

第二章 賽夏族氏族的社會文化意涵：以 tanohila:氏族為例

第一節 賽夏族氏族的社會文化意涵

在瞭解賽夏族社會組織的過程中，最不可忽視的就是有條理的父亲氏族組織結合姓氏而成的獨特社會運作模式，而賽夏族的社會組織，再透過基本的氏族與地域二者產生交互關係而延續。然而這樣的運作機制，在賽夏族社會中究竟有何舉足輕重的地位？在此我們應該先確定賽夏族的社會文化中所指涉的氏族概念，亦即所有族人中同一姓氏所組成的廣泛氏族關係。賽夏族「氏族」(Sinrahoe)的概念，相當於姓氏，也可作為表示彼此是同一祖先後裔的共同符號，明顯具有象徵作用。每個人透過自己所有的「姓氏」與組成氏族的一份子，在大社會中找到自我的歸屬與定位，隨著情境，產生「我群」和「他群」的相對意義，在其後行文中，使用「氏族」與「姓氏」，均指涉同一概念，可交互使用之。以下先說明姓氏的由來，並分別就氏族與家族祭儀、社會組織的關係來說明之。

一、從神話與傳說看姓氏

神話與傳說是一種溝通體系、是一種信息，也是文化的傳遞最基本的方式，任何一個神話與傳說，都是人類尋找與肯定自己生命根源的證據。¹因此，依據賽夏族的神話與傳說，我們可以了解賽夏族過去的生活方式、互動形式及各氏族的起源，也提供我們在討論賽夏族的氏族組織時作為思考運作機制背後的深層結構，雖然待考，但卻是各氏族凝聚的動力之一。賽夏族中“Sinrahoe”（姓氏），可以作為一種族群差異的所在，傳說如下：

ete-nabon 是賽夏族的始祖，所有賽夏族的規矩 kasbus 都是他傳授的。他的太太叫做 maja-nabon，兩人本來是兄妹，都住在大霸尖山，該處的石頭都長得像人一樣。兩兄妹結婚之後只生了一個小孩，夫婦兩人就說：「只有我們兩人活在世上沒有用。」於是將小孩切成肉塊，丟到水裡，這些肉塊就變成人。當切肉塊時，已經將各姓氏分好，切成幾塊肉就生出幾個的姓。最後

¹ 賽夏族早期無文字，透過耆老、長老口述以流傳下來，神話與傳說就是一種方式。

出來那個人沒有姓，他就是泰雅族（atayal）的祖先，他在分肉的時候沒趕上，所以他講的話不一樣，泰雅族現在也沒有姓。各人如果不清楚自己的姓，就向 ete-nabon 問，大家問完，才離開大霸尖山沿著河邊走。²（陳春欽，1966：158-159）

由以上神話的代代相傳，我們可以知道姓氏在賽夏族的社會裡的確具有的特殊意義，也更突顯了其他族群沒有姓氏來作為社會運作的基本單位。在台灣原住民中，僅有鄒族、賽夏族有姓氏，即氏族制度是社會運作過程中的基本單位，是故，姓氏不但是內部用來劃分群體單位的符號象徵，更是族人用來與「他族」區辨的主要依據，對個人來說其意義為在大社會中得以找到自我的歸屬與定位。

進一步以 tanohila: 氏族為例，賽夏族的姓氏多從動植物、自然現象為共同象徵標記及名號，tanohila: 氏族的意義，從 hahila:（太陽）而來，意思是「跟著太陽去」之意。tanohila: 氏族也有獨具的神話傳說：³

賽夏族人太古時，天上有兩個太陽，無夜晚及非常酷熱的天氣，草木都枯死，河水逐漸乾枯，農作物不能生長，沒有晝夜之分，人們變得暴躁，生活變得困頓不已。

各部落宗姓開會，經過冗長商議，決定非要射下其中一個太陽不可，否則子孫恐不能安居，而種族或將絕滅，但是誰要負責這個任務呢？各姓氏都有話要說：朱家負責「矮靈祭」，風家負責「鎮風」，潘、章兩家負責「祈天祭」等而推辭。這「不可能的任務」始終派不出人選而耽了一陣子，當大家正費思索時，三個尚未冠姓的勇士自動願意執行任務，這三人的義舉讓族人為之敬仰，又因個人的私利推托而感羞愧，紛紛主動為其準備行裝及「射日」武器。

在一堆烏雲掩蓋太陽時刻，三位勇士帶著族人準備的乾糧用品及眷屬和祝福。啟程到太陽出沒的地方。族人也因三位勇士的壯舉，停止內部紛爭，

² 按目前研究與教學的發音規則 kasbus 應作 kasbos；maja-nabon 應作 maya-nabon。atayal 為泰雅族自稱，賽夏族稱泰雅族人為 Saybaba:aS。

³ 以下神話傳說是筆者聽長輩以及過去不同學者的神話採集資料，彙整成自己的看法而成。

合力將部落遷居到酒桶山（現大霸尖山）附近山洞，避免族人被太陽酷死。

他們在三個勇士後代各選出一人共三位絕頂射箭高手，翌日凌晨三人慢慢躲在山頂大石後面，備好弓和箭小心翼翼期待獵物上鉤，天剛魚肚翻白昏睡的太陽從海面上升起，經過大山時，三人引弓急射，咻咻神箭支支命中，流出一大堆滾熱的血，須臾間便撒滿了整個天際，其中一人被熱血從頭上淋下，當場死亡，其他兩人也都被灼傷，急忙逃回山洞，此時天空顏色亦由光明到暗紅慢慢黯然，經過一夜後另一個太陽升起，大地又恢復往日生機，春夏秋冬四季分明直到現在。後來經族人商議，因為三位勇士射太陽有功且尚未有姓氏，於是封他們為「日」姓。

由神話的過程與結果的闡釋上，我們可以知道各族群所顯現不同的族群性格與社會生活形態，如達悟族人在太陽神話中，並非以射日的方式，而是母親用食指指著太陽詛咒，這是導源於其居住在島嶼的海洋性格，因為海洋生態所造就的海洋文化，也顯現在神話中，漁撈的生產模式與本島原住民諸族的狩獵經濟大異奇趣，故在雅美族的社會中用來狩獵的工具，如弓箭、番刀便甚少使用的，因此在太陽神話中，便沒有弓箭射日的母題出現。再舉泰雅族為例，泰雅族人生性兇悍勇猛，因此誇飾了射日神話的情節，強化了射日的艱困與長時期的征戰過程。由以上賽夏族嚴密的氏族組織運作下的社會所孕育出的射日神話，也帶有賽夏族的特殊意含，是其他族所不可能會出現的神話結局，沒有氏族組織的社會之下，何來出現日姓氏族祖先的結局？也就是因為這樣的特殊性，更凸顯出射日神話在賽夏族甚或日姓氏族所不可替代的地位。然而綜觀所有姓氏，凡是姓日的肯定是賽夏族，日家祖先的功績是毋庸置疑的。依據以上的概念，賽夏族的射日神話無疑提供日姓氏族一個姓氏形成的依據。對於日姓氏族只分布在南群各社的南賽夏人來說，氏族的概念才是射日神話所要傳遞的重要意涵，所以強調了無姓氏勇士受到族人的認可，日姓氏族來源的無上光榮，也具有其最重要的獨特性質。

社會學家涂爾幹視圖騰主義為最簡單、最原始的宗教形式；⁴它與另一相

⁴ 圖騰主義是一宗教體系，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）

同最原始的社會組織形式「氏族」平行相對。也就是說，神話的出現有時隱含簡單、原始宗教意含，以傳達並建立初民的集體意識，誠如射日神話之對於賽夏族人來說，射日神話即隱含氏族組織的圖騰象徵，是故具有神聖的宗教性，而射日的結果所產生的英雄人物是神話中的重要意指，在這裡又涉及祖先的來源及歷史的崇拜。

神話的真實性在這裡是不容挑戰與質疑的，無論是世俗的文化面或人類原始心像所表現的心理面，甚至心靈層面都有互通性。射日神話的文化面即表現在賽夏族日姓氏族在社會組織的運作上的重要性；而心理面則認為射日神話的出現，乃是人們集體潛意識的表現，我們可以從射日神話藉由不同族群文化的影響下的所做出的闡釋得到驗證，賽夏族的射日神話所塑造出的英雄式人物，應該就是一種賽夏族氏族組織社會下所創造出來的真實；在心靈面的解釋，常常涉及「聖」與「俗」的區分，亦即藉著神聖與世俗的對立和交互作用，達到建立社會秩序與規範、整合社群的目的。我們都知道神話常常是一部神聖的歷史，解釋各種神祕的現象，故事裡的主角是神或者是文化的英雄，從這裡又再度證明，射日神話的英雄在賽夏族中從未遭受質疑，就是因為其崇高的神聖性。對於日姓氏族來說，神話的出現意不僅僅是對於英雄人物的傳頌，更重要是隱含了圖騰信仰的宗教意含。⁵

二、從政治面看姓氏

再從政治面來討論，賽夏族這些固有的「姓氏」名稱，經過清代、日治時期及光復後，三次因應不同時期的政策所做的變更姓氏，始出現有系統的「漢譯」，每一個氏族名都對應轉換出漢語稱呼與書寫文字，以做為外界指稱記錄的符號，持續沿用至今。⁶

⁵ 關於此一論述，胡家瑜（2000：129）曾提出一概括性的討論：「，賽夏族的姓氏制度，雖然是使用自然界名稱命名，具有明顯的社群分類名作用。但在賽夏族人的觀念中，氏族名稱所指涉的自然動、植物或現象，很少被認定為與氏族之間具有特殊血緣關連；也很少顯現以相關自然物做標記的意圖。氏族對於姓氏名相關的自然物並沒有明顯的感情聯繫，大多數人的認同概念中很少出現這些自然物的意向，也很少伴隨有相關神話傳說和禁忌。」

⁶ 林修澈（1997：9-10）於「賽夏族的名制」一書中，提出：「，「改名換姓」並不是小事，而是攸關存亡的大事。但賽夏族不但承受得起這場考驗，還因勢利導，透過改換來的姓名去維繫生存，因此，賽夏族的「改名換姓」便成為賽夏族史上的一個必須正視的關鍵課

1、清朝的賜姓政策：據載，清道光六年（1826年）因在南庄地方一帶開疆設隘，全族受賜漢譯姓氏名，⁷又「釜中魚人為隘丁，防未化生番，以漢姓稱之，就把賽夏族的氏名改過來，意譯為漢字姓」，因意譯的漢姓其來有自，故賜姓政策並未破壞賽夏族原有氏族社會組織。

2、日治時期的改姓名政策：在日本政權教化政策下，有不少台灣原住族群主動改日語姓名，在日治時期改和姓時有時會冠上日本警察姓名、或是光復初期台灣戶政事務所辦事人員之姓名，然而，賽夏族人卻未受這樣的命名方式影響，在和姓中仍可清楚分辨日姓氏族與他氏族。

3、國民政府時期的「回復姓名」：民國56年，台灣原住族群被統治者以「回復姓名」之名，再一次全面改漢語漢字姓名。（同清領漢姓）

透過政治力量所造成的賜姓或改姓名，原住民似乎都處在被宰制的文化劣勢，文化也遭到不同程度的破壞，但對賽夏族來說，卻有著不同的意義。在此進一步以 tanohila: 氏族為例，說明清代、日據時代及光復後、三次因應不同時期政策所作姓氏的變遷過程：

氏族名 tanohila:（氏族名—姓 父名 個人名）

清 代 日（賜姓，意譯：詞義為 hahila:，即太陽、日之意，直接取其意思為「日」）

日 據 日高（五房）日橋、日勇（長房）
（見日據時代戶籍資料，表 2-1）

民 國 日（日姓在一波波的還我姓名運動中，並未見改回傳統姓名者）

賽夏族的姓氏，前後變更三次，從【表 2-1】可知都是由原來的賽夏族氏族名音譯或意譯而來，與台灣原住民其他各族及漢人姓氏並不相同，均有其根據及特殊意涵，大多與自然界動、植物、天文或生理現象有關，藉由這

題。」基於以上的論述，筆者以為賽夏族的「姓氏」不但具有獨特性與延續性，在政權轉換的過程中，並未涉及「改名換姓」，嚴格來說僅是不同文字的轉換，意義上並無二致。

⁷ 溫吉（編譯）《台灣番政志》：「道光六年，淡水廳下南庄地方一帶，開疆設隘，以該地土番賽夏部族為隘丁，以防禦其他未化生番，當時亦以漢姓稱呼之。原來賽夏族已有一定家名，乃概以意譯（有一二例外）漢字為姓，是為賜姓之一新例。」（頁 564）

些姓氏作為認知符號，成員間彼此得以區辨，對內對外均可具體被大家理解和記憶，正因為這樣的堅持，相較於台灣其他原住族群喪失的主權地位，反映在姓名制度，賽夏族仍擁有很高的自主性。現今十五個氏族分佈在新竹縣五峰鄉及苗栗縣南庄鄉、獅潭鄉、泰安鄉境內，各氏族在社會運作機制上是平等的，可從以下氏族在歲時祭儀的分工與社會組織的運作分別加以討論。⁸ 目前賽夏族由 15 個氏族所構成分別是：

【表 2-1】 賽夏族的 shinrahoé'、漢姓、和姓及原意對照、各姓氏分佈表

聯族 mamajax	氏族 漢姓 shinrahoé'	和姓 ⁹	賽夏語原意	北群	南群		
					東河	蓬萊	獅潭
tawtawwazay	豆趙 tawtawwazay	豆田、山中、山田、山本、山川、古賀、伊波、村山、古川、松木、松井、保田、春山、宮本、島田、福田	tawtaw 是花生米，由 taw 音來，是意譯兼音譯，北群姓趙，南群姓豆。	✓		✓	✓
	絲 tataysi'	系宮	據說是一種多花的灌木。			✓	
babai'	風 babai' (楓豐東柏張)	風上、風本、風見、風馬、風間、江川、河東、有馬、悅永	由 bai'，是風的意思，音譯。	✓	✓	✓	
	潘 Sawan	幡田、幡野	據說都是象徵樹枝交錯之意。			✓	✓
	錢 Sawan	錢李、錢村、衫村、衫山、村野		✓	✓	✓	
	根 kas'aemes	根本、根原	aemes 是根的意思，意譯。			✓	
tanohila:	日 tanohila: (張)	日永、日田、日原、日高、日置、高橋	haheera 原意太陽，意譯			✓	
kaybaybaw	高 kaybaybaw	高山、高木、高本、高田、高見、高島、下田、中村、杉田、加藤、齊藤	'ibaybaw 是高的意思，意譯。	✓	✓	✓	
	樟章 minrakes	樟本、樟木、樟井、樟也、楠見、楠本、河東	rakes 是樟樹，意譯。		✓	✓	
	芎 syana'ases	真弓	as 是九芎的植物，即百日紅，意譯。		✓		

⁸ 2002 年賽夏族人自編國小母語教材，主要分出 13 個傳統姓氏，潘與錢賽夏語同為 Sawan，故有 14 個姓氏說，根姓 kas'aemes 也被併入 Sawan，乃因潘、根、前三姓被認定具有相同祖源。

⁹ 摘自 林修澈 1997《賽夏族的名制》頁 47-49：悅永見本溯源的和姓

hayawan	夏 hayawan	夏野、夏本、春山、神山、高木	意不明，只知是自 ha: 音譯為夏。	✓	✓	✓	
	解 karkarang		karan 是指蟹，意譯。		✓		
titiyon	朱 titiyan	朱司、赤司、柴、小山、山本、吉村、武村	來自 tibtibon 念珠草，此植物一般稱薏米，雞母珠，朱即自珠之轉音。	✓	✓	✓	
	胡 botbotol		botol 為狐狸，由狐狸轉成胡，取音同。	✓			
kamlalai ' 詹 kamlalai ' 詹			aran 蟬之意，亦有解做蟾，再轉成詹。	✓			
	* 血 kalkalamo ' 血		ramo ' 血的意思，意譯。				
	* 膜 tabtabirao 膜		biras 指肉與皮之間的膜，意譯。				
<p>* 血、膜二姓已無後代，但據林修澈（1997），血姓確有後代，居向天湖。 資料來源 重修台灣省通誌卷三住民志同胄編（1995）；賽夏族的名制（林修澈，1997）；鄭依憶，1987：35；胡家瑜，1996：15 拼音校正 葉美利校正，日婉琦整理</p>							

三、氏族與歲時祭儀

在賽夏族各部落與部落之間，不同氏族各司其職，同姓的不同支系分工合作，若干重要祭儀之司祭權，經由世襲分屬各主要氏族，而司祭權的取得也有著不同的傳說故事。¹⁰透過祭儀的操作，將「姓氏」區別、氏族分工關係和跨氏族合作概念，發揮得淋漓盡致。賽夏族全族性祭典的司祭全分屬個別不同的氏族，這個氏族所組成的祭祀團體稱為 sapang，如矮靈祭祭典核心氏族為朱姓祭團，敵首祭的氏族祭團為豆（趙）姓（胡家瑜，2000：128；潘秋榮，2000：62）。

1、祖靈祭（pasboki '）

是祖靈（habon 或 tatini）崇拜最基礎的儀式，也是賽夏族傳統農事祭儀之一。¹¹祖靈祭的舉行，是由各姓的地域性祭團進行，各祭團獨立進行儀

¹⁰ 各氏族的司祭權是以其具圖騰意義的氏族起源神話與其世襲保存的若干神物，祭器與祭歌巫術為基礎的（衛惠林等，1965：145）

¹¹ tatini 包含生者與死者，即祖先與祖靈；對外稱呼自己的老人家，一律以 tatini 稱之。

式活動。在過去，祖靈祭的舉行時間，乃是依據稻作的狀況來決定，每年配合農事的播種和收穫分別在農曆四月及十一月間舉行，目前大多數族人以停種水稻，但祭儀舉行時間仍大致與水稻種作的週期來配合，通常會選擇星期日，以便利在外工作的族人及學生能參加。祭儀當中，成員各自攜帶糯米（或繳交現金）舂打 tinaobon、對祖先行 hamabos（獻祭、告祖），午餐則以傳統方式（手抓）進食等儀式過程，長者會一一訓示子女為人處事的道理，並商討生活上的困難，來加強親族間的凝聚力；用餐時不使用碗筷，用手就食，其目的是讓每一位家人能緬懷祖先的辛勞與過去生活得艱難，處處都顯出前人的智慧，也是維繫賽夏族傳統價值、凝聚家族生命力的重要象徵。因而，每一個祖靈祭團對個體來說，具有氏族成員身份認定與行為約束的功能。

2、播種祭（pitaza）

播種祭是每年春天農事開始前祈求播種成功的儀式，部落全體共同參與，以家戶為單位，不另立主祭，不過，雖然不像其他祭儀由固定姓氏擔任主祭，而是由部落中各姓之各家戶長輪流擔任，這顯示了，姓氏的劃分仍是無法忽略的。儀式中，主祭代表部落中各家戶從事儀式性的播種行為，希望獲得祖靈庇佑，讓部落播種成功；各家戶成員與主祭合飲酒分享福氣，以個別的方式一一認同於部落，這種儀式性的部落認同在儀式後主祭招待的聚餐中轉換為社會性的認同。（陳淑萍，1998：108）

3、祈天祭（祈晴祭、祈雨祭）（kaspongan ka kawas）

祈天祭為每年舉行之全族性祭典，主要是祈求天候正常的祭典，視矮靈祭祭期年份分為大、小祭典，與矮靈祭同年舉行者為小祭，隔年者為大祭。不論大、小祭，祭典的主祭皆為潘姓。此處所謂潘姓，僅限於目前居住在南庄蓬萊之潘姓家族。祈天祭舉行時一定要由章家作召集人，而主祭祈天時的保證人必須由章姓與風姓的人擔任，舉行大祭時，homabos 時必須要集結所有姓氏的長老代表，向各自的 tatini 說話，以大家的力量祈求天候正常順利農事。

人死後的靈魂則稱 habon。

4、龍蛇祭（卡蘭祭 kara:an）

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（古野清人，1945:358）其傳說來源為「蛇與二媳婦」（陳春欽，:175-178），故事的版本大同小異，主要是以名為 solow 的靈誤為故事的中心角色，一般人見之及死，其形其實並不像蛇，而是如大小，身披美麗花紋，有四隻腳。故事不做贅述，solow 死後由解姓保管頭部，蛇尾由夏姓保管，而後夏姓保管的蛇尾因失火燒成灰，以布包好供奉於祖靈籃內。據說蛇尾用於祈晴及治病非常靈驗。現今夏姓於頭份建立神壇，名為「五福龍賽堂」為人治病及解決疑難。

賽夏族的各氏族都是獨立的群體，是社會組織的基本單位，但何以會對“賽夏族”產生強烈的凝聚力？許多社會活動經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一群體的凝聚，正因為氏族是組成賽夏族社會組織的基本單位，歲時祭儀便是將獨立的氏族整合起來的重要方式，透過氏族分工展現出族人高度的凝聚力與團結和諧，並建構出族人共同的歷史記憶，深植於日常生活知識和延續生命的態度。以矮靈祭分析之，在舉行之前的長老會議，到各氏族在祭典進行過程的分工情形，我們可以說賽夏族的社會組織是透過氏族間的分工形成，而非由一最高的領導中心來推動。透過祖靈祭加強了氏族的凝聚力；而播種祭、矮靈祭、祈天祭，在在都顯示出各氏族的團結與和諧。是故，從歲時祭儀來看氏族組織的運作是最具代表意義的，且最能凸顯氏族在賽夏族社會運作的分工情形。簡單來說，賽夏族的歲時祭儀主要都建立在農事、生活之上，如播種祭是慶豐收的、矮靈祭是感念矮人教族人耕作、而祈天祭則是祈求上天使國泰民安，由這些祭儀的舉行進而對神靈、自然產生敬畏之心。

四、氏族、社會組織與近親禁忌

1、社會組織：賽夏族的社會組織鬆散，以致沒有建立經常性部落地域中心，加上沒有年齡組織與會所凝聚超越親屬關係的社會力量，因而主要是依賴氏族的功能，各氏族司祭權領袖間相互均衡。賽夏族基本上有十五個氏族，

其氏族建立在父系的連姓組織上，這樣的組織型態不但異常嚴格，子女不得連母名，個人名也有嚴謹的規定，男性直系長嗣與祖父同名，長嗣以下分別與叔伯父重名，系譜中常出現男性直系長嗣子名與親名互為顛倒和隔代重名的規律性現象。十五氏族雖個有不同的祖先，卻結合成一整合的族群，且各氏族間處於平等的地位，無階級之分，依據這樣平等的互動模式，我們可以先看下表：

【表 2-2】 氏族祭儀分工表

漢姓 shinrahoé ' ʼ	主導或參與之祭儀 (含傳說中)									
	祖靈祭	矮靈祭	播種祭	祈晴祭	祈雨祭	鎮風祭	龍蛇祭	驅疫祭	軍神祭	敵首祭
豆趙 tawtawwazay	v	v	v						v	v
絲 tataysi ' ʼ	v	v	v							
潘 Sawan	v	v	v	v	v			v		
錢 Sawan	v	v	v							
根 kas ' aemes	v	v	v							
風 babai ' ʼ	v	v	v			v				
日 tanohila:	v	v	v							
高 kaybaybaw	v	v	v							
樟章 minrakes	v	v	v							
芎 syana ' ases	v	v	v							
夏 hayawan	v	v	v				v			
解 karkarang	v	v	v				v			
朱 titiyon	v	v	v							
胡 botbotol	v	v	v							
詹 kamlalai ' ʼ	v	v	v							

由【表 2-2】我們可以看出，賽夏族雖沒有最高領導中心—頭目或酋長，也缺少正式的政治組織，因而社會互動以長老會議為中心，共同參與政治活動，但此長老會議，並非正是持久的組織，大多在全族性的祭典舉行時，才有機會聚集所有姓氏的長老代表，商討部落事宜。¹²各姓長老代表的產生，由有能力、品行受肯定的人擔任，且各姓氏長老代表在部落中的地位是平等一致的，亦即，不同姓氏在祭典中雖然擔任主祭的角色，並不代表在日常生活也居於領導的地位，事實上各氏族在歲時祭儀，都有其執掌與應盡的本

¹² 在台灣原住民諸族中幾乎都有頭目掌握部落互動中心，賽夏族的長老合議是很特殊的互動形式。

分，需要通力合作才能完成。

2、近親禁忌：「同姓者」(' aehae ' Sinrahoe ')，自我認定具有共同的父系祖先，由此區分產生「我群」和「他群」的相對意識。因而氏族的功能之一乃作為外婚單位的基礎。賽夏族人嚴格執行一夫一妻制，有相當強烈的氏族制度，其近親禁忌如下：

- (1) 同姓百世不得通婚：亦即同一氏族者，均不得有婚嫁行為。
- (2) 同源不得通婚：除同姓氏形成的父系氏族外，各聯族即本為同一祖先者，如豆、絲、獅三姓不得通婚，高、樟、芎不得通婚，潘、根、錢三姓不得通婚。
- (3) 不同氏族雖得以通婚，但三代之內不得再與同氏族通婚。

這樣的近親禁忌在大部分的社會裡都是存在的，在賽夏族這樣嚴格執行氏族外婚若執意要違背是會招致悲劇的，芎姓以前人口本來很興旺，長得人高馬大，工作能力又強，內心的優越感導致私心，有芎姓長老 tamawataw 即違背祖訓，強行同姓通婚，觸犯了祖靈，而遭到祖靈的懲罰，人口愈來愈少，現在芎姓人數不多，分佈於向天湖。

但近年來，由於族內人口稀少，擇偶範圍受到限制，另一方面，個人的婚姻觀漸漸改變，原有的禁忌似乎有受到挑戰之虞。

第二節 tanohila:氏族的系譜關係¹³

要談賽夏族人的家族歷史，首先要了解的是賽夏族內部對群體的界分，在大多數人的一生中，家庭是最重要的初級團體，居住在共同的地區，有共同的生活經驗。由上述各章節的分析，簡單來說，賽夏族傳統之家族制度採取從父居之父系制，以男性為主之親屬團體為同居、共財、共勞、共食之社會單位。其重要的核心觀念，就是“姓氏”(' aehae ' Sinrahoe ')的觀念，賽夏族的“姓氏”即是以共同祖先為基礎形成的父系血緣性團體。日阿

¹³ 在本節中所指涉的 tanohila:氏族，主要以日阿拐派下五房子孫為主，其餘日姓族人並不在本研究範圍。

拐的家族在 tanohila: 氏族中佔有舉足輕重的位置，也是在討論系譜的過程中具有代表性的例子，由於賽夏族為父系單系繼嗣，因而在 tanohila: 氏族系譜上僅從父方追溯祖先世系，亦即下代單算男嗣所出的後裔，女嗣則算至其下一代為止。

在此先簡單介紹日阿拐。從史料資料中記載，阿拐於清領時期(西元 1840 年)出生大陸沿海省份(籍貫不詳，張姓河洛人)，七歲以前隨父母自中港溪登陸，生父母雙亡，被抱往獅潭鄉潘姓(客或賽籍不詳)為養子，但不久被賣往今蓬萊日有來為子，自此改姓日名阿拐(譯音)。阿拐是賽夏族獅里興社(位今苗栗縣南庄鄉)之頭目，富有財產，長於謀略，深受族人愛戴，其勢力範圍延伸超越時間與空間，亦即跨越清朝與日治時期，領域在今南庄鄉甚或更遼闊。另一種說法，則在訪談受訪者 A 的過程中，她將幼年時聽她的父親及叔伯們的談話簡單回憶敘述出來：「阿拐並非在幼年就被收養，而是在清朝時候，清廷派來進行撫番的軍功六品官，他為了要能夠融入賽夏族的社會，因而將其本姓張，在來到賽夏族的部落入境隨俗的改姓日，也因為跟當時的賽夏族人關係良好也很受愛戴，而被擁為頭目……」。¹⁴

對日阿拐系譜的調查，主要透過各支系子孫的訪談完成。在與受訪者漫談的過程中，初步了解有一些與族群接觸所產生的現在進行式，這些初步的了解將有助於後來章節的分析。

1. tanohila: 氏族在通婚的過程中，到第三代，幾乎對象都是外族的男女；第四代除了還居住在部落的之外，全部通婚對象都是在外地結識進而結婚，大多分佈在中北部地區，無特定族群。
2. 在調查訪問的過程中，幾乎無使用賽夏族傳統婚嫁儀式，而多採用通婚對象該族群的儀式進行。
3. 女子在嫁出之後，即鮮少回到部落，除非逢年過節。對於子女的教育，也不會特別凸顯賽夏文化的重要性，甚或不會提及。
4. 相較於女子的狀況，男子各家戶間的連結最主要就是靠著每年清明對阿拐

¹⁴ 日勇明為其父親，這些談話內容據說透過日勇明大哥張石水的女婿黃軍書紀錄下來，但因為在研究告一段落前尚未與黃軍書先生有所接觸，故此段紀錄待考。

的祭拜儀式，在這個祭祖的儀式，每一家幾乎會排除萬難攜家帶眷，近年來返回祭祖的人數卻有減少的趨勢。

5. 系譜中主要呈現「日」「張」兩姓，大房下有「張」、「辛」兩姓，均透過母系改姓，並於改姓同時喪失原住民身份。

除此之外，賽夏族收養的習俗是十分特別且相當普遍的，在收養時並不會刻意區分是否為賽夏族，尤其盛行抱養鄰近外族的小孩，過去透過收養理所當然成為賽夏族的小孩，擁有賽夏族的身份，這也造就成年後的日阿拐，先後娶二妻皆不孕後，或抱養或收買共五男一女，分別出自泰雅、客家等族，卻無一出自賽夏族，但仍直接取得賽夏族身份。五房出身如下：

- 長房 泰雅族
- 次房 客家人 南庄人
- 三房 客家人 南埔人
- 四房 河洛人 後龍人¹⁵
- 五房 客家人 彰化二林人¹⁶

由以上的敘述，tanohila:氏族與其他族群接觸的管道以不僅止於地緣親近的關係，透過就學、就業與通婚的影響，也呈現一番不同的局面，正因為人的自我認同感，不是一個孤立的先驗存的，它總是在一定的社會文化中產生，自我會因文化的不同而不同，文化與其所處的環境，賦予我們的「自我」以「血肉」和「邊界」，我們是一方面在自己所處的文化、社會場域中，一方面建構自己的「自我邊界」與「族群邊界」；另一方面也透過這些文化、社會規範之內化，學習自我控制與自我立法。然而從過去在地緣上的接近到現在大量移出部落而造就與外族接觸的頻繁，另一方面因為通婚而形成血統多元化，這樣雙重的影響 tanohila:氏族如何對賽夏族文化產生認同與延續呢？

¹⁵ 過去文獻中並無詳細資料，經過對四房子嗣日秀英的訪談，資料來自其父日順和，即四房被阿拐收養的日戴沐之長子，日戴沐原確為苗栗後龍人之子。

¹⁶ 本資料來自筆者父親日金英口述，其幼時日森匏本人對自己的描述，日森匏幼時被丟在中港溪，由日阿拐撿回，本人實際為彰化二林人。日金英與日森匏原生家庭仍有聯繫。

第三節 tanohila:氏族的族群關係

要談 tanohila:氏族的族群關係當然要從日阿拐開始，正因為他，tanohila:氏族才會在清初便展現出多元性與包容性的族群關係。

阿拐性執拗素懷野心，等著一有機會就想恢復分裂中的各社番，欲成為領導人之地位，他的勇猛，能對付兇猛的泰雅族，也能被遠處加里山附近各社番所稱道，並統一了當時四分五裂的賽夏族各社，共同抵禦漢人濫墾、抽藤、制腦，頗受族人倚重，因而被各社推為總頭目。從此，不論官府或民間，若要進入賽夏族的勢力範圍，尋找製腦原料，都必須經過日阿拐這關。

【表 2-3】 日阿拐（1840—1903）大事紀

年 份		事 件
清朝中葉	1840 (道光 20)	出生於 HoLok 張姓人家，籍貫不詳。
	1848	隨父母從大陸渡海來台，父母雙亡後被親戚賣給賽夏族人日有來為子。
清朝末年	1887 (光緒 13)	被任命為獅里興社社長 協助清廷招撫獅潭五指山等處前後山的「生番」，而被奏請賞給軍功六品。
	1892 (光緒 18)	得到大嵙崁撫墾總局核准，獲得今日苗栗縣南庄鄉一帶的墾地（東起加裡山山頂分水界，西至獅潭大龍崗，南起八卦力水頭，北至絲有眉田連為界）。
	1894 (光緒 20)	響應山東賑災行動，捐出銀錢 43 兩 2 錢，山東巡撫因而奏請給予監生之殊榮。
日治時期	1896	開始與日人接觸，日人在南庄成立「撫墾署」。
	1902 (明治 35)	會同鄰近的賽夏族及泰雅族部落發起武力抗日行動，歷史上稱之為「南庄事件」。
	1903	起事失敗後逃入山區，因病去世。

資料來源：黃鼎松，《苗栗的開拓與史蹟》，頁 140-144

1887年（光緒13年），清政府進行開山撫番政策，為使政策順利執行，在進入苗栗山區之際，首先拉攏在地總頭目日阿拐，任命其為獅里興社「社長」，賦予合法領導權。其後，更因其協助清廷招撫獅潭、五指山一帶原住民有功，特賞軍功六品。1882年（光緒18年），得到大崙崁（今桃園大溪）撫墾總局核准，獲得廣大的墾地，其範圍幾乎涵蓋今日的苗栗縣南庄鄉。與清廷關係相當和諧，未有太大的糾葛發生。

日人治台後，這種良好關係卻有巨大的轉變。從歷史的角度，原住民諸族是在日治時期才結構性遭外力殘酷的介入。南庄賽夏族好像也難逃這樣的宿命，本來阿拐收漢人製腦業者所納的「山工銀」，積蓄成數萬金，又擁有漢人佃戶數十戶，從事開墾水田，而收其租金。是非常不簡單的「蕃人」，可與漢人大地主或豪族匹敵。由於日治時代，日本國家權力，剝奪了賽夏族人樟腦製造權，而引發了著名的抗日「南庄事件」（西元1902年），而阿拐就是起事的領導人物。但由於有人（疑為十八兒社受雇幫傭從事樟腦製造業者）向日人告密，而導致起事失敗。根據台灣總督府警務局編纂的「理蕃誌稿」第一編，從日本統治者的立場對於「南庄事件」之記載如下：¹⁷

1902年7月，討伐新竹廳下的南庄支廳管轄內番人（指賽夏族），當初，在該蕃地的南獅里興社，有一頭目稱日阿拐，從所在地製腦者取得山工銀（依灶數支給的和蕃費），累積數萬金，役使漢人開墾水田，擁有佃戶數十，稱雄於蕃界的一角。旋因該地方有人企圖開墾山場而使其不滿，且製腦者中有人怠納山工銀而使其憤怒，決然起來燒卻南庄街，欲驅逐當地居民及製腦者。於是揪和招來附近的各蕃族（賽夏族與泰雅族），及潛伏桃仔源、新竹、苗栗三廳之下的匪徒殘黨，月6日忽然突擊並包圍南庄支廳，在事發的前一天，因該地方有不穩的傳說，派遣新竹守備的一中隊及警察若干，得以援助其急。接著有步兵二中隊及砲兵若干到來增援。經討伐五旬，至8月始平定之（其後日阿拐逃亡病死，殘徒的兇惡者數十人加以殺戮，其他餘族完全喪失反抗氣力，而悉納槍器給官方，進入隘線之內，從事農耕。）隨著該廳下的北埔支廳管轄內蕃人大隘社，及樹圪林支廳管轄內蕃人畢萊社，也都各奉官命，

¹⁷ 「理蕃誌稿」第一編，頁175-6。

於翌 1903 年 1 月，將槍器納官。至此，賽夏族之亂全部掃蕩平定。

然而，從族人的角度甚至 tanohila: 氏族的觀點來看「南庄事件」，日阿拐擁有該地的所有權，為了阻止日本搶奪祖先流傳下來的土地，阿拐理當奮力抵抗，失敗乃是遭到奸人的陷害導致。賽夏族為了生存，因而嚴防外人侵犯領土，對天然的資源特別懂得保護，尤其是對於樟樹，以謀求永續的經營，讓族人得以靠此生存。

不過阿拐與日人的關係破裂之後，並沒有牽連到後代子孫在日治後期甚或其後的發展，如果阿拐確為賽夏族的罪人，那麼在當時理應對後代子孫造成影響，但從後代子孫的訪談中，從未提及阿拐的負面印象，事實上與日人的關係仍有某種程度的友好關係，當然這些內幕又有許多不同的說法，但可以知道，雖然從一個大社會的脈絡來看，原住民實屬相對弱勢，歧視與偏見也烙印在原住民的身份上，然而，日阿拐從清朝到日治時期，卻讓賽夏族有了微妙的雙重關係。從經濟掌控與統御當地包括賽夏、泰雅、客家甚至 HoLok 等人來看，足見其運籌帷幄的能力，讓各個族群的人都甘心臣服，也擁有良好的互動關係，這樣的人際網絡甚至擴及清廷及日本人，雖然結果令人歎噓，阿拐本人也抑鬱而終，但是在族人與當時南庄當地的居民，也留有公道自在人心的評價。

另一方面，阿拐婚後並無子嗣，因而收養了五房為子，包括客家人與泰雅族人，而使得今日 tanohila: 氏族融有他族的血統。正因為阿拐這樣兼容並蓄的性格，也造就後代子孫在接受時代洪流的過程中，能體認自我在大環境之下的位置，而不至失去自我的認知能力與機會。再者，如果阿拐的故事成為可供集體回憶的家庭故事，tanohila: 氏族中每一個家庭的歷史，重複講述阿拐的故事成為家族津津樂道的傳統，將更幫助強化家族成員間的凝聚力；而具有強烈凝聚力的氏族成員，是否進而對於本族有較高的認同感？也許，日阿拐的存在也正提供 tanohila: 氏族認同的指標之一。

小結

氏族組織是賽夏族最核心也是最獨特的文化特質與群體的基本單位，也是在與其他族群接觸與互動時，邊界界定的主要基礎，對族群內部來說則是實際影響集體行動的集合體，及用來為內部社群分類的符號象徵。然而，頻繁的接觸下所造成的異族通婚與收養，並沒有破壞氏族的基本連結所形成的群體，反而內化外來的成員並建立比血緣還要更強的紐帶。以氏族為單位來討論認同，可以瞭解家族在「族群認同」的歷程中，是否佔有重要的地位。

人口稀少的 tanohila: 氏族，在整個賽夏族中看起來毫不起眼，卻出現了一位在賽夏族史上頗受爭議的傳奇人物--日阿拐，從社會給予阿拐的評價，是不是會影響整個氏族對於賽夏族的認同？透過收養而使五房派下的子孫均取得原住民的身分，成為賽夏族的一員。在這樣的基本關係下，tanohila: 氏族的子孫運用什麼機制維持認同？在之後的章節會分別從「社會文化」以及「心理歷程」來討論。