

文化、族群與認同¹

謝繼昌

台灣大學人類學系

一、前言

文化異同、族群、乃至認同是自 1987 年台灣解嚴以後的熱門題目，隨著台灣政治生態的轉換（諸如本土化運動、原住民社會運動、統獨之爭、台商西進、兩岸關係議題等等的流行）而歷久不衰。並且每逢選舉的時候，且有越炒越熱之勢。無論學術界、政治界、大眾媒體、民間社會都有許多討論。其實，在全球化的影響下，造成疆界的消逝、時空的壓縮（Kearney 1995:552-555），同質化與異質化的對抗、全球與地方的對峙，也使得世界各地的人們更關注文化、族群、認同的問題。

認同包含了族群認同，前者比後者的範圍要大的多。近年來，弱勢群體意識高漲，婦女、殘障人士、勞工等等都積極經營其群體意識感，加強其認同而使其團體突顯出來，進而提出訴求，乃至進行抗爭。其實認同不止弱勢群體有，也包括了許多其他群體。認同有強弱的不同，微弱時則除了類似性（相同的範疇）而只有初始的群體意識。族群是以族群性來認同的，而其他群體則是以其他的原則，諸如性別、身體特殊情形、職業身份、宗教信仰等等凡能把人們聯合在一起的特質來認同。族群認同因為依恃血緣、傳統、習俗，常是人類生而有的因素，有深

¹ 筆者於 1995 年 5 月 1 日至 3 日參加中央研究院民族學研究所和順益原住民博物館主辦之「台灣原住民國際研討會」，發表論文：「認同與文化：台灣原住民之研究」。後於 2002 年 6 月 27 日至 28 日參加香港中文大學學術交流處、香港專上院校聯合教學中心、景嶺教育基金會聯合主辦，在香港舉行之「全球化下中華文化的發展研討會」，發表論文：「族群、認同與文化」。其後，筆者又於 2002 年 8 月 8 日至 9 日參加「海峽兩岸關係協會」及「台灣促進中國現代化學術研究基金會」主辦，在昆明舉行之「第十屆海峽兩岸中國現代化學術研討會」，發表論文：「文化、接觸與族群」。2002 年 10 月 3 日筆者又參加宜蘭之佛光人文社會學院舉辦的「我國族群政策語法制之設計學術研討會」，發表論文：「再論『全球化、認同與文化』」。此次，匆匆草就本文，尚請學者專家指正。

厚的情感依附，因此，族群在各種群體中，成爲一種突顯的群體。是以，有些人只注意到族群而忽略了其他人類群體。群體認同是以文化範疇（或稱社會範疇，有時也可能是生物特質）來建構的，所以基本上是一種文化認同，也是一種文化建構。因此，族群認同是文化建構，也是文化認同。族群認同是文化認同的展現與再確認。我們談族群認同、族群性、族群關係，就得談文化的內容與過程。

在如今這個後現代，多元現象與異聲現象普現的情形下，群體的意識高漲，往昔弱而不彰的群體意識，得以復甦。甚至本來只是微弱的範疇現象，也能用來作爲群體認同的基礎，而向團結的群體發展。台灣平埔族群的認同與文化，就在這種的時空脈絡下，得到了復甦與發展的機會。本來，台灣原住民文化的振興與發展，在原住民名稱的合法化以及在行政院原住民委員會等一序列原住民機構的設立下，只有所謂的九族有分一杯羹的機會。但是，台灣平埔族群在今日的機緣下，就能爭取權益，因而，也能有近年的邵族和噶瑪蘭族的先後復名成功。其他族群復名、定名等運動也正如雨後春筍般地在發展中。

二、原住民、平埔族群認同的結構性困境

自從 Edward Said 於 1987 年出版 *Orientalism* 一書以來，學者開始檢討對「他者」的研究，發現一些弔詭與諷刺的現象。正如 Said 指出的，一些學者對「他者」的研究的基本範疇和假設都是殖民統制型塑的產物 (Dirks 1992:9)。因此，也難怪曾經被殖民過的人，非但不能從慘痛的經驗中，來同情或善待在自己統治範圍內的弱勢族群，反而在詭異的補償心態下，極盡能事地奴役他們。丘延亮說得好 (1997:150)：

在被當做是西方的剩餘 (the West 's rest) 的同時自詡是一個「類西方」(quasi-West) 的東西；這種自稱則又必須透過建構一個自己---內部或外部---的「剩餘」和產造諸「他者」(others) 的過程來加以成就。換句話說，因被強暴而產生對強暴人的認受性；相反，去強暴人而為一己的受強暴進行自解和開脫。在這種邏輯下，毋須分辨「強暴人」一事的對錯，要緊的是恰因被強暴而學會強暴人----也就是因受強暴而實施對人強暴，一種抵銷和「翻身」的補償動作。

中國（包括 1840 年後的滿清帝國和民國以後乃至撤守臺、澎、金、馬的中華民國）雖然飽受帝國主義的欺凌，甚至淪爲次殖民地，但是一旦遇到原住民（包

括所謂「生蕃」的高山族和所謂「熟蕃」的平埔族），則威嚴不可侵犯，盡力壓榨，毫不留情。運用結構性壓制框架，使平埔族群和其他原住民，日漸衰弱，已至被同化。

其實，統治台灣達五十年的日本帝國，雖然沒有被殖民過，其對待台灣的方式，可說是踵武西方殖民主義，有過之而無不及。

Breckenridge 和 van der Veer (1993:12) 說：「國族主義並不能解決東方主義所面臨的問題，國族主義實是殖民後期或後殖民諸時期中，東方主義的借屍還魂。」東方主義可說是維繫了殖民主義及帝國主義的餘孽，在此情形下，國族主義再生產了殖民體制及其種種宰制。因而台灣的原住民，歷經清帝國、日本帝國以及國民政府，雖然經過不同的統治，但歸根究底，都是在國族主義統治之下。主權者的官方論述，表面上是否定了前一個政權，但實質上，卻是要維持原有的宰制結構。

因此，在結構性困境性困境下，台灣的原住民就日益衰弱而無法正常發展。而在原住民中的平埔族群，則更是妾身未明，因為他們大多數沒有得到政府及社會的認可。除了少數的族群（如巴宰族、噶哈巫族、西拉雅族等），已經都沒有自己的社區，大部分也都沒有自己的語言了。所以他們面臨的問題更是難以超越。即使在中央有行政院原住民委員會，在地方有台北市原住民委員會一類的政府組織，全責處理有關原住民的事物，但是沒有名分的平埔族群，並不能得到實質的幫助，反而對已有身份的原住民而言，能躲開前來分大餅的同胞是求之不得的，甚至都可能有打壓的情形。

三、族群認同與文化認同

族群性 (ethnicity) 或稱族群意識是對於一個族群的認同感，或覺得是某族群之一部份的感覺，並且由於這種關係而對其他族群加以排斥 (Kottak 1997:50)。族群性與族群、族群關係、族群認同有密切的關係，是同一事物的不同面向。關於族群性的研究，人類學家有許多的討論。族群或族群性的產生和持續是人們「主觀」認定，再經由「根本賦予的情感」和「社會關係」二個主、客體要素作用下的產物 (江孟芳 1997:7)。主觀認定是一個族群認同的主觀的認知與情感，牽涉到與他族互動的過程與經驗。Michael Moerman 和 Fredrik Barth 首先提出這種看法。Moerman (1965) 研究泰北的 Lue 人，而以稱自己為 Lue 作為斷定族群的標準。

是先賦身份的主觀認定 (emic category of ascription)。Barth (1969:15-16) 提出「族群邊界」(ethnic boundary) 的觀念，認為這是一條「社會的邊界」(social boundary)，藉著與他族的互動，一方面加強族群認同，一方面排除他族。在主、客體對比上，基本上，有以 Clifford Geertz (1973) 為首的根本賦予論 (primordialism) 與 Fredrik Barth (1956, 1969) 的歷史情境論 (historical circumstantialism 或 instrumentalism)。要之，在主、客體要素的運作下，族群的認同是經由共同的來源 (common origins)。共同的來源包括生物的或文化的特質，可以是繼承的，像血統或繼嗣；也可以是「歸化的」(naturalized)，看起來像是繼承的，譬如語言、宗教、或族群歷史 (Astuti 1995:464)。總之，Astuti (前引文) 根據 Linnekin 和 Poyer 的研究 (1990:2)，認為：族群或族群性的許多理論的前提是，「一個族群 (people) 的存在，是因為他們生來就是要成爲一個群體」。

有些學者綜合主客體要素運作的說法，認為族群認同建立在血統、語言、宗教等等由出生所決定的原生情感上，其中最重要的是共同的祖嗣 (shared descent)，但是也強調政治、經濟的情境因素 (Keyes 1981)。Comaroff (1987) 認為族群性是一種複雜現象，原生情感論與歷史情境論都對，但是都不完整。他覺得所有文化都有分辨人、我差異的能力，但是能分辨人、我差異，並不一定有族群性的存在。這正如我前面說過的，認同並不一定是族群認同。認同是我群 (we group) 與他群 (other group) 之區別。人類在孩提時代，初時是以自我爲中心的；漸漸有人、我之分，兒童心理學家皮亞杰曾對人類的這種認知發展有過詳細的說明。人類有人我之分後，就從社區裡的家庭生活，開始有「我家」、「他家」的區辨，這就是我群、他群的認知開始。之後，經由血緣、地緣而群體發展的越來越大，也越來越複雜，職業、宗教、語言乃至政治、經濟、身體、生活形態的特質等因素都可以形成群體。這些群體有的是族群，有的是非族群。Comaroff (ibid.) 認為族群性是歷史動力的產物，是個歷史的過程。是在同一個社會、政治經濟條件下，結構上的不平等關係所造成的歷史結果。台灣原住民諸族群的形成也見證了這種說法。

族群或族群性的許多理論的前提是：「一個族群的存在，是因為他們生來就是一個群體。」(Astuti 1995:464) 這顯然是西方社會科學家所建構出來的，是根據西方流行的一種群體認同理論 (Linnekin & Poyer 1990:2)。西方群體認同的各種典範的基礎是生物遺傳理論及個別獨立個人的心理模式。換言之，出自西方的族群理論是著重血緣及個人主義的。這如同西方的親屬理論，是以血緣爲基礎的，是血濃於水的理論 (Schneider 1984:165-185; Shimizu 1991)。所以無論根本賦予論或歷史情境論，都認為族群是生物上自我長存的單位。西方的族群觀念強調的是

嗣系、祖先的觀念。然而如果認為世界各地的族群觀念都是一樣或相似的，那就不一定對了。Linnekin 和 Poyer 對於族群研究，提出了文化認同的重要觀念(Linnekin & Poyer 1990)。他們說，根據學者在大洋洲的研究，在族群認同上，人們住在甚麼地方及如何行爲毋寧是更爲重要的，人們不只是單純地生於一個群體，而是必須靠著行動才能成爲一個群體的成員 (ibid.:8)。Sahlins 也談到夏威夷土著的情形是：在實踐中持續地產生關係。他稱之爲「施行的結構」(performative structures)(Sahlins 1985:26-31)。

1995 年人類學家 Astuti 發表了一篇探討文化認同的重要文章，她研究馬達加斯加的西海岸的 Vezo 人，發現他們的認同並不能用族群理論 (ethnic theory) 來解釋，族群理論是西方文化下的產物，對於許多非西方社會並不適用。Vezo 人是一個「族群」，但是必須用民族理論 (ethnology) 來解釋 (Astuti 1995:465)。民族理論正是文化認同的理論。Vezo 人的例子提供了族群性以外的另一種模式。Vezo 人不以祖嗣的特質來建構認同。作爲 Vezo 人是要在實際生活中去做與學習的，認同是一種活動，勝於是一種存在的狀態。對於 Vezo 人而言，認同或差異都不是繼承的，是靠著施行 (performative) 而形成的 (Astuti 1995:464)。Vezo 人的認同特徵或邏輯有四：(1)以實踐來達成認同，即以目前依賴捕魚的生計模式爲判斷 Vezo 人認同的主要內容。(2)居住的地點亦爲認同的標準，要居住在海邊才可能成爲 Vezo 人。(3)以類似性 (前述的實踐、空間原則) 來區分人、我。例如 Masikoro 爲內陸的種田人；Vezo 人則爲海邊捕魚的人。(4)認同不是由一個人的「歷史」決定的，而是由現下他做甚麼來定的。只要他不再打魚和不住在海邊，他就不是 Vezo 人 (Astuti 1995:467-477)。Vezo 的例子爲本文所要強調的文化認同提供了一個很好的例證。

Vezo 人的文化認同類似於 Linnekin 和 Poyer (1990) 所提出的普遍存在於大洋洲的 Lamarckian 模式，即其文化認同是由廣義的環境而非遺傳所決定的，是有彈性的和可以轉變的。換言之，其文化認同的內容特質不是可以繼承的 (heritable)。而族群認同則是建立在「共同來源」，其文化認同的特質是繼承的，Linnekin 和 Poyer 稱之爲 Mendelian 模式 (ibid.)。綜合 Astuti 與 Linnekin 和 Poyer 的研究，人我的區辨不一定來自祖嗣的關係，而可能來自做甚麼、住在何處等的共同經驗。換言之，實踐與經驗可以決定關係與結構。因此，我們應該尊重各群體的文化認同，他們各有其文化的建構。

以下就以一些平埔族群的資料以及同爲台灣原住民的堪卡那福族、沙阿魯阿族、鄒族的資料作一些分析。

四、平埔族群的認同

平埔族並不是一個族，而是一個包括九、十個族的族群，他們的話彼此不通，沒有群體的意識。不錯，他們和現在官方承認的原住民九族都是南島語族，所以他們是徹頭徹尾的原住民，只是因為多數漢化的較早，甚至認為自己是漢人，因而像日月潭的邵族和花蓮新社的噶瑪蘭人，雖然少數人仍能操自己的母語，費了不少力氣才分別於民國 90 年 8 月 8 日及 91 年 12 月 25 日恢復族名。

近年來，在政治、社會轉入多元化聲中，平埔研究形成一股潮流，民間學者致力於尋根活動，重新「再造」傳統文化與歷史，可說不遺餘力。而學術界的反應則是較慢，但也漸漸熱烈起來（參看潘英海 1998:5-6）。然而無可諱言的，平埔族群的文化是在消逝中，平埔後裔已幾乎完全溶入漢人社會中。筆者近 30 年前，在埔里鎮籃城里的平埔族的貓霧扎族（babuza）之東螺社後裔中作研究時，發現他們生活、語言與福佬人幾無差異。一日，房東老太太對我說：「我們是番，不懂禮數，請勿見笑！」以後我探索了一些該族文化的蛛絲馬跡（歌舞、姓氏、系譜、飲食、族人的自諷的言辭等等），顯見雖在漢文化的淫威下，他們還有著極微弱的族群認同。

平埔族群的傳統文化和過去的歷史，必須費心竭力來研究，而且永遠有新的路徑可走。但是平埔人在那裡，卻是較棘手的問題。於是許多人開始思索「有唐山公，沒有唐山媽」的俗語的意涵，也留意自己是否有平埔血統。在此尋根熱中，有些知識份子，勇敢的站出來，宣稱自己的平埔身份。譬如，中研院文哲所的朱榮貴在聯合報的一篇讀者投書（1988 年 9 月 5 日）中說到，他的父親從來都隱瞞著其平埔族的身分而以漢人自居，直到有一天孩子們逼著他表白，才承認自己是西拉雅族。朱榮貴接這說道：「---將平埔族納入台灣的原住民是一個起點，但最重要的是平埔族的人自己都站出來，表明自己的身分，才可以走出歷史羞恥的陰影。我先做。我叫朱榮貴，台南白河的西拉雅族。建中，台大哲學系畢業，美國哥倫比亞大學哲學博士，現職中央研究院文哲所助研究員。下一個是誰要發表？」朱榮貴的勇氣可嘉，但是又有多少平埔人有他這樣炫耀的學經歷？他似乎是以漢人的標準來誇耀自己，落入了漢文化中心的窠臼裡。平埔族應該不論男女老幼及貴賤，人人出來宣稱自己的族群身分。

筆者覺得平埔族群的認同問題，只要把平埔族群的人以自願的方式確定下來，至於應以何種文化作為族群認同的內容，倒不必非是傳統文化。一方面，傳

統文化已很難復原，另一方面，傳統文化也一直在變，所以根本沒有辦法確定以那一個時期的為標準的。潘英海（1994，1995）花了多年的時間作平埔的研究，對於文化接觸的問題，發表了「合成文化」、「地方文化」的研究成果，我們已無理由拘泥於平埔的傳統文化。不妨尊重當事的平埔族群的人的共識，以他們的意見為準。也希望認同平埔族群的人，能從人類的文化是推陳出新的角度來看文化，這樣，平埔族群的認同就能落實，也能賦予時代意義。但是同時我們也不能忘記，平埔文化是台灣的中華文化的一支，正像朱榮貴使用著純熟的中文，在中華文化的最高學術機構著作研究中華文化的工作。他有著中華文化以及平埔文化的雙重認同，他是平埔文化的一員，也是中華文化的一員。

但是縱使不少人已經喪失了他們的族群認同，除了極少數的人，平埔人（以及以下討論的堪卡那福人和沙阿魯阿人）對於這種被同化的現象並不擔憂。然而我們認為他們的族群認同是不絕如縷，並且有了一些轉機。此中的原因頗為複雜。首先是世界體系全球化和「電腦空間」（cyberspace）發展的影響。在全球化與網際網路資訊時代的衝擊下，人類文化的普同性與差異性的相反特質，卻都被強化了，例如，一方面，像麥當勞的消費文化席捲了全球，產生了全球的一致性；但是另一方面，像臺灣宜蘭、花蓮的噶瑪蘭族的地方性族群的復名運動的草根性群體活動，卻也是如火如荼地展開，並且噶瑪蘭族的復名運動業已成功。這一情勢，正符合後現代理論對於日常生活實踐、認知、知識建構的研究取向。後現代的政治文化強調尊重差異，傾聽異議。因而，文化與認同成為現今人類的一個重要關注議題。因此，新的族群和群體的產生如雨後春筍般的蓬勃。Appadurai（1996:41）說：「原本是一個地域性之魔瓶的精靈....竟變為全球性的魔力，就張牙舞爪，從此就在國家間、各種邊界間鑽動。」正是指的這種現象。在這種全球的脈絡下，臺灣原住民的族群意識，就得到了復振的動力。此外，自從1980年代末，臺灣的反對黨的合法成立，以及動員戡亂時期戒嚴令的廢止，臺灣民主化的氣候業已形成，經過十多年的發展，政治生態丕變，因而原住民的族群意識與本土化運動落地生根，已能走上復名之路或強化族群認同。

五、堪卡那福族（kanakanavu）沙阿魯阿族（saalua）與鄒族（tsou）的認同

臺灣原住民的鄒族分為北鄒和南鄒，北鄒是指阿里山鄒族，而南鄒又可分為堪卡那福族和沙阿魯阿族。對於三族的認同素來有許多爭論，日本學者小川尚義

從比較語言學的觀點，甚至認為三個群體是毫無關聯的獨立族群。事實上，他們的語言幾乎完全不通；也不居住在一起；傳說與社會組織也有顯著的不同；並且長期以來互動不多，且有互相獵頭的仇敵關係。（參看林曜同 1995）所以把三群體稱為三個獨立族群似乎是合理的。

在鄒族三群中，阿里山鄒人的研究較為豐富，資料因而較多。他們分為達邦和特富野兩個部落系統，兩個系統的大社都位於阿里山鄉的達邦村。透過大社統治小社的傳統政治結構，兩個部落系統各自成為獨立的範疇。由於他們在社會組織、語言、傳說以及物質文化上都極為相似，所以他們很自然地彼此認同為鄒族（林曜同 2002）。另一方面他們卻也強調彼此的不同，即使是歌舞形式的細微差異（王嵩山 2001:230）。至於他們對於南鄒的兩個群體的看法則是矛盾的，一方面接受是同族人的說法；另一方面則不能接受。就我在南鄒的堪卡那福族和沙阿魯阿族中的經驗，他們沒有與北鄒是一個族群的感覺，並且在他們兩個群體之間也沒有一個族群的感覺存在。

堪卡那福族分佈於高雄縣三民鄉的楠梓仙溪上游，主要住在三民鄉民生一村，少數住在民權村，目前人口大約 500 餘人（謝繼昌 1998 :127）。據傳說堪卡那福族原來人口眾多，後來因為和平埔族群西拉雅族的四社群發生戰爭，以及天花瘟疫的流行，人口銳減。日治時代，布農族大舉向本區遷移，逐漸地，布農族人反而比堪卡那福人多了起來。由於人口少，堪卡那福人開始大量與布農族通婚。如今，他們在強大的布農族的包圍和同化下，他們的布農話比堪卡那福話說的好。村子裏主要的語言就是布農話。教堂裏講的話也是布農話，傳教士用國語講的道也是翻成布農話而不是堪卡納福話。一般而言，40 歲以下的堪卡那福人已不能用母語與人交談，20 歲以下的人只記得幾個單字而已。語言的消逝，使他們更快的同化於布農族中。另外，由於他們多半信奉基督教，也促使傳統文化的流失。光復後的情形，他們到外面去參加活動，常常代表的是布農族而非堪卡那福族。沙阿魯阿族主要分佈在高雄縣荖濃溪上游之桃源鄉的高中村和桃源村（謝繼昌等 2002 :267），少數分佈在三民鄉的民權村。人口比堪卡那福族人少些。他們族群認同的情形，極類似堪卡那福族，但文化消逝的更快些。

近十年來，在三民鄉的豐年祭和鄉運中，堪卡那福族都要求表演他們的傳統歌舞（會所是他們的一個重要主題），以增強他們的文化認同與族群意識。最近幾年來，沙阿魯阿族亦有同樣現象。我見到在民權村裏的堪卡那福人和沙阿魯阿人極力彰顯他們的族群，攀親戚，算系譜，用土語，不一而足。甚至許多有許多原是布農族的人出來，說他們根本是堪卡那福族或沙阿魯阿族。

堪卡那福族和沙阿魯阿族的族群認同不絕如縷，還相當仰仗著傳統的親屬組織，父系的認親原則，可以上溯五、六代，男、女的名譜，使他們不容易數典忘祖。還有二族的傳說神話仍是含飴弄孫、茶餘酒後的話題。由以上這類現象，足見他們文化的韌性，如今在族群意識高漲的時刻，更得到滋潤與成長。

群體的建構是文化的建構，並且需要人為的積極推動，因此族群是文化的、人為的建構。這可由鄒族的族群認同的建構上充分地顯現出來。在全球化聲中，認同政治（identity politics 是一普遍現象。因此，強調包括北鄒（或稱阿里山鄒族）和南鄒（包含堪卡那福族和沙阿魯阿族）的族群認同就浮出台面，成為一些人積極運作的目標。換言之，是要塑造一個含蓋性的鄒族認同。據王嵩山（1997:173）的研究，阿里山鄒族的族群認同是藉著祭儀活動，其中最重要的是小米祭（homeyaya）和戰祭（mayasvi），在祭儀中，喚起鄒人的集體意識，因而強化他們的文化認同與一體的情感。homeyaya 和 mayasvi 兩個儀式都必須透過傳統的部落組織才得以運作，因此，從另一個角度來看，這兩個部落性儀式則凝聚了對部落的認同（林曜同 2002）。1993 年，北鄒首次邀請堪卡那福族、沙阿魯阿族和邵族參加 mayasvi 的儀式。邵族的涉入似乎是複雜的問題，因為筆者沒有研究，就不論述。阿里山鄒族的擴大 mayasvi 的參與者，使得北鄒得以跨出阿里山區，與南鄒相連結，建立鄒族的認同，並強化與「非鄒」之間的界限。另一方面，南鄒也邀請了北鄒參與在高雄縣所舉辦的活動。此外，這一年文化建設委員會在國家劇院所舉辦的「鄒族樂舞」活動，又將北鄒和南鄒的出安排在一起。這一切都使得「鄒族」的整體認同被凝聚或建構出來（林曜同 2002）。王嵩山（1997）指出，由南投縣和高雄縣而來的被當代行政體系隔絕的南鄒，雖然在傳統族群的認同上，並沒有得到深厚的傳說神話的支持，但在臺灣目前原住民追求文化主體性的過程中，族群意識/族群性開始確立起來，更通過 mayasvi 象徵性的整合在一起。這裡王嵩山所說的「原住民追求文化主體性的過程」正是前面 Appadurai 說的在全球化影響下的到處張牙舞爪的跑出魔瓶的「族群」精靈現象。這樣的訴求在 1995 年元月，達邦村人參加由高雄縣南鄒發起的「鄒族歌舞與儀式」活動中，呈現無遺（林曜同 2002）。

堪卡那福族、沙阿魯阿族與布農族的融合或同化現象，是在較平等的情況下形成的，在生活中乃至通婚，自自然然，耳濡目染地涵化。但是在與主流的漢文化的（即中華文化）的接觸中，從弱勢的原住民角度來看，則顯現政治、經濟的不平等關係。然而從另一方面來看，悠久的中華文化，數千年來經由眾多文化、族群的接觸，有戰爭、貿易、通婚、文化等等交流，無論是強迫的或自願的，最

終是形成了一個看起來融合的恢弘的所謂的中華文化。堪卡那福族和沙阿魯阿族都是一個族群，但是他們也可說是中華文化的一個地區型態，因為堪卡那福族、沙阿魯阿族人都說著國語，受著中文的教育，他們與其他群體一起分享著臺灣的主流漢文化。這樣是一種多層次的族群認同的情形。這裡看見的是兩個層次；如果加上前述的鄒族認同則有三個層次。如果再多說一點，他們如今日常生活布農族的為文化（包含語言）中，或可說是有四個層次。自然每個層次的內容及展現的力量都不太一樣。筆者認為在全球化的影響下，移民、跨國社區（transnational communities）與族裔散居（diaspora）為一普遍現象（Kearney 1995:559），多層次的群體或族群認同正是所在多有。

六、全球化對文化、族群與認同的衝擊

全球化有以下一些特徵：疆界的消逝、時空的壓縮（Kearney 1995:552-555）、同質化與異質化的對抗、全球與地方的對峙。在全球化下，使得一向著重文化的研究的人類學轉向認同的研究，一些美國人類學家甚至懷疑作為美國人類學的基礎的文化觀念是否已讓位給對認同的關注（前引文：557）。另外由於全球人口的大幅移動，有一個資料說，1992 年全世界有一億的人不住在自己的國家裡（多半是由於戰爭、失業、貧困的原因），許多人沒有根、沒有土地，因而文化成為「去領土化了」（deterritorialized），絕對的文化區域及認同就讓步給空間穿透的邊區及較複雜的非單一認同。人們雖然住在附近，但是常沒有共同的文化；而與分散在別處的人們卻有頻繁的互動，是以這是一個更多連接的世界，文化常會形成多層次的發展，因此文化的研究益形困難（前引文）。因此，文化的認同及族群的認同也常是多層次的（其中有主要的認同）。

便捷的交通和世界體系的迅速發長，地球幾乎已經變成了一個地球村。許多人經常在旅行或遷移中。人類的流動性是史無前例的，但移民們仍與原居地保持一定的連繫，因之他們是多地方性地（multilocally）生活著。族裔散居（diaspora），即指某個族群由於自願或非自願的選擇而分散居住在世界各地的情況，這已是一普遍現象（參見張京媛 1995:16-17）。由於如此多的人是處於「流動的狀態」，我們的研究單位就從地方性社區擴展到離散各處的社區；而「後現代性」就是這種流動的世界陳述。這些處於流動狀態的人們已習得如何依不同之場合與脈絡來經營多元社會的認同。因此，群體的認同雖然仍有其時空脈絡，但是這些脈絡一方面是較廣的，另一方面也是較短暫的，或是變動不居的。

由前面鄒族的堪卡那福族和沙阿魯阿族的認同現象，可知是多層的族群認同及文化認同。但是從全球化的角度來看，台灣的原住民到了世界各地，會出現甚麼樣的認同現象呢？如果到了大洋洲，則可能會多了南島民族的認同。到了華人社區，依人數的多少情形，則在堪卡那福族或沙阿魯阿族的認同之外，可能又有鄒族、台灣原住民、台灣中華文化、華人文化的認同等。所以有多層的文化認同，雖然不一定有多層的族群認同。因為文化認同包含族群認同，但是有的文化認同並不是族群認同。

七、結論

族群認同、族群性、族群關係是非常複雜與敏感的問題。在中國悠久的歷史中，眾多的文化，像江河之匯流大海，形成了中華文化。中國人有吃苦耐勞、跋涉重洋到世界各地去開拓的精神，縱使在主客觀環境改變之下，仍與主體中華文化保持認同的關係，像散佈在全世界的華人，無論如何變，仍與華人社區保持密切的關係（甚至住在華人社區裡）。如今在全球化聲中，好似水銀瀉地一樣，中國人帶著中華文化無遠弗屆去到各處，生根立基，結出燦爛的中華文化的花朵。中華文化在各處都能很快的適應下來，中國人多已不再懷有落葉歸根的情懷。這是族裔散居（diaspora）的明顯表現。中華文化是一個多族群融合的文化，我們已不宜使用以祖嗣、血緣概念下的西方的族群理論來對它加以限制。換言之，中華文化認同的精神是文化的、施行的，而非族群的。在此情形下，例如，在紐約法拉盛華人社區，我們也會見到台灣原住民生活其間，他們會表現一種以台灣漢人爲主的生活方式。

台灣自從鄭成功的統治，已爲漢文化浸潤了三百多年，對中原地區而言，是一個移民社會，但是就時間而言，已與原住民文化形成了一個融合的中華文化。這個文化是兼容並蓄的，雖然漢文化是主流文化，但我們卻不能以一個文化來代表它，即不能以漢文化來代表，也不能以任何其他文化來代表。事實上，台灣的中華文化是一個融合的文化，是本地文化與外來漢文化融合的結果。正像中國大陸以及世界各地的中華文化都是調適的、合成的文化一樣。

筆者覺得應該像 Astuti、Linnekin 和 Poyer 一樣，從文化認同來著手研究中國的族群，摒棄西方共同祖嗣、血緣的族群觀念，強調一起生活、一起行動的標準。其實以中國人數千年來與異族、異文化相處的歷史來看，中國人已不強調共同祖

嗣。今天二十一世紀在全球化的發展中，中華文化更應積極發揮它的適應性和包容性的特徵。中華文化應努力朝著多元文化的方向發展，境內的各種人群彼此欣賞、彼此尊重。如此，台灣的漢人與原住民可以在互利共生的前提下，在國家的體制下，保有與發展自己的文化，也致力於發展共同的文化。

引用書目

王嵩山

- 1997 集體知識與文化建構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義。國立臺灣大學考古人類學刊 52：141-184。
- 2001 鄒族的社會與文化。刊於 1999 臺東南島文化節學術演講合輯，顏志光編，頁 227-256。台東：臺東縣政府。

丘延亮

- 1997 日本殖民地人類學「台灣研究」的重讀與再評價。台灣社會研究季刊 28：146-174。

江孟芳

- 1997 族群運動與社會過程--當代「噶瑪蘭」認同現象的分析。國立台灣大學人類學所碩士論文。

林曜同

- 1995 曹族堪卡那福群「家」的研究。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 2002 通婚、家與 Kanakanavu 人認同。手稿。

張京媛 編

- 1995 後殖民理論與文化認同。臺北：麥田。

潘英海

- 1994 文化合成與合成文化：頭社村太祖年度祭儀的文化意涵。刊於台灣與福建社會文化論文集，莊英章、潘英海編，頁 235-256。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1995 「在地化」與「地方文化」：以「壺的信仰叢結」為例。刊於台灣與福建社會文化論文集（二），莊英章、潘英海編，頁 299-3193。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1998 「平埔學」芻議。發表於「探索台灣田野的新面向學術研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，5月5-8日，台灣宜蘭。

謝繼昌

- 1998 鄒族，國立編譯館主編，台灣原住民文化基本教材（上冊），頁 127-155。台北：國立編譯館。

謝繼昌、王長華、葉家寧、林曜同

- 2002 高雄縣原住民社會與文化。岡山鎮：高雄縣政府文化局。

- Appadurai, A.
 1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 2(2):1-24.
- Astuti, Rita
 1995 "The Vezo are not a kind of people": Identity, Difference, and "Ethnicity" among a Fishing People of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3):464-482.
- Barth, Fredrik
 1956 Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist* 58:1079-1089.
 1969 Introduction. *In* Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*. Pp. 9-38. Boston: Little, Brown & Co.
- Breckenridge, Carol A., and Peter van der Veer, eds.
 1993 *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Camaroff, John
 1987 Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality. *Ethnos* 52(3-4):301-323.
- Dirks, Nicholas B., ed.
 1992 *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Geertz, Clifford
 1973 The Integrative Revolution: Primordial Sentiment and Civil Politics. *In* *The Interpretation of Cultures in the New States*. Pp.255-310. New York: Basic Books.
- Kearney, M.
 1995 The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review in Anthropology* 25:547-65.
- Keyes, Charles F.
 1981 The Dialects of Ethnic Change. *In* *Ethnic Change*, Charles F. Keyes ed. Pp.4-30. Seattle: University of Washington Press.
- Kottak, Conrad P.
 1997 *Anthropology: the Exploration of Human Diversity*. 7th ed., New York: McGraw-Hill.
- Linnekin, Jocelyn, and Lin Poyer
 1990 Introduction. *In* *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Jocelyn Linnekin and Lin Poyer, eds. Pp. 1-16. Honolulu: University of Hawaii.
- Moerman, Michael
 1965 Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue? *American Anthropologist* 67:1215-1230.
- Sahlins, Marshall
 1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Schneider, David M.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Shimizu, A.

1991 On the Notion of Kinship. *Man* 26(3):377-403.