

台灣原住民族的「新巫」—賽夏族的例子

Yawi Sayun 雅衛依·撒韻

摘要

當代台灣社會中，常常不自覺地認為漢文化對原住民文化的影響，以「漢化」二字作為歸結。本研究嘗試從「文化合成」的角度中著眼，從 *baki' Soro*、五福宮及賽夏新巫的例子中，去探究漢文化與賽夏文化的交融及重組，以至於展現出當代賽夏五福宮之宗教形態。

本文的研究取向有三。第一，五福宮及賽夏新巫們，在台灣原住民宗教現象中顯為特別，不僅具有賽夏傳統的思維，但卻以漢人宗教形態來展現其宗教性。五福宮的發展脈絡，五福宮雖是從靈驗經驗走向多元宗教觀，但其「新奇」的要素，的確也在賽夏族社會掀起一股新宗教旋風。

其次，這些賽夏新巫，擁有文化合成的「主動權」，不依存在全然漢式思維的宗教經驗及宮廟組織，選擇以「賽夏」的方式理解一切，並且也具有特殊的司職—宗教醫療，進而繼承並堅持所謂的「賽夏傳統」。並且，也提供了賽夏族與漢人民間信仰得以「合成」的一種可能。

最後，如此的宗教現象，雖然僅為賽夏族多元文化中的單一面向，但卻已是全體賽夏族人，為實踐其多元宗教觀的表現。如此除了賽夏族主體的自我呈現之外，其面貌更是展現五福宮宗教觀的深層內涵。*baki' Soro*與賽夏新巫們的出現及存在，給予了賽夏族人透過這此道，尋求安身立命以及疑難雜症的排解方式。*baki' Soro*的救世能否讓五福宮重回往日風采及盛況，回到漢人民間宗教的角度來說，就是如何培養及訓練，合乎「傳統」思維的賽夏新巫們，並且強化其宗教服務。如此，可以期待五福宮在台灣當代宗教中，有其不可抹滅之重要及特殊性。

關鍵字：賽夏族、賽夏五福宮、巫、宗教醫療

英文關鍵字：*SaySiyat*, Temple of *baki' Soro*: in *SaySiyat*, shaman, Religious

medicine.

本文為筆者碩士論文〈賽夏五福宮——一個合成文化的研究〉改寫而成。特別感謝給予許多寶貴意見之孫大川副教授、陳文德副教授、胡台麗教授、張珣教授及鄭依憶女士等，還有一直鼓勵我的王梅霞老師、劉璧榛老師及 *mama Yupas* (尤巴斯·瓦旦)，以及 2009 年全國原住民族研究論文發表會的回應人阮昌銳教授等，在此一併致謝，*m'hway simu balay*。

前言

在福爾摩沙這個婆娑島嶼，目前共有十四個以上的原住民族¹，各族皆有其一套文化脈絡、傳統，甚至是宗教。而賽夏族的宗教現象，在台灣的原住民宗教現象中，可說是最具獨特性的。早於其他族群接觸漢文化，但傳統祭儀卻一直為其族人努力維繫傳承之，即使歷經清代的遷徙與漢化，日治政權的干擾，當代觀光文化的衝擊，以及當代基督宗教的洗禮，這個五千餘人的族群，仍舊依存著他們的「傳統」生活著，宗教祭儀也是。

但有趣的是，就當代的宗教現象來討論，對賽夏族的宗教現象確有與其他族群相異的地方。根據行政院原住民委員會（1998：12）關於當時原住民族宗教信仰的調查，結果如下：

台灣原住民宗教信仰狀況調查表

族別\信仰	天主教	基督教	佛教	道教	廣義 基督教	民間信仰	廣義基督教 + 民間信仰	其他宗教	無信仰	總計
阿美族	27.89	33.43	8.12	14.13	61.32	22.25	83.57	5.57	10.86	100
泰雅族	26.38	57.54	4.97	0.58	83.92	5.55	89.47	3.79	6.74	100
鄒族	25.36	37.21	8.63	6.41	62.57	15.04	77.61	2.51	19.89	100.01
魯凱族	23.28	64.8	0.87	0.32	88.08	1.19	89.27	1.97	8.76	100
布農族	22.88	63.61	4.44	2.59	86.49	7.03	93.52	0.95	5.53	100
賽夏族	17.46	8.43	9.11	10.17	25.89	19.28	45.17	0.61	54.21	99.99
雅美族	10.15	81.18	0.21	0	91.33	0.21	91.54	0	8.46	100
卑南族	13.23	12.71	36.5	18.81	25.94	55.31	81.25	4.69	14.06	100
排灣族	20	61.92	6.23	2.04	81.92	8.27	90.19	7.07	2.75	100.01

從表中可以看出各族基督教化程度很深，約在 61.32%—91.33%之間，例外的即賽夏族（25.89%），卑南族（25.94%）。因為信仰「基督教」（廣義）的比例只有 1/4，則信奉民間的比例應該相對的高，來填補百分比。但實際情況上，卑南族有預期比例達到 55.31%，但賽夏族卻反降到 19.28%，出現特別現象。再從其無宗教信仰的比例上，賽夏族高到 54.21%，此現象反應兩族一樣的平地化，但賽夏族更能學到平地人的神韻；即在信仰行為上，同樣舉香膜拜，在認知分類上，卻寧可相信自己是「不迷信的無神論者」，不信基督教的賽夏族遵守傳統，每兩年舉行一次懺悔肅穆的矮靈祭及每年各姓氏祭團的祖靈祭（王凱弘 2004：14—15）。而同樣的數據，林修澈（2000：194—196）的解讀是，賽夏人

¹ 以現今官方所認定之原住民族而言。

與基督信仰者同有「原罪」的概念，但是在認知系統裡面，卻仍舊相信自己歸類於「不迷信的無神論者」。賽夏的這個現象，也就使得本研究有其發展的價值。

賽夏族的傳統中，原本就有許多特有的生命禮俗及宗教祭儀，其中更以 *paSta'ay* 矮靈祭名聞遐邇。但本研究探究了賽夏宗教中的一道伏流，即為從氏族信仰中，提升至民族信仰的龍神信仰 (*baki' Soro:*)。 *baki' Soro:* (「賽夏五福龍神宮」，簡稱五福宮，後同) 座落於苗栗縣頭份鎮興隆里，是一座漢人民間信仰型式，但建築風格卻充滿賽夏文化要素的宮廟，是賽夏族人結合傳統的神觀，揉合了民間信仰的特殊例子。她的前身是「五福龍賽堂」，「龍」指堂內供奉的主神—「天王龍神」 *baki' Soro:*，傳說中 *baki' Soro:* 是一條靈蛇，也是 *karang* (卡蘭祭) 的祭祀對象，並與卡蘭祭和五福龍賽堂的設立密不可分。但因種種因素，宮內也擺設漢人信仰的神像，如漢人信仰之觀世音、關公、瑤池金母等道教神祇。民國 90 年後因火燒屋另地重建，自此「五福龍賽堂」由神壇升格為廟宇，更名為「賽夏五福龍神宮」。

如此的龍神信仰，卻是賽夏族近廿年發展出來的新宗教風貌。龍神一方面延續了賽夏傳統祭靈蛇骨 (*baki' Soro:*) 的卡蘭祭，另一方面卻又以漢人的宮廟形態出現，成為在漢人民間宗教中，獨樹一格的原住民形式宮廟。研究賽夏族的胡家瑜認為：

靈蛇祖 (*baki' sorou*) 的信仰，採借融合漢人的道教觀念，目前已逐漸發展為制度化的宗教信仰。現在主要以龍的觀念來形容靈蛇，在頭份附近設有神壇『五福龍賽堂』，以專門供養靈蛇骨灰、並為眾多信者求治的場所。(胡家瑜 1996：91)

但綜觀來看，賽夏族會出現這樣奇特的宗教現象，歷史上的動因而言絕非偶然。如果從賽夏民族構成來說，當前就已經有相當歧異的見解，因此才有《誰是賽夏族？》(賴盈秀 2004) 為名的研究出版。但筆者不欲打破過去學界對於賽夏族已有的一些見解，而由研究者自身為泰雅族的立場，及田野調查中發現的一些未見於文獻中的氏族現象，為賽夏族做一個新的形塑。再者，從歷史動線中，賽夏族群的發展及遷徙，與遠渡黑水溝而來的漢文化息息相關。這樣子的文化接觸，直接造成了在賽夏族社會中，宗教向度上的改變，並且沿用至今。特別是 *baki' Soro:* 及相伴之賽夏新巫的出現，以及許多在宗教學界歸類於「台灣民間宗教」的現象 (如土地公信仰、祖先牌位信仰，及燒紙錢的宗教現象)，何以在一個異文化之原始民族中逐漸醞釀並且成熟，也許從歷史的動因中可以一探究竟。

進而觀察台灣傳統民間信仰的型態，仍承襲漢人移民來台的生活經驗型態，依照各地移民生活經驗與神蹟神話，各自發展出了不同的信仰與祭祀文化。呂理政 (1994：147－192) 指出，傳統農業時代中的宗教組織，同時也成為地方上的

社會組織，並具有整合族群或聚落的功能。劉枝萬（1981：104—115）認為，宮廟不僅是信眾對神明崇拜主要的場域，同時成為地區上政經發展的中心。宋光宇（1995：97—100）指出，隨著許多社會變遷的因素，如經濟發展、城鄉差距、移民潮，以及政治力的鬆綁等等，取而代之的是私人神廟宮壇的出現。這些型態規模相對較小的神（宮）廟，雖然不復存有傳統宮廟的社會政經功能，但也在相當程度上，回應了民間信仰者對宗教之需求，逐漸成為現代社會民間信仰，提供宗教服務的信仰場域。

宋光宇（同上引）進而分析原因，都市神壇的起源大致有二。其一，以「分香」方式，亦即原居住在外縣市移民將家鄉所供奉的神尊，以分香的方式，請到都市中祭拜供奉，便逐漸成為宗教信仰的聚集點。其二，是以「個人特殊感應」，即某些人在因緣巧合的情況下，受了神明托夢或是接獲神諭，囑咐要開壇濟世；或是神明直接附身，成為「通靈人」，在家中成立神壇供人前來問事。丁念慈（1997）也針對某單一神壇辦事現象作田野調查，發現該神壇成立的原因為宮主一再「叛宮」的結果自立門戶成立現今的宮壇，自原屬宮壇脫離，自稱有通靈經驗者也可依自身經驗成立崇拜的殿堂。

綜論以上，可以發現賽夏五福宮的特質，不僅是賽夏族「傳統」思維的延續，以及變遷的模式之一，更是在台灣民間信仰的變遷現象中，在宮廟組織中具有指標性意義的一個例子。我們也得以從 *baki' Soro*:（五福宮）中，以及在內之賽夏新巫的司職中，一窺賽夏族其多元宗教觀的特殊性。

一、*baki' Soro*:

「信仰」經常是伴隨著「神話」而產生，而「神話」也成為一個民族建構的來源之一，進而產生了崇拜的一套系統。研究民間宗教的學者鄭志明（1993：17）認為：

崇拜與神話的關係頗為密切，崇拜是一種心理狀態，這種心理狀態的累積與擴大，就是神話成長與建構的過程。固有崇拜的活動就必然有神話的行程，兩者是相輔相成的，神話把崇拜現象神聖化與合理化，崇拜心理的滋生不斷地擴充神話的豐富性與實用性。

台灣原住民族，傳統上並未使用文字，因此其文化及文學的傳承，即是靠口耳相傳的神話及傳說故事，賽夏族也不例外。「賽夏五福宮」的出現，並不是突然的。隨著賽夏族領域被墾殖的歷史進程，加上賽夏族的神話觀，結合信仰的因素，在天時地利人和的機緣之下，「賽夏五福宮」因此應運而生。但最核心的，還是賽夏族人對於其「神話」的傳承，在歷經社會變遷後，仍然不失其「原始」的傳統面貌。

而賽夏族傳統信仰卻藉由漢人民間廟宇的形式出現，及賽夏族人的異於以往信仰實踐，跟其口述傳說中的「*baki' Soro:*」，有相當密切的關係。對於「*baki' Soro:*」的認識及瞭解，賽夏族人更有一套系統化的描述，並且運作在其民族神話傳說裡。直到「*baki' Soro:*」出關²，信仰儀式才從原本的單純供奉行爲，轉變成宗教性服務的神壇性質。對這些改變，賽夏族人自有一套理解及實踐的方式，但還是必須從賽夏族人對於「*baki' Soro:*」的理解開始，始得理解「*baki' Soro:*」這一套信仰的開端。

在賽夏族的神話當中，「*baki' Soro:*」的故事算是古老傳說且持續流傳的，其中，神話的展現與賽夏族的卡蘭祭（*karang*）³有關，日本學者小島由道、佐山融吉、大西吉壽、移川子之藏、小川尚義及淺井惠倫等人採集過，並且於 1935 年以前皆已出版（陳春欽 1966：157）。而在小島由道的採集中，神話題材為「靈蛇」的故事，並經由陳春欽（1968：83—119）、林修澈（2000：29—30）、吳姝嬙（2001：23—68）、田哲益（2003）、簡鴻模（2007：339）各自引用，雖結構不變但各自有變化。南賽夏的文史工作者 *oemaw a baSi · Sa:wan*（武茂·叭細·撒萬）是這樣說的：

有一次狩獵隊去打獵時，遇到一條長有腳和鱗片的蛇，牠跟著 *sawan* 的人回家。主人讓牠住在經卷裡，牠以火灰為食。蛇的身體可以隨意放大縮小，所以雖然牠漸漸長大，卻不需要換更大的織布箱。只有主人能看蛇，其他人都不能看；大媳婦來的時候，主人也告訴她這個禁忌，而且每次進門前要將柴薪用力擲地，發出聲響來警告蛇，但是有一天大媳婦禁不住好奇去偷看蛇，結果人和蛇都昏倒了，主人發現後非常生氣，拿了一種樹枝，將蛇撬離地面，蛇才醒來，也救醒媳婦；過不久娶了二媳婦，又發生同樣的事。後來有一次主人去喝喜酒，蛇偷偷跟在後面，過橋時掉到河裡溺死了，蛇屍被沖到下游，流入客家人的魚籠裡，客家人來拿魚時看到蛇就死了，去找他的人，也都死在河邊。賽夏族的人聽到這個消息趕去看，主人想拉起魚籠，卻怎麼拉也拉不起來，夏家的人卻很輕易的就拿起來了，主人用布把蛇的骨骸包起來，放在藤籃裡掛在樑上供奉。又有一次，主人出門時家裡失火，主人要回去搶救蛇的骨骸，但是溪水因為大雨暴漲，無法過河，於是夏家有兩兄弟抓著繩子涉水過去，哥哥先到對岸，骨骸已燒得只剩殘骸，當哥哥正要拿走骨骸時，弟弟也抵達了，因為弟弟聽說得到骨骸的人會家道興旺所以他也要拿；哥哥只好拿蛇頭，蛇尾給弟弟，救出了骨骸。後來弟弟把骨骸放在包袱中，背起包袱卻覺得異常沉重，只好趴在地上爬著回家，這是因為他破壞骨骸完整性的懲罰。由於弟弟在地上爬的樣子很像螃蟹，所以人家叫他「螃蟹」（*gang*），後來兄弟分家，「蟹」就成為他們家族的姓。（吳姝嬙 2001：65—66）

² 指龍神開始附身在巫者的身上，這是宮內的語彙。

³ 以功能論而言，也可以稱為祈晴祭。

該則神話故事，說明了靈蛇故事的來龍去脈，以及 *sawan* 家族（潘姓、錢姓及根姓）與解姓家族分開的源由。而這樣的崇拜，源自於神話中的「見蛇即死」之流傳，而延伸出來的「忌視禁忌」的信仰。而「見蛇即死」的靈力，也因賽夏族人靈魂不朽的觀念而繼續存在。進而，將「靈蛇」與「*tatini*」（祖靈）做連結，成為「*baki' Soro:*」存在的神話基礎。再因賽夏傳統宗教中祖靈籃的傳承慣習，分別成為當代賽夏的「*karkarang*」（解姓氏族）及「*hayawan*」（夏姓氏族），分別為靈蛇骸骨頭尾兩部分的分別祭祀，進而內化成該氏族的祖靈信仰的象徵物。而「*hayawan*」（夏姓氏族）所祭祀的蛇尾骨據說相當靈驗，對於賽夏族人以農事為重的生活中，寄予了「風調雨順」的期望（同上引：68），轉為夏家專責的「*karang*」（卡蘭祭）。

卡蘭祭祭典的形式，在古野清人（1975【2000】：295）的調查中，是指夏天時天雨不斷進而祈求放晴的一種祭祀行為，並由部落族人的要求而舉行，其中也包含宗教醫療的行為。而最關鍵的要素及是「*Soro:*」的骨灰，由*hayawan*（夏姓氏族）所傳承（奉祀）。傳統卡蘭祭中的儀式，並不脫離神話中以火灰，不用水與酒，使用小米祭祀等等特質，並與*paSta'ay*矮靈祭及*omabos ka kawaS*祈天祭一樣，是各氏族皆派代表參與的一種聯合性祭典。（胡家瑜 1996：90）

就田野資料顯示，「*baki' Soro:*」的靈力，在漢人以及賽夏道士的口中傳出後，以夏家的觀點是「*baki' Soro:*」想要出關救世，於是 *hayawan* 召開家族會議，透過北群先、南群後的竹占方式，決定由誰負責接下「*baki' Soro:*」骨灰的祭祀權。原居北群，現居頭份的 *itih a taheS* 夏茂隆，經過兩次的占卜後獲選，簡鴻模（2007：355）認為獲選的原因是「因為他懂閩、客習俗，也懂泰雅、賽夏文化，又懂日文所致。」但筆者回到整個關於「*Soro:*」神話的脈絡來看，也許跟夏茂隆本身是由 *Sa:wán* 氏族（五峰錢家，同時也是南庄的潘家氏族名）給 *hayawan* 氏族（五峰夏家）所收養的關係。賽夏族收養的慣習這裡不再描述⁴，賽夏的收養觀念，養子同時可以有生家及養家的認同，因此也為神話中 *Soro:* 原是由 *Sa:wán* 氏族照顧的脈絡進而繼承下來，也為夏茂隆成為 *baki' Soro:* 奉祀者提供一個解答。夏茂隆供奉後，安奉在頭份鎮興隆里的自宅二樓的神桌上，同時供奉著觀音大士，但僅於個人及家族祭祀而已，而後經由「*baki' Soro:*」出關，才有「五福龍賽堂」的出現。

「賽夏五福宮」的歷史脈絡，理應從賽夏族自古就「存在」的神話開始。雖然各族人、各氏族皆有對其神話的詮釋權，但是賽夏族神話的生命力，的確持續存在於賽夏族內。不僅在心中，更是從「*Soro:*」骨灰的祭祀傳承，地點的變遷到卡蘭祭形式的變遷，接續到近代神壇式的五福宮前身「五福龍賽堂」的出現，最後「*baki' Soro:*」正式下凡濟世，開始使用乩身，成為賽夏族治病問事的另一

⁴ 詳見雅衛依·撒韻 2007a：55。

⁵ 當初確切地點為苗栗縣頭份鎮興隆里興三街六巷 18 號。

宗教途徑。

「五福龍賽堂」的出現，對賽夏族的信仰模式產生一個巨大的衝擊。賽夏傳統信仰及神話中的神祇，得以透過漢人乩童的身體，對賽夏族人說話、治病及解惑，這對賽夏族人來說，算是一種新奇的宗教體驗。雖然南賽夏早已和客家人混居已久，對於漢人民間信仰並不陌生；北賽夏方面也有 *tawtawazay*（趙一氏族，同時也是頭目家族），早在日據時代開始，就已經有族人向客家人學習道教儀禮，並且傳承到現在⁶。但這些經歷都是漢人的神明，賽夏神「*baki' Soro:*」以這樣的方式出現，的確有其獨創性及代表性。

自從開壇之後，由於靈驗（療癒）事跡不斷傳出，吸引了許多不分南北群賽夏族人登門問事求診。陳淑萍（1998）是「*baki' Soro:*」出關濟世後，第一個做南賽夏族宗教信仰狀況普查研究的。她的研究中，發現在當時「*baki' Soro:*」信仰，的確深植在南群賽夏族人心中。從她分析結果來看，大多數的南群賽夏族人是屬於「去的頻率高且相信」，由此可以得知當時盛況。（同上引：30）「五福龍賽堂」的組織也在這樣的背景下，逐漸發展。

對於五福龍賽堂發展的一個關鍵因素，就是在民國 88 年農曆三月十八日所發生的火燒屋事件。這個事件影響的，不僅是神壇及房屋的燒毀，而是對於「五福龍賽堂」而言，發展及轉型成「五福龍神宮」的契機及關鍵。「五福龍賽堂」燒毀之後，夏茂隆連同南北群長老商討重建事宜，討論到當初「*baki' Soro:*」降世時，所提到的建廟事宜。如此推動建廟，夏茂隆為首的長老群，大都認為是「*baki' Soro:*」的旨意，進而拓展以頭份為首之都市地區賽夏族文化區。而後透過向族人募款方式籌措重建經費，民國 92 年農曆五月十八日，「賽夏五福龍神宮」正式落成啓用。

二、賽夏的新「巫」

五福宮的出現，和賽夏新巫有相當大的依存關係。從「五福龍賽堂」到「賽夏五福宮」，其中最具特色的，外在形式則為就是原住民式風格的建築形式與空間，內在形式就是處理宮內事務的人士皆是賽夏族人。「*baki' Soro:*」此一傳統信仰，成為賽夏新興的一種宗教現象，也成為吸引南北群賽夏族人所共同參與的一個宗教組織。賽夏的新巫，也在五福宮的環境中逐漸發展。「五福龍賽堂」正式開辦（民國 79 年）之後，首位的巫者⁷是同屬北賽夏，並且移居頭份鎮興隆社區的 *taboeh a tamao'*·夏義輝。他的兒子 *payan a taboeh*·夏國華回憶起父親當初是被「*baki' Soro:*」抓到，並且指定負責開壇辦事的經驗。（雅衛依·撒韻 2008：

⁶ 筆者過去在五峰鄉大隘村田調時得知。

⁷ 宮內稱呼為師父，與一般民間信仰宮壇相同。

(一)、新「巫」的出現

五福宮能夠從民族傳統宗教的信仰脈絡之下，跨越並成爲台灣民間信仰內的一個新興現象及組織，其最特別點，就是有一種不同於傳統賽夏族脈絡中的「新巫」出現，也就是俗稱的「乩童」。五福宮的脈絡裡，同樣可以被靈附體的賽夏新巫，有分爲「師父」及「金童玉女」。劉枝萬（2003：3）對於台灣民間信仰中的宗教人物，做了三階段的定位，以司職取向分爲道士、法師、童乩、乩姨（靈媒）等系統，但他同時也認爲實情相當混亂。而從其漢人民間信仰的靈媒系統論述中，或許可以爲賽夏新「巫」的面貌，做一概括性的描述。

1. 師父

五福宮的歷史脈絡中，與賽夏新巫的發展脈絡息息相關，「師父」是五福宮中漢賽神明的代言人、中介者。但就其功能上，「師父」所被賦予的責任相當重大，除了開壇辦事，進行宗教醫療之外，並且擁有決定整個宮發展方向的權力。因此在五福宮被稱做爲「師父」，必須在宮廟事務以及賽夏傳統上皆已相當熟稔，並獲神明及管理委員會所同意，才得以成爲「師父」一職。

賽夏五福宮的第一位師父，是屬於北賽夏祭團，遷居頭份興隆里的 *taboeh a tamao'*·夏義輝。他過去職業是從事建築相關，房屋修繕、營建等小型工程，對傳統中的「*baki' Soro:*」，也僅限於神話的瞭解。即使遷居平地，對於漢人民間信仰也不會特別感到興趣，據其子描述是「連拜拜都不會去！」成乩前的夏義輝，賽夏族人對他的認識大多是正向及肯定的。同屬北賽夏祭團的賽夏族文史工作者朱鳳生（2001：43）在兩處文章內寫到說：「夏義輝長老是忠厚憨直大勤奮的泥水匠」，另外一處寫說：

夏義輝長老是個忠厚耿直而且工作勤奮的人，他承繼著守護發給以·索羅的精神，在苗栗縣頭份鎮成立五福隆堂組織，此組織為一醫療機構，顯然已成為行醫濟世的代言人之一。（朱鳳生 2005：86）

而夏義輝被「*baki' Soro:*」附身，進而成爲乩身，這樣的宗教經驗，過程是相當神奇的。並且經歷了從到接觸到反抗，再到接受的一段歷程。簡鴻模記錄了宮主夏茂隆的回憶：

弄到頭份的時候，差不多2年或3年，結果我叔叔，會抓我叔叔附身，我叔叔也是搞得莫名奇妙，這夏義輝，老師父啊。他說奇怪，怎麼每天抓抓抓，他是乩童命，命格才有，所以才找他。抓到他之後，後來我是在樓上，用木箱放在樓上，有神桌，我就在那供奉。他就住在那邊隔壁。他就附了，

附了沒關係，他包工程，他做水泥，他當時在新竹香山，做農會的倉庫，當時他有大台的三輪車載東西，每次上班八點，都要抓回來。早上一上班八點抓回來。闖紅燈，不管交流道喔，都闖紅燈回來，神智不清就開回來，每天都這樣。他被附哦，都不懂啊！已經神智不清，他連開回來，闖紅燈，警察都迷迷糊糊的，不會被抓。一個月，甚至到他會躲到廁所裡面，不會被附啊！出來總會被附啊！那時候就變成我奉著，他是師父。拖了一個多月，最後就變得…，我那時有奉觀音。龍神要救世，拖拖拉拉，今天三天你不要工作，你做看看？不能做就對了，去別間，平地方面，大廟去問。好了，我們真的聽他的話了，我們就三天，第一天我們去內灣，南庄到新竹，見某個大廟去問，我想去問，因為他已經指示下來不去工作，去問別宮，跟我們無瓜葛的，這事怎麼去交代?!真的我們工作就放了。第一，我們就到了三灣，往南庄上來的一個宮，一到那邊，他就盯我們，我們不認識，我們進去的時候，在那燒香，還沒燒香時，裡面乩童出來就罵了，像機關槍一樣，噹！噹！噹！我搞得迷迷糊糊，怎麼跟之前交代的一樣啊！『還不開宮，你們怎麼拖到那麼久，你們的龍神要出來救世，你們還不做？』一直給他罵，不認識吶，我們沒去過的人吶，就這樣被罵。那我想好像我不得不，我就召集長老，南北群長老，就是在這一樓，那時有電視沙發…長老一開會，他就馬上起駕，那時起駕會用溜的，直接溜下來，咻！這樣。所以那時就開壇。(簡鴻模 2006：358—359)

裡面述及的「大廟」，後來筆者詢問下，即是地點位於苗栗縣三灣鄉內灣村之內灣慈惠堂。夏義輝在當時的工作為承包工地的工程，出現許多令人費解的身心狀況，讓身為親戚的夏茂隆擔心，因此提議去漢人廟宇詢問，經過廟宇的人員解釋後，這才明白是「*baki' Soro:*」想要出關，開堂濟世，「五福龍賽堂」也應運而生。

神話故事中的「*baki' Soro:*」在世時是被水淹而死，連帶著到了卡蘭祭的時候祭典中禁止出現水、酒類的液體。因此五福宮的解讀是「*baki' Soro:*」忌水，到了在進行宗教活動之時，這樣的禁忌也出現在五福宮內。起初，夏義輝被附身的時候，並沒有像漢人民間宗教一般，擁有一套嚴謹的乩童訓練過程，而是可以很迅速就可以進入 *trance*（入神狀態）中。在五福龍賽堂草創之初，沒有前例及經驗可以學習，因此就組織上的運作及發展上，包含宗教性服務規則、訓練門徒弟子（後稱金童玉女）、組織確立等等，皆是從「*baki' Soro:*」附身夏義輝之後，藉由他的口向夏茂隆說出再來執行。

到了後期，夏義輝通神的方式不只是透過附身，進而透過通靈的方式直接與「*baki' Soro:*」交談，並且可以處理事務，並且讓旁人認為，夏義輝本身已經擁有某些法力存在。

所謂通靈是，已經直接附身，直接跟他講就好，可是我們沒有聽到。所謂通靈意思，他這樣子靜靜的，你看他在點頭幹麻，他就是以為在跟他講會就知道了，那所謂通靈就是直接不用附身跟他講。我的意思，我爸爸知道什麼事情，然後直接叫龍神，不是這樣。是神明有什麼事情自己就會跟他講。我爸爸是他的子弟，他的替身，神明就直接，他聽得到就對了。我的意思不是說我爸爸要問什麼事情、想知道什麼事情，叫說龍神什麼，我的意思不是這樣。有什麼事情要交代我們世人，他就直接通靈。不用附身，變得人家講說我爸爸不用附身，就有法力，他所謂的法力就是龍神給他的。

(*payan a taboeh* · 夏國華口述，96/02/10)

在民間信仰的廟會陣頭上，往往可以看到乩童附身後，展現出具濃厚宗教意涵的行為舉止，最常見的儀式性行為稱為操寶。也就是在附身（入神狀態）的過程中，以鯊魚劍、七星劍、刺球、銅棍、銅斧等五種法器，猛力砍打自己身體的自傷行為，也稱做操五寶。操寶的用意約有二，首先為表現神威，其次在驅除邪煞。（蔡佩如 2001：221）報導人也云及，夏義輝在過去神壇進香出門的時候，據說也曾如此展演過。

在九年的歷程中，「*baki' Soro*：」經由夏義輝完整建立了賽夏五福宮的組織樣貌，並且也訓練其他附身者（金童玉女）。但是在連接班人都沒有交代的狀況之下，夏義輝在某天夜晚就悄然的離開人世，留下了惆悵的家人以及五福宮信徒們。沒交代接班人的情況下，五福宮陷入混亂的狀況。一面要協助夏義輝的後事，另外要急尋新的替代師父。歷經一番波折，由來自南庄蓬萊二坪部落的 *aro' a ataw* 夏順明，成為了龍神的新乩身，但卻又因故，於 95 年中又離開五福宮，師父人選始終是五福宮面臨的內在危機之一。而後，原鄉為南庄蓬萊，現居新竹的 *aboan a itih* 章麗玲，被大家公認成為龍神的乩身，97 年始自成為五福宮的師父。

2. 金童玉女

五福宮的兩座分堂（東河福合堂及芎林福慈堂），皆是由金童玉女的身份，轉而成為分堂師父。自五福龍賽堂開辦以來，也開始廣納賽夏族內，擁有靈感體質，或是遇到家庭、事業不順的族人，分別在農曆的每月初一及十五晚上⁸，在神壇內進行打坐，由師父降乩進行指導與訓練。這項新巫的訓練儀式，在升格成五福宮後，也持續在進行中。

就筆者的實地觀察經驗，金童玉女大約七點多到達五福宮，如果不克前來

⁸ 過去在夏義輝擔任師父期間，固定打坐時間是每月初一、初六、十五、廿二、廿六等日。到了現在，則縮短為農曆每月初一及十五，除了（正月十五）元宵節休息一天。宮主夏茂隆另外表示，如果有心的話，可以「常常」到「每天」來打坐。

的，會先打電話告知。到達以後，一開始到正廳燒香參拜，再來就是著裝⁹，完畢後就進入正廳（或是側廳），在一個軟墊上盤腿而坐。待開始過了幾分鐘後，宮主¹⁰就開始有幾個步驟進行。首先是用點燃的金紙，在該金童玉女背後做類似畫符的動作。再者使用神桌上點燃的香爐，進行薰煙的動作。這些動作完畢之後，各個金童玉女身體上開始出現反應，有的是打嗝，有的開始手在做飛舞搖擺的動作。更有甚者，會站起來走到廟埕廣場操弄器具¹¹。在這當中，宮主會不定時拿點燃的香爐給金童玉女薰，金童玉女就會有「用力吸」的動作。有時候會遇到神諭之狀況，這些神諭包括了神明交代給宮廟、給特定人士（宮主或金童玉女）的事情。語言使用上，或用賽夏語，或用中文交代。

對於五福宮自身，這些人是為相當重要的群體，無論各人因工作在外，或於部落，或因故離開，或已自行開業，卻都跟五福宮自身無法脫離關係。從這些賽夏新巫的資料（雅衛依·撒韻 2007a：131）來看，可以歸結出這個群體的一些特質所在。這些附身者，出身北群的僅有趙妙妹、錢豔冬、高永富及高玉美等四人，已歿的兩位夏家的太子乩身之外，則以南群的為多數。如果從賽夏族北群泰雅化、南群客家化的這個文化現象來看，對於賽夏新巫大多出身於南群，或許是一種可能解釋。並且，當初夏茂隆認為，奉祀漢人神明是為了要爭取登記。但同時奉祀的結果，也讓這些因為五福宮而出現的賽夏新巫，在經過訓練的過程之後，也大多成為漢人神明的乩身，這應該是夏茂隆所始料未及的。而「出走」、「分宮」之現象，在五福宮內是一直困擾的問題。由於封立系統有不同的脈絡，加上賽夏新巫對於新的師父有不同意見，就會選擇離開五福宮，到其他地方另謀發展。從夏義輝未過世前的趙妙妹，到近期出走的師父夏順明，都是選擇離開五福宮，進而重新找尋自己發揮場域的例子。¹²

五福宮其訓練金童玉女的打坐儀式，屬於五福宮其自身宗教教育的一環¹³。雖然使用漢人民間信仰的訓練乩童方式，但基本上養成系統是不太相同的。並且如此的打坐儀式，對於不同的對象則就有不同的方式出現。例如工作人員自身也可以參與，雖然可能不會有神靈附體的諸多狀況，但就五福宮內的宗教概念而言，也是一種對身體有益處的方式之一。

⁹ 五福宮的制式化衣服，分為工作人員穿的和金童玉女穿的，大多以黃色居多，只有禮生是著青衣，而觀音乩身大多著白色運動套裝。宮主認為因為 *baki' Soro* 是黃色的，因此師父和弟子是穿黃色的。而形制上，工作人員的大多是一件長袍，上面會繡宮名及姓名，而金童玉女所穿的，大多是上衣及褲子分開的黃色套裝。關於這點，筆者認為是賽夏巫者的新裝扮。

¹⁰ 這本來應該是師父的工作，但是筆者田調開始的時間就已經沒有師父在，因此都是宮主在做這些事。

¹¹ 筆者的經驗有兩個，第一個是 *koko'ta'ay*（矮靈）的乩身，打坐從頭到尾都拿著矮靈祭的象徵物—芒草結。第二個是看到鍾魁的附身者，打坐之後起來操弄劍、葫蘆、雨傘。宮主以為鍾魁要喝酒，葫蘆給祂之前先倒了糯米酒進去，結果鍾魁一拿到就用中文罵說：「我不喝酒，給我酒幹嘛！」宮主趕緊換掉。

¹² 九十七年年底五福宮的分堂之一福慈堂，也自行舉辦進香活動，似乎宣示脫離五福宮的意味濃厚，後續還待觀察。

¹³ 如宮主是用當代教育體系來說明，幼稚園念到國小，再到中學、大學等，以此類推。

三、新「巫」的司職

五福宮的宗教服務內容，主要環扣著人生命中最重要「養生送死」概念，特別是「養生」。「養生」是生活及生命當下的關懷，對於賽夏族人來說，一種就是現世的平安順遂。關於這點，宮內提供的就是「點光明燈」的服務。另一種生命關心主題，就是「健康」如此，「*baki' Soro:*」濟世的一個重要向度，就是除了科學醫療之外，五福宮內的賽夏新巫則提供了宗教醫療。

五福宮賽夏新巫的一套宗教醫療系統，屬於「民俗醫療」的範疇裡。但是「民俗醫療」所指的「民」，應屬於主流社會的漢民族。對於台灣原住民族以致於賽夏族而言，仍舊屬於一種「外來的」醫療模式行爲，即使在主流社會的脈絡中是被歸類於「民俗」中「民俗醫療」定義下的「賽夏族民俗醫療」，應是指賽夏族的傳統巫術¹⁴下的醫療脈絡。但是五福宮卻使用了這一套系統的脈絡，重新詮釋傳統信仰在當代社會脈絡的功能，得以和主流社會接軌的。

「*baki' Soro:*」下凡濟世後，當初的辦事時間，除了農曆的初一、初六、十五、廿二、廿六休息外，從每日下午五點開始，採用電話聯絡及現場排隊的方式，填寫報名表¹⁵，等候師父處理。如遇急事需要處理，任何時間也都可以，因此可以說時間相當彈性。

「醫療形式」方面，胡家瑜（同上引：91）的觀察是「其治病過程為shoroo附身在童乩身上，用手摸病人背後，拍一下，口中含水噴向病人，再拿一些祭祀火灰給病人吃。」這裡的童乩指的是夏義輝，他的兒子夏國華原本還在質疑，但是看到父親治癒很多大醫院都已經放棄的病人，才開始不得不相信「*baki' Soro:*」的神威：

經過半年，名氣打出來了，開始慢慢營業，從有病的醫到好，一直到更嚴重，醫院已經準備辦後事了，醫院已經沒辦法醫了，病人來到這邊看兩個月嚇到了，一個肝癌末期、肚子大到這樣子，只要輕輕碰他肚子，像果凍這樣，在兩個月內，我爸爸被龍神附身，龍神所需要的東西，有米酒，還有符水，就是兩個月內給他醫掉，那是長庚醫院說沒有辦法救了，是癌的末期了，那個出院應該就會死掉了，看那種還能救起來，那是我親眼看到的。就從那個時候開始，叫我不信也難了，但還是會去往壞想，你要知道，泰國有降頭啦，那是梵文，台灣也是有，哪裡都有，就是放符讓人家怎麼樣的，我也會想說爸爸可以把一個人醫好，會不會是養五鬼，有錢可使鬼推磨，會不會是鬼怪幫忙我爸爸把他醫好，也可以再讓病情復發，都往壞的地方想。

¹⁴ 關於賽夏族傳統巫術，詳見胡家瑜，《賽夏族的物質文化：傳統與變遷》，頁 96—104。

¹⁵ 宮裡的用語，其實只是一張紙，填好姓名、電話、地址、症狀等資料，交付宮內工作人員，安排辦事事宜。

直到第二個是台北來的，坐輪椅坐十二年的，他跑遍全大陸去求各種藥方醫腳，才三十五歲的中年人，也是來這邊兩個月到三個月，之後好了他回去台北，半個月才回來，穿西裝打領帶用走的，連我爸爸都不認得了，他就是給我爸爸醫好的一個年輕男子，坐輪椅坐十二年，他開了一百七十萬的本票，要樂捐給神壇，龍神就附身在我爸爸身上說，這個我們不能收，不是靠這個來賺錢的，就是以一般的比如說，這種道教神壇，師父出門、安座、安神位那些，三千六只能夠這樣子而已，那一百七十萬給他打回去。附身在我爸身上，然後那個龍神就說叫客人把這張支票拿走，跟對方講說掛個名就可以了，那個錢太重了，我們不能去收那個錢，我爸爸做八、九年將近十年了，我爸爸不收這個錢的，以前那個收魂、趕鬼、安座那些，如果碰到客人比較窮沒有錢的，可是他要和神問問什麼，沒有錢不能跟他強求說，現在安神位要多少錢，比如說一萬二，就要給一萬二，沒有錢就算了，表示作功德的意思，我們不要強求人家一定要給錢，現在就是這樣子。(payan a taboeh · 夏國華口述，96/02/10)

而五福宮在推行宗教醫療方面最極致的顛峰，是將「*baki' Soro:*」之外原本賽夏族中負責祭祀傳承、掌管「風」的賽夏神明 *baki' bo:ng*，尊奉為「神醫」。筆者在五福宮訪談的經驗中，聽到許多經由 *baki' bo:ng* 治癒的故事。如老人家青光眼被醫好，腳斷康復等等事蹟。宮主說：

神醫，專門這邊，如果說我們，像我們有很多年輕人，敵人跟年輕人跟衝突，像我們跟泰雅族衝突雙腳都砍斷，結果到醫生那裡終身癱瘓，就來到 *baki'* 這邊【指五福宮】，醫還要借用 *baki' bo:ng* 的藥材，醫兩個月 OK 上山，普通一般就不可能。我們這邊有嚴重的一定要借用 *baki' bo:ng* 的藥材，可是我們夏家沒有亂用，因為要經過請示，特殊狀況，如果弄好了，你一定要往橫山那邊拜拜。(itih a taheS · 夏茂隆口述，96/02/09)

除了 *baki' Soro:* 之外，*baki' bo:ng* 原本是掌管賽夏族鎮風祭之神明，在五福宮推行 *baki' Soro:* 「救世」的實踐中，神性從原本傳統的自然崇拜，被提升至強調功能性之「醫療崇拜」的「醫療神」，可算是五福宮神觀上的一大突破。

從宗教醫療的脈絡來看的話，特殊的「病因觀」也影響到五福宮宗教服務內容的多元性。張珣（1987：24－25）認為漢人民俗醫療的病因觀兼採了儒、釋、道、巫四部份混合而成。包含了儒家的祖先崇拜及家族人員間的權利義務常是一個人生病的病因，佛家的三世因果及六道輪迴之理論更與中國的「天」、「命」觀念相結合來解釋疾病的遠因，使人較能勇於接受自身疾病之苦。而道家的養身哲學及道教的符咒煉藥影響民俗醫療體系更是深遠。因為道家注重身體、生活與宇宙天地的全面調養、平衡，所以影響民俗醫療的「保養重於治療」。而道教中的巫術部分更是民俗醫療的最重要部份。包括有薩滿術 (shamanism)、占卜術、對

於時間（流年）、空間（風水）之信仰、萬物有靈信仰等。基本上，民俗醫療的病因觀主要是由超自然因素引起的如：被人作巫術、犯了社會裡的禁忌、靈魂外逸出遊、精靈入體、祖先捉弄懲罰等（張珣 1989：16），這些是民俗醫療信仰中主要致病的來源。因此，以道教文化為例，人體健康與否與外在環境有密切關係，其中最重要的是看不見的來自另一個世界的影響，那個世界中有神可以保佑人民，也有鬼會傷害人們，需要靠宗教專業人士，從道士到命卜師到普通收驚婆，協助人們與鬼神打交道以便過著平安的生活（張珣 1996：448）。

五福宮及賽夏新巫的立場，是以「濟世」的宗教關懷進行宗教服務，而信徒需求則是「靈驗性」，即為病得痊癒、失物尋回等等願望。田野經驗中得知，近年來因應當代的社會變遷現象，許多需求是以前沒有的，例如新的疾病，如癌症、群醫束手無策的怪病、發生糾紛被人砍斷手腳等等；或是新的社會事件，如夫妻失和或婚姻觸礁、老婆（先生）離家出走或失蹤、汽機車財物被竊、貓狗寵物走失等等。

賽夏族身為大社會中的一員，這些當代才有的社會現象，在族人間及部落內也屢見不鮮。但這些事情需要排解的時候，族人鮮少會前往傳統巫師求助，又不願意交托給當代科學，如先進醫學、心理輔導、家庭輔導及警察司法系統等等，五福宮遂成為最佳排解之處。如此，透過五福宮賽夏新巫之宗教醫療系統，寄望達到信徒自身與他人、與 *tatini'*、與大社會的再次整合，並且尋求靈驗。

五福宮及賽夏新巫的宗教服務，實為吸引賽夏族人信仰的一大動因。原因一來，的確彌補了傳統巫術傳承失落之斷裂現象；二來，則以賽夏族人認為「新奇」的漢人民間信仰方式進行；第三，則是以賽夏傳統神明 *baki' Soro* 為主要號召。如此，五福宮的宗教服務以「靈驗」起家，並且逐漸發展。

結論

簡鴻模（2007）在研究當代的賽夏族宗教之時，發現其神觀發展的變遷，是從矮靈、龍神，進而到基督。研究賽夏已久的胡台麗，則從疊影現象去討論 *koko' waon*（雷女）與 *koko' ta'ay*（矮靈）的在祭典中的呈現。（胡台麗 1995）一則變遷，另一疊影，但從五福宮的宗教現象中，則是可以「文化合成」¹⁶的角度來討論。「合成」可以有兩種層次。一種是從「神觀」的角度，這樣的「合成」，從五福宮內的賽夏傳統神明、賽夏「新」神明及漢人神明，三者的共祀中得以窺之一二。另一種層次則是「人」的合成，除了去除了政治分類上南北群的分野，傳統祭團氏族的藩籬，得以共同在五福宮中，傳承傳統並且持續「活出」傳統。以及「物」的合成，對於祭儀中物品的轉化，及漢人祭祀用品與賽夏傳統祭儀物品

¹⁶ 「文化合成」的理論及概念，詳見潘英海 1995，頁 236—255。

的共用，在在皆展現了，五福宮內「文化合成」的豐富宗教觀¹⁷。

另一方面，就漢人民間信仰的特性而言，除融合儒釋道三教的宗教精髓，加上原始宗教的強烈巫術靈驗性質之外，再加上台灣民間特殊的風俗慣習，以及歷史脈絡發展之下，揉合而成豐富多元的台灣民間信仰。這樣的信仰模式，可說是「流動」的，身為漢人民間信仰的宗教人，可不拘泥於單一宗教理法科儀，但也可執著於一個關懷之下。鄭志明（1997）用「善男信女」一詞，生動的說明了漢人民間信仰宗教人的豐富宗教性。在「流動」的概念之下，或許可以解釋賽夏族傳統，何以藉漢人民間信仰的模式來呈現。歷史脈絡中的賽夏族人，基於「流動」的民族性基底，將漢人民間信仰的脈絡，「內化」到賽夏族自我主體的脈絡當中。也藉於此，透過這套脈絡，將賽夏族的主體思維，實踐於五福宮的宗教脈絡裡，成為「合成」文化的賽夏五福宮。

baki' Soro:與賽夏新巫們，如此的宗教現象，雖然僅為賽夏族多元文化中的單一面向，但卻已是全體賽夏族人，為實踐其多元宗教觀的表現，也成為台灣原住民宗教中之奇特宗教現象。如此，除了賽夏族主體的自我呈現之外，另外就是其掌握了「文化合成」的主動權以及詮釋權，並展現於其宗教觀中。並且，五福宮內的賽夏新巫們，其多元面貌更是展現五福宮宗教觀的深層內涵。*baki' Soro*:與賽夏新巫們的出現及存在，給予了賽夏族人透過此道，尋求安身立命，以及疑難雜症的排解方式。*baki' Soro*:的救世，能否讓五福宮重回往日風采及盛況，回到漢人民間宗教的角度來說，即是如何培養及訓練，合乎「傳統」思維的賽夏新巫們，並且強化其宗教服務。如此，可預見賽夏五福宮身處當代台灣宗教中，絕對有其不可抹滅之重要及特殊性。

¹⁷ 「合成文化」一詞，是潘英海教授所提出的，詳見雅衛依·撒韻 2007a：10—12、178—182。裡面有對於此的些許論述，並且成為認識五福宮的理論基礎之一。

參考書目

丁念慈

- 1997 民間神壇「辦事」服務的社會與文化意涵：以北投永明宮為例。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

小島由道

- 1917【1998】蕃族慣習調查報告書第三卷：賽夏族。台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，台北：中研院民族所。

王凱弘

- 2004 跨越邊界：南庄蓬萊村賽夏族的第三空間展演。刊於《地友》，60：14—15。台北：師大。

古野清人著，葉婉奇譯

- 2000 台灣原住民的祭儀生活。台北：原民。

石亦龍等著、陳國強編

- 1998 文化人類學辭典。台北：恩楷。

田哲益

- 2003 賽夏族神話與傳說。臺中市：晨星。

朱鳳生

- 1995 賽夏人，新竹縣：新竹縣五峰鄉賽夏族祭典管理委員會。
1998 賽夏族傳統祭儀，新竹縣：新竹縣五峰鄉賽夏族文化藝術協會。
2005 賽夏族神話故事及習俗，新竹縣竹北市：新竹縣文化局。

朱鳳生、日智衡、趙山富

- 2001 以「巴斯達隘（矮靈祭）祭典活動探索賽夏族文化精髓」。台北：順益台灣原住民博物館。

宋光宇

- 1995 神壇的形成：高雄市神壇調查資料的初步分析。寺廟與民間文化研討會論文集【上冊】：97—100。台北：漢學研究中心。

李亦園

- 1966 文化與行爲。台北：商務。

何廷瑞

- 1956 泰雅族獵頭風俗之研究，刊於國立台灣大學文史哲學報，7：153—207。臺北市：國立臺灣大學文學院。

吳姝嬭

- 2001 賽夏族民間故事研究。中國文化大學中國文學系碩士論文。

呂理政

- 1994 鬼的信仰及其相關儀式。刊於民俗曲藝，90：147—192。台北市：財團法人施合鄭民俗文化基金會

林修澈

- 2000 臺灣原住民史·賽夏族史篇。南投：臺灣省文獻委員會。
- 胡台麗
1995 賽夏矮人歌舞祭儀的「疊影」現象。刊於中央研究院民族學研究所集刊，79：1—61。台北：中央研究院民族學研究所。
- 胡家瑜
1996 賽夏族的物質與文化：傳統與變遷，台北：中國民族學會。
- 張致遠文化工作室
1997 賽夏文化彙編—傳統與變遷。苗栗：文化中心。
- 陳春欽
1966 向天湖賽夏族的故事。刊於中央研究院民族學研究所集刊，21：157—195。台北：中央研究院民族學研究所。
1968 賽夏族的宗教及其社會功能，刊於中央研究院民族學研究所集刊，26：83—119。台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳淑萍
1999 南賽夏族的領域歸屬意識。國立師範大學地理學系碩士論文。
- 黃琦翔
2005 邁向飛馬聖地—台北市日月無極此乃宮信仰組織及活動分析。輔仁大學宗教學系碩士論文。
- 黃慶生
2000 寺廟經營與管理。台北：永然。
- 劉枝萬
1981 台灣的靈媒—童乩。刊於台灣風物，31（1）：104—115。台北板橋：台灣風物雜誌社。
- 潘秋榮
2000 小米·貝珠·雷女：賽夏族祈天祭，台北縣：文化局。
- 潘英海
1995 文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵。刊於《台灣與福建社會文化研究論文集》：236—255。台北：中研院民族所。
- 蔡佩如
2001 穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵。台北：唐山。
- 鄭志明編
1997 西王母信仰。嘉義縣：南華管理學院。
- 鄭依憶
2004 儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究。台北：允晨文化。
- 賴盈秀
2004 誰是賽夏族？—一個族群的形成、識別與認同，台北：向日葵。
- 簡鴻模

2003 台灣原住民祭典中的神聖現象—以賽夏族矮靈祭為例，刊於輔仁宗教研究，8：129—162，台北新莊：輔仁大學宗教學系。

2007 矮靈、龍神與基督／賽夏族當代宗教研究，南投：國史館台灣文獻館。

雅衛依·撒韻

2008 賽夏五福宮—一個合成文化的研究。輔仁大學宗教學系碩士論文。