

文化的發現與發明： 撒奇萊雅族群建構的歷程與難題*

靳菱菱

臺東大學區域政策與發展研究所

2007年撒奇萊雅族申請族群正名成功，這個過去被視為阿美族分支的族群在部落菁英努力下，以阿美族為對照的他者，透過歷史的考掘與遷移歷程的調查來證明自己的獨特性，成為台灣第十三個原住民族。在這正名的歷程中，推動正名人士如何與部落族人溝通、「重現」傳統的文化儀節、決定族語版本及確立族群發展傳說等，都受到其他類似遭遇的族群（如平埔族）與學術界關注與討論。在筆者的田野調查中發現：所謂的族群定義與傳統的界說族人與倡議者間認知不但有所出入，部分族人對撒奇萊雅族的認同感並不強烈，多數人對於所恢復的祭典已阿美族化的感知不強，部落菁英對族群內涵的界定也存在方法論的競爭，甚至出現論述排他性。在這過程所謂的傳統不斷的被發現與被發明，菁英的觀點在部分學者的背書下成為族群建構的依據，並利用各式活動與場合進行動員與說服，但無法改變族人游走在阿美族認同的現實。

本文將從撒奇萊雅族群建構的策略來思考族群文化是如何被形塑出來的，族群倡議者如何面對及化解來自他者的質疑與反對，在這充滿神話與浪漫的文化運動中如何支撐一個民族的自我想像，這對理解近幾年有關文化跨界流動的討論將有所助益。

關鍵詞：撒奇萊雅族、文化、族群認同

* 感本文發表於2009年中國政治學會年會暨學術研討會，會中感謝評論人楊仁煌教授及與會人士的指正，亦感謝本刊三位匿名審查人給予的修正建議。本文同時為國科會研究計畫「西方宗教與族群意識的形塑：三個台灣原住民族的比較研究(I)、(II)」(NSC97-2410-H-143-003; NSC98-2410-H-143-011)部分研究成果，在此感謝助理周桂椿小姐、林清勝先生、耆老黃金文先生、張文良老師及所有接受本人訪問的撒奇萊雅族與阿美族朋友，文中如有爭議或論述不周延，概由作者負責。本文Sakizaya與撒奇萊雅交互使用，一些專有名詞（如Takobowan與達固湖灣）參考撒奇萊雅官方網站的翻譯。撒奇萊雅族目前大多分佈在花蓮市近郊，比較集中或是建立的部落有北埔(Hupo')、美崙(Pazik)、德興(Sakor)、主佈(Cupo'、Kasyusyuan)、月眉(Apalu)、山興(Cirakayan)、水璉(Ciwidian)、磯崎(Karuruan)、馬立雲(Maibor)等，在花蓮市分設四個小社：Takubuan(花蓮市德興里)、Sinsya(豐川，清朝時稱「十六股」)、Todo(四維高中西邊，清朝時稱「三仙和」)、Lifoh(又稱Sakor，花蓮市國慶里，清朝時稱「竹窩宛」)，本文主要的田野調查地點是在花蓮市。

投稿日期：98年11月10日，接受刊登日期：99年9月8日

一、前言

從近幾年台灣原住民族申請族名正名運動 (aboriginal recertification movement) 來看，部分族群透過各式符碼與抽象論述成功的將個人自我認同跨越空間的隔離與歷史記載的「謬誤」，凝聚鬆散的個體，進而將過去模糊的族群面貌給予新的精神與定義，同時藉著官方認可的「新身分」爭取政府資源分配，作為鞏固或延續族群命脈的手段。此外，族群正名運動更直接挑戰了學界或國家機器將之視為客體而非主體的不對等權力。不論族群的形成是自然而然或人為建構，它都必需面對環境變遷 (如資本市場、傳媒、資訊科技) 所帶來的文化界線日益消失的壓力，因此傳統文化的「發現」或「發明」經常被用來重建族群的尊榮感，其中對「過去」時間追溯點的取舍、詮釋先人的歷史遭遇、如何將古老的價值注入現代的元素，關係著族群如何面對「現在」，因此造成有心形塑集體認同的人士紛紛透過各種管道 (如歷史考證、部落調查) 要求政府給予官方承認，進而取得文化傳承的保證書。然而目前針對這類議題或現象的討論大多專注在少數民族的權利正義、或分析之所以正名成功的原因及所運用的途徑，鮮少注意他們建立論述的歷程以及內部的意見競爭。儘管不少學者主張原住民族的正名應兼顧這些鼓吹者的集體選擇與所提出的事證，¹但外界實不易了解所謂「集體選擇」的背後其實未必存在共識，尤其族群情感並不是透過相似的歷史遭遇或擁有共同的文化與語言便能產生，「誰是這個族群的候選人」的界定權甚至不完全是由參與的個體所能主導 (靳菱菱 2008)，發起人提出分出的訴求與意願經常掩蓋了多數人對他、我區辨的焦慮。正名發動之初，族人有關「我是誰」、「祖先從那裡來」、「我的文化特性是什麼」的爭論未必受到外界關注，也不是決策者「支持少數人的自我認知權利」這樣一句話可以簡單帶過。事實上，「族群」並不完全是由具有共識的人所組成，因為成員的納入或排除未必來自個人的主觀選擇，以文化作為區辨他、我的手段往往會迫使關係人是否要接受這個人為或自創的界線，甚至崩解其對身處的文化氛圍的認

1 例如林修澈教授與施正鋒教授在原住民申請族群正名的審查會或公聽會扮演關鍵性角色。

知。而撒奇萊雅族個案有助於了解族群如何開始自我想像，進而自我說服、動員他人、建立區隔的座標，對思考族群面貌的形構歷程所隱含的政治目的將提供相關線索。

撒奇萊雅族 (Sakizaya) 在 2007 年正名以前一直被學界歸類為阿美族的一支。據推動正名的部落菁英指出，1878 年達固湖灣 (Takobowan) 事件讓族人為避免清兵追殺，族人隱姓埋名於阿美族部落外圍，在祖先的告誡下不得對外自稱 Sakizaya 人，因此在日本統治台灣進行族群調查之時雖注意其語言與阿美族的差別，但仍將其歸類為阿美族，因此撒奇萊雅族爭取正名的舉措並非反抗阿美族對其長期的壓迫或同化。此外，撒奇萊雅族正名之後族群內部對自己是否必需與阿美族作切割仍有著不同的看法。值得注意的是在正名之後迄今，願意將自己原來的阿美族名變更為撒奇萊雅族者不到六百人，²與其在遞交正名意願書號稱該族有一萬五千人的說法相距甚遠。同時族人對自己祖先來自何處更有著不同的說法，有不少受訪者或部落認為祖先是來自台南的西拉雅人 (Siraya)，對於如何建立撒奇萊雅族的想像－祭典與語言－更有著不同的思考與論述上爭辯，正因為族群的想像來自菁英的驅動與由上而下的說服，不同類型的菁英對族群內涵設定的爭議間接造成文化延續的困難，使外界開始質疑撒奇萊雅族所驕傲的傳統文化是「新的發明」。

過去政治學界對台灣族群的研究多偏重在國家認同的議題，對原住民族如何建立自己的想像進而政治動員的歷程少有觸及。本文以撒奇萊雅族為研究對象有幾個理由：一是該族申請正名並非來自反抗阿美族的壓迫，正名蘊釀期沒有經歷阿美族嚴厲批判，但撒奇萊雅族文化卻深受阿美族影響，因此其如何證明自己獨特性的方式值得注意。二，該族內部在追本溯源時出現極大的意見落差，一方認為是族人為逃避鄭成功的追殺，自台南分別由南、北逃難，終至落腳花蓮，代表人物是具有高聲望的國小校長 (運用文獻資料及內容分析)。一方認為撒奇萊雅族從未離開花蓮，因清末的達固湖灣 (Takobowan) 事件抵抗清朝苛政失敗才導致族人離散，代表人物是一位國小畢業的大理石廠工人 (運用口述歷史與田野調查)，有趣的是多數族人對族群的起源認知是以宣揚者背

2 根據原民會於 2010 年十月以前的統計資料，撒奇萊雅族完成族名變更的有 537 人，絕大多數集中在花蓮縣。

後的職位與掌握知識的權力來決定，而非相信家中長輩的口傳故事，這也讓吾人思考族群認同的背後所產生的知識權力馴服關係。三，相較於正名前動員四千餘人簽署意願書，正名後族人更改族名的意願相當低落，如果「民族的存在就是每日的公民投票」（Lehning 著，許雲翔等譯 2002:260），撒奇萊雅族的正名是否只是社會行動者考量現實政治環境理性計算的結果？族人藉「不作為」來兼顧自己的游離認同？如此一來，該族如何面臨後續的共同體想像值得思考。

本文利用訪談法作為資料蒐集的工具。訪談對象分成幾個階段逐層選擇：首先，筆者以主要田野區年齡在五十至六十歲的族人為第一波受訪者，因為這類人士對部落的歷史仍存有部分印象，對祖先的口述傳說有一定程度的記憶，可與現有的文獻作一比對。第二階段由這些年長受訪者舉薦對部落遷移或歷史文化較深入了解的人選（包括高齡者或青壯年人士、有職位一如頭目、部落發展協會幹部，或無職位者），以滾雪球方式來擴增訪談者。第三階段則是將上述兩類受訪人經常提及的人名，歸納出推動正名具關鍵影響力的人士，該類人物的訪談又可與一般民眾的訪談進行對比。此一方法的優點在於降低研究者選擇訪談者的主觀性，從受訪者角度增加訪談樣本的多樣性，多元的觀點可使相關資料有交互檢證的空間。為顧及區域性觀點的差異，筆者仍需兼顧以下幾個原則：撒奇萊雅族的地域性分佈（例如花蓮市國福里、新城鄉北埔村、吉安鄉月眉村與瑞穗鄉馬立雲部落等），與受訪者身分（包括職業類型、世代、自我族群認同等），受訪者背景見附錄。³本文透過撒奇萊雅族群內部微型政治的運作思考以下幾點：

一、在田野調查的過程中，大多數受訪者認為撒奇萊雅族在歷史上消失超過一百年，但身處現代的族人在何種力量驅使下建立我屬族類感？而在

3 受訪者中有三人以全名方式展現，原因在於他們是正名的主要推動者，即便隱藏其姓名仍容易被指認，故本文以明示方式處理。三人對正名的著力點不同：黃金文先生掌握口述歷史資料，陳俊男先生擁有學術背景訓練（他本人是林修澈教授的學生，林教授撒奇萊雅族群調查報告書有很大部分仰賴陳俊男的田野調查及文獻蒐集），督固先生繼承其父親李來旺校長精神領袖的位置，負責行政程序與正名策略擬訂。其餘九位因顧及其對族群認同、對正名運動的主觀評價，故以代號示之。

正名成功後，為何族人缺乏動力願意將原有的阿美族名變更為撒奇萊雅族？族群正名的企圖究竟是為滿足誰的想像？也就是說台灣近幾年發生在原住民部落的民族主義究竟是文化的還是政治的？

- 二、在面對既有文獻記載缺漏的情況下，撒奇萊雅族如何重建傳統？如何與阿美族文化進行區隔？從其中可以了解一個人數少、政治影響力不足的族群利用政權意識形態轉變之際進行他、我之辨的過程。
- 三、部落不同類型的菁英以何種角度去建構自我？族人面對不同論述又如何與這一百多年來未被官方承認的族群進行意象連結？其中所產生的族群認同的游移又代表何種意義？過去人類學在這方面的研究多偏重在文化、社會的層次，比較不重視個人層次的建構過程（黃宣衛 2005：225），本文從個體層次出發，希望藉此理解台灣近幾年原住民的族群分離運動汲汲建立自我想像的線索，並思考新興族群證明自己存在正當性時所帶有的政治意涵，以及利用政治手段建構自我的同時如何對文化進行發現與發明。

儘管學界對「文化」的定義有諸多面向，近幾年研究已不再將「文化」視為一個先驗的客體，而是具有跨界流動的本質（Barth 2000; Vermeulen and Govers eds. 1994; Brubaker 2004; Nagel 1994）。本文所討論的文化偏重在個人對生活環境的對應，既是承襲舊有規約，也有新的創建，其邊界依其所處的社會位置而給予不同的詮釋，文化是生活意義的載體，也具有個人的主觀選擇，藉此思考撒奇萊雅族人在認知的與建構的文化之間的游移現象。

二、族群的分離與新認同建構

族群的身分究竟從何而來？台灣原住民族過去的分類其實是國家權力介入與學術研究雙重影響下的結果，以致這種「科學與系統化」的分類顯示了主體與客體之間的權力位階，身分一直被他人決定是原住民近年爭取族群正名的遠因。正因為過去的分類方式存在爭議，不少爭取正名的族群致力尋找區辨的標記來證明自我的真實性（authenticity）與不可否定性，例如語言、祭典、傳

說、族群遷移史等，並透過各式公聽會或社會運動表達另成一族的決心。這種集體行動產生的背景 Ernest Gellner 提出了解釋。他認為現代化與工業化社會產生結構性的壓力讓國家的功能不得不具有統一性、普遍性，同時成為「高文化」的生產者與維護者。國家機器透過教育生產均質的人民與標準化的溝通系統，以適應工業化所需的分工，使得傳統地方（低的）意識與農莊組織必須被打破，少數的族群或文化被迫處在社會邊緣位置，以致傷害少數者的尊嚴與認同，他們因為受到污辱而反擊（Gellner 著，李金梅等譯 2001：75-76；87-91）。然而對尊嚴的「需求」與「行動」許多論述都認為菁英扮演了重要的角色，當一般大眾認同菁英的訴求並展開離心式民族主義運動，往往也鬆動了國家所企圖營造的均質認同（Gellner 著，李金梅等譯 2001：83-85）。然而如何召喚沒有被壓迫意識的一群人去認識曾經擁有的傳統或民族性，Benedict Anderson 對此有以下的看法：一是族群是被想像的，有時它甚至不是真實存在，然而在每個人的內心都有著「大家一體」的共同想像。二，民族的想像有一定的疆界，他們不可能無限擴大到全人類。三，民族想像是有主權的，企圖在特定領土範圍追求政治自主的決心。四，民族被想像為一個共同體，儘管每個民族內部存在不平等與剝削，但為了實踐共同想像體的使命，它驅使無以計數的人犧牲奉獻追求平等人群的聚合（Anderson 著，吳叡人譯 1999：11-12）。

雖然這些觀點與近十年獲得正名的五個族群（邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族與賽德克族）將自我想像侷限在特定地理疆界、訴諸大眾、運用特定歷史記錄或政治事件突顯自己原先存在的事實、進而得到官方承認的歷程相似（靳菱菱 2008），但並未解答這群被想像出來的民族候選人面對既定歷史後如何重新整理或再創造我屬文化的疑問。Anthony D. Smith 補充 Anderson 的說法，他認為所謂的發明或想像不可能憑空而來，因為：「通常只要現代一個國族自認為擁有獨特的族群歷史，所謂『被發明的傳統』就會暴露出它事實上比較接近於過去歷史的『重新建構』。族群的『過去』會限制『發明』的揮灑空間，雖然『過去』可以被我們以各種不同方式『解讀』，但畢竟不是任何過去，而是一個『特定共同體的過去』，它具有明顯的歷史事件起伏型態、獨特的英雄人物、以及特定的背景系絡。我們絕對不可能任意取用另外一個共同體的過去來建構一個現代的國族(nation)。」（Smith 1993：15-16）二人雖然在民族建構的立場互有補充，但大抵同意民族（或民族主義）具有人為建構的性質。

由此延伸出一個嚴肅問題：族群是否有邊界？文化特性是否一定要有一組人擁有共同過去才能被認定成一族？Fredrik Barth (1969)、Michael Moerman (1954) 的研究發現文化與族群界限並沒有直接關聯。行為者的主觀意識決定了族群的邊界，也就是說他們未必具備同一外在特徵，只要看待事務的觀點一致，對自身處境有一定的共鳴，日常生活即是族群意識展示的場域，族群的血緣關係不再是絕對，以文化特性刻意區別我群或他者反而脫離社會現實，個人的主觀意願才是族群建構的重要元素 (Brubaker, Loveman, and Stamatov 2004)。因此族群邊界是流動的、族群意識也是隨環境而改變的，族群認同更可以是被建構的，一個有心建立我屬 (ourselves) 認同的團體如何找到重大事件 (歷史的詮釋) 聯繫人心便是族群建立的重要手段，唯有將個人歷史、起源和集體經驗緊密結合，把過去與未來串聯起來的「時間」定位，才能滿足了個人某些最深沉、最迫切的需要，讓自己與那些尚存的或已逝的人相連，並了解現在的處境與過去事件的關係，在這樣的背景下給予知識菁英扮演在傳統與現代之間轉譯角色的機會。於是在菁英的帶領下，個人的族群情感透過特定活動安排被有系統的導引成集體情緒，進而對這種集體的遭遇產生內心安頓，這種既在個人核心也同時在民族文化核心的安頓過程是民族認同產生的依據 (Issac 著，鄧伯宸譯 2004: 48)。

然而這種認同不是在各方條件俱足就能水到渠成，如何將過去錯誤的認知移除攸關族群再造成敗的關鍵。再造的策略大致有以下幾種方式：

(一) 運用自稱 (name myself)

「我是誰」這樣的問題經常被當作族群意識的發動器，不少反殖民統治或抗拒主流霸權意識形態的族群運動經常是以自我質疑來凝聚集體經驗，藉以強化內部的核心情感、對歷史淵源的共識。因為名稱代表著「存在」的事實，恢復名稱便是證明自己的不可否定性，讓族群的過去 (past) 在現代 (present) 重生，尤其面臨社會巨變時，一個族群如何看待自己，如何被他人看待，都決定了這個族群的屬性與自尊感。然而所謂的「自稱」也會因語言、所處環境不同或特定政治目的而有差異，也是族群能否整合的關鍵，如何將鬆散的個體給予一個跨越空間的座標，利用自然的或人為的界線讓人們自動歸類，讓語言歧異、不同氏族團體的人們產生族類感其實是相當大的工程，對「自稱」的討論

也常常是族群分裂的導火線。對自稱歧見的化解，有的運用宗教的力量，有的以歷史的記載為名來避免外界誤解、混淆，有的利用地名（發祥地）、甚至新造一個名字（或謂符合歷史的創造）。不論運用那種方式，它仍必需與傳說（或傳統）、既有歷史事件結合。事實上，不少族群內部對族名的認定並不一定存在共識，⁴其中的爭議有時會形成另一波的分出動力。如何在自我命名後維持族類感，族群文化的解構與再構成為必要，其中針對歷史時間截斷點的解釋便是解決這類爭議最常使用的方法。

（二）重構傳統，彌補歷史斷裂

傳統是什麼？儘管其定義分歧，迭有爭論，但它所代表的規訓（disciplinary）、價值及因其所延伸出來的儀式往往被視為凝聚社會共識的工具。也因為它承受了社會變遷的影響，身處不同時空的人也會將傳統的內涵給予不同層面的轉化，使其得以滿足人們對古老事物的想像，進而使自身與先人產生情感與對話，讓參與者在不斷的活動或儀式為傳統注入更豐富的元素，因此傳統一直在建構與解構之間擺盪。在 Eric. J. Hobsbawm 的眼中，這一系列的實踐，透過不斷的重複，試圖灌輸大眾特定的價值觀與行為規範，以便自然而然的暗示：這項傳統與過去事務有關，也就是說，被創造的傳統其實是對新時局的反應，卻以與舊情境相關的形式出現，或是以類似義務的性質、不斷重複的方式建立自己的過去，一邊是現代世界的經常性變動與創新，一邊是社會生活中儘可能維持現狀的企圖（Hobsbawm 著，陳思文等譯 2002：11-12）。而官方大量的檔案、文化象徵性符號、道德規範與社會禁忌為這方面的創造提供源源不絕的素材。因此「傳統」的功能大致有三種：一是建立或象徵化的社會凝聚力、成員對團體的認同，無論真實或刻意人為的社群。二是建立或合法化權威機構、地位、關係。三是社會化，對信仰、價值體系和行為舉止的諄諄教誨（Hobsbawm 著，陳思文等譯 2002：19-20）。而最能表彰傳統的符號便是祭

4 例如蘭嶼鄉公所在 2009 年 8 月行文至各公部門，要求外界稱其為雅美族 (Yami) 而非達悟族 (Dawu)。同樣的情形也發生在卑南族，部分族人認為 Puyuma 是指涉南王部落的卑南族，不能代表卑南族全體。過去被歸類為鄒族亞群的拉阿嚕哇族 (Hla'alua) 認為過去學界的分類錯誤，在 2010 年一月一日也向外界提出正名的訴求。

典、儀節與語言，菁英或知識分子因為對知識的掌握進而取得對傳統抽象論述的權力，也同時在各種延續傳統的社會化機制中扮演關鍵角色。

(三) 建立語言的區辨性

語言與文化的關聯一直處在辯證狀態。Charles Taylor 主張「通用的語言」能夠讓使用者具有共享意義的世界，自我是從與他人的互動對話產生，進而形成集體共善 (common good) (Taylor et al. 1994: 32)。但語言是否可以作為區別文化的指標也存在相當多的爭議。語言是社會能否達成共識的關鍵，這個世界以族群的語言被命名、被描述，人們透過自己的語言了解過去與現在，族群以語彙和腔調編織故事、歌謠來呈現自己，語言甚至成為追蹤民族性格的線索 (Issac 著，鄧伯宸譯 2004: 145,147)，正如 Benjamin Lee Whorf 所說：「語言不僅是一種以聲音複製觀念的工具，更可以說是觀念的塑造者，對個人的心理活動、知覺分析、心理交換的綜合機制，語言是一種程式與指南。」(Whorf 1958) 尤其是對母語的掌握決定人們對自己文化的視野，也決定了族群認同的強度。然而各種語言的權力位階是政治選擇的結果，母語能否被他人廣泛採用、書寫，決定了擁有這個語言的族群的文化擴張力，甚至是政治影響力，語言是個人形成基本群體認同不可或缺的要項，這也是少數族群致力恢復母語企圖取得官方認可的原因。當今不同的族群、部落或文化都在尋找自我認同和相互關係的新模式時，語言便以不同的姿態捲入各種紛爭，變成最方便的政治，儼然成為新的矛盾癥結。部分人訴諸自己過去的語言，想尋找生命中發生變化的「變數」，或訴諸原鄉母語，認同那個不變的「常數」，進而又把不同的民族或地區再度割裂開來 (Issac 著，鄧伯宸譯 2004: 158)。由此可知語言絕非是靜態的，它是隨政治因素而隨時改變的，更代表族群能否擁有自我詮釋、不受他人宰制的能力。

(四) 尋找學界支持與背書

族群是指一個國家內部有著不同的共同體 (community)，他們的成員除了在客觀上具有 (或想像) 共同的血緣、語言、宗教、文化或歷史經驗外，同時在主觀上具有福禍與共的集體認同 (施正鋒 1998: 2)。是以族群的辨識不僅是客觀共同特質的區別，還需具備共同的歷史經驗形塑其主觀上的意識 (Renan

1996: 48-60; Bauer 1996: 61-84), 如何尋找多數人曾經歷的重大歷史事件(或經驗), 並運用該事件作為共同意識產生的時間截點是形塑族群認同的重要過程, 因此各式檔案記錄、不同的研究成果便成為「重新解讀過去」的素材。然而弔詭的是各項研究或書寫往往來自他者的眼光或需要, 學界的研究配合國家權力的認定才是族群得以「被看見」的關鍵。部分學者在研究之餘協助族群爭取相關權利, 其論述背後的影响力為族群正名提供強有力的背書。⁵這種來自學界的支持對族群內部將會產生兩難: 一是學術的專業論斷往往因研究方法或面向的不同而有不同的結果, 但由外而內的審視有時反而創造出一種人為的隔閡, 反而讓原本具有共識的社群產生新的裂痕。二, 一個族群之所以被研究、被揭示除了出自研究者對相關議題的敏感度或興趣外, 也造成在學術市場出現各種多元的論述, 因此形成一個現象: 學界的研究為族群正名提供動能, 族群的「被發現」也為學術市場開展更多的研究議題, 二者互蒙其利, 但其所建構的族群標幟亦迫使原本認同輪廓模糊的一群人作出選擇, 反而形成新的認同焦慮, 於是重建社會化管道成為鞏固既有的社群又能淡化分出壓力的安全閥。

(五) 建立共識傳遞的機制

儘管族群發展的歷史可以透過有形資料予以重新建構, 但無形資產的傳遞、生命共同體的危機感需要利用外在符碼將相關的人集結, 依照傳統(包含被想像或創造的部分)的程序或儀節串連現在與過去, 進而凝聚彼此。舉凡宗教、傳統節慶、特定風俗, 社會禁忌等在在都意圖建立一個穩固且得到眾人理解甚至接受的方式, 利用不同的活動反覆提醒, 讓每個人在這些氛圍中不但找到安身的位置, 也更加確立這些機制的不可取代性。這在國家或地方、社區或族群也經常利用這些社會化的媒介(例如獨具特色的活動或祭典)彰顯本我的形象, 同時利用這樣的場域來建立我屬的族類感。值得注意的是面對不同世代的需求與環境的變遷, 許多傳統活動已不再具有準宗教性的功能, 它反而是一

5 Scott Simon 曾對台灣學者與原住民運動的啟蒙與發展作過相關討論, 見 S. Simon (2007)。近幾年有不少原住民知識分子研究自己的族群, 希望取代過去他者的研究定論, 不同論述競爭雖在學術界是常態, 但筆者以為這種自我書寫仍是利用學術基底來包裝其反對部分論述霸權(或謂獨占性)的意圖。

種展示——展現差異的表演，其中所牽涉到的文化內涵創新已非從內部需要而來，反而是以滿足外人的觀看來增強自我的文化特性，在這認識自我與滿足他者的異文化想像之間無形中再現了文化的發現與發明。

總結來說，族群文化的本質一直處在變動的狀態，然而這個變動的背後存在著各種勢力的競爭，因而人的因素明顯影響了文化變遷的趨勢與強度，本文將利用上述概念討論撒奇萊雅族群建構與延續的問題。

三、舊族群？新族群？

在撒奇萊雅正名之前，不少人認為該族的分出行動並沒有學理的正當性。就現有文獻記載：「沙奇萊亞（撒奇萊雅）群為南勢阿美的一個族群，為阿美族古老部落之一……文獻上有對『沙奇萊亞』的筠椰椰、根老爺、巾老耶、奇萊，甚至常用奇萊來稱呼其所分佈地之花蓮，許多早期學者也稱南勢阿美族為奇萊阿美族。」（許木柱、廖守臣、吳明義 2001：48）但若就傳說、社會習俗或語言來看，沙奇萊亞是否為南勢阿美的一支仍未有定論。⁶雖然學界的研究對撒奇萊雅能否成為獨立的族群沒有共識，對撒奇萊雅人來說，長期與阿美族互動的結

6 有關撒奇萊雅族的祖先傳說，住水璉部落的族人認為是從某島嶼（這個島嶼稱為 Sanasay 或稱 Sainayasay）向北漂流到大港口與 公（豐濱）一對兄妹的後裔，這有可能來自阿美族的傳說。另在語言方面，有學者認為撒奇萊雅語或許是屬於巴賽語（Basay）的一支，而巴賽語與阿美語相當接近，因而將撒奇萊雅族歸為南勢阿美族的一支。參見許木柱、廖守臣、吳明義（2001），移川子之、馬淵東一、宮本延人（1935），陳俊男（1999），許木柱（2003）。

果，其文化混雜阿美族特色是既定的事實，但許多長輩很早就告知子孫：我們是 Sakizaya，不是 Pangcah（邦查，阿美族）。⁷

「我父母不會用『獨立』那種詞，他們只會說我們是撒奇萊雅人，我們跟阿美族不一樣，只會用這樣的敘述方式。」（04）

正因為過去的研究將 Sakizaya 歸為阿美族的一個支系，使得散居在南勢阿美部落的 Sakizaya 人究竟是一個「社」？或是獨立的族群？成為推動正名的菁英首要處理的問題。

「Sakizaya 也不能說是藏在阿美族裡面，因為我們的老人家跟我們講，南勢族群其實都是撒奇萊雅……日本人來的時候不明不白把這些族群當作阿美族，把這個區域的阿美族叫南勢阿美。……整個南勢族群的語言幾乎講的是撒奇萊雅與阿美族的混合語，撒奇萊雅成立後，他們

7 阿美族內部對自稱有些許歧異，Pangcah 含有「人」或「同族人」之意，除了台東成功到都蘭之間海岸山脈以東之地以外，在其他阿美族各村落皆可使用。而 Amis 亦被廣泛用來自稱，在阿美語是「北方」的意思。日本學者鳥居龍藏（1897）以秀姑巒溪為界，將阿美族分為南北兩群。伊能嘉矩與粟野傳之承（1899）二人依地理分佈的觀點把阿美族區分為五類：恆春阿美、卑南阿美、海岸阿美、秀姑巒阿美與奇萊阿美。1914年佐山融吉等人依風俗差異將阿美族分成北部阿美（知亞干溪〈今壽豐溪〉以北，他們被稱為南勢番，以荳蘭、薄薄、里漏三社為主），中部阿美（知亞干溪以南之秀姑巒溪流域，又稱秀姑巒番，有奇美、太巴塢、馬太鞍及馬稼海等部落）以及卑南阿美及海岸阿美（分布在都歷、都巒、猴仔山及馬蘭等部落）。1935年移川子之藏、馬淵東一及宮本延人等人根據地域性差別，提出以下分類：南勢阿美（北部）、秀姑巒阿美（海岸山脈以西的中部）、海岸阿美（海岸山脈以東的中部）、卑南阿美（新港以南至台東平原間）、恆春阿美（屏東恆春一帶）。而現今學界普遍採用的分類為：南勢阿美（北自花蓮新城鄉北埔村，南至壽豐溪，包括花蓮新城鄉、吉安鄉、壽豐鄉、花蓮市與鳳林鎮）、秀姑巒阿美（北至壽豐溪，南至鰲溪及學田附近，因居住在秀姑巒溪附近而稱之）、海岸阿美（北從花蓮豐濱鄉，南至台東成功鎮，位於海岸山脈以東）、卑南阿美（北自台東成功鎮，南至知本溪，包括成功鎮、東河鄉、太麻里鄉，部分台東市）、恆春阿美（分佈於花蓮富里鄉、台東池上鄉、關山鎮、鹿野鄉、卑南鄉、太麻里鄉及屏東恆春一帶，曾居住恆春，故名之），見黃宣衛、羅素玫（2001：26）。一般來說，阿美族的亞群分類缺乏強有力的依據，其亞群之間除了籠統的文化異同之外，並無明確的指標。而南勢阿美分布在奇萊平原西北部，北以婆婆礁溪，南以木瓜溪，西以太魯閣山，東以太平洋岸為界，原由七腳川、荳蘭、薄薄、里漏、崑崙、飽干、歸化等七社組成。中研院民族所編譯（2007：9）。在田野調查中不少受訪者以花蓮光復鄉為界，以北的稱 Pangcah，以南的稱 Amis，他們很嚴肅告訴筆者 Pangcah 與 Amis 的稱謂不可混淆。

(南勢阿美)不承認自己是撒奇萊雅，但你認為自己是阿美族時，阿美族卻認為你是撒奇萊雅。」(黃金文)

「有不少學者還是利用以前的『社』的概念來理解撒奇萊雅，可是若從撒奇萊雅的分佈來看，它內部的差異性很小，不像其他的南勢阿美族每個部落有非常明顯的地理界限或領導組織。所以我們不是阿美族的一個『社』，我們真的是一個獨立的族群。」(督固)

在這區辨的過程中，阿美族對Sakizaya人的描繪充分顯示族人在阿美族眼中的位階與印象。

「以前阿美族稱呼我們是Sakilkil，因為我們逃難的時候什麼東西都沒有帶，吃阿美族部落他們所剩下來的東西，kil - kil就是用飯勺刮鍋底的聲音，意指：你們是討飯的人。」(黃金文)

對熟悉阿美語言、風俗與祭典的Sakizaya人來說，正名之前如何移除原有的族群認同需從文史調查入手。一些部落菁英所使用的方式筆者歸納如下：

(一) 族別的區辨

根據歷史記載，花蓮市與鄰近地區的原住民有所謂的北勢蕃與南勢蕃，前者是指北勢溪以南、太魯閣以北山區的泰雅族，後者泛指居住在花蓮市郊的阿美族，又因居於奇萊平原，亦被稱為奇萊阿美。有關阿美族的分類爭議不是本文討論的重點，但當時阿美部落充滿多樣性是不爭的事實。因此部落菁英蒐集在台灣殖民的西方強權之歷史資料尋找自己曾有的稱謂、或證明自己不屬於阿美族的記載來突顯自己的真實性，其中西班牙史學家Jose Eugenio Borao Mateo與日本學者中村孝志的研究為十七世紀撒奇萊雅人在花蓮的活動提供了

證據，⁸以此證明在特定時空下阿美族與撒奇萊雅族互不隸屬的樣態。這是歷史的區辨。

其次，由於阿美族與撒奇萊雅族長期混居，也互有通婚，再加上母系社會及受到阿美族語言的影響，不少撒奇萊雅人認為自己是阿美族人，許多老人便要求正名時不可以傷害與阿美族的關係。

「老人家其實心理不會很介意被別人當成邦查(阿美族)，因為(兩族)在一起太久了，他們已經融入那個族群，他們覺得生活沒有什麼大的差異，主要生活還是照常。」(04)

「當初在推動正名時就有老人一再告誡我，千萬不可以傷害與阿美族的關係。……部落中有些年長的女性對我們要正名非常的不諒解。」(督固)

面對阿美族可能的反彈與族人的疑慮，正名推動者的策略便是對關鍵問題迴避不處理。

「其實(正名)最後的關鍵力量還是在阿美族，因為原民會大部分的成員是阿美族……如果阿美族反對的話，那大概就不會過了。……我的感覺大部分的阿美族還是很包容……我們的策略其實是大勢利了一點，我告訴老人家，我們絕對不要衝撞阿美族，或是去切割造成阿美族的傷害，我們尊重他這個永遠的母族，稍微有一點(妨害正名的)危險我們都不要做，寧願迴避，只要談到這個部分我沒辦法處理，我就迴避。」(督固)

8 根據Borao, José Eugenio Mateo (鮑曉鷗)的研究，西班牙政府在十七世紀時將北台灣畫分為三個省：淡水(Tamchui，後來稱凱達格蘭族)、哆囉滿(Turoboan)和噶瑪蘭(Cabaran)，在哆囉滿省的部落中，存在Saquiraya、Chicasuan、Chiulien、Tabaron等部落，其中Saquiraya應是花蓮市撒奇萊雅族人的故鄉，見Borao, José Eugenio Mateo (1993)，(2001)。而中村孝志在研究荷蘭人在台灣的採礦事業時，荷蘭人曾造訪花蓮兩次，其中曾經過Zacharya根據地，其中Zacharya應是指撒奇萊雅族。參見中村孝志，賴永祥譯(1970)，許木柱(2003)，許木柱等(2001)。此一說法也間接說明Sakizaya於明鄭時期之前在花蓮已是一個發展成熟的族群。

針對這樣的現實，有的部落菁英甚至運用基因研究進一步證明撒奇萊雅族在特定染色體的分佈與阿美族不同，⁹而這是血緣上的區隔。

第三是語言的澄清。在撒奇萊雅部落，母語與阿美語經常交互使用，年紀在六十歲以上的人大多會使用雙語，年輕人大多以阿美語溝通，不能通曉母語。之所以會有這種現象，有受訪者提出了解釋：

「老一輩的人會告誡子孫對外人不要說自己是Sakizaya，也不要再在公開場合說Sakizaya話。因為那種被清兵滅族的陰影一直都在。」(09)

「我們的族人為什麼一定要學其他(族群)的語言？老人家跟我講比較具體的一些現象是說：當外族人來到這個地方後，我們不能用自己的語言跟人家溝通，我們要想盡辦法學到他們的語言，用他們的語言跟他溝通，這個才是禮貌，所以我們撒奇萊雅的語言為什麼被人家同化是因為我們要學他們的語言，我們用自己的語言跟他們溝通是沒禮貌的，因為對方聽不懂。」(黃金文)

然而在語言流失的背後，存在著因族群權力的差異而產生的語言位階，致使族人對母語使用心存顧忌。

「因為這個社會幾乎都講阿美族話，所以講阿美語是理所當然的，講撒奇萊雅語只是一個地方的語言而已。我認為你娶到阿美族的老婆，你應該教她撒奇萊雅的語言，可是他們好像不願意這樣作，認為講阿美族語好像比較高一等。」(黃金文)

「小時候沒有感覺到撒奇萊雅與阿美族有什麼差別，反正我們撒奇萊雅人也會講他們(阿美族)的話，但我們的話他們不會講，講出來就變成說：啊，你是Sakizaya人！所以我們都不敢講，怕他們會誤會，要避免講撒奇萊雅話。」(05)

9 這方面的研究尚未成熟，相關討論見陳錫秉(2003)，S. J. Chen, K. H. Chen(1996)。

過去有研究主張撒奇萊雅語是阿美部落方言的一種，近年有學者認為撒奇萊雅語保留不少古濁塞音，兩者語音系統存在差異，二者有60%的詞彙不能互通，¹⁰藉此證明撒奇萊雅語甚至比阿美語久遠，這是語系的獨立。

(二) 重大事件與傳說

影響撒奇萊雅族群認同最重大的事蹟莫過於達固湖灣 (Takobowan) 事件。1878年平埔族聚落的加禮宛人因不服清朝苛政，聯合撒奇萊雅族抵抗清兵，造成 Takobowan 部落被消滅，史稱「加禮宛事件」。然而根據黃金文對部落老人訪談資料顯示：「加禮宛事件」事件前二週，Takobowan 部落就因清兵經常騷擾百姓，強取族人的農作物收成，加上語言無法溝通，族人視清兵為強盜集團。在頭目的召集下，趁黑夜經由美崙溪沿著出海口攻擊清軍駐紮處，造成清軍慘重傷亡。由於是秘密行動，知道的人不多。當時加禮宛人與撒奇萊雅人有很好的關係，撒奇萊雅人在喝酒時將此事告知加禮宛人，在族群的好勝心驅使下，加禮宛人也想教訓清軍，因勢力懸殊失敗 (加禮宛事件)。之後被俘虜的加禮宛囚犯供出撒奇萊雅人的偷襲事件，於是在加禮宛事件發生後三週，清軍利用火攻消滅 Takobowan 部落。當頭目夫妻在族人面前公開被清軍處決後，存活的族人展開隱姓埋名的大遷徙，目前四散各處的撒奇萊雅部落不少人宣稱來自 Takobowan，由此可知 Takobowan 事件是該族離散的原因，也是凝聚族人共同記憶的重大事件。¹¹ 在這事件之後，為避免清兵追殺，離散的族人不敢自稱為撒奇萊雅，許多老人即使到國民政府統治時期仍不願提起，可見該事件對族群認同的壓抑極深。也正因為多數族人選擇在阿美族部落邊緣居住，¹² 因此在日據時代的蕃族調查中日本學者將其歸類為阿美族的一支。

「我之前去訪問老人家的時候，有些老人家也不願意講，他說不要講這個撒奇萊雅的話，你講撒奇萊雅的話會被人家砍頭，你甚至不要講

10 相關討論見李壬癸(1997)，黃金金(1996)，許木柱(2003)。

11 相關資料整理自黃金文先生訪談稿。

12 據筆者訪談資料顯示，同在花蓮的泰雅族與太魯閣族相當強悍，分佈在花東交界的布農族又常對異族出草，相形之下，阿美族因過去與撒奇萊雅族互動較多，加上族人偏好居住在河岸附近，因此才會選擇在阿美部落附近定居。

Takobowan 事件，你講出來會被砍頭……這個事件不要再追查了，你一追查我們的身分會曝光，甚至我們的生命會有危險。」(黃金文)
「老人家告訴我，Takobowan 事件以前我們族人是在一起的，沒有在任何部落，那事件發生後有兩年時間看不到族人。兩年後，Chibaogan (部落) 成立了，Sagor(部落) 也成立了。」(黃金文)

儘管這個事件撒奇萊雅族的說法與史書記載並不相同，卻也顯示口傳故事因牽涉到的族群不一，導致每個族群都有自己的說詞，但從這個論述中可以看出該族欲建立「自己的記憶」的企圖心，同時為撒奇萊雅隱藏在阿美部落一百年提出合理的解釋，也為族群正名提供歷史證據的支持。

(三) 重建祭典

由於撒奇萊雅族刻意隱藏身分，加上居住在阿美部落周圍，因此在語言與祭典已混入不同程度的阿美文化。為了族群正名，部落菁英最後選擇不與阿美族作切割，此舉雖有策略性考量(不激怒阿美族)，主要原因是日常生活已阿美化，但菁英們利用文獻資料整理與耆老訪談再現祭典，同時給予傳統新的意涵，間接在形式上區隔出與阿美族的不同。然而過去的文獻記載並不完備，目前還活著的老人幾乎沒有參與或觀看祭典的經驗，有的僅靠父執輩斷斷續續的口述隱約模糊的記憶，以致祭典的程序與內容帶有不少創新的成分。以火神祭為例，過去原住民從事任何活動都與火有關，例如日常炊食、舉行祭典、傳遞訊息等，因火而產生的煙是與祖靈溝通的媒介，加上過去撒奇萊雅因清兵的火攻而導致族群消滅，舉行火神祭不但有緬懷先人的意味，同時代表族群浴火重生。¹³ 另一方面，以前的祭典大多由各家自行舉辦，現在則把過去私人型的祭典變成全族性的活動，藉祭典的舉行將各部落聯繫在一起，有助凝聚力的形成。目前常態性的祭典包括六月的捕魚祭(靠海的部落則舉行海祭)、八月豐年祭、

13 這部分的解釋整理自張文良先生與督固·撒耘的訪問稿，然而黃金文對此有不同的見解。他認為火神祭用於長期下雨影響收成時，族人會邀請火神驅逐壞天氣，每年天氣有別，並非年年舉行。

十二月的捕鳥祭等。¹⁴本文無意討論祭典的儀式與細節，但因祭典還原過程透露撒奇萊雅族的文化創造，甚至改變祭典原有的精神與意義，而這部分將在下文討論。

(四) 我是誰？奇萊族或撒奇萊雅族？

在正名前，部落菁英曾對族名的中文書寫有不小的爭論。一派人士以知識分子為代表，主張命名為「奇萊族」，因為文獻上曾將族人歸類為「奇萊」，且是 Sakizaya 中間兩個音節，使用「奇萊」這個名稱不但有其知名度，也不會讓外人有「新創造的民族」之慮。另一派人士主張「撒奇萊雅族」，老一輩人自稱是 Sakizaya 人，如果因為他者給予的名字有其便利性，族群的根源不但被改寫，也失去正名的意義。此外，族人究竟從何處而來？在筆者的田野調查中出現一個值得注意的現象，絕大多數年齡在六十歲以上的老人對族群遷移的背景說法相當一致，他們很肯定告訴筆者，撒奇萊雅以前住在台南，因為鄭成功的迫害，有一支從台北、宜蘭逐漸遷到花蓮，另一支則轉進屏東、台東，最後落腳花蓮，有的老人認為台南的 Siraya（西拉雅）就是 Sakizaya，這項論述主要來自李來旺校長的文獻整理。但根據其子督固的說法，李校長並沒有堅持 Siraya 就是 Sakizaya，因為正名必需區辨撒奇萊雅與阿美族的差異又不能完全否定阿美族的影響力，加上 Siraya 人某些部分的語音、語助詞與 Sakizaya 極為相似，強調二者較為緊密關係反而有助於區別 Sakizaya 不是阿美族。但從事田野調查多年的黃金文先生對這說法存疑，他本人曾在 1970 年代開始陸續就史書記錄中族人可能的遷移路線親自拜訪各部落，例如宜蘭大同、台南佳里、屏東枋寮、恒春，台東市、東河、成功、長濱，花蓮瑞穗、光復，發現 Siraya 是平埔族，不是 Sakizaya，台南未曾有過 Sakizaya 的人居住或遷移。少部分地區（如東河、長濱）有 Sakizaya 人，但已阿美化，大多數不會說母語，他們自稱祖先來自 Takobowan，沒有到過台南或屏東。而兩種不同的族群起源論述在部落引起不少討論，尤其黃金文的說詞顛覆了過去歷史記錄，甚至動搖原有的認

14 在撒奇萊雅各項祭典中，檳榔、香煙與酒三者必備，其他依規模大小而有不同的祭品。其中火神祭祭品不能有魚，捕魚祭一定要有魚。捕鳥祭祭品一定要有鳥肉。播種祭由各家戶依需要請巫師舉行，大型祭典由祭司主持。

同。有的人認為老人的記憶多半模糊不可信，應以史書為準，因為那是「客觀」的證據，況且黃金文的學歷僅止於小學畢業，他所訪談的老人姓名多不詳或去逝，無法證明其真偽。也有的人認為應以老人家的口述歷史為準，因為原住民的歷史靠口傳，唯有建立自己的史觀才不會讓自己一直成為被詮釋的「客體」。針對這方面的討論學界看法相當分歧，也給了撒奇萊雅建立自己史觀的契機。

「所謂典型的歷史學多半有文字的才叫歷史，我們在作原住民研究的時候，他們的傳說會比文字來得更寫實……所以當我們發現台灣原住民在台灣活動的時間特別長，不但會加強了原住民的正當性，然後發現在清朝政府來台灣以前他們跟這麼多外國政權接觸，也有那麼多事件發生，我覺得歷史這部分可以增強原住民自己的自信心。」（陳俊男）

「我還以為說我們這個 Sakizaya 可能永遠無法正名，因為沒有人願意站在前面帶領這個族群，因為這個過程我是真的無能為力，我不會作企畫，（不知道）要怎樣把這個申請書送到上面……一直到李校長往生後，他的公子（督固）跳出來召集這些人說我們要正名，那時候我才感覺我終於有舞台發揮我自己。」（黃金文）

面對不同的起源說，正名推動者的不作為恰好點出了撒奇萊雅族群正名的策略。

「目前我知道有兩種不同的說法，但在正名時我們目標很清楚，我們不處理這方面的爭議，因為這個部分我沒有辦法處理。」（督固）

因後續各種推論陸續出現（康培德 2002；黃宣衛 2008；黃宣衛，蘇羿如 2008），有些部落知識分子也開始對李校長的推論存疑。而黃金文先生熟知撒奇萊雅語及阿美語之間的典故與互為轉用的特性，加上他掌握大量來自報導人的口述故事，證明以花蓮既有的空間獨特性及 Sakizaya 與各族的關係來訴說這個古老族群如何被國家忽視、被學界錯誤的歸類，黃金文的「研究價值」在正名的大旗下符合族群主體性利益。但有趣的是部落大多數人仍以書為證，認

為自己祖先來自台南，於是出現申請正名的政治操作與地方自我認知的明顯落差。¹⁵

此外，正名推動者也不認為撒奇萊雅與阿美族在族群意識有切割的必要性，因為證明個別的族性 (ethnie) 的存在可以迴避族群 (ethnic group) 的認定爭議。¹⁶

「Sakizaya 有很強烈的民族意識，這種很強烈的民族意識可能是因為來自於他的危機感，他必須要找一個精神上的支撐，那阿美族剛好就是他很重要的支撐，因為在那個之前，Sakizaya 是一個已經死掉的族群，所以他把這種族群意識全力反映在阿美族上面。他必須把他外顯的全部都拿掉，要完全融入，講比較不好聽的，就像變色龍一樣啊，你才能讓人家看不出來。……那阿美族社會其實很大部份是真心的接納這一群人，所以 Sakizaya 意識跟阿美族意識其實完全不衝突。……像我父親他也會講他是 Sakizaya，那坐在下面的阿美族 (聽他演講) 也不會因為他說他是 Sakizaya 就排斥。」(督固)

「我們講的阿美族其實是自稱為 Pangcah 這一群人。其實當時如果這個阿美族不叫做阿美族，他們還是自稱為 Pangcah 的話，Sakizaya 也未必會離開。Amis 跟 Pangcah 其實還是有很大的差異。北部的老人家你講他是 Amis 的時候他還會生氣。他說：『我哪是 Amis？我 Pangcah 就是 Pangcah，幹嘛講我是 Amis？』而且他不太承認自己可以用 Amis 這個名字去代替。……所以 Sakizaya 人跟 Pangcah 是交好的，他們其實會互相體諒。」(督固)

15 筆者曾於 2009 年八月中旬在原住民電視台看到一個節目「大樹下」，邀請花蓮縣馬立雲部落長老談論撒奇萊雅祖先的起源，席間五、六位耆老與頭目都說自己祖先來自台南，筆者在花蓮市的訪談中，大多數的老人亦告知筆者祖先來自台南，可見這個說法在部落有其支持度。

16 Francisco J. Gil-White 主張族群 (ethnic group) 帶有「群體性」，族群不是「實質」而是「過程」，具有相同族群身分者未必有相同的生活經驗或均質化的族群意識，研究族群必需審視其在與社會環境對應過程中的動能與策略。見 Francisco J. Gil-White (2005)。

由此導引出一個嚴肅的問題：如果族群的認同建立在不同的史觀，或是出現選擇性的偏好（例如史書資料、老人情感與文史工作者的信念三者之間擺盪），是否弱化族人與過去的連結？對一個新正名的族群來說，不同的起源是否正意謂所謂的認同是可以被操縱的？這對後續的文化傳承是否造成衝擊？本文將在下節探討。

四、文化的發現與再現

儘管撒奇萊雅族申請正名在經歷一年半的請願後獲得政府正面回應，但發起人之一的黃金文先生不諱言這與政權意識形態的轉變有關。當時部落菁英認為噶瑪蘭、邵族與太魯閣族的正名成功代表民進黨政府對本土化的落實，必需抓住此一趨勢，同時這三族提供完整的申請程序與步驟，配合學界的調查佐證（政治大學民族學系），終於在2007年一月正式被行政院通過為台灣第十三個民族。然而隨之而來的挑戰是族人對認同的游移。

「我父母都是撒奇萊雅族，我有問過我媽媽對撒奇萊雅有什麼感覺？她說沒有，她本來也不知道什麼是撒奇萊雅，李來旺校長來這邊調查的時候，她才聽到那個名詞。」（04）

「其實認為說，阿美族就阿美族，你幹嘛又分化什麼 Sakizaya？你分化那麼多幹嘛？」（07）

在這族籍變更的歷程中，年輕人在長輩刻意的對家族、族群歷史的隱而不談下，無法在短時間接受自己是 Sakizaya 人，反而比老人承受更大的認同焦慮。

「老人家的接受度會比年輕人高一點，他們會說：我是撒奇萊雅人。你叫他們去登記族別他們也願意，是年輕人不願意。他們會說：登記有什麼差別？重點是他們很多是阿美族跟撒奇萊雅族通婚的。也有人覺得登記阿美族可能享受的權利比撒奇萊雅族還要多。……年輕人之

前他可能沒聽過老人家跟他講，怎麼會突然迸出這個族群？在他的記憶裡面沒有，你要他去接受這個他可能沒辦法。」(04)

「我在民國七十八年時訪問一個老人家，他當時已經八十八歲了，他告訴我，我們馬立雲(部落)是從Takobowan來的。那我問：『為什麼李(來旺)校長說你們是從台南來到這邊的？你沒有告訴他嗎？』後來老人家跟我解釋：『沒辦法啊，大公開的場合，李校長在那邊演講，其他人聽了都說是！是！是！』……有些人完全沒聽到這些(故事)，只聽到李校長的說法，他們就會說：阿公怎麼會知道那麼多？那一定是阿公亂編的。」(黃金文)

有的部落知識分子利用老一輩的口傳與故事說服族人撒奇萊雅的獨特性，也因而引爆對族群起源的爭議。

「老人家沒有把訊息告訴他自己的後代，後代的人都不知道這個歷史，也不知道Sakizaya是從那裡來的，李校長調查出來這個資料，馬上就傳播起來了……我沒有接觸這個文書上面的資料，在與這個學者(李來旺校長)爭執的時候，他跟我講了一句話讓我不以為然：『我讀的書很多，我念的歷史比你多，所以你要承認我們是從台南來的。』……後來我去證實老人家所講的沒有錯，我們是道道地地的花蓮人，而不是從西部搬來搬去。」(黃金文)

「現在三四十歲的年輕人對祖先的歷史不太了解，我們應該要了解他們現在的處境啦，因為他們接觸這個歷史故事斷斷續續沒有完整，所以他在這邊聽到的跟那邊聽到的不一樣，他們認為大家隨便亂猜，隨便亂講話，他們一直保持這樣的心態去面臨這樣的問題，認為撒奇萊雅應該是阿美族，不應作撒奇萊雅，那些故事(達固湖灣事件)應該是假的，不是真的，因為他們沒有接觸到老人家這麼嚴肅的把故事告訴你的時候。……甚至很多跟我同年的老人家(註：六十三歲)，他們也不願意證實這是真的，因為他們接觸的這個面太淺，不像我十幾歲就接觸這些老人家的故事……這個民族概念對我很重要，我要去追查撒奇萊雅到底是個族群？還是阿美族的另外一個腔？」(黃金文)

正因為部落面對掌握知識的菁英出現權力馴服關係，以致老人的經歷與記憶在撒奇萊雅的文史調查中備受忽略。

「比如說一些什麼傳說故事或他們調查出來的東西，我會覺得很奇怪，這些東西怎麼來的？因為他們並沒有交待的很清楚，你一聽感覺這像杜撰的。……你會覺得他那個故事好像跟中國的一些故事有點像。但他們會講說因為已經消失一百二十九年，有一些東西就是文化的部分，他們所謂的文化再造，你要再造也可以，但你要有根據啊，不能說憑空捏造。……我們這邊部落我也有去調查，有的老人家有聽過，有的就說沒有，有的有聽過但內容有點差異，我會告訴他們誰誰誰講的跟你不一樣，老人家會說：『我怎麼會知道他們，隨便他們怎麼講。』我說：你們為什麼不把你們知道的去跟他們講，就是要比對才知道那個差異，你們不講，人家就以為他們講的才是對的。可是老人家他們嫌麻煩……他們覺得沒辦法改變，他們會講說：『我又沒有讀書，別人讀得比較多，所以他們講的可能是正確的。』……可是我覺得你要尊重老人家，你可以主導，因為你書讀的比較多沒錯，但你比較知道怎樣去運作現代的東西，可是有一些傳統的東西你應該還是要回去部落找那些老人家，再怎樣他們畢竟是那些傳統文化的導師，而不是這些學者傳下的。」(04)

事實上這項爭議也反映了原住民的史觀應由誰來決定的兩難。首先是文獻記載與口傳歷史間的情結。台灣原住民的歷史大量依賴日本學者的記錄，其所呈現的是他者觀點，為統治者治理蕃地提供線索。而老人的口述歷史僅限於特定的空間與人群，屬於「我的」歷史，不需具備嚴謹的考證，但卻是後代子孫理解家族發展史的來源。在筆者的田野經驗中經常遭遇傳說與歷史記載不符的情形，然而對一個證明自己歷史有其獨特性的族群來說，這樣的爭論往往壓抑口傳故事的重要性與地位。

其次是知識菁英對傳統詮釋所展現的權力馴化關係。由於撒奇萊雅隱藏族群認同超過一百年，加上過去曾遭滅族的恐懼，以致老人們不願意談論過去。1980年代威權統治的鬆動，各式社會運動極力釋放政治一元化下的種種管制，

也促使原住民正視自己族群發展的危機，讓不少從事文史調查與記錄的部落菁英有機會建立「我的」論述，對官方或學界展示了另一種宣示的權力。對少數菁英來說，他們無法主導文化及意識的再生產，如果不能回歸到基層社會獲取文化的生活層次，其所建構的族群認同只是滿載意象、缺乏質地的概念而已（陳茂泰 1993：176）。因此在撒奇萊雅的個案中，傳統的田野調查表面上彌補了文獻的缺角，尤其在部分學者的背書下，使其在地的觀點有了理論的支撐，但對過去隱藏自己認同的撒奇萊雅人來說，其內在的疑問反而因論述的建立而增加，這部分的質疑可從幾個部分看得出來。

（一）祭典的再現

撒奇萊雅在1990年曾舉行百年來第一次祭祖大典，其儀式的重現是來自李來旺校長對文獻典故的掌握。2006年舉辦第一次代表撒奇萊雅特色的火神祭，這個祭典的程序與意義是否真的代表該族的傳統備受各方人士討論。

「現在有很多學者認為我們這個火神祭是新創的，我們在一百三十年前有火神祭（Misalamal），例如一直下雨沒有好天氣，我們會請火神到部落裡坐鎮，讓天氣好轉，火神是為了祈求老天不要下雨的。但現在我們火神祭是採用紀念死去的祖先（Balamal），而不是族人遇到天災所舉辦的火神，這是不一樣的，因為（現在這個儀式）的確是新創的。」（黃金文）

「當初舉辦火神祭（Balamal）主要目的也是為了延續我父親（李來旺）之前舉行的祭祖大典。講的更清楚一點，它是一場告別式，一百三十年前這些族人從打仗死亡的、逃難死亡的，死那麼多人沒有人奉祀，所以火神祭其實就是像漢人講的法會……去做一場共同的告別式。那告別式本身是不是傳統？是傳統！你迎靈、宴靈、祭靈跟送靈，它也是傳統，那是本來就有的東西。……當初將火神祭定調為追念祖先，代表撒奇萊雅族浴火重生，當時我們比較希望是說我們因為火而亡，那我們也希望因為火而生嘛。因為Takobowan事件對這個族群來講，它是一個終點，可是對我們一百多年後的人來講，它是一個起點。……」

所以當時會用『火』的最大原因是在這裡。……這個主張幾乎得到大家一致的同意。」(督固)

「祭典舉行前的禁忌督固(李來旺之子)都有做到，只不過這個儀式不對。如果說為了紀念老人家，我們可以用其他的方式，不應該抬出這個火神祭……現在火神祭邀請的只是祖先而不是火神，你叫火神來紀念我們的祖先，這個邏輯不對，我想不得體。我跟老人家溝通後，老人家不明白，但是這個過程我始終沒有辦法接受，……我的反對沒有用。」(黃金文)

針對部落菁英為祭典的代表性出現爭論時，族人對此並不在意，就阿美族人的觀點這些祭典與阿美族幾無二致。

「那你會不會懷疑(祭典)作出來的都與阿美族一樣？」「不會啦，習慣了。」(01)

「他們撒奇萊雅拜什麼神啊，拜太陽啊，我們阿美族也一樣拜。他們擺的祭品，然後念那個儀式都是一樣……捕魚祭、打鳥祭阿美族都有，看你(撒奇萊雅族)要不要而已。」(03)

「他們有的人會推的那些東西(文化祭典)，我是會有一些疑問在裡面，因為我的感覺是有很多應該是後來創造出來的比較多。」(04)

「比較年長一點的老人家會說以前有火神祭這樣子的儀式，但他們並沒有看過，他們都認為(現在的儀式)是真的。」(06)

這項祭典究竟是為了建立認同或是展現族群差異委實令人深思。由於不少原住民信奉西洋宗教，恢復傳統祭典與宗教之間如何取得平衡，以及它對族人的意義是什麼，阿美族又如何看待撒奇萊雅的祭典，以下的訪談透露出特殊的訊息。

「我在祭典裡面也扮演祭司這樣的一個角色，在我祭拜之前，我會向上帝禱告，我這次辦的這個活動完全是表演我們祖先曾經做的事情……我在祭拜時不是喊我們祖先的這個神，我是在喊我自己的神，我不會

背離祂，我只是表演給大家看。……社區裡我觀察這些檯面上作祭拜的這些人物，也大部分都是恢復過去的那種儀式的心態來面對。……如果說你讓這個族群完全忘掉自己的文化，我反對，文化歸文化，宗教歸宗教，但是所有的表演性質的動作不要露出來。」（黃金文）

「（宗教與祭典）他們不會認為有衝突，因為他們會覺得說祭典就是他們生活的一部分，宗教是後面才進來的，也算是一種習慣，可能他們也沒有認真思考過既然有一個真神不可以拜偶像之類的，我覺得他們沒有思考這樣的問題。」（04）

「正名之後會辦一些有的沒有的活動，我覺得有東西是你訂了那樣的目標，你又沒有訂出比較實際的執行方法，只是一個目標放在那邊，可是別人不知道那個什麼時候可以達成，而且有些東西我也會存疑，何況是別人。」（04）

儘管面對外界的質疑，部落企圖利用這個祭典來突顯自己的特色，族人透過參與表達了他們對撒奇萊雅的支持，但是這樣凝聚認同的舉動雖然滿足了對內自我說服、對外展示差異，但它仍掩蓋不了族群內部各部落彼此競爭的心態。

（二）關於族語認定

語言是區別他我差異最簡易的工具，在本土化的大旗下，傳頌母語不再是社會禁忌，如何製訂母語的教材與版本，政府多交由地方人士編纂後送行政部門核定。然而原住民即使被歸類為同一族群，其內部仍存在不少亞族，加上受鄰近族群語言的影響，其語言會因地理分佈不同而出現差異，撒奇萊雅族亦復如此。由於年輕人多數使用國語或阿美語溝通，撒奇萊雅語僅限在中老年人使用，母語的編修起步較晚，也因此出現了部落為爭取自己語系的正統性的競爭關係。

「我們這個部落有很多事是不被告知的，部落並不知道他們（撒奇萊雅自治委員會）作了什麼事或是他們作了我們才知道，負責召集的人好像不夠尊重我們的部落……可能有一群人就是高級知識分子他們去主

導他們的部落……比如一些語言編輯的東西，他可能就是一些學者，就這個族群的學生或教授啊他們去主導，他們有沒有去印證？例如這一次的族語教師到台北受訓，他們用版本，就是說你這個族群你要用的語言，他們要訂版，可是他們用的是馬立雲的版本，就說這就是撒奇萊雅的話，可是每個部落的語言還是有差異性，你不能說馬立雲的就是我們國福(社區)用的。」(04)

「上次督固召集我們這個地方的耆老開會時有提過，(我告訴他)你要確定這個語言的話，那個語言比較標準，你就是要把它拿出來表決一下，因為有些不是我們撒奇萊雅的話。(現在)字典已經編出來了，可是有很多是七腳川的語言，不是我們真正撒奇萊雅的話。……十句中起碼有兩句。」(10)

「大家認為都已經是撒奇萊雅，為什麼語言還有區別？認為你的不對，他們的也不對，如果這樣下去的話，這已經分開一百多年的部落難道在這個時候剛剛在一起又要分開了？我認為不妥。我一直告訴他們，這兩種版本都是撒奇萊雅語言，你也不要講說他們有混到(阿美語)，你怎麼知道一百多年前的語言是什麼，也告訴他們這全部是我們撒奇萊雅話，南邊北邊都一樣，你的語言我接受，他的語言我也保留。」(黃金文)

族語版本爭議因族人變更族別的人數遠低於預期、族人仍習慣用阿美族語作為溝通的工具暫時緩和下來，反過來說，也正因為各方條件不足，使族語的保留與傳承面臨危機。

(三) 關於族服

原住民在各種慶典穿著傳統服飾，這也是建立他、我差異的標識。服飾從布料、顏色、珠繡的設計、剪裁、配件的用途均展現出族群的文化與歷史。然而對撒奇萊雅族來說這部分的創新大於還原，甚至出現部落各自表述的狀態。

「以前的衣服就有點像阿美族的衣服，可是全部是黑色的」(08)

「撒奇萊雅的服裝算是新創。紅色是Sakizaya原本就有的顏色，日本昭和十七年時我們就已經有紅色衣服了。正名以後想把紅色的族服歸為自己所有可能嗎？不可能，因為阿美族不認同。如果恢復黑白的話，這個顏色太淡了，倒不如去創造一些顏色出來。……土黃色代表我們的土地，綠色代表刺竹，紅色代表戰事發生時流出來的血，藍色代表和平，白色代表火神，黑色代表祖靈。」（黃金文）

「所謂的撒奇萊雅自治委員會那些核心幹部，到目前為止，服飾的樣式都沒辦法確定，包括族群的圖騰都不能確定，因為有祭典了，豐年祭到了，怎麼辦？都還沒有確定的情況下那你們部落自己決定，只要顏色不要離開那幾色就好了。那時我也會納悶：怎麼會這樣？老人家看了說亂七八糟，醜死了……重點是本來有設計一套，其他部落不贊成，原因是：第一個可能他們覺得自己部落設計出來的比較好看。第二個是單價太高，他們付不起，那我寧願自己設計，我可以用最省錢的方法作出來……所以一件衣服嚴格來講只決定了顏色，其他的沒有討論那麼細……後來頭目自己不知道找誰設計了一套，詢問大家是不是都穿這一套，大家都說好，所以我們部落今年穿的比較整齊。」（04）

「老實講，我看我阿嬤那個衣服也沒什麼花紋，就是黑的啊，其實就跟阿美族早期的服飾差不多。為什麼有一些顏色是因為要給它一個故事性，那些顏色跟我們一些遷移史連接在一起，然後讓它有一個故事性，那在介紹服飾的時候比較好講。可是有一次我們去參加花蓮市創意藝術踩街，我們部落的人穿那個衣服去遊行，路人就問：你們是那裡來的，是大陸的嗎？」（04）

「撒奇萊雅的服飾應該是要統一才對，因為現在各部落的想法都不一樣，啟發這個事情的人應該要站出來講話，做法要怎麼作，各部落一定要平等。」（05）

即便有了自己的傳統服飾，但多數撒奇萊雅族也有另一套阿美族的服飾（尤其是女性）。筆者曾詢問族人為何要保留阿美族服，他們的回應是有需要時還是用的上，而且目前在部落文化教室所傳授的技藝仍以製作阿美族服飾為主。黃金文先生在訪問時告訴筆者，撒奇萊雅族在參與地方活動仍隱約受到排

擠。2008年花蓮舉行聯合豐年祭，國福社區（撒奇萊雅部落）穿著傳統服飾準備上台表演時，因被主持人認為服裝樣式不整齊被請下台。2009年五月在一個全縣活動中甚至被要求穿阿美族服飾出場以求畫面統一。八月豐年祭時雖穿著撒奇萊雅族服飾表演，但跳舞的音樂卻是阿美族歌謠。面對這樣的情境多數族人心中並沒有感覺不妥，也沒有向主辦單位提出異議，這也讓不少族人「必需」保留阿美族服以備不時之需。從服飾方面顯示出一種弔詭：雖然部落菁英全力營造一個想像共同體，創造各種符碼作為與阿美族區隔的界限，但不論是出於一種習慣，或是歷史的感恩，阿美族各種意象牢固存在生活各面向，這也顯示不少撒奇萊雅族人對後設的族群界限不以為意，以致願意變更族別的人數一直無法提升。

（四）族籍更改

如果正名的目的是要修正過去的錯誤，讓族群的文化與語言得到官方的認可，甚至得以延續族群發展的命脈，在這樣的前提之下，吾人可以預設族人對正名最直接的支持便是辦理族籍變更。目前撒奇萊雅族完成變更者不到五百人，這當中有幾個因素：

首先是與阿美族的關係處理上。過去曾有正名發起人主張：父母的血統皆是純粹的Sakizaya人才能算是真正的撒奇萊雅族，有的人主張只要父或母其中一方即可，這種血統的排他性造成正名之初有不少人被排除在外。¹⁷但現實是兩族通婚普遍，生活習慣沒有太大差異，加上過去阿美族稱呼撒奇萊雅人為Sakilkil（討飯的人），有的人甚至認為自己是原住民最大的族群（阿美族）而帶有某種尊榮感。有的即使血統混雜，但在主觀認同中傾向撒奇萊雅族。也有極少部分人父親雖然是撒奇萊雅，母親是阿美族，但在同是母系社會中傾向認同自己是阿美族，因此造成同一個家庭卻有不同族別的現象。

17 以黃金文先生為例，部分族人曾以他的血統不純而排斥其進入團體。也有受訪者因父親是外省人，母親來自七腳川部落（黃金文認為該部落也是屬於Sakizaya人），遷入社區達四十年，其熟悉撒奇萊雅語，他本人認為自己是Sakizaya，但不被部落老人接納。

「我有十幾個兄弟姐妹，我常在媒體談撒奇萊雅，我大哥說：我們家就只有你一個（自稱）撒奇萊雅族。……也因為大哥的反對，我到現在還沒有把族籍（從阿美族）改為撒奇萊雅。」（09）

「正名的時候我非常的高興，但是登記了以後才發現族人都不願意回來，所以前後我的想法不一樣，我既然已經踏入了這個族群的前鋒，那我當然還要繼續努力去召喚他們恢復族名。……我後悔的是我無能為力啊……甚至於我的親戚，他們都不願意恢復撒奇萊雅的身分，我媽媽是南勢阿美與Nadaolan（荳蘭）的後代，他們已經習慣Nadaolan是阿美族，我的阿姨們全部嫁給撒奇萊雅，他們的孩子也都不願意登記為撒奇萊雅，所以一個家族裡面就分了兩個族群。」（黃金文）

「族人不去更改族名有兩個原因，我們最強烈的習慣就是跟南勢阿美部落相同，Sakizaya已經使用阿美族的身分將近一百年，他們認為Sakizaya跟阿美族有什麼分別？沒有必要再分。……另一個原因是南勢阿美七腳川部落有幾個頭目就站出來講話：為什麼Sakizaya要從阿美族裡面分出去呢？同樣是一個族群，你們為什麼要分離？你們這個行動分裂了整個族群的向心力。……南勢阿美的語言是與Sakizaya不一樣，但他跟阿美族的語言也不一樣，阿美族都說你是Sakizaya了，你還自稱是阿美族，他們人數差不多有五、六千人，他們不改族名，所以Sakizaya人數沒辦法再增加原因就在這裡。」（黃金文）

「我認為撒奇萊雅的意識早就存在了，只是被隱藏，被整個阿美族隱藏，還有自願性隱藏……因為怕被尋找，所以隱藏自己的身分……對阿美族來說，只是有些人語言不同，有一點生活上的差異，但他認為生活上融合的很好，只是有時候相處上有個界限，可是這個界限沒有強烈到跟布農族相比那麼明顯。……如果把這個歷史拉到清代的時候，那時候撒奇萊雅和阿美族是分割的，這是不容置疑的，只是後來發生加禮宛事件，隱藏了那個民族邊界以後，才發現（撒奇萊雅和阿美）沒什麼差異。」（陳俊男）

「我們這邊Sakizaya好像都不純啦，都是一半一半，媽媽是阿美族，爸爸是Sakizaya，語言都是ma la rang（阿美語：意指混合）……不要說族群分那麼清楚……反正我們就是原住民，沒有分你我。」（02）

阿美族面對撒奇萊雅的分出的態度是：

「阿美族的人數不多，為什麼要作分割？就只是語言上的差異，並不代表他們要分出來啊？我們還是生活在一起，還是一樣通婚，看他們（撒奇萊雅）用的儀式也跟我們一樣，他們只是阿美族不同的分派而已。」（陳俊男）

其次，在尊重個人主觀選擇的同時，頭目只能柔性勸說族人變更族別，然而對不少族人來說還有個人理性的考量及行政程序的軟性阻礙使其卻步。

「他們認同撒奇萊雅必需正名，但是他們還是不願改族名，（因為）他們認為自己只會講阿美話，不會講撒奇萊雅話。」（黃金文）

「因為當原住民的福利都一樣，另外可能（撒奇萊雅族）比較不熱鬧吧，阿美族比較有名。再說大家都認識阿美族，突然多個撒奇萊雅莫名其妙，那個幹什麼用的？」（06）

「我自己訪問發現到撒奇萊雅的意識有突顯出來，但不見得會強到他願意去登記（族名）。我自己預估大概四千人，這是我們的極限……但人總是要樂觀的，特別是在正名的時候，那數字一定要做的很龐大（註：一萬五千人），這樣子原民會才會重視啊……我到現在還相信只有四千人，為什麼？第一，他會發現有沒有登記福利都一樣。第二，要登記很麻煩，去作登記的時候還要被戶政事務所的人冷言熱語的嘲諷：有這個族嗎？你有沒有騙我？當他去查了發現有這個族，然後就開始手忙腳亂，阿你沒有帶身分證不能登記，阿你沒有帶印章不能登記，阿你不是本人不能登記，阿你沒有帶權限不能幫他登記，這麼多的程序刁難，我們這些知識分子被刁難成這樣，更不用說一般的老人家了，他一看到承辦人員說不行，他就怕了，根本不想去了，那你要撒奇萊雅突破人數不可能啊。再來就是我們沒辦法像賽德克族和太魯閣族，因為他們有自己的鄉公所。秀林鄉公所直接發文給戶政事務所說：我這一群都是太魯閣族，戶政事務所及鄉長都下海了，那我當然

乖乖去登記，秀林鄉、萬榮鄉下個文說全部更正，戶政事務所也就全部更正。」(陳俊男)

「剛開始的時候一直是阿美族啊，結果我們這裡的村莊頭目說要改，也是尊重頭目嘛……我爸爸是吉安那邊的阿美族，我媽媽是撒奇萊雅，爸爸也往生了，媽媽還在，頭目說你媽媽是撒奇萊雅，那加入撒奇萊雅好不好，我就說好嘛好嘛，我簽啦。」(01)

「只是名字改成撒奇萊雅……至於為什麼要正名呢？他們也是很被動，比如說頭目或幾個核心幹部去部落裡宣傳，傳達這樣的訊息給他們，要他們趕快去辦族別登記。」(04)

從前文的脈絡可以知道族群認同的產生其實有相當多的條件配合，即便有形的識別再怎麼明顯，認同的形成終究離不開其與週遭環境的連動，多數族人對 Takobowan 事件的生疏使其對族群的離散沒有太多的感受與評價。再者，不論是因受阿美族的保護還是出於自願的隱藏，兩族長達一百多年的融合，實無法清楚畫分何者為「我的」文化，何者為「他的」傳統，尤其族別的登記尚可能牽涉到財產的分配、血緣的認定、家族成員的情感維繫等，面對不一而足的狀況，此實非在正名之初所能預見的。從現今的發展來看，人數不到五百人的撒奇萊雅族未來如何填充其後續的文化想像其實有著相當大的挑戰。

五、結論

自 2000 年政府啟動原住民族群正名之路後，原住民族申請官方承認的舉措方興未艾，¹⁸ 後繼者依循前人的路徑，從語言、文化、傳統、祭典證明過去學界、國家機器的歸類錯誤，強調文化認同的優越性高於血緣上的認定，這突顯台灣原住民族對自我的認知日益傾向動態的族群邊界，形成族群越多元，文化越模糊的現象。面對國家統治日益深化的原住民族其實已成為多元文化主義馬

18 目前向原民會申請正名尚未獲得官方承認的有平埔族(2001年2月提出)、巴宰族(Pazih)(2006年12月26日提出)、拉阿嚕哇族(Hla'alua)(2010年1月1日提出)等。

賽克式拚貼 (multicultural mosaic) 的一環。從撒奇萊雅的個案中可以發現族群的意義在菁英與基層之間有著明顯的落差，多數族人對自己所屬文化的危機感受並不強，對照部落菁英憂心文化、語言呈現弱勢的焦慮，其實也說明少數人所建構的族群意象無法扭轉族人游走在阿美族認同的現實。

「他(註：原民會)開始有(族群人數)統計數字的時候，那陣子我蠻難過的，已經登記的族人也會有共同的焦慮，到今年我不會這樣想了，這其實回到我們正名的本意，本來正名只是要做幾件事而已。第一個，對的起族群……在歷史上有正式的族群名稱，不要只是我們自己在講我們是一族，政府認同才算比較光明正大啦，不然以前都是偷偷摸摸，甚至有阿美族人在你也不敢講。再來，族群正名只是個火車頭，如果我不正名的話，就宣告這個文化與語言就結束了，如果族群正名可以延緩它的生命衰退的話，我盡力保存，那政府也會投入某些資源去處理這些東西。」(督固)

撒奇萊雅族的族群建構歷程所反映的是國家長期所建立的均質化認同在本土化的訴求下日漸鬆動，然而當不少族群致力進行細部的文化區辨時，其原始初衷並非是反對國家機器為工業化社會所建立的統一性、普遍性的「高文化」，反而是仰賴政府資源的挹注滿足知識份子對部落文化的想像，將原先被視為「低文化」的元素重新鑲嵌、依附在「高文化」的本質裡。在這「共同體」的背後，撒奇萊雅族人遊移在不同的族群團體來安頓自身的族性，其在生活中的文化實踐反而與部落菁英對「傳統」的感知有著看似區隔但卻融合的想像空間，後設的族群的邊界不是族人在意的標準，正名推動者所著重的語言、祭典等各式符碼的復振並未因變更族籍人數少而受影響。因為對族人來說，不論是當阿美族或撒奇萊雅族，文化與族群界線未必直接關聯，分隔彼此反而突顯人為建構的政治目的，尤其當重大歷史事件在家族長輩殷殷告誡而被刻意壓抑下，撒奇萊雅族所失落的不仅是血緣的聯結，更多的是記憶的斷裂與對族名的情感，這在不同的世代尤其明顯。不論是出於自願或理性選擇，部分撒奇萊雅人選擇對阿美族的文化融合進而找到族群延伸的動力未嘗不是族群再造的選項。

「雖然我們預見這個族群的未來很險惡，甚至可能撐不了多久，可是在這麼多代以後Sakizaya的語言還留著，就是因為大家都沒有忘記……他們都是雙重性格，雖然他極力要把很多外型的東西全部丟掉，能丟的就丟，可是很多東西他還是偷偷的留下來，這也是一種很微妙的心理狀態。」(督固)

儘管如此，在這個案中亦讓吾人可以發現新興族群建立自我認同的策略與難題。就政治的角度，她依循前例進行族群動員，讓自己的文化與語言得到了官方的認可，並為後續的參政權、自治區與資源分配取得了有利的位置。就族群互動來看，該族並沒有危及原有族群(阿美族)的權力，但爭取到自己與他族平起平坐的機會。就文化角度觀之，撒奇萊雅有系統的恢復(或創建)自己的傳統，對內及對外進行說服，成為學術研究或部落發展的新興議題，打破過去隱而不顯的封閉格局。然而成立迄今，撒奇萊雅的現況也突顯了台灣原住民族文化發展的困局，茲從以下幾個面向進行總結：

一是文化斷裂的問題。在筆者的田野經驗中發現，年齡在六十歲上下的族人對族群的起源了解不多，這顯示過去的口傳歷史至少有兩個世代的斷層。儘管近幾年不少年輕人回鄉從事部落再造，但生計的考量與對母語的生疏使得文化重建的工作顯得力不從心。

「老人跟青壯年之間有一個隔閡，他們對撒奇萊雅文化沒有意識感是他們不在部落裡工作或參與部落裡的事情，因為參與部落工作根本養不起一個家庭。第二，又受到現代人那些觀念影響，覺得作這些有什麼意義，他們會用很多現代的觀念去看。」(04)

二是走向共識或再次分裂。在撒奇萊雅部落有一個值得注意的氛圍，許多文化工作的企畫案申請其實是多頭馬車，雖然該族在2008年成立「撒奇萊雅部落發展聯盟」，邀集各部落頭目參與，但因許多文化建設提案有其競爭性，加上對於正名後如何維繫族群的動能沒有太多的共識，演變成有影響力者爭取到較多的經費來建構其心中的Sakizaya意象，一般人反而並沒有太多的機會參與。正名之後從家族、部落到整個族群的凝聚力的考驗正在開始，如何經營後

續的活動，要建構怎樣的文化其實充滿著個人主義式的競爭，這樣的情形在原住民部落隨處可見，政府現行對原住民文化推廣的經費補貼作法反而是族群無法凝聚的導火線。

三是族群文化還是地方文化。「族群」本身就不是一個中立的概念，撒奇萊雅族以具體證據證明自己是個獨立的族群，也透過一系列的論述建立族群的他人界限，但是面對族人阿美化的現實，加上族群人數規模太小，終究無法擺脫過去學界認為其為阿美族一支的看法。一位正名推動者坦白說出心中的焦慮：

「當你發現如果我們一直沉淪下去的話，十年二十年之後撒奇萊雅族一定消失，因為當國家不會無限制投入那麼多資源讓原住民去發展社會歷史，甚至語言文化，人數最少的只會喝到湯，很不幸的，撒奇萊雅就在湯的邊緣。當語言發展的資源一下去，沒有人想到撒奇萊雅族，只想到馬太鞍阿美族、宜蘭的阿美族、都蘭、馬蘭的阿美族，既然有人不在乎這一個人群的話，久而久之這個民族就完全消失了嘛，我們正名就是要救這一群人。」（陳俊男）

然而族群為爭取文化先佔權的結果使少數人更努力追求細部的差異，致力彰顯個別的特殊性，它究竟是獨立的族群還是僅止於一個大群體下的分支？在越來越多的族群欲仿效撒奇萊雅推動正名之路時，正突顯原住民的族群認同已逐漸往地方化的方向發展。不論如何，撒奇萊雅族的個案提供了「新興族群」在建構自身主體性所採用的路徑，也點出族群意識形塑過程背後論述的分歧與競爭，族人在認同的游移反映了正名之後文化延續的難題，上述的發現有助於對目前原住民族群的研究提供另一種視角。

附錄

報導人識別與身分

代號	性別	背 景
黃金文	男	民國 36 年生，正名運動參與人之一，退休工人，從事部落口述歷史記錄，撒奇萊雅族。
陳俊男	男	民國 60 年生，正名運動發起人之一，現職為博物館研究員，撒奇萊雅族。
督固·撒耘	男	民國 54 年生，正名運動發起人之一，李來旺校長之子，現任花蓮縣政府原住民行政處部落建設科科長，撒奇萊雅族。
01	男	民國 40 年生，農民，撒奇萊雅族。
02	女	民國 47 年生，現為部落文化工作者，父曾擔任撒奇萊雅族頭目，母為阿美族，自認是阿美族。
03	女	出生年次不詳，農民，光復鄉阿美族，先生（代號 01）為撒奇萊雅族。
04	女	民國 61 年生，部落社區營造工作室幹部，撒奇萊雅族。
05	男	民國 33 年生，職業為商人，撒奇萊雅族。
06	女	民國 58 年生，從事服務業，撒奇萊雅族。
07	男	民國 53 年生，父親為外省人，母親為七腳川阿美族，職業為公務人員，居住在撒奇萊雅族部落四十餘年，自認是撒奇萊雅族。
08	女	民國 17 年生，部落耆老，撒奇萊雅族。
09	男	民國 31 年生，正名運動參與人之一，退休教師，阿美族。
10	男	民國 33 年生，社區發展協會理事長，撒奇萊雅族。

參考書目

安德森 Anderson, Benedict

- 1999 想像的共同體：民族主義的起源與散布 xiangxiang de gongtongti: minzu zhuyi de qi yuan yu sanbu [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]，吳叡人譯 wuiren yi [Rwei-ren Wu trans.]。臺北：時報文化 taipei [Taipei]: shibao wenhua.

葛爾納 Gellner, Ernest

- 2001 國族與國族主義 guozu yu guozu zhuyi [Nations and Nationalism]，李金梅、黃俊龍譯 lijnmei, huangjunlong yi [Chin-mei Li and Chin-lung Huang trans.]。臺北：聯經 taipei [Taipei]: lianjing.

霍布斯邦等著 Hobsbawm, Eric J. et al., eds.

- 2002 被發明的傳統 bei faming de chuantong [The Invention of Tradition]。陳思文等譯 chensiwen deng yi [Ssu-Wen Ch'en et al., trans.]。臺北：貓頭鷹 taipei [Taipei]: maotouying.

伊薩克 Issac, Harold R.

- 2004 族群：集體認同與政治變遷 zuqun: jiti rentong yu zhengzhi bianqian [Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change]。鄧伯宸譯 deng bochen yi [Po-ch'en trans.]。臺北：立緒 taipei [Taipei]: lixu.

勒寧 Lehning, Percy B.

- 2001 分離主義的理論 fenli zhuyi de lilun [Theories of Secession]。許雲翔等譯 xuyunxiang deng yi [Yun-Hsiang Hsu et al., trans.]。臺北：韋伯文化 taipei [Taipei]: weibo wenhua.

中村孝志 Nakamura Takashi

- 1970[1949] 十七世紀荷人勘察臺灣金礦紀實 shiqi shiji heren kancha taiwan jinkuang jishi [臺灣におけるオランダ人の探金事業——十七世紀臺灣の一研究]。賴永祥、王瑞徵譯 lai yongxiang, wangruizheng yi [Yung-hsiang Lai and Jui-cheng Wang trans.]。刊於 [In] 臺灣史研究—初集 taiwan-shi yanjiu: chujì [The First Collection of the Studies of History of Taiwan]，賴永祥編 lai yongxiang bian [Yung-hsiang Lai ed.]。編者自刊 bianzhe zikan [Published by the editor]。

伊能嘉矩、粟野伝之丞編 Inō Kanori and Awano Dennojō eds.

- 1900 臺灣番人事情 (taiwan banjin jijo) [Conditions among Taiwan's Aborigines]。臺北：臺灣總督府民政部文書課 (taihoku: taiwan sōtokufu minseibu bunshoka)。

佐山融吉 Sayama Yukichi

1914 蕃族調查報告書 (banzoku chōsa hōkokusho) [Report on the Survey of Aboriginal Tribes]。臺北：臺灣總督府 (taihoku: taiwan sōtokufu)

2007[1914] 蕃族調查報告書·第一冊：阿美族南勢蕃、阿美族馬蘭社、卑南族卑南社 fanzu diaocha baogaoshu, diyice: ameizu nanshinan, a meizu malanshe, beinanzu beinanshe [Report on the Survey of Aboriginal Tribes, Volume 1: Amis Nan-shin tribe, Amis Malan tribe, and Puyuma Puyuma tribe]，中央研究院民族學研究所編譯 zhongyangyanjiuyuan minzuxue yanjiusuo bian yi [Institute of Ethnology, Academia Sinica trans. and ed.] 臺北：中央研究院民族學研究所 taipei: zhongyangyan jiuyuan minzuxue yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]

李壬癸 Li, Paul Jen-kuei

1997 臺灣南島民族的族群與遷徙 taiwan nandao minzu de zuqun yu qianxi [Ethnic and Migration of Austronesian People in Taiwan]。臺北：常民文化 taipei [Taipei]: changmin wenhua.

施正鋒 Shih, Cheng-Feng

1998 族群與民族主義：集體認同的政治分析 zuqun yu minzu zhuyi: jiti renting de zhengzhi fenxi [Ethnic and Nationalism: A Political Analysis of Collective Identities]。臺北：前衛出版社 taipei [Taipei]: qianwei chubanshe.

陳茂泰 Chen, Mau-thai

1993 臺灣原住民的族群標幟與政治參與 taiwan yuanzhumin de zuqun biaozi yu zhengzhi canyu [The Ethnic Mark and Political Participation of the Taiwan Indigenous People]。刊於 [In] 族群關係與國家認同 zuqun guanxi yu guojia rentong [Ethnic Relations and National Identities]，張茂桂編 zhangmaogui bian [Mau-Kuei Chang ed.]。臺北：業強出版社 taipei [Taipei]: yeqiang chubanshe.

陳俊男 Kilang, Mayaw

1999 奇萊族 (Sakizaya 人) 的研究 qilaizu (Sakizaya ren) de yanjiu [The Study of Sakizaya]。國立政治大學民族學系碩士論文 guoli zhengzhi daxue minzuxuexi shuoshi lunwen [M.A. thesis. Department of Ethnology, National ChengChi University]。

陳錫秉 Chen, Xi Bing

2003 臺灣原住民粒線體 DNA 的多態性分析：HVI、10208-10679 區域和九鹼基對缺失 taiwan yuanzhumin lixianti DNA de duotaxing fenxi: HVI, 10208-10679 quyu he jiujiandui qeshi [Mitochondrial DNA polymorphisms in Taiwan's aborigines: HVI, 10208-10679 region and 9-bp deletion]。慈濟大學

人類遺傳學研究所碩士論文 ciji daxue renlei yichuanxue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. thesis. Institute of Human Genetics, Tzu-Chi University]。

許木柱 Hsu, Mutsu

- 2003 花蓮市原住民部落歷史重建 hualianshi yuanzhumin buluo lishi zhongjian [Historical Reconstruction of the Sakizaya in Hualien]。花蓮：花蓮市公所 hualian: hualian shigongsuo [Hualien: Hualien City Administration]。

許木柱、廖守臣、吳明義 Hsu, Mutsu, Shou-ch'en Liao, and Ming-I Wu

- 2001 臺灣原住民史—阿美族史篇 taiwan yuanzhumin shi: ameizu shi pian [The History of Formosan Aborigines: Amis]。南投：臺灣省文獻委員會 nantou: taiwansheng wenxian weiyuanhui。

康培德 Kang, Peter

- 2002 殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七世紀至十九世紀的歷史變遷 zhimin jiechu yu diguo bianchui: hualian diqu yuanzhumin shiqi shiji zhi shi-jiu shiji de lishi bianqian [Colonial Contacts and the Margins of the Empire: The Historical Change of the Indigenous People in Hualien from 17 to 19 Century]。臺北：稻香出版社 taipei [Taipei]: daoxiang chubanshe。

鳥居龍藏 Torii Ryūzō

- 1897 東部台 阿眉種族の土器製造に就て (toubu taiwan Amis shuzoku no doki seizou ni shuu te) [The Making of the Earthenwares among Amis in Eastern Taiwan]。東京人類学会雜誌 (tokyo jinruigaku kai zasshi) [Journal of the Anthropological Society of Tokyo] 12(135):344-359。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一 Utsurikawa Nenzo, Miyamoto Nobuto, and Mabuchi Tōichi

- 1935 臺灣高砂族：系統所屬の研究 Taiwan Takasagozoku: keitō shozoku no kenkyū [The Formosan Native Tribes: A Genealogical and Classificatory Study]。東京：刀江書院 (tokyo: tōkō shoin)

黃宣衛 Huang, Shiun-wey

- 2005 異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集 yizuguan, diyuxing chabie yu lishi: ameizu yanjiu lunwenji [Images of Others, Regional Variations and History among the Amis]。臺北：中央研究院民族學研究所 taipei: zhong-yangyanjiuyuan minzuxue yanjiusuo. [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

- 2008 「南來說」？「北來說」？關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察 nanlai shuo? beilai shuo? guanyu saqilaiya yuanliu de yixie wenxian kaocha [Comes from Either South or North? A Documentary Survey of the Origin of Sakizaya]。臺灣文獻 taiwan wenxian [Taiwan Historica] 59(3):199-220。

黃宣衛、蘇羿如 Huang, Shiun-vey and Yih-ju Su

2008 文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動 wenhua jiangou shijiao xia de Sakizaya zhengming yundong [Sakizaya's Name Rectification Campaign under the Perspective of Cultural Construction]。考古人類學刊 kaogu renleixue kan [Journal of Archaeology and Anthropology] 68:79-108.

黃宣衛、羅素玫 Huang, Shiun-vey and Su-mei Lo

2001 臺東縣史—阿美族篇 taidong xianshi: ameizu pian [The History of Taidong: the Amis]。臺東縣政府 taidong xianzhengfu [Taitung County Government].

黃美金 Huang, Lillian M

阿美語語法初探 ameyu yufa chutan [A Preliminary Exploration of the Amis Language Grammar]。發表於 [Presented]「語言學門專題計畫 究成果發表會」 yuyan xuemen zhuan ti jihua yenjiu chengguo fabiaohui [Conference on the Results of the Research Projects of the Field of Philology]，中央 究院歷史語言 究所語言組主辦 zhongyangjiuyuan lishiyuyan yanjiusuo yuyanzu zhuban [Philology Research Group, Institute of History and Philology, Academia Sinica]，臺北 taipei [Taipei]，1 月 23-24 日 [January 23-24]。

靳菱菱 Chin, ling-ling

2008 族群認同的建構與挑戰：臺灣原住民族正名運動的政治學觀點 zuqun rentong de jiangou yu tiaozhan: taiwan yuanzhu minzu zhengming yundong de zhengzhixue guandian [The Construction and Challenge of the Ethnic Identity: Taiwan Indigenous Peoples' Name Rectification Campaign under the Perspective of Political Science]。發表於 [Presented]「2008 年中國政治學年會暨學術研討會」2008 nian zhongguo zhengzhixue nianhui ji xueshu yantaohui [Annual Conference of Chinese Association of Political Science, 2008]。中國政治學會、中正大學政治學系、中央研究院政治學研究所籌備處主辦 zhongguo zhengzhi xuehui, zhongzheng daxue zhengzhixuexi, zhongyang-jianjiuyuan zhengzhixue yan jiusuo choubeichu zhuban [Chinese Association of Political Science, Department of Political Science, National Chung Cheng University, and Institute of Political Science, Academia Sinica]，嘉義 jiayi [Chiayi]，9 月 27-28 日 [September 27-28]。

Harold. R. Issac 著，鄧伯宸譯

2003 族群 (Idols of the Tribe)。台北：立緒出版社。

Barth, Fredrik

1969 Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*. Pp.5-38. London: George Allen & Unwin.

2000 Boundaries and Connections. In *Signifying Identities: Anthropology Perspectives on Boundaries and Contested Values*. Pp.17-36. London: Routledge.

- Bauer, Otto
 1996 The Nation (1906). *In* Nationalism in Europe, 1815 to the Present. Stuart Woolf ed. Pp.61-84. London: Routledge.
- Borao, José Eugenio Mateo
 1993 The Aborigines of Northern Taiwan: According to 17th Century Spanish Sources. *In* Newsletter of Taiwan History Field Research (中央研究院台灣史田野研究通訊) 27: 98-120.
 2001 Spaniards in Taiwan. Vol 1 (1582-1641). Taipei: SMC Publishing Inc.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov
 2004 Ethnicity as Cognition. *Theory and Society* 33:31-64.
- Chen, S. J. (陳叔倬), K. H. Chen (陳光和)
 1996 The Distribution of HAL-A-A, -B, -C Antigens among the Taiwan Indigenous Populations. Presented at the Symposium on Cultural as well as Biological Affinities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southern Asia, Academic Sinica.
- Gil-White, Francisco J.
 2005 The Study of Ethnicity and Nationalism Needs Better Categories: Clearing Up the Confusions That Result from Blurring Analytic and Lay Concepts. *Journal of Bioeconomics* 7:239-270.
- Moerman, Michael
 1954 Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue? *American Anthropologist* 67:1215-1230.
- Nagel, Joane
 1994 Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problem* 41 (1):152-176.
- Renan, Ernest
 1996 What Is a Nation (1882). *In* Nationalism in Europe: 1815 to the Present. Stuart Woolf ed. Pp.48-60. London: Routledge.
- Simon, Scott,
 2007 Taiwan Studies and Taiwanese Indigenous People. Presented in UCSB International Conference in Taiwan Studies.
- Smith, Anthony D.
 1993 The Nation: Invented, Imaged, Reconstructed? *In* Reimagining the Nation. Marjore Ringrose and Adam J. Lerner eds. Pp.9-28. Buckingham: Open University Press.

Taylor, Charles et al.

1994 Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. N.J.: Princeton University Press.

Vermeulen Hans and Coro Govers, eds.

1994 The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries. Amsterdam: Het Spinhuis.

Whorf, Benjamin L.

1958 Science and Linguistics. In Readings in Social Psychology. Eleanor E. Maccoby, Theodore M. Newcomb and Eugene L. Hartley. N.Y.:Holt.

靳菱菱

臺東大學區域政策與發展研究所

95092 臺東市西康路二段 369 號

att92@nttu.edu.tw

The Representation and Invention of Culture: The Process and Challenge of the Sakizaya Ethnic Reconstruction

Ling-ling Chin

Institute of Regional Policy and Development

National Taitung University

The Sakizaya, regarded as subgroup of the Amis in the past, applied for ethnic recertification successfully in 2007. By historical investigation, representing the ritual and cultural tradition, the elites acknowledged their new identities. But gaps between the ethnic definition and knowledge of legends exist between the elite promoters of the new identity and the masses. There are no distinctive Sakizaya features that define the tribe, because the Sakizaya were subordinated to the Amis tribe for more than one hundred years, and most rituals and customs were assimilated by the Amis.

Some contradictions and conflicts among the Sakizaya elites could not be reconciled before recertification. They attempted to construct exclusive discourses by restating and representing the tradition as well as creating artificial criteria to categorize the new ethnicity. Until now only five hundred Sakizaya have officially converted their ethnic registration. It is controversial that elites' enthusiasm couldn't move their tribal people who had assimilated to be Amis. This paper will explore the process of ethnic and cultural construction of a newly ethnic recertified group. How do the promoters face the objections and questions from the others and insiders? How do they shape a cultural image under the still weak identification? This research on the effects and development of recent aboriginal recertification processes will be of great help to comprehend ethnic policy in Taiwan.

Keywords: Sakizaya, culture, ethnic identification
