

國立東華大學族群關係與文化研究所

碩士論文

指導教授：賴淑娟 博士

撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像

The hybrid identity Imagination of Sakizaya descendants



研究生：王佳涵 撰

中華民國九十八年二月

國立東華大學
學位論文授權書

※說明※

本授權書請撰寫並簽名後，裝訂於紙本論文書名頁之次頁。

本授權書所授權之論文為立書人在國立東華大學族群關係與文化研究所九十七學年度第二學期取得碩士學位之論文。

論文名稱：撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像

指導教授姓名：賴淑娟

學生姓名：王佳涵

學號：69543010

授權事項：

一、立書人具有著作財產權之上列論文全文資料，基於資源共享理念、回饋社會與學術研究之目的，非專屬、無償授權國立東華大學及國家圖書館，得不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製散布、發行或上載網路，提供讀者非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

二、上述數位化公開方式如下：(若未勾選下表，立書人同意視同授權校內、外立即公開。)

校 內	校 外	說 明
<input checked="" type="checkbox"/> 立即公開 <input type="checkbox"/> 於 1 年後公開 <input type="checkbox"/> 於 3 年後公開	<input checked="" type="checkbox"/> 立即公開 <input type="checkbox"/> 於 1 年後公開 <input type="checkbox"/> 於 3 年後公開	未立即公開原因： <input type="checkbox"/> 申請專利 (案號：) <input type="checkbox"/> 因隱私權需要 (請指導教授附函說明特殊原因)

三、授權內容均無須訂立讓與及授權契約書，授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。

具有本論文 著作財產權 人共同簽名 (親筆正楷)		日期	中華民國 98 年 6 月 24 日
---------------------------------------	---	----	--------------------

學位考試委員會審定書

國立東華大學 族群關係與文化研究所

研究生 王佳涵 君所提之論文

撒奇萊雅 (Sakizaya) 族裔採維交錯的認同想像

經本委員會審查並舉行口試，認為

符合碩士學位標準。

學位考試委員會召集人

黃室衛

簽章

委員

黃室衛

簽章

委員

林素珍

簽章

委員

賴淑娟

簽章

指導教授

賴淑娟

簽章

系主任
(所長)

紀慶傑

簽章

中華民國

98

年

2

月

25

日

謝誌

對一個即將脫離學生身份的研究生來說，完成論文應該是我在快滿 25 歲，以平均年齡來算已過 1/3 的人生階段中，稍微有點成就感的一件事。如果論文是研究生首要的課題，那麼我最大的收穫則是書寫論文的過程中，體會到自己的幸運與幸福。對我來說寫論文其實並不辛苦，在這個必須自己面對軟弱的學習中，我接受著許多真誠的祝福，即使我堅持讓自己在「與外隔絕」的狀態書寫，我都還是被許多守護圍繞著，所以在阿卡族主耶穌的賜福、台南天公廟的保庇，我家列祖列宗的默默守護，以及諸多貴人情義相挺之下，我這一路走來始終一切順利。

這份論文的完成，要歸功於我的指導教授賴淑娟老師，謝謝妳在我研二上時就爽快地簽下我，讓我可以無後顧之憂地埋首於田野，當我慌亂於書寫進度的積累時，妳總是溫和地從我雜亂的思緒中，「截彎取直」地讓文句的表達能更容易被理解，雖然過程難免有些波折，但我真的有感受到您所期許的價值，很開心妳是我書寫過程的唯一戰友。感謝口試委員黃宣衛老師與林素珍老師的對於這份論文的細心閱讀與指教，尤其當黃老師以自己的田野觀察與我的論文對話時，諸多細節的意見與指點都讓我獲益良多。

在這三年的研究所生涯裡，很開心自己能來到花蓮，成為族群所的一份子。感謝紀老板給我第一份國科會助理的工作，讓我有機會走進原住民的部落，參與生態觀光的議題；喬伊絲葉總是給我亦師亦友的關懷，不但大方地提供幸福小屋讓我安身，更是時時關心我的書寫進度，從不吝給予寫作與待人處事上的諸多建議；謝老師對我初期論文方向的精闢建議，也讓我得以靜下心來重新沈澱、思索自己想要書寫的主題；林達桑不但與處女座很有緣，以 NO.1 為首的低調好人團，更是在「一切以低調為最高原則」的話題不斷間，一再地上演著族群所的歡樂時光；佛心來的羅丫爸在我研一下還茫然不知要以什麼為研究主題時，就帶我走進撒奇萊雅這個「有呷又有拿」，要去部落還有專車接送的超棒田野，此後更像老爹一樣地關照我在花蓮的生活，有幾次已經接近半夜，你還是秉持著再忙也要先玩耍地和我聊天再熬夜念書，所以就算你曾把我丟在田野裡先落跑，你都是我的羅丫爸，謝謝你和師母對我的照顧，以及你家每年都會出現的香蕉和桑椹；族群所的靈魂人物－爛穎，總是像裸姆一樣，任勞任怨地處理所內大大小小的瑣事，時時刻刻耳提面命地提醒我們要注意的事項；有如高中生般清純的淑美，更是扮演著銜接研究生與民文系之間的重要橋樑。一起在論文裡努力掙扎的豬群們，雖然有時我們並不熟絡，但我們都用不同的方式關心彼此，感謝永遠的大學姊、最佳諮商師小相依；兼具害羞熱情並綻放幸福的一枝花；常常熬夜傷肝又咖啡中毒的昱瑄；其實很愛說話的志杰；說我壞心但又礙於羅爸關係而不敢動我的聖陽；我在族群所最好的朋友山秀；行動力總是優於常人的美美玲；細心的療癒教主心靈；即將變成大飛象的藍姆路；曾一起用書寫苦水相濡以沫的小 Q；拿到我生平

第一包紅包的亮亮大師；其實為人相當正直的機車紅；為愛而生的馬卡道青牛；在我提計劃和口試都特地跑來門外打氣的拉麵；要相信自己一定會在陪著柯寶長大與論文書寫間取得平衡的林鑫；人在台東有如神龍見首不見尾的容瑋；知道我很討厭被問論文進度的學弟妹們；以及帶我去泰北的掃禡、小哥和江江；民文武林裡最棒的「飛」常「美」「勁」女、淋雨、蜜蜜和阿餅；以及明利村的蘭花、桂安、貴華、利末，這些輕狂歲月，都因為你們而顯得獨一無二。

老爸、老媽、老哥總是包容體諒著我這個任性鬼，雖然你們不太知道研究生究竟在做什麼，但你們相信我用自己的方式再努力，讓我白白肉肉又天天睡很飽的無憂無慮，不用煩惱經濟問題，甚至還會怕我太累、念書念到頭腦壞掉，你們讓我見證到平凡的偉大，我一樣以你們為榮，老爸我一定會幫你寫自傳的！謝謝最近瘋狂迷上張棟樑的老板娘，不但送我畢業禮物幸運星，還替我向祈求神明保佑我快快畢業，千香早餐店永遠都會是我回去台南必經的景點之一；我也會深切期盼蔡氏老板娘未來所開的溫暖民宿，把成大眾家兄弟的南橫、墾丁放在心裡，並記得孟嫻每年都要一起過的約定；謝謝一百分「いつも笑顔でいられることがなによりしあわせ」；更感謝仙人恩師九年多來的提攜與期許，你永遠都是我對自己堅持的力量，我會讓你看見我的驕傲。

最後致上我最深的謝意與歉意，給這二年三個月以來最親近的撒奇萊雅族人們，你們精彩動人的生命述說，替我架起這份論文所欲表達的觀點與敘說。謝謝主布、水璉、磯崎、馬立雲、吉拉卡漾、北埔部落的 **bagi**、**bai**、頭目、村長、理事長、營造員，**Kiniw** 媽媽、迴谷、時常義務扮演翻譯角色的蔡老師與徐委員長、說唱遊藝一流的黃金文前族群委員與黃頭目、海浪隊的部落婦女與頭目爸爸，我傳說中的爺爺。因為有你們的信任與包容，我常在各大小場合都能通行無阻，怡然自得地彷彿我本來就應該要待在這裡一樣。謝謝督固、秀蘭、撒韻、慧馨、羿如、羅爸成為我在花蓮的家人，雖然我們似乎總因「開會」、「做事」、「吃飯」、「去田野」才聚在一起，但對我來說，和你們在一起的時光一直是我在花蓮的生活重心。我明白你們比任何人都還要不希望我感到為難，謝謝你們的珍惜與不捨，讓我備受榮寵地陪著這個族群走過這麼難忘的美好時光。雖然面對分離的時刻，比所想像的還要需要更多勇氣，但我深深的相信這段日子會是未來支持我前進的動力與依靠，就像我們攜手走過的一樣。

佳涵 2009.06.23 於東華

摘要

本研究以長時間被歸類為阿美族的撒奇萊雅（Sakizaya）族裔為對象，藉由參與族群復振運動及部落活動，進行田野觀察與深度訪談，探究撒奇萊雅族裔遊走於撒/美邊界所體現之揉雜（hybridity）的文化實踐與流動的認同想像，呈顯當代族群身分和認同意義疊置、糾纏的複雜樣態。

本文首先探索撒奇萊雅族裔與阿美族之間曖昧糾結的族群界線，這糾結包含了區辨撒奇萊雅認同之線索的任意性；撒奇萊雅族裔在過去「失憶」、「溯源」、「建構」的歷史進程，如何理解自身；正名後，族裔對「撒奇萊雅身份」回返的追尋，以及與阿美族群長期混融的共時性影響，所衍生模稜矛盾（ambivalence）的擺盪認同處境。接著，則是透過撒奇萊雅族復振運動的分析，嘗試理解奇萊雅文化在重新建構的過程中，如何因應外界對族群既有想像而做回應；族人於撒/美混融的生活經歷中如何徘徊於文化展演與文化真實之間，且在其中牽涉到族群情感、資源利益、撒/美的緊張關係等多重的糾葛。最後值得強調的是，本文的用意並非是在對撒奇萊雅族裔的揉雜認同提出定義，而是在嘗試藉由撒奇萊雅族裔仍在建構、演變，既是「成為」（becoming）又是「存在」（being）的認同意識，瞭解族裔揉雜認同的生成與變遷，提供一個重新思考當代社會族群分類的可能性。

關鍵詞：撒奇萊雅、族群復振、揉雜、流動的認同想像、模稜

* 本論文係獲中央研究院民族學研究所「2007、2008、2009年田野培訓計畫獎助」
謹致謝忱

Abstract

This thesis aims to understand the Sakizaya descendants' hybridity of identity and cultural practice between Amis and Skizaya. The methods of field participation and in-depth interview are adopted by observing and taking part in their revival movement and tribal activities. Firstly, the ambiguity of ethnic boundary between Amis and Skizaya is explored : the indication to trace Skizaya line is arbitrary ; how Sakizaya understand themselves and current situation through the historical process of amnesia as well as tracing and constructing their ethnicities ; After the campaign for Sakizaya name rectification, the descendants' ambivalence of fluid identity is derived not only from their passion of searching for Skizaya assertion but also the mingled life experience with Amis.

Secondly, in the process of Skizaya cultural reconstruction, by an analysis of Skizaya revival movement, this study focuses on how Skizaya descendants respond to the demands from main stream society as holding a stereotypical ethnic imagination, and how they linger between cultural performance and cultural reality, in which the ethnic affections, resources consideration, and the tension between Sakizaya and Amis are intertwined.

At last, this study emphasizes that the existence of Sakizaya is still in the very process of constructing and changing, and their identities are in the conditions of becoming as well as being, while not trying to fixedly define the hybridity of Sakizaya identity. Through investigating how the hybridity of Sakizaya identity are shaped and changing, a newly possible perspective of re-thinking the classification of ethnic group in the contemporary society is proposed.

Keyword : Sakizaya, ethnic revival movement, hybrid, fluid identity, ambivalence

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的與問題意識.....	5
第三節 研究背景.....	7
第二章 文獻探討與理論架構.....	17
第一節 撒奇萊雅族的相關研究.....	17
第二節 族群認同理論與現代社會族群認同的建構.....	20
第三節 揉雜交錯的族群認同.....	25
第三章 研究方法.....	29
第一節 田野地點與對象說明.....	29
第二節 研究方法與步驟.....	37
第三節 研究限制.....	39
第四章 撒奇萊雅族裔與阿美族交錯共生的族群邊界.....	41
第一節「撒奇萊雅」的認同線索.....	42
第二節 隱蔽與隱現的蟄伏.....	63
第三節 現身與否?!：正名後的揉雜認同.....	79
第五章 撒奇萊雅族的建構與文化實踐.....	91
第一節 撒奇萊雅復振運動的文化解析與建構.....	92
第二節 文化展演與文化真實.....	109
第三節 撒奇萊雅文化實踐的多重性.....	123
第六章 結論：多重流動的混雜認同.....	137
第一節 撒/美交錯的族群邊界與混雜文化.....	137
第二節 族群文化迷思與國家力量的反省.....	139
第三節 揉雜認同想像的開放性.....	140
參考書目.....	143

第一章 緒論

台灣 13，百年復活，母族 Pangcah，永遠莫忘

2007 年 1 月 17 日，撒奇萊雅族（Sakizaya）正式經由行政院宣讀通過成爲台灣第十三個原住民族。在撒奇萊雅族正名運動所使用的文宣中，爲什麼阿美族（Pangcah）會成爲撒奇萊雅之母族，百年復活又是個怎樣的歷史傷痕，由花蓮縣撒基拉雅協會¹自製的《Sakizaya 撒奇萊雅族簡介》在序言裡這麼寫著：

西元 1878 年達固湖灣事件²之後，撒奇萊雅族人逃離故鄉、流浪天涯。阿美（Pangcah）族人包容接納無家可歸的撒奇萊雅族人，支援、保護，並提供土地讓其重建家園。百餘年來阿美族的情義滋潤了瀕臨斷脈的撒奇萊雅族。

今天，撒奇萊雅族的復名離去，乃是為民族文化及宗脈的延續找出一條生路，絕非割袍斷義。

撒奇萊雅族千秋萬代，必須謹記達固湖灣的血淚及 Komod Pazik 大阿瑪的遺訓，更要將阿美族族人的盛情高義、百年恩情永誌於心，遵奉阿美族為撒奇萊雅族「永遠之母族」。

第一節 研究動機

早期我對原住民的印象大多來自於媒體報導與書籍資料的描繪，直到在花蓮真正地接觸到原住民朋友之後，我對原住民的認識才逐漸清晰。2007 年 3 月在師長引薦以及自身對異文化的憧憬下，我開始參與由撒奇萊雅族核心成員³所籌劃的各項活動，想要探究爲什麼當外界都認爲撒奇萊雅人已因戰亂流散、融入阿美族的社會時，這些撒奇萊雅人不僅仍在各地滋養著新的生命，甚至蘊蓄出復振族群的動力。

¹ Sakizaya 的官方中文譯名是在 2006 年 11 月經族人投票表決後，才正式以「撒奇萊雅」爲名稱，而早在 2000 年就已成立的撒基拉雅重建發展協會則仍是維持原名。

² 文獻史籍上將加禮宛社與撒奇萊雅人聯合抗清的戰役記爲加禮宛事件，而撒奇萊雅人以達固湖灣（Takoboan）事件稱呼此役。

³ 一般常以菁英成員或知識份子來意指操縱族群運動的成員，張瑋琦（1998）更將河東部落的權威菁英區分爲：「傳統晉升系統」的傳統領袖、宗教領袖，以及「現代晉升系統」的民代公職人員、知識菁英等。參與撒奇萊雅族復振的成員主要是有著撒奇萊雅認同的中生代族人，以及各部落的頭目、村長或地方人士，他們不但負責籌劃族群復振運動，同時外界對撒奇萊雅的認識，也都是來自這些接近「權力核心」擁有對外發言權的族人，所以我以核心成員指稱負責推動與規劃復振運動的族人。此外，由於當代的撒奇萊雅人大多有著撒/美混血的雙重血緣，亦有阿美族人因生活情境的影響，而產生撒奇萊雅認同的例子。所以雖然用後裔、族裔指稱這些和撒奇萊雅有關係的人都不一定完全貼切，但爲行文之便利，本文以「族人」泛稱共同生活的阿美族和撒奇萊雅人，「族裔」指稱在語言以及血緣等客觀認定條件上，能成爲撒奇萊雅族人的人。

那時，我並不瞭解「復名」僅是族群復振的另一個起始點，直至經過一些時日的參與觀察後，我才發覺原來大多數的撒奇萊雅族裔仍在與阿美族群混融共存的生活情境中，遊走於撒/美雙重認同與認定⁴的模糊地帶。撒奇萊雅族正名成功的那一年，雖然行政院原住民委員會仍未公布撒奇萊雅族人的登記人數，但核心成員已在宣導族籍登記的過程中，略知族人恢復族籍的意願並未如預期的踴躍，他們互相半開玩笑地說：

我認識的人很多，問他們去登記了沒，都說還沒有去...，我們當初正名時估計有四千多人，不要到時公布出來只有四、五百人這樣不太好看..，還會被邵族的笑。所以大家還是要多呼籲族人登記，我們第一年目標超越邵族，第二年再超越噶瑪蘭族。
(20071201 田野筆記)

儘管在初步的田野觀察中，我已經發現參與撒奇萊雅活動的族人，其實並不若外界所想像般的熱絡，但每當與族人一同參與撒奇萊雅的展演活動，看著他們在已和阿美族近似的文化表徵中，回憶、找尋有關撒奇萊雅的蹤影時，我都還是認為這些願意宣稱自己是「撒奇萊雅」的族人們，應該就是所謂的撒奇萊雅人，他們對於撒奇萊雅與阿美族族群身份自有一套認同想像的原則。

2008年3月撒奇萊雅正名的第二年，行政院原住民委員會的人員知會核心成員：「撒奇萊雅族的登記數只有77人」。⁵核心成員認為對行政體制感到陌生的族人是擔心恢復族籍時，必須與戶政人員接觸，甚至面對他們對這個族群的「質疑」，才會造成族籍登記數的不踴躍。馬立雲部落的頭目就以親身的經歷，氣憤地表示族人早就委託他代辦恢復族籍一事，但戶政事務所的人員卻硬要他們恢復傳統姓名才可以更改族籍；在大學任教的楊教授也表示他兒子在台北要恢復族籍時，不但花費了三小時才更改完成，戶政人員還問他兒子：「有這個族群嗎？」；

⁴ 認同 (identity)，是指一個人對於自我意識的反思，認定 (identification)，大體是指認同被他人接受的作法 (practice)，尤其是相關行政部門的行政措施 (施正鋒 2006：100)。其中認定是屬於客觀、穩定的判斷，認同是個人主觀的複選選擇 (林修澈 1999：158)。由於撒奇萊雅族人對同為撒奇萊雅族裔的他者認定會因判斷者所處的位置不同而有所差異，加上也有撒奇萊雅人認為某人是撒奇萊雅族裔，某人承認自己有撒奇萊雅血統，但仍堅持要認同阿美族，不要做撒奇萊雅人，以及政治法令上認定某人為阿美族籍，但某人卻認同撒奇萊雅族的例子。所以撒奇萊雅的認定與認同，雖然或許能用幾項元素概括，但此種分類無法深入瞭解撒奇萊雅族裔在他者認定與自我認定、認同間，紛亂與難以明確定義的真實處境。所以本文以撒/美一詞，來形容對於撒奇萊雅族裔來說，撒奇萊雅族與阿美族在族群邊界、認同情感、日常生活等，難分難捨的疊置與交纏。

⁵ 因需要配合內政部戶政系統修改時程，撒奇萊雅族雖在2007年1月正名，但直至2008年3月，官方網站上才增列撒奇萊雅的統計數據。77人次是原民會人員口頭通知核心成員的數據。依行政院原住民委員會行政網-政府資訊公開-原住民人口數統計資料所，2008年3月登記為撒奇萊雅族籍者有221人，4月243人；5月265人；6月285人；7月305人；8月310人；9月322人；10月329人；11月335人；12月340人；2009年1月343人；2月354人；3月363人；4月376人次。但仍與提交正名申請時預估的四五千人，有相當程度的落差。
<http://www.apc.gov.tw/main/docList/docList.jsp?cateID=A000297&linkParent=49&linkSelf=161&linkRoot=4>。(2009/6/6 瀏覽)。

更有族人抱怨著：「當初一月正名，大家心都很熱的要去改族籍，是政府行政更新速度的跟不上，要到七月大家才可以去改族籍，很多人早就等到不想用了，那麼麻煩。」在族群自治委員會的會場中的大家紛紛以自己知道的例子，控訴公部門與行政體系作業上的疏失。自治委員會的執行祕書長 Toko，在轉述未來可能要面對公部門所施予的行政壓力時哽咽地說：

原民會表示，要追究當初提交正名申請書時，預估撒奇萊雅人大約有 4 至 5 千人，也有附上四千多份的連署書，⁶可是為什麼只有 77 人登記，現在先撤銷族群代表，⁷之後嚴重的話，還可能撤銷族籍...。（080301 田野筆記）

在現場令人窒礙的氣氛中，我走向核心成員之一的 Lisin，希望藉由擁抱給予她關懷的力量，原本沈默的她看著會場中的五十多位人群說：

妳看來開會的這些人，他們家有幾個人改了（族籍）？登記的人才 77 個，如果這些人的家人都改了，或者說只要有三分之一的家人去改，會只有這樣嗎？你看坐在台前的 Bagi（男性長輩的尊稱），他們家的小孩有去改嗎？如果他們這些常接觸的人都沒有改了，那其他人怎麼會去改？妳的論文題目決定沒有，妳要不要寫他們為什麼不願意去改族籍，他們的認同到底是什麼，我真的想要知道為什麼...。（080301 田野筆記）

我沒有回應她的問句，卻開始真正地發覺族人對於撒奇萊雅的認同想像，其實遠比我所預設猜想的還要複雜。會後，或許是想藉著話語的力量激勵自己，Toko 堅毅地說：「即使只剩下 77 人，我們還是一個族。」日後在一些政治情境的轉換下，這個族群並沒有面臨到公部門對於人數登記不足的施壓，許多行政單位與一些學術著作，大多也都還是認為這個族群只是仍未完成族籍更正的宣導，未來人口登記數應該會持續上升（滿田彌生 2008）。但隨著時日的增長，撒奇萊雅的族籍登記數，依舊未如預期的上升，我不禁想要深入瞭解，為什麼這個由核心成員與部落耆老，依據血緣繼嗣關係推測會有四千多人恢復族籍，也曾動員百位族人遠赴桃園參加聯合豐年祭，到行政院遞交正名申請書並風光獲取正名的族群，在正名後會有這樣的情況出現。

正名後的撒奇萊雅族常常召開許多會議，因為似乎總是核心人員才會關心族群復振的事務，便有人問他們：「為什麼雖然每次都在國福開會，可是當地來的人卻好像不多？」Sayum 率直地回答：「他們沒有差，他們都覺得一樣。」Toko 接續著說：「因為這種就像是一種社交，那些人沒有正名這種政治性概念，他們

⁶ 按規定連署是不分族籍的，所以連署書包括了許多非撒奇萊雅人。

⁷ 行政院原住民族委員會於 2007 年 7 月 3 日時，正式新聘 13 位族群委員為各族群代表，後因撒奇萊雅族登記人口登記過少，故 2008 年初時撤銷時任族群代表黃金文先生。之後時逢總統大選後內閣改組，族籍撤銷一事不了了之，族群委員也在 2008 年 10 月時由高碧霞女士上任。

就是生活，也談不上反對或是贊成。」最初在族群復振的議題中，我大多僅關注到這個族群積極地想凝聚認同、找出能與阿美族區分特徵的能動性，但就官方單一族籍登記的認定標準來說，那些平時告訴我「什麼是撒奇萊雅」的族人們，其實並不能被算是撒奇萊雅人。對於撒奇萊雅族裔來說撒奇萊雅是什麼，是已經成為過去的祖先，還是主觀認同撒奇萊雅的人們就可以算是撒奇萊雅人，在族籍登記的二分邊界裡，族人內心曖昧不明、無法斷然劃分的情感糾葛，才真正地流露出來，但若說這個族群複雜情況，造就族裔的認同情感不單只是血緣連帶的就能決定族籍歸屬的，那麼在這個族群文化與認同仍隨現實情境持續發展的階段，但對於有著撒/美混同的撒奇萊雅族裔來說，沒有恢復族籍的族裔就不能算是撒奇萊雅人嗎？或許沒有參與撒奇萊雅活動就是不認同撒奇萊雅嗎？究竟，因戰亂而與阿美族人混居的撒奇萊雅人，在當代的「生活」會是一個怎麼樣的情景，導致多數撒奇萊雅族裔因為「沒有差」，所以沒有想要尋回撒奇萊雅認同的強烈欲望，或者這些困惑與矛盾只是我們這些沒有生活於其中的外人，對族群的偏執想像，卻忽略了族人因生存適應而多重流動的族群意識呢？有天，我在一個族人齊聚的互動場合找到了可供作為瞭解的主要方向。

2008年5月我與朋友參加一場磯崎族人的婚禮，這也是我首次「脫離」核心成員的陪同，自己私下前往的田野觀察。磯崎部落是撒奇萊雅族裔主要的分布地之一，早幾次我與核心成員到此地參加豐年祭、推廣當地產業等與撒奇萊雅相關的活動時，當地族人總是特意換上撒奇萊雅的服飾，用布條標語營造撒奇萊雅的氛圍，所以雖然朋友說這是阿美族人的婚禮，我仍抱著新郎也許是撒奇萊雅人的揣測前往婚宴的場地。當天抵達現場時，發現從接待人員的服飾到婚宴會場的致詞表述都呈現著族人最「習慣」的阿美族色彩，連平常在參與撒奇萊雅活動總是說著「我們撒奇萊雅」的村長也說：「恭喜新娘嫁到我們阿美族的部落」。我對於這樣的「轉變」與「落差」有點驚訝，卻又擔心刻意提問會影響現場的歡樂氣氛，於是我待在幾位較為熟識的族人身旁，想要藉由閒聊與寒暄淡化自己有些有點不知如何是好的尷尬。午宴後，外地的客人已經先行離去，部落族人聚在新郎家前喝酒、唱歌，等待著晚上的親友聚餐，我則是站在一旁與來自新社部落的 Imas 聊天，Imas 父親是噶瑪蘭人，母親是撒奇萊雅人，所以他不但精通阿美族、噶瑪蘭、撒奇萊雅語，也因往返磯崎與新社的車程不到十分鐘的距離，所以他時常出現在磯崎部落的活動裡。在族人不斷吵鬧的嘻笑聲中，頭目 Sawmah 突然用國語說：「剛剛那個歌如果用撒奇萊雅的話是這樣唱，...」終於聽到撒奇萊雅訊息的我，詢問 Imas 頭目的話的意思是什麼，Imas 說：「因為他們剛剛唱的這首是噶瑪蘭的歌，所以頭目他自己把詞翻成撒奇萊雅的再唱一次」。之後每當族人們唱完一首歌時，我都會請 Imas 就會告訴我，這是那一族（阿美族、撒奇萊雅、噶瑪蘭）的歌，並要求他解釋歌詞的意思，聽了三、四首歌詞的內容之後，我好奇的詢問他：「為什麼大家是不同族的，卻都會唱彼此的歌，還知道歌詞的意思？」Imas 不以為意地說：

以前那有分那麼多，大家都是阿美族呀，只有我們自己知道是噶瑪蘭、撒奇萊雅和阿美族，但是聚在一起開心的時候，那有管那麼多，以前的生活也沒有什麼娛樂呀，就是坐在一起喝酒、唱歌呀，大家圍成一圈一起拍手唱，就是開心嘛，也沒有特意去分說要唱什麼（那一族）的歌。

（20080531 田野筆記）

在歡笑聲中，頭目 Sawmah 趁著酒興唱著他的招牌歌：「早上起來...馬拉桑耶...，梁山伯...祝英台」。我融入氣氛地拍手叫好，與我一同前去，沒有接觸過原住民的友人卻悄聲地問我：「好奇怪耶，他怎麼會唱這個歌，他們原住民不是都在唱我們聽不懂的歌嗎？怎麼突然出現一首國語的？」在和她解釋頭目唱的歌詞是融合著原住民語與國語時，我突然意識到，或許族群分類、文化特色、甚至是族群「應有」的差異性，都只是大眾對族群的主觀想像，對於這些生活在彼與此交界的族人來說，其實並沒有什麼必然的衝突與矛盾性。詹素娟（1996：49）在平埔後裔的研究中指出：「所謂後裔基本上是研究者根據體質、語言、血緣等客觀因素所判定，但對當事人來說，來自他人的辨認或以客觀事實「知道」自己「平埔後裔」，未必是有意義的，反而他們透過生活延續下來的族群認同，才是真正依據的標準。」當我試圖在撒奇萊雅的研究找到一個切入點時，發現頻繁的族群接觸，使族群文化自然產生相互影響的現象，這些族人在生活中體現的樣貌與感染的色彩，不但彰顯著豐沛的生命能量，也拆解了許多對於族群研究的迷思。在「撒奇萊雅」這個名稱之下，族人們無論是參與復振運動或是在生活情境中不刻意劃分彼此，都是他們做為一個行動者（agent）所選擇的自我身份認同只是這些多樣真實的自主性，似乎總在外界關注復振運動的主體性中被隱藏、消聲。故而，本文將藉由語言與血緣的客觀認定標準、撒奇萊雅族裔的歷史記憶、復振運動對族人認同變遷的影響，以及族人文化雜揉與多重實踐的深層意涵，探究撒奇萊雅族裔模稜矛盾（ambivalence）的擺盪認同。

第二節 問題意識與研究目的

本研究以長時間被歸屬於阿美族的撒奇萊雅族為研究對象，藉由參與族群復振運動與部落活動的田野觀察與深度訪談，試圖透過族人於撒/美混融共存的雜揉經驗，撒奇萊雅認同線索的任意性，以及族裔如何構築阿美族群的認同想像的生存策略與族群認同意義展開對話，並以撒奇萊雅族裔多樣的認同處境與族群意識，呈顯當代族群身分和認同意義疊置、糾纏的複雜樣態，以求提供一個重新思考當代族群分類的可能性。

在族群認同的三大理論中，原生論關注族群構成的先天既定因素以及情感連繫等內部因素；情境論著重於外在環境對族群成員的影響力；建構論則是認為族

群特性不但成員以內部認知的自我宣稱作為支撐，同時也是在與外在社會體系、組織或資源的互動中逐漸建構而成的（Cornell & Hartmann 1998）。然而當代社會人群集聚的原因，隨著政治經濟、社會結構、傳播與交通等現代性的快速發展下，變得日益複雜，身分和認同意義的疊置、糾纏，再再都反映出族群團體在具體的歷史過程、特定社會、文化和政治環境裡的持續性與轉化概念。撒奇萊雅族的「再次出現」，是由一群族群成員秉持著「原生」認同的歸屬感走向復名運動，但也因撒奇萊雅族僅有語言與主觀認同可做為與阿美族區辨的標準（陳俊男 1999、蔡麗鳳 2005、林修澈 2006、黃宣衛 2008b），故在外界「被阿美族同化」、「族群特色不鮮明」的輿論，以及內部欠缺構成「獨立族群」所需的共享文化與集體認同感的雙重壓力下，核心成員必須藉由歷史文獻、口述傳說，輔以採借其他原住民族文化特色的方式，重新詮釋、「創造」（invention）能與阿美族區別的文化特徵，建構當代撒奇萊雅族主體性，作為重塑族人認同，使交雜邊緣逐漸清晰的途徑。但當核心成員因應著外界對族群既定想像的壓力，設法重建撒奇萊雅意象，以求祛除「阿美化」，以及族群界線曖昧未明的「窘境」時，兩族長久以來的密切互動，卻又使撒奇萊雅族在回復自己的民族地位後，仍與阿美族的關係仍保持著親密的狀態（陳俊男 2009：1）。如果一個族群被定義應該要有著能與他族鑑別的文化特徵，那麼因鑑別度不高，必須藉由文化重構，才能展現族群特色的撒奇萊雅族算是一個怎麼樣族群？如果族群的認定是取決於自我宣稱的認同，那麼撒奇萊雅族人在生活脈絡所積累，認為是撒奇萊雅文化的文化真實，以及他們在亦撒亦美的流動認同、矛盾曖昧的焦慮，找到自我位置的間隙性、又應如何被看待？

族群認同不但受歷史脈絡、地域環境、生活情境等交互影響，更多時候也交雜著國家、政治與利益的操縱力。Barth（1969）認為一個族群的文化，會隨時間的推移而變遷、流動，是文化隨著族群成員而改變，而非族群成員去配合所被定義出的文化。Stuart Hall（1991）則認為不要把認同看作是已經完成的，而是要把認同視為一種「生產」（production），結合過去與未來的時間、歷史與文化，永遠處在建構、演變、持續轉型的過程之中，既是「成為」（becoming）又是「存在」（being），在相同又相異的位置上，一再重新界定差異的界線。Homi K. Bhabha（1994）以文化揉雜（hybridity）、擬仿（mimicry）與含混矛盾（ambivalence）的概念，認為交混雜揉的曖昧地帶，不但潛藏、彰顯著更多文化/政治斡旋的豐富意涵，也是得以更縝密地觀察文化接觸的交流、轉譯、磋商的空間。Kalra 提醒我們無論對各種混雜認同的探討是否前後一貫，最好的做法是把混雜理解為過程，而非描述（陳以新譯 2008:122）。廖咸浩（1995：193）更指出各個族群與社會成員在多元文化的生活環境中，不斷地意會到自己的過去，以及文化認同危機所發展出來的課題，在這種舊身分已動搖，新身分未確定的身分危機中，產生了從極好到極壞的各種文化的可能性。Silverman & Gulliver（賈士蘅譯，1999），指出人類學家必須考慮許多「土著觀點」，從微觀分析的角度了解真實社會生活和

真實人們的複雜性，才可能看見有意與無意的後果。撒奇萊雅族的「復振」一方面牽動、攪亂著撒奇萊雅族裔在撒/美混融間的認同想像，與此同時多數與同部落阿美族人較為友好的撒奇萊雅族裔，也因未如同核心成員般感受到族群認同的存亡危機，讓他們覺得有需要接受新的「傳統」與轉變族群（籍）身分的必要，這些身處位置與情境的不同，導致那些爲了凸顯差異，所積極地重塑的「撒奇萊雅文化」，大都僅存於核心成員條理化的論述與文化展演，並未融入族人的日常生活，而族人在過去生活中所積累、慣習的文化真實，有時卻也必須在撒奇萊雅主體的彰顯中，隱匿於公眾關注的視線裡。在這個族群復振的階段裡，我相信族人不論是由文獻的蛛絲馬跡中找過去、從阿美族的同化裡找自己，或是習慣於「大阿美族」的思維不想改變，這仍是個持續製造歷史（making history）未成定論的故事。因此，本研究不希望只是在認同政治上打轉，而是透過耙梳歷史情結與族群想像的關連省思，探究族裔如何與爲何構築揉雜認同的成因，並在撒奇萊雅族裔展演建構與日常生活的觀察與訪談中，揣摩族裔在撒/美交錯中，體現、遊走、浸濡、矛盾、焦慮，或同屬兩者的混融樣態，試圖在族人糾結纏繞的情感中，脫離非此即彼的二元論述，跳脫對族群的刻板想像，從脈絡互動的情境面中，檢視其居間（in-between）認同想像的意涵，以求更完整地描繪撒奇萊雅族裔的混雜圖像與認同想像。

第三節 研究背景

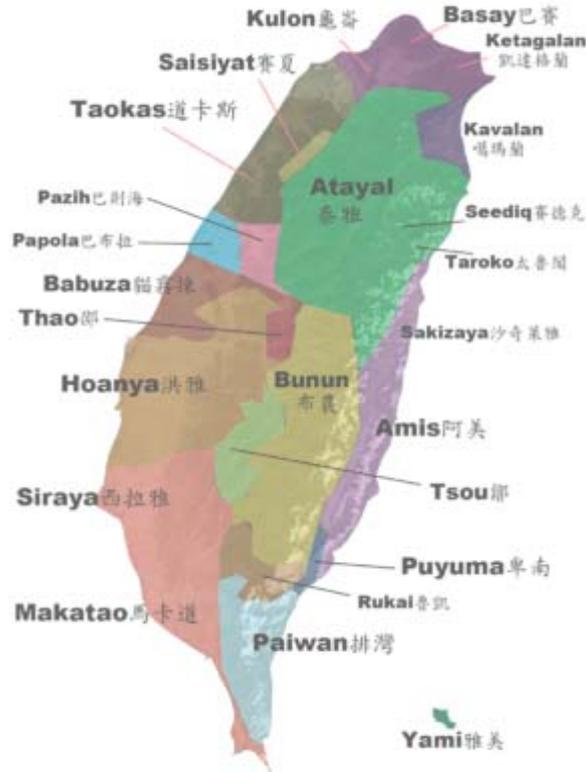
由於撒奇萊雅族是個較爲新興的族群，加上其目前與阿美族含混矛盾的關係足以引發一些思考，所以本文在章節安排上，先結合歷史文獻、耆老訪談與田野觀察的資料，概略性的描述撒奇萊雅的歷史脈絡、復振情況、主要分布聚落、現今族裔概況、重構的撒奇萊雅文化論述等，以求做爲論述發展的背景架構。

一、撒奇萊雅的歷史源流與復振概況⁸

在口傳神話中很久以前就已定居在奇萊（花蓮）平原的撒奇萊雅族，在文獻上最早的敘述是 1636 與 1638 年時，西班牙和荷蘭人至東部探勘金礦時，所留下的村落與地名紀錄。

圖一：撒奇萊雅位置圖

⁸ 文獻史料中關於撒奇萊雅的出現、與他族的互動，戰亂後的離散情況，主要已由潘繼道（2001、2008a）、康培德（1999）、陳俊男（1999）分別從歷史學、殖民接觸與民族學的觀點進行探究。花蓮縣撒基拉雅協會自製的《sakizaya 撒奇萊雅族簡介》整理了復振運動的年表大事記。所以本文直接採用前人的成果與自身的田野觀察，簡述撒奇萊雅的爲何「隱沒」又如何當在當代重新發跡，以提供討論撒奇萊雅揉雜認同現象的背景架構。



圖片來源:維基百科⁹

據帝瓦伊·撒耘（漢名李來旺，1996）的採集資料表示，目前分散各地的撒奇萊雅人早期主要居住在現今四維高中一帶的達固湖灣部落（Takoboan），西元1878年與加禮宛社人聯合攻打清兵的戰亂，¹⁰成爲撒奇萊雅人離散並混入阿美族的肇因。當時清將吳光亮在戰爭結束後，把撒奇萊雅與加禮宛人的土地徵收，並將流散於達固湖灣附近的撒奇萊雅人聚集，命名爲歸化社，而四散逃難的族人，有些逐漸重新形成部落組織，也有族人選擇融入阿美族人的社會。康培德（1999：130）認爲清朝史料將撒奇萊雅列爲南勢七社，是由於握有書寫權力的官員，基於地緣近鄰，爲符合行政統治及文書記載的考量，對異族分類、命名時，所展現的馴化過程，而非兩族的語言文化相近，日治時期進行人類學調查時，雖然移川子之藏有查覺撒奇萊雅族的語言與南勢阿美群相異甚大，但因撒奇萊雅人的文化已經相當程度的「阿美族化」，以及在地緣鄰近的殖民統治需求下，故在學術與官方的分類中，皆視爲撒奇萊雅爲阿美族的一個支系（ibid：129-169）。之後隨著工商社會發展的社會變遷，越來越多的撒奇萊雅人向外遷徙，撒奇萊雅語的使

⁹ 此圖引自維基百科的撒奇萊雅族

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%92%92%E5%A5%87%E8%90%8A%E9%9B%85%E6%97%8F>
。（20080117 瀏覽）

¹⁰ 潘繼道（2001：157-170）認爲加禮宛（達固湖灣）事件的起因，一爲清兵陳輝煌的欺壓，二爲漢商陳文禮的侵襲。陳俊男（1999：75）推測撒奇萊雅人加入戰爭的原因是清軍官兵仗恃欺壓加禮宛和撒奇萊雅人，不但在買賣上起衝突，更凌辱族內婦女，殺死前往理論的族人，因而引起公憤。而李宜憲則認爲清兵與加禮宛人是因買米口角、勇營過於欺壓，以及凌辱婦女，才擴大變成「起衅」衝突。關於加禮宛事件細部的探究，建議可參閱潘繼道〈「加禮宛事件」後奇萊平原與東海部落地圖之變遷〉與李宜憲〈加禮宛事件與加禮宛人意識〉。

用也逐漸減少，讓撒奇萊雅的延續岌岌可危。然而，就在外界皆認為這個族群已經消失或是阿美化的情況下，帝瓦伊·撒耘校長為這個族群萌生了復振的動力。

帝瓦伊·撒耘於1931年出生在花蓮縣壽豐鄉水璉村，雖然他的母親是南勢阿美族人，但他父親、養母、祖母皆為撒奇萊雅人，曾祖父Bakah不但是達固湖灣事件的相關受難者之一，祖母魯肚·撒耘當年因戰亂遷徙至水璉村時，更是才年僅十三歲，在祖母的故事薰陶下成長帝瓦伊·撒耘，就這樣埋下撒奇萊雅認同的遠因。日後其父親擔任部落頭目，叔叔在日本政府安排下赴日求學以作為牽制的種種經驗，都讓帝瓦伊·撒耘體會到族群文化的重要性，早期由於水璉部落的族人在阿美族的身份認同下，並未展現關於撒奇萊雅人的生命活力，所以帝瓦伊·撒耘致力於復振阿美文化的各項事務，更獲得阿美族之父的尊稱(林白涓2005)。但深知撒奇萊雅祖先蒙難的帝瓦伊·撒耘，並未曾忘卻身為撒奇萊雅後裔的自覺意義，1990年7月他在美崙溪畔召集撒奇萊雅族裔，舉辦首次的祭祖大典，之後他更在許多場合公開聲明自己是撒奇萊雅族裔。他的兒子Toko認為，帝瓦伊·撒耘之所以會產生振興撒奇萊雅的念頭，除了他常到花蓮各部落參訪的經驗，讓他發現四散的撒奇萊雅族人其實比他所想像的還要多之外，馬立雲部落更是讓他對這個族群產生希望的主因：

我父親早期在水璉與花蓮市區時，一直覺得這個族群是死的，雖然可能語言文化還在，但就沒有感覺到它還活著的那種生命活力，因為那時撒奇萊雅就好像是祖先一樣，因為是過去的事情，所以他就不會去管說要做什麼，就專心去做阿美族的事務。後來花蓮的交通越來越便利之後，他因為工作的關係常常有機會到各部落去參訪，這些經驗讓他發現原來撒奇萊雅人分布的比他所想像的多。

而讓他感受到這個族群還活著，是有生命力的是在馬立雲部落，因為馬立雲部落的語言純度很高，部落的成員也幾乎都是撒奇萊雅人，所以馬立雲這個地方對他來說是一個啟發的轉折點。他發現這個族群還活著之後，就開始覺得應該要做點什麼事。那時他全程參與噶瑪蘭的正名活動也是原因之一，因為這二個族群是在同一場戰役中滅亡的，所以那時在開會的時候，他也會被問說什麼時候會輪到撒奇萊雅？
(080906田野筆記)

在族群意識抬頭，原住民復振運動蓬勃發展的時代變遷下，帝瓦伊·撒耘對撒奇萊雅再現的推動，逐漸喚醒更多撒奇萊雅族裔投入撒奇萊雅的復振事務。1999年帝瓦伊·撒耘與達魯斯等人在花蓮市成立撒奇萊雅重建發展協會。2003年帝瓦伊·撒耘不幸因心臟衰竭溘逝後，更激起族人找回撒奇萊雅認同的決心。

2004年2月，花蓮南區壽豐、瑞穗馬立雲一帶的耆老開會決議要進行復名運動，¹¹6月一群撒奇萊雅青年也組成奇萊樂高隊（Sakizaya Lakerat to，意為Sakizaya站起來），決定共同為族群盡一份心力，同年7月，撒奇萊雅重建發展協會的理事長達魯斯也宣布撒奇萊雅應該要走向正名運動，在這三組人馬的刺激與交會中，撒奇萊雅復名運動就此正式展開。

在齊心推動族群正名運動的動員精神與信念之下，撒奇萊雅中生代的青年成員結合部落長老及族人的力量，擬訂恢復「新族群正名運動計劃」，2006年7月1日撒基拉雅重建發展協會更於國福橋下達固湖灣古戰場，舉行百年首次以全族群為主的祭祖大典「Palamal（巴拉瑪）」火神祭，希望以「因火而亡，也因火重生」的寓意，喚起族人共同追祀祖靈的凝聚力。「火神祭」這個展現族群動員力與「文化特色」的祭典，就在逐漸被形塑為足以代表撒奇萊雅族與阿美族區別祭典的象徵中，成為撒奇萊雅族文化復振運動的高峰。之後在族人的持續努力之下，撒奇萊雅族於2007年1月17日，回到祖靈的懷抱，擁有獨立的族群身份，並尊奉阿美族為母族，感念其在戰亂中收容、伸手相助的百年情義。

二、目前族裔分布

達固湖灣事件後，撒奇萊雅族裔大多往南遷徙或是散佈在鄰近吉安、壽豐一帶的阿美族聚落；原居於慈濟大學醫院至國慶里一帶的歸化社（Sakol）族人，也因1946年前後的水災，輾轉遷至目前國福社區（Copo、Kasyusuan）與國慶里（Sakol）一帶。因各種天災、生活需求、政策因素的影響，撒奇萊雅人相當分散，據撒奇萊雅族群委員會的調查，目前撒奇萊雅人分布的部落有下列21個：北埔（Hopo）、水璉（Ciwidian）、山興里（Cirakayan）、馬立雲（Maifor）、Sakol（佐倉）、主布（Copo）、茄苳腳（Kasiusiwan）、磯崎（Karuruan）、飽干（Cipawkan）、大笨（Doapon）、豐川（Sinsia）、巴力克（Pazik）、月眉（Apalo）、米棧（Cihabayan）、自強新村（Nalowan）、幾可普（Cikep）、幾巴而巴蘭（Cibalbalan）、達固湖灣（Takobowan）、北昌（Kenoy）、林田山（Molisaka）、掃叭頂（Sapat）。上述的部落，是據長年在花蓮地區走訪、傳教的徐成丸耆老所提供的資訊，雖然族人有前往踏查證實這些地方確實有撒奇萊雅人分布，¹²但由於多數部落的主要居住成員還是阿美族人，所以上述部落並不能全部算是撒奇萊雅族的聚落。目前撒奇萊雅人口較為集中的部落應為：花蓮市國福里、水璉、磯崎、馬立雲、山興、北埔等部落（蘇羿如、黃宣衛2008：3）。

¹¹ 關於撒奇萊雅復振過程的細部描述，可參考撒奇萊雅族部落格：

<http://blog.yam.com/sakizaya/article/8075649>。（2007/10/25 瀏覽）、以及張宇欣（2007：64-77）關於撒奇萊雅新族群運動的介紹。

¹² 部落來源參考自撒奇萊雅天空部落：<http://blog.yam.com/sakizaya/article/8075467>。（2007/10/25 瀏覽）。帝瓦伊·撒耘的長媳李秀蘭與其同事賴佩瑄老師，藉由2005年網界博覽會，帶領一批學生組成奇萊小子，進行了撒奇萊雅部落的踏察，並集結資料做成消失的奇萊雅這個可供認識撒奇萊雅族的網站，消失的奇萊族：<http://210.240.52.2/cf2005/sakizaya/index.htm>。（2008/1/13 瀏覽）。

三、在生存適應間轉化的撒奇萊雅意識

達固湖灣事件是影響撒奇萊雅意識發展的重要關鍵，從 1878 年至 2007 年獲取正名的 129 年間，撒奇萊雅人歷史發展的脈絡，從原先具有獨立生活聚集圈、語言與歲時祭儀等文化特徵，到如今已大量融入阿美族社會，與部落內的阿美族人共享文化。雖然族人也可能因環境、生命歷程的差別，而對族群意識有不同的呈現樣態，但在田野觀察中發現，在大環境的情境下，族人仍會有些類同的生命遭遇，以及多數族人對撒奇萊雅的記憶都是對於清朝與日本時期的族群經驗較有印象。因此，以下將由數個外來政權為分界點，概略性的描述族人的族群經驗，與意識時序性的發展變化，以供論述撒奇萊雅族裔揉雜認同的基礎。

表一、撒奇萊雅意識變化表

時期	社會背景	族群經驗 ¹³	備註
16-17 世紀	在早期雖然西班牙與荷蘭人曾因往東部探金而與撒奇萊雅人有所接獲，但早期因花蓮位於邊陲地帶，故而殖民勢力未正式進入。(康培德 1999)	清廷以地緣劃分的行政體系，將撒奇萊雅納入南勢阿美。但族人仍以 Sakizaya 自稱，並在共享文化與語言的差異下，他們與南勢阿美群關係疏遠，以達固湖灣自成各聚落的政治領導中心。(潘繼道 1998)	
清末 1878-1894	1874 年的牡丹社事件，使清朝開始注意到後山經營的重要性，隨著「開山撫番」政策的推動，清廷駐紮軍隊、鼓勵漢人移墾，外來政權的正式進入，使後山原住民的生活受到更大的衝擊，同時也改變了後山族群的勢力版圖，與撒奇萊雅人、加禮宛人的命運。(潘繼道 2001: 137-155)	清兵與加禮宛社人、撒奇萊雅人在買賣上起了衝突，因清軍仗恃欺壓，族人決定採取與清軍對戰(陳俊男 1999:75)。族人戰敗後，被迫向外流亡，散入阿美族部落，雖然清國同意撒奇萊雅人回原居地重建部落，但族人害怕回去會受到清軍報仇，加上土地大多被清國規劃為官地，所以回到原部落的人不多，原本一千多人的達固湖灣部落，改為歸化社後，僅存不到四百人(陳俊男 1999:87)。散落在阿美部落的撒奇萊雅人，藉由通婚、定居等方式，找尋其他可以生存之地。在戰爭慘烈的傷害下，撒奇萊雅人開始隱藏自己的身份，不願主動對他人表明自己的身份，學習阿美族語言、放棄本身的固有習俗。(陳俊男 1999: 94)	

¹³ 由於我進入田野的時間為族群正名之後，所以對於族人在正名前、甚至是日治時期以前的族群經驗，都難以仔細追溯，所以我採用前人的論述資料為主，自己的田野的資料為補充。

日治 1895- 1945	因理蕃政策需求，日本的人類學者移川子之藏、伊能嘉矩等人對台灣原住民進行大規模的調查分類。(康培德 1999)	在撒奇萊雅人刻意隱藏身分並與阿美族大量混居的情況下，更讓他人無法分辨兩者差異(陳俊男 1999:94)。所以在日治時期進行的當代人類學調查之時，但因撒奇萊雅的文化已經相當程度的「阿美族化」，也因此學術與官方的分類皆視撒奇萊雅為阿美族的一個支系(黃宣衛 200a:201)。 ¹⁴	
國民政府 時間 1946- 1983	國民政府沿用日治時期的族群分類法，被歸併的結果，讓人逐漸淡忘撒奇萊雅人的存在(陳俊男 1999:94-95)。	語言差異，讓阿美族人常會取笑撒奇萊雅人「sakilkil」(指脾氣很差、固執，有揶揄或貶意)。在戒嚴前高壓的統治下，族人雖有族群意識，但從沒有任何正名的政治想法。大多汲汲營營於生活奔波，所以雖然延續了族群命脈，卻也無力再刻意區分撒/美的差異。因此在外界給予的阿美族認定中，族人的撒奇萊雅意識逐漸轉變成「我們是阿美族中的撒奇萊雅」。許多族裔的父母鮮少特意說明撒奇萊雅與阿美族的不同。但也有族人常在發現兩者語言的差異性時，懷疑自己與阿美族的關係。	馬立雲耆老 Asing 表示，帝瓦伊·撒耘曾於 1965 年舉辦宗親會，聚集 300 多位撒奇萊雅人參與。這些族人的撒奇萊雅意識都很明確，只可惜那些族人大多已經凋零了。
近代 1984 -	1984 年台灣原住民權利促進會成立，以及 1987 年戒嚴後，台灣原住民意識開始萌芽發展。1993 年聯合國於國際原住民族年公佈「原住民族權利宣言草案」，重申原住民族的權利，台灣在此潮流下，興起族群復振的風氣。2000 年政黨輪替後，台灣原住民「九族」的框架，首度鬆動，2002 年時任總統陳水扁與原住民族所簽定的「原住民族和台灣政府新的夥伴關係」更促使邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族、賽德克族相繼正名。	1984 佳山機場的興建，讓人口並不多的撒奇萊雅人再度遭受遷徙的命運，使原本就保存不易的傳統文化，如雪上加霜般加速流失(陳俊男 1999:89)。 1999 年 Tiway Sayon 與核心成員的帶動下，部分仍有撒奇萊雅意識與認同的族人開始追求撒奇萊雅的集體意識。但多數族人仍在撒/美混融生活的脈絡下，不認為一定要當撒奇萊雅。	1990 年 7 月，帝瓦伊·撒耘首次公開祭祀撒奇萊雅祖先。之後，始終對撒奇萊雅保有認同的族人，推動復名運動。使撒奇萊雅進入族群復振的階段。

¹⁴ 雖然有族人認為是祖先的受難心有餘悸，不敢說自己的族名與族語，才會被日本學者分為阿美族群，但就移川子之藏已有紀錄下兩者語言不同的情況來分析，撒奇萊雅人並沒有完全不敢說自己族語。分類雖是因殖民統治便利的需求，但，或許撒/美的混融情境，以及兩族人數上的差距，才是使撒奇萊雅文化與我群意識流失的原因。

王明珂(1997)指出一個圓是因為有邊界才形成一個圓，而不是因為圓內的人事物，而得以形成一個圓。從上表的族群經驗中發現，撒奇萊雅的族群邊界，從原本的自成一格，逐漸在與阿美族人共同生活，以及外界給予阿美族的指稱影響中，流動於我群(撒奇萊雅)與我族(阿美族)之間，撒/美的不刻意區分，來自於族人共同生活於圓內，不需要主動宣稱或被指稱的生存抉擇。雖然撒奇萊雅人在歷史情境中經歷著與「被迫」阿美族人共存的「壓迫」感，但或許在這個過程，他們也享有主動融入阿美族群中，同屬於兩者的自適感，因為認同的轉變，在詮釋上可能是衝突、緊張的，但在生活實踐中卻未必如此。所以，撒奇萊雅族裔選擇與阿美族共享社會邊界，並不完全是對撒奇萊雅認同的離棄與背叛，因為族人怎麼去理解歷史記憶，才是他們知道文化是什麼的來源。

四、再形塑的撒奇萊雅文化

由於目前外界對撒奇萊雅文化的認識，主要是來自撒奇萊雅復振運動時提供的資料，故以下概略性地簡述核心成員所再形構、詮釋的撒奇萊雅文化，作為文中論述撒奇萊雅文化的背景資料。

(一) 撒奇萊雅族服

如何與阿美族區分，一直都是撒奇萊雅族在擁有族群身分後，所必須面對與回應的首要課題。雖然族人試圖藉由文化普查、歌謠採集、口述訪談的收集，整理、保存撒奇萊雅僅存的文化資產，但這些殘存於記憶碎片的「微小證據」，常常無法「滿足」外界對於撒奇萊雅族有著與阿美族不同文化的社會期待，核心成員便藉由神話傳說、歷史文獻、口述資料與學術著作中對撒奇萊雅的描述，「重新定義」、「形構」撒奇萊雅文化與阿美文化的區辨性。

撒奇萊雅的族服為撒奇萊雅復振運動中最為外顯的物質文化特徵。核心成員藉由幾張黑白的老照片為基底，委託擁有設計服飾專才的族人 Siku，依照照片的樣式還原並重新設計出撒奇萊雅族服的款式，並藉由祖先受難的典故，給予族服上的鎮土金、暗紅、藏青、墨綠、沉黑、山棕、珠白七個顏色象徵意義，土金色代表土地有心，土地有金及重回故土；暗紅色代表祖先犧牲生命、鮮血流乾，提醒後世慎終追遠；藏青色代表紀念阿美族的至高情誼與百年之恩；墨綠色代表刺竹，年齡階級與民族精神；沉黑色代表部落與祖靈；山棕色代表提醒後世莫忘祖先避難，腳踏泥濘情形，喻應吃苦；珠白色代表眼淚，莫忘百年隱姓埋名之屈。(花蓮撒基拉雅協會 2007：18) 並以以土金色與暗血色為主色，代表著族人來自土地與戰亂時的鮮血，以此建構強化著族群意象。

在台灣原住民中，雖然各族的服飾都有其原本的意涵，卻很少像撒奇萊雅族一樣是融合過去與現代，每個顏色都有其意涵。核心成員曾表示：

很多人都會問撒奇萊雅的服飾是怎樣的？但是這個族群在有照相技術前就已經滅亡了，所以有時只好看到很像的，就會覺得應該就是這樣吧，因為沒辦法去考究真正的服飾了。（20070824田野筆記）

所以雖然撒奇萊雅族服的特色是從歷史典故所採借的顏色，材質不是苧麻等傳統材質，也不像其他原住民族有著明顯圖騰、紋飾的意義，但就一個歷史記憶模糊的族群來說，要如何重新拿出具有族群特色的服飾，也是一個頗為艱難的考驗與無奈。

（二）撒奇萊雅的文化祭典

由於撒奇萊雅人大多已在日常生活中與阿美族人交融，所以撒奇萊雅族文化祭典的重塑，主要是核心成員希望藉由展演動員的活動，對社會大眾以及撒奇萊雅族裔們，宣示並證明「撒奇萊雅的存在」。目前撒奇萊雅族所復振的文化祭典主要有火神祭與木神祭，海神祭則是從磯崎部落原有的海祭中轉化而來的。

火神祭的形塑是核心成員因應正名的氛圍，產生的一種族群運動，2006年核心成員採借原住民祭典中的程序，結合史料、口傳神話中擷取的「撒奇萊雅元素」，形塑出具有史實依據的「火神祭」，以追祀在達固湖灣事件中殉難的祖先。雖然過去撒奇萊雅對火並沒有特殊的信仰，但策劃火神祭的核心成員以「我們因火而亡，也將因火重生」的理念，把火神轉化為撒奇萊雅的「部落偶像」（張茂桂1993），希望藉由公開展演的活動，凝聚族人對族群的向心力。

雖然火神祭在核心成員的推動下，逐漸被外界視為撒奇萊雅文化的代表，但對於部落族人來說火神祭仍是屬於文化展演的部分，與他們生活中有著密切情感連結的「歲時祭儀」不同，所以水璉與磯崎部落族人因出海捕魚需求，有著真實生活的源頭的海祭，就成為核心成員意欲藉由此延續撒奇萊雅文化特色的目標。撒奇萊雅認同意識鮮明的磯崎部落，自2007年撒奇萊雅族正名之後，便開始主動發表當地的海祭就是撒奇萊雅的海祭，2008年也接受核心成員的意見，將海祭的中文名字更改為海神祭，而在地方村落文化傳衍與族群文化復振的共同與差異間之中，磯崎海祭/撒奇萊雅海神祭激盪著族人對撒奇萊雅文化的認同想像。¹⁵

據撒奇萊雅族的耆老表示過去達固湖灣平原一帶原本都是種植茄苳樹，族人每4年（也有5年、8年的說法）為一輪，年滿15歲至20歲的男孩，必須加入新的年齡階級（Selal），由長輩帶領新進階級的青年在部落外圍種植新的刺竹（Tungawan）。在帝瓦伊·撒耘採集的故事中，也有一篇樹神的故事寫著：「太古時代，洪水淹沒了大地，一群小孩只好逃在一棵大樹上，大樹在小孩睡覺時會

¹⁵ 海神祭的細部討論，在第五章第二節會提及，故而在此先不多談。

用樹皮讓他們當被子蓋，樹上的動物們也教導著小孩如何求生的技能，之後在洪水退去後，小孩回到大地上生活，並永遠感念著大樹的恩情」。在此眾多脈絡的結合下，核心成員就以茄苳樹為族樹，將木神祭形塑為具有成年禮寓意的祭典：

因為現在人口外流，年齡階級多半都組織不起來，雖然形式不在了，但我們還是希望能夠保留下精神，因為茄苳樹是我們的族樹，又有大樹有教導、照顧小孩的故事。所以我們就將木神祭以成年禮的形式舉辦，以類似夏令營的形式聚集各部落的小朋友，教導他們撒奇萊雅的文化、歷史，並結合祭拜大樹的儀式。（080621 田野筆記）

蘇羿如、黃宣衛（2008：19）對核心成員創造出新的文化來達成族群認同的方式，認為：「若沒有劃不清，分不開的族群邊界，就沒有當代文化建構的必要。」而撒/美族群邊界與文化的交雜與曖昧性，也就能讓我們對其文化建構的動機，有了進一步的理解。

（三）同中求異、異中有同的撒奇萊雅族文化

雖然重新形構撒奇萊雅文化的用意是為與阿美文化區隔，但有時在可供考究的文獻不足，以及「比較相近」的想法下，阿美文化仍是族人較常取用、採借、接受的文化元素。例如：某位拍攝撒奇萊雅紀錄片的製作人，在與核心成員討論應如何重建撒奇萊雅祖先生活器具時表示：

我們還原過去文物的策略上，先去找史料上有沒有記載，過去的器物應該是長怎樣，如果沒有都找不到的話，那我們就把撒奇萊雅定位在南勢阿美裡，採用他們的文物器具，這樣應該也會比較接近。所以我們的就是採取和阿美族同中求異，異中有同的方式來復原撒奇萊雅文物。（080621 田野筆記）

但討論撒奇萊雅的傳統家屋建築時，這個與「阿美族比較相近」的論述又有了不一樣的變化。族人 Mayaw 以他踏訪國福里、水璉、馬立雲等地，考察撒奇萊雅人所搭建、居住過超過五十年的老房子表示：

撒奇萊雅的房子在外形上，意外地比較接近漢式的建築，會有主門、窗戶，比較特別的是，會用酒瓶當房子的基底以通風和防潮，是阿美族沒有的技術。（080621 田野筆記）

雖然漢式的建築被製作人認為比較沒有原住民的特色，在視覺效果的考量上可能無法採用到節目中的家屋製作，但核心成員們仍對找到撒奇萊雅人與阿美族

房屋搭建構想的不同之處，感到興奮並熱烈地討論著。¹⁶

2008年1月的撒奇萊雅族正名週年的聚會中，磯崎婦女由於穿著族服設計者 Siku 所製作的族服，獲得「最標準」、「整齊」的稱讚，國福里的族人，因為在家政班製作的裙子還來不及完工，所以她們穿著阿美族的黑色七分褲來參加。當時核心成員向族人宣導撒奇萊雅族服顏色所代表的意涵時，他半開玩笑指著國福的婦女說：「她們的上半身是撒奇萊雅族，下半身還是難忘阿美族的懷抱，這沒有關係，因為阿美族就是我們的母族嘛。」撒奇萊雅人的族群文化與認同想像，就在與阿美族的異同中不斷的擺盪著，族人不僅常在「我們什麼和阿美族一樣/不一樣」的表述中，被提醒著阿美族的存在，同時越是想要區分，也更加地突顯「阿美族」的影響性。當撒奇萊雅的族群運動者意欲藉由重塑，凸顯自身的族群特色時，離散各地的撒奇萊雅族裔，也為撒奇萊雅文化的傳衍、延續增添了多樣的風貌，而揉雜曖昧的層層糾纏，都需要進一步的細膩探究與等待時間的沉澱理解。

¹⁶ 關於撒奇萊雅家屋的內容，可以參閱陳秀珠、陳俊男《撒奇萊雅族傳統建築研究計畫》一書。此外有意思的地方在於後來我到水璉部落時，族人也曾向我表示以酒瓶當房子的基底的方式，是撒奇萊人搭房子的方式，我追問他，為什麼一定是撒奇萊雅人的方式，阿美族人不這麼蓋嗎？他說：「阿美族的也會，但是這樣蓋的撒奇萊雅人比較多。」

第二章 文獻探討與理論架構

本章以Cornell & Hartmann (1998) 對族群認同理論的探討為起始，漸進式地由族群的內涵與認同理論、現代族群的社會認同建構、離散 (diaspora)、揉雜 (hybridization) 等觀點，論辯當代族群認同與轉化，作為探索撒奇萊雅和阿美族族群意識、文化與認同混融交錯的多元視角。在章節安排上，將先回顧有關撒奇萊雅的著作。再以原生論、情境論、建構論等族群理論的思考面向，以及現代族群的社會認同建構對族群形塑的影響性，論證族群認同常常不是由語言、種族、宗教、文化等因素所分類，而是在不同的歷史與社會脈絡中被再製的。接著將以Barth與王明珂對邊界流變的詮釋，探討族群邊界與文化移轉的現象。最後借鏡於後殖民理論中，討論離散、文化混融的相關理論，以供作為涵括撒奇萊雅族裔揉雜認同想像的理論視域。

第一節 撒奇萊雅族的相關著作

隨著撒奇萊雅與阿美族的語言差異逐漸被證實 (李壬癸 1992；月田尚美 1993)，學界對撒奇萊雅的主體論述，也就逐漸地從阿美族裡的撒奇萊雅 (移川子之藏等 1935；李亦園 1957；李來旺等 1992；許木柱等 2001)，轉變為花蓮後山族群裡的撒奇萊雅 (潘繼道 1998、2001、2008a；詹素娟 1998；康培德 1999、2003；許木柱 2003)。目前與撒奇萊雅有關的研究著作主要有以下面向：歷史變遷與聚落形成 (李來旺 1996；陳俊男 1999；潘繼道 2001、2008a；許木柱 2003；康培德 2003 等)、源流探究 (黃宣衛 2008a)、族群互動 (詹素娟 1998、康培德 1999)、口述史與清代文獻中族群團體意象生成的比較 (蘇羿如 2009)、民族認定與分類 (陳俊男 1999、林修澈 2006、陳俊男 2009)、族群邊界與意識分析 (蘇羿如、黃宣衛 2008)、語言採集 (月田尚美 1993、林蒔慧 2007)、DNA 分析的探討 (蔡麗鳳 2005、黃宣衛 2008b)、會所文化 (楊仁煌 2007)、宗教祭儀 (張宇欣 2007) 等。以下藉由回顧數本以撒奇萊雅為主的著作，希望立基於前人的研究，作為理解撒奇萊雅族裔認同想像的省思觀點。

一、族人的自我詮釋

《奇萊族 (Sakizaya 人) 的研究》中陳俊男以身為撒奇萊雅後裔的研究觀點，從殖民時期對原住民的分類著手，全面性的描述撒奇萊雅的社會文化、撒奇萊雅語與阿美語在日常會話單字的不同，為首次正式討論撒奇萊雅位屬的學術著作。此外陳俊男也在文中進一步提供族人現況調查、撒奇萊雅人口估測，戰爭、耕地需求、天災、政策等因素對撒奇萊雅人的影響，與當代族人認同意識的討論。

陳俊男於文中指出語言是撒奇萊雅人的認定標準，但在撒奇萊雅語是否能反

映族人認同的議題下，雖然喪失族語能力確實會影響族裔的認同情感，但當族群身份可由個人際遇與生活經驗建構的主觀認同選擇時，語言與血緣也將不再是認定撒奇萊雅人的單一標準。此外，討論撒奇萊雅人的認同意識時，陳俊男列出 sakizaya 人的意識表現（1999：98）：

所處情境 意識表 示者之背景	Sakizaya 人數較阿 美族人居明顯多數	Sakizaya 人與阿美 族人相當	Sakizaya 人人數較阿 美族人居明顯少數
生活在 sakizaya 部落	S 意識>P 意識	1. S 意識>P 意識 2. S 意識<P 意識	S 意識<P 意識
非生活在 sakizaya 部落	1. S 意識>P 意識 2. S 意識<P 意識	S 意識<P 意識	S 意識遠低於 P 意 識，甚至於完全消 失，僅剩 P 意識。

此表能夠詮釋為何有些撒奇萊雅族人的認同是較顯性，有些則是呈現隱性的，但也似乎在二分的範疇下，未能考慮到認同的流動性，以及是雙重認同的可能。所以本文在探討族裔的認同想像時，希望能不拘於撒奇萊雅與阿美族的區分，較具脈絡性地瞭解族裔在歷史情境與生活脈絡中所積累的混雜情感。

二、基因、語言的科學驗證與官方的民族認定

蔡麗凰《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》，為目前唯一以生物學檢測分析探討撒奇萊雅族群親緣關係與物種演化過程的學術論文。其研究結果顯示，在族人與阿美族通婚情況普遍之下，撒奇萊雅與南勢群阿美、秀姑巒群阿美在粒線體的表現上並無明顯差別。蔡麗凰認為雖然遺傳結構不能證明撒奇萊雅為獨特的一個族群，但如何保存、傳承撒奇萊雅語，使其成為維繫族群自我文化形貌及族群成員情感交流的重要工具，或許正是目前撒奇萊雅人最大的著力點。

林蒔慧在徐成丸耆老的協助下，著手收集相關語料完成《撒奇萊雅語初探：語言描述、參考語法》，對尚未有正式研究語言結構的撒奇萊雅族來說，記錄了撒奇萊雅語與阿美語的差異性，也為逐漸凋零沒落的語言留下保貴的紀錄。唯其在分析層面中，僅在文初指出阿美語中的咽喉音/^h/ 和舌根擦音/x/在撒奇萊雅語中則大都以 h 取代，撒奇萊雅語很少使用輔音/f/，撒奇萊雅語的子音則比阿美語多了/z/和/b/兩音，所以這兩音也成為辨別撒奇萊雅語和阿美語最重要的依據（ibid:23），並未在詳細的語料分析後，再次整合研究成果提供結論給非語言學專長的人理解，為美中不足之處。

林修澈由行政院原住民委員會所委託進行研究的《Sakizaya 族的民族認定期末報告》，將撒奇萊雅族的分布、神話傳說與歷史、社會文化、通婚情形、語言現況做一介紹。附錄的會議紀錄、徵詢阿美族人士意見的會議紀要，與小奇萊工作紀錄表、Sakizaya 漢用族名票選紀錄表等，有助於回溯撒奇萊雅族正名的經過與大致發展。在是否具有成爲族群資格的推論中，林修澈以撒奇萊雅語與阿美語的差異，撒基拉雅文化發展協會對正名運動展現的認同意識，以及雖屬於新創儀式但內涵是融合撒奇萊雅族祭祖觀念的民族祭典火神祭，認爲在民族學上撒奇萊雅族已有足夠獨立爲一族的條件，也希望藉由建立一族後，讓撒奇萊雅語可以獲得更多的資源來保護和傳承，並復振已式微或消失的宗教與民俗（ibid：74-78）。

這些文章有著共同值得省思現象在於，當撒奇萊雅族的相關論述不多，又無可供參考的官方資料時，後繼的研究者大多選擇直接引用族人自身的調查與觀點，例如：在族人分布上，研究者大多採用核心成員所提供血緣繼嗣爲判斷標準所估計，也就使撒奇萊雅聚落的分布有 13 個部落到 20 多個部落的落差（蔡麗凰 2005:20、林蒔慧 2007:14）。由於撒奇萊雅族裔的離散性，使得多數被核心成員認爲有撒奇萊雅人居住的部落，大多僅是零散的族人居住，未必具有足以形成集體活動或族群意識的條件，這也就反映出在族人混居，以及內化阿美族認同的現況中，如何辨別撒奇萊雅聚落的困難性，例如：許木柱、廖守臣、吳明義（2001:86）或許就因面臨到區辨部落歸屬上的困難與曖昧，所以在阿美族史一書中，雖然有在撒奇萊雅系的阿美族聚落中，有列入水璉村，不過在行文與說明時則是將水璉劃歸到荳蘭、薄薄與里漏系統下的阿美族部落。

三、撒奇萊雅的祭儀文化

張宇欣《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》，以具有空間與文化延續特質的國福里、人口數最多的水璉部落、語言保留完整、撒奇萊雅人密集高的馬立雲部落爲研究場域，以明確血緣關係者、自我認同強烈者；或撒奇萊雅認同不明確，但爲撒奇萊雅人姻親；對傳統信仰熟悉者爲研究對象，廣泛地論及撒奇萊雅人的傳統信仰內涵、其中 pazalaan 禁忌（獸靈屋）、與 Tadataha、Lalimenah 的特殊鬼靈的描述更對撒奇萊雅祭儀文化的紀錄有所幫助。

張宇欣主張撒奇萊雅的传统元素是在生活方式與外來宗教中適整、適應，以一種有形或無形的「基底」姿態，揉雜阿美族、基督教或漢人的方式多元層疊，但其所製作的撒奇萊雅與阿美族之神祇名稱比較表（2007：75-76）引發了論述撒/美文化所需謹慎思考的地方，比如說山神 Kadabowang 在此分類中，被列爲是屬於撒奇萊雅的神祇而非阿美族，但是在撒奇萊雅族未正名前，這個神話故事已被記錄在阿美族神話傳說，也是水璉族人所共享的神話，能否因撒奇萊雅人是水璉部落的早期開拓者，就將過去書寫的「誤謬」改寫翻轉？把已記錄爲阿美族的事物，「還原」爲撒奇萊雅，這樣的區分是否只是藉取重讀歷史，以後殖民語境

中的奪回知識建構與自我發聲的能力，試圖翻轉權力的平衡，而忽略阿美族與撒奇萊雅文化早已交融，多數族人覺得不一定需要區分的揉雜心理？此外，一地部落文化的山神，是否能因水璉族人大多數為撒奇萊雅的后裔，就將其等同於撒奇萊雅的神祇信仰呢？這般值得令人深思的現象，彰顯著研究撒奇萊雅文化需要更細緻的分析探討。Homi K. Bhabha (1994) 指出文化接觸不一定是二元對立的區分，在相互挪用、含混交織的情境中，曖昧模糊解構了邊界的固定性，當中含混、衝突的不確定性，正是得以重新定位、想像、創造認同的能動條件。所以我試圖以揉雜概念為研究觀點，不落入斷然的二分（撒奇萊雅族/阿美族）的詮釋方式，希望在這個族群認同仍在重塑，族人各自理解、拼湊其對撒奇萊雅意象的階段，更細緻、脈絡化地探究族人長期積存的撒/美情感，以呈顯撒奇萊雅族裔在族群身分與文化認同的多重複雜中，所展現的族群想像與認同情感。

第二節 族群認同理論與現代社會認同的建構與轉化

一、族群的內涵與認同理論

族群 (ethnic group)，在人類學、社會學、政治學等研究範疇佔重要的位置，這個字詞源自希臘 ethnos，意指有共同血緣或繼嗣的人群；拉丁語用來指涉非基督又非猶太教的異教徒 (pagan) 等非我群的他者；20 世紀族群被用來做為區別我群與他人的關係之分類概念 (Cornell & Hartmann 1998: 16)。Weber (1968:389) 認為族群是由共同承襲的生理與習俗相似性、或由於殖民和遷移記憶等原因，而主觀相信 (subjective belief) 他們共同的繼嗣關係，這種信仰在族群團體形成中是重要的，客觀的血緣依據倒是無關緊要的。Richard A. Schermerhorn (1978: 12) 則是更強調形塑族群認同的共享文化，他認為族群是一個大社會中，擁有真實或想像的共祖、共享的歷史記憶的集體，而且在文化上強調用一種或更多的象徵性元素，以界定群體的縮影 (epitome)。族群認同簡言之就是個人在社會生活中對於族群團體、族群身分的想法、知覺或歸屬感，以下我將先從 Cornell & Hartmann (1998) 對原生論、情境論、建構論的理論詮釋為始，討論族群的界線是難以跨越，抑或是依社會環境而調適、改變，再進一步地詮釋族群認同的固著與流動。

原生論與情境論分別是從先天賦予的基礎 (basic) 與後天的虛假意識 (false consciousness)¹⁷ 出發。原生論是指在客觀條件下，個人出生就已決定的出生地、親屬、情感聯繫等，所傳承繼嗣的既定資賦 (assumed givens) 形成的基本群體認同 (basic group identity)。原生論者認為原生連帶 (promodial attachments) 的情感聯繫，足以塑造出超越社會互動關係的強烈情感責任與吸引力的歸屬感 (Isaacs 1975)。情境論者將族群視為基本的政治現象，認為族群身份具有功利性邏輯，為了集體的或資源利益，依需求與環境的不同，用各種手法與他者的

¹⁷ 虛假意識是指，相對於原生論固定且生物性、系譜性的族群認同，情境論的認同則是依所處的結構或認知下的表現形式、成員標籤化 (label) 的結果 (Cornell & Hartmann 1998: :67)。

競爭，藉由創造、選擇、忽略等，工具性的理性思維與多重、流動的性質，調整族群認同並從中組織自己的利益團體（Cohen 1974：97）。情境論的討論補足了原生論無法解釋為何人們在多元環境的社會互動中，會改變原有認同或是趨利性的問題，但也因聚焦於構成族群的情境要素，無法詮釋族群成員為何在主觀的情感趨使、煽動下，會有不合乎利益計算的非理性行為，以及族群何以具有構成社會生活整體的特殊力量。建構論者 Cornell & Hartmann（1998：82-85）則以主動建構認同的能動性，加入族群與社會組織相互連結、共同連帶的觀點，指出族群不是由人為行動，也不是情境創造的，大部分的認同是成員內部認知的本質性，透過與他者的社會互動感知到所處位置的異己之分，在宣稱（assignment）與指稱（assertion）的持續互動意義下，由彼此的共同經驗與情境組織群體，經過人為建構與再建構，因主觀認知而產生的假定認同的轉化過程。綜合三者的討論，族群身分具有隨社會脈絡、族群邊界、社會組織互動等因素，時而依情境流動，時而依原生情感而固著的協商與主動建構等特質。換言之，大部分的認同即是在藉以接受、抗拒、選擇、創造、形塑與再形塑中交互產生。因此建構論不但檢視原生連帶如何在族群之間的社會互動進行建構、分析環境對族群認同的影響、相互認定的界線的形成，更是將族群性視為一個進行中的社會建構，認為族群成員運用其族群身份與他族互動，藉由生產、維持、分裂與再生產認同的過程中，反映更大的環境變遷的族群社會互動的結果（陳逸君 2002：92）。

二、現代族群的社會認同建構

早期社會認同建構的討論，大多著墨於均質性或是國家運用權力由上而下的意識形塑，Anderson(1999) 以政治動員、民族對文化根源的探求，認為民族的想像能構成一種社會心理學上主觀認知的「社會事實」，讓想像的共同體真實化（吳叡人譯，1999：6-7）；Hobsbawm(1997) 也將民族意識的構成，理解為國家為達到社會化、形塑族群意識與民族主義的目的，運用日益強勢的政府機器，灌輸國民應有的國家意識，以傳播民族的意象與傳統的「意識形態製作工程」達成國家整合（李金梅譯，1997：54、123）。但這些傾向國家權力與社會建構形塑共同體的情感與文化研究的討論，無法確實地解析內部成員衝突、競爭、摩擦，與流動分歧與差異性，亦無法解釋在強勢文化霸權的影響下，成員主體為何沒有因傳播媒體與語言等標準化的民族意識型態構成，轉化為國家政治體系的產物，反倒是在種種權力與抗爭關係和遊移的位置，感到疏離與揉雜(hybridity)的文化異質性。

Woodward認為我們之所以投到某個身份之中，是因為認同與主體性存在涉及了意識與無意識的思維和情感的大量重疊性，構成了我們對「我們是誰」的判斷和感受（feeling），也為我們帶來了在文化中各種認同位置，使我們在社會情境中體驗到我們的主體性，主體必須接受（take up）這個位置，並以這個位置來定位他們自己，和這個位置產生的一致感，構成了我們的認同（林文琪譯2004：53-54）。在外界類別化與制度的作用力中，Jenkins 指出無論是直接或是間接對

統治之分類觀點，都將潛在地干預了這些人的生活由於分類者的眼光總是潛在的干預了被分類者的生活，因而人們常將他人概化或類別化來定義他們，產生內蘊的後果，以知曉該如何預測與應對（王志弘、許妍飛譯2006）。Peter L. Berger & T. Luckmann也在社會實體的建構中，指出人類所有的「知識」都是在社會情境中發展、傳遞和維持的，現實（reality）是由其特有的社會脈絡所建構的（鄒理民譯 1993：7-9）。Berger認為社會事實即是通過外化（externalization）的歷程、客觀（objectivation）存在的事實性，藉由重複的行為產生習慣，隨著個人角色與身份認同，內化（internalization）於意義之中，成為人類認知的準則，逐漸變成傳遞文化與判斷事物的依據（蕭羨一譯2003:12-13），並透過習慣化→制度化→合理化（legitimation）的集體情境意識，為人類所認知、理解，並架構、分配、協調人類的活動的依據，提供了客觀認知上的妥當性與穩定的基礎，將人類規範於這建構好的象徵性共同體中（ibid:42-45）。

社會認同是一種自身與他人持續性的社會互動，是一種組織和分類，建立在和他人有關象徵記號的關聯和差異。Mea強調社會建構對於自我的重要性，在於他認為主體的核心並非與生俱來的，而是透過「重要他人」（significant others）、「概化他人」generalized other），將自我的主觀感受與自身所處的客觀環境合而為一，在將「統一他者形象」引入與內在自我產生對話間共同形塑認同（胡榮、王小章譯1995:155-164）。在自我建構的過程中認同是有關歸屬感的主張，現代國家的社會脈絡，讓族群的認同建構疊映著其特殊的歷史與社會立場，現代族群在社會建構的認同概念中，指的是一種分類系統，一種身份在自我生命意義與經驗的社會角色，族群意識則是人類發明的社會建構觀點，個人與群體關係靠著共享意識與同屬情感的認知與想像，所積澱為共群的社會真實、共守生活中的行為規範，進而產生強烈的歸屬感，逐漸達至集體認同，簡言之認同不是單向的，而是「內在自我定義」與「外在他人定義」的一種不斷相互辯證過程。

三、族群邊界與認同的再思

原生論、情境論、建構論等認同理論，使我們得已從歷史記憶、內心情感、理性選擇、族群互動等各種因素，解釋與瞭解族群成員如何以某種共同基礎的主觀意識，構連對族群身分的共有認同，這些理論觀點的視域大多側重於單一主體的發展演變，現代族群的認同建構在近代人群接觸、競爭、衝突、適應的發展過程中，族裔類屬的分類早已揚棄以生物學特徵與本質主義（essentialism）作為區分的方式，轉為著重形塑族群認同的共享文化與凝聚群體的力量、集體意識等其他文化屬性能區分族群的特質，但無可厚非的是，同族類的血緣與情感仍在區分異己的分類中佔重要的位置。Anderson 由民族時間性的概念，認為一切對於過去被想像為淵遠流長的解釋，都只是為了成就現在的民族而存在（吳叡人譯，1999）。Hall（1991）也將「身份」視為是一種再現，他認為我們在問「我是誰」時，亦是得以形塑成為新主體的策略之一，

在族群邊界的移轉與認同的流變性中，Barth（1969）認為文化要素對於族群差異的區辨不具重要的影響性，他著重於族群互動時，成員的主觀認同，以及外在環境對族群成員的影響，他認為族群是文化差異下的社會組織（social organization of culture difference），只有行動者主觀認同時，文化要素對於區辨不同族群才具有重要性。王明珂（1997）則是藉由歷史記憶與心理構圖對歷史、時間深度的探索，在認同記憶、情感與互動關係的研究中，分析族群與邊界的流變性，並以集體記憶（collective memory）與結構性失憶（structural amnesia）的觀點，解析集體意識的形塑、人群間凝聚、擴張的策略，經常是人們在社會活動中，因各自對應的社會群體的需求或根基性情感，而主觀挑選、追憶、失憶、重組各種集體記憶的元素，以強化與某一社會群體成員間的凝聚的結果。Anya Peterson Royce（1982：92）認為族群邊界事實上是一種雙重邊界，一是由內部維繫的邊界；一是由外施加的邊界，是內外辯證循環對認同形塑的力量。王明珂（2003）也以羌漢、羌藏間的開放性邊界，指出邊界流動以及認同選擇，不是簡單劃分「我們」與「他們」的邊界這是一道分隔族群的牆，同時也可以是與外界聯繫的門。Hall（1990）認為文化認同受制於歷史、文化和權力的持續作用力，經歷著不斷的變革，既是身分識別的關鍵點，也是識別或縫合身分的不穩定處。Hall 差異性（difference）的文化認同比有著提供連續與意義參考框架的同一性（oneness）來得重要，因為在文化身份認同形成是結合著過去與未來，跨越了時間、歷史與文化，在既相同又相異的位置上，既是「成為」（becoming）又是「存在」（being），以不斷變化、轉換的差異，向固定的二元結構提出挑戰。上述這些藉由族群互動與成員主觀認知，分析族群成員與社會組織的互動研究，不將文化與情境視為區辨族群與認同型塑的絕對標準，而是在人為主觀互動所建構性中，試圖理解人們為何與如何不斷地界定、宣稱、建構，或再思考我群與他者間內外互動關係的概念基礎的觀點，因此族群認同應該被視為一個過程，並非是要明確清楚的區分異己，而是在存在和變化的動態性認同過程，去交織、轉化自我身份的確定性。

四、撒奇萊雅的族群邊界與認同探討

綜觀當代撒奇萊雅族的「再生」過程，其實是兼容著原生論、情境論與建構論的發展情況，以原生論的研究法來看，復名後的撒奇萊雅人有著同樣的語言、共享故地的神話與情感、流亡的歷史記憶與現有的親屬連結，族人主要便是以此凝聚集體意義，但這並不能表示所有的撒奇萊雅後裔，都可用這套模式類屬於同一個群體，因為自從百餘年前因戰亂而離開達固湖灣部落後，各部落的撒奇萊雅人並沒有太多的接觸，所以儘管撒奇萊雅人所共享的族群認同仍然存在，但也在社會變遷與不同族群接觸後有所改變，不再是穩定而持續的撒奇萊雅認同，而轉為是與阿美族人在通婚、密切接觸的生活情境中產生的撒/美混融情感，不再是百餘年前有著明確族群邊界的撒奇萊雅人群，甚至多數族人早已隨著生活的情境接受阿美族的認定與認同，致使對於部落內阿美族人的異己感也可能低於其他部落同為撒奇萊雅後裔的族人。而情境論雖然能夠詮釋早期撒奇萊雅人因戰亂、逃

難因素而主動隱入阿美族的原因，並解析撒奇萊雅人在不同環境中，改變並重新定義他們自己是阿美族還是撒奇萊雅的考量，但卻無法說明撒奇萊雅人為何會堅持某種認同，使其能再生成爲台灣第十三個原住民族。

賴盈秀(2003)指出賽夏人原是不同的文化系統的氏族依官方理蕃需求所做的政治分類，但隨著日益緊密的涵化互動，以及在泰雅族、客家人包圍的異族環境，族人逐漸由氏族的親屬網絡、祭儀職責，凝聚群體意識、劃出族群邊界。撒奇萊雅族則是囿於祖先受難的傷痛記憶、殖民勢力的政治分類，長期與阿美族群密切接觸、通婚，¹⁸文化混融等經驗，導致撒奇萊雅族裔與阿美族之間有著似乎相屬卻又有區別的族群邊界。開一心(2005:168)在評析亞裔作家的屬性認同時指出：「華美/亞裔，早已無法還原成純正道地的「白」—「白美」(white American identity)了，他的摻雜不純又豈是自願的呢？一切不過只是在時空的「偶然」下發生，亞裔只是「偶然成之」(the accidental asian)，不想，卻不得不接受與面對。」正由於族群邊界是族裔自身對於族群身份、情感，與異己的認同建構，是個人與群體不斷摸索、折衝、協商的產物，所以每個族群都有其殊異的邊界發展脈絡。在撒奇萊雅族復振運動的認同建構過程中，研究者發現認同不是單一層面的，而是隨著情境有階段式的改變，例如撒奇萊雅族的復名運動，最初似乎是起於族人沈睡、既存的族群認同，但在正名後，撒奇萊雅族由於必須回應做爲單一族群的社會期待，便藉由重新解釋更久遠的歷史文化，賦予「創造傳統」象徵與文化意義，以呈現出獨特的主體性，反轉過去已與阿美族群同化的文化。在某種程度上，這個族群與文化的關係可能是顛倒的，是因需求而主動尋找過去的文化特質以及歷史，但如同王甫昌(2003)認爲族群意識的建構，不是在喚醒一個沈睡的、既存的族群認同，而是在創造一個嶄新、從未真正存在過的人群分類思考方式，若我們將其族群復振所重新「創造」的文化以建構論的說法做結，也就無法明白其背後由各種社經因素與社會意義所交織的族群認同。

廖咸浩指出在台灣當代文化，「身分」是由「文化情感」與「現實策略」交織而成的辨證發展結果(張京媛編 1995:24)。撒奇萊雅族的復振運動雖是由一群成員共同爲了復名的目標而團結一致，但在正名後，族群成員也各自在政治、經濟、社會網絡與個人心理的脈絡下，選擇恢復撒奇萊雅或維持其阿美族的族籍身分。如果我們過度將界線視爲實質的、理所當然可以劃化、概化的區隔線，並把認同視爲非此即彼的二元思考模式，那麼就會忽略了邊界的可變動性與認同的曖昧性，亦無法窺得族群成員在模糊認同與流動認同，所可能促成的能動性。撒奇萊雅族裔流動與縫合、¹⁹建構的多重認同，反映了一個族群在客觀認定特徵不足

¹⁸ 雖然撒奇萊雅族裔的婚配對象亦有漢人與其他原住民族，但由於與阿美族通婚是最常見的，加上撒奇萊雅族裔普遍與阿美族群有著混融共生的情感脈絡，所以本文將聚焦於撒奇萊雅人與阿美族群的關係。

¹⁹ 除了流動於撒/美的身份認同之外，撒奇萊雅族裔的認同想像也存有既認同撒奇萊雅，但也承認阿美族的深遠影響性，所以他們的認同情感並不只是因應情境的流動，亦有著在身為撒奇萊雅

的情況下，持續維持、分裂並透過社會互動所建構的族群認同，由於族群認同不是持續不變的，而是持續建構蒐同的任務，所以我們也應反思中尋找一條「進入」撒奇萊雅研究，與當代族群研究更好的路徑。

第三節 揉雜交錯的族群認同

民族就是一種「敘述性的」建構，它產生處於各種競爭狀態中的文化成分的「揉雜性」互動作用，既然民族的「揉雜性」是不可避免的，文化上的身分和認同也不例外。

—Homi K. Bhabha²⁰

在族群認同的探討中，Hall（1990）為我們對身分認同的認識提出了一個新視角，他認為在歷史經驗已經被干擾的斷裂與不連續性中，「離散」（diaspora）與「揉雜」（hybridity）已推翻過去二元對立的邏輯，文化身份認同不只是「本來就是」（being），同時也是「成為是」（becoming）的不斷轉變過程，在同屬於過去與未來間，構成一種身分上的獨特性。Bhabha 的矛盾、揉雜（ambivalence、hybridity），在非此即彼的視角外，試圖窺見文化接觸時，主體在流動的過程中，如何不斷地重新定位、尋找自己的位置，從當中的問題性與能動性中，擴展對族群認同的分析與再思。雖然離散與揉雜的原意是從殖民者與被殖民者接觸過程中的權力差距，與文化接觸時的變動、中介角度來探討的後殖民論述。撒奇萊雅族裔雖是受到殖民勢力影響，而隱入阿美族群，但由於其與阿美族人未必會有統治/被統治者宰制的權力不對等情況，所以，或許就理論生成的背景來看，有其具體歷史經驗中發展出的後殖民理論，對其他社會可能不太適用，²¹但所有理論概念的開展，都是為了透過開啓、拆解、構連、翻轉既有的思考模式，以調合出一種更細膩，對研究主旨更加逼近的論述，所以我將援引離散（diaspora）與揉雜（hybridity）與 Bhabha 的第三空間（third space）論述，作為瞭解撒美混融文化與認同想像的思考面向。

一、離散與揉雜

離散是來自希臘字根 diasperien，dia 是「跨越」，sperien 是「散播種子」的意思。最早是描述希臘人、猶太人，被放逐、漂泊、四散無以為家的經驗，十五世紀全球非裔的族群則是以「回歸漂泊」為訴求，為其被綁架、販賣到美洲與歐洲的奴隸買賣路線，提出跨大西洋的黑人網絡（Black Atlantic），提供在奴役制度下，所無法擁有的形式政治自由的抒發創意（廖炳惠 2003：78-79）。一般離散

族裔，但又與阿美族有密切關係的交融中縫合。

²⁰ 引自生安鋒《霍米巴巴》（2005：71）。

²¹ 關於後殖民論述適不適用於台灣社會與台灣經驗的論述，已有諸多學者進行探討（廖炳惠 1994；邱貴芬 1995；黃美娥 2006 等），在此不多贅述。

可寬廣地指某個族群出之於外界力量，或自我選擇而分散居住在世界各地的情況，較晚近時期的離散概念在族群與國族主義關係下，提供一種去疆域化與統合的文化形構、重新運作的新的視角，它所討論的是一群人在時空上跨國界延伸的社會文化形構，想像、創造出某些社群，原先這些社群的疆界模糊浮動，可能被夾處於相異文化群，亦可能處於邊緣疆界所產生的矛盾與張力，不斷地出現原鄉與後來散居地的兩種意識及文化認同的拉扯問題，體現了跨界後的模糊性，總是必須不斷地重新定位，尋找自己的位置，但經由某個特定過程的方式，藉著連結、強調歸屬與認同的多元性過程，終使界線得以維繫並穩固下來，並在其獨特的歷史環境中持續生產出新的狀態（陳以新譯 2008）。

Hall（1990）指出離散者的認同，是藉由轉型和差異不斷地將他們自己重新生產與再生產出來，以差異與混雜來定義認同。廖炳惠（2003：79）認為「離散族裔」因為被迫出入在多文化之間，在某個層面上擁有其更寬廣和多元的視角，得以再重新參與文化的改造、顛覆與傳承。柯凱珮（2002）在大陳人移民經驗的認同歷程指出，無論接觸過程是官方強加或是移民者本身的自然融入，在接受或反抗接觸間，文化接觸的過程總是會產生迷惑不安的感覺，但想要尋求一個自我歸屬的感覺，總是人性中所企盼的，所以縱使會與適應不良或拒絕適應有所抵觸，移民者總會找到最適當的位置，而那些移民過程與文化適應的心理掙扎經驗，將是移民者日後定位自我及群體歸屬的重要因素。離散這個概念可以輔助我們瞭解移民者在跨文化與跨地域的特殊背景間，富有彈性去回應、反省居於原鄉與散居地兩者間複雜的認同問題，同時值得注意的是，隨著散居者逐漸的「落地生根」，其原初的身份、文化傳統，也就隨著空間的轉換以一種動態的過程，在兩地文化的衝擊下產生混血式（hybridization）的文化形式（Hall 1990）。

混雜是個經常毗鄰於離散的概念。隨著西方霸權的殖民統治和第三世界移民潮的流動，形成跨越疆界的種族、宗教、歷史交雜融合之際，「文化混血」（cultural hybridity）是當代後殖民社會的特色，混雜也因而成爲一個重要且使用頻繁的辭彙。因爲交混不但可以去除制式的想像和疆界，在交混雜糅的曖昧地帶間，更提供各種多元想像與拒抗力道的發聲空間（廖炳惠 2003：133）。在 Bhabha（1994）的語境中，混雜性（hybridity）有兩種意義，一種是做爲殖民作用的結果，另一種則是做爲挑戰、顛覆的功能使用，Bhabha 否定文化認同是來自族群傳統、先驗的文化特徵，也不將殖民者被殖民者看成是兩個分開的實體，他賦予族群文化混雜認同矛盾的正面意義，認爲混雜的能動性，提供少數族群一套顛覆現存族群疆界的策略，因爲「最真的眼睛現在也許屬於移民的雙重視界」，矛盾的不穩定狀態勢必打破人們對於族群構成或文化定位疆硬的先驗想法，進而採取一種更自由開放的態度看待族群文化本身（生安鋒 2004：150）。

二、族群接觸的含混交織：Bhabha 的第三空間

Bhabha (1994) 認為兩種社會接觸時，雖會產生文化落差，但在相互挪用、含混交織的情境中，曖昧模糊 (ambivalence) 解構了邊界的固定性，主體不再必然為二元對立的區分，是能同屬於兩方的混雜身分認同，混雜狀態的真實存在，表示那些固有、純粹迷思的價值判斷不能合理的存在。這個概念的源由，來自於 Bhabha 不滿 Said 以二元對立的殖民權力論述模式闡述東方主義，Bhabha 認為文化接觸是交互建構、滲透、延續的過程，殖民者與被殖民者之間沒有誰是主體、客體的問題，而是既吸引又排斥的矛盾心理狀態，緊密地依附於文化差異之轉譯及價值的轉換，殖民話語經由被殖民者的擬仿 (mimicry)，以一種幾乎相同，但又不近相同的方式轉化、挪用、改易、錯置等，使其固有的意義與權威性鬆脫 (Slippage)，擬仿 (mimicry) 作為一種消解兩極對立的抵抗策略，進而翻轉了殖民者的影響，疏離了權威的基礎 (Huddart2006: 57-76)。也就是說，Bhabha 透過矛盾、模擬到雜混的概念，認為文化翻譯 (cultural translation) 和混血所產生的新文化，呈現出的差異性與反抗性，不完全同於殖民文化，也不完全同於被殖民者先前的文化，存有接觸、交流、轉譯、磋商的空間，也潛藏著更多文化／政治斡旋的豐富意涵，當這些居間的人群接受了兩種、甚至多種的文化後，他們便能夠跨界游離，以寬闊的視野審視族群與文化，而這個曖昧地帶就是他所說的「第三空間」(黃美娥 2006:85)。

Bhabha (1994) 視民族為一種敘述性的建構，他認為既然混雜性是不可避免的，那麼在雙重世界裡遊走、矛盾、邊緣、無法分類的混雜性，並非是兩邊落空，而是同屬於兩個世界。所以他強調的不是調停於二種對立文化之外的第三者，而是居中 (in-between) 群體所呈現的文化特徵過渡性變化。Bhabha 認為在充滿斷裂、矛盾的第三空間中，協商是比二元對立更有效的顛覆策略，而混雜是一種掩飾手段 (camouflage) 與創新 (newness) 遁入世界的方式，因為文化總是附屬於翻譯的內在形式，所以文化並沒有本質性 (in itself)，也沒有 for itself，所有文化都是象徵形塑與主體組構的召喚式 (interpellation) 實踐，並不斷在被翻譯、被展演、被再現、被再生產 (Bhabha & Rutherford1990)。

Bhabha 對文化交混的視域，認為文化與族群之間並不存在一條「真實」的界線。王寧 (2003) 認為 Bhabha 所言的中間性位置 (position of liminality)，是介入兩種文化間隙 (interstice) 產生的新空間，是一種舊有疆界的拆解、去地域化 (de-territorization)，以間隙性 (liminal) 探訪遊走居中 (in-between)，抱持他者性的精神 (alterity or otherness)，以不是中心亦不邊緣的文化位置，彰顯出文化的異質性與特性，重新建構文化認同。在日益全球化、跨國化、後現代的時代裡，邊界越來越定義著核心，邊緣也日益建構著中心，文化的定位將不再來自傳統的純正核心，而在於不同文明接觸的邊緣地帶和疆界處，唯有體認文化採雜的現象，文化與文化間的差異性才能重新彰顯及再現 (生安鋒 2005: 128-129)。

三、撒奇萊雅族裔的揉雜認同

第三世界的後殖民研究者認為 Bhabha 揉雜概念過於樂觀的原因，在於無法完全排除主流文化強勢介入弱裔文化的可能，同時在種族與文化的同化和混血之後，弱裔文化自身的抗拒空間，極有可能隨著文化本質性與純真性 (authenticity) 的消失，也跟著消弭而無從發聲 (廖炳惠 2003: 134)。撒奇萊雅人的認同想像，不但與阿美族在百餘年的混融共存之下，產生模糊與相互滲透的交錯邊緣，同時撒奇萊雅族裔處於混血主體與文化涵化的曖昧處境，亦有可能使族人對撒奇萊雅的認同，在混同所造成文化本質性與純真性的消失中流失，但正如同 Bhabha 所認為的協商是比二元對立更有效的顛覆策略，混雜是一種掩飾手段與創新的方式 (Bhabha & Rutherford 1990)，在撒奇萊雅族裔於曖昧不明的空間，重新定位、形塑自我認同想像的過程中，是否存有族裔在交融與對話間，調整自己的歷史記憶，以微小的顛覆、干預、遊走性的抗爭，從「雜的痛苦」產生「雜的希望」(黃宗慧 1995: 90)，並重新定位自身的身分形式與心理情感的各種的可能性呢？

Bhabha(1994)認為混雜具有的能動性，可以作為打破族群文化僵硬的形式，顛覆現存族群定位的策略。雖然文化與認同的揉雜性是撒奇萊雅復振過程中所迫切面對的困境，但族群復振的運作與再生，其實也是族裔經由與主流社會互動，所增能、學習到要求重新詮釋自己、建構族群性的抗爭能力。雖然關於族群復振的討論，大多較著重於原住民族人如何運用，足以結合過去傳統與現在創造的蓄積的力量，重構過去與現今族群邊界的主體性與能動性 (王嵩山 2003:3-4)，但其實對族群的漠然或揉雜態度，何嘗又不是一種基於自身理性抉擇的認同想像。故而我希望從撒奇萊雅族裔與阿美族交錯共生的族群邊界與生活經驗著手，藉由審視撒奇萊雅族裔在個人與社會、歷史記憶的位置，瞭解撒奇萊雅族裔在撒/美之間，亦彼亦此、多音交響的認同想像，嘗試透過撒奇萊雅族裔在生命經驗中，遊走、浸濡於撒/美交錯空間的混雜情感與能動性，詮釋與勾勒撒奇萊雅族裔的多重主體。以求能在族籍註記的框架外，透過族人如何走過過去，來到今天的族群想像與腳步中，反思撒奇萊雅族裔雜揉互動的深層意涵中，看到族人在衍生差異並生成新的意義與空間的相對價值，進而在混雜文化與認同所產生的文化適應 (adaption)、文化創造 (creation) 與文化合成的多重結果中，看到撒奇萊雅主體性彰顯的正向意義，及其所蘊含的一套豐富、多元、富生命力的揉合經驗。

第三章 研究方法

徐雨村（2006：45）認為族群在當代社會包括：存有共同認同；共同或類同文化；以及國家統治下的人群政治分類的三個主要的概念，他指出具有同樣文化背景的人，彼此間未必有認同感，而國家分類的族群，也可能與實際的族群認同有所砥觸衝突，所以無論從認同、文化與政治來看，「族群」都可以說是當代社會最具歧義性與衝突性的概念。Hall（1996）認為認同與我們的身處經歷、生活環境的變化息息相關，每一個生命抉擇、社會與文化影響的結果都可能促使主體必須不斷地重新定位，尋找自己的位置。由於撒奇萊雅族裔經歷百餘年撒/美混融影響，歷史經驗、文化變遷與族群邊界轉移等各種因素都讓族裔在對於撒奇萊雅的認同想像上，產生掙扎、遊移、矛盾等複雜的樣態，故而為求能更貼近瞭解撒奇萊雅族裔的想法，本研究的對象不侷限於已將族籍更改為撒奇萊雅，或是有參與撒奇萊雅族群活動者，而是以撒奇萊雅族裔的多重認同為起始，藉由滾雪球的方式，密切地走訪於撒奇萊雅部落，廣泛地納入具有血緣親屬關係、主觀願意以撒奇萊雅表述、與撒奇萊雅人密切接觸、參與撒奇萊雅活動等族人的意見。

本文在研究步驟上，首先理解在這族群交錯、邊界模糊的情景中，族人對於撒奇萊雅的想法與認知為何；接著透過參與觀察與訪談的方式，結合歷史脈絡與族人的生活經驗，瞭解族人如何與為何透過意義的建構、轉化，構築撒奇萊雅與阿美族盤根錯節的族群想像；最後，再從撒奇萊雅族重構的族群文化為例，試圖透過文化展演與文化真實的探討，描繪族裔成員如何在撒奇萊雅的復振過程中，重構族群認同想像。

第一節 田野地點與對象說明

由於本文的宗旨為關注撒奇萊雅族裔對撒奇萊雅/阿美族的揉雜認同想像，並非透過訪談即可得知，而是需要相當時間的參與觀察。基於撒奇萊雅族裔較聚居，以及有舉行撒奇萊雅活動的部落，會比族裔散居，仍多維持阿美族文化實踐的部落，更能呈顯族人在內化的阿美族認同與撒奇萊雅意識間的折衝與協商策略。因此本研究以花蓮市國福里、壽豐鄉水璉部落、豐濱鄉磯崎部落與瑞穗鄉馬立雲部落為參與觀察的田野地點。²²

²² 雖然無法取得各部落已恢復或更改撒奇萊雅族籍的人數資料，但行政院原住民委員會行政網公布的資料中，可以知道台灣各鄉鎮市的各族原住民人口數，2009年1月已登記為撒奇萊雅族籍的343人中，294位居於花蓮縣，其中以花蓮市136人，豐濱鄉16人，吉安鄉19人，壽豐鄉25人，瑞穗鄉76人為較集中的地方。所以可以推測的人也多分布於這四個部落。



圖二、田野地點示意圖²³

一、田野地點介紹

(一) 花蓮市國福里 (Copo、Kasyusyuan)

過去撒奇萊雅族原居於今慈濟園區北方及四維高中一帶的達固湖灣部落(今花蓮市國慶里、國聯里、國富里、國裕里、國盛里)。1878年清軍將達固湖灣事件後，部分流散的族人重新聚集至歸化社(今國慶里)，並因當地有許多茄苳老樹而自稱 Sakol 部落。1937年日本政府取 Sakol 的近似音 Sakhora 為其更名為佐倉，同年在颱風的水患災害下，族人向西越過砂婆礫溪，找尋合適的新居地，之後在大小水災的頻繁與耕地貧瘠等因為，讓族人在舊居地與新居地間經歷了數次遷徙。各自遷移的族人定居後，雖然彼此都還是原 Sakol 部落的居民，但位於今國福里一帶的居民因部落有堤防(台語發音為石磨)的關係取名為主布 (Copo)，靠佐倉步道的族人為茄苳腳 (Kasyusyuan)。國民政府的行政區劃分則將族人分為國慶里 (Sakol) 與國福里 (Copo、Kasyusyuan)。其中國福里因撒奇萊雅族裔較多、族群意識較凝聚，又位近市區交通便利的因素，成為撒奇萊雅族群復振活動的主要據點。國慶里則因近於花蓮市後火車站的影響，人群組成較複雜，族人普遍的撒奇萊雅意識未若國福里外顯。

國福里在部落環境單純，近於舊聚落的歷史淵源，以及撒奇萊雅人佔大多數的情況下，無論是歷史記憶的延續與族群意識的凝聚，都呈現較高的凝聚力，雖然耆老們不一定確知什麼是撒奇萊雅的傳統文化，但大多仍因知道撒奇萊雅與阿

²³ 引自林修澈 (2006) Sakizaya 族的民族認定期末報告 p.13。經改繪完成。

美族不同，加上習慣自稱為撒奇萊雅，而對自治協會所進行的撒奇萊雅再建構的傳統中展現較高的接受與配合度。雖然族人在正名那年的豐年祭時，所唱的歌謠仍多與阿美族相當近似，但族人現在都會以穿著撒奇萊雅的服飾，宣示自己的族群身分，並運用火把、陀螺、風車等象徵撒奇萊雅族的文化產物，²⁴展現撒奇萊雅意象。在部落耆老的傳承與帶領之下，2008 年的豐年祭，當地年齡階級特別學習並展現了撒奇萊雅族的戰舞，這個歌舞表演，因為與阿美族的歌舞形式有著極高的鑑別度，而獲得諸多好評，所以未來族人如何在撒/美共融的生活情境中，展現「撒奇萊雅的豐年祭」，仍是相當值得觀察的重點。

（二）壽豐鄉水璉部落（Ciwidian）

Ciwidian 意為多蛭之地，清朝時稱水輦、水璉尾，1937 年日本時期改為水璉。部落的耆老表示在撒奇萊雅族人到水璉前，當地已有房屋與村莊的雛型，原先的第一批住民，因不明的原因往南遷，倉皇的程度連老藤都被踩斷。²⁵水璉部落的第二批移民，即是達固湖灣事件後遷徙而來的人民，主要有四位，其中三位 Tiway-Kalang、Lapan-Boday、Orecos 是撒奇萊雅人，Adop-balah 則是宜昌的阿美族人。²⁶據當地耆老以親屬關係推算表示，水璉部落的成員大部分都擁有撒奇萊雅的血統，目前水璉部落的人口總數有 651 人，原住民人數有 469 人，撒奇萊雅人應有 309 位，佔 65.9%（張宇欣 2007：15）。但截至 2009 年 1 月壽豐鄉已登記為撒奇萊雅人的人數為 25 人。儘管族群更正並不代表對族群的自我認同，但這個族人聚集密度高、被核心成員視為撒奇萊雅重要聚落之一的部落，所呈現的撒奇萊雅認同卻是相當隱晦未明。生長於水璉部落的撒奇萊雅族裔 Toko 表示：

水璉是個移民村，因為八七水災、耕地需求，七腳川、荳蘭、里漏社和漢人都曾移入，當地的族人又因為工作的關係常常要外出和外面的人接觸，有時甚至有兩三個家，有時在花蓮市住幾天，有時去米棧，再回來水璉，為生計打拼就很辛苦了，自然不會想要再去和別人爭辯什麼，所以他們的認同很隱性，不像磯崎、馬立雲在封閉的環境下有凝聚力。（20071110 田野筆記）

但這個族人多認同傾向阿美族的地方，其實還是有著撒奇萊雅活動的存在。水璉部落就在核心成員的協助下，用撒奇萊雅的名義申請部落重點計劃，參與製作聚會所的工班成員，有的是撒奇萊雅人，有的則是阿美族，他們共同的想法都是「有機會替部落做事就好」。當地的 Sumay 表示：

²⁴ 本文的文化產物是指，核心成員藉由神話故事或耆老記憶等，透過一些物質文化，所呈現撒奇萊雅與阿美族不同文化風貌的意象，例如：火把可以與火神祭聯結，陀螺是撒奇萊雅族祖先福通用來耕田的用具，同時陀螺與風車也都是耆老印象中的撒奇萊雅童玩。

²⁵ 廖守臣、李景崇（1998：87）。指出當地應是原阿美族氏族 Ciwidian 的居住處，但因與泰雅族越界狩獵，引起格鬥之爭，為免報復遂南遷。

²⁶ 部分的口傳與許木柱等（2001：86），所記述的撒奇萊雅人 Tiway-Kalang、Komod-Hiyo，與薄薄社 Fakaway-Falah 有些出入，在此我選擇採用水璉耆老的說法。

我是吉安嫁過去的阿美族，原本也不知道那裡是撒奇萊雅的，嫁過去的時候只是知道語言會有不一樣的地方。我婆婆是撒奇萊雅，她們一群人私下聊天時會講以前的故事，說當初祖先是怎麼來的呀，還有和清朝打仗的事，我們做媳婦的是坐在旁邊聽她們聊天。但公開的場合時，都不會去講這個，就像是互動一樣呀，要你也是、我也是這樣才有共同的話題嘛，所以撒奇萊雅會公開來講也是這幾年的事。

我先生也是這幾年才知道自己是撒奇萊雅的，因為在正名前這個幾乎不是願意公開講的事情，是當初從李校長有開始要推動時，我婆婆才告訴我先生他有撒奇萊雅的血統，像頭目就是撒奇萊雅呀，他也承認，但是他就不想當撒奇萊雅，因為他覺得阿美族人比較多，而且他又自視甚高。

可是對我來說，不管是撒奇萊雅或是阿美族，只要是多一個機會替部落做事，那何樂而不為，為什麼一定要去分，而且說實在話，這兩族在一起這麼久了，其實也分不出來了，說語言嗎？可是有時候，阿美族也會學到撒奇萊雅的話呀！這兩個族群都混在一起那麼久了，說要區分我還真的分不出來，我也還沒有告訴我的小孩他有撒奇萊雅。（20080718 田野筆記）

沒有想要區分的念頭，讓撒奇萊雅復振在當地推行的並不順利。所以帶動復振運動的人員，轉為嘗試先從一些誘因說服族人接受撒奇萊雅的存在，阿美族的 Anew 就表示為了和大家一起參加活動，她考慮是否要製做撒奇萊雅的族服來穿：

我也有想說要不要去做一套衣服呀，因為他們說這樣穿比較整齊呀，就是有兩套看是用撒奇萊雅的名字，還是用阿美族的，不然如果你沒有衣服，到時人家要出去玩時，就不給你去。（20071222 田野筆記）

但隨著重點計劃執行的不順遂，以及族人對撒奇萊雅復振一事多採觀望的態度，水璉發展協會的成員表示：「我現在的想法就是，先不要去區分那一族，以整個水璉部落來推動、發展就好了」。

（三） 豐濱鄉磯崎村（Karuruan）

磯崎位於豐濱鄉北方濱海處。據廖守臣、李景崇（1998：46）的阿美族歷史記載，加禮宛事件後撒奇萊雅的 Adop-Fonga 率族人相繼南移，當時跟隨者有 Kacaw-Atapa、Kacaw-Pona、Ciripon、Adop-o-Toko、Angaw-Kiday、Pokaw-Toyaw，最後在今加路蘭溪口北岸濱溪處興建房屋，自成部落。以 Adop-Fonga 為頭目，當時曾有位叫 karuru 的人至此製鹽，就稱為這裡為加路蘭。1937 年，日本人改名稱為「磯崎」，計有 17 戶 88 人。村長阿盛表示對外交通主靠台 11 丙線的磯崎部落，早年是個相當封閉的村落：

在民國 30 幾年時，磯崎有 80 戶，裡面 60 戶都是撒奇萊雅的，那時的磯崎就像是孤島一樣，我們要去那裡都不通，要去鳳林要走山路，所以人都跑不出去呀，是後來民國 57 年路通了之後，這裡的撒奇萊雅才跑到各地去，有的是搬去花蓮國福里那裡，有的就是消失不見了。（20080709 田野筆記）

早期以撒奇萊雅人爲主的磯崎部落，在交通環境與耕地需求的特殊脈絡下，逐漸變成多元族群混合，並以太巴塿阿美族人居多的地域，居民除了阿美人與撒奇萊雅人之外，也混雜有噶瑪蘭、布農以及漢人（包括閩南、外省、客家）。但相當有意思的地方在於，磯崎部落的族人並不會因爲阿美族的人數比較多，就認爲磯崎應該是阿美族的部落，相反地，磯崎部落的撒奇萊雅意識頗爲明顯，當地族人(即使是阿美族人)認爲他們在日常生活中所承襲的文化就是撒奇萊雅文化，故而在正名運動的過程中，「磯崎是撒奇萊雅的部落」之說法日漸凸顯，來自太巴塿的阿美族頭目如此主張，父親是從太巴塿遷移過來的 Banay 亦表示願意尊重並配合大家表示磯崎撒奇萊雅部落的事實：

現在磯崎太巴塿的人比撒奇萊雅多，就像村長講的呀，因為撒奇萊雅的人都搬出去了，我們家在太巴塿也是大家族，我們家族的人都遷過來呀，所以磯崎現在 100 多戶，大約 300 多人裡面，大部分都是太巴塿的，但是因爲我們住在人家撒奇萊雅的部落，所以我們也說自己是撒奇萊雅。因爲這邊最早就是撒奇萊雅的，不能因爲我們人多就說是太巴塿的。而且我們很多流傳下來的習俗，也都是撒奇萊雅老人家的，現在人家也已經成立了，所以我們就對外面說這裡是撒奇萊雅的，也就承認是撒奇萊雅呀。我也是有和我小孩說，你們爸爸有撒奇萊雅，所以你們也有哦。這樣..。（20080709 田野筆記）

由於此地離市區較遠，人口又較爲稀少，早期核心成員對磯崎部落並沒有太多關注，但這情況卻在當地執事者的推動下開始有了轉變，由於磯崎頭目的女兒 Siku 是撒奇萊雅族服的製作者，加上頭目 Sawmah 有著明確的撒奇萊雅認同，在 2007 年正名那年的豐年祭時，磯崎部落不但有半數族人換上撒奇萊雅的服飾，更在入口處掛上撒奇萊雅豐年節的布條，公開對外宣示磯崎是撒奇萊雅的部落。²⁷磯崎族人亦十分踴躍地參與撒奇萊雅的活動，族人不但在 2008 與 2009 年的正名週年紀念會上，組隊表演撒奇萊雅的歌舞，2008 年 3 月更是配合核心成員，將部落原有的海祭轉換爲撒奇萊雅族的海神祭。2009 年 5 月也自主性地成立花蓮縣加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會，並在成立大會舉行前即已當地招收了 50 多位族人入會，準備一同著手推廣撒奇萊雅的文化與教育。但這個看似「欣欣向榮」的部落，其實在官方的族籍劃分制度中，呈現另一番對於撒/美認同的樣態。

²⁷ 2007 年豐年祭，國福與磯崎部落以布條宣示撒奇萊雅，水璉部落是寫著阿美族，而馬立雲則是直接寫上馬立雲部落豐年祭，但在會場司儀表示我們撒奇萊雅正名了，以後要換回自己族服。

核心成員在 2008 月 3 月首次公布撒奇萊雅族籍登記人數時，發現撒奇萊雅認同相當外顯的磯崎部落裡，僅有十多位族人恢復或登記為撒奇萊雅籍，核心成員有些不解著為什麼這些有著明確撒奇萊雅認同的族人會在族籍登記上卻步，而願意以撒奇萊雅身份表述的阿美族婦女 Banay，也在是否要登改族籍的抉擇中，表達她雖然認同當地的撒奇萊雅身份，但還是覺得撒奇萊雅其實也還算是阿美族的想法：

我知道他們有在叫人去改呀，因為之前人很少呀，只有 77 個，後來現在有比較多嘛，是知道他們缺人呀，可是...，本來有想說要不要去改啦，可是想一想...還是沒有去改。我先生是純的、我公公、婆婆也都沒有去改呀，也不是有一起討論說要不要去改啦，就是想說就都是阿美族呀，改來改去也很麻煩...。就是看看他們什麼要幫忙的，我們會去幫忙呀，什麼撒奇萊雅的事也會去做，就只是沒有去改啦。

像我小孩子，我都和她講太巴塢的話，雖然這裡的撒奇萊雅的部落，但是出去外面和人家講，都是要講阿美族的呀，她們學校也是教阿美族的呀，撒奇萊雅的話她就只會一點點。像我家老二因為磯崎國小人太少被廢校啦，就要去新社念，我姑姑嫁到新社去，她知道那裡的噶瑪蘭才幾戶，可是學校就是教噶瑪蘭話，也不教阿美語，噶瑪蘭和撒奇萊雅也都是阿美族呀。

(20080719 田野筆記，底線為筆者所加)

Siku 也以認同當地與撒美混血的理由，替參與撒奇萊雅歌舞展演的 Sakizaya 海浪隊婦女們，解釋著為什麼她們並非如同核心成員所希望的登改族籍：

這些婦女她們是因為嫁到磯崎部落，因為認同當地，所以她們在公開場合配合用撒奇萊雅身分表態，但不能強迫她們去更改族籍呀，她們有些是阿美族、有些是布農族。今天是因為認同當地的文化，但不能叫她們改變原有認同呀。我們這邊很多都是一半的呀，所以他們當那一族都可以呀。如果要改，村長他們家附近的是純的，妳去問他們有沒有改。 (20080530 田野筆記)

但核心成員認為在撒奇萊雅登記數不足的情況下，只要是願意投入撒奇萊雅復振並主觀認同為撒奇萊雅的族人，就能成為是撒奇萊雅的一份子。Siku 的表述則顯示出對於族人來說，文化認同與族群認同其實是不同的層次感受，於是「認同當地」與「不純」的身份，成為磯崎族人參與撒奇萊雅活動並維持阿美族身分的「理由」，而可以被撒奇萊雅族「接納」，與族人「眷戀」、習慣於阿美族身分認同的多重性，促成了磯崎族人在阿美族與撒奇萊雅族中流動、縫合的多源性。

2008 年的豐年祭，磯崎部落還是有許多族人穿著撒奇萊雅的服飾，但會場

沒有再掛上撒奇萊雅的字樣，大會的總務老王說：「因為這裡阿美族人還是比較多，希望部落可以強調族群融合，就不特地放撒奇萊雅的名字」。但相當有意思的地方在於，布農族的老王雖然表示爲了要族群融合，所以就不要再特意講這裡的撒奇萊雅的部落，但他卻也還是認爲「撒奇萊雅」是磯崎很重要的特色：

我在做邀請卡時，雖然想說不要特地放撒奇萊雅的名字，但是想了一下，還是覺得撒奇萊雅是我們重要的一部分呀，所以我封面的照片放撒奇萊雅的你看，這樣還是比較有特色嘛。
(20080823 田野筆記)

那天我在豐年祭的會場中，沒有穿著撒奇萊雅族服，也沒有任何提問，但卻有位素未蒙面的族人主動附耳對我說：「我是阿美族不是撒奇萊雅人」。在我露出了不解的神情，表示不明白他爲何要主動對我說這些，他補充了一句：「我只是要和你說，磯崎不全部都是撒奇萊雅的。」這樣的現象透露著磯崎部落在撒奇萊雅與阿美族交互發展的情境脈絡中，族群特色與族人心理層面的因素，都成爲牽動未來村落文化發展的重要環節。

(四) 瑞穗鄉馬立雲部落 (Maifor)

馬立雲位於花東縱谷中段、舞鶴台地的山腳下，行政區隸屬於舞鶴村第 4-6 鄰，據當地耆老表示馬立雲的撒奇萊雅人，有些是在達固湖灣事件前，即已爲躲避太魯閣族人的獵首遷移至此，有些則是在達固湖灣事件後才大舉南下依親，所以有些族人會對戰爭有印象，有些族人則因祖先原本就在這裡，沒有參加戰役而對戰爭很陌生。²⁸馬立雲由於對外僅有台九線的交通管道，因此形成一個較封閉性、與外界接觸較少、高度保存撒奇萊雅語言純度的聚落。語言的保存，讓當地的族人擁有著外顯的撒奇萊雅意識。此外，雖然原住民族信奉西方宗教已是常態現象，但相較於國福里、水璉、磯崎部落，馬立雲部落有著相當虔誠宗教信仰，使得族人在被問及關於傳統信仰的事物時，常以教義詮釋傳統信仰與儀式的涵義，但在教會牧師以撒奇萊雅語講道，以及教導青少年學習族語的族語傳承中，再再都顯示教會對馬立雲部落撒奇萊雅族語與認同延續的影響性。

2007 年的豐年祭時，馬立雲的族人因爲還來不及製作撒奇萊雅服，所以仍是穿著阿美族的服飾，2008 年時族人仍舊未來得及製作族服，但在族語老師 Bonok 認爲「至少也要穿件背心」的趕工下，馬立雲的豐年祭會場不再是一片紅的阿美族服，而是有著多種顏色交錯的雜繪。有耆老穿著撒奇萊雅的長者服，也

²⁸ 關於馬立雲部落的發展史，過去在阿美族歷史中並沒有詳細的記載，族人對於撒奇萊雅由來的記憶，大多也因老成凋零而不復存在，僅有少數族人記得祖先是從花蓮市的達固部落而來，亦有族人受帝瓦伊·撒耘校長的影響，認爲祖先是從台南遷移來的。因真實的歷史已不易考究，故此處僅以耆老的說法表示有此一說，並不代表當地的歷史發展確是如此。

有族人著阿美族的背心，年長阿嬤們仍是穿著代表高齡的黑色族服；²⁹有些婦女穿著撒奇萊雅的族服戴阿美族的頭飾；也有族人仍著阿美族的衣褲，在外面再套上撒奇萊雅的背心。雖然我們或許會對族人服飾的「異質」、「混搭」交錯感到莞爾，³⁰但是對於只知道「這是撒奇萊雅衣服」的族人來說，由於他們對撒奇萊雅族服飾的意義，主要是在於象徵自己是撒奇萊雅的符號，尚缺乏生命經驗的內化，所以他們並不會如同核心成員般在意或要求著，撒奇萊雅族服要符合著那些顏色或款式的製作，因為對於這些在阿美族的身分中生活並走到今天的族人來說，含混、混雜、滲透與延續，都是他們在撒/美之間的真實。

二、研究對象說明

就田野經驗顯示知道自己是撒奇萊雅族裔、有撒奇萊雅認同的族人，大多為五十歲以上會說撒奇萊雅語的族人。雖然許多族人知道自己有著部分撒奇萊雅的血統，但因他們在生活經驗中覺得撒奇萊雅與阿美族並沒有差別，所以認為還是維持阿美族的身分認同就好；中生代以下的撒奇萊雅族裔，也在父母親不刻意強調撒奇萊雅意識的教育態度下，幾乎不會說撒奇萊雅語，有時甚至也不知道自己是撒奇萊雅後裔。目前參與撒奇萊雅族群復振活動的人，大多為各部落的頭目、村里長與知識菁英等核心成員，一般族人則是依情況決定是否參與，所以本研究對象，主要分為主觀認同撒奇萊雅族的核心成員（包括血緣上的阿美族人），以及一般族人（有著撒奇萊雅血緣或參與撒奇萊雅活動的族人）。核心成員主要以參與帝瓦伊撒耘文化藝術基金會、撒奇萊雅族自治委員會、撒基拉雅族重建發展協會等，負責籌劃撒奇萊雅族各項復振運動的成員為主。一般族人則主要藉由滾雪球的方式，以居住在部落的族人為對象，大多是中年以上的當地婦女、耆老、在部落附近工作的族人、少數還在就學的學童。年輕一輩的撒奇萊雅族裔，由於多因赴外求學、工作，聯絡不易，同時也因族群身份對於在都市生活中的他們來說影響不大，因此本研究並未納入其對撒奇萊雅的想法。此外，雖然本文所採用的田野資料都是在公開的訪談，或是參與觀察中取得的，但因本研究涉及於族群意識、族籍認肯、資源利益等敏感性議題，為盡量避免衍生報導人困擾，在研究對象的指稱上，有時不刻意強調訪談對象為何，以模糊略稱的方式呈現；多數訪談對象也以匿名（中文或族語的假名）呈現；而有些形象較具體的人物則是在難以迴避，或是已徵詢同意的情況下，以其族名稱之。

²⁹ 族人認為馬立雲阿嬤所穿的黑色的衣服是傳統的撒奇萊雅衣服，族人也表示由於年長的阿公大多過世，加上早期原住民大多只穿內衣褲，沒有特別做男生的衣服，所以馬立雲只有著黑衣阿嬤而沒有黑衣阿公。而有意思的地方在於，黑衣阿嬤的服飾由於與阿美族的紅色有著明顯的不同，所以被族人與核心成員接受為撒奇萊雅的衣服，而當地年長的阿公，由於沒有「傳統」不像阿美族的衣服，所以他們就穿著復振過程中所「重新設計」的撒奇萊雅長者服。

³⁰ 例如，當天 Sayum 指著某位載阿美族頭飾穿撒奇萊雅背心的阿嬤說：「哇這樣好炫哦，快拍下來」，一同參與的羅正心老師說：「這就是混搭風和拼貼風，是文化轉型的過程」。

表二、訪談者資料概況（族裔定義的檢驗）

部落	受訪人數共 63 人	受訪者職業別	年齡
水璉部落	12 人 (男 8 人、女 4 人)	醫師、公務員、多元就業 專案雇工、退休老師、臨 時工、教會師母等	10-20 歲 (1 人) 30-40 歲 (1 人) 40-50 歲 (3 人) 50 歲以上 (7 人)
國福里	10 人 (男 6 人、女 4 人)	頭目、營造員、計程車司 機、學生、飼料場員工、 公務員等。	30-40 歲 (3 人) 40-50 歲 (1 人) 50 歲以上 (6 人)
磯崎部落	14 人 (男 7 人、女 7 人)	頭目、小吃店、會計、服 裝設計師、傳道、雜貨店、 家管、鐵工等。	30-40 歲 (2 人) 40-50 歲 (5 人) 50 歲以上 (7 人)
馬立雲部落	9 人 (男 5 人、女 4 人)	族語教師、牧師、村里長、 自耕農、鄉公所雇工等	40-50 歲 (3 人) 50 歲以上 (6 人)
其他 (吉拉卡漾、七 腳川、荳蘭、薄 薄、北埔、飽干 等)	18 人 (男 9 人、女 9 人)	大學教授、退休教師、退 休台電員工、族語老師、 文史工作者、小學校長、 自耕農、養雞場、學生等。	20-30 歲 (1 人) 30-40 歲 (2 人) 40-50 歲 (9 人) 50 歲以上 (6 人)

第二節 研究方法與步驟

由於撒奇萊雅族裔大多已散居至花蓮各地，故而，為求掌握族群近況的便利性，我藉由參與撒奇萊雅族群自治委員會、帝瓦伊·撒耘文化藝術基金會等主要推動撒奇萊雅復振事宜的民間團體，先鉅觀地瞭解撒奇萊雅族人分散的情況，各部落主要負責聯繫撒奇萊雅事務的人士，撒奇萊雅復振的主要項目，與目前已進行的調查計劃等等，以求先對族群發展的進程能有通盤的瞭解，進而在參與活動中增加與各地撒奇萊雅族人接觸的機會，做為日後進一步接觸、訪談的契機。

本研究首先鉅觀地藉由歷史文獻、媒體報導、學術著作、口述史等資料，探究撒奇萊雅族揉雜認同的歷史脈絡、社會建構的影響，再以正式訪談、參與觀察、平時閒談等多重方式，探索撒奇萊雅族人多層次、流動性的族群認同內涵。雖然官方的族籍登記不能完整地映照族人的認同意象，甚至據此劃分認不認同或認同多少，但因撒奇萊雅人長期處於知道自己存在，但在國家角度上是隱性存在的位置，無論族人選擇現不現身、登錄與否，或是保持沈默被動都是具有意義的。所以我也會在參與觀察中，試圖詢問族人是否對於恢復撒奇萊雅族籍的想法，試圖藉由反映撒奇萊雅人無法斷然劃分的細緻特質與認同意向。

一、文獻分析法：史料、理論與相關研究文獻

由於撒/美交纏的認同意識，是在歷史、社會、環境資源變化的長時間脈絡下，歷經衝突、適應、轉化所致。所以本文藉由歷史進程的追溯，作為增進本文關注議題的理解縱深與認識根基，由此開展研究的起點。此外，歷史資料雖能提供過去的、當時的，與片面的資料，卻無法呈現族群意識與文化認同的議題具有的複雜特質，關於當代撒奇萊雅人的認同想像探究，仍需藉由實際進入田野的報導採集與文獻交互辯證。所以我將先對撒奇萊雅族的現況與發展脈絡有所認識之後，再經由族群認同、社會建構、文化揉雜的理論觀點，檢視田野的接觸與觀察，以文獻分析作為瞭解田野的認識根基；理論的架構提供解釋行為概念的邏輯；沈浸於田野調整觀看世界的位置，在既有的理論架構中，進行一種融合相異理論的論述方式，尋找觀看一條可回應不同情境、文化的詮釋路徑（Geertz 著，楊德睿譯，2002），以求對撒奇萊雅的認識獲致更加的完整性。

二、參與觀察法

本研究的參與活動，主要可以分為由核心成員規劃與撒奇萊雅復振事務相關的族群性活動，以及部落族人在平日生活參與。在由核心成員統籌的族群性活動中，我藉由協助文化教材編輯與重點部落評鑑、歌謠採集計劃、無形文化普查計劃、以及火神祭、海神祭、捕魚祭、木神祭等祭典儀式活動的籌備過程，從實務的行政工作中瞭解核心成員在外界要求提出與阿美族不同的文化證明時，將如何找尋、擷取撒奇萊雅元素，藉由形構、重塑、拼湊的方式，實踐撒奇萊雅族文化。雖然目前撒奇萊雅族的活動仍核心成員主導策劃，但因部落族人也會參與這些活動，所以我也藉此觀察族人對復振事物的參與情況與觀感。而在部落性活動中，我主要是參與磯崎部落的產業行銷活動，國福社區松年大學的課程，擔任水璉部落青少年文化成長班的講師與文史工作室成員的機會，在實際田野接觸訪談中，與族人建立友誼，逐漸深入瞭解族人的真實生活。

所以本研究的參與觀察雖然是從核心成員的復振事務著手，但在逐漸與撒奇萊雅族裔熟識之後，我也會在沒有「撒奇萊雅」公開活動的時機，私下前往田野地點，參與部落族人日常的婚禮、殺豬、捕魚、織布工作坊、老人關懷站等活動進行閒談，這些相處的機會讓我可以「展演」之外，觀察族人於日常生活的族群認同真實面貌，試圖從中推敲一般族人對於撒奇萊雅復振的觀感，並嘗試在族人的生活經驗中，烘托出隱匿於外顯展演中的揉雜性。

三、深度訪談法

雖然住在部落的族人常有團體聚會，但由於族人常常是阿美族和撒奇萊雅人共存的情況，所以即使是在受訪者彼此熟悉的狀況下，撒/美意識的討論仍會引起族人的不安與緊張感，例如：族人常會依在場情境而選擇以阿美族或是撒奇萊

雅的立場表述，有時也會有因議題敏感，或顧及在場的人們，而造成回答不豐富或話題跳躍。因此為顧及撒奇萊雅後裔不願刻意區分異己、影響族人情感的心態，以及他們鮮少在公開場合深入討論兩族的差異與關聯性的心理壓力，我儘量採取單獨的訪談方式，使用深度訪談法與論述分析法設計問題，訪談大綱主要分為：1.訪談對象的自我族群經驗、父母雙方的族籍；2.是否曾感受到族群或文化差異經驗；3.目前撒奇萊雅正名與復振的看法。4.對於恢復或更改族群的看法等關乎認同感等議題的開展，視訪談情況延伸到相關的議題。經由個人的縮影，深入瞭解族人如何得知自己為撒奇萊雅族後裔，從阿美族轉換為撒奇萊雅是否有所焦慮、掙扎，並以田野筆記的方式，紀錄回顧訪談過程中與訪談對象的人際互動與研究省思，以供論文書寫的研究、反思、分析的資料來源。

由於訪談不是在挖掘客觀的事實，而是意義的創造（畢恆達 1996：37-39），有時因年代久遠，當事者難免有遺忘或記憶模糊的情形發生，加上不同的情境、時空，都會讓人們以不同的方式來表達記憶中主觀認知的過程。因此訪談的重點並不強求絕對的真相，而是嘗試理解行為者在事件情境中，所產生的意義究竟為何，因為個人生命歷程中的每個轉折點都可能是族群認同改變的關鍵，甚至成為對族人的認同想像造成深遠影響的主因，所以本文對撒奇萊雅族裔的探究，不侷限於事實性的追究，而是希望能從中瞭解受訪者背後反映的歷史脈絡、當代的社會體系的影響，並從當事者的情感和觀點去解釋、處理社會經驗的脈絡，企圖在揉雜的認同想像間，呈現撒奇萊雅族裔特有的經驗輪廓。

第三節 研究限制

一、語言

本研究最大的限制即是我不會使用撒奇萊雅語或阿美語，雖然在遇到必須用族語溝通的情況，我都會尋求部落族人的協助翻譯，但族人所卻表達的內容，常常在翻譯的過程中已失原本的意涵，有時也會遇到族人無法順利翻譯，或將表達者的原意轉化的情形。所以當族人以族語表達時，我就只能揣測其表達大意，特別在撒奇萊雅語作為撒奇萊雅人與阿美族最重要的區辨條件下，無法分析族人使用撒奇萊雅族語或阿美族語的時機，常常讓人痛失許多值得分析資料。例如：雖然我常常在田野的過程中，聽到族人們說撒奇萊雅與阿美族完全不一樣，單字意思差很多阿美族會聽不懂，但在某次會議族人用族語交談的會議中，一位耆老對我說：「我先用族語講，之後再用國語講一次好不好？」由於當時我知道要討論的議題是什麼，所以我對他說：「沒關係，你直接講，我可以聽。」雖然我的意思是，我能從簡單的日文與中文單字中揣測發言人的原意，但耆老聞言後立即對我說：「妳會聽我們的話哦，妳是那裡的阿美族？」這時我不禁感到一股驚訝與陣陣失落，深深覺得若能分析族人在不同場合下所使用的語言，勢必對於兩族的交錯情況又能有呈現另一種不同的樣貌。

語言的限制，使得我的報導人大多是能說漢語的族人，雖然對於少數年長的族人可以透過翻譯進行溝通，但語言轉譯之間，詮釋深度等不同程度的相對干擾與反應，則是仍是本文難以克服的問題之一。

二、欠缺內部差異的比較論述

由於本文以滾雪球的方式探討撒奇萊雅後裔的揉雜認同，所以只要與撒奇萊雅相關的族裔，皆可作為預設的訪談對象，以期許得以廣泛地涵蓋多重層面的意見。但當我們在談撒奇萊雅後裔的揉雜認同圖像時，也必須承認在不同時刻、性別、年齡、階級、地域因素等相互交錯的生命階段，如何面對族群或自我身份，不但是行動者在思考過後的選擇，亦是動態的回應人生經歷及生命轉折的認同過程。本研究因未細究性別、年齡或社會階級對族人認同意識影響，也就法完整呈現個案研究的特殊性。

此外，我雖然試圖從生命史的發展階段中，探索撒奇萊雅族裔如何認知撒奇萊雅，以及意識轉換的過程，但由於過去族人是以一種「你知道自己存在，別人也知道你是撒奇萊雅，但與阿美族有著類同又不同的方式傳衍」。所以在多數族人的生活脈絡中，撒奇萊雅一直是未曾刻意提起，或是只知其名，但不知具體內容為何的事物。在討論社會建構或自我生命歷程經驗，如何與族人的意識產生連結時，往往會是撒奇萊雅意識較強，或較接近撒奇萊雅復振運動的核心成員比較願意表述，撒奇萊雅凝聚意識較為隱晦的族人則大多不願多談；亦有撒奇萊雅人從小就知道自己是撒奇萊雅，覺得外界環境轉變對他的認同並沒有造成大多的轉折影響，所以認為沒有什麼好多談的。這部分可能也因涉及隱私，加上我接觸的族人有限、仍未與族人建立起足夠的信任感有關，所以無法更深入的理解，對於族人來說「空白」、「沈默」，過去沒有被處理的意識究竟有什麼意義，也無法詮釋撒奇萊雅後裔的生命建構轉換階段。

三、研究者自身的立場

雖然我希望藉由長期深入的田野調查中，呈現「土著觀點」，但長期的互動關係，卻也不免個人或情感的涉入，當我與田野遭逢的過程中，就已呈現我與他者的交會，無可避免我與報導人的關係，發言角色、立論位置、現身姿態、所欲表達的經驗和情感，都影響著文本論述的方向，並非是一種純無瓜葛的中立論點。雖然撒奇萊雅族文化與族群探究的議題，時間與空間上似乎都靠得太近，以致在劇烈的變動性中，缺乏了學術所需的時間沈澱與批判距離，但我仍希冀能藉由我的田野觀察與書寫，在對文化與族群認同想像變遷的過程，以反思帶動著書寫的發展，在族群與文化異質流變的關係在中勾勒、傳遞著思考與想像的觀點。

第四章 撒奇萊雅族裔與阿美族交錯共生的族群邊界

我們所需要的是一種以第三向度觀看固定事物的方法回歸，一種使黑與白能共享活躍的文本書寫的路徑，一種往返與言語的談話方式，將語言帶到不落入非黑即白語境的集體與對話空間。
——Homi K Bhabha³¹

過去族群邊界的研究取向，大多著重於特定的人群如何形成、維繫與變遷，而本章將從三個面向探索撒奇萊雅族裔與阿美族曖昧糾結的族群界線，這三個面向包括區辨撒奇萊雅認同之線索的任意性；³²撒奇萊雅意識失憶與覺醒之間的拉扯；及正名後族人對撒奇萊雅認同之宣稱與游移的矛盾。在內容的鋪陳上，首先藉由語言與血緣這兩項「客觀論」所採用的界定標準為主軸，透過撒奇萊雅族裔在外界長久以來「既定」(given)³³的阿美族身分指稱，以及與阿美族交錯共生的生命經驗，探究族人的「撒奇萊雅」感知經驗，嘗試理解撒奇萊雅族裔對「撒奇萊雅」意象與認同線索是什麼，以及族裔如何透過意義的建構、轉化，構築撒奇萊雅認同線索。接著將討論拉回歷史脈絡，以撒奇萊雅族裔經歷外族鎮壓、統治的「恐懼」記憶起始，透過檢視撒奇萊雅族裔為何與如何產生「結構性失憶」，再以帝瓦伊·撒耘校長為尋求與阿美族的差異，所萌生的溯源、尋根的意識召喚為例，描繪當復振者意欲在撒/美纏繞難分的混融地帶，重新宣示族群身分，攪動原已逐漸沈寂的撒奇萊雅意識時，撒奇萊雅族裔在生命歷程所深植的阿美族/撒奇萊雅的識別(identification)與認同(identity)，將如何在隱蔽與隱現間，以一種欲連又斷、既承認又離異的心態，體現撒奇萊雅族裔特有的微妙、矛盾的認同情感。最後將討論的重點扣連到正名後，撒奇萊雅族裔遊走於撒/美的族群邊界時而滲入、時而疏離，在纏綿曖昧又藕斷絲連的認同情感中，尋找著磨合、協商地帶，呈顯撒奇萊雅族雖然能以「法定族群」的身分「現身」，但族裔對「撒奇萊雅身份」回返的追尋與認同想像，卻仍因空白斷層的歷史脈絡，以及撒/美的混同交纏，而持續模稜(ambivalence)擺盪著。希冀以觀照撒奇萊雅族裔在撒/美間相互流動與匯集的複雜體現，描繪撒奇萊雅仍在建構、演變，既是「成為」(becoming)又是「存在」(being)的持續認同生成過程(Hall 1991)，以印證且補足族群理論仍未深入挖掘的認同轉折。

³¹ 原文為 What we need is a way of looking that restores a third dimension to hard-set profiles; a way of writing that makes black and white come alive in a shared text; a way of talking, of moving back and forth along the tongue, to bring language to a space of community and conversation that is never simply white and never singly black. 引自 Homi Bhabha (1998:23) The white stuff. Artforum International, V.36, N.9, May 1998, 21-23. New York: Artforum.。

³² 此處的任意性，具有原生建構的意涵，意指雖然族人宣稱認同線索是根據語言、血緣等原生論元素，但事實上從族人對自我認定的族群想像看來，這些認同線索其實反映著族人因生活際遇所預設的主觀認定立場。

³³ Given 是援引王明珂(1997:37)引 Clifford Greetz(1963)對原生論傳承的既定資賦的概念。

第一節 「撒奇萊雅」的認同線索

本節藉由語言與血緣這兩項「客觀」認定標準，探究撒奇萊族裔對「撒奇萊雅」的意象與認同，以及與阿美族衍生似乎相屬又有區別的族群界線，試圖呈顯「撒奇萊雅」的認同線索，雖然有著原生條件的追尋，但族裔區辨撒奇萊雅認同之線索的標準卻是任意的，例如在語言與血緣的認定標準中，會說撒奇萊雅語的人未必會有認同的迫切性，有些不會說撒奇萊雅語的人，卻積極地參與族群建構的工作。關於血緣方面，雖然族人有時從父系、母系來追溯認定，但也有族人是在自己多方面的血統中，選擇對於她們來說具有意義的血緣認同。此外，族人居住的部落環境雖與語言血緣無直接關係，但亦對撒奇萊雅之認同產生影響。簡言之，撒奇萊雅的認同似乎是以語言與血緣為認定標準，但在實際經驗中這些判斷其實是反映在族人主觀認定所預設的建構原生論（constructed primordiality）立場。也就是說，撒奇萊雅族裔是否願意在「既定」的阿美族身分中，認為自己是撒奇萊雅人，並透過語言與血緣的意義建構，轉化為自我認同的族群想像，還是必須回到個人際遇、其生活經驗、居住環境等多方面的瞭解。

目前學界對於撒奇萊雅族的研究顯示著撒奇萊雅人與阿美族群在密切的接觸、通婚往來之下，已有著大量重疊的外顯文化特徵，使兩族已無明顯的族群邊界（蔡麗鳳 2005、黃宣衛 2008）。而陳俊男（1999：98-100）在《奇萊人之研究》中，則是認為語言與血緣可以做為認定撒奇萊雅人的依據，他以語言與父母的血緣的認定，以及撒奇萊雅人居住在阿美族人佔多數或少數部落的意識表現，得出語言為撒奇萊雅人主要認定並維持族群邊界，而血緣只是輔助依據的結論。

陳俊男（1999：100）繪製的撒奇萊雅人認定一覽表

父母血統 語言 使用情況	♂(S), ♀(否)	♂(否), ♀(S)	♂、♀均為(S)	♂、♀均(否)
會說 Sakizaya 語	是 S	是 S	是 S	1. 是 S 2. 被同化了
不會說 Sakizaya 語	1. 混合的 S 2. 不是 S	不是 S	是 S	不是 S

說明：1. 引自陳俊男（1999：100）

2. ♂表示父親，♀表母親，S 表撒奇萊雅人。
3. 混合的 S，族人認為是撒奇萊雅人，但有漸漸成為非撒奇萊雅人。

陳俊男（1999：100-101）對撒奇萊雅人認定一覽表的討論，導出了語言、居住部落是否為撒奇萊雅人的部落，以及主流社會「父方血緣」對撒奇萊雅人認定的影響作用。但是除了語言與血緣，以及族人居住環境中撒奇萊雅人數多寡之

外，當地的撒奇萊雅意識強弱，與個人後天的社會互動與際遇，也會牽動族人對於認定撒奇萊雅人的看法。例如：如果從陳俊男著重以撒奇萊雅語來認定是否為撒奇萊雅人的標準來看，核心成員的 Sayum 由於居住在撒奇萊雅意識外顯的國福里，加上父親為撒奇萊雅血緣連帶，所以雖然不會說撒奇萊雅語，但還是會被認為是被「混合」的撒奇萊雅人。但實際上，Sayum 卻藉由自身對族群復振的實際行動付出，獲取族人對她是撒奇萊雅人的認可，並不如上表的認定規則般，因不會說語言就被認為是混合的撒奇萊雅人，或不是撒奇萊雅人。³⁴誰是撒奇萊雅？撒奇萊雅人應該要符合什麼條件？這些問題預設了主體身分、文化認同與族群意識的指認，並指向自我/他者的辨識。由於撒奇萊雅族裔各自在歷史因素與地理環境的區隔中，有著迥異不同的發展脈絡，所以我認為對於撒奇萊雅人的指認、辨識，必須置於其內部脈絡探討，才能有所完整認識。故而本節並非意欲塑造或定義撒奇萊雅認定或認同的標準，而是希望透過族人從語言與血緣的感知經驗，探究「撒奇萊雅」認同的線索，以及認同轉換的流動意義。

一、語言的經驗

Anderson（吳叡人譯，1999：139）指出語言與認同的關係，在於它能夠產生想像的共同體，建造事實上的特殊連帶（particular solidarities）關係。Beger（鄒理民譯，1997：84）也指出語言是眾多符號中最為重要的符號系統，因為它能將共享的經驗客觀化。撒奇萊雅族裔在與阿美族人密切互動、接觸的過程中，常常為了溝通必須要學會兩種族言（撒奇萊雅語、阿美族），撒奇萊雅語與阿美語差異性，不但是撒奇萊雅人被認定為獨立族群的主要依據（林修澈 2006），同時也是撒奇萊雅人與阿美族產生異已感的主要原因之一。

精通撒奇萊雅語和阿美語，並曾協助語言學者進行撒奇萊雅語研究的 Tobah 認為阿美語有前綴、中綴、後綴，撒奇萊雅語僅有前綴、後綴，雖然兩者在文法結構相近，但因單字意思不同，所以在溝通表達上會有很大的差異。而我在田野經驗中發現，雖然撒奇萊雅族裔時常分享他們與阿美族人因語言差異的溝通的困擾，但是這些差異有時能使族人因而產生不同的族群認同，有時則是僅被視為是溝通工具，而非形成的認同來源。例如：阿美族人有些因使用撒奇萊雅語，並從中產生撒奇萊雅認同；有些則是僅認為是溝通工具；而撒奇萊雅人有時亦會在生活情境中，將語言的差異轉化或淡化，以降低撒/美的差異感；同時也有族裔過往對語言差異感受不深，但卻在生活際遇與認同的轉折下，回溯對語言感知的記憶，重新使語言差異產生意義的例子。也就是說語言差異與認同差異的影響性，其實並不直接，要從個人意義中去審覺。雖然就學術的客觀標準來說兩族的語言確實存有差異性，但是對於當事者來說，如果撒奇萊語與阿美語的差異未曾在其

³⁴ 田野經驗中發現，雖然有些族人通過了撒奇萊雅語的認證，但這些族人有些僅是會聽族語，或僅能以單字的方式和族人溝通，所以在此我是以是否能以族語溝通，做為是否會說撒奇萊雅語的依據，而非是以通過族語認證為標準。

生命經驗與心理需求的感知中產生作用，那麼即使會說撒奇萊雅，也無法成為形成撒奇萊雅認同的來源。

(一) 語言差異的感知

1. 撒奇萊雅後裔感知的語言差異

父母都是撒奇萊雅人的 Kulan，原本只會講撒奇萊雅話，後來到市區工作時，因接觸的人大多是阿美族，才慢慢學習阿美族語，那時還曾有阿美族人，誤以為他說的語言是外國話而不是原住民的話：

我出生在國福里，從小爸爸就和我們講撒奇萊雅話。一直到我二十幾歲出去開車時，才會講阿美族話，因為都聽不懂，剛開始和阿美族溝通時，還有用國語和閩南語，現在才會講阿美話。有一次我看到船說 balungah，旁邊阿美族的老人家就覺得很奇怪，我怎麼說他聽不懂的，因為阿美族的船叫 lunan，他就問我是說什麼話，我說撒奇萊雅的話，他才知道我說的是原住民的話，不然他還以為我在講外國人的話。(20080624 田野筆記)

Nowawatan 的父親是國福里的撒奇萊雅人，母親是荳蘭社的阿美族人，由於他的父親與爺爺、奶奶不會講阿美語，會說撒奇萊雅語的母親，總是和家人說撒奇萊雅語，Nowawatan 自然也就習慣用撒奇萊雅語與人交談，由於父母沒有刻意告訴他「我們是撒奇萊雅族」。所以 Nowawatan 直至離開家鄉時，才因語言的差異知道自己不是阿美族，習慣說撒奇萊雅語的他，也曾在與岳父母見面時，因雙方對語言單字的差異而有答非所問的情形發生：

小學的時候，我一直認為自己是阿美族，因為學校老師也是這樣教呀，到外面之後，我才發現語言竟然是不一樣的，我回家問爸媽時，他們說：撒奇萊雅就是阿美族呀，也是一樣呀。我後來去問阿嬤，她才說我們是撒奇萊雅，政府把我們分成是阿美族，但是語言是不一樣的。

我太太是台東長濱的阿美族，那時我到他們家時，我岳父說：「ay! o wawa macahyu kiso haw!」(孩子你一定很餓吧)，結果我回答：「hang! macahyu to kako」(對，我又熱又累)。後來才發現 macahyu 在阿美族是餓，可是在我們撒奇萊雅是悶熱，那時答非所問，感覺很丟臉。(20080721 田野筆記)

撒奇萊雅族的婦女常常在婚嫁之後，才發現雖然都是嫁到「阿美族」的部落，但因彼此溝通的語意無法正確傳達，常常讓撒奇萊雅婦女在與阿美族公婆相處時感到不知所措。馬立雲部落的婦女 Hana 就曾有這樣的體驗：

我剛嫁到阿美族部落時，雖然都是我們瑞穗這邊的，可是我們的話都不一樣。那時我只會講撒奇萊雅的話，都不能和公婆溝通，像很燙（kauti），在他們那邊的意思是活該、倒楣，所以他們聽到都會很生氣，我都不知道該怎麼辦，後來花了很長的時間才學會他們的話。所以我覺得我們還是要分開才好呀，話就不一樣，怎麼可以被分在一起。（20070524 田野筆記）

Hana 對於撒奇萊雅族與阿美族都被分為阿美族的分類中，因為有著語言差異致使與公婆溝通不良的慘痛經驗，所以她將語言差異的意義放大，認為撒奇萊雅族和阿美族應該要分開才對。Hoko 則是雖有著差異感知，但也因其個人的際遇而將差異意義轉化、縮減的例子，Hoko 父親是荳蘭社移居至水璉村的撒奇萊雅人，母親是七腳川人，長年在外地打零工的他，由於工作因素與各地的阿美族人都常有接觸的機會，擅長於與人互動的 Hoko，曾以嘻笑的語氣分享他講撒奇萊雅語被阿美族人取笑的經驗：

水璉像聯合國，南勢、北勢³⁵、撒奇萊雅都有，年輕人他們講的就是阿美族的話，我講的是最道地水璉村人講的話，就是撒奇萊雅話和七腳川話摻的，像我去花蓮市，他們都會笑我說：哎呀，你怎麼會講撒奇萊雅的話。其實他們也不是惡意啦，就是會...好奇吧。所以撒奇萊雅正名不錯呀，這樣全世界只有我們最特別耶，不過我血統這麼多耶，萬一那天七腳川也要正名，你看我要選那一個...，阿，選來選去還是阿美族最好了啦，你說對不對。

（20071202 田野筆記）

Hoko 知道自己有撒奇萊雅和七腳川的血統，認同著阿美族身分的他，將撒奇萊雅族與阿美族在語言上的磨擦，以揶揄玩笑或是理解他們也沒有惡意的方式轉化，這是他認同撒奇萊雅族、也認同阿美族的多層次的認同意識。

Di-Han 與 Tobah 是撒奇萊雅認同意識強烈的族人，他們是知道兩族語言不同，卻從不曾因語言差異而有負面經驗的例子。從小就住在新城鄉北埔部落的 Di-Han，是北埔部落主要參與撒奇萊雅活動的族人，當撒奇萊雅族籍登記數才達一百多人，北埔部落只有 7 人時，那 7 位族人正是他家的成員，有著明確撒奇萊雅認同意識的 Di-Han，在印象中沒有兩族不合或被嘲笑的經驗：

我們雖然被分為是阿美族，可是長輩在告訴我們的時候，都會告訴我們是撒奇萊雅，所以我們是撒奇萊雅是從小就知道的事，只是那時以為我們是阿美族的一部分，不知道是不一樣的。我們在部落和人對話時，我們會講撒奇萊雅的話，阿美族的長輩聽到就會說：「阿..這是撒奇萊雅的孩子」就會很開心的摸摸我們的頭。我後來在想可能是就像是他鄉遇故知，因為他們知道我們

³⁵ 在學術的分類中沒有北勢阿美，但 Hoko 從地理位置認為比水璉更北的族人應該是北勢的。

撒奇萊雅都四處逃難，所以看到我們就覺得很難得。

我高中在南投念書時，人家問我是那一族，我說是阿美族，然後我就會故意講我們撒奇萊雅的話，讓阿美族的同學聽不懂，那時都覺得很好玩、很特別，所以我一直覺得撒奇萊雅是很有優越感的。（20080529 田野筆記）

在馬立雲部落成長的 Tobah，由於長年在花蓮各部落傳道的關係，撒奇萊雅語和阿美族語都相當精通，可以依情境使用最適合當下需求的族語，所以他在語言感知上也沒有不好的經驗：

我從小在馬立雲部落就是講撒奇萊雅話，出去求學才講阿美話，因為我撒奇萊雅話和阿美話都講的很流利，我去外面都是看在場的那一族的人比較多就講那裡的話，所以我沒有經歷過別人問我是撒奇萊雅還是阿美族。（20080627 田野筆記）

在這一類別的經驗中，我們可以發覺撒奇萊雅語和阿美語的差異是存在，並讓族人產生撒奇萊雅認同的媒介之一。由於身份與主體性是一種心理需求，所以有些曾面臨過被嘲笑、感到困擾情況的族人，有的會將語言差異的意義建構、理解為撒奇萊雅與阿美族是不同族群的意涵（Hana）；有些則是自行轉化為生活的幽默之一（Hoko）。但如果認為會想從阿美族「獨立」出來的撒奇萊雅人一定都過不好的族群接觸經驗，那也並不一定完全符合現況，因為 Di-Han 與 Tobah 的撒奇萊雅認同，並非是深植於語言差異或是族群互動的違合感，而是來自於從小就知道自己是撒奇萊雅人的意義建構。也就是說，這些族人有些因為語言差異的問題，覺得撒奇萊雅認同是重要的（Hana、Nowawatan、Kulan）：有些雖然在語言感知上沒有不好的經驗，但他在撒奇萊雅意識的環境下成長，所以自然而然的覺得自己是撒奇萊雅（Di-Han、Tobah）；也有族人雖然曾在語言上有過不好的經驗，但因他所處部落的撒奇萊雅意識不強，加上個人後天的際遇因素，所以他不一定有著撒奇萊雅明確認同（Hoko），這些經驗的討論，也就顯示語言差異是否能生成認同，是必須放在個人對語言的主觀感知意義中去審覺的。

2. 使用撒奇萊雅語的阿美族人

撒奇萊雅族裔為了減少語言差異所產生的問題，大多在情境下學習撒奇萊雅語與阿美語以方便溝通，族人時常表示：「撒奇萊雅人很聰明會說阿美話，也會說撒奇萊雅話，會說兩種語言，阿美族人就都聽不懂撒奇萊雅語。」但有意思的地方在於，在撒奇萊雅族與阿美族交錯共生的含混地帶中，類同於撒奇萊雅人必須學習阿美語以便溝通的情境之下，也有阿美族人因遷移到撒奇萊雅部落，使用撒奇萊雅語和族人溝通，進而產生撒奇萊雅認同的情況發生。

馬立雲部落由於對外環境較封閉的關係，當地撒奇萊雅語保存的相當完整，族人也在此環境下對撒奇萊雅有著外顯的認同意識，正在編製撒奇萊雅字典的楊牧師就因當地語言保存的完整性而自豪的表示，馬立雲部落的族人不會被同化，反而是外地過來的阿美族人要學習講撒奇萊雅話：

撒奇萊雅語就是我們族群辨別的身份證，我們馬立雲部落因為都是撒奇萊雅人比較多又很集中，所以我們都講撒奇萊雅話，連外面嫁過來或是搬過來的阿美族都反而會被我們同化，要會講我們撒奇萊雅的話。

(20070826 田野筆記)

磯崎部落雖然早期多為撒奇萊雅人居住，但自從台 11 線開通後，撒奇萊雅人大多遷移出去，目前部落多為從太巴塢一帶移入的阿美族人。但由於早期磯崎部落所居住的都是撒奇萊雅人，較晚到的阿美族人為了溝通便利，也學會撒奇萊雅語。所以，即使現在當地的撒奇萊雅人並非多數，但撒奇萊雅語仍是當地常使用的語言，磯崎的 Banay 就曾指著二位到她家聊天的婦女說：

你看，我們一個是太巴塢的，一個是豐濱的、一個是舞鶴的，三個都是阿美族，但是講的話都不太一樣，所以在這邊我們互相講話都是講撒奇萊雅的話。

(20080709 田野筆記)

其中一位婦女答腔：「沒辦法呀，就嫁到人家部落，只好學人家的話，不然怎麼辦？」這些嫁到使用撒奇萊雅語部落的阿美族婦女，因為學習撒奇萊雅語，在部落常以撒奇萊雅語溝通，所以有時回到原生的部落時，家人還會覺得奇怪怎麼嫁出去之後講的話就不一樣了？

此類的族人經驗，除了顯示大環境對族人使用語言所造成的影響不容忽視，也讓我們得知撒奇萊雅語已不完全是為撒奇萊雅人的認同線索，例如馬立雲部落的阿美族人，雖然是在情境之下學習撒奇萊雅語，但「被同化」後的他們，大多被撒奇萊雅人視為一份子，所以嫁到馬立雲部落的婦女多半也因部落撒奇萊雅意識強烈，所以認為自己是撒奇萊雅人，並跟族人一起更改為撒奇萊雅族籍，如果不刻意追問她是本地人還是外面嫁過來的，她都會直接告訴你我是撒奇萊雅。而磯崎部落的婦女雖然認同當地，願意學習撒奇萊雅語，在公開場合願意用撒奇萊雅身分表態，但在一般的日常生活場域中，她依然維持自己阿美族的認同與族籍身份。換言之，雖然阿美族也會在情境之下學習撒奇萊雅語，但他們是否能從中生成認同，以及撒奇萊雅族人是否會因阿美族人學會撒奇萊雅語，就認為他們也能算是撒奇萊雅人，還是必須綜合族人居住環境中撒奇萊雅人數多寡，當地的撒奇萊雅意識強弱，與個人在生命經驗、生活環境與心理需求來探究。

（二）族名衍生的撒/美差異感

在語言差異的感知中，我們知道會說撒奇萊雅語的族人，常在語言上與阿美族有違合感的經驗。但在認同撒奇萊雅的族人經驗中，我發現有些撒奇萊雅語不流利，或者是原本不知道自己是撒奇萊雅族裔的族人，他們對語言的差異經驗，主要是來自撒奇萊雅的族名，³⁶只是有些族人會認為這只是一種和阿美族人常用名字上的不同，有些族人則會因此產生格格不入的矛盾感，進而回溯、勾連出撒/美有差異的意涵。

七腳川部落的 Yoko 表示，她的外婆是撒奇萊雅人，因為過去外婆總是刻意隱藏撒奇萊雅的身份，所以她原本也沒有發現兩者有什麼不一樣，但在事後回想時，她憶起撒奇萊雅語與阿美族語命名的差異性：

我小舅和叔叔的名字就很奇怪呀，我國中回來阿嬤這裡（佳林部落）時，都會覺得很奇怪，為什麼會叫這些名字，我小舅叫 Sayan，我二叔叫 Ludin，以前我們都不會記他和叔叔的名字，因為我們那邊都沒有人叫這種名字，最多的就是 Kacaw 呀...，所以大家都會覺得他們名字奇怪，有時候還會笑。所以我就是從名字判斷，外婆那邊就是撒奇萊雅的。（20080228 田野筆記）

Yoko 一直到撒奇萊雅正名後，回溯外婆也就是母系那邊族人的差異性時，才真正明白以前覺得「奇怪」的名字，原來就是撒奇萊雅的名字。後來我問她：「那你小孩知道自己有撒奇萊雅嗎？」Yoko 回答：「我小孩不知道，我很聽阿嬤的話沒有告訴人家我們撒奇萊雅，而且他們的名字都是阿美族的。」Yoko 聽從阿嬤「不要告訴別人你是撒奇萊雅」的教誨，所以她沒有告訴她的孩子「我們是撒奇萊雅的后代」，在她強調自己孩子的名字是阿美族的名字時，Yoko 傳遞出希望自己過去在撒/美間違合的違和感，³⁷能夠在其後代的生活中消弭的意圖。

Lisin 與 Mayaw 則是希望藉由撒奇萊雅的名字，多找回與撒奇萊雅相連的關連。Lisin 是帝瓦伊·撒耘的長媳，她一直到和帝瓦伊接觸時，才知道自己原來也有部分撒奇萊雅的血統，原先是都市原住民的她，對族群身份並沒有太多的感覺，認為反正都是原住民的血統嘛。她一直到公公過世，與丈夫正式接手推動復振運動時，才真正地回溯、連結自己與撒奇萊雅的關係。Lisin 在阿美族是豐年祭的意思，當她決定要當一個撒奇萊雅人後，在自介的時候她會向大家表示，雖然她現在是用阿美族的名字，但其實她也有一個撒奇萊雅的名字：

³⁶ 據耆老 Nowawatan 表示，原住民命名多是承襲祖先的名字或是從日常生活的用具而來。撒奇萊雅族與阿美族的單字不同，所以也就會產生以撒奇萊雅語命名時，阿美族人因不懂這個單字的意思，而感到陌生的情況。但在田野經驗中，因名字而產生撒/美差異感的情況算是少數。

³⁷ 本文中的違和感，是日文的いわかん指一種不舒服、不自在的感覺。

我奶奶的媽媽是撒奇萊雅，她原本給了我一個撒奇萊雅的名字，Kanasaw(海膽)，因為她覺得我很愛哭，後來我媽媽女生叫這個名字好像很兇、脾氣很差，剛好我是在豐年祭時出生的，所以就叫我 Lisin。(20071205 田野筆記)

Mayaw 也是個開始從名字重新加強與撒奇萊雅聯繫的族人，已改回撒奇萊雅族籍的他，也將自己的小孩也登記為撒奇萊雅族籍，給他們撒奇萊雅的名字：

我的名字是 Mayaw，大家會想為什麼撒奇萊雅人要叫阿美族的名字，這是因為小時候取名字的時候，時常生病，一直取到馬太鞍那邊的外公名字時，才沒有生病，所以為了不要生病，我還是用阿美族的名字。

我兒子的名字是 Balidas·Mayaw，Balidas 是山棕，這是撒奇萊雅的名字，我女兒名字的意思是小草，我們撒奇萊雅的應該是 Ludo，可是因為她出生的時候還沒有正名，已經先用阿美語的 Legus 叫她了，所以也來不及了..。(20080524 田野筆記)

Lisin 和 Mayaw 都希望藉由撒奇萊雅的名字，讓自己與後代和撒奇萊雅多增加一些連繫，同為撒奇萊雅復振事務核心成員之一的 Sayum，則是因為自己的族名，而在族群身份與自我認同有了重大轉折。三十歲出頭的 Sayum，從小就在父親虔誠基督教信仰的教育下成長，即使生長的國福里這個撒奇萊雅人意識較為外顯的地方，但因為只在假日參與教會的活動，所以她對撒奇萊雅並沒有太多的概念，只是知道這個名詞，並不知道它與阿美族的差異性能擴大成為一個族群。而一切的改變就在她進了原舞者舞團，請父親給她一個族名開始：

我小時候一直覺得自己是阿美族，那時只是覺得奇怪為什麼一個東西會有二種稱呼，像 katalan 是牛，lalapa 也是牛，但當時一直就覺得就是這樣，就像是天生習慣的文法一樣。和其他阿美族講話時，講其中一種就可以通，沒有注意過為什麼會有二種講法。

我進原舞者的時候，藝術總監懷紹，要求我要有一個族名，我就打電話回家，請我爸爸給我一個，他，說要和太太開會一下再和我說。叫我晚一點再打回去，後來他給我他媽媽的名字，於是我就有了 Sayum 這個名字。可是懷紹告訴我：「我們阿美族沒有人叫 Sayum 啊，³⁸你跟帝瓦伊·撒耘校長是不是同一家？他說他不是阿美族。」他要我回去問清楚我到底是那一族。

³⁸ 目前使用 Sayum 這個名字的，有 Sayum 與共同以撒耘為家名的帝瓦伊·撒耘的後代。帝瓦伊·撒耘表示祖母魯肚，撒耘的撒耘之名，是取自祖先從台南遷移時，曾幫忙他們的泰雅族人之名。Toko 則表示魯肚，撒耘過世時，曾告誡以後都不要再用「撒耘」這個名字了，所以水璉村沒有人以撒耘為名。日後國福里的 Sayum 與撒奇萊雅青年共同商討族群復振時，重新聽到 Sayum 這個名字的 Toko 還覺得奇怪：「怎麼會有人叫這個名字，這是阿嬤的名字耶。」

那時我很緊張，很怕我自己不是原住民，其實是平埔族還是漢人，我從台北回去花蓮問我爸。那時他沈默了一下後說：「他們從小就是聽得懂阿美族的話，也會說自己的話，所以我們二個都可以啦。」我跟他說不可以二個都可以，一定要說清楚，他就說：「他們也不知道為什麼，反正我們就這是這樣要會兩種語言，二個都可以啦。」

我回想起小時候問媽媽為什麼有些單字有二種說法，她都說都可以用啦，聽的懂就好啦！我就一直以為是說那一種都可以，現在才發現兩個是不一樣的話，原本我只是想要知道自己族別，現在卻越來越混淆。我知道自己是撒奇萊雅之後，印象很深的是當我和別人說我叫 Sayum，我是撒奇萊雅人，大家都不知道撒奇萊雅是什麼，但既然我爸爸給我 Sayum 這個名字，我就想知道撒奇萊雅是什麼，也是重新認識我自己，如果我今天隨便叫個 Banny 還是那個阿美族的名字，我今天可能就會去念戲劇還是做其他的事，不會在這邊用正名。
(20080117 田野筆記)

綜合 Yoko、Lisin、Mayaw、Sayum 的經驗來看，雖然語言或名字的差異性曾帶給撒奇萊雅人在生活上的困惑，Sayum 與 Lisin、Mayaw 也是因身份的轉變，而重新讓撒奇萊雅的名字，與兩種語言的差異性產生意義的例子。但要像 Sayum 這般因族名而對自身族群認同與身份主體意識產生重大轉變的例子，畢竟仍是少數，所以 Lisin、Mayaw 雖然知道自己是撒奇萊雅人，希望讓自己和後代多增加一些和撒奇萊雅的連結，但他們也接受自身已與阿美文化相融的部分，不會對自己的混雜感到排斥、矛盾，這也正呈顯撒奇萊雅族裔與阿美族在盤根錯節的族群想像中，試圖承接、累積「原生」情感的多樣認同。

(三)、語言作為溝通的工具

語言雖是族人較常感知撒奇萊雅與阿美族差異性的所在，但是當事者是否會因語言差異，滋生區辨的異己感，還是和個人的心理認知與主觀意識有著密切關係。所以與「撒奇萊雅」有關的族人，不一定會認為自己是撒奇萊雅人，甚至有時在撒奇萊雅人與阿美族混同居住的環境裡，因為沒有區辨彼此的必要性，語言的差異就不再被族人發覺，僅變成是一種溝通的工具，不具特別的意涵與差異性。

水璉部落早期的開拓者雖然以撒奇萊雅人居多，但因晚期的耕地需求與八七水患等原因，水璉成為阿美族人的移居地，在當地的交通位置與缺乏產業發展的因素，族人大多必須到市區工作謀生。水璉的撒奇萊雅人也就在部落生活與出外工作等社會互動都與阿美族人有著密切的接觸的經驗構築下，不特意區辨阿美族與撒奇萊雅的差異。當地的撒奇萊雅痕跡大多存於族人使用族語時，無意間摻雜的撒奇萊雅單字。雖然我曾聽過豐濱一帶的阿美族人表示：「水璉人說的話和阿美族差很多，他們應該是講撒奇萊雅的話」。但水璉的族人在共同以阿美族為

表述的互動中，無論是撒奇萊雅人或阿美族人都相當肯定阿美族的認同，有的表示他們在語言的混同中沒有發現兩族存有語言差異，有些族人則是知道有所差異，但在生活情境之中，將違和感淡化。

水璉部落的 Kilang，一直都不覺得水璉部落的撒奇萊雅人與阿美族有著語言上的差異，他是在撒奇萊雅族正名後，才知道原來當地也有撒奇萊雅人，甚至驚訝地發現許多過去以為都是阿美族的族人，原來也有撒奇萊雅的血統，Kilang 認為他沒有察覺兩族有語言上差異，或許是因兩族一直在生活在一起，所以在習慣成自然中，也無法辨別異同：

我是阿美族，但不是撒奇萊雅。雖然我們家有一些親戚是撒奇萊雅，但是我問我爸爸，我爸說我們家不是，所以我們應該不是。不過其實我自己也不會分撒奇萊雅和阿美族。我是一直到要正名時，聽到人家在說，才知道水璉有撒奇萊雅。很多人都是到正名了，他們自己說我有撒奇萊雅，我才知道他們是撒奇萊雅，不然我之前一直以為大家都是阿美族。當然也有可能是因為我們一直在一起，一直都有接觸，我們的話都混在一起了，有可能是習慣了，所以我們自己平常看不出來，也聽不出差異。（20081202 田野筆記）

同部落的 Lupas 雖然知道自己是撒奇萊雅族裔，也知道兩種語言有所差異性，但她和 Kilang 一樣，認為水璉的阿美族和撒奇萊雅人都已經混同了，所以在習慣阿美族的認同與表述後，她覺得撒奇萊雅也就是阿美族，沒有必須刻意區分，差別只是在於她比阿美族人還要多會撒奇萊雅語而已：

我們都是阿美族啦，沒有不一樣，就是差在我還會講撒奇萊雅話而已。這就像是（筆者）和我說國語我就和你講國語一樣，沒有太大的差別。（20071202 田野筆記）

Apy 是從水璉部落遷居到荳蘭部落的撒奇萊雅人，她對撒奇萊雅語和阿美族的差異也有著和 Lupas 類似的看法：

我們和阿美族的話不一樣，這就像是水璉也有客家人和台灣人呀，看到 nainai（客家人）就講 nainai，看到 Taiwan（台灣人）就講 Taiwan，看到 Sakizaya 就講 Sakizaya，都是一樣的啦。（20080830 田野筆記）

同部落的 Kilang 與 Lupas 一個是不知道撒奇萊雅語和阿美語有差異的阿美族人，另一個則是知道兩者語言不同的撒奇萊雅族裔，但他們都在未呈現出我們不是阿美族的外部想像，進而使我們是撒奇萊雅人的內部想像也模糊不清的水璉部落中，共享阿美族的認同。而 Lupas 與 Apy 將語言差異的意義縮減，也顯示

出因為撒/美沒有異己感，所以在「覺得都一樣」的環境下，語言的差異也就不易被發掘與深化。謝世忠（1987：22）指出隨著文化的認同之後，就是族群的認同，當這兩項認同演變成無形時，人種或族群在血統上的混合（即通婚）根本就不會產生問題，因為人們在下意識中，這群人中已無所謂的異族了。Apuy 的兒子 Atob 因為在生活經驗中，未曾注意過撒奇萊雅與阿美族是否存有差異，所以他並不打算細究自己所說的族語究竟是阿美語還是阿美語摻雜撒奇萊雅語：「不是都一樣嗎？都混在一起了還要分什麼」。而這樣的情況也正如蘇羿如、黃宣衛（2008：12）引用李廣均對王甫昌的族群想像對擴充的理論基礎，認為「對於族群意識的凝聚而言，外部想像和內部想像一樣重要，而且多半是先有外部想像（我們不是誰）的衝擊，才有內部想像（我們是誰）的概念出現」。

磯崎部落的 Tipush 在與其他阿美族人溝通時，發現自己講的族語原來是撒奇萊雅語，但在過去同為阿美族的分類下，她不覺得語言差異有什麼重要性。雖然日後父母親有和她提到其實我們是撒奇萊雅人才對，但 Tipush 認為這個指稱就如同撒/美的語言差異般，其實沒有太大的差別：

以前也不知道撒奇萊雅話和阿美話不一樣，因為都被叫是阿美族。後來我嫁去台北，和公公婆婆溝通發現才發現都是阿美族，可是話怎麼不一樣，我爸媽才跟我說，因為我講的是撒奇萊雅話，也沒有再多說什麼。因為老人家還是習慣講撒奇萊雅話，所以我們回來就講撒奇萊雅話，出去外面再講阿美族的，一直到這幾年在推正名，家裡的人才再和我們說其實我們是撒奇萊雅，這裡是撒奇萊雅的部落。

我知道的時候有點驚訝，竟然我們是撒奇萊雅族的，不是阿美族。不過也就這樣了啦，都當阿美族那麼久了，我也早就都和小孩說他們是阿美族了。反正我們平常都在台北，豐年節和過年才回來這裡，其實也沒什麼差別，也沒打算要和小孩說撒奇萊雅的事，如果以後他們有問到再說。

（20080530 田野筆記）

Tipush 的表述呈顯撒/美之間，除了文化與族群的混合之外，也因過去台灣社會教育較少重視原住民的研究與論述，加上年輕族人大多在都市化與現代化的浸濡中，造成與部落脫離、對自己族群態度淡薄的情感。因此泛原住民意識、結構性失憶的斷層空白，目前生活和族群身份沒有密切關係等因素，也間接成為撒奇萊雅後裔不認為有必要如同父母追溯兩族差異的必須性。

綜合上述族人的經驗來看，雖然日/美最明確的差異在於語言，但語言卻也不一定總是撒奇萊雅人與阿美族的區辨點，我們只能說語言是讓族人認知到撒奇萊雅與阿美族不同的主要依據，覺得兩族不一樣的族人，大多都是曾因語言差異

對生活造成的不便（Nowawatan、Komod、Hana），或是因主觀認同覺得應該要分開比較好（Di-Han、Tabah）。但也有族人覺得反正都可以溝通，認為語言差異並不對當前生活產生影響，也無力對過去歷史因素或外界的分類追究，所以不願刻意再去區分異己（Lupas、Tipush）。若將族人的語言差異感知與撒奇萊雅意識強弱做一對比的話，我們將會發現不但認為撒奇萊雅語與阿美語不同的族人太多來自撒奇萊雅族裔較聚集，認同意識較高的部落，同時部落族人對於撒奇萊雅的認同意識，也影響了他們對於自身保存撒奇萊雅語「純度」的自信。

（四）語言「純」度的自信

在族人的經驗分享中，撒奇萊雅語常是族人推測某人是否為撒奇萊雅族裔的媒介之一，但有意思的是，如果我們將語言的經驗與部落的認同意識做一對照，將會發現撒奇萊雅意識較明確外顯的部落族人，有時會暗暗較量彼此語言的純度。³⁹馬立雲部落在部落會議時，一位族語老師 Imi 就表示，以她和其他撒奇萊雅族人接觸的經驗來看，馬立雲部落講的話是最純的撒奇萊雅話：

我們馬立雲是最大的撒奇萊雅部落，現在只有我們的語言最純，我去國福那邊開會時，他們很多人講的都是阿美話，不是撒奇萊雅話，所以我們馬立雲講的話是最純的。（20080707 田野筆記）

國福里的 Nowawatan 曾在原住民電視台的活動下，到馬立雲部落陪耆老練唱撒奇萊雅歌謠，當我詢問他花蓮南北兩地的撒奇萊雅歌謠是否有相似或是不同之處時，Nowawatan 認為馬立雲的族人雖然自己認為是在唱撒奇萊雅的歌，但這些其實是阿美族的歌，相較之下還是有著歷史淵源的國福里最為正統：

這裡唱的歌很多都被阿美化了，雖然他們認為自己在唱撒奇萊雅的歌，但唱的曲調和歌詞都是阿美族的，不是撒奇萊雅的，這裡所講的語言也不是很純，還是我們主布部落最純。所以要藉由多接觸，慢慢讓他們重新習慣講撒奇萊雅的語，唱撒奇萊雅的歌。（20080721 田野筆記）

當我到磯崎部落訪問耆老時，村長阿盛不但熱心擔任溝通翻譯的橋樑，同時也表示磯崎部落講的族語是「純」的撒奇萊雅語，而不是像其他部落一樣，是撒奇萊雅人卻講阿美語：

我們這裡是最純的撒奇萊雅，講的語言也是最標準的，每次去開會聽他們講的話就知道，他們很多人都講阿美話，不太會講撒奇萊雅話，不像我們磯崎都是講撒奇萊雅的。（20080709 田野筆記）

³⁹ 核心成員或語言學家一般都認為馬立雲部落的語言保存較完整，在此我僅是呈顯各部落族人對於自己部落語言較「純正」的自信，並非是對於「純」與「正統」的完整討論。

由於各部落的撒奇萊雅族裔，在過去太多互不認識，也沒有往來，是後來才輾轉得知原來其他地方也有撒奇萊雅的部落，所以族裔對於撒奇萊雅的意識與建構，大多是來自己在部落生活經驗的積累，因此也衍生有些族人認為自己部落的撒奇萊雅語有著「正統」、「純正」，而其他族人的語言較為「不純」，是摻雜著阿美語並不是真正的撒奇萊雅話的樣態發生。當我取徑於撒奇萊雅族裔對語言感知經驗的表述時，發現此種展現語言「純度」自信的現象，僅出現在撒奇萊雅後裔較聚集且撒奇萊雅認同較外顯或強烈的馬立雲部落、國福里、磯崎部落。而對撒奇萊雅意識較不明確的水璉部落、山興部落、北埔部落的族人，雖然他們都知道最早來部落開墾的人是撒奇萊雅人，但在不同族群逐漸移入的混融下，水璉部落、山興部落、北埔部落的族人沒有標示自己語言的純度，有時還會稱讚其他部落的撒奇萊雅語比較「純」。

水璉部落的 Hoko 認為自己所講的話，雖然是最道正的水璉話，但並不是「純」的撒奇萊雅話，他覺得磯崎部落因為撒奇萊雅的人比較多，他們的撒奇萊雅話聽起來也比較「純」：

水璉的年輕人講的是阿美族的話，我和老人家（60-70 歲）一樣，是講最道地的水璉話，就是撒奇萊雅話摻七腳川話。如果你要聽撒奇萊雅話，要去磯崎，那裡撒奇萊雅人很多，他們都是講撒奇萊雅的話。（20081020 田野筆記）

同部落的 Komod，也表示雖然水璉村仍保存著撒奇萊雅的文化，但他自己因為在外工作需求，以及常以阿美族溝通的原因，所以他的撒奇萊雅話不是很好：

雖然我們水璉村依然保留很多撒奇萊雅傳統，但是因為國語和阿美語的關係，所以我自己沒有辦法說很流利的撒奇萊雅話。（20080716 田野筆記）

山興部落的 Kulas 雖然知道當地有撒奇萊雅人，自己也會說一些撒奇萊雅語，但他認為當地在多重移民匯聚的脈絡下，族人的語言早已逐漸形塑出不同於阿美族或撒奇萊雅的特色：

撒奇萊雅和阿美族現在其實也混的差不多，加上這裡是多元族群融合的地方，馬太鞍、太巴塢、七腳川、萬榮鄉的太魯閣族、客家人都有，所以這裡的阿美族也不是純粹的阿美族了。像我媽媽是太巴塢的人，嫁過來時，都想說這裡的話怎麼那裡奇怪？都聽不懂，好像不是阿美話，可是和撒奇萊雅的話也不一樣。（20080906 田野筆記）

北埔部落的 Di-Han 認為在當地阿美族/撒奇萊雅人的接觸互動下，撒奇萊雅語已不只是撒奇萊雅人才聽得懂的語言，而是在族人共同的互動經驗中，成為當

地人都能聽懂的语言：

我爸爸這邊(北埔)就是講撒奇萊雅的話嘛，我媽媽帶我們就是講阿美族的話。隔壁的頭目家也是講撒奇萊雅的話，他和大家講話時，當地人都聽的懂，也可以通呀。所以我覺得應該是外地來的，或是比較晚來，沒有接觸過我們撒奇萊雅的才會比較聽不懂撒奇萊雅的話。(20080529 田野筆記)

水璉、山興、北埔部落由於移民的摻雜，成員組成大多為撒奇萊雅與阿美族匯聚的情況，在族人共同為阿美族的「我族」中，這些部落的撒奇萊雅意識較為內隱，撒奇萊雅語所能產生的「異己」感，也漸漸在混同的脈絡中模糊。所以他們認為自己部落的语言不是純粹的阿美語或撒奇萊雅話。Di-Han 認為在地域性互動的交流下，撒奇萊雅語不只是撒奇萊雅人可以溝通的语言；Kulas 更是坦然表示山興在多元移民匯聚中，早已逐漸形塑出不同於阿美族或撒奇萊雅的语言特色。雖然语言的差異經驗，讓族人能夠察覺撒奇萊雅與阿美族的不同，並成為生成認同的媒介之一，但我們也必須注意在撒/美的混融下，语言是否能成為族人滋生撒奇萊雅意義的認同線索，還是與個人的主觀意識有著密切關係。例如水璉部落的 Hoko 與 Komod 因為语言的關係，認為當地還是撒奇萊雅人比較多，但 Hoko 的雙胞胎弟弟 Abi，與表弟 Kilang 則認為當地都是使用阿美語，不知道為什麼外面要說這裡是撒奇萊雅的部落。這些族人不同的感知，除了可從他們各自在语言經驗是否察覺差異審察之外，同時也必須考量在個人際遇與主觀認同間，匯集與流動於撒/美的認同處境。

二、血緣聯結

依原住民族認定法的規定，原住民族裔不限於父方或母方族籍註記的影響，可以依主觀認同決定族群身份，所以成年的撒奇萊雅族裔可以自行選擇阿美族或撒奇萊雅族的族籍身份。但對早已習慣、官方「既定」阿美族身分的撒奇萊雅族裔來說，是否有必要因應族群正名而改變族籍身份與認同想像，其實仍是在個人際遇、生活情境、情感需求，以及認同想像間斡旋，難有定論的討論。Dipesh Charkrabarty (2002) 指出族群身分的意義並不是在起源的歷史真實性，而是在於使他們聚集在一起是否需要重新被解釋，主觀重建的現實必要性上。雖然我們可以推測同一個部落或同一家庭的人可能會有類似的認同情感，但事實上撒奇萊雅族裔常因各自生命歷程的差異，對族群身分的認同情感有不同的想法與抉擇，例如：Sayum 從名字找回自己的認同後，她也替父母恢復撒奇萊雅族籍，她的姊姊雖然知道 Sayum 在做族群的事務，但由於她對撒奇萊雅的復振不感興趣，仍維持阿美族的認同與身份。所以我認為對於撒奇萊雅族裔來說，父系、母系或居住部落的撒奇萊雅意識強弱，其實都只是自己認同的參照條件，也就是說雖然血緣是撒奇萊雅認同最「原生」的連結，但族人是否會由血緣產生認同撒奇萊雅的歸因，還是必須端看個人在主觀心理因素與生活環境的協商抉擇，以及生活情境

是否有著促使其產生主動建構認同的必要。

(一) 父系/母系認同

Huyu 出生在壽豐的光榮部落，婚後隨著 Di-Han 到北埔部落居住，她雖然過去就知道自己的奶奶是撒奇萊雅人，但因當時採取母系認同，所以她一直都認為自己是七腳川人，早期只是協助丈夫 Di-Han 參與撒奇萊雅的復振事務，直到發現自己的舅舅是撒奇萊雅人時，她才重新建構撒奇萊雅認同對於自己的意義：

我是撒奇萊雅人，可是後來才知道自己是，本來不知道。我以前住光榮那邊，部落裡面都講的是七腳川話。我知道撒奇萊雅是因為我的阿嬤（父系）是撒奇萊雅的，她是國福那裡的人，小時候我就想說奇怪，怎麼她講的話我都聽不懂，可是我們家都是以母系為主，所以也沒有想那麼多，就是七腳川人。

我原本也不知道他（Di-Han）是撒奇萊雅呀，是結了婚嫁來這裡，聽公公講話覺得很像我阿嬤講的話才知道他們家是撒奇萊雅的。他（Di-Han）在用正名的時候，我也還不知道自己是撒奇萊雅人，可是從他去選舉時，我就喜歡幫他搖旗吶喊，所以就和他一起去台北行政院（遞交正名申請書）。結果我看到我的舅舅（母系）也有去，一問才知道，阿..，原來我媽媽也是撒奇萊雅，我也是撒奇萊雅哦。知道自己是之後就沒辦法呀，更要幫忙做呀，我有回去光榮那邊跟大家說我們要認祖歸宗，可是因為我媽媽他們都過世了，所以也就沒有人要改。
(20080529 田野筆記)

像 Huyu 一樣有著撒奇萊雅血統，但在父母親教育以及環境的因素下，不知道自己是撒奇萊雅族裔，直到有天突然被告知、才驚覺自己可能也是撒奇萊雅族裔的例子其實並不算少數。山興部落的 Kulas 從小也一直以為自己是阿美族，雖然曾聽過老人家講撒奇萊雅，但那時都不以為意。直到國二那一年，帝瓦伊·撒耘校長到他的學校去演講，告訴他們說撒奇萊雅不是阿美族的。他回想起聽過部落老人家講過撒奇萊雅這個名詞，在回家詢問後，才知道自己原來也是撒奇萊雅的血統。知道撒奇萊雅和阿美族有所不同的 Kulas，在思考了一陣子之後，決定用母系社會的說法安置自己的身份與認同：

那時我問他們撒奇萊雅是什麼，我們這裡是不是撒奇萊雅人住的。我爸爸就說他是撒奇萊雅，我媽媽是阿美族，知道之後就在想呀，這二個好像不太一樣耶，那我要認同那一邊，後來想一想，我們阿美族是母系社會，所以還是跟媽媽這邊當阿美族好了，不過如果人家有問，我也還是會說我有阿美族混撒奇萊雅。
(20080907 田野筆記)

Haru 是在與研究所同學接觸的機會下，才偶然得知自己除了阿美族之外，

也有許多族群的混血。雖然早期在母系為撒奇萊雅，以及與核心成員是好朋友的因素下，Haru 曾協助撒奇萊雅族的正名運動，但他在正名成功後，卻也因為父系為七腳川人的認同情感，選擇與撒奇萊雅族漸行漸遠：

小的時候我只知道自己是阿美族，然後知道七腳川，也沒有想過什麼其他的東西，只是有時會覺得奇怪為什麼媽媽那邊的阿公念的數字和爸爸念的不一樣。一直到在政大看到俊男在編撒奇萊雅和阿美語差異的單字時，我發現上面的數字是阿公念過的數字，回去問爸媽，才知道爸媽是撒奇萊雅和七腳川這兩種不同血統的人。

因為有二種好像有點意思了，我就再往上問，那爸媽的爸媽是那裡的，然後就知道阿公是撒奇萊雅，奶奶是薄薄社的阿美人，爸爸的祖先還有噶瑪蘭和外省的血統，這下就複雜啦，這麼混亂，我到底要認同什麼？

那時撒奇萊雅剛在推動正名的時候，我也有參與，一直到正名成功了，我想一想還是決定還是要以父系這邊的認同為主，也就回去做七腳川的事情。

(20080117 田野筆記)

Huyu、Kalas 和 Haru 對於是否要當撒奇萊雅人有著不同的選擇考量，雖然 Huyu 以：「我看到舅舅出現撒奇萊雅的正名活動，就想說完蛋了，我也是撒奇萊雅。這下沒辦法了，一定要認祖歸宗好好做了」。透露出 Huyu 是以母系角度的說法來決定自己的族籍與認同，但 Huyu 顯現的也並不完全是一種遇到就認了，選擇當撒奇萊雅人的心態，她的選擇其實也有部分的考量是在於她的丈夫參與了撒奇萊雅的復振運動，所以 Huyu 才在生活情境中重新解釋，重建對撒奇萊雅身分意義的必要性，讓她更「順理成章」地覺得有身份立場與必要性，去說服同樣也有撒奇萊雅血統的人一起認祖歸宗。Haru 和 Kulas 則是因所處的環境，與周遭的親友大多為阿美族表述與認同者，在他們的個人際遇中，也從未與撒奇萊雅有過什麼正式的接觸，所以撒奇萊雅對他們來說僅是記憶中的某些片段，欠缺生命經驗、歷史記憶與「原生」情感的累積與承接。因此 Haru 和 Kulas 在撒奇萊雅認同的斷層空白裡，各自選擇以母系社會或父系認同的解釋讓自己維持阿美族的身分認同，而 Kulas 雖然選擇當阿美族，但他承認自己有撒奇萊雅的混融，也顯示著認同並不是單選，而是可以多重流動的。

Huyu、Kalas 和 Haru 知道阿美族與撒奇萊雅族不同，所以他們有著如何在撒/美間，安置自身認同的掙扎、轉換，而 Simu 則是在撒/美的混同中認為沒有必要特地當撒奇萊雅人的必要。從小就七腳川部落長大的 Simu 一直到師專畢業出社會工作的那年，外婆才告訴她：「其實妳也有撒奇萊雅...。」但 Simu 認為兩族僅有語言差異，撒奇萊雅文化也又大多與阿美族無異，所以對她來說撒奇萊

雅就像是附屬於自己的阿美族認同的另一個資源一樣：

你要怎麼去分阿美族和撒奇萊雅族？說語言嗎？可是阿美族也有很多不同的方言呀，說文化？現在也看不出來兩邊的文化差異在那裡呀？那些現在說是撒奇萊雅文化的，很多都是後來才創造出來的，你說是不是真正的撒奇萊雅文化我們也不知道，搞不好還會有積非成是的可能。所以對我來說，我出去會說我是阿美族，然後也有撒奇萊雅，算是多一種身份，也多一種資源嘛，可是我不會想要去改族籍，因為沒有那個必要呀。（20080916 田野筆記）

Simu 的表述映照了多數撒奇萊雅族裔在與阿美族混同後的抉擇。由於族人居住的部落環境，亦對撒奇萊雅之認同產生影響，所以血緣繼嗣的作用性中，也常常呈現著難以言說的尷尬情境。雖然族人會從某人的父母親是否為撒奇萊雅人，來推測某人是否也是撒奇萊雅人，但對於當事者來說，有撒奇萊雅血緣、是否為撒奇萊雅人，有撒奇萊雅認同，其實並不能武斷地劃上等號的概括判斷。

Lais 是飽竿部落的阿美族，由於他與帝瓦伊·撒耘是好朋友，加上他成長的過程常與撒奇萊雅人有所接觸，所以他與妻子雖然不是撒奇萊雅人，但卻相當支持並參與撒奇萊雅的復振活動，關心著撒奇萊雅文化的發展，甚至也通過撒奇萊雅語的族語檢定：

雖然我是阿美族，但是我從小身邊的人都是撒奇萊雅人，因為我成長在一個撒奇萊雅的環境，所以我也會講撒奇萊雅話。加上後來看到帝瓦伊·撒耘的熱心參與非常感動，所以我也希望能讓原住民多一種文化、關心撒奇萊雅人的發展。（20080906 田野筆記）

當他表示自己成長在一個撒奇萊雅環境時，我問他：「所以飽竿那邊是撒奇萊雅人比較多嗎？」他笑笑地回答我：「我聽語言是這樣啦，可是他們有沒有承認我就知道了。」後來我追問他頭目與頭目的小孩是撒奇萊雅人嗎？Lais 維持他保守、不武斷認定誰是撒奇萊雅人的態度告訴我：

我可以和你說頭目有撒奇萊雅，他也有承認有，他覺得自己是阿美族也是撒奇萊雅，至於他女兒有沒有承認，還是她覺得自己是不是，我就知道了。（20080906 田野筆記）

Lais 的陳述透露著居住在阿美族部落裡撒奇萊雅族裔的心態，比起居住在撒奇萊雅族裔聚集部落的族裔，有著更多的族群認同矛盾與潛在衝突性。血緣聯帶意義的建構、轉化，在對於父系、母系血緣繼嗣的意義探究中，顯示個人在生活情境所需的主體身分，往往是建立在文化認同與族群意識的預設與辨識。雖然有

些族人表示他們是遵循父系或母系的認定標準，但當我們細究族人對於血緣條件的追尋時，卻也發現這些撒奇萊雅認定線索的追尋，其實沒有一定的標準，所以我們能推測某人可能可以成為撒奇萊雅人，但卻無法預料他的認同會為何，同時知道自己是撒奇萊雅人，是否願意以撒奇萊雅表述，和是否有著撒奇萊雅認同，是否願意當撒奇萊雅人，其實也都是不同層次的問題，還是必須端看族人在主觀預設立場下的行動與選擇。

（二）假定（assumed）的血緣聯繫

住在磯崎部落 Kiniw 血統相當多元，但她是個撒奇萊雅認同相當明確的撒奇萊雅人。kiniw 的父親是光復的阿美族，母親是撒奇萊雅人，外公是國福的撒奇萊雅人，外婆是被噶瑪蘭收養的客家人。如果就親緣的認定來看，若說 Kiniw 是採取媽媽是撒奇萊雅之母系認同，那麼當她再往上追溯時應該是會認為自己是噶瑪蘭人，但她卻在外公外婆之間選擇了外公撒奇萊雅人的認同。所以當我們綜合血緣聯繫、語言差異與居住部落的撒奇萊雅意識強弱等因素來解析時，會發現 Kiniw 認為自己是撒奇萊雅的原因，並單單僅是在於父系或母系的考量，而是自身擁有的撒奇萊雅血緣，加上使用撒奇萊雅語的磯崎部落有著明確的撒奇萊雅意識，讓她混雜的血統有了明確認同。⁴⁰所以我認為撒奇萊雅後裔對於血緣連結是否能起作用的感知，並非是一種虛假意識的探究，而應該是說當血緣聯繫被行動者假定（assumed）、宣稱時，血緣認同的意義才隨之生產出力量。⁴¹

Lisin 則是個可以詮釋建構原生論的實例。Lisin 小時候住花蓮市區，由於她的父親認為孩子應該要專心念書才有前途，所以她除了知道自己是阿美族之外，並不太有機會接觸原住民的事務。師專畢業就北上工作的 Lisin，一直都覺得自己就是都市原住民，早期也常常被笑說：「妳是原住民還不會跳原住民的舞」。她對族群身分的重新認識與投入撒奇萊雅復振運動的契機，是源自於她的公公帝瓦伊·撒耘校長。

Lisin 在花蓮的家離校長家很近，在同事的引薦下，有天她去到校長家做客，校長知道 Lisin 的老家在達固湖灣附近時和她說：「妳可能也有撒奇萊雅的血統，可以回去問看看」。Lisin 回家一問，才知道原來自己奶奶的媽媽是撒奇萊雅人，所以其實自己有八分之一的撒奇萊雅血統。但是這對長期待在都市，親戚、周圍

⁴⁰ 這裡的混雜是以外部的觀點來說，kiniw 並不覺得她自己的血統混雜，認為自己是撒奇萊雅人的她，平常她都告訴別人，她外公是國福來的撒奇萊雅人。在追問之下，才會說明其他家庭成員是來自那些地方的族人。

⁴¹ 事實上我在田野期間也有發現血緣的「純不純」，其實也會對撒奇萊雅族裔的心理觀感造成影響，例如有族裔會因為自己的純而感到自豪，也有族裔雖然相當認同撒奇萊雅族，但卻因自己「不純」的血緣表示：「因為我爸爸是阿美族，所以我看鏡子都覺得自己長的好像不太像撒奇萊雅。」但因本文著重於族裔撒/美的揉雜認同的探究，所以就不將焦點置於混血族裔對於其血統「純不純」的心理觀感。

的朋友，普遍都和外省人結婚的她來說，有撒奇萊雅這個血統，並沒有什麼差別：「就是有原住民的血統嘛。」當時 Lisin 並不特別在意件事。直到校長過世之後，Lisin 與丈夫 Toko 雙雙返回花蓮正式接手撒奇萊雅的復振事務時，Lisin 想到公公過去推動復振事務的艱辛，也看到丈夫接棒後的辛苦。所以，即使她過去所承襲的文化，都是阿美族的文化，以致於她對撒奇萊雅族有著相當程度陌生與未知的空白斷層，但她還是毅然決然地投入撒奇萊雅族的復振運動，將族籍更改為撒奇萊雅族，並咬著牙根編輯自己完全「陌生」的撒奇萊雅語教材：

一開始我公公找我一起編奇萊語的教材時，我聽到都嚇死了，我又不會講我怎麼編...，不過那時只有我在花蓮，所以就還是接啦，叫他們給我素材，然後我想辦法把它們煮成一道菜...。後來我公公走的時候，奇萊語只編到第三階，總共有九階耶，我就只能用阿美語的語法邏輯苦撐，再怎麼樣都得把它們編完。
(20071205 田野筆記)

爲了從事族群復振而犧牲自己原本清閒生活的 Lisin，有時也會在繁忙的壓力，以及面對其他撒奇萊雅後裔對復振活動的不諒解，忍不住抱怨，如果不是因爲當時看到她公公的辛苦受到感召，覺得也要爲族群付出，她自己其實可以選擇不當撒奇萊雅族就自私的過自己的生活就好：

在跑正名的那幾年，常常每天下班就是要去各部落開說明會，去簽連署同意書，很累、很忙，老人家也常常不諒解，他們都會罵我們：「你們知道什麼是撒奇萊雅嗎？不會講撒奇萊雅話，還是要去做什麼撒奇萊雅？」我告訴她，我們會努力去做，讓這個族群更好，請她幫我們簽同意書，她都不願意。

正名前常常跑來跑去，現在正名了要做的事也還是很多，編教材、族群會議，祭典什麼的，我要做族群也要顧三個小孩，我爸都罵我家裡都顧不好了，還要去做什麼族群的事。有時真的很累，不知道爲什麼不能過得很輕鬆瀟灑。

我今天其實可以說我不是撒奇萊雅，我是阿美族，可是我們不能那麼自私，因爲如果每個人都那麼自私，這個族群要怎麼辦，我當初就是看到我公公坐在水璉祭場上痾慶老人的背影，讓我覺得自己不能那麼自私。我今天會這麼忙、這麼累都是因爲在替族群做事呀。
(20080823 田野筆記)

儘管 Lisin 只有著八分之一的撒奇萊雅血統，但在她擔心撒奇萊雅的傳承與認爲自己不能自私的只當個阿美族，要爲撒奇萊雅族付出時，我們看到她對族群的認同情感，已不單單僅是原生論的血緣連帶對先天既定的承繼，而是原生建構論的意義重構。

在此章關於語言與血緣的感知經驗中，我們得知有些族人將語言的差異視爲是兩個族群的差異，希望阿美族人與撒奇萊雅人不要再被視爲同一族（Hana），但也有族人認爲語言只是一種溝通工具（Apu），不但對他們阿美族認同沒有太大影響，甚至也沒有察覺語言的差異（Kilang、Atob）。族名的差異感是促使 Sayum 回返撒奇萊雅認同的主要原因，她認爲如果她不是有一個撒奇萊雅的名字，她可能就不會投入撒奇萊雅復振行列，但對於 Lisin 與 Mayaw 來說，撒奇萊雅的族名只是他們重新和撒奇萊雅連結的媒介，而不是對於族群情感的執念。血緣連結雖然同樣也是撒奇萊雅族裔以親緣關係聯結認同的方式之一，但是除了族裔們採取父系（Haru）、母系（Kulas）認同安置自身的說法之外，我們也看見他們各自在其生活情境的條件，選擇要認祖歸宗、不自私的做撒奇萊雅人（Huyu），或是維持原本阿美族身份，將撒奇萊雅人視爲另一種身份資源（Simu）。也有族裔是在自己多方面的血統中，選擇對於她們來說具有意義的血緣認同（Kiniw、Lisin），產生對撒奇萊雅的認同聯繫。綜合撒奇萊雅族裔在語言經驗與血緣聯結的感知來看，雖然先天承繼的原生連帶具有產生情感責任與義務的族群認同，也能作爲撒奇萊雅族人所追尋的線索，但此類歸屬感的抽象概念，似乎無法完全成爲撒奇萊雅後裔產生認同作用的依據。Horowitz（1985：56-57）認爲族群如果沒有組織性的社會親密關係與親屬經驗的連結，強調真實或假定（assumed）血緣的關係，那麼單靠血緣聯結（birth connection）很難維持強烈的族群認同感。Geertz（1969：109）在原生論中強調原生連繫的重要性，並不在於先天既定資賦（givens）的本質連結，而成員本身主張對血緣、語言等假定資賦（assumed givens）所產生的情感、認知與歸屬感，才是成員的意義與形塑認同的力量。Cornell & Hartmann（1998：90）認爲建構原生論的族群力量，不是純粹（pure）原生連帶關係，而是來自於原生論的修辭學（rhetoric）和象徵主義（symbolism），主動在歷史記憶、經驗與文化中，由血緣連帶的建構，達成族群認同的目的。在試圖理解撒奇萊雅族裔如何隨著主觀意識與情境的流動，建構對於語言與血緣意義瞭解的過程中，我認爲與其將一切視如情境所至，不如將其理解爲撒奇萊雅的認同，是當族裔願意宣稱深植於血緣聯繫的力量，並主動在歷史記憶、經驗與文化中建構意義時，認同才開始產生作用。也就是說當撒奇萊族裔在語言、血緣等原生紐帶生成意義，並宣稱認同是根植於此時，撒奇萊雅的認同才開始產生力量。

第二節 隱蔽與隱現的蟄伏

之所以有記憶的場域 (site of memory)，是因為不再有記憶的真實環境 (real environment of memory)。

諾拉 (Pierrer Nora)，〈記憶與歷史之間〉⁴²

撒奇萊雅族之所以會與阿美族的族群邊界交雜難分，除了早期的殖民力量、國家強權，以及祖先蒙難的心理創傷等因素，讓撒奇萊雅人不得不與阿美族人共同組成新生活圈之外，族群分類的指稱力量，撒/美混居的生活情境，都是促使撒奇萊雅人逐漸在結構性失憶中，重新詮釋族群的歷史記憶，進而在宣稱與指稱，接受、融入阿美族的社會生活並形成阿美族認同的原因之一。法國歷史學家 Nora 認為記憶的場域，既是場所也是論題 (top, both places and topics)，各種記憶在此幅合、濃縮、衝突，決定它與過去、現在和未來之間的關係 (賈士衡譯，1998：208)；Halbwachs (畢然、郭金華譯，1992) 認為族群是賴於共同起源或集體記憶排除外人，形塑族群的自我意象 (self-awareness)、歷史記憶與文化，因為歷史是藉由當下的認識形塑而成，受到社會所主導的集體框架所限制，所以記憶的同時也代表著遺忘，我們要意識到我們是在什麼樣的基礎討論記憶，並意識集體形成的脈絡為何。

由於集體記憶與歷史意識是在過去如何被記憶傳遞與勾勒歷史意識，並提供想像基礎下夾纏不清的。所以本節將藉由撒奇萊雅族裔的歷史記憶，探究族裔如何在結構性失憶的斷層空白中，建構阿美族的認同意識。接著以帝瓦伊·撒耘校長為尋求與阿美族的差異，所萌生的再現建構為例，試圖理解撒奇萊雅族裔對歷史記憶的轉化、建構、重新宣示的意圖。最後透過當復振者攪動原已逐漸沈寂的撒奇萊雅意識時，族裔對「撒奇萊雅」重新再現的不安定感，以及希望再現卻苦無一個相應文化與身分認可的焦慮感，描繪族裔在撒美交雜的生命歷程所深植的阿美族/撒奇萊雅的識別 (identification) 與認同 (identity)，將會如何在隱蔽與隱現間，以既連又斷、既承認又離異的心態，體現撒奇萊雅族裔特有的微妙矛盾、游移曖昧的多重認同情感。希望透過探究撒奇萊雅意識在失憶與覺醒之間的拉扯，窺探撒奇萊雅意識的消漲變化，進而在瞭解關於撒奇萊雅身分、文化認同與族群意識的樣態。

一 消跡？！撒奇萊雅的「恐懼」記憶

王明珂 (1997：45-51) 認為記憶是一種集體社會的行為，當現實環境變遷導致人群認同改變時，社會群體為合理化當前的經驗印象，有時會產生「結構性失憶」與「集體記憶」的建構過程，藉由依賴某種媒介對記憶傳承的扭曲間斷，

⁴² 引自克斯汀·海斯翠普，1998，《他者的歷史-社會人類學與歷史製作》，頁 202。

或是以各種集體活動來保存、強化往昔歷史，造成族群邊界的變遷與流動。林素珍、陳耀芳（2007）也認為記憶是歷史的承載，歷史也製造著記憶，人雖然是書寫歷史的主體，但歷史與論述的力量卻總為我們決定記得什麼、忘掉什麼，以怎樣姿態、形式理解過去。以下我將從撒奇萊雅族裔對達固湖灣的受難記憶的認知為起始，在「恐懼」與是否「失憶」間，透過記憶置換（meroties of displacement）與結構性失憶的討論，描繪撒奇萊雅族裔如何與為何逐漸融入阿美族的情境，試圖藉由集體記憶的轉變過程，瞭解撒美盤根錯節的族群想像。

（一）、「恐懼」記憶

目前撒奇萊雅族人最為清楚的一段歷史記憶是 1878 年造成族人流亡的達固湖灣(加禮宛)事件。耆老對撒奇萊雅的口述歷史，大多也都從這段歷史再接續到族人與阿美族混同的當下。潘繼道（1998、2008b）在〈被遺忘的「奇萊」民族與其故事〉與〈原住民戰役--淺談撒奇萊雅族與加禮宛事件〉中，以帝瓦伊·撒耘所提供的口述資料為主，寫下撒奇萊雅人在戰爭餘緒下的歷史傷痕：

加禮宛事件時，原本撒奇萊雅人在達固湖灣的刺竹防護下，清軍久攻不下，後來清軍改採火攻，在箭尾部分點火射進部落來，使得刺竹、茅屋都被燒毀。頭目們為了不使撒奇萊雅人被滅族，在商議後決定開門投降。

可是清廷為了達到殺雞儆猴的目的，將頭目 Muibalik 被綁在茄冬樹上，再用刀片一刀一刀慢慢割，從早上大約九點左右直到下午太陽下山才死亡；其夫人 Yijep 被放在劈開的圓木上，再蓋上另一半的圓木，由清兵踩在上面，大約二十分鐘左右 Yijep 氣絕身亡。由於戰爭挫敗，在撒奇萊雅人的心中留下難以抹滅的傷痛，加上恐嚇於清軍的壓迫，族人不敢說自己的族語，改說阿美族語，遵從阿美族的習俗，漸漸被阿美族同化

早期曾四處訪問撒奇萊雅耆老的 Nowawatan，表示雖然老人家並沒有記得像書上所寫的年代和內容一樣那麼清楚，但他們在講述親人在流亡的艱辛時，常常都難過到無法自己：

我們老人家記得沒有和書上寫的一樣清楚，但是他們都有記得以前達固湖灣的事，我們以前人很多，那時四年種一次刺竹，我們種到 50 圈，你算算看我們有多少人，因為我們的刺竹那麼密，別人都不知道我們在裡面做什麼，後來清兵就用火攻燒我們。有沒有真的割一千刀我們不知道，可是老人家都記得頭目和他太太，一男一女被掛在樹上。

我之前有訪問過 Ciyaw·Saru 阿嬤，那時她 89 歲了，她是民國前 29 年生的，也就是事件後 3 年。她說她爸爸 16 歲就被流放南下，後來因為很想念族人

才偷偷跑回來，回來的時候，因為大家都分散了，找了很久才找到他姊姊，他們就決定住在 Sakol 不要再離開家人。每次老人家講到以前祖先的很可憐的事，都會很難過的一直哭。（200812002 田野筆記）

Jeffrey Alexande (2004) 把創傷定義為人們所經歷的可怕事件，在群體意識上留下難以磨滅的痕跡；可怕事件的歷史痕跡對人構成有持續傷害作用和後果的記憶（引自王志弘譯 2003）。⁴³核心成員認為撒奇萊雅族之幾乎沒有什麼具有族群特色的文物遺留，就是因為祖先逃難的心理陰影，所造成的撒奇萊雅「消跡」：

我們族什麼外顯的東西都沒有保存下來，也是沒有辦法的啦，因為祖先是要逃難怕被發現，還帶什麼東西走，根本就不敢留著。只有像語言這種無形的才帶得走。（20080228 田野筆記）

在田野過程中發現，目前外界與族人自身都以這場戰役作為撒奇萊雅人為何會「變成」阿美族的理解，但這段逃難的記憶究竟對撒奇萊雅族裔造成多大的影響，使得族人在百餘年的歷史更迭後，仍傳衍著這段記憶。Yoko 是七腳川部落的族人，我們見面是一場洽談拍攝撒奇萊雅介紹性節目的場合中，當天一見到面，或許是為了拉近親近性，Yoko 立刻就表示，她有撒奇萊雅（血緣），但對她來說，「撒奇萊雅」是一個恐懼與疏遠陌生的回憶：

我住在七腳川，爸爸是七腳川人，媽媽是撒奇萊雅，小時候我阿媽就告訴說：不可以告訴別人你是撒奇萊雅。像 Toko（民國 54 年次）這一代可能沒有這樣講，可是因為我比較大嘛。那個時候我們也都不敢問呀，阿媽叫你不要說就不要說，根本就不知道為什麼，就只知道長一輩的說不要說，那我們就不要說呀。（20080228 田野筆記）

對於被教導「不要告訴別人你是撒奇萊雅人」的族人來說，由於親人告誡的語氣相當慎重，所以他們幾乎都沒有想過，要曝曬身份這件事情。荳蘭部落長大的 Bong 表示：

我是小的時候家裡是講日語的，沒有撒奇萊雅話的環境，所以我不會講撒奇萊雅話，但因為聽到親戚在講撒奇萊雅話，我就回家去問我爸爸那是什麼意思，結果我爸爸馬上就打我一巴掌告訴我不要講自己是撒奇萊雅，否則會被殺頭。因為我爸爸在日本時代的時候有當警察，那時我還以為是不是什麼白色恐怖的關係，就真的完全都不敢告訴別人。（20080430 田野筆記）

⁴³ 引自王志弘 2003.12.15「世新大學曹演義講座」，翻譯 Jeffrey C. Alexander 邁向文化創傷理論（Towards a Theory of Cultural Trauma）的演說。此內容編輯於《文化創傷與集體認同》（*Cultural Trauma and Collective Identity*）一書導論，2004 年由 University of California Press 出版。

而 Toko 由於父親是帝瓦伊·撒耘的關係，在父親重視原住民文化傳承的教育下，他沒有被告誡不可以說你是撒奇萊雅的经验，從小就知道撒奇萊雅的故事，也知道撒奇萊雅的文化一直在水璉村繁衍著。儘管他沒有這段「恐懼記憶」，但 Toko 在與部落耆老相處的经验中，也能稍微能明白耆老心中對「不要說撒奇萊雅」的戒慎：

我父親是沒有主動告訴我不可以講啦，但是我在和水璉老人家聊天時就會知道。他們言談中就是會表露出不要主動和別人說的意思。因為那時就是會有曝露身份是不道德、不安全、危險的感覺，像你們漢人頂多誅九族，可是我們如果被知道是可能會誅全族的，所以老一輩的人都習慣不講呀，之後日治、民國時期的族人，也是因為以前的受創記憶影響，所以都不敢講。

(20080228 田野筆記)

住在國福里的 Nowawatan 表示，由於當地撒奇萊雅人較多的因素，所以他在當地沒有聽過不要告訴別人你是撒奇萊雅的事，甚至老人家聚在一起，像是守喪時，常常都在講述以前祖先的事。Nowawatan 認為族人的「恐懼記憶」，主要是與部落撒奇萊雅人的多寡，以及講述對象是否為撒奇萊雅人有關：

這和住在部落裡的人有關，因為都是自己人就沒有關係，可是對外就會害怕，因為如果是和外面比較少和人接觸的人說，就會怕被外族發現。我之前去長濱訪問時，還有阿媽說：不行，說那個會砍頭。(20081202 田野筆記)

原先我以為「恐懼記憶」應該是多數撒奇萊雅裔所共有的歷史記憶，但在與更多族人接觸後，我發現並非所有族人都有這段「恐懼記憶」，上述的「創傷」較存在於仍記得祖先於達固湖灣戰役有「淵源」的族人心中，有些族人的記憶清晰、有些則相對性的模糊，所以如果完全用「恐懼記憶」來詮釋撒奇萊雅人的歷史經驗其實是會有爭議的。例如磯崎部落的 Sawmah、Agigu 表示，他們沒有聽過「不要說告訴別人你是撒奇萊雅」的說法，他們所知道的就是撒奇萊雅人從日本時期就住在磯崎；而 Apuy 則是因為從國福里嫁到磯崎部落，所以她有著祖先是從達固湖灣遷移至各地的印象。Eric Wolf(賈士衡譯，2003)認為社會的複雜性絕對製造不出均一的歷史，它包含了好幾種共存的歷史。Kirsten Hastrup(1998：23-25)更是指出「事件」所賴以登錄和說明的，不是他的客觀屬性，而是根據他們在一個特殊文化設計(scheme)中所具有的重要性，所以行動者在結構上似乎都同意一個統一的歷史故事，可是他們對這個故事的特定事件卻有著非常不一樣的認知。雖然我們就文獻與耆老的口述史中，得知撒奇萊雅族是因為戰爭的緣故與阿美族人混居，但事實上由於參與加禮宛事件的加禮宛社與達固湖灣部落，其實都只是早期清朝文獻記載的一個社，當時的族人也可能因為居住地的遷移、分散，並未加入這場戰爭，所以戰爭的受難記憶是否真能不容置疑地代表全體族人

的集體記憶？如果真有族人居住的地方是戰爭沒有波及的地方，那對於沒有「恐懼記憶」的他們來說，這樣還能算是一種「遺忘」、「結構性失憶」嗎？雖然我們能推測撒奇萊雅人是社會情境的氛圍中，以及族人的慘痛經驗下，普遍接受「撒奇萊雅」逐漸成爲一種不能公開講述的禁忌，但或許對於沒有「恐懼記憶」的族人來說，他們與阿美族的混融其實也隱含著更複雜的原因，所以我們也因注意撒奇萊雅歷史記憶的多樣面貌。

從族人對「恐懼記憶」，或是「撒奇萊雅」記憶的初步意象推測，族人現居地與達固湖灣的距離遠近，以及部落內撒奇萊雅人數的多寡，確實與族人撒奇萊雅歷史記憶的維繫有著部分的關連性，但這樣的關連卻又難以概分，例如有些撒奇萊雅族裔的歷史記憶是以「恐懼記憶」持續地傳衍，但也有族裔是在復振運動的我族意識的喚醒中，以一種「被喚醒」的方式重新開啓、建構他們的歷史記憶，比如說馬立雲部落的族人，有些就受到帝瓦伊·撒耘校長的影響，認爲撒奇萊雅人是因爲在台南受到鄭成功攻擊才遷移到花蓮的，後來又因打仗再遷到馬立雲部落。所以對於一地之歷史記憶的探索，實質上需要更詳加的比較，並非僅透過一、二人的描述就可代表一地的歷史記憶認知，但也因撒奇萊雅族裔居住的部落，大多早已容納許多因不同緣故而聚集於此的族人，所以族人如何藉由詮釋與建構歷史記憶，進行一種身份認同上宣誓與回溯，也就顯現著歷史記憶對族人的認同想像的影響性。

（二）「撒奇萊雅」的結構性失憶

以撒克·阿復（2008：4-8）認爲真正的記憶（authentic memory）是一種解放的過程，重新發掘、瞭解歷史的無情真相，詮釋曾被壓抑和揭開曾被掩飾的錯誤；他提出當人們過往記憶被抹除時，正是被奴役的開始，受迫經驗一旦被以無害修辭來過濾、遺忘，是讓具有危險性、苦難、具挑戰性的事物和未來性都被奪走，這種輕忽性的記憶成了錯誤意識，只有當人們藉此危險記憶認識到自己被壓迫的事實時，才能得著自由並重建他自身的認同。但是我並不完全贊同遺忘即是失落或是被奴役的開始或是一種錯誤意識，也不認爲唯有透過認識自己被壓迫的事實，才能重建自身的認同。Dipesh Chakrabarty（2002：115-137）指出記憶創傷有時是和歷史的紀錄相反且矛盾的，歷史是解釋事件的，記憶則是非理性、有更多未被發現的解釋、偶然因素的後續影響。他以孟加拉報紙對難民村的文本分析爲例，指出這些散文的書寫者藉由失去家園的鄉愁（nostalgia），逐漸在新居地描繪出家園意象，異於過去族群憎恨（ethnic hatred）的迫害的創傷，藉由發掘新生活意象的情境，傳遞著他們創造一種正面的情緒，以記憶置換（Meroties of displacement）的方式回應那些不和諧的過去。而撒奇萊雅人對阿美族的集體意識轉變，正是一個可供觀察族裔如何在共生情境中，重建自我記憶的現象。

陳俊男（1999：87-89）加禮宛事件時，荳蘭等社因與清廷接觸較深，知道彼此勢力有差，所以在戰爭初期是觀望，甚至暗中協助撒奇萊雅人的態度，直至後期迫於清兵威望才不敢援助；七腳川社則因位居於山腳下，較無土地使用紛爭，加上與撒奇萊雅族為互相競爭的地位，所以選擇幫助清廷鎮壓撒奇萊雅。同時他也推測撒奇萊雅人逃難百餘年後仍無法重建出族人聚集的大聚落，是因當時七腳川社取得對殘餘撒奇萊雅人與加禮宛人的監督與控制、指揮權，使得害怕再被迫害的族人選擇隱藏自身身分，以通婚與雜居的方式混入阿美族之中，等到1908年七腳川抗日事件後，撒奇萊雅被監控的壓力雖得已疏解，但多數族人早已散落於各處，或已被阿美族涵化(ibid：88)。不過在耆老的記憶中，撒美的關係則是在混融的情景中，呈現著收容與扶持的意象，帝瓦伊·撒耘以其祖母的口述表示：「在戰後，阿美族人摒棄長久以來互相對峙的戒心，暗中協助族人逃亡、隱匿。」水璉部落有撒奇萊雅與七腳川血統的 Hoko 也表示：「撒奇萊雅人第一個要祭拜的是自己的祖先，第二個就是阿美族，因為是阿美族收容保護他們一百多年，這個族群才能夠存活下來。」

王明珂（2001）認為一個人對於「過去」的記憶，反映他所處的社會認同體系，及相關的權力關係，以及「社會」告訴他那些是重要的、真實的「過去」。所以撒奇萊雅後裔對過去，或是對達固湖灣的失憶，或模糊、忘卻，並不是對過去記憶輕忽或是一種錯誤意識，因為對於未曾想去深究史實的族人來說，他們對歷史記憶的詮釋，疊映於變遷生活經驗所逐漸形成的「新意識」，於是撒奇萊雅族裔在與阿美族混融的共生意象下，發掘、創造著感念阿美族的認同想像，以共同描繪阿美族的認同意識。換言之，無論撒奇萊雅族裔是在受難的歷史事件中產生「恐懼記憶」，對撒奇萊雅的祖源結構性失憶，或是在兩族混融共生的情境下，將過去曾經負面、威迫的記憶置換為感謝阿美族群包含的記憶，這些自主的記憶（voluntary memory）與不自主的記憶（involuntary memory）（廖炳惠 2004）都是撒奇萊雅後裔在宣稱（assignment）與指稱（assertion）中，所習得的相互經驗中，流動、多元、重新調整他們自己是誰，進而產生認同的生存策略。

如果說以阿美族的身分作為自我掩飾的工具，是撒奇萊雅人產生阿美族認同的生存策略，那麼接下來的問題就是，大多已認同阿美族，對「原初」的撒奇萊雅「失憶」的族裔，會對撒奇萊雅族的復振運動造成何種深遠的影響呢？核心成員的 Toko 表示目前撒奇萊雅認同意識較明確的族人大多已都五十歲以上，年紀更長的族人雖然大多已經過世，但其實這些族人的撒奇萊雅認同更加地鮮明，只是因為他們不知道要如何向國家的公權力表示、抗議自己不是阿美族，也害怕刻意的宣示會被阿美族人說閒話：

對老人家來說，正名是政治理念的事情，老人家很清楚知道自己是撒奇萊雅，但是不會想要去做什麼，他們只是清楚的知道自己是。而且我們撒奇萊

雅人的臉皮都很薄，會怕被阿美族的人說話，又寄住在人家部落，所以我們不敢公開講自己的話，什麼公開的祭儀也都不敢做，常常都是和阿美族一起，有時私下再偷偷找別人看不到的地方祭自己的神，所以很多文化和認同就在刻意隱藏下消失了。（20080228 田野筆記）

居住於阿美族部落的撒奇萊雅人，在阿美族的歸屬下大多不願刻意區分異己，Nowwatan 就曾以撒奇萊雅人因為在語言被取笑，所造成的情境壓力與心理因素下，儘量表現的更像阿美族的經驗：

因為我們的語言不一樣，所以我們會去學阿美語和他們溝通，但是雖然我們會講他們的話，可是我們還是會有那個(撒奇萊雅)腔調在，他們聽到我們的腔調都會講我們 Sakilkil。⁴⁴我們知道他們不是惡意的，可是就會感覺很不好受，然後我們就只好說，不要講這個啦，都一樣呀，我們都是阿美族，不要笑我們啦。（20081202 田野筆記）

王明珂（1993：15-16）指出人們對於過去的遺忘，經常是爲了將當前的族群體系與關係合理化，上一代對子女記憶的傳遞，主要是受他個人的族群生活經驗與社會環境影響，如果上一代選擇在現實環境變遷間變遷認同，那麼結構性失憶與族群認同變遷就會發生在他下一代身上。以撒奇萊雅人的例子來說，因此在未獲正名前，撒奇萊雅後裔與阿美族並沒有特別的不一樣，加上被外界歸類爲阿美族，學習阿美語較利溝通大的情況，作爲父母的撒奇萊雅族裔，即使自己知道「我們是撒奇萊雅人，不是阿美族」，但他們也不會特意告訴或教導後代撒奇萊雅的事物，在族人與阿美族混融生活的脈絡下，撒奇萊雅族裔大多將撒奇萊雅的論述逐漸變成阿美族裡的一部分，以「我們是阿美族裡的撒奇萊雅」、「撒奇萊雅和阿美族」都一樣的說法，讓多數撒奇萊雅後裔對自己的祖源產生結構性失憶。

小玫是在得知水璉爲撒奇萊雅人居住的部落時，想起父親以前曾居住在水璉部落，在詢問之下，才發現原來父親也是撒奇萊雅人，但對撒奇萊雅完全陌生、「失憶」的她，認爲自己並不算是撒奇萊雅族裔，只有她的父親才算是：

這幾年不是有在推撒奇萊雅的正名運動嗎？我有上網去看一下他們的資訊，發現水璉部落有撒奇萊雅人，所以我就去問我爸爸是不是撒奇萊雅，他告訴我說他有。可是如果你要問撒奇萊雅的事，我會覺得要去問我爸爸，因為他是，他以前也住水璉部落。我不算是撒奇萊雅，我爸才是。（20080318 田野筆記）

Dongi 是國福里婦女家政班的班長，她雖然時常參與族群活動事務，兩個孩

⁴⁴ 指脾氣很差、固執，有揶揄或貶意。我接觸過的撒奇萊雅人，都不喜歡這個詞。

子也都在花蓮工作，但是她的孩子沒有參與過撒奇萊雅的復振活動，Dongi 的丈夫 Nowawatan 猜想孩子對撒奇萊雅認同感不強的原因，應該是來自於他對孩子的教育方針。由於 Nowawatan 小學時曾有國語學習不良的情況，所以他認為如果只教孩子國語，一定應該不會有語言學習的障礙問題，加上在撒奇萊雅族未正名前 Nowawatan 礙於政府的分類或在外與人互動的需求，教導著孩子講我們是撒奇萊雅也是阿美族。所以 Nowawatan 的小孩即使知道父母都改為撒奇萊雅族了，但覺得沒有差別的他們，仍是維持阿美族的身份，對父母親的復振事務不感興趣。我在田野觀察中也發現，目前參與撒奇萊雅復振運動的成員大多是以耆老居多，這些耆老的後代鮮少參與撒奇萊雅的相關活動，這些撒奇萊雅後裔的對撒奇萊雅的疏離，不但投射出在族人阿美文化與認同情感的連結中，對撒奇萊雅的淡忘，同時也顯示著父母對撒奇萊雅的記憶與態度，以及他們是否強調撒奇萊雅意識的教育態度，深深影響著後代對於族群身分的認同想像。

撒奇萊雅人對歷史記憶的認知，透露著社會人群的權力與認同關係的變化，以及撒奇萊雅人藉由「歷史失憶」以詮釋，或合理化彼此關係的生存策略與意圖，而當我們將記憶視為一種發掘或紀錄過去事件的路徑，企圖對族裔對撒奇萊雅的記憶進行更深入更探討時，也更能呈顯著撒/美關係的複雜性與微妙性。

二、萌生的再現：尋找與阿美族的差異

帝瓦伊·撒耘幼年時在祖母魯肚·撒耘的薰陶下，種下了日後復興撒奇萊雅人的遠因。但在撒奇萊雅人與阿美族究竟是不是同一族的解答仍未明朗時，要在兩族含混交織關係中，證明「撒奇萊雅不是阿美族的一部分」，其實是個相當難以克服的問題。由於 Sakizaya 與 Siraya 的音節相近，台南台窩宛的地名與達固湖灣也有相近性，加上撒奇萊雅人刺竹的風俗習慣也與目前噶瑪蘭、西拉雅等平埔族相似等種種跡象，讓帝瓦伊·撒耘有著達固湖灣是西拉雅人東遷之後以家鄉台窩宛命名的揣測。於是帝瓦伊·撒耘在為求與阿美族產生明確差異的目的下，將撒奇萊雅（Sakizaya）的過去與歷史上的西拉雅（Siraya）產生系譜連結。不但依其找尋到的相似處，發表了〈台窩灣人與奇萊平原的撒基拉雅人〉（1996），公開地表示撒奇萊雅是台南西拉雅族東遷的後代（潘繼道 2001、康培德 1999）。1989 年 3 月也曾因「共祖」的關懷到台南演講「台灣西拉雅族的沒落與展望」，呼籲西拉雅重視族群文化保存（詹素娟 1996：62）。

雖然帝瓦伊·撒耘與阿美族群的親近性，讓他日後還是專注於阿美族的文化事務中，但他在主觀心理上還是對西拉雅人有所親切感。他的長子 Toko 說：

我父親以前就常常去台南那裡和西拉雅人接觸，雖然說他是想去尋根，但其實也都沒有找到什麼確切的證據，只是在單字或是字音上的相似，一直都讓他覺得過去那裡很有親切感。（20070915 田野筆記）

長媳 Lisin 也記得帝瓦伊·撒耘在生前曾表示想要台南西拉雅尋根的念頭：

我公公是 9 月過世的，6 月的時候他有找一些人到家裡來開會，那時就是在講說想要做撒奇萊雅的正名，他還和大家說他準備暑假再到台南去找看看有沒有什麼證據。那時我懷孕肚子很大很不舒服，也沒有多聽，但我一直記得他在講達固湖灣事件時，老淚縱橫的樣子。我打電話和 Toko 說，他也說：「對呀，爸爸每次講的時候都會很難過」。
(20071212 田野筆記)

由於帝瓦伊·撒耘已經逝世，所以我們無法再深究撒奇萊雅人是西拉雅後裔的說法是他祖母口述，還是他基於想找出阿美族與撒奇萊雅人的差異，而在撒奇萊雅與台南西拉雅聚落在諸多名稱上相似性中所建構的論述。⁴⁵但我們可以得知的是祖先受難的記憶讓帝瓦伊·撒耘無法忘卻自己的身分繼續當個阿美族，但並非史籍研究專家的他，又找不到撒奇萊雅人的相關資料，於是他以祖母記憶「溯源」的「族群身份」，相信西拉雅為撒奇萊雅祖先，成為撒奇萊雅族裔主動建構記憶的鮮明佐證（康培德 1999：166-169）。

王明珂（1997）以羌族為例，說明羌族如何藉由與大禹和樊梨花的聯結，讓自己加入華夏範疇，認為歷史記憶不一定是對「歷史事實」的記憶，它經常是一種對歷史的想像、選擇、修飾與遺忘，以凝聚群體認同、彰顯社群意識的力量來源。而撒奇萊雅人源自台南的說法不僅存在帝瓦伊·撒耘的認知，也為部分老一輩的撒奇萊雅人所深信的，林蒔慧（2007：1）曾在田野調查，表示有聽壽豐七腳川部落的族人提到此說法。我在馬立雲與山興部落的族人口中，也聽到類似的陳述，Osing 是鳳林山興部落的老頭目，早期曾為傳教士的他，告訴我撒奇萊雅人其實遍佈各地：

撒奇萊雅人很多哦，台北、桃園都有。我們最早是因於鄭成功來台時，被趕過來的，就是台南西拉雅人的後代，我有考證過哦，我家還有好多書都這樣寫，一大疊都清清楚楚的寫著，只是大家都會和我借去看，後來都被借走了沒有還，所以沒辦法拿給你看。
(20080301 田野筆記)

雖然隨著文獻考證的新發現，撒奇萊雅人是西拉雅人後代的說法開始逐漸消聲，但在關注於撒奇萊雅人意欲向外界證實不同於阿美族的策略時，真正的意義並不在考證撒奇萊雅族裔對過去歷史還原的真假是否為真，而是從中得知過去撒奇萊雅族裔在混融文化的生活經驗將會如何感知或是自我詮釋撒奇萊雅的。

Cornell & Hartmann（1998:82-85）認為族群不只是被迫貼上的標籤，而是人群可

⁴⁵ 關於帝瓦伊·撒耘認為撒奇萊雅祖先來自台南的主張與其他相關的撒奇萊雅來源說的論證，可參閱黃宣衛，2008，〈「南來說」？「北來說」？—關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉。

由歷史素材、文化實踐、先驗認同，由情境組織群體，藉以接受、抗拒、選擇、創造、再定義，形塑與再形塑認同與邊界。所以帝瓦伊·撒耘因溯不到「原」，產生的建構聯結，雖然似乎乍看有些刻意牽強，但卻是撒奇萊雅族裔在回返自身認同的過程中，必要的系譜重建與主體省思，意謂著撒奇萊雅族裔對撒奇萊雅意識的重新生發。只是早期的撒奇萊雅族裔因應情境的變遷，在記憶重新編排的歷史過程中成為阿美族的一部分，但群體的現在處境，也會影響族人對過去歷史的選擇性認知，於是撒奇萊雅族裔對於過去的重構與認同再建構，不但牽動了撒/美之間「我族」與「他族」的判準依據，也使族裔增添了「落地紮根」或「落葉歸根」的兩難掙扎。

三、隱沒與再現的掙扎

帝瓦伊·撒耘對撒/美差異的主動建構，是希望強化兩者差異，進而使撒奇萊雅族裔重新「認識」自己的身份，而曾任花蓮市阿美頭目協會總頭目的達魯斯，他早期一直認為自己是阿美族，是到 27 歲那年才知道撒奇萊雅與阿美族的不同（林修澈 2006：86）。據核心成員回憶，達魯斯之所以會開始有聚集撒奇萊雅人的念頭，主要是因為他身邊的親戚都是撒奇萊雅人比較多，所以對撒奇萊雅比較有歸屬感，所以在他退休之後，他開始聯合撒奇萊雅人參與一些聯誼性活動，也繪製家族的成員族譜，日後他在與帝瓦伊·撒耘接觸的過程中，重新瞭解自己族人過去的歷史文化，於是九十年代他邀請帝瓦伊·撒耘共同成立撒奇萊雅協會，希望藉由公開進行撒奇萊雅活動的方式，重新凝聚撒奇萊雅人對自我的意義。⁴⁶但當時撒奇萊雅族裔，大多已融入、習慣阿美族的社會與身份，所以帝瓦伊·撒耘與達魯斯「重新宣揚」撒奇萊雅的舉動，使「沈寂」的撒奇萊雅族裔感到安定的撒/美界線重新被擾動的不安，所以他們呈現著無法理解、不安、反感、拒斥的回應。儘管帝瓦伊·撒耘與達魯斯早期推廣撒基拉雅協會事務時，並不是那麼順遂，但這股「再現」的漣漪，也就在族裔的卻拒還迎中，逐漸蓄積為日後「撒奇萊雅族」得以重新以一個族群現身的重要契機。

（一）初現的排斥心態

由於撒奇萊雅人大多聚集、流散在花蓮市一帶，加上達魯斯在阿美頭目協會的事務下，對花蓮市的部落較為熟悉，所以 1999 年達魯斯與帝瓦伊·撒耘選擇在花蓮市一帶成立撒基拉雅重建發展協會，撒奇萊雅族裔較為集聚的國福里，也就成為當時復振事務推廣的主要據點之一，但當時國福里的族人對於重新使用撒奇萊雅這個名字，或是推動撒奇萊雅復振大多顯露出一種被攪亂的不安定感。

⁴⁶ 由於帝瓦伊·撒耘與達魯斯各自在 2003 年與 2006 年時過世，所以對於他們的回憶僅能從族人的記憶中拼湊。族人也表示在 1999 年帝瓦伊·撒耘與達魯斯成立協會的想法比較著重於保存，還沒有正名的念頭。

國福地區的族人，由於過去與達魯斯與帝瓦伊·撒耘等人沒有太多的接觸，只知道他們過去一直都是在推動阿美族的事情，所以不太能瞭解他們為何想要凝聚撒奇萊雅族人的動機。加上帝瓦伊·撒耘與達魯斯所講述的「撒奇萊雅是西拉雅後代」的論述，又與族人聽老人家口傳的有所差異，所以這些疑慮讓國福里的族人產生一種質疑的反應：

當時校長來我們這裡講達固湖灣的事件，講我們的祖先是從台南西拉雅過來的，可是我們聽了覺得很奇怪呀，校長有念書可能知道的比較多，和我們不一樣。但是他講的東西我們聽起來都很陌生，像我去訪問老人家，他們都是告訴我們本來就住在達固湖灣這裡，我們從來都沒有聽過從台南過來的事。

我們不知道這個說法是那裡來的，但這不是我們所知道的撒奇萊雅，還有像他記錄的一些故事，雖然達固湖灣事件就是我們被清兵攻打的事，但是在內容的細節書寫上，好像也不太一樣。只是當時我們也不方便說什麼。

但有些人就是很不高興，會覺得「你以前又都是做阿美族的事，不知道現在為什麼要做撒奇萊雅的，然後你從書上看的，又和我們從老人家那裡聽來的都不一樣，那到底是要聽你的還是聽我們的。」（20080721 田野筆記）

同時帝瓦伊·撒耘與達魯斯的「族群身份」，以及為什麼要在撒奇萊雅已逐漸沈寂的時候，重新推動撒奇萊雅的事務，也是讓撒奇萊雅族裔感到困惑或不滿的原因之一。部落的耆老當時甚至對於過去一直參與阿美族事務，晚年卻想要重返撒奇萊雅認同的達魯斯有著不滿的心態：

他父親是撒奇萊雅人，而且還住達固湖灣，可是他過去都是做阿美族的頭目，花蓮市阿美協會的總頭目呀，都是用阿美族的身分，也不太會講撒奇萊雅話，講的都是阿美話，對啦，今天撒奇萊雅是沒有公開拿出來講了，阿美族也真的很大。所以這裡的老人家表面上是都沒有講什麼，但是心裡會想說，也不用把自己的另外一個撒奇萊雅的身分貶的那麼低吧。

（080228 田野筆記）

而帝瓦伊·撒耘被尊稱的「阿美族之父」頭銜，也讓他在推行撒奇萊雅復振時，讓國福的族人感到不悅與困惑，不禁好奇他們覺得怎麼又是撒奇萊雅，又是阿美族，要成立撒奇萊雅重建發展協會做什麼。Sayum 回憶起她父親 Bolaw 當初去開會的情景說：

那時我爸很生氣，覺得撒奇萊雅這個名字已經很久沒有人再用了，怎麼還會成立這個協會，為什麼又要把它拿出來，拿出來是沒有意思的。這邊的人很

多都有去開會，可是都不是那麼贊成，都想說這個名字已經沒有再用了，一直不懂為什麼還要把它拿出來。

所以 2003 年當我回來說我要用正名時，他的反應是很大的，他認為校長他們那次成立這個協會就很奇怪了，而他們用了這麼久，有做出什麼嗎？有真的把撒奇萊雅帶起來嗎？為什麼現在還要用這個...，他覺得這不會為這個族群帶來什麼，為什麼還要做這個。

因為大家都知道校長為阿美族做很多努力，所以當校長要在這裡做撒奇萊雅的事情時，大家都是不願意的，甚至還會有人說校長不是在做阿美族的嗎？這個名字都這麼久沒有用了，為什麼還要做這種事。你要成立這個協會我們就已經很不開心了，後來還要走正名....。（080228 田野筆記）

雖然當時族人並不一定都對撒奇萊雅的「再現」有著拒斥的態度，例如當地的 Nowawatan 與 Imoy 並不會像那些不願刻意宣張「撒奇萊雅」身份的族裔一樣，對於復振有著不安定的緊張情緒，因為他們二人都是撒奇萊雅意識明確並投身復振事務的族人，所以他們樂見撒奇萊雅能夠重新復振，日後也都成為撒奇萊雅復振的核心人物。但對於大多已在對撒奇萊雅「沈默」的安全界限中，習慣、涵化於阿美族認同的族人來說，汲汲於生活，安於現有的族群意識也是他們長期在生命經驗下積存的真實，所以他們不能瞭解，也有些不滿，為什麼達魯斯與帝瓦伊·撒耘要推擾亂混同的阿美族/撒奇萊雅意識。但矛盾的是，族人卻也有著一股不聲張，但也不願刻意被貶低的多重心態，雖然他們會覺得撒奇萊雅很小，似乎沒有什麼被研究或保存的必要，⁴⁷但他們又會對帝瓦伊·撒耘與達魯斯，早期投身阿美族活動，成為阿美族的有名人物有著些微不滿的情緒。於是族人將對於復振的不安、疑慮，以及帝瓦伊·撒耘與達魯斯所建構撒奇萊雅來源說的陌生感，化為以反對、拒絕參與、批評的態度，渲洩他們被攪亂的不安情緒。⁴⁸

Toko 回憶起提倡撒奇萊雅正名運動時，表示撒奇萊雅族裔對正名，大多是呈現排斥、反感、不滿的反應：

我們在簽委任正名申請的同意書時，要簽 4000 份可以不分族籍的同意書。但在簽的時候，罵的最兇的都是撒奇萊雅人，阿美族的不會，他就算不想簽

⁴⁷ 例如陳俊男表示他在 90 年代進行撒奇萊雅人的研究時，撒奇萊雅人常常和他說：撒奇萊雅那麼小，做這個研究要做什麼，要做就要做大的，去做阿美族不是比較好嗎？

⁴⁸ 李宜憲（2009：28）指為，雖然達固湖灣的撒奇萊雅人與加禮宛社的噶瑪蘭族人都因加禮宛事件造成少壯社民大量死亡，但對於加禮宛社人來說，Pangcah 與 Galiauwan 是截然不同的，但是這種異己感並不出現在撒奇萊雅人身上，這種主觀上的「我者 vs.他者」的認知，是導致加禮宛人能以直接的運動方式來達到民族獨立的重要原因之一。同理，我們也能循此推測族人對於復振運動「反感」的原因之一。

也不會惡言相向，罵的很兇的都是自己人。因為每一代都叫你不要講、不要曝露身份，所以有那種影子在，就是覺得危險嘛。（080228 田野筆記）

Sayum 也一直記得她曾在某次北埔的豐年祭，舉辦撒奇萊雅族正名說明會，邀請族人簽署委任同意書時，曾被一位八十歲的阿嬤怒斥的情景：

那時我過去向阿嬤介紹自己是從哪邊來的叫什麼名字，然後拿簽署委任同意書給她簽，怕她年紀大了聽不太懂，我請站在旁邊的婦女再用族語和阿嬤講一次。阿嬤聽完點點頭看著低頭手中的同意書。原先我以為她是不知道我們要做什麼，想說要不要再和他說一次，結果阿嬤抬頭之後就用撒奇萊雅話講了一長串，當下我只聽得出她是很生氣講話。後來旁邊的婦女跟我說，阿嬤是在說：「為什麼都這麼久了還要問她撒奇萊雅的事，雖然你是撒奇萊雅，你知道什麼是撒奇萊雅嗎？…」。（20080630 田野筆記）

但也有個相當有意思的地方是，雖然撒奇萊雅族裔對於重新宣示自己「名字」有所排拒，但他們又會在生活中，透過一些「蛛絲馬跡」，傳衍撒奇萊雅的片段文化。最明顯的例子就是許多撒奇萊雅族裔都能傳唱的數字歌。⁴⁹七腳川部落的 Haru 對外公是撒奇萊雅人的記憶，即是來自外公曾抱著自己的弟弟唱著這首數字歌，Haru 認為外公不教自己，而教弟弟唱的原因，在於因為當時他比較大，所以會發現這不是阿美族的話就不想學，弟弟比較小比較好哄，所以外公就教他唱撒奇萊雅的歌。音樂學家巴奈·母路也是在日後回想時，才發現自己撒奇萊雅族的外婆，原來就將數字歌這首撒奇萊雅歌謠，以阿美族童謠形式教給她了：

小的時候外婆就有教我唱數字歌，一直到後來外婆告訴我，她是撒奇萊雅人，我才知道這個歌是撒奇萊雅的，這個祕密一直藏了四十多年，我才發現外婆原來早就將撒奇萊雅的歌「偷渡」給我。（20081230 田野筆記）

如同我認為撒奇萊雅後裔對過去的遺忘，不單單僅是因恐懼所導致的失憶，有時也是情境與生存策略的轉化，撒奇萊雅人掙扎於是要就此隱沒，或是藉機再現的曖昧認同情感中，也正顯現出他們對撒奇萊雅的矛盾與斷裂情感。以 Bolaw 來說，他心懷撒奇萊雅的認同，相當肯定撒奇萊雅和阿美族不一樣，但因長期寄寓在阿美族的身分，模糊了他們原本對於阿美族/撒奇萊雅之間的認同指涉，即使他清楚的知道兩者不同，但或許是祖先教導他們不要曝露身份，必須隱藏在阿美族的身分，使他保持既承認又離異的態度，既連又斷的隱喻。從來都沒有告訴過女兒 Sayum 撒奇萊雅和阿美族不一樣，只是讓 Sayum 以為自己是阿美族裡的撒奇萊雅，直到 Sayum 因為自己的名字而問他時，他沈默了一回，才告訴她：「撒奇萊雅現在已經很久沒有人用了，我們現在都用 Pancha，兩個都可以啦。」

⁴⁹ 數字歌為一首由 1 數到 10 的童謠，1 至 10 都為撒奇萊雅的單字。

這個沈默是 Bolaw 對於撒奇萊雅情感的曖昧糾葛，但卻也普遍存在老一輩撒奇萊雅人的身上，我曾在水璉部落的捕魚節時詢問一名耆老：「爲什麼別人（核心成員）告訴我這裡是撒奇萊雅的部落，但是我問這裡的人，大家都和我說不知道撒奇萊雅是什麼」。此時，原本對解釋祭儀內容相當侃侃而談的耆老沈默了幾秒後，才淡淡的告訴我：「撒奇萊雅是很久以前的分法了…」之後繼續和我解釋捕魚節儀式意涵，以化解方才氣氛凝結的尷尬。族人沈默的反應，或許是對記憶的哀悼，也可能是藉由無聲的空白，回憶歷史的痕跡。可惜的是這種沈默的情感，大多僅存於老一輩人的心裡，中生代的族人由於父母多告訴他們「我們是阿美族裡的撒奇萊雅」，這個「清楚」的認同，使他們的生命經驗少了老一輩族裔的多重矛盾感，也間接地使沈默的回應沈浸在悲感中消失。

（二） 渴求再現的焦慮

由於在阿美族的身分環境下，族人對撒奇萊雅意識的提升與實踐，是需要撒奇萊雅後裔的族人相互激發的，所以雖然花蓮市、水璉部落、磯崎部落、馬立雲部落、山興部落都是撒奇萊雅族裔聚集較密集的聚落，但因早期撒奇萊雅的復振活動，主要推行在花蓮市區一帶，所以其他部落的族人大多仍在阿美族情境與認同中不受牽動。撒基拉雅協會的成立，擾動了部分撒奇萊雅人的認同想像，雖然當時國福里的族人在不安的心態下，大多有所質疑，但這股力量卻也持續的蘊釀，使撒奇萊雅族得以從復振走向「正名」。

不同於年老一代的族人，會在阿美族/撒奇萊雅的認同情感中，因緊張不安的情緒而拒斥，現爲復振運動主力的中生代的族人早期是身處於認爲自己是撒奇萊雅人，但卻不知道撒奇萊雅的內涵與文化是什麼，也得不到撒奇萊雅身份認同（可）的焦慮處境。Sayum 就是個在承接撒奇萊雅復振的氛圍下，因爲族名而對撒奇萊雅認同線索的構連，進而想要以重新認識自己，認識部落、知道什麼是撒奇萊雅的方式，來安置自己認同情感的例子：

當我和大家說我是撒奇萊雅人時，別人會覺得怎麼會有這個族群，這個是什麼，我不知道這是不是和個人的經驗或情緒有關，因為很多和我一樣年輕的族人，聽到這個卻好像是無關痛癢的事，好像沒有”打”到他一樣…。

可是我會有種不知道自己是什麼的感覺，我知道我叫 Sayum，這是個撒奇萊雅的名字，⁵⁰但是撒奇萊雅是什麼？我不知道，我爸媽他們沒有去追究歷史的事，所以他們也沒有知道很多，也不想講，我覺得自己好像是一個空殼一樣，有這個名字卻不知道自己是什麼。

⁵⁰ 事實上撒奇萊雅族人叫 Sayum 的並不多，反倒是泰雅族或太魯閣族的女生叫這個名字的很多，但就目前的田野心得來說，撒奇萊雅人似乎也都不知道 Sayum 這個名字的意涵是什麼。

後來原舞者做南鄒沙阿魯的表演，我們再去做田野的時候，我發現他們被分在鄒族下面，但是他們的語言、歌謠、祭拜都和鄒族不一樣，甚至可以說比我們（撒奇萊雅）明確，可是不知道為什麼他們好像沒有要正名或是做什麼的意思，做完了這個，我就決定我要回來找自己。（20080117 田野筆記）

雖然核心成員在主導規劃正名運動時，面臨許多外界對撒奇萊雅是否有存在必要的質疑，以及自己族人的責難與反對聲浪，但核心成員們依然在對撒奇萊雅身份的想法下，積極地希望爭取正名：

為什麼這個族群曾經存在現在要讓它消失？大家都會問認同和族群的文化應該要有什麼什麼，對，我們撒奇萊雅今天很多傳統都不在了，但你去問每一代的傳統，一代一代一定都有他們自己不同的。而且，最重要的是我們就是要那個名份呀！（20071208 田野筆記）

在撒奇萊雅意識的相互拉扯中，「失憶」是族人對受難記憶所遺留的陰影，以及為求融入阿美族社會所建構的生活適應與族群邊界的認同轉化。帝瓦伊·撒耘校長所萌生的撒奇萊雅「溯源」建構，雖然攪動族人原已逐漸沈寂的撒奇萊雅意識時，所以引發族人對撒/美「安全界限」被擾動的不安定與排斥感，但他們也隱蔽與隱現間，以一種既連又斷、既承認又離異的心態，體現撒奇萊雅族裔特有的微妙矛盾、游移曖昧的多重認同情感，於是，對於名份的渴求，促使撒奇萊雅人之族群意象從隱蔽與隱現的蟄伏，進一步躍入希望能以族群身份「現身」的新階段。撒奇萊雅族裔的族群意識在歷經「失憶」、「溯源」的過程後，逐漸蘊蓄出對於「回返」撒奇萊雅身分的追尋，但，正名後與阿美族的「抽離」，卻又衍生了更多撒奇萊雅族裔面對族群處境變遷的焦慮。

第三節 現身與否！？正名後的揉雜認同

撒奇萊雅族裔的正名運動源自於帝瓦伊·撒耘、達魯斯、Tobah 等人的發起，雖然這樣的想法引發「安於」阿美族身份族人的不滿，但同時也喚起一批人，希望能重新以一個「法定族群」的身份「現身」。撒奇萊雅族在部分撒奇萊雅族裔的支持下，從一個「人群」成為台灣第十三個原住民族。然而，族群正名也意味「撒奇萊雅族」必須在社會現實(reality)下，符合台灣社會對原住民族的諸多想像與規範的現實，最基本的一項也就是必須要有「撒奇萊雅人」，才會有「撒奇萊雅族」。但對於大多數安於阿美族身份不願刻意區辨的撒奇萊雅族裔來說，知道自己是撒奇萊雅人；擁有撒奇萊雅的認同；是否願意登記為撒奇萊雅族，其實是充滿各種考量的權衡關係。是以，撒奇萊雅人雖獲取「族群身分」的正當性，但長期融入阿美族的情感，卻也相當難分難捨，族人對於是否現身、如何現身的抉擇考慮，不但進入到新舊疊加的焦慮矛盾，同時也深受撒/美之間纏繞難分的歷史地理空間與社交網絡所干預。所以本節將把討論的重點放在正名後，撒奇萊雅族裔繾綣曖昧又藕斷絲連的認同情感，藉由撒奇萊雅復振者在撒/美間的權衡協商，以及部落頭目與族人在撒/美認同中的相互牽涉，探究族人為何時而滲入、時而疏離地遊走於撒/美的族群邊界間，又如何在新舊疊置族群情感想像中，尋找著磨合、協商地帶，並在自身的認同處境中，演繹出撒/美交會的不同意義。本節將透過運用 Hall(1990)指出文化認同既「實存，是什麼」(being)，又是「轉化，成為什麼」(becoming)，絕非被固定在某個本質化的過去，而是不斷被「上演」(play)的歷史、文化與權力所支配的觀點(引自林文琪譯 2004:71)，觀照撒奇萊雅族裔在撒/美之間的糾葛情緒與複雜、矛盾中，自身仍在建構、演變，既是「成為」(becoming)又是「存在」(being)的持續認同生成。

一、族群運動復振者的權衡協商

Nowawatan、Buyar、Balaw、Di-Han，都是撒奇萊雅新族群運動聯盟的主席團成員之一，也都在撒奇萊雅的族群祭典火神祭中擔任重要的角色，雖然他們都有著撒奇萊雅的主觀認同，但他們在面臨是否要恢復撒奇萊雅族籍，以及在日常生活的文化實踐中要以何種身份現身，有著各自不同的反應與態度。

(一)、母族 Pangcah 的 Nowawatan

Nowawatan 是撒奇萊雅自治委員會的副委員長。由於他早年參與過還我土地等政治性運動，我曾好奇的詢問他：「是否是因為過去參與許多政治性的活動，才會想參與撒奇萊雅的復振運動」。他告訴我，當年他就有告訴一同參與原住民運動的人說「我是撒奇萊雅不是阿美族」。只是那時別人回應他「撒奇萊雅就是阿美族呀」。沒有確切證據的他，只好轉為和部落老人訪談，採集資料，直到近幾年加入撒奇萊雅族的自治委員會，成為核心成員的一份子，並公開的推動正名：

今天既然撒奇萊雅是我們的祖先，那為什麼要忘記我們本來祖先？我們應該要恢復身份呀。只是認同與不認同，這還是要看個人的抉擇，看他們是要從血統上來看，還是要遵從自我的選擇。(20080721 田野筆記)

Nowawatan 對撒奇萊雅族的高度認同與向心力，讓原本是台東長濱阿美族的妻子也與他一同更改為撒奇萊雅籍，Nowawatan 推動族群復振時，會尊重個人對於族群身份的自我抉擇，但他在面對外界對撒奇萊雅與阿美族是否存有差異的質疑時，有著全然不同的兩造反應：

大家都會質詢我們和阿美族的差距，如果今天是外族的人問我，那我一定會大力反駁，可是如果是阿美族的人問我，那我也只有默認這個事實。因為畢竟我們也已經一起生活那麼久了...。(20080721 田野筆記)

Nowawatan 對阿美族人默認撒奇萊雅與阿美族的相似性，流露出核心成員在進行復名運動時，「母族 Pangcah」一詞所代表的複雜情感，與族人在撒/美混融情境下的不得已。當撒奇萊雅人在面對外族時，他們會想要證明自己存在的主體性不容被質疑，他們有時甚至會說：「什麼叫我們被同化？為什麼不說是我們更豐富了阿美族的文化？」但一旦面對阿美族人時，卻也不願刻意聲張兩族之間的差異，影響彼此合諧關係。儘管族人們知道「我們是撒奇萊雅，不是阿美族」的族群身份，但長期與阿美族的積累的族群文化，以及在互動過程中建構的認同情感，都是造就兩族難以割捨的主要原因，如果對撒奇萊雅人來說，兩族共融的情感早已難分難解，那麼這種糾結的情緒，又怎能會因正名就能劃分開來的呢。

(二)、阿美文化復振者 Buyar

Buyar 曾為北部阿美族語教材編輯、行政院原住民族基本法推動委員、花蓮縣阿美建設協會總幹事，但他同樣也為撒奇萊雅族顧問主席團的成員之一，Buyar 對族群認同的多重情感，也就從他所參與的活動與表述中得以審覺。

Buyar 是飽干社的撒奇萊雅人，雖然飽干過去曾為撒奇萊雅人的部落，但經過日治時期與都市化的影響後，當地已轉形為都市聚落形態。Buyar 從小就知道他是撒奇萊雅人，但因他所居住的地方在都市化的情況下，無法組成年齡階級，他只好轉為去參加荳蘭阿美族的階級制度，讓他在在成長過程的生活情境中，融入「大阿美族」的思考模式。所以當早年帝瓦伊·撒耘積極推動阿美族文化復振時，Buyar 不但與他一同為阿美族付出許多努力，同時也陪著帝瓦伊·撒耘進行撒奇萊雅的復振。只是 Buyar 在過去的生活裡，對已經對阿美族群投入相當多的心血，所以他雖有著撒奇萊雅的意識，但他在是否要恢復撒奇萊雅族籍時，流露著是否要與阿美族「離異」的掙扎：

這個呀...，其實我也是有想說要改啦，可是我家族那邊的兄弟都沒有改，都還是阿美族呀，像我家 13 個兄弟姐妹，只有我受到校長影響，所以有參與撒奇萊雅的活動，但我大哥相當反對，覺得為什麼要讓撒奇萊雅分出去。分出去好像就不同家了，如果只有我一個人去改，這樣好像我們不是一家人了，所以為了家族的關係，這件事還是暫時緩一緩好了。(080117 田野筆記)

Buyar 的表述讓我們可以發現親族、家族的觀念常會影響一些人的認同選擇，當親屬成為維繫認同的紐帶時，也就添增撒奇萊雅族裔如何撒/美交雜的親屬網絡中，安置自身的族群定位與認同情感的微妙想像。Buyar 因為有著無法與抽離阿美族群的情感，所以撒奇萊雅對他來說，已不單單只是認同與否問題，而是過去生活長久積累下的情感將如何調適、協商的問題。在一次月眉阿美族的巫師祭中，Buyar 充份展現他身為阿美族的自信，以及對阿美文化的瞭解和我說：「有什麼問題，儘管問 Pangcah 人沒有關係」。看著他熱切的臉龐，詳細的主動解說儀式中，送靈、迎靈、慰靈等各項動作的意涵時，我回想起在火神祭的時候，他拿著麥克風講著撒奇萊雅的歷史，在結束時高喊：「同胞們，只要有太陽，撒奇萊雅族永遠存在」的情景。我曾問過 Buyar 為何會參與撒奇萊雅的復振運動，他以自豪的神色表示：「因為這是一種榮耀呀，這不但是為後人努力，也是在歷史留下紀錄，這是很有意義的事。」所以 Buyar 雖然浸濡在阿美族的認同情感中難以抽離，但他仍會在某些時刻參與撒奇萊雅族的復振活動，表示對撒奇萊雅活動的支持：

像他們要去台北正名，還是什麼連署活動我都會和他們一起去，我出來也是一種支持呀，我可以說只要當阿美族不要理這些，可是沒有，今天我有出來參與，有簽名背書，別人一直也會知道說，阿誰誰誰有參加，他們也會比較有靠山和支持的力量，沒有自私一點，要參與他們。(20081202 田野筆記)

Buyar 在情境中調整自己的位置，隨著場合轉化的身份認同，對於有著單一族群強烈認同的人來說，似乎有些矛盾、諷刺，Bhabha(1994) 認為既然混雜性是不可避免的，那麼在雙重世界裡遊走、矛盾、邊緣、無法分類的混雜性，並非是兩邊落空，而是同屬於兩個世界。撒美交雜的成因，是歷史與生命歷程中的偶然(accidental)交錯，所以對族裔來說，如何抉擇自己的認同情感，都始終沒有對錯，他們的選擇僅是詳實地反映個人在生活經驗的積累，以及對族群身份的感受。

(三)、美中有撒的 Balaw

父親是撒奇萊雅，母親是阿美族人的 Balaw，因為在水璉的生活經驗中，兩族人總是不分彼此的共同生活，所以「不要刻意區分兩族的差異」是他對於兩族族群關係維持的一貫態度。有一次在水璉部落會議中，有族人提出應該要舉辦撒

奇萊雅的演講比賽，Balaw 回應：「不要分什麼撒奇萊雅還是阿美族，大家都一起參加比較好啦。」在某次的族群教學課上，我問 Balaw：「孩子們講的是撒奇萊雅嗎？」Balaw 也表示不要刻意去分：「啊，.. 他們講的是阿美族的…，哎呀…，也是可以聽啦，都一樣啦，沒有關係。」由於既有撒奇萊雅族，又是阿美族的血統，所以對 Balaw 來說，不管支持那邊的事務，或是同時參與兩邊的活動，都不算是一種矛盾，認真的他只想著要把事情做好，故而從推動正名活動，到現在的撒奇萊雅族群會議，他都會盡量出席，是水璉部落少數會參與族群會議的族人。

Balaw 有著製作童玩專長，曾到順益博物舉辦「撒奇萊雅族童玩講座」，在那天他換上了撒奇萊雅的耆老服，發著數張寫著撒奇萊雅童玩分類表的講義，教導大家做著數種簡單的童玩。但逐漸與他接觸的機會增加，我發現隨著場合與情況的轉化，Balaw 會依情況將童玩分類表，換上阿美族/撒奇萊雅的名稱，如同多數的水璉族人般，認為在兩族相融的文化情境下「不管是阿美族，或是撒奇萊雅兩個都一樣」，他們大多只是因應外界的需要，將水璉村既有的文化，視不同場合以撒奇萊雅/阿美文化表述。所以在水璉部落「部龍」是捕魚節時阿美族對抗巨人阿里該蓋的武器，但在火神祭時可以做為撒奇萊雅族的法器之一，兩者並不衝突。

為人忠厚老實的 Balaw，起初在核心成員詢問是否已更改族籍時，有些結巴地表示還沒，但原本對於更改族籍一事猶豫不前的 Balaw，卻在一次「族群危機」下更改為撒奇萊雅籍。就序章所述，2008 年 3 月 1 日那天，撒奇萊雅自治協會接到原住民通知因族籍人數登記過少而要追究責任的通知，那天 Balaw 聽到這個消息時，表情凝重的表示：「他們(指政府)怎麼可以這樣…(要撤消族籍)」。感受到「族群危機」的 Balaw，雖然還是不願刻意區分兩者，還是在水璉村中教導小朋友阿美族語，但也願意用自己的族籍身份，讓撒奇萊雅族能夠「存在」下去。

(四)、同屬於撒/美的 Di-Han

北埔部落的 Di-Han，仁愛農校畢業後，就讀陸軍官校，晉升到上校後才退伍，他家是新城鄉撒奇萊雅族裔的主要家族之一，Di-Han 也在舅舅達魯斯為族群運動付出的感動下，成為撒奇萊雅核心成員之一。

Di-Han 是新城鄉少數願意公開宣稱自己是撒奇萊雅人的撒奇萊雅族裔，但也因新城鄉的撒奇萊雅人早已習慣和阿美族人共同舉辦活動，所以 Di-Han 並不會因為是撒奇萊雅人，就與阿美族脫離。對 Di-Han 來說，他自己從小就知道是撒奇萊雅人，只是那時以為撒奇萊雅是阿美族的分支，所以這兩個認同都是從小就已經知道的，所以他在撒/美之間並沒有產生矛盾或是困惑的感覺，常在共同生活情境中，為兩者付出。所以他會鼓勵同樣有撒奇萊雅血統的人恢復撒奇萊雅族籍，在撒奇萊雅正名週年紀念會時，換上撒奇萊雅族服擔任活動的主持人；在

北埔的豐年祭時，順應著族人的認同穿上阿美族服和大家同樂，擔任北埔部落的阿美語講師，在考取阿美語族語認證後，隔年再考取撒奇萊雅語認證。Di-Han 認為因為兩族早已共同生活在一起了，所以北埔的撒奇萊雅文化與阿美族已經沒有差異，但是當地的文化究竟是撒奇萊雅文化或阿美族的也早就不可考了，所以重要的應該還是尊重族人大家的意見，用大家習慣可以接受的方式一起參與：

你說我們和阿美族文化不一樣嗎，可是說真的，很多都是我們後來才去這樣說，是不是真的是這樣也不知道，像捕魚祭本來是撒奇萊雅的呀，可是現在都一起啦，你要說是誰學誰，還是同化什麼的，也都是後來才這樣說的。新城這裡不管撒奇萊雅還是阿美族，捕魚節還是聯合豐年祭都還是都一起的。

雖然我和我的表哥都是代表，可是如果我們都用撒奇萊雅的方式做，那其他人要怎麼辦，大家會說你標新立異還覺得不高興，所以還是想說要尊重大家，而且什麼是撒奇萊雅的，什麼是阿美族的，也是我們後來才講的，到底是不是這樣我們其實也不知道了。
(20080529 田野筆記)

「同屬於兩者」的心態是 Di-Han 與妻子 Huyu 與大家互動的方式，接受兩族已經「在一起」的他們，並不刻意去區分什麼是阿美族、什麼是撒奇萊雅，也不會因為自己是撒奇萊雅人，就不參加阿美族的活動。乍看之下，Di-Han 與 Huyu 好像如同 Bhabha(1994)認為「雙重世界遊走，並非是兩邊落空，而是同屬兩個世界，處在許多不同資源的位置」的方式，為自己的認同與身份找到了安置的位置，但事實上「願意」當撒奇萊雅人的他們，有時還是會遇到一些因「劃分」而產生排斥感。Huyu 曾分享當她回復撒奇萊雅人的身分後，阿美族人的區別感：

像他(Di-Han)出來當代表也有人說，你如果當撒奇萊雅人，這樣投票給你的人會比較少...。我也是呀，像在縣政府工作，有時那些阿美族的同事就會說：哎，你們撒奇萊雅怎樣怎樣...。
(20080530 田野筆記)

Di-Han 也坦承有時在現實層面，或是政治立場的考量，他自己也能明白為什麼撒奇萊雅族裔會有不願回復，或是公開表明自己是撒奇萊雅身份的顧忌。

我們族籍推動的困難，就是沒有誘因嘛，過去阿美族登記推了多久，而以前還會說去登記送一包米呀，還是其他什麼的，現在什麼都沒有，要我們自己推。而且還有人就是觀望嘛，怕自己是撒奇萊雅，阿美族會不高興，像選票呀，怕今天承認自己是撒奇萊雅人，想要當部落的頭目，阿美族人會不開心。所以有時我選舉時，為了勝選，在某些時刻我也不提自己是撒奇萊雅，這沒有辦法呀，因為我們撒奇萊雅人比較少，又沒有保障名額。

(20081201 田野筆記)

Nowawatan、Buyar、Balaw、Di-Han，同為撒奇萊雅新族群運動聯盟的主席團顧問，與推動撒奇萊雅復振的成員，他們都認為撒奇萊雅族要有自己的主體性，不應該只是被分類在阿美族，但卻也因各種因素，而在是否要恢復撒奇萊雅族籍，以及在日常生活的文化實踐中要以何種身份現身，感到躊躇和猶豫。融入阿美族社會與文化生活後難以抽離，是撒奇萊雅族裔在重構自身主體時必須面對的困境，所以我們對於 Nowawatan、Buyar、Balaw、Di-Han 因應不同場合的擺盪認同的認識，不應將焦點置於質疑他們對撒奇萊雅認同意識與情感，而是應該真切地理解這些長久積累的矛盾心態。當我們明白連撒奇萊雅認同明確的核心成員，都無法避免地有著複雜且難以揣測的認同想像時，也就能更進一步的揣摩族人在撒/美的穿插交錯間，既承認又離異的曖昧心態，以及含混交織的認同處境。

二、部落頭目與族人

當撒奇萊雅正式成爲一個族群時，除了核心成員能夠鼓動、激起族人「找回」撒奇萊雅認同之外，另一個能起重要影響人物就是部落的頭目。頭目如何回應撒奇萊雅族復振運動的決定，會影響部落族人對撒奇萊雅認同意識與參與配合度，有時部落的族人亦會影響頭目的認同與決定。以下將以國福里、磯崎、馬立雲、水璉和山興部落的例子，詮釋部落頭目如何在當地族人與自身的撒奇萊雅認同中，取得自己適當的位置。

(一) 撒奇萊雅認同部落的撒奇萊雅頭目

國福里是一個撒奇萊雅人當撒奇萊雅頭目的例子，Imoy 的父母親都是撒奇萊雅人，加上他居住在國福里這個撒奇萊雅人居多的部落，所以他有著鮮明的撒奇萊雅族群意識：「雖然以前國語我們都是叫阿美族，但用族語時，我都是講自己是 Sakizaya，而不是說 Pangcah」。當後來中生代的成員願意搭起族群復振與國家行政體系溝通的橋樑時，並以國福里爲主要復振的聚點之一時，頭目 Imoy 自然而然地就成爲推動撒奇萊雅復振運動的重要成員。2009 年當上花蓮市頭目協會總頭的他表示：「在花蓮市頭目協會裡，12 個頭目，有 10 個都有撒奇萊雅(血緣)，但只有我 1 個人有公開表示自己是撒奇萊雅人」。我詢問他：「是否因爲族人是兩族混血的關係，所以就沒有公開承認是撒奇萊雅人」。Imoy 因爲有著明確的撒奇萊雅認同，所以他覺得就算是撒/美混血的人，其實也可以算是撒奇萊雅人：

現在雖然很多是有混血，可是很多他們的阿公、阿媽也都是撒奇萊雅呀，因爲我們花蓮市本來就都是撒奇萊雅的，他們也都知道自己是。可是還是習慣要當阿美族，因爲他們也不太會講撒奇萊雅的話，就覺得很難推，還有也是因爲他們不知道要怎麼走，有兩邊的語言不知道要怎麼教。

(20081202 田野筆記)

在某次花蓮聯合豐年祭的拍照會場中，那天只有 Imoy 穿著撒奇萊雅的衣服，他和拍照的記者說：「前面的那幾個頭目，也是我們撒奇萊雅呀」然後就問著他們：「你們怎麼沒有穿（撒奇萊雅）衣服來」，那幾位頭目回過頭來問他：「最近還有什麼開會的活動嗎？我們怎麼都沒有接到通知」。不太瞭解當中複雜脈絡的記者發現原來阿美族頭目也是撒奇萊雅人疑惑的問說：「現在是什麼情況？那他們是那一族？」而這也就顯示著，過去撒奇萊雅族被列為阿美族的分支時，族人還是可以用「撒奇萊雅和阿美族都一樣」來使自己的現況合理化，但撒奇萊雅族成爲一個獨立的族群身分時，撒奇萊族裔就需面對主流社會「只能有一種族群身份」的檢視。然而不願以撒奇萊雅身份「現身」的族人，其實未必是不認同或不接受撒奇萊雅的認同，只是因爲他們已在過去的生命建構中，更習慣阿美族的身分，所以仍是延續著阿美族的身分。

Imoy 知道有些頭目會顧慮到與阿美族的關係，不願表示自己是撒奇萊雅人，但撒奇萊雅意識相當強烈的他，無論在那種場合都展現著身爲撒奇萊雅人的強烈意識：

有些人會怕阿美族不開心，可是我從來都沒有怕過，如果別人說我是撒奇萊雅，我都會和他們說我們的歷史，像之前那個立委都會說你們就是阿美族呀，我都會一直和他們講，要尊重我們的不同，我們只是沒有辦法生存的時候，才和你們在一起，一定要勇敢的和他講，久了之後，他們都能尊重我，也會覺得很佩服。要有民族意識，他們後來就會客氣。(20081202 田野筆記)

國福里之所以可以成爲撒奇萊雅復振的主要聚點，除了撒奇萊雅族裔較多，撒奇萊雅意識明確之外，歷代頭目的帶動更是影響關鍵，例如前頭目 Sonsoly 就會公開呼籲族人：「撒奇萊雅現在有牌子了(指正名了)，大家不要再不好意思說自己的名字」。撒奇萊雅族服剛製作出來時，當地族人會因爲覺得這個「新族服」的顏色不好看，還是因爲購買費不便宜而不想買，這時現代頭目 Imoy 都會和族人說：「很多人說什麼衣服不好看，其實很好看，我們要知道、瞭解衣服的顏色有它的意思在，然後就會去喜歡它。」Imoy 表示，因爲有他的帶領，所以國福里的撒奇萊雅人幾乎都會穿撒奇萊雅族，是認同強烈的撒奇萊雅部落：

雖然外面和部落裡面，有時都有人會講話，但是我很強硬，告訴他們，我們要做撒奇萊雅的事。現在因為有我在帶，所以這裡的撒奇萊雅有在做，像衣服很貴，大家覺得很貴，我就幫他們改良，便宜一點大家就都要買了。有衣服大家才知道我們不一樣。(20081202 田野筆記)

但也因國福里還是有著阿美族或其他族群的居住，所以撒奇萊雅認同明確的 Imoy 還是會考慮到族人在混融情境中的心情，他認爲雖然撒奇萊雅正名了，但

因為既然都阿美族都在一起這麼久了，所以也是要講求族群融合：

我們和阿美族都在一起那麼久了，130 年了，所以雖然我們正名了，但我們這裡的人還是在一起，不論什麼活動都是一起辦，不用刻意去區分，在這裡有衣服就一起穿呀，阿美族也可以穿我們的，我們去阿美族，也是可以穿阿美族的衣服呀，只是這裡是我們撒奇萊雅的部落，就穿我們自己的。

(20081202 田野筆記)

(二) 阿美族認同部落裡的撒奇萊雅頭目

與 Imoy 相比，Liliw 則是一個幾近相反的例子，Liliw 是水璉部落的頭目，但他並非完全是個眾望所歸的頭目，Liliw 當上頭目的原因主要是因為在行政院的劃分下，不是水璉部落的蕃薯寮也能參與水璉部落的頭目選舉，才使 Liliw 的得票數高過於族人所希望待任頭目的 Balaw。由於水璉部落族人普遍的認同意識低，加上 Liliw 覺得當阿美族比較好，所以 Liliw 在撒奇萊雅的復振事務上，不但興致缺缺，甚至於還有一些反對。他不贊成撒奇萊雅復振的舉動，也就或多或少地牽動族人是否要公開宣示自己是撒奇萊雅的意願。

在某次核心成員到水璉部落宣導族籍登記時，原本希望可以用廣播的方式通知大家，但不支持復振事務的 Liliw 用別的理由搪塞，另一次拍攝聯合豐年祭照片的場合，核心成員詢問為什麼水璉族人參與的人數也不多時，族人表示：「因為頭目說撒奇萊雅的人不能上車，大家覺得不舒服還要分這分那的就不去了」。核心成員對於有撒奇萊雅血統，但卻不支持甚至反對撒奇萊雅活動的 Liliw，感到痛心：「虧他還是撒奇萊雅的，不支持就算了還反對，看他以後到地下怎麼面對祖靈」。雖然站在撒奇萊雅人的觀點來看，Liliw 的作為似乎是一種背祖的行為，但我們也不能否認，他在過去的生活裡，所建構的阿美族身分亦是一種真實的「過去」，甚至是個比比遙久的撒奇萊雅祖先更貼近於當地的生活經驗。

核心成員認為水璉部落難以推動撒奇萊雅復振的原因，除了族人在生活環境所致的認同隱晦之外，另一個原因就是頭目 Liliw 的緣故(蘇羿如、黃宣衛 2008)。由於水璉部落是帝瓦伊·撒耘出生成長的部落，核心成員知道當地仍保留許多撒奇萊雅文化，不願意讓水璉部落的撒奇萊雅認同逐漸消失，所以他們開始運用重點部落計劃，或是一些公共景觀的建築，意圖增加撒奇萊雅的意象。當中最有意思的就是水璉部落外的撒法度(Sabato)祭場，撒法度祭場是撒奇萊雅族以巨石意象所興建的祭場，在其中一顆巨石上刻著水璉從創村到現在的 12 位頭目姓名與族別，大多數都是寫著撒奇萊雅，三位標示為阿美族，但現任頭目 Liliw 的族別則是空白，不說明他一族的。我問過其中一位族籍為阿美族，但在石碑上被列為撒奇萊雅籍的頭目，是否會覺得被列在撒奇萊雅不好，他覺得因為自己也有撒奇萊雅身份，加上可以被列入石碑還蠻光榮的，所以他不在意註明族別問題。而我推測 Liliw 族別的空白，流露著核心成員與想當阿美族人的 Liliw 之間的協商，

以血統論核心成員希望把 Liliw 列入撒奇萊雅籍，所以重點部落提報的資料中，核心成員寫著水璉是撒奇萊雅的部落，當地居民大多為撒奇萊雅人。水璉的族人在可以獲取資源建設部落，並知道當地也有撒奇萊雅人的心態下，不會反對核心成員以撒奇萊雅的名義指稱水璉部落。但在列為石碑公開顯現的族籍宣稱上，核心成員就必須考慮 Liliw 本人想當阿美族的意願，但卻又不希望 Liliw 的族別列入阿美族裡，讓他少了與撒奇萊雅的關連，所以這個空白，是核心成員對 Liliw 的協商，同時也是希冀藉由撒奇萊雅的公開活動，在水璉凝聚族裔的撒奇萊雅認同。

Osing 是山興部落的老頭目，他與帝瓦伊·撒耘一樣，認為撒奇萊雅人是西拉雅人的後代。由於截至 2009 年 4 月鳳林鎮仍沒有人登記撒奇萊雅族籍，原本我以為應該是此地族人的撒奇萊雅意識不明，當地的族人覺得「撒奇萊雅是阿美族的一支」，「覺得撒奇萊雅/阿美族都一樣」，但出乎我預料的是族人相當肯定撒奇萊雅和阿美族是不一樣的，表示撒奇萊雅語和阿美族的差異，並不同於馬太鞍或太巴壠一樣是屬於阿美方言群的差異，在核心成員無力顧及故鮮少接觸的情況下，當地的族人不但利用自行重點部落計劃的經費興建撒奇萊雅文物館(雖然目前閒置中)，同時他們似乎也很清楚兩者的文化有不一樣的特色：

這裡的人在蓋文物館時，是不分族群大家一起討論一起做的，所以有時會互相開玩笑呀，像撒奇萊雅的老人家會說：你們阿美族的看起來好像怪怪的哦，呀，怎麼沒有放一下我們撒奇萊雅的元素咧。然後因為文物館裡面以石頭為基底是撒奇萊雅的元素，想到這個部落也有阿美族，所以我們外面就用阿美陶當裝飾。(20080906 田野筆記)

雖然山興部落存有著撒奇萊雅的意識，族人們願意公開承認自己是撒奇萊雅或是阿美族混撒奇萊雅，甚至還有三十多歲的青年，能講述清兵在山興部落外面的 193 線道攻打撒奇萊雅的故事，但在歷史脈絡與多重移民開墾的發展下，混融七腳川、馬太鞍、太巴壠、撒奇萊雅的山興族人早已習慣阿美族的族別，這樣的情況一方面是他們沒有刻意建構強化不同的主體性的需求，另一方面也是因要鬆動外界長久以來就已給定的阿美族身分，確實需要很大的勇氣。Kulas 以他對山興部落族人的觀察表示：

大家都知道這裡有撒奇萊雅人，但是這裡的人就像這裡的環境一樣，因為封閉所以不願意、排斥接受新的東西，現在說正名了，其實影響也不大，就我所知也沒有什麼人去登記，我本來也是想要和部落的大家一起去改，可是大家不願意去呀，他們會說有差嗎？有什麼好處嗎？

像雖然說不同族群，有時老人家他們也會不合，阿美族的老人家會說撒奇萊

雅的人 Sakikil (意思脾氣很差)，但都不會真的吵起來，還是很多撒奇萊雅的阿公阿媽是和光復那邊的人結婚一起生活，我覺得他們都是用互相揶揄、小幽默的方式將這些磨擦帶過。在部落裡，像藍、綠、天主、基督才是讓大家容易意見不合的原因。(20080907 田野筆記)

山興的頭目在一個「阿美族」環境，大多採取在公開場合配合族人的阿美族認同，並在私下試圖使撒奇萊雅的意識能夠流傳的策略。2007 年的豐年祭 Kulas 與 Osing 在山興部落豐年祭時，公開地說這是「阿美族的豐年祭」，但是 Kulas 也發放傳單給在場的來賓，告訴大家這裡早期是撒奇萊雅人的移居地。⁵¹在 2008 年 2 月 22、23 日，當地族人舉辦「紀念撒奇萊雅遷徙一百三十周年」的感恩活動時，Osing 代表族人發言希望將部落名稱改回吉拉卡漾：

因為山興是台灣終戰後由國民政府改的名稱，叫久了山興好像傷心，我們很不喜歡，這裡是撒奇萊雅人 130 年前因加禮宛事件流散到這裡的，所以我們也能藉由改名，促進族群及歷史文化的認同，印證昔日原住民開墾的歷史。(20080301 田野筆記)

山興部落的族人知道此地是撒奇萊雅人的流散地，知道撒奇萊雅人與阿美族的不同，並願意以撒奇萊雅人當初命名的吉拉卡漾為部落名。這是山興的頭目與族人，在瞭解自我身份與一貫的阿美族認同，以「知道自己是撒奇萊雅，但用阿美族的身份生存」所做的回應，頭目與族人對撒奇萊雅認同的不同體現，也就在身份的多重與複合，以及生活需求的權衡角力間磋商。

(三) 撒奇萊雅部落部落的阿美族頭目

年已七十五的 Sawmah 是磯崎部落的頭目，Sawmah 從小就隨著父母親從太巴壠來到磯崎，是目前磯崎佔多數比例的太巴壠人的家族成員之一。由於 Sawmah 來到磯崎部落時，當地幾乎都是撒奇萊雅人，族人一直到現在也都認為磯崎部落的傳統都是延續撒奇萊雅人的做法，所以在自身對撒奇萊雅語言、傳統文化的浸濡，以及太太是撒奇萊雅人的緣故下，Sawmah 對撒奇萊雅自治協會的各項活動展現了高度的配合度，加上女兒 Siku 又協助製作撒奇萊雅族服，所以不同於他其他家族成員對是否改為撒奇萊雅族籍感到猶豫，Sawmah 對撒奇萊雅的復振展現極高的配合度。

由於 Sawmah 都用「我們撒奇萊雅」的自稱表述，所以我私下問 Sawmah 的女兒 Siku：「你爸爸這樣改族籍和推撒奇萊雅的東西會不會讓太巴壠的親戚不高

⁵¹ 老頭目 Kulas 發行的〈吉拉卡漾 Cirakayan(今山興里)歷史〉之文宣，謝世忠與劉瑞超(2007：275)有收錄。

興呀？」Siku 想了一下後，回答我：「沒辦法呀，他是頭目嘛。」即使身為是阿美族，但因為當上撒奇萊雅部落的頭目，所以 Sawmah 也就只好帶頭開始做撒奇萊雅的事務。但相當有意思的是，雖然磯崎部落在 Sawmah 和村長的配合、推廣下，撒奇萊雅意識頗為外顯，但事實上，由於磯崎族人與阿美族的認同仍然十分緊密，加上目前居住於磯崎部落的阿美族人較撒奇萊雅人多，所以當地撒奇萊雅/阿美族的關係相當的微妙。2007 年的豐年祭，由於甫獲正名，所以磯崎部落刻意掛上了撒奇萊雅豐年祭的布條，據聞此舉引起了部落內一些阿美族人的不滿，因此 2008 年的豐年祭，布條上只寫著磯崎村豐年祭。但在活動當天主持人(布農族)，雖然是以我們磯崎村的婦女稱呼那些在豐年祭會場上表演的婦女(多數是外地嫁來的阿美族)，但因為那些婦女大多換上了撒奇萊雅的衣服，所以儘管沒有明說，撒奇萊雅的象徵意味卻還是很濃厚的。那天，我坐在一旁與頭目的弟弟阿弟聊天，阿弟告訴我磯崎部落的儀式都是照撒奇萊雅的方法去做的，但是相較於哥哥 Sawmah 對於認同上的「轉換」，阿弟還是有自己對於阿美族認同的堅持：「不行啦，我是太巴塢，怎麼可以去改撒奇萊雅。」後來，阿弟熱情的把我以乾女兒的身分，介紹給當地的許多族人認識，一位從外地回來的族人突然和我說：「我是阿美族，不是撒奇萊雅，我要跟你說，我們這裡也有阿美族，不是全部都是撒奇萊雅。」我微笑的點頭表示知道，然後回想起同樣為阿美族的 Banny 也曾抱怨過：「頭目很強硬呀，說要怎麼做就怎麼做」。在當地的阿美族頭目努力地想融入撒奇萊雅的部落之際，主事者的認同態度、當地阿美族人與撒奇萊雅人的人數多寡比例，似乎也都為這個族群的認同想像加添了許多難以清楚言述的風貌。

馬立雲部落的 Silu 亦是在撒奇萊雅意識較強部落的阿美頭目，Silu 是豐濱新社的阿美族，他因為招贅婚的原因，來到了馬立雲部落的撒奇萊雅家庭，但是和 Sawmah 不一樣的是，Silu 講的是豐濱的阿美語，「他就是學不來呀」Silu 的太太這樣笑著他。雖然不會講撒奇萊雅語，但 Silu 在當地對撒奇萊雅的事務還是相當盡心盡力。當族籍登記人不足時，不懂行政體制相關作業的他還憤慨地說：

我們馬立雲的人都有要去改呀，大家都把身分證交給我讓我去改，可是戶政事務所就說我要改族名才可以改族籍呀，都和你們說的可以直接去改不一樣。...，我當這個頭目當的壓力很大呀。⁵² (20080301 田野筆記)

Silu 為了希望能增加族籍的登記數，甚至向委員會提出建議：「不然我們拿一些錢出來嘛，看一戶給他一千還是多少，先增加人數再說嘛。」每次只要提到族籍人數登記不利的問題，Silu 都會看起來憂心忡忡的，認識他的人都會告訴我，因為他自責擔心自己做得不好。當撒奇萊雅自治委員會在各地舉辦活動時，Silu 總會召集著馬立雲的族人一起參加，所以開族群大會時，即使馬立雲是最遠

⁵² Silu 表示當時戶政事務所的人員要他們恢復傳統姓名才可以更改族籍；但事實上恢復傳統姓名與族籍是可以分開辦理了，這應該是由於戶政人員的訓練不足所致。

的部落，有著一個多小時的車程，但他們參加族人的總數總是最多；當委員會的成員開玩笑說：「今天水璉部落的族人最優秀，因為他們都有穿族服來」時，Silu 立刻反映：「我們馬立雲不知道要去那裡做，不然看我們有幾位委員就統一做幾件一起穿嘛」。Silu 在下次族群大會時，更是積極地帶著幾位馬立雲的婦人前來要學習怎麼做撒奇萊雅服。當磯崎舉辦海神祭，馬立雲族人因為宗教信仰而不便參加時，信天理教的 Silu 也自己從瑞穗，不辭辛勞地帶著 DV 趕到磯崎前來拍攝撒奇萊雅的海神祭，他的諸多行動都顯示著「身為阿美族人」的他，努力地想要做好撒奇萊雅的事物，以當個撒奇萊雅部落的好頭目。

在這些部落裡國福里、磯崎部落、馬立雲部落，是撒奇萊雅認同意識較為外顯的部落，所以他們的頭目雖然有些是阿美族，甚至是不會說撒奇萊雅語的阿美族，但他們仍順應當地族人的撒奇萊雅意識，以及彼此日常生活共居的經驗，成為奇萊雅的一份子。水璉部落與山興部落偏傾向阿美族的認同，但當地的頭目有些是以阿美族的認同拒斥撒奇萊雅的活動，有的則是配合族人的阿美族認同展現，但仍憂心撒奇萊雅的延續性，願意以撒奇萊雅人命名的「吉拉卡樣」作為部落名字，部落頭目雖然與規劃復振事務的核心成員，對撒奇萊雅的發展的關心程度，處在不同的位置之中，但他們在部落的影響力，以及族人對他們的觀感，有時是能更深化、牽動、感染族人對自身族群意識的想像。詹明信(1991)認為歷史性，事實上，既不是過去的重現也不是未來的替現：它應該被當做一種視現在為歷史的理解(the present as history)；做為一種與現在的關係，使得某種距離，能夠出現在我們與當下的立即關係之中，被稱為歷史觀點(引自王智明 2006：72)。本章以歷史記憶、美撒混雜文化的族裔生命經驗，嘗試瞭解族裔如何透過意義的建構、轉化，構築撒奇萊雅與阿美族盤根錯節的族群想像，以及含混曖昧的多重認同情感時。在內容中敘述了「撒奇萊雅」認同線索的任意性，與撒奇萊雅人的集體記憶如何建構、變化的勾勒，在族群意識與兩族交錯的族群邊界中，我們發現撒奇萊雅人的認同意識與族群邊界主要經隱蔽、再現、逐漸分開後但藕斷絲連等過程，造就今日撒/美混雜難分的生活經驗。撒奇萊雅族人的族群意識，雖然與阿美族在時空記憶的糾結中纏繞，但在撒奇萊雅認同與記憶的開啓與封存間，族人遊走於邊界，展延新舊疊置的族群情感與想像，同時，也在混雜、相互流動與匯集的複雜性與矛盾體現中，滋生意義與體認差異，不斷地演繹並傳達他們翻譯生命不同變化。

第五章 撒奇萊雅族的建構與文化實踐

Barth (1969) 認為族群是文化差異的社會組織 (social organization of culture difference)，一個族群的文化，會隨時間的推移而變遷，在不同的歷史階段會有不同的族群風貌。我們一般對族群的想像，總是認為同一族群共享著一種相同的文化，同一文化群體等同於一個族群，也就是說，一個「族群」必定有其相應的「文化特徵」。例如謝世忠與劉瑞超在《移民、返鄉與傳統祭典》一書中，即表示：我們在認定一個族群時，總能找到一組或整組文化要素，是為族群根本賦予 (primordially given) 的關鍵自我認同象徵的想法；但作者也同時提到，雖然文化要素根堅脈硬，但族群在承受諸如人口大遷移、外族征服、或政治長期高壓等巨大衝擊時，其文化要素亦會產生更動 (謝世忠與劉瑞超 2008：258)。撒奇萊雅族裔在被迫離散遷徙中，融入阿美族的身分，構築兩族盤根錯節的族群邊界與認同想像，但台灣政府對於原住民的身分認定標準，係採取強調血緣、語言、宗教、民俗，或是文化等，客觀上觀察得到的條件作為「民族邊界」；族群成員的「主觀意願」；以及「是否有其他的民族反對該民族成立」的方式看待族群認同 (林修澈 1999：27-28、2001：3-8、2006；王雅萍 2008)。如果，一個族群被定義或期待應該要有與他族不同的文化來做為鑑別的根據，那麼，對於與阿美族擁有高度重疊的文化行為，需要藉由重構、形塑，展現族群特色的撒奇萊雅族算是一個怎麼樣族群？如果族群的認定是取決於自我宣稱的認同，那麼撒奇萊雅族裔矛盾曖昧的焦慮、或是從亦此亦彼的多重與流動認同中找到自我位置的間隙性 (liminal)，該如何被看待？

撒奇萊雅族的「再現」，⁵³是部分族群成員秉持著原生認同的歸屬感，在為求獲取正名合法性 (legitimation) 的需求下，積極地建構、凝聚撒奇萊雅族裔的認同情感。但值得令人思量的是，儘管撒奇萊雅族已獲正名，社會大眾也知悉其曾被迫隱入阿美族的史實，在外界對族群的既定想像，以及國家政策對原住民族的規範及資源分配中，仍會有著希望撒奇萊雅族應該要展現不同於阿美族文化的社會期待。於是撒奇萊雅族，藉由文化與社會意識再製的互動過程，創造傳統、重塑既有祭典的文化深度與意涵，提供社會大眾與族人對撒奇萊雅歷史與文化的瞭解，意圖藉由復振運動使兩族的差異逐漸清晰化。但是，這般再現的文化實踐，雖使撒奇萊雅族的「社群」與「界線」得已逐漸重構，但是接踵而至的問題是，相對於核心成員追尋「傳統」的想望，對於多數已在生命歷程，建構阿美族認同意識的族裔來說，當前與阿美族人混融的生活與文化，才是他們所認知承繼的族群情感。所以對多數「失憶」的撒奇萊雅後裔來說，撒奇萊雅族重新定義的文化，不但是是一個創新與再認識的主體，同時「再現」差異，更讓族裔在兩族混融的族群文化之間，感到原已逐漸安置的認同情感，重新被攪動的不安。

⁵³ 我以再現之詞，統稱由在撒奇萊雅族群復振運動中，以展演建構的方式呈現撒奇萊雅的行為。

Bhabha (1994) 以「居間的空間與文化」(in-between space and culture)，認為在特定的時空生成的混雜與混同、矛盾文化樣貌，不但呈現出差異性與反抗性，也潛藏著更多文化/政治的斡旋、接觸、交流、轉譯，以尋找磨合、磋商地帶。撒奇萊雅文化的展演與建構，所牽涉的不僅是如何再現的問題，更與行動者的立場、外界對族群文化的想像，以及族人微妙的身分認同有著密切關係。是以，本章首先從撒奇萊雅核心成員重構撒奇萊雅文化的意圖與過程進行解析，闡述形塑撒奇萊雅文化所牽涉的多重關係，探究「族群」與「文化」如何族人的「內演」(perform for ourselves) 與「外演」(perform for strangers) 間的轉化(謝世忠、蘇裕玲 1998)；接著嘗試透過試圖透過文化展演與文化真實的討論，呈顯一般族人(非核心成員)遊走於撒/美生活經歷的特有面貌；最後將以撒奇萊雅族裔對於「撒奇萊雅族」文化實踐的多重性為具體事例，在復振建構牽涉到族群情感、資源利益、撒/美的緊張關係等議題中，探討撒奇萊雅族重新建構的文化實踐，可能促成的認同形塑、轉化，以及在為避免對族人當前的生活造成「衝突」之際，所需面臨的「跨越」挑戰。意圖在「撒奇萊雅文化」再現、形塑、實踐的過程中，描繪族裔成員在撒奇萊雅的身分實踐中，逐漸生成的認同與轉化，以此深究族群與文化的內涵，省思族群與文化的意義。

第一節 撒奇萊雅正名運動的文化解析與建構

正名後的撒奇萊雅族人，雖然可以在族群身分上回復其應有的位置，但是撒奇萊雅族與阿美族隱晦不明的族群邊界，以及撒奇萊雅族裔與阿美族群相似歷史記憶與生活經驗，使族裔自身對「撒奇萊雅」的認識，仍有著難以承接的窘迫。王雅萍(2008)指出新民族的民族認定後，未來接踵而來的是語言復振、文化傳遞、土地保障、經濟發展、民族自治等一連串民族集體權的維護，國家在有限的經費資源分配上，開始以民族為單位做資源分配，民族的發展樣貌也將不斷改寫。當撒奇萊雅族經由國家行政的穿透力與合法性，成為台灣第十三個原住民族，它的族群面貌就已透過知識的「被客體化」，納入 Anderson 所批評殖民本質「標籤」式的族群識別的體系(吳叡人譯 1999: 185)，被政府分類心智(classifying mind)的權力系統所想像出來的範疇規範著。是以，對於和阿美族群互動、通婚頻繁，擁有一些重疊文化與行為的撒奇萊雅人來說，「展現不同於阿美族的文化特色」的要求，是驅策族人藉由溯源找回自己的根源，抑或是促使族人在意欲宣稱、證明存在的展演建構中，淪為想像撒奇萊雅文化的開始？本節將透過撒奇萊雅族人內部對「我族文化」的不確定感，以及在外圍成員對族群的想像與期待，嘗試理解核心成員建構撒奇萊雅族文化的立場，接著以火神祭為具體事例，探究撒奇萊雅文化如何在重塑、採借、逐漸成形的過程中，因應國家力量、社會大眾想像、族群內部需求的多重協商，最後再以參與火神祭成員的展演策略，揣摩撒奇萊雅文化在展演性的生成機制與形塑過程中的揉雜認知。

一、為何建構撒奇萊雅文化

一般認為類似的語言、宗教、民俗等，是一個族群形成的先驗要素，王甫昌（2003）則是指出族群與文化的關係，某種程度上可能是顛倒的，他認為族群的分類，是人類因為需求而主動回過頭去尋找，過去相似的文化特質以及共通歷史，以凝聚需要的成員，組成一個具有區別性的封閉系統。所以族群的認定方式不一定具有實際的血緣關係，成員之間會透過虛構的淵源、「想像的」血緣關係來凝聚族群成員的共同性質來強調與族群外成員的差異。撒奇萊雅族亦是透過回溯共同的歷史經驗，形塑「傳統服飾」、「火神祭」等文化特質做為形塑邊界的基礎，雖然核心成員在試圖「再現」撒奇萊雅文化時，常常必須面對建構傳統的質疑，同時這些為凸顯差異，而濃縮了傳統、歷史和族裔情感的建構傳統，大多也僅存在於菁英成員條理性、論述化的表述，未落實於族人在日常生活之中。但是透過集體記憶與族群祭儀的重建，再次詮釋、「創造」（invention）能與阿美族區別的文化特徵，不但能讓撒奇萊雅族展現主體性，強化族人認同、使模糊的邊緣逐漸清晰，同時參與復振運動的族人們也大多認為不論是對外或對內，族群文化的展演都有其必要性。例如核心成員的 Sayum 就認為撒奇萊雅族雖然是藉由建構新文化找回自己的主體性，但這個建構並不只是形式的呈現，這些展演建構的重要性是在於喚醒撒奇萊雅族裔的意識，以及凝聚離散族裔的情感認知：

大家都只會說我們在建構東西，可是他們都只看表面和形式上的東西，沒有去看我們裡面的意義，我們不是只要做給外面的人看，我們更要做給自己人看，讓我們的族人知道撒奇萊雅族還在，在這裡，沒有消失。

（20070621 田野筆記）

撒奇萊雅的文化復振，希望藉由承接過去歷史記憶與苦難經驗重新凝聚族人情感，並挖掘語言與遺留的文化元素，將撒奇萊雅文化重新建構為一個完整主體。「文化身分」的建構，是撒奇萊雅族裔重新界定含混文化，重塑撒奇萊雅族與阿美族關係的策略與路徑，但這個文化重構過程，卻牽涉到族人與社會大眾對於族群與其相應文化期待的內外拉扯。

（一）族人「理解」自身文化的需求

撒奇萊雅族正名後的三個月，在一場改選理事長的會後燒酒雞聚餐中，一群北埔部落的撒奇萊雅族裔，對於能夠成為一個法定族群感到相當開心，他們認為：「過去撒奇萊雅因為被分在阿美族裡面，所以都沒有好好被記錄下來」。他們對我說：「我們很歡迎你們（研究生）來研究我們撒奇萊雅，這樣以後大家就都會知道我們了」。在場的 Di-Han 也展現身為撒奇萊雅族裔的自信，他說：「你想知道撒奇萊雅的什麼都盡量問我沒有關係」。當時我對這個族群還不是很瞭解，所以沒有提出什麼問題，但日後在與其他核心成員聊天的過程中，我意外地發現

Di-Han 在被邀請要到台北和其他的原住民族介紹撒奇萊雅族時，特意事先詢問了一下撒奇萊雅自治委員會祕書長 Toko 的意見，才決定要以達固湖灣的故事和火神祭為介紹撒奇萊雅族的主軸。隨著我與族人們接觸時間日久，對於「撒奇萊雅是什麼」的提問逐漸深入後，我發現許多撒奇萊雅族裔雖然都表現出，對於撒奇萊雅身份與文化的自信，或是認為撒奇萊雅文化與阿美族文化確實有所不同，但當他們被進一步地追問「什麼是撒奇萊雅文化」時，這些族人卻常常會有著突然失去了方寸的小小慌亂。

在一次頭目帶領大家祈福儀式中，我認識了國福的 Umus，在頭目祭祖之後，Umus 也熟練地講著族語，為祖先酌了一些酒，Umus 表示她常常看當地的老人家做儀式，所以看久了也大概知道要怎麼做，我問 Umus：「撒奇萊雅和阿美族的儀式一樣嗎？」Umus 當下就立即回答：「不一樣呀，我們的祭典（Lisin）都不一樣」。可是當我追問她是那裡不一樣時，Umus 卻有點為難地表示自己也不會講，支支唔唔了好一回之後，才指著核心成員重新形塑出的撒奇萊雅文物說：「阿..陀螺呀，我們正名之後，現在儀式都會放陀螺。」Umus 在被問及撒奇萊雅與阿美族是否有差異時，她的當下的回答顯示出她確實肯定撒奇萊雅文化與阿美族文化是有差異的，但她無法具體陳述兩者的差異，而轉為以核心成員形塑的陀螺文化展物來回應時，卻也反映撒奇萊雅其文化內涵是空白待補的。

水璉部落的 Hoko 是阿美族樂團檳榔兄弟的主唱，由於他父親恩姆伊是撒奇萊雅人又擔任過部落頭目，祖母也當過巫師，所以對部落祭儀文化相當瞭解的 Hoko，曾相當肯定地表示水璉村的儀式就是採用撒奇萊雅人的方式傳行的：

Misabunis（豐年節前的野餐）是我們撒奇萊雅獨有的祭儀，⁵⁴和其他阿美族不一樣，因為我爸爸告訴我，當初水璉村是由三系撒奇萊雅人，和一系阿美族人共同創村，最早的四位移民到水璉時，發現族人不能沒有傳統祭儀，因為那時撒奇萊雅人佔多數，所以他們在商討後決定以年長者 Tiway-Kalang 的祭祀方式為水璉的祭祀方式，所以水璉的儀式一定是照撒奇萊雅方式去做的⁵⁵。（20071224 田野筆記）

但 Hoko 對於「什麼是撒奇萊雅文化」的信心，卻無法在他最擅長的歌唱中展現。Hoko 認為雖然他會唱的歌很多，也幾乎都是水璉當地的歌，但因為在水璉撒奇萊雅和阿美族都混在一起了，在無從比較之下，他沒有辦法分清楚自己所

⁵⁴ 明立國，1989，《台灣原住民族的祭禮》頁 17-22，有介紹 Misabunis 所祭祀的主神與流程。

⁵⁵ 水璉儀式的詳細內容，可參照李來旺《牽源》一書，與明立國，1989，《台灣原住民族的祭禮》。對於水璉祭禮與一般阿美族的差異性中，族人 Komod 告訴我，水璉部落的豐年祭雖然看起來看阿美族的很像，但是意義都不一樣，像我們因為是農業社會所以殺牛，一般阿美族只會殺豬，而且我們因為過去是逃難過來的，所以我們豐年祭有一項是 misapulnis，就是全村到外地去野餐，也是逃難演習，但因本文的研究主題不在細分兩族文化的差別，故暫不對此考究。

唱的歌是不是撒奇萊雅的歌：

我的歌都是水璉的歌，所以幾乎一半都可以算是撒奇萊雅的歌，可是我自己分不清楚什麼是撒奇萊雅，什麼是阿美族的，因為都混在一起了，所以我不知道什麼是撒奇萊雅的。
(20071224 田野筆記)

於是當 Hoko 被電視節目邀請唱撒奇萊雅的歌時，他請核心成員教他幾首撒奇萊雅的歌，當 Sayum 以「撒奇萊雅人的創作即可為撒奇萊雅歌」的標準，告訴 Hoko，他父親恩姆伊創作的歌謠就可以算是撒奇萊雅的歌時，Hoko 因為覺得歌詞是阿美語，所以不認為那是撒奇萊雅的歌。但日後進行撒奇萊雅族無形文化資產普查計劃案時，我又向 Huko 問起他父親的歌，這時他想了一回後說：「歌詞裡有幾句是撒奇萊雅的話，所以也可以算啦。」Hoko 覺得水璉的撒奇萊雅人與阿美族早已從不同族群的分別，轉為共同因地域而交融的生活，所以他認為「在水璉不管是撒奇萊雅還是阿美族，兩個都一樣」。

Di-Han、Umus 與 Hoko 在接觸到「撒奇萊雅與阿美族是否一樣」的議題時，雖然都會先直接的表示不一樣，但他們隨著問題深入而產生的模糊態度，呈顯出目前撒奇萊雅族裔大多對於「什麼是撒奇萊雅文化」有著不確定的感覺。所以當他們被追問或是需要明確的說明撒奇萊雅文化與阿美文化的差異時，他們雖然都會知道兩者有差異，但是這種差異似乎是一種存在心理意識上的感覺，難以向外人言說，所以這些族裔有時會直接表示兩種都一樣了 (Hoko)；有時則因不知道如何回答，就會轉為向核心成員確定「什麼是撒奇萊雅文化」(Di-Han)，或是以核心成員所建構的「文化」表述 (Umus)。雖然我們總是習慣的認為，「不同的族群，應該會有一些可供辨識的文化要素」，但離散後的撒奇萊雅族裔不但有著阿美族共重疊交錯的情境脈絡，同時他們也各自在迥異的發展脈絡中，對撒奇萊雅文化的感知有著分歧的樣態：有些族人基於主觀認知上的差異，能肯定的表示兩者不同，但無法具體的向外人訴說；有些族人在阿美族的文化脈絡裡，習慣被動性地回應，所以將兩族的差異性，盡量淡化；有些族人雖能侃侃而談他所認知的撒奇萊雅文化，但卻常在外界期待「一個不同於阿美族文化」的想像中，接收到「這個還是被阿美化，撒奇萊雅特色不鮮明」的回應，但對撒奇萊雅人來說，他們對於族群身分的想望，是由於兩族文化內涵的差異性，還是基於一種回歸的企盼心態呢？

馬立雲的 Kazaw 表示他只知道撒奇萊雅語怎麼說，至於撒奇萊雅的歷史文化等其他的事物，他並不清楚，對他來說並不是當阿美族不好，也不是兩族的差異大到無法共處，而是一種在情感上的需求，讓他想要當撒奇萊雅人：

我只會教族語，其他我知道的不多，所以如果你想知道什麼歷史之類的，要

問別人。我們現在正名之後，我都會告訴小朋友我們不是阿美族，小朋友也會問我說：「為什麼撒奇萊雅和阿美族要分開？」

我就會告訴他們說：「我們本來就是撒奇萊雅，只是因為不知道有很多人，所以才被會分到阿美族。」我覺得正名有比較好，因為不再是阿美族裡面的呀，是不是說當撒奇萊雅就一定比較好？嗯…也不是啦，就是一種民族的感覺吧。
(20080707 田野筆記)

Kazaw 因為情感需求，覺得撒/美還是有著區別認同的必要。同部落的 Bonok 則是在內心情感下，加添著她內心對文化內涵的想往。Bonok 在祖父的教導下，有著明確的撒奇萊雅身份意識，但她也因在成長過程中，對於「什麼是撒奇萊雅文化」的迷惘，一直無法得到解答，而渴求著一種心靈與族群文化的真正「回歸」：

我從小我就知道自己是撒奇萊雅，因為我阿公告訴我，我是撒奇萊雅，和阿美族不一樣。這是一直都知道的事，可是我卻一直不知道撒奇萊雅是什麼，我們講撒奇萊雅話，可是穿阿美族的衣服，外面也都叫我們阿美族。現在我們正名了，可是我還是不知道撒奇萊雅是什麼。如果你問我想知道撒奇萊雅的什麼，我最想知道撒奇萊雅的歷史和文化是什麼，來告訴我自己我是誰。
(20080621 田野筆記)

Kazaw 與 Bonok 的經驗顯示，族人對於撒奇萊雅文化的需求，主要可分二種層面，一種是對族群文化沒有深究，所以只是一種情感上的想望；另一種則是，身為「獨立族群」但卻沒有相應的文化內涵，所以感到不安，想要探求自己的族群文化。但是對於許多仍處於已與阿美族人產生情感，以及在原住民族享有相同福利的政策下，族群身份的改變並不影響現在的生活的情況下，這些平日就能相互指認誰是撒奇萊雅、誰是阿美族，並對行政體系感到陌生的撒奇萊雅族裔，是否有必要藉由外界分類體制的族群身份來證明自己是撒奇萊雅，並回應外界對究竟什麼是撒奇萊雅文化的質疑呢？

但大多數的撒奇萊雅族人都無法「具體」表示「什麼是撒奇萊雅文化」之際，這個伸張、詮釋、建構「撒奇萊雅」意象與文化論述的責任，就漸漸落到統籌撒奇萊雅復振的核心成員身上，他們不但肩負向外界爭取撒奇萊雅族在官方資料上，「生存」、「延續」權利的任務，也負責對外界傳播撒奇萊雅的訊息。

(二) 回應外界對族群想像的驅策力

撒奇萊雅族成為社會所眾知的族群依據，主要在於國家法定身分所形塑的「社會事實」。但是由於它的族群與文化仍未歷經習慣化→制度化→合理化 (legitimation) 的集體情境意識，所以藉由「撒奇萊雅文化」證明、宣示撒奇萊

雅「回歸」的意義與意象，也就顯得格外重要。江冠明（2003：18）認為混雜化是部落社會轉向當代的變遷，混雜的程度越重表示文化與社會受到的衝擊越大。撒奇萊雅文化在混雜的處境中，面臨一個傳統與現代的斷層、接軌、再轉化的過程，除了過去的生活經驗被統稱為「阿美文化」的揉雜認同，也兼具西方宗教、漢化、現代化、都市化等不同文化接觸的揉合。從行動者的內部觀點（emic）來看，撒奇萊雅族裔正在核心成員的帶領下，透過對傳統的想像，在混雜的文化中，展現主體認同。例如有族人認為撒奇萊雅文化的融入與影響，促使阿美文化的保存與發展更加豐富：

以前南勢阿美群的祭儀保存很弱，只有撒奇萊雅是比較完整的，看水璉就知道了，水璉從1到12月都有一定的祭儀程序，一般阿美族的部落很少有這麼清楚的。所以現在阿美族祭典的保存，有可能是因為撒奇萊雅才有留下來。像瑞穗這裡也有可能是受到我們（馬立雲部落）影響，不然這裡是縱谷（阿美）的，怎麼會穿北部（阿美）的衣服？所以有可能是撒奇萊雅人從北邊帶去的呀。
（20080824田野筆記）

水璉部落的 Komod 也依據當地的豐年祭是殺牛，而非殺豬的形式，推論撒奇萊雅人和阿美族的差異性，在於撒奇萊雅過去是農業社會，所以農耕技術比阿美族發達的緣故：

我們撒奇萊雅豐年祭是殺牛不是殺豬，阿美族都是殺豬。我們撒奇萊雅殺牛是有意義的，因為早期就有農耕的技術，當牛隻老了耕不動田，為了不要浪費才會殺牛，阿美族他們的種植技術很粗，不像我們有牛耕，所以如果他們有殺牛，那是他看人家殺才殺，他不知道為什麼要殺。（20081002 田野筆記）

但是這些「同中尋異」、難以考證、鑑別度不高，需要許多解說的文化特徵，因為無法明顯有力地展現撒奇萊雅族的文化特性，所以常常不符外界對撒奇萊雅的社會期待。例如在撒奇萊雅文化教材的編製中，總編輯 Lisin 集結部落耆老意見，所編輯的神話，就被審核委員以「與阿美族的神話太相似，沒有鑑別度」的理由，要求重新編寫。⁵⁶原民局所委託的重點部落評鑑委員，在水璉部落期中評鑑中所發表的意見，也呈現了外界對撒奇萊雅族的想像、要求，與族人真實生活有所出入的現象。當時阿美族的委員認為撒奇萊雅族人的「離去」，應該是為重新承接自身的文化，所以他希望撒奇萊雅族要儘快找出與阿美族的差異性，除了族服的視覺識別之外，也要有相應的文化實踐呈現，明確地彰顯兩族文化的鑑別度：

⁵⁶ 例如審查委員就以鑑別度為考量，建議在祭儀方面的內容，不要放獵人禁忌與 Alikakay 的部分，因為這些內容阿美族也有。

我們很捨不得你離開我們，但是很開心你們找到自己的家，所以無論是合或是分散，都是一種文化成長、承接的開始。但我覺得你們要快點找出阿美族與撒奇雅族的差異化，我目前有看到你們服飾的部分了，這就很好，可是我去參加你們的豐年祭，唱的歌、跳的舞都一樣呀，這樣就看不出差異性了。

(20071030 田野筆記)

另一位委員爲了希望族人能拿出撒奇萊雅的特色，甚至以說重話的方式表示：「你們都已經正名成功了，就應該要做出一些自己族群的特色，不然正名要做什麼？不就是要找回自己族的精神嗎？」然而，撒奇萊雅人與阿美族在實際的歷史過程中，有著太多重疊的歷史經驗，這些希望族人展現不同文化的要求，超出了族人對即有的文化與認同認知範疇，水璉的族人爲了「滿足」委員的要求，他們開始「研發」、「創造」一些與阿美族不同的特色，但在期末的評鑑時，委員仍是不滿意的說著：

撒奇萊雅未來文化的再生，不只是對你們的重要，同時也是對於花蓮地區的重要，我知道你們目前的服裝、織品、建築，都是在限的族群記憶下，不得不去再創造。但是，你們重新回溯時，應該要找到更有根有據的東西，不要只是依靠耆老的記憶，不然這種再創造就會變成是誰的都可以用語彙或是想像做成的。一個文化的再生要有深度，這種想像是爲了求差異而差異，還真的有文化的生命連結，這是要慎思的。

(20071218 田野筆記)

但是對於水璉部落的族人來說，由於當地的撒奇萊雅人與阿美族早就混融共存了，所以即使外界希望他們找出撒奇萊雅與阿美族的差異性，但對於這些同屬於兩者，甚至是承認撒奇萊雅身份，但維持阿美族認同的族人來說，長期積累的混雜文化，記憶承接的斷層，都是使他們無法明確展現撒奇萊雅特色的原因。

我也曾經在某一場人類學與地方學的讀書會中，聽到講者以撒奇萊雅族做爲族群在當代意義已經改變的例子：

這個族群的祭典、族服都是建構的，我去看他們的火神祭時，我相當的驚訝，這些族人在公開場合會說自己是撒奇萊雅人，但活動結束回到部落時，還是和阿美族在一起…，甚至許多我認識的族人是因爲政治經濟的利益，而說自己是撒奇萊雅人，但當他們發現這個身份並不會帶來太多利處時，他們又回去說自己是阿美族…。

(20090522 田野筆記)

雖然講者最後以「這樣的族群已經不是我們過去對族群的定義所能解釋的，這樣的現象，表示當代的族群必須要有新的觀念角度去看待」作結。但什麼才是一個新的去看待族群與文化的角度，即使我明白對於族人來說，支持他們認爲自

己是撒奇萊雅人的想法，並不完全來自於政治經濟、血緣認定，或是所謂撒奇萊雅人與阿美族有著不一樣的文化與生活圈。但在族人必須與行政體系的規範，還有外界對於「傳統」、「純正」撒奇萊雅文化的想像抗衡時，我也不禁好奇族人們「不足為外人道」的主觀認同，要怎麼才能拿出來說服他人說「我們不是阿美族」。因為對撒奇萊雅族裔來說，「正名」的訴求是基於主觀認同的情感追尋，以及希望能擁有宣稱並被承認的身份，但這並不表示說他們在獲得族群身份的同時就必須從此與阿美文化離異。例如撒奇萊雅族的豐年祭，也是一個族人在生活習慣與外界對族群既定想像的相互辨證。在學術界與大眾的認知中，豐年祭是阿美族的祭典，所以當撒奇萊雅族甫正名的時候，便有人問核心成員說：「既然你們已經正名，那是不是以後就不用辦阿美族的豐年祭了？」但當時部落的老人家相當的反對，他們認為：「為什麼不要辦呢，我們一直都有呀，為什麼現在不要？為什麼我們正名就不可以有豐年祭，過去那麼多年我們一直都有辦耶。」部落族人的反彈呈現出文化區別所造成的不適，但由於「阿美化」總是如影隨行的籠罩在撒奇萊雅文化之上，所以，在社會期待與行政機關的要求下，文化應該要如何區分的問題，一直困惑著規劃如何復振撒奇萊雅族的核心成員。

核心成員在被問及為何要以形構的方式，再現撒奇萊雅文化時，曾無可奈何的表示，因為撒奇萊雅在刻意性地被迫害後，遺存下來的事物很少，但社會大眾又會期待撒奇萊雅族應該有著一個族群所具備的文化特色，所以在難以接續又必須區別阿美文化的情況下，只好選擇在現存的祭儀中以拼湊、形塑創造「文化傳統」的方式，展現差異，並找尋可以傳承、保留的事物：

為什麼文化要區別，這也就是我們很痛苦很苦惱的地方，但這是社會期待的問題。大家聽到撒奇萊雅的時候，學術界與社會大眾都會期待你們是獨立族群，一定會有不一樣的東西，學術界要看語言、文化、建築，政府部門要看行政績效…。可是我們的文化是在刻意滅族的情況消失，不是說像其他原住民只是流失而已，我們是突然斷掉，很多都找不到了，所以要找回來也只能用拼湊的。
(20080830 田野筆記)

「拼湊」、「建構」與阿美族不同的文化特徵，是目前撒奇萊雅族在回應外界期待時，所採取的協商策略，對於核心成員來說，其實他們也知道著撒/美的混融文化早已難以分離，例如核心成員表示：「後來有別人問：『撒奇萊雅族為什麼還要辦阿美族的豐年祭時』，我就回他說：『你不用過年嗎？你們不過聖誕節嗎？因為這已經是生活的一部分了呀，大家都已經習慣了』。但，即使族人們都深知混融已經是難以分開的生活，對於這些在現代社會制度中被增能、瞭解政府行政需求、媒體行銷手法的核心成員來說，他們在政府部門對族群的行政規章的壓力下，仍有著不得不妥協的地方，因為從事族群復振和部落建設都需要經費，與國家權力的許可，好比說，水璉部落的評鑑無法讓評委滿意，明年的經費就可能沒

有著落；撒奇萊雅人數的登記不足，就可能面臨撤消族籍或是經費申請不易的威脅。所以，雖然撒奇萊雅族的正名是爲了在合理化 (legitimation) 的情境意識中，延續族群血脈，尋求重聚族人契機，但在擁有一個族群身分後，撒奇萊雅族也必須在族人「理解」自身文化的需求，以及回應外界對族群想像的驅策力中，「重塑」撒奇萊雅的文化與意義。雖然國家的公權力，與社會大眾對族群的既定想像，有些近於「暴力」地逼迫族人要將撒/美文化區隔，但就一個族群文化的發展來說，就某種層面來看，確實也需要著這種外部「壓力」，及其行政制度穿透力的賦權 (empower)，核心成員曾表示：

撒奇萊雅是一個語言和文化都要消失的族群，正名是讓它能夠存活久一點，不是期待正名所帶來的利益，而是藉由正名的權益，將文化和語言保存下來，同時也是希望靠我們的力量，還有一些外界的注視把他復興起來。

(20071110 田野筆記)

注視、凝視 (gaze) 是外界觀看族人的方式，但在族群認同意識的重構中，核心成員雖苦於外界希望「展現能與阿美族區辨特色」的制約，但撒奇萊雅的意識復興，卻是也需要外界的助力使其重新凝聚共識，而這個「意識形態製作工程」，主要也依靠族人自身，以及他者與國家行政體系產生的力量做爲爲求更有效力的普遍化、延展化和群眾化的動力來源。

二、撒奇萊雅文化形塑過程

撒奇萊雅族再建構的傳統文化，主要是針對族人歷史意識及精神面向的經營，爲了重塑族人的集體記憶，核心成員，一方面持續採集、搜羅撒奇萊雅人所流傳的歌謠、文物、口述傳統等事物；另一方面也由撒奇萊雅裔現有的神話、歷史記載、歲時祭儀等，各種撒奇萊雅人相關的資料中，擷取、創造具有撒奇萊雅意義的文化元素，運用結合原有儀式與文化特徵的方式，形塑、再現撒奇萊雅族的族服，與火神祭、木神祭、海神祭等文化祭典。Paul Connerton 在《社會如何記憶》中指出集體記憶的傳遞特別著重於紀念儀式、身體實作的實踐、沉澱與累積，產生一種慣習、獲得知識，以提供一個有效的記憶系統。同時，集體記憶背後也必須要有一群建立、塑造集體記憶的主導者，藉由記憶點的形塑群體的集體記憶才能有效的維繫下來 (Connerton 著；納日碧力戈譯，2000：41-104)。由於撒奇萊雅族才甫邁進正名的第二週年，所以重新形構的文化，大多仍仍未定形，尚有著劇烈變化的空間。火神祭雖是從 2006 年才以祭祖的名義舉辦，但至今已舉辦了三次，是目前最爲人稱道的「撒奇萊雅文化」，故而，以下我將以火神祭爲具體事例，做爲理解撒奇萊雅的創生文化，如何依附典故，並在去阿美化、西方宗教、國家政策、媒體觀光等多重因素介入中，逐漸形塑成形。

（一）火神祭的形塑

火神祭的成因是在重新正名的氛圍，產生的一種族群運動，這個祭典是核心成員以祭祖為構想，意圖藉由公開展演的宣示，向外證明撒奇萊雅族的動員能力，也對內重新凝聚離散於花蓮各地族人對撒奇萊雅族的向心力。因為祭典無法憑空形塑，需要相關的典故支撐，所以火神祭的源頭與程序，主要是沿用帝瓦伊·撒耘在 1991 年時，在美崙農兵橋下祭祖的方式。過去撒奇萊雅族對火並沒有特別的信仰，帝瓦伊·撒耘也並未使用火來祭祖，但由於核心成員想透過與受難祖先的連結，強調歷史悲哀，並以承續歷史文獻中撒奇萊雅祖先，未「被阿美化」的「正統」族群身分，重新「定義」撒奇萊雅的族群身份，於是在成員共同討論之下，決定以「我們因火而亡，今日又因火重生」的理念，賦予這個族群浴火重生的寓意。第一屆的火神祭文宣是這麼寫的：

西元 1878 年，大清帝國開山撫番，直搗奇萊平原，為剿滅沙奇萊亞族，火攻部落刺竹圍籬。這一把火，燒毀了達固湖灣部落，也將沙奇萊亞族燒進歷史洪流之中。大頭目古穆·巴力克慘遭清軍「凌遲」割下全身肌膚、頭皮、眼珠，族母伊婕·卡娜邵亦被處以大圓木壓碎身體的極刑。沙奇萊亞族人為避清軍追殺滅族，開始了 128 年隱姓埋名的流浪旅途。四萬七千多個日子過去了，千百個為了保衛家園而犧牲生命的先祖們，始終無法獲得奉祀。沙奇萊亞族人特追祀古穆·巴力克夫妻為火神與火神太，並藉此次火神祭，奉祀所有犧牲生命的先民。

在祭典中一共設計了七道法禮，並有紅、綠、藍、白、黑五色使者為祭眾祈福。白色使者代表火神光照，點燃火把，代表祖先交付的薪傳，為族人點燃光明的未來；紅色使者額紅開眼，以紅花開啟靈魂之眼，迎接火神，傳承智慧；綠色使者以刺竹除穢，藉刺竹的拍打，去除就有厄運和晦氣；黑色使者以炭黑隱身，讓惡靈、厄運無法近身，藍色使者甘露止渴，以酒水解除長久以來族人心靈與智慧的鳩渴。儀式中祝禱司為祭眾以酒沫蕉葉為祭眾護身，並請所有祭眾持火把巡禮繞境，實際體驗及追緬先民落難情境，並親自擁抱族群發源地。

祈福儀式後，現場將為火神與火神太花棺進行百年來之「火葬」儀式，並希望祂的靈魂能與族人共同浴火重生。沙奇萊亞族堅信，族人因火而亡，也將因火而生，希望藉祭典凝聚族群意識，找回沙奇萊亞族的尊嚴與榮耀。⁵⁷

上文的陳述顯示，達固湖灣事件因為是一個重要的歷史事件，所以被選擇用來強調及給予象徵價值。第一段的內容主要是以帝瓦伊·撒耘所講述的達固湖灣

⁵⁷ 撒奇萊雅樂多部部落格：<http://blog.roodo.com/sakizayia/archives/2006-06.html>。(20081130 瀏覽)。

事件為基底，透過控訴、強調受難的歷史悲哀，使族裔重新認識早已淡忘、失憶的過去，以追祀在事件中為族人而犧牲的大頭目和族母為火神和火神太，呈顯火神祭是具有史實基礎的追祀祭儀。並申訴撒奇萊雅人曾經活躍在奇萊平原，但卻遭到不公的對待的真實。第二、三段則是以七道法禮、五色使者與火葬的闡述，說明祭典的程序與步驟。雖然現實生活中，過去族人共同居住在達固湖灣部落的情景已不復存在，但核心成員希望藉由象徵性的祭祖，凝聚分散族裔的歸屬感，並透過「祖先」與「傳統」的聯結，界定族群性，宣揚撒奇萊雅族的形象，讓火神祭的核心確立於，五色使者與祝禱司的祈福，以及燃燒火神塔的火葬。

但由於這是一個創製的傳統，所以不同於遵循古法的做法，在這個祭典文化仍未成形的發展階段中，對於「祭典」應該包含的程序、構想，也就不斷的在外界的回響、政府部落的規劃，以及參與族人的反應構想中調整、規劃。例如，在娛神的歌舞表演中，頭一、二年族人仍是表演阿美族的歌舞，但形塑火神祭的人覺得這是很嚴肅的祭典，曲調輕快的阿美族歌謠並不適合沈重的氣氛，所以在第三年中，族人已不再表演阿美族的歌謠。此外也由於撒奇萊雅人早已不公開祭拜自己祖靈百餘年了，族人大多也不知要如何以撒奇萊雅的祭詞或方式進行，所以第一年與第二年的火神祭，祝禱司 Sayum 以折衷的方式採用阿美語祭詞的迎靈。但在有族人表示：「外面有人在說，講的和唱的，還不是都是阿美族的話，那有撒奇萊雅的味道。」在此種內部不純的焦慮，與外界關注的壓力之下，2008 年第三屆的火神祭中，祝禱司 Sayum 也轉為先不頌祭詞迎靈，並在阿美族的巫師祭中，找尋身為撒奇萊雅族裔的巫師，希望能向她們請教撒奇萊雅祭祖的形式應該要如何做。Sayum 認為在火神祭是要強調撒奇萊雅族主體的「場域」，所以阿美族的「不純」成分最好都要剔除：

我知道我們現在在做的事情都會被紀錄下來，電視會拍，大家會看，我今年用自己的方式去做，沒有祭詞，也不用要阿美族的祭詞，因為我們辦這個祭典是要找到自己的文化和意義，不是要表演。就像祭場在準備的時候，音響公司的人放阿美族的歌，我立刻就叫他關掉，拿磯崎婦女的歌讓他放，今天這個是撒奇萊雅的祭儀，這個祭儀不是歡樂共聚，是要感傷、紀念的，我寧願它沒有音樂，就這樣安靜，都不要放阿美族的。（20081010 田野筆記）

除了「阿美化」的如影隨形，以及如何去除阿美化的「不純」之外，協議性高也是「新文化」的一種特色，所以火神祭的建構，也因應著族人與非族人（參與的觀光客）的既有宗教信仰、以及如何使祭典進行更加順利而做修正。在第一屆火神祭的規劃中，綠色使者以刺竹製成的法器，拍打族人的頭、腳、身，代表去除厄運與穢氣；黑色使者則是用炭粉塗在祭眾身上，代表阻擋惡靈的意思；紅色使者則是將紅花製成之顏料，點在祭眾的額心，代表靈魂之眼，迎接火神降臨等。但這些具有深意的法禮，卻因為有些參與的民眾並不願意被染料或炭粉碰觸

身體，或是在因信奉西方宗教信仰而不願參與，造成祭祀進行的不便。於是，在第二年舉辦火神祭時，使者為祭眾的祈福方式就有修正的情況，紅領使者轉為給參與的人們一句祝福的話，和一枚金幣，黑領使者也是給祭眾一句祝福的話，並給予每個祭眾一把故鄉的泥土（張宇欣 2007：121）。在迎靈的程序中，原本祭典的設計是希望可以對古戰場進行巡禮，但也戰場範圍太大，使得祭典無法參與繞境，於是，核心成員在許多條件的協商，以及祭祖寓意的激盪之下，2008 年的火神祭轉變為以族人跨出火繩喻意，當年祖先逃出達固湖灣的意境，並在祭場的周圍邀請族人擔任軍事指揮官與弓箭手，彈弓手、擲石手等，模擬祖先與清兵對戰的方式。七道法禮，也在考量參與火神祭的族人與觀光客，有時會因宗教因素不便配合，所以，轉為僅對祭典中的弓箭手、彈弓手等人祈福。

此番修正原本為了讓火神祭進行更加順利所做的調整，但 2008 年火神祭結合祭祖與對戰的形式，吸引了外界與媒體的目光並大受好評。在媒體報導的宣傳下，外界肯定的回應，更加激起族人對火神祭傳衍形式的信心。擔任司祭的 Imoy 就對逐漸成形必具有歷史典故支撐的火神祭感到驕傲，他認為在台灣的原住民祭典目前就只有矮靈祭與火神祭最具文化深度，在參與中建立自信的他，甚至表示想要觀摩矮靈祭：「看看別人怎麼做，雖然文化不一樣，但是可以參考人家的形式，這樣以後我們就會做的更好。」並未參與火神祭的 Kazaw，在看到電視媒體轉播的畫面之後，也說：「我看電視上面很多人參加耶，那個弓箭和火燒的很旺，早知道我也要去現場看一下。」

外部注視的力量，讓本是公開展演性質的火神祭，逐漸有著被族人接受、內化的可能性。但國家的政治力量，卻又從中扮演著舉足輕重的干預角色，火神祭是在族群正名運動的氛圍中產生的，所以核心成員形塑火神祭時，原本是希望能夠每個撒奇萊雅部落都輪流舉辦，藉以凝聚分散族人的心，但預定 2007 年規劃移師到水璉部落舉辦的火神祭，就在申請經費時，因行政機關配合觀光的考量下的被否決了。核心成員表示：

因為花蓮每年 7 月都有聯合豐年祭，所以原民局希望可以將 7 月舉辦的火神祭納入觀光行銷的內容之一，如果不是在國福里舉辦的話，原民局可能不願意補助。
(20090615 田野筆記)

深知要與行政部門應對的核心成員認為，這不止是經費十萬元的問題，而是如果沒有聽從上級的意見，未來在申請計劃或是行政作業上可能都會不好進行。雖然國家體制在觀光行銷或是經費核定上，對火神祭的舉辦中，扮演著干預的角色，但也因政府辦的活動有它的正當與權威性，所以懂得行銷手法的核心成員，也目前正規劃號召族人一同參與聯合豐年祭的演出，以火神祭為主題表演短劇。核心成員認為，火神祭的宣傳，如果單靠族人或是撒奇萊雅組織的力量，效率畢

竟有限，參與聯合豐年祭的表演，不但能藉由公開演出機會，增加離散族人的共同經驗，並從中強化自我肯定，同時在觀光局的推動下，以及參與者的口耳相傳與媒體的行銷下，將更能使大眾對撒奇萊雅族火神祭產生印象，進而增加撒奇萊雅族的能見度。

所以雖然火神祭的創辦目的，是爲了讓族人與他群認識「我們(撒奇萊雅)是誰」，但在這個自我區辨與詮釋的過程中，由於建構的文化仍未成形，所以我們看見族人不但在「傳統」文化的假借、想像中，展演、重建著一個新的撒奇萊雅主體，同時也因應著參與者與外界回應的聲音，在去阿美化、西方宗教，以及國家體制中協商，逐漸形塑自身的族群特色。

(二) 火神祭與展演策略

雖然火神祭核心成員的動員之下，成爲撒奇萊雅族最爲人稱道的年度祭典，但火神祭是爲了凝聚、展現而建構的祭典，這項活動的策劃、重塑、與再現，就某種層度來說，表演性(performativity)是這項文化生產的機制之一。所以這項祭典，雖然有其依據與意義支撐，但畢竟並不是立基於族人原先的生活脈絡，以火神使者來說，雖然他們在這項祭典中扮演著舉足輕重的角色，也都相當願意配合這項活動的展演，但事實上他們卻也各自運用因應局勢、掙扎、轉化的自我詮釋，來認知這項脫離族人日常文化脈絡的祭典，由於火神祭是一種高度政治意識、新興認同方式的展演，所以這裡把討論的重心置於形塑撒奇萊雅文化的核心成員與火神使者，在火神祭中的內部矛盾與展演策略，做爲理解參與火神祭的核心成員的認同展演方式。

水璉部落的 Komod 是每年火神祭固定協助搭建火神塔的成員之一，身爲撒奇萊雅自治協會顧問的他，認爲撒奇萊雅人在歷史上百餘年的消跡，不但使族人難以找回祭拜祖先的方式，同時也讓大家早已對撒奇萊雅族抱著不痛不癢，只是來看表演的心態。因此他認爲在沒有足夠力量支持的情況下，撒奇萊雅族的祭典變成展演也是無可奈何的事：

火神祭變成一種活動也是沒有辦法的呀，不然你說去問巫師怎麼做，講難聽一點，都一百多年了，他們也覺得那不是我的了，為什麼我要去拜。我們是全心投入去做，可是其他人都是參加活動的心態呀，像每次我在部落簡報我也是都講到快哭、快哭，因為你有去做，可是別人他都是在看呀。

我們的確是創新的呀，你說木神祭，以前是年齡組織的成年禮，現在連名字也變了，可是這是我們延續祖先的方式呀，不然你看像火神祭那些使者，那些都是教會的人呀。
(20080719 田野筆記)

Komod 雖然想要復振撒奇萊雅族的事務，但他也明白族人在長期的記憶斷層中，並不特別在意撒奇萊雅的事務，所以他在一種無可奈何的心態下，也能接受以創新的方式作為撒奇萊雅族的延續，並以展演活動的來詮釋理解火神祭。

使者 A，坦言他曾經在宗教信仰的教義中，有過心理上的掙扎，但在為了促進撒奇萊雅文化發揚的考量之下，他認為宗教也是要符合人情，不應該侷限在教義之中，所以他還是站在以族群為主的出發點，擔任了火神使者。但對他以一種表演，以及追溯、認為自己族群過去也有祈日祭的轉換方法，來和自己心中的神靈溝通，希望耶穌基督能讓自己的族群有更好的發展：

其實我本來也掙扎了一陣子，可是我們以前就有祈日祭，那時從是天候去祭祖的，只是因為時代改變了，加上我們需要祭祖，所以改成火神祭。

我一直覺得宗教是要符合人情的，像馬立雲那裡，很多人都覺得祭典是違背教義的，所以大家就多採取觀望的態度，不太來參與火神祭，那些教派也是到後來才開放豐年祭的，這樣其實不是很好。

當我知道我要當使者時，我有和我的神溝通，我是在表演古代的儀式，並不是說我轉而相信這個陌生的神，所以像祈禱和祭拜時，我都是在心裡和我的神祈禱，希望他讓我們這個族群更好。（20080721 田野筆記）

在使者 A 的表述中，我們看見他在宗教信仰與族群認同情感的內心掙扎，他在自我協商之後，將西方宗教與原住民的傳統儀式做一轉借，認為宗教還是要符合人情，所以他認為他雖然是在火神祭中，進行著一場名為祭祖的表演，但實際上他仍是以自己的神祈禱的方式，這是他在宗教信仰與族群身份認同中，合理性並降低自己擔任火神使者的內部矛盾的方式。

使者 B，在我向他詢問火神使者所要負責的法禮時，他認為核心成員製作的文化護照就能說明火神祭的源由與各項使者的意涵，所以不需要再多做解釋，當我轉為詢問他：「現在大家（外界）都會說火神祭是撒奇萊雅的，那這裡的人（族人）可以接受嗎？」他認為火神祭是為了要找出和其他族群不同的祭拜方式所形塑的，雖然有些事物可能是刻意標榜出來，但並不是憑空出現，而是有集結耆老的說法，做為依據，至於是否能夠被人所接受或認可，則是就端看個人的想法：

我們用火就是因為我們當初因火而亡嘛，…，而且我們要找出異於其他族群的一種祭拜方式。其實這樣講啦，也不是說是噱頭啦，其實是一種美化，就像現在巫師會念咒消除鳥叫就不能出門之類的事物，那五位使者的內容都是長輩有這樣的說法。

你問其他人，他們會不會去參加，這就是看自己信不信呀，你看那個故事比較動聽就可以相信呀，你看過神嗎？可是你信不信神？這就是自己的選擇呀。
(20080529 田野筆記)

從展演者的想法中，我們窺探在撒奇萊雅主體展演之外的分歧狀態。從兩位使者的表述中，我們可以看到展演者透過族群認同的媒介，選擇、創造、表達對「傳統」的不同詮釋，意欲在「撒奇萊雅傳統」的重組論述中，找出展演的合理性，並從中調整自己的位置與認同協商。雖然火神祭的展演性，大過於族人對於族群文化認知，但對於撒奇萊雅族來說，在此番認同屈轉的過程中，這卻似乎也是一項不得已的策略協商。

身為祝禱司的 Sayum 表示，因為真正的傳統是很難留下來的，撒奇萊雅族最早、沒有被同化過的傳統，不但沒有資料，也沒有人可以詢問，所以她也只能從現在的耆老口中，去問、去想，儀式應該要怎麼進行，她也擔心如果是以年輕人或是展演的方式進行，部落的族人會不能接受，所以當決定舉辦火神祭時，他們就前往各部落辦說明會，希望可以得到耆老們的指引：

傳統很難真的去留住它，真的…，真正的傳統，我覺得每個歷史和時代的背景，比如說我爸爸那一代，他們可能覺得豐年祭或是年齡階段也是它的傳統，可是每一代他們的呈現方式都不一樣，我要怎麼樣回到最之前，把最之前的那個傳統拉回來的時候，那個資料上面和人都已經消失了，

我只能從八十幾歲、七十幾歲、六十幾歲，那些還活著的人去找出來，曾經有辦這樣祭典的人，去問儀式是不是可以這樣做，我們怕說我們放了太多我們年輕人的觀點進去之後，沒有去跟老人家討論，他們會有一些意見在，所以我們會去各部落辦說明會的原因也是在這裡，去尋求他們的認同，也是去詢要他們的指引跟指導。
(20070625 田野筆記)

但是就如同前一章隱蔽與隱現所描述的矛盾糾纏，又愛恨交織的情緒，撒奇萊雅人對於什麼是「撒奇萊雅文化」早已脫離許久，所以核心成員的推動其實並沒有獲得多數撒奇萊雅族人的回應與支持，例如 Lisin 與 Sayum 都曾在部落宣導撒奇萊雅活動時，被族人痛罵：「你們什麼是撒奇萊雅嗎？你們知道撒奇萊雅的什麼？做這個要幹什麼？你們會講撒奇萊雅的話嗎？為什麼都這麼久了還要問撒奇萊雅的事。」對於「失憶」的族人來說，撒奇萊雅的文化已經不復存在了，現在所要推動的事物也並非是他們所認知的撒奇萊雅文化，所以火神祭的內部爭議性，其實遠比社會大眾的接受度，還要更令核心成員擔憂。

在面對外界與族人對火神祭與正名的負面壓力時，核心成員曾坦言，雖然有

些族人並不贊同這些活動，認為火神祭是一個新的祭典其實也並不為過，但這卻是一條明知不可卻必須為之的道路：

有些人覺得不諒解，但是我們今天還是要走這一條路，因為這樣才可以把我們已經消失的語言文化，靠我們的力量，還有一些外界的注視把他復興起來，如果我們今天不做這個動作，等於是宣告這個族群的語言和文化死亡，我們今天要奉祀我們一百多年沒有奉祀的祖先這才是我們的目的。

(20070710 田野筆記)

Hall (1990: 224-226) 指出文化認同是在特殊境遇的生成 (becoming)，透過記憶、幻想、敘述、神話等加以建構，以被召喚的過去取代本質。謝世忠與蘇裕玲 (1998)，就曾指出邵族人的傳統祭典在面臨文化變遷、國家觀光政策、外來各類參與者的各項因素的醞釀，使邵人的祭典活動出現了「內演」和「外演」，甚至衍成「難演」的景象。在撒奇萊雅族以標榜著祭祖的火神祭中，「內演」是作為找回族人的文化尋根作為認同動機，重新凝聚族人認同；「外演」則是以對外展現「共同意念」的集結方式，透過媒體報導的傳播，學者和地方族人的參與，擴大營造撒奇萊雅人自我認同的想像圈子，讓撒奇萊雅族裔增加一種認識自己可以是一個獨立族群的力量與肯定。撒奇萊雅文化的再形構與想像，因為與當代的認同息息相關，所以這個想像允許更多的彈性與空間，甚至包含更多其他內部次群體的進入與外部的干預，所以各方注視、期待與疑慮之下，阿美族文化的「祛」與「不祛」，資源經費的考量，以及政府行政體系的穿透影響力等，也常使祭典常無法依族人意願進行。例如，2007 年的火神祭就無法按照族人的規劃，移師到水璉部落，而 2008 年的火神祭雖成功形塑了祭典與流程與架構，在新聞媒體、參與群眾與族人間都獲得不錯的迴響，但 2009 年的火神祭，卻極有可能在人力調動與經費補助不足的考量下「難演」，考量停辦或是轉換型態。這樣的現象也就顯現，由於撒奇萊雅族再現的文化，仍未根植於族人的生活與心理需求，所以在族人仍未普遍接受並凝聚共識的階段中，文化的建構才會因應各種內外的原因不停協商調整、轉化。在這個對於「撒奇萊雅文化」的想像中，透過揣摩展演文化與真實文化的面向，使我們更加貼近撒奇萊雅族在歷史與人群發展的處境，在這個文化想像復振與認同重構的過程，充滿了經濟、政治、文化、心理層面的繁雜交織糾結，雖然目前族人仍處於復興與衝突交雜的現象，不斷地在想像與對話間協商、調解，但也正是族裔自身在當代呈現與他們如何想像並展現自己定位的詮釋。

第二節 文化展演與文化真實⁵⁸

在上一節的討論中，我們得知核心成員在內部族人「理解」自身文化的需求，與回應外界對族群想像的驅策力下，嘗試藉由建構「標準化」的文化論述與展演活動，重整並提供族人對過去歷史與自身文化的「瞭解」，從中喚起族群意識、凝聚撒奇萊雅族裔的認同情感。潘英海(1994：255)指出我們常常不自覺地認為一個社會文化的形成與發展、創新與繁衍是由構成大傳統的文化精英所主導，而忽略小傳統的形成與變異常是主流文化與地方文化接觸過程中，「再創造」的合成文化。「撒奇萊雅族」雖然主要是在核心成員作為基本動力的促使下，成為一個當代的族群，但當代的撒奇萊雅族裔早在離散與結構性失憶的歷史進程中與阿美族群交混之外，各自有著不同的文化適應、融合、互動、轉變的行為，所以對撒奇萊雅族裔來說，當代撒奇萊雅族所再現的文化，在某種程度上來說是一個創新與再認識的經驗，與大多數散居各地的族裔的生活經驗有所差異。由於在田野過程中發現，雖然過去撒奇萊雅人並無確切的遺留下族服的樣式，但有些族裔會因某些因素，產生對族服的想像；海神祭雖然僅在 2008 年才首次舉辦，但由於它不同於為了復振目的所創生的火神祭，是取自於部落原有的海祭，所以在意義與舉辦方式上，能窺見文化展演與真實之間的協商。是以，本節將以居於部落的族人為主體，藉由文化展演與文化真實為切入點，首先從撒奇萊雅族人如何理解撒奇萊雅文化為起始，探究核心成員、外部成員與部落族人感知「撒奇萊雅文化」的歧異性，。接著再以撒奇萊雅的族服與海神祭為例，探究當「再現」的撒奇萊雅文化，與族人奠基於生命歷程與經驗互動的文化真實，有所抵觸時，核心與地方之間會有怎麼樣折衝，意欲以撒奇萊雅族裔所體現的揉雜文化為間際性視角，探究撒奇萊雅文化論述更多元的可能性。

一、「誰」的撒奇萊雅文化

當撒奇萊雅族有了官方的正式身份後，開始有相關的原住民研究團體對撒奇萊雅族展開文化採集工作。雖然撒奇萊雅族人有著語言的共同性，由於各部落撒奇萊雅人，在不同歷史脈絡與地域環境中，有著不同的文化體現，所以界定撒奇萊雅文化的標準要如何確定呢？以及在族群文化復振與村落文化所引發的折衝與協商間，究竟怎麼才是撒奇萊雅的文化，是族人在生活中積累的文化？還是與阿美族不同的文化？抑或是核心成員為了對外宣示主體性，而形塑具有條理性的文化論述呢？

在某次歌謠採集的活動中，國福里和磯崎部落的族人都穿上象徵撒奇萊雅的族服，「盛裝」地參與了這項活動，雖然對於族人來說，他們唱的都是記憶中耆老所傳唱的撒奇萊雅歌謠，但對於採集者的觀感來說，這兩地的歌舞展演卻有著

⁵⁸本節的文化真實並非是想論述什麼是撒奇萊雅的真实文化，而是希望在對於真實性(authenticity)的探究中，增進對文化的瞭解與思考。

截然不同的特色表現，當時國福里的族人經過討論、練習後，演唱了數首當地的撒奇萊雅的歌謠，同時他們也將「我們都是一家人」的曲詞填上了撒奇萊雅的词，改編成爲「我的家鄉在達固湖灣」。那時採集者婉地表示：「就今天的觀察上，當地歌謠在曲調表現上，與阿美族的形式並無太大的差異，所以目前將先採用撒奇萊雅人演唱、創作的歌謠即算是撒奇萊雅歌謠的方式來進行採集」。數星期後採集者到磯崎部落的採集撒奇萊雅歌謠時，卻有了不一樣的反應，爲了那天的音樂採集，頭目太太 kiniw 特地向部落的撒奇萊雅老人家學習撒奇萊雅的歌謠和舞蹈，再召集當地的婦女(阿美族)一同練習。在正式採集的那一天，那位採集者更直接表現出對磯崎歌謠的驚嘆，他認爲不論是歌詞、曲調都和阿美族的歌曲有極大的差異性，特別是磯崎頭目 Sawmah 跳的舞蹈，更讓他驚嘆連連。⁵⁹

乍看之下，磯崎部落似乎比較能呈現撒奇萊雅的歌謠特色，但是如果以撒奇萊雅人所演唱的歌謠，就可算是撒奇萊雅歌謠的標準來評判的話，就展演成員的組成來說，由於磯崎部落的婦女大多都是外地嫁來的阿美族，所以無論是從血緣繼嗣或是官方的族籍登記標準，國福部落族人的演唱應該是比较有所謂的撒奇萊雅人演唱的「正統性」，但是他們當天的展演歌謠，卻因特色性不足，而有和阿美族差異不大的評語。同樣地，如果我們以磯崎婦女學習、展演撒奇萊雅人的歌謠，也能算是撒奇萊雅歌舞的方式來做爲判斷標準的話，那麼來自於太巴壠部落，沒有撒奇萊雅血緣，卻相當認同撒奇萊雅的頭目 Sawmah 自己即興創作的舞蹈，又應該怎麼看待？我們能因磯崎部落的所採集到歌謠似乎比較特殊，就認爲當地的文化才是比較「純正」的撒奇萊雅文化嗎？這樣的思考模式，是不是在過度偏執於尋求差異與特殊性，忽略了族人自身對撒奇萊雅文化的感知。

磯崎部落的 Kiniw，由於在幾次的歌謠展演中都頗受好評，所以她對展演撒奇萊雅歌謠開始產生濃厚的興趣與信心。所以，當核心成員們希望採集新的撒奇萊雅歌謠時，Kiniw 與當地婦女演唱著，她們向耆老新學到的歌曲，但由於曲調有著日本歌的旋律，核心成員討論著這首歌，似乎是日本調，不是撒奇萊雅自己的歌。此時，不懂外界如何認定文化標準的 Kiniw，並不明白爲什麼核心成員要認爲這些歌似乎受到日本歌影響，她以生活經驗所指涉的文化想像方式，覺得這些撒奇萊雅老人所教唱、歌詞也是撒奇萊雅語的歌謠就是撒奇萊雅的歌：

這是撒奇萊雅的歌，都是以前老人家在那裡唱的，歌詞也是撒奇萊雅的話，

⁵⁹ 自撒奇萊雅族正名後，已有數個團體著手進行採集撒奇萊雅歌謠的計劃，上述的內容對話，僅是某位採集者在採集後的部分心得，並不足以代表真正分析撒奇萊雅樂舞的結果。舉例來說，吳榮順教授曾在參加國福里 2008 年所舉辦的豐年祭，表示當天年齡組織表演的舞碼，和阿美族有很大的不一樣，也曾在撒奇萊雅歌謠會中也表示：「當大家去聽這些族人的歌時，有時會可能會覺得有好像是阿美族的歌，有時會覺得好像有噶瑪蘭的影響，但是這些絕對都是撒奇萊雅人的歌謠」。如對深入瞭解撒奇萊雅的樂舞特色，建議可閱讀 2008 年由行政院原住民委員會文化園區管理處出版，曾毓芬、吳榮順撰文，台灣原住民族撒奇萊雅樂舞教材一書。

和現在阿美族的不一樣呀，我們是慢慢的，不像阿美族都在那邊 hayan-hayan 的呀。
(20081201 田野筆記)

雖然族群文化復振與村落文化發展看似為一體兩面的事物，但在兩者所需面對與回應的壓力卻又太不相同，例如對於磯崎的 Kiniw 來說，她對撒奇萊雅歌曲的認定標準，除了過去記憶的回溯之外，就是部落的老年人的傳授，以及她認為歌詞中不同於阿美族的文化表現，但核心成員則因明白學術標準與社會期待希望能看到怎樣的族群文化，所以他們希望能找尋更久遠，未被阿美族「同化」也未被日本化或漢化的文化。在這個共同找尋撒奇萊雅文化的過程中，核心成員雖苦於殘存的撒奇萊雅文化已難重整，但他們仍試圖以符合外部想像「有一個與阿美族不一樣，純粹撒奇萊雅文化」的邏輯，發掘撒奇萊雅文化的特色；而對於部落族人來說，文化真實是與在地的歷史記憶連結，所呼應發想的，所以他們對撒奇萊雅文化的感知，是奠基於在地的生活經驗之中。當中的差異性，也就使得核心成員為凸顯差異的建構傳統，有時會因欠缺與地方情感連結與集體記憶，而僅存於對外的展演活動中，無法落實於族人的生活裡。

二、撒奇萊雅的族服

撒奇萊雅族重新設計的族服，是目前最能與阿美族區辦的外顯特徵，族服的款式是由幾張撒奇萊雅族人的老照片所參考設計的，顏色則是選用祖先逃難典故作為支撐，以土金、暗紅、藏青、墨綠、沉黑、山棕、珠白七個顏色，所共同融合設計而成。雖然撒奇萊雅族的衣服標榜著源自「傳統」，但實質上卻有著非「傳統」的元素與製法，不過，多數族人對於所謂「傳統撒奇萊雅族」的認知都是相當模糊，所以撒奇萊雅族人，大多是在認同的情感或是理解這套服飾有其意義的情況下認同、接受這套服飾是撒奇萊雅族服。

國福部落的 Kulan 認為，撒奇萊雅的衣服和核心成員所推廣的那套差不多，雖然顏色應該是黑白的才對，但他能理解這是爲了要和其他族群區辦的緣故：

這個衣服的樣子，和我記得的是差不多啦，只是顏色不太一樣，以前我們老人家做的衣服是黑白的，不是這些顏色。可是因為黑白被噶瑪蘭族先拿走了呀，所以我們才用別的顏色。
(20080412 田野筆記)

Di-Han 認為撒奇萊雅族服的是源自傳統，只有顏色不一樣：

撒奇萊雅衣服樣式是我們本來的，顏色就是幾種固定顏色去配，因為照片上是黑白的沒有顏色嘛，所以我對這套衣服沒有意見，它就是我們撒奇萊雅的衣服呀，不算創新或是再設計。
(20081201 田野筆記)

Buyar 則是因為知道照相的技術是在日本時期才有的，但撒奇萊雅族卻早在清朝是已被迫流散，所以他覺得他可以認同並接受服飾的設計是有其意義的：

台灣是日本時期才有相機，可是我們在清朝就躲到阿美族裡，所以現在的族服就顏色上來說，我可以認同，因為有那個意義在。(20081202 田野筆記)

身為頭目的 Imoi 更是以撒奇萊雅族服的意義，向族人宣導不要因為衣服的顏色不好看，就不喜歡它，要重視穿著族服的重要性：

有些人都會說，還是覺得的衣服不好看，其實不會，它很好看，每個顏色都有它的意義在，我們要知道衣服是有它的意義在，就會喜歡它，還是要穿我們自己的衣服。像有些人覺得一套要 4、5 千很貴，不想做，沒有關係，我們有和家政班商量，改良後，做一套只要一千多，所以大家都要穿我們自己的衣服好不好。(20081202 田野筆記)

Kulan、Di-Han、Buyar 與 Imoi 對族服的回應，顯示他們知道「傳統」的族服已經無法重建，加上族服也必須要有能與外族區辨的顯著顏色，所以他們各自以自己能接受的理解方式，在服飾的外形與色澤上告訴自己與他人，這是撒奇萊雅的衣服。但，由於撒奇萊雅族服的顏色意涵，是核心成員從祖先逃難的典故中擷取出來的，所以這些富有深意象徵，實際上是超乎族人對族服的想像意義，於是，這些不知道顏色「典故」的族人，在撒奇萊雅族服的理解與再運用中，開始衍生各種不同意見的想像。

磯崎部落由於頭目的女兒是撒奇萊雅服的製作者，所以在頭目的推動下當地的族人大多都有撒奇萊雅的服飾。有天我看到傳道 Ichiro 揹著撒奇萊雅族的情人袋，Ichiro 告訴我，他是撒奇萊雅人，因為時常四處傳道的關係，他可以說撒奇萊雅話、噶瑪蘭話、阿美話，去傳道時就在場講那一種話的人多，就說那一種的話。由於我看見 Ichiro 將情人袋上的太陽圖騰自己改成十字架，所以我問他：「你記得撒奇萊雅的衣服本來就是這樣嗎？」這時他一反剛才的落落大方，有些小聲的表示了他對衣服顏色的不滿，但又不能違背大家意見的心聲：

顏色應該不是這樣，這樣不對，但是我也不能說什麼，現在有人在推，大家都揸這個，我也不能和大家不一樣，或跟他們這樣不對，不然大家會說不合群，也可能不高興，所以我也就沒有多說什麼。(20080624 田野筆記)

相對於 Ichiro 對族服顏色的不滿，馬立雲部落的 Kazaw，則是在對撒奇萊雅的認同想像下，不但認為現在重新設計的族服就是撒奇萊雅祖先穿的，他還表示以前有看過這樣的衣服：

我記得我們老人家以前的衣服就是這樣，樣子差不多，顏色也都一樣，就有這些顏色沒有錯，我有看過以前的老人家都是這樣穿。(20080621 田野筆記)

磯崎部落的 Kiniw，由於女兒就是族服的製作者，所以她對撒奇萊雅族有著相當高的評價，但對她來說衣服是否有其典故並不重要，她在意的是撒奇萊雅衣服比阿美族服穿著方便的便利性：

你看，我們這個衣服很好呀，都很好看，你出去外面玩也可以穿，又很方便和阿美族的都不一樣啦，她們都綁要弄很多東西，也不能直接穿去外面，那麼麻煩誰要穿。(20080126 田野筆記)

在這些族人的不同意見中，Ichiro 對族服的顏色有些微詞，Kazaw 因為他的認同感而相信這套衣服完全就是祖先所穿的衣服，而 kiniw 則是因為撒奇萊雅族服穿著的便利性，而認為撒奇萊雅族服比阿美族「好」。雖然族人們各自對族服有著不同的解讀，但也因由核心成員所推廣的族服，是目前撒奇萊雅族最外顯的物質文化之一，所以現在願意以撒奇萊雅身份表述的族人，大多都會訂製撒奇萊雅族服，在撒奇萊雅族的活動時穿著，「展現」自己也是撒奇萊雅的一員。

核心成員因為樂見族人多穿撒奇萊雅的族服，增加與阿美族的識別差異，所以他們認為只要衣服是以土金色和凝血色為主，款式有些不一樣也沒有關係。但撒奇萊雅族服的土金色是屬於較特殊的顏色，一般布坊無法買到現成的布料，需要特地去染，所以除了向族服最初製作者 Siku 訂製族服的磯崎部落的族人之外，其他水璉、馬立雲部落族人自行製作的族服上，顏色大都較為偏暗。於是在撒奇萊雅族服開始被推廣的同時，由於族人們的服飾看起來都不太一樣，無形間就衍出什麼才是「正統」族服的迷思，曾有族人在各部落齊聚的活動中問我：「大家的衣服顏色和樣子好像都有一點差耶，這樣到底那一套才是原版、正確的。」雖然當下我以核心成員的方式，回應族人在各部落自行製作的情況下，只要有基本的撒奇萊雅「元素」保存，就沒有是否「正確」之外，但我卻也有些疑惑著核心成員所形塑族服的元素，是否真普遍為族人所瞭解。

磯崎部落原本就有一群固定參與撒奇萊雅族歌舞表演的婦女，後來，在部落逐漸的發酵撒奇萊雅認同下，當地從光復遷移過去的阿美族人，也在開始認同地方的心態下，找了住在光復太巴壠的親人製作撒奇萊雅服飾，並在豐年祭也換穿撒奇萊雅的衣服。由於這兩批婦女所穿的族服製作者不同，所以自然也就有著款式和顏色上的差異，在族服的這些異同之中，穿著族服設計者 Siku 所製作「標準版族服」的婦女們，表達了對那些婦女「東施效顰」的不滿：

你看她們去別的地方做的衣服，是不是醜，顏色都不對，不是撒奇萊雅的顏色，我們是要暗一點的，不是那麼亮的。還有綁腳也是，他們是和阿美族一樣不好看，我們這種一塊布綁起來的比較好看。(20080624 田野筆記)

時常參與撒奇萊雅歌舞展現的婦女們，或許是為撒奇萊雅服的特殊性開始被挪用了，所以 Sakizaya 海浪隊員在為了不要和別人一樣的想法下，運用撒奇萊雅的元素，自行設計了跳舞專用的撒奇萊雅改良服：

我們有做一套新的撒奇萊雅的衣服哦，樣子比較短比較好看，是想說跳舞比較方便，不然裙子太長很熱，雖然樣子不一樣，可是顏色都是奇萊雅的顏色。(20080624 田野筆記)

當時我問婦女衣服的顏色有那些時，婦女們有些說不出來，就告訴我說：「反正和「傳統」的那套一樣，都是那些顏色，只是比較短」。所以我以為衣服上會有土黃、暗紅、綠色、藍色、白色、黑色等，「傳統」族服上有的顏色，直到我看到那套的表演專用的歌舞服時，才發現原來族人覺得的撒奇萊雅顏色，就是核心成員所宣導的主色「土金色與暗紅色」。這套新撒奇萊雅服，雖然在款式和使用的材料有些像是改良、創新的民族風服飾，但因服飾上大量的土金色與暗紅色，所以它的撒奇萊雅「識別」依舊是相當明確。

在部落婦女自行運用撒奇萊雅元素，設計撒奇萊雅表演服的過程中，核心成員形塑族服的意義開始被傳衍，但也逐漸流變。最初，撒奇萊雅族服的「正確性」，原本是建立於這套族服的款式是依據在於老照片上的服飾樣式所重新設計，核心成員所形塑的顏色僅是依附在服飾的款式與歷史典故，才使得擷取的象徵顏色具有意義。但是對於歷史與典故沒有深刻考究的部落族人來說，他們對撒奇萊雅族服的認識不是在於樣式，而是核心成員所宣導的「土金與暗紅」是撒奇萊雅族服的主色。於是土金與暗紅色，雖然原本只是依附於款式與典故，才有象徵意涵，但卻在族人自行因應需求對服飾的重新設計，以及對撒奇萊雅文化的重新認識中，生成意義，開始融入大眾的認知，並被接受「土金色與暗紅色」是足以代表撒奇萊雅族的象徵，並成為能與阿美族明顯區隔的「文化特色」。

由於撒奇萊雅族服作為一種再現的識別系統，所以在刻意彰顯撒奇萊雅的場域，如火神祭中，阿美族服是不能出現在其中的，但與阿美族區隔的同時，阿美族其實也一直同在著，例如：水璉部落的 Hoko 雖然能接受撒奇萊雅的族服，但他表示不喜歡穿核心成員送他的耆長所穿的長袍，他認為自己還是想要去訂製一件，年齡階段那套分成背心與綁褲的二件式族服來穿：「因為和阿美族的比較像，穿起來也比較習慣」。而在部落內部的活動裡，撒奇萊雅與阿美族的服飾其實也是可以並存的，像豐年祭時各部落族人，基於不要刻意區分異己的心態，族人們

可以自由的選擇穿著阿美族服或是撒奇萊雅族服，讓會場呈現紅、黃、暗紅等交織的諸多色彩。而頭目 Imoy 雖然告訴族人要理解族服的意義，表達了撒奇萊雅的族服是爲了與阿美族區隔性的象徵意義，但他其實也在撒奇萊雅族的展演文化與族人們的真實文化間，以協商策略取得平衡：

我們先不要分你是撒奇萊雅人還是阿美族，我們都在一起一百三十多年了，很多東西都在一起了也不要分去分開，只是看是要參與什麼活動，像今天我們在撒奇萊雅的部落，阿美族也可以來沒有關係，最好就一起穿我們的衣服，這樣比較好看，像我們去阿美族的豐年祭，我們也可以穿阿美族的衣服去沒有關係。
(20081202 田野筆記)

雖然族人對於族服是否能代表撒奇萊雅文化的觀點，因應所處環境的不同，而有不同回應，但在族人自行對族服意義的轉化、理解的過程中，我們也看見族服原本標準、固定化、意欲形塑區隔的意義鬆脫(Slippage)，族人用過去在阿美族的習慣，想要穿著款式和阿美族比較像的族服；也可以因應展演撒奇萊雅場合的「去美」，或是在日常生活中因應場合的需求，選擇穿那一族的服飾，雖然族人常在「我們什麼和阿美族一樣/不一樣」被提醒著與阿美族的「異己」之分，但在族人於那一個場合就選擇像那一族人的「擬仿」(mimicry) 策略中，我們也得以窺見族人協商與混融的真實生活。

三、撒奇萊雅族的海神祭/磯崎部落的海祭

(一) 海祭/海神祭的協商與形塑過程

在花蓮東部靠海的部落中，阿美族、噶瑪蘭、撒奇萊雅族都有捕魚祭(海祭)。張宇欣(2007)曾寫道撒奇萊雅海神祭地點在水璉，那麼爲何如今撒奇萊雅海神祭會是在磯崎部落舉辦呢？當中的差異性，其實並不是作者的筆誤，而是撒奇萊雅文化形塑過程的必要協商。

雖然水璉與磯崎部落的族人都認爲自己的祭典是遵循撒奇萊雅的方式去進行，但這二個部落的儀式過程卻有著極大的差異性，核心成員在對兩地的祭儀觀察之後，他們認爲水璉部落的文化保存的相當完整，所以希望在儀式不更動的原則下，將水璉部落的捕魚節稱之爲海神祭，重新定義清楚祭拜的對象是撒奇萊雅口傳的海神Kabi，以避開與阿美族Alikakay的同質性，或是族人認爲海神是海龍王的漢文化典故。但由於核心成員所規劃的祭典，在某種程度上也是需要族人對於撒奇萊雅身份的自覺與需求所共構的，所以儘管核心成員認爲水璉部落的捕魚祭的做法比較完整，但水璉族人卻在其族群意識的發展脈絡下，不願刻意強調水璉的海祭是撒奇萊雅族的海祭，並對核心成員所規劃撒奇萊雅的活動採淡然的態度。磯崎部落因爲在撒奇萊雅意識明確的認同下，表示願意配合意願，所以核心

成員就決議將撒奇萊雅的海神祭，選定在同樣靠海有著海祭，但族群向心力較強的磯崎部落舉辦。

規劃、重塑撒奇萊雅文化的核心成員們認為在東部靠海的部落中，阿美族、噶瑪蘭、撒奇萊雅族都有捕魚祭，所以如果名稱上還是衍用原本捕魚祭或海祭的名稱的話，與阿美族不同的區分度並沒有突顯出來，所以他們認為目前撒奇萊雅族已經有火神祭和木神祭，若將海祭改為海神祭的話，以後名稱中有「神」的祭典，就是會被認為是撒奇萊雅族的祭典。此外核心成員也希望能把磯崎的文化加以保存、傳承，並重新定義出撒奇萊雅的特色。只是這個重新定義的過程，呈現出族群復振運動與村落文化發展，因為身處不同立場的不同考量點。

磯崎部落的Lakyh就從當地的祭祀方式表示，磯崎部落耆老對於祭祀的記憶並不像水璉部落的「完整」，大多都是在追問之下，長輩們才會特別講出祭拜需要的器具，但因為部落的人們都已經習慣過去一起祭拜海神與山神的方式，所以如果要特意區別這是海神祭，而將海神與山神分開祭拜，可能就必須要在再與族人溝通商量：

我想磯崎在儀式方面上可能沒有像水璉那麼清楚，是後來特別去問才有找到一些祭拜時一定需要的東西，像祭拜海神要豬肉、雞肉、糯米、檳榔、荖葉、米酒等。山神的祭品要豬肉、雞肉、白飯、地瓜葉、白色冥紙、香柱等等。然後會將一些魚具放在祭品旁邊，先祭海神，之後就拜山神。儀式中女生都不能進去，然後海神和山神，部落的人是希望還是都要拜，至於能不能分開拜，這可能還需要再去溝通。
(20080308 田野筆記)

聽完 Lakyh 的簡述後，希望能重構、再現撒奇萊雅文化特色的核心成員表示：

水璉的儀式保存似乎比較完整，比較起來磯崎似乎有斷層的現象，不知道是不是逃到那裡去的人太年輕了，沒有經驗也不知道要做什麼，所以用東抓一點、西抓一點假借出現在的方式。不然像燒冥紙祭拜山神的方式，其實很像是在拜地基主。

不過，我們還是照部落的方式去做，只是要把重點強化出來，像這次的海祭，我們要特別放刺竹和火把。火把是我們火神祭的火神使者，刺竹是因為海祭是男性的活動，也是年齡階級，我們刺竹就是和部落圍牆和年齡有關，這在文化形塑上有他的意義，符號是不一樣的，鏡頭上的行銷也不一樣。火把當地沒有就從外面帶。

我們沒有想要改變什麼，只是想要把本來就有的東西定義清楚。我們還是尊

重部落原本就有的形式和文化，只是想要去定義清楚，捕魚節到底是祭拜什麼？是海神還是 Alikakay、海龍王？海神 Kabit 是我們本來就有的，今天我們只是把他定義清楚，知道說是拜什麼。不然像原住民本來就是泛靈信仰，去年磯崎捕魚節是有上報紙，但是如果看照片來看，拿香、又有三牲五禮，不看標題的話就會以為是漢人的宗教。

磯崎他們有燒香、燒冥紙那都沒有關係，我們尊重部落的文化，漁民的信仰或慰藉也不要破壞他，都可以一起拜，只是想說看看能不能有先後順序出來。程序清楚了以後才有傳下去的機會，不然都一起拜，搞不好問他也不知道現在是在拜什麼。今年如果做不好也沒有關係，因為第一年一定多少會因為緊張，還是不熟悉，就是希望之後能逐漸建立出程序，以後就是那一套傳下去。
(20080308 田野筆記)

希望族群文化能發揚的核心成員認為，雖然 2007 年磯崎的海祭有上報紙，但是如果看照片來看，族人們拿香，祭品又有三牲五禮，撒奇萊雅的特色並不明顯，由於他們在族群復振的過程中，體會到撒/美文化的含混對族群發展造成的困境，明白族群文化保存不易的他們，也唯恐耆老凋零讓特色已不明顯的撒奇萊雅文化傳承更不易，所以核心成員表示在 2008 年的海神祭時，尊重族人依他們原有的方式祭拜，但希望磯崎當地的居民都可以穿族服參與海神祭，並建議族人整理出祭祀山神與海神的程序，以供這個祭儀可以作為撒奇萊雅的祭儀流傳下去。但磯崎部落的海祭，要轉為撒奇萊雅族的海神祭時，其實更動的並不是只有名稱上的差異。由於核心成員參與了 2008 年海神祭的規劃，所以在磯崎海祭要式轉型為撒奇萊雅族的海神祭時，為了突顯撒奇萊雅的特色，並讓各部落族人有所交流，核心成員擬仿一個由火神使者拿火把替漁民、漁船祈福的儀式，讓參加的火神使者與當地主祭穿著族服，試圖在這個公開祭儀的展演性中，遵照部落族人原有作法的程序下，配合對外界與傳播媒體的行銷，將部以展演性的公開祭儀中，融合族人過去一直延續性文化真實，共構、凝聚族人對撒奇萊雅的認同想像。

2008 年的海神祭站在族群復振的立場來說，各地族人的匯聚，代表著這是一個族群性祭典的開端，在核心成員的規劃之下，穿著族服，持著火把的火神使者也確實在媒體與影像拍攝的鏡頭前成功塑造了撒奇萊雅的意象(即使這個特色是由再製的方式所形塑的)，顯見重塑文化，使其能延續發展確實是族群復振運動的重要考量，但對於村落文化的原有發展脈絡來說，當部落的海祭變成族群性的祭典時，族人會有什麼樣的觀感呢？

(二) 地方漁民需求與族群祭典的折衝

在海神祭的形塑中，村長阿盛與頭目 Sawmah 都顯現了極高的配合度，阿盛說：「我們是撒奇萊雅，不是阿美族，所以我們不要辦的和阿美族的一樣。」對

這些撒奇萊雅認同強烈的人來說，他們之所以願意接受「改變」的動力與原因，是在於他們對於「撒奇萊雅」的想法，讓他們能體諒再現的撒奇萊雅文化，是核心成員意欲重新建立撒奇萊雅為一個族群的開端，所以他們對創造的傳統有著較為彈性或多變的詮釋，藉以排解心中對於形塑文化的困擾，但對於對於慣習部落原有祭儀的族人來說，只要是和過去不一樣的行徑就是一種變動，所以當海祭變為撒奇萊雅族的海神祭時，但對於不參與族群文化復振的族人來說，海神祭的形塑就不完全是件可以欣然接受的好事了。因為對於漁民來說，由於海祭是他們生活中重要的信仰，所以相較於核心成員意欲聲張的撒奇萊雅文化的特色，定義清楚海神是 Kabit 不是其他的神靈，他們其實更重視的是祭祀所帶來的心靈慰藉與漁獲的豐收量：

我們知道海龍王是漢人的神呀，可是海很大耶，什麼事情都會有，不是只有撒奇萊雅在管的，所以我們都要拜，這樣比較安心。(20080716 田野筆記)

主祭的女兒 Banay 就表示了，她對這次海祭改變上的不悅：

我們以前海祭那有那麼多人，就是只有主祭在前面拜，頭目、船主站後面，保佑之後就開始抓飛魚了。現在那麼多外面的人來看，我們本來想說外面的人要來看也好，可是他們就不只是來而已呀，那次外面的人來一堆，女生也跑下去啦。⁶⁰然後像講話也是呀，他們每個人都要來講話(指火神使者)，講一講就 2-30 分鐘，以前都只有我們在拜，現在他們的人那麼多，漁民就不高興呀，到底是我們的人在拜、還是他們外面的人在拜？到底是誰去做呀？像我爸爸那天回來就很不開心，我聽說也和他說怎麼會這樣...

要說這是撒奇萊雅的方式嗎？要說這是以前的文化嗎？我看也差很遠，因為就不是原始的方式呀，我們這邊就是原始的方式呀，現在要成立了，要改撒奇萊雅的方式也是可以啦，但是現在成立是成立，好像沒有照習俗去做呀。大家都有意見，但是頭目就很強硬，要怎樣就要這樣，所以也就只好這樣。

(20080716 田野筆記)

對阿美族的 Banay 來說，她明白當地是撒奇萊雅人居住的部落，所以她願意配合大家，在公開場合表述磯崎是撒奇萊雅的部落，但與族群復振運動無關的她，並不太能夠包容村落文化因族群復振所造成的變動，雖然 Banay 雖然如同當地的族人般，認為當地的文化就是撒奇萊雅的文化般，但她卻也不若有著強烈認同的撒奇萊雅人一樣，能夠包容「改變」。所以 Banay 願意接受「磯崎是撒奇萊雅部落」的表述，但並不太願意接受重新形塑的撒奇萊雅文化，雖然這或許與她的身份認同為阿美族的緣故有關，但一方面也是因為 Banay 認為撒奇萊雅族重新

⁶⁰ 雖然女性可以乘船一起出海，但因海祭是屬於男性的活動，所以女生不可以靠近會場。

展演建構的活動，沒有遵循她所熟知的撒奇萊雅習俗(也就是磯崎當地的習俗)進行，才造成漁民們的不悅。於是在族群復振運動與村落文化發展所隱含的危險性的折衝間，撒奇萊雅族文化的形塑，除了必須考量族人積奠於生命歷程與生活經驗的「撒奇萊雅文化認知」應該被如何看待之外，如何在族群復振運動與村落文化發展間，既展現撒奇萊雅族的特色，亦在部落原有的生活方式與撒奇萊雅人與阿美族的和諧互動中取得平衡與協商，也是撒奇萊雅復振過程必須考量的問題。

(三) 混雜 vs.純粹：生活延續的混合文化

磯崎海祭從 2007 年撒奇萊雅族正名為第十三族後，媒體在報導磯崎海祭時，都開始會掛上撒奇萊雅族的標題，自由電子報的記者在〈撒奇萊雅族海祭 祈豐收〉的報導中描寫著磯崎海祭中宗教混融的風貌：

東海岸部落在每年三、四月間東北季風歇息後，都會舉辦海祭，豐濱磯崎村的撒奇萊雅族海祭，祭典供桌上，除了米酒外，還拜豬頭、雞、魚等，甚至還燒金紙，飯前禱告又是基督教儀式，可說融合漢俗等多種文化。漁民說，雖然飛魚季還沒開始，但漁民已經開始陸續抓到飛魚了，顯示海神有保佑！

傳統的捕魚祭是以小米糰、米酒及山豬肉祭神，惟現在海祭的供品已經有變化，不但仿照漢俗，以豬頭、全雞、全魚的「三牲」祭海神，包括祭司、頭目也都拿香拜拜、口念祈禱文、燒金紙，還將拜好的香插在供品上，與漢俗無二致。有趣的是，海祭告一段落，族人聚集在一起吃飯，飯前禱告卻是依基督教習俗，禱告完一聲「阿門」，眾人才舉筷。⁶¹

2008 年磯崎的海祭在核心成員的包裝形塑與磯崎族人的配合之下，成功地轉化為撒奇萊雅族的海神祭，記者在〈磯崎海神祭 撒奇萊雅族宣告魚季展開〉文中如此描寫著：⁶²

台灣原住民正名為第十三族的撒奇萊雅族 (Sakizaya)，將於三月二十九日在台灣東海岸的海灣—磯崎舉辦「磯崎海神祭」，以傳統儀式感謝海神、山神及祖靈的庇祐，祈求來年平安豐收。「磯崎海神祭」由帝瓦伊撒耘文化藝術基金會、撒奇萊雅族自治委員會、撒基拉雅族重建發展協會聯合舉辦。

這項祭儀的由來，相傳很久以前，魔族「阿里噶蓋」以邪惡的法術到處肆虐，

⁶¹引自 2007/3/30 自由電子報，花孟環，〈撒奇萊雅族海祭 祈豐收〉
<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/mar/30/today-north6.htm>。(20080105 瀏覽)。

⁶² 節錄自大紀元電子報-〈磯崎海神祭 撒奇萊雅族宣告魚季展開〉：
<http://www.epochtimes.com/b5/8/3/20/n2052040.htm>。(2009/02/05 瀏覽)與立報電子報〈撒奇萊雅海神祭回歸本族傳統〉http://publish.lhpao.com/news/in_p1.php?art_id=19365。(20090205 瀏覽)。

部落與族人遭受空前災難，討伐魔族的青年死傷慘重；所幸，海神「卡飛德」相助，將制敵妙方托夢給頭目，才得以將魔族驅逐。「阿里噶蓋」為了報答族人不殺之恩，便應允族人每年都會奉上豐富的漁獲，從此，每年魚季來臨前，部落就會舉行「海神祭」來感念海神。

磯崎村村長陳義盛表示，舉辦祭典希望凝聚撒奇萊雅族人的民族意識，擺脫被認為是阿美族的過去，為了讓撒奇萊雅可以永續長存，希望還沒有更改族籍的族人可以盡快改正，並歡迎有興趣的民眾共同參與，藉由祭典來認識撒奇萊雅族。

雖然在 2008 年海神祭的報導中，海神祭因核心成員為重新定義撒奇萊雅文化，所提供的「標準文化論述」中，使得撒奇萊雅的海神祭的描述，成爲一個標準化的族群文化，縮減著族群文化的活力與內涵延展的可能性。但我卻在現場窺探到磯崎族人多元文化交雜的生動體現，以及他們認爲對自己部落文化就等於撒奇萊雅文化的深信。例如祭品有原住民慣用的檳榔、都侖(糯米團)、米酒，與漢人用的半熟肉、鞭炮、白冥紙等等，但族人卻也在這些混雜文化中展其對於自身文化的特有信心。當時參與海神祭的 Kinu 告訴我：「我們這裡拜的方式和別人的都不一樣的哦，我們以前就這樣拜了，這是我們撒奇萊雅的方式，很久都是這樣沒有變過。」爲了想要確認，我指桌上的供品問：「那豬頭和鞭炮也是以前有的，也是撒奇萊雅的吧？」Kinu 表示：「對呀，我們以前就是會放豬頭拜呀，以前和今年拜的都一樣呀。」那今年你們覺得有什麼不一樣嗎？我再度追問著。Kinu：「有呀，海報上面有寫這是撒奇萊雅的海神祭呀，阿，有啦，多那一根(刺竹)啦，刺竹山上很多咧，以前都會用呀」我接續問：「那把補魚祭叫海神祭習慣嗎？」Kinu：「我們本來就有拜海神，也都是用撒奇萊雅的方式去拜呀，不過現在是要強調撒奇萊雅的，才特別把撒奇萊雅的海神拿出來嘛，我昨天有下海去捕魚，收穫還不錯，看來撒奇萊雅的海神也蠻不錯的。」

在族人基於對大海的警誡與敬畏，祭拜著海龍王等各種不同的神靈，以祈求平安的祭祀，以及他們認爲對自己部落文化就等於撒奇萊雅文化的深信裡，對於撒奇萊雅海神祭/海祭的描寫，其實也帶出了著族群認同與族群文化的另一個省思，在族群文化復振與村落文化所引發的折衝與協商間，什麼才是撒奇萊雅的文化呢？是族人在生活中積累的文化？還是與阿美族不同的文化？抑或是爲了對外宣示主體性，而形塑具有條理性的文化論述呢？在一次私下與磯崎族人的聚會中，有位外來的研究者依核心成員提供的資料，問磯崎部落的耆老是否有聽過海神 kabit 的故事時，族人們露出有些疑惑的神情後，在交頭接耳地討論後表示：

我們傳下來的就是講海龍王了呀，就是海裡面的老大呀這裡就一直是這樣用的，方式是撒奇萊雅老人家傳下來的，就是紙錢、豬、雞、鞭炮，因為我們

雖然就學術的觀點來看，「我們中國人拿香拜拜」的回應，似乎會有著「不是原住民文化」的扞格感，但這顯現著對於磯崎族人來說，長久之來的撒奇萊雅文化真實，就是在日常生活中延續下來的混合文化。所以當 2008 年海神祭為凸顯差異的儀式更動，因為欠缺與地方情感連結與集體記憶，撼動到漁民出海捕魚的心靈慰藉，加上當年漁獲量的減少，才會造成磯崎族人在 2009 年時堅持不要讓「外面的人」(指火神使者祈福)來做祭典的想法。但族人不要讓外面的人(核心成員)來做儀式的表述，並不代表他們就不認同撒奇萊雅文化，相反地這是他們捍衛撒奇萊雅文化的另一種方式，因為對於磯崎族人來說，他們所瞭解的文化真實是根基於部落在地的信仰、價值與情感，並以為這些內在因素支持日常生活實踐的動機與動力，所以認為「磯崎的文化就是撒奇萊雅文化」的他們，才會堅持要用自己最傳統的方法，來祈求海神能讓他們恢復豐收。

Sahlins(1985)認為不同的文化有其特定的歷史生產方式，人會依據自己文化在環境中行動，行動與文化在持續的過程中，會產生相互的作用，進而在社會實踐上產出新的意義。在撒奇萊雅的文化復振中，核心成員雖然尊重族人的混合文化，但在其想要重新定義清楚的展演「建構」中，透露出他們為符合外界對族群的想像，所以在預設了撒奇萊雅族做為單一族群，即應該有其獨特、單一、標準文化的想法，但在不同文化接觸促使新的文化形成中，文化的變遷其實是會依照地方性的邏輯與概念予以轉換的。撒奇萊雅族裔對撒奇萊雅文化詮釋的分歧，是源自族人長年離散各地與不同族群混融交會所造就揉雜經驗，所以族人是撒奇萊雅人，但他們又有部落的名稱與文化認同，這些互相獨立又有連結的人群型態，促使族人所認為的撒奇萊雅文化有時會有共同之處，但也會依照地方性的邏輯與概念予以轉換。在族人卻非常有自信地認為自己所祭拜的方式就是撒奇萊雅「傳統」的表述中，我認為這正符合 Bhabha 提出文化並沒有本質性(in itself)，沒有誰是主體誰是客體，是那些被視為標準(received)的知識，所不足以加以理解的討論(Bhabha & Rutherford 1990)。雖然撒美疊置與混雜的過去與文化認同，成為撒奇萊雅復振過程中，不得不面對，也必須跨越的難題，但在撒奇萊雅族裔在文化翻譯的「開放」想像中，我們應突破既有的思路，將焦點扣連於族人對於「自己文化就是撒奇萊雅文化」的深信與認同，觀照他們文化形成的意義，進而在文化綜攝的意涵間，開啓間際性視角的必要省思與可能性。是以，仍在協商的撒奇萊雅文化，不僅是撒/美之間的區辨，同時也應包涵了各部落的地域差異，在撒奇萊雅人於文化混雜與認同矛盾，所產生的文化適應(adaption)、文化創造(creation)與文化合成的多重結果中，看見撒奇萊雅主體性彰顯的正向意義，及蘊含豐富、多元、富生命力的揉合經驗，而不是在為了區分與找出差異中，忽略了族人發展自生活與歷史經驗的脈絡中混雜，並活用於此時此刻的文化。

第三節 撒奇萊雅文化實踐的多重性⁶³

雖然族群意識的形成與發展主要是與歷史記憶與原生情感的連繫有關，但當代的族群認同也常建立於分享的政治經濟地位，以及從歷史記憶、族群互動、重新解釋傳統等社會文化變遷與文化認同情況（巫達 2008）。正名後的撒奇萊雅族人，雖然能夠宣示自我族群的認同與情感，但受難的歷史記憶，以及與阿美族人長年的交雜互動，不但在正名前後，都是影響撒奇萊雅族裔考量是否要「現身」與「如何現身」的主要因素，國家體制規範與社會大眾對其「展現與阿美族不同的文化」的要求，也讓體認到己身文化式微的撒奇萊雅族，在當代的復振不但是以語言、血緣等原生的特徵為族群認同的基礎，同時也是以此作為喚醒族人的觸媒，以進行族群性的建構工程。

Cornell & Hartmann（1998：96-101）指出，建構是在我群與他者的持續互動下產生的動態過程，其中：1.利益（interests）的考量；2.形塑共同記憶的意義（meaning）；3.偶然的事件（happenstance）；4.長久互動後的慣性（inertia）等四個面向，更是認同維持、轉變、創造、再生產的重要動力。也就是說，在個人對自我認同、共同社群的尋求中，內心情感、歷史記憶的承繼、理性的利益選擇、生活際遇與環境氛圍，以及人群在集體意識下由制度化與習慣化建立的行動根源，都是使族群意識在情境與行動的相互過程中被創造的、闡述、再造的主要因素。撒奇萊雅族文化實踐的持續地模塑，更新了族裔對撒奇萊雅文化的想像，建構的傳統雖有著歷史文獻與典故的支撐，卻也因脫離族人的日常生活，而如同雙面刃般有著創新與再認識、矛盾且脫離的好壞影響。撒奇萊雅人的認同情感與族群意識，也就在族群的復振過程中，被包覆在新舊焦慮交雜疊加，超出族人原有文化所能認知的政治、經濟、情感交織的脈絡裡。本節將以族人對「撒奇萊雅」的文化實踐為觀察點，分項討論族裔在族群情感與文化實踐的回應、族籍的認肯與資源應用，以及如何因撒/美的緊張關係，重新產生異己之分的多重性，瞭解族人對於不同文化實踐回應的意義，與多元主體如何在內心情感與理性選擇中，自有權宜與曖昧抉擇的行動。

一、族群情感與文化實踐

在撒奇萊雅族人的分工中，常常都可看見男性的頭目、委員長負責對外發聲，而婦女大多則是扮演著協助的工作。⁶⁴在阿美族與撒奇萊雅族普遍通婚的情況下，許多參與撒奇萊雅活動的婦女，其實都是阿美族人，她們大多因為居住在

⁶³ 由於撒奇萊雅族的復振才剛起步，仍未在地方生根，所以本節的文化實踐（practice），不僅是指族人如何從日常生活中實踐撒奇萊雅的文化，也將包括族人對撒奇萊雅相應的實作。

⁶⁴ 女性在撒奇萊雅事務中擔任的位置，或許受到漢人社會以丈夫為依歸極大的影響。例如參與撒奇萊雅復振的人員中，撒奇萊雅主席團的 8 位成員全部都是男性；撒奇萊雅自治協會的 29 位委員，女性也只佔了個位數的比例；火神祭中，五色使者都是男性，僅有祝禱司由女性擔任。但因關注的焦點不同，故而在本文中，我對於族人在性別角色的多重性並未深究。

撒奇萊雅部落，或是丈夫是參與復振事務，所以原本不具撒奇萊雅身份的她們，時常配合展演活動的需求，表演撒奇萊雅的舞蹈和歌謠，以撒奇萊雅的身份宣稱，甚至有「情義相挺」地更改自己的族籍，增加撒奇萊雅族的人口登記數。在兩族通婚的互動中，其實也有阿美族的男性，因從妻居到撒奇萊雅婦女的家中，所以投入撒奇萊雅復振運動，Silu 就是這樣的例子，馬立雲頭目 Silu 對核心成員所推動的撒奇萊雅文化，常常是不遺餘力地積極參與，在 2008 火神祭的會場中，原民台的記者詢問 Silu 是來自那個部落時，穿著撒奇萊雅族服的 Silu 告訴她：「我是豐濱的阿美族，不是撒奇萊雅」，察覺到記者有些驚訝他不是阿美族的表情後，Silu 接著說著：「因為在人家部落（馬立雲）當頭目，所以沒辦法啦。」Silu 的表述，流露著他雖然已在環境的浸濡下產生撒奇萊雅的認同感，同時他對阿美族的原生認同情感，也是難以割捨的。而在單一族籍登記不能等同於認同情感的情況下，撒奇萊雅族裔揉雜的認同情感與文化實踐，也就有著多樣地回應。

主布部落的 Dongi 原本是台東長濱的阿美族，她因為 Nowawatan 是參與撒奇萊雅復振的重要人物之一，所以她便一同參與著撒奇萊雅族的相關活動。Dongi 表示，她 17 歲到花蓮念基督教會學校時，曾到國福里做禮拜時，那時雖曾覺得奇怪都是阿美族，怎麼都聽不懂這裡的族人講的話，但也沒有特別去在意，直至嫁給 Nowawatan，搬回國福里居住時，才發現原來兩族在語言和飲食習慣上真的不一樣。但因為早期的 Dongi 是職業婦女，所以雖然知道國福里的族人是撒奇萊雅人，但大多仍忙著自己的工作，直到從公公當上頭目之後，她才開始參與部落的活動。最開始 Dongi 僅是知道國福里的族人和外面的阿美族有些不一樣的歌舞表現，但未特意想要展現當地不同的文化特色，而在 Nowawatan 投入撒奇萊雅文化復振行列之後，身為當地家政班班長的她，開始帶領家政班的班員參與撒奇萊雅族的活動：

我嫁來這裡很久了，前幾年我都沒有參加這裡的活動，大家不太知道我是誰，都以為我是幼稚園的老師，是後來要幫忙才開始參加活動，不然以前在台東我也沒有在跳舞什麼的呀。

一開始大家看我是生面孔，排隊跳舞的時候後還站很後面，在教舞的姑姑發現我很會跳，有天份，就開始想要教我、帶我，後來我就當上這裡家政班的班長啦，也負責大家跳舞，一跳就是十幾年。

其實如果你要問我什麼文化還是撒奇萊雅的東西，我也不知道，我只是嫁給他就要幫忙他呀！就是看有什麼需要，還是要叫大家做什麼，幫忙聯絡。其實我也不會講撒奇萊雅的話，就只是可以聽，像我講話（阿美話）都他們被笑呀，老人家都會說妳嫁來那麼久還不會講，哎呀，我也不會分誰是誰不是呀，用看的看不出來誰是那一族的，就是幫他用嘛。（20080627 田野筆記）

原本是阿美族的 Dongi，因丈夫 Nowawatan 投入撒奇萊雅族的復振，加上自己居住的國福里大多是撒奇萊雅人的情況下，在族群情感、族籍註記與文化實踐中，皆開始讓自己成為撒奇萊雅人的一份子。⁶⁵

30 多歲的 Binen，是少數留在部落裡的年輕族人，Binen 表示她從大學之後就一直待在台北很少回來，雖然以前也不知道自己「不是阿美族」，但因為從小在國福就一直知道自己「是撒奇萊雅人」，所以對她來說，更改為撒奇萊雅的族籍選擇是還蠻順理成章的行為。Binen 之所以會回到國福部落服務，是由於太魯閣族的丈夫決定回花蓮念研究所並從事族群事業，加上當時她的父親在找人加入重點部落計劃的工作團隊，於是 Binen 就在丈夫的鼓勵下接下這件工作：

我老公那時和我說，妳也回花蓮了，看妳要不要回去幫自己部落做呀，如果不要就來幫我做。那時我爸爸也有介紹之前正名時，幫我們很多的賴老師給我認識，和她談一談我自己都很慚愧，覺得一個外人都替我們做這麼多了，我們自己怎麼可以不加油，雖然做社區很辛苦，但是這也是在接的時候就要想清楚的。
(20080524 田野筆記)

目前的國福里也就在族人以社區發展協會推動重點部落計劃的動員下，諸如松年大學、部落學苑、文史採集、歌舞展演的等活動，都開始朝向當地撒奇萊雅的特色著手，例如在訪查小組收集各項文史資料與部落故事與文物的過程中，當地族人的撒奇萊雅意識，也就開始在「這是撒奇萊雅的部落」、「撒奇萊雅的特色」的表述，與對談中不斷地重新被喚起中，使族人逐漸活化其撒奇萊雅意識，並持續傳衍著。

Yosiko 則是一個因為嫁給了阿美族，所以她覺得她不能代表族人回答有關撒奇萊雅事物的例子。在某次磯崎部落的婚宴聚會中，Yosiko 為了鼓舞著族人多唱些撒奇萊雅的歌，她助興的大喊：「Sakizaya、Sakizaya」，並和我說：「要多去錄那些老人家唱歌呀，不然之後就沒有了」。但提醒我要錄下撒奇萊雅歌謠的她，在我問她是不是撒奇萊雅人時，她說：「你不要問我撒奇萊雅的東西，我已經嫁出去了，我現在嫁給阿美族，你要問他們（指當地的族人）。」在撒奇萊雅族裔對於族群情感與實踐的不同表現中，有些族人順理成章地因身份的歸屬感投入相關的族群活動（Binen）；有些則因為親人參與撒奇萊雅的族群運動，所以也一同參與（Dongi）；有些則是嫁給阿美族而覺得不太算是撒奇萊雅人了（Yosiko）；Llisiin 則是因為對撒奇萊雅族的情感，而決定學習自己陌生撒奇萊雅文化，讓自己更像撒奇萊雅人的例子。

⁶⁵ 我問過 Dongi 更改族籍是否會引起台東家人的不悅時，她告訴我，我有和家裡說過了，我爸爸說：「妳今天都嫁給人家了，就幫他們沒有關係呀」。

Lisin 原本是阿美族人，因為公公帝瓦伊·撒耘校長的緣故，得知自己也有部分的撒奇萊雅血統，後來 Lisin 就在公公的感召，以及丈夫 Toko 決定成為復振運動的幕後推手的情況下，決定開始學習撒奇萊雅的文化，感性的 Lisin 說過：

我前幾天看一部電影，有一幕我印象很深很感人，故事的主角們是住在森林裡的族群，當外面的人要來侵犯他們時，他們的後代繼承了祖先的教訓出來保衛家園，看到這裡我就很擔心，以後我的孩子會不會出來勇敢的說這是我們這一族的文化？我不知道...我真的不知道...」（20070825 田野筆記）

或許是曾為都市原住民的背景，讓 Lisin 體會到如果沒有教育、提醒著孩子要學習自己的文化，那麼他們就會忘記自己就都市化的環境中失去原有的文化。秉持著要培養孩子與自己身為撒奇萊雅族的信念，Lisin 把握任何可以給孩子機會教育的活動，不但讓孩子參與撒奇萊雅木神祭的夏令營，同時不會說撒奇萊雅語的她，也想藉由參加撒奇萊雅演講比賽的機會，培養自己與子代對於撒奇萊雅身份的信心：

我要去學說撒奇萊雅語，我要參加撒奇萊雅族的演講比賽，反正現在人那麼少，只要參加就會得名，因為我要教我的孩子，所以我一定要站上去，我上去了，讓他們看到媽媽都辦到了，他們就會知道其實不難，就會有信心去做。（20071212 田野筆記）

Lisin 以她對撒奇萊雅的情感，重新學習撒奇萊雅文化，並帶領自己的小孩一同參與著撒奇萊雅的相關實踐，她的孩子 Koli 參加了花蓮區與全國的撒奇萊雅族語演講比賽，雖然報名撒奇萊雅族語演講的人數不多，小學、國中、高中組加總起來才五人，但核心成員在看到媒體報導，馬立雲部落的學生參與撒奇萊雅語獲得全國第一的新聞時，他們欣慰地表示著看到族群延續的希望。而這也顯示著，雖然撒奇萊雅族與阿美族仍有著難以磨滅的共同軌跡，以致於撒奇萊雅族必須要以復振文化的方式，才能展現、確立撒奇萊雅族的主體性，但也是因為有了撒奇萊雅文化的實踐過程，才使得撒奇萊雅族有了延續、傳承的可能，以及讓撒奇萊雅族裔多樣的族群情感得已展現。

二、文化實踐作為一種資源

2007 年月 4 月在北埔部落票選撒奇萊雅自治協會委員長的時候，在會場中一群老人家嘖嘖咕咕的用國語摻雜著族語討論著：「我們現在正名了，以後政府就會給我們補助了」。後來有位族人的車子不慎掉到路邊的水溝裡，大家看了一下清況，覺得以目前的人力可能搬不動，一行人七嘴八舌之際，一位當地的婦女說：「要搬東西嗎？等下就有阿美族的年輕人來了，人多就可以搬上來了」。當時不知道撒奇萊雅人大多還習慣自稱阿美族的我，有些訝異的看著她，察覺到我的

目光之後，她有些尷尬的微笑，改口說：「呀..，是原住民的青年」。後來在走回會場的路上，我才注意到原來門口的木雕、周邊的裝潢、牆壁上掛著族服都是阿美族的圖案，那時，我以為是因為撒奇萊雅族才剛正名不久，所以族人在生活習慣，圖騰、裝飾，語言等，仍是保留過去阿美文化成分，之後應該會「改回」撒奇萊雅的特色。但事實上，與阿美文化有著高度同質性的撒奇萊雅人，其實大多都不知道應該要怎麼「改回」撒奇萊雅的文化，所以當族人「轉換」了族群身份後，要怎麼「展現」撒奇萊雅的文化特色呢？撒奇萊雅人的文化實踐會是怎樣的樣態呢？以下從：族籍的認肯與福利制度、撒奇萊雅的文化產業與相關資源、磯崎婦女在歌舞展演中生成的族群認同等三方面進行討論。

（一）族籍的認肯與福利制度

雖然外界對於族籍的認定只能有一種選擇，但在現實的生活中，族人常依身處的情境，調整自己的位置、認同與表述。Di-Han 在一次會議中表示，撒奇萊雅人之所以登記族籍不踴躍的原因，在於福利的因素考量，他認為如果能向族人澄清族籍登記與族語考試加上的疑慮，撒奇萊雅人的登記數應該會增加：

現在很多撒奇萊雅人不敢去登記的原因就是因為，他們怕登記撒奇萊雅語之後，他們的小孩以後就要考撒奇萊雅語的檢定。因為很多父母都不會講撒奇萊雅話了呀，所以他們就不敢讓小孩去考撒奇萊雅語檢定。我們要讓他們知道，登記族籍和考檢定是可以分開的，就算登記撒奇萊雅，還是可以考北部阿美語，像我就是呀，因為像現在很多學生是用加分的，怕會有這方面的問題，所以我們應該要釐清疑慮，告訴他們這是不影響的，不會因為登記撒奇萊雅福利就減少。⁶⁶

而且我還要去考撒奇萊雅語的檢定，像我們去當族語老師，一張證照一小時是 320，如果有二張一小時就有 500 了，像去原民台應徵也是呀，撒奇萊雅人只有你去報名，那就一定錄取你啦，所以我們要讓大家知道登記為撒奇萊雅族福利一定不會變少，而且還會更多。（20071201 田野筆記）

Di-Han 是介於撒奇萊雅與阿美族之間，懂得如何享有雙重資源的族人，雖然登記撒奇萊雅族籍，卻考阿美語的檢定聽來似乎有些嘲諷，但對於同屬兩者之間撒奇萊雅族裔來說，生活資源確實是他們所關心的事物。例如，較常接觸原住民事務的核心成員，雖然知道登記為撒奇萊雅族籍並不會使其原本在阿美族身份的福利縮減，但不知道族籍登記與族語認證是可以分開的族人，大多都會擔心的詢問：「現在我們是撒奇萊雅族人了，我小孩考過阿美語的族群認證了耶，那不就還要再考一次了嗎？」對一般族人來說，由於他們認為自己所說的語言和文化

⁶⁶ 族籍登記是內政部司職，族語認證則是教育部，因為是不同單位，所以政府並沒有規定，登記那一族就要考那一族的族語，只要有通過族語認證的考生，都可以享加分福利。

大多已和阿美族混融的差不多，對撒奇萊雅語的族語考試沒有信心，加上認為使用阿美語可以和比較多人溝通，對於是否要脫離阿美族當「少數」的撒奇萊雅人，還是有著變動的不安感。Di-Han 認為撒奇萊雅族人的登記數一直不好推動的原因，在於以前阿美族去登記時，不但是推動了好幾年，而且鄉公所還有送米之類的東西，現在登記撒奇萊雅族都沒有誘因，所以族人大多仍在觀望。這也就表示雖然對於某些人來說，族群情感能使他們無視外在環境的利益誘惑，但我們也必須承認對於生活在當下的族人來說，有時資源的應用確是比族籍的認同重要，所以他們才在生活情境的資源與族籍的認肯中感到徘徊遊移。

（二）撒奇萊雅的文化產業與相關資源

Siku 是磯崎頭目 Sawmah 的女兒，有著設計服飾專長的她，曾榮獲原住民族工藝師的殊榮。目前她除了經營自己的工作坊之外，同時也替撒奇萊雅族人製作族服。Siku 有次在族群自治大會中表示：「我已經幫我爸爸、媽媽還有我，改成撒奇萊雅族了。」獲得在場委員們的大力讚賞。但當我追問著 Siku 是否有告訴小孩是撒奇萊雅，也幫他們改回族籍，Siku 有些無所謂的表示：「他們爸爸是漢人，所以不能改，講也沒有用呀。」已經更改為撒奇萊雅族籍的 Siku，她的認同展現流動於撒/美的資源運用，所以她的工作室仍是以原本的阿美族圖案做為原住民織品設計的意象，不會因為重返撒奇萊雅認同，就捨棄原本的阿美族認同，Siku 靈活應用血緣、文化、政治立場等能帶來多重資源的身份，因應場合的需求，有時以阿美族身份表述，有時則以撒奇萊雅的名義增取多一些機會與資源：

因為我是生意人，所以我不像大家一樣懂得文化的事，但是我們磯崎村會用撒奇萊雅的名字，邀請一些記者來拍攝我們撒奇萊雅的傳統生活，替我們當地的產業行銷。
(20080301 田野筆記)

擁有專業行銷人才的 Siku 替母親 Kiniw 將磯崎的飛魚特產重新包裝、設計出與撒奇萊雅聯結的意象，希望能替當地帶來產業發展的商機，在 Siku 的規劃、行銷下，「kiniw 媽媽曬飛魚」，以撒奇萊雅族唯一靠海，有著飛魚特產的部落為特色號名，得到全國原住民農特產品競賽銀獎及最佳故事兩項大獎。2008 年 3 月在 Siku 的安排下，磯崎部落的婦女們以撒奇萊雅族為特色號召，舉辦一場記者招待會，努力地把符合外界對原住民文化的想像的東西都呈現出來，讓記者們從族人的服飾、使用的器具、配帶的飾品、所吃的風味餐、會場的布置、歌舞展演等等，都感受到原住民族「撒奇萊雅」文化的特殊性，模塑對於「撒奇萊雅文化」的認識與想像。當天豐濱鄉的鄉長也有來到會場，並表示鄉公所計劃要推動豐濱鄉的產業活動，或許雙方可以結合的機會。但在記者會後族人聚餐的慶功宴中，Siku 有點氣憤的說：「鄉長說豐濱有要推動產業，可是輪的到我們嗎？每次補助都很少關心到我們這裡。」一位從外地嫁到磯崎的布農族婦女也說：「如果不是我們現在有撒奇萊雅，很多機會都輪不到我們啦，都會先讓豐濱，還是大港

口的人去，因為他們人比較多。」由於磯崎部落人數較為稀少的緣故，所以在過去大家都是阿美族時，每當有展演或是一同出遊的活動，鄉公所方面常常會以人數較多的阿美族部落優先，所以婦女們「如果不是因為我們現在有撒奇萊雅，輪的到我們嗎」的表述，透露出過去磯崎族人在較常被「忽略」的情況下，在撒奇萊雅族正名後，他們開始運用「撒奇萊雅」為特有的宣示號召，以做為資源競爭與特殊性上的宣傳考量。

儘管目前在磯崎村參與撒奇萊雅歌舞展演的婦女，其實大多是外地嫁到這裡的阿美族人，但這些婦女因為平時都在頭目太太開設的頭目海產店幫忙，所以當 Siku 試圖以「撒奇萊雅族」替部落爭取得另一種表演或推廣產業的機會時，這些婦女也就在平日互動友好的社交脈絡下，一同學習撒奇萊雅的樂舞來表演，她們的行動不但是順應當地的族群認同，同時也是在促展當地觀光發展中，替自己生活發展多增加一些機會。雖然婦女們的出發點，或許是從資源利益的考量，但是從這般資源應用開始實踐的撒奇萊雅歌舞文化，卻也逐漸地在獲取外界正向的回應中，日漸落實於族人日常的生活互動，並從中重新認識、生成撒奇萊雅認同。

（三） 磯崎婦女在歌舞展演中生成的族群認同

在磯崎婦女以撒奇萊雅歌舞做為特色展演，並多次獲取好評的正面回響下，撒奇萊雅磯崎族人的撒奇萊雅認同，在相關活動的推廣中，開展了重建並擴展撒奇萊雅認同的可能性。例如 2008 年 1 月磯崎婦女受邀在撒奇萊雅正名紀念會表演撒奇萊雅歌舞，當時磯崎部落 20 多名有撒奇萊雅服飾的族人都一同前來參加；3 月時，在 Siku 的策劃下，磯崎婦女以撒奇萊雅族為特色的風味餐料理，替當地增加了產業發展的機會；6 月時，在撒奇萊雅音樂歌謠的採集活動，kiniw 媽媽召集了 10 多位磯崎婦女共同表演撒奇萊雅歌謠，那天婦女們不但被採集者稱讚樂舞具有的獨特性所鼓舞，同時採集費等連帶的收益也給予婦女到外地表演的信心與動力；8 月時，磯崎婦女以自行設計的撒奇萊雅新裝在豐年祭時展演歌舞，獲得了縣長的好評並登上報紙的版面。12 月時，磯崎婦女更受臺灣音樂中心邀請到台北進行實際的音樂演出及文化介紹；2009 年 1 月，原住民電視台的節目，也前往磯崎部落拍攝撒奇萊雅族的歌舞展演。在這一連串撒奇萊雅活動，所帶來的正向回應後，磯崎部落的族人開始想要主動重新學習、運用、展現撒奇萊雅族的活力與特色。例如身為撒奇萊雅人又是頭目太太的 Kiniw，在歌舞展演的過程中，時常扮演著教導婦女們撒奇萊雅樂舞的角色。Kiniw 表示她從小就一直知道自己是撒奇萊雅人，但她過去並沒有特別想要學習、保存撒奇萊雅的文化想法，所以這個歌舞展演的機會，反而是讓提供她與族人重新認識、學習、重視撒奇萊雅文化的契機：

我以前才沒有在跳這個，因為以前這些撒奇萊雅的歌和舞，都是老阿嬤在跳的，以前我是小姐的時候都不想去學，現在因為要推撒奇萊雅的東西，要跳

和阿美族不一樣的，所以我們就再去學和老人家學的歌，很多老人家都太老了跳不動了，我就回想我小時候看過他們跳舞的樣子，才有你們看到的這幾首呀，不然她們這些人都是年輕人，她們那會跳呀。

像 Siku 就和我說：「媽媽妳要活久一點哦，你和那些撒奇萊雅的老人家都還不能死掉，不然我們大家都沒有人會撒奇萊雅的東西了。」所以我們也想說，我有一塊地空著呀，看要不要來蓋文物館，趁現在很多老人家還在的時候，先去把他們的東西都先蒐集起來。（20081201 田野筆記）

雖然撒奇萊雅族的展演活動，原本是爲了要展現撒奇萊雅與阿美族的不同，但在族人以地域情感的互動與互惠關係下，族人所動員參與撒奇萊雅的歌舞表演的，並不侷限於有撒奇萊雅血緣的族人，參與的阿美族（少數布農、噶瑪蘭）婦女們也並不覺得不妥。婦女們曾逗趣的指著一位布農族的婦女說：「她是布撒混血」，我追問著：「是混到老公的撒奇萊雅嗎？」她們說：「因為是我們磯崎的都可以算撒奇萊雅的」。⁶⁷後來我詢問磯崎婦女 Panay，她們自己組成的舞團是否有名字時，她先是說：「海浪隊」，之後像是想了什麼似地，和我強調要加上撒奇萊雅的重要性：

你要在前面加上 Sakizaya，我們是「Sakizaya 海浪隊」，因為我們這邊的舞蹈和歌謠都和外面阿美族的不一樣，像我爸爸跳的舞，全磯崎只有我和他會，其他人都不會，這個不也就是你們來我們這裡想要看的嗎？不然阿美族都一樣，你們怎麼會來我們磯崎。（20081020 田野筆記）

Panay 的表述隱含了幾件有趣的事情，一是她來自太巴塢的父親 Sawmah，因爲在磯崎部落成長，當他認同撒奇萊雅之後，他的舞蹈也就是撒奇萊雅舞蹈，能夠替撒奇萊雅表述。雖然磯崎族人對於撒奇萊雅活動的參與及示，主要因爲資源或是以「特殊性」做爲號召的考慮，當磯崎族人更加積極地參與撒奇萊雅的文化實踐時，連帶地他們對撒奇萊雅的認同想像，也開始有所變化。不同於其他部落的復振事務，常常都需仰賴核心成員的推動，族人只是被動或是配合性地參與撒奇萊雅活動，磯崎族人在「認同當地文化即是撒奇萊雅文化」，以及撒奇萊雅文化展演所帶來的資源性中，Siku 表示在鄉公所的輔導下，當地要成立撒奇萊雅協會：

我們現在有在簽署了呀，如果成立協會了，這樣以後我們要申請經費還是辦活動就會比較方便了，我們也想說可以趁老人家還在的時候，趕快把歌謠

⁶⁷ 後來我得知，那位布農族的婦女的先生是漢人，所以，她被其他婦女接納爲撒奇萊雅，的確是因磯崎的「在地性」，而不是因爲有親屬或姻親關係。

呀、文物都蒐集起來。如果可以，也想申請經費建文物館，這樣不但有保存，當地婦女也可以配合文物館進行一些展演的活動，讓她們有經濟來源。

(20081020 田野筆記)

據說當地在成立撒奇萊雅協會後，目前有意也以「尊重當地原本就是撒奇萊雅部落」的方式，號召部落內的撒奇萊雅與阿美族人共同登記為撒奇萊雅族。之前磯崎的族人在無論是阿美族/撒奇萊雅族的身分，都能享受撒奇萊雅的資源時，大多並沒有更改為原先族籍的打算，「尊重在地文化」是族人在阿美族身分與撒奇萊雅的文化實踐中，自行的協商、調適的策略，所以磯崎族人在撒奇萊雅活動的文化展演中，並沒有為了劃清兩族之邊界而與阿美族人為惡，但族籍註記是否會牽動族人認同的改變，以及磯崎族人又會如何持續在撒美交錯間，以文化展演與日常生活實踐的相互發展中，模塑撒奇萊雅的認同建構，則仍有待觀察。

三、撒/美之間的緊張關係

與磯崎部落在展演中生成的族群認同相比，多數對於撒奇萊雅認同較為淡然的族人，則是幾近被動地觀望核心成員的復振規劃，對於有著曖昧情感的撒奇萊雅族裔來說，撒奇萊雅族的復振建構，其實是在無形之中在撒奇萊雅族裔內部中刻劃出另一個異己之分。以下將先以撒奇萊雅意識較為隱晦的水璉族人為例，以族人對於參與撒奇萊雅文化實踐的觀感，描繪撒奇萊雅族人如何在族群認同與阿美族人的觀看中，取得能夠安置自身認同情感的方式。接著再以撒奇萊雅族裔對撒奇萊雅復振運動的參與意願，討論在「撒奇萊雅」之下，族人對於族群認同與文化實踐的多重性。

(一) 與阿美族的緊張關係

在田野觀察中發現，水璉族人除了數位撒奇萊雅認同較強烈的耆老，以及偶爾會參與核心成員所規劃復振活動的族人之外，多數的族人不會特別有意願想要訂製或穿上撒奇萊雅的族服，所以對於大多認為「在水璉阿美族與撒奇萊雅族已經混融的差不多」的族人來說，撒奇萊雅的再現，其實流露出一股可能攪亂部落內部撒/美合諧的緊張感。

2007年，撒奇萊雅族正名的第一年，為了特意向族人宣示撒奇萊雅已經正名了，核心成員穿著撒奇萊雅的族服參與著各部落的豐年祭，在核心成員到達水璉部落時，起初當地沒有一位族人穿上撒奇萊雅的衣服，在核心成員主動詢問幾位耆老「為什麼沒有穿撒奇萊雅的衣服來」之後，或許是因為已有著穿著撒奇萊雅族服的同伴，原本穿著便服的耆老，便回去換上撒奇萊雅的族服。在當天早上時大約僅有4、5位水璉部落的族人穿上撒奇萊雅的族服，後來在核心成員以及穿撒奇萊雅服的族人呼朋引伴下，在下午時穿著撒奇萊雅族服的人數才慢慢增加

到約 10 多人左右。但相當有趣的地方在於，或許是因撒奇萊雅族服和其他人的阿美族服不太一樣，所以當部落族人在共舞時，明明大家都是相當熟識的朋友，但少數穿著撒奇萊雅族服的族人，無形中自動就會聚成一堆，依外顯的服飾「分群」。這是因為在水璉部落擁有撒奇萊雅族服的族人是相對性的少數，所以族人在是否要穿上和阿美族服「不一樣」的撒奇萊雅族服時，會先經過一番內心掙扎，之後當服飾的「外顯」特徵與旁人不同之後，連帶地認同識別也就隨之產生了。

在水璉族人考慮是否要在豐年祭穿撒奇萊雅族服的遲疑中，我們發現族人游疑不定著是否要與同部落的人們穿不一樣的族服，所以他們一早穿便服來會場的情形，在某種程度上顯示著族人害怕強化撒/美的不同，所以想先到會場「觀望」一下情況如何，後來因為穿著族服的核心成員來了，開始也有族人回去換上撒奇萊雅族服了，在有人「壯膽」的心態下，族人才在緊張、不敢穿的猶豫中，鼓起勇氣加入穿撒奇萊雅族服的行列。但穿上了不同於阿美族的族服，好像也就真的在族群類別上有所區分，於是少數穿撒奇萊雅族服的族人，便在較多人穿著阿美族服的場面中，自己聚成一堆。核心成員表示：「其實上次一家一家拜訪時，很多人都說自己是撒奇萊雅，但是在公開的場合上，他們卻又害怕承認自己的身份」。這種穿著不同族服而引起的緊張感，隱喻著族人在一個認同「共識」為阿美族部落的環境裡，知道自己是撒奇萊雅身份，卻又害怕著撒奇萊雅的顯現，會產生群體認同的區隔，所以才會對於撒奇萊雅的鼓吹與展示，有著是否要公開承認的為難之處，以及害怕與周遭群體不同的緊張關係。⁶⁸

水璉族人對於水璉所興建的撒奇萊雅族撒法度（Sabato）祭場的觀感，也有著隱喻異己的想像。在核心成員所規劃的撒奇萊雅撒法度祭場完工時，我詢問水璉村的族人，以後部落的活動是否就會改在那裡辦時，當地的族人 Cidue 說：

以後要怎麼用也是要看他們（核心成員）的意思，看以後是不是撒奇萊雅的儀式就都在那裡舉行呀，因為還沒有聯絡，我們也不知道。不過如果有聯絡，應該也大家都穿撒奇萊雅的衣服去那裡。至於部落本來的豐年祭應該還是在原地辦吧，那裡是撒奇萊雅的場地耶，阿美族的進去不是很奇怪嗎，雖然撒奇萊雅人的包容心很大，但是也還是要看呀，一群阿美族的在用，好像也用的很奇怪，所以真的還是要看他們怎麼規劃。（20081020 田野筆記）

Cidue 們雖然知道水璉有不少族人其實也有撒奇萊雅血緣，但由於他認為水璉的族人大多已與阿美族「混合」了，不算是「完全」的撒奇萊雅人，加上多數族人都沒有撒奇萊雅的族服，所以 Cidue 認為核心成員比較能代表撒奇萊雅人，

⁶⁸ 我參與 2008 年的水璉豐年祭時，當天水璉部落雖然也有 7、8 位族人穿著撒奇萊雅的族服，但在詢問之下，得知這些族人大多是因為親戚是撒奇萊雅族服的製作者，在新奇與特別的心態下才穿上撒奇萊雅族服，並不一定有撒奇萊雅認同，是我僅討論水璉部落 2007 年的族服穿著情況。

他們才能決定撒奇萊雅的事務應該如何做決策。而同部落的 Kilang 對於部落內的撒奇萊雅活動，其實也有著阿美族/撒奇萊雅族的違和感：

雖然我知道水璉其實有在辦一些撒奇萊雅的活動，但我自己是沒有參加啦，應該只有撒奇萊雅人他們會去，不過我們本來阿美族的活動，那些說自己是撒奇萊雅的，也還是會來參加呀。（20081202 田野筆記）

雖然撒奇萊雅族與阿美族的不同，似乎正在撒奇萊雅復振運動所帶動的文化實踐中慢慢確立，但 Cidue 與 Kilang 都還是認為，他們比較能接受撒奇萊雅人融入阿美族群中，而較不願以阿美族的身分參與撒奇萊雅的活動。水璉人對阿美族根深柢固的認同的慣習，在某方面來說，也顯示了撒奇萊雅文化實踐在當地難以落實的困境。在一次部落文化成長班的課程中，核心成員發下有關撒奇萊雅問卷要給學生填寫，不知道自己是撒奇萊雅族裔的小朋友，看到題目上寫著撒奇萊雅族時說：「為什麼我們要寫撒奇萊雅的題目，撒奇萊雅不是新的嗎？我們這裡怎麼可能會有，我們是阿美族耶...」後來核心成員問小朋友：「有沒有聽過撒奇萊雅，有沒有人知道自己有撒奇萊雅，還是你阿公阿媽有和你說他有的？有的就舉手。」在現場只有兩位學生舉手後，我忍不住看向核心成員，聽到他不知是對我說，或是對自己說著：「不會只有兩個...，他們應該都有，只是要去問才知道...。」後來在送朋友回家的路上，小明好奇的問我：「老師，你是撒奇萊雅嗎？」我半開玩笑地逗他：「你要不要當撒奇萊雅人呀？」然後我發現，對於成年的撒奇萊雅族裔來說，或許他們能夠因為理解撒/美糾結難分的原因，而對撒奇萊雅的認同有著較多的彈性，但對於小朋友來說不一樣的名詞就是不同的族群。所以小明有些氣惱的回應：「我是阿美族啦...」。

（二）復振運動所引發的緊張關係

撒奇萊雅復振運動中不得不面對的困難是，撒奇萊雅族裔很多，但參與復振運動的族人卻相當有限。雖然核心成員們認為推動復振的人少沒有關係，因為不管是那一個族群，做事的人也都只有少數，因為老人只會凋零，年輕人本來就對族群的意識比較淡薄，但他們也曾在復振不順的過程中，抱怨過不要管某個部落了：「不想要花那麼多時間去做這些事，卻也做不太起來」。這些氣話或許乍聽之下，是因為復振不順所產生的負面情緒，但就如同我想探究建構過程，有著許多隱藏不為人所知的紛亂一樣，統籌建構的核心成員，其實也有著許多不得不妥協的困境。

在大眾對撒奇萊雅族身為一個族群的社會期待，以及核心成員的人力與所能動員的族人有限的條件下，核心成員往往僅先就現有的能掌握的資源，對外回應、宣示撒奇萊雅的主體性，而無暇顧及多數仍在撒/美間擺盪族人的意見與微詞。所以在正名過程中，雖然核心成員知道過去舊 Takoboan 部落（今後火車站

一帶)仍有許多撒奇萊雅人,但當時舊 Takoboan 部落一帶的族人,有著對重新宣示族名的不諒解,以及製作族服意見上的不滿意。而核心成員在忙於對外「宣示」撒奇萊雅的諸多事務中,又無力顧及這些族人的意見,造成當地的族人在積累不滿的情緒後,轉為對日後核心成員的活動,都抱持著較為冷淡的態度,核心成員自知理虧,但由於沒有時間和人力去做道歉的事,加上過去主要負責與此地族人聯繫達魯斯逝世後,核心成員也難以再這些族人聯絡。在明白難以讓所有撒奇萊雅人都參與撒奇萊雅的復振運動後,核心成員只好折衷地認為現階段只要有某一部分比例的族人參與、維持族群的基本活動就好。

族人對於復振運動的參與,從國福里與國慶里族人對於「Sakol」部落名稱的不同意見,也可以略為探究,那些族人會對撒奇萊雅文化與「正統性」有著積極的態度,那些族人則對於撒奇萊雅的宣示感到不是那麼重要。由於 Sakol 部落,就是清朝文獻所記載的撒奇萊雅系「歸化社」,所以當撒奇萊雅族復振運動展開後,具有歷史淵源性的 Sakol,也就成為撒奇萊雅族裔意欲「溯源」連結的部落名稱。雖然國福里與國慶里都是 Sakol 部落的後裔,但國福里的居民,由於撒奇萊雅的意識較為鮮明,加上當地的街名也在族人的推動下改為沙基拉雅街。所以在撒奇萊雅正名後,為了宣示自己與過去祖先的連結,國福里的族人提出希望復名為原本的撒固兒部落(Sakol)的打算。族人們認為:「我們本來就是撒固兒部落的人,只是因為遷移到這裡,部落附近有許多堤防,漢人說這裡是石磨仔堤防的台語),所以才被叫主布部落」。之後,國福里的頭目與核心成員開始在公開場合稱主布部落(Copo)就是撒固兒部落(Sako)的族人,國福里的族人們也以 Sakol 部落自稱,以宣示自己與歷史淵源上記載撒奇萊雅的「正統性」連結。但在 2008 年舉辦正名週年紀念茶會時,主布部落就是撒固兒部落的言詞,引發了國慶里一帶的族人不悅。一位來自國慶里的族人在撒奇萊雅族的網站留下了這番話:

請承辦單位及黃大頭目(主布部落的頭目)不要誤導族人對撒奇萊雅之文化歷史背景及發源地的正確性...第一真正發源就在我們這裡(國慶里),竟然我們的族人、耆老、長輩、頭目等,沒有一個受邀。⁶⁹第二根據歷史記載國慶里就是佐倉,佐倉就是俗稱的沙古拉,自古以來一直就是如此,為何黃大頭目它們國福里竟然稱之為沙古拉部落?請問國慶里那又算是什麼呢?所有活動等又不給予我們這邊的族人參與?請正視一下這些問題好嗎?而我們這裡的所有撒奇萊雅族人也將蘊釀向相關單位提嚴重的抗議。⁷⁰

隨後, Sayum 回復了這位長輩的留言,說明:

⁶⁹ 因核心成員的人力不足,所以辦理族群活動時,他們選用寄書面通知的方式知會族人。

⁷⁰ Sakizaya 撒奇萊雅 yam 天空部落格:

<http://blog.yam.com/sakizayia/article/10165875#comment12061156>。(20080225 瀏覽)

我要和國慶里的族人說抱歉，我本身也是國慶里的人，我的父親告訴我說，在很久以前因為我們住的地方有水災，所以才遷住在國福里，我的大伯和其他的親戚也都還有人住在國慶里。重點是我也要很謝謝長輩的指教，讓我們這些會上網的 sakizaya 孩子們，知道您是多在乎 sakizaya 的一切發展，3 月初的時候會有個定期會議，會議的方向會是以 2008 年 sakizaya 一整的未來發展為主要討論。在此，希望吉拉桑大嘎斯長輩，您可以帶著一棵鼓勵及熱愛族群的心來批評，指教我這個生為國慶里的 sakizaya 晚輩。

這位長輩認為雖然國慶里與國福里都是 Sakol 部落的後裔，但因為 Sakol 原本的所在地就是現今的國慶里，所以他不滿並抗議著國福里的族人用 Sakol 的名字自稱。願意表示歉意 Sayum，希望能邀請這位長輩前來參與撒奇萊雅的自治會議，進行更進一步地溝通，但在日後的復振活動中，這位長輩並沒有出現在核心成員面前，也沒有參與撒奇萊雅族的相關活動，雖然核心成員有寄發書面通知，但國慶里的族人也都幾乎沒有參與。所以，核心成員用撒奇萊雅族群活動，所號召的展演建構，其實隱含了諸多撒奇萊雅族裔內心的認知揉雜中，有次在某個討論會時，有人和 Sayum 說：「基本上你們「放棄」了後火車站一帶的族人」。當時她非常激動的說：

我們從來沒有放棄，我不知他們在那裡，但是那些老人（國福里的）知道他們在那裡，他們怎麼沒有去說，沒有叫他們來。他們平時有往來，他們（後火車站的撒奇萊雅人）也知道在辦活動，但是他們都沒有來。

（20070630 田野筆記）

撒奇萊雅族復振運動所進行的文化實踐，讓撒奇萊雅裔在參與/不參與、認同/不認同，以及核心成員的展演建構，是否為族人認知的撒奇萊雅文化間，激發撒/美的緊張關係。但是不參與復振運動的族人，其實並不表示他們就沒有撒奇萊雅的認同，族人仍有可能是以某種方式維繫著撒奇萊雅認同，甚至也有可能是因為他們對「文化復振」的疏離感，才讓他們以被動、觀望、漠然的態度，面對撒奇萊雅族的復振再現。而另一個更主要的問題則是，因為對於已經在某種程度上習慣或被馴化於阿美族身份的族裔來說，撒奇萊雅的身份是不是真的那麼的有其必要性，而讓他們願意花費心力，甚至奮不顧身地去投入參與呢？核心成員希望讓撒奇萊雅人展現不同於阿美族的主體性，所以藉由重新形塑文化的方式，讓撒奇萊雅能夠流傳下去，但對於某些撒奇萊雅族裔來說，知道自己是撒奇萊雅人，就不能維持過去阿美族的慣習與文化實踐嗎？同時知道自己是撒奇萊雅人，與參與撒奇萊雅的文化復振，其實也是不同層次的問題與回應，因為目前撒奇萊雅族所重塑的傳統，對多數習慣於阿美族文化的族裔來說始終是相對性的「陌生」，但弔詭的是這些形塑的文化卻又有其產生的原因與必要性，因為撒奇萊雅族在獲取一個族群身分之後，外界關注的是撒奇萊雅人如何展現族群文化的

主體性與活力。所以，儘管建構的文化展演在意欲區隔的做法中，牽動撒奇萊雅與阿美之間的緊張，但此番的文化形塑，確實也提供撒奇萊雅族裔他們建立自我意義的路徑。例如馬立雲的族人原本並不知道撒奇萊雅族的衣服和情人袋應該是怎麼樣的樣式，但自從他們在一些場合看見了核心成員所重新形塑的服飾特徵後，他們也開始想要購買這些撒奇萊雅的物品，以證明自己也是撒奇萊雅人；磯崎頭目更是在大小場合都著撒奇萊雅的服飾或背心，展示自己的身份認同；在認同隱避的水璉部落，雖然豐年祭大家都穿阿美族的衣服，但 Komod 選擇在當天穿撒奇萊雅的 T 恤，加阿美族的情人袋，這是他對撒奇萊雅的認同，也是作為兩者皆是展現。

在撒奇萊雅文化實踐的多重性中，我們看見有族人因為知道自己是撒奇萊雅人，所以試圖藉由相應的一些活動，讓自己成為 (becomig) 撒奇萊雅的一份子；也有族人是在資源利益的運用中，展現著他們對於撒奇萊雅文化的認同；同時也有族人認為自己知道自己是撒奇萊雅人就好，不需要參與撒奇萊雅的活動。陳逸君(2003：11)曾以噶瑪蘭人為例指出，「噶瑪蘭族藉著反覆表演傳統歌舞組曲的過程中，原本對自己族群文化認識不清楚的族人，或對這些歌舞形式感到彘扭的族人，在文化實踐中逐漸接受這項文化傳統，肯定它為自己的族群特色，使這文化成為噶瑪蘭人的集體共識。」撒奇萊雅族也在核心成員的帶動之下，正不斷以動態、互動的展演文化來創造主體再現的機會，作為提升認同、增強自信心的建立的手段，這些情感、資源、生成認同或日漸疏遠等，對於文化實踐的不同回應，都是與撒奇萊雅相關的族裔，在族群共同體與自我角色位置的感知下，用不同角度述說著不同認同想像的故事，也是族人在過去、現在與未來的連續性，以及個人、社會、內在與外在交互作用下的生存形式與方式。所以對於撒奇萊雅族裔認同的討論，不應是僅被吸納其與阿美族的認同關係中討論，撒奇萊雅族裔的揉雜認同證實了一種共存的拼貼，鬆動二族關係的發展，在撒/美間有著相互採借、既存又欲去，欲除卻難捨的弔詭依存。在撒奇萊雅族裔的族群認同與集體認同的多重性中，流動、縫合、交錯已成為一種特質，因為這是族人持續「活著」，並有著未來持續發展的希望。

第六章 結論：多重流動的混雜認同

本研究以撒奇萊雅族裔的認同想像為例，透過探討族裔與阿美族群密切接觸、通婚的生活經驗，族群邊界交錯所促成的文化混融，及長期積累的揉雜認同與族群意識，描繪當代撒奇萊雅族人流動且多層次的認同特質，並藉由論述族群復振運動中重構族群文化與認同的過程，理解撒奇萊雅族裔多重流動的認同想像及文化雜揉互動的深層意涵，提供一個重新思考當代社會族群分類的可能性。本文首先是運用研究背景與相關文獻的探討，勾勒撒/美交纏處境的概況與理解；接著藉由撒奇萊雅族裔「失憶」、「溯源」、「建構」等歷史進程的縱時性描述，想辦法理解撒奇萊雅族裔如何理解自身，以及族人與阿美族群長期混融的共時性影響，以此探討撒奇萊雅族裔因撒/美交錯所生的揉雜樣貌；最後則是透過撒奇萊雅族的復振運動，嘗試理解外部知識對於人群分類的建構影響，檢視撒奇萊雅的文化形塑與認同建構，如何因應外界對族群的既有想像，族人與阿美族積存難分的真實文化、族人內心的族群情感，以及資源利益考量等多重性，對族群文化及族群邊界進行闡釋與重構，值得強調的是，本文的用意並非是在對撒奇萊雅族裔的揉雜認同提出定義，而是在嘗試藉由撒奇萊雅族裔仍在建構、演變，既是「成爲」(becoming) 又是「存在」(being) 的認同意識，瞭解族裔揉雜認同想像的生成與變遷，進而從撒奇萊雅族裔族群意識轉化與文化及認同再生歷程的可能互動樣態，作為族群與文化關連性的反思。

第一節 撒/美交錯的族群邊界與混雜文化

本文將族人的揉雜處境將由兩方面來呈顯：一、是從撒奇萊雅族裔與阿美族交錯共生的族群邊界與生活經驗中，描繪正名前後與阿美族身分的難分難捨矛盾；二、是從文化實踐的面向，描繪撒奇萊雅復振運動中所建構「純粹」、有別於阿美族的文化，與一般族人日常生活的文化相互脫鉤與對話的可能性。首先，在撒奇萊雅族裔與阿美族交錯共生的族群邊界與生活經驗中，本文由族裔對區辨撒奇萊雅認同之線索的任意性；撒奇萊雅意識失憶與覺醒之間的相互拉扯；以及正名之後，族人對撒奇萊雅認同之宣稱與游移的矛盾，探索撒奇萊雅族裔與阿美族曖昧糾結的族群界線。首先關於區辨撒奇萊雅認同之線索的任意性，在語言與血緣這兩項「客觀」認定標準中，本文發現，雖然撒奇萊族裔對「撒奇萊雅」的意象與認同，有著原生論中本質性條件的追尋，但是在其與阿美族衍生似乎相屬又有區別的族群界線中，族裔區辨撒奇萊雅認同之線索的標準，卻是反映在族人主觀認定所預設的立場，必須回到個人際遇、生活環境、心理需求等多方面的探究才能瞭解。而在撒奇萊雅意識失憶與覺醒之間的拉扯中，失憶是撒奇萊雅長輩對受難記憶所遺留的恐懼陰影，以及族裔為求融入阿美族社會所建構的生活適應，與族群邊界的認同轉化；覺醒是來自帝瓦伊·撒耘校長所萌生的撒奇萊雅「溯源」建構，雖然此番再現的慾望，攪動了族人原已逐漸沈寂的撒奇萊雅意識，也

使原來穩定的撒/美「安全界限」被牽動，族人因而產生不安定的排斥感，但他們也在隱蔽與隱現間，以一種既連又斷、既承認又離異的心態，體現撒奇萊雅族裔特有的微妙矛盾、游移曖昧的多重認同情感。正名後，撒奇萊雅族裔雖獲取「族群身分」的正當性，但族人長期融入阿美族的生活情境，早已難分難捨，於是撒奇萊雅族裔，包括推廣復振運動的核心成員、部落頭目、族人各在不同立場遊走於撒/美揉雜曖昧的族群邊界間，在時而滲入、時而疏離的認同情感中，尋找著磨合、協商地帶，並在混雜、相互流動的複雜性與矛盾體現中，不斷地演繹他們翻譯認同處境的不同意義。

撒奇萊雅族的「不穩定性」，除了族人與阿美族的交纏衍生的複雜、矛盾認同處境，以及長期離散所造就的多樣混雜文化外，當撒奇萊雅成爲一個官方所認定的族群時，它又面臨了一個「在其歷史經驗中是否存在一個純粹的、與阿美族有所區隔的文化」的實踐難題，本文透過理解撒奇萊雅族如何在面對內部「我族文化」的不確定感，以及外部國家力量、社會大眾對族群想像的認知與要求中，透過「文化建構」，重新界定撒/美含混文化裡的「自我」的討論，描述撒奇萊雅文化如何在重塑、採借的過程中，採用具有條理性的文化論述，接連過去歷史與自身文化，進而對外宣示族群的主體性；呈顯撒奇萊雅族在文化實踐上的最大難題，在於必須符合外界對其存在一個「與阿美族不一樣、純粹的撒奇萊雅文化」的期待。雖然此般「純粹」、標準化的文化論述，忽視了族人百年離散在各個不同地域部落所孕生的歷史經驗，以及族人當前與阿美族人混融的生活與文化，在無形中縮減撒奇萊雅文化多元與延展可能性，同時也在意欲區隔的做法中，牽動撒奇萊雅與阿美之間的緊張，但不可諱言地，在撒奇萊雅復振的文化展演與部落日常生活的文化實踐彼此相互訴說、展現過程中，撒奇萊雅的意識也因而被喚醒、激發，成爲族群情感的出口與資源，也展開所謂新撒奇萊雅文化的可能性。

Hobsbawm(2008)在發明的傳統一書中，已提出對傳統一詞的定義與其現象背後隱藏的多種可能與想像性，亦牽涉到權威與權力的存在，所以如果我們若將建構的傳統視爲武斷地偽造，那麼將會忽略掉該社會集體與實踐背後所隱念的文化觀念與社會組織的意義。當我們貼近撒奇萊雅族在歷史與人群發展的處境時，發現這個文化想像復振與認同重構的過程，不但充滿了經濟、政治、文化、心理層面的繁雜交織糾結，族人在撒/美交錯間更是自有一套權宜與曖昧抉擇的行動，是以，對於撒奇萊雅族裔認同想像的探究，不再僅是族人「落葉生根」或「落葉歸根」的離返辯證，當我們看見族人如何不斷地在想像與生活對話間協商、調解，顯現對於自身文化的詮釋與展現時，也將更進一步地在理解族人的認同轉化與建構歷程中，明瞭間際視角對撒奇萊雅研究的重要性，進能重新導引著對族群分類、認同想像的認識。

第二節 族群文化迷思與國家力量的反省

Hall (1990)認為文化認同的同一性 (oneness)，在歷史無常的變化中，提供連續與意義的參考框架；而經驗與本質的差異性 (difference) 使文化身份認同形成的過程，結合過去與未來，跨越了時間、歷史與文化，在既相同又相異的位置上，差異的界線一再被重新界定，既是「成爲」(becoming)又是「存在」(being)，向固定的二元結構提出挑戰。雖然同一族群共享著一種相同文化，以及文化群體等同於族裔群體的說法，自 1960、1970 年代以來，已逐漸被重新省思，但是當代對於「族群」應有其「相應文化特徵」的認知與想像，仍舊普遍存於外界如何「認定」族群與其族群成員的相關議題裡。Clifford (1998: 277-346)曾以 Mashpee 印地安人透過部落議會希望拿回土地，但白種人的法官卻因現代 Mashpee 多元種族的外觀特徵，以及族人當代的生活條件，認定這些人僅存著過去的破碎記憶，已經失去印地安特徵，判決 Mashpee 敗訴的例子，批評法官否定 Mashpee 印地安人的現代認同的舉動是一股倒退的識見。Clifford 認為應該在族群自覺與對抗主流文化和國家脈絡下，思考 Mashpee 印地安人再生、並重新定義自己的族群認同 (ibid:339-345)。Bhabha 認為主流社會所宣稱的多元文化，其實傳達出一種操縱文化普遍標準的意思與牽制 (containment)，普同主義 (universalist) 替我們決定了應該從什麼位置看，用什麼東西看，以何種象徵、意義、概念、形式的方式、建構一種對於族群的想像 (Bhabha & Rutherford 1990)，所以雖然主流社會總是鼓勵多元文化，但卻也以文化普遍標準的共識「某一種族群要有特定的文化特徵」，創造多元文化卻牽制文化差異。

如果對撒奇萊雅族人來說，當撒/美混雜已經是一種真實時，為何撒奇萊雅族仍不得不「符合」外界與國家行政體制對族群「一個族群要有某一種特殊文化」的想像，並在國家資源的補助中，拿出似乎純粹、標準的撒奇萊雅文化呢？因為目前撒奇萊雅族舉辦活動的經費主要自於與政府契約的經費申請，所以如果以此經費辦理的活動，大多仍呈顯著阿美族的文化特色，外界與國家便會指責其為什麼和阿美族相同，並要求其拿出特色。Anderson (1999) 與 Hobsbawm (1997) 都曾指出國家機器運用其權力進行民族意識形態的建構工程，人們的日常生活實踐亦受國家政制的制約與滲透。撒奇萊雅族從隱沒至重新獲取合法化的正名身份，其實也彰顯著國家力量的影響，在撒奇萊雅族向行政院提出正名之訴求時，原民會以國家體系行政機關的立場，說明原民會從事民族認定的原則是；1. 歷史文獻上是否有記載。2. 在歷史記憶裡是否認為需要分開。3. 主觀意願是否強烈。4. 民族的界線是如何形成與維持劃分。表示撒奇萊雅族的正名必須要有人數、語言等民族特徵的存在始可進行 (陳俊男 2009: 20)。政策法令的規章上，加深了多元文化必須要符合主流文化的想像與理解方式，以單一同質化去想像、類比著一個族群應該要符合文化特質、人口數、傳統領域等框架。這種想像假設族群是相似的、持續的和直線式，是某一種不變的存在，即使有變遷也是相似的。族群

發展已不是自身的過程，會與國家政策、政治經濟處境有所牽連，所以撒奇萊雅族雖然在主觀認同與阿美族既連又斷的族群關係，但卻也必須在行政體系的規範下，達成人口登記，展現族群文化特色的要求，甚至必須配合國家以觀光政策要求火神祭應在花蓮市舉辦否則不願提供經費的條件。謝世忠（2004）曾以「象徵性暴力」的概念，認為由行政院文化建設委員會、各縣市政府及文化中心等所策畫、主辦、贊助的原住民文化相關的補助案，其實都是由國家主導原住民文化展現的方式，政府往往是以原住民音樂、表演藝術、文化資產研究及歌舞民俗才藝建設等面向為主，來記錄、保存、肯定及追溯傳統的工作，政府以經費維繫活動，原住民卻也只能以此維繫自身傳統文化，但當此國家經濟力量不穩定時，此種預算常首遭刪除。謝世忠認為這種台灣政府操控原住民文化的現象，可說是以象徵性的暴力指揮著原住民文化，藉此繼續操控原住民文化。

撒奇萊雅族的特殊性在於它在與阿美族的高度重疊與融合，但在國家力量給予的「正名」中，法定族名應該要承載獨特的文化內涵，以及有其單一族籍認定的族群成員，以致於核心成員藉由重構的方式，形塑族群文化特色（例如火神祭）。然而事實上，這個族群早已在物質與語言方面，與阿美族呈現相互交融的現象，所以當我們落入國家政策所操探的族群想像時，也就會忽略族人在政治經濟、社會文化的相互發展下，因時地而異的生存策略及差異性。

第三節 揉雜認同想像的開放性

在撒奇萊雅族裔於撒/美的交錯空間，不斷演繹並傳達他們翻譯生命的不同變化中，本文發現撒奇萊雅族裔的認同想像不是定位於某一種身分，也不是對於所屬族群「根本賦予」的認同情感，而是在矛盾、協商和演現式的「雙重身份」中「縫合」的。雖然撒奇萊雅族被界定為法定族群，但族群界線與認同不是僵硬不變的，會隨著族群的變遷而形塑出各種不同的可能性。因此，在撒奇萊雅族裔重構族群邊界以重塑認同的過程中，我們常看見族人依身處的情境，遊走於撒/美雙重認同的情感，展現行動者策略性、自主性的回應。例如磯崎部落的頭目 Sawmah，在一場拍照的活動中，穿撒奇萊雅族服，揹著阿美族的情人袋，當時攝影師覺得看起來不太「協調」，希望他能換上撒奇萊雅族的情人袋，但對於同屬兩族的他來說，認同是可以疊置，所以他疑惑地回應：「可是我也是阿美族呀，不能戴這個嗎？」在某位的訪談中，一位研究生問著 Di-Han：「過去撒奇萊雅被分在阿美族裡，有沒有讓你很困擾過？就是我到底是什麼？還是說認為自己不是阿美族？」Di-Han 不假思索的就立刻回答：「不會呀，沒有困擾」。沒有聽到預期答案的友人，追問著：「可是你不是知道自己是撒奇萊雅嗎？」Di-Han 笑笑地說：「我從小就認為我是阿美族，只是後來是撒奇萊雅，這是從小就知道的事呀。」在日後的觀察中，我看到 Di-Han 以撒奇萊雅的身份投入撒奇萊雅的復振事務，同時也看見他延續著阿美族文化實踐的多重性，甚至有時會也在他時而「我們阿

美族」、「我們撒奇萊雅」，「撒奇萊雅也算是阿美族」的表述中，對於他的族群想像摸不著頭緒。我們過去對於族群身份的認識，大多停留著單一族籍身份的印象，但事實上，族裔是延續著祖先的情感，並依附於當下的集體生存，而在成員認同程度的不同中，呈現複雜多變的面貌，當人們處於一種文化混生的狀態時，居間（in-between）、遊走，使一種的新的聲音與新的想法能夠被看見、聽見與被激發。

撒奇萊雅族與阿美族認同情感與想像的共存性，主要展現在族裔於「公眾/私下論述」的流動主體，如同 Goffman（1994）所提出的台前台後理論般，認同明確的撒奇萊雅族裔，常常在公眾場合中配合著文化展演，表達撒奇萊雅的鮮明認同，但在私下的日常生活中，族人仍與阿美族人有著重疊的生活情境，與阿美族保持著親密的關係。雖然在社會大眾的期待與國家政策的影響下，撒奇萊雅族裔必須在公眾場合表達不同於阿美族的認同選擇，但這種認同分歧並沒有影響撒奇萊雅人與阿美族的交往，在台前的展演之餘，兩族仍然有著不少交集。Bhabha 的嫁接（grafting），意為民族本身也可經過類似的「延異」過程，不斷的改變、增殖，就像播撒種子一樣，向四處繁殖、開展，創造出人類新的民族文化，並逐步打破強加在人們身上那種不適當的界線及空間。Sahlins（1985）認為不同的文化就有不同的歷史性，要想了解各歷史事件背後所蘊含的意義，就必須要回到事件產生的文化中窺看。雖然撒奇萊雅族在文化復振與認同重構的過程，充滿著政治、經濟、文化、心理層面的繁雜交織糾結，但在族人交雜的認同想像中，仍在協商的撒奇萊雅文化，也不必然以一個「原初性」做為族群想像的開頭，當我們試圖發掘文化雜體的活力時，也才能看到撒奇萊雅族裔的真實面貌。

雖然就行政制度規範的要求看來，難以與阿美族分離的撒奇萊雅族，在日後的族群認定上，仍需面對外界對族群既定想像的壓力，但在其混融的文化展演，以及族人於文化實踐逐漸生成的撒奇萊雅認同中，我們也看到族人富生命力的多元經驗，正在以一種有意識的活動，評估現在與過去之間的關係，在多重認同與相互影響間，撒/美的揉雜認同是現在與過去的連續，也是過去於現在的存留，所共同展現的再現。在一連串動態、互動重新組構、想像族群樣貌的過程中，我們看見族人透過自己去體現、訴說、豐富、孕育撒奇萊雅的生命，使得撒奇萊雅不再只是一個即行消失的印象。

換言之，雖然揉雜是族群文化受到「衝擊」的影響結果，但對於生活在其中的撒奇萊雅族裔來說，他們並不一定會認為難以劃分的主體與文化混融是一種困擾，在撒奇萊雅族族的情感歸屬與歷史感的承繼中，族群文化與認同的混雜並不一定是一種無力的象徵，撒/美的界線的移動、交集，都是族人以其獨特的生命經驗與歷史記憶進行維繫傳統和社群記憶的復興基礎。交錯的臨界使事物具有兩種或更多的可能性，唯有重新思索這些相交互動的混雜樣態，我們才能在文化跨

越的經驗中，發掘撒/美之能量。

參考書目

中文書目

- Anderson, Benedict 著，吳叡人譯。1999。《想象的共同體——民族主義的起源與散布》(*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*)。上海：人民出版社。
- Berger, Peter L. & Luckmann, Tomas 著，鄒理民譯。1993。《知識社會學：社會實體的建構》(*The Social Construction of Reality*)。台北：巨流。
- Berger, Peter L. 著，蕭羨一譯。2003。《神聖的帷幕》(*The Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*)。台北：商周。
- Clifford Geertz 著，楊德睿譯。2002。《地方知識：詮釋人類學論文集》(*Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*)。台北：麥田。
- Connerton, Paul 著；納日碧力戈譯。2000。《社會如何記憶》(*How Societies Remember*)。上海：上海人民出版社。
- Gellner, Ernest 著，李金梅、黃俊龍譯。2001(1983)。《國族與國族主義》(*Nations and Nationalism*)。台北：聯經
- Goffman, Erving 著，徐江敏、李姚軍譯。1994。《日常生活中的自我表演》(*The Presentation of Self in Everyday life*)。台北：桂冠。
- Halbwachs 著，畢然、郭金華譯。1992。《論集體記憶》(*On Collective Memory*)。上海：上海人民出版社。
- Hastrup, Kirsten 著，賈士蘅譯。1998。《他者的歷史-社會人類學與歷史製作》(*Others histories*)。台北：麥田。
- Hobsbawm, Eric 等著，陳思仁等譯。2002。《被發明的傳統》(*The Invention of Tradition*)。台北：貓頭鷹。
- Hobsbawm, Eric 著，李金梅譯。1997。《民族與民族主義》(*Nations and Nationalism Since 1780*)。台北：城邦。
- Isaacs, Harold R. 著，鄧伯宸譯。2004(1975)。《族群》(*Idols of the Tribe*)。台北：立緒。
- Jenkins, Richard 著，王志弘、許妍飛譯。2006。《社會認同》(*Social Identity*)。台北：巨流。
- Karla, Virinder 等著，陳以新譯。2008。《離散與混雜》(*Diaspora and Hybridity*)。台北：韋伯。
- Mead, George H. 著，胡榮、王小章譯。1995。《心靈、自我與社會》(*Mind, Self, & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*)。台北：桂冠。
- Silverman, Marilyn 等著。1999。賈士蘅譯《走進歷史田野—歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》。台北：麥田。

- Storey, John 著，張君玖譯。2002。《文化消費與日常生活》(*Cultural Consumption and Everyday Life*)，台北：巨流。
- Woodward, Kathryn 著，林文琪譯。2004。《認同與差異》(*Identity and Difference*) 台北：韋伯。
- 王甫昌。2003。《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。
- 王明珂。1993。〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》91期，頁6-19。
- 王明珂。1997。《華夏邊緣》。台北：允夏。
- 王明珂。2001。〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》5期，頁136-147。
- 王明珂。2003。《羌在漢藏之間：一個華夏歷史邊緣的歷史人類學研究》。台北：聯經。
- 王智明。2006。〈回歸想像/想像回歸：張婉婷電影裏的離散政治〉，《中外文學》35卷1期，頁59-86。
- 王嵩山。2003。《過去就是現在—當代阿里山鄒族文化形式的社會建構》。台北：稻鄉。
- 王雅萍。2008/06/17。〈原民文化活動觀察：談台灣新民族認定〉，台灣立報，第11版原民。
- 王寧。2003。《全球化與文化研究》。台北：揚智。
- 以撒克·阿復。2008。〈紀念作為文化抵抗 大港口事件作為「危險記憶」的解放意涵〉，會議論文發表於「大港口事件130週年紀念學術研討會」，瑞穗鄉公所主辦，2008年4月5號。
- 生安鋒。2005。《霍米巴巴》。台北：生智文化。
- 江冠明。2003。《創新的認同：三地門文化產業中的現代認同與變遷》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，未出版。
- 李壬癸 1992 《台灣南島語言的語音符號系統》。教育部教育研究委員會。
- 李亦園。1957。〈南勢阿美族的部落組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》4期，頁135-174。
- 李來旺等。1992。《牽源》。花蓮：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。
- 李來旺。1996。〈台窩灣人與奇萊平原的撒基拉雅人〉。政大民族學系林修澈「民族認定」課程演講稿，1996年10月17日。
- 李景崇、廖守臣編著。1998。《阿美族歷史》。臺北：師大書苑。
- 巫達。2008。《社會變遷與文化認同：涼山彝族的個案研究》。台北：學林文化。
- 林白涓。2005。〈原住民國小校長李來旺(帝瓦伊·撒耘)族群教育觀之孕育、發展與實踐〉。會議論文收錄於「第二屆阿美族歷史文化暨故帝瓦伊撒耘(李來旺)校長紀念學術研討會」，花蓮縣吉安鄉公所主辦，2005年9月24日。
- 林素珍、陳耀芳。2007。〈七腳川人歷史意識之探討--以日本殖民統治時期七腳川事件為例〉，《原住民論壇》2期，台北：原住民教授協會出版。
- 林修澈。1999。《原住民身分認定的研究》。台北：行政院原住民族委員會。
- 林修澈。2001。《原住民的民族認定》。台北：行政院原住民族委員會。

- 林修澈。2006。《Sakizaya 族正名研究案》，行政院原民會委託研究計劃報告。
- 林蒔慧。2007。《撒奇萊雅語初探：語言描述、參考語法》，國科會研究計畫報告。
- 花蓮縣撒基拉雅族重建發展協會。2007。《Sakizaya 撒奇萊雅族簡介》。花蓮：花蓮縣撒基拉雅族重建發展協會
- 邱貴芬。1995。〈「發現台灣」—建構台灣後殖民論述〉，收錄於《後殖民理論與文化認同》，張京媛編，頁 169-191。台北：麥田。
- 施正鋒。2006。〈噶瑪蘭人的身分認同〉，收錄於《族群與文化：宜蘭研究第六屆學術研討會論文集》，許美智編，頁 97-123。宜蘭，宜蘭縣史館。
- 柯凱珮。2002。《大陳人移民經驗的認同歷程》。國立花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。
- 康培德。1999。《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》。台北：稻鄉。
- 康培德。2003。《原住民部落重大歷史事件：加禮宛事件研究》。台北：行政院原住民族委員會。
- 張宇欣。2007。《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 張茂桂等著，1993，《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- 張瑋琦。1998。《河東部落社區總體營造-一個想要變成社區的部落？》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 畢恆達。1996。〈詮釋學與質性研究〉，收錄於《質性研究：理論、方法與本土女性研究實例》，胡幼慧編著，頁 27-46。台北：巨流。
- 移川子之藏等。1935。《台灣高砂族系統所屬の研究》。台北：台北帝國大學土俗人種學研究室。
- 許木柱等。2001。《台灣原住民史—阿美族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會
- 陳俊男。1999。《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》。國立政治大學民族研究所碩士論文。
- 陳俊男。2009。〈從分類至正名看撒奇萊雅族的民族關係〉，會議論文發表於「加禮宛(達固湖灣)戰役學術研討會」，花蓮縣政府主辦，花蓮，2009 年 06 月 05 日。
- 陳逸君。2002。《現代台灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例》。行政院原住民族委員會。
- 陳逸君。2003a。〈認知與定位—當代噶瑪蘭族多重族群論述的差距〉，收錄於《台灣平埔族》，潘朝成等編，頁 61-103。台北：前衛。
- 陳逸君。2003b。〈族群文化的型塑與實踐—噶瑪蘭族文化復興與族群動員之檢視〉，收錄於《族群意識與文化認同：平埔族群與台灣社會大型研討會論文集》，頁 191-203，台北：中央研究院民族學研究所。
- 開一心。2005。〈空間、記憶與屬性認同：論《偶然生為亞裔人》〉 33 卷 12 期，頁 155-188。

- 黃宗慧。1995。〈雜的痛苦與/或雜的希望—從巴巴的揉雜理論談起〉，《英美文學評論》2期，頁87-100。
- 黃宣衛。2008a。〈南來說？北來說？關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉，《臺灣文獻》59卷3期，頁199-220。
- 黃宣衛。2008b。〈對族群DNA研究的一些看法——以撒奇萊雅族為例〉，會議論文發表於「第二屆花蓮學研討會」，花蓮縣政府主辦，2008年10月25日。
- 黃美娥。2006。〈差異／交混、對話／對譯—日治時期臺灣傳統文人的身體經驗與新國民想像(1895-1937)〉，《中國文哲研究集刊》28期，頁81-119。
- 詹素娟，1998，《族群、歷史與地域~葛瑪蘭人的歷史變遷(從史前到1900年)》。國立台灣師範大學歷史學研究所博士論文。
- 詹素娟。1996。〈詮釋與建構之間——當代「平埔現象」的解讀〉，《思與言》，34卷3期，頁45-78。
- 廖咸浩。1995。〈在解構與解體之間徘徊—台灣現代小說中「中國身分」的轉變〉，《後殖民理論與文化認同》，張京媛編，頁193-211，。台北：麥田。
- 廖炳惠。1994。〈在台灣談後現代與後殖民論述〉，收錄於《回顧現代 後現代與後殖民論文集》廖炳惠著，頁53-72。台北：麥田。
- 廖炳惠。2003。《關鍵詞200：文學與批評研究的通用辭彙編》。台北：麥田。
- 廖炳惠。2004。〈打開帝國藏書：文化記憶、殖民現代、感性知識〉，收錄於《中外文學》，33卷，第7期，頁57-77。
- 謝世忠。2004。《族群人類學的宏觀探索——臺灣原住民論集》。台北：國立臺灣大學出版中心。
- 謝世忠、劉瑞超。2007。《移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》。台北：行政院原住民族委員會/國史館台灣文獻館。
- 潘繼道。1998。〈被遺忘的「奇萊」民族與其故事〉，《歷史月刊》127期，頁189-212。
- 潘繼道。2001。《清代台灣後山平埔族移民之研究》。板橋：稻鄉出版。
- 潘繼道。2008a。《國家、區域與族群：臺灣後山奇萊地區原住民族群歷史變遷之研究(1874-1945)》。臺東：東台灣研究會。
- 潘繼道。2008b。〈原住民戰役--淺談撒奇萊雅族與加禮宛事件〉，收錄於《臺灣學通訊》20期，頁155-188。
- 蔡麗凰。2005。《從粒線體DNA之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》。慈濟大學人類學研究所碩士論文，未出版。
- 賴盈秀。2002。《誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究》。慈濟大學人類學研究所碩士論文，未出版。
- 蘇羿如、黃宣衛。2008。〈族群邊界、族群意識與文化建構——Sakizaya的例子〉，會議論文發表於「文化創造與社會實踐學術研討會」，中研院民族所主辦，2008年11月7日。

英文書目

- Barth, Fredrik, 1969, "Introduction." Pp.9-38 in *Ethnic Groups and Boundaries*, edited by Barth, Fredrik, Illinois: Waveland Press.
- Bhabha, Homi, & Rutherford, Jonathan, 1990, "The Third Space: Interview with Homi Bhabha." Pp.207-221 in *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, London: Lawrence and Wishart.
- Bhabha, Homi. 1994, *The Location of Culture*. New York:Routledge.
- Bhabha, Homi. 1998, The White Stuff. *Artforum International*, V.36, N.9, May 1998, Pp 21-23. New York: Artforum.
- Charkrabarty,Dipesh 2002, 'Meroties of Displacement : The Poetry and Prejudice of Dwelling', in *Habitations of Modernity : Essays in the Wake of Subaltern Studies*, London: the university of Chicago press.
- Cohen, Abner, 1974, *Two-Dimensional Man: An Essay on Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*, London: Tavistock.
- Cornell, S., D. & Hartmann, D.,1998 *Ethnicity and Race-Making Identities in a Changing World*, California: Pine Forge Press.
- Gates, Hill, 1981, "Ethnicity and Social Class," Pp. 241-281 in *The Anthropology of Taiwanese Society*, edited by Emily Martin Ahern and Hill Gates, Stanford: Stanford University .
- Geertz, Clifford, 1973(1963) "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" Pp. 255-310 in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hall, Stuart, 1990, "Cultural Identity And Diaspora" Pp51-59 in *Identity: Community, Culture, Difference*.edited by Jonathan Rutherford, London: Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart, 1991, "Old And New Identities. Old And New Ethnicities" Pp41-68 in *Culture, Globalization and the World-System*, edited by Anthony D. King, London: Macmillan Press.
- Hall, Stuart, 1996, "Introduction:Who Needs Identity" in Pp1-17 *Questions of Cultural Identity*, editer by Staurt Hall & Paul du Gay, London: Sage Publications.
- Horowitz, Donald L. 1985, *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press
- Huddart, David, 2006, *Homi K. Bhabha*, New York: Routledge.
- Royce, Anya Peterson, 1982, *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schermerhorn, Richard Alomzo, 1978, *Comparative Ethnic Relations: A framework for theory and research*. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, Marshall, 1985, *In Island of History*. Chicago: University of Chicago Press.
Tsukida Naomi(月田尚美),1993, "A Brief Sketch of the Sakizaya Dialect of Amis," in *Tokyo University Linguistic Paper* 13. Tokyo:Tokyo University.
Weber, Max, 1969, "Ethnic Groups." Pp.385-398 in *Economy and Society*, edited by Gunther Roth and Claus Wittich. New York:Bedminster .

網路資料

- Sakizaya 撒奇萊雅 yam 天空部落格。2007。
<http://blog.yam.com/sakizaya/article/8075467>。(2007/10/25 瀏覽)
- Sakizaya 撒奇萊雅 yam 天空部落格。2008。
<http://blog.yam.com/sakizayia/article/10165875#comment12061156>。
(20080225 瀏覽)
- 王志弘。2003。〈邁向文化創傷理論(Towards a Theory of Cultural Trauma)〉。
http://cc.shu.edu.tw/~gioc/download/jeffrey_Chinese.doc。(2008091030 瀏覽)
- 行政院原住民委員會行政網，2009，〈原住民人口數統計資料〉。
http://www.apc.gov.tw/main/docDetail/detail_TCA.jsp?isSearch=&docid=PA000000002833&cateID=A000297&linkSelf=161&linkRoot=4&linkParent=49&url=
。(2009/2/16 瀏覽)。
- 台灣原住民數位博物館。2008。〈阿美族口傳文學〉。
http://www.hohayan.net.tw/forum_content.asp?id=8&forum_type=%AA%FC%AC%FC%B1%DA%A4f%B6%C7%A4%E5%BE%C7&membername=%AAk%A9%D4%BA~。(2009/017 瀏覽)
- 李先鳳。2008/3/20。〈磯崎海神祭 撒奇萊雅族宣告魚季展開〉，大紀元電子報。
<http://www.epochtimes.com/b5/8/3/20/n2052040.htm>。(2009/02/05 瀏覽)
- 花孟璟。2007/3/30。〈撒奇萊雅族海祭 祈豐收〉，自由電子報。
<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/mar/30/today-north6.htm>。
(20080105 瀏覽)
- 消失的奇萊族。2008。
<http://210.240.52.2/cf2005/sakizaya/index.htm>。(2008/1/13 瀏覽)
- 楊仁煌。2007。〈文化資產建構與復振之研究—以撒奇萊雅族會所(dabek)文化內涵與核心價值為例〉。
<http://www.chc.yuntech.edu.tw/files/2007/06.doc>。(2007/12/20 瀏覽)
- 維基百科。2008。〈撒奇萊雅族〉。
<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%92%92%E5%A5%87%E8%90%8A%E9%9B%85%E6%97%8F> 20080117。(20080117 瀏覽)
- 撒奇萊雅樂多部落格。2008。
<http://blog.roodo.com/sakizayia/archives/2006-06.html>。(20081130 瀏覽)。