

世新大學社會發展研究所

碩士論文

台灣國族建構與差異治理下的「非典型」
原住民處境

**The “Atypical” Indigenous People’s Situation under the Construction
of Taiwan’s Nationality and the Governance of Difference.**

指導教授：夏曉鵬

研究生：余奕德

中華民國 108 年 6 月

世新大學社會發展研究所
論文合格同意書

研究生 余奕德
姓 名

論文題目 台灣國族建構與差異治理下的「非典型」原住民處境
The "Atypical" Indigenous People's Situation
under the Construction of Taiwan's Nationality
and the Governance of Difference.

本論文承蒙下列口試委員審議通過。

口
試
委
員

陳政亮

孫

李曉彤

指導教授

李曉彤

中華民國 108 年 7 月 30 日

謝誌

這是一本非常不討好人也寫得很混亂的論文，是這段奇怪人生歷程的短暫總結。感謝這一路上一同在思考認同這個複雜難題，沒有名字的人和原青陣的夥伴們，感謝巧忻陪我在西部完成論文概念的雛形，感謝不斷受我寫作焦慮煩擾的朋友們，感謝曉鵬的指點，感謝 Tjuku 給我一份工作，感謝 Giyav、Balu、Kai、垺潘，走在返鄉的顛簸路上我們能互相訴苦與陪伴，感謝我父母的容忍，尤其感謝 Atjang 的各種支持，沒有他不可能完成。

願我們可迷惘可以有清晰的一天。

摘要

本文以網路上有關都市、混血原住民的自我認同經驗文章為材料，討論了他們在求學過程中，形成原住民認同時所產生的焦慮。這個焦慮來自於，他們因為少數族群身分受到旁人的眼光注視與質問。這種注視，除了是滿足社會對原住民的刻板印象與想像之外，更是因為原住民身分享有與一般人不同的特殊優惠，而對他們進行嚴格地進行身分資格審查。

許多都市出生長大的，或是原漢通婚家庭後代的原住民，會被認為沒有資格享有身分所帶來的優惠。因為根據現行法規，取得原住民身分僅以血統為條件，但血統並無法表達出原住民的「弱勢處境」，因此必須再有另外的條件，以對這些「看起來和漢人沒什麼不同」的都市、混血原住民進行資格審查。這個資格審查的標準，就包括了「經濟弱勢」與「文化差異」兩個面向，原住民必須要同時符合兩者，才能被認為特殊資源的適用對象。但是都市或混血原住民，往往被認為不符合這兩項標準，會受到「不夠窮」、「不住在部落」、「不會說母語」、「不像原住民」等指責。而他們一旦取得原住民身分與資源，就必須要符合社會對原住民的期待，去讓自己「像個原住民」，才有使用特殊優惠的正當性，否則就會被指為是貪圖個人利益。

對於這個問題，本文試圖分析台灣的國族建構意識形態與原住民治理政策發展，來解釋這個結果是如何產生。研究顯示，國家在「國民形塑」的目標下對原住民治理，在戒嚴時期是單一民族國家建構，同化主義式的政策迫使原住民放棄原有的語言文化，但是解嚴後轉為多元文化、多元族群的國家建構，族群政治與族群資源分配成為主要的政治規則。在這個意識形態下，族群間的文化差異就必須被維持，國家開始轉為要求原住民承擔語言文化的存續的責任，原住民必須主動為國家的文化多樣性建構產生貢獻，並維持原漢間的族群邊界，以持續獲得國家的承認與資源投入。

關鍵字：都市原住民、混血、升學優惠、族群政治、台灣國族主義、多元文化主義

Abstract

This paper uses articles on the Internet which is about self-identification experience of urban and hybrid indigenous people to discuss the anxiety they generate when forming their ethnic identity in the process of studying. This anxiety comes from the fact that they are watched and questioned by others because of their minority identity. This kind of gaze, in addition to satisfying the society's stereotypes and imaginations of indigenous people, is because indigenous people have special benefits different from the others, and they are strictly examined for identity qualifications.

Many urban-born, or descendants of indigenous people and Han people married families, are considered to be ineligible for the benefits of their status. Because according to the current law, the status of the indigenous people is only conditional on the bloodline, but the lineage cannot express the "vulnerable situation" of the indigenous peoples. Therefore, there must be additional conditions to treat them who "looks no different from the Han people". Residents conduct qualification review. The criteria for this qualification review include the two aspects of "economic weakness" and "cultural differences". Indigenous people must meet both of them in order to be recognized as the object of special welfare. However, they are often considered to be incompatible with these two criteria. Therefore, they will be accused of "not being poor", "not living in the tribe", "not speaking the mother tongue" and "not like an indigenous people". Once they have obtained the identity and welfare of indigenous people, they must meet the expectations of the mainstream society for indigenous people, and let themselves "like an indigenous people" to have the legitimacy of using special offers, otherwise they will be referred to as coveted individuals' interest.

For this problem, this paper attempts to analyze the development of Taiwan's national construction ideology and indigenous people governance policy to explain how this result is produced. Studies have shown that the state's governance of indigenous people under the goal of "civic shaping" is a single nation-state construction during the martial law period. The assimilation-style policy forces indigenous people to abandon their own language and culture. But it turned into multiculturalism after the martial law ended. National construction of multi-ethnic groups, ethnic politics and the distribution of ethnic resources have become the main political rules. Under this ideology, cultural differences between ethnic groups must be maintained, and the state begins to shift to the responsibility of indigenous people to assume the linguistic and cultural heritage. Indigenous people must actively contribute to the cultural diversity of the country and maintain the ethnic boundaries between indigenous people and Han people continue to gain national recognition and resource input.

Key words: Urban indigenous people, hybridity, Multiculturalism, Ethnic politics, Taiwan nationalism.

目錄

| | | |
|------|---------------------------------|----|
| 第一章、 | 緒論 | 1 |
| 一、 | 研究緣起 | 1 |
| 二、 | 問題意識 | 3 |
| 三、 | 文獻回顧 | 6 |
| (一) | 原住民族認同與民族的形成 | 6 |
| (二) | 原住民族的邊界意義 | 9 |
| (三) | 原住民族身份認定研究 | 12 |
| (四) | 原住民語言教育政策研究 | 13 |
| (五) | 小結 | 15 |
| 四、 | 研究方法 | 16 |
| 五、 | 章節安排 | 16 |
| 第二章、 | 身為「非典型」原住民 | 18 |
| 一、 | 自我懷疑與他人的質疑 | 18 |
| 二、 | 百口莫辯的身分與福利正當性 | 21 |
| 三、 | 左右不是的邊緣人 | 33 |
| 二、 | 小結 | 40 |
| 第三章、 | 從同化到差異化 | 42 |
| 一、 | 同化主義下的山地政策 | 42 |
| (一) | 山地政策 | 43 |
| (二) | 山胞教育政策 | 45 |
| 二、 | 多元文化主義下的原住民政策 | 46 |
| (一) | 台灣的多元文化主義的形成 | 46 |
| (二) | 原住民政策的理念 | 47 |
| (三) | 原住民族教育法頒布 | 48 |
| (四) | 第一道防線：原住民身分法 | 54 |
| (五) | 第二道防線：原住民學生升學保障及原住民公費留學辦法 | 57 |

| | | |
|------|-------------------|----|
| 三、 | 為什麼原住民需要升學優待..... | 58 |
| (一) | 分配正義..... | 59 |
| (二) | 補償正義..... | 60 |
| (三) | 積極賦權..... | 61 |
| 四、 | 小結..... | 63 |
| 第四章、 | 結論..... | 65 |
| 一、 | 研究結果..... | 65 |
| 二、 | 研究反省與未來建議..... | 69 |
| 參考文獻 | | 70 |

表目錄

| | | |
|-----|-----------------------|----|
| 表 1 | 不同行動者對原漢的想像差異 | 10 |
| 表 2 | 原住民學生升學與公費留學保障內容..... | 58 |
| 表 3 | 原住民家庭與全國家庭平均收入比較..... | 62 |
| 表 4 | 原住民的貧富差距..... | 62 |

圖目錄

| | | |
|-----|--------------------------------|----|
| 圖 1 | 原住民的考卷..... | 24 |
| 圖 2 | 原住民考學測..... | 28 |
| 圖 3 | 原住民考學測不需要努力 | 30 |
| 圖 4 | 民國 93-98 年原住民人口自然與非自然增加比例..... | 40 |
| 圖 5 | 原住民高等教育粗在學率 | 60 |

第一章、緒論

一、研究緣起

「你是原住民嗎？」

「你是山上來的朋友吧？」

「where are you from?」

「你有混血嗎？」

自離開家鄉屏東到外地念書，開始接觸來自四面八方不同的人以後，這類的提問，常常是陌生人、新朋友（無論是原住民、非原住民、外籍、特別是東南亞籍）試著要從輪廓、長相、膚色去辨識我的方式。對於一個從小生長在所謂「閩南人」的家庭中，從未有過任何跟原住民有關的生活經驗的我來說，這些提問一直是一個困擾。和我有相似經驗的李建霖（2009：1）就曾提到：「膚色較黑，輪廓較深的我，經常被同學問及：『你是不是山地人？』但當我說出一口流利的國語及略嫌生澀的閩南語之後，山地人的疑慮不再，從此被冠上印度人的稱號，要不然就是菲律賓移工」謝若蘭（2003：216）在美國求學的經驗中也說：「台美人圈中年齡較長者，因著我的「番婆臉」……，當我是台灣的山地人、或類似山地人的台灣人。」

以前我會為了這樣的不斷冒出的提問、誤認感到不耐煩、不理解，心想為什麼有這麼多人會這樣看我？我明明就不是原住民啊！但這種被指認為原住民的經驗，卻在我心裡開始產生一絲懷疑，而這個困惑在我讀大學時候出現了一個關鍵轉變。在我糊裡糊塗地填了志願，移動到台中念了一所公立大學的頭幾年，離開習慣的生活範圍卻讓我出現了一段嚴重適應不良時期，也許是因為身旁大多數同學是從桃園、台北這些大城市而來，許多時候我會感到難以融入他們，更無法排解那種隻身一人離鄉求學，無以名狀的鄉愁。這種尋找同鄉或歸屬的渴望和挫折，最後卻是在校園裡遇到的一群原住民學生身上找到。也許是有相似的「偏鄉」生活經驗，這種共同點在彼此之間很快地就形成一種親切感。

同樣的一開始，也是因為他們來和我「相認」，問我是不是原住民才會認識的，最初我仍然是否認，但相處一段時間後在他們的慫恿下，我嘗試從戶籍資料去查找，那似乎是一種長久以來的困惑得以解答的方式，究竟它們在我身上看見的，和我的身世、我的來歷有甚麼關聯。

記得我走進戶政事務所坐在服務台前，隨口跟承辦人員瞎掰了要做學校作業這個理由，才說服她一個一個翻出所有我的直系血親，追溯到日本時代的戶籍謄本，在那裡花了一個多小時，從我爸爸這裡一直到我媽媽那邊的家族，一顆心七

上八下，在最後一刻，出現了一個種族欄上寫著「熟¹」的人，是我外婆的曾祖父—潘阿厝。在那當下，過去那一切似乎都能得到解答，那些不解、困惑甚至憤怒好像在此刻得到紓解的突破口。

我的外婆叫潘金珠，恆春人，在我出生前就已經過世了，所以我完全沒有關於她或是她的恆春記憶。只有聽我媽說過，外婆當初從恆春嫁到番仔寮（屏東長治鄉繁華村）的時候，村裡的人都叫她「恆春來的平埔仔」，或是她很喜歡吃檳榔之類的事情。

那她到底是誰？

我帶著那份戶籍謄本，第一次自己去到恆春外婆的娘家，和她的家人相認。那天，我看到了外婆家中祭祀的「老祖²」瓶身，同時也得知每年農曆元月十五的元宵節，是整個恆春半島的老祖拜拜的日子。後來的每年我都去參加了這個節日，跟著他們準備供品，檳榔、米酒、香菸、切成小塊小塊的生豬肉等等，而屋外播著排灣族或是阿美族的歌曲，這天潘家所有親戚都會回來相聚，那種氣氛其實比過年更像過年，但又是一個完全迥異於中國提燈籠、猜燈謎習俗的節日。

一開始，他們其實非常不願跟我談我們是不是原住民，我們到底在拜什麼神，為什麼準備這些東西？得到的回答永遠是「因為老祖喜歡，祂是番仔」。

「祂是番仔……？」

幾杯高粱或保力達加啤酒下肚後，他們開始不由自主地說出他們的故事：「你看『鎮上的人』在慶祝元宵，我們在過老祖生日」、「我們也曾經回到赤山萬金³，希望找到一點祖先的線索」、「為什麼外面的人都瞧不起我們姓潘的」、「小時候還有聽過老人家講山地話」、「台南那邊的人，他們拜的叫阿立祖⁴」、「當原住民有加分有補助」。

其實他們知道，他們明明白白地知道自己跟他人的界線和差異存在，但這種曖昧、隱晦的認同狀態到底是怎麼一回事？不過很清楚的，我感覺得到他們也像我一樣處在一種猶疑不定的壓抑中，處在堅持這個異於他人的信仰與害怕被別人知道他們身分之間的不安中。

這段尋找身世的過程，讓我重新思考自己的族群認同這件事，在揭開血緣之謎的那當下，我很難形容那種內心的衝擊，如果過去我對我自己的認識不完全正確，那我又是誰呢？如果按照文獻所說，根據日本人類學者的分類，我應該是「平埔族」中的「馬卡道族」的後裔。然而到底甚麼是「平埔族」？「平埔族」是原

¹ 日本統治台灣時期，將台灣人在戶籍上分成了福、廣、生、熟四個種族，熟表示服從國家統治的原住民。

² 在屏東地區被認為是屬於原住民、平埔族的信仰象徵。

³ 恆春地區的部分平埔族人相傳是從萬巒鄉的赤山、萬金村遷徙而來。

⁴ 台南西拉雅族的信仰對象。

住民嗎？

二、問題意識

事實上這個追尋自我認同的結果反而更加深我疑惑，更沒有辦法讓自己明確的擺放在一個清楚的位置中。當他人再度問起我是不是原住民的時候，我卻開始不知道該怎麼向他人說明「我是誰」。過去我可以很堅決的否認，但現在我卻說不清楚那個似乎是「混血」的狀況，說不清楚那種內在的混亂。對從未經經驗過「原住民」或「部落」生活的我來說，要解決這種疑惑唯一方式，就必須去重新認識到底甚麼是「原住民」。

我因此開始積極地從書籍、網路搜索資訊，去接觸原住民學生或青年團體，也參與相關活動，同時開始會去關注原住民議題，甚至投入到原住民權利運動中，更將我帶到台北進了研究所。種種的轉變，無非是希望可以從經驗與知識的學習中得到一個答案。然而，當我越涉入其中就越發現，我和原住民之間始終有種巨大的經驗差異，彷彿有一道堅實的高牆壁壘難以跨越，要讓自己融入這個群體中，除了必須理解原住民的歷史、語言、文化，還要從舉止、思維、說話方式去模仿得像一個原住民。但是當我要選擇宣稱我是平埔族或馬卡道族的時候，在平埔族被認為是文化、語言特徵已失落，早已「同化」於漢人社會中，更不是目前國家所承認的法定原住民的狀況下，平埔族還是原住民嗎？不僅對我而言，對多數人來說，這個族群的樣貌是陌生的、模糊的。

不過也因為對認同的追尋，我接觸到許多在都市成長的所謂「都胞」、「原漢混血」，以及同為平埔族群的青年，並且發現這個狀況其實普遍存在許多原住民、平埔青年身上，原來並不是只有我遇到這樣的難題，處在身分的轉換與認同的游移之間充滿困惑與焦慮。於是在 2014 年末，我和幾個年紀相仿，因為參與 2013 反核、反美麗灣的遊行而在凱達格蘭大道，或者應該說是在追尋自我認同的路上相遇的原住民或平埔族青年朋友，一起擬定了一個計畫，開始一系列人像攝影及生命故事的書寫，內容主要聚焦於族裔認同為「平埔族」的青年(也包含部分具有法定原住民身分者)，如何追索族群認同的經驗，並成立一個叫「沒有名字的人」Facebook 粉絲專頁。

我們之所以會以「沒有名字的人」作為名稱，是想藉此表達一群在國家治理底下失去姓名、身分、文化、認同的原住民。以此為出發點，我們共同的提問是：到底甚麼是「原住民」？什麼是「平埔族」？誰才是平埔族？誰又會認為自己是平埔族？

消失的歷史太多，留下的線索太少，我們必須靠自己書寫、自己發聲，撐開與社會大眾對話的空間。寫下我們這個世代的故事，並透過影像的紀實，希望大眾開始記憶起我們的臉孔、我們的生命，以及各自族群文

化的存在，找回屬於自己的名字。(沒有名字的人臉書粉絲專頁⁵)

最初，我們從自己出發，以自我敘事的方式寫出了自己的認同故事，並預告計畫的開始。接著開始尋找受訪者、採訪、寫作，並利用臉書平台張貼文章。藉著「沒有名字的人」這個概念，呈現「一群」在追尋原住民族／平埔族認同的青年的生命經驗，用了幾年的時間緩慢地生產了 20 幾篇作品，並累積了一定量的讀者群。我們試圖透過文字與影像來與社會大眾對話，除了述說每位人物的認同歷程外，指出了誰是「平埔族」，平埔族有甚麼樣的外貌、語言、信仰、生活慣習、血緣等，也談及平埔族群的文化、歷史、語言、認同失落的危機，挑戰過去許多對平埔族已徹底「漢化消失」的說法，重新去描繪、詮釋我們所看見當代活生生的「平埔」的樣貌，同時也寫出了台灣的漢人、平埔族、原住民族、新移民之間的交會。我們希望這個計畫不只是讓我們自己，也讓更多人認識、理解甚麼是平埔族，同時也期待藉此去尋找更多和我們有相似經驗的同儕，並連結更多夥伴嘗試去對現況作出改變。更進一步來說，我們想探究成為「原住民」的資格究竟是什麼？對平埔族無法取得法定原住民身分的困境提出抗議，甚至挑戰國家對原住民族設下的法律邊界。

我們一邊摸索一邊調整走到今天，因為網路的擴散，這項行動引發了一些話題。在許多文章的推文、轉發中我們看見了不同的意見討論，同時也創造了機會將我們從網路世界帶向真實的觀眾，在大學校園、平面媒體、電視節目上介紹這個行動的想法，此外還接到出版社的邀請開始籌畫出書，這後續的效應都是我們始料未及的結果。但也因此我們開始被提出許多質疑，其中最讓我印象深刻的是，一次在台大一堂通識課的演講中，我被一個學生問到，他認為這些文章是一種「民族主義」的展現，在那當下我立刻否認我們是民族主義者，並且回應他：「我們在尋求一種共生的方式」。但再回想起來，我之所以會這麼回答，似乎是出於我在社發所所受的訓練，讓我抗拒被指認為民族主義者。只是當時，我其實並不是真的明白什麼是「民族主義」，我又為甚麼抗拒，而我脫口說出的「共生的方式」又是什麼？另外，也曾有讀者提出，我們的書寫，又再度強化了「血統的迷思」，這又代表甚麼？這之間是否有關連？

在這段書寫的實踐過程中，我們更發現許多過去我們從未深入思考過的問題。在面對「原住民族」認為平埔族已漢化、不夠「原」的指責時，我們試圖舉出各種證據，例如提出日本時期的戶籍資料、強調不同於漢族的文化習俗，以證明平埔族與漢人具有血緣、文化、語言等等的本質差異；在回應「台灣民族主義」論述指出台灣有 85% 的人都具有平埔族血統，以此作為對抗「中國民族主義」的手段時，我們積極建立出平埔族的主體與守備線去駁斥，以保衛平埔族文化的獨特性與身分的正當性。

但在我們跑遍全臺、拜訪了許多人後卻發現，平埔族由於多地處於多族群交

⁵ https://www.facebook.com/pg/nameless.indigenous/about/?ref=page_internal

界的地帶，「混雜」似乎才是平埔族的基調。而這樣的狀態也同樣處在許多在都會區成長或原漢通婚，具有法定原住民身分的青年身上。那麼當我們藉由書寫再現種種差異，排除漢文化而強調原住民的元素時，是否落入了對原住民本質的想像？此外，當我們在訴求國家應肯認平埔族是原住民族，放寬原住民身分法的限制時，我們也發現當前的原住民身分制度，是自清朝、日本統治時代以來就被建立起並法制化了的，一種種族主義式的分類與隔離治理技術。但經過 1990 年代的原住民族運動的建構，反過來搖身一變成了鞏固原住民族權利、對抗殖民侵略力量的基石，它不但定義也框限了「原住民族」的範疇，以排除了「漢人」入侵。

那麼作為一群無法被簡單放進這兩種分類中，或者說是可以跨越界線移動的，像原漢混血、都市原住民、平埔族群，我暫且將其統稱為「非典型的原住民」的這些人來說，這個原漢的二元對立框架是該進去呢？還是要出來？在「身為」（being）原住民與「成為」（becoming）原住民這兩個命題上，除了要面對主流社會對原住民諸多仍真實存在的偏見與歧視外，同時還要面對來自外在與原住民族內部的資格審查。

除了對血統的檢驗，還要求對民族認同維持高度專一和忠誠，以及對語言、文化、部落的熟悉程度進行道德上的評價。你必須努力「演」得像一個「典型的原住民」，才有取得原住民所具有的各種優惠措施的正當性，否則就會被指為是「假的」、「不合格」的「叛徒」。蔡春蘭（2005）就提到，都市原住民的後代在經歷教育、與不同族群的互動，以及尋找一個利己的社會歸屬位置等社會化的過程中，會發展出多重的認同。這些多重的認同必須面對如媒體的批判、專家學者的詮釋、以及政府的肯定與否，甚至必須接受所選擇族群族人的質疑。因此都市原住民後代面對認同的選擇，並沒有想像中的自由與容易，他們的認同會因為與外界的看法有交集而受到肯定，反之則會因為沒有交集而遭到否定。

隨著實踐過程中碰到的種種的矛盾開始一一浮現，我們必須從知識理論去尋找解答，在生—熟、原—漢、國家—原住民族之間，究竟在爭奪的是一個甚麼局？

三、文獻回顧

要回答本文的提問，首先必須理解台灣原住民族的認同以及其邊界的概念是如何形成；接著探討原住民的法定身分的建立，即是原住民族認同邊界的實體化過程；最後從政策面看國家如何塑造原住民族的內涵。因此本節將就原住民族認同與民族的形成，原住民族法定身分變遷、原住民語言政策的實施，三個部分的文獻作回顧。

(一) 原住民族認同與民族的形成

Jenkins(2006：29)提到，認同化的內外辯證(internal-external dialectic of identity)，即是個人和集體認同據以建構的過程。「原住民族」認同是一種集體認同，而集體(collectivity)是指一群自認相似，或者有共同類似行為與環境的個人所組成。集體認同藉著描述差異得以確立，界定任何一組客體是屬於集體的判準，同時也創造了一條包含(inclusion)與排除(exclusion)的界線，超出界線的任何事物就不屬於該集體(Jenkins，2006：114)。集體認同是由內在的群體認同化(group identification)與外在社會類別化(social categorisation)這兩個過程所建構，也就是集體認同化的內外態勢(moment)。當群體成員在認定自己群體成員時，有效地構成了他們相信自己所歸屬的群體。群體存在於集體的內部定義過程裡，在於群體本身被群體成員所辨認，以及在於成員之間被辨認；而外部定義則來自於集體與他人關係，他人的分類是群體社會現實的一部分(Jenkins，2006：117-124)。

以「原住民族」集體認同為焦點的研究，包括謝世忠(2017a)的《認同的汙名》、孫大川(2010)的《夾縫中的族群建構》與王甫昌(2003)的《當代台灣的族群想像》就是採取這個分析途徑去討論認同的形成過程。謝世忠(2017a)是台灣最早談論開始原住民族群認同變遷的研究者，他從「汙名化的認同」與「族群運動」這兩個現象探討原住民族群意識的形成。他首先一反過去以荷、清、日、國府等歷代政權統治台灣時期的歷史劃分方式，將原住民族置於殖民史中的主位，區分原住民族自開始接觸外來族群後，歷經「唯一主人—主人之一—被統治者—即將消失」的四個階段，即是原住民族喪失主體的過程。在這個背景下，外在來自統治／多數族群的種族中心主義對原住民生成的刻板印象與歧視，與原住民內在受征服的經驗，以及處於文化、知識、經濟劣勢的挫敗與自卑感相互作用，形成了負面的「汙名化認同」。在1980年代，這引發了對原住民族再認同的「泛原住民運動」(簡稱原運)，原運不僅提出原住民的階級與文化弱勢處境外，也試圖形塑一種正面的、新的原住民認同，以取代過去汙名的認同。這個新認同的形成，外在來自於統治者將原住民視為一個整體，這顯示在將原住民稱為「番」、「蕃」、「山地同胞」等總攝的稱呼，而行政上也同樣將其視為一特殊治理的整體對象。原住民的內在則由於共同受征服的歷史經驗、相似的語言文化、與族群的

階級弱勢引發的生存危機，加上原住民知識份子受到當時世界人權思潮影響，使得這個跨地區、跨文化的「原住民族」新認同誕生。

不同於謝世忠從族群接觸與文化差異作為分析的切入點，孫大川（2000）則是從國家治理的角度描述了日本以降的統治政策，使原住民族認同循著「部落意識—族群意識—泛原住民意識」這一條從地方逐漸擴大到全台灣的路徑所形成。他認為，原住民族原本只有以「部落」的地理空間邊界作為認同的對象，不同部落間即使語言文化相同也不會認同彼此為同一群體。但是到了日本政府統治初期所進行的「田野調查」，以人類、民族學的學術分類法，將原住民族「命名」為不同的語言文化群體，使原住民族開始有了跨部落、跨區域的「族群」觀念。到日本統治後期的「皇民化」，以及國民政府時期的「山地平地化」等「同化」政策，更讓原住民族開始經驗到「國家認同」的問題。而同化政策在文化語言的層面造成全面的破壞，使原住民喪失自我認同的文化線索，導致「內我」完全崩解，也改造了部落的經濟模式，使原住民人口大量移往都市，成為都市的底層勞動階級。1980年代台灣社會政治轉型，讓原住民族有了再建構認同的機會，透過社會運動描繪了原住民族長期以來被壓迫的經驗，並強調這不是個別族群而是泛族群的問題，而建構出「泛原住民族」認同。

王甫昌（2003：112）循著上述討論，也同意原住民認同與族群意識，是原住民運動所建構的結果的觀點。但他注意到同化政策帶來另一個重要轉變，反而有助於泛原住民意識的形成，因為它創造出一群都市的、使用中文的、受高等教育的原住民知識分子。他們進入大專院校有了彼此相識的機會，並意識到造成他們不利地位的主因是身為原住民，即使原住民族內部各族群有語言文化上的差異，但對比差異更大的漢人社會時就變得相對不重要，而且不分族群都有受到不公平待遇的共同經驗，這使得「泛原住民認同」具有意義。

正如同 Anderson（2010）所說，帝國主義的殖民政府在殖民地的「俄羅斯化」政策創造了一批通曉雙語的殖民地菁英—透過共同殖民教育，這些來自不同族群背景的人擁有了共通的語言，並且有接觸到歐洲的歷史—包括百年來的民族主義的思想、語彙和行動模式（引自吳叡人，2010：16）。而在北美印第安人的案例中，美國聯邦政府的印地安同化政策，創造出一個都市的、說英語的、通婚的、混血的、跨部落與文化的印地安人口。來自全美各地不同的「印地安人」感受到，相對於主流的白人社會，他們彼此之間相似之處遠大於一個它們之間的不同。加上他們有著共同的被殖民經驗以及持續受到不平等的待遇，使這些不同族群的原住民發展出了超越部落的「泛印地安意識」（Pan-Indian consciousness），形成「泛印地安」群體成為潛在族群動員的對象，並以此為結盟基礎，展開他們的政治動員以期改善他們的處境。（Nagel，1995：954-955；紀駿傑，2005：16）。

同時，國民黨過去高壓政治環境的鬆動，以民主化、本土化為訴求的黨外反對運動的展開，以聯合不同的弱勢團體結盟的策略來壯大運動力量。此外，為了

對抗國民黨的「中華民族主義」對於「台灣人都是中國人」的論述，黨外運動鼓勵原住民發展他們的認同，以便強調台灣人是與原住民與漢人的混血後代，其血統文化已不同於中國人，而「台灣民族主義」就在這個血統文化差異宣稱中被建構出來（王甫昌，2003）。不僅如此，原運訴求的問題，除了直指出長久以來原住民在文化、政治、經濟各層面受到不平等對待或歧視，在後期更開始訴求「原住民族自治」。王甫昌認為，這顯示了原住民意識已經發展到「民族意識」的程度（王甫昌，2003）。謝世忠（2017a）就以「小型民族主義運動」以及「泛群運動」這兩個概念定義原運的性質。而孫大川（2000）雖然沒有明白指出原住民運動是民族主義運動，但他批評無論是國民政府的中華民族主義，與黨外運動訴求的台灣民族主義，都否認了原住民「民族」的身分，可以推測他認為原住民運動具有民族主義運動的性質。

趙忠麒（2003）在《關於台灣原住民「民族」生成的幾個論證》中以民族主義的理論分析原住民族成為現代意義下的「民族」—即是一種追求政治自決的權利主體—的過程。他認為，原住民族在日本統治前，是僅有以部落空間邊界為認同為範圍的前現代「原型民族（proto nation）」；日本統治後，經過「田野調查」與「教化」政策而被整併入現代國家成員，成為具有跨部族認同，但無自決意識的「初期民族（incipient nation）」；國民政府統治時期以「回復姓名」、「山地三大運動」、「保留地與國家公園」等政策改造原住民社會，達到文化、經濟與土地的控制，即是「山地平地化」也是「同化」的結果。這造成部落文化、經濟的瓦解，使原住民喪失自我認同的依據，並開始大量移入都市且多從事高風險的底層勞動。不僅如此，統治當局將原住民視為野蠻、落後、需要教化、扶助的群體，讓原住民將這些汙名的標籤內化為自我認同，使其成為「汙名化的初期民族」（stigmatized incipient nation）。原住民面對經濟的、認同的多重危機，讓原住民的知識分子在 1980 年代抓住台灣社會解嚴後族群政治崛起的契機，透過運動進行自我認同重塑，並提出受外來民族征服的史觀，發起以「泛原住民族主義」（pan-indigenous nationalism）驅使的運動，訴求姓名、土地及自治權，將原住民意識提升至「民族」層次。

趙中麟論述是以 Smith 的民族理論為基礎，而 Smith（2018：93）認為：「民族主義是一種關於民族（而非國家）的意識形態」，它的發展不必然會朝向建立民族國家，而是「在一個多民族國家內實現地方自治和文化平等」。黃國超（2015：52）和林淑雅（2000：43-44）也指出，原運雖然是以「被侵略民族」自居所發起自覺為民族救亡運動，但是從沒有組織化的、大規模的以獨立作為號召。原運抗議的是政府漠視原住民生存困境的社會正義問題，是以國家公民身分要求基本權力的平等保障，而不是國家認同的領土、主權、人民的問題。此外也要求正名、土地權、自治權、參與國家決策的立法保障，是接受了憲法國家體制的有效性，再在這個前提下，爭取國家對「原住民族自主空間」的承認。而這種「對內自決」的型態，可以避免國家的強烈反彈，影響原住民族運動的進行。

原運透過共同歷史記憶所建構的原住民族的認同，是對清代以來殖民者所建構的被動式全稱代名的反動，一種抵抗的符號、建構的論述，它本身並沒有文化符號或內容，從而無法實體化為民族體，因此必須去再發現其傳統，並強化它的「真理性」（趙中麟，2003）。張茂桂（1999）也認為「台灣原住民族」是一個新的、經過抗爭後獲得國家與社會承認的族群自我創造，但是原住民的原鄉認同基礎，加上歷來殖民統治的影響與切割，使得原住民族並不可能就此統合在此新的族群創造之下（引自紀俊傑，2005：17）。

Smith（2018：93-94）說過「民族主義……是一種以文化信條為中心的政治意識形態」，而這種信條「需要引入全新的概念、語言和符號」，因此必須「通過語言學、歷史學和考古學來重新發現『集體性自我』，並在『群的往昔』中追溯自己的祖先，從而扒開那些在數個世紀中由外來者留下的堆積物，探明自己的真實認同。」同樣地，在原住民運動在街頭之外，開始出現大量文字、樂舞等藝術創作，回溯各族群的神話故事、語言及傳統文化，試圖重新建構原住民族的主體世界（孫大川，2000）。台邦·撒沙勒（2004）更提出「部落主義」，呼籲原住民知識分子將原運的戰場從街頭轉向部落，去貼近基層人民的生活，重建部落原有體系和傳統，而開始了各族群的文化復振運動，以充實泛原住民族主義的內涵。這個過程代表泛原住民族主義轉化成各民族的民族主義（例如民族議會、部落公法人的成立），使原住民族成為一「多元民族體」（趙中麟，2003）。

綜上所述，原住民族的形成外在是來自主流或統治族群的種族中心主義，以及相應的歧視性統治制度將原住民族給「社會類別化」；而內在則由共同的歷史經驗以及相似的文化而達成「群體認同化」。這幫助我們對原住民族的認同形成有初步的認識，但還缺少對原住民族邊界意義的探討。

（二）原住民族的邊界意義

Barth 說過，族群的形成與延續不是由於文化內容差異，而是來自於邊界的維持，一個群體成員與其他群體成原在互動時仍保持自己的身分，就牽涉到決定成員資格的標準和標誌成員資格及排外的方式，也就是族群邊界問題，族群邊界決定了誰是成員而誰不是，並設計了甚麼族群分類在特定時間地點，是可被個人認同所使用的（Barth，2016：7；Nagel，1994：154）。例如語言、宗教、風俗與膚色經常被用來描述那些客觀的「文化標誌」和本質差異，這些標誌不僅獨立於個體意志，甚至會對個體意志形成約束，但只有當這些標誌被賦予可辨識的意義時，他們才會被認定為客觀的（Smith，2018：32-33）。

原運發展出的「原住民」意識，是相對於「漢人」而生成（王甫昌，2003：118）。因為對原住民而言，無論是外省、客家、閩南人都是「漢人」，屬於漢藏語系群體，而原住民族則是南島語系群體（孫大川，2010：135）。原運創造了共同歷史、起源作為政治的集體表徵，型塑「原住民族」作為新的「想像的政治共

同體」，更標示出了原住民族的邊界。這在 1987 年原權會所發表原住民族權利宣言中可以看見：「台灣原住民族不是炎黃的子孫。原住民全屬南島語系（Anstronesian 或 Malay-Polynesian），與認為自己是炎黃子孫且均屬漢族的閩南人、客家人和外省人不同（祖靈之邦，2000/07/28）。」這是挪用了人類學與語言學的分類，將南島語族作為一種共同起源想像，以對抗中華民族建構，並透過「原住民」的自我定義，宣告自己是台灣土地原來的主人，將過去主／奴的原漢關係反轉為主人、外來者的壓迫關係（黃國超，2015：63）。換句話說，是將「原／漢」族群間以語言、祖源神話、血統的等差異劃出界線，並扭轉了原住民族的種族意義。

Smith(2018)與趙剛(1996:7-8)就將這種以血緣與語言等「原初」(primordial)因素的民族主義，稱作「族群—語言民族主義」(ethnic-linguistic nationalism)，或簡稱「族群民族主義」(ethno-nationalism)。族群民族主義裡的「民族」等同於「族群」，指涉了一群相信他們有共同祖先的人，而對民族主義者來說，民族主義和族群民族主義是同義詞；「民族主義」則意謂「認同與忠於某一被這般定義的民族」。更有族群民族主義論述認為民族或族群是和「遺傳」有關的（即體質人類學意義上的同種），而不只是「相信」有共同祖先而已。這種以對自己的「傳統」與「血脈」的崇拜，以及與此共生的強烈排他性為特質的族群民族主義。

謝世忠(2004)更進一步討論了「原／漢」這組對立的關係是如何被建構出來，這個框架在兩者之間，產生了一種「類種族主義」(racialism)。他將研究焦點轉向「漢人」，定義了三種漢人類型。第一種類型來自國民黨政府的「自我」想像：國民黨政府以一種漢人是施恩、保護、拯救者的角色，將自己塑造為一完全正面的形象，代表現代化、進步、文明的「模範的民族」，於是透過山地平地化的政策來拯救落後、野蠻、貧困的「山胞」，將原住民視作「被拯救的民族」；第二種則來自原運建立起的對「他者」的想像：一種與國民黨政府完全對立的漢人形象，將漢人看作是「邪惡的象徵」，具有歧視、貪婪、欺騙、粗暴、剝削……等多種邪惡本質，與它相對的則是代表純潔、純樸的原住民，是「無辜的民族」；這也就衍伸出了第三種來自支持原運的漢人的「自我」想像：他們必須為漢人過去造成原住民的不幸遭遇感到羞恥，並對這個罪惡負起責任，才能尋得原漢之間合理的交換關係，因此對他們來說，漢人是生來就是「具原罪的民族」，原住民則是「道德完好的民族」。

| | | |
|---------|--------|---------|
| 行動者 | 漢人 | 原住民 |
| 國民黨政府 | 模範的民族 | 被拯救的民族 |
| 原住民知識分子 | 邪惡的民族 | 無辜的民族 |
| 支持原運的漢人 | 具原罪的民族 | 道德完好的民族 |

表 1 不同行動者對原漢的想像差異

在這三種關係類型中，國民政府自認天生文明，判定原住民天生不文明，原

住民與生俱來、生物性上是落後的；同樣地，原住民對漢人的指控，是基於對漢人具有先天邪惡本質的認定；而支持原運的漢人則認定了所有漢人的共同原罪，即是漢人具有天生的罪惡（同前引）。

這類似於 1960 年代美國的公民運動重新定義了主流的美國等於「白人」世界，並揭露、挑戰他的種族霸權。對美國的少數族群來說，這是一個翻轉刻板印象的時機，去重新創造族群及種族的社會意義及自我定義，並擁抱族群自豪感，例如「我黑人我驕傲」（I'm Black and I'm proud）這句口號，就是黑人運動重新定義了 negro 的種族意義。同樣的對美國印第安人來說，它顯示了超部落（supratribal）認同的浮現，印地安運動的興起，及印地安尊嚴提升的時刻（Nagel, 1995）。而在台灣，原運發展的基本信念是：原住民是台灣最早的主人，有權享有此地的各種資源，原住民的文化是優秀高尚的，理應得到最高的尊敬。而對於漢人的意識型態則為，漢人侵犯主人的地位，使原住民失去祖先的土地，各類權利也被剝奪，以及被嚴重歧視等。在這種信念與意識形態下，原住民知識分子以前後三種路線發起反同化、反山地政策、反漢人勢力的運動，企圖扭轉族群地位並重或基本信念的認同（謝世忠，2004：44）。

然而對於原住民族透過種族化外來他者的「漢人」，作為反抗與爭取原住民族權利的手段，謝世忠（2004：87）也談到了他的憂心：

當今台灣族群事務方面的最大問題，很可能即是一不易變移之原生觀的類種族主義或種族化了的族群意識。人們痛恨種族主義，但多數人卻長期或即將被它控制而不自知。

Hobsbawm（1997：233）就提到，族群或民族認同的最重要功能，卻是用來判定哪些人是無辜者，哪些人是罪魁者，這些罪魁者必須為「我們」現前的苦難負責，「我們」的痛苦、委屈、不安、失去方向，都是「他們」造成的，「他們」必須要為「我們」今天的苦難負起全責。那麼，「他們」是誰？顯然「他們」就是「非我族類」（not us）的人，是那些外來的陌生客，因為他們是外人，於是也就成為我們的敵人。

李建霖（2009：29）也認為，泛原住民意識中，很重要的一部分是由反對、汙名化漢人，進而描繪出「泛原住民」的輪廓。漢人代表的是邪惡的「敵人」，以凸顯出原住民族的正當性與獨特性，甚至建立了種族優劣的價值判斷。他認為原住民族是藉著訴諸本質的元素如祖靈、傳統、原住民性（血液、天性）等這些與過去的聯繫的元素，來做為凝聚和強化族群認同的方式，成為族群象徵與教條，從而產生浪漫、神聖的想像，並以一種不容置疑的方式，先驗地存在。

原運除了建構了以血緣、語言、文化等條件作為判斷誰才是「我群」、「自己人」的標準，更將界線之外的漢人視為侵略的「他者」與「敵人」。然而邊界意識型態還需要經過政策制度的實踐才得以成為現實，其中「血緣」以及「語言」

是關鍵核心，「血緣」與身分法的制定有關，它明文規定了「誰」才是原住民的邊界，而「語言」對應的則是族語復興政策，具有建構原住民的實質內涵及強化邊界、維持差異性的功能。

（三）原住民族身份認定研究

原住民族運動建構了原住民族主義，在原運取得憲法保障的成果後，接著就得創造「原住民」的個人，原住民身分就作為一種擬似或類「公民」身分而存在。原住民身分認定作用在區別「原住民／非原住民」的族群邊界，不僅是做為自我認同的歸屬，也攸關到資源配置，而目前的原住民身分的認定方式是由 2001 年頒布實行的《原住民身分法》（簡稱身分法）所規定。在身分法施行前，原住民身分認定取決於統治政策，是國家為達到其統治目的所做的制度安排（劉哲維，2006）。而這部法律制定的濫觴，可追溯至清代的漢番種族隔離統治，由清朝政府先創造出了原住民族的土地與人群界線，但在當時還未成為一個準確的區分標準。到了日本統治後，才開始對台灣人口的進行全面的普查與分類，人群的界線因此精確地被實踐完成。

詹素娟（2005）的《台灣平埔族的身分認定與變遷（1895-1960）—以戶口制度與國勢調查的「種族分類為中心》與王泰升（2015）《台灣法律史上的原住民族：作為特殊的人群、地域與法文化》以史學的方法詳盡的爬梳了在國家統治下原住民族作為一特殊的治理對象，在不同時期的制度及法律中是如何被定義。原住民族自清代以來就被視為是需要征討、教化的對象，因此將其標籤為「番人」。在日本時期，政府為了掌控台灣山地資源因此定訂了理蕃政策，政策的執行首先就必須定義實行的範圍集體為「蕃人」，接著標定出政策實施的個體。此外，日本作為一個現代民族國家，更有認定其國民國籍的需求，因此原住民身分就落實在戶籍制度中，並依照國民的族群差異與受教化程度，將原住民族分為「生蕃／高砂族」與「熟蕃／平埔族」這組身分標籤，使原住民族群的實體邊界在國家體制內形成。這個身分制度在國民黨政府接手台灣後也被延續了下來，國民政府認為原住民社會在日本的統治下落入落後、貧窮的的困境，是需要被扶持與教育的對象，並因著中華民國建國的民族意識形態而實行山地政策，因此原住民身分的認定就是必要的工作，而開始制定山胞身分的認定辦法，將戶籍身分從「生蕃／高砂族」的稱呼轉換為「山地山胞／平地山胞」（此時熟蕃／平埔族已被視為與一般國民無異，因此沒有標定其身分的必要）。這種分類名稱一直到原運促成憲法修訂原住民條款後，改由「原住民」所取代，成為「山地原住民／平地原住民」。

由於憲法的修訂保障了原住民個人與原住民族集體各種權益，相應的法律條文也相繼立法修正，就產生認定這些相關法律適用的對象的需求。加上當時原住民身分認定只是行政辦法，需要將其效力提升至法律位階，以及原有的辦法只承

認父系血緣，造成許多原住民女性與漢人男性通婚家庭的後代無法取得原住民身分，同時也有來自平埔族群取得身分的聲浪出現，都促使身分法的立法（劉哲維，2006）。因此在 1999-2001 年間，原住民族委員會在原住民身分法立法前，委託林修澈進行《原住民身分認定的研究》與《原住民的民族認定》的研究，為立法提供理論基礎。林修澈認為，原住民身分的認定是為了政策實施的行政需求，必須有一套公正的判斷標準，因此他採用本質論的觀點，以民族學的理论推定血緣與語言是最穩定的客觀要素，並建議以此作為政策制定的關鍵。此外它更強調，原住民身分由於關係到社福資源的取得，具有經濟利益的因素存在，因此必須建立「權利／義務」的觀念，以確保「都市原住民」在取得身分時盡到維護原住民族族群與文化延續的義務，否則也會被「原漢通婚子女」與「平埔族」給援用。

劉維哲（2006）的《臺灣原住民身分認定變革因素之探討》在前面的研究基礎上，描述了原住民身分法的制定過程，分析立法時的社會背景及立法者的偏好和選擇。他的結論指出，原住民身分法治化的動力如下：一、原住民身分的「去汙名化」：即是原運促成的結果，使原住民政策朝向多元文化主義發展，讓更多人願意去爭取身分。二、國家法律制度轉變：也就是法律思潮的轉變，包括性別平權、人權的概念促使行政程序法的公布，有關人民權利的事項都應以法律訂定。三、來自原住民父母的要求：由於原漢通婚家庭的增加，許多原住民父母為了使其子女取得升學優待以減輕經濟壓力，而要求放寬限制，因此由原本的父系認定放寬為雙系認定，並增訂了單親家庭的規定。四、原住民政治菁英福利意識形態的偏好：原住民政治菁英認為解決原住民社經弱勢的問題，必須由社福資源來解決，因此原住民身分的放寬打開了福利資源輸送的管道，對執政者或民代而言是更最能獲得選民支持的方式。五、原住民政策否決權由行政部門轉為立法部門：由於保障原住民權利成為政治的主流論述，朝野政黨無法忽視的原住民立委的意見，使他們較多空間為原住民爭取權益。至於平埔族群的訴求，他則認為由於統治政策造成歷史經驗差異，使平埔族群喪失政治上的特殊性，加上制度設計本身就是資源競奪關係，使平埔族的訴求難以達成。

上述研究從制度面爬梳原住民身分的演變，可以看見它原先由一種統治者標定統治對象身分的方法，轉變成實踐原住民族認同、建構原住民族的實體以及維護原住民族權利的工具，同樣是一種來自內外力量所共同協商而成的邊界。但還未對身分制度的設計背後的意識形態，以及身分法實施後的結果有更多的討論。

（四）原住民語言教育政策研究

Anderson（2010）曾說，想像「民族」最重要的媒介是語言，而語言往往因其起源之不易考證，更容易使這種想像產生一種古老而「自然」的力量，無可選擇、生來如此的「宿命」，使人們在「民族」的形象之中感受到一種真正無私的大我與群體生命的存在（引自吳叡人，2010：17）。原住民族語言同樣也被

視為凝聚原住民認同，打造原住民族主體的重要媒介。原住民族語言過去由於是靠口傳沒有文字紀載，更在經歷統治政策制度性的禁止與改造後瀕臨滅絕，直到原運後有了重新崛起的機會，開始有許多政策積極復振原住民族語言並將其文字化。

趙素貞（2010）的《台灣原住民族語教育政策之分析》與（2011）《台灣原住民學生族語認證政策之批判論述分析》兩篇文章，就探討了台灣原住民族語政策的形成的論述，他詳盡的梳理了語言教育政策的歷史，並對其形成的權力結構及意識形態提出批判。他的研究關懷是來自族語認證與原住民升學優惠掛勾，反而造成原住民學生的升學困境，更不是有效延續原住民族語言的做法。因此他質疑原民會的原住民族語言政策，背後運作的是一套菁英的論述，他強烈抨擊了首任原民會主委尤哈尼·伊斯卡卡夫特以語言來區分以「他／我」，形塑原漢二元對立關係，並將族語與認同意識結合，以建構出原住民族的主體，更將其拉高到國族認同的層次。因此 1996 年原民會成立後，在尤哈尼的主導下便開始以振興母語文化為使命，將語言的存續視為族群命脈延續的關鍵，並提出「母語是原住民的身分證」論述，主張採用功利的方式來振興母語，以族語認證考試來迫使原住民學生學習。趙素貞批評這是一種「族群中心主義」和「母語主義」的意識形態，它不僅排除了原住民個人的自由選擇權，更將「振興族語，延續民族生命」的重擔壓在所有原住民身上，形成知識／權利關係，對族語教育政策形成很強的控制作用，也對原住民族產生道德控制作用，更對原住民官員產生知識信仰的建構作用。

原住民知識菁英生產了「原住民主體性」論述，使其早期所累積的政治價值信念，轉變成宰制原住民族的集體主義，原住民的政治人物和官員，在向國家爭取主體性的同時，刻意抹除了族群內部差異及個人主體性，成為一種新的霸權論述。而這種用族語作為族群識別的標記，是在質問到底誰有資格成為「原住民族」的一分子，將不會族語的原住民視為「他者」，其目的不再於擴充族語使用的人口數，而是將原住民二分為「認同／不認同」族群，甚至是「真／假」原住民，顯示其著重的是資源分配。因此原住民學生要成為原住民，除了要符合法定身分條件外，還要加考「族語」，而族語教育則是用來「規訓」不會族語的學生，使學生家長必須用族語能力證明自己的原住民身分（同前引）。

趙素貞對原運所建構的民族意識形態以及原漢的二元對立論述，是如何主宰原住民族語政策的分析非常的完整而且清晰，在教育學特別是原住民教育，甚至對於整個原住民研究的領域來說，都是非常少見的研究，可以作為本研究的重要參照，但他主要著重於政策文本的分析，對政策所直接影響的原住民學生究竟如何面對這個困境，還沒有深入的研究。

(五) 小結

以上文獻都各自提供了本研究的重要基礎部件，從原住民族的認同意識形成到邊界論述的生產，接著形成身分與語言的法律、政策，以達到認同與民族實體化的實際過程，讓我們得以拼湊出「原住民族」的邊界的意涵，是透過血統與語言差異所定義出來的標準，並以此作為「原住民」個人的模板、典範。然而對於「非典型的原住民」，也就是所謂的都市原住民、原漢混血、以及平埔族群來說，這些標準是如何運作在他們身上，進而形成一種規訓、道德控制？就是本研究要探討的課題。總結來說，本文試圖去釐清以下幾個問題：

1. 擁有或取得原住民身分的人，特別是使用了升學優惠進入高等教育的大學生，他們是如何受到身分與優惠資格的審查？
2. 這個審查的基準與項目是什麼，它如何成為原住民的族群邊界？
3. 如他們受檢驗未達標準，會受到甚麼樣的質疑？他們又要如何回應這些質疑？
4. 制度如何參與這個原住民邊界的創造與維持？

四、研究方法

本研究主要以文獻蒐集取得資料進行分析，資料大致分為個人生命史與認同經驗、官方文獻兩個部分。

一、個人的生命史與認同經驗

選擇以 2013 年前後出現的網路社群媒體所刊載的自敘、專訪文章為分析材料。2013 年當時，台灣由於網路社群媒體（例如臉書）的蓬勃發展，而出現了一波利用網路動員的街頭運動，這波動員激勵許多原住民大專生、青年加入，也開始利用社群網站作為組織行動的平台與發聲媒介。包括我主要參與經營的《沒有名字的人》的書寫行動就是因此而開始，類似的還有《原住民青年陣線》的「Aka Pacici 不要勉強」徵文活動，及大專原住民社團自主發起的故事書寫活動《清交 Pitupitju》「來聽聽我們的故事」的系列文章，其餘還有網路報導文章，以「都市原住民」、「加分」為關鍵字搜尋相關的文章。

這些文章的書寫主角主要是受過高等教育的原住民的大專學生，內容環繞在他們面臨升學考試，以及進入大學就讀後所經歷過身分、認同轉換的過程。而我將針對這些內容分析，個人在「身為」原住民這件事情上，會遭遇外界甚麼樣的標籤和檢驗，例如外貌長相、對族群的語言、文化熟悉與認同的程度、是否有長期在原鄉部落生活居住的經驗、對部落空間的熟悉度與認同等，以及當個人在開始認同自己的原住民身分，選擇「成為」原住民時，必須做出甚麼行動，以符合外界與內部所共同想像的原住民典範。

另外，由於一篇文章（吳佳桐）的案例較為特殊，文章內容也未清楚交代他的家庭背景，因此僅單獨訪談該文章作者彌補不足之處。

二、原住民身分制度、教育政策相關政府文件與研究

之所以選擇以身分制度與教育政策兩個做為關注項目，是因為這是原民會成立之後的最早推動的法律及政策，不僅是形塑原住民族邊界與內涵的關鍵，也對原住民個人具有強制性的影響。這部分將從立法院公報、原住民族委員會主管的法令政策文件，探討法律政策的制定過程並整理政策論述，分析背後的意識形態為何？

五、章節安排

本研究預計在第二章先從都原、原漢混血、平埔族群的認同經驗，去分析當這些「非典型」的原住民在經歷認同或法定身分轉換的時候，會遭受到什麼樣的檢驗，以證明自己是否有資格身為或成為原住民，甚至必須以此作為取得社福資源的正當性。接著第三章回頭追溯這種資格審查的歷史演進，從國家意識形態與

制度設計如何管控原住民的文化差異性，包括身分法與原住民教育法等政策如何參與其中，從而形成對「跨國者」的審查與制約。第四章則提出研究的結論並反省本研究的缺失與限制，以及後續的研究建議。

第二章、身為「非典型」原住民

「我必須活成什麼樣，才符合原住民的標準？」

「如果我不夠像原住民，我會被質疑是否利用這個身分，去獲得某些權益跟福利？」

這是生活在都市、時刻被貼上刻板印象，許多年輕都市原住民內心的痛(李宜蓁，2019/05/06)。

究竟什麼才是「原住民的標準」，又要怎麼樣做才會「像原住民」，在人們心目中似乎有一種原住民的「典型」存在，它成為一把道德標尺被用來度量每一個原住民，是否符合人們想像中的「典型」，審查他們取得原住民法定身分所具有的優惠性差別待遇（Affirmative Action）時的正當性與資格。然而，都市、混血、平埔原住民往往被視為是已經脫離經濟弱勢，疏離原住民而親近漢人文化，也有部分的人因為混血而使外貌、膚色、五官已不像原住民，被視為「漢化」很深的一群。作為一種「非典型」原住民，他們遊走在原漢的族群邊界之上，不僅要面對內在自我認同的掙扎，更會遭遇來自外在的挑戰，從他的行為、思想去評斷他們是否能名正言順地作為一個「真正的」原住民。

一、自我懷疑與他人的質疑

許多都市原住民及原漢混血的後代，總會在受教育、升學階段，面臨身分、認同的轉變，以及來自旁人的批評。有的人會因為更改為姓氏⁶而取得法定原住民身分，從「非原住民」歸化為法定「原住民」，因而認識到自己的原住民血緣；有的人則原本就擁有原住民身分，但是因為使用了原住民身分所具有的特殊優惠，才意識到自己是原住民。

從小在台北長大的潘宗儒，在上國中前一直認為自己是「漢人」，沒有族群意識，升國中時改從母姓而取得原住民身分，這才得知母親是原住民，但在他的印象中母親的故鄉—屏東縣滿州鄉，是一個說閩南語、充滿閩南信仰文化的地方，沒有任何與原住民有關的元素：

.....我在台北生活成長，中學以前，我一直以為自己是個漢人（而且是身為一個完全不會意識到原／漢差別的漢人），父親是屏東內埔客家人，起初以為母親是閩南人，閩南語、炷香、祖先牌位、觀音、紙錢.....，屏東縣滿州鄉滿州村。12歲的時候改從母姓，有了官方的原住民身分.....（潘宗儒，

⁶ 原住民身分法第四條第二款規定：「原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身分之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分。」在台灣以父姓繼承為主的文化中，改姓通常是發生在漢父原母的後代身上。

2014/11/15)

吳婉晴也是改從母姓才知道自己的原住民身分，在那之前他從沒想過自己是原住民，更不覺得自己與身邊的人有何不同。Lahok、半獸人則指出他們改姓後分別取得平地與山地原住民的兩種不同身分⁷：

曾經我和爸爸姓林，直到有天我們要改跟媽媽姓，我才知道自己原來是「原住民」。在改姓這件事發生前，我不曾覺得自己和身旁的漢人不同(吳婉晴，2017/03/20)

升國三的暑假，去戶政事務所，改了名字，成為平地阿美族（Lahok，2018/06/21）。

升國三的暑假，我改變了姓氏，「山地原住民」因此進入我的戶籍資料（半獸人，2018/06/25）。

Lahok、半獸人、潘軒豪更明白說出了他們取得身分的原因，都是為了「減輕家中經濟負擔」，也就是獲得學雜費減免優惠：

那時候其實不是為了大家口中的「原住民加分」，會恢復原住民身份主要是因為家裡有需要，家裡需要錢（Lahok，2018/06/21）。

父母說能為家裡減輕很多負擔，我於是勉為其難的接受這個改變（半獸人，2018/06/25）。

『高中時家人生病，家裡經濟狀況出現問題，為了繼續求學而選擇改姓，改跟外婆姓田，而取得了布農族的身分，在那之前我都姓潘……』(潘軒豪、余奕德，2015/11/04)。

經過改姓，他們的「身分」從非原住民成為法定原住民。但都市邊緣人不同於前面幾位的經驗，他並沒有經過身分轉換，但同樣會因為就學時使用了學費減免的優惠，才開始認識到自己的原住民身分，但在這之前他都覺得自己在長相、文化上與身邊的同學都沒有不同，從未意識到自己是原住民、排灣族，更對排灣族的文化、語言一無所知：

在人口密度最高的都市叢林出生長大，因為自己也沒有跟同學長得特別不一樣，家裡也沒有特別不一樣的習俗，所以沒有很早意識到自己有原民身分。第一次意識到身分是在學校申請原住民學雜費減免跟獎助學金的時候，那時候才小學一年級，才知道原來好像跟同學有不一樣的身分。那時候連自己是排灣族都不知道，不知道我們有自己的文化，自己的語言，自己的傳統，自己的部落（都市邊緣人，2018/06/29）。

⁷ 原住民身分法第二條，原住民身分以依據日本時期居住地戶籍區分為山地、平地的區分。

無論是經過改姓取得身分，或是原本就有身分的都市原住民，他們共同都在升學階段因為使用了原住民身分特有的升學優惠，從而意識到自己是「原住民」，然而這個突然空降而來身分，迫使他們要立刻形成「從無到有」的原住民認同，這伴隨而來的時常是內在的困惑，不僅如此，還要擔心外界的批評：

那時候「原住民」三個字對我來說好虛無，是一個遙不可及的、沒有概念的三個字(潘宗儒，2014)。

那時我僅僅只是覺得改名字這件事很怪；殊不知，隨之而來的身份，伴隨各種擔憂、害怕(半獸人，2018/06/25)。

……談起這件事時，他面露難色，一方面擔心因為補助減免遭受他人的誤解與責備，一方面又需要幫助家裡減輕負擔來完成學業……(潘軒豪、余奕德，2015/11/04)。

這個擔憂與他們擁有或取得少數族群身分有關，因為這總是讓他們成為受矚目的焦點，然而他們卻會因為外在不像大家想像中的「原住民」而飽受煎熬。住在台中，讀高中時因為全班只有他一個原住民的只有半個阿美族血緣的女孩紙，因為原住民身分受到嘲笑，而內容多是對原住民的刻板印象，讓他開始質疑自己的身分究竟造成別人甚麼阻礙，但又徬徨於他的「混血」身分，不符合大家對原住民的期待：

……很多同學都會用「原住民」這個角色對我開玩笑，每次都會問我是不是都去山上打獵？會不會獵山豬？是不是要出草？之類的話語。

對於他們的這些刻板印象，我真的覺得身為一個原住民是有礙到他們嗎？很多次我都質疑過自己，又因為自己只有半個原住民的身份因而更加徬徨(只有半個阿美族血緣的女孩紙，2018/06/23)。

潘宗儒也在取得身分後，被同學開類似的玩笑，他雖然認為這些對原住民的山林想像很荒謬，但他自己卻連想像山林的一點線索也沒有，不僅喪失了原住民的語言、身體能力，在他身上沒有任何可以被辨識為「典型原住民」的元素，然而他也無法回到那個「原初的」社會去理解「以前的」原住民的模樣。他甚至帶有責怪意味的說，之所以會失去「原味」，不僅因為他在台北出生長大，更由於他的滿州鄉祖輩早已選擇被同化，成為像「漢人一樣」的原住民：

那個時候同學友人會問我：你會不會說族語。不會。會不會打獵。不會。會不會喝小米酒。不會。甚至會問說會不會騎山豬。這些無謂的山林想像，顯得有點荒謬。我的腦海是一片空白，原初的社會已經離我多遙遠了，遠到我已經想像不出來，甚至已經沒有記憶，不僅僅失去身體的能力，也已失去言語的能力。我也不可能再回到經歷過幾個世代、政權更替的那個過去了。

在我身上一點「原味」都沒有，經過時代與強權的沖刷，與漢人沒有差

異，被同化的命運，我的祖先他們是如何選擇生活的方式，到現在連一點影子都沒有，就像一個漢人一樣，從語言、文化到行為都一模一樣（潘宗儒，2014：248）。

賴韋利則描述自己完全不是典型原住民的樣子，身為都市原住民、原漢混血的第二代，她的媽媽年幼時就移居台北，早已不諳「母語」、習於都市的生活方式，也鮮少回到部落，因此他「不會說母語」、沒有「長期住在部落」、「去過山上」的經驗，只有通過閱讀而來所想像出的，卻沒有實際參與的「文化體驗」：

身為都市原住民第二代，而且在原漢混血的家庭長大。媽媽因為六歲就到台北，不會說族語；媽媽早已習慣台北的生活，我們一年回部落不到一次。直到十八歲前，我沒有在部落待超過三天，完全不會講族語、沒去過部落的山上，文化都是書上讀到的（賴韋利，2017/03/29）。

潘宗儒還語帶諷刺地「感謝」福利政策，若不是原住民具有特殊福利，也不會促使他的父母讓他取的法定身分，但他也才因此有機會被「喚醒」原住民認同，即便身分在他身上貼上了「原住民」的標籤，與隨之而來的許多質疑與內在認同矛盾：

當我在批評國家福利殖民的思維的同時，我也還得感謝國家的福利政策，使我的父母有一個契機，想讓我擁有官方原住民族的身分，如此我也才有機會被喚醒。若我從來未曾經歷過升學優待制度帶來的標籤與質疑、族群認同的矛盾，我大概如同大多數人一樣，過著毫無感知的生活（潘宗儒，2014/11/15）。

顯然，取得原住民身分最大動力，往往是來自於原住民的「福利」而非因為族群認同。這個以種族作為資源分配的界線，使得族群選擇時常成為財務決策，鼓勵了人們去改變他們的種族身分（Nagel，1994）。

但突如其來的身分轉換，總讓他們陷入自我認同的迷惘，此外，更難解決的是來自外在的質疑。鄭袁建中（2015）就提到，由於主流文化的姓氏繼承是從父系，改母姓的舉動很容易引起關注，加上媒體報導不斷強調原住民的「福利」，使大眾產生「原住民福利很多」的認知，因此會質疑混血後代取得身分的動機，更會批評他們與真正弱勢者競爭資源。而這些質疑與批評，往往是針對都市及混血原住民，認為他們已經沒有可以被識別為原住民的明顯特徵，卻仍然可以享有原住民的福利。

二、百口莫辯的身分與福利正當性

原住民所具有教育、就業、生活補助等等多項保障（原住民族委員會，2018），其中最廣為人知也最具爭議的就是「升學優惠」，包括學費減免與升學考試加分等。卑南美少女和他親梅竹馬的漢人朋友就因為「加分」而產生爭執，即使他試

圖向朋友解釋是因為原住民被剝奪土地和語言的歷史，政府為了彌補這段歷史不正義而採用的方式，但他卻仍遭到挑戰「成績好」、「不住在部落」、「不會說族語」、「被漢化」，因此沒有理由可以利用加分優惠：

跟她稍微解釋了原因：「因為歷史因素，我們被搶了土地跟語言等，事後政府就以法律訂了原住民加分去彌補對我們的傷害……」，原以為她會就此打住，沒想到她反過來瞪著我，說：「那你憑什麼加分？」「咦？」「你成績比一般原住民好啊，也比我們好，那憑什麼加分？而且你也不住在部落啊，你也不會你們的族語了吧？你早就被漢化了，憑什麼加分？不公平！」她每一句話彷彿刀刀刺進我的心（卑南美少女，2018/06/19）。

卑南美少女試圖以「補償正義」的觀點，來賦予原住民擁有特殊優惠的正當性，但顯然這與他的漢人同學的認知有所出入，因為對漢人而言，像不像個「原住民」才是至關重要的標準，也是他們認定原住民優惠正當性的基礎。然而「已經」被漢化的處境，使他們不像人們想像中的「典型」原住民而遭到非難，這已不同於原運時期反抗原住民「正在」被漢化、喪失認同的危機。第一代移居都市的原住民還有在部落生活的記憶，但在都市出生成長的原住民，沒有建構原住民認同的環境和機會（王章逸，2017）。

卑南美少女接著辯駁，他並不是自願被漢化的，因為他不僅在部落已經沒有家，父母輩在國民政府時代被迫說國語，家中更早就沒有可以學習的對象：

……原住民一定要考試考很差才有資格加分嗎？我們部落的家被賣掉了，所以我無家可歸；我不會族語是因為父母經歷國語運動、老人家早逝，我沒有環境學習；我被漢化，是我的錯嗎？（卑南美少女，2018/06/19）。

因為被「漢化」，他更因此感到罪惡與自卑，但是當他試圖表現得像一個原住民時，卻引發他那位漢人朋友的更多衝突：

之後我對自己產生罪惡感與自卑感，然而她一些無心的舉動總會刺傷我，例如對我說：「不要在我面前唱母語歌，我聽不懂。」、「你長得一點都不像原住民，你那麼黑。」（身邊大部分是白皙的阿美族，所以才會如此說。）……等等。這些回憶，著實成為了我心中難滅的傷口。（卑南美少女，2018/06/19）

除了「成績好」、「不住在部落」、「不會說族語」、「被漢化」等被認為是不具有使用特殊福利的原因之外，潘宗儒在王章逸（2017）的報導中，更說到他被指為「家境優渥」的狀況，與「原住民=貧窮」想像不符，加上都市原住民會被認為擁有相對較豐富的資源，已經脫離經濟弱勢的狀態，因此更不應該利用原住民優惠。但即使他對這個指控感到不悅，卻連反駁都沒辦法：

……更多的對原住民身份福利的質問「有人問『你為什麼可以加分，你這麼優渥』你心裡會比較不舒服，因為你覺得好像自己真的做錯什麼事情，可是

你又不知道怎麼去面對這個不舒服，或者找到一個解答，沒辦法去回答這個問題。」加分帶來的污名標籤，常常造成原住民學生的心理負擔，特別是都市原住民相對擁有較多資源，更是大家攻訐的對象（王章逸，2017）。

夾在原漢因為資源不同所產生的衝突之間，也因為喪失可被辨識為原住民的差異性，卑南美少女與潘宗儒無語面對他人對其「不夠格」的質疑，法定身分替都市、混血原住民所帶來的，似乎大多是受到旁人的猜忌與攻擊。而之所以會出現這種對身分資格的質疑，最大原因來自原住民具有的升學優惠。在強調競爭、升學至上的教育競賽中，原住民所享有的資源會讓非原住民族群產生相對剝奪感。Lahok 就因此被看做是利用原住民身分走了特殊途徑升學，不需要付出同樣的努力就比其他人贏得了先機：

離基測越近，越多人跟我說：「你已經上建中了！好好哦！」、「謝謝建中生陪我們唸書。」……之類的話。我不回應，因為我也不知道我能說什麼，說什麼都無法改變我可以加分的事實，但在他人眼裡，我就是走特殊管道的人、準備利用原住民身份進建中的人（Lahok Ciwko，2018/06/21）。

非原住民對原住民擁有優惠性差別待遇的不滿，更開始出現在近年網路社群媒體上新興流行的迷因（meme）創作中，以「地獄眼」⁸諷刺考試的時候只要宣稱自己是原住民，即使所有題目都答錯還是可以「加到滿分」，這引發原漢雙方的劇烈爭執，也讓 Kuu 感覺到原住民能力和努力都被否定了：

在不久前，我們學校的靠北板出現了一張令人惋惜的圖片，有一張考卷，學生答錯了前四題，最後一題的題目是「你是不是原住民？」，學生的回答是肯定的，因而得到了滿分。我看到這張圖片時真的頗難過的，不僅僅是因為它諷刺了加分制度，它更抵毀了原住民的學習能力，我們享有加分制度目前是既定的事實，但不能因為有這個優待政策而否定我們的努力，原住民何嘗不是在教育體制下苟延殘喘的那群（Kuu，2018/06/20）。

⁸ 以他人之身體殘缺、性別、種族歧視等作為笑點，因為創作者與觀者們自知其內容不道德，會下地獄，遂以「地獄眼」稱之，嘲諷美國黑人是常出現的內容（維基百科，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%9C%B0%E7%8D%84%E5%93%8F>）。

原住民的考卷

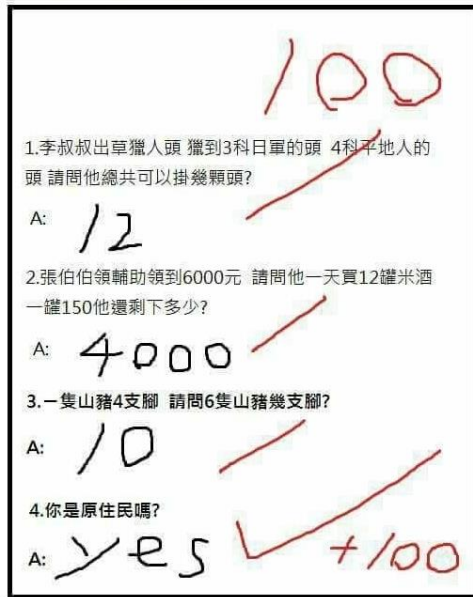


圖 1 原住民的考卷

(來源：靠北工程師⁹)

針對這張圖在網路上引起的論戰，YuLing Chiu 在個人部落格上撰文分享他的經驗，並對這個議題提出他的看法，她首先描述自己使用加分的過程與內容：

我要先說，我是靠原住民加分的台北人，我幾乎不會說母語，只會幾個簡單的單字。我升高中的時候是加了 10%，考大學前，先去考了族語認證，91 分過關，才獲得了加分 35% 的資格 (YuLing Chiu, 2019/03/04)。

藉著先表明自己是不會說「母語」的「台北人」，來凸顯自己並非大家想像中的「會說母語」、「住在部落」的原住民，但他仍可以靠原住民身分及通過族語認證獲得不同程度的加分¹⁰。然而，加分卻也讓他在求學過程中受盡苦頭，不僅讓她與好朋友關係失和，也在進入高中後因為跟不上課程進度而感到挫折：

我的一個國小玩伴聽到我透過加分考到她的第一志願國父女中¹¹之後，就氣得再也不跟我說話，我當下覺得自己真的超無辜。

上了高中之後……挫折更是接踵而來。所有同學大概都對於高中會上哪些課、怎麼上課非常擦若指掌，也都先利用暑假先修過了，我的暑假雖然還

9

<https://www.facebook.com/kobeengineer/photos/a.1634720690097535/2414710928765170/?type=3&theater>

¹⁰ 詳見《原住民學生升學保障及原住民公費留學辦法》。

¹¹ 台北市中山女中的戲稱。

是有做學校提供的作業跟讀完書單，不過因為沒有先修，加上本來也沒有那樣的程度，所以開學的時候，程度還是差了一大截……

YuLing Chiu 的玩伴或許是認為，YuLing Chiu 是使用了原住民優惠才能考上自己心中的首選學校，不僅占去了自己的入學名額，也對他「靠加分」不需要付出和自己同等努力，就可以達到理想目標而感到憤怒。但在 YuLing Chiu 進到名校後卻在班上成績墊底而遭到同學否定，而找不到自己的立足位置。

描述完他因為加分所受到的挫折，他接著再回到前面談的加分爭議，對這個事件做出自己的解讀：

原住民為什麼可以加分？這不僅是出於現在政府對過去歷史的補償，還有要藉此復興多元族語的目的，這也是為什麼族語認證後可以加更多分的原因(YuLing Chiu, 2019/03/04)。

與卑南美少女同樣的想法，他認為這是政府出於對原住民的剝奪的歷史不正義所給予的「補償」，此外更是作為維護多元文化、復興原住民語言的手段，也因此才有族語認證作為「加更多分」的門檻。但是這種概念同樣不存在於主流社會對原住民優惠的理解中，這可以從他統整的幾點網路上攻擊原住民加分的理由來看：

大家對於原住民加分這件事情，意見統合之後，大概只有這幾個：「有些原住民家裡很有錢，憑什麼補助」、「原住民好手好腳、跟我們一樣聰明，憑什麼加分」、「都市裡的原住民又不像偏鄉原住民這麼可憐，憑什麼加分」，甚至我還看到一個更荒謬的是「現在網路這麼發達，早就沒有城鄉差距了，偏鄉原住民學生不會自己上網找教材喔！憑什麼加分！」(YuLing Chiu, 2019/03/04)。

從非原住民的角度而言，當都市原住民沒有顯著的階級弱勢、身體殘缺，而且不是居住在偏鄉時，讓使用原住民升學優惠的理由不存在。這是將原住民的「補助」和可以從所得收入數字判定的「低收入戶」補助，以及可以從外觀或醫療系統進行判定的「身心障礙」補助做了類比。簡單來說，是認為他們看起來「不夠可憐」，因此不該被補助。舉個社工員如何從外表判定受暴的婚姻移民女性，是否符合標準的「合法」受暴婦女形象的例子來做對比的話，可以很清楚發現這種資格審查，是一種「階級凝視」：

在進行受暴越南婚姻移民女性調查時，有兩個對比個案。一位是身世跟遭遇都很可憐的阿鑾，另外一位是擁有較高學歷且穿著光鮮亮麗的阿麗。某社工員說，當她看到光鮮亮麗的阿麗站在面前時：「我看她那麼年輕，又那麼貌美，穿著甚至都比我還好，我很難想像，她是個『受暴婦女』……，她真的不像！」換言之，在社工員的心目中，受暴婦女必須是可憐、脆弱、無助，才是「值得幫助」的案主。從阿鑾和阿麗的例子來看，阿鑾明顯地比較受社

工員「認可」，符合標準的「合法」受暴婦女形象，比較有可能取得家暴保護令，阿麗則被認為太過強勢，是「非典型」的案主，最後因為看起來「不夠可憐」，所以沒有取得保護令（王宏仁，2013/10/07）。

因為看起來「不夠可憐」、「不值得幫助」，所以這些非典型的原住民必須再以別的方式自行舉證，去辨明他們為什麼可以受惠。YuLing Chiu 就藉著描述他的母親過去受歧視的經歷以及制度對原住民造成的迫害，來反駁他所受到的質疑：

「被迫漢化的過去」與「被嫌不夠原民的現在」

身為阿美族頭目的女兒，媽媽說她小時候常常被同學笑「番仔」……為了不被瞧不起，她現在除了外表以外，雖然學歷不高，但說話聲調，用字談吐，全然都是一個「受過教育的文明人」模樣。

媽媽與外婆一直都很以原住民身份為傲，但她們同時又會因為族語在現實社會派不上用場而不願意傳承，所以我們在家都是講中文、台語居多。我要求她們教我多一點，還常被拒絕（YuLing Chiu，2019/03/04）。

他認為他之所以會成為今天這樣「不像原住民」的原住民，是因為政策使原住民「被迫漢化」的歷史傷痛，由於原住民的語言文化曾被視為劣等的象徵，他的媽媽和外婆為了要擺脫受歧視的過去，必須盡力地模仿、改正自己的中文口語表達，彷彿這麼做才能夠像所謂的「文明人」逼近：

回想著她們過去曾經遭受過的恥辱，她們不願意下一代複製一樣的悲劇，所以選擇不傳承民族文化跟語言，過去的政黨成功的「同化」了原住民，但讓這些原住民的下一代，繼續遭受漢人們眼中「不夠像原住民」、「憑什麼靠血統就可以加分」的指責。在我眼裡，這真的十分荒謬，就像是在嫌我們這些「番仔」「太熟了不夠生」、「不夠淒慘」一樣（YuLing Chiu，2019/03/04）。

正因為上一代不願再讓後代背負被瞧不起的生活，加上認為族語已不再具有實用價值，讓他的母親不願意教她說族語。因著這樣的背景，他卻被指責為「不夠像原住民」：

太熟了不夠生，是原住民的錯嗎？不是，這是過去的政府最想要的結果，但現在的政府想要做的是相反的事情。但失去的東西，有那麼容易找回來嗎？原住民從頭到尾都只是一個被擺佈的棋子，從被要求放棄自己的文化，到「拜託給你錢、讓你加分，求你快點說母語」。我說，你們漢人，真的搞得我們很亂（YuLing Chiu，2019/03/04）。

他批評政府過去極力要「漢化」原住民，但現在卻又反過來「原化」原住民的矛盾現象。國家對原住民治理政策上的轉變，從過去否定原住民的文化，以「消弭差異」為目標的同化主義政策，要求原住民放棄自己的文化，到現在卻轉為肯定原住民文化的地位，開始以「塑造差異」的多元文化主義政策，要求原住民要保存維護文化，這種前後意識形態完全顛倒的變化，讓現在都市原住民反而必須承受不夠格的責難。此外，在都市出生長大似乎成為他們的原罪，彷彿部落的原住民就不會承擔這種責難，但是他認為住在都市雖然機會較多，但並不代表就一定擁有比部落更好的優勢：

有時候我反而會羨慕歸屬於部落的原住民，因為像我這樣的人，就會被說「不夠有資格」，我對此也很苦惱，覺得自己誰都不是……我從來沒有回去過部落，我外婆那一代就從花蓮到台北討生活，住在台北不代表真的比較富有，只是機會比較多，但也要看你有沒有機會吃到（YuLing Chiu，2019/03/04）。

YuLing Chiu 這篇文章刊登以後受到《The News Lens 關鍵評論》轉載，又再度引發網友猛烈批評，他也憤怒地再度撰文一一回擊，並指出了原住民在大眾想像中的典型究竟是什麼樣子：

好像弱勢就一定要有弱勢的樣子，即使接受了幫助也一定要按照大家的想像框架繼續活下去，不然就是在欺騙社會大眾的感情。

更何況像我這種「不夠弱勢」、「不夠像原住民」（沒有好好扮演普羅大眾心目中的原住民模樣）的人，在那些網友眼裡，用了加分還在網路上寫文說不喜歡，簡直是得了便宜還賣乖！（YuLing Chiu，2019/03/06）

由於原住民取得補助的資格僅以「血統」為唯一條件，除此之外沒有其他普遍「被認可」的客觀因素來判定其弱勢的狀況。一但原住民與非原住民之間已經不再有文化語言的落差，經濟條件上更沒有明顯的差異，也同樣習慣了都市的生活型態，再加上多數非原住民並不認識原住民族受殖民的歷史經歷，無法將這個族群身分享有優惠性差別待遇，與這段歷史不正義產生連結時，唯一的方式就是評斷具原住民身分者的文化特質，符不符合他們想像的原住民。換句話說。如果他「不夠窮」，就只能藉著「是否住在部落」、「會不會說母語」來審查他們取得優惠福利的資格。

網路上的爭論並不止這一則，只有半個阿美族血緣的女孩紙提到另一張嘲諷圖，內容同樣也是諷刺原住民只要擁有身分證明，便不需要付出比別人多的學習努力，但對此他卻無法做出回應，只能獨自承受罵名：

路上還流傳一張圖說原住民加分學測變 76 級分。很多時候都不知道該怎麼面對這些玩笑，所以我只能苦笑帶過，但是每次心裡都在哭泣阿（只有半個阿美族血緣的女孩紙，2018/06/23）。



圖 2 原住民考學測

(來源：黑特建中¹²)

實事上，原住民加分並不適用學測管道，但顯然社會對於「原住民」三個字似乎只有「考試可以加分」的認知，對加分實際運作方式是完全不了解。這點可以從沒有原住民身分，卻仍表現出強烈原住民認同的吳佳桐的經驗中看見：

身為一個在都會區長大的孩子，我沒有經歷過所謂傳統文化的薰陶和洗禮——老實說，升上大學之後，我才知道我的部落叫做什麼名字。身為一個沒有法定原住民身分的原住民，我仍舊可以堅定不移地向社會說我是誰——因為我知道也體會過當原住民，很難、很累、很辛苦（吳佳桐，2018/06/26）。

他的原住民血緣來自他的外公，是台東卡大地布部落的人，因為早年未去登記而沒有原住民身分¹³，而且很早就已離開部落生活（訪談 20180605）。身為沒有法定身分的原住民，他雖然沒有深刻感受到特殊身分和優惠引來的譴責，但是當他對外宣稱自己是原住民的時候，旁人卻對他「不能加分」感到疑惑。顯然「加分」已經成為原住民的特徵之一，評斷一個人是不是原住民的標準，也包含有沒有「加分」：

如同前面所說，儘管相較於當時其他的原住民同學，我感受到的並不像他們那麼深刻，只不過對我來說最為糾結的是，當非原族群一旦發現我沒有「享受」所謂「加分的優待」時，他們的問題便轉為：「所以你是不是原住民？」、「為什麼明明是原住民但不能加分？」、「所以你是誰？」。這些問題都令當時

¹²

https://www.facebook.com/search/top/?q=%23%E9%BB%91%E5%BB%BA27740&epa=SEARCH_BOX

¹³ 1956-1963 年平地山胞身分採主動登記的方式並且有期限，詳見詹素娟（2005）。

的我徬徨無措（吳佳桐，2018/06/26）。

因為沒有身分、沒有升學優惠而不被認為是原住民，讓他產生了與前述有身分卻沒有認同基礎的案例有所不同的錯置狀態。他批評，這是國家基於治理目的所進行的原住民認定，不僅讓他的認同產生矛盾，「加分」與否更已成為被認可的，並且是帶有「敵意」的族群劃分方式：

因為掌權者為了方便管理，使得這個社會必須以官方的認證去界定一個人是不是原住民；而我被迫必須在自我認同及加分制度上拉扯、做選擇。同時間，我也感到氣憤：是從什麼時候開始，這個社會開始用「有沒有加分」作為劃分族群的界線？一條帶有負面情緒及滿滿的敵意的界線？（吳佳桐，2018/06/26）

以種族為界的資源分配方式，使得特殊優惠與種族身分重合，這讓非原住民對於原住民不需要「付出」就可以擁有「世襲的」優渥資源感到不滿。臉書粉絲專頁《黑特政大 NCCU Hate》一篇匿名投書（hashtag #38086）¹⁴，就嚴詞痛批以種族作為優惠性差別待遇基準的政策造成了階級壓迫，它將矛頭指向握有優渥教育資源，住在首都精華地段的優勢階級原住民，認為他們是這個優惠制度中踩在受害者位置的既得利益者，他們是犧牲了部落資源稀少的弱勢階級原住民，才能在升學競爭中脫穎而出。而投書者也不滿自己明明來自偏鄉，且是貧困階級的家庭背景，卻沒辦法受到任何優待：

拜託妳告訴我，究竟哪一個考上政大的原住民是弱勢的，我看那些抱怨最大聲的原住民，不是讀北一女，就是讀建中、中一中，住的是台北市大安區、松山區。住在各大城市區，你們這群人和我們南部的鄉下小孩，擁有的教育資源，孰多孰少，一望即知。到頭來你們只是一群假著祖先之名，和真正弱勢，和住在部落裡的同胞競爭名額，踩著弱勢同胞屍體往上爬的廢物而已，這不是一個階級在壓迫另一個階級，但卻又裝作事不關己，掩耳盜鈴嘛？

我家住阿扁隔壁村，他家三級貧戶，我家二級貧戶，我家人有因此得到優惠性差別待遇嗎？

那種族當作是優惠性差別待遇的基準，真的是有夠低能的，所以既得利益者，別得了便宜又賣乖，你就閉嘴吧！到頭來你們就是，披著受害者的外衣的既得利益者。

除此之外，還有另外一則因為新聞報導了臺大醫學系學生的情感糾紛，所扯出對原住民加分制度的質疑。暱稱回收工程師的網友，在國家發展委員會設置的「公共政策網路參與平台」上發文附圖提案〈全面檢討升學考試中的加分制度，

¹⁴ <https://www.facebook.com/NCCUHate/posts/1933643330243701>

尤其原住民加分)¹⁵：



圖 3 原住民考學測不需要努力

……當初給原住民在升學考試中的優待，是念及原住民大多居住於偏鄉求學資源較少，且經濟上較為弱勢所提出的補償辦法，如今已變成少數人鑽漏洞的捷徑。為了加分，考前半年才去學族語，甚至把自己的祖宗傳下來姓都改掉的人比比皆是。這些人很有可能和你我一樣居住於市區，且經濟不虞匱乏。因此我認為這個制度有全面檢討的必要。

且最重要的是，這制度讓本身有實力的原住民朋友們有理說不清，因為大家都會預設立場你是因為加分才進來的。

他雖然同意，原住民的升學優待最初存在的理由，是由於原住民地區地處偏鄉、教育資源匱乏，也是對經濟弱勢家庭的補償。但他不滿「經濟條件佳的」、「住在都市的」都市、混血原住民，為了升學優惠才學族語考族語認證，並且背棄自己的漢人血緣去「改姓」。因為在他的想像中，原住民是貧窮的、居住在偏鄉的，至於那些早已和我們沒有不同的都市、混血原住民，卻卻能享有比漢人更好升學條件，他們不過是為了個人利益而「半路出家」成為了原住民，心裡卻未必認同自己是原住民。同時，這也讓「憑實力」的原住民無法辯駁，因為原住民身分早已與「加分」的標籤緊密黏合。因此，他認為必須要更嚴格的限制取得升學資格：

我建議加分制度應該改成如下：

1. 須設籍偏鄉，且就學期間全程就讀偏鄉的學校。(ex:以考大學為例，必須高中三年設籍偏鄉，且三年全程就讀於偏鄉的學校。高三才轉過去的不算。)
2. 家中有中低收入戶或低收入戶證明。

¹⁵ <https://join.gov.tw/idea/detail/ad43073b-3a96-470f-8ef1-555b8bc89dd5>

若以上兩點都符合，則不限族群都可以有升學考試加分的優惠。

在這些條件中，他並沒有再提及原先就存在的語言能力，從他提出的建議中可以推測，他應該是認為教育資源的分配根本不該以血緣、語言、文化差異作為基準，而應該偏鄉居住事實與收入為界，也就是以個人及家庭社經背景的判定。因此那些「不夠窮」也「不夠可憐」的原住民，便沒有資格進入這個福利體系。

那麼，那些被認為條件優渥、「半路出家」的原住民又是如何面對這種指控？半獸人就因此糾結於認同的徬徨不定和自我懷疑，他將語言、血統、部落生活經驗、體能、外貌、對文化的理解、祭儀的參與與否等要素，用來作為檢驗自己的外在特徵與內在的文化內涵，以及是否對這個群體的文化存續有所「付出」，從而享有資格享有特殊優惠的標準。他更指出，無論原漢雙方都會質疑他究竟「憑什麼」享有原住民優惠，於是他必須努力成為想像中的「典型」原住民，才具有取得福利資源的正當性：

自我認同的掙扎更是痛苦。我究竟是誰？我夠不夠格被稱為原住民？不會講族語、血統不純正、沒在部落長大、不特別會運動、輪廓不夠深、皮膚不夠黑、雙眼皮不明顯、不了解文化又沒參加過祭典。但我卻可以有加分、有減免、有退費。不管原住民還是漢人，總有人對你這種「半路出家」的原住民，會表達你憑什麼享有這些？而你沒有答案。所以你只好更努力地讓自己成為大家想像中的「原住民」（半獸人，2018/06/25）。

王章逸（2017）就認為，因為都市、混血原住民的身分獲得，往往僅憑血統為據，以福利資源的為目的，在都市的生活也讓他們沒有建構文化認同的基礎，而且這個身分是來自官方由上而下的「給予」，他們往往因此產生「名不符實」的自我認同焦慮。此外，還要承受這個被賦予的身分所帶的來汙名標籤，以及因為特殊的福利受到譴責，卻沒有一個堅定的認同或文化知識背景可以回應，王引用謝世忠的說法，認為都市原住民會因此產生汙名的認同，而隱藏自己的身分。

謝世忠（2017a：72-75）分析原住民汙名認同形成的內在因素時談到，原住民所受到的優待凸顯了原住民族群的「特殊性」，其中最廣為人知的就是「考試加分」。政府與政策設計者認為，之所以給予加分優待，是因為山地交通不便，教育條件差，為鼓勵原住民青年受高等教育而做此措施。但原住民學生通過加分進入大專就讀，會覺得比通過正規考試入學的學生次等而害怕被輕視，如果學業上表現不如人，更容易使原住民學生懷疑自己資質不如人，產生情緒上的不安全感與自卑，而漢人更會將其解釋為原住民天生資質差。

從謝的說法看來，加分措施加深原住民學生的自卑感，也加深社會對原住民的汙名歧視，原住民身分與升學優惠正是原住民具有「天生有缺陷」的證明，而這種烙印也會被遺傳至下一代，這讓知名電影《賽德克巴萊》飾演花崗二郎的演員蘇達，他的母親拒絕讓他取得身分：

飾「花岡二郎」的蘇達，從小在淡水長大，父親是閩南人，母親是賽德克族與鄒族的混血，他笑說：「就原住民的講法，我是『都胞』（都市的山胞），但平地人覺得我是原住民。」

蘇達在片中是賽德克族日警，為自己是賽德克人還是日本人迷惘，他說：「現實生活也如此，所以很快能進入『花岡二郎』的世界。」他的母親對家族有原住民血統很避諱，「那個年代，原住民被歧視，學校說我學費可減免、考試可加分，媽媽斷然拒絕。」（林志勳，2011/10/19）。

藉著笑稱自己是「都胞」，這個因為「山胞」不再能精確表達移居都市的狀態而產生的，帶有自嘲與貶抑意味的詞（最近我還聽到「洋胞」，指的是移居國外的原住民），表達部落的人將他視為是「境外人士」，但在都市中漢人也將他看作是非「我群」的人。這個「永恆的異鄉人」的真實經驗，讓他得以清楚體會花岡二郎的這個在日本時代受國家培育為山地警察的賽德克人，夾在族人與日本政府衝突中間的心境感受。又因為他的母親受歧視的經驗，不想再讓別人認為原住民都「靠補助加分」的罵名，她因此抗拒讓蘇達取得原住民身分獲得升學優惠。

從前面的幾個故事可以發現，都市原住民的現況已與謝世忠在寫作《認同的污名》時代背景有所不同，謝所稱的原住民大專生指的似乎比符合 1980 年代從部落遷移到都市大學就讀，還有部落經驗的第一代，但現在許多的原住民大專生已是在都市成長的二、三代，他們否定或隱藏身分已不再「只是」因為舊有的污名歧視，由於完全無從認同起他們的原住民身分，被指為「被漢化」、「沒有住在部落」、「不會說母語」、「成績好」、「家境優渥」等等，也就是「不夠像原住民」也「不夠窮困」卻占用資源的指控。

雅柏蘇詠（2003：117）在討論原住民升學優惠的公平性問題時提到，隨著原住民社經地位逐漸提高，原住民與非原住民之間的「差異性」（原住民特徵）越來越不明顯，原住民優惠的實質理由已不存在，這使得國家對原住民／族之特殊待遇的正當性問題浮出檯面。相似的問題，也可以在美國的情況裡看到：

事實上，關於誰是印地安人、拉丁美洲人或黑人的問題時常會出現，而且往往很難以某種方式解決。即使可以證明血統，也可能會出現關於個人族群文化深度的問題（他／她是在保留區還是城市中長大的？他／她會說西班牙語嗎？）還是個人的社會階級（他／她是在市中心或郊區長大？）。解決真實性問題往往是有爭議的，難以執行（Nagel，1994：160）。

也就是說，單憑血統作為取得族群資源的資格時，會發生說服力不足的問題，因此對個人必須再加上族群文化深度、社會階級的判斷，才能完整的表達這種以種族為分配界線的合理性。

總結上述案例的討論可以發現，都市、混血原住民不僅要懷疑自己資質不如

人（也有不被認作資質差，例如前述的卑南美少女與潘宗儒），更要懷疑自己夠不夠格被稱為「原住民」，當他們的物質條件已經不能有效說服別人原住民的階級弱勢情況，就必須努力讓自己像個原住民，補足他們文化深度不足的問題，從而找到他們的「正當性」。

三、左右不是的邊緣人

如果選擇去面對「不夠格」的質疑，這些非典型的原住民就必須去「做點甚麼」，例如潘宗儒藉著參與大學原住民社團活動，以撫平心中的揣揣不安：

19 歲的時候，我來到台大這個地方，自由學習的殿堂。學長姐照著新生名單，打了電話給我，告知有原聲帶社這個社團、邀請我參與活動。會參與的原因，講慷慨激昂一點就是，血液裡隱隱約約的召喚；或者可以很現實的說，有那麼一絲絲覺得來了原住民的社團，那些社會福利跟加分好像會正當一點。

起初我就只是坐在一旁，很安靜，心理的「他們」與「我」有著很強烈的界線，自己那個完全沒有「原味」的自卑感作祟。真正覺得自己好像可以說出來我是原住民，也才是這兩三年的事情而已。在那之前類似「躲在櫃子裡」的難受，比起同志的身分，不能說更痛苦，但卻是更漫長而模糊的隱隱作痛，也並非汙名附加在你身上，而是難以認同自己，就連那些負面的記憶你都未曾擁有，唯一擁有的即是加分與福利政策（潘宗儒，2014）。

因為這個血統與身分，他很容易可以被原住民的學長姊透過學籍資料找到並受邀進入社團。在他面前儼然出現一條通往解答所有心中掙扎與疑惑的道路，彷彿來到這個社團，他的原住民血源可以被接納，可以不再需要認為自己拿了不該拿的原住民福利資源，而受到內在的良心譴責。然而，他卻開始自卑於自己「沒有鹽巴」¹⁶的身體與心理，感受到那個身為原住民的經驗差距。選擇族群認同所帶給他的徬徨與痛苦，比起他的性傾向認同更為難解。在取得身分之前他不曾感受到汙名的標籤、不曾有受過歧視的記憶，唯一知道的只有這個身分所帶給他的福利。

也有的人，嘗試要和原住民一方的親人互動，但這過程並不總是順利。半獸人的混血身分讓他感受到夾在原漢之間動彈不得。當他想朝向原住民認同時，一方面要顧及漢人家族傳統對繼承姓氏的期待，另一放面又擔心不被原住民的親友接納：

¹⁶ 引自龍男·以撒克·凡亞思 1999 年的紀錄片《尋找鹽巴》，記錄台大原聲帶社每年舉辦的「年祭」系列活動，其中包括大學生族語朗讀比賽，比賽評審以「沒有鹽巴」形容參賽學生的母語口說不道地。

.....每次原漢議題被爭論時，你在中間聽著雙方對罵、同時踩在兩邊拉扯。因著姓氏面對漢人家族期望改回的壓力；面對原民家族又因為長期未互動，而不曉得能否被接納。明明二邊都是家人卻好像被逼迫必須選邊站(半獸人，2018/06/25)。

相似的，在都市成長的 Kuiu，不但困擾於漢人同學對原住民刻板印象，更要承受特殊身分與福利所帶來的嘲諷與否定。但即使他回到部落，卻又因為沒有長期在部落生活，也沒有參與過部落的祭儀、慶典的經驗，更沒有進入部落的人際互動的管道，而自認是「漢化的邊緣人」，他對此感到左右為難：

和許多的都市原住民一樣，我自小便沒什麼部落經驗，錯過了成年禮，錯過了學習勇士舞的機會，錯過了豐年祭，明明回到了部落，卻也能宅在家裡，當部落的邊緣人。在學校卻要被成千上萬因刻板印象而成的亂七八糟問題困擾，明明和大家一樣努力，卻要承受因為不了解事實的老師同儕們的冷嘲熱諷。在都市，我是一位原民小孩，在部落，我是被漢化的邊緣人，根本沒有部落生活的我們，就這樣迷茫的坐著兩面不是人的身分蹺蹺板(Kuiu，2018/06/20)。

林蕾歌即便很有自信地認同自己的身分，也免不了被問到許多對原住民的刻板印象的問題，但是在他回到部落的時候，卻又被質疑長期居住在都市，不懂部落事務與文化，讓他對自己產生懷疑，理想中原住民的「典型」究竟應該是什麼樣子：

自我家人跟我說我是原住民開始，別人問我是為原住民時，我都很堅定地回答：「是，我是原住民」。但總有人會問我，「你是原住民，你很會唱歌吧?」、「你酒量一定很好齣?」等問題，但回到部落又是不同的問題向我襲來，「你都在都市長大，部落的事你知道嗎?」、「祭典歌舞，你會嗎?」這些問題席捲而來，讓我有一段時間非常懷疑自己，到底我所自我認同的原住民，到底應該是什麼樣子? (林蕾歌，2017/03/19)

張佑璋則因為「膚色白」，不同於於普遍想像中膚色黝黑的原住民，而被指為「假的」、「冒牌貨」，但在他試圖「回部落」時，更被部落的人視為「親近漢人」、被「同化」因而被排斥，遭遇原漢雙方的雙重排除：

記得，去母語認證考試的時候，因為自己的膚色白，被大家說是「假原住民」，被大家說是冒牌貨，不懂怎樣去面對這樣的問題，當時我選擇了逃避。.....我帶著期望，獨自回到了部落，卻發現自己真的是「假原住民」，我以為會接納我的歸處，原來只是考驗的起點。

「你的想法跟我們不一樣，我們思考的方式不一樣」、「你真的是這邊的人嗎?這個都不會」、「你在城市太久，已經被同化了」等等，.....，原來「我不是原住民」。夾在被社會大眾當原住民看待和不被族人當原住民看待的位

置，開始懷疑自己的存在（張佑璋，2017/03/18）。

在蔡春蘭（2005：43-44）的研究案例中也出現同樣都市原住民受到部落排除的狀況，他認為這是由於部落族人對陌生且自稱原住民的外來客，會產生防衛心態懷疑對方心存不善，就算經由血緣證明為原住民，仍會因為其缺乏草根性而產生隔閡。國小時就已舉家搬遷台北的賀美青，曾因為身分遭到同學霸凌，因而不願承認自己是原住民，但當他回到部落時，卻又感到自己「格格不入」：

賀美青的媽媽是漢人，她魯凱族的爸爸是部落「出走的一代」，從小就在北部長大的她，每次回部落，總覺得格格不入。每當長輩考她族語，只要答不出來，老人家就會小念幾句：「你們這個都不懂，你們都是台北人。」

提到目前在青葉部落做文化工作的那些人，賀美青說，「他們都是在那邊長大的，有時候他們不見得會那麼接納我們這些邊緣人。」（李修慧，2017/10/03）。

因為「不會說族語」、「沒有在部落長大」讓他們變成不被接納的「邊緣人」。對於這個現象，李宜蓁在一篇專訪台大社工系助理教授 Ciwang 的報導中，描述了都市原住民不僅要面對原漢歧視同時還要承受「原原歧視」，這是由於部落原住民將過去長期受到主流社會的排斥經驗，投射到了熟稔主流文化的都市原住民，從而對這些未曾見過卻想回頭認識部落的陌生人，產生反向的排斥心理：

年輕都市原住民在都會被同學、老師質疑，回到部落也找不到認同跟歸屬，兩邊不是人。部落長者長期被漢人文化打壓後、抗拒主流文化，看見很能跟主流文化對話的年輕都市原民大學生，反而特別質疑「你們根本不懂部落」。當年輕都市原民想回鄉了解部落，長輩會問：「你是誰的孩子？我都沒看過你，你為什麼回來參加祭典？你不必學，反正你也不會回來。」（李宜蓁，2019/05/06）。

與部落的生活斷裂，讓這些試圖「回部落」尋找自我定位的都市原住民備受挑戰。但也有一種是在都市中形成社會網絡甚至社區，也保持著部落聯結的原住民群體，例如吳婉晴的狀況就是如此。他反駁自己雖然被認為是都市原住民、不會母語、說中文沒有原住民的「口音」，但她的生活卻沒有離開原住民的群體：

也許很多人會覺得我就是都原，我不講族語、沒有腔調，但我確確實實未曾離開過「原住民的圈子」。我從小周遭就是媽媽的原住民朋友，我們會一起烤肉玩鞭炮，聽叔叔阿姨彈吉他唱古調，我和弟妹小時候最好的朋友是魯凱的兄妹，我喜歡冬天在部落裡和舅舅烤火，眺望我家後面的山壁，看小舅舅騎摩托車過一條搖搖欲墜的天橋。

蔡春蘭（2005：43）認為，這個類型的都市原住民雖然從小未脫離族群生活型態與家庭社會化的過程，與原鄉部落的聯繫也未中斷，因此不易產生文化認同

斷裂。但由於長久定居都市，即使家庭能維繫部分族群文化特徵，但由於接觸漢文化機會較高，族群特性的發展與部落有很大差異，這使得都市原住民後代仍不免要面對部落族人的質疑與不信任。即便如此，吳婉晴也認為她並不會因為不像「典型原住民」而不認同原住民，她也不想為了符合典型原住民的樣子而去改變自己，並希望大家能正視自己的混血身分的處境，不被對立的族群觀夾擊：

我雖不像「傳統的原住民」，但那並不代表我就不是「原住民」，我也不想為了證明自己是大家框架裡的原住民而去改變自己的腔調、性格，我希望大家看見像我這樣的中間人，我不想再因為一半一半的身份而被「社會的期待」撕裂拉扯。

可見這些對原住民身分資格的檢視，是來自原漢雙方的共同夾擊，這個「社會的期待」是認為擁有原住民身分或宣稱原住民認同的人，必須在外顯行為上表現得「像個原住民」。對漢人而言，原住民具有的特殊權益，讓他們感受到在競爭中擁有或取得原住民身分者，等於擁有先天的血統優勢、世襲的特殊福利，若這些都市的、混血的「非典型原住民」在語言、文化、甚至經濟都已與我們漢人無異，那麼他們擁有特殊優惠的正當性何在？

而對部落的原住民來說，這些遠離部落、血統不純，一點也不像「我們」的「陌生人」，反而像「他們漢人」，當這些已經移居都市的、陌生的部落「境外者」宣稱自己認同原住民時，不僅會懷疑他們是別有用心的利用身分來侵占「我們」原住民的資源，若沒有以行動證明自己對原住民的文化有所認同，對文化延續產生貢獻，更會懷疑他們對原住民族「忠誠」度究竟有多高。

一、你是否忠誠？

李修慧一篇採訪新北市樹林高中原住民藝能班三位學生報導中就提出疑問：

……很多人會對原住民抱持「文化期許」，認為「你們應該努力保存文化，才是個『好的』原住民。」

但綜觀這群 80 年代出生的原住民，他們的父母很多已經是「離鄉的一代」，部落已經不是這群孩子的故鄉，族語也並非他們的母語，有的上了族群課、被文化深深吸引，決定回頭尋根，但這一走，也等於放棄了他熟悉的環境、便利的生活與工作機會，他們於是成為回不了部落的一群原住民。

對許多人來說，原住民或許就該跟「傳統」畫上等號。但是，在現實生活裡，真的就該如此嗎？

社會對原住民對抱持著保存文化的期待，必須做到這點的才能被歸類為「好的」原住民；反過來說，不學習也不延續傳統文化就會被視為「壞的」原住民。但李修慧發現，這種社會期待並沒有考量到這些學生父母輩早就離鄉到都市生

活，也否定了他們在都市的成長經驗，「回部落」、「尋根」變成是原住民必須要負起的責任，然而返鄉是一條困難重重的路，在沒有辦法被保證回鄉能就業與維持經濟需求的情況下，要放棄都市的便利生活與工作機會是巨大難題。

而這種「文化期許」與「好／壞」的判定，顯示了原住民族不僅被認為是「經濟弱勢群體」，此外還是一種「文化群體」。也就是說，原住民擁有的特殊資源，不僅有助其脫離階級劣勢的用途，也包含了要求原住民應該積極要投身保存文化的目的。謝世忠（2017b：127）在他的近年的新作中，就觀察到原運後 30 年間的所發生的這個新現象：「近十幾年間原住民意識高漲……整個台灣社會對此也有普遍性認知。於是如何展演出意識上揚的景況，正挑戰著每一位族人，大原則是，萬不能都沒作為，否則就不像當代原住民。」在面對整個社會，以及少數原住民菁英（謝世忠稱其為原民基進社運成員）的凝視的時候，身為原住民最重要的事情，是在這個「多元族群文化」的舞台上，不斷地「展演」具有文化差異性與特殊性的符碼（傳統歌謠、舞蹈、母語），才有資格佩帶原住民這個頭銜。

若不服從這個建構，會產生甚麼後果？隨之而來的便是各式各樣的道德審查，會懷疑你只是為了獲取資源而不懷好意的認同原住民，是工具性的利用這個身分。使用了原住民升學優惠的人，會被類比成一種「公費生」，期待他們受之有理的為原住民社會、文化服務。在這種期待的另外一面，其實是擔憂原住民的福利資源會受到不認同原住民族、不保存原住民文化，卻取得原住民身分者，也就是所謂「壞的」原住民所濫用。

Nagel（2004）說過，當資源沿著族群界線進行分配時，個人的族群的選擇有時候是一種財務考量，但往往會引發個人的族群「真實性」與「詐欺」的爭議。林修澈（2001：122）就認為：「民族認同……常常受到過多的利益左右，在受到歧視時刻意隱瞞民族身分……在能得到利益時則會，設法取得民族身分」也就是說，人們宣稱身分認同的最大動機往往是來自利益考量，這種認同是不穩定、隨情境改變的。不僅如此，林修澈更認為「不說母語」、「不在部落生活」、「沒有認同」的人，如果取得原住民身分得到利益，而沒有對原住民族、對部落產生文化傳承的貢獻，將會產生不良影響，更會造成激烈的資源競爭：

如果少數民族的利益的取得與少數民族文化的表現，是合為一體，那麼多數不具備條件的人，比如『不懂民族語言』、『不過民族生活』、『對民族沒有認同』的人，去爭取少數民族身分，對文化的保存與發揚有很大負面影響。所以，民族人數的增加，不意味著民族文化的壯大，反而顯出民族利益爭奪的白熱化……」（林修澈，2001：124）。

因此林修澈強調，「完全都市原住民」的身分及資源的取得，必須要相應的負擔起和「部落原住民」同樣的傳承文化語言：

「完全都市原住民」在相同資源的福利時，也應該想到部落原住民為特有資

源取得的正當性而肩負民族語言（及文化）傳承所付出的貢獻。假如『完全都市原住民』所享受特有資源，僅以原住民血緣為依據，則他們所依據便會被通婚家庭子女援引，然後也會被平埔族所援引。屆時這種無意義的權利，很難不引起爭議。相反的，建立「義務／權利」的觀念與實踐，才是確保原住民利益的根本之途」（林修澈，2001：124）。

「完全都市原住民」享有的特殊資源若僅以血緣為憑，而沒有為原住民語言文化與認同的延續「付出」努力，那麼便會失去「意義」。為了要強化這個「意義」的真理性，林修澈建立了一個「純種的部落原住民」為標準、完美的原住民典型，來實現他對「完全都市原住民」進行的道德管束。首先，他將「都市／部落」對立起來，認為部落原住民是一個肩負了民族存續大任的角色，而都市原住民則否。然而事實是否真是如此？他並沒有證明這個假設成立。接著，他再將血統上仍保持「純種」的完全都市原住民，與「混種、不純」的「通婚家庭子女」以及「平埔族」給對立起來，將這些人歸類為前述的「不懂民族語言」、「不過民族生活」、「對民族沒有認同的人」的類別。

Barth（1969）說過，在資源有限的情況下，混血者的族群身分轉換，可能會引起爭議（引自 Nagel，2004：160）。而在林修澈看來，混血原住民不僅不能對原住民族的語言文化傳承產生貢獻，反而會造成資源的爭奪。在這裡林修澈是先驗的以居住地以及血統斷言都原、混血、平埔是必須加以提防會造成資源爭奪的潛在敵人，而原住民在資源有限的情況下，將資源運用在解決原住民文化傳承的問題上才是合理的方式。此外，唯有維持原住民語言文化差異性，才能保由取得特有資源的正當性。林修澈更進一步將原住民的福利稱為一種「權利」，若要享有這項權利，就必須負擔起與之相對的「義務」，才是維護原住民族集體利益的方法，這也似乎是將原住民身分從原本是一種在「中華民國」體制中的「弱勢身分」，提升到了一個「原住民族」的「公民」身分想像。

與此相似的，鄭袁建中的受訪者也談到了他對取得原住民身分者的期待：

既然認同你的族群就該去學習它的文化與語言，這樣轉換原住民身分才有意義，並不是只享受它的福利，而不去盡義務。對於大多數轉換原住民身分的人，我想他們應該是認同才會轉換，並不是因為福利的誘因。但不可諱言的還是有少數人只享福利不盡義務。所以這種事情是良心事業，誰也無法強迫，但我還是要呼籲做任何是要對得起自己，更何況是自己的祖靈（鄭袁建中，2015：137）。

取得原住民身分等同於宣稱了原住民認同，因此具原住民身分者必須主動去學習的文化與語言，享受福利的同時若不盡「義務」，就是背棄了自己的「良心」與「祖靈」，也讓這件事得便沒有「意義」。即是說，這個「意義」必須通過身分、認同、行為三者的合一而產生，也就是同時達到血統吻合、心裡認同原住民，並做出具體維持群體利益（文化語言的維繫）、甚至是展現忠誠的行為。這呼應了

林修澈的說法，原住民的福利資源被視為應該用在建構原住民族認同與維持文化語言差異上，因此學習語言文化是彰顯個人認同，展現其「忠誠」以及實踐其「義務」的具體行為。原住民優惠必須透過建立原住民的「公民權利義務」觀念，才能確保他運作在「正確的」用途上。而這個義務，就是承擔和「住在部落」、「說母語的」、「傳承文化」的原住民一樣的責任。這也是我們前面討論許多案例的焦慮來源，若沒有盡到「像個原住民」的「義務」，就更承受原住民一方以「無良」、「背祖」等嚴重的道德譴責。

這種道德的譴責具體來說，可從 2011 年 8 月 28 日自由時報一篇《考上原住民特考 放棄當原住民》報導來看，其文中指出「有心人士」利用原住民身分考取公務員資格後，隨即放棄原住民身分，這引來原住民立委與原民會的抨擊。文中指出，立委廖國棟辦公室調查民國 91-99 年的原住民特考，在及格 1401 人中有 9 人取得公務員資格後，放棄原住民身分，廖國棟要求銓敘部清查他們的單位職級，以防止他們未來再度「以取巧方式，謀取私利」，並主張一旦放棄原住民身分，其考試及格原因就該消失而喪失資格。另一位原住民立委楊仁福則認為，這是「道德」問題應該追究。原民會主委林江義則表示，只要將原住民人口資料與考試院錄取名單的身分進行比對，很容易就能查到這些個案狀況，他更痛批將原住民身分利用來作為考試工具，是不尊重、不認同原住民族，國家應取消他們的任用資格。

然而，無論他們怎麼追查，也只能訴諸道德壓力，事實上這種狀況並沒有違法。此外，這則新聞中的案例是以原住民身分參加原住民特考，考取的是政府原住民事務職務，但立委認為他們放棄身分的舉動等同放棄原住民認同，是利用身分得利的投機分子、叛徒。原住民身分被視為一種認同歸屬的意涵，在此刻又更被強調出來。

事實上，原住民身分的取得與放棄，遠比立委與主委想得複雜的多，鄭袁建中（2015）歸納原漢通婚二代的身分抉擇，會受到福利資源、土地繼承等物質上的因素，以及尋求族群認同歸屬等精神上因素，而產生正向的影響；而原住民的所受到的歧視與刻板印象、漢人父姓氏繼承的文化與改母姓所會產生的衝突、女姓在家庭中的地位，以及外在指控改姓者是侵占資源等因素，則會帶來負向的影響。

我曾經在臉書貼出民國 93-98 內政部統計原住民人口變化的分析，內容說明了《原住民身分法》實施後，將近七成的人口增加是來自於回復或取得身分的「非自然增加」（包括過去因與漢人男性通婚喪失身分的原住民女性及其混血後代）。

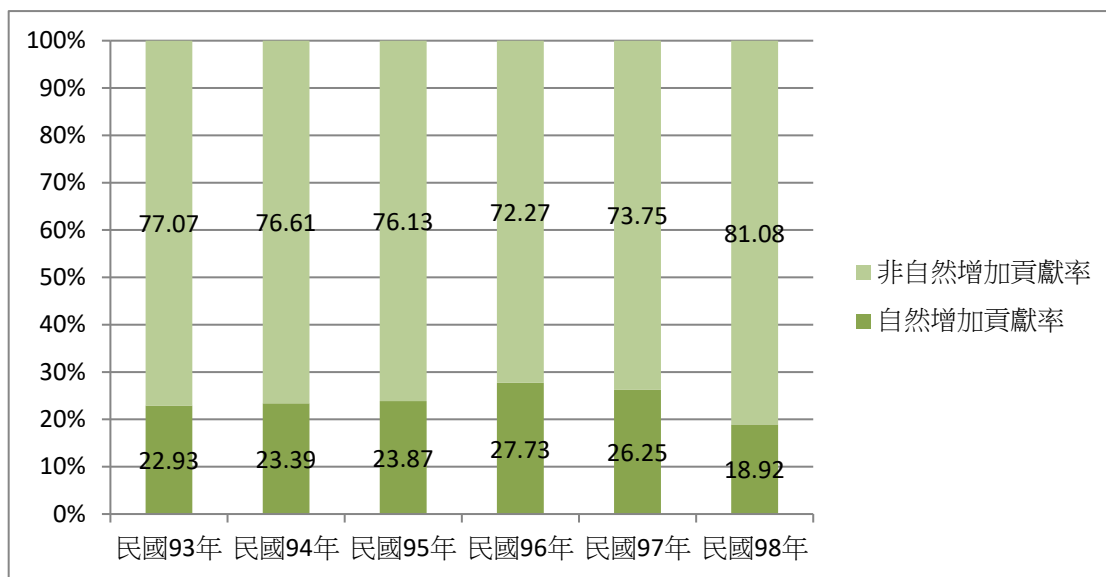


圖 4 民國 93-98 年原住民人口自然與非自然增加比例

(資料來源：內政部統計通報九十九年第八周)

這份資料與 Nagel (1995) 研究美國印地安人口出現大量非自然增加的結果完全吻合，他認為這與美國的印地安政策、1960 年代的公民運動、族群政治興起、以及印地安紅權運動有關，不僅提升了印地安正向認同的精神層面意義，同時聯邦政府的多項補助、土地賠償金也提升了物質層面的誘因，讓更多混血、都市的印地安後裔願意更改他們的種族身分為印地安人。同樣的，台灣的原住民政政策、1980 年代的民主化運動與族群政治興起、原住民族運動提升了原住民正向認同，也促使政府投入更多預算保障原住民族的權益。

然而，Nagel 的研究訪問對象的大多是直接或間接參與過印地安紅權 (Red Power) 運動者，因此較為正面相信人口增加代表了印地安認同的正面提升。但這則貼文引來我的朋友留言說「有沒有放棄身分的數據？」，他可能是想了解這麼高比例的人口增加中，這些取得身分者的動機，究竟是為了福利還是為了自我認同的實現，是負面的看待人口增加將會對資源分配造成影響。然而，社會普遍會去責怪個人的「道德缺陷」，而非檢討制度本身就存在的矛盾與設計的缺失。原住民身分與特殊保障存在的目的，究竟是要幫助原住民脫離貧窮？還是延續原住民族文化？或者是要求對原住民族效忠？

二、小結

在前面的案例討論中我們可以看到，原本沒有原住民身分的混血都市原住民，會因為改母姓取得身分以符合適用優惠福利的資格，因而受到旁人的矚目，而原先就有身分的純血都市原住民，也會因為使用了原住民優惠而成為眾人注視的焦點。

他們會被以兩種資格標準來進行檢視：首先，因為他們自幼就已脫離「部落」的生活環境，沒有經歷建構原住民族內在認同與外在表徵的過程，而被指為是「不住在部落」、「不會說母語」，而不像個「原住民」，也就是認為其他們的本質已不再具有原住民的文化特殊性，與漢人之間不再有「文化差異」。再者，因為住在都市，他們看起來好像比起住在部落的原住民擁有更多的資源，家庭經濟狀況好像也已脫離劣勢，也就是不再處於「經濟弱勢」。

這兩種標準組合成一種主流社會對原住民是「貧困的」、「偏鄉的」與「異文化」的想像，當他們不符合這些條件時漢人就會因此質疑，既然這些和我們早已沒有文化與經濟差異的「假弱勢者」，他們使用優惠福利的正當性何在？而對所謂「部落原住民」¹⁷來說，既然那些已經移居都市的「境外者」和我們一樣享有特殊資源的「權利」，就必須付出相對的「義務」，也就是為了維持原住民的語言文化存續做出貢獻。

由於原住民所享有的特殊資源，被認為是能有效解決貧困與城鄉區域發展不均問題的方式，但是移居都市的原住民，其弱勢處境「被認為」也已經獲得改善（當然事實上「移居都市生活」與「脫離貧窮」並沒有直接因果關係）。換句話說，當都市原住民與漢人間的階級界線被認為已不再顯著存在時，以種族、血統作為原住民福利資源取得，而不考量其社經背景的資格條件，就在原漢之間產生了衝突，也在都市和偏鄉的原住民之間，以及不同階級的原住民之間產生衝突。

這個衝突體現為指出誰才是那些貪圖個人利益的「假原住民」，即是那些被認為資格不符的都市、混血的原住民。那麼他們要如何才能合理地繼續使用特殊資源？檢視他們與漢人間的文化差異就變成唯一的方式。一旦他們決定要對這些指責、審查作出回應，他們就得要主動地採取行動，建構、展演他們的文化差異，好讓自己成為「名正言順」、「名符其實」、「真正的」原住民，以找到使用優惠性差別待遇的「正當性」。

而原住民的特殊身分與優待是在什麼情況下、基於什麼理由形成的？又為何當代的原住民需要積極證明自己具有取得身分與特殊優惠的正當性？下一章將從國家治理原住民的意識形態與政策設計來分析，形成這個結果的歷史與制度的因素。

¹⁷ 我認為會提出這種要求往往是來自部落的意見領袖或公職人員、教師，或是都市中的原住民政治、知識菁英。他們是擁有經濟、社會、文化資本者，也是原住民政策的主要受惠者與支持者，表現出較強烈的原住民族認同意識。

第三章、從同化到差異化

台灣原住民自受到殖民統治以來，消除原住民與統治族群間的文化差異，形塑其成為國家公民，始終是統治者極力在進行的工作。在國家殖民的現代化與資本主義化議程中，它成功地剝奪原住民社會在政治、經濟、文化、語言等各方面的主體地位，使其成為可受國家進行治理的「國民」。而原住民所被賦予的各種優待、福利，正是在這個目標下所設計出來具體達成同化的手段。目前原住民所擁有的優惠性差別待遇，最早是源自日本政府的蕃地、蕃人統治政策，並由國民政府延續為山地政策並逐漸發展成形，在國民政府的「山地平地化」目標之下，具有山地／平地山胞身分者，得享有租稅減免、保留地、升學等優惠（葉高華，2013），這些措施是要使原住民能快速的放棄傳統文化，融入主流社會之中，其結果就是讓現今許多原住民失去其原有的語言文化。

但是在1980年代之後，台灣主流的政治意識形態發生了轉向，從過去的一元文化的國家建構，轉為了多元文化的意識形態，原住民開始回頭去重構過去受到破壞的文化，並且要持續地維持這個文化差異，以符合新的國家建構的需求。在這個新的情況中，現行的原住民優惠政策包括衛生醫療、社會福利、教育文化、工作保障等項目，除了是要解決原住民的階級弱勢問題，也作用於建構一種得以讓台灣與中國文化區隔開來的「原住民文化」。

然而，隨著原住民開始大量移居都市，以種族身分為界線的福利分配方式，開始在原漢之間產生衝突。以爭議最大的升學優惠而言，解嚴之前政府透過多道行政命令給予山胞升學優惠，內容就包括：保障名額（公費留學）、保送（師範院校）、降低錄取標準（專上）、加分（高中）（施正鋒，2004），經歷一連串演變在1987年之後成為統一的施行辦法。對於這項爭議，在學界有許多人對此提出看法，有人支持、有人反對，雙方都有各自的立場提出解釋，有從歧視的補償、經濟落差、文化差異、教育機會均等、原住民權利等各方面的討論。

因此，本章第一節將先整理優惠政策的發展歷程的轉變，理解其背後的目的及實際手段為何，接著在第二節比較原住民特殊優惠各種支持反對的理由，產生爭議的問題究竟為何。

一、同化主義下的山地政策

國民黨政府治台初期，對於原住民所採取的政策，繼承了日治時期的殖民思維，對原住民進行國民形塑的工程，以便納入國家一元文化的治理中。透過國民教育、師資培訓培養原住民人才，期許他們成為國家教化工作的推手，並以提供升學優待的方式，除了要拉近原漢雙方的經濟差距，也是將原住民同化於漢文化之中，因此國民政府時期的原住民教育政策，注重的是原住民學生教育機會的均

等，而教育內容的設定則將原住民文化排除，以主流社會文化知識為尊。至於原住民族的社會政治地位則不是政府所關心的重點，因為一旦完成同化目標，這些優待措施便走入歷史（涂予尹，2014：59；陳張培倫，2013：44）。

（一）山地政策

1945 年國民黨政府取得臺灣統治權後，對台灣原住民的統治理念，主要來自孫文的三民主義及中華民族主義思想，並依照孫文的建國大綱第四條：「對於國內弱小之民族，政府當扶植之，使之能自決自治」作為原住民的治理方針。雖然言稱扶植國內弱小民族達到自決自治的目標，但孫文的思想核心是以漢民族為中心的國族建造，也就是將邊疆各民族同化於漢族成為單一「中華民族」國家，而這個「扶植」的終極目標實際上就是達到「同化」的目的（藤井志津枝，2001；王泰升，2015）。

循這個治理目標的具體作法，國民政府首先開始積極進行「去日本化」、「中國化」的工作。1945 年實施《臺灣省人民回復原有姓名辦法》要求「高山族人民」改為中國姓名（藤井志津枝，2001：157；趙中麒，199）。這和日治末期的「皇民化」政策要求臺灣人民取日本姓氏，以表示對日本帝國效忠的做法相同，是要去除臺灣人的日本認同，改為宣示對中國的效忠（劉維哲，2006：52）。國民政府將台灣人納入中華民國成員的企圖，可在 1946 年臺灣省行政長官公署編輯的《民眾國語讀本》第四冊第七課〈台灣的住民〉中看見：

台灣的住民，無論住在山上的番民，或地上的漢人，都是中國的人民，咱們漢人的祖先，是來自國內的福建或廣東，就是蕃人的祖先，大部分也是以前住在中國沿海，山上的蕃民，他們比咱們漢人來的更早，不過住在山間，知識比較淺陋。大家都是中國人，大家都住在這個美麗的島嶼，我們的祖先對台灣的開闢都盡過很大的力量，現在我們也要團結一致，努力建設新台灣。

顯然國民政府相信，台灣的住民無論是平地漢人或山地蕃人，都有共同的中國「祖先」，都屬於「中華民族」的成員，只是移居台灣的時間先後順序有別，更特別強調蕃人由於住在山間因此「知識淺陋」處於未開化狀態。這個對台灣住民的共同祖源宣稱，以及「大家都是中國人」的喊話，無非是要樹立其在戰後統治台灣的正當性，而將山地蕃人弱智化的描述，則是以家父長、老大哥姿態將原住民視為無行為能力、需要被「照顧」的對象。

1947 年憲法公布，其中第六節的邊疆地區第 168 條：「國家對於邊疆地區各民族之地位，應予以合法之保障，並於其地方自治事業，特別予以扶植。」以及第 169 條：「國家對於邊疆地區各民族之教育、文化、交通、水利、衛生及其他經濟、社會事業，應積極舉辦，並扶助其發展，對於土地使用，應依其氣候、土

壤性質，及人民生活習慣之所宜，予以保障及發展。」。這原本是針對滿、蒙、回、藏等邊疆民族治理方式的條文，在之後也將對原住民的治理適用於此條文，成為政策制訂的法源。

在進行原住民的治理之前，就必須先界定治理對象，1949年6月省政府民政廳通報日治時期的「高山族」（高砂族）應該改為山地同胞：

……「……有通令『高山族』嗣後應該稱為『山地同胞』……對於本省由山地選出之國大代表，勿再用高山族代表之稱謂……」……查本省山地同胞，在日治時代，備受歧視壓迫，並使集居高山，視同化外，寢成「高山族」之名稱。光復之後，對山地同胞，一視同仁。「高山族」名稱，應即禁止使用。以示平等之至意。……¹⁸

在此之後，省政府又多次發布通報強調高山族（高砂族）的名稱，代表著日本對原住民的歧視與壓迫，具有「化外」之民之意，應捨棄改稱為「山地同胞」，以示政府對其平等國民地位的重視（藤井志津枝，2001；葉高華，2013）。至於為何改稱「山地同胞」？以及其內涵主張為何？在張松的《臺灣山地行政要論》中則更詳盡的說明稱為「山地同胞」的理由：

臺灣光復後改為山地人民敬稱為山地同胞。前些時候，有人建議改稱為臺灣族，表示係臺灣原住的民族。但山地同胞根本不是另外一種民族不應有歧視的稱呼，臺灣族與高砂族不宜應用。另有些人主張，山地同胞不應冠以山胞兩字，應與本省一般住民同樣稱呼，不加區別，尤其居住平地的山胞，不應在冠以山地兩字。在表面上看，這種理論似不無見地。但從政治觀點說，山地行政是保護行政。在山地同胞一切水準未及平地之前，為便利行政，還是有加以識別（山胞）必要。這種識別，只有便利山胞享受保護的權利，與其人格並無妨礙。再從實際言，冠以山地不過表明其祖先居住地，與稱某省人或某地方人相若，而同樣不失國民身分（引自藤井志津枝，2001；劉哲維 2006；詹素娟，2019/05/19）。

如何定調、稱呼原住民，在省政府內部就有多方意見，有人¹⁹認為應以山地人民的「原住性」而給予尊稱為「臺灣族」；也有人認為應與「一般住民」同樣稱呼而不再加以區別，加上山地、平地都有山胞居住，也就是不該以「住在山地」作為判斷。但張松以中華民族一統的概念強調，原住民只是「祖先」居住地域不同的「同胞」，並非有別於中華民族的另一民族，只是生活水準未及平地的「弱勢國民」，所以實施特別的山地行政加以「保護」，為了便利行政因此以「山地」二字做為識別。如此的定義，便能忽略原住民的種族文化特性以及民族性質，而

¹⁸ 〈臺灣省政府民政廳通報／事由：高山族應改稱山地同胞及國大代表勿稱高山族代表請查照〉，民國36年夏：78期。

¹⁹ 當時的省府委員卑南族南志信（詹素娟，2019/05/19）。

更易於同化為中華民國的國民（王泰升，2015：167；藤井志津枝，2001：160）。

在這個同化原住民的目標下，1951年《臺灣省山地施政要點》頒布，成為原住民政策的起源，其目的是要讓30個山地鄉「與一般省宜趨一致」，因此必須採取「特殊方法」治理：

山地行政為省政之重要部門，其施政最高原則，自與一般省宜趨一致，而適應實際之人地關係。目前設施應以特殊方法為過度，根據三民主義及政府基本決策針對現實，本平等原則，增進山地智能，扶植山胞之進步，俾能享受一切平等權利，以達全民自治之鵠的（引自詹素娟，2019/05/19；藤井志津枝，2001）。

國民政府視原住民為智能未開、生活方式落後的群體，因此政策需以扶植為手段、平等為原則，具體策略則是以物質經濟的發展為主導，同時並行山地教育、國語推廣、改善山胞風俗習慣等的工作。同年便開始實施「山地三大運動」，包括促進山地的經濟發展與生產方式轉變的「育苗造林」、「定耕農業」，以及文化上同化於漢文化的「山地人民生活改進運動」，將國語、衣著、飲食、居住、日常生活、改良風俗習慣列為六大目標，進行山地社會全面現代化與漢化的改造（詹素娟 2019/05/19；藤井志津枝，2001）。

接著1953年《促進山地行政建設計畫大綱》頒布，其內容大致與山地施政要點相同，並且明白提出施政總目標為「山地平地化」，執行要項之一就是要「逐步解除山地特殊措施」。1960年《山胞生活改進運動辦法》以及1963《山地行政改進方案》頒布，除了重申平等、保護扶植精神，該方案的原則指出：「第一，對於山胞地保護措施應限於必要程度，避免阻礙山胞進步之反效果；第二，山地施政應兼顧客觀情勢的需要；第三，山地特殊措施應分項分年逐步解除。」這是要進一步「促使原住民與一般社會融合」，並且要避免過度保護造成依賴，因此必須逐步減少扶植措施。（詹素娟，2019；廖維達，2005：148）

（二）山胞教育政策

從上述政策背景可見，國民政府對原住民的屬性的定調，一面將其視為一般國民，另一面又認為其經濟與文化水平低落，所以必須以具特殊性的山地行政扶植其現代化發展。除了將山胞的經濟程度與平地接軌視為首要工作，更致力於將原住民改造為「中華民族」一員（劉哲維，2006）。

而國民形塑的工程就得仰賴國民教育實施，戰後臺灣省行政長官公署教育廳首先在1946年全面日治時代的教育所（前身為蕃童教育所）改為國民學校，並開始調派平地教師至山地任教。接著在1949年訂定〈臺灣省教育廳改善山地教育設施三年計畫〉，以及《山地教育方針》，其中第一條為：「徹底推行國語、加強國家觀念」，1951年公布實施〈改進山地教育實施方案〉，1952年〈臺灣

省各縣加強山地教育行政設施要點〉，其目的強化山地教育行政、師資培訓學生照顧與充實教育設施（林英津，2008：307；教育部部史網站²⁰）。

1963-1987 年間，為促使原住民與一般社會融合，仍採平地化目標及保護扶植精神，並加強國家意識、推行國語、傳授技藝等。1958 年公布《臺灣省加強山地教育實施辦法》，1980 年修正為《臺灣省加強山地國民教育辦法》，鼓勵教師任教，學生享有書籍、文具等免費優惠，住校者免住宿費並補助伙食費，增設分班分校等，這項法令頒布的主要目的在提升山胞教育水準，使山地教育融入一般教育體制。（林志興，2018/09/28；教育部部史網站）

在同化主義教育目標之下，國民政府比照《邊疆學生待遇辦法》內容，包括保送入學、降低修業門檻、給予獎學金、補助費、名額保障等優惠，作為山胞升學政策的基礎。國民政府定義的邊疆本是指蒙藏地區，但在其第二條規定：「本辦法所稱邊疆學生，係指蒙古、西藏及其他語言文化其有特殊性質地方之邊族學生而其家庭居住於原籍者。」強調了邊疆學生具有「語言文化的特殊性」，而原住民也因其不同的語言文化而適用此條例，提供山地學生升學優待，包括免試免費保送升學、設置獎學金、升學考試部分則採從寬錄取、增加考試成績總分、降低錄取分數、提供入學名額等措施（蹇音不響，2009；全正文，2006；涂予尹，2014）。

但山地政策隨著 1980 年代開始的政局轉變而發生變化，原住民運動迫使國家以原住民取代山地同胞的稱呼，隨後又以「原住民族」的集體稱呼，獲得中華民國憲法承認以及保障。

二、多元文化主義下的原住民政策

（一）台灣의多元文化主義的形成

在 1990 年代左右開始，多元文化成為了台灣社會的熱門詞彙，多元文化主義與多元族群的論述，也開始成為政治主流的意識形態。有別於過去單一中華民族的思維，一個新的族群分類概念—由閩南、客家、外省、原住民組成的「四大族群」—被創造出來²¹。它不僅是用於反對過去國民黨的中國文化一統的治理，也是要以此作為與中國區隔，建立一個新的的台灣國族認同，台灣民族主義的概念被發展起來，多元文化、族群成為一種政治正確的話語，社會開始運用四大族群分類的想像，以族群的語言、符號進行政治動員，創造團結與對立，也使台灣政治產生族群化的現象（張茂桂，2002）。

²⁰ <http://history.moe.gov.tw/policy.asp?id=14>

²¹ 張茂桂認為這是一種新的創造，但這個分類方式有其歷史制度的基礎，早在日本統治台灣時期就已經發展出福建、廣東、蕃人的種族分類的方式。

原住民運動在這股多元文化的潮流中，開始提出土地、自治、正名等權利訴求，在 1994 年成功迫使國民黨政府正名山地同胞為「原住民」，隨後又在 1997 年的四次修憲中增修條文第十條：「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化。」將多元文化明文寫進了憲法條文中。2000 年民進黨執政以後，多元文化與多元族群更成為了中華民國政府的「基本國策」（張茂桂，2002）。原住民從過去被視為是落後、貧窮、需要被拯救的「山胞」，一躍成為新的台灣國族打造中，為了與中國文化做出區隔而成為重要符號，政策也從過去急於要同化、消除原住民的文化特殊性，轉為被積極的維持、鞏固。

（二） 原住民族政策的理念

原住民族獲得國家的正式承認後，當前原住民社會政治、經濟、文化個面向龐雜的弱勢困境急迫需要被解決，中央層級的行政院原住民族委員會於 1996 年成立，當時的首任主委華加志提到：「原住民社會在邁向現代化的同時，也身陷結構性弱勢地位，並面臨嚴重的『傳統危機』」，因此他將原住民族政策歸納為兩大主要面向：

當前原住民族政策具有「雙重性」，換言之，有他一體化的面向，也有「民族化」的特殊面向，其困難性的根源也在此，因此，原住民族政策要成功就必須兩面兼顧，兩者均等結合，才能成功。基於此，當前原住民最重要的工作應包括兩個方面，一是穩住快要流失的文化傳統，一是培育能有效適應大社會的競爭力，兩者齊頭並進。（行政院原住民族委員會，2000：XIII-XIV）。

「一體化」要解決的是原住民族「結構性弱勢地位」，也就是拉近原住民社會與一般社會在政經地位上的差距；而「民族化」所要處理原住民的「傳統危機」。這顯示了原民會認為原住民族的社會問題既有物質上的經濟問題、也有精神上文化認同問題。而原民會期待原住民社會在經濟上要同一於主流社會，這是延續了國民政府時期的目標，而文化上則要反向操作差異於主流社會。

此外，更將「文化」提升到了一個至高位置，因為原漢間的經濟差異最終勢必要消除，而文化差異的建構與維持，則是使「原住民族」得以存續的核心，這符合國家對維護文化多樣性的要求，也是維持族群政治運作，維持以族群為界的資源分配方式的重要關鍵，因此原民會呼籲有志之士投入文化工作：

文化是原住民的靈魂和基礎，文化工作的急迫性更加突顯，我們期待更多的原住民加入文化重建的行列。原住民問題及政策的改革不能只是枝節的改善，否則我們誇耀生活的提升，卻無法遏阻文化失落的悲劇，使我們無法擺脫聊備一格的尷尬（行政院原住民族委員會，2000：XIV）。。

這個呼籲，是要避免未來當原住民族的現實生存困境獲得改善時，卻陷入文化失落的「悲劇」，讓原住民無以擺脫「聊備一格」，或是說名不符實的尷尬，因

此要必需逆轉過去「平地化」政策的結果，將文化重新「山地化」。而文化建構的工作就必須由教育層面著手，因此原民會首先就訂立了《原住民族教育法》。

（三）原住民族教育法頒布

1995 年所屬於教育部的原民族教育委員會開始擬定《原住民族教育法》草案，並於 1998 年三讀通過，這也是原民會在成立後的第一個完成的立法。當時的原教法草案審查分別有教育部、立委蔡中涵、巴燕達魯所提出的三個版本進行協商。至於原住民族教育法的立法理由及目的，可從教育部版本草案的立法說明來看：

壹、立法依據

教育能提升人的學識見解，增益其技術能力，開闊其視野，豐富其智慧，也是民族傳承文化，推動持續進行與發展的憑藉。因此，若要提升原住民族社會的適應力，改善生活環境，最根本、最有效的方法，即需從教育紮根做起。依據案法增修條文第十條第九項.....及第十項.....欲提升原住民族教育水準，政府應依憲法規定的精神，從制度與法令進行教育政策的規劃與調整，促進其社會地位向上流動，成為國家社會的人才。.....

貳、立法目的

臺灣地區包括阿美、泰雅.....等九族，因其人口較少、文化的差異及社會、經濟的弱勢地位等，在面對社會快速變遷，多元文化思想的發展，逐漸失去其社會文化發展的主導力量，並面臨生存發展的問題。

我國憲法強調教育機會均等，多元文化教育也是現今重要的教育理念。臺灣社會是由許多族群所組成，所以每一個族群不但要學習屬於自己的文化，還要認識並尊重其他族群的文化，在多元及和諧的環境下，共同謀求臺灣整體社會的進行與發展。.....（立法院公報，1998：233）

教育部認為原住民社會具有「文化差異」與「社會經濟弱勢」的兩個面向的問題，因此原住民族教育就具有兩個目標，首先是「促進其社會地位的向上流動，成為國家社會的人才」，也就是解決原住民在資本主義社會運作所產生的適應不良及生存發展困境，提升原住民人口素質進而促使階級流動；其次則是回應多元文化的思潮，為避免原住民在漢人為多數的文化中失去主體性，因此要尊重、維護原住民族的文化差異，並提升原住民文化在台灣社會中的地位，以追求多元族群的「共榮」。

在不同的草案版本中，內容大多不脫離這上述的基本原則，具體條文則是以保障原住民學生的就學、發展原住民文化課程教材與培育原住民族教育師資為內容。只是教育部立場明顯是將原住民族教育放在台灣多元族群統合的概念下，原

住民立委則強調應尊重原住民族的主體性及自主性。關於這點可從原教法第二條的立法精神來看：

原住民為原住民族教育之主體，政府應本於多元、平等、尊重之精神，推展原住民族教育。原住民族教育應以維護民族尊嚴、延續民族命脈、增進民族福祉、促進族群共榮為目的。

原教法的立法精神結合了教育部版本強調以多元平等的精神，尊重、維護、發展原住民族教育文化，提升原住民族的文化地位的目標，以及原住民立委版本強調延續民族命脈，增進民族福祉的訴求。政府與原住民立委雖然立場不同，但是都同意將原教法作為建構原住民族文化手的手段，行政院版本所注重的是符合國家建構台灣社會的多元文化圖像的需求，原住民立委版本則是重視族群主體性與特殊性的維持。

這個對維持原住民文化特殊性的要求，讓原住民族教育具有「民族化」的特殊目的，立委蔡中涵就表示：「原住民緣於其少數民族地位與身分，其教育目標除必須因應全國性教育目標之外，且另規定其特殊目標，以利其民族文化發展及延續其民族命脈。（立法院公報，1998：246）」。原住民不僅要接受全國性的教育，為了民族文化差異的延續就必須再加上額外特殊的文化內容，因此第七條又再將原住民族教育分為「一般教育」與「民族教育」：

本法所稱原住民教育，係指根據原住民之需求，對原住民族所實施之一般教育。

本法所稱原住民族教育，係指根據原住民族文化特性，對原住民族所實施之教育。

一般教育所要進行與全體國民相同的正規教育，即是資本市場的勞動力再生產，目的在於提升原住民勞動人口素質，以解決原住民社會在資本主義化過程中適應不良，落入底層的低所得高風險高替代勞動的問題，也就是前述的「一體化」工作；而民族教育則是要進行原住民傳統文化教育，也就是進行文化再生產的「民族化」工作。

但張建成（2007：109）就認為，它是一個兩相矛盾的教育內容的區分：「這是否意味著，不管原住民的正規教育（即漢化）成效如何，身為原住民，如欲確認自己的族群身分及連帶而來的各種相關權益，便須透過本身的民族教育，拿出獨特的文化證據」也就是說，發展民族教育的必要性在於，原住民必須為其特殊身分與權益自行舉證其有資格受到保障。對此劉維哲（2006：）也提到：「原住民要獲得特殊的照顧，就必須不斷凸顯出其文化的特殊性，才能未繼續保有差別性優惠待遇提供正當性基礎……原民會欲將原住民族文化作為辨識「原住民」的一種符號象徵」。

而這個「文化證據」具體要如何實踐出來？又要以什麼符號象徵作為辨識原住民的基準？具體則是以語言文化的檢定考試為手段，但這點在委員會審查草案時具產生很大爭議。主要爭論點在於，是否要將此檢定的通過與否，作為高等教育的升學保障的限制條件，提案委員蔡中涵的說明就指出：

行政院草案在研議過程中，爭議較多的一點，在於原住民學生在大專的時候要不要考原住民的母語、歷史與文化？很多家長不同意，他們認為升學考試要考六科，考生的壓力已經很重，如果再加考原住民的母語、歷史文化，負擔更重，會增加考不上的比例。本席與多位學者討論之後，我們認為，原住民學生的入學考試都有優待加分，儘管這項優待會引起爭議，我們還是堅持保留這項優待辦法，惟其須先通過母語及歷史文化的考試，否則本法所規定的母語教學、母語歷史文化便無法延續下去（立法院公報，1998：238）。

在台灣教育仍主要以考試為升學篩選方式的情況下，為確保母語教學不會因為非重要考試科目而受到忽視，以及確保原住民族的母語及歷史文化的延續，即使可能會額外增加原住民考生的學業負擔，原住民立委仍認為有必要在升學優待加上通過母語檢定的限制。

這個限制主要出現在蔡中涵版本草案中第三十條：「原住民考生得先參加固有語言文化研習或基本測驗，通過者始予放寬入學條件及資格，其具體辦法另訂之。前項措施得於本法公布五年後施行之」，其法條說明：

依據資料顯示，當前原住民的教育發展與一般社會比較仍有巨大差距，故維持現行措施仍有其必要，唯為求權利義務相等及維護原住民固有文化，爰特別規定原住民考生應先參加固有語言文化研習或基本測驗，通過者始准予放寬入學條件及資格，但為求合理可行，乃特別規定本法公布五年後實施，以資緩衝（立法院公報，1998：296）。

也就是說，在原住民族的教育程度還未能提升至與整體社會齊平的情況下，還是有存在的必要。但是，為了維護原住民文化，必須改變原有的僅以血統與身分為保障資格的方式，加入「權利義務」的觀點，要求受優惠者必須承擔維護原住民文化的責任。蔡中涵在委員會中則較詳細地說明此法條的設計理由：

……優惠措施迄今保留的原因，過去是因為其學習的環境較差，導致其程度很低，所以才保留此優惠措施，而現在則是認為多元文化有其差異性，因此便保留此優惠措施。

不過，常常以加分的方式來優惠原住民考生的話，可能會使原住民考生覺得自己比別人矮一截，因為自己是加分才能入學的。但是，如果能先通過自己語言文化之研習或是基本測驗之後再加分的話，如此較能平衡原住民考生之心態。

另外，更重要的是，在整個原住民教育法中，目前並沒有任何條文能保障原住民考生能以加分的方式入學。因此，本席非常擔心將來壓力愈大，會導致教育部決定要廢止對原住民考生之優惠措施，所以本席才訂定此條文來保障原住民考生能加分入學。（立法院公報，1997b：224）

升學優惠政策的實施目的，原先是要保障原住民學生的受教育機會，以彌補教育環境及程度的落差，然而加分優惠的方式常常讓受惠原住民學生被貼上是資質不佳的標籤，因此將語言文化能力作為特殊專長的術科科目（如同體育、美術、音樂）以平衡社會對原住民學生的負面觀感。不僅如此，蔡中涵所真正擔心的是，原住民的升學優惠會像解嚴前的山地政策一樣，一旦達成同化目標便要逐步解除特殊措施，也就是在原住民的語言文化差異性消失後被取消。

這如同加拿大許多的政府公共工程當中，原本存在保障原住民的條款，當政府發現當地的原住民已經不符合他們所認知的「傳統」原住民形象時（穿牛仔褲而非傳統服飾、使用獵槍而非弓箭、開馬達雪橇而非以狗拉雪橇），便認定他們已經不復為原住民因而失去被保障的權利（紀駿傑，2005）。但是對此教育部代表林昭賢次長則回應：

……關於教育部為了照顧原住民而對於原住民考生給予加分入學優惠措施的部分，教育部並沒有考慮採用先測驗再加分的方式進行。……由於各族的語言不同，其考試的標準或評分的標準就很難達到完全的公平……也只有語言而沒有文字的情形。因此大可不必為了考試而產生任何爭議……教育部是以照顧原住民的方式進行。倘若有原住民認為自己的母語並不好，將來亦可以舉辦研習營讓要學習母語的原住民參加（立法院公報，1997b：225）。

本著「照顧」原住民的精神，教育部並不認為有需要在原住民身分之外增加語言文化能力的條件。此外，因為各族群語言殊異會使考試標準難以訂定與執行，可能難以達到公平的評鑑原住民考生的原住民語言能力。但原住民立委出於維護差異性以持續獲得優惠補助的目的，仍認為有必要推行。

針對這個問題，巴燕達魯就同意，升學優惠必須要增加母語測驗，以維持原住民族的「特殊性」，也就是以此創造出文化差異：「……必須通過母語測驗始得享受升學優惠，本席認為母語教育必須要有評鑑，否則便無特殊性。（立法院公報，1998：237）」巴燕達魯在許多條文的考量中，都強調了這個原住民文化的「特殊性」必須受到維護。包括主管機關應加入原住民委員會教育部並列，避免原住民教育繼續被納入以漢人為主要的教育中，以及將原住民教育體制分為民族教育學制與一般教育學制雙軌推展，這是對原住民教育保持自主性的要求，若原住民教育不能做這點，便會使「原住民文化喪失特殊性」。

但最終母語檢定的條文並未進入三讀通過的版本中，而是成為第16條的附帶決議：

四、審查會並作成兩項附帶決議：(一)對審查通過條文第十五條²²作附帶決議如下：「央主管教育行政機關訂定保障原住民族學生入學之辦法時，其內容應含有原住民考生得先參加固有語言文化研習或基本測驗，通過者始予放寬入學條件及資格。」(立法院公報，1998：241)

原教法第 16 條²³是有關升學保障的規定：「高級中等以上學校，應保障原住民學生入學及就學機會；公費留學並得提供名額，保障培育原住民之人才；其辦法，由中央主管教育行政機關定之。」其立法理由是：「由於文化背景差異，高級中等教育階段以上原住民族學生入學比率仍未臻理想除增加其就學率外，並提供公費留學名額，以培育原住民族各類人才，爰訂定本條。」(立法院公報：269；雅柏蘇詠，2003：120)。

但事實上，2001 年《原住民族語言認證辦法》通過，其第一條：「本辦法依原住民族教育法第二十四條之規定訂定之。」，而原教法第二十四條：「各級各類學校為實施原住民族語言、文化及藝能有關之教學，得遴聘原住民族耆老或具相關專長人士教學；其辦法，由中央原住民主管機關定之。」也就是說，原住民族語言認證的法原是針對「專業人才」的認證辦法，但隨後竟然也開始適用於大專升學優惠的限制條件。

既然族語認證是族語專才的檢定，為什麼仍如此堅決要在高等教育的保障中加入這個限制？原住民學者浦忠成（2002：64-65）就表示，隨著台灣本土意識與原住民思潮興起，多元文化的觀點開始進入教育政策規劃中，不同於以往的「優惠」是要原住民學習「漢族」知識技能提升競爭力量並放棄傳統文化，讓原住民達到與漢族相等的生活，其意圖在於同化；而今在新的情勢裡，教育不僅是要原住民保有其該有的「本質與特徵」，同時也要擁有現代生活的知能，亦即所謂「一體化」與「民族化」的併行，而這正是《原住民族教育法》的精神核心。這種「特殊策略」是要使原住民由「被動」接受「身分優惠」的迷思與懈怠抽身，進入「主動」擔負維護「文化證據」責任的實踐程序。

浦忠成雖然同意語言與認同並沒有絕對關聯，但他認為那會是一種具有缺陷的認同。因此，以族群語言文化能力作為接受優惠待遇的根本原因在於，語言文化是原住民身分之外的「文化證據」，它代表受惠者願意認同原住民，並付出代價積累身為原住民的文化內涵，當他們以此作為交換原住民升學保障時才具有合理性；同時，語言的學習可以使原住民維持其文化差異，只要保有語言文化上的獨特性，原住民在維繫台灣的文化多樣性便有重大貢獻，也就有理由繼續保有特殊待遇。再者，以足夠的「文化證據」接受特殊待遇，能賦予原住民語言文化以新的價值與地位。即使原住民社會仍處在政經的弱勢境遇中，若要能持續向國家爭取語言文化發展空間，原住民應該自主承擔起文化語言的重建工程的責任（浦

²² 應為第 16 條。

²³ 2019 年修正後的現行法為第 23 條。

忠成，2002：65-66）。

浦忠成的觀點可以理解為，在新的多元文化主義社會情勢中，應將原住民族的語言文化復興大業視為首要任務。在個人的層次而言，這是彰顯自己是「真正的」原住民、表現對原住民族的忠誠的作法，才能保有獲得身分優惠的正當性。而從集體的層次來說，縱然原住民社會仍處於政經弱勢處境，原住民仍然必須主動替國家維護文化多樣性，承擔起維持其本質的文化差異的責任，才能以此作為交換條件持續獲得政府資源投入，並迫使政府正視原住民語言文化的重要性。

陳張培倫（2013）則從原住民族集體發展的角度認為，現行原住民優惠政策，要求受惠者脫離被動地接受早年那種單憑身分，而不考慮受惠者與其族群文化之關聯性，即可獲優待的同化主義方式，而是要主動取得族語能力證明以凸顯自身文化差異，才能確保他們不會受到外界質疑：

畢竟，如果一位原住民考生連自己的族語都不願意學習，很容易令人懷疑他只是想搭政策便車獲得個人好處，卻未必會在日後學有專長後，於必要時參與、協助族群發展事務（同前引：41）。

亦即以語言能力高低，來證明其對族群的瞭解程度及未來可能貢獻。因為原住民除了身為國家公民，也是原住民族集體的成員：

個人與其所屬群體間的權利義務總是存在某些相稱性，身為一般公民，受到國家保障其基本權利之同時，在維持國家運作一事上理應盡到某些責任。身為原住民族的一員，在因為原住民身分而享受某些專屬權利之同時，似乎或多或少也應貢獻於族群發展，好支持這個給予其身分的集體實體之存續發展成為可能。」（陳張培倫，2013：47-48）

也就是說，既然成為原住民族的「公民」，享有族群特殊資源的權利，就該承擔起表現得像個原住民的責任與義務，以對族群集體做出「貢獻」。原住民的菁英在體制內得以對國家政策發揮影響力之後，開始模仿起國家在塑造國民的方式，要求國家公民承擔責任義務。

然而，浦忠勇（2003）從他進行母語教學經驗中觀察到，無論第一線母語教師或是家長投入多少心力進行教育，年輕一代原住民仍完全以國語為主要溝通工具，將母語「視為老人們的語言」。這個挫敗的經驗，讓他對政府的母語教育的政策提出疑問，他藉著文化再生產（culture reproduction）的理論解讀這個現象：

很多人想繼續保有完好如初的母語（產品），但我們的語言的社會環境（市場）已經消失，家庭（工廠）也放棄了族語發音，母語已不能成為生活的一部份，孩子們生活在失去聽、說、讀、寫的母語環境，所以我們會覺得，今天我們所做的種種，教學也好，活動也好，都只是擺擺樣子、消化預算而已（浦忠勇，2003）。

現實條件是如此，若要力挽狂瀾就勢必得要創造出原住民族語言的「市場需求」，《原住民族教育法》中將母語考試認證與原住民優惠措施掛勾，就是在這種思考之下所誕生的策略，這是以母語能力決定了誰才是「真正的原住民」，誰才能獲得優惠的資格，也才能保障依據原教法所培育出來的師資的就業。

但是追根究柢，從日本時代皇民化運動要人民學習日語，國民政府又改為學習北京話，到現在本土化運動將母語的延續與族群文化的存亡給連結在一起。語言在不同時期的國族／族群認同政治操作中都扮演了重要角色，母語教學作為一項「神聖的」文化復振工作，「它鮮明的政治意識形態，卻用本土教育的清新外表去包裝掩蓋（浦忠勇，2003）。」換句話說，台灣的語言教育過去是服務於單一國族建構，現在則是新的多元族群一體的台灣國族建構，卻以本土的清新的外表所包裝，事實上是依循著同樣的邏輯。

（四）第一道防線：原住民身分法

Nagel (2004) 說過，政治規定的族群資源分配和政治參與途徑，導致許多關於什麼構成一個族群中的合法成員，以及哪些個人和團體有資格成為弱勢的少數團體的討論。例如亞裔移民在美國就以其是「少數族群」與「受歧視歷史」的理由，因此有取得積極賦權 (affirmative action) 措施的合法資格 (Rein, 1991: 1)。在大學裡，涉及招生入學管道、就學貸款補助分配、非歧視性雇用和代表的問題，以及關於哪些族群團體可以達到積極賦權目標的問題，通常由負責界定誰是和不是的官方少數團體委員會來回答 (Simmons, 1982)。

同樣的，原住民資源分配與政策的施行有賴先做出對象界定，因此原住民法定身分的制定，是確保資源準確投入與政策得以順利施行的必要工作，而這項工作便由原住民會來執行。在原民會的《原住民身分法解釋彙編》中指出原住民身分的訂定主要原因：

臺灣原住民族，因其語言、文化、歷史與一般國民不同，及其於教育、經濟、社會結構上皆處於弱勢之地位，政府為能縮短原住民與一般國民之差距，恒賦予其特殊權益地位，自光復以降，爰訂定原住民身分認定之制度，以作為政府推動原住民族社會建設之基礎。作為確立政策對象及範圍認定之基礎……具體保障原住民族權益與優惠政策受益對象之資格……亦調和原住民族族群傳統社會結構與一般社會結構之差異 (林江義，2016)。

由於原住民族與一般國民具有「文化差異」，以及社會、經濟、教育等結構上「弱勢地位」，因此政府賦予特殊權益以「縮短原住民與一般國民的差距」，在這裡顯然縮短差距主要目標，也就是達到「一體化」的目的，實際做法則是以福利輸送作為主要手段，因此立法目的就是要認定資源輸送對象資格，這是延續了國民政府觀點，將原住民視為一種經濟上的弱勢。然而，原住民族作為特殊性也

就是文化差異，在社會壓力之下原民會還是必須維持住這個差異。

取得原住民的特殊優惠的第一要件是「血統純正」，原住民身分法的設計必須排除漢人的存在，因此必須「對付」原漢混血後代，即是所謂的「通婚家庭子女」，將他們視為需要嚴加堤防的潛在背叛者、資源的侵占者。因此原住民身分法第四條第二款規定：「原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身分之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分。」這條規定的立法理由是：

本會之所以作這樣的規定，主要是因為原住民與非原住民通婚人口，據內政部 88 年 6 月統計資料顯示為 36,803 人，佔原住民已婚人口 152,871 人的 1/4 強，且其中「原住民女子與非原住民男子通婚的家庭」為 19,874 戶佔原住民總戶數 94,695 戶的 1/5 強。本會以為未來若要放寬身分認定的標準，除了血緣的考量外，文化方面也是相當重要的因素。尤其據我們所知，原住民女子嫁給平地漢人後，不論是整個家庭氣氛或經濟條件、各方面都較一般原民家庭高出很多，甚至有人認為和一般平地是一致的（立法院公報，2000：334）。

由於原漢通婚比例提高，原漢混血的後代也增多，民間對於放寬的身分邊界的訴求聲音加大，因此要放寬身分邊界。但是原民會認為，原住民女性嫁入漢人家庭會使其階級位置提升、文化上也會以漢人文化為主，但情況真是如此？原民會並沒有提出證據說明，而是先驗的將「原／漢」v.s.「窮／富」的族群印象帶入。Venessa Lai（2017/8/13）就批評：「除了綁定「姓」與「身份」的認定問題，《原住民身分法》的規定也綁定了「身份」與「家庭經濟」。」這是：「假設嫁給漢人之後，經濟條件較好，無須接受國家補助，也因此不再需要原住民身份。」這個批評是認為，原民會延續了國民政府時代原住民女性嫁給漢人男性就會失去山胞身分一樣的邏輯。

但實際上，基於「性別平等」的理由，原民會是要放寬限制讓過去因婚入漢人家庭而喪失原住民身分的女性可以恢復身分，從而擴大原住民人口，這是以原住民身分法第三條規定：「原住民與非原住民結婚，除第九條另有規定外，原住民身分不喪失，非原住民不取得原住民身分。」這同時也禁止漢人經以通婚「依親」的方式「歸化」為原住民。這個條文主要是依據原民會草案版本，其立法說明指出：

依據八十八年六月底統計，原住民與非原住民通婚者共三萬六千八百零三人，佔原住民已婚人口約四分之一，且社會漸趨開放，原住民與非原住民間之通婚將日益頻繁，非原住民如可藉由婚姻而取得原住民身分，將淡化原住民身分所表彰之原住民特色，喪失過瀘憲法增修條文原住民族條款保障對象之功能，影響原住民身分之安定，爰規定非原住民與住民結婚不取得原住民身分（立法院議案關係文書，2000）。

這和清朝時期限制原漢通婚是類似的作法，當時是為了防堵漢人取得番人土

地壯大反清勢力(劉維哲,2006),但現在則認為非原住民若取得身分會淡化「原住民特色」,使原住民的文化差異與特殊性消失,如此便無法篩選出憲法多元文化條文所保障的對象。因此,原住民身分設計必須要排除漢人的血統與文化的存在,而這種思維又會對原漢通婚的家庭的混血後代會產生甚麼影響?

原民會擔心漢父原母的家庭子女會在沒有原住民認同、家庭經條件「可能」較佳的情況下取得身分,進而造成社會福利與升學優惠資源的稀釋。考量到「公平分配」的原則,因此需要加以管制,以求達到血統、認同、身分的合一;

.....本會希望能將一些「文化條件」的限制放在法條中,故由「從母性或恢復原住民傳統名字」方面做限制,期能兼顧文化及血緣因素.....因為很多社會福利及教育方面的優惠必須考量到公平性的原則(立法院公報,2000:334)。

而將「從姓或恢復原住民傳統名字」作為血緣之外的「文化條件」,更為具體的理由是:

考量當前「男女平權」之身分法立法潮流,及「從姓或原住民傳統名字」所表徵之歸屬與認同,明定子女原住民身分之取得,採「血統主義」與附加「從姓」。父母均為原住民,依血統主義當然取得原住民身分;父母僅一方為原住民,則兼採血統主義及附加從姓,子女從原住民之父或母之姓或原住民傳統名字者,可取得原住民身分(立法院議案關係文書,2000)。

這種說法是質疑混血後代的原住民族認同會出現混淆,而姓名被視為是能夠辨識文化差異的符號,因此必須以更改姓名來做為其認同歸屬的表徵。正如同皇民化時期日本政府強迫原住民改為日本姓氏、國民政府時期強迫改中文姓氏,現在原民會要求混血者通過改姓成為原住民成員。這不僅是要求混血者宣示其對原住民族的忠誠,更反映出原民會擔心會出現只享受權利不盡義務的原住民出現。但矛盾的是,通婚家庭子女的情況就並非完全遵照血統主義,即使有血統若未從姓便不是原住民(劉維哲,2006)。

正面的來看,這是原住民運動在正名運動上成功向國家奪回了自我命名的權力,同時也挑戰了漢人的父系姓氏繼承文化。但從「漢姓」的方式看來似乎是種折衷主流姓氏文化的辦法,劉哲維(2006)就認為從姓與自我認同的關聯性不高,鄭川如(2015)則批評,由於原住民身分的認定涉及資源分配,因此「誰才是原住民」的決定權掌握在國家手中,從姓的方式是違反憲法及國際公約中強調原住民自我認定歸屬的權利。此外,改母姓的舉動是正面的與主流父姓繼承文化的對抗,常常導致原漢通婚家庭內的爭議(鄭袁建中,2015)。

根據內政部2018年《全國姓名統計分析》的「全國從姓」人數來看,從父姓佔了總人數的95.82%、從母姓2.32%、從養父姓1.3%、從養母姓0.15%、其他(包括原住民傳統姓名、以中文原名或外文音譯者即從監護人姓)0.41%。而

102-106 年原住民姓氏變更人數改從父姓 16.62%；改從母姓 51.70%。此外，至 107 年 6 月止，原住民回復傳統姓名共計只有 22,326 人，僅佔同期原住民人口 562,395 的 3.97%（內政部，2018）。這顯示出，主流文化仍是以取漢姓、從父姓為主要的方式，從母姓以及從原住民傳統姓名無疑是刻意凸顯自己的「特殊之處」，這可能會造成個人心理壓力與生活不便。

這個從姓的考量主要出於資源受到「有心人士」也就是混血原住民所利用的擔憂，要如何防止這種情況發生在法案審查過程中不斷被點出，立委林正二就提到：

有些人的父母當中，一位為非原住民，孩子卻要認定為原住民；因為將來就學可加分及領公費或應原住民留學考試，在考上後再放棄原住民身分，這是否有法條予以規範？（立法院公報，2000：340-341）

這種擔憂，其實是出於被「漢人」掠奪的恐懼，而這更強烈出現在收養取得原住民身分的（非原住民血統者「歸化」為原住民的唯一途徑）條文討論中，當時主要提案立委楊仁福就認為：

……以血統主義為基本精神而言，不是原住民就不應具有原住民的身分，因為其血液、骨頭中就沒有原住民的成分……可能會為了原住民保留地、土地及財產等而作了一些事且為求法案本身的公平性及一致性，被原住民收養的非原住民本身並無血統關係，就不應取得原住民身分，否則，就如同方才多位委員所言，可能會為了原住民保留地、七地及財產等，而做了一些事。（立法院公報，2000：351）。

楊仁福採本質論的立場，認為認同與血統具有絕對的關聯，可以有效阻擋不具原住民血緣者不當取得原住民土地及財產。然而我們都知道，認同並非僅依據先天的血緣而來，後天的建構事實上有更強的影響力，例如前面所提的非典型原住民，其認同時常是後天建構而來。而蔡家福也認為必須嚴格規定：「否則將來有許多對原住民及其子女保護及優惠條款將遭有心人濫用」（立法院公報，2000：343）。

（五）第二道防線：原住民學生升學保障及原住民公費留學辦法

1998年審查《原住民族教育法》時，以附帶決議方式要求行政院修定《臺灣地區原住民族籍學生升學優待辦法》，增加「原生具備族語及文化證明，使可加分」之規定，以期帶動原住民族社會重視並學習族語及文化的風潮（伊萬納威，2013：300）。原本原住民籍學生只要具有「原住民身分」即可成為優待對象，在2001年教育部將《臺灣地區原住民族籍學生升學優待辦法》修正為《原民學生優

待及原住民公費留學辦法》後發生變化，這個修正最關鍵的改變是，要取得升學優惠除了必須具備法定原住民身分的基本條件外，在第三條第三款加上了「原住民籍考生應取得原住民文化及語言能力證明」的門檻（楊荏棉，2011：2-3）：

前項優待方式，自本辦法修正生效第四年起，原住民籍考生應取得原住民文化及語言能力證明，其相關規定由中央原住民主管機關會同中央主管教育行政機關定之。

2005 年「原住民族基本法」通過，其中有關政府應積極塑造原住民語言文化差異的條文，如第 9 條規定：「政府提供原住民族優惠措施或辦理原住民族公務人員特種考試，得於相關法令規定受益人或應考人應通過前項之驗證或具備原住民族語言能力。」以及第十條：「政府應保存與維護原住民族文化，並輔導文化產業及培育專業人才。」於是 2006 年 6 月原民會函文建議教育部再修改升學優待辦法，增訂「族語但書」，並與教育部會銜公告《原住民學生升學優待取得文化及語言能力證明要點》（趙素貞，2011：81），同時開始逐年修正辦法，減少未通過文化及語言能力認證者的加分優待（楊荏棉，2011：2-3）。

以現行《原住民學生升學保障及原住民公費留學辦法》第三條來看，取得原住民文化語言能力證明者可加總35%，未取得則僅加總10%，如下表：

| 學制 | 管道 | 取得證明 | 未取得證明 |
|-------------|------|--------------|--------------|
| 高中、五專 | 免試 | 超額比序總積分加 35% | 超額比序總積分加 10% |
| | 考試分發 | 加總分 35% | 加總分 10% |
| | 術科甄選 | 無 | 加總分 10% |
| 四技、二技 二專 | 登記分發 | 加總分 35% | 加總分 10% |
| | 其他方式 | 由各校酌予考量優待 | |
| 大學 | 考試分發 | 加原始總分 35% | 加原始總分 10% |
| | 其他方式 | 由各校酌予考量優待 | |

表 2 原住民學生升學與公費留學保障內容

至此，藉著語言能力檢定這項措施，作為取得更高加分優惠資格的門檻，以確保所謂「完全都市原住民」、「原漢通婚家庭」在行使「權利」時，能夠承擔文化及語言傳承的「義務」的目的，完成了制度化。

三、為什麼原住民需要升學優待

然而，並非因為制度有做出限制，有關原住民的升學優惠的爭議就有所緩解。戰後初期，原住民因為其語言文化的特殊性而被視同為「邊疆民族」，但矛盾的是，這個特殊性是當時統治者要極力消弭的。「山地平地化」政策雖然宣稱要取消原住民的特殊措施，但由於升學優惠有助於加速原住民學生漢化，在尚未完全

消弭原住民語言文化的特殊性之前，升學優惠即有存在價值。解嚴後，原住民語言文化的特殊性在「多元文化」的價值觀下，轉而被統治者尊重、維護，但對於已經喪失語言文化特殊性的原住民，仍繼續給予升學優惠的作法，卻逐漸受到強烈質疑（登音不響，2009）。該如何看待它的意義、該如何以合理的方式優待，在社會輿論與學界中始終爭吵不休。大致上可將這些爭論歸納為分配正義、補償正義、積極賦權三種觀點的論述。

（一） 分配正義

由於原住民長期處於弱勢位置，部分支持者認為，升學優惠有助於解決原住民「教育環境不利」的問題，提高原住民受高等教育的機會，以實現「教育均等」的目標。有人從原住民「教育程度」與「平均收入」的統計數據中發現，原住民與全體國民平均在兩項數據上均呈現巨大落差，顯示了這兩者間具有正向關聯，因此提升教育程度的目的更是要解決貧窮與階級的世代複製，也就是解決現實生存問題。這是在個人及家庭的經濟條件層次而言，若從城鄉發展不均衡的問題來看，原住民地區由於地處偏鄉，各項軟硬體資源的缺乏也造成教育條件不佳，因此需要藉由升學優惠補足城鄉發展的差距（涂予尹，2012：314-315；廖維達，2005：120-124）。這兩個理由主要是基於物質層次的考量，而支持者相信，要翻轉原住民階級困境，彌補偏鄉教育資源不足，必須透過教育優惠來達成合理的分配。

單就提高原住民受高等教育的機會的這個目的而言，根據《原住民族教育調查統計》資料顯示，原住民高等教育粗在學率²⁴有逐漸提升，但仍遠低於全國比例。升學優惠措施對這個結果或許有部分貢獻，但可能還是要從整體教育政策轉變（多元入學管道、廣設高等教育機構）來觀察其影響，這並非本文重點。

²⁴ 粗在學率=（各該學制學生人數÷各該學制相當學齡人口數）×100。高等教育粗在學率包含宗教研修學院學生數，但不包含研究所及進修學校學生數。

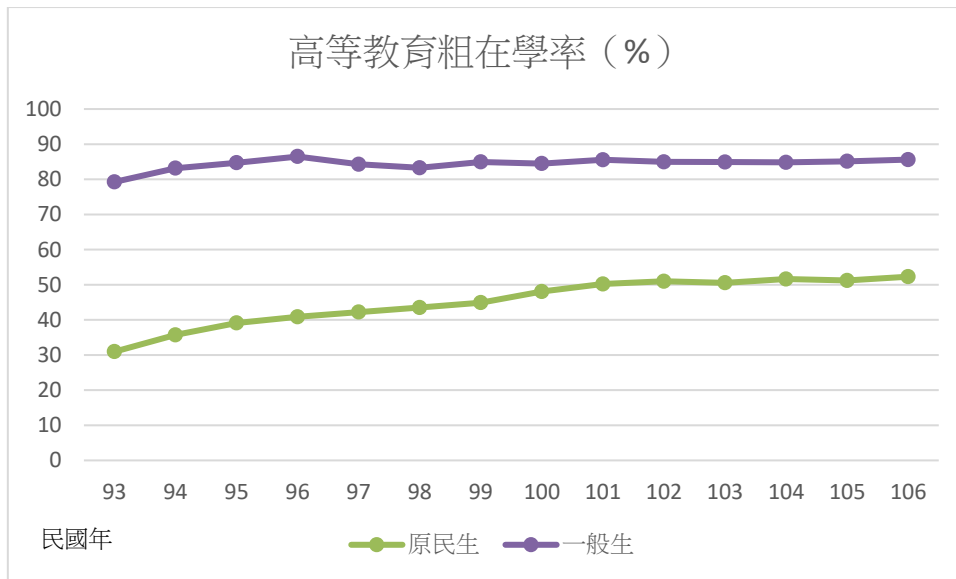


圖 5 原住民高等教育粗在學率

(資料來源：民國 93-106 年原住民族教育調查統計)

帳面上的數字雖然有大幅提升，但仍有人批評，只憑血緣為基礎而不考量經濟狀況的優待方式，對不同的社經背景的原住民未採取不同程度的加惠措施，並不能照顧到真正貧困的原住民，能受惠的多是中產階級或都市原住民家庭子女。也有人質疑，部分原住民經濟社會水準和非原住民之間早已沒有差距，其學業成就也未必明顯落差，這對於同樣地處偏鄉或是居住於原住民地區，具有教育需求卻未被照顧到非原住民學生來說不公平，也就是反對以個人的「民族」屬性作為差別待遇的基礎，認為這違反憲法的平等原則，這也會產生使漢人感受到反向歧視的問題（涂伊尹，2012；陳張培倫，2012：9-10；雅柏蘇詠，2003；蔡文山，2004；廖維達，2005：120-124；劉鶴群、侯念祖，2009）。這兩種批評，可說是點出了以為種族為界線的分配制度設計，忽略原漢雙方內部都存在著階級差異的問題，因此會認為，當部分原住民已經成功晉升中產以上階級位置時，族群間的階級差異狀態已消失，因此不再有受到優惠理由。

(二) 補償正義

以原住民族的歷史遭遇而言，殖民體制讓原住民長期身處政治、經濟、文化的弱勢位置，此外更有來自社會的、政策的對原住民集體的歧視。舉例來說，在過去的教育內容中，原住民被描繪為落後、野蠻的形象（如吳鳳的故事），而原住民文化是次等低劣需要被改變的。由於文化是一種價值觀、知識及實踐的能力，而教育制度作為權力體系的一環，其內容由多數族群掌握，以統治族群的語言文化為主的教材內容，讓語言文化完全相異的原住民學生產生適應不良，進而造成學習障礙與成就低落，原住民應當受到保障以符合實質的公平正義，因此升學優惠就是彌補此文化落差的手段，而這是由憲法增修條文肯定「多元文化」的條文

所支持（廖維達，2005：125-129；謝嘉璘，2006：74-81；雅柏蘇詠，2003：120）。

總的來說，升學優惠是補償原住民因為文化差異所產生的與不公平待遇，一是要彌補原住民受歧視的經驗，進而提升社會地位；二是要弭平文化差異所造成的學習差距，這是基於歷史與文化差異上的理由。

大多數人都不會反對，以原住民族歷史上遭受的不正當對待與歧視為由，來提供升學優惠作為補償的合理性。爭議最多是環繞在，反對以文化差異作為優惠正當性基礎的論述，有人就認為，由於許多原住民學生早已漢化，不說母語、不住在部落，難以證明他們會因為文化差異而處於學習上劣勢，因此不該再以文化差異為由來提供優惠（雅柏蘇詠，陳張培倫，2012）。也有許多研究指出，此種優惠的方式是一種過於醒目的標誌，它所產生污名化的結果，讓原住民天生「貧窮」、「資質不佳」的印象更為加深，造成原住民學生面對非議時心理創傷（謝世忠，2017a；陳張培倫，2013；廖維達，2005）。

此外，也有人認為原住民的升學優惠，是要使原住民順利融入漢人主的資本社會的運作，但如未有其他維持文化差異的措施，恐怕會加速原住民漢化（謝嘉璘，2006：100）。要避免原住民因為喪失文化差異成為爭議，原民會採取了一些形式上的手段包括身分法中的從姓原則，以及升學辦法中的族語認證的限制，重新塑造個人的文化認同與差異。

（三）積極賦權

為了解決前面的兩種爭議，於是有人開始以少數族群權利理論，尋找新的解方。台灣在 1987 年解嚴後社會氣氛與政治環境發生轉變，一反對過去單一文化文為尊的同化主義，多元文化主義成為了政治主流論述。此外，原住民族自決運動的出現，要求國家應承認並尊重原住民的姓名、歷史、語言文化、土地自主權利，而這些訴求也在 1994 年得到回應，於憲法中將山地同胞正名為原住民，1997 年憲法更增修了原住民條款，原住民族的主體權利得到國家最高法的保障。

依循著政治意識型態轉變與原住民族的權利運動發展脈絡，有人提出另一種原住民族積極權利觀的政策理論，不同於前面以族群弱勢處境為由，給予消極的補償優惠的討論，是屬於「個人權」的維護，積極賦權措施（Affirmative Action）則是重視原住民族發展的「集體權」（陳張培倫，2013；劉鶴群、侯念祖，2009）。

據此觀點，升學優惠就不再只是處理不同族群身分個人間機會平等的問題，而是要促進不同族群集體間平等地位的工具，是以培育原住民族未來實現自治所需人才為目標，因此政府有必要協助原住民族給予保障措施（陳張培倫，2013：50）。對於經濟條件較佳者能培育其成為菁英，而條件不佳者則能藉此改善其經濟弱勢。從而，前述的升學優惠未考量階級差異的批評，便能迎刃而解，陳張培倫認為族群問題不能與階級問題混為一談（ibid.：39-40）。

這也就是說，在族群集體弱勢或者說是「民族發展」的大旗下。階級差異便不再是需要考量的因素，犧牲族群中更弱勢者以鞏固族群集體權益（或其實是優勢者的既得利益）是必要之惡。陳張並沒有提出證據說明所謂經濟弱勢原住民，就必定會因為受到優惠而脫離階級弱勢的困境。就算從原住民家庭與全國家庭的平均總收入來看，原住民家庭收入雖然有逐漸升高的趨勢，但仍顯見的遠低於全國平均。

| 家庭平均總收入 | | | |
|------------------------|---------|-----------|----------------------|
| 原民會資料 (扣除其他營建物設算租金) | | | |
| 年度 | 原住民家庭 | 全國家庭 | |
| 91 | 463,980 | 1,064,153 | |
| 95 | 509,712 | 1,082,168 | |
| 99 | 497,317 | 99年 | 103年 (扣除自用住宅設算租金) |
| | | 1,074,180 | 1,007,773 |
| 103 | 658,117 | 1,071,427 | |

表 3 原住民家庭與全國家庭平均收入比較

(資料來源：民國 95、99、103 年臺灣原住民族經濟狀況調查)

我們也不能就此判定這是優惠措施產生的結果，而是應該質疑這個數據的增加，是否流向了少數資產階級原住民身上？從原民會所作的貧富差距的分析來看，其差距雖然有逐漸縮小的趨勢，但仍屬於「差距偏大」，此外也大於同期的全國貧富差距。但這是否能如實反映現實狀態，可能還要再從綜合所得稅的20等分資料來做對照，但是現有綜所稅資料並沒有針對族群區分進行分布呈現，所以無從得知。

| 年度 | 項目 | G1 | G2 | G3 | G4 | G5 | 吉尼係數 | 倍數 |
|-----|----------------|---------|---------|---------|---------|-----------|-------|-------|
| 95 | 平均每戶年 可支配所得 | 32,827 | 202,363 | 354,861 | 531,219 | 981,859 | 0.529 | 29.91 |
| | 分配比 | 0.9 | 7.6 | 16.5 | 26.6 | 48.3 | | |
| 99 | 平均每戶年 可支配所得 | 67,105 | 245,179 | 396,805 | 587,131 | 1,016,310 | 0.490 | 15.15 |
| | 分配比 | 3.1 | 10.3 | 16.8 | 26.1 | 43.7 | | |
| 103 | 平均每戶年 可支配所得 | 103,006 | 325,936 | 513,024 | 729,940 | 1,229,370 | 0.421 | 11.93 |
| | 分配比 | 3.6 | 10.8 | 17.5 | 25.2 | 43.0 | | |

表 4 原住民的貧富差距

(資料來源：民國 95、99、103 年臺灣原住民族經濟狀況調查)

至於針對學生文化背景與優待資格間關聯性的質疑，陳張批評這是忽視原住民受殖民體制系統性的同化結果。在新的政策理論的理解下，考慮族群自治發展及其所需的人才培育的需求，有必要改變過去單憑身分即可取得升學優惠的方式，因此「新政策理應要求原住民學生在血統或法定身分之外，應在表現出其與所屬族群的連結性，作為升學審查項目。」亦即以語言文化能力來證明其對族群的瞭解及可能貢獻，然後再區別應受保障之程度，這種限制手段，也能避免再受到喪失文化差異的質疑。所以，應將公費生此類單純名額保障的管道作為升學優惠可能改善方式的參考，期待受原住民升學優惠者，在未來能成為社群的領導菁英（陳張培倫，2013：40-41）。也就是不再強調升學優惠在解決原住民社經弱勢上的功能，因為這是政府一直要持續要改善的問題，最終它終將會消失不見（無論它使否可能達成），因此必須強調升學優惠作用在語言文化存續與原住民菁英培育上的目的。

劉鶴群、侯念祖（2009：127-129）提到，原住民的積極賦權措施是一種福利權利的回復，即是社會津貼的概念，與社會救助是不同制度，所以不應有資產調查的門檻。以身障者身分為例，由於先天的身心殘缺所被賦予的補償，就不該論其所得高低。而個人取向的論點忽略族群集體受壓迫的特性，對於部分都市化及經濟地位較佳的原住民，由於先祖受到的殖民與剝削，現在也還承擔著社會的歧視，族群的汙名並不會因為他的性別年齡或階級位置而獲得豁免。因此，補償措施不僅是要彌補過去原住民歧視，也是終止現今對原住民族持續歧視的矯治方法。但顯然，以補償措施做為防止歧視這個說法似乎是太過天真，前一節已提過，現行升學優惠並沒有發揮終止歧視的功能，反而使之更加深。至於透過積極賦權措施來維護文化多樣的這個目的，究竟是以誰的角度出發？看來似乎只是要使統治者的「苗圃」種植更多樣的植物景觀，以符合國際人權與文化多樣性的審美觀。

對於這種原住民族集體發展需求的說法，有人則是認為，升學優惠未必能滿足這個需求，因為它並不保證受惠原住民生會投入族群發展工作，尤其是受公費培訓者，更會讓社會大眾認為是藉著身分獲得個人利益；對於綁定族語能力，有人認為是加重學生學習負擔，更何況許多學生根本也不想學族語；有人則認為母語能力與提升受高等教育的機會的目的並沒有關聯；也有人認為族語認證反而是鼓勵補習，只有經濟能力較佳的原住民家庭子女得利，是助長階級對立（陳張培倫，2013）。

四、 小結

原住民的特殊優惠，形成於國民政府時期，在中華民國的國民塑造的目標下，將原住民視為是落後、貧窮、前現代、非文明的，需要被救助的對象，因此採用山地平地化的方式，要讓原住民社會的經濟文化上同步於平地社會，過程中瓦解

了山地社會原有的傳統經濟與文化模式，也使原住民落入社會底層、汙名、自我認同混淆的處境。但解嚴後，台灣的政治社會從原本的同化主義意識形態，進入到多元文化主義思維中，開始出現維護文化差異與原住民族集體發展的要求。然而原住民在過去經歷過的同化、現代化與都市化歷程，許多移居都市的原住民，其經濟弱勢的狀況被認為已獲得改善，此外也讓原住民的文化差異被認為已不存在，特殊優惠因而產生許多爭議。

為了要緩解這些爭議，並要確保原住民的文化差異性的維持，以符合國家對多元文化的需求持續獲得政府補助資源，以及對於資源合理分配的管制，以血統為資格的特殊優惠就必須再增加限制，而這也讓升學優待原有的目的便發生了變化，開始成為一種維護文化差異的手段。首先，在身分資格取得條件上，將原漢通婚家庭後代的混血者視為是要加以堤防的資源侵占者，質疑其對原住民族的忠誠度，因此必須以更改姓名來做為展現其認同的歸屬，但是在以漢人父系文化為主的社會中，這種方式主要影響的只有婚入漢人家庭的原住民女性的後代。接著，透過語言檢定來確保原住民學生能承擔原住民傳承語言文化的責任義務，通過者能獲得完整的保障，未通過僅能獲得最低限度的保障。

然而，原住民政策對原住民文化差異性建構與管控真正的目的，一方面是要滿足多元文化國家建造的需求，另一方面則是在族群政治分配的框架下對國家資源的獲取，並以為國家的多元文化發展，為了原住民族集體存續產生貢獻，等政治正確的話語包裝成了一個清新面貌。然而對於受到管控的個人而言，他們所受到外在的批評與內在混淆，他們是否能真正改善社會處境，則似乎不再政策考量當中。

第四章、結論

一、研究結果

Mamdani (2016a: 6-7) 認為，不同過去殖民帝國對原住民的統治是「分而治之」(divide and rule) 的操作，現代殖民地國家是走向「界而治之」(define and rule)，即是由急於同化走向差異的界定與管理，不僅要承認差異也要塑造差異，而「差異管理」是現代治理術的核心。原住民在這種理念下被分割、定義、恢復、保留、規劃他們的傳統文化，並透過法律制度、政治機構，主動塑造成不同的原住民主體性，換句話說，「原住民」、「部落」、「移住民」等都是殖民的歷史產物，在殖民體制的現代國家到來後，經過統治機器主動的政治過程納入了治理方案；也就是在特定的國家形成(state formation)中，身分認同被政治化、固化，透過行政、法律的實際運作，部落邊界被建立起來，從而回頭去挖掘、打造它的傳統，規範原住民的行為舉止與生活方式，所以原住民不是自然的存在而是政治的結果。(陳光興，2016: 17)。

Mamdani (2016a: 60-61) 將此種現代統治形式稱為「間接統治」：「間接統治的實踐意味著排除性語言(文明、非文明)轉向包容性語言(文化差異)」。有別於過去帝國的「直接統治」方式，間接統治不再以排他性的同化主義為核心，而是以具有包容性多元文化主義作為其治理的主要意識形態。但他強調，這種由直接到間接轉向並非是單向線性的演變，同時存在的持續進行：「直接統治和間接統治不是殖民地治理發展過程中的兩個此起彼落的階段。雖然強調的重點從直接統治轉向了間接統治，兩者卻繼續共舞：文明化使命(同化)與差異管理(多元主義)同時並存。」

而在台灣的脈絡中，原住民自清朝開始到國民政府，經歷長時間以單一文化的國民形塑為目標的同化主義式的治理。但在台灣政治民主化之後，轉為了多元文化主義的治理，強調台灣是由多元族群組成的國家。原住民的文化與邊界於是開始被重新定義、恢復、保留與規劃，國家透過法律制度主動地塑造了原住民的主體，並規定原住民的行為舉止與生活方式(例如原住民就應該會說母語、應該要有部落生活經驗、應該傳承傳統文化)而原住民的身分認同也被政治化、固化，資源也沿著這個被固化的界線配置。此外，我們也可以看到國家的原住民政策，並非單向轉向多元文化主義，而是「同化」與「多元主義」的並存的現象，原住民社會不僅要在物質經濟上要「一體化」與主流社會，而文化語言上則要「民族化」於主流社會。

在這個既要同化又要差異化的新型態治理之下，國家對原住民的「差異管理」，是如何影響了原住民的學生、青年？在第二章我們可以看到，都市、混血的原住民後代，會因為原住民身分受到政府的特殊保障而受到質疑，而質疑的內

容在於他們因為長期住在都市，被認為已經脫離「經濟弱勢」處境，同時也失去的「文化特殊性」，而這兩者又普遍被認為是原住民受到優待的根本理由。於是他們處在一種擁有原住民身分，但沒有可被辨認的特徵的尷尬處境，進而被挑戰其擁有保障資源的資格與正當性。然而，這個結果有其歷史的脈絡，是執政當局不同的統治策略下產生的矛盾。

解嚴以前，國民政府的山地政策是以國族主義的意識形態為根源，試圖建構原住民的國族認同使其成為國家公民，將原住民社會的現代化、經濟發展列為重要目標，要促使山地社會融入平地社會的資本經濟體系與文化中，而優惠措施是達成目標的具體措施之一。而這些優惠是以原住民文化語言的特殊性，以及處於社經弱勢位置為由，將其視同於邊疆民族而受到政府的「保護」行政，透過同化主義的山地政策以及種種優惠手段，試圖在經濟上改造山地社會生產方式、文化上消除山胞文化差異，使其成為一般國民，讓原住民的優惠持續存在。雖然國民政府不斷宣稱一旦完成同化目標，便要逐步解除特殊待遇，但在還沒完成目標之前，政治局勢就發生變化。

解嚴後，台灣民間社會開始反抗過去國民黨一元的中國文化統治，同化主義的意識形態受到挑戰，具本土意識的台灣民族主義轉而興起，形成了台灣族群政治的與族群資源分配的爭奪戰，原住民族運動也在當中誕生，而這個被建構出的原住民族的政治符號的基礎，是以有別於占多數漢人族群的血統、語言、文化，也就是種族與文化差異的作為宣稱，他成為台灣民族主義中，反抗中國民族主義最有力的論述。

政府回應新的社會情勢的變動的方法，是將族群政治收編為新的統治方法，捨棄了否定、排除差異的同化意識形態的國族形塑，轉為多元文化主義下承認、維護，鞏固差異的國族形塑，原住民族做為新台灣國族的多元族群文化認同馬賽克中的一部分，其運動訴求得到國家承認的憲法地位，並成立原住民事務中央機關，作為國家進行原住民統治的代理單位，過去由省政府直接統治原住民，現在則是透過原民會進行間接統治。

但是舊的種族同化的優惠措施在新的國家情境中仍繼續被沿用，它仍被視為是能有效幫助原住民脫離貧困、提升受教育機會，進而促進社會地位提升與政治參與的良方。此外，原住民的行政當局為了持續獲得政府資源補助，就必須改變這個優待政策的意識型態內涵，順應多元文化主義的潮流，升學優待一躍成為維持臺灣社會文化多樣性與族群政治持續運作的重要手段。

原民會一面要實行國家對新台灣國族建構與維護文化多樣性的要求，一面要回應原住民社運菁英們對自治與打造原住民族認同的要求，但是原住民稀少的人口數與其受殖民而孱弱的物質力量等現實面的問題，它勢必要退而求其次的接受國家力量的支持與控制，從而成為新台灣國族的成員之一，在夾縫中尋找實踐自治目標的破口。於是它既要反抗主流文化的同化壓力，也同謀於國家的對文化差

異的管制，將過去的「漢化」手段轉為「原化」，要求過去已很大程度被漢化原住民，回頭在成為被同化前的原住民，滿足國家與多數族群對「異文化」的想像需求。

因此原民會必須逆轉過去的同化結果，持續的尋回、建構、鞏固原漢間的文化差異與認同，以確保原住民族特殊保障具有正當性，它從上而下的將原住民族血統和語言，操作為建構原住民族認同與差異的方法，原本就已經消失沒有了的文化與傳統，因為有補助經費所以要再造出來，原本就已經不是主要使用語言的母語，也要再以考試認證的方式強迫原住民學生學，若不從的個人則要面對道德良心的譴責。

因此，所謂的都市住民、原漢通婚二代的混血原住民等非典型原住民，他們一面要面對漢人社會對其「不夠窮」與「不夠像原住民」的指控，一面要承擔起維持原住民族文化差異的責任，必須費盡心力的將自己操演為一種原住民的典型形象，要去學母語（即便他們根本不可能流利使用，也沒有場合使用），要去要親近部落（即便他們根本不會在部落長期生活），而他們往往會將這種過程訴諸為「來自血液的呼喚」。正如同 James Clifford (2017) 所說：

直至很近期，身分政治仍然被了解為自我承認 (self-recognition)，一種在新自由主義寬容系統裡進行的自我行銷。表演被化約為召喚。根據這種觀點，個人或群體是被「叫住」，去把自己表演為本真的文化主體。這種承認發生在一個賦權處境 (situations of empowerment) 裡，而該處境又是被國家和跨國的治裡術體制 (regimes of governmentality) 所圍限 (Clifford, 2017)。

也就是說，原住民得以發展認同政治的前提，是在國家對原住民承認、賦權與治理之下，但是國家的控制力量總是掩蓋在充滿激情的「血統、祖先的招喚」的話語中。

而在台灣，國家對原住民的承認、賦權與治理是以文化差異為基礎。從邊疆教育、平地化教育到多元文化教育，原住民升學優惠制度在形成與演變之過程中，無論當時統治者基於何種目的或價值觀，原住民語言文化的特殊性，都被政策制定者認為是原住民能夠享有此項「特殊」優惠的理由。過去的升學優惠是用來加速原住民漢化，它也確實成功使原住民語言文化的特殊性，在部分原住民身上逐漸消失，所以社會上開始產生升學優惠忽視原住民內部差異的質疑。因此升學優惠必須再透過與語言能力所代表的「原住民語言文化特殊性」做為限制，重新凸顯原住民之所以享有升學優惠的「特殊」之處（蹙音不響，2009）。但這個做法實現在個人身上時，就又變成對這些都市混血的原住民的另外一種壓力來源，當他們不服從這種語言文化建構的時候就，就會指為是資源的侵占者，是昧於道德良心的叛徒。

然而，原住民之所以會是原住民，是因為其受殖民的歷史，而非文化差異。

當國家以文化差異來定義原住民時，就是否認了其身為殖民者的角色，也否認了原住民受殖民的歷史。原民會做為國家統治原住民的代理者，不斷設計出讓原住民耗費力量在維持文化差異上的制度，在一片由各種文化展演活動四處綻放出的美麗光景中，彷彿原住民苦難掙扎於社會底層的情況已然消失。如張建成所言（2007：108）：「有些時候，多元文化的相關政策，很弔詭地，注重的是單一群體的文化傳承，嚴格要求群體之內的純淨性與群體之間的區隔性。」多元文化主義在此刻注重的是差異的打造與維持，而忽略了社會正義的內涵。後殖民學者法農在談殖民地的藝術文化發展時就指出，隨著民族復興運動的發展，這些文化藝術也開展出了新的形式與內容。然而最想捍衛傳統形式的卻是殖民者，因為只有當被殖民者反覆呈現舊的、傳統的藝術文化形式時，殖民統治便不會被更具挑戰與解放力量的新形式所威脅（紀駿傑，2005）。此外張茂桂也認為：

台灣的「多元文化」論述在很多地方，明顯的單方面強調文化保存與語言的問題，如在很多鄉土教育裡，在豐富的語言與懷舊情操之外，獨獨疏漏了關於社會正義情境的討論（張茂桂，2002：71）。

關於社會正義問題的處理，張建成（2007）就認為，文化上的不正義有賴「肯定差異」來達成不同族群文化間的平等關係，而政治、經濟上的不正義，卻須「消除差異」以達成社會公平。但是對於同時遭受文化、政治、經濟不正義的原住民族來說，一方面要在文化上肯定其差異，另一方面又要在經濟或政治上消除其差異，兩者可能互有矛盾。此外，若原住民族在經濟及政治上的弱勢與文化差異有關，那麼在文化上「肯定」其差異的措施，絕大部分是要維護傳統文化，然而經過「文化再製」所保存的「文化差異」（弱勢）現狀後，如何能在經濟及政治上再「消除」差異（弱勢）。就算倒過來先消除原住民在政治經濟上的差異（弱勢），問題仍然存在，因為隨著經濟或政治地位的提升，他們的文化可能走了原味，而這並非本質論者所樂見的結果。

殖民政府以種族為界的治理，促使族群政治與運動的興起，但是這個族群分配的界線的存在本身並未被挑戰，而是繼續沿用來強化族群內部團結與外部對立的結構以及資源的分配。這個差異界線的維持，經過「多元文化」的包裝成為政治正確的話語，同時它又是只屬於菁英階層的創造發明，而非非常民用語（張茂桂，2002）。國家延續了殖民的治理方式，將其轉換為新的國家建構的工具，成立了原民會、有各式資源的投入，原住民當中少數的政治、學術菁英成為既得利益者，他們要維繫這個利益結構，以持續獲得政府資源投注，就必須持續生產、鞏固文化差異性，以維持族群認同政治的運作，然而這種政治操作，對原住民族的集體階級困境究竟有何實質幫助？

Sarup（1986）就批評，在美國的種族問題中，白人為把持權力，將多元文化教育作為控制工具，透過文化權的賦予，滿足黑人社群對其文化的嚮往，以為學習傳統文化遺產就能重拾民族自信，但這與教育機會均等及改善未來生活的關聯

甚低，既無法真正翻轉種族、階級壓迫，也無損優勢族群繼續獨占政治、社會、經濟資源（引自張建成，2007）。同樣的，台灣原住民的階級困境，在語言文化至上的政策中隱沒，這是否只是繼承了殖民者的進行國民形塑的手段，用來塑造新的屬於台灣國族中代表「原住民族」的國民？

二、研究反省與未來建議

如第一章我的自我認同敘述，最初這本論文的發想原本是我在思考：為什麼平埔族群無法獲得政府承認的這個問題？被拒絕的理由不外乎有：喪失原住民的文化特殊性、沒有原住民的認同，是意圖侵占原住民的特殊資源。原住民社會也總是將平埔族群當作反例，奉勸尚保有語言文化特殊性的原住民，若不努力維持傳承就會「平埔族化」，而成為如漢人一般受國家排除在認可之外的原住民。

可以發現，平埔族受排除的理由，與已處跨越「界線」的都市、混血的原住民受質疑的經驗高度相似。但最終我並沒有放入平埔族群的認同經驗，而選擇了先談跨已經跨進界線而遭受打擊的人們的遭遇。會這麼做的理由，是我必須先去理解爭議的內容到底是什麼？以及現行制度設計的思維是什麼？才有可能回答這個問題。結果發現，這是一個跟交織了殖民主義、國族主義、種族、族群、階級矛盾，是個被高度政治化、既複雜且脫離一般人實際生活經驗的問題。

我並未對現行政策提出修正建議，因為我認為，制度無論怎麼修改，在既存的族群政治框架之中，永遠會在這個「誰才是真正的 xx 人」的問題中走向死胡同。此外，如《我們沒有名字的人》的書寫行動的反省中曾說到：

幾個世紀以來，人群的移動和文化的混雜從未間斷地進行著，我們必須認知到在這個已然全球化的時代：故鄉只是父母流浪的最後一站，而更為混雜和殊異的、傳統與現代的交會，才是當代社會的主旋律。唯有肯認此時此刻的人們和我們自己所面對的生活，注視地方社會的日常實踐，才能將部落和我們自己從僵化的族群想像中解放出來（沒有名字的人，2017/03/01）。

血統、文化、語言的「混雜」，始終是一個事實，然而一但侷限在「族群」的想像中，人們就會習慣以二元對立的架構來思考與行動，讓這個現實被忽略。若要談原住民族的問題，是否需要再有階級、性別的分析，以及在地與全球的視野，才能更為清楚的呈現當前我們所處的既紛亂又複雜的世界。

參考文獻

- Anderson, B. (2010) 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》(吳叡人譯)，
臺北市：時報文化。
- Barth, F.編 (2016) 《族群與邊界：文化差異下的社會組織》，李麗琴譯，北京：
商務印書館。
- Clifford, J. (2017) 《復返：21 世紀成為原住民》，林徐達、梁永安譯，台北：桂
冠。
- Hobsbawm, E. (1997) 《民族與民族主義》(李金梅譯)，台北：麥田。
- Jenkins, R. (2006) 《社會認同》(王志宏譯)，台北：巨流。
- Mamdani, m
(2016a) 《界而治之：原住民作為政治身份》，田立年譯，陳光興、高士
明主編，北京：人民出版社。
(2016b) 《瓦解殖民世界》，《台社論壇》28，王智明、沈思、陳耀宗、
楊雅婷譯，陳光興主編，台北：行人。
- Nagel, J.
(1994) “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity
and Culture” *Social Problems*, 41(1): 152-176.
(1995) “American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of
Identity” *American Sociological Review*, 60(6): 947-965.
- Smith A. (2018) 《民族認同》(王娟譯) 南京：譯林出版社。
- 王甫昌 (2003) 《當代台灣社會的族群想像》，台北市：群學。
- 王泰升 (2015) 〈台灣法律史上的原住民族：作為特殊的人群、地域與法文
化〉，《臺大法學論叢》44(4): 1639-1704。-
- 行政院原住民族委員會 (2000) 《原住民的希望—行政院原住民族委員會的誕生與
成長》，臺北：行政院原住民族委員會。
- 李建霖 (2009) 《模糊地帶：一個馬卡道族裔的族群觀》，花蓮：國立東華大學
族群關係與文化研究所碩士論文。
- 林志興 (2018/09/28) 《戰後原住民族遭受國家教育強制同化之歷史真相》，總統
府原住民族歷史正義與轉型正義委員會，第七次委員會議，文化小組報
告簡報書面資料，<https://indigenous-justice.president.gov.tw/File/0cd87aeb-ec8b-4425-b35d-cd25169f2c48>，(檢視日期 2019/8/22)。

- 林英津（2008）〈原住民族語言政策的觀察：從「國語政策」到原民會的「族語認證」〉，黃樹民、章英華主編《台灣原住民政策變遷與社會發展》，297-355，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 林修澈（1999）《原住民身分認定的研究》，台北：行政院原住民族委員會。
- 林修澈、王雅萍、黃季平（2001）《原住民的民族認定》，台北：行政院原住民族委員會。
- 林淑雅（2000）《第一民族：台灣原住民運動的憲法意義》，臺北：前衛。
- 紀駿傑（2005）〈原住民研究與原漢關係—後殖民觀點之回顧〉，《國家政策季刊》4(3): 5-28。
- 孫大川（2010）《夾縫中的族群建構—台灣原住民的語言、文學與政治》，臺北市：聯合文學。
- 浦忠成（2002）〈台灣原住民族語教學發展之趨勢〉，《原住民教育季刊》，25：56-71。
- 浦忠勇（2003）〈請告訴我，母語教學的好方法〉，《教育社會學通訊》，20：9-10。
- 涂予尹
（2012）〈我國原住民學生升學優待的評析—從 Kymlicka 的自由多元文化主義觀點出發〉，《中研院法學期刊》，10：301-354。
（2014）《論多元文化主義下種族優惠性差別待育的法正當性基礎：以台灣原住民學生高等教育升學優待碩施為中心》，國立臺灣大學法律學院博士論文。
- 張建成（2007）〈獨石與巨傘—多元文化主義的過與不及〉，《教育研究集刊》53(2): 103-127。
- 張茂桂
（1999）〈種族與族群關係〉，王振寰、瞿海源主編《社會學與台灣社會》239-277，台北：巨流。
（2002）〈多元主義、多元文化論述在台灣的形成與難題〉，收錄於薛天棟主編《台灣的未來》，223-273，台北：華泰。
- 陳光興（2016）〈導論：非洲當代思想家馬穆德·曼達尼（Mahmood Mamdani）〉《瓦解殖民世界》，《台社論壇》：28，王智明、沈思、陳耀宗、楊雅婷譯，陳光興主編，頁 1-30，台北：行人。
- 陳張培倫（2013）〈族群發展導向積極賦權行動與原住民族〉，《政治與社會哲學評論》，47：1-64。

雅柏蘇詠（2003）〈原住民升學優惠公平嗎？〉，《原住民教育季刊》，30：117-132。

黃國超（2015）〈原運反挫、運動刊物與黨外勢力—以台灣原住民族運動（1983-87）為分析場域〉《台灣原住民族研究學報》5(3): 45-74。

葉高華（2013）〈排除？還是放棄？—平埔族與山胞身分認定〉，《臺灣史研究》20(3): 177-206，中央研究院臺灣史研究所。

詹素娟

（2005）〈臺灣平埔族的身分認定與變遷（1895-1960）—以戶口制度與國是調查的「種族」分類為中心〉，《臺灣史研究》12(2)：121-166，台北：中央研究院臺灣史研究所。

（2019/05/19）〈典藏台灣史〉（二）：促使原住民與大社會合流同化的「山地施政要點」，《The News Lens 關鍵評論》，<https://www.thenewslens.com/article/118811>，（檢視日期 2019/8/22）。

廖維達（2005）《美國種族優惠性差別待遇-兼論我國原住民升學優惠制度》，國立台北大學法律研究所碩士論文，台北。

趙中麟（2003）〈關於台灣原住民「民族」生成的幾個論證〉，《台灣社會研究季刊》51：185-224。

趙剛（1996）〈新的民族主義，還是舊的？〉，《台灣社會研究季刊》，21：1-72。

趙素貞

（2010）《台灣原住民族語教育政策之分析》，屏東：國立屏東教育大學教育行政研究所博士論文。

（2011）〈台灣原住民學生族語認證政策之批判論述分析〉，《台灣原住民族研究季刊》4(2): 77-96。

劉維哲（2006）《臺灣原住民身分認定變革因素之探討》，台北：國立臺灣大學國家發展研究所在職專班碩士論文。

潘宗儒（2014）〈最最遙遠的路〉《台灣社會研究季刊》，96：247-258。

蔡文山（2004）〈從教育機會均等的觀點省思臺灣原住民學生的教育現況與展望〉，《教育與社會研究》，6：109-144。

蔡春蘭（2005）《都市原住民後代的族群認同》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

鄭川如（2015）〈誰有權決定誰是原住民？—從兩人權公約及相關國際文件檢視

原住民身分認定問題》，《法學論著》，66(9)：81-108。

鄭袁建中（2015）《原漢通婚第二代之族群身分抉擇歷程》，國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文。

謝世忠（2004）《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》，台北：台大出版中心。

（2017a）《認同的汙名：臺灣原住民的族群變遷》，臺北市，玉山社。

（2017b）《後認同的汙名的喜淚時代：臺灣原住民前後台三十年 1987-2017》，臺北市：玉山社。

謝若蘭（2003）〈原住民／族與認同政治—美國原住民族群識別與身分認定之歷史沿革〉，潘朝成、劉益昌、施正鋒合編《台灣平埔族》：213-254，台北：前衛出版社。

謝嘉璘（2006）《臺灣原住民升學優待政策之研究—以升學加分和原住民族教育體系為例》，國立台北教育大學教育政策與管理研究所碩士論文。

藤井志津枝（2001）《台灣原住民史—政策篇（三）》，國史館台灣文獻館，南投市。

立法院資料

立法院公報（1997a）第 86 卷 57 期；（1997b）87 卷 01 期；（1998）87 卷 31 期；（2000）98 卷 82 期。

立法院議案關係文書（2000）院總字的一七二二號 政府提案的七三四八號。

網路資料

Venessa Lai（2017/08/13）〈怕「原住民媽媽生不出原住民小孩」！原民身份成國人從母姓七大原因之一〉，《Mata Taiwan》，

<https://www.matataiwan.com/2017/08/13/metronymy-for-indigenous-identity/>，（檢視日期 2019/8/22）。

YuLing Chiu（2019/03/04）《原住民加分真的很爽？過來人跟你說：「拜託，才沒有。」》，<https://bit.ly/2xZIP99>，（最後檢視日期 2019/8/22）。

（2019/03/06）《Re：原住民加分真的很爽？過來人跟你說：「拜託，才沒有。」》，<https://bit.ly/2XTHMal>，（檢視日期 2019/8/22）。

王宏仁（2013/10/07）〈階級凝視下的魯蛇人生〉《巷仔口社會學》，

<https://twstreetcorner.org/2013/10/07/wanghongzen-2/>，（檢視日期 2019/05/06）。

王章逸（2017）〈都市原住民的部落回歸：專訪滿州村排灣族潘宗儒〉《小田野計

畫—台大 X 報導者》，<https://bit.ly/2Obp8Gx>，(檢視日期 2019/8/22)。

李宜蓁 (2019/05/06)〈刻板「原」罪從哪來？研究「微歧視」的台大學者盼修復族人創傷〉，《都市原住民的崎嶇路—專題報導 3：解構標籤》，刊於《報導者》，<https://www.twreporter.org/a/urban-indigenous-peoples-microaggression>，(檢視日期 2019/8/22)。

李修慧 (2017/10/03)〈三位 8 年級原住民的自白：在台北與部落的夾縫，到哪都是「邊緣人」〉，《The News Lens 關鍵評論》，<https://www.thenewslens.com/article/76882>，(最後檢視日期 2019/8/22)。

林志勳 (2011/10/19)〈蘇達混血都胞 詮釋迷惘二郎到位〉，《中時電子報》，引自《Yahoo 奇摩新聞》，<https://bit.ly/30QWEmR>，(檢視日期 2019/8/22)。

祖靈之邦 (2000/07/28)《台灣原住民族權利宣言 1984》，http://www.abohome.org.tw/index.php?option=com_content&view=article&id=713:records-record16-713&catid=47:record15&Itemid=246，(最後檢視日期 2019/8/22)。

施正鋒 (2004)《行政體系中的原住民族--由「優惠待遇」到「積極行動」》，<http://mail.tku.edu.tw/cfshih/seminar/20040821/20040821.htm>，(檢視日期 2019/8/22)。

施曉光、謝文華 (2011/08/28)〈考上原民特考 放棄當原住民〉，《自由時報》<https://news.ltn.com.tw/news/life/paper/519709>，(檢視日期 2019/8/22)。

跫音不響 (2009)《原住民升學優惠制度的歷史回顧》<http://blog.udn.com/chunchao/2818277>，(檢視日期 2019/8/22)。

臉書粉絲專頁文章

kuii (2018/06/20)〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉No. 2，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.2178216355540024/2175762349118758/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

Lahok Ciwko (2018/06/21)〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉No. 3，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.2178216355540024/2175772399117753/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

半獸人 (2018/06/25)〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉No. 7，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.762528523775488.1073741828.7>

[62486550446352/2184749338220059/?type=3&theater](https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.762528523775488.1073741828.762486550446352/2184749338220059/?type=3&theater)，(檢視日期 2019/8/22)。

只有半個阿美族血緣的女孩紙 (2018/06/23) 〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉 No. 5，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，

<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.762528523775488.1073741828.762486550446352/2175779302450396/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

吳佳桐 (2018/06/26) 〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉 No. 8，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，

<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.762528523775488.1073741828.762486550446352/2186548031373523/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

吳婉晴 (2017/03/20) 〈不想再撕裂拉扯……〉，《來聽聽我們的故事》03，刊登於臉書粉絲專頁《清大 pitjupitju》，

<https://www.facebook.com/Pitupitju/photos/a.1487820357927297.1073741828.1485269104849089/1491225344253465/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

沒有名字的人 (2017/03/01) 《最最遙遠的路》，

<https://www.facebook.com/nameless.indigenous/photos/a.372367369591906/721521201343186/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

卑南美少女 (2018/06/19) 〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉 No. 1，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，

<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.2178216355540024/2174816832546643/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

林蕾歌 (2017/03/19) 〈理念讓我們稱為夥伴，不分原漢〉，《來聽聽我們的故事》02，刊登於臉書粉絲專頁《清大 pitjupitju》，

<https://www.facebook.com/Pitupitju/photos/a.1487820357927297.1073741828.1485269104849089/1490098257699507/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

張佑璋 (2017/03/18) 〈給在外流浪的你們〉，《來聽聽我們的故事》01，刊登於臉書粉絲專頁《清大 pitjupitju》，

<https://www.facebook.com/Pitupitju/photos/a.1487820357927297.1073741828.1485269104849089/1488953871147279/?type=3&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

都市邊緣人 (2018/06/29) 〈Aka pacici 不要勉強故事募集〉 No. 11，刊登於臉書粉絲專頁《原住民青年陣線》，

<https://www.facebook.com/IndigenousYouthFront/photos/a.762528523775488.1073741828.762486550446352/2184749338220059/?type=3&theater>

[62486550446352/2189488684412791/?type=3&theater](https://www.facebook.com/nameless.indigenous/photos/a.486703611491614/372099782951998/?type=1&theater)，(檢視日期 2019/8/22)。

潘宗儒 (2014/11/15) 《沒有名字的人》

<https://www.facebook.com/nameless.indigenous/photos/a.486703611491614/372099782951998/?type=1&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

潘軒豪、余奕德 (2015/11/04) 《沒有名字的人》，

<https://www.facebook.com/nameless.indigenous/photos/a.486703611491614/513637238798251/?type=1&theater>，(檢視日期 2019/8/22)。

賴韋利 (2017/03/29) 〈這是一條好長的路〉，《來聽聽我們的故事》09，刊登於
臉書粉絲專頁《清大 pitjupitju》，

<https://www.facebook.com/Pitupitju/photos/a.1487820357927297.1073741828.1485269104849089/1502371379805528/?type=3&theater>，(檢視日期
2019/8/22)。