

第三章 賽夏族 tanohila:氏族「族群認同」的社會文化分析

族群雖是基於某種血緣關係、語言與傳統而形成的社會現象，但也不可避免地會隨著所處之政治、社會、文化環境的不同，而在認同、意識和關係結構上做相應的調整（徐正光，1994：12）。因為我們能從社會傳遞和環境中得到刺激跟教育，使得對某族群的特定傾向以固定的形式發展，使得我們操一種語言，產生這樣的而不是那樣的觀念和期待，產生對某族群而不是其他族群的認同情感。意即在社會文化逐漸轉型或改變時、族群間因接觸與互動發生漸進的文化合成、或個人本身進入新的社會或環境時，為了融入、適應或和諧共存所會採取的對應態度。Max Waber (1997：20)在討論族群關係時，認為透過和平的方式從原來的社會（mother community）脫離或遷居，對原始社會的記憶會因為一些繼續存在的因素而維持，因而產生強高度的族群認同，其原因包括：1. 分享的政治記憶，2. 傳統的儀式，3. 強而有力的親屬關係。這樣的論點我們能很容易理解，畢竟正面的歷史記憶，能夠更強化對原生族群的認同。故在任何區域，若缺乏或停止這些因素的連結，族群認同很容易就會消失。而賽夏族人在已然多樣的生活形態，聚居與散居與異族接觸的機會相對提高。在族群聚居的地域，卻與大量客家人混居，散居於外地的自不遑多論，也因此似乎有減少個人「自我意象」的傾向，在區分族群的單位，包括在社會或地理分佈的邊緣，常有模糊的地帶產生，本章試圖透過對賽夏族社會文化面向的分析，了解凝聚我族意識的主要動力為何？什麼樣的文化意義體系能夠持續族人的認知？

第一節 通婚、婚俗儀式與族群認同

傳統賽夏族的婚姻以一夫一妻的嫁娶婚為主，婚事向來由尊長作主，但個人擁有自主權。因受限於賽夏族的婚姻禁忌，每個姓氏的分佈非常不平均，又有個別姓氏聚居的情形，有時想要鄰近部落找一適當的配偶，勢必會產生困難，所以往往不得不突破地形上、距離上的阻礙，而與遙遠地方之人通婚，在內婚的前提下，事實上也間接達成族群整合的目的；換言之，因為在有往

來同一流域鄰近地區無適婚對象，甚至會到不相往來的不同流域、不同亞群去尋求婚配，由婚姻圈的擴大，隨之而來擴大其在族群內交誼和見聞。但另一方面來說，由於父系中心主義取向，以及婚姻關係和母系關係的聯繫，雖使婚姻圈範圍變大，可是「婚姻困難」的情形依舊存在，在部族內婚意識不是十分牢固的狀況下，因而在族群的邊緣以及異族接觸頻繁的地區，和其他族群通婚的比例會很高（馬淵東一，1941）。其後，隨著部落人口因不同的需求逐漸外移，與外族通婚的情形儼然成為常態，連帶在婚俗儀式上也產生很大的影響，個人在面臨人生重要的過程時，傳統的過渡儀式往往受到挑戰，本節主要從 tanohila: 氏族的通婚狀況與婚俗儀式，討論族群文化的合成情形，與家族成員之族群認同之變化。

一、通婚的影響

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

【表 3-1】 tanohila:氏族日阿拐派下 2003 年通婚概況

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

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

二、婚俗儀式的選擇

簡單來說，賽夏族傳統的婚俗對於男女雙方均有特殊的儀式與程序，過去因為生活環境較為封閉，移出情形不普遍，雖然早期與客家人混居，但大

多會採用傳統儀式。因而在婚姻儀式的進行，視婚嫁雙方的族群身份，在訂婚或結婚使用雙方的婚俗，或常混合進行，賽夏族傳統婚俗儀式如下³⁵：

1、訂婚

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

2、結婚

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

3、回娘家

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

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

不過在本研究的討論中，似乎以找不到純粹傳統的賽夏族婚姻儀式，無論訂婚跟結婚，在第三代之後，大多已簡化，不特定婚嫁對象連帶嫁娶形式

³⁵日智衡提供。

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

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

第二節 社會化與族群認同

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

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

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

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

人移出部落日益增多，落腳生活當地的生活習慣與民情風俗對於傳統文化的傳承，似乎有著衝擊性的影響。

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

就這樣模糊、凌亂的社會化歷程，經常迫使原住民的人格世界完全暴露在各式各樣相互衝突與對立的人生境遇中。諸如維護傳統與追隨潮流的衝

突、族群意識提升與大社會同化的衝突、有母語學習與漢語表達的問題、有部落主義與都市化衝突、有保留地開放或保護的問題，這些從實際到抽象價值所形成的種種錯亂，均是原住民人格養成的威脅。逐漸的，原住民從幼年開始無從在社會化過程中獲得統合的訊息，導致生活失去核心，記憶零零碎碎，組織散漫鬆垮，難做系統性規劃。零碎化的結果，使許多原住民的生活喪失層次感，對沒有統合自我的能力的原住民來說，自身族群認同也往往會產生問題。

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

若堅持從血緣的角度來看，所謂「純粹」的賽夏人似乎是不存在，但是有血緣關係我們就能說一個人是純粹的賽夏人嗎？而事實上「血緣」對於 tanohi la: 氏族來說，所具有的意義並非絕對。從社會化的歷程來看，R. Benedict (1976: 19) 曾假設，若一個西方家庭收養了一個東方兒童，那麼這小孩可以學習英語，他對養父母的態度和周圍的小孩沒有兩樣，他長大後對職業的選擇，也與他的同伴相近。被收養的小孩所學習的是收養他的社會的整套文化特質，而他所落生之文化特質，則對他一無影響³⁶。相對於 tanohi la: 氏族，收養的情形也不在少數，從日阿拐本人來說，正印證了這樣的假設，阿拐原為大陸閩籍人氏，被賽夏族人收養之後，原生地之文化已對其毫無意義，受到賽夏族父母的教化，成為道道地地的賽夏族人，日治時期在樟腦利益上傾向維護族群的利益，成年後成為賽夏族的頭目受到族人的擁戴。阿拐也因婚後膝下無子，收養五男一女，整個日阿拐家族雖為賽夏族人，

³⁶ 參考 R. Benedict 原著、黃道林譯，1987《文化模式》台北巨流，頁 19

事實上都是透過收養的過程，在部落中成長，受賽夏文化的薰陶。再舉日繁雄為例，其本為苗栗獅頭山地區的客家人，現在是賽夏族中人人尊敬的耆老，也是賽夏族裡有名的傳統雕刻藝術家，在部落中的小學教授母語課程，對於賽夏族傳統文化的傳承不遺餘力，至於客家文化，除了流利的客家語，同樣沒有很大的意義。另外還有張進生的子女也都是透過收養而成為賽夏族人，以張進生在家族裡的地位也造就了完全的賽夏兒女。當然，並非所有被收養者都會成為賽夏人，不過這也證明了父母教養在社會化過程中所造成的影響，父母的不認同往往子女也會傾向於不認同，大房所收養的長子張石水即為一例。

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

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

第三節 語言使用與族群認同

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

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

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

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

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

但是，老一輩的耆老們，由於大多受日本教育，除了自己的母語之外，也僅會說日文，反觀年輕一輩的族人，受到大環境的衝擊，官方語似乎已經是必要的溝通語言，另一方面透過學校教育，始學習到自己的文化，但卻不

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

然而形成族群的因素有很多，這些因素會隨著時代、隨著族群間互動的情形增加，而漸漸轉化，而這些轉化的過程並不一定都是負面的，Anthony D. Smith (1997) 強調族群意識是持續的，雖然有時候不明顯，形成族群的因素雖然改變了，卻不會影響族群意識的持續與穩定。對賽夏族人來說，語言就是其中一種，tanohila: 氏族日阿拐派下的成員，幾乎有一半一上非但不會說賽夏語，連聽都聽不懂，甚至從來沒有接觸過賽夏語，但是卻都不影響他們對賽夏族的認同，當然也不會因為不會講賽夏語而對賽夏文化一無所知。正如現在居住在台灣的所有居民，究竟哪一個語言才是母語？如果要說河洛語是母語，那麼被區分在四大族群中不屬於河洛的人，是不是也不能成為一個族群？如果要說官方語的認定，似乎也具有很大的爭議，對於原住民的母語何以如此強求？是不是又是另一種歧視？與同化原住民的另一種手段？縱使如此，賽夏族人在認同上卻鮮少因為語言現象的轉變而呈現變異，在族群接觸的過程中，南群賽夏與他族的頻繁互動，。近年來政府對於原住民的政策，傾向於母語的維護，而將社會福利政策的對象加以限制。當然我們不得不承認母語在某面向來說，是有助於傳統文化的維持，但是反過來說語言並不是維護傳統的一個必要條件，對於在語言使用呈現極大變異的賽夏族來說，這無疑是戕害族人競爭的條件。

第四節 祖靈祭、祭祖與族群認同

從前面章節中，我們可以了解到，賽夏族因受到客家人影響，信仰佛、道兩宗不在少數，而無信仰者在族內也並非異類，因此要探討宗教信仰是否造成認同的變異，並不是那麼的具有直接的影響力。在賽夏族人的心中，宗

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

一、祖靈祭

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

家的人，我熱愛我的家族和我是賽夏族人的事實。」這樣的情形在其接觸更多的族內事物逐漸升高，當然也同樣展現在 tanohila: 氏族的內部紛爭上。這反映了身為養子卻熱衷族內事物，對於賽夏族的高度認同並不亞於血統純正的族人，其隱含的正是對於祖先崇敬隨之而來的認同因素。

二、祭祖

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

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

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

小結

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

對原生家庭的心理依附，隨之而來會產生的問題就是改姓氏的問題，既然氏族影響個人非常的深遠，那麼想象徵氏族的姓氏想必就擁有非常崇高的定位，連古人都說：「行不改名、做不改姓。」可見姓氏在傳統的中國社會裡面都應該要是堅定不移的，那麼何以在 tanohi la: 氏族中，卻出現有張姓者？初步訪問的過程發現有兩種因素，其一為日阿拐的原生家庭姓「張」（二房）；其二，阿拐收養之四子原生家庭姓「張」。表面上看來，對於家族的認同與非改姓的家庭是一樣的，亦即對祖源的忠貞。回到現實的生活環境來討論，二房與四房的子孫，遷出部落的人相對於大房、三房與五房少很多，也就是大多數的二房與四房子孫定居部落者眾，在前面行文我們不斷提及，部落早年就已經與客家人混居至今，是不是有受到環境與時代的影響，因怕被漢人歧

視，所以要避免會被歧視的因素存在，而日姓在當地大家都知道一定是賽夏族人，因而要改一個比較普遍的姓氏，而正好阿拐與其收養兒子均姓「張」，就名正言順改了姓氏。這樣的隱藏性認同並沒有影響到兩派下子孫的認同。

總結來說，雖然語言與宗教是構築族群邊界的重要機制，但用來作為認定族群的標準，並不適用。而血緣、原生家庭與改姓氏的因素在本研究中，並未有充分的資料加以佐證，因而不做結論性的思考。如果我們想要更加深入與廣泛的討論族群接觸對族群認同造成的影響，應該要從個人的心理層面繼續分析。