



儀式

向天湖賽夏族的兩個研究

社會與族群

鄭依憶◎著

儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究／鄭
依憶著. -- 初版. -- 臺北市：允晨文化，2004〔民
93〕

面：公分 --（允晨叢刊：102）

ISBN 957-0329-71-8（平裝）

1.賽夏族—文化 2.賽夏族—社會生活與風俗

536.292

93002931

允晨叢刊 ⑩

儀式、社會與族群

向天湖賽夏族的兩個研究

作者：鄭依憶

發行人：廖志峰

主編：李怡慧

責任編輯：洪虹玲

美術編輯：劉寶榮

出版：允晨文化實業股份有限公司

地址：台北市南京東路三段21號6樓

服務電話：(02)2507-2606（代表號）

傳真電話：(02)2507-4260

網址：<http://www.asianculture.com.tw>

E-Mail：eas@tpts6.seed.net.tw

劃撥帳號：0554566-1

初版日期：二〇〇四年四月十日

法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師

登記證：行政院新聞局局版臺字第2523號

電腦排版：極翔企業有限公司

製版：利全美術印刷製版有限公司

印刷：盈昌印刷有限公司

裝訂：協成裝訂行

定價：新台幣180元

ISBN：957-0329-71-8

◎本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換

K280.58
20054

允晨叢刊 ⑩

儀式、社會與族群

向天湖賽夏族的兩個研究

鄭依憶 著

目 錄

導論 賽夏族文化下的儀式、社會結構與族群	黃應貴	5
----------------------	-----	---

一、血緣、地緣與儀式：向天湖賽夏族三儀式之探討	11
-------------------------	----

1. 背景	14
-------	----

2. <i>pas-vake</i> （祖靈祭）、 <i>pit-aza</i> （播種祭）、 <i>pasang-gignonol</i> （掃墓）三儀式之過程	25
---	----

3. 儀式中的血緣、地緣關係之分析	34
-------------------	----

4. 血緣、地緣與儀式的運作情形	44
------------------	----

5. 結論	53
-------	----

二、「族群關係」與儀式——向天湖賽夏族 <i>pas-taai</i> 之初探	65
---	----

1. 背景	68
-------	----

2. <i>pas-taai</i> 儀式：1986年向天湖賽夏族矮靈祭實例	73
--	----

3. 矮靈祭、「族群關係」與「族群認同」	97
----------------------	----

4. <i>pas-taai</i> 儀式分析	116
-------------------------	-----

5. 結語	130
-------	-----

謝誌	141
----	-----

導論

賽夏族文化下的儀式、社會結構與族群

黃應貴

願意為鄭依憶小姐的小書《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》寫導論，主要是一方面欣賞她那種非常濃縮卻又非常細緻地來凸顯現象複雜性的民族誌書寫方式，另一方面卻又擔心一般讀者無法掌握其特殊的重要貢獻。加之作者溫和謙虛的個性而不太願意在論文前言中作些有關理論與民族誌研究文獻的回顧與檢討，使得一般不熟悉該研究領域的讀者很難為該研究給予清楚的定位而不易掌握其重點。希望這篇短文能發揮一些引導的作用。

這本書雖分為兩個獨立的部份，但都涉及兩個層面的問題：一是有關賽夏族民族誌的問題，另一是有關社會結構及儀式乃至族群等理論的問題。在第一部份，針對第一個問題而言，就目前已關於賽夏族的民族誌來看，一個懸而未解的問題便是賽夏族一直沒有「正式」的政治、社會組織來維繫及確認其社會的單位。而依血緣原則發展而來的氏族組織，因沒有地方化而無法像非洲的 Tallensi 社會之氏族或世系群一樣來承擔上述正式組織的作用。加上有如東南亞地區其他刀耕火耨民族一樣，其不斷遷移以尋找新的耕地的特性，使得地緣團體不易發展而無法取代正式組織。在這情形下，到底賽夏族如何維繫及確認其社會的單位呢？作者第一部份的論文便由其歲時祭儀中的 *pasvake*（祖靈祭）、*pit-aza*（播種祭）、*pasang-gignonol*（掃墓）等三個

儀式的象徵分析中，指出儀式的象徵呈現姓氏祭團與部落兩個社會群體中的血緣與地緣的交錯關係與不一致性，在儀式中得以被超越而完成各社會群體的組織與認同。但另一方面，儀式的舉行與過程中同時又重新繁衍（reproduce）各群體中血緣與地緣的不一致與矛盾，使得在儀式中所呈現的血緣與地緣關係是複雜而變動的。由此，我們也得以掌握賽夏族社會結構上這種不固定的性質。這種透過儀式來調節其血緣及地緣的不一致而達到社會範圍的認定與認同的探討方式，不但可解決上述有關民族誌上的問題，更涉及社會結構的性質及儀式本質的問題而牽涉到第二個層面的理論問題。

過去台灣人類學界有關社會如何組成的問題，多半是依據結構功能論的理論架構來探討。因此，有關的研究多半是由社會的正式組織或社會關係來著手。在此思考下，儀式往往只是在反應其社會組成的原則或具有維繫社會凝聚力的功用，因而缺少其獨特的機制而成爲社會組織或社會結構的附屬品。這不但忽視了儀式該有的特性，也限制了對缺少明確的正式組織之社會結構瞭解的可能性，這也是以往研究無法掌握賽夏族如何構成的主要原因。而鄭依憶小姐由儀式的象徵分析來探討其社會結構的方式，不但解決了民族誌上的問題而呈現社會結構的另一種研究方式的可能性，更開創了台灣人類學有關儀式分析的另一個方向。前者的貢獻不下於末成道男教授對於阿美族「母系」問題的探討、蔣斌對於排灣族貴族制度及雅美族親屬制度的探討、陳文德對於阿美族「母系」及年齡組織的探討、許功明對於魯凱族階級的探討、陳玉美對於雅美族親屬制度的探討等。後者的貢獻則不亞於李亦園、張珣、黃美英等以 V. Turner 的象徵分析來研究大甲媽祖進

香上的貢獻。尤有甚者，鄭依憶小姐的儀式分析中，更直接討論了 S. B. Ortner 理論中有關儀式的象徵機制及其作為獨立之「社會事實」所具有的獨特性問題。

其在第二部份則涉及另一個民族誌的問題：賽夏族自有歷史記載以來，歷經與「矮人文化」、泰雅文化、漢人的客家文化、日本文化、西方基督教文化、以及目前台灣大社會的漢人文化之接觸，這雖使他們學會較高的生產技術（如水稻種植取代原有的刀耕火耨），卻也使他們的土地及婦女不斷的流失，成員不斷的分散到台灣其他各地；也使得北群已明顯的泰雅化而南群則客家化。事實上，目前他們在語言、服飾、住屋及生活方式各方面，往往無法與泰雅人或客家人分辨。因此，在這樣的情境下，賽夏人如何構成一個群體而維持其文化認同，並解決其與異族之間的歷來衝突，應是其民族誌尚待瞭解的主要問題。

對於上述問題，鄭依憶小姐透過矮靈祭的象徵分析，指出該儀式的前半段（包括祭前儀節及迎靈），完全限於賽夏人參加。更由於這期間所有分散各地的賽夏人共聚一堂、共同遵守禁忌、共同出錢出力、共享祭儀成敗所帶來的福禍等，使得賽夏人產生一體感而建構出「我群」意識。即使儀式是分南、北兩地舉行，但儀式結構上，北群晚一天而使儀式中的送靈部份是由南群銜接到北群而終結，使他們整合在一起。而迎靈之後的後半段儀式是歡迎所有異族的朋友、客人甚至陌生人參與。在這階段，所有賽夏人均穿他們傳統服裝而使他們更易與異族分辨且又易與同族人認同。另一方面，他們不但以舞蹈邀請異族共舞方式而與異族打成一片，更用食物宴請異族來和諧相處。尤

其是在伐榛木送靈之後，由所有參加祭典的人不分族群一起共享朱姓所準備的酒、糯米糕而達到一融洽的最高境界後結束。

在這裡，我們看到賽夏人透過矮靈祭的實踐而一再體現並繁衍他們與異族接觸的歷史經驗，更由此一再界定及建構他們的族群意識而與他群區辨。另一方面，也透過同一儀式得以由文化的方式解決他們與異族之間的衝突，而與異族結合。在1984年以後，矮靈祭因台灣大社會本身的發展而被視為一種觀光性活動，且吸引更多漢人觀光客的參與，並得到社會的各種補助，卻也加強外力對該儀式之自主性的一種威脅，使得賽夏人更直接透過該儀式的履行來直接體驗到新的「歷史經驗」，而與大社會有了一種新的結合（articulation）。也因此，他們得以在新的情境中，用同樣的儀式重新界定及建構「我群」與「他群」的區辨，以及超越或調節兩者之間的衝突。雖然，這種結合，實際上，也延續了賽夏人向來的弱勢地位或與異族及外在大社會之間的不平等關係。

由上，我們可以清楚看到鄭依憶小姐如何由矮靈祭的象徵分析中瞭解他們如何將分散而泰雅化或客家化的賽夏人結合成一個社會群體及建構其文化認同，以解決上述民族誌上的問題。另一方面，她的研究，在理論上，不但加強了上述有關由儀式瞭解社會結構的探討方式之意義與價值，更在儀式的研究上提供了進一步的發展：矮靈祭的象徵分析，不但依賴其儀式的內部結構及有關的文化邏輯來瞭解，也與整個台灣大社會的政經環境之改變息息相關。這使得她的研究得以跳脫以往台灣人類學界的儀式研究不是著重於儀式的外緣因素（如社會組織、政經條件等），便只是集中於儀式的內在因素（如神話、儀式

結構等)的探討方式之限制,而將兩種探討方式結合一起以達到理論上的突破,也與整個世界人類學儀式研究的趨勢相一致。

另外,在理論上有一個重要的貢獻是有關族群的問題。以往,在社會科學中有關族群問題的研究,主要有兩個不同的理論取向:「根本賦與論」(primordialism)及「環境決定論」(circumstantialism)。在這兩種理論的辯證過程,一種視「族群為文化的建構」之觀點逐漸浮現而成為主要的研究趨勢,這情形在台灣也不例外。但這類研究有兩個主要的問題待解決,一是至今未能證明族群或 ethnicity 是涂爾幹(E. Durkheim)所說的「社會事實」(social fact),無法證明它是不能化約為其他的解釋而有它自成一格的獨立邏輯與系統、以及其有內在的動力等,因而難有理論上的突破。事實上,它往往是其他的因素所造成的,如宗教、政治、乃至意識型態等。也正因為如此,它更需要研究者對被研究的文化有足夠深入的瞭解,才能掌握被研究者以何種方式展現其文化的認同,及其如何在歷史過程中建構出其族群意識或 ethnicity,以開展出族群研究另一種探討方式的空間,而這正是文化建構論者從事族群問題研究時的第二個主要問題。因此鄭依憶小姐由賽夏人的矮靈祭來呈現當地人主觀上所建構出的族群意識與問題,其具有的理論意義,實有如 John Comaroff 較早有關 totemism 與 ethnicity 的研究,或晚近 R. Astuti 有關馬達加斯加島的 Vezo 人的文化認同之研究一樣,均質疑了 ethnicity 為一「社會事實」的立場(自然仍是重要的「社會現象」),而強調了當地人如何可由不同的「文化」方式來呈現及建構其主觀之族群經驗與意識。這種路徑更是 G. Linnekin 與 L. Poyer 將大洋洲各民族的文化認同與 ethnicity 分為孟德爾型

(Mendelian) 及拉馬克型 (Lamarckian)，以凸顯不同性質的文化有不同類別的建構與表現方式之目的所在。像鄭依憶小姐這樣由本土的實際材料所發展出相當具有前瞻性理論意涵的研究，應得到有關研究者更多的重視。

(本文作者現為中央研究院民族學研究所研究員兼所長)

血緣、地緣與儀式：
向天湖賽夏族三儀式之探討

在台灣土著族群的研究中，有關賽夏族的研究相當有限，透過既有的民族誌材料，提供我們對賽夏族社會如下的瞭解⁽¹⁾：

首先，強調賽夏族社會為一典型的父系氏族社會，有很清楚的「姓氏」(*sinrayhou*) 存在。原則上，*sinrayhou* (姓氏) 是超越地域性的，姓氏成員分散於各地，且無明顯的本、分支統轄關係存在，因此姓氏無法直接動員其成員；姓氏並非實際運作的單位，因之所謂 *aha sinrayhou* (同姓氏) 乃是以概念上「共同祖先」為基礎，形成的一父系血緣關係的概念群體。另一方面，民族誌中同時指出 *aha sinrayhou* 為了舉行 *pas-vake* (祖靈祭)，由鄰近地域內的同姓家戶組成一儀式團體 *aha pas-vakean* (祖靈祭姓氏祭團)，這是一具體的行動單位。

然而賽夏族的地域單位呈現為一小而分散的單位，且賽夏族的「地緣」關係有一「不穩定」的特性，遷移、分散是地域單位內常見的現象。因此在地緣特性等的影響下，姓氏祭團可以分裂、成立新祭團，致使我們看到姓氏祭團潛在著分裂的可能，具有「不穩定」的性質。

進一步，我們考慮較大的地域單位 *asang* (部落)。賽夏族的部落常是由幾個姓氏所構成，但各姓氏在 *asang* 單位內部是獨立的，彼此無統轄關係；而一般認為賽夏族社會的運作是透過非正式的組織：在政治層面，部落事務原則上是由各姓長老商議主事，但此對部落中其他人並不一定有絕對的控制力，因之長老議事並不是一種正式的、持久的組織；另一方面，從經濟功能的角度來看，傳統賽夏族社會中，

(1) 下文陳述主要是根據小島由道 (1917)、古野清人 (1945a)、衛惠林 (1956、1965) 等民族誌材料。

姓氏祭團才是土地共有、生產及勞力互助的單位；因此從政治與經濟功能考慮就產生衛惠林所謂的：賽夏族的部落是一「虛的單位」的看法（衛惠林 1956）。

從上述民族誌的整理描述，有一值得關注的問題是：賽夏族社會究竟如何完成其社會組織性，進而維持其社會認同與持續。同時，透過對台灣土著既有研究的思索，也呈現出單從血緣或地緣關係的角度來探討賽夏族社會組織特性，是不足以處理這一問題。在此所意涵的不只是資料的問題，更牽涉到過去研究對於社會組織探討的基本論點。

過去透過繼嗣原則來理解賽夏族社會組織（衛惠林 1956）的研究，不僅使我們無法清楚血緣與地緣二原則在其社會組織中的關係與運作，更引發上述的賽夏族社會如何完成其認同與持續的疑問，而此深深影響到我們對於賽夏族社會文化特性的掌握。

事實上，對於台灣土著社會組織研究的「繼嗣理論中心」傾向，近年來如黃應貴（1984）、陳文德（1984）等研究已企圖對親屬組織做不同角度的探討，以超越繼嗣理論對於台灣土著社會原有的理解與偏見。

本文中作者則企圖從儀式象徵研究對台灣土著社會組織之探討提出另一種嘗試，冀做為台灣土著社會研究對於儀式、儀式與社會之關係，乃至社會本質等問題進一步思考之起點。

一、背景

(一) 向天湖部落背景

賽夏族 (Saishiat)，長久以來是台灣本島各土著族中人口數最少的族群。今主要分佈在新竹、苗栗兩縣交界山區，又以鵝公髻山 (Hororok) 和橫屏背山 (Amish) 的脊線分爲南北兩地域群⁽²⁾。

向天湖 (Rarumoan) 部落，位於苗栗縣南庄鄉東河村的西北角。日據時爲獅頭驛社 (Garawan) 的一個部落，現爲東河村十六、十七兩鄰。東河位於中港溪上游的大東河沿岸，這一帶原爲賽夏人的聚落區。東河村的北面是東村和西村，爲客家人聚落；南面的風美村原爲泰雅人聚落⁽³⁾。民國44、45年南庄礦業與鸞昌煤礦相繼在東河一帶開礦，由於煤礦開採的吸力，再加上民國47年東河村由山地管制區開放爲平地，客家人陸續移入；原居住在石壁、鹿場等地的泰雅人也陸續遷至東河，東河一帶遂成爲賽夏人、泰雅人和客家人三族雜居。向天湖因位處八百公尺的山上台地，過去對外交通不便，一直維持著獨立的賽夏人聚落。事實上，向天湖部落在南北賽夏群中有其獨特性。一方面在其部落生活中仍以賽夏話爲日常用語⁽⁴⁾，也「保留較

(2) 北賽夏群主要分佈在新竹縣五峰鄉；南賽夏群以苗栗縣南庄鄉爲主，族人主要分佈在東河、蓬萊、南江三村，獅潭鄉百壽村的賽夏族亦屬南群。

(3) 民國67年3月風美村併入東河村的行政範圍內。

(4) 目前仍以賽夏話爲日常用語的部落相當少。北群五峰的賽夏族，因處於泰雅族優勢的環境中，泰雅話已取代賽夏話；南群則雜處於客家人的聚落中，客家話爲主要語言。

多的傳統習俗及儀式」；另一方面賽夏族矮靈祭南祭團的祭典是在向天湖舉行，祭典中重要儀式負責人亦多為原住在或現仍住在向天湖，而且他們對於儀式舉行的態度非常堅持。

(二) 賽夏族社會組織中血緣與地緣的交錯關係⁽⁵⁾：

sinrayhou (姓氏)、*aha pas-vakean* (姓氏祭團) 與 *asang* (部落)

在了解賽夏族社會組織的過程中，*sinrayhou*、*aha pas-vakean*、*asang* 三者的關係確是不容忽視的。前文已提到如果單從血緣或地緣關係是無法掌握賽夏族社會組織的特性，因此我們首先對 *sinrayhou*、*aha pas-vakean*、*asang* 三者所意涵的血緣、地緣關係作一整理：

1. *sinrayhou*、*aha sinrayhou*：

sinrayhou，族人對它的解釋是：「*sinrayhou* 就是你們平地人的『姓』，你們平地人有姓，我們賽夏族也有自己的姓。我們的姓跟泰雅族不一樣，泰雅族他們的姓是在光復後才加上去的，因此有時候會一家人有二個姓。我們的姓是本來就有的，每個姓都有根據和意思的。像風姓，賽夏族的 *sinrayhou* 是『*vavai*』，『*vai*』即風的意思；又如

(5) 本文並不企圖對血緣、地緣作一明確的定義，原則上本文所討論的血緣關係是指概念層次，地緣關係指實際運作現象。特別是地緣關係，在下文的分析中，不同儀式中地緣關係所指似有不同。筆者之所以不以一般定義的方式來界定賽夏族的地緣關係，乃因透過一般定義的結果可能會如前文提及衛惠林等在處理賽夏族社會組織的情形一樣。Strathern (1973) 文中即指出地緣關係是透過象徵而成為意義。因此筆者保留對地緣關係的定義，企圖透過儀式過程來呈現其意義。而事實上這更牽涉到人類學理論中對於 kinship、descent、locality 的爭論，非本研究目前所要處理的問題。