

國立政治大學民族學系

碩士論文

族群接觸與族群認同：
以賽夏族 tanohila: 氏族日阿拐派下為例

指導教授：潘英海

研究生：日婉琦

中華民國九十二年六月

本論文

係在『中央研究院民族學研究所』訪問期間完成

係接受『行政院客家委員會』獎助完成

謝 辭

我，一個即將邁入而立之年的女子，受了近 25 年的學校教育，終於要告一段落了……。從小到大的求學歷程雖然跟別人不太一樣，嚴格說起來卻是十分順遂的，這全部要拜我那對親愛的父母、還有疼愛我的二個哥哥所賜！小時候家裡的環境並不是很好，他們卻費盡心思讓我在安穩優渥的環境中成長，我不知道他們有沒有擔心過我的學業，但我知道只要是我做的決定，他們定都傾全力精神上支持，當然如果沒有他們經濟上的支援，我在撰寫論文期間就要窮困潦倒的喝西北風了。

進民族所之後，二哥就已經警告過我說「小心畢不了業」！我還嘻嘻哈哈說沒問題，到口試的那一刻我突然瞭然於心，其實我真的很謝謝他對我百般挑剔，從開始撰寫到完成，他也花很多心思在幫我澄清很多問題，正因為如此我才能交出像樣的論文。

在提出論文申請時發生小小波折，雖然我從來沒有上過潘英海老師的課，單憑我自認與他相似的學術背景，就大膽寫信並託人將論文計劃送去給他，過了很久的時間突然接到老師的電話，只是他跟我說他並不打算指導我，但還是請我去跟他談談，當下心情真的十分沮喪，不過我安慰自己也許是因為他不了解我吧！沒想到見了面之後，老師竟一口答應了要當我的指導教授，原因是我的計劃他很有興趣，我真是當下心裡就唱起歌來！由於系上並不同意而且還指派另外一個老師給我，理由是那位老師研究賽夏族多年，且是系上專任，系上有規定學生不得在系主任推薦人選前自行找指導教授，為此我傷透腦筋，所幸潘老師還是很支持我，當時的系主任也就不那麼堅持，但我知道自己早被記上一筆……。不過我從開始的戒慎恐懼，到後來的輕鬆應對，畢竟我對老師一無所知，我還在想他會不會是一個陰晴不定的奇怪老頭，哈哈，那種顧慮是多餘的，雖然被老師放了幾次鴿子，但是他對我論文的關心與用心，帶著我念我最頭痛的英文的原文書，和我討論理論與論文，讓我的研究概念與方向更加清晰，這樣的用心在口試的時候表現到極致，我真的很感謝潘老師在口試的時候努力「救」我，說「救」好像太沉重。不過當面臨一個故意刁難與一個沒有仔細看過我論文的口試委員真難為他的辛苦。不過我還是要謝謝林修澈老師花『很多心思』批閱我的論文、讓我在口試時經驗前所未有的磨難，不過對他跳躍式邏輯所產生的問題我實在是不知道他深層意義何在，也許我的功力還不夠；另外也要謝謝謝繼昌老師百忙之中抽空前

來，雖然他們沒有辦法在量化統計研究方法上給我建議，也對我的論文有諸多的疑問，不過因為他們指出我處理史料的謬誤、並澄清我的論點、還幫我改錯字，讓我重新檢視我的論文，並作更完善的修正。

還有一位老師，他是我的大學導師邱皓政，現在是輔大應心系的教授，在我撰寫論文過程，悉心指導我的問卷還有耐心與我討論統計的結果，其實是我一直煩著他，除了面對面的討論，在 MSN 上還要解答我丟去的疑難雜症，偶爾要陪我哈拉，聽我抱怨，簡直是無償的地下指導教授，我覺得自己很幸運有他這個老師。

研究所的學習歷程是很有趣的，曉鳳、大偉把我帶入原住民學生的聚會裡，給我論文研究方向的靈感；還有許雪姬老師讓我從家族史中，重新認識整個家族。從碩二開始上教育學程之後，回到所上的機會很少，我常常被誤認為是教育所的學生，不過我總是會大聲的說我是民族所的，我最要感謝的就是教育所的丁明潔，讓我的學程的日子過的很開心，也讓我在撰寫論文期間，仍能兼顧學程的課業。另外在生活中，幸好有我的大學同學小端和朋友小比的鼓勵與安慰、不管是沮喪或是興奮的時候與我一起分享，平衡了苦思論文的苦悶。還要特別感謝的就是所上的學妹惠蓮，常常和我討論論文，還在口試時當我得小秘書幫我操作電腦，分擔了我緊張的情緒，口試結束後還得平撫我的情緒。

在此還要感謝所有參與論文完成的所有人員，包括我所有的家族成員受訪者，尤其是繁雄叔叔、文德叔叔、文來叔叔、爵樑叔叔、啟毅哥哥、霓麗嫂嫂、宏煜哥哥給我的鼓勵和幫助，還有夏錦春叔叔、張清龍在碩論章節發表時給我的指導，讓我順利完成論文。如果將來有機會，我將會更加努力，為我的家人、族人盡一己之力。

國立政治大學民族學系碩士論文摘要

學系別：民族學系碩士班

論文名稱：族群接觸與族群認同－以賽夏族 tanohila:氏族日阿拐派下為例

指導教授：潘英海博士

研究生：日婉琦

論文內容：共一冊，本文約六萬八千五百字，分緒論三節、本文共五章十七節、結論二節，並以 1000 字扼要說明

摘要

本研究論文主要目的是從賽夏族 tanohila:氏族日阿拐派下與其他族群（主要是客家人）接觸的過程中，探討原住民與漢人密切互動之後一般認同情形或族群意識的特質；在雙重或多重文化的認同中，是否會對自己的文化產生質疑？對自己的族群產生認同危機？是否全盤否定自己的傳統文化？否定文化是否就會否定自己的族群認同、有意掩飾或放棄原有的族群認同？並希望藉由本研究的討論，了解族群認同的心理歷程是否對文化的傳承有所影響，進而幫助族人正向的認同態度與行為，建立我族的認同觀念，並延續傳統文化。

其中以非結構式的深度訪談方式，瞭解社會文化對於認同的影響，包括通婚、社會化歷程、母語能力以及祖靈祭與祭祖，在田野的訪談過程中發現能影響認同變異的部分，但是在母語能力的強弱並不會改變對賽夏族的認同。然而不能忽略的是，仍有許多受訪者是很難釐清自己到底屬於那個族群，也許在身份上不得不承認自己是賽夏族人，然而「血統」卻成為質疑自己認同的主要因素，早期即離開部落，接觸異族、接受漢人的教育更加速自我與社會認同的混淆。

另外則以結構式五點量表，探討認同的心理歷程，發現認同不能單從其中一個語言或非語言的行為，或是外顯行為來判定一個人的認同，個人的通婚結果會造成心理歷程的變化，也就是說通不通婚，都不會改變 tanohila:氏族人對賽夏族整體的認知，在族群態度與族群行為上，卻呈現負面影響（t 值為負值），即與異族通婚的結果也造成個人在行為的準備狀態與表現於外的行為改變。族群接觸的密切程度與族群認同的強度是息息相關的，尤其是對在台灣原住民中佔有特

殊地位的賽夏族來說，更具有舉足輕重的地位，其族群獨特性乃從與其他族群的連結形成的。

相對於客家的弱勢，在本研究中找不到被「同化」的跡象，若強要說「同化」，在這裡僅能從語言上得到充分證明，除此之外，在其他的面向，似乎也沒有得到客家的真傳，因此不能為「同化」提供更有力的佐證。另外族群認同的心理歷程要遠比展現出的外顯行為對文化的傳承有更重要的影響，唯有內心達到真正的認同，才能有效建立族人的認同觀念，並延續傳統文化。

目次

緒論	
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧	6
第三節 研究方法與步驟	10
第一章 賽夏族概述	
第一節 起源與分布	15
第二節 社會組織與歲時祭儀	20
第三節 宗教信仰與變遷	27
第四節 族群關係	29
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	37
第二節 tanohila:氏族的系譜關係	47
第三節 tanohila:氏族的族群關係	50
第三章 賽夏族 tanohila:氏族「族群認同」的社會文化分析	
第一節 通婚、婚族儀式與族群認同	54
第二節 社會化與族群認同	58
第三節 語言使用與族群認同	63
第四節 祖靈祭、祭祖與族群認同	65
第四章 賽夏族 tanohila:氏族「族群認同」的心理歷程分析	70
第一節 tanohila:氏族「族群認知」之分析	72
第二節 tanohila:氏族「族群態度」之分析	75
第三節 tanohila:氏族「族群行爲」之分析	78
第四節 小結：族群認同的心理歷程	83
第五章 賽夏族族群接觸過程中的族群認同	
第一節 賽夏族族群認同的模糊性與多義性	85
第二節 賽夏族族群認同的想像與詮釋	88
結論	
第一節 研究發現與討論	92
第二節 研究限制問題與後續研究建議	96
參考文獻	98
附錄	102

圖次

圖 1-1	賽夏族遷移示意圖	17
圖 1-2	賽夏族南庄地區地理分布圖	19
圖 4-1	族群認知與文化模式示意圖	72

表次

表 0-1	樣本結構分析表	14
表 1-1	日治時期研究者對賽夏族的定位與分類	16
表 1-2	歲時祭儀分析表	22
表 1-3	pasta'ai 儀式執掌分配表	23
表 1-4	同化的七個步驟	33
表 1-5	南北群語言使用與宗教信仰之比較	34
表 2-1	賽夏族的 Sinraho'e、漢姓、和姓及原意對照、各姓氏分布表 ..	42
表 2-1	氏族祭儀分工表	46
表 2-2	日阿拐 (1840-1903) 大事紀	50
表 3-1	tanohila: 氏族日阿拐派下 2003 年通婚概況	56
表 4-1	tanohila: 氏族的族群認知之 t 考驗	73
表 4-2	tanohila: 氏族族群認知研究結果摘要表	74
表 4-3	tanohila: 氏族的族群態度覺之 t 考驗	76
表 4-4	tanohila: 氏族族群態度研究結果摘要表	77
表 4-5	tanohila: 氏族的族群行為之 t 考驗	79
表 4-6	tanohila: 氏族族群行為研究結果摘要表	80
表 4-7	族群認知、族群態度與族群行為的 Pearson 相關	82

緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

「研究動機」由切身的人生歷程的經驗出發，與所經歷的成長與學習背景有很深的關係，也可以說是肇始將民族學、文化研究與社會心理學結合的原因。從小到大就在多族群混居的環境中生活，但對於賽夏族與客家人之間互動模式的了解卻是在大學以後，兩族群不但在地緣上有密切的關係，在情感上也有難以割捨的情懷。從賽夏族人幾乎都會說流利的客家語、賽夏族人有收養子女的慣習（尤其是客家人的小孩）就會令人好奇，造成這樣的原因是什麼？對於這樣的現象，是涵化嗎？還是同化？亦或是兩族和諧的象徵？南群賽夏族人多分布在苗栗縣南庄鄉蓬萊村及東河村一帶，在其鄰近的鄉鎮如南庄鄉、頭份鎮、獅潭鄉、三灣鄉等，則有許多客家聚落，這樣親近的地緣關係，兩族群之間必定會有相當程度彼此影響著雙方；也由於現今社會分工日漸精細，不論個體與個體、族群與族群之間，均無法獨立存在，無可避免會有交集，會產生競爭或合作。

這樣的例子，在週遭的生活環境與求學歷程中不斷上演。筆者的父親是賽夏族人，母親是客家人，老家在苗栗縣蓬萊村，但在筆者尚未出生之前就已經舉家搬遷到台中縣潭子鄉，台中是一個河洛人佔多數的城鎮，因此「賽夏」、「客家」與「河洛」的群我意識及文化習俗的差異，在當時使筆者對自己的身分認同產生混淆及矛盾的情結。過去母親不願意我們受到歧視，從我們無法辨識族群身分的臉上，隱藏我們具有賽夏身分的事實，要求我們說流利的國語、河洛語及客家話，灌輸我們漢人文化，費盡心思阻斷我們對於賽夏文化的認識與了解，使得我們對賽夏族的一切陌生得幾近一無所知，這樣的情形一直持續到面臨學習的轉折時，才有極大的轉變。這也就是筆者在選擇學習領域時，何以選擇社會心理學，進而選擇民族學的重要理由，在在都是期望自己俾能從微觀心理情感層面，來做巨觀的觀察研究。而最能接近自己、接近賽夏族最適合的起點就在於：「台灣社會族群間的矛盾與衝突的必然存在」，使得族群接觸與族群認同（ethnic identity）在學術界儼然成為不容忽視的研究課題。

從過去的研究顯示，例如：Barth(1969)和王明珂(1997)，族群認同具有高度的變遷性與動態性。但問題是主觀的「賽夏意識」會消失嗎？在哪些狀況會消失？過多久會消失呢？在哪些地方會消失？會如何消失呢？基於上述的經驗與粗淺的了解，本研究即希望能從族群的變遷性與動態性為出發點，並同時兼以社會心理學的角度，以賽夏族的 tanohila:氏族為例進行研究討論，了解原漢接觸與互動對於族群認同的影響。誠如賽夏與客家兩族群在台灣均非主流，在相對弱勢的情境之下，對於賽夏族是否有著決定性的影響？再者期望藉由本研究，一方面找回自己對於身分認同上的失落，另一方面找到在多重文化接觸的歷程中保存、並延續賽夏族傳統文化的機制。這裡暫時不使用「同化」一詞，因為「同化」似乎是先假定居少數的賽夏聚落，會被居於多數的客家人單向同化以致消失。這種同化狀況是否發生？研究的對象在同化過程中的哪一個階段？是否一定會被「融化」掉？還是處於一個均勢的階段？這就要靠深入的田野工作與訪查，才能窺知端倪。

二、研究問題與目的

台灣社會族群的矛盾與衝突，從過去到晚近一直是不容忽視的重要研究議題，族群意識 (ethnicity) 與族群認同 (ethnic identity) 往往是隱含在族群議題最重要的環節。而原住民所面臨的認同危機，一方面影響個人自我觀念的健全發展，另一方面也彰顯族群文化存續的危機。正如王明珂 (1997: 21) 所言：

「為了擺脫因文化偏見而建立的核心、內涵、規律、典範、真實等概念，學者也開始研究一些邊緣的、不規則的、變異的、虛構的人類文化現象。在此取向下，對族群的研究也由核心內涵轉移至邊緣，由「真實」(reality) 轉移到『情境』(context)，由識別、描述『他們是誰』轉移為詮釋、理解『他們為何要宣稱自己是誰』？」

傳統的研究，常將「族群核心」的通則、現象視為一個族群展現於外的客觀特質。但像台灣這種移民為主的社會，族群與族群之間的互動關係，可以說是不可避免的，因為各族之間多多少少都會為了需要的滿足而有所接觸。¹在接觸與交流下，不免對雙方文化產生質或量的改變。此時，文化特質

¹ 引用 國史館 編印 1995。中華民國史族群志 (初稿)，頁 28。台北：國史館。

的變與不變，透露了「可替代性」和「不可替代性」的訊息，也正是探索族群深層特質的最好時機了。

苗栗縣南庄鄉一帶屬於賽夏族人與客家人密切互動的地區，不管是要清楚的了解賽夏族人，還是客家人深層的文化特質，都是絕佳的觀察點。舉例來說，對於漢人的土地公等民間信仰，在與客家人混居的聚落漸漸被接受，而漢人在家中設立祖先牌位的祖先崇拜傳統亦被納入，也於清明舉行掃墓；此外，受漢人影響也過舊曆年、五月節、七月半、八月半等節日。²但由此粗淺的理解，是否可以評估賽夏傳統可取代性，還是存在著比「傳統」更深層的特質，例如賽夏人在接受祖先崇拜的同時，並未取消或改變一年兩次的祖靈祭傳統。因此多族互動與邊緣文化地區的研究，較核心與典型地帶能獲得更深層、基底的族群特質。這也呼應了以「族群」為單位的歷史學派研究取向，在「邊緣研究」的潮流下「對族群的研究也由核心內涵轉移至邊緣」。

「在過去台灣人類學的研究中，最直接涉及漢人與異族關係者，主要是在平埔族的研究上。但其研究一向以涵化(acculturation)的概念來討論。……另外，由於國民政府在意識型態宣傳上的成功，以及研究者有意無意的漢人文化中心主義之作用，使得有關研究上往往是用漢化(sinicization)之類的同化(assimilation)概念來引導。因此，過去有關研究多半是以漢化為其最後的結語。……潘英海由台南頭社的太祖年度祭儀之研究，便提出「文化合成」的概念來取代同化(或漢化)及涵化的概念，以避免具有文化中心主義。」(黃應貴，1997)

雖然這段引言是討論漢人與非漢族群(指平埔族)的互動關係，但筆者認為在反對採用「單向概念的同化」上，卻是適用於任何不同族群間之互動關係。一般在處理居多數的漢人與居少數的原住民互動關係時(以南群賽夏為例)，單向的「客家化」常被視為最終且理所當然的結果。在此並不是否定與漠視「客家化」的事實，主要是想要把焦點擴大，看看在賽夏與客家的互動過程中，是不是有所謂「文化合成」的情形出現，這也是在解釋「研究動機」時，將研究的主題著眼於「**接觸與認同之研究**」的面向，而非單單使用「同化」、「涵化」甚至是「客家化」概念。

² 同上 頁 140-141

但不可否認的，研究南群賽夏與客家人接觸與互動之研究，「客家化」是一個不得不面對，而且算得上是主要的探討課題。但我們不單單從賽夏與客家兩族接觸後所產生的一種同化效應來看；或是只注意到把不同文化的團體，變成爲一個共同文化團體的過程，意即一般所謂的「融合」。因爲這樣的過程，通常是爲數較少的群體被居多數的團體所同化。其實在此之外，還有許多雙向影響的面向值得探討、等待發現。

若將問題的焦點也集中在個人身上的時候，賽夏族人因身處在客家人群居的聚落，在人與人的互動中，往往也是造成賽夏族人認同改變的因素之一。根據 Turner (1985) 所提出自我分類理論 (self-categorization theory)，他將個體自我概念區分爲自我認同 (personal identity) 與社會認同 (social identity) 兩種成分，且其行程的過程基本上是一認知類別化現象 (cognitive grouping) 的結果，對於個體自己的觀念是所謂的自我認同，而所產生對於自己屬於哪一種社會類別的概念則是所謂的社會認同 (例如我是本省人、外省人、北部人或南部人等等)。

個體對於自我的覺知，主要係來自自我與他人以及社會互動的經驗。因而爲了探討在心理上自我分化、發展與改變而造成對族群認同改變的過程，就必須瞭解賽夏族人透過哪些因素與其他族群接觸與互動進而影響認同的變化，以求對賽夏族人族群認同轉化的因素有更全盤的瞭解。

賽夏族的獨特性，是不能忽略與其他族群的關連性，相較於河洛人爲少數客家人，在相對少數的賽夏族人中在過去有諸多研究顯示有客家化的趨勢，本研究欲從 tanohila: 氏族日阿拐派下與其他族群 (主要爲客家人) 接觸的關係中，發現下列問題：

1. 原住民與漢人密切互動之後一般認同情形或族群意識的特質。如果從賽夏族與客家的接觸爲例，族群認同情形是否如一般人印象中，少數會受到多數的影響而漸漸改變甚或造成同化？

2. 本研究呈現面與向的問題，針對處在雙重或多重文化的認同的個人，是否會對自己的文化產生質疑？對自己的族群產生認同危機？是否全盤否定自己的傳統文化？否定文化是否就會否定自己的族群認同、有意掩飾或放棄原有的族群認同？因爲在面對文化頻繁接觸的衝擊與調適過程，心理的矛

盾、徬徨和族群認同的危機，有可能導致負面的族群認同（如自卑或否定）。

3.如何界定自我、自我與他人的關係，尋找自己的定位，尋回自我的認同。希望藉由本研究的討論，了解族群認同的心理歷程是否對文化的傳承有所影響，進而幫助族人正向的認同態度與行為，建立我族的認同觀念，並延續傳統文化。

第二節 文獻回顧

一、關於族群認同研究探討

在族群認同相關研究中，有學者將焦點放在族群認同的起源上，為「根基論」，認為認同是與生俱來的，包含人類最原始的情感在內；同時構成族群認同的基本要素，包括身體特徵 (Body)、姓氏 (Name)、語言 (Language)、共同歷史與出身 (History and Origins)、宗教 (Religion) 以及國籍皆屬既定不變的。(Geertz, 1968)

另外將焦點放在變遷上與變遷上，為「工具論」，認為族群認同常會隨環境的變遷而調整認同的方向。(Haaland, 1969; Despres, 1975; Cohen, 1975)

大體而言，人類學或民族學在討論族群意識與族群認同時，大多是從單一族群的文化如何受到外來文化影響的變遷，較少單一族群在多族群文化影響之下如何文化呈現文化主體性的研究，最主要的因素是主張族群的接觸造成不同文化團體的互動，也伴隨文化的變遷。Malinowski 曾指出文化變遷的動力來自兩個方面：一是來自文化內部自生力量，即自主性的創新 (independent invention)；一種是來自不同文化接觸下的文化傳播 (diffusion) (Malinowski, 1945)。此論是在西方殖民文化對殖民地的土著文化 (特別是非洲) 產生影響的時代背景下提出，因此在強勢文化的單向影響的概念操作下，同化 (assimilation) 常常是主要的推論方向；而著重兩個文化體雙向互動性影響的涵化 (acculturation)、文化接觸 (cultural contact) 等概念則常從屬於現代性(modernities)、同質化(homogenization) 的權力(Authority) 體系之下，文化的多元性與異質化(heterogenization) 常常被解釋為弱勢文化面對強勢文化的無力抵抗 (Ong, 1996: 60-64)。

Eidheim (1969) 在討論挪威 Lapps 人時，發現海岸 Lapps 人與內陸的 Lapps 人對於認同有不同的表現，內陸的 Lapps 人有正面的族群意識，海岸 Lapps 人卻有著污名感，寄望 Lapps 身分永遠消失。這樣的污名概念謝世忠 (1987) 也探討台灣原住民，發現當認同變成是一種污名時，背負污名的人會急於想要拋棄這個認同；反之則是會更積極強化本身的族群意識。

王明珂（1997）在《華夏邊緣》書中以集體記憶的概念，詮釋了族群的自我宣稱，並且建立了邊緣研究的取向。他受 Fredric Barth 「族群邊緣」分析的影響，結合「集體記憶」和「結構性失憶」理論來探討「族群本質」(ethnicity)。並以「中國人」這個族群做為例子，以探討華夏的族群本質現象對於過去或歷史的記憶與詮釋。簡單的說，本書以華夏認同的邊緣現象出發，來探討華夏邊緣的形成、維持與變遷。如黃應貴、葉春榮主編的《從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集》書中各篇文章呈現的觀點。在單獨領域的參考書目，有語言社會學的專書黃宜範《語言、社會與族群意識—台灣語言社會學的研究》、從族群和族群領域論述的合輯—施正鋒編的《台灣族群主義》、與文化人類學基本概念的界定。則可參見基辛（R. Keesing）著、陳其南校定、張恭啓、于嘉雲合譯的當代文化人類學分編之二《文化人類學》與空大所出的《文化人類學》上下冊。

另有一些與族群認同有關的研究，重點在探討族群關係對於族群認同、族群心理適應的影響。從心理學認知發展取向分析之，「認同」最早可追溯到 Freud，他將個體對他人整個人格全面性、持久性的模仿學習歷程稱之（張春興，1980）（李美枝，1979）。在認同的過程，學習模仿的對象不限於個人，有時候是某個群體，族群認同是許多認同形式的一種。由於不同的族群通常具有各自的文化特質，因此，族群認同往往跟文化認同結合在一起，並透過特定的文化象徵符號（Cultural Symbols）來顯示與增強符號認同。（許木柱，1990）

同時，族群認同是一種動態的、因時間（年齡）和情境不同而改變的發展歷程。個人在成長過程中，不斷經由做決定和自我評價等主動的歷程，形成其族群的認同。陳麗華（1997）、劉美慧（1999）以阿美族兒童為研究對象，探討其族群認同發展情形。如果多數族群的文化價值觀在社會上佔絕對優勢，或是瀰漫著對少數族群的偏見、歧視，都很容易造成少數族群的認同混淆、負面認同或是心理適應困難，甚或造成族群間的衝突。因此強調尊重少數族群文化、消除不平等待遇，將會改善族群關係、維護少數族群身心的健康與平衡。（Boyer，1974；謝世忠，1987）

關於族群關係與認同從婚姻制度與通婚來看，一個族群的婚姻制度將影響到族群血脈的傳承，族群通婚的結果將影響到通婚的個人、其子女通婚雙方所屬的族群及整個社會（Heer，1980）。一方面是文化因素，一方面氏族群人口結構因素（王甫昌，1993）。在現今的社會族群通婚已是無可避免的結果，而賽夏族與客家人的通婚正相當普遍且彼此相互影響。

二、關於賽夏族書目探討

迄今為止，對於賽夏族的研究文獻，已有逐年增加的趨勢，政大族群所、清華社會所、人類所、台大人類所、中研院民族所…等系所，均有學者或研究生進行賽夏族各相關議題的研究（詳見附錄一）。過去既有的文獻呈現了兩個重要的社會現象：一是賽夏族的矮靈祭及賽夏族對於外來信仰接納並存的現象（陳春欽，1968）；一是賽夏族的“父族組織與地域社會”（衛惠林，1956；鄭依憶，1987）。

1. 矮靈祭與外來信仰

關於矮靈祭的研究釋所有賽夏族研究中佔最多篇的，包括《賽夏族·矮靈祭》（三台研究室，1986），趙福民（1988）、鄭依憶（1987、1989）、胡台麗、鄭金德（1967）、林淳毅（2000）、葉婉奇譯古野清人著台灣原住民的祭儀生活等專著或期刊論文，均關注祭典本身的變遷，孤立處理龐雜的儀式行為，從大部分的文章以 *pasta'ai* 為焦點來看，*pasta'ai* 之於賽夏族的意義是非常重大的。此祭典的產生本身就是與異族接觸的結果，祭歌的內容呈現出與異族的接觸經驗，鄭依憶則將歲時祭儀放進社會文化脈絡來了解，並以 *pasta'ai* 為觀察對象初步討論賽夏族的族群關係。因此在討論賽夏族與異族接觸而產生的認同與族群意識有其必要性，以釐清賽夏族在與異族接觸的過程中，是否真的處於弱勢與接受的被動狀態。還有較特殊的林淳毅（2000）運用寓言與故事的方式，來喚醒族人對自己文化的認同，珍惜祖先留下的寶貴資產。以往有關祭典的論述，一般較著重記述祭典、文化的內容，作者則跳脫傳統方式，用一種開闊的眼光來看待原住民文化。

2. 社會結構

包括陳春欽對賽夏族的宗教及其社會功能(1968)、張瑞恭對於賽夏族社會文化變遷的探討(1988)、劉靜枝譯曾福田所寫的賽夏族婚姻制度(1986)、衛惠林之賽夏族氏族組織與地域社會(1958)、胡家瑜之賽夏族的物質文化變遷(1996)等,發現“族群關係”一直是賽夏族長久以來歷史經驗中重要的議題,這牽涉到賽夏族與他族的社會關係與態度,在過去社會結構之研究中,未深入研究賽夏族與他族互動過程中所受的影響與改變、甚或緊張與衝突;大部分的研究均著重於賽夏族本身的獨特,如信仰、社會組織…等。

近年來,有關賽夏族的議題,逐漸受到重視,林修澈(2002)花了六年時間所出版的賽夏族史,內容記述了賽夏族的文化與歷史以及變遷,王雅萍(2000)對於日阿拐家族所作初步的討論、楊希玫(1956)、林修澈(1997)、王雅萍(1994、1997)對賽夏族的姓名制度,均有深度的探討,賽夏族的姓名在台灣原住民中有相當特殊的地位與意義,因為姓氏是賽夏族社會組織運作最基本的單位。

關於客家書目部分資料,主要在輔助本研究瞭解族群互動中客家人的性格。客家人在語言、地域、經濟、文化等方面具有明顯的特徵與相對獨立性的特質。以共同的地域、共同的語言、共同的經濟生活,和共同的心裡素質為基本要素。換句話說,族群特徵是一定的地域內形成的,各個族群由於所居地域的不同,歷史經驗的不同,其文化意識必然有所差別,有所變遷,形成不同的特徵,甚至產生族群的變遷。以描述客家文化特質的專書有楊國鑫的《台灣客家》、台灣客家公共事務協會的《台灣客家人新論》、徐正光的《徘徊於族群和現實之間:客家社會與文化》、劉錦雲的《客家民俗文化漫談》等書。另外對於客家人,一改過去譜牒認定的族源研究取向,而以歷史研究為基礎的陳支平的《客家源流新論—誰是客家人》,也可以作為界定族裔、族源的參考書。

第三節 研究方法與步驟

本研究採多元的研究取向進行相關研究分析。在田野工作的領域中，結構式問卷調查與半結構式深度訪談可補觀察之不足。本研究探討不同族群基於地域或情感上的接觸，產生交互影響或相互融合，主要從族人的心理層面，輔以結構面的陳述，因此在本研究研究方法的採用，以深度訪談與結構式問卷調查之統計分析的資料是本研究論述的最主要依據，深度訪談是研究者在自然的情境下收集資料，訪談時讓受訪者暢所欲言；問卷調查則期望透過結構式的問卷瞭解受訪者的內在心理歷程；田野調查的資料則為補充說明，兩者可相輔相成，使本研究更為完整。

一、研究對象

本研究主要以tanohila:氏族中日阿拐派下各支系成員為對象，選擇以賽夏族tanohila:氏族日阿拐派下為本研究的對象主要理由如下：³

1、熟悉性的考慮

筆者本身即為賽夏族tanohila:氏族人，對於當地較不陌生，在過去也曾陸陸續續回到當地作簡單的調查與觀察，並參與族譜的修訂工作，對於受訪對象已有掌握，對所欲蒐集的資料也有初步的認識與了解。

2、地域接近性

賽夏族分為南北兩地域群，分布地域兼有客家人與泰雅族人的雜居，而南群賽夏因為遷徙或通婚等社會因素，與客家人雜居，有著複雜矛盾的互動關係，以tanohila:氏族為例是研究的適當起點。

3、我族使命感

自身對於賽夏文化與客家文化的交互影響，賽夏人逐漸失去原有的生活形態、經濟活動、文化生態…等，應該找回本族最初的活力，在與外族互動的過城中，依然能夠保存原有的風貌。

³ 樣本的選取以日阿拐派下各支系家族成員，具有能與他人溝通、並具有個人意見表達能力者為對象。

目前在整個賽夏族中，tanohila:氏族的人口相較之下較少，與其他氏族不同的地方在其分布區域僅在苗栗縣南庄鄉蓬萊村的八卦力、四十二份坪及紅毛館等聚落中，而晚近移出部落散居在中部以北的漢人聚落中者眾，也與一般原住民移出部落後在定居地建立另外的新聚落有所差異。tanohila:氏族日阿拐派下與其他族群接觸（尤指與客家人的互動）後，而發生的社會性或心理性認同變化為本研究的研究中心，主要以半結構訪談方式進行社會性認同變異的調查，分別從婚姻、社會化過程、語言使用及祭祖儀式等面向，探討族群認同之社會發展因素；同時也以結構性問卷訪談方式進行認同變異的心理歷程，包括族群認知、族群身份認同、族群態度及族群行為等。

二、研究工具

（一）訪談工具與程序

筆者運用約一年的時間完成研究，其中包括蒐集當地有關的歷史文獻、整理既有的學術研究資料，以作為基本參考架構；設計結構式與非結構式問卷，分別進行面訪、電訪與深度訪談；陸陸續續居住當地從事田野調查工作，實地參與當地生活，蒐集相關資料，最後針對所蒐集之文獻與學術資料、問卷調查與深度訪談及田野調查所得的資料，作綜合分析與整合，撰寫報告，說明如下：

1、文獻探討

田野工作的進行，需適度結合歷史學。在初步研究與深度的探討過程中，歷史文獻對於田野調查工作有相當程度的輔助功用。因此，收集相關本研究的史料文獻、檔案、舊地圖，在詳細閱讀後，參考其中資料，加以考證與歸納。透過相關文獻的探討與應用，可以對研究場域、人文作初步的認識。

2、背景資料蒐集

（1）蒐集地方性文獻資料，包括關於南群賽夏當地的自然地理、人文環境以及歷史背景的縣志、方志，還有賽夏族遷移的歷史等。

（2）調查完整的 tanohila:系譜，以瞭解人口變化及通婚的背景資料，並作為問卷調查抽樣的依據。

(3) 從農會、鄉公所及學校各種地方組織的資料，以瞭解包括 tanohila: 氏族內部、tanohila: 氏族與其他氏族、其他族群之間、村落與其園地的空間分布等社群組織及關係。

3、深度訪談法

半結構式深度訪談，主要想從結構的社會性因素來探討賽夏族 tanohila: 氏族的族群接觸與族群認同的情形，包括族群文化行爲的展現與族群距離的探討。訪問的重點包括：

(1) 隨著部落人口因不同的需求逐漸外移，與外族通婚的情形儼然成爲常態，連帶在婚俗儀式上也產生很大的影響，個人在面臨人生重要的過程時，傳統的過渡儀式往往受到挑戰，此一部份主要從 tanohila: 氏族日阿拐派下的通婚狀況與婚俗儀式，討論族群文化的合成情形，與家族成員之族群認同之變化。

(2) 在社會化的過程中，家庭與環境、父母與孩子相互消長，是否造成心理歷程的轉變？

(3) tanohila: 氏族日阿拐派下的語言使用情形，從不同的面向來分析之，包括通婚情形的影響，如嫁娶角色的交互關係、因婚姻關係而造成不同語言在同一家族中會產生何種狀況？是衝突或相容？再者與鄰近非 tanohila: 氏族的互動情形是否影響語言的學習環境？

(4) 在賽夏族人的心中，宗教信仰似乎並沒有佔有很大的位置，嚴格來說，「歲時祭儀」組成的傳統信仰，對於賽夏族人的約束與凝聚要比一般宗教信仰來得強。因此，若要從宗教的角度來瞭解認同，就必須將焦點擺在「歲時祭儀」，那麼哪一個才是影響最深的呢？

4、完全參與觀察

介入方式，主要從自己的家族關係，由近而遠擴及整個 tanohila: 氏族中的其他支系，預定用約一年陸續回到研究場域，得視情況再作適當的修正，並將觀察得到的變化作成記錄。

之所以採用「完全參與觀察」的方式，乃希望在田野調查的過程中降低

過於主觀的認定，以真實呈現被研究者本位的觀點。透過盡可能完全直接地觀察與學習一個社會現象，可以較深入及周全的瞭解。

在研究過程中以「田野日誌」為記錄的主要方式，忠實的將所有發生的事件鉅細靡遺的記錄下來，日誌的內容還需要包含本身的經驗觀察和對被研究者的詮釋，記下所知道已經發生的，和認為已經發生的，以作為研究分析的重要依據。

（二）族群認同的心理歷程問卷

透過上述訪談工具和程序，可以蒐集到賽夏族 tanohila:氏族日阿拐派下認同變異的社會性因素，但對於自我認同的心理歷程卻很難瞭解。所以本研究另外設計「族群認同的心理歷程問卷」，以進一步釐清認同變異的社會性因素與心理性因素的差異。

1. 問卷編製：問卷主要採混合設計五點量表，欲考驗的項目包括以下幾點(詳見附錄二)：
 - (1) 個人背景資料，計 12 題。
 - (2) 族群認知，即受試者對自我族群的認知程度，計 10 題。
 - (3) 族群態度，即受試者個人回應本族和他族族群意識的方式，計 10 題。
 - (4) 族群行為，受試回應族群知覺與族群態度所表現於外在的行為，計 10 題。
2. 抽樣與抽樣方法：本文的研究對象為賽夏族 tanohila:氏族日阿拐派下各房子孫，而問卷調查的樣本抽樣，便是從日阿拐派下第三代到第五代各房子孫中抽取具有代表性進行問卷調查。
3. 調查經過：主要由研究者透過面訪與電訪兩種方式進行，依據抽樣的 60 個樣本一一進行訪談。
4. 資料處理與分析方法：針對回收的問卷進行統計分析。
5. 樣本結構分析：本研究所得個別基本資料統計如【表 0-1】

【表0-1】 樣本結構分析表

		N	%			N	%
性別	男	35	58.3	出生地	部落	45	75
	女	25	41.7		外地	15	25
教育程度	國中以下	24	40	現居地	長期定居部落	8	13.3
	高中以上	36	60		遷出部落	52	86.7
本人通婚	異族通婚	43	71.7	母親身分	賽夏	28	46.7
	族內婚	6	10.0		非賽夏	32	53.3
	未婚	11	18.3				

三、研究限制

由於父母很早便移出部落，自己也在都市出生，受平地教育與漢人接觸頻繁，與大多數的受訪者有類似的背景，在訪談的過程中，較能夠排除受訪者回答問題傾向「社會期待」，也就是說受訪者能說出自己內心真正的想法，不會因為要降低社會的壓力與自我內心的矛盾而說出違心之論。但卻有可能出現「團體極化」現象，也就是一味擁護自己的族群，這時的壓力來自族群內部，害怕與他人不同或被指為背叛者，因此在訪談過程中應注意受訪者的非語言行為所表現出的抗拒行為。另在本研究的分析過程，皆以賽夏族的 tanohila: 氏族為對象，為一個案研究分析，所呈現族群接觸與族群認同的關係的結果，難免會有個殊差異，故不建議推論式的討論，僅可提供未來相關議題研究之參考。

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，只剩男、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）；⁴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

⁴ 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。

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)⁵

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 栗也傳之丞	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

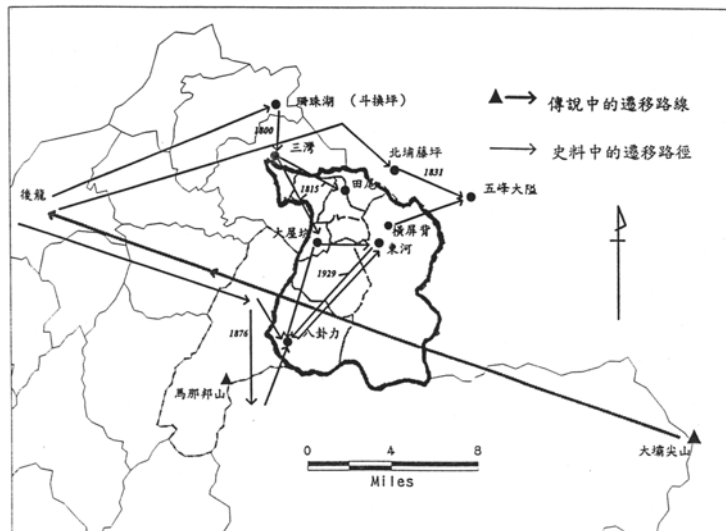
資料來源：馬淵東一。民族學研究。1953：1-11；
轉引自胡家瑜，《賽夏族的物質文化變遷：傳統與變遷》1996：20

⁵ 本研究案的校音工作由葉美利老師完成。

二、遷移過程⁶

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。⁷（遷移過程見圖 1-1）



【圖 1-1】 賽夏族遷移示意圖

（資料來源：陳淑萍，1998：25）

1、早期的發展：

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，

⁶ 本遷徙過程的整理資料部分由日智衡提供。

⁷ 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：

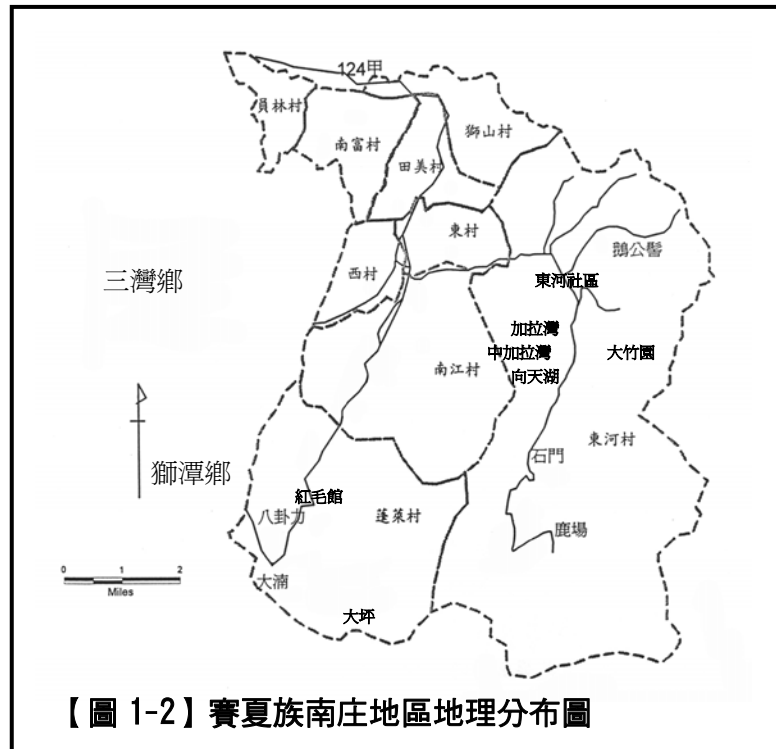
康熙、雍正以及乾隆初期，閩粵籍移民大量擁入竹塹，雖然胼手胝足從事墾荒，但其開墾範圍，不出近海之新竹、香山、竹北、新豐四鄉鎮，當時新埔土語稱吧哩。至乾隆 12 年（1747）始由竹塹社原住民開墾關西、竹東、芎林、橫山，當時成爲另外天地，至於北埔、峨眉、寶山等鄉，即是當時泰雅族盤踞地帶。經叛鄭拒運糧的本族人及淡水廳設置於竹塹社後本族被逼遷出城外，部份族人逐漸退至泰雅族的根據地。賽夏族山區領域有漢人勢力進入，源自嘉慶 20 年（1815）左右客籍黃祈英（斗乃）的進墾三灣。黃祈英是賽夏族田尾社（現南庄鄉田美村、施山村附近）頭目樟加禮收養的義子及女婿，並繼承爲該社頭目；之後大批客族前往南庄地區墾荒、居住、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）淡水廳同知李嗣鄴爲安置新移民，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。閩粵移民爲求團結一致，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爲南、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、鳥嘴山、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、大湫、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）。⁸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

⁸ 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。

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。一個部落內的共同首長，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-kirapa、大東河流域的 say-warō、小東河流域的 say-rayin，以及紙湖溪流域的 say-shawe

等支系。較為接近的幾個共同流域，又聯合為南（say-magahyobon）、北（say-kirapa）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已團會同約定祭期；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：homabos、分豬肉、請靈、表彰事宜等儀式與內容。⁹homabos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。

⁹ 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。

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。¹⁰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，¹¹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。¹²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。¹³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)，可見矮靈在族人心目中之地位，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 (舞唱) 引領著手牽手之族人起舞，後 kilakil 便雜於族人中，與之共舞。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，主祭站於白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

¹⁰ 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)

¹¹ 因為日姓祖先為射箭之能手，是故在矮靈祭中最重要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。

¹² 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。

¹³ 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)

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，及精神上之啓發實屬不易也當珍惜。¹⁴

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。

第三節 宗教信仰與變遷

¹⁴ 以上關於pasta' ai的敘述，感謝日智衡提供與協助。

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；¹⁵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。

¹⁵ 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）

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，從少數目前可得的記錄對照，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。¹⁶

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、爲了避免受到迫害還要學人家紋面、語言也因爲通婚慢慢被同化……，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。¹⁷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，亦有許多部分爲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，以婚俗爲例，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。¹⁸

¹⁶ 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，北群賽夏朱鳳生即爲一例。

¹⁷ 見本章第一節之二「遷移過程」

¹⁸ 例如日文德之子娶花蓮阿美族女子爲妻，婚俗完全採用阿美族的儀禮；我的大哥結婚則完

「……。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櫟旗 (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

全採用客家的儀禮，嫂嫂為屏東客家人。

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）¹⁹

【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。
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。	
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

¹⁹ 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。

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。 ²⁰	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」

²⁰ 同上 頁 140-141

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。

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。²¹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。最後出

²¹ 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。

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……。²²（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：²³

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

²² 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。

²³ 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。

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，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地期待獵物上鉤，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；²⁴它與另一相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。²⁵

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

²⁴ 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）

²⁵ 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。」

記錄的符號，持續沿用至今。²⁶

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，²⁷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）

²⁶ 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。

²⁷ 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）

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。²⁸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 ²⁹	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、鄴、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	hahera 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。	✓	✓	✓	

²⁸ 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。

²⁹ 摘自 林修澈 1997《賽夏族的名制》頁 47-49：悅永見本溯源的和姓

	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。		✓		
hayawan	夏 hayawan	夏野、夏本、春山、神山、高木	意不明，只是自 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'		aran 蟬之意，亦有解做蟾，再轉成詹。	✓			
	*血 kalkalamo'		ramo'血的意思，意譯。				
	*膜 tabtabirao		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。³⁰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）。

³⁰ 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）

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。³¹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，通常會選擇星期假日，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

³¹ 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。人死後的靈魂則稱habon。

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。

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'	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'	v	v	v							
潘 Sawan	v	v	v	v	v			v		
錢 Sawan	v	v	v							
根 kas'aemes	v	v	v							
風 babai'	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'	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一頭目或酋長，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。³²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分，需要通力合作才能完成。

2、近親禁忌：「同姓者」('aehae' Sinraho'e')，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 tanohi la:氏族的系譜關係³³

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，

³² 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。

³³ 在本節中所指涉的tanohi la: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。

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' Sinraho'e）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……」。³⁴

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。

³⁴ 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。

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 ³⁵
五房	客家人 彰化二林人 ³⁶

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

³⁵ 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。

³⁶ 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。

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？

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)	● 得到大料崁撫墾總局核准，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，首先拉攏在地總頭日日阿拐，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。1892 年（光緒 18 年），得到大料崁（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：³⁷

1902 年 7 月，討伐新竹廳下的南庄支聽管轄內番人（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。

³⁷ 「理蕃誌稿」第一編，頁 175-6。

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，及樹圯林支廳管轄內蕃人畢萊社，也都各奉官命，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，爲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。賽夏族爲了生存，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，如果阿拐確爲賽夏族的罪人，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，因而收養了五房爲子，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。正因爲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

成爲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爲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，及用來爲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。以氏族爲單位來討論認同，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，成爲賽夏族的一員。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。

第三章 賽夏族 tanohila:氏族「族群認同」的社會文化分析

族群雖是基於某種血緣關係、語言與傳統而形成的社會現象，但也不可避免地會隨著所處之政治、社會、文化環境的不同，而在認同、意識和關係結構上做相應的調整（徐正光，1994：12）。因為我們能從社會傳遞和環境中得到刺激跟教育，使得對某族群的特定傾向以固定的形式發展，使得我們操一種語言，產生這樣的而不是那樣的觀念和期待，產生對某族群而不是其他族群的認同情感。意即在社會文化逐漸轉型或改變時、族群間因接觸與互動發生漸進的文化合成、或個人本身進入新的社會或環境時，爲了融入、適應或和諧共存所會採取的對應態度。Max Waber(1997：20)在討論族群關係時，認爲透過和平的方式從原來的社會（mother community）脫離或遷居，對原始社會的記憶會因爲一些繼續存在的因素而維持，因而產生強高度的族群認同，其原因包括：1. 分享的政治記憶，2. 傳統的儀式，3. 強而有力的親屬關係。這樣的論點我們能很容易理解，畢竟正面的歷史記憶，能夠更強化對原生族群的認同。故在任何區域，若缺乏或停止這些因素的連結，族群認同很容易就會消失。而賽夏族人在已然多樣的生活形態，聚居與散居與異族接觸的機會相對提高。在族群聚居的地域，卻與大量客家人混居，散居於外地的自不遑多論，也因此似乎有減少個人「自我意象」的傾向，在區分族群的單位，包括在社會或地理分佈的邊緣，常有模糊的地帶產生，本章試圖透過對賽夏族社會文化面向的分析，了解凝聚我族意識的主要動力爲何？什麼樣的文化意義體系能夠持續族人的認知？

第一節 通婚、婚俗儀式與族群認同

傳統賽夏族的婚姻以一夫一妻的嫁娶婚爲主，婚事向來由尊長作主，但個人擁有自主權。因受限於賽夏族的婚姻禁忌，每個姓氏的分佈非常不平均，又有個別姓氏聚居的情形，有時想要鄰近部落找一適當的配偶，勢必會產生困難，所以往往不得不突破地形上、距離上的阻礙，而與遙遠地方之人通婚，在內婚的前提下，事實上也間接達成族群整合的目的；換言之，因爲在往來同一流域鄰近地區無適婚對象，甚至會到不相往來的不同流域、不同亞群

去尋求婚配，由婚姻圈的擴大，隨之而來擴大其在族群內交誼和見聞。但另一方面來說，由於父系中心主義取向，以及婚姻關係和母系關係的聯繫，雖使婚姻圈範圍變大，可是「婚姻困難」的情形依舊存在，在部族內婚意識不是十分牢固的狀況下，因而在族群的邊緣以及異族接觸頻繁的地區，和其他族群通婚的比例會很高（馬淵東一，1941）。其後，隨著部落人口因不同的需求逐漸外移，與外族通婚的情形儼然成爲常態，連帶在婚俗儀式上也產生很大的影響，個人在面臨人生重要的過程時，傳統的過渡儀式往往受到挑戰，本節主要從 tanohila: 氏族的通婚狀況與婚俗儀式，討論族群文化的合成情形，與家族成員之族群認同之變化。

一、通婚的影響

現今賽夏人與外族通婚已是非常普遍之事（通婚狀況見【表 3-1】），民國 60 年以後，交通更爲便利，成年人均有接受國民教育，出外工作、就讀之機會和人數比例增多，婚姻並不像過往一般聽從父母或透過介紹，尤其時間愈晚近，男女對婚姻都有較高的自主權，許多人經過自由戀愛結婚，因此有不少與其他族群通婚的例子。從系譜來看，tanohila: 氏族在第三代以前除賽夏與客家，幾乎無與其他族群通婚的紀錄，第三代之後已婚者，並沒有特定的通婚族群，大多數的受訪者均同意，如果有機會與族人婚嫁，對其仍有一定的信心；若子女與族人交往，只要對方人品好、家世清白，也都樂觀其成，但事實上還是要「靠緣分」，只是，在鮮少有賽夏族人的地方，自然沒有機會接觸本族的對象，也就沒有機會有「緣份」，更遑論結婚，因而通婚對象鮮少爲賽夏族人。換句話說，tanohila: 氏族在通婚的狀況，嚴格遵守賽夏族的禁婚原則，同樣遇到族內通婚的困難，從第三代開始隨著家族人口的外移，與外族通婚的情形早已普遍化，但與其他賽夏族人的不同是，對象已不僅限於地緣親近的南庄客家人，且大部分都是透過求學或就業階段交往進而走向婚姻。

【表 3-1】 tanohila:氏族日阿拐派下 2003 年通婚概況

概 況		人 數	婚後移出
婚 入	族人 婚入	15	0
	異族 婚入	40	30
婚 出	婚出 族人	5	2
	婚出 異族	35	31

當社會所建構的不平等猶然存在時，個體便不得不採用對應的方式，通婚之所以會造成認同的改變，在 tanohila:氏族中，主要展現在女子嫁出的情況下。由於外表及說話的口音與漢人並無顯著差異，因而在交往的過程中只要不主動提及自己的身份背景，並不會被察覺。然而老一輩的漢人對於原住民存有的歧視與偏見是根深蒂固的，女子在面臨男方家族強烈反對的窘境下，往往選擇分離，不願分離者在婚前先拋棄原住民身份，以避免在結婚時成爲阻礙，造成婚後的爭端。（受訪者 B 在結婚前已事先將戶籍遷至母方親戚的戶口內，並拋棄原住民身份，婚後移民加拿大。受訪者 C 婚前交往的對象，因受到男方母親的阻止，因而結束關係，因此在一段新關係來臨時，她選擇隱瞞原住民身份的事實。）再者，也有男子透過入贅妻家或子女從母姓，主動拋棄原住民身份，主要是自我認知原住民身份的污名所產生的結果。（張石水在當時的賽夏族中是赫赫有名的富人，其子女也都有不錯發展，在與漢人雜居的賽夏族聚落，仍不面遭受歧視，因而對於自己擁有賽夏族的身分相當介意，而其妻家在苗栗縣也算是大戶，故與其妻結婚後，子女從母姓，該支系子孫完全喪失原住民身份。）

二、婚俗儀式的選擇

簡單來說，賽夏族傳統的婚俗對於男女雙方均有特殊的儀式與程序，過去因爲生活環境較爲封閉，移出情形不普遍，雖然早期與客家人混居，但大多會採用傳統儀式。因而在婚姻儀式的進行，視婚嫁雙方的族群身份，在訂

婚或結婚使用雙方的婚俗，或常混合進行，賽夏族傳統婚俗儀式如下³⁸：

1、訂婚

男子廿至三十歲，女子在十七至廿歲為適婚年齡，成婚手續在結婚之前須先訂婚。由男方選定對象後，請同氏族長輩至女方家提親，女方若同意，則以互換煙斗為許婚之信物；也有的選定一株松杉培植起來，不許砍伐，以作為許嫁的象徵，表示認定不移之意。

2、結婚

訂婚二、三年後擇期結婚，男方釀酒先邀女方及其近親到家中飲宴，並看聘禮。新郎以珠裙一件送給新郎的兄弟為禮。新娘由男方親屬引領至夫家之後，歇息片刻，即行模擬式掃除室內，並至泉水處汲水返家煮飯等家常工作。翌日，男方父母及其氏族親屬，一起偕新婚夫婦攜帶糯米糕、酒、豬肉、魚等禮品至女方家會親。新婚夫婦要留住岳家，至祖靈祭前共返夫家，參加祭儀之後，由新郎之父以祭祖的糯米糕一塊賜新娘食之，以表示正式加入男方家氏族，結婚的儀禮才就此結束。

3、回娘家

賽夏族回娘家是一件很盛大的事，與漢族回娘家的習俗不同。藉著回娘家的儀式，嫁出去的女兒婚後與娘家仍然維持著緊密的關係，在儀式中，它的過程劃分非常細密並與其他傳統祭儀相結合，其中長老會談、為新生兒貼草等象徵儀式是回娘家的重點。這樣的習俗可以分成幾種形式。

- (1) 新婚之後回娘家。
- (2) 第一胎後回娘家。
- (3) 子女成人之後回娘家。
- (4) 過世後回娘家。

不過在本研究的討論中，似乎以找不到純粹傳統的賽夏族婚姻儀式，無論訂婚跟結婚，在第三代之後，大多已簡化，不特定婚嫁對象連帶嫁娶形式也愈益多元，為尊重不同族群的習俗，許多傳統賽夏族的婚俗儀式會有所簡

³⁸日智衡提供。

化或省略，是否要行賽夏族式婚俗並無一定準則，並不會刻意要求對方族群從事，端視個人意願及雙方家庭的安排而定。還有一些特例在嫁娶其他原住民諸族者，採行他族傳統的婚俗。(受訪者 D 娶阿美族的女子，並行阿美族傳統儀式，除了與阿美族的母系社會有關，另一方面就是一種尊重，尊重原住民的所有儀式，尊重雙方長輩的決定，當然對他來說並不涉及任何對賽夏族的不認同，相反的反而是表現了賽夏族兼容並蓄的性格)。至於回娘家儀式，則由於觀念中回娘家的儀式與婚後家庭健康、幸福、和事業成功結合，使得這個傳統仍有部分家庭持續中。

晚近，無論嫁娶多採對方族群的儀式進行，許多族人並不清楚賽夏族傳統的婚俗儀式，因而幾乎無人採行，甚或覺得客家的禮俗就是傳統。年輕一輩結婚時，採用賽夏族傳統儀式，主要是透過尊長的影響，家庭中若有熱族衷族內事務的長者，較有機會。(受訪者 E 在她結婚時，其父為她舉行賽夏族女子嫁出的傳統結婚儀式，可是她本人卻是幾乎不了解傳統的婚俗儀式過程為何，乃依父親指示進行，婚後再回憶也很難說出所經歷的程序。)但大部分的 tanohila: 氏族成員都同意，婚俗儀式的選擇並不涉及認同的變化，採用他族的婚俗並非等同於對賽夏族的不認同，而是一種尊重對方婚俗的態度，同時順應潮流，簡化傳統婚俗，也顯現出 tanohila: 氏族對他族的包容性。

第二節 社會化與族群認同

由上一節我們可以知道，婚姻關係將兩個生長在不同家庭的男女結合在一起，不同家庭代表的意義包括個人所擁有的身份與背景，還有在家庭中所受到的教育模式，及因教育型塑展現的社會行爲，都在個人的一生，不斷適應其族群代代相傳的模式與標準。換言之，一個人從呱呱落地開始，父母的教養是對個人最早且直接的影響，正如佛洛伊德強調童年經驗對個體後來發展的重要性，等到個體接觸家庭之外的社會，社會的風俗習慣就開始塑造個人的經驗和行爲，到其成年能參與社會活動時，社會的風俗習慣常常展現在個人的行爲上。也就是說個體在幼年會知覺到成人社會所形

成的族群差異，因此他們的族群態度會是成人族群態度的縮影。態度形成的因素，心理分析取向的研究，認為個人對其他族群的負面態度在幼年經驗就已經形成，特別是從親子互動關係中學得。比起對其他族群較寬容的兒童，較不能接納其他族群的兒童，性格較壓抑多疑、缺乏安全感。較具偏見的兒童傾向於道德教條主義、兩極化世界觀、高度要求明確性 (Allport, 1954)，同時也反應家中成人的權威性格。另一方面個人經歷的每一事件後所形成的共同獨特經驗均會累積成為自己的主觀經驗，而此主觀經驗亦是影響個人形成態度的重要因素。此外，社會心理取向研究的重點，在於影響偏見形成的團體過程。認為社會中族群接觸的頻率、族群的平衡、密度、人口的異質性、垂直性社會流動的程度等都會影響族群間的態度。Rosenthal (1987) 討論到族群認同和態度的關係時指出，自我認同堅定的青少年，對其他族群較不會持負面的態度。(轉引陳麗華、劉美慧，1999)

台灣原住民各族群皆無文字，文化的傳承主要就靠口耳相傳和社會制度本身來支撐，傳統的原住民社會規範，對於個體的社會化過程有著重要的地位。「文化」是米德曾探討人格特徵在文化維持、發展與變遷上所扮演的角色。但即使是人類的各種基本情緒諸如恐懼、憤怒，均無法歸咎於種族遺傳或所謂共同的人性，因為在不同的社會條件下會具有不同的表現形式。行為主義對於個體學習過程的詮釋乃受基於對不同刺激因素的接受而產生不同的反應，或個體在行為過程受到外在對於其行為的反應所作的增強，因此對於原初社會幼兒來說，他們那具有充分可塑性的人性是尚未受到人類文明的塑造。

同樣的，早期即移出部落者，除了考量經濟因素之外，主要就是為了孩子的教育問題，為讓孩子較早適應競爭的大環境，並接受與擁有較佳的教育資源，在孩子為初生或幼年期，就舉家遷出，而事實也證明，早期遷出家庭的孩子或女子與外族通婚後移出，在教育成就與競爭條件都比部落中的子女來的高些，像是受訪者 F 之子現在正在夏威夷攻讀博士學位並熱衷於原住民運動、受訪者 G 之長子已從清華碩士班畢業現於新竹中學任教。隨著賽夏族人移出部落日益增多，落腳生活當地的生活習慣與民情風俗對於傳統文化的

傳承，似乎有著衝擊性的影響。

Devore & Schesinger(1987)研究發現有色人種身處於自身文化差異的社會中，養育子女的態度與方式，與主流社會有極大差異。放在賽夏族的通婚家庭來看，似乎可以理解通婚家庭對兒童教養並不會刻意強調傳承賽夏族的文化傳統的原因。部落中的通婚家庭，由於環境使然，隨處均是可供教育的資源，諸如學校的文化教室與母語教學、定期的歲時祭儀等，都是生活中的文化教材。反觀遷出的家庭，早已脫離原有的生活圈，一方面要適應主流社會的環境，一方面要學習如何在於其他族群競爭中出頭，如何在衝突的情境中同時培養孩子對賽夏族的認同，似乎是很大的難題，故許多家庭父母傾向於順其自然，適時給予機會教育。少有極端父母為保護孩子，在孩子求學期間隱瞞賽夏族的身份背景，等突發的特殊狀況才會加以處理，例如必須為孩子申請重要考試的加分時（筆者的母親為美濃的客家人，與父親婚後原居住在部落，直至長子入當地小學，始發現當時教育資源的嚴重不足，遂舉家搬遷至台中。最初因為怕小孩不適應都市的生活，因而刻意隱瞞賽夏族人的身份，以免被平地人嘲笑，因此在國民教育的九年當中並沒有使用任何原住民應有的福利，例如教育補助，直至遇重要的考試，才為孩子申請加分的手續。在家族中移出者有很多類似的例子。）在有能力的範圍之下選擇性的使用原住民福利，這樣的例子反映了社會學習論的觀點，Rotter(1982)認為我們會根據自己對於外在情境的心理知覺做反應，就好像原住民在不同的社會裡，必須入境隨俗。所有的情境均包含線索，基於過去經驗，以指示我們做出某行為之後可能帶來的增強期望。父母之所以刻意隱瞞，有大半的原因是當時的社會對於原住民所擁有的刻板印象造成的歧視與偏見，往往會傷害小孩的自尊心，讓他在成長的過程中遭受不必要的心理陰影，因而父母選擇隱瞞，出發點為的是避免孩子受到同儕的排擠，甚或造成不必要的困擾。只是這樣的保護，也常常是孩子在認同的形成過程中，對自身認同產生混淆的開始。

就這樣模糊、凌亂的社會化歷程，經常迫使原住民的人格世界完全暴露在各式各樣相互衝突與對立的人生境遇中。諸如維護傳統與追隨潮流的衝突、族群意識提升與大社會同化的衝突、有母語學習與漢語表達的問題、有部落主義與都市化衝突、有保留地開放或保護的問題…，這些從實際到抽象

價值所形成的種種錯亂，均是原住民人格養成的威脅。逐漸的，原住民從幼年開始無從在社會化過程中獲得統合的訊息，導致生活失去核心，記憶零零碎碎，組織散漫鬆垮，難做系統性規劃。零碎化的結果，使許多原住民的生活喪失層次感，對沒有統合自我的能力的原住民來說，自身族群認同也往往會產生問題。

反向思考之，人之出生非為空白的有機體，亦非單純地來到世界，而是具備統整與分化的基模，正因如此人成為社會的主體，透過文化的學習或消逝或抑制，某些事物也會因為文化的學習助長或強化。所謂的社會制度、社會組織或社會結構等應該唯有放在人如何去知覺、詮釋，始取得自身的意義。是故，如果原住民本身，能夠體認自我在大環境之下的位置，應不至失去自我的認知能力，雖然如何不受此洪流影響，的確有其困難性，但是如果失去自省能力，也將失去自我認同的機會。這正印證了「認同建構論」的觀點，認同不是天生的，認同是可以建構的。

若堅持從血緣的角度來看，所謂「純粹」的賽夏人似乎是不存在，但是有血緣關係我們就能說一個人是純粹的賽夏人嗎？而事實上「血緣」對於 tanohila 氏族來說，所具有的意義並非絕對。從社會化的歷程來看，R. Benedict (1976: 19) 曾假設，若一個西方家庭收養了一個東方兒童，那麼這小孩可以學習英語，他對養父母的態度和周圍的小孩沒有兩樣，他長大後對職業的選擇，也與他的同伴相近。被收養的小孩所學習的是收養他的社會的整套文化特質，而他所落生之文化特質，則對他一無影響³⁹。相對於 tanohila 氏族，收養的情形也不在少數，從日阿拐本人來說，正印證了這樣的假設，阿拐原為大陸閩籍人氏，被賽夏族人收養之後，原生地之文化已對其毫無意義，受到賽夏族父母的教化，成為道道地地的賽夏族人，日治時期在樟腦利益上傾向維護族群的利益，成年後成為賽夏族的頭目受到族人的擁戴。阿拐也因婚後膝下無子，收養五男一女，整個日阿拐家族雖為賽夏族人，事實上都是透過收養的過程，在部落中成長，受賽夏文化的薰陶。再舉日繁雄為例，其本為苗栗獅頭山地區的客家人，現在是賽夏族中人人尊敬的耆老，

³⁹ 參考 R. Benedict 原著、黃道林譯，1987《文化模式》台北巨流，頁 19

也是賽夏族裡有名的傳統雕刻藝術家，在部落中的小學教授母語課程，對於賽夏族傳統文化的傳承不遺餘力，至於客家文化，除了流利的客家語，同樣沒有很大的意義。另外還有張進生的子女也都是透過收養而成爲賽夏族人，以張進生在家族裡的地位也造就了完全的賽夏兒女。當然，並非所有被收養者都會成爲賽夏人，不過這也證明了父母教養在社會化過程中所造成的影響，父母的不認同往往子女也會傾向於不認同，大房所收養的長子張石水即爲一例。

而譚光鼎在 1998 年的研究中就曾指出造成原住民教育成就不理想的原因，並非本質不如人，而是環境的差異；也就是說，原住民學生成就低的原因是「養育」而非「遺傳」(nurture vs. nature)。這正顯示了環境對於個人有很大的影響，因而在族群接觸與互動的過程中，不同族群認同的形成，尤其是早期生活於封閉環境的原住民，在遭遇外來環境的衝擊之後，對自身族群的認同產生變化，進而在兒童的教養尋找適當的方式，個人則在這樣交錯的過程中，慢慢形成自我的認同形態。

McAdoo (1982) 則認爲有色人種在主流社會中表現的共同趨勢爲：1. 僅與血緣關係的親戚往來互助，2. 家庭成員間關係親密，3. 自我隔離於主流社會，普遍性貧窮，發生與主流社會衝突現象，4. 被現代社會貼標籤的刻板印象，不被解釋爲文化特殊性。然這樣的研究是受到爭議，並不適合用來爲 tanohila: 氏族的境況下結論。尤其是第 3 與第 4 點，從遷出的 tanohila: 氏族人在主流社會下的生活概況來看，普遍生活水平與漢人幾無二至，甚有高於漢人者；而在人際交往方面，鮮少有衝突發生，主要因素在族人隨和的性格與擁有與漢人差異甚少的臉孔居多。也因爲如此，被貼標籤的情形也沒有想像的多。不過從長期定居在部落中的成員來看，雖然沒有受到歧視的情況，但相較於當地的漢人，他們認爲自己的生活水平較差些，在經濟上似乎仍有某種程度上落差，競爭的機會也比較少。

第三節 語言使用與族群認同

社會是由各式各樣的人所組成，相對社會上會建立各種類別以區分不同的人，例如族群，經由社會互動的過程，也會對某些種類的人存有不同的假設，並預期他能夠做出符合其身份的行爲。當我們遇見一個陌生人，就認定他應該做出什麼行爲才是正常的，我們很自然會去幫其分類，假設他的屬性、他的「社會認同」。(這裡的認同會隱含性格的成分)，而這裡所指涉的分類，不成文的隱含層級劃分，語言即是一種分類的方式之一。因此透過語言行爲的傳達，我們也會依據實際上不同的語言、方言，甚至一個人所展現的口音，來判斷一個人到底屬於哪一種族群。每個人都處在這樣的分類體系中，一方面將他人做分類，另一方面自己也被他人分類，語言之所以在這樣的分類系統佔有重要的位置重要，是因為人與人的互動最直接就是透過語言的溝通，而語言行爲在各個族群所展現出來的樣貌多多少少有所差異。

個體開始學習語言的特色在於，對一個可目睹的環境，完全不同領域之適應。自此，個體就強烈的受到他所出自的那個社會主流的文化概念所影響，因而，語言跟族群的關係，通常被建立在一個假設之上：「語言是人與人之間日常溝通的主要媒介。」也就是說，語言被當作是用來接觸與互動時的溝通工具，可以想見共同的語言與無礙的溝通，是族群情感形成的基礎，這樣的論點常被「語言決定論」者用來指涉「語言分類」與「族群分類」的絕對對應關係。事實上「共同的語言」不一定是母語，在族群接觸錯雜的地帶，不同語言間的差別，常呈現一種連續變化的模式，故語言與族群的密切關係是不能否定的，但並沒有一對一的對應關係。但若將語言放在文化的脈絡下來看時，我們卻必須思考語言所佔有的影響力。但從賽夏族所呈現的語言現象就可以用來說明，何以語言與族群認同是沒有絕對的對應關係。我們可以理解的是不同的文化在接觸時，不知不覺中透過語言傳播、交換文化的觀念和認知。語言因此而發展，文化也因此而成長。

只是從賽夏族的語言使用狀況來說，南群賽夏逐年隨著接觸不同族群而在語言上呈現連續變化的現象，因而從日治時期到國民政府的族人，常常是族語、日語和官方語皆流利的狀況，再者隨著地域接近的影響與遷出部落情

形愈來愈普遍，相對於客語而言，族語漸漸嚴重流失，有被其他語言取代的趨勢。大體來說，賽夏族人在高通婚率及與客家人混居的情況下，族人對外交際與家庭中溝通的主要語言幾乎被客家語取代。就 tanohila:氏族日阿拐派下的成員，在語言的使用上會因為婚嫁的狀況而有不同，能講流利賽夏語的大多在第四代以前，平均年齡 45 歲以上，而語言的形成與保存狀況尚可者，主要因素包括：父母或自己是與族人內婚，通婚或非通混在婚後長期定居在部落者。也就是說，除非刻意要培養或居住在部落中會使用族語，否則無論在家或在外，父母對小孩均以國語為主，偶爾夾雜客語，同輩間則隨著輩份愈低，從族語到客語，年輕一代會說族語少之又少，幾乎已不在日常用語中出現。大致上來說，次房、三房及四房派下，相對於大房及五房，居住在部落中或南庄街上者佔多數，彼此間的連繫較頻繁，故連結性強，老一輩會用族語與子女或孫子女溝通，而大房及五房語言流失的狀況相對比較嚴重。

我們可以從上述的現況來了解母語流失的因素與影響，遷出部落的成員在接觸大社會環境時，若不積極學習當地的語言要如何與異族人溝通？我們不得不面對這樣現實的問題，當一種語言使用頻率不高時，往往會漸漸忘記；反觀那些在部落長住的族人，為什麼母語也逐漸凋零？通常舊語言的被取代來自經濟、政治、社會、文化等各方面的劣勢。（周振鶴，1990：209-210）就泛原住民諸族來說，語言的使用狀況，長年來受到政治的引導。自國民政府遷台，民國 35 年 4 月 2 日成立「台灣省國語推行委員會」，同時於各縣市設立「國語推行所」，透過教育體系-學校推行國語政策，禁止使用「方言」，所謂的「方言」包括河洛語、客家語及各種原住民語言。由於各地母語均遭受到政府的打壓，衍生各族語言文化的變遷現象，在受到外來文化語言的影響之後，似乎逐漸失去口述文化歷史的傳承，導致歷史斷層與後裔的認同危機，難以得知自己的家族演變與血脈來源，正因為台灣原住民諸族缺乏文字書寫，主要是靠口耳相傳。

但是，老一輩的耆老們，由於大多受日本教育，除了自己的母語之外，也僅會說日文，反觀年輕一輩的族人，受到大環境的衝擊，官方語似乎已經是必要的溝通語言，另一方面透過學校教育，始學習到自己的文化，但卻不是純正的傳統，而是漢人口中、眼中的、想像中創造出來的非真實。因為聽

不懂耆老們的語言，不能透過母語直接對話，無怪乎代間的差異會造成代溝，促使文化的傳承遭遇到危機。再從現實面談原住民的族語，在大社會環境下幾乎是用不到的，因此無市場價值，無論是求職或是參加考試，在主流社會往往顯得格格不入，偶有原住民特有的口音也被當成笑話，因此部分原住民學習漢人的生活習慣、流利的官方語，以期適應大環境。

然而形成族群的因素有很多，這些因素會隨著時代、隨著族群間互動的情形增加，而漸漸轉化，而這些轉化的過程並不一定都是負面的，Anthony D. Smith (1997) 強調族群意識是持續的，雖然有時候不明顯，形成族群的因素雖然改變了，卻不會影響族群意識的持續與穩定。對賽夏族人來說，語言就是其中一種，tanohila:氏族日阿拐派下的成員，幾乎有一半一上非但不會說賽夏語，連聽都聽不懂，甚至從來沒有接觸過賽夏語，但是卻都不影響他們對賽夏族的認同，當然也不會因為不會講賽夏語而對賽夏文化一無所知。正如現在居住在台灣的所有居民，究竟哪一個語言才是母語？如果要說河洛語是母語，那麼被區分在四大族群中不屬於河洛的人，是不是也不能成爲一個族群？如果要說官方語的認定，似乎也具有很大的爭議，對於原住民的母語何以如此強求？是不是又是另一種歧視？與同化原住民的另一種手段？縱使如此，賽夏族人在認同上卻鮮少因為語言現象的轉變而呈現變異，在族群接觸的過程中，南群賽夏與他族的頻繁互動，。近年來政府對於原住民的政策，傾向於母語的維護，而將社會福利政策的對象加以限制。當然我們不得不承認母語在某一面向來說，是有助於傳統文化的維持，但是反過來說語言並不是維護傳統的一個必要條件，對於在語言使用呈現極大變異的賽夏族來說，這無疑是戕害族人競爭的條件。

第四節 祖靈祭、祭祖與族群認同

從前面章節中，我們可以了解到，賽夏族因受到客家人影響，信仰佛、道兩宗不在少數，而無信仰者在族內也並非異類，因此要探討宗教信仰是否造成認同的變異，並不是那麼的具有直接的影響力。在賽夏族人的心中，宗教信仰似乎並沒有佔有很大的位置，嚴格來說，「歲時祭儀」組成的傳統信仰，

對於賽夏族人的約束與凝聚要比一般宗教信仰來得強。在社會大眾的印象中，pasta'ai 對整體賽夏族人來說是具有非常重要意含的儀式，用來公開與社會性的描述族人的集體情感，在與他族的互動過程中慢慢形成集體意識，也是區辨族群邊界的重要指標，因而對外才顯得更具有意義。對內，即對於個體來說 pasta'ai 在提供認同的過程中，卻不是影響最深的因素，那麼，究竟在儀式上什麼才是重要的影響機制？因為對神沒有概念，也缺乏祭神的儀式，在祖先崇拜上反而佔有特殊且強烈的意義，意即在傳統上，人們認為祖靈能夠給活著的後代帶來庇護，給予一定的心理安全感，隨著時代的變遷，仍不斷調適延續，因而對於社會組織的建構有一定的作用。基本上祖靈祭與祭祖指涉不同的儀式行爲，但同樣影響並可用來瞭解族人的認同行爲。

一、祖靈祭

祖靈祭的性質是祭祀自己的祖先的靈魂，利用沾水禮進行身份認同，鮮少有鄰居或外地人參與。利用祖靈祭的功能強化氏族組織，以鞏固氏族的延續，這種對祖靈的認同進而產生與他姓氏甚至他族群區別的過程，顯然是情感上領域歸屬意識的產生（陳淑萍，1998：106）。現在 tanohila: 氏族共有兩個祖靈祭團，舊有祭團與新設祭團主祭分別為張進生與日繁雄。日繁雄於民國 86 年獨立出來自己主持一個祖靈祭團，參與此一祭團目前有五房中的幾戶，還有非阿拐家族的其他 tanohila: 氏族後代一戶。受訪者 H 與受訪者 I 同為阿拐第三代子嗣，不同的是 H 是透過收養，因之在血統上為客家，然而在其成長的過程中，所遭遇的並沒有因為擁有漢人血統的優勢，反而受到其他賽夏族人、甚至受到日阿拐其他支系子孫的排斥，就以祖靈祭為例，H 娓娓道出獨立新祭團的主要原因：「每年的祖靈祭都會通知家族中的所有成員，包括告知時間與地點還有囑咐各家戶準備祭典的相關事物。兩年前，我們家便沒有受到邀請，我的兒子阿海剛好經過祭屋也就是 I 家，被其他的人叫進去一起參與祭儀，到祭儀結束之後，依照慣例各家的人都會分一些祭品帶回家，但是張進生卻說阿海不是日家的人，不用了，阿海回家告訴我之後我覺得很生氣，遂請示祖靈允許我自己再設一個新祭團，因為我覺得我同樣是日家的人，我熱愛我的家族和我是賽夏族人的事實…。」這樣的情形在其接觸更多的族內事物逐漸升高，當然也同樣展現在 tanohila: 氏族的內部紛爭

上。這反映了身為養子卻熱衷族內事物，對於賽夏族的高度認同並不亞於血統純正的族人，其隱含的正是對於祖先崇敬隨之而來的認同因素。

二、祭祖

共同的祖先和歷史背景是構成族群意識的重要因素，因為意識到彼此源自於共同的祖先，而對所在的族群形成歸屬感。「祭祖」是日阿拐家族歷年來不成文約定俗成的傳統，除與客家祭祖習俗相同的年後祭祖，每年清明五大房各支系的子嗣均會盡可能趕回來，齊聚於日阿拐的墓園，進行團拜。清早各家戶身強體壯的的男丁會共同將墓園除草掃墓，其餘的人則在一旁準備祭品，待一切就緒，所有人捻香祝禱，在等待香火燒盡的同時，閒暇之餘不時聯絡情感，雖然家族內個人間的嫌隙並不會因為這樣的祭祖儀式而消散，但是我們可以確定的是，回來祭祖就是對於自身的一種認同。反過來說，那些在早期因為不同的因素拋棄原住民的身份的，光在任何祭祖的場合中，絕對不會有他們的身影就可以清楚的看出。

不過近幾年漸漸有一些人，又想要回復此原住民身份，他們的族群身份從其上一代或更早即被拋棄，促使他們萌生此一念頭的主因就是因為日阿拐。怎麼說呢？依據受訪者 J 的說法是，從張石水拋棄原住民身份開始，其後代子孫就諸事不順，常常在幾乎要成功時功虧一簣，在一個偶然的機會裡，他跟妻小一起回到部落，並且參與了祭祀阿拐的儀式，透過這樣的行為儀式，自此有了強烈的認同，雖然在一開始仍有一些阻力，卻也慢慢被家族中的其他成員接納。

由以上的敘述可知，「祖靈祭」與「祭祖」對 tanohila: 氏族，甚至是所有賽夏族人來說，不僅是緬懷家族祖先行為，也是辨認其對賽夏族認同的重要象徵，透過全氏族與全家族參與的祭拜活動，宣示了家系的傳承與族群的延續。

小結

從社會文化的角度來討論族群的認同時，對 tanohila: 氏族來說，通婚狀況、社會化歷程、語言使用以及祖靈祭等因素，是在田野的訪談過程中發

現能影響認同變異的部分，然而不能忽略的是，仍有許多受訪者是很難釐清自己到底屬於那個族群，也許在身份上不得不承認自己是賽夏族人，然而「血統」卻成爲質疑自己認同的主要因素，早期即離開部落，接觸異族、接受漢人的教育更加速自我與社會認同的混淆。詳述之，最主要是日阿拐本身就不是賽夏族人，其收養的五個兒子均無賽夏族的血統，各支系長期定居在部落的，對於自我與社會的認同並沒有太大的問題，反觀早期或遷出一段時間以上者，則偶爾會對自己的身份產生質疑，一方面覺得部落的生活是落後的、跟不上時代，另一方面覺得自己與漢人並無差異，因此也不太願意去承認自己是賽夏族，而會強調自己的祖先並非是賽夏族人。而「收養」非賽夏族的子女，雖然在教育與社會化的過程中，的確造就了另一種賽夏文化與社會的歸屬，不容否認的是，深深對自己原生家庭擁有情感聯繫的，並不是沒有，張進生的養子女即是這樣的例子，雖然生長在賽夏家庭，其養父甚至爲賽夏族中具有力量的長老，但是仍因爲了解自己原生家庭而確認自己非爲賽夏族人，因而在認同上傾向於客家。

對原生家庭的心理依附，隨之而來會產生的問題就是改姓氏的問題，既然氏族影響個人非常的深遠，那麼象徵氏族的姓氏想必就擁有非常崇高的定位，連古人都說：「行不改名、做不改姓。」可見姓氏在傳統的中國社會裡面都應該要是堅定不移的，那麼何以在 tanohi la: 氏族中，卻出現有張姓者？初步訪問的過程發現有兩種因素，其一爲日阿拐的原生家庭姓「張」（二房）；其二，阿拐收養之四子原生家庭姓「張」。表面上看來，對於家族的認同與非改姓的家庭是一樣的，亦即對祖源的忠貞。回到現實的生活環境來討論，二房與四房的子孫，遷出部落的人相對於大房、三房與五房少很多，也就是大多數的二房與四房子孫定居部落者眾，在前面行文我們不斷提及，部落早年就已經與客家人混居至今，是不是有受到環境與時代的影響，因怕被漢人歧視，所以要避免會被歧視的因素存在，而日姓在當地大家都知道一定是賽夏族人，因而要改一個比較普遍的姓氏，而正好阿拐與其收養兒子均姓「張」，就名正言順改了姓氏。這樣的隱藏性認同並沒有影響到兩派下子孫的認同。

總結來說，雖然語言與宗教是構築族群邊界的重要機制，但用來作爲認

定族群的標準，並不適用。而血緣、原生家庭與改姓氏的因素在本研究中，並未有充分的資料加以佐證，因而不做結論性的思考。如果我們想要更加深入與廣泛的討論族群接觸對族群認同造成的影響，應該要從個人的心理層面繼續分析。

第四章 賽夏族 tanohila:氏族「族群認同」的心理歷程分析

如果我們一直把「認同」這個議題放在群體的脈絡下來討論，往往會掉入根基論或是工具論的陷阱，而從事弔詭的辯證。當我們把族群透過血緣、語言及宗教來加以分類，往往會產生諸如「賽夏族到底稱不稱得上是一個族群？」「賽夏族依據什麼機制維繫族群裡的成員？」然而，從上一章的討論中，我們似乎可以發現對賽夏族人來說，會不會說賽夏語、知不知道賽夏文化似乎變得不是那麼重要，那麼究竟在賽夏族人的認同過程中，什麼才是最重要的改變機制？

人在一般的人際情境中，不太會去強烈的區分與他人之間的族群距離，所以屬於弱勢族群的個人若身處在強勢文化中，往往會因種種因素被遺忘在人群中，這也牽涉到個人對於「自我族群認知」的強弱，如果個人能夠明確認知到自己所屬的族群與他族具有差異性，將會對「族群態度」與「族群行爲」產生兩種影響，其一是正面積極的，其二則是負向消極的，這樣的內在歷程所顯現出來的「族群認同」往往是自我難以隱藏的。

由以上的推論，我們就可以理解，對一族群的認同並非一朝一夕就會形成或是改變，本章主要係自社會心理學的觀點，將族群認同 (ethnic identity) 視為個人對某個族群團體 (ethnic group) 的歸屬感覺，以及由此族群身分所產生的想法、知覺、感情與行爲。意即一個人的「族群認同」在社會文化的變遷過程中，也有變異產生。「認同的改變」本身並無優勝劣敗的價值存在，也就是說，認同之所以發生是因為對某一個社會或環境的文化產生特殊的情感，進而有一種「屬於某個族群」的心理狀態。他與族群性 (ethnicity) 不同，族群性指一個族群的成員在價值、社會習俗、意念、行爲角色、語言和互動規範等方面有共同的團體模式 (group patterns)。族群認同則是指個人對這些團體模式的習得。(陳麗華、劉美慧，1999) 換言之，指個人作為族群的一份子，對自己的族群及相關事物所持有的一套複雜的態度系統。此態度即為個人對人、事或物所持有的一種具有持久而又一致性的行爲傾向 (張春興，1996)。

筆者自己的心裡對於認同當然也擁有某些態度、展現某些行爲，因此雖同樣身為賽夏族人，仍有自己對於認同的選擇，在此研究之前，回到部落與族人面對面近距離接觸時，我偶爾會杜撰一下族人的情感、猜測他們外顯行爲之下內心的想法，不過當筆者實際要從心理學的角度來進行研究時，最先浮現在腦海裡的是母語能力跟認同的關係，也許是因為語言決定的論點是筆者一直質疑的地方，在上一章也提到過要用母語來認定賽夏族人是否爲一族群，似乎有點太過於獨斷，當然要設計一份具有鑑別力的問卷實在不是一件簡單的事，除了母語能力這個基本變項之外，也有其他因素是影響著個人的族群認同，正因為要從「族群接觸」這個重要的機制來瞭解「族群認同」的變遷，因此就必須從文獻還有初步的訪談過程中，瞭解到族群接觸可能帶來的影響，並設計問卷的雛形，尋找身邊的 tanohila: 成員，進行問卷的初試，詢問受試對於問卷的內容是否有需要增減的地方，不斷的修正，最後根據本研究的假設，主要針對個人過去的經歷，包括對於賽夏族的瞭解與族內事務的參與、對於自我形象的判定、與他族人互動的情形等，分別就「族群知覺」、「族群態度」與「族群行爲」等三個依變項，設計共 30 題的五點量表，（詳見附錄二）以分析影響族群認同的心理歷程因素，並探討個人在與他族互動的過程可能的態度形成或轉變的心理歷程。

若就人口、聚落還有氏族成員的規模而言，筆者原先是考慮將 titiyon 氏族用來與 tanohila: 氏族作爲本研究的對照組，但爲了對影響認同的因素有更深更廣的探討，確定僅從 tanohila: 氏族來作討論，以期能發現與過去研究者更不同的結果。事實上，在這個論文開始進行之前，筆者對於自己 tanohila: 氏族中的其他成員，除了與自身較密切有聯繫的五房之外，所認識其他四大房的成員其實是寥寥可數，然而完整的系譜調查是筆者接近家族最基本要做的，透過各種大大小小的家庭聚會，例如掃墓、祖靈祭、婚喪喜慶等機會與還有現代人最便捷的電話以及網路等管道漸漸完成了家譜，也在這過程中與五大房的所有人有了更進一步的接觸與瞭解，並從這些人中隨機選擇適合的人選作爲受試，幸好在初步的接觸過程，雖然有不少人不知筆者爲什麼要問這些問題？有些甚至覺得回答這些問題很奇怪，尤其是有一些與賽

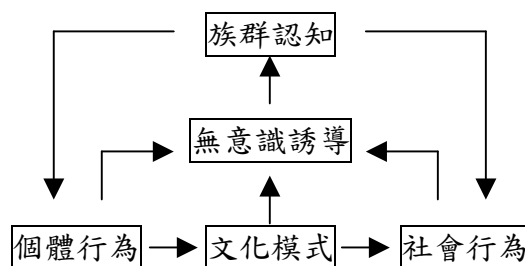
夏族文化與歷史相關的問題時，覺得不知道如何回答，可是並沒有遭受到被拒絕的尷尬，讓後續的調查能更順利進行。

最後，所得之調查資料運用電腦統計套裝軟體 SPSS 進行資料建檔與統計分析，根據歸類評分而得的數值屬於數量性質，逐題分析探討各選項反應的百分比，並以 t 考驗探討性別、教育程度、現居地、通婚狀況與母語程度在族群認知、族群態度與族群行為是否有顯著差異存在，最後再進行 Pearson 相關，以檢視族群認知、族群態度與族群行為三者間是否擁有相關。

第一節 tanohila:氏族「族群認知」之分析

什麼叫做「族群認知」？影響族群認知一個很重要的因素便是文化模式，在這裡所指涉的文化模式是指在一族群長期的歷史演變中所形成的語言、思維方式、價值習慣、行為觀念等多方面的因素。既然族群認知反映了個人對自己族群進一步的認識，包含對主體、對自我的認識，那麼與族群有關的知識、主要屬性、特徵、歷史、習俗和與其他族群間的差異，便可以用來檢視個人的族群認知。上一章討論過文化模式對於個人認同的影響，簡單來說，R. Benndict 認為，人類文化是人格無限擴展，無論它多麼微小與原始，亦或多麼巨大與複雜，都是人類潛能中的一部份。族群認知與文化模式的關係如下：

【圖 4-1】 族群認知與文化模式示意圖⁴⁰



⁴⁰參自 方俊明 1993。認知心理學與人格教育。台北：水牛出版社，頁 446

由【圖 4-1】可以了解，文化模式是個體行為和社會行為作用下在歷史發展中形成的，這說明了人是長期文化歷史教養的產物，族群認知深受這樣的文化結構影響。文化模式將潛入人們的深層結構，變成一種無意識的誘導力，而形成個人的族群認知。因此問卷在族群認知面向的設計，主要在檢視個人對於自我外在形象的覺察（1 題）與自我內在的定位（2 題），以及對賽夏族歷史文化、特色的基本認知程度（4 題）與區分賽夏族與他族的能力（3 題）。

【表 4-1】 tanohila:氏族的族群認知之 t 考驗

	變項	人數	平均數	標準差	t 值
性別	男	35	3.61	.63	.213
	女	25	3.55	.51	
教育程度	國中以下	24	3.58	.55	-.054
	高中以上	36	3.59	.60	
現居地	部落	8	3.83	.59	1.128
	遷出	52	3.55	.57	
通婚與否	是	43	3.51	.57	-2.039*
	否	6	4.02	.53	
母親族群身分	賽夏	32	3.51	.62	1.132
	非賽夏	28	3.68	.53	
母語	會	40	3.61	.63	.454
	不會	20	3.54	.48	

從上表顯示受訪者與賽夏族人結婚及與非賽夏族人通婚在族群認知的表現上具有明顯差異，達 .05 顯著水準 ($t_{(58)}=-2.039$, $p<.05$)。也就是說，與族人內婚者比與非賽夏族人通婚者對自己的族群與自己的主體有更進一步的認識。而在其他變項的考驗上均未達顯著水準，表示性別、教育程度、是否遷出部落、母親是否為賽夏族人或是個人是否會講母語等在族群認知並沒有顯著的差異。族群接觸後，異族的聯姻仍保持和諧的族群關係，是不是對於

族人來說，受到通婚的影響，通婚的結果造成個人對於賽夏族整體認知強度較低，等同賽夏族認同漸漸式微？似乎並非絕對。

進一步討論所有樣本在族群認知各題選項上的表現發現如下表：

【表 4-2】 tanohila: 氏族族群認知研究結果摘要表

	題目內容	一點也不符合	有些符合	沒感覺、不知道、都可以	相當符合	完全符合	發現略述
族 群 認 知	9. 我認爲自己的外表跟漢人沒有差別	6.7	6.7	3.3	11.7	71.7	約九成三認爲自己外表跟和人沒有差別
	10. 我認爲賽夏族是弱勢族群	21.7	20	10	26.7	21.7	約八成認爲賽夏族相較於其他族群仍屬弱勢
	14. 我認爲賽夏族人比漢人落後低俗	56.7	20	10	11.7	1.7	約六成認爲賽夏族比漢人落後
	16. 我認爲賽夏族的文化是獨一無二的	8.3	10	20	5	56.7	約有九成以上贊同賽夏族的獨特性
	17. 我對賽夏族的歷史很了解	6.7	40	28.3	16.7	8.3	有九成以上表示了解賽夏族的歷史，但了解不夠透徹
	20. 我對漢人文化的了解與喜歡甚於賽夏族文化	25	6.7	40	23.3	5	特別喜歡與了解客家或賽夏文化的比例相差不多，有四成表示對兩者的偏好程度各佔一半
	22. 我認爲不應該區分各個不同的民族	33.3	6.7	3.3	11.7	45	約有七成認爲不需要區分不同的族群
	28. 我認爲我的生活水平跟漢人比起來沒有很大的差別	6.7	5	3.3	6.7	78.3	九成以上表示生活水平與漢人沒有差別
	29. 我覺得跟隨現代的生活方式比維護賽夏族傳統生活方式文化重要	18.3	15	53.3	3.3	10	約五成認爲跟隨現代與維護傳統同等重要
	30. 我有時我不能確定我到底是不是賽夏族人	63.3	6.7	13.3	1.7	15	約八成五能夠確認自己的族群身分
有效問卷：60 份							

總體來說，在涉及與異族的比較，受訪者認知上區辨性傾向模糊，認為自己對於賽夏族的整體認知與對其他族群並無很大差異，包括外表、文化、生活水平、生活方式等，回應上一章社會文化的分析，也許我們更能理解個人族群認知的心理因素，也就是說，早期與客家人混居、教育程度普遍提昇、求學求職的需求促使族人移出部落等，都是造成本變項問卷結果無顯著方向性的原因。

第二節 tanohila:氏族「族群態度」之分析

本節主要討論影響族群態度的發展因素或社會心理因素。而族群態度是指個人回應本族和他族族群意識的方式，可能是正向積極的，也可能是負向消極的，這類研究的焦點在於，尋找影響族群態度是否積極或消極的發展因素或社會心理因素。包括最能夠區辨態度的成分，即個人對態度對象及其相關人、事或物的情感、情緒、感受及好惡評價，此部份包括正負面的感覺，帶有評價意味的事實陳述。另外則是對態度對象及其相關人、事或物的行為意願或反應傾向，也就是反應的準備狀態，此部份影響行為的產生。若將族群認同視為一套態度系統，透過認知、情感與意向，將會形成個人的態度行為，族群態度形成的歷程有下列三種⁴¹：

- 1、順從：指因外在社會或團體的影響或壓力，個人在外表上表現出與之一致的行為或態度來，強調外表上的一致性，個人的內在未必一致，由此可知，外在的態度未必等同於個人真正的心理意向。
- 2、認同：這裡的認同指的是「態度上的認同」。Kelman 認為態度上的認同是因為個人對某人或某團體的崇敬或喜愛，進而接受並模仿對方的態度而變成自己的態度，強調內在心理的運作。促使個人去認同某人或某團體的態度，不是外界的壓力，而是某人或其團體對個人的吸引力使得個人主動去接受、認同其態度，是發自內心的意願，不是外在的獎懲來控制。

⁴¹參自 黃天中、洪英正（民 95）（心理學）台北：桂冠，頁 137-138

3、內化：指個人將認同於他人的態度與自己原有的態度整合協調的過程。

在問卷题目的設計上，主要針對個人對於自我身份的接納（6題），參與族內相關事務或互動（4題），來檢視受訪者的族群態度傾向於順從、認同或是內化的歷程。

【表 4-3】 tanohila:氏族的族群態度之 t 考驗

	變項	人 數	平均數	標準差	t 值
性別	男	35	3.96	.47	2.078*
	女	25	3.66	.65	
教育程度	國中以下	24	4.12	.42	3.417**
	高中以上	36	3.65	.58	
現居地	部 落	8	4.33	.34	2.773*
	遷 出	52	3.76	.56	
通婚與否	是	43	3.80	.56	-2.255*
	否	6	4.33	.45	
母親族群身分	賽 夏	32	4.01	.60	-2.625*
	非 賽夏	28	3.64	.47	
母語	會	40	3.97	.58	2.810*
	不 會	20	3.56	.44	

從上表顯示，所有的變項都是影響族群態度歷程的因素。受訪者男性與女性在族群態度的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=2.078, p<.05$)，即男性在族群態度的表現上，比女性還要高，兩者回應社會文化的分析，女性在族群態度上會傾向於隱藏，最主要來自於社會給予的壓力與討好結婚對象及其家人，反映在態度上自然就不太會表示內心真正的想法。

教育程度國中以下者與高中以上者在族群態度的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=3.417, p<.05$)，學歷國中以下的受訪者比高中以上。現居地為部落或

已經遷出部落的人在族群態度的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=2.773, p<.05$)，另受訪者之母親為賽夏族人與母親為非賽夏族人在族群態度的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=-2.625, p<.05$)，母親為賽夏族者族群態度表現較高，性別變項與母親族群身分變項，教育程度、居住地與母親族群身分三者有很大的相關，教育程度在國中以下者大部分居住在部落，大部分從事農業或是粗工，母親為賽夏族人在家庭教育受父母親的教養一致性高，也正因為與部落有很強的連結性，接觸到的事物不離賽夏族，因此彼此間相互提高對族人的認同，是故表現出的族群態度也就比較正向。

受訪者會說母語與不會說母語者在族群態度的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=2.810, p<.05$)，平均結果會母語者較不會母語者高。表示受訪者與賽夏族人結婚及與非賽夏族人通婚在族群態度的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=-2.255, p<.05$)，族內婚者比與異族通婚者高。

進一步討論所有樣本在族群態度各題選項上的表現發現如下表：

【表 4-4】 tanohila: 氏族族群態度研究結果摘要表

	題目內容	一點也不符合	有些符合	沒感覺、不知道、都可以	相當符合	完全符合	發現略述
族群態度	1. 我認為如果自己不是賽夏族人比較好	71.7	3.3	25	0	0	約七成五認為身為賽夏族人很好
	2. 我對身為賽夏族人感到驕傲	5	10	36.7	5	43.3	約四成對身為賽夏族人感到驕傲，也約有四成表示沒有強烈的感覺
	7. 我認為讓別人知道自己是賽夏族人會被別人歧視	70	6.7	13.3	6.7	3.3	約七成認為讓別人知道自己是賽夏族也不會有異樣的眼光
	15. 我常告訴別人我是漢人	53.3	13.3	6.7	11.7	15	平常會告訴別人自己是漢人與賽夏族的人各佔五成
	18. 我在賽夏族人多的場合比較自在	16.7	5	40	13.3	25	在賽夏族人多的場合是否比較自在，並沒有很大的差異

23. 我不會想要居住在部落裡	35	15	23.3	5	21.7	約有六成五暫時或不想居住在部落
24. 我比較認同與賽夏族人婚嫁	8.3	5	63.3	10	13.3	六成以上對於婚姻對象沒有特別的要求
25. 我不想讓別人知道我賽夏族的身分背景	80	3.3	15	0	1.7	有八成認為可以讓別人自己賽夏族的身分背景
26. 我認為漢人對賽夏族人都有負面的想法	30	21.7	20	18.3	10	約七成認為漢人或多或少對賽夏族人有負面的想法
27. 我不想涉入與賽夏族相關的事物	70	6.7	11.7	1.7	10	有七成喜歡參與賽夏族相關的事物
有效問卷：60份						

接觸多數團體較頻繁的受試者，常會採取和多數團體成員一致性的態度，換句話說，少數團體成員會選擇多數團體為其參考團體，因為多數團體會對少數團體形成某種程度的吸引力。大多數的受訪者表示，對於泛原住民漢人普遍有負面的想法，有對原住民的刻板印象，但如果單就賽夏族來說，漢人所持偏見與歧視的情形比較少，所以在問卷各題百分比的呈現，tanohila:氏族在社會上所持的態度普遍傾向認同自己的身分及自己的族群，在婚姻對象的選擇上大多表示，戀愛與結婚主要是靠緣分，並不會限制自己一定要與特定的對象婚嫁，只要對方人品不錯、與自己合得來，不管是哪一個族群都會考慮。另想不想居住在部落的主要考量的因素是現實社會，部落裡的生活資源的確比都市差，為了維持較好的生活水平，離鄉背井甚或定居他鄉是必要的，但並不會降低自己對於賽夏族的認同，如果有機會接觸賽夏族的事物，仍會盡全力貢獻自己的心力在族內的事物上。

第三節 tanohila:氏族「族群行為」之分析

不同族群文化的個人會在潛移默化中學到其族群特有的行為取向，即個人對情境的詮釋常轉而影響自己的行為，我們可以以此來了解氏族的特定行為。個人從幼年經驗可以覺知環境給予的族群線索，諸如語言、外表

等，而在成長過程中所遭遇的情境會讓個人意識到自己的一言一行與其他族群有差異。族群行為常常跟族群認知與所抱持的族群態度產生不一致，這跟所處的大環境特質有很大的關係，如果社會上瀰漫著偏見或是歧視、如果社會福利政策明顯有利於某種族群抑或是政經競爭程度等等，都是影響認同偏向與程度的因素。尤其在混居的地域，當個人不斷意識到不同族群的特徵或行為模式，往往會有意無意的選擇對自己較有例外在行為：模仿自己的族群或是其他參照團體的行為模式。在問卷的設計上，針對日常生活中，參與本族文化與活動方面的情形（5 題），以及個人在面對外在情境時所表現出來的外顯行為（5 題）。

【表 4-5】 tanohila:氏族的族群行為之 t 考驗

	變項	人 數	平均數	標準差	t 值
性別	男	35	3.53	.77	3.529**
	女	25	2.91	.51	
教育程度	國中以下	24	3.75	.65	4.793**
	高中以上	36	2.96	.61	
現居地	部 落	8	4.06	.50	3.526**
	遷 出	52	3.15	.69	
通婚與否	是	43	3.28	.74	-1.606
	否	6	3.80	.66	
母親族群身分	賽 夏	32	3.57	.77	-3.604**
	非 賽夏	28	2.94	.53	
母語	會	40	3.56	.70	2.810*
	不 會	20	2.71	.41	

從上表顯示，受訪者男性與女性在族群行為的表現上具有明顯差異（ $t_{(58)}=3.529$ ， $p<.05$ ），即男性在族群行為的表現上，比女性還要高。教育程度國中以下者與高中以上者在族群行為的表現上具有明顯差異（ $t_{(58)}=4.793$ ， $p<.05$ ），學歷國中以下的受訪者比高中以上。現居地為部落

或已經遷出部落的人在族群行為的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}= 3.526$, $p<.05$), 居住在部落者比遷出者高。受訪者之母親為賽夏族人與母親為非賽夏族人在族群行為的表現上具有明顯差異 ($t_{(58)}=-3.604$, $p<.05$), 母親為賽夏族人比母親為非賽夏族人高。受訪者會說母語與不會說母語者在族群行為的表現上具有明顯差異 ($t_{(56.276)}=5.933$, $p<.05$), 會說母語者比不會說母語者高。

也就是說, 如果不同的行為會讓個人顯現出賽夏族的特色, 那麼為女性、或學歷較高者或遷居都市者、或母親為非賽夏族人、或不會說母語者, 具有這些變項其中之一者, 為因應大環境中對於原住民的眼光或其他因素使然, 往往會選擇掩飾這些外在的行為模式, 事實上這與自己的認知與態度息息相關, 從族群認知的 t 考驗結果我們就可以知道, 族群認知在所有變項除了通婚的因素, 均無顯著差異存在, 反而是在行為上均達顯著差異, 我們就可以知道, 認知與行為具有不一致性, 在認知上雖然是認同, 在外顯行為有時候確不會輕易表現出自我的認同。

進一步討論所有樣本在族群行為各題選項上的表現發現如下表：

【表 4-6】 tanohila:氏族族群行為研究結果摘要表

	題目內容	一點也不符合	有些符合	沒感覺、不知道、都可以	相當符合	完全符合	發現略述
族群行為	3. 我很喜歡參與賽夏族的傳統祭典	15	8.3	25	15	36.7	約七成表示喜歡參與傳統的祭典
	4. 我會講賽夏語	33.3	35	11.7	6.7	13.3	約七成會講母語, 或聽簡單的母語, 但能流利對答者僅約二成
	5. 我不會講賽夏語但很想學好它	15.	8.3	25	16.7	15	在不會講母語的人中, 有八成左右表示希望能夠學習母語
	6. 我願意保存與賽夏族有關的風俗習慣	11.7	1.7	6.7	20	60	約有八成強調保存傳統風俗習慣的重要
	8. 我在公開場合願意承認自己是賽夏族人	8.3	3.3	13.3	1.7	73.3	約九成願意公開表示自己的身分

11. 我比較喜歡和漢人在一起	13.3	5	71.7	8.3	1.7	約有七成表示不喜歡和漢人在一起都可以
12. 我在公開場合會避免討論賽夏族話題	61.7	8.3	23.3	1.7	5	約七成不避諱在公開場合討論賽夏族的話題
13. 我在家裡會用賽夏語與家人溝通	61.7	11.7	13.3	5	8.3	雖有七成會說母語，但在家中會用母語交談僅約四成
19. 我不居住部落仍常常與族人聯繫	25	10	21.7	25	18.3	約七成雖遷出部落仍與族人保持聯繫
21. 我會使用政府給原住民的各項福利	35	11.7	13.3	5	35	約六成五表示或多或少會使用政府的福利政策
有效問卷：60份						

由於外顯行為常會影響個人在自己的族群與大社會上的利益與地位，選擇最利己的方式是人之常情，因此在行為的表現上，考量的因素便會比較多。

第四節 小結：族群認同的心理歷程

綜合以上三節對於族群認知、族群態度與族群行為的個別分析，個人的通婚結果會造成心理歷程的變化，也就是說通不通婚，都不會改變 tanoihila 氏族人對賽夏族整體的認知，在族群態度與族群行為上，卻呈現負面影響（t 值為負值），即與異族通婚的結果也造成個人在行為的準備狀態與表現於外的行為改變。更進一步來說，由於與客家通婚者佔多數，因而多少受到客家的影響，事實上，族人對於客家語已經習以為常、甚至比母語流利，通婚縱使不是與客家通婚，在很多時候也都是採用客家禮俗。這樣我們也許更能夠理解在過去文獻中對於賽夏族人與客家人混居而在語言與宗教上有逐漸相濡的結果，而不僅僅從結果來推論賽夏族人是遭受到同化，在心理上仍有一定程度的認知存在，即心理上的認同不一定會表現於外在的態度與行為上。因為同一族群的人若進入不同的社會、接觸不同的人，將因為所受的待遇是尊重或歧視而採取不同的認同策略：依附多數族群或尋求與本族的連結。

從【表 4-7】的結果我們更可以清楚看出，個人的認同，並不能從單一

面向來推論，族群認知、族群態度與族群行為三個依變項的 Pearson 相關係數，達顯著水準，三者兩兩因素間呈現正相關，表示 tanohila: 氏族受訪者表現的族群認知、族群態度與族群行為三變項具有顯著相關，也就是說三個變項對於族群認同是呈現交互影響，單獨抽離出來的變項往往產生以偏概全的迷失，也使得刻板印象更為一般人正當化的傳用。

【表 4-7】 族群認知、族群態度與族群行為的 Pearson 相關

		族群認知	族群態度	族群行為
族群認知	樣本平均數	3.59	-	-
	Pearson 相關	-	.418**	.320*
	個數	60	60	60
族群態度	樣本平均數	-	3.84	-
	Pearson 相關	.418**	-	.675**
	個數	60	60	60
族群行為	樣本平均數	-	-	3.27
	Pearson 相關	.320*	.675**	-
	個數			

透過問卷交叉分析的結果呈現：與異族接觸頻繁的個人，在族群認同上具有顯著差異。因此我們還可以從本問卷的結果推知，族群接觸的結果在 3 個依變項的表現普遍較低，也就是說的確會造成認同的改變，族群的接觸與互動的途徑綜合以上分析有：

- 1、與異族通婚家庭包括父母通婚與本人通婚；
- 2、受通婚的影響，家中主要溝通語言多元化，不會說母語的、說得不流利的人在家中多用客家語或官方語少數用河洛語；
- 3、教育程度在高中以上者，在高中之後就已離開部落到都市求學，婚後也多定居都市。

雖然，tanohila: 氏族在認同的影響上，無論是性別、教育程度、居住地域的選擇或是通婚狀況等外在環境，透過 t 考驗來檢驗，在認同的影響上大

多具有顯著差異存在，但從平均數來看，差異並不是很大，究其原因我們可以從社會性因素來對照，降低族群認同顯著性的內在因素，可能有以下幾點：

1、人口少：賽夏族在台灣原住民中本來就是人口較少的族群，而 tanohila: 氏族又是族內人口較少的氏族，因此在這樣相對性的人口稀少，往往顯現不出認同的變異性。

2、散居情形普遍：tanohila: 氏族在部落居住雖然都集中在蓬萊村的聚落，但是留在部落的戶數已經不多，大多數的人口因為求職、受教或是通婚的因素移出後，並沒有跟其他原住民一樣在都市形成新的聚落，反而分散在各地，減少了傳統文化的刺激，所以也沒有很大的差異。

3、語言的使用：賽夏族在家庭中，混居與遷出部落之後客家語的使用非常普遍，近年來官方語與河洛語也逐漸在家中使用，賽夏族人會講很多種語言是很正常的，對族人來說語言就是溝通的工具，會不會講很多母語不是很重要，重要的是能不能用在生活上，另方面有些賽夏族語與客家語發音相似相互轉用，例如高麗菜、南庄的賽夏語為 poliSay、nansong，與客家相近，也顯現出兩族群的相容性高，因此會不會說母語並不會影響個人認同的差異。

4、平均教育水準：相較於其他氏族，tanohila: 氏族的平均教育水準稍高一些，高中以上甚至大學以上佔一半以上，學歷愈高會有兩種情形，其一貢獻自己的心力讓賽夏族更好，其二讓自己更好，但常常卻忽略了整個賽夏族的利益，兩種結果都會導致認同的變異，也讓認同變得模糊不清。

5、經歷的差別待遇少：日阿拐家族子孫並沒有因為「南庄事件」的影響而造成家族的沒落，雖然沒有大富大貴，也不至於窮困潦倒，故相較於族人應屬中上，在生活水平上與客家人並沒有太大的差別，有幾戶甚或更佳遷出定居都市後，憑著一己之力也多闖出自己的天地。另方面由於收養與混血的結果，外表與漢人幾乎沒有分別，故在都市中所遭受的差別待遇也就比較少，同時認同兩個或多個族群的人不在少數，沒有顯著差異。

本個案的結果不能推論其他的賽夏族人或其他的族群，透過本個案研

究，但是對於「族群接觸與族群認同」議題卻具有啓發性的意義：從整體的脈絡來看一個人的族群認同，將較具客觀性。因此判定一個人的族群認同並不能因為其表現出來的單一行爲就說其不認同，我們就不能認定一個人不會說母語就是不認同自己的族群。又，也許一個人在某些態度上並不認同，但在其行爲表現上又不一定是負面的或是不認同的，例如也許個人覺得自己族群是落後的或是被歧視的，但在行爲上卻極力爲自己的族群爭辯，或投身族群運動爭取族群的自主權。因此，族群認知、族群態度與族群行爲是一體的三面，單一因素都不能代表一個人真正的族群認同，唯有同時去檢視三者，才能看到真正的認同。

本章末了還是要強調本問卷調查結果的限制，由於 tanohila 氏族中日阿拐派下人口本來就不多，有能力填答者樣本人數太少，在整個賽夏族並不具代表性，因此在結果的分析上也許有誤差或不周延的地方，在此不作推論的動作，僅供參考。

第五章 賽夏族族群接觸過程中的族群認同

第一節 賽夏族族群認同的模糊性與多義性

過去大多數研究者對於賽夏族族群研究所得的結論不外乎是：「賽夏族對本族的認同有混淆的情形產生或是危機感薄弱，主要是由於與外族接觸頻繁、漢化極早，語言嚴重流失等。」從以上的研究成果的確不容否認，賽夏族族群研究結果都具有相當的意義性與影響力，似乎從整個賽夏族來看，「賽夏族是否稱得上是一族群」的確遭受多方的質疑，只是在學者與研究者陸陸續續提出類似論點的同時，反而直接或間接影響族人的認同意識，就像是被自驗預言所催眠的個體，久而久之漸漸有了灰色地帶，最後成為自我的潛意識卻不自知。在缺乏有效又完整的線索時，我們並不能直斷一個人到底屬於哪一個群體、他的認同何在，就像我們不能因為某人的一句話一個行動結果來說他是某某族群的人，他認同哪一族群，唯有站在中立的態度，全面了解，才能夠大致判斷一個人的認同，畢竟我們不是別人，我們沒有辦法全盤了解一個人，不是嗎？

tanohila:氏族日阿拐派下裡有許多女性，在嫁給外族之後隨著夫婿定居在各地，過去因為國家政策甚至喪失原住民的身分，鮮少有機會回到部落，對於賽夏族的事務、歲時祭儀根本不可能參與，生活圈早已不在部落中。說到這裡，只看到我們看得到的外在，大家也許會說，這些女性是自己壓根不想回到部落，其實並不然。談到文化跟傳統，她們也同樣會洋洋灑灑講上一大段，她們也會為身為賽夏族人而感到驕傲，她們打從內心認同自己的族群，甚至在教育下一代時，會在生活中給孩子機會教育，講講賽夏族的故事，僅僅如此卻傳達了她們對於自身族群的熱愛。只是現實中的確有很多的不得已，忙碌的都市生活掩蓋過這樣的熱情，所以只能把這樣的情懷寄託在內心深處。那麼，我們還能夠否定她們對於賽夏族的認同嗎？

接著談到傳統的族群「定義」，包括「一群人在特定的地域、擁有休戚與共的情感，分享共同的神話、歷史與文化，共同的語言、共同的經濟或宗教體系等。」當賽夏族與其他文化群體在許多面向沒有鮮明區隔時，不免產生

「族群邊界」是什麼的疑慮。也的確，從現實面來說，雖然賽夏族擁有特地的部落區域，可是大量人口年年外移；雖然有共同的歷史文化，卻少了傳承；有共同的語言，會說的人卻愈來愈少等等，無怪乎會有「賽夏族稱不稱得上是一個族群」的爭論出現，所以若用以上傳統的定義硬扣在賽夏族，有一些構成因素看起來與賽夏族格格不入，故要討論賽夏族族群邊界形成或變動，已經不能單純從這些外在可見的行為指標來衡量。因為認同不僅是群體下的個體行為表現，也是個體發自內心深處一種心理狀態，當我們透過人群更深入從社會與心理的面向，人群與聚落移動的歷程其實是最直接的關鍵，將焦點集中在更微小的 tanohila:氏族為個案來討論時，發現與過去以整個賽夏或南或北群賽夏作為研究中心，進行田野調查工作的民族誌結果確有差異存在，在賽夏族裡還有不同的認同因素存在而導致不同的結果。

事實上，族人在與客家人或是大社會接觸與互動的同時，人與人、族群與族群不分優勢與弱勢，一直都在自我族群定位的歷程，調整自我的族群認同，只是更多諸如通婚、語言、社會化、文化或是心理歷程上，在在都交錯影響著賽夏族人的認同選擇。

說一個最現實的問題，原住民在在台灣社會一直都是被視為是弱勢族群，所以才會有那麼多針對原住民族所設的福利，這些福利基本上就已經假定了賽夏族的弱勢與缺乏競爭力。這也是為什麼有一些因為加分進入大學就讀的原住民，在享受權利的同時，又不太願意承認自己的身分，其實因為怕被嘲笑、被歧視、怕被歸為是沒有實力等等。很多時候表面的不認同只是因為在社會化的過程體會到來自外在社會給予的壓力導致，認知失調的情況下，如何去平衡？

所以，認同的混淆與模糊性比較常發生在那些移出部落的族人上，儘管如此，卻好像又不太像是James Clifford (1997: 283-290) 在族群邊緣的議題中，討論的diasporas概念，原因何在？Safrau認為那些因為不同因素離開原鄉的人，要再回到原鄉是很困難的，在新定居的地方並非完全被當地接受，但是在他們心中仍對屬於自己舊有的傳統文化維持記憶與想像，也很渴望回到原鄉，相信自己總有一天時間點對了，會有一個地方可以回去，因此只要

有機會對家鄉會不間斷的支持。⁴²像這樣擁有的僅僅是自我內心的一種集體意識與集體認同，我們如何能說那些人不認同自己的族群？誰說一個人的族群認同必要做出極端的決定？誰說族群認同不能有模糊地帶、不能具有多種意義同時存在？哲學家說：「鄉愁是最高貴的痛苦。」也許，我們還需要更謙卑地面對人性的複雜，才能開始理解專屬於人類的這個高貴的痛苦吧！不過 diasporas 的概念並不完全適用於本研究的案例，最大的不同在於，tanohila: 氏族日阿拐派下所有成員能夠透過每年不同儀式的舉行，將大家聚在一起，相同的地方在於內心的集體意識與集體認同。

因此當硬要受試者說出賽夏文化和客家文化到底喜歡哪一個時，並沒有一個人會斬釘截鐵又乾脆的告訴我其中一個是他們心中所唯一認定的，其中影響個人做決定的因素是什麼？就我們從 tanohila: 氏族日阿拐派下的瞭解，那些早期就已經遷出的人與部落中族人的連結性其實還是很強，隨時隨地都可以回到部落與家人或族人團聚，與那些離鄉背井或移民漂泊的人並不同，相同的卻是那顆與賽夏族緊緊相連的熱情的心。

如果說賽夏族人在價值與理念上是相類似的，那麼當某些人在面對著不同環境，有不同的機會條件時，是否真的會轉而去追求一新的生活方式及新的制度化的行為模式？也許會的，但是 Blom (1970:74-85) 針對一群居住於挪威山區農民的田野研究，明顯地反駁了這樣的假設。在該研究中發現，對這些農民在生活上，具有強烈的生態上差異的壓力，但是，這些農民仍然持續地保有跟一般的挪威人實際上並沒有兩樣的參與及自我評價，所以透過外顯的制度化行為來區分族群文化差異的構成要素並不恰當。我們必須把生態環境因素與文化傳統的因素對群體行為作用的效果清楚地區分開來。族群的主要特徵，是在於自我歸因 (self-ascription) 與他人認定 (ascription by others) 上。所以，一個族群的形成是行動者運用族群身份去類型化區分我群與他群，藉以去進行互動。然而這裡指稱的族群身份並不僅僅是那些包圍著個體的那些“客觀的”文化要素的總合 (社會文化因素)，更是那些自己認為是

⁴² 轉引| James Clifford (1997: 283-290)

重要的才具有特別的意義（個人的心理歷程）。個人將自己歸屬到特定的族群，非但意味著他持有該族群的基本認同，同時也指出到底根據那些重要的依據，他們對自己及被他人進行評價。過去曾有人問過筆者：「賽夏與客家妳到底認同哪一邊？」筆者告訴他「都認同」，一邊是父親、一邊是母親，從小到大成長過程接觸到兩種文化的洗禮，兩邊對筆者來說都有濃得化不開的情感，根本沒有辦法選擇，因為自己對賽夏與客家都有認同的途徑與依據，並非三言兩語就可以解釋的認同歷程。

總之，雖然在因應現實環境條件而造成的遷移日眾，然而在這樣動態的過程中，還是能夠事實調整群體的邊界的模糊，正是因為彼此間能夠透過共同的行為方式或心理歷程，建立起密切的連帶關係。

第二節 賽夏族族群認同的想像與詮釋

前一陣子，筆者在 BBS 的客家版上，看到有關台灣的語言問題，有論者指出在國民政府的國語政策統治下，台灣住民的語言（河洛、客家、原住民）失去了延續的空間，而這個問題在「尊重本土文化」的政策鬆綁下出現了變化，居於多數的河洛語使用者，逐漸將河洛語置於在公共空間中使用（如媒體、政治空間這些原本屬於國語、北京語的天下），甚至有將河洛語等同於台灣話，而質疑台灣人為什麼不會說台灣話，引起其他語言使用者的反彈。有論者主張河洛語是台灣人最多使用的語言，所以它具有最高的便利性，也就隱含河洛人在台灣佔多數；另外一派的論者以為國語（北京話）是最流通的語言是台灣的既成事實，在各族群間皆能溝通，因此反對河洛人在公共空間使用河洛語，認為其具有排他性，主要因為昔日國語政策下的弱勢（指河洛）在跳脫困境後，有機會形成另一個壓迫的強勢者，而企圖政治化（訂為國語）、官方化。由此可知，語言存在的意含向來就是族群間一個很大的問題，族群既是工具建構的也是情感本質的，連結這個辯證的關鍵就是語言。為什麼要提出強勢語言存在的概念？因為要談賽夏族認同的想像與詮釋這是一個非常具有爭議性的點。

從以上的論述來看，筆者十分同意 Anderson「民族」作為一個「想像的社群」(Imagined community)說法的概念。亦即「民族」並非完全是由語言、種族或宗教等既定的社會條件所決定下的產物，而是透過「想像」(包括對「集體過去」的詮釋、篩選)所建構出來的，用在台灣原住民的認同與身份的認定的條件上，並不會顯得格格不入。當然本身不會同意所謂台灣四大族群之分類說，更不能接受個別不同的歷史經驗被恣意的歸類與拼湊。如果我們一直注意人類行為中那些外顯的、受制約的或是遺傳的特徵，我們將很容易忽略控制行為的心智活動，例如信仰、希望。

從 Anderson 強調一個族群事實上是被想像的，即使是族群中的一個成員，也不可能認識大多數的族人，和所有人相遇或是聽過其他人，但是他們相互連結的意象卻活在每個人心中，就可見證心智活動的歷程，影響著人類的想像與行動。小到 tanohila:氏族中的日阿拐家族，也有相互不認識、沒聽過、沒有遇見過的彼此，他們相互連結的意象就是日阿拐，因為有日阿拐大家擁有許多共同的記憶與歷史，進而對賽夏族也有共同的詮釋。

這樣的概念推到賽夏族的其他族人，甚至是其他的原住民族，族群的本身都是如此被想像為一個共同體，這個有限的想像讓在裡面的所有人都有深刻的歷史記憶。可以想見對於 Anderson 而言，民族特性、民族特質、以及民族主義，都是一種特殊文化下的人為產物，而所有的『民族』都是被想像出來的。依據這樣的論點，我們可以說族群『認同』是透過族群意識召喚出來的文化特質，認同的本質就是一種連結的紐帶，經由權力宰制與意義的網絡，把人們綁在社群之中。當族群認同的神話外衣被一層層的剝除後，那些在幕後操作的知識和權力，不過是意識型態國家機器。因此將「族群特質」作為認同的標的是令人質疑的，因為唯有當對權力宰制及文化霸權的去神秘化〔不只去殖民化〕，個人才能自由的選擇，使得多重認同的理念成為一個有意義的實體。

所以當我們自許為賽夏族人，我們可曾想過，自己是如何去認同自己為「賽夏族人」的身分，是自己去找尋認同的呢？亦或是政府用文化建制了那樣的氛圍，讓我們不得不產生集體想像，進而藉由共識而認同？還是由具有

「克理斯瑪」特質的人物挾帶著人民的「認同」，遂行獨裁專斷的威權統治呢？值得我們質疑與深思。

總而言之，一個族群的產生，並非基於人類在天生血統、膚色、語言等生理特徵上的不同而形成；相反的，族群都是在國家建立之後，開始打造「我們都是一家人」的集體想像而產生。國家機關運用各種不同的典章制度、符號圖騰與傳播機制，不斷地涵化其所統治的人民，使得人民漸漸產生我們是同一族群的集體意識，而擁有相同集體記憶的人，皆因此一想像而認定彼此是屬於同一族群。那麼，賽夏族呢？模糊的生理特徵、模糊的外顯行爲，族群在哪裡，如而指稱爲一族群？

事實上，以上的論述在過去學者的研究中也顯示出一個族群意識與認同的型塑與該族群在大社會中和其他族群的互動歷程息息相關。像 Barth (1970: 9-38) 就認爲了要解釋族群面對聚落特性、文化特性和外顯的有型特徵的喪失，我們必須把注意力從族群內在文化的形態上的特性 (morphological characteristics) 轉向到族群間關係的動態和族群界限 (ethnic boundary) 維繫的動態方面。很明顯地，儘管社會互動頻繁，族群間存在著密切接觸與相互依賴關係，個別的生命歷程在族群中不斷地出出入入，但群體間的文化差異與族群界限 (ethnic boundaries) 仍舊被維持下來。也就是說造成族群最重要的特點是族群的界限，而不是界限內的文化內容。換句話說，當我們在研究族群時要注重由族群成員自己所選擇作爲分辨他們和他族群不同的主要族群象徵 (如身體的戳記、裝飾、名字、宗教、偶像、戰爭佩帶等等) 和他們的行爲規範。所以說，族群成員自己和外人的「認定」是族群最重要的特徵。族群認定是很主觀的，而且會隨社會情況的變化而變化。

tanohi la: 氏族日阿拐派下成員對於過去的記憶認知，在某種程度上是由競爭的鄰近族群或大社會下強勢族群所決定的結果，也就是說族群性 (ethnicity) 的表現有時是族群爲了滿足他們屬性和求生存，或者是達到他們政治、經濟和社會的利益而採用的策略，賽夏族人也不例外，也許從這樣的論點來談認同，有利益在領導認同的傾向。不過 Stuart Hall (1996) 認爲：

一旦個人置身在不同的地方，不同的時間，根據我們所扮演的不同社會角色，我們將有不同的感知。換句話說，社會情境可以使我們置身於不同的社會意義脈絡當中，而我們在不同的時刻便該考慮不同的認同。也就是說，根據不同的社會情境我們會感受到不同的社會預期及限制，因此我們會根據我們所置身的場域，改變自己的認同來表現自己。這也就是個人「族群認同」因應外在環境所必要會呈現的調適歷程。王明珂（1996：147-184）所說的「在任一個社會中，個人與團體都在爭著表達自己的存在，他們有意識、有意義的組織過去，並把結果有意識的透過各種管道在社會中加以推廣，用以詮釋及合理化個人及群體的存在地位或價值。因此某部份的記憶也將被強調、選擇、爭辯或排出，一個社會的記憶本質也因此逐步的形成或是變遷。」所以我們可以了解一個社會對於過去的認知，純粹是競爭下的產物。

然而，Geertz(1973)針對巴厘島人的研究強調文化的原初情感的重要性，他把文化視為是一種象徵體系（symbolic system），是我們對世界的看法及對事物的認知基礎，而且具有起碼某一程度對我們的強制性。而所謂原初的連繫或情感指的是「起源於被假定的傳統（assumed givens），主要包括直接的親屬及家族關係，以及超越這些傳統，像出生於一特殊的宗教社群，使用某一特殊語言或方言和相關的特別社會慣行（social practices）」。

這些原初的情感連帶，Geertz 舉出如：假定的血緣連帶、種族、語言、區域和習慣，「它們表達了我們個人的感情、日常需要、共同利益以及相關義務，還有一大部分是被我們賦與一些無法解釋，但又具絕對重要的意義」。換句話說，正是這些原初的情感連帶構成了我們的身份與認同的基礎。可是為什麼這些原初的情感連帶，是沒有辦法被解釋的呢？因為這些情感連帶不僅祇於個人的心理強制，它外在於個人的力量對社會群體的行爲具有規範性的強制作用，從 tanohila 氏族我們可以再一次得到證明。

結論

第一節 研究發現與討論

本研究一開始主要針對整個賽夏族的社會文化進行全面性的概述，再將範圍逐漸縮小在氏族的層次，從氏族組織在整個賽夏族社會中存在的必要性來瞭解族群認同的深層結構，是選擇特定氏族為討論對象的重要因素。接著本研究就針對賽夏族 tanohila 氏族的認同情形，進行社會文化與心理歷程兩面向的分析，方法上側重於對受試者的深度訪談以及問卷調查。其中以非結構式的深度訪談方式，是要瞭解社會文化對於認同的影響，包括通婚、社會化歷程、母語能力以及祖靈祭與祭祖，是否為影響族群認同的因素，通婚與社會化的歷程的確會影響個人的認同，但是母語能力的強弱並不是改變對賽夏族的認同的主要因素。

另外則以結構式五點量表，探討認同的心理歷程，發現認同不能單從其中一個語言或非語言的行為，或是外顯行為來判定一個人的認同。族群接觸的密切程度與族群認同的強度是息息相關的，尤其是對在台灣原住民中佔有特殊地位的賽夏族來說，更具有舉足輕重的地位，其族群獨特性乃從與其他族群的連結形成的。可是對於接觸後的外來文化，tanohila 氏族並沒有毫無條件的全盤接受，反而會因應傳統的基本精神和內涵適度的採借，再內化到自己的內心，直至目前為止，對賽夏族仍有一定程度的認知。

從本論文研究對象 tanohila 氏族所呈現的研究結果，我們有以下的發現：

- 1、tanohila 氏族在部落中幾乎都住在蓬萊村，為鄰近最多客家人混居的區域，但也沒有所有氏族的人住在同一個聚落；遷往新住地之後接觸到的幾乎都是漢人，不像其他原住民會在新住地形成另一小型的聚落，反而呈現散居的狀況，與他族人有極度頻繁的交際與互動。整個日阿拐的家族與其他族人比起來的確是相當特殊的案例，不過從社會文化的面向來看族群認同，事實上與漢人幾乎沒有辦法區分，也就是在日常生活中我們沒有很獨特的地

方可以搜尋到賽夏族的特徵，包括通婚、社會化歷程、語言能力以及宗教信仰，這些原可以用來區辨的指標已經日漸模糊，甚至比漢人還要漢人者日眾，這些正是過去研究者用來指稱賽夏族文化日漸式微而難以為一族群的因素。事實上相對於客家的弱勢，在本研究中似乎也找不到被「同化」的跡象，若強要說「同化」，在這裡僅能從語言上得到充分證明，除此之外，在其他的面向，似乎也沒有得到客家的真傳，因此不能為「同化」提供更有力的佐證。

2、tanohila:氏族處於雙重或多重文化的認同中，並不會對自身的文化感到質疑，無論是否具有血緣的因素，大部分都覺得「一日為賽夏族，終身為賽夏族人」，也許在早期會否定自己、否定賽夏族，羞於承認自己、不肯承認自己的身分，會透過各種管道放棄原住民的身分註記，只為了脫離賽夏族，然而當社會大眾給予的壓力鬆綁，大都不再對歧視與偏見具有強烈的恐懼之後，尤其愈晚近，對於自己與生俱來的賽夏族身分，不但欣然接受，甚至感到驕傲。那麼究竟他們是如何面對在文化接觸頻繁的衝擊，並擁有良好的調適呢？一般都市原住民心理上的矛盾與徬徨，甚至族群認同上的危機又是如何削減？tanohila:氏族人成功的調適歷程也許可以作為所有原住民的參考。我們可以發現 tanohila:氏族人的教育程度與生活水平普遍不差，在部落中的也絕少窮困潦倒，最主要的原因就是個人的包容性，身處在異地仍能泰然自若的努力克服心理的障礙，另一方面又不減對賽夏族的認同，事實上並不容易。

3、從整體的脈絡來看一個人的族群認同，將較具客觀性。因此判定一個人的族群認同並不能因為其表現出來的單一行為就說其不認同，我們就不能認定一個人不會說母語就是不認同自己的族群。又，也許一個人在某些態度上並不認同，但在其行為表現上又不一定是負面的或是不認同的，例如也許個人覺得自己族群是落後的或是被歧視的，但在行為上卻極力為自己的族群爭辯，或投身族群運動爭取族群的自主權。由此可知，族群認同的心理歷程要遠比展現出的外顯行為對文化的傳承有更重要的影響，唯有內心達到真正的認同，才能有效建立族人的認同觀念，並延續傳統文化。

第二節 研究限制問題與後續研究建議

本研究的論述與分析，在各章節都有強調過，包括樣本數、主要針對賽夏族 *tanohila*:氏族這個特殊案例為對象，傾向細緻與深入的分析，因而未能作廣泛且較全面性的討論，也不能將個案推論到其他的案例上，但從另一方面來看，卻可供相關議題在研究面向有更多的思考空間。茲簡單列述一些可行的後續研究建議以供參考。

1、在同一個大社會環境下不同族群間，具有不同的社經地位、職業選擇、生活方式等方面的差異，不同族群間的差異程度跟狀態，由於地域、對象的不同，對於族群接觸後所形成的族群認同歷程可能有不同的影響，同時檢視認知、態度與行為將有助更深入細緻瞭解個人的認同意識。

2、簡單的量化研究，其實可以補質化研究的不足，不過須注意樣本數大小所具有的代表性。在樣本的選擇上，由於時間與能力有限，所以僅就 *tanohila*:氏族為對象，如果還有餘力可選擇不同特質的受試，擴大樣本以作比較分析，也許可以篩檢出更有影響力的認同變異因素。不過多數的調查為求具有代表性，通常都會採用隨機抽樣的方式，不過因為本研究之研究母群本來就不大，扣掉沒有答題能力的大約是 60 人左右，難免令人質疑，但本研究將這樣的樣本群體視為是單一個案分析，所以不作推論，故沒有代表性的問題。另外有時候隱藏在問卷題目背後的不設防，是獲得內心真正欲意的方式，客觀與主觀本來就很難衡量，田野工作也許能從族人主觀的觀點探索賽夏族的認同意識，那麼客觀何在？透過適當的問卷設計，可相互檢視，並得到不同的觀點。當然在本研究所設計問卷，仍有一些面向沒有探討，建議未來可用一些圖像進行開放式問題，增加族群意象的資料，以深度瞭解個人對族群的區辨度。

3、賽夏族的社會組織運作主要透過「氏族」來維持，大體來說不同氏族因為歲時祭儀凝聚在一起，因為各有不同的工作執掌分配而區分開來。有研究者提出賽夏族二年一次的 *pasta'ai* 祭典是目前延續文化傳統、維繫族人凝聚力最重要的環節，同時也是賽夏族人對外最重要的象徵，在本文中對於

pasta'ai 祭典與族群認同的關係並沒有多做論述，主要是相較於其他氏族之下，例如對 tanohila: 氏族的人來說，意義一定遠不及 titiyon 氏族來得大，titiyon 氏族在 pastai'ai 祭典向來是擔任主祭的位置，擁有的非常崇高的社會地位，而 tanohila: 氏族最重要的工作就是在祭典的第一天向東方射箭，象徵邀請 ta'ai 參與祭典，各有各的地位卻為氏族帶來不同的象徵性意義。再舉潘姓氏族為主祭的祈天祭，想當然潘家對於祈天祭就擁有比較特殊的意義；相對於日阿拐的「南庄事件」，趙家因為趙明政的「北埔事件」，在賽夏族史上也有評價不一的地位。提出此一問題的原因在於提供未來在研究族群認同的議題時，當大家一窩蜂將焦點放在那些表現突出的氏族之於，對於那些默默存在的氏族也應該要更加留意，除了具代表性的歲時祭儀與歷史事件外，對於微小的細節也應更加注意，這也就是本研究選擇 tanohila: 單一標本為分析對象的原因之一。

4、血緣與宗教也是本研究未詳加處理的影響機制，主要是因為 tanohila: 氏族在親屬的認定並不能單單從血統是否純正來看，由於從第二代開始五房均是收養，在血統上已經是混血的開始，因此曾血緣來判定認同，並不是適當的面向；另外 tanohila: 氏族成員沒有特定的宗教信仰，就連佛教或道教都用拿香拜拜的輕描淡寫，當然並沒有為其生活帶來困擾。不過，不能否認或排除這兩種因素影響認同的變遷的重要性，可提供給不同社會體系的其他原住民或漢人來討論。

參考文獻

三台研究室編

1986 賽夏族·矮靈祭。苗栗：三台雜誌社。

尹建中編

1994 台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究，考古人類學專刊第二十種。台北：台大人類系，內政部專題委託研究計劃。

方俊明

1993 認知心理學與人格教育。台北：水牛出版社

王雅萍

1994a 姓名與認同。國立政治大學民族學研究所碩士論文。

1994b 他們的歷史寫在名字裡-透過姓名制度的變遷對台灣原住民的觀察。
台灣風物 44 (1): 63-80。

2000 賽夏族日阿拐和絲卯乃兩個家族史初探-以南庄事件為中心。收於民族問題論文集。台北：稻香。

王明珂

1996 誰的歷史：自傳、傳記、與口述歷史的記憶本質。台北：思與言雜誌社。

1997 華夏邊緣：歷史記憶與族群認同。台北：允晨。

王永馨

1997 從生命儀禮中探討賽夏人的兩性觀。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

王甫昌

1997 族群、族群研究、族群爭議的再思考。台北：中研院社會所籌備處。

王銘銘

2000 社會人類學。台北：五南。

王嵩山

2001 台灣原住民的社會與文化。台北：聯經。

中研院民族學研究所編

1997 賽夏族矮靈祭與歌舞，刊於台灣土著祭儀集歌舞民俗活動之研究期中報告文獻彙編。台北：中研院民族學研究所。台灣省民政廳委託。

古野清人原著

2000 台灣原住民的祭儀生活，葉婉奇譯。台北：原民文化。

朱仁貴

1995 射日英雄傳。苗栗青年 15: 50-51。

李美枝

1986 社會心理學－理論研究與應用。台北：大洋出版社。

呂麗蓉

- 1988 台灣地區語言態度、語言使用及族類認同之調查研究。私立輔仁大學語言學研究所碩士論文。
- 周振鶴、游汝杰
- 1990 方言與中國文化。台北：南天書局。
- 林修澈
- 1997 賽夏族的名制。台北：唐山出版社。
- 1999 原住民身分認定的研究。台北：行政院原住民委員會委託。
- 2000 台灣原住民史—賽夏族篇。南投：台灣省文獻會。
- 林欣宜
- 1998 樟腦產業下的地方社會與國家—以南庄地區為例。國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。
- 邱奕君
- 1997 社區與學校中民族文化教育的人類學觀察與省思：以南賽夏 Saiwalo 部落為例，
刊於第三屆台灣本土文化國際學術研討會—台灣原住民文化與教育。
- 邱皓政
- 2000 量化研究與統計分析。台北：五南。
- 吳東南
- 1980 從口傳資料與文獻記載來看平埔族道卡斯與賽夏族之關係。民族學研究所資料彙編 1：135-141。
- 施正鋒
- 1998 族群與民族主義。台北：前衛。
- 胡台麗
- 1995 賽夏族矮人祭歌舞的「疊影」現象。民族學研究集刊 79：1-61。
- 1997 文化真實與展演：賽夏、排灣經驗。民族學研究集刊 84：61-86。
- 胡幼慧主編
- 1996 質性研究—理論、方法及本土女性研究實例。台北：巨流圖書公司。
- 胡家瑜
- 1995 賽夏族的物質文化：傳統與變遷，內政部專題委託研究計劃報告。台北：中國民族學會。
- 2000 器物、視覺溝通與社會記憶—賽夏族儀式器物的初步分析。台大考古人類學刊 55：113-141。
- 涂爾幹原著(芮傳明、趙學元譯)
- 1992 (1965) 宗教生活的基本形式。台北：桂冠出版社。
- 班納迪克安德森原著(吳叡人譯)

- 1999 (1991) 想像的共同體：民族主義的起源與散布。台北：時報出版。
- 陳春欽
- 1967 東河村賽夏族之人口與家族。中研院民族所集刊 23：141-162。
- 1968a 賽夏族的宗教及其社會功能。中研院民族所集刊 21：83-114。
- 1968b 向天湖賽夏族的故事。中研院民族所集刊 21：158-159。
- 陳其南
- 1977a 文化結構與神話。台北：允晨。
- 1977b 婚姻家族與社會。台北：允晨。
- 1987 台灣的傳統中國社會。台北：允晨。
- 1999 傳統制度與社會意識的結構。台北：允晨。
- 陳瑞芸
- 1980 族群關係、族群認同與台灣原住民基本政策。國立政治大學三民主義研究所碩士論文。
- 陳運棟、張瑞恭
- 1994 賽夏族族史話—矮靈祭。桃園：華夏書坊。
- 陳淑萍
- 1998 南賽夏族的領域歸屬意識。國立台灣大學地理學系研究所碩士論文。
- 陳麗華、劉美慧
- 1999 花蓮阿美族兒童的族群認同發展之研究。花蓮師院學報 9：177-226。
- 陳麗華
- 2000 族群關係課程發展研究。台北：五南。
- 陳佳誼
- 2000 「大隘」的前世今生：比較賽夏與客家的歷史記憶與遺忘。國立清華大學人類所碩士論文。
- 許焯光原著
- 1976 (1969) 文化人類學新論，張瑞德譯。台北：聯經。
- 許木柱
- 1990 台灣原住民的族群認同運動：心理文化研究途徑的初步探討。收於徐文光、宋文里合編，台灣新興社會運動，頁 127-156。台北：巨流。
- 張春興
- 1991 現代心理學。台北：東華書局。
- 張瑞恭
- 1988 賽夏族社會文化變遷之研究。文化大學民族華僑所碩士論文。
- 馬格麗特米德編(張珣譯)
- 1992 (1974) 露絲·潘乃德—文化模式的詩神。台北：稻禾出版社。

張茂桂等

1993 族群關係與國家認同。台北：智庫。

黃應貴

1986 台灣土著社會文化研究論文集。台北：聯經文化事業出版公司。

1997a 導論：從周邊看漢人的社會與文化，刊於黃應貴、葉春榮主編，從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集。台北：中央研究院民族學研究所，頁 5-33。

1997b 王崧興先生的學術研究，刊於黃應貴、葉春榮主編，從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集。台北：中央研究院民族學研究所，頁 235-258。

黃宣衛

1992 書評：認同的污名-台灣原住民的族群變遷。台灣社會研究季刊 12：141-150。

黃宣範

1993 語言、社會與族群意識—台灣語言社會學的研究。台北：文鶴。

黃勝雄

1996 族群因素與地域空間發展之關係研究。國立政治大學地政研究所碩士論文。

黃鼎松

1997 苗栗的開拓與史蹟。台北：常民文化。

黃智慧主編（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著）

1998 番族慣習調查報告書第三卷賽夏族。台北：中研院民族學研究所。

溫吉編著譯

1957 台灣番政志。台北：台灣省文獻委員會。

楊希枚

1956 台灣賽夏族的個人命名制。中研院院刊 3：311-337。

趙福民

1986 賽夏族矮靈祭之研究。文化大學民族華僑所碩士論文。

1988 賽夏族十年祭。台北：中國民俗學會。

潘乃德原著

1976（1934）文化模式，黃道琳譯。台北：巨流圖書公司。

1991（1946）菊花與劍，黃道琳譯。台北：桂冠圖書公司。

潘英海

1994a 文化合成與合成文化，刊於莊英章與潘英海合編，臺灣與福建社會文化研究論文集，頁 235-256。台北：中央研究院民族學研究所。

1994b 聚落、歷史、與意義：頭社村的聚落發展與族群關係，中央研究院民族學研究所集刊 77：89-123。

1995 在地化與地方文化：以「壺的信仰叢結」為例，刊於莊英章與潘英海合編，臺灣

- 與福建社會文化研究論文集(二),頁 299-319。台北:中央研究院民族學研究所。
- 1997 文化糾結與文化識盲:本土田野工作者的「文化」問題。本土心裡學刊 8:65-78。
- 潘秋榮
- 2000 小米、貝珠、雷女。台北:台北縣政府文化局。
- 鄭金德
- 1967 賽夏族的矮靈祭。邊政學報 6:41-45。
- 衛惠林
- 1956 賽夏族氏族組織與地域社會。台灣文獻 7:1-6。
- 鄭依憶
- 1987 賽夏族歲時祭儀與社會群體的關係初探。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 1989 血緣、地緣與儀式:向天湖賽夏族三儀式之探討。中央研究院民族所集刊 67:109-142。
- 劉益昌
- 1995 雪霸國家公園人文史蹟調查研究(二):大安溪、後龍溪上游部分。內政部營建署雪霸國家公園管理處委託計劃報告。
- 劉寧顏等
- 1995 重修台灣省通志同青志賽夏族篇。南投:省文獻會。
- 霍布斯邦原著
- 1997 民族與民族主義,李金梅譯。台北:麥田。
- 謝世忠
- 1987 認同的污名:台灣原住民的族群變遷。台北:自立晚報社。
- 藤井志津枝
- 1998 理蕃。台北:文英堂。
- 譚光鼎
- 1998 原住民教育研究。台北:五南。
- Duane Schultz, Sydney Ellen Schultz(陳正文等譯)
- 1999(1994) 人格理論。台北:揚智。
- Fetterman, David(賴文福譯)
- 2000(1989) 民族誌學。台北:弘智文化出版社。
- R. Keesing(張啓恭、于嘉雲合譯,陳其南校訂)
- 1989 人類學與當代世界(Cultural Anthropology: A Contemporary perspective)。台北:巨流圖書公司。
- Barth, Fredrik
- 1969 Ethnic Groups and Boundaries:The Social Organization of Cultural difference.Boston:Little,Brown and Company.

- Brown, Melissa
 1996 Negotiating ethnicities in China and Taiwan. Berkeley, Ca.: Univ. of California Press.
- Cohen, Abner.
 1969 Custom and politics in Urban Africa: Hausa Migrants in Yoruba Towns. Berkeley: University of California Press.
- Despres, Leo A
 1975 Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society. In Ethnicity and Resource Competition in Plural Society. Ed. By Leo A. Despres. Paris: Mouton Publisher.
- Gluckman, M.
 1993 Order and Rebellion in Tribal Africa. London: Chen and West.
- Greetz, Clifford
 1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.
- Guibernau, Montserrat & John Rex eds.
 1997 The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration. Cambridge, UK: Polity Press.
- Haaland, Gunner.
 1969 Economic Determinants in Ethnic Processes. In Ethnic Groups and Boundaries. Ed. by Fredrik Barth. London: George Allen & Unwin.
- Hutchinson, John & Anthony D. Smith eds.
 1996 Ethnicity. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Malinowski Bronislaw
 1945 The Dynamics of Culture Changes: A Inquiry into Race Relations in Africa. Phyllis M. Kaberry ed. New Haven: Yale University Press.
- Ong Aihwa
 1996 Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge. In The Future of Anthropological Knowledge. Ed. by H. L. Moore, pp. 60-92.
- Stuart Hall
 1996 Culture Identity and Diaspora Identity and Difference. London: Open University.

附錄

【附錄一】 1954-2002 年有關賽夏族的碩論與研究報告（依年代順序）

作者	年代	題目	出處	分類
陳正希	1952	台灣矮人的故事	台灣風物 2 (1) (2)	
趙榮琅	1954	苗栗縣南庄鄉東河村賽夏族語言學調查簡報	學刊 4	
唐美君	1955	苗栗縣南庄鄉東河村賽夏族矮人祭參觀記	主義與國策 44	
林衡立	1956	賽夏族矮人祭歌詞	中研院民族所集刊 2	
楊希玫	1956	台灣賽夏族的個人名制	中研院院刊 3 : 311-337	
衛惠林	1956	賽夏族的氏族組織與地域社會	台灣文獻叢刊 7 : 1-6	
鄭發育 林憲 陳珠璋 張肖松	1958	賽夏族性格之研究-用羅爾夏測驗法	民報 2	
衛惠林 余錦泉 林衡立	1965	賽夏族	台灣省通志稿卷八同胄志	
陳春欽	1967	東河村賽夏族之人口與家族	中研院民族所集刊 23 : 141-162	
鄭金德	1967	談談台灣賽夏族	中國一周 873	
鄭金德	1967	賽夏族的矮靈祭	邊政 6	
陳春欽	1968	向天湖賽夏族的故事	中研院民族所集刊 21 : 158-159	
陳春欽	1968	賽夏族的宗教及社會功能	中研院民族所集刊 21 : 83-114	
增田福太郎	1968	賽夏族的婚姻制度	中研院民族所	
孫嘉陽	1976	與矮靈共舞	戶外雜誌 4	
樸朔	1976	矮靈祭的傳統	戶外雜誌 4	
李壬癸	1978	A Comparative Vocabulary of Saisiyat Dialects	歷集 49 (2)	
劉慧真	1984	清代苗栗地區之族群關係	台灣師範大學歷史所碩士論文	
張致遠 陳運棟	1986	賽夏族·矮靈祭	三台雜誌社	
鄭依憶訪問	1986	臺灣土著祭儀與歌舞民俗活動之研究(賽夏族·卑南族·魯凱族)：現況調查問卷	中央研究院民族所	
胡家瑜	1996	賽夏族的物質文化：傳統與變遷	內政部	
趙福民	1987	賽夏族十年大祭-民國 75 年矮靈祭南北兩祭團探訪錄	三台雜誌社	
鄭依憶	1987	賽夏族歲時祭儀與社會群體的關係初探	台大人類學研究所碩士論文	
張瑞恭	1988	賽夏族社會文化變遷的研究-紙湖、向天湖社群的探討	中國問話大學民族與華僑研究所碩士論文	
吳東南	1990	從口傳資料與文獻記載來看平埔族與道卡斯族與賽夏族之關係	中研院民族所資料彙編 1	
楊淑媛	1990	泰雅族 sumato 與賽夏族 pi t-aza 比較	人類與文化 (26)	
葉美利	1990	賽夏語結構	清大語言所碩士論文	
胡台麗 謝俊逢	1993	五峰賽夏族矮人祭歌詞與譜	民族學研究所資料彙編	
李壬癸	1993	賽夏族矮人祭歌詞重探	中央研究院歷史語言所集刊 64(4):891-932	
葉美利	1994	賽夏語的時制與動貌	台灣南島民族母語研討會論文集 20-22	
鄭依憶	1994	血緣、地緣與儀式：向天湖賽夏族三儀式之探討	中研院民族所集刊 77	

陳運棟 張瑞恭	1994	賽夏族史話—矮靈祭	華夏書坊	
朱鳳生	1995	賽夏人	新竹縣政府	
胡台麗	1995	賽夏矮人祭歌舞祭儀的「疊影」現象	中研院民族所集刊 79：161	
趙山河	1995	北賽夏之路	山海文化雙月刊九月號	
心岱	1995	矮靈的傳說	時報出版公司	
劉寧顏等	1995	重修台灣省通志同胄志賽夏族篇	省文獻會	
王永馨	1997	從生命禮儀中探討賽夏人的兩性觀	台大人類學研究所碩士論文	
胡台麗	1997	文化真實與展演：賽夏、排灣經驗	中研院民族所集刊 84：61-86	
中研院民族所	1997	賽夏族矮人祭與歌舞	中研院民族所	
林修澈	1997	賽夏族的名制	唐山出版社	
邱奕君	1997	社區與學校中民族文化教育的人類學觀察與省思：以南賽夏 Saiwalo 部落為例	第三屆台灣本土文化國際學術研討會—台灣原住民文化與教育	
李加耀	1997	南賽夏族運動文化的變遷	國立師範大學體育學系	
湯慧敏	1997	從牽田(khantian)與矮靈祭(pastai)的相異處看道卡斯族與賽夏族的關係	苗栗文獻	
盛正德	1997	記賽夏族的祖靈、矮靈及巫筮	山藝術雜誌	
中研院民族所	1998	番族慣習調查報告書第三卷	中研院民族學研究所	
陳淑萍	1998	南賽夏族的領域歸屬意識	國立台灣大學地理所碩士論文	
林欣宜	1998	樟腦產業下的地方社會與國家——以南庄地區為例	國立台灣大學歷史所碩士論文	
林修澈	1999	原住民身分認定的研究	行政院原住民委員會委託	
高淑貴	1999	原住民飲酒行為相關之研究---以泰雅族、賽夏族為例	行政院原住民委員會	
胡家瑜	2000	器物、視覺溝通與社會記憶--賽夏族儀式器物的初步分析	國立臺灣大學考古人類學刊	
林淳毅	2000	看賽夏·祭矮靈	常民文化	
林修澈	2000	台灣原住民史—賽夏族篇	台灣省文獻會	
潘秋榮	2000	小米、貝珠、雷女	台北縣政府文化局	
陳佳誼	2000	「大隘」的前世今生：比較賽夏與客家的歷史記憶與遺忘	清華大學人類所碩士論文	
林維賢	2000	賽夏族的產業變遷與適應：以南庄鄉蓬萊村賽夏族為例	國立政治大學民族所碩士論文	
達西烏拉彎· 畢馬(田哲益)	2001	台灣的原住民賽夏族	台原出版社	

【附錄二】 族群認同的心理歷程問卷

問卷編號 □□□

族群認同的心理歷程問卷

您好：

很高興您參與這份的問卷調查。這份問卷主要是一方面想要瞭解賽夏族人與客家人的接觸與互動情形，另一方面則想瞭解接觸與互動後所產生的影響。問卷裡您所回答的內容都是我們寶貴的資料。因此，希望您能依照您的真實情況，勾選確切的答案。本問卷採用五點式量表，問題中若完全符合您的情況請選「5 完全符合」，若幾乎是符合您的情況請選「4 相當符合」，若是覺得普通情況請選「3 中等程度」，若僅有時候或有一點符合請選「2 有些符合」，完全不符請選「1 一點也不符合」。如果有特殊的原因想要說明，就將理由寫在因為的後面。最後再次謝謝！

基本資料

年 齡：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	性 別：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
職 業：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	出生地：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
現居地：	(住幾年：)		學 歷：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
工作經歷：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	宗教信仰：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
父親的族群身分：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	母親的族群身分：	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

	一 點 也 不 1	有 些 符 合 2	中 等 程 度 3	相 當 符 合 4	完 全 符 合 5	
1. 我認為如果自己不是賽夏族人比較好 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2. 我對身為賽夏族人感到驕傲 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3. 我很喜歡參與賽夏族的 <u>傳統祭典</u> 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(1)矮靈祭	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(2)祖靈祭	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(3)祈天祭 (祈晴祭、祈雨祭)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(4)播種祭	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(5)驅疫祭	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(6)靜風祭	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4. 我會講賽夏語 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5. 我不會講賽夏語但很想學好它 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

	一點也不	有些符合	中等程度	相當符合	完全符合	
	1	2	3	4	5	
6. 我願意保存與賽夏族有關的 <u>風俗習慣</u> 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(1)命名	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(2)回娘家	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(3)婚俗（訂婚、結婚、同姓不婚）	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7. 我認為讓別人知道自己是賽夏族人會被別人歧視 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8. 我在公開場合願意承認自己是賽夏族人 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9. 我認為自己的外表跟漢人（客家、閩南、外省）沒有差別 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10. 我認為賽夏族是弱勢族群 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
11. 我比較喜歡和漢人（客家、閩南、外省）在一起 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
12. 我在公開場合會避免討論賽夏族話題 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
13. 我在家裡會用賽夏語與 <u>家人</u> 溝通 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(1)祖父母	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(2)父母長者	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(3)同輩（兄弟姊妹）	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(4)子女	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
14. 我認為賽夏族人比漢人（客家、閩南、外省）落後低俗 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
15. 我常告訴別人我是漢人（客家、閩南、外省）人 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
16. 我認為賽夏族的文化是獨一無二的 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
17. 我對賽夏族的歷史很了解 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
18. 我在賽夏族人多的場合比較自在 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
19. 我不居住在部落時仍常常與族人聯繫 因為： _____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

	一點也不 1	有些符合 2	中等程度 3	相當符合 4	完全符合 5	
20. 我對漢人（客家、閩南、外省）文化的了解與喜歡甚於賽夏族文化 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
21. 我會使用政府給原住民的各項福利 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
22. 我認為不應該區分各個不同的民族 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
23. 我不會想要居住在部落裡 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
24. 我比較認同與賽夏族人婚嫁 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
25. 我不想讓別人知道我賽夏族的身分背景 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
26. 我認為漢人（客家、閩南、外省）對賽夏族人都有負面的想法 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
27. 我不想涉入與賽夏族相關的事物 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
28. 我認為我的生活水平跟漢人（客家、閩南、外省）比起來沒有很大的差別 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
29. 我覺得跟隨現代的生活方式比維護賽夏族傳統生活方式文化重要 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
30. 我有時我不能確定我到底是不是賽夏族人 因為：_____	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>