

國／族認同與建構

——平埔西拉雅族裔觀點*

謝若蘭

東華大學民族文化學系暨族群關係與文化研究所助理教授

壹、前言

在台灣探討國家認同，似乎不得不談族群的議題。台灣是一個由多元族群及其文化所組成的國家，其住民的分類一般而言有原住民（包含平埔族）、新住民（外省人）、客家人、鶴佬人（或稱福佬人／閩南人）等四個族群，最近則有日益增加的外籍配偶（或移工）成爲台灣的第五大族群。台灣的多元族群文化讓社會內涵豐富與多采多姿，但也不可避免因爲族群之間的猜忌或多或少有些緊張及衝突。雖然族群議題的處理不見得完全與國家認同直接產生影響，但是對於族群議題的重視有利於對於國家認同較爲一致則是不可否認的。

本文將以族群認同相關論述切入，包括最基本的釐清幾個相關基本概念，簡短的以社會學與政治學的角度探討族群關係 (Ethnic Relations) 後，再探討其與國家認同之關係，最後簡短以平埔西拉雅族的探討來探討國家與族群建構的一些省思。

貳、相關基本概念

首先，當談論族群關係與和諧的議題時，要先簡單說明幾個相關的字義與其基本概念。

一、「種族」(Race)

通常具有社會達爾文主義的意涵，也就是將人類當一種物種，而不同的種族群體（譬如以膚色分類的黃種人或白種人等稱謂）就是此一物種的分支，而與動物界一樣產生了適者生存、不適者自然淘汰的法則。基本上目前學術界不接受這種論點，但是事實上由此而產生的種族主義 (Racism) 仍爲當今社會所存在的一種意識形態，認爲人種與族類有優劣之分——通常膚色較淺者爲優勢族群，因此

* 說是平埔西拉雅族裔觀點並不適切也沒有代表性，應爲本人的自我觀察吧？本文的完成特別感謝研究助理彭尉榕的協助收集資料與討論族群與認同相關議題。

在種族主義意識形態下，優勢的主流則理所當然透過制度化產生支配較劣勢的族類並正當化此一分類等級。舉例來說，南非的種族隔離則是白人優越於黑人的種族主義意識下所產生之政策。

二、「族群」(Ethnicity)

通常指在大社會裡中的一個共同組成群體，依據自己或他人的主張而相信此群體的人之血緣、體質、文化、意識、宗教、語言、風俗等可能有的共同特性，而此特性亦足以在和其他人群之間建構有意義的區分。舉例來說，台灣的族群除了可以以上述五大族群來分類，還可以分為漢人或華人(新住民、客家人、鶴佬人)、原住民、以及外籍移民三大類。漢人為自願性或非自願性先後到台灣生活的中國或東南亞華裔，相信其華人文化的同文同種之起源與共同性；原住民則在這塊土地上具有其特殊的歷史地位，相信自己為南島語系的馬來波里尼西亞人(Malayo-Polynesian)人種，而非長期被墾殖者所教化下的「番族」或「土著」，更非所謂的「炎黃子孫」；而外籍移民則包括了所有以外國籍身分到台灣的長期或短期住民，包括人數較多的來自東南亞與中國的婚姻移民（當然這當中許多是具有華裔身分之漢人）以及移住勞工。當今社會對於「族群」這個概念通常是行使在同一塊土地或國家體制下，並常常藉由我群和他群的差異來進行對社會資源與權力的區隔與分配籌碼。下一個章節對於族群一詞會有更多的討論。

三、「民族」／「國家」(Nation / State)

就學術上講，國家主要指的是政權以及政權所附屬、管轄的土地和人民，還有政權體系的制度。換句話說，形成一個國家的必要條件為政府、主權、土地、與人民，而它涵蓋的是一個現有的政治體系或形態。民族在中文字義上或漢人文化圈來說到現在仍然是一個意義混淆不定的詞。民族是由 Nation 翻譯過來的，常常具有「民族」「國民」「國家」的成分在內。若就字面上來看 Nation 一詞有「一群希望在同一國家裡面的人們」的含義，也因此延伸為國籍或國族(Nationality) 的概念。血源可能是構成一個民族的原因之一，但不定是必然的，東方人通常對於「民族」一詞帶有濃厚的血源的意涵，這是不同於西方世界的意涵的。提得一提的是，同一民族的人可以行使自決權(right of self-determination) 是一項普世公認的人權，而對原住民族(Indigenous Peoples)來說，自決與自治權亦為與生俱來且應被保障的集體權。

四、「文化」／「社會團體」(Culture / Social Group)

此觀念也常在多元文化 (Multicultural) 觀念中探討差異與公平正義原則下的族群和諧關係中被提出。通常此類團體具有行使或訴求集體權利的意涵，包括女性、兒童、老人、殘障、同志等具有特別天生擁有的文化特性之一群人所組成的團體；而以相同理念為目標所集合的團體如環保或婦女團體則被規範在社會團體之下。通常這些團體非居於主流社會地位，因此在提倡公民權利或文化權時常常以弱勢或被邊緣化團體來成為訴求。

五、「弱勢」或「少數群體」(Minority Group)

與上述觀念相關，但並非一定指人數上的少數或弱勢，而是指實際的社會經濟與政治資源和權力上的被支配角色。舉例來說，女性在人口上並非少數，但就整體社會結構而言卻是屬於弱勢群體；而原住民族則不僅僅在人口上為少數，亦是目前社會上的弱勢族群。當然，學者如 Jack Donnelly (2003) 則認為國際上將原住民族的人權放在例外的驗證中，而非團體權的一種模式。

參、族群與認同的基本論述

族群會隨時間與地域的差異，呈現不同的面貌。Barth (1969) 提出族群承載文化，而非文化承載族群。也就是說*族群必定符合其所被定義的文化的*框架不必然存在的假設，一個族群的文化，應該是隨著族群成員的改變而改變，而非族群成員去配合所被定義出的文化，不同的歷史階段有不同的族群風貌，而族群具有流動性的本質，會隨時間的推移而變遷。因此，研究族群與文化，不可以忽視歷史脈絡與地理情境，而這中間所牽扯的「認同」研究也應依照族群的歷史與地理區分而有所差異性。以下將詳細的探討「族群」與「認同」的概念與連結。

一、「族群」概念的出現

早期人群分類通常是以「區域」如鄰里與社區做為分類，而在農業社會，土地這種地域性的觀念就更顯重要，例如「聚落的發展史常是一部土地爭奪的血淚史」高怡萍 (2000:5)。另外「血緣」也是重要分類，家庭、親屬、家族、氏族等是以生物性親近聯合為一互助的群體，如中國人的宗親會組織與布農族的氏族制度等。雖然隨著政治制度以及大眾傳播媒體的發展，人們跳脫以「地域」或「血緣」這種面對面集結的分類方式，將人群區分的概念拓大到「族群」。

「族群」一詞是由政治學以及社會學者採用，以作為分類群體的一種方式

(施正鋒 1998:2)，此概念較為細緻複雜，除了具有一般分類的功能外，族群對成員的凝聚力有更多的要求。基本上族群是藉由群體成員對具有共同性的傳統之自我知覺，如區域、經濟基礎、宗教、語言以及歸屬感等。因此，族群也是一種以「文化性」指標作為群體的分類方式，王甫昌 (2003:10) 為族群下過這樣的定義：「族群是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人」。Hobsbawm (1992) 與 (Anderson, 1983) 認為這概念延伸到民族 / 國家，且認為民族國家的政治秩序若是處於變遷階段，國家會在群體的衝突中找到新的平衡點，優勢族群與弱勢族群的競爭與摩擦，優勢族群所擁有的資源與權威受到質疑與挑戰，「族群」的概念繼民族主義之後，在五、六十年代的英文世界開始被使用，而在台灣是到八十年代末期才出現 (王甫昌，2003)。王甫昌 (2003) 將族群形成的過程分為三個認知階段：

第一階段為必須具備的「族群差異的認知」，族群要作為區分，必需要先有基本的差異性，例如「我們」與「他們」有所不同才得以區別，這些不同的組成元素，如血緣、體質、語言、文化、習俗等客觀特徵的差異。

第二階段為「族群不平等之認知」，除了先天上的差異，兩個相對性的團體，在資源分配或是社經地位也有相當的差距，讓處於較弱勢地位的團體產生一種「同仇敵愾」的感受，事實上，這種不平等的感受通常會強於「族群差異的認知」，因為這些不平等處境往往剛好符合許多相同文化成員的歷史受難經驗，迫使受迫害者回過頭去詮釋相同的歷史受難經驗，而強化既存的一些原生差異，至於優勢群體，通常無法體會弱勢群體的處境，也沒有不平等的感受，對族群間的差異較為不敏感，或因為有壓迫者的自覺，選擇對族群問題避而不談。

第三階段為「集體行動必要之認知」，在弱勢族群在自覺到族群地位的不平等之後，會去衡量對壓迫者反抗的成功機率，例如族群集體行動所應該考量的成本、外在環境的容忍度、以及成功可能性等因素均為考量範圍。有關於集體運動部分，有別於一般學者認為通常是在評估成功機率大時才產生實際行動，最後才形成明顯團體，Hsieh (2006) 認為以認同為基準的集體運動，不管成功希望大小，一些自覺受迫的菁英就會開始去動員群體成員，而成為以集體認同為基本前提的社會運動，這樣的過程下來一個較明確且廣義的「族群」也因此形成。

明顯易見的，人類自古以來就一直利用各種畫分人群的方式結盟群居，小到

家庭大到國家，尤以血緣地域等具共同文化的群體成員為核心，而後不斷地擴大到以政治權利為核心的民族國家。但民族國家作為群體的結社方式仍無法滿足部份人民的需求，隨後又出現融合政治、血緣、區域等因素，作為群體分類的方式，連結出一種比血緣氏族或地域社區大，比政治民族小的群體分割方式，利用政治手段將文化、經濟相同的處境者連結成一共同的群體。但是值得注意的是，關於血緣或共同的祖先的概念，不論是真實的或是想像的，一直以來都是人類結群的核心概念，這種對根源抱持的情感，是人類生存的原型。人們對祖先的根源性情感也是無法擺脫的一種原型，因此，以共同祖先做為人群區別的方式，例如宗族、氏族、或族群等概念，一直都無法被「非」血緣的團體組織所完全取代。

二、客觀特徵論與主觀論

將族群視為一種人群區別的方式，用來闡釋族群的兩大論點為「客觀特徵論」與「主觀論」。「客觀特徵論」認為可依照「體質與文化特徵」等客觀特徵來區分人群，其基本假設為每一位族群成員均有相同的體質、語言、服飾、宗教、風俗習慣以及族群性等客觀特質，因此族群有它一定的歷史起源與地域範疇，並以靜態不變的共同體形式維持其客觀的特徵 (王明珂 1997:25)，但這種傳統人類學對異文化所作出來的族群定義，也被文化人類學者如 Leach (1977) 的田野研究所推翻，Leach 在 Burma 的族群比較研究發現主要的區別關鍵在於族群自我的主觀認定而非體質與文化方面的，打破既往的族群客觀特徵論的假設，於是自我認定的主觀劃分方式也在往後的族群理論中被提出。

「主觀論」在西方發展為兩大類，「原生論」或「根基論」(primordialism) 以及「工具論」(instrumentalism) 或「情境論」(circumstantialism)。雖然這兩大類均強調族群定義的「主觀性質」，但這不表示對體質、語言、服飾、宗教、風俗習慣以及族群性等「客觀特質」的否定，因為族群的主觀定義必須先有基本的客觀事實作為主觀認同的依據 (施正鋒 1998:10)。「根基論」者認為個人的族群認同主要是由親屬那裡所得來的，例如一個人會由他出生的群體中學習到既定的血緣、語言、宗教、風俗習慣等傳統，並與這些群體成員產生出一種共同的「原生附著的情感」(primordial attachments) (Geertz 1973)。

同樣為「主觀論」的還有另一派說法，被稱為「工具論」或「情境論」，即在不同的情境之下，個體或群體對族群有不同的選擇，族群可以再度被建構，而非客觀的血緣或是先天文化傳承所賦予，因此，族群認同具備多重性以及隨情境

可做適當的變化的特質 (王明珂 1997:39)。而情境性的族群認同又再分為結構面向——指整個社會結構如族群的社經地位、族群關係如何對個體的族群認同帶來影響)，以及認知面向——指個體置身的情境以及個體對情境的詮釋所做出有利自我的族群認同 (Okamura, 1981: 453-55)。

其實，族群成員間的認定方式不一定要有「實際的」血緣關係，但通常會有「想像的」血緣關係，這樣的血緣關係多少含有一些虛構的性質，透過虛構的淵源來凝聚族群成員的共同性質，藉由共同性質高來強調與族群外成員的差異。王甫昌 (2003) 認為族群的分類方式，是人類因為需求而主動尋找過去相似的文化特質以及共通歷史，某種程度上，族群與文化的關係可能是顛倒的，因為先有族群的需求人們才又回過頭去解釋過去的歷史文化，只有選擇、扭曲或忽視過去發生過的某些歷史，才有辦法排除與凝聚需要的成員，組成一個具有區別性的封閉系統。

王明珂 (1994) 認為族群是具有變動性質的群體，它可以依情況的不同而對過去的記憶做有目的的選取，但過去的記憶依舊是以原生論做為基礎。施正鋒 (2004) 則將客觀論與主觀論兩派的族群理論依著重點的不同區分為提供族群認同基礎的原生論 (what)、提供族群認同理由的結構論 (why)、以及描繪族群建構方式的建構論 (how)，認為具備基礎、理由與建構，才能為族群存在提出完整的解釋。這裡有個重要的觀念是「集體記憶」，是用來凝聚人群的工具，而其最終目的在維護、爭取集體權利 (Hsieh, 2006)。也就是說集體記憶是藉由「此時此刻」族群運動的需要，對「過去」的歷史和文化進行重構，並詮釋出一套對目前處境以及未來目標的完整論述。當群體利益關係改變時，認同有時就以「結構性健忘」為手段，重新凝聚另一個集體記憶來達成群體的利益 (王明珂 1994)。

三、族群認同

族群認同是個體對族群身分的自我認定與選擇，每一個個體都會根據自我客觀的文化特徵做族群身分的選擇與認定，但是對自我具備哪些文化特徵卻具選擇的彈性，它涉及個體對自我、個體對他者如何看待自我以及當時社會情境等因素影響，因此，「客觀」的文化特徵是由個體主觀詮釋的，認同本身就不是一種固定的思考方式，它可能隨著社會情境與個體遭遇不停地轉變與從新建構，而非固定不變的身份歸屬 (Handler, 1994; Hsieh, 2006; Aronowitz, 1992, 1995)。

關於族群之間的接觸帶來對族群認同影響，大致上可以分為同化論

(Assimilation Theories)、多元論 (pluralism) 兩大論述，同化論的立場認為當一個族群原來特有的文化在與主流文化接觸之後，通常均無法維持其原來相異於主流群體的文化特徵，例如語言、體質、生活習慣等客觀特徵都會被主流群體所涵化 (Acculturation)，而漸漸消失其文化特徵。許多學者如王甫昌 (1993)、彭尉榕 (2006)、Homi Bhabha (1996)、Jolan Hsieh (2006)、William Unrau (1989)等認為多元論的立場則認為族群在血緣上或是文化特質上雖然被涵化，但因為族群在主觀群體的自我認定上，仍然保持我群意識以及自我認同。

同化論與多元論的立場並不是可以全然二分的，例如客觀文化特徵論的同化是多元論很難打破的明顯事實，亦常常被構築在族群認同「單一性」的假設之上的官方標準中成為「身份認定」的標準，如血統、語言、生活習慣等，但屬於心理、態度、價值方面的同化就比較偏向主觀性質，尤其在認知層面上的同化或不同化(多元論)其實是很個人性的，因此假設個人的族群認同一定是單一性時，或一定被主流文化併吞的，都是沒有將認同多元論中的「多重性」視為基本且最有可能的狀況。

肆、多重認同的難題與可能性——以小說來探討

台灣一直以來是由多族群組成的多元文化社會，但過去的威權統治時代一直以同化或涵化的族群政策來面對國家的多元族群，而此一現象或因是族群優越意識作祟，或因在傳統觀念中將多元族群現象視為一個處理國家認同議題上的難題，因此便傾向於消除族群特性或是以非常狹隘的觀點解釋台灣的族群多元化現象。

台灣的族群除了可用上述五大族群來分類，還可以分為漢人或華人(新住民、客家人、鶴佬人)、原住民、以及外籍移民三大類。漢人為自願性或非自願性先後到台灣生活的中國或東南亞華裔，基本上相信其華人文化的同文同種之起源與共同性；原住民則在這塊土地上具有其特殊的歷史地位，他們相信自己為南島語系的馬來波里尼西亞人(Malayo-Polynesian)人種，而非長期被墾殖者所教化下的炎黃子孫；而外籍移民則包括了所有以外國籍身分到台灣的長期或短期住民，較多的則是來自東南亞與中國的婚姻移民（當然這當中許多是具有華裔身分之漢人）。

近代民族國家的發展以及政治範圍的變遷，都無可避免地，在同一政治主權

領域裡包含許多語言、文化甚至體質不同的次群體，不論是在帝國主義、殖民主義以及後殖民主義階段，民族政治的範圍與族群文化的範圍並非同等與重疊，文化上類似的群體也許分佈於數個民族國家，同一個民族國家也可能包含數個文化習俗、社經地位不同的次群體，資源分配不均的情況卻往往與文化次群體重疊，所以弱勢者開始對民族國家的想像破碎。

以台灣為例，早期的台灣人國族主義訴求在白色恐怖時代下雖轉為地下化，但卻繼續在海內外醞釀著，但在 1980 年代後期解嚴之後，在國內一些以族群主體意識與認同的聲浪逐漸浮現檯面，包括原住民族的正名與自治運動、客家族群意識的抬頭下對語言與文化的追尋、外省族群以認同正統中國的黨派興起等，但是多數國人仍然低調處理族群差異性，不是認為大家都是血源相同的漢人或華人（包括拒絕接受原住民族的原生傳說），就是主張大家都是台灣人（民族觀念上的台灣人），這兩者從某個角度來看則是刻意的拒絕或不經意的漠視台灣多元族群的存在事實。而在這種情形之下，原住民族與外籍移民通常被擱置在政治資源的分配之外，或僅僅是漢人政治角力間的談判籌碼而已。

一般而言政治學者對族群多元有不同見解，通常有持負面態度的是認為明顯的族群意識，而最後所不可避免的是族群衝突與暴力危機，以及抱持正面積極態度的態度而認為族群多元將會豐富社會的面向而使一個社會較具生力與競爭力。前者通常建議消除多元族群，例如實施集體族群滅種或強迫性同化；而後者則持續強調族群雖有差異但卻是平等的多元文化政策，並藉由政策來扶助加強弱勢族群的文化特性，例如實施多語言教學或各族群的文化或藝文活動等。

其實經過接觸過後的族群與認同是無法如此清楚的切割與分類。族群議題一直都存在我們的生活中，並且都以不同的面貌呈現出來，許多的文學作品也都有以此為題材，雖因為處理的方式不同，有輕鬆詼諧的，也有非常嚴肅的。這些作品其實不難反映出社會處境與我們可以關注的議題。以下舉東方白的小說《芋仔蕃薯》(1994)、拓拔斯·塔瑪批瑪（田雅各）的《最後的獵人》(1987)，與姚嘉文的《霧社人止關》(2005)來討論族群的多重認同之難題與可能性。

（一）《芋仔蕃薯》

一本描述「外省人」和「本省人」之間相處趣事的小說，卻隱藏著處理「新台灣人」的議題。主角馮震宇的父親是湖南籍的外省老兵，而他的母親則是上海來的，可以說他是一位標準的外省小孩；在戰後他們一家來到了台灣，因為政權

以及家庭背景，再加上推行「國語」教育的關係，他從小就是特殊份子，連自己都認為他是因為國語說得好，所以備受學校的師長重視。在台北求學的生涯中發現自己針對中國的地理環境有很深入的瞭解，但對於所生活的台灣卻是一無所知的。身為「台灣人」卻不瞭解台灣是那個年代許多台灣人的寫照，馮震宇以模糊曖昧不清的身份去美國，繼續過著認同模糊的生活。在美國接觸了中國來的留學生以及同事，馮震宇才開始思考著他自己的處境與認同，也想著自己過去的教育等等，終於他覺醒了，他開始變成了一個「新台灣人」。

原本我們以為「芋仔蕃薯」是本省與外省通婚的第二代，然而東方白的小說鋪述也讓我們發現他的「新台灣人」意涵其實顯現在體認「自己」與「他者」的差異上，讓一個純種「外省人」在台灣因為與「本省人」的差異（例如一口標準國語）而不願（或是無法）找到對台灣的認同，而到美國卻又因為與自己認同的「中國人」想像的差距，他認同了台灣，選擇一個新的認同身分。東方白筆下的馮震宇因為他的原生性與教育而對台灣的認同模糊，但是由於了解的自己所認識的中國與他的原生性中國有著差異性（不同的想像），經由認識差異與經歷其差異性而產生新台灣人身分。我們看到這裡的認同之建構其實在於從經驗中對原生性的省思而產生的，當然我們無法去了解這樣一個「新台灣人」對於台灣這個「國家」到底如何的認同程度，但是至少我們看到原生性的「純種芋仔」其實也可以在經驗與文化上對生長的在地認同而成為混種的「芋仔蕃薯」之可能性。

（二）《最後的獵人》

作者拓跋斯本身是一個很好的族群多重的見證。拓跋斯這個名字是在原住民「正名運動」中所爭的名字，是個重生的「原名」，漢名「田雅各」則是文化霸權下的日本姓氏（田中），西方宗教所賜的名字（雅各）。本書中的八篇小說的〈馬難明白了〉以及〈撒利頓的女兒〉這兩篇的主角點出了族群認同的弔詭與難題。馬難是個布農族小男生，因為原住民身分再加上「吳鳳神話」的因素對自己的族群產生質疑與排斥。當然透過獵人父親的教育與日常對話，馬難發現其實當布農族其實可以很快樂而不必去想要如何改變這個身份。而撒利頓的女兒〉中的主角瑪莉亞（又是一個宗教賜名）本身是由原住民撫養長大但具漢人血統的女孩，認同自己的原住民身分並引以為傲。

這裡的兩個人物讓我們看到的都是對於原生性的認同之一種反思，從作者本身的名字解讀，我們不難看見一個受到實際被殖民以及在文化霸權及宗教影響下

對名字所下的標記。而兩位小說人物的身分認同，雖然是族群的，但是個很好的例證來說明透過建構（可以是負面的如污名化或是正面的鼓勵作用）可以將原生性的認同趨力降到最低，而同時再次確認了認同是可以透過建構而重新產生的。當然我們不知道瑪莉亞的族群身分認同是否在教育下而選擇一個驕傲的原住民同時，是否也會在內心深處探究原生性的漢血統對自己的意義為何？是否會是一種沉重的負擔？而她的「族人」到底是不是真的接納她？這裡我們又看出故事的陳述其實對照著各種認同的可能組合，即使馬難後來覺得當個快樂的布農族也沒有不好，但是現實社會中有多少這樣的原住民小孩對於原住民身分的選擇也僅僅是一種原生性的，至於族群認同的具體建構其實是個空洞的吶喊？

（三）《霧社人止關》

以歷史小說型態取材地點於埔里——一個台灣許多族群交會複雜的地方，作者試圖處理國民政府的二二八事件，並延伸到日據時代的霧社事件以及人止關事件。其實，「人止關」這個名字本身也是具有「族群隔離」的意涵，包含地理上、文化上、族群上的：

其實「人止關」原本稱為「守備隊之橋」(Hako Supidei)，日本人到這個地方被當地社群的人擋住進不去，才叫此地段為「人止關」，也因為剛好隔離了山區與平地，成為「人界」與「番界」的界線，也是「番界」與「人界」的通路口 (p. 27)。

這與吳濁流的《無花果》(1993)中漢人對原住民描述頗有相互輝映之意。

「開始時，不得不和番人作戰。那也出了很多的犧牲者。祖父的祖父還沒臺之前，由於部落境界之爭，十四庄的人和新竹的人作戰，那是最大的一場爭鬥。……以後和日本作戰殉難的，也放在這廟裡一同祭祀。」(p. 14-15)

祖父吸完一頓煙後，又懷戀著往昔對我說：「這裡叫『閻王溜』，從前，在這裡滑了一步，就會碰上閻魔王。這個谷底住著番人，時常出到這裡來，殺了人把頭拿去。我當小孩的時候，要經過這裡時，是用跑步的。現在已經沒有那樣的事，可以放心了。」(p.13)

我們不難發現，其實不管是日本人或漢人在來台初期與原住民的關係是因為生活的關係才「不得不」與番人爭地，可見侵犯番人領地之行為在那些初期來台拓荒者的心中可能也是最下下之策。而早期漢人非常害怕原住民，甚至把原住民比擬為陰曹地府中會斷人生死且可怕的閻羅王，族群相遇初期的不安與惶恐或

多或少也成爲一種族群的自願性隔離。只不過這種初期「不得不」與番人爭地的情況也在得到資源上的益處後而成爲計畫性的土地與資源掠奪，也因爲原住民土地被鯨吞蠶食後到連帶性的喪失語言、傳統、文化等失根的現象。

不過有時打破隔離其實有提供了共同生活，甚至就讓彼此互相學習願意共同生活的可能願景。書中的主角田櫻洋 (Sakura) 是泰雅族與日本裔後代，戀眷田櫻洋美色的中國專員求婚不成而與田櫻洋母親辯論時，處處充滿著族群相遇所值得深思的境遇。

「男女婚姻，要歡喜甘願，要雙方同意。我們和你們的生活方式不同，想法不同。兩人強制住在一起，語言都不通，不同民族的通婚，像不同民族的接觸，會起衝突。如果一方強制，尤其用政府力量強制，更不能幸福。現在你不會講我們的話，不會說日本話，也不會講台灣話，你和我們講話要有人翻譯，這種人怎麼可以結婚？」

「那麼妳怎麼可以嫁日本人？」

「我嫁的時候，日本人來台灣已經三十時多年了。他是小學教員 — 那時所有山地的學校教員都由警察擔任 — 我是學生，我會講日本話，他也講一些泰雅族山地話。我們講話不必有人從中翻譯，我們結婚沒問題。」

「日本人究竟是異族啊！」

「日本人文文化與我們不同，是的，但他們來台灣很多年了。他們住在山地，了解山地文化。我受日本教育，我了解日本人的文化。...」 (p.222)

這裡值得思考的是從古自今，人們似乎對於與「異族」通婚的疑慮一直存在著，也不難理解這些因素的存在，其實這些對話已經清楚描述對於差異的了解其實還是一個關鍵因素。你是不是了解，或者我到底知道你多少，當然用語言來衡量是最快最便利的，然而另一個主要因素是生活上的真正接觸讓異族通婚有了可能性。讓原生性的「異族」在生活中建構出被納成「我族」。在書中鮮少提及田櫻洋這個「原日裔」對於日本父親的認同，僅有母親在比較日本人與中國人時所流露的理性親日情結，然而對於在語言上的流利使用程度，以及一個充滿日本味的名字，我們看到這是反應著被殖民下的結構中認同，也看到這樣的一個異族通婚與其婚生下一代不減其對於本族認同，但是成爲一個外婚者很可能是背負著族群背叛者身分，而其下一代的混血身分可以轉化成正面的多元，但也可能形成兩邊都無法跨越的窘境。

伍、從「番」到「漢」——相關文獻與研究

傳統上台灣的平埔研究取向主要為人類學與歷史學為主，通常不是從歷史文獻探究平埔這個曾被稱之為「熟番」的族群，要不就是循跡調查目前居住在傳統平埔領域的平埔族文化（如籓英海、林清財、詹素娟、康培德、莊萬壽、Melissa Brown 等學者）。我自己本身在大學時代才「隱約」得知原來我是平埔西拉雅族裔，這倒不是從阿嬤或長者中得知，而是以田野文化工作者參與阿立祖祭典時才頓悟原來我一直把我阿嬤家所以的一切不同於「一般人」歸於南部深鄉生活的不同，其實我也是個平埔西拉雅族裔。這裡要說明的是，雖然對於所謂的「平埔學」侷限在人類學與歷史學面向極度不以為然，但是畢竟那是引領我發現自己原來也是平埔族裔的重要人生點。

隨著平埔族研究成為顯學，其研究面向也漸漸多元，而最重要的是隨著平埔族群復振運動的需求，從政治學或其他社會科學面向切入探討平埔族群的研究漸多，主要是以自決權、集體權、文化公民權、人體基因、影像呈現等來探討（如施正鋒、謝若蘭、陳叔倬、潘朝成、謝國彬等學者）。我們可以這麼說，以人類學或歷史學角度探究平埔族，基本上是將平埔族視為歷史的客體來研究（Hsieh, 2006；謝國斌，2006），而探討平埔族群現今的存在意義與其身份認同上的權利是進一步的將主體的問題意識提升到試圖提供解決其訴求的面向。也就是說，平埔族群的研究並不滿足於停留在證明這群曾經存在的番族，而是走向發現這群被主流社會標籤著已經被「漢化」的番族在面臨原來自己的身分是被建構出的「化漢」時，如何透過認識原生面向的族群身分時來重新建構自己的族群身分（Hsieh, 2006）。

如前所言，史料記載的功能讓我們可以了解過去，更可以從史料來看見我們的祖先真面貌，如生活習慣、文化、祭儀、習俗、交友、婚姻、死亡、建築等等，更重要的是同時去看見殖民者對待這群最容易直接接觸（encounter）到的番人所欲達成的感化與同化計謀。殖民者到底是如何記載「熟番」？《台灣輿地匯鈔》中有吳振臣（n.d, 20- 23）在〈閩游偶記〉一文中有這樣一段記載著「土番」（熟番）：

土番風俗，無姓氏，不知曆日；知有父母而無伯叔、甥舅，不知祖先祭祀，亦不自知其庚甲。男女皆裸，跣足。男則以幅布圍其下體，冬天則衣短衫。留鬚髮；至長，即斷其半以草縛之，喜插野花。番婦則穿小袖短衫、長裙，不著鞋、褲；髮亦挽髻。男女多喜插野花。男體極黑，女

體甚白；齒用生芻染黑。皆穿耳孔，以車渠貫其中，欲令垂肩。手腕帶鐲，或銅或鐵，亦無雙數；有刺紅毛字者。俗重生女，不重生男；男則出贅於人，女則招婿在家。婚嫁將及，則女內、男在外，各吹口琴唱歌，或在花間林下，兩相歡喜，女出與合；始告父母，置酒邀賓，即成配偶。家事，婦人主之。夫婦不合，不論有無生育，與人互相交易。男女之事，長則避幼；餘皆不忌。產生嬰兒，以冷水浴之，云可卻疾；不知醫藥。人死，結綵於門；所有器皿、衣服，生人與死者均分。三日後，會集同社之人將死者各灌以酒，然後出葬。向不用棺，今有用者；掘地而埋之。富者上造小屋一間，周植樹竹，不使日光、風雨淋炙。家無廚灶，以三尺架架鍋於地而烹飪。向皆不用碗箸，今多有用之者。夏耕冬獵為生，近亦有知讀書識字者。糧食、衣服，皆貯葫蘆之內。茅屋蘆牆，人皆席地坐臥；亦有以板為閣，離地三、四尺，夜臥其上者。其釀酒之法最奇，將米置口中嚼爛，藏竹筒中；不數日，酒熟。客至，必先嘗而後進。其俗能使標鎗，長四、五尺；取物於百步之內，發無不中。弓則以竹為之，以麻為弦，矢極銳而無翎毛。有犬大而猛，能捕野獸；必剔去其耳一半，恐招風也。土人特珍惜之；癸巳冬，制府買以進上，每犬用價三、四十金，尚不忍捨。牽回鎖於廊柱之下；偶園中鹿過，內一犬見之，掣鎖咬殺之，始信其猛。時或唬叫不已，不知其故。有衙役聞之云：『此番人教之，不許在家糞溺。牽至空地處，扒土至深，溺畢後以土覆之』。犬知愛潔，亦一奇也。人皆勤苦儉約，不事華侈；唯以耕獵為事；此番俗之大較也。

台地當差、走遞公文，皆役番人。其所最苦者為通事。始，上官之用事，以其語言各別，下情難通，且鄉城迢遠，並令催辦錢糧諸務，故用居台習久之漢人為之。今則閩南四府之人皆營求而得，彼並不知番語云何。一逢新令到任在於會城，各即懷鎰餽獻；新令利其所餽，亦不問其可否，輒即用為通事。各社本有番人以為社長，社中之事令其催辦；自有通事之人，社長毫無經營。而通事一到社中，番戶皆來謁見，餽送；隨到各家細查人口、田地並牛羊豬犬雞鵝等物，悉登細帳。至秋收時，除糧食食用之外，餘與通事平分；冬時，畋獵所獲野獸如豹皮、鹿皮、鹿茸、鹿角之類，通事得大分。即雞鵝所生之蛋，亦必記事分得。社中諸事，無不在其掌握。甚至夜間欲令婦女伴宿，無敢違者。更有各衙門花紅、紙張，私派雜項等費。遇官府下鄉，其轎扛人夫、車牛及每日食用俱出於番社；稍不如意，鞭撻隨之；番人甚為苦累。馮公下車，即革除前弊，並勒石永禁；番人咸德之。漢人與熟番雜居，隔嶺即生番界。若逐野獸偶越界，遇生番，必為所殺；取髑髏嵌裹以金，懸於堂中以示英雄。臺灣修造戰船，必取木於生番山中；見人多則不敢肆橫，反來相助運木求食。再深入過生番境，名傀儡番者長三、四尺，緣樹跳擲，捷如猿猴；皆巢居穴處、茹毛飲血之徒，不知耕種，太古民也。見人，即升樹杪；人欲擒之，則張弩相向。土番中有能書紅毛字者，謂之教冊；皆削鵝毛管濡墨橫書，從左至右，不用直行。道憲陳公濱設立社學，延師課其子弟；番人始習漢字，且知禮讓矣。

這裡的「番人」就是「土番」(熟番)，另有被形容成野獸者的「生番」，描述

著「番人」之間的差異。文中除了詳細描述「土番」有別於漢族的習性外，我們看到了被奴役與壓迫（族群的與性別的）的方式，更看到「土番」因為地域關係和漢族雜居而學習其文字，甚至這之前已經有「書紅毛字者」，顯然早在學習和漢字之前也有人學會了先前殖民的荷蘭人文字。其實文字的學習最直接影響的是思考模式的轉換，我們往多元文化正面思考可以說這是一個增進不同視野的具體方式，但當這種文字學習是一種生存的選擇甚或是制度性的強迫，我們看到的結果就是被一般學者所稱的被同化。當然從許多史料中我們可以看到身分的轉移從「熟」到「福」¹，到最後取消註記而「名正言順」的從番變成人。

歷史事件的檢視讓我們了解平埔族群的曾經是以不同文化與語言等傳統存在，也幫助我們拼湊了族群流動的過程之不同面向。但是，同一個重要問題是，台灣的族群之間的關係為何？

詹素娟 (2004)以宜蘭平埔族為例分析，提出清代平埔族雖已漢化，日本據台初期的理番政策也相當確定是以「生番」（野番）為目標，但殖民政府並未將熟番等同於漢人來對待，卻運用生番、熟番和漢人間的族群矛盾而達到控制的政治目的。

「我們回顧日治初期學者、官僚的單線演化觀——預期番人將循『生番→熟番→漢人』的方向流動與變換，再對照明治年間到昭和十年（1935）人口統計表上人群分類的持續存在，清楚顯示：『生番』藉『蕃地』戶口獨立存在，沒有進化成『熟番』；『熟番』也長期分立，沒有變成『人』。所謂『熟番』，不但無法跨越『漢 vs. 非漢』的界線，甚至與同層非漢人口的『生番』，也閉鎖與分隔。」(p.74)

我們可以說這裡這種族群的變動性不論是自我選擇，或是在半推半就之下越界而不再是「番」（但其實這不代表成為「人」），目前似乎沒有史料看出在此過程中曾去反抗這樣的一個轉變²，而這也常被當今的承認「平埔族存在卻不承認其原住民地位者」拿來當成理由使平埔復振運動中的要求恢復原住民身分受挫。

陸、身為平埔西拉雅族人——談國／族認同與建構

¹ 我從自己家族資料中看到自己家族中不論婚入或婚出者一直在族群欄註記是「熟」，然而卻無緣由的跳到「福」。

² 不過同理的，當初官方原住民女子婚出者喪失原住民身分也似乎看不到太多的反抗，默默依據殖民者的法令跨越了法律上的族群身分，而其掙取恢復原住民身分(以及其子女)也是在大約同一平埔復振運動高峰時期提出，後來於 1992 年通過。

台灣學術界將所謂的「平埔」的研究的興趣凝聚應該算是在 1992 年結合了一批由中研院為主的語言學、人類學、歷史學、地理學、民族音樂學等領域的學者而成的「平埔研究工作會」，而平埔研究似乎也在此工作會的宗旨下（提升平埔族群的學術研究層次、凝聚研究群論術共識）讓平埔研究成為顯學。不過認真的說來，「漢化」的議題幾乎是「平埔」研究的重心。舉例而言，人類學者Melissa Brown 也長期從事平埔研究，這幾年來更因為一本《Is Taiwan Chinese? 》(2006) 被台美人社群奉為上賓探討台灣人的平埔血統，但是其漢化論以漢人纏足，平埔不纏足去做文章（來自一位女性報導人說的番仔不綁腳）。Brown的漢化論把原生性體質特徵拿來強化為「漢」「番」之間的區辨，從一位報導人的說法延伸到「熟番漢化」的推論，但明顯忽略殖民統治下的權力關係之存在。³

但是對於一個族群研究學者而言，可能要去探究「漢化」的意涵到底是什麼，是不是可能被建構出來的？而以一個平埔西拉雅族裔人而言，平埔西拉雅族裔究竟當下的族群身分義涵是什麼、或者說身為平埔西拉雅族人到底要訴求什麼可能比「他們」過去曾是如何還要來的重要且有意義。

平埔族本身最常被界定或標籤為一個原住民與漢人通婚下的產物⁴，那具體而言平埔族應該被放在哪個區塊？單就血緣來談而不看有關自我認同的爭議，如果是具有日據時代戶籍謄本的「熟(番)」印記者基本上算是血統上南島語系的馬來波里尼西亞人，算是原住民應該沒有太大問題的，但是那些與漢人與平埔族通婚的混血後代呢？我們是不是要加一個混血族群呢？可是這樣一來這個混血族群不也應該包括那些漢人與被認定的原住民之後代（例如原住民身分認定法通過之後從漢人變成原住民的人）以及現在台灣與外籍通婚的下一代呢？

不過，所謂如果我們認為所謂的「純種」（「純漢」還是「純原」）可能不存在，相信者不是偏執狂就是妄想者，那族群之間的差異可能是有，但是虛擬想像的空間也許也比我們知道的還要大。換句話說，這差異有時因其政治性目的，藉由認同運動去突顯製造「你」與「我」的不同，且將差異性拉到最大，為了達到其訴求目的。

³ 當然Brown 的族群認同討論有其可取之處，例如他認為建構的過程在日常生活中累積，而影響了你自己以為的「你是誰」。這也是Brown 的叢人類學家論述（台灣人到底是不是中國人）會在台美圈受到歡迎之故。

⁴ 其實不同學者有不同的看法，不過最常聽到的即是早期來台漢人與平地區原住民結合之下一代。

就一個以平埔西拉雅族人的我而言，對於一些大力倡導台灣人絕大多數是平埔族，因此要回歸平埔族認同的論點，有時會覺得非常的不安。我相信有許多人是真正出於原住民身分的真正認同，但是卻也有不少是藉此以倡導脫離華人的同文同種之起源，藉此達到建立台灣人意識與認同的目的。我的不安來自這不僅是一種利用原住民的身分認同來達到台灣民族福佬人(漢人)的建立台灣國族之計謀，更重要的是我擔心這是另一場經由包裝後的「我們都是一家人」之號召下很可能會讓原本已經漸漸被殖民化後的原住民族失去「原」味。重點是，如果中國人那一套「從語言、飲食習慣到宗教信仰都保留了祖先從中國所傳承的豐富文化而讓台灣與中國切割不了」說法讓我們唾棄，我們不也應去質疑這種藉由平埔認同來脫離漢文化的伎倆一點新意也沒有，也就是說，這種反「同文同種」的倡導不僅缺乏結構性的歷史因素探討與建構性的可能方式思索，卻落入原生論的論述圈套中。更重要的是，這種因素讓現有的原住民朋友們所引起的反感程度是我們不得不小心的。

當然這並不是要說推動回歸平埔族認同與訴求不重要，但是我們要小心的去處理這個身分認同與被認同的難題。如果說平埔鄉親們不與現有的原住民族站在同一個陣線，時時控訴整個結構性的壓迫並串聯起來去伸張正義，或時而不經意流露出另類強勢主流來鄙視現有官方認定原住民族，也難怪現有的原住民族對於這樣的平埔族回歸原住民認同的猜忌與不信任。

另外，或許我們也要去摸索找出另一條路線，例如加拿大政府承認歐洲白人與北美原住民女子混血下一代 Metis 為原住民，承認 Metis 族的集體特殊性與不可抹滅的原住民身分，但是有別於一般第一民族 (First Nation) 之原住民族。不過，混血本身其實面臨的諸多難題，如 Smith (1999)所言：

簡單的說，原住民族被當成商品傳送出去到不同帝國去。這裡也牽涉到文化帝國霸權與原住民性關係的連結，讓這些殖民者與被殖民者的下一代被成為「半階級」或「半種」，或其他污名化的詞句而使這些人在兩邊都不被接受。有些時候混雜性關係下所生出的下一代被視為「半文明」，有時則被視為根本遠不及文明的。在法律上也規範誰屬於這兩個不同族群以及兩族群間的關係之規範，而讓讓這些混種的下一代不屬於任何一邊。(p.27)

回到我的身分與認同——我是台灣土生土長的台灣人 (Native Taiwanese)，在我出生的這塊土地上之政府給我一個中華民國國籍，在族群認同上我是血統、

文化、與地緣區域的平埔西拉雅族女人。這樣的認同其實偶而還是會在「你們」、「我們」或「他們」的用詞露出我關於族群認同的尷尬。面對這樣的一個難題，究竟有和解方？台灣的尊重認同與鼓勵多元真能如此越界，來接納不只是生活在歷史中或僅僅被人類學家或歷史學者研究的平埔西拉雅族嗎？(Brown, 2004; 潘朝成等, 2003; 謝國斌, 2006) 儘管這個夢或許還有些距離，不過我們至少看到由下而上的肯認 (Recognition) 政策已經在地方實施。例如台南縣今年初 (2006) 正式將西拉雅族認定為縣任定的平埔西拉雅族群，在傳統文化復振上給於官方式的補助⁵，而有段時期趨於沉寂的平埔族群正名也由十二位各平埔族群代表至原民會陳請⁶，要求對於原住民身分的承認與「恢復」。

很顯然的，國家的認同在某個程度上必須建立在真心解決族群關係的問題上。如果我們在某個程度上接受 Benedict Anderson 的說法將國家視為一個想像的共同體，那麼我們必須去思考 Bauman (2001)提出的當認同議題浮現時，也正是這個想像的共同體建構或瓦解的一個訊息。同一民族的人可以行使自決權是一項普世公認的人權，姑且不論目前台灣的憲法是否能夠或者要不要重新制定，以及連帶著的國名、國號、徽幟等等是否要由全體住民以自決權來行使來更新，台灣的全體住民不論是抱持的是什麼族群的認同，對於所謂的「國家認同」而言，理應為這塊土地「台灣」（或最起碼是僅有在憲法上存在的幽靈國家「中華民國」），即使是歸化的外籍移民而言，對於祖國 (home country) 的感情雖是不能切割，但經由宣誓後所選擇的是對於新接待國家 (host country) 的認同與責任。

追求族群的和諧，不容置疑的是每個正常國家與社會所欲追求的目標。有了和諧的族群關係，不僅與建立多元文化社會是相輔相成的，更重要的是，這可能是凝聚國家認同感之重要關鍵之一。雖然當今台灣社會一般能漸漸形成共識，抱持比較正面積極態度面對多元族群的存在，並認為族群多元不必然會造成族群衝突，而更重要的是，多元族群也不見得會產生對於國家認同的歧見。換句話說，一個國家的族群多元性在「正常」情況下仍然是一個單一國家的認同，而不應由族群認同或省籍情結來產生對於台灣這個國家的認同與為其捍衛的責任感與決心。

⁵ 不過這到底屬不屬於一般文化團體的文化公民權的施行而已？還是這真是對平埔的原住民身分而肯認？這也是本文一開始需要釐清一些基本定義之原因。

⁶ 這些代表如何產生與其代表性如何其實我並不是太清楚，也對於其適切性有個人的保留。

過去的「族群融合」口號與實際上是一種同化政策下的產物已經幾乎不可能達成的目標，而要促成族群間的和諧，當務之急則要先承認台灣社會族群多元的事實與現象，並要擬定符合世界人權潮流趨向的政策，才有可能達到族群和諧之標的。族群多元的被認同與接納，以及正面積極鼓勵其族群特色與文化，就是一種「族群多元」及「族群平等」的「多元文化」的**價值觀**。當各族群在建立自己獨特的族群身分認同的同時，也能尊重他群的存在與族群差異性之後，以一種「差異但平等」的心態而彼此平等對待，才是一個尊重族群差異與尊重多元文化的符合現代人權價值之社會。

那麼，這些對國家認同有沒有具體幫助？從一些國外的例子來看，尊重與接納差異，或逆向操作縮減差異的想像空間，似乎是不夠的。有關分配正義 (distribution justice) 的問題是台灣這個社會的關卡，這是政治層面操作上的最大難關，也是國／族認同與建構關鍵。

參考文獻

- 王明珂。1997。《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。台北：允晨。
- 王甫昌。1993。〈族群通婚後果：省籍通婚對於族群同化的影響〉《中央研究院人文及社會科學集刊》76卷1期，頁231-67。
- 王甫昌。2003。《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。
- 吳振臣。N.D。《台灣輿地彙鈔》之〈閩遊偶記〉，收錄於《台灣文獻叢刊》第216種，頁11-27。(網路版請參考<http://202.112.118.43/taiwanweb/Home/index.asp>)
- 吳濁流。1993。《無花果》。台北：前衛根出版社。
- 拓拔斯·塔瑪批瑪(田雅各)。1987。《最後的獵人》。台北：晨星出版社。
- 東方白。1994。《竿仔番薯》。台北：草根出版社。
- 姚嘉文。2005。《霧社人止關》。台北：草根出版社。
- 施正鋒。1998。《族群與民族主義——集體認同的政治分析》。台北：前衛。
- 施正鋒。2004。《台灣客家族群與政策》。台北：翰蘆。
- 高怡萍。2000。〈客家族群意識與歷史的文化建構：客家社區在原鄉與移民地之比較研究〉收錄於《客家文化研究通訊》3期，頁50-72。
- 詹素娟。2004。〈日治初期台灣總督府的「熟番」政策——以宜蘭平埔族為例〉收錄於《台灣史研究》11卷1期，頁43-78。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 彭蔚榕。2006。《原客通婚的族群邊界與位階——地域、世代的比較分析》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 潘朝成、劉益昌、施正鋒編。2003。《台灣平埔族》。台北：前衛出版社。
- 謝國斌。2006。〈平埔研究的困境與展望〉發表於「通識教育與國際文化學術研討會」(2006/4/22)，台北：真理大學通識教育學院。
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Aronowitz, Stanley. 1992. *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements*. New York: Routledge.
- Aronowitz, Stanley. 1995. "Reflections on Identity." in John Rajchman, ed. *The Identity in Question*. New York: Routledge.
- Barth, Fredrik, ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. London: Allen and Unwin.
- Bhabha, Homi. 1996. "Culture's In-Between," in Stuart Hall, and Paul du Gay eds. *Question of Cultural Identity*. London: Sage.
- Brown, Melissa J. 2004. *Is Taiwan Chinese?--The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities*. Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- Donnelly, Jack. 2003. *Universal Human Rights--in Theory & Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Halbwachs, Maurice, ed. 1992. *On Collective Memory*. Translated by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobsbawn, Eric. 1992. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Hsieh, Jolan. 2006. *Collective Rights of Indigenous Peoples: Identity-Based*

- Movement of Plain Indigenous in Taiwan.* New York & London: Routledge.
- Leach, Edmund Ronald. 1977. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure.* London: Athlone Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies--Research and Indigenous Peoples.* London: Zed Books.
- Unrau, William E. 1989. *Mixed Bloods and Tribal Dissolution: Charles Curtis and the Quest for Indian Identity.* Lawrence: University of Kansas Press.