考古人類學刊・第 68 期・頁 79-108・2008

文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動*

黃 宣 衛**、蘇 羿 如***

摘 要

沿襲日治時期的分類方式，一九四五年之後國民政府亦將臺灣原住民分成九個族。但是自從一九八〇年代以來，臺灣原住民即展開一波波的正名運動。這個現象不但涉及大社會的政治環境變遷，也反映族群是臺灣當代社會的重要議題。就原住民要求正名運動的過程來說，一方面牽涉到具有權力的官方以怎樣的準則來認定族群，另一方面則涉及族群運動者如何作為，以符應官方的種種要求，來完成正名的目標。

本文以 2007 年獲得官方承認為獨立族群的 Sakizaya 為例，觀察文化建構在正名運動中扮演的角色。換言之，切入重點不是官方認定的層面，而是觀察族群運動者的所作所為。除了解釋文化建構為什麼在此例中那麼重要之外，也以「傳統服飾」與火神祭為分析焦點，討論其建構過程、內容與意義。

關鍵字：撒奇萊雅、正名運動、族群、文化建構、傳統服飾、火神祭

* 本文是「文化與族群的形成與再創造──臺灣南島民族的研究」計畫之部分成果。計畫編號是：NSC96-2627-H-001-003，感謝行政院國科會提供的經費補助。原稿曾發表於該計畫之工作坊，感謝與會者提供的各類不同意見。投稿後承蒙兩位審查人仔細閱讀，也指出許多可以改善之處，獲益良多，謹此一併表示謝意。

** 中央研究院民族學研究所副研究員。

*** 國立東華大學多元文化教育研究所博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 68:79-108 • 2008

Sakizaya's Name Rectification Campaign under the Perspective of Cultural Construction

Shiun-wey Huang*, Yih-ju Su**

ABSTRACT

After the KMT succeeded the Japanese colonial government in Taiwan in 1945, officials continued to apply the then current method of categorizing Taiwanese aborigines into nine groups. Since the 1980's, though, many aboriginal groups have launched name rectification campaigns and have called for 'independence' from their originally designated groups. The occurrence of various name rectification campaigns not only sheds light on the inadequacies of the old system of categorization, but also reflects the rise of the aborigines' own awareness. The Sakizaya's Name Rectification Campaign can be observed in this context.

Dutch records from the 17th century identify the Sakizaya as a distinct group different from the Amis people. The decline of the Sakizaya was initiated by the Jia-Li-Wan event in 1878. After defeat by Ching soldiers the Sakizaya obscured their identities by mixing themselves among the Amis. When the Japanese started their ethnographic research in the early 20th century, the Sakizaya had become relatively "Amis-ized," and were regarded as a sub-branch of the Amis for both academic and official purposes. The Sakizaya's new ethnic group movement was initiated in 1990. On January 17, 2007 the Sakizaya gained official recognition as an independent aboriginal group.

Rather than focusing on the government's procedures of ethnic group identification, this paper intends to investigate the strategies of movement

* Associate Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica
** PhD. Candidate, Graduate Institute of Multicultural Education, National Dong Hwa University

臺灣大學學術期刊資料庫

activists. It not only examines the concept of cultural construction but also explains why this concept is so important in understanding the case of Sakizaya. Furthermore it interprets two major constructions in this campaign. The first one is the so called ‘traditional costumes’, which were invented as a distinguishing ethnic symbol. The second one is Palamal (the Fire God Ritual). On the basis of using the symbol of fire, this ritual serves to recall participants’ historical memory of ancestors who died in the Jia-Li-Wan event and reinforce their Sakizaya identity at the same time.

Keywords: Sakizaya, Name Rectification Campaign, ethnie, cultural construction, ‘traditional costumes’, Palamal (the Fire God Ritual).

臺灣大學學術期刊資料庫

Sakizaya 正名運動簡介

2007 年 1 月 17 日在行政院舉辦的茶會中，前院長蘇貞昌正式宣布 Sakizaya(撒奇萊雅)為臺灣原住民的第十三族。[1] 在盛大的慶祝活動裡，Sakizaya 人穿著代表其族群特色的服飾，接受來自阿美族代表與其他各界的祝福。這一刻，象徵著 Sakizaya 人已完成正名運動的階段性任務。

沿襲著日治時期的分類方式，一九四五年之後國民政府亦將臺灣原住民分成九個族。但是自從一九八〇年代以來，臺灣原住民即展開一波波的正名運動。在 Sakizaya 獲得正名之前，已有邵族、噶瑪蘭族與太魯閣族的成功先例。若從這些例子來觀察，不難發現早期官方認定的原住民族群分類，和實際的原住民主觀上認知，顯然有相當程度的落差。不少學者（例如詹素娟 1998，陳俊男 1999，潘繼道 2002）在解釋新的族群要求正名的原因時，皆指出舊有的分類方式，其實是遮蔽原先複雜的族群關係，而造成此遮蔽現象的最主要因素，又以國家強權如何改變原住民族自身的分類方式最為顯著。因此，臺灣原住民正名運動的出現，不僅反應舊有分類的問題，同時也凸顯出解嚴之後原住民主體意識的提升。Sakizaya 的正名運動，也可以放在此一歷史脈絡來觀察。

要言之，目前分佈在不同地方的 Sakizaya 人都有一個共同的來源：花蓮市四維高中附近的 Takobowan（達固湖灣）。後來因為人口增加、耕地擴張等因素，乃陸續形成六個部落。[2] 此一情形約當十九世紀末的清領時期，當時來自蘭陽平原的噶瑪蘭（加禮宛）人 [3] 進入奇萊平原（花蓮平原）不久，而相對於南勢群阿美族，由文獻資料來看 Sakizaya 人顯得相當活躍，儼然為奇萊平原頗為重要的一個人群。

Sakizaya 人的沒落肇始於清領末期的加禮宛事件。[4] 清同治十三年(1874A.D.)，臺灣南部發生「牡丹社事件」，使清廷開始注意到後山番地的經營，為避免外國勢力覬覦後山，於是著手「開山撫番」，開鑿番界道路，並解除海禁、山禁。光緒元年(1875A.D.)，大清帝國的統治力正式進入後山；光緒四年(1878A.D)三、四月間，加禮宛人聯合 Sakizaya 人共同抗清。此一反抗之舉最後失敗收場。Sakizaya 人隨後也就跟加禮宛人一樣遭到遷社的命運，而為了避免官方的迫害，Sakizaya 人紛紛隱藏自身身份，透過婚姻與雜居等方式混入阿美族之中，Sakizaya 的群體勢力也就因此大減。在日治時期進行當代人類學式調查之時，Sakizaya 人已經相當程度的「阿美族化」，也因此在學術與官方的分類中皆視 Sakizaya 為阿美族的一個支系。

Sakizaya 人的正名運動肇始於 1990 年。當年，目前已身故的帝瓦伊・撒耘（李來

臺灣大學學術期刊資料庫

旺）校長號召族人舉辦祭祖大典，並開始推動 Sakizaya 的正名運動；2000 年 3 月 5 日由高幸一耆老成立「花蓮縣撒基拉雅達固部灣文化發展重建協會」[5]，2003 年 9 月 24 日校長過世之後，則由其子督固・撒耘和伊央・撒耘繼續其未竟之志業，其中尤以督固・撒耘肩負整合族人與籌畫運動之任務為最，他於 2005 年 5 月召開會議成立「Sakizaya 新族群運動聯盟」，並確立以「1013 行動」正式對外發佈民族正名，同年 10 月 13 日由總領隊徐成丸耆老至行政院原住民委員會正式遞交正名連署書。隔年（2006 年）7 月 1 日於 Takobowan 舊址舉行百年來第一次的「Palamal 巴拉瑪」火神祭。2007 年 1 月 17 日獲得行政院通過，正式成為臺灣原住民的第十三族。[6]

分析架構與本文重點

正如其他的眾多族群運動，Sakizaya 正名運動非常複雜，可以從許多不同的角度來探討。必須要先強調的是，本文無意探討「Sakizaya 是否為一個族（群）」、或者「Sakizaya 可否從阿美族中分離出來」之類的問題。換言之，本文不是要處理族群「認定」（identification）層面的問題。具有權力的官方如何看待族群，又以怎樣的準則來認定 Sakizaya 能否成一個獨立的族群，這些固然都是重要的問題，但本文更關心族群運動者如何作為，以符應官方的種種要求，來完成正名的目標。更具體地說，本文將 Sakizaya 正名運動視為族群運動，聚焦於核心人物的所作所為，企圖理解爭取正名的過程中若干現象的意義。這樣的解讀方式，與以下的基本假定密切相關。

檢視人類學文獻，原生論(primordialism) [7] 與環境論(circumstantialism) [8] 的爭議是早期族群理論的基調，兩者間關係的討論相當多（參見 McKay 1982, Scott 1990, Gil-White 1999）。原生論在歐洲的萌芽甚早，強調的是族群的與生俱來成分。在早期社會觀與文化觀都偏向靜態的情況下，族群往往被認為伴隨著特定且獨特的文化特質。換言之，早期有關族群的研究，傾向於假定其有一共享的文化（shared culture）。但二次世界大戰之後，Edmond Leach (1954)在緬甸與 Michael Moerman (1965)在泰國的研究都發現，族群的界線與文化成分之間沒有清楚的關連。研究族群的相關文化時，從強調客觀指標（objective indicators）轉變為重視行為者主觀焦點(subjective focuses)。這樣的觀點形成了 Fredrik Barth 後來提出的邊界理論。

Barth 在 1969 年主編出版 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* 一書。此書將族群視為一個社會組織，強調族群並不是由一群擁有同

臺灣大學學術期刊資料庫

樣文化特徵，以與外界有所區別的群體，相反地，族群中有許多排除與收編的社會過程，個人在族群中來來去去，有許多後天的因素改變了族群的構成。他認為在研究族群時，如果我們過度去強調族群的顯著文化特質，就會變得比較像是文化分析，而不是在研究族群組織。Barth 的重要貢獻在於：把族群認同的研究由內容（content）轉向邊界(boundary)的研究，並且強調行為者認為重要的才是值得重視的。儘管目前人類學界對此邊界理論已有一些批評與修正（參見 Vermeulen and Govers eds. 1994; Cohen ed. 2000），但在 Sakizaya 的例子中，Barth 的邊界理論仍可作為理想的出發點。

除了 Fredrik Barth 的邊界理論之外，Rogers Brubaker 的一些觀點也與本文的分析理路相契合。Rogers Brubaker 是加州大學洛杉磯分校的社會學教授，1998 年開始，他或獨自或與同僚（如 Mara Loveman, Peter Stamatov, Fredrick Cooper, David Laitin）等人合作，陸續發表相關論文八篇，並於 2004 年集成一本專書 *Ethnicity without Groups*。在 Ethnicity as Cognition 一文中，[9] 作者回顧了認知方面由 stereotype, social categorization 到 schema 的概念發展，從而提出不要將族群視為「世間的東西或實體」（things or entities in the world），而要視之為人們「看待事物的方式」(ways of seeing)，或是「看待世界的一種觀點」(perspective on the world)。因此，對 Brubaker 來說，族群研究的首要工作是探討「日常生活中的族群意識」（everyday ethnicity）。

此一立場，使得 Brubaker 在進行族群研究時，著重的不是族群的「實質」（substance）內容，而是其「過程」（process）。一般人（甚或研究者）在談到族群時，常會假定其是一個「有清楚界線的群體性」（bounded groupness），而屬於此一群體的成員共享某些東西，包括相當的族群意識在內。但 Brubaker 認為，擁有群體性的是組織（organization），而不是族群本身。換言之，族群運動者會試圖喚起群眾的熱情，強調族群的共同特性，以便形成一個團結的群體；但未必所有具同樣族群身份者都有同樣的經驗與均質的族群意識，他們參與運動的程度也就不同。在這樣的情況下，探討族群現象時不應認為族群必然會有團體來相應，反而要探討族群團體是在怎樣的主客觀條件下形成的，也就是觀察群體形成（group building）的過程。

延續這樣的精神，人類學者 Francisco J. Gil-White （2005）認為，學術界應該放棄使用 ethnic group 以及 nation 這兩個概念，因為兩者都隱含著「群體性」。他進一步主張，就族群研究而言，學術研究上要定義的是人們腦中的 ethnie 概念，以及現實生活中存在的一種人—nationalist。循著這樣的理論假定，本文在使用「族群」一詞時，指涉的便是 ethnie，也認為在這樣的定義下 Sakizaya 可以被視為一個「族群」。至於本文提到「核心

臺灣大學學術期刊資料庫

人物」或「領導者」時，將他們視為 Gil-White 定義下的 nationalist，雖然在 Sakizaya 族群運動的過程中，追求「自治、自主」的呼聲還不是那麼明顯，但這樣的動力確實存在著。

在這樣的分析架構中，族群（ethnie）與族群意識（ethnicity）都不是固定不變的，而有其動態（dynamics）與協商（negotiation）的面向。要言之，個人在社會生活中有其主動性，其目的、策略是理解社會行動時不應忽略的環節。但是，個人的主動性仍受社會文化結構的限制，因此雖然族群運動者有其重新定義自我族群地位與族群文化的能動性（agency），但來自大社會的各種力量也是如影隨形，例如國家、阿美族等都是正名運動中他們必須對話、協商的對象。本文即企圖在此架構中，以核心人物建構族群文化的現象為探討重點。Joane Nagel 的研究成果，提供了很好的參考。

在 Constructing Ethnicity 一文中 Nagel(1994)指出，認同（identity）與文化（culture）是族群意識的兩大基石。前者藉由族群界線（ethnic boundary）強調的是「我是誰」（who am I）的面向，後者則經由產生意義（production of meaning）強調的則是「我是什麼」（what am I）。Nagel 使用文化一詞的方式與一般人沒有太大差別，亦即認為文化是意義的承載體。但是他特別強調，在族群運動的過程中，某些文化的形成與發展與人的主動性有關，而且有其社會性目的，例如創造出共享的意義、強化凝聚力、提供動員的象徵基礎等均是。這也是本文以文化建構（cultural construction）的概念切入，藉以觀察 Sakizaya 正名運動的理論基礎。

這樣的觀點，其實在 1980 年代即已開始發展。在 1982 出版的 *The Invention of Tradition* 這本論文集中，Eric Hobsbawm 在導論中指出：許多我們目前視為「傳統」(tradition)的事物，其實常是某個歷史時期「發明」（invention）下的產物。對他來說，重要的不在於現在的傳統和以前的傳統是否相一致，而是要問：我們發明了哪些傳統？又為什麼會發明這些傳統？Robert Norton (1993)除了解釋使用這個概念的理論脈絡外，也指出以「建構」來代替「發明」的好處，即比較可以避免「完全憑空創造」的意涵。在他的使用方式下，建構一詞往往包括三個內涵：發明(invention)或再發明（reinvention）、對立性(opposition)、以及具體化(objectification)。他更具體地說明了文化建構對族群認同的作用：族群意識乃是一種過程中的產物，亦即族群團體會選擇性地使用文化要素來形塑並主張其與對立的他者的區別。更深入地來說，文化是在強化認同的對立性過程中被具體化的結果。這樣的觀點，對於理解 Sakizaya 正名運動中的若干現象極有幫助。簡言之，本文將以文化建構作為貫穿本文的核心概念，藉此說明 Sakizaya 正名運動中，文化

臺灣大學學術期刊資料庫

建構與族群建構之間的關係。

接下來的第三節將討論 Sakizaya 的祖源說，做為理解文化建構何以在正名運動中如此重要的基礎。第四節的重點有二，除了進一步說明何以文化建構如此重要之外，也要說明同樣被視為阿美族的一支，何以噶瑪蘭族從 1980 年代便開始進行復名運動，並於 2002 年獲得政府承認為臺灣原住民第十一族，而 Sakizaya 的正名運動卻遲至 2007 年才成功？ 第五節討論正名過程中的一個重要文化建構：服飾。Sakizaya 人以創新的「傳統服飾」做為和其他族群區隔的象徵，從而凸顯族群之間的界線。除了服飾之外，在第六節中將討論 Sakizaya 正名運動中非常重要的火神祭。1878 年加禮宛事件發生後，Sakizaya 人的頭目 Komod Pazik 夫妻被清軍處死。2006 年 2 月 25 日「花蓮縣撒基拉雅族發展委員會」召開會員大會，[10] 決議追祀 Komod Pazik 夫妻為火神與火神太，並在 2006 年 7 月 1 日在花蓮市國福大橋下的德興棒球場舉行火神祭。[11] 這項祭典並非僅單純是作為正名運動的策略之一，它的出現更符合「文化建構」的定義，故而此節的分析重點，將探討其歷史記憶與族群地位的確認，以及「火」的象徵與族群的意涵。最後總結本文主要論點，並指出一些未來的研究構想，做為全文的結語。

天南地北的 Sakizaya 祖源說

在 Sakizaya 的正名運動中，源流的探究是很重要的一環。由於 Sakizaya 從何而來直接關涉到 Sakizaya 人是否能證明自身與阿美族是分屬不同族群的重要基礎之一，因此本文將先闡述晚近關於 Sakizaya 最重要的兩個來源說，並提出這兩個觀點疏漏之處。同時更進一步說明，由於來源說並未能成功達到區隔 Sakizaya 與阿美族的訴求，而這樣的結果正好凸顯 Sakizaya 與阿美族的複雜關係，同時也使得現今 Sakizaya 正名運動的核心人物們必須另闢蹊徑，改以訴諸創新祭典的方式，一來達到社會能見度的曝光效果，其次更為正名運動提供最有力的說服證據，這便是 2006 年火神祭的誕生。

依目前文獻資料來看，日治時期移川子之藏、宮本延人與馬淵東一等人（1935）合撰的《臺灣高砂族系統所屬の研究》有最為豐富的資料 [12]。關於 Sakizaya 源流，在現今少數 Sakizaya 耆老中還能聽到的一種說法，可以帝瓦伊・撒耘校長(李來旺)所主張的西拉雅的遷徙說為代表。潘繼道（1992）曾訪問過校長關於 Sakizaya 源流的問題。李校長的說法是這樣的：

> 撒基拉雅族在臺南時，土地被漢人奪去…到後山的奇萊平原…

臺灣大學學術期刊資料庫

> 臺南平埔族移入花蓮的路線：第一個是從恆春走山路到臺東；第二個是坐船走海路到臺東；第三個就是我們這個族，經過荖濃溪，再向北走到埔里，再到奇萊山，然後下來到花蓮。所以一共有三路線。我猜想我的祖先是經埔里這條路線來的（ibid.:247）。
>
> 「撒基拉雅」原來的意義已不清楚。阿美族話中，Amis 是北方，Dimur 為南方，而 Bantsa 可能是南洋有個 Bantsa 島，可能因地方而稱阿美族自己為 Bantsa；「撒基拉雅」是什麼就不清楚了。…在臺南的 Sakiraya，我們以前無文字記載，因此不清楚它的意義。很多人說 Sakiraya 是人或真人的意思，這可能是人自己想出來，我不清楚。
>
> Sakiraya 應該就是 Siraya。「西拉雅」是漢人寫的音譯字，Sakiraya、Skiraya、Siraya 很多音沒有辦法咬字清楚時，最好用簡單的音來表示，因此有了「西拉雅」的名字。（ibid.:252-253）

由上段文字可以窺見校長的一些主張：Sakizaya 是西拉雅族的後裔，該族受到鄭成功的脅迫，從臺南平原翻越中央山脈，輾轉來到奇萊平原。這樣的觀點，或可稱之為 Sakizaya 南來說。帝瓦伊・撒耘校長在一篇〈臺窩灣人與奇萊平原的撒基拉雅人〉中有這樣的闡述：

> 在南臺灣有一支原住民族群「sakiraya」，漢人以其諧音譯為「西拉雅」、「施萊雅」或「史來耶」。盤居地西方臨海一處被陸地包圍的港灣。當地的西拉雅族人稱之為「takofowan」（大古湖灣），也就是「好像在陸地中的大湖」之意。漢人譯載為「臺窩灣」。
>
> 十六世紀之後，外來強勢民族，不斷在此地登陸並擴張勢力…不到一百年的時光，臺窩灣的社會、人口、文化幾乎全面瓦解…臺窩灣人為了生存，試圖向中央山脈轉進…臺窩灣部落的西拉雅人逃難的路線大致有三條路…臺窩灣人來到奇萊平原定居後，建立新的家園，乃沿用臺南老鄉之名「Takofowan」來命名此地…（李來旺 1996：155-156）

可以推想，當 1980 年代校長有意振興 Sakizaya 時，面對的是一個歷史記載殘缺不全、社會文化生活又大多已經「阿美化」的窘境，要證明撒奇萊雅與阿美族有別是相當不容易的一件事。當時西拉雅平埔族雖然也面臨存亡危機，但仍保留一些祭典儀式，且透過學術研究與媒體報導為人所知，至少在這方面比當時的 Sakizaya 處境要強一些。因

臺灣大學學術期刊資料庫

此，校長將撒奇萊雅與西拉雅相關連，的確有其道理，也是使撒奇萊雅與阿美族有不同祖源的一種方式。他之所以多次走訪臺南，便具有這方面的意義。儘管今日證明這樣的作為是「誤認祖宗」。

另一派關於 Sakizaya 源流則是來自慈濟大學許木柱教授(2003)擔任主持《花蓮市原住民部落歷史重建》一書所主張的北來說。該書在第六章的結論與建議中明白指出：撒奇萊雅人的祖居地「很可能是三百五十年前，住在現今基隆東邊山區的九份，當時西班牙劃歸為『多儸滿省』[13](Turoboan)的區域，因為當時的多儸滿省即已包括沙奇萊雅、七腳川、太巴塱、水璉等部落。」（ibid.:51）回頭檢閱該書之第一章，發現此一論點主要來自 Jose Eugenio Borao1993 年發表的一篇文章：The Aborigines of Northern Taiwan according to 17th Century Spanish Sources。這本書根據這篇短文做了這樣的陳述：

> Borao 教授根據西班牙文獻，發現西班牙政府將當時的北臺灣劃分為淡水(Tamchui，後來稱為凱達格蘭族)、多儸滿(Turoboan)和噶瑪蘭(Cabaran)等三個省，多儸滿省居於其中，位置為基隆以東的山區，是當時有名的產金區。多儸滿省係以“Yow-fen”為中心，根據發音及地理位置，“Yow-fen”這個地方應為現在的「九份」。更值得注意的是：包括在多儸滿省的部落中，赫然出現 Saquiraya、Chicasuan、Chiulien、Tabaron 等部落…花蓮縣也有這些部落，它們分別為沙奇萊雅(Sakizaya)、七腳川(Cicaswan)、水璉(Ciwilian)、太巴塱(Tavalon)。從日治時期以降，這些部落都被劃歸為阿美族。其中的 Saquiraya 應該就是花蓮市沙奇萊雅人的故里。（許木柱等 2003：4）

事實上，康培德(1997)在<南勢阿美聚落、人口初探：十七到十九世紀>一文中，[14]已經針對 Borao 文中的此一錯誤做過討論。在該文的第 8 頁，康培德以西班牙時期的文獻討論南勢阿美的聚落分佈。其使用的資料主要仍是鮑教授的文章，也指出其原始來源是 Jacinto Esquivel 神父的報導。但在沿用鮑教授的說法，敘述西班牙人治理臺灣時將轄區分成 Tamchuy、Cabaran 與 Turoboan 三省之後，康教授在註九中有一個很重要的更正：

> Tamchuy 在北臺灣沿海之處，約略等於今日之臺北縣靠海之處。Cabaran 則屬今之宜蘭縣境域，Turoboan 則約略等於今日之花蓮縣的平原地區。Barao 在其文中之附圖誤將 Turoboan 置於臺灣東北角海岸一帶實屬錯誤。（康培德 1997：8, 底線為筆者所加）

之後，康培德教授在其 1999 年出版的《殖民接觸與帝國邊陲——花蓮地區原住民

臺灣大學學術期刊資料庫

十七至十九世紀的歷史變遷》一書中，也對此一錯誤有所說明（康培德 1999：32-34）。約略在同一時期，詹素娟（1998）在其國立臺灣師範大學歷史學研究所的博士論文中也糾正了此一錯誤。她的若干見解相當精闢，值得摘錄如下：

> 雖然 Esquivel 的報告，是瞭解西班牙時代北部族群的重要資料；但是，因為 Esquivel 沒有親自去過 Cabaran，文中所描述的情形，就和今天我們對北部族群的認識，有不少出入。例如，他所謂的 Cabaran 灣 40 村落，其實當中的一部份，並不在宜蘭平原。Barao 也發現這個情形，所以在他的譯介中，將這 40 個村落做了新的詮釋。（ibid:37）

緊接著詹素娟便指出，Borao 將 Esquivel 報告中的 40 個村落分成兩群，其中包括 Saquiraya (Sakizaya)在內的 12 個村落，歸為 Turoboan 省，並因此省區產金之故，「將其置放於今日臺灣東北角的基隆山區與三貂地區。」（ibid:38）詹素娟在論文中很明確地指出：「Barao 對村落位置的意見，其實是錯誤的。且此一錯置，由於該圖文的不斷被引用，不但導致錯誤訊息的反覆傳遞，更進而造成如下三個層面的誤解…」（ibid:38）。[15] 姑且不論已有那麼多文章糾正了 Barao1993 一文的錯誤，即使 Barao 自己在 2001 年出版的專書 *Spaniards in Taiwan* 中，對於先前的錯誤也已經有所修正。[16] 可惜《花蓮市原住民部落歷史重建》在探討時有機會卻未能注意到此點。

現階段比較確定的是，17 世紀時 Sakizaya 即已居住在花蓮平原，與阿美族南勢三社（荳蘭、薄薄、里漏）比鄰而居。目前的資料尚無法證實更早之前該族來自其他地方。日治時期的《臺灣高砂族系統所屬の研究》曾觸及南來說的可能，但因證據不足，移川子之藏等人(1935：503-504）對此說採取保留的態度。近年來因為 Sakizaya 的正名運動，其源流又成為許多人關心的焦點。換言之，最近有關 Sakizaya 源流的新說法皆與族群運動扯上關連。其中身為 Sakizaya 後裔的帝瓦伊・撒耘校長提倡「南來說」，而慈濟大學的許木柱教授等人則倡議「北來說」。有趣的是，兩種說法都有一個共同的主張：Sakizaya 應該獨立於阿美族之外，成為一個官方認定的族群。然而，從 Sakizaya 正名運動過程觀之，這兩個值得懷疑的論點也都未被拿來運用。在林修澈(2006)所主持的《Sakizaya 族的民族認定》報告書中，不難看出他所主張族群成立的條件，可分成主觀與客觀兩大要項，其中前三章皆著重在客觀條件的陳述，尤以第三章 Sakizaya 族的語言現況調查，似乎成了証明兩族差異的最佳客觀證據，第四章則是強調 Sakizaya 人的主觀意願，因此該書特別說明「撒基拉雅文化發展協會」的運作，申請正名的過程以及 Sakizaya 族的認同意願。很顯然地，正名運動的成功與祖源說幾乎沒有什麼關聯。這便顯示了 Sakizaya 和

臺灣大學學術期刊資料庫

阿美族的難以區隔，並衍生了文化建構的必要性等課題。

正名路上的難捨難分與文化建構的必要性

花蓮地區的人群互動史中，加禮宛（噶瑪蘭）人和 Sakizaya 被納入阿美族，是一個引人注目的現象。在清領末期的加禮宛事件發生之前，三者原本是互不相屬的「族群」，到了日治時期以後，至少在人口統計上，加禮宛人和撒奇萊雅人已不再是獨立的單位。問題在於：一九八〇年的原住民運動風潮影響下，何以 Sakizaya 族的正名較噶瑪蘭族來的晚？

若從客觀上的種種條件，似乎無法回答這樣的問題。因為以人數而言，撒奇萊雅的人口數尚在噶瑪蘭族之上；以語言而言，其完整性亦似乎不是噶瑪蘭族所能比。因此，撒奇萊雅人面臨的最大困境不在於人數、語言等客觀條件上，而在於主觀條件上的決心不足：不願因為獨立而得罪阿美族。而且，不僅是阿美族普遍認為 Sakizaya 族是歸屬於阿美族，部分 Sakizaya 族人也認同自己屬於阿美族，由於這樣的主觀上認知，使得推動正名運動時格外的複雜、困難。換言之，即使客觀條件較其他族群更為有利成為新的一族，但因為族群主觀認知上的差異，使得 Sakizaya 在正名運動推動上比起與噶瑪蘭族更加小心翼翼。也可以說，Sakizaya 族在進行族群界限的劃分，首先要解決的就不再是客觀條件難題，反倒是必須先得處理兩個主觀上的難題：一是，如何說服已經長期以阿美族自居的 Sakizaya 族人，願意認同有必要將 Sakizaya 族獨立成新的一族；另一則是如何讓阿美族人不會有割袍斷義的感受，而能給予 Sakizaya 族的正名一個肯定回應。

針對第一個主觀上難題，關於 Sakizaya 族人要脫離阿美族成為新的一族，確實在推動過程中便出現一些疑慮的聲音。推動 Sakizaya 族正名運動不移餘力的督固・撒耘就曾在訪談中說到：

> Sakizaya 族人很害怕正名之後會傷害到阿美族，因為他們在養育過程中受到阿美族人照顧很多，如果現在因為正名了也拿到一些資源了，就回歸到 Sakizaya 族的話，這樣會覺得很對不起他們(訪談資料 2006/10/31)。

這裡反應的是這樣的一個歷史經驗：加禮宛事件後，許多撒奇萊雅人散入阿美諸社，在阿美族的收容與諒解下，得以免於清兵的追殺，這點是撒奇萊雅人精神領神帝瓦伊・撒耘校長最為感念的事。身為校長的長子，督固・撒耘也承繼了這樣的歷史記憶。

臺灣大學學術期刊資料庫

這樣的顧慮，也有來自於長期通婚的因素。也就是說，就目前的撒奇萊雅人而言，連續父祖兩代都是「純種」的撒奇萊雅人，其實並不多見，比較普通的情形是和阿美族通婚。因此，撒奇萊雅人若因此而與阿美族鬧得不愉快，就會導致同一個家族分屬兩個不同的族群，族群能否獨立尚未可知，而家族分裂卻已迫在眼前了。因此，情感的因素，是撒奇萊雅人要走上獨立時的最大困擾。

不過有趣的是，雖然害怕傷害阿美族人的心，但是督固也強調：「老人家對於正名有很大的需求，他們希望在『回去』前能對祖先有交代」。可以說，雖然 Sakizaya 族人會擔心傷害阿美族人，至少對於一些運動的推動者來說，自身族群的認同上又有所需求，而這樣的需求是反映後代子孫對祖先的追憶與承諾。當然，不只是 Sakizaya 族內部成員的認知，阿美族人如何看待 Sakizaya 族的正名，也是必須關照的面向，在 Sakizaya 族發佈的正名新聞稿[17]中，有著這麼一段話頗值得玩味：

> 戰爭結束之後，清將吳光亮擔心加禮宛的噶瑪蘭人與撒奇萊雅人會東山再起，強制遷社。撒奇萊雅人遭遷社後，大多被附近的阿美族人同化，只有少數族人在公開場合仍以撒奇萊雅話交談。…大部分的族人不敢承認自己是撒奇萊雅人，但阿美族人卻分得很清楚，每每以「他們是撒奇萊雅」來稱呼(p42，底線是本文所加，引號為原文本有)。

以此觀之，至少對正名運動的領導者而言，他們認為阿美族人很清楚地知道並區別 Sakizaya 族是不同於他們的「族群」，並以此來強化 Sakizaya 為一個獨立族群的訴求。然而，他們也很清楚地記得，自從 Takobowan（達固湖灣）件發生後，阿美族即提供了支援與保護的力量。可以說，對 Sakizaya 族人而言，阿美族人既有滋潤生養之恩，但也同時保有著兩族間有差異的看法。正是這樣糾葛的情愫，使得 Sakizaya 族在正名運動途上，增添了不少心理上的顧忌與踟躕，也減弱了正名運動的能量。

雖說如此，Sakizaya 人畢竟完成了正名的階段性任務，他們是如何平衡對正名的渴求與對阿美族的情感負擔呢？他們[18]是這麼說的：

> 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「永遠的母族」。

將阿美族視為撒奇萊雅族「永遠的母族」，不僅照顧了阿美族人的心理，使得兩族的情份得以代代延續，更使得正名運動找到一個平衡點，可以順利地推動下去。Sakizaya

臺灣大學學術期刊資料庫

族人是何時又如何找到此一平衡點，尚有待進一步的調查，但可以確定的是，缺乏了這樣的平衡點正名運動將不易推動。而這個平衡點的尋求耗去了一些時日，使得 Sakizaya 的正名運動不像噶瑪蘭族那樣，一開始就毫無顧忌且義無反顧。這樣的一個層面，也反應在「傳統服飾」的產生過程中。

扼要言之，阿美族普遍認為被稱為加禮宛的噶瑪蘭人是跟他們不同的一群人，但卻認為 Sakizaya 是阿美族的一支系；此外，在 Sakizaya 正名運動的過程中，不論是領導人物還是參與者，都相當在意他們跟阿美族的關係。也因此，不論是在行政院的正名茶會，或者是在其他的一些正式活動中，Sakizaya 人都會特意邀請阿美族人出席。簡言之，顧忌與阿美族的關係是延緩 Sakizaya 追求「獨立」的重要因素。

「傳統服飾」與新族群界線的建立

如同臺灣的其他原住民族，在目前的日常生活中已經無法在服飾上明顯地區辨 Sakizaya、阿美族與漢人。但做為一種普遍而常見的文化符碼，服飾經常可以在我群與他群的界線上產生重要作用，特別是在儀式性的活動中。對於 Sakizaya 的正名運動的領導者來說，既然在日常生活中已經長期不再使用，在類似豐年祭的活動中又受到許多阿美族文化的影響，如何在歷史記憶模糊之際創造出具有「族群特色的服飾」，乃成為一個頗富挑戰的難題。

根據「消失的奇萊族」網站上的說法，由於 Sakizaya 融入阿美族已久，各部落祭典時的服裝大致與阿美族相同。[19] 也就因此，Sakizaya 族人積極在歷史文獻裡尋找蛛絲馬跡。據參與其事的李秀蘭女士之說法：

> 傳統服飾的樣板是從老照片上取得的，那時候花了很久的時間才找到這張照片，我們拿著這張照片問了很多阿美族的耆老，確定這不是阿美族的傳統服飾，才判定應該是屬於奇萊族的衣服，而那時候奇萊平原那一帶的最大族屬於 Sakizaya 族，我們才決定用它當作我們的傳統服飾。不過因為老照片是黑白的，我們無法知道布的顏色，所以就用開會討論的方式，決定衣服的顏色。(訪談資料 2007/01/10)

換句話說，在行政院正名茶會中族人身上的服飾是「發明」出來的：服飾的樣式是參照早期服飾重新設計，顏色則是現代賦予的意義。服飾中一共有七種顏色，包括土金、

臺灣大學學術期刊資料庫

暗紅、藏青、墨綠、沉黑、山棕、珠白。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(《撒奇萊雅族簡介》，2007:18)。

服飾作為劃分族群界線的方式，可以從 Robert Norton（1993）所提出的概念來理解。簡言之，當一個族群要強化與他者(他群)的差異時，首先必須要有所發明，Sakizaya 族人不僅重新設計服飾的樣式與顏色，還賦予每個顏色特殊的意涵。而這樣的發明無非就是要產生一種對立於他群的作為，亦即藉由凸顯我群特色而達到具體化(objectification)的目的。易言之，Sakizaya 的服飾所反應出的，正是強化認同的對立性過程中被具體化的結果。透過這套「傳統服飾」，族人一方面表達出其歷史記憶，另一方面也呈現其對未來的期望。但更重要的是，這樣的服飾在族群界線上扮演的重要作用，而且同時具有雙重的區辨作用。也就是說，整體而言這樣的服裝可以跟漢人做有效的區隔，因為它和一般漢人的服裝有顯著的不同。但另一方面，它也試圖標示 Sakizaya 跟阿美族的不同。

在北上參加行政院正名茶會之前的一次聚會中，族人們穿著新製的鮮黃色衣服來到開會地點進行彩排，顯然族人們做出來的衣服顏色和當時設計的理念有些出入，這使得 Sakizaya 族的核心成員，再次對族人做出這樣的強調：

> 我們衣服的主色是黃色，而且是暗黃色，象徵我們的土地，絕不能用亮黃色的，因為亮黃色有點像太陽光，而阿美族的頭飾中，他們的羽毛就象徵太陽，這樣就沒有區別力。紅色也是暗紅，這個紅色也跟阿美族的亮紅色也不一樣，他們的紅色代表熱情。我們的象徵乾涸的鮮血，我們的血液之前被滅族了，不過它現在要把 Sakizaya 族傳承下去(田野筆記 2007/01/10)。

由此可見，除了要跟漢人有所區隔之外，Sakizaya 跟阿美族也要做有效的區隔，要不然正名運動就欠缺合法性。可是如同前面所言，在正名運動中又不能太凸顯跟阿美族的差異，要不然會傷害了彼此之間的情誼。在另一次族人的聚會中，一位正名運動的領導人物以服飾為隱喻，如此表達 Sakizaya 跟阿美族的關係：「我們不是泛藍，也不是泛綠，我們跟阿美族一樣都是泛紅的，但是阿美族是鮮紅，我們是暗紅。」這等於是從另一個角度，反應出 Sakizaya 跟阿美族之間難捨難分的關係。

事實上，這個「代表其族群特色的服飾」是融合了「傳統」與「發明」的產物，但

臺灣大學學術期刊資料庫

是更值得注意的地方是：在此一文化建構的過程裡，顯然 Sakizaya 人跟阿美族的複雜關係扮演了關鍵的因素。換言之，他們一方面要強調跟阿美族的不同，以便合法化其正名的訴求，另一方面又不能太凸顯他們跟阿美族的不同，以免傷害了彼此間的良好關係。

火神祭的初步分析

前文有關「傳統服飾」的產生過程，很明顯地已經涉及文化建構的問題，但在 Sakizaya 的正名運動過程中，火神祭是更為重要的一項文化建構。火神祭(Palamal) 是 Sakizaya 族人為追緬祭祖所舉行的一場祭儀，地點就選在花蓮市德興棒球場——昔日 Sakizaya 族 Takobowan(達固湖灣)部落的所在地，時間則為 2006 年 7 月 1 日，距達固湖灣事件[20]之後已經 128 年。也可以說，這是一個 Sakizaya 族在清代幾乎被滅族的一百多年後，由其後裔所展開的尋根重建之旅。

火神祭的出現，除了是反應 Sakizaya 人對祖先的追思之情以外，無庸置疑地和正名運動的策略也有相當程度的關聯。為使 Sakizaya 人獲得社會大眾的認識，增加曝光率，因而必須以一個醒目的活動吸引大眾的關注。同時考量這項活動必須是立基在強而有力的歷史證據上，如此才能既達到凸顯 Sakizaya 人依然存在的事實，又能為正名運動的正當性給出最佳的証明，故而創辦了以祭拜 Komod Pazik 夫妻及 Sakizaya 祖先們的火神祭。

由這個儀式的性質來看，同時具有「外演」與「內演」的意義（參考謝世忠與蘇裕玲 1998）。在外演方面，正名運動成功之前主要對象是國家行政體系，目的是證明 Sakizaya 有其特殊的族群文化，以便成為官方認定的獨立族群；[21]在內演方面，則有重新解讀歷史，藉由紀念性活動來凝聚族群意識的意義。

歷史記憶與族群地位的確認

在火神祭的計畫書的第一頁，「計畫緣起」一開始就這樣描述，把時間的場景拉回到十九世紀末：

> 西元 1878 年之前，Sakizaya（沙奇萊亞）人居住於花蓮奇萊平原六個主要部落：大本營 Takobowan（慈濟醫院與四維高中一帶）、Nabakowan（今花蓮市舊火車站到南京街一帶）、Cipawkan（吉寶竿，今花蓮市德安一帶）、Tamasaydan（今花蓮市北濱街；一說林森路一帶）、Toapon（即大笨，今花蓮港口附近的華東路，又稱「美崙鼻」）與 Pazik（今美崙山麓）。當時 Takobowan

臺灣大學學術期刊資料庫

裡面有五個頭目，為政治中心的領導者，所有部落內的事務、政令都由他們商討、決議。

這段話把時空背景做了很好的安置。更有趣的是下面的一段話：「由於 Sakizaya（沙奇萊亞）人居住在奇萊平原的菁華區，所以經常受到外來族群的襲擊。」由這句話來看，顯然書寫者一開始就把 Sakizaya 理所當然地視為一個「族群」。緊接著是敘述來自宜蘭平原的噶瑪蘭人遷移到花蓮地區後與 Sakizaya 的互動情形：一開始與 Sakizaya 有勢力範圍上的衝突，後來噶瑪蘭人定居在加禮宛（今新城鄉嘉里村）一帶，形塑了當時奇萊平原的族群互動關係：「兩族和睦相處，並曾共同打擊近山地區的 Taloko（太魯閣族）…」。這樣的局面，在漢人拓墾勢力進入奇萊平原後產生劇烈變化。此時 Sakizaya 與新的外來勢力展開一波波的對抗，尤其以史稱的加禮宛事件最為重要。計畫書中如此描述此一歷史事件的發生原因：

…光緒四年（1878AD）三、四月間，因陳輝煌指營撞騙，按田勒派，詐得不少錢財，又發生人向噶瑪蘭人購買土產時過於欺壓及凌辱當地婦女的事，使得加禮宛的噶瑪蘭人聯合 Sakizaya（撒奇萊亞）人共同抗清。

事實上此處解釋加禮宛事件的起因，乃至於更早之前的 Sakizaya 歷史，絕大多數都來自於歷史文獻；甚至關於加禮宛事件後的 Sakizaya 歷史發展，族人在文字中所呈現的「歷史事實」，也都是他們從文獻中發掘出來的。當然，這當中仍有許多 Sakizaya 人的主觀上詮釋，例如：將自己視為一個「族群」便是一例。此外，在歷史記憶的重構過程中，族人的口述也扮演相當重要的位置。例如以下的一大段文字，旨在解釋 Sakizaya 戰敗的原因以及其後的離散過程，呈現了 Sakizaya 人許多自身的觀點：

以前，從新站到佐倉公墓一帶，Sakizaya（沙奇萊亞）人用刺竹把生活空間圍起來，以防外族的入侵。

根據 Sakizaya（沙奇萊亞）人的口述，當時因為 Takobowan 有刺竹保護，使得清軍傷透腦筋，後來因為居住在七腳川（Chikasowan）的 Vaguai（與日月潭的邵族同族；但從發音來看，可能是太魯閣族的木瓜番）與 Sakizaya（沙奇萊亞）人不合，而向清軍通報 Sakizaya（沙奇萊亞）有兩個入口：第一個靠 Bazaiwan（即今美崙溪附近靠變電所的地方）；第二個在四維高中附近，因此清軍從四維高中這個門魚貫進入，因此當清軍一進入 Takobowan 就被砍殺，使得入口處清軍的屍體堆積如山；後來清軍改採火攻，在箭尾點火射進

臺灣大學學術期刊資料庫

部落裏來，使得刺竹、茅草房子都被燒毀，為了避免被滅族，五個頭目在商議之後開門投降，結束此次戰役。

當戰爭結束後，Takobowan 的頭目 Komod Pazik 及其妻 Icep Kanasaw 被清兵處以死刑…

由於戰亂，族人流離失所，Komod Pazik 和 Icep Kanasaw 的屍骨並未安葬，子孫亦無法奉祀，但兩人犧牲的事蹟卻不斷在後世子孫及部落間流傳…

火神祭要紀念的就是這一段歷史。不但當天的活動手冊以及現場的海報，都有這樣的文字內容，而且活動的主持人以及主祭者，也不時以不同的語言[22]來傳達這樣的訊息。更重要的是，儀式的各方面安排都企圖營造出「重返歷史現場」的感覺。舉例言之，入口處特意以刺竹為門，兩側則臨時搭蓋了象徵傳統家屋的茅草房；參與者也被要求：「穿著舊衣、鞋（最好是黑色）或傳統服飾，帶背包、配刀，並攜帶舊鍋、舊碗、舊杯來到祭祀火場。」當然，更不要說主祭、輔祭等核心人物都穿著重新發明過的傳統服飾。

Connerton(2000)在社會如何記憶一書中，將焦點放在記憶如何作用於兩個特殊社會活動之中：一是紀念儀式(commemorative ceremonies)，另一則是身體實踐(bodily practices)。因為 Connerton 以為，有關過去的意象和有關過去的記憶，是通過儀式性操演來傳達和維持的(p40)。不僅如此，想要讓這些儀式對參與者起作用，那不只是在認知上有能力完成這些操演，他們也必須習慣這些操演。這種習慣要表現在操演的身體上(p81)。換言之，集體性的社會記憶要能夠被代代相傳，便需要透過紀念儀式與身體實踐方能達成。無疑地，火神祭是一種紀念儀式，經由這個活動參與者共享了一段相同的歷史記憶，也經由儀式過程裡的歌舞、祭祀等活動，參與者有機會經歷身為 Sakizaya 人的感受。

Joane Nagel (1994:167)指出，以創新的方式重新解讀歷史材料，可以為當前的政治目的服務，族群運動也可以重塑自己的文化與歷史。我們看 Sakizaya 正名運動者藉由歷史文獻與耆老口傳，將 Sakizaya 描繪成一個獨立的族群，創造了一個嶄新的火神祭，也藉此活動來凝聚族人，並向外界證明他們有特殊的族群文化，在在印證了文化建構與族群運動之間的密切關係。

「火」的象徵與「族群再生」的意涵

火神祭中具有濃厚的歷史記憶，這是無庸置疑的，但這樣的一個儀式活動，之所以要塑造出這樣的歷史記憶，絕對有「古為今用」的面向。下一小節將從「族群意識」的

臺灣大學學術期刊資料庫

角度來分析火神祭的意義，此處擬先從象徵的層面來先做一些初步的討論。

在紀念儀式中除了儀式動作本身外，象徵物的使用常常是隨處可見，火神祭自不例外。在這個傍晚五點開始的儀式中，熊熊的烈火始終吸引眾人的目光，「火」的象徵更是值得留意。換言之，不同於單純的祭祖活動，Sakizaya 族人將頭目 Komod Pazik 及其妻 Icep Kanasaw 從「人」追祀為「神」，並將之命名為「火神」及「火神太」，整個儀式更是以「火神祭」命名。為什麼要以「火」作為紀念先祖的重要象徵呢？火神祭的手冊中這麼說到：

> 由於戰亂，Takobowan 的頭目 Komod Pazik 及其妻 Icep Kanasaw 被清兵處以凌遲致死，屍骨並未安葬，子孫一無從奉祀，但兩人犧牲的事蹟卻不斷在後世子孫及部落間流傳。…經族群會議商討，族群從哪裡失敗，就從哪裡站起來，火讓族群滅亡，卻也照耀了逃難族人的路徑，使得族人能夠絕處逢生。因此族人決定追祀 Komod Pazik 為火神、Icep Kanasaw 為火神太，並同時於火神祭舉行時，奉祀所有犧牲生命的先民，以慰祖先之靈並祈求先民庇祐子孫(〈火神祭手冊[23]〉2006:5)。

可以說，儀式的進行過程中，在迎神典起、祈福護身、遶境追緬等儀節之後，活動的最高潮是由五位使者(Sakizaya 族的頭目們)引火祭神，亦即拿火把去點燃他們所架設的祭祀臺，整個祭祀臺燒完後儀式才正式結束。對參與者而言，這是相當重要的步驟，意味著從一個階段邁向另一個階段的開始，也可以說是從滅族進入了重生。換言之，火的意義在此儀式中有雙重的併置：清軍以火攻滅了 Sakizaya 族，卻也給出了另一條生路，也才有如今後代子孫種種活動。

Victor Turner 曾以「閾限」(limen)的概念形容儀式通過的歷程，亦指對於一個階段邁入另一個階段之間的轉折與模糊不明狀態。換言之，也可以說社會或文化上的轉化都會經過儀式化的處理(Turner 2006:94-131)。在 Sakizaya 族人的詮釋之下，火神祭的象徵意涵在於：Sakizaya 族人經由緬懷而有了重生。也就是說，火神祭不只是祭祀祖先的一項活動，更是找回自己族群的一項活動，它象徵著 Sakizaya 族人從舊有處境邁向另一個嶄新的階段。

火神祭與族群意識的凝聚

火神祭被 Sakizaya 族人稱為「百年來首次」，其在正名運動中的重要性不言可喻。策辦本活動的主要推手之一督固・撒耘在一次訪談中說到：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 當初覺得有必要辦一個 Sakizaya 族的祭祖活動，尤其是在民國 79 年辦過祭祖大典之後。祭祖活動是每年都會舉辦，只是沒有辦的像火神祭這麼盛大，是專門為 Sakizaya 族辦的。

由此可見，火神祭本質上是原有的祭祖活動，只是舉辦的方式更為擴大而已。但是從另一方面來看，火神祭也可以說是被「發明」出來的一項儀式，不但「火神」與「火神太」是新出現的文化內容，儀式中更是增加了許多新的要素。但是無論如何，火神祭的舉辦是要強調 Sakizaya 有其自己的祖先與歷史經驗，宣示自己是個「獨立族群」的意義相當明顯。

前面說過，Sakizaya 人的正名運動肇始於 1990 年。當年，帝瓦伊・撒耘校長號召族人舉辦祭祖大典，[24] 並開始推動 Sakizaya 的正名運動。目前的瞭解是，在顧忌阿美族反彈以及 Sakizaya 人又大多沒有強烈的獨立意願下，此時的正名運動只有少數具有強烈族群意識者才會參與，領導人也只有低調地推動此一運動。一直到帝瓦伊・撒耘校長於 2003 年去世之後，一方面由於其遺願感召了許多族人，另一方面主客觀條件已日漸成熟，Sakizaya 的正名運動乃開始進入另一階段。2005 年 5 月成立 Sakizaya 新族群運動聯盟，同年 10 月 13 日便至行政院原住民委員會正式遞交正名連署書。此時正名運動可謂已正式浮上檯面，而且顯示出支持者已經比前一階段大為增加。

火神祭的原始構想肇始於何時、何人，目前尚乏確切資料。可以確知的是，在進行正名連署書的過程中，正名運動的一些核心人物已經跑遍 Sakizaya 的分佈地區：花蓮市國福里、瑞穗鄉馬立雲、壽豐鄉水璉等地，也試圖在現階段社會文化不盡相同的情況下尋求共識。火神祭的舉辦，以及其整個儀式的安排，便是族人間達成初步共識的一個呈現。

在 Sakizaya 族火神祭活動計劃書中，列出了這個儀式的四個主要目標：1.緬懷祖先、紀念先賢先烈。2.追祀民族英雄 Komod Pazik 為火神、Icep Kanasaw 為火神太。3.尋找族人、重返榮耀、找回族群名字。4.恢復族群莊嚴祭典活動(p5)。由此我們可以了解，緬懷祖先的同時就是要確定自己的根之所在。可以說，看似單純的祭祖，其實是確立 Sakizaya 族共同的祖先，也藉此宣示他們與阿美族的不同。由此也不難看出，這樣的活動清楚地劃分出族群界線，從而標示出自身族群的位置。因此，當這個活動透過宣導在各部落取得一定的回應後，也為 Sakizaya 族的正名運動注入一劑重要的強心針。

所以說，火神祭不僅是為了祭祀 1878 年犧牲的先靈，它更是一場標識族群身分的

臺灣大學學術期刊資料庫

祭儀。事實上，儀式本身就具有某種提醒與宣告的動作，因此，我們從火神祭中，一方面可以看到與祭祀相關的種種儀式作為，另一方面也同時看見為配合儀式而產生的諸多象徵意義。而這些意義便是提醒或宣告參與儀式的 Sakizaya 族人，他們重新擁有的新階段與新身份。〈撒奇拉雅族簡介〉中如此記載：

> 在火神祭中一共設計有紅、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，去除舊有厄運和晦氣；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(p15-16)。

從祭祀中，Sakizaya 族人傳承祖先的薪火，讓傳統得以延續，也在開智慧中為將來 Sakizaya 族開創新的格局。誠如，象徵物隨著代代傳承而被賦予的多重意涵一樣，刺竹是年齡階層的象徵，在儀式中則有了除去厄運晦氣的作用。炭黑，意味著隱身，也使得惡靈無法近身，祭儀中所用到的四瓣風車，分別代表天、地、右、左之神，用以招風引靈[25]。

在火神祭的活動手冊中，Sakizaya 族人以這段文字來傳達他們內心中的一個聲音：

> 自從 1878 年花蓮奇萊平原上達固部灣燒毀以來，我們沙奇萊亞族已經流浪 128 個年頭了。在這段漫長的歲月裡，我們隱藏身分投靠阿美族，不敢說母語也不敢承認自己。

事實上，火神祭就是要讓族人「敢說母語」、「敢承認自己（是 Sakizaya 族）」。因此，這場祭祀活動除了讓參與者感受共有的歷史記憶之外，也在塑造彼此間的一體感，更在標示族群身分及喚起族群意識上，具有重大的意義。也就是說，透過精心安排的祭場位置與特殊的身體展演形式，參與者在紀念傷痛的歷史事件中，展現他們的 Sakizaya 族群意識。Joane Nagel（1994）認為，文化建構可以創造出共享的意義、強化參與者的凝聚力、做為族群動員工具，這樣的觀察在 Sakizaya 的火神祭中展現無遺。

臺灣大學學術期刊資料庫

結語

本文以文化建構切入，試圖對 Sakizaya 的正名運動進行解讀。著重點有二，其一是為什麼在爭取正名過程中，文化建構的重要性那麼顯著？其二則是 Sakizaya 正名運動中的文化建構呈現怎樣的風貌？這兩個問題都必須從正名運動前的處境談起。

在加禮宛事件中落敗並開始流散之後，經過一百多年的通婚與混居，Sakizaya 可謂已淹沒在阿美族之中。換言之，人群的界線已經不再清晰，即使在一些 Sakizaya 族裔較多的村落，文化上也是揉雜交錯，很難區分阿美族的文化或 Sakizaya 的文化。因此，儘管正名運動的根苗仍然保留在各地的 Sakizaya 人之間，有些人對祖先的事蹟有較多的認識，有些人則保有較多祖先留下來的文化傳承，很顯然地，所謂的 Sakizaya 意識並不是那麼均質地分佈在 Sakizaya 後裔之間。一直要到一九八〇年代之後，在原住民運動的整體風潮下，有關祖先事蹟的歷史記憶，以及強調 Sakizaya 與阿美族有不同語言、文化的面向才被凸顯，成為正名運動中不可或缺的一個環節。

從這個角度來出發，就比較能體會為什麼正名運動的領導者那麼強調 Sakizaya 語言的證據：這是目前最能凸顯 Sakizaya 與阿美族有別的一環。根據早期的語言學者分類，Sakizaya 語常被歸類為阿美語的一種方言，這也支持了 Sakizaya 是阿美族一個支系的觀點。然而一九九〇年代開始投入正名運動的陳俊男卻有完全不一樣的看法。舉例言之，在《花蓮市原住民部落歷史重建》一書中，他指出「所列出的一百六十個日常生常詞彙中，Sakizaya 語和阿美族有極大的差異，嚴格而言，只有二十個詞彙相似，僅佔 12.5%。」（許木柱等 2003：34）對於先前的看法，他提出了這樣的解釋：由於人數上的落差，與地緣上的相近，「屬於 Sakizaya 人的聚會時，互相以 Sakizaya 語交談；但在面對阿美人時，為了能夠讓他人瞭解自己要表達的意思，就以阿美語作為溝通工具，這也讓阿美族人誤以為 Sakizaya 語和阿美語相差不大，溝通起來並不困難。」（同上引，p.40）

2000 年起，行政院原住民族委員會每年皆舉辦族語認證的活動，主要目的是培育原住民母語教學的師資。自該年起到 2004 年止，Sakizaya 語先後舉辦了四屆。經由此一過程，Sakizaya 語與阿美語的差異性被強化了，也使得許多 Sakizaya 人更確認他們跟阿美族屬於不同的群體。因此，Sakizaya 語和阿美語「很不相同」的觀點逐漸獲得共識，這樣的觀點不但被 Sakizaya 人接受，阿美人也逐漸如此認同，這個因素也成為 Sakizaya 被承認為臺灣原住民第十三族的重要理由。有趣的是，儘管強調 Sakizaya 語跟阿美語的不同，但在大多數 Sakizaya 後裔都會說阿美語，卻未必會說自身語言的情況下，在許多大型的族人活動中，通常國語、阿美語會成為溝通的主要語言，Sakizaya 語反而成為點

臺灣大學學術期刊資料庫

綴性質。這一方面反應出 Sakizaya 與阿美族之間極為複雜的關係，另一方面也構成了正名過程中不能不正視的問題。

從這個角度來思考，已故的帝瓦伊・撒耘校長提倡的「Sakizaya 族源說」確有其時代意義，但亦有其限制。一九八九年間，他參與臺南西拉雅族的夜祭，而讓他如此做的原因在於：他主張 Sakizaya 是西拉雅族的後裔，亦即該族受到鄭成功的脅迫下，從臺南平原翻越中央山脈，輾轉來到奇萊平原。因此，這次的行動實有「尋根溯源」的意義。這樣的族源主張，經過校長的宣揚之後，的確在 Sakizaya 人間獲得部分的支持。然而，這樣的主張等於從根本處切斷了 Sakizaya 與阿美族的關連，在 Sakizaya 不願公開得罪阿美族、而阿美族又普遍抱持懷疑態度的情況下，此一說法並未獲得進一步的發展，更何況其有不易真正證實的難處。[26]

另一種不一樣的族源說法，來自於政大博士班的學生陳俊男（1999）。他根據一些學者的研究以及西荷時期史料文獻，證明 Sakizaya 人在花蓮奇萊平原上居住活動的歷史，可以往前推到四百年前──也就是說明鄭時期之前 Sakizaya 即已住在奇萊平原，堪稱此地道地的原住民。很微妙的是，儘管此一主張有文獻資料的佐證，似乎比較接近歷史真相，但可能其明顯地挑戰了帝瓦伊・撒耘校長的說法，迄今尚未得到太多人的公開認同。

在以上兩個祖源說對峙的情況下，較晚才發展出來的火神祭後來居上，成為正名運動過程中有關祖源的最主要歷史記憶。[27] 如前面所言，此一儀式以加禮宛事件為族群歷史的起點，一方面尊奉事件中的兩位受難者為「火神」與「火神太」，並視之為族群共同的祖先；另一方面，這個事件後阿美族收容、庇護 Sakizaya 人的事實也得以被照顧到。第四節中提到，與阿美族關係的難捨難分，使得正名運動顧預曲折。這樣的主觀上顧慮，也使得正名運動中的文化建構呈現出一種特殊的雙重基調：既要強調與阿美族的差異，也要跟阿美族有所區隔。第五節則以服飾為例來加以說明。

總之，因為 Sakizaya 的社會文化幾乎皆已「阿美化」，一方面為了符合官方（甚或一般社會大眾）成為一個獨立族群的要求，另一方面也要有自己的文化以便強化族群意識，創造、發明乃成了不得不然的選擇，火神祭、代表族群傳統的服飾都具有此意涵。而文化建構的主要目標便是凸顯族群界線。有趣的是，在建構的過程中，與阿美族的關係仍是難分難捨。第五節有關服飾的討論中提及這樣的一段話：「我們不是泛藍，也不是泛綠，我們跟阿美族一樣都是泛紅的，但是阿美族是鮮紅，我們是暗紅。」這意味著服裝若作為刻意創造出的族群邊界，其不但具有區分的作用，也同時具有連結的作用。

臺灣大學學術期刊資料庫

這讓作者想起 Fredrik Barth（2000）對邊界概念的反省，也想以此為起點談談未來的一些研究構想。

本文的分析，相當程度依據 Fredrik Barth1969 年提出的邊界理論。然而九０年代之後，對於此一架構已有不少修正。首先在 1969 年的著作中，Fredrik Barth 非常強調族群邊界對族群意識的重要性，相對地文化就似乎比較不受重視。但追究 Barth 的原意，邊界的意義系統仍有賴文化邏輯來支撐，因此文化仍是不容忽視的環節，而在晚近的研究中此一面向越來越被強調。事實上 Barth（1994）在 Vermeulen 與 Govers 合編的一本論文集中即已指出，文化在族群研究上扮演重要的地位。而 Eugeen Roosens（1994）在同一本論文集中以荷蘭的外來移民為例，指出親屬是維繫族群意識最主要的來源，其作用較之族群接觸與族群邊界更為重要。必須特別強調的是，此時所謂的親屬不盡然是有清楚血緣、婚姻關係的一群人，而可以是以親屬做為一種隱喻，將一群人視為大家族的成員。這便涉及了文化的作用。這個例子可以作為撒奇萊雅研究的借鏡。

由於撒奇萊雅在被清軍打敗並強迫遷社後，與阿美族混居並受到阿美族的庇護，在正名過程中應如何顧慮阿美族的感受是頗重要的一個考慮。在正名成功後的介紹撒奇萊雅族的紀念冊中，族人將阿美族稱為「永遠的母族」，這樣的用語與文化邏輯都相當具有阿美族的味道。諸如此類的現象頗值得進一步探討。不過，在社會文化已大多「阿美化」的情況下，在重建族群邊界與意識的過程中，文化建構未必都是阿美文化的延續與創新，反而可能揉合了漢人、西方等不同文化成分，如何從這樣的角度思考族群與文化的關係，應該是個值得繼續思考的課題。

另一方面，此時的文化觀已經與早期不同，亦即不是強調文化的客觀面向而是比較注重主觀的層面，因此個人的經驗、意識受到高度的重視。像 Cohen(1994)即曾強調邊界與意識之間的複雜關係，這就使族群研究與認知發生關連。而 Levine(1999)在 Reconstructing Ethnicity 一文中，也直指認知是當代族群理論的缺露面向（missing dimension）。Barth(2000)更是在其反思界線理論時，引用 George Lakoff 的認知理論，認為先前的邊界理論太強調區分，其實反映的是西方的世界觀，若要真的從當地人的角度出發，則他們在看待邊界時有可能強調的反而是連結。前面指出 Sakizaya 服飾的例子只是一個起點，後續的研究能否正面回應這樣的問題，必須仰賴更多的田野資料。

此外，由於撒奇萊雅族群運動目前仍在發展中，許多有趣的現象也不斷出現，以上只是根據現階段資料所做的初步分析，更深入的探討與分析有待於來日。換言之，在當代政治經濟的脈絡下，這個新興原住民族群的誕生，其文化建構應被放置在什麼樣的位

臺灣大學學術期刊資料庫

置？是呼應國家機器對族群團體的想像，抑或可以從消費經濟邏輯來加以瞭解？還是文化創造本身在被行動者有意圖的發明之後，某種程度也能形成具有自主性的運作邏輯？這些都是有趣而值得進一步探索的課題，值得做為未來研究的起點。

附　註

1. 由於方言上的差別，若干地方的族稱為 Sakiraya 或 Sakidaya 而不是 Sakizaya（參見潘繼道 2008：36）。族稱之中譯則除了「撒奇萊雅」之外，亦有「沙奇萊雅」、「撒基拉雅」、「奇萊」等不同用法。本文除了引文保留原來的使用方式外，一律採用目前官方統稱的 Sakizaya 與撒奇萊雅。
2. 潘繼道指出撒奇萊雅族在清代分成六個主要部落，即 Dagubuwan、Navaguwan、Chibaugan、Damasaiidan、Duabun、Bazik(2001:39)。詳細說明請參閱潘繼道(2001)《清代臺灣後山平埔族移民之研究》。
3. 來自宜蘭平原的噶瑪蘭人是否為一個「族」，是值得討論的一個問題，但本文不擬涉及。此處要指出的只有一點：以新社一帶為主、原先具有平地原住民身份且被歸類為阿美族、後來又復名為噶瑪蘭的一群人，對花蓮地區的其他人群而言被視為是加禮宛人。
4. 此處事件名稱沿用官方文書，Sakizaya 人稱此一事件為 Takobowan 事件。詳見後文。
5. 「花蓮縣撒基拉雅達固部灣文化發展重建協會」於 2004 年 7 月 10 日改名為「花蓮縣撒基拉雅族發展協會」。
6. 此一簡要過程可參考：《撒奇萊雅族簡介》，花蓮：花蓮縣政府原住民行政局，2007 年元月 17 日。
7. 亦有人將之譯為「根基論」（例如王明珂 1997）。
8. 英文有時亦稱之為 situationalism, instrumentalism，中譯則有「情境論」、「工具論」的不同表達方式（參見王甫昌 2003,王明珂 1997）。當然，在「環境論」、「情境論」與「工具論」之間，仍有不少差異，但本文不擬細論。
9. 原來的文章是 Brubaker 與 Loveman、Stamatov 兩人合寫（2004)。
10. 在 Sakizaya 正名運動過程中，如何用中文來稱呼自己，一直有很大的爭論。包括撒

臺灣大學學術期刊資料庫

基拉雅、奇萊等詞都曾被使用過。到正名運動通過前夕，才經由投票方式決定使用「撒奇萊雅」為中文名稱。

11. 與四維高中僅有一街之隔，相距數百公尺。

12. 該書指出有關 Sakizaya 祖先源流的傳說之一是這麼說的：「最初祖先在美崙山（飽干、舞鶴稱為 Pazek，歸化稱為 Padek，其他阿美語稱為 Parek）的東北方、花蓮港高爾夫球場西北方的 Na-raratsan-an，跟荳蘭、薄薄、里漏、七腳川的祖先居住在一起。在此地準備要分社，並以豎立的槍枝來比較人數多寡。這時 Sakizaya 人把部分的槍枝藏匿起來，如此好像人數比較少，因此就把其他社的人分一些到 Sakizaya 這一邊。而後來遷到稱為 Kobo 的地方…」。另一則傳說則是「在太古時期，有一位名叫 Votots 的男子與一位名叫 Savak 的女子，他們從 Na-raratsan-an 的地裡出來，並且結為夫妻。另外，還有一位名叫 Kurumi 的女子，不知道是從哪裡來的，她有一位叫做 Sayan 的女兒。他們都是 Sakizaya 人的祖先…」(移川子之藏等 1935：502-503)。

13. Turoboan 的中譯自清代文獻以來皆慣用「哆囉滿」。但基於「忠實引述」的原則，部分中譯仍不予更動。

14. 編目日期為 1997 年，實際出版日期為 1999 年。

15. 詹素娟（1998：38 附註 15）對於鮑曉鷗此文造成的影響有相當詳細的說明。

16. 參見 Barao 2001:164。

17. 《撒奇萊雅族簡介》，花蓮縣政府原住民行政局，2007 年。

18. 《撒奇萊雅族簡介》，花蓮縣政府原住民行政局，2007 年，第一頁。引號為原文本來就有的。由於此一簡介為花蓮縣政府原住民行政局所出，而督固・撒耘目前任職於此，經訪談確認此段宣言乃為他所撰寫。

19. 資料來源：http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2005/sakizayabbb/main/index.htm。奇萊族是 Sakizaya 的一種音譯。

20. 亦即文獻上所稱的加禮宛事件。Sakizaya 人很清楚，稱為加禮宛事件是以加禮宛（噶瑪蘭）人為主體，稱 Takobowan（達固湖灣）事件則是以 Sikizaya 人為主體。

21. 官方也是活動經費的主要來源，因此火神祭的許多安排（例如地點、時間）要得到官方的同意，而官方除了族群認定上有決定權之外，基於觀光方面的考慮也會對活

臺灣大學學術期刊資料庫

動計畫提出看法。

22. 包括國語、阿美語與跟 Sakizaya 自己的語言。

23. 〈火神祭手冊〉，2006 年 7 月，未出版。

24. 詳細的舉辦過程尚待另文介紹。

25. 〈火神祭手冊〉，2006 年七月，未出版。

26. 雖然正名運動的過程中，也曾計畫到臺南參訪，設法進一步瞭解 Sakizaya 與西拉雅的關係，但這樣的構想早就被束諸高閣。

27. 至於許木柱教授提出的「Sakizaya 北來說」，並未受到族人的正面支持。

引用書目

王甫昌

2003 《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學。

王明珂

1997 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。臺北：允晨。

不著撰人

2007 〈消失的奇萊族〉。http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2005/sakizayabbb/main/index.htm，2007 年 12 月 30 日上線。

李來旺

1996 〈臺窩灣人與奇萊平原的撒基拉雅人〉。刊於林白涓 2000《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》。附錄十二，頁 155-158。國立花蓮教育大學國民教育研究所碩士論文。

花蓮縣政府

2007 《撒奇萊雅族簡介》。花蓮：花蓮縣政府。

林修澈

2006 《Sakizaya 族的民族認定期末報告》。行政院原住民族委員會委託國立政治大學原住民族研究中心。

陳俊男

臺灣大學學術期刊資料庫

1999 《奇萊族(Sakizaya)人的研究》。國立政治大學民族學系碩士論文。

許木柱等

2003 《花蓮市原住民部落歷史重建》。花蓮市公所委託慈濟大學人類發展學系暨研究所。

移川子之藏、宮本延人及馬淵東一

1935 《臺灣高砂族系統所屬の研究》。臺北：臺北帝國大學土俗人種學研究室。

康培德

1997 〈南勢阿美聚落、人口初探：十七到十九世紀〉。《臺灣史研究》4 (1)：5-48。

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》。臺北：稻鄉。

詹素娟

1998 《族群、歷史與地域—噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）》。國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文。

潘繼道

1992 《清代臺灣後山平埔族移民之研究》。東海大學歷史學研究所碩士論文。

2001 《清代臺灣後山平埔族移民之研究》。臺北：稻香。

2002 〈晚清「開山撫番」下臺灣後山奇萊平原地區原住民族群勢力消長之研究〉。《臺灣風物》52(4):39-94。

2008 《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：東臺灣研究會。

謝世忠與蘇裕玲

1997 〈傳統、出演、與外資—日月潭德化社邵族豐年節慶的社會文化複象〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》53：145-172。

Barth, F.

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

1994 Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity. In Hans Vermeulen and Cora Govers eds. The Anthropology of Ethnicity—Beyond Ethnic Groups and Boundaries. Pp.11-33. The Netherlands: Het Spinhuis.

2000 Boundaries and Connections. In Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values. Pp.17-36. London: Routledge. Borao, Jose

臺灣大學學術期刊資料庫

Eugenio
1993 The Aborigines of Northern Taiwan According to 17th Century Spanish Sources. Newsletter of Taiwan History Field Research（《中央研究院臺灣史田野研究通訊》）27:98-120.

Borao, Jose Eugenio Mateo, ed.
2001 Spaniards in Taiwan, vol. 1（1582-1641）. Taipei : SMC Publishing Ing.

Brubaker, Rogers
2004 Ethnicity without Groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov
2004 Ethnicity as Cognition. Theory and Society 33:31-64.

Cohen, Anthony P. ed.
1994 Self Consciousness :An Alternative Anthropology of Identity. London: Routledge.
2000 Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values. London: Routledge.

Connerton, Paul
2000 《社會如何記憶》。納日碧力戈譯。上海：上海人民。

Gil-White, Francisco
1999 How Thick Is Blood? The Plot Thickens: If Ethnic Actors are Primordialists, What Remains of the Circumstantist/ Primordialist Controversy? Ethnic and Racial Studies 22:789-820.
2005 The Study of Ethnicity and Nationalism Needs Better Categories: Clearing up the Confusions that Result from Blurring Analytic and Lay Concepts. Journal of Bioeconomics 7: 239-270.

Hobsbawm, E. J.
1982 Introduction: Inventing Traditions. In The Invention of Tradition. E. Hobsbawm and T. Ranger, eds. Pp. 1-14. New York: Cambridge University Press.

Leach, Edmond
1954 Political Systems of Highland Burma. London: London School of Economics and Political Science.

Levine, Hal B.
1999 Reconstructing Ethnicity. The Journal of the Royal Anthropological Institute 5(2):

臺灣大學學術期刊資料庫

165-180.

McKay, James

1982 An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilizationist Approaches to Ethnic Phenomena. Ethnic and Racial Studies 5/4:395-420.

Moerman, Michael

1965 Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue? American Anthropologist 67:1215-1230.

Scott, George M. Jr.

1990 Resynthesis of the Primordial and Circumstantial Approaches to Ethnic Group Solidarity: Towards an Explanatory Model. Ethnic and Racial Studies 13/2:147-171.

Roosens, Eugeen

1994 The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity. In The Anthropology of Ethnicity—Beyond Ethnic Groups and Boundaries. Hans Vermeulen and Cora Govers, eds. Pp.81-104. Amsterdam: Het Spinhuis.

Negel, Joane

1994 Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. Social Problems 41(1):152-176.

Norton, Robert

1993 Culture and Identity in the South Pacific: A Comparative Analysis. Man 28(4):741-759.

Turner, Victor

2006 《儀式過程：結構與反結構》。黃劍波、柳博斌譯。北京：中國人民大學。

Vermeulen, Hans and Coro Govers, eds.

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

臺灣大學學術期刊資料庫