

國立交通大學
客家文化學院客家社會與文化學程
碩士論文

食物、日常經驗與族群互動：
東河的客家與賽夏

Food, Everyday Experience, and Ethnic
Groups Interaction:
Hakka and Saisiat In Donghe.

指導教授：林秀幸 博士

研究生：羅 雯

中華民國一百零一年六月

食物、日常經驗與族群互動：

東河的客家與賽夏

Food, Everyday Experience, and Ethnic Groups Interaction:

Hakka and Saisiat In Donghe.

研究生：羅 雯

Student : Wen Lo

指導教授：林秀幸

Advisor : Hsiu-Hsin Lin

國立交通大學

客家文化學院客家社會與文化學程

碩士論文

A Thesis

Submitted to Degree Program of Hakka Society and Culture

College of Hakka Studies

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

Master

In

Degree Program of Hakka Society and Culture

June 2012

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國一百零一年六月

食物、日常經驗與族群互動：

東河的客家與賽夏

學生：羅雯

教授：林秀幸 博士

國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程

摘要

本研究以苗栗縣南庄鄉東河村為研究場域，藉由對族群食物「客家粿粿」及「賽夏 tinawbon(糯米糕)」的分析，了解客家人與賽夏族間的族群關係，一方面探討食物對人群關係界定和社會類別概念傳遞的作用；另一方面討論人們在運用食物過程中所衍生的日常經驗、具體意象和感官經驗，形成記憶與認同建構的基礎，詮釋食物在族群關係中的位置，並進而形塑族群界線。作為扣連儀式和日常生活的食物，在族際互動中緩和了族群張力、拓展社會關係，也在互動中微妙地維持了族群界線。

關鍵詞：南庄東河、客家、賽夏、食物、日常經驗、族群邊界

Food, Everyday Experience, and Ethnic Groups Interaction:
Hakka and Saisiat In Donghe.

Student : Wen Lo

Advisor : Dr. Hsiu-Hsin Lin

College of Hakka Studies Degree Program of Hakka Society and Culture
National Chiao Tung University

Abstract

This study focuses on the ethnic relations between the Hakka and Saisiat in Donghe through the analysis on the food, Hakka's "Chi-Ba" and Saisiat's "Tinawbon". On the one hand, we explore the food's role on the classification of people and social categories; on the other hand we try to interpret the food's engagement in everyday life and the people's sensual experience. Based on these studies, we attempt to explore the food's role on the mitigation of the inherit tension between the ethnic groups and the maintenance of their ethnic boundaries.

Keywords: Nanchuang Donghe, Hakka, Saisiat, Food, Everyday experience,
Ethnic boundary

誌謝

三年的美麗旅程，來到寫謝誌這站囉！

口試後的某天，特意回到客院，揭開專屬「謝誌」的序幕。陽光溫柔，我緩緩地穿梭在圓樓間汲取這耀眼光芒，用腳步翻閱三年來的每片回憶，心中充滿不捨，亦有無限感動，這感動如同三年前接獲錄取通知時的滿溢；最後，走到客院圓樓的正中心，抬頭，望見晴朗湛藍的天空，揚起微笑。是的，我在謝天，感謝祂賜予我這無與倫比的美麗。

謝謝指導教授林秀幸老師，給予大量的鼓勵及協助，讓我能優游在您賦予的自由空間中，引領我圓滿地完成論文；難忘您講述「物與人」的互動關係時那抹浪漫口吻，如曙光乍現般的邏輯論證更讓我對您深感崇拜；此外，也謝謝您在族群理論課程時的指導，讓我理解原來理性的族群理論中其實蘊含著感性複雜的情感結構，亦提醒自己「不要忘記日常生活中存在的不平常」；謝謝口試委員李翹宏老師、柯朝欽老師給予寶貴的建議，提供更宏觀的視野，同時也謝謝您們在課堂上的指導；謝謝翹宏老師在敘事課程時耐心地與我討論了許多學術、生活層面的知識，那學期過得充實豐富，也謝謝您的鼓勵及關心；謝謝朝欽老師生動地講解社會學，我難忘碩一深夜啃噬馬克斯的飽足感。

謝謝莊英章院長以豐富的田野經驗講述客家文化；謝謝呂欣怡老師在人類學課程上的啟發，讓我發現人類學的趣味；謝謝連瑞枝老師的台灣史課程，厚實了我的歷史知識，也因那份報告讓我有機會深入認識了阿婆年輕時的生命歷程。謝謝吳燕和老師讓我「在味蕾間學習人類學」。謝謝簡美玲老師指點了論文進行田野研究之秘訣。謝謝羅烈師老師，您以淺顯易懂的方式讓我驚艷了田野研究的浪漫，也謝謝您在 2010 年暑假率領的「鳳林行」，塑造了一批活力團，也打造了四個熱血青年屹立不搖之友誼，我將永遠勞記「那一年，我們一起跑的炎夏」，熱血傳奇冊封經典！

謝謝客院，讓我得以徜徉在濃厚學術氣息的殿堂，且雀屏中選幸運參與 2010 年的「兩岸青年客家尋蹤夏令營」，不僅開拓了視野，更開啟人生的另一片美麗風景，驚喜遇見即將釀成甜美果實，我絕對相信！

謝謝東河村的朋友們，金玉、志慶、朱姊、小甲、仁助、修蘭姊、高長老、阿旺、錢經理、鍾村長、呂阿公、義妹姊、高家、風家、瓦祿文物館員工，以及每位曾經提供我寶貴資訊的居民們！謝謝你們在我走訪村落時的熱情招待！因你們的大力相助及傾囊分享，讓這段足跡順利完成，存在非凡價值與意義！

謝謝同學們時常給予的溫暖、支持、鼓勵，陪伴我每個緊張、焦慮時刻。謝謝毓真、筱君、貞鈺、雅蕙等熱血青年不時的打氣、關心、安慰、督促我；當我

低落失望時默默伴著，當我開心時跟我一起大聲歡笑，這一路幸好有你們的大力相挺！謝謝鳳林團的 13 位團員們，和我共度熱情夏天。謝謝班上每位同學帶給我的美好回憶，你們是我見過最最可愛的同學！也謝謝曾給我鼓勵的學長、學姐、學妹們！

謝謝「天馬行空之裝風賣傻」，你們不斷的支持，使我堅毅完成學業。謝謝「完整」及大乖，陪伴我每個喜怒哀樂、酸甜苦辣，支持我勇敢地一步一步走，如大海涵納了我每個大、小情緒，爾後重建信念，勇敢前進。大乖，謝謝妳，我們絕對可以幸福甜蜜！

謝謝垣昀，永遠的好朋友，謝謝妳這麼多年來的相伴，見證我每個重要時刻，支持我每個決定，且給予滿滿的祝福；謝謝您耐心地聽我聊著生活、工作、學業的大小事；在我論文寫作期間，經常遞上溫馨問候及關懷，默默為我祈禱，謝謝！

謝謝「不只是助理」的旻秀，認識妳是念研究所的另類收穫，貼心的妳像個大姊姊般疼愛照顧我，給予高度支持及協助，很開心這三年有妳的陪伴。謝謝美玉，想起我們倆的「圖書館情緣」總能會心一笑，恭喜今年當媽媽囉！

謝謝你，在我論文寫作的最後衝刺期給予安定，適時地安撫我、鼓勵我、為我喝采。你是我的動力與幸福目標，確定且堅定，不容質疑！

謝謝苗栗縣學諮中心雅玲校長及不停鼓舞我的一大群可愛同事們！謝謝聖家的桂蓮主任及可愛的妳、妳、妳們；還有，謝謝臉書上每個按「讚」及留言幫我加油的朋友們！

最重要的，更要感謝我摯愛的爸媽及家人們！特別謝謝爸媽的全力支持，您們是我永遠的動力與泉源，讓我在幸福氛圍中成長！生活每一面都無微不至地照顧，碩一那年的上課期間您們總等到我回家才就寢，我心疼您們，但您們總說「不累，妳到家我們才安心」，謝謝您們永遠關心惦念及呵護疼愛，使我可以無後顧之憂地專心於學業上；謝謝阿婆、外婆、葳、涵、得的關懷，也謝謝在天上的阿公及外公。我拿到碩士學位了！這份榮耀，獻給您們，我最親愛的每個家人！

謝謝自己，在最耀眼的「三十而立」達成目標，獲得最美好、最有紀念價值的生日禮物！

曾經絕望傷心，曾經失落無助；而今，雨過天晴，綻放光采。

美麗人生，就此展開，邁向幸福！

羅雯 謹誌

2012 年 6 月 28 日

目錄

摘要.....	i
Abstract.....	ii
誌謝.....	iii
目錄.....	v
圖目錄.....	vii
表目錄.....	viii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究對象與研究方法.....	7
一、文獻分析法.....	7
二、參與觀察法.....	7
三、資料整理與詮釋.....	10
第二章 文獻回顧.....	11
第一節 物、食物、人類學.....	11
一、物的研究.....	11
二、食物研究.....	13
第二節 身體感.....	19
第三節 象徵.....	22
第四節 族群關係.....	24
一、理論觀點.....	24
二、界線.....	25
三、南庄族群關係之研究.....	28
第五節 客家食物可作為族群辨識的標誌.....	31
第六節 賽夏 tinawbon 之研究.....	32
第三章 研究場域.....	34
第一節 南庄開發歷程.....	34
第二節 南庄族群互動與分布.....	40
第三節 東河村發展歷程與現況.....	43
第四節 東河族群互動.....	46
第四章 食物與族群.....	49
第一節 粢粩與客家人.....	49
第二節 粢粩之製作方式.....	53
第三節 tinawbon 與賽夏族.....	59
第四節 tinawbon 之製作方式.....	61
第五節 粢粩、tinawbon 在東河.....	68

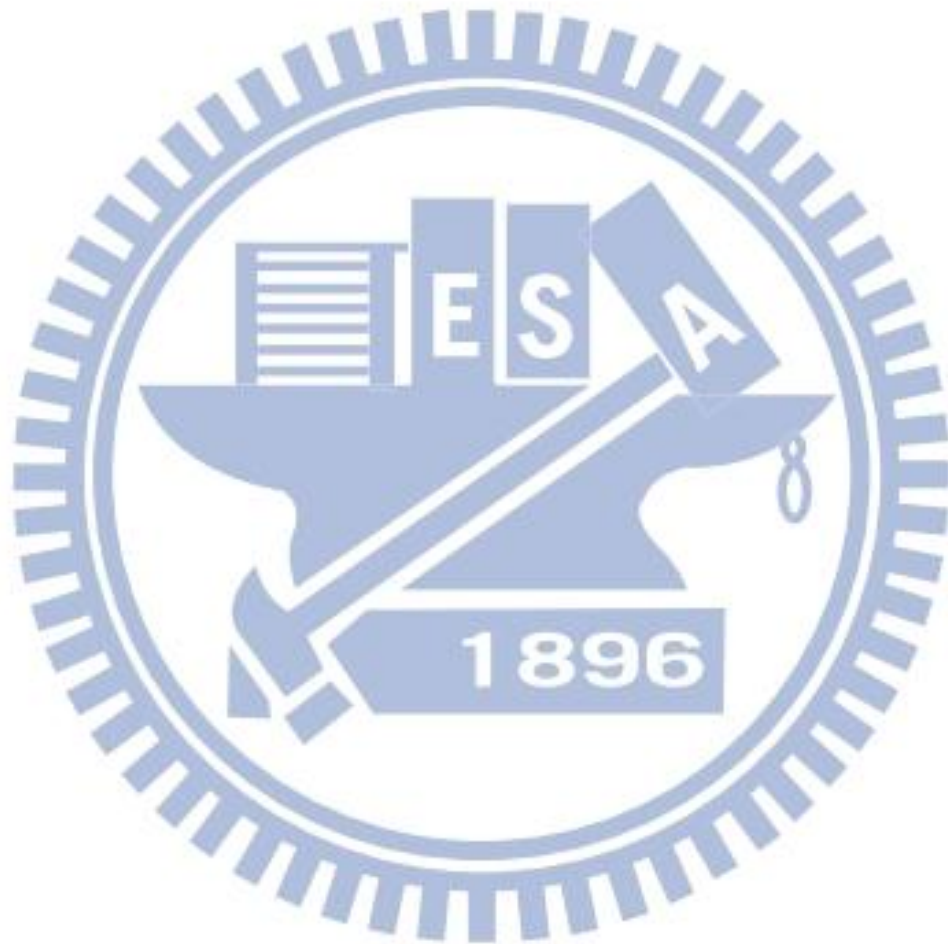
一、祭典.....	68
二、訂婚與結婚.....	74
三、回娘家.....	78
四、喪禮.....	82
第五章 詮釋.....	84
第一節 食物關係.....	84
一、交換.....	84
二、「我」裡的「他者」.....	87
三、小結.....	89
第二節 身體感及記憶，維持族群邊界.....	90
一、口味.....	90
二、「我者」、「他者」該吃什麼？.....	97
三、婚姻傳遞食物、口味.....	98
四、身體感與界線.....	101
第三節 食物結構位置.....	105
一、分食與共食：食物的象徵.....	105
二、食物角色所形成之族群界線.....	107
第六章 結論及未來展望.....	109
第一節 本研究之意義.....	109
一、透過食物所延展的交換網絡，使族群關係得以建立.....	109
二、透過食物在身體感、記憶的運作，族群邊界獲得維持.....	110
三、透過食物角色形成的二元型態，塑造族群界線.....	110
第二節 未來展望.....	112
參考文獻.....	113
一、中文書目.....	113
二、英文書目.....	117

圖目錄

圖 3-1	苗栗縣南庄鄉位置圖.....	34
圖 3-2	南庄鄉行政界線圖.....	43
圖 3-3	村內族群聚落分布圖.....	46
圖 3-4	東河村族群分布圖.....	47
圖 4-1	粢粩製作流程圖.....	53
圖 4-2	粢粩製作流程(1).....	54
圖 4-3	粢粩製作流程(2).....	54
圖 4-4	粢粩製作流程(3).....	55
圖 4-5	粢粩製作流程(4).....	55
圖 4-6	粢粩製作流程(5).....	56
圖 4-7	粢粩製作流程(6).....	56
圖 4-8	斷粢粩.....	57
圖 4-9	粢粩食用情形.....	57
圖 4-10	tinawbon 製作流程圖.....	62
圖 4-11	tinawbon 製作流程(1).....	62
圖 4-12	tinawbon 製作流程(2).....	63
圖 4-13	tinawbon 製作流程(3).....	63
圖 4-14	tinawbon 製作流程(4).....	64
圖 4-15	tinawbon 製作流程(5).....	64
圖 4-16	tinawbon 製作流程(6).....	65
圖 4-17	tinawbon 製作流程(7).....	65
圖 4-18	tinawbon 製作流程(8).....	66
圖 4-19	tinawbon 製作流程(9).....	66
圖 4-20	tinawbon 製作流程(10).....	67
圖 4-21	祖靈祭儀式(1).....	70
圖 4-22	祖靈祭儀式(2).....	70
圖 4-23	每戶所分到的熟豬肉及炸魚.....	71
圖 4-24	祖靈祭儀式後午餐圍食情形.....	72
圖 4-25	回娘家儀式的 tinawbon(1).....	81
圖 4-26	回娘家儀式的 tinawbon(2).....	81

表目錄

表 2-1	主要報導人列表	9
表 3-1	東河村族群分布	46
表 4-1	客家米食使用情形	58
表 4-2	東河村粢粑使用情形	58
表 4-3	賽夏族 tinawbon 使用時間	60
表 5-1	粢粑、tinawbon 之二元型態	92



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

2009年9月26日，在交大光復校區科一館教室內，客家專班碩一的文化人類學課程正進行著，當天的導讀人是我，導讀文章為一篇台灣大學人類學系學生研究關西馬武督地區泰雅族與客家人互動關係的碩士論文(劉瑞超, 2004)，猶記得原本抽中的導讀文章為客家婦女專題研究，但一看到族群互動這篇題名時，馬上抓住我目光，腦海一閃而過「馬武督的泰雅遇見客家後，究竟沖擊出什麼樣的火花呢？」之念頭，使我對該篇產生高度興趣，立刻商請同學與我交換；文中，劉瑞超以生動的筆觸，呈現出馬武督居民的日常生活，論文呈現自然、平實風格，讓人驚嘆其能以日常敘述方式就能精湛地頗析出當地族群互動關係。這天，是我就讀專班的「導讀首映」；一年後，我帶著那篇論文烙印在腦海中的韻味，踩進南庄，開啟了本研究—「南庄東河的客家遇見賽夏後，交織出什麼樣的風貌呢？」。

每個群體皆各有獨特的人群分類體系。不過，同一社會中的不同人群單位，其人群分類體系、分類範疇，卻不一定契合。人群分類體系受到個體中獨特的文化分類系統、歷史記憶、及族群互動經驗等各項因素所影響，以致使其內涵展現不同於原來的狀態。族群界線(ethnic boundary)未必堅不可破，族群成員透過通婚或收養的方式，得以加入或離開一個人群單位，重新定義自己，也被他人定義。互動密切的兩個族群，在以往的研究傳統中，常被以漢化或涵化的概念，來理解其間的變遷，所以「周邊」的概念引進，提醒了我們族群的相互影響，不會是只有單向的(黃應貴、葉春榮, 1997)。總之，自互動的角度來切入將能使我們更加了解互動中特定族群單位的本質及面貌，並進而體認到身為族群成員在當代社會中所具有的意義。

某次的田野調查中，於向天湖遇到台北來的一對夫妻詢問「向天湖在哪？」，一片霧氣中筆者帶著他們走到湖旁小橋，指著略可見的湖面。當天是非假日，湖旁只有我們三人，筆者詢問他們對於南庄的印象，他們表示這是第二次來南庄，兩年前第一次來時覺得「南庄就是客家庄，以前知道有賽夏族，知道有個專屬賽夏族才有的矮靈祭，但是從未把「南庄—賽夏族」兜在一起」，最近決定要再來南庄玩時，查了向天湖，才知道南庄有原住民。但是，一路上都沒有感受到山地部落的氛圍，直到看到入口處的「巴斯達隘」牌樓，才覺得自己到了原住民區。

這對夫妻的觀點也是筆者走進南庄時的感覺，尤其在客委會成立後，南庄也列入「客家鄉鎮」之一，每年四、五月間油桐花開時間，在政府主導、民間配合下所運作的「客家桐花季」，更打響了南庄名號。這一個被稱為「客家庄」，同時又有原住民居住的鄉鎮，如此多元條件組合下，究竟蘊含了什麼樣的族群文化面貌呢？

莊英章(2004)論及客家學的建構時，主張客家社會的特殊性在於一方面在族群發展歷史上，長期與少數族群維持密切互動，另一方面在族群意識上又保有自我意識，兩種不同張力的互相拉鋸形成了客家文化，因此要展現客家文化的特殊性，應從族群互動、族群認同的角度來討論之。基於上述，族群間文化涵融現象在群體互動頻繁的現代社會中，自我文化認同成為族群標識及認同的重要指標。

當我們把這樣的論述置於南庄討論時，不禁想問「客家」與「賽夏族」的族群邊界(ethnic boundary)是什麼？這個問題的產生，與一般概念中認為「賽夏族」與周邊其他文化群體，在日常生活表現上沒有鮮明的區隔有關。許多文獻記錄經常提到「賽夏族」和鄰近的閩南人、客家人、或是泰雅族人，都保持相當密切和友好的關係。歷史材料中看到南庄原住民的時候，也總是提到他們的漢化程度很深，除了可以看到他們使用漢式姓名、與漢人通婚、同時也有收養子和義子的習

慣。甚至，從血緣的角度看來，似乎很難有所謂「純粹」的賽夏人。¹尤其，文獻記載南庄地區原住民部落，從清末劉銘傳開山撫番的時期，就有國家力量影響部落頭目的選充；記錄中出現的幾個南庄地區頭目，幾乎都是被收養的漢人(胡家瑜、林欣宜, 2003)。這樣的現象讓人不禁想要問：兩者間的「族群邊界」是以什麼樣的機制(institution)維持？

台灣西部近(內)山地區，即是歷史上和人「拓墾」的邊界地帶，也是原住民社會與漢人社會的武力衝突，在國家力量干預下的最終止息之處。在省道台三線竹苗段沿線均是所謂的「客庄」，即以客籍漢人為主的鄉鎮，甚至被稱作台灣北部的客家大本營。走進這些山邊丘陵地帶的鄉鎮，四處可聽見客語，可看見沿途充斥標榜「客家菜」的店家，更印證了「客庄」在此的存在。不過，南庄內與客家人聚居處緊鄰的是賽夏人，這些生活在「客庄」裡的賽夏族人們，其生活有何不同？原漢的族群關係在此如何？筆者在南庄地區幾次田野調查的經驗中，不論是客家人或賽夏族人都會說「這裡的族群關係很融洽」，然而，是基於什麼緣故會讓當地人有這樣的說法呢？故筆者擬以南庄東河地區之客家與賽夏為例，探討在歷史上經過了「如何」的互動過程，以致形成當今的族群樣貌。具有「過去」導向的族群認同，在重塑認同的過程，又如何扮演凝聚族群成員的功用。透過對原、客混居部落的考察，希望能夠自與漢民族有所接觸和互動的異民族觀點，來看漢民族的社會與文化在移入過程中，與當地原有文化間產生了什麼樣的火花，以及所謂的「族群」如何在邊緣範疇中形成與維持。因此，本研究亦算是以「從週邊看漢人的社會與文化」或「邊緣研究」的一個嘗試。透過此一研究，期望能獲得兩群人的自我意象與異族意象(王明珂, 1997)。無論是以「從週邊看漢人的社會與文化」角度，或以「邊緣研究」一途來看，本文均是在挑戰以往概念中將文化視為同質性的看法。此外，我們亦將觀察在經過長期互動經驗後，客家與賽

¹ 當客家社會與賽夏社會通婚、收養互動增加後，血統上已經融合。然而，透過許多族群相關理論可得知，血緣並不是族群組成要素的唯一指標。論可得知，血緣並不是族群組成要素的唯一指標。

夏是否會出現所謂「在地化」的過程，進而形成一種異於原來文化的「合成文化」(潘英海、莊英章, 1994)。

食物，是人們每天的必需品，人與食物間的關係正如唇齒般親密；飲食，不只是一種滿足口腹之慾的行為，與其他的行為一樣都具有實用與表達/象徵的兩個面向，食物的實用意義包括讓人飽足、營養、口味與生產供應等，而其象徵意義則是一種延伸的表達，包括其社會文化、價值、宗教、身分階級等面向(莊英章, 2003)。人類學的研究範圍，早已不再局限於史前時代的骸骨或者原始部落。最新的課題包括族群與民族性、身分認同、性別研究、消費形態，和飲食文化。

「我們是誰，取決於我們吃甚麼和怎樣吃」——食物和飲食風格不單可以製造主觀身分認同，更可以強化這種認同，正如服飾和節日一樣，是文化認同的標記。

文化是一個共享且經過協商的意義體系，其中意義係來自人類學習以及透過詮釋經驗和產生行為所付諸實踐的知識。文化是一面透鏡，每個人透過這面鏡子來看世界；同時，文化也是造成這世界人類差異性的主因，不論是家庭間、城市間、或社會之間，使彼此產生不同的關鍵即在於文化；同時，人類文化也有其共通性，透過研究文化以瞭解其在人們生活中所扮演的決定性角色(Luke Eric Lassiter, 2010)。「族群」長久以來乃是個界定上極端困難的概念。群體成員構成的潛在規則日漸複雜，而區分的標誌更處在經常性的建構與修正的狀態。食物能夠成為特殊群體表現其特殊性的優良指標，也是意義的協商得以持續發生的重要媒介。在人類文化中，飲食不只是為了果腹，實際上更富含了深厚的文化、意象，食物與傳統飲食習性可作為社會記憶的主軸，同時一個群體的慣習(*habitus* 與社會化的過程、文化與日常飲食習性的養成，會影響個人與社群對於食物的喜好與記憶(Bourdieu, 1980)。²

循此，筆者選擇了客家、賽夏各有的糯米製品——「粢粑」與「tinawbon」(糯米糕)作為本研究的切入點進行討論。之所以選擇此兩種食物進行文化比較，是

² 引自林淑蓉(2006)，《食物、記憶與社會生活：再探客家文化遺產》，頁 6

因為客家人有粢粑，原住民也有類似的糯米食物，而這兩種食物常常被一般人統稱為「麻糬」。而令人好奇的是，客家的跟原住民的有什麼不同呢？因此初步選擇了這兩種同為糯米製成的食物進行比較。那麼，有了食物之後，就開始選擇族群及研究場域，筆者發現苗栗縣南庄鄉東河村尤屬特別，當地的客家人與賽夏人在超過百年的族群通婚融合與文化互動後，客家人的語言、生活習慣、宗教信仰與祖先信仰，已明顯的影響了賽夏族的傳統文化。但透過文獻可發現，賽夏族保有的 tinawbon 文化，存在於賽夏傳統祭典、儀式中，這似乎是迥異於客家文化、可凸顯賽夏特色之物品。因此，筆者決定以客家粢粑、賽夏 tinawbon 進行食物在族群文化間的研究。

粢粑(chi ba)，糯米製成，屬客家米食之一，³常出現於客家人的宴會活動中，如婚禮、喪禮、廟會等，亦可視為一種客家儀式食物；在賽夏族傳統食物中，也有著這樣一種糯米食品，中文稱為「糯米糕」，賽夏語為「Tinawbon」。這兩種食物分屬不同族群，食物本身外觀、樣式、製作方式、食用方式、使用時間及場合等均不盡然相同。

那麼，當客家遇見賽夏後，食物間是否也產生交流呢？相對的，食物所依附的儀式活動是否也隨之產生變化呢？食物在族群文化中扮演什麼角色呢？它們隱含了什麼文化意涵嗎？

本研究將先說明兩種食物，由於物的「本真性」可使人們透過文獻資料、生活經驗及述說，以處理族群、文化間的「區分」問題(林開忠, 2006)。從「本真性」即食物的原料、來源、製作方式、食物樣式、食用方式、口感等方面為切入點，藉由族群對於具有族群記號食物之「本真性」的強調，再從經常出現於日常飲食或慶典活動中的食物，蒐集居民對於本族及他族食物的記憶與描述，並分析出現食物的儀式場合，探索人們如何在強調食物的「異與同」間所形成的族群意

³ 行政院客家委員會客家美食特色網站中，將粢粑列為客家米食的一種。
<http://www.hakka.gov.tw/content.asp?mp=1699&Cultem=8392>

識，進而了解兩種糯米製品的食物在族群互動密切的南庄地區，形成了什麼樣的文化符碼？創造了何種「在地化」樣態？在族群認同及區分上又存在著何種意義？故本研究將食物視為族群認同表徵，進行「對話」之嘗試，探究當地居民如何藉由米食畫定「我群」與「他者」之界限，試圖一窺本地原客關係的內涵。

飲食也是族群生活具體展現，在南庄族群關係中是否如同國外食物認同研究發現，將飲食視為界定族群界線媒介？如何藉由「各自獨有」(客家獨有或賽夏獨有)之表達，形塑族群認同？在日常、節日時的作為，以及在飲食、人際互動、做法上的實際呈現讓我們觀看到在大環境影響下，客家、賽夏所產生的相似與相異性的存在。並將蒐集之資料進行分析詮釋，在人群互動關係中，進一步思考當地歷史發展脈絡下，對於族群邊界產生了何種影響。

因此，本研究之研究目的期能藉由對族群食物的分析，一方面探討食物對人群關係界定和社會類別概念傳遞的作用；另一方面並進一步討論東河地區的客家人與賽夏人在運用食物過程中所衍生的具體意象和感官經驗，跨越真實世界的時間流變，回溯過去並體現時間連結，形成記憶與認同建構的基礎。本研究之研究目的如下：

- (一)將傳統食物或族群飲食特色視為一種經由日常實踐來傳遞的文化資產，探討食物、社會記憶與族群文化建構間的關係。
- (二)從食物的隱喻溝通和實踐動力切入，探討食物做為一種物質特性，希望透過食物理解東河地區族群間社會關係建構、族群互動的過程。
- (三)探討族群意識如何透過食物而展現，原客關係如何在食物的「異與同」中創造族群劃界與認同。

第二節 研究對象與研究方法

本研究的研究對象為居住在苗栗縣南庄鄉東河村的客家、賽夏兩族群，並針對兩個族群在各自的祭典、儀式中所使用之「粢粑」、「tinawbon」糯米食物，進行文化間的討論。運用的研究方法如下所述：

一、 文獻分析法

首先，由於賽夏與客家是在歷史脈絡下所形成的互動，為了進行文化上的比較，因此在研究中會先採取文獻分析法，蒐集南庄鄉與東河村發展歷程的相關文獻，以認知族群間是在什麼歷史脈絡影響下促成了彼此間的互動、交流。同時，蒐集賽夏族相關研究中提及 tinawbon 的使用時間、儀式、場合，它在族內儀式中扮演的文化角色。另外，也蒐集文獻中有關粢粑在客家社會的使用時間、儀式、場合，由於粢粑在客家文化研究中較少提及其對客家文化的象徵意義，而賽夏 tinawbon 則有較多的研究中呈現其意義，因此將透過兩個文化間的比較，進而反思粢粑對客家文化形成了什麼象徵，兩者間有何異或同。

二、 參與觀察法

本研究將把食物當作一種符碼，當作一個隱喻，飲食成為一個文本，成為一個象徵，物環繞在人們的生活中，本研究所關注的物質亦是展現在客家、賽夏族群的生活及生命禮俗活動中，為了瞭解事件的歷程、人、物、以及事件在特殊情境下發生的原因，進行描述，基於筆者對東河當地而言，屬於圈外人，從參與者的角度出發，對於過程、人群及事件的關係、人群及事件的組織、長時間的連續現象、模式、以及人類存在空間的短期性社會文化環境，以日常生活的情境和環境，作為研究本身的基礎，因此，本研究採取參與觀察法，透過參與觀察法，進行探索性、敘述性的研究，其目的在於取得當地人的觀點，透過田野研究，以參

與者的角色，建立並維繫與當地民眾間的關係，藉由直接觀察法，認識當地生活情形，揭露人們日常生活中的意義，也就是所謂的現實。在日常生活中，人類了解其周遭世界的意義，他們賦予世界意義，也根據這些意義產生互動行為(Schutz 1967)，⁴故運用參與觀察法將可使筆者直接獲得「圈內人的觀點」，進入他們的意義世界。在參與研究過程中，雖筆者為客家人，但不預先持有概念，而已將對客家文化的認識視為基礎，進入東河地區觀察當地客家人與賽夏族人的生活，同時關注行動者對他們的社會的解釋，縮短我們的描述和行動者的當地觀念之間的距離，我們選取被研究者的社會位置來理解事物，而不是局外人的觀點，我們將把焦點集中在主觀意義、定義、隱喻、象徵等等的描述上。

由於社會脈絡對瞭解事物的重要性，被研究者的行動或陳述的意義，是視其所出現的情境脈絡而定，這意味著不同的文化脈絡和歷史時代將有不同對事件。提供報導人陳述的深度描述，深入挖掘社會情境，觀察社會互動的微觀過程，分析事件與情境脈絡，藉此對更擴大社會互動的動態過程，有所洞察，視微觀層次的事件為鉅觀層次解釋的基礎，譬如以社群之間的互動瞭解網絡連結的動態過程，先建構以個案得出的模型，並將在日後的研究中，以其他社會為個案，檢證該暫訂模型的適切性。

本研究中，筆者自 2010 年至 2011 年間除進行村落中的田野調查外，並參與有使用粿粿及 tinawbon 的活動，觀察使用情形，包含有客家人的喪禮、賽夏人的訂婚及結婚，祖靈祭等，過程中進行訪談，蒐集兩個族群居民的生活經驗。

本研究訪談了嫁入客家家庭的賽夏女子、賽夏族的長者、賽夏青年、定居的客家人等，蒐集兩個族群居民的生活經驗，並對於所獲得的資料，將以被研究者的關點來賦予資料意義，藉以找出被研究者如何看待事物，如何界定情境，他們賦予情境的意義，來詮釋我們所獲之資料。所以我們對資料的詮釋將採取兩個階

⁴ 引自 Jorgensen，王昭正、朱瑞淵譯(1999)《參與觀察法》，台北：弘智

段，從檢視成員的言、行，來瞭解被研究者所編織的意義網絡，他們的人際觀、社會觀這是第一次的詮釋。我們在企圖從這第一次的意義建構，抽離出更抽象的社會法則，包括互動的、功能的、象徵的、界線的、權利的種種，以便進行通則化，和理論作連結，並使研究結果能接近別人已經有的答案，但仍保有他們自己所擁有的，並將之涵括於可參考的已知檔案中。

表 2-1 主要報導人列表

編號	化名	族群	性別	年齡	婚姻狀況	個人背景概況
1	朱姐	賽夏	女	50	已婚	賽夏朱姓人，娘家在東河村街上，嫁入客家家庭
2	芎媽媽	賽夏	女	29	已婚	賽夏風姓人，從小住向天湖部落，結婚也是嫁給向天湖部落的芎家
3	金玉	賽夏	女	33	已婚	賽夏高姓人，嫁入客家家庭
4	志慶	賽夏	男	33	未婚	賽夏高姓人，高家祖靈祭的主要承辦人，負責統籌總務、材料等工作，他家也是祭儀的舉辦場所
5	阿助	賽夏	男	33	未婚	賽夏高姓人
6	小甲	賽夏	男	40	已婚	賽夏高姓人，其父親為高家長輩，曾從他父親那聽到早期的族群互動情況
7	根姐	賽夏	女	50	已婚	賽夏根姓人，嫁入賽夏高家
8	高長老	賽夏	男	82	已婚	賽夏高家長老，主持祭儀
9	志慶姐夫	賽夏	男	60	已婚	賽夏高家長輩，瞭解祭儀流程
10	阿君	賽夏	女	35	已婚	賽夏朱姓人，嫁入賽夏風家
11	呂阿公	客家	男	93	已婚	移入東河居住的第一代
12	小佩	客家	女	18	未婚	定居東河村的第四代
13	阿倫	客家	女	28	未婚	定居東河村的第三代
14	阿玲	客家	女	32	未婚	定居東河村的第三代
15	村長	客家	男	50	已婚	定居東河村的第二代

資料來源：筆者整理

三、 資料整理與詮釋

本研究將以文獻分析、參與觀察、深度訪談等方法進行研究，並針對所獲的資料進行整理與詮釋，將以被研究者的觀點來賦予資料意義，藉以找出被研究者如何看待事物，如何界定情境，他們賦予情境的意義，來詮釋所獲之資料。詮釋將採取兩個階段，第一階段從檢視成員的言、行，來瞭解被研究者所編織的意義網絡、人際觀、社會觀。第二階段將從意義建構中抽離出更抽象的社會法則，包括互動的、功能的、象徵的、界線的，以便進行通則化，和理論作連結。

期望探討使用同一種原料製作、但分屬不同族群的食物，藉由蒐集原料來源、製作方式、口味、生活經驗、記憶等資料，了解食物在當地的使用情形，進而從資料中進行分析、詮釋，進行兩個文化間的比較，透過食物來檢視雙方的文化經過交流、激盪後，是否產生新面貌？這對於當地的人文意義產生了何種影響？而這樣的影響在族群互動上又形成了何種意義呢？本研究會從脈絡、實踐者的角度來理解文化，進行跨文化的比較，探討當代社會台灣族群的文化想像。

第二章 文獻回顧

第一節 物、食物、人類學

一、物的研究

「器物是最深層的表現形式。創造器物的行為，與社會體系和知識概念的建構是類同的。所有這些都是象徵過程的一部分，透過其中蘊含的意義和秩序，我們才能持續地創造自我生存的世界。」 (Upton, 1985)

本文的重點主要是基於物與物質文化研究，來討論物本身的象徵化，不同的探討路徑所再現的不同物性，以及如何透過象徵性溝通系統性質的探討來連結物性與歷史及社會經濟條件等，以反映該社會的深層靈魂或心靈的發展。

從人類學的眾多研究成果中可以得知，當把物自成一格的特性與社會文化特性相結合時，可看出物性是如何塑造或凸顯社會文化，在文化人類學中，由「物」切入來做研究，可從象徵透過象徵性溝通系統性質的探討，來連結物性與歷史及社會經濟條件，更涉及物與其他分類範疇連結所可能產生的物質與心理基礎。

物的人類學研究凸顯從物的角度所呈現人或人群自我建構或再建構上的意義。其中，對於物性本身的特質以及人群如何應用這些特質來作自我建構的方式，已開展出很精彩的研究。物性的討論，如人類學對於布的特性(Schneider & Weiner, 1989)、樹的特性(Rival, 1998)的探討，不僅合理化其個別作為研究的焦點，同時，更使得這些研究得以深入討論認知、技術與社會文化的關係，進而探討其與個別人群社會建構或權力與歷史的關係。物與社會記憶的討論就是在這個脈絡下產生的。

物，是社會結構或社會存在的附屬品，它並非獨立物品，而是代表了社會結構或社會本身。物的特性需與社會文化特性結合後，才得以展現出其意義價值，

在社會文化中扮演顯影劑角色，其物性會塑造或凸顯社會文化。A. Appadurau(1988)在《The Social Life of Things》中談及，物的生命史(social biography)，不僅使物與經濟、歷史、社會文化結合，更因物本身成為研究主軸，而使物有了獨立的生命及其獨特的價值與重要性，或代表一個人與其他人連結的繫帶。物之所以有這些作用，也是在於人造物就像新種屬一樣是依生物原則來繁衍，而人有意志的行為自然是不及物本身所有內在潛力的發展。所以，即使人造物是人之意圖的產物，意圖本身卻仍由先前存在的物所制約。換言之，若非物本身已具備因人心理過程提升後才可以理解的物性，人也不可能創新。但這種創新或新物性的發現，往往必須依賴人事先開展出新的分類範疇為基礎。Appadurau企圖了解外來物在地化過程中價值的轉變，所牽涉到的政治經濟力量的角逐，與文化在形塑物的在地化意義的角色。他的研究呈現了物如何見證歷史或創造歷史的過程，同時對於物性本身的特質，以及人群如何應用這些特質來進行自我建構(何翠萍, 2005)。

Janet Hoskins(1998)認為，物是過去及個人的人生記憶之集體再現，物在社會文化中具有不可忽視的重要性，從物的研究中可看出人的自我認定是依長期對物的建構、解構與再建構的過程而來的。

1980 年代起，物及物質文化的不可取代之價值漸被強調。Miller(1991)提出主體/客體或人/物非二元性關係為其研究物質文化的主軸；他認為，物有其自成一個的性質與社會文化特性。人與物是辯證(dialectic)與動態(progressive)的關係，兩者間的各種關係均是此過程的產物，主體是由吸收他者所有客體之過程所相互構成的，而這相互關係本身僅存於它所有的真實化(realization)過程中。客體化(objectification)具有雙重過程，一為主體在重新創造的活動中將自己具體化(externalize)；另一方面，主體經由「再吸納」(sublation)的過程中重新吸納了物，使它成為人在身份、認同、情感上的一部份。由於將物視為一獨立主體，使其風格所塑造的文化形式，更可作為互為主體秩序的媒介，而整合個人的在現於更大

群體規範秩序中。因此，從物或人造物，可看出社會分工、社會群體、社會結構，乃至於個人；且「物」更結合了生產與消費、個體與群體，以及各種複雜的力量與能動性。物表面雖單純，但實際上是複雜的，充滿許多性質、機制與功能。⁵

物，就文化面而言，可呈現人們的生活方式，可一窺當地人如何由其原有的基本文化分類概念，來理解外在的歷史事件，進而創造新的生活方式與社會秩序；就經濟面而言，可作為不同經濟時期的關鍵性象徵，進而突顯不同的象徵性溝通體系之性質，並反映了該社會的深層靈魂或心性發展。

綜合上述可得知，「物」對於一個社會而言，是具有象徵意義、展現文化的功能。同時，「物」與歷史、社會、文化、經濟也是息息相關的，它不僅顯現了人的創造性，同時也使得文化傳統得以「再創造」。並且，強調了人的自我認定是依一段連續的解構、建構過程而來。

二、食物研究

食物，最日常的一種物；對人類的重要性，不僅表現在生理層面，也表現在社會文化層面。正因如此，自十九世紀末期人類學科發展以來，食物一向是人類學者關注的議題；與生產技術、經濟、交換、親屬、社會聲望、生態、能量和營養等範疇相關的研究，也經常涉及食物的討論。1960年代左右人類學理論的轉向發展，食物結構和食物象徵分析，相當程度地提供了刺激和推動力量；例如生食／熟食、可食／不可食、潔淨／汙染等二元對比，是文化思維結構與社會秩序象徵討論開展的基礎(Levis-Strauss, 1992)。

食物在人類學研究中具有重要性，從人類學的觀點，飲食不僅具有個人營養、成長及健康的生理意義，且具有廣泛深刻的社會文化意義。人類學研究飲食行為的基本理論觀點可歸納為功能、結構及象徵等三大類(許木柱、簡美玲，

⁵ 參考黃應貴(2008)《反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐》，頁 272-273

1996)。

Margaret Mead 將飲食習慣視為一種文化要素，以核心(core)/邊緣(peripheral)的角度討論飲食的供給問題。基本觀點認為，一個族群飲食習慣的改變，除了有經濟效益影響外，族群心理的接受度是另一主因，在食物的種類與處理方式的改變上，包含了族群既有的文化特性(黃應貴, 2008)。

將食物作為象徵的研究，則強調食物在象徵族群意識或族群認同上的意義。Toomey(1986)對印度南部兩個教派的飲食研究指出，食物具有展示同質性及異質性的功能。在同質性功能方面，神聖的食物對於 Bengali Vaishnavas 教派而言，具有強調均等、親密及凝聚力的功能；在異質性方面，對 Valabhit 教派則具有強調階層與形式(formality)的功能。Murphy 對印度首都新德里(Delhi)回教徒的飲食研究指出，回教徒的宴飲反映出回教的價值觀，如虔敬、慈善、好客及榮譽，同時也反映出和印度人的差別。族群認同的觀點也見之於 Ohnuki-Tierney(1993)將稻米視為日本人對自我和國家認同的隱喻(metaphor)。

飲食習慣可作為群體認同的表徵，透過飲食習慣及其變遷的過程，可了解特定族群的關係或對群體的認同。飲食在表徵族群的關係上主要有兩類，其一是透過本族所特有的飲食表現自己的族群認同，其二是和所崇拜的上流社團體想用相同的食物，而表現出對該群體的認同(Anderson, 2005)。例如，在 Kampong Mee 的馬來西亞華人，由於身處馬來地區多文化、多族群的環境中，往往會保有原鄉飲食習慣的傾向，如吃豬肉、米食等。特別是吃豬肉的習慣，就成為與禁吃豬肉的馬來人區隔的明顯標記(蕭新煌、林開忠, 2009)。

在食物與認同的研究中，莊英章(2003)討論客家社會文化與飲食特性時亦指出：「人類的飲食與其他行為依樣，都具有實用性與表達性兩面，食物除去滿足飽食、營養、口味與生產供應等實用意義外，所蘊含即能藉以表達、延伸、象徵的無形意義也相當重要，有時甚至凌駕於實用面。」

林淑蓉(2006)認為食物是日常生活中的一部份，從飲食的類、烹調特色、飲食習性、餐具使用到食物分享等，都可以反映出一個民族的文化特色，也可作為理解該族群的社會生活，或甚至成為建構族群認同的基本文化要素。食物的味覺及其他感官特質，更是生活於該文化中的人們，經由代代相傳的日常飲食實踐，內化成為個人建構自我認同時不可或缺的社群生活記憶。

曾亞雯(2008) 從食物口味著手，探討在家庭中食物口味的維持或變化，如何影響著家庭關係，討論記憶與家庭認同關係，她認為家庭飲食記憶是家庭群體的生活縮影，當記憶圍繞著飲食習慣與口味偏好而展開時，飲食口味也成為家庭認同劃界的指標。成長過程中，由家庭所形塑的飲食信念與口味偏好，並非一成不變；當飲食行為或模式因為生命歷程出現重大轉折，進而產生變化、引發飲食危機時，飲食習慣所牽涉的自我認同定位，也隨之受到影響。而婚姻、宗教信仰、疾病與經濟等四面向，常成為影響飲食習慣及口味偏好的指標，牽動了日常生活變化，也意味著個人／集體的記憶將會被重新建構。在飲食脈絡中，家庭口味不僅是家庭記憶的核心，也是記憶的框架；當飲食記憶被召喚並透過廚房實作而轉化成一道道菜餚時，一方面以同餐共食的方式分享給家庭成員，讓現在的家人與過去的家庭意象連結在一起，再次確立家庭關係的彼此親近；另一方面，「家庭口味」的「道地」特性，也是強化飲食記憶的關鍵。家庭口味的道地課題，說明了家庭內部的權力關係。換個方式說，家人身份或家庭關係，也藉由家庭口味來建構或協商。家庭口味的維繫與傳遞，透露了家庭關係的未來發展與權力態勢，不論是傳承或創新，都彰顯了權力關係的變化。

劉柯薇(2008) 理解報導人對岡山的印象，並進一步以地方「生活」相關的談話作深入分析，勾勒兩聚落的地方認同，藉此發現存於個人、家戶及聚落中的地方認同層次與內涵，除了用以結構出人們內在「認知」與外在「環境」之間的關係外，並進一步以此作為理解「岡山(地方)」與「羊肉、豆瓣醬和蜂蜜(地方特產)」連結現象的切入角度，反思品牌的樹立在全球化的過程中，與地方區域特

色的拉距上，人們在其間扮演著什麼樣的角色，重新面對以經濟動力學解析全球化問題的方式，回返人們與環境間緊密關係的思考途徑，提供一個大環境下從人群出發的視野。

有關食物與交換的討論中，Mauss(1989)從誇富宴中看出存在於人類生活中的禮物、交換的機制，進而討論其對人類社會關係的建構之意義。在全面性報稱的風俗中，不僅人人有回禮的義務，這個義務還蘊含兩個同等重要的暗示：人人有送禮的義務與收禮的義務。他也從社會政治結盟的面向來分析食物的交換，理解人群如何實踐食物交換過程中的給予、收受與拒絕等行動，因此探討食物的交換即在理解社群如何交易(transaction)與結盟。他認為「物」是承載對他人情感、觀感的交換性載具。由 Mauss 的研究，我們可以發現人禮物不但是義務性的，對方也有義務接受。而接受者更需在一定時間內回贈相等或更多的禮物以為回報。因而形成互惠或交換的三個原則(或稱要素)：給予(giving)、接受(receiving)及償付(repaying)。這種現象不但發生在他所研究的各種社會，也發生在同一社會的不同類別的社會制度或社會活動中。比如，經濟、政治或法律、宗教、道德，乃至美學的制度或活動。而在這些不同的社會與活動領域之下，卻有一個共同的原則來控制整個禮物的運作過程，這原則及 Mauss 所稱的「全面的償付」的過程，他往往成為神聖性物品，甚或成為贈與者的一部分，而有了如道德的強制力，而與原有物品有了本質上的差別。贈與者與接受者之間也產生了不平等的關係。會有這樣的現象，Mauss 認為這是因為這些社會有一共同的信仰：被贈與的物體本身有精靈(spirit)或力量(power)的存在，迫使接受者必須償付。

在《生命儀禮、物與日常生活專輯》，用兩期專輯、十篇論文分別討論生命儀禮和物質文化對人類生活之研究。其中有多篇討論到食物與人觀、交換、社會關係建構。

簡美玲(2005)從貴州東部高地苗人的新生兒命名慶賀中，人們共襄盛舉的物的分析，認為當地人用米飯禮物的三類形式——糯米、糯飯與粘米，區辨並區分

界定家人之外的親屬。當地人認為「東西」是米/飯、酒、肉組成的禮物往來僅存於家人之外親屬的範疇，其中作者認為米飯禮物是人群區辨關係的主調。⁶

翁惠娟(2005)從雲南紅河南岸哈尼人的日常生活，討論作為食物的米與作為禮物的米彼此相互界定的關係。研究中強調，哈尼人透過稻米為食物、糯米為禮物的脈絡中界定出我群與他群；食物是哈尼人觀與社會性建構上重要的實質，但力量來源卻只能來自與異己禮物的交換。他們用稻米客體化我群關係，而用糯米作為溝通我群與他群關係的媒介。

共食(eating together)亦是理解社會關係的一個重要的脈絡，可以探討一起進食的成員如何分享食物、有何特殊的品味與價值觀、以及彼此之間的關係為何等問題。與食物有關的社會活動，其作用可能是銘刻及規範主要的社會關係，或作為增進社群連帶的宴客，或具有彰顯政治階層化的進食行動等等，都是值得深入探討的問題(Counihan, 2008)。

Carsten(1997)在討論馬來西亞的 Langkawi 人如何以共享食物(米飯)來將新移入者同化納入親屬社群的範疇，因而所謂的「親屬」(kinship or sense of relatedness)並不是一個靜態的概念，而是透過融入的過程來建構的，尤其是女人在家戶的火塘進行煮食、提供餐食等行動，經由共享物質將新嫁入者逐漸地轉換成我們的親戚。她所強調的乃是 Langkawi 人如何將具有差異的個人轉化成相似的我群成員，並以「強制性融入」(coercive incorporation)的概念來稱此親屬製造的過程。何翠萍(2000)討論食物與親緣關係的建構，以及在中國西南少數民族研究中，食物(尤其是米飯)如何提供了人觀的形成、結群以及社會性等問題重要的思考脈絡。其中，稻米/米飯不僅是社群成員可共享的食物，也是社群互動過程中重要的交換物，更是落實在重要的生命儀禮中，成為社群成員建構人觀概念以及區辨我群與他群之間差異的基礎(何翠萍, 2005)。

⁶ 當地人的米飯禮物對親屬有不同的分類：糯飯只流通在「最親的」姻親間，生糯米流通在與自家有「姊妹」關係的親人，粘米則流通在「住的較遠」的親人與叫「老」、較「久」的姻親間。

從上述研究中可得知，食物是日常生活中最普遍和最基本的物品；它們不僅是人類生存的必備要素，政經體系的核心資源，也是傳遞文化訊息和建構集體經驗的重要物質符碼；透過對飲食行為的剖析，可從中發現重要的社會文化意義，不論是飲食禁忌所表徵的社會地位，餐飲形式所意涵的親疏關係，祭品所象徵之人與鬼、神、祖先的距離，乃至飲食習慣與群體認同的關係。

在日常生活研究方面，Highmore 的《日常生活與文化理論》提及了日常生活對人們的影響，他將日常研究的焦點，放在人們「實踐」日常生活的方法上，將日常生活視為一種實踐的整體(Highmore, 2005)。在現代中，日常生活是動態過程的運作背景：使陌生的變成熟悉的、不習慣的變成習慣的、衝突的融合成新生的，以及適應不同的生活等。日常生活記錄了這些過程的成功與失敗，也見證了大多數革命性的創新，究竟是如何融入平凡的生活樣貌之中。生命中所有徹底轉變的步伐，都將成為「第二性」(Highmore, 2005)。日常性的生活特別之處在於它沒有特別之處。在田野調查中，當地居民對於食物是他們儀式常用物品的看法，回答就如日常性生活一樣。因此，從看似被忽略的、不顯眼的、不突出的現象，其實細細品味，仍有耐人尋味的。故從日常生活理論來研究當地居民的食物使用與日常生活有何關連。

每個族群和文化，都會以傳統食物來代表族群文化的認同，因此本研究將客家粿、賽夏 tinawbon 兩種糯米製的食物，視為一種族群標幟，著重在飲食習慣的實證研究上，進行跨文化比較研究，探究影響飲食行為的因素。當食物被人們運用在日常生活中及對於食物「本真性」、記憶的強調，將等同於一個人要回答「自己是哪裡人」時，其反映的是自我與他人的定位，及居住地中身處的關係網絡，同時也指涉其對地方的認同；亦即，本研究將探討食物與族群辨識與認同間的關係。

第二節 身體感

飲食為人類生活最基本的需求，一個族群所形成的飲食習慣，也可顯示出此一族群的文化特色，其食物的生產、處理方式、消費與分配，往往予其社會結構、政治運作關係有所呼應。以往人類學有關飲食研究議題，受到 Levi-Strass 的影響，傾向探討飲食在人類社會所具有的象徵，以象徵作為文化社會類別架構的分析路徑，著重在象徵意涵及分類結構的呈現，將文化視為形塑意涵的根源，食物作為社會邏輯之體現方式(王雯君, 2005, pp. 277-278)。

當人類學對「身體」的研究日益興盛之際，帶出了食物經驗與行動者主體性的議題。食物的選擇透露出個人的性別、社經地位、年紀和族群，也建構了個人所擁有的主體性感知(烏瑪夫·以斯瑪哈散, 2011)。

身體感是以身體作為經驗的主體來感受內在與外在世界的媒介。人們經由認知的分類體系，理解所面對的事物與環境；而身體感是歸納感官知覺所接受的訊息。「身體感」是以身體經驗的種種模式變樣當中，不變的身體感受模式，是經驗身體(lived body)的構成條件，從這些模式與構成條件所落實下來的習性成身體感受。不過，從現象學心理學的角度來看，「身體感」卻成為一個在內與外、過去與現在之間難以名狀的現象。因為「身體感」不僅對應著外在對象時產生的動覺、觸覺、痛覺等知覺活動經驗，也涉及了身體在運行這些知覺活動時，從身體內部產生的自體覺知迴路；從時間的角度來說，「身體感」不僅來自過去經驗的積澱，它也帶領我們的感知運作，指向對於未來情境的投射、理解與行動。

身體的感知能力，是文化的成員生存必備的身體技能，它們於長期生活在文化的環境中培養、訓練，成為日常生活習性的一部分。身體感知的能力是具文化特色之經驗焦點、價值、意涵與知識內化入身體的具體呈現，而其展現的一方面賦予物動能(agency)的力量，另一方面更是形成歷史動力的重要因素之一。

人類學家對「身體」的研究自 1990 年代開始逐漸增加，主要強調身體的主

體性；也就是將身體視為有經驗能力的主體，而文化乃根基於身體的建構。這些研究多企圖結合現象學「體現」(embodiment)的概念來探討人類學文化的課題(余舜德:23)。

有關「物」與「身體感」的研究，讓人必須提及「體物入微」(余舜德, 2008)這本書，它匯集了多篇身體感的研究成果，探討人與物之間密切互動的關係如何影響文化對這個世界的建構，並對近年物質文化的研究頗受重視之物性的課題，提出新的看法。它強調，是體物入微的過程形成之身體感項目組成的感知方式與內涵再現內在與外在的真實。如此，不同文化的成員之所以對生活的世界有不同的感受，不是單純因為想法不同，而是因為感知的焦點與方式不盡相同。

余舜德等提出以體物入微的觀點來看待物的象徵，並以人與物交涉的過程來作為研究的主軸，其在《體物入微：物與身體感的研究》一書中強調「本書關懷的重點不是『物的意涵為何』(what things mean)，而是『物如何擁有意涵』(how things come to have meaning)(黃惠麟, 2011, p. 22)，其強調兩者研究重心的不同，在於前者以意涵本身已存在於文化當中為前提，而後者則是從文化中查覺、詮釋物的意涵。後者著重於物如何被賦予意涵的過程，從個人生活中經驗能力的習得、身體感知與飲食對話的交涉(engagement)過程所形成的網絡關係。

余舜德(2011, p. 22)認為：

認知不是如過去認知人類學所主張，是概念在智性層次的運作中，結合身體接受的訊息，於內在再現外在環境，而是身體接受的訊息於身體感網絡中「直接」呈現外在環境，而概念乃於此體物的行動中浮現，所以是身體感的項目組成之感知的方式與內涵(而非概念)再現真實。

「體物入微」——這個人與物密切的交會、互動的過程——常發生於個人的層次，雖然人們常共享食物、空間及文化事件或場合，但是直接、系為的感受卻是發生在個人的領域，因而雖然共享同一食物或共用一個房間，但每個人可能有各

自主觀的經驗與感受，及各自對此物(或物質環境)之好惡與價值的判斷。體物入微主要發生在個人的層次，同一文化的成員卻從類似的角度，或相同之關注的焦點，來體驗同一建物，因而即使他們對同一物(或物質環境)有不同的感受或價值判斷，他們之所以能夠溝通各自之主觀經驗與價值的認定，就是因為他們在類似的體悟過程之基礎上談體物的經驗。所以即使體物的經驗有時是個人的、難以明說的，但在身體與物直接的互動過程中，文化的成員因其從小生活於具文化特色的環境中，或經歷一些文化教養的過程，而培養出具文化特色的感知方式，提示成員體物時應關注之焦點、方式或主題，更將這些關注的焦點經由設計、製作加諸於物本身，因而物有其特定的功能與歷史文化特性，形塑人們使用的方式與生活習癖，亦影響人的身與心。也因此，我們可以說體物入微的方式是「文化的」，我們可以在集體層次上說，有一個之所謂的「文化」擔任居間斡旋(mediation)的角色，使得外界的刺激成為具有文化特色的經驗。

身體在體物入微的過程中扮演重要的角色，身體不只是經驗的媒介，更是體物是否入微的關鍵。身體不只關係著用怎樣的姿勢、技巧來運用/發揮/呈現物的特色和從哪些生物性的角度來經驗物，更與個人經驗的「能力」或「敏銳度」有密切的。從體物入微中，更讓我們了解身體感官競艷的能力如何識別(identify)。

知識與觀念內化於體驗的過程，並非只發生在個人經驗的層次，而是與歷史及社會過程有密切的關係。對作者而言，那些身體經驗上的差異，可能是現代醫學及衛生觀念在長時間的推廣、教育後，形成社會上的常規(norm)，加上科技的配合、生活環境的顯著轉變、與人們長期生活於其中，並逐漸內化入身體經驗層次的結果。我們習慣從「現代」相對於「傳統」之衛生習慣及醫學知識的落差來解釋彼此的差異，但在面對這些差異時，我們最直接的反應乃來自於身體的感受。

第三節 象徵⁷

人類學的象徵理論，Mauss 及 Turner 繼承了 Durkheim 的理論傳統，自 Durkheim 的有機社會概念，進一步發展出象徵論。Mauss 著重享有共同分類系統與認識世界方式的人，構成一個社會群體。是以，象徵符號是最普遍、為人群所共享的心智狀態與力量，更是作為群體意識的最深層機制，它自身表達了群體的存在。對 Mauss 而言，社會生活是象徵關係的世界。Mauss 強調，即使自然環境不同，卻可以擁有共同的生活方式。因為他們共享相同的集體心智以及認識世界的分類系統，使他們對於世界有相近的理解，也產生共同的行為及社會生活。因此，Mauss 認為，社會的界定是指擁有共同集體心智和分類系統的一群人。

在人類學的象徵理論發展上，另一位具有不可忽視的重要地位者，即為 Turner(Victor Turner)。Turner 從事中非洲恩登布(Ndembu)社會研究時發現，要了解這個早被西歐殖民、接受西歐各種制度、文化、宗教的社會，必須了解他們的儀式，因為當地人是透過儀式來處理他們社會文化裡的衝突，這衝突不只是傳統文化與西方文化的衝突，也包括傳統文化本身內蘊的矛盾。Turner 發現，這樣的衝突往往是透過儀式來解決，因而進一步發展出儀式的象徵理論。

Turner 強調，儀式的象徵機制可以將人們凝結成一社會群體。所謂儀式象徵理論，主要是從儀式的象徵系統或象徵結構去了解，不僅細緻地建構了儀式的象徵、價值、目的、角色等四層結構，強調儀式象徵結構必須由這四層結構共同產生；進而亦區分了儀式象徵結構本身所含的三個層次，分別為：一是當地人都意識到而給予解釋的層次，它可從儀式中的參照符號所表現的秩序來瞭解。其次是也就是實際運作的層次，具有當地人並不全然意識到的潛藏秩序(latent order)。第三是當地人完全沒有意識到的、被隱藏的秩序(hidden order)，而與該社群共享的基本及初期經驗有關。如此，也隱含了三個解釋儀式象徵的不同架構：一是當地人的想法，一是儀式脈絡中的意義，另一則是社會文化整體中的意義。

⁷ 本節參考黃應貴(2008)，《反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐》整理而成

以儀式的象徵言之，它具有三個主要特質：第一，它濃縮了多重的歧異意義於自身；第二，儀式中有一個支配性的象徵來統合各種其他象徵，以使儀式本身有其一致性及系統；第三，儀式象徵的意義不僅是多重的，往往還包含兩極化的相反意義在內。

儀式本身有它自成一格的內在系統，儀式過程本身有特定的結構，任何人或物一旦進入儀式，其性質就完全改變而產生神聖的、超自然的力量。雖然，儀式中使用的物品跟日常生活用品無甚差別，但儀式可以使它產生一種超自然的力量。同樣地，社會生活的一致性跟差異性也會產生神聖體(sacred beings)或神聖物的一致性或差異，因而造成儀式的統一與變異。

從 Turner 的理論中，我們不僅可以知道儀式象徵如何產生效果，更可以進一步了解儀式象徵機制如何可以超越社會內部的各種矛盾、乃至於與外在大社會結合。透過儀式，不同聚落乃至於不同地區的人得以結合，形成了另一個更大而整合的社會單位。他透過儀式過程的分析，解釋儀式是如何整合了一個混和、流動乃至衝突的社會，因而突顯了當地特性。最重要的是，Turner 發現透過儀式使得充滿衝突的人群得以重新整合；而儀式不只是在特定的歷史情境與社會脈絡中發揮作用，也產生社會本質上的改變。由此，Turner 透過儀式的研究，發展出儀式的象徵機制如何整合人群的象徵理論。

鄭依憶(1997)將 Turner 的理論應用在賽夏族研究中，指出在歷史發展過程中不斷與其他民族接觸的賽夏人，如何透過儀式的舉辦，在儀式中呈現明顯的排他性與凝聚內部人群的整合功能，使所有的賽夏人得到文化與族群的認同。儀式的最後一段，透過共享食物，與外來者整合。換言之，賽夏族人凝聚了共同的觀念，藉由儀式上的象徵機制，來超越現實上存在的各種矛盾；同時，透過儀式也清楚展現了賽夏族人對我者、他者的界線區分。

由於本研究所關注的兩種食物均連結著儀式而來，因此亦將運用象徵理論來

看兩個族群的人如何透過儀式整合外在、內在衝突。

第四節 族群關係

一、 理論觀點

回顧檢視人類學文獻，原生論(primordialism)與環境論(circumstantialism)的爭議是早期族群理論的基調，有關這兩個理論的討論相當多。原生論在歐洲的萌芽甚早，強調的是族群的與生俱來成分。環境論出現時間稍晚些，比較傾向於從人類社會的結構與情境變化來解釋族群的形成。在早期社會觀與文化觀都偏向靜態的情況下，族群往往被認為伴隨著特定且獨特的文化特質。換言之，早期有關族群的研究，傾向於假定其有一共享的文化(shared culture)。但二次世界大戰之後，Edmund Leach(1954)在緬甸，以及Michael Moerman(1965)在泰國的研究都發現，族群的界線與文化成分之間沒有清楚的關聯。研究族群的相關文化時，從強調客觀指標(objective indicators)轉變為重視行為者的主觀焦點(subjective focuses)。這樣的觀點形成了Fredrik Barth後來提出的邊界(boundary)理論。

何謂族群？族群是一種具有文化或社會區分的概念，族群之間存在著文化或社會的差異；在社會系統下，當自認為也被他人認為有共同來源、特殊文化而構成特殊群體的族群團體，彼此互動形成關係系統。族群在不同社會情境下，及對於不同個人而言具有多義性及其象徵意義。1990年後，族群研究所關心的議題由「本質論」到「建構論」，強調社會建構的特質，主張族群認同是建構而成，環境會影響認同的建構。當跨族群社會互動經驗越來越普遍，族群通婚也日益普遍的情況下，個人的族群意識成為一個具有解釋意義的變數現象。族群研究探討的重點應在於族群想像或族群意識發生的脈絡，而不是其內容(王甫昌, 2003)。

王甫昌(2003)在「當代台灣社會的族群想像」中提到族群相對於其他團體的認同，最獨特之處，在於他是以強調成員之間的「共同來源」或「共同祖先」(common descent)，做為區分「我群」與「他群」的標準，當人們可以清楚的界定「我們」就構成一個共同的族群想像同時也產生了一種相對性的「認同」。族群是一種特殊的人群分類方式，涉及他群與我群的區別，進而影響人我如何交往、如何相互對待。有關族群的定義，美國社會學者認為：「存在於大社會中的集體(次團體)成員擁有或為真實或為假設的共同祖先，有共同的歷史記憶，以及擁有定義自我的特殊文化表徵，這些文化表徵要素諸如親屬模式、直接交往方式(表現在地域主義與區域派系)、宗教信仰、語言或方言、部族、國籍、生理特徵、或者任何上述要素的綜合。」族群關係是透過判斷而來，需考量文化範疇，在小範圍內的社會中，文化容易產生質變，且此變化是顯而可見的。

Clifford Geertz 是較早提出根基論(primordial)的概念者。他認為根本賦與性的聯繫(primordial attachment)，是一種天賦(given)，乃來自親屬關係及個人從出之群體所具有的血緣、語言、宗教、習俗一致性，它使得群體成員間具有一種無法言喻的內聚性(王明珂 1997:37, Geertz 1973:259)。他於 1963 年將 primordial 的概念，應用在新興國家政治認同的研究後，天賦(taken-as-given)的概念即長期附著在社會互動相關研究的根基論傳統上。根基論可溯及先期在強調族群本質的客觀性之時，便已認為刻劃特質是與生俱來的了。這是根基論的理論原型。根基論後來遭受的挑戰，部分來自於對其在 primordial 項目選取上的被質疑。社會環境的變遷造成許多族群現象不是 primordial 能夠解釋的，與其相對的工具論(instrumentalism)或情境論(circumstantialism)自此興起。

二、 界線

Fredrik Barth 在 1969 年主編出版了 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* 一書，書中提出的邊界理論，至今都被視

為是人類學探討族群關係的一個重要典範。

此書基本上將族群視為一個社會組織，而 Barth 主張：針對族群做客觀的描述，還不如觀察族群的邊界來得重要。換言之，他認為在研究族群時，如果我們過度去強調族群的顯著文化特質，就會變得比較像是文化分析，而不是在研究族群組織。Barth 的重要貢獻在於：把族群認同的研究由文化內容 (content) 轉向邊界的研究，並且強調行為者認為重要的才是值得重視的。此書的重要意義在於，認為族群意識的形成不在於族群的共享文化內容，而在於主觀上具有區分「我群」與「他群」的族群邊界。此一觀點深深影響後來人類學的族群研究。

Barth(1969a)認為所謂族群的客觀條件常呈現連續性變異而難以界定，因而對於族群做客觀描述的重要性，遠不如對於族群邊界觀察來的重要。在不同族群交界的邊界，族群的文化特徵會被彰顯，以做為人／我的區隔。而一旦邊界消失，族群也隨之消失。他的理論是對於族群客觀論者的反思，族群客觀論者相信族群的分類可以依據對於客觀的事實，如語言、風俗、習慣等等的差異性來分類不同的族群。Barth 則認為對於族群是行動者本身(actors themselves) 對於其領域的歸納與確認(ascriptio and idenfitation)，並藉以組織與互動人群。因此與其對於族群做類型學上的觀察，他認為更應該重視的是族群邊界與邊界的維持(ethnic boundaries and boundary maintenance)。

界線的概念因文化不同而相異，應將視為從群體的社會實踐中釐清該群體對界線的概念(notion)。把焦點放置於個人如何「經驗」界線？是否這樣的經驗伴隨著對「自我」的拓展的體驗，就好像社會群體透過關係、經濟活動以及地景和人群活動，來感知其對外在世界的拓展。他將界域的概念應用至族群研究上，對族群理論而言是一項重要的進展與貢獻。Barth 認為，族群是一群共用某些文化特質的人群，這些共用的文化並非族群基本定義上的特質，而是一種結果(Keye 1976:203)，換言之，就是情境因素所造成的結果，而不是根本賦與的。從 Barth 對於人群認同的研究中，可看出人們的認同在不同情境下產生互異的結果。這些

情境包括了政治上的身分隸屬、土地資源的競爭等等，外界情境因素造成了認同的變遷，亦即族群界域的改變。但生活方式的改變甚至文化的差異，並不代表認同的必定改變，人們只是選取特定文化特質作為族群歸屬的依據(Barth, 1969a)。王明珂受到美國人類學家 Fredric Barth 的影響，認為族群由族群邊界來維持：造成族群邊界的是一群主觀上對外的異己感(the sense of otherness)，以及對內的基本情感聯繫(Drimordial attachment)。

《想像的共同體》(Anderson, 吳叡人譯, 1999)是族群研究中的重要著作之一，Anderson 認為民族歸屬(nationality)或民族主義均是一種特殊類型的文化人造物(cultural artefacts)，若要適當地理解這些現象，必須審慎思考在歷史上它們是怎麼出現的，它們的意義怎樣在漫長的時間中產生變化，以及為何今天能夠掌握如此深刻的情感上的正當性。他從歷史事件中進行論證，認為這些民族建構是從種種各自獨立的歷史力量、複雜的「交會」過程中，自發地萃取提煉出來的一個結果。他提出民族是一種想像的政治共同體，並且，它是被想像為本質上有限的(limited)，同時也用享有主權的共同體；區別不同共同體的基礎，並非他們的虛假/真實性，而是被想像的方式，成員間相互連結的意象會活在每位成員的心中。他認為應將民族主義當作像「血緣關係」或「宗教」這類的觀念來處理，而不是將它理解為一種意識形態。

從先人那邊，集體經驗與個人歷史和起源緊密結合，這種把過去與未來串連起來的「時間」定位，滿足了個人某些最深沉、最迫切的需要。透過這種共同的想像、血脈相連、歷史的延續，使人們藉此定位自己的身分，所有聯繫幫助了人們承擔自己的存在，此一共同擁有的過去，亦即每個人的歷史與起源，深植於個人認同之中，而個人認同又是基本群體認同的一部分，二者是一體的。(Isaacs, 鄧伯宸譯, 2004)

本研究中將以食物來探討族群關係，並藉由食物所構成的生活經驗記憶面來了解族群間如何區分我者與他者，故文中亦將討論記憶如何使人們建立族群認同，

同時從他者的族群記憶來看客家族群記憶，及記憶的實踐性對族群認同的影響。

M. Hallbwachs(1992)將記憶視為社會行為，認為記憶不能只是眾多意象空洞形式的組合而已，個體心中片段意象需再加上個體在社會互動中的詮釋。他著名的《集體記憶》一書，即強調個體記憶之中的社會性因素構成了記憶的社會框架，進行記憶的是作為群體成員的個體，只有把記憶定位在在相應群體中思考，才能夠理解發生在個體思想中的每一段記憶。由於記憶的社會功能，進而對一個群體的認同(identity)就具有重要性。

沒有記憶，就沒有自我，難以形成認同；沒有記憶，歷史無法獲得延續，群體特性無法傳承，團體與團體間的區別性也就變得模糊。所以，記憶不僅讓人建立認同，當兩者交錯激盪後，更將孕育一個共同體的誕生。

在族群認同研究中，集體記憶的概念為一思考線，一個族群的產生也與一個人對族群的意象、記憶與認同有關，族群認同會隨記憶的篩選及詮釋而改變，族群認同的建構是成員主觀挑選集體記憶作為凝聚因子的結果，Anderson(1999)亦認為，一個國家的建立，其文化或許不那麼重要，反而是那種”想像”才是重要的；文化不是重要的，而是那種「共同生活經驗、共同的記憶」才是重要的，藉由這些共同經歷、共同參與的事情，使他們型塑出一種共識；共同參與，才能有認同。

三、 南庄族群關係之研究

在研究南庄的博碩士論文共有 32 篇，分別從地理、歷史、企管、休閒觀光、音樂、社會、經濟、環境生態等領域進行討論，其中有 12 篇與「客家」有關；有關賽夏族研究的博碩士論文共有 41 篇，以南庄為研究場域的有 14 篇，探討主題以儀式、祭典、語言為多數。其中涉及族群關係的有賴盈秀(2002)、日婉琦(2003)分別從賽夏研究的角度探討南庄原、客族群關係，范徐生(2008)從宗教角度討論客家、賽夏文化間的融合情形。

賴盈秀《誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究》指出，如果自我認同是族群形成的重要標誌，那麼探討「賽夏族」的族群意識，恐怕不能只在既成的「族群」框架下進行，而必須從族群界線形成的歷史脈絡中抽絲剝繭。觀察今日的賽夏人，在台灣族群的架構下，的確存有「賽夏認同」的族群意識，但是若詳細區分，雖然同為賽夏人，在族內的「我群認同」上，賽夏人並不依據單一的氏族與血緣關係的原則來處理人我關係，而是結合聚落(aha rito)、村落(kinatsangna)、部落(aha asang)、流域同盟(aha wara)、攻守同盟(aha kapupapanaan)等由小而大的地域架構而呈現樹狀的分支結構，使劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重，因此在不同的情境下，會形成不同的「我群」團體。她的研究認為由此看來，賽夏人使用多重標準區分「真正的自己人」，不表示賽夏人區別其族群內異、己的界線如胡台麗(1997)所說的很模糊，相反的，它非常明確且清楚。

日婉琦(2003)《族群接觸與族群認同—以賽夏族 tanohila:氏族為例》一文，從賽夏族 tanohila:氏族日阿拐派下與其他族群(主要是客家人)接觸的過程中，探討原住民與漢人密切互動之後，一般認同情形或族群意識的特質。她從社會文化、心理歷程兩方面對認同進行探討。在社會文化中，發現通婚、社會化歷程，母語能力及祖靈祭與祭祖等因素會影響認同變異，同時，由於日阿拐家族是透過「收養」形式而獲得延續，使得氏族派下的成員也許在身分上須承認自己是「賽夏族人」，但「血統」卻成為其質疑自己認同的主要因素。她的研究結果指出相對於客家的弱勢，在研究中找不到被「同化」的跡象，若強要說「同化」，僅能從語言上得到充分證明，除此之外的其他面向，似乎沒有得到客家的真傳，藉此對其他文獻中提到的「賽夏被客家同化」論點提出反面觀點。

范徐生(2008)《聖俗之交：獅山靈塔與南庄宗族研究》則從自然風水、祖先崇拜、宗教信仰、火葬觀念與原客關係，建構獅山靈塔的歷史地位，探討獅山靈塔何以成為南庄地方部分客家家族之共同祖塔。他指出南庄客家族群與原住民的關係密切，始於黃祈英家族。超過百年的族群通婚融合與文化互動，客家人的語

言、生活習慣、宗教信仰與祖先信仰，已明顯的影響了原住民的傳統文化，尤其是賽夏族原住民。研究發現，賽夏與客家文化融合的現象，經過了百餘年的變化後，祖塔形式的共同墓，以及接受火化置納靈塔的觀念，是近來最顯著的改變，此研究亦具體展現出客家、賽夏在生命禮俗上呈現的文化合成現象。

學者胡家瑜、林欣宜(2003)也針對南庄地區開發的歷史事件，進行賽夏族群邊界問題的再檢視。研究認為，賽夏族群邊界的形塑，或許本質上就具有滲透性和附加性。而「家名/姓氏」是最具體的符號和動力；不同來源的人，可以透過婚姻和收養等方式取得賽夏特有的「家名/姓氏」，而成為賽夏的一員。甚至，從過去歷史記載中所稱的「合番」概念，或是矮靈祭歌中呈顯的疊影效果，似乎隱約透露過去在特殊狀況下，可能也有其他遷移至此的新社群，藉著帶入新「家名/姓氏」的方式併合進賽夏的「家名/姓氏」之中。

從文獻看來，整體認為賽夏姓氏是穩定性很高的文化符碼。各部落內每一個同姓群體每年定期舉行二次祖靈祭（pas-bake），藉此反覆強化對自己家族祖先的記憶和傳承概念。更重要地，不同姓氏間更透過跨姓氏、跨部落的大型祭儀，展現和實踐群體整合意識。至此，筆者想問的是，透過姓氏使賽夏凝聚族群，那麼在東河地區的客家與賽夏，又是用什麼方式維持彼此的族群邊界呢？

第五節 客家食物可作為族群辨識的標誌

客家飲食能作為族群辨識的標記，這當然也是臺灣客家人在經過 80 年代客家文化運動，在臺灣民主化以及新的民族認同興起與鞏固後，將客家議題加以「政治化」而使得臺灣的客家性（Hakkaness）之能見度提升到公共領域，最後並成為國家層次的社會事實有關係。（蕭新煌、林開忠, 2008）

從「飲食文化與族群認同」的觀點，透過張維安、謝世忠(2004)、王雯君(2005)、賴守誠(2007)等學者來探討將客家美食放在建構族群認同的脈絡下來論述，食物成為彰顯客家文化特色最有力的符碼。其中王雯君的實證研究發現民眾將美食與客家族群性結合，共同作為客家文化意象的表徵，也成為客家社群建構族群認同時的想像元素。

王雯君(2005)在研究客家意象時，於台三線竹苗地區針對「客家文化特質」問卷調查結果發現，有非常多人認為「客家文化的特質」即為「客家人的特性」，其次是將「客家人的食物」作為文化的最大特色，近兩成的人以客家食物或客家庄名產特色來作為客家文化特質，可見客家食物在許多人的客家意象中佔了重要份量。其中在小吃方面，客家的農業生活讓稻米變成至種種飯食，在此研究結果中也可得知許多人的客家意象少不了這些米食，而這些米食往往遵循歲時節令製作，具有深刻的社會意義。在此份訪問調查中，「齊粿」是具體指涉客家美食中的第五位。循此，筆者認為本研究之「粿粿」可被視為具有客家族群意味之食物。

林淑蓉(2006)透過這些飲食上的特色與對食物的喜好，或感官知覺經驗的堅持，以及張維安、謝世忠(2004, p. 117)透過對客家桐花季之評估，均認為客家食物成為臺灣客家人用來區辨我群與他群差異的物質基礎之一。

從飲食方面來討論認同關係，劉澤玲(2010)《客家米食文化在銅鑼傳統飲食中的傳承》中，以傳統米食作為家人互動之串聯，以 Halbwachs 集體記憶為理

論核心，透過喚回參與研究者個別之舊時記憶，將過去的情節性記憶進行解碼提存，她整理出屬於家庭私領域的米食記憶與當地社群之集體記憶，最後認為米食能夠呈現家庭私領域中互動之精神意涵。

蕭新煌、林開忠(2008)以馬來西亞客裔後生人為個案分析對象，了解各種影響其家庭飲食及客家認同的內外因素。探究東南亞的族群政治條件時，發現客家認同在公共領域裡呈現之困境，轉而保存在家庭的私領域裡。而在私領域的客家認同中，除了客家語言傳承為重要指標外，家庭內的飲食料理特色和習慣以及對客家食物口味的記憶等，也是呈現客家認同的重要場域。

馬欣榆(2008)、曾亞雯(2008)均認為食物的口味及飲食的實踐也影響了家庭中身份與權力、親密關係之形成，亦可藉此窺得跨族群婚姻關係中成員互動之微妙處，傳遞著專屬的飲食特色與記憶圖像，因此飲食可說是家庭群體生活之縮影

從過往著述中得知米食為具社會意義的年節及喜慶祭祀食品，在日常生活中也是調劑精神生活的點心，由此可見其於客家文化中具有舉足輕中之地位。然，在過去研究中多在客家米食的多樣性及做法加以著墨(邱彥貴、吳中杰, 2001)，較少從單一食物為主軸切入探究其意義。故，本研究將從糰粿作為跨文化比較的切入點，並認為以糰粿作為客家族群食物是可具有族群代表性的。

第六節 賽夏 tinawbon 之研究

胡家瑜針對賽夏族物質文化曾進行密集的參與研究，在器物、食物方面亦作了深入探討，其中多篇文章中均有提到 tinaobu 的使用時間與象徵意義。

胡家瑜(2004)在《賽夏儀式食物與 Tatinii (先靈) 記憶—從文化意象和感官經驗的關連談起》提及，tinawbon 為現行傳統祭儀使用的代表性象徵物，透過儀式器物的傳承延續和調適變遷，看見的意象與儀式信仰、文化邏輯觀及社會網絡，具體而動態的相互連結。Tinawbon 成為神聖的象徵符碼，具體凝聚社會成員共

同的觀念和想法，累積傳遞重要的文化訊息；成為跨部落整合的基礎要素，同時也穿越了時間界線聯繫不同世代間的溝通，延續社會記憶和族群意識。

另在《食物符碼與儀式行動：從賽夏社會關係的建構到時間連結的體現》(胡家瑜, 2009)探討賽夏儀式中普遍使用且不可或缺的食物，並藉此思考物質、感官經驗與文化意象再現的關係。她認為，賽夏儀式食物，雖然主要使用糯米、小米和豬肉等常見材料，但其中蘊含的一些「形上特質」，卻被選擇強調為「轉換中的不變體」，可以動態地轉形再現。例如，糯米的黏與甜，小米的乾與苦，或豬肉的油滑與切割，隨著食物在儀式中反覆的製作、食用和交換，透過行動者實際操作過程中各種知覺的連生共感，交織形成跨越時空界線的文化意象再現和記憶延伸關鍵。儀式食物做為連結賽夏人與先靈關係的重要媒介，凸顯出賽夏再現和記憶模式對於行動、物質和感官共鳴力量的強調，以及偏重動態體現而非抽象邏輯知識的特性。



第三章 研究場域⁸

第一節 南庄開發歷程



圖 3-1 苗栗縣南庄鄉位置圖

資料來源：國家圖書館台灣鄉土書目資料庫⁹

⁸ 本節參考南庄鄉志上、下冊(財團法人陳運棟文教基金會編, 2009)、南庄鄉風土誌(張致遠, 2000)整理而成。

⁹ 資料來源網站：http://localdoc.ncl.edu.tw/tmld/browse_map.jsp?map=0604

南庄鄉屬中港溪的上游，地處內山。中港溪在南庄鄉由南向北流，至龍門口轉溪流向三灣鄉；此西向的中港溪河谷，是南庄鄉對外主要的出入口，也是自明永曆、清康熙以來和移民進入的主要路線。

依歷史記載，最早有人進入南庄鄉的紀錄為明永曆 36 年(1682)，竹塹區的新港、後壠、中港等社之社番運輸兵餉至基隆途中，不慎鞭打遭討逃入三灣、大南埔及獅潭，後大分因撫剿並用，被帶回原社耕種，部分則留在南庄鄉大東河地帶，這群人為賽夏族人。

南庄的開發在平原地區開發之後，依施添福針對清代台灣竹塹地區地理社會研究之分類中，屬於「隘墾區」，原為賽夏族和泰雅族兩大原住民所居住之處。嘉慶十一年(1805)，廣東梅縣人黃祈英進入拓墾，於斗煥坪開始與賽夏族人交易，漸取得其信任，並娶賽夏女子為妻，黃祈英並隨俗改名「斗乃」(亦即同庚)。

嘉慶二十三年(1818)，他招攬自彰化移至三灣大河底(今大河村)居住的張大滿、蔡細滿等人率族入墾，開始著手開墾三灣一帶之荒埔，溯中港溪入墾南庄，勢力逐漸擴大，並與賽夏族人建立良好關係，遂將南庄地方開田成業。道光六年(1826)，中港地區發生閩粵械鬥，黃祈英曾率南庄地區原住民聯合粵籍居民參與其事。粵人逃入南庄「番」地勾結黃斗乃煽動番人出山騷擾中港街，後被清軍平定，清政府為防漢人、原住民合作作亂，乃設隘於三灣，嚴禁漢人逾越，墾務因之中斷。直到道光 10 年(1830)，本鄉仍為一片蒼鬱森林，番人出擾亦甚。道光 11 年(1831)，有粵人三十餘人合股進墾小銅鑼圈(今銅鏡村)，仍受到當時的原住民極力抵抗，藉著內灣十股之助才成功推進；當時尚有粵人繼續進墾大銅鑼圈(今銅鏡村)，派駐隘丁六十餘人防番，經歷 20 年之久，始建成庄之後(伊能嘉矩，1909：57)，陸續有粵人來墾；至同治年聞，本鄉已全然開闢完成。

清光緒八年(1882)，賽夏族土目打字，率獅頭驛、獅里興、田厝、田尾等四社，接受屯外委胡新發招撫。於是官廳乃將三灣隘務移至南庄(獅頭驛)，清政府

即在南庄一帶，開疆設隘，以禦生番。光緒年間，又有客籍大墾戶黃南球(黃阿滿)冒險進墾山區，與人合股入墾大河底，製造樟腦。

自黃祈英斗煥坪進入，與原住民合作，著手開拓墾植，招募更多漢人向南開發。南庄鄉便是因為漢人漸多由田美向南開發的村莊而得名。其後，黃祈英勢力日漸龐大並繼承樟加禮的頭目地位，漸進的成為賽夏族的總頭目，據說，那時客家人進入山區，必須由黃祈英發給「腰牌」，才得保安全。黃祈英開發南庄歷史的珍貴性，係緣於他與原住民結婚後，再依此關係，招募親友，進入南庄開墾，完全是以族群融合的方式，來作為開發的基礎，形成南庄原客混居之情形。

日本人類家伊能嘉矩依據黃祈英曾孫黃鍊石所寫《南庄開闢來歷緣由》云，「斗換坪即指斗乃與番人從事物品交換的叻地而言」。《大日本地名辭書台灣之部》一有下列片段敘述「外山未靖，而內山先闢者，實出於黃祈英，前在嘉慶十餘年時，從南庄田尾至南埔三灣內灣一帶，尚屬生番。僅斗換坪之地開闢已戒，番人接至其地交易，故曰斗換坪。……番人遂邀祈英來田尾，娶番女，以耕作為生，不數年而生二男二女，男一曰允明，一曰允連」。黃祈英自斗換坪與賽夏族人交易，至娶原住民女，隨俗改名「斗阿乃」，後繼戎為總頭目。黃祈英的「番割」角色，開化了原住民，開啟了南庄地方客家族群的拓墾先例，亦確立了客家宗族在南庄繁衍的起點。

光緒 12 年（1885）台灣巡撫劉銘傳進行洋務運動與實施招蕃歸化政策，原住民陸續歸化，客家人陸續進入開墾。當時砍伐樟樹製成樟腦銷售，南庄是當時主要集散地之一。民國十六年「田尾公館」設立，招募漢人向南開發，自此漢人絡繹移入墾殖，因由田美向南開發而得名「南庄」。光復後南庄設鄉，目前共有九村。

日明治 35 年(1902)，日阿拐發動南庄事件失敗，番界便推移至紅毛館，形成今日狀況。明治 40 年(1907)，北埔事件失敗，北群賽夏族人逃來南群賽夏族

人所居住的南庄。部分賽夏人(如根姓)則由後壠經公館到獅潭，越過仙山移居到蓬萊高處棲息，因而形成賽夏族人分散兩區的現象。

傳統賽夏族人因居住在淺山地帶，故狩獵生活頗受限制，大都以山產採集、簡約農業、河溪漁撈維生，並飼養豬、犬、機等家畜。賽夏族人由於人口較少，傳統住居地區狹窄，分布區域緊鄰漢人社會，故其傳統族群文化，相較於其他山地原住民而言，「漢化」的程度要來得深。

在經濟發展方面，光緒 16 年(1890)樟腦成為寶路珞(celluloid)的主要原料，國際需求大增，獲利更高，1896 年樟腦已是竹塹港及中港的出口大宗，清朝同治時期（1873）與日本治台（1895）時，在南庄地區分別設有墾務局、林務課主辦林業業務。1903 年開始人工造林，以適合當地土質的樟樹為主，並設樟腦局辦理製造事業。¹⁰而後南庄一代所產之樟腦、腦油及腦沙，獲得英國人青睞，¹¹使得樟腦業於時極盛，亦促成入山採腦事業之發展，加速內山之開闢，移入人口漸增加。

南庄鄉在民國四、五十年代，曾因為林業、礦業發達而極盛一時，南庄煤礦的開發，¹²根據「台灣炭礦誌」的記載，是明治四十四年(民前一年、1911)開始，到了民國三十年，因為頭南公路的開通，改用卡車運送，礦區才大為增加，最盛的時候是民國四十年代，整個南庄，曾同時有二十幾個礦場在採煤，其盛況由此可見；旅社、戲院、酒家、茶室林立，人口一度多達三萬人以上。民國六、七十年代，礦業快速沒落。隨著政府因為保育林地的因素，禁止森林砍伐，加上傳統產業逐漸沒落，南庄鄉的繁華日漸散盡，慢慢走向一個人口稀疏的聚落鄉村(張致遠, 2000)。

¹⁰ 雖然官方厲行樟腦專賣政策，但自咸豐至割台之前，私腦由竹塹港及中港的出口到大陸的情況相當普遍(陳運棟 2002: 65)。

¹¹ 例如南庄的蓬萊村，因為英國人在當地設置辦公處，大量蒐購樟腦，被稱為「紅毛」的諧音而得名(黃鼎松等, 2001: 127)。

¹² 南庄的煤礦，分為兩種，田尾和獅頭山區所產，大多為工廠、及民生用煤；東河、八卦力等內山地區，則屬可煉高級冶金焦之原料煤。最初，產出的煤炭，是靠「輕便車路」，以人力推送，生產規模很小，

近年來透過營建署、文建會等政府單位的援助，居民統合地方力量並積極於社區總體營造，再加上政府宣導「一鄉一特色」，¹³積極推廣觀光產業，¹⁴並輔導鄉村朝向休閒農業方向發展，因而帶動了鄉野開發的風潮，南庄在專業團隊輔導下形成特色商圈；目前，南庄地區，每逢假日，訪客車水馬龍，道路經常塞車，似乎又回復了昔日的盛況，因此鄉村的人口，也開始日漸回流。

在一個由多族群構成的移墾地區，「族群」是一個相對的概念，尤其近四百年來，台灣各族群之間的長期互動，如通婚、認養，結果使族群身分無法再以血統、語言或生理單一特徵來認定，族群的分類已經成為一個複雜的問題。

南庄鄉原為原住民居住地，賽夏族屬南賽夏群，歷來分布於大東河流域(大東河社、橫屏背社、獅頭驛社)和小東河流域(北獅里興社、南獅里興社)；而泰雅族原本分布於大東河流域上游鹿場一代，後來多數移至南江村東江新邨，目前也有少部分住在東河村內；粵籍客家人在清嘉慶年間已進入南庄開墾，其後也有閩人入墾，故原住民與漢人(客家人為主)的接觸至少有 150 年以上的時間，期間曾有不少墾殖上的衝突，以粵籍為主的漢人亦曾幾度退出南庄開墾，但隨後因經濟考量，仍陸續進入拓墾，許多文獻上均指出在長期相處後，族群關係已趨融洽，文化相互影響與融合。南庄地方原住民與客家的關係深遠，生活語言和祖先祭祀文化早已深深的影響著原住民，尤其是客家化明顯的賽夏族。Anderson 認為族群認同源於族群的想像，「國族」的想像能在人們的心中召喚出一種強烈的歷史宿命感，客家人對自身血統源流的正統性相當重視，日阿拐派下的五房，有些改姓，有些不改姓，身為賽夏族群的賽夏人，也為其他的賽夏族人所認同，但重要

¹³ OTOP 意指「One Town One Product」一鄉鎮一特產。構想引自日本 OVOP (One Village One Product)一村一品運動，此概念是 1979 年由日本大分縣前知事(同等於縣長)平松守彥博士提出，也就是每個鄉鎮結合當地特色，發展具有區隔性手工藝或食品特產的產業。地方特色產業的「地方」範疇是以鄉、鎮、市為主，所發展出的特色產品需具有歷史性、文化性、獨特性、或唯一性等特質之一。引自台灣地方特色官方網站 <http://www.otop.tw/about/index.html>

¹⁴ 因應全球經濟不景氣，經濟部自 2009 年起配合消費券政策，提振民眾消費信心以擴大內需，特安排「幸福巴士 GO」之遊程，以 1 日巴士遊程方式，將民眾直接帶至本部所輔導或經營之商圈、地方特色產業、觀光工廠、創意生活事業及水利等經濟建設與民生消費相關企業與區域，由受參訪業者提供消費券優惠方案，刺激民眾消費，以促進擴大內需之效果。南庄也列入政府輔導商圈之一，並設有觀光巴士路線。

的還是自身的族群認同意識。現今賽夏部族中有多少的客家血統，又有多少的族群認同。在長久的抱養習俗與通婚後，族群的涵化，也呈現了新的族群文化。外來的平地人，進入南庄賽夏部落，可以很輕易的用國語溝通。當靜聽觀察賽夏族人之間的對話，聽到的語言可能高達 80%是客家話。進到的房子裡，客廳的擺設也是客家人的「廳下」，或許還可以看到部份原住民風，但客家的風采已遠遠勝過原住民的本色。唯有祭典時，才會出現接近傳統的原住民特色(日婉琦, 2003)。

綜合上述，透過種種歷史事件，可發現受到全球經濟需求影響，南庄地區因樟腦業受到外國人喜愛而興起。自清代開始，黃祈英引領客家人進入南庄地區，當義子，當女婿，當頭目，深深的印記了賽夏與客家的關係。此後，使得客家人與賽夏人即因經濟交易、婚姻關係、開墾闢地等而展開了後續密切的互動。爾後，1951 年至 1971 年間，農業尚稱發達之時，南庄鄉住民農忙之際，客、原之間「換工」的情形十分普遍，亦是促成族群互動頻繁的因素之一。南庄所呈現出的族群風貌，不僅是與外在國家(包括傳統帝國及現代國家)及全球性資本主義經濟力量、乃至周圍族群互動所交織而成。

第二節 南庄族群互動與分布

南庄鄉其所擁有的泰雅、賽夏與客家三大族群，在經過長時間的融合下，使得南庄鄉的文化樣貌呈現更多元的發展。

以族群分布而言，客家人為最大族群，佔南庄鄉總人口約 75%，居住於較平坦的地方，實施農耕，經營買賣生意。南庄鄉九村中，員林、南富、甜美、獅山、東西二村、南江村等七村，絕大部分為客家人居住之地；這群客家人或因受到黃祈英開始之拓墾、械鬥後族群重整等因素，或因原鄉山居習性，進而進入偏遠山區定居。賽夏族人口數居本鄉第三，大部分居住於東河村，蓬萊村次之，依南庄鄉戶政事務所 99 年 12 月統計，目前賽夏人口約 2226 人，約佔本鄉人口戶數 7%。另外，近年來觀光影響，有少數閩南人遷入居住於市區，約佔全總戶數的 11%；少數泰雅族人則居住在更偏遠的鹿場一帶，約佔 1%。其他族群則約佔 5%。

賽夏族是臺灣南島語族中一個人口數量很少的小族群，目前人口約有 5500 多人。賽夏聚落主要分布的臺灣西北部新竹和苗栗交界的淺山地區，過去二百年間夾處在不斷推進的「土牛線」或「番界線」邊緣，因此人群物資的流動與衝突相當頻繁。許多史料中，經常可以見到當地不同人群因為土地、林產或樟腦等因素而產生的互動或糾紛(施添福, 2001; 胡家瑜、林欣宜, 2003)

因為地理的差異，賽夏族又可分為南、北賽夏兩群。以鵝公髻山及橫屏背山為界，北賽夏居住在新竹縣五峰鄉，主要聚落有：大隘村的五峰、上大隘、高峰、茅圃以及花園村的比來等地。南賽夏主要聚落有：南庄鄉東河村、鵝公髻、大竹圍、三角湖、加拉灣、中加拉灣、向天湖，南庄鄉蓬萊村的蓬萊、八卦力、大湳、大坪、二坪，獅潭鄉百壽村的百壽社區、馬麟、圳頭、崩山下等地。

南北賽夏群除了因為地理造成的區別外，在文化上，由於南賽夏群的居住地環繞於客家人的聚落間，自清朝開始即與客家人有頻繁的接觸，受客家文化的影

響較深。而北賽夏群則鄰近泰雅族部落或混居一起，受泰雅族文化影響較深，因此南、北賽夏在文化表現上呈現出明顯的差異。另外，日治時期以前原本全族一起舉行的矮靈祭，改為南北賽夏分開舉行，更加深了南北賽夏族人在認同上的差異。

在客家族群與賽夏族的關係方面，漢人與賽夏族接觸時間上較泰雅族為晚，明清時期漢人大量移民臺灣，首先受到衝擊的便是敵居於台灣西部一帶的原住民族，在此波移民影響下，賽夏族從竹南平原一帶遷移至新竹、苗栗山區，部落至今為止仍散居於此，清朝時期就有賽夏族與漢人互動的紀錄，漢人的各項技衛優於臺灣原住民，對其生活以及文化影響頗大，漢人中與賽夏族接觸多為客家族群，賽夏族人也嫁娶客家人或收養客家小孩。根據日本文獻記載：賽夏族人喜歡領養三、四歲已經會說話的漢人小孩，希望孩子長大後，成為溝通漢人社會和原住民社會的翻譯。王人弘(2011)研究賽夏傳說中的族群關係時，曾提到一位東河村人表示，小時候聽祖母提到，以前賽夏族的土地很大，比客家人有錢，而且賽夏族人有時會出草，客家人為了保住後代，會自動把兒子送給賽夏族的人領養，並且告訴這些孩子，自己才是他的親生父母，如果賽夏族的人要出草，不要殺到自己的父母親，而賽夏族也會在出草時，特別網開一面，放過自己養子女的原生家庭。」由於二族互動頻繁，賽夏族人漸漸能說客語更有客家化的現象。

伊能嘉矩在 1899 年發表的《第二十八回台灣通信》中就視賽夏族為道卡斯族的支系，並稱其為「amutoura」。林修激與日本語言學者土田滋討論後認為「amutoura」一詞有「將變成客家人」之意，「amutoura」族可能指涉南座地區「將變成客家人了」的那群人。此外，賽夏族原本的卡蘭祭也由乞晴的祈禱與儀式，轉化為道教的五福龍神宮，祭拜儀式也已經使用道教的方式祭拜，宗教上也呈現了原漢融合下的信仰現象。

關於賽夏、客家二族群的關係，若從歷史脈絡來看實可以「犬牙交錯」形容之，自清末到日治都非常密切；賽夏族則居於鄰接隘墾區的淺山地帶，向來與人

墾客家人有極親近的來往與互動(詹素娟, 2009)。觀察今日的賽夏人, 在台灣族群的架構下, 的確存有「賽夏認同」的族群意識, 但是若詳細區分, 雖然同為賽夏人, 在族內的「我群認同」上, 賽夏人劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重。目前的十二個氏族團體組成了賽夏社會的架構, 是社會事務運作的基本團體, 每個氏族有自己的長老, 每位長老不能插手其他氏族的事觀然而賽夏人並不依據單一的氏族與血緣關係的原則來處理人我關係, 而是結合聚落(aha rito)、村落(kinatsangna)、部落(aha asang)、流域同盟(aha wara) 攻守同盟(aha kapupapanaan) 等由小而大的地域架構而呈現樹狀的分支結構, 使劃分「異」、「己」界線的標準複雜且多重, 因此在不同的情境下, 形成不同的「我群」團體。於是「誰是真正的自己人?」便成為賽夏人在社會生活中, 經常思考的問題, 而這個「自己人」的範疇, 更會隨著不同的場合和情境而變換。

此地的客家人自清代入墾迄今, 向來與賽夏族互動密切, 是本地族群關係的核心, 原客之間, 不但在日常接觸中相互採借語言, 通婚與收養也相當頻繁; 而相較於他處, 南庄的樟腦產業更是近代以來吸引客家人進入的根本原因, 賽夏族人釋出採樟許可, 客家人繳付權利金, 形成觀察族群關係的最佳場域。

第三節 東河村發展歷程與現況



東河村為臺灣苗栗縣南庄鄉轄下之一行政區，位於苗栗縣的最東北的山區，是臺灣原住民賽夏族居民最多的區域，賽夏族人口超過行政區內人口的一半，另外還有客家人和少數的泰雅族，呈現豐富的人文樣貌，此為東河村的特色。

東河村東接新竹縣五峰鄉，南接苗栗縣泰安鄉，西接南庄鄉南江村、蓬萊村，北接新竹縣峨眉鄉、北埔鄉。位於南庄鄉的東北角，地形以高山與丘陵為主，面積 76 平方公里，西距南庄鄉治約 6 公里。全境涵蓋中港溪上游支流大東河流域，北面北埔鄉外坪村，東面由北到南以鵝公髻山、鳥嘴山、大窩山、比林山、鹿場大山與新竹縣五峰鄉為界，南以加里山與泰安鄉為界，西接東江村並以向天湖山、象鼻山與蓬萊村為界。東河村分為 24 鄰，依南庄鄉戶政事務所 101 年 4 月份統

計，村內有 470 戶，人口數 1279 人，其中 945 人為原住民、17 人為新住民。¹⁵

東河村原名大東河，據云，數百年前此處的盆地原為大河床，河水匯集成潭，當時沒有住戶，由於其河發源於南庄東方，故名大東河；光復後改為東河，村名亦以東河村稱之，1976 年上游之風美村併入東河村。東河舊稱「瓦祿(walo)」，是賽夏語蜂蜜與糖的意思，也就是說這裡曾經是蜜蜂成群的地方。本村是賽夏、泰雅、客家族群共同生活的聚落。客家族群分布在橫屏背、陸隘寮以及瓦祿部落。賽夏族群分布在瓦祿部落、中加拉彎、鵝公髻、大窩山、大竹圍以及向天湖部落；向天湖原為客家人所開墾，賽夏人原來住在現在的南庄鄉東，西兩村。日本人的隘勇線前進計畫，平地漢人大量向山地擴展，賽夏人爭不過日本人與漢人，逃往鹿場大山。後經日本人再三安撫，並且擇地向天湖給賽夏人居住、開墾，賽夏人才居住於此。¹⁶泰雅族群分布在瓦祿部落、石壁、石門、鹿湖、鹿山以及鹿場部落。社區內設有東河國小、東河派出所與衛生室。

東河村在日治時期稱為大東河，源自於大東河溪名，這個區域最早是賽夏族、泰雅族居住的地方。漢人對南庄的開發開始於清代嘉慶十三年(1818 年)，接著梅縣人黃祈英、張人滿、蔡細滿等人率族入墾；道光六年(1826 年)，中港地區發生械鬥，黃祈英率南庄地區住民聯合粵籍居民參與其事，驚動朝廷派軍鎮壓，追拿黃祈英等人，而繩之以法，並且將漢人逐出南庄，田園歸還原住民管理耕種。滿清政府也開始對南庄有計畫的拓墾，到了光緒十二年(1886 年)以後，當時的台灣巡撫劉銘傳實施招番歸化政策，各社原住民陸續歸化，漢人也陸續進入南庄開墾。日治時期，日人持續開發樟腦、礦業、林業，並於昭和 12 年(1937 年)在東河社區興建老東河派出所，成為東河瓦祿產業文化館的前身。

1950 年，經濟發展的初期以自產煤炭為主要能源，南庄鄉位在煤層上，早

¹⁵ 根據南庄鄉戶政事務所 101 年 4 月份統計資料，東河村內平地原住民為 888 人，山地原住民為 57 人，共 945 人，此統計包含泰雅族及賽夏族。根據南庄鄉戶政事務所 101 年 4 月份統計資料，東河村內大陸籍配偶有 8 人、東南亞籍配偶有 9 人，共 17 人。

¹⁶ 資料來源：台灣原住民族資訊資源網

http://www.tipp.org.tw/formosan/tribe/tribe_detail3.aspx?id=20070216000065

年煤礦業十分興盛，當時人口將近三萬人，街上酒家茶室十餘家，戲院也有三家，其中一家戲院就落腳東河。當時，東河村的鵝公髻部落為礦區，鵝公髻部落之賽夏族語「Hororok」，為山凹之處的意思，過去鄔鐵青將軍曾在此開鑿煤礦而設立「燮昌煤礦」。¹⁷一位八十歲左右的賽夏老人告訴筆者：「煤礦的時候，那時候很熱鬧咧！東河這裡還有茶店，¹⁸在那裏就有很多人咧，河邊那裏也很多人住。現在沒有啦。」由此可想像當時盛況；後來因開採成本過高，市場衰退，已停止開採。煤礦林業停採、停伐後，南庄鄉人口嚴重外流，年輕人多外出工作，東河村亦同。直到近年，南庄開始發展觀光，目前居民種植高經濟作物以及經營觀光業為生，主要生產段木香菇、高冷蔬菜。

東河村內組有社區發展協會，成立於民國 82 年。從九十一年六月起由東河社區發展協會組織開始積極爭取及推動社區營造工作，並招募部落志工，成立組織，如社區環保護工隊、守望相助護漁巡守隊、導覽解說組、舞蹈班及樂團、定期召開成立瓦祿部落會議等，同時在行政院輔導下承接了瓦祿產業文物館的營運工作。¹⁹近年有少許青年返鄉，也受到外地工作不易尋覓，部分青年則留在村內，故目前東河社區發展協會內就由幾名青年致力於村內事務推展。

教育方面，1910 年 6 月 1 日成立「大東河蕃童教育所」，屬日治警察機關管轄，收容原住民學童。1945 年，改制為「新竹縣南庄鄉東河國民學校」，招收漢人和原住民學童。1950 年，苗栗設縣，改名「苗栗縣南庄鄉東河國民學校」。1968 年，實施國民義務教育，更改「東河國民小學」。1970 年，芙安颱風侵襲，校舍流失。1971 年，重建；1972 年 2 月遷入現址。東河國小為村內唯一的學校，並有附設幼稚園，學校人數分別為國小學生人數 85 人、幼稚園有 30 人。²⁰

¹⁷ 資料來源：台灣原住民族資訊網

¹⁸ 茶店，客家話，「酒家」之意。

¹⁹ 自「96 年度苗栗縣原住民族部落產業發展計畫」起，瓦祿產業文化館展示賽夏工藝文化，如精緻的竹編、染織等藝文工坊，並提供咖啡茶點，及與部落廚房配合提供賽夏族美食特色餐點。

²⁰ 資料來源：南庄鄉東河國小網頁 <http://web.donghe.mlc.edu.tw/modules/tinyd0/index.php?id=11>

第四節 東河族群互動

在東河村內，居住地有明顯的區隔，田野調查時遇到客家人他們會說「我們客家人多住在這條街上，賽夏族住在上面，學校旁邊那條小路上住的是泰雅族」，聚落中會摻有一、兩戶不同族群的，在 2011 年 6 月參加瓦祿文物館辦的假日市集活動時，剛好遇到一位婦女，她是屏東閩南人嫁給東河客家人，目前擔任郵差，熟習聚落分布，她詳細的說明了東河村族群分布情形：

表 3-1 東河村族群分布

鄰別	1 鄰	2 鄰	3 鄰	4 鄰	5 鄰	6 鄰	7 鄰	8 鄰	9 鄰	10 鄰	11 鄰	12 鄰
客家			2/3	1/2	1/3	1/3	1/3	●	●	散戶	散戶	散戶
賽夏			1/3	1/2	2/3	2/3	2/3					
泰雅	●	●										

鄰別	13 鄰	14 鄰	15 鄰	16 鄰	17 鄰	18 鄰	19 鄰	20 鄰	21 鄰	22 鄰	23 鄰	24 鄰
客家	散戶	散戶	散戶									
賽夏				●	●	●	●	●	●	●		
泰雅											●	●

資料來源：筆者依田野資料製作

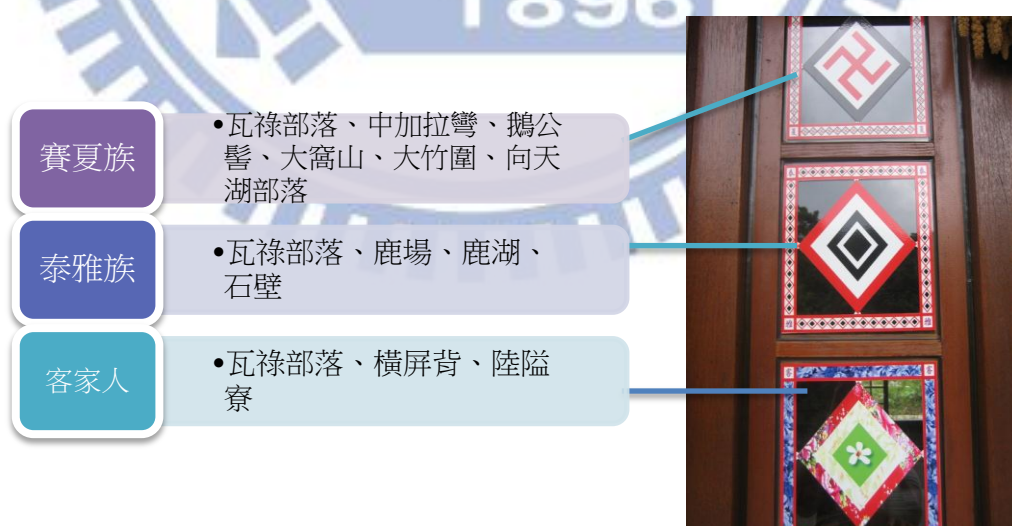


圖 3-3 村內族群聚落分布圖

資料來源：筆者自行繪製

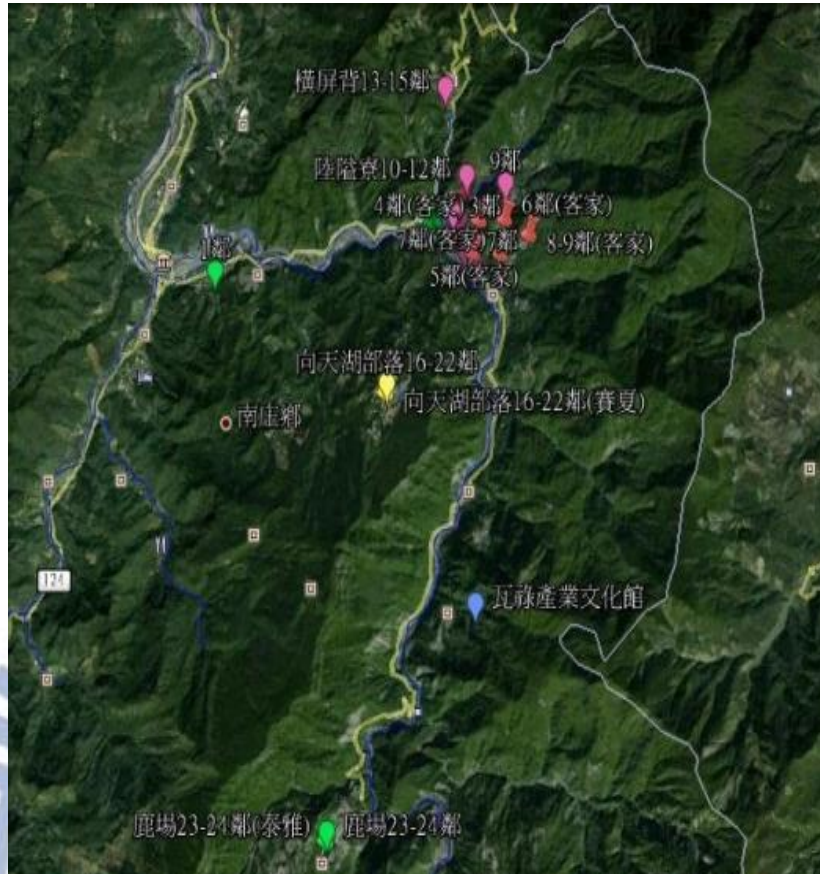


圖 3-4 東河村族群分布圖

資料來源：Google Earth，筆者增加文字

人文層面上，東河是賽夏、泰雅、客家族群共同生活的聚落，村內賽夏、客家、泰雅三種文化並存，而賽夏族人在全台灣人口最密集之處就在東河村，也是東河村人口最多的族群。賽夏族主要居住於東河村的東河社區、鵝公髻、大竹園、三角湖、加拉灣、中加拉灣、向天湖等部落，其中向天湖是賽夏族的最大部落，巴斯達隘祭場即位於向天湖，泰雅族人則居住在鹿場、鹿湖、石壁及東河等部落。客家人則居住橫屏背、陸隘寮及東河等地，人口次於賽夏族。

東河村內的宗教有永聖宮，這是客家族人的信仰中心；另有一間基督教會，假日有彌撒，平日則為村內老人日間照顧中心，有娛樂活動及供應午餐。此外永聖宮下方有間東河天主堂，但目前已廢止彌撒，為閒置空間。

在東河要找客家人，居民們會直指五鄰、六鄰，叫筆者往那方向走，當地人

稱這區為「東河街上」。街上有戶人家，門口上方掛著石頭製的姓名牌「呂木田」，筆者走過時看到一位老人坐在該戶人家旁的空地，他看筆者獨自一人便詢問是否要找哪家人，兩人就開始在屋簷下聊起來。筆者向他確認族群身分，他指著石牌表示是呂木田本人，是新竹縣湖口鄉人，「年輕時聽說東河村裡有更好的工作，二十歲跟著其他人下來。」這裡的客家人均受到經濟因素吸引而移入東河，客家人與賽夏人的互動，亦開始於經濟活動，賽夏高姓男子描述他從父親那聽來的情況：

東河有採礦、伐樹的那段時間是原住民跟客家人互動最多的時候，也是這裡人數最多的時候，那時候也有閩南人來呀，我們長輩有些也會學閩南話，為要做生意呀。以前的幹部很多是客家人，我們就會學他們的語言，跟他們溝通，客家人或閩南人他們自己都講自己的話，我們聽不懂呀，所以就學。他們當幹部，我們就當工人，他們去挖礦，我們就負責開路。後來客家很多賺了錢就搬出去住啦，所以這裡就變原住民是最多了。

村內的族群互動情況，從訪談人的敘述內容中得知的是種「壁壘分明」的情形，大部分的描述均為，一、二鄰是受到風災造成地層滑動而從鹿場遷村下來的泰雅族，客家人都住街上，也就是三至五鄰的位置，這裡的客家人教，六到九鄰幾乎是賽夏，十鄰到十五鄰因偏山區，呈散居狀；16至22鄰屬於向天湖部落，全是賽夏人，這區域是賽夏族的傳統部落；23至24鄰為鹿場，人數不多，為風災後返回重建家園的泰雅族居住。

第四章 食物與族群

第一節 糲粿與客家人

米食不僅是中國人的傳統飲食，也是客家人的主要食物。客家人與米食的關係密切，不僅與居住地、物質條件、生命態度有關，也與歷經長期遷徙有關。由於經常在艱困的生活條件下，使得物質上求溫飽為最高原則，生命態度以勞動至上，所以對於食物多求「吃飽」，充實能量來換取勞動力，這在客家社會中的重要性，勝過於食物的味道(劉還月, 2001)。米食不只能填飽肚子，且耐飽不易感覺飢餓，因此被客家人大量運用，不僅是三餐必備的主食，客家人也會發揮巧思利用不同的米製成各式各樣的點心、粿類，用米製成的粿也同樣具有耐飽功用，且粿加工品耐久藏，可經過較長時間後食用，且煮熟後冷、熱皆可食用，方便上山工作或外出的人們攜帶當作餐點。另外，米食亦可用來當成祭品，祭祀祖先或神靈；有時亦可當作餽贈親友的禮物。

單純的米，在客家人的生活中發揮了多重作用，幾乎一年四季都可見到各種粿，不論是逢年過節，或是招待親友、宴客時，經常聽到人們忙著「打粿」，粿類對於客家社會的重要性，更可從一首依客家粿食之造型、口味特色整理而成的「客家粿十唸」中窺見客家粿仔文化的精彩。²¹

糲粿(chi ba)，按教育部重編國語辭典修訂本中指出，古文中應寫做「糲粿」，糲為祭祀用的米食，糯米蒸熟的團形食物；亦為「黍、稷、稻、粱、麥、菰」等六種穀物的總稱，孔穎達曾強調：「糲，亦諸穀總名」。粿為舂過的糯米。²²因此，

²¹ 客家粿十唸：「油椎仔(頭椎)、糲粿(二粿)年糕、鹹甜粿、花生粿、紅豆粿、(三甜飯)，湯圓、元宵、粿圓、雪圓、(四惜圓)，菜包、地瓜包菜、菜包、艾草菜包、甜包、(五包)，米粽、粿粽、粿粽、甜粽、(六粿)，水粿仔(七碗粿)、米苔目、米篩目、河粉(八摸挲)，九層粿、粿條、九層糕、紅粿、龜粿、長錢粿、新丁粿(十紅桃)」，引用自行政院客委會網站—「客家與粿」<http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=13496&ctNode=479&mp=1>

²² 孔穎達(574年—648年)，唐朝經學家。資料來源：教育部重編國語辭典修訂本網站<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?cond=%DA%E7&pieceLen=50&fld=1&cat=&ukey=-1594538822&serial=1&recNo=1&op=f&imgFont=1>

粿粿最原始的功用是一種宗教性意涵產物。目前粿粿(chi ba)大多被視為客家米食之一，食用方式為將做好放涼的粿粿，放在鋪滿花生粉的盤中，用筷子剪成小塊，即可入口。

相傳，宋朝時在客家人聚居地區閩西長汀縣(靠近江西省瑞金縣)內的寶珠峰山有座龍王廟，當時連年旱災，於是當地的居民就想到去龍王廟，乞求海龍王可以賜點雨水，客家人為天旱求雨，家家戶戶能供的祭品實在不多，僅有米一項，且有些人家連可供祭龍王廟的米也只剩一點，為了表示客家人久存的團結友好精神，幾戶相聯合將準備供奉的米合在一起，共蒸、共搗槌後做成現在的粿粿供奉龍王廟。後來廟內住持學習居民製作「粿粿」出售，因粿粿柔軟甜美，價廉耐飽，往來客族都前來品嚐，於是將粿粿這種食品傳遍了客家人聚集的地區，如粵東、閩西及贛南一帶。客家人做的粿粿，早在大陸原鄉就十分流行，這種糯米做成的食品，大陸學者認定原係古東越族傳統的主食。台灣地區的客家人辦活動或聚會時，經常做粿粿來招待鄉親父老，也是客家族群向非客家族群表示歡迎的重要食品之一(曾喜城, 2008; 黃森明, 1995)。

語言之外，被視為「客家意識」的另外一個指標為飲食文化。「我要吃你們客家人的粿粿，沾的那種唷！不是包餡的。」，當得知在台北工作的同學要南下新竹玩時，筆者詢問她有沒有想吃什麼東西，她馬上給了這樣的答案；這個立即反應讓我對這個常見的節慶食物有了不同的想法，「沾花生糖粉的糯米糰」對那位閩南籍的女孩而言，儼然成為「客家標記」。

的確，客家人所謂的「chi ba」，不論是學術論文或是飲食叢書中，皆指出這是客家人在婚喪喜慶或神明慶典等場域中常見的食物(于佩玉, 2007; 張玉欣, 2003)。在報章雜誌中常見其出現於各種場合中，例如在活動中免費提供民眾品嚐，²³抑或成為政治人物展現親和力之工具，²⁴再再顯示出「客家米食」是客家

²³關西鎮促進產業文化發展協會舉辦「鹹菜甕嘉年華活動」，現場有鹹菜湯和客家粿粿限時供應【記者羅緝綸／竹北報導 2010-11-24/聯合報/B2版/竹苗綜合新聞】

文化中相當核心的一部分，粢粩即為一種。(黃美桃, 2001; 楊昭景.邱文彬, 2005 ; 劉錦云, 1992)

「chi ba」常以不同的字形出現在媒體中，有「糍粩」、「齊粩」，教育部臺灣客家語詞辭典則稱為「粢粩」，並給予定義：

「粢粩」，客家米食之一。將糯米加水搗碎後蒸熟，再以手搓揉製成的食品。吃時可沾花生粉，口感香軟而有韌性，通常在節慶或較大聚會時食用，是請客的重要甜點。

劉還月(2001)以「糍粩」稱之，一般來說，糍粩是喜慶宴客之前，最常見到的飯前點心，他認為不只客人愛吃糍粩，主人也特別喜歡在飯前準備一大桶糍粩，較體貼的說法是怕遠道而來的客人肚子餓了，先被一些糍粩給大家止止飢，因米製的糍粩，本就是耐飽的食物，客人們先吃了一些糍粩後，接下來的正餐自然就較吃不下，正可替主人省下一些食物。

這裡的客家人均受到經濟因素吸引而移入東河村，進入新的環境後依然沿用著原鄉的文化習俗，例如祭拜阿公婆、清明節掛紙等，同樣地也把粢粩文化移入新區域內，東河村的客家人對粢粩的印象，來自於新居落成、做生日、結婚喜宴、喪禮場合，²⁵舉凡宴客時候就都會打粢粩，也因村內廟宇永聖宮在祀神時會準備粢粩給信眾吃，所以有人認為粢粩是種象徵平安吉祥的米食小點心。一位住在村內 5 鄰的鍾姓高中女生，祖父為早期移入東河的客家人，她敘述著她所認識的粢粩：

經驗裡是從小時候就有這種客家食物，並且超級喜愛。我認為傳統的白色無味糯米糰灑上香氣滿溢的花生糖粉才是真正的客家粢粩。它象徵著

²⁴ 苗栗市嘉志閣客家板仔節，縣長劉政鴻也與縣議員詹運喜、水保局台中分局長徐森彥等人打糍粩，並與小朋友一起搓湯圓，熱情邀請大家參加板仔節活動，一起來「逗熱鬧、打板仔」。

【記者黃瑞典／苗栗報導 2010-11-27/聯合報/B2 版/竹苗綜合新聞】

²⁵ 客語，「生日宴會」之意。

客家人樸實勤儉的精神，就像客家粢粑那樣簡單、不需內餡和華麗的外表，但是卻能讓許多饕客著迷。

對客家人而言，會因為父母及家族皆為傳統의客家人，所以吃到此物的機會很高，可說是從小吃到大，凡有宴席都會吃到粢粑。食物口味的記憶刻印在人們心中，喚出深層的家鄉意象：

對於為什麼需要吃粢粑，有人認為是因為習俗，「身為客家人，粢粑為客家代表性食品之一，就應該要吃粢粑。」；由於粢粑出現的場合經常為婚慶或生命禮俗中，這些時刻對於一個家庭來說都是很重要的日子，因此一位李姓先生感性地說著：

在重要的日子吃著代表著客家人的食品，更有歡喜或惜福等的心情，讓吃的人感同身受。我以身為客家人為榮，處在原住民庄，仍秉持著自己客家人的習俗。

東河村目前的客家人，自祖父輩時移居至東河，這裡的文化是整體客家文化的一部分，他們用食物記憶延續著原鄉的文化。

第二節 粢粑之製作方式

粢粑主要由糯米製成，將糯米浸泡 4 小時以上，讓糯米吸飽水分軟化，再經洗淨後磨成米漿，壓乾以脫去水分，之後捏成約 10 公分正立方體，放入滾燙熱水煮熟，煮的過程中粢會開始發脹，用篩仔濾乾(粢粑軟硬 Q 度，在於水份比率的多與少，太多會太軟，少則會太硬)放入桶子中攪拌，必須攪拌均勻，到粢粑會自然產生氣泡才完成。準備大盤子，裡面放花生粉及白糖(甜度依個人喜好調整)，也可加入少許白芝麻或黑芝麻，將粢粑以一個網球大小左右為單位，分別放入準備好的花生粉的盤子上即可上桌品嚐。食用方法：將粢粑沾滿花生粉後，用筷子將粢粑以交叉方式剪開，以此方式將粢粑剪到適合的大小就可直接食用。

「粢粑」製作過程，自古到今的變化差異很大，由起初的人力操作，發展到仰賴於機械操作，製作時間縮短很多，口感差異性也很大。早期最簡單而最快的方法是將糯米先煮成糯米飯後，直接用石臼搗成粢粑食用，搗的時間長短會直接影響 Q 度及均勻度，同時花費很多人力，這時候的搗，就是用木椿直接打入石臼，將飯粒打成糊狀，所以又稱「打粢粑」。現在都以機械式磨米機，省時又省工，把原本用手工的製作流程改成由機器化，取代了木臼及杵的搗打；將糯米泡水，再利用磨石磨成米漿後，製成生粢脆²⁶，蒸熟的粢脆放入機器中攪拌，拌至黏性出來成團後即成為粢粑，把粢粑從機器中取出後，放到抹滿食用油的塑膠袋中，以防沾黏。取用時，則從袋口捏出，放置到鋪滿花生粉的大盤中。

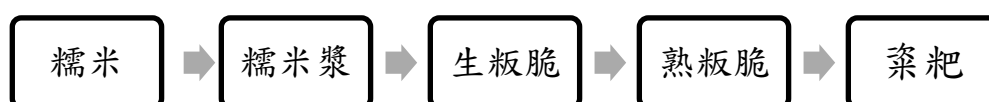


圖 4-1 粢粑製作流程圖

資料來源：筆者繪製

²⁶ 將磨好的米漿壓乾、脫水，形成米塊，客語稱為「粢脆」



圖 4-2 糰粿製作流程(1)

糯米洗淨後，泡水

資料來源：「客委會部落格-新屋庄的客家人」網站²⁷



圖 4-3 糰粿製作流程(2)

浸泡完成的糯米，放置機器中加水磨成米漿

資料來源：筆者拍攝

²⁷ 網站來源：<http://archives.hakka.gov.tw/blog/ha976001/articleAction.do?method=doViewBlogArticle&articleId=NDgzNzc=>



圖 4-4 粿製作流程(3)

將磨好的米漿壓乾、脫水，形成米塊，客語稱為「板脆」

資料來源：「客委會部落格-新屋庄的客家人」網站²⁸



圖 4-5 粿製作流程(4)

將「板脆」放入熱水中煮熟，煮熟後撈起

資料來源：「客委會部落格-新屋庄的客家人」網站²⁹

²⁸ 同(註.25)

²⁹ 同(註.25)



圖 4-6 糰粩製作流程(5)

將煮熟的粩脆放入機器中，開始攪拌，黏性開始出來。

資料來源：「客委會部落格-新屋庄的客家人」網站³⁰



圖 4-7 糰粩製作流程(6)

經過攪拌後，粩脆發揮黏性，逐漸形成柔軟的糯米糰，糰粩完成。因糰粩黏手，故取出時需先沾食用油，讓糰粩可順利取出。

資料來源：「客委會部落格-新屋庄的客家人」網站³¹

³⁰ 同(註.25)

³¹ 同(註.25)



圖 4-8 斷糰粿

完成的糰粿裝入袋中，由一人先將塑膠袋尾端剪一小口，再擠壓一團放到鋪滿花生粉的鐵盤上。

資料來源：筆者拍攝



圖 4-9 糰粿食用情形

食用時，大家圍在桌邊，各自取一團糰粿，用筷子交叉剪開成小團易於入口。

資料來源：筆者拍攝

以下，筆者參考周錦宏(周錦宏, 2003)及田野經驗，將客家人節慶、禮俗活動中常見的米食整理如下，並將粢粩以【】符號標示出：

表 4-1 客家米食使用情形

儀式	常見米食
喜宴(結婚、訂婚)	【粢粩】、湯圓
喪禮	【粢粩】
慶典祭祀、平安戲	紅粩、龜粩、新丁粩、湯圓、【粢粩】、爇湯粢 ³²
四季、平時點心	九層粩、粩條、水粩、菜頭粩
農忙點心	米篩日、【粢粩】
除夕拜天公、祭祖(農 12/30)、春節(農 1/1)	甜粩、鹹粩、鹹甜粩、紅粩、紅豆粩、菜頭粩、發粩、湯圓
過年期間	【粢粩】
上元節、元宵(農 1/15)	湯圓、豬籠粩(菜包)、爇湯粢
元宵新丁粩會(農 1/15)	新丁粩
祭天穿日(農 1/20)	甜粩
清明掛紙	艾粩、艾草菜包、豬籠粩、發粩、紅粩 ³³
神祇誕辰日 ³⁴	【粢粩】

資料來源：筆者整理

目前因東河村的居住人口少，許多人外移至其他鄉鎮居住，假日時才回東河村，使得禮儀也受到簡化，現在村內粢粩的使用情形，依訪談結果統整如下：

表 4-2 東河村粢粩使用情形

儀式	時間點
訂婚宴客	開桌前
結婚宴客	開桌前
喪禮	告別式進行期間
收冬戲	永聖宮每年農曆十月十五日舉辦還福謝神時，廟方提供信眾食用

資料來源：筆者依田調資料整理

³² 粢粩的另一種吃法，將做好的粢粩放在薑糖水中時食用，有時會灑上一點花生，因表面裸露部份極似水牛徜徉在水中打滾的樣子，又稱為「牛搵水」。是客家傳統耕田時、休息、廟會時的點心。

³³ 客家人在新墳開青時需準備紅粩。

³⁴ 筆者在苗栗中港溪地區進行田野時，蒐集到竹南五穀宮主神五穀王誕辰、頭份永貞宮聖母誕辰(農 3/23)時，廟方會打粢粩宴請信眾們食用。

第三節 tinawbon 與賽夏族

從胡家瑜的研究及賽夏族相關文獻中可得知，目前賽夏儀式中使用的食物，主要運用三種食材：糯米、小米和豬肉製成。這些食材經過不同處理，衍生出多種不同食物型態，包括糯米糕、糯米飯、小米飯、熟豬肉塊、生豬肉塊等；經過筆者整理文獻後發現，賽夏族使用上仍以糯米多於小米，此可從一段神話《米的由來》(林道生, 2004) 得知原因：³⁵

賽夏人原本只知道打獵，而不知有種稻吃飯這回事，即使稻子在四周冒了出來，人們仍把它當雜草看待，不去管它。有一個小孩子常常到外面玩，每次都看到老鼠在吃稻子，人來了也不怕。於是孩子把看見的告訴父母，果然老鼠在吃稻穗。大人就想：既然老鼠能吃這種東，人應該也能吃才對，於是把這些稻穗取下來拿回去播種。

等到收成時，發現有兩種稻穗，一種有毛的，去殼後呈白色；另一種是無毛的，去殼後為紅色。煮熟後，紅色的米比原先的小米好吃，白色的米黏在手上也很好吃。原來有毛的、白色的米是糯米，可以用來做米粒、釀糯米酒；而無毛紅色的米就是在來米，是平時的主食。

因為老鼠帶給賽夏族這麼好吃的食物，所以每次收成時都要分一些給老鼠，而以後賽夏族人耕種，並知道吃飯，一直到今天都是如此。

它們在不同儀式情境中反覆現身，或是做為獻祭品、或是做為共食品、或是做為禮物等。這些儀式食物的製作、處理、分割、烹煮或食用方式不同，角色和作用也不同。tinawbon 做法為將蒸熱的糯米傾入木臼內，以木杵擊打成黏稠狀，切分為小塊後食用。

³⁵ 取材自《原住民神話故事全集》(林道生, 2004)

儘管目前賽夏族人的生活方式受到現代社會影響已產生改變，飲食方式也不同以往，但糯米糕(tinawbon)仍為至今還有普遍被族人視為代表性的食物，普遍製作食用，且成為現在傳統儀式、生命禮俗中必備的代表食物，並習慣在儀式後以切塊、分食方式食用之。以下，筆者參考文獻及田野資料整理出 tinadun 使用情形：

表 4-3 賽夏族 tinawbon 使用時間

儀式		說明
矮靈祭 ³⁶ 、祈天祭 祖靈祭 ³⁷		結合同姓氏的族人，以舂打好的糯米糕為食物，祭獻完畢，將準備好的菜湯和 tinawbon 分成數份，共同食用。
訂婚		為男方贈與之禮，宴客時依收禮名單，將 tinawbon 切塊分送賓客。
結婚		為男方贈與禮，祭祀女方祖先之用。婚宴後由女方分送給親友。
回 娘 家 ³⁸	歸寧	結婚後次日或第三天，新婚夫婦攜帶 tinawbon、酒、肉及土產與少數親人陪同一起歸寧。
	嬰兒期儀禮	滿月以後夫妻攜著孩子，帶酒與 tinawbon，接受娘家長者的祝福。
	子女成人 儀禮 ³⁹	子女長大成人後，夫妻二人協同小孩，帶著 tinawbon、豬、糯米飯回娘家，接受娘家長者的祝福。tinawbon 及豬的數量視夫妻二人的經濟能力決定。
	喪禮 (過世後)	賽夏族女性配偶去世後，丈夫回到妻子娘家所進行的儀式，象徵夫家對妻子娘家請罪，表達歉意及哀慟。

資料來源：參考《賽夏學概論》(林修澈, 2006)及筆者田調資料整理

³⁶ 祭典原本每年舉行，日據時代以後改為兩年一次。經過多次改變，矮人祭目前訂在隔年農曆十月十五日舉行。不過在此之前一個月左右，南北兩祭團結芒草約期(papoe'oe')早已進入儀式的準備階段。此時，矮人將動身回來與族人一起等待祭典的來臨。這段時期，族人可以自由習平時禁唱的矮人祭歌，遵守矮人祭相關的各項禁忌，家的四周及自己身上也開始置放避邪的芒草結。祭典前約一個月，南北祭團在苗栗南庄河邊相會 (aiyalaho)，解決族內問題，商討祭典事宜。正式祭典開始要殺豬，作化解糾紛和祭告秉報儀式 (humapus)；然後各姓氏祭團 (朱姓領先)在天將明之際唱第一首招請之歌 raraol，舂打小米或糯米並蒸成米糕 (tinawbon)，連同酒和魚請歸來的矮人用餐。過去其他儀式也常用小米打製米糕 (tinawbon)；但目前只有矮靈祭主祭家 (朱姓)進行 pasao 迎靈時，選用小米糕宴請矮靈和分食。因此，現在賽夏人提到「tinawbon」時，主要是指打製的糯米糕。

³⁷ 根據胡家瑜(2000)對於賽夏族儀式器物的初步分析，祖靈祭中的糯米糕是取代了祖靈籃或祖靈袋「sa'ang」而生。祖靈籃中裝有黑蜂巢及祭匙，為祖靈之神聖象徵，平日掛在柱上不可碰觸，祭儀時拿下，由主祭者取出祭匙裝滿清水，以右手食指沾水點在所有成員的嘴唇上(懷孕婦女除外)早期在祖靈祭進行時，主要依賴主祭家中代代相傳的祖靈籃或祖靈袋(sa'ang)。

³⁸ 賽夏族回娘家是一件很盛大的事，由於觀念中回娘家儀式與婚後家庭健康、幸福、和事業成功結合，使得這個傳統仍然持續中。

³⁹ 這是賽夏社會最受重視的回娘家禮儀，不論任何情況都必須要執行之儀式。

第四節 tinawbon 之製作方式

糯米洗淨後泡水，約三個小時後糯米吸飽水分後，放入木製蒸籠內蒸成糯米飯，糯米飯熟後，直接倒進 liu-home⁴⁰中，四個人拿 a-sut⁴¹ 輪流春打，另一人在旁協助翻轉糯米飯。四人春打的速度是有節奏性的，需一致才會好打，打到一半時須停下，四人各拿一枝長條木片，把黏在木杵上的糯米糰刮下後繼續春打；糯米飯在春打後開始釋出黏性，黏著成團，完成後一人用 a-sut 撐起糯米團移放至木篩上，另一人用棉線將糯米團取下，一籠糯米飯約可分成 2-3 個大型圓狀 tinawbon。待涼定型後，切成小塊，即成為儀式中分送予賓客或分食的樣態。

祭典中的 tinawbon 為當天做好的，可立即食用，不需加熱或烹煮，賽夏人食用原味的 tinawbon，配上煮熟、加鹽調味的豬肉、炸魚，做為一餐的主食。其餘如回娘家、訂婚時分送的 tinawbon 多為前一天做好的，已經硬化，故居民們拿到 tinawbon 後，先切成小薄片，要吃的時候以小火煎，煎後會膨脹，形成內軟、外酥脆，口感像年糕，起鍋前用灑上一點鹽巴水，增添鹹味，賽夏人奉此為美味。如不灑鹽水，則煎好起鍋後就沾蒜頭醬油，亦有另一番風味。由此可知，tinawbon 一般是吃鹹口味，賽夏人認為「我們吃 tinawbon 就像當成飯一樣來吃」。談起 tinawbon 與客家粿的差異，一名嫁給客家人的朱姓賽夏婦女認為「原住民的就 QQ，不會很軟啦，比較有嚼勁。比較不會膩啦，客家的比較油，會膩啦。」對賽夏人來說，tinawbon 是賽夏族人的食物，唯有原始的吃法、味道才是屬於賽夏族應有的吃法。

值得一提，賽夏人提及 tinawbon 時會稱呼為「板」、「板子」，由於語言的使用可能會伴隨著談話對象的不同，而有不同的選擇，賽夏人是否會因筆者是外來人，所以才選擇了「板」這種說法，讓人可馬上得知其所指為何？因此，筆者特別觀察了「板」的講法是否普遍於賽夏人的生活中。觀察後發現，這樣的稱

⁴⁰ 賽夏語，春打 tinawbon 時用的「木臼」。

⁴¹ 賽夏語，春打 tinawbon 時用的「木杵」。

法不僅是在向筆者敘述時出現，他們平常交談時也是用「粄」來稱呼之，例如參加祖靈祭時，聽到一位媽媽問孩子「要不要吃粄粄？過來拿。」，或是有時也說著「今天打粄打了十斤米唷！等一下會發粄子給客人。」。這是賽夏與客家經過長期的相處與互動後，語言隨著互動而經歷了某種程度的採借。在日常生活互動中，賽夏居民學習、吸收了客家詞彙來稱呼自己的食物，且自然地使用，成為自身語言知識的一部分，並穿插在生活中使用。

有關 tinawbon 的製造流程，如下所示：



圖 4-10 tinawbon 製作流程圖

資料來源：筆者繪製



圖 4-11 tinawbon 製作流程(1)

將蒸好的糯米飯倒入木臼中

資料來源：筆者拍攝



圖 4-12 tinawbon 製作流程(2)

木杵將糯米飯翻絞均勻，準備舂打

資料來源：筆者拍攝



圖 4-13 tinawbon 製作流程(3)

四人開始有節奏地輪流舂打糯米飯，米飯在舂打後已漸漸出現黏性。

資料來源：筆者拍攝



圖 4-14 tinawbon 製作流程(4)

四人各拿一枝木片，把黏在杵上的糯米糰刮下。

資料來源：筆者拍攝



圖 4-15 tinawbon 製作流程(5)

舂打至快完成時，黏性越高，須用更大的力量舂打

資料來源：筆者拍攝



圖 4- 16 tinawbon 製作流程(6)

舂打完成，一人將 tinawbon 轉起，另一人幫忙

資料來源：筆者拍攝



圖 4- 17 tinawbon 製作流程(7)

tinawbon 完成，放到竹篩上

資料來源：筆者拍攝



圖 4-18 tinawbon 製作流程(8)

一人用棉線將木杵上的 tinawbon 取下

資料來源：筆者拍攝



圖 4-19 tinawbon 製作流程(9)

婦人將取下的 tinawbon 搓揉成團，為避免沾黏，現在會灑點太白粉

資料來源：筆者拍攝



圖 4-20 tinawbon 製作流程(10)

用棉線將搓揉成團切分為小團，之後分裝入小袋中，以備食用

資料來源：筆者拍攝



第五節 糰粿、tinawbon 在東河

為了瞭解糰粿與 tinawbon 在東河的使用情形，筆者參與了當地的活動，可分為下列場合：

一、祭典

祭典中的 tinawbon

依文獻資料瞭解，tinawbon 是祭典中重要的食物，在矮靈祭、祖靈祭中均會使用。筆者參加了 2011 年 6 月 18 日高家的祖靈祭，主祭者志慶說明，今天是屬於他們自己的高家，在向天湖那有另一群高家人則是在其他日子舉行，筆者詢問為什麼不同天舉行，他解釋高家底下有分為好幾分支，今天來參與的則是較親近的。高家祖靈祭共有 38 戶參加，這戶數是固定的，由親緣所形成的祭祀團體。每戶依人頭數繳納祭金，每人一百元，由志慶一家負責收錢、採買物品。

志慶的媽媽在祖靈祭前一天就先購買十斤糯米，洗淨後放水浸泡。儀式從備料、蒸糯米就算開始了，祖靈祭當天早晨五點半，五位較年長的高家媳婦聚集在志慶家，家門外已有兩個大爐正燒著水，蒸糯米在屋外，由兩名婦女負責，她們合力把浸泡後的糯米裝入木製蒸籠，今天預計要蒸四籠。婦人們在屋外、廚房內負責烹煮的事情，男人們則坐在家門口等候、聊天，討論著親戚們的事情，有些則在問著「底下的朱、風兩家開始打沒？」。筆者詢問為什麼祖靈祭要打 tinawbon，志慶的姊夫說：

過去我們老人家一年四季，就有兩個播種的時間，播種的時間，收割的時候就要慶祝感謝。感謝我們的老人家，他賞賜給我們這個，然後我們要回饋給老人家。這是我們賽夏族生活的文化，留到現在。我們婚喪就沒有這個，算是播種到豐收。

約一小時後第一籠完成，長輩開始召集年輕人圍到家內的木臼旁，四人各持一支木杵，在婦人把一籠糯米飯倒入臼中後，以順時針方式輪流舂打；五分鐘後糯米開始出現黏性，黏在臼中，四人搥打的速度也變快了，此時旁邊的人說了句：「不要被纏到囉，纏到會掉下來。」，意指提醒四人的杵不要把整個糯米糰黏住，不然糯米糰可能會掉下。

歷時十分鐘後，四隻杵第一次停下，臼內的糯米飯已逐漸成團狀，但因糯米糰已經散開、黏在四枝杵上，所以志慶的姊夫拿支長約三十公分、寬約六公分的木板把杵上的糯米糰刮下來，刮下後繼續打；續打兩分鐘後再次停下，由另一人把糯米糰反轉後繼續舂打，約再過十分鐘後完成。由四人中其中一位有力者用木杵把整個糯米糰提起，移到旁邊地上鋪有塑膠紙的木篩上，再由另一人用棉線把糯米糰取下。兩位婦人在一旁等著，待糯米糰取下後開始塑整呈圓形狀，放置一旁。第二批糯米飯倒入臼中，第二批人上場舂打下一個 **tinawbon**；這樣的過程持續四次，直到四個 **tinawbon** 全數完成。製作過程中沒有添加水或油，均是透過舂打把糯米黏性打出來，使得可以凝結成團。據觀察，當天製作的第一團並沒有分切，而是整團放著，其他三個在完成後均被分裝入小袋中，之後平均分配到六、七個竹篩上，以備為午餐時享用。

上午十點，高家最大長輩抵達，志慶從整團的糯米糰中切下一小塊，隨同一塊熟豬肉插在竹枝上，附上一杯竹筒裝的酒，交給他姊夫；姊夫帶著高家男人們到一百公尺外的空地上，姊夫用賽夏語唸祭詞，先向東方祭獻，喚請善終的祖先，同來享用祭品，並保佑孩子們平安；再向西方祭獻凶死的祖先，請他們派代表來享用祭品，吃完並迅速好好離去，不要打擾子孫。儀式完成後便把插著食物的竹枝、酒留在原地，眾人返回高家。



圖 4-21 祖靈祭儀式(1)

長者進行祭祖儀式，手中持著米酒、一小塊 tinawbon 及豬肉

資料來源：筆者拍攝



圖 4-22 祖靈祭儀式(2)

祭祖完成後，將米酒、tinawbon 及豬肉留在原地，眾人返回家中

資料來源：筆者拍攝

返回後，婦女們依戶數發放食物，一戶可分到一包熟豬肉及一包炸魚，午餐時各戶家庭成員一起享用該份食物。



圖 4-23 每戶所分到的熟豬肉及炸魚

資料來源：筆者拍攝

之後，所有人不分男女老幼都圍坐在志慶家的客廳，高家最大長輩坐在圓弧的中間，他為今天的祖靈祭開場，先向後輩們說明剛剛已完成祭拜祖靈的儀式，再請志慶報告本次經費收支情形，後續緊接著再次發言，全程使用賽夏語，坐我旁邊的高家人幫我翻譯，解釋那位長輩現在向後輩們述說祖靈祭的由來，同時也訓勉後輩們不可忘記賽夏族的傳統及高家祖先的恩典。這段儀式的氣氛顯得莊重，志慶在儀式後告訴筆者通常祭拜儀式後他們的老人都會說一段話，這時大家都會專注聆聽老人的勉勵，銘記在心以叮嚀自己身為賽夏高家人應有的使命，可謂為祖靈祭的另一主軸。

老人說完話後，開始向大家介紹在場的新成員，這些新成員主要是前一次祖靈祭後嫁入高家的媳婦、娶高家女子的女婿、剛出生的嬰兒，同時因筆者在這次的祖靈祭中也算是「新成員」，故也把筆者介紹給大家。這段時間成員們會互相跟新成員聊天，詢問「哪時結婚的呀？是哪裡人？」、「小孩哪時生的呀？」，形成聯絡感情的時間。

上午十一點半，祖靈祭儀式至此接近尾聲，大家開始一圈一圈圍坐在地上，婦人們進廚房端出食物，先是把完整、沒被切分的那個 tinawbon 盛在竹篩上，放到高家長輩的那圈，之後再把其他分成小塊裝的 tinawbon 分別放到每個圈子中間，另外再放一鍋竹筍湯，接著人們自由拿取竹篩上的 tinawbon 配之前拿到的炸魚及鹹豬肉，等儀式後的午餐時分送給每戶人家圍坐而吃。而那整團的只有長輩食用，方式依舊維持傳統「直接用手取用」的方式。



圖 4-24 祖靈祭儀式後午餐圍食情形

資料來源：筆者拍攝

筆者在當天的身分屬於客人，客人不能跟賽夏人一起坐在地上圍食，而是必須到廚房主人家特別留的位子用餐，吃的食物跟賽夏人相同，但吃的地點不同，用餐方式亦不同，賽夏人是席地而坐，外來的客人則是坐在餐桌上。

Tinawbon 是賽夏幾個重要的歲時祭儀中的必備食物(見表 4-5- 1)，如祖靈祭(pas-baki)、矮靈祭(pas-taai)、祈天祭(au'wal)等，儀式當天中午大家共同分享的食物，也與獻祭給祖先的食物有類同的結構，包含煮熟的糯米糕（或小米飯）、水煮豬肉和米酒。這些食物的結構，是過去一餐飯結構的縮影。在日常生活型態和食物種類全面改變的當代，儀式獻祭和共食的食物，透過食物結構重現過去的飲食生活縮影，成為連結當代與傳統的管道(胡家瑜, 2009)。

表 4-5-2 賽夏族歲時祭儀及 tinawbon 使用情形⁴²

祭儀名稱	拜拜	Pit-vake	Pit-aza	Pasang Gingnonol	Pas-taai
性質	祭拜祖先	祖靈祭(播種、收穫)	播種祭	掃墓	矮靈祭
舉行時間	過年、端午、中元、中秋	每年 5、6 月間及 11、12 月間	每年 4 月間	每年 4 月 5 日清明節	每兩年，農曆 10 月中旬
舉行儀式之單位	家族	姓氏祭團	全部落	家族、姓氏祭團	南賽夏群
主持者	家中長者	各姓氏的長者	各戶家長輪流擔任	各姓氏長者代表	朱姓主祭
祭祀對象	家族祖先	祖靈	祖靈	死者、祖靈	矮靈
分食 tinawbon	無	有	有	有	有
儀式活動的時間	一天	一天	一天	一天	六天

資料來源：《重修苗栗縣志 / 卷五下冊 住民志, 原住民族群篇》

祭典中的粢粑

永聖宮原來位置是在現在的東河村東河吊橋底下的河床，最早由值年爐主將香爐置於家中供奉，沒有固定場所，後來安置在庄中福德祠。1963 年 9 月葛樂禮颱風把東河村庄沖失，福德祠也不見了，只好另刻神像借放獅頭山，1975 年由鍾源土發起在現址興建永聖宮。據說永聖宮主神三官大帝是由南庄永昌宮割香過來，所以同用「永」字開頭稱為永聖宮。2008 年 12 月進香由爐主鍾捷生出錢大家免費參加。供奉主神是三官大帝，供奉副神是主神左邊觀世音菩薩、天上聖母、太子爺、灶君爺、右邊是伯公。現任主任委員是李雙鼎先生。

⁴² 本表依張瑞恭(2005)，《重修苗栗縣志 / 卷五下冊 住民志, 原住民族群篇》整理而成

東河村是原住民及客家族群都有的村莊，因部分原住民信天主教跟基督教，另一部分原住民則為民間信仰，加以客家人往外搬遷，所以到廟裡拜神的人逐漸減少，大約是客家人為主。每年農曆 12 月會到北港朝天宮、彰化南瑤宮、新港奉天宮過香，回來後繞村內各部落出巡保佑。每年農曆 1 月 15 日起福，請求保佑村民平安，農曆 10 月 15 日還福感謝神明保佑。

農曆 10 月 15 日還福謝神這天，永聖宮會準備一盤粢粩讓人自由取用；在客家村庄的祭祀活動，客家粢粩是不可或缺的點心，不僅能熱絡感情，也展現客家地方的文化特色。東河村的客家人沿襲了在原鄉的習慣，廟宇祀神時準備粢粩讓前來的賓客食用。筆者認為祀神後所準備的粢粩，是場共食饗宴，具有淨化、融合之意義。粢粩，就像個中介物，透過吃粢粩像是信眾們的通過儀式(rites of passage)(林素娟, 2008)。

二、訂婚與結婚

訂婚

2011.12.31 上午，筆者參加南庄東河村 8 鄰，也就是鵝公髻部落的訂婚儀式。今天訂婚者是高金玉堂姐的女兒，早上五點多男方送來的一條豬，由金玉老公、金玉大堂哥、金玉小堂哥、姪子等四人負責殺豬，再由兩位高家媳婦負責分裝豬肉。今天這條豬是由男方贈送給女方(朱姓)家的豬，金玉的堂姐嫁給朱姓，女兒訂婚了，為了感謝高家祖先的庇佑，所以特地將男方送來的兩條豬分送一條回高家，也就是送回金玉堂姐的娘家。

這看似簡單的一條豬，在金玉小堂哥的解說之後，才發現它包含了複雜的意義。今天是朱家女兒訂婚，新郎是夏家，談訂婚事宜時決定要送兩條豬，新娘媽媽也就是高姓女主人為了感謝高家祖先庇佑，讓她的女兒長大成人、成家，所以

分了其中一條豬回娘家，分送給高姓親戚。豬肉裝好後，金玉小堂哥確認分送名單，分送範圍為金玉曾曾祖父輩下的高家人，共有 38 戶。

在高家時，筆者與金玉老公討論著訂婚儀式、應準備的物品、以及他之前的經驗。金玉老公是花蓮客家人，談及兩人結婚時的準備，金玉老公有感而發。他說訂婚時就依照賽夏儀式，當時請人幫忙打 tinawbon，一天工錢 1000 元，請了五個人；那時候除了有 tinawbon，訂婚宴時也做了客家 ciba 提供給賓客吃。客家男子娶了賽夏女子，兩者文化間的確出現磨合，尤其是對賽夏人回娘家儀式不能認同，金玉婚後辦了四次回娘家，分別是婚後歸寧、第一胎兒子出生、第二胎女兒出生、女兒生病時，金玉夫家對此產生誤解，認為那些儀式等同於是金玉先生入贅。

跟金玉老公談完後，離開高家，跟著金玉堂哥到朱家，也就是新娘家。新郎即將到來，朱家人正忙碌準備著訂婚物品。在等候時，我身旁一位約四十歲的男子開始跟我交談，談話後得知他是金玉堂妹婿，其父親在日據時代原為竹東的保正，後被調到南庄東河石壁，並與當地的賽夏朱姓女子結婚，筆者詢問他是什麼人，他毫不猶豫的就說：「我是正統的客家人」，筆者再詢問：「那你媽媽是否會準備賽夏食物給你們吃？」他回答：「較少，因為我爸是客家人，所以我們還是以客家習俗比較多。」。

他在國小時為了就學方便，搬到小南埔叔叔家居住，一直到上國中，後來出外念書，所以他很不好意思地強調了「對東河不是那麼熟悉」。但她解釋了東河為什麼會有客家人的原因，他說日據時代東河發現煤礦、林業資源，因此桃竹苗區的客家人開始遷入，客家人的遷徙主要是因為居住在山區，工作較少，所以願意從原鄉遷徙到外地工作，在大批人潮移入後，東河開始繁榮，他回憶之前的東河鬧景，他說街上都是商店、飲食店、酒店，生意絡繹不絕；後來礦、林業逐漸沒落後，客家人外遷到三灣、頭份，只剩少部分客家人繼續留下，依筆者走訪社區經驗，推論這群留下的客家人應是指居住目前東河村 3-5 鄰的居民。

這樣的說法，也呼應了後來金玉堂哥的說法，他指著 6.7 鄰的房屋表示：

這些原本都是客家人的房子呀，我們賽夏原本都是住在山上，向天湖或是鵝公髻那裡，後來東河沒落了，客家人遷去外面做生意、工作，房子就空了，我們才從山上搬下來，住到這些房子，不然這房子原本都是客家人的！

這次訂婚中男方送來的禮，包含 2 條豬、2 個 tinawbon、3 瓶紹興酒、龍眼乾、喜餅，比客家人的禮還得簡單多。筆者詢問金玉堂哥，今天有發豬肉跟 tinawbon 給賓客嗎，金玉堂哥回答：

哪會發呀，今天人太多了，請了八十張桌耶，那要多少豬跟 tinawbon 呀，花費太大啦，而且也弄不了那麼多，所以今天發喜餅呀。男方就象徵性的送來兩條豬、兩個 tinawbon。

訂婚儀式後，切下一條 tinawbon，帶著煮熟的豬肉、三牲到朱家祠堂祭拜祖先，祭拜後新郎新娘及朱氏夫婦先回鵝公髻，留下朱、高家各一人代表燒金紙，在等待時筆者詢問金玉堂哥之後會怎麼處理那兩個 tinawbon，他表示那些之後會分給朱家的親戚們，不會分給賓客，也不會分給高家人，只有朱家人可以吃。這樣的界線讓筆者想起在訂婚儀式時，新娘媽媽端出一碗酒，吩咐把酒傳給朱家人喝，兩個事件的界線是相同的。

從這次的參與中，發現了賽夏族受到現代化的影響，儀式上也出現了簡化，tinawbon 原本需分送給每個賓客，但因桌數過多，若製作 tinawbon 需耗費大量人力、金錢，相對之下分送喜餅省事、省錢多了，所以將儀式簡化為只用兩個 tinawbon 作為象徵性表示。自此，透過代表性的兩個 tinawbon 如何分送，更凸顯出食物所代表的人群親疏關係，也凸顯了 tinawbon 屬於私領域食物的意義。有關食物的公、私角色將於後文另節中進行分析說明。

訂婚儀式結束後，筆者走到設在瓦祿文物館旁空地、搭棚擺桌的宴客會場，這裡是東河人常用來舉辦宴客的地方。把視角拉近會場內，今天約有八十桌，桌席已擺好，賓客入座後可看見桌上擺有一個塑膠盒，盒中裝有一包粢粩和一包花生粉，筆者向一旁擺盤的總鋪人員詢問今天有無設粢粩區，她說因為人數太多，設單一的粢粩區怕不夠吃，也怕人會擠成一團，所以他們跟主人商量後決定變通方式，改成一桌一盒。賓客入座後如果該桌人數有五人左右，就會開始把花生粉取出倒盤，再把粢粩放上，其中一人會把粢粩剪成幾大塊，各人再取自己想吃的份量，食用形式其實類似縮小版的粢粩區。

結婚

2011年6月4日，筆者參加東河村1鄰高家人的婚禮，新郎是賽夏族，新娘是台中閩南人。高家人把新娘迎娶回家後，喜宴移到南庄市場二樓會場舉辦。上午十點半，高家親戚開始到會場布置收禮區，三位婦人走到收禮區旁的長桌處，把桌下已送來的粢粩拿出，放置盤中。筆者走前去詢問三位婦人，為什麼今天會準備粢粩，其中一位表示：「辦喜事呀，給人家吃甜甜，分享新人的喜氣，也給主人家祝福。」，筆者接著詢問今天結婚有沒有準備 tinawbon，她表示因為不是娶賽夏女生，所以不用準備 tinawbon。十一點十五分，賓客陸續進入會場，包禮後就會順道吃一團粢粩，三位賽夏婦女熟練地斷粢粩、放置盤中，不時添加花生粉入盤內，以供賓客們食用；席間賓客們以客家話、賽夏語參雜著聊天，斷粢粩的婦女告訴筆者現正在吃的這位是客家人，筆者詢問在東河村內結婚時是否都會有粢粩，客家人表示這是一定會準備的，不管是客家人或是賽夏，都一定會有的，這是東河人的習慣。據觀察，幾乎每個走進來的人，都會很自然地走到粢粩區取用粢粩，不論是圍在桌旁食用或是拿碗取回自己的桌上食用，也不論是客家人或賽夏人，大家把「吃粢粩」當成是一種習慣，人們自然而然的進行著這種習慣。

三、回娘家

2011 年 7 月 30 日今天參與的是回娘家儀式，筆者九點到達東河村 1 鄰的美君家。目的是觀察由 tinawbon 延伸出的儀式，參與的人群屬性，從中檢視社群互動

東河村 1 鄰，也就是所謂的新村，以泰雅人居多的新村，賽夏族美君家就在這裡，這也讓我邊走上她家時就增加了幾個要觀察的點。第一個是今天參與的族群會有泰雅族嗎？另一個是附近鄰居來的又是誰？東河村的客家人會來嗎？

在上坡時遇到一位年輕人，詢問他美君家在哪，他回答：「一直往上走，走到最後，看到很多人的地方就是了。」這顯示出回娘家的盛況。抵達後，看到賓客圍坐在家外庭院，中間已經擺出豬肉，八位男子正在分解豬肉、切塊；入門後最右邊分兩區，都是婦女在那，一區是處理豬內臟區，另一區就是我所觀察的主角—tinawbon，桌上擺滿切成約長五十公分、寬十公分、高十公分長條狀的 tinawbon，再由其他幾位婦女切成長約十公分的塊狀，桌旁疊放幾個未切的圓形 tinawbon，我問其中一位：「這一個有幾斤呀？」婦女答：「十斤」。今天共做了十二個 tinawbon、殺了五條豬。

屋內正廳是朱家、風家長輩在談話，抵達後約半小時，看到美君帶著小孩持香祭拜正廳祖先、門口；約一小時後，朱家長輩帶著朱美君、風貴芳到家後方祭祖，祭品為切成小塊的豬肉、tinawbon。

十點半時，豬肉開始裝袋，每袋放入兩塊 tinawbon。我走到收禮處詢問今天的總賓客數，禮簿上共有 161 位，其中幾乎都是風家、朱家的親戚，收禮人佳玉說雖然有些人是姓根、日，但他們仍是親戚或鄰居關係，有朱家、高家的人呢，則是因為「朱、風、高」本就是同一家人，所以今天來的人都是親近的。我詢問是否有非原住民的，她只唸出一兩位姓劉、姓鍾的；另外，由於風貴芳之前曾任

東河社區協會理事長，所以屬客家身分的鄉長今天也有包禮去，他帶了兩封禮，同樣的也有讓他帶兩份食物(豬肉、tinawbon)離開。由此可見，禮物交換是一視同仁的，不論來者是誰，只要有包禮就會有食物。

今天有個新發現，儀式進行筆者男主人風貴芳的堂叔說，回娘家通常是有事了，所以才要回娘家，並不是好事，像今天的是因為主角朱美君身體一直不好，生病很久了，所以才要回娘家，希望透過回娘家儀式讓厄運去除，換來好運。

午餐在東河國小後方、瓦祿文物館工作人員口中說的「大棚子」那裏吃麵，遇到根姐跟閩南籍的林先生，林先生也說了回娘家是為了消災解厄，像今天美君是之前跟家中長輩相處上有些摩擦，之後就一直生病沒有好，所以才會決定要辦回娘家，藉此希望透過祈求娘家祖先的保佑，讓自己能更康復，運勢能變好。

這一點是個突破發現，之前在文獻中皆不曾看過有這樣的論述。筆者因此回想起另一位報導人金玉曾表示她女兒五歲時高燒持久不退，透過父母問了「老人家」，說是「老人家找上了」，要他們回娘家了；等到回娘家儀式辦完後，她女兒的病不久後即痊癒。

這次的回娘家，賽夏語稱為「masbalaw」，依賽夏族的習慣從結婚至死亡的不同時期共有四次回娘家，其中 masbalaw 是最重要、也是最受重視的；對此事絕不可隨意開玩笑或輕言，否則會招致不幸。原則上一個女人結婚後，孩子差不多而經濟能力又允許時，就可以回娘家；但有些情形是小孩生病去問竹占的結果，是娘家的祖先希望她「回娘家」。這時她可審視自己的經濟能力，請長者一同前往娘家商談「回娘家」之事，詢問娘家對日期的意見。由於雙方都需有一大筆花費，若經濟上有困難，可延到半年或一年後舉行，日期是雙方經濟能力而定，但也不宜拖延太久，否則祖先會不高興。

回娘家之日，男方的家人需準備 tinawbon、豬、米酒送回娘家，鄰近的族群或親友會前來幫忙殺豬、分切糯米糕，前來的賓客須包禮金。主事的族長在聽屋

內與男女雙方代表會談後，持小塊肉串、tinawbon 到屋外朝東方祭告祖先。

族長率領雙方會談結束後，女方的兄弟會將收得金交給女方小孩，表示未來江平安無事，回娘家儀式至此結束。儀式結束後，屋外的工作人員開始依禮金簿唱名、發送分裝好的 tinawbon 及豬肉，一封禮金可分得一份。針對回娘家儀式，依筆者田野資料發現，與文獻不同處為，《重修苗栗縣志：卷五-住民志，原住民族群篇》(張瑞恭, 2007)記載：

午餐後各戶有代表在屋空地上分肉、糯米糕，每一輪分掉一部分，輪三次才全部分完，分多分少，視出錢多寡而定。

有一項變遷就是分肉、分糯米糕的儀式與二十幾年前不同，過去是按戶數分配，今日則視包禮出錢的多寡而做分配。

然而，筆者的田野資料則發現，目前的分贈方式已經演變為以禮金署名者為個體單位，一封禮金換得一份贈禮，而非依禮金金額，此方式與漢人發送喜餅的方式相同，一封禮換得一盒喜餅。此外，發放的時間點已由原先的午餐後改為午餐前。



圖 4- 25 回娘家儀式的 tinawbon(1)

前一天做好的 tinawbon，整壓呈直徑約 30 公分的圓型，儀式當天再切分成小塊

資料來源：筆者拍攝



圖 4- 26 回娘家儀式的 tinawbon(2)

屋外婦人將事先做好的大 tinawbon 切成小塊，儀式完後連同豬肉發放給賓客

資料來源：筆者拍攝

四、喪禮

喪禮中的糝粩

逝者為東河村鍾氏宗親中一位婦人，當天是告別式前一天。一位宗親捻香祭拜後，留下與前來幫忙的其他人話家常。這時候，前來幫忙、捻香的宗親逐漸變多，收禮處已擺出，負責人各自就定位。喪家則準備開始下午的誦經儀式。

約莫至下午三點左右，收禮處其中一位負責人招呼現場的人可到收禮處旁吃糝粩、喝茶水，鍾姓宗親邀筆者一起過去吃，那裏已經有三位中年人正在吃了；喪家並沒有請一位專人負責糝粩，所以要吃的人須自己段，筆者過去時有一位熱心阿伯幫忙剪給大家吃。吃的過程中，筆者旁邊的兩位阿伯正在交談，從談話內容中他們詢問彼此居住地這點，可判斷出是初次見面；其中一人曾轉過頭來問筆者是那裏人，跟喪家是什麼關係。在吃糝粩過程中，兩個初次見面的人會不自覺的聊了起來，或許是覺得各吃各的會很尷尬，所以說點話能自然些。糝粩是客人吃，但喪家並不會吃，即使是誦經後的休息時間，喪家也不會過來吃，或是在家裡也沒有另外準備讓自己人吃的一區。筆者在旁觀察時，一位客家婦人問筆者「吃糝粩沒？我帶妳去吃。」，問話的同時婦人看見一位她熟識的人，兩人開頭打招呼之外就問對方：「吃糝粩沒？」，「還沒吃，快去吃，很軟很好吃唷！」。從這段觀察中，筆者感受到糝粩區形成人與人之間交流的場域，不論兩人是否認識，凡進入此場域時都可以藉由進食動作與他人互動或聯繫感情。

田野調查過程中，其中筆者發現較為特別的是，喜慶時主人家一定會準備糝粩，但喪事則不一定為準備，依據客家居民的表示，喪事要看主人家是不是比較「功夫」⁴³。

⁴³ 客語，意指「周到」。

喪禮中的 tinawbon

按 masbala(回娘家) 的禮俗，是指夫婦中（不論男女）有一人過世，另一人要在七七四十九天後準備 tinawbon、豬肉、酒和子女們回娘家拜訪。這是賽夏族一生中四次「回娘家」的最後一次，張瑞恭(1988)認為這次的「回娘家」類似於漢人社會禮俗中的「圓七」，糯米糕、豬肉、酒則屬於賽夏族傳統的儀禮，也是「回饋」娘家的方式之一。然而，筆者田調過程中得知的另一層涵義為：

賽夏的老婆過世的時候，也是要回家，也是要帶豬跟 tinawbon，不過那個是道歉的啦，畢竟那個是比較不好的事情，就不會像訂婚弄那麼大，就是請我們自己人啦

因此，此顯現出 tinawbon 代表的意義，是一種對賽夏女子娘家的道歉禮，也可以稱之為是感謝賽夏女子娘家的養育之恩。

第五章 詮釋

第一節 食物關係

一、 交換

族群食物原本只存在於我群中，標記著專屬的族群符號；那麼，是在什麼情況下才能吃到對方的食物呢？在本研究中，筆者發現「儀式」是中介者，存在於東河村裡的儀式活動，使得客家與賽夏獲得互動，族群食物間得以交流。其中，更可發現這些儀式大多圍繞著婚姻關係而來，客家與賽夏間是透過一連串的食物交換，而產生互動關係，並使關係獲得拓展及延續。

某些特定的飲食習俗一旦被某個族群納入到自身的文化體系之中，同時也被賦予該族群文化所具有的一般意義和功能，成為其對內傳承傳統、凝聚成員，對外設定邊界的象徵性符號。正因為如此，某些飲食習俗的相同和相似性，常常會成為拉近某些族群心理距離的重要因素；飲食習俗之間的差異（客觀的與主觀的），則有可能造成族群之間的心理隔閡與現實距離。

客家人進入東河後，帶進了新的文化、習俗、飲食，對賽夏人而言原有習慣容易因彼此互動增加後而產生融合現象，如就上述觀點來看，客家與賽夏在互動初期亦經歷過一段族群之間的心理隔閡與距離，那麼是什麼情況下造就今天當地人口中常提到的「我們這裡人相處得很好啦，不管是賽夏或客家。」之關係呢？筆者認為，「儀式」扮演了重要角色，當地居民透過儀式過程，使客家、賽夏的飲食習俗產生某程度的相似性，拉近兩個族群間的心理距離，亦整合了族群互動過程產生的衝突與矛盾。以下，筆者將試著從儀式加以探討，詮釋族群間如何進行整合。

客家人與賽夏人要如何吃到彼此的食物呢？首先，就客家人而言，若想吃到 tinawbon，一方式是參加賽夏人的訂婚、回娘家，藉由禮金往來方式，獲得賽夏

人的回禮，即 tinawbon 一塊、豬肉一塊；在這場合中，不論身分是客家人或賽夏人，禮物的回贈是依禮金簿上名單而定，能參與儀式，也代表著與賽夏人之間建有互動網絡，故能獲得邀約。另外，有時賽夏人的訂婚或回娘家儀式並不盛大，只有邀請自己賽夏族人時，若該名客家人與賽夏人的關係親近，亦可拿得主人家贈送的 tinawbon。在這互動中，食物藉由關係網絡產生交流，關係網絡也藉由食物、禮金的一來一往過程中，得以延展。

客家人進入東河後，受到商業往來、通婚等因素進而在東河村落地生根，與賽夏人有了互動之後，開始參與彼此的活動。客家人透過賽夏婚俗儀式取得 tinawbon 之現象，可用 Mauss 所提出的「禮物」概念來討論之。在互惠的社會中，社會運作靠人和人的互動過程進行，接受禮物者有回禮的義務，客家人受邀參加儀式，包了禮金，賽夏人為了回報賓客的禮金，因此依禮簿名單將 tinawbon 及豬肉回贈給賓客，一封禮金換得一份回禮。這正符合 Mauss 在《禮物》中提出之概念，相互饋贈的人群之間，有不斷彼此給予、接收、以及回報的義務，也是一種「互惠」(reciprocity)關係，因為一方給予某種物品，而另一方也給予某項利益(Mauss, 汪珍宜、何翠萍譯, 1989)。在這不斷往來的交換之間，禮物是循環的，禮物的昇華，透過循環，禮物從實物昇華為生命之泉，自世俗的食物轉變為精神食糧，受禮者再將其轉送予其他人，使他人一起分享精神，因而也擴大了循環圈(Counihan & Van Esterik, 1997)，擴大了社群範圍，族群間的關係也因此建立。

就賽夏人而言，要怎麼吃得到客家人的粢粩呢？透過田野資料顯示，賽夏人選擇了「借用」的方式把新來的食物鑲入自己的原有文化中。當賽夏人自然地說出「看到 moto 有了，我們也跟著有啦，就是跟 moto 學的呀！」或是說著：

這邊的客家人，也會弄呀；不一定只有客家人弄，上次我們這邊那個賽夏的呀，他也有弄客家粢粩呀，我還有幫忙剪咧。他們就會覺得這邊有時候有這個習俗，那就弄一下給客人吃。

在這述說之間，可以看到賽夏人對於客家食物的「接納」。當「接納」後，這樣的習慣融入賽夏禮俗，在一系列的實踐後，變成一種心照不宣的規定控制，賽夏人開始認為「這樣似乎也不錯」，進而吸收客家習俗，自然成為其日常生活習慣的一部分，由「約定俗成」晉升為一種「被創造的傳統」(Hobsbawm et al., 2002, pp. 11-12)。當然，這種傳統的創發，是由「歷史」這人為因素所接合的，歷史的鋪陳使得賽夏與客家的接觸，習俗得以交流、學習、模仿，食物間的接納也傳達了族群間的認同。

其次，另一個賽夏人可以吃到客家粢粩的場合，就是在村內唯一廟宇—祀奉三官大帝的「永聖宮」在農曆十月十五日舉辦收冬戲時，廟裡早上會準備粢粩供信眾食用。從廟裡公佈欄上的香油名單可以看出這裡的信眾不僅有客家人，也有賽夏人的參與。祭祀活動中，賽夏人的祭拜行為與客家人相同，祭拜後亦前往點心區取用粢粩。在永聖宮裡，粢粩是獲取平安的象徵，人們認為吃進粢粩後，進入身體，會被轉化為一股庇佑的力量；依 Durkheim 的論點，宗教是從人們把東西區分為「世俗的」和「神聖的」這兩類之後才開始產生的，有一種莫名的、模糊的、超越於個人的一種感覺，這些都是因為「個人」參與到「集體」之中才有的感覺(張維安, 1993)；基於此論點以觀察永聖宮的粢粩，這股力量是由於粢粩是廟方提供的，且只有收冬當日(農曆十月十五日)才會提供，信眾們在食用過後會認為因此受到三官大帝的保佑。

廟方與信眾間藉由粢粩而建立「互惠」(reciprocity)關係，信眾們前來參拜，廟方準備粢粩給信眾們吃，藉此傳遞平安；這樣的關係，形成一個互惠的交換循環，並逐漸形成傳統，對於參與的居民們而言成了一種記憶，也可稱之為長期、不成文的契約，而這樣的祭拜、交換也形成一套象徵的體系。在這公共場域中，每個人都能吃到粢粩，看似平常，但其實隱含著賽夏人深層的心理狀態，筆者認為這亦為一段「協商」後的現象。這群前來拜神的賽夏人也許原本只持有自己的祖靈崇拜、或是基督信仰，而現在他們接受了客家人帶來的信仰，並開始持香、

準備供品、朝拜，這是與自己內在「協商」後的結果。也因為有了這段「協商」，使得他們參與了客家人的祀神，因此可在祀神時間裡吃到了帶有「神明福佑」象徵意義的粢粩，透過進食的動作，不僅讓自己身、心、靈注入神聖力量，也讓自己與「他群」整合，呈現共融。

二、「我」裡的「他者」

在上文中可得知，雙方接觸到彼此食物的起點在於「婚姻關係」，藉由婚姻關係所產生的交換中，族群間互動愈漸頻繁，關係因而建立並拓展；當居民的社群擴大了尺度，接納了不同族群，食物因而產生流動性(林秀幸, 2007)。本節將探討粢粩、tinawbon 在東河村居民文化中的位置。

客家人接納了 tinawbon，它是締結婚姻關係的象徵，要娶賽夏女子就必須依循對方的習俗、用錢雇請賽夏人製作，這關係的建立中勢必面臨衝擊與挑戰，如同一位嫁入客家家庭的高姓賽夏女子告訴筆者她所面臨到婆家給予的壓力：

我婆婆他們對於回娘家那個很不能理解，因為他們以為很麻煩，他們覺得又要幹嘛了，為什麼已經結婚了，又還要這個儀式，又還要殺豬，就跟訂婚一樣，要準備很多東西，一模一樣就對了啦。他們甚至還以為是要我老公入贅到我家，所以很反對呀！我女兒那次的回娘家他們還不願意來。

而在接納對方習俗的同時，客家人依然秉持著自己的習慣，在宴客當天準備了粢粩讓賓客食用。賽夏人學習了客家文化，宴客時使用粢粩，但在自己的儀式中依然保有族群食物。一位報導人芎媽媽的述說明顯呈現這點：

訂婚的時候一定都會做，即使沒有分給賓客，也會象徵性地做一個，由女方分給親近的親戚鄰居。結婚的時候，男方也會帶幾個 tinawbon

過來，可是這個不會分給客人，因為數量不多，所以只會分給自己的親戚或是比較好的朋友。

客家人接納了他者的象徵存在，把它放在婚姻關係、交換關係之位置。賽夏人接納了他者象徵的存在，把它放在「配角」位置。因此可知，兩個族群均承認、接納了他者，同時亦維持了「我」的存在，使得食物在不同族群中成為永恆「我」裡的「他者」。

粿在東河村的文化格局中，不僅是客家習俗食物，當賽夏人開始模仿使用後，亦成為賽夏人日常經驗中的習慣。粿，屬於客家文化，若把客家文化視為一個「整體」，當這個「整體」中的食物和賽夏文化這個「他者」相會時，賽夏人開始在自己的習俗中使用粿，可把這樣的使用解釋為賽夏人開始以行動、經驗來體認這個「整體」，那麼，可發現粿即成為兩個族群之間溝通、連結的媒介。賽夏人接納粿，以此象徵接受外來的客家文化。

然而，當賽夏接納心理或許產生了矛盾、衝突，為了讓從這個「整體」到自我「整體」的文化衝突得以解決，賽夏人將粿定位為「點心」，是種習以為常的慣例，是在公共場合中大家可以一起分享的，將此角色置入原先自我的整體，轉化為「自我」文化中的「他者」或「部分」。在接納「他者」的同時，賽夏並沒有漠視自己的文化，他們把屬於自己的 *tinawbon* 放在傳統儀式中，塑造專屬的族群記憶。

三、 小結

當客家以新移民的姿態進入東河村，帶來迥然不同的飲食，賽夏人因而展開新的文化接觸，客家人也開始走入賽夏文化脈絡中，對於客家、賽夏而言均為一段認識新力量的過程。從儀式中可以看到，兩個族群面對新力量時所使用的因應模式。客家人以「交換」獲得他者食物，得以進入賽夏關係網絡中；賽夏以接納、協商、轉換將他者食物編入自己文化中的一部分，賽夏人使用客家粿的現象，可謂為一種地域的特殊性。

而客家或賽夏是如何「同意」接受對方的文化呢？筆者借用 Barth 在 *Models of social organization*(1966)中提出的「交易」觀點在文化整合過程裡的意義。透過互動過程和創造性，人們藉由儀式在不同的價值之間達至「可理解性」以及「文化形塑」。客家、賽夏兩個族群間的價值雖然相異，但彼此的互動中產生了可接納的空間，當這「可接納」的心理狀態作為一個起點之後，雙方並非一次被說服，而是透過不斷的參照、理解，以拓深、拓寬接納的層次和廣度(林秀幸, 2007)。而賽夏人更因拓寬了接納的層次，進而將「他者」的食物納入自己的文化中，形成一種「轉換的創造」。綜言之，透過 tinawbon 及粿在東河的使用情形，可以我們看見族群界線是如何受到「歷史」這個外力的影響後，在溝通、說服這段「交易」過程後，達到對彼此文化的「認同」。

如同 Barth 所主張，文化形塑是不斷進行的過程，「整合」也應是「相互理解」的過程。文化本身是一個不斷和他者協商的創造性過程。在東河村中，透過原住民社會與客家社會建立的「交換」關係，了解當地人如何理解此關係，也透過「交換」的角度來看到了族群互動的動態性，以及外來物資如何被整合進入當地社會文化、及其意義再創造的過程。(王梅霞, 2008)

第二節 身體感及記憶，維持族群邊界

「如何認識一個新力量的過程」，接納、協商、轉換或漠視都是可能的選項，端看當時的結構、時空脈絡和歷史的契機。這不是簡單的主體宣稱可以一語帶過，是一個因地制宜的操作和創造(林秀幸, 2007)。當族群界線在婚姻關係、儀式中獲得了「交易」而得以流轉、浮動，那麼族群間又是如何維持自身的邊界呢？下文中將透過口味、身體感、記憶來說明之。

一、 口味

作為文化及社會互動的基本要素，食物負載使用者的文化傳統與許多象徵的訊息。食物系統藉由一些被共同認知與共同實踐的特色，而統合連結不同條件的人群，同時微妙地區分社會或彰或隱的差異。飲食除可以作為確認社會秩序的一種手段外，飲食也可說是某種文化儀式的展示。不同的社會以不同的飲食方式來確認該社會的文化意義。食物因而是重要的認同標誌，它既連結了差異性，也同時區分了彼此，是負載這些象徵的有力介質。

飲食是一個族群獨特的展現標誌，有對祖先記憶的痕跡，亦是該族群長期實踐而成的生活內涵，這其中或許尚存有族群原始的生活飲食習性，但更多數的表現應該是族群在生存的過程中，與所處的土地、環境、不同族群互動中產生的改變與沉澱的文化(莊英章, 2003)。東河村的糝粬習俗可視為「原鄉記憶，新地發展」之呈現，這記憶透過食物的本質、特性、出現的場域所形塑。族群的延續一直被當成一種絕對的精神性存在，地域的作用則是一種物質性的族群表現。原鄉的物質元素成為一種精神想念的象徵物。受到經濟拉力影響而紛紛從桃、竹、苗地區移入東河的客家人，到了新的移居地後，把原有的文化習慣帶入，形成凝聚地域共同意識的核心認同，舊文化在新地發展延續，也透露著一種「集體的開創性」(陳板, 2000)。

東河的客家人多為林業、礦業盛產時期從外地移入居住，以早期移民社會為例，當時由於大陸移民剛遷離祖籍不久，到達新居地依舊習慣原鄉的生活方式(施添福，1987：156-178)。祖籍相同的人對原鄉生活習慣以及風俗的保存維護，對內具有凝聚團結族群的功能，對外也會形成區分彼此的識別作用(Barth：1969：14)。

客家飲食對現代人而言，是記憶的、懷舊的，也是族群的；除此，在心裡的情感成分常多於食物本身，不言可喻，筆者曾訪問過幾位客家人，他們的回憶裡充滿了情感、社群與文化的意義。粢粑混合在花生粉中，人們分享著粢粑，這鐵盤中不僅分享食物，更孕育了文化意義：

在我的感覺裡，真正的客家粢粑是糯米團中還嚼得出米粒的澱粉香味，搭配著新鮮的花生糖粉，不甜不膩、越嚼越香的滋味是我印象中的客家粢粑。有時會在外地吃到用糯米粉做的粢粑，吃起來的感覺就不是家鄉的味道。

人們面對不同食物的不同情感，正是造就他們與其族群認同感的驅動力。因為選擇了那樣的食物、那樣的作法、那樣的吃法，讓人們和食物產生了深切的互動，理解食物，愛上食物。也在這樣的在地認同過程中，讓人們各自建立起獨特的飲食觀。也讓離鄉背井的客家人，在感受到新故鄉空間文化深深呼喚的同時，回味對原鄉文化的依戀。也顯現了離鄉的客家人，在思念故鄉時其實擁有十分堅實的物質基礎。

在人類文化習俗中，飲食常被賦予身體隱喻——人們想像，相同的飲食造成共同身體，飲食差異造成身體區分。某些飲食習俗被「根本化」而納入一族群之文化實踐中，它們便被賦予特殊族群文化意涵，成為其對內傳承傳統、凝聚成員，對外設定邊界的象徵符號。Fernandez-Armesto(2005)在《食物的歷史：透視人類的飲食與文明》一書中細述了族群認同與飲食界線的關係：

傳統菜色必然包含有關地區盛產的幾種主要食物和調味料，這些材料已滲入大眾集體口味，一再讓味蕾嘗到瀟漫在記憶中的同樣滋味，終而使人們普遍對其他的味道無動於衷，甚或受不了其他的味道。在可以取得同樣物品的地區當中，就連調理方法也能變成當地的文化特徵或認同象徵。(2005, p. 213)

在田野資料中，透過東河村內的居民對於粿、tinawbon 的不同描述，統整後發現呈現一種二元形式，也因食物本真性所形成的二元，使得族群食物界線在此明顯劃分。兩種食物之二元區別以下表呈現之：

表 5-1 粿、tinawbon 之二元型態

類別 \ 食物	粿	tinawbon
屬性	客家的	賽夏的
稱呼	ci ba、客家 ma chi	tinawbon、粿、粿粿、粿子
作法	糯米泡水磨漿、壓乾、蒸熟、捶打	糯米蒸成糯米飯、直接捶打
常見吃法	沾花生粉	配熟豬肉、炸魚或灑鹽水乾煎
口味	甜	鹹
口感	軟 Q，細緻的	硬 Q、有嚼勁，粗糙的，吃得到顆粒
餐食結構位置	點心	主食

資料來源：筆者自行統整

客家粿的軟，賽夏 tinawbon 的硬；賽夏人會覺得客家粿做工程序複雜，不像賽夏 tinawbon 簡單易做；客家粿一般幾乎都吃甜的，賽夏 tinawbon 均為鹹口味；在口感上，tinawbon 與客家粿的差異，一名嫁給客家人的朱姓賽夏婦女認為「原住民的就 QQ，不會很軟啦，比較有嚼勁。比較不會膩啦，客家的比較油，會膩啦。」。飲食習慣或風俗已鑲嵌在他們日常生活的感覺結構中，個體經

驗形成了「感覺結構」，亦即每個人都能參與代表了整體生活經驗的文化演進(向家弘, 2008)。

從口味、吃法所建立的飲食習慣及記憶中，明顯的形成了族群區別，賽夏人覺得粢粑、tinawbon 是兩個不同的東西，「覺得粢粑跟 tinawbon 還是有區別的，tinawbon 最常的吃法就是切片用油煎，有時沾醬油或蒜末，沾了花生糖粉的粢粑就比較像就是客家人的食物。我覺得還是比較喜歡 tinawbon，印象中的 tinawbon 都是吃鹹的，我們會直接吃或用煎、烤的，很好吃。」，賽夏認同隨著食物口味縈繞著，會接受客家粢粑是因為文化融合後所受到的影響。⁴⁴此外，當客家人收到賽夏人贈送的 tinawbon 時，食用的方式亦與賽夏人相同，並認為平常賽夏人都是如此吃法，就應該是用同樣的吃法、相同的「鹹」口味。由此可見，口味所形成的族群界線同樣產生在客家人感覺結構中，且認為「客家人的比較細，原住民的還會吃到一顆一顆小小的米飯」。飲食行為最初的開端起始於童年時期，在吃的過程中也把自己的情感依附上了，這些複雜的情感形成了獨特的飲食記憶，也因有了強大的情感力量支持，成為了往後的日常飲食習慣與生活偏好，雖然偶會受到環境因素而動搖，但最深層的記憶是不會改變的。並且，造成「區隔」的並非客觀性的食物本身，而是主觀賦予食物的文化性意義(王欣, 2007)，當「我者」的食物印象深植於口味的記憶系譜時，自然地就會把非屬記憶中的口味歸類為「他者」，如同王明珂(1997)所指出「造成族群認同或族群邊界的『相似性』與『相異性』都是相當主觀的。細微的差別可以成為族群邊界，相當明顯的差別也可以在認同中被忽略。」

同時，食物本身是意義的承載者，我們可以透過食物的研究來了解人類的行為與文化的意涵。每個人都必須吃，因此我們吃什麼(what we eat)變成「我們是誰」(who we are)的一個非常重要的表徵。也就是說，當我們認同某個群體時，

44 一位賽夏高姓男子認為「當客家人說吃這個東西怎樣怎樣，我們就會被影響到，你知道嘛！就被影響到了。」

就會遵守該群體對食物的飲食習慣。這樣的族群食物偏好(ethnic food preference)就好比是族群研究裡一直強調的一個原則：只有在有不同味覺的「外國人」(gustatory “foreigners”)的存在下才會成為認同的標誌(林開忠, 2006)。

此外，一種食物在餐點中所佔的位置，決定了其在族群文化中的重要性，從餐食結構(meal structure)(Douglas, 1972)來看粢粑及 tinawbon 的位置，發現食物因結構位置的不同，扮演了不同面貌之象徵性角色。不論是客家人或賽夏人的記憶及日常經驗中，均把粢粑被視為「餐前點心」，是在還沒上菜以前，怕賓客肚子餓，所以都會先弄些給客人吃，墊墊胃，在正餐之前食用；相較之下，賽夏族的 tinawbon 則扮演「主食」角色，他們認為 tinawbon 被當成像平地人的白飯一樣，事實上在祭典時所準備的食物，即為賽夏人早期的餐飯結構之生活縮影，他們透過食物結構重現過去的飲食生活縮影，成為連結當代與傳統的管道(胡家瑜, 2009)。

另從粢粑、tinawbon 的特性來看，兩者皆為黏性，這種「黏」對賽夏產生了象徵性。賽夏 tinawbon 是祭典中必備的物品，透過共同製作、祭典後將糯米糕切片分食，族人共聚進餐。tinawbon 在祭典後食用，同姓的人聚在一起共祖先降福過的食物，以最原始的飲食方式將 tinawbon 從大塊中取出一小塊吃，在這種共食、分食的氛圍下，tinawbon 從製作、吃的過程均被賦予「凝聚群體」的意義，同姓氏男性成員用杵臼輪流打製 tinawbon 的行動，必須藉由糯米的黏性來傳達團結凝聚的意思。賽夏長老們經常在打製糯米的過程當中，聚在一旁訓示年輕人：「糯米是一粒一粒分散的，把它用杵打成糯米糕，將糯米集結在一起，表示大家聚在一起團結不散。」⁴⁵，也因此當代的祖靈祭，轉為借用青年男子輪流以杵臼打製 tinawbon 的身體行動，表達凝聚成員的神聖意義。食物扮演著「黏著劑」的角色，將人們聚集於該場域中。簡言之，透過不同儀式行動的各種對比，強化成為傳達黏結人群

45 在賽夏儀式中糯米黏性和小米乾性的運用，也是賽夏食物對比強化文化意義的重點之一（胡家瑜 2003）。

訊息的關鍵媒介。食物訊息的傳達和強化，有時也與食材本身物質屬性的差異區辨有關。

味蕾間的族群關係

賽夏人在自身文化中選擇納入帶有客家色彩的記憶，將此編織入自己的習俗中，筆者認為這正如 Barth 所強調，族群邊界的形成與維持，是人們在特定的資源競爭關係中，為了維護共同資源而產生。客家人進入東河後，刺激了當地的經濟發展，在經濟活動中展開與賽夏人的頻繁互動，也因在同一區域內共享資源，使得賽夏人接納了客家族群。然而，或許會有疑問，為何賽夏人不是選擇與村內另一族群——泰雅文化接觸，而是選擇客家文化呢？從賽夏人對其他兩個族群的述說中，可一窺端倪。

賽夏人提到自己的 tinawbon 時，強調了兩個族群間的差別在於「有沒有加水」，並且特別指出「我們的絕對不會放水，一滴水都沒有！」。客家人的加了水，而且取出時又加了油，故相較於 tinawbon 的嚼勁，糰粿顯得較為柔軟濕潤；一位賽夏人的觀點認為「tinawbon 跟糰粿，一個是粗糙，一個是細緻」，依循這個描述，將兩種食物性質對應到族群特性時，可發現其中存在的細微區別。當筆者討論起村內三個族群時，一位賽夏青年提到：

像我們這邊對泰雅族不是很喜歡，你跟其他族相處過就會知道，賽夏族是很隨和的，也很溫和的，泰雅族比較兇，我們對其他族群都很包容。泰雅族很多習俗也跟我們不一樣，我們跟客家人比較像了，我們跟泰雅人也很少有往來啦。

許多賽夏人對客家人的印象，是友善、隨和好相處的，筆者認為這樣的觀感就如同他們對糰粿所產生印象為「柔軟濕潤」。回到歷史脈絡上來看，黃祈英為了取得拓墾權、獲取經濟利益，因而娶了賽夏頭目之女為妻，這場「經濟婚姻」

開啟了客家與賽夏融合之門，此後兩個族群間不僅經濟往來，通婚、收養的情形也日益頻繁，逐漸地形成了「相處融洽」之局面。站在這個歷史基點上，回頭看「粢粩文化」，當客家人進入東河後，延續了原鄉習俗，在婚慶中提供粢粩，隨著人際網絡的拓展，參與的族群也從單一變為混和，客家人與賽夏人一起站在同個地方享用同一盤內的粢粩，隨著柔軟粢粩入口，賽夏對於外來者「客家」也逐漸接納，柔軟的粢粩進入賽夏人身體後，同時也烙印了客家人「友善」、「隨和」之「他者認同」。



二、「我者」、「他者」該吃什麼？

Richard R. Wilk(1999)透過歷時性比較，從兩次招待中觀察到貝里斯人對於食物觀點的改變，與其被殖民的社會背景及當地獨立後認同的興起有所關連，以致反映在食物烹調、實用與招待的表現上。透過一次與當地人共進餐宴過程中，Wilk 發現食物能作為人群區隔的標誌，「誰吃什麼」取決於食用者屬於哪個群體，食用時間、食用地點、食用方式與也充分展現了族群分類意識。

在祭儀中發現賽夏tinawbon藉由食用地點作為群體分類的標準，賽夏人為了尊重祖先的規矩及緬懷祖先，遵從舊俗、用手進食⁴⁶，當外人參加時，則另備一份食物，讓客人分開享用。相較而言，客家粿粿是公開、普及化的，不論階級、關係親疏，皆在同個地方食用，那麼，當筆者參加祖靈祭時為什麼可以被分到tinawbon呢？是因為筆者是主人家帶去的客人嗎？或是，現在已沒有那麼強的界線了？此點可以綜合賴盈秀(2002)的研究一起探究之。

賴盈秀(2002)在田野時，也參加過一場風姓祖靈祭，祭後她的報導人低調的拿了一包tinawbon給她，以秘密的方式叫她收好，不要被其他人發現，因為祭祖的tinawbon只有自己家族的人才能吃，是不能給外人的，那是該位報導人從自己的那份分了一些給她：

酒足飯飽後，同一共食圈的人開始分配吃不完的糯米糕和魚、肉。Gilaw從自己分到的那一份切一大塊下來給我，要我趕快放到背包中，不要給別人看到，我照做了。後來我才知道了原因，由於只有同一祖靈祭團的人才能分得糯米糕，連收養的義子義女都不能分給他們，而 Gilaw分給我是因為我是他們帶去的客人，所以她從自己分得的那份再分給

⁴⁶ 報導人芎媽媽曾回憶著：「我小時候的印象是一群一群人圍坐在地上，中間就放 tinawbon、煎好的豬肉、醬油、小米酒，大家用手拿來吃，現代人比較注重衛生，所以會備桌椅、碗筷，食物則相同。」筆者參加高家祖靈祭時，觀察到 tinawbon 維持使用手食，其餘餐點則使用碗筷。

我，但因怕別人誤會，所以要我趕快收起來，不要給別人看到。(賴盈秀, 2002, p. 38)

相對之下，筆者在參加高姓祖靈祭時，似乎沒有如此嚴謹的界線出現，當筆者記錄tinawbon打製過程時，高媽媽就告訴筆者下午要給一些tinawbon讓筆者帶回家，高媽媽的堂弟媳也在一旁呼應著：「帶回去吃吃看，這是我們賽夏族才有的唷，你們客家人一定沒吃過。」叫筆者一定要帶些回去讓家人吃吃看；另一方，風家的長媳義妹姊在邀請筆者參與風家祭典時，也說著等會要拿一包tinawbon讓筆者帶回家。筆者認為，這是一種「族群認同」的表現，不論是高家或風家，都透過tinawbon釋出對外來者的善意，期盼外來者感受他們賽夏族才有的食物。在言談中，他們對賽夏食物帶著榮耀，期盼藉著食物、透過筆者，讓賽夏文化得以顯現。

食物，透過禮物方式，被賦予了傳遞訊息的意義，社會關係獲得再建構，食物的交換即在理解社群如何交易(transaction)與結盟。如 Mauss 認為「物」是承載對他人情感、觀感的交換性載具；賽夏高媽媽、義妹姐給予筆者的 tinawbon，亦成為賽夏人與筆者交換關係的載具，從另一層面來看這份 tinawbon 則可看出其所呈現的賽夏人自我認同，藉由「物」來與「他者」進行交流。

三、婚姻傳遞食物、口味

林開忠(2006)研究跨界越南女性族群邊界之維持與變遷時，認為當新住民女性跨界結婚到台灣，在與台灣人不同的味覺和食物接觸下，她們各自的家鄉菜就會變成是她們文化與族群認同上重要的標誌。如同此觀點，當客家與賽夏之間建立婚姻關係時，使得不同的食物得以接觸，同樣地族群食物也變成她們文化上的標誌。

在過去研究中，會發現個人的飲食危機，尤其在婚姻體制內，多半是發生在已婚女性身上，也就是說，已婚女性在先生的家庭群體裡，被迫要適應或改換飲食口味，而非由夫家來接納她的飲食習慣(曾亞雯, 2008)。但對於一位嫁入客家家庭的賽夏女子而言，並無出現此狀況：

我的小姑娘們也很愛吃，覺得這味道很好，而且做法比客家粿粿簡單多了，不那麼複雜，所以不耗工，有時候住台北的小姑娘們回娘家，我和先生都會做tinawbon讓他們帶回家吃⁴⁷。

Kershen (2002)指出特別是在私領域的家庭空間下，食物最常被人們認為具有保存族群認同的功用，因為在私領域裡或是具有族群食物之慶典中，才能保留人們對家鄉與親戚的記憶。賽夏 tinawbon 原本是屬於祭典、傳統儀式中才會製作的食物，然而當賽夏女子嫁入客家家庭後，她把屬於賽夏族的食物、口味帶進另一個家庭，這樣一個看似平常的行為，使得 tinawbon 從神聖意義轉換為生活化，由「非常」進入「常」的境界。⁴⁸食物透過婚姻關係，在這家庭中發揮了親屬情感交換的作用，促進了賽夏女子與客家家庭間的親密關係，同時每一次的製作、完成、贈送，等同於一種通過儀式，過程中無形地展現著她的「賽夏身分」。她用自己熟練的技巧，製作熟悉的口味，在客家家庭中延續賽夏記憶。

從一位嫁入客家家庭的賽夏女子可透視賽夏族銘印在內心的意識，維持族群邊界的不是客觀文化特徵，而是族群成員在互動的社會行為中產生的區辨選擇(Barth, 1969a)；同樣的，使得粿粿或 tinawbon 帶有族群區別的原因，是藉由兩種食物所營造出不同的口味、樣式、吃法，深植入人們的感覺結構中，形成族群間共享的記憶，透過兩個族群間的互動時產生自我主觀歸屬，亦將另一群人劃分為「他者」，族群認同在「自我歸屬」或「被他人歸屬」的過程中因而產生(Barth, 1969a)。

⁴⁷ 朱姓女子在這所稱的 tinawbon 作法並不是賽夏傳統舂打方式，而是使用機器攪拌糯米飯。

⁴⁸ 在此借用李豐楙先生「常」與「非常」的定義。

不過，值得一提的是，賽夏人認同於自己的族群食物時，他們也會非常自豪於能熟練地製作客家人的食物：

我們住在學校(指東河國小)旁邊，就有客家人呀，慢慢我媽媽煮的就一樣了呀，打板仔她也會呀，我還沒嫁的時候她就會了，打什麼她都會學，她會學客家人做的呀，不只糰粿，像發板、菜頭板，她都會做了。

賽夏人這種「自豪」的心理狀態特別耐人尋味，「會做客家食物」是一種自親近人群間所產生的模仿。王明珂(2007)認為，「食物」塑造人的內在身體，在人類種種社會區分(階級、族群、地域、性別)之中，「食物」常被人們用來誇耀、展示、品評，以維持種種社會區分，或被模仿、攀附以突破社會區分。筆者認為，賽夏人模仿、且自豪於「我不只學了你，而且我能做得更好！」之現象，可能是在社會區分體系下人們追求較優越之社會身分與存在，也或許是為了跨越界線、取得「他者」之認同；換個角度來看，亦可說是「接納他者」之表徵。

從「自我」的建立到「認同」的運作，個人如何看待自己和他人的關係，如何回答「我是誰」。每一個人都會面臨「我是誰」這個問題，每一次的表述自我，都在進行一種自我認同的定位。對賽夏人而言，這個問題之所以會被召喚，是因為飲食在集體之中充滿了共享的意義，每一次飲食都在重現這種共享的集體記憶。若是人們必須透過生活空間中的文化意義來認同，進而作為行動指標的話，每一次飲食中，賽夏人都必須經歷這種認同再確立的過程，不斷地再現自己族群的飲食習慣，無形地鞏固自己的賽夏認同。因此，透過認同的討論，恰恰能夠呈現出賽夏人的內部認同，以及由認同所發展出來的人際關係面貌。同時，誠如王明珂(1997)對族群的看法，造成族群邊界的是一群主觀上對外的異己感(the sense of otherness)，以及對內的基本情感聯繫(drimordial attachment)，藉由飲食習慣的重複再現，一方面建立族群記憶，一方面也喚出人們最原始的情感，使族群各自形成「賽夏認同」或「客家認同」，族群的文化和成員被區分出來，因而形塑出邊界的存在。

四、身體感與界線

由身體的行動加上知覺所構成身體感，正恰當地運用在討論糝粿與 tinawbon 這種耗用全身力量實踐的食物上。人們在親身投入製程中，以身體感受自己的文化，也意識到他者文化的不同。當筆者與賽夏族高家長輩談論到製作過程時，他提到了：

以前我們曾經比賽打 tinawbon，跟 moto⁴⁹ 在衛生所那邊比賽，我們賽夏四個人一組打 tinawbon，放進去打，50 斤的糯米呀，我們一個人一個人這樣打打打，一下子就打好了，那旁邊很多 moto 在那邊，我就叫他們「先吃呀」，那個 moto 呀打很慢，他們只有兩個人，一個人打、一個人放，很慢，打的東西也跟我們不一樣。那個時候我們已經做好啦，他們還剩很多啦！我們四個人一組，動作很快啦。⁵⁰

賽夏人透過身體律動間將活動畫面存入記憶，呈現出兩者的區別。這樣的不同，透過身體經驗的感受喚出他們潛意識中的分類，身體感使得他們對於食物有不同的感覺，在身體與物直接的互動過程中，文化的成員因其從小生活於具文化特色的環境中，或經歷一些文化教養的過程，而培養出具文化特色的感知方式。

食物是最深刻的記憶與認同，像基因因樣嵌織著一套複雜的暗碼，標幟著個人的性別、血統、地域、社會階級和成長歷史，組合排列出獨特的印記(Barth, 1969b; 蔡珠兒, 2006, p. 137)。不同的身體經驗也能編織出獨特的族群記憶，對於同樣都是糯米製品，賽夏人對於吃的方式與製作過程上已區分出不同的族群特色，同時也展現出自己族群認同：

⁴⁹ 賽夏人對客家人的稱呼。

⁵⁰ 早期客家糝粿的做法是由兩個人使用槓桿原理在一翻、一打之間完成的。

客家粢粑又要磨米，又要壓，把水擠出來，又要蒸，蒸完以後還要打，而且打的時候又要加很多油，才不會黏鍋子、黏袋子，客家人的很麻煩，很多工啦，而且加很多油吃了身體增加負擔。⁵¹

記憶中對傳統的喜好被解碼喚回，內外交相呼應下，賽夏人藉由「蒸熟的糯米倒進石臼中敲打，敲到看不見米粒為止」之舂打動作，以身體感儲存食物記憶，鞏固族群食物在人們心中的地位。食物造就「個人」身體。不只如此，在許多個人所凝聚的「群體」中，人們也經常想像大家有一個以共同食物（或有特色的食物）造成的我群身體。tinawbon 所引起的儀式，是一種家族性、私領域的行為，透過打的方式，使同家族的人能聚在一起，輪流舂打所注入的是對族群的感情，對家族的向心，凝聚家族成員、部落族人對族群的認同。集體記憶仰賴某種媒介，如實質文物及圖像、文獻，或各種集體活動來保存、強化或重溫(王明珂, 1997, p. 51)。賽夏人在儀式中舂打 tinawbon，使成員得以拉進對族群的記憶，來強固族群的凝聚與連續意識。換言之，在東河村裡 tinawbon 可謂為凝聚族群的主要工具，族人們透過吃、舂打儀式的身體感來強化自己是「賽夏人」。

相對地，因客家粢粑目前已改為機器化，無法用全身投入「舂打」的方式感受製作過程，反之，對客家人而言則是用「筷子交叉剪粢粑」、「沾花生粉」這種細微的動作，進行身體實踐。田調過程中，筆者曾看過印象深刻的一幕，一位客家籍的父親站在約國小低年級年齡的兒子身後，雙手握住兒子的手，持著一雙筷子，教導兒子如何剪開粢粑。透過身體接觸，傳承的不僅是父子情愛，更是一份專屬的族群記憶，也從粢粑應有的吃法、動作，勾勒出所謂的「客家」。

由於身體經驗的過程，同時也是驗證的過程；不論是在「舂打」或是「剪粢粑」的動作中，均使人們透過身體的體驗，將經驗不斷驗證後，而轉化為知識、認知。如同 Barth 主張，族群認同是藉由自我歸屬(self-ascription)以及與他人互動的歸屬(ascription by others in intersection)所產生，「差異感」透過身體經驗喚出他

⁵¹ 朱姊訪談紀錄

們潛意識中的分類，身體感使得他們對於食物有不同的感覺，在身體與物直接的互動過程中，文化的成員因其從小生活於具文化特色的環境中，或經歷一些文化教養的過程，而培養出具文化特色的感知方式。

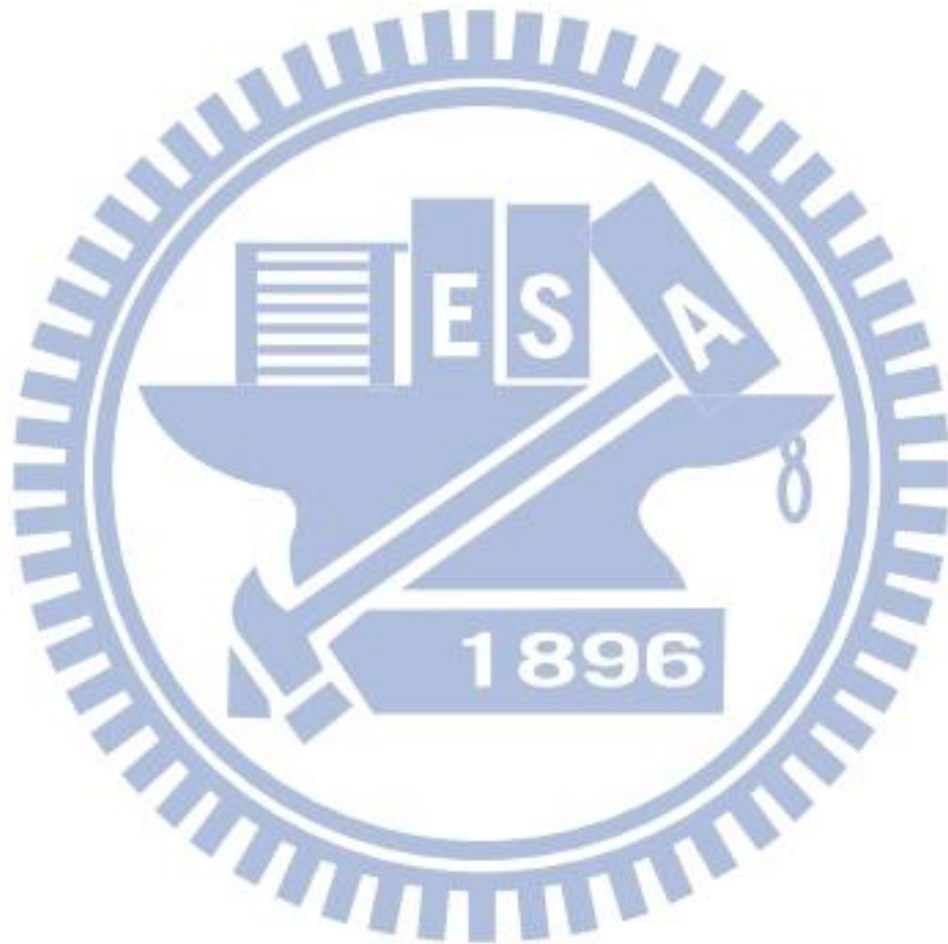
王明珂(1997)在其《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》中提到：「需要強調族群身分的人，經常是處於族群邊緣而有認同危機的人。」賽夏人接納了客家的禮俗，但擔心自己會如同外人常說的「客家化」，所以藉由儀式中讓 tinawbon 不斷地再現，同時強調了「我族」食物，以延續記憶，增進認同。尤其對於老一輩的人，更覺得應該維持賽夏傳統，他以訂婚為例，認為 tinawbon 就等同於賽夏人的喜餅，現代是因受到客家人影響才會出現大餅。他強調「用 tinawbon 就是賽夏的習俗，喜餅是客家跟平地人的。賽夏人不應該這樣，還是應多用 tinawbon 較好！」這凸顯了傳統與現代間的拉扯，也就像筆者參與的那場訂婚宴，tinawbon 只保留在私領域的家族成員間分享，公共場合時就使用了簡單方便、購買即可的紮粿西式及喜餅。

亦因賽夏族人感知到傳統儀式受到外來文化侵蝕的危機，故在一年兩次的祖靈祭中會特別注重讓在場的每位年輕男性都必須輪流春打 tinawbon，春打過程中打進了對祖先的感謝及懷念，祭典後的進食動作則分享了祖先留下的傳統信念。誠如 Barth 所言之，重要的文化特徵是透過邊界所建立的，族群的文化與成員是可以被區分出來的，透過一次又一次的儀式，族群記憶在春打、進食中所形成的身體感中堆疊，藉由身體感知實踐其族群認同，鞏固族群界線。

食物進入人們的身體與生活之中，不但供應人們生物性的身體，也塑造人們文化性的身體。它們的一些生物性及其與人類的生態關係，被人們選擇、發掘與詮釋，因此影響人們對它的厭惡或喜好；它們並在民眾的言談、書寫與行為中化為各種文化符號，以維持各種社會邊界或造成邊界變遷。

賽夏人也透過祖靈祭的傳統儀式，整合了自己族群內部，這是個不論其是基

督信仰或民間信仰，不論其講賽夏話或客家話，只要是家族裡的人均可參加，均可食用 tinawbon；換個角度說，一位賽夏人即使他在婚俗中使用了客家糰粿、參與了永聖宮的還福及吃了祈福糰粿，但深層記憶裡召喚出的仍是每一次賽夏祭儀中舂打、分食 tinawbon 的那股族群認同。這也顯示出，族群邊界的標示是由族群內部的成員與外部的成員共同思維操作所決定，族群外部的差異會被強調，內部的歧異會被忽略，進而凝聚為族群的認同(王雯君, 2005)。



第三節 食物結構位置

一、分食與共食：食物的象徵

分食，是一種可以促進團體內部融洽的儀式；共食，是建立在對彼此的信任關係上，才會圍聚而享用食物；家庭內的共食，建立在親屬血緣關係上，對彼此的信任；團體內的共食，建立在社群間的關係上。

從儀式方面可得知，糝粬用在婚禮、喜慶，tinawbon 用在祭典、傳統禮儀；對居民而言，糝粬有種「歡迎」的含意，歡迎賓客的蒞臨；tinawbon 則帶有「感謝」意味，感謝祖先、感謝賓客、感謝來幫忙的親戚們，賽夏人認為「tinawbon 是我們的一切，不管做什麼事情都會有 tinawbon」。那麼，循著兩種食物所展現的文化意義，來探究不論是糝粬或 tinawbon，其所營造出的飲食環境既呈現「分食」、又具有「共食」，這樣的結構中是否有蘊含著不同的意義呢？透過下文，筆者將試著詮釋分析之。

在「分食」方面，首先就「賽夏 tinawbon」論之，分食是一種將非成員整合、納為「自己人」的形式，以祖靈祭為例，能一起坐在圍食圈、吃著同一籃內的 tinawbon，就表示已為賽夏「自己人」了。賽夏收養的義子、或是新嫁入的媳婦，即透過「分食」儀式讓「那這些人變成我們的人」，⁵²象徵著「接納」，並賦予「內部認同」；換言之，分食 tinawbon 讓人從原來身分跳躍至新身分的一種「過渡儀式」。再者，就「客家糝粬」來討論，吃糝粬是種餐前活動，透過此餐前活動，可讓參與的賓客或久未碰面的親朋好友，很快地進入狀況而不致生疏、尷尬；其次，糝粬在客家地區是能營造「共同性」的表徵，大家食用沾上花生糖粉的糝

⁵² 筆者參加祖靈祭時，高家人說明了：「今天的 tinawbon 除了高家人可以吃，義子也能食用。其他姓氏來給我們養的，像有些身體不好的，就會來請教我們，請教我們養，用我們的名字給他，身體就會變好了。那這些人就變成我們的人了，今天就會回來。」此外，收養義子的習慣早其在東河的賽夏、客家之間盛行，賴盈秀(2002)、日婉琦(2003)均曾討論之。

粿，在甜味中分享喜氣、共同祝福主人，象徵好的開始，也充分表現賓主盡歡。

在「共食」方面，從賽夏 *tinawbon* 的共食來看，可發現其是圍繞著家族關係而產生，它使得新成員透過共食而轉換身分進入賽夏人的「我群」中，如同馬來西亞的 *Langkawi* 人的傳統文化(Carsten, 1997)，賽夏族亦以在儀式中共享 *tinawbon* 的方式，將新移入者同化納入親屬社群的範疇，經由共享物質將新嫁入者逐漸地轉換成我們的親戚；換句話說，*tinawbon* 具有「使得具有差異的個人轉化成相似的我群成員」之象徵。

再者，就粿而言，其所形成的共食圈是一種大眾化、公共性的行為，通常由一位工作人員從大團粿中掐下成為一個個的小團，放入鋪滿花生粉的盤中，人們圍在桌旁取來一個小團、以筷子交叉剪成容易入口之形狀以方便食用。盤中內每當一個吃完時，負責人就會再放入一個，新粿在原來的花生粉盤中等著下一人取用。從另一角度來看，新粿上裹的花生粉是前一個粿留下的，即使有再添入，亦摻有些許早先的粉。人們取用的每一個都混合著新粉與舊粉。

筆者認為，從「粉」的角度來看客家粿、賽夏 *tinawbon*，甚至再看到另一形式已把粉沾上的麻糬，可以發現客家粿是唯一使用「粉」，這個特性使得粿更具有其「在地化」的文化意義，因為「粉」成為媒介，在每個入口的粿之間傳遞、交換著人與人的信任感，咀嚼過程中形成身體經驗，關係也在食物中建立著。粿所營造的「共享」不會令人覺得不舒服，乃至有不安全感，筆者認為這有著隱藏的信任，共享食物成為人們表示親切款待或我群的方式之一，愈是親近的親友之間在共享食物之餘、也共享口水的事實；不論在客家人宴席或是賽夏人宴席，當客家人與賽夏人同時圍在桌旁享用同一盤中的粿之現象，更展現了某種程度隱喻的接納、認同。

因此，筆者認為，透過「分食」、「共食」的分析，可看出 *tinawbon* 具有使賽夏家族新成員轉換身分之功能，粿則具有使客家、賽夏兩族群間彼此達成接

納、融入對方社群之功能。故，換句話說，當新成員進入東河村時，可以透過社群中所使用的 tinawbon 或糝粿，伴隨被認同為團體之一份子的過程及其身分的轉換(林開忠, 2006)，在相同範疇之內的食物共享，是一種展現共享的意識，表達群體的連結和凝聚(Fiddes, 1992; 劉光原, 2003)。

二、食物角色所形成之族群界線

賽夏人的 tinawbon 只能在固定的場域中食用，只有在該場域中的人可以吃到，離開該場域後，要憑藉個人人際網絡的連結才有可能獲得該物品。此外，即使已身處該場域中，仍會因血緣親疏關係，而形成「場域中的界線」，須在不同的空間裡享用相同的食物。

賽夏人透過圍坐共食 tinawbon 的方式，將成員身分轉換為自己人。賽夏 tinawbon 藉由食用方式可作為群體分類的標準，相較而言，客家糝粿是公開、普及化的，不論階級、關係親疏，皆在同個地方食用，糝粿，也是屬於場域中才吃得到的，相對之下食用的人群圈較廣泛，舉凡包禮者、親戚、朋友均可圍至固定的糝粿區食用，即使有時候糝粿區會簡化為每一桌共用一盒糝粿，但仍維持著共食的習慣。

此外，離開糝粿場域後，隨時可在市場中見到糝粿，且可透過訂購的方式取得，在這商品化過程中強化了糝粿的「公領域」角色。尤其，賽夏人強調了「客家人的隨時都可以吃，我們只有這個祭典跟女兒訂婚、回娘家，才可以打 tinawbon，通常沒事不會打這個。」從這裡可以顯示出，tinawbon 是具有特殊意義的，不是平常的食物，唯有慶典的時候才會出現，而糝粿則是平常就很容易接觸的食物，甚至想吃就能到市場買的：「我們會用到客家的，都是在典禮前拿來當點心啦，那個都是跟別人訂呀，一定是人家弄好，我們跟他買現成的呀，只有 tinawbon 我們會自己做。用糝粿那是現在才有的，以前我們沒有那種東西呀，以前我們就

是 tinawbon。」，這也顯現出在東河村裡，糰粿是世俗化的，tinawbon 是神聖性的食物。

風俗習慣的形成，是人們在生活裡經驗著社會各種元素所產生的結果，這些習慣對於產生它的社會型式也有著各式不同的主動回應。發展感覺結構其實是為了解決真實結構和經驗結構之間所產生的衝突。客家文化進入後，使賽夏人改變了原有的習慣，賽夏人學了客家人「流水席式」的宴客方式及宴客前先吃糰粿，儼然與賽夏人原本的席地而坐、儀式結束後才吃 tinawbon 的習俗不同，不同的方式造就了不同的時間感，也造就了糰粿、tinawbon 在東河的「公」、「私」二元角色。

此外，藉由一場訂婚宴，筆者發現賽夏人用喜餅取代了 tinawbon，但宴會上依舊有糰粿出現，賽夏人選擇了把 tinawbon 留給自己人，用糰粿與眾人分享喜悅。正如客家人婚喪喜慶時也是用糰粿來與眾人分享，而客家人若想吃到賽夏人的 tinawbon 則需要與主人家有一定的關係，才能獲得分享。宴客時使用糰粿，而不會用 tinawbon；公眾場合選擇用客家人的食物，家族性的活動就選用賽夏人的食物；這更凸顯了糰粿屬於「公領域的物品」之角色，它鑲嵌在東河的人際網絡中，織出廣面的互動關係；而 tinawbon 則是屬於私領域的食物，它存在於賽夏人的祭典、家族性活動中，分享範圍主要為自家人及與自家人較親近的，從這點可看出糰粿在東河的位置屬於公領域，tinawbon 是屬於私領域的。

第六章 結論及未來展望

第一節 本研究之意義

食物是生物能量的來源，食物攝取（food taking）也是最基本的人類活動。然而，人類社會的飲食顯然不只如此。食物如何美味、是否地道、高尚低俗，其關鍵並不在食材，而在被賦予的文化意義。激發相關意義或記憶的連結與傳遞

粢粩與 tinawbon 同樣都是儀式共享食物，透過田野調查，從同為糯米製品的食物中可發現其所蘊含的族群認同。南庄，受到國家力量介入下，客家人進入隘墾區，與原住民展開密切互動關係，在歷史軌跡影響下，部分文獻認為賽夏族的生活形態與客家人其實已無明顯的界線，訪談過程中，賽夏人也使用客家話與筆者交談，然透過本研究，從一個同樣都屬糯米製品、同樣是在儀式中與人共享的食物，可發現其對於不同族群而言，在族群、文化、生活習慣融合的南庄客家、賽夏之間，透過食物發現其於族群認同具有一定之意義，本研究結果如下：

一、透過食物所延展的交換網絡，使族群關係得以建立

族群間的界線是存在的，但「儀式」扮演了重要角色，當地居民透過儀式過程，使客家、賽夏的飲食習俗產生某程度的相似性，拉近兩個族群間的心理距離，亦整合了族群互動過程產生的衝突與矛盾。「儀式」是中介者，存在於東河村裡的儀式活動，使得客家與賽夏獲得互動，族群食物間得以交流。其中，更可發現這些儀式大多圍繞著婚姻關係而來，客家與賽夏間是透過一連串的食物交換，而產生互動關係，並使關係獲得拓展及延續。

東河的客家人與賽夏人，主要透過「儀式」的舉辦以整合「他者食物」進入「我者文化」之衝突，當儀式不斷地被重複時，食物得以再現，食物所蘊含的象徵意義也在過程中獲得展現。換言之，儀式的實踐使得「我者」可超越界線，進

而將「他者」整合入當地的社會文化脈絡中。此點也正呼應了 Turner 所提及，儀式的象徵機制可以超越社會內部的各種矛盾、乃至於與外在大社會結合。透過儀式，讓不同聚落乃至於不同地區的人得以結合，形成了另一個更大而整合的社會單位

二、透過食物在身體感、記憶的運作，族群邊界獲得維持

食物是最深刻的記憶與認同，彷彿鑲嵌著一套複雜的密碼，標誌著人的性別、族群、地域、社會階級和成長歷史，組合排列出獨特的印記(Holtzman, 2006)。本研究發現，客家人與賽夏人用「口味」、「行動」回答了「我是誰」這個問題，顯示出食物的經驗不僅能喚起回憶，族群認同亦可藉由食物獲得實踐與維持，同時食物也成為認證族群身份的一種方式。

透過本研究發現，在族群關係中，兩個互動密切的族群，經由對食物的口味、吃的感覺、製造過程中的身體感、個人記憶等，使我們瞭解食物可以同時用來鞏固群體成員屬性，也可以做為強化群體區分的工具。經由「吃」，界定了個體和群體界線。無論是對於賽夏族或客家人而言，具有族群特色的糯米製品不僅僅只是雙方在生命禮俗及慶典時出現的食物，它更扮演了文化訊息傳達和意義建構的關鍵角色，從不同層面衍生記憶、身體經驗和時間連結，不斷動態地建構社會關係，並持續傳遞核心文化觀念和象徵意義，同時建構了當地族群邊界之認同。

三、透過食物角色形成的二元型態，塑造族群界線

從食物結構位置來探討糝粿與 tinawbon 時，可發現其各自所代表的角色、意義與位置呈現二元型態，敘述如下：

- (一) 從儀式方面可得知，糝粿有種「歡迎」之象徵，歡迎賓客的蒞臨；tinabun 則帶有「感謝」意味，感謝祖先及前來的賓客。從食物的本真性可得知，

糰粿與 tinawbon 形成了二元對比，分別為「糰粿：tinawbon，甜：鹹，軟：硬，細緻：粗糙」。

(二) 從分食與共食的型態上，可發現糰粿及 tinawbon 均具有「整合」功能，使得新成員可透過進食方式，整合進入新社群中，同時亦舒緩了整合過程中所產生的衝突，主體經由「再吸納」(sublation)的過程，重新吸納了物，使得具有差異的個人轉化成相似的我群成員，並讓它成為人在身份、認同、情感上的一部份。不同的是，糰粿的整合角色呈現在公共領域中，而 tinawbon 的角色則呈現在私領域裡。

(三) 從食物所處的時間點、場域來看，可發現糰粿屬於「公領域的物品」之角色，它鑲嵌在東河的人際網絡中，織出廣面的互動關係；而 tinawbon 則是屬於私領域的食物，它存在於賽夏人的祭典、家族性活動中，分享範圍主要為自家人及與自家人較親近的，從這點可看出糰粿在東河的位置屬於公領域，tinawbon 是屬於私領域的。

從族群面來看，將他人集合起來視為同一族群，或是自己為某一族群的一份子，通常涉及選擇文化中的特殊面向來作為界定族群的特徵，比如說如何交談、吃什麼東西、如何蓋房子、穿些什麼，都可作為區辨族類的認同標誌。然而，造成族群認同或族群邊界的「相似性」與「相異性」都是相當主觀的。細微的差別可以成為族群邊界，相當明顯的差別也可以在認同中被忽略。透過報導人對於我者及他者食物的描述，我們可看出當他們在強調他者食物異類性的過程中，同時間亦塑造了我群意識，族群的想像性也因而誕生。

東河村受樟腦、礦業、林業之經濟因素，通婚、收養之社會因素，拓墾之國家力量等因素影響，促使客家與賽夏人自清朝起展開密切的互動。因國家力量使得賽夏族與客家兩族群在歷史的縱軸上產生交集，形成族群合作及通婚關係。爾後受到世界經濟需求及新興產業的擴張，更讓雙方互動關係越顯頻繁，在此邊緣

上的族群界線逐漸模糊，賽夏「客家化」之說法亦普遍存在。

本文說明透過兩種族群食物之研究，分析了「食物」在族群界線模糊的邊緣中，成為兩個族群區分之符號(王明珂, 2000)。在文化衝擊、融合的過程中，客家與賽夏藉由交換過程，將被帶入部落社會的外來物資也被重新賦予意義，進而整合進入當地社會文化脈絡，同時也了解當地人如何理解與使用外來物，凸顯「我者」與「他者」之間相互結合與轉化的方式。糝粿與 tinawbon 不僅是社群成員可共享的食物，也是社群互動過程中重要的交換物，更是落實在重要的生命儀禮中，成為社群成員建構人觀概念以及區辨我群與他群之間差異的基礎。身體的活動在空間與時間裡結合，產生了存在的內在性，轉化了文化感，注入食物中，繁衍出歸屬感。所以，賽夏人對自己的食物有高度認同，但在日常生活中對客家食物亦融合使用，這是種對自我堅持，對他族的包容，形成共融。循此，本研究從食物及食物的日常經驗中，去看客家、賽夏的互動。發現了客家、賽夏之間因糝粿、tinawbon 這兩種食物的樣態及使用情形的不同，而有了明顯的界線。不過，這樣的界線可以透過食物所延伸出的交換、儀式、婚姻關係中獲得協商、整合，雙方得以跨越界線，進入他者文化，並形成族群互動間的平衡。理解了在東河村內「客家、賽夏相處融洽」的整體文化中，其實雙方藉由不同的方式保有自己文化的獨特性，同時延展出在地化之內部生活節奏的歸屬感。

第二節 未來展望

本研究中的客家與賽夏是在國家力量的介入下而產生族群接觸，目前東河村所呈現出的族群互動面貌，實為「在地化」之表現，兩個群體間存在的討論點已超越「維持邊界」。因此，針對差異性不甚明顯的群體所形成之族群互動新樣態，未來的研究方向可拓寬「討論」之尺度，從個人情感方面提升至國家層面上，運用本研究之材料、嘗試以批判性的角度深入進行「理論間的對話」，採取宏觀視野將議題扣聯至族群政治，探討國家力量如何操作邊界及族群分類方式。

參考文獻

一、中文書目

(一) 專書

- Anderson, 吳叡人譯, (1999). 想像的共同體:民族主義的起源與散步.台北市:時報.
- Fernandez-Armesto, F. 韓良憶譯. (2005). 食物的歷史:透視人類的飲食與文明.台北:左岸文化.
- Highmore, 周群英譯. (2005). 日常生活與文化理論. 台北: 韋伯文化.
- Hobsbawm, E., Trevor-Roper, H., Morgan, P., Cannadine, D., Cohn, B. S., & Ranger, T. (2002). 被發明的傳統. 台北: 貓頭鷹.
- Isaacs, 鄧伯宸譯. (2004). 族群. 台北: 立緒.
- Jorgensen, D. L. 王昭正、朱瑞淵譯 (1999). 參與觀察法。台北市: 弘智.
- Levis-Strauss, 周昌忠譯. (1992). 神話學：生食和熟食。台北市: 時報.
- Luke Eric Lassiter, 郭禎麟等譯. (2010). 歡迎光臨人類學。台北市: 群學.
- Mauss, 汪珍宜、何翠萍譯. (1989). 禮物：舊社會中交換的形式與功能。台北市: 遠流.
- 王甫昌 (2003)。當代臺灣社會的族群想像。臺北市：群學。
- 王明珂 (1997)。華夏邊緣：歷史記憶與族群認同：允晨文化實業股份有限公司。
- 余舜德 (2008)。體物入微：物與身體感的研究。新竹：國立清華大學出版社。
- 周錦宏 (2003)。戀戀客家味：客家米食篇。苗栗：苗栗縣文化局。
- 林修澈 (2006)。賽夏學概論：論文選集。苗栗市：苗縣文化局。
- 林道生 (2004)。原住民神話.故事全集(五)。台北市：漢藝色研。
- 邱彥貴、吳中杰 (2001)。台灣客家地圖：貓頭鷹出版社。
- 財團法人陳運棟文教基金會編 (2009)。南庄鄉志. 上、下冊。苗栗縣南庄鄉：苗栗縣南庄鄉公所。
- 張玉欣 (2003)。苗栗地區客家飲食文化導覽。苗栗市：苗栗縣文化局。

- 張致遠（2000）。南庄鄉風土誌。苗栗市：苗栗縣政府。
- 張瑞恭（1988）。賽夏族社會文化變遷的研究－紙湖、向天湖社群的探討－。未出版之，中國文化大學民族與華僑研究所。
- 張瑞恭（2007）。重修苗栗縣志 / 卷五下冊 住民志, 原住民族群篇。苗栗市：苗栗縣政府。
- 張維安（1993）。古典社會學思想。台北：幼獅。
- 張維安、謝世忠（2004）。經濟轉化與傳統再造：竹苗台三縣客家鄉鎮文化產業。台北市：行政院客委會。
- 莊英章（2003）。客家社會文化與飲食特性。台北：行政院客家委員會。
- 莊英章（2004）。試論客家學的建構：族群互動，認同與文化實作。田野與書齋之間：史學與人類學流的台灣研究。台北：允晨出版社。
- 黃應貴（2008）。反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐。台北市：三民書局。
- 黃應貴、葉春榮（1997）。從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集。臺北市：中研院民族所。
- 楊昭景、邱文彬（2005）。客家飲食文化及產業經營現況之探討：以美濃地區為例。台北市：行政院客家委員會。
- 劉還月（2001）。台灣客家族群史－民俗篇。南投：台灣省文獻委員會。
- 潘英海、莊英章（1994）。文化合成與合成文化－頭社村太祖年度祭儀的文化意涵。台北南港。
- 蔡珠兒（2006）。饕餮書。台北：聯合文學。

(二) 論文

- 于佩玉（2007）。臺灣客家節令及其食俗文化研究。未出版之，淡江大學漢語文化暨文獻資源研究所碩士班碩士論文。
- 日婉琦（2003）。族群接觸與族群認同--以賽夏族 tanohila:氏族日阿拐派下為例。未出版之，國立政治大學民族研究所碩士論文。
- 王人弘（2011）。賽夏傳說中的族群關係。未出版之，國立東華大學中國語文學系碩士論文。
- 王雯君（2005）。閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響。未出版之，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

向家弘（2008）。日常生活•社區營造與社會實踐——一個台灣社區工作者的觀察。未出版之，國立交通大學社會與文化研究所碩士論文。

范徐生（2008）。聖俗之交：獅山靈塔與南庄宗族研究。未出版之，國立交通大學客家文化學院客家社會與文化碩士在職專班碩士論文。

烏瑪夫·以斯瑪哈散（2011）。布農族身體經驗之獵食想像：以南投縣境明德村為例。未出版之，高雄餐旅學院高雄餐旅大學台灣飲食文化產業研究所碩士論文。

馬欣榆（2008）。家鄉味的傳遞圖像：跨界婚姻移民下的越南酸湯記憶。未出版之，暨南國際大學東南亞研究所碩士論文。

黃惠麟（2011）。劃界?跨界?--桃園縣火車站周邊印尼飲食店之探討。未出版之，暨南大學暨南大學東南亞研究所碩士論文。

曾亞雯（2008）。媽媽的味道？食物口味、飲食實踐與家庭關係。未出版之，世新大學社會發展研究所碩士論文。

劉光原（2003）。從食物探討中國廣西百色市藍靛瑤人的宗教實踐。未出版之，國立清華大學人類學研究所碩士論文。

劉瑞超（2004）。經驗對話與族群互動——關西馬武督地區的泰雅與客家。未出版之，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

賴盈秀（2002）。誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究。未出版之，慈濟大學人類學研究所碩士論文。

(三) 期刊論文

王梅霞（2008）。從[交換]看族群互動與文化的再創造：日治初期苗栗地區泰雅族的研究。考古人類學刊(71)，93-144。

王明珂（2000）。食物、身體與族群邊界。刊於《第六屆中國飲食文化學術研討會論文集》。

王明珂（2007）。青稞，蕎麥與玉米。中國飲食文化，3（2），23-71。

王欣（2007）。飲食習俗與族群邊界-新疆飲食文化中的例子。中國飲食文化，3（2），1-21。

林素娟（2008）。飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討。中國文哲研究集刊（32），46。

林淑蓉（2006）。食物、記憶與社會生活：再探客家文化遺產。台北：行政院客

家委員會。

- 林開忠 (2006)。跨界越南女性族群邊界的維持：食物角色的探究。臺灣東南亞學刊，3 (1)，63-81。
- 林秀幸 (2007)。界線、認同和忠實性：進香，一個客家地方社群理解和認知他的社會過程。臺灣人類學刊，5 卷 (1 期)，頁 109-153。
- 何翠萍 (2000)。米飯與親緣—中國西南高地與低地族群的食物與社會。臺北：中國飲食文化基金會。
- 何翠萍 (2005)。生命儀禮、物與日常生活專輯(i)：前言。民俗曲藝 (150 期)，頁 1-26。
- 許木柱、簡美玲 (1996)。飲食與文化-人類學觀點的回顧與展望。第四屆中國飲食文化學術研討會論文集。台北：財團法人中國飲食文化基金會。
- 黃美桃 (2001)。客家米食文化。竹縣文教 (23 期)，頁 33-35。
- 黃森明 (1995)。客家食品--糍粑的來歷。客家 (61 期總號 84)，頁 23。
- 陳板 (2000)。族群與地域：台灣客家在地化的文化觀察。第四屆國際客家學研討會論文集《聚落、宗族與族群關係》，台北：中研院民族所。
- 曾喜城 (2008)。臺灣及東南亞客家移民飲食文化初探。台北：財團法人中華飲食文化基金會。
- 胡家瑜 (2004)。賽夏儀式食物與 tatinii (先靈) 記憶—從文化意象和感官經驗的關連談起。
- 胡家瑜 (2009)。食物符碼與儀式行動：從賽夏社會關係的建構到時間連結的體現。民俗曲藝 (166)，61-96。
- 胡家瑜、林欣宜 (2003)。南庄地區開發與賽夏族群邊界問題的再檢視。《臺大文史哲學報》，59，177-214。
- 翁惠娟 (2005)。作為食物，作為禮物的米--紅河南岸哈尼族的社會再生產。民俗曲藝 (150 期)，頁 133-184。
- 劉錦云 (1992)。客家小食--糍粑。客家 (27 期總號 50)，頁 68-69。
- 蕭新煌、林開忠 (2008)。〈家庭、食物與客家認同：以馬來西亞客家後生人為例〉。台北：財團法人中華飲食文化基金會。
- 蕭新煌、林開忠 (2009)。家庭食物與客家認同—以馬來西亞客家後生人為例 (第十屆中華飲食文化學術研討會論文集冊)。台北：中華飲食文化基金會。

賴守誠 (2007)。現代飲食品味變遷下的台灣「客家飲食」：以家庭餐飲與餐廳
外食為例。台北市：賴守誠。

簡美玲 (2005)。貴州東部苗人的米飯禮物與親屬關係：以新生兒命名儀式為例。
民俗曲藝 (149 期)，頁 23-67。

二、 英文書目

- Anderson, E. N. (2005). *Everyone eats: Understanding food and culture*: NYU Press.
- Appadurai, A. e. (1988). *The social life of things : commodities in cultural perspective* (1st paperback ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. (1969a). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown.
- Barth, F. (1969b). *Introduction in Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference*: London.
- Carsten, J. (1997). *The heat of the hearth: the process of kinship in a Malay fishing community*: Clarendon Press.
- Counihan, C., & Van Esterik, P. (1997). *Food and culture: A reader*: Psychology Press.
- Douglas, M. (1972). Deciphering a meal. *Daedalus*, 101(1), 61-81.
- Fiddes, N. (1992). *Meat: A natural symbol*: Psychology Press.
- Halbwachs, M., & Coser, L. A. (1992). *On collective memory*: University of Chicago Press Chicago and London.
- Holtzman, J. D. (2006). Food and memory. *Annu. Rev. Anthropol.*, 35, 361-378.
- Hoskins, J. (1998). *Biographical objects: how things tell the stories of people's lives*: Psychology Press.
- Kershen, A. J. (2002). Introduction: Food in the Migrant Experience. *Food in the Migrant Experience*, 1-13.
- Miller, D. (1991). *Material culture and mass consumption*: Blackwell Pub.
- Ohnuki-Tierney, E. (1993). *Rice as self: Japanese identities through time*: Princeton Univ Pr.
- Rival, L. M. (1998). *The social life of trees: anthropological perspectives on tree*

symbolism: Berg Publishers.

Schneider, J., & Weiner, A. B. (1989). *Cloth and human experience*: Smithsonian Books.

Upton, D. (1985). *Material Culture Studies, A Symposium*. *Material Culture*, 17(2-3), 71-114.

Wilk, R. R. (1999). "Real Belizean Food": Building Local Identity in the Transnational Caribbean. *American Anthropologist*, 101(2), 244-255.

