

## 台灣文化中的平埔原住民族元素 ——系統，還是基質？\*

毛榮富

慈濟大學傳播學系助理教授

### 摘要

隨著 1990 年代以來平埔族群爭取文化復振及正名運動的發展，一度被認為已經消失的平埔族群再度進入公眾的視野中，但在學者及行政部門的眼中，依舊認為平埔族是已經消失的族群。針對平埔族群主觀認同與學者及行政部分客觀表徵之間的不一致，本文嘗試運用社會學家鮑曼提出的「系統／基質」組概念作為分析工具，從主觀客觀及隱顯兩條主軸進行論述。本文主張，平埔原住民族元素依然存在於台灣文化中，但作為「客體」和作為「主體」所呈現的面貌與命運並不相同。在「系統」秩序中，平埔族群作為知識的和政治的對象被決定，是客觀表徵的對象；但作為「基質」，平埔族群的文化由族人實踐著、活生生地存續著，是其意義網絡的母體。在此，文化是一種主觀呈現。透過鮑曼這組概念，筆者將台灣文化中的平埔族群元素劃分為四大類型進行討論：（1）作為隱而未顯的客觀表徵元素；（2）作為論述對象的客觀表徵元素；（3）作為爭取族群集體認同的主觀呈現元素；以及（4）作為隱私化個人認同實踐的主觀呈現元素。最後，以這兩年發生在花蓮縣富里鄉大庄部落大滿族群內部的衝突，彰顯系統與基質衝突下的族群內部在爭取族群認同過程中面對的困境。

**關鍵詞：**平埔族群、鮑曼、族群認同、系統／基質

---

\* 本文初稿發表於李登輝民主基金會主辦的『台灣文化學術研討會』（2013 年 12 月 7 日），感謝評論人莊萬壽教授對本文的批評指正，以及審查人對本文的修改意見。

## 壹、前言

1980 年代中期以來，台灣威權體制解體，社會政經變動既快速又巨幅，本土化的呼聲與關懷也隨之而起。原被認為已消失成為歷史族群的「平埔族群」，其族裔也在這個潮流展開尋根、復名與恢復傳統文化的活動，「平埔族」也才逐漸為世人所知。然則，究竟歷史上的「平埔族群」是對這個名稱具有明確意識的族群？或者只是對內部認同各異一群人的稱呼？學界與一般大眾對所謂的「平埔仔」、「平埔族」和文獻上的「熟番」如何對應，至今仍然爭論未休。

原居於台灣島平原地區的原住民，是從十六世紀大航海時代開始接觸外人，才逐漸被寫入歷史。清代時期，清朝政府使用「平埔」一詞，以「平埔番」指稱居於平地帶的原住民。日本統治時期，仍沿用「平埔蕃」之稱，將之列為高山九族之外的一個族，下分十部（族群）。日治時期建立的分類方式至今仍然沿用，學術界也以此作為依據，推進研究的範圍與深度<sup>1</sup>。當前的政府部門也依據過去建立的研究成果，認定平埔族群是不是、能不能成為「原住民族」。

然則，吾人必須認清，不論「平埔仔」、「平埔族」、「平埔蕃」，還是「平埔族群」，都是被建構的對象。『它曾存在過，但已經消失了。』不論在學術圈還是行政部門，這是最常聽到的說法。至於如何消失？「漢化」是最常見的回答。學術圈和行政部門都是如此回答，後者更以此拒絕平埔族群的正名要求。「語言消失」則是另一種常見的回答，尤其是學術圈：「大都已成死語」（潘英，1996：371），「語言文化是種族存亡的最重要指標：母語在，種族存；母語亡，種族亡。」（李壬癸，1997：132），「今日的西拉雅語已經是死語。」（李壬癸，1997：189）但是，不是還有噶哈巫、西拉雅這些平埔族群說著母語？即便這些仍能夠說母語的人是少數。既然語言還在說，還活著，怎麼會是「死語」？不論客家，還是法定原住民族，今日還有多少年輕一輩會說母語？是不是也可以據此趨勢，直

<sup>1</sup> 譬如台灣省文獻委員會編撰的《重修台灣省通志》（1996）所依據的便是日治時期的分類。

接預告這些族群即將死亡？

在「台灣通信」第二十八回中，伊能嘉矩（1996：222）談到當時考察宜蘭平原平埔蕃的生活時，有如下的記述：

多半已經漢化，衣食住方面除了一些特殊的習俗外，與漢人生活無異。那麼，他們的舊俗是已經無法考證了嗎？我的回答是可以從（1）漢人關於未漢化平埔蕃的記載，（2）平埔老人代代相傳的口碑，（3）現在還保存著的舊俗，以及（4）保存於平埔蕃社的舊時代遺物等四個線索，互相對照，就不難得知概略的狀況。

伊能嘉矩所提的四個線索仍然是今日關於平埔族群研究與爭論（尤其是學界和政治領域）所依據的主要方法。但是，這樣所劃定出來的平埔族群是作為對象（object）被界定、分類、擺弄，乃至於決定命運，彷彿那些仍然意識到自己族群身分，在日常生活中依然踐行著自身族群文化元素的平埔族人，他們所展現出來的平埔元素是不存在似的。

最近，學者謝國斌（2009）重新考察研究平埔族群的人類學者 Melissa Brown 所考察過的兩個相同地點，發現的結果卻南轅北轍。1990 年代初，M. Brown 在南台灣平埔聚落進行的田野調查觀察到，除了老一輩人依稀知道自已的平埔背景外，六十歲以下的人不但對自已的平埔背景毫無所悉，還認為自己的漢人。謝國斌的考察則發現，M. Brown 考察的兩個地點的居民都知道自己的平埔淵源，有平埔認同的人比例相當高，而且沒有年齡上的差異。

顯然，「消失」與否，恐怕和判斷的視角脫離不了關係。對外部的觀察者（或說自認為「判定者」）而言，平埔族群及其文化都已消失；對於還擁有主觀認同的內部實踐者而言，平埔文化元素還「活著」，只是因被污名化而沈潛（submerged）。這些人在族群「內部」仍保有文化實踐及象徵認同，尤其是宗教信仰，一旦族群意識在內外環境的交互作用下（比如 1980 年代以來台灣社會），將會重新浮現（re-emerged）（謝國斌，2009：12-16）。

基於上述背景，在本文中，筆者將以主觀／客觀以及隱／顯兩條主軸進行論述，提出如下的論點：平埔原住民元素依然「存在」於台灣文化中，

但作為「對象」（object）和作為「主體」（subject）所呈現的面貌和命運並不相同。本文轉用社會學家鮑曼（Zygmund Bauman）在《作為實踐的文化》（2009）一書中「系統／基質」（system / matrix）這組概念作為架構，進行討論。在「系統」秩序中，平埔族群是被決定的對象，是在學者、政治人物和漢人這些人眼中作為客體再現的對象；但在「基質」中，平埔族群的文化被實踐著、活生生地存續著，是平埔人意義網絡的「母體」（即 matrix），這是一種主觀的呈現。文中並非要評判這兩種範疇孰為正確，孰為錯誤，而是要說明，「系統」的觀點主宰著台灣的平埔論述，這種系統觀點忽略、排斥基質內仍不斷展現活力的文化元素，這對整個社會的多元聲音與族群關係是一個負面的因素。

## 貳、作為實踐的文化

在為新版《作為實踐的文化》所寫的〈導言〉中，鮑曼（Bauman, 2009: 22）指出，文化是追求秩序的工具，也是造成失序的動因。現代世界在西方理性化（rationalization）架構起來的世界觀當中，對系統與明晰性的要求更是不遺餘力；在科學和政治管理上，更是持一種系統觀點，要求系統內各個要素的自由服從於總體性模式。於是，「為了滿足系統性的標準，系統各組成要素必須受到限制，必須有邊界。」外部因素若要進入系統，必須經歷一個適應或調解的過程，通過修正、調整，使之符合系統的要求。這就是同化過程，它是一條單行道，以主宰的系統秩序為終點。這是一種系統優先，秩序優先的觀點。在系統優先之下，原住民族的文化自然就在一套由學術創造出來的明確分類系統，被當成自足的整體加以研究、談論。但這種「總體特徵」不過是一種建構的產物。正如鮑曼所批評的，「難以確定的是，被當作一個系統來考察的文化，究竟是一個在歷史中架構起來並且是暫時的觀點所產生的視覺幻象，還是對已經消逝的現實的充分感知。」<sup>2</sup>（Bauman, 2009: 24）

<sup>2</sup> 譯文經過筆者修改。

對於把文化實踐出來，把它當成日常生活依循的意義網絡的人來說，文化是一個「基質」（或說「母體」），他沈浸其中，不覺得有把它對象化的任何必要，更沒有系統化、整體化的必要。周邊的文化元素對生活於其中的人而言，不是他考察的對象，而是「實用的用具」——歌謠、月桃葉、豬、公雞、雞冠花這些平埔族群祭祀時的相關元素，是編織在祭祀的意義網絡下取得意義的。雖然這個生活世界有其界線，即使「內部—外部」間的對立是必要的，但這界線是模糊的、動態的，在確定性與不確定性、自信與猶豫不決之間游移。因此，「任何被命名為「共同體」的東西通常都是在『此處』與『彼處』、『內部』與『外部』之間的對立中形成的。」（Bauman, 2009: 26）

透過鮑曼這組概念，筆者將台灣文化中的平埔族群元素劃分為四大類型，依序進行討論：（1）作為隱而未顯的客體呈現元素；（2）作為論述對象的客體呈現元素；（3）作為爭取族群集體認同的主觀呈現元素；以及，（4）作為隱私化個人認同實踐的主觀呈現元素。最後，筆者將以這兩年發生在花蓮縣富里鄉大庄部落大滿族群內部的衝突為例，說明在系統的秩序框架下，族群主觀呈現所面對的困境。

## 參、平埔原住民族元素的客體呈現

### 一、作為隱而未顯的客體呈現元素

這裡所說的隱而未顯，或說不可見，是指不再出現或極少浮現於公共論述中的那些平埔族群元素。若有浮現，多半也是在學術論述或民俗考察中當作「曾經存在過」的歷史事實。地名沿革可說是最具體的例子。地名沿革反映了居住、移民墾殖、族群互動與遷徙、征服與殖民等等因素，但在庶民的生活中已成「理所當然」，不會去追溯了。

這方面的文獻極多，從嚴肅的學術考察到通俗的旅行記述都有，更是官方修撰地方方志的重要部分，比如《重修台灣省通志》（1996）卷三即專門記載地名沿革。在此，筆者僅舉少數例子加以說明。

其中的一種地名沿革是完全沿用。郁永河在《裨海紀遊》（1959）中提到的地名（通常就是蕃社名），如歐王社（今台南市將軍區「歐汪」）、麻豆社（今台南市麻豆區）、柴里社（今雲林斗六）、沙轆社（今台中沙鹿）、大肚社、苑裡社、後壠社（今苗栗後龍）等，今天仍沿用。有些更小的地名還保留「番仔」兩字，如番仔園、番仔埔、番仔田、番仔厝、番仔寮……<sup>3</sup>；或如保留「社」的地名，如新社、舊社、社尾、社頭一類（台灣省文獻委員會，1996：104-107）。

有些平埔地名歷經不同朝代、國族的音譯轉化成當前的稱呼。「台灣」這個島名就是地區性地名歷經異族接觸、征服與統治而成爲整個島嶼的名稱。荷蘭人統治台灣時，稱台灣爲「Taioan」，即「大員」。「大員」一詞來自於當地原住民西拉雅族的「Taian」或「Tayan」，是對「外來者」的稱呼。「Taioan」以音譯轉寫爲漢字「大員」、「大苑」、「台員」、「大灣」或「台窩灣」，這些名稱指現今台南安平地區附近。明鄭時期捨棄荷治時期使用的「大員」名稱，將台灣全島稱爲「東都」，後改稱「東寧」。納入清朝版圖後，改爲設台灣府，「台灣」乃成爲對於整座島嶼的稱呼。

還可以舉另一個地區性的例子：台北市的萬華。萬華舊稱「艋舺」（閩南語發音），其音是凱達格蘭族對小船的稱呼，漢譯成「鱗甲」、「文甲」，郁永河在《裨海紀遊》中譯爲「莽葛」，「視沙間一舟，獨木鑿成，可容兩人對坐，各操一楫以渡，名曰莽葛，蓋番舟也。」（郁永河，1959：23）日本人改名爲「萬華」，其日文發音 Man Ka 與閩南語極爲近似（台灣省文獻委員會，1996）。

筆者的出生地台南市玉井區舊稱「礁吧嘍」（Tapani）、「大武壠」，是大武壠四社熟番的居住地。雍正時期漢人所建立行政單位也稱「礁吧嘍庄」。日治初期，這個地方隸屬「台南廳楠梓仙溪西里」，直至大正九年（1920）地方制度改革，才改稱「玉井」，取「礁吧嘍」音近日語之 Tamai，

<sup>3</sup> 筆者出生於台南縣的玉井鄉，即熟稱「四社熟蕃」的舊居駐地。小時候對一個公車站牌「歡雅」印象甚深，極爲喜歡其雅，卻也困惑其義。長大後對台灣文史稍有瞭解後，才知道「歡雅」的閩南語發音與「番仔」幾乎一樣。

歸「台南州新化郡」所轄。

## 二、作為論述對象的客體呈現元素

前述的地名沿革飽含著平埔族群的歷史印記，仍是我們日常生活的一部分，只不過已消失在公眾的視野裡。另一種客體呈現元素則屬於學術知識體系這個系統秩序的範圍。鮑曼所稱的系統及其所蘊含的秩序，在知識領域就是法國學者傅柯（Michel Foucault）所提出的「論述」（discourse）。論述理論是在探究形成論述、限定論述，並使各種論述制度化的條件。受到哲學家尼采的啟發，傅柯認為，所有的真理都是發明，都是權力意志（will to power）的展現。傅柯（Foucault, 1972: 216）稱之為「話語政體」（discursive regime）或「真理政體」，關注的是表述運作的權力效果。

在每個社會，論述的製造同時受一定數量的程序控制、選擇、組織和重新分配的，這些程序的作用在於消除力量和危險，控制其偶發事件，避開其沉重而可怕的物質性。

論述會以其排斥原則區分真理與謬誤、禁止某些陳述出現；對內部元素也會設定分類、排序和分配原則；同時，也會規定出論述應用的條件，包括哪些場合、哪些團體具有資格等等。論述看似知識生產，確定真理的範圍，卻在實踐過程中確確實實具有權力的效果。因此，有兩種實踐：一種是論述實踐，涉及陳述（statement）；另一種是非論述實踐，涉及環境。例如，傅柯在討論臨床醫學時便指出，臨床醫學在十八世紀是一種論述實踐，但當它關連到一整群人和人口時，後者關連的是另一種形成並因此帶來非論述實踐的環境如制度、政治事件、經濟實務和過程。

一般的認識裡，台灣的非漢族群傳統上是根據文化型態與行政需要，分為「熟蕃」與「生蕃」，或是「平埔族」與「高砂族」兩大系統。雖然這兩大系統的區分自清代以來便已出現，但只是一種通稱，並且所依據的邏輯並不一貫。荷、鄭時期乃至清代的區分傳統，是以「社」（居住範圍）為單位，主要是便於行政，官方與非官方的文獻在劃分上並無不同。至於以「族」為單位的民族學分類，則始於日治初期，透過由官方所策劃的人

類學調查建立。因此，在學術和行政各自的實踐需要下，平埔族群的分類也幾經變化。以下針對學術（知識）與行政（政治）兩大系統對平埔族群的劃界、圈定與描述縷述之。

### （一）作為知識對象的平埔族群

雖然平埔研究一度只是主流中國史研究的一個「雞肋」，但它依舊在知識生產系統中佔據一個重要位置，藉以劃定文明野蠻的範疇、教化的需要與策略，以及科學社群內建立或重組系統的一個元素——自然史、人類學、區域研究、語言學、體質人類學（基因研究）等等。在此僅以郁永和的《稗海紀遊》（1959）、馬偕的《台灣六記》（1960）及日本殖民時期人類學家伊能嘉矩三人的對平埔族群的論述為例，相互比較。之所以選擇這三人，在於他們對平埔族群的論述可以作為當時知識系統的代表。

郁永河的《稗海紀遊》是描述他來台灣採礦過程的遊記，對台灣土著的描述與判斷反映了當時知識階層的世界觀。該書分三卷，上、中兩卷是對採礦任務的敘述，下卷才是對台灣蕃族的性情、漢蕃關係、教化需要、帝國政策的整體評論。

在上、中兩卷當中，出於任務的需要、時間的延宕以及對於沿途必須經歷土番之地的不確定感，郁永河對旅途中的番族充斥一種「旅行快照」的印象式描寫，主要集中在蕃族形貌的描繪：

所見御車番兒，皆遍體雕青：背為鳥翼盤旋；自肩至臍，斜銳為網罟纓絡；兩臂各為人首形，斷脰猙獰可怖。自腕至肘，累鐵鐲數十道；又有為大耳者。（頁 18）

至大武郡，宿。是日所見番人，文身者愈多，耳輪漸大如碗<sup>4</sup>，獨於髮加束，或為三叉，或為雙角；又以雞尾三羽為一翹，插髻上，迎風招颭，以為觀美。（頁 18-19）

<sup>4</sup> 原字為「木」字旁。



或者是對番婦形貌的注意：在大武社，見「三少婦共春，中一婦頗有姿；然裸體對客，而意色泰然。」（頁 19）至半線社（即彰化），對從諸羅山以來的番婦總評為「多白皙妍好者」（頁 19），唯有到了大肚社，「至大肚社……番人狀貌轉陋。」（頁 19）顯然，形貌是分辨漢番的元素，同時也是視覺上愉悅與否的條件，不完全有那麼強的道德蘊含。

這些形貌快照在下卷中以二十四首「土番竹枝詞」，對番族的形貌、風俗、衣飾、建築、婚姻、歌謠、狩獵、種植、慶典活動有著較為細緻的描繪，與六十七的《番社采風圖》可謂圖文雙璧。

「土番竹枝詞」第一首便如此描繪番人：『生來曾不識衣衫，裸體年年耐歲寒；犢鼻也知難免俗，烏青三尺是圍圍。』（郁永河，1959：42）裸體與文身似乎是視覺上辨識漢番，或說明文與野蠻的要素。在經歷採礦過程中對番人的觀察、接觸以及共事經驗後，郁永河認為台灣番人之「不文」只是未經教化，而非蠻不可馴，這些人具有上古葛天氏那種天真、純樸的本性，也有「不知帝力於我何有」的那種擊壤遺風。這些天真純樸的番人，只要施以教化，不出百年必能與中國之民無異（郁永河，1959：36-37）：

苟能化以禮義，風以詩書，教以蓄有備無之道，制以衣服、飲、食、冠婚、喪祭之禮，使咸知愛親、敬長、尊君、親上，啟發樂生之心，潛消頑慙之性，遠則百年，近則三十年，將見風俗改觀，率循禮教，寧與中國之民，有以異呼？

總結郁永河在《稗海紀遊》上、中兩卷的對番人的采風紀實，一方面以「社」為單位，勾勒當地的風土民情，那是當時地理單位，也是辨識群體界線的單位，毫無今日的族群意涵。另一方面，郁永河從形貌上分辨漢番之別，其背後則是文明與野蠻的對立、教化的需要，以及大清帝國統治版圖的確立。這是清朝當時漢人知識階層的知識分類系統：遊記有其文類規格，漢族與異族有其固定的分類界線與等級秩序，至於生番與熟番的區別，只是教化程度的差異，並不動搖漢／番／等於文明野蠻這個核心劃分。

到了十九世紀與二十世紀之交，西方探險家與傳道士陸續進入台灣，這個島嶼進入西方與非西方接觸的近代知識系統的分類方式中。我們僅以著名傳教士馬偕博士的《台灣六記》（1960）為例，作為這時期台灣原住

民族在西方分類系統中的表現方式的代表。

在《台灣六記》中，遊記的成分少了，傳教的經歷敘述佔據大部分篇幅（從第十三章〈佈道的開始〉到最末章），這些經歷包含了風俗民情的觀察、紀錄與評論，包括對漢人社會與原住民族的觀察與描述，多的是馬偕博士在傳教過程中的親身體驗或與當地人交流獲得的印象，特別是傳教過程所必須建立的信任關係與心靈交流經驗。同時，馬偕也時不時以一個外來者的角色評點當地人的生活、習俗與信仰。

至於馬偕關於台灣人種的區分，則依當時西方的「人種學」的分類劃分為兩大人種：其一，屬於蒙古人種的漢人，下分福佬與客家；其二，屬於馬來人種的原住民，下分平埔蕃、熟蕃、南勢蕃及生蕃。從這個劃分可以看出，除了蒙古人與馬來人這兩個「人種」是在當時西方自然史（natural history）範圍內的分類外，其下分支的分類標準或屬於地域，或屬於教化，其實和郁永河的分類沒有差別。身體外貌是馬偕（1960：41）對台灣島人種判定的依據之一：

台灣漢人是圓頭的，原住民的頭則長闊適中。頭蓋骨的接合線，在青年人的頭蓋骨中只能略微看出。頭蓋骨狀如圓球，這是屬於低級島民的種族特徵。又顎的突出——「顏骨角」、「顏面角」——也都顯示與馬來型的島民的宗族關係。……頭髮的顏色是黑的，與馬來人的相同。眼睛的顏色和鼻子的形狀都屬於同一形式。

這種描述與判斷顯然依據一度風行於十九世紀西方的顱相學（Phrenology）所建立的標準，從形體外貌，尤其是頭顱的形狀，分辨種族，同時也劃定種族在智力、道德上的優劣。人種的心理、性情及風俗習慣都依附於種族的「本質」。馬偕（1960：85）對「平埔番」的性格就有如下的描述：

外國人與「平埔番」初接觸時，大抵認為他們態度爽直，感情熱誠，覺得可喜，就說他們比漢人好。我絕不附和這種見解。我同他們交際愈久，愈明白馬來亞人種的劣點，以冷酷殘忍而論，「平埔番」遠勝於漢人。他們似乎是性情溫良，卻也會表現出所屬的人種的強盛的報復心。

這段描繪平埔族群的文字中，態度、感情、性情是人種的「本性」(nature)的展現，而非後天環境的造就。但是，與《稗海紀遊》最大的不同在於，《台灣遊記》的第五章到第九章是一個嚴格的「自然史」——傳統上，漢譯為「博物誌」——的寫作，包括台灣島的地理與歷史、地質、植物與動物，以及人種。這是一種西方的，並且是西方現代的知識系統。這樣的書寫方式也見諸於十九世紀來台灣的傳道士、探險家的遊記與回憶錄。

馬偕那種「自然特徵」與「社會風俗」雜揉分類方式，到了伊能嘉矩那裡，便完全讓位於標準更為一致的人類學考察所建立的分類方式。伊能嘉矩認為清代台灣的方志文獻中，依據「歸化之有無」，將蕃人分為「生蕃」與「熟蕃」，是一種「由政治上而來的命名」並非「人種的異同的命名」（陳偉智，2009：13）。

1895年12月，伊能嘉矩與田代安定由日本渡海來台，在台北成立了台灣人類學會。在學會的成立宣言規定，以進行「人類的理學研究」為宗旨。伊能嘉矩對先前的分類方式並不認同，稱之為「古來習慣稱呼而已」，必須依據「今後的研究結果」才能確定種族為何。但是，伊能嘉矩最初進行田野踏查（1896）依據的仍是當時的分類。當然，他評論這只是政治上而來的命名（主要在理蕃、教化這類的區分需要），並經由初步的訪查將平埔蕃分成三類：純粹的蕃族、經由模化<sup>5</sup>而形成的蕃族，以及雜種的蕃族（伊能嘉矩，1996：64）。

對於「平埔蕃」（Peipo）這個名稱的由來，伊能嘉矩（1996：58-59）最初援引《噶瑪蘭廳志》當中的記載：「在近港者，廣聚平地，以耕種漁獵，故蘭【按：指宜蘭】之化番，或謂之平埔番，以其皆處於平地也。」隨著全台蕃人大調查，他便不再提及這種不屬理學的傳統分類，轉而從自然史、人種學這類科學性的分類。在1899年的〈第二十八回通信〉中，伊能嘉矩（1996：251-53）已經以族（或稱「部」）的概念將平埔蕃分類成

<sup>5</sup> 「模化」一詞具有模仿、同化的的意思。伊能嘉矩在《平埔族調查旅行》（1996：62）一書中提及北投社一位老人的話。該老者說，其祖先來自「山西」，來到台灣後因人少蕃多，便模仿蕃人，最終成為蕃人。

後來熟知的十族。

伊能嘉矩的種族分類知識，是以西方近代自然史作為普世皆準的知識參照系統，特別是從人類種族的自然史這個知識傳統發展出來，在十九世紀所成為學術建制知識的人種學（Ethnology）或人類學，是伊能嘉矩種族研究的知識建構參考架構。這種自然史的知識架構將礦物、動物、植物、人種盡可能窮盡地分類，並將世界各地的種種事物納入普遍的分類架構中，建立等級秩序與關連性（陳偉智，2009：3）。

這是一種共時化（synchronizing）的描述性知識，一種分類表。雖然和馬偕在《台灣六記》中所使用的知識分類架構是一樣的，但伊能嘉矩所依據的分類標準更為一致，在分類表的等級秩序上，依據體質特徵、膚色、語言、風俗習慣、社會組織等原則，分類台灣原住民族社群，一方面形成了描述性的博物學知識生產中「種族」的範疇，另一方面，也提供日本帝國主義對殖民地文明化任務的種族主義意識型態知識基礎（陳偉智，2009：3-4）。

比較郁永河、馬偕及伊能嘉矩三位作者對平埔族群的描述，可以看出郁永河關注的是由野蠻教化成具備禮俗的文明人；馬偕關注的是傳教，但其知識基礎是西方自然史的分類方式；伊能嘉矩關注的是純粹的科學分類，但科學分類是統治理性實踐的一個環節。不論三者之間的差異何在，平埔族群只是一個被安排到不同知識系統架構內的對象，這種系統知識模式延續至今的學術研究與行政需要。

## （二）作為政治實踐對象的平埔族群

最初，平埔族群只是對居住於台灣平地原住民的總稱。對於居住於當地的原住民而言，「社」既是地理單位，也是我群歸屬。「社」成為初期來台漢人、外國探險家及傳教士對平埔族的認知單位，發端於荷蘭時代，延續至清代。對於清代來說，「社」就是聚居單位。清朝以「社」為賦稅單位，藉由制度與知識的互動，產生清代所謂的「社群」。社制運作下的平埔村社集稱，既反映漢蕃貿易的社商活動範圍、社群在空間上的連續性，也顯示村社之間各種網絡關係的空間性。這種社制為中心的賦稅結構，透

過官方制度與貿易關係的長時間催化，平埔族群從「自然村」、「賦稅單位」到「地域社群」，其社會文化內涵也逐漸受到轉化，也就是通稱的「漢化」（詹素娟，2003）。

行政上雖然以「社」為單位，但認知上，仍是番漢的對立，並透過教化程度區分出生蕃與熟蕃。對生蕃和熟蕃有不同的認定：生蕃乃化外之民，視為擾亂文明秩序的混沌力量，因此設蕃界、置隘勇，目的在於隔離。弔詭的是，因為漢文明的勢力不及於這「化外之地」，反而造成生蕃對其居住的土地及文化擁有高度的自主權。至於熟蕃，則以「社」為單位則，承認地權，劃入徭役、納餉、薙髮的統治管轄範圍，並令其「漢化」。

日治時期對平埔族的分類模式最初採行政與科學調查分途，當然，最後是合流的。日治初期，殖民政府為掌握人口進行「戶口制度」，是因應行政與保安的需要，藉調查瞭解被統治者的現況與動向，並將他們編入保甲制度中。當時的熟蕃已經居住在行政區內，便依據「社」這個單位編入保甲制度中。當時的人口調查並未對族群差異進行任何分類判定，唯有到了「國勢調查」（即1905年開始的人口普查），種族才成爲一種分類的關注，伊能嘉矩等人的人類學調查便納入國勢調查當中（詹素娟，2005）。

國民政府接收台灣初期，針對日治時期「蕃地」事務，是在民政處成立山地行政科，接管總督府「理蕃課」的業務。當時對台灣原住民或稱高山族，或稱山地同胞、山地公民，但只是一種相對於平地人民的籠統總稱，是屬地主義的考量，而非基於種族意識。隨後，由於選舉的需要，必須面對山地和平地都有「山胞」分布的事實。不過，對於當時的行政官員來說，仍然只有「山地同胞」概念。民國四十三年省政府針對「山地山胞」的解釋命令，將其界定爲「凡原籍在山地行政區域內，而其本人或父系在系尊親屬（父爲入贅之平地人從其母）在光復前日治時代戶籍簿種族欄登載爲高山族（或各族名稱）者，稱爲山地同胞。」顯然，國民政府將日治時期的「生蕃／高砂族」直接轉換爲「山地同胞」，而日本殖民時期在戶籍上註記爲「熟」者，若未在規定時間內登記，便不具「山胞」資格。於是，一度被納入「原住民」範疇的「熟番」從此「消失」了。

從前面的勾勒中可以看出，作爲知識對象的「平埔族群」，其內涵的

認定並非毫無變化，也非根據一致的標準。不論是清代依據聚居地區的「社」，日治時期依據人類學調查的「種族」分類，還是國民政府來台初期因行政方便的「居住地」化劃分，都有政治的考量。此外，生與熟這個具有認知和道德意涵的二元對立一直存在，並且和政治上的考量結合著，尤其是教化的考量。不過，我們今天所熟知的種族分類（仍然有生蕃與熟蕃的大架構），主要是透過伊能嘉矩建構的種族所指涉的社會範疇，雖然晚近更多以「族群」（ethnic group）稱之，雖然避開種族中的進化意涵，但是，誠如陳偉智（2009：29）所指出的：

伊能所區分出來並假設其內部同質的「種族」單位，無論是在學術界的（例如：○○「族」的○○研究）、原住民運動中的（例如以「族」為單位的文化復振運動，結盟與權益爭取等運動）、民間日常生活中的（例如，在行政、教育、商業、觀光活動中在目前官方認定的原住民十四「族」或是仍在爭取官方承認的其他更多的「族」），至今仍一直不斷地再生產……雖然學科專業的分析術語改變了，概念指涉的內容，也從本質化的生物或是文化特質的辨識，逐漸變成討論人群集體性的社會位置差異的歷史形成過程，但是作為一個相互排除的社會範疇的單位卻留下來了。一句話，內容改變了，形式（form）卻延續下來。

換言之，分類的形式保留下來，並在科學知識的加持下「非歷史化」。晚近，利用生物基因的「純度」作為平埔族最終源自何處、是否已經消失的爭論（林媽俐，2007、2008；陳叔倬、段洪坤，2008、2009），不過是科學領域自劃領地的另一套知識系統、或話語政治（politics of discourse）。

## 肆、平埔原住民族元素的主觀呈現

### 一、作為爭取族群集體認同的主觀呈現元素

1980 年代中期解嚴後的台灣社會逐漸浮現多元聲音，原被認為已消失成為歷史族群的「熟番」，其族裔也在此潮流下紛紛展開尋根、復名與恢復傳統文化的活動，「平埔族」逐漸為世人所知。過去一度是學術研究領

域中雞肋的平埔文化研究，曾在 1988 年之後成為顯學，直到 2000 年後才出現退潮現象（謝國斌，2006）。而在平埔研究逐漸退潮時，平埔族群的文化復振運動浮現了，在一波波文化復振運動、平埔原住民族運動、正名運動的推波助瀾下，逐漸爭取到公眾的注意，成為公共論述的焦點。

這波潮流中，是以平埔文化的復振作為先鋒。1990 年代末，以台南地區為主的西拉雅族在當地政府、學術界、文化界及媒體的推波助瀾下，擴大舉辦傳統夜祭文化活動，比如 1995 年大內鄉頭社的「太祖夜祭」活動、1997 年平埔西拉雅文化協會舉辦的「平埔的另一扇窗」公演音樂劇，以及 1998 年東山鄉吉貝耍「走訪西拉雅—阿立母夜祭與孝海」活動等。這些公開化的活動得到媒體及公眾的注意，也影響了包括白河鎮六重溪及佳里鎮北頭洋等地從 1998 及 1999 年起陸續恢復中斷數十年的夜祭（段洪坤，2011；段洪坤、陳叔倬，2010）。

在政治訴求方面，以潘大和、潘朝成為主的台灣平埔原住民協會奔走全台各地平埔部落，號召全台平埔族親在 2001 年 2 月 27 日假立法院舉辦「政府如何承認平埔族」公聽會，這是平埔族群首次集體現身向政府、社會表達強烈訴求的一次運動<sup>6</sup>。公聽會結束後，政府還是以一貫的態度忽視平埔族原住民存在的事實及需求，但是這場公聽會卻是平埔運動的啟蒙。

2009 年 5 月 2 日，由「台南縣平埔族西拉雅文化協會」主辦的平埔正名運動，以「還我原民身份權、熟男熟女站出來」為號召，從台北市濟南路立法院側門群賢樓出發，向凱達格蘭大道聚集。這場遊行起因於西拉雅族裔在當時縣長蘇煥智的全力支持下，在 2006 年設立「台南縣西拉雅原住民事務委員會」，成為台灣歷史上第一個由地方政府承認的「縣定原住民族」。在協助縣內西拉雅族裔恢復原民身份過程中，台南縣政府重新檢討當年原住民身份認定的行政命令，發現 1957 年台灣省政府民政廳因行政疏失，僅發文少數縣市，通知凡日治時期戶籍舊簿登記為「熟」（熟番）的縣民，可登記為「平地山胞」。雖然台南縣政府依據該法進行行政補正，但仍於 2009 年 4 月中遭到行政院原民會與內政部的拒絕。為了凝聚全國平

<sup>6</sup> 參見潘朝成的紀錄片《代誌大條—「番」親有來沒》（2001）。這段歷史紀錄的完整紀錄可見於潘朝成最新的紀錄片《衝擊西拉雅效應——存在與傳承》（2013）。

埔族裔的能量與共識，乃發動「還我身份權」運動，希望獲得中央正面回應（段洪坤，2011；毛榮富，2012）。

現在的平埔各族除了邵族、噶瑪蘭族外，尚未獲得政府承認為原住民。但也因為這一波波文化復振運動、平埔原住民運動及正名運動，讓那些原本因為怕遭歧視而隱藏身分或者對自身的平埔族裔背景毫無意識的人逐漸覺醒，並積極復振原已消失的文化元素，乃至於重組原來的元素。

對於取得身分認定的平埔族群，譬如噶瑪蘭族，仍在使用的語言正式進入學校的族語教育、編入原民會的族語辭典外，傳統公開的豐年祭依然持續，也發展出「噶瑪蘭風味餐」。但是，由於新社噶瑪蘭人與阿美族人混居，當然也會通婚，許多可見的文化元素多有混合，包括餐飲、豐年祭的舞蹈，如何提煉出高度辨識度的文化元素，成為族群文化認同的當務之急。該社族人透過研部落會議的討論，最後找出該族傳統的香蕉絲編織，作為族群文化的主要辨識元素。當然，這是指面向公眾的辨識度。香蕉絲編織是噶瑪蘭族獨一無二的特色工藝，有點諷刺的是，這項傳統工藝在新社地區已經中斷，只有耆老尚有記憶，此時，便必須求助學術研究（尤其是日本殖民時期的研究）所留下來的紀錄，一滴一滴重建工藝流程，並與當代設計結合<sup>7</sup>。

至於那些尚未獲得官方認定的平埔族群，其集體文化認同元素一直傳承著，尤其夜祭活動，是族群自我認同的重要依靠。那些意識到族語瀕臨滅絕的平埔族群也力圖傳承，譬如台南東山地區的吉貝耍部落、南投的噶哈巫族，其過程也伴隨著具有族群意識的平埔族群不被承認——不論是官方的承認，還是其他族群的承認——的痛苦。正如噶哈巫族的潘正浩所言，「明明持續存在，卻不被承認是原住民……。」（李承穎，2012）

## 二、作為隱私化個人認同實踐的主觀呈現元素

在平埔原住民族元素中，作為個人認同實踐的主觀呈現元素這個部分，也許是學術研究所做成的論斷中最為矛盾的所在。許多平埔族群的祭

<sup>7</sup> 見花蓮豐濱鄉噶瑪蘭族新社香蕉絲工坊（n.d.）的介紹。



祀儀式依舊存在，甚至也像官方法定原住民豐年祭一樣，成為每年一度的文化觀光景點，譬如台南大內的頭社夜祭、台南東山的吉貝耍夜祭，以及因八八風災重建引發爭議而更增加曝光度的小林大滿夜祭。學術團體對這些依舊被實踐著的族群文化的研究不可謂不少，卻常常得出平埔族群已經消失的論斷。顯見，族群主體的主觀認同一直在知識——權力政權所建構的系統模式中遭到忽視。

對那些仍然實踐著平埔族群文化元素的人而言，文化在日常生活中具體展現，是體現時間與空間意義網絡的基質。它不見諸公共論述，或者說，不需要也無意訴諸公共論述來證明它的存在與否。這裡僅舉一個例子作為說明：花蓮縣豐濱鄉新社噶瑪蘭族的 *palilin* 儀式。

*palilin* 儀式是「每年歲末由女家長主持，攸關每個家內成員來年健康與運氣。透過這個儀式的舉行，加強並延續了『家』這個活人與祖先連結在一起的想向生命共同體。」（劉璧榛，2006：372）*palilin* 儀式在農曆 12 月底進行，要早於漢人的農曆年。之所於要先於漢人的農曆年，是尊敬祖先、祖先優先。「因為對噶瑪蘭人而言，*palini* 的重要意義在召喚祖靈，請他們回來喝酒共餐，營造出全家人彷彿祖先還在是般團聚氣氛。」這展現了噶瑪蘭人中心和優先的主體性（劉璧榛，2006：256-57）。

曾拍攝自傳式紀錄片《鳥踏石仔的噶瑪蘭》的潘朝成，從 1990 年代初便進入新社拍攝，該部紀錄片有許多場景紀錄潘朝成家族與新社噶瑪蘭人的連結。潘朝成與筆者私下交流時提到，家內祭祀是禁止外人觀看和拍攝的，因此，初期他也無法拍攝 *palilin* 儀式，及至有一年他寄宿家庭的家長在儀式中多擺一副碗筷及一粒糯米丸子，表示將他視為家庭一份子，他才能拍攝該儀式。

可以看出，*palini* 儀式是私（也就是家），隔絕於公；是生者與死者（祖先）的融合；是過去與現在的彼此融合，讓過去變成現在；是現實的日常生活與象徵宇宙的區隔。（劉璧榛，2006：265）對於仍舉行這類儀式的新社噶瑪蘭人而言，是否成為研究對象根本不在關注的視野之內。唯有在噶瑪蘭族正名運動這種集體性的認同訴求時，這些元素才被編織進公共論述中，成為族群獨特性的標誌之一。

## 伍、失序：系統與基質衝突下的族群內部

當然，並非所有主觀層面都是和諧一致的。群體的內外界線是動態的，不斷面對確定與不確定的衝突。這些衝突因素往往來自於外部阻力或有意的分化，譬如，政府利用資源分配的主宰權力，讓內部的認同產生衝擊，因而造成失序。2012年發生在花蓮縣富里大庄社區將軍柱遭砍掉，以及2013年該地夜祭鬧雙胞的事件，便是個活生生的例子。這事件也顯示，在平埔族群在重塑認同必須面對的現實：外部力量促成或塑造出的內部衝突。

「大庄」位於花蓮縣富里鄉東里村。「大庄」是舊名，該地的平埔族群是原居西南部平原的「西拉雅族」<sup>8</sup>，在漢人不斷侵墾下，先南遷到屏東、其後往花東遷徙，「大庄」是東移的西拉雅族中最大聚落。大庄聚落保有拜壺、公廨、夜祭、牽曲、祭儀歌謠這些標示西拉雅族的文化元素。（石萬壽，1990；潘英海，1995）

大庄一直保有一百多年的夜祭歷史，但在國民政府接收台灣後曾經中斷近五十年，直到民國 1996 年才恢復<sup>9</sup>。最近，大庄西拉雅聚落族人內部發生重大分歧。導火線是 2012 年夜祭前一天晚上，富里平埔協會理事長潘進明等人，把舊公廨中一根百餘年歷史的「將軍柱」連夜鋸斷。根據八十歲的大庄居民潘龍福說，他小時候公廨就有將軍柱，莫名其妙被鋸斷真是「亂來」。當地族人潘資洲則說，將軍柱是公廨古物，對方只因「社區一直有人生病」，跑去漢人的寺廟問乩童，得到「應該鋸掉將軍柱」的答案，便貿然把柱子鋸掉。

除了鋸掉將軍柱的爭執外，聚落內的公廨也有兩間。富里平埔協會向

<sup>8</sup> 東里的西拉雅族以大滿（文獻多稱「大武壠」）、西拉雅兩個西拉雅支系為主。根據大庄人士潘資洲的說法：「大庄大部分的族人不是西拉雅族，而是大滿，Taivoan 才是我們的名字，我們的祖先來自小林。大滿人的夜祭從以前就是農曆九月十五。日本學者小川尚義把台灣，台南、高雄和屏東的平埔族都稱為西拉雅族，這是很不精確的作法，這三個族群雖然因為居住空間相鄰，致使文化上有互相採借、影響的事實，但在文化上還是有不同的地方，例如公廨的形制，還有夜祭時所唱的牽曲的內容。」（卓幸君，2012）

<sup>9</sup> 大庄人士潘資洲所導演的《熟了嗎你？番！》（2012）紀錄片中，其父親潘萬金提及中斷夜祭的原因是族人不願因此遭人指為「番仔」。

政府爭取補助，在舊公廨後方另立一間茅草屋公廨。不僅公廨有兩間，2013年的夜祭更鬧出雙胞案。傳統夜祭是農曆9月15日，但富里平埔協會將祭典提前一天，14日便舉辦「大庄西拉雅族平埔文化節」，主題活動除了鐵牛車尊老遊街外，「阿立祖」的牌位也在敲鑼打鼓前導下，坐上女性族人抬的竹轎子，沿著聚落街巷熱鬧遶境。

此舉被大庄公廨協會批評為「背離傳統」。協會總幹事潘資洲說，阿立祖「神轎遶境」是學漢人習俗，不倫不類。此外，西拉雅族大滿人的夜祭在大庄百多年來都是9月15日，富里平埔協會提前舉行等於破壞傳統。

面對批評，富里平埔協會總幹事范遠海也有說法。他認為，「阿立祖」遶境有何不可？這讓部落許多行動不便的老人家不用到公廨也能祭拜，又能護佑闔境平安；至於鋸掉將軍柱、新建公廨，是因為舊公廨空間太狹窄<sup>10</sup>。

這些內部衝突顯示了族群認同過程中的複雜面貌。由於長期的族群遷移與互動，平埔族群的文化元素已經與其他族群（不論是其他原住民族還是漢人）有著深度的混合——從主流論述來看，就是漢化——，在重新塑造認同的過程中，族群內部對於何者才是可辨識的文化核心元素，已然有不同的看法。究竟是維繫或恢復傳統，或者就現有的混雜元素「創造」新面貌<sup>11</sup>？

公共資源的挹注（或者「介入」）使得情況更為複雜。由於處於弱勢，在爭取認同過程中，公部門的挹注似乎是不可或缺的，但這也必然牽扯聚落內部資源分配、部落權力結構乃至私人恩怨之糾葛，最終，文化元素成為被綁架的「人質」。現實地說，這種狀況不僅出現在大庄西拉雅族聚落，即使在社區或族群有較為明確界定的漢人社區及原住民部落，不乏好幾個「協會」兄弟爬山、各自努力的現象，以致於社區或部落的發展「日新月異」，都快不辨彼此了。這也是重新浮現並進入到公共視野的平埔族群認同運動中所面對的困境。

<sup>10</sup> 相關新聞見花孟璟（2013）。

<sup>11</sup> 這種內部爭執在潘朝成的紀錄片《代誌大條—「番」親有來沒》（2001）已有突出的展現。

## 陸、代結語

本文嘗試從「系統／基質」這對概念釐析台灣文化中平埔原住民族元素的「客觀面」與「主觀面」。對於帶著學術研究興趣的學者而言，平埔族群是他知識系統的一個元素，必須在與系統內其他元素的關連中判定平埔族群的位置；對於政府部門而言，平埔族群是其統治資源分配的一個對象，同樣也必須在統治合法性與正當性的前提下，並且權衡與其他族群的關係之下，判定其位置；對於一般民眾而言，平埔族群不過是出現在媒體、大眾討論乃至政治爭論中的一個異己名稱，其具體內容則非關注所在。對這三方面而言，平埔族群僅僅是一個被解剖、操弄和好奇的對象，是不是進入其認知系統內部，給予正面或負面判斷，端看各方知識系統的興趣與界線。

但是，對於那些生活在平埔文化元素中，意識到這些元素的意義，並且將這些意義踐行出來編織到他們的存在的意義網絡的人來說，不論是在私人層面，還是集體行動層面，平埔元素的實踐是爲了建立他們的主體性，維繫其個人與族群集體認同的基質，就像胎兒在母親的子宮中一樣，這點與其他族群主體（包括個人主體和集體主體）並無不同。當我們社會在面對平埔族群爭取正名運動，依舊陷在「平埔消失與否」爭論泥沼中的時候，應該誠實面對歷史過程中種種措施的可能不義，尊重這些生活在其文化基質當中的族群的基本權利，而非把一個社會中仍具生命的文化元素硬框進一套僵死的系統秩序中，如此，社會才能展現其多元的活力。

## 參考文獻

- Bauman, Zygmunt (鄭莉譯), 2009。《作為實踐的文化》( *Culture as Praxis* )。中國北京：北京大學出版社。
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*, tr. by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Book.
- 石萬壽, 1990 (楊南郡譯註)。《台灣的拜壺民族》。台北：台原出版社。
- 台灣省文獻委員會, 1996。《重修台灣省通志。卷三：住民誌、地名沿革篇》。南投：台灣省文獻委員會。
- 李壬癸, 1997。《台灣平埔族的歷史與互動》。台北：常民文化出版社。
- 李承穎, 2012。〈苦學母語，他不讓噶哈巫族失根〉《聯合報》12月17日 ([http://mag.udn.com/mag/people/storypage.jsp?f\\_ART\\_ID=432417#ixzz2mZDxPh5U](http://mag.udn.com/mag/people/storypage.jsp?f_ART_ID=432417#ixzz2mZDxPh5U)) (2014/6/21)。
- 伊能嘉矩, 1996。《平埔族調查旅行——伊能嘉矩〈台灣通信〉選集》。台北：遠流出版社。
- 郁永河, 1959 (1996)。《稗海紀遊》。南投：台灣省文獻委員會。
- 花孟璟, 2013。〈鋸將軍柱導火線……大庄西拉雅夜祭鬧雙包〉《自由時報》(<http://www.libertytimes.com.tw/2013/new/oct/19/today-north20.htm>) (2014/6/21)。
- 卓幸君, 2012。〈兩座公廨，兩個協會，到底是誰在辦誰的祭典？〉(<http://www.pure-taiwan.info/2013/10/two-temples-in-dazhuang-taiwoan>) (2014/6/21)。
- 林媽利, 2007。〈永恆的西拉雅族——遺傳基因的研究〉《再現西拉雅——2007 台南地區平埔族群學術研討會》頁 1-22。新營：台南縣政府。
- 林媽利, 2008。〈再談 85% 台灣人帶原住民的基因〉(<http://www.hi-on.org.tw/ad/20080827.html>) (2014/6/21)。
- 馬偕 (G. L. Mackay) (J. A. Macdonald 編, 周學普譯), 1960。《台灣六記》。台北：台灣銀行經濟研究室。
- 新社香蕉絲工坊, n.d. (<http://pataronang.com/>) (2014/6/21)。
- 段洪坤、陳叔倬, 2010。〈從西拉雅族文化復振與原住民運動談小林重建〉收於《重建南台平埔族群文化學術研討會論文集》頁 51-60。台北：國立 101 博物館。
- 段洪坤, 2011。〈西拉雅平埔運動的回顧與展望〉中央研究院第八屆人類學營課程講義 ([http://proj1.sinica.edu.tw/~anthrocamp/html/8th\\_paper/110706\\_lesson6-1.pdf](http://proj1.sinica.edu.tw/~anthrocamp/html/8th_paper/110706_lesson6-1.pdf)) (2014/6/21)。
- 段洪坤, 2013。〈叫我西拉雅，我是原住民——從復振、認同到正名〉《台灣原住民

- 族研究學報》3 卷 3 期，頁 121-55。
- 陳偉智，2009。〈自然史、人類學與台灣近代「種族」知識的建構：一個全球概念的地方歷史分析〉《台灣史研究》16 卷 4 期，頁 1-35。
- 潘英，1996。《台灣平埔族史》。台北：南天書局。
- 潘英海，1995。〈祀壺釋疑——從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉《平埔研究論文集》頁 445-74。
- 潘資洲，2012。《熟了嗎你？番！》。(紀錄片)
- 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」。台北：真理大學通識教育學院，4 月 22 日。
- 謝國斌，2009。《平埔認同的消失與再現》。花蓮：東華大學原住民族學院。
- 詹素娟，2005。〈台灣平埔族的身份認定與變遷 (1895-1960) ——以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心〉《台灣史研究》12 卷 2 期，頁 121-66。
- 劉壁榛，2006。《認同、性別與聚落——噶瑪蘭人變遷中的儀式研究》。南投：國史館台灣文獻館。

# The Plains Indigenous Elements in Taiwanese Culture: An Analysis from the Perspective of System/Matrix

Rung-fu Mao

*Assistant Professor, Department of Communication Studies  
Tzu Chi University, Hualien, TAIWAN*

## Abstract

According to scholars and administrations, the Plains Indigenes have lost their cultural identities and it is almost impossible to distinguish them from Taiwanese Han people. Against this dominant perspective, this article argues that the elements of the plains indigenous culture are still an organic part of Taiwanese culture. Why dominant perspective holds that the plains indigenous cultures have been disappeared for a long time? It takes a perspective of system. From the viewpoint of system, plains indigenous culture is the object of representations which has been classified within a well-defined order constructed by scientific and administrative representations. On the contrary, if we take the perspective of matrix, elements of plains indigenous culture, which submerged under Taiwanese cultures, will be living resources for the subject to spin their webs of significance, that is, their ethnic identification. For the goal of multiculturalism, it is our obligation to recognize the plains indigenous cultures that are still alive in Taiwan society and to respect the people who live their cultural matrix for identifications and recognitions.

**Keywords:** Plains Indigenes, Zygmund Bauman, ethnic identity, system/matrix

