

第四章 賽夏族之祭儀歌舞

一、向天湖聚落之祭儀

(一)研究背景

1. 賽夏族簡介

賽夏族 (Saishiat) 長久以來一直是台灣本島各土著族中人口數最少的族羣¹，根據傳說賽夏族的舊域曾北及現在的桃園縣南至苗栗縣與台中縣交界地帶的遼闊的山地區域，但由於久處於泰雅族與漢人在山地與平地二方面擴展的威脅，不斷的輾轉遷徙，而至僅侷於新竹縣與苗栗縣交界一帶山區（移川子之藏等：1935）。在這分佈區域內可以鵝公髻山（hororok）和橫屏背山（amish）的嵒線分為南北兩地域羣，北羣主要分布在新竹境內五指山與上坪溪上游右岸之間的山區，即現在五峯鄉大隘村及花園村的行政區內。南羣則分布在苗栗縣境內中港溪上游大東河與小東河兩支流附近的丘陵地帶，包括南庄鄉東河村，南江村和蓬萊村三個行政單位，此外獅潭鄉百壽村的賽夏族聚落亦屬南羣範圍內（參見表1，圖1）。

南北兩地域羣的區劃，一方面是地理上的區劃，另一方面賽夏族最大的祭典活動——矮靈祭 pas-taai 的舉行分南北兩祭團同時進行，兩祭團的範圍大抵符於這兩個地域羣的區劃，是賽夏族人本身在概念上既有的區劃。而以鵝公髻山與橫屏背山嵒線的這地理區劃，也劃出了兩羣的環境與條件之差異性，儘管賽夏族處於泰雅族與漢人兩大族羣之間，在歷史上不僅其範圍受這二個族羣遷移之影響，在語言與生活習慣上亦無不受這

1

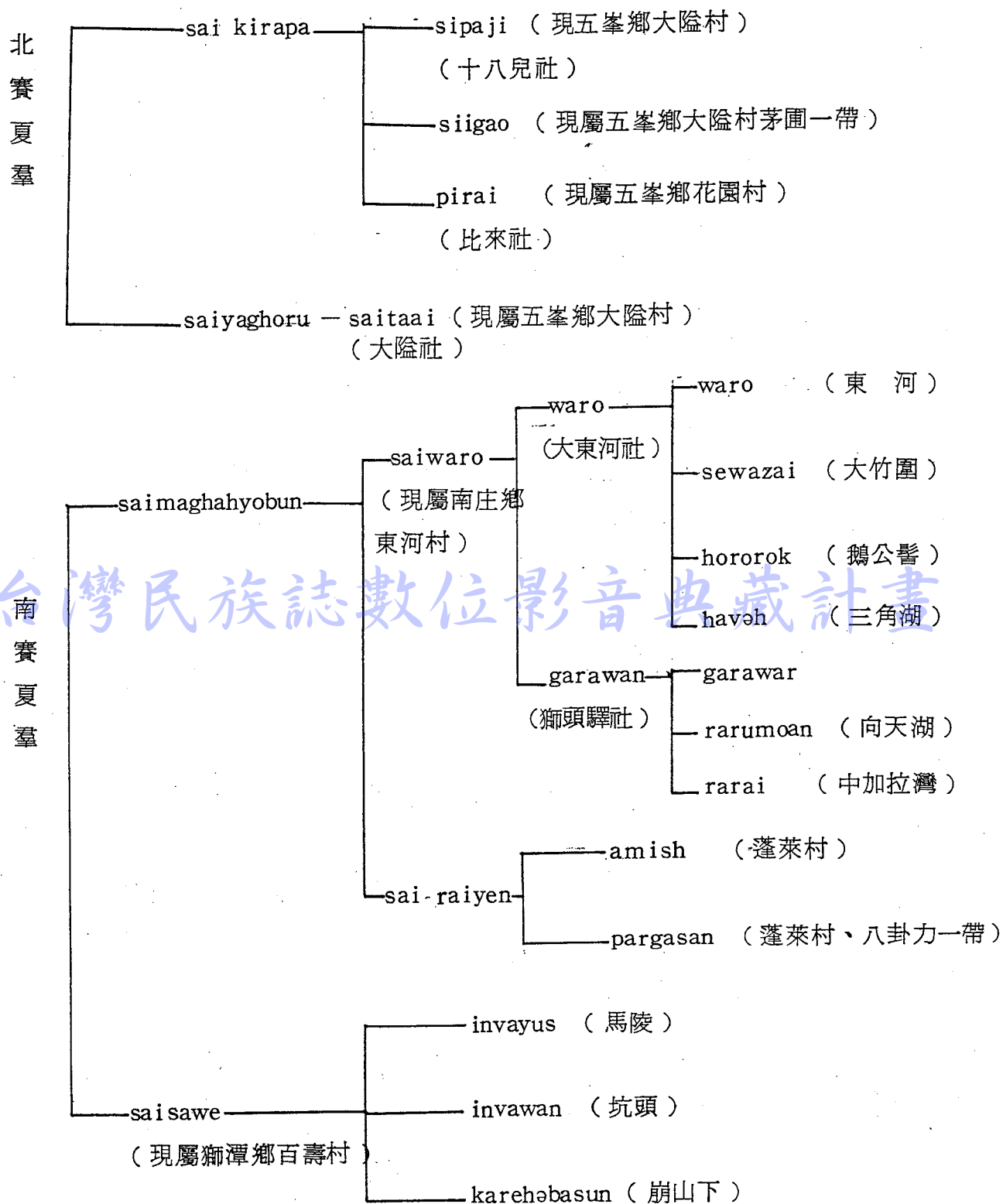
族別 年別	泰雅	賽夏	布農	鄒	魯凱	排灣	卑南	阿美	雅美
1936 (1)	37,648	1,689	17,490	2,293	4,443	34,767	5,116	52,137	1,777
1965 (2)	54,777	2,857	24,207	3,638	6,305	44,679	6,335	89,802	1,996
1985 (3)	75,028	3,816	34,420	6,621	6,970	60,062	8,106	120,439	3,545

(1)根據衛惠林 1965:71。

(2)根據衛惠林、王人英 1966:11。

(3)根據台灣省民政廳編印 1986 台灣省民政統計手冊 21 期。

表一：賽夏族部落簡表



資料來源：小島由道 1917, 古野清人 1945 a, 田野資料)

[illegible]

而一山之隔也造成南北兩羣在光復後行政區劃上的差異，北羣的五峯鄉被列爲山地管制區是屬山地鄉；南羣的南庄鄉與獅潭鄉由於是屬平地普通的鄉區，所以是平地山胞。這種山地山胞與平地山胞的差異，對於二羣所產生的影響不僅在掌握環境中政治、經濟等資源的條件有所差異，且影響到外在勢力之進入與二者和大社會間的關係。

— 134 —

(motoila)²，再加上矮靈祭之分南北二祭團舉行，而使賽夏族可以意識到彼此間這些客觀及主觀上的差異存在，且將彼此區劃開來。但就在這種語言環境為優勢族羣所侵入，各種生活習俗已漸加入泰雅族和漢人的行為方式，且主動或被動的被納入台灣大社會的社經文化環境的過程中，在主觀的意識上又超越彼此既有的差異而視為同一族羣，並能進一步將賽夏族與其他族羣區劃開來。面對這種族羣的區劃與整合的辯證關係，祭儀活動對賽夏族而言是一個重要的過程。

2. 文獻資料回顧

就文獻資料而言賽夏族既有的文獻並不豐富，且資料的來源與性質相當不一，而事實上自日據時代至光復以來，對賽夏族從事調查訪問的文獻中，除了該族一般性的資料外，祭儀活動似乎是調查訪問的一個主題，這固然可能是調查訪問者興趣的巧合，不過根據黃應貴（1983）編的目錄中所收光復後賽夏族的相關文獻共17篇，包括語言學二篇、社會組織三篇、概述二篇、心理學一篇、故事三篇，宗教祭儀共有六篇，又概述中衛惠林等（1965）兼有祭儀的描述、陳正希（1952a, 1952b）主要是有關矮靈祭由來的故事，總括看來，宗教祭儀的文獻在賽夏族文獻中算是具有顯著比例。

根據表二相關的廿篇中、日文文獻有十一篇是以矮靈祭為主題（見表三），而廿篇文獻中除了1945b, 1961, 1963以生命儀禮為主及1945c以敵首祭為主題外，各文獻資料都述及矮靈祭。這一方面顯示出矮靈祭在賽夏族祭儀中的特殊地位，另方面也呈現出外在社會對賽夏族的注意焦點集中在矮靈祭的活動上，特別是在1970年後國內有關矮靈祭的文獻不僅篇數多（計七篇），而且這七篇文獻中除了1982一篇外全是發表在報導性的雜誌上，可以說是這一現象的反映，而1982一文是由五峯鄉的祭典管理委員會所編，無疑地有部分是對這現象的反應。

在表三的祭儀類別中，另一個重要的賽夏族祭儀活動是祖靈祭pas-vake，祖靈祭在文獻中所顯示的意義，最重要是1945a, 1945c, 1958三篇日人文獻，直接處理的是姓氏地域團體與祖靈祭的相關，可作為了解祭儀活動與社會組織間關係的起點。

儘管相關的文獻多達廿篇，但實質上這些文獻的內容與層次參差不齊，其中除了陳春欽（1968）一文以功能的角來解釋各項祭儀活動的作用外，基本上這些資料大多缺乏描述或分析處理的觀點，所以企圖從中獲得對賽夏族祭儀活動具有啟發性的了解，實有所限制，不過從上文的簡要回顧中，或許矮靈祭和祖靈祭可作為了解賽夏族祭儀的出發點。

2 賽夏族稱泰雅族為saibabas，稱客家人為moto。

表二 賽夏族祭儀相關文獻（中、日文）

出版年	作者	篇名	資料式		料		備註
			方	時問	地	點	
1917	小島由道	* 番族慣習調查報告書，卷三，賽夏族	訪問	1915	不詳	不詳	* 本文是以一般性描述為主，而兼及祭儀，資料為訪問所得，但未註明是五峯或南庄。
1945a(1975)	古野清人	サイジセツト族の祭祀組織	訪問	1939	南庄	南庄	
1945b(1975)	古野清人	サイジセツト族の推移儀禮	訪問	1939, 1940	五峯南庄	五峯南庄	
1945c(1975)	古野清人	サイジセツト族の首祭	訪問	1937, 1940	五峯	五峯	
1955	唐美君	苗栗縣南庄鄉東河村賽夏族矮人祭參觀記	觀察訪問	1954	南庄	南庄	
1956	林衡立	賽夏族矮靈祭歌詞	觀察訪問	1952, 1954	五峯	五峯	
1958	增田福太郎	未開人の家族關係	訪問	1935, 1936	五峯南庄	五峯南庄	
1961	陳國鈞	台灣土著社會婚喪制度	不詳	不詳	不詳	不詳	
1963	陳國鈞	台灣土著社會生育習俗	不詳	不詳	不詳	不詳	
1965	衛惠林等	“賽夏族”台灣省通志稿卷八，冊一，第三篇	不詳	不詳	不詳	不詳	
1967	鄭金德	賽夏族的矮靈祭	觀察訪問	1966	南庄	南庄	
1968	陳春欽	賽夏族的宗教及其社會功能	觀察訪問	1964, 1966	南庄	南庄	
1976a	孫嘉陽	與矮靈共舞	觀察訪問	1974	南庄	南庄	* 二文雖為訪問觀察，但報導不詳，且多誤。
1976b	樓朔	矮靈祭的傳統	觀察訪問	1974	五峯	五峯	
1982	五峯鄉賽夏族矮人祭祭典管理委員會編印	新竹縣五峯鄉賽夏族矮人祭簡介	* 觀察訪問	1980	五峯	五峯	* 本文乃五峯鄉賽夏族矮人根據實際祭典的過程及訪問長老編寫而成，所以至少1980年的祭典的程序
1983	山路勝彦、松澤員子	サイジセツト族のこびと祭り	觀察訪問	1982	南庄	南庄	所以至少1980年的祭典的程序
1986	陳又龍	“民國七十三年向天湖矮靈祭採訪錄”	觀察訪問	1984	南庄	南庄	大抵合於描述。
1987a	廖嘉展	哦，請唱香楠之韻……	觀察訪問	1986	南庄	南庄	
1987b	胡台麗	矮靈祭：心靈的衝擊	觀察訪問	1986	五峯	五峯	
	黑澤隆潮	“賽夏族”台灣高砂族的音樂第三節	訪問	約1930左右	五峯	五峯	

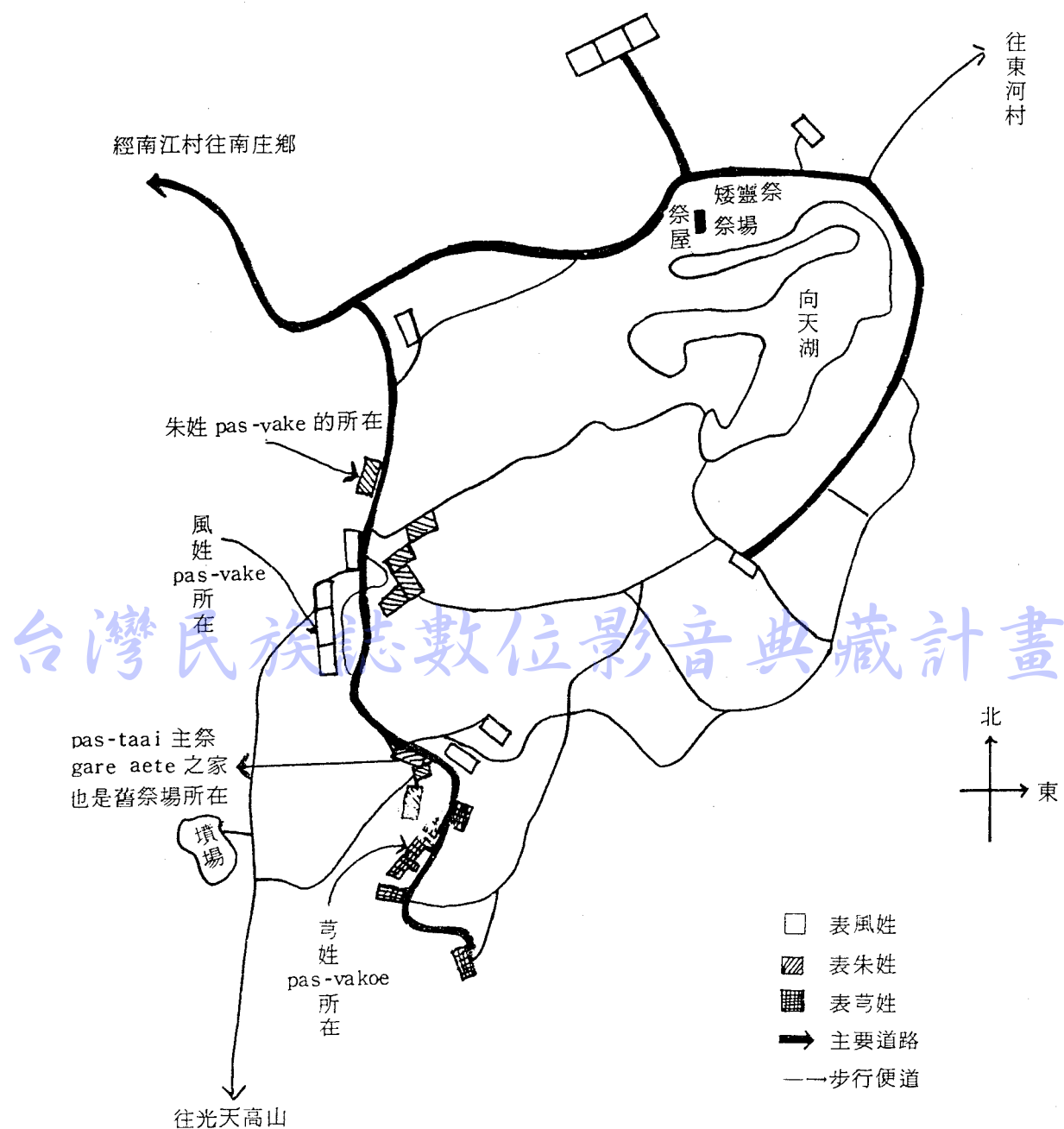
表三 祭儀文獻內容類別表

祭儀類別 文獻資料	農 耕 時 祭 儀												特 殊 祭 儀				生 命 儀 禮							
	矮靈祭 pas-tai	祖靈祭 pas-vake	播種祭 pit-aza	開墾祭	收割祭	入會祭	開會祭	敵首祭 pas-ara	祈晴祭	祈雨祭	驅疫祭	鎮風祭	karan祭	掃墓	結婚	結婚後 回娘家	命名	出生後 回娘家	改名	婚後 回娘家	喪葬	喪後 回娘家		
1917	✓**南	✓	✓					✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓		
1945a	✓	✓南	✓南	✓南	✓南	✓南	✓南		✓南	✓南	✓南	✓南	✓南											
1945b															✓五	✓五	✓五	✓五	✓五					
1945c		✓五						✓五南													✓五南	✓五南		
△ 1955	✓南																							
△ 1956	✓五																							
1958	✓五	✓五南	✓五																					
* 1961															✓									
1963															✓						✓			
1965	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓									✓	✓						
△ 1967	✓南														✓	✓	✓	✓			✓			
1968	✓南	✓南	✓南											三者合一南										
△ 1976a	✓南																							
△ 1976b	✓五																							
△ 1982	✓五																							
△ 1983	✓南																							
△ 1986	✓南																							
△ 1987a	✓南																							
△ 1987b	✓五																							
△	✓五	✓五	✓五		✓五																			

根據前表所表列的祭儀相關文獻之年代表表列代替篇名。

* 根據前表所列表的祭儀相關文獻之年代表表列代替篇名。
 ** 所謂特殊祭儀即不直接與農業生產活動相關之祭儀。
 *** 以“南”代表南庄，“五”代表五峯，來指所描述祭儀的地區。
 △ 表以矮靈祭為描述主題。

圖二 向天湖聚落分布圖



3. 向天湖聚落概況³

向天湖 (rarumoan) 聚落是位於苗栗縣南庄鄉東河村的西北角，目前是屬於東河

3. 本節的描述乃是以祭儀為出發點簡要地描述一些相關的現象，作為基本資料，至於細節及這些現象與祭儀相扣合的關聯，限於篇幅，不擬加以詳述及探討。

村的十六、十七鄰，在日據時期為獅頭驛社（garawan）的一個聚落。就地理、人文環境來看，東河村是位於中港溪上流的大東河沿岸，為向天湖、鵝公髻山、鳥嘴山所環抱，是三百公尺到一千五百公尺之間的丘陵地，原為賽夏族的聚落區，包括有waro、se-wazai、hororok、habəh、garawan、rarumoan、rarai等七個聚落（見表一）。東河村的北面是南庄鄉的東村、西村為客家人聚落，南面的風美村原為泰雅族的聚落⁴。直到民國47年由山地管制區開放為平地後，由於煤礦開採的吸力客家人大量移入，再加上石壁、鹿場等地的泰雅族陸續遷出到東河，而成為賽夏族、泰雅族和客家人三族雜居之地。向天湖聚落由於位處於海拔高度約八百公尺的山上台地，且對外交通較不方便，因此一直維持著獨立的聚落形式。

傳統上賽夏族的聚落是一種零星分散的小型聚落形式（衛惠林 1965），這種聚落形式所具有最重要特徵是具體化姓氏與地域組織相互交錯的關係（衛惠林 1956），向天湖聚落一直維持著這種小型的傳統聚落形式（圖二），根據表四可以看出向天湖是由風姓、朱姓及芎姓三姓構成聚落組成的主體，且由戶數與人口數都顯示其聚落單位很小。在這二十幾年中各姓的家戶不斷有新戶的成立，但由戶籍及田野資料顯示在這段期間陸續遷出向天湖至山下的聚落或外地達廿戶之多。從姓氏的組成來看：風姓十三戶，朱姓四戶，解姓二戶，及芎姓一戶；遷移時間、地點參見表五：

台灣民族誌數位影音典藏計畫
表四 向天湖聚落姓氏、戶數、人口數對照表

年 度	類 別	風 姓		朱 姓		芎 姓		解 姓		張 姓		絲 姓		林 姓		總 計	
		戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數	戶 數	人 口 數
*	53 年	13	138	6	45	3	23	3	16	1	6	1	1	1	7	28	236
**	75 年	14	96	7	42	7	48	1	1							29	187

* 是根據陳春欽 1963:23 之資料

** 根據戶籍及田野調查，所統計數字是至 75 年 12 月

表五 向天湖聚落遷出戶數表

時 間	戶 數	遷 移 地 點 及 戶 數
53 年—65 年	1	南江村 1 戶
66 年—70 年	15	南江村 9 戶，東村 3 戶，蓬萊村 1 戶，桃園 2 戶
71 年—75 年	4	南江村 2 戶，蓬萊村 1 戶，不詳 1 戶

（根據戶籍及田野資料統計）

4. 民國 67 年 3 月，風美村併入東河村的行政範圍內。

從戶籍和田野調查中，可發現這種遷移現象在光復後至民國53年間就有十四戶，分別自向天湖遷至東河村、南江村和蓬萊村。如果從遷移的原因來看，大致而言是經濟因素為主，民國65年以前主要的理由是土地不夠使用，而遷至其他地方開墾及購地來從事水田的耕作；後來遷離主要是以向天湖交通不便影響子女上下學及在外面的工作機會較多為由而遷出。

這些遷移的現象有其經濟性的因素存在，如可耕地的問題及取得經濟資源的機會等等都可成為向天湖居民考慮遷出的理由，然而回到賽夏族傳統的小型聚落形式，維持這種小型規模的聚落形式對構成聚落的家戶而言，聚落生命史潛在著分散的趨向。

上文已提到賽夏族的姓氏與地域組織之交錯關係在聚落的構成中具體化呈現，然而這種姓氏的地域化團體的界定、關連和行動是環著祖靈祭的活動出發，並延伸其意義、功能及運作至其他層面，對於這一姓氏的地域性祭團賽夏族人稱之為 *aha pas-vake an*（一同舉行 *pas-vake* 的人）。從表四已說明了向天湖是由風姓、朱姓、芎姓三姓所構成，換句話說向天湖聚落包括了風姓、朱姓和芎姓的三個祖靈祭團體，這三個祭團構成向天湖社會活動的主體。原則上這三姓是處於平等的地位，不過在祭儀活動中各有其獨特的地位。

就向天湖聚落的歷史來看，風姓（*vavai*）是最早遷入向天湖的，根據報導人的描述，向天湖的風姓原來是住在現在南庄鄉的街上，與大窩坑（位於西村）的風姓原是同一個祖靈祭的團體，因在南庄事件（明治35年，1902年）中，賽夏族與泰雅族聯合反抗日本人，不敵而逃往鹿場大山，後經日本人的安撫風姓部分族人遷到向天湖開墾居住，風姓在南羣中原本就是戶口數和祭團數最多的姓氏，在向天湖的人口構成中亦以風姓成員居多數，而朱姓與芎姓都是受風姓之邀才遷到向天湖。芎姓（*sainaʔsə*）據說原是住在 *Igwash*（向天湖往東河的山腰，在 *garawan* 聚落之上方），由於不守祖先規定，自行同姓通婚，造成只剩一男一女幾乎絕滅的悲劇，向天湖的風姓長老擔心芎姓會滅種，就收養並與風姓婚配，於是芎姓子孫才漸繁榮；芎姓在 *pas-taai*（矮靈祭）中，有其特殊的任務，即每逢大祭要背 *sinnadun* 時，芎姓要擔任扶助豆、絲二姓的工作。至於朱姓（*titjūn*）原住在南江村一常，也由於南庄事件被迫遷移，輾轉遷到 *linsə*（向天湖往南江村的路上一地，與解姓在一起，後來風姓以 *linsə* 地遠參加矮靈祭不便且向天湖風姓人多，邀求朱姓遷居向天湖，給予居處及耕地；對賽夏族而言，朱姓在整個矮靈祭活動中具有特殊的角色與地位，除了擔任主祭的朱姓外，朱姓其他的人也必須參與祭典的工作或給予支援。

既然這三個姓氏的地域性祭團是構成向天湖聚落社會活動的主體，在人口自然增長的壓力以及聚落之內部構成潛在的分散趨向下，且由表五已顯示出家戶遷離分散的事實

，這一現象對於強調地域性基礎的祖靈祭團形成既成或潛伏的威脅。不僅會影響到這個團體所參與的祖靈祭，對於以聚落或聚落以下之團體為單位所舉行的祭儀亦會產生影響。

在敘述遷移的經濟因素時，已牽涉到向天湖的經濟活動的改變。向天湖向以農業生產為主要的生產活動，自遷到向天湖墾居開始到民國六十年左右，水稻、陸稻、芋頭和甘藷是主要的作物。雖然在日據末期已開始種杉木、桂竹的造林經濟活動，不過要到鄉公所積極推廣造林，山上的旱田逐漸為茂密的杉木林和桂竹林所取代。水稻的耕種雖維持著，然由於高度及氣溫的因素，年僅能一穫且收穫少只供家人食用，尚須下山購米才足夠。民國73年鄉公所為開發向天湖的觀光資源，徵用部分土地挖建一座人工湖時，向天湖的水田就全部廢耕。事實上停種水稻在開闢人工湖之前即已陸續發生，因為水稻的生產過程不僅費時且須有相當的人力來照顧，農業所得之外還必須依賴做各種零工方可維持生計。至於芋頭和甘藷也不再是每戶都有種作，不過每一家的婦女都有自己的菜園。

因此向天湖居民主要的經濟來源是擔任臨時工的工資，為私人的林班隊工作做一些開地、闢草、種樹、砍伐及栽木的工作，有的是到外地的林班工作如南投埔里等，有的是在鄰近鹿場、比林溪、大湍等林班，婦女亦會跟隨加入闢草、剝杉皮等工作。目前實際居住在向天湖的廿六戶中只有三戶人家不是依賴這一類經濟來源維生，其餘的各戶這種工資的收入是其全部或主要的經濟收入。

在向天湖尚有經濟作物香菇的栽培，香菇栽培極盛時只有少數五戶人家未從事香菇的栽種，由於香菇市場的起伏，目前尚有九戶繼續種香菇，這些採收的香菇經烘烤加工後會有南庄的菇商專門收購，由於栽培的香菇菌種的資本有部分向菇商借貸，所以菇商可以以較低價格却有優先購買權來作抵還菌種成本。除了上述向天湖當地居民的經濟活動外，另一個補助的經濟來源是子女在外地工廠工作所得。

在此呈現出向天湖聚落已由農業生產的自足性型態改變為僱資的依賴性生產型態，不僅是由生計式經濟進入一交易的市場經濟，而在這交易的過程中勞力是最主要的對象。必須一提的是傳統歲時祭儀活動直接或間接的與生產週期有關，特別是農業生產方式，因此生產活動的改變，會直接影響歲時性祭儀活動最具體而明顯的經濟性基礎與目的的一面。同時，這種生產型態的改變，也改變了向天湖居民與外在社會的生產關係，增加其對外在社會的依存關係，呈現出經濟的弱勢角色。

另一方面在土地測量登記後，確立了家族為土地所有權的擁有單位，但在分家成立新戶的過程中並不分土地權，而且如果原來登記為土地所有者的家長過世，土地所有權並不分割，由長子代表兄弟登記為土地所有者，或兄弟共同登記為土地所有者，對土地的使用亦不加以分配，因此林地要造林時仍是共同出資、出勞力及均分所得。甚至在過

去水稻耕作時，原則上仍採共同生產、共同享有收成，只有零工所得的工資為家戶各自所有。所以以工資所得為主的生產方式及香菇這類經濟作物的栽種確定了家戶為經濟單位的自主性，但在此也呈現了家族與家戶間奇妙的經濟關係。

這種家族與家戶的關係可表現在家屋的分佈上，向天湖聚落家屋的分佈原則上是採獨立散居的方式，但在散居的方式中，仍有同一家族聚居的傾向，且由於向天湖地形的限制，緩和了散居的趨向。不過每一家族的領域都具有獨立的空間，藉著空地、庭院的隔離效果與其他家族區劃出不同的空間。而原來共居、共食、共作的家族，經分家後分為幾個共居、分食、分作或分居、分食、分作的家戶，新立的家戶就利用既有家屋結構或增建，或改變原有結構的機能，而擁有屬於家戶的獨立活動空間。

從向天湖的聚落現象呈現出四個層級單位的存在：聚落——各姓氏的祖靈祭祭團——家族——家戶，這四級單位並不是以階層性的統屬關係關聯，而是種包含性的關係來結合，在結合中同時意含著其內部的次級單位間存在著區劃來維持其獨立性。可以就聚落與各姓氏的祖靈祭祭團這二級單位來看，聚落是由風、朱、芎三姓的祭團構成，有些聚落性活動會結合三個祭團的成員行動，但聚落並未發展出控制、管理這三個祭團的機構；就三個祖靈祭祭團來看，彼此是平等、獨立且清楚區劃的團體。這種包含性和區劃性關係的特性亦在祭儀活動中運作。

事實上本節對於經濟現象的描述，可以透露出聚落內在的發展，對於聚落、姓氏的祖靈祭祭團、家族而言都潛在著分散的趨向，這對於團體的認同和相關祭儀的舉行都造成一些問題。同時也顯示出與外在社會的生產關係之改變，這種依賴性的經濟弱勢角色不僅有其現實的經濟問題，而且這種弱勢角色的經驗也累積在其族羣關係的歷史經驗中，這一敏感的族羣經驗有部分就融於矮靈祭的祭典裏。

本章主要是對向天湖的祭儀活動根據實際活動的觀察記錄與訪問所得資料作一簡要的描述⁵，在進入向天湖的祭儀活動前，有二點要先加以說明。

首先，對於向天湖的祭儀活動在本文中分成歲時祭儀與生命儀禮兩類來描述。生命儀禮乃是指有關個人生命過程中出生、結婚至死亡等不同關口所舉行的儀禮；歲時祭儀的性質與舉行原則上和農事週期是相配合的，大致可分定期與不定期兩類，不過在本文的敘述過程中，將不以年曆的週期來安排祭儀的順序，而是從祭儀和參與祭儀的羣體單

5. 本文各項儀式的主要田野是在民國75年進行，在此，特向向天湖的全體居民及賽夏族諸位長老在筆者田野期間所給予的各項協助，致上衷心的感謝。

位間的關係出發來描述各項歲時祭儀活動。

其次，矮靈祭（ pas-taai ）和姓氏（ shinrayhō ），二者在賽夏族長老的報導及口傳的故事中，是賽夏族和其他族羣文化區分的具體所在。從這樣的角度來看或從上一章的陳述，賽夏族傳統的歲時祭儀活動中以矮靈祭和祖靈祭為最重要，前者是賽夏族全族跨越姓氏及地域的分野共同舉行的祭儀，是賽夏族內部最盛大隆重的祭典，這個祭典本身同時也意味著賽夏族文化中獨特的族羣經驗；後者則是由姓氏的地域性祭團來舉行，這個祭團結合了賽夏族姓氏的概念及分散式空間的地域觀念。因此在敘述的過程中將對這二個祭儀活動有較多篇幅的描述。

(二)歲時祭儀

歲時祭儀活動確與農業生產活動密切相關，事實上各項祭儀有其直接而明顯地與生產活動有關的目的，另一方面各項祭儀舉行的時間是依著農事周期的安排而訂定，歲時祭儀與農事活動之關係可由下表顯示些端倪：

表六：賽夏族的農耕年曆與農事祭儀 *

陽 曆	賽 夏 族 農 事 勞 動 程 序	農 藏 事 祭 儀
十二月	minakipazaian 收穫	收藏祭、開倉祭、祖靈祭
一 月	shomikishik 開墾	開墾祭、敵首祭
二 月	shombah 二年以上旱田除草	
三 月	shombah 同上	
四 月	pit-aza 播種（稻）	初播種祭、祖靈祭
五 月	komaləh 播種	
六 月	manowa-ka-aubir 種甘藷	
七 月	iomasoz 除草	
八 月	iomasoz 同上	
九 月	shomoloor 種第二期甘藷	
十月月	ki-pazai 割稻	
十一月	ki-pazai 割稻	矮靈祭

（ * 本表乃根據古野清人 1945a，衛惠林等 1965 ）

上表雖屬簡略但仍有助於對現存的祖靈祭、播種祭及矮靈祭在原有的整個農事活動中和週期的序列中定位。在這定位的過程中，也可說明就生產活動的經驗來看，這些歲時祭儀活動可以存在著一種系統性的關係，而不是個別的、不相關聯的祭儀活動。然而祭儀活動不僅有經濟性一面，因此如果要從社會文化的經驗來看這些祭儀間的關係，勢必要打破這種農時序列式的理解，從另一個角度來審視祭儀間的關係，本文企圖自祭儀和參與的羣體單位之關係為出發來描述，所關係的不只是祭儀和組織的關係，還牽涉到這些羣體單位在賽夏族的社會文化經驗中的意義與特性。原則上，文中對於各項祭儀活動仍側重於祭儀過程的概廓性描述，至於相關的分析將另文討論。

(1) 祖靈祭 pas-vake

向天湖聚落各姓氏的祖靈祭自日據以來一直未曾中斷停過，從表六可以知道它是農事祭儀的部分，原則上是一年舉行二次，一次是在播種過後，主要是向祖先報告播種已完成，祈求祖先們保佑豐收；一次是在稻米收穫後，感謝祖先們的保佑，並祈求明年能同樣豐收。在過去向天湖有種水稻時，祖靈祭的舉行就根據水稻耕作的狀況來決定時間，通常會選擇星期假日以方便在外工作者及學生們能夠參加，而且三個姓氏會全在同一天舉行祖靈祭。目前水稻雖已停作，祖靈祭的時間仍大致在原來水稻種作週期的前後來舉行。雖然三個祭團在同一天舉行祖靈祭，但基本上是各祭團獨立進行，三個姓氏各有舉行祖靈祭的固定場所，稱之為 ka-pas-vake an 或 pas-vake dau'an (即舉行 pas-vake 的家)，該地點為當日各姓氏祭團成員活動的中心。

上文已提及此一祖靈祭祭團的單位具有重要的意涵，而且結合了姓氏概念和分散式空間的地域觀念。如果從各姓祭團的構成來看，雖然族人認為同姓是有相同祖先的，但是已知的系譜上明確的血緣關係並不能作為構成這類祭團單位的充分必要條件，那麼所謂姓氏概念和分散式空間的地域觀念之結合的意義就更突顯了。

風姓的祭團傳統上是在 bara?in taro 和 bara?in gare 二家屋共有的廳堂舉行祖靈祭，風姓祭團的成員原則上包括三系，一是 umau a da?in 和 ubaya da?in 二兄弟的後代，一是 baunai a atau、buwa a atau 和 bara?in a atau 三兄弟後代，以及 ran?gau a ubas 和 bara?in a taro 兄弟的後代，共計 44 戶，現仍居住在向天湖的 12 戶為該祭團各活動的主體（目前居住向天湖的 12 戶主要為 umau a da?in 後代和 buwa a atau 後代 umau a taro 及 bara?in taro 二兄弟）。

朱姓祭團的祖靈祭是在 gare a daau 家中舉行，這一祭團包括二系即 buwa a umau 和 da?in a umau 二兄弟及 eteawatan 和 ubasawatan 二兄弟之後為一系，da?in aran?-jo 和 ran?gau a ran?jo 二兄弟之後為一系，共有 14 戶，其中 buwa a umau 和 da?in a umau 在光復前後即分別遷居南江村和東河村，da?in a ran?jo 後代現僅 gare a da

au 一戶在向天湖，其餘皆先後遷出，因此實際住在向天湖的共 6 戶。

至於芎姓祭團其組成的家戶最少共有 8 戶，爲 *atau a damau?o*、*da?ina damau?o* 和 *iban a damau?o* 三兄弟的後代，以 *damau?o a iban* 家爲舉行祖靈祭的所在，芎姓的家戶爲聚落中聚居性最強的，只有 *ataua iban* 一戶遷出向天湖。

下面是 75 年 11 月 30 日風姓祭團舉行祖靈祭的情形：

祖靈祭舉行的時間不是固定的，因此在每次祭前要先行約期。*bara?inataro* 和 *bara?inagare* 雖是負責管舉行祖靈祭的家，但是日期並非由他們決定，必須風姓其他家族提出一個日期，請他們同意確定。通常祖靈祭舉行時間將近時，長老也會主動提醒，由一位代表前往 *bara?inataro* 和 *bara?inagare* 處徵求同意。

這次祖靈祭應在矮靈祭過後舉行，據長老們說在矮靈祭過後要儘快舉行祖靈祭較好，因爲來參加矮靈祭的祖先（*tatinni*，有長者和祖先之意）有些還留著，等著參加完祖靈祭後才離去。因此，11 月 23 日風姓長老 *bilin ran?gau* 邀約東河附近的高姓、朱姓、錢姓和風姓代表聚會協商，希望東河一帶各姓氏能在 11 月 30 日一起舉行祖靈祭，讓矮靈祭全部告一段落。儘管已達成在 11 月 30 日舉行祖靈祭的決議，次日仍由代表前往 *bara?inagare* 處告知決議的日期，徵求他們的同意，完成約期的程序。

日期一旦決定，就分別通知風姓各家，包括那些已遷出向天湖的家戶。至於朱、芎二姓照例是依循風姓決定的日期，在同一天舉行。而通常要舉行祖靈祭時，在鄰近山區工作的林班或零工都會休息回來參加，等祭儀完的第二天或第三天再上山工作。這次矮靈祭過後，林班很快就恢復工作，一班在蓬萊大湳關草，一班到南投埔里砍杉木。蓬萊班在 29 日晚上回向天湖準備參加祖靈祭，南投埔里的工作班由於路遠，所以沒有回來，不過會有家人代表參加。

在日據時代，祖靈祭前男子要上山打獵，以獵獲所得來舉行祖靈祭。現在已不出去打獵，改由各戶出錢一起採買豬肉及菜，所以每次祖靈祭將屆，每戶出 100 元，交由總務負責採購，剩餘的錢就存作基金，待日後添購祭團活動所需的用具。此外，每戶必須準備 5 斤糯米來參加祖靈祭，被收爲風姓的義子女（*ran?gi*）的，亦要準備幾斤糯米及二瓶酒前來參加。

30 日一早，向天湖風姓的媳婦背著柴火和糯米陸續前往祖靈祭的家，開始準備工作。按例風家的新媳婦，祖靈祭或 *pak sa?o* 時要守在廚房工作，其他媳婦會在旁幫忙。這一天，向天湖的住戶是一家老少全來參加，已遷居的各戶或全家或派家人代表前來，有的不克前來參加的會託人送糯米及菜錢。所以從早上開始就人聲、車聲不絕，打破向天湖日常的平靜，而顯得忙碌。

剛蒸熟的糯米飯熱騰騰的倒入放在中廳的木臼中，由四名青年趁著熱氣直在吆喝的

節奏中依序春打。依例，第一回春打好的 *dinnauvən*（米糕），要另外放置，是用來祭獻祖靈的。整個早上主要的工作就是 *dunmauvən*（春打米糕），在等待與輪流的間隔中，衆人在一旁聊天交換近況及各種消息，婦女在廚房中也一面忙碌，一面話家常。

近午，一切準備就緒可以吃飯之前，先由二位長者代表前往祭獻祖先 *humabus ka tatinni*。先準備削好的竹籤串插一點豬肉及第一次所春打的 *dinnauvən* 和裝有酒的小竹管各二份，然後每人各執一份於手中到屋後的空地行獻。一位向東方祭獻，這是給善終的祖先吃的，將竹串和竹管插立地上，喚請過世的祖父、父親和其他祖先，同來享用祖靈祭的食物，並保佑子孫們平安。另一位長者是向西方祭獻給凶死的先人，是指獵首而死、蛇咬死、戰死、意外死亡等等的人，也稱之為 *auhai havən*（惡靈），這只要口喚幾位凶死祖先的名字，代表來享用這些食物，請他們用畢不要打擾子孫，好好的離去，也同樣將竹串、竹管插在地上。

祭獻完畢，將準備好的菜湯和 *dinnauvən* 分成數份，分別放在中廳地上及兩側廚房的桌子，並把塩水煮好的豬肉切塊分給各戶。*dinnauvən*、豬肉和菜湯是祭儀活動中常見的食物內容，同時，爲了表示尊重祖先的規矩及緬懷祖先，就遵從舊俗，用手進食。原則上，每家戶會聚在一起用食，同一家族的也會有圍在一起用餐的傾向，因此在這過程中很自然地形成幾個圍食說笑的小圈子。

這種會餐的過程，在祖靈祭的活動中是具重要性的，一方面有與過世祖先共享用的意涵；另方面這是代表同一個祖靈祭祭團成員共享用食物的場合，透過共享食物的過程，成爲成員身份認定的來源之一。據老人家的說法，祖靈祭有客人來參加時，必須另備一份食物，讓客人分開享用，因爲祖靈祭時一起用食就代表他們同一個祖靈祭祭團的成員，如果共享食物就有婚姻方面的限制。

由於風姓戶數多，每次都約有三十多家來參加，因此要春搗的 *dinauvən* 相當多，往往要到下午二點多才能全部春完。這次風姓約有三十六戶參加，所以直到二點半才春畢，並將所有的 *dinnauvən* 全部分成一團一團的或切成小塊的，分裝塑膠袋內，所有的人都擠在側廳，拿出預先準備好的袋子等發 *dinnauvən*。按戶一一唱名，將所有 *dinnauvən* 依戶數均分，這次沒來參加的家戶也會請人帶點 *dinnauvən*，送給他們分享。過去，分 *dinnauvən* 是按口數，即令剛出生的嬰兒也算一份，後來有人不滿認爲這種人多就可分較多 *dinnauvən* 的分法不公平，就改爲不論人口多寡按戶數平均分配的方式。

朱姓和芎姓兩祭團在分完 *dinnauvən* 後，今天的祖靈祭就算結束了，之後，就可自由的各自喝酒、聊天，住在山下的也陸續下山。但對風姓祭團而言，最重要的儀式才要開始。

拿著分到的 *dinnauvən*，衆人就擠在中廳，等待進行 *badimus* 的儀式。這時由於懷

孕的夫妻、外姓、外族的人及出嫁的女兒都不能參加這項儀式，必須離開中廳在一旁等待。要參加 badimus 的人都聚在中廳後，就把所有的門窗關閉起來，有人守在兩側入口，禁止外人的進入。

badimus 的主持人是由風姓長者輪流擔任，唯須經過 daulsabā (傳接) 過程者，才有資格來主持這項儀式，但是年長並不是成為候選人的唯一資格，還要考慮輩份及長老認為合適的人選。上一次祖靈祭要做 badimus 時，幾位有 daulsabā 資格的長者均不在場，又當時 bara?in a taro 已醉他在找不到人的情況下就要 bilin ran?gau 長子，一位未曾 daulsabā 資格者代為主持。這種事的發生是不合規矩的、錯誤的，因此今天早上，這位未具資格的主持人當幾位長者面前向 taro a baunai 之子道歉，因為 taro a baunai 之子年紀雖比他小，而輩份却較高，但是這算越分之舉，構成對 taro a baunai 之子的冒犯。為了避免因具有 badimus 資格的長者人少，又犯下類似上回經驗的錯誤，在今天 badimus 之前，要由 bara?in a taro daulsabā (傳接) 給 taro a baunai 之子。

在中廳，人圈的中央仍放置著木臼，bara?in a taro 站在臼旁，先將上午預留下來最漂亮的糯米倒在一小簸箕內，象徵性地做簸米的動作，就交與 taro a baunai 之子重複這一動作，才倒入臼中。先由 bara?inataro 象徵性地舂米，後 taro 之子接手同樣地舂了幾下。包括蒸煮糯米，看加柴火的程序都是由 bara?inataro 象徵地開始，taro 之子才接手來做，就在這種具有帶引接手意含的過程中，賦予他儀式上的資格。

糯米開始蒸煮就可準備 badimus 的儀式。中廳東側的樑柱下懸著一個藤籠，裏面有一個黑蜂巢，稱為 sa?an，由於蜂巢的黏性強，認為象徵著風姓成員彼此的凝聚；同時還有一個小竹杯，這個竹杯就是做 badimus 用的。藤籠，平常是不許碰觸的，視為祖先的象徵，也稱作 vake。此外，樑下懸吊著蔓藤掛的山豬及熊的顎骨，往昔獵獲山豬、熊的人會將顎骨送到祖靈祭的家中懸掛，可表示及期望獵獲的豐盛。

bara?in a taro 取出藤籠內的小竹杯，倒入清水，開始做 badimus 的儀式，他以右手食指沾起竹杯內的水，一一沾在參加的人的唇上，風姓的男女老少包括嬰兒都要接受這個沾水禮，不過如上文所提，懷孕的夫妻、異姓和異族都不可沾碰。據報導人表示，badimus 一方面代表風家的人一條心，同時，凡經過這個過程的人就表示承認他是風家的子弟，希望他不要忘記自己是風家的人，祖先會保佑這些子孫平安；另一方面 badimus 可以清點風家子孫的人數，且從竹杯剩下的水可以知道風家的人是否越來越多。badimus 剩下的清水不可倒掉，由主持的 bara?in a taro 喝掉，再將竹杯歸放原處。很清楚地 badimus 具有對此一祭團成員身份認定的意義，因此新娶的媳婦和新生的嬰兒一定要回來參加祖靈祭的活動。

接下來的儀節要等廚房的糯米煮熟才能進行，因此利用這一空檔，總務報告經費的

使用及討論一些相關的事宜，長者藉機訓誡年青人的行為，並對祖靈祭中的表現提出批評。在衆人的等待中，bara?in a taro 和 taroabaunai 之子將糯米飯倒在臼裏，仍然由 bara?ina taro 象徵地舂打幾下，就由 taro a baunai 之子一人奮力地將糯米飯舂搗成 dinnauvən，衆人在旁爲他加油。接著，bara?inataro 宣佈十八歲以上的男子可以參加丟 dinnauvən，每個人手中捏著一小塊的 dinnauvən 準備丟擲掛在樑下的藤籠，由 bara?ina taro 開擲，在興奮夾雜歡笑的聲音中，所有男人都擲出手中的 dinnauvən，擲中者表示打獵會豐收。接下來婦女和小孩子們才可以去碰 dinnauvən，每個人都必須吃一小塊，而孕婦仍不可吃這儀式的 dinnauvən。

年青的男子和小男孩都擠在門口，準備接下來的儀式性打獵。一人以箭已上弓、等待出獵的姿勢爲首領隊，當大門打開，這羣人就一哄衝向屋左側的空地，向預設的箭靶射箭，在一陣歡呼聲中結束祖靈祭的活動。在過去，祖靈祭的次日，男人們真正上山打獵，據說祖靈祭後的打獵較會有所獲，現在，只有少數人會到山裏放夾子或裝陷阱來替代打獵。

從風姓的祖靈祭活動中，可以看到不僅具有傳統的狩獵及農業生產活動的生產目的；而活動中的會餐、badimus 等儀節則顯然具有羣體認同及凝聚的作用。除了這些很明顯地功能性企圖外，透過儀式又可以解讀出什麼樣的訊息？對於這樣一個結合姓氏與地緣關係的獨特性意義的祭團單位，從某個角度似乎可以如此思考：透過儀式活動，經驗到一種雙重區劃的過程，在聚落的地域單位內完成各姓氏的區劃，在一個姓氏的脈絡中又獨立出地域性單位的意義。然而這是一個“祭團”單位，在實際的觀察中，經濟性和政治性的意義並不突顯，其主要的意義是在祭儀中呈現，在這樣的情況下，就要回到祭團——祭儀活動——信仰三者間的關係來思考。這三者的關係可以是多層面的，不是從單一的祭儀就可了解。在祖靈祭的活動中，固然可呈現上述雙重區劃的特性，但在面對祭儀組織和祭儀的關係時，需要檢視這個祭團組織如何透過祭儀的活動，在姓氏的類別（category）中，以地緣而非血緣來結合這一羣體。透過會餐、badimus 等儀節確認成員身份，或許可以透露以儀式突破以血緣爲成員身份基礎具有的封閉性，而有種相對地可能性接受地緣的連繫，而事實上這更牽涉到姓氏與祖靈信仰間的關係，這些都需進一步的分析討論，而且放到與其他儀式的相對關係才能清楚了解。

(2) 播種祭 pitaza

播種祭，向天湖現存的各項歲時祭儀中，最直接扣著生產活動脈絡的祭儀活動。由於過去以稻作爲主，所以播種祭的舉行是在四月份。

雖然，祖靈祭的組織是一姓氏和地緣結合的祭團，但基本上其仍是以姓氏與祖靈信仰的關係爲祭儀的核心。相對地，播種祭則爲一部落性的儀式，即以地域爲祭儀羣體的

基礎，從播種祭的舉行可以看到其企圖跨越姓氏差異的存在。目前東河附近的聚落仍繼續舉行播種祭的也僅向天湖聚落而已。

播種祭屬聚落性的祭儀活動，因此祭主（sapan）的人選不是限於一姓擔任或由特定的個人負責，而是由風、朱、芎三姓的家戶輪流擔任祭主。須加以注意的是祭主輪任的方式並非直接各家戶依序輪流，而是依姓氏輪流從中選出第一家戶戶長擔任祭主。因風姓戶數多故分為二組，即 umau a daʔin 系一組，baunai a atau 系一組，分別與朱、芎二姓間隔輪流，因此 73 年是風姓 baunai a atau 系擔任祭主，74 年就輪為芎姓，75 年又輪到風姓由 umau a daʔin 系擔任，至 76 年就該由朱姓擔任祭主。通常輪到的姓氏會推出一戶的家長擔任祭主，或志願當祭主的自己表示，經由大家同意。據說，做祭主的在未來一年會為他帶來福氣，但一個人若連任二次祭主，會使耕作的收穫受影響，所以原則上是以未曾當過祭主的人選來擔任。

據文獻的記載，日據時期祭主的人選是在播種祭時預選下一年的祭主，如果被選上的人在這一年內家中有人懷孕、出生或發生不幸，可找人代理，若有喪事發生時，就要換別家來擔任祭主（古野清人 1945a）。現在播種祭祭主的決定是在清明掃墓時，宣布預選的人，徵求大家同意後擔任。舉行的時間是由祭主自行衡量後宣布，過去為了顧及稻播種的時間，要在掃墓後半個月到二十天的時間內舉行，否則就太晚了。擔任祭主的家戶有些準備工作，最重要是預釀糯米酒，是儀式和宴請各戶時需要的，在過去是用 ili（藜）來釀酒，現已無 ili 只好改釀糯米酒，而儀式要用的酒會由祭主在釀造時就另外藏好。聚落內所有的家戶在祭前一天全都要舂打 dinnauvən，這是為了參加播種祭準備的，屆時每戶都要攜帶一個大的 dinnauvən 前往祭主的家中，這是儀式中的一部分。

播種祭儀式⁶的進行是在午夜 12 點以後至清晨這段時間，12 點一過，祭主馬上會帶著小米種到田裏或菜園，在預先選好的一塊地，地的中央朝東插上一根鬼茅 boʔgəs，接著面向東方，閉著雙眼播撒小米，以上過程是由祭主獨自進行，不可為外人窺見。祭主在完成儀式性播種後，就回到家中等待聚落各戶代表前來“分享福氣”，每一戶會有一個代表帶著 dinnauvən 陸續到祭主的家。到的人就依序自行用碗瓢一碗祭主家準備的糯米酒，與祭主同碗共飲（la asəb），且要一飲而盡，分享祭主的福氣。如果能在祭主作完儀式性播種後，搶第一位到達與祭主合飲分福氣的人，相信他的福氣會特別好，會賺大錢。不過懷孕的夫婦不可和祭主合飲分福氣，要由家中其他人代替前往。家在服喪的不可早到祭主家分福氣，否則會帶來壞運。

6. 本文對於播種祭的相關敘述是根據民國 75 年 4 月 23 日在風姓 taro a gare 家中舉行的播種祭活動整理。

和祭主共飲後，到屋外找祭主預先藏好的 *dinnauvən* 和酒，找到後就喝口酒，吃口 *dinnauvən*，再回到屋中跟衆人一起等待。天亮，各戶代表都到齊了，祭主端出另外藏起來的 *dinnauvən* 和酒，先分給長老，再分給各戶代表，當場享用。接著將各戶帶來的 *dinnauvən* 全部切塊，再均分給各戶。而祭主家也忙著準備菜餚宴請衆人，據族人表示，在過去比較簡單只有便飯，對祭主而言沒什麼負擔，最近幾年却必須辦桌請客。這一天，各戶休息不工作，並有些必須遵守的禁忌，如不能砍樹、拔草，不可爭吵，不可拿針等，不守禁忌，會影響播種後作物的成長。

基本上播種祭仍以居住在向天湖的家戶為主，每戶都會派代表參加，遷居外地的家戶情況就不一定，並不像祖靈祭一樣遷居外地仍派代表回向天湖參加播種祭。以75年4月的播種祭為例，居於外地的有9戶參加，其中2戶是75年的祭主的叔叔。他們這一家族一直未曾接過播種祭的祭主，所以支持仍住在向天湖的姪兒 *taro a gare* 接下祭主的任務，並給予經濟上的支援，分擔辦桌請客的費用，過去播種祭時並不一定專程回來參加，這次情形就不同。其他七戶則分別住在東河村5戶，南江村2戶。

播種祭既然在目的上最直接扣著生產活動，向天湖在過去向以水稻、陸稻為主要作物，陸稻停種後，水稻耕作一直持續到73年就全面停種，但在儀式性播種仍以小米為主，雖然族人在解釋小米的使用只是代表性，小米可以代表小米、稻子甚至其他作物，都藉儀式上小米的播種來代表期望作物長的好。稻作停種在73年以前就陸續發生，然而全面停作對播種祭的影響是最直接的，因此播種祭的持續或可進一步去看播種祭非生產性的意義。

播種祭就活動的動員而言是一部落性的儀式，從儀式單位的平面來看，地域的基礎而使它可能跨越這聚落單位內姓氏的差異，換句話說是以地域性來結合不同姓氏的祖靈祭祭團來參與播種祭，而其連接的可能在於祭團所具有的“地緣”特質。但在祭主人選的決定，又保留了姓氏區劃存在的意義，以姓氏為單位輪流。在實際活動中，却又顯然在隱去姓氏的標識，以家戶為單位。因此就播種祭活動而言，不僅可以考慮在儀式單位的平面中，對比於祖靈祭是較大的單位，而且就聚落——祖靈祭祭團——家戶三個層級在祖靈祭和播種祭的儀式運作來看，確有不同的角色與地位，可進一步討論。

(3) 掃墓 *pasang ginonol*

掃墓並不是賽夏族傳統的歲時祭儀活動，在賽夏族傳統的習慣，人死後埋葬並沒有特別標幟的墳墓，也無死後祭拜之事。日據時代，日人除了鼓吹信奉日本神道，並命當地的警察單位負責督促掃墓活動，才成為歲時活動的一部分。在陳春欽（1968）的記載中一年有春秋二次掃墓，現在每年只有一次，是在清明節時舉行，訂在清明節主要是為了配合假期，方便在外地的人回來參加掃墓。掃墓也稱為 *sumiʔal ka havən*，即東

西給鬼魂吃的意思。掃墓活動是聚落性的，另方面又具有姓氏活動的意義，同時也是各家族性的活動。

向天湖的墓場是位在聚落西側的斜坡，四周都是杉木林，墳之間的辨識並不甚清楚，有的墳是平坦的只在四周略見淺溝，有的墳是不明顯的小土塚，並無墓碑，有的只立放一小石塊，或塊磚，或小樹枝為誌，主要靠位置和記憶來辨識各家的墳墓。

掃墓前，各姓氏祖靈祭祭團會向每戶收費用，由祭團一起準備金紙、香、糖果、餅乾、酒、肉類等祭品，還準備糯米，在掃墓前一天，祭團的成員會前往幫忙舂打二個 *dinnauvən*。

4月5日，向天湖的各姓全在這一天舉行掃墓，包括已遷出的解姓都會回來一起舉行。在外地的家戶一早就會趕回向天湖，各自帶著鋤頭、開山刀前往墓場，有人會先幫忙闢墓場四周的草，闢出幾條小徑，因為平時是不整理墓地，雜草叢生把墓場都遮掩。各以家族為單位整理祖父母、父母和親人的墳墓，將草全部砍光，在墓前放些鮮花，然後衆人一起動手將紙錢一張張的覆蓋在每座墓上。

11點左右，男女老少全集合在墓場東側的一小塊空地，仍依姓氏風姓、朱姓、芎姓與解姓分別聚集，每一姓氏的前面就放著各姓預備的祭品。由風姓長老 *bilin ran[?]gau* 主持，全體面西而立，先燃放長串的鞭炮，全體向著墳墓行三鞠躬禮，接著由 *bilin ran[?]gau* 訓話。同姓派代表帶著 *dinnauvən*、肉、糖果、餅乾及酒一起去祭獻 *humabus*，供奉給死者享用。也在這全體集合的時刻，宣布今年播種祭的祭主人選，取得衆人的認可。祭畢，各姓就將糖果、餅乾、豬肉等祭品分給所有的人吃，吃完祭品才回聚落，在舉行祖靈祭處會合，略進午餐，並將 *dinnauvən* 分給各戶，就結束掃墓。

同於祖靈祭和播種祭，向天湖的居民仍是主要參與者，遷居外地的家戶，如果親人的墳墓尚在向天湖的都會上來參加掃墓，有些已將風水遷走的就不會參加向天湖的掃墓活動。因此掃墓活動事實上建立在生者與死者之間的關係連繫，而這層關係是延自明確的血緣關係，因此在實際的“掃墓”工作是由家族成員來負責。然而準備工作和祭獻時，祖靈祭祭團是活動的單位。就活動的整體來看，其具有聚落集體行動的意義。因此掃墓的儀式安排，使這個原來具有明顯地血緣關係的活動，在行動層次由家族延伸到姓氏的祭團及聚落整體。

在上述的祖靈祭、播種祭和掃墓三個祭儀活動，就儀式單位的平面來看，是二個層級，祖靈祭是以姓氏地域祭團為單位，播種祭和掃墓是以聚落為單位。如將儀式單位就動員層面加以劃分，祖靈祭包括了姓氏地域祭團（即祖靈祭祭團）和家戶，播種祭和掃墓則涵蓋了聚落、祖靈祭祭團、家戶，但在播種祭和掃墓中，聚落、祭團、家戶三者在儀式進行所呈現的比重關係隨儀式性質而有不同。從三個儀式的比照中，姓氏的地域性

祭團在這三個儀式中雖有不同的角色，姓氏的區劃似乎是無法忽略地存在，播種祭和掃墓雖為聚落性儀式並無法消去姓氏之區劃而直接融為聚落性的活動，只能藉“地緣”的特質結合為聚落性的單位。從這樣的角度來看“姓氏”和“地緣”在賽夏族的歲時祭儀活動中有相當奇妙的運作，而在“矮靈祭”祭典中就更形複雜。

(4)矮靈祭 pas-taai

這是一個大規模而複雜的祭典活動，它的規模與複雜性更因外在社會的介入益形膨脹，大眾傳播媒體的大力報導及各級行政單位的發展觀光計劃下，每兩年一度的矮靈祭在三天三夜的歌舞中總是吸引了二、三萬觀光客的人潮，這是無可避免的趨勢，也成為賽夏族在矮靈祭中文化經驗的一部份。

矮靈祭在賽夏族人的心目中確是最重要的祭儀活動，他們認為：矮靈祭時連續三夜的通宵歌舞正是賽夏族精神的具體展現，只要有賽夏族人存在的一天，矮靈祭就會一直持續的舉行下去，而且是依照古老的方式來進行，不許任何改變。事實上除去外在因素的影響使矮靈祭的舉行膨脹，矮靈祭本身從儀式單位的平面、儀式的結構及信仰來看，它確是一個大規模而複雜的祭典，是賽夏族文化的表徵。而像矮靈祭這種全族性的祭儀活動，在台灣土著族羣中是相當突顯的，特別是這種全族性的祭儀並非與具統轄性或主宰性神的信仰連結，而是一個以強烈異質性意義的 taai(矮靈)為核心的祭儀，顯示出異族羣、異文化在其文化經驗中獨特的地位。

矮靈祭以一個傳說故事來說明及支持這個儀式舉行的理由，這個傳說也成為賽夏族信仰的一部份，它有很多不同的敘說版本，但故事的主題是這樣的：相傳很久以前，有一身高不滿三尺的矮人族(taai)，住在河的對岸，曾與賽夏族人共處並教族人農耕技術，而 taai 又善歌舞，因此每年豐收時，族人會邀請 taai 前來參加慶祝收穫的祭儀。taai 好女色，常藉參加豐收祭之際調戲賽夏族婦女，族人雖不滿却一直忍耐著。直到有一次 taai 又在調戲一個女子，為一青年撞見，就回去召集族人準備報復。他們在 taai 回家途中平常休息的山枇杷樹下等待，預將樹幹鋸斷一半，塗泥掩飾，等到 taai 們爬到樹幹休息時，樹幹荷重折斷，上樹的 taai 全悉墜落溪谷喪命，只留下二個老人家。他們教賽夏族人有關 pas-taai 的歌舞及儀式的規矩，只有朱姓將歌全部學會，所以矮靈祭就由朱姓負責擔任主祭。爾後，這二個 taai 就向東離去。taai 死後，賽夏族人的作物欠收鬧飢荒，為了平息矮靈的作祟，遂舉行矮靈祭以求得矮靈的原諒。據說矮靈祭原為每年一次，後來才改為二年一次。

就在這樣一個以賽夏族與異族羣衝突的關係為主題的傳說中，却使賽夏族全族投入這個獨特的儀式中，超越姓氏的區分，也超越地域的界限。儘管矮靈祭的舉行在傳統上是分南北兩祭團舉行，兩祭團的活動雖是各自獨立進行，但在儀式的意義上是一體的，

這一點可以在具有宣布矮靈祭將舉行意含的 gagawas 活動就可呈現。

《gagawas》(75年9月16日)

矮靈祭祭典的活動通常是指 la²abus 這天到 pas rinrau 結束，包括三夜的通宵歌舞共六天五夜的期間，在祭典期間之前有一進入儀式的籌備階段，也就是從 gagawas 開始，gagawas 又稱為 babəʔə，即南北兩祭團的代表會合，結芒草(əsul)交換來約定舉行矮靈祭的日期，這相當於宣布開始著手籌劃矮靈祭的各項工作。自此，taai 也來到族裏與族人一起等待祭典來臨；族人可以自由練習平日禁唱的祭歌；也要遵守矮靈祭相關的各項禁忌，一旦有觸犯禁忌發生，gagawas 以後就有被 taai 處罰的可能；而在家的四周及身上也開始放著矮靈祭特有“避邪”的芒草結；gagawas 真可謂矮靈祭的序奏曲。

矮靈祭舉行日期有傳統規定，原在稻子快成熟的月圓舉行，日據時才訂于農曆十月十五日，因這個日期約陸稻成熟的時候，不過仍保持傳統方式結芒草約期。過去約祭前一個月進行 gagawas，這次由於是十年大祭，為能有更多的時間籌備及練習祭歌，因而提早在二個月前就行 gagawas。依例 gagawas 的地點是南北輪流，73 年時是五峯派代表至南庄向天湖祭主 gare a ete (朱姓) 家進行，這次(75 年)改由南庄代表到五峯會合。

9 月 16 日下午，南庄代表以 gare a ete (朱姓)、gare a daʔin (朱姓)、bilin ranʔgau (風姓) 為首共 15 人到五峯高峯部落朱姓主祭 baunai a gare 家中會談約期，五峯方面則以 baunai a gare 與 rumu a aro (趙姓) 為主要人物。傳統上農曆十月十五日是南庄開始歌舞的第一天(kishtomal)，五峯要慢一天在十月十六日才是 kish-tomal，會中有人建議提前一天開始可與周末的假期配合，長老們紛表反對，因 kish-tomal 在十月十五日是不可更改的。日期既定即由 gare a ete、baunai a gare 兩人打芒草結，互換並以共飲(laʔasəb)來肯定雙方所談。在過去是算到矮靈祭有幾天，每天打一結，這次是兩個月，因此每十天一結代表，而五峯拿到的芒草結會多一結，因其慢一天舉行。完成約期，即由 gare a ete 領唱祭歌的第二首“gagaroʔi”，就從這一刻開始賽夏族人可以自由的練習祭歌。

除了約期，朱姓長老用 silō (珠串) 去 humabus 祭告祖先們(tatinni) 及矮靈(koko taai)，表示已完成了約期(babəʔə)，可以準備來參加矮靈祭。此外，雙方的代表可針對矮靈祭相關的問題提出來討論，例如：五峯鄉鄉公所在祭典時要配合籌辦民俗活動，但對於在祭場辦民俗活動之事是否合宜，五峯的代表就提出來請教長老們的意見，長老們表示在祭典歌舞進行時，場地同時進行民俗活動是不宜的。同時也會決定在南庄的 aalahō 大概的時間。

當夜南庄代表留宿五峯，雙方通宵練習祭歌。次日，南庄代表在回途要一路唱著矮靈祭祭歌，並不斷地跟矮靈們（koko taai）講，請他們跟隨前往南庄向天湖，一直要將 koko taai 送到主祭 gare a ete 家，這趟五峯的約期之行才告完成。

《ajalahō》（75年11月6日）

ajalahō 是各戶派代表參加商議的族人大會。五峯有屬該祭團商討矮靈祭各項籌備事宜的族人大會，然而南庄的 ajalahō，雖是南祭團各戶參加的族人大會，五峯在傳統上必須派代表前往參加，也可在會中將其準備工作中遭遇的問題作最後的商議。ajalahō 同時也意味著矮靈祭日期的逼近，要進入最後的準備工作，而各項禁忌的遵守就更為嚴格，各項行事及說話都要格外注意小心。

11月6日早上八點多，南部羣的各姓代表無論是在獅潭、蓬萊、南江、東河各處都主動趕到 ajalahō 傳統的舉行地點——南江村苗圃附近大小東河會流的河邊，而許多家戶也派代表出席，特別是向天湖聚落每一戶都有代表下山參加，甚而全家出席。五峯的長老 baunai a gare、rumu a aro、ataua babəh（夏姓）等共十餘位代表自五峯趕來參加。九點半左右在風姓長老 gare a iban 主持下開始，長老們圍小圈坐在河畔的石頭上，其他人就環著這一核心，聆聽長老對於祭典事情的訓示及意見討論，有意見者都可發表意見，而五峯與南庄雙方的長老不斷地就矮靈祭的問題提出討論。特別是南庄的長老，由於自 gagawas 之後朱姓的人已有多次被 taai “捉”，因此特針對籌備委員會、祭屋、祭場等問題提出討論。

會中並決議南部羣在這次祭典每戶捐獻的金額，至少要五百元，讓籌備大會在 laʔ-abus 時買三頭豬。大會會計同時宣布苗栗縣的平地山胞縣議員要捐獻一頭給矮靈祭，以履行競選時他對賽夏族的承諾。長老雖對這位泰雅族縣議員的心意表示感謝，但認為不宜接受豬的捐獻，最好能改以現金捐獻，因為賽夏族與泰雅族曾有仇敵關係，故不宜接受豬的奉獻迎祭 taai。

中午，討論結束，每戶交50元買麵包、飲料作為簡便的午餐。在 umau a gare（即 gare a ete 之子）領唱 “gagaroʔi” 祭歌下，族人全坐在石堤的斜坡上合唱，朱姓的人同時分發各戶一芒草結，作為矮靈儀將近的宣告，這芒草結帶回去要妥善收好，一直放到矮靈祭。接著由五峯的 baunai a gare 領唱祭歌第三首的 “ka pavalai”，歌畢就解散，由南庄的委員會宴請五峯來的代表。

無論 gagawas、ajalahō 朱姓在這二個協商性的會合中都扮演核心的角色，在傳說中賦予朱姓獨特的儀式地位，必由朱姓擔任矮靈祭的祭主，關於祭主的人選，南羣是固定 gare a ete 一系來擔任，但北羣則由朱姓輪流選任。不過各姓氏代表在祭典的籌備、進行過程中都扮演重要的角色，許多相關工作皆賴他們的協議幫助。南北兩羣在組織

動員的情形雖不盡相同，然原來兩羣並無固定的組織形式來從事祭典工作，通常由各姓長老代表商議及進行各項工作的籌備性規劃。目前，北羣在民國68年正式成立一“新竹縣五峯鄉賽夏族矮人祭管理委員會”，來負責統籌推動祭典各項事宜，是將傳統的長老代表納入委員會的組織形式中⁷。南羣並無正式成立相關組織，一直依傳統的長老代表會商之形式來進行各項工作，僅設有會計一職負擔管理祭典的收支情形。直至民國73年，南庄鄉的賽夏族在鄉公所家政人員的籌劃下突破傳統以矮靈祭的歌舞重新安排，參加北區的山地傳統歌舞比賽獲冠軍，使族人得到一種肯定與信心，也才同意鄉公所出面輔導祭典事宜，並成立臨時的祭典籌備會。

75年的矮靈祭是十年大祭，鄉公所民政課基於十年大祭將比平時二年一度的祭典更盛大，也將吸引更多遊客前來觀賞，希望族人能儘早籌備，八月中鄉公所就出面輔導組成南庄鄉賽夏族矮靈祭典的籌備會，這次 gagawas 的提前有部分也出於鄉公所的建議。至 ajalaho 前共召開四次會議，這個籌備會的成員仍以族人為主體，包括南庄鄉與獅潭鄉的代表，並選出朱姓的 da⁷in a umau 為主任委員。籌備會除了祭典籌備工作的分配進行外，還要與鄉公所、警政單位等連繫協調祭典期間的工作。此外，在各部落有姓氏的代表負責收取祭典的各戶奉獻 (sinsinnamul)，這些代表在 la⁷abus 之前要收齊奉獻的錢交與大會。73年鄉公所的輔導工作尚包括家政班的山產飲食攤位及賽夏族文物展，這次除上述項目，尚有現場的竹籐器編製及傳統織布的技藝表演。鄉公所特別編印宣傳海報及簡介，擴大十年大祭的宣傳工作，這種主動的宣傳是首次的。

《祭前的準備》

gagawas 之後賽夏族的聚落從練習的歌聲和到處可見的芒草結，已漸有股矮靈祭的氣氛，這種矮靈祭將至的心情在 ajalaho 後就更明顯，特別是祭典舉行所在的向天湖。從 gagawas 開始，聚落內每天都有人練祭歌，有時幾個人聚在一起找朱姓會唱的人教唱或糾正錯誤，有時在家跟著錄音帶練唱，目前各聚落中仍以向天湖會唱祭歌的人數最多。直至祭典結束的這段期間，最重要的是嚴守各項禁忌，包括與人和氣相處，不可有吵架打鬧的爭執發生，對於祭典相關的事更不可輕言食言，一旦觸犯禁忌即有被 taai “捉”的可能性，這是祭典前後賽夏族人最為戒慎恐懼的。若發生與人爭執之事雙方定要和解，且在 la⁷abus 時要到祭屋向主祭“告解”。被 taai “捉”的人會陷入一種異於平常的狀況，有的昏迷恍惚、有的哭泣抽搐等各種徵狀，這時要找出被 taai “捉”的

7. 基本上五峯鄉矮靈祭的管理委員會是負責祭典籌備的工作規劃及進行，而關於祭典本身及各個儀節的事務則主要仍由朱姓負責，並與趙姓長老 rumu 及各姓長老代表共力協商，委員會本身並不直接介入插手祭典之事。

原因且幫他綁芒草 umusul，才會漸好轉醒過來。auma（朱姓以外其他姓氏的人）被 taai “捉”必須由朱姓的人爲他綁芒草，如是朱姓的人被捉就必須由 auma 來綁芒草，被“捉”的家人要準備酒一瓶及十元給來綁芒草的人，據族人表示是透過這個人與 taai 說話及綁芒草來求得 taai 的原諒，讓被捉的人能恢復。

芒草在矮靈祭期間是相當重要，許多活動都離不開使用芒草，約期用芒草結，放置芒草象徵矮靈祭的來臨，被矮靈“捉”要綁芒草才能救醒，對族人言在祭典這段期間芒草有避邪、平安之意，因此這段期間身體不適會找朱姓爲綁芒草。向天湖每一戶的門、房間及重要器物都置放芒草結，特別是收音機、錄音機、電視機等家電用品；出門、工作等隨身會有小芒草結以防意外；上下向天湖的計程車，不論是平地或賽夏族的車都綁上芒草，甚至兒童的迷你車、玩具車也結綁芒草。

在 ajalahō 之前向天湖的各戶人家早將糯米酒釀好，一方面是要祭典宴客時用，另方面賽夏族在矮靈祭期間有一“basivai”的習俗。這段期間有人來訪，主人必備酒招待，請訪者“basivai”，如適巧用餐時間，也一定請對方用點菜“basivai”，這種與人“分享”的行爲是一定要做到的，否則 taai 會生氣。據族人表示自 gagawas 開始，taai 就來到賽夏族的部落接受族人的款待，taai 是跟著人一起來訪，所以一定要 basivai 來招待訪者；訪者也一定要接受招待，對於酒及食物至少要沾口意思意思，因這是招待 taai 的，人是不可拒絕。這一點也反應在祭典活動的那幾天，向天湖的住戶必須準備三桌以上的菜餚來招待山下各部落來的親友。這不僅是忙碌，在經濟上也是一大花費，鄉公所曾建議向天湖的住家不要宴客，讓這些人在祭場周圍的飲食攤位解決吃的問題，但居民並不能完全接受這樣的作法，因爲這不僅牽涉到人際關係也涉及招待客人行爲背後的文化意義。

依例要在 ajalahō 過後才可做祭場的整理準備工作。祭典前一天（11月13日），朱家前往做清潔整理的工作，並將祭典需要的用具加以添補，祭屋的各項準備依規矩是朱姓負責，10月中南羣的朱姓曾合力重建祭屋。祭屋是以竹子建成，會自然毀壞，所以祭前朱姓都要加以整修，這次朱姓每戶出500元購買竹材，並要出一工的人力來幫忙，如忙碌無人就以工資代替。不過祭場整理工作現由大會負責，並架設許多攤位，其位置是在祭屋對面跳舞場邊的空地，是鄉公所家政班、農事班的攤位。祭屋左側空地是屬私人地，也劃分攤位供私人租設，約有三十五個攤位。

整理場地時曾爲了家政班與農事班攤位的架設位置，朱姓的人提出不滿的意見，因攤位搭得太前，一方面會影響跳舞的場地及 sinnadun 的繞場，另方面攤位左側是矮靈

祭時祭拜 *taai* 的地方，也是最後一天“送神”⁸的地方，這樣會影響到“神”的進出，並提出警告如不拆除後退，發生事情的後果他們要負全責，如影響第二天的祭獻，族人將會拆架。鄉公所的人表示他們應去與大會協調，這是大會劃給鄉公所家政班、農事班的位置。不過傍晚時仍將攤位稍後移，農事班的攤位則移至私人地的中央。

《*laʔabus*》(75年11月14日，農曆10月13日)

早上九點多，三頭豬已送到祭場，已可見各姓代表、各戶代表陸續來到向天湖。祭屋內朱姓媳婦已開始忙碌，在祭典期間原則上朱家媳婦要前往祭屋幫忙廚房的工作，朱家的女婿也要幫忙工作，除祭典最後一夜要到祭屋內幫忙舂搗 *dinnauvən* 外，祭屋的建設性工作，柴火的砍集等都要前往幫忙。向天湖的婦女依例會捐柴火至祭場送給朱家使用，以減輕朱家工作的負擔。

祭場中央有幾個人先將豬抬到火堆略加燒烤，然後就分切豬肉成小塊，在過去是族人自己殺豬現在則是在山下買殺好的豬。分切豬肉的工作相當緩慢，長者一開始就在豬體及四周放置芒草結，這些豬肉是在作完 *humabus* 之後要分給族人。這同時祭場四周在做最後的建設工作，搭建民俗文物展示的場地及各種電源、燈光的架設。這次祭典要背扛 *sinnadun* 的豆姓特自獅潭趕來搭設豎 *sinnadun* 的架子及圍欄，絲姓與芎姓也前來幫忙。就在祭屋的右前方搭了竹圍作為 *sinnadun* 的範圍以防外人的接近，因為規定只有豆、絲、芎三姓可以接近 *sinnadun*，其他姓氏及外族人的進入是會觸犯 *taai*，所以這個竹圍在祭典中是神聖隔離的範圍（見圖三）。

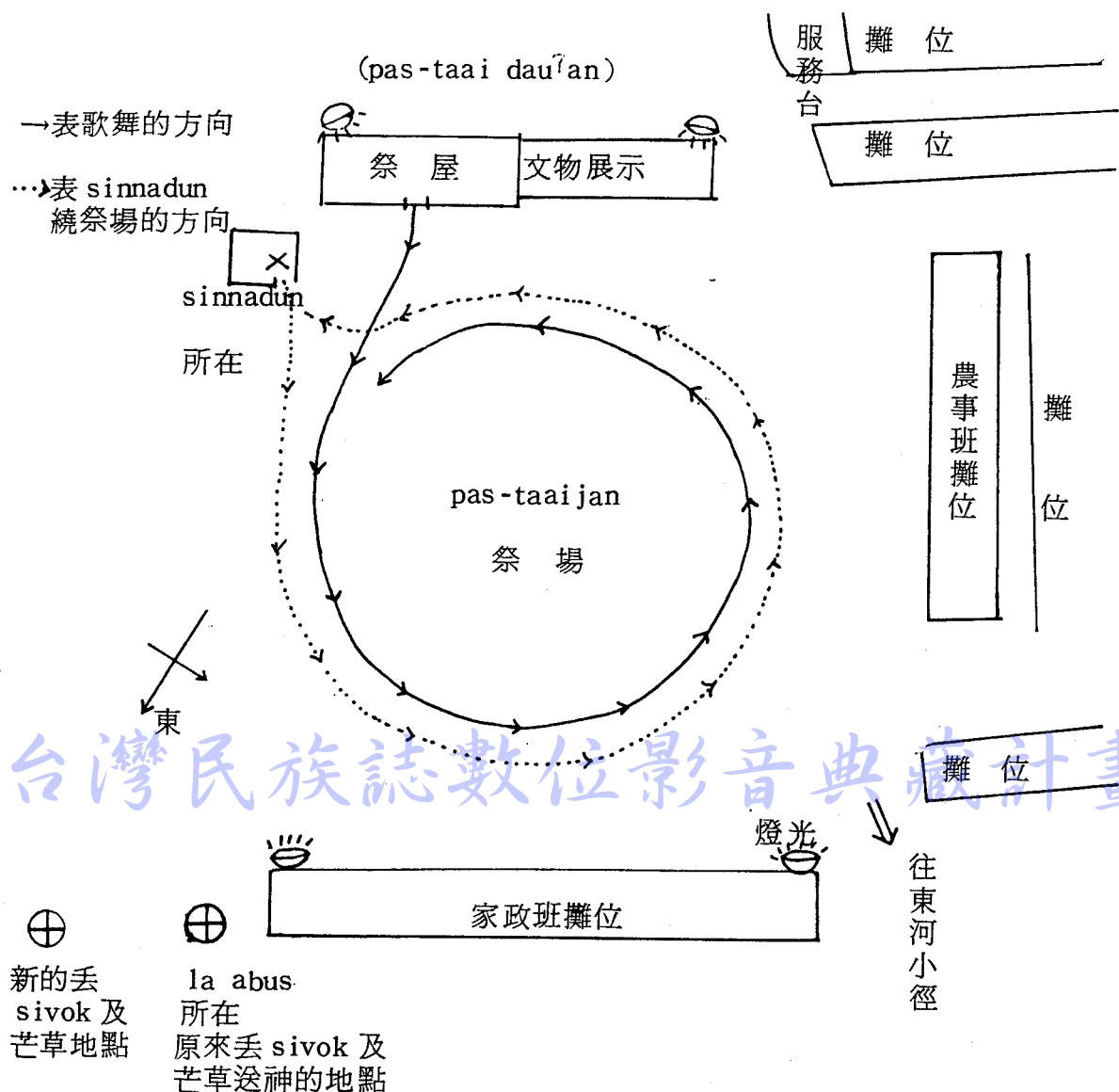
祭屋內 *bilin ranʔgau*、*gare a ete* 和 *umau a ubai*⁹ 主持“告解”與調解。戶長

8.“*taai*”一般譯為“矮靈”，然而賽夏族的概念中“*taai*”已轉為“神”，族人在談話中常說 *taai* 為“我們的神”，這是在何時轉變已不清楚，不過在唐美君（1955）一文中就已提到“*taai*”一詞已成為對神的稱呼了。

9. 下面是75年矮靈祭祭典過程中主要人物職掌簡表（這些皆是傳統規定的儀式角色）

(矮靈祭主祭)	朱姓	kabaza [?] an ka titjün : gare a ete 代 (原為 gare a
pas-taai sapan		da [?] in 因病住院故由 gare a
: buwa a umau (朱姓)		ete 暫代)
(平時主祭是 gare a ete		malahan ka tatinni: umau a ubai (原為 da au a
,逢十年大祭就輪流)		da [?] in 74 年病逝, 75 年才由
		umau a ubai 擔任
		malahan ka labə : bilin ran [?] gau (風姓)
		(掌管祭場之事)
sinnadun		sinnadun sapan 豆姓: 豆統生 (同時是 pas-rinrau 的 sapan)
		絲姓 (豆姓背 sinnadun 時, 絲, 芎二姓在旁幫忙)
		芎姓

圖三：南庄、向天湖 75 年矮靈祭（十年大祭）祭場概圖



帶著酒一瓶，十元或 silō 到祭屋向朱姓長老“告解”，必須將 gagawas 以來家中所犯的錯說出，請長老向 taai 求赦，而朱姓則向在場的風姓長老 bilin ran?gau“告解”。同時在這二年內姓氏間若有糾紛或發生事故的，雙方長老代表到祭屋在 gare a ete 及 bilin ran?gau 調解下達成和解。此外，前來參加矮靈祭是不可心有三心二意，有這種情形到了祭場要先行“告解”，否則有被 taai “捉”之虞慮。通常爲了防止無意中犯過的可能。族人到祭場會先帶十元（sinsinnamul）讓朱姓長老在臂上綁芒草，長老會一面爲其祈求在矮靈祭期間平安無事。

下午二點多，切好的豬肉塊已分堆在祭場中，要開始進行 humabus，除了 silō 外

，朱姓並準備好裝酒的小竹管及串有豬肉及內臟的竹籤分給集合在祭屋前的各姓代表，由umau a ubai 雙手捧著放silɔ̃的小簸箕為首共15人朝祭屋的右前方前進，到humabus的地點全體面東而立，將要祭告taai 及祖先要舉行矮靈祭了，請他們前來參加。由umau a ubai 先將silɔ̃放在地上祭獻，由gare a ete、bilin ranʔgau及潘姓長老先後祭禱，接著各姓代表一一將手中的祭獻插在地上，全體向東方鞠躬就折返至祭屋前。這時可以開始分豬肉，而朱姓已備好飯及肉供族人以傳統的抓食方式會餐。大會派一人依照名冊唱名，按各戶出錢的多寡分肉，男女老少早在場中圍著豬肉等待分肉，有的是各戶自行領取，有部分是同一pak saʔo的一起帶回去，這時朱姓會當眾送malahan ka labə的bilin ranʔgau一大塊豬肉致意。由於第二天一早要舉行pak saʔo，這夜衆人要趕回去，分到的這些豬肉是要參加pak saʔo用的。

這一夜並無歌舞。下午五點以後南庄鄉鄉公所在向天湖舉辦員工自強活動，原打算在祭場舉行營火晚會，為賽夏族人勸阻而移至私人攤位前的空地進行，有卡拉OK等餘興表演非常熱鬧，當晚就在祭場附近露營，然而次日清晨是重要的pak saʔo迎靈儀式¹⁰。laʔabus與pak saʔo基本上是屬族內活動，在矮靈祭各項儀式中pak saʔo是最具內向性(internality)的儀式。

《pak saʔo》(75年11月15日，農曆10月14日)

pak saʔo主要是迎薦koko taai，在向天湖分三組進行pak saʔo¹¹，朱姓在祭場舉行，風姓、芎姓則分別舉行祖靈祭的家進行。同時pak saʔo是在清晨舉行，須由朱姓先開始，其他姓氏才開始pak saʔo，所以通常在天亮之後才開始，因為在儀式上朱姓的pak saʔo是最大的。原則上pak saʔo是不許外人參加，朱姓特別嚴格地遵循，因而在

10.事後，據朱姓長老表示，祭典時祭場是要舉行矮靈祭歌舞的，原來在祭場附近就不可辦晚會之類的活動，特別是次日清晨將要舉行pak saʔo，鄉公所在祭場附近露營，使他一直焦慮不知如何是好，依例任何外人都不可留在祭場附近，包括異姓的賽夏族人，最後只好找人請他們在pak saʔo之前撤營。

11.在北祭團pak saʔo是依姓氏重分為七組pak saʔoan，趙姓由於人多共分三組進行，朱姓則全屬一組在祭場舉行pak saʔo；pak saʔo舉行的地點及小主祭是輪流的。相對的南祭團舉行pak saʔo時，並沒有依姓氏再重新組成pak saʔo的單位(aha pak saʔoan)，原則上仍以aha pas-vake an為aha pak saʔoan。即令朱姓，如中加拉灣(rarai)的朱姓仍獨自舉行pak saʔo。在南祭團，pak saʔo的地點是固定的，有的與pas-vake同，有的是另有負責pak saʔo的家。

凌晨二點多對祭場附近開始“清場”，以免爲外人窺見迎靈的儀式。因此祭場附近的風姓要提早出發至 pak sa^o的地方等待。朱姓會派人守在祭場入口以防外人闖入，異姓只有朱姓 ran^{gi}（義子女）可以進入參加。

11月15日凌晨二點多，爲了避免與朱姓在途中相遇，風姓要參加 pak sa^o的已提早趕抵 baraⁱⁿ a taro 家中等待。清晨四點左右長者就領著二名 daulsabā 的媳婦¹²採芒草，並將採回的芒草打結插在每個房間及房子四周，接下來就慢慢等待祭場的朱姓開始 pak sa^o。在強烈地震的震撼後，天色漸亮時，遠遠才傳來祭場那裏朱姓唱迎 taai 的歌聲，這時已五點半了。五點五十分左右，二位媳婦在長者的指揮下，緩緩地將綁好芒草的木臼自屋內滾出¹³，置於門口，而風姓的男子就分列在門的兩側，面東唱“ra-ra^{ol}”迎靈的祭歌¹⁴，請 taai 前來。

“ka^{enape} ka laro
tara^{ol} lila koko
whei ta pa kusa^o
ka tatima ka ro^o
ka ro^o kinu sa^o”

在“rara^{ol}”的歌聲中，媳婦先用簸箕作簸米狀，再倒入臼中舂打。在過去原用小米，現以糯米代替。不論簸米或舂米的過程都會先由已 daulsabā 過的媳婦先做，“新手”的媳婦會以手碰其上臂手接手加入。

祭歌唱畢也停止舂米，接著由這二名媳婦負責煮糯米，她們的工作就告完成，而煮熟的糯米所搗成的 dinnauvən 是中午時要祭獻 koko taai 的，因此另放在中廳的木架上。這天就像祖靈祭時一樣，各戶代表帶著酒、糯米及 la^{abus} 所分得的豬肉陸續到達，

12.就筆者所知朱姓及風姓在矮靈祭時要有二名媳婦 daulsabā，在 la^{abus} 當天決定次日舉行 pak sa^o時 daulsabā 的媳婦人選，是媳婦輪流擔任，每位媳婦至少會擔任二次，一次是“接”，一次是“傳”，即每次二名媳婦，一名是曾 daulsabā 過的，她要“傳”給“新手”的媳婦，風姓 daulsabā 的媳婦只有 pak sa^o 清晨有任務；朱姓的媳婦相當辛苦，祭典期間需守在祭屋，有許多工作要由她們二人擔任。在 pak sa^o（迎靈）及最後一天的 pa pa^o sa（送靈）的儀節中她們均擔負重要角色。

13.事後長老表示這是錯誤，應由長者推臼到屋外，再由媳婦舂米。

14.“rara^{ol}”是矮靈祭祭歌第一首，是屬迎靈之歌，但在祭前練習祭歌，此首可私下練習，但不能在公衆間唱，據表示唱此歌就將 taai 請來，所以 gagawas 及 ajalaho 都是自第二首的“ga ga roⁱ”唱起。

開始忙著煮糯米、打 dinnauvən。有一部分人在屋側的柴房動手作 giragir，giragir 文獻上有稱之為祭帽，過去是頂在頭上，現在是扛在肩上，只有矮靈祭時使用。原則上是以姓氏為單位製作，向天湖風姓祖靈祭團這次共有二支 giragir，一支是 bilin ran[?]gau 的孩子出資做的，這支是住向天湖的風家合力出資共同做的¹⁵。

中午十二點二十分左右，在中廳由 bilin ran[?]gau 主持，開始要迎薦 koko taai (pasi[?]al ka koko taai)，將要祭獻 koko taai 的 dinauvən、蝦、魚、肉、菜及酒都置於地上（如下圖所示）¹⁶，bilin ran[?]gau 先請 koko taai 前來享用，並點燃二根香煙。衆人在旁等候，這時不可站在門口，以免阻擋了 koko taai 的路，約十餘分鐘就結束了迎薦過程。接著各戶領回帶來的豬肉，分好 dinnauvən 及菜餚就如祖靈祭一樣以抓食的方式舉行會餐。下午也一樣按戶數分 dinnauvən，才結束 pak sa[?]o。



（pak sa[?]o 時迎薦 koko taai 奉祭物的內容及位置）

15. giragir 的製作要在祭典前幾天才可以動手，在風家製作 giragir 的過程，主要是男性在做，女性成員只是幫忙，在祭典時揹扛 giragir 就只有男性成員可以擔任，女性去拿 giragir 是項禁忌，不過在五峯方面却可見到女性扛 giragir。目前南羣所做的 giragir 並不是傳統的 giragir，應稱為 rinrīn[?]ara 才正確，不過南羣的族人都以 giragir 稱之。有關 giragir 的製作，在南羣的訪問過程中，一方面認為是以姓氏為單位，一方面又認為有能力的就可以做 giragir；而在五峯 giragir 的製作是有一定姓氏，且一定家族來做，所以 giragir 的數目是規定的。不管南羣、北羣，在大祭時，sinnadun 的 sapan 定要有一支 giragir。

16. 據風姓一位長老表示，上圖所示奉祭物擺的位置是祭拜祖先的形式，給 koko taai 吃不可用拜祖先的方式，同時祭薦 koko taai 時是不能用酒，只有 dinnauvən、魚、蝦、肉及香煙，應以  方式放置才是。此外，有關迎薦 koko taai 亦有不同，根據筆者73年矮靈祭時，也是參加風姓 pak sa[?]o 的觀察，迎薦 koko taai 時，所有的人都要離開中廳，在屋外等待，衆人不可站在門口，以免妨害 koko taai 進出，在訪問中亦有相同的報導，以上二點是與這次實際過程不同之處。

關於 pak sa⁷o, 根據事後訪問, 芎姓並無滾臼、舂米、唱祭歌及 daulsabā 的過程; 朱姓則與風姓 pak sa⁷o 的儀式過程大抵相同, 不過在儀式中朱姓依舊使用小米, 另方面在 pasi⁷al ka koko 時, 只有 malahan ka tatinni 的 umau a ubai 及二位 daulsabā 的媳婦可以在場, 其餘的人皆要迴避, umau a ubai 以魚、菜、小米糕、泉水、煙斗迎薦 koko taai。

晚上六點多, 由朱姓領唱在祭場歌舞, 此夜稱為 kish ra⁷olan。族人解釋說這一夜是族內自己練習歌舞, 故不穿山地服裝, 根據長老的說明這一夜具有迎靈的意思, 已開始和 taai 一起歌舞, 這夜的歌舞是斷續進行到次日天明, 只能唱 “rara⁷ol”、“ga-garo⁷i” 及 “kapavalai” 三首迎靈意涵的祭歌。

《kish tomal》(75年11月16日下午至17日上午, 即農曆10月15日下午至16日上午)

kish tomal 才是真正通宵歌舞開始。這天上午朱姓 malahan ka tatinni 的 umau a ubai 要負責編製 babudol, 是以樹皮編成百步蛇狀 (mitatinni 百步蛇), 在祭典中使用, 有稱之為 “蛇鞭” 或 “神鞭”。babudol 編製的過程是不許外人看的, 在場也只有二名 daulsabā 的媳婦一旁釀製給 “tatinni” 的酒。

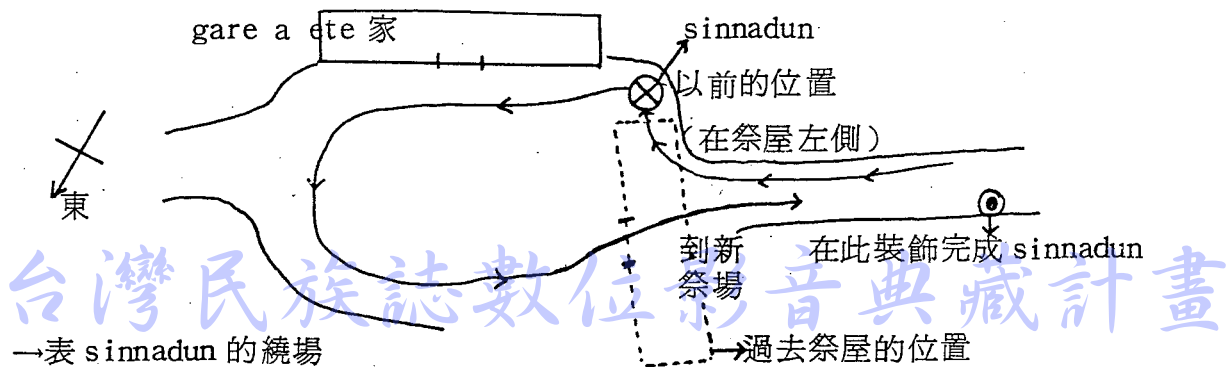
十一點多從獅潭出發的豆家已帶著 sinnadun 抵向天湖, 然而眾人期待的 sinnadun 却不能直接到祭場, 由 bilin ran⁷gau 在路口將他們接至 gare a ete 的家中。因為矮靈祭有一規矩即凡矮靈祭時執行的不慎、過失或發生嚴重的問題, 要在下一次矮靈祭時解決, 否則 taai 會在祭典時因上次祭典的過失而給予處罰。所以上次十年大祭的過錯必須等待這次大祭時處理。主要原因是現在的祭場是十年前大祭時遷過來的, 原來的祭場是在 gare a ete 的屋前空地, 因前來參加祭典的遊客大增使場地狹小不敷使用, 才遷至現在的新祭場。當時, 背 sinnadun 的絲姓就直接在新祭場豎立 sinnadun, 第二天 sinnadun 繞場時就發生無法移動且險些倒地的情況¹⁷, 這是件嚴重的大事, 後找出原因是 sinnadun 未先繞舊祭場, koko taai 他們還留在舊祭場, 這事影響到後來幾次祭典中都有不幸事件發生。

下午二點多, 先由 bilin ran⁷gau、gare a ete 和豆姓長老會談 (haha⁷on), 先將事情的前因後果及如何依傳統方式處理彼此會談。談畢, 由這次 sinnadun 的 sapan 豆

17. 據族人表示背負 sinnadun 的責任是相當重大的, 千萬不能讓 sinnadun 傾倒, 如果 sinnadun 傾倒在地, 則背負者必死。對賽夏族言是不幸的徵兆。sinnadun 是神聖的, 只有豆、絲、芎三姓可以接近, 如有外姓去碰 sinnadun, 也會招致不幸, 所以三姓日夜輪流看守, 以防人們的接近。

統生帶領著絲、芎兩姓要幫他扶 sinnadun 的至離舊祭場約二十公尺處將 sinnadun 裝飾完成。gare a ete、bilin ran⁷gau 及 umau a ete(豆姓)三人站在以前放置 sinnadun 的位置(見圖五),以芒草插地祭告 taai 與 sinnadun 同往新祭場參加祭典活動。當 sinnadun 準備好時, gare a ete 已領著十餘人在屋前廣場唱祭歌, sinnadun¹⁸ 在原来的位置停了一下,將旗端的小 giragir 上鏡子調朝東方,豆統生在絲姓、芎姓二人的協助下繞舊祭場一圈,隨之就將 sinnadun 橫放,三人合力抬往新祭場。一路有人開道,並護著 sinnadun 一行,讓 sinnadun 能通過人羣。四點左右, sinnadun 以快步進入祭場,在長老們的指導下,于祭屋的左側預定位置豎起十年大祭之象徵的 sinnadun¹⁹。這時已有不少觀光客到達向天湖,而向天湖的住家也開始忙碌而充滿宴客的熱鬧。

圖五 11月16日下午 sinnadun 繞舊祭場圖示



18.此次豆姓所製作的 sinnadun 是一根直挺二丈餘高的麻竹桿,懸一紅白兩色各半,寬約一尺的長布條,端部有一紅色的小 giragir 及帶葉的竹梢,座部有長幅的白布,是背負時用。

19.所謂十年大祭是指有 sumandun (拿 sinnadun) 的矮靈祭,據報導原應每五次矮靈祭後,才可以拿 sinnadun,即 12 年一次 sumandun,後因南庄一朱姓長老年紀已大,希望在其有生之年能看最後一次 sinnadun,於是由五峯、南庄雙方的長老商量同意提早 sinnadun 遂改為 10 年一次 sumandun。而大祭之不同於平日的祭典,就僅在於 sinnadun,其他儀式都一樣。在平時的矮靈祭族人對於各項禁忌規矩就很小心,而族人表示在大祭時更為戒慎,深怕有任何錯誤引起 taai 的生氣。至於 sinnadun 之事非朱姓的職責,而南北兩祭團有所不同,南羣是由豆(tau tau wazai)、絲(tata ?isi)、芎(saina⁷sə)三姓負責,豆、絲二姓輪流當 sapan (即負責製作及背 sinnadun)、豆姓擔任 sapan,絲、芎二姓就扶助;在北羣,就只有夏姓(haiya wan)可以擔任 sapan,另有胡(vuvudol)、樟(minla kəsh)二姓幫忙。

傍晚時分，族人換上“山地服裝”在祭場等候，長老們仍在祭屋內議事，這時祭屋前擠滿了等待的人羣。約近五點五十分有位長老出來請衆人讓出門前的路要準備歌舞了，這時有架攝影機正對祭屋門口架在場中，這位長老就籲請攝影機移位不可正對祭屋門口及在場內架設，特別是延伸在場地內的電線會妨害歌舞的進行。由於攝影機並無搬移的意思，長老透過麥克風激憤地表示，如發生任何意外概由他們自行負責。這時“ra-ra²⁰ol”的迎靈歌聲緩緩自祭屋內傳出，由風姓牽著朱姓的領唱者，雙手交叉相握一隊十餘人和著祭歌的節奏，朝東北方走轉為逆時針方式成一開口的舞圈，kish tomal 的歌聲開始，giragir 與 tabagasan（背響）²⁰相繼加入歌舞中。

六點十分時編製 babudol 的 umau a ubai 雙手高捧將盤好 babudol 舉在頭頂上站在祭屋門口，這時朱姓的有一人持芒草在前，其他人在 umau a ubai 周圍爲他開路，以免外人接近碰觸到 babudol²¹。在舞圈的中央，使勁的揮打 babudol 使它在空氣中爆裂出“啪—啪—”的聲音。族人認為當有霧或下雨天氣不好的情況；只要請出 babudol 揮打，天氣會開朗變好，因此在祭典時 babudol 一夜出場的次數是視天候而定的。當 babudol 出場時，父母會帶著孩子等候，趁揮鞭之際，讓孩子碰觸揮動 babudol 者的手臂，相信如此做可以給小孩子帶來健康²²。請 babudol 出場通常是朱姓男子輪流擔任。

六點三十分，sinnadun 開始這次十年大祭第一次的繞場，由豆姓長者持芒草在前開路，當 sinnadun 背起離開置立的神聖範圍時舞圈自動調整縮小，讓 sinnadun 沿著舞圈繞行三圈，豆姓、絲姓、芎姓及朱姓會隨行護衛開路，防止外人的接近，同時族人相信 sinnadun 與 taai 之間有某種象徵性的關係，因此 sinnadun 的路是不可有障礙阻擋。不過 sinnadun 繞場時父母也會帶孩子去碰摸背扛 sinnadun 的 sapan，相信就跟碰觸揮 babudol 者的手臂一樣，有避邪保平安的意味。

最近這段日子一直是晴朗的天氣，直至 15 日晚開始下雨未停，於是 kish tomal 開始沒多久，長老們決定用竹占（lunhap）問出下雨的原因，主要有三個原因：一是五峯

20.此次祭典中共有 5 支 giragir，分別是芎姓、高姓、豆姓各一支及風姓二支；tabagasan 共有 10 個，爲個人所有，tabagason 又稱背響或臀鈴，是繫於腰部。依著歌舞的節奏擺動，發出規律的聲響，因其下擺是以竹管、銅管或子彈壳串成。在五峯 tabagasan 的製作亦有姓氏、家族的規定。

21. babudol 只有朱姓男子可以觸摸，異姓及女性概不可碰觸，否則會發生意外，若妻子懷孕朱姓男子亦忌摸 babudol，否則對腹中小孩不利。

22.據族人表示，小孩子都一定要去碰揮動 babudol 的人，且要二次稱爲 mūnsa^{2e}，同樣地，碰觸背 sinnadun 的人亦要二次 mūnsa^{2e}。

方面鄉公所要在祭場辦民俗活動；南庄方面的問題是因東河至向天湖現在開一八米的觀光道路，使景觀改變而 taai 找不到前來向天湖參加祭典的路；另一問題是家政班攤位擋住祭典時要 humabus 的地方。找出原因後長老去 humabus 請求 taai 原諒，讓天氣恢復晴朗舉行祭典。這一晚五峯鄉鄉長夏遠親專誠趕到向天湖為民俗活動之事向長老 huma[?]on 請求同意。

在 gagawas 南北雙方曾同意為了維持祭場秩序每天六點至十二點是只有族人參加，且必須著“山地服裝”；十二點以後遊客可以加入歌舞中。但由於遊客人數太多再加上下雨，無法維持這樣的程序。歌舞約進行到十一點五十左右，有人宣布全體肅立開始準備 kumawas，舞圈在東方保留一缺口，giragir 及 sinnadun 全移站祭屋前，全體面東而立。場中放一木臼，捧舉 babudol 的也在臼的前方朝東立。這時突然停電，全場一黑但依舊進行 kumawas，buwa a umau、gare a ete 和 bilin a ran[?]gau 三人站在臼旁，由 gare a ete 和 bilin ran[?]gau 二人先後上臼訓話²³。kumawas 完接著唱“wawa[?]un”祭歌，唱第一段時全體仍要保持立正，第二段才緩緩移動舞步。據一般族人表示對“wawa[?]un”這首祭歌的意思並不了解，只知 wawa[?]un 是一女孩名，不過族人認為這首祭歌相當於賽夏族的國歌所以要全體肅立。而長老們的看法解釋也不一致，有的認為是賽夏族最高的女神，有的認為是 taai 的名字。

夜裏雨勢更大，許多人都在一旁躲雨，但場中仍繼續歌舞，族人表示矮靈祭的歌舞是不能隨便停止的，不論雨下的多大，周身泥濘還是要堅持下去。由於雨勢傾盆不斷，直到十七日清晨四點二十左右 gare a ete 透過廣播請場中的族人停止歌舞，這一日在大雨中結束，但祭屋內的長老仍繼續為下雨之事憂煩。十七日上午據說有一潘姓青年被 taai “捉”，一直要找 da[?]ina umau，表示為了祭典的事要處罰他，由於 da[?]in a umau 一早即下山，尋不到人，這名男子很快就“醒來”。

《papanawasak》（75年11月17日下午至18日上午）

十七日傍晚仍在下雨，因此遲遲未開始歌舞，長老們在祭屋內為下雨不停的事商議著，這一天族人對於地震、下雨及 kumawas 停電的事也傳論紛紛。長老們要盡可能的找出下雨的各種原因，包括過去祭典時，領唱人都不用麥克風掛在領唱者胸前，透過二邊的喇叭擴音，taai 認為這樣太吵了，還是不用麥克風的聲音好；因73年向天湖開闢人工湖，使 taai 要從 gare a ete 家到祭場的路不見了；錄影的電線在場中妨碍了 kko taai 的歌舞；錄影機架設的位置會擋住 sinnadun “神”的出口；koko taai 生氣沒有

23.據長老表示，依規定 kumawas 時只有二人可上臼訓示，朱姓一人，由 kabaza an ka titjūn 上臼，auma（外姓）一人，由 malahan ka labə 者上臼訓示。

地方可以在跳累時休息，因為目前文物展示的位置在過去是搭蓬子給族人休息、睡覺的所在，taai 表示現在沒有地方可以休息及欣賞族人的歌舞，族人沒有地方休息總是零零散散的，他也沒有機會可以認識他們……等，找到了許多原因，長老能做的就是去 humabus 請求 taai 諒解。

直到七點十五分才一樣由風姓帶朱姓領唱人唱著 “rara?ol” 步出祭屋。雨仍下個沒停，babudol 原來是在天氣不好時請出，以往即令天氣好一夜差不多出場三次左右，但這二天雨一直下著，所以約每隔一小時就請出 babudol 揮動；而 sinnadun 也差不多一小時左右就出來繞場，有時三圈、有時二圈。二天的雨加上二夜歌舞的踐踏，使祭場已泥濘不堪，翻了一層泥漿，有人穿雨鞋，有人打赤足在雨中繼續歌舞，因泥地過於滑黏，不只舉步難行且有不少人滑倒，giragir 經二天雨水的浸泡仍沈重地穿梭在跳舞的隊伍中，外來的遊客因雨而明顯減少，papanawasak 這一夜全以歌舞為主，除了最後一天送 taai 的 “kish kukuri” 及 “duma?a ka sivok” 二首歌，所有祭歌在 papanawasak 都陸續出現。五峯這一夜才開始 kishtomal，有部份 taai 已前往五峯參加，所以清晨六點左右要唱一遍 “papa?osa” 表示送 taai 前往五峯，但這一天並不能將 taai 送走，要到 18 日晚上至 19 日早上才是真正 “送靈”，所以馬上要唱 “ma’leve” 予與挽留。約在七點左右結束歌舞。

歌舞剛結束有一位婦女被 taai “捉” 送到祭屋，主要是因她先生不讓她到祭場跳舞，二人爭執後她仍自己去跳舞就被 taai “捉”。當朱姓為她綁好芒草時，有位全身泥濘的青年跪在祭屋前，指著祭屋的燈及祭場的燈說太亮了，朱姓的趕緊將燈火關熄。這位青年說他是 vake aro²⁴，本來他已要去五峯，結果對面的房子（指家政班的攤位）那麼高，燈光又亮，使他過不去跌倒掉到湖裏，全身是泥巴，所以他又折回來要告訴賽夏族人所犯的錯誤。他首先指出這次 sinnadun 作錯了，紅色部分太多（這次是紅白各半），原來只要三分之一的紅色。接著就找 da?in a umau，就因他的過錯使得這次祭典變得泥濘不堪，他令 da?in a umau 脫光上身滑坐泥地，並當眾跪在泥地以示懲罰。然後帶著幾位長老到祭屋對面家政班的攤位，表示在明天清晨之前必須拆掉場邊的大燈及阻擋他前往 kirapa（五峯）路途的攤位；並指出這次 papa?osa 丟棄 sivok（榛木）的地點要改在原來地點下方五十步處，也告訴長老他前往五峯的路徑，希望他們能新蓋一永久

24. vake (M), koko (F) 是賽夏族人對老人的稱呼，vake aro 與 koko joau 是一對夫妻，有人說是 taai 老人家的名字，有的說是朱姓的人他們最早從 taai 處學到 pas-taai 的事，不過可以確知在談到 pas-taai 之事，或 pas-taai 去 humabus 時定會呼喚 vake aro，koko joau 之名。

性的祭屋且要朝他到五峯的方向。再回到 sinnadun 旁邊，說明 sinnadun 不僅紅色太多且 sinnadun 上的小 giragir 不應有花；此外在 sinnadun 繞場時應有 giragir 在前，tabagasan 在後，並有指定 giragir 及 tabagasan 所屬的姓氏。直到上午九點多，他在祭屋內綁完芒草才“醒”過來。

雖然事情的當時並沒有很多人在場，但很快地就在族人間傳論，他們相信只要這事情處理好就不會再下雨。

《papa[?]osa》（75年11月18日下午至11月19日上午）

這是矮靈祭最後一天的活動。六點半左右仍以 rara[?]ol ”開場，由於這晚是“送靈”所以是最後一次唱具迎靈意義的“rara[?]ol ”。天氣比前二天好轉但仍偶有飄雨。而遊客又增多開始熱鬧。約七點四十五分之後，朱家的女婿及朱姓男子在祭屋內輪流幫忙舂搗 dinnauvən，這些 dinnauvən 是十九日上午各項儀節中要使用的、祭典完畢給參加者分享及用來答謝拿 rinrau 的。由於上午“vake aro”的警告，長老顯得更為戒慎²⁵，祭屋對面的二盞大燈停止使用，領唱者也不用麥克風，雖允許家政班攤位繼續營業，但已說好在凌晨三、四點前要收拾好以準備送“taai”。

然而十九日凌晨二點左右，有名被 taai 捉的女子，自稱為 koko joau，她對族人的不聽話表示生氣，因為在昨日（十八日）上午已將族人錯誤之處指出，並要他們拆除擋住五峯去路的攤位。papa[?]osa 的時間快到了而族人竟未依指示拆除，因此決定親自拆除並教訓長老們的不聽話。她用力地企圖搖動祭屋旁的大燈，這時將祭場的大燈全關熄²⁶；又領著長老們至家政班的攤位，監督指揮動手；拆畢，就將長老帶到湖邊，令他們下

25.事實上從祭典開始長老們對凡事就持戒慎的態度，唯恐有任何差錯發生，使 taai 生氣，影響到祭典甚至發生不幸的事。對於祭典期間發生的事情，如設攤位的位置，鄉公所露營、外來觀光客的不尊重及干擾，……等，他們有時會意識到一些事情會對他們的祭典產生影響，但在處理事件的過程中，他們並不採取直接面對的方式，而訴諸 taai 為他們做判斷。在田野中，族人提及祭典常會引些平地人被 taai 捉的事例來說明在祭典中，平地人來參加也要遵守賽夏族的規矩，也要先到祭屋綁芒草，要尊重賽夏族的信仰，不可懷疑 taai 的存在，否則會為 taai 所“捉”，被 taai “捉”的平地人送去醫院也沒有用，只有送回向天湖請長老為他們綁芒草才有救。所以不管從祭典的儀節或祭典中的各種事故來看，taai 的信仰是相當複雜的叢結。

26.據族人表示過去祭場並非依燈光照明，而是在祭場各角置火堆照明，是不可熄滅的，同時祭屋內的火堆也是不可熄滅，這次 vake aro 亦表示他跳完舞很冷，却無處可取暖。

跪並給予一點教訓。

漸漸地接近送 taai 的時刻，五點多就將所有的人叫離祭屋，這時朱姓的人也不可隨便進入，二名 daulsabā 的媳婦已準備好要送給 taai 當“飯包”的小米糕。papa⁷osa（送靈）是一連串緊促的儀節，將整個祭典活動帶入高潮。六點五十分突然停止歌舞，舞圈縮成幾個小同心圓，giragir 全聚在祭屋前朝東立，場中的人都雙手交握在肅穆專注中等待。gare a ete 先唸遍歌詞，在他帶領眾人雙足並跳大聲地唱“papa⁷osa”：

“ka⁷enape ka rara
sizaha ila wusa
wusa paku barara
kabarara i sekai
ka sibiriru ka loza
ka tatima ka tora ”

緊接下來就進行 pasi⁷al ka taai，讓出祭屋門口朝東的路，朱家的二位媳婦帶著用姑婆芋葉包的小米糕攜手向東急奔，到祭場的邊緣將給 taai 的“飯包”向空急拋就轉身奔回祭屋，這時所有朱姓隨之入祭屋分享小米糕，即分享 taai 給朱姓的福份。接著二名媳婦就收起祭屋內外的芒草結，朱姓長者拿出預備的桃葉分給眾人，讓他們包好石頭在下面的儀節中使用。

接下來進入 pas-rausau（砍竹梢），歌舞的隊伍只有男性參加，這時重覆唱著“kish kukuri”，場中已準備一小簸箕內置 dinnauvən、酒及二把佩刀，由朱姓與高姓男子各一名來進行；人選的決定與下面幾個儀節相同，朱姓由 gare a ete 指定，auma（外姓）則是當場宣布姓氏，由在場中的一人來參加。這二名男子先佩刀蹲下來食用 dinnauvən 及酒，接著雙手交握以逆時針方向跑步離開祭場去砍竹梢。此際，繼續進行 busama（塗泥），這由朱姓與樟姓男子二人合作，當他們在吃 dinnauvən 時，場中形成二個開口的圈子，內圈是全部男性進行歌舞，外圈是由要接受塗泥的婦女圍成的，參加 busama 的婦女多為平日體弱多病者，藉塗泥有祛病的作用。busama 的二人執一大米籩及二條 babudol（一是上次祭典舊的 babudol，一是這次祭典新的 babudol）跑至祭場的東邊，朱姓以鋤頭挖地加水踩泥，樟姓在長者指導下割破米籩成一百步蛇的頭狀，再綁上 babudol。二人執著沾上泥漿的米籩入場，先逆時針方向再以順時針方向將米籩塗擦過每位婦女的背部。

塗泥完，要將芒草、塗泥的米籩及竹梢一起向東拋棄，因此二名媳婦在前抱著芒草向東攜手而立；其後 50 公尺處是執塗泥米籩的二名男子面東等待。gare a ete 特地交待二名媳婦在跑時要小心，千萬不可被後面的追上，也不能跌倒，對這二名媳婦而言這

是最緊張的時刻；同時也交待 busama 的二人丟棄米籩後要馬上拿 babudol 以免被人拿走，此外不要跑太快，不要趕上丟芒草的二名媳婦。當 pas-rausau 的二名男子帶著竹梢回來時，六人就前後奔向東方預定的地方，分別拋棄手中的芒草、米籩及竹梢，奔跑中，兩側的人羣將手中預備好的桃葉包石子及身上解下的芒草結齊向他們拋擲，二名媳婦則要盡速奔回祭屋。這儀節一方面有趕送 taa i 之意，另方面表示將不好的、不潔的全帶走丟棄。

七點五十分左右開始準備伐榛木 (sivok)，是由朱、夏、根、潘四姓前往。無論 pas-rausau、busama 或伐榛木的執行者都要佩刀、飲酒、吃 dinnauvən 後才出發。gare a ete 帶領所有男子成數行面向祭屋的隊伍，在 duma[?]a ka sivok 的歌聲中呈波浪狀隊型前後移動，隨著歌聲愈來愈興奮地送四人出發伐榛木。接著有一個多小時的等待榛木回來，先以竹竿充當榛木讓年青人試跳。這時 gare a ete 向眾人宣布等下要儘量拿芒草但千萬不可拿下榛木，這任務另有 sapan 擔任。請懷孕的夫婦離開祭場不要參下面的活動，否則榛木會折不斷，對孕婦中的孩子也有不良的影響；大會的總務也利用機會宣布此次經費的收支大要，詳細的收支情形會另外開會報告。

九點左右伐榛木者終於回來，男子又成舞隊唱 “duma[?]a ka sivok” 來迎接榛木，四名伐榛木的男子不僅在頭、手臂綁芒草，尚將芒草交叉綁在胸前。二名抬著留有樹梢的榛木，樹幹上綁了三十幾個芒草，另二名則各負一支樹幹做支架 (kaphol)。自屋頂將 sivok 架在祭屋前，樹梢已先用刀砍裂，由 buwa a əmau 負責以二條 babudol 將榛木與支架綑綁好，開始準備墜梢。隨著眾人的喊聲、跳動屋頂上扶著榛木的人不斷的搖幌樹幹，但梢未墜，有幾位年青人性急地想用手捉，為長老所警告制止，榛木是不可碰的。於是用刀重新砍過，再試，樹梢很快地折墜，年青人爭搶著樹梢然後向東奔棄。接著由 buwa a əmau 一一牽著第一次參加拿芒草的青人，跑過榛木試跳，並將手中的桃葉包石子丟擲，然後由年青人開始躍取芒草。待芒草取下差不多時，buwa a əmau 牽著預先躲在祭屋內準備拿 rinrau 的二名豆姓青年如前試跳，再由二人各取下一根芒草，隨即由這個儀節 pas-rinrau 的 sapan 豆統生一躍拉下榛木，所有的青年蜂擁而上爭折榛木，這時豆統生二人急忙退回祭屋，眾人齊力要將榛木折成數小段，如在與大敵對抗般地全力以赴，然後將榛木向東方拋擲。族人解釋此一過程即賽夏族人與 taa i 的比賽，要表現賽夏族的力量與合作來勝過 taa i，而這次榛木並未完全折斷是表示有外族的人不依規矩在場觀看，等小孩生下來他們就會知道嚴重。

從唱 “papa[?]osa” 開始至 “折榛木” 這一連串的儀節，隨著儀式的進行氣氛慢慢在緊湊的活動中轉變，由肅穆、緊張至亢奮、激動，到折榛木達一高潮，丟棄榛木結束了送靈的活動，族人也鬆口氣高興地享用朱姓所準備的酒、dinnauvən，所有參加祭典的

人不分族羣一起共享這些食物。朱姓亦會另備 *dinnauvən* 酒酬謝背 *sinnadun* 及拿下榛木的豆姓和幫忙扶 *sinnadun* 的絲姓、芎姓。這時 *bilin ranʔgau* 和 *gare a ete* 二人持酒爲了這次祭典的雨及泥濘彼此道歉，二位長老爲十年大祭却發生這些事件而且是過去祭典未曾經歷的波折不禁落淚，對於身爲矮靈祭的 *sapan* 又兼代 *kabazaʔan katitjun* 的 *gare a ete* 更表現出對這次祭典一份責無旁貸的歉意。矮靈祭在向天湖將近六天的活動終告結束。

不過十九日下午，豆姓因是拿 *rinrau* 的 *sapan*（族人稱之爲爐主）所以要回謝朱姓給予他們的福份，回請朱姓之事稱爲 *pas-rinrau*。下午四點左右向天湖朱姓各戶的代表到達獅潭的豆家參加 *pas-rinrau*，除朱姓外²⁷尚有絲姓、芎姓及風姓的人一同參加。先由 *gare a ete* 和豆姓的長老談過（*hahaʔon*）表示彼此的心意，再由 *gare a ete* 將豆姓預備給朱姓的肉、魚、蝦及酒先分配給朱姓各戶用塑膠袋帶回家。接著在 *gare a ete* 的領唱下再跳一次 *kishkukuri*，唱完後才進食。朱姓與他姓的人是分開爲二堆吃飯，這是用傳統的“抓食”方式來進行，而所有吃不完的食物全要帶回去，可給未出席的家人分享，因這是 *taai* 所賜與的福氣是不可丟棄的。約七點鐘就結束 *pas-rinrau*，朱姓等人趕回向天湖，這一夜是不可留宿豆家。

至此，整個南祭團的矮靈祭典活動算是結束，但這次祭典中所發生的各個事件將在賽夏族的經驗中持續累積。不論是祭典或這次祭典中各事件都尙待進一步的討論釐清，在此有二點要強調：一是祭典的進行是以15首祭歌的安排來貫穿表達整個祭典的程序及意義，歌舞是矮靈祭的核心²⁸。一是南北兩祭團在儀式的一體性，在 *gagawas*、*ajalahō* 均爲南北兩祭團代表的會合，而祭典進行雖然南祭團早一天，但南祭團的送靈是將 *taai* 送到五峯，20日早上是五峯送靈，21日五峯尙要到河邊送 *taai*，才將 *taai* 真正地送向東方離去，因此二者雖各自進行祭典但在儀式上却要一貫視之。

27. *pas-rinrau* 原則上朱姓均可前往參加，這次中加拉灣（*rarai*）的朱姓以路途遙遠沒有參加。至於其他姓氏的人要參加，必須經朱姓同意，據朱姓表示 *pas-rinrau* 是 *taai* 要分福氣給朱家的人，宴請中的酒、肉、魚、蝦都代表 *taai* 所給予的福分，所以他姓的人參加就意味分享朱姓人的福分。因此他姓氏即令前往參加，也只能在一旁由朱姓分出一些酒、食物給他們分享，身爲 *pas-rinrau* 主人的是不可一起進食。

28. 這15首祭歌的意義是深奧難解的，每天的活動在祭典程序中的意義是透過祭典之安排來表達，例：迎靈時唱“*raraʔol*”，送靈時唱“*papaʔosa*”……等，因此祭典中的歌舞是不會輕易中斷、停止，這一點從這次祭典在雨及泥濘的情況下堅持是可深刻體會。至於祭歌的內容及意義，非筆者所能處理。

(三)生命儀禮

前文指稱生命儀禮爲“有關個人生命過程中出生、結婚至死亡等不同關口所舉行的儀禮”，在此，生命儀禮有二個要點：一是強調個人事件爲出發；一是儀式舉行的不定期性，但基本上是環繞個人生命週期成一系統。對於生命儀禮可以有幾個不同層次的處理，不過如果放到祭儀和祭儀羣體單位間的關係來看，視儀式類別而異可動員的羣體範圍亦有所不同，可以有家族、祖靈祭團、聚落等不同範圍的成員參與，而且生命儀禮可突破歲時祭儀的羣體單位加上透過婚姻關係產生的親屬羣體之參與，但基本的祭儀羣體單位是家、家族。生命儀禮的每一儀式有其基本的架構，然而相對於歲時祭儀在各個案儀式中的細節有較多的變異存在，因而在本文中僅對生命儀禮做一般地簡要描述²⁹。

(1)結婚

賽夏族目前的結婚儀式就個例來看有相當差異性存在，這些差異存在必須考慮性別、婚姻對象的族別、宗教信仰等等因素的影響。所以下面僅就結婚的幾個程序做介紹。

依賽夏族的習慣在結婚之前有幾個程序要先完成：首先是求婚（dika baza'an 聽消息），不論男女雙方是否自己認識，男方都需派媒人前往女方求婚，徵求女方的家長及當事人的同意，求婚之事主要是雙方家長及男女當事人的事，但男方會找位善於說話的長者充當媒人。如果女方同意求婚，男方家長就會另擇日子拜訪女方，討論訂婚的日子及決定聘金的數目。現在賽夏族訂婚時男方要準備聘金（數目由雙方協商）、豬一條或半條、dinnauvən 10 個左右及酒，有的在外地工作的除了dinnauvən 外還會要求做“喜餅”，這些聘禮是訂婚時送給女方的。訂婚賽夏族稱之爲mal tamakō（換香煙），訂婚儀式也是在女方家中進行，先要將雙方過去的不和等化解，然後才進行mal tamakō，在過去是以香煙交換，現在則以現金來代替，由對方家長收下，表示對婚事的允諾，男方就將商議好的聘金交給女方家長；接著再由男女雙方交換飾物，完成訂婚的儀式，中午則由女方宴請男方。訂婚基本上同一祖靈祭團的成員可以前往參加，但主要還是家族的成員參與。

結婚時，原則上同一祖靈祭團的成員會前往幫忙，向天湖的三姓因是aha kinitolan，所以朱、芎二姓各戶亦會派代表來幫忙並參加婚宴。結婚當天男方由媒人帶領新郎前往迎娶，男方要找一位該姓未婚少女去接新娘；當新娘抵達男方家時，不可踩門檻

29.本文相關生命儀禮的描述中，malakagogolin、milubi ka ran'gi、mashbalau、及mānrau 四個儀式是根據田野觀察記錄作一簡要敘述，至於婚禮、sumu-ran'gi、喪禮則根據訪問資料做扼要描述。

入屋，隨著有婦女會遞掃把讓新娘做象徵性地掃地動作；迎新娘的未婚少女要為新娘在水邊做貼草（*basanzi³⁰alən*）³⁰；接著雙方的長者與媒人要先會談，男方交給女方剩下的聘金數，此外新娘如有兄姐未婚，新郎就必須向新娘的兄姐道歉，並給點錢以為賠罪。最重要是新郎與新娘要認識及稱呼對方的家人，新郎需與新娘的家人一一合飲，拿塊豬肉給對方吃，並要以適當的稱呼來叫對方，新娘也同樣與新郎的家人經合飲認識而稱呼；原則上是要認識雙方的家族成員並改以適當的稱謂，包括婚出的姐妹成員。婚宴則同一祖靈祭團成員，同一 *ahakinitolan* 的成員定會參加，還有與家族有婚姻關係的親屬也會前來參加³¹。婚後二、三天，新婚夫婦由媒人帶著回娘家稱為 *mushasha³²eb*，新人要帶糯米飯、豬肉、酒送給娘家。

(2) *mala ka gogolin*（回娘家）

mala ka gogolin 指滿月後帶孩子回娘家的儀式，依賽夏族的習慣並非每個孩子滿月都要回娘家，是生第一胎無論男女都需回娘家，如果頭胎是女孩，當生第一個男孩滿月時還是要回娘家，如果頭胎是男孩，其後無論男女都不需回娘家。文獻中載過去頭胎出生時定要派人帶著箭頭（代表男孩）或絲線（代表女孩）以通知娘家，之後，夫妻才帶著孩子回娘家（古野清人 1945b），現在已將二者合併進行。下文是 75 年 1 月 2 日參加風姓 *ubay a gare* 夫妻帶長子回娘家的簡要過程：

ubay a gare 妻子 *duai a taro* 娘家原是五峯大隘的朱姓，現遷竹東，因此 1 月 2 日回娘家是到竹東，同往的皆為 *ubay a gare* 的家人（母親、兄嫂、姪子女、弟弟）並特邀他結婚時的媒人 *gare a taro*（風）姓同行，擔任男方會談的代表；並準備二個 *dinnauvən*、一個糯米飯、豬肉及酒送給娘家。抵達 *duai* 的娘家眾人不可直接入屋要在外等候，*duai* 的弟弟出來迎接，先由 *duai* 的小弟與 *uaay* 的小弟在門口交換箭頭³²，接著男方以糯米飯團與女方準備的白米飯團交換，由這兩人吃完，交換的人是必須身體健康、未受傷或蛇咬過，未被人收為義子的才可以擔任。吃畢，才由男女雙方的長輩代表談話（*haha³⁰on*），說明此行的目的，並以合飲（*la³⁰asəb*）結束會談，此時眾人才進屋。接著這二位長者拿插有肉、*dinnauvən* 的竹籤及裝酒的小竹管在屋外空地向東祭告祖先（*humabus ka tatinni*）；再由 *duai* 的小弟到河邊為小孩做貼草（*basanzi³⁰alən*）即以一種 *gazi³⁰alən* 的草為孩子貼臉；*gazi³⁰alən* 是地上爬的草，容易繁殖及蔓延，表示成長、茂盛、興旺及生殖力等。進行貼草定要在戶外水常流不斷的地方；

30. 有關 *basanzi³⁰alən* 見下節 *malaka gogolin* 中描述。

31. 婚宴參與羣體網絡較為複雜，在此無法細加說明。

32. 生女孩回娘家就無交換箭頭之事，而現在也沒有交換絲線的儀式行為。

爲小孩貼草的人也要身體健康、未被蛇咬過、未被收爲 ran²gi 的。在河邊 duai 弟先含口水，再將草一瓣瓣的撕開沾下口中的水，一一貼在小孩的上顎、雙頰及下顎，將小孩高高舉起口中喊“so²o 一”即希望孩子快快長大，娘家準備一只金戒指要送幼兒，在此時戴上，貼草是回娘家儀式中最重要，要在中午以前完成，且要在好日子否則需改期，例如雙方的親友鄰居有喪事就需等換月才舉行貼草³³。完畢，將剩下的草種在河邊生長。

中午由娘家招待男方，餐畢話家常後雙方長者要再談一次，表示回娘家之事告完成，小孩會長的很好。娘家準備糯米飯讓男方帶回去，ubay a gare 家人將糯米飯分給向天湖的風姓各家。男方所送的 dinnauvən、糯米飯、豬肉則由女方分給親友，男方的人絕不可吃。mala ka gogolin 基本上是以男女雙方的家人爲參與的羣體單位。

(3) sumu-ran²gi 及 milubi ka ran²gi (收義子女及還義子女)

賽夏族的名字因父子聯名及子從親名制而呈規律安排（楊希枚 1954），當命名出現不合規律的現象，通常有二個原因：一是死於非命者的名字不用來命名，而用其他先人的名字；另一原因是“換名”的發生，即族人所謂 sumu-ran²gi，藉認義父母而使小孩改名。賽夏族認爲小孩體弱多病多半與 havən（鬼魂）的作祟有關，須藉 lunhap（竹占）找出確切原因，竹占有時會顯示小孩可能與該家不合需給別人做 ran²gi，可得對方祖先庇護而平安無事。

所以 sumu-ran²gi 的過程前先要以 lunhap 問是否需 sumu-ran²gi？要找那一個姓氏？該姓氏那一家戶才合適？用 lunhap 決定這些問題後，就去拜訪請求同意收 ran²gi，有許多個例是找娘家來收 ran²gi。對方同意的話就會在家人中挑一個健康的名字作爲孩子的 ran²gi 名；在小孩床上放置芒草，表示爲小孩搭個新家；父母要準備糯米飯、豬肉、酒帶著孩子到 ran²gi 家“認義父母”，雙方談妥後，收義子女的一方要給孩子的父母一點錢或 silə（珠串），表示將孩子買過來成爲他家的孩子，此後用他家的名字來叫喚，受他家的祖先護佑，而且收義子女的一方要祭告祖先小孩已成爲他家的人，請祖先保佑；還要到河邊爲小孩貼草，讓孩子健康長大。這孩子算義父母家中的人，因此要準備糯米及酒參加該姓氏的 pasvake 及 pak-sa²o，而婚喪喜慶等重要場合也要參加。原則上 sumu-ran²gi 是二家之事，這與 milubi ka ran²gi 有所不同。

在族人口中 milubi ka ran²gi 是件大事，和結婚一樣。依例，義子女在長大成人結

33.所謂換月是據農曆月份行事，例農曆二月有喪事，不論是在上旬或下旬，要等下一月份三月時才可行貼草。

34.認義父母及收養子女的雙方彼此互稱爲 ran²gi。

婚之前定要先行 milubi ka ran'gi 才可結婚。以下根據 75 年 1 月 7 日風姓 bara'in a əmau 之子 milubi ka ran'gi 的觀察摘要：bara'in a əmau 之子 25 歲³⁵，在台北工作，也還未打算結婚，不過 bara'in a əmau 希望早點完成 milubi ka ran'gi 會使他兒子事業更發展，就與高家商議行 milubi ka ran'gi，1 月 6 日晚上 dahəs 帶糯米飯前往高家住一夜；1 月 7 日早上再由高家的人帶他回風家，而風家也早準備好了 dinnauvən、酒及豬肉等待著。milubi ka ran'gi 同樣由風、高兩姓的長者代表先會談（haha'on），風姓以 taro a baunai 代表，高姓由 bara'in a əmau 代表，桌上有一盤大塊的豬肉及一大碗公的酒。首先說明雙方見面的目的，風姓表示感謝高姓祖先的照顧才使 dahəs 能健康地成長；高姓則祝福 dahəs 未來能有發展，並藉此表明中止 ran'gi 關係，風姓則歸還當初收義子時高家所給的 silə 以（共飲）la'asəb 及切一小塊豬肉吃表示肯定所談，二位長者必須去祭告祖先（humabus ka tatinni）今日之事。接著 dahəs 的義父為他做 basan zi'alən，並送一套衣服及皮鞋給他。中午則由風家辦桌招待。風家則 bara'in a əmau 家人及具同一祖父的風姓兄弟們參加，高姓則同一祖靈祭祭團的各戶派代表參加，中加拉灣聚落的朱、風二姓³⁶亦來參加，下午則將豬肉、dinnauvən 分給高姓及中加拉灣朱姓、風姓。milubi ka ran'gi 後 dahəs 又成為風家的人。

(4) mashbalau（回娘家）

依賽夏族的習慣從結婚到死亡的不同時期共有四次回娘家³⁷，其中 mashbalau 是最重要的，也是最受重視的；對 mashbalau 之事絕不可隨意開玩笑或輕言否則會招致不幸。原則上一個女人結婚後，孩子差不多大了而經濟能力又允許時，就可以 mashbalau；但有些情形是小孩生病去問竹占 lunhap 的結果，是娘家的祖先（tatinni）希望她作 mashbalau。這時她可審視自己的經濟能力，請位長者同往娘家商談 mashbalau 之事，詢問娘家對 mashbalau 日期的意見，mashbalau 的舉行對雙方都需一大筆花費，如果在經濟上有所困難，可延到半年或一年才舉行，所以日期是視雙方的經濟能力而定，但也

35. bara'in a əmau 之子在風家的名字應為 əmau a bara'in，為高姓的 dahəs a 收為義子，高家為他命名為 dahəs，眾人亦以 dahəs 喚之。

36. 高姓原住在中加拉灣，後陸續遷至東河，中加拉灣的朱姓、風姓、高姓成一聚落，也是一個 ahakinitolan，即婚、喪，還 ran'gi，mashbalau 等場合的會餐，他們都會參加及相互幫忙。向天湖的風姓、朱姓、芎姓亦構成一個 ahakinitolan。

37. 這四次回娘家分別是結婚後回娘家—mushasha eb；生孩子回娘家—mala ka gogolin，孩子長大回娘家—mashbalau 及配偶過世的回娘家—mānrau。

宜拖延太久，否則祖先會不高興。通常經濟能力許可時主動作 mashbalau 是比較好的，而未作 mashbalau 者會將不幸延及後代。下文描述為 75 年 4 月 13 日風姓 bara²in a taro 最小妹妹 baza a taro 作 mashbalau 的情形：baza 嫁給泰雅族，目前住在南江村的東江新邨，因小兒子一直生病未好就問竹占知道必須做 mashbalau 方可，所以 baza 希望早點完成 mashbalau 可讓孩子健康，在一個月前由 baza 的先生及兄弟前來徵求 bara²in a taro 同意 mashbalau 的日期。4 月 13 日這一天 baza 夫婦準備了 16 個 dinnauvən、一頭 235 斤重的豬、100 斤米酒、啤酒三箱帶到向天湖的娘家，baza 先生的兄弟姐妹亦自外地回來同往向天湖。抵向天湖後眾人聚在廳堂，先由 baza 先生的大哥代表與風姓的 gare a taro 會談 baza mashbalau 之事；再至屋後向東祭告祖先 (humabus ka tatinni)；接著 bara²in a taro 之幼子為 baza 的小兒子做 basan zi²alən，這一切都在中午之前完成。baza 夫婦等人抵向天湖後，向天湖的青年多人都過來幫忙處理帶來的豬及 dinnauvən，將之分切成小塊狀。向天湖聚落各住戶在 mashbalau 時會出錢由二百元至五百元不等，那些已遷離向天湖的風姓祖靈祭祭團有不少人也參加並出錢，bara²in a taro 家的姻親亦參加出錢，這些錢是要給 baza 帶回去的。因此午飯前各戶派代表聚集在 bara²in a taro 屋前空地分 dinnauvən 及豬肉，這完全依每戶出錢的多寡來分，只有 baza 一家未參加分 dinnauvən 及豬肉。中午由 bara²in a taro 的兄弟分擔花費宴請男方、向天湖的數戶及所有參加的親友³⁸。

下午二點多雙方再次為 mashbalau 做結束的談話，這次共收 18,900 元的禮金，由娘家補齊到二萬元，就在最後的談話中由 baza 的兄長交給她，表示給她的小孩，且希望做完 mashbalau 後一切將無事，小孩可平安長大。

賽夏族人非常看重 mashbalau，向天湖聚落各戶除了出錢、分豬肉、dinnauvən 及參加會餐外，每戶在這一天都至少派一人前來 bara²in a taro 家中幫忙。

(5) 喪葬及 mānrau (回娘家)

當向天湖聚落有人過世時，除了通知同一家族在外工作的及婚出的成員趕回來參加喪事，會馬上命人將喪訊通知在林班的工作隊放下工作回聚落辦理喪事，因為在向天湖聚落喪事非一家、一姓之事，而是聚落中各戶人家都須前往幫忙料理。通常人過世不超過三天很快地就埋葬好。喪家在埋葬前主要是守著死者哀悼及祭拜，家人要為死者擦身、換衣及整理死者衣物陪葬；長子會將死者拇指的指甲及額前的頭髮剪下少許，包存起來代表死者的靈魂，在死者的遺像下懸掛一小竹籃，就是把死者的指甲、頭髮縫在一

38. baza 作 mashbalau，她的兄弟要負擔花費，而她的姐姐們也全回來參加。一般向天湖住戶每戶約出 300 元，而她的兄弟姐妹們都出 500 元，並參加分肉及 dinnauvən。

小紅布袋內與紙錢並置於小竹籃內，埋葬後小竹籃仍懸掛著，要數年後才丟棄³⁹。而許多相關的雜事則交由聚落的人分配處理。

埋葬當天死者的家屬、親人及聚落的各戶都會至墓地參加；埋葬前的看墓地、掘墓坑、至抬棺到墓地、埋葬等過程都由聚落的人幫忙完成。埋葬過程相當簡單，如果死者為天主教徒的話，家人會請南庄天主堂的神父前來主持喪禮。聚落的各戶除派人幫忙喪事，每戶都會包奠儀，而埋葬的當天中午喪家要準備午餐來招待參加的人。

埋葬後，向天湖的居民現有“做七”的習慣，主要是“頭七”與“圓七”特別是圓七當天，出嫁的女兒及娘家也會準備祭供的牲品來祭拜，祭拜完喪家會準備二、三桌菜餚請聚落的各戶來參加。

族人稱 *mānrau* 是最後一次回娘家，*mānrau* 即夫婦中有一人過世（不論男女），另一人就要在圓七之後，選一個日子準備 *dinnauvən*、豬肉及酒帶著孩子們到娘家拜訪。依賽夏族的習慣配偶過世後就不可到娘家、不能歡笑歌唱及出現在公共的聚會，一直到 *mānrau* 後才可為之。如果未做 *mānrau* 則娘家的祖先會生氣影響子孫的健康與平安，所以族人也很重視 *mānrau*。以下是根據 75 年 12 月 15 日 芎姓媳婦 *huʔun a daʔin* 回蓬萊娘家 *mānrau* 的過程簡述如下：

huʔun a daʔin 的先生 *damauʔo a Iban*（芎姓）於 74 年 7 月 21 日過世，過完圓七還未回娘家時芎姓的 *daʔin a atau* 又於 74 年 10 月 27 日過世，因此要等 *daʔin a atau* 圓七之後才可去 *mānrau*。通常決定要 *mānrau* 先要請人與娘家商議日期，如遇娘家聚落有喪期也須改期。*huʔun a daʔin* 的娘家姓潘住在蓬萊村，決定好在 *daʔin a atau* 圓七（12 月 14 日）的次日就行 *mānrau*。因此 12 月 15 日，*huʔun* 已出嫁的女兒也趕到蓬萊參加，芎姓除 *huʔun* 一家人外尚有九人同往。

在到 *huʔun* 娘家不遠處，眾人先停下等候，依習俗要 *huʔun* 哭著進娘家後，隨行的眾人才抬著 *dinnauvən*、酒、豬肉等入屋。然後在客廳中雙方進行會談（*hahaʔon*），潘姓由 *daʔin a bash* 與芎姓的媳婦 *gaugəl a ubay*⁴⁰ 二人代表談話，雙方對 *huʔun* 先生的去世帶孩子回娘家之事表示遺憾與不得已，並表示一旦做完 *mānrau* 一切不好的事也將結束。接著雙方去祭告祖先。在 *mānrau* 儀式中最重要也是 *basanziʔalən*（貼草），由 *huʔun* 的哥哥為 *huʔun* 的幼子貼草。中午則由娘家準備午餐招待，*huʔun* 的兄弟姐妹也全回來參加，一起喝酒、聊天，盡興方歸。娘家也準備糯米飯讓 *huʔun* 帶回來，主要分給芎姓各戶。

39. 據報導，此非賽夏族的習俗，是約近五年才有的。

40. 芎姓男性長者先後過世，所以芎姓有事皆由 *gaugəl a ubay* 代表出面。

(四)結語

本文雖為描述各項儀式過程為主的初步調查報告，在此很難達成具體的、整體的結論。不過基本上筆者以一個關注面來貫穿全文，即祭儀與社會組織間關係，因此在行文對各項祭儀的安排是以祭儀和祭儀的參與羣體單位間關係為出發，希望能作為了解賽夏族社會文化特色的開端。

表七 向天湖現存歲時祭儀分析表

祭儀名稱	性 質	舉行時間	祭儀舉行主要羣體單位	祭儀的主持者	祭祀對象	活動時間
pas-vake	播種祖靈祭 收穫祖靈祭	每年 5、6 月間 每年 11、12 月間	姓氏祖靈祭 祭團	各姓氏的長者	祖 先	1 天
pit-aza	播 種 祭	每年 4 月間	全部落	各戶家長輪流擔任	祖 先	1 天
pasang ginnonol	掃 墓	每年 4 月 5 日	全部落	各姓長者代表	死 者 祖 先	1 天
pas-taai	矮 靈 祭	每 2 年農曆 10 月中旬	南賽夏羣	朱姓主祭	矮 靈 taai	6 天

不過文中雖以祭儀和祭儀參與的羣體單位間關係來安排各項祭儀，但仍根據儀式的性質將向天湖現存的祭儀活動區分為歲時祭儀和生命儀禮兩大類來分別處理。在本文的處理過程中很顯然地將重心放在歲時祭儀活動的描述，特別是祖靈祭和矮靈祭這兩個儀式上。事實上將祭儀活動區分為歲時祭儀和生命儀禮的分類就有著這兩大類各成一系統的意涵，是二套時間的周期，一是作物生長的自然周期，一是個人生命過程的周期。然而當我們將這兩大類祭儀加入祭儀與祭儀參與的羣體單位間關係的觀點來考慮時，從表七呈現出現存的歲時祭儀主要的羣體單位為姓氏祖靈祭祭團——部落——南賽夏羣這三個層級單位，本文對祭儀的安排亦有意要強調這三個層級單位的意義，關於這點須進一步說明。不過，前文在描述生命儀禮時，並不以這種方式來安排各項儀式，因為對生命儀禮的參與羣體單位似乎可分為二層來看：一是基本上這些儀式的執行是以家或家族為基本單位；一是在不同儀式可動員不同範圍的羣體來參加宴席或分 dinnauvən 及豬肉，除了

祭團和部落的羣體單位，生命儀禮的活動隨儀式之異可動員不同範圍的親屬羣體參與；而且生命儀禮中如結婚、回娘家等儀式是男女雙方共同參與，由於這些儀式中男女雙方扮演不同的角色與地位，所以雙方在家之上所動員的羣體單位亦異。因此，從祭儀與其羣體單位間關係的角度，將生命儀禮納入而以家為其基本羣體單位時，似乎可呈家——祭團——部落——南賽夏羣四個層級單位，但這樣的處理可能會忽略生命儀禮這些儀式的特性。在此，我們以“儀式的性質”將之區分為歲時祭儀與生命儀禮，具有各成系統的意涵下，以祭儀和其羣體單位間關係的角度處理祭儀，依舊要面對“什麼是儀式的性質”這個老問題，然而不論將儀式分為定期性 / 不定期性、集體性或公眾性 / 個人性或私人性、通過性儀式 / 加強性儀式或歲時祭儀 / 生命儀禮 / 消災祛邪儀式等，甚至更詳細的分類，這些分類並不能成為處理這個問題的觀點⁴¹。

當我們將向天湖現存的歲時祭儀視為一個類別，從祭儀與其羣體間關係的角度出發，可以自前文及表七顯示：歲時祭儀中不同目的的儀式，有不同的羣體單位為活動的主體；要瞭解這些儀式和羣體單位間關係，就不能孤立於一個儀式中，而需將儀式間的關係放入考慮。“不同目的的儀式有不同的羣體單位”已顯示為賽夏族祭儀活動的特色，在此意涵著一關鍵性的問題：即可以要由不同羣體單位來完成這些儀式；這實已關係到這些羣體單位在賽夏族的社會文化中所具有的意義與特性，在這脈絡下事實上我們所要關心的正是透過儀式這些羣體單位如何展現其意義與特性，並要進一步去瞭解儀式在賽夏族文化中具有的意義。

“姓氏”、“地域”、“族羣”三者為瞭解賽夏族祭儀羣體單位的關鍵之一，從前文及表七中“姓氏”、“地域”、“族羣”的意義多少分別呈現在 pas-vake、pit-aza、pas-taai 三個祭儀⁴²。在衛惠林（1956:4）一文指出“氏族”與“地域組織”的相互交錯關係形成了賽夏族社會組織的基本特性，“氏族系統”基本上是超部落性、非地域性（non-localized），而各村落中的同姓家族藉地緣關係而組成“氏族祭團”，發揮“氏族”的社會功能，“氏族祭團”是地域團體，是“氏族單位”內地域化的次單位。衛惠林與其他文獻（例如增田福太郎 1958）都視賽夏族為一典型的父系“氏族”社會

41. 在此筆者會提出這個問題，主要是在上述架構中，這是直接面對而無法逃避的問題，在宗教人類學的理論中可以提供許多不同的觀點，但是一般我們在使用分類討論儀式時，却忽略這個問題存在的意義。

42. 掃墓 pasang gi ṇonol，非原來歲時祭儀周期中的祭儀，是日據時期因外在因素才產生的祭儀，但目前已成為重要的歲時祭儀的一部分，其在羣體單位的運作亦呈現姓氏與地緣的意義。

，不過衛惠林又指出若與台灣中部土著族羣布農族與鄒族相較，就顯得“鬆散而無系統”（1956:2）。基本上賽夏族有關姓氏、名字及財產的傳承是以父方為原則，但在此使用“氏族”的概念來指涉為賽夏族社會組織的單位，筆者則認為需加以保留待進一步探討。因此，衛惠林所謂“氏族祭團”即為本文中的“祖靈祭祭團”或“地域化的姓氏祭團”。這個姓氏與地域交織性質的羣體基本上是因舉行祖靈祭而存在的，當然牽涉到賽夏族的祖靈信仰，然而這個羣體單位運作的特質，要從“姓氏”透過“地緣”關係落實為一個羣體單位來掌握瞭解。

姓氏（sinrayhō）可以有雙重的分類意義，一方面姓氏是賽夏族認為其獨特而不同於泰雅族之所在；另方面透過同姓（aha sinrayhō）與異姓區劃的意識，姓氏就不只是外婚的單位，而可視之為賽夏族本身的人羣分類象徵符號（symbol）。當姓氏以分類意義存在，形成一種“我羣”與“他羣”的區劃意識，而姓氏是父方傳承且具外婚限制，有可能為嚴格而封閉的系統。然而姓氏這一分類系統藉分散式的地緣關係之運作，為了祖靈祭活動所形成的小單位羣體，透過儀式却有區劃的意義而又具彈性的可能。

祖靈祭的祭團雖為具體化姓氏與地域交錯關係的羣體，在姓氏脈絡中，獨立出地域性單位的意義。但就祖靈祭言，基本上這個儀式著重的仍在地域單位內同姓間認同的關係。在此也同時意涵著同一地域單位內各姓氏區劃的存在，因為賽夏族的部落不僅小而分散，且由幾個姓氏所組成。就部落這一地域單位內的分布來看，各家戶呈分散式的分佈而有同姓家族聚居的傾向，同樣地部落與部落間分佈是分散而獨立的。然而賽夏族的部落並無統籌性的機構或領導人物的存在，部落之事是由幾位有能力、諳識習俗的長老來商議協調。在此我們可以看到一存在姓氏區劃的地域單位，且無支配性的關係位於各姓氏祭團之上，而各部落間各為獨立的地域單位，又如前文所言這樣的地域單位其生命史潛在著分散的趨向。因此以全部落為祭儀羣體單位的播種祭，可以在儀式過程中呈現這一地域羣體的特質。當我們將祖靈祭祭團當作在地域單位內透過姓氏認同產生的祭儀羣體單位；而部落，其確是一地域單位，但如從全部落為羣體的儀式來看，是各姓氏祭團因地緣關係而一起舉行儀式，在播種祭實際活動參與的單位是家戶，原有超越姓氏區劃的意義，然祭主依姓氏輪選，也顯示姓氏區劃之不可忽略。原則上祖靈祭強調姓氏之意義，播種祭則突顯地域的意義，在此值得思考的是“地域”的基礎何在，或許經濟是重要一面，不過尚待進一步的探究。

不論姓氏——祖靈祭或部落地域單位——播種祭，都可意味著區劃的存在：姓氏間的區劃、部落間的區劃，這些區劃的存在使我們看到賽夏族社會中一個個分散而獨立的小單位。然而在賽夏族最盛大的矮靈祭典活動，不僅是結合各姓氏、各部落地域單位，若就祭儀的整體來看是超越地域單位而為賽夏族全族的祭儀活動。如果說矮靈祭的舉行

超越了姓氏區劃及地域區劃，則矮靈祭的進行可算是一種族羣區劃的過程。在描述矮靈祭時曾提到矮靈祭是一個以賽夏族與異族羣衝突的關係為主題，並使全族投入的獨特儀式，事實上這也意含異族羣、異文化在其族羣史中的重要性。從矮人、泰雅族、漢人、日本人等異族羣、異文化的接觸過程中，在現實上如武力、經濟地位、社會地位等各方面賽夏族多居於弱勢的地位。然而矮靈祭則透過儀式每二年重演一次賽夏族與矮人間的族羣衝突，且在這場衝突中賽夏族扮演弱勢的角色。如果說矮靈祭是透過祭儀在呈現這種族羣經驗的重要性及族羣的區劃，則矮靈祭的舉行本身對族人而言也是新的經驗過程，特別是在大眾傳播媒體宣傳下，矮靈祭成了台灣社會文化休閒觀光活動，新的族羣經驗就更為突顯。

透過“姓氏”、“地域”、“族羣”這三個概念，或許可以有助於對 pas-vake、pit-aza、pas-taai 祭儀及其羣體單位的了解。從表面上，祖靈祭祭團——部落——南賽夏羣三者似乎呈階層性的安排，然我們藉在儀式中姓氏區劃、地域區劃及族羣區劃的意義來看，則祖靈祭祭團、部落、南賽夏羣各有其獨立性，三者間並無統轄的關係，將之視為由小而大包含性的平面關係或許較為適當。然而當我們一再提到儀式和姓氏區劃、地域區劃、族羣區劃間關係，似乎意味這些儀式是在反映人羣分類的區劃，不過我們可進一步將之視為透過儀式不僅經歷這些具文化意義的區劃，同時也在進行新的區劃，產生“我羣”的意識。區劃的強調會使羣體間界限明顯而難以跨越，然而姓氏與地域的交錯關係之運作却使之產生彈性，在缺乏支配性力量的強制作用，賽夏族的羣體似乎呈 atomization 的傾向。

基本上這部分是筆者對於賽夏族的祭儀與其羣體單位關係探討的初步構思，這中間仍有許多問題待進一步的釐清與考慮，而且筆者的焦點是放在歲時祭儀上，因此有關祭儀整體的了解仍待未來的研究來處理。