銀行經濟研究室，1960。

張致遠，《苗栗縣泰雅族文化史調查研究期末報告》，苗栗：苗栗縣政府，2002。

張致遠文化工作室，《賽夏文化彙編—傳統與變遷》，苗栗：文化中心，1997。

張珣，《疾病與文化》，台北：稻鄉，1989。

曹士桂，《宦海日記校註》，雲南：省文物普查辦公室編，道光廿七年原著，昆明：雲南人民出版社出版，1988。

移川子之藏、宮本延人，馬淵東一，《台灣高砂族系統所屬の研究》，（台北：南天，1996【1935】）。

陳奇祿，《臺灣土著文化研究》，台北：聯經，1992。

陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，台北：台銀，台灣研究叢刊第160種，1963。

陳運棟，《頭份鎮志》，苗栗：頭份鎮公所，1980。

陳運棟、張瑞恭，《賽夏史話：矮靈祭》，台北：華夏，1994。

程家穎，《台灣土地制度考查報告書》，台北：台銀，台灣研究叢刊第184種，1963。

黃慶生，《寺廟經營與管理》，台北：永然，2000。

黃應貴編，《物與物質文化》，台北：中研院民族所，2004。

楊國柱、鄭志明，《民俗、殯葬與宗教專論》，臺北永和：韋伯文化，2003。

詹素娟、張素玢著，《平埔族史篇（北）》，南投：省文獻會，2001。

- 廖昆田，〈台灣民俗醫療的認識〉，《魅力：中國民間信仰根源》，台北：宇宙光，1991。
- 臺灣省苗栗縣文獻委員會編，劉定國監修，《苗栗縣志》，卷首（中），苗栗：文獻會，1970。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《台灣私法物權篇》，（臺北：臺銀，1963）
- 趙福民，《賽夏族十年大祭：民國 75 年矮靈祭南北兩祭團採訪錄》，出版不詳，1987。
- 劉斌雄、胡台麗，《臺灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究－賽夏族篇》，中研院民族所報告，南投：臺灣省政府山胞行政局，1987。
- 潘秋榮，《小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭》，台北縣：文化局，2000。
- 蔡佩如，《穿梭天人之際的女人—女童乩的性別特質與身體意涵》，台北：唐山，2001。
- 鄭志明，《宗教神話與巫術儀式》，台北：大元，2006。
- 鄭志明，《宗教與民俗醫療》，台北：台灣宗教用品有限公司，2004。
- 鄭依憶，《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》，台北：允晨文化，2004。
- 賴盈秀，《誰是賽夏族？—一個族群的形成、識別與認同》，台北：向日葵，2004。
- 霍華德（Michael C. Howard）著，李茂興、藍美華譯，《文化人類學》，台北市：弘智出版，1997。
- 謝世忠，《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》，台北：自立晚報，1994。
- 簡鴻模，《矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究》，南投：國史館台灣文獻館，2006。

期刊、研討會論文

- Michio Suenari, "Sinicization and Descent Systems- The Introduction of Ancestral Tables among the Puyuma and Saisiyat in Taiwan", Li Paul Jen-Kuei (et al eds.) *Austronesian Studies relating to Taiwan*, 1994, pp141-159.
- 中村孝志著，許賢瑤譯，〈村落戶口調查所見的荷蘭之台灣原住民統治〉，《台灣風物》，40卷2期，台北：台灣風物雜誌社，1990，頁89—103。
- 王甫昌，〈省籍融合的本質——一個理論與經驗的探討〉，《族群關係與國家認同》，台北：業強出版社，1993，頁42—100。
- 王凱弘，〈跨越邊界：南庄蓬萊村賽夏族的第三空間展演〉，《地友》，第60期，台北：師大，2004，頁14—15。
- 王雅萍，〈戰後台灣賽夏族研究的回顧〉，林修澈編著，《論文選集：賽夏學概論》，苗栗：文化局，2006，頁759—770。
- 佐山融吉 (Sayama Yuukichi)，〈高砂族の雷神と蛇(二)〉，《人類學雜誌》，第40卷第10期，東京：人類學學會，1925，頁385。
- 吳東南，〈從口傳資料與文獻記載來看平埔道卡斯與賽夏族之關係〉，《民族學研究所資料彙編》，第一期，台北：中研院民族所，1978，頁135—141。
- 宋光宇，〈神壇的形成：高雄市神壇調查資料的初步分析〉，《寺廟與民間文化研討會論文集【上冊】》，台北：漢學研究中心，1995，頁97—100。
- 李嘉鑫，〈79年前馬達拉溪首度探險紀實〉，《台灣原住民月刊》，十月號，台北：台灣原住民，2001，頁38—41。
- 林祈旭 (Yawi Sayun)，〈族群接觸之宗教性影響初探——以台灣原住民賽夏族民間信仰現象為例〉，《宗教與民俗醫療學報》，第四期，台北：大元書局，2006，頁10—15。
- 林頓 (Ralph Linton)，陳志平譯，〈本土主義運動〉，收入史宗主編，《20世紀西方宗教人類學文選》，上海：三聯，1995，頁901—913。
- 林衡立，〈賽夏族矮靈祭歌詞〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第二期，台北：中研院民族所，1956，頁31—107。
- 施正鋒，〈台灣政治史的重新建構〉，發表於95/07/01，台灣歷史學會主辦之《台灣主體性與學術研究研討會》，台北：台灣國際會館。
- 施晶琳，〈台南漢人之信仰象徵媒介物——紙錢〉，《民俗曲藝》，149期，台北市：施合鄭民俗文化基金會，2005，頁209—213。
- 胡台麗，〈賽夏矮人歌舞祭儀的「疊影」現象〉，中研院民族所集刊，第79期，1995，頁1—61。
- 胡台麗、謝俊逢，〈五峰賽夏族矮人祭歌的詞與譜〉，《民族學研究所資料彙編》，第八期，台北：中研院民族所，1993，頁1—77。
- 胡家瑜，〈器物、視覺溝通與社會記憶——賽夏族儀式器物的初步分析〉，《國立台灣大學考古人類學刊》，第55期，台北：台大人類學系，2000，頁113—141。

- 胡家瑜，〈賽夏儀式食物與 *Tatinii*（先靈）記憶—從文化意象和感官經驗的關連談起〉，黃應貴主編，《物與物質文化》，台北：中央研究院民族學研究所，2004，頁 171—210。
- 張珣，〈民俗醫療與文化症候群〉，《歷史月刊》，第 96 期，台北：歷史智庫，1996，頁 50—54。
- 張珣，〈給民間宗教醫療一個位置〉，《中國論壇》，第 24 期，台北：中國論壇社，1987，頁 22—25。
- 張珣，〈道教與民間醫療文化—以著驚症候群為例〉，李豐楙、朱榮貴編，《儀式、廟會與社區》，台北：中研院文哲所，1996，頁 427—457。
- 莊松林，〈荷蘭之台灣統治〉，《台灣文獻》，第 10 卷第三期，台北：省文獻會，1959，頁 1。
- 莊英章、陳運棟，〈族群關係與清代中港溪流域內山的開發〉，台北：中研院民族所，「族群關係與區域發展」研討會論文，1989。
- 陳文德，〈試論「社群」(community) 研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉，陳文德、黃應貴編，《「社群」研究的省思》，台北：中研院民族所，2002，頁 43—92。
- 陳春欽，〈向天湖賽夏族的故事〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第廿一期，台北：中研院民族所，1966，頁 157—195。
- 陳春欽，〈賽夏族的宗教及其社會功能〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第廿六期，台北：中研院民族所，1968，頁 83—119。
- 陳運棟，〈桃竹苗地區早期族群關係與開發初探〉，《苗栗文獻第八期》，苗栗：文化局，1993，頁 90—121。
- 陳運棟，〈黃祈英事蹟探討〉，《台灣史研究暨史料發掘研討會論文集》，高雄：台灣史蹟研究中心，1987。
- 黃宣衛，〈阿美族的人名制度與異族觀—宜灣的例子〉，《異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》，台北：中研院民族所，2005，頁 223—270。
- 趙正貴著，〈賽夏族 (SaySiyat) 的婚姻習俗〉，《新竹文獻》，第十九期，新竹：文化局，2005，頁 131—135。
- 潘英，〈台灣原住民族族稱演變〉，第 111 期，《台北文獻》，台北市：文獻會，1995，頁 125。
- 潘英海，〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，《台灣與福建社會文化研究論文集》，台北：中研院民族所，1995，頁 236—255。
- 潘朝陽，〈新竹縣地區通俗宗教的分佈〉，《台灣風物》，第 31 卷第四期，板橋：台灣風物雜誌社，1981，頁 27—50。
- 衛惠林，〈賽夏族的氏族組織與地域社會〉，第七卷第三、四期，台北：省文獻會，1956，頁 1—5。
- 鄭志明，〈台灣民間信仰的神話思維〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1993，頁 17。
- 鄭志明，〈社區文化的宇宙圖式與神聖空間〉，《環境與藝術學刊》，第二期，嘉義：南華環藝所，2001，頁 53—68。

賽夏五福宮——一個合成文化的研究

Temple of *baki'Soro*: in *SaySiyat* : A case study of cultural hybridity

謝世忠，〈觀光過程與傳統論述—原住民文化意識〉，《原住民文化會議論文集》，台北：中華民國戶外遊憩學會，1994，頁 10—29。

簡鴻模，〈五峰天主堂北賽夏傳教史初探（1955-1970）〉，《輔仁學誌：法管理學院之部》，第卅八期，台北新莊：輔仁大學，2004，頁 43—78。

簡鴻模，〈台灣原住民祭典中的神聖現象—以賽夏族矮靈祭為例〉，《輔仁宗教研究》，第八期，（台北新莊：輔仁大學宗教學系，2003），頁 129—162。

嚴祥鸞，〈參與觀察法〉，胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，（台北：巨流，1996），頁 195—221。

學位論文

- 丁念慈，〈民間神壇「辦事」服務的社會與文化意涵—以北投永明宮為例〉，新竹：清大社人所碩論，1997。
- 尤巴斯·瓦旦（Yupas Watan），〈泰雅族祖靈祭的變遷〉，花蓮：東華民發所碩論，2004。
- 日婉琦，〈族群接觸與族群認同：以賽夏族 tanohila：氏族日阿拐派下為例〉，台北：政大民族系碩論，2003。
- 王慧芬，〈清代臺灣的番界政策〉，台北：台大歷史所碩論，2000。
- 古國順，〈台灣客家民間傳說研究〉，台北：東吳中文系碩論，2003。
- 吳妹嬙，〈賽夏族民間故事研究〉，台北：文化中文系碩論，2001。
- 依婉·貝林（Iwan Pering），〈Utux、空間、記憶與部落建構—以 alang Tongan 與 alang Sipo 為主的討論〉，花蓮：東華民發所碩論，2005。
- 林欣宜，〈樟腦產業下的地方社會與國家：以南庄地區為例〉，台北：台大歷史所碩論，1998。
- 陳怡瑾，〈中港河流域民間信仰之空間性〉，台北：台師大地理所碩論，2003。
- 陳淑萍，〈南賽夏族的領域歸屬意識〉，台北：台師大地理所碩論，1998。
- 程正介，〈印度佛教中信仰結構的探討—以宗教現象學為主的反思〉，台北：輔大宗教碩論，2006。
- 黃琦翔，〈邁向「飛馬」聖地—台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析〉，台北：輔大宗教碩論，2005。
- 劉慧真，〈清代苗栗地區之族群關係〉，台北：師大歷史所碩論，1994。
- 潘秋榮，〈賽夏族祈天祭的研究〉，台北：政大民族所碩論，1998。
- 蔡惠玉，〈台灣日治時期鄉紳望族墳墓建築之研究以中部地方霧峰林家、太平吳家、神岡呂家、竹山林家為例〉，台南：成大建築系碩論，2003。
- 鄭依憶，〈賽夏族歲時祭儀與社會群體間的關係初探；以向天湖部落為例〉，台北：台大人類所碩論，1987。
- 賴盈秀，〈誰是「賽夏族」？：賽夏族族群識別與認同界線之研究〉，花蓮：慈濟大學人類所碩論，2003。

網路資料

「疾病、文化與科學場域的對話：台灣民俗醫療—漢人信仰篇特展介紹」，

<http://www.nmns.deu.tw/New/Exhibits/folk/folk.htw>。

文化大甲，<http://design92-1.town-all.org.tw/view88/html/seco5.html>。

全國法規資料庫，〈地方立法機關組織準則〉，

[http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4B.asp?FullDoc=所有條文
&Lcode=A0040005](http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4B.asp?FullDoc=所有條文&Lcode=A0040005)。

全國法規資料庫，〈原住民身份法〉，

<http://law.moj.gov.tw/Scripts/Query4A.asp?FullDoc=all&Fcode=D0130001>。

行政院原住民族委員會，〈公告 97 年 01 月台閩縣市原住民族人口〉，

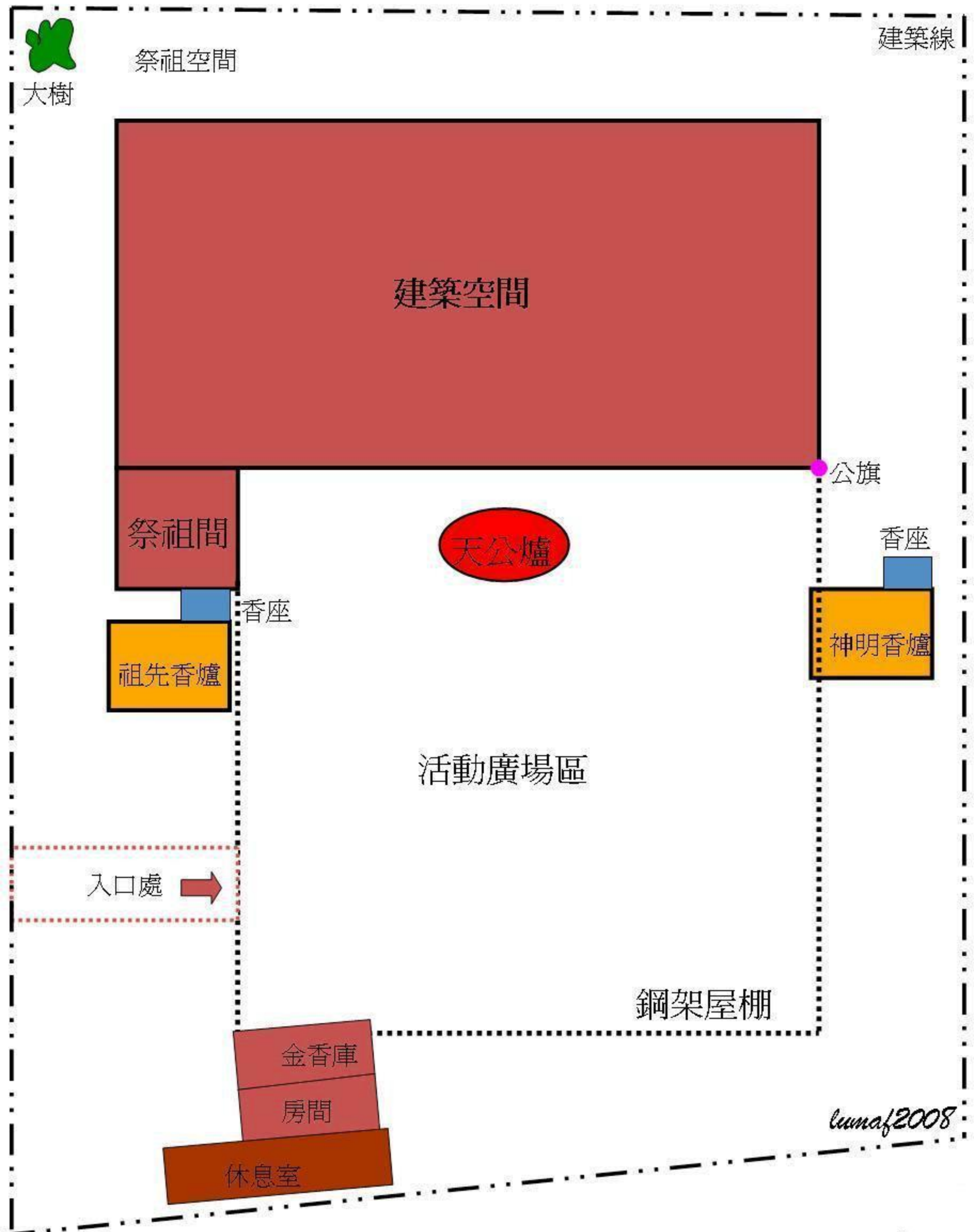
[http://www.apc.gov.tw/chinese/docDetail/detail_TCA.jsp?docid=PA0000000016
14&linkRoot=4&linkParent=49&url=](http://www.apc.gov.tw/chinese/docDetail/detail_TCA.jsp?docid=PA000000001614&linkRoot=4&linkParent=49&url=)

行政院原住民族委員會，〈行政院原住民族委員會補助原住民族地區鄉（鎮、市）公所基本設施維持費作業要點〉，

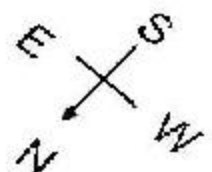
http://www.apc.gov.tw/chinese/laws/law_detail.jsp?lm_num=306。

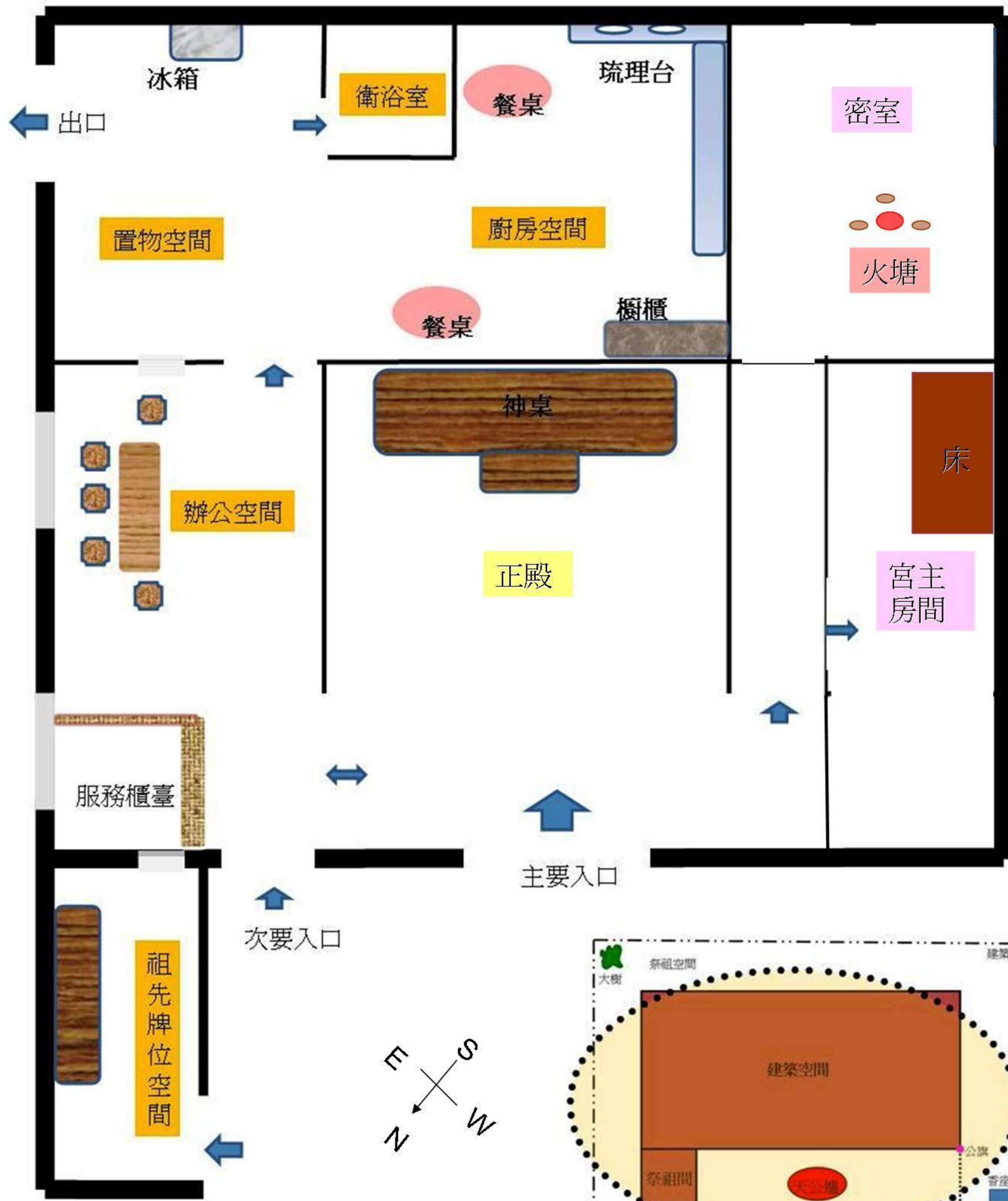
南庄鄉公所網站，<http://www.nanchuang.gov.tw/big5/index.htm>。

維基百科，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A0%82%E5%8F%B7>。

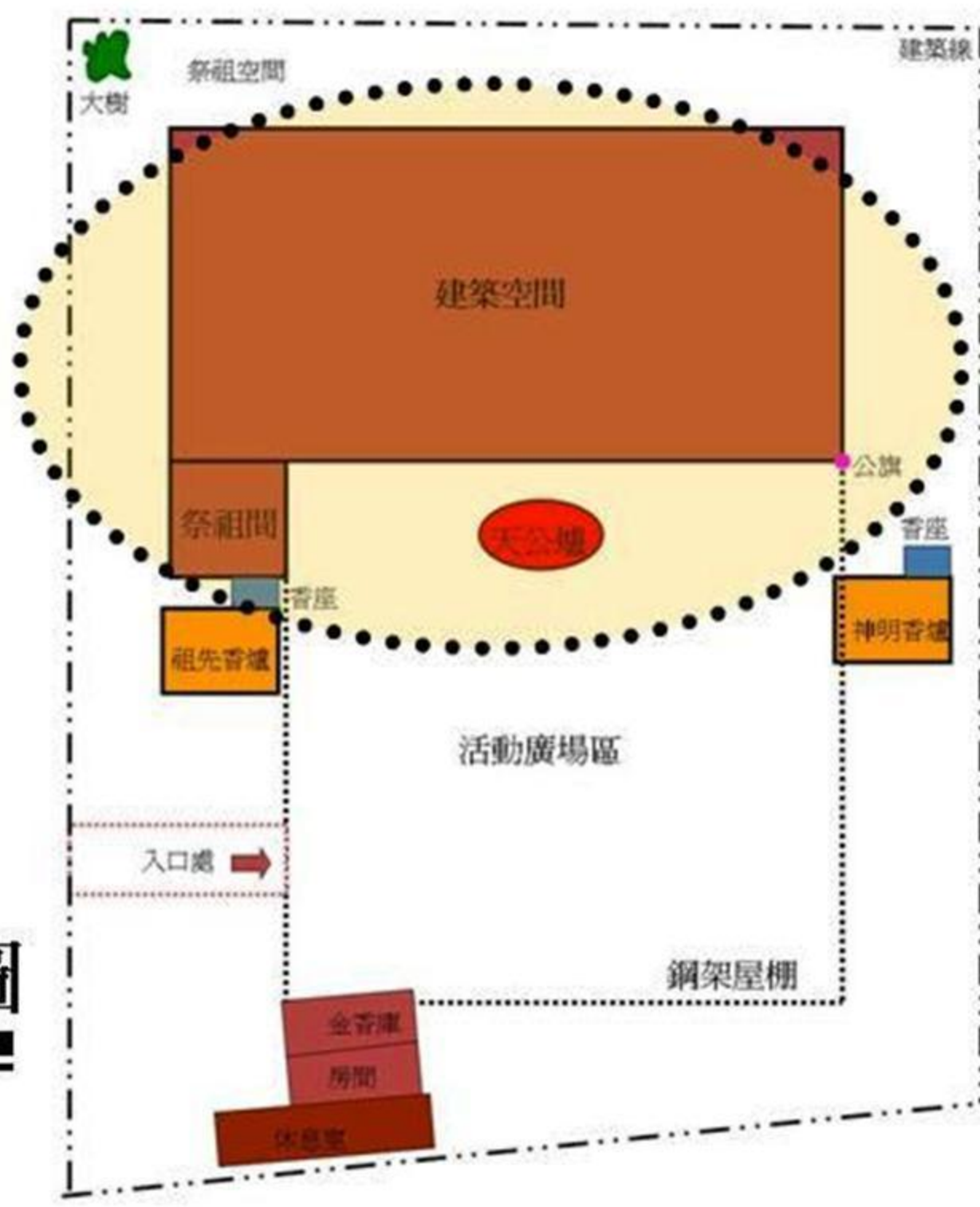


附件一 賽夏五福宮基地配置示意圖

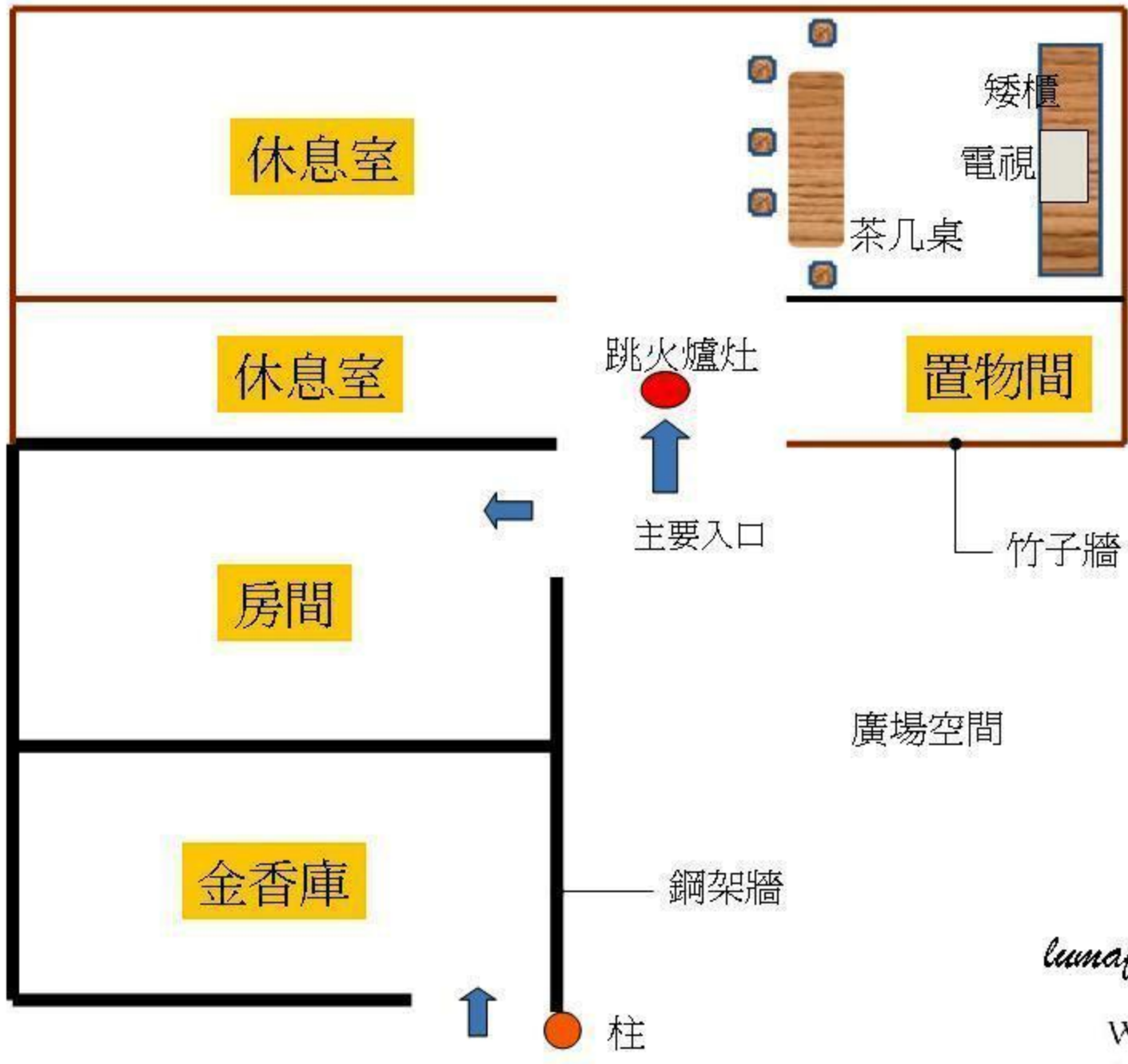
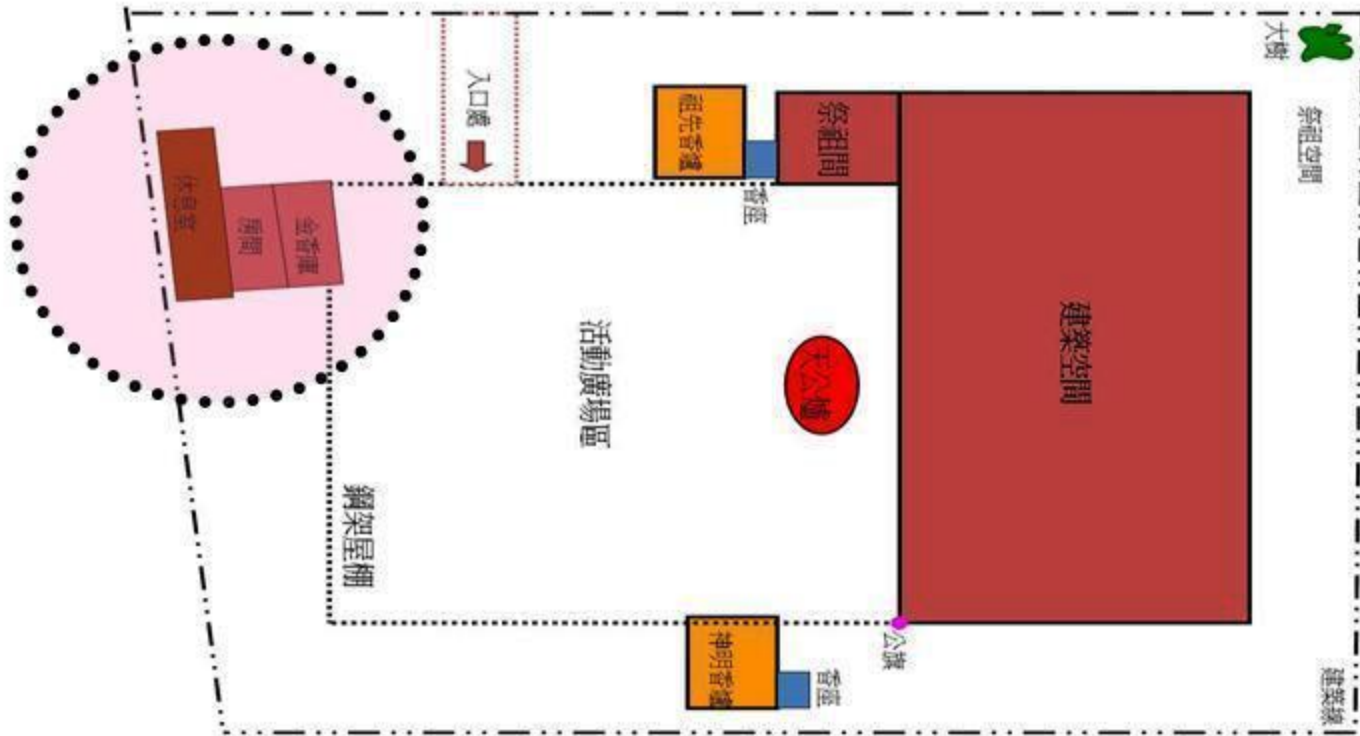




luma/2008



附件二 五福宮建築平面配置示意圖



附件三 五福宮附屬建築平面配置示意圖