

南 華 大 學

建築與景觀學系

碩 士 學 位 論 文

A THESIS FOR THE DEGREE OF MASTER PROGRAM IN G,  
GRADUATE INSTITUTE OF ARCHITECTURE AND  
LANDSCAPE  
DESIGN, NANHUA UNIVERSITY

SaySiyat (賽夏族) hororok (鵝公髻部落) 的家屋祭典空間研究

以 Sawan 錢姓為例

Research on ritual space of the house in SaySiyat Hororok  
Take the Sawan family as an example

研 究 生：錢庭宇

GRADUATE STUDENT : TING-YU,CIAN

指 導 教 授：陳正哲 博士

ADVISOR : CHENG CHE,CHEN Ph.D.

中 華 民 國 1 0 7 年 1 月

# 南 華 大 學

建築與景觀學系

碩 士 學 位 論 文

SaySiyat (賽夏族) horrorok (鵝公髻部落) 的家屋祭典空間研究  
以 Sawan 錢姓為例

研究生：錢庭宇

經考試合格特此證明

口試委員：邱子哲  
胡家瑜  
呂適仲

指導教授：邱子哲

系主任(所長)：陳惠民

口試日期：中華民國 106 年 6 月 20 日

## 謝誌

本論文得以順利完成，首先，十分感謝指導教授陳正哲老師的辛勤指導，在撰寫論文中提供寶貴的建議與想法，在面對學業與論文時，也會提點我對於社會的關注與能力，還有分享各種經驗的見聞，也感謝大四時的王元山老師，能夠時常給予人生的寶貴建議，讓我擁有面對恐懼的能力，特別感謝兩位口試委員胡家瑜教授、呂適仲老師於百忙之中，撥空蒞臨指導，胡家瑜教授長年在部落的深耕與了解，令我對賽夏族的認識更加深刻、體悟，而呂適仲老師從不同文化上的研究，在口試時給予不同的寶貴意見，能夠讓人更能知曉異同，或許原本是同？或是更繁雜的異，使得本論文能更加完整，順利讓論文完成。

同時也感謝在這一年來所有指導的南華老師，有你們的指導與分享，成為了我踩上階梯的能量。也感謝鵝公髻部落協會、東河部落協會和錢汶華舅舅、風順恩舅媽、根志宏哥、錢文德舅舅、錢鴻斌哥、以及一路上幫助我，支持我的族人。

再來感謝同學邱傑暉，在每次要放棄之時，拉拔我一下，讓我不繼續掉落深淵，不論在學業上及生活上的幫助，都十分感謝，還有每一個第九屆大學部的同學們，彼此的加油、鼓勵。特別感謝我的母親錢玉嬌、叔叔尤秋湖，讓我能無後顧之憂地來完成碩士學位。謹以此論文獻給所有指導我的師長及所有協助鼓勵我的家人、朋友，還有謝庭宇、蔡書璇，謝謝你們的回憶。

錢庭宇謹誌

中華民國一零七年一月

于南華大學建築與景觀碩士班

## 南華大學建築與景觀學系

### 106 學年度第 1 學期碩士論文摘要

**論文題目：SaySiyat（賽夏族）hororok（鵝公髻部落）的家屋祭典  
空間研究以 Sawan 錢姓為例**

**研究生：錢庭宇**

**指導教授：陳正哲博士**

#### 論文摘要內容：

SaySiyat（賽夏族）長期受到外來勢力擴張的影響，歷經多次文化衝擊與產業的變遷、殖民政策下的強制改變，在力求現代化的台灣社會中，自我解構的危機漸漸發生。部落隨著產業變遷和人的流動也使土地利用型態面臨轉型，部落建築也因應著外界的文化而產生異變，雖然已非傳統營建，但在族人自己營建過程中所呈現之空間形式與使用方式都是族人面對新的變遷所呼應的結果，更能展現當時狀態的差異與地方特質。

在現今的 SaySiyat（賽夏族）建築 taew'an（家屋）的研究中，在全球建築學的框架下，需要用多為的角度去著眼，從社會文化的角度去研討空間生產背後文化的因素可能，人類學研究則主要以族群涉及的象徵體系為主，較少對實質居住空間的變遷，或與個人主動性的觀察。

目前針對 SaySiyat（賽夏族）各種主題的研究，少有將 taew'an（家屋）作為研究的重心，也缺乏更深入的探討。同時 SaySiyat（賽夏族）的氏族繁雜，每個氏族所傳承的意義與生活經驗也不盡相同，在現有文獻資料上，還未有針對各個氏族進行單一研究。本研究擬針對苗栗縣南庄鄉位於 SaySiyat（賽夏族）南北族群中心的 hororok（鵝公髻部落）的 Sawan（錢姓）氏族進行研究，以現今的認知角度來探討 SaySiyat（賽夏族）祭典空間的行為軌跡，並補充文獻資料上對建築空間與單一氏族深入探究的缺少，是本研究的目的。藉由 Sawan（錢姓）氏族 Sawan 錢姓的遷徙、部落結構的探討、實質空間的調查分析、住宅型態的探討，及 Sawan 錢姓祭典時，空間使用的行為紀錄與方式。

關鍵詞：SaySiyat（賽夏族）、社會關係、taew'an（家屋）精神、氏族文化

**Title of Thesis : Research on ritual space of the house in SaySiyat Hororok  
Take the sharawan family as an example**

**Department : Graduate Institute of Architecture and Landscape Design, Nanhua  
University**

**Graduate Date : January 2017**

**Degree Conferred : MSc in Architecture.**

**Name of Student : CIAN,TING-YU**

**Advisor : CHEN,CHENG CHE Ph.D.**

## **Abstract**

SaySiyat have long been affected by the expansion of external forces. After many cultural shocks and changes in industries and coercive changes under colonial policies, the crisis of self-deconstruction has gradually taken place in Taiwan's society that seeks to modernize. As the industrial transformation and the flow of people also make the transition of the land use pattern, the tribal architecture has also changed in response to the external culture. Although it has not been constructed in a traditional way, the tribal architecture presents itself as a spatial The ways of using are all the results people are facing in response to the new changes, which can better show the differences in status and local characteristics.

In the study of today's SaySiyat taew'an (house), under the framework of global architecture, it is necessary to be multifaceted on the perspective of socio-cultural studies on the cultural factors behind the production of space. Possibly, Anthropological research mainly focuses on the symbolic systems involved in ethnic groups, with less changes in the real living space or the observation of individual initiative.

At present, there are few researches on the various topics of SaiSiyat, with taew'an (house) as the focus of study and lack of further exploration. Meanwhile, in the existing literature, there is no single study for each clan, the clan of SaySiyat. Meanings and life experience are not the same. This study aims to investigate the Sawan (Qians) clan of the hororok tribe located in the Nanzhuang, County and explore the behavioral trajectory of the SaySiyat ritual space from a cognitive perspective, And supplementing the lack of in-depth exploration of architectural space and single clan in the literature is the purpose of this study.

**Keywords:** SaySiyat, social relations, taew'an (house) spirit, clan culture

# 目錄

中文摘要.....	II
英文摘要.....	III
目錄.....	IV
表目錄.....	VI
圖目錄.....	VII
第一章緒論.....	1
1.1 研究動機與目的.....	1
1.2 研究範圍.....	2
1.3 文獻回顧.....	3
1.4 研究方法與步驟與可能限制.....	5
第二章賽夏族概況與社會結構.....	6
2.1 賽夏族概述.....	6
2.2 「賽夏」族名的由來.....	6
2.3 活動區域與邊界歷史.....	8
2.4 氏族關係與社會結構.....	13
2.5 小結.....	16
第三章賽夏族文化與習俗.....	17
3.1 飲食.....	17
3.2 生產.....	17
3.3 建築.....	18
3.4 風俗習慣.....	25
3.5 小結.....	28
第四章鵝公髻部落錢姓家屋建築演變.....	30
4.1 部落區域與歷史.....	30
4.2 Sawan 氏族.....	30
4.3 鵝公髻部落之建築.....	37

第五章錢姓祭儀中的行為與空間 .....	42
5.1 賽夏族祭典.....	42
5.2 錢姓 (Sawan) 祭儀中家屋行為.....	48
第六章結論 .....	58
6.1 結論.....	58
6.2 探討可能的後續研究.....	66
參考書目 .....	67
中文文獻.....	67
網站資料.....	69
訪談資料.....	70



## 表目錄

表 1—賽夏族過往主要聚落分佈.....	11
表 2—賽夏族姓氏對照表.....	14
表 3—日治時期千千岩助太郎測繪十八兒社住家調查表.....	21
表 4—日治時期千千岩助太郎測繪大隘社調查表.....	22
表 5—日治時期千千岩助太郎測繪大南社住家調查表.....	23
表 6—日治時期千千岩助太郎測繪瓦祿社住家調查表.....	24
表 7—家屋空間組織比較.....	28
表 8—鵝公髻部落錢（Sawan）家祖譜.....	35
表 9—以口述模擬之錢姓家屋調查表.....	37
表 10—以口述模擬之錢樟貴娥家屋調查表.....	38
表 11—以口述模擬之錢姓家屋調查表.....	39
表 12—錢姓家屋調查表.....	41
表 13—巴斯達隘（矮靈祭）儀式流程.....	47
表 14—住屋文獻資料與研究對象資料彙整比較.....	61
表 15—家屋中儀式行為的場所整合表.....	62



## 圖目錄

圖 1—1998 SaySyat 領域圖 .....	9
圖 2—家屋建造過程照 .....	20
圖 3—左為橫列式平面 .....	20
圖 4—穀倉舊址，防鼠板 .....	20
圖 5—千千岩助太郎測繪圖（筆者重繪） .....	21
圖 6—賽夏族十八兒社傳統住屋 .....	21
圖 7—千千岩助太郎測繪平面圖 .....	22
圖 8—大隘社家屋室內 .....	22
圖 9—大南社家屋 .....	23
圖 10—大南社家屋平面圖 .....	23
圖 11—瓦祿社家屋 .....	24
圖 12—瓦祿社家屋平面圖 .....	24
圖 13—鶯歌、大溪可能活動之區域 .....	32
圖 14 鵝公髻部落錢姓（Sawan）錢源茂一系遷移過程 .....	34
圖 15—錢姓家屋口述模擬平面圖 .....	37
圖 16—錢樟貴娥家屋口述模擬平面圖 .....	38
圖 17—民國約 50 年錢姓口述模擬家屋平面圖 .....	39
圖 18—戶外照片 1 .....	40
圖 19—戶外照片 3 .....	40
圖 20—戶外照片 2 .....	40
圖 21—主廳照片 1 .....	40
圖 22—主廳照片 2 .....	40
圖 23—小客廳照片 .....	40

圖 24—民國 106 年錢姓家屋測繪平面圖.....	41
圖 25—祖靈祭 (paSbaki' ) 儀式行為整理圖.....	49
圖 26—捶打米糰.....	49
圖 27—將米糕用杵捲起來.....	49
圖 28—米糕分裝.....	50
圖 29—家族會議.....	50
圖 30—將供品置上.....	50
圖 31—朝東方行祭.....	50
圖 32—長老群坐於主廳.....	50
圖 33—共食.....	50
圖 34—薦晚餐 pakSa:o' 儀式行為整理圖.....	51
圖 35—主廳中練習祭舞與祭歌.....	51
圖 36—打稻穀前，將芒草綁於身上.....	52
圖 37—鋪芒草.....	52
圖 38—打稻穀殼.....	52
圖 39—將打好的稻穀置於篩籃中.....	52
圖 40—篩米殼.....	53
圖 41—打糯米糕.....	53
圖 42—monSaySa:ip 儀式空間使用圖.....	54
圖 43—mal'az'aza' ka korkoring 儀式空間使用圖.....	54
圖 44—maSpalaw 儀式空間使用圖.....	55
圖 45—malraw 儀式空間使用圖.....	56
圖 46—鵝公髻部落錢姓遷徙圖.....	58

# 第一章緒論

## 1.1 研究動機與目的

小時候本研究者因父親的工作關係幾乎是旅居於其它國家，從小就在多族群環境中生活著，於讀國小前半年回國後，開始認識台灣環境，但卻無法融入台灣的都市。唯一令自己感到安心的地方，是母親的老家苗栗縣東河村hororok（鵝公髻部落），每逢假日便要求回到山上與樹聊天與昆蟲逗玩。筆者父親為新加坡人，母親為SaySiyat（賽夏族）人，在外國的教育與SaySiyat（賽夏族）的傳統文化教育加上現代台灣教育之下，身份認同的混淆與矛盾的內心始終懸宕在那，在幾年之後由於家族內的關係也漸漸不好，開始不再回去，與部落越離越遠，遠離了那個曾經孕育我的文化，教導我的知識空間。

本研究者以hororok（鵝公髻部落）SaySiyat（賽夏族）的Sawan氏族為例進行研究討論，在歷經了各個時代的文化衝擊，而「賽夏」在經歷了衝擊之下所堅持流傳下來的是甚麼？是已經消失了呢？還是只是包容了它們，並使自己更進化了？在許多研究顯示，弱勢的族群在遇見更強大的族群時被併吞，生活模式會被同化，在空間的生活上會留下足跡，而taew'an（家屋）是反映了當時社會的一面鏡子，不論是思維模式甚至社會結構都會顯於taew'an（家屋）之中，而SaySiyat（賽夏族）雖在祭典、祭儀保存良好，但在台灣原住民族群中建築資料屬於著墨甚少的族群。

對於taew'an（家屋）的界定—是一個會讓人感到安心的地方—正如Clare Cooper Marcus所言：「家屋滿足了許多需求：它是自我表達的地方、記憶的容器、遠離外在世界的避風港，也是一個繭，讓我們可在其中接受滋養，卸下武裝」<sup>1</sup>，而在段義孚一書提到：「人是屬於家的，這種附屬關係的行程是與人類在文化中所習得大量的思維習慣與行為習慣緊密聯繫的。這些習慣很快就自然而然地近人類的日常生活中，因而他們像是原本就存在似的，是一個人的本質。一個人離開家或熟悉的地方，即使是自願地或短時間地離開，也讓人感覺那其實是一種逃避。逗留在虛幻的世界中，少了些壓力，少了些束縛，因而也少了些真實。」<sup>2</sup>

從上述兩段學者詮釋來看，從taew'an（家屋）可以窺見理解taew'an（家屋）不只是單純的居住空間，它還包含著整個taew'an（家屋）主人從過去到現在的知識內涵，甚至對於周邊自然環境的想法與認知連結到部落、產業至到文化，而以taew'an（家屋）為研究的中心，探討SaySiyat（賽夏族）的文化面貌至到認識自己。

本研究聚焦於探討SaySiyat（賽夏族）建築家屋中的祭典儀式行為與建築家

<sup>1</sup>Clare Cooper Marcus 著；徐詩思譯，2000，《家屋·自我的一面鏡子》，張老師文化，台北，p.10

<sup>2</sup>段義孚著；周尚意；張春梅譯，2014，《逃避主義：從恐懼道創造》，立緒文化，新北，p.05

屋空間內部的紀錄，從傳統到現代發生了甚麼樣的變遷？，探討其有無可能反而因為異文化的進入，導致SaySiyat（賽夏族）傳統空間部分有哪些被改變，形成極具特色，保留自然環境和文化傳承的住宅，而哪些空間使用上延續至今，依然不變的呢？變動的部分說出了賽夏建築的改變，也說明了SaySiyat（賽夏族）社會文化的改變：不變的部分，則為表現族人對taew'an（家屋）的需求，所堅持流傳下來的空間，是否隱藏著SaySiyat（賽夏族）文化的基本精神？而在變與不變的抉擇之下，本研究希望能經由SaySiyat（賽夏族）家屋這途徑，了解SaySiyat（賽夏族）祭典儀式在家屋中的影響與行為過程，分析出賽夏社會文化與結構。

## 1.2 研究範圍

鵝公髻山位於新竹與苗栗的交界，對於一般民眾認知來說只是台灣的小百岳之一，但在 SaySiyat（賽夏族）的歷史中是十分重要的山脈，它連結了 SaySiyat（賽夏族）的歷史脈絡如：文化、產業、政治等。SaySiyat（賽夏族）之中的 Sawan（潘、錢）氏族，在鵝公髻山的遷徙對 SaySiyat（賽夏族）歷史有著重大的影響，但在近現代相關研究中，卻幾乎毫無此山脈與氏族遷徙的記錄或是資訊，僅有部落長老口述流傳。以目前 SaySiyat（賽夏族）的文化資料庫而言，在總體研究中其建築上的研究著墨更甚少之。

在許多研究顯示，弱勢的族群在遇見更強大的族群時被併吞，生活模式會被同化，在空間的生活上會留下足跡，而 taew' an（家屋）是反映了當時社會的一面鏡子，不論是思維模式甚至社會結構都會顯於 taew' an（家屋）之中，而 SaySiyat（賽夏族）雖在祭典、祭儀保存良好，但關乎於在祭典時，建築中的行為模式資料卻著墨甚少，現代化的現今，過去的資料上已存在幾十年卻沒有研究者去質疑或是在確認資料上的正確與否，是否需要再做修正，而過去沒有實際的文字與照片的紀錄，唯一的歷史是為口述親傳，在現代化衝擊之下，已不再是與過去同樣生活模式、習慣與觀念也不太一樣，人力缺乏，生活習性的不同在建屋方面也不再傳統建築的考量，始得 SaySiyat（賽夏族）建築資料方面也僅剩口述居多，在與他族群相比之下屬於比較弱勢的族群，逐漸消逝的傳統空間的意義，文化的發展與認同開始有了不同的聲音。

而看待原住民聚落的態度通常能反映出國家對待文化發展與認同的核心思想。Joanne Petitdemange 認為文化認同可以分成三個領域：發展（development）、表現（expression）、和採證（evidence）。「文化認同是由諸如習俗、價值觀、傳統、態度、信仰和溝通方式等等無形的事物中，被發展（developed）出來的。文化認同透過藝術、文

學、設計、正式的和非正式的溝通系統（例如電視、報紙、網際網路、談話、公開會議）等等智識性的工具，被表達（expressed）出來。並且，文化認同藉由物質環境，諸如建築物、街景、風景和家庭器皿等日常用品等等，而被證明（evidenced）出來。」不管是發展、表現、採證都必須是從澳洲本土化起始的，然後一步步達成共同的「文化認同」（Petitdemanche, 1998: 49-60）。<sup>3</sup>

而距今六千年前依據考古學家碳十四的測定，屬於較早到台灣的群族之一的 SaySiyat（賽夏族）在調查資料與歷史著墨上卻甚少，只有在祭典上被人所知，其餘藝術、文學、建築等卻鮮少人進行調查與留存資料，而口述中屬於重要之地的鵝公髻山更是幾乎沒有資料可以做參考以及調查，只能從長老口述中了解 SaySiyat（賽夏族）在這邊的生活，而建築，可以從構建過程中、空間組成，皆可反映出當時社會的面貌與生活，而在現今田調與過往資料不足之下，再過幾年可能造成斷層或是流失。

研究預期成果如下：

- 一、記錄鵝公髻部落 Sawan 錢姓的遷徙過程與歷史，並更驗證與推論，
- 二、記錄與還原鵝公髻部落 Sawan 錢姓的家屋空間，
- 三、紀錄 Sawan 錢姓在家屋中的祭典行為，

### 1.3 文獻回顧

SaySiyat（賽夏族）書籍相關之探討迄今為止，對於 SaySiyat（賽夏族）的研究文獻，雖已有漸漸增加的趨勢，但資料的重疊性與許多在無更深入之研究探討所謂可惜，從過去的日本學者到現今的研究院以及各學院教授與研究生進行 SaySiyat（賽夏族）相關議題之研究。在過去既有的文獻其中有以奠定相關研究的基礎為：

- 一、《番族慣習調查報告書第三卷 SaySiyat（賽夏族）》

由小島由夫、安道信三於（1915）調查後編纂而成，其中內容從部落的分佈沿革、神話故事、宗教祭祀到生活狀態如：住居空間、飲食生產、工藝、禮節、以及人的生死、性別、品行、身體狀態到親屬間的關係與家的意義，紀實十分細膩與詳細，在社會組織結構、外交的關係也嚴謹記述，但在住居空間的描述中雖有簡短介紹如：構造的樣式或是內房、床鋪等，但卻都以與泰雅族雷同簡略，並無在更深究論述其住居空間的可能性與形成的推論，以同樣都是早期先來台的原住民，此處卻被忽略，實為可惜。

---

<sup>3</sup>楊聰榮，(2006)，〈當本土成為主流價值---借鏡澳大利亞國家認同的發展〉《國際研究學刊季刊》第二卷第三期，p. 68。

## 二、《台灣原住民史－SaySiyat（賽夏族）史篇》

林修澈（2002）花了六年時間所出版，內容記述了 SaySiyat（賽夏族）的文化與歷史以及變遷，有著豐富的歷史與故事、祭典，歌曲文化分析，但以上上述的生活都會發生在 taew'an（家屋）之中，但卻沒有對 taew'an（家屋）空間進行探討與論述。

## 三、《開台史話 2 SaySiyat（賽夏族）史話－矮靈祭》

陳運棟、張瑞恭（1994）將過去雜誌社所出版的相關專輯特刊以及研究院集刊、縣短篇文獻的收錄與作者進入部落進行調查驗證所集成，當中包含著舊照片、神話故事、南北群的分析及矮靈祭歌詞記載。有著豐富的田野資料與文獻集合而成，但在住家空間之詳述中，雖對構造與營建有簡短敘述，但在空間上之說明中跟地方長老聊天時所獲知的訊息有落差，可以再做確認與研究。

## 四、《千千岩助太郎台灣高砂族住家調查測繪手稿全集（上）》

千千岩助太郎（1935~1944）對台灣高砂族百餘部落住家調查的完整第一手測繪手稿，依泰雅族、SaySiyat（賽夏族）、布農族、鄒族、排灣族、阿美族、雅美族的排序做全方面的呈現，該書讓筆者可以直接觀察當時賽夏 taew'an（家屋）的外部形式與內部空間的狀態，更是筆者思考現今 taew'an（家屋）與傳統 taew'an（家屋）關係的重要參考文獻，也是筆者到部落訪問長老們 taew'an（家屋）問題時十分重要的溝通工具，但文獻上之資料再與長老對談時發現，資料上所顯示的地區，過去並無此資料之敘述如此，可能需要再做探討與確認。

## 五、《SaySiyat（賽夏族）》

胡家瑜（2015/9）作者花了三十年多年的時間，在於原住民研究上，其中 SaySiyat（賽夏族）便是其中之一，作者曾經於鵝公髻山部落做過長時間之調查、研究，該書內容，融會了 SaySiyat（賽夏族）的文化以及社會關係，怎樣在所謂的”家”中發生，並分析及論述，雖無特別提及 taew'an（家屋）空間之敘述，但其中對 SaySiyat（賽夏族）的社會關係的探討是與 taew'an（家屋）空間的生成以及變化是對應的，可藉由此本書籍資料作為參考對照。

以上五本論述為 SaySiyat（賽夏族）建築、住居空間的相關基礎，因現今資料多半雷同或是直接引用，以致可能錯誤的資料也跟著流傳，而使資料變得難以辨識，理解，而此五本論述載有著對於 SaySiyat（賽夏族）文化分析及建築分析上不同見解與說明，以此基礎為出發點深入探討 SaySiyat（賽夏族）的建築空間與 taew'an（家屋）精神及確認文獻資料的正確與補充，以便日後學者與後代賽夏子孫可以作為參考之。

## 1.4 研究方法與步驟與可能限制

一、本計畫所採用的方法:

### (一) 文獻調查

SaySiyat (賽夏族) 部落研究已有的文獻、資料、研究論文可以據以作基礎分析。收集日治時期至今，細節到建物分布情形的圖資，以進行分析。

另一方面為了順利進行實證研究，針對 SaySiyat(賽夏族)部落的社會結構、建築物利用情形等資料進行蒐集分析，以利對 hororok (鵝公髻部落)的分析與理解。

### (二) 田野調查進行分析

針對上述明顯人口萎縮的苗栗縣 SaySiyat (賽夏族) hororok (鵝公髻部落) 住戶約有 15 戶，部落人口約有 120 餘位，多數皆外移求學及工作，住在部落人口約為 35 人左右，居住氏族為錢姓(Sawan)、夏姓(Hayawan)、高姓(Kaybabaw)、朱姓(Titiyon) 四姓氏進行田野調查而以錢姓(Sawan) 為主要研究目標。

部落間傳統祭儀 paSbaki' (祖靈祭)及傳統生命禮俗祭儀都維持傳統舉行，並協助及參與'a'owaz (祈天祭)、龍神祭等，目前依然維持傳統舉行著。

於 2016 年的 paStatay (巴斯達隘祭) 剛好適逢十年大祭，藉由此次祭典，探知與紀錄族人們在祭典過程中在 taew'an (家屋) 中的使用及過程，更可以全面性的去了解 taew'an (家屋) 在祭典過程中的角色與可能性。

二、預計可能遭遇之困難及解決途徑:

(一) 語言上的溝通，在進行田野調查方面，雖然長老們會翻譯成中文與研究人員溝通，但是在進入精神深層層面上的溝通跟雲想上，需要大量的討論使言語上能更加貼切長老們的意思與想法，但因為研究人員被教育的文化與部落的文化不同，比較可以在不經意的情況下使用外界角度去思考 SaySiyat (賽夏族) 的文化，雖然可能無法貼近 SaySiyat(賽夏族)的精神深層，但卻可能容易感知 SaySiyat (賽夏族) 的獨特性，而小時候在山上所被教導的經歷更能輔助於在反覆思考後的驗證與研究探索。

(二) 文史資料上 hororok (鵝公髻部落) 的文獻與 SaySiyat (賽夏族) 的建築資料不足，十分需要部落長老們的口述親傳，而在 SaySiyat (賽夏族) 中，氏族的分類是十分清楚的，如部分資料掌握者為它氏族的長老，在獲得資料上需要時間溝通與了解。藉由長老們的引薦讓其他長老可以放心及了解研究目的與重要性，也可趁引薦過程中了解這些年長老們的不安心與不確定的問題在哪。

## 第二章賽夏族概況與社會結構

### 2.1 賽夏族概述

賽夏族目前主要分佈於苗栗縣南庄、獅潭二鄉及新竹縣五峰鄉山區，人口約有 6,497 人<sup>4</sup>，屬於現今台灣原住民十六族中其一，也是屬於南島語系的一支，由於社會、政治、經濟環境和人口數量的關係，賽夏語在 2009 年被聯合國教科文組織登錄為瀕危語言。在 2015 年 6 月原住民族委員會的人口統計資料，台灣原住民人口總計約 54 萬人，為目前台灣人口 2300 萬<sup>5</sup>的 2%；其中賽夏族僅台灣原住民的 1.1%，屬於較弱勢少數的族群。

賽夏族的社會文化性質，與其活動區域的歷史軌跡和人群互動的緊張關係密切相關，根據賽夏族的口語傳說，原本他們是人口眾多且擁有廣大領域的族群，極盛期最北到桃園大嵙崁溪附近，最南達到台中大安溪一帶；後來和明鄭軍隊發生嚴重的衝突戰爭，造成人口與居地的銳減。在文獻史中料紀載中，賽夏族活動區域，也正是族群衝突糾紛頻繁之地區；自十八世紀清國在臺灣設立「土牛番界」起，賽夏人居住地區就緊鄰界線的邊緣，隨著外來勢力的侵入和界線的內移，聚落也不斷向山區遷徙，賽夏族就是在如此衝擊變動的時空框架中建構成的族群。<sup>6</sup>

賽夏族長期歷經長期被強勢文化所環視，縱使被分成北與南的族群是如何凝聚族群精神與組織呢？本章節將會從日治時期至今的調查報告文獻中，找尋賽夏族的建構歷程與對抗外在文化的因應活動與社會組織，以及該族群的遷徙過程到現今的分布範圍，可讓讀者對賽夏族有更進一步的認識與了解。

### 2.2 「賽夏」族名的由來

SaySiyat「賽夏」，認識族名才會真正發現到賽夏族的文化是深層且豐富的，甚麼是 SaySiyat 誰又是 SaySiyat？

族名所負載的是「獨特」的文化內涵，與族籍單一認定的族裔成員，然而事實上，在日治時期「族群識別」工作進行以前，亦即在「族群」邊界形成以前，人群是以社或部落為單位而相互流動，因此在物質文化、語言方面，會呈現相互交融的現象，若以此為「客觀的」標準來進行族群識別，所建構起的族群架構，非但不能清楚的將人群分門別類，反而更強化了當地人對所屬社群邊界的區隔。<sup>7</sup>

<sup>4</sup>原住民委員會全球資訊網於 105 年 3 月數據。

<sup>5</sup>全國人口統計資料庫 - 內政部戶政司全球資訊網於 105 年 3 月數據。

<sup>6</sup>胡家瑜，(2015)，《賽夏族》，三民出版社，p01-02。

<sup>7</sup>賴盈秀，(2003)，《誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究》慈濟大學人類學研究所碩士論文，目次 III。



從日治時期統稱在一個賽夏族名之下的這一群人，並非純然是一個「同質」沒有爭議的族群，而是經由一套複雜的歷史脈絡與文化現象衍生而來。在族名的由來中並非由人類學者轉借當地語言中「人」來命名；例如泰雅、布農、鄒等，但賽夏族名不是由外來研究者所賦予，而是由內部所衍生出的自稱。

「賽夏」(SaySaiyat) 一詞原指為特定地區的人群之意，在賽夏語中「Say-」作為前綴詞是「在甚麼地方」的意思，「Say-Saiyat」則為指「住在 Saiyat 這個地方的人」，而「Saiyat」在賽夏語中是男子名，不過目前沒有人清楚知道「Saiyat」是誰或在何處。過去也曾有故事傳說「Say-Saiyat」是各個族群的統稱，各族群分別從各處來，從海邊來、從山上來因對抗後來的外在勢力而組成的族群。「Say-Saiyat」這名詞最早出現的紀錄，目前所知為 1894 年清末刊印《新竹縣採訪冊》中〈合番子番話〉篇採錄了一些當地原住民的詞彙；其中一段紀載：「後山番自謂番曰『西絲臘』，後山謂淺山番曰『謂謂欲』，淺山番為後山番曰『一打孛』」。這則記錄提到「西絲臘」是合番子中「後山番」的自稱。「西絲臘」以閩南語發音就是「SaySaiyat」；由此推估，1895 年之前新竹山區已經住著一群自稱為「西絲臘」的人。除了群體自稱外也有區別其他人羣的名稱，可以對比我群和他者，例如為泰雅人為「Saypapa:aS」、客家人為「moto:」等。（胡家瑜，《賽夏族》，2015，頁 002-003）

關於「Say-Saiyat」口述記錄

筆者：請問舅舅，SaySaiyat 翻譯成普通話的話，意思是甚麼？

我知道 SaySaiyat 中的「Say-」是在甚麼地方的意思，那「Saiyat」呢？是指人名嗎？還是哪個地區？

錢姓 (Sawan) 長老：「Saiyat」過去是社的意思。

筆者：所以是指在那個社的那群人嗎？

錢姓 (Sawan) 長老：恩，對阿。

在 SaySiyat 賽夏族其中一氏族 Sawan (潘、錢、根) 的歷史就像在訴說著賽夏族的特殊性般，Sawan 氏族中的錢姓的由來，在代代口傳下來的故事中，本為其他幾乎被滅族之族群，在其逃難過程中被 Sawan 氏族所接納成為其中，並共同生活與祭祀，在口述故事中雖沒表明是哪一族群，但卻是希望讓 Sawan 氏族中的錢姓族人知道自己從哪來，為何而來，說明了「Say-Saiyat」的多族共和傳說的可能，而在族群內部中的氏族各項分工與作業，更證明了 SaySiyat 在對於文化上的包容性、多樣性與延展性。

相較於賽夏人清楚的我群意識，外界對賽夏族的印象卻是相當混淆和模糊。在早期文獻對新竹和苗栗交界的原住民，隨著不同時期的書寫而有「生番」、「合番」、「流番」、「化番」或「熟番」等多種不同稱呼，從清代晚期至日本時代初期，外界主要將賽夏人歸為「南庄化番」，雖早期文獻紀錄大多帶有偏頗歧視的意味，不過某種程度來說也反映出當時外界對於賽夏族的大致印象，例如「合番」或「流番」強調這群人的混雜流動成分，「化番」則說明他們時而歸順統治者，時而對抗的不穩定狀態。<sup>8</sup>

在 2003 年六月由慈濟大學人類學研究所賴盈秀《誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同邊界之研究》論文中提出

「賽夏族」是原居山上的氏族和由山下因戰亂、逃難、屯墾等因素遷移上山的氏族所組成，這些氏族不見得屬於同一個文化系統，但是在經濟與攻防上的需求下，互動日益緊密，再加上道光六年清政府因開疆設隘的政策，賜與守隘的番丁漢姓，而這群受賜漢姓的氏族，以此為識別標誌，自別於其他沒有漢姓的氏族，清朝的官方文獻，亦以「南庄化蕃」為這群人劃出了一條模糊的族群邊界，而這條族群邊界，到了 1870 年代更加穩固而清晰，隨著漢人拓墾益加頻繁的時期，因為共同對抗漢人而有攻守上的需要，依照共同流域的分界，同一條溪的人群互相結合為「攻守同盟」，促進了群體意識的凝聚，不過在與漢人戰後，敗退至更深的內山，即現居地，後來日本政府的族群識別工作，使「賽夏族」的「族群邊界」更為明確，形成了今日的「賽夏族」。<sup>9</sup>

## 2.3 活動區域與邊界歷史

### 一、區域空間與地景

賽夏族領域範圍主要位於新竹和苗栗交界地區。這區域內大部分空間海拔高度介於 200 公尺至 2000 公尺；西面鄰接後龍溪、中港溪和頭前溪沖積的海岸平原，東側和南側有五指山、鵝公髻山、烏嘴山、大窩山、八卦力山、仙山、神桌山、加里山等山岳環繞；屬亞熱帶氣候區，年均溫約攝氏 20 度，環境舒適宜人，境內天然資源豐富，其中樟樹也曾是外人競爭的重要資源，同時蘊藏不少煤礦，煤礦場也曾一度是區內重要經濟依賴的產業。

賽夏族居住活動區域，主要是在台灣西北部海岸平原和東側高山之間的交界地帶。這些區域的生態環境、地理位置和自然資源，是造成長期以

<sup>8</sup>胡家瑜，(2015)，《賽夏族》，三民出版社，p.03。

<sup>9</sup>賴盈秀，(2003)，《誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究》慈濟大學人類學研究所碩士論文，目次 II。



塊間隱約可見。二、三間房舍聚集一群，這些房舍掩藏的很好，如果不集中注意力觀看，很難發現。房舍整齊乾淨，主要以棕櫚葉和竹子搭建；住屋建在地面，以泥土為地板；存放糧食的穀倉則建在離地約三呎高的屋柱上，以防鼠害。房舍周邊的小園圃種植著玉蜀黍；山坡處處可見成熟的紅色陸稻，夾雜生長在橫倒的樹枝之間看起來沒有經過太多照顧。稻米應該是品質較差的品種，不向一般稻米需要細心照料和灌溉。由於山區雨水充足，雖然稻米外觀長相不如稻米，但還是品質不錯的食物。房舍周圍大都種有李樹或橘樹。帶我們前來的土著家屋特別整潔，門楣上吊掛著排列成行的山豬、鹿或猴子頭骨。……」(Bax 1875:128-129)

13

上述文字的敘述記錄雖然不長，但卻生動地呈現一百多年前苗栗獅潭山區的景觀。可以看到區內的高山、河流、懸崖、岩壁、森林自然要素，及當地的園圃作物、果樹和房舍形式及屋門動物頭骨裝飾。同時紀錄也顯示此區是漢人與原住民活動空間的分界線，想跨越界線進入區內的外來者，需要經過武裝原住民的前哨允許。雖然這樣的生活場景早已不復存在，但相對的反映出長期在這區域活動的賽夏人，歷經時間的流動、生活改變、地景變化，動態地在建構其領域觀念和認同意識，並形成一個具有獨特文化內涵的地方社會。

## 二、聚落分布與流域同盟

賽夏聚落位於新竹和苗栗交界區，即現今新竹五峰鄉、苗栗縣南庄鄉和獅潭鄉一帶，主要沿著三條溪流分佈：(1) 新竹頭前溪上游的上坪河流域；(2) 苗栗中港溪上游的東河（又稱大東河）與南河（又稱小東河）流域；(3) 苗栗後龍溪上游的獅潭川（又稱紙湖溪）流域。大部分賽夏人在河流兩側的山坡谷地和沖積平原上建造家屋居住，形成許多散居的小聚落。目前賽夏聚落約有二十多個，大致以鵝公髻山和橫屏背山為界，區分為苗栗地區的南群及新竹地區的北群（南北群之分為日本時期為了方便管理而區別劃分，在族人彼此溝通對話時，仍採用過去熟悉的流域聯盟名稱互相稱呼，例如新竹的北賽夏群為「Say-kilapa:」，苗栗的南賽夏群為「Say-lamsong」（南庄）和「Say-sawi」（獅潭）。

過往賽夏族的居住型態，主要是三至五家同姓家戶零星聚集成小「集落」（' aehae' rito'）；幾個相鄰的集落納合成一個「村落」（kin' atangan）；幾個鄰近的村落再組成共同運作公共事務的「部落」或是「社」（' asang）。在同一條河流的各個部落，基於地緣和血緣關係，形成協商處理獵地或河川問題的「流域聯盟」，賽夏語稱「' aehae' wara」（一條溪）或是「' aehae' boehoe:」（一張弓）。鄰近的流域聯盟則結合共同防禦的「戰事聯盟」，賽夏語為

<sup>13</sup>同上。

「' aehae' kapa:papanaehan」。日本時代紀錄，賽夏族過去主要有五個流域聯盟，包括：上坪溪流域的「Say-kilapa:」和「Say-yaghoru」（大隘社）、小東河流域的「Say-warō」、以及獅潭川流域的「Say-sawi」（山內塑郎 1932:31、32; 移川子之藏等 1935）。<sup>14</sup>

日本時代後，流域聯盟的防禦功能逐漸消失，但原有的區域分類觀念仍然持續著，相關區域內人群的往來互動依然頻繁密切。目前狀況（表 2）。

表 1—賽夏族過往主要聚落分佈<sup>15</sup>

群	流域	自稱	社名	部落	主要姓氏		
北	頭前溪	上坪溪流域	Say kirapaL	比來社 (pi:lay)	(與泰雅族混居)	高、豆	
				十八兒社 (Sipazi:)	(與泰雅族混居)	朱、豆	
	頭前溪	大坪溪流域	Say rawaS	大隘社 (Say ae:hoer)	加里山 ('isa'sa)		朱、錢、夏
					四十二份 (baboLsan)		豆、錢、夏、蟬、狸
					籐坪 ('ilmok)		錢、夏
					一百端 (rakeS)		豆、朱、夏、高
					煥藜坪 (ray'in)		錢
	南	中港溪	大東河流域	Say walo' 或 Say papelangaw	大東河社 (Say walo)	siwazay	高
橫屏背社 (Say ray 'amisi')					'a'owi'	樟	
					morok	樟、根	
獅頭驛社 (Say garawan)					garawan	高、風	
					raromowan	高、芎	
南河流域					Say ray' in	南獅里興社 (Say bahi:an)	wazwaz
		bahi:an	高、根				
					pangasan	日	

<sup>14</sup>胡家瑜，(2015)，《賽夏族》，臺北市：三民出版社，p18。

<sup>15</sup>參考林修澈，(2000)，《臺灣原住民史—賽夏族史篇》。胡家瑜，(2015)，《賽夏族》，賴盈秀，(2003)，《誰是「賽夏族」？—賽夏族族群識別與認同邊界之研究》。

				北獅里興社 (Say ririyān)		蟹、絲
後 壠 溪	紙湖 溪流 域	Say sawi'	崩山下 (ペン サンハ)	(與漢人混居)		
			馬陵 (マリン)	(與漢人混居)		
			坑頭 (ハンテ ウ)	(與漢人混居)		

賽夏聚落的分佈範圍,雖從日本時代以來改變不大,但是聚落的組成和性質卻有不少變化發生。當時 Say-lamsong、Say-sawi' (南賽夏) 主要是一或二個姓氏聚集居住, Say-kilapa:: (北賽夏) 則有較多不同姓氏共同居住; 通常部落中各個姓氏都有自己的長老。

南北賽夏領域被強制分成山地與平地區也是在發生「南庄事件」(1902) 和「北埔事件」(1907) 後,「番界線」大幅向內推進才劃分成兩區,因 Say-kilapa:: (北賽夏) 緊鄰著泰雅部落, 族人們也普遍會泰雅語, 文化上也有部分被影響, 而 Say-lamsong、Say-sawi' (南賽夏) 因客家人早已大量移入開墾定居, 因此族人經常會以客語溝通, 許多生活習慣也受客家文化影響。雖然因為邊界的管制和阻隔, 影響了本應全族共同舉行的矮靈祭變成分別舉行, 但即便如此南北兩群賽夏人的往來互動和認同意識並沒有因而中斷, 仍然維持相當頻繁的聯繫關係。現在是南北區分, 但過去其實是三個區域來做區分, 分別為新竹五峰、苗栗南庄與苗栗獅潭, 而在賽夏族族譜編彙 2011 中的口傳族史的始祖傳說中更是紀錄到, 這三地的起源傳說各自不同。

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。<sup>16</sup>

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

<sup>16</sup> 趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函, (2011), 《賽夏族族譜編彙》雪霸國家公園管理處委託辦理成果報, P.31。

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。<sup>17</sup>

遷徙過程的不同，呼應了第二節中所談到「賽夏」(Say Saiyat)一詞原指為特定地區的人群之意，在賽夏語中「Say-」作為前綴詞是「在甚麼地方」的意思，「Say-Saiyat」則為指「住在 Saiyat 這個地方的人」，也可以衍生為住在 Saiyat 這個地方的「這些人」，來自不同各地，可能原先為別的族群，後群居於此，共同的生活、協商，產生出適合的社會發展與規矩，更能理解到賽夏族的是長老合議制，而非頭目制的制度，大家的地位都一樣，各個氏族都有自己需要完成的事務，彼此互助、生活，形成一個重要的社會組織。

## 2.4 氏族關係與社會結構

### 一、氏族關係

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

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

<sup>18</sup>

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，此時全族接受通識賜冠漢姓氏名，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。(趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函, 100)<sup>19</sup>

<sup>17</sup> 同上

<sup>18</sup> 賴盈秀, (2003), 《誰是「賽夏族」? --賽夏族族群識別與認同界線之研究》慈濟大學人類學研究所碩士論文, P.15。

<sup>19</sup> 趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函, (2011), 《賽夏族族譜編彙》雪霸國家公園管理處委託辦理成果報, P.11。

表 2—賽夏族姓氏對照表<sup>20</sup>

姓氏	含意	目前存在狀況 (2017)
Sawan 潘、根、錢 根姓後另成一新氏族稱 為 (kas'amus)	雜亂樹枝交錯之意。 根姓 ( 'amus) 意指生根的人。	存
Tautauwazai 豆、趙	土豆，豆子之意。	存
Didjun 胡、狐姓別稱 bubutol 或 稱 butol 朱、胡、狐	tibtibun 「數珠玉」 草、薏米、雞母 珠 (米)，是一種製作婦女及小孩首 飾的珍貴材料。 狐 (胡) 狸 botbotol	存
Balbale 風、豐、楓、東	風 bai	存
Tataise 絲	必須向漢人購買的一種紫色染料。	存
kaibaibao 高	高 ibaobao，指住在高地的人	存
Hayawan 夏	黑色的，住在太陽落下之處的人。	存
minrakesh 樟、章	樟樹 rakesh	存
karakaran 或稱 kalkarang 解、蟹	螃蟹 karen	存
Tanojarar 日	太陽 hahera，指住在日出之處的人， 與射日傳說有關。	存
sainasu 芎	九芎 asu 是九芎樹，指住在長滿九芎 樹之地的人	存
kamurarae 或稱 kamararai 蟬、詹	蟬 amlala:i'	存
karak aramo 血	ramo 是血的意思	已絕嗣

<sup>20</sup> 參考林修澈，(2000)，《臺灣原住民史—賽夏族史篇》。胡家瑜，(2015)，《賽夏族》，賴盈秀，(2003)，《誰是「賽夏族」？—賽夏族族群識別與認同邊界之研究》。趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函，(100)，《賽夏族族譜彙編》，雪霸國家公園管理處委託辦理成果報告



tatabilas 膜	bilas 是肉與皮之間的膜	已絕嗣
Saytibora' an 獅		已絕嗣

## 二、社會結構

賽夏族氏族多且繁雜，在生產過程中，抵禦外敵時，那會是如何合作？當中的社會關係與結構是如何建立？根據文獻記載，賽夏族在台灣的生活歷史已有五千年，勢必已發展了完整的社會秩序，但從部落的建築中，可以發現這些潛藏於部落的社會秩序，並不需要依賴太多外顯的符號及設施，卻可以運作於部落當中，可見這些社會秩序是內隱於賽夏族的認知主體裡，透過參與部落組織的活動，來實踐他們對社會秩序的認知。

姓氏在賽夏族社會雖具有如此重要的文化意義，但所有同一個姓氏的人，並沒有在整個族群內組成一個運作團體，只在各自所在的部落內，組成一個共有土地，一起耕作打獵的互助團體，這個姓氏團體也是每年舉行兩次祖靈祭祭拜祖先的一個祭團。至於部落的認定，則由於父系氏族社會所組成的賽夏族人婚姻為一夫一妻制，而其地域社會與親族社會互相錯縱而無單位一致的情形，同族的各氏族分子分散住在相毗連山區的溪流沿岸，形成若干個零星村落，最小單位為三、五家至十家，最多不超過二十戶，因此一個部落可能只有一個姓氏，也可能有幾個不同的姓氏，其規模並不大，所以賽夏族稱部落為 *asang* 也就是相鄰幾戶的意思，稱其地域為 *Kinatsangan*，其與各氏族分出之祭祀團體 *Aha kasialang* 相一致，但部落裡每個同姓氏的家戶組成的姓氏團體彼此之間完全獨立，沒有互相統轄的關係。

部落的事務雖由各姓長老商議，但這也不是一個正式常設的組織。雖然在日據時代，日本人將數個部落合為一社，並從各族長中選出有能力者擔任該社的頭目，不過基本上賽夏族的社會並沒有正式的領袖。由於氏族是從同一祖先傳下來的男系血親團，其特徵為共同擁有土地，同一部落的宗家組成一團形成社會勢力，且經常共同對抗異宗的本族以及異族的情況下，形成數個沿河而居的部落會組成 *aha wara* 的團體，最後跨越流域也會組成一個「攻守同盟」*aha kapupapanaan* 台灣原住民各族聚落及建築基本資料委託研究案 靜態頁面文稿 8-9 的團體，有如現在的南群與北群，而矮靈祭時的南祭團與北祭團就是兩個攻守同盟組織；這些組織一如部落內的姓氏團體，並沒有一個互相統轄的機構。換言之，賽夏族的部落，乃由幾個「儀式團體」所組成，通過儀式的聯結使得親屬的範圍與地域的範圍，共同形成部落組織的主要基礎。一個

部落內的共同首長，其產生由主要氏族之首長任之，即由此氏族之中選一人擔任，並經常形成家族世襲（由於較能熟悉公共事務）的現象。共同首長的主要任務，在於執行長老會議所決定的事情，而部落中實際上的領導機構，則是氏族長老會議，負責公共事務的決策。<sup>21</sup>

長老制，相較頭目制之制度，在無形中更能相互箝制與促使各氏族、部落合作與傳承，甚至在公共事務上的決策與發展上，不會出現一黨獨大之情形發生。氏族也因為沒有高低之分，都有自己氏族才會的祭儀與生活智慧，當各氏族族人在散落於各部落生活中時，更能體現其氏族多樣化之特殊性，互補不足，也可在氏族間出現嫌隙時調停。

## 2.5 小結

賽夏族氏族眾多，但在各部落時，也會從「他氏族」變成「我部落」或是「我社」的關係，從血緣到地緣在變化，氏族是一種圖騰形式的識別象徵，同氏族會與他氏族區分；在同氏族中所衍生之支姓，如大氏族 Sawan 中的潘、錢、根也會彼此區別，其原由可能為遷徙背景之不同，或是工作項目負責不同而區分，同姓氏中，又會因是否為同系或是同一祖靈祭團區分，同系或同一祖靈祭團，在特定祭典儀式中，又會依據血緣，把異血緣的義子女區分；而在父系社會的規則下，親生女兒，在祭典中，無法和媳婦一樣，自由進出廚房，所以，看似經常用不同標準在區別劃分，在賽夏族人眼中的我與他的界線，看是時常變動，但其實並不「模糊」，反而多重，而且清楚。

SaySiyat 我群意識的型態與精神又是如何在生活上被實踐與被辨識，在於歷經各種文化衝擊下仍然堅持的精神，在 2016 的現今，SaySiyat 反覆吸收著外界資訊與為生活而必需遷徙到外地工作的狀態，是否還是繼續地被實踐著與可被辨識呢，還是 SaySiyat 我群意識的型態與精神縱使在外地還是依然的存在著，抑或是在一定條件下的變化延伸，使得在生活上仍然是為叫做 SaySiyat 的一個族群。

---

<sup>21</sup>胡家瑜，（2015），《賽夏族》，臺北市：三民出版社。

## 第三章賽夏族文化與習俗

透過了解賽夏族生活與慣習，更能理解在本研究中建築空間內部，發生的任何事件與影響，而除了在祭儀、精神方面，生活物質更能體現於表象，直接表達於建築空間的狀態與影響，也方便我們在文獻探討時的理解，而在文化上能直接影響到建築空間活動的項目為此章重點研究與探討。

### 3.1 飲食

賽夏族的主食，主要是禾穀類與薯類，豆類、瓜類、菜類、果類、藜、肉類為副食，主要為自耕種栽培，而肉類得需狩獵與飼養，來獲取食物。在《番族慣習調查報告書第三卷賽夏族》一書中，有過去大正六年(1917)<sup>22</sup>前，小島由道、安原信三在調查時，所記錄到的用餐狀況與習慣如下：本族每餐一家團圓圍繞著飯桌，蹲踞飲食。飯桌用方形木板做成，上面放置鍋子（裝飯）、食器等。人數多時，婦女單獨另設一桌。

本族以模倣漢族，在飲食時使用筷子，並且盛飯用飯碗，肉類及其他的副食品大盤子盛放在飯桌上，各自用筷子取用，飲食的用具有瓢、竹筒、盆子、甕等，大體上和 tayal 族相同。<sup>23</sup>

由上述文獻資料，可以了解在 1917 前，賽夏族在用餐飲食時，部分習慣已近漢化，如使用筷子及碗盤盛裝，但在用餐的狀態上依舊是圍繞著食物，蹲踞飲食，還未有在家中配置椅子的習慣。

現今依然以禾穀類為主食，肉類攝取則以交易購買與飼養為主，較少於狩獵中取得，也有因信仰關係而改變食物的攝取種類。

### 3.2 生產

賽夏族過去未有農業、商業、工業之區分。自己建造房屋，穿著自己織的衣服，使用自己製作的器具。男子在成年前就需學會竹工、編織籠網、鍛冶、剝木及製造武器等技術，身兼農夫、獵人、建築師、工藝師，而女子在成年前則是需學會織布的技能，所以除了為農婦、也是織工藝師。製造出來的各種產品都是自家使用，有多餘的，才會拿去做交換，或是至番所換取必需品。<sup>24</sup>

#### 一、紡織技術

賽夏族以水平式背帶機作為紡織的主要生產工具，在紅白條紋中會加入

<sup>22</sup> 《番族慣習調查報告書第三卷賽夏族》由小島由道、安原信三調查、編撰，於大正六年（1917）出版。

<sup>23</sup> 小島由道、安原信三著、中央研究院民族學研究所編譯，（1998），《番族慣習調查報告書第三卷賽夏族》中央研究院民族學研究所，P.56。

<sup>24</sup> 吳奐儀，2005，《台灣原住民各族聚落及建築基本資料委託研究案靜態頁面文稿賽夏族篇》，p.8-22

各式顏色的經緯線，與圖騰樣式，如日字、雷女紋等。紡織主要的材質為自己栽種苧麻並採收，將其紡成麻線織成麻布；再者，可以利用有色的草本植物或是野果將其染色。

## 二、竹工技藝

竹子被賽夏族人廣泛地應用在日常生活之中，尤其是桂竹的質地堅韌以及小竹可用來編織細緻器物，如竹籃、篩子、床、竹籠乃至於建築物均可用竹材施作。竹製品完成初製後再用煙醺、塗抹灰煤或是塗抹薯榔汁以作為防蟲蛀用。比較常見的竹製器物有<sup>25</sup>—

(一) 竹筒容器：麻竹汲水桶用以藏粟、收穀、貯酒或水杯等。

(二) 竹管器物：細竹或竹根製作的煙管、煙斗、彈藥筒、竹笛等，以及竹管對剖去節的引水管。

(三) 竹製獵具：竹弓、弩弓、陷機竹弓。

(四) 竹製器具：耳軸、箭杆、竹柄。

(五) 竹屋：家屋、田舍、竹寮以及狩獵小屋等。

## 三、籐竹編織

賽夏族的籐竹編織製品有背簍、籐簍、米籐……等置物器具，以及帽子等各式日常用具多數均可以竹籐編織成器，所使用的材料有如竹、籐、月桃等，而籐編才是以籐皮為主，適於螺旋編織法。而籐竹編織其編法則有方格編、斜紋編、六角編、柳條編、絞織編、繞織編以及螺形編法。

## 四、木工與雕刻

包含了杵臼、蒸桶、木桶、砍削用具等。

## 五、結網工藝

賽夏族的結網材料以苧麻搓繩為主，製作器具多應用在狩獵和漁撈的生產工具上，諸如網袋用以狩獵，漁網則用以漁撈，也有將麻編成置物背袋等。

# 3.3 建築

賽夏族聚居之地除卻遷徙前之狀態，以遷徙後至日治時期之時間、狀態來研究，皆屬山區，部落戶數形成皆為數戶或數十戶。因農耕、防敵或其他原因而必須移居他處時，通常是數戶結伴而行，但其中也有一、二戶和其他住家相距而居之情形。

賽夏族的建築以 taew'an (家屋) 為主，其餘皆為附屬設施如：雞舍、穀倉

<sup>25</sup> 達拉彎·畢馬 (田哲益)，2001.08，《台灣的原住民—賽夏族》，臺原出版社，臺北，p.196

等，受到環境的限制與外敵的影響，方便就地取材、快速建造、混淆視聽，主要的建材為竹，木頭為柱，有時因環境便利，基底用石砌。在過去的紀錄中，有對賽夏族建築的記實。1872 年和馬偕同行的侏儒號船長巴克斯（Bax）前往獅潭時所見家屋之紀錄為：「茅屋座落於林中及岩林間……。它們隱蔽得體，外人很難發現。……以棕櫚葉及竹子搭建而成。供人住者，築於地上，地面為泥土。儲藏糧食者，離地面有三尺高，以免發霉。」（劉克襄, 1989）<sup>26</sup>。1897 年伊能嘉矩的日記中提到南庄附近總土目的家屋：「……為前廊十間橫六間，內外均由頗半的竹建成屋壁及屋根，以圓木竹做柱，有兩個門。」（伊能嘉矩, 1992:21）。記載中呈現出當時賽夏族建築的形貌。

### 一、賽夏族選地蓋 taew'an（家屋）的方法

- （一）便於農耕之地。
- （二）非陰暗潮濕之地。
- （三）非不祥之地。一般視有人橫死，或埋葬屍體之處為不祥。
- （四）經巫師占卜認為是吉祥之地。

如果居住中的房屋裡不斷出現病人、傷者或死者時，則會認為此地不適合自己而移居至別處。若房屋裡或附近有人橫死時，即認為該亡靈會永久停留在該地危害活人。此外，若有龜殼花或青竹絲等毒蛇屢次進入屋內時，則會認為是祖靈憑依於蛇身而來，告知子孫此地不祥，以移居至別處。<sup>27</sup>

### 二、家屋（taew'an）：

傳統的家屋建築，地基為長方形，建於平坦的山地，屬於地面式建築，也就是室內外無高差情況，平面形式分為二種，縱列式與橫列式（如圖 2）。建築以圓木架為主要結構，用粗竹或圓木為柱；屋牆則以半剖竹管或是竹板片豎立搭建；屋頂為單坡斜面式或兩坡斜面式，由茅草、檜樹皮或竹管，鋪設蓋頂，建成竹屋。賽夏族的竹屋，牆面、屋面或隔間，均以陰陽交錯築牆法或竹板築牆法組合而成。

房屋的建造是屬於部落的集體活動，屋主必須準備好材料、相關工具等，屋主也不需支付任何酬勞，但完工時要於數日內舉 rara'oe:taw'an kayzaeh ila（為祝福建築結束之宴會）主要的客人為親族、知己及建屋者共同舉行，而宴會會在黃昏開始，首先大家會聚集在一起，由屋主站在屋內中央，以少量的酒、米飯及豬肉，向棟木告祭，呼請祖靈來饗用。儀式完畢，大家即一起飲食，宴至深夜才散席。若須招待的客人眾多時，則分數次設宴，故有時祝宴會連續數天<sup>28</sup>

<sup>26</sup>劉克襄，（1989），《橫越福爾摩沙：外國人在臺灣的旅行 1860-1880》，台北，自立晚報，p.985。

<sup>27</sup>胡家瑜，（2015），《賽夏族》，三民出版社，p。

<sup>28</sup>千千岩助太郎，（1960），《臺灣高砂族之住家》，日本東京丸善株式會社，p.22。

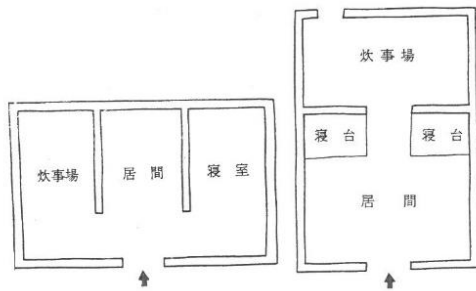


圖 3 - 左為橫列式平面  
右為直列式平面



圖 2 - 家屋建造過程照

(一) 穀倉 (saksakaa) :<sup>29</sup>

存放稻、小米、地瓜等糧食之場所；設於家屋附近，平面矩形，使用竹材與木材製作，與家屋構造不同是以高架式的建築形式，架高約 1.5 公尺左右，是為了防止濕氣使食物發霉，以及老鼠與其他動物偷食，柱頂則作防鼠板，以防老鼠爬上來。



圖 4 - 穀倉舊址，防鼠板

(二) 雞舍 (tokkopn tata)、畜舍：<sup>30</sup>

雞舍與畜舍建於家屋外附近，建築形式大致與穀倉相同，使用材料也相同，不同的是穀倉是高床式，而雞舍則為平地式。牛舍並不普遍，是以圓木為柱，略以橫木及竹柵圍之阻其逃出，豬舍構造亦同，但較普遍。

(三) 住居建築空間與陳設<sup>31</sup>

住屋內部空間的劃分和陳設，從文獻和田野訪問資料的歸納分析，大致可以區分如下：

1. 住屋正室的中央
2. 為公共空間，是日常活動的主要場所；通常正對入口處的中央或左上角地面設有不低限的平面式火塘 (kasahana)，以鍋樁石三塊立起火。火塘周圍置有截斷的木頭為凳、上有火棚 (napa) 用以放置食具和食物等 (小島由道 1916:49)。由於長年煙燻之故，因此屋內都是燻黑的。
3. 寢居的空間，則再沿牆之處安放數張床，床頭以竹屏隔開。床鋪高架於地面，架設竹板，竹板上鋪以約二吋厚的乾茅草 (homza') 為墊。通常獨立的寢居室，亦會於床鋪旁設火塘取暖。
4. 其他空地則為沿牆放置獵具、食物加工器具及容器之處；漁具則掛於屋外牆壁上。

<sup>29</sup> 胡家瑜，(1996)，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，內政部專題委託研究計畫報告，p. 33。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 胡家瑜，(1996)，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，內政部專題委託研究計畫報告，p. 35。

#### (四) 文獻上的賽夏族建築

賽夏族的傳統家屋文獻，是千千岩助太郎於 1935~1944 對台灣原住民族部落住家調查的測繪手稿，有被記載的資料為大隘社、十八兒社、瓦祿社、巴卡山社。以上四社家屋建築特徵分述表格以《千千岩助太郎台灣高砂族住家調查測繪手稿全集（上）》賽夏族篇測繪圖面為參考如下：

##### 1. 橫列式平面家屋案例

###### (1) 十八兒社住家

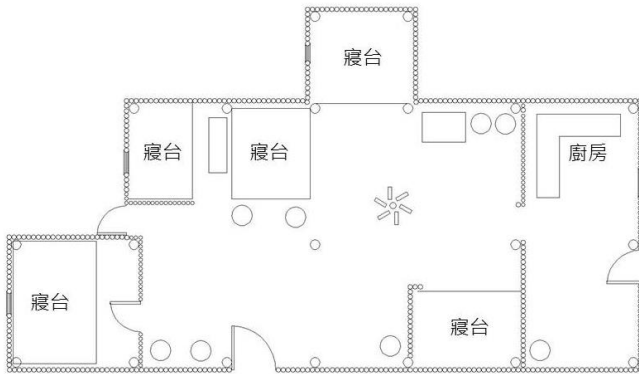


圖 5 - 千千岩助太郎測繪圖（筆者重繪）



圖 6 - 賽夏族十八兒社傳統住屋<sup>32</sup>

表 3 - 日治時期千千岩助太郎測繪十八兒社住家調查表

平面形式:橫列式
平面空間: A. 主廳 1 間 B. 廚房 1 間 C. 器具間 1 間 D. 豬棚 1 間 E. 寢台 5 間 F. 廁所 1 間 G. 穀倉 1 間 H. 雞舍 0 間
十八兒住家家屋記述：(達西烏拉彎·畢馬(田哲益), 2001) 十八兒社是新竹縣五峰鄉的老地名。據說有對泰雅族夫婦生下了九對雙胞胎，因此取名「十八兒社」。十八兒社的住家以竹子為壁面與屋頂，是一個矩形空間，並在右方及後方增建二間寢床，這種隨意增建的居住形式在其他族非常少見，但在賽夏族的家屋卻屢見不鮮，使整個住家的外觀呈現不規則的矩形。從入口進去，迎面而來的是一個大穀倉，靠在後牆壁面，入口左側有一間大的寢室，由竹牆隔開，並開一小門具有高度的私密性，也是受漢人影響的空間變化。寢室很大，足夠一個小家庭使用。 屋內共有五間寢台，分別位於屋內的角落，其中有一寢室凸出於後牆壁面，使屋子呈現了不規則矩形的變化，據推測可能是後來增建的。中央為起居室，有一中柱，柱旁有一灶，為舉行祖靈祭的場所，也是屋內最神聖的空間。 中柱上掛有籐籠是祖先靈位的象徵。廚房被安置在屋內右側，以竹牆與起居室隔開，只開一門進出，左、右兩側各有漢式的灶，材薪堆放在一旁。 從此屋的規模來看，可能居住了四對夫婦及其兒女，是一個頗大的家庭。

<sup>32</sup> 臺灣原住民族文化園區復原。

(2) 大隘社

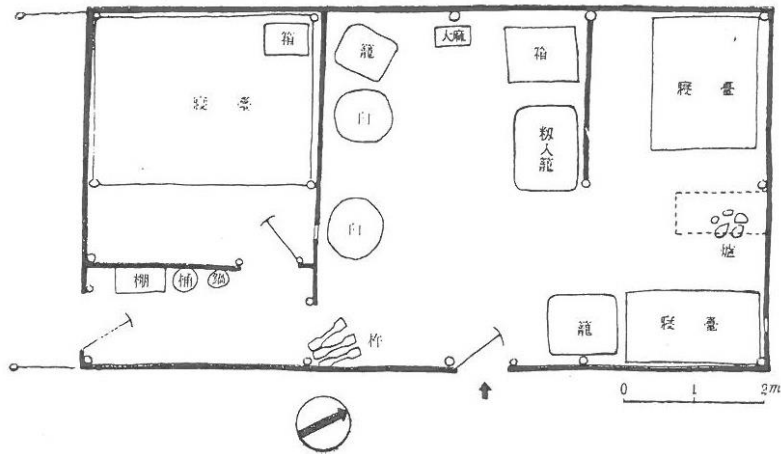
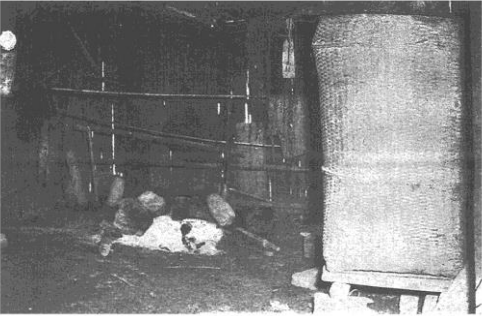


圖 7 - 千千岩助太郎測繪平面圖

表 4 - 日治時期千千岩助太郎測繪大隘社調查表

平面形式:橫列式
平面空間: A. 主廳 1 間 B. 廚房 1 間 C. 器具間 1 間 D. 豬棚 1 間 E. 臥室 2 間 F. 廁所 1 間 G. 穀倉 1 間 H. 雞舍 0 間
大隘社住家家屋記述：(達西烏拉彎·畢馬(田哲益), 2001) 大隘舊社目前是一片造林地，日據時大隘社擁有五十戶，還有兩個小社，分佈於海拔 850 至 970 公尺的緩坡上，位於五指山的東南側。唯一完整的矩形空間，入口右側即為廚房，放置了杵、臼一組。廚房後面是一間大的寢室，以竹牆隔開。祖先的神靈位置（籬籠）正對著大門，靠後牆而立。兩側放置了籬編穀倉籠及杵、臼。屋內右側有兩個寢床，中間有一爐灶，是賽夏原型的配置。 為一完整的矩形空間，入口右側即為廚房放置了杵、臼一組。賽夏族的臼比其他族的自大很多，腰細、上下口大是其特色。廚房後面是一間大的寢室，以竹牆隔間。祖先的神靈位置（籬籠）正對著大門，靠後橋而立。兩側放置了籬編穀倉籠及杵、臼。屋內右側有兩個寢床，中間有一爐灶是賽夏原型的配置。

圖 8 - 大隘社家屋室內



## 2. 直列式平面家屋案例

### (1) 大南社

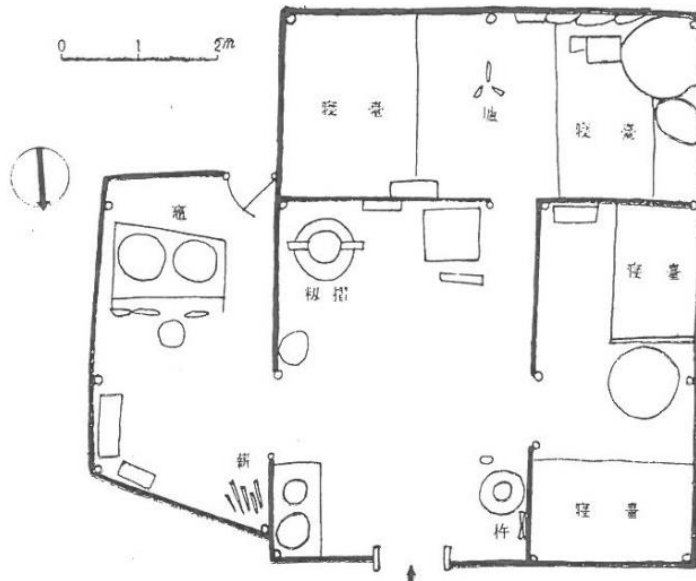



圖 10 - 大南社家屋平面圖

表 5 - 日治時期千千岩助太郎測繪大南社住家調查表

平面形式:橫列式			
平面空間:			
A. 主廳 1 間	B. 廚房 1 間	C. 器具間 1 間	D. 豬棚 0 間
E. 寢台 4 間	F. 廁所 0 間	G. 穀倉 0 間	H. 雞舍 0 間
大南社住家家屋記述：			
<p>位於新竹竹南中港溪上流南河左岸，標高約 240 公尺左右，南河上流半奇寮溪及八卦力溪間標高約 450 公尺左右的山腹傾斜地，外型為呈縱向延伸，但旁有附加矩形。並分為前室、後室二部份。入口一進去為主廳，兩側放置了籐編穀倉籠及杵、臼，碾米器具。前室右邊有兩個寢台，左邊為廚房，有漢式的灶，與鐵製工具放置，疑為增建。後室有兩個寢台，中間有一火塘，可能居住著三對夫婦及其兒女，屬於較大的家庭。</p>			
			
圖 9 - 大南社家屋			

(2) 瓦祿社

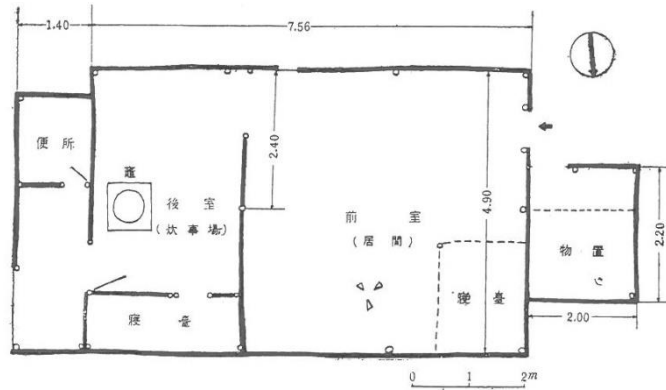
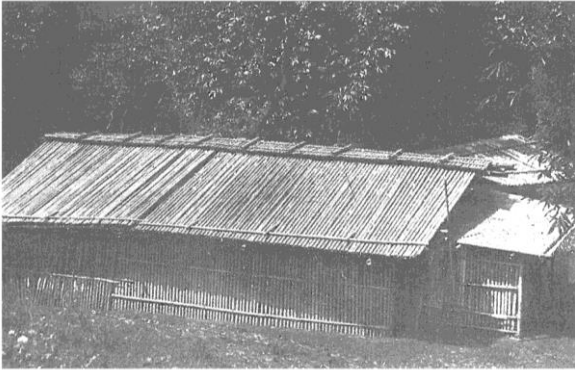


圖 11 - 瓦祿社家屋

表 6-日治時期千千岩助太郎測繪瓦祿社住家調查表

平面形式:橫列式
平面空間: A. 主廳1間 B. 廚房1間 C. 器具間1間 D. 豬棚0間 E. 寢台4間 F. 廁所0間 G. 穀倉0間 H. 雞舍0間
瓦祿社住家家屋記述：（達西烏拉彎·畢馬(田哲益), 2001) 於南庄鄉，鵝公髻山西麓，海拔450公尺左右，與前二處最大不同的地方是外型呈縱向延伸。並分為前室、後室二部份。前室有一寢臺，旁邊有一灶，有廣大的起居空間，後室有一寢臺及漢式的灶，推測是煮食與睡覺的地方。與前室相比較，後室是較私密性的空間。值得一提的是，寢臺後面還有一間廁所。這種「前堂後室」的配置與漢人的空間觀念類似，當是受漢人影響所致。

圖 12 - 瓦祿社家屋平面圖

### 3.4 風俗習慣

#### 一、慣習信仰

(一) 氏族信仰：賽夏族的神靈信仰中，每個氏族都有一套獨立的信仰體系，這些信仰體系各有所司的職責，這些神祇由各姓氏分別供奉，當各神祇生日時，奉祀的氏族即為 Sa' pang (祭團組織)，如下：

1. Sawan 氏族供奉掌管天候的女神 Koko waan (雷女)，其職責放晴、降雨、鎮風、驅疫。
2. Hajawan、Karakaran 兩氏族供奉的 Vaki solo 負責連日陰雨祈求放晴的祈晴祭。
3. Balbale 氏族供奉的風神 Vaki voon 則掌管大風不止時，祈求鎮風的鎮風祭與 Koko maya。
4. Tautauwazai 氏族則供奉戰神 Vaki dinado 與水神 Vaki gadete；
5. Sainasu 氏族供奉電神夫婦 Vaki biwa、Koko biwa。
6. Tanojarar 氏族供奉太陽神 Danohila。

但並不是每個神都會得到各氏族的認同，至於眾神之間的位階關係，因為各姓氏所負責的神職責都不一樣，都一樣重要，而賽夏族的社會組織裡，是合議制的，並沒有頭目，大家的地位都一樣，所以如果哪個姓氏說自己的神比較重要，其他的姓氏不會信服。因此神階的高低無法判定，也無法達到眾人的共識，不過，不同姓氏的人卻有以自己姓氏所奉祀的神的職責，來強化自己姓氏在族群中的重要性，而眾神間的位階高低難以在族群中取得共識，但是各姓氏的人有以強調自己姓氏所奉祀的神的職責，來強化所屬氏族在族群中的重要性的期待，而這種對神靈相對位階的態度，一方面呈現了氏族成員對所屬氏族的認同，另一方面也呈現了各氏族之間，相對的競爭關係。<sup>33</sup>

#### (二) 圖騰信仰：

賽夏族人藉圖騰以作為一個氏族的組織象徵符號以表示同一血統的源流，通常多以動植物或自然現象的符碼，來作為氏族共同的標記與名號。

#### (三) 多神信仰：

超自然的信仰觀念下，認為神是為吉凶禍福與生死的主宰，故各有其所信奉的神祇，包括了男女二神、蛇神、司生神、農物、雷公、雷雨等多位神祇，其中，又以「蛇」在賽夏族人當中是具有威屬的代表，可以驅除不好的事物，所以，台灣常見的百步蛇在賽夏族人的眼中更具神聖威嚴。<sup>34</sup>

<sup>33</sup> 吳奐儀，2005，《台灣原住民各族聚落及建築基本資料委託研究案靜態頁面文稿賽夏族篇》，p.8-22

<sup>34</sup> 達拉彎·畢馬(田哲益)，2001.08，《台灣的原住民－賽夏族》，臺原出版社，臺北，p.196

## 二、占卜、巫術與禁忌<sup>35</sup>

每逢祭祀、建築、開墾等重大事務執行之前必先占卜吉凶，同時占卜結果的執行也包含著對宇宙萬物等自然事物的配合且絕不強求，不以破壞自然以適應自己，而是依據自然律例來調適自己。一切事物的吉凶禍福在賽夏族人的觀念中是由精靈所致，而精靈分有善惡之別，善靈為族人所祭祀，而惡靈則為巫術所用，依靠著巫術可以解除惡靈的作祟以及善靈的保佑。古代的賽夏族人畏懼、信仰精靈的文化下，從日常生活到祭祀禮儀等產生許多的信仰禁忌，尤其是在矮靈送神活動中禁忌的表現更為明顯。

## 三、婚姻制度<sup>36</sup>

古代的賽夏族人婚姻為一夫一妻制，同時也有交換婚和勞役婚等，但並無招贅的制度；交換婚指雙方以姐妹互換，雖然在訂婚時決定互換，但二者不必然同時舉行婚禮，且婚禮分開舉行。更早之前也出現過搶劫婚，日治時期前盛行交換婚，其次為買賣婚與勞役婚；現今，交換婚改為一般嫁娶婚，而招贅替代了勞役婚，至於買賣婚則存於異族通婚之中。在婚姻禁忌方面，各氏族之間都禁止同姓之間通婚，原因在於賽夏族認為同姓即同一祖先源流，若同姓結婚，會遭致大難，若遇到同姓者，必須娶嫁的情況下，需連絡雙方家長、長老確定其血緣關係（有可能原本是因為改姓或是原本非本族人，因被收為義子女，而無血脈相關），並與祖靈溝通，直至祖靈同意為止；而離婚喪偶者三年後可再嫁娶，婦人須先返回母家後才可改嫁，且子女須留在前夫家，但稚齡需撫養者稍大則需歸還前夫家。

在賽夏族社會中的性別關係上，女子雖然會因結婚進入一個不同姓氏的家庭成為夫家的人，但她一生都保留著娘家的姓氏，永遠屬於娘家姓氏團體的一員。

當丈夫過世即使有自己親生的兒子，在服喪期滿仍必須回到娘家。自己死亡時，因為異姓的人不能碰觸遺體，不同姓氏的丈夫與子女只能找來與其娘家同姓的人處理（最好是女子的兄弟），因此有些女性病危知其時日不多時，常會請娘家的人將她帶回去；夫家對女性而言，似乎只是丈夫在世時的暫時居所，最終她還是要在娘家塵埃落定。賽夏女性的一生看似如塵埃般輕飄飄，但自結婚到死亡，夫家大小的健康與幸福，都維繫在她與娘家的關係；新婚後回娘家，頭胎的孩子落地也要回娘家，

<sup>35</sup> 同上。

<sup>36</sup> 同上。

等子女都長大成人更要回娘家，不論是丈夫死去或是妻子死去，死後都需要攜帶其子女回娘家；在每一次回娘家的儀式中，都期待妻子娘家的長老帶給家人更多的祝福。繼承父親姓氏的賽夏男性，在異姓的母親和妻子的照顧與祝福下成長，期許未來不會因為意外死亡，淪為惡靈，而可以善終成為善靈。

#### 四、生育禮俗<sup>37</sup>

從婦人懷孕開始，孕婦本人及其夫婿必須遵守著許多禁忌，以保護胎兒平安降世，其嚴守的禁忌為：不得參加祭儀與接觸祭物、不能參加出草、參加狩獵不得走在前頭、不吃獸類心臟與鰻魚頭以及孕婦不能碰觸弓矢與獵具。新生兒滿月時有回母家的習俗，並做芹菜「貼草」的儀式以祝福新生兒成長，表示生殖力強、生長、茂盛及興旺。至於嬰兒的姓名則是由家長為其命名，各氏族有其承襲使用的名譜，而其原則為連父名制，亦即父子連名沿襲祖名，但避與兄父同名。因為人口稀少所以賽夏族人喜歡多產，過往普遍存在著重男輕女的觀念，認為生一子則多一弓，生女則為塵土；對於非婚生子則視為親族之恥，同時也認為雙胞胎是不吉的徵兆。另外，由於承嗣的習俗，所以無子嗣者多半收養義子。

#### 五、喪葬禮俗<sup>38</sup>

賽夏人對於死亡的定義為生靈脫離軀體而出，即為死亡，在同一氏族中有人死亡，則氏族的人有為其服喪一日的義務。在賽夏族傳統的習慣中，人死後埋葬並不另設立墓標，但會在其墓上放上石頭，以供他人辨識，避免毀損。原無死後祭拜之事，但現今每年訂在清明節舉行掃墓，主要是為了配合假期，方便在外地工作者能夠回來參加，同時也有送東西給靈食用的習慣，可能是因為漢化影響加上久移居於外地，無法就近緬懷其祖先而開始的習俗。

在喪葬的禁忌方面有：死者屍體僅能由氏族中的年長者得以觸摸；而橫死者則是由發現者告知親屬，就地掩埋以示禁忌；男子的武器及小刀禁止附葬；而參加埋葬者回家後必須更衣，且脫下的衣服必須棄之野外；家有喪祭者不能參加農事祭儀，也不得參加出草與戰爭；若是同一氏族或部落，族人連續因為意外而導致死亡，需聯絡各氏族長老、巫師請示祖靈，在河邊向東行祭，祈求保佑。

早期喪葬方式還分為善死、惡死二種，善死指自然死亡或因病過逝者，

<sup>37</sup> 同上。

<sup>38</sup> 同上。

在死者臨終前時，由床上移至地面為其沐浴更衣，在斷氣時扶起使腿彎曲靠在胸前成蹲坐狀，再用傳統布帛包覆，同時煮新飯塞於死者口中以作為辭食後，當日下午葬埋於山野。至於惡死指橫死、戰死，或是在床上斷氣者皆為惡死，其作法為燒毀死者住屋，並於下葬處堆石以壓住惡靈。日據時期以後以衛生為由，則都強制改為覓地墳葬的方式。

### 3.5 小結

透過生活物質需求的紀錄了解到，當時家屋內部活動的狀況，例如：

第一節飲食篇中得到，在 1917 前，賽夏族在用餐飲食時，部分習慣已近漢化，如使用筷子及碗盤盛裝，但在用餐的狀態上依舊是圍繞著食物，蹲踞飲食，還未有在家中配置椅子的習慣。

第二節的生產篇中可以得知男子在成年前就需學會竹工、編織籠網、鍛冶、剝木及製造武器等技術，身兼農夫、獵人、建築師、工藝師，而女子在成年前則是需學會織布的技能，所以除了為農婦、也是織工藝師，而生產時所必須之工具、空間與生產出的器具，在家屋中內需要有擺放之空間與製作生產之空間。

表 7—家屋空間組織比較<sup>39</sup>

社名	十八兒社	大隘社	大南社	瓦祿社
族群所屬	北群大隘	北群大隘	南群蓬萊	南群東河
平面形式	橫列式	橫列式	直列式	直列式
使用材料	竹材、木材	竹材、木材	竹材、木材	竹材、木材
室內空間	主廳、四間寢室、獨立廚房	主廳、三間寢室、廚房	主廳、三間寢室、獨立廚房	主廳、兩間寢室、廚房、置物間、廁所

第三節建築篇中，了解過去文獻上所記載之賽夏族家屋，因地域不同，使之文化上的生活空間有些許差異性，北群與南群的平面形式就有所不同，在特殊空間（即神靈信仰）上，北群已有在家屋內祭拜神靈之習慣，南群的紀錄上則沒有特別註明；建築構造所使用之材料，也是採用就地取材的方式，使用竹材與木材為建材；室內空間的部分以生火的主廳為主體，依據橫列式或直列式的平面，延伸寢台、廚房等空間，而在主廳室內生火，有著烘乾食物、取暖以及幫建築物驅蟲防止過早腐爛的效益。

生活方式影響著空間內部使用的狀態與配置，縱使為同一族群，在不同區域，不同的外敵下，所產生之空間配置也會不一樣，可是在主廳的確立，北群在建築

<sup>39</sup> 彙整第三章第三節建築篇中之（四）文獻上的建築。

篇中的文獻紀錄上，能夠直接了解到主廳所負載之神聖性功能，而在南群上則能夠看到將廁所與置物間連結於建築家屋中，而非另外增建之附屬建築。



## 第四章鵝公髻部落錢姓家屋建築演變

### 4.1 部落區域與歷史

鵝公髻山海拔 1579m，位於苗栗縣南庄鄉與新竹縣五峰鄉交界，山容巍峨雄渾，外貌遠看有如公鵝頭上的肉冠因而得名。居住於這片山區的賽夏族人，則稱這座山為 ngangihaw，是指高山的意思，也有別稱 kanlipih（意旨路很小很窄），及 tawkoS（山谷很像刀子很會崩山）。

傳說故事中的鵝公髻山，是一條有著公鵝頭上肉冠的大蛇盤距守護著，大蛇被族人認為是神靈，後也被賽夏族人稱為聖山。

賽夏族語「hororok」指為山凹之處的意思，為苗栗縣南賽夏群傳統部落之一，住戶約有 8 戶，部落人口約有 120 餘位，多數皆外移求學及工作，住在部落人口約為 35 人左右，居住氏族為錢姓（Sawan）、夏姓（Hayawan）、高姓（Kaybabaw）、朱姓（Titiyon）四姓氏。

傳統時期，錢姓氏族錢阿祿進駐鵝公髻山，為鵝公髻部落的拓荒者，建立鵝公髻部落，當時部落中多以農業與打獵為生。直至日治時期，因應產業策略，有了水田的農業發展，與樟腦的產業為生，許多曾被視為不適合耕作之地，也陸續開墾成水田，依然還是有打獵為輔。

戰後時期，雙昌煤礦的設立，在南庄陸續開採煤礦，至後期民國 30 幾年時，才進入鵝公髻部落進行礦坑開採，因礦坑的出現，部落人最至五百多戶，成為了有兩三千人的群落，主要都以採礦維生，當時的農業已剩下種植芋麻，芋麻主要是以織布需要為主，採礦的興盛直至民國 60 幾年時礦坑關閉，原本住居於鵝公髻部落的居民，為求生存漸漸移出部落。

### 4.2 Sawan 氏族

#### 一、Sawan 氏族

過去北賽夏負責統御作戰的是 Tautauwazai 豆、趙氏族，在南賽夏中則多為 Sawan 氏族潘、錢、根，據口述傳說中 Sawan 氏族身強體壯、善戰、巫術、腳程快、人數也屬於較多，連年戰爭後，根家另成一氏族 Kas'amus，Sawan 氏族就剩下潘、錢，在《賽夏族族譜編彙》<sup>40</sup>中有整理並記錄潘姓的遷徙歷程與根家的脫離。

#### （一）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）。

#### （二）根姓

<sup>40</sup>雪霸國家公園管理處與新竹縣五峰鄉賽夏族文化藝術協會合作於 2006 年開始編彙。



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）祿呼之，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）。（趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函，100）<sup>41</sup>

口述傳說中的Sawan氏族，在這次研究中，也有得到相關的口述，Sawan氏族的歷史與人數銳減的原因，口述的資訊如下：

錢姓（Sawan）長老：以前Sawan根家、潘家、錢姓很難對付，以前光我們就姓錢的就有兩萬多人，所以就很難對付，所以就他們為什麼分出去那麼多姓，就一段時間因為他們專找姓錢的，找到就把他們殺掉，就很多人隱姓埋名，不要給他們知道我們姓錢，如果說你姓錢的話就把你打死，被人家圍毆，嘿呀，後面就變成就是換姓的原因。

蓬萊根姓長老（kas' amus）：古老的Sawan氏（指潘、錢、根），是賽夏族擁有占卜巫術能力的姓氏，各姓氏在圍獵皆會延請一位巫師作軍師。其中有一法術是觀水珠，在姑婆芋葉的露珠上，看出何種動物、哪個方向、數量多寡，爭戰時期也同樣可以探測敵人方位與數目。舉凡巫術皆有正反，Sawan氏在兩派互鬥中元氣大傷，氏族分崩離析，有者融入其他姓氏，有者離群索居，大氏族即失去許多巫術占卜密技。

這次研究，在鵝公髻部落中的高姓（kaibaibao）原本是為錢姓（Sawan），因事故，後改高姓（kaibaibao）繼續傳承，但在祖靈祭（paSbaki'）時，會一起進行祭祖，並準備相關事宜，但因已屬於外姓族人，在共餐時則與錢姓分開。

## 二、錢姓（Sawan）氏族遷徙與由來

本研究之研究對象錢姓（Sawan）因在賽夏族族譜編彙中的遷徙紀錄並無錢姓（Sawan），而筆者在小時便知道錢姓（Sawan）跟潘姓（Sawan）雖為同一氏族Sawan，卻是來自不同地方，而這次本研究也得到相關口述記實如下：

筆者：舅舅，我記得以前聽過的故事中，錢姓的遷徙，是別的地方，過來的一支？

錢姓（Sawan）長老：就是從42份那邊。

<sup>41</sup>趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函，（2011），《賽夏族族譜編彙》雪霸國家公園管理處委託辦理成果報，P.32-33。

錢姓 (Sawan) 長老：早期可能是從國外進來的，然後就打打打，打到這邊來的，最早，最早可能生活在平原，然後打仗，打打打，就打到這邊來拉。

錢姓 (Sawan) 長老：以前是從桃園大溪、鶯歌，打仗，就一直退退退，以前很多地方，集結地很多，你看，那時候我們多少人，他們很現代化了，還是我們還是被他們慢慢打的，慢慢打的，打到....。

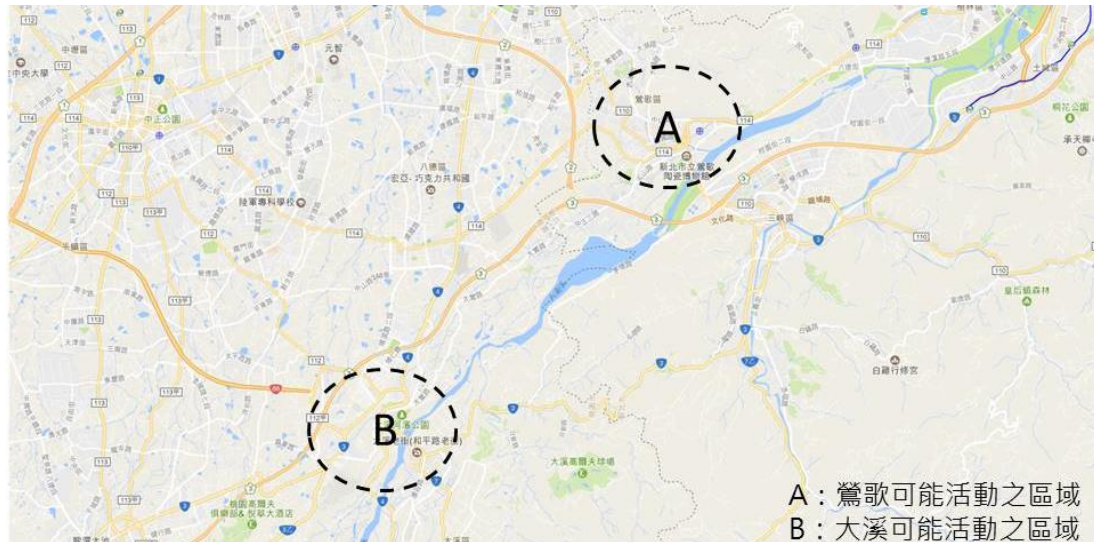


圖 13 - 鶯歌、大溪可能活動之區域

上述口述可以了解到，錢姓 (Sawan) 是從北部遷徙下來，經歷各種戰爭，而到苗栗附近的42分山居住生活，而之後又是如何從42分山轉移至現在的部落中？

錢姓 (Sawan) 長老：以前是這樣，老人家商量，本來在42分山，不是在苗栗也不是在新竹，在分界點，老人家就說，有兩個地方很適合我們，我們要遷移了，你們要跟我去還是要留在這邊，當初已經有瘟疫了，大家就比較老的老人說我們就這邊分，那有兩個地方很適合我們，一個在鵝公髻，一個在五峰大隘，那如果說要往去大隘的走那邊，要去苗栗的就走那邊，太婆 (錢樟貴娥) 就走這邊，他要來這邊這裡，她是最早來到這邊開墾。

錢姓 (Sawan) 女性長輩：我們原本是荷蘭人還有沿岸的原住民 (推測應為道卡斯)，後來逃難被SaySyat收留，在後來遷徙至北方，之後遇到攻擊，一直退...退到了後龍，後龍有我們的親人，本來你外公要去認親的，後來他中風了，就不了了知，斷了聯繫...，我們之後又被那個漢人攻擊，沿路退到了42分山，太公 (錢阿祿) 之後就帶著我們到鵝公髻了。

錢姓 (Sawan) 長老：在荷蘭時期的時候，我們那時候曾是道卡斯，我

們是被打進來，以前是在沿海呢。

錢姓 (Sawan) 長老：以前我們稱道卡斯就是那個平埔族叫 panaeh，所以說我們老人家會說 So'o yami' panaeh，就是說我們是 Taoka, Taoka (意指道卡斯)。

在上方的口述記實中可以知道錢姓 (Sawan) 可能源為外國與平埔族，是否確定還需考證，但北部遷徙的最後過程是至 42 分山。人數銳減的原因，為錢姓 (Sawan) 氏族遷徙於桃園大溪、鶯歌附近，在長時間戰爭影響下，後遷徙至 42 分山，因爆發瘟疫死傷慘重，42 分山已不適居住，在長老的討論下，分別進駐五峰大隘，與進駐鵝公髻山。

錢姓 (Sawan) 女性長輩：太公 (錢阿祿) 夫婦，以前權威很大，他說什麼，大家就做什麼，對漢人的交易，對日本的交易都很厲害。太婆 (錢樟貴娥) 的法力高強，可以幫人治病，甚至可以下咒害死敵人，以前缺水，就會施法，讓老天爺下雨，都沒人敢惹他們。你知道我們以前 paSta'ay (矮靈祭) 是一年一次嗎？可惜在日本人威脅，逼不能舉行，最後太公 (錢阿祿) 與其他姓氏長老去談判，如果不同意就殺我們全族，看到賽夏族見一個，殺一個，在不斷談判下，最後變成兩年一次，但是他們回來開始生病，很嚴重的病，除了一個姓風的長老，沒死被救回來之外，其他都被 ta'ay 給帶走了…。

遷徙至鵝公髻部落之錢姓 (Sawan)，從口述中可以得知第四代錢阿祿三兄弟在鵝公髻部落駐紮，開始了後續的生活，而第四代錢阿祿與其妻錢樟貴娥在鵝公髻部落的生活，影響了鵝公髻部落，也影響了大東河流域的賽夏族，錢樟貴娥為大巫師，傳有呼風喚雨之能，可治百病，也可下咒術，因其能力強大且剛正不阿，經常為部落間衝突調停，晚年認為這些術法會影響後代，帶來不幸，決定不傳其本領於後人，帶著傳說離去。

在鵝公髻部落中關於錢姓 (Sawan) 錢源茂與錢源金一系 (表 8) 中的遷移過程在既有訪談中有紀錄，如下：

朱姓 (Titiyon) 長老：小時後只要下課我就要賽跑趕回鵝公髻做家事，我會採小黃瓜吃飽就開始做農事如種菜、等以前部落很多人約 100 人左右部落有錢家、夏家、朱家，高家 (高湖明) 是收養的義子他們本姓錢 (血) (watan bawzi' 高家收養) 她長的矮矮的專門祈福 ('omowaz) 之人，如至河邊殺雞頭還會占卜，高湖明的阿太公是最大的長輩，錢源富 (風立寶阿公), makta' aw (錢阿財爸爸), 'obay a Soyan (夏阿圓爸爸) 還有風家 (夏正彥爸爸) ← 'obay a rangaw, 為向天湖 bilin, 兄弟 [風添成 kalaeh], 小孩子也知道他們本為風家，以前我公公叫我去山上，帶鱒魚去他們開墾的地方，有芋頭、地瓜…等農作物。<sup>42</sup>

<sup>42</sup> 2015 年 8 月東河活力部落計畫訪談紀錄 (鵝公髻部落朱家長老朱仁乾口述，高清菊、風貴芳訪談)

朱姓 (Titiyon) 長老: …我的姑姑 toway a rangaw 結婚時對方送一條牛，牛用芭蕉葉蒙住眼睛，用刀子敲頭使之昏迷，晚上分牛肉其骨頭熬成湯全部的人一起喝湯跳舞唱歌，但我不會唱歌，在我小時後就被媽媽帶來 hororok 鵝公髻養了 4 條牛、種菜、等家事。養牛是拿來賣的，hororok 鵝公髻剛開始只有 2 家人住山上…。

朱姓 (Titiyon) 長老:我家原本跟錢汶華阿公他們住在一起在於 baehbaehko'an (指蕨類生長之處)，然後分家來到 biyabiyara: (指姑婆芋生長之處) 住了 20 幾年才搬到這居住，我大姐朱靜菊在向天湖出生住 2 年約民國 32 年時搬來 hororok 鵝公髻…。<sup>43</sup>

錢姓 (Sawan) 男性長輩:我們老家最一開始是住在biyara: (指都是姑婆芋的地方)，之後到現在的工寮附近 (指大樹旁)，在之後呢，搬到了現在這邊，不過中間有分過幾次，不過大致上是這樣…。<sup>44</sup>



圖 14 鵝公髻部落錢姓 (Sawan) 錢源茂一系遷移過程

在訪談中確認到，一開始鵝公髻部落的住戶為兩戶，後經確認兩戶都為錢姓 (Sawan)，在訪談紀錄中有提到 biyara: (指都是姑婆芋的地方) 及 baehbaehko'an (指蕨類生長之處)，朱家長老的紀錄中是從 baehbaehko'an (指蕨類生長之處) 在至 biyara: (指都是姑婆芋的地方)，而錢家的紀錄中則為 biyara: (指都是姑婆芋的地方) 開始，而無 baehbaehko'an (指蕨類生長之處) 的紀錄，但都均會到達 A 點 (圖 15)，約西元 1957 年在遷至 B 點，1976 年左右因家族人口變多遷至 C 點 (圖 17)，錢源茂一系因各種原因事故，於 2003 年遷至 D 點 (圖 24) 到現今。

<sup>43</sup> 同上

<sup>44</sup> 2018 年 12 月鵝公髻部落錢家男性長輩錢鴻斌口述。

表 8—鵝公髻部落錢 (Sawan) 家祖譜<sup>45</sup>

第十二代	第十三代	第十四代	第十五代	第十六代	第十七代	第十八代
*	*	*	錢阿祿 錢樟貴娥 (妻)	錢源金	錢秀香	
					錢姓江	
					錢銀恭	錢鴻杰
						錢鴻仁
						錢鴻斌
						錢鴻欣
						錢鴻維
					錢月娥	
				錢源茂	錢月美 (義女)	
					錢玉蘭	錢澤維
					錢琴妹	
					錢玉嬌	
					錢玉鳳	
					錢玉英	
					錢汶華	錢香君
						錢香戎
						錢永泰
					錢文明	
					錢玉珍	
					錢文忠	錢雅婷
					錢文德	
			*	錢源富	錢美菊	
				錢源霖	錢阿相	
					錢阿財	
			*	錢源桶	錢國榮	
					錢國勝	
				錢源秀	錢男進	
					錢發財	
				錢源水	錢阿清	
					錢茶妹	錢 (朱) 文裕
						錢 (朱) 文興

<sup>45</sup>2017 年 4 月, 鵝公髻部落錢家女性長輩錢玉蘭口述, 於 6 月錢家長老錢汶華修正。

\*需在考證



### 4.3 鵝公髻部落之建築

每個時期都會有那個時期的空間使用與樣貌，希冀從空間裡看到活動的變化，甚至可以看到特意被保留下來的”重要性的空間”與變化，過去的鵝公髻部落錢姓的家屋並無紀錄存在，而是利用現有文獻資料與長老們訪談、推敲、模擬出可能的平面空間與形式，以錢源茂一系各時期家屋為例如下：

#### 一、日治時期

##### (一) 以口述模擬之錢姓家屋

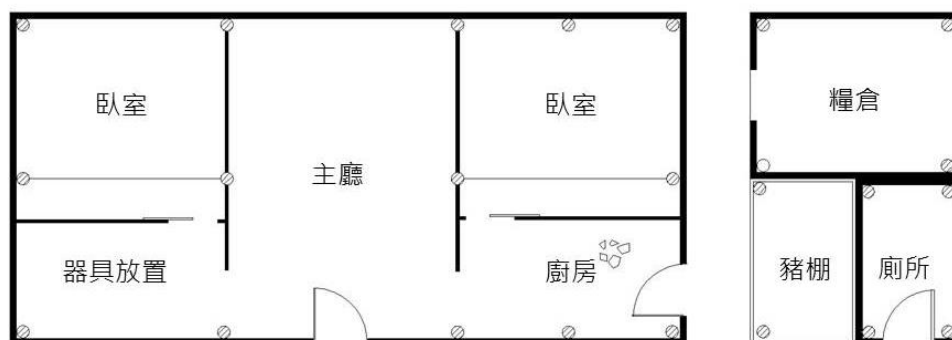


圖 15 - 錢姓家屋口述模擬平面圖

表 9- 以口述模擬之錢姓家屋調查表

平面形式:橫列式	建造時間:西元 1957 年以前
平面空間: A. 主廳 1 間 B. 廚房 1 間 C. 器具間 1 間 D. 豬棚 1 間 E. 臥室 2 間 F. 廁所 1 間 G. 穀倉 1 間 H. 雞舍 0 間	
錢姓家屋記述： 配置與第三章第三節大隘社測繪的家屋雷同，入口進去為主廳，兩側牆放置了藤編穀倉籠及杵臼。右側即為廚房。廚房後面是一間大的寢室，以竹牆隔開。家屋有主廳，3 室有兩個臥室，左邊為家主居住，右邊臥室為小孩與公公婆婆居住，廚房出去兩至三步可到豬棚，豬棚旁為糧倉，較遠處是廁所，緊鄰建立。	
訪談紀錄： 我：大阿姨，我想跟你詢問以前在最上面的錢姓…，錢姓家屋的空間，是甚麼樣子的可以嗎？ 錢姓（Sawan）女性長輩：好啊，可以給你問。 我：想問說再以前上面的時候，房子也是長這樣嗎？（指基礎平面橫列式） 錢姓（Sawan）女性長輩：恩。 我：那像這種嗎？（指大隘社之平面圖，說明大隘社平面之狀況。） 錢姓（Sawan）女性長輩：對，差不多，但是有些不一樣。 我：是哪裏不太一樣呢？ 錢姓（Sawan）女性長輩：兩邊睡覺的地方，都差不多大，很大，可以睡我們	

兄弟姊妹，這邊（指右邊寢台）下面有牆有門，然後是廚房，可以直接出去，外面有豬棚，跟穀倉，還有廁所，以前阿，廁所都是在外面，用那個板子墊著，挖個洞就可以上了。

我：那記得裡面當時有甚麼器具或是一些生活的景象嗎？

錢姓（Sawan）女性長輩：很久囉…，我也不太記得了，只記得裡面，都是籠子跟工具，就放在那邊，那時候很小，就我跟你琴妹阿姨，每天起來煮早餐，

我：那主廳這邊有甚麼東西，或是平常都在這裡做甚麼？

錢姓（Sawan）女性長輩：主廳喔，就跟這個很像（指大隘社平面圖），很多籠子，旁邊就放工具（指左邊寢室前空間）。

## （二）以口述模擬之錢樟貴娥家屋

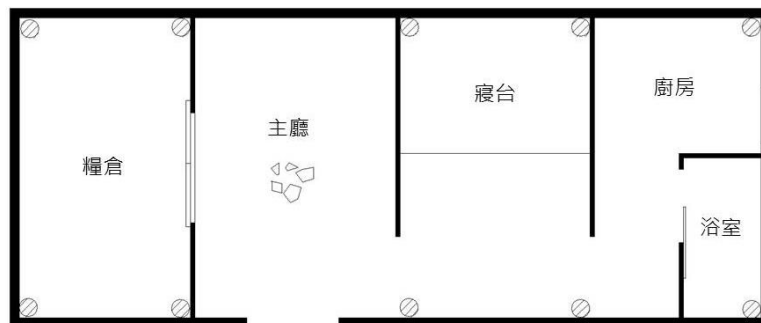


圖 16 - 錢樟貴娥家屋口述模擬平面圖

表 10- 以口述模擬之錢樟貴娥家屋調查表

平面形式:橫列式	建造時間:西元 1957 年以前
平面空間: A. 主廳 1 間 B. 廚房 1 間 C. 器具間 0 間 D. 豬棚 0 間 E. 寢台 1 間 F. 衛浴 1 間 G. 穀倉 1 間 H. 雞舍 0 間	
錢樟貴娥家屋記述： 一人居住的家屋，入口進入為主廳，左側為糧倉，因是為了防盜，及使用方便，建立於室內。右側第一間為臥室，除了兩側隔牆外，並無前牆遮掩，最後一間為廚房，右側最底有約一個塌塌米大小的浴室，供梳洗。	
訪談紀錄： 我：大阿姨，那個我想跟你詢問當初阿太婆的家屋。 錢姓（Sawan）女性長輩：好啊，怎麼詢問？是要問甚麼。 我：我想問裡面的空間、狀態這些，就是類似有客廳、廚房、穀倉這種。 錢姓（Sawan）女性長輩：恩，好啊。 我：那個大阿姨，我確認一下，我記得以前聽到，阿太婆的家，裡面有一個穀倉對嗎？ 錢姓（Sawan）女性長輩：對阿，入口進去是主廳，左邊是穀倉，主廳右手邊	



是睡覺的地方，但是沒有隔，就是沒有牆，沒有門，睡覺的在過去是廚房，廚房右下角是洗澡的地方，大約是這樣。

我：入口進去左手邊全部是穀倉？

錢姓（Sawan）女性長輩：對，有兩個拉門，可以拉開。

我：那睡覺的地方跟主廳有隔牆嗎？

錢姓（Sawan）女性長輩：有，一個牆。

我：睡覺的地方跟廚房也有隔？

錢姓（Sawan）女性長輩：恩。

我：那廚房右下角的廚房，是說從入口右轉看過去就看的到的嗎？

錢姓（Sawan）女性長輩：恩。

我：那浴室大概多大？

錢姓（Sawan）女性長輩：大概一個塌塌米。

錢姓（Sawan）女性長輩：廚房跟浴室中間有一個窗戶，就是以前那種推開的那種，很舊很舊。

(三) 以口述模擬之錢姓家屋

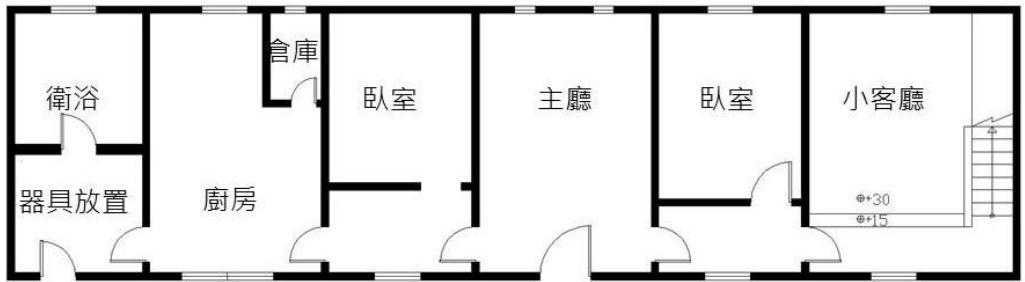


圖 17 - 民國約 50 年錢姓口述模擬家屋平面圖

表 11-以口述模擬之錢姓家屋調查表

平面形式:橫列式	建造時間:約西元 1976 年
平面空間: A. 主廳 1 間                      B. 廚房 1 間    C. 器具間 1 間    D. 豬棚 0 間 E. 臥室 2 間/寢台 1 間    F. 衛浴 1 間    G. 倉庫 1 間      H. 雞舍 0 間	
民國 30 年錢姓家屋記述： 家屋外有一大庭院，大門入口旁有一顆 50 幾年芒果樹，到了夏天，大家就會打芒果，將芒果製成芒果青食用；家屋入口一進入是主廳，主廳內中間放著祭祀神靈的桌子正對著入口，主廳因為是招待客人與家人的公共空間，兩邊有著放著各種收藏品的櫃子與正對排放的椅子三至四張，主廳已沒有火塘，但有小型炭爐替代。 入口進去右邊第一間為臥室，家中長子夫婦的房間，隱私的關係四周牆面，只有一扇窗與一道門為開口，傢俱只有兩個衣櫃、一張雙人床與一張化妝桌。	

在臥室右邊一間住戶稱為小客廳與地面有 30 公分左右的高差，過往小朋友睡覺之地方，後改成離家子女回來時所住之處，有一台電視及收納重要紀念品（軍刀，特殊年份紀念酒等）的櫃子，有電視，相較於主廳為較放鬆之處；小客廳旁有一條連接至屋頂之樓梯，狹窄幽暗，高層可能因施工原因，參差不齊，不易行走。

入口左邊第一間為臥房，家中之主的房間，只有門為一處開口，傢俱為兩個衣櫃，一張雙人床與一張小書桌；臥室旁為廚房，一進廚房會看見可容納 10 人的圓餐桌，供數十兄弟姊妹與家主夫婦用餐，現代化的廚具設施，已用瓦斯不用柴火炊煮。

廚房邊角處有一倉庫，倉庫代替過去穀倉之功能，放置米袋、乾貨食品等，但因年久牆面破損，又無墊高及防鼠板，導致有老鼠駐居，需常清理打掃；廚房旁最邊間為器具放置間與衛浴空間，器具放置空間中，有工作上使用的農具及洗衣機，釀酒時會使用的大甕，有一開口，連接內院；再進去為衛浴空間，廁所被併入於室內與浴室一起使用，用的也是瓦斯而非柴火，有一開窗。



圖 18 - 戶外照片 1



圖 20 - 戶外照片 2



圖 19 - 戶外照片 3



圖 21 - 主廳照片 1



圖 22 - 主廳照片 2



圖 23 - 小客廳照片

(四) 現代目前錢姓家屋之測繪



圖 24 - 民國 106 年錢姓家屋測繪平面圖

表 12- 錢姓家屋調查表

平面形式:橫列式	建造時間:約西元 2003 年
平面空間: A. 主廳 1 間 B. 廚房 1 間 C. 器具間 2 間 D. 豬棚 0 間 E. 臥室 2 間 F. 廁所 1 間/浴室 1 間 G. 倉庫 0 間 H. 雞舍 0 間	
民國 106 年錢姓家屋記述： 家屋平面形式為橫列式，因地形關係由三個矩形合成，家屋外有一庭院，過去有擺放過亭子，年久失修拆除，平常為工具器具維修，或是離家兄弟姐妹回家時的，聊天休憩的地方，因背靠鵝公髻山，前可直接眺望天筆山，每次都會燒火，比過去不一樣的是廁所與浴室分開，器具放置間與廁所建置於戶外。 家屋內部環境，入口進入為主廳，主廳內中間放著祭祀神靈的桌子正對著入口，主廳靠臥室的牆邊放一排沙發，電視則放置於入口進去右手邊，從沙發看過去為斜對著電視，此為家屋中公共之區域，主要用來招待客人與家人休憩為用。 入口進入右邊，兩間單間為臥室與地坪高差為 30cm，一間為屋主兒子，一進入臥室內左手邊為單人書桌，書桌旁為一張雙人床，書桌與雙人窗中間有一扇窗戶，床旁緊靠著收納櫃，臥室內右手邊為兩座衣櫃，另一間為屋主女兒，臥室內一進入左手邊為兩座衣櫃，衣櫃正對著兩張書桌，房間最內部則為雙人床。 入口左邊為雜物放置區，過去為家人小客廳，後因空間儲藏量不夠，而將主廳與客廳結合為一起，雜物放置區同一區位的臥室為屋主夫婦的房間；入口處最左邊的空間為廚房，使用現代化廚房，一張可容納六人的矩形餐桌，周邊牆面放置小矮櫃提供收納使用，以及釀酒用的大甕三個，廚房有一開口，可連接戶外庭院，戶外放置洗衣機以及電熱爐，下雨天也可掛衣物晾乾用；廚房後方為浴室，有一浴缸，無明確乾濕分離。	

## 第五章錢姓祭儀中的行為與空間

### 5.1 賽夏族祭典

賽夏族祭典多樣，且繁雜，在祭典中的分工與氏族息息相關，分工清楚，每一個姓氏氏族都有自己需要準備的事宜，相互配合。如族內共同參與 Pasta'ay (巴斯達隘別名矮靈祭) 由朱姓主持，風家輔祭，在十年大祭時會有 Sinatun (祭旗) 由芎姓、豆姓、絲姓、夏姓輪流分工製作與搯旗、護旗等。'omaboS ka kawaS 祈天祭由章姓負責祭典的發起，潘姓主持。baki' Soro: (龍神祭)、祈晴祭由夏與蟹姓主持。鎮風祭由風姓長老主持。tinato' (火神祭或稱敵首祭) 由趙姓、豆姓長老主持。這些規範，來自族裡的神話傳說與歷史經驗。

上述祭典分工嚴謹，且互不侵犯，為了更能了解祭典與家屋中連繫的狀態與過程樣貌，將會分類成三項進行研討一、祭典在傳統家屋中儀式行為的種類及內容。二、儀式行為所使用的空間、位置與方向。三、儀式行為中所隱含的家屋理念與空間觀念。

#### 一、祈天祭 ('omaboS ka kawaS)

祈天祭祭祀者有兩姓氏負責，章姓為示信者，潘姓為司祭 (原為根姓)。

祈天祭 'a' oewaz 前身與沿革：<sup>46</sup>

祈天祭是賽夏族最為古老的祭祀祭儀，歷史比矮靈祭更為久遠三個世紀以上，其深度、廣度、知名度不及矮靈祭歌舞場面，故鮮少人對此瞭解與重視。

賽夏族祈求天候變化有關的儀式主要包括：祈晴祭 kapa 'ae:zaew、祈雨祭 kap pa'oeral、祈鎮風 kap paba:i、祈驅疫 kap parayo'，這些祭儀本由朱、潘、風、解、夏擔任司祭 (1945 年)。在 1960 年代左右合成為「祈天祭」，並以祈天祭名稱「'oemowaz ka kawaS」作為統稱，章姓為示信者，潘姓為司祭。

(※有一傳說，遠古時期連月暴雨成災，族人無法外出取得食物，各姓氏嘗試祈求鎮雨，各姓氏派代表渾身解數施法均莫可奈何，後來遲到的潘氏祈求後，天際豁然開朗，於是由潘氏為承襲司祭。

目前祈天祭固定於每年農曆 3 月 15 日左右舉行，與矮靈祭間隔舉行，大祭為期三天，小祭僅一天，近年來為鼓勵族人多回鄉參與，開始配合假日而舉行。雖然祈天祭儀式過程因調適現代生活而變化，並未影響傳統精神的延續，且維持與神話傳說中以白色小貝珠 Sile' 和小米獻祭。

大祭由祭前協商和以竹占 romhaep 請示祖靈擔任捧供品的人選開始。正式祭典第一天，在南河東岸舉行各姓氏長老會談 'a' iyalaehoe:，

<sup>46</sup>桃園根姓長老 (kas'amus) 於 2014 年在社群網站 Facebook 中的賽夏族文化社團發表。

第二天在河邊殺豬，各姓氏長老代表以豬肉和酒獻祭祖先，並在河邊進餐。第三天族人聚集在蓬萊大湍的祈天祭祭屋，進行最重要的獻祭儀節。獻祭前，將祭屋門窗緊閉，眾人在內分食糯米糕，不可喝水或湯類。獻祭者手持內裝有七片樹葉 rīkar、烤熟的小米和貝珠的小米籩，司祭和各姓長老持豬肉串和酒至祭場邊竹林內向東方祝禱祭告祖先。

(※小祭除了不作 'a'iyalaehoe: 和 palbaboy 之外，行儀如大祭 )

祈天祭的祭祀對象：

koko wa:on 是傳說中的雷女，帶來小米種子女人。賽夏人心目中地位崇高的神祇。主要象徵物「paS bazoe'」，極具秘密的裝在褐色木盒內的神物，僅有潘姓主祭家少數長老方能啟開。木盒中有一只圓形的小編籃，內置小貝珠，以及番布包裹的指甲、人髮。木盒放在祭屋的火塘上方供奉，祭典當天由主祭和少數長老方可開箱取放貝珠，平時則不許打開。

「paS bazoe'」由主祭相傳繼承，代表司祭權，也象徵祖先和雷女的靈力，可說是祭典持續的主要精神力量來源。

遠古期，賽夏族只狩獵不會耕種，於是雷公派女兒 wa:on 下凡到賽夏族聚落。wa:on 以鐮刀、斧頭、鐮刀，將貧瘠的土地以草繩 (wa:or) 圈起，施以法術變成肥沃的田地，種葫蘆瓜得小米種籽，予以耕種。賽夏族人從此過著足食生活。且在眾人祝福下，wa:on 和賽夏族勇士 ta:in 結為夫妻。

wa:on 除了教導丈夫很多耕作的技巧之外，快速獲得獵物，以及讓失明的公公重見光明。但是，wa:on 結婚後沒子嗣已令婆婆不悅，不下廚房做羹湯，更令公公婆婆十分不高興。有一天婆婆身體不適，公公責罵她：「妳怎麼從來都不煮飯？娶妳這個媳婦有什麼用！」wa:on 懇求公公：「我只能上山耕作，絕對不能

進廚房。」幾經身心交戰，於是走進廚房，掀鍋蓋時，突然「轟」的一聲雷鳴巨響，只見一道閃電劃過屋際，掀翻屋頂，在空無一物的廚房，佇立了一棵芭蕉樹，wa:on 從此消失。

祭祀禁忌：

1. 祭祀期間不折損花草農作，不採集食物。
2. 祭司家族祭祀期不可晾曬衣物於戶外，忌穿紅色衣褲。
3. 在祭屋進食，關上門窗，不可喝水。
4. 祭祀完回到祭屋途中不可以回頭。結束後，參與者不可逗留儘快離開祭場。

習俗延伸：

1. 賽夏初生嬰兒肚臍，脫落後埋入芭蕉樹根鬚，或藏於芭蕉新葉芽裡，喻如芭蕉樹快速生長茁壯意涵。
2. 為懷念雷女 wa:on，在織布的時候，織出兩道閃電，叫做「雷女紋」，表達對雷女永遠的感恩。
3. 矮靈祭子夜歌頌 wawa:on（喻為國歌），立正與聆聽訓話，皆因雷女神祇。

（wa:on 是賽夏人對她的稱呼，yo'aew 為其神祇名，而另外稱之以 biwa:na' 亦是 wa:on 別稱。）

只要問有年紀的人，也都知道原本祭司是由根家掌管（昔日仍是潘姓時），在部落姓氏移徙中，潘姓一支家族參與反清戰鬥，將祈天祭信物交予先行者，後來這支家族輾轉流落獅潭他社，在循前行者找到潘氏社群，時值日據台，登記姓氏時被潘氏區分為根，原因是易於生根繫留之意，因此祈天祭轉手潘氏，曾一度取回執掌，復因執掌者受徵兵高砂軍，復員後帶回基督信仰，再度傳回潘氏，至於你阿公取得祭司，因為潘氏為祈天信物發生紛爭，尚未完全釐清原因時，算是由你阿公暫代。能掌此信物者，皆需經過竹占，強行或私下佔有，必遭不測，從前些年二家男丁全數死亡案例，絕對不能輕忽等閒視之。<sup>47</sup>

## 二、播種祭 (pit-aza)

播種祭 (pit-aza) 的祭祀是由各氏族輪流舉行，但目前只有向天湖風姓還保有此祭儀。

pit-aza 是求祖先保佑部落的播種順利，儀式性播種就是先向祖先求福，而非如其他儀式是透過 humabus 與祖先溝通祈求，pit-aza 是直接扣著生產活動脈絡的祭儀，為配合稻作播種，所以 pit-aza 約在四月舉行。雖與 pas-vake 同為農事祭儀，pas-vake 的祭團是透過姓氏與地緣關係運作，pit-aza 是由各家戶直接參與的部落性儀式活動，祭主的產生亦由部落各戶長選任。北群的播種祭分為社祭與家祭二次舉行，先行社祭，按姓氏輪流選出一家戶長擔任主祭，通常在掃墓節過後半個月內舉行。而在南群中，目前只有向天湖地區的氏族還保存著播種祭，舉行的時間，配合水稻的播種祭節，約在每年的四月舉行。

pit-aza 是以「地域」為儀式舉行群體的基礎是部落性儀式，因此 sapan（祭主）的人選不是限於一姓擔任或由特定的個人負責，不過祭主輪任的方式是依姓氏來輪流，再從輪到的姓氏中選出，顯示在部落這一地域單位中，姓氏的存在是無法忽略的；而由姓氏中選一家戶長擔任祭主的

<sup>47</sup> 同上

過程，是由姓氏內成員自行協調，而主祭則在每年四月五日掃墓結束時，由輪到的那個姓氏中，推舉出家中沒有懷孕婦女，並有適婚年齡的子弟的家戶為祭主。每一家戶要準備一個 dinnauvan 參加 pit-aza，這與 pit-aza 時是由祭團成員共同製作 dinnauvan 不同。pas-vake 製作 dinnauvan 的過程，一方面呈現姓氏祭團成員間的經濟互助關係及 pas-vake 的經濟性意義；另一方面由各戶出糯米，祭團成員一起製作 dinnauvan 再共同方享，這一過程使同姓成員完全結合為一群體，強掉家戶經濟上的自主性。pit-aza 的儀式過程中除了祭主的儀式性播種外，各戶主要參與的活動是到祭主家與祭主合飲分福氣，及找出祭主所藏的酒及 dinnauvan。<sup>48</sup>

### 三、火神祭另稱敵首祭 (tinato')

火神祭 (tinato') 舉行祭祀姓氏為豆姓與趙姓。

於每年農曆二月十五日舉行，為北群趙姓長老召集會議，為紀念趙氏以往與異族戰爭之史實，為保鄉衛民精神之崇敬。敵首祭是伴隨賽夏族過去獵首風俗而衍生出一項祭儀。以火器袋作為獵首祭儀式中重要的用具。

### 四、卡蘭祭

卡蘭祭舉行祭祀姓氏為夏姓。

這一特殊的傳統祭儀，又稱蛇尾祭；過去主要是夏季久雨連綿時，受村人拜託而執行的儀式，也有治病的作用。卡蘭祭所祭拜的是傳說中的神獸 Soro: 的骨灰，現由夏姓族人祀奉於五福宮。

### 五、祖靈祭 (paSbaki')

祖靈祭 (paSbaki') 的祭祀為各氏族自行舉辦。

祖靈祭是以姓氏祭團為基礎舉行的祭祖儀式，並無宗教領袖，而是由同姓者每年共同舉行三次，同時也是賽夏族傳統農事祭儀的一部分。依各祖靈祭團舉行此祭的次數而言，有一到三次的差別，於每年農曆四月間稻米播種完成後舉行，最後一次則為所有作物收穫入倉和巴斯達隘 (矮靈祭) 之後 (農曆十一月間) 舉行。對於 pas-vake 的看法有二，其一，與賽夏族傳統的祖靈信仰有關，請祖先同來共餐是照顧祖先，同時祈求祖先的庇佑；其二，透過祈求祖先保佑作物生長順利、豐收及獵獲豐碩。這二層意義可以相應於舉行祖靈祭的姓氏祭團透過血緣與地緣二者運作。血緣同祖概念下，依賴祖靈信仰作為儀式性群體的基礎而產生運作意義，儀式的農事與狩獵生產目的，相應於姓氏祭團是基本的獵團及農事互助單位，土地是這類經濟活動的依賴與基礎，透過儀式的這層意義，

<sup>48</sup> 鄭依憶，2004，《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》，允晨文化，p 40

地緣關係在此產生作用，由各姓的地域性祭團 ('aehae' kapaSbaki'an) 進行：

第一次在開墾早田後舉行，稱為 SinikSikan (開墾完畢之意)，又稱為 maSkan ka sawki' (收藏柴刀之意)，大概是因為樹木已砍伐，開墾完畢用不著柴刀，將其收起之意。

第二次在播種之後向祖先報告已完成播種，稱為 kinaloehan (播種完畢之意，播種之後用小鋤蓋土稱為 komaloeh)，又稱 maSkan ka kaehlek (收藏小鋤之意)，是祈求祖先們保佑豐收。

第三次是在稻米收割後，稱為 kinipazayan (已收割完稻子之意)，又稱 maSkan ka habiS (收割稻取稻穗用的小刀之意)，感謝祖先保佑並祈求明年亦能同樣豐收。傳統上，以酒、山肉及 tinawbon (由各戶出糯米，共同蒸煮、舂打製成的) 為主要的食物，來請祖先同享。<sup>49</sup>

主要是祭祀去世的列祖列宗。由二位長老主持，將插有豬肉、糯米糕的供品及酒攜至屋後空地行祭。祭品分為二份，向東的給善靈，向西的給凶死的靈。祖靈祭的另一個目的是家族成員的認定，透過儀式成為家族的一份子。

祖靈祭(paSbaki')祭儀中，氏族舉行會有所差異，以鵝公髻部落的錢姓(Sawan)為例，錢姓(Sawan)在進行祖靈祭(paSbaki')時，並不會對西邊行祭。

## 六、矮靈祭 (paSta'ay)

矮靈祭 (paSta'ay) 為全氏族都參與的祭典，祭典時各氏族所扮演的角色，朱姓為主祭，風姓輔祭，其餘各氏族輔佐幫忙。

賽夏族唯一全氏族都需一起參加的祭典，原為每一年舉行一次，每十年又舉行一次「十年大祭」，因當時日本政府的反對，認為會有結黨反叛之行為，並下令時間不能這麼近的舉行，在多次協商下，最後變成兩年一次。由南祭團迎接矮靈揭開序幕，隔天再出北祭團迎靈，南、北祭團各三天三夜。

相傳矮人教導賽夏族人農耕等技術，可說是族人的恩人，但因矮人屢次調戲賽夏族婦女，以致於族人用計殺害矮人，此後，賽夏族開始舉行矮靈祭，以慰藉矮人的靈魂整個矮靈祭就在族人錯綜複雜的心理狀況下延續下來，其中有悔恨、有追憶、有懼怕、有喜悅……。以最虔敬的心慶祝祭典，矮靈祭是賽夏族流傳至今的少有的原始祭典，保存了他們代代相傳的習俗及追思的美德。<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 臺灣原住民族文化知識網 賽夏族傳統祭儀篇

<sup>50</sup> 同上



表 13—巴斯達隘（矮靈祭）儀式流程<sup>51</sup>

時間		祭儀名稱		南祭團（南庄鄉）	北祭團（五峰鄉）
祭典前 1-2 月	祭前	約定祭 kakawaS		輪流舉辦	
		結繩約期 papoe' oe'		決定舉行原始結期儀式的祭典日期	
不定期	儀節	討論會 babalong		朱家人主動與各姓人互相交換意見	
祭典前一週		協調會' ayalaho		南北祭團協調會。在中港溪兩源合流處舉行	北賽夏群派代表數十人參加
kakawas 之後		結芒草結' omoseng		由朱姓送各姓	
kakawas 之後	預備 hahalhoan (muhohaoan)		準備各項祭品，安排練唱祭歌	朱姓所有媳婦女婿均要參加祭典各項準備工作	
第一日	上午	1.迎靈 raraol	贖罪調解 SinSinamol (sinamol)	各姓代表至會靈所調解，要奉獻 sile 或銅板	
			請神告祖 homabos	由主祭主持請神告祖儀式	
	下午	薦晚餐 pakSa:ó'	祭祀食物由主祭以各姓為單位分送族人		
第二日	清晨	招靈 roma:ol	誥祭團代表在祭場參加朱姓主持之薦矮祖妣儀式		
	下午	各姓集會 mulhahawu	南祭團無	各姓祭團在 paksalho 的同時聚集練唱祭歌	
	晚上	2.延靈 kisirinaolan	傍晚到祭場歌舞至天黑，翌晨如之	各姓祭團司祭捧饗到祭堂，帶領朱姓人士跳舞	
第三日	清晨	3.娛靈 kisitomal		正式祭典只有歌舞沒有儀式	
	晚上				
第四日	清晨	4.逐靈 papatna wasak	訓話 komawas	主祭站在石臼上訓話	
	晚上		巡酒 parao	巡酒儀節	
	午夜		arawak		
第五日	晚上	遣歸 papatnao' lolh	南祭團無此儀式	跳遣歸之舞全族人必須參加	
	清晨	5.送靈 papaosa	饋糧及丟棄芒草結 tomana enosing	朱姓男子為矮靈作糧；二男子砍竹；二女子丟芒草及饋糧	主祭於祭堂內做飯，令朱家媳婦收芒草結上置菜飯持往東方丟棄
	上午		塗泥 sumama	塗泥儀節	北祭團無

<sup>51</sup>林修澈，2000，《臺灣原住民史—賽夏族史篇》。

		伐榛木 mare ka sibulhok	伐榛木儀節	伐榛木儀節（較為繁複）
		捉虱之儀 ka-kosoe	南祭團無，青年人在 祭場上練跳抓芒草結	捉虱之儀，伐榛木儀節，休 閒隊之活動
		墮架 pasaha kasasolsibulhok	墮梢儀節	
		跳抓芒草結 kasu-enosing	跳抓芒草結，北祭團儀式稍有不同，即新手要由主 祭引導	
		令毀架者飲酒 pakas babui	毀架者飲酒藏在會靈所	
		毀架 pasu rinlhao	毀架儀節	
		折碎榛木 tomioi sibulhok	折碎榛木	
	祭 後 儀 節	賞勞 hoema' on rinlhao	朱家以酒及餚犒賞折碎榛木者，並提供在場者共享	
中午		答謝；慶功宴 hoema' on on kinaslhinhawan	折碎榛木者要答謝朱家及祭典工作人員	
下午		送矮妣於野 pakrolol he koko	完成「送矮祖妣於野」 儀節	在上坪溪畔舉行「送祖矮妣 於野」，儀節後有餘興節目

## 5.2 錢姓（Sawan）祭儀中家屋行為

錢姓（Sawan）目前會執行之祭典，有祖靈祭（paSbaki'）、矮靈祭（paSta'ay）。錢姓雖為 Sawan 氏族，但並不會執行與參與祈天祭（'omaboS ka kawaS），祈天祭（'omaboS ka kawaS）是由潘姓主持。祭儀中祭屋行為紀錄以簡易平面做為紀錄說明，圖中實心箭頭▲代表所面向之方向，空心箭頭為△則代表所移動之方向，圖中 ABC 為祭儀過程順序。

### 一、祖靈祭（paSbaki'）

主要是祭祀去世的列祖列宗。舉行的時間不一定，由二位長老主持，祭典從早上開始準備，約近中午開始打米糕，打完後至主廳由媳婦與女兒，將米糕處理至方便實用的大小，分配用餐數量，分配完後，全家族的人會在此進行開會，並討論有無需要報告給祖靈知悉的事情，如有許久未到或是新加入的成員也會藉此認識彼此，會議結束。將插有豬肉與米糕的供品及酒，至屋後空地朝東行祭，祭告祖靈，向西行祭，祭告惡靈，報告這一段時間家族的活動與情況給祖靈，後將祭典的酒輪流分配喝完，象徵與祖靈有著共同連結，結束行祭回到主廳，開始分配用餐，長老輩分的會在主廳用餐，小孩及媳婦會到別處選一區用餐，外姓氏參加者也會自行選一區用餐，直至用餐結束，祭典完成。

祖靈祭除了紀念祖靈外，另一個目的是家族成員的認定，透過儀式成為家族的一份子，並藉此聯繫感情。

錢姓（Sawan）祖靈祭與他氏族不同，不會同時東、西一起行祭，而是只針對東方的祖靈進行告解祭儀。

祖靈祭（paSbaki'）儀式行為整理：

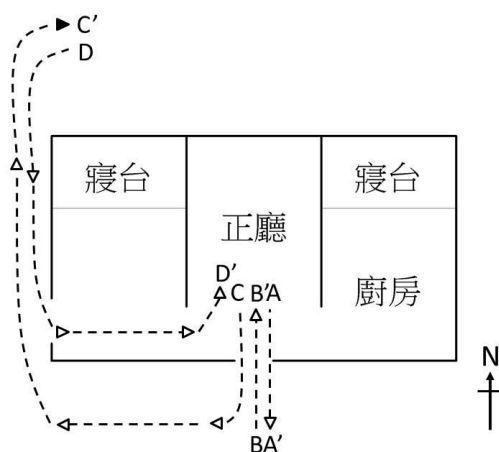


圖 25 - 祖靈祭（paSbaki'）儀式行為整理圖

AA'祭儀行為：打製糯米糕

行為路徑：從主廳至戶外

在祖靈祭的習俗中，打製糯米糕中，凡是男子都必須參與，將備好的糯米全部打完。（也有一說：男子想吃必須自己打，不論輩分。）



圖 26 - 捶打米糰<sup>52</sup>



圖 27 - 將米糕用杵捲起來<sup>53</sup>

BB'祭儀行為：食材的分配與米糕的處理，家族會議

行為路徑：從戶外至主廳

趁熱將米糕用袋子包裝，分成方便食用之大小。鹹魚與豬肉則先分裝至一家庭量，全家族會在此進行開會，如有許久未到或是新加入的成員也會藉此認識彼此。

<sup>52</sup> 拍攝於 2016 年矮靈祭（paSta'ay）結束後一個禮拜，舉行祖靈祭，告知祖靈，祭典結束。攝影錢庭宇。

<sup>53</sup> 同上



圖 28 - 米糕分裝<sup>54</sup>



圖 29 - 家族會議

CC'：祭拜祖靈

行為路徑：從主廳至家屋後

將插有豬肉與米糕的供品及酒，至屋後空地朝東行祭，報告這一段時間家族的活動與情況給祖靈，後將祭典的酒輪流分配喝完，象徵與祖靈有著共同連結，結束行祭回到主廳。



圖 30 - 將供品置上<sup>55</sup>



圖 31 - 朝東方行祭<sup>56</sup>

DD'：分食共餐

行為路徑：從主廳至家屋各處

用餐時，必須使用雙手，而非使用器具拿取米糕及配菜，已示緬懷及體會過往祖先生活的狀態。



圖 32 - 長老群坐於主廳<sup>57</sup>



圖 33 - 共食<sup>58</sup>

<sup>54</sup> 同上

<sup>55</sup> 祖靈祭 (paSbaki') 2016 年五月拍攝。攝影錢庭宇

<sup>56</sup> 同上

<sup>57</sup> 同上

<sup>58</sup> 2016 年祖靈祭 (paSbaki') 共餐。攝影錢庭宇。

## 二、矮靈祭 (paSta'ay) 薦晚餐 pakSa:o'

矮靈祭 (paSta'ay) 的傳承只有在結芒草結'omoseng 後到祭典前約一個月，才能進行傳授。鵝公髻部落錢姓 (Sawan) 在傳承歌舞時，祭歌與舞步都會在主廳中進行傳承與練唱。正式祭典時會有一步驟需要在家屋中開始，為第一天迎靈 raraol 中的薦晚餐 pakSa:o'，告知 koko'ta'ay，我們準備好了。

薦晚餐 pakSa:o' 從凌晨一點開始在主廳中吟唱祭歌、踏著舞步。凌晨三點在入口鋪置芒草，將白慢慢的從芒草上移滾至戶外，婦女負責打稻穀殼，篩米，直到將殼去除乾淨，代表心意。打完後將米蒸好，開始搗成米糕，用芋頭葉包好後，送往祭場去，在家屋中的族人再請祖靈與矮靈一起用餐，族人們於家屋中等候半小時至一小時後，開始分食共餐，等候矮靈祭 (paSta'ay) 的正式開始。

薦晚餐 pakSa:o' 祭儀中，有一項特別的過程，為過去家屋傳統轉化而來的保存方式，過去在家屋生活中，正廳會置一火塘共同使用，而在祭儀過程中須保持燃燒不滅之狀態，現今因生活模式與家屋配置改變不同，將祭儀中的火塘改成火盆並置於廚房，由家族中輩分較大之長輩輪流顧火，以防熄滅。

儀式行為整理：

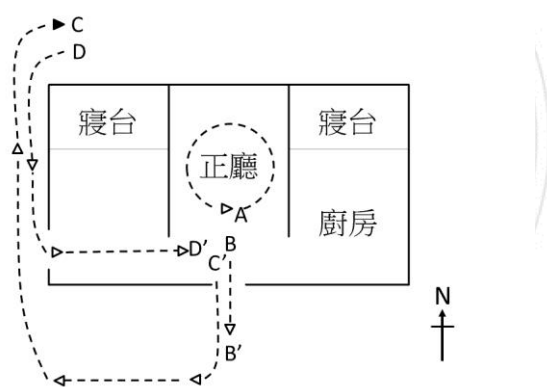


圖 34 - 薦晚餐 pakSa:o' 儀式行為整理圖

AA'：祭儀歌曲、舞步及樂器傳承

行為路徑：主廳

祭歌吟唱，舞步繞著逆時鐘方向，持續的跳。



圖 35 - 主廳中練習祭舞與祭歌<sup>59</sup>

<sup>59</sup> 左圖為 1981 年矮靈祭 (paSta'ay) 拍攝。右圖為 2016 年矮靈祭 (paSta'ay) 拍攝，攝影錢香君。

BB'：祭儀前夕準備

行為路徑：主廳至戶外，最後送到祭場祭屋中。

先去採芒草，並結芒，在入口鋪置芒草，要小心且慢，必須像侍奉老人家一般小心，且芒草不能亂鋪，需將路線明確鋪置出來，在去採芒草，再結芒，而後開始打小米殼、篩米、蒸米，是由媳婦們完成，不能讓一點殼留下，象徵不仔細與不好的東西給 koko'ta'ay 吃，代表沒有準備好。

CC'：告祭祖靈

行為路徑：從主廳至家屋後

告祭祖靈，已經準備好了，可以先行用餐了。

DD'：分食共餐

行為路徑：從主廳至家屋各處

將準備好的餐點分食，迎接矮靈祭（paSta'ay）的到來。



圖 36 - 打稻穀前，將芒草綁於身上<sup>60</sup>



圖 37 - 鋪芒草<sup>61</sup>



圖 38 - 打稻穀殼<sup>62</sup>



圖 39 - 將打好的稻穀置於篩籃中<sup>63</sup>

<sup>60</sup> 1981 年矮靈祭（paSta'ay）拍攝。

<sup>61</sup> 同上

<sup>62</sup> 同上

<sup>63</sup> 同上



圖 40 - 篩米殼<sup>64</sup>



圖 41 - 打糯米糕<sup>65</sup>

### 三、回娘家

賽夏族一項相當特殊的生命禮俗，是指一生中非常慎重的回娘家，向娘家報告嫁出去的女兒有著健全、美滿的家庭。嫁出去的女兒，平常也可以回娘家，但並無特別的儀式。

回娘家儀式是連結雙方親屬關係的重要機制，使兩個不同姓氏的氏族連結、聯合的過程，為下一代祈求更多的保護與祝福。

賽夏族的生命禮儀當中，從結婚到死亡共有五次的回娘家儀式，如下：

- (一) monSaySa:ip 結婚第三天回娘家。
- (二) mal'az'aza' ka korkoring 第一個小孩回娘家。
- (三) maSpalaw 孩子長大後且經濟能力允許，即可帶著小孩回娘家。
- (四) malraw 夫妻一方過世後，回娘家除喪。

(malraw') 除喪回娘家是回娘家儀式的其一，丈夫或妻子過世過 49 天後擇一日要回娘家除喪，希望不要因為女子的過世而不來往了，假如丈夫晚過世則無須再除喪。這是賽夏族女子回娘家的禮俗。

- (五) ho:rara:ol 女子活到老時的回娘家。

---

<sup>64</sup>同上

此五次的回娘家祭儀在家屋中的空間使用說明如下：

(一) monSaySa:ip 結婚第三天回娘家。

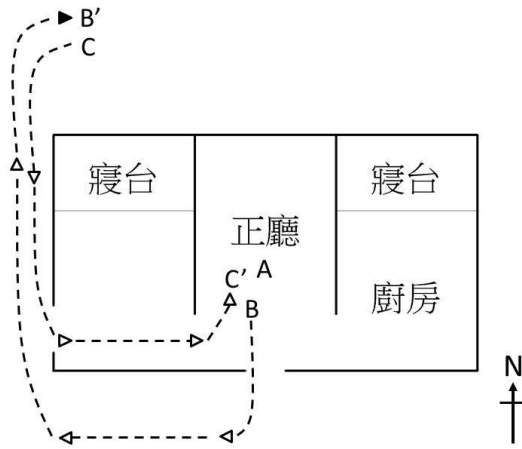


圖 42 - monSaySa:ip 儀式空間使用圖

A：儀式性訓話

行為路徑：主廳

由新婚夫婦和男方的親屬，帶著米糕等食物作為禮物帶回娘家，娘家長老會在主廳向新娘進行儀式性訓話。

BB'：祭告祖靈

行為路徑：主廳至家屋後

CC'：分食共餐

行為路徑：從主廳至家屋各處

(二) mal'az'aza' ka korkoring 生完第一個小孩回娘家。

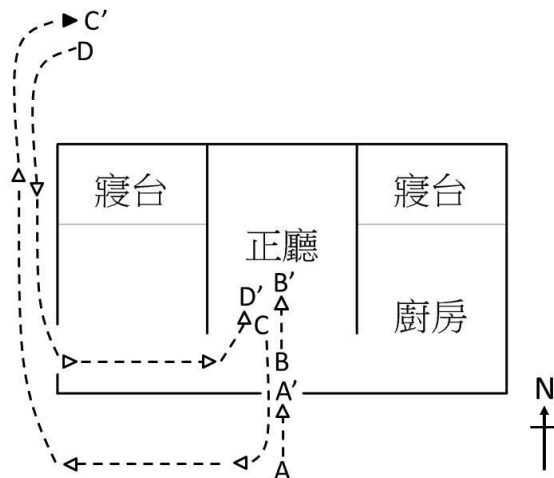


圖 43 - mal'az'aza' ka korkoring 儀式空間使用圖



A'A：交換食物

行為路徑：戶外至主廳

第一胎，無論男孩、女孩，男孩出生 12 天，女孩出生 13 天，都會正式帶著新生兒回娘家，如果是男孩的話，娘家會準備一支箭，送給夫妻兩人帶回去，掛好，掛一年，並攜帶糯米糕、糯米飯、豬肉和米酒等食物為禮，這一次回娘家不能直接進家屋，男方須要派一位年幼而身體健康的同姓氏男孩拿著糯米飯糰，而女方派一位同姓氏男孩拿著糯米飯團，雙方交換在門口吃完後才能進門舉行儀式。

BB'：儀式性訓話

行為路徑：主廳

CC'：祭告祖靈、貼草 (pas sem'el)

行為路徑：主廳至戶外

儀式當天，要由娘家的男性長老朝東方向祖靈獻食物祭告，並為新生兒貼草 (pas sem'el) 祝福。

DD'：分食共餐

行為路徑：從主廳至家屋各處

(三) maSpalaw 孩子長大後且經濟能力允許，即可帶著小孩回娘家。

maSpalaw 賽夏族中最为盛大與重要的一次回娘家，為女子婚後生子女長大成人時，夫婦兩人帶著所有子女回娘家的儀式。這次儀式對女子夫家的幸福有極重要的關鍵性影響，因此一般賽夏族人以漢語說「回娘家」時，主要是指 maSpalaw。

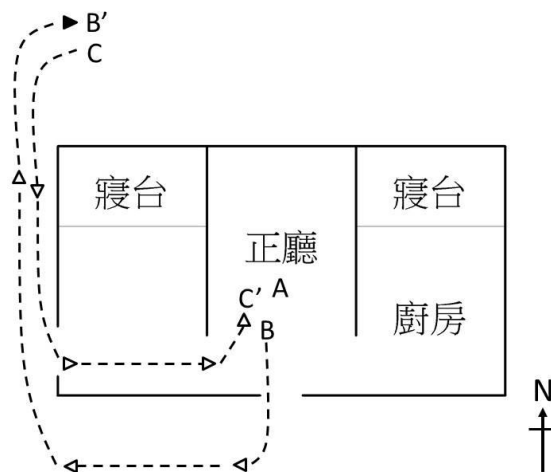


圖 44 - maSpalaw 儀式空間使用圖

A：儀式行為  
行為路徑：主廳

BB'：祭告祖靈  
行為路徑：主廳至家屋後

CC'：分食共餐  
行為路徑：從主廳至家屋各處

儀式當天，出嫁女子與夫家親屬，必須準備大量的豬肉、糯米糕、米酒，帶回娘家。儀式中有雙方長老代表獻祭告祖，還會多一名外姓長老見證，並由娘家同姓氏的男性長老為出嫁女子所生之最小孩子行貼草禮（pas sem'el），再進行儀式性說話，祝福回娘家的夫妻，祈求娘家祖靈保佑他們全家健康、順利、平安、幸福，最後回到主廳將帶來的食物，分送給眾親好友，一併享用。

由於 maSpalaw 的成功與否，關係著夫家後代未來的運勢，因此無論如何一定要做。即使小孩未成年而出嫁之女子先行過世，小孩成人後，丈夫還是要自己帶著孩子和夫家親屬回妻子娘家補做 maSpalaw。

（四）malraw 夫妻一方過世後，回娘家除喪。

當夫妻任何一方死亡，另一方未亡人在喪期屆滿時，帶著子女和夫家親屬回娘家的儀式。

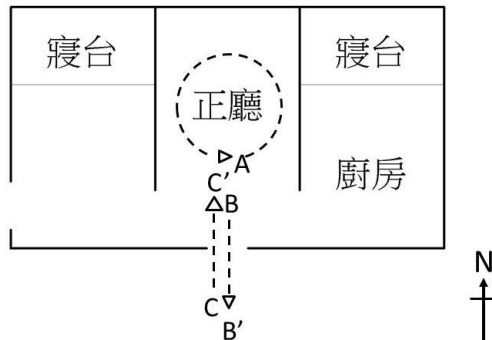


圖 45 - malraw 儀式空間使用圖

A'A：報喪  
行為路徑：戶外至主廳

到達娘家時，跪在娘家面前，等娘家開門，娘家會講說叫你起來時，你才起，之後娘家的會給紅包，裡面會放著不等的金額，如果娘家人請你留下來喝口水，就留下來等候，如沒事的話，就先回家。（娘家會在一個禮拜以內，來拜訪喪家，此時喪家也需跪著迎候娘家進門。）

B：除喪

行為路徑：戶外或主廳

CC'：分食共餐

行為路徑：從主廳至家屋各處

在 49 天後，由娘家人拜訪給小孩進行貼草禮（pas sem'el）以示不好的已經過去，而後唱起除喪之歌，藉此除去傷痛，讓喪家藉著儀式的結束，忘卻失親的傷痛，代表可以重新開始生活，儀式正式結束。

（五）ho:rara:ol 女子活到老時的回娘家。<sup>66</sup>

賽夏族中過去嫁出去的女人，在先生死亡實際上會搬回娘家長期居住；由此可以看出，在賽夏族的觀念中，女人本質上還是屬於自己姓氏的成員，在婚姻關係結束之後，女人會返回娘家與自己同姓氏的親人住在一起。不過，後來接受到外來觀念和生活型態變遷及的影響，現今大部分賽夏女子在老年先生死亡之後不再回娘家居住，而是選擇留在夫家與小孩共同生活。

以錢姓為例，太婆錢樟貴娥與姑婆們，活到 80~90 歲，原本的娘家已經找不到了，就繼續待在夫家，而現今因為生活型態變遷，族人也不漸漸住在部落，而在都市的住屋，也許也不能負擔這麼多的人所居住，在許多因素影響下，這習俗也漸漸式微。

賽夏族十分尊敬娘家，正確地說是與娘家的關係極為密切，除了一次次的祭儀活動，在日常生活中的大事，有時也會先徵詢娘家母舅的意見，而娘家這邊也會謹慎與認真的與夫家交好，兩個姓氏就像是拉攏勢力般的集結再一起，一起為彼此加油與互相監督。

---

<sup>66</sup>胡家瑜，(2015)，《賽夏族》，三民出版社，p.66

## 第六章結論

### 6.1 結論

逃避是一種看似貶義的詞彙。然而正是由於人類內心與生俱來的逃避心理，推動了人類物質文化和精神文化的創造與進步。在逃避的過程中，人類需要借助各種文化手段（組織、語言、工具等），所以說逃避的過程也是文化創造的過程。<sup>67</sup>

#### 一、SaySiyat 的 Sawan 氏族

「在 Siyat 的那群人」被稱為 SaySiyat，來自各個不同地方，而後聚集再一起的族群。每個氏族背負著屬於自己的責任，在時代各種文化衝擊下繼續傳承，如果將每個氏族看做成一個族群的話，SaySiyat 是多族群共和的文化，長老制的系統，就像議會共和制般，讓每個氏族都有發聲與決策的權力，無上下級之分，再由長老們共同選出一名對外代表，抗其異族。

此研究重點是為 Sawan 氏族中的錢姓，錢姓遷徙歷程從沿海平原（推測為後龍附近）到北部平原（鶯歌、大溪附近），因戰亂避至 42 分山區，最後因瘟疫爆發到鵝公髻山開墾的錢姓。

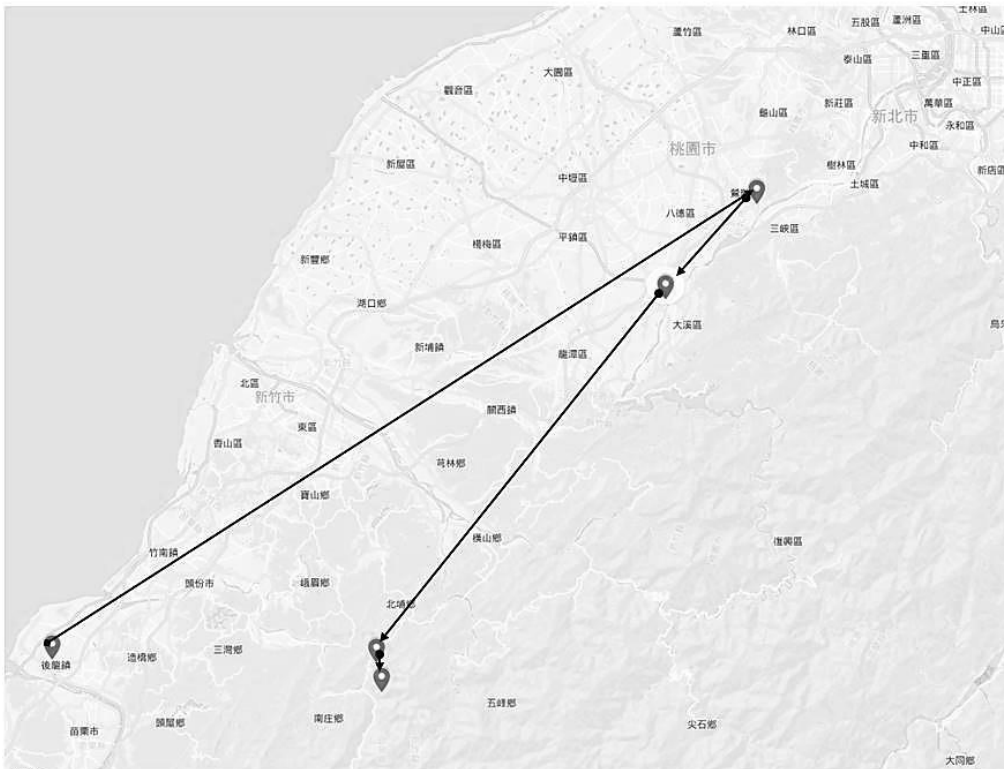


圖 46 - 鵝公髻部落錢姓遷徙圖

<sup>67</sup> 段義孚著；周尚意；張春梅譯，2014，《逃避主義：從恐懼道創造》，立緒文化，新北，p.13

從第二章與第四章中的文獻資料與口述記錄，了解到 SaySiyat 是為多族群共和的統稱，而那多族群指的是各氏族，在其中 Sawan 氏族錢姓有流傳著一句話「So'o yami' panaeh」，panaeh 指的是平埔族，又稱為靠近海的民族，就已得到的資料來看，最有可能為當時在西海沿岸非常龐大的道卡斯（Taokas），在《淡新檔案》<sup>68</sup>的撫墾史料中，在〈竹塹社原千總錢登雲生員錢瓊秀五房衛文等為眾未議舉捏稟謀充僉懇革退准另舉充以免誤公事〉<sup>69</sup>一篇，有竹塹社錢氏記載，而當中人物記載，有屯丁名為錢阿祿與鵝公髻部落拓荒長者同名，雖不知是否為同人或是剛好同名，但和錢姓遷徙的故事記述來說，為十分重要的資訊。

明治四十二年（1899）年，伊能嘉矩與粟野傳之承發表的《台灣蕃人事情》，將賽夏族歸類為道卡斯支族不謀而合，但與其他氏族的傳承與遷徙記述來說，應是當時剛好取樣於錢姓一脈或是部分氏族，而造成的歸類想法；從第二章的《賽夏族族譜編彙》2011 中，各氏族的由來遷徙，不盡相同，在大正二年（1913），森丑之助於《理蕃概要》修訂後的版本中，認為 SaySiyat 只能看成是一個「群」，而非一個「族」來看待，可以佐證為眾多族群聚齊生活，而非單一族群。

筆者研究過程中也能發現，雖住同一部落，但在大型要事、祭典，不同姓氏的處理方式也不太一樣，每一個姓氏就像背著自己所承擔的責任與任務，在不同部落發揮出屬於他該有的工作與能力，協助自己的部落將事情完成，使社會組織結構持續運作，各氏族互不干涉彼此的決定與任務，而這些都會在每一次的部落的活動事件中，被一一呈現，筆者認為更能體現互相尊重，非血緣上的尊敬，而是以部族與部族間的尊重與包容。

## 二、Sawan 錢姓家屋中的演變

住屋建築它是文化的最小載體，它顯示著一個文化在對應氣候、周邊材料、環境、建築基地、建造技術以及經濟和宗教祭祀。建築的形式產生中，每一個因素都因為在不同時空背景下，被複雜的匯集著，有時只針對特定因素而形成，有時改為其他因素或多樣選擇下形成，建造出來後，它反映顯示的，是當時的環境背景與屋主、建造者的心理與社會狀態，住屋建築是自由的，它會變動，住屋空間中物質性的需求，也會依據科技的進步與不同文化的吸收而變化，族群為了延續生活，藉由持續與傳統文化連接，吸收外在文化的優勢，進行生活異變的過程，而這個過程中一直被存留下來的會是甚麼？

61 頁，表 14 為建築平面彙整之表格，以三個時期，日治時期、西元 1976 年左右的戰後時期、西元 2003 年的近代，八個家屋為案例，平面形式與建築材料並不會因為所屬群不同，平面形式會有所不同，而是會針對環境、基地位置而決定，材料部份，非一定得使用何種材料來建成家屋，過去因戰亂、擾敵、快速建造、取材方便的因素，大量使用竹材來搭建房屋，但在現代材料的開發，不用

<sup>68</sup> 淡新檔案原名《台灣文書》，為台灣清治時期的北台灣縣級行政檔案。

<sup>69</sup> 光緒拾肆年（1888）七月初二

面對敵人的騷擾，交通的便利，加上取材也不一定都能夠從自己的林地上取得，只需要專心面對天災所可能帶來的災害，藉由現代材料的強度穩固家屋。

空間組織配置上，以主廳為主體，依據橫列式或直列式的平面，延伸寢台、廚房等空間，而在主廳室內生火，有著烘乾食物、取暖以及幫建築物驅蟲防止過早腐朽的效益。穀倉、廁所原為附屬建築，則因背景環境不同而變化，並非一定得在室內或室外。

在特殊空間中，從過去日治時期到西元 2003 年，祖靈與自然神靈的祭祀不變，在文獻紀錄中，北群已有在家屋內祭拜神靈之習慣，南群的紀錄上則沒有特別註明，而後增加的漢人信仰，變更了室內空間的屬性，確立了主廳的信仰空間屬性。


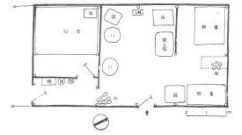
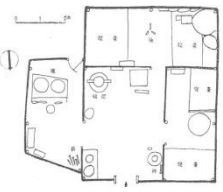




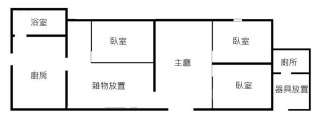
隱私意識，不知在更早時期時就已有隱私的概念與想法，而非無隔間之建築空間，還是原來錢姓本來就有的概念，或因受到漢人影響所致，這需要更多的資料與研究探討。

主要研究對象鵝公髻部落的錢姓家屋，傳統家屋空間在各時期幾乎沒什變化，都是以主廳為主體，左右兩邊延伸出臥室與廚房。在日治時期所口述模擬之錢姓家屋，建築外會有廁所、穀倉、豬棚；到日治時期所口述模擬之錢樟貴娥家屋時，除了主體的主廳、臥室、廚房不變外，這時候室內的廁所是有著可以洗澡、儲水之功能、穀倉也配置於建築室內中，推測於當時因錢姓族人，多已搬至目前錢姓所居住的區域，而當時錢樟貴娥多半獨居，或是偶爾與幾個孫子同住，這樣除了方便，應該也有為了安全與避免危險，所變更之配置。

民國年的錢姓家屋，在空間的屬性配置上與錢樟貴娥家屋雷同，將衛浴空間與穀倉配置於建築物室內中，理由與錢樟貴娥家屋類似，在戰後礦坑時期的鵝公髻部落，人太過於繁雜，不得不將食物的儲藏與衛浴空間配置於家屋中，以保安全。

民國 93 年錢姓家屋已近現代，雖生活中盡可能的就近取材，但因現在生活影響下，降低維護整理的次數，已輕鋼架、鐵皮為材料，快速搭建，但空間配置上與過去家屋類型一樣，除了將廁所排於建築物之中，另建於家屋旁，環境背景的不同，導致空間建置時的選擇不同，將過去認為不潔的廁所建置於建築物外，但將洗浴空間留存於建築物內之中，認為清潔身體並非不潔，而是將一天的辛勞退去，把更好的自己留在家屋中。

表 14—住屋文獻資料與研究對象資料彙整比較<sup>70</sup>

文獻資料紀錄					研究對象： 鵝公髻部落 Sawan 氏族錢源茂與錢源金一系			
社	十八兒社	大隘社	大南社	瓦祿社	瓦祿社	瓦祿社	瓦祿社	瓦祿社
群	北群大隘	北群大隘	南群蓬萊	南群東河	南群東河	南群東河	南群東河	南群東河
時間	日治時期	日治時期	日治時期	日治時期	日治時期 (西元 1957 年以前)	日治時期 (西元 1957 年以前)	約西元 1976 年	約西元 2003 年
平面形式	橫列式	橫列式	直列式	直列式	橫列式	橫列式	橫列式	橫列式
材料使用	竹材、木材	竹材、木材	竹材、木材	竹材、木材	竹材、木材 (竹編夾泥牆)	竹材、木材 (竹編夾泥牆)	鋼筋水泥	輕鋼架、鐵皮
室內空間 組織	主廳、四間寢室、 獨立廚房	主廳、三間寢室、 廚房	主廳、三間寢室、獨 立廚房	主廳、兩間寢室、 廚房、置物間、廁 所	主廳、兩間寢室、廚房	主廳、兩間寢室、廚 房、穀倉、衛浴空間	主廳、三間寢室、廚房、 衛浴空間、穀倉	主廳、三間寢室、廚房、 浴室
隱私意識	部分空間隔間	有隔間隱私意識	有隔間隱私意識	部分空間隔間	有隔間隱私意識	有隔間隱私意識	有隔間隱私意識	有隔間隱私意識
室外空間	獸棚、穀倉、廁所	獸棚、穀倉、廁所	獸棚、穀倉、廁所	獸棚、穀倉、廁所	豬棚、穀倉、廁所	無	無	雜物堆置間、廁所
平面圖								

<sup>70</sup> 彙整第三章第三節建築篇中的住家調查表格與第四章第三節錢姓家屋調查表格。

### 三、Sawan 錢姓家屋中的祭典行為

表 15 一家屋中儀式行為的場所整合表<sup>71</sup>

類別	項目	時間	場合	祭祀方向
生命禮俗 歲時祭儀	祖靈祭 (paSbaki')	早上 12 點以前	主廳>戶外>主廳	朝東
	矮靈祭 (paSta'ay)	凌晨一點至早晨五點	主廳>戶外>主廳	朝東
	monSaySa:ip	結婚第三天回娘家	主廳>戶外>主廳	朝東
	mal'az'aza' ka korkoring	男孩出生 12 天, 女孩 出生 13 天	戶外>主廳>戶外 >主廳	朝東
	maSpalaw	孩子長大後	主廳>戶外>主廳	朝東
	malraw	丈夫或妻子過世過 49 天後擇一日要回娘家 除喪。	戶外>主廳>戶外 >主廳	朝東
	ho:rara:ol	先生死亡時,或是離 婚後搬回娘家。	主廳>戶外>主廳	朝東

表 15 針對鵝公髻部落中錢姓，筆者概要地敘述了家屋中所可能出現的儀式行為，經其內容，可以察覺儀式行為與空間、位置、方向有絕對的關聯性，換言之，行為本身是達成目的的手段，而空間、位置及方向則是行為對象的所在之處，歸納上述三點的使用頻率及了解其儀式中的含意。

空間：家屋儀式行為所運用的空間，大體上分為「線形」、「定點」及「構件」三種。所謂「線形」空間，亦即其行為持續地在數個空間中進行，所經過的空間均有儀式上的意義，計有戶外全部空間、室內全部空間及室內外部分空間三種。所謂「定點」空間，即儀式行為僅在某個空間中進行，或是在數個空間中進行，但是彼此間沒有必然的關係。所謂「構件」即儀式行為明顯地以某些構件為對象。<sup>72</sup>

#### (一) 室內空間部分空間：

1. 主廳：矮靈祭 (paSta'ay) 祭歌與祭舞的傳承與練習、monSaySa:ip 的儀式性精神訓話。

<sup>71</sup>彙整第五章第二節之錢姓祭典行為。表格分類參考法參考林會承，1990，《台灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀》，《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》，P. 123-125。

<sup>72</sup>林會承，1990，《台灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀》，《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》，P. 126。



2. 主廳以外的其他空間：各種祭儀中的共食。

(二) 室內外部分空間：在室內外兩個以上的地點持續進行的儀式。

1. 主廳至戶外在至主廳：祖靈祭(paSbaki')、矮靈祭(paSta'ay)中的薦晚餐 pakSa:o'、孩子出生的 mal'az'aza' ka korkoring 訓話與貼草(pas sem'el)、孩子長大的 maSpalaw、先生死亡時,或是離婚後搬回娘家的 ho:rara:ol、報喪與除喪的 malraw。

從所述資料及表 15 中可以概略的了解到儀式行為所使用空間之情形。以各個項目為單位，總計為 7 種儀式行為，在各空間所發生之頻率，可知百分之百的儀式行為都使用了主廳。一般的祭儀都是以主廳開始，主廳結束，而在主廳結束的都會有「共食」的一個行為，如祖靈祭(paSbaki')、薦晚餐 pakSa:o'、孩子出生的 mal'az'aza' ka korkoring、孩子長大的 maSpalaw。所有的儀式行為中有兩項儀式，開始跟結束非在主廳，為報喪與除喪的 malraw，進娘家門前，需要娘家人的引領下，才能進入主廳；與搬回娘家的 ho:rara:ol 卻是在戶外向祖靈行祭後結束；其餘生命禮俗中的婚嫁、生育，或是其它像遷居、過房等，都會在主廳，與廳頭上的祖先說明，感謝主廳中的祖先保佑或是徵求其同意。在日積月累的傳承下，奉祀著祖先的主廳成為一個家屋儀式行為核心的所在。以上各空間儀式行為資料，詳如第五章第二節。

位置：從儀式行為的內容中，可以發覺住民所使用的位置，有些在某個空間中直行即可，而不必限定在某個地點上，此處簡稱之為「以空間為基準」；有些必須在某個定點上執行，才算符合規矩，此處稱之為「以地點為基準」。<sup>73</sup>

方向：儀式行為的方向均朝向超自然的所在處，超自然所在的地點，有些很明確，有些不明確，有些會隨著時間而變。<sup>74</sup>

(三) 以地點、方向為基準：

有神靈、鬼神象徵的場所，其儀式多以地點、方向為基準，如東方，SaySiyat 中的東方指善靈<sup>75</sup>，相信祖靈會保佑其子孫，反之西方指惡靈，在其它氏族中祖靈祭(paSbaki')也會對西方行祭；一定要在屋子後朝特定方向，認為牠們會在後方守護著我們。

<sup>73</sup> 林會承，1990，《台灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀》，《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》，P.128

<sup>74</sup> 林會承，1990，《台灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀》，《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》，P.131

<sup>75</sup> 賽夏族中靈魂有「善靈」與「惡靈」之分，正常壽終正寢者的靈魂是「善靈」，意外或遭凶殺等橫死者的靈魂是「惡靈」。而一般祭祀的對象通常為「善靈」，善死者的「善靈」是祖靈，因此對於祖先的敬拜也因祖先的善終或凶死而有所不同。

#### (四) 以空間為基準：

如正廳，包括了鬼神祭祀、生命禮俗、歲時祭祀等。

從上述兩項的紀錄來看，以地點與方向為基準中的地點與方向，在每一次祭儀中，雖然說明上屬於模糊地帶，例如屋後，與朝東方、西方，但都是屬於固定的，並不會變成屋子前，或是北方、南方。

綜合以上錢姓(Sawan)目前會執行之祭典，於家屋中儀式行為調查之分析，了解到錢姓(Sawan)在祭儀時，家屋活動的狀況，並從中可以發現使用空間的重疊性與方向，在表7中可以看到祭典不一樣、時間不一樣，在場合中使用的空間有著強烈的重疊性，祭祀方向都會以東方的祖靈行祭為主，從過去到現在都沒變化，祭儀主要空間都是以主廳為主進行，不管過程如何都會在主廳結束，主廳在不同的祭典中擔任不同的角色，配合戶外的空間連動，串起祭儀行為的過程。

在上述被記錄的各種儀式行為中，表達了賽夏族(SaySiyat)中錢姓(Sawan)，對於家屋的理念以及空間觀念，以下為筆者對上述理念與觀念的初步整理及說法。

族人的空間觀念不只是存於三維空間，家屋中有人、祖靈、神祇及所豢養之動物所共有，甚至還有惡靈，以這項觀念為前提下，會發現，人們、動物在三維空間中活動，交談，而其餘存在於另一個層次中。過世的族人會存於廳頭的神主牌上、神祇會存在神像模型上，與還活著的族人一起生活在於家屋之中。當家屋被荒廢許久時，則會可能成為惡靈居住之場所，使家屋繼續的破敗、腐朽、凋零。

「共食」這個行為，在現代的時空中，同時連結了祖靈、神祇與族人，藉由團聚圍圈，不論是蹲著或坐著、用手撕糯米糕，用手親觸菜餚享用，來理解過往祖先們的辛勞，鄰近在土地上，則是理解土地對族人的恩惠，一同與祖靈共餐，象徵著為一家人，血緣不斷，會繼續地走下去。

筆者研究認為「共食」除了讓祖靈們看到後代子孫的樣子與近況，同時讓後代子孫理解自己的儀式之外，在家屋的包覆之下，不論長幼蹲著或坐著一併用餐，消彌了尊卑之分，在餐點上彼此分享，消除心理上的隔閡，讓交流更為順利，也更能增進彼此的情誼。

在家屋中主廳為儀式行為重疊性較高的主要空間，為了維持家族向心力與傳承，在經過多次遷徙與文化衝擊之下，主廳所負載之多樣功能也為豐富與重要，藉由每一次的祭儀，在不靠文字記載，而是口頭傳授下，只能一旁觀看、協助，慢慢去體會了解，在此接受傳承，而主廳在祭儀中功能的分類如下：

##### 1. 祭儀傳承

祖靈祭(paSbaki')的精神傳承，在第五章第二節中對於祖靈祭(paSbaki')的過程記述中，「祖靈祭除了紀念祖靈外，另一個目的是家族成員的認定，透過儀式成為家族的一份子，並藉此聯繫感情。」，手把手著認識血脈上的傳承，認識彼此。

矮靈祭(paSta'ay)的祭儀傳承，第五章第二節中可以得知矮靈祭(paSta'ay)

的祭歌練唱與臀鈴使用，都在家屋中於祭典開始一個月期間進行傳承，而在薦晚餐 pakSa:o'儀式中的各項工作，更是屬於氏族內的團體合作的表現，為了把準備好的心意呈現，在每一個環節中，不論人數多寡，做到最好，將心意送至祖靈，告知祭典準備開始，我們準備好了。

mal'az'aza' ka korkoring 生完第一個小孩回娘家。承繼雙方家族的祝福，男孩為 12 歲、女孩為 13 歲，達到歲數時會正式帶著孩子回娘家，由娘家的男性長老向祖靈行祭，並為新生兒貼草 (passem'el) 祝福，希望藉由兩方的祖靈祝福，並保佑著新生兒的平安長大。

malraw 夫妻一方過世後，回娘家除喪。當夫妻任何一方死亡，另一方未亡人在喪期屆滿時，帶著子女和夫家親屬回娘家的儀式。到達娘家時，回娘家的親屬需先在門外開始大哭，跪著等候娘家人前來安慰勸阻拉進門去。娘家長老儀式性精神訓話，說明兩家關係依然是維持著，不會就此斷裂，並祈求娘家祖靈庇佑夫家小孩。

## 2. 討論、會議

祖靈祭 (paSbaki') 祭儀環節中，有全族人的會議，會談到各個家人生活的近況，與有無特別需要報備給祖靈的事情討論，重要的是家人間的恩怨也會被提出後，直接一起討論解決，並於祖靈前確認結果，而後不能進行任何報復、不滿之行動表現，表示對祖靈的尊敬與贊同。

## 3. 接待

monSaySa:ip 結婚第三天回娘家。男方的親屬來到，於主廳聯繫彼此的情誼。

在現今的科技崛起，資訊爆炸，手指一動便能知道很多資訊，但是很少有人去認真看待一個族群的祭儀過程與想法，何況這個族群裡，每個氏族又帶一點點的差異性，而傳統知識的傳承，往往是非家人不外傳，甚至限制特定時間傳承，出了問題，也少有人會去干涉它家族的做法，在這個限制之下，傳統知識的紀錄就變得十分重要，誰都不能保證，是不是下一秒就失傳了，也許就像曾經錢姓中的巫師一樣，不需要傳承下去的時候到了，就一起帶著離開，只留下過去的回憶與想像，但就筆者的觀察來說，對於資訊封閉許久，鮮少被人紀錄的賽夏族，如果能漸漸留下些文獻，持續的將每個氏族與整個族群的事情被建立紀錄，對於許久在外鮮少經歷的族人，或是有興趣的它族人，將會使他們更能了解賽夏族的一切，而這份紀錄才會更有意義。

本研究主要以記錄賽夏傳統文化，將賽夏族的氏族文化進行更進一步的記述，筆者不認為文化傳承是固定不變的，活著的文化會一直在演變，會不斷吸收其他文化成長，因應不同的環境去延伸變異，而不論延伸後的文化是甚麼，也是在當下中得出最適當的方式。

最後希望本研究能夠在 2017 年的這一個階段，把這些資訊紀錄下來，這些研究介紹能夠有助於長年在外不熟悉祭儀的賽夏族人初步了解到部分的祭儀文化，以及普遍大眾對賽夏文化的瞭解，而透過了解的過程，能夠再進一步，一起為維護賽夏族文化盡一份心力。賽夏族傳承至今，已剩近 7 千人，這十幾年來的賽夏族文化上的保存與重視，是結合了許多人的力量，透過分享、討論、實作才能免於消失的困境，堅持著不放棄，與繼續努力並達到更好的想法，繼續傳承。

## 6.2 探討可能的後續研究

賽夏族的祭典行為紀錄，大致上在本研究中已發展出個輪廓與框架，而此次只針對鵝公髻部落的錢姓 (Sawan)，只是為眾多部落中 Sawan 氏族中的其中一個姓氏，希望能在探索與紀錄其他姓氏的祭典行為紀錄與口述訪談，提供多對比的資訊與思考。在本研究由記錄祭典行為過程的角度為主，發現了幾個相關的重要研究可提供研究：

### 一、遷徙與文化脈絡：

賽夏族 (SaySiyat) 中錢姓 (Sawan) 的遷徙過程中有西海沿岸，在本研究中有關於平埔族的口述與道卡斯竹塹社錢姓族人的傳說，可能為道卡斯族的後代，當初在錢源茂過世後，聯絡人與關係便失去，導致進一步確認的可能，在賽夏族許多部落建立時間的模糊與不確定中，研究錢姓的由來，也可以一併了解到鵝公髻部落 (hororok) 建立的時間，更可以深入了解賽夏族 (SaySiyat) 的族群歷史與文化。

錢姓 (Sawan) 的遷徙過程中有到達桃園大溪附近，在夏姓 (Hayawan) 的遷徙記述中也是在桃園大溪附近，而在桃園大溪與附近龜崙族 (Kulon) 的關係，曾經的部分學者有提過龜崙族 (Kulon) 與賽夏族 (SaySiyat) 的相似，並指出其語言較接近於賽夏族 (SaySiyat)，且照遷徙紀錄來看生活的領地重疊、相近，而夏姓 (Hayawan) 跟錢姓 (Sawan) 是否又有關係，這是研究記錄賽夏族的文化中，使文化的發展脈絡更為清晰與理解，是很重要的課題。

### 二、氏族的紀錄：

本次研究是以鵝公髻部落的 Sawan 氏族中錢姓 (Sawan) 為研究重點，但是潘家也是屬於 Sawan 氏族，在研究過程中，從旁得知潘家在部分祭儀中的異同，雖都屬 Sawan 氏族，但在同一氏族中祭儀的方式與時間卻不一樣。

其他氏族如在向天湖的風姓 (balbale)、朱姓 (didjun)，在祭儀中所負擔的角色與定位，也是研究祭典行為的重要題材，並且還可以將本研究當作比較研究，找出賽夏族更核心的精神與想法。此外本研究進行時，發現許多可能與本研究相牴觸之紀錄如祖靈祭 (paSbaki') 中行祭的差異，口述傳說的不同，遷徙的路線的不一等，這些紀錄都需要在完整的紀錄確切後，進行辯證，而這些紀錄資訊都來自各個不同氏族的傳說與口述，而這些將會是賽夏族研究領域很大的進展。

## 參考書目

### 中文文獻：

- 千千岩助太郎著；黃志弘；楊詩弘編譯。(2012). 《千千岩助太郎台灣高砂族住家調查測繪手稿全集（上）》. 台北: 北科大建築系.
- 小島由道、安原信三著、中央研究院民族學研究所編譯。(1998). 番族慣習調查報告書「第三卷」賽夏族. 中央研究院民族學研究所.
- 王泰斌.(2013). 《蘭嶼雅美族傳統家屋的延續》. 台中: 東海大學建築學系.
- 伊能嘉矩.(1992:21). 《伊能嘉矩の臺灣踏查日記》.
- 朱仁貴.(2012). 《賽夏風雲錄》. 苗栗: 苗栗縣政府.
- 吳奐儀.(2005). 台灣原住民各族聚落及建築基本資料委託研究案賽夏族篇.
- 林修澈.(2000). 臺灣原住民史－賽夏族史篇. 台灣省文獻委員會.
- 林會承.(1990). 《台灣傳統家屋中的儀式行為及其間所隱含的家屋理念與空間觀》. 《賀陳詞教授七秩壽慶論文集》, 頁 101-137.
- 段義孚著；周尚意；張春梅譯。(2014). 《逃避主義：從恐懼道創造》. 新北: 立緒文化.
- 胡家瑜.(1996). 《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》. 內政部專題委託研究計畫報告.
- 胡家瑜.(2015). 《賽夏族》. 三民出版社.
- 宮本延人攝影；移川子之藏、宮本延人調查，台灣大學人類學系影片收藏；胡家瑜編輯。(2011). 巴斯達隘 1936 年的賽夏祭典. 台北: 國立台灣大學出版中心.
- 陳運棟、張瑞恭.(2000). 《開台史話 2 賽夏史話－矮靈祭》. 華夏書坊.
- 雅衛依·撒韻著 SayúYawi.(2008). 《賽夏五福宮：一個合成文化的研究》. 碩士

- 論文. 台北: 輔仁大學宗教研究所.
- 楊聰榮. (2006). 當本土成為主流價值——借鏡澳大利亞國家認同的發展. 台灣國際研究學會.
- 達西烏拉彎·畢馬(田哲益). (2001). 〈台灣的原住民—賽夏族〉. 臺原出版社.
- 趙金山、朱逢祿、朱義德、趙宇函. (100). 賽夏族族譜彙編. 雪霸國家公園管理處委託辦理成果報告.
- 劉克襄. (1989). 橫越福爾摩沙:外國人在臺灣的旅行 1860-1880. 台北自立晚報。
- 鄭依憶. (2004). 儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究. 允晨文化.
- 賴盈秀. (2003). 誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同邊界之研究. 碩士論文. 慈濟大學人類學研究所.
- Creswell 著；王志弘；徐苔玲編譯 Tim. (2006). 《地方：記憶、想像與認同》. 群學.
- Freud 著；李至宜；謝靜怡編譯 Sigmund. (2013). 《圖騰與禁忌》. 台中: 好讀出版.
- Marcus 著；徐詩思譯 CooperClare. (2000). 《家屋·自我的一面鏡子》. 台北: 張老師文化.
- Rapoport 著；常青等譯. (2004). 《文化特性與建築設計》. 中國建築工業出版社.
- Rapoport 著；張孜孜；漢寶德編譯 Amos. (1991). 《住屋形式與文化》.

## 網站資料

原住民族委員會全球資訊網 <https://www.apc.gov.tw/portal/index.html>

原住民族語言線上詞典 - 原住民族委員會 <https://e-dictionary.apc.gov.tw/Index.htm>

鵝公髻部落| hororok <http://hororok.apc.atipd.tw/>

臺灣原住民族文化知識網 <http://www.knowledge.ipc.gov.taipei/np.asp?ctNode=16681&mp=cb01>



## 訪談資料：

- 2013 鵝公髻部落錢姓長老，個人訪問，8 月。
- 2016 鵝公髻部落錢姓長老，個人訪問，11 月 12-13 日。
- 2017 鵝公髻部落錢姓長老，個人訪問，4 月 6 日。
- 2017 鵝公髻部落錢姓長老，個人訪問，6 月 2 日。
- 2017 鵝公髻部落錢姓長輩，個人訪問，4 月 23 日。
- 2017 鵝公髻部落錢姓長輩，個人訪問，12 月 10 日。
- 2013 賽夏族工藝師，個人訪問，8 月。
- 2017 賽夏族工藝師，個人訪問，4 月 6 日。
- 2017 瓦祿部落根姓長輩，個人訪問，3 月 24 日。

