

國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文

指導教授：陳毅峰博士

都市原住民後代的族群認同

-以十二位都市原住民後代為例



研究生：蔡 春 蘭

中華民國九十四年六月

感 恩

時常有同學及學弟妹們好奇的問我說：「妳是甚麼原因，選擇陳老師當指導教授呢？」，我總是回答說：「因為我寫的是關於認同啊！」，其實還有一個真正的原因，那就是因為我覺得自己並不是很聰明，害怕自己萬一寫不好會挨罵，所以需要找一位有耐心的老師。果然，一直受幸運神眷顧的我，找到了陳毅峰老師，在論文的書寫過程中，陳老師不厭其煩一遍又一遍地指點迷津、提供參考書，同時修改論文的字句。歷經兩年，我的論文終於完成了，真的非常感激。另外還有兩位恩師，紀俊傑老師及王應棠老師，感謝兩位老師的不吝指教，提供我許多思維的方向，當然更感謝他們在口試時對我的仁慈，使得緊張過度的我，得以順利完成口試。

同我一起參加論文研討的同學們，也是支持我衝刺的後盾，每當我覺得無法突破瓶頸、欲振乏力的時候，同學們總是慷慨地伸出援手、提供寶貴意見，幫我度過難關，此同窗情誼，永銘在心。

尋找報導人也是一件大工程，因為我要找尋的是都市原住民的下一代，散居在全台各個都市，為了避免同質性過高，我到處拜託親朋好友以及同學、學弟妹們，透過友誼幫忙介紹，如果沒有他們熱心的協助，也沒有今天的論文呈現，借此表達十二萬分謝意。

最後要感激的是我的先生和我的兩個寶貝，感謝他們容忍我近兩年沒有煮飯、沒有打掃，假日更沒有時間陪他們到處旅遊、看電影，當然更感謝這兩年來，煮飯給我們吃的媽媽，讓我無後顧之憂。我的兩個寶貝，伯黠和琬琳，他們最功不可沒的，是讓我有勇氣修讀族群所，同時提供我研究本命題的動機。

春蘭 2005 年 5 月

中文摘要

本文是以都市原住民後代為研究對象，探討其在族群認同上有哪些現象、特徵，以及產生哪些變化。取樣的範疇包括多種族別、不同職業、不同學歷背景和父母通婚與否的都市原住民後代，以個別或團體的方式進行二至三小時的深度訪談。

都市原住民的後代，無論是出生、受教育、就業均在都市，在其整個社會化的過程中，漢化的程度相當高，是帶有原住民血緣的都市人。他們如何從血緣的軌道中尋回原住民的認同，或如何從日漸疏離的母群中抽離而成為主流文化的都市人，這些認同的過程使得都市原住民後代，面臨多重的自我認同選擇與複雜的社會認定標準，其結果已非過去原住民是否被漢人同化的單一性問題。

根基論認為族群認同來自於根基性的情感聯繫，強調血緣的重要性。工具論則視族群認同為政治、社會或經濟現象，強調認同有隨環境變遷而改變的特質。而都市原住民後代，其生活習慣及語言均與漢人相似，但由於擁有原住民的血緣，具有法訂的原住民身分，導致他們在認同上呈現多重的特性。對一般人而言，出生即代表著身分的確定，然而由於都市原住民後代其身分的多重特性，其族群認同的複雜性及多樣性，就根基論或工具論的說法，均已無法全面地概括解釋。部分來自通婚後的都市原住民後代，其選擇對原鄉族群的認同，並非完全基於血緣，亦非順應環境之變遷，而是具備某些特質，例如基於使命感的認同、去瑕疵性的認同等，有部分的都市原住民後代，在其外顯行為上則表現出離群性的認同。強化都市原住民後代族群認同的要素有許多，相對於各要素所帶來的負面意涵亦直得深思，除了個人與家庭，社會結構乃至於國家政策，都深具關鍵性的影響力。

在強調多元社會的今天，各種多元文化認同下，多元給了人們更多的空間作選擇，而多元同時也帶來多重的不固定性，都市原住民後代處於此文化多元、身分漂浮不定的社會結構中，往往須藉著經驗的體認以決定自己是誰。都市原住民後代與傳統文化逐漸疏離，他們不像部落原住民擁有集體生活，得以透過文化參與的方式，強化「我群」的認同。部分的都市原住民後代對族群的認同，有逐漸轉型的傾向，在「原住民族」基礎下重新凝聚，打造新的、集體的原住民認同。

關鍵字：都市原住民、根基論、工具論、認同政治、原住民

Abstract of the Thesis

This research focuses on the urban indigenous peoples. It examines what kind of phenomenon and character of their racial identity and changes. The informants have different racial identity, professional identity and different educational degree. The informants accepted deep conversation for two or three hours.

The children of urban indigenous peoples were born, educated and found a job in the cities. Although they live in the cities but they almost become Han Chinese. How are they found themselves as indigenous peoples and how they become urban indigenous peoples are the main questions of this thesis.

According to Primordialism, racial identity are from their feeling at home village. Regarding to Instrumentalism, racial identity are related with the political and social or economic life. It emphasizes people change when societies change. To general people, a person's identity was sure when he was born. However, urban indigenous peoples have many characters, they are influenced by social structure and national policy.

Today's society emphasizes the multiculturalism. Multiculturalism gives urban indigenous peoples uncertainty. However, they decide their identity according to their experiences. The next generation of UIP (urban indigenous peoples) were not familiar with traditional societies. Unlike who lives in a traditional society who has community life to make strong their lives UIP's identity is changing. They try to make a new and a community identity.

Keyword : urban indigenous peoples, Primordialism , Instrumentalism, identity politics、 indigenous peoples

目 錄

第一章、緒論-----	1
第一節、研究動機-----	1
第二節、研究目的-----	3
第二章、文獻探討-----	7
第一節、族群認同的多重面向-----	7
第二節、族群認同的強化與否定-----	10
第三節、根基論與工具論對都市原住民後代認同的影響-----	14
第四節、文化認同、身分認同與認同的流動性-----	19
第五節、小結-----	21
第三章、研究方法-----	25
第一節、質性研究方法的採用與反思-----	25
第二節、研究設計-----	25
1、訪談對象-----	25
2、樣本-----	26
3、資料的收集方式-----	27
4、收集資料所遭遇的困境-----	28
第四章、族群認同與文化身分-----	29
第一節、都市原住民後代對於族群認同的概念分析-----	29
1、基於使命感的認同-----	29
2、離群性的認同-----	33
3、去瑕疵性認同-----	35
第二節、斷裂性的族群認同與文化身分建構-----	40
第五章、都市原住民後代族群認同之取決過程-----	45
第一節、非傳統血緣傳承（母系）-----	47
1、選擇的族群較反覆不定-----	47

2、基於偶像崇拜-----	50
3、外貌特徵無法迴避-----	52
第二節、傳統血緣傳承（父系）-----	54
第三節、我不是原住民-----	58
第六章、影響都市原住民後代族群認同的強化與否定要素---	63
第一節、族群認同的強化因素-----	63
1、家庭教育的養成-----	63
2、媒體報導的影響-----	66
3、原住民福利政策的推行-----	71
4、良性的族群經驗-----	75
第二節、族群認同的否定因素-----	77
1、關係網絡的斷裂-----	77
2、污名的桎梏-----	78
第七章、都市原住民後代的認同危機與轉型-----	83
第一節、文化斷層、漢化程度造成認同危機-----	83
第二節、族語能力喪失導致與原鄉隔閡日深-----	86
第三節、形式上認同與迷失-----	89
第四節、族群認同逐漸轉型-----	92
第八章、結論-----	97
參考書目-----	111

第一章、緒論

第一節、研究動機

筆者歷經多年的奮鬥，終於獲得家人的祝福，成為太魯閣族的「依娜」¹，雖然有情人終成眷屬，但族群的隔閡仍使筆者心中忐忑不安。婚後不久，夫婿因病住某大醫院治療，當筆者發現病房週遭的病人全都是原住民時，筆者當時傷心的哭了，因為筆者誤以為連醫院都會將族群做分類，雖然後來了解，集中病房的原因，乃係借住於會使用國語的原住民幫忙翻譯，不過在社會結構中，慣性地將族群分類卻是事實。身為都市原住民下一代的母親，實難不為子女將來可能面臨的問題擔憂。於是筆者急欲探究時下的都市原住民後代，如何面對、因應所處的族群問題。

曾經居住在部落，並習得本族傳統文化以及技能的原住民，此種融入生命的文化體驗是無法磨滅的。然而隨著台灣土地改革後本地資本家的崛起，以及跨國公司為了利用台灣廉價工資以降低成本，對台灣所進行投資，雖然帶來了工業昇級、經濟發展，相對的也使得農業萎縮與鄉村人口外流（王振寰，1988）。原住民部落經濟亦無法逃脫台灣全面遭受資本主義生產方式改變的影響和衝擊，面對整個社會、經濟結構的急劇轉變，原住民部落的經濟更形凋弊，部落原住民陷於現實生活的困境中。台灣西部都市地區的工商業吸引了大量的鄉村勞力，原居山區與東部平地的原住民，也陸續出現人口外流現象（傅仰止，1987）。使得部落結構更形鬆垮空洞，祭典不再舉行，傳統社會因而徹底解體。再就遷徙方面，原住民與平地人之間，在日常生活型態上的差異日漸縮小，交通順暢，交流頻繁，於是就學、就業、通婚，發揮更大的推力，使原住民轉向都市，這些原住民由於經濟背景及語言文化各方面仍異於一般都市居民，因而形成一種新面貌的「都市原住民」（林修澈，2001；傅仰止，1987）。

¹依娜，係太魯閣族語，媳婦之意。

本文在此將從部落遷移至都市的原住民視為「都市原住民的第一代」，以別於由他們而出的都市原住民後代。在都市原住民謀生的過程中，經由原、漢文化的接觸，歷經文化的衝擊而啟發了強烈的族群認同感，同時也感受到種族瀕臨滅亡的危機，於是都市原住民菁英為了喚起部落原住民一同保衛傳統文化，先後發起了一些原住民族運動。其中「台灣高山族民族自覺運動」並列舉反對同化政策、主張尊重及保障台灣少數民族基本權益等七大目的，「正名運動」則除爭取法律地位外，尚借以作為重建部落秩序的心靈洗滌(瓦歷斯 尤幹，1992)。

許多都市原住民的第一代居住在都市多年，雖然在漢人的價值社會環境夾縫中生存，但其所懷有之價值觀，由於自幼受到部落文化的洗禮，仍不失其原住民主體性，其對原鄉文化的執著、對於部落同胞的情感，不會全然地受到漢人文化的影響，例如夏曼．藍波安(1997)為了求學「旅居」台灣多年，「由於故鄉的呼喚，毅然回到了蘭嶼，成為一個向大海學習生活的人」(吳當，1997，P.198)，他的海洋文學，即是他回到蘭嶼後，為鄉土所留下的珍貴紀錄、為達悟族文化所做的努力，在一次訪談中夏曼．藍波安回答吳當的問題時指出「他並不諱言家鄉經濟活動與能力的薄弱，部分年輕同胞生活的消極，找不到生活的目的。他除了盼望族人的自覺，更希望政府能制訂明確有效的輔導政策，讓蘭嶼能真正站起來，並且保有自己的文化特色。」(吳當，1997：200)；這種曾受過母體文化洗禮的原住民，為維護本族尊嚴而努力，以及對自己的族群常表現出較為強烈的認同感。

然而，都市原住民的第二代，甚至第三代，他們出生在都市、成長在都市、接受的教育也在都市，他們對本族文化從未涉獵，既不會說原住民族語，更別提傳統技藝或祭儀的傳承，對他們而言，傳統部落文化如何能與他/她們產生「生命共同體」的共鳴呢？故都市原住民第一代，在兩種不同價值觀的衝擊下，對於如何教養子女，面臨著很大的挑戰。

再者，原住民族群受到漢族以霸權的姿態所宰制，後者挾帶者強權優勢文化衝擊原住民的弱勢文化，讓原住民的傳統文化逐漸流失，不但傳統價值

觀與文化認同受到極大的影響，連原本可發揮規範和控制功能的社會傳統制度及結構，都面臨瓦解的命運，都市原住民在主流文化與傳統文化中游走。為了適應都市的現代化生活，不得不逐漸放棄自己的傳統語言與生活方式，並融入強勢文化中（李亦園，1982）。同時無形中將同化後的意識形態影響下一代，使得都市原住民後代對族群認同的感知與價值觀漸漸改變，如此來責成都市原住民的後代，高呼原住民族運動、強調對部落族群的認同，究竟有著甚麼樣的意義，實值得我們探討與反省。

第二節、研究目的

陳枝烈在其所著「台灣原住民教育」一書中，對都市原住民的範圍做了綜合性的界說：都市原住民為

原住民（不論平地原住民或山地原住民）離開原居地，遷移到都市內，做永久或半永久的移居（不論是否已將戶籍遷移或在都市租賃房子），從事謀生的族群（陳枝烈，1997：244）。

如前所述，本文在此將這些從部落遷移至都市的第一代原住民視為「都市原住民的第一代」，以別於本文所要探討的都市原住民後代族群，這些後代族群乃出生、成長、受教於都市，並且一直都過著都市化的生活。

筆者係與太魯閣族人結婚的漢人，基於工作的緣故，於民國七十八年移居至都市，筆者夫婿即屬上述所稱的都市原住民的第一代，目前育有一男一女，分別出生於民國 82 年及 83 年，此乃屬於本文所要探討的都市原住民的後代族群，筆者基於個人當初與夫婿交往的坎坷經驗，在過去幾年間曾企圖隱藏他們的原住民身分，以避免將來他們求學、入社會時可能會遭受到的挫折，尤其是追求對象的時候，雖然仍有碩士畢業生「願嫁山地郎」（胡台麗，1989），但箇中辛苦除非是親身經歷，一般人是無法體會的。可是經過幾年的反思後，筆者仍然無法跳脫傳統「根」的觀念，終於在民國九十年筆者決定告訴他們乃身為太魯閣族原住民，讓他們了解自己處於「少數民族」的弱勢

處境，同時也讓他們知道原住民文化是台灣的珍貴財產，當然他們“自己”也一樣的珍貴，或許就另一角度而言，戶籍上所登載的原住民身分，僅是形式上的紀錄而已，都市原住民後代仍擁有選擇適合自己族群認同的權利，畢竟他有一部分屬於非原住民的血統，但就目前台灣的社會大眾對於身分的認定上，大多仍承繼父系的族群別，因此筆者以此理念教育自己的兒女，希望他們不要因為身為原住民而妄自菲薄，更希望他們能夠認同、尊重並面對自己的傳統文化，使他們能以身為原住民而感覺到有尊嚴、甚至覺得光榮。

但偶然間，筆者在「台灣地區外少數民族教育政策研究」文獻中看到一篇有關文化相對論的文章，敘及持文化相對論的老師在教育印地安兒童時，以不同於那些種族中心論老師的教育方式，不僅非常讚賞印地安文化，並鼓勵學生保存他們自己的文化，不幸的是由於他們過分的支持態度和對原始生活的浪漫憧憬，使得學生們的表現和在種族中心論老師班上一樣，沉默而沒有反應。經探討原因

可能是因為老師的過分強調印地安人和白人的不同 加上這些老師們所稱頌的印地安文化 和現代印地安學生的生活已經脫節了。事實上，老師所提出的一些文化傳統，反而會使學生侷促不安，因為和他們的生活已經不相關了（尹建中，1992：7）。

雖然文章中作了詳細的分析，得出老師們對人類學理論的錯誤詮釋，但是引起筆者所關心的並不是有那些錯誤的詮釋，而是學生們的反應，何以自己的母文化受到讚賞、稱頌，卻反而顯得侷促不安？是如同文中所言的「和他們的生活不相關了」還是尚存在著其他因素？筆者反思，自己是否也犯了上面所述「過分支持態度」的謬誤？

相信與筆者相同處境的都市原住民不在少數，那麼身為都市原住民後代的長輩，仍應該教育他們認同自己的族群、傳承本族的傳統文化嗎？在拓拔斯·搭瑪匹馬（布農族·田雅各，1990）的「最後的獵人」一篇中，描述一位泰雅族青年，為了承襲傳統文化，不顧懷有身孕的妻子反對，堅持留在部

落，不願隨族人到都市謀生，在面臨三餐不濟的困境下，他毅然決定上山狩獵，除了可再次表現精湛的狩獵技術以證明自己是泰雅族勇士外，所獲獵物尚可為妻子補身並肯定自己對留守部落的選擇，經過數日與獵物在惡劣的環境中纏鬥，終於背著戰利品下山，心中滿懷著驕傲並期待見到妻子的笑容，但假公濟私的看守員，早已聞風守候，以違規取締的罪名沒收戰利品，驕傲與期盼頓時化為烏有。拓拔斯·搭瑪匹瑪在書中，赤裸裸地描述了獵人的悲哀，筆者如何能教育自己的下一代做個勇敢的太魯閣族勇士呢？然而是否因此而放任下一代過著都市現代化的生活，使文化傳承面臨危機呢？

台灣的主流社會不斷的有學者探討發生在都市原住民身上的問題，企圖找出原因後能提供給政府訂出解決之道，學者先後發覺的問題中顯示，有些都市原住民係因為原鄉文化與漢人文化差異太大而適應不良、有些原住民則因為面對漢人優勢文化時自尊心受損而否定自己的認同、還有某些都市原住民學童則因自小脫離部落，失去族群文化涵育的機會，同時又缺乏與一般都市學童競爭升學的能力，形成雙重失落等（謝世忠，1987；張耐、魏春枝，2000；牟中原、陳伯璋，1996）。筆者認為都市原住民的後代，其語言與生活習慣均與漢人社會相近似，而且生活水平與經濟情況也比以往改善許多。然而值得注意的是，他們是否會基於社會、經濟及文化等現實因素影響而比都市原住民的第一代更加肯定或否定自己對於集體文化的認同呢？

早期國內學者謝世忠研究發現原住民在認同方面有很強烈的「認同污名感」(stigmatized identity)，使原住民成員因為社會給予的負面族群刻板印象，如貧窮、依賴、低劣、好逸惡勞等，而表現出強烈的自卑或誇張的自尊，以及畏縮和防衛兼具的矛盾心理情結。近年來陳枝烈研究發現原住民在族群認同方面有日見改善的趨勢。他在一項原住民學童的族群認同、文化認知的調查中，發現原住民兒童對本族有很高的認同。但實際社會觀察，發現原住民學生在山地鄉就讀時充滿了自信和認同，一旦到了平地就讀就產生了焦慮和挫折（張耐、魏春枝，2000：38）。

這份研究發現，讓筆者更加肯定出生並成長於都市的原住民後代，其在族群認同上與在部落成長的原住民族群理應有明顯的不同。台灣號稱擁有多族群及多元文化，而處於多元文化的個人在文化認同上則形成較多的選擇，不像過去的傳統，出生即決定了個人的身分、地位，認同的對象也非常的明確、單一旦穩固，因此我們需要再進一步的來探討下列幾個問題：

- 1、都市原住民後代在選擇族群認同時所面臨之取決過程為何？
- 2、都市原住民後代之族群認同，其“強化”及“否定”的要素為何？
- 3、都市原住民後代如何面對所出現的認同危機。

筆者認為對於下一代的族群教育，尤其是在幼年時期，父母親所扮演的角色實具有舉足輕重的影響力，為了避免前述教師教育印第安那學同時的謬誤，同時兼顧對下一代的族群觀能有正確的引導，父母親對於上述幾項問題的了解深度，有正向的影響效果。

第二章、文獻探討

第一節、族群認同的多重面向

對於認同的說法，泰勒（Charles Taylor）指出認同問題經常同時被人們用「我是誰？」這樣的句子來表達（孟樊，2001）。所以我們經常會聽到別人問「你是閩南人嗎、還是外省人？」，我們也會回答說「我是客家人」或「我是閩南人」等，吳乃德在《省籍意識、政治支持和國家認同－台灣族群政治理論的初探》論文中，稱這種將自己在社會群體中所做的定位就是族群認同，意即個人將自身定位在社會某一群體之中，同時對該群體懷有心理上的歸屬感（吳乃德，1993）。

以上對於族群認同的描述，都僅僅是單向的個人對於自己基於某種需求或某種目的所選擇對族群的認定，然而，想在社會群體中真正找到自身的定位、找到歸屬並非如此容易，有許多的例子都是四面碰壁的，無論自己選擇認同哪一族群都不是，例如，在漢人社會中學校老師的諄諄教誨下，「我們都是炎黃子孫」言猶在耳，即便炎帝及黃帝只是建構而來的共同祖先，但是深植在漢人心中的刻板印象，卻仍視原住民為「非我族類」、「番人」；而在原鄉部落裡，雖然族人及父母的不斷叮嚀都是「不要忘了自己是山地人」，可是當都市原住民希望認同原鄉部落時，卻又會遭遇到排斥，原因是部落族人認為他仿效平地人。都市原住民徘徊在夾縫中，心中難免會悲傷的問「我到底是誰？」。不斷變遷的族群認同，使得都市原住民在生存的環境中，處處顯得「格格不入」，既無法在社會群體中找到定位，更遑論心理上能夠獲得歸屬感，這種漂流不定的認同現象，不但使得都市原住民處於各族群的夾縫邊緣，同時亦使得都市原住民備感失落與無奈。

認同現象在現在的社會結構裡是非常複雜的，除了上述不斷變遷的族群認同，「文化混合」的現象亦比比皆是，例如 Ulrich Beck 在《全球化危機》（*Was Ist Globalisierung?*）一書中所舉出的例子，如摩洛哥少女在阿姆斯特丹舉行泰國拳比賽，亞洲人在倫敦跳著西方流行舞，中國糕餅在英國生產等

(貝克, 1999); 又如都市原住民, 他們平時過著平地化的生活、唱著閩南語的歌曲, 開幕慶賀的時候門前也掛著大獅子頭, 這些文化混合的現象在都市原住民的後代族群中已不勝枚舉。

都市原住民為了適應都市的生活, 在許多的慶典中不論是儀式、服裝均盡量地予以簡化、改良, 有時為了增添娛樂效果甚至穿鑿附會, 不但流於形式, 更造成都市原住民的後代難以從這裡體會其真正的意涵, 甚且, 在現在複雜的社會結構裡, 族群認同除了自我本身對於認同所採的多重選擇之外, 往往還需要面對來自政府、學者或媒體等的多重論述, Jeffrey Weeks 即將認同分為兩個層級, 即個人認同 (personal identity) 和社會的認同 (social identity):

個人的認同指的是自我的建構, 即我們對自己作為獨立個體自我感, 以及我們如何認知我們自己與我們認為別人如何看我們自身。社會的認同則涉及作為個體的我們如何將我們自己放置在我們所生存於其中的社會的方式; 它衍生自個人所參與其中的各類不同的生活關係 (引自孟樊, 2001: 19)。

也就是說, 族群認同不只是單向的認同即可, 除了自己對自我現況、社會期待、現實情境及未來希望等各層面的覺知外, 還必須了解自身所處的社會環境中, 所區分出來不同的等級或社會類別, 個人將自己或他人定位在哪一社會類別的體系中。由於個人的認同必須依賴他人的承認以及自我對於這種承認的確認, 因此我們不乏看到在原住民的民族運動當中, 常常會出現一項主題即希望能獲得政府或官方的認定, 這項需求的主要原因之一, 與其背後的權利、資源分享有極大的關係, 例如可以獲得國家在政治、經濟及文化資源上有形、無形的支援等; 其次是經由官方的認定後, 便可順理成章的在社會群體中取得名正言順的地位、獲得他族群的認同。不過, 也有部分族群一反常態只強調如何認知自己、重新建構自我, 而不論別人如何看待他們自身, 在運動過程中且強調事實就是如此, 不需要他族群的認定, 例如噶瑪蘭

族在其「正名」運動中，即堅持以「自我宣稱」的方式來支持自己的論證，他們認為自己就是台灣的原住民族，何必需要專家學者來決定（陳逸君，2002）。

陳逸君（2002）以噶瑪蘭族為例，探討有關學術界、文化傳播界、及族群本身三者之間多重族群認同的論述，指出學術界乃從客觀且嚴謹的角度來檢視民族性、族群性，並重視族群認同的延續性、歷史性，同時質疑族群本身「自我宣稱」的正統性；文化傳播界則強調或轉述悲情的歷史，作理性及感性兼具的陳述。陳逸君並指出，在族群本身的自主權詮釋中，原住民族除了以其基於集體意識的認知來捍衛自己「正統」的傳統文化地位外，同時也不斷的在建構新的族群共識以突顯其族群的文化特質，這三者之間對噶瑪蘭族不同的認知與定位論述存在著頗大的差距，由此可見族群認同的多面性及複雜性。

就 Jeffrey Weeks 的觀點，他認為：

認同乃有關於隸屬（belonging），及關於你和一些人有何共同之處，以及關於你和他者（others）有何區別之處。從它的最基本處說來，認同給你一種個人的所在感（a sense of personal location），認同也是有關於你的社會關係，你與他者複雜地牽連（引自孟樊，2001：18）。

認同如同 Jeffrey Weeks 所說的是一種社會關係，個人欲將自身定位在社會的某一群體中以求心理上的歸屬感（又見吳乃德，1993），而這種社會關係中個人與他者互相複雜的牽連著，形同綿密的社會網絡。都市原住民在這種漢人主流社會的社會網絡中求生存，一方面受到族群集體意識的影響深感祖靈的呼喚、一方面則必須不斷建構新的族群認同，套上 Ernest Gellner 指出民族主義創造民族的模式（趙剛，1996），都市原住民為了與他者建立社會關係，有時可能轉化既存的文化、有時可能發明既存文化，更有時為了成就族群而塗銷既存文化。這種不斷在建構的新的族群認同，一般而言是不可避免的現實，然而這種不斷建構的族群認同，常被認為有失其正統性。筆者認為族群認同

在綿密的社會關係牽扯下欲一成不變是不可能的，文化本身即是生活的產物，不斷地在創造、不斷地在變遷，對一群共同生活在此大環境下的人而言，認同自然也會跟著改變。這種認同雖然逐漸加入新的因素，但仍可不失其主體性，惟至於部分與族群集體意識脫節的原住民後代，如何看待自己的族群認同在此則並無深入的探討。

第二節、族群認同的強化與否定

吳乃德（1993）探討了族群認同的形成以及族群認同是如何受到社會變遷和各種社會因素的制約和影響，他引述了 Horowitz 及 Parsons 的一段話說，族群認同的形成，一般而言是來自世代間的遺傳，以及因遺傳而帶來的文化傳承，可是另一方面，族群的認同也可以是「取得的」(acquired)。以說明族群認同除了有來自於先天的歷史文化傳承，也有一部分是來自後天環境的刺激與學習，甚至由於外界環境的刺激，使得族群的歷史經驗更清楚顯現，以成為族群認同的重要基礎，吳乃德並以台灣為例，解析台灣族群基於經濟、社會因素，尤其是政治因素所造成族群界線的改變，可清楚的看出吳乃德對於族群認同的形成乃較強調傳統、血緣。基於傳統、血緣所帶來的文化傳承背景下，如果族群的界線鬆散，缺乏明顯的分離，則不同的族群將互相吸引，由於政治、經濟、社會等情境的不同，使得族群界線有所改變，因此族群認同是可以「取得的」，「遺傳的」和「取得的」兩者可以並存。雖然遺傳是族群認同形成的要素之一，但遺傳並非天然而成的普存於人類社會中，遺傳仍是源自於人類所建構。人類在區辨族群分類時，無論是具有某種生物遺傳的內涵，或是假定文化傳承與血緣傳承在範圍上有某種程度的契合，往往會強調「先天身分」的觀念，但是這種「先天身分」的觀念，並非先天上就遍存於人類社會，它是在特殊的歷史脈絡中被建構、推廣的（蔣斌、何翠萍，2003）。其次，在吳文中對於形成族群認同的「遺傳」因素並未做詳細的討論，而就都市原住民後代而言，遺傳卻是分析其認同意識極重要的一項指標，因為都市原住民與非原住民通婚的機會比部落原住民高，其後代具

有雙重遺傳因子者不在少數，因此都市原住民後代接受哪一方文化傳承，以及認定自己屬哪一族群，是探討其認同意識極重要的一環。

以民族主義的理論層面來看族群認同，趙剛（1996）將之分為「族群的民族主義」與「自由的民族主義」兩種，就「族群的民族主義」而言，族群是指涉「一群相信他們有共同祖先的人」，甚至認為族群是和遺傳有關，而不只是相信有共同祖先而已；就「自由的民族主義」而言，認為族群並非以出生地、血緣、語言等所謂的特徵來定義，民族作為一個集體認同，只要一群人具有共同的集結意識，例如「一群有主權的人民」不必劃分「我族」與「他族」只要能和議成立一個共同政府，他們就可算是一個民族，因此「族群的民族主義」與「自由的民族主義」兩者，在理念上是對立的，不可能有前述兩者共存的情況，不過無論是族群的或是自由的民族主義，其族群認同都是可以改變的或重新組合的（趙剛，1996）。

族群中的個人在經過長期的社會化過程中，其族群認同可能逐漸地改變與創造，在此變遷的過程中，受到不同環境的刺激與政治、經濟、社會因素的影響，族群認同改變的方向、角度與強度也會有所不同，有的可能會更強化自己對原鄉的族群認同，有的可能因為接受異文化而同化於另一族群，有的則可能同時認同於兩個或多個族群。人都有社群的需求，所以會有上述吳乃德（1993）所說的，個人需將自身定位於某一社會群體當中以求心理上的歸屬感，不過每個人都有多重的角色，例如他可能是一國之民、他也可能是某一族群的成員，就在個人面臨多數族群的壓力時，無論這個壓力是真正存在的還是來自個人的想像，族群的認同都將變得更為重要而且多變，這時的族群認同有可能是採取否定的態度並積極地爭取新的認同，但也有可能是回歸部落找尋「根源」的呵護或回到部落尋求族人的慰藉，以強化其對於「原鄉」的族群認同；如同王明珂在《華夏邊緣》中所言，當優勢族群劃定邊界排除外人以合理該人群的優越地位時，部分的劣勢族群被迫失憶與接受優勢者的記憶，並且同時接受較低劣的社會地位，而不願意接受這種記憶的人，便努力爭取對「過去」的選擇與詮釋權，以期在資源競爭與分配上取得較優

越的地位（王明珂，2001）。

針對 20 世紀末的台灣，趙剛對於認同則提供了另類的思考，他認為台灣有一股新興的、日漸強烈的台灣民族主義運動與意識，表現在政黨政治、群眾運動、流行文化、文學藝術、社會科學、及歷史書寫，這個新興的民族主義吸引了很多青年的投入，他們尋求認同、渴望參與，他們不但一方面質疑自己過去營營苟苟於一己一私的生活價值，另一方面亦挑戰了國民黨四十多年來，透過強制力與各種制度化權威所建立的沙文主義式的中國民族主義認同（趙剛，1996）。這種既質疑過去的生活價值，又極欲擺脫現今朝野政黨政治，藉由「共同體」之名行高壓、剝削之實的認同意識，呈現出認同並非只有強化與否定的二元分法，尚且存在著雙重的否定。

在族群認同的強化與否定因素方面，尚有一股明顯的影響力是來自於父母親的教育模式與對子女的期盼。根據一項「都市原住民對青少年子女的期盼」（張耐、魏春枝，1999）的調查報告中顯示出，近年來有許多原住民的意識覺醒，原住民父母親對下一代更是寄與厚望，因為他們擔心再不恢復及延續傳統族群文化，就來不及了，因此他們會將族群意識和落葉歸根的潛意識轉化顯現為對子女的期盼，例如一位阿美族的家長說：「心靈的聲音告訴我們，來自哪裡，要回到哪裡」。這種原鄉的使命感以及落葉歸根的潛意識，會無形中促使父母親無論在孩子興趣的發展和培養方面或是未來的生涯規劃上，都會希望他們將來學成後能返鄉服務。同時，如果原住民父母親能傳授較多的族群傳統文化和家族淵源背景，並鼓勵原住民青少年常與族群歷史、習俗、才藝聯結，則有助於其子女對原住民文化保持高度的認知和學習興趣，也有益於將來有較大的空間與彈性在原住民地區服務與就業（張耐、魏春枝，1999）。不過，孩子長大後往往會有自己的想法和理想，不見得會完全受到父母親思想的左右，更何況仍然有部分的原住民父母對都市生活的認同程度極深。據傅仰止的調查分析，原住民對都市生活有不同的認同程度，對於認同低的原住民而言，都市只是賺錢的來源，家鄉才是生命中的根，因此在都市彷彿是過著「過客」的生活；但是對於都市認同程度高的原住民，則有完全

不一樣的心態，對他們而言，原鄉雖然仍有象徵意義，但已經沒有甚麼實質地位，「家鄉」既可以是原居鄉，也可以是居住、生活了二、三十年的都市，這種認同上的重大改變，對在都市出生、成長的第二代或第三代都市原住民感受尤其深刻（傅仰止，2000）。

對於都市原住民的後代而言，雖然仍有一部份族群認同來自世代間的遺傳，以及因遺傳而帶來的文化傳承，但是他們未曾有過原住民傳統文化的滋養，無法擁有如夏曼．藍波安般的那股追尋母文化精髓的力量。據關曉榮為《冷海情深》（夏曼．藍波安，1997）所寫的序中言及夏曼．藍波安於1986年之後幾年間，在台灣北部地區從事各種零工及開計程車謀生，當時正值社會運動蓬勃旺盛的時期，原住民民族運動也不例外，夏曼．藍波安就在這種社會情勢下，走上了達悟族追求自主的漫長而艱困的道路，然而由於當時絕大多數的推動者都是自少年時代即被切斷了母文化孕育時期的臍帶在外求學，以致於除了血統和遺傳之外，形成了與母文化之間的巨大斷層和隔閡，繼而使得推動運動的能量渙散、目標凌亂分歧，夏曼．藍波安有鑑於此，在歷經一場嚴肅的自省後，決定從台灣回到蘭嶼，

「這個重大的決定大概涵括了雙重的意義：其一是在台灣現代商品經濟的維生困境與挫傷中，尋找存在於母文化自然經濟中的力量。其二是從日漸老邁凋零的父兄身上，追尋少年時期被斬斷，日後蒙上污名的母文化精髓，從中學習並吸吮他獨特的滋養，從而清洗污名重建人的尊嚴」（關曉榮，《冷海情深》序，引自夏曼．藍波安，1997：6-7）。

從夏曼．藍波安自我價值與運動意義的質疑，反省與追尋，可以很明顯的感受到那股基於離鄉前所孕育的母文化意象所激起的對原鄉族群認同的強化力量，這股力量亦即都市原住民後代所缺乏的能量來源。因此對於都市原住民的後代而言，即使同為泰雅族人，他們如何能了解族人為什麼在石門水庫剛蓋好的時候，一個一個地往水庫裡跳然後死在水裡，只因為「他哥哥是在眷戀他的故鄉，因為他的故鄉就在水裡」（李順仁，1996）。筆者認為都市

原住民的下一代離開原居部落的時間愈久，能接觸到自己文化的機會就減少，其對於傳統的祭儀與技能，一般而言，較無法如從小就在部落成長的原住民那樣地了解深入且印象深刻，而且對於自己族群文化的了解往往也漸趨表面化，缺乏具體的生命經驗與深入探索的動機。

第三節、根基論與工具論對都市原住民後代認同的影響

族群認同，簡單的說是指個人對於某個族群團體的歸屬感，以及對族群身分所產生的想法、知覺、感情和行為（張耐、魏春枝，2000），多數的學者對於人們如何認同自己的族群和文化，認為比較有影響的有兩種論述，即原生論（又譯為根基論）和工具論（巫達，2002；王明珂，2001，施正鋒，2001）。筆者認為不論是根基論者或是工具論者，兩種論述下的族群認同都將使得都市原住民後代的族群認同產生危機，以下將借由根基論者及工具論者如何定義族群認同的論述中一併探討都市原住民後代認同危機的產生。

Cohen 及 Despres 兩位學者對根基論的詮釋，認為“族群”是人類本身自然屬性的一個組成部分，就像一個人能夠說話、能看見和能聞到東西那樣，自人類有記憶以來，“族群”就存在了（巫達，2002）因此對於族群的認同，根基論學者有如下的描述：

「Edward Shils, Clifford Geertz, Harold P. Isaacs 與 Charles Keyes 等被稱為「根基論者」的學者認為，族群認同主要是來自於根基性的情感聯繫（primordial attachment）。Geertz 指出，對於個人而言，這種根基性的情感來自親屬傳承而得的「既定資賦」（givens），一個人生長在一個群體中，也因此得到一些既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣，因此他與群體中其他成員由一種根基性的聯繫（primordial ties）凝聚在一起」（王明珂，2001：37）。

由上面的描述可知根基論者認為族群認同主要是來自於根基性的情感聯繫，其聯繫凝聚的方式是倚賴既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣。以廣義的角度觀之，血緣、語言、宗教、風俗習慣四要素中只要具備其中一項便

可激起族群認同意識。但若以狹義的角度觀之，則血緣、語言、宗教、風俗習慣四要素乃不可或缺的。顯然，不具備有共同體質、語言、文化、生活習慣等的人是不可能形成族群的，當然就不可能產生所謂的根基性的聯繫凝聚力量。不過這項定義已經受到相當大的質疑，王明珂在《華夏邊緣》一書中以羌族為例，用了許多的篇幅來說明語言、體質、宗教及風俗習慣並不是定義一個人群的客觀條件，只是人群用來表現主觀族群認同的工具（王明珂，2001）。除了上述所指出的四大要素血緣、語言、宗教、風俗習慣之外，張耐、魏春枝（2000）發現，少數族群在族群認同上，牽涉到認知與感情兩方面時，族人常藉由膚色、形貌、服飾標誌來分辨不同族群，同時也透過自我和他人之間的比較，來增進族群分類的知識；其次形成族群認同的多項因素中，有五項指標最具代表性：同族群起源、同文化習俗、同宗教、同種（體質特徵）及同語言（張耐、魏春枝，2000）。

或許有人對於少數民族身分的認定主張血量論，不過依據的血量多寡則相差頗大，以印地安人做例子，祕魯對印地安人的定義，只有身上的血 100% 是印地安人的，才可以稱為印地安人，而美國則相反，認為只要身上含有一滴印地安人的血，就可以算是印地安人；也有人認為可考慮將台灣原住民血的認定標準定在 1/2、1/4、1/8、等，如此則每遇通婚子女即可自行選擇，同時有助於原住民的人口增加，但如此一來，族群的形成可能會演變成概念民族，意即一群在人口統計上被列為一個民族，但同一民族成員之間沒有任何人際的往來（林修澈，2001）。因此根基論者除了注重血緣，亦同時強調某些有形的共同特色對族群認同的重要性：

族群認同是建立在客觀上有形的文化或血緣基礎上，是原來就有的（given）。原生論提醒我們族群認同必須至少建立在某些有形的共同特色（施正鋒，2001：10）。

也就是說族群認同不僅是建立在生來就有的血緣上，它同時也必須建立在某些有形的共同文化特色上，例如上述的共同語言、宗教信仰及共同的風俗習慣等，因此筆者認為，族群認同並不僅僅是刻板的只依據血緣來認定，

應該以更寬廣的視野來看待，雖然血緣仍不失其重要性，而是除了血緣傳承之外，應該還包括有文化傳承、或主觀認知的所謂「既定資賦」，故其旨乃在強調族群的傳承性，而此傳承性的憑據則除了血緣之外，又擴大範圍包括了如語言、宗教、風俗習慣等等，血緣反而不是唯一重要的因素，而對於出生、成長、受教育都在都市的原住民後代而言，他們卻正好除了血緣之外，沒有一項符合根基論者所論述的「既定資賦」，他們在「根基性的聯繫」上無法緊密的凝聚在一起。

筆者認為根基論者所提出的論述，強調族群認同的形成除了血緣還須注意到其他共有的文化特色的結果。當然所加入的文化差異要項越多，越能清楚的分辨出族群的邊界，但如果有差異的要項逐漸減少，則最後可以作為分辨的關鍵就只剩下血緣及語言了(林修澈，2001)。而對都市原住民後代而言，則大部份僅能依賴血緣，因此原本可以擴大解釋族群認同的範圍，讓族群認同能有更合理的詮釋，但如此一來反而切斷了都市原住民與部落聯繫的根基依據，使得都市原住民後代唯一以為可以賴以一脈相傳的憑據變得薄弱、牽強，以致於會被部落的原住民同鄉質疑為缺乏本土性而遭到拒絕，因為他們認為都市原住民後代無論在語言、宗教信仰及風俗習慣上，均已仿效了平地人。

另一派被稱為工具論的學者，對於族群認同的起源，則打破根基論者以血緣為基礎的論述：

如 Leo A. Despres, Gunnar Haaland 及 Abner Cohen 等，基本上將族群視為一政治、社會或經濟現象，以政治與經濟資源的競爭與分配，來解釋族群的形成、維持與變遷(王明珂，2001：38)。

工具論者的論述秉棄了根基論者以血緣、語言、宗教及風俗習慣等作為族群認定的依據，借打破舊有的族群界限，以擴大族群範圍，工具論述下的族群認同被視為是一種政治、社會或經濟現象，其認同是可以隨情況而定的、是多變的。

持「工具論」(instrumentalism)者則從理性的選擇(rational choice)作出發點，進而提供族群動員的理由，以為族群認同是隨著情境(context)的變動而作調整，甚至是族群菁英為了競爭有限的資源而建構的(施正鋒，2001：10-11)。

從王明珂與施正鋒的工具論點，可看出認同的改變是基於環境變動所做的調整，除了環境變遷的影響，族群菁英為了爭取有限的資源，亦可能刻意建構族群認同。由於認同有隨時間、環境而變動的特質，常被視為是個可以被利用的社會生存工具，也因而時常被有心人尤其是政客所利用，以達到政治目的。

工具論者，有時亦被稱為況遇論者(circumstantialists)，因為他們強調族群認同的多重性，以及隨情勢變化的特質。對所有的人來說，這都是我們的日常生活經驗。譬如，一個在台灣新竹的客家人，可能自稱客家人、台灣人、漢人、中國人；每一種自稱，都讓他與一群人結為一個族群。但是要用哪一種自稱，是視狀況而定的(王明珂，2001：39)。

亦即工具論者認為，認同乃是立場取向的問題，他不是一個恆常不變的既定事實，而是處於演化的過程，同時工具論者點出，認同之所以具有多變的特質，乃因認同的多重性，而此多重性在與人交往時，會視情境選擇有利的族群稱呼，以拉近彼此距離、增進其凝聚力。

我們回顧台灣幾百年來長期處於被殖民狀態，無論是日本統治時期滲入的皇民思想、或是國民政府推行的復興中華文化政策，使得台灣人民無論是語言、文化、生活習慣，均已無法回歸殖民前的璞真，亦即張京媛(1995)所言，我們必須認清純鄉土、純台灣本土的文化、語言事實上從未存在過，台灣語言早已是多種文化語言的混合。對於移民他國的華裔，同樣地會融入他國的語言、文化，這種基於環境變遷而改變的認同，即是工具論所強調的變化特質，所以在不同環境的氛圍下認同會有不同的取向，因此我們對於都市原住民後代對於認同的改變，自不宜以數典忘祖加以苛責。

就工具論者對族群認同所提出的況遇論點，都市原住民的後代表面上似乎有了堅強的理論基礎得以選擇有利的族群認同目標，不過事實上某些根基性的東西是無法斷然切斷的，一如血緣，血濃於水這種來自親情的牽絆仍是無形的影響因素，因此在多重認同交錯的衝擊下，都市原住民的後代仍不免混亂而無所是從。除此之外，由於工具論提供了族群得以改變認同的解釋，使得都市原住民有了足夠的理由追尋有利於己的族群認同，他/她們為了求生存，必須在主流社會爭得一席之地，為了使自己地位上升齊於漢人，有的都市原住民更有意的隱藏自己的族群身分。雖然我們不乏看到像夏曼 藍波安以及著有『重返舊部落』的啟明 拉瓦（啟明 拉瓦，2002）這類的原住民菁英，但是有能力並願為部落傳統文化貢獻一生心力者畢竟是少之又少。

筆者認為根基論與工具論對於族群認同形成的原因，其不同之處在於根基論著重血緣及與生俱來的文化傳承；而工具論則持環境變遷下所做的理性選擇，強調族群認同的維繫與變遷，這種選擇可能是不知不覺地也可能是被刻意建構的。無論是基於根基性連結所形成的族群認同，或是迫於環境對族群所作的理性選擇，此兩種現象均並存於社會之中。

在強調多元社會的今天，在各種多元的文化認同下，多元給了個人更多的空間作選擇，然而多元亦代表多重及不固定，使得認同的目標顯得更模糊、更紛雜而不知所措。Nigel Watson（1997）舉了一個例子正可說明現代認同所出現的危機，他舉出之前的英國產業是由重工業所支配，對工人們而言，無論是個人的、集體的以及文化的認同均係植基於環繞其工作場所的地方上，以及建立在他們工作勤奮的價值上，這個時期的英國工人所建立的認同關係，基本上是穩定的、單一的，也不至於有如何選擇（認同）的困擾，但是幾十年後「景物不舊，人事亦非」，原來被用來蓋廠房及挖煤礦的土地，搖身一變，上面不僅工廠不見，還蓋了大型購物中心，緊靠河流旁邊的土地，也被改建為休閒步道、主題公園和史蹟博物館，博物館聘請「外來的礦工」權充解說員，當年的礦工則重遊舊地成了觀光客，還付錢藉由消費聽取第二手的經驗來獲得娛樂（孟樊，2001），個人所扮演的角色經過時空的改變、

環境的變遷，工人已不再是工人、礦區也不再是礦區，這也意味著週日去教堂不見得是做禮拜而有可能是消費觀光。如此一來，人們從過去的生長環境中所獲得的一些「既定資賦」，在新的社會中已難以固守，人們不必再固守於老舊的傳統文化中，相反的，是可以選擇自己想要的生活方式，人們認同的型態是自己想要看到的最好的呈現方式，都市原住民後代亦身處於如此巨變的社會洪流中，如何選擇自己的認同並不是一件容易的事，在前現代時期，個人的認同是固定的，他不必為自己應該扮演誰而傷腦筋；但在現代時期，固定的角色框框已被打破，他可以有較多選擇的機會，也因而不免會開始有「我是誰？」的焦慮。

第四節、文化認同、身分認同與認同的流動性

身為一個牙買加裔的黑人，Stuart Hall 以他自己建構「一種加勒比海人的認同」(a Caribbean Identity) 時切身所遭逢的複雜的過程，強調文化認同不是固定的，而且總是在演化之中：

「文化認同「成為」(becoming) 以及「存在」(being) 之事，它屬於未來和過去。它不是那些已經既存的事物，它跨越地方、時間、歷史和文化。來自某地的文化認同雖有其歷史，也像任何有歷史的事物一樣，它也在持續的轉型。它並未永久的固定在某一本質化的過去，而是屬於不斷的歷史、文化與權力的遊戲 (Hall, 1990 : 225) 。

由此可見，認同不是靜止不動的，同樣的人在不同的空間、不同的環境其身分是會流動的。張京媛 (1995) 對於認同也提出相似的論述，她認為身分和認同不是由血統所決定的，而是社會和文化的結果，而種族、階級、性別、地理位置均會影響身分的形成，具體的歷史過程、特定的社會、文化、政治語境也對「身分」和「認同」起著決定性的作用，換句話說，「中國」和「中國人」的含義對不同區域、不同階層、不同年齡層的人來說是不同的，身分甚至可以作為一種表述的策略 (張京媛, 1995) 。

筆者認為認同之所以流動不固定，乃是基於人與人之間的關係所造成身

份的流動，換句話說，認同是一種社會關係，由於人與人彼此之間互動頻繁，社會網絡複雜地牽連著，網絡中的個人不僅要能感知自己和哪些人有共同之處，同時也要能區分我與他者有何區別，關係的不同相對的身分亦隨之流動，因此認同無法處於靜止不動。認同是人們意義與經驗的來源，在我們的認知中沒有名字的人並不存在，非人為所創的語言與文化也不存在，這些認知或自覺，雖然像是被發覺的，但其實總是被建構的，認同即是在此單一的、或相關的整套的文化特質的基礎上建構意義的過程，因此雖然認同可能源自於具支配力的制度，例如社會或教育機構，但只有在個人將之內化並將它們的意義環繞著這內化過程建構時，它們才會成為認同，所以自我認同，是一個人以其人生經歷對自我所做的反省式的了解（曼威．柯司特，2002）。都市原住民跨越了自己原本的文化框架，進入並建立另一個社會網絡，個人必須面對新的社會環境制度，試著自我協調並將之內化，其文化認同即隨著時間、空間緩慢且持續地轉型，他們除了必須在新環境的大洪流中掌握住自己避免迷失，同時還要努力地將自己最好的一面呈現給他人以獲取肯定，當他們面對週遭強勢漢文化的壓力時，無論是採取接受優勢者的記憶並同時接受較低劣的社會地位，抑或採取對抗態度並強化對原鄉部落的認同，這種決定認同的過程，顯然地已經不是單純的血統因素所能夠決定，而是在轉型的行進中，透過自我認同的重塑，經由不斷地流動、詮釋和建構所打造而成的。

現代的社會結構因為打破了傳統僵固的認同關係，個人開始有了多種可能的選擇，但這種認同的主體卻是不容易掌握的，它不但隨著時空改變、浮動，同時亦呈現多元和分歧，換句話說，認同在一特定的社會環境中、在一特定的時空背景下，被持續不斷地建構，同時也被不斷地爭論著，在這種多樣性的環境裡，個人往往藉著經驗的體認以決定自己是誰。

都市原住民的處境，其實相似於移民者的處境。移民扮演的是一種「社會他者」的角色，因此他的忠誠度常會受到本地社會的質疑，在移民之初，他們自認為是客工，意即在異地生活僅是一種工作屬短暫性質，將來仍是要回到故居，但長久下來，尤其是當他們擁有第二代後，這些客工逐漸轉

換成為本地社會的移民，以德國的土耳其裔客工為例，雖選擇永久留滯德國，但仍難避免在某些行為上，表現出戀鄉情結，亦因此其忠誠度備受德國社會的質疑（鄧建邦，2005）。

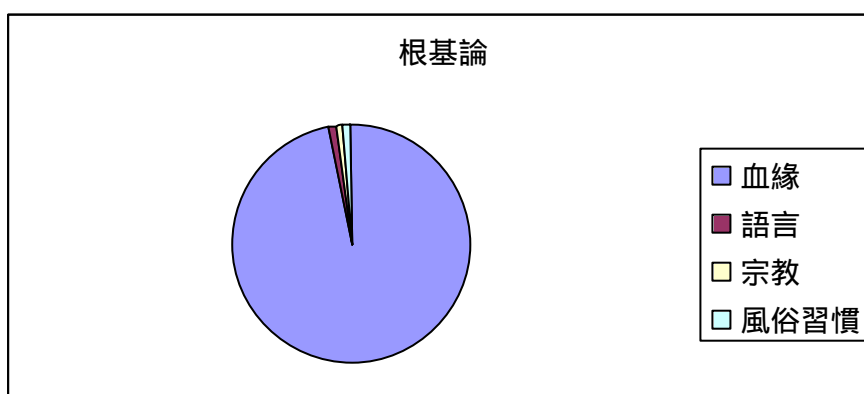
對當地人而言，移民者總是「外來的」，要和當地人徹底的融合或是同化是不太可能的，以致於在認同上，他們覺得有如失根的蘭花總是漂流不定。Paul Gilroy（1990）認為，對移民者來說，「身在何處」取代了「從何處來」而成為他們身心寄託之所在（引自孟樊，2001），但筆者則認為對於都市原住民的第一代而言，他們心中對於故鄉的繫念、那份濃濃的鄉愁，顯然並非完全因為「身在何處」而遺忘自己「從何處來」，呈現出 Paul Gilroy 的論點不無爭論之處，但是對在都市裡打拼的原住民而言，從哪個部落來的確已經不是最重要的問題了，身在何處才是成為他們身心寄託的所在，都市原住民帶著這種鄉愁式的認同，其所走過的歲月事實上已經是被建構的歷史痕跡，過去的認同也逐漸隨著不斷滲入的各種因素而變得模糊。但當都市原住民跨出原鄉邊界來到都市的同時，也進入了另一個族群疆界，面臨一個新的認同，只是原來邊界那一邊的「祖靈」仍不斷地拘絆著他、呼喚著他。身份的不確定，令他左右為難，進退維谷。

第五節、小結

都市原住民的後代在社會化的過程中，經過教育、不同的族群經驗，以及欲於社會網絡中找到一個有利於自己的位置，會發展出多重的認同，這些多重的認同面向，必須面對外界的各種聲音，例如媒體的批判、專家學者的詮釋、以及政府的肯定與否，甚至必須接受所選擇族群族人的質疑，因此，當都市原住民後代在面臨抉擇的時候，並沒有想像中的自由與容易，他們的認同與外界的看法可能因為有交集而受到肯定，亦可能因為沒有交集而遭到否定。

不同的族群在民族學屬性的各個面向如血緣、語言、宗教、風俗習慣上，如果大相迥異，則族群的邊界便清晰無比，但若民族經不起涵化或同化，則

其獨特的民族學屬性將模糊以致邊界難辨（林修澈，2001）。都市原住民長久居住於都市，與非原住民接觸的機會增多，在漢文化的主流社會網絡中，其後代對於文化的學習逐漸疏離了母文化，語言及生活習慣尤其明顯，民族的獨特性已逐漸削弱，使得民族界線趨向模糊，雖經由族譜追溯尚能分辨其族群身分，但若涉及通婚，則民族身分的依據往往引起爭議，都市原住民原漢通婚的現象增多，都市原住民後代的認同更顯複雜，認同既然是由選擇而來，那麼如何從生活的實踐或社會認同的投射中，找尋足可作為自己詮釋認同的依據，成了重要的課題。老一輩的人對族群認同的看法很單純，他們認為，你的祖先從哪裡來，你就是哪裡人，所以血緣幾乎是族群認同的唯一依據（如圖三），根基論者對於族群認同的詮釋，也是著重血緣以及因血緣而來的文化

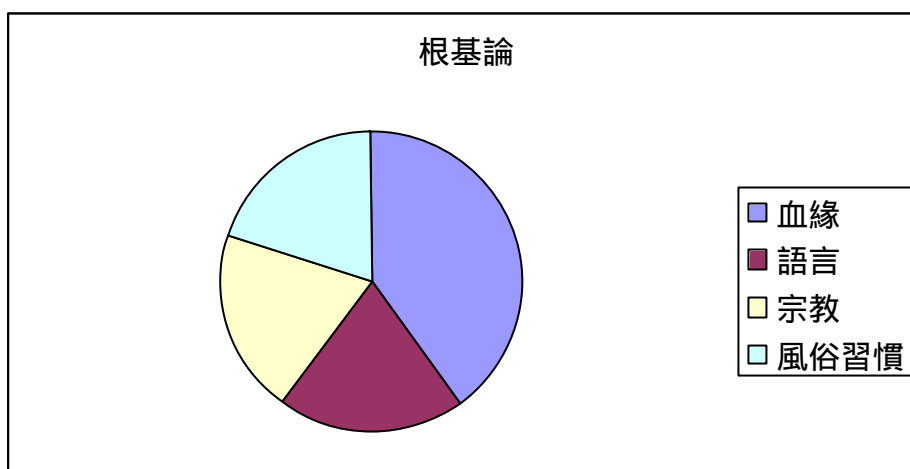


（圖三）：早期的族群認同觀

此圖所強調者，乃是呈現血緣在根基論的說法中，所佔有的支配性地位。

傳承，不但強調血緣的重要性，亦不忘提醒族群認同尚必須至少建立在某些有形的共同特色上，以免形成概念民族。但是無疑的血緣仍是根基論解釋族群認同的重要指標，因為血緣是家族的基礎，家的穩定端賴血脈相承而不亂，將「以血穩家」的情況擴大到民族，則民族邊界便不相混淆（林修澈，2001）。根基論者增加了一些得以辨認族群的差異要素，不但使得族群邊界更加清晰，同時使得族群認同的基礎擴大，無疑的可擴大族群認同的解釋範圍，可是這樣一來，反而使血緣這項要素的份量，已經不是原來的百分之百了（如圖四），然而都市原住民後代，他們的認同依據，卻是除了血緣之外，其他沒

有一項符合根基論的範疇，相較之下造成他們在選擇族群認同的時候，依據變得更形薄弱。



(圖四): 根基論的族群認同要素分析

根基論學者認為，族群認同主要來自根基性的情感聯繫，建立在血緣、語言、宗教及風俗習慣等共同要素上，相較於早期的族群觀，則語言、宗教及風俗習慣等因素，有逐漸受重視的趨勢，而血緣仍是重要指標。

由圖三到圖四中族群認同因素的變化，顯示出血緣外的其他因素，如語言、宗教及風俗習慣等，逐漸地受到重視，當然血緣仍是根基論解釋族群認同的重要指標。由於多元社會的今天，多元文化給了個人有更多的選擇，表面上此種以工具論為基礎的認同依據，似乎解決了都市原住民後代在認同上的困擾，惟實際上，怎麼樣作選擇，其實並不是一件很容易的事，前現代，個人的認同是固定的，他不必為自己應該扮演誰而傷腦筋，但處於文化多元的現在，固定的角色這個框框已經被打破了，他雖然可以有較多選擇的機會，但是卻也會開始焦慮我到底是誰。

都市原住民後代在選擇族群認同的過程中，將受到諸多因素的影響，只要認同某族群的文化其身分也會因而確立，而文化認同在歷史的光譜中不斷地轉型，都市原住民後代則必須在面對新環境的洪流中掌握自己，確立自己的身分以獲取認同，因此他/她們對於族群的認同，無論是在概念上或是特性

上，都呈現出與部落原住民或第一代的都市原住民有相當大的差異。

第三章、研究方法

第一節、質性研究方法的採用與反思

本研究係採用質性研究中的「深度訪談」方式進行，質性研究者所關注的不是「客觀分類計量」、「普遍法則的尋找」或「因果假設的否證和統計推論」，而是「社會事實的建構過程」，以及「人們在不同的、特有的文化社會脈絡下的經驗和解釋」（胡幼慧，2001）。所以筆者在深度訪談中，將特別著重在社會化過程中的族群經驗，以及其對於族群認同的建構過程。

以深度訪談的方式所取得的田野資料，無疑的與當時情境下研究者與受訪者之間的互動有極密切的關係，研究者是否受到受訪者完全的信任亦關乎所陳述的內容其內在與外在是否一致性，訪談過程是否順利不但直接影響到資料的完整性，訪問的技巧是否得宜亦直接影響到所獲得的資料是否正確（胡幼慧，2001）。

為了避免研究者與受訪者之間，由於長期以來原住民與非原住民之間錯綜複雜的關係，以致影響受訪者懇談內容的真實性，筆者將以身為都市原住民後代的母親的立場出現，以保持研究者與受訪者之間角色的和平關係，並取得其完全地信賴；同時為了獲取受訪者更多的訊息，筆者將會特別的留意且盡量做好聆聽者的角色，以避免訪問的當下為了作適度的引導，而使得資料因而陷入不真實的危險性。

第二節、研究設計

1、訪談對象

要找出都市原住民並不算困難，但是要找出哪些是本文所要探討的對象，都市原住民的後代則並不容易。首先筆者向學弟妹們發出求援訊息，請學弟妹們幫忙問問身邊的朋友是否有出身、成長於都市的原住民，再從過去任職機關中找尋原住民同事，徵求其子女接受訪問，以及自搬離的親戚中探訪。筆者乃自尋找出來的都市原住民後代中以滾雪球

方式，陸陸續續找到其他的訪談樣本，在這些樣本中，筆者將同質性高的樣本先予剔除再確定訪談對象，此不但呼應了質性研究抽樣策略分類中的其中一項 滾雪球或連鎖策略 (snowball or chain)，其目的乃是由知情人士找出可提供豐富資料人士 (Kuzel，轉引自胡幼慧，2001：149)，同時亦可避免訪問時遭到拒絕或遇到冷臉迎人的尷尬場面。

2、樣本

筆者首先將針對本文的研究旨趣，採有深度的『立意』抽樣，亦即依據本文的研究目的，就研究者的判斷做決定，選擇足以提供深度和廣度的受訪者，筆者在選擇每下一個樣本時均會視已進行的狀況和需要作彈性化的處理，盡量以避免重複以及能捕捉進展為原則。

由於筆者要探討的問題乃著重於社會化過程中的族群經驗，以及對於族群認同的建構過程，因此筆者選擇了以下三種主要類型的都市原住民後代做為深度訪談的對象：1、以認同自身為原住民族群的父母親為基礎，有父母均是原住民、父母其中一人為原住民，以及父或母親為原漢混血者等三種不同類型。2、以受訪者所屬族群為基礎，盡量選擇不同的族群、學歷及職業。3、選擇個人和親兄弟姊妹兩種受訪者，親兄弟姊妹的部分採個別訪問及團體訪問兩種方式進行。

以下為受訪者背景資料簡介，姓名均採假名方式呈現：

	姓名	父母親族群別	學歷	目前職業
1	阿梅	父：太魯閣族；母：閩南人	台灣大學	大學部學生
2	小沈	父：阿美族；母：阿美族	政治大學	研究生
3	酷哥	父：客家人；母：排灣族	東華大學	大學部學生
4	林尚	父：阿美族；母：阿美族	小學	零工
5	軍偉	父：阿美族；母：閩南人	專科	軍人
6	子美	父：阿美族；母：阿美族	專科	文化工作
7	婷婷	父：阿美族；母：閩南人	東海大學	大學部學生

8	阿倫	父：日裔客家人；母：太魯閣族	高中	大樓管理員
9	立偉	父：客家人（漢、原混血）； 母：太魯閣族	專科夜校	外務員
10	立雲	父：客家人（漢、原混血）； 母：太魯閣族	專科夜校	消防器材職員
11	小美	父：客家人（漢、原混血）； 母：太魯閣族	淡江大學	大學部學生
12	培茗	父：廣東人；母：太魯閣族	高中	高中生

3、資料的收集與分析

筆者以非結構式及半結構式的方式進行訪談，每次訪談的時間均為三小時以上，並均獲得受訪者的同意採取錄音來輔助紀錄，事後將所錄得的資料作成逐字稿再加以整理、分析。筆者所用的非結構訪談乃先與受訪者作暖身的接觸，以日常生活閒聊方式取得受訪者的族群經驗及認同過程，再伴之以半結構式的訪談大綱來進行訪問，以避免偏離主題。

以下是筆者視受訪者講述的內容，斟酌向受訪者所提出的問題，並視受訪者的教育程度，適度地調整問題之用詞甚或舉例說明：

- （1）您覺得族群認同的概念應該是甚麼？談談您的看法。
- （2）原住民的血統帶給您哪些意象和影響？
- （3）談談您和他人的族群關係。
- （4）您覺得自己應該認同哪一族、或不知道、或 ，從小至大，這種想法有反覆過嗎？說說看。
- （5）您認同原住民/非原住民的身分，為甚麼？談談您對該文化的了解。
- （6）如果有文化工作者或相關人士，邀您參與原住民事務，您會加入嗎？為甚麼？
- （7）若曾參與者，則問他有何感想或抱負。

(8) 對於族群認同，父母親或親人有給過您怎樣的期望？

(9) 談談您對未來有怎樣的看法嗎（與族群認同有關係的）？會擔憂嗎？例如交友、求職、婚姻上 等。

4、收集資料所遭遇的困境

本文所欲探討的重點之一是影響都市原住民後代族群認同的強化與否定要素，因此筆者須找尋選擇認同都市而放棄部落族群認同的都市原住民後代，以分析出有哪些造成否定的要素，但是就常規而言不認同部落族群的原住民比較會迴避討論族群認同問題，因此要找尋這類受訪者並不容易，筆者曾經借由人際關係找到兩位適合人選，一位是女性，我的介紹人告訴我，她從事社會服務工作，夫妻都是原住民，家裡整理得非常乾淨，同時禁止自己的小孩接觸原鄉部落，因為她不希望被別人認為，自己仍未擺脫原住民不注重衛生的劣根性、更不希望小孩因接觸部落而習得原住民的壞習慣，但是原本答應筆者的訪問事後卻又爽約；另一位是男性，父親是原住民、母親是非原住民，聽說當初他母親答應嫁給他父親時有一個條件，即不准他父親再回到部落，必須與部落斷絕關係，他父親對筆者想訪問他孩子的邀約一再推辭。類似以上兩種類型的都市原住民後代，筆者無法親自訪問到本人，只能由他人口中轉述得知。

第四章、族群認同與文化身分

第一節、都市原住民後代對於族群認同的概念分析

對於族群認同形成的論述，比較有影響的有根基論與工具論，根基論者對於族群認同的形成著重於客觀的、可辨識的要素如血緣、語言、宗教、風俗習慣以及擁有共同的歷史經驗等，而工具論者則著重於主觀上的意識，強調認同有隨社會情況的變化、或生活情境的改變而變動的特質；然而對於生存在漢人社會中的都市原住民後代，由於每天須汲汲營營的應付繁雜、忙祿的都市生活，除了與都市社會互動頻繁外，他/她們很難與「原鄉」部落的原住民接觸而擁有共同的歷史經驗，這些除了血緣、甚或只有一半血緣之外，別無其他共同相似特徵或共同歷史經驗的都市原住民後代，筆者以為應不易對「原鄉」產生情感上所謂「根基性的聯繫」並成為身分與認同的基礎，他們在族群認同的形成而言，理論上應傾向於工具論者所主張的社會關係，但是在筆者的訪問過程中卻發現，十二位受訪者中有九位都市原住民後代，仍不乏有對原鄉族群產生強烈認同感者，部分雖在行為上並未表現出來，但在其心理上，卻也仍舊維繫著對原鄉族群的情感，此種認同的形成，雖未若工具論者所稱隨環境而改變，但與根基論者所提出的客觀要素，在性質上亦非完全相同，經過分析後，筆者將這些被認為處於邊緣弱勢的都市原住民後代，其對於原鄉部落的族群認同，大致分為下列幾種型態：

1、基於使命感的認同：

部分都市原住民後代雖然與部落有血緣關係，但由於與部落族人並沒有共同的歷史經驗，以致於與「鄉親」雖是同鄉但卻不親，部分都市原住民後代對於族群的認同，乃植基於「使命感」的驅使。不平等待遇是民族意識的催化劑，以國家的力量把不平等的權力結構關係表現在政治地位與經濟利益的分配，反而促使被支配的弱勢族群孕育出強烈的認同感（施正鋒，1998）。都市原住民後代菁英在成長及求學過程中，較有機會與其他來自各族的原住

民相處，經由互相對於社會現象的討論，往往發現原住民有許多受到不平等對待的現象，於是啟發其對於原鄉族群的使命感性的認同。阿梅長得眉清目秀，細細的雙眼皮，白白淨淨的臉頰，看她的外貌不會讓人與原住民有任何聯想，當她提到有關原住民所受到的不平等待遇時，堅定地認為自己為族人改善困境的義務，她說：

我覺得因為原住民真的還是弱勢，他是真的是弱勢，如果我覺得今天我身上留著這樣的血，我覺得我有這個義務，然後我覺得我應該想辦法盡我所能的去提振這個局面，我真的是這樣覺得，越大越有這個感觸。 。我覺得像我們在面對人家對你或是對你的族人，或對其他原住民的那些所謂的不善意的言論的時候，我覺得要挺身而出、要站出來講話（受訪者 阿梅）。

這種出自於自己對原生的族群具有「捍衛」的精神力量，乃基於「菁英」自覺的使命感所驅使，並非根基論者所謂的基於親屬傳承而來的根基性的情感，亦即所謂的「既定資賦」，這種既定資賦乃源自血緣，經由家庭的社會化過程與族人擁有相同的語言、宗教與風俗習慣，因此他與群體中的族人得以經由此根基性的聯繫而凝聚在一起。而都市原住民後代除了血緣之外，至於語言、宗教、風俗習慣均與「族人」不盡相同，因此這種凝聚力並非純粹來自「既定資賦」而是經由其他動力所激發而來的。

具有使命感認同的都市原住民後代，除了能勇於站出來為自己族群辯稱外，對於原住民小孩的課業以及心理上的輔導亦不遺餘力。在課業輔導方面，原住民小孩由於習慣使用的語言與學校教學所用的「國語」不同，必須透過語詞語意轉換的過程來理解，因此在學習效果上會被削弱，多數的受訪者有鑒於此，往往會利用課餘義務地為原住民小孩補習功課。婷婷目前就讀東海大學，父親職業是工友，家境並不富裕，所以她需靠工讀貼補學費，雖然忙碌但仍會盡力挪出時間幫助原住民小孩，她說：

我會去教會那裡，算是家教吧，晚上就去幫原住民小朋友補習（受訪者 婷婷）。

幾位受訪者同時也發現，有許多的原住民小孩非常的不用功，原因並不是資質不夠好而是對未來充滿悲觀，缺乏自信心。學者們在美洲印地安學童的研究方面，亦發現由於文化不一致、不同質，因而構成印地安學童學習的負面經驗，印地安學童在文化差異與文化衝擊下，一方面既不願意接受教師的白人文化，另一方面又不可能放棄我族的傳統文化，因此當年齡稍長之後，大多選擇輟學離校，以逃避文化衝突的情境（吳學燕、洪泉湖，1999）。受訪者也發現原住民小孩正面臨與美洲印地安學童類似的情境，缺乏繼續向上升學的動機，受訪者婷婷即感嘆的說：「他們明明可以做得好，為甚麼先覺得自己做得不好就放棄了」，因此幾位受訪者除了幫忙原住民小朋友做課業輔導外，尚不斷地給予心理輔導。

筆者認為這種對於族群的熱誠的力量來源和部落中的原住民是截然不同的，以根基論的觀點而言，部落中的原住民基於「既定資賦」而來的文化傳承。故鄉情會使他們血液沸騰，當他們看到那些所謂「資源分配不平等」、或對原住民「有太多不平等層面」的時候，會激發起他們的使命感，然而都市原住民的後代較少有與族群接處的機會與經驗，筆者認為他們對部落的圖像實來自於一種「想像的共同體」，而這種「想像的共同體」乃得之於父母親從小的家庭教育，都市原住民後代基於使命感對此共同體產生認同，換句話說是一種創造出來的族群認同。

這種基於「使命感」而創造出來的族群認同，由於缺乏部落真正情感的基礎，較不容易獲得部落族人的肯定、更無法輕易獲得族人的認同，所以自覺負有使命感的都市原住民後代，必須付出更多的努力以求取部落族人的認同，他們往往從事各種相關的原住民運動以表明立場、好讓族人們看得見自己的努力，

如果像我們這樣身分的孩子²，如果你真的有心想要回到部落，那就真的是要多付出，這是事實，像我以前，部落的人也不認識我，但自從之前我們那些運動、原住民運動、那些族群連線，當你常參與的時候，那些長輩就會認識你（受訪者 阿梅）。

經過九年的國民漢文化教育之後，得以升學乃至大學的原住民，仍能保有原住民主體性者，可稱得上是原住民菁英，他們飽讀詩書、滿腹經綸固然是一種動力，使人眼光遼闊、思想更細密複雜，但有時亦是一種負擔，由於知識覺醒後引發挑戰自身的使命意識，從此步入人生艱巨的旅程。因此背負使命感的都市原住民後代，尤其是外表長得不像原住民的，往往會覺得自己背負得相當辛苦，但也都覺得為族群而努力很值得，例如現正就讀台大的受訪者阿梅即表示，其實父母親有給她很大的選擇空間，但是她認為自己身上既然流著原住民的血，就有責任為族人去改變不公平的社會結構，她參與了這次太魯閣族的正名運動，有感而發的說：

可能是因為我長得不像原住民，我很努力的想進入太魯閣這個身分，所以我要做得更多，這樣他們（指族人）才看得到我，如果說我只是坐在旁邊沒有去做那些貢獻的話，沒有人會了解我，沒有人會知道我是原住民，沒有人會知道我是 Truku，我真的覺得很辛苦，我覺得這很值得，長輩會認同你。

她甚至認為如果族人、尤其是長輩仍無法完全接受她、認同她，則她會反躬自省是否由於自己的付出還不夠多、做得還不夠好。自負使命感的都市原住民後代，並不會因為加諸於自己身上的負擔過於沉重而輕言放棄，因為他們覺得自己有「責任」要去改變目前這種不公平的社會結構。受訪者子美亦是在同樣的使命感驅使下，在專科畢業後毅然決然地投入編輯母語的文化工作，她覺得自己阿美族的文化應該要被保留下來，雖然她對阿美族文化了解極少，但她願意一步一步地慢慢學習，她說：

² 本受訪者係原漢通婚之子女，父親是原住民、母親是閩南人，故只擁有二分之一的原住民血緣。

真正有文化的阿美族越來越少，可是我希望那個人不是我，所以我一直在努力，現在我的工作就是在編輯母語，我就從那裡一直學習文本裡沒有的東西，只是太廣了，我真的沒有辦法去完全做到，就是慢慢的（受訪者 子美）。

2、離群性的認同：

有不少都市原住民後代對於自己原住民身分是認同的，但在外顯行為上則表現出對自己族群冷漠不關心，並拒絕參與原住民的各項活動，形成遠離原住民族群的個體。

當筆者向受訪者提問，週遭的都市原住民後代拒絕參與原住民活動，是否都是不認同自己族群，然而答案是否定的，受訪者小沈表示：

他並沒有不認同啊，只是他的認同表現在家裡，他不覺得在都市求學需要去強調它，，他覺得在學校裡沒有必要表現。

離群性的認同其特性是在個人的自我認同理念中，仍然肯定自己擁有原住民的身分，並不會因為污名或其他因素而否認自己原住民的身分，只是不願意在公眾討論或從事原住民相關事務，筆者即從受訪者口中得知，有許多都市原住民的後代，其在自我認知上雖為原住民，但由於在都市長大，對原鄉部落缺乏實際上情感的聯繫，因而對於原住民事務沒有積極性的參與感，其所表現出來的是對原住民事務的漠不關心，並且選擇和其他原住民族群隔離。

受訪者軍偉和子美談到唸專科時，他們熱心、積極地召集原住民同學參加聚會，當時對方並不避諱自己的身分，同時也都回答說沒問題，但是真正出現在會場的卻是寥寥無幾，軍偉回憶說：

像我們集合我們文化研究生，集合起來總共才二十幾個，更好笑的是，到的才 5 到 10 個，全校耶，原住民集合起來，來的不到十個。

子美說：

會認同我們這個社的，我希望原住民都來參加，結果來的，二十幾個來的才幾個。

婷婷也說：

其實學校有很多原住民，大概四、五十個，他們也知道我們這個社團，但是加入的就只有十幾個。

因此，這部分的都市原住民後代在心理層面雖然認同自己的族群，對外亦不刻意隱藏，但卻不願意參與原住民的群體活動。工具論者認為族群認同形成的特質，是個人會迫於政治、經濟利益上的考量，而改變自己的族群認同，這種流動的特質尤其在政治行為中，常可察覺出來，例如在所有的政黨中選擇了 A 政黨，而選擇 A 政黨的人有可能基於政治或經濟利益而排斥甚或攻訐 B 政黨。離群式的認同雖同樣經營與自己有利的族群網絡，不同的是這些都市原住民後代，在自我意識所自覺的仍舊認為自己是原住民，不會因此而對原住民族群有不當的言論。

都市原住民早期即離開部落，其後代自小與異族相處，並接受漢人教育，無形中難免會將漢文化內化而不自知，雖然他們不見得會認為部落的生活落後、或是跟不上時代，然而自覺與漢人並無太大差異，沒有甚麼理由好去強調自己族群的，這種是顯現於「族群行為」上的。亦即個人在認知上與其外顯的行為是不一致的，在認知上雖然是認同自己的原住民身分，然而在外顯行為中，卻拒絕與原住民往來而選擇與非原住民交往。這種外顯行為有部分可能是迫於政治、經濟及社會的影響，有部分則是因為覺知自己與漢人並無顯著差異，選擇異族群乃屬自然。

在玉里的時候阿美族沒甚麼了不起，可是當你在都市講你是阿美族的時候，人家就會認為你有特殊身份，可是你也不需要讓人家認為你很特別，而是你只是有這樣的身分，不過是如此而已（受訪者 小沈）。

離群性認同與使命感認同最大的不同點是在於外顯的行為上，離群性認同只是存在內心的意識層面，而使命感認同則是完全地顯現在行為上以求取

族人的肯定，其共同點則是同樣都認同自己擁有原住民的身分。

3、去瑕疵性認同：

經過原漢通婚的都市原住民後代，一則因為出生即與部落母文化疏離，一則因為居住在漢人社會並接受漢族文化教育，雖擁有雙重族群身分，但卻僅接觸其中一部分的族群文化，因而自覺人格有瑕疵，積極追尋另一半的族群認同，這種為彌補自己人格上的瑕疵而對另一族群尋根行為，即為去瑕疵性認同。

擁有雙重族群血緣的都市原住民後代，大部分均僅了解其中一方的族群文化，而對另一方的族群文化不是全然不知就是了解有限，因此而覺得對自己的身分有些許遺憾，這種遺憾的感覺雖然來自於血緣，不過血緣並非引起追尋另一文化認同的唯一動機，或許可能因為他擁有原住民明顯的外表特徵，迫使自己難以改變或否認原住民身分，例如：

別人總是會問我有沒有排灣族的名字，因為這也是理所當然，應該要的，就是不會講排灣族話也應該要有排灣族名字，而且我也不會講族語，他們還會問說，你是從哪裡來的？從山地門來的嗎？還是...？就會帶給我這種感覺，因為想那個（族群問題）有時候會讓自己很沮喪，就是只有血統，其他甚麼都沒有，就是這樣子的情況一直出現，對我來講就變成說，在過去跟原住民學生要交陪的時候就會有很大的障礙，因為我很怕他會問這樣的問題，因為我永遠沒辦法回答，我永遠只能回答「我不會」「我不是」，可是，我講我是客家人的時候，他們會覺得你這個孩子完全沒有認同你另外一半血統的那種感覺啦，我不知道，我是沒有這樣試過啦，就是很堅定的說「我是客家人」這樣子，我會講說「啊，我有一半是客家人血統，所以我會講客家話，因為我小時後是客家村長大的」，他們就會說「喔，這樣喔」（受訪者 酷哥）。

除了外貌特徵的因素，受訪者阿倫雖然父親是日裔客家人，但從小受母親的影響，認為自己應該多了解原住民文化以免遺憾，他說：

因為母語母語，媽媽的文化應該也要多了解，
，本來我原住民話講得很差，後來慢慢的我覺得我應該好好學，否則將會有遺憾
(受訪者 阿倫)。

這種想要了解雙邊文化的心態，就是要彌補心靈中另一部份的空虛感，都市原住民後代經過教育、尤其是大學教育的薰陶後，如果對原鄉族群仍能維持強烈的認同感，則往往對自己的心靈會有更深入的探索，

在進了教育學程的時候，有些課程會是對自己探索的東西，就會開始覺得自己很多地方都是空的，或是完全不熟悉的，自己以為熟悉，所以我才會說就是因為那東西對我來講最重要就是我到底是？對我來講最重要的是就是弄清楚自己是誰(受訪者 酷哥)？

這裡酷哥所謂的弄清楚自己是誰，並不是對自己身分的不了解，而是對自己所屬族群文化了解得太少，通常是指原住民族群文化，因為在都市長大的孩子多半熟悉的是漢文化，是以有太多心靈上的「空洞」需要彌補，自覺對另一身分的文化全然無知是一種遺憾，而且往往會令這部分的都市原住民後代覺得沮喪。

受訪者大部分均認為都市原住民與漢人通婚的機率頗大，並認為對於只有一半血緣的都市原住民後代而言，應該有權利去選擇他另一半的身分認同，例如：

就血緣來看的話他有一半，所以他應該有權利去選擇他另一半的認同(受訪者 小沈)。

社會上大部分是用父系社會來看，這是傳統角度，可是我覺得這是孩子自己的選擇，我覺得每個孩子都有選擇權，
，這樣並沒有甚麼不好(受訪者 阿梅)。

受訪者林尚與閩南籍的妻子育有一女(90年出生)，他也表示將來他會

教育她的女兒「可以說我是一半一半」。而如何選擇則成了另一個問題，因此除非對於雙邊的族群文化都相當的了解，否則很難做出抉擇，基於空間及時間的限制，欲在短期間內了解另一邊的文化並非易事，因此部分原住民會以漸進的方式引導後輩：

有些比較成熟一點的原住民學生，他們就會說「沒關係啊，可以現在開始慢慢的走，一定會變得熟悉些，至少要認識文化，不要說完全不知道，這樣就好了，就慢慢走回來就可以了」，有些同學會這樣跟我說（受訪者 酷哥）。

小結

擁有使命感認同與去瑕疵性認同型態特質的都市原住民後代，在外顯行為上相似，大都會選擇積極參與原住民的社團活動或社會運動，不過在參與的目的上則稍有不同，擁有使命感認同參與各種原運的目的是為了讓族人們看得見自己的表現進而受到族人的認同與肯定，而去瑕疵性認同者參與的目的，則是「想要看看我跟他們是不是一樣」，藉由更了解原住民族文化，得以降低如酷哥所謂的對族人那份「排拒、隔閡、害怕」的感覺。至於離群性認同的都市原住民後代，與擁有使命感認同者及去瑕疵性認同者的共同點，是對於族群的認同都持肯定的態度，相異之處則是在外顯行為上選擇遠離原住民族群，拒絕參與任何原住民舉行的活動。

除了上述三種認同型態外，尚存在著不認同自己是原住民身分的都市原住民後代，部分的原因即是謝世忠所稱「污名化的認同」，他們不願意讓污名上身，而另外一部分原因則是他們覺得自己已經習慣了都市化生活，認為和部落並沒有任何關聯，甚至有受訪者改姓母姓以取得原住民身分，只是基於有助於家庭經濟的考量罷了，並非出於自願，因此當筆者問及將來是否有可能參加原住民社團或參與原住民事務，所得到的答案是否定的。

認同既然是一種社會關係、是個人與他者複雜的牽連，則認同的概念是個人或團體受到他人或團體的承認，同時此個人或團體也具有一體感。認同除了個人與團體的一體感之外，還隱含自我與他者的區隔，因此族群認同的

形成，常須藉由共同的祖先、生活習慣等所形成的共同因素，或者是以「想樣的共同體」這樣的概念，來成就一個族群的認同，也就是說這些共同特徵，是想像出來的而非具體的存在。族群形成的因素之一是為了區隔他群，族群的認同顯現出個人與他者的分野，在資源競爭中具有排他性質，也就是說大我（族群）的形成是為了與他群作區隔，而小我（個人）對族群的認同則是為了獲得自身利益。都市原住民後代從小接觸漢文化，習得「國語」、過著現代化的都市生活，一旦要轉變成對原住民的認同，他/她們對於族群的認同已非純屬上述的排他性質，亦即宣稱自己是原住民的目的，並非純粹為了讓自己得到好處，而是有可能基於其他因素所激起，有如上述基於使命感的認同或是去瑕疵性的認同，他/她們（小我）認同原住民族群的目的，並非以獲取小我自身利益為優先考量，值得一提的是，他/她們對族群的認同已不只是停留在思想而已，他/她們甚至必須付諸行動才能爭取團體對他/她們的認同與肯定。

以上係部份都市原住民後代面對不同的生活環境，對於族群認同產生不同的概念所形成的認同形態，這種認同的形成自非根基論或工具論的解釋足以涵括。根基論以血緣、語言、宗教、生活習慣等來解釋族群認同的形成（王明珂，2001）。而許多認同原住民身分的都市原住民後代，除了擁有部分血緣之外，其他均與漢人無異。再就工具論而言，它秉棄了根基論者以血緣、語言、宗教及風俗習慣等作為族群認定的依據，改之以政治、經濟資源的競爭與分配，來說明族群的維持與變遷，並指出認同有隨情勢變化的特質（王明珂，2001）。而此變化的特質從理性的選擇作出發點，可提供族群動員的理由，甚至是族群菁英為了競爭有限資源刻意建構而成（施正鋒，2001）。也就是說工具論是將族群意識的範疇放諸於政治、經濟的脈絡下來探討，因此隨著政治、經濟資源的競爭或分配，便會對族群意識產生影響。但事實上許多都市原住民後代，從對漢族的認同轉變成對原住民族的認同，其著眼點並非全然為了爭取有利資源或受社會環境結構的潛移默化結果，相反的，部分都市原住民後代放棄對優勢族群的認同，卻選擇認同弱勢族群，甚且為了爭取族人、

長輩對自己的信任，反而須付出比一般人更多的努力，認同的道路更顯得坎坷。

而基於複雜、多變的社會結構，除了上述的三種認同型態，仍有更多的認同型態可待今後的研究者繼續發掘。至於一般人對於「原住民」的刻板印象，也使得某部分的都市原住民努力的使自己看來不像原住民，同時要求家裡的一切擺設都要像漢人，並極力地注重居家環境衛生，選擇讓自己的小孩與部落隔絕，希望自己的後代能完完全全地都市化，這種類別的都市原住民及其所教育出來的後代，極少會主動出現在族群的聚會、部落祭典或原住民族運動現場上，因此筆者只能從幾位受訪者的轉述中得知。

受訪的都市原住民後代不論是哪一種認同型態，大多持有較樂觀的心態，認為認同是可以選擇而被社會所認可的，並且認為社會越來越多元，不需要特別強調認同哪一個部分，應該要有寬廣的心胸去承認這個社會是多民族的，受訪者小沈即表示：

認同，過了十年、二十年以後，你也不要太強調一定要認同某一個領域、某一個身分，不要特別去強調我要去認同哪一個部分，因為社會越來越多元，如果說你一直去強調我是福佬人，我是客家人，我應該去承認我有多血緣，這個社會是多民族的，這樣可能會讓自己變得更快樂，沒有必要把人一定要分類啊，可是當你有這樣的身分，你也有平地人的血緣，你可以去肯定你的那一面，可是你也沒有必要去否定你不想認同的那一部分，你應該試著用多元的，你的視野會變得開闊一點，你一定要選擇的話會很痛苦，你沒辦法割捨掉啊。

因此基於通婚後的都市原住民後代，不必完全依靠族群的排他性來持續自己族群的命脈，因為他可以承認自己是原住民，同時亦不必否認自己有其他的血統。筆者認為都市原住民後代這種不具排他性的認同特性，反而具有有多元族群的調和作用，都市原住民的後代，尤其經過幾代之後，他們大多擁有多種血緣，得以作為正面化解各族群間齟齬的調合作用。

第二節、斷裂性的族群認同與文化身分建構

本文在文獻探討中討論過，認同之所以不是一件靜物而是身分流動的過程，乃是因為認同本身是一種社會關係，它是根源於個人與「他者」的關係或個人與團體的關係，亦即為了與他人建立良好社會關係、為了在團體中擁有一席之地、以及為了讓自己有歸屬感，是以都市原住民後代除了與生俱來的文化身分之外，尚需不斷地調整自我的認同、甚或建構屬於自己的文化身分。筆者曾在部落中探訪過幾位老一輩的原住民，他們的「日語」均能朗朗上口，甚至有人更嚮往有朝一日能親身遊覽日本，但他們並不認為自己是日本人；也有不少年輕一輩的部落原住民，「國語」已是普遍的溝通工具，生活方式亦已漢化，但仍肯定自己是原住民。都市原住民後代自小接受現代化的「國民教育」，有部分可能難以投入傳統的部落社會復古運動，但亦不盡然會全然地接受主流文化成為「漢人」。不過由於傳統文化的式微、現代化生活的衝擊，原住民需要重新建構自己的社會角色、重新詮釋自己的族群認同，尤其是在夾縫中求生存的都市原住民後代，在面對主流文化、適應主流社會時，其表現在意識形態、行事風格上更是大不同於前人，猶如主流社會建構「新台灣人」的族群認同，都市原住民後代也可以建構「新原住民」的認同，亦即只要是共同認同「原住民」這個族群，則無論個人來自哪一部落族群已不重要。

「個人的認同」指的是自我的建構，我們如何認知我們自己與我們認為別人如何看我們自身（孟樊，2001），意即如何自我肯定與自我界定，都市原住民後代可能界定自己為原住民而為自己「想像的族群」努力、奉獻。「社會的認同」則涉及作為一個個體的我們，如何將我們自己放置在我們生存的社會之中（孟樊，2001），此乃是個人感覺到自己與某一群體成員有某些共同的特徵，進而參與其中各類不同的生活行為，個人覺知擁有其所從屬的團體，同時因這個團體的身分伴隨而來的價值觀。然而認同部落族群的都市原住民後代，其所謂的「與某一群體成員有某些共同的特徵」其實大部分指的是血

緣，亦即僅是擁有所謂的「共同的祖先」，部份都市原住民後代的外表尚可分辨得出其共同特徵，但許多原漢通婚的原住民後代，其面貌已經無法輕易地辨識，因而都市原住民後代其文化身分往往須經過適度的調整與建構，方能對自己族群有所認同。當一個體感到和某一群體的成員有越多的文化共同點時，其對此群體的認同感會越來越強，而都市原住民後代為了強化自己對部落族群的認同感，勢必加以建構與部落族人的文化共同點，經由社會互動來營造共同的族群經驗。

由於個人對於所屬族群文化特點的知覺與感受不同，以及與族群價值觀的契合與否不同，其建構過程在性質上因而有些差異。都市原住民後代由從小認同的漢族文化轉變成為對原住民族的認同，往往借由想像共同體的連結，或營造共同體的族群經驗，以強化自身的族群認同，但因都市原住民後代從小並未生長在原鄉族群中，因而缺乏所謂遺傳所帶來的文化傳承、未具有根基性的情感聯繫，使得其所建構之族群認同呈現斷裂性。

對於某部份的都市原住民後代而言，他們在受大學教育之前，一方面可能課業壓力繁重、一方面由於與其他原住民接觸少，較少思考認同這方面的問題，一旦上了大學或未受高等教育而踏入社會，接觸來自全國各地的原住民後，才逐漸啟發他們的族群意識，開始積極找尋、建構自己的族群認同，

我和部落的連結，以前沒有那麼密切，不過到了大學之後，尤其到了學生會的時候，跟很多部落的青年，就是我們 Truku 的年青人，都從部落上來，然後大家常聚在一起。大學是一個啟發、是一個轉折，接觸原住民事務也是在大學，以前高中的時候都還懵懵懂懂（受訪人 阿梅）。

除了阿梅之外，其他的受訪者亦表示就業後接觸社會之形形色色，於是乎開始進行內心的探索，但由於疏離母文化已久，都市原住民後代與部落的族群關係相當微弱，因此須積極予以填補與強化。此種因從未生活於原鄉族群中，缺乏根基性的情感聯繫，而於長大後始萌生的族群意識，

其族群認同與身分認定，往往須經過一段時期的學習與重整，在缺乏根基性的情感聯繫，而呈現斷裂性的基礎下所建構之族群認同較不易穩固，以致都市原住民後代在面對其他原住民時，由於對部落文化了解不多甚或完全不知，心中會產生尷尬、害怕的感覺，例如：

當我在路上會看到很多原住民同學時，就會覺得很尷尬，那種感覺就會造成我和人家接觸的時候會有點害怕，我怕他會問起：

「ㄟ，你使哪一族的」？

「我是排灣族」，

「那你會不會講排灣族的話」，

「我不會」，

然後他會講一些有關排灣族本來就應該要會的一些東西（受訪者 酷哥）。

或許部分的都市原住民後代對於原鄉的認同，會因為遭受外在環境的挫折而退縮，但若基於某種因素引發產生足以抵抗外力的認同感，例如使命感的驅使、原住民運動興起導致原住民意識抬頭等因素，則反而會使都市原住民後代更積極地參與原住民事務，藉著接觸原住民的機會，多了解原住民文化。

部份的都市原住民雖然遷居到都市多年，但在家中仍然過著與部落相似的生活特別是節慶例如豐年祭。這類的都市原住民後代深受父母價值觀的影響，其所建立的個人認同，乃植基於日常生活中，例如：

在都市裡面的原住民，我不知道其他族怎麼樣，像阿美族是很特別的，我們族人會常常找機會聚一聚，因為常常聚在一起就會從那裡獲得不一樣的認同，在那裡可以得到認同，你可以使用家鄉的話，家裡面一直維持著阿美族的生活習慣，阿美族的情況就是這樣子啊。

都市的阿美族會定期舉行豐年祭，所以整個家族聚會的時候，也是說阿美族的族語，並不是說他離開部落之後，就選擇都市的認同，而是他一直維繫這樣的認同到都市的生活裡面去（受訪者 小沈）。

這種從小未脫離族群生活型態的家庭社會化過程，較不易察覺其斷裂性。不過由於長久定居都市，即便在家庭社會化過程中仍能維繫部分族群文化特徵，但由於接觸漢文化的機會較部落原住民高，以至於族群特性發展的結果與部落會有相當大的差異性，對於傳統部落的單一族群性而言，這種內部族群的差異性無疑是一種挑戰，因此都市原住民後代仍不免須面對部落族人的質疑與不信認。

在本文的文獻探討中，曾討論過族群認同的多重面向，得知社會上對於原住民本身所表現出來的認同，亦給予多重的看法，就都市原住民而言最明顯也最貼身的問題，即是部落的族人如何看待從小未在部落長大的都市原住民後代，並非這些後代均能受到族人的認同，亦即都市原住民後代的認同與部落族人的認定，不一定有交集，如受訪者阿梅就她的經驗說：

有時候會覺得有點尷尬，就是我當面跟大家講說，我是太魯閣族、我是原住民的時候，部落的人會說，「啊！你不是啦！你是百浪啊」。

部落的族人對於陌生且自稱原住民的外來客，會產生防衛心態，懷疑對方心存不善，就算經由血緣證明為原住民，亦不免質疑有缺乏草根性的排斥想法。因此生長在社會結構與生活環境迥然不同於部落的異地，他們必須經過從無

到有不斷地建構，惟都市原住民後代對族群認同的建構不能只是抽象的意識、懷鄉的情緒，往往必須付諸行動在特定的脈絡中去成就其血肉。

第五章、都市原住民後代族群認同之取決過程

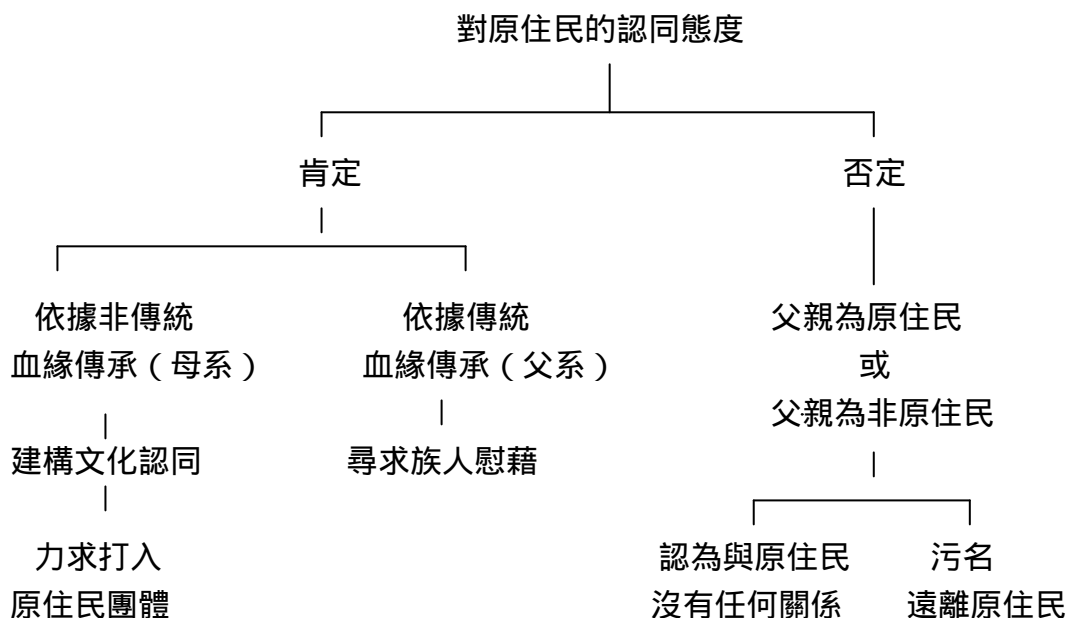
在分析都市原住民後代族群認同之取決過程之前，筆者擬先對都市原住民後代的族群意識稍作檢視，吳乃德（1993）提出族群意識的內涵包括三個不同的因子，即群體的認同、群體利益的認識、和行動的可能性，也就是說，個人首先必須在主觀上對群體有認同感、同時認識群體所帶來的特殊利益，才有可能對族群付諸行動。在受訪者中，確實有部分的都市原住民後代，經過建構出來的族群認同、體認族群所帶來的好處後，對於族群的傳統文化願意付出努力與關懷（如受訪者立偉、立雲、軍偉、子美），有部份甚至引發同理心致力於國際性原住民的扶助事務（如受訪者阿梅）。但是在受訪者中亦發現，部分的都市原住民後代並不認同原住民，但卻深知具有原住民的特殊身分，可享用較別人為多的資源，藉由從母姓以獲取原住民身分（如受訪者小美、培茗），這部分的都市原住民後代，並不會因為享有特殊禮遇而願意回饋原住民社會，這種矛盾的認同所發展出來的族群意識，不但混亂而且破碎。關於上述兩種現象，本文將於相關內文中作適度的分析與探討。

族群不是自然誕生的，而是經過歷史過程、競爭、對立的社會關係建構出來的身分認同。台灣在不同族群的互動中，雖然有族群問題、省籍對立、民主之爭、統獨之論，但基本上已越來越趨向認同台灣是多元族群與文化的社會，並已開始容忍其他族群文化的主體性與特性（張茂桂、吳乃德、王甫昌等，1993；施正鋒，2001；尤哈尼·伊斯卡卡夫特，2002），本章即欲探討在時下多元族群與文化的社會結構中，都市原住民後代如何取決自己的族群認同，其過程又是如何？

吳乃德（1993）對於族群認同的形成，認為有來自世代間的遺傳，以及因遺傳所帶來的文化傳承，但對於「世代間的遺傳」究竟係來自父系或母系遺傳，在吳文中並未做詳細的探討或分析。筆者在訪問的個案中發現，都市原住民後代接受父系或母系的遺傳因子以作為認定遺傳的依據，卻產生不同的結果。認同是一種身分構成的過程，甚麼是阿美族？甚麼是太魯閣族？甚

麼是原住民或甚麼是漢人？這些身分構成的過程，乃透過一些文化符號得以完成，當然這些文化符號的意義會隨時代的變遷而不斷地改變。對喪失原住民語言能力以及其他文化特徵的都市原住民後代而言，血緣成了重要而且是唯一的認同依據，血緣傳承在漢人的觀念中，大部分仍存在著父系觀念，亦即以父親所屬族別區分為主，因此筆者以都市原住民後代血緣的傳承為分類，來探討其對族群認同的取決。

在此筆者將十二位受訪者對於族群的選擇及過程，依據不同的遺傳因子整理出一個簡單圖表，再逐項分析此三種不同的族群認同現象。



說明：以都市原住民後代對原鄉族群認同與否分成肯定與否定兩大類，並將此兩大類，細分為傳承母系血緣或父系血緣，依不同的傳承血脈再作進一步分析。

在十二位受訪的都市原住民後代中，決定其認同原住民的因素，最初仍是源自於血緣，在文獻探討中曾提及，雖然血緣已非過去足以百分之百的作為族群認同的基礎，但在筆者的受訪者中，十二位即佔有十位因血緣上的關係而認同原住民身分，足見血緣在都市原住民下一代的心中，仍佔蠻高的份量。在受訪的都市原住民下一代中，對於血緣的認定，大部分仍採傳統的父

系血緣傳承，較為特殊的是有部分都市原住民後代卻認同母系族群，以下將依此圖表分類，分析其族群認同之取決過程。

第一節、非傳統血緣傳承（母系）

在受訪者中，有幾位都市原住民後代的母親是原住民而父親則非，但亦認同自己具有原住民的身分，這類都市原住民後代其族群認同的取決過程較其他分類複雜且多變。

1、選擇的族群較反覆不定

在本文的文獻探討中討論過，認同有眾多的來源，呈現多重面向，在族群認同的建構上，這些來源彼此之間可能是互相牴觸而產生矛盾的現象，部分的都市原住民後代，其內心即可能在這種矛盾的經歷過程中掙扎著。前面文獻探討中談過認同是有關於個人與一些人有相同之處以及與他者有何區別之處，在大部分的情況下，個體基於可區分出自己與哪些人相似或與哪些人明顯的不同，以區分自己在群體中的位置，但對於大部份的都市原住民後代而言，他們很難從所處的環境中，藉由語言或其他文化象徵區別自己和週遭的漢族有何不同，甚至就大體上而言是極其相似的，因此他們對於原住民身分的認同，必須仰賴「他們沒有而我有」這項客觀而且是唯一的事實來做為認同的依據，換句話說都市原住民後代對於原住民身分的認同，唯一的依據是「他們沒有這個血緣而我有」，所以我是原住民而你不是。

漢人社會向來以父系法則作為認同的依據，而原住民的血統認定方式則呈多面性，有其自己的世系系統運作法則，對於只擁有部分血緣的都市原住民後代來說，則更顯得多重與複雜。再者都市原住民後代由於身處於多元族群與文化的社會環境中，隨著個體的發展，每個人一生可能發展出各種不同的認同類型，例如在個人方面，有自我認同、性別認同；在群體方面，則有文化認同、階級認同等，其認同是呈現多重的，在面對不同情境時會以不同的族群自稱，此即前述同心圓的族群認同，兩者可同時並

存的，然而對於是否選擇原住民身分的認同，則屬於族群分立的範疇必須擇一，此視其對所屬族群的自信心而定，對於原住民族群有「污名的認同」心態時較會選擇逃避，反之當原住民出現傲人事蹟並受國人矚目時，則會與有榮焉以身為原住民為傲，小沈即以他所交往的原住民朋友中，告知曾觀察到之情形：

當他到原住民社會去，看到原住民社會好的那一面的時候，由於他周遭的人都是原住民，他會覺得自己有原住民的身分是值得驕傲的一件事，但是當他到都市，跟其他都市的小朋友相處之後，因為害怕被人家歧視，他就選擇平地人的身分（受訪者 小沈）。

以漢人體系的族群身分認定法則，係依父系法則認定，換句話說，在漢人的主流社會中，對於血緣的傳承仍依據傳統的父世繼嗣，對於原住民原有的社會組織型態下，各種的繼嗣方式並不與考慮。因此當都市原住民後代，其父親為原住民時，則選擇原住民身分在主流社會中，一般而言較不會引起非議。相反如果其父親為漢人、母親為原住民，卻選擇原住民身分者，則較易引發主流社會結構性的若干思考。就十二位受訪者中，父親為非原住民但卻認同原住民身分者有四位，其中有兩位對於族群的認同即表現出較為反覆現象，例如父親是日裔客家人的阿倫，在族群認同的選擇上即出現反覆情況：

我媽媽是原住民，，我一直認同我是原住民，，那時候我跟原住民的互動也不是很好，，那是因為你感覺那種認定上原住民就是差一點，所以我就急著想擺脫我跟原住民的關係，反正我爸爸又不是原住民，，一直到我高三的時候，我覺得說，何必這個樣子呢，人家說原住民是番，番就番嘛又怎樣，後來又逐漸恢復原來的認同（受訪者 阿倫）。

因此曾有好長一段時間，阿倫均否認自己是原住民，一直到他偶然間看到一則報導（他已忘了詳細資料），評論原住民與漢人的關係，讓他

又重反對原住民身分的認同，他說：

好像是黨外分子寫的文章，我覺得人就是人嘛，有黑人
有白人，甚麼人都有，我們又何必要分甚麼原住民、漢人、
客家人的，同樣在台灣裡嘛（受訪者 阿倫）。

在當時舊制的原住民身分認定法規定下，阿倫雖然無法獲得原住民
的法定身分，但他卻能以自己精通多種語言而自豪，他說：

像我客家話也講得很好啊，閩南話是在學校學的，所以
我閩南、客家、原住民、國語、英語，我都能講，就覺得自
己比別人強很多。

於是當此部份的都市原住民後代面對不同族群、不同情境下，便會
呈現出如工具論者所稱的變化特質，當所選擇認同的族群，非屬主流社會
體系所認定時更容易產生，換句話說，當父親為非原住民時，其選擇較不
穩定，這種情形尤其出現在對原住民身分缺乏自信心時，事實上，在對於
自己族群自信心不足的背景，無論選擇哪一方的認同，對他而言均無法
踏實的，較容易顧及別人的評論而猶豫，例如：

我講我是客家人的時候，他們會覺得你這個孩子完全沒有
認同你另外一半血統的那種感覺啦，我不知道，我是沒有這樣試
過啦（受訪者 酷哥）。

我的受訪者酷哥，他的父親是客家人，母親是排灣族，雖然他尚未
嘗試向別人否定自己是原住民的身分，但是心理上已經覺得這種行為會受
到批評；當然不做選擇亦無妨，然而在某種情況下，仍不免會受環境所逼
必須做出選擇，他說：

有時候我覺得台灣這個環境，好像是說你一定要佔好一個
位置你才能夠講話的感覺，假設哪天排灣族跟客家人的族群在衝
突的時候，我要站在哪一個位置，我不知道自己位置站在哪裡
的時候，我要怎麼樣跟另外一方講話，事實上好像是說我不需要刻
意選擇哪一邊，可是好像台灣這個環境逼我一定要選，因為我一

定要選擇我是外省人、還是本地人然後來選舉，那種感覺，就是台灣這個環境逼迫我們必須要佔好一個地方，然後才能說話，不能說我這邊我有一半，那邊我有一半，可是當他們衝突起來的時候，我就甚麼都不是，那種感覺會在（受訪者 酷哥）。

處於邊緣的都市原住民後代其認同的邊界原本即模糊不清，迫於環境所逼，必須依循當時的情境作出選擇，因此都市原住民後代的族群認同，富於工具論者所稱之有隨情勢變化的特質，認同的建構本屬一種不斷進行的詮釋活動，基於血緣、當時身處的社會環境、或面臨的政治權力關係，對於族群的選擇往往會躊躇不定，除非必須做出選擇，否則大部分的情況下是處於多重認同，都市原住民後代之所以在選擇上會有反覆不定的情形，大致可歸於對自己族群的信心不足，受訪者阿梅亦曾一度否認自己的原住民身分，雖然並非起因於對平地籍母親的血緣關係，而是受到族群被污名化的影響，但是對於身分轉化的因素，她則有深切地體會，她說：

我覺得當你想逃避甚麼的時候，才會有很多的身分。

換句話說當都市原住民後代想逃脫某種不利的社會現實時，才會有很多的身分出現，利用這些身分，再視周邊環境的不同需要，而從許多身分中選擇出一項對自己有利的、適合的身分自稱。

2、基於偶像崇拜

認同是關係取向的，對於擁有兩種以上血緣的人而言，他如何將自己投入到某個特定的認同位置上，是很值得注意的社會事實。家族的傳承是擇一計算的，有父系、母系或雙系長嗣，但經族群通婚的結果，家族的血每經歷一次結婚 - 生育，便會流出一半的本血，又流入一半的外血，因此，若族群涉及通婚，族群邊界將會變得模糊（林修澈，2001）。況且經原漢通婚的都市原住民後代其在族群認同架構的基礎上，與週遭環境的漢人之間並無太大的特徵以做區隔，換句話說經原漢通婚的都市原住民後代，大部分的文化特徵都與同處於都市社群中的人所共有，因此欲探討何以同時擁有兩種以上血緣

的都市原住民後代，會將自己定位在主流社會認為弱勢的原住民身分上，必須先了解其認同的建構涉及了哪些足以吸引他/她的因素。

對於父親屬非原住民身分的受訪者，會選擇以母親的原住民身分為認同的依據，有一明顯的原因是來自於對偶像的崇拜，崇拜的對象可能是名模、名歌手，或對於親人身懷原住民專長技藝的崇拜，也就是說都市原住民後代藉由這些象徵建構出我也可以成為他/她的可能性，同時在此建構過程中個人的認同也因而被建立了。

這類的都市原住民後代，大部分在年節或節慶時，會隨父母親回到部落，基於對部落良好的印象，再加上外在因素的吸引，極容易產生對部落的認同感，當筆者問立雲、立偉兩姊妹時，他們很開心的說：

這幾年覺得原住民還蠻 popular，例如張惠妹啊、動力火車，就會覺得說，ㄟ蠻驕傲的（受訪者 立雲）。

還有高金素梅（受訪者 立偉）。

事實上，他們原住民的血統只有四分之一，但卻以身為原住民為傲，他們自認為具有原住民知足常樂的個性，認為這是一項優點，所以不會排斥告訴別人自己是原住民。但是當問及他們對原住民文化了解多少，則非常有限，例如：

因為我們在台北長大，只知道大概，例如說原住民有黥面、織布，大概知道那些小米酒啊，會知道那些比較有名的（受訪者 立雲）。

他們對於屬於哪一族並不太在意，只要是原住民對他們而言並沒有太大的差別，原住民的圖像就他們而言是：很樂觀、知足常樂、很會唱歌、比較漂亮，相較於過去大家所認知的「原住民」，其刻板印象乃愛喝酒、文化落後、愚笨懶惰等，顯現出另一面不同的風貌。改變都市原住民後代對原住民的印象由負面變成正面，並非他們真正感受到原住民的文化意涵，同樣亦屬表面、膚淺的觀感，因此都市原住民後代對原住民的認知，如樂觀、會唱歌、比較漂亮等，逐漸形成刻板印象的另一種型態，以光鮮明亮的色澤取代過去灰暗

的一面，由比較正面取代負面的刻板印象。都市原住民後代即以這種對原住民的浪漫情懷，塑造對原住民的認同感，甚且引以為傲，例如：

我有遺傳到這樣子的優點，所以我一直都不會排斥跟人家說
我是原住民（受訪者 立雲）。

在十二位受訪者中，真正稱得上較了解原鄉部落文化者，只有兩位（受訪者 阿梅及子美），這與他們目前正從事於文化社團工作有關，其餘認同原住民者，對於各部落的傳統文化認知則僅止於刻板印象，對於將來是否會從事文化工作，雖表示願意，但是受制於工作忙碌，雖心有餘而力不足，可能須待年老有閒之餘（受訪者立偉、立雲）。

這些偶像的輝煌行為表現，雖然難以永久維持，但畢竟是一種社會真實的「歷史」，是一個被社會肯定的事實，因此足以構成都市原住民後代的認同基礎。這些以所崇拜偶像的行為表現作為認同導向的都市原住民後代，其所顯現出來的族群認同特質則不具有排他性，與一般的族群為了爭取利益而設定族群框架以資區隔者不同，他們僅是透過部分的血緣身分，想像並建構出自己與所崇拜的偶像同屬一體，榮辱與共。

3、外貌特徵無法迴避

族群區隔的重要因素之一即是對於有限資源的競爭，當弱勢族群的成員感受到優勢族群對他們的歧視或偏見時，雖然有部分的成員會用強調自己族群身分的方式以爭取權益，但是有部分的族人則會選擇隱藏自己的身分，此即族群認同受到污名化結果，然而由於族群的差異性使得即使隱藏族群身分可能亦無法成功，血統所帶來的標記可能存在於膚色、毛髮或五官，因此外貌特徵往往成了辨識族群成員的簡易方法之一，同時隨著族群關係也影響到成員在團體中所受到的壓力與待遇。

由於外貌通常是我們在判斷原住民與非原住民時最有力的文化象徵，除了五官、膚色等，服飾及其裝飾等尚可作為族群以及族群中社會階級的象徵（鈴木質，1999），同時儀表妝扮或習慣穿著，亦可呈現出對於族群的認同與

否。少數族群在其認同上，牽涉到認知與感情兩方面時，族人亦常藉由形貌來分辨不同族群（張耐、魏春枝，2000），但是當形貌尤其是與生俱來的五官、膚色，與所呈現的族群別與心中的認同不一致時，內心的衝突即有可能產生，除非他與被以外觀歸類的族群別沒有任何血緣關係，則較可以坦然以對的否定之。五官承襲族群遺傳的都市原住民後代，亦面臨同樣的情境，欲解決衝突與矛盾的問題，往往必須給自己找出一個定位點，透過此定位點作為兩種認同間的中繼站，適度的自我協調，例如試圖接受本身外貌所反應的族群特徵，進而深入了解該族群文化，使得原初否認該族群認同的負面因素減弱，以整合外貌與認同之間的關係。

由於原漢通婚的關係，部分都市原住民後代的外貌已經難以辨識，因此在族群認同的選擇上，即使不願意承認自己有原住民身分，亦不易被發覺，但若外貌酷似原住民，就算血緣的成分少之又少，也會不時地被提醒而無法迴避。例如受訪者酷哥，他父親是客家人、母親是排灣族，但他還幼兒時父母親即離異，自稱已無機會從母姓改為原住民身分，因母親早已改嫁，而且對母親缺乏印象，但因外貌承襲母親，使得他無法否認及迴避原住民身分，他說：

我小時後是從客家村長大，所以我對客家村的認同還算有，然後原住民那邊的話就是長得像，但是文化上卻完全不適合，我和人家接觸的時候會有點害怕，我怕他會問起「ㄟ，你是哪一族的？」
（受訪者 酷哥）

這種外貌的族群特徵與內心認同不一致的現象，常見於都市原住民後代中，以受訪者酷哥為例，他從小生活在客家人群居的環境中，受客家文化的薰陶，習得一口流利的客家語，自我認同是客家人，但由於五官輪廓分明、皮膚黝黑加上深邃的明眸，令人毫不遲疑的將他歸類於原住民。但是由於酷哥自小生長在客家村，並由父親獨立扶養長大，完全無機會接觸原住民文化，然而他卻基於外顯特徵，努力尋求和自己相似的族群。酷哥的自我認同從客家人轉換成原住民，期間經過自我族群認知的調和、族群認同定位的尋找，

並力求透過新的族群認同的體驗，以建立自我與認同之間的關係，於是乎他經由各種管道介入原住民團體，例如：參加社團、在原住民開的店打工、參加暑期原住民村落舉辦的活動等，其目的即是為了想解開自己心中對原住民的某些疑惑，他說：

多看一些原住民的東西，而且相對的，我想要看看我跟他們以前是不是一樣，我以前跟他們現在是不是相同的狀況（受訪者 酷哥）。

但筆者認為，以這種方式所認識的原住民文化，猶如自萬花筒中拾起文化碎片，拼構出自己認同的圖像，其所建構出來的只不過是模糊的原住民文化，並非單一的排灣族文化，也就是說，其所建構的原住民文化圖像，有部分屬阿美族、有部分屬排灣族等，參入了多個部落原住民的文化。

第二節、傳統血緣傳承（父系）

在受訪者中，父母親都是原住民的都市原住民後代，均較強烈認同自己為原住民身分，其認同意識亦較屬自發性，另外僅父親為原住民者，亦有九成認同自己擁有原住民身分，筆者即曾經反問其中一位母親是漢人的都市原住民後代，為何同樣是一半的血緣，何以不認為自己與母親一樣是漢人，這樣對母親是否有失公平，他竟然毫不猶豫的回答說「可是她嫁給我爸爸啦！（受訪者 軍偉）」，可見漢人對於血緣傳承的傳統父系認定觀念，仍深植於新一代的年輕人心中。

這種自發性的認同與家庭扮演社會化角色的過程中，是否能延續原住民的文化有關，例如受訪者婷婷，母親是閩南人，因母親與祖父母間語言上無法溝通，造成生活習慣上許多的問題，因而從小父母即離異，由父親扶養長大，她長相清秀，五官較似漢籍的母親，問她為何認同自己是原住民時，她說：

我也不知道，可能是因為小時後跟爸爸住的關係吧，爸爸有很

強烈的族群認同感，我一直就覺得自己是原住民。

在學校沒有人看得出來我是原住民，是老師在問班上有沒有原住民時，我舉手的，然後大家才吃驚的說：「丫你是原住民哦！」，我覺得這沒甚麼好隱瞞的。

在父母親家庭教育的引導下，使得下一代比較不會排斥參與原住民事務，甚至熱衷於部落活動，他們會覺得參加祭典活動時，下去跳舞、觀看活動的進行，是一件極快樂的事，同時也會很渴望獲得親戚的親情，例如受訪者小沈表示，當他回去部落的時候，感覺到自己是個從都市回來的外人，而親戚們則是從小在鄉下長大，自己缺乏與親戚們的群體關係，因此小沈覺得想要打入他們的群體中相當的辛苦，但是筆者認為，即使與原鄉親戚沒有群體關係，並不會對小沈的社會網絡有任何影響，於是進一步的問：

問：你會想要打入他們嗎？

答：會啊，我一定要打入，因為我跟他們是親戚啊，是表兄弟啊。

問：可是你很少回去啊，有關係嗎？

答：雖然一年回去一次兩次而已，不過都知道是表弟、是表哥，玩在一起，然後過了幾個月之後回去，還是可以啊（受訪者 小沈）。

由於都市原住民後代對於部落文化了解有限，他們必須藉由重返部落，重新體認疏離已久的母文化，經由新的體認以重新建立、調整或強化自己對部落的認同。受訪者子美回憶說：

我媽媽就有五個兄弟姊妹在台北，就是長大了在台北工作，只有過年的時候回去，我們一起回鄉下的時候，跟他們玩得很開心，晚上還有家族晚會，老人家會說故事、我們則穿傳統服飾表演唱歌跳舞，，我們覺得好喜歡故鄉、好喜歡這個家。

同時子美亦感覺到表兄弟姊妹們雖然都不會講母語，但是他們可以感覺得到：「我們是原住民，我們不怕，我們不怕說會不利或是怎樣」，意指不怕

別人知道他們是原住民而對他們不利。

筆者發現處於社會邊緣的都市原住民後代，為了強化對自身的族群認同，無形中會滲入一項新的要素。亦即對自我族群文化的優越感，藉由對部落文化產生的優越心態，以支持自己的認同意識，例如受訪者小沈即以批判的口吻說，中華文化之所以優越，係因為居於強勢的國民政府不斷地強調的結果，原住民文化之所以劣質，係因為長年來受到污名所致，而現在部分都市原住民後代，已經漸漸地察覺到中華文化有逐漸被漠視的現象，於是認為中華文化已經不再優質，甚至已經過時了，用以相對地突顯出原住民文化地位的提升，

如果以前國民政府來台灣的時候，沒有這麼樣的去忽視原住民文化，大力的宣揚所謂的中華文化的時候，台灣不會這個樣子啊，很多語言存在沒甚麼不好，那就是因為過去的環境這個樣子，造就很多人認為說文化有高有低，然後它就選擇認同，我當然寧願選擇大家認為優質的文化，可是現在又出現一個新的現象，連中華文化都被人家排斥，對呀！我覺得很多年輕的就這樣，就說我幹麻去選擇那種所謂的中國的那種漢文化，已經過時了(受訪者 小沈)

這種優越心態使得都市原住民後代擁有較特殊的價值觀，例如當筆者問及受到漢人歧視時，曾否因身為原住民而自憐，受訪人軍偉即堅定的說：

不喜歡我的就不喜歡，喜歡我的還是有啊，能接受我的還是有啊，所以他們不喜歡我沒關係，那你不要跟我在一起，我跟我的朋友在一起就好了啊，對不對，你們不要來犯我，我不會犯你們，你們來犯我，我也不怕你們。

所以他並不會因為受歧視即否定自己的生命價值，社會關係的建立亦不會因此而受挫。對自己文化持有優越感的都市原住民後代，除了如上述較不受污名所累之外，同時亦認為自己比漢人懂得多而自豪，例如受訪者認為他們同時了解原住民及漢人文化，而漢人卻不懂得原住民文化、他們會說原住民及漢族兩種語言，而漢人卻聽不懂原住民族語等，甚至於他們覺得自己的族群

文化較他族悠久，例如：

像客家人啊、閩南人的文化歷史，到底能夠知道的有多少，也許就只有到這裡，可是像原住民，每一族的文化歷史，阿美族這麼大的一個族群，又分了五個，反而他們的歷史更長、更遠，每個部落都有個故事，就非常的棒（受訪者 子美）。

受訪者中對原鄉族群擁有自發性且有強烈認同感的都市原住民後代，亦肯定的認為漢人對原住民的刻板印象，是被社會教育出來的，並非自己族群天生拙劣，因此他們不至於因污名的影響而改變認同，對於外界的刻板印像並不以為然，更不會因此而產生自卑感。

筆者在訪問過程中亦發現，有幾位自發性且擁有強烈認同的都市原住民後代，並不盡喜歡使用「原住民」這三個字作為統稱，他/她們以自己的族群文化為傲，至於其他原住民族群則認為有些族群形象不好，概括使用原住民統稱的結果，會使得媒體對於某些族群的負面報導，殃及所有的原住民，再者，他/她們亦認為泛原住民的認同意識容易造成社會大眾對原住民各族群的文化混淆，例如受訪者子美（阿美族）氣憤地表示，她曾發現別的族群在公開場合表演歌舞時唱著阿美族的歌曲，雖然經她提出抗議，但是對方卻答稱，反正大家都是原住民有甚麼關係。台灣原住民族的生成，導源於其對自身獨特歷史經驗與文化傳統的認同，部落成員透過文化參與所產生的認同，不僅界定他/我的疆界，也令部落成員得以自我定位，所有文化均體現在布農族、魯凱族等各原住民族，而泛原住民族運動中所使用的「原住民族」則與原住民各民族的「民族」不同，「原住民族」只是原住民各民族的集體代稱，自不會有因為參與「原住民族的文化」而產生原住民族認同（趙中麒，2003），這或許可以解釋對各部落族群擁有強烈認同感的都市原住民後代，何以不喜歡或不盡然認同「原住民」統稱的原因。

受訪者中，就基於父系傳承和母系傳承的都市原住民後代而言，其對族群認同的取決過程中，以父系傳承者較少出現其他選擇，換句話說，父親是原住民者，其子女較能接受原住民身分，而父親為非原住民者，則較會出現

多重認同。當與主流社會的優勢族群相處而遭受歧視或挫折時，父系傳承者通常會藉由親人或其他族人的支持加以肯定自己。母系傳承者由於父親並非原住民，較少因原住民的刻板印象而受到歧視，同時運用各種參與原住民活動的機會，強化自己對母系族群的認同。文化建構的基石，以家庭教育養成為主，且較具有延續性特質，都市原住民後代家庭中則大多以父系傳承者較能發揮家庭族群教育的功能，因此從受訪者中可發現，以父系傳承的都市原住民後代，對自己的族群多出一份優越感。

第三節、我不是原住民

在都市原住民後代的族群認同意識中，筆者發現一奇特現象，亦即根基論中除了血緣外之其他要素，成了部分都市原住民後代調整族群認同的要因，浮現出工具論述中所稱之認同具有變動的特質。換句話說，部分都市原住民後代由於語言、宗教、生活習慣異於部落族人，加上居住環境變遷，因而選擇另一方的認同。筆者原本以為認同既然是一種社會關係，個人屬於此社會網絡中，理論上應該會受到週遭同儕的影響，同樣地，在家庭中生活關係親密，尤其是自己的兄弟姊妹，其認同觀亦應相似，然而從受訪者中筆者卻發現，在受訪者中有三位是親姊弟兄妹，排行在前的哥哥和姊姊雖然外表比較不像原住民，但都表現出對自己部落族群有強烈的認同感，反而排行最小的妹妹，雖然眼睛深邃、鼻子尖挺，外貌酷似原住民，卻反而否定自己為原住民，足見認同與社會關係未必具有必然的跟隨特性。

第一節與第二節所探討的是認同自己為原住民者，本節所要討論的是，不論對自己是否擁有形式上原住民身分，均否定自己為原住民。首先我們先分析第一位也是身分較複雜的小美，她父親有二分之一原住民血統、母親則為非原住民，小美的姊姊跟哥哥均肯定自己有原住民身分，甚至以此為幸，但是她卻始終認為自己與原住民無關，雖然在戶籍上，全家人（母親除外）已全部更換為原住民身分，但仍認為自己是台北人，與花蓮秀林鄉的原居地無任何關聯，當你問她自認為是哪裡人時，她會毫不猶疑的回答「我是台北

人」，而且就算在場的姊姊跟哥哥已笑成一團，她仍堅定自己的想法，當筆者再問她為甚麼如此認為，她則稱「因為我從小就在這裡長大啊」。顯然地，當血緣的成分越來越少，而其他成分如語言、生活習慣則漸行重要，甚至影響對族群認同的選擇。

在本文的文獻探討中曾討論到，當優勢族群劃定邊界排除外人以合理該人群的優越地位時，部分的弱勢族群被迫失憶與接受優勢者的記憶，並且同時接受較低劣的社會地位（王明珂，2001），在筆者的受訪者中，部分都市原住民後代，對於原住民無法認同，但卻又願意擁有原住民身分，究其因乃政府對原住民的福利政策使然，這種現象與其說是弱勢族群被迫失憶與接受優勢者的記憶，並且同時接受較低劣的社會地位，不如說是宰制族群透過政治力量，使得被宰制族群無形中被吸收，而這種純然的利益吸引，缺乏主觀的認同作基礎，無法成為吳乃德（1993）所稱，個人因主觀上對族群認同、同時認識族群所帶來的利益，可形成為族群行動的動機來源。

另一位受訪者培茗，父親為廣東人，母親則係花蓮縣萬榮鄉的太魯閣族，她出生於花蓮市區，距離母親的原居部落大約二小時的車程，因此與部落的連結尚不至於造成太大的影響，但她卻不願接受自己為原住民，經探究原因，受訪者培茗則說：

因為習慣過平地的生活，因為那種刻板印象啊，好像原住民都是亂亂、怪怪的。

培茗目前就讀高中一年級，當筆者問及她同時擁有原、漢各二分之一的血統，如何選擇自己的族群認同，她則無法很順暢的表達，或許是高中一年級生尚未做如此惱人的思索，但對於「原住民」標籤卻表達強烈的「不喜歡」，原住民的刻板印象，除了長年來深植在非原住民心中外，其實也著實影響了部分都市原住民的後代。但基於政府對原住民的各項補助措施，培茗仍然接受母親的安排改從母姓以取得原住民身分，其實內心並不願意，她說：

因為不習慣啊，不習慣原住民的生活，然後加上那個名字有時候會讓人聯想到那種髒話啊。

至於受訪者培茗，以傳統的血緣傳承而言，其祖籍自可登錄為廣東人，是故在早期政府未放寬可採認母親族群別時，類似受訪者培茗情況的都市原住民後代，並不會面臨是否更從母姓以爭取政府優惠措施的困擾，但自原住民身分法訂定後則情況有極大的不同。我們從培茗的例子，或許可以推估，為了爭取政府優惠措施將有助於原住民人口的增加，但其中對原住民族群真正認同的比例究竟佔多少？則值得我們繼續追蹤探討。

小結

從上述訪談的分析結果可得知，當一個人自稱自己為某一族人時，其血統的純度與主觀認定的標準並不具有絕對的相關性。都市原住民經過幾代的通婚後，原有的血統成分將越形減弱，然而並不見得他們就缺乏強烈的民族意識，同樣的，血統純度高的都市原住民，亦不見得均具有強烈的民族意識，因此都市原住民後代對於原住民身分的認同，與其血緣的成分並無絕對的關係。

對於部分都市原住民後代面對外在壓力或遇到阻力時，或許會順應主流社會接受漢化，但若是基於某種因素突破阻力，那麼對族群所形成的力量將不可忽視。對僅擁有部分血緣的都市原住民後代而言，血緣關係或許僅是一種想像的連結，但如果為了強化、證明自己與血緣關係的認同，他們將會試圖藉由各種方式創造認同，並實踐認同所需完成的工作，亦即會將對於所屬族群的情感轉化為行動，例如藉由文化商品的消費、原住民族運動的參與等，藉由行動作為族群認同的宣示，以求能拉近與族人的距離，或者藉以維繫心靈上與部落的情感，不會僅停留在靜態的想像。由於認同母系的都市原住民後代，因所認同的族群並非主流社會體系的身分認定標準，其所遭受到的阻力通常比較大，然而一旦突破認同的瓶頸，其所爆發出來對於族群的行動能量則吾人將不可小看之，因此非傳統血緣傳承的都市原住民後代，一但

突破瓶頸找出自己所從屬的族群，這種力量是值得重視的。

或許在漢人（至少在筆者）的想像中很難理解的是，在認同原住民身分的都市原住民後代，其眼中的漢人竟是可悲的。當受訪者阿梅談到她與其他原住民朋友對自己族群的凝聚力時表示，

非原住民在我看來也有一點讓我覺得蠻可悲的，因為他們很想去找那種凝聚力可是他們找不到，，他們沒有那種環境，找不到我所謂的文化、我的傳統，我到底是怎麼樣，像我很多同學（指漢人同學）啊，知道我是原住民的時候，覺得說我很幸運，看到我以為我的族群做事，想要去捍衛自己的族群，，可是他說他找不到這個著力點，，我覺得使命感這種東西就是很微妙，所以讓我找到人生..（受訪者 阿梅）。

這部份的都市原住民後代認為原住民雖然弱勢，但有可努力的目標，而漢人卻成天庸庸碌碌，缺乏足以為族群奮鬥的焦點，筆者認為這何嘗不是都市原住民後代，用以強化自己族群認同的方式之一。

第六章、影響都市原住民後代族群認同的強化與否定因素

認同既然可以是來自於後天環境的刺激與學習，當然亦有可能因為後天環境的變遷與學習機會的喪失而消失，都市原住民後代有可能基於某些因素強化對原鄉族群的認同，亦有可能經由漢化的結果而喪失了對原住民族的認同。

在筆者訪問的十二個個案中，十位是持肯定的認同態度，另外二位受訪者則持否定態度。經分析肯定的因素大致上有家庭教育的養成、媒體報導的影響、政府推動的福利政策以及良性的族群經驗。否定的因素則與關係網絡的斷裂以及污名的認同有關。

第一節、族群認同的強化因素

1、家庭教育的養成

有多位心理學家如霍爾（Hall）和艾立克遜（Erikson）曾指出，一個孩子的人格發展以及行為表現，深深受到其成長環境、家庭氣氛、親子互動，以及父母管教方式的影響，Joane Block 曾指出更具體的結論，他說一般父母給他們的女孩「根」去建立和維持家庭，但給予男孩「翅膀」去飛躍新的冒險，由此可知父母親的角色、職責、觀念、態度與管教方式，對孩子的社會化目標就顯得非常重要了（張耐、魏春枝，2000）。人在剛出生的時候行為能力是很薄弱的，隨著年齡增長會增強其自主性，因此家庭教育的社會化過程佔居極重要的地位，家庭教育中父母的介入是影響下一代價值觀的關鍵因素之一。根據 Wheelis（1958：174）的說法，一個人的認同要由其目標來定義，而其目標則決定於價值觀，因此當解析血緣與認同形成的關係時，會發現父母扮演著關鍵的中介變數，父母本身的價值觀、希望、榮辱或焦慮，都會反映到對於子女的期待上，父母更是提供歷史與共同記憶的直接來源（施正鋒，1998）。在家庭教育養成的過程中，如果父母親不斷地灌輸族群歷史與共同記憶，使得都市原住民後代從小在此環境中耳濡目染，自然會受到相當程度的

影響。家庭教育對兒童的影響雖是老掉牙的論點，但對都市原住民後代認同意識的影響，實不可忽視其重要性。以受訪者阿梅為例，她父親是太魯閣族、母親則是閩南人，因父母親在都市工作的關係，從小跟外公、外婆較親，學得一口流利的閩南語，但由於母親從小對她的訓誨，使自己了解認同原住民身分的意義。談到漢人母親在她因原住民身分而受挫折時，給予她的指引及鼓勵，阿梅覺得自己堪稱幸運。她回想小時後每次回到部落老家，親戚們總愛問她說：「阿梅，你是 Truku 嗎？」，阿梅也總是回答：「對阿」。然而在小學五年級時，曾因被取笑「番仔」從而強烈否認原住民身分，但經母親的誘導，除了領悟自我族群認同的重要，同時引發她對原住民同胞的處境產生一種使命感，從此積極投入原住民社會福利工作，她說：

我很幸運，因為我媽媽很認同原住民，媽媽說如果你連自己都不認同你自己的話，也沒有人會去認同你、或尊重你。我到現在都還覺得很感謝她對我這方面的指引（受訪者 阿梅）。

對只有二分之一血緣的都市原住民後代而言，其選擇原住民或非原住民身分的動機各佔一半，此時父母親所扮演的角色即非常重要，當初筆者商請阿梅的母親同意小孩接受筆者訪問時，她即表示能接受訪問是阿梅的榮幸，筆者可感受到她支持阿梅認同原住民族群的堅定態度。受訪者阿梅對父母親在族群認同上所給予的教育時亦表示：

其實我的父母親給我的選擇很多，他們讓我自己選，但是他們會引導我怎麼樣的方式是比較正確的。

都市原住民後代經過家庭的養成教育，價值觀受到父母的影響極大，而價值觀往往又影響認同決定的方向，因此在都市成長的原住民後代必須要做適度的調適，才能夠建立或建構自己的認同。都市原住民後代經過家庭社會化的養成過程，如果對自己族群的價值觀的認同中，認定自己和部落族群在價值觀上是契合的，則將較有可能認同自己原住民的身分，進而願意重新認識、了解族群的一切傳統及事物。對族群歷史之起源、部落的遷移須有基本的認識，從了解、認識進而談得上認同，這一連串認同的步驟絕非一蹴可及，

需經年累月後方能有所作為，而都市原住民後代對部落的知識來源，家庭教育則扮演著重要角色，因為父母親是提供歷史與共同記憶的直接來源（施正鋒，2001），所以家庭是族群集體記憶的保存所在，是族群認同的特定來源，經由這些社會化過程所建立或建構出來的認同，較能抗拒外在環境的打擊。

父母親支持族群認同的態度，將直接影響子女選擇族群認同與否，父母是否讓小孩從小有學習母語或接觸文化教材之機會，如參與原鄉之各式各樣傳統節慶活動等，對都市原住民後代的認同均具有決定性的影響。受訪者立偉，他父親是客家人，但卻強烈地認為自己是原住民，究其原因即是父母親從小常帶他們回花蓮縣秀林鄉探訪祖父祖母，讓他們有機會與居住當地的表兄弟姊妹相處，幾年下來與親戚培養出來的感情，讓他們覺得回到秀林鄉的感覺就好像是回到「老家」：

因為從小就常跟爸媽回去，也沒有說在那裡長大，但是一有空就回去嘛，所以我會覺得那裡就是我的老家（受訪者 立偉）。

因此，都市原住民如果能時常讓自己的後代有機會接觸部落，則形同提供他們與部落族人建構共同經驗的機會，有助於都市原住民後代對部落族群的認同。

為使孩子在社會網絡上，避免被貼上愚笨、骯髒、懶惰等標籤，有些父母親會引導孩子自我肯定以及卓越的自我表現，受訪者子美即認為原住民往往因為背負著污名而輸在起跑點上，她的父母親為了鼓勵她們向上，給予她們的座右銘即是：

「如果一開始你輸在起跑點，但不一定要輸到終點啊。

即使輸在起跑點上，可是到最後你是第一個跑到終點的，也是很好的一件事。」

於是子美當時認為可以迎頭趕上的方法是只要在學校的成績好，自然沒有人會瞧不起她，她表妹的表現令她更相信這一點，因為她表妹的成績在全校排行中名列第十，而且有很多人當她是朋友，至今她無論讀書或工作都秉持著勤奮的態度，讓自己能迎頭趕上，不致因身為原住民而自卑，這種家庭教育

化過程，明顯地使得都市原住民後代對自己的信心有正面的幫助。父母親對子女的族群教育可有多方面，獲得優秀成績、社會成就亦是改變主流社會對原住民刻板印象中「愚笨」的方式之一。

家庭教育中無論使用以上哪一種族群教育方式，對都市原住民後代的族群認同均能發揮正面的肯定作用。相反的，如果父母親忽略對子女的族群教育，令子女對原鄉逐漸疏離，則結果勢必與前者截然不同，在十二位受訪者中僅有兩位否定自己是原住民，其中一位拒絕接受原住民身分的培茗，是因為不希望污名上身，另一位小美則是因為極少跟隨父母回部落，與部落親戚的互動極微，久而久之形成與部落關係斷裂，筆者問起是否有可能再回部落探訪親戚朋友，小美則搖頭表示不可能並答稱「那裡沒有我的朋友」。小美的姊姊及哥哥，從小時常隨父母親回部落，與親戚相處融洽，對部落懷有「老家」的情感，相反的小美則缺乏這些經驗，對部落族群無法產生認同。

所以如果能借助家庭教育的過程，給予都市原住民後代與部落族人建構共同族群經驗的機會，或灌輸其自身族群的集體歷史記憶，有助於都市原住民後代對部落族群的認同。族群中的人們常需要借由重覆敘述過去的事情，以解釋並強化彼此的組合關係，家庭教育中，父母親亦可藉由重複敘述與歌頌過去的歷史，作為下一代與疏離族群聯繫的媒介，同時經由描述族群過去歷史的發展，傳達族群的地位與重要性，以強化都市原住民後代對原鄉族群的認同感。

2、媒體報導的影響

媒體在選擇報導題材時，「即時」、「新奇」、「衝突」是三大要素，對於電視媒體，更不可忽略影像畫面。不過，這些其實只是技術面、形式上的考量，在即時、新奇、衝突、畫面的背後，真正能夠決定新聞價值的，還是「意義」（張正，2004）。

筆者相信媒體工作者也都想創出佳作以達成自我實現的最高境界，在求新、求快、求異的現實社會需求下，於是發生了記者平宗正為搶新聞、衝鋒

陷陣終至殉職。媒體報導除了滿足社會大眾知的權利，在商業競爭的場域上必須具有商業價值，也就是所謂的收視率。收視率的炒作、新聞記者的「專業素養」不夠，都有可能扭曲事實真相，例如「因記者對於原住民文化的了解僅見皮毛、未識深蘊，詮釋的角度當然就會差之毫厘失之千里」（林育卉，2004）。一般而言媒體應是主動反映社會事實的工具，但是媒體的功能真的正確無誤地反映社會真實嗎？我們可從下面的討論中，做更深入的了解。媒體記者在紛雜的社會事件中，積極主動地加以挑選、編輯，冠上震撼的標題以吸引閱聽者的注意，透過新聞報導的慣用語言，將社會事件呈現給大眾，新聞實際上乃是社會事件經過建構後再現的真實（莊雪屏，1999）。因此媒體可能再現社會真實的一面，亦可能塑造、生產觀眾/聽眾以為的真實，而媒體所表現出來的社會真實，可說是媒體操作者在其主觀的意識形態下，將其所觀察的社會現象或人物行為，透過其語言所生產出來的，因此社會大眾所感知的訊息，乃受媒體操作者經過加工、反芻後詮釋的結果。

由於社會大眾無法接觸所有經報導的人事物，因此往往借由媒體的報導認知並了解所處的世界，至於未經媒體青睞的人事物，則往往被世人所忽略或遺忘，故長久以來我們對於社會事實的認知，有極大部分是被媒體所形塑的，我們以為的真實，其實只是透過媒體製造的框架所看到的世界，是否忽略或失去了其原貌，閱聽者很難有能力分辨（莊雪屏，1999）。擁有媒介就是擁有權力、擁有族群關係的詮釋權，大眾傳播媒體對原住民的影響，正如孔文吉（2000）所說的，它不但可以賦予原住民族群關係的定義、歷史的解釋權，同時還可以建構少數民族的形象與尊嚴，對於一個被邊緣化的族群而言，建構一個嶄新的形象與認同，是改變其社會地位的重要條件，其重要性可說是無與倫比。報紙的報導，從新聞事實到讀者眼中所謂的“新聞事實”，這一連串的建構過程中，幾乎會受到一些記者的價值觀與利益立場的影響，多少反應報紙所欲傳達的特定訊息及特定觀點，所以不見得是沒有預設立場的「公平客觀」觀點（莊雪屏，1999）。所以媒體固然是訊息的傳遞者，然而其所傳遞的訊息隱藏著傳播者的意識形態，在媒體對社會訊息再現的操作中，

人物或團體形象會經由傳播者的意識形態被重新塑造，過去的刻板印象也可能會因此而重新被檢討或者強化。

承上所述媒體對少數民族而言，不但可以建構其族群形象，同時亦具有凝聚族群認同的功能，因此其報導的內容與少數民族息息相關，而媒體對於原住民的報導，常在不斷地強調和重複既有對原住民刻板印象的描述，一般社會大眾對於原住民並不盡然都有來往，以至於多數的人係透過媒體來了解並認識原住民。據一份問卷調查顯示，受訪的台北市居民當中有十分之六承認他們對原住民的認識多半是從報紙、電視、雜誌等媒介得來，對少數與原住民有接觸了解的人來說，大眾傳播的負面報導和用詞可能還不會引起什麼作用，但是對直接從大眾傳播媒介認識原住民的多數人而言，則這些報導可能就足以塑造、強化負面的刻板印象了（傅仰止，1987）。媒體報導所選擇的「事實」經過專業化的產製過程，對於原住民生活的貧困、不良行為的倒果為因，這些經過重構、重新詮釋的事件不斷地透過傳播工具重複出現。污名是媒體機制化下的賣座象徵，符合高度的新聞價值（莊雪屏，1999）。於是為了創造新聞商品化價值，原住民成了被污名化的族群，這種對原住民負面、不實以及扭曲的報導，亦是許多學者以及原住民菁英批評的主要焦點。

原住民四百年來長期處於被殖民的地位，不但生存上飽受威脅，在媒體的再現中難以發聲，加上長期被刻板印象化、被污名化，原住民由於處在一種被建構、被塑造的劣勢處境，在漢人社會中因而鮮少有人對他們有真正的認識，至於原住民本身也在這種不平等的社會結構中，逐漸喪失了主體性。孔文吉（2000）急切關注原住民的傳播權益，致力於原住民如何借助媒體，以傳達原住民的心聲和訴求，也因此，他認為對於媒體並非僅止於接近媒體的使用權而已，更重要的是在於原住民是否直接創辦與經營傳播媒體、是否擁有掌控權。是以傳播媒體乃少數民族爭取解釋權及發聲權的重要場域。

筆者認為媒體影響力之所以如此深遠，除了它具有高度分散、延伸網絡的特性，以及數量難以估計的報紙和小刊物外，尚與承受的社會大眾在接受訊息時毫無被強迫的感覺意識有關。操縱者經由其主體意識，透過媒體強行

散播、灌輸特定的資訊給社會大眾，而社會大眾對之長期習慣性的倚賴，對於媒體工作者所呈現的意識型態化資訊，很少加以質疑甚至毫無察覺，反而視之為理所當然（莊雪屏，1999）。亦即社會大眾在無形中被穿透亦不自知，媒體堪稱為社會意識潛移默化角色的扮演者。是以大眾媒體傳播關於原住民形象的良窳，對都市原住民的族群認同影響至鉅可想而知。在筆者印象中，早期媒體對於原住民事件的報導較趨於負面，例如山地雛妓、酗酒肇事等暴力與犯罪的不良事件，將使得原住民形象嚴重受到醜化，原住民的尊嚴亦將因此嚴重的受創。雖然期間亦有不少原住民菁英，透過自行編印的刊物發行，例如「山地文化」、「高山青」、「山外山」等，企圖將原住民真實的一面呈現給社會大眾，問題是礙於經費及行銷通路的困境，根本無法與資本主義下強勢的大眾媒體抗衡（孔文吉，2000），更遑論要扭轉其對原住民形象的建構。

由於原住民在主流媒體從事新聞工作者寥寥無幾，主流媒體對原住民事務之報導又難免偏向負面的報導，所以學者們主張鼓勵原住民加入主流媒體工作行列是有必要的（孔文吉，1998）。僅僅原住民本身或少數漢人，對於原住民刻板印象報導的抗辯是不夠的，除了需要更多的原住民菁英加入媒體行列，尤其重要的是要能掌握媒體發聲權，對新聞報導的主題必須能發揮影響力，透過媒體持續的出現，比起其他訴求更具有正當性的位置，媒體的特長之一尤其是透過電視，能提供寶貴、具有說服力的畫面，這比任何傳統性的意識型態論述、或是厚厚的報告書更具有影響力。媒體的穿透力可促成社會大眾的思想轉變，使得「原住民也有好的啊」轉變成「原住民的確有非常好的」，換句話說透過大眾媒體將「可能」有比較好的轉變成「的確」有很好的，將微弱的說服力說詞給實體化了，例如阿美族歌手郭英男的「飲酒歡樂歌」被收錄於1996年亞特蘭大奧運會主題曲、卑南族張惠妹、排灣族動力火車以原住民的天籟之音進軍歌壇風靡海內外，原住民展現出來的山地歌舞表演及光鮮亮麗的圖像，被大眾媒體一再地複製播放，致原住民形象重新被形塑。

這同時也顯示了媒體再現社會訊息時，經由重複的強化效果，可將再現的主體進一步的污名化，亦可能使接受訊息的社會大眾重新檢討、修正固存

心中的刻板印象，原本存在於主流社會對原住民的負面印象，亦將經由媒體的再現而淡化。筆者認為過去媒體對於原住民的負面報導，除了污名是媒體機制化下的賣座象徵，具有高度的商業性價值考量外，應可將此現象置於文化脈絡中來理解，換句話說，成就媒體報導的內涵，可視同一種文化過程，文化的變遷影響個人思考的邏輯與價值判斷，媒體報導的內涵不斷地在被反省與檢討，污名化的新聞事件不見得仍受顧客普遍的偏好，如此便可以解釋何以媒體對於報導的主體，會由負面的角度轉向正面。

幾位認同原住民身分的受訪者表示，對原住民的文化並不熟悉，大部分的文化訊息均來自於平面及電子媒體報導。一年一度的豐年祭、矮靈祭等，對他們而言哪一族並不重要，重要的是只要「我是原住民」就好，他們將上述對於藝人吸引人的片段或其他有利要素加以放大，以此作為創造新的「原住民」的集體意識，他們同時藉著佩帶原住民的文化商品成了時尚與認同的象徵。原住民風光的一面經由大眾媒體普遍宣傳後，受到都市原住民後代的崇拜與嚮往，甚至成為追逐流行的指標，以身為原住民為傲，換句話說，他們找到了足以創造認同意義的產物，例如：我們的阿妹、我們的動力火車等，以此作為強化認同的要素，這種現象已逐漸地在新一代的都市原住民身上萌芽。

以上係探討媒體報導對原住民形象的重塑如何引導及強化都市原住民後代對族群的認同，在肯定媒體這部份的功能之餘，筆者尚有一初淺的想法，擬在此提出以作為參考。媒體是社會圖像的塑造者，新聞須具有商品化價值，因此媒體有目的的建構社會事實，以符合大眾需求，原住民光鮮亮麗的形象被形塑了，社會大眾對原住民的刻板印象，雖漸漸地從負面轉向正面，但歌舞也形成了原住民新的標籤。媒體的框架偏頗了我們的視野，我們在觀看或閱讀報導的時候，習慣性的視為理所當然，不會預作心理上的防衛機制，我們很多價值觀的判斷也常受到影響，使我們無形間忽略了也錯失了許多原住民原有的面貌，原住民深層的文化價值被表面的歌舞給取代了。江冠明以1996年9月17日中時晚報的新聞標題「週末到花蓮看原住民歌舞」，評論原

漢之間的文化關係，認為媒體將漢人放置在社會的中心位置，原住民文化則放置在「週末」提供觀賞的休閒活動，是漢人主體社會習慣性的把歌舞表演視為文化表現，反應出台灣社會對原住民文化的觀點和評價(江冠明,1997)，原住民的歌舞形象也許只是另一種正面的歧視，都市原住民新一代的年輕人對於族群的認同，究竟掌握了多少的內涵，實值得深思與進一步的探究。

3、原住民福利政策的推行

在早期原住民部落有自己的社會組織、有自己的血統認定方法，進入現代化國家體制後，反而有許多申請制度是需要身分證明的，尤其是各項福利措施在加惠人民時均需憑據身分證明，現今台灣的原住民享有政府提供的各項保障措施及優惠待遇，例如入學管道的開放、加分政策的採用、獎助學金的發放、獎勵原住民人才等辦法，使原住民的身分認定標準更顯現其重要性。由於這些措施與原住民的權益密切相關並具有某程度的排擠效果，因此有關原住民的任何福利優惠措施，都必須有一套嚴謹的原住民身分認定標準。對於原住民身分的認定標準，在早期是依照漢人傳統的父系法則訂定，並未考量原住民族群內各自的差異性，例如阿美族是母系繼嗣，其他族群即便屬於父系繼嗣但也有其獨特的世系運作方式，並非單一的父系法則為唯一的認定標準，這種忽略原住民原有的社會組織和繼嗣制度以及血統的認定方式，造成許多不合理的現象而引起各界反思。再以同樣具有原住民二分之一血緣的人來說，父親為原住民的都市原住民後代取得原住民的法定身分，而父親為非原住民者，他可能同樣承受外在的族群壓力，但在法令上卻有不同的認定，以至於無法享有原住民的優惠待遇，形成明顯的不公平現象。

原住民族多年來積極於爭取能在主流社會中受到肯定，以提升原住民族的政治地位，如今原住民族得到正名、選舉保障名額、以及優惠待遇原則的保障，甚且獲得憲法增訂相關文化、語言、醫療及社會福利政策等各項保障原住民族條款，可說是一大勝利。不過我們也不要就此忽略了福利

殖民的政治結果。原住民的優惠政策，從另一角度分析，可說是一種政治化，其政治化的結果，使得處於族群邊界的都市原住民，可能因利益的吸引而認同，政府利用福利政策來收編原住民菁英，借以弱化原住民因資源分配不公而產生的抵抗力量，我們暫且稱這種政治手段為福利殖民。

具有原住民身分者得以享有原住民的各項福利措施，對於原住民身分的認定，近年來政府採取寬鬆的認定方式，依據「原住民身分法」第三條規定內容，顯示原住民女子嫁與非原住民男子，其子女從母姓者，可取得原住民身分，突顯出只要擁有原住民血緣並且以行動（從母姓）表示願意認同原住民者，即可被認定為原住民，如此的做法較合乎基本人權與性別平等。血緣是民族形成的重要因素之一，但若涉及血量的計算則經過幾代的通婚後，在單系？對血脈線上，會出現血量浮沉不定的不穩定現象，所以若僅以此生物血的百分比在原住民與非原住民之間不斷穿梭轉化，看不出有多少社會或文化意義（林修澈，2001）。或許部分改從母姓表示認同原住民者，僅是為了圖取某些利益的表面行為，但仍將有助於原住民人口的增加。都市原住民由於長期居住都市中，資訊、交通均較以往有更頻密的接觸，使得原漢通婚的機率增加，因而原住民女子嫁漢人的人數也增多。根據內政部戶政司 1999 年 6 月底的統計，在已婚的原住民人口中，通婚戶約佔 40%，其中女性原住民嫁出者約佔 20%，也就是說，平均每 5 戶已婚的原住民中，就有一戶要面臨其子女實質的身分認定問題（林修澈，2001）。是以舊的原住民身分認定標準將使原住民人口減少，原住民表達自我族群的聲音也將更微弱，對少數族群的原住民而言極不利。對此受訪者小沈也表達了他的看法，他說就血緣來看，原漢通婚的原住民後代，各擁有一半的血統，如果說祖父是漢人，當祖父娶原住民時，生出父親具有二分之一原住民血統，接著父親再娶原住民後，生出來的後代則具有四分之三原住民的血統，若是依舊的原住民身分認定標準，此後代雖擁有高達四分之三的血緣，但卻無法取得原住民身分，顯有不公，新的原住民身分法，則可讓想要取得原住民身份、想要認同原住民身分的人得以如願。

除了福利政策的吸引，使許多都市原住民後代選擇對原鄉的認同外；原住民長期處於被排斥的情境，促使他們產生一種團結感，較易轉化成凝聚的力量，因而使原住民本身也出現一種積極拉攏族人的現象，例如受訪者軍偉、子美、婷婷都表示，他/她們在就讀專科或大學時，都曾經很積極、主動的召集原住民加入社團行列，甚至連無法取得原住民身分的受訪者酷哥，也被母校的原住民社團網羅其中，因為在原住民同學的心中，「他們覺得，跟自己血統有關係的人，都要認同自己的血統（受訪者 酷哥）」，意思是說，凡是跟他們一樣擁有原住民血統的人，不論血統純不純，都應該要認同自己原住民的身分，形成只要有血緣就好的心態。因此有些都市原住民後代或許自覺不屬於原住民，但因實際上有一部份原住民的血統，使得在社會中立足時，會被歸類為原住民、或被原住民團體所網羅。

從民國七十三年「台灣原住民族權利促進會」成立，積極推動的原運活動所揭櫫充滿原住民主體意識的訴求，可看出原住民問題的本質，其實是具有原住民在憲法中釐清「民族」身分的政治意涵，「山胞」改為「原住民」的正名運動得以達成，象徵憲法對於原住民主體意識（不單是身分）的正式回應，憲法在陸續的條文增修中，不但肯定多元文化、積極維護發展原住民族語言及文化，同時依民族意願，保障原住民族地位及參政權，對教育、醫療、水利交通等設施並以法律定之，這些條文的修訂，對台灣原住民族整體發展與憲法中有關民族條款的充實深具意義（孫大川，2000b）。維護原住民族語言及文化條文入憲，使得近年來政府投入大筆文化教育經費，從事各族群文化的整理、鄉土文化與原住民族語課程的推行，加上原住民行政體系的陸續設立，無形中原住民的意識受到鼓舞而逐漸抬頭，深藏已久的污名烙印相對地式微，部分都市原住民後代並不認為身為原住民有何不妥，同時認為擁有原住民身分可獲得許多好處，無論是升學、就業均享有較非原住民優渥的特權。以下是筆者受訪者，究係基於何種原因啟發自己對原住民的認同，她起初回答說：

沒有甚麼事情啟發耶，就很自然的轉過來啦，我們就是原住民，小時後都沒有，國中、高中都還不認為自己是原住民（受訪者 立雲）。

當筆者契而不捨用別的話題反問時，即發現政府的福利措施確實影響了她：

問：其實你血液裡只有 1/4（其實應該是 3/4，筆者當時弄錯了）屬原住民對不對，因為爸爸只有 1/2，所以我很好奇，你們怎麼會很認同？

答：對啊，我很認同哦！

問：是因為阿媽（祖母）還住那邊嗎？還是

答：可能我覺得這樣的血統，或多或少會帶來一些好處吧！

問：你是指政府補助的部分嗎？

答：對啊。（受訪者 立雲）

至於有些人也許顧忌更換姓氏帶來的不便，但衡量接踵而來的好處，仍能接受，例如：

有些人一開始會不適應，但從另一個角度想，變成原住民，後面也有很多好處啊，因為政府或多或少都會補助弱勢嘛。（受訪者 立偉）

學費減免啊、找工作啊，有的沒有的，你考甚麼都會加分，高普考啊，如果去職訓局，也可以比別人更 easy，其實蠻多福利的，像公益彩券，你有原住民身分就可以。（受訪者 立雲）

足見政府對原住民的福利措施，間接成了都市原住民後代族群認同的誘因，同時由於憲法賦予的權利，使得族群意識抬頭，造成污名化認同相對式微。

既然擁有原住民身分可獲得各項福利優惠，則筆者認為有二個議題值得我們注意。以「一群有主權的人民」所形塑的自由民族主義，對族群認同不著迷於「我族」與「他族」的劃分，而專注於擴大團結的基礎，以爭取普遍權利為務，這種民族主義理論上則有成立一共同政府的「世界民族」的可能，

但是以「傳統」與「血脈」所形成的族群民族主義，則帶有強烈的排他特質（趙剛，1996）。原住民身分的認定，即是強調以血緣為主的族群民族主義，本身即是一種排他條款，它具有區隔族群的作用，容易被有心者操弄而呈現濃厚的政治性意涵，成為區隔你群/我群的切割利器，對強調多元但應彼此尊重的社會意像與願景是相悖的。除此尚須注意的是族群競爭力的維持，對資本主義襲入前的部落原住民而言，並無族群競爭力的問題，族人都是集體勞動，既自主又迅速，任何一個族人發生困難，部落都能發揮動員救援的功能，在無形中甚至因而化解了部落裡的恩怨（孫大川，2000a）。然而資本主義進入部落後，錢幣邏輯的誘惑破壞了集體救助的社會功能，加上優勢族群對原住民同化政策的影響，原住民社會結構瓦解使其成為在夾縫中求生存的弱勢族群。國家基於基本人權的訴求與社會正義的實現，訂定對原住民的優惠補助條款，並就各原住民族對血緣傳承認定的差異性，對原住民身分認定採取寬鬆政策，但是此優惠權益僅是階段性的並非長久，原住民自不能一味的倚賴政府的補助而喪失了自己族群競爭的能力。

4、良性的族群經驗

社會認同有賴良性族群經驗的累積，經由社會互動的過程形塑出來，亦即個人的主觀意識，透過社會互動變成個人與社會互相接受的過程，因此個人經由良性的族群經驗，會將此團體的深層思想以及慣性行為，無形中內化為個體對族群認同的要素之一。認同既然是一種社會關係，則良好的人際互動與族群歸屬感自然有高度密切關係。受訪者阿梅表示她就讀大學後加入原住民社團，她很高興在社團裡結交到許多志同道合的朋友，她進入那個團體後認同感越增強烈，因此她覺得沒有必要隱藏自己是原住民的事實。原住民往往係因為社會的異樣眼光以及歧視的角度，才會使得他們想要逃避原住民的身分。同樣的，受訪者小沈也是在高中的時候碰到一位很好的原住民朋友，他各項表現都非常優秀，因此自己更覺得身為原住民沒甚麼不好。

都市原住民後代回到故鄉的觀感亦具有極大的影響，有幾位受訪者同時

表示回去部落的感覺會讓他們懷念不已，例如：

我媽媽有五個兄弟姊妹，就是長大了在台北工作，只有過年的時候才回鄉下，我們一起回老家時，跟親戚們玩得好開心，那裡親戚好多好熱鬧哦，好喜歡回到那個地方，大姐的孩子也是，他爸爸是閩南人，可是他覺得他不是那個環境（指台北）的人，他好喜歡老家，老家給他的印象很好而且很深刻（受訪者 子美）。

我覺得他們很樂觀，沒有甚麼煩惱，回去就好像會被他們傳染那種感覺，沒有都市那麼大的壓力，他們那邊就一直講笑話啊，今朝有酒今朝醉，我很喜歡跟他們相處，然後會很想要回去（受訪者 立雲）。

在原住民那邊的話，他很快樂就顯出百分之百快樂，被他的快樂所感染之後，你就會特別有那種感覺在，所以回去是很歡樂的事情（受訪者 立偉）。

良性的族群經驗，有如一個中繼站，它連結了都市原住民後代的都市文化經驗與部落情感，通過這個中繼站則可進入另一個文化區。不良的族群經驗，則會令都市原住民後代佇足，失去進入原住民文化世界的機會。

族群認同一直是少數族群青少年成長過程中必須要面對的問題，在重視同儕的青春期中，原住民青少年能夠獲得多少來自同學、朋友、家人的支持，從而對自我產生自信心與認同感，這是值得注意的議題。因此若能藉由營造一個有利於原住民青少年族群認同的組織或團體，從中培養原住民青少年對自身文化的認識與熱愛，對於原住民青少年所經歷的認同過程或許將有所幫助。在社會化過程中，個人的獨特經驗會影響其對不同文化的看法與詮釋，因此良好的族群關係，令都市原住民後代不但不會排斥其他原住民，反而希望能有更多的機會與他們相處，強化了自己對原鄉族群的認同。

第二節、族群認同的否定因素

1、關係網絡的斷裂

全球化的今天，時空、距離並不是導致都市原住民後代與原鄉部落疏離的原因，而是關係網絡的斷裂。孫大川(2000a)曾探訪比利時魯汶城(Leuven)監獄，受探訪的人是來自香港的「中國人」，文中作者對於為何只探望中國人而未探望其他國籍囚犯並無交代，其探訪的動機亦並非舊識，只是基於好奇與滿足個人的人道關懷和道德想像，但筆者認為若非「中國人」族群意識的牽動，這種行為將不會發生，雖然筆者不了解孫大川對於「中國人」的想法如何，但是就當時教育加諸於人們身上的「中國」歷史文化，使他們們對於「中國人」較諸外國人多一份同胞的情感，使得即使是跨洋的友誼亦可構築彼此的關係網絡。同時被囚在外國監獄的受刑人，亦不曾因為時間、空間與高牆的隔離，中斷其對友誼與親情的渴望。認同給了人們在社會群體中的定位，同時也彰顯了社會與生活在社會中的人們彼此之間的聯繫，是以認同讓個體引發如何融入社群中、讓我們知道自己是誰，以及我們如何與族人產生關聯。

因此都市原住民後代與族群關係網絡的建立與維繫，除了擁有前述通往部落的中繼站之外，還須要有跨越中繼站的意願與決心，否則空有橋樑亦無由了解彼岸，同時都市原住民後代漫長而坎坷的認同心路，更需要相當的決心與毅力。對都市原住民後代而言，與部落保持有機關連的關係網絡，猶如風箏僅繫一線牽，網絡斷了文化無由傳遞、族群認同的線索亦將隨之喪失。原住民各個部落自有的政治制度、祭典儀式，除了規範群己界限的倫理禁忌外，實際上亦構成以部落為中心的文化複合體，部落中的個人除了文化的共享外，與部落間的紐帶關係維繫著對族群的認同，透過文化的參與使認同意識更為強韌，進而願意為族群奮鬥。都市原住民後代從小接受「國民義務教育」，缺乏來自母族群的涵育過程，因而脫離與部落母群的紐帶關係並與都市結合，對於都市原住民後代而言，其族群認同的界限已產生位移，經由學校

及社會的教育過成，已逐漸建構了都市原住民後代對都市的認同。

都市原住民後代長期對於部落的疏離，欲重新連結斷裂的關係網絡實非易事，筆者詢問受訪者有機會是否會常回部落，部分對原住民身分持肯定態度的受訪者，認為只要時間許可或年長退休後願意重回部落，但是持否定態度的受訪者表示不可能回去，因為他覺得：「那邊沒有我的朋友（受訪者 小美）」。沒有朋友表示關係網絡幾乎已經完全斷決，不再有回去的誘因了，同時亦顯示出都市原住民後代由於與族人關係網絡的中斷，他們兩者已不再有密切的關係存在了。都市原住民後代與部落聯繫的動機必須發自對部落族人情感的基礎上，亦即要有可聯繫的對象，缺乏關係網絡的對象，即使有再強的通訊科技，畢竟無法發揮其應有的功能。

2、污名的桎梏

原住民長期以來感受到社會大眾以刻板的印象視之，因而以身為原住民為恥，甚而會自卑的想要刻意隱瞞自己的身分，此即謝世忠（1987）所謂污名化的認同。「刻板」就字面上來解釋，就如同蓋印章一樣，是一種烙印的行為過程，換句或說是經過經年累月的思想形態，社會大眾對於原住民被扭曲的形象，經過長時期的累積，變成一種根深蒂固的思想觀念，而這種存在於社會大眾的集體心理意識，反映出來對於原住民的壓力亦同時影響都市原住民後代的心理。例如：

像小菲阿姨（住台北），就是打死她，她都不承認，她是非常不認同原住民的。媽媽是原住民、爸爸是外省人，但是很奇怪，她跟她媽媽在一起都講國語，而她媽媽用母語回答她。

她很會講原住民話，但她卻在我們面前都否認自己是原住民，我覺得她怎麼會這個樣子，好像原住民很丟臉似的（受訪者 阿倫）。

刻板印象容易使都市原住民後代誤認錯誤的描述為真相，同樣的也阻礙了都市原住民後代對於部落族人真正面貌的認知，因而容易受到社會大眾對

族人污名化的影響。這種污名的感受乃建立在原住民潛意識的比較基礎上，也就是優勢族群和弱勢族群地位上的比較，倘若自己也認定自己具有劣勢的本質，則對自己的族群將產生羞恥感。

被污名化的原住民族群，事實上有許多族群特質是被虛構或想像出來的。社會中的成員如何被分類、被命名、被定義乃至被規約，是涉及全社會成員間的權利、支配與鬥爭的關係，透過將事物作特定的分類，給予不同的位置，藉由分類產生差異的界限，區分出「我者」與「他者」，優勢族群對以恆常並反覆的述說與詮釋來再現他者，藉由我與他者的差異作為自我建構、自我認同的來源（倪炎元，2003）。原住民族群即是被優勢族群媒體對「他者」的再現中被污名化，例如原住民的懶惰、貧窮、骯髒、不文明等，而這些特質不但造成與其相處的其他族群鄙視的原因，同時也是都市原住民後代否定自己族群身分的禍首。對原住民而言，社會結構本身所帶來的歧視，造成了污名化的認同，主體社會對原住民的印象仍是停留在落後、酗酒、懶惰、沒知識等的負面且粗淺的認知上。長期以來原住民遭受漢人社會污名化之結果，社會地位、經濟條件一直居於弱勢，都市原住民後代即是在這種不平等的族群關係下，否定自己原住民的身分，受訪者阿梅亦是在就讀小學五年級時，被同學罵「番仔、番仔」，而曾經一度否認自己原住民的身分。

族群團體有時候會利用語言特徵來強調文化差異，特別是當受到威脅、防止外人踰越以保持界線的時候，同樣的，族群團體的成員也可以改變自己語言的行為，來削減與眾不同的異類特徵，以便進入別人的領域（蔡淑鈴，2000）。因此從語言的使用可辨認出個體對自己族群污名認同的軌跡，部份的都市原住民後代即藉由改變語言行為來模糊族群界限，以便利進入他族群的領域，例如：

他們為了要打進一個團體，他們會講閩南語，甚至他們講台語會講到很標準，標準到讓人家發現不出來，結果他回到家的時候，是講族語，我在高雄遇到好幾個，看到是原住民，我很高興遇到同胞，結果聽到他講話，喔！標準的台語（受訪者 軍偉）。

有時候你看這個人明明就是原住民，可是他卻講著一口很流利的台語（受訪著 子美）。

在社會階層化的過程當中，語言代表一種社會地位的外顯特徵，就社會學的觀點，弱勢族群可以利用流利的優勢族群語言，穿過族群夾縫進入主流階層（蔡淑鈴，2000），部份都市原住民後代受到污名化的影響，不願意暴露自己有原住民的身分，或者表示自己經過優勢文化的洗禮，最常顯現出來的行為即是語言行為的改變。

小結

一個族群的形成，包括族群中的個體他們對我群的自我想像，而都市原住民後代對於原鄉族群的意象，只能說是想像的共同體、想像的一群人，因為他們鮮少有機會認識原鄉的族人，對於原鄉大多僅是模糊的印象。都市原住民後代與原鄉族群基於空間上的分離，彼此的互動較易受到限制，個體對於族群的了解大部分來自媒體、口耳傳言以及父母親的家庭教育。

都市原住民後代缺乏與母文化孕育時期的臍帶關係，因此除？血統外與母文化之間有巨大的隔閡和斷層，以致在族群的認同上呈現斷裂性。部分都市原住民後代為了強化自己的族群認同必須加以形塑、建構，他們必須在個人與部落團體之間建立一個想像的共同體。原住民始祖的起源說，即是具有團結社會的功能，人們利用神話建構族人共同祖先的觀念並代代相傳，除了得以區別與他族之不同外，亦可進一步凝結部族的集體意識（啟明 拉瓦，2002）。都市原住民後代由於與部落歷史、文化脫離，缺乏共同祖先的觀念，須透過自己所建構的想像共同體加以串聯，並從個人與部落團體間的差異去形成自我的認同。

族群認同形塑的因素有外在因素與內在因素，外在因素如上述有：家庭教育養成、媒體報導的影響、原住民福利政策的推行及良性的族群經驗，內

在因素則有血統與自覺。少數族群的認同尤其是都市原住民後代，其重要起源即是個人在家庭內的感受，但須經過公共領域的洗禮，以及不斷地獲得再確認，換句話說，都市原住民後代經過家庭教育的社會化過程，接觸現代媒體對原住民正面形象的重覆報導，再透過政府正面的重視，推行各項福利措施提振原住民自信心，這一連串的外在因素有助於都市原住民後代自我認同的覺醒，良性的族群經驗亦有助於他們對抗負面的刻板印象。

雖然自受訪者的訪談中，分析出四項強化族群認同的因素，不過筆者從個別受訪者的情況，發現並非單就一項因素即可產生強化力量，大部份都是兩項或兩項以上的因素互相強化的結果。部份的都市原住民後代，因父母親忙於工作營生，無暇教導下一代，同時又缺乏與原住民相處的經驗，但是經過媒體對原住民光纖亮麗的片段，持續反覆的報導，加上原住民優惠政策的誘因，對都市原住民後代的認同足以產生正面的影響以及強化的作用。因素與因素間的連結，對都市原住民後代的族群認同亦產生強度不一的影響，大致而言，受越多強化因素的刺激，對原住民族群認同的意念將越強烈，同時就受訪者對族群認同表現的強烈度來看，獲有家庭族群教育養成的都市原住民後代較為明顯。

在否定族群認同的因素上，可觀察出部份的都市原住民後代，雖然其父母親對族群有很強烈的認同感，同時也努力於下一代的族群教育，但是由於關係網絡的斷裂，使得都市原住民後代仍然否定自己是原住民，政府的優惠政策充其量只是令其產生形式上的認同，筆者認為唯有良好的族群關係可彌補此斷裂的缺口。同樣的深受污名影響的都市原住民後代，父母親的教誨亦難奏效，媒體報導及良好的族群關係，反而較有可能改善其對原住民的觀感。

第七章、都市原住民後代的認同危機與轉型

都市原住民的處境猶如移民者，移居至另一個國度，面臨語言隔閡與風俗習慣迥異等困境，其與主流社會的關係，在某些部分類似台灣的另一移民族群「外省人」。戰後遷台的外省人，與本省人的想法一直在彼此互動之下互相影響；經過歷史的演進，原本來自不同省份的外省人，在本省人的眼中轉變成為另一個統合的族群「外省人」，亦即來自不同地區與不同語言者的總稱。由於政治因素的阻隔，回歸「祖國」已不可能，經過五十幾年台灣化的過程，他們對台灣的認同逐漸地從「異鄉」轉變為「家鄉」，同時，在台灣出生的第二代外省人，其價值觀與上一代的差異也越來越顯著，對台灣的認同意識也越來越強，甚且慢慢地試著成為「新台灣人」（高格孚，2004）。都市原住民自部落遷移到都市，其與主流社會的長期互動結果，對於第一代的都市原住民而言，在部落族群認同上或許影響不大，但對於二代的都市原住民來講，無論是價值觀或認同意識上，呈現出與在台灣出生的第二代外省人類似的情況，亦正在緩慢地轉型中。

對離開部落的原住民而言，就像剪斷了與母文化間的臍帶，他們的下一代，亦即本文所欲探討的都市原住民後代，則幾乎完全與部落脫離關係，可預見的，再經過三、四代與漢人的通婚之後，所擁有的原住民血緣成分更形減少，他們族群認同的方向與集體意識的內涵，其實已經和部落原住民有極大的落差。

第一節、文化斷層以及漢化造成認同危機

個人文化的背景和本質不同，其思考模式亦不同，語言與行為模式也不會一樣，而台灣過去數十年來，在教育制度上無論是課程、語言或教學方式，均是以漢族文化為主，並未顧及原住民各族群文化的多元發展（譚光鼎、湯仁燕，1993；譚光鼎，1998）。因此在整個教育體系以強勢之姿宰制著弱勢的原住民族群，使得原住民的傳統文化逐漸流失。原有的原住民部落，其傳統

的禮儀規範、生活習慣、語言等均能代代相傳，但自從現代文明入侵，外來的物資科技文明難以抵擋，原住民為了適應現代生活，不得不逐漸放棄傳統的語言與生活方式，以溶入主流社會（李亦園，1982）。「山地平地化」的同化政策所導致的不良影響，加上資本主義的入侵，使得部落資源匱乏、青壯年人口外流，部落體系瓦解，新一代的原住民面臨傳統文化的流失及族群認同的危機，遷移至都市的原住民為了適應現代化生活，必須放棄傳統的生活方式，並習慣於使用「國語」與人溝通，無形中已吸收了漢文化。尤其是新一代的都市原住民，更是涵化於都市文化，於潛意識中並再製了主流社會裡的文化，在家庭教育的社會化過程中，都市原住民將已被涵化的族群意識、文化認同傳給了下一代，使得都市原住民後代疏離了自己的語言與文化，同時基於生活環境與部落隔離，更是遠離了傳統文化的知識脈絡，因此除非本文第六章所探討的家庭教育過程中，父母能發揮正面的引導力量，使其對族群文化產生主體性的自覺，否則一旦漢化程度越深，則將導致他們的自我族群邊界完全模糊，認同對象亦會逐漸隨之轉變。

原住民教育爾來逐漸受到重視，除了學校之外，包括社區、教會、社團組織都各自發揮了不同的文化傳承功能，惟這些力量無法施諸於散落在各都市的原住民後代，更加深了文化的斷層面。這些都市原住民後代，自幼生長於平地社會，習慣日前之生活環境，對原住民社會一切人事物均感陌生，對於族群文化亦因脫離脈絡而無法深入了解，當筆者反問受訪者之所以會以原住民身為傲，是否基於有感於自己族群的文化悠久淵博？但得到的回答卻是對文化的了解甚少：

因為我們在台北長大，只知道大概，例如說原住民有黥面、織布，大概知道那些小米酒啊，會知道那些比較有名的，可是講真的，因為我們生長在這裡，沒有說這麼涉及到他們那麼深的層面，說我們到底了解我們有甚麼文化，只是我們還蠻以這個驕傲的，就是原住民大多長得比較漂亮，出去都比較吃香啊（受訪者 立雲）。

文化的內涵並不是他們選擇族群認同的要素，同樣的情形其他的受訪者亦大

多表示，他們對於原住民文化並不是很了解，只是因為有這個血緣在，尚無法觸及所謂的文化傳承：

並沒有那麼深奧到文化傳承，因為說真的，原住民文化我並不是很了解，只是有這個血統在。

我們就跟一般人的生活一樣，沒有特別去想，我們跟平地人是差在哪裡？政府對待我們又是差在哪裡？再來是，我們文化的認同感也慢慢的淡了，沒有說很注重那種文化傳統，像甚麼豐年祭那種，基本上沒甚麼參加（受訪者 立偉）。

位於都會區的都市原住民後代，因為空間與地點的隔離，以至於對原住民的傳統或文化了解有限，在都市居住越久對自己的文化相對的越來越不熟悉，因此幾代下來文化特徵對都市原住民後代而言，在經濟利益的謀取上，將越來越不重要。

族群認同是除了由自身的性質與特點來界定外，尚關係到與其發生關聯的其他族群，文化特點即是文化的標識，然而人們基於具有共同的血緣關係而獲得共同的文化特徵，亦即經由遺傳而帶來的文化傳承，並未顯現在都市原住民後代的身上，因為他們的傳統文化特徵正在迅速的喪失中，都市原住民後代與其他發生關連的族群間，足以界定的界線也已經模糊得甚至消失了。現實中的族群，作為一個政治與經濟的集合體，其界定在很大的程度上，不僅是依據內部共同的血系與共享的文化，更多是依據其外部與其他族群的關聯和與國家的關係（斯蒂文·郝瑞，2000）。因此處於當今現實中的族群既是政治與經濟的集合體，族群認同自亦不是單純的血？或文化特質可以界定，族群認同有越來越倚賴族群關係的建立，亦即倚賴族群之間政治與經濟關係的建立，因而來自世系的族群認同是否與政治、經濟體系的關係契合在現實的環境中非常重要，因此當來自世系的族群認同與現實的政治、經濟體系無法契合時，則漢化程度越深的都市原住民後代其認同方式，有可能趨向於足以掌控資源的強勢族群，而引發族群認同的危機。

第二節、族語能力喪失導致與原鄉隔閡日深

文科教組織所謂的母語，是指一個人在年幼時學會，後來成為他思想溝通時最自然的工具者（黃宣範，1995）。因此母語有可能是父母親的語言，或是最先學會的語言。在台灣推行國語之前，個人最先學會的語言幾乎是媽媽說的話，但經研究顯示，現在已不竟然是如此了，國語已是台灣家庭生活中「親密」的語言，同時可預見，被研究者的下一代以國語為母語的比例將更明顯（黃宣範，1995）。影響語言持續使用的因素，尚包括族群通婚所造成的結果，媽媽與爸爸用不一樣的語言，小孩則有可能採用第三種強勢的語言（林修澈，2001）。

在多語社會中，弱勢族群之所以能將弱勢語言持續傳承下來，乃是基於潛意識的族群意識作用，以語言來凸顯族群的存在，但是外在社會因素的影響，例如透過法律對語言使用場所的限制、經濟報酬率對語言經濟勢力的誘使等，往往會使得語言產生轉移甚或消失，足以支撐維繫一個母語所需的臨界人口比例大約為 75%，當山地鄉的人口大量出走，則語言將在二代之間衰亡，因為原住民到了大都市之後，他們的語言無法持續超過二代（黃宣範，1995）。都市原住民後代自小與部落文化網絡脫離，缺乏學習族語環境，加上學習族語的經濟利益無法預見，使得能以族語流利表達的都市原住民後代極少，在十二位的受訪者中，能以族語溝通者僅四位，尚未達百分之五十。

文化和歷史傳承的問題，關係著民族命脈的延續，而語言乃文化與歷史的承載者，語言有如族群團體同樣具有生存與延續的問題，語言的衰微將使民族步入黃昏。語言與其所屬的民族文化，有著極密切的關聯，使用同一語言的人群，所構成的文化背景或文化環境，直接模塑了人們的文化心理，制約著人們的思維，因此人們在掌握母語的過程中，與社會環境所提供的語言文化背景是協調一致的（羅康隆，1994）。因此語言是社會結構、社會需求與社會文化背景結合而成的，語言的改變也是社會變遷的一種象徵，不同的族群、不同的社會背景，所發展出來的語言不會全然相同，可經由其文化脈絡發覺出其中的差異性。同樣的族群經由與他族群接觸的影響，也會發展出不

太一樣的語言。語言承載著文化的傳承，語言可說是一切文化建構的基礎，語言本身同時亦是文化，因此語言的失落將使原住民的新生代，尤其是都市原住民後代，失去他們的歷史性，導致與部落甚或上一代的隔絕。

台灣的原住民族群各有其不同的語言，顯現出各族群的文化有其差異。族群認同的基礎固然是多面的，並非僅限於共同的語言，但其重要性仍不可忽視，孫大川（2000b）在思考有關原住民母語問題時，即痛斥國民政府推行國語運動，從語言層面斬斷了原住民的民族文化生機，致原住民？入黃昏處境。足見語言不僅是一種表達工具，實有「我之所以是」的族群表徵，當筆者與立偉三兄妹談及原住民的喝酒文化時，立偉表示大多存在於部落，都市中則少見，他父親突然跳出來說：

是嗎？昨天我就在竹圍那個甚麼前面，就看到兩個原住民喝酒喝得兩腳開開的。

筆者好奇的問他說：您一看就知道是原住民嗎？他回答說：

我一看那樣子，他們一講話我就曉得，烏來的。

足見語言除了是彼此溝通的工具外，同時亦能分辨出不同的族群，受訪者的父親不但看出路邊喝酒的人是原住民，而且還可以明確的指出他們來自烏來鄉，由於語言具有容易辨識特徵，因此台灣習慣於用語言來區隔四大族群。雖然語言、宗教及風俗習慣並不是定義一個人群的主要條件，只是人群用來表現族群認同的工具而已，但就血緣成分遞減、宗教及風俗習慣逐漸轉變的都市原住民後代而言，語言成了重要的凝聚基礎與認同表徵。

語言是人類藉由自發性產生符號系統，以此來溝通彼此的想法、情感和慾望，因此不論是在利益團體或是社會場合中，語言都具有團結眾人、凝聚人心的力量，語言最為微妙的地方即是當其被用來製造內部凝聚力量時，具有排斥外人的作用，所以語言通常也是領域與界線的標記（蔡淑鈴，2000）。由於語言藏著族群界線劃記的象徵，特殊語言的使用具有排斥外人的作用，因而語言成了族群認同的珍貴資源之一，同時也是有心人進行族群動員的利器。使用共同語言的人們，擁有共同的文化背景，相反的，使用不同語言的

人們在交流上則不免會有思想表達上的差距，都市原住民後代由於語言的隔閡，回到部落猶如進入了另外一個國度，即使稍微懂得一些族語詞彙，但因為生活的文化背景不同，語詞中所蘊含的語意及運用的方式，無法讓彼此準確地了解，受訪者小沈回憶當時在部落與表兄弟交談時，雖然自己對族語並非完全陌生，但在溝通上仍顯困難：

強烈的感覺是在部落裡面的小孩都是講母語啦，而我在都市裡面學的母語當然沒有那麼道地，對啊，然後我比較習慣使用的還是國語，他們當然也會用國語和我溝通啊，不過他們自己在講族語的時候，聽起來會比較辛苦，他們在講他們好玩事情的時候我沒辦法體會（受訪者 小沈）。

一個兒童在掌握母語之前，其感知的範圍較寬廣，可以跨越不同的文化背景，習得與父母不同的母語，但是，一旦小孩習得母語，則將無意識地或潛意識地循著母語所蘊藉和規範的文化模式，在他以後的人生歷程中，使他的行為大多呈現出族群特有的文化式樣（羅康隆，1994）。由於大部分的人們在學習與領會母語的過程中，共同的生活環境所提供的語言文化背景是一致的，離開自小生活的社會環境到另一個陌生地方，即使能運用當地的語言，其深層的語彙意涵仍極難掌握。

社會之所以存在仰賴許多交換活動的進行，而人與人之間的各項交換活動其溝通媒介即是語言，人與人之間的社會關係即是透過語言作為中介所進行的一種社會互動，因此語言建構了社會的意識網絡，語言是最好的溝通工具，它是族群成員經由共識而建構的溝通符號（高宣揚，2002）。因此語言雖不是代表族群的唯一象徵，但卻是維繫族群認同極重要的因素之一，有如血與肉的緊密關係，族語能力即使未完全喪失，但已退化到只能說出簡單的用語時，其實已經失去了語言原本在文化的傳承與再製上應有的功能。

都市原住民後代對部落的印象原本即較淺薄，加上語言的隔閡，那種模糊與陌生的感覺更加大了他們與原鄉的距離，失去學習族語的環境，猶如失去打開文化之門的鎖匙，無法登堂一窺族群歷史之美，使其與原鄉的聯繫呈

現嚴重的斷層。

第三節、形式上認同與迷失

前面曾討論過血統的純度並不同於族群意識，都市原住民後代即便擁有百分之百的血統，亦並不代表具有強烈的族群認同，或了解部落傳統文化的內涵。部落是原住民的生命共同體，他們因著不同的生活環境，用生命創造出擁有特色的生活文化，這種傳統文化是與部落族人生命緊密相連的，而都市原民後代自幼生存於主流文化中，被迫與原鄉部落切斷臍帶關係，以便適應新的都市生活，因此其雖名為原住民，其文化代表性實則微乎其微。

文化傳承的問題其實是少數族群與多數族群接觸後所產生的問題，因此當弱勢的原住民族群與強勢的漢文化接觸後，文化傳承即成了少數族群嚴重與棘手的斷層問題。族群認同的組成，包括過去所得到的各種原初資本，以及現在環境中經過調整甚至變形而產生的新東西，在族群認同流動的光譜中，變動時所加入新東西的質與量各有不同，以失根的移民者而言，經由社會、經濟、科技的變遷，及文化混合的結果，他們的信仰、觀念和要求，完全與先人脫勾，而在人們歸屬感的需求下，他們往往被迫以新的方式，來滿足此原始的需求，因而可能會創造一些新的材料，湊成新的認同（Isaacs，2004）。原住民離開部落遷移至都市並長期居住，其後代猶如上述失根的移民者，成了移民與文化混合的產品，他們或許部分仍心存部落族群模糊的圖像，但大部分由於長期與異族尤其是強勢族群相處，較易被同化而失去其文化的傳承。

政府實施的原住民福利優惠政策，對許多擁有一半血緣的都市原住民後代，在族群認同方面具有鼓勵與增強的作用，促使部分都市原住民後代因而改從母性以取得原住民身分，惟他們未具有原住民族群歷史的記憶以及集體意識，並不了解自己族群的文化，亦沒有多少部落的經驗，使用族語的能力早已喪失，若是認同的著眼點乃為了獲取原住民特殊的利益（亦即形式上的認同），表面上看來雖仍延續著原住民的傳承，而事實上卻只是未具文化內容

的空殼，無法真正活出族群的主體性，面臨名存實亡的危機。傳統文化無法傳承，族群終將消失，有感於族群步入黃昏的原住民菁英，盡畢生能力從事有計劃、有組織的救亡圖存行動。許多原住民文化推廣活動得以讓族人緬懷過去，藉以促進彼此間的感情聯繫與團結，沒有參與過的歷史則無由緬懷，而都市原住民後代自幼熟悉都市環境與生活，極容易身陷於斷裂的傳統記憶中。

「認同乃有關於隸屬，及關於你和一些人有何共同之處，以及關於你和他者有何區別之處」(Weeks, 引自孟樊，2001：19)。所以欲分辨我/他者，首先必須就個人所感知的差異作為我/他的區隔，劃分出我/他的界線，亦即差異是建立自我認同的基礎，自我認同並不是因為個體擁有何種明顯的特徵，而是個人就其經歷、體驗，所反映出來對族群的感知與了解，但若個體因移居異地、與他族長期相處，至於無法感知自己與他族有何相異之處，則將迷失在認同的萬花筒中。

都市原住民後代之所以無法感知差異的原因之一，乃是因為舊有的歷史及文化差異，並未在都市生活中被保留下來，他們的文化特徵未必由於世系的遺傳而擁有，族群關係更使得他們對族群的界線產生模糊，以至於他們較難區辨我與他者。事實上都市原住民後代已經邁入新的認同領域，很難從新的文化脈絡與傳統的歷史接軌，因而無法與原初的族群意識聯繫。都市原住民後代一旦與歷史脈絡中斷，則他們僅倚賴的血緣因素便失去了意義，因為在不斷流動的文化脈絡與身分認同中，歷史傳承才是他們重構部落族群認同的基礎，否則他們將只是從模糊的認同中拼湊出象徵性的族群集合體罷了，也就是說，都市原住民後代缺乏各部落獨特性的歷史淵源，他們很難區辨自己與其他原住民族群的特徵，只能模糊地意識到自己是「原住民」。

都市原住民後代與原住民共同之處除了血緣之外，由於通婚的機率相當高，部分都市原住民後代甚至連外貌都難以分辨，血緣雖是分辨族群重要的因素之一，但血緣並非可由外表直接辨認，若是生活都市化而且認同都市文化，則都市原住民後代與「原鄉」部落的族人，則並非由於 Weeks 所謂的「和

一些人有何共同之處」而認同於同一族群，因為都市原住民後代與部落族人，無論外貌、生活習慣以及宗教信仰，都可能有很大的差異。相對的，都市原住民後代與都市中的漢人，也不是因為存在 Weeks 所稱的「你和他者有何區別之處」所形成的區隔。這種模糊的認同界線，往往使得都市原住民後代對於「原鄉」部落的認同、或隸屬感難以有所感知。

都市原住民的小孩，不一定都擁有原住民的外表特徵，使用的語言、生活的方式以及歡度慶典的習俗也大都與原住民無關，致使部落的族人無法相信這些自稱是原住民的年輕一輩，能與他們榮辱共存，甚或視他們為「百浪」，懷疑他們僅是為了某種目的所施的欺騙行為，以下即是受訪者敘述與部落耆老的對白：

「他說，妳是 Truku 嗎？我說，是啊，你覺得我不像嗎？他說，妳長得就不像原住民啊。我說，我的臉不是可是我的心是啊！然後他說，我又看不到你的心，你挖出來給我看看（受訪者 阿梅）」。

另一種情形是當子女的認同受到父母親的質疑時，則對自己的認同也會失去焦點，例如：

我爸爸是日裔客家人，我媽媽是原住民，所以我也因該算是原住民，因為母語母語，我一直認同我是原住民，可是我初一年的時候就碰到這個問題，有一些原住民朋友，我不知道他們是原住民，他們在領獎學金，後來我就問我爸爸，別人有獎學金我怎麼沒有？那種角色常會混淆（受訪者 阿倫）。

面對這種質疑，原本即疏離母群的都市原住民後代，對於自己的族群認同，更是難以判斷甚而迷失。

都市原住民後代對部落的圖像往往不切合現實，當我問受訪者對部落了解有多少時，大部分都說不清楚，僅是偶而翻翻有關原住民文化的書罷了，問題是他們看到的是靜態的部落描述，但事實上部落和其他有機的事物一樣每天都在變化中，不論是硬體的建築、道路，或是軟體的文化現象甚或人的

想法均不斷地在變遷。因此都市原住民後代對部落所懷有的想像，亦即心中建構的部落圖像，往往與現實的部落有相當大的落差，部落也許沒有想像中的美、部落中的人或許也沒有想像中的善良及熱情，因而容易感到失落甚或迷惘。

第四節、族群認同逐漸轉型

台灣的原住民族從早期以部落為政治及文化中心的部落式認同，到日本治台期間，經由「教化政策」成功地動員原住民對「日本」的集體認同，使得這個認同不僅跨越了原有的部落疆界，更出現了跨部族別的認同（趙中麒，2003）。1945年日本在太平洋戰爭中戰敗，台灣歸還中國，由國民政府接收，國民政府時期在「去日本化」、「祖國化」的目標上，對原住民進行山地施政，其中「回復姓名」、「山地三大運動」及「山地保留地與國家公園」三項政策，對原住民的認同發展影響重大（趙中麒，2003）。原住民「回復」漢姓造成文化系統混亂，山地三大運動的實施，加速原住民的漢化，山地保留地管理辦法與國家公園的設立，不但破壞了負載原住民文化的土壤，也使得原住民部落經濟瓦解（趙中麒，2003）。在經濟「推/拉」力量的影響下，錢幣邏輯超越了部落的文化邏輯，使得原住民因為放棄自己的傳統文化感到悲傷與焦慮，加上社會結構了原住民污名的認同，致原住民步入即將消失的「黃昏的民族」，這樣的危機感使得原住民開始進行自我認同的重塑（趙中麒，2003）。

認同並非固定不動的社會事實，它是不斷地在流動著，並且也在持續地轉型，而且受過去歷史記憶所影響。台灣原住民族的生成，正是導源其對自身獨特的歷史經驗，以及文化傳統的認同，是一個歷史的過程（趙中麒，2003）。由於各族群擁有獨特的語言、風俗習慣及傳統祭儀，因此原住民各有互不歸屬的獨特認同，然而原住民為了抵抗威權體制、爭取生存空間，原住民菁英建構跨部族的族群認同，統合各族群共同認同彼此為「原住民」，無疑地在此「正名」的過程中，原住民菁英們歷經了一段長期曲折的奮鬥過程。原住民爭取自我的命名，其深層的涵義乃欲表達自我的認同以及自我族群的

再現，同時暗喻對強勢族群的一種抗拒。

原住民菁英藉由正名運動形成族群的凝聚，將鬆散的各部落族群重新整合，便於爭取政治、社會地位以及各項權利，以此形塑一個新的文化共同體，強化族群的再認同，借由對「原住民」認同意識形態的轉化，以模糊甚至清除各族群的界線。都市原住民後代從小接受漢化教育，對於傳統文化逐漸疏離，傳統對他們已失去了既有的控制力，因而他們對新認同的建構力將是非常的強，新的「原住民」族群認同的創造，導致舊的傳統認同的集體意識正在消失中，都市原住民後代的新認同，實際上乃建基於原住民菁英所建構的「原住民」意識形態與對部落族群獨特性的認知模糊。如此建構出來的族群認同意識，潛藏在新一代都市原住民的深層意識中，對於部落族人甚或移居都市的第一代原住民而言，雖仍能很清楚的分辨我族與他族的差別，但就遠離部落的都市原住民後代則難以區別。原住民是一個集體「我」的代名詞，沒有個體的獨特性，有如綜合調色盤，將五？六色攪拌在一起後呈現出另一種單獨的顏色，部分都市原住民後代即是在這種調色攪拌的建構過程中，形成集體我的自我認同。因而都市原住民後代對於族群的認同已逐漸地轉型，對於族群的界限也已模糊得只有單一的原住民圖像，這對於原住民各族群的主體性而言，無疑是一件很危險的事，然而對新一代的都市原民而言，確是一條可以因透過新族群的認同以找到真實自我的出路，同時在現實社會中確立屬於自己的位置。

個別族群間的區別就在於它擁有不同的文化形式、不同的生活方式，也就是所謂的文化差異，由於族群的異質性形成了族群間明顯的界線，原住民菁英建構跨部落族群認同的文化複合體，用一個集體的「原住民」統稱來概括所有的族群，如此一來原有的族群界線被模糊了，原來的族群差異也將無形中被忽略。對於部分的都市原住民後代而言，基於生活習慣、語言的不同，缺乏與母群糾結的歷史性的關聯，認同原鄉顯呈困難，倚賴主流社會作為自己族群的認同，卻又因為接受原住民的特殊待遇而暴露身分，甚而受到主流社會的排斥，因此在上述推力的影響下，催化部分的都市原住民後代選擇「原

住民」作為認同依歸。不同於部落族群的是，都市原住民後代乃散居在各個都市中，不像部落原住民擁有集體生活，得以透過文化參與的方式，強化「我群」的認同。

族群認同在歷史上的出現、轉型與消失，是一個不斷在發生的社會事實，部分都市原住民後代的族群認同，可說進入轉型的階段，而原住民菁英實扮演著推動者的角色。由幾位原住民菁英首先於 1983 年創刊《高山青》，悲情地宣告「山地民族正面臨亡族滅種的危機」，以此喚起原住民的民族自覺開始，繼起的原住民菁英推動一連串的原住民族運動，原住民族運動乃社會運動之一，具有集體行動以及改變矛盾的社會基本體系的慾望特質，由於原住民長期受到主流社會排斥、處於社會底層邊緣，理應是最具抗爭性與激進性的運動，但事實上並非如此，原住民菁英們雖然歷經多年的努力，也為原住民爭取到不少的權益，但由於發展訴求地點一直停留在都會，使得原住民運動缺乏與部落民眾的連結與原鄉土壤的連帶，因而喪失了草根力量的支持，以致雖在國家霸權威脅不大的情況下，仍被自己的族人孤立，菁英們的意識型態，無法與居處家鄉的族人產生共鳴，成了偏離群眾的菁英（台邦·撒沙勒，1993；張茂桂，1994；謝世忠，1992）。然而從原住民族運動的角度來看，原住民菁英的策略性角色是族群動員所不可或缺的。對都市原住民後代泛原住民族群形成及認同的建構上，實具有相當程度的推力作用。「原住民」一詞原本只是為了抵制統治者所使用的「平地山胞」與「山地山胞」，以及反制「番仔」這種歧視性的稱呼（夷將·拔路兒，1995），但後來卻成了原住民運動的族稱，同時也是代表原住民各族群的族群象徵，近幾年來更已然成了台灣原住族群一新的整合性族稱（謝世忠，1992）。相對的，至於各族群的表徵已不如過去被重視，尤其是新一代的都市原住民。受訪者立雲從小即常隨父母親回部落過節，現在已是專科畢業的上班族，對於族語並不精通僅略懂些許單字，卻非常以身為原住民為豪，然而她對自己族群的特徵以及與他族的分野並不在意，認為只要同是原住民就覺得是「同鄉人」。其餘的受訪者，除了從事文化工作者外，也都無法說出自己族群的特色。都市原住民後代對

於族群的認同，可看得出來已逐漸地在轉型成為單一的「原住民族」，而且此種認同並非來自於「因遺傳而帶來的文化傳承」(吳乃德，1993)，只是選擇性的選用了原住民的某些絢麗片段，用這些片段來強化自己的認同。

在都市的公眾場合中有一項特性，即形形色色的人群薈集，彼此的空間距離又近，無形中容易彰顯人群間的差異，這些人群可視為各種副文化的代表，都市人多、人口密度高、社會異質性強，容易滋長副文化，副文化在公共場所交會，容易起磨擦，各成員為了護衛自己的族群，便進而加強團體內的凝聚力(傅仰止，1985)。除此，由原住民運動的分析亦可看出，劣勢團體在本身缺少資源，缺少凝聚傳統能力的情形時，容易試圖使原不統一的族群在一個更大的、超越黨派的“原住民族”基礎下，重新凝聚(張茂桂，1994)。都市原住民後代在族群認同的轉化過程中，這種凝聚力無形中被彰顯了，原住民並不是單一的民族，來自不同背景的都市原住民後代，他們會強調因同處於相同的經濟、社會及政治受到不平等的對待，進而凝聚成新的族群認同的一股力量，借由遭受相同壓迫的經驗，這些來自不同族群背景的都市原住民後代，通過各種不同的自我認同，開始打造新的、集體的原住民認同，筆者認為這正是將其原本身分浮動的自我認同轉化成原住民認同的關鍵因素。

第八章、結論

都市原住民的後代，無論是出生、受教育、就業均在都市，在其整個社會化的過程中，漢化的程度相當高，所謂都市原住民是指原住民離開原居地，遷移到都市內從事永久或半永久的移居，從事謀生的族群。換句話說，他是帶有原住民血緣的都市人。而本文乃欲探討這些都市原住民在都市所生的下一代，他們如何從血緣的軌道中尋回原住民的認同，或如何從日漸疏離的母群中抽離而成為主流文化的都市人，這些認同的過程使得都市原住民後代，面臨多重的自我認同選擇與複雜的社會認定標準，其結果已非過去原住民是否被漢人同化的單一性問題。

居住在都市的原住民後代，由於從小即與母群體中斷了臍帶關係，失去了母文化涵育的機會，其生活習慣及語言均與漢人相似，但由於擁有原住民的血緣，具有法訂的原住民身分，導致他們在認同上呈現多重的特性，相對的，在整個大社會的結構裡，基於他們的多重特性，出現各種不同的論述，這些論述與都市原住民後代的自我認同，有部分一致但也有部分相左，當社會上的某些論述與都市原住民後代的自我認同互相一致時，都市原住民後代較不會產生矛盾的心理現象，或覺得與生活環境格格不入、處處不協調，但若是社會上的部分論點，尤其是自己的族人，對都市原住民後代的認同產生質疑時，則將引發都市原住民後代的認同危機。

對一般人而言，出生即代表著身分的確定，亦即出生在閩南人、客家人、外省人或原住民家庭中，他的族群身分是確定的，這種確定有其根基性的基礎、根基性的情感聯繫，其聯繫凝聚的方式是倚賴既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣。然而由於都市原住民後代其身分的多重特性，以致於根基論述解釋族群認同形成的要素中產生不一致的矛盾現象，依據根基論解釋族群認同形成的重要因素是血緣，而對都市原住民後代而言，其血緣不一定是單一的，擁有多重血緣的都市原住民後代不在少數。若就**原住民血緣**的觀點，就係以多少比例作為族群歸類標準，則各國不一。或許一

般常理認為，**原住民族**可能？了擴增本族人數以爭取更多有利機會，而不計較**部分族人所擁有的原住民血緣比例**多寡，只要有血緣關係即能算是**原住民族**的一員，不過，就筆者的受訪者所經歷與族人的接觸經驗，發現並不？對如此，這其實有部分與社會結構下的族群經驗有關，因為長期以來原住民遭受優勢族群的欺騙與壓迫，以致對外人產生防衛心理所致。但無論如何，都市原住民後代由於擁有多重血緣，使得他們得以選擇分屬不同的族群，而都市原住民後代若選擇認同原住民族群，則其唯一的依據即是血緣，但當都市原住民的後代其血緣成分從百分之百逐漸遞減時，不僅是部落族人接受與否、或社會輿論認同與否，對都市原住民後代而言，都將面臨相當大的阻力。為了避免形成缺乏人際往來基礎的概念族群，**原住民的血緣多寡**，自不宜作為族群認同形成的依據，而血緣雖然不失其重要性，但族群認同尚應同時注重某些有形的共同特色，然而加以注重的其他因素越多，造成都市原住民後代對原鄉族群認同的阻力則越大，因為血緣乃都市原住民後代，對原鄉族群認同的唯一依據，此依據隨者其他因素的加入將越來越薄弱。因此，強調以血緣為族群認同形成要素的根基論述，已經無法全然地詮釋都市原住民後代，如何選擇對族群認同，同時亦難以對都市原住民後代的族群認同產生助力。

工具論的觀點，或許可以解決都市原住民後代族群認同的困境，工具論者排除以血緣為基礎的認同標準，採用況遇論，將族群視為一種政治、社會或經濟現象，因此族群認同的形成、維持與變遷，隨環境的不同得以選擇對自己最有利的認同方式（王明珂，2001）。尤其是族群精英，**往往為了爭取有限資源，基於工具論以理性選擇做出發點，藉由族群認同隨情境變動的特性，以建構族群認同作為族群動員的基礎**（施正鋒，2001）。工具論者更強調認同具有多重性與多變性的特質，這些特質成為人們得以拉近距離、增進凝聚力的工具。然而在筆者實際的訪問過程中，結果呈現並非如此，大部分的都市原住民後代仍選擇對原住民族的認同，但此並非以對自己最有利的著眼點來做選擇，相反的，由於他們血緣成分大多不純，語

言、風俗習慣又多與原鄉部落不同，因此他們必須付出加倍的努力以證明自己對族群的情感，用行動表現自己對族群的認同。是以工具論雖然打破族群認同以血緣為基礎的起源模式，但事實上，都市原住民後代並不全然因此而認同對自己有力的優勢族群。工具論的說法，在現今強調多元的社會中，使得認同的目標顯得模糊不固定，表面上似乎給了都市原住民後代更多的選擇空間，但對於原鄉有強烈認同感的都市原住民後代而言，無疑是推力而非助力。因此無論是根基論或是工具論，其對於族群認同形成的論述，已經無法全面地概括解釋都市原住民後代的認同問題。

筆者認為這種現象有如「氣根」，姑且將之稱為「氣根現象」，意指都市原住民後代所處的社會結構面特徵，猶如植物的氣根現象。例如榕樹，是台灣極常見的植物，遠見榕樹恰似隨風飄逸的長髯，其實是長於莖幹上的不定根。氣根的表皮組織存有葉綠體，能吸收空氣中的水分，並進行光合作用，有發育成支柱根的能力，當氣根伸長下垂到達地面後，從土壤吸取營養，將逐漸長大而成柱狀的支柱根，意即氣根順應環境的結果，部份仍有可能重返大地；其他擁有氣根的植物尚有紅樹林、蘭花等，（易希道，1991）。植物為圖生存長出變形根，雖然與植物本身仍有一絲相連，但與原本的根外貌迥異。原住民為求更好的生存環境，被迫離開根居地，其後代亦大多與部落原住民差異頗大，雖然仍存在著血緣關係，但對於族群的認同已逐漸轉變。

族群認同的形成，有一部份來自於先天的遺傳，以及家庭教育，另一部分則是來自於後天環境的刺激而取得，這種基於血緣的根基性聯繫與共同的歷史、集體記憶，會不斷地強化個體對於族群的認同，但若一旦脫離了母群體獨立他鄉而居，不但強化的因子會消失，甚且將滲入他群的文化因子，都市原住民的下一代即可能受到這些滲入因子的影響，使得其對於族群的認同產生變化。都市原住民後代除了血緣可認定自己有原住民身分外，其他如語言、宗教、生活習慣等均與同樣居住在都市的漢人無異，而部分的都市原住民後代其血緣的成分基於通婚的關係，已經越來越少，借

以證明自己擁有原住民身分的依據越來越薄弱，不過都市原住民後代亦並非全然因此而否定自己為原住民。

對於原住民而言，由於社會本身結構了污名化的認同，造成污名就是其本身，以致原住民與其他人互動時存在著不對等關係，事實上，「山地人」或「番仔」這種污名化的全稱式指稱，僅是漢人所建構用以維繫自身文化霸權、貶抑他族的手段，而原住民各族成員乃將此全稱式指稱所具的污名轉化為自身的污名（趙中麒，2003）。多數的都市原住民亦同樣處於不平等的社會結構中，身處社會邊緣環境的都市原住民，當他們面對社會壓力時，常出現的反應大略可分為兩種（王明珂，2001）：一種是對自己的原住民身分採取否定的態度，並積極爭取新的認同，甚或被迫失去原鄉的族群記憶與接受主流社會的集體記憶，並接受較低的社會地位；另一種則是拒絕接受主流社會不公平的對待，努力爭取對「過去」的選擇與詮釋權，以期在資源競爭與分配上能取得較優越的地位。以上兩種選擇方式，對於第一代的都市原住民而言，選擇第二種歸返原鄉的方式較無阻力，但是對其下一代則恰好相反，因為「過去」對新一代的都市原住民而言是模糊甚至茫然無知的。不過我們不能因此即認定都市原住民後代將會選擇優勢族群的認同，這種二元分法已無法滿足現今都市原住民後代對族群認同的需求。

在強調多元社會的今天，在各種多元文化認同下，多元給了人們更多的空間作選擇，而多元同時也帶來多重的不固定性，都市原住民後代處於此文化多元、身分漂浮不定的社會結構中，往往須藉著經驗的體認以決定自己是誰。認同的本質是一種歷史、文化與權力的遊戲，處於不斷的轉型與較勁中，都市原住民後代他們跳脫了原來的文化框架，進入了另一個族群疆界，打破了傳統僵固的認同關係，使他們面臨了多種可能的選擇。在王明珂（2001）對族群邊緣的研究中提出，當族群關係之中，一旦以某種主觀標準界定了族群邊緣，群群內部的人不用經常強調自己的文化內涵，唯有處於族群邊緣的人們，才會刻意的表徵自己的族群認同。因此部落原

住民不須特別表述，其原住民身分即屬確著，而處於都市與部落族群邊緣的都市原住民後代，則往往須透過族群特徵或行動的強調，以確立其族群認同。然而當部分都市原住民後代選擇對原鄉的認同時，往往因缺乏原住民的外貌特徵，或生活習慣與部落族人迥異等因素而遭到質疑；部份的都市原住民後代則選擇接受主流文化，但卻因主流社會對原住民根深蒂固的刻板印象，使得都市原住民後代在社會人群互動中，難以獲得對等關係，其身分的游移不定可想而知。

筆者藉由對十二位都市原住民後代的訪談內容，探討他們對於族群認同的概念以及如何建構斷裂的文化身分，並解析影響他們族群認同的幾個因素，以及面臨的認同危機，筆者為避免同質性樣本影響到分析結果，因而在樣本上盡量避免選擇同一族群、同一職業類別以及同一年齡層，同時選定不同的血緣成分。族群範圍的區隔、界線的劃定，是為了區別我群與他群，區別的原因極重要的因素之一是為了爭取有限的資源，因而使族群認同的取決具有相當成分的排他性。從十二位受訪者的樣本類別裡，足可看出都市原住民後代身分的多元特性，然而究其認同原住民族群的原因，已不純粹如過去族群為了劃定界線以爭取族群利益的目的。經分析結果其對於原鄉的認同具有幾項特性：1、使命感的認同：基於對原鄉使命感的驅使，自認為既然身上流有共同的血緣，則負有捍衛原鄉族人的天生使命。2、離群性的認同：認為族群乃人與人之間由於血緣、語言與風俗習慣不同而形成的自然分野，自己歸屬於原住民族只是一般的社會現象之一，並無特別強調之需要。同時基於從小與原鄉疏離，對於原住民事務的參與感並不強烈，以至於其外顯行為上，表現出與其他原住民隔離。3、去瑕疵性認同：經原漢通婚的都市原住民後代，雖擁有雙重身分，但對文化的了解卻僅有其中一部分，由於遺憾自己身分的瑕疵不全，而引起填補另一部分文化認知的動機。當然其中亦不乏因受污名化認同影響的都市原住民後代，而否定自己原住民的身分者。

針對都市原住民後代的族群認同，無論其選擇肯定或否定，其起源仍

舊是以血緣為首要考量，雖然在族群認同的基本要素上，血緣已非百分之百。甚或有學者主張採工具論，視族群為政治、社會或經濟現象，強調族群認同的多重性以及隨情勢變化的特質（王明珂，2001）。借以排除血緣為單一考量因素，但就十二位受訪者中，大部分影響其對於族群認同的選擇基礎，血緣仍居最優先的考量地位，而且不論血緣成分多或少，都將引起其對原住民族群有關認同方面的思考。父親是原住民的都市原住民後代，基於傳統父系繼嗣的觀念，對自己的身分並沒有太大的質疑，除了少部分受到污名化或其他因素的影響刻意隱藏自己身分外，對於原住民族群有極強的認同感。至於父親為非原住民，但卻接受母系族群認同的都市原住民後代，其認同過程中則有賴更多的外在因素滲入。經分析發現有偶像的崇拜、外貌特徵、媒體正向報導以及政府優惠政策等因素。在漢人父權結構體系中，對族群身分的認定法則，係依父系為認定標準，亦即在漢人的主流社會中，血緣的傳承乃以父世為主，當都市原住民後代，其父親為原住民時，選擇原住民身分者，一般而言較不會引起非議。相反的呢如果其父親為漢人、母親為原住民，卻選擇原住民身分者，則較易引發主流社會結構性的若干思考。筆者將以上依父系或母系為族群認同對象的都市原住民後代，將其族群認同強度作初步相較結果，或許是基於必須面對父權社會的抗拒心理，呈現出接受非傳統（母系）血緣傳承者，其在外顯行為上所表現對族群認同的強度高過於傳統的（父系）血緣傳承者。

都市原住民後代由於從小與母群體抽離，很難對原鄉族群產生自發性的認同，有賴外來的強化因素，因此家庭教育成了重要的關鍵，家庭教育中父母親的價值觀、落葉歸根的想法以及期望，都是影響下一代的關鍵因素之一。其次是大眾媒體報導內容的引導，媒體對原住民光鮮亮麗的報導，掩蓋了污名的烙印，透過其無遠弗屆的網絡延伸，強化了都市原住民後代的認同意識。第三是原住民福利政策的推行，原住民保障條款入憲有助於族群意識的抬頭，各項福利優惠措施對處於族群邊界的都市原住民後代具有吸引作用，同時由於原住民身分認定從寬解釋，也使得原本喪失原住民

身分的族人得以恢復，有助於原住民人口的增加。最後是良性的族群經驗，良性的族群互動有助於自我的肯定，尤其對於從小與母群疏離的都市原住民後代，有如架起與原鄉族人溝通的橋樑，使他們有機會進入原住民的文化世界。

主流社會結構了原住民污名化的認同，多數原住民長期處於族群被污名化，而不願承認自己是原住民身分，這種現象至今或多或少仍影響著都市原住民後代的心理，族群污名化的陰影並未因他們的經濟環境改善、教育程度提升而完全消失。除此之外，都市原住民後代與原鄉母群的關係網絡中斷，亦是造成其追尋原鄉認同的阻力，都市原住民後代基於空間與地點的隔離，在原鄉中甚難擁有自己的朋友，更缺乏與原鄉聯絡的動機，加上對於原住民文化了解有限，文化特徵亦越來越不明顯，族群界線更是模糊不清。族語能力的喪失，是離開母群體進入他群，尤其是強勢族群，遲早會面對的問題，族語一旦消失則文化無「語」承載，都市原住民後代將面臨文化斷層與族群認同危機。時下部分都市原住民後代空有原住民身分，享受原住民各項優惠權利，但實際上漢化已深；尚有部分都市原住民後代，由於原漢通婚後血緣成分降低，自己的認同往往與外界認定不一致，外貌五官亦不再那麼明顯，是以對自己的族群認同容易產生困惑甚至於迷失。

欲排除都市原住民後代在族群認同上的阻力，筆者認為積極推行家庭化族語教育是很重要的工作。語言不只是人際溝通的工具而已，它尚具有社會化的功能，再就 Bourdieu 晚近的「語言資本論」的觀點而言，語言能力是一種有價值的資本（蔡淑鈴，2000）。因此語言能力是一種有價值的資本，有利於職業地位的取得，同時語言也是一種權力，與政治有著極密切的依存關係，可實現所屬團體的「象徵性」權力關係，流露出使用語言族群彼此間的權利關係與地位階序，有目的的使用語言可以達到某種社會目標，弱勢團體若可以流利的使用優勢團體的語言，則將有助於他們儘速進入社會的主流階級（蔡淑鈴，2000）。因此當出現社會流動機會的時候，欲借此機會進入社會

主流的人，會逐漸感覺到自己在家庭中所扮演的角色並不一定要藉助於繼續使用原來的弱勢語言，也可以使用優勢團體的語言來達成角色，於是乎弱勢語言將逐漸從家庭中退出，家庭是維繫弱勢語言的最後一道防線，一旦語言自家庭中退出僅保有象徵作用，則語言勢將衰亡以致消失（黃宣範，1995）。弱勢族群語言的維繫，不能僅倚賴學校教育，位居原住民部落的學校，即使師資不足尚可以仰賴當地耆老或教會牧師支援，推動族語教育的困難度較低，反觀都會區的學校則未必如此幸運，都市學校雖設有族語教學課程，但師資不足仍無法依各族群語言教學，若僅是朗誦歌謠未授與文化意涵，則提倡形式化、無法落實的族語教學，實無法遏止新一代都市原住民的文化失落，無法成為有生命的文化系統，必須使語言與生活連結。弱勢族群的語言面臨整個社會環境結構的影響，無論是官方語言的訂定，或語言投資報酬率的經濟考量等，都對弱勢族群語言的使用相當不利。守住「家庭」這道防線，推行家庭化族語教育，使族語能在都市原住民後代的生命中紮根乃是身處都市的原住民當務之急。

進入主流社會的弱勢族群，必須學會使用主流社會的優勢語言，於是對於族語的使用機會自然相對地減少，目前部落原住民的下一代能用族語交談的已經不多了，更遑論都市原住民的後代。筆者曾經問過原住民部落中現正就讀國中及高中的學生，他們都不會說族語，探究他們在家中與長輩們溝通的情形，發現他們居家的語言使用習慣，無論是祖父母、父母親甚或鄰居，全都跟他們用國語交談，大人們之間的溝通語言雖然仍舊使用族語，但與小孩對話時卻習慣用國語，這種現象在部落處處可見。因此原住民小孩即使住在部落中，也不一定全部都能說出一口流利的族語，部分能說族語的原住民小孩，除了一般性生活用語外，亦談不上懂得較深奧的語彙，就大多數的原住民尤其是都市原住民後代而言，族語已然像外國語言，必須刻意去學習才能把握。現代的原住民家庭生活中，尤其是一個享有中產階級社會升遷進入社會主流者，族語的使用已逐漸轉移為優勢族群語言，原本的弱勢族語僅成為象徵作用的語言，如幽默、詛咒、必要時作

為認同之用途而已（黃宣範，1995）。生活於都市的原住民家庭則更甚之，但若能落實家庭化的語言教育，至少給予都市原住民後代些許維繫族群文化的基本動能，這些動能也許成為將來對原住民命運思考與承擔的基石，族語環境的保持與擁有，重要的做法是要讓族語能在一定的空間中自然地口傳流動，如此才能讓族群語言擁有根本的維繫功能，家庭則是目前族群語言賴以維繫的最後支撐單位。

除此之外，筆者鑒於原住民菁英提出，除非通過族語認證，否則取消加分優待的條款，個人覺得此條款的實施有待三思。長期以來經由政府透過學校系統以及文化傳播媒體來強制實行單元文化的“國語政策”，業已建立並維持強勢的權力地位與階序（蔡淑鈴，2000）。因此語言的使用與整個國家社會，對語言的規範有相當密切的關係，並不是所有的語言都能擁有同等的位階和社會價值。不同的語言享受不平等的社會地位；不同的語言也得到很不平等的心理評價，多數人為了前途而極力學習的語言具有較高的社會地位，反之，富於上進心的人不想學或假裝不會的語言社會地位則較低，在國際上，語言的地位直接反映了政治經濟力量（黃宣範，1995）。語言在社會階層化的過程中，擁有此一席重要的地位，同時也是一種權力關係的展現。在國民政府時代，國語越流利的人爭取職位的相對機會越高，國語能力不佳的人，不但會影響學業的表現，無法通過各種升學或職業考試。台灣人從接受義務教育開始，就被灌輸其母語是粗俗的，是未受教育之人所使用的（林進輝，1983）。閩南人在學校講閩南話還會被處罰、在社會上被視同次等民族，被鄙視為沒有氣質、文化低劣的人；而現在台語已經鹹魚翻身，在國會殿堂上台語講得越好的人越有權力為本土代言，外省的地方首長下鄉考察時，總不忘講幾句台語以表示親和力、與民同在，充分地流露出語言在社會結構中，當有利的社會流動機會出現時，藉語言的轉變以提昇社經地位的特質。因此語言階序的變遷有其時代的背景，顯現出不平等的社會階層面向。

過去國民政府透過法律的訂定，強制執行官方語言、禁止某些語言在

公共場所的使用，以及透過學校系統推行國語政策等，明顯地表露出強權下的不對等權力。使用非主流的語言在社會中將得到差別性的價值評比、受到不一樣且不公平的待遇，弱勢族群為了向上爬升得以進入主流社會，必須學習並流利地使用優勢族群的語言，原住民族語何嘗不是在這種不公平的社會結構中，被迫放棄使用而改用國語，以致族語被族人所忽視而疏離。合理的、具社會公義的語言政策應該設法把削去式的雙語現象轉化為增強式的雙語，盡量去除社會壓力並鼓勵弱勢族群使用母語，使之成為健康正常的語言使用者（黃宣範，1995）。而對都市原住民後代而言，其母語並不一定等於族語，不諳族語的都市原住民後代，對於弱勢族群的語言甚至應納入教育文化體制，如此較有可能提升都市原住民後代正常使用族語的機會。因此，若未考慮都市原住民後代缺乏學習族語環境的困境，即冒然取消其優惠權利，豈不又製造了另一層不平等！

山地平地化政策及國語運動的推行，使得山地社會制度瓦解、新一代原住民的母語能力嚴重喪失，因此提倡母語政策自當配合鼓勵措施，適度地給予加分優待，但都市原住民後代自幼缺乏學習母語的環境，即便他們有心想學習其困難可想而知，孫大川（2000）即曾形容一位研究所肄業的卑南族知識青年悲痛自己喪失母語能力，他說

「我不是沒有努力過，我曾用拼音法將卑南族的單字、詞語貼滿書房四壁，但是我就是學不會」。

在筆者的訪問中，有一位受訪者即感嘆她無法學習族語的困境，並表示即使學了族語，在都市並無用武之地，很容易就會遺忘，她說：

「我爸爸媽媽在台北生下我們，我們根本一句話都不會講，我們的下一代更不可能會講。在都市根本沒有機會講原來的語言（受訪者 立雲）」。

其實學也沒甚麼用啊，因為我在這邊也沒有人會跟我講那種話啊（立雲的妹妹小美亦如此表示）。

還有一位受訪者更是無奈的說：

「以前在家裡常會聽到爸爸跟奶奶用族語對談，自己已經被訓練出稍微聽得懂並且可以說一些簡單的對話，但是現在出來外面讀書沒有機會講、也沒有機會聽，回家都聽不懂了（受訪者 婷婷）」。

類似情形的都市原住民後代比比皆是，他們並非有意遺忘或惰於學習，只因缺乏學習環境。欲增強族語能力須賴有利的學習環境，包括家庭、社區及學校，外在的環境讓語言的使用變成一種慣性的行為，經過長時間、反覆地練習自然得以學到語言的精隨，這與個人對於語言學習的態度是否出於自發性並無絕對的關係，也就是說，雖然自發性的態度有利於語言的學習，但不諳某種語言並不絕對的表示個人拒絕學習。現行的母語教育制度雖然已在各國民小學實施，但若是語言脫離了文化脈絡，沒有可以運用的場所，就如同以上受訪者的境遇，它其實是無法生根、沒有生命的。林修澈（2001）在分析原住民的民族認定政策時，認為目前的民族認定政策，有兩種情況不盡合理其中之一即是，有一部分人得到認定並享有原住民利益，但對民族不認同、也不會保護民族文化，這種情況有待改善。足見斷定都市原住民後代取得優惠乃屬不合理的前提應該是既不認同亦無意願保護民族文化的人，因此筆者認為如果冒然取消加分優待，形同處罰條款，對都市原住民後代而言實有失公平。

回顧台灣社會政權的更迭，反應出各族群在族群認同上的塑造與轉變，原住民從早期的各族群分立自己自足，至日本統治時期皇民化政策下，認同自己為日本皇民，接著國民政府時代被教化認同中華文化，到現在各族群統合成為「原住民」，亦是經過一連串的轉變。都市原住民後代的族群認同，更是夾雜在前述漢人與部落族人之間，他們除了擁有多重的身分，加上認同流動的特性，其認同已經非根基論或工具論的認同形成要素所能概括解釋，其肯定與否定的要素亦增加了較部落族人或第一代的都市原住民更多的變數。因而都市原住民後代，其對於文化及身分認同的選擇，較

一般居住在台灣的原住民多了另一種甚或更多重的可能，即除了確定自己究竟是屬原住民中的哪一族群、或是漢人外，還多了一項「原住民」甚或其他的選擇。都市原住民後代由於缺乏歷史根源的廣大共同體，沒有涉獵其文化特殊性的認同基礎，因此他們的認同本質，其實就是他們自己生活體驗上的自我認同。

都市原住民後代的族群認同可能呈現以上三種或更多不同型態的認同依歸，亦即強化自己對於原鄉族群的認同，為仍處弱勢的少數族群奉獻一己之力，或經由自身的生活體驗選擇接受漢族文化、同化於主流社會，抑或作出另類的選擇創造新的族群認同。其實對都市原住民後代而言，根本而言，並非一開始就有所謂的取決，因為都市原住民後代一開始就是認同都市文化，他們從未接觸部落文化，何來的取決。正確的描述應該是多一個認同，這種外加的認同意識可能是受族群經驗的刺激、或可能與政府的各種福利優惠政策有關，使得都市原住民後代會進而想多了解原住民文化，這與某部分人為了獲取經濟與社會上最高的利益，放棄一族群的認同去接受另一族群的認同是不同的。當一個人宣稱自己是原住民的時候，當中所存在的意涵是甚麼？換句話說，當他對別人聲稱自己是原住民時，他認同的東西是甚麼？是血緣傳承的自然結果，是特殊權力享有的驅使，還是個人生命經驗思考過後的選擇？都市原住民後代的認同無疑是一個流動且複雜的過程，它的軌跡是多元而非單一的，在政治、經濟、社會環境各因素的交錯下、會有不斷的轉折，每一個轉折點都意味著他們族群認同將面臨另一個選擇、決定或改變的關鍵。認同是一種社會關係，當都市原住民後代承認自己是原住民時，他在社會互動中如何來表現自我的界定，要怎樣作一個原住民，而不只是口頭上簡單的一句「我是原住民」就可以清楚的劃分。既然身上流有多種族群的血液，又如何認定該取捨哪一族群呢？立足台灣的族群，再經過一代、兩代，擁有不同族群以上混血的人到處都是，是否他們都會說：「我是台灣人」呢？筆者並不認為會這麼地快速，也許部分的人仍會堅持各自族群的認同，或者某部分的人在經過上述的轉折

與選擇後，會認為自己是「原住民」。族群與族群之間的差異，係因其起源於他們不同的歷史，當一個人擁有多重族群身分，如果能跨越族群的藩籬，不要刻意漠視任一血統，而能去欣賞或推廣不同的族群文化，則脫離母群的都市原住民後代透過建構自己的新認同觀，或許是引導他們找到己身認同的道路。

本文探討了都市原住民後代，如何在面對多重的族群認同上作出抉擇，並非意圖指涉全面性的認同現象，而是提供可能性的初步分析，同時經過實際訪談結果，都市原住民下一代對於族群認同的改變尚不大，但已經呈現出與第一代不同的趨勢，接下來的第二代甚或第三代，可預見的將更多元且複雜，惟這些都市原住民後代的受訪者中，不是尚未成親便是所生的小孩太小，尚有待後續研究者作更深入的追蹤與研究。

參考書目

- 瓦歷斯 尤幹 (1992) 。對立與瓦解 - 歷史彰顯下的台灣原住民「正名」呼聲。
島嶼邊緣 , 1992 , 2 (1) , 20-29。
- 孔文吉 (2000) 。忠於原味 - 原住民媒體、文化與政治。台北：前衛出版社。
- 孔文吉 (1998) 。前瞻跨世紀原住民傳播權益之藍圖 - 兼論傳播媒體與原住民形象的文化與權力政治。文化雙月刊 , 7 , 105-123。
- 尤哈尼·伊斯卡卡夫特 (2002) 。原住民族覺醒與復振。台北：前衛出版社。
- 尹建中主持 (1992) 。台灣地區外少數民族教育政策研究 (一) (山胞教育研究, 四~一) 。台北：教育部教育研究委員會編印。
- 王明珂 (2001) 。華夏邊緣。台北：允晨文化實業股份有限公司。
- 王振寰 (1988 , 春季) 。國家角色、依賴發展與階級關係-從四本有關台灣發展的研究談起。台灣社會研究季刊 , 1 (1) , 117-143。
- 布農族·田雅各 (1990) 。最後的獵人。台中：晨星出版社。
- 台邦·撒沙勒 (1993) 。廢墟故鄉的重生：從《高山青》到部落主義 一個原住民運動者觀察和反省。台灣史料研究 , 2 , 29-40。
- 江冠明 (1997) 。刻板印象的意識狀態 - 從 1996 年 9 月 17 日《中時晚報》新聞 (週末到花蓮看原住民歌舞) 反省。文化雙月刊 , 5 , 47-53。
- 夷將 拔路兒 (1995) 。從「山胞」到「原住民」的正名運動史。台灣史料研究 , 5 , 114-122。
- 李亦園 (1982) 。都市高山族的現代適應。載於李亦園撰 , 台灣土著民族的社會與文化。台北：聯經。
- 貝克 (Beck, Ulrich) (1999) 。全球化危機 (孫治本譯) 。台北：台灣商務印書館。
- 林育卉 (2004) 。被遺忘的後山。媒體觀察電子報。上網日期：2004：12 月 15 日。網址：<http://enews.url.com.tw/media.shtml>。
- 林修澈 (2001) 。原住民的民族認定。台北：行政院原住民委員會。
- 林進輝編 (1983) 。台灣語言問題論集。台北：台灣文藝。

- 牟中原、陳伯璋（1996）。原住民教育。教改通訊，21，13-16。
- 夷將．拔路兒（1989）。他們為甚麼叫我番人？一位台大山地生的自述。在願嫁山地郎（吳錦發編，頁37-45）。台中：晨星出版社。
- 吳乃德（1993）。台灣族群政治理論的初探。在族群關係與國家認同（張茂桂、吳乃德、王甫昌、林忠正、林鶴玲、陳茂泰等著，頁27-51）。台北：業強出版社。
- 吳當（1997）。山海英雄。台北：九歌出版社有限公司。
- 吳學燕、洪泉湖主編（1999）。台灣原住民教育。台北：師大書苑有限公司。
- 宋尚倫（1981）。社會化之社會心理觀。台北：巨流圖書公司。
- 巫達（2002）。語言、宗教與文化認同：中國涼山兩個彝族村子的個案研究。
上網日期：民93年6月9日。網址：
<http://www.yizuren.com/article.asp?newsid=341>。
- 李順仁（1996）。水庫下的泰雅族人。在族群的對話（李順仁、黃提銘、林秀美主編，頁14-15）。台北：常民文化事業有限公司。
- 易希道（1991）。最新植物生理學。台北：環球。
- 孟樊（2001）。後現代的認同政治。台北：揚智文化事業股份有限公司。
- 拓拔斯．塔瑪匹瑪（田雅各）（1998）。蘭嶼行醫記。台中：晨星發行。
- 胡台麗（1989）。願嫁山地郎。在願嫁山地郎（吳錦發編，頁257-271）。台中：晨星出版社。
- 胡幼慧（2001）。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。
- 施正鋒（2001）。族群與民族主義。台北：前衛出版社。
- 夏曼．藍波安（1997）。冷海情深。台北：聯合文學出版社有限公司。
- 孫大川（2000a）。山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫。台北：聯合文學出版社。
- 孫大川（2000b）。夾縫中的族群建構。台北：聯合文學出版社。
- 倪炎元（2003）。再現的政治：台灣報紙媒體對「他者」建構的論述分析。台

北：韋伯文化。

高宣揚（2002）。布爾迪厄。台北：生智文化事業有限公司。

高格孚（2004）。風和日暖：外省人與國家認同轉變。台北：允晨文化。

曼威．柯司特（Castells, Manuel）（2002）。認同的力量（The Power of Identity）

（夏鑄九、黃麗玲、黃肇新、楊長苓、黃慧琦、劉昭吟譯）。

台北：唐山出版社。（原作 1996 年出版）

張京媛（1995）。後殖民理論與文化認同。台北：麥田出版。

張正（2004）。假新聞真傷害。媒體觀察電子報。上網日期：2004：12 月 15

日。網址：<http://enews.url.com.tw/media.shtml>。

張耐、魏春枝（1999）。發現與協助 - 都市原住民對青少年子女的期盼。師友，

1999 年，54-56。

張耐、魏春枝（2000，1 月）。發現與協助 - 都市原住民親職態度與子女管教

之探討。師友，2000 年，50-53。

張耐、魏春枝（2000，3 月）。發現與協助 - 都市原住民青少年的族群認同探

討。師友，2003 年，37-40。

張茂桂（1994）。社會運動與政治轉化。台北：業強出版。

張茂桂、吳乃德、王甫昌、林忠正、林鶴玲、陳茂泰、劉文雄、黃應貴、蔣

斌、石磊、瞿海源、洪鎌德、胡台麗等（1993）。族群關係與

國家認同。台北：業強出版社

黃宣範（1995）。語言、社會與族群意識 - 台灣語言社會學的研究。台北：文

鶴出版。

啟明 拉瓦（2002）。重返舊部落。台北：稻鄉出版社。

莊啟文（2001）。都市原住民家長價值觀與其對子女教育期望之研究：以四個

都市排灣族家庭為例。未出版之碩士論文，屏東師範學院，

屏東。

莊雪屏（1999）。新聞再現、族群認同與想像社群：以報紙中「眷村」相關新

聞議題為例。未出版之碩士論文，輔仁大學大眾傳播研究所，

台北縣。

陳枝烈（1997）。台灣原住民教育。台北：師大書苑。

陳逸君（2002）。現代台灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例。行政院原住民委原會。

傅仰止（1985）。都市社會的特質與移民研究。思與言，23，321-343。

傅仰止（1987）。都市山胞的社會地位與社會心理處境。中國社會學刊，1985年，（11期），55-79。

傅仰止（2000）。都市原住民的生活適應。原住民文化與教育通訊，2000，7-9。

斯蒂文·郝瑞（Harrell，Steven）著（2000）。田野中的族群關係與民族認同：中國西南？族社區考察研究。（巴莫阿依，曲木鐵西譯）。南寧：廣西人民。

趙中麒（2003，9月）。關於台灣原住民「民族」生成的幾個論證。台灣研究季刊，2003年，（51期），185-224。

趙剛（1996，1月）。新的民族主義，還是舊的？台灣社會研究季刊，1996年，（21期），1-72。

鈴木質（1999）。台灣原住民風俗。陳柔森主編、王美晶翻譯、李易蓉導讀。台北：原民文化。

蔡淑鈴（2000，10月）。語言使用與職業階層化的關係：比較台灣男性的族群差異。台灣社會學，（第一期），65-111。

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。

謝世忠（1992）。偏離群眾的菁英－試論「原住民」象徵與原住民菁英現象的關係。島嶼邊緣，2，52-60。

譚光鼎、湯仁燕（1993）。台灣原住民青少年文化認同與學校教育關係之探討。中華民國教育學會主編，多元文化教育，459-500。台北：台灣書店。

譚光鼎（1998）。原住民教育研究。台北：五南圖書出版公司。

蔣斌、何翠萍主編（2003）。國家、市場與脈絡化的族群。台北：中研院民族

所。

鄧建邦(2005) 德國外勞 - 土耳其客工移民。 勞動者電子報 上網日期：2005：

元月 12 日。網址：<http://tabor.ngo.org.tw>。

羅康隆(1994) 論母語與民族文化關係。 廣西大學學報 (哲學社會科學版)，

(第三期)，25-28。

Isaacs, Harold R. (2004) 族群 (Idols of the Tribe) (鄧伯宸譯)。台北：

立緒文化事業有限公司。

Hall, Stuart (1990)。 Cultural Identity and Diaspora. In Kathryn Woodward,

Identity and Difference , page51-61. London：SAGE。`