

賽夏族族譜彙編

雪霸國家公園管理處委託辦理成果報告

中華民國 100 年 9 月

賽夏族族譜編彙

受委託者：新竹縣五峰鄉賽夏族文化藝術協會
研究主持人：趙金山（理事長）
協同主持人：朱逢祿（榮譽理事長）
研究員：朱義德
研究助理：趙宇函

雪霸國家公園管理處委託辦理成果報告

中華民國 100 年 9 月

目錄

| | |
|---------------------------|---------|
| 摘要 | 5~6 |
| 前言 | 7 |
| 第一章、計畫緣起、依據、研究動機與目的 | 8~9 |
| 第二章、賽夏族群概要簡介 | 9~27 |
| 第一節 人文地理 | |
| 第二節 社會結構 | |
| 第三節 傳統祭儀 | |
| 第三章、研究的方法 | 28~29 |
| 第四章、文獻史記 | 30 |
| 第五章、口傳族史 | 31 |
| 第六章、各姓氏遷移歷程 | 31~34 |
| 第七章、各社遷徙口語傳說 | 35 |
| 第八章、部落認同、族群認同再現、各姓氏遷徙路線圖示 | 36~38 |
| 第九章、各姓氏族譜 | 40~182 |
| 第一節 朱姓氏族系譜 | 40~108 |
| 第二節 趙姓氏族系譜 | 109~163 |
| 第三節 高姓氏族系譜 | 164~172 |
| 第四節 夏姓氏族系譜 | 173~177 |
| 第五節 錢姓氏族系譜 | 178~180 |
| 第六節 詹、胡姓氏族系譜 | 181~182 |
| 第十章、結論與建議 | 183 |

賽夏族族譜尋根研究與建立

Trace Family Root --The Studies Of SaySiyat Genealogy Establishment

摘要(Abstract)

每個人都有自己的根源、自己的祖先，而且都想知道自己從哪裡來。研究 SaySiyat (賽夏) 文化特色：族譜，就是一個好方法! 教族人如何從族譜裡知道許多歷史故事，並從中探討賽夏家庭和現況社會制度的變化。

people have their own root and ancestor. Moreover, they would like to know where they come from. Studying SaySiyat genealogy is a good way to understand the culture of their own! The studies show many SaySiyat histories from the genealogy, and discuss the changes of SaySiyat family and social situation.

研究族譜的目的在於了解賽夏的社會，了解整個賽夏社會架構的變化。而研究族譜的方式則是以賽夏原民生態為切入點，研究賽夏的家庭。舉凡族譜、戶籍資料、人口普查、田野調查都是重要的調查依據，其中以田野調查是最有意思的一項。研究的方法則是透過宏觀和縱觀的交叉道，來做此項研究，宏觀為找問題的視野，縱觀則是研究問題的角度。

The research genealogy's goal lies in the understanding SaySiyat society and the changes of the whole SaySiyat society construction. The genealogy studies view from SaySiyat social ecology. All the genealogy, the household register material, the census, the field investigation are the important investigation bases, and the field investigation is most important way. The research method is built on the macroscopic and the comprehensive survey: to look for the questions from the macroscopic vision, and the comprehensive survey is the way of the studies.

族譜文獻之整理，應該吸取古籍整理之方法與經驗，並利用現代化的資訊整理技術；也就是利用目錄學與圖書資訊學的方法，將族譜文獻進行有序化、精確化、資訊化處理。為達到最有效的管理與利用，分類與編目確實是最主要的研究作業重點。

The reorganization of the genealogy literature should refer to the method and the experience of ancient book reorganization, and using modernized information reorganization technology, using the method of the bibliography and the books information, and dealing with the genealogy literature orderlily and precisely. In order to achieve the most effective management and application, the classification and the catalog are the most main research key work.

在研究方法上以「文獻資料」與「田野調查工作」為主幹，加以整理分析，一則重建賽夏族的傳統文化，二則著重於文化質素的功能性，並以形貌觀來省察賽夏族文化的綜合的獨特性。此次研究計畫之架構則以「賽夏社會文化整合層次」，經「族譜之建立」來探究賽夏社會文化變遷的過程及動力。是值得學者們深入研究的題材。而賽夏族獨特的傳統文化也是國家社會珍貴的文化資產之一，維護這份寶貴文化資產正是我們賽夏族群全體共同的責任。

The research technique takes “the literature material” and “the field survey” as the research branch, reorganizing and analyzing the related information. One purpose is to reconstruct the SaySiyat traditional culture, another purpose is to emphasize the function of the cultural, and the other one is to make a self-examination. From the studies of SaySiyat genealogy establishment, people will understand the process and the power of SaySiyat traditional culture. It is worth to research. The unique SaySiyat traditional culture is also one of the national society precious culture properties, and to maintain this precious cultural property is precisely the SaySiyat’s responsibility.

前言

賽夏部落傳統文化的重新建構是必要的，只有紮根部落長老的口述歷史與記憶，抽絲剝繭的謄錄與整理，才能逐漸還原賽夏部落歷史文化的原始風貌，透過部落歷史變遷的用心探索，經過氏族每個家庭族譜的書寫，讓每一個族人都能藉此找到自己的定位，釐清自己與他人的關係，使能強化個體對族群部落的認同，在時間的縱深方面…可以藉此與祖靈接軌，而且在空間的展延上，藉由祖先的歷史軌跡得以與土地相連結，所以；賽夏族族譜的研究調查，其真正的價值就在這裡。

在田野調查的過程中，花費很多的心力與時間，例如到戶政事務所翻閱日據時代時期所留下來的檔案資料，以及到每個氏族家裡訪談與溝通…等，並將資料修正確認及彙整，在此向賽夏部落長老積極的投入參與這項具有深遠歷史意義研究工作的研究團隊們，致崇高的敬意與感恩。

此時此刻，最值得感動的是 SaySiyat 的長老及所有族人們，若沒有長老們的協助參與，就不會有這次「賽夏族族譜彙編」研究計畫的延續工作。我想…這是一部賽夏族人的集體創作，嚴格說來此次的研究計畫實未盡完備，但還在努力的探索與整理，龐雜的資料整理疏漏也是在所難免，許多的爭議尚待釐清，甚至還有些許家族可能為被發現等，但是我們賽夏的研究團隊盡心盡力，緬懷祖靈的榮耀，繼往開來，創造賽夏傳統歷史文化的高峰。

第一章、計畫緣起

95年11月28日在立法院時，與賽夏族群正式簽訂「夥伴關係」。雪霸國家公園管理處在於發展夥伴關係之主要「原則」為：一、合作友好，真誠對待。二、平等相待，尊重法律。三、互惠互惠，共管發展。四、加強在民族事務中的研商與合作。五、合作共建部落永續發展願景。也是凝聚部落共識與政府組織共同合作之共管機制具體見證。

國家公園的保育政策與原住民生計、傳承文化等息息相關。雪霸國家公園與賽夏族建立「夥伴關係」之後，期透過賽夏族傳統文化之研究與紀錄工作，建立與原住民部落互動與交流管道，在信任及相互尊重的基礎上，讓原住民與國家公園對彼此有更深入認識，建立對保育政策的正面態度、優質的雙向溝通方式與友好關係。並藉由調查成果之紀錄，作為賽夏文化傳承及未來部落與國家公園推動環境解說工作之依據。

由衷感激雪霸國家公園之合作友好、真誠對待的全力支持與資源，進行「賽夏族族譜之編彙」，建構賽夏文化整合資源。再次為賽夏族歷史創新高，尋回賽夏生命史軌跡，重新塑造賽夏族生命共同體的文化內涵能夠永久保留與傳承。。。

依據

- 「政府採購法」及相關子法
- 雪霸國家公園管理處辦理「賽夏族族譜編彙之計畫」招標須知

研究動機與目的

部落生命史是台灣原住民部落為了紀錄與保存祖先的歷史與文化所研創出來的專有名詞，涵蓋內容包含部落遷移發展史、個人人物誌和個人生命史等概念，其內容主要是以族譜寫歷史、記文化，把賽夏部落中每一個人的生命歷史一一記錄下來，將每一個族人的生命紀錄編串成一部屬於賽夏部落的歷史，藉部落族人的生命經驗與記憶來述說族群部落的故事，來呈現部落觀點的歷史與文化，讓部落族人及後裔能透過此生命史來認識並傳承自己祖先的傳統與文化，在迅速變遷的時代洪流中，為後代子孫留下一條回家的路。

有感於其鄰近的賽夏族人口數稀少，與漢人接觸的歷史較為久遠，相對的漢化程度也較高，因此其傳統文化的記憶正在急遽流變中，部落中耆老日漸凋零，賽夏族極有可能成為繼平埔族之後另一個迅速被漢化的原住民族，是目前台灣原住民部落最迫切需要整理紀錄部落歷史與文化的族群。因此，本族群之研究團隊願意在時間緊迫的強大壓力下，延續過去賽夏族部落生命史的研究架構與方法，在過去學術界、人類學系之專家學者們，對賽夏族族譜調查的既有基礎上，以系統性、全面性的資料採集與人物訪談，來建構賽夏族部落的歷史與文化，讓賽夏族部落生命史的調查與研究，成為賽夏族部落歷史文化傳承延續的新契機。

本研究團隊對於部落田野工作的進行，一向是兢兢業業，雖知本族資料蒐集不易，還是願意積極投入，抱著學習的心全力以赴，希望在貴處（雪霸國家公園）的鼎力協助下，能在計劃執行的期程內，完成賽夏族族譜編彙的田野調查工作，期盼能將此辛勞所獲的工作成果分享給所有的賽夏族人，以及所有關心賽夏族的朋友，讓位居台灣重要原鄉部落的賽夏歷史與文化相輝映，使賽夏文化成為賽夏原鄉部落之觀光旅遊不可或缺的文化資產，我們願為此而努力。

第二章、賽夏族群背景概要簡介

賽夏族(SaySiyat)是台灣原住民14族中的一支，屬南島語系之民族，其神話傳說以大霸尖山為其祖先之起源地。由於其分佈地在新竹五峰、苗栗南庄、獅潭一帶，和平埔族中的道卡斯族之居住地部份相疊，因此日據初期之日本學者如伊能嘉矩、森丑之助等人曾視賽夏族為道卡斯族的一支；日據後期的日本人類學家經進一步研究後，對先前之族群歸類深表懷疑，改主張賽夏族為獨立的一族，以迄於今。

根據1994年的台灣原住民人口數統計，賽夏族的人口總數為4,686人，比蘭嶼島的雅美族4,985人還少些，是那年14大族中人口數最少的一族。但1997年的統計資料，賽夏族的人口數增為7,025人，僅多於雅美族和邵族，仍屬台灣原住民中的少數。

一、地理分佈及人口概況

賽夏族的口述歷史中，其族群的全盛時期曾分佈於北起桃園縣，南至台中、苗栗交界處的遼闊山區及海岸平原一帶。後來由於受到漢人移民擴張墾地的壓迫，約於二百多年前開始輾轉退居至新竹、苗栗交界的淺山地區，夾居於泰雅族與客家人之間。目前賽夏族的居住地涵蓋頭前溪上游的上坪溪流域、中港溪上游的大東河與小東河流域、以及後龍溪上游的獅潭川流域等三大河的上游地區，聚落沿河谷分佈。西接低緩的丘陵平原與客家族群為鄰，東南環繞烏嘴山、大窩山、加里山、八卦力山等天然屏障，與東北的五指山形成與泰雅族的天然界標，中有鵝公髻山、橫屏背山相隔。這種山河交錯的地理區隔，終使賽夏族有了南北群之分。

1、北賽夏群

北賽夏群即是指居住於上坪溪流域、五指山下的賽夏族人，行政區域隸屬於新竹縣五峰鄉，主要居住於大隘村及花園村的比來部落，行政區域劃分為山地鄉，屬山地原住民。五峰鄉主要為泰雅族居住地，北賽夏人口數約一千六百人(1994年)，佔賽夏總人口的1/3強，佔五峰鄉人口數的1/3弱。由於人口較少，又處民族性強悍的泰雅族居住區域，因此語言、文化深受泰雅族的同化，賽夏語的流失情況極為明顯，許多賽夏人會說泰雅語，而忘了賽夏語，這是北賽夏群在語言上的泰雅化現象。

2、南賽夏群

南賽夏群係指相對於北賽夏群的其它居住於鵝公髻山及橫屏背山以南的賽夏族人，主要居住在苗栗縣南庄鄉的東河村、蓬策村、南江村一帶，以及獅潭鄉的百壽村附近，兩者又以神卓山為地理區隔，行政區域為平地鄉，屬平地原住民。南賽夏群人口總數約三千人，佔賽夏人口數的2/3，其中南庄鄉約二千三百人，獅潭鄉約七百人(1994年)。以人口數而論，南賽夏群佔多數，因此常以賽夏族的主流自居，其語言文化雖深受客家化的影響，但就母(族)語的保存及使用而言，南賽夏比北賽夏群完整些。

二、社會組織

在朱鳳生先生所撰的《賽夏人》一書中，追溯賽夏族的遷移史可達明清時期之鄭克塽時代。賽夏族由於居於淺山地區，在漢人大量移民台灣時，即與漢人時有接觸，是台灣西部原住民中漢化較早的一族，尤以其冠漢姓之早，最為顯著。

賽夏族在清道光年間因清廷在南庄開疆設隘，徵召賽夏族壯丁為隘丁，以禦未歸化之生番。賽夏族原即有家姓，其姓氏是以共同祖先為基礎形成的父系血緣性社會組織，此時全族接受通事賜冠漢姓氏名，這漢姓延用至今。賽夏族之漢姓共有豆、趙、朱、胡、夏、高、風、潘、錢、詹、解、根、章、絲、日、芎、血、膜等十八姓，其中朱（胡）、豆（趙）、潘（錢、根）係同一家族，因此賽夏族共有十四個姓氏，如今血、膜兩姓已失傳，目前僅剩十二氏族。北賽夏以趙、朱兩姓最多，南賽夏則以風姓最多，而朱姓在南、北賽夏群皆居要位，這和矮靈祭的主祭身份有關，將於文後再做說明。賽夏族的姓氏都與自然現象有關，因此曾有學者將賽夏族的姓氏視為古老圖騰氏族制度的遺存。其中許多姓氏在台灣僅賽夏族人使用，可見其對漢姓之選擇，可能已有與其原先家姓相結合之考量。

無論其是否為圖騰制度的遺存，或漢姓的使用已考慮與原先家姓之結合，賽夏族同姓禁婚及重要祭儀或巫術的主持承襲以同姓氏為原則的傳統並未改變。姓氏可說是賽夏族社會組織的基本單位，這種社會組織的運作，在各種祭典儀式中極為顯著。

三、傳統祭儀

賽夏族的傳統祭典儀式有播種祭、祖靈祭、祈天祭、敵首祭、矮靈祭等，這些祭儀的進行，主要依據地域、姓氏、家戶三級之組織交錯運作，基本上是以姓氏為單位。大者如播種祭，是以地域性為單位進行，由地域中之姓氏輪流主持，但實際上儀式仍需各家戶分別進行。祖靈祭雖是以地域性祭團為單位，但僅限於時間上的統一，儀式的進行則是分姓氏祭團獨立進行。祈天祭則視祈天的目的之不同而由不同姓氏主持，其儀式的進行，仍是地域性的。其它如日據時被禁的敵首祭也僅以地域性祭團為單位，獵首而歸時雖舉行歌舞慶祝，基本上仍屬地域性祭團之活動，以「社」為單位，並未擴及全族。日據後才有的掃墓活動則是先以家戶為單位進行清掃墳墓的工作，掃完之後再以姓氏為單位集合，進行地域性的祭祖儀式，之後同姓再分別派代表帶著祭品供奉給死者享用，基本上亦屬地域、姓氏、家戶交錯運作的祭儀活動。

矮靈祭的動員則是將地域由部落擴大到南北兩群，甚至超越南北之分，賽夏族這種將地域與姓氏、家戶交互重疊的動員方式，在『矮靈祭』中更形複雜卻又井然有序。矮靈祭是賽夏族祭儀中唯一超越部落地域的祭儀，是全族共同參與的盛大祭典，時至今日，矮靈祭已儼然成

為賽夏族的象徵，賽夏族與矮靈祭幾乎可以劃上等號，足見矮靈祭在賽夏人的文化經驗中的重要性。

● 矮靈祭

矮靈祭是賽夏族最重要的祭典，兩年一祭，十年一大祭。矮靈祭的源起，來自一則恩怨交織的神話傳說。

一、矮靈祭的神話傳說

矮人的傳說，在台灣原住民其它族群中亦偶有所聞，但皆不似賽夏族的矮靈傳說般具體深刻。關於矮靈祭神話傳說的版本很多，其主要的故事內容是這樣的：

『ta'ay 是從前棲息於 balay 溪(上坪溪上游)右岸，maybalay 山的西北方半山腰岩洞內(現在該地稱為 ray ta'ay)的一群矮人，他們的身長雖僅有三尺左右，但是臂力強而擅長於妖術，本族很害怕他們。不過 ta'ay 能歌善舞，所以本族每年稻子收穫舉行祭祀時，都會邀請他們的男女一起來唱歌跳舞。然而 ta'ay 所棲息的岩窟在溪的對岸，而且水深崖峻不易靠近，所以本族邀請他們時，都要從溪的這一邊向岩窟射箭以做為信號。有一年，本族人邀請他們時，照例射箭做信號，但是 ta'ay 的壯丁涉溪而來，立刻逮住本族的使者，勒緊他的睪丸使其氣絕，幸而其後 ta'ay 的老人趕來，憐憫他而用芒草綁住他的全身，一面誦咒，一面祈禱，該族人才因而獲得甦生。從此本族害怕 ta'ay，選使者時要選腳力矯捷的人，而使者向岩洞射入箭後則立刻轉頭快跑回家。此外，相傳 ta'ay 人本性淫蕩，和本族一起歌舞時經常玷辱本族婦女，而他們又善於隱身之術，人們因此不易追查到現場，唯有他們祭典結束回去後，本族婦女突然腹部脹大，才知道被他們玷辱了。本族雖然因此非常厭惡他們，但是 ta'ay 力強且又長於妖術，不容易敵對，只好無奈的忍耐著。直到有一年的祭祀，ta'ay 的男女照例一起來到 rarawayan(大隘社番名，在一百端之內)，和本族的男女會合舉行歌舞。有一個本族人恰巧看到自己的妻子正被 ta'ay 玷辱，他憤恨不已，想要殺死 ta'ay，除去其患。他絞盡腦汁，好不容易想出計策。他帶二、三個壯丁在 ta'ay 回去之前，先到達 singaw 溪之岸邊 ay Loha' 之處等他們。岸邊有一棵巨大的山枇杷樹，樹幹向溪邊傾斜，樹枝伸展橫跨在深淵上(番人稱此地為 kamlalazem)。ta'ay 每次往來本族時都爬上該樹休息，本族壯丁們知道此事，所以用刀斧砍去樹根的內側(下面)一半左右，又為了不要讓人發覺而把外側(上面)半部留著原狀。ta'ay 一行人祭祀完畢回來，這一天天氣很熱，所以一如往常大家爬到該樹上納涼。這

時響起了聲音，一女說：「什麼聲音呀！」(kano:’)一男回答說：「是大嫂膝蓋的聲音吧！」(twanay o topot)，話還沒說完，突然嘩啷一聲樹根折斷了，ta’ ay 一行人也就掉進深淵淹死了。那時坐在樹根的兩個 ta’ ay 倖免於難，於是就問一個本族人說：「這奸計是誰設計的？」那人回答說：「我不知道，但是以我推測，是你們中經常有人對我們惡作劇，因此受到我族某人怨恨，以致遭到此災難。」二個 ta’ ay 人覺得很委屈，但是眼前寡不敵眾，無可奈何，便想要遺棄該巢穴。本族人安慰並說服他們和從前同樣留在原地，但是他們不答應，並且說：「無論你們怎麼留我們，我們也絕對不會留下，不過我們走了之後，你們因為不善歌謠，所以祭祀時必會遭到困難，因此，我們現在就教給你們。」然後他們就教授本族人各種歌謠，但是他們的歌謠太難了，大家都學不好，只有朱家的一個人能精通，傳承到今日。二位 ta’ ay 人教授完歌謠後，即朝著東方離去。」此則矮靈傳說的故事情節雖未提及矮人對賽夏族有恩的情節，但就整個故事內容而言，此則神話傳說內容較完整，和矮靈祭祭歌內容所述也較符合。矮靈傳說的故事充滿愛恨情仇的張力，這種張力充份反映出賽夏族人舉辦矮靈祭的心情轉折。

二、矮靈祭祭歌

與矮靈祭的神話傳說相輝映的是矮靈祭有一首結構龐大如史詩般的祭歌。傳說中此祭歌是倖存的二個老矮人教導賽夏人唱的。矮靈祭祭歌共十六首，包含三十四節，二百二十九句，每節以一植物的尾音押韻，詩行完整，唱法特殊，與矮靈祭之迎靈、娛靈、送靈之舞步相配合。祭歌的歌詞以迎靈開始，隨著章節的不同，矮人與賽夏人間的恩怨情仇在祭歌與舞步的律動中重現。祭歌內容除了對賽夏族人構陷矮人的故事情節提出控訴外，更多的是矮人對賽夏人的諄諄訓誨，伴隨歌舞的進行，交織成矮靈祭典中神人交融的神秘景像。

三、矮靈祭的主祭

矮靈祭的主祭按例是由朱家負責，而朱家之所以取得此主祭資格，導因於其對矮靈祭歌的獨特學習能力。矮靈祭的神話故事中提及老矮人臨別教唱祭歌時，僅朱家的人可以唱完整首祭歌，因此矮人指定矮靈祭由朱家主祭，朱家因著對祭歌頌唱的熟悉與完整，從此成為賽夏族中具特殊地位的家族。

除了神話傳說的故事外，在矮靈祭歌中亦有一段與朱家相關的故事內容，而且其情節與賽夏人與矮靈間的故事相雷同，此即祭歌的第六章。第六章的歌詞內容係講述朱家媳婦雷女由奧的事跡，雷女由奧由天而降，成為賽夏族朱家第一位始祖阿洛的媳婦，雷女為賽夏族帶來小米種子，並能將土地轉瞬間墾植好。但是雷女不能摸煮飯鍋子，否則會消失。其公公阿洛卻逼她摸鍋子，雷女一摸鍋子，人就消失了，只見一株芭蕉樹，屹立在那兒。雷女下凡成為朱家的媳婦，卻被朱家人活活弄死，這段歌詞，似也反映出朱家起源的特殊及其家族對小米耕種的貢獻。而當第七章歌詞中將雷女的遭遇與矮靈交疊時，則成了矮靈祭典中的高峰時刻，這段特殊時刻，後文再予以討論。朱家和祭歌間存在著一份特殊的關連，似乎有跡可尋。

四、矮靈祭的組織

賽夏族在矮靈祭中的組織動員不同於其它祭儀。矮靈祭除主祭固定由朱家擔任外，各姓氏族人則分別依姓氏人數的多寡，組成動員規模大於祖靈祭的祭團，在賽夏語中形容朱家的主祭為樹幹，對各姓氏的主祭則是以樹幹的分支來形容，具有輔佐朱家主祭之意。以北賽夏為例，除朱家一組外，高家一組，夏、錢、詹三姓氏因人數少而合成一組，趙家因人數多而分成趙一、趙二、趙三三組，共六組，逢十年大祭則夏、錢、詹各自獨立，共分八組。各組負責製作祭典中使用的肩旗和臀鈴，除主祭朱家外，其餘各組皆需推舉出一名男性族人當該組主祭，人選係由該組男性族人中輪流推舉，與朱家主祭及頭目、長老們共同協商負責矮靈祭的相關事宜。

● 矮靈祭的儀式過程

矮靈祭的準備時間長，過程繁複，為便於了解矮靈祭儀式的過程，本文將祭儀的進行分三大階段敘述，即祭儀前階段、祭儀中階段及祭儀後階段。

1、祭儀前階段

祭儀前階段分結芒草約期、籌備會議、南北大會合與通知矮靈四階段。

(1)結芒草約期

結芒草約期是矮靈祭中一個傳統而古老的儀式，傳統矮靈祭係依稻子成熟時間為考量，結芒草約期即是南北兩祭團代表會合，討論並確定矮靈祭的日期，由雙方主祭二人打芒草結為記，

一天一結，每過一天即將一結剪掉，以此作為計數日子的依據。雙方代表將所結芒草互換，並以共飲來肯定雙方所定之日期。若遇十年大祭，則結芒草約期的時間會提早。日據時代開始，將矮靈祭日期訂於農曆十月十五日舉行，但結芒草約期的傳統儀式依舊保留，時間約在農曆十月十五日的前一個月左右。

從結芒草約期這天開始，賽夏族人正式進入矮靈祭的準備期，整個賽夏部落到處可見芒草結，在身上，在車上，在家中的農具及家電用品上隨處可見。從這一天起，族人可自由練習平日禁唱的祭歌，同時也得遵守矮靈祭的各項禁忌。此時，雙方族人合唱祭歌第一章：招請之歌。

(2) 籌備會議

籌備會議是結芒草約期後，雙方祭團為了商議祭儀的各項工作而召開的祭典籌備會議，主要會議內容為宣佈祭典時間，各項工作分配，經費籌募協調及推舉主祭人。

(3) 南北大會合

南北大會合是南北祭團雙方為進一步協調矮靈祭之事宜，明定在祭典前一週，由南賽夏召集在南庄的中港溪上游河邊進行，北祭團派代表參加。雙方就祭典各項籌備工作所遭遇的問題、雙方祭典的程序及應注意事項等細節提出討論，尋求共識。南北祭團的會合，表示矮靈祭日期逼近，賽夏族人的行事說話都將更加小心。

(4) 通知矮靈

按例，在結芒草約期後，各家即開始釀製糯米酒，以供祭典期間宴客之用。賽夏族人有一傳統，即祭典期間有客人來訪時，主人必備酒招待，若遇用餐時也要請訪客吃飯，訪者不能拒絕，否則 ta' ay 會生氣。按照往例，在南北大會合後，賽夏族人才可以開始祭場的準備工作。正式祭儀前一天，朱家要前往祭場做清潔整理的工作，祭屋的準備工作也是由朱家負責。各組則忙著練唱祭歌，製做肩旗等準備工作。

通知矮靈的儀式於開始祭儀的前一天舉行。朱家的媳婦及女婿要在祭屋內外進行最後的準備工作。此時祭屋內有長老主持告解及調解族人間的糾紛，這是祭儀前的重要時刻，賽夏族人藉由殺豬放血之儀式，向矮靈告解，娓娓道出這兩年或這段期間所犯之過錯，若有紛爭則彼此和解，請求矮靈的寬恕，以豬血的流出，象徵這些爭執或過錯已隨血流而消逝。

通知矮靈的儀式由朱家的主祭主持，將備好之豬肉堆放於祭場，各姓氏代表在主祭帶領下朝祭屋的右前方前進，到要通知矮靈的地點，全體面向東方而立，準備祭告 ta' ay 要舉行矮靈祭了，請他們來享用。各姓氏代表依序將手中祭獻插在地上，全體向東方鞠躬後就折返至祭屋前。禮成後，即開始分豬肉。各姓氏代表分完豬肉後，即返家準備隔天清晨的召靈。

2、祭儀中階段

祭儀中階段是整個矮靈祭的高峰，分召靈、迎靈、娛靈、送靈、逐靈五階段進行，共五天四夜。其中迎靈、娛靈、送靈連續三天的通宵歌舞儀式，是矮靈祭的最大特色。

(1) 召靈

召靈主要是要迎 koko ta' ay，因此要在清晨舉行，由各祭團的主祭分組進行。由朱家先開始後，其它各組才跟著進行，此儀式是不能有外人參加的。前一天傍晚開始，各家族人須帶糯米、酒至主祭朱家聚合，至主祭家中必先奉獻奉獻金並請主祭綁上芒草以祈求這一晚的召靈儀式順利。之後各祭團在主祭及長老的帶領下，開始練唱迎靈歌章節。在整晚練唱的過程中，媳婦及女婿手持火把，分別於晚間約十點、午夜、凌晨，由各組主祭帶領至近處採集芒草，並將帶回的芒草懸掛各處。

當破曉時分，各主祭者命所有人準備好，指定唱第一首迎靈歌，大伙肅立門外，面向東方，由主祭將綁有芒草的米臼自室內緩緩推滾至室外，婦女手握杵緊隨主祭之後。到達室外後，婦女將備妥的稻穀或小米倒入臼中，不斷的以杵搗至脫糠為止，迎靈歌則配合搗米，亦反覆唱至搗完米方休。之後，婦女將此搗好之糯米蒸熟，打成糕點，和魚、肉等菜餚供奉於矮靈。中午，菜餚準備好後，由各主祭主持迎靈儀式，將祭獻給 koko ta' ay 的酒菜置於大廳地上，除主祭及長老留下召靈外，其餘眾人則全部退避至屋外等候，但是不能擋到面對東方的門，以免阻擋矮靈的進出。祭獻完後，由媳婦們一人拿起已分好的菜餚，用傳統方式抓食，此時媳婦們必須等到所有人用餐完畢方可離開，中途離席是對矮人不敬。

等用餐完畢後，各主祭將祭獻給矮人的菜餚帶至祭場，奉獻給朱姓主祭，並報告分組召靈儀式的所有情況及須要告知的事項，召靈儀式到此結束。

(2) 迎靈

迎靈儀式的開始，將矮靈祭推向另一個高峰時刻，整個祭儀所行皆為歌舞，沒有任何供饌，是正式通宵歌舞開始的第一天。

約莫傍晚時分，矮靈祭的歌聲從祭屋內傳出，朱姓領唱者帶著各組主祭及長老們和著祭歌祭舞緩緩步出，朝東北方轉成一開口的舞圈，拉開迎靈歌舞的序幕。其它族人隨後加入舞圈，由一姓氏肩旗與背負臀鈴者在前當導引，其他姓氏的肩旗亦伴隨歌舞的節奏在場中跳躍，形成一幕莊嚴隆重而神秘的歌舞祭儀。舞步隨歌詞的進行而變化。

若遇十年大祭，則會有紅白相接的祭旗在場中飄揚，每隔一段時間，由負責背祭旗者揹負延著舞圈繞場二~三圈，其它指定姓氏者隨旁保護祭旗。

這一天的儀式是通宵歌舞，跳到天明後方歇。今夜唱祭歌 1~5 章以及第 11 章。

(3) 娛靈

第二天的通宵歌舞以娛靈為主，舞步比前一天輕快些，隊形也有較多的變化，其主要形式和前一天相同，只是唱的祭歌稍有不同。這一夜，唱祭歌 1~11 章。

這一天的重頭戲是子夜十二點。到了十二點，祭場歌舞聲暫停，朱家媳婦持火把步進祭場，朱家女婿則合力將米白推滾至場中央。此時全體面向東方而立。先後由主祭與頭目到場中央上白訓示，檢討這兩年來的生活情形，工作得失，訓勉大家要謹記矮靈的訓誨，維持賽夏優良的傳統與文化，所有族人肅立聆聽。長者訓示約 30 分鐘結束，接著唱第七章第二節祭歌，繼續第三晚的歌舞祭儀。

(4) 逐靈

第三天晚上的歌舞形態與前一天相似。約莫傍晚時分，領唱者及主祭長老們吟唱祭歌並緩緩步出祭屋，以肩旗及臀鈴作為隊舞之前導。此晚的祭典歌舞所唱的祭歌章節與前一天相同。但是第七章不再詠唱。此時，由於南賽夏的祭儀已經結束，所以有些南賽夏的族人會趕來加入。

(5) 送靈

第三夜的通宵歌舞結束後，黎明升起，即是送靈的時候。此時改唱祭歌第十一~十六章。舞停止，舞圈縮成幾個小同心圓，肩旗全集中在祭屋前向東立，場中的人雙手交握等待送靈儀式的進行。

papausa 由於送靈的歌只有在儀式進行中才能唱，就連平日練唱時也不能唱，因此大部份族人並不熟悉此歌，此時朱姓主祭會先將 papausa 歌詞唸一遍，再帶領眾人雙足併跳大聲地唱 papausa。

饋糧

饋糧，即是饋贈矮靈歸程所需的食物。儀式由朱家的兩位媳婦負責。此時，族人讓出祭屋門口朝東的路，朱家兩位媳婦帶著用姑婆芋葉包的小米糕攜手向東拋去，作為矮靈歸路之食糧，然後轉身奔回祭屋，即算完成。之後，所有朱姓族人隨之入屋分享小米糕，即分享 ta' ay 給朱家的福氣。朱家媳婦此時收起祭屋內外的芒草結，表示矮靈已經上路。

砍竹

砍竹是由朱姓及另一外姓之男生負責，其主要意思似乎是為給矮人做拐杖用。兩人行前要先配刀蹲下食用米糕及酒，然後雙手交握以逆時針方向跑步離開去砍竹。

塗泥

塗泥的儀式亦由朱家及另一家之男士擔任，食用糕酒後，即拿米篷和兩條蛇鞭跑至祭場的東邊，挖地加水踩泥，拿回後則依逆時針方向塗插每位婦女背部。其主要象徵意涵是以泥塗婦女之背，以為偽裝之用，以躲避矮人的返回糾纏。

丟芒草結

朱家二位媳婦抱芒草向東跑，塗泥者拿米篷追其後，砍竹者殿後追上，六人前後向東奔至預定的地方將手中的東西拋棄，眾人則解下芒草拋向他們，是逐靈的象徵。

砍榛木

伐榛木由各家男士負責，分成兩組。在用完糕酒後，一組人馬即上山砍榛木，為後續墜榛木之用。場中其他族人，仍舊重覆唱著送靈之歌。不一會兒，待砍榛木的男士第一次空手回來，並與另組人馬互相對峙吟唱「送靈」之歌，對峙叫陣完之後隨即上山砍伐榛木，不一會兒，此次男士們帶著砍伐的榛木進入祭典會場。

墜梢

墜梢是在榛木伐回後，在祭屋前搭起榛木架，依榛木長度上綁幾十根的芒草，由在場之青年輪流跳起扯下芒草。此外，除扯芒草外，榛木架之高度會漸漸降低，待有人能跳起握住榛木架為止。此儀式有向矮人展示威力之意，亦為逐靈之儀式。

毀榛木架

毀榛木架即是當有人握住榛木架時，用力扯下榛木並與在場青年奮力將所架之榛木折斷向東方丟棄，是逐靈儀式的最後一個儀式，也是逐靈儀式的完成。意謂矮靈已遠去。至此，南賽夏送靈儀式全部結束。

3、祭儀後階段

(1)賞勞

毀榛木後，朱家人從祭屋內搬出米糕和酒，宴請所有的人，感謝大家的辛勞，並與在場全族人一同歌舞歡唱。通常族人們皆會唱輕快的第十一章祭歌。

(2)河邊送矮人

這是惟有在北賽夏所行之儀式，而南賽夏的族人，亦會派代表「送矮人」。傳說矮人所居住的洞穴位於大隘高峰部落的對面山崖上，地勢險要，不易進入，賽夏族人視矮人居住之洞穴為神聖之地，嚴禁進入。

這天清早，全族人聚集於矮人洞穴下方之河床邊，各族氏並準備炊具及祭典所剩之糯米酒。各族氏長老先將魚、肉等祭獻物品分組，之後再由當年擔任朱家主祭者帶領其他姓氏主祭與

頭目，手持祭品面向東方，主祭們與頭目分別為這次祭典中的所有事情向矮人敘述，此部份為「送靈」的最後儀式。

「送靈儀式」結束後，則是一齣「矮靈祭歌舞上演」。不同的是，族人們以「反諷」的手法，將河川兩岸邊現有的植物，製作成肩旗、榛木架、十年大祭則有祭旗，同時也將盛裝糯米酒的空保特瓶，串聯製成臀鈴。待一切就緒後，族人們便開始歌舞，歌舞進行一半，則有人會將野炊所留下的木炭，塗抹於唱歌跳舞的人臉上，此舉意味著矮人與賽夏族人一同歡樂。就這樣，在嘻笑逗趣的情境中，族人們對矮人內心複雜的情緒，在這笑鬧的遊戲過程中得以疏解。

(3) 答謝之宴

答謝之宴是族人感謝朱家主祭的辛勞所籌辦之謝宴。謝宴後，賽夏人的生活將回歸平常。若逢十年大祭，於逐靈儀式結束後，負責背祭旗姓氏者，則會宴請朱家主祭及各姓氏主祭，以感謝其辛勞。

● 矮靈祭中的神聖現象

賽夏族矮靈祭的進行，充滿各種禁忌的規範與約束，在各種禁忌的背後，若隱若現的伴隨著神聖現象的呈現，其中以時間、空間、人物、器物及祭歌最為顯著。

一、時間的神聖現象

賽夏人在矮靈祭期間，對時間的聖俗之分有極明顯的區隔，其時間的神聖現象隨祭典的開始而進入另一波高潮，在娛靈之夜的子夜十二點唱第七章祭歌時達最高峰。

1、從結芒草約期起

為賽夏人而言，矮靈祭的序幕從結芒草約期開始。從那一刻起，賽夏族人進入了一個不尋常的時間概念中，家家戶戶人人物物綁上芒草是這段時間與平常不同的具體象徵。從這一天開始，每個家庭必需和睦相處，不能爭吵或傷人，不能毆打子女，需謹言慎行，相親相愛，要好客及樂與人分享，不能食言，賽夏人在倫理生活上的自我約束是神聖現象的另一表徵。不能亂丟石子是這段時間的另一禁忌，為避免擊傷矮靈。而原本受禁忌束縛不唱的祭歌，此時

解禁，家家戶戶練習領唱，通宵達旦，矮靈祭的練唱歌聲四處可聞，這是對時間的聖俗區隔的另一景像。若觸犯禁忌會被“風”抓住，意即被矮靈附身懲戒，情況嚴重者甚至會為個人或家族帶來不幸，禁忌與懲罰是矮靈祭期間所有賽夏人的共同壓力。

2、殺豬告解儀式後

在祭典儀式正式開始的前一天，賽夏族各姓氏的主祭依例聚集祭屋前舉行殺豬告解儀式，意思是如果賽夏族人中有人犯錯，要當著朱家的面，告訴祖先及 ta' ay，用殺豬放血的儀式請求原諒和保護，讓過去所犯的錯隨豬血的流出而消除。經此儀式後，主祭才正式備供品迎接 ta' ay 的到來。殺豬放血儀式，在矮靈祭的研究資料中，較少被重視，但這儀式區隔開了前後時間的不同，凸顯出矮靈祭中“潔”的重要性，亦隱約的宣告神聖時間的高峰時刻的到來，矮靈祭即將開始正式的召靈、迎靈、娛靈、送靈、逐靈的高潮。

3、「矮人的叮嚀」

矮靈祭儀式最神聖莊嚴的時刻在通宵歌舞的第二個晚上出現，也就是娛靈儀式那晚。該晚午夜十二點時刻一到，歌聲停止，週邊靜止一切活動，朱家女婿將米白滾推到祭場中央，朱家媳婦攜火把步入祭場後，全族人面向東方肅立，朱家人領唱，肅立唱出祭歌第七章第一節[20]：

『我們被害而死，你們是否拋棄我們。去你們的地方，一聲不響地走了。你要憐顧我們，你哇哇恩。』此段歌詞內容描述對賽夏有恩卻被害落水而死的矮靈對賽夏人的控訴，及賽夏人祈求矮靈憐顧的心情。

唱完此節後，在此歌氣氛的延續下，朱家主祭及頭目逐一站上米白，分別以激動且嚴肅的口吻與表情，訓誨著賽夏族人，檢討過去兩年在工作及生活上的得失，勉勵族人要精誠團結，和睦共處，更不要遺忘『矮人的叮嚀』。全族人肅立圍聚，聆聽主祭及頭目的訓誨。立於米白之上的主祭，在深夜微寒的夜空中，宛如矮靈親臨，諄諄訓誨著賽夏族人，現場氣氛的凝塑，將矮靈與賽夏人之間悲喜交雜的情感糾葛，推向最高峰。

之後，朱家唱出第七章第二節祭歌，唱出賽夏人請求垂憐眷顧的懺悔心情，以幽淒動人的歌聲，結束此神聖的高峰時刻。

『我們從山枇杷樹被陷害而落下，好像被吊著似。往事的歡樂，可還記得。矮靈呀！請您們眷顧我們，讓我們自求多福。只有您的眷顧，我們方能洩出心中的罪惡呀！您們矮靈！』

二、空間的神聖現象矮靈祭的神聖空間首推祭屋。逢十年大祭時，祭旗擺立處亦屬神聖。

1、祭屋

祭屋是矮靈祭期間，做為主祭與矮靈溝通來往之處，是矮靈駐在之所。在日據時代，當時還沒有臨時祭屋的搭蓋，矮靈祭的祭屋，最早的方式是以祭場邊的朱姓住宅大廳權充祭典的祭屋使用，南北祭團皆然。

在矮靈祭即將舉行時，主祭者備酒、魚、肉於住廳內舉行儀式，告知矮靈，此空間將成為祭屋，做為祭典期間主祭者與矮靈溝通來往之處。祭屋一旦確定，屋上貼上紅紙，上書「祭堂」二字，祭典期間，此空間受區隔成為神聖，因此除朱家、各姓氏祭團主祭、頭目及長者外，其他族人皆不可進入。誤闖者，有觸怒矮靈之虞。

現今的矮靈祭祭屋已固定，分別位於南賽夏向天湖祭場及北賽夏朱家莊祭場。平日大門深鎖，一旦矮靈祭典開始，此屋即成為矮靈所駐之處，除主祭、朱姓及長老外，其他人皆不得進入。

2、十年大祭祭旗擺設處

矮靈祭的另一個受禁忌區隔的空間為十年大祭祭旗擺豎的地方。按例，矮靈祭十年大祭時，會有背祭旗 (sinnadun)及護旗的家族在祭場旁搭設豎祭旗的棚架，做為祭旗擺豎的特殊空間，並駕竹圍，以防外人接近。北賽夏的十年祭旗固定由夏家製作與背負、保護；南賽夏則由豆、絲兩家輪流製作、芎家保護。因為按傳統，十年祭旗除了背祭旗及護祭旗的家族成員可以接近外，「其它姓氏及外族人的的進入是會觸犯 ta' ay，所以這個竹圍在祭典中是神聖隔離的範圍」。祭旗擺豎空間的神聖性，基本上是祭旗神聖現象的延伸，與祭旗的神聖性相連結。

三、人的神聖與不潔

1、人的神聖：朱家

矮靈祭典期間，神聖現象在人物的展現上，以主祭的朱家為主。每次的矮靈祭典必由朱姓主祭來擔任，本文之前已陳述過其典故。而朱姓家族由誰擔任主祭，南北祭團亦有所不同。南賽夏固定由朱姓嫡系推舉擔任；北賽夏則依長老籌備會議中徵詢各姓氏代表之意見，若有人要求送神時使用水流柯樹，則主祭當由朱家嫡系擔任，若無人要求，則送神時使用香葉樹，則主祭可由嫡系以外的朱家擔任。一經決定後，所有有關祭典事宜，由朱家主祭者來管理及指揮，朱家的其它人則有責任在祭屋中從事各種服務工作。主祭的重要職務係擔任族人與矮靈之間的溝通媒介，使其在許多『告知矮靈儀式』中扮演傳遞與接收之角色；對於在祭典期間賽夏族人常發生被矮靈「捉」到的現象，主祭者亦具解除此附靈現象之能力與責任。簡單的說，朱家在矮靈祭中居神聖與世俗溝通之中介。

2、人的不潔：孕婦

矮靈祭期間，除了朱家的特殊地位外，另有一些受禁忌約束者，那就是懷孕的婦女。懷孕的婦女被視為不潔之人，連其丈夫在祭典中皆受禁忌的區隔。家中若有太太懷孕，其於祭典開始前所獻之米會被區隔分開，視為壞米，只能在祭典開始前的迎神儀式使用。若家中有人被推選為主祭，則其家中婦女必須謹慎，避免在祭典結束之前懷孕，一旦懷孕，即受禁忌區隔排除，失去參加矮靈祭的機會。

四、器物的神聖性

1、芒草

芒草在矮靈祭典中，被賽夏人視為避邪之聖物。從結芒草約期開始，直至最後的逐靈儀式，賽夏族人們每時每刻都離不開芒草的保護。芒草之用意在於「保護」、「防範」、「驅邪」、「祈福」。家中任何人、地、物都置芒草以祈求矮靈的保護、酒甕邊綁上芒草以防矮靈作怪成壞酒，連被風抓住的人也是藉由朱家人為其綁芒草而恢復。芒草，是矮靈祭典期間隨處可見的神聖之物。

2、杵、白

杵白亦為賽夏族人重要之神聖器物，並關係著米食的好壞。在一切要祭獻給矮靈的祭品中，糯米的好壞與杵白禁忌有著密切的關係。在朱姓主祭或各姓氏祭團所擺置的杵白，除主祭家

人外，其他族人不可碰觸。其中尤以懷有身孕的婦女為最大之禁忌，太太懷孕的女婿也在此禁忌的約束範圍。

3、肩旗

肩旗又稱舞帽，是矮靈祭典中不可或缺的一項器物。其製作由南、北賽夏自行決定，各姓氏製作一個或幾姓氏合製一個不定。正式祭典前，族人不可觸摸，亦不可於練唱時間扛肩旗跳舞，惟有在正式三天夜晚進行之祭典儀式中才可觸摸。通常由男性擔任扛肩旗之要務，於祭典中穿梭於蛇形舞隊之間，作為祭典歌舞之導引。肩旗的形狀邊留長鬚，狀似芭蕉葉或山棕葉，具矮人親臨同歌共舞的象徵意涵。

4、臀鈴

臀鈴與肩旗皆於矮靈祭典當中，作為歌舞節奏之樂器。而南、北賽夏族人製作臀鈴的數量也與肩旗相同，各姓氏至少製作一個，而今日於南、北賽夏的製作量約為每戶一個，數量比昔日增加許多。平日非祭典時期，臀鈴是不可觸摸的，甚至於不得於公開場所表演，惟有在正式三天夜晚進行之祭典儀式中，才可使用。通常以女性擔任搖擺臀鈴之要務居多，且作為祭典歌舞節奏之用。

5、蛇鞭

蛇鞭具有驅雨與除病之效，它的使用僅限於南賽夏祭團，北賽夏的祭典儀式中並不使用。蛇鞭的製作由南賽夏朱姓主祭家族的男性負責，女性及其他姓氏都不得觸摸，否則會發生不幸，即使朱姓家族男子，若妻子懷孕也不得觸摸，否則會對腹中小孩造成不利。由蛇鞭的功能及其在製作上的嚴格限制，與其在使用與碰觸上的層層禁忌等現象，即可窺知蛇鞭在南賽夏的神聖地位。

6、十年祭旗

十年大祭才有的祭旗，賽夏族人視其為神聖，因其係矮靈休憩之處，矮靈會於祭旗高處觀看族人的祭典，並監視著族人的一舉一動，因此，祭旗的製作、使用及行進，皆有嚴格之規定，並受禁忌的約束，僅背負祭旗的姓氏及其家人才可碰觸，其他族人皆不可觸摸。十年大祭祭典期間，祭旗每隔一段時間要繞行祭場，背負祭旗的人與協助扶旗者，必須嚴守禁忌，不可

讓祭旗傾倒在地，否則背負祭旗者會死，族人亦會遭受不幸，此點由十年大祭期間，每次祭旗繞場時，旁觀之賽夏族人常凝神觀看，一旦背旗者順利繞完，族人則面露喜悅，背負者更是鬆了一口大氣可現端倪。

五、祭歌

除了上述的神聖現象外，矮靈祭中尚有一特殊的禁忌存在，並受賽夏族人所嚴格遵守，那就是矮靈祭的祭歌。冗長、莊嚴、隆重的賽夏族矮靈祭祭歌，歌詞內容訴盡矮靈與賽夏族人的恩怨情仇，是矮靈與賽夏人交融互動的樞紐所在。平日非祭典時間，祭歌嚴禁歌唱，若歌唱，必會招來矮靈，對矮靈不敬，後果不堪設想。惟有在結芒草約期開始時，才可練唱，這是賽夏族古老的傳統。甚至祭歌的某些章節，族人於祭典前的練歌時間，亦不能唱，僅能於正式祭典中才唱或必須由朱姓帶領練唱才可。矮靈祭祭歌受層層禁忌的約束，再再凸顯其在賽夏人生命經驗中的神聖性。

● 矮靈祭的宗教現象學觀察

在矮靈祭期間，賽夏族人的生活進入一個特殊時空中，那種戒慎與恐懼，深深刻劃出賽夏人獨特的生命經驗與族群意識，賽夏人與矮靈的交融互動，戰戰兢兢，充滿禁忌，那種經歷與凝聚，非賽夏人很難體會，矮靈祭已成賽夏人集體意識的基底，賽夏人在其中經驗到了『神聖』。

一、神聖經驗

奧托在他所寫的《論神聖觀念》中提及，任何宗教都是人與神的相會，這種人神相會是直接的、神秘的，以這種體驗為基礎而產生對神的恐懼、戰慄、欣喜和虔敬等感情的交織，構成了宗教的核心。奧托對這種人與神相會所產生的內心感受，分析歸納出「戰慄」和「迷人」二個內涵，這種既可怖又神迷的情感交織，在賽夏族矮靈祭中，轉化成賽夏族人集體的生命體驗。

既迷人又懼怕，是賽夏族人對矮靈所產生的強烈感受。當結芒草約期的那一刻，族人們唱著 raraol 之歌時，似乎告訴賽夏族人「矮靈」就要來了，就要與賽夏族人在一起了，而賽夏族人此刻內心的感受是喜悅與期待，卻又深深地怕受傷害。

二年一次的祭典，仿佛一次又一次的回到最初甜美的相遇，但是，這樣的相遇，也是最令賽夏族人懼怕的；個人的言行舉止、必須遵守的禁忌、古老傳統的儀式、莊嚴神聖的祭歌，賽夏族人皆不敢有任何的輕忽與觸犯，因此，芒草的驅邪與保護，帶給賽夏族人內心無比的安慰與滿載的祝福。但是賽夏族人一而再、再而三的採折佩戴芒草，卻也不自覺的揭露內心深處的恐懼與不安，在追尋幸福的路上，卻同時擔負喪亡的風險。

再則，由賽夏族人對祭歌的吟唱，亦可窺知賽夏族人的對矮靈的感受。不管是練唱或是正式祭典的詠唱，祭歌歌詞中寫滿著矮靈與賽夏族人之間的恩怨與情仇，然而，卻在每一次的歌唱經驗裏，體認到矮靈是神聖不可侵犯的、是想念的、是親近的、是美好的等強烈的感受，但是卻也同時吟唱出矮靈是可怕的等恐怖氣氛。

為賽夏人而言，矮靈藉由儀式的轉化，早已成為『絕對的他者』的化身，或可說是『神聖自身』，賽夏族人在矮靈祭典歌舞節奏的神秘氛圍中，和矮靈如水乳交融般的互動，令人動容。賽夏族人在祭典中所經歷與所感受的，應是一場甜蜜難忘的冒險旅程，亦是一趟世俗中的神聖旅程，這種感受，使矮靈祭成了賽夏族人的『甜蜜的負擔』。

三、倫理秩序的指引

矮靈祭最為人樂道的是神秘的通宵歌舞祭儀，連續三天通宵達旦的迎靈、娛靈、送靈儀式成了眾人矚目的焦點。但是細觀矮靈祭的過程，包括禁忌、祭歌及『矮人的叮嚀』那一刻，重覆叮嚀與提醒的終極目的，總是指向秩序的建立。從結芒草約期開始那一刻，生活秩序的重建即受禁忌所規範；矮靈祭祭歌除不斷的重提賽夏人陷構矮人的往事外，其它的祭歌內容所提，全是矮靈對賽夏人倫理生活的提醒，包括工作、農耕、織布、家庭生活、人際關係、人身安全…等，全涵蓋在其中；而祭典最神聖的一刻，朱家主祭及頭目站在米白上，對著全族的訓誨，也是以倫理生活的訓示為主軸。

矮靈在祭典儀式中，一而再、再而三的耳提面命，不厭其煩的叮嚀囑咐的，就是要賽夏人謹守生活的秩序與規範，透過儀式化過程，使倫理價值得以內化及深刻化成日常生活的指標，透過儀式化過程，社會秩序得以維繫。經驗神聖導向倫理價值的實踐，這是矮靈祭中賽夏族人經驗神聖後所產生的認同力量在世俗生活中的延伸。

四、文化認同

矮靈祭的祭典儀式是群體性的，每個個人都隸屬於一個家族，每個家族歸屬於一個姓氏，每一姓氏或合或分成一個祭團，每個祭團合組成南北兩大祭團，南北祭團會商共同決定祭典的相關事宜，共同接受朱家的主祭職的指引。當兩年一次的祭典開始時，每個賽夏族人從結芒草約期那一刻起，當身上綁上芒草的那一剎那，文化認同的意識具體的象徵出來。隨著儀式的進展，這種文化的認同及賽夏人的意識逐漸深刻，到通宵歌舞儀式中達最高峰。語言、神話、歌舞、藝術、服飾…等文化象徵透過祭典儀式具體展現與傳承。

賽夏族矮靈祭在歷史的脈絡中建構發展適應傳承，每個賽夏人對神聖現象的體驗，對族群文化的認同，是透過團體互動完成的。矮靈祭在賽夏族的祭典中的重要性，遠遠超過祭祀祖先的祖靈祭，成為賽夏族自我認同與文化象徵的唯一。個人主體性的敏感，雖有助於其對神聖的覺察，但是祭典儀式的氣氛，團體的和諧，祭歌的詠唱，舞隊的節拍，臀鈴的律動，肩旗的引導，都是團體性的，都是社會性的，是賽夏的群體共同建構了矮靈祭典的神秘氛圍，個人的體驗與感動是在團體的共感互動中完成的，賽夏人的神聖經驗，具有強烈而濃郁的社會性。個人與神聖個別性的交融互動雖不屬賽夏族矮靈祭的神人交會模式，但是矮靈對於觸犯禁忌者的懲罰，則是個人性的。

五、矮靈的靈在

矮靈祭的神聖現象之顯露，與矮靈的臨在有直接而明顯的關連。無論是時間、空間、人或器物，其之所以神聖，起因於矮靈的臨在，換言之，這些事物之所以成為神聖，僅僅在於祭典期間，即矮靈臨在的時刻，矮靈一離開，聖即回復為俗，聖俗轉換的關鍵，在於矮靈的在與不在，與事物或時空自身無關。以空間的神聖為例，祭屋的禁忌僅在於祭典期間，矮靈祭還沒開始前，那兒就只是一般的空間，一般的廳堂，不具約束能力，也不具神聖性。當祭典一旦開始，那兒就成了矮靈駐在的地方，非常人所能進入。祭典一旦結束，即又恢復俗化性質。祭旗、芒草、朱家主祭…等皆然。唯一例外的是祭歌，矮靈祭的祭歌是整個祭典的核心與關鍵，具有呼喚矮靈的能力，非祭典期間受到強烈的禁忌所約束，因為它是賽夏人與矮靈溝通之語言，是賽夏人邁入神聖領域之鑰，雖非神聖本身，卻直接與矮靈相連結，隨意唱之，猶如有人任意按長者家門鈴一般，誠屬不敬。若常為之，恐有狼來了故事中的相同後果，這是賽夏族人所極欲避免的，或許這正是賽夏族之長者無法接受將矮靈祭歌舞搬上舞台表演之堅持所在。

第三章、研究的方法

本次研究賽夏族譜之內容主要包含兩部份，一為個人、家庭、家族族系譜的建立，其族系譜的建構有別於一般人類學的用法，而是採用心理學的家庭圖方式呈現，其紀錄範圍涵蓋每個人的傳統名字、中文名字、生死年代、死亡方式、教育、職業及宗教信仰等六大項，若有參與部落的重大歷史事件或具特殊身分(如高砂義勇隊…)，將特別標示出來。已婚者則紀錄其配偶的族籍、名字、生死年代、死亡方式、教育、職業及宗教信仰等六項，每個家庭的婚嫁年代也會清楚標示。這是部落生命史的基本架構，它所呈現的將是賽夏族部落近百年來的部落家族結構，以做為部落歷史文化建構的骨架，在這基本架構下，針對每個家庭圖的人物特性，分別採集族人的口述歷史，以族人口述的方式紀錄其祖先的出生與死亡地點、家族的重大事件、個人的生命成長故事、部落風俗文化…，以其做為部落文史的具體呈現，也藉此展現部落的主體性。

此研究的具體呈現之需，賽夏族部落生命史的內容除了若干歷史發展有文獻資料可供參考之外，絕大部分的史料皆潛藏在賽夏族耆老的生命記憶中，若干重要的族群關係則分散在戶政事務所所收藏的日治時代戶籍資料中，因此部落生命史的研究方法必須要依靠紮實的田野調查才能挖掘，透過和賽夏族人的深度訪談，才能了解和呈現賽夏族人的歷史記憶與文化傳承，而族系譜的建構則必須靠戶籍資料抽絲剝繭的抄謄比對後，佐以田野訪談才能釐清，而口述歷史的採集，也必須靠有系統的深度訪談才能完成。有鑑於此，賽夏部落生命史的研究方法，將在歷史文獻研究的指引下，以田野調查的深度訪談為主，戶籍資料的抄謄比對為輔，詳實訪談紀錄賽夏族部落近百年來的流變，兼及當代賽夏族人的主體意識建構與賽夏族部落的變遷發展。

基於上述之研究方法之考量，本田野調查研究工作將依三階段進行，第一階段以文獻資料、戶政資料整理為主，一方面進行文獻資料的蒐集整理，同時對部落各家族之系譜進行戶政資料的普查。第二階段以部落之年長者優先展開逐一的訪談，以了解其家族的傳衍變遷、家庭關係、直旁系血親之家族關係，包括其婚姻關係、傳統名字、中文姓名、生死年代、死亡方式、教育程度、職業、宗教信仰以及重大歷史事件的標註，以家庭圖的方式記錄保存，這是本團隊紀錄部落歷史的基本架構。第三階段為此計畫之主幹，將以地毯式之田野訪談搜集前兩階段所遺漏之戶政及田野資料，完成田野的補充，特別是族人生命故事的採集，將其逐字稿整理謄出後，編纂進家庭圖的後面，成為既有骨架、又有血肉的完整部落生命史。最後將進行姓名索引的編排，讓這部賽夏族部落生命史可以很輕易的找到每個人的家庭資料，

也讓每一個賽夏族人及有 1/4 賽夏族血統的人都能從中找到自己的族系譜資料，以及自己所屬家族的遷移與家族故事。

本計劃的特色之一是以家庭圖進行口述歷史的搜集記錄，包括部落的遷徙、重大歷史事件的回溯、風俗習慣的採集……等，以人物的時代歷史來活化保存族群珍貴的歷史記憶。透過部落生命史的田野調查的過程，除了可發現部落族人的血緣姻親關係之外，亦可發現族群重要的歷史記憶，加深族人的自我認同及部落意識，亦可呈現原住民部落人口學、社會學、民俗學、史學的許多寶貴資料，可供後續研究者參考。

本計劃的另一特色是以部落觀點的採集與紀錄為主軸，以賽夏族人的角度來重整記錄賽夏族歷史與文化，透過部落生命史的訪談，將為部落注入一股無形的文化重建之意識，這種生活中潛移默化之影響，是讓一個文化再生傳衍與活化的重要助力。

第四章、文獻史記

歷史紀錄中，南庄事件是發生在賽夏族的一個重大事件，朱鳳生（1995）、林欣宜（1998）、林修澈（2004）、賴盈秀（2004）等曾對南庄事件有專文回顧。

日阿拐是南庄事件的重要領導人物，賽夏名為Basi-Banual，偏名Akuwai生於清道光二十年(1840)，八歲時隨父母來台灣，在中港（今竹南）登陸後，父母都因水土不服而病死，由一名親戚撫養，後來這名親戚將他賣給賽夏族的Tanoherah Ubai（日有來）當養子。後來他成為南庄獅里興社頭目，富有資產長於謀略，光緒十三年因協助撫蕃有功，奏請軍功六品，為國子監太學士。

日阿拐是當時的大地主，土地上樟林遍佈，日本人板本格、中島興吉、關常吉向他承租土地製腦，約定每月向日阿拐納山租金五〇〇圓，然而雙方對於契約的認知不同，而引發糾紛。日阿拐認為他所給的是製腦權，日本人則認為包含開墾，由於雙方認知的差異，再加上其後樟腦價格低落，山工銀的繳納積欠，以及蕃地國有及蕃人僅有地上權不具有地權的政策，山工銀的性質轉變，而埋下衝突的危機。

最近的引爆點可能是明治三十五年（1902）七月四日，南庄支廳管內南方八卦力地方的一名巡查與數名隘勇在巡邏途中，和蕃人起衝突，巡查受傷。又傳來南庄支廳管內各蕃社有不穩的情報，明治三十五年（1902）七月五日新竹廳長發給警察本署長的文件記錄顯示，聽聞六日會有數百名南庄生蕃襲擊南庄街的消息，為警戒並安撫人心，要求派遣警部一名、巡查十名前往南庄支廳戒備，警察本署長隨後回覆說為安撫人心應派遣若干軍隊。次日總督親自下令混成第一旅團長，派遣守備隊駐紮，而日阿拐則聯合東河社及大隘社的頭目，以及鹿場社、烏凹拆必厝、八卦力、沙武鹿、Yonahagurn Maraibai、茅埔社、Matayanan社等賽夏及泰雅族的原住民起事，明治三十五年（1902）七月六日包圍襲擊南庄支廳，史稱南庄事件，又稱為「日阿拐事件」。

1904年，經過sumial、amutula命名的更迭，「賽夏族」的族稱被正式定名，並全面出現在官方文書中。而南庄也在事件發生後不久，被納入隘線，勸勉農耕，並在事變結束後，被編入普遍行政區中，意即土地可以買賣，隨著隘勇線的漸次前進，南庄原住民在此時已被納入普通行政之中，相對於新竹縣五峰鄉的「特別行政區」，光復後南庄被劃歸為「平地鄉」，原住民為「平地原住民」，而五峰鄉則被劃歸為「山地鄉」，其原住民為「山地原住民」，所以同為賽夏族，在行政分類上，卻有二種不同的身份。

第五章、口傳族史

(一) 始祖傳說

在馬淵東一(1974)的紀錄裡，賽夏族的發祥地，因為地域性的差別而有不同說法：(一)東北部的賽夏族(新竹五峰一帶)：發生大洪水時，殘留在大霸尖山的夫妻是始祖，其子孫到大湖、苗栗後，再向山地移動到南庄，然後再到現在住的地方。；(二)中部賽夏族(苗栗南庄一帶)：洪水之後，從大霸尖山向南發展，到tamari或tamei(據說在阿里山附近)再由海岸北上至竹南，由竹南分別進入現居的山腰地帶。；(三)西南部賽夏族(苗栗獅潭一帶)：洪水傳說的地點是附近的加裡山(rainainura或pencon)，後移至沿海的後龍附近，居住甚久，以後逐漸向山腳地帶移住。

(二) 氏族遷徙

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

第六章、各姓氏遷徙歷程

1. 朱姓

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

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

2. 豆姓(豆姓、趙姓)

jobai 'oemaw說：祖先是從papakwaka'³¹(大霸尖山)來的，越過barabar

山，沿著klapai溪（上坪溪）下山，移住到pashkowlan，之後又沿溪下到上坪（竹東鎮），再下到二重埔（竹東鎮）因遭到漢人的壓迫，而回到現在的地方，即sipazi，後定居於pilai（小島由道1915）。

3. 潘姓

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

4. 風姓

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

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

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

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

5. 高姓

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

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

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

6. 樟(樟、章)姓

橫屏背社樟姓頭目kalih 'itih說：由papakwaka'(大霸尖山)到minbao'後，分為高、樟及九芎7三姓。樟姓經'olrok(鵝公髻山麓，現在的singaw社)、'a'owi'(第六隘寮之處)來到waro'社(大東河社)，其中一派移居morok(橫屏背)，另一派則下山來到平地tola'(啞落口庄8)，並且由此再前進移居到pinanabali jahan(田尾)、'ini japawan(大南埔)、hi jatoi、bari jai、'okol(內灣)、namokan(南港)之後就折回，經riya'awan(bnagtani'寮)、toba'(獅頭山或內坪的某一地名)、bosbos、'atobosh(藤坪)、baraiwan(新藤坪)、minlape'(新藤坪)、pararangojan(庚寮坪)，再從babolhsan、'ijabish回現在的morok社(橫屏背社)(小島由道1915)。

7. 根姓

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

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

8. 日姓

日姓詳細的遷移過程目前生者已不復記憶，而日進財先生認為有很多個遷移的版本，但是並沒有單獨的日姓遷移路線。不過可以確定的是，日家住在獅里興社以前，曾住過沙坪（在明德水庫附近，為今日之仁隆），而日繁雄先生也同意這一點。

9. 夏姓

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

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

第七章、各社遷徙口語傳說

1. 比來社：原居住在大湖郡橫龍山南側，汶水溪右岸，遷移的動機是人口增加，耕地減少，上坪前山土地豐饒，獵物多，全社遷移至現居地上坪溪右岸支流，比來溪右岸，尖筆山的南面。
2. 十八兒社：原住在竹東郡上坪溪下游，竹東街附近，因平地人壓迫，全社遷移至上坪溪左岸，五指山東側。
3. 大隘社：原住在新竹州大霸尖山，約在一百年前，受平地人壓迫，遷至竹東郡北埔庄北埔街附近平地，後來再遷至現址上坪溪左岸，五指山東南側。
4. 茅圃社：原住在竹東郡盡尾山東南面山麓，遷移動機是原居住地是自然不毛之地，作物逐年減收，而全社遷移至上坪溪左岸，鵝公髻東方山麓。

第八章、部落認同

賽夏族社會群體的構成，主要是透過血緣與地緣關係的運作，同祖靈祭團是依賴同姓血緣關係與地緣關係的運作，是透過地緣關係結合分散的同姓成員。而部落也呈現姓氏與地域間的具體關係，是透過地緣關係結合幾個分散的姓氏社會群體單位。不過如進一步考慮部落的構成及運作的關係時，不能忽視姓氏祭團在實際運作及概念上的角色，也就是注意的焦點不只是在姓氏這一概念上的分類單位，而是部落構成中小單位群體——姓氏祭團。姓氏祭團不僅是具體的行動單位，在透過儀式姓氏祭團與地域單位內其他的祭團分開的過程中，姓氏祭團也是一個深具“我群”意識的分類單位。

觀光場域

五峰鄉位於新竹縣西南隅，土地面積為新竹縣第二大鄉，也是新竹縣兩個山地鄉之一，同時具有泰雅與賽夏兩個族群文化。本鄉為原住民泰雅族與賽夏族的居住地，屬於原住民紋面文化的生活圈，泰雅的祖靈祭以及賽夏大隘的矮靈祭，都成為地方重要的文化資產。在自然資源，清泉溫泉、檜山神木、觀霧以及大霸尖山的雪霸風景線，都吸引不少遊客進入。近年來，原住民大力培養高冷蔬果，結合休閒農業與文化旅遊，將為本鄉帶來新的發展契機

(五峰鄉公所網站)<http://www.hcwft.gov.tw/>)。

賽夏族認同再現..從歷史資料中，我們推測今天的「賽夏族」很有可能是來自山區及沿海區，不同文化系統的人群組合而成的，然而經過長期的互動與整合，賽夏族形成了清晰的族群界線，觀察今日的賽夏人，在族群的架構下的確存在有「賽夏認同」的族群意識，且此族群意識，是以氏族認同為基礎所建立。但是若將其細分，雖然同為賽夏人，在族內的「我群認同」上，賽夏人劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重，氏族團體組成了賽夏社會的架構，是社會事務運作的基本團體，每個氏族有自己的長老，每位長老不能插手其他氏族的事務，而每個氏族有自己的始祖起源地、遷徙路線、供奉的神靈、專責的祭儀、甚至專用的命名系統；同一個氏族，又因分支不同而各有所屬的祖靈祭團；同一個祖靈祭團中，又因為血統的差異，屬於異血緣的義子女、養子女在不同的儀式中，有不同的角色定位，又因為父系的婚姻制度，出嫁的親生女兒有時候成為外人，而異血緣的媳婦反而是「自家人」。

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

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

儘管今日的賽夏人對於「賽夏(SaySiyat)」這個辭彙，已無法清楚解釋它的真正意涵，但是它負載著所有賽夏人對於自己祖先的深深情感，及對於族群歸屬的緊緊依附，族群的人口雖然少，但是我們很清楚的知道自己是誰，也清楚的知道在氏族中、族群及大社會裡自己的角色與身份，雖然與大環境互動的過程中，難免遇到挫折，但是我們的族群認同不因政治立場而改變，不隨意識型態而起舞，所以，「誰是賽夏族？」這個問題的答案，明確的表現在每個賽夏人堅定的內心深處。

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

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

小島由道（1915）所記錄的豆家、風家與章家皆起源於大霸尖山，其中屬於中部賽夏族的楓家及潘家，有住過中部日月潭和阿里山的記憶，而西南部賽夏族如高家、根家則由鹿場或獅潭向外擴散，與馬淵東一（1954）所調查的北部、中部、西南部三個地區的賽夏族發祥地與遷移過程大致符合。值得注意的是，盛行於北部賽夏族的大霸尖山起源說，對於西南部賽夏族而言，則不如後龍或沿海起源說來得可信。

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

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

各姓氏遷移路線-圖示

| 姓氏 | 遷移史 |
|------|--|
| 朱 | Si jakaro' 疑為石加鹿社(隸屬現今五峰鄉大隘村境內)→大東河 wazwaz(獅頭驛社內)→經加里山→klapai→咸菜埔(關西)→sipazi(十八兒部落)→tapayamai(高峰部落)及朱家莊→大隘社。 |
| 趙(豆) | papakwaka(大霸尖山)→barabar山→klapai溪(上坪溪)→pashkowan→上坪(竹東鎮瑞峰里及南昌村)→二重埔(竹東鎮)→sipazi(十八兒部落)→pilai(比來部落)。 |
| 潘 | rakesh(大隘社一百端的後方)→一派到 walo(大東河)→另一派移居 isa' sa。 |
| 風 | (1) bashi oemaw 支系: papakwaka(大霸尖山)→pinahikol→kamorosa' an(加里山的西麓)→pa' ana(風尾)→kool(石門口)→bojo' an(半分寮)→raromowan(向天湖)。 (2) iban watan 支系: pilai(比來部落)→garawan。 |
| 高 | (1) kamo' omaro(鹿場)→papilosajan(石壁下)→bojo→rikrikar(大窩)→marmaraw(大窩)→baso'(拍色窩)→siwaza→1. walo(大東河社) 2. rai' in(蓬萊-紅毛館、八卦力) 3. pilai(五峰鄉-比來部落)。 |
| 章 | 由 papakwaka'(大霸尖山)→到 minbao' 後,分為高、樟及九芎三姓→樟姓經' olrok(鵝公髻山麓,現在的 singaw 社)→' a' owi'(第六隘寮之處)→來到 waro' 社(大東河社)。 (1) 其中一派移居 morok(橫屏背)。 (2) 另一派則下山來到平地 tola'(啞落口庄)→並且由此再前進移居到 pinanabali jahan(田尾)→' ini japawan(大南埔)→hijatoi→barijai→' okol(內灣)→namokan(南港)之後就折回→riya' awan(bnagtani' 寮)→toba'(獅頭山或內坪的某一地名)→bosbos→' atobosh(藤坪)→baraiwan(新藤坪)→minlape'(新藤坪)→pararangojan(庚寮坪)→再從 babolhsan→' ijabish 回現在的 morok 社(橫屏背社)。 |
| 根 | 從獅潭地區的紙湖(今百壽)→rai' in(蓬萊-紅毛館) |
| 日 | 沙坪(在明德水庫附近,為今日之仁隆)→獅里興 |
| 夏 | 大溪→石門水庫→鶯歌→ morok(橫屏背社)→銅鑼圈→(1) 南莊→(2) 北埔→atobosh(藤坪)→kilapal(五峰)。 |

第十章、結論與建議

回顧過去原住民族歷史的研究與編纂情況後，展望未來，我們發現台灣原住民族的歷史研究，目前除了前面所述面臨學科對話與呈現歷史事實的史料處理外，也將面臨台灣原住民與主體民族之間關係的重構難題，從多民族國家的角度來思考原住民在台灣歷史中所扮演的角色與位置。我們也看到原住民各族間的民族緊張關係，究竟歷史事件的研究願景是什麼？台灣內部和原住民內部都需要和諧，歷史的研究釐清事實，但是面對原住民歷史發展過程間的民族衝突事實，我們如何化解？如果只是將歷史材料整理寫成論文或改寫編入教材，就真的解決問題了嗎？

原住民族的歷史研究除面對過去外，也有對民族歷史的重新建構，台灣社會需要尊重多元文化的史觀，面對歷史上的民族衝突不一定是對立和仇恨，台灣也許可以藉助原住民的創意與智慧，用電影、戲劇、文學、部落劇場來呈現原住民觀點的歷史記憶，多元並置不是悲情，而是寬容與理解，台灣人對原住民史的學習，將是2%的原住民的自我認識與歷史記憶傳承，98%的平地人對原住民在台灣社會存有位置的再認識與理解。

當然我們也很嚴肅的提醒，台灣原住民族的歷史的研究不應只是政府採購案的學術工程，而是原住民的文化傳承之魂與台灣社會文化對原住民存在的理解之窗，原住民爭取釐清真相、保存史料，也期待原住民積極的發聲與再現歷史，創造台灣民族和諧共榮的新歷史記憶。