

第一章 賽夏族概述

第一節 起源與分布

一、分類與起源

從口傳文學的角度來探索原住民的起源是一件有意思的事，因為文化群體所累積的知識塑造而成的人類心理功能是不容忽視的，亦即文化是由歷史累積而成，且為人類之生活與生存所設計的系統，神話與傳說便賦有這樣的心理與社會功能。那麼賽夏族到底是如何形成的呢？至今尚無定論，其中一個傳說是「苗栗後龍登陸說」，主要認為族人是從苗栗後龍沿海一帶，因戰爭或是燒耕需要不斷逐漸向內遷徙至現今居住地。其二「大霸尖山洪水起源傳說」是賽夏族自古以來就流傳的一個故事，也說明部落的起源：「我們祖先本住在平地，後因洪水泛濫，漸次逃入深山抵達大霸尖山時，祇剩男、女二孩。長大結為夫婦，生男育女，子孫繁衍，原與泰雅族合住一方，後因土地狹隘，乃分決南遷，北自桃園西至中港、田尾、大湖皆為本族之領域。至今，大霸尖山為賽夏族與泰雅族發祥之地，稱為祖山。」這是二族共同之傳說（日智衡，1996）。就神話與傳說的內容來看，賽夏族最初並沒有一個很明確與他族劃分的界線，從胡台麗近年從矮靈祭祭歌的歌詞內容分析就發現有以祭祀雷女（小米）為主和祭祀矮靈（陸稻）為主兩種文化的疊影現象（胡台麗 1995：18，53）¹換句話說，其族群組成中應有不同來源的文化因素。因此賽夏族應該有段多源的族群形成過程，尚待更細緻的釐清。

台灣原住族群的族稱，大多是以該族「人」的意思自稱，賽夏族自稱 *saysiyat*，*say* 在賽夏語中指「從」（哪裡來）；而 *say*-通常置於指示地方或所在的前綴（Prefix），以南北二群的自稱為例，北群自稱 *say-kirapa*，南群則自稱 *say-lamsong* 或 *say-waró*，都帶有濃厚的地域性色彩。賽夏族自稱

¹ 胡台麗（1995）從矮人祭（從祭歌內容以及祭典的性質乃氏族與矮靈的對話，因此中文應做矮靈祭較佳，為免中文產生爭議，族人採納日智衡提出的建議，從民國 90 年的祭典開始，對內對外均以傳統祭儀 *pasta'ai* 稱之）之歌舞、儀式物品來探究文化中「疊影」的現象，似與平埔族有某種程度關連。

的源由是以地域所在區別我群與他群，而 saysiyat 則為所有賽夏族人面對周邊非族人時共同使用的自稱。(潘秋榮，2000：2-3；音校自原住民語料之語料與詞彙彙編—賽夏族語言研究計畫，2002)²

雖然有南北賽夏的區分，但並非人口眾多導致，而是因為地理上行政區域劃分因素而產生，事實上在台灣的南島語族中，賽夏族向來都是人口較少的族群。最早見之文獻的名稱是清代縣志中的「南庄化番」，可見在當時已為歸化之熟番，具有某種程度的漢化。賽夏族於西元 1911 年台灣總督府的一本英文報告書 Report on the Control of the Aborigines of Formosa 中，正式被紀錄為一個獨立的族群。當時學者對賽夏族的族屬系統界定，提出不同的看法如【表 1-1】。由於賽夏族早期的遷移傳說與漢人開發使的文字對照，族群的界定並不清楚，因此有賽夏族為道卡斯族分支的傳說；其後，移川子之藏等研究者依據語言、主要祭儀和族群起源傳說的差異，認為賽夏族和道卡斯族親緣關係證據不足，故應劃為獨立的一族，學界沿用至今。

【表 1-1】日治時期研究者對賽夏族的定位與分類

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

資料來源：馬淵東一。民族學研究。1953：1-11；
轉引自胡家瑜，《賽夏族的物質文化變遷：傳統與變遷》1996：20

² 本研究案的校音工作由葉美利老師完成。

二、遷移過程³

賽夏族祖先曾自大霸尖山山麓移至大湖及苗栗一帶，其後又繼續南移，耆老傳說中談到從前賽夏族活動範圍非常廣闊，北起大科坎溪，南至大安溪，東到大霸尖山，包括現今桃園、新竹、苗栗三個縣份；於山區活動範圍大致與泰雅族澤敖列（Tseole、Seole）系統的北勢群、汶水群、鹿場群、大胡群和家拉排群相互重疊。在如此遼闊的地域範圍活動，人口數之眾，絕非目前數千人之規模可以比擬。（潘秋榮，2000：

11）現今因應生活所需，除了部分遷居都市之外，亦有不少人由位置較高的山區部落遷到交通便利海拔較低的附近聚落。⁴（遷移過程見圖 1-1）



1、早期的發展：

【圖 1-1】 賽夏族遷移示意圖

（資料來源：陳淑萍，1998：25）

永曆 16 年

（1662），鄭成功實施「撫番」；各社置通事，徵收社餉；後龍、新港、竹塹等社受撫。（胡家瑜，1996：16）賽夏族一部份人，自中港遷住於鹽水港、香山等沿海地帶，整片平地，是為竹塹埔地。居於今之桃園的樹林頭至九甲埔等處形成聚落稱為眩眩社。永曆 36 年（清康熙 21 年，1682）鄭克塽為防禦清軍侵台，竭力修築淡水、基隆三砲壘，自南而北，沿途徵用原住民壯丁，搬運糧食。督運者過於苛刻，鞭撻頻加，原住民不勝其苦。北番、大甲等七社起而反抗，本族亦附之。鄭克塽派遣陳絳討伐。竹塹社壯丁稀微，無力抵抗，遂相率逃竄內地。後來克塽聽從史部官洪磊之議，令各社通事入山招撫，

³ 本遷徙過程的整理資料部分由日智衡提供。

⁴ 筆者父親於民國 61 年單戶遷居至台中縣，剩餘全戶於民國 66 年由大湳部落舉家遷下現居地紅毛館定居。

但受撫來歸者僅少數而已，其餘仍棲息於今的竹東、寶山、北埔、峨眉等地，漸與泰雅族合流。

2、閩粵籍移民期：

康熙、雍正以及乾隆初期，閩粵籍移民大量擁入竹塹，雖然胼手胝足從事墾荒，但其開墾範圍，不出近海之新竹、香山、竹北、新豐四鄉鎮，當時新埔土語稱吧哩。至乾隆 12 年（1747）始由竹塹社原住民開墾關西、竹東、芎林、橫山，當時成為另外天地，至於北埔、峨眉、寶山等鄉，即是當時泰雅族盤踞地帶。經叛鄭拒運糧的本族人及淡水廳設置於竹塹社後本族被逼遷出城外，部份族人逐漸退至泰雅族的根據地。賽夏族山區領域有漢人勢力進入，源自嘉慶 20 年（1815）左右客籍黃祈英（斗乃）的進墾三灣。黃祈英是賽夏族田尾社（現南庄鄉田美村、施山村附近）頭目樟加禮收養的義子及女婿，並繼承為該社頭目；之後大批客族前往南庄地區墾荒、居住、聯婚；南群賽夏與客家人的密切接觸自此開始建立。（胡家瑜，1996：17）道光 6 年（1826），將竹塹大屯移至三灣、田尾、南庄等地。道光 11 年（1831）淡水廳同知李嗣鄴為安置新移民，鼓勵粵人姜秀鑾、閩人周邦正募農向北埔武裝移民，有直搗原住民地計劃。閩粵移民為求團結一致，共同設置金廣福墾戶，大規模進入北埔、峨眉一帶開山墾荒，直抵五指山下；並在原住民出沒之地方設隘，40 處防禦。漢人的入屯，再造成居此區的賽夏族沿上坪溪向上移動。

三、地理分佈

光復後的台灣，南庄鄉仍屬新竹縣治，近一百年來的賽夏族分布狀況以成大局。過去因受到漢族及泰雅族強大的壓迫下，其生存地區僅剩鵝公髻山南北兩側。近代人類學家，在南庄鄉改隸苗栗縣後就以縣界將賽夏族分為南、北兩群，但是風俗祭儀、語言仍然相同。目前就人口來說全族約有五千三百餘人，其中以南庄鄉佔多數。從族群居住地理環境來看，賽夏族主要生活在 500 公尺到 1500 公尺的淺山地帶；該區主要流域有頭前溪上游的上坪溪流域。中港溪上游的東河（又稱大東河或上港溪）與南河（又稱小東河）流域。以及後龍溪上游的獅潭川（又稱紙湖溪）流域等地區；西接低緩的海岸平原，東南環繞五指山、鵝公髻山、烏嘴山、大窩山、加里山、大霸尖山等屏障，

聚落沿河谷散佈。賽夏族早期的農業生產方式以山田燒墾為主。耕地的領域範圍呈現氏族集中的傾向；如過去大東河左岸的加拉灣社附近，多為風姓氏族的集中地。現在賽夏族主要分佈在新竹縣五峰鄉、苗栗縣南庄鄉、獅潭鄉等三鄉鎮，分南、北兩大群。南群居住於苗栗縣南庄鄉、獅潭鄉，主要聚落包括：(1) 南庄鄉東河村的東河社區、鵝公髻、大竹園、三角湖、加拉灣、中加拉灣、向天湖等地；(2) 南庄鄉蓬萊村的蓬萊(紅毛館)、八卦力、大湳、大坪、二坪等地【見圖 1-2】；(3) 獅潭鄉百壽村的百壽社區、馬陵、圳頭、崩山下等地。北群包括新竹縣五峰鄉一帶：(1) 大隘村的五峰、上大隘、高峰、茅圃等地；(2) 花園村的比來附近。

賽夏族南北兩地域群的劃分不僅是地理上的劃分，而且也具有文化意涵。同時，長久處於漢人與泰雅族兩大族群間，不僅生存的空間受到兩族群遷移與擴展的影響，在語言與生活習慣上也形成明顯的差異。南群因環繞在客家聚落間，與客家人接觸較



為頻繁。文化表現明顯受影響；北群則長期與泰雅族部落混居，與泰雅文化關係密切。自明清時期，本族經常受到泰雅族與平地漢人雙方的威脅，輾轉流徙於本島西北部丘陵地帶。現今分佈於新竹縣五峰鄉及苗栗縣南庄、獅潭鄉境內靠近平地的山岳地域。然而根據傳說本族亦曾分佈於北自桃園縣南至苗栗、台中兩縣交界地帶之遼闊山地區域。由於背鄰泰雅族，前臨漢族，其文化受到雙方面之深刻影響，逐漸失去其固有文化。唯獨二年一次的矮靈祭至今仍有保存神秘的原始色彩，受到重視。

第二節 社會組織與歲時祭儀

一、家族與親屬制度：

賽夏族父系氏族社會，乃以共同祖先為基礎，形成父系血緣之姓氏集團及其相應的漢姓，相較於其他台灣原住族群是十分特殊的，且具有特別意義，這種具共同名號之氏族，為賽夏族部落組織之基本單位，零散分布在各村落中。傳統賽夏族部落的住居形態（'asang，亦稱 kinasagno）往往是以家居幾個氏族成一聚落，為散居村落。由於賽夏族具備氏族組織形態，同一氏族的人皆屬同一祖先，故同姓之間不通婚為最應尊重的禁忌，也就是禁止血族通婚。另與母族的結婚同為禁忌，但與祖母的母族間結婚則不受限制。婚後行從夫居制，傳統以伸展家族為主。在繼承方面多半是長子、次子逐次外分，而由幼子繼承家屋。由於社會強調「父系」的重要，婚姻的型態以嫁娶婚為主，甚少行招贅婚。（衛惠林，1956：4）

二、氏族組織：

賽夏族的氏族組織，(1)是以祖靈儀式為根基，因此家屋中的內部設備，最主要且具有神聖意義者，便是祖靈籃。這個祖靈籃，只限於氏族中地位最高的宗家才有，懸掛於屋內中柱附近。據胡家瑜的說法：「祖靈籃」自日治時期起因被視為迷信被禁而逐漸消失；不過祭儀並未因此衰微而消失。祖靈籃的消失，另一方面也可能是受漢人祖先牌位傳入的影響，目前賽夏族各家相當普遍地供奉祖先牌位。賽夏族全部 25 個祖靈祭團中，僅剩有一、二戶還保存祖靈籃。（胡家瑜，2000：123）。⁵共行祖靈祭的團體，由宗家的家長當司祭。（王嵩山，2001）共行祖靈祭的團體，其組成原則乃結合社會組織中姓氏與地域的觀念，並以姓氏為祭典的核心，由宗家的家長司祭，每個姓氏自發地按時舉行祭祀與祖靈溝通，表達對祖先的追念和對傳統的重視。(2)司祭權：賽夏族各部落或部落同盟間，若干重要祭儀的司祭權，經由世襲的方式

⁵ 依據日繁雄長老的說法，各氏族最初均只有一個祭團，近年他自己也獨立一個日家的祖靈祭團，但是仍由日家其他長老請靈，他自己晚一天再做。而其他各姓氏的祖靈祭團也有不同的因素而有增減，已不只 25 個。

分屬於各主要氏族。比方說，矮靈祭由 titiyon 氏族負責；軍神祭或敵首祭由趙、豆姓負責；祈雨祭為潘姓所掌；靜風祭由風姓負責等。由此看來，其氏族組織與功能，呈現出超部落並具備「會社」(association) 的性質。在每年一次的陸稻播種儀式中，則由各部落的主要氏族長老輪流擔任司祭角色。(3) 外婚單位的基礎，不僅同氏族人，且不論住區遠近，皆禁止通婚；屬於同聯族支各氏族亦禁止通婚。此法適用包含父族、母族及姑族之直系五代範圍，並及於妻族之同母代範圍。(詳見第二章第一節) 賽夏族氏族組織在功能上所具備的宗教性質成為社會整合基本因素的情形，也見之於其他儀式掌有權和氏族的結合關係上。

三、部落組織與制度：

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。

賽夏族的地域社會與血緣社會相互綜錯而又鬆散，族人分散居住在相連山區的溪流兩岸，屬於同一大河流域的 'asang，聯合組成一個攻守同盟稱為意謂「一張弓」（'aehae' boyohyo）或「一條溪」（'aehae' wara）組織的團體。在此團體中，擁立一個共同領袖，並有一個同盟首長會議；會議之內容大體限於戰爭、祭儀與土地使用的權益問題。此類組織大體屬臨時性的；在平時，處理同一攻守同盟內之矮靈祭與敵首祭事宜，對外則成為攻守同盟的單位。原有的主要共同流域部落同盟包括上坪流域的 say-ki rapa、大東河流域的 say-warō、小東河流域的 say-rayin，以及紙湖溪流流域的 say-shawe 等支系。較為接近的幾個共同流域，又聯合為南（say-magha hyobon）、北（say-ki rapa）二個共同戰鬥聯盟；其劃分界線就是現在南、北兩群的分界。

四、歲時祭儀

在賽夏人的社會文化運作中，儀式不僅做為與超自然間溝通的手段，更呈現出其如何與其他制度結合、維護社會運作的順暢，保持不穩定的社會關係的功能，一般依實際生活與宗教活動需要，以地緣關係而有不同層級的親屬組織。如矮靈祭、祈天祭和祭神龍以姓氏、家戶超越社會中地緣和血緣的區劃，成為超部落之活動，以加強族群意識，達到族群內整合以及與異族整合於大社會的目的；祖靈祭則是以家戶為單位，企圖超越明確的血緣關係，以解決群體中明確的血緣與地緣不一致的問題，以達成血緣與地緣整合的目的。播種祭則是以部落中的家戶為單位來超越祖靈祭團的血緣區別，做為地域的整合；掃墓則是以部落為範圍，來結合其內的各個祖靈祭團；祭祖則單純為部落內各個家族與在外之賽夏人團聚的機會（鄭依憶，1987：168）

【表 1-2】 歲時祭儀分析表

| 祭儀名稱 | 主祭氏族 | 群體單位 | 時間 |
|-------|--------------|---------|--------------------------------|
| 祖靈祭 | 各氏族長者（擁有祖靈籃） | 各氏族 | 每年 5、6 月及 11、12 月間 |
| 播種祭 | 各家戶長輪流擔任 | 全部落 | 每年四月間 |
| 矮靈祭 | 朱姓氏族 | 北賽夏，南賽夏 | 小米收割後的第一個月圓 （兩年一小祭、十年一大祭） |
| 掃墓 | 各姓氏長者 | 全部落 | 每年清明 |
| 祭祖 | 家長或家中長者 | 家族 | 每年過年及三節 |
| 《祈天祭》 | 潘姓氏族 | 全部落 | 每年農曆 3 月 15 日左右 （一年大祭，一年小祭） |
| 祈雨祭 | 潘姓氏族 | 全部落 | 久不降雨時 |
| 祈晴祭 | 潘姓氏族 | 全部落 | 陰雨不停時 |
| 鎮風祭 | 風姓氏族 | 全部落 | 遇暴風雨時 |
| 龍蛇祭 | 解、夏兩氏族 | 全部落 | 連續陰天時 |
| 驅疫祭 | 潘姓氏族 | 全部落 | 流行傳染病時 |

（資料來源：鄭依憶 1987：35 與筆者整理）

由上表可以了解，賽夏族不同祭儀的性質、主祭者及舉辦的時間。在這以矮靈祭為例做簡單的說明。矮靈祭分南北祭團，由各氏族共同舉行。但基本上各氏族在祭儀中的分工是相同的，以下做簡單的分工介紹：

【表 1-3】 矮靈祭儀式執掌分配表

| 程序 | 主導者 |
|---------------------------|----------------|
| kak ' kawas 決定祭期 | 南北祭團朱姓長老 |
| ayalahow 長老會議 | 各姓長老 (由朱姓分芒草結) |
| laeabos | 朱姓 |
| 1) 告解 | 風姓、朱姓 |
| 2) 告祖 | 各姓代表 |
| paksaw 迎矮妣 | 朱姓、各姓氏祭團長者 |
| kishrao ' an | 朱姓領唱、風姓帶領 |
| kishtomal (開始的三夜歌舞) | 朱姓領唱、風姓帶領 |
| komawas (在 kishtomal 十二時) | 朱姓代表 |
| papa osa | |
| 1) 祭屋舂米糕 | 朱姓男子及女婿 |
| 2) paksaw (遺歸) | 朱姓主祭 |
| 3) 餽糧 | 朱姓媳婦 |
| 4) 砍竹梢 | 朱姓、高姓 |
| 5) 塗泥 | 朱姓、樟姓 |
| 6) 棄芒草 | 朱姓媳婦 |
| 7) 伐榛木 | 朱姓、潘姓、夏姓 |
| 8) 待榛木 | 朱姓長者引領 |
| 9) 抓芒草 | 朱姓長者引領 |
| 10) rinraw | 豆姓 |
| 11) 折榛木 | 豆姓 |
| pasrinraw | 朱姓、豆姓長者引領 |
| sinnadon | 豆姓 |
| babodol | 朱姓男子 |

(資料來源：鄭依憶：1987：158，日智衡與筆者拼音校正)

在社會文化上，「矮靈祭」可以說是賽夏族特有的文化祭典。在一般人的觀念裡，特別是曾經參加矮靈祭的朋友們，會覺得矮靈祭是一個神秘的祭儀，

不像其他台灣原住族群的豐年祭那樣充滿了歡樂的氣氛，上了向天湖，所感受到的是一份莊嚴哀戚。

賽夏族的矮靈祭是全族性的祭儀活動，通常在小米收穫之後，稻米已熟但尚未收穫前之間舉行，並每隔一年舉行一次。矮靈祭團分南北二部，南祭團被視為該祭儀之正宗，比北祭團早一日舉行儀式。南北祭團以下則包含若干亞祭團，其成員與上述祖靈祭祭團相一致。欲舉行矮靈祭之時，雖在形式上為二祭團，但祭典之前南北兩祭團各派代表至向天湖或大隘進行會談，以約期並且檢討上次缺失，共商改進之計，卻打破地理的藩籬，不僅使矮靈祭成為全族之活動，且進一步促進族人間的交流與互動。南北兩祭團的長老們各代表己團會同約定祭期；約定祭期的次日，兩祭團長老各在自己祭團內會商，指定本屆司祭。南祭團由固定的氏族擁有司祭的地位，在北祭團則由朱姓各家輪流擔任；其下之各亞祭團主祭，則南北二部均為輪值制。達成協議以芒草做結為記，會談之後，亦準備活動便習祭歌，綁芒草。期間保持心境之平和，以肅穆之心迎接矮靈，且矮靈是期許族人和諧，故絕不可與人有所嫌隙，否則將遭矮靈不悅而受懲。祭典前約一星期，所有族人包含五峰地區，在南庄橋下河流匯集之處進行第二次會談（稱 'aiyalaho），所有族人間的嫌隙，均在這一天要平和解決。結束之後全體族人唱祭歌第二章，正式邀請矮靈。

一個月後矮靈祭期始，第一天稱 homabos 包含：分豬肉、請靈、表彰事宜等儀式與內容。⁶homabos 類「祭告」，由朱姓主祭主持，族人逐一傾吐不順遂及稟告己與他人之怨隙，主祭受矮靈示之以排解。如此之形式，用以化解族人間或與外族的糾紛，是延續祭典要求和諧之一貫精神，亦為祭典核心訴求之一。由此矮靈的信仰和儀式顯示出台灣島上族群間極動態的關係。分豬肉保傳統部落共食之特色，其蘊含的互助精神，如祭儀的之目標。請靈為 homabos 當日最重要之儀式，日姓向東方射之，告知矮靈祭典來臨，再由各姓長老供奉豬肉串、糯米酒，向東方虔敬祝禱以召請矮靈。族人對於

⁶ homabos 在賽夏族語的使用中可以是動詞也可以是名詞，意指拿祭品到戶外面向東方告示祖靈。

矮靈之敬畏在此展露無遺。表彰事宜為臨時之集會，主要表彰祭場地主長年對於祭場之維護，順而公佈眾人應注意之事情，以免觸犯禁忌。結束之後，在場者以傳統之手抓飯共進美食。

隔日進行 pakshaw，為祭典中祭祀之重點。當日清晨先由日姓起頭進行，後他姓跟進，原為日家肩負示信之責。除祭典過程，祭典舉行的前一個禮拜，朱姓氏族便要舉行家祭。⁷在祭典開始的前一天凌晨，日姓氏族代表，須向東方射箭示信，⁸引導的箭所射向的場所是，人稱 ta' ai 藏身之處的「maybalay」社附近的洞穴。⁹擔任引導 ta' ai 一職，即請神靈來參與祭典，並唱召請之歌，爾後各氏族陸續加入。在十年大祭時會出現大祭旗 sinnaton，由絲姓及夏姓護旗。¹⁰雖然有些氏族在矮靈祭中並無明確的職責，但各氏族均會做一到二支 kilakilin 及 rin' ala' 將它舉戴在頭上或肩上狂舞。

各姓必備豬肉、菜湯、糯米糕、以及矮靈最喜歡的 lolo 魚等款待矮靈。過程中必須邊唱召請之歌(第一章 raraol)，本首除此時，絕對禁唱 pakshaw 之過程多與 pasbake (祖靈祭) 類似，且舉行地點亦是 pasbakean (祖靈祭場地)，可見矮靈在族人心中之地位，並不亞於祖先，故以祭祀祖先的方式待矮靈。

第三日傍晚，族人齊聚於祭場，始以歌舞來表達對矮靈崇敬之心 kilakil (舞帽) 引領著手牽手之族人起舞，後 kilakil 便雜於族人中，與之共舞。

⁷ 在所有的文獻資料中，這段時間的田野記錄是空白的，因為在賽夏族中此一過程是相當神聖與神祕的，故外族甚至是賽夏族人均無法深入調查。(日智衡口述)

⁸ 因為日姓祖先為射箭之能手，是故在矮靈祭中最重要的工作便是在祭典開始之前的召請矮靈，在祭典開始的前一天凌晨，日姓氏族代表，即擔任引導矮靈一職，須向東方射箭示信，即請神靈來參與祭典，並唱召請之歌，爾後各氏族陸續加入。也正因為射日有功，在各個祭典中，除家祭外並沒有主導的祭儀，以感念日姓勇士的功勞。故對於日姓氏族、甚至整個賽夏族來說，射日神話所傳達的意義無論是日姓勇士前往射日，或是勇士射日後賜姓，其崇高的意含是毋庸置疑的。

⁹ balay 溪(上坪溪上游)右岸，maybalay 山的西北方半山腰岩洞是其藏身之處。現在該地稱為 rayta'ay。

¹⁰ 之所以會有大祭旗的出現，並由絲、夏兩氏族擔任護旗的職責，有兩種傳說。其一是說有一些法力較高的矮靈，在平常的小祭是不會出來的，只要在十年大祭的時候會附身在大祭旗上。另一傳說為朱家有一段時期瀕臨沒落，當時是絲家及夏家給予援助，故朱家為了感謝他們，便將同樣至高無上的權力也賦予給他們，護大祭旗便是一種至高無上的榮耀。(日繁雄口述)

行到子夜時分，唱至悲愴的 waLowaLon（第六首，以雷女的故事比喻矮人落水而亡）時，所有的聲響以及舞蹈停止，全體面東，主祭站於臼上向東方祝禱並訓誡族人，此情景是很重要。當天候不佳，偶有朱姓男子到場中揮打神鞭，以祈求天晴，並藉以驅逐魔惡。此時會有父母背負身體不適之小孩，拍打揮神鞭者背，期以身安，至天亮而結束。

最後一日在舞蹈結束後，祭場便出現一連串的儀式，將儀式串之，便是一幕矮靈祭由來之故事情節。此時祭場，便如劇場一般，由族人擔綱演出有切身相關之故事。此齣戲給祭典帶來完美結局，且透過如此展現，讓矮靈的事件不斷重演，也不斷宣告下一次矮靈祭的到來，形成循環，實為祭典架構最完美之部份。

言矮靈祭真結束應是收穫祖靈祭（國曆十二月）結束後，因矮靈祭開始時，族人分別邀請祖先及矮靈參與盛會，在送矮靈歸故居時，有部份矮靈滯留未歸，直到祖靈祭的結束才完全離去。從儀式中發現，所有過程均求族人和諧相處，切莫紛爭，並要族人以和平、理性、團結、分工合作之精神來完成祭典。祖先在祭典中留下豐富之文化遺產，及精神上之啟發實屬不易也當珍惜。¹¹

由此我們可以體會權威制度與親屬原則結合的重要性。一個氏族在部落中不但形成一個主要的共同行動單位，各主要氏族更分別扮演宗教活動角色，聯合形成一個有類似各種會社（associations）的社會。每一氏族有其個別的權威基礎，獲得權威者可以取得其世襲的地位。年齡與在系譜中的地位，開始成為形成個人權威的重要依據；權威的逐漸集中化，使得以親屬結構為基礎的社會基本單位，在社會中扮演一個以宗教儀式團體為整合社會的重要因素，並因此而漸漸呈現出階層化的一些性質。賽夏族的社會，在與外族接觸往來密切的特殊環境下，藉由儀式活動，凝聚和加強社群亦是社會角色更顯重要；也因此，賽夏族對儀式觀念的共識程度和對儀式傳統的強調，至今仍是文化運作的一大特色。

¹¹ 以上關於 pasta ' ai 的敘述，感謝日智衡提供與協助。

第三節 宗教信仰與變遷

賽夏族的社會制度中與氏族組織有著密切的關係，歲時祭儀的進行皆以氏族為主要的祭祀單位。在與外族接觸的過程中，儀式行為是否受到外來信仰的影響？或者將外來信仰融入傳統祭儀之中？歲時祭儀、生命禮俗或信仰儀式，不單具有深刻的文化意義；並經常可以透過儀式過程和象徵物的交互作用，暗示文化價值觀和形成集體記憶的核心（Ortner, 1978: 12；轉引胡家瑜, 1996: 69）。如同 Geertz 所言，宗教是一種透過象徵符號在歷史上代代相傳的意義模式，一種將傳承的觀念表達於象徵性形系統；透過它們人與人相互溝通、綿延傳續，並發展出它們對生命的知識與對生命的態度（Geertz, 1973: 89）。對於榮格而言，宗教是一種集體潛意識，宗教之所以是真實，因為宗教在心靈的生活中，產生了作用，引發了影響力，集體潛意識是一個儲藏所，儲藏著心理發展的最初，人類從其祖先那兒繼承來的意象，榮格稱之為“原始意象”（primordial images）。這裡並不是說人類有本事記住祖先的經驗，而是原始意象是一些先天傾向或潛在的可能性。雖然這些先天的傾向是在一出生之前就已經設定好了的，可是他們的發展與顯現卻完全依賴於個人的後天經驗。台灣原住民保存原始氏族圖騰崇拜的痕跡，約略可看出思維發展的脈絡。

談到賽夏族的宗教信仰，一直到今天還有很大的爭議性，綜合過去的研究來看，有以下幾種說法：

1、圖騰信仰：原住民族的圖騰崇拜是人類發展最初階段出現的最古老的宗教信仰形式，透過圖騰崇拜，原始的人類堅定地確認自己和自己氏族在天地間的歸屬。社會學家涂爾幹視圖騰主義為最簡單、最原始的宗教形式；¹²它與另一相同最原始的社會組織形式「氏族」平行相對。然而要說賽夏族的氏族是圖騰氏族、是圖騰信仰，似乎又不是那麼貼切。不過，陳春欽與衛惠林把賽夏族的氏族延伸出的祖靈信仰解釋為圖騰信仰，事實上要說賽夏族現有的十五個姓原來都是圖騰氏族（totemic clan），主要是因為各氏族以動、植

¹² 圖騰信仰是一宗教體系，特別是植物與動物，被視為是神聖的，成為氏族的象徵與徽記。（涂爾幹，1912）

物、自然現象為氏族的共同象徵標記及名號，藉此具體顯示出人群的分類。陳春欽更進一步說明，從氏族外婚之強調，新成員加入氏族的規矩（賽夏族新婦通過儀式 dawsabas）都顯示賽夏族之氏族組織是建立在圖騰信仰之上，而圖騰信仰所含有之祖靈為該社會最原始型態的超自然，當氏族成員犯了圖騰信仰中的禁忌時，是由祖靈司處罰之權。故我們可以看到氏族、圖騰、祖靈、禁忌與超自然的處罰是同一的，它圍繞著圖騰而維繫社會秩序，並實行社會控制。（衛惠林，1956：2-5；陳春欽，1968：89-90）而「圖騰」與「祖靈」在賽夏族的社會的氏族中是依存的概念，氏族的形成是建立在圖騰信仰之下，而祖靈信仰則是凝聚氏族各成員的主要動力之一。

2、矮靈信仰：矮靈信仰乃建立在賽夏人對矮人的反抗並消滅，因而發展出對矮人敬畏所產生的宗教儀式，在賽夏人宗教心理上有最重要的地位，成為賽夏族人宗教信仰的典型代表（矮人對賽夏族的影響，在此不詳加討論）。

3、鬼靈信仰：賽夏族的鬼靈信仰與泰雅族的 utux 或 rutux（含有祖靈之意，並有善惡之分）的觀念很接近，因此常被認為是與泰雅族接觸所產生的影響，並附於賽夏族的祖靈信仰中。由於賽夏族的鬼靈信仰與氏族組織並行，同時也維繫了社會的安定與綿延。

4、漢人之民間信仰：賽夏族與客家人的接觸很早，在語言、服飾、住屋及生活方式上都表現出受客家人的影響（鄭依憶，1987：141），在信仰方面，客家人的伯公（土地公）、三山國王、祖先崇拜等也漸為賽夏族人接受（陳春欽，1968：95）。大致來說，除土地公廟之外，通常不會去普通廟宇參拜，大多數的族人會在就曆月半、舊曆 3 個節日去土地公廟拜拜；也有族人依漢俗在出一、十五以三牲或水果祭拜。不過以苗栗縣南庄鄉蓬萊村為例，當地建有道教廟宇七星宮，奉祀三官大帝，賽夏族人在建廟及立壇建醮方面頗多參與；值得注意者，民間信仰與賽夏族傳統信樣之間並無明顯的排斥作用，二者均參加之族人頗眾，以祖先崇拜而言，客家人祖先崇拜與祖靈性質接近，故近年許多賽夏族家族立有祖先牌位（客家人之阿公婆）並焚香祝禱，與客家人並無不同，而掃墓習俗更是直接習自客家人，傳入至少有 75 年之久，從而成為本族的習俗。近年來賽夏族傳統信仰卡蘭祭（karan），結合道教觀念，發展成制度化的宗教信仰（胡家瑜，1996：91），則是傳統信仰與外來宗教融

合的例子。

5、其他：包括日人的神道，最後有天主教、基督教的傳入。不過，國民政府後，日人的神道已經絕跡，信奉天主教與基督教的族人儼然已是少數。其餘三種信仰並存於賽夏族各部落中。賽夏族的祖靈信仰與泰雅族的鬼靈信仰容合並依附在漢人民間信仰下自成一個體系。

第四節 族群關係

根據口傳資料，大安溪原來是賽夏族興盛時期的南界，由此北至大漢溪上游都是本族群活動的範圍，目前雪霸國家公園的範圍大致是其活動領域的東半部高山深谷部份，賽夏族人隨著文化的發展及與淺山平原地區道卡斯族的接觸，而逐漸往溪流下游擁有較寬闊緩坡地的區域移動，因此在後龍流域、頭前河流域形成許多部落。其後泰雅族人北進開拓，逐步取得原先賽夏族人的活動領域，使賽夏族人逐漸縮小其活動領域至五峰鄉、南庄鄉接壤處之淺山、丘陵交界地帶。賽夏族這個發展過程在大安溪、後龍流域中、上游留下了不可磨滅的印記（移川子之藏等 1935：99-105；轉引劉益昌 1995：1）。

由於歷史、地理因素，使得賽夏族的族群關係自古就相當複雜。除了傳說與道卡斯族的親緣關係外，在許多「傳統」物質文化要素的表現，顯然與鄰近的泰雅族部落有很強烈的相互接觸影響現象，如服飾、織布紋樣、刺青、獵首祭等。倒是與平埔的道卡斯族的文化習俗、物質表現，從少數目前可得紀錄對照，如：新竹、苗栗縣志、伊能嘉矩的踏查日記等，雖有部份相似之處，卻反而不及泰雅族的影響。（胡家瑜，1996：19）

一、族群關係

1、賽夏族與泰雅族

在新石器時代晚期賽夏族與丘陵、平原地帶的住民之互動關係不斷加強而在其前緣有較密集的文化輻奏關係，例如由大湖經南勢山而抵司馬限山，由東勢或卓蘭經雙崎而至雪山坑山這兩條南北縱線。這兩條南北縱線以

東至南坑、北坑溪流域以西，是賽夏族部落生活的主要區域，並且有逐漸往外側下移的趨勢，這可能和金屬器使用逐漸廣泛，交換關係日行複雜或是族群互動有密切關係。泰雅族人大致上與早期賽夏族有相同的活動領域，但因漢人、日人的開發而不斷內縮。（劉益昌，1995：6）

泰雅族與北群賽夏的關係比南群賽夏要來得密切，從語言方面來看，由於地緣的接近性，賽、泰兩族長期混居日常生活接觸頻繁，且聯婚現象亦不在少數，故提供賽夏人學習泰雅語的機會，賽夏語中已有許多詞彙或語法被泰雅語所取代。¹³

由以上對過去文獻記載的了解，在賽夏族與泰雅族的互動中，賽夏族似乎是居於弱勢的地位，諸如生活領域慢慢被縮小、為了避免受到迫害還要學人家紋面、語言也因為通婚慢慢被同化……，但另一方面卻仍保有固有的傳統文化。除此之外，北群賽夏與客家人的關係在清代漢人移墾的過程中，與移民北埔的客家人也有很密切的關係，但是在許多文獻資料中似乎有被忽略的傾向。

2、賽夏族與客家人

歷史紀錄中，賽夏族和漢人之間的互動，在嘉慶十餘年後（西元 1805 年後）黃祈英進入斗換坪開始。¹⁴相對於北群賽夏，南群賽夏與客家人的關係就要來得密切頻繁，當然最直接的因素仍不脫地緣的接近，包括生命儀禮、歲時祭儀等，部分遵守傳統儀式，亦有許多部分為了適應現代生活而有所簡化，或受到客家人的影響。事實上，除了非常有心的族人，大部分族人對過去的傳統或者是儀式（無論現今或傳統的儀式進行方式與過程）都是一知半解的。由從小到大接觸族人的過程中，以婚俗為例，對於訂婚、結婚和回娘家的過程，幾乎是採行嫁娶他族人的儀式，要具體舉出的例子比比皆是。¹⁵

¹³ 泰雅族與賽夏族通婚後，賽夏族女子嫁出或男子娶進泰雅族人後，大部分的下一代學習泰雅語較多，北群賽夏朱鳳生即為一例。

¹⁴ 見本章第一節之二「遷移過程」

¹⁵ 例如日文德之子娶花蓮阿美族女子為妻，婚俗完全採用阿美族的儀禮；我的大哥結婚則完全採用客家的儀禮，嫂嫂為屏東客家人。

「」。至於客家人 (moto) 則在賽夏族歷史上扮演土地掠奪的角色，在此同時，賽夏族在竹苗地區也逐漸被客家聚落包圍，在經濟、社會與文化上受其影響日深，」(潘秋榮，2000：134)

這一段論述涵蓋了南北群賽夏受到客家人環伺的狀況，似乎也隱含了賽夏族的相對弱勢。

3、賽夏族與道卡斯

從傳說中與異族群的關係，或是祭典的內容，顯示賽夏族成員多元組成的特性，所以族人不排除有平埔族一起生活的可能性，但是出於同源或是為道卡斯支族，卻不贊同或認同。

「後龍、新港、中港三社人逃向三灣、獅潭各地，而入田尾、南庄，視為賽夏族的來源。今賽夏族之傳說習俗與平埔族多有同者，每逢豐年祭大典則通知留居新港、中港等地之族人參加焉」(苗栗縣志，1950)

吳東南在民國 79 年，經由田野的訪談，從祭典中的祭物提出新港口卡斯族的櫛旗 (g'ih g'i) 與賽夏族矮靈祭十年大祭中的大祭旗 (sinaton)，無論從道具的造型、禁忌內容、活動方式、熱烈程度等以及他的神聖性與古老性，都具有極其類似的行事。因此，不僅許多研究常以傳說和其他文獻紀錄材料來討論二群體相關可能性；即使是二群體成員間，對於彼此的記憶，也常會有界線模糊混淆的狀況。(吳東南，1989：135)但在道卡斯的接觸上，由於未有研究證明其對賽夏或賽夏對於道卡斯族直接的影響，在許多過去研究的討論中，對於驗證道卡斯與賽夏屬於同源或是誰屬於誰的分支的許多因素，諸如吳東南先生在祭儀與祭物上的研究、語言上包括發音與語法的的類同、遷徙的傳說等等，在近十年間遭受多方質疑，因此在族群關係的認定上，我們尚不能給予因果相關的結論。

二、族群接觸的影響

族群關係的另一層含意是不同文化的接觸，在社會互動的過程中，族群與族群產生不同的保留、變化與消失的現象。賽夏族社會在與他族接觸的過程中，對各種外來文化採兼容並蓄，例如宗教信仰方面，呈現出各種外來宗

教並存現象，這就必須進而探究賽夏族對這些外來文化接受究竟是什麼性質的接受？是完全將自己固有的傳統文化揚棄而接受「同化」的結果嗎？事實上以目前賽夏族的現況顯示，賽夏族人在接受外族的文化或生活方式之外，仍保有自己的特色，因此，並不能將「同化」的概念強行加諸在賽夏族上，應該要同時檢視「文化合成」的可能性，以下便分別從「同化」及「文化合成」的概念，進而討論賽夏族與他族接觸所產生的影響。

1、同化

「同化」多少存在相對弱勢文化「必然會」同化於強勢文化的假設，而在此「同化」一詞指涉賽夏族在與他族接觸過程中，將逐漸與另一族群（客家或泰雅）相似的結果。由此可知絕大部份過去對賽夏族族群關係的研究為例子來看，研究者似乎已經預設了賽夏族的弱勢地位，而將焦點放在「同化」的單一面向來分析，因而為賽夏族貼上早已「泰雅化」或「客家化」的標籤。再以早期與近期研究為例析言之，例如早期陳春欽的研究：

「賽夏族之處境一直夾在頑強的泰雅族與狡猾的客家漢人之間，人口又遠少於此二族，在心理上可以說是永久卸除不了的重負，在文化上可以說是挾於兩文化之邊緣地帶。」（陳春欽，1966：188）

又近期潘秋榮在「賽夏族祈天祭」研究中說明本賽夏族與異族的關係：

「賽夏族生存於週邊均為強勢族群之空間，是如何看待週邊的異族，從而形成族群互動關係之模式，特別是泰雅族與客家人，對於兩大之間難為小的賽夏族而言是極其重要的。」（潘秋榮，2000：133）

因此如果我們將「同化」(assimilation)作為比較分析的考量面，那麼社會學家 Gordon 把同化過程系統化為七個階段，便常常成為一個分析的可見指標。用來探討賽夏族人與泰雅、客家接觸的過程，從同化的角度也許有七個階段可能發生的現象，並簡單分析賽夏族可能的同化階段。（見表 1-4）¹⁶

¹⁶ 引用 國史館 編印，1995，《中華民國史族群志（初稿）》，台北：國史館，頁 28-29；加上筆者對賽夏族的分析。

【表 1-4】同化的七個步驟

| 同化階段 | 過程 | 試以賽夏族為例分析之 |
|--|---|--|
| 1. 文化的同化 (Cultural assimilation) | (文化的) 改變文化型態。即「涵化」, 弱勢族群改變自己的文化模式, 接受主流社會強勢族群之文化模式。 | 從過去的文獻顯示, 此同化因素被大多數學者採用, 賽夏族被迫接受泰雅族與客家人並簡化本族或採行他族之文化模式, 但賽夏族是否為相對弱勢仍有待研究。 |
| 2. 結構性的同化 (Structural assimilation) | (社會的) 即大規模的進入主流社會的各種社團或活動次級接觸, 弱勢族群滲入主流社會之初級團體, 如派系及公會。 | X |
| 3. 婚姻的同化 (Marital assimilation) | (生物的) 大量通婚(初級接觸), 明顯之族群間之通婚。 | 賽夏族與他族的通婚的案例是非常大量的, 尤以泰雅族人(北群)與客家人(南群)最多, 影響之因素一般推斷為地緣接近所造成, 另外還有賽夏族本身嚴格的氏族制度使然。 |
| 4. 認同的同化 (Identification assimilation) | (心理的) 發展出對強勢文化的認同。認同主流社會的意識型態(即自認自己是 X 人, X 指主流社會) | 此三種階段, 基本上屬於個體心理歷程的轉換, 也許身為具有原住民身份的賽夏族人, 會因為原住民的烙印產生的刻板 |
| 5. 態度接受性的同化 (Attitude assimilation) | (態度的) 不再遭受歧視性的態度, 偏見及刻板印象之消失。 | 印象, 而不願意承認自己具有的身份, 因而在接觸的過程中, 可能會認同異族群, 例如南群賽夏會有自己是客家人的認同混淆。 |
| 6. 行為接受性的同化 (Behavior reception assimilation) | (行為的) 不再遭受歧視性的行為, 蓄意歧視之消失。 | |
| 7. 市民價值的同化 (Civic assimilation) | (市民的) 沒有價值觀的衝突與權力衝突之消失。(如節育、婚姻、政治利益) | X |

基於以上的分析, 我們可以從文獻資料用「語言」和「宗教信仰」為例, 先看看南北群賽夏的比較研究:

【表 1-5】南北群語言使用與宗教信仰之比較

| | 南群賽夏 | 北群賽夏 |
|------|--|---|
| 語言使用 | 從賽夏族的語言環境來看，等於是提供下一代學習客家語的機會，形成幾乎沒有一個賽夏族不會講客家語的現象 | 在賽夏語的辭彙與語法結構，有與泰雅語混合，甚至被取代的現象 |
| 宗教信仰 | 對於漢人的土地公等民間信仰，在與客家人雜居的聚落漸漸被接受，而漢人祖先牌位的祖先崇拜亦被納入，也舉行掃墓，此外，受漢人影響而過舊曆年、五月節、七月半、八月半等節日。 ¹⁷ | 在與泰雅族的接觸過程中，泰雅族的鬼靈信仰融入賽夏族祖靈信仰中，同時與鬼靈信仰有關的 ronhap (竹占) 亦隨之傳入並取代了賽夏族傳統的 saralem (水占)(陳春欽 1968 : 90-92, 113) |

綜合以上過去研究者對賽夏族與泰雅、客家及道卡斯的接觸與互動過程分析，可以 Gordon 同化過程系統化為七個階段觀察出共通的影響因素，解釋成賽夏族因居於弱勢而受到同化的命運，尤以泰雅與客家為最，最多解釋的因素為：「在與泰雅及客家的接觸上，在近幾年仍有密切的互動關係，除了語言及宗教，由於地域的接近，已有密切且大規模的通婚現象。」透過以上「同化」為既存態度的分析結果，在此我們能為賽夏族的命運下定論嗎？

2、文化合成現象

從另一觀點來看，在賽夏族的族群關係歷史中，不僅有著長久異族接觸經驗，而且在接觸的過程中若隱若現的賽夏族「族群定位」，亦即在「異族群」間所形成的「群我意識」，一直被視為重要的問題之一，這或許與賽夏族傳統社會文化組織所具有的特殊性有著密切的關係。事實上，在接觸與互動的過程中，不同文化的主要特徵，在經過一段時間之後，仍會有明顯的保留。換言之，藉著彼此的文化交流和通婚等種種因素，原有的族群界線可能會被打破，文化就會有重組的可能，成為不同文化特質的族群。我們可以先了解潘

¹⁷ 同上 頁 140-141

英海在《文化合成與合成文化：頭社村太祖年度祭儀的文化意涵》一文中所強調的概念：

「合成文化的產生與形成，即文化合成，並方面是並種地方文化的自我定義與再定義的過程，是地方文化因應主流文化，並保持地方文化體自主性的並種文化創新過程；另方面是並種地方文化創新與繁衍的過程，是地方文化為了文化傳承，並維護該創新文化的生產與再生產的過程。因此，我們無法將這種變異的文化體，歸為主流文化或是弱勢文化，因為事實上那已是並種新的合成文化。」(潘英海，1993)

若將以上的論述，放在賽夏族與鄰近族群的互動情形來看，在文化接觸的過程中，泰雅族或客家人的文化特質傳入賽夏文化時，與該文化特質相關連的文化特質也會由賽夏族傳如泰雅族或客家文化中，例如泰雅族的鬼靈信仰與賽夏族的祖靈信仰的容合，而事實上，由這樣的觀點來看賽夏族的族群關係，長期的社會互動，使得原屬於不同部落社會的文化特質，透過人與人之間的交往，得以互相影響，形成另一種新的文化。

然而，即使文化內容變了，成為具有不同文化特質的族群，族群的區分照樣延續和存在，因為，族群的存在與區分往往是建立在相對差異的基礎，即使藉由文化的交流或通婚的結果會導致族群界線的模糊，我們也不能定論說族群與族群間已經同化或融合。正因為我們不能從單向的涵化或同化來概推化，在面對不同族群與不同情境時，我們甚或可以大膽假設說，賽夏族在與他族群的接觸是一個持續不斷的互動過程，而且是雙向的。這樣的思考脈絡在賽夏族族群關係的觀察中，似乎是遭受到質疑的，但賽夏族所接觸的異族不一，各以不同的方式對待賽夏族，相對的賽夏族在與各異族群的實際接觸過程中是否因族群不同而有不同的反應方式？難道不是族群中心主義的多數族群，自認優越的自我意識作祟嗎？多文化間的交流是一種「相互學習」的狀態罷了從外在表向來看，接觸不同的歷史環境，以及所接觸的異族群本身的文化特性，所具有政治、經濟、社會資源與地位，會影響賽夏族在變遷過程中所持的認知。George A. Kelly (1955) 之個人建構說，我們都會對所處的環境產生「認知建構」，然而許多新一代賽夏族人一直無法擁有一個來自

自我族群穩固的「外部因素」，藉以建構屬於該文化的個人意識或集體意識，為免除自我認知失調的窘況，轉而改變對其世界的建構方式，往往對賽夏族的人格建構造成很重大的影響。相對於接受部落傳統文化的洗禮與影響深遠的老一輩，自我意識尚稱完整。