

從人群到族群：
論Sakizaya的消失與生成

蘇羿如

國立東華大學多元文化教育研究所博士

國立東華大學博士後研究

摘要

本文主要目的在於探討臺灣原住民從人群到族群的團體型態變遷與認定，並以Sakizaya人的消失和Sakizaya族的生成做為例子加以論述。有趣的是在探討臺灣原住民族群團體時，大多著眼於原住民各族正名（族名）的族群觀，而各族族名的出現，主要又與日治時期的分類與命名有關，在此之前的原住民聚集為群體的狀態，亦即人群觀則較少受到關注。可以說，這篇論文的價值就在於指出臺灣原住民從「人群」到「族群」轉化的特殊現象。其中原住民族群團體範疇又可分為「臺灣原住民族」及「臺灣原住民各族」。

就「臺灣原住民族」和「臺灣原住民各族」而言，前者是1980年代原住民捍衛生存處境而蘊生的族群團體泛稱型態，後者則是從日治時期以來對原住民進行族群團體的劃分與延用。也因為建立了臺灣原住民各族群團體的劃分方式，在各種主客觀條件的交錯之下，有了日後原住民爭取正名運動不斷上演。然而，在族群團體之前則是更早期的原住民部落式的人群劃分，此劃分方式主要是依血緣關係與地域性所進行人群的區隔。

而Sakizaya的正名所提出的訴求，恰恰歷經人群和族群的分類世代。推動Sakizaya正名的核心人物，將Sakizaya族的消失歸結於受到清代的加禮宛戰役的影響，因而展開正名運動，但將Sakizaya劃歸成阿美族卻是在日治時期的族群分類之中。可以說，若將Sakizaya（1630-1878）稱為Sakizaya「人」，那麼人群的形成著重的是過程，亦即依血緣關係的擴張或地域性遷徙而成群的群體狀態。而日治時期開始到當代2007年Sakizaya「族」的正名成功，族群團體所重視的是分類的判準，像是依照語言或文化習俗等判準。換言之，族群團體的出現代表的是知識分類形構而成的團體型態。從日治時期沿用至今，不僅促成Sakizaya人努力進行和阿美族在語言與文化的區隔，以此成為一個新興的原住民族群團體，同時此一分類知識的建構，也成為當

從人群到族群：論Sakizaya的消失與生成

代原住民社群正名運動的重要先決條件，相信只要找到具有可區辨的特徵，就能使得族群團體界線變得明確，如此一來也使得以往的人群概念逐漸式微。

關鍵字：臺灣原住民族、臺灣原住民各族、Sakizaya人、Sakizaya族

壹、前言

在撰寫博士論文時，閱讀到馬淵東一所撰寫的一篇文章，談論〈臺灣原住民族的分類——學史的回顧〉。¹在這篇文章中主要是將幾位著名研究臺灣原住民的日本學者們，所進行的原住民分類逐一列出，有7族、9族、12族等劃分。而這樣的族群分類和我在閱讀清代文獻時，看到使用「社」為人群單位的文獻資料，是很不一樣的感受。感受不同的主要原因在於記錄清朝文獻中的「社」名，有些仍在當代田野中能夠聽到當地居民持續沿用著。當時內心很好奇「社」和「族群」的範疇是怎麼界定的，兩種範疇彼此之間的關係該如何理解，才能貼近於對原住民群體的認識。雖然懷抱著這樣的好奇，但我並沒有在博士論文中回答，主要考量是自己論文的主軸，在於探討Sakizaya族的生成歷程，除了針對不同時期的Sakizaya進行分析之外，同時亦關切該族群的生成條件。其次，則是受限於自己的語言能力，由於無法閱讀日本文獻，雖然拜讀了馬淵東一的臺灣原住民族分類1文，知道了他所列舉出不同學者的分類結果，但並不清楚馬淵東一本人，是否對於何以要進行對臺灣原住民族分類，曾在其他日文研究報告中有過進一步的說明。基於這兩項因素的考量，也就沒有處理這項令自己好奇的議題了。

很驚喜地，2014年由馬淵東一所撰寫的《臺灣原住民族移動與分布》1書，在楊南郡先生的譯作下出版，這本書的出版對我而言可謂如獲至寶，翻開該書第1篇章，直接探討的就是我曾閱讀過的〈臺灣原住民的分類——研究史的回顧〉完整內容，加上楊南郡先生的詳細譯著，對於日治時期學者們所進行的臺灣原住民分類，總算有了較清晰的理解。而馬淵東一敘述筆法，像是跟著他走訪臺灣原住民各族及綜合調查資料後，所開展出對現象直觀的

* 特別感謝三位匿名審查委員寶貴的意見，使本文論點得以清晰。同時感謝臺灣文獻編輯委員會的協助，及張家榮先生費心預校。文章內容如有任何疏漏，皆由本人負責。

1 馬淵東一，〈臺灣原住民的分類——學史的回顧〉，收錄於森丑之助原著，宋文薰編譯，《臺灣蕃族圖譜》（臺北：南天書局，1994年）。

研究報告，不僅讓讀者知道現況同時也能明瞭該現況的限制。舉例來說：他在第1篇的第1頁中，即言明：

一般研究者，開始和部落人接觸的階段，只是站在調查研究者的立場，做分類的工作，從來未曾從部落人本身的觀點，做更正確的分類。我們要記取這樣的教訓：研究者把一群人認定為某一個種族，其實這樣的認定，不一定和族人本來就有的「伙伴意識」符合。²

即便馬淵東一才提出應該關注部落人對種族分類的觀點，但隨後他又說：

種族的分類，表面上似乎簡單、易做，但是，如果細查個別的情況，容易引起某種異議。假如因為我們見聞不多，過度把重點放在個別的地方性差異，或者是過度相信原住民本身的主觀性質分類，那麼很容易逸脫種族的全面性瞭解。³

馬淵東一所提出的要具備部落人的觀點，同時又不能過度相信原住民本身的主觀分類，恰恰反應出分類如何得以周延的挑戰。而這項課題基本上是不分東西方，且歷時性地直至今日，在探討個人族群身分認定或新興族群團體的出現，追本溯源都會碰觸到分類的類別如何形成，以及族別選擇的主觀性考量是什麼等等的討論。而臺灣原住民各族的分類會變成1個課題，大抵在時間上是在日治時期開始變得明顯，相較於日治時期透過國家力量在部落設置駐在所，及日本學者深入部落展開對臺灣原住民實地探查的詳細紀錄資料，清代對於臺灣原住民的分類，則採取的是大範疇的原則性劃分，亦即熟番、

2 馬淵東一著，楊南郡譯著，《臺灣原住民族移動與分布》（臺北：行政院原住民委員會、南天書局，2014年），頁3。

3 馬淵東一著，楊南郡譯著，《臺灣原住民族移動與分布》，頁4。

生番。⁴這種原則性的劃分有著清楚的界線，從清朝的國家立場出發，以納稅、服役及接收教化為準則，凡是符合這3項基本準則，則歸屬為熟番，反之則為生番。而在這兩大類屬之下則涵蓋臺灣各地不同的番社，這些番社名有不少仍沿用至今，大體來說番社和現今部落是相近的概念，番社的名稱即是居住在裡面的人主觀認定自己的方式。舉例來說：薄薄社、里漏社等等，這些出現在清朝文獻中的社名，在我進行博士論文調查時，依舊能聽到老人家用這樣的稱謂介紹自己是哪裡人，像是：我是薄薄那邊的人。可以說，清代的社名不僅反映出原住民社群所處地理位置的大致範圍，同時也是血緣關係網絡的所在地。

然而，到了日治時期，除了保有具備原住民主觀認知的社名及人群之外，另外，藉由學者們的調查工作，提出了跨地理範疇且具有語言、風俗等知識體系的分類方式，即是現今的原住民各族群。日治時期原住民各族群的提出，是人群與族群分類的重要分野。相較於具有伙伴意識的原住民人群，並依其所處地理位置和血緣關係網絡所構成人群範疇，原住民各族群則更加著重在擁有相似客觀條件所構成的群體範疇。有趣的是，不同學者認定的相似客觀條件不盡相同，也因此在各族劃分上又有所差異。

有了臺灣原住民在清代的「人群」與日治時期「族群」的基本理解，重新來審視當代臺灣原住民各族蓬勃的正名運動，就不難理解要求正名的族群，必然是和族群分類不適用於原住民主觀認知和生活經驗有著直接關聯性。就此而言，正名運動主要對應的是日治時期以客觀條件為判準所構成的群體分類。即便正名運動的發起必定涉及族群成員的主觀動機，但推動過程中是否具有關鍵的客觀條件為證明，似乎更為重要。可以說，以地理條件和血緣所構成的人群和是否被認定為同一族群，不僅是極為不同的群體概念，

4 另外還有一個類別是夾在生番、熟番之間的「歸化生番」。柯志明指出：這個類屬的產生，明顯地是一時失察的結果，它發生在康熙末年與雍正初年，當時因為朝廷（特別是清世宗新登基時）好大喜功，地方官遂透過象徵性的歸順儀式（獻納鹿皮餉給清廷，但通常是名義上的，不少是由地方代納）招徠了不少界外生番；但是，隨後發現這種作法與原先分界隔離的構想嚴重牴觸，迅即在雍正朝中期廢止。見柯志明，《番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權》（臺北：中央研究院社會學研究所，2001年），頁3-4。

同時在當代頻繁的個人移動變遷之下，以人群為基礎的群體觀已逐漸式微，取而代之的是族群為基礎的群體觀。而在此趨勢之下，Sakizaya族的正名，卻是1個有趣的異數。推動Sakizaya正名的核心人物，將Sakizaya族的消失歸結於受到清代的加禮宛戰役⁵的影響，因而展開正名運動，但將Sakizaya劃歸成阿美族則是在日治時期的分類中。就此而言，Sakizaya族的正名從時間序列上來看，不僅歷經清代、日治時期直到當代的中華民國不同政黨執政，更重要的是在這段歷程中反映出不同原住民群體觀的轉化與認定方式。本文嘗試從西方族群團體的理論視角出發，探討群體怎麼出現的。之後回到當代臺灣社會脈絡中，兩種主要的原住民團體型態及其分類意識，亦即臺灣原住民族及臺灣原住民各族的討論，其中臺灣原住民各族延續自日治時期的族群分類概念，同時亦涉及現今臺灣原住民各族的族群認定，而臺灣原住民族則是跨原住民各族之上的原住民統稱範疇。最後則以Sakizaya的例子，說明人群到族群的轉變與認定。

貳、族群團體概念的論述視角

在進行群體觀的轉化討論之前，似乎有必要針對群體的概念先有所認識。有關族群團體的討論，向來就是族群研究中的核心課題，它之所以重要的原因，就在於如何理解族群團體，將密切關連到我們對族群團體在日常生活中的實存現況的認識。而將群體概念從靜態實體理解成動態過程的概念，可以溯及到Barth開創性的觀點。⁶Barth強調族群並不是由一群擁有同樣文化特徵從而與外界有所區別的群體，認為對族群的理解應該轉向是隨著邊界不斷產生變化的社會組織，Barth將族群團體從靜態的文化要素構成，轉

5 Sakizaya人則將此戰役稱為：達固湖灣戰役。

6 Barth, F. "Introduction". *Ethnic groups and boundaries: The social organization of social differences*. (London: George Allen & Unwin, 1969).

變為動態的邊界移動說，至今仍在族群研究論述中扮演舉足輕重的角色。易言之，唯有從以往將族群視為是具有實質不變文化內涵的群體，轉向隨著邊界的劃定而會產生不同變化的組織樣貌和內涵，才能說明族群互動的實際現象。到了2000年Barth重新審視這套理論，並加入認知觀點的探討，從而更加豐富邊界理論的內涵。在他所寫的Boundaries and Connections一章中，他直接將邊界視為是人們的認知歷程，從而打破以往視邊界是任何有形的區分，Barth從實際的族群互動的例子，詳細論述邊界的產生其實就是人們無形的認知運作過程。可以說，Barth在第1次提出邊界理論時，強調的是邊界的動態特質在族群研究中的重要性，更甚於直接將族群文化內涵視為是本質的討論。

具體而言，Barth認為族群團體之間持續不斷的暴力衝突以及族群淨化等行為，都必須從其運作過程（process）的了解入手才行，而這些運作過程便與人們如何認知的歷程有極大的關聯。此外，Barth認為人們並沒有想像中的簡單，人們會這麼做的原因，有著各式各樣不同的理由。同時，Barth認為若要理解族群互動關係何以是如此，運作過程的探究是關鍵的所在，而運作過程又與不同人如何認知有著必然的關聯性。可以說，過程和認知的關係，大抵是透過互動的社會過程而決定不同的認知模式，不同認知模式也會決定不同社會過程，同時由於這兩者彼此有著不同複雜程度的連結關係，因此這兩者從來也不會是成為一種簡單的鏡像關係。

若說在Barth的界定中，最主要的核心關懷就是不將族群團體視為是具體靜態的組織，而是將重點放置在人們如何認知族群團體上。Gans在觀察美國的族群團體和其文化時，所提出象徵性的族群性概念，並藉此說明以族群的聚集而非團體（ethnic aggregates rather than groups）的方式來理解美國族群團體，則是具備了範疇聚合的概念。⁷Gans以移民美國的第3代為例，說明就他們受到的濡化和同化的程度而言，人們會尋找簡單間歇性的方式來表達

7 Gans, H. J. "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultural in America" in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. W. Sollors, ed. (Basingstoke: Macmillan Press, 1996). pp. 425-459.

他們的認同，而這些方式是和他們其他的生活方式不相衝突的。由於人們關心的是認同，而不是團體關係，因此他們可以很自由地找到最適合他們表達認同的方式。就此而言，各種自願式、多樣分殊式、個人主義式的認同，亦即任何表達族群認同的模式都是有效的，只要它能喚起人們身為這個族群成員的感覺。換言之，當族群文化和團體的功能降低，同時認同變成是一種族群基本的表達方式時，族群性也就成為一種表達式而非工具性的作用，就像是一種休閒時的活動，而不具有和謀生與家庭生活的關聯。此外，表達式的行為可以採取許多形式，通常會涉及到象徵符號的使用。族群的象徵符號通常是個人文化的實踐，這些實踐又會從古老的文化中擷取出來，同時脫離了起源的出處，也就是為個人的文化實踐找到最有利的立場，這便是所謂象徵式的族群性。⁸

Gans發現不需要具備團體組織形式的象徵式族群性，似乎更容易被日常生活的人們所接受與實踐。進一步來說，當象徵式的族群性不再需要依靠特定族群文化或團體，這些族群文化和團體在未來消失是可以預期的，特別是當它們和日常生活中的其他面向是有所衝突時。當然，還是會有某些文化模式和團體會持續下去，而能夠持續下去的文化模式或團體通常是將它們轉變成較容易實行的象徵符號，例如：慶祝週年的假期。組織可以利用這個時候創造一些符號或族群象徵用品，其主要工作便是在處理象徵符號，並藉由它們來產生足以支持其他活動的資金。⁹就此而言，不侷限特定或具體的團體形式，如此才更能理解族群真實的樣態。

同樣地，Brubaker在*ethnicity without groups*一書中也取消了團體做為一種實存樣態的可能性。¹⁰他反對將群體視為是一種實質性的團體，也就是所謂的群體主義（groupism）。群體主義是將族群團體、國家、和種族，視為是具有可歸因的利益的一種實質整體。亦即將群體給具體化，像是穆斯林、

8 Gans, H. J. "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultural in America" pp.434-435.

9 Gans, H. J. "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultural in America" pp.445-448.

10 Brubaker, R. *Ethnicity without Groups*.

塞爾維亞人、亞洲人和在美國的原住民等等，就彷彿它們有內在的一致性，外在則是有邊界的群體，甚至是具有共同目標的單一集體行動者。以這種群體主義觀來看待族群衝突時，便自然而然會以為我們在談論的是族群團體之間的衝突，但事實卻非如此。Brubaker以為族群衝突不需要，也不應該被理解為族群團體之間的衝突，比較適當地理解應該是一種族群化的（ethniced）或是族群形構而成的衝突（ethnically framed conflict）。¹¹

如何能以超越族群團體的形式來理解族群衝突呢？Brubaker主張應以實踐的範疇、情境的行動、文化的慣用語、認知基模、論述架構、機構的例行事務、機構形式、政治規劃、隨機事件等面向來加以理解。這意味著將族群化（ethnicization）、種族化（racialization）、民族化（nationalization）視為是政治、社會、文化、以及心理的過程。同時這也意味著我們不應該將基本的分析範疇視為團體是一個實體，而是應該把團體性（groupness）視為是脈絡情境式的流動概念變項。¹²亦即以團體化（groupization），取代以靜態不變團體形式的認識方式，從而更加重視實踐過程和情境所形塑出的族群樣態，如此一來才能反應出團體實際運作的情形。換言之，不是先有族群團體的存在，繼而才有衝突等行動的出現。相反地，是先有情境以及各種實踐的作為，並在這些情境與作為之中才結構出可供使用的族群團體，也就是說族群團體不是諸多行為的因，而是在情境互動與行動之下所產生的結果。就此而言，任何一個群體的出現都不是原本就已經獨立存在那裏的實體，相反地，團體是在過程中透過各種條件的聚合，才得以形成。

在上述幾位學者有關族群團體界定的討論中，所涉及的課題除了從靜態的內容觀到動態邊界觀的差異之外，更重要的是，如何成為族群團體內部人觀點（emic）和外部人觀點（etic），是如何形成的，使得族群團體成為具有內／外差異區隔的範疇，並以此表現出的內部人與外部人的關係與認知差

11 Brubaker, R. *Ethnicity without Groups*. (Harvard President and Fellows of Harvard College, 2004). pp. 7-10.

12 Brubaker, R. *Ethnicity without Groups*. pp. 11-18.

異。Gil-White以‘劃分不是分類範疇’（*sorting is not categorization*）為標題，曾為巴西人這個模糊不清的種族範疇做了詳細的討論。¹³ Gil-White指出借由外在特徵的基礎而進行的劃分工作，只是引出劃分巴西人和美國人兩種群體而已，但是並未進一步針對報導人在認知回應上做深入調查，及以此決定他們在概念上的邊界為何，在該文中Gil-White以人類學領域中的emic/etic觀點回應了語法上使用‘種族’這樣的概念在巴西其實是很有問題的。

隨後Gil-White在2002年又發表族群性的認知（*The cognition of ethnicity*）一文，以田野中實驗性的微觀取徑探討在地人的分類範疇。在這篇文章中主要是調查人類作為行動者的如何思考族群範疇和其過程。在該文的研究發現中指出，成為族群團體中的一份子，血緣關係扮演關鍵性角色，且大部分的報導人都會將族群團體本質化。而顯著的外在特徵，並不足以證成報導人能直覺地知道族群團體之間身體特徵的差異。

到了2006年，Gil-White延續他自2001年所提出的分類範疇的課題，撰寫*The study of ethnicity and nationalism needs better categories*一文。在這篇論文摘要中，Gil-White指出他在思考族群性和民族主義這些專有名詞的課題時，其研究取徑受到人類學和演化心理學的影響，就此而言對於族群團體（*ethnic group*）、民族（*nation*）、民族主義（*nationism*）如何理解，他提出七點觀察。1.所謂族群團體是一群具有共同文化認同的人群集合，以及族群團體成員後裔和規範姻親關係下的一種意識形態。2.族群團體中的團體是一種誤導性的誤稱，因為並不存在團體，只有範疇，就此而言Gil-White建議將*ethnic groups*改成 *ethnies*。3.民族主義則是近年來族群團體擁有政治主權的意識形態。4.因此，使用民族主義一詞是很引起困擾的詞彙，因為這代表必須對多個族群國家的忠誠，而這是相當矛盾的事。5.真正的民族只存在於政治家的想像中，因此分析家不應該假裝建立有哪些事情是否真的與民族有關。6.每次當族群團體被稱為是一個民族時，都必須付出相當大的分析代

13 Gil-White, Francisco, "Sorting is not categorization: A critique of the claim that Brazilians have fuzzy racial categories", *Cognition and culture*, 1: 3 (2001), pp. 219-249.

價，因為這必然會鬆動一般直觀上的認知，以為民族主義是族群組織必然要素（但這並非事實）。7.另一個分析的代價則是當研究者假裝族群性是一種親屬關係的形式（但它並不是）。

從有關群體理論的探討中，大體上所要表達的不外乎群體是一種動態的聚集現象，且這個聚集現象必須被放置在過程和情境中才能有清晰的認識，其中群體之所以不容易界定的原因，主要是因為它是依情境和過程所生，也會依情境和過程而變遷。再者，不同的個體對於群體的認知也極具分殊性，而這些因素都顯示難以找到放諸四海皆準的定義判準來界定群體，更重要的是，並非先存在某種具體的群體型態，才有後續諸多的族群運作，相反地各種族群團體的形式或樣貌，都是在互動過程中才被界定而成。換言之，當我們想認識群體時，就不再能夠預設有一個原本就存在那裡靜態不動的團體可以加以分析，相反地群體的出現是在互動過程和情境脈絡中才被形塑出來，也因此若要了解某一群體，就必須從過程中和脈絡中著手，如此才有可能掌握到所欲了解的群體現況與內涵。

此外，當我們在談論團體時，也必然是在相對性的關係下討論，它無法獨立自存而成為一種絕對獨立的單位。換言之，群體的出現與各種差異性的構成條件有關，因此當構成條件改變時，群體的意涵也會跟著改變。就此而言，群體並不具備任何一項永恆不變的本質可以加以認識或分析。那麼，我們該以何種方式來認識群體呢？基本上，群體必須被放在相對性的關係中才具備理解的可能。所謂相對性關係意指群體之間的關係，亦即當我們在討論某一個群體時，必然是放置在它和其他群體的關係中進行討論，這也就是族群關係所使用的我群和他群的概念。

參、臺灣原住民的兩種族群團體型態——「原住民族」和「原住民各族」

「臺灣原住民各族」和「臺灣原住民族」是兩個不同範疇。就字面上的直接理解，「臺灣原住民各族」，也就是臺灣現前官方認定的臺灣原住民16族，而臺灣原住民族則是在臺灣原住民各族16族之上，是一個更大的集體範疇，這兩種集體範疇除了有其不同的內涵之外，同時也分屬不同的分類意識。以往我們對於團體的認識，主要是直接以集體的概念思維進行團體內涵或特徵的探析。這種概念式的靜態思維，認為團體本來就存在的觀點，將難以解釋何以某些族群團體得以出現，或是某些人群何以會消失。不僅如此，概念分類很容易將團體簡化為客觀條件的構成物而忽略了團體生成的過程性，尤其是各種採借、變化與突變。舉例來說，概念分類下的團體認識觀，很容易讓我們對族群團體的分類，產生這樣的理解方式，認為不同族群之間必然存在著某些可供辨識，原本就存在的不變特徵，這些特徵中可以是體質、基因，或是文化上的語言、祭祀活動等等。就此而言，此認識觀主要的立基精神在於為人群分類找到客觀的分類判準。然而，若將這些客觀的分類判準，重新放回日常生活中，卻會發現當人們要選擇族群身分做為認同基礎時，經常會有難以放入分類中的困境。

之所以會如此的原因，並不在於客觀分類判準的錯誤，而是界線分明的概念分類和流動式的人群觀，總是無法達成符應的對應關係，且這之中很大的因素更涉及到不同行動者（包含個人與集體）的認知或主觀作為操作。也就是說，主觀並非單指群體成員的主觀，更重要的是在社會環境條件下代表國家身分制定與執行政策者的主觀，乃至專家學者的主觀等等。可以說即便是被視為客觀分類判準中的文化面向，仍有大部分是在各種環境條件下，在實作中被建構而成。

換言之，這種族群團體知識建構的運作方式，或許才是族群團體得以辨

識出來的主因。其中可能是一群人在互動過程中結盟合作、衝突爭奪或是為了某種目的性所進行的群體區分，也可能是政策制定者在推動某種政策實行時的操作所為。就此而言，我們很難將臺灣原住民16族，單單視為是客觀條件下劃分而成的族群團體，實際上滿足成為團體條件的人群，並不見得可以成為一個族群團體。可以說，團體的形成尚必須考量各種施為者（agents）自其主觀上有策略的運用與建構各種構成條件。

一、臺灣原住民族

若族群團體的出現必須考察其所處在的互動過程和情境脈絡，以及形塑團體各種社會條件等因素，那麼臺灣原住民從早期的依著血緣和地緣所形成的人群型態，轉化到何種型態的族群團體呢？又是如何轉化的呢？從文獻資料中顯示「原住民」這個稱謂是1984年晚近才出現，文獻資料顯示明鄭時期，臺灣原住民被稱為「東番」、「東番夷」、「土番」等。¹⁴根據孫大川的分析，基本上在日治時代以前，對臺灣原住民的認識，主要是以大中華之意識形態、文化中心主義為主導，「番」、「夷」、「生」、「熟」等稱呼。¹⁵可以說，明鄭時期以來對臺灣原住民的認識，是帶有貶低需要教化的意涵。而清帝國將原住民進行的群體分類方式，主要在於是否對帝國納稅、服勞役以及服從教化。遵從這3項規定者被命名為「熟番」，反之則為「生番」，僅僅繳納些許稅者則被稱為「歸化生番」。¹⁶即便，清帝國將原住民分成「生番」、「熟番」，且這樣的分類概念一直沿用到了日治時期的「生蕃」、「熟蕃」，乃至國民政府的「山地山胞」、「平地山胞」。

易言之，清朝所進行的原住民分類中，先是延續明鄭時期基本的「番」「漢」分類觀，再依納稅、服勞役以及服從教化等原則，將原住民再分為生

14 芮逸夫，〈臺灣土著各族劃——命名擬議〉，《中國民族及其文化論稿》，上（臺北：藝文印書館，1972年）。

15 陳茂泰、孫大川，《臺灣原住民族族群與分布之研究》（臺北：內政部專題委託研究報告，1994年）。

16 參見：柯志明，《番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權》；詹素娟，《舊文獻新發現——臺灣原住民歷史文獻解讀》（臺北：日創社文化，2007年）。

番、熟番。誠如，陳茂泰和孫大川所提出的觀察，明清時期對於臺灣原住民的認識，主要是以從帝國的視角所形構而成的群體意象，而當時臺灣原住民是在大中華文化的框架下，則成為截然不同於漢人的另一個集合體。亦即，這種「番」的集稱出現，是建立在一種對他群的劃分基礎上，而其對比的對象即是「漢族」。

就此而言，長期以來「番」「漢」的分類觀，成了一種明顯可見的族群分類範疇，即便「番」集稱到了民國36年國民政府時期有了「山胞」¹⁷的稱謂，亦即以同胞手足的概念，將原住民納為中華民國的子民。但為了施政所需仍保留山胞/平地人的區別，而這仍然是屬於他稱的族群團體的劃分方式。藤井志津枝指出，民國43年（1954）2月9日臺灣省政府公布「山地同胞」的範圍，民國45年（1956）10月3日則公佈，「臺灣省平地山胞認定標準」。這些名稱自公佈之後，並未進行原住民各族認定工作，僅依日治時期學者研究成果，加以採用而已。藤井更指出，這樣的身分認定方式是指國家對國民個人身分作原住民族與非原住民族所進行的分類，是一種具有「民族性」屬性的檢定工作。換言之，身分認定工作的完成，代表著政府認為原住民族個人具有與漢人不同的「民族性」，故需要進行身分認定加以區分，以做為施政需要。¹⁸可以說，「生番」集稱、「山胞」集稱，都算是「臺灣原住民」的集體範疇的前身。

而「臺灣原住民」此一集稱的出現，主要從1980年代的臺灣原住民運動孕育而生的。根據原住民運動先驅之一夷將·拔路兒，在《臺灣原住民運動史料彙編》一書（上、下）中指出，原住民運動可以追溯到民國72年（1983），由臺灣大學的原住民學生所發起的《高山青》是為該運動的濫觴。1984年4月，臺灣「黨外編輯作家聯誼會」受了《高山青》的影響，成立「少數民族委員會」，12月29日，《高山青》、「少數民族委員會」會

17 山胞，即為山地同胞。

18 藤井志津枝，《臺灣原住民史——政策篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2001年），頁195-199。

員、臺灣基督長老教會部分原住民族牧師、在都市工作的原住民、漢人等，在臺北市馬偕醫院成立「臺灣原住民權利促進會」（簡稱原權會），該會即成了往後原住民運動中最重要組織，¹⁹而「臺灣原住民」的集稱也正式成為由原住民自身所命名的稱謂。可以說，被他群所界定的「番」集稱，到了1980年代的原住民運動的興起，成了我群界定的「臺灣原住民」集稱。

事實上，原住民運動的出現也正反應當時臺灣整體社會處境。臺灣社會自民國70年代開始（1980s）不論在政治、經濟、社會和文化上都發生極大的轉變，其中政治威權體制的轉變以及社會運動的蓬勃發展都是最具體的象徵。76年（1987）7月15日解嚴以來，人民重新獲得憲法所賦予的基本權利，包含集會、結社、組織政黨，隔年報禁也獲得解除。而「原住民」這個集稱，便是在1984年「原住民權利促進會」成立時出現，日後也成為現今所熟知「臺灣原住民」稱謂。換言之，若將「臺灣原住民」集稱放置在臺灣社會發展的脈絡中，我們不難發現「臺灣原住民」仍是延續對應於「漢民族」的族群團體範疇。

即便如此，夷將·拔路兒指出，1987年10月26日原權會召開第2屆會員大會，接受伊凡·諾幹的建議將組織名稱「臺灣原住民權利促進會」修正為「臺灣原住民族權利促進會」，夷將指出雖然只增加一個「族」字，但是對往後的原住民族運動策略產生重大的改變。從此，原權會將「原住民」定義為對個人的稱呼，「原住民族」係指各民族共同稱呼，擁有集體權、領域（土）權及自決權。²⁰就此而言，我們不難看出臺灣原住民族一詞的出現，主要是希望將個人層面提高到集體層面，因此原權會將「原住民」定義為是個人的，「原住民族」則意謂各民族共同稱呼。可以說，從1984年「臺灣原住民權利促進會」修正為1987年的「臺灣原住民族權利促進會」。1996年「行政院原住民委員會」更名為2002年的「行政院原住民族委員會」。

19 參見藤井志津枝，《臺灣原住民族史——政策篇》，頁236-239；及夷將·拔路兒，《臺灣原住民運動史料彙編》，上（臺北：國史館，2008年），頁205-217。

20 夷將·拔路兒，《臺灣原住民運動史料彙編》，上，頁208-209。

從個人式的「原住民」稱謂到集體式的「原住民族」稱謂的改變，不僅在於原住民族具有相對於漢族的集體性意識，同時從日治時期以來對原住民進行的各族別辨識，隨著日治時代以後的演進，則成為另一種原住民各族集體意識的分類範疇，亦即「臺灣原住民各族」。可以說，臺灣原住民族是相對於漢族的集稱範疇，臺灣原住民各族則是屬於各族別的集體範疇，而這兩個集體範疇分屬於不同時空脈絡下的產物。

二、臺灣原住民各族

承上所述，1987年出現的臺灣原住民族集體範疇概念，事實上是在歷史過程中，相對於文化上的漢族而來。而臺灣原住民各族的出現，則是日治時期以來對原住民進行識別分類而產生。在陳茂泰、孫大川在《臺灣原住民族族群與分布之研究》報告書中，引用日本學者藤崎濟之助的觀點指出，清朝對原住民進行生番/熟番的劃分，「這種分類在人類學上並無任何意義，因為『人類學上觀之熟蕃與生蕃是屬於同一系統之蕃族的部分』」。²¹可以說，清代對原住民的分類純粹是依照是否符合帝國需求，並沒有要對原住民人群有進一步的認識。

然而，負責撰寫該研究報告〈前言〉的主持人陳茂泰在結語時仍指出，並按血統、體質、文化風俗等異同，嘗試建立對原住民族群的客觀分類，而此一調查研究也相當深刻地影響了日本殖民政府的「理蕃」政策。²²即便日治時期主要是針對原住民本身進行分類與探析，但這套分類方式仍是他群認定的方式，而非原住民自身的我群觀，且此分類觀是援引自西方的人群分類觀，烏居龍藏在《探險臺灣》一書中曾指出，早期伊能和粟野所提出的分類，乃是根據西方學者G.Taylor分類，在加以修正之後所提出的臺灣土著民族的分類。²³就此而言，當時的人群分類觀乃是西方的人群分類觀，亦即將人群視為是可利用某些判準而進行區分的客觀物。而這些判準主要是以體

21 陳茂泰、孫大川，《臺灣原住民族族群與分布之研究》，頁10。

22 陳茂泰、孫大川，《臺灣原住民族族群與分布之研究》，頁22。

23 烏居龍藏著，楊南郡譯註，《探險臺灣》（臺北：遠流出版社，1996年），頁63-64。

質、語言體系和文化風俗為主，所區分出來的原住民各族則有6族、7族、9族、12族 等差異。即便日本學者馬淵東一指出，對臺灣原住民在分類學上的分歧，多少是不可避免的，尤其是在文化上和語言上就明顯是兩大不同的分類方式。²⁴

但是，比起體認到在分類上必然會所有分歧這樣的事實，重要的是我們如何解釋何以人群或是群體無法獲得周延的分類樣態，亦即何以族群團體的界定總是充滿爭議呢？這個答案在上前一節理論的探討中已作了簡要的初步說明，也就是族群團體並不是原本就存在那裡的一種靜態可供區分的客觀物，相反地族群團體是在過程和情境中才形塑出來的，也因此臺灣原住民各族別的出現，是日治時期依西方人類學的判準試圖建構出來的一種臺灣原住民群體分類，不同學者立基的判準不同，所得到的分類結果也就不同。此外，更不用說這種強調能夠依照特定判斷標準的分類方法，和實際日常生活人群互動中的原住民，如何看待自身人群的區分，兩者之間所產生的差距。

可以說，從日治時代以降，國民政府時期沿用了日本人對原住民各族的分類法，而不論在學界或是政府行政部門，主要採取的是九分法。在學術界方面，臺大考古人類學系於民國38年成立，所用乃為移川子之藏的九分法：（1）泰耶魯、（2）賽薩特、（3）布農、（4）鄒、（5）魯凱、（6）排灣、（7）畢瑪、（8）阿美、（9）耶美。²⁵在政府行政部門方面，民國43年3月14日政府除了規定法令上「山地同胞」範圍外，同時也公佈各族名稱，由內政部核定的名稱，共分為9族：泰雅族、賽夏族、布農族、曹（鄒）族、魯凱族、排灣族、卑南族、阿美族、雅美族。這也成為日後官方對於原住民族的族群稱呼。不過，在當時國民政府的「山地山胞」、「平地山胞」的政策中，並未提出9族的分類方式及法律上的地位，而且也未以此分類作為其資源分配或保障的依據，所以9族稱呼只存在於各項統計資料之

24 馬淵東一，〈臺灣原住民的分類——學史的回顧〉。

25 陳茂泰、孫大川，《臺灣原住民族族群與分布之研究》，頁17。

間，對實際政策並無影響。²⁶

令人好奇的是，何以從2000年至2014年之間，共計有臺灣7個新興原住民族²⁷出現，其中2000年到2008年就佔了5個。之所以如此，很大的原因和臺灣在2000年歷經第1次政黨輪替有關。在民進黨尚未獲得總統大選時，1999年有一項和臺灣原住民有直接關聯的政策被拋出，亦即簽訂「臺灣原住民族與臺灣政府新的夥伴關係條約」，當時代表民進黨參選的總統候選人陳水扁先生，是唯一簽訂此條約的總統候選人，其他政黨的正副總統後選人皆無簽署。2000年總統大選之後，隨即2001年邵族正名運動獲得通過，緊接著是2002年的噶瑪蘭族，2004年的太魯閣族、2007年撒奇萊雅族、2008年的賽德克族。民進黨執政黨八年之間，臺灣原住民從9族成了臺灣原住民14族。此後一直要到2014年才有拉阿魯哇族及卡那卡那富族兩個族群獲得正名。

可以說，臺灣原住民各族作為一種群體集稱必須放置在過程和情境中才能貼近實際現況，尤其是2000年之後出現的7個新興原住民族更是如此。這個7個新興原住民族群團體，除了反應出它們自身如何在其處境脈絡下運用各種策略，而獲得國家對其族別身分的肯認之外，事實上也是對日治時期以來的族別分類方式的承認與進一步延伸。

三、原住民各族與原住民政策的關係

除了上述討論臺灣原住民各族的出現和臺灣社會政治變遷的關係之外，似乎有必要說明原住民各族與原住民政策的關係。藤井志津枝曾指出，民國43年3月14日政府除了規定法令上「山地同胞」範圍外，也同時公佈內政部核定各族名稱，共分為9族：泰雅族、賽夏族、布農族、曹（鄒）族、魯凱族、排灣族、卑南族、阿美族、雅美族。這些族稱，日後亦成為官方認定原住民族別的主要依據。不過，在當時政府的「山地山胞」、「平地山胞」的政策中，並未提出9族的分類方式及法律上的地位，而且也未以此分類作為

26 藤井志津枝，《臺灣原住民史——政策篇》，頁197-199。

27 2001年邵族正名；2002年噶瑪蘭族正名；2004年太魯閣族正名；2007年撒奇萊雅族正名；2008年賽德克族正名；2014年正名的拉阿魯哇族及卡那卡那富族民族，合計共7個新興原住民族。

其資源分配或保障的依據，所以9族稱呼只存在於各項統計資料之間，對實際政策並無影響。他同時指出既然原住民個人不歸屬於漢族，其必歸屬於漢族以外的某一民族，而不會有「只屬於原住民」但「不屬於某一民族」以外的情形出現。如今，政府既然認定原住民族與漢人是不同的，便代表著原住民是屬於漢族以外的民族，不過在政策上卻不承認這些民族的存在，顯示出原住民族政策荒謬的一面。²⁸

仔細探究藤井志津枝有關臺灣原住民身分認定的觀點，我們可以清楚看到臺灣原住民各「族」名稱由國家確定並頒布的時間。藤井同時指出這些族名乃是沿用日治時期學者研究的成果，可以說原住民各「族」名，經由國家確認明訂並頒布，是在民國43年國民政府時期才出現。此外，他也說明這些族名對於實際原住民政策並無影響。換言之，真正有影響的應該是他較早之前提到的，在民國36年為“保護山胞權利”及施政需要而劃分的「山地同胞」的身分。亦即從民國36年到民國83年，長達47年的山胞政策，主要是國民政府為了施政所需，所進行的一種區分山胞/平地人（原住民/非原住民）的身分認定檢定工作。但山胞政策並未針對原住民內部團體進行各族認定的工作。

換言之，原住民身分和歸屬於哪一個族，這是兩個不同層面的問題，前者的身分認定是在於區分出原住民與非原住民的身分，主要是和政策實行有關，後者歸屬於哪一個族別，則是個人身分認同的主張。然而，「山地山胞」、「平地山胞」（之後在原住民名稱出現後，改為「山地原住民」、「平地原住民」）的分類並非對所有的原住民都無意義的，舉例來說，若放置在選舉參政的脈絡下觀之，對於有意參與政治活動的原住民候選人而言，不同的身分，其選舉的席次就有差別，選舉所涵蓋的鄉鎮亦不相同，因此要以何種身分參選、對於有意參與政治活動的原住民候選人，和一般原住民的意義就有很大的不同。從藤井志津枝詳細的資料彙整與說明中，讓我們得以

28 藤井志津枝，《臺灣原住民史——政策篇》，頁195-199。

清楚了解臺灣原住民身分認定與各「族」出現的歷史脈絡。但同樣也讓我們有機會重新思考臺灣原住民「族」，從日治時期被分類並使用開始，到了國民政府以國家的角色頒布9族的名稱，原本9族的分類對原住民政策尚無太大的實質影響性，而到了晚近卻興起原住民「族」正名或復名的浪潮，而形成現今的臺灣原住民14族。

可以說，從之前探討的「臺灣原住民族」這個名稱中，大抵可以追溯到1984年「原住民權利促進會」成立時，才確定出現。而「臺灣原住民族」這個集稱其實是建立在清代「番」集稱、日治時期「蕃」集稱、國民政府時期「山胞」集稱的他稱基礎上，才轉化成自稱的「臺灣原住民族」。而到了2000年臺灣政黨輪替之後，原住民各族的劃分卻有了巨大的變化。截至2014年為止已從臺灣原住民9族擴增為16族。這裡便帶出兩個有趣的課題，一是這些新成立的原住民族是如何被認定的？此提問便直接涉及到當代臺灣原住民的各民族的認定辦法為何；其次則是以往單純的9族的識別與稱呼，隨著1996年行政院原住民委員會的成立，原住民各民族是否仍只是停留在區別之用的層次，還是此一族別的劃分將與行政的運作和資源分配有所關聯？相關討論將在下一段中進行說明，而臺灣原住民各族的區分，實際上已逐漸成為有具體內涵的族群團體表現形式。也就是說，當我們在談論「臺灣原住民各族」時，所指涉的是當今的臺灣原住民16族，而「臺灣原住民族」則是相對於漢族的另一個集合體的概念。

四、族與各族別的內涵與分類意識

從上述臺灣原住民族與臺灣原住民各族的討論中，我們可以看出在不同歷史時期與情境之下，何以會形構出臺灣原住民族與臺灣原住民各族的原因。其中臺灣原住民族的樣貌到了日治時期，就不再只是相對於漢民族的另一個集合體，它還被細分為許多小的集合體，亦即臺灣原住民各族。因此，有必要針對臺灣原住民族和臺灣原住民各族兩者的內涵和其相關的分類意識進行詳細的說明。

（一）族的內涵與分類意識

首先，有關臺灣原住民族作為一個群體的範疇是如何形成的？就此群體範疇而言，其內涵又是什麼呢？除了前述中所提到的，1987年原權會將「原住民」定義為對個人的稱呼，「原住民族」係指各民族的共同稱呼，並擁有集體權、領域（土）權及自決權，這個因素的考量之外，主張以「原住民族」一詞取代「原住民」的學者們，另一項考量則是認為「原住民族」是和「漢民族」相對等的群體範疇，而非被擺放在次級的族群團體的位置。就此而言，孫大川曾如此表示：²⁹

近來與原住民有關的族群分類方式，最被廣泛使用的莫過於所謂的「四大族群」以及所謂「弱勢族群」的提法。「四大族群」是將原住民與福佬、客家、外省（新住民）並列；而「弱勢族群」的歸類，則是從社會位階的角度將原住民視為農民、勞工、殘障以及婦女等團體來思考。…事實上，無論是哪一種分類方式，對原住民而言都會造成根本上的誤導，它們都否認了原住民「民族」（nation）的身分。「弱勢族群」的提法，乃是從原住民在臺灣社會的階級位置立論的…，從原住民的角度來說，外省、閩、客，其實都是漢人，無論我們怎麼論述他們彼此間內部的許多差異性，相對於原住民來說，他們的同質性遠高於他們彼此的差異。因而對原住民而言，臺灣「主要」有兩個族群：一是漢藏語系群體，一是南島語系群體（括弧、引號皆原文所有）。

在該段文末，孫大川更進一步指出，「臺灣原住民當然不能僅僅是臺灣『四大族群』之一，她是不同於閩、客、新住民的另一個『種族』…若將聯合國及國際經驗考慮進來，我們傾向於逕稱其為『原住民族』」。³⁰可以說，這

29 孫大川，《臺灣原住民傳統名譜·臺灣原住民族族群與分布之研究——一種動態分析》（臺北：內政部專題委託研究計畫，1996年），頁14-15。

30 孫大川，《臺灣原住民傳統名譜·臺灣原住民族族群與分布之研究——一種動態分析》，頁21。

看似簡單從「原住民」到「原住民族」的一字之增，卻也歷經相當程度的論爭。其中最大的癥結所在應該就在於對於「民族」兩字的界定。主張將民族視為是種族的同義詞，從而提出「原住民族」是「民族」，同時是與國際經驗接軌的還有雅柏甦詠·博伊哲努（Yapasuyongu Poiconu），借用2007年通過的聯合國原住民族權利宣言的討論，他將此一宣言的精神與條文對應到臺灣原住民族應有的權利保障之上，他指出：「原住民族是『民族』³¹，原住民是不同於其他民族（有權與眾不同、並有權自認與眾不同）的民族，但與其他民族完全平等，並有權以其不同而得到尊重，且不受歧視的享有人權」（括弧、引號皆原文所有）。³²換言之，「臺灣原住民族」此一範疇的提出，主要的參照不僅是在集體性上的訴求，更重要的是它是相對應於「漢民族」而存在的群體範疇，而之所以是相對應於「漢民族」，乃與「原住民族」共同被「漢民族」壓迫的經驗有關。

王甫昌即清楚指出：「只有在1980年代初期開始原住民運動的過程中，才因為界定出原住民共同的壓迫者——『漢人』，而開始產生相對應的『泛臺灣原住民』的族群想像。在原住民運動論述中，「漢人」是造成原住民今天不利處境的優勢者與壓迫者，漢人之中並沒有特別區分客家人、外省人、還是閩南人。」³³而這樣的共同經驗又因為與國際上其他原住民族相似，亦即聯合國原住民族權利宣言中所提及的，「關注原住民族在歷史上因殖民統治和自己土地、領土和資源被剝奪等原因，受到不公平的對待，致使他們尤

31 有趣的是，2007年被翻成中文的【聯合國原住民族權利宣言】，所有條文皆以「原住民族」為開頭稱謂。例如：條文第1條「原住民族，無論是集體，還是個人，均有權充分享受《聯合國憲章》、《世界人權宣言》和國際人權法承認的所有人權和基本自由」。對照到英文版的 *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*，所有條文在稱謂上則是 *Indigenous Peoples*。例如第1條：Affirming that indigenous peoples are equal to all other peoples, while recognizing the right of all peoples to be different, to consider themselves different, and to be respected as such. 英文所使用的是複數的 *people*，而非 *nations*，這或許與不容易將 *nation* 的概念界定清楚有些許關係。參見石忠山，〈聯合國原住民族權利宣言〉，《臺灣原住民研究論叢》，第2期（2007年），頁169-194。

32 雅柏甦詠·博伊哲努，〈聯合國原住民族權利宣言與臺灣原住民族權利保障〉，《臺灣原住民研究論叢》，第2期（2007年），頁144。

33 王甫昌，《當代臺灣社會的族群想像》（臺北：群學出版社，2003年），頁57-58。

其無法按自己的需要和利益行使發展權」。³⁴因此，1980年代之後將國際上不斷深化的「原住民」（indigenous）一詞，結合上共同被「漢民族」壓迫的經驗，進而提出了「臺灣原住民族」這樣的群體範疇概念。

也正因為「臺灣原住民族」是相對應於「漢民族」而形構而成的集合體，它並非具體有形的團體組織，因此王甫昌在「四大族群」內部的歧異性一章文末說道：「族群並不是『團體』，它是一套關於『如何分類人群的意識形態』」，³⁵並以此呼應該書的核心討論一人群分類的想像特性。總的來說，「臺灣原住民族」不能以一個具象的團體來指稱，它的內涵是建立與它相對應的人群概念（漢民族）上，而它的分類意識所清楚地標示出的我群與他群的劃分，就是在歷史過程中受壓迫的臺灣原住民族（我群），以及壓迫者漢民族。

然而，若檢視詹素娟以官方對原住民的身分認定為主軸，所探討相關政策所反映出的族群意識，不難看出隨著不同時期政府政策的認定，交織原住民自主意識的改變，族群意識也呈現複雜多元樣貌。其中在該文中所指涉的族群意識，不僅著眼於臺灣原住民族集稱前身到當代的演變，像是：「蕃族」到「山胞」，「山地山胞」與「平地山胞」分類的成立，到「臺灣原住民」以及「臺灣原住民族」討論，同時在詹素娟的文章也暗含指出，另一個更值得關注的現象，亦即分類意識除了反映出不同時期政權管理人群或推動政策所需的方式之外，這些分類方式從來就未曾停留在名稱的分類而已，相反地在所需的情境出現時，就會繼續被延續使用，此外由於這種官方的族群分類意識和原住民自主族群意識，並存於當代社會，從而使得原住民身分認定和民族權的關係，呈現難以釐清的交疊奇特現象。³⁶

舉例來說，詹素娟在文中指出「『山地』、『平地』之空間差異而賦予

34 石忠山，〈聯合國原住民族權利宣言〉，頁171。

35 王甫昌，〈當代臺灣社會的族群想像〉，頁61。

36 詹素娟，〈從「山胞」到「民族」——臺灣原住民的身分認定與族群意識變遷（1945-2000）〉，收錄於余敏玲主編，〈兩岸分治：學術建制、圖像宣傳與族群政治（1945-2000）〉（臺北：中央研究院近代史研究所，2012年），頁253-280。

的身分認定，仍在2001年新修的『原住民身分法』繼續存在，此與民意代表名額、選區劃分等政治資源的分配，皆基於平地、山地的劃分有關」。³⁷換言之，自1990年代以來原住民意識的茁壯，要求以「臺灣原住民」自稱對應於不同政權的他稱命名方式，雖然獲得入憲保障，但官方版命名的山地同胞（山地原住民）/平地同胞（平地原住民）分類，仍具有實質效應，且持續沿用在各種選舉場合中。亦即，為了符應選舉規則，原住民的族群意識就不可能簡單地以自我認同，或族別認同的自稱方式，參與地方民意代表選舉，而仍須照官方訂立的族群分類方式，先進行山地原住民/平地原住民身分的選擇，再以此進入相關的選舉規則中。

另外，葉高華在有關平埔族與山胞認定的討論中，藉由釐清山胞認定的脈絡和過程，為長期以來陷於排除論或放棄論的平埔族身分認定，提供另一個跳脫可能。葉高華的論證主要在於說明，平埔族的身分認定之所以陷入排除論或放棄論的泥沼，是因為這兩種論證其實背後共同的預設，皆是採取了「山胞認定」的框架，才會使得平埔族的身分認定顯得困難重重。因此，若要跳脫此一困境，有必要檢視為什麼會有山胞認定的出現，以及後來又演變出的山地山胞和平地山胞的區分。在葉高華的論證中，他舉出歷史文獻中所提及的，「山胞」即是「山地同胞」的簡稱，原本是高砂族的延續。換言之，「山胞」是一種對比於平埔族的集稱。³⁸

1956年省政府頒布了平地山胞認定辦法，葉高華認為這是政府開了一扇門讓平埔族有加入成為平地山胞的機會，但實施結果卻是平地山胞登記時，有二萬多名平埔族缺席了。葉高華推測有二，一是未獲通知，其二則是平埔族人不認為自己是高砂族。回過頭檢視1956年「平地山胞」此一類別的身分定義，第1條即明白指出：「凡日據時代居住平地行政區內，其原戶口調查簿記載為『高砂族』者，為平地山胞」。從平地山胞的身分定義中，不難發

37 詹素娟，〈從「山胞」到「民族」——臺灣原住民的身分認定與族群意識變遷（1945-2000）〉，頁279。

38 葉高華，〈排除？還是放棄？平埔族與山胞身分認定〉，《臺灣史研究》，第20卷第3期（2013年），頁177-206。

現這個類別仍是以高砂族為主體，再加入了居住於平地的地域考量後，才延伸出「平地山胞」這樣的說法。因此很有可能就如同葉高華的第2個推測，平埔族人不認為自己是高砂族的可能性極大。若是如此，反倒彰顯了平埔族人，事實上是具備對比於高砂族的集體意識，或許正是為了維持其不同於高砂族的主體性，而不願意被歸屬於不適當的分類，因而缺席於平地山胞的登記中。就上述討論觀之，日治時代的「生蕃」，不僅是主流人群隱含文化意義的他稱，在經歷1935年的「高砂族」階段、1945年的「高山族」階段，轉化為「山地同胞」之後，演變成具有法規性意義的集稱。

（二）各族別的內涵與分類意識

從上述臺灣原住民族的討論中，我們不難發現臺灣原住民族在形構過程中，並非是立基在對原住民族內部成員的探究。那麼，有關臺灣原住民各族該如何進行理解呢？它們是立基在什麼樣的分類意識而形構出來的呢？在上一節探討何謂臺灣原住民族時即指出，從歷史的過程中我們可以看到，原住民各族是在日治時期被學者分類出來的。然而，這套人群劃分的方式雖然強調的是科學客觀的精神，但其所得到的的人群劃分結果，卻是不同學者各說各的調，因而有了9族、10族乃至12族等不同原住民族別的分類。而這樣的分類意識主要是將人群視為是靜態存在的客觀物，而忽略了實際上群體是依著情境和過程而生，而且總是在變化之中，意即群體本身是動態的集合體。

有趣的是這套族別識別的分類，到了國民政府時期則被承襲了下來，原本只是作為識別之用的原住民族別分類，逐漸在行政運作和資源分配上產生了實質的作用，這不僅使得原住民各族別不再只是停留在識別的分類層次，而是逐漸產生原住民各族之間必須強化彼此的差異性，並以此進行族群團體化的區別。換言之，原本在日治時期只是作為識別之用，而無實質內涵的原住民各族分類，隨著行政運作和資源分配的操作，各族之間的區隔界線逐漸成為原住民各族認識自身群體的內涵。最明顯的例子，就是有形的各種文化建構。而這些文化建構物又可以反過來證成族群團體之間的邊界，以及該族群團體成員的主觀認同。這些現象尤其在2000年之後所成立的5個原住

民族最為清晰可見。翻開行政院原住民委員會的委託研究《原住民的民族認定》一書，該報告主持人林修澈在最後一章〈適當的民族認定〉即指出：³⁹

民族認定時需考量到「認定」與「認同」的平衡，認定有客觀的依據，認同其實是主觀的。認定的主體是國家，認同的主體是個人。認定一定是單選，若是複選，就會像雙重國籍一樣會產生並製造很多困難，而認同其實是複選…。對於認定來說，邊界是明確的；對於認同來講，邊界是不明確的，因為認同對象可以因為時間、地點而改變。認定的穩定性強，認同的穩定性可以是不強的。…適當的民族認定政策，應該是國家政策的認定與民族成員的認同相疊合。（引號皆原文所有，底線為筆者所加）。

可以說，在2000年之後復名或正名成功的原住民族，基本上都歷經了需符合客觀的認定依據，以及主觀的族群成員認同的兩項標準，而這兩項標準其實就是要突顯族群團體之間的邊界。以撒奇萊雅族相關的研究為例，有靳菱菱《認同的路徑——撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》、⁴⁰陳俊男《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》、⁴¹王佳涵《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》⁴²等討論。

就此而言，臺灣原住民各族在當代臺灣社會政治脈絡之下，其意義不再只是停留在日治時期學理上的識別分類，它的內涵被各種文化與文化建構物所填補，而其分類意識的基礎就在於使原住民各族形成可以區分開的文化團體。較為不同的是這套區分標準既被沿用又被挑戰，在日治時期是完全由他人與他力所進行原住民族的細部區分，到了國民政府時期繼續被延襲，到了

39 林修澈、王雅萍、黃季平合著，《原住民的民族認定》（臺北：行政院原住民委員會委託研究，2001年），頁121-123。

40 靳菱菱，《認同的路徑——撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》（高雄：麗文文化，2013年）。

41 陳俊男，〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉（臺北：國立政治大學民族學系博士論文，2010年）。

42 王佳涵，《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》，東臺灣研究會東臺灣叢刊之10（高雄：復文，2010年）。

民進黨執政除了強化客觀的文化邊界之外，同時更多著墨在族群自決的主觀意願上，也就是說這些族群團體會刻意強化原住民本身自覺意識，並以決定族名來展現族群團體的主體性。

五、小結

大體來說，即便「臺灣原住民族」與「臺灣原住民各族」兩者皆屬於名稱範疇的集合體的概念，我們可以看到1980年代所形塑而成的「泛原住民（族）意識」，這是相對於漢人壓迫者所形構而成的原住民族意識，⁴³此種集體意識有其相對應的壓迫處境。而臺灣原住民各族的族群意識難以像原住民族集體生存意識般的強烈，其主要原因在於，這種原住民各族的劃分是日治時期的客觀概念的分類方式，而非實際人群互動的處境狀態，因此在實際田野調查中，常常可以發現原住民成員對於身分歸屬的疑慮。且這種客觀化的識別判準，到2000年之後便將重點放置在具有區別作用的文化建構上，不論是復名或正名的原住民族群團體，無不在建構與某一特定原住民族區隔的方式與意識，例如：撒奇萊雅族是不同於阿美族，因此在語言上強調兩族有那些差異，此外，撒奇萊雅族核心人物在推動正名運動中，也很重視服飾上不同於其他原住民的建構與設計。某種程度來說，原住民各族的區隔意識，也是在族群邊界的強化過程中才被建構而成。可以說，這種各族族別意識，並不像原住民族所立基的生存處境意識，各族意識主要是在區隔意義上進行分別，而對此區別的認同則因人、因事而有較大的歧異。

43 見孫大川，《臺灣原住民傳統名譜·臺灣原住民族族群與分布之研究——一種動態分析》及同作者，《夾縫中的族群建構》（臺北：聯合文學，2000年）。

肆、Sakizaya「人」的消失與Sakizaya「族」的生成

一、Sakizaya「人」的消失

在對臺灣原住民族和臺灣原住民各族的形構進行討論之後，接著將以「Sakizaya人」的消失和「Sakizaya族」的生成為例，嘗試說明「Sakizaya族」作為臺灣原住民的族群團體之一，是如何在歷史條件聚合和影響之下被建構而成。從「Sakizaya族」的正名過程觀之，依據推動正名運動的核心成員督固·撒耘對Sakizaya歷程的紀錄顯示，他將學者們對東臺灣人群互動的歷史考察放入，並說明Sakizaya人存在於花蓮奇萊平原上的時間，可追溯到十七世紀的西班牙人與荷蘭人和Sakizaya人的互動紀錄上。因此對督固·撒耘而言，若是文獻記載可以證明Sakizaya人原本就存在花蓮奇萊平原一帶，那麼何以這群人會消失呢？帶著這個疑惑，督固·撒耘在歷史文獻和父親口述上找到一個彼此呼應的答案。那就是Sakizaya人的消失和清末1878年發生的加禮宛（達固湖灣）事件有著最直接關聯性。督固·撒耘在其所編撰的《撒奇萊雅族簡介》未出版小冊中，便如此寫到：

撒奇萊雅族在西元1878年之前，世居在花蓮（奇萊）平原：其範圍北起新城鄉三棧溪，南迄吉安鄉木瓜溪，西接中央山脈系統之加禮宛山、崁婆噹山，東臨太平洋（約為現今之吉安鄉、花蓮市、新城鄉及秀林鄉一部份）。撒奇萊雅人自稱Sakizaya, Sakiraya, 或Sakizaya，其意義不詳。西元1630年，西班牙文現記載的Sakizaya及西元1638年荷蘭人稱的Sakizaya, Zacharya，乃至於漢人（臺語發音）的筠榔榔、巾老耶、根老耶、岐來等，指的都是撒奇萊雅族及其居住的區域。西元1878年達固湖灣（加禮宛）事件發生之後，改變了撒奇萊雅族與奇萊平原上族群生態，自此之後撒奇萊雅人退出了奇萊平原的舞臺（2007：7-14，括弧為原文所有，底線為筆者所

加)。⁴⁴

由於督固·撒耘是推動撒奇萊雅族正名運動的核心人物，因此從他自身所編輯的簡介中，不難看出作為撒奇萊雅族正名運動最主要的推手之一，他的用意就在於要特意標註Sakizaya人早已存在的事實，亦即將Sakizaya人的消失指向清末加禮宛戰役的戰敗，並此以紀念在戰役中犧牲的Sakizaya祖先。可以說，推動正名運動的核心人物將Sakizaya人的消失指向了戰爭因素。因為，對這些核心人物來說，與戰役有關的口述歷史已成為鮮明的家族記憶；此又與帝瓦伊撒耘校長留下完整的描述，以及部落頭目被凌遲致死的手繪畫作有關。然而就筆者自身在部落進行調查時，問到耆老們是否有聽聞和此戰役相關的口傳，則多表示未曾聽聞，不過耆老們對於自己來自於那個部落卻又有著相當清楚的認識。就此而言，可以說推動撒奇萊雅族正名運動的核心成員，傳承了完整的戰役口述歷史資料，自然地將Sakizaya人何以會消失在奇萊平原上，歸因於戰爭的影響。

可以說，文獻上記載的歷史事件和帝瓦伊·撒耘校長聽到他的祖母講述的達固湖灣部落的事蹟，正可以彼此相互印證，也因此這樣的證明讓Sakizaya正名運動有了最佳的正當性。亦即Sakizaya人曾經存在過，是因為戰爭的因素才會消失，如今後代子孫在歷史時間的回溯尋根之旅中，找到了自身的源頭，想要回復自己祖先所賦予的身分是自然不過的事。換言之，對推動正名運動的核心人物們來說，Sakizaya人是因為1878年達固湖灣戰役失敗而消失在奇萊平原上，從而逐漸忘了自己的名字，正名是為找回自己的名字。但若細究之，Sakizaya這個名稱事實上並沒有因為戰爭而消失，即便戰後清代官方版的稱謂有的已經有所變更動，像是：1879年胡傳《臺東州採訪冊》，將以往仍保有Sakizaya人群的稱謂相近發音的「巾老耶」（臺語音似kizaya，與Sakizaya接近）改以「歸化社」稱之，但直到當代的帝瓦伊·撒耘，或是致力於推動正名運動的耆老們，仍對Sakizaya這個名稱有著相當程

44 督固·撒耘編撰，《撒奇萊雅族簡介》（2007年，未出版），頁7-14。

度的認識。其中也是因為帝瓦伊·撒耘的堅持，才有督固·撒耘之後一連串正名運動的活動作為。而林修澈所出版的Sakizaya族的民族認定，則是具體地從Sakizaya族的分佈、Sakizaya族的社會與文化、Sakizaya族的語言現況以及Sakizaya族的正名運動4個面向，讓Sakizaya族的民族認定之所以得以獲得官方與學界的承認，提供清楚的論述。⁴⁵

二、Sakizaya「族」的生成

然而，值得進一步探問的是，Sakizaya人的消失是否與Sakizaya族的生成有直接的關聯性呢？要回答這個問題，就必須得回到推動正名運動的核心人物們，何以會投入Sakizaya族正名運動來檢視。在訪問督固·撒耘何以要推動Sakizaya族正名運動時，他是這麼說的：

對我而言，我對正名一直是很被動的，我都是被人家推著走的。所以我沒有非常主動，當初提正名的時候，我跟我父親（帝瓦伊·撒耘）吵了很多次架，我很少跟我父親吵架，但是針對正名我至少跟他吵過三次以上，當然他有他的理由，我有我的理由，吵架其實是在爭辯，他很堅持，我也是很堅持，所以正名我並沒有很主動提，剛開始我其實是反對的。（問：為什麼你會覺得應該要反對？）因為我比較務實，我認為是說正名理想和實務是有一段很大的差距。對他而言，他是想完成多年來的正名理想，他也許看到正名，但他沒有看到正名之後還有很多的事情，但我認為正名只是一個程序，其實正名之後才是很多痛苦事情的開始，這是原因之一，但不是比重最重的原因。另一個更重要的原因是，我習慣當一個阿美族人，因為從小我父親就告訴我，你要為自己的民族做事，所以打從小時候我就已經認定自己是阿美族，現在突然改了“國號”，我非常不習慣，那個方向有點搞混了。我以前所有的民族情緒、民

45 林修澈，《Sakizaya族的民族認定》（臺灣，行政院原住民委員會委託研究，2006年9月）。

族意識很強烈都是放在阿美族，我以阿美族的感情為自己的感情，阿美族有點動盪不安，我就會心情不好。現在我就變成有點分裂，那是當時和我父親談話時即時的反應，大概就是這樣，所以爭辯了很多次（底線為筆者所加）。⁴⁶

從督固·撒耘的回答中我們不難看出，他的父親帝瓦伊·撒耘，是很清楚Sakizaya是不同於阿美族的，所以才會有督固·撒耘要改“國號”的矛盾與掙扎。督固謙稱會推動Sakizaya的正名運動其實是被動成分居多，真正原因在於他習慣當一位阿美族人，突然父親（帝瓦伊·撒耘）希望他改變族群身分，讓他感到很習慣。也就是說，在推動Sakizaya族的正名運動之前，督固對自身原住民身分是肯定的，同時對於自己屬於哪一個原住民族別也是清楚的。但是當他的父親告訴他，「阿美族」不是他的族群身分時，讓督固原本習以為常的身分認同產生裂解，也因為這個裂解才讓督固和Sakizaya身世之謎產生連結。事實上，比督固更早開始進行身世尋根的便是他的父親，帝瓦伊·撒耘。可以說，Sakizaya正名運動的發軔主要與Sakizaya是否歸屬於「阿美族」這樣的族群團體有關。從而也顯示出Sakizaya這樣的稱謂其實並未因戰爭而完全消失，同樣地對Sakizaya仍有清楚認知的黃金文耆老，也曾在訪談中提到聽到巾老耶的發音很近似kiraya的臺語發音，就知道所指涉的是Sakizaya。

巾老耶，用臺語發音就跟kiraya很接近，也就是Sakizaya。
那個時代只有這個族群在這個地方，所以我們一聽就知道指的是Sakizaya，以前用漢文翻譯的音不太準確。我和老人家做的採訪，她們提供給我的資料是過去在1878年之前，七腳川溪以北，是Sakizaya人的勢力範圍，隔著美崙溪的另一邊是加禮宛人。Sakizaya人在這一帶所建立的就是Takobowan這個大部落（裡面包含上

46 蘇羿如，〈撒奇萊雅族（Sakizaya）的生成歷程——族群團體、歷史事件與族群性再思考〉（花蓮：國立東華大學多元文化教育研究所博士論文，2009年），頁2。

述五個部落），在這個部落以外周邊都沒有部落。南勢的其他部落雖然過去和Sakizaya是有親屬關係，但是受到來自太巴壠那邊阿美族的同化，他們的語言改變了，所以它們所居住的環境在吉安鄉，也就是七腳川溪附近，而在七腳川溪以北就只有一個部落，就是Takobowan。（田野訪談，2008年11月30日，括弧和底線為筆者所加）。

可以說，Sakizaya正名運動的發軔以及對推動正名運動的核心人物們而言，有疑義的是他們從來就不歸屬於「阿美族」這樣的族群團體集稱。再加上Sakizaya這個名字，並未因為戰爭而消失，相反地它一直延續到當代少數的族人記憶中。換言之，Sakizaya這個名稱一直都是存在的，所以才會有「我們是Sakizaya不是阿美族」的說法。不可否認地在達固湖灣戰役之後，Sakizaya人便不再具備相當的規模勢力，同時和鄰近的部落產生另一種共生關係，於是乎Sakizaya這個名字逐漸被淡忘。但從帝瓦伊·撒耘到督固·撒耘和大力推動正名運動的耆老們，我們不難看出Sakizaya人並不是真是消失了，而是來自於在官方所認定的族別中，沒有Sakizaya這個名稱所致。那麼或許該問是何以官方所認定的族別中沒有Sakizaya，又族別是怎麼出現，以及是依據什麼條件作為劃定分類的判準的呢？

承上所述，Sakizaya正名運動的出現，重點主要在於原住民族群團體分類的不適用，而有關臺灣原住民各族的識別和分類，肇始於日治時期。換言之，Sakizaya正名運動反應出來的是，原住民對國民政府所沿用日治以來不適當的原住民族群團體劃分的不滿。像是：帝瓦伊·撒耘告訴督固·撒耘，「阿美族」不是他的族群身分，Sakizaya才是。對Sakizaya人而言，他們是Sakizaya，不是阿美族。也就是說，日治時代以來企圖為原住民進行的族群團體的識別，主要是尋找客觀可供分類的人群判斷準則，然而這些依照客觀判準所進行人群團體分類，卻忽略了人群團體的認定尚有主觀的面向，亦即團體成員對身為某一團體身份的認知。自日治時代以來的原住民族群團體的

劃分中，將Sakizaya人和阿美族人劃歸為同是「阿美族」的範疇下，但對於部分Sakizaya人而言，這樣的族群團體身分並非他們主觀認知上的身分，因此才會有想要為其自身認知的身分進行正名的舉動。就此而言，達固湖灣戰役並未讓Sakizaya人真正消失，而是族群團體類別的劃分不適當，才是讓Sakizaya人不被看見。

易言之，原住民族群團體劃分的不合適，很可能才是Sakizaya正名運動的主因，但Sakizaya人在奇萊平原上勢力的消失，確實也間接影響了日治時期對原住民各族的識別活動，也因此才會在日治時期以來的族別分類中，不見與Sakizaya相關的團體稱謂。至此，我們可以確定是Sakizaya「族」的生成，與日治時期族群團體的分類方式有著相當程度的關聯性。其主要原因在於「族」的概念分類，起源於日治時期的調查報告，而在此之前雖然在日常生活中有著不同人群的樣態和範疇指稱，然而這種日常生活中的人群團體範疇，與「族」的概念並不相同，「族」的概念涉及一種客觀化的判準，主要是以語言或是文化進行人群的區辨，而族群團體分類化的結果，則是使得團體成員的群體身分認同呈現複雜的樣貌。

就此而言，Sakizaya「族」之所以得以成為臺灣原住民第十三族，主要是立基在日治時期以來族群團體分類的基礎上，並符應當代國家對族群認定的辦法，在強化與阿美族的邊界劃分之下，成功地2007年獲得正名為撒奇萊雅族而這些劃分邊界的內涵則包含：語言、服飾與祭典，其中尤以創辦火神祭最為顯著⁴⁷。可以說，撒奇萊雅族是在「族別」劃分的歷史基礎，以及文化建構的條件聚合之上被形構而成。若無日治時期以來原住民族群團體的劃分，「撒奇萊雅族」也無須正名，也就不會有各種文化建構條件的生產。更重要的是，國家社會對族群團體的想像與期待乃至各種相關政策的擬定，都是「族」是否得以出現的重要條件因素。

47 黃宣衛、蘇羿如，〈文化建構視角下的Sakizaya正名運動〉，《考古人類學刊》，第68期（2008年），頁79-108。

伍、結語

族群團體的邊界和認定在族群課題的討論中，一直是備受關注的議題。透過西方族群團體理論的爬梳，我們發現近年來提出和族群團體理論有關的幾位著名學者，不論是從實際現況的調查或觀察中，皆逐漸揚棄了「團體」這樣的概念。然而，從臺灣原住民團體的歷史資料卻顯示，「族群團體」作為一種臺灣原住民的團體身分表彰，仍具有相當的重要性，這不僅和臺灣社會政治發展有密切關係，同時也是為什麼臺灣原住民各族的正名運動，直至今日依舊方興未艾的原因。有趣的是在探討臺灣原住民族群團體時，大多著眼於原住民各族正名（族名）的族群觀，而各族族名的出現主要又與日治時期的分類與命名有關，在此之前的原住民聚集為群體的狀態，亦即人群觀則逐漸消失。可以說，這篇論文的價值或主要目的就在於指出從「人群」到「族群」轉化的特殊現象。

有了這樣的認識基礎，回過頭理解要開始進行人群與族群的認識時，我在清代文獻和日治時期的資料中，獲得一個百思不得其解的困惑，那就是清代文獻中的「社」與日治時期的「族」的難以對應關係。不僅如此，日治時期「臺灣原住民各族」的分法還有不同版本，且一直要到1980年代才有「臺灣原住民族」的跨族集稱出現。換言之，要理解臺灣原住民的人群與族群團體時，必須要花費相當多的爬梳工作在其各自的歷史過程中，才有較清楚地說明。而Sakizaya的正名所提出的訴求，恰恰歷經人群和族群的分類世代，這也是本文為何會以一節的篇幅，論述Sakizaya從人群轉變成Sakizaya族的原因。

其中由於臺灣原住民「族群團體」從日治時期的族別分類開始，歷經臺灣民主化的過程直至今日，許多繁複的政治力和社會力交錯，因此在討論與爬梳上花費相當多的篇幅，不過可以肯定的是確認「臺灣原住民族」和「臺灣原住民各族」這兩大範疇是首要的工作。「臺灣原住民族」範疇的出現，

和1980年代原住民運動有直接的關聯性。1984年首先成立「臺灣原住民權利促進會」，即是一群為了原住民權利請願的有志之士們，首度以「原住民」的集稱，為臺灣原住民正名，這是第1次由下而上重新定義分類的方式，而且是一種對漢人主流社會的壓迫反動的分類意識，其所突顯的就是由原住民自身為自己命名。可以說「臺灣原住民權利促進會」的出現，其主要訴求是在於生存處境和文化弱勢上，反應出原住民長期以來普遍被壓迫的生存處境，亦即它的分類意識則是建立在受壓迫者要求平等地位的基礎上。不過，很快在1987年「臺灣原住民權利促進會」則更名為「臺灣原住民族權利促進會」。此時出現的「臺灣原住民族」，主要是原住民自身對其受壓迫的生存處境的一種集體式的主體意識呈顯。

而「臺灣原住民各族」所呈現出的內涵與分類意識，主要則是對原住民族群團體進行文化上的識別劃分。而這種族別劃分源自於日本學者根據西方的人群分類方式，而其識別的條件則包含：語言、風俗習慣等。國民政府時期沿用了其中的一種分類法，即九分法，這也是後來慣稱的9族。此種族群團體範疇的劃分，往後則成為原住民正名運動不斷挑戰的目標。由於這種對原住民族群團體的區分方式，並非立基在原住民自身主觀人群互動的分類基礎上，而是以客觀文化條件為原住民進行人群劃分，因此被不適當歸類為某一「族」的原住民團體，在其主觀不認同族群團體的分類的基礎下，便陸續展開正名的訴求。

可以說，原住民族族群團體的識別主要是從日治時期開始，到了國民政府時期繼續被延用，2000年在政黨輪替之後，這套臺灣原住民族群團體的區分則受到一定挑戰，進而開始原住民正名運動的浪潮。就其分類意識而言，在日治時期純粹是他力所進行客觀化的作為，2000年之後正名成功的族群團體除了多了自身團體成員的主觀意識之外。同時還包含國家作為有意識的行動者，如何以族群認定辦法的擬定和審核，讓正名運動在各種條件聚合的基礎上得以運作。Sakizaya「族」的正名也是在這樣的環境條件之下出現。

即便Sakizaya族正名運動過程中，主要是以Sakizaya人在清末的加禮宛

戰役中而大量消失，作為其正名運動的訴求。然而，若從歷史條件中認識到「族」的概念發軔於日治時期，亦即是族群團體的分類方式，才使得某些人群團體被部分行動者（國家、人類學者）規定而劃分為某一族群團體而不被看見，乃至被設定以某種框架而遭誤識。可以說，是因為沿用日治時代以來不適用的分類知識體系，才讓原住民族的正名運動方興未艾。這或許也是何以某些原住民成員對於族群團體的劃定會感到焦慮，甚至無法在主觀上接受乃至認同被規定的團體身分，進而發起不同面向屬己稱謂的正名運動，同時也讓團體成員所謂認同的課題屢屢喧囂塵上。總此而言，「人群」與「族群」的分類，是兩種截然不同的分類方式。若將Sakizaya（1630－1878）稱為Sakizaya「人」，那麼從日治時期開始到2007年Sakizaya「族」的正名成功，已清楚顯示族群團體知識的建構，已成為當代原住民社群正名運動一種重要的論述，相信只要找到具有可區辨的特徵，就能成為可供辨識的族群團體界線，如此一來也使得以往以血緣、地緣為基礎的流動式人群概念也逐漸式微。

參考書目

- 王甫昌，《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學出版社，2003年。
- 王佳涵，《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》，東臺灣研究會東臺灣叢刊之10。高雄，復文，2010年。
- 石忠山，〈聯合國原住民族權利宣言〉，《臺灣原住民研究論叢》，第2期（2007年），頁169-194。
- 夷將·拔路兒，《臺灣原住民運動史料彙編》，上、下。臺北：國史館，2008年。
- 芮逸夫，〈臺灣土著各族劃——命名擬議〉，《中國民族及其文化論稿》，上。臺北：藝文印書館，1972年。
- 林修澈，《Sakizaya族的民族認定》。臺北：行政院原住民委員會委託研究，2006年。
- 林修澈、王雅萍、黃季平合著，《原住民的民族認定》。臺北：行政院原住民委員會委託研究，2011年。
- 林修澈、王雅萍、黃季平合著，《原住民身分認定的研究》。臺北：行政院原住民委員會，1999年。
- 柯志明，《番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權》。臺北：中央研究院社會學研究所，2011年。
- 孫大川，《臺灣原住民傳統名譜·臺灣原住民族族群與分布之研究——一種動態分析》。臺北：內政部專題委託研究計畫，1996年。
- 孫大川，《夾縫中的族群建構》。臺北：聯合文學，2000年。
- 馬淵東一，〈臺灣原住民族的分類——學史的回顧〉，收錄於森丑之助原著，宋文薰編譯，《臺灣蕃族圖譜》（臺北：南天書局，1994年）。

- 馬淵東一著、楊南郡譯著，《臺灣原住民族移動與分布》。臺北：行政院原住民族委員會南天書局，2014年。
- 烏居龍藏著，楊南郡譯註，《探險臺灣》。臺北：遠流出版社，1996年。
- 黃宣衛、蘇羿如，〈文化建構視角下的Sakizaya正名運動〉，《考古人類學刊》，第68期（2008年），頁79-108。
- 陳俊男，〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉，臺北：國立政治大學民族學系博士論文，2010年。
- 陳茂泰、孫大川，《臺灣原住民族族群與分布之研究》。臺北，內政部專題委託研究報告，民國83年9月。
- 葉高華，〈排除？還是放棄？平埔族與山胞身分認定〉，《臺灣史研究》，第20卷第3期（2013年），頁177-206。
- 詹素娟，《舊文獻新發現——臺灣原住民歷史文獻解讀》。臺北：日創社文化，2007年。
- 詹素娟，〈從「山胞」到「民族」——臺灣原住民的身分認定與族群意識變遷（1945—2000）〉。收錄於余敏玲主編，《兩岸分治：學術建制、圖像宣傳與族群政治（1945—2000）》（臺北：中央研究院近代史研究所，2012年），頁253-280。
- 靳菱菱，《認同的路徑——撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》。高雄：麗文文化，2013年。
- 雅柏甦詠·博伊哲努，〈聯合國原住民族權利宣言與臺灣原住民族權利保障〉，《臺灣原住民研究論叢》，第2期（2007年），頁141-168。
- 督固·撒耘編撰，《撒奇萊雅族簡介》。2007年，未出版。
- 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》。臺北：稻鄉出版社，2011年。
- 潘繼道，〈國家、區域與族群：臺灣後山奇萊地區原住民族群歷史的變遷

(1874—1945)》，東臺灣研究會東臺灣叢刊之8。高雄，復文，2008年。

臺灣總督府警務局理蕃課原著，中央研究院民族學研究所編譯，《高砂族調查書—蕃社概況》。臺北：中央研究院民族學研究所，2011年。

藤井志津枝，《臺灣原住民史——政策篇》。南投：臺灣省文獻委員會，2001年。

蘇羿如，〈撒奇萊雅族（Sakizaya）的生成歷程——族群團體、歷史事件與族群性再思考〉，花蓮：國立東華大學多元文化教育研究所博士論文，2009年。

Barth, F. "Introduction". *Ethnic groups and boundaries: The social organization of social differences*. London: George Allen & Unwin, 1969.

Barth, F. "Boundaries and connections" in *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge, 2000.

Brubaker, R. *Ethnicity without Groups*. Harvard: President and Fellows of Harvard College, 2004.

Gans, H. J. "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultural in America" in *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. W. Sollors, ed. (Basingstoke: Macmillan Press, 1996). pp. 425-459

Gil-White, Francisco, "Sorting is not categorization: A critique of the claim that Brazilians have fuzzy racial categories", *Cognition and culture*, 1: 3, 2001.

Gil-White, Francisco, "The Cognition of Ethnicity: Native Category System under the Field Experimental Microscope", *Field Method*, 14, 2002.

Gil-White, Francisco, "The Study of Ethnicity and Nationalism Needs Better

從人群到族群：論Sakizaya的消失與生成

Categories: Clearing up the Confusions that Result from Blurring Analytic and Lay Concepts”, *Journal of bioeconomics* 7, 2006.

From “a Group of People” to “an Ethnic Group”:
On Transformation and Recognition of Sakizaya

Yih-ju Su*

Abstract

In 2007, Sakizaya became the thirteenth aboriginal tribe officially recognized by the Taiwanese government. Focusing on the process through which this group transformed to an institutionally acknowledged ethnic group, this paper argues that the state and scholars play important roles in shaping how distinct tribes are to be recognized among the indigenous community. The system of classification that they established helped to formulate how a group intends to differentiate itself from other groups.

In the context of Taiwanese history, the concept of “ethnic group” was introduced by the Japanese colonial regime as it imported the western anthropological system for categorizing indigenous people. Since then, Taiwan indigenous people divided into seven, eight, nine or ten ethnic groups. Before this, the indigenous people tended to identify themselves in the blood-bounded or local environment characters as the different tribe groups. Nevertheless, the concept of ethnicity depended on genealogies, language and tangible cultural representations. It is specific, arbitrary and definite.

Using the Sakisaya’s name rectification campaign case, I intend to demonstrate that the system of categorization initiated in the period of Japanese ruling and continued to be adopted by the Taiwanese government, informed how the Sakizaya believed, and made a compelling case for, what made them an ethnic

* Doctor, Graduate Institute of Multicultural Education, National Dong Hwa University, Taiwan.
Postdoctoral Fellow, Humanities Innovation and Social Practice Research Center, National Dong Hwa University, Taiwan.

group. In the end, the concept of ethnicity offered contemporary indigenous communities a legitimate discourse to identify and clearly mark themselves as a bounded ethnic unity, while the fluid group based on blood or place concept pertaining to people waned.

Keywords: Taiwan indigenous people, Taiwan indigenous ethnic groups, Sakizaya people, Sakizaya ethnic group

臺灣文獻 65卷第4期