

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

當代平埔族竹塹社的族群認同：

以「祭祀公業竹塹社七姓公」成員為核心的探索

**Ethnic Identity among Plains Aborigines in Contemporary
Taiwan : A Case Study of Seven-Surname Property-Ownning
Ancestral Worship Association of Tik-tsam-sia**

研究生：邱美玲

指導教授：許維德 博士

中華民國一零一年七月

當代平埔族竹塹社的族群認同：
以「祭祀公業竹塹社七姓公」成員為核心的探索
Ethnic Identity among Plains Aborigines in Contemporary Taiwan：
A Case Study of Seven-Surname Property-Owning Ancestral
Worship Association of Tik-tsam-sia

研 究 生：邱美玲

Student：Mei-Ling Chiu

指導教授：許維德

Advisor：Wei-Der Shu



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

July 2012

Hsinchu, Taiwan, Republic of China

中華民國一零一年七月

摘要

本研究以「祭祀公業竹塹社七姓公」這個祭祀組織的歷史發展過程、以及其相關成員的族群認同經驗為主要的探討對象，並且想要理解當代平埔族竹塹社族群認同的類型、以及形塑此一認同類型的動態機制。

臺灣的南島民族，原是臺灣島上的唯一主人，從 17 世紀開始，在與漢族群的接觸與互動下，漸漸地被同化，到最後失去主人的身分。直到後解嚴時期新時代氛圍的來臨，有了發展的契機，藉著這個機會，竹塹社後裔趁勢而起，意欲重新喚起平埔意識，恢復平埔族身分。究竟平埔族竹塹社在過去幾個世紀的境遇為何？未來的發展又是如何呢？此為本研究探究的重點所在。

本研究的主要發問有：

- 一、竹塹社的歷史演變過程為何？從歷史的角度來看「祭祀公業竹塹社七姓公」成員在認同上的轉變為何？
- 二、「祭祀公業竹塹社七姓公」／采田福地在不同的歷史階段，就維繫竹塹社後裔之向心力所扮演的角色和功能又為何？
- 三、當代竹塹社後裔透過深度訪談所呈現的「族群經驗」、或者和「族群」相關的生命史敘事是什麼？
- 四、以上述族群經驗為主要分析材料，這些受訪者的「族群認同狀態／類型」為何？
- 五、要用何種方式詮釋上述「族群認同狀態」，特別是平埔認同狀態的產生機制呢？

針對上述的研究發問，筆者將在第二章回答第 1、2 個問題；第三章回答第 3 個問題；第四章回答第 4、5 個問題。

在研究方法上，利用文獻分析法，藉以瞭解竹塹社的歷史；採用深度訪談法，廣泛蒐集竹塹社後裔的「族群經驗」，藉以分析其族群認同；再透過參與觀察法，藉著竹塹社的祭祖活動，瞭解竹塹社後裔的祭祀公業組織與獨特文化，以期能全面性地回答上述發問。

本論文的研究發現分為幾個面向說明：

- 一、首先是竹塹社歷史的部分，簡單來說，從 17 世紀到 20 世紀，原住民在臺灣社會中的權力位置，從唯一的主人、大部分主人、半個主人、少部分主人再到完全失去主人地位的變遷歷程，1987 年以後試著爭取少部分主人身分。
- 二、「祭祀公業竹塹社七姓公」與采田福地其實是一體的兩面，「采田福地」是清治時期收租的課館與祭祖的場所，日治時期成為祭祀公業所在地，具有保留竹塹社後裔平埔族身分的功能。

- 三、透過深度訪談法，16 位竹塹社後裔都知道自己「番」的身分，大多數都表示同時具有平埔與客家的雙族群認同。但仍有為數不少的竹塹社後裔，因具有平埔認同的汙名感，使得他們仍然隱形與不公開化，對外宣稱是客家人。
- 四、經分析訪談資料顯示：四姓間祖先來源不同、支系不同，所面臨的環境也不同，受訪者的族群認同在強度上有所差異，有些是客家認同大於平埔認同；有些是平埔認同大於客家認同；有些則是平埔與客家認同並重；還有一些只認同客家。若是以姓氏別的族群認同作比較，以廖豪邁派下、錢皆只派下、三虎豹厘派下，此三者表現出最明顯的平埔認同。
- 利用雙族裔認同之連續體模式分析「祭祀公業竹塹社七姓公」成員的族群認同，歸納後分為四種類型，分別是具有客家血統的平埔族、平埔／客家人、具有平埔血統的客家人以及客家人。
- 五、以社會運動之「政治過程理論」分析其平埔認同狀態的形成機制，在「鉅觀的社會文化脈絡」下，其平埔族群認同建構始於 1987 年；「政治機會的擴張」給予竹塹社提出正名訴求的契機；「內在組織的強度」，以「祭祀公業竹塹社七姓公」與「新竹縣竹塹社錢姓宗親會」兩大組織功能較明顯；「認知解放」後，竹塹社後裔從「隱形番」、「客家人」的自我宣稱改以身為平埔族、道卡斯族為榮。

關鍵字：竹塹社、平埔族、族群認同、祭祀公業竹塹社七姓公、政治過程理論

ABSTRACT

Taking “Seven-Surname Property-Ownning Ancestral Worship Association of Tik-tsam-sia”(hereafter as SPAWA) as the subject of research, the purpose of this project is to explore the historical development process of this organization as well as the experience of ethnic identity among members of this organization. Based upon above examination, this project also aims to sort out the typology of ethnic identity among Plains Aborigines of Tik-tsam-sia, and to describe the dynamic mechanism that shapes these specific types of ethnic identity.

The Austronesian people was originally the only master that dwelled in the island of Taiwan. Starting from the 17th century, due to the ethnic contact and interaction with Hoklo and Hakka, these people were gradually assimilated and lost their identity as the master eventually. Not until the new era of “Post-Martial-Law” was coming, did there occur an opportunity for the Taiwanese Aborigines, including members of Tik-tsam-sia, to search for their identity. What on earth happened to the Plains Aborigines of Tik-tsam-sia in the last few centuries? How the future development goes? These are the major problematics probed in this study.

The major research questions are stated as follows:

- 1). What is the historical evolution process of Tik-tsam-sia? How the members of the SPAWA develop a change on identity?
- 2). During different historical stages, what are the role and function of the SPAWA in keeping solidarity among her members?
- 3). What is the life history narrative in connection with “ethnic experience” presented by the descendents of SPAWA by way of in-depth interview?
- 4). Based upon above narrative, what is the “status/type” of ethnic identity of these interviewees?
- 5). In terms of the generation mechanism, in which way could we explain the aforementioned “status/type” of ethnic identity, especially the Plain Aborigines identity?

I would answer the first two questions in Chapter Two and responded the third

question in Chapter Three. In terms of the forth as well as fifth questions, I would discuss in Chapter Four.

As for the research design is concerned, three methods --- document study, in-depth interview, and participant observation --- are adopted in this study. First of all, I would use document study to comprehend the history of Tik-tsam-sia. Then, in-depth interview is adopted to explore the ethnicity-relevant narratives stated by the member of SPAWA. Finally, participant observation is applied while taking part of the worship activity held by Tik-tsam-sia for getting a grip on her cultural patterns and meaning.

The findings of this research are stated in the following way:

- 1). To some extent, the history of Tik-tsam-sia could be understood as an epitome of destiny of Taiwanese Aborigines. Following professor Shih-chung Hsieh's framework, the history of ethnic contacts of Taiwanese Aborigines could be divided into four stages --- the stage of being the only master, the stage of being one of the masters, the stage of being conquered, and the stage of ready-to-disappear.
- 2). In terms of the function and role of SPAWA (and her forerunner), during the Qing era, it was basically a place for rent collection and ancestral worship. After entering the Japanese era, SPAWA was formally established and played a significant role in keeping solidarity among her members.
- 3). Almost all of the interviewees know their "aboriginal" roots and express their identity as both Plain Aborigines and Hakka at the same time. However, in public situations, there are still quite a number of them, declare their Hakka identity only, due to the stigmatized nature of their aboriginal identity.
- 4). The interviewees from different surnames demonstrate different degree of attachment toward their "aboriginal" identity. While some give equal weight to both Hakka and Plain Aboriginal identity, some others give priority to their Hakka identity than the Plain Aborigines identity, and the others put emphasis on their Plain Aboriginal identity than the Hakka identity. There are a few who even only recognize their Hakka identity. Through the application of the "Continuum of Biracial Identity," four types of ethnic identity are found in this study: (1). Plain Aborigines with Hakka origin; (2). Plain Aborigines/Hakka; (3). Hakka with Plain Aborigines; and (4). Hakka.

5). In the light of the “Political Process Theory” adopted from social movement literature, four factors are identified to explain the emergence of Plain Aboriginal identity among members of SPAWA --- broad socio-economic processes, expanding political opportunities, indigenous organizational strength, and cognitive liberation.

Keywords: Tik-tsam-sia, Plain Aborigines, Ethnic identity, Seven-Surname Property-Owning Ancestral Worship Association of Tik-tsam-sia (SPAWA), Political process theory



誌 謝

年近半百終於完成長久以來的夢想—取得碩士學位，人生樂事再添一樁！不禁令人笑逐顏開，呵呵呵。

在這築夢踏實的過程，最感激的莫過於指導教授—許維德老師，自認資質平庸的我，在他不厭其煩、鉅細靡遺的指導下，論文終於見得世面。若說在學術殿堂裡有了小小的成就，全然歸功於老師的學術淵博以及對論文品質的堅持。再則感謝導師—羅烈師老師，在我進入研究所之際，慧眼獨具的他，隨即指引學生確立了研究方向。承蒙兩位口試委員張炎憲老師和李翹宏老師費心審查與指導，提供許多寶貴的意見，使得論文更加縝密充實。

感謝參與本研究的 16 位受訪者，基於研究倫理無法將您的名字披露，您們無私的胸懷，分享了內心的族群經驗，讓我得以順利完成論文的寫作，由衷感激。尤其是榮譽理事長廖英授先生，在我人生地不熟之際，親切的帶領我進入祭祀公業，並引薦晚輩結識了委員們，順利的開啟了研究之大門。

感謝上司光明國小曾玟球校長，兩年前研究所口試前夕的叮嚀與提醒；學務處的同事們，不時地鼓勵打氣；以及並宏主任對文本的潤飾，在此說聲：按仔細！兩年來研究所結緣的夥伴們，特別是田野實作臺東池上行的一群，這一路上的相知相惜、相互共勉，學習之路有您的陪伴，真的很幸運！

謝謝家人在我進修期間的包容與體諒：大姑全天候照顧稚齡的兒子，讓我無後顧之憂；女兒願意和我共擠一張書桌，容忍滿桌子散亂的書籍、資料；學齡前的兒子，貼心的擠在中間玩ㄅㄆㄇㄏ，時而唱著令人發噱的兒歌；在我情緒低落煩躁時，外子適時安慰鼓勵；還有這輩子最大的恩人—我的父母，是我永遠的精神支柱和心靈導師。

最後謝謝旻秀在行政手續上的諸多協助，要感謝的人實在太多，……請容我將論文付梓的喜悅，獻給**所有**關心與鼓勵我的人！

美玲 2012 年 7 月 26 日

中文摘要	I
英文摘要	III
誌謝	VI
目錄	VII
表目錄	X I
圖目錄	X II
第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究發問與目的	4
第三節 文獻回顧	6
一、和竹塹社相關的史料與文獻	7
(一) 和竹塹社相關的史料	7
(二) 和竹塹社相關的研究文獻	7
二、和平埔族相關的文獻	8
三、和祭祀公業相關的文獻	9
(一) 祭祀公業的定義	9
(二) 和祭祀公業相關的文獻	9
四、和族群認同相關的文獻	13
(一) 族群與族群認同的定義	13
(二) 族群認同的理論	14
(三) 和平埔族群認同相關的研究	15
五、社會運動與政治過程理論	18
(一) 社會運動定義	18
(二) 政治過程理論	18
第四節 研究設計	19
一、研究對象	19
(一) 研究母群體	19
(二) 研究對象的選取	20
二、研究場域	20
(一) 新竹縣市	20
(二) 采田福地	21
三、研究方法	22
(一) 導言：質性研究法	22
(二) 文獻分析法	22
(三) 深度訪談法	22
(四) 參與觀察法	23
第五節 小結	24

第二章 歷史上的竹塹社	25
第一節 清治以前（1684 以前）：游獵的聚落生活	25
一、荷西時期	25
二、明鄭時期	26
第二節 清治時期：劇烈變動的時代	26
一、康熙時期（1684～1722）	26
（一）漢人移墾前期	26
（二）閩人的移墾	27
（三）對竹塹社的影響	27
（四）土牛溝的開掘	28
二、雍正時期（1723～1736）	28
（一）清廷的鼓勵開墾	28
（二）粵人的移墾	29
（三）對竹塹社的影響	30
三、乾隆時期（1736～1795）	30
（一）清廷的政策	30
（二）對竹塹社的影響	32
四、嘉慶至光緒時期（1796～1895）	33
（一）興建課館兼祖廟	33
（二）閩粵械鬥	34
（三）采田福地的管理	34
（四）竹塹社清末的人口	35
五、竹塹社勢力的衰退	36
（一）土地流失	36
（二）竹塹社內部鬥爭與侵吞社租屯餉	37
六、竹塹社的漢化	37
（一）國家的「教化」	38
（二）農耕技術的進步	39
（三）竹塹社的婚姻與宗祧的繼承	39
第三節 日治時期（1895～1945）：由熟番到帝國臣民	41
一、納入街庄行政	42
二、編入保甲壯丁團	42
三、大租權的廢除	42
四、熟番身分的消失	43
五、日治時期的采田福地	46
（一）派下員的構成	46
（二）組織成立與運作	48
（三）祭祀公業財產與營運	50

第四節 戰後時期（1945～1986）：族群隱晦時期	51
一、熟番平地山胞化	51
二、終戰後的采田福地	52
（一）派下員的構成	52
（二）組織成立與運作	52
（三）祭祀公業財產與營運	53
第五節 後解嚴時期（1987～至今）：多元族群時期	53
一、社會運動與竹塹社	53
二、後解嚴時期的采田福地	53
（一）派下員的構成	53
（二）組織成立與運作	54
（三）祭祀公業財產與營運	55
第六節 小結	55
第三章 「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔的族群認同敘事	56
第一節 廖姓的認同	56
一、LA 的經驗	56
二、LB 的經驗	60
三、LC 的經驗	63
四、LD 的經驗	65
五、LE 的經驗	66
第二節 錢姓的認同	68
一、QA 的經驗	68
二、QB 的經驗	71
三、QC 的經驗	73
第三節 衛姓的認同	74
一、WA 的經驗	74
二、WB 的經驗	77
三、WC 的經驗	79
四、WD 的經驗	81
第四節 三姓的認同	84
一、SA 與 SB 的經驗	84
二、SC 與 SD 的經驗	88
第五節 小結	91
第四章 「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔的族群認同類型與形成機制	93
第一節 族群認同的靜態分析：四種類型的提出	93
一、族群認同的型態	93

二、平埔認同的汙名程度	95
(一) 偏向平埔認同者	96
(二) 偏向客家認同者	97
第二節 平埔認同的動態分析：形成機制的探討	100
一、鉅觀的社會文化脈絡	101
(一) 學界的平埔研究	102
(二) 文化傳播界的想像	103
二、政治機會的擴張	106
(一) 中央政府的政策	106
(二) 地方政府的角色	108
三、內在組織的強度	109
(一) 竹塹社後裔的內在組織	110
(二) 組織參與程度	114
四、認知解放	120
(一) 肯定祖先的事蹟	120
(二) 願意恢復平埔族身分	122
(三) 將竹塹社與外在平埔／原住民運動連結起來	126
第三節 小結	128
第五章 結論	129
第一節 研究結果	129
第二節 研究貢獻	131
第三節 研究限制	132
第四節 未來研究方向	133
參考文獻	136
附錄一 訪談同意函	143
附錄二 訪談問題設計	144
附錄三 LD 訪談逐字稿	145
附錄四 LB 訪談逐字稿	155
附錄五 QA 訪談逐字稿	164

表 目 錄

表 1-1	和祭祀公業相關的學位論文	10
表 1-2	和平埔族群認同相關的學位論文	17
表 1-3	受訪者基本資料	23
表 2-1	荷蘭時期道卡斯族戶口表	25
表 2-2	清代粵人拓墾竹塹地區表	29
表 2-3	1908 年竹塹社後裔分布表	43
表 2-4	1905 年竹塹社人口表	44
表 2-5	1915 年竹塹社人口表	44
表 2-6	祭祀公業竹塹社七姓公廖豪邁世系表	176
表 2-7	祭祀公業竹塹社七姓公錢皆只世系表	177
表 2-8	祭祀公業竹塹社七姓公番子陂衛家世系表	178
表 2-9	祭祀公業竹塹社七姓公關西衛家世系表	179
表 2-10	祭祀公業竹塹社七姓公三虎豹厘世系表	180
表 2-11	祭祀公業竹塹社七姓公打鐵坑衛家世系表	181
表 3-1	新竹縣竹塹社錢姓宗親會成員分佈地區表	182
表 4-1	近 20 年竹塹社相關報導	103
表 4-2	衛姓宗親會成員分佈地區表	183
表 4-3	陳水扁政府對原住民重大政策成效表	106

圖目錄

圖 1-1	社會運動之政治過程理論	19
圖 2-1	1923 年祭祀公業竹塹社七姓公派下員名冊各姓分布圖	47
圖 2-2	祭祀公業竹塹社七姓公廖姓派系分布圖	47
圖 2-3	祭祀公業竹塹社七姓公錢姓派系分布圖	48
圖 2-4	祭祀公業竹塹社七姓公衛姓派系分布圖	48
圖 2-5	大正年間采田福地七姓祖先牌位	49
圖 2-6	采田福地主建築物	184
圖 2-7	采田福地前方廣場	185
圖 2-8	采田福地停車場與涼亭	186
圖 2-9	采田福地的文化牆	187
圖 2-10	農曆 7 月 17 日祭祖活動（一）	188
圖 2-11	農曆 7 月 17 日祭祖活動（二）	189
圖 2-12	農曆 7 月 17 日祭祖活動（三）	190
圖 3-1	「祭祀公業竹塹社七姓公」旗幟	191
圖 3-2	廖順直公派下祖先牌位	192
圖 3-3	新竹縣橫山鄉田寮村（砦子）指示牌	193
圖 4-1	雙族裔認同之連續體模式	94
圖 4-2	「祭祀公業竹塹社七姓公」平埔認同狀態形成之政治過程圖	101
圖 4-3	「道卡斯路」標示牌	194

第一章 緒論

《道卡斯族竹塹社宣言¹》

我們是道卡斯族竹塹社的後裔，長久以來，我們族群曾經遭受到許多欺壓及許多不公平的待遇，社會大眾也早已忽視我道卡斯族的存在，長此下去，我族群恐怕終將身影漸淡，最後消失在大漢社會的茫茫人海中成為歷史名詞；凡人生而平等，皆擁有無可轉讓的生命權、自由權與追求幸福之權，所以特別在今天我竹塹社采田福地登龕週年祭，鄭重發表本宣言。

追溯[sic，溯]我道卡斯祖先肇基海島，發跡蓬瀛，早於漢人千年以上，而我竹塹社則始基於香山，繼移於竹塹，社地南起新竹市香山，北至桃園縣社子溪，因此；我們竹塹社才是真正本地的老頭家，真正的竹塹之主與臺灣之子。在新竹的開發史上我竹塹社人從未缺席過，早期提供土地及守隘技術與漢族合作拓墾土地，其後更是自當墾戶，領導漢佃開疆闢土，像是拓墾頭前溪流流域的衛家、廖家、潘家、錢家，拓墾鳳山溪流流域的衛家、錢家、三家、金家、黎家及廖家，所以說對新竹這片土地的開發與建設，我竹塹社也有其不容磨滅的偉大貢獻。

三百多年來，透過族群、血緣、文化的融合，雖然我們是弱勢族群與弱勢文化，但是經過這麼多年的融合過程後，漢族的血液與 DNA 中，早以[sic，已]混入我南島語系的血緣，這也是不爭的事實；而我們部分語言與習俗也早以[sic，已]融入漢族的生活中，大家早就是一家人，但是歷史的經驗法則告訴我們，人不能忘本，所以我們要爭取正名，雖然已經不會講道卡斯語了，但是我們還保有全台僅存的原住民祠堂—采田福地，我們竹塹社裔孫們也有非常強烈的向心力，因此我們要向原住民會[sic，委]員會提出強烈要求，恢復我們道卡斯族竹塹社原住民的身分。

采田福地管理人 錢飛椿

采田福地理事長 廖英授

第一節 研究動機

「道卡斯路」(Taokas) 這塊標示牌，靜靜地矗立在竹北市縣政九路口，通往新竹縣立文化中心圖書館正門的草皮上，從外觀上看，它僅僅是短短一、二百公

¹ 《道卡斯族竹塹社宣言》由祭祀公業竹塹社七姓公名譽理事長廖英授所提供，未記載年份。不過根據推測應為 2009 年所提出。

尺蜿蜒石板步道的名字，然而這小小的標示牌，卻有著重大的意義，它提醒後代的人們，道卡斯族曾經在這塊土地上存在的史實。儘管歲月無情，在周遭木麻黃、榕樹的遮掩下，這塊標示牌已漸漸地被世人遺忘。然而道卡斯族的子孫，卻正在向政府發出恢復身分的吶喊——他們以身為平埔族的後裔為榮！

臺灣的南島民族原本是這塊土地的主人，清治時期由於漢人渡海來臺移民與開墾，在與漢人接觸後，漸漸地融入於漢族世界，主人的身分早已消逝無蹤。南島民族中分布於桃竹苗一帶的道卡斯族，最早在新竹地區活動的部落屬竹塹社，曾幾何時，他們似乎也已經淹沒在以漢民族為主的洪流中。可是，他們真的消失了嗎？

自 1987 年解除戒嚴以來，臺灣漸漸邁向民主的多元文化國家，為了爭取自己的權益，新興社會運動百花齊放，包括客家族群的還我母語運動，以及原住民族權利運動：原住民族在 1994 年 6 月 23 日舉行「爭取『正名權、土地權、自治權』入憲大遊行」，平埔族人隱然現身，一起獲邀晉見前總統李登輝（施正鋒 2010a）。近 20 年來，原住民追求正名運動的目標，從來沒有停止過！除了原有的九族之外，先後有邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族以及賽德克族獲得正名。這股風潮是否喚醒了竹塹社的祖靈：竹塹社後裔如今安在？

〈竹塹社七姓公祭祀公業與采田福地〉（王世慶、李季樺 1995）這篇文獻，讓後人對竹塹社及采田福地的歷史有進一步的認識與瞭解。「采田福地」位於竹北市新國里，現為新竹縣定三級古蹟，為全臺僅存的平埔族祭祀祠堂，它同時也是「祭祀公業竹塹社七姓公」的所在地，因為具有祭祀公業組織，更加確定竹塹社後裔的存在。比較特殊的是：此祭祀公業屬於七姓所共有，即竹塹社錢、廖、衛、三、潘、金、黎七姓先民，而七姓間的際遇大不相同，居住地域雖大多數在竹北一堡、竹北二堡，但是人口數落差極大，其中金、黎二姓早已絕嗣，剩下的五姓，人口數以錢、廖佔大宗，衛姓次之，三、潘二姓人丁單薄，只剩幾戶。當筆者與祭祀公業竹塹社七姓公理事長廖英授聯絡以後，帶給我相當大的震撼，因為他說了一口流利的客家語，也十分熱衷於客家社團，甚至傳承發揚客家文化，比我這個客家人還要像客家人，令我不禁產生疑問：他是特例嗎？抑或竹塹社人皆已融入在客家族群當中了？他們與客家人又呈現怎麼樣的關係？這樣的現象在五姓間是否存在著差異？他們還是「平埔族」嗎？他們又是怎麼看待自己的呢？

筆者曾經參與幾次祭祀公業的委員會議，也參加了 2010 及 2011 年農曆 7 月 17 日的采田福地祭祖大典，從會場佈置、簽到、接待來賓、祭祖儀式主持、祭品的準備看來，委員們各司其職、默契十足，那麼這群人是如何產生的？祭祀公

業組織在當代的營運狀況又是如何？當代派下員的組成為何？各姓間的比例分布又是如何？此組織在維繫族人身分上發揮了多少作用？由於他們祭祀七姓共同的祖先，看起來似乎是同一群人，可是他們真的是「同一群人」嗎？

2011 年 3 月 26 日在采田福地進行一場「平埔族聚落現況調查計畫分區座談會—竹塹社」，此座談會的舉辦，主要能量的累積源自於 1987 年以來的原住民運動，原住民菁英長久以來的努力，如今獲得曙光乍現的機會。筆者原先以為會由「祭祀公業竹塹社七姓公」的理事長—廖英授先生代表全體發言，未料卻是各姓委員代表逐一發言，而且各姓間似乎是各自表述，未得到應有的聚焦？其中的理由何在？從各姓代表們的口中，筆者歸納下列的觀點：同樣是竹塹社後裔，命運卻截然不同！五姓中有的經濟狀況良好，有的三餐只求溫飽；有的家族人丁旺盛，有的只剩一脈單傳；有的願意登記回復平埔族身分，有的直接表達毫無意願，也有的仍在觀望，深怕認同的汙名；有的雖為祭祀公業竹塹社七姓公派下員，²卻從未出現於祭祖活動；有的雖不具派下員身分，卻每年前來祭祖。這一群人的內心有著極其複雜的情感糾葛，表現出落差極大的族群認同，背後的原因何在？令人疑惑的是：自縱的面向來看，他們皆屬於七姓公的後裔，再加上祭祀公業組織從橫的面向加以聯結，以外人的觀點視之，身分如此明顯的他們，屬於同一個族群團體，具有相同的身分認同，必然是毫無疑問的！不幸的是歷史的洪流將之拆散，致使其分崩離析，分布於全臺各地，若以姓氏派系大宗來分，大略分為湖口、新豐廖家，新埔錢家、潘家、三家，以及竹北、關西、橫山衛家。據筆者於座談會中所聞之，族人登記回復平埔族身分的意願如下：三家、錢家意願頗高，廖家僅約三成的比例，衛家的意願不高，主要是擔心認同的汙名，而潘家則未出席，無法得知其想法。

由上述的意願分析：由於姓氏派系的不同，其意願亦出現明顯的差異，而且當天出席之代表，也未能明確的提出數據，都只是粗略的估計，不禁令人懷疑其所言是否具有代表性？何況願意回復身分者就表示其具有平埔認同嗎？抑或是基於其他的考量？例如原住民身分的優待等種種利多；而不願意回復身分者又未必與不認同平埔身分畫上等號。以目前的觀察，姓氏派系、經濟狀況、是否為「祭祀公業」的派下員等因素，似乎都影響著他們的族群認同，究竟還有哪些相關的因素也同時在產生影響呢？例如當平埔族融入於漢族群體中，與漢族共事、通婚後，會影響其原來的平埔認同，轉而變成漢族群認同嗎？或者形成平埔、漢族兼具的雙族裔認同呢？

² 此派下員名冊乃依據日治大正 12 年祭祀公業竹塹社所有〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉手稿，後經廖榮進逐一查訪，找到 363 位派下子孫，於 2004 年業經竹北市公所公告，取得市公所核發的族裔證明（廖雪茹 2004）。

第二節 研究發問與目的

新一代學者楊毓雯（2008）、廖志軒（2011）曾分別從歷史學的觀點探究竹塹社廖家與錢家，筆者從他們的研究結論中發現一些有趣的現象，茲說明如下：

在客家族群裡還有另外特殊的一群人，他們的祖源來自平埔族，我們姑且稱之為「平埔客」，這群人普遍存在於桃竹苗等客家地區，卻往往隱而不顯。...今天用以維繫竹塹社人身分和凝聚宗族意識的唯一管道，只有「采田福地」祠堂七姓祭祀公業，而這一群平埔客的現代生活，往往以姓氏為主體的宗親意識，作為人群聚合的依歸，表現在社會生活中，以宗親會為最明顯的特徵，透過宗親會修纂之族譜，在族譜的祖先源流紀錄當中，各個家系都可以為自己找到一個對應的宗派，藉由姓氏這樣的符碼印記，創造一個擬制血緣的共同體。

從廖姓之社團參與看客家文化元素竹塹社廖姓後裔在當今社會中，普遍參與宗親會，新竹縣轄內的廖姓宗親會是廖姓後裔紛紛投入參與最深的社會團體，這與族內之衛姓、錢姓宗親會參與情形大不相同，從這一點看，竹塹社廖姓現在業已完全融合於當今的地方社會之中。...竹塹社廖姓房長廖英授向來堅持傳揚客家文化理念，解嚴以來更全心投入與客家事務相關的社團組織，家族內年輕一代亦跟隨他的腳步，這可以說是為「平埔客」的客家認同做了最佳的注解。（楊毓雯 2006：162）

從楊毓雯（2008）的研究結論來看，她認為湖口、新豐道卡斯竹塹社廖姓後裔，從歷史探究來看已經成為「平埔客」，這些現代的竹塹社廖家子孫，紛紛投入客籍漢人宗親會，以一個擬制血緣的共同體，與客家人稱兄道弟。不僅如此，廖姓房長廖英授更堅持傳揚客家文化理念，甚至影響家族內年輕一代追隨其腳步，可以說是「平埔客」客家認同的最佳註解。也就是說，竹塹社廖姓後裔的客家認同是存在無疑的。

那麼廖志軒（2011）以竹塹社錢皆只派下為中心的研究，又提出什麼樣的看法呢？他在論文中提到：

導致竹塹社文化轉變與認同變遷的原因，從鉅觀的角度來看，自康熙二十三年（1684）清廷統治臺灣以來，對於熟番所施行的各項統治政策（教化、賜

漢姓、社學、番社組織...等等)，錢皆只派下的客家化，說明了官方教化政策的落實，成功的讓熟番在各方面教化成如同漢人一樣，說漢語、識漢字。而從微觀的角度來看，竹塹社與漢人(特別是粵人)，從清代乾隆中期以來，雙方長期有著密切的往來(土地開墾、共同參與地方事務、通婚...等等)，使得竹塹社不管是在風俗習慣、宗教信仰、語言使用...等各方面，逐漸採納了粵人的文化，並且進而在原有的熟番認同外，產生出另一個認同(客家)。日治戶籍資料種族欄的「廣」的註記，清楚表示出當時的竹塹社已經在各方面與粵人一樣(皆與齊民無別)。透過參與采田福地所舉行的傳統祭祖儀式，使得這些在各方面與粵人一樣的竹塹社後裔，還能保有自身的族群意識與熟番認同。這些都說明了竹塹社的文化轉變與認同變遷。(廖志軒 2011:136)

從廖志軒(2011)的研究結論來看，竹塹社錢姓已經「熟番客家化」，在風俗習慣、宗教信仰、語言使用...等各方面，逐漸採納了客家人的文化，並且進而在原有的熟番認同外，產生出客家認同。亦即竹塹社錢姓除了平埔認同之外，還有客家認同的部分。

綜合楊、廖二位學者的論述，竹塹社廖、錢二姓的族群認同，似乎存在著差異。唯兩位學者皆著重於歷史學觀點的研究，缺乏現代竹塹社後裔族群認同的觀點。況且雖然文化、習俗已客家化了，也表示文化上的認同；但是文化認同就代表客家認同嗎？還是有其他可能？況且祭祀公業竹塹社七姓公尚有衛、三、潘姓，目前也都缺乏相關的研究，這一群人的族群認同亦無從獲知，究竟他們的想法又是如何？

另外，曾經從「祭祀公業竹塹社七姓公」管理人口中證實，2006、2007連續兩年報紙所報導，向行政院原民會提案爭取道卡斯族(Taokas)列為原住民族之一，為千真萬確之事(潘國正 2006；李坤建 2007)。顯而易見的是，隨著1980年代末期本土意識的抬頭，電視、報紙等媒體大量有關平埔族群的報導，以及學術界對於平埔研究的重視。再加上近幾年來，平埔正名運動的熱絡，以及行政院原住民族委員會成立「平埔族群事務推動小組」，在這組織裡面，竹塹社也代表道卡斯族名列其中。以上種種的現象，對於目前竹塹社後裔的族群認同，似乎產生了某種程度的影響。那麼，竹塹社後裔還有其他什麼行動與作為？他們憑藉的依據又在哪裡呢？這一連串的疑問，正是我所想要研究的重點所在。

綜上所述，本研究的主要發問有：

- 一、竹塹社的歷史演變過程為何？更具體地講，面對不同的統治者(荷西、鄭氏王朝、清國、日本帝國、國民政府)，這個在歷史階段以前可以稱之為「臺

灣的主人」的人群，到底發生了什麼樣的事情，在認同上又有著什麼樣的轉變呢？

二、如果我們以建置於 1797 年的「竹塹社新社公館」、及其後續之「祭祀公業竹塹社」（1923 年）、「竹塹社七姓公祭祀公業」（1979 年）、「祭祀公業竹塹社七姓公」（1996 年）當作主要探討對象的話，那麼，就維繫竹塹社後裔之向心力這一點而言，此一祭祀組織所扮演的角色和功能又為何呢？在不同的歷史階段，此一角色和功能是否有著什麼樣的具體變化呢？

三、當代竹塹社後裔透過深度訪談所呈現出來的「族群經驗」、或者是和「族群」相關的生命史敘事是什麼？

四、以上述族群經驗為主要分析材料，這些受訪者的「族群認同狀態/類型」為何？

五、所以，我們到底要用什麼樣的方式來詮釋上述「族群認同狀態」 --- 特別是平埔認同狀態 --- 的產生機制呢？

針對上述的研究發問，筆者將在第二章回答第 1、2 個問題；第三章回答第 3 個問題；第四章回答第 4、5 個問題。

茲再歸納研究目的如下：

一、探討竹塹社的歷史、「祭祀公業竹塹社七姓公」與采田福地的營運狀況及其在維繫竹塹社後裔向心力所發揮的力量與貢獻。

二、探討當代竹塹社後裔的族群認同，以充實此一領域之論述與理論基礎。

三、分析「祭祀公業竹塹社七姓公」成員的族群認同及其平埔認同形成的機制。

第三節 文獻回顧

本研究意欲瞭解當代平埔族道卡斯竹塹社後裔的族群認同，文獻將分為四個面向來說明：其一、和竹塹社相關的史料與文獻：吾人所知造成今日所見到的當代族群現象，絕非一蹴可及，而是有其歷史發展的脈絡可循，於是先將焦點放在廣義的歷史研究，從竹塹社相關史料與當代文獻著手。其二、和平埔族相關的文獻：由於竹塹社所遇到的相關問題，有時候必需放在更大的脈絡中探究，所以亦應擴及平埔族整體研究的層面。其三、和祭祀公業相關的文獻：筆者以「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員為探討的對象，因此祭祀公業的意義和祭祀公業相關的研究亦不可或缺。最後是和族群認同相關的文獻：此部分除了定義「族群」與「族群認同」，瞭解族群認同的理論之外，並著重於整理與平埔族群認同相關的學術論文，從既有的研究成果發現不足之處，以充實此領域的論述，並達到鑑往知來

之效。

一、和竹塹社相關的史料與文獻

（一）和竹塹社相關的史料

與竹塹社相關的史料，在清代的官方檔案主要以《淡新檔案》³為主。《淡新檔案》裡面有許多關於竹塹社社務、屯務、隘務以及業佃關係的案件，從這些案件可以看出竹塹社在番屯政策中的發展。

有關竹塹社的古文書，主要可見張炎憲等人所編《臺灣平埔族文獻資料選集—竹塹社》（1993）、吳學明《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》（1998）、張炎憲編《竹塹古文書》（1998）與《臺灣古文書集》（1988）、伊能嘉矩《臺灣文化志》（1994）與《臺灣番政志》（1999）等所收錄的古文書資料。

有關竹塹社的風俗習慣以及相關的記載，有黃旺成（1976a，1976b，1976c）《臺灣省新竹縣志》、黃叔璥（1996）《臺海使槎錄》、陳朝龍（1999）《新竹縣採訪冊》、高拱乾（2004）《臺灣府志》以及余文儀（2007）《續修臺灣府志》，皆為可供參考的地方志書。

（二）和竹塹社相關的研究文獻

最早整理竹塹社相關文獻見張炎憲（1993）。自1989年起，張炎憲、王世慶、李季樺此三位學者在中央研究院臺灣史田野研究計畫，大量蒐集竹塹社相關史料，包括契約文書、族譜、淡新檔案、土地申告書、史籍及調查資料等，編寫完成《臺灣平埔族文獻資料選集—竹塹社》（上）、（下）二冊。李季樺（1989）〈清代「番兒至老無妻」原因初探—以竹塹社為例〉提及竹塹社人早期並無漢人「無後為大」的子嗣觀念，從內部分析竹塹社後人家族凋零的原因。

王世慶、李季樺（1995）發表〈竹塹社七姓公祭祀公業與采田福地〉一文，利用大量的相關史料，將竹塹社祭祀公業設立之沿革與組織、財產與營運完整交代。論文成書於1995年，之後將近20年未有學者為文論述，亦即在此文之後的竹塹社祭祀公業相關研究幾近空白。〈竹塹社勢力衰退之探討—以錢姓和衛姓為例〉（張炎憲、李季樺 1995）則對錢、衛二姓家族從開墾、勢力擴張到衰退過程有詳細的探討；施添福的〈清代台灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉（2001），則以土牛溝之形成，將竹塹地區劃分為漢墾區、保留區、隘

³ 《淡新檔案》參考新竹縣縣史館館藏之影印本。

墾區，論述竹塹地區開發的過程與型態，並述及竹塹社遷徙與變遷特色。施添福提出的論點相當具有開創性，深具影響力。李季樺的〈王朝道德與族群慣習之間——試論清代臺灣竹塹社「異姓宗族」的形成〉（2006），提及清廷賜姓對平埔族漢化的影響，竹塹社先民使用漢姓之後，致使竹塹社形成「異姓宗族」的現象。新埔文化工作室則編有《采田福地——竹塹社文史專輯》（1996）一書，將竹塹社自1632年至1910年所有的大事記編輯成冊，供後人研究參考。

還有新一代的學者如：范瑞珍（1996）、李丁讚（1996）、潘國正（1997）、羅烈師（2001a）、王郭章（2004）、楊毓雯（2008）以及廖志軒（2011）等，關心竹塹社與竹塹地區的人類學與歷史學議題，范瑞珍（1996）、李丁讚（1996）、潘國正（1997）、王郭章（2004）四者，分別闡述竹塹地區開發時期，竹塹社與閩粵籍人士的互動關係；羅烈師說明了竹塹社人在大湖口地區發展當中所扮演的角色；楊毓雯以湖口、新豐的廖家作為研究主體，廖志軒則以新埔錢皆只派下為研究對象，二位學者提供了一個歷史的內部視野，作一個完整而深入的歷史探究。楊毓雯（2008）認為湖口、新豐道卡斯竹塹社廖姓從歷史探究來看已經成為「平埔客」；廖志軒（2011）亦從文獻資料來解釋竹塹社錢皆只派下的「熟番客家化」現象，不過，兩者皆沒有從當代竹塹社後裔之族群認同的觀點來進行探討。

二、和平埔族相關的文獻

依據潘英海、詹素娟主編（1995）《平埔研究論文集》序二所論述，臺灣的平埔研究分為三代的研究成果。第一代的平埔研究，肇始於日治時期的日本學者，例如：伊能嘉矩、移川子之藏、國分直一、小川尚義、金關丈夫、鹿野忠雄等人。第二代的平埔研究，傳承於日人學者，在 50、60 年代有豐富的研究成果，例如：宋文薰、李亦園、劉斌雄、衛惠林、劉茂源、陳春木以及謝繼昌等人，都對平埔研究做出不少貢獻（潘英海 1995：iii）。

80 年代以降，第三波的平埔研究從艱辛的學術雞肋啃起，除了少數日本學者，例如：土田滋、清水純；美國學者，例如：邵式柏、鮑梅麗以外，是臺灣本地學者在關心自己本土文化、面對自己的歷史疏離感之下，逐漸匯流而成的一股研究力量，並出版《平埔研究論文集》（潘英海、詹素娟 1995）、《平埔族群的區域研究論文集》（劉益昌、潘英海 1998）以及《平埔族群與台灣歷史文化論文集》（詹素娟、潘英海 2001）等書籍。

此三冊書籍內所蒐集的平埔研究第三代學者，例如：詹素娟（1995）探討宜蘭平原噶瑪蘭族哆囉美遠社、猴猴社之來源、分布與遷徙，林清財（1995）從歌謠探討西拉雅族的聚落與族群，李國銘（1995）從民族誌觀點針對屏東平埔族群

分類提出看法，潘英海（1995）從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」說明西拉雅族祀壺現象，李壬癸（1995）從語言學的角度論及臺灣北部平埔族的種類及其互動關係，劉益昌（1995）則對臺灣北部十三行文化晚期之探討，張素玢（1995）龍潭十股蕭家霄裡社家族的研究，皆從歷史文獻、史料等方面進行歷史研究分析。

平埔族在日治時期的變遷，學者詹素娟著墨甚多，平埔族的身分認定與變遷，在臺灣總督府的統治措施下出現重大轉變（詹素娟 2009），對其熟番身分的消失亦提出獨到的見解（詹素娟 2005）。

而謝國斌（2009）曾經檢視 1970 年以來的平埔相關著作發表情形，發現平埔研究的興衰與政治情勢有密切關聯。他指出，在 1970 年解嚴前，平埔研究的學術論文每年只有 0 至 4 篇，總數只有 16 篇；學位論文只有 4 篇。從 1989 到 2000 年間，發表於期刊文章共有 118 篇，學位論文 17 篇。他再根據 1970 年以來 202 筆期刊文章，以及 39 篇的學位論文所作的歸類與統計，過去和平埔研究有 62% 可歸類於歷史途徑，有 21% 屬於田野途徑，有 17% 屬於綜論性的類型（謝國斌 2009：4）。由此數據亦證明，過去的平埔研究主要在歷史的探究。

除此之外，還有一些學者出書為文，例如：潘英（1996）有關台灣平埔族通論性的歷史論著；陳秋坤（1997）從番社或番人家族發展，對理番制度和地權多所著墨；以及柯志明（2001）則提出清廷操弄族群政治，以遂其統治的最新觀點。不過，仍脫離不了歷史研究的範疇。

三、和祭祀公業相關的文獻

（一）祭祀公業的定義

祭祀公業，係以祭祀祖先為目的，而設立之獨立財產，名稱上有「公田」、「公業」；廣東籍之客家屬之間，亦稱之為「嘗」、「公嘗」。這個制度起源於宋代的「祭田」，並非臺灣特有的制度。在祭祀公業的種類方面，則主要有：鬮分字的祭祀公業（分割遺產之際，抽出財產之一部分，祭拜其最近共同始祖所設立之團體）與合約字的祭祀公業（係早已分財產異居之子孫，為祭祀其共有始祖，或提出共有之財產為基礎而組成之公業）（司法行政部 1969）。

（二）和祭祀公業相關的文獻

現存平埔族設立之祭祀公業尚存二處，一為「祭祀公業遷善南北社」，另一則為「祭祀公業竹塹社七姓公」，前者的相關研究見洪麗完（1995），文中提及沙

轆社祭祀公業的創設與漢人勢力膨脹有關，主要奉祀該社「歷代祖宗」為對象，所奉祀者為整個部落的祖先，其派下員共有 20 個，姓氏最多時曾為 15 姓，由部落社民所組成的團體，派下員依母系承繼。該文的主要目的首先解析官、民、「番」⁴間的互動關係，其次討論該社的設置情形、內涵與特色。後者見王世慶、李季樺（1995）將竹塹社祭祀公業設立之沿革與組織、財產與營運完整交代，依文中所述竹塹社祭祀公業的成立，派下員依清代 95 名屯丁而來。至於為何是七姓，李季樺（2007）提及竹塹社賜漢姓的時間，主要是在乾隆中後期，因林爽文事件平定有功，清廷賜予七姓，竹塹社民才開始使用漢姓名，也因此祭祀公業由七姓所組成。二者均著重在歷史的探究，對於當代祭祀公業現況的分析均有不足之處。

在臺灣博碩士論文中與祭祀公業相關的研究，以論文題目及關鍵字具有「祭祀公業」查詢共 14 篇，其中與「祭祀公業」不動產共有、土地移轉、土地開發及不動產清理之相關問題者 4 筆，與「祭祀公業」法律人格、法律史相關者 2 筆，與「祭祀公業」權屬爭議相關者 2 筆，有關「祭祀公業」定位及租稅問題、「祭祀公業」為納稅義務人研究者 2 筆，其他如強化鄉村聚落之集體記憶、民間祭祖習俗、中韓法制與土地產權、土地管理比較等研究則分別各佔 1 筆，皆以漢人所屬的「祭祀公業」為研究對象。其中值得注意的一篇為戴介三（2006）〈鄉村聚落之集體記憶分析——以台南縣楠西鄉鹿陶洋江家聚落為例〉，文中擬出一套鄉村聚落集體記憶分析之操作模式，從鄉村聚落的歷史事件記憶、符號、空間形態、公共空間、儀式活動等生活場域，來調查鄉村聚落之集體記憶，亦即「祭祀公業」組織可以創造一群人的集體記憶。唯此篇研究同姓（江家）聚落之集體記憶，與筆者的研究對象——「祭祀公業竹塹社七姓公」，在若干條件上互有所異，研究目的亦不相同。

總括來說，截至目前為止，未見以祭祀公業組織為研究對象、並以族群認同為主要問題意識的論文，更未以平埔族成立之祭祀公業組織為對象，來研究族群認同的論文。

茲將和祭祀公業相關的學位論文研究，歸納如「表 1-1 和祭祀公業相關的學位論文」。

表 1-1 和祭祀公業相關的學位論文

作者	年代	題目	出處	研究重點
張浩鐘	2009	祭祀公業不動產共	玄奘大學	從法律的層面探討祭祀

⁴ 番是指清廷對原住民的稱呼，文中生番、熟番的說法亦同，番地則是原住民所居之地，筆者尊重當時的用法，並無任何輕視之意。

		有相關問題之研究	法律學碩士班碩士論文	公業「法人」資格的適法性。
王鳳貞	2009	祭祀公業不動產清理之研究	東海大學公共事務碩士在職專班碩士論文	瞭解「祭祀公業條例」施行後，對於祭祀公業之清理及規範與監督，在實務執行上所遭遇之問題，透過文獻分析、深度訪談所獲得之資料歸納整理。
張光誠	2009	從土地移轉、貸款數量之差異探討客家人的理財觀—以日治時期六堆為例	屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文	透過日治時期土地台帳、登記簿及共有人連名簿內有關個人、共有、祭祀公業、嘗會、神明會與土地移轉、抵押等登記資料和統計數據，探討客家人的理財觀，並以毗鄰閩南族群為相對照。
黃彥叡	2007	從法律人格論祭祀公業條例之適宜性	逢甲大學土地管理所碩士論文	從祭祀公業之實務運作及法制上觀察，並蒐集司法機關解釋、判例、決議及祭祀公業實務問題座談會研究意見，行政機關解釋函令，及專家學者之著述與意見作為研究基礎，並對「祭祀公業條例」之規定予以分析研究。
翁崇岳	2007	臺灣祭祀公業權屬爭議問題之研究	國立政治大學地政研究所碩士論文	以祭祀公業條例第五十條規範過去所設立祭祀公業法人與現行民法成立之財團法人（宗祠財團法人）其設立目的及宗旨是否相同，又本條例針對過去設立之祭祀公業法人格之取得及未取得法人格時土地權屬應如何處理，及其條例規定衍生派下現員權屬爭議、及男女平權繼承是否妥當，予以分析祭祀公業權屬爭議問題。

戴介三	2006	鄉村聚落之集體記憶分析~以台南縣楠西鄉鹿陶洋江家聚落為例	國立中興大學農村規劃研究所碩士論文	擬出一套鄉村聚落集體記憶分析之操作模式，以現象學排除預設、經驗描述的觀點，從鄉村聚落的歷史事件記憶、符號、空間形態、公共空間、儀式活動等生活場域，來調查鄉村聚落之集體記憶。
葉玟芳	2006	台灣民間祭祖習俗之研究—以北部地區陳林二姓為例	國立台北大學民俗藝術研究所碩士論文	探討台灣民間祭祖之禮儀與習俗，進而推及基於祖先信仰與崇拜，而產生的宗親組織與功能。
詹益寧	2005	以都市更新方式改進市區祭祀公業「共同共有」土地開發之研究	國立成功大學都市計畫學系碩博士班碩士論文	以整理台灣祭祀公業沿革出發，瞭解「權利主體」法制觀念的更迭，係造成今日管理、處分的限制與開發、利用困擾的主因；再輔以實務開發個案之試算(以都市更新權利變換方式開發)，證明了地主、政府與民間開發商皆有比傳統開發方式更佳的利基與大力推動的可行性。
呂繼宗	2004	祭祀公業定位及租稅問題之研究	中原大學會計研究所碩士論文	針對祭祀公業之地位與稅務問題進行探究並提出結論。
尤重道	2002	祭祀公業之研究—以派下權及財產權為中心	國立中正大學法律學研究所碩士論文	論述現行司法判例解釋否定祭祀公業舊有之法人資格，造成地政及稅務機關業務處理之甚多困擾；又祭祀公業土地權屬認定不易、主體不明，派下為奪祀產爭訟不斷。
陳薇芸	2002	祭祀公業作為納稅義務人	國立台灣大學法教分處法律學研究所碩士論文	整理實務上相關的釋字、判決及函令，並得出，無論是三個個稅中祭祀公業在稅捐法律關係中角色之認定，或是

				祭祀公業管理人在執行及保全程序中之定位，基於公同共有將公業視為派下所共有之財產，都是錯誤的見解，因而衍生出不適當的金錢給付義務與協力義務。
曾文亮	1999	臺灣法律史上的祭祀公業	國立台灣大學法律學研究所碩士論文	從「祭祀公業」著手，探討自 1895 年開始施行於臺灣的法律體系，雖逐步地從傳統中國式的法律體系，轉變為西方式的法律體系，此西方式的法律體系，是否能夠完全地滿足臺灣這塊土地上人民的法需求。
金根植	1995	中韓祭祀公業法制與土地產權問題之比較研究	國立政治大學地政研究所博士論文	分別從中韓祭祀公業的歷史與發展談起，接著說明中韓祭祀公業的問題，最後將中韓祭祀公業法制與土地產權問題進行比較研究。
黃秀鳳	1985	祭祀公業土地管理利用問題之研究	國立政治大學地政研究所碩士論文	從祭祀公業土地概念、土地管理、土地登記、土地的利用現況與問題分析，最後提出解決祭祀公業土地管理利用問題之對象。

資料來源：筆者整理

四、和族群認同相關的文獻

（一）族群與族群認同的定義

王甫昌（2003a：10）指出，族群是指「一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人。」張茂桂（2003：216）認為族群通常是指共同組成一個大社會中的群體，他們主張或相信自己有某種血緣上、體質上、文化上、意識上，或其他共同的特性，如宗教信仰、語言、風俗習慣等，足以用來和其他人進行有意義的區分。從兩位學者的定義中，可以瞭解到「族群」的定義，具有以下特點：

1. 族群是指一群人被認為是擁有「共同文化、共同祖先與來源」的群體。
2. 一個族群其認定的「共同祖先」與「共同來源」的真假，並不是問題所在，重要的是一個群體若自認為有這樣的共同來源，那就足以構成他們的族群想像。因此，族群的特質（例如文化、血緣、祖先等各種特質）常是因為自我界定的需要，而「被選擇」用來證明，這是人為主觀的欲求、自我認定的結果，並不一定需要所謂科學決定性的客觀標準衡量之。

許木柱（1990：127）認為族群認同指的是一個人由客觀的血緣連帶或主觀認定的族裔身分，而對特定族群產生的一體感。一方面，它是用來做為區分我群和他群之別，並以之做為人群互動的標準之一。另一方面，它也是少數族群的成員在社會互動的過程中，將我群與多數族群有意識地予以分類而形成的。陳枝烈（1998）認為族群認同是關於個人的思考、知覺、情感與行動組織歸屬於某一族群的情形。李廣均（1999）則認為族群認同指的是個人以某種符號和行動意義參與特定族群團體的動作和過程。陳麗華（1999）認為族群認同是指個人對某個族群團體的歸屬感覺，以及由此族群身分所產生的想法、知覺、感情和行為。張茂桂（2003：216）則認為族群認同指涉個人在成長的過程中，經由長期的學習而具有深刻的特殊價值意識與感情，和個人所屬社會的歷史記憶、集體意識，處於一種相互同意，甚至是彼此增強的狀態。

綜合上述學者的觀點，筆者認為「族群認同」產生的重要原因有下列幾點：

1. 來自於血緣連帶。
2. 個人情感歸屬於某一群體。
3. 來自於後天的學習或是集體記憶。
4. 有某個對照的他群體。

（二）族群認同的理論

研究族群認同形成的理論，大致上有原生論、工具論、建構論等基本論述。Isaacs（2004）從原生論的角度出發，分別從身體、名字、語言、歷史與起源、宗教、血源、地理環境、文化等因素論述族群認同的形成。他認為一個人原生條件的因素，深深影響著一個人認同的形成。

學者Isaacs（2004）從原生論的角度出發，分別從身體、名字、語言、歷史與起源、宗教、血源、地理環境、文化等因素論述族群認同的形成。他認為一個人原生條件的因素，深深地影響著一個人認同的形成。他表示：

上帝的每個孩子都有一個過去。它與生俱來，沒有它也就無從出生。……，

但過去之為物，縱使不是來自遺傳，卻一定是來自譜系。……從先人那邊，集體經驗與個人的歷史和起源緊密結合，這種把過去與未來串聯起來的「時間」定位，滿足了個人某些最深沉、最迫切的需要。……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認同的一部分，二者都是同一個模子打造的。（Isaacs 2004：176-79）

顯然這群人的認同，脫離不了原生的臍帶，亦即他們的起源是什麼，血緣關係影響著他們的認同。

王明珂（1997）認同工具論的觀點，他認為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的，他提出族群邊緣是觀察、了解族群現象的最佳位置。

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，以及對內的基本情感聯繫。我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。……在族群邊緣，人們強烈的堅持一種認同，強烈的遺忘一種認同，這都是在族群核心所不易見到的。這也使得「邊緣」成為觀察、了解族群現象的最佳位置。（王明珂 1997：12）

Anderson（2010）、Hobsbawm（2002）的論點則是以建構論的角度來論述，他們主張族群的認同是經過人為建構而成的，強調彼此的共同經驗、集體記憶。

關於族群認同其他面向的理論，高夫曼（Goffman 2010）認為污名會對擁有污名屬性者產生重大的影響，因為污名這個用語指的就是一種強大貶抑效果的屬性，而污名實際上是屬性與刻板印象之間的一種特定關係。污名化過程是一種不平等的權力關係的運作，許多族群特質是被虛構或想像出來的。臺灣的原住民長期以來受到社會大眾以刻板印象看待，例如原住民的懶惰、嗜酒、不文明，因而以身為原住民為恥，刻意隱瞞自己的身分，此為污名化的認同（謝世忠 1987）。李國基（2007）以連續體模式解釋東南亞外籍配偶子女的族群認同，以此理論解釋竹塹社後裔與客家人通婚後代的族群認同，亦屬合理可行。

（三）和平埔族群認同相關的研究

自 1990 年代以來，平埔族後裔在族群政治與本土文化運動的牽引下，要求族群「復名」或「正名」的聲浪一直不斷，例如：噶瑪蘭族、凱達格蘭族、巴宰族、道卡斯族、西拉雅族等，後來各族還參與「臺灣原住民族憲法運動聯盟」。

在學術論文方面，潘英海（1994）有關頭社個案聚落發展與族群關係的論文，鍾幼蘭（1995）針對巴則海族岸裡大社的個案研究，江孟芳（1997）有關噶瑪蘭族群運動的個案研究，以及詹素娟（1998）從區域族群史的觀點探討「泛」噶瑪蘭地域的族群關係。在這些研究與論文之中，可以看到平埔族的族群認同問題與所謂的「傳統文化」、「歷史記憶」深深地糾結在一起。謝國斌（2009）則著重在平埔認同現況之探究，以臺南、高雄西拉雅族不同的聚落，分別釐清當代平埔族後裔之平埔認同的消失、沉潛隱匿抑或復振浮現。

在臺灣博碩士論文方面，以論文題目及關鍵詞具有「族群認同」來查詢，所獲得之資料共 168 筆，分析其內容以原住民族群認同研究居首，共佔 62 篇；客家族群認同研究居次，共佔 29 篇；不同族群通婚對族群認同的研究，包括原漢、閩客、台灣男子與外配女子...等，共有 12 篇；與平埔族群認同研究則只有 7 筆，分別是程景琦（2000）噶瑪蘭族的認同與實踐，洪麗完（2002）中部平埔族群的認同研究，鄭怡婷（2008）、溫凱婷（2009）及張良鈺（2009）以不同的角度研究埔里的平埔族群；李雅琳（2005）以小林社區平埔文化與認同為對象，以及莊欽閔（2004）有關噶瑪蘭族與凱達格蘭族文化復振的研究。

程景琦（2000）《噶瑪蘭族的認同與實踐》，從記憶與儀式表演兩個面向來討論噶瑪蘭族的認同問題；洪麗完（2002）《從部落認同到「平埔」我群意識——臺灣中部平埔族群歷史變遷之考察（1700--1900）》，主要從清廷的邊疆治理與漢人優勢社會的發展，一則論析平埔族群的社群關係發展，一則由清廷的人群分類、教化觀點、民族相制的統治方針等，解析「熟番」與漢人、「生番」區別之由來；莊欽閔（2004）《傳統與平埔文化復振運動——以噶瑪蘭族與凱達格蘭族為例》，藉由噶瑪蘭族與凱達格蘭族兩族群文化復振運動的比較，一方面補充噶瑪蘭族復振運動的觀察，另一方面針對凱達格蘭族復振運動做出更深入的分析；李雅琳（2005）《從傳統祭典到社區總體營造之研究——以小林社區平埔文化再現為例》，探討小林社區從傳統祭典到社區總體營造中，小林社區平埔文化再現的歷程與社區經驗；鄭怡婷（2008）《論當代平埔族群主體性的構成：以埔里噶哈巫為例》談論當代平埔族群噶哈巫主體性的建構過程；溫凱婷（2009）《埔里平埔族的墾殖及其地方社會》探討平埔族在埔里的墾殖及其與西部原鄉的往來，以及其族群認同的景況；最後，張良鈺（2009）《教會族群與認同——以埔里愛蘭巴宰族為例》則探討埔里愛蘭的巴宰族人在 138 年前接受基督教信仰後，隨著教會組織的影響，如何透過教會來形塑巴宰族人的認同以及文化活動展演的建構。然而與新竹地區竹塹社相關的族群認同研究，截至目前為止仍付之闕如。

茲將和平埔族群認同相關的學位論文研究，歸納如「表 1-2 和平埔族群認同

相關的學位論文」。

表 1-2 和平埔族群認同相關的學位論文

作 者	年代	題 目	出 處	研 究 重 點
程景琦	2000	噶瑪蘭族的認同與實踐	國立清華大學人類學研究所碩士論文	從記憶與儀式表演兩個面向來討論噶瑪蘭族的認同問題。
洪麗完	2002	從部落認同到「平埔」我群意識—臺灣中部平埔族群歷史變遷之考察（1700--1900）	國立台灣大學歷史學研究所博士論文	主要從清廷的邊疆治理與漢人優勢社會的發展，一則論析平埔族群的社群關係發展，以及平埔族群的人群組合原理；一則由清廷的人群分類、教化觀點、民族相制的統治方針等，解析「熟番」與漢人、「生番」區別之由來，希望有助於釐清「熟番」人群性質的問題。
莊欽閔	2004	傳統與平埔文化復興運動—以噶瑪蘭族與凱達格蘭族為例	國立交通大學語言與文化研究所碩士論文	藉由噶瑪蘭族與凱達格蘭族兩族群文化復興運動的比較，一方面補充噶瑪蘭族復興運動的觀察，另一方面針對凱達格蘭族復興運動做出更深入的分析。
李雅琳	2005	從傳統祭典到社區總體營造之研究—以小林社區平埔文化再現為例	國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文	採取質性研究方法，以小林社區為個案，旨在探討小林社區從傳統祭典到社區總體營造中，小林社區平埔文化再現的歷程與社區經驗。
鄭怡婷	2008	論當代平埔族群主體性的構成：以埔里噶哈巫為例》	暨南國際大學人類學研究所碩士論文	談論當代平埔族群主體性的建構過程，不只針對噶哈巫主體論述本身，更旁及周遭與之相關的各種論述，並且談論的雖是當代現象，更重視與當代相連結的歷史之流。
溫凱婷	2009	埔里平埔族的墾殖	長榮大學	探討平埔族在埔里的墾

		及其地方社會	台灣研究所碩士論文	殖，清帝國設埔里社廳行政中心，以及日人進入大埔城，對 19 世紀末 20 世紀初之埔里社有較深入的觀察。最後，論及平埔族與西部原鄉的往來，以及其族群認同的景況。
張良鈺	2009	教會族群與認同——以埔里愛蘭巴宰族為例	暨南國際大學人類學研究所碩士論文	探討居住在埔里愛蘭的巴宰族人早在 138 年前接受基督教信仰的，隨著教會組織的影響以及平埔文化復振運動的推行，如何透過教會來形塑巴宰族人的認同以及文化活動展演的建構。

資料來源：筆者整理

五、社會運動與政治過程理論

（一）社會運動定義

社會學家Tilly提出的社會運動概念指出，所謂的社會運動並不是一個單一的展演，而是一種包含了參與者自身價值、團結與義務的互動的運動，不能將其降低為某個特殊群體或組織的活動。Marx 和 McAdam也指出，如果社會群體是以「適當管道」以外的方式來追求利益，就是符合了社會運動的定義（轉引自何明修 2004：50）。王甫昌（2003b：342）認為社會運動是一群組織起來的現象，為集體行動的一種，通常是由被排除在社會中例行權力結構之外的群體作由下而上的集體行為，主要在促進或是反抗社會變遷。前述客家還我母語大遊行，以及原住民族權利運動，即為「社會運動」。

（二）政治過程理論

此理論由McAdam於1982年提出，他認為要解釋某特定社會運動的崛起，有四個重要的元素，一、鉅觀的社會經濟過程；二、政治機會的擴張；三、內在組織的強度；以及四、認知解放。簡單來講，「鉅觀的社會經濟過程」這個背景因素會影響到「政治機會」的可能性和「內在組織」的可能強度。而「政治機會」和「內在組織」一方面會直接影響「社會運動」的產生與否，另一方面又會影響

到「認知解放」的過程，而透過這個要素來再度影響「社會運動」的產生與否。
（轉引自許維德 2010：44）

政治過程理論四個元素的關係如下圖所示：

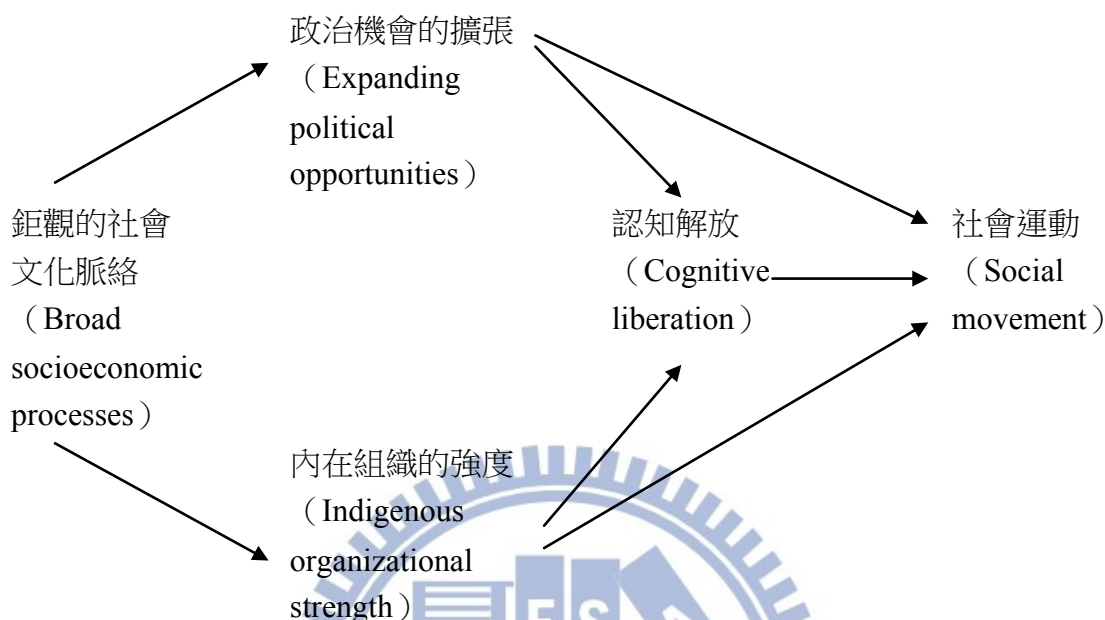


圖 1-1 社會運動之政治過程理論
資料來源：許維德（2010：44）

筆者將以此理論架構分析「祭祀公業竹塹社七姓公」成員平埔認同的形成機制。

第四節 研究設計

一、研究對象

（一）研究母群體

本研究的研究對象為「祭祀公業竹塹社七姓公」全體派下員，最早的派下員名冊，為日治時期 1923 年祭祀公業竹塹社所有者，因為與劉阿樓有借貸糾紛所立下之〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉手稿，⁵當時記載著 95 名派下員，其中廖姓 33 人，錢姓 38 人，衛姓 18 人，三姓 3 人，潘姓 3 人（其中一名張潘氏）。

但數十年來，派下子孫已遷徙各地，祭祀公業在 1978 年，請新竹縣政府重新公告十名派下員代表名冊（新竹縣政府 1978），後來由於老成凋零，派下員代表人數不足，必須召開全體派下員大會，方能重新推舉派下員代表。因為依法祭

⁵ 此份〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉手稿資料由廖英授所提供。

祀公業運作需有一套組織章程和管理規約，才能組成管理委員會，以推動公業的財產及會務工作，並維護每位派下員的權益。在竹塹社後裔廖榮進以兩年的時間逐一尋覓後，終於找到原有名冊 95 人的所有派下子孫，共有 363 位，此份新名冊於 2004 年業經竹北市公所公告，並取得市公所核發的族裔證明。此份新名冊的 363 位成員，即為筆者研究的母群體。

（二）研究對象的選取

本研究訪談 16 位竹塹社後裔，由於「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員，共分錢、廖、衛、三、潘五姓，因此研究對象的選取，應該兼顧所有的姓氏，唯潘姓後裔已許久未參與祭祀公業事務，因而無從聯絡，故筆者實際走訪了錢、廖、衛、三四姓。由於同一姓氏間支系甚多，無法兼顧不同的支系，僅能以各姓的一世祖或是來臺祖為受訪對象的分類。筆者訪問了廖姓豪邁公、松忠公及順直公派下員；錢姓皆只公、從禮公派下員；衛姓則有番子陂衛家、打鐵坑衛家以及橫山衛家，三姓皆為三虎豹厘派下員。⁶再則各姓委員與非委員對於族群認同的態度必定有所差異，兩者皆應兼顧之，故最後定案的 16 位受訪者的身分，有七位委員，九位非委員。

筆者自 2010 年進入田野，當時從采田福地廟婆黃小姐，以及竹北市公所祭祀公業相關業務承辦人口中，獲知「祭祀公業竹塹社七姓公」理事長廖英授的聯絡方式，在他熱心的引薦下，參與了幾次委員們在采田福地的會議，因而認識了各姓委員，並且透過委員們的介紹，以滾雪球的方式又認識了其他派下員，或是由筆者自行認識者，得以逐步完成訪談工作。例如錢姓委員提供其他錢姓宗親的通訊錄；衛姓委員則提供其他衛姓宗親的聯絡電話；三姓委員提供弟弟家的住址、聯絡方式；至於廖松忠派下、打鐵坑衛家，則為筆者到采田福地進行田野調查時，所自行認識者。

關於 16 位受訪者之基本資料說明，整理如表 1-3 受訪者資本資料（見本節（三）深度訪談法一文後）。基於訪談倫理，對於所有的受訪者進行匿名、保密工作，文中不公開其真實姓名，僅以代號稱之。

二、研究場域

（一）新竹縣市

根據竹塹社七姓公祭祀公業管理委員會所編的《采田福地》（1987）一書，

⁶ 三虎豹厘為竹塹社三姓四世祖的番名。

所記載的 94 名派下員，仍多數住在新竹縣原屬竹北一堡、二堡地區，竹北市有 14 戶，新竹市 4 戶，新埔鎮 18 戶，竹東鎮 10 戶，關西鎮 3 戶，橫山鄉 5 戶，新豐鄉 3 戶，湖口鄉 3 戶，楊梅鎮 8 戶，平鎮鄉 4 戶，中壢市 1 戶，以上共 73 戶。另有 21 戶出外他遷謀生者，台北市有 7 戶，台北縣板橋市 2 戶，中和市 2 戶，三重市 1 戶，桃園縣復興鄉 1 戶，苗栗縣苑裡鎮 1 戶，公館鄉 1 戶，南投縣國姓鄉 2 戶，彰化縣二林鎮 1 戶，高雄縣鳳山市 1 戶，旗山鎮 1 戶，花蓮縣吉安鄉 1 戶，總共 94 戶。

據上述資料來看，派下員多數仍住在新竹縣市，有鑑於舟車往返他縣市之不便，所以研究場域限於此範圍，受訪者中有 15 位居住於新竹縣市，1 位居住於新北市。

（二）采田福地

每年農曆 7 月 17 日是竹塹社一年一度全社祭祖的日子，許多族人會從四面八方前來采田福地祭祖，因為采田福地是竹塹社的精神所在地，堪稱一個極佳的研究場域。筆者到此地一方面可以藉由出席祭祖儀式，多認識其他派下員，另一方面亦可透過當天出席的狀況，評估其族人的向心力。因此雖然地點亦屬新竹縣境內，有必要將采田福地作一完整介紹。

茲將采田福地沿革介紹如下：

竹塹社原居新竹縣香山(舊地名番山)，後來遷移到舊社(今新竹市舊社里)，這時才開始有祠堂。

乾隆十四年(1749)因竹塹溪(頭前溪)溪水氾濫，而遷至竹北新社。嘉慶二年(1797)建新社公館，即新社番公所廳堂，又稱「番仔祠堂」，作為收租的課館兼祖廟。咸豐四年(1854)閩粵械鬥，新社公館被燒毀。光緒四年捐錢重建，號「采田福地」，又稱「采田宮」。

民國 76 年，竹塹社七姓祭祀公業管理委員會，鑑於采田福地久未修築，房屋損漏而加以重修，今天我們所見到的外觀，便是當年重修後的面貌。采田福地佔地 110 餘坪，建坪 34 坪，建築物屋頂有燕尾的造型。門楣高懸「采田福地」，室內正廳懸掛「義勇可嘉」匾額。

根據竹塹社民報導，乾隆 25 年(1760)乾隆皇帝御筆所賜的真匾，在日治時期昭和 10 年(1935)舉行台灣始政 40 週年博覽會時，被台北博物館借去展覽未還，現在懸掛之匾額為後來摹刻者。正廳供奉地神富媪(番仔王爺)，其神龕刻有蕃釐保障，前面的石製香爐打造於道光戊戌年(1838)。正廳左

側安奉「大成至聖先師孔夫子之神位」及香爐，右側安奉七姓歷代始太高祖考妣神位總牌及香爐。神桌下已不供奉龍神，改為奉祀「虎爺」。外神桌奉祀土地公和土地婆神像，並置八仙桌和新造天公爐。（中研院民族所數位典藏網站，nd）

三、研究方法

（一）導言：質性研究法

本研究採用質性研究法中的文獻分析、深度訪談以及參與觀察法，主要理由有三：其一、欲將一個族群的歷史緣由、來龍去脈作一個清楚詳盡的瞭解，此一部分必需透過文獻分析來進行。此外，某一領域研究的名詞定義、理論基礎以及研究成果，亦需藉由文獻探討方式獲得。其二、個人的族群經驗、內心的想法與態度，必須透過深度訪談的過程，方能蒐集到更完整的資料，以利分析。其三、透過適當場域，觀察一群人進行的活動與儀式，可藉此觀察此群眾與該環境的互動，並瞭解其文化脈絡與獨特的組織文化。

（二）文獻分析法

筆者意欲探討當代竹塹社後裔的族群認同，吾人所知造成今日所見到的當代族群現象，絕非一蹴可及，而是有其歷史發展的脈絡可循，因此和竹塹社相關的史料與文獻絕對是不可或缺。透過文獻的分析，對於竹塹社在歷史洪流中所經歷的過程，更能全盤的瞭解，在進入田野時，對於現今所看到的現象，亦能很快的進入狀況。

在族群認同的部分，將族群概念、族群認同的意義，族群認同相關理論，與平埔族群認同相關的研究歸納整理，一來瞭解目前研究的成果，二來藉著現有的研究基礎，期望能充實平埔認同領域的論述。

（三）深度訪談法

深度訪談是田野資料蒐集的過程，它是設計來聚焦於特定研究議題，主要使用開放、直接、口語的問題來引出故事的敘事內容。鼓勵受訪者就主題自由的談論自己的意見，以廣泛蒐集所需要的資料。

在訪談時必先徵求受訪者同意，再說明來意，並簽署「訪談同意函」，⁷始得進行訪談與錄音，訪談後亦將謄寫成逐字稿，若有未詳盡之處，則再進行第二次

⁷ 「訪談同意函」見附錄 1。

訪談；若語意有不清楚之處，或以電話聯繫，再請益受訪者。本研究藉由深度訪談，讓受訪者針對自己個人的生命史作一回顧，再對其整個成長過程中，家庭、環境對其個人族群概念的影響...等，⁸作一深入探索，並加以詮釋與分析，以期瞭解其內心的想法與態度。

關於受訪者的訪談逐字稿樣本，因篇幅關係，筆者僅選取三篇附於文後，請參考附錄三、附錄四及附錄五。

表 1-3 受訪者資本資料

代號	性別	出生年代	所屬派系	母親族群	訪談時間
LA	男	1930	廖豪邁	客家人	2011.05.14
LB	男	1940	廖豪邁	客家人	2012.02.01
LC	男	1980	廖松忠	客家人	2011.07.21
LD	男	1950	廖豪邁	客家人	2012.02.06
LE	男	1960	廖順直	客家人	2012.02.04
QA	男	1940	錢皆只	客家人	2011.07.20
QB	男	1950	錢皆只	客家人	2012.02.06
QC	男	1940	錢從禮	閩南人	2012.02.04
WA	男	1950	番子陂衛家	客家人	2011.07.26
WB	男	1950	番子陂衛家	客家人	2012.01.31
WC	男	1930	橫山衛家	客家人	2012.02.04
WD	女	1950	打鐵坑衛家	客家人	2011.05.13
SA	男	1960	三虎豹厘	客家人	2011.12.15
SB	男	1930	三虎豹厘	客家人	2011.12.15
SC	男	1940	三虎豹厘	客家人	2012.02.02
SD	女	1970	三虎豹厘	客家人	2012.02.02

資料來源：筆者整理

（四）參與觀察法

筆者所研究的對象為「祭祀公業竹塹社七姓公」成員，這些成員均屬於「祭祀公業竹塹社七姓公」組織，每年的農曆 7 月 17 日是為祭祖之日，這群人會從四面八方聚集在竹北市新國里的采田福地，依循漢人的儀式來祭拜祖先。根據筆者 2010 年及 2011 年的觀察，主要儀式為客家三獻禮，藉此莊嚴隆重的儀式，表

⁸ 「訪談問題設計」見附錄 2。

達他們慎終追遠的精神。

在他們舉辦儀式時，筆者將利用參與觀察法，藉以觀察其文化脈絡、人群間的互動，以及整個組織的獨特文化。Carbtree 和 Miller（2007）提到：

選擇參與觀察法而非其他研究技巧的主要理由在於，回答研究問題時，文化脈絡及觀察行為的重要性。假若研究興趣的重點是環境的活動和互動對於特定的行為或信念是否具有意義，則參與觀察法便是你應該選擇的方法。任何組織或團體的當地居民都受到他們視為理所當然的假定所影響。這些「假定」反映出某個組織的獨特文化。（Carbtree 和 Miller 2007：53）

第五節 小結

本章依序提出本篇論文的研究動機與目的，探討以往相關的研究成果，確立研究設計與方法，期望透過文獻分析、深度訪談以及參與觀察法等研究方法，達成探索竹塹社後裔族群認同之目的。



第二章 歷史上的竹塹社

竹塹社的命運與竹塹地區的開發習習相關，要瞭解當代祭祀公業竹塹社七姓公派下員的現況，必須從歷史的脈絡來看竹塹社在不同政權時期下的際遇，就不難瞭解這一群人在歷史的洪流中，如何適應社會的變遷存續至今。本節跟著時間的軸線，從有歷史紀錄的荷據時期開始，歷經明鄭、清治、日治至民國，依序整理竹塹社面對周遭環境的變遷，所作的因應與改變。

第一節 清治以前（1684 以前）：游獵的聚落生活

一、荷西時期

17 世紀的台灣，本有原住民族居住，當時荷蘭、西班牙分據臺灣南北；西班牙自北而南，荷蘭由南而北，致力於撫番開墾，佈教傳道。二者主要以貿易為目的，實施賤購貴賣的殖民政策，貿易往來或許有及竹塹，有無撫番佈教之政治措施，並無跡象可尋。

當時的平埔族竹塹社只有語言而無文字，其有史料的記錄始於荷據時代。荷人稱竹塹社為 Pocael 社，或作 Pocaal 社。西元 1647 年始有 Pocael 社之戶口資料，共有 78 戶、324 人；西元 1648 年 78 戶，316 人；西元 1650 年 130 戶，520 人；西元 1654 年 149 戶，523 人，另有眩眩社 Gingingh（在今新竹市樹林頭）44 戶，102 人。西元 1655 年 112 戶，376 人。眩眩社 Gingingh，40 戶，99 人（中村孝志 1994：209-210）。茲將上述資料製表如下：

表 2-1 荷蘭時期道卡斯族戶口表

年 代	村 落 名	戶 數	人 數
1647	竹塹社（Pocael）	78	324
1648	竹塹社（Pocael）	78	316
1650	竹塹社（Pocael）	130	520
1654	竹塹社（Pocael）	149	523
1654	眩眩社（Gingingh）	44	102
1655	竹塹社（Pocael）	112	376
1655	眩眩社（Gingingh）	40	99

資料來源：中村孝志（1994：209-210）。

上述資料顯示，荷據時代竹塹社人口的消長，在西元 1654 年人口最多時，有 523 人，卻不知什麼原因在隔年 1655 年銳減為 376 人。但是除了番社戶口人

數以外，荷蘭文獻並沒有記載竹塹社的活動情形，只知道屬於淡水地方集會區。

二、明鄭時期

鄭成功在 1661 年率兵攻佔臺灣，荷蘭人出降率兵而去，從此進入明鄭時期。鄭成功稱臺灣為東都，設承天府，下置天興、萬年兩縣，新竹地區屬天興縣。

1661 年六月，鄭成功派左先鋒楊祖駐紮竹塹屯墾，鄭軍勢力及於竹塹，而此時竹塹社居住於香山、鹽水港一帶。1676 年鄭軍置通事於竹塹社，1682 年鄭克塽修築臺灣北部雞籠等港，沿途的原住民不分老弱婦孺，都被徵調協助搬運糧食。原住民不善挑，軍令又十分嚴苛，因而遭到鞭撻，原住民紛紛起來反抗，竹塹社、新港社響應，殺通事、社商。鄭克塽派左協理陳絳督兵征剿，社民紛紛遁入山區，分散在三叉凸、十圍、寶斗仁（今新竹縣寶山鄉）。後來鄭氏派通事入山加以招撫勸說，才回到原社耕種，後來遷徙到新竹市之武營頭、鼓樓街一帶（今新竹市中山堂與北門街南側）居住。而眩眩社則未回原社（詹素娟、張素玟 2001：212）。

17 世紀荷西時代的竹塹社，因統治者勢力未及，所以生活並未受到影響；明鄭時期的竹塹社，雖然受到勞役的壓迫，但是大致上還能維持全社社民群居的生活，唯居住地已經由香山往北遷移至新竹市之武營頭、鼓樓街一帶。

第二節 清治時期：劇烈變動的時代

相較於荷西、明鄭兩個時期，對竹塹社而言，變動最劇烈的莫過於清治時期，大量漢人進入竹塹地區拓墾開始，人數不多的竹塹社，在與漢人混居之下，將會面臨怎樣嚴苛的考驗呢？

茲將清治時期分為下列幾個階段來說明：

一、康熙時期（1684～1722）

（一）漢人移墾前期

1684 年臺灣正式納入清朝版圖，清朝設臺灣府隸屬福建省，下置臺灣、諸羅、鳳山三縣，竹塹地方屬諸羅縣管轄。清廷實施渡海禁令，禁止沿海居民渡臺，並且用消極的方式治理臺灣。當時在北部的竹塹地區均未開發，因「自大甲溪而上，非縣令給照，不容出境」（黃叔璥 1996：134）。

《臺灣府志》記載：1695 年竹塹社繳納番社餉 378 兩，蓬山八社 134 兩餘，中港後壠五社 98 兩餘，南崁四社 98 兩餘（高拱乾 2004：262-3）。竹塹社超出

各社很多，可見竹塹社生產鹿皮甚多。又於 1697 年歸順清廷成為「熟番」。當時竹塹社活動的區域西南至鹽水港與中港社相對，東至鹹菜甕、龍崗及楊梅壠之社子溪，其所占空間與其他各社比較，算是較為廣大的地區(王世慶、李季樺 1995：128)。

1700 年清人郁永河曾路經竹塹至北投採硫磺，寫下當時所見的情景：「自竹塹至南嵌八、九十里，不見一人一屋；求一樹就陰不得。途中遇麋鹿麇麇逐隊行甚夥。既至南嵌，入深箐中，披荊度莽，冠履俱敗；直狐貉之窟，非人類所宜室也。(引自黃叔璥 1996：133)」由此可見當時竹塹地區的荒涼，尚未有漢人前來開墾。

(二) 閩人的移墾

1711 年為了臺廈道陳璘北上淡水搜捕海盜鄭盡心後，才調佳里興分防千總移駐淡水，並增設大甲溪至八里坌七塘，其中竹塹地區設立竹塹塘，目兵 15 名。清朝解禁大陸沿海居民渡臺，但不許攜帶眷屬，由此開始較具規模的拓墾行動，但是範圍侷限在竹塹附近一帶(施添福 2001：124)。

最早開墾竹塹地區者為福建省泉州府同安縣人王世傑，於 1711 年⁹前後率子姪及招募親族鄉里 180 餘名來墾，以牛、酒等物結交竹塹社人，討其之歡心，換取土地，逐步開墾。王世傑首先開墾東門大街至暗街仔一帶，隨後往南開墾西門大街至外荊仔腳，再往北開墾水田莊、崙仔莊。此後移民日益增多，形成第一波的移民潮，這些移民繼續往濱海之地拓墾。到了康熙末年竹塹地區已經大量開墾，在開墾土地的同時，王世傑興建「龍恩圳」引頭前溪水灌溉，灌溉面積達 400 甲，竹塹社西面、北面的土地已開墾完成，而東面僅及東勢一帶，社南的土地則尚未開墾(王郭章 2004：19-20)。

(三) 對竹塹社的影響

隨著閩人大量開墾土地，鹿場面積日益縮小，原本生活無虞的竹塹社，到了 1715 年似乎已經捉襟見肘了。臺灣北路營參將阮蔡文於當時巡視北路時，曾做〈詠竹塹〉詩一首，這首詩將竹塹社當時的地理位置、經濟生活和族群關係做了一番的描寫：

南嵌之番附淡水，中港之番附後壠；竹塹周環三十里，封疆不大介其中。聲

⁹ 根據黃旺成(1976a：33)《台灣省新竹縣志》記載為 1691 年，筆者參照 1700 年郁永河當時所見竹塹的情形加以判斷，竹塹地區的開墾以 1711 年此說較為合理。

音略與後壠異，土風習俗將無同！年年捕鹿丘陵比，今年得鹿實無幾。鹿場半被流民開，藝麻之餘兼藝黍。番丁自昔亦躬耕，鐵鋤掘土僅寸許；百鋤不及一犁深，那得盈寧畜妻子！鹿革為衣不貼身，尺布為裳露雙髀。是處差徭各有幫，竹塹瑯瑯一社耳；鵲巢忽爾為鳩居，鵲盡無巢鳩焉徙？（余文儀 2007：703-4）

從這首詩的描述，可知竹塹社人以捕鹿為生，亦會耕種，所用鐵鋤掘土僅寸許，不如漢人所用之犁挖得深。1711年至1715年間已經有為數不少的漢人前來開墾竹塹地區，鹿場已大半被漢人開闢，使得竹塹社的鹿獲量愈來愈少，生活空間亦受到擠壓，雖然亦學習種稻，但是技術不夠精熟，加上繁重的勞役，竹塹社的生活開始困頓，竹塹社人在生活壓迫下，連養個妻子都相當困難。

（四）土牛溝的開掘

在大環境方面，1721年朱一貴舉兵復明、後遭平亂，此一事件使得清廷漸漸加重臺灣防務。1722年清廷一方面防止漢民窩藏於番地，一方面使生番不能逸出為害，採取了分疆畫界的策略。為了落實此一隔離策略而採取的具體做法，先是在生番出沒的地方立石為界，並在立石處開溝。築為界線的土堆，其外形如臥牛，故稱土牛，位居其側的深溝，則稱為土牛溝（施添福 2001：65）。

清廷原先設想以土牛溝做為漢番界線，即土牛溝一側，是漢人與熟番混居的地區，另一側則是未歸化生番活動的區域。事實上，漢人經常越界開墾，土牛溝並無法達到官方預期的效果，甚至幾乎毫無作用（施添福 2001：66）。

二、雍正時期（1723～1736）

（一）清廷的鼓勵開墾

雍正年間積極鼓勵開墾，逐漸吸引漢移民前來大規模拓墾。這些有利的條件包括：1724年覆准「福建臺灣各番鹿場閒曠地方可以墾種者，令地方官曉諭，聽各番租與民人耕種」，激起閩粵移民前往竹塹地區墾荒的意願（施添福 2001：39）。1731年清廷將大甲溪以北的刑名、錢穀等事務劃歸淡水廳管轄，並增設竹塹巡檢司分駐竹塹，代行淡水廳行政事務。至此，淡水廳脫離彰化縣，得以行使管轄權。1732年廣東巡撫奏准「凡有妻子在內地者，許呈明給照，搬眷入臺，編甲為良」。移民既能墾荒而保有田園，更能搬移眷屬在臺團聚，使得更多閩粵移民願意冒險前來竹塹地區從事拓墾事業（施添福 2001：39）。

1733年淡水同知徐治民在竹塹環植刺竹為城。選擇竹塹之士林莊建設竹塹城，周圍440丈，設東西南北四門，俱建門樓；並開掘濠溝，以鞏防務(黃旺成 1976a：34)。同年因鑑於北路延袤千餘里，防地空虛，乃將北路營擴大為北路協，統轄左、中、右三營，並將右營移駐竹塹，在設官增兵之下，使得竹塹地區的官治、軍防、民防更趨嚴密。在個人或團體生命財產有了較佳的安全保障之後，自然促進閩粵移民進入竹塹地區墾荒(施添福 2001：39-40)。

(二) 粵人的移墾

最早到竹塹墾荒的客籍人士為廣東省陸豐縣人徐立鵬，1725年在竹塹埔西北約20里之紅毛港、新庄仔開墾，後來有越來越多的客家移民陸續在新竹、竹北、新豐、香山等地墾殖，形成第二波的移民潮。由於客籍人士進入竹塹墾殖，是閩人王世傑開墾10餘年後，當時水利便利的各河川下游均已開墾殆盡，客籍移民只得在丘陵地開墾，異常艱辛(潘國正 1997：13)。

根據廖志軒(2010)年整理的清代粵人拓墾竹塹地區表看出，這些漢移民中，許多粵人沿著頭前溪流的中上游，往新埔、竹東、橫山一帶的內山從事拓墾工作。而新埔、竹東、橫山一帶地區即為「保留區」，有關粵人拓墾地區與時間，請見下表。

表 2-2 清代粵人拓墾竹塹地區表

時間	開墾人	祖籍	開墾地區	現今位置
雍正三年(1725)	徐立鵬	陸豐	紅毛港	新豐鄉
雍正五年(1727)	徐裡壽、黃君泰	陸豐	員山庄、坎頭厝	
雍正八年(1730)	郭青山	海豐	員山仔福興庄	
	黃海元、張阿春	陸豐	糠榔仔、東勢	新屋鄉
雍正十年(1732)	徐錦宗	陸豐	茄苳坑	
雍正十一年(1731)	羅朝章、黃魁興、官阿笑	陸豐	福興莊、中崙、大竹圍、下坎頭厝	新豐鄉
	巫阿政	鎮平	青埔仔庄	
乾隆二年(1737)	姜朝鳳	陸豐	紅毛港南樹林仔	
乾隆十七年(1752)	林欽堂、林先坤	饒平	東興莊、圓寶莊	竹北市
乾隆三十四年(1769)		惠州	上下七分、麻園肚	竹東鎮
乾隆三十七年(1772)	林特魁	潮州	厚力林、金山面	竹東鎮、新竹市

乾隆三十九年 (1774)	林欽堂	潮州	頭重埔、員山	竹東鎮
乾隆四十一年 (1776)	林欽堂、曾日輝	潮州	崁頂	
乾隆四十六年 (1781)		陸豐	枋寮庄	新埔鎮
		鎮平	新埔	
乾隆五十年 (1785)	林拱寰	惠州	犁頭山隘邊草地	芎林鄉
嘉慶九年(1804)	劉子謙	饒平	大肚荒埔、芎蕉湖	橫山鄉
道光七年(1827)	彭乾和	陸豐	由樹杞林進墾北埔	竹東鎮、北埔鄉
同治十年(1871)	鍾石妹、徐統娘、彭廷珍、鄧萬春等	蕉嶺	大山背之大樹龍、竹窩屋、新路坪、新公館、大空壳、騎龍、四分壠一帶	橫山鄉
光緒八年(1882)	鍾石妹	蕉嶺	南河十八份	

資料來源：廖志軒（2010：40）

（三）對竹塹社的影響

清廷於1733年建竹塹城，竹塹社人奉守官諭遷往竹塹城北門城外，湳雅一帶，即為舊社所在，此時社民仍維持群居的生活；竹塹社居舊社十餘年，頻遭頭前溪水患，不勝其苦（黃旺成 1976a：34）。

當時竹塹社必須繳納重於漢人的課餉，更必須提供各種勞役和供差，使其不僅無法「力農守分、踐土食毛」，亦無法射鹿打牲。結果鹿產減少，必須不斷杜賣番界土牛溝以西的土地，來繳納沉重的課餉。1733年10月竹塹社土官一均、大里罵、大孖禮等立下永賣契，郭奕榮承買貓兒梘草地，東至鳳山崎，西至海，南至鳳山崎腳大溪，北至山頂（施添福 2001：129-30）。賣地原因為竹塹社餉課繁重，捕鹿稀少，雖經官方恩准招募漢人墾耕，無奈社內眾人貧窮缺乏築渠、開圳本金，只好將地賣出，僅立約言明每年仍補貼竹塹社社餉20兩。這不是單一個案，施添福（2001：82-3）就曾經指出：在雍正年間，竹塹地區土牛溝以西的熟番草地幾乎落入漢移民手中。

三、乾隆時期（1736～1795）

（一）清廷的政策

1.減輕納餉

竹塹社在雍正年間就已經開始窮困，清廷到 1737 年才減輕民丁賦、番丁賦為每丁銀二錢，然而之前課餉繁重，業已造成番社無奈讓售土地，以延續生機的事實。1750 年閩浙總督喀爾吉善奏准釐定臺灣府屬廳縣生番地方界址，禁止漢民越墾外，同時同意熟番在土牛溝以東的地區打牲耕種，以資生計（李丁讚等 1996：21）。亦即自 1750 年起，土牛溝以東的地區保留給竹塹社熟番為墾獵維生之地。

2.賜姓

那麼竹塹社七姓的由來又為何？1758 年台灣知府覺羅四明奉命諭告歸化熟番薙髮蓄辮，且穿戴冠履，一如漢人，稱漢姓。而竹塹社人乃名衛、金、錢、廖、三、潘、黎等七姓¹⁰（黃旺成 1976a：35）。當時竹塹社人使用漢姓分為七姓，後來黎、金兩姓絕嗣剩下五姓。

3.設立番大租

雍正年間，清廷鼓勵漢人開墾番地，並且報墾陞科之後，導致熟番的權益受損，而且加速熟番土地的流失；所以在 1768 年設立免納正供的番大租，給予熟番享有向漢人收租的權益（柯志明 2001：292）。

4.屯丁制

1786 年林爽文抗清作亂，竹塹社協助官方平定林爽文有功，敕封義勇衛。林爽文亂後，大學士福康安及閩浙總督伍拉納建議在臺設屯，並在番界周圍酌撥近山未墾埔地作為「屯田」，分撥給平亂有功之社番以作為招募屯丁的交換，名為「屯丁制」，原意即讓這些招募的番丁一邊自耕一邊負起防衛守備（生番）的工作（楊毓雯 2008：17）。根據《新竹縣採訪冊》¹¹記載：竹塹社，土名新社，屯丁九十四名，餘丁口三百九十（陳朝龍 1999：97）。

1791 年施行屯丁制，竹塹設大屯，統轄竹塹、日北、武勝灣，進駐石壁潭、五股林等地把守，400 屯丁當中竹塹社即佔 95 人，是組成竹塹大屯 11 社中最大的一社，對當時為數不過數百的竹塹社而言，是一次重大的變動，同時也是大規模

¹⁰ 根據王世慶、李季樺（1995：132）有關竹塹社賜漢姓的時間，主要有三種說法，一為雍正十一年至乾隆二十三年之後，一為乾隆二十三年說，一為乾隆五十三年說。廖志軒（2010）以錢姓在清朝最早的契約書推論，應為乾隆二十三年（1758）的說法較為符合，筆者亦同意其說法。

¹¹ 《新竹縣採訪冊》一書版本眾多，筆者參閱者為陳朝龍著《新竹縣採訪冊》合校足本。

離社行動的開始。當時竹塹社之錢茂祖任竹塹大屯把總，社內之廖合歡加禮、錢永選佳、錢甫崙佳、錢茂露、錢什班、衛阿貴、衛直雷、三斗限比抵等，或為土目，或為通事，亦均從事屯番把守。⁹⁵屯丁在竹塹社青壯男丁中佔相當高的比例，男人大多離開新社，在土牛界外的埔地從事隘防或拓墾，使他們的生活及活動範圍更向山區邊緣移動（楊毓雯 2008：17-18）。

5.重立石界

由於康熙年間所挖掘的土牛溝，阻止不了漢人越界開墾，在無法達到官方預期的效果下，1790年閩浙總督伍拉納下令重立石界，於是土牛溝和新番界的存在，逐漸形成三個人文地理區，其中位於土牛溝以西的區域，稱為漢墾戶拓墾區，簡稱漢墾區；界於土牛溝和新番界者，稱為平埔族保留區，簡稱保留區；位於新番界以東者，稱為隘墾戶拓墾區，簡稱隘墾區（施添福 2001：81）。

（二）對竹塹社的影響

乾隆年間竹塹社曾歷經一次全社的遷移，原居舊社時常水患，1749年乃大舉遷移，土目、通事率社眾遷往鳳山溪、頭前溪之間的新社，進而拓墾以新社為中心的四周地區，如番子陂、馬麟厝、北勢、麻園、霧崙毛毛埔等地打獵耕種，因居竹塹城時，耳濡目染漢人疏圳灌溉方式，遷徙新社後，乃從犁頭山引導溪水，耕種水稻（黃旺成 1976a：34）。

原來群居的生活，因為1791年實施屯丁制，導致竹塹社開始以姓氏為單位，離社開墾。1791年竹塹社衛阿貴進入美里庄（關西）從事隘墾，後由其子衛福星、金星、平星、祖星、賜星兄弟五人串公號為衛壽宗，接手繼續拓墾，歷經80年終將咸菜硼地區墾成；1794年錢子白招漢佃入墾湖口，使錢姓後來成為波羅汶庄的大番業戶（楊毓雯 2007：18）。關於竹東、新埔一帶「保留區」的開墾，當時三重埔、樹杞林、上公館、員崠仔一帶，握於土目通事廖老萊湘江之手；廖老萊湘江給贖閩粵人從事開墾，並收取番大租。而水坑庄則由潘文記直接開墾。錢甫崙佳、錢永選佳兩人，以大茅埔、小茅埔一帶亦給粵人開墾；廖合歡加禮給出汶水、石門等地；留下打鐵坑、黃梨園、鹿鳴坑等地，以其親族5、60人，與漢佃雜居而耕。錢什班以旱坑仔及上下樟樹林；錢一均以太平窩之地，承墾後贖給粵佃（黃旺成 1976b：8-9）。

由於屯丁開墾保留區的原因，竹塹社招募漢佃一起從事開墾，施添福（2001）認為保留區是一個近乎純客籍移民所建立起來的漢人移墾社會；羅烈師（2001a：200）亦認為保留區為客家與道卡斯融合的處所；此觀點自前述廖志軒（2010）

所整理的清代粵人拓墾竹塹地區表的内容亦可得到佐證。施添福認為之所以會成為純客地區，和客籍移民的維生方式具有密切關聯。客籍移民的原鄉是一個山鄉，移民來臺之前，大多過著農耕生活，來臺之後，為了發揮其農耕技術並掌握土地資源，於是和熟番建立良好關係。他提出兩件事，說明了在竹塹地區的拓墾過程中，客籍漢人和熟番之間的族群關係。

1. 1786年林爽文事變時，客籍移民和熟番共同為朝廷效忠，事變平息後，亦共同參與新埔枋寮義民廟的建廟工作，該廟完成後，不但廟後義民塚有熟番的英靈，廟中亦供奉創建施主之一的竹塹社社番錢茂祖的長生祿位。

2. 1790年臺灣正式為熟番設立屯埔後，被挑選為經理竹塹地區屯租和屯埔的兩位佃首，皆屬客籍。其中負責山仔頂五小莊和楊梅壠的佃首黃燕禮，為嘉應州鎮平縣人；擔任九芎林佃首的姜勝智，則為惠州府陸豐縣人。這兩位客家移民之所以能出任佃農領導者，主要是他們在此之前與熟番往來密切（施添福 2001：104）。

范瑞珍（1996）在探討竹塹社番與客家人的關係時亦提及，1785年至1787年之間，墾闢「員山子溪北黎頭山隘邊草地」的客家移民劉承豪、姜勝智、林拱寰、林體魁、彭雲化，即向竹塹社土目斗限比抵承墾埔地。1794年竹塹社錢子白招募漢人墾拓，陳乾興即是其中之一，據陳氏族譜記載，陳乾興在1794年與同為客家移民的徐翼鵬、彭朝達、葉韶任等合墾今湖口地區。

乾隆年間清廷護番與屯番的政策，再加上竹塹社本身向關西、湖口、竹東地區的開墾，使得竹塹社的勢力，在清朝中葉達到高峰。

四、嘉慶至光緒時期（1796~1895）

（一）興建課館兼祖廟

竹塹社於 1797 年建置竹塹社七姓化番公館於新社，做為收社租的課館兼祖廟，奉祀七姓歷代祖先及福德正神，每年以所收番大租為崇祀始祖及歷代祖先之公業，於農曆 3 月 16 日及 11 月 16 日，祭拜祖先及福德正神（王世慶、李季樺 1995：134）。關西衛阿貴家族亦在關西暗潭建立課館，做為收租的場所。

竹塹社原本就有祖靈崇拜，舉行祖靈祭，和賽跑型的祭典，祭祀場所主要於戶外「置地而祭」，並由頭目具祭品，主持祭祀，用番語呼請其祖先名號。《新竹縣采訪冊》記載了竹塹社傳統的祭典：

凡祭祖謂之田，竹塹社每年田二次，三月十六日田，十一月十六日田。頭目具祭品，舂糯米為糍，鹿肉、豬肉、雞鴨之屬，皆用生，並酒置地而祭，呼

請其祖先名號，選社中善走者十餘人鳴金，各以手互相牽引，跳躍同走，旋分手走，漸走見邊，約走數里，又聚集，以手互相牽引，跳躍一番，再分手，走十餘里，則各騁足力，奮迅如飛，先回到社者受上賞，給以呢馬褂一件、銅錢二千四百文，其次至者，賞有差，則各色布疋，碗碟之類，謂之走田，然後開罈飲酒為樂。受上飲者未飲，餘番不敢飲。（陳朝龍 1999：390-1）

（二）閩粵械鬥

19世紀初，新竹地區閩粵械鬥最為熾烈，1854年的閩粵械鬥，竹塹社民飽受殃災，連新社公館都被燬壞，社人遷徙至新竹堡番子陂、犁頭嘴以及竹北堡之枋寮、新埔、鹹菜甕等庄，留在新社者不過三、四戶。清末陳朝龍的《新竹縣采訪冊》提到：

自乾隆以來，番皆聚居新社。咸豐四年閩、粵分類，番被肆擾，皆散居竹塹堡之番仔陂、犁頭嘴等莊及竹北堡之枋寮、新埔、鹹菜甕等莊。其留居新社者，今不過三、四戶而已。（陳朝龍 1999：97-8）

《新竹縣采訪冊》同時提到當時竹塹社各姓的人數：

今惟錢姓丁口最繁盛，計有二百。衛、廖、潘、三等四姓每姓丁口只有數十，其黎、金兩姓則已絕嗣矣。（陳朝龍 1999：97）

經此動亂，本來在新社的聚落散居到各處，逐漸往東北遷徙，遂定居於新埔、關西、芎林、橫山、竹東等地，亦即從新社分別移居到「保留區」、「隘墾區」，「社」的型態已遭瓦解，大批漢人至竹塹地區開墾，在爭奪土地、水利時發生械鬥，竹塹社亦遭到波及。對人口稀少而擁地廣大的竹塹社人而言，在清廷施行屯丁制及歷經閩粵械鬥之後，原本群居的生活型態徹底告終，在強勢的漢人高度耕地需求下，與漢人共居共墾相互依存，成為其19世紀的命運。

（三）采田福地的管理

1866年竹塹社已設有錢、衛、廖、三、潘五房長，同一社人分為七姓，並稱七房，實為仿倣漢人房派之稱（王世慶、李季樺 1995：132）。同治年間當時的五房長為三文成、廖阿蓮、錢效德、衛振元、潘陳旺等五人，並眾議定規，將隘口、荳子埔等處公租租谷每年107石8斗5升，收為春秋烝嘗祀典之用。1871

年公舉廖瓊林為經理，掌理七房公租租谷，以為每年祭祖祭祀中元開銷各款費。1878年重建公館，義取食租，番從采田，因號「采田宮」，亦稱新社公館，即新社番公所。重建當時因缺乏銀兩，通事錢玉來、土目廖安邦暨五房長，曾經集合社眾商議，將枋寮庄義民嘗應納竹塹社之大租谷16石，抵給林六吉等，典得佛銀130大員，當做建館之用（王世慶、李季樺 1995：134）。當時廖瓊林撰《新社采田公館記》裡記載：我祖造基海島，發跡蓬瀛。我社始基於香山，繼移於竹塹。及索遷至舊社，始營公室，纔入版圖，厥分七姓，曰錢、衛、廖、三、潘、黎、金，為國新丁（臺灣銀行經濟研究室 1993：234-5）。1888年竹塹社五房長所立合簿字記載，承祖遺有田業口糧租穀，社產共業，口糧租穀均分，並共同祀神祭祖（王世慶、李季樺 1995：134）。

一、新頭目辛金谷七十二石。

一、管事改作董事辛金谷二十八石。每年二月十二月兩次神福祭費及

一、屯目辛金谷十石。

一、社內五房長幫理社務各給辛工谷八石共四十石。

一、生員衛朝芳 衛璧奎 廖景山 錢瓊秀共育才谷八十石。

一、義塾二館每館各給束脩谷四十石共八十石。

一、公館費改作董事頭目辦公什用費谷三十八石。

一、七月中元普渡及福神祭費共谷三十八石。

一、清明祭祖及五六七八等月走奠祀與谷壹十五石。

一、本社公館福德爺油香谷肆石。

一、奉敬列恩憲及征戰右屬祀費谷二十石。

一、屯丁接應差事谷十八石。（張炎憲、王世慶、李季樺 1993：484-5）

（四）竹塹社清末的人口

1888年臺灣巡撫劉銘傳調查竹塹社番的分布狀態：新社5戶，約有50人，新埔8戶約有70人，九芎林及大、小茅埔有4戶約30人，咸菜甕有2戶約8人，以上19戶，共約158人，悉已完全漢化，風俗人情幾無分別（黃旺成 1976b：3-4）。其他之未歸化者，曾經潛入竹北堡之新埔，殺人而逃亡入五指山及竹南獅裏興一帶與未熟社番雜居（陳朝龍 1999：98）。

歷經200多年的清治時期，竹塹社已經散居各地與漢人混居，在人數眾多的漢人環伺下，他們已經完全漢化，與漢人的風俗人情幾無分別了。從清末劉銘傳調查竹塹社的人數來看，竹塹社人丁益形單薄，勢力衰退大不如前，其背後影響

的原因，是接下來要探討的部分。

五、竹塹社勢力的衰退

竹塹社曾經在清朝中葉達到高峰，但是人數未及千人的他們風光一時，在清朝的政策下以及周遭漢人環伺的情況下，終於漸漸地走向衰退，接下來從土地流失、竹塹社內部鬥爭與侵吞社租屯餉兩個面向分別說明之。

（一）土地流失

前面曾經提到：自康熙到乾隆初年，熟番必須繳納沉重的課餉，更必須提供各種勞役和供差，再加上鹿產減少，因此不斷杜賣番界土牛溝以西的土地。1733年10月竹塹社「番業戶」的賣契可以清楚看出賣地原因為竹塹社餉課繁重，捕鹿稀少，雖經官方恩准招募漢人墾耕，無奈社內眾人貧窮缺乏築渠、開圳本金，只好將地賣出。

乾隆中期以後，一方面由於土牛溝以東的地區開發已趨飽和，已無足夠的未墾荒埔可供應不斷湧入之漢移民的需求；二方面部分漢人藉口在土牛溝側隘防番之便，不斷踰越土牛溝私墾；再則由於社番不斷被派撥前往生番出入要口守隘，以致於無暇專事農耕；最後由於屯丁所給的養贍埔地多離社寫隔，不能自耕，不得不招佃代耕；這些因素使竹塹社不得不將保留區的土地，違法的或典，或贖，或賣給漢佃耕作（李丁讚等 1996：22）。

另外因熟番性情嗜飲食而貪小利，漢人中有不少奸巧詭譎者，每每邀約供以酒食，許多田地因此以極少的價格出售，漸漸地土地落入漢人手中，熟番則日益貧困矣。陳朝龍《新竹縣採訪冊》熟番風俗記載可知一二：

性情嗜飲食而貪小利，漢人之詭譎者，往往謀給墾地，或謀包辦番租，但邀社番之譎者數人，供以酒食，每人給以洋銀三數圓，則雖墾地百十甲，番租千百石，無不欣然畫押，惟命是聽，任漢人欲為，故嘉道以前之番，地廣租多，甚為富厚，沿至今日，地皆給墾，租多典質，番已困不堪矣。（陳朝龍 1999：390）

又依據古契約文書，竹塹社在乾隆、嘉慶年間多立招墾批字，嘉慶中期以後，陸續出現杜賣契，道光之後的杜賣契越來越多。關西衛家、打鐵坑衛家、番子陂衛家在1810年之後，陸續出現杜賣契；錢家亦在1814年之後出現杜賣契；衛錢兩家在道光之後，杜賣契越來越多，表示嘉慶、道光之前，竹塹社人地廣租多，

處境不錯，但是同治以後，土地給漢人開墾，租亦多典當，乃漸漸貧困。土地權益的喪失，是促成竹塹社經濟衰退的重要因素（張炎憲、李季樺 1995：192）。

（二）竹塹社內部鬥爭與侵吞社租屯餉

竹塹社的內部鬥爭，大致發生在竹塹社通事、土目侵占社權和土地金錢的紛爭上。

1867年4月，竹塹社番五房長具告被革通事錢國殿私典租業。1886年4月，竹塹社生員衛朝芳、通事錢玉來等具告廖瓊林。廖瓊林自1871年後，負責春秋烝嘗祭典，每年除祭祀費用外，理應將餘租存息，但廖瓊林侵占公租未返，衛朝芳和錢玉來向新竹縣公堂具告（張炎憲 1993：16）。

根據《淡新檔案》生員衛朝芳通事錢玉來等具告廖瓊林抗吞烝嘗的訟案可知：

竹塹社番原分七姓在社共祀七房祖宗先年衆議定規將隘口荳仔埔等處公租每年佃戶納有租谷壹百七石八斗伍升收為七房春秋烝嘗祀典衆舉妥理每年清算除祭祀外餘租存息如辦不公另舉他人歷辦詎料自同治十二年社內有棍番廖瓊林自恃紳衿擅霸經理企今拾餘年僅辦祭祀餘租抗算……（引自張炎憲、王世慶、李季樺 1993：408）

1887年9月至1892年4月竹塹社通事衛紹基具告前通事錢國揚、錢玉來。社租原係通事管收納課，前通事錢玉來遭斥革，卻與棍番錢國揚、衛文鳳、廖仁志串攞新埔、枋寮、員山仔庄墾戶棍惡林阿松、林阿發、勢豪曾坤和周茶泰等同謀分肥。1890年閏二月，竹塹社正副屯目錢琳盛、廖逢春暨五房長具告衛璧奎瞞充頭目侵占社租（張炎憲、李季樺 1995：189-190）。

由上述訴訟案件來看，當時竹塹社社租必定是一筆為數可觀的款項，曾經任職掌管相關經費之人，均免不了發生侵吞社租屯餉的行為，因此社內各姓派系糾紛層出不窮，官司的往返所費不貲，對於社務的運作、社民的權益應具有相當的影響。

六、竹塹社的漢化

竹塹社的居住型態，原本是社人共同群居的生活，在18世紀中期之後，隨著漢人大量移民的遷入，加上竹塹社人離社散居情形增多，對他們來說，漢番雜居成為必須面對之新的生活環境，這些多數的漢佃對這些「番頭家」必定有相當的

影響力，帶給他們的也是前所未有的衝擊。

竹塹社為了適應當時的社會環境，配合國家的教化，使用漢姓、讀漢書，與漢人雜居以後，學習漢人耕種技術、與漢人通婚、領養漢人子，終於走向漢化的一途。茲將竹塹社的漢化及其影響分述如下：

（一）國家的「教化」

清廷認為熟番是化外之民，必須經過教化才能成為天子的子民，因此以「尊姓」「敬祖」思想為中心，透過「賜姓」、「祭祀」、「設學」等方式展開教化行動。

1. 「賜姓」

1758 年竹塹社人獲賜衛、黎、三、潘、廖、金、錢等七姓，薙髮蓄辮，穿戴如漢人。但是李季樺（2006）認為，在乾隆賜姓以後，竹塹社人仍多數使用番名，漢式命名或漢風姓名的使用，多數與其身分地位有一定關連。主要是有擔任社中土目、頭人等重要領導位置或官府職員與擁有進泮、功名者等家族。像是曾任屯千總的錢茂祖一系，和曾任通事及地方重要的隘墾戶衛阿貴家族很早就開始使用。

錢茂祖於 1788 年擔任屯把總，又於 1796 年陞任北路屯千總，管理北路眾番社與番丁；又根據古契約文書，1797 年 3 月出現深坑仔埔地隘首衛阿貴立招墾批，顯示二者當時已經使用漢名。而七房與七姓的創立，在契約文書中最早出現在 1803 年 12 月竹塹社通事里老允安榮所簽下的總墾批字，有「同眾社耆番七房甲首」等，亦顯示七房的觀念是在賜姓後存在（李季樺 2006：35）。

2. 社學

教育方面，清廷透過設學、鼓勵等方式，讓竹塹社人得到「教化」。余文儀《續修台灣府志》記載：

雍正十二年，南北各番社立社師，擇漢人之通文理者，給以館穀，教諸番童。...能背誦四子書及毛詩。番童皆薙髮、冠履，衣布帛如漢人。（余文儀 2007：727）

1826 年台灣道張嗣昌設土番社學於竹塹社，位於舊社南雅。淡水社、南崁社、後壠社、大甲東社等五社亦設有社學。此為淡水廳六社學。《新竹縣志》亦記載：

同治九年，新設城外中港、新埔二義塾，亦均兼教熟番。係遵同治八年台灣道黎兆棠札廳議核：「……自先於郡城設學舍，取屯千把及頭人子弟；次及番民之子弟，擇秀穎者入學讀書，……。」旋議示諭熟番子弟，准其自同治九年起，一體投考明志學海兩書院肄業。另列一榜，優給膏火，以廣招徠。（黃旺成 1976c：25-6）

竹塹社七姓公祭祀公業亦撥有育才穀和束脩，獎勵教育。根據《淡新檔案》1888年收各庄番租應費條款，亦列有生員衛朝芳、衛壁奎、廖景山、錢瓊秀共育才谷80石，義塾二館每館各給束脩谷40石共80石，顯示竹塹社鼓勵子弟接受教育。因此同治、光緒年間，竹塹社生員輩出，有：廖舒財、廖瓊林、衛奎昌、錢瓊秀、衛壁奎、衛朝芳、廖景山、廖桂琳、廖慶琳、廖安琳、廖長信等11人，新埔廖舒秀派下生員就佔5人之多（張炎憲、李季樺 1995：422-3）。

竹塹社在清代接受漢語、學習漢字，順應清廷的教化，卻意味著自己母語及文化將逐漸消失的危機。羅烈師（2001b）為文闡述清廷的教化，讓竹塹社失去自己的母語及文化，是通往地獄的天堂之路。

（二）農耕技術的進步

經過康熙、雍正至乾隆中葉，平埔族多已漢化，部分則接受漢人的農耕技術，模仿漢人開墾荒地與開鑿河圳，並以代表番社或以個人資格向清廷請領墾照。在取得荒埔開墾權後，則招募佃戶開墾，並與所招募的客家移民共同墾拓。

在1747年竹塹社少部分於此時即離社移入枋寮、新埔開墾，再沿鳳山溪及其支流霄裡溪向上游發展至四座屋、五份埔、六股一帶。1749年竹塹社人三吻利開築翁厝陂圳，顯示在乾隆年間，竹塹社番已習得漢人的農耕技術，不僅能夠開園成田，也懂得開陂築圳（施添福 2001：120）。

至於衛阿貴開墾關西、錢子白開墾湖口，延續竹塹社人的生存空間，是新竹開墾史上不可磨滅的一頁。

（三）竹塹社的婚姻與宗祧的繼承

1. 番兒至老無妻

18世紀黃叔璥（1996：170）描述平埔族男子「番民老而無妻，各社戶口日就衰微」，竹塹社男子單身不娶絕嗣者甚多，例如七姓中的黎姓、金姓已經絕嗣；

有的到晚年才抱養漢人，由漢人來繼承。這可能與竹塹社人並沒有漢人濃厚的家族觀念，不認為傳宗接代是種責任有關，男子不婚到了晚年才抱養漢人繼承時，家族結構便逐漸瓦解。

另外，竹塹社男子去當屯丁，遠赴山邊防範高山族侵擾，女子在家常被漢人拐騙，漢人移民男多女少，在性別人口的壓力下，漢人多娶竹塹社女子為妻，竹塹社男子有的被遺棄，有的找不到伴侶，有的被漢人逼迫逃入山林，因此「清代番兒至老無妻」（李季樺 1989）。根據1804年6月，竹塹社通事老萊湘江、土目衛福星等具稟向台灣北路理番同知控訴漢人奸棍入社滋擾的控訴案，最為具體，茲摘錄如下：

江等番社附近城郭，每有漢奸包藏禍心，來往踞社，即為社棍……，又有一種無賴棍徒，藉名稅屋，開張米酒，雜貨生理，實貪少婦姿色，誘謀騙術私通；甚至鼓惑番婦，反且放手，結為夫婦。妻佔而屋並踞，致使番無立錫以耕種，無片瓦以棲身，貧窮困苦，流離失所，採薪餬口，不可勝數。（引自張炎憲、王世慶、李季樺 1993：61）

2. 通婚對象的改變

竹塹社七姓間原來為社內通婚到與漢人通婚，不只改變婚姻對象，更是喪失歷史記憶和族群文化的開始。18世紀初，黃叔璥（1996：145）即觀察到：「近日番女多與漢人牽手者，媒妁聘娶，文又加煩矣。」余文儀（2007：667）有：「歸化番女，亦有與漢人為妻室者，往來倍親密。」陳朝龍（1999：390）亦有：「與漢人雜居，狎習既久，互聯婚，近更生齒漸衰，番女招贅漢人為婿，蓋已混番漢而為一矣。」至於竹塹社什麼時候開始與漢人通婚，可以從各姓世系表一探究竟。

根據廖豪邁世系表分析：前二世皆娶七姓族人，第三世舒賢娶衛氏，舒財娶金氏、錢氏，舒秀娶錢氏、張氏，舒森娶錢氏、金氏，舒順娶官氏，舒和娶衛氏，已經開始娶漢人女子為妻，到了第四世全部皆娶漢人為妻（見表2-6）。錢皆只家族又是如何呢？依據世系表分析：第一世至第三世皆為族內婚，第四世開始娶漢人為妻（見表2-7）。番子陂衛家的情形與錢皆只家族相同，第一世至第三世皆為族內婚，第四世開始娶漢人為妻（見表2-8）。關西衛家即衛阿貴家族，第二世有四個妻子，其中一位鄭氏為漢人，到了第三世又回到族內婚，第四世則娶漢人為妻（見表2-9）；三虎豹厘的世系表來看，第五世以前為族內婚，到了第六世則娶漢人為妻矣（見表2-10）。

由上述各姓的世系表顯示，由族內婚改變為族外婚，竹塹社家族結構開始鬆

動。漢人女子進入竹塹社家庭，帶入漢人習俗，傳給下一代，改變了竹塹的語言、風俗及生活型態。

3. 宗祧的繼承

竹塹社人結婚後無嗣，除了絕嗣的選擇之外，各姓處理承繼的方法不同，同宗人口數較少者抱養漢人，多採異姓繼承，例如衛姓、三姓，發生率相當高。這個現象同樣可以從各姓的世系表的分析得知。

從關西衛阿貴世系表可得知，衛阿貴娶四個妻子，生有五個兒子，分別是祖星、賜星、平星、金星、福星，其中平星、金星未婚，祖星、賜星、福星雖然有結婚，但都未生下一男半女，因而收養杜家之子，並將下南片的墾地給漢人杜家，所以事實上，關西衛家自第四世以後皆抱養漢人子孫繼承宗祧，已無平埔族血源矣（見表2-9）。

三虎豹厘家族亦有相同狀況，根據世系表記載及三姓後人的說法，第五世文成、文石均娶廖氏為妻，可惜未有子嗣，第六世承乾為抱養來的漢人子，承乾娶盧氏為妻（見表2-10），此盧姓女子之母徐潘妹，原嫁入打鐵坑衛家五世琳秀，婚後亦無子嗣，琳秀死後，徐氏招夫盧姓，生下六世衛華龍（見表2-11）、盧氏，亦即三虎豹厘一系、打鐵坑衛華龍一系，均無平埔族血源矣！

錢姓、廖姓人數較多，若有無嗣的情形，大多抱養族內同姓子孫，多採同宗的兼祧。例如錢皆只派下，二世子端的四子成功過繼給狗骨姑婆為子；四世斗安之子加致立，過繼給四世皆只為嗣（見表2-7）。廖姓豪邁公派下第十四世春琳有五個兒子，分別為長仁、長義、長禮、長智及長信，其中長智過繼給第十四世桂林之子阿枝為子（見表2-6）。

綜上所述，竹塹社在國家政策及環境的壓迫下，終於走向漢化一途。清代屯丁制實施的原意在隔離漢番，並利用「以番制番」的策略，亦即漢人在外，生番在內，熟番在二者之間，但在漢番雜居共墾之下逐漸被打破。竹塹社在聚落遷徙、人口移動、生活型態改變後，與客家人建立的關係不僅僅是地主墾戶、業主租戶等各種形式的租佃關係，而是更緊密的婚姻、血脈融合的親族關係。當然在種種不利的條件之下，竹塹社失去自身母語及族群文化是必然的趨勢。

第三節 日治時期（1895～1945）：由熟番到帝國臣民

1895年中日甲午戰爭結束，清廷戰敗，將臺澎金馬割讓給日本，被清廷統治長達200多年的竹塹社，從此邁入另一個不同的階段，又將接受不同的考驗。

清領時期的竹塹社在身分上是熟番，還可以收取番大租維生；到了日治時期，臺灣總督府所實施的統治措施，主要有：納入街庄行政、編入保甲壯丁團、取消大租以及公學校教育，於是這些在清代有身分差異的熟番，到了日治時期變成沒有身分差異的漢人。

與竹塹社較為相關的政策主要為：廢番大租與身分登錄。廢番大租涉及到熟番的生計，至於身分的登錄，則是影響了熟番的身分到了日治時期的轉變（廖志軒 2010：113）。茲將日本人的治理政策分述如下：

一、納入街庄行政

清代社餉制是以社為基本賦稅單位，直至劉銘傳實施清賦後，才釐定「堡/街庄社」的名稱及空間界線，這就是「清丈區域」；日治初期即沿用「清丈區域」作為「行政區域」，並據此展開戶口調查。戶口調查發現，大多數「社」的性質已經趨向於社會組織或親族關係，而不再有居住單位的空間意義（詹素娟 2009：78-79）。總督府基於熟番開化如漢人，且大多分布居住在普通行政區，在政策上與周邊漢人一起編入地方基層行政空間，適用普通行政法，不再由社長、頭人自行處理行政事務，而交給街庄長接手管理（詹素娟 2009：85）。

二、編入保甲壯丁團

日治時期總督府從中央到地方全面鋪設警察單位，不僅如此，為了有效控制治安，另外一套措施—壯丁團也相應而生，1898年3月總督府公布了「壯丁團編制規程」，由街庄長在轄內挑選18-40歲，身體強壯、素行良好的人擔任壯丁，並以街庄轄區為範圍編成壯丁團，目的在抵禦匪賊、防範水火災害與救助庄民，成為街庄區域的自衛團體（詹素娟 2009：86）。

保甲的設置在1898年8月，總督府發布「保甲條例」及「保甲條例施行規則」。「保甲」不以街庄轄區編成，而係以10戶為一甲，10甲為一保，順序編成；甲設甲長，保設保正。原先以街庄轄區為範圍編成的壯丁團，至此也改以保甲編成：先以甲為單位組成壯丁團，再由各甲聯合組成一保的壯丁團，或合併數保成一壯丁團；壯丁團自此由街庄轉為保甲的武力團體（詹素娟 2009：86-87）。

三、大租權的廢除

日治初期，總督府於1898年設立臨時臺灣土地調查局，到了1901年完成土地調查工作，1903年確定大租權，1904年正式廢除自清代以來的大租權，番社所享

有的番大租權宣告結束（張炎憲 1993：14）。1905年開始進行大租權的買收補償及交付公債，大租權一經整理並買收，番社共有的番租，即轉變為「補償金/公債」，從此番社再也不能逐年收取定額租谷，而在賣斷後換取有價證券或貨幣，成為番社的基本財；如果處理不當，容易在短時間內使用一空，使番社陷入再無收益的困境（詹素娟 2009：96）。大租權的廢除，影響了竹塹社祭祀公業的財產與營運（詳見本章第三節 祭祀公業財產與營運）以及社民的生計。

總督府的土地政策，使得臺灣的土地所有權關係單純化，成為業佃兩層關係，並確立了近代資本主義發展，土地與人民的明確關係，以及政府控制土地資源，課徵稅收的能力，使得臺灣漸漸邁入近代社會。但是對少數族群和政治弱勢的竹塹社而言，失去經濟權益，被迫走向衰微，終被完全漢化，進而喪失族群的自我認同（張炎憲 1993：14）。經此打擊後，竹塹社人紛紛離開原有居住地，前往他處謀生，成為今日分散各地的情況。

四、熟番身分的消失

根據日治初期《平埔蕃調查書》記載：1908年臺灣總督府民政部蕃務本署對全臺各地番社所做的人口調查，新竹廳長家永泰吉郎調查，居住竹北一堡、二堡之道卡斯族竹塹社人共有47戶，男117人，女107人，共224人（張炎憲、王世慶、李季樺 1993：936-7）。從下表中可了解到當時竹塹社分布於新竹各庄的情形。

表 2-3 1908 年竹塹社後裔分布表

	庄 名	戶 數	男	女	人 口
竹 北 一 堡	新社庄	2	9	9	18
	蕃子坡庄	6	13	17	30
	田寮坑庄	5	12	2	14
	橫山庄	1	2	0	2
	頭份林庄	1	0	1	1
	二重埔庄	2	3	1	4
	三重埔庄	2	5	1	6
	水坑庄	2	3	8	11
	南河庄	3	8	5	13
	樹杞林庄	3	8	10	18
竹 北	新埔街	2	7	6	13
	四座屋庄	2	4	4	8
	樟樹林庄	1	1	3	4

二堡	旱坑子庄	2	6	4	10
	田新庄	1	2	3	5
	鹿鳴庄	6	17	14	31
	枋寮庄	2	8	10	18
	大平窩庄	3	7	6	13
	坪頂埔庄	1	1	3	4
合計		47	117	107	224

資料來源：張炎憲、王世慶、李季樺編（1993：936-37）

日治時期在臺灣施行的戶口制度與戶口調查，兩者均列有「種族」項目，足以反映當時台灣社會的族群現象。1905年以戶口登錄為精神的第一次臨時臺灣戶口調查，當時以熟番身分登錄的竹塹社人口數共有男26人，女33人，共59人，如表2-4所示（詹素娟 2008：1269）。

表2-4 1905年竹塹社人口表

廳署	行政區劃	男	女	計
桃園廳	咸菜礮支廳	4	8	12
計		4	8	12
新竹廳	直轄	3	1	4
	新埔支廳	—	—	—
	樹杞林支廳	14	11	25
	北埔支廳	5	13	18
計		22	25	47
合計		26	33	59

資料來源：詹素娟（2008：1269）

而 1915 年第二次臨時臺灣戶口調查，當時以熟番身分登錄的竹塹社人口數則剩下男 15 人，女 20 人，共 35 人，如表 2-5 所示（詹素娟 2008：1269）。

表2-5 1915年竹塹社人口表

行政區劃		男	女	合計	備註
	新竹街	0	1	1	新竹郡新竹街新竹
	水田庄	1	1	2	新竹郡新竹街水田

新竹廳 竹北一堡	番子陂庄	0	1	1	新竹郡舊港庄番子陂
	新社庄	2	0	2	新竹郡舊港庄新社
	雙溪庄	0	1	1	竹東郡寶山庄雙溪
	寶斗仁庄	0	1	1	竹東郡寶山庄寶斗仁
	藤坪庄	0	2	2	竹東郡峨眉庄藤坪
	大坪庄	0	3	3	竹東郡北埔庄大坪
	樹杞林庄	0	1	1	竹東郡竹東庄竹東
	田寮坑庄	0	2	2	竹東郡橫山庄田寮坑
	油羅庄	5	3	8	竹東郡橫山庄田寮坑
	南河庄	0	1	1	竹東郡橫山庄田寮坑
	倒別牛庄	2	1	3	竹東郡橫山庄田寮坑
桃園廳 竹北二堡	咸菜礮	4	2	6	新竹郡關西庄關西
合計		14	20	34	

資料來源：詹素娟（2008：1269）

從表2-3的內容與表2-4、2-5的內容相比較，在清治、日治時代仍保有族群自覺、社會文化特色的竹塹社，卻在1905年時選擇不以熟番自居。這是認同真的已經改變？還是因為總督府的身分登錄沒有提供任何相應保障措施，使他們自覺沒有必要再維持熟番的身分？此一事例，說明自清代以來一直被視為一種集體身分的熟番，其內部已經有了分化，部分竹塹社後裔選擇當個隱性存在的「熟番」。

究竟是什麼原因，造成竹塹社願意以熟番身分登錄的人口大為減少，詹素娟（2008）做了一番闡述，她認為：在清代，熟番的身分主要反映在「以社納餉」（社餉制）或「以社為屯」（番屯制，番丁額缺世代繼承）相關事務，及以「免納正供」為機制、進而演變為「收取番租口糧／番業戶」的土地制度。在性質上，前者是以社為單位的「集體身分」，後者是以身為取向的權益保障制；但在規範效力上，「以社納餉」是義務，「免納正供、收取番租」是福利。如果只有義務、沒有福利，熟番可以在任一時間點選擇形式上的放棄，無論其主觀的認同或意識如何；然而口糧租收取的實利，卻可能與熟番身分的延續或持有產生連動。換句話說，「免納正供、收取番租」才是清代維繫熟番身分的主要機制；而此一身分亦可能隨著權力的消長有無，而游走流動於多重身分之間，部分熟番因為權力的喪失而放棄族群身分，並藉機流動到「福」、「廣」部門（詹素娟 2008：1270）。

自第一回臨時臺灣戶口調查後，當時的戶口規則從此成為臺灣戶口制度的基本規則，直到1935年新發布的戶口規則及施行細則，將戶口調查簿做了修改，包

括種族、鴉片吸食、纏足、種別及種痘等記載全部刪除。其中「種族欄」的取消，被後人視為熟番失去身分的重大關鍵；本籍、國籍的重要性逐漸凌駕、甚而取代種族的差異，說明在歷經不同於傳統農業帝國的現代化統治後，日治末期的人群關係已大為改變（詹素娟 2005：136-7）。總督府對熟番的政策為「民番混同，平等對待」，熟番與漢人均視同「帝國臣民」的前提下，在政治、經濟、法律領域中消除與漢人的差別，形式上跨越族群界線，轉型為近代民族國家寓意下的「國民」身分（詹素娟 2005：99）。

廖志軒（2010）根據日治時期新埔的戶籍資料，提出錢皆只派下先前長期與粵人的相處之下，在認同變遷方面，戶籍資料種族欄已經是「廣」的註記，而當時居住於新埔的廖姓、三姓亦是如此，說明在戶籍資料所反應出來的自我認同。竹塹社民因為收租權力的喪失而放棄熟番身分，並藉機流動到「廣」部門，成為客家人。

番大租的廢除以及種族欄的取消，對於竹塹社來說，不啻為致命的打擊，導致竹塹社徹底的漢化，甚至出現「廣」的自我認同。既然如此，那麼日治時期的采田福地在「派下員的構成」、「組織成立與運作」以及「祭祀公業財產與營運」方面又將面臨什麼樣的轉變呢？接下來將分別探討之。

五、日治時期的采田福地

（一）派下員的構成

竹塹社在清代已經學習漢人具有蒸嘗的組織，關於蒸嘗公業等成員的組成，在清代七姓派下子孫為理所當然的參與者。但是到了日治時期，對於有關祖先財產權利繼承關係，開始有所限制，在1923年所組成的「祭祀公業竹塹社」，其派下員認定只有95人，係由清代竹塹社屯丁95人而來（李季樺 2007：62）。也就是說，1923年之前，竹塹社七姓所有的子孫皆有參與的權利，1923年之後，只剩下清代竹塹社屯丁95人的派下子孫具有參與的權利。

派下員 95 人依據從何而來？根據 1923 年竹塹社祭祀公業所有者，因與劉阿樓有借貸糾紛所立之「協議書」、「同意書」、「承諾書」等手稿的記載，竹塹社派下名冊 95 名，各姓的分布情形為錢姓 38 份，廖姓 33 份，衛姓 18 份，三姓 3 份，潘姓 3 份（一份為張潘氏）。茲整理出各姓分布情形如下：

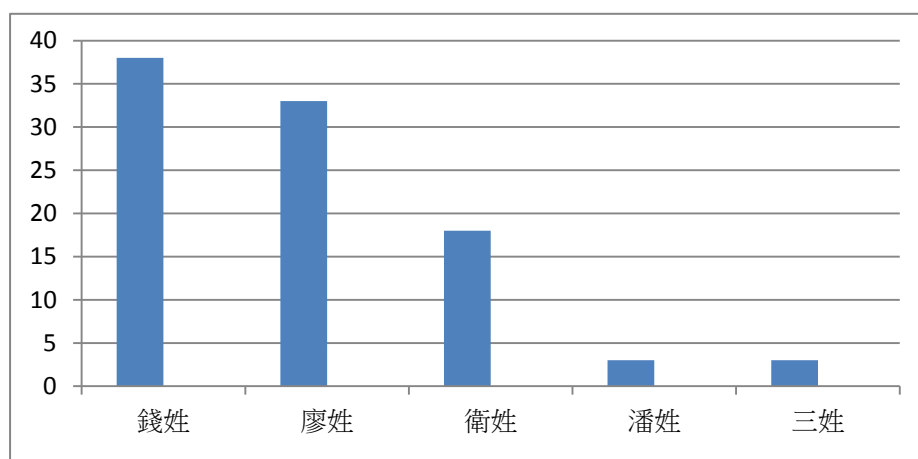


圖 2-1 1923 年祭祀公業竹塹社七姓公派下員名冊各姓分布圖

資料來源：作者製表，整理自祭祀公業所有者竹塹社，〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉，手稿，無頁碼，廖英授提供。

再從名冊中參照比對廖、錢二姓祖譜分析得知，其中以兩大派系佔有份數最多，廖姓以廖豪邁派下佔有 23 份最多，其次廖皆只 3 份，廖順直 2 份，廖松忠 1 份，北埔廖家 1 份，未知譜系 2 份，1 份已無派下員繼承。錢姓則以錢皆只派下佔有 31 份最大宗，其次為錢合歡派下 3 份，錢從禮派下僅有 1 份；其他 3 份未知譜系。衛姓的 18 份則分布不一，除了關西衛家世系表較為完整，其他衛家的世系表均遺失或未知，因此無從查其始祖，因此以居住地稱之，例如：橫山衛家、北埔衛家等。其中番子坡衛家 5 份，關西、新社衛家各 4 份，北埔、橫山衛家各 2 份，新埔打鐵坑 1 份。三家 3 份均住新埔，各為不同譜系。潘家亦為 3 份，居住地及譜系均各異。

茲分別將廖姓、錢姓、衛姓三大派系所佔有的份數，做成圖 2-2、圖 2-3 及圖 2-4。

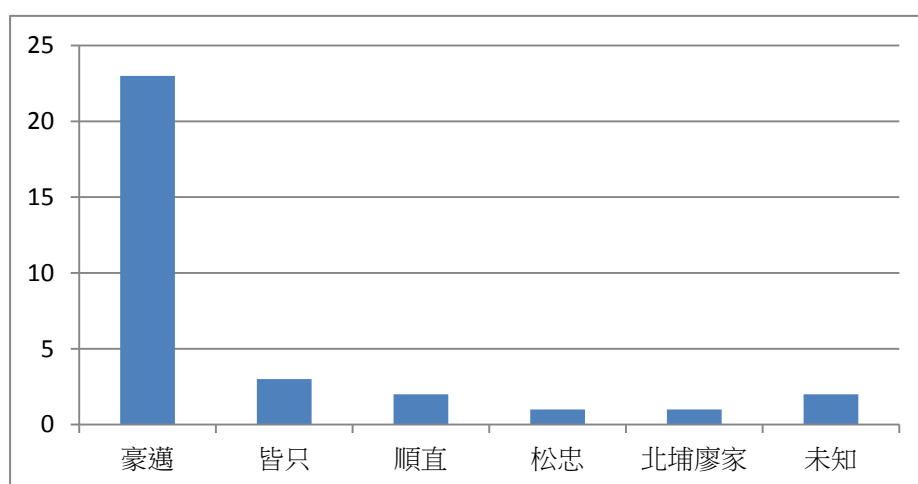


圖 2-2 祭祀公業竹塹社七姓公廖姓派系分布圖

資料來源：筆者製表，整理自祭祀公業所有者竹塹社，〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉，手稿，無頁碼，廖英授提供。

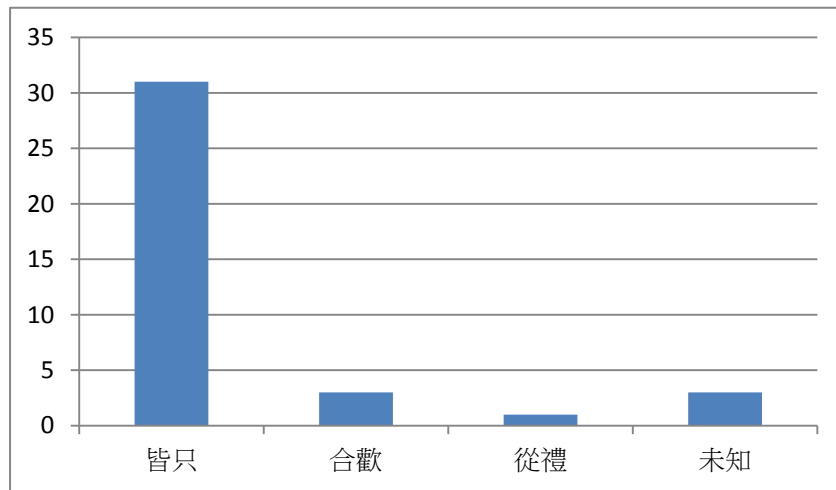


圖 2-3 祭祀公業竹塹社七姓公錢姓派系分布圖

資料來源：筆者製表，整理自祭祀公業所有者竹塹社，〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉，手稿，無頁碼，廖英授提供。

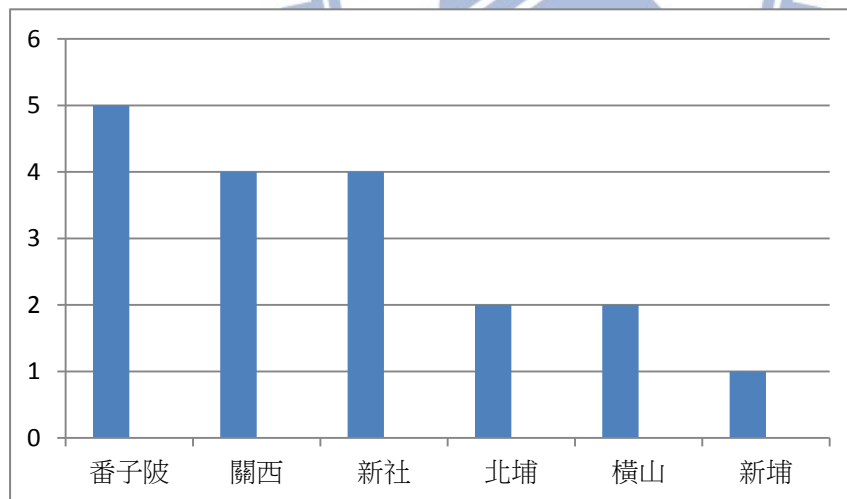


圖 2-4 祭祀公業竹塹社七姓公衛姓派系分布圖

資料來源：筆者製表，整理自祭祀公業所有者竹塹社，〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉，手稿，無頁碼，廖英授提供。

（二）組織成立與運作

清治時期七姓之間的社務的運作，皆由「頭目制」、「眾議」、「公舉」等方

式。日治時代1912年起，選舉錢枝楠為管理人，立始祖牌位春秋致祭祖先。其祖先牌位如下：

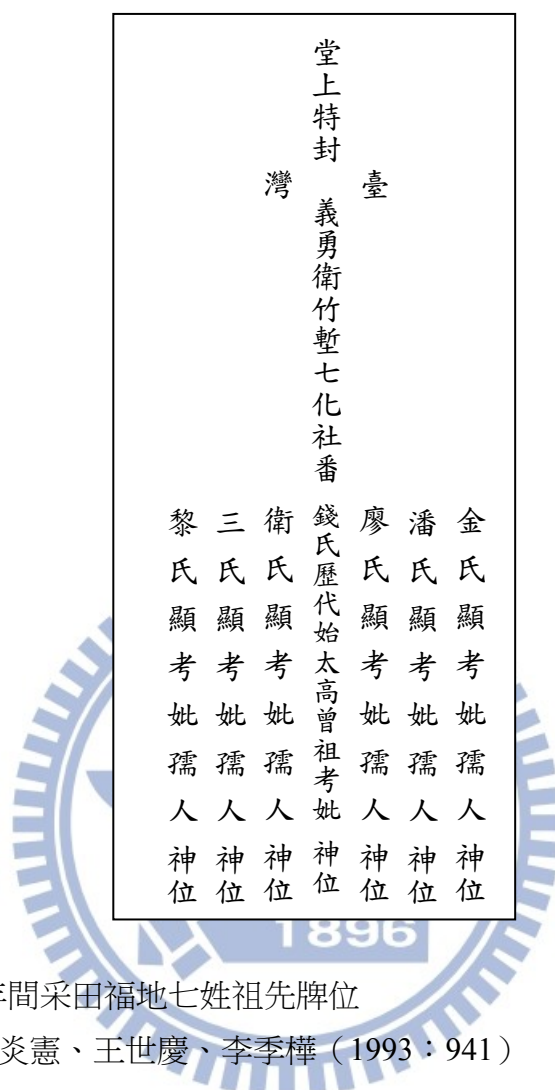


圖2-5 大正年間采田福地七姓祖先牌位

資料來源：張炎憲、王世慶、李季樺（1993：941）

1917年6月正式設立「竹塹社嘗條款」，業由於原管理人錢枝楠帳目交代不清，五年來未將公款結算，又違背社內各舊慣章程，因此在1918年經眾議定推選廖阿壽、衛阿滿二人為管理人，當時仍由管理人、屯目、五房長訂定竹塹社嘗條款五條。1922年1月1日起日本政府規定台灣本島人之祭祀公業，依習慣仍可續存，此時竹塹社祭祀公業之名稱為「祭祀公業竹塹社」，管理人仍為廖阿壽、衛阿滿二人，派下員95人。1923年向臺灣總督府登記組織名稱為「祭祀公業竹塹社」。由眾議推舉管理人二人及五房長、屯目會同管理決行的模式，到了1941年終被推翻，改設「派下總會」，選出會長、理事、監事、管理人組織「役員會」營運（李季樺 2007：60-2）。

在祭祖儀式方面，清代的傳統祭儀「走田」的舉行，一直到1939年，竹塹社仍維持每年二次賽跑型祭祖儀式，惟走田改稱「運動會」，並改由耆老用番語

呼請祖先。1941 年太平洋戰爭後，一方面日本政府推行皇民化運動，一方面因為物資缺乏，戰爭激烈而日漸式微（李季樺 2007：53）。以前竹塹社祭祀公業派下員，不讓七姓公以外之他人祭拜，1926 年九月發生霍亂，村民到采田福地求神醫治很有靈驗，因此成為舊港庄新社附近福佬系、客家系庄民信仰之神廟（王世慶、李季樺 1995：163）。

（三）祭祀公業財產與營運

日治初期，在廢除番大租之前，竹塹社新社公館祖廟蒸嘗之財產及祭典等開支事項與清代相同。1904 年廢番大租，竹塹社當年番大租亦歸日本政府國庫，總督府發給公債 4,420 圓補償竹塹社，乃將補償之債券賣出，所得金額另購水田一處。在清代原來一年可收到公租番大租 1,917 餘石之公租谷，因廢除番大租後，年僅收地租谷 140 石而已，即竹塹社公館祖廟公租收入每年減少 1,770 餘石。竹塹社之公有財產頓減後，開支自然要節流，1917 年屯目五房長管理人等全立蒸嘗合約字，內文如下：

- 一、即日當眾協議選定管理人廖阿壽、衛阿滿二人，前去管理竹塹社其所有土地及公館敷地等件，務要秉公辦理，不得徇私肥己。
- 一、議定管理人每年給辛勞谷台斗額貳拾石正，貳人各半平均是實。
- 一、議定屯目每年給辛勞谷台斗額五石，即係衛魁秋應得之額確實。
- 一、議定五房長每年辛勞谷，計給出台斗額貳拾石，其姓名及谷石列明于左：
 - 廖姓應得谷五石。
 - 錢姓應得谷五石。
 - 衛姓應得谷四石。
 - 潘姓應得谷參石。
 - 三姓應得谷參石。
- 一、議定祖宗五次祭祀，每年谷台斗額五十石正。
- 一、議定福德爺及祖宗之香油谷台斗十二石正。（引自王世慶、李季樺 1995：138-9）

各項開銷比起以前減少很多，其中育才谷及義塾束脩谷均被取消，餘額谷彙積公儲，亦無餘谷可發給眾社丁，因此廢除番大租，對於社丁之生計有很大的影響。再加上前管理人錢枝楠屢以訴訟致損利權，祭祀公業營運困難，乃向劉阿樓等借錢，至 1923 年止欠下本利共 2,160 圓，為償還此債務，乃於當年簽訂協議書、

同意書及承諾書，將祭祀公業竹塹社土地處分，支付管理人、屯目及五房長之薪金報酬金，其剩餘額作派下95份均分，至此竹塹社大部分財產已被處分。（王世慶、李季樺 1995：146-9）。

第四節 戰後時期（1945～1987）：族群隱晦時期

戰後臺灣歸還國民政府，對於原住民、平埔族的分類與認定，當時國民黨政府將以何種的政策來處理？又戰後的竹塹社以及采田福地，改朝換代之下，在「派下員的構成」、「組織成立與運作」以及「祭祀公業財產與營運」方面的轉變，將在此節繼續探討。

一、熟番平地山胞化

臺灣終戰後，當時的官員，對臺灣原住民或稱高山族，或稱山地同胞、山地公民。因居住地不同又分為「山地鄉」及「居住平地的山地同胞」。1954年的省政府命令看出，2月的命令針對山地同胞，10月則是針對平地的山地同胞。省政府2月9日對各縣市發布「山地同胞」的界定：「凡原籍在山地行政區域內，而其本人或父系直系尊親屬（父入贅之平地人從其母）在光復前日據時代戶籍簿種族欄登載為高山族（或各族名稱）者，稱為山地同胞。」（轉引自詹素娟 2005：153）因當年選舉省議員，選舉名冊編印在即，臺中縣臨時省議會對於「居住平地之平埔族，應視為平地人或山地同胞？」答覆是「居住平地之平埔族應視為平地人，並列入平地選民名冊。（轉引自詹素娟 2005：153）」這個回答，一般被視為平埔族失去族裔身分，並從官方認定除名的時間為1954年（詹素娟 2005：152-3）。

後因爭議太多，省政府在1957年1月22日對於「熟番/平埔族」問題的答覆為：「日據時代居住平地行政區域內，而戶籍簿種族欄記載為『熟』，於光復後繼續居住平地行政區域者，應否認為平地山胞乙節，應依照『平地山胞認定標準』第一項第一款之規定，經聲請後，可准予登記為『平地山胞』。（引自詹素娟 2005：155）」1958年的戶籍取得明確分類山地山胞、平地山胞的身分，當時申請登記並無強制登記，最後登記機會為1959年5月1日起至6月30日止。換言之，國家對普通行政區原住民身分認定的相關政策而言，在1959年已大致底定，熟番維持原住民身分的途徑，則是與生番一起登記，加入平地山胞（詹素娟 2005：154-5）。

詹素娟（2005）認為在1950年代將近五萬的熟番人口放棄官方的認定與分

類。對於竹塹社而言，在日治時期的種族欄早已記載為「廣」，那麼前述命令對他們來說，似乎沒有太大的影響。即便如此，光復後竹塹社仍有祭祀公業竹塹社七姓公組織來維繫族人的身分，接著將繼續探討其「派下員的構成」、「組織成立與運作」以及「祭祀公業財產與營運」。

二、終戰後的采田福地

竹塹社在日治時期雖然熟番身分消失，幸而尚有祭祀公業組織維繫其族人身分，使得這群人的身分尚可追尋之。接下來分別探討「派下員的構成」、「組織成立與運作」以及「祭祀公業財產與營運」，以利瞭解當代竹塹社的現況。

（一）派下員的構成

自 1923 年以來祭祀公業都維持 95 份的名冊，直到戰後亦是如此，1977 年 10 月 26 日成立竹塹社七姓公派下宗親會，七姓公派下份數為廖姓 33 份、衛姓 18 份、錢姓 38 份、三姓 3 份、潘姓 3 份，共 95 份（王世慶、李季樺 1995：141）。

（二）組織成立與運作

終戰後，1946 年祭祀公業恢復祭祖祀神。1947 年農曆 7 月 17 日，五姓各一名管理人，加上監事廖姓三位，錢姓、三姓各一人，召開管理人監事會議，會中決議：祭祀公業竹塹社之諸事務，每年收支及祭祀五回，應訂於每年農曆 7 月 17 日普渡祭典時決算，須由管理人監事等捺印承認（王世慶、李季樺 1995：149）。

1977 年 10 月 26 日，祭祀公業竹塹社在采田福地召開派下員大會，成立竹塹社七姓公派下宗親會，由五姓房親各推選出理事、監事各一人，並由理事、監事互選常務理事、常務監事各一人，管理祭祀公業。1978 年間，祭祀公業竹塹社派下間有糾紛，根據臺灣省政府規定：「祭祀公業派下如有發生糾紛，其新管理人應俟派下名單公告確定後，再行選任為宜。」新竹縣政府乃於當年 11 月 22 日公告祭祀公業竹塹社七姓公派下員代表名冊、沿革、不動產標示，並登報公告三天。一個月無人提出異議後，1979 年 3 月 18 日衛福泉被推選為祭祀公業管理人，當年刻有「竹塹社七姓公祭祀公業」公印使用，當時稱為「竹塹社七姓公祭祀公業」（王世慶、李季樺 1995：141）。

在清代祭祖時，是由土目具祭品，主持祭祀，用番語呼請祖先名號，日治時代則由耆老用番語呼請祖先，至戰後 1966 年，最後一次用道卡斯語呼請祖先；

之後由管理人代表，用客家話呼請祭拜，並延續至今（王世慶、李季樺 1995：159-60）。1980 年因為出售一部分建地後，祭祀公業之動產資金增加頗多，因此祭祀公業祭祖祀典得以盛大舉辦。

（三）祭祀公業財產與營運

關於祭祀公業財產與營運狀況，在 1947 年決議：每年農曆 7 月 17 日普渡祭典時決算，當年收支決算剩餘舊台幣 15,808 元 6 角 3 分。祭祀公業主要收入為租谷、房租地基稅、園稅等，1947、1948 年，臺灣通貨膨脹很嚴重，收入扣除支出後，已形成透支的狀況。除了每年五回祭祖、普渡祭典、燒香谷、納稅、發給管理人監事慰勞谷外，無法舉辦其他事項（王世慶、李季樺 1995：149）。

1949 年實施的三七五減租政策，乃重新與耕地承租人史月明訂定租約，當時有耕地四筆，另一筆土地為新 180 之一地號，為公館采田福地所在地。1950 年主要收入仍為佃農史月明的地租谷，扣除各項開支後，五姓派下員 91 人份，各均分得剩餘的「公錢」每人分 4 元。1953 年實施耕者有其田條例，因出租耕地未超過標準而得以保留，並未造成祭祀公業土地的損失。1980 年出售祭祀公業所有出租之地基土地，收入 312 萬 4,250 元，扣除介紹費等雜支，以及當年度祭祀公業的所有開銷後，結餘 255 萬 4,595 元，乃存入銀行生利息。在 1981 年以後，每年的利息收入 35 萬餘元，成為祭祀公業的最主要收入（王世慶、李季樺 1995：150-1）。

第五節 後解嚴時期（1987～至今）：多元族群時期

一、社會運動與竹塹社

1987 年臺灣解嚴後，社會運動在各地如火如荼的展開，平埔族亦不落人後，紛紛站出來要求正名，在這一波的平埔運動中，竹塹社在「祭祀公業竹塹社七姓公」前理事長廖英授的領導下，2006 年起也提出道卡斯族正名的要求。至此，從日治時期沉寂至今的竹塹社，在潮流的帶動下，也意欲重新喚起派下員的族群意識與認同。

二、後解嚴時期的采田福地

（一）派下員的構成

當代竹塹社的人口分佈又為何，根據 1987 年竹塹社祭祀公業所出版《采田

福地》記載，竹塹社七姓派下人口計有：竹北市 14 戶、新竹市 4 戶、新埔鎮 18 戶、竹東鎮 10 戶、關西鎮 3 戶、橫山鄉 5 戶、新豐鄉 3 戶、湖口鄉 3 戶、楊梅鎮 8 戶、平鎮鄉 4 戶、中壢市 1 戶、以上共 73 戶。之外另有 21 戶出外他遷謀生者，台北市有 7 戶、台北縣板橋市 2 戶、中和市 2 戶、三重市 1 戶、桃園縣復興鄉 1 戶、苗栗縣苑裡鎮 1 戶、公館鄉 1 戶、南投縣國姓鄉 2 戶、彰化縣二林鎮 1 戶、高雄縣鳳山市 1 戶、旗山鎮 1 戶、花蓮縣吉安鄉 1 戶，總共 94 戶（王世慶、李季樺 1995：131）。

到了1996年《祭祀公業竹塹社七姓公管理公業規約》記載：廖姓33房、錢姓37房、衛姓18房、潘姓3房、三姓2房，共93房，每房推舉1人為派下員。惟此93戶為1923年名冊之後裔代表各一名，並非竹塹社後代子孫之全數，後來因政府修訂祭祀公業法，祭祀公業之登記、財產處置、管理人推選皆需召開全體派下員大會，且需經出席人數一定比例的人數同意，方得執行。2000年時管理人衛福泉去逝，需召開全體派下員大會，才得以重新推選新任管理人。從1923年至當時，祭祀公業派下子孫早已失去聯繫，甚至遷徙至全臺各地，因此整個祭祀公業幾乎停擺無法運作（LB 2012：3-4）¹²。

甫從職場退休的廖榮進為了讓祭祀公業運作正常化，根據1923年的竹塹社派下員名冊，向戶政機關取得戶籍資料逐一查訪，並且一一登門拜訪確認其宗親身分，經過廖榮進兩年鏗而不捨的努力奔走，終於尋回363位派下子孫。這份新的竹塹社派下員名冊，於2004年經竹北市公所公告兩個月無異議後，已正式取得市公所核發的族裔證明（陳權欣 2004）。

（二）組織成立與運作

1987年祭祀公業竹塹社擬定「竹塹社七姓公祭祀公業管理委員會章程」，該章程分為7章共35條，並成立竹塹社七姓公祭祀公業管理委員會（王世慶、李季樺 1995：142）。1996年祭祀公業竹塹社再擬定《祭祀公業竹塹社七姓公管理公業規約》（祭祀公業竹塹社七姓公 nd），該規約分為7章27條，此時改稱「祭祀公業竹塹社七姓公」，在2004年送全體派下員新名冊至竹北市公所備查時，未曾再改變名稱，一直沿用至今。

後解嚴時期采田福地歷經兩次修建，一次在1987年，竹塹社七姓公祭祀公業管理委員會，有鑒於采田福地久未修築，房屋損漏而加以修建。一次在2007

¹²關於訪談逐字稿的引用格式以（LB 2012：3-4）為例，LB是受訪者的化名，L為受訪者姓氏漢語拼音的首字，B是指該姓氏的第二位受訪者，2012是研究者訪問LB的時間在2012年，若訪談對象有做二次訪談時，第一次訪談以a表示，第二次訪談以b表示，3-4代表此句話出現在訪談逐字稿的第3-4頁。

年，因采田福地為新竹縣定三級古蹟，經文建會補助經費 1,000 多萬，重新整修後，采田福地終得改頭換面、煥然一新（關於采田福地主建築物，見圖 2-6）。又 2011 年經竹北市公所補助鋪設前方廣場，新建的涼亭以及文化牆，使得今日采田福地更具規模（關於采田福地前方廣場、停車場及涼亭、文化牆，見圖 2-7、圖 2-8 及圖 2-9）。近三年再加上原民會以及竹北市公所補助，農曆 7 月 17 日的祭祖儀式更為盛大，除了採用客家三獻禮祭祀之外，還安排社區土風舞社表演，以及掌中劇團的演出以酬謝神明（關於采田福地農曆 7 月 17 日的祭祖活動，見圖 2-10、圖 2-11 及圖 2-12）。

（三）祭祀公業財產與營運

近 20 年的時間，因為祭祀公業管理不當，管理人員帳目不清，將香油錢等收入中飽私囊，而采田福地旁的土地原出租給七姓派下子孫，未料承租人開設鐵工廠，導致營業稅暴增卻置之不理；又加上 1987 年整建采田福地，致使祭祀公業負債日益增多，一直到 2008 年已經負債 200 多萬元，惟此筆金額均為歷任委員們或會員代墊支付之。後來理監事全面改選，近三年的營運方式，在新任委員們的經營之下，采田福地轉虧為盈，經濟狀況日益改善，再加上祭祀公業捐出廟旁土地闢建成公園，與社區的關係益形融洽，亦使得營運更為順利，采田福地香火也更為旺盛。

第六節 小結

竹塹社歷經荷據、明鄭、清治、日治至民國，在不同時代的環境脈絡下，面對周遭環境的變遷，人數不多的他們，似乎只能配合大環境的政策與制度，以求生存。荷據、明鄭時期，對於竹塹社生活型態的影響，並無太大的改變。變化最劇的莫過於清治時期，竹塹社在大批漢人環伺之下，終至失去自己的語言與族群文化，與客家人建立的關係不僅僅是地主墾戶、業主租戶等各種形式的租佃關係，而是更緊密的婚姻、血脈融合的親族關係。日治時期竹塹社失去熟番身分，轉而追求客家族群的身分認同，所幸，自清代所建立的祖廟兼課館—采田福地，使得族人的身分得以維繫，此種由模仿客家人習得的祭祀公業組織，反而在日治到終戰後，成為可辨識其身分的管道。

第三章 「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔的族群認同敘事

筆者之所以對竹塹社的族群認同感興趣，不外乎這一群人的祖先曾經是具有熟番身分的平埔族，在經過不同政權以及世代的交替下，命運也隨之改變，從歷史的脈絡中看到竹塹社的興衰，也瞭解他們與客家人的關係。隨著漢化的程度愈來愈深，竹塹社本身的語言、文化皆已消失，這並不能代表他們的平埔認同也隨之消失。學者潘英（1996：2-4）認為大多數的平埔族後裔都已經漢化消失，並且認同自己是漢人了，不僅如此，他也認為多數 50 歲以下的臺灣民眾都已經不曉得什麼是「平埔族」了。事實真的是如此，抑或只是學者一廂情願的看法？學者施正鋒（2010b：135）認為研究者應該尊重被研究者之主觀認同；因為主觀的族群認同是一個族群存續的必要條件之一。謝國斌（2009：10-11）則指出有些平埔族裔雖然已經不再保有學者認定的平埔文化，但是他們至少還保有美國社會學家 Gans 所說的「象徵認同」(symbolic identity)，他們仍知道自己是平埔族裔，知道自己的祖先是誰。像這類的平埔族裔過去幾乎都是被忽略的，但是我們不能因此就剝奪這類平埔族裔主觀之族群認同歸屬的權利。

歷史文獻顯示日治時期竹塹社還保有「熟番」身分，直到番大租的廢除，使得他們的認同流動轉而為廣（客家）的認同，雖然如此，透過祭祀公業派下員繼承的身分，是否會促使他們表現出明顯的族群認同，而透過通婚，與客家人的關係密不可分，客語的使用，客家的風俗習慣，在在表現於日常生活中，所以也不能忽略有多重族裔背景之「混血者」的族群選擇權利。於是透過深度訪談，記錄這群人的認同狀態，進而瞭解與分析其族群認同。

竹塹社七姓間並無血緣關係，起源的說法各異，接著筆者從廖姓開始，一一探討當代竹塹社後裔族群認同的狀態。筆者將同姓受訪者的族群經驗放在一起的原因，是方便讀者在閱讀時，較為容易比較不同姓氏之間認同的狀態。

第一節 廖姓的認同

一、LA 的經驗

受訪者 LA，男性，生於 1930 年代，母親是客家人，屬豪邁公派下，認識他當時，正擔任「祭祀公業竹塹社七姓公」理事長，目前退居榮譽理事長，能說一口流利的海陸腔客家話及四縣客家話。對廖姓起源的說法，LA 如數家珍，他清楚的知道自己祖先是從大陸過來的客家人，到了臺灣之後，被平埔女子招贅，混入番社成為番的歷史，他說：

以前我們就說客家話，祖先就說客家話，今天我們不敢說什麼，我們來臺祖是大陸來的，在臺灣第一代廖監州，他們在大陸三兄弟，我們這邊最小，好打不平那邊出事了，好打不平打死兩個人，就過來[臺灣]¹³，以前老祖先就改名換姓過來改名叫豪邁，混到番社去，以前他 14 歲有做文林郎，恩賜郎。
(LA 2011：3)

他也記得小時候的事情，從小家族 5、60 人一起吃大鍋飯，自幼就清楚自己是番，他談到小時候的情形：「有人說我們是番ㄋㄟ族，我們被人這樣說，我們不敢否認，因為以前我們老祖婆就有黥面」。(LA 2011：1)

LA 擔任祭祀公業理事長時，適逢新竹市長蔡仁堅任內，將新竹市東門城古蹟重建完成，邀請他去開鑼；新竹縣立文化中心落成，是在采田福地開鑼再走到文化中心，他同時也是現任行政院原民會「平埔族群事務推動小組」的委員，對於自己的平埔族身分感到驕傲。他表示：

你看，新竹東門城，蔡仁堅修一個玻璃牆，開鑼邀請我們道卡斯後裔去開鑼；[新竹縣]文化中心落成，從我們這邊開鑼再走著去，所以我認為子不嫌母醜，雖然我們老祖公是番ㄋㄟ，我們子孫非常驕傲，人家看得起，我沒有讀書，做行政院原民會委員，又作按多理事長，新竹縣也是。(LA 2011：5)

LA 自 2、30 歲開始參與祭祀公業組織，十多年前開始帶領著祭祀公業由衰敗到今日的局面，推翻不正直的前任管理人，除了讓采田福地能見度提升，也使得族人對平埔身分更加的認同，著實功不可沒。

我 2、30 歲就加入管理采田福地的事情。(LA 2011：1)

現在最上軌道，每個月收香油錢，做宣傳都夠有盈餘，這幾年有盈餘。以前旁邊住的，老的賠了很多錢，全都是姓衛的，被他佔去，以前衛福泉當管理人，那時登記他們 10 人，後來衛福泉要蓋大家印章賣土地，他本身的慰勞金要百分之 30，後來被我知道，我發動廖家和錢家，才被阻止，他才沒辦法，被推翻掉。(LA 2011：7)

¹³ 關於逐字稿裡的[]、()符號說明：[]表示受訪者語意不夠完整時，筆者所補充的說明；若是()裡的文字，則為筆者的解釋或是代表受訪者當時聲音以外的動作。

現在是古蹟，土地這麼寬。從這個，嘸係講（註：客語，若不是）我這個憨子（註：客語，傻子）按打拼，今天誰人知采田福地.....。（LA 2011：10）

提到道卡斯族正名的議題，2009 年他在擔任「祭祀公業竹塹社七姓公」理事長時，就曾與管理人錢飛椿共同發表《道卡斯族竹塹社宣言》¹⁴，並且與弟弟共同設計了代表竹塹社的旗幟，在 2011 年 11 月 26 日登龕周年活動時，兩位創作者向筆者說明設計理念，該旗幟圖案也已布置於采田福地廣場前方（見圖 3-1）。他們的說法如下：

這邊有一個「義勇可嘉」乾隆皇帝授的匾額，我們是從裡邊把它拍照下來把它放進去的，另外這個邊邊，因為竹塹代表新竹，我們就把竹葉把它放進去，另外一個，這邊是一個梅花鹿，梅花鹿就是代表一個以前打獵，有一個射手，那個那個本來有一支箭的，但是我們後來想，一些想法，箭對著不好，我們把箭拿掉了，最起碼射箭的樣子有出來，大致上是這樣子。外面這些，就是有一點像原住民山地人的味道，這是那篇文章（註：廖瓊林的《新社采田公館記》），何莫由斯長食邑，誰能舍此固封疆，長食邑就是國家的俸祿，我們本來七個姓現在剩五個，我們以前過來臺灣也是飄海（註：洋）過海來的，所以這是海浪。

現在的 LA 表示，正名與否不重要，雖然沒有正式的族群名分，但是原民會已經間接承認他們了，因為近三年的祭祖活動，原民會也以經費補助之，等於承認他們是平埔族，LA 對目前的狀況感到十分滿意。

現在就是說每年有經費給大家申請，補助我們三年，我的意思是說，恢復正名不正名不管，現在已經你們承認我們是平埔族來講，要不然原民會怎麼會補助我們。（LA 2011：7）

對於客家認同的部分，自幼家貧無法就學的 LA，日治時期念了四年書，終戰後靠著自學努力識字，因受到河洛人言語的譏諷，批評客家人的禮俗，為了替客家人爭一口氣，婚後奮發研究客家禮俗，到後來成為此方面的專家。他談到自

¹⁴ 《道卡斯族竹塹社宣言》相關內容，詳見第一章緒論。

己的經歷：

後來我讀到書，識得字，認真研究去看，現在對婚喪喜慶研究，我受到河洛人說你們客家人禮俗胡說八道，我絕對不相信我們客家人胡說八道。（LA 2011：2）

討了舖娘（註：客語，太太）以後，就想麼介理由我們不懂禮俗，後來就研究去找老師學，我不相信客家人讓人看不起，讓人看不起。（LA 2011：3）

LA 還有許多客家社團的頭銜，例如客家民謠協進會榮譽總幹事，他說到當時成立的情形：

我待 3、40 年了，當時推廣客語山歌，邱玉春很會唱山歌，邱玉春很會唱娘親渡子，會出來教山歌，她就住在山崎，教山歌我想請她來教，可是教沒有名分，我就想用民謠會新竹縣客家民謠協進會，聘她[當]老師，當時羅美同當鄉長，他和我親戚，他說要聘任他可以，可是要我進來當總幹事，只好當總幹事，做到後來我計畫，每年省政府申請一些錢巡迴演唱，每年都到南部唱，美濃台中落去介客家位所，南庄萬巒花蓮，當時去客家，公文去他們會找好位所。（LA 2011：8）

另外還有新竹縣客家文化發展協會常務監事，新豐鄉禮俗協進會執行秘書等，都是和推廣客家文化有關的社團。2011 年暑假的客家兒童夏令營，還請他帶隊擔任講師。他自豪的說：

我全部做客家人的事情，禮俗全部都是做客家人的。我對客家禮俗，現在所有對客家的事情，很多人會邀請我去，我這個人樣般，這次夏令營有新聞記者採訪我，樣般你是道卡斯族，番仔族，樣專門做客家的事情，我為了族群和諧，我應該按樣做才有特色，佢又不係客家人，當然不會按樣做，我認為照我自己廖姓傳給我的，我去進進行行。（LA 2011：5）

對於自己的孫子孫女都會講客家話，LA 很肯定，也深表高興。他很清楚自己的雙重認同，是平埔也是客家，孰輕或孰重已經不重要了，而筆者除了見識到他在祭祀公業所付出的心力，也感受到他在客家事務的投入，身為客家人的我，

還打從心底深深地佩服他傳承客家文化的精神。

二、LB 的經驗

受訪者 LB，男性，生於 1940 年代，母親為客家人，屬豪邁公派下，說一口流利的海陸腔客家話，目前為祭祀公業總幹事，自外商公司退休後，就投入祭祀公業的事務。他對祖先的事蹟也能夠清楚的講述出來：

我們豪邁公系統，豪邁公別號叫監州，監州應該是跟大陸那邊有三兄弟，怎麼來臺灣的，我們也不知道，聽說是在大陸犯案跑到這邊來的，這些東西年代去追，我們就無從考證，因為沒有資料，但是豪邁公是監州是所有長輩記憶裡面是確定的。再接下來這些，合歡，合喜公都有骨灰罈，所以這些都是確定的，至於說豪邁公怎麼跟大陸怎樣連接無從考據。所以等於說七姓公系統下來，廖姓大概就是這樣分布的。(LB 2012：1-2)

他也是從小就知道自己是番的身分，他說：「我們從小就知道自己是番仔」(LB 2012：1)。又說：「人家講說祖公可能是大陸過來的，但是是跟這個地方的番[通婚]，我聽那個講，前面幾代都有畫臉(註：黥面)」(LB 2012：1)。

對於道卡斯族這個名稱，則是在1996年新竹縣立文化中心舉辦竹塹文藝季時得知。以下是部分訪談的對話：

邱：什麼時候知道道卡斯族這個名字？

LB：是在民國85年。

邱：就是文化中心推動竹塹文藝季的時候嗎？

LB：對對對。

邱：那這個之前呢？

LB：那個之前我們只知道我們叫七姓公系統，知道竹塹社七姓，不曉得竹塹社就是道卡斯裡面的一個社。

邱：那平埔族呢？

LB：平埔族，我們一直都知道我們是平埔族。因為我在戶籍資料裡面看到記載熟番，所以我就跟戶政事務所[人員]問熟番是什麼？他說熟番就是平埔族，熟番就是平埔族，假如說以前記載是生的，就是高山族 (LB 2012：1)。

因為退休當時，祭祀公業的委員多數已經凋零，必須重新推選管理人，祭祀公業的事務才可以繼續運作，可是當時派下員早已失去聯繫，不知去向。LB 那時剛好退休，於是擔負起這個重責大任。他說：

那時候剛退休，想說替祖先做點事情，不然這個祭祀公業根本辦不下去。(LB 2012：4)

沒有辦法動，只有 10 個人，只有 10 個人，那叫代表 10 個人，他登記的時候用代表 10 個人的名字，那 10 個裡面死掉好幾個，現在要辦任何過戶根本沒辦法辦，市公所[人員]講，你要重新申請。(LB 2012：4)

尋人的過程非常艱辛，歷經兩年走遍全臺半數以上戶政事務所，才找回 1923 年留下的派下員名冊 95 人的後代子孫共 363 人。在這期間，他曾經被誤認為詐騙集團，也曾多次吃閉門羹，被質疑背後的動機……。

當初我去找他們的時候，他們就說你來找我幹什麼，我又跟你非親非故，你來找我幹什麼，跑到花蓮跑到台東，跑到他們家裡去找。因為我們在 80 幾年的時候，有委託一個代書辦這件事情，他就是要你的戶籍謄本，所以代書也沒辦法，要申請戶籍謄本不是想要申請就能申請，後來我們去請教市公所，我現在要辦繼承，他告訴你可以先送件，把不完整的資料送件，他回你一個公文，你這些資料必須補足什麼什麼，它給我那張公文，我就憑著那張公文，我能夠找到自己的子孫，先跟他講，我要申請辦什麼繼承這些，請他一起到戶政事務所申請，沒有的，我就用那張公文，因為我要辦這個，我要申請誰的戶籍謄本，用這樣的方式，很多還是找不到資料，沒有資料可以找怎麼辦？就用八號分機系統。(LB 2012：3-4)

那時候剛好認識新豐戶政事務所秘書，他跟我孀孀有一點親戚關係，他住在六家，我說這個人我找不到，八號分機系統，第一個他可以把所有廖榮進的名字找出來，第二個住在新竹縣，用篩選法就對了，再來看他的爸爸是誰，有沒有那個，他就告訴我這個人在哪裡，這個人在哪裡，就跑到那邊去找，這樣就找到了。因為我怎麼知道這個系統，我到芎林的時候，芎林戶政事務所主任，他幫我的忙，找一個人找不到，無下落，以前第一個資料就在芎林，他已經遷走了，後續到哪裡去不知道，他幫我打電話到內政部戶政司去，喔，

他找到這個人在竹東，我到竹東去找，竹東說他又遷走了，後來又遷到五峰，後來又遷到寶山，就這樣一直找，當初是這樣找出來的。（LB 2012：4）

LB 身為祭祀公業總幹事，又如此盡心投入在族群事務上，問到族群認同的議題時，他卻沒有正面答覆，反而對目前社會資源分配不公平的現象義憤填膺的批判。

你說什麼族都無所謂，臺灣社會等於說完全是融合的，多元的，所以你一直在強調平埔族，那是沒有意義的，為什麼人家還要強調是平埔族、原住民，那是因為國家的政策，利益分配不均，所以人家才要爭這個，現在原住民算來3、40萬人，有幾席立委？平埔族加起來人數比他還多，什麼也沒有，完全是利益分配不均勻。如果不是利益分配考量，爭這個有什麼意義，毫無意義。臺灣社會走到這樣還在計較這個東西，真是沒有意義。我們可以選立委，什麼樣的保障，狗屁，真的完全是利益分配不均。原住民委員會太多錢了，臺灣是一個不公平的社會，原因就在這個地方，他是弱勢沒有錯，弱勢要照顧你應該從哪方面去考量，並不是用很多錢……，什麼族的對我們沒有什麼很特別的用意在。（LB 2012：2）

LB 跟著 LA 學習客家禮俗，二人是叔姪，一起投入客家禮俗研究與推廣。他說：「他（註：LA）現在當執行秘書，現在我在那邊當講師，主講喪事的部分」（LB 2012：8）。LB 同時擔任新竹縣廖姓宗親會總幹事、湖口新豐地區廖姓宗親會總幹事，和其他加入宗親會的廖姓客家人稱兄道弟，凡是有婚喪喜慶一定到，尤其是喪事的部分。他說道：

最主要還是婚喪，婚事其次，喪事幾乎主要還是宗親會協助，像現在廖姓宗親會喪事幾乎都是我在處理，從一往生，電話就來了，我就去處理，幫他做訃聞，幫他做治喪規劃，出殯那一天，要當司儀還要當三獻祭典的禮師，幾乎總包就對了。（LB 2012：8）

從 LB 對廖姓宗親會的投入，可以看出他與客家人往來的密切，據筆者所知，一般民間的喪事，只有親朋好友會協助處理，可見 LB 與客家人之間泛血緣擬制血親的關係，那麼他本身的客家認同自然不言而喻。相較之下，LB 有更明顯的客家認同，至於平埔認同則處於模糊未表態，但是從 LB 對祭祀公業事務的投入與

付出，可以看出他的平埔認同，亦是無庸置疑的。

三、LC 的經驗

LC 是男性，生於 1980 年代，是受訪者裡最年輕的一位，屬於松忠公派下，能說一口流利的四縣客家話，目前已研究所畢業。因為家族裡爺爺、奶奶、爸爸和媽媽都是講四縣客家話，所以從小到大都認定自己是客家人，再加上爺爺是被招贅的客家人，自父親一代開始都是客家血統，所以客家認同非常肯定。以下是 LC 與筆者的一段對話：

邱：請先自我介紹一下小時候在哪裡長大？

LC：我是台北樹林長大的，爸爸是新竹縣關西人，媽媽是苗栗人，從小到大都在台北長大，然後拜祖先回龍潭拜祖先。我家公廳在龍潭，叔叔伯伯在關西，我的爺爺是被奶奶招贅到關西，爺爺奶奶都是客家人。

邱：從小您認為自己是？

LC：客家人，因為都講客家話，爸媽都是講四縣客家話，回去拜祖先也是講四縣客家話。

邱：龍潭那邊也是？

LC：對，四縣客家話。……，我都認為我是客家人，這是沒有任何問題的，客家的語言、客家的文化、拜祖先的儀式、拜的神明，都是客家人。不需要去懷疑自己的身分，都在那環境之下，也沒有什麼好懷疑。（LC 2011：1-2，重點是我加上的）

LC 一直都自認為是客家人，這個身分根本不需懷疑，直到 2004 年收到「祭祀公業竹塹社七姓公」寄來的祭祖通知函，新的身分出現，才衝擊著他的認同。前面曾經提到：在 2004 年以前，祭祀公業的派下員是代表制，因此 1923 年名冊裡 95 人的後代子孫，每分以一人為代表，每年就只有 95 人收到祭祖通知，如果該房派下子孫較多，就只有收到通知函者知道自己的平埔身分，其餘的就未必得知，正如 LC 一樣的派下子孫為數不少，都是在收到 2004 年那封信，好奇之下詢問家中長輩，才得知自己有平埔的淵源，也因為 LC 所學的關係，因而展開尋根之旅。因此 LC 才有下列這一段話：

是在那封信出來以後，我才會好奇說，我還是不是客家人這樣的疑問拋出來。在那封信來到我們家之前，我都認為我是客家人，這是沒有任何問題的。（LC

2011：2)

是在那封信來了以後，才會有這樣的好奇，剛好自己的學科有關係，有歷史的背景才會去追，大概就是這樣子。(LC 2011：2)

事實上 LC 也不是一開始就對那封信感到好奇，是進了研究所，因為課程的需要才去尋根，他表示：

之前都沒有收過信，是一個偶然的機緣，才會寫這一連串尋根的過程。是因為那封信的關係，後來因為我們家搬家，我自己沒意識到那封信的重要，印象很深刻是那封信出現的關係，才會開始懷疑自己的族群身分。後來進了研究所之後，有這個印象才會去追這個過程。(LC 2011：2)

對於自己的新族群身分，LC 覺得並不會影響他原有的客家認同，頂多是雙重認同，雙重的族群認同。

我覺得不影響我原本客家人的認同，原本我就是客家人，現在只是多一個平埔族的認同進來，對我來說沒有任何影響，頂多是雙重認同，雙重的族群認同。(LC 2011：2，重點是我加上的)

有些時候 LC 仍然非常堅定的強調自己是客家人的觀點，而平埔身分只是外加的，是突然冒出來的，顯示客家認同的部分大於平埔認同。

因為我還是客家人，我還是過我客家人，生活沒有太大的影響，我還是過我的呀，沒有多大的驚訝或特別，原則上生活還是得過，並不是很重要，對我們年輕人來講。(LC 2011：2，重點是我加上的)

平埔身分是外加的，就是突然冒出來的，跟我們從小到大成長環境一點關係都沒有，講坦白一點就是這樣。今天你在客家庄，從小到長大完完全全認同我是客家人，不需要懷疑，因為這是環境的關係。(LC 2011：2，重點是我加上的)

四、LD 的經驗

LD 是男性，生於 1950 年代，屬豪邁公派下，母親是客家人，說一口流利的海陸腔客家話，現任祭祀公業理事長，2011 年上任至今。原來經營事業，目前已經退休，對於祖先的事情並不是很清楚，歸因於事業忙碌、無暇顧及；問及對道卡斯族的認識。他的回答是：

其實很慚愧，早年因為家境不是很好，所以本人是專心從事一些塑膠工業來生活，所以我們都是以被動式的方式，就是我們有祭祖，我們去參加，但是我們只是去參加，一種中國傳統思想就是慎終追遠，以這種心態去參加，其實只是一種祭祖的方式。那時候，早年我對道卡斯實在是不懂，當然比較注意去傾聽這方面的聲音，我有記憶是七、八年前。（LD 2012：1）

LD 從小對自己族群的認知就是平埔族，同樣也是客家人，以下是相關的說法：

我們都從小，從父母的教育裡面了解自己是平埔族。（LD 2012：1）

從小就知道自己是平埔族，但是不知道是道卡斯族，從我們父母、祖父母的年代，就給我們一個訊息，平埔族人他是怎麼分辨，用腳的尾趾，它中間會裂開，指甲會裂成兩片，我從小的記憶就是這樣來的。（LD 2012：2）

我們會覺得比較偏向平埔族。因為事後有跟同學在溝通的時候，尤其年紀輕念書的時候，同學有時候脫鞋，大家就在比，你是平埔族，你不是平埔族，所以我們都已經很認同，因為我本身從小住新埔鎮長大，整鄉百分之99都是客家人，所以我個人或是我家人，我們也承認是平埔族，也承認是客家人。

（LD 2012：2，重點是我加上的）

問及是否參加民間的客家社團，他說：「我也參加芎林鄉有一個，因為我本身住家遷到芎林，芎林鄉客家文化發展協會，那裡我也是顧問團，顧問團就是幫忙出一些經費，因為現在太忙的事我也沒辦法做」（LD 2012：5）。

顯然 LD 也是具有雙重族群認同，由於目前他是祭祀公業理事長，身負領導祭祀公業的任務，偏向平埔認同是可以理解的；追溯到小時候的認知，當時平埔與客家認同的分量等重，LD 的心中還有一個疑惑，到現在仍然不解，就是他所提出的一個有趣的說法：平埔族就是客家人！也就是說，LD 認為平埔與客家是

畫上等號的。他說道：

對，覺得自己是客家人，跟平埔族，其實我都知道，這兩個我都承認，很難去分說我比較偏向平埔族或偏向客家人，因為那時候的心裡信念，平埔族就是客家人，我小時候就是這樣想，其實我到現在還不知道，平埔族是不是就是客家人。（LD 2012：6，重點是我加上的）

五、LE 的經驗

LE 是男性，生於 1960 年代，上班族，母親是客家人，屬於順直公派下，說一口流利的海陸腔客家話。早年父親是祭祀公業委員，晚年由於某些因素，就不再參與祭祀公業事務，此觀念影響所及，以致於 LE 到現在都沒有到過采田福地，未曾參加過祭祖儀式。筆者問到父母親的族群，他先是回答客家人，後來又補充父親是平埔族的部分。

都是客家人哪。喔，喔，我瞭解的程度應該我們是平埔族吧！對，我懂得大概就是這樣子，是平埔族啦，但對於平埔族進一步的淵源那一部分，我沒有很深的涉獵。（LE 2012：1）

而談到從小認為自己的族群歸屬，他先是回答：「客家族群裡面的平埔族」（LE 2012：2）。後來又補充來自於父親的口傳歷史，祖先是唐山過臺灣的客家人，與平埔女子通婚，因而具有平埔血統：

我爸爸有給我們一些，他80幾歲往生，他是受日本教育的，他認為我們是叫做平埔族的，我不知道跟這有沒有關係，他認為我們有一些臺灣原住民的血統在裡面，我不知道歷史淵源怎麼來，好像是說，唐山過臺灣來的客家人，跟台灣這邊的某一個，平埔族算是台灣的原住民的一族？好像是這樣子通婚下來的後代，大概是這個意思。（LE 2012：2）

小時候的 LE 認為自己是客家人，國中的時候知道有平埔族血統，當筆者問他覺得自己的族群歸屬時，他回答：「客家族群裡面的平埔族」（LE 2012：2）。LE 的這種說法，客家的位階是高於平埔的；到了當兵時期他所面臨的是強勢臺語的環境，不得不將自己客家身份隱形起來，客家身分的表白，是私底下互動才會講，更遑論提及平埔族身分。他說：

我只有當兵有機會接觸比如說跟本省人，跟閩南人接觸，其實我們客家人在外面，不太會主動說表達我們是客家人，畢竟像我們當兵通通都嘛講臺語，在部隊裡面，客家人就已經隱性了，私底下講你也客家人，我也客家人，下部隊一、兩個月熟了以後，知道你是客家人私底下會講，當有第三個人、第四個人在，大部分被隱性掉了。我不曉得那是一種自卑的心態還是怎麼樣，我感覺到那種氣氛在，畢竟在臺灣比較流通的還是臺語，你就得入境隨俗。（LE 2012：3，重點是我加上的）

接著 LE 想起二樓的客家人祖先牌位，上面記載著原住民的名字，從牌位上來看，他是客家人祖先與平埔族通婚的後代（見圖 3-2）。他補充說道：

還有一件事情就是，從哪裡可以驗證我們可能是客家人與平埔族通婚的平埔族，客家人的祖先牌位，其中有一個名字就是我爸爸經常提到的廖叭喇，我爸爸就說，那很顯然就是原住民的名字，所以從那裏來看的話就是，我們與平埔族通婚後的後代。（LE 2012：3-4）

後來筆者與 LE 上二樓，祖先牌位上記載的名字是十四世廖麻嘮叻，而非廖叭喇（按廖叭喇就是廖豪邁，為豪邁公派下來臺祖）¹⁵，由此證實 LE 所言的真實性。

對於子女的教育方面，現在就是利用周末、假日回到橫山老家陪阿婆（註：客語，奶奶）看 17 臺，也就是客家電視臺。三代一起欣賞客家節目，也算是客家文化的傳承。

現在就是禮拜六、禮拜天回來陪我媽媽看 17 臺。不然老人家住在這邊沒什麼娛樂，她 80 幾歲了，白天還有菜園，一到晚上吃完晚飯就看 17 臺而已。禮拜天晚上要出去下公館，就主動把電視調到 17 臺，留給阿婆，因為阿婆不太會換臺，就只有陪阿婆看 17 臺。（LE 2012：3）

綜上所述，LE 的族群認同應該是客家大於平埔，而且最特別的是：客家位階顯然高於平埔。

¹⁵ 廖豪邁本名廖監州，渡海來臺改名豪邁，廖叭喇（或廖叭口六）為娶番婦入番社後的番名。

第二節 錢姓的認同

一、QA 的經驗

QA 為男性，生於 1940 年代，母親是客家人，說一口流利的海陸腔客家話，已經退休，目前為祭祀公業副總幹事，屬於皆只公派下。對於祖先的事蹟非常清楚，對著筆者侃侃而談，包括竹塹社的遷移、祖父被徵調當隘勇被生番砍頭、熟番治生番的制度、祖先娶不到老婆而凋零、以及祖先的飲食習慣……等，是所有受訪者裡面，最熱衷於研究竹塹社祖先事蹟者。他說：

我爸爸、我祖母都住在這裡，我祖父時代他是住在我們前面，差不多住在 200 公尺前面。那邊有一個老公廳，我們是從新竹市武營頭被趕到舊社，舊社因為每年都水患，然後全族人搬到新社，就是采田福地，然後搬來這裡二百多年了。在這裡蓋一個很大的房子，我們有牌樓，那個房子比義民廟還久，都歷史還久，一直到我祖父的時候，被調去當隘勇，當隘勇在李棟山事件時頭被砍掉。因為那時候以熟番治生番，以番治番，日本人時代，是明治 30、40 幾年的時候，那時候他就沒有回來。我祖母一個客家的女人，失去了丈夫沒有辦法生活，就從那邊搬上來這裡，從那邊的舊公廳搬到這裡來。本來只有蓋兩邊的平房，那個大廳沒有蓋，那是 50 年的時候，我一直就是住在這裡。我們這個土地，就是我們竹塹社除了采田福地以外唯一留下這個地，一直到後山，有三甲多。那邊有一個五穀廟，也是我的曾曾祖父捐的地蓋的廟，我們的公廳就在廟的旁邊附近。那邊有水田三分左右，還有一個建地就是老公廳，後來大家都搬走了，死的死，很多都沒有結婚。很多客家人都不願意嫁給我們，那邊房子就倒掉了，沒人住就倒掉了，我們的祖先牌位就搬到這裡來。（QA 2011：1）

像以前我們去打獵，以前吃的東西，舊社那邊前面是河，在河裡捕魚，生魚用醃的，不打鱗，內臟也不去掉，用鹽巴醃到臭臭的就吃，醃的和臭豆腐一樣。豬肉、鹿肉也一樣切片用醃的，醃 20 天左右，醃到酸酸的。（QA 2011：4）

談到小時候的祭祖經驗，他先提到每年夏天去采田福地的情形，年紀還小的他，跟在父親的旁邊，從新埔犁頭山走路到竹北采田福地，感覺記憶猶新。他表示：

是啊，每年夏天都要去。（QA 2011：2）

以前我小時候，跟著我爸爸用走路去采田福地，從犁頭山那邊走路去，我記得爸爸右邊屁股掛一條毛巾，不曉得從哪裡傳來的，掛著毛巾擦汗。(QA 2011:2)

問及他父親的平埔認同，他的回答是非常肯定的：「當然啦，我們住的舊公廳大家都叫做番仔屋，房子的門檻很高，前面有一個池塘，還有五、六棵蓮霧樹，比義民廟都還早」(QA 2011:2)。

退休後的QA研究起竹塹社的歷史事蹟，並親自走訪竹東鵝公髻山找尋失散的錢姓族人，寫成一篇〈鵝公髻山查訪記〉¹⁶。

我[退休]回來這幾年，一直在查訪老祖先的事蹟。因為我聽說鵝公髻山那邊都是姓錢的，那山上有15戶姓錢的，還有我想去五峯泰雅族那邊，也有姓錢的，可是一直都沒空去。我看到峨眉鄉志裡寫到：峨眉復興有數十戶的錢姓番社，從南埔看下去有龜山，有竹塹社錢姓番社在那裏，金廣福隘勇攻打兩年都攻不下，後來往上坪溪的水道改道，地理被破壞才被打敗，住在河背都被趕到東河，就是我去訪談的。我一進去，老先生跟我講，他也是平埔族的後代，可是這麼久了，到底是哪一房的都不知道了。雖然分開了，但是訊息還是相通的，有些人一直往山上，跑到上坪溪發源地，就是鵝公髻山。他們就是不願意回來，中心附近被趕進去就變泰雅族的，像錢元金變賽夏族的，我們皆只公被通事勸降出來新竹城。(QA 2011:3)

問到QA的族群認同，他回答：「我是平埔族的，也是客家人」(QA 2011:5)。看來他也具有雙重族群認同，後來又補充說明：「其實我如果不講，我比客家人還像客家，我講的諺語俗語，懂得比他們多，我的生活習慣都客家化，只有骨子裡面是平埔族」(QA 2011:9)。

近幾年為了凝聚錢姓族人的向心力，QA自發性的將原來祖塔「彭城堂」的堂號改成「竹塹佳城」，這也算是另一種小型的「正名」運動吧；不但如此，他還到南部參加西拉雅的復名活動，顯示對平埔事務的關心。

像我們彭城堂是乾隆皇帝賜的，彭城堂是江蘇省彭山縣，很多姓劉的，劉邦在那裡起義，這[彭城堂]是假的。(QA 2011:6)

¹⁶ 此篇文章收錄於陳柔森主編，1999，《再見刺桐花開》，頁31-6。臺北：原民文化。

四年前我把我爸爸名下的土地，在後面山上有一個墓地，人家700萬跟我買，我不賣，我要留下來給錢家作祖塔，當作錢姓精神堡壘，已經過世者不用錢，在世者我才收錢，我用宗親會名單發文出去，他們回條回答我願意恢復[為]「竹塹佳城」，我們把它復名。我也經常參加去年台南西拉雅族的復名，東河國小現在改為吉貝耍國小。（QA 2011：6）

最後他談到自己的期許，希望將采田福地永續經營，並將錢姓祖先留下的土地永遠掌管、永遠維持下去。

像我這邊的地，永遠維護，永遠掌管，永遠維持下去。紀念祖先，不要像以前賣掉，當紀念。我們好不容易留下采田福地和這裡，其他七姓都沒有留下土地，只有我這個系列留下土地……。（QA 2011：9）

對於現在最想做的事，他表示最近經常騎著摩托車，帶著一個飯糰及一罐水，踏著祖先的足跡，去體會當時生活的情景，或是想像祖先開墾、守隘的景況：

我去那邊峨眉，看看以前老祖先退到那邊怎麼生活，看看那邊的地勢，我常常去體會，帶著一個飯糰，帶一罐水，騎著摩托車去；有時候去田寮橫山坑那邊，我阿公太怎麼會去那邊開墾，為什麼那邊有大房子，有大砲，防番，防的應該是泰雅族。（QA 2012：1）

QA 的平埔意識深植於心中，除了跟他近年來研究祖先事蹟的投入有關外，也與他目前擔任錢姓宗親會理事長一職有密切關係，錢姓宗親會成立於 2004 年，當年 1 月 9 日創會的首度會員大會上，擔任常務監事的 QA 即向錢姓族人說明創會的目的，除了團結錢姓族人之外，同時也是向外界證明他們的存在，他說：「漢民族來臺拓墾之後，面對強大漢文化壓力及漢人有土斯有財的觀念，對土地的佔有慾，加上通婚，混血之後，失去土地、語言、歷史文化的傳承，但竹塹人真的給漢人同化而消失了嗎？非也，今日宗親會的成立就是證明。」QA 成立該會的目的亦肩負著一項使命，朝著爭取道卡斯竹塹社正名目標而努力，藉著社團組織向社會發聲，目前登記會員 61 人¹⁷。

綜上所述，可以明顯的看出 QA 的認同程度，顯然平埔的認同大於客家的認

¹⁷ 〈新竹縣竹塹社錢姓宗親會成員分布地區表〉見表 3-1。

同。

二、QB 的經驗

QB 是男性，生於 1950 年代，母親客家人，說一口流利的四縣腔客家話，目前任職於公家機關，也屬於皆只公派下，是祭祀公業委員之一。筆者請教他對道卡斯族的認識，他表示對祖先的歷史淵源不是很清楚，甚至懷疑與大陸有關。他說：

大約我在出社會以後，小時候也不知道，就知道可能是，他們講生番和熟番，我們屬於熟番，比較早從大陸過來，比較早，然後比較保守。在開墾的時候，從外圍被一直趕，一直趕到山下。山上原住民阿美那些是生番，比較早來啦，道卡斯族是不是從大陸過來還是從菲律賓那邊過來，這方面我也不清楚。

(QB 2012: 1)

真正系統道卡斯族到底是從大陸過來還是菲律賓過來，我也不得知，無從考證。語言習性跟菲律賓那邊原住民有點像，我也不清楚。這錢姓應該是當時乾隆皇帝賜姓來的，皆只公時候開始賜這個姓，那時候叫七姓公、七姓公，以前搞不好是沒有這個姓，我不知道。我看大陸那個，錢姓的那個[事蹟]，我是沒有看完，好像又不太對。(QB 2012: 2)

QB 對於錢姓祖先開墾及打仗的事蹟則略知一二：

我知道，系統裡面（拿出祖譜系統表說明），到我這邊是第十世。最早開墾的時候是子白，開墾湖口，疏浚稻作比較早。茂祖公是去打仗，他是千總，才有義民爺。(QB 2012: 1)

其實皆只公七個姓打天下，那時叫竹塹社，竹塹社，當時采田福地，就是番地，其實不是采田福地，比較好聽，是番地，熟番啦。(QB 2012: 1)

至於從小對自己身分的認知，他從長輩聽到的口傳歷史，一直以來，身為「番」是被看不起的。

有，就我爸他們，我爸也聽老人家講，有點跟外地人格格不入。他們看不起

我們這邊，我們怕人家說番ㄟ番ㄟ，有點自卑感，所以不敢承認是道卡斯族。（QB 2012：1）

甚至祖母提醒他不要跟別人講，以免沒面子，因為當時番ㄟ就表示水準比較低。

我祖母那時候有跟我講，我們是屬於番。我們是從[竹北]這邊又搬到苗栗去，小時候我阿嬤講不要跟人家講，會很沒面子，那時候番ㄟ番ㄟ就是文化水準比較低。（QB 2012：2）

而且以前並沒有平埔族的說法，所以 QB 在求學時期的族群認同是客家人。

以前求學的時候還不知道什麼是平埔族，那時候以為我是客家人，客家族沒有什麼平埔族，沒有像他們講的平埔族。（QB 2012：4）

至於現在的他，對於自己平埔身分的看法，他認為：「我覺得祖先都沒有差，都已經同化了嘛，所以沒什麼差」（QB 2012：1）。若是有人問他，他還是會承認，他說：「一定肯定是，因為這祖先的那個，沒有辦法忘祖的。你本身怎麼來，就應該怎麼走法，不會說我不是，不可能吧」（QB 2012：4）。不過，當請教 QB 是否會主動提起族群背景，他表示：「不會。他們也沒有問我，沒有問我，我也講不出來」（QB 2012：4）。他傾向如果別人沒有問起，他也不會主動說，聽起來告知對方的意願是被動的。問及下一代的族群歸屬，QB 表示自己是客家人，太太是閩南人，下一代是外省人的說法：

外省人。變外省人，因為我是客家人，我老婆閩南人，我四個小孩子，都不會講客家話，也不會講閩南話，就只會講國語，四個變外省人，都這樣子嘛。所以這樣延伸下來，小孩子客家話聽得懂，閩南話也聽得懂，但是不會講。像我講的，我是客家人，我老婆閩南人，我生的下一代是外省人。（QB 2012：3，重點是我加上的）

根據 QB 的自稱，他還是認同自己是客家人，但也是平埔族，前者是對外的宣稱，後者則是放在心底的認同。

三、QC 的經驗

QC 是男性，生於 1940 年代，母親是閩南人，曾經從事木工，目前已經退休，屬於從禮公派下。筆者問了許多問題他都回答不知道，可能是因為中風過導致失去記憶，或者真的不知道，但對於祭祀公業的相關問題，他仍然能夠簡單的回答，又顯示他的意識仍清楚。茲將部分訪談對話節錄如下：

邱：您是從禮公派下的？

QC：嘎？

邱：您的祖譜裡祖先是誰？

QC：我不知道。

邱：那您覺得自己是閩南人？還是客家人？還是什麼？

QC：我爸爸是客家人，我媽媽是閩南人。

邱：那你認為你是客家人？還是閩南人？

QC：我不認為，我兩樣我都有啊，爸爸是客家人，我媽媽是閩南人，那你要講哪一個。（QC 2012：1）

從上述對話得知，QC 對於自己的祖譜、派系分支皆不清楚，唯獨對族群歸屬有他堅持的地方，他認為自己既是客家人也是閩南人。那麼身為祭祀公業派下員身分，他對這個族群的瞭解又為何？QC 只知道七姓公、竹塹社，從來沒聽過平埔族、道卡斯族。他每年到采田福地一次，只要收到祭祖通知信函，住在竹北的他，當天就會出席。他的回答如下：

邱：你有沒有聽過道卡斯族？

QC：沒有。

邱：從來沒有聽過？

QC：沒有。

邱：你怎麼知道自己是竹塹社的派下員。

QC：那小時候，生出來就是了。

邱：你就是每年7月17日去拜拜，那你知道那邊拜什麼嗎？

QC：拜七姓[公]。

邱：你知道他們是哪一族的嗎？

QC：我都不管。

邱：你知道他們是什麼族的嗎？

QC：我不知道。

邱：你有沒有聽過平埔族？

QC：沒有。

邱：那邊是竹塹社你知道嗎？

QC：知道，小時候就知道。

邱：那你知道竹塹社是平埔族的嗎？

QC：不知道。他寫信來我就會去。

邱：就是寫信通知你，你就會去。你爸爸會跟你講祖先的事情嗎？

QC：沒有，他沒有講，只有7月17[日]去拜拜，就這樣而已。

邱：你對七姓公那邊還知道什麼？

QC：我不知道，就7月17號去拜一拜給你吃一餐就這樣。你只有去吃一餐，不要叫你交錢，我們這樣走路去，吃一餐就回來，大家認識認識，像我們姓錢的很多人，有的剩一、兩個人而已。（QC 2012：1-2）

顯然在他父親那一代，就只有告知QC每年到采田福地拜拜吃一餐而已，其他的歷史事蹟均未傳承下來。由於QC也是錢姓宗親會一員，所以對錢姓宗親有些許的認識，不過所知也是有限，因為他所認識的錢姓委員是皆只公派下員而非從禮公，這一點他也無從得知。

邱：從禮公有沒有人當委員？

QC：死掉了，去年的時候死掉了，錢培錕嘛，他死掉了誰接？

邱：他死掉了誰去當委員？

QC：我不知道，我不曾去管那個，都只有認識談談話。（QC 2012：3）

QC已經完全漢化為客家人或閩南人，平埔族的名稱也未曾聽過，可以說沒有任何平埔認同的部分，只剩下每年農曆7月17日當天采田福地的拜拜，所以應該可以說是364天的客家人及閩南人，一天「竹塹社」的認同。

第三節 衛姓的認同

一、WA 的經驗

受訪者 WA 為男性，母親為客家人，祭祀公業會計，在科學園區任職，屬於竹北番子陂衛家。在五歲時搬到關西，對於祖先事蹟有粗略的瞭解，是來自於父

親的口傳歷史，所以從小知道自己是平埔族的。其敘述如下：

我父親常常跟我講說，他說我們是平埔族的。然後他說我們平埔族，是早期從很早 400 多年以前，就從大陸來臺灣，很早以前，所以我們真的是臺灣的原住民。然後來到臺灣開墾，大部分逐水而居，住在海邊，新竹啦竹北這邊，所以那時叫竹塹，因為並沒有那麼多的田地，所以很多人就往內，往內開發。
(WA 2011：3)

WA 也談到小時候跟著父親到采田福地祭祖的情形，以及對采田福地的印象：

我記得很小的時候，還有參加那個七姓公的一些祭典活動，我們去的時候還給我們車馬費，還有分一塊肉。那個肉我們還帶回家，哇，對我們來講，我覺得有一點味道，那個大概沒有到下午四、五點，大概兩、三點，我們就從竹北坐車回家，回關西的時候，就已經有一點味道。回家的時候，我爸爸就拿來用鹽巴，哇，灑很多，就是拿來醃製，拿來曬，我都不太敢吃，因為已經味道很明顯。(WA 2011：2-3)

我記得很小的時候去，哇，然後就很多人，那種應該類似現在的廟會，很多人。哇，就擠在那邊，很高興，有吃有玩很高興，就這樣跑啊，應該就是現在，我們的祭祖活動。但是因為我小時候不懂，但是我記得我很小，應該就是六、七歲，七、八歲的年紀，就是現在的采田福地那塊地，以前的采田福地跟現在是不太一樣。以前的采田福地很亂，旁邊右邊都是一些廂房，都是矮房子，那都是早期我們的宗族宗親，他們大概因為沒有人管，他們就像現在都佔據了。以前還理頭髮，感覺到以前蠻凌亂的，但是蠻熱鬧的，等於是一個小小的部落。以前我的印象中是蠻深刻的。(WA 2011：3)

當問到 WA 的族群認同，他表達自己幾乎沒有平埔認同，至於原因的說明，他先提到因為平埔族已經失去文化，沒有文字，沒有任何註記，已經完全融入到客家族群裡面了，接著他補充說明對宗族長者變賣采田福地所屬土地的失望，以及對客家岳家的認同，他說：

事實上，平埔對我們的生活，對我們的意識，或是剛才你講的，所謂認同，我認為我根本沒有，沒有任何的，就是說那個比重很低，我們好像沒有任何，

就是說我是平埔族，事實上，我們就是認為是客家人，平埔族感覺上已經完全融入到客家族群裡面，沒有一個特殊的，因為你沒有文化，沒有文字，你沒有任何的註記，沒有嘛。（WA 2011：5，重點是我加上的）

我們也很痛心的說啊，我們這些宗長怎麼這麼糟糕（註：變賣采田福地的土地）。就舉例講，包括我的岳父喔，我的岳父還算不錯，那以前我們就會講說，「你老人家那些田，如果[價錢]好的你就趕快賣掉，沒有人耕，……，那個田根本沒有用，把它賣掉，他不但講沒有，他說他說，他們就是客家人的[美德]，就是說，不但不會賣祖先的田地，還想辦法，能買還再多買一點，這個表示，這個做子孫的一個責任，所以，我的觀念我也是這麼認為，我們怎麼可能再去動祖先的錢，……。（WA 2011：7）

除此之外，他又補充一個很重要的原因是：WA 的父親在十年前告知，他們並沒有平埔族血統，因為他的祖父被祖母招贅，婚後祖母生的長子就姓衛，也就是 WA 的父親。他說：

但是事實上，我這樣講，我不知道他們能不能夠接受。我後來很清楚，我爸爸在十年前有跟我講，他說事實上，我爸爸這邊是完全沒有平埔族的血統。（WA 2011：5）

所以事實上，我姓衛是因為，我現在的這個爺爺是被招贅的。所以我爸爸是大兒子，老二姓陳現在在臺北，那我爸爸跟我講說，事實上我是跟平埔族沒有任何關係。（WA 2011：6）

事實上，像 WA 這般血緣的例子，在竹塹社相當多，並非特例，這一點在第二章已經分析過。那麼 WA 現在對祭祀公業的付出與投入，筆者認為是因為早年父親擔任理事長所付出的人力與財力，使得他有責任繼續維持與監督祭祀公業的運作。他語重心長的說道：

我認為我爸爸對得起祖先，有一些投入，像舉例講，最最那個，大概在十幾年前，那時候所有的，我們的那邊，等於是組織都沒有錢，因為錢都花光了，然後大概也有人一些人是作手腳，把裡面的錢，被汙了很多錢，後來虧空很多，有一次最高的時候，虧了大概聽說虧了 260、240 萬，240 萬。那就請，

因為一直要固定的開銷，就請幾個，包括理事長、總幹事大家出，那聽說不夠錢哪，我爸爸那時候一口氣，就那時候就拿了 60 萬出來，十幾年的 60 萬。（WA 2011：6）

最近常常一直在講說，如果有錢，趕快要還錢，第一個最多的就是衛得福，就是我爸爸，他以前是投注最多的，但是我爸爸一直認為，這個值得，因為那是做祖先的事情，這樣子。所以你剛才問了一個，事實上，這是我自己心中的一把尺，就是說我儘量追隨我爸爸的腳步。（WA 2011：6）

對 WA 而言，血緣上有無平埔族的血統，是影響他認同的一個重要因素，在血緣上他是客家的，所以他選擇承認是客家人。儘管如此，WA 同時也是衛姓宗親會的一員，甚至他還義務幫忙現任宗親會會長，協助處理宗親會的事務。他說：

包括像姓衛的，這邊姓衛的，因為我們也是投入很多，因為我們姓衛的，我們認為說，既然我們是姓衛的，那個有一些宗族的事情，我們也很投入，我爸爸也當[過]理事長。那現在因為，就是我們這個，差不多 50 歲到 60 歲的這一代，都已經起來，一起來，而且感情還不錯，就是我們這一代念書比以前要好很多，所以我們這一代，慢慢的現在已經接手了。那後來，他[衛姓宗親會會長]找我做他那個副總幹事，做他的助手，我也願意呀，我說沒問題呀，我願意呀。（WA 2011：7）

我講我大概十年前，很確定我不是平埔族，但是我也願意做，但是我會一本初衷，當初這個心幫平埔族多做一點事情，這個我還是不會改變。（WA 2011：8）

筆者認為，如果 WA 的平埔認同比重很低，甚至沒有的話，那麼他參加衛姓宗親會以及協助宗親會事務，除了繼承父業的緣故，也是人際關係的維繫與拓展，畢竟身為衛姓的一分子，還是需要依附在宗族裡面，筆者認為這種表現應該是一種組織認同而非族群認同。

二、WB 的經驗

WB 是男性，生於 1950 年代，母親為客家人，說一口流利的海陸腔客家話，從事代書工作，現為祭祀公業的委員，同時也是現任衛姓宗親會會長，屬於竹北

番子陂衛家。從小的族群經驗是被在地人稱為原住民、番仔祖公，他說：

因為一向他們都講我們是番仔祖公，幾乎在地的全部都這樣講我們，都講我們是原住民，就是番仔祖公（笑），以前就是這樣，因為我住在那邊，他們以前就這麼講我們。（WB 2012：1）

而從小父親也會談到祖先的事情，自己是從采田福地出來的子孫，但只知道是番仔、番仔族，平埔族和道卡斯族是成年後才知道的。下面是部分的訪談對話：

邱：從小爸爸會講祖先的事情嗎？

WB：他是有講過這個，采田福地他也有參與，有啦，我們兄弟都知道，就說我們是從采田福地這邊，這邊出來的。

邱：你們什麼時候知道道卡斯這個名字？

WB：道卡斯族的話.....應該是（停頓一會），那個時候應該是（停頓一會），後來我們接觸後，我們一向不曉得我們是什麼族，我們只知人家叫我們番仔番仔，番仔族，平埔族、道卡斯族後來接觸到才知道。

邱：大概是什麼時候？

WB：那也是我們成年以後才知道。（WB 2012：1-2）

而當筆者問及是否認同是「番」，他回答：「沒有ㄟ，我和衛政富那些一向沒有認為說我們是[番仔]，我們是靠自己慢慢累積下來的」（WB 2012：2）。但世人總是好奇的，WB對自己的根來自何處，同樣會好奇想要尋根。他說：「我們只是說，有時沿革回去，就想一想，有的看一些電影，自己的祖先從哪來，會好奇想要尋根，我們從哪來的」（WB 2012：2）。而得知道卡斯族和平埔族的稱謂，則是分別透過公部門推動的活動以及中央研究院的研究人員到竹塹社進行相關研究時才知曉。以下是部分訪談的內容：

邱：文化中心推動一些活動的時候，才知道道卡斯族這個名字？

WB：對對對。

邱：那平埔族呢？

WB：平埔族是很早人家就講我們是平埔族。

邱：中研院研究的時候嗎？

WB：對，很早人家就講我們是平埔族。那時他們蒐集資料，那時我們只是

知道番仔是平埔族，就是給大家同化掉了。我們的觀念就是都同化掉了，哪有分什麼那一些人，那時的觀念是這樣，啊現在的話，就變成說，大家有接觸過，就有一個尋根的意念出來。（WB 2012：2）

雖然WB想要尋根，這似乎與平埔認同並無相關，因為他還擔心認同的汙名，或許這是不願意認同番的真正原因，因為對他而言，承認只有壞處沒有任何好處。他說道：

你今天承認你是道卡斯族的話，你的小孩子誰要嫁給你（大笑）做媳婦，所以我們尋根會去尋根，你說要去表現說我是原住民怎麼樣，到我們這個可能比較不會去做這個。怎麼講呢，你什麼都要靠自己呀，像那原住民靠那些補助會餓死，因為他們在山地裡面，他們比較單純，三餐可以過，有那些快快樂樂就可以。我們平地不一樣，我們平地競爭力，你腳步來不及的話，就落後人家了。（WB 2012：3-4）

也就是說，WB非常清楚自己所屬的族群身分，也希望去尋根，卻不願意承認自己是原住民的事實，對於客家認同的部分，並無正面回應。但根據筆者訪談當天，恰巧WB的母親及弟弟來訪，再加上WB的女兒，他們一家都用流利的海陸腔客家話聊天，與客家人並無兩樣。

三、WC 的經驗

WC 是男性，生於 1930 年代，務農，屬於橫山衛家，是一位率直的長者，說一口流利的海陸腔客家話，對於筆者所有的發問，有問必答，但是很多時候也是回答不知道。當請教他祖先的事情，什麼時候搬遷到橫山，他簡短的回答：「都不知道，我爸爸不在了，以前祖先從哪裡搬到這裡，我不知道」（WC 2012：1）。問他若干有關族群的問題，他的回答非常簡短，表明自祖父以來到他的孫子這一代，全部都是客家人。茲將訪談稿節錄如下：

邱：你爸爸說你們是客家人嗎？

WC：全部客家人，我爸爸是客家人，我阿公也是客家人。

邱：你媽媽呢？

WC：客家人。

邱：你的舖娘（註：客語，太太）？

WC：客家人，全部客家人。我新舅（註：客語，媳婦）河洛人。

邱：你的孫子？

WC：客家人，全部講客家話。（WC 2012：1，重點是我加上的）

對於道卡斯族、竹塹社七姓公的所知為何，他的回答如下：

邱：你聽過道卡斯族嗎？

WC：沒有聽過。

邱：你知道竹北七姓公那裡是平埔族嗎？

WC：什麼族我不知道，什麼族我不知道，我有名字在，什麼族我不知道。

七姓公頭擺我阿公衛增元的名字，現在換我的名字，我爸死就換我的名字，七姓公來臺祖，頭擺的事情不知，前兩年有人來問我，我也說不知。（WC 2012：1）

還有農曆7月17日祭祖的相關問題，他的答覆是這樣的：

邱：那裡每年都有寄信給你們嗎？

WC：有，每年有，7月17號一定去。

邱：現在拜拜的方式你覺得怎麼樣？

WC：很好啊。

邱：你知道用什麼方式嗎？

WC：我不知道，我拜用什麼方式我不知道，就跟著拜。（WC 2012：2-3）

或許由於他世居的新竹縣橫山鄉田寮村（砦子）地處偏遠（見圖3-2），許多資訊都不發達，而忙於生計的他，真的從來都沒有注意這些訊息吧。

接著筆者問他有關正名運動的一些看法，他的回答出乎我的意料之外，相當有趣且耐人尋味呢，茲再將部分訪談稿節錄如下：

邱：你知道你們要正名嗎？

WC：不知道。

邱：你有聽過嗎？

WC：沒有。

邱：如果可以恢復平埔族身分你會去登記嗎？

WC：會呀。

邱：為什麼？

WC：有人填我會填，按多人，七姓按多人。

邱：登記人家會說你是番ㄟ，沒關係嗎？

WC：番ㄟ不怕啊，頭擺老人家講我們是番ㄟ番ㄟ，七姓全部是番ㄟ，我也不知，頭擺人家講我們是番ㄟ番ㄟ。

邱：那為什麼講是客家人，你們就是番ㄟ。

WC：哈哈（大聲笑）。

邱：你會跟別人講你們是番ㄟ嗎？

WC：不會。頭擺人講我們來臺祖是番ㄟ，很多人講。聽人家講的，不是我講的，衛姓宗親會全部會講，我也不知道。

邱：你對番ㄟ有什麼看法？

WC：共樣，全部共樣，番ㄟ變人變忒了，都變人變忒了。（WC 2012：3）

真是矛盾啊！WC 自稱是客家人，但是若正名成功的話，卻願意登記恢復平埔族身分，是否因為人多的從眾行為，或是因為利益的考量就不得而知了。其實 WC 一直知道自己是番的身分，因為他說：「頭擺人家講我們是番ㄟ番ㄟ。」長大後參加衛姓宗親會，同樣也聽到宗親會的族人說：「頭擺人講我們來臺祖是番ㄟ。」他默默的接受是番的事實，可是卻不會對他人訴說，因為：「番ㄟ變人變忒了，都變人變忒了。」是啊！如果按照 WC 的說法：「番ㄟ變人變忒了。」那麼表示他覺得承認番是地位低落、不文明的，現在好不容易變成高一階的客家「人」，所以他明知自己是番，對外的宣稱則是客家人。因此，筆者將他的認同歸為偏向客家認同較多的一方。

四、WD 的經驗

在漢人的父系社會中，女性的地位一直是較低的一群，因為重男輕女的觀念，包括財產的繼承，祭祀公業派下員的繼承等，女性的權利似乎都是被忽視掉的，或許是因為一方面女性長大後會出嫁，沒有盡到供奉祖先的義務；另一方面則是以往女性出嫁後的婚生子女，幾乎都從父姓，導致於繼承的權利就這樣被剝奪了。筆者從「祭祀公業竹塹社七姓公」也同樣看到這樣的現象，363 位派下員幾乎清一色是男性，女性派下員是少數，不超過 10 人。即使祭祀公業法已修正，男女皆可以繼承派下員的身分，但是對多數的人來說，父逝子承的觀念還是理所當然、

天經地義的事。因此在這樣的環境之下，當然會影響女性的族群認同。

WD 的家族是打鐵坑衛家的一個支系，該家族就是典型的例子，在此筆者必須先將認識她的經過先交代清楚。那是在 2011 年 3 月 26 日的采田福地，當天是由原民會委託東華大學林清財教授一行人所舉辦的「平埔族聚落現況調查計畫分區座談會—竹塹社」，在此座談會中筆者第一次看到女性出席這樣的場合，因為筆者自 2010 年開始參與多次祭祀公業理監事會議，從未曾看到女性的參與，所以 WD 的出現，不禁令人眼睛一亮，好奇的我，就上前請益一番，才有進一步訪談的機會，同時也才能聽到竹塹社女性後裔的聲音。剛剛提到重男輕女的觀念，據她表示因為父親也認為自己是客家人，所以即使曾經到采田福地祭祖，卻都隱瞞事實，不讓孩子知道，尤其是女兒，所以 WD 從小就認定自己是客家人。長大以後當了老師，還是認定是客家人，她平日除了指導學生客語之外，連名片上也印著「涯係客家人」字樣。她說：

父母比較傳統，比較早期，可能一般人對番仔，會殺人，喝酒醉就會殺人，所以他們就會恐懼，所以他們對真正的原住民，那時候我們不知道自己也是原住民，也是平埔族，我們不知道，就算我爸爸他知道，那個時候他覺得客家人就是客家人。他是有參加過采田福地的，只是去開會這樣子領個東西，也沒有很積極這樣子。當初有師大生有來訪問我爸爸，那時候我都不知道，都沒有資料啊，我爸爸也是把知道的講出來，可是他不會跟我們講這些。

(WD 2011:1)

什麼時候知道自己可能有平埔血統，居然是因為近幾年投入傳承客家文化的社團，因為表現相當優秀，輾轉被當時擔任祭祀公業理事長的 LA 知道，透過電話連繫後，WD 才回想起父親曾經到采田福地領過一把傘的往事：

我記得那個時候，還是國中、初中的時候看過，很久沒有看過，因為很久沒有再去了。我記得我爸爸去[采田福地]那邊領過一支雨傘。(WD 2011:3)

從小到大沒有到采田福地祭祖，原因在於不知道自己真正的身分，是不宜貿然認祖的：

沒有，因為那個，我們也不知道自己真正的身分是什麼，就過去那邊盲目的祭拜嗎？講是這樣講，可是我爸爸、媽媽他們絕對不會相信他們是平埔族的，

只是說可能剛好是姓衛，或者怎麼樣，可是現在這樣一直走下來，好像真的是ㄟ。（WD 2011：3）

到現在仍然因為家族重男輕女，認為女孩子是不能到采田福地參加祭祖活動的，以致於 WD 到采田福地還是有所顧忌。

像每次他（註：LA）叫我去采田福地，我都坐在那邊傻傻的，不曉得要幹嘛，因為好像插不上手就對了，他叫我去那邊幹嘛我也不知道，時間差不多的時候，我就走掉了。我只要看到我們這一房的，還有我自己的堂哥那些，我有堂哥他會去，我就會走，因為他們回去會講，說一個女孩子怎麼可以參加這種活動，就是輪不到女孩子參與這樣的活動啦，他們的觀念就是比較重男輕女。（WD 2011：2）

WD 對自己擁有平埔身分的看法頗為正向，也應該說正處於萌芽階段吧，她會試著上網查一些道卡斯族相關的資料，也會想要知道真正的母語—道卡斯語要怎麼說，她表示：

既然說采田福地那七姓，那我剛好也是那個姓，至於是不是真的是那個，我也搞不清楚，我自己也弄不清楚。那我只是覺得說，既然...就算是緣分吧，既然七姓有這個衛，我願意去參與，啊如果是的話，那就很好啊，可以得到自己的身分這樣子。（WD 2011：5-6）

我們從來也不曉得我們自己是屬於平埔族的一族，我們只知道我們是客家人。就像我叔叔（註：LA）講的，我問他說那你知道平埔族我們的話怎麼講，他說我哪知道，他都不知道，何況說我們這些人怎麼會知道。所以我常常上課聽小朋友講，那你原住民話怎麼講，我說我們正在追，正在追，可能比較難一點，等到追到了，你們也都畢業了，他們很期待我的母語。我說沒辦法，我們被漢人同化掉了，所以我現在只會講客家話，所以你看我現在積極在上客語，教客語，講客語。我叔叔也說不曉得從何找，怎麼追，我上網查，咦，蠻多道斯卡族（註：口誤，道卡斯族）的，國外啦，只是不曉得是不是同一族的。（WD 2011：5）

WD 於今年二月退休，現在的她在喜歡的客家社團發揮所長，除了新豐鄉口

譯協會之外，還加入專門舉辦唐詩比賽的新竹縣海陸腔協會，繼續為客家文化傳承而努力。不但如此，她也參與了采田福地即將成立的文化工作室，為找回平埔族竹塹社的文化貢獻一己之心力。茲節錄部分訪談稿：

邱：現在您參加什麼客家社團？

WD：新竹縣有什麼社團我不知道，我加入了口譯協會，新豐的，就是我叔叔那邊的，還有詹益雲老師那邊。他們的活動我都會參與，像童詩比賽第八屆編成一大本書，我也參與標音，已經出版出來了。

邱：口譯協會您參與幾年了？

WD：它也是最近才成立了的，兩、三年了。其實已經辦很多年了，只是最近才成立的，成立的時候我已經加入了。

邱：詹老師那邊是什麼樣的社團？

WD：新竹縣海陸腔協會，專門辦唐詩比賽的。（WD 2011：6-7）

綜上所述，WD 由原先單一的客家認同，近幾年再增加了平埔認同，前者是從小到大根深蒂固的身分，後者還在起步階段尚未確認的新身分，目前看來，她的雙重認同亦有深淺之別，應該是客家多於平埔的，至於往後是否有認同的改變，筆者不在這裡預測之。

第四節 三姓的認同

一、SA 和 SB 的經驗

SB 和 SA 是父子，SB 生於 1930 年代，務農，母親是客家人；SA 生於 1960 年代，母親亦為客家人，他是開藥房的藥劑師，父子兩人都說了一口流利的海陸腔客家話。原來約好在 SA 的家中，訪談進行中 SB 突然來訪，SB 對此話題相當感興趣，再加上長期擔任祭祀公業委員，對於祖先歷史事蹟及祭祀公業運作的部分，都有相當的瞭解，於是就聽聽父子兩人的看法。

由於「三」這個姓相當特殊，對於他們的起源，筆者亦感到好奇，筆者先聽到的是年輕一代 SA 的版本，後來 SB 加入後，才聽到老一輩 SB 的版本，父子倆大致上都是根據中央研究院的研究人員告知的內容，所以 SA 才有「國家調查的」說法：

那個就是跟一般國家他們調查的結果就是，我們就是南洋系統，就是從印度

到印尼，從印尼到菲律賓，一直過來，最先就是從印度出來的，一直混一直混，膚色就變了，人種也變了。（SA 2011：4）

不是我們傳的，是他們調查的，國家調查的。（SA 2011：4，重點是我加上的）

真的就是南洋系統，坐船一直過來，最早的你也沒辦法考究對不對。像你看歐洲人最基礎從希臘一直發展，一直到往外到美國，後面的人怎麼會知道自己祖先從哪邊來的，怎麼會知道。就是依照他們真正研究的人，「你們是從哪裡來，知道大概從哪裡來，最先你也不知道從哪裡來。漢人大部分就是從大陸來的，臺灣的就是兩派系，就是南洋和最先的，本來臺灣島是沒有人的，就這樣。（SA 2011：4）

我們以前是比漢人先來幾百年的人，我們平埔族的，先來以後，漢人再來，就是皇帝乾隆君賜姓賜地給我們，這個臺灣還沒有中國人，我們先來，幾年不曉得。他寫那個中東的字，我們看不出來，打圓圈的，英文也不是英文，中東啦，對那個印度渡海來，來印尼現在還在，包著頭部的，那個穿長衣服的，那個是我們的祖先，我們祖先傳下來啦。（SB 2011：6）

兩人說的是學者考據臺灣南島語族遷移大致的過程，並非家族口傳歷史。那麼三姓以前的來源說法，根據李季樺（1989）當時訪問 SB，所記錄的內容，我們可以看到兩者的差異：

我們以前是外國人，比荷蘭人早來，很可能是荷蘭人的後代，討海捕魚時，從安平港附近上岸，鄭成功來了以後，我們跟他一起打仗，打勝以後，將新竹留給我們，總共 3960 甲，我們就留在新竹。漢民來以前，我們和高山番結婚。以後，紅毛就沒有了。漢民來了以後，賜姓，分七姓，我的祖先可能不識字，選「王」姓時，寫錯了，變成「三」姓（此說，待考）。祖屋在竹東，後淹大水，一房搬到太平窩，一房搬到寶石（轉引自李季樺 1989：84）。

可見中研院研究人員來之前是荷蘭人的後代說，中研院研究人員來之後則變成南島語族說，至於清代的部分，則是大同小異。

兩人從小對於族群的認知又是如何，SB 說到從小自己被稱為番的情形：「會

講番ㄋㄟ子番ㄋㄟ子，姓三的」(SB 2011:10)。所以 SB 從小知道自己是番。他對自己的血緣傳承說明得十分詳細：

我[祖先]待新社，我[祖先]管理（註：開墾）竹東那條線，賣光光才回到新埔田心里，在河壩搭寮子，被水沖走，正來枋寮買，這條線姓錢的，姓錢的（註：錢姓開墾新埔）。竹東那個風水[墳墓]太窩，我也不知，一個石頭公，兩公婆死忒了，我們去到哪，那一代人就死到哪，虎豹厘我祖公來新埔，有一門風水，枋寮也有一門風水，待有按多年，頭擺新竹香山也有兩門，我不知呀，沒有字，就石頭而已，竹東也沒拿回來，那裡是太窩，竹東有窩，現在虎豹厘新埔有做塔，有時間帶你去看，我子孫落得，差不多一百罐。(SB 2011:9)

我這一邊買的，是客家人，阿乾[三阿乾]，六世，他是買的，他太太姓盧，是平埔族的，奇怪，又不係姓衛，不知道[祖譜]怎樣抄的，就這樣傳下來。(SB 2011:9)（按並非祖譜抄寫錯誤，此盧氏女為打鐵坑衛家衛琳秀去世後，其妻再招贅盧姓漢人後所生，詳見第二章）

年輕的 SA 情況又是如何，SA 表示從小就認為自己是客家人，到了高中才知道自己有平埔族的身分，他說：

我一直認為我們是客家人，我不知道是原住民平埔族的血統，之前是不知道後來知道，高中比較知道一點，國中哪有，一直念書，不會在意這些，只知道自已姓三，也不知道為什麼姓三。(SA 2011:3)

從小我們不知道。長大以後，高中以後。因為有一次老師問我，國文老師問我，他說你為什麼姓三，我就不是很清楚，我有一點印象，那時候我才ㄟ回來才研究我到底是誰。後來有一次國文老師叫我報告給他聽，我到底為什麼姓三，把來龍去脈講給他聽。有一次我還問錯，我都不知道，我說我們臺灣人又沒有姓三，日本人有姓三，我說不知道會不會混到日本的，我就跟他講，後來我才知道我們就是這樣子。(SA 2011:2)

我爸是從小就知道，因為我們有那個采田福地祭祀公業在那邊，他每年7月17農曆都要去拜，就是一種普渡這樣子。我們是不知道啦，我們小時候怎麼

會知道（笑）。他會講，我們不知道什麼意思，他說我要去那個那個采田福地那邊拜，我以為就是像一般人拜的祠堂一樣，我也不知道那個[平埔族身分]就是因為這個[采田福地]緣故，後來高中以後才知道。（SA 2011：2）

對於族群認同的部分，父子倆又是什麼樣的狀態呢，SB的回答很精簡：「講我番ㄅㄟ，客家人」（SB 2011：10）。表示同時認同番及客家人，不過番的排序在前面，客家人排序在後面。關於這一點，李季樺（1989：13）在1988年的訪談裡就已經發現到了，至今其認同仍未改變。至於是什麼原因，筆者認為除了與他長期擔任祭祀公業委員，投入祭祀公業的事務有關，另一方面就是從歷史的脈絡下，被漢人欺負產生的仇恨情結，再則不外乎是嚮往原住民身分的好處。SB的說法如下：

以前新社還有100多甲，日本時代，給管理人，我們姓很少沒有做管理[人]，他們管理，借錢都是假的，100多甲馬上賣光光。我們平埔族有姓衛的，有沒有，他管理，他兩個人借錢，通通是假的，沒幾年通通賣光光。沒有幾年了光光，那個時候我爸爸還沒有出生，200多年的事情，日本時代，管理人，借錢是假的，通通是假的，沒有錢通通賣光光，七姓公那裡還有七分地，到我們時候，就剩下這樣的土地，我們沒有做壞，我們還拿錢出去，我們一個人拿10多萬，不夠拿出來，我拿12萬，有的拿50萬，我們管理人，我們是很吃虧，沒有了，沒有地好賣了。（SB 2011：8）

這個地通通我們的。我們住在新竹市，給他那閩南人，閩南人太多，我們土地賣給他，他追我們走，後來到新竹舊社，舊社住好久了，通通賣掉，過來新社，新社舊社沒有好遠，差不多兩對門。（SB 2011：6）

原住民有待遇，50幾歲就有錢好領，老人年金也嘸使（註：客語，不需要）按多歲，有待遇。（SB 2011：10）

筆者認為SB偏向平埔認同多一些；反觀年輕一代的SA，他的說法則是：

其實那個平埔族只是說自己尋根問題而已，也沒有說其他什麼意義，只是說我們知道，其實以前人家問你，你是不是原住民，人家還不敢講ㄅㄟ，現在比較好一點。以前在學校我知道以後，人家問我，我也假裝跟他說我不知道，

反正人家認為原住民落後，落後，甚至就是一些不好的負面的看法，啊沒有什麼正面的，啊也不願意講。（SA 2011：13）

一般沒有問我們，我們也不會講，我們也沒有一直跟人家講，不是說我們不認同，就是說我們講沒有什麼好處，乾脆就不要講。乾脆放在心裡就好。反正我們也有蒐集 [與竹塹社相關報導的報紙新聞]，我們也有在研究，反正現在人有好處就講，沒好處就不必講。（SA 2011：13）

由此得知，SA 的認同是客家人，同時也是對外的宣稱；平埔認同是為了尋根，是放在心裡自己知道就好，因為人家認為原住民落後，甚至就是一些不好的負面的看法，沒有正面的看法，因此說了沒有好處。這種說法筆者在 QB、WB、WC 三人的經驗中，聽到相同的想法，都是深怕認同的汙名。SA 和 SB 父子兩代，對族群認同的看法顯然不同。

二、SC 和 SD 的經驗

SC 和 SD 是父女，父親 SC 生於 1940 年代，女兒 SD 生於 1970 年代，筆者到竹東訪問藥劑師 SC 時，剛好已出嫁的 SD 在家，在獲得 SD 的首肯下，幸運的同時訪問到她，也聆聽了另一位竹塹社女性後裔的聲音。

SC 腦部開過刀，身體較虛弱，回答都較簡短，再加上 SC 的太太也一直在旁邊關心他的體力狀況，所以感覺到有壓力的我，很快就結束訪談。筆者請教 SC：「您小時候聽過爸爸講過祖先的事情嗎？」他回答：

我哥哥[SB]比較知道，聽說義民廟附近都是我們的土地。那裡有一間很大的廟（註：竹北采田福地），你知道嗎？現在三仁壽在管理（註：擔任采田福地委員），政府（註：原民會）有補助。」（SC 2012：1）（SC 所提到的三仁壽目前是委員，筆者曾經照面過數次，但是並沒有訪談過他。）

顯然 SC 對祖先事蹟以及采田福地所知也有限，因為一直以來都是哥哥在處理。接著筆者請教他有關從小到大的族群經驗，我們的對話如下：

邱：小時候知道是道卡斯族的嗎？

SC：不知道，知道我們是山地人，和臺灣山地人不一樣。

邱：從哪裡聽來的？

SC：我爸爸。

邱：小時候講客家話，會認為自己是客家人嗎？

SC：對。

邱：小時候會認為自己是客家人，什麼時候知道自己是平埔族的？

SC：聽我父親講，我爸爸講的話不一樣，和這裡山地人講的話不一樣。（竹東一代，是泰雅族的活動區域）

邱：您父親會講母語？

SC：我阿公會講，我爸爸會講一點點。

邱：你知道自己是道卡斯族嗎？

SC：很大才知道。

邱：您自己認為屬於什麼族群？

SC：都一樣，臺灣人啦。

邱：以前年輕的時候，會跟人家講你是原住民平埔族的嗎？

SC：根本我沒有提起，很多人都不知道，只有說姓三。

邱：你們會稱自己是平埔族還是道卡斯族？

SC：我們都沒有講，自己知道。（SC 2012：1-2）

從上述對話中看出，SC也是從小就知道自己是與臺灣山地人有差別的山地人，從父親那兒得知自己是平埔族的，至於道卡斯族的稱謂，應該是近幾年從哥哥那裡得知的；對於族群認同的歸屬，他則回答：「都一樣，臺灣人啦。」這是十幾位受訪者中唯一比較特別的答案，也就是不管客家人也好，平埔族也罷，都是身在臺灣的臺灣人，又何必分什麼族群呢？筆者看他在店裡與客人的交談，使用的是流利的客家語，相信對方一定認為SC是客家人，包括筆者在內；或許這又是一種對外的宣稱；至於平埔族，也是放在心理的認同，不會說出來。

SD是家中長女，當SC與他的太太聽到筆者也要訪談SD，他們也都坐在旁邊，或許是好奇，抑或不放心SD的答案，因為兩老剛開始都會代答，例如當我問SD：「有沒有聽過道卡斯族這個名字？」SC回答：「她還不知道，沒有跟她提起。」SC的太太也答說：「沒有跟她講過。」後來筆者一再強調只是想聽聽SD的想法而已，請他們放心，一會兒SC太太才出門辦事去了，剩下父女兩人在場。接著筆者同樣請教SD有關從小到大的族群經驗，我們的簡短對話如下：

邱：你從小認為自己的族群是什麼，例如客家人，閩南人等等。

SD：客家人，家長給我的觀念就是這樣，從小的觀念就是這樣。

邱：有沒有聽過您爸爸講過你們是平埔族？

SD：有，有聽說是荷蘭的，也聽過平埔族的。

邱：大概是什麼時候知道？

SD：國中，因為小時候僅有的記憶就是侷限在客家人，後來是國中的時候才聽說，因為國中歷史跟地理就慢慢去瞭解一下。（SD 2012：1）

SD 從小認為自己是客家人，國中時因為學校課程的關係，開始聽到平埔族而去瞭解；對於自己很特別的姓氏，她是這麼因應的：

邱：對自己姓三不會覺得很好奇嗎？

SD：通常人家都跟我改姓啊。

邱：以為您是姓王。

SD：對呀，我已經習以為常了。但是如果釋出什麼證件，他們就會問你是哪裡人什麼的。

邱：那你怎麼回答？

SD：我已經很平常化了，然後我就說是客家人。（SD 2012：1）

SD 知道自己是平埔族的後代，當筆者繼續問她：「您知道自己有平埔族的身分，您的認同有改變嗎？」她的回答是：

想法喔，原本就是已經認定的[客家人]有沒有，我還可以接受你講的那個[平埔族、道卡斯族]，目前想法上...嗯...我思考一下（沉思一會），我還沒有思考到這個，我想一下我要怎麼回答（沉思許久，還是不能回答）。這個問題蠻值得思考，等我想到再回答你。（SD 2012：2-3）

顯然這個問題對她而言根本沒想過，在 SD 心中一直以來就認為是客家人，即使知道有平埔身分，她也不想改變認同。

對於從來沒有去過采田福地，她也很體諒，因為家中做生意，總是要有人留守，而身為長女的她，認為這是很自然的事，而弟弟、妹妹都去過，她也不計較；請教她關於祭祀公業派下員繼承的問題，她也是莫可奈何，表示那是傳統的觀念，她也不能改變什麼，是頗為宿命的想法。她說：

這個我沒有辦法，我沒有意見ㄋㄟ，因為他們原本就是這樣子，我沒有辦法

去改變他們的想法。有些事情我沒辦法去做改變、更改，因為他們原本有些觀念就是存在的，我沒辦法去突破他們。那我就說，好比你看傳統映象管的電視，跟現在液晶電視，一定有不一樣的地方，那如果他們能接受就接受，不能接受我們怎樣顛覆也沒辦法了。所以有時候他們在講的時候，我會吸收一下，但是能不能接受就看自己了，因為我沒辦法去要求說我爸爸、媽媽要怎樣跟我講這些，我沒辦法去跟他們講說侷限在哪些地方。(SD 2012:2)

想也沒有辦法，他們老一輩的觀念就是這樣。現在雖然說社會變遷沒有錯，有些觀念還是存在的，你一直釋放出一些其他資訊給他們，他們能不能接受就不知道了。(SD 2012:2)

或許一直以來供奉祖先都是男丁的事，因而女性對祭祀公業的事務都不積極，甚至也不參與，對 SD 而言，祭祀公業派下員似乎離她有點遙遠，而她對采田福地也相當陌生；另一方面，她從小到大熟悉的都是客家的一切，這一點應該可以說明她不願意改變客家認同的原因之一。

第五節 小結

本章透過與「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員的訪談稿內容，一一分析他們的族群認同；訪談的對象共 16 位成人，其中廖姓 5 人，錢姓 3 人，衛姓 4 人，三姓 4 人，其中只有 1 位受訪者的媽媽是閩南人，其他清一色皆為客家人；在此要補充說明的是：還欠缺潘姓派下員，原因是自從潘錦輝委員過世後，年輕一代的就不曾出席過祭祀公業祭祖活動，也不曾參與委員會議，聽其他委員說是為了生活而奮鬥，經濟狀況似乎不理想，所以無暇顧及這一部分，所以筆者未與之聯繫上。

對於自己的族群認同，這 16 位受訪者，他們有著不一樣的想法，雖然一方面透過祭祀公業派下員而得以傳承的身分，這股力量在維繫著他們，使得這群人保有平埔族群認同，但是他們所表現出來的認同，在程度上的確有不同的表現，有的是可以公開的宣稱，例如受訪者 LA、LD、QA、WD、SB；有的卻是放在心裡，不能公開的秘密，例如受訪者 LC、LE、QB、WB、WC、SA；有的根本沒有或不願意承認，例如 QC、WA、SD；有的跳脫筆者的歸類，直接避答或是宣稱是臺灣人，例如 LB、SC。而來自於客家母親的語言、環境、文化，這股拉扯的力量不可忽視，清楚地顯現出來了，畢竟自清代以來客家族群與平埔族群的

融合，兩者相較之下，客家還是強勢的一方，除了受訪者 LB、WB 沒有正面回答之外，其他受訪者都有明確的客家認同。

在認同的強度上，究竟是平埔多於客家，還是客家勝過平埔，而影響這群族群認同的因素又為何？則有待下一章繼續深入的探討。



第四章 「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔的族群認同類型與形成機制

在前面一章透過受訪者的訪談稿內容，分析了「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員的認同，筆者發現他們在認同強度上的表現，有些是平埔多於客家，有些是客家勝過平埔，還有一些只選擇認同客家族群，究竟這是怎麼一回事？可能影響的原因為何？本章中，筆者希望能將 16 位受訪者的族群認同予以分類，繼而對其平埔認同形成的機制進行分析，並且一一闡述之。

第一節 族群認同的靜態分析：四種類型的提出

一、族群認同的類型

對於異族通婚的後裔，學界一般稱之為「雙族裔」，那麼平埔族後裔與客家人通婚，自然也屬於這一類。¹⁸針對「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員的族群認同，筆者將試著以連續體模式（Continuum of Biracial Identity Model）來解釋 16 位受訪者的族群認同。此模式由 Rockquemore 和 Laszloffy（2005）在《養育雙族裔孩子》（*Raising Biracial Children*）一書中提出雙族裔認同的「COBI」（Continuum of Biracial Identity）模式，兩位學者認為雙族裔能定位他們自己在混合連續體的任何位置。連續體的左右兩個極端，呈現對於雙親的單一種族認同，連續體的中間呈現出兩者均等交融，並非指生理上，而是身分認同上。「COBI」模式強調多樣的環境因素，混種人不但能定位他們自己在混合連續體的任何位置，而且隨著生涯期間情境的變化也會改變定位位置。換句話說，雙族裔的族群認同可能為單一認同（singular identities）、雙族認同（blended identities），也可能既有單一認同又有雙族認同，也可能都不是而為超越認同（transcendent identities）。「COBI」模式主要乃在解釋美國的黑人與白人婚生後代的族群認同，其模式如下（見圖 4-1）。左邊極端僅限認同母親那方，而排斥父親那方；右邊極端僅限認同父親那方，而排斥母親那方；正中間則均等地認同父母雙方；其餘部分則是隨著對父母雙方認同程度的不同，而設定不同位置（轉引自李國基 2007：52-53）。

¹⁸ 雖然平埔族似乎已融入於客家族群中，不復存在了，那麼平埔族裔與客家人通婚，能否稱為「雙族裔」？關於這一點，我們若是從更大的歷史脈絡下進行瞭解，答案應該顯而易見，就能明白平埔族這群人的確是存在於歷史上的，因此筆者認為平埔族後裔與客家人通婚，自然也符合「雙族裔」。

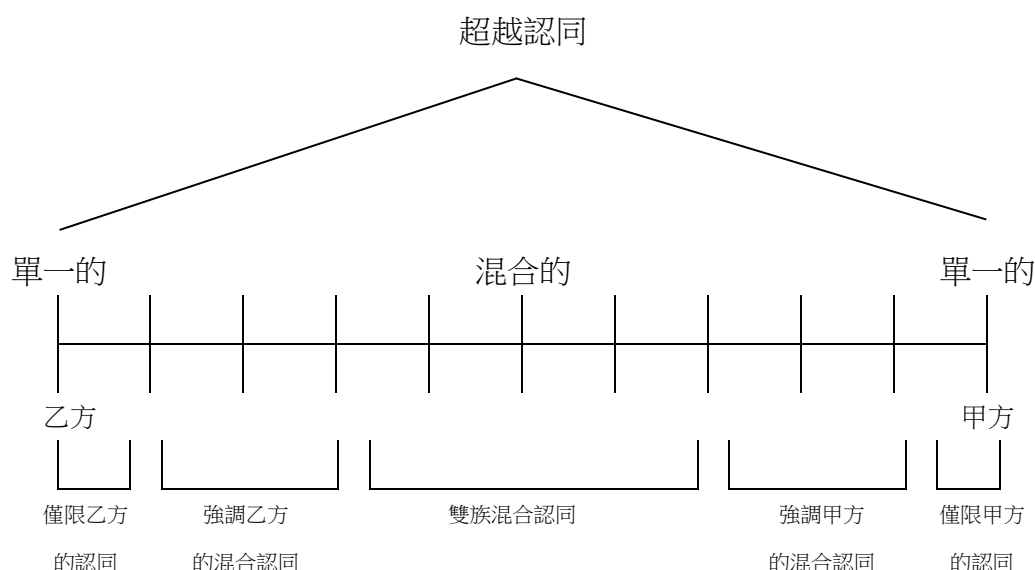


圖 4-1 雙族裔認同之連續體模式

資料來源：李國基（2007：52）

要以此模式來解釋「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員的族群認同，那麼筆者必須先做一個說明：其一、當受訪者僅限認同乙方，而排斥甲方，我們會認為他的客家認同較為強烈，屬於模式的左邊極端，筆者直接稱其為客家人；其二、當受訪者均等地認同甲乙雙方，我們會認為他的平埔認同與客家認同等重，屬於模式正中間的雙族混合認同，筆者稱之為平埔／客家人；¹⁹其三、當受訪者僅限認同甲方，而排斥乙方，屬於模式的右邊極端，筆者直接稱其為平埔族；其四、當受訪者具有雙重族群認同，強調甲方的混合認同，即平埔認同大於客家認同，屬於模式中間偏右，筆者稱之為具有客家血統的平埔族人；其五、當受訪者具有雙重族群認同，強調乙方的混合認同，即客家認同大於平埔認同，屬於模式中間偏左，筆者稱之為具有平埔血統的客家人。

接下來，筆者根據第三章的分析，將 16 位受訪者加以分類，共分為下列四類：

1. 具有客家血統的平埔族人：此類亦屬於既認同客家又認同平埔的雙重認同，但是平埔認同大於客家認同者，筆者將 QA、LD、SB 三人歸類於此。
2. 平埔／客家人：此類就是既認同客家又認同平埔者，而且認同的強度兩者相當，表示客家與平埔已經合而為一，筆者將 LA、LB 兩人歸

¹⁹ 關於「平埔／客家人」一詞的說法，是指受訪者平埔認同與客家認同比重相當者。筆者曾經想過以「平埔與客家認同比重相當的人」來指稱，但是又覺得累贅，因此有必要在此說明之。

類於此，因為不僅看到他們長期在推廣客家文化上的投入，同時二人在擔任祭祀公業理事長及總幹事時的用心貢獻，還將客家三獻禮引進到平埔族的祭祖儀式中。

3. 具有平埔血統的客家人：此類亦具有雙重族群認同，但是客家認同大於平埔認同，這類人數最多，共有 LC、LE、QB、WB、WC、WD、SA、SC 等八人。

4. 客家人：受訪者表達他們的單一認同，就是客家認同者，有 WA 及 SD 兩人。

在此補充說明的是：QC 認為父親是客家人，母親是閩南人，他的認同是客家及閩南，不符合此模式的設定，故不予以分類，在後面的討論中，筆者也不把他列入。

另外，當我們討論族群認同時，一些會影響族群認同的因素，亦應列入考量不可忽視，尤其是當他們由「客家人」轉變為認同「平埔族」時，其中原住民「認同的汙名感」，則是極為敏感的話題，當竹塹社後裔選擇成為上述四種類型的某一類，或多或少都會面臨這個問題，因此筆者認為有必要加以探討之。

二、平埔認同的汙名程度

最早將汙名應用於社會科學研究的是高夫曼 (Erving Goffman)，他認為汙名會對擁有汙名屬性者產生重大的影響，因為汙名這個用語指的就是一種強大貶抑效果的屬性，而汙名實際上是屬性與刻板印象之間的一種特定關係。他認為汙名可分為三種類型，首先是身體方面，亦即對各種身體畸形或缺陷的憎惡；其次是個人性格的缺失；最後，還有一些就是對種族、國族與宗教的族類汙名，可以透過血統來傳遞，並且同時玷汙家庭中的所有成員 (Goffman 2010：3-5)。

根據謝世忠 (1987：32) 的研究發現，臺灣原住民存在著強烈的認同汙名感。平埔族亦屬於原住民的一部分，雖然漢化得更早，也早已和漢人通婚，幾乎與漢人沒有差異了，但是多數人對原住民仍有認同的汙名，原住民本身亦存在著認同的汙名感，這種汙名感是否也對「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔產生影響，進而影響其平埔認同，是這一節所要分析的重點。

在分析時，筆者依本章第一節所提出之族群認同的四種類型，分為偏向平埔認同與偏向客家認同兩群，前者為具有客家血統的平埔族人和平埔／客家人，筆者將平埔／客家人歸類於此，是為了便於分析所致；後者為具有平埔血統的客家人和客家人。

（一）偏向平埔認同者

LA 和 LB 幾乎都沒有提到對平埔認同的汙名感這個部分，只有 LA 提到一兩句，但是也都被自己的成就所掩蓋，瑕不掩瑜，不成問題了。他說：

我認為子不嫌母醜，雖然我們老祖公是番ㄋㄟ，我們子孫非常驕傲，人家看得起，我沒有讀書，做行政院原民會委員，又作按多理事長，新竹縣也是。

（LA 2011：5 重點是我加上的）

LD 對平埔族也沒有認同的汙名感。他先是說出現在承認自己是道卡斯族的想法，對於原住民身分不會自卑，他樂觀的表示，現代社會對原住民愈來愈尊重，人種也不會被歧視：

我們一向敬天、敬神、敬祖，在我來講，第一個，我不一定百分之百信，但是不要觸犯他，在我小小心靈，我就跟著記起來（大笑）。那後來才發覺，ㄟ，我真的是，這不能懷疑的，我確實是道卡斯族，所以這些我不會有什麼自卑或什麼，因為祖就是祖。（LD 2012：5，重點是我加上的）

尤其現在科技網路，以目前來講，全世界對原住民的尊重是越來越高了，以我為例，我也不是念很多書啊，我都可以接受，我們宗親非常多是OK的，沒有問題，那個時代變了。你的人種不會被歧視，你的作為會歧視，我們覺得才可能。（LD 2012：5，重點是我加上的）

接著提到當初宗親聚會時，族人聽到竹塹社屬於道卡斯族時的反應，如果被稱為原住民，則相當反對；進而了解道卡斯族是平埔族的一支，似乎接受程度較高，但是 LD 強調並不是他，而是其他族人的看法，雖然只是轉述其他人的反應，顯示族人當中，有一些存在著認同的汙名感。

那聽到以後，ㄟ，我們也是很訝異，奇怪怎麼搞來搞去講到這個族，我們怎麼好像原住民，原住民，當然我記得那時候聽到的時候，其實我們的宗族有些人也是很反對，當然可能轉述的時候沒有很明確，我聽的時候有注意一個，道卡斯族應該是平埔族裡面的一支，一個系，這樣我們就覺得比較可以接受。（LD 2012：1）

QA 對平埔族沒有認同的汙名感。但是在年輕時曾經有相關的經驗，他提到與太太訂婚後，旁人對他太太的提醒，對 QA 而言就是汙名化的認同：

訂婚後人家才告訴她，她排行第九，九姑、九姑，你嫁的那個人是番ㄟ、是番ㄟ，到現在都還有這樣的觀念。（QA 2011：5）

SB 小時候有被稱番的經驗，至於現在會講客家話，與客家人無異，他覺得都一樣，沒有差別了，所以也就不會再被稱番了。

實在頭擺和我們租田，番子較憨，客家人較精（註：客語，聰明），河洛人較精，喊我們番ㄟ，背尾（註：客語，後來）我們會講客[語]，共樣ㄟ，ㄟ會按樣講，ㄟ會講我番ㄟ。（SB 2011：12）

（二）偏向客家認同者

QB 小時候認同的汙名感，來自於父親與阿嬤的告知，他說：

我爸也聽老人家講，有點跟外地人格格不入，他們看不起我們這邊，我們怕人家說番ㄟ番ㄟ，有點自卑感，所以不敢承認是道卡斯族。（QB 2012：1，重點是我加上的）

小時候我阿嬤講不要跟人家講，會很沒面子，那時候番ㄟ番ㄟ就是文化水準比較低。（QB 2012：2）

現在他的想法則覺得汙名淡化了，比較沒有這種感覺了：

一般人像以前會，現在不會了，沒有一個界線，什麼番仔番仔，以前有，現在不會了，人家問我我會講[平埔族]，好像沒有[汙名]這種感覺了，比較淡化了，民族不會有這種隔閡了。（QB 2012：5，重點是我加上的）

WA 在訪談時曾提到認同的汙名感，甚至認同平埔族，社會地位就會降低一級，他說：

人家認為你是弱勢，或者是原住民這種，就是有一些根深蒂固，就是說這些

人好吃懶做，不會上進，然後可能酗酒，有一些不好的一些印象，或是有一些，他們一些不好的生活的習慣，對原住民，他也把平埔族，歸類在這個原住民的一個。（WA 2011：9）

認同的部分，你認同的話，可能社會地位感覺上你就降了一個階級。（WA 2011：10）

當筆者繼續問他是否曾經遇到過類似經驗，他則強調自己沒有原住民的任何惡習，他表示：

事實上我認為，他們那一些，在我身上，根本不會有這個惡習，我們的發現，我爸爸還有我們這一代，都舉例講，我們都很勤奮，我們也受很好的教育，兄弟都受很好的教育，社會地位也都有，經濟狀況也不錯，不會有原住民[惡習]，我們只是替很多的原住民發出這種聲音（WA 2011：9）。

他的宣稱讓筆者覺得：雖然他沒有平埔的血統，但是身為祭祀公業派下員，難免有不明就理的人會產生認同的汙名，他很慶幸自己的勤奮與成就，可以擺脫這種汙名的聯想。

WB 小時候就有被稱為番仔的這種經驗，他說：

他們都講我們是番仔祖公，幾乎在地的全部都這樣講我們，都講我們是原住民，就是番仔祖公（笑），以前就是這樣，因為我住在那邊，他們以前就這麼講我們。（WB 2012：1）

這種認同的汙名，將 WB 與鄰居間形成一道無形的區隔線，時至今日，事業有成的他，認同的汙名感還是存在於心中，訪談時他提及，如果承認是道卡斯族，擔心會影響孩子的婚姻。他表示：「你今天承認你是道卡斯族的話，你的小孩子誰要嫁給你（大笑）做媳婦」（WB 2012：4）。

SA 的部分，因為有認同的汙名感，導致他把平埔的認同放在心裡，對外則宣稱是客家人。

其實以前人家問你，你是不是原住民，人家還不敢講ㄉㄟ，現在比較好一點。以前在學校我知道以後，人家問我，我也假裝跟他說我不知道，反正人家認

為原住民落後，落後，甚至就是一些不好的負面的看法，啊沒有什麼正面的。

(SA 2011:13, 重點是我加上的)

對啦，一般沒有問我們，我們也不會講，我們也沒有一直跟人家講，不是說我們不認同，就是說我們講沒有什麼好處，乾脆就不要講，乾脆放在心裡就好。(SA 2011:13, 重點是我加上的)

至於 SC 的說法，則把自己和山地原住民區隔開來，有我群他群之分，他認為平埔族比較自愛，對於山地原住民亦具有認同的汗名。他說：「現在臺灣的山地人比較懶惰，愛喝酒，我們比較自愛，他們一天到晚愛喝酒」(SC 2012:2)。

WC 具有認同的汗名感，他覺得被稱番不妥，幸而番ㄟ變人變掉了。他說：

頭擺人講我們來臺祖是番ㄟ，很多人講。聽人家講的，不是我講的，衛姓宗親會全部會講，我也不知道。(WC 2012:3)

番ㄟ變人變忒了，都變人變忒了。(WC 2012:3)

WD 則沒有認同的汗名感。她能接受不同族群的人，進而相處並成為朋友。她的說法是：

像之前我認識的平地原住民，只要一聽到原住民，就會覺得是番仔，他們就會拒絕你當朋友，我自己不會，不管是閩南人、客家人、什麼原住民，我都能夠接受，我不會有這樣的分別。(WD 2011:1)

LC、LE 和 SD 的訪談資料裡，並未顯示認同的汗名感。

綜上所述，在偏向平埔認同者，五位受訪者幾乎都沒有平埔認同的汗名感；偏向客家認同者，10 位受訪者有 6 位具有平埔認同的汗名感，3 位訪談資料未顯示，1 位沒有平埔認同的汗名感。人數超過一半，比率相當高，顯示有一半以上的受訪者，因為認同的汗名感這個因素，使得他們平埔認同趨向隱形化、不公開化，表現出客家認同。

第二節 平埔認同的動態分析：形成機制的探討

從時代脈絡中得知：日治時期以來，竹塹社在認同變遷方面，戶籍資料種族欄已經是「廣」的註記，當時因為收租權力的喪失而放棄熟番身分，並藉機流動到「廣」部門，成為客家人；再加上與客家人通婚、使用的語言、生活的環境等因素，他們已經跟客家人沒有兩樣。但是我們可以從第三章受訪者的族群經驗敘事，瞭解到某些人的族群認同偏向平埔，又有某些人偏向客家，究竟是什麼原因造成這樣的結果？這是本章想要探討的重點。

接著筆者將重點放在分析受訪者平埔認同的形成，究竟是什麼機制，讓某些人的平埔認同愈發明顯。張茂桂（2003：239）認為，臺灣社會一般的看法，是將族群屬性的繼承多以父親(男方)的族群類屬為主，這是因為父系繼承的問題。祭祀公業派下員的身分繼承，也以男性後代為主。這也就是筆者將重點放在他們的平埔認同上的原因。

關於「祭祀公業竹塹社七姓公」成員平埔認同狀態形成的機制，筆者試著以社會運動的政治過程理論分析之。此理論原來由McAdam於1982年提出，他認為要解釋某特定社會運動的崛起，有四個重要的元素，分別是：鉅觀的社會文化脈絡、政治機會的擴張、內在組織的強度以及認知解放。筆者參照圖1-1的模式再綜合臺灣社會運動於過去和今日的現狀，得到「祭祀公業竹塹社七姓公」平埔認同狀態形成的政治過程圖，應該是如圖4-2所表現的：

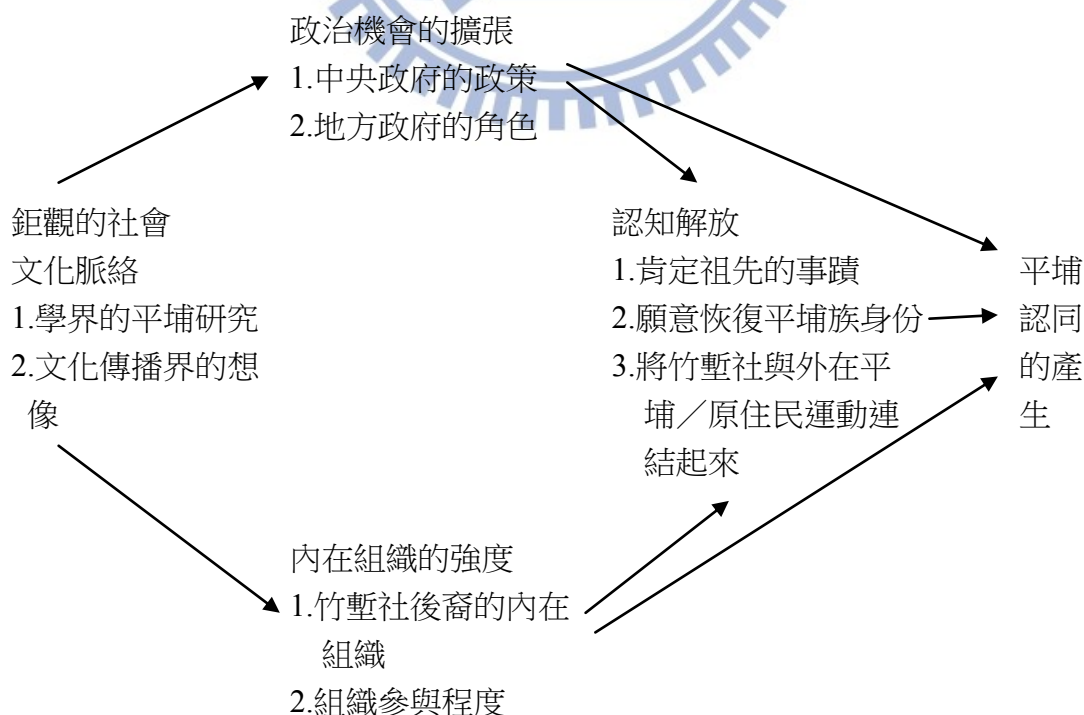


圖 4-2 「祭祀公業竹塹社七姓公」平埔認同狀態形成之政治過程圖

資料來源：筆者製表。

此模型圖亦為本文主要的研究架構，接下來筆者將以此理論架構，分別詮釋如下：

一、鉅觀的社會文化脈絡

所謂「鉅觀的社會化脈絡」指的是像戰爭、工業化、城市化、大規模人口變遷、以及國際政治變化等能導致重大社會變遷的因素(轉引自許維德 2010:45)。徐智德(2004)曾經整理臺灣社會運動風起雲湧之際，當時經濟結構的轉變、和政治與社會結構的轉變上確實存在重大的變遷現象。曾金玉(2000)則認為從1970年代至1987年政治的轉化、經濟的發展、社會文化的變遷三方面來審視大環境的轉型，是這三者交互影響的結果。

總之，當時整個臺灣社會經濟起飛、政治民主化、本土文化得到重視，竹塹社後裔面臨的是臺灣社會整體大環境的變化，影響所及，他們所居處之新竹縣的改變，對他們的影響而言更是直接，也就是大環境影響小環境，小環境影響個人，這是一種連動的關係。過去竹塹社被歷史的洪流淹沒而隱身於客家，自解嚴後，臺灣的地方文化或族群文化的研究得到重視，多元族群成為潮流，平埔族群亦開始嶄露頭角。

謝國斌(2009)檢視自1970年以來的平埔研究的興衰，將1970年代以後的平埔研究分成三個時期。(一)1987年以前戒嚴時代的沉潛期。這個階段由於政治及意識型態上強調大中國主義，臺灣區域本土性的議題無法凸顯關注，其中屬於最本土的臺灣平埔族研究成為所謂的「學術雞肋」。(二)1988至2000年平埔研究的興盛期。政治解嚴伴隨而來的是對本土歷史文化的解禁與關注，過去鮮少為學術界所關注的平埔議題，從「學術雞肋」變成顯學，到了2000年達到最高峰。(三)2001年以後平埔研究的消退期。此一階段平埔研究已經有退潮的跡象，除了平埔研究本身可能已達到某種程度的瓶頸之外，也與此階段之本土政治論述之漸趨飽和與消退有關。

由於學術研究的興盛，再加上地方政府尊重少數族群文化，如贊助祭典活動或研究出版，或者以平埔族群為街道重新命名，許多人開始發掘自己的平埔根源。詹素娟(1996:45-78)的研究指出推動平埔現象的三大助力：學界平埔研究的轉變、媒體文化界的影響、平埔後裔的自我宣稱等。接著謝逸君(2003:61-103)以噶瑪蘭族為例，對此三個面向加以闡述。筆者認為不同的族群，所面臨的環境

應該存在差異性，推動竹塹社族群認同的形成機制，與「鉅觀的社會文化脈絡」相關的是學界的平埔研究和文化傳播界的想像二者，平埔後裔的自我宣稱將在「認知解放」該節討論。接下來分別闡述之：

（一）學界的平埔研究

從上述內容得知，當代平埔研究的興盛與國家的解嚴有關，自 1987 年起，張炎憲、王世慶、李季樺此三位學者在中央研究院台灣史田野研究計畫，大量蒐集竹塹社相關史料，包括契約文書、族譜、淡新檔案、土地申告書、史籍及調查資料等，編寫完成《臺灣平埔族文獻資料選集—竹塹社》（上）、（下）二冊，由於學者的相關研究，沉寂許久的竹塹社，彷彿注入一股新的活力，也就是在這個時候，原來隱沒在客家族群，只知道自己是番的這一群人，開始萌生了平埔意識。

Anderson（2010）、Hobsbawm（2002）以建構論的角度來論述，他們主張族群的認同是經過人為建構而成的，強調彼此的共同經驗、集體記憶。那麼對於學界平埔研究的建構，究竟產生了什麼火花呢？

受訪者中有三位的訪談內容提到：他們是在中央研究院相關研究人員進行田野調查，蒐羅竹塹社相關的古物契約、番大租印章時，被告知是平埔族的。當時的幾位祭祀公業委員，都曾經受訪或提供家中珍藏的古物契約，原來被稱番的他們，終於有了平埔族的名字。例如 SB 表示：

這個兩本書[《臺灣平埔族文獻資料選集—竹塹社》（上）、（下）二冊]，是研究院給（註：把）我[所提供]的正本寫進去，寫好多字，這個日本字也有，我們國語也有，我們以前是比漢人先來幾百年的人，我們平埔族的，先來以後，漢人再來，就是皇帝乾隆君賜姓賜地給我們，這個臺灣還沒有中國人，我們先來，幾年不曉得。（SB 2011：6，重點是我加上去的）

我幾乎能想像 SB 聽到研究者對他述說著祖先來源、以及清治時期之事蹟當時的心情：原來自己不是番啦，是叫做平埔族！即使事隔多年，他對筆者轉述時，語氣中還是帶著興奮，口沫橫飛、一股腦兒的傾囊而出，幸而筆者對竹塹社已經有相當的瞭解，否則他老人家的敘述，外行人大概也會聽得滿頭霧水、不知所云吧！

QA 則表示：

我[退休]回來[新埔]時，剛好張炎憲國史館館長，²⁰他要寫書，他來訪問我時，他的書已經要出版了，...，以前收番大租的章，還有象牙筷子，還有酒杯，老祖先喝酒的杯子，應該很要緊，我帶著13顆印章、酒杯6個...。(QA 2011：8，重點是我加上去的)

當然 LA 也提供了家族的相關珍藏，因為筆者在上述的書中，看到了他提供相關古物契約的註記。而同為廖豪邁派下的 LB 和 LD，在宗族聚會時，一定也聽到相關的訊息，過去隱晦已久的竹塹社，在這一波學者的研究中，彼此的共同經驗、集體記憶，似乎又被重新喚醒，族群的歷史，再次被學者建構起來。

(二) 文化傳播界的想像

陳逸君(2003：70)指出文化傳播界不僅僅是推廣平埔族群，他們深刻同情平埔境遇，還進一步支持平埔訴求，因此，平埔族群得以漸漸被大眾所理解、接受與支持。文化傳播界的報導，幫助平埔族群建立族群自信，也間接鼓勵了許多平埔後裔站出來公開他們的族群身分，捨棄長久以來「汙名化」的歷史包袱。例如劉還月所成立的「常民文化事業有限公司」，出版了《流浪的土地》(1998)、《再見刺桐花開》(1999)、《認識平埔族群的第 N 種方法》(2001) 以及《我是不是平埔人 DIY》(2001) 等書，對於平埔族群的建構大有助益。

除此之外，當地媒體的報導，亦使得竹塹社的能見度相對提高，筆者以「竹塹社」或「道卡斯族」為關鍵字，查閱了近 20 年聯合報新聞資料庫、近 10 年中時報系新聞資料庫以及近 5 年自由時報所屬的自由電子報，有關道卡斯族竹塹社的報導，分別是 11 則、16 則與 3 則，茲將相關的報導整理成表 4-1。

表 4-1 近 20 年竹塹社相關報導，1993~2012^a

報導年月	標 題	報紙名稱
2011.11	清代采田福地 重建變聚會所	聯合報
2011.10	道卡斯族尋根 耆老盼正名	自由時報電子報 ^a
2011.08	道卡斯族「振興」調查 年底揭曉	中國時報
2011.08	錢、廖、衛、潘、金、三、黎 采田福地祭的七姓 是乾隆賜的	聯合報

²⁰ 張炎憲 1987 年時任職於中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員，2000~2008 年方任職國史館館長。QA 於 1987 年左右受訪，當時張炎憲尚未任職國史館，此說有誤。

2010.09	平埔族衛家墓碑 擬申請古物	中國時報
2009.09	采田福地七姓公 27 日轉堂合火	自由時報電子報
2008.12	道卡斯竹塹社 要求正名	自由時報電子報
2008.10	如果妻冠夫姓 潘嘉雯嫁三先生...成了「三斑家蚊」	中國時報
2008.09	平埔族祠堂 見證 7 姓漢化史	聯合報
2008.09	采田福地 平埔道卡斯族祠堂	聯合報
2007.04	原民祠堂「采田福地」 動工整建	中國時報
2006.11	《生活情報》探索風城講座	中國時報
2006.11	《生活情報》講座	中國時報
2006.09	《人物側寫》他姓三 自嘲太太連二奶都不如	中國時報
2006.08	平埔族竹塹社七姓公祭祀公業 錢飛椿接管	中國時報
2005.08	采田福地 祭祖熱滾滾	中國時報
2004.09	竹塹社七姓 盼正名道卡斯族	中國時報
2003.08	《新聞辭典》竹塹七姓 因平亂有功乾隆所賜	中國時報
2003.08	采田福地修繕陷兩難 政府出錢整建或自行整修 竹塹社七姓意見兩極 文化局籲雙方冷靜協商	中國時報
2003.08	《左鄰右舍》潘錦輝 慎終追遠	中國時報
2003.01	采田福地 延至明年整修	聯合報
2002.09	《人與事》潘錦輝凝聚宗親向心力 製作宗親大旗 與覆棺旗被喪葬、喜慶場面隆重凸顯大團結	中國時報
2002.08	傳統儀式已失傳 族語也不復存在 竹塹社七姓公 祭祖典禮已漢化	中國時報
2002.08	竹塹七姓由來小檔案	中國時報
1999.09	采田福地 全台唯一平埔祠堂	聯合報
1999.04	走馬燈 日落番子陂 光芒曾照大地	聯合報
1998.01	綠島紅塵 「番仔祠堂」全台「別無分號」	聯合報
1996.08	衛煥和 蒐尋平埔族語墓碑 門楣上大書「竹塹社」 希望孩子不忘本	聯合報
1995.08	臺灣舊聞 平埔族的課館與采田福地	聯合報
1993.09	探源 原住民的土地廟	聯合報

說明：由於技術的原因，聯合報是從 1993 年至 2012 年，中國時報是從 2003 年至 2012 年，自由時報是從 2007 至 2012 年。

資料來源：筆者製表。

關於內容記載上，每年農曆 7 月 17 日的祭祖活動，幾乎年年獲得青睞，在 8 月份地方版的報紙上，一定看得到祭祖活動的報導，以及竹塹社在林爽文事件保國衛家、乾隆皇帝頒賜「義勇可嘉」匾額和賜姓的歷史事蹟，或者是「平埔祠堂—采田福地」的相關報導。此面向的影響力又為何，請見如下之說明：

身為「祭祀公業竹塹社七姓公」理事長，LA 是報上常客，出現頻率頗高，例如 2009 年 9 月 25 日「采田福地七姓公 27 日轉堂合火」，就是報導廖姓「轉堂合火」²¹的行動，同時還刊登了 LA 的個人照片（廖雪茹 2009）；LB 是在 2004 年 9 月 2 日，關於他尋找到失散派下員 363 人的報導（陳權欣 2004）；「道卡斯族尋根 耆老盼正名」則是 QA 於 2011 年 8 月 17 日受訪的相關新聞（黃美珠 2011），而他也從平埔族後裔的角度書寫為文，作品被收錄在《再見刺桐花開》一書中。QB 亦在 2011 年 8 月 17 日受訪時表示：

竹塹社道卡斯族一直在新竹生活繁衍後代，除家族族譜外，更有祖先留下各種「竹塹社」戳記及印章，相關文獻都可佐證該族歷史，『道卡斯族目前約有三千多人，雖然我們都不會說族語，但不能忘本！』（羅浚濱 2011）

對於這一群的派下員來說，本身就是新聞的主角與賣點，當然榮譽感十足，更可以說是竹塹社後裔的代言人，平埔認同益發堅定。影響所及，同宗的其他親族，當然也與有榮焉。例如當筆者在采田福地與 LD 進行訪談，聽到相關的議題，一旁長輩級的廖姓派下員，也忍不住插嘴、在旁提醒，他說：

事實上我們道卡斯族的名稱不只 7、8 年，有 10 幾年了，我退休 12 年，我記得民國 80 年左右，老理事長接衛先生的那個，新竹市還有請老理事長去演講一次吧，新竹市東門城那個時候大概有 10 幾 20 年了，那個時候開始。
（LD 2012：1）

由此顯示，不論是否親身的參與，透過參與事件者的經驗分享，對於其他人亦能留下深刻的印象。

²¹依據客家耆老對「轉堂合火」的解釋：此為臺灣民間的習俗，「合火」是指人在往生安靈時有一香袋，在往生屆滿一年之後，將此香袋拿到祖先牌位前火化，並將灰燼放入香爐中，代表此人在祖先牌位上有名份了。而「轉堂合火」是指晚輩另行安置祖先牌位於私人家中祭拜，後來又將此祖先排位請回最原始的祖先牌位處，再合起來祭拜稱之。

二、政治機會的擴張

McAdam認為任何能改變現有政治秩序的社會變化對於社會運動群體來說都可以是一個政治機會（許維德 2010：46）。而擴張的政治機會給人們發出了信號，使人們意識到社會運動的可能性（楊靈 2009：6）。

關於政治機會的擴張，分為中央政府的政策和地方政府的角色，分別說明之：

（一）中央政府的政策

1987年解嚴後，臺灣政治逐步邁向自由化與民主化，政府一連串的政治改革，逐漸放鬆「黨禁」、「報禁」、「集會結社」的控制，對於社會運動提供較大的空間和容忍，讓群眾意識到挑戰機會的出現，並且這種機會的出現是有可能讓運動成功的。在國民黨威權體制時期，社會上的藝文團體和學術社群都是受到「黨國」操縱，而無自主意識的民間結社團體。解嚴不到一年，就有740個人民團體向內政部登記並獲核准，這是戒嚴幾十年看不到的自由結社風氣（盧建榮 1999：236）。由此可知解嚴前後社會氛圍的差異，在新的社會氛圍下，1988年臺灣客家主導的「一二二八還我母語運動」；1994年原住民族的「爭取『正名權、土地權、自治權』入憲大遊行」；1996年臺北縣貢寮鄉民的反核行動...，五花八門的新興社會運動趁勢而起。

自1990年以來，臺灣的平埔族或以集稱、或以個別族群為訴求，發起了一波波的正名運動，自從噶瑪蘭族在2002年正名為原住民第11族，彷彿注入強心劑一般，全臺各地的平埔族，藉著擴張的政治機會，紛紛提出正名的訴求。這與2000年政黨輪替後，當時的原住民政策有著極大的關係，筆者將2000—2008年行政院對原住民族重大政策成效，整理如表4-3。

表4-3 陳水扁政府對原住民族重大政策成效表

時 間	政 策
2001	原住民身分法
2001.06	公告修正〈姓名條例〉，規定原住民傳統姓名得以羅馬拼音並列登記。
2001.08	國立東華大學「原住民族學院」正式成立。
2001	『原住民族別認定辦法』草案
2001.08	行政院認定「邵族」為台灣原住民族第10族
2001.12	原民會第一次辦理「原住民族語言能力認證考試」

2002.03	原「行政院原住民委員會」更改名稱為「行政院原住民族委員會」
2002.08	「桃園縣原住民部落大學」創校，其他於同年陸續創設的部落大學還包括屏東、花蓮、宜蘭、南投等地區。
2002.12	總統與原住民代表簽訂〈原住民族與台灣新政府新的伙伴關係再肯認協定〉
2002.12	原委會召開首屆國際性的「南島民族領袖會議」，希望與台灣以外的南島民族「逐步建立穩固、長遠的合作模式」
2002.12	行政院認定「噶瑪蘭族」為台灣原住民族第11族。
2003.06	行政院通過〈原住民族自治區法草案〉。
2003.06	再次公告修正〈姓名條例〉，增加漢人姓名並列原住民姓名之羅馬拼音註記方式。
2003.08	國立台東大學「南島文化研究所」成立
2004.01	太魯閣族正名為原住民第12族
2004.11	原民會成立「憲法原住民政策制憲推動小組」，正式提出〈原住民族憲法專章草案〉。
2005.07	「原住民電視台」開台
2005.12	教育部公告「原住民族語言書寫系統」
2005	原住民族基本法
2007.01	行政院認定「撒奇萊雅族」為台灣原住民族第 13 族。
2007.11	行政院通過新版〈原住民族自治區法草案〉。
2007	平埔原住民族事務推動小組設置要點
2007	平埔原住民族文化與語言振興五年計畫
2008	高雄縣三民鄉正名為那瑪夏鄉
2008.04	行政院認定「賽德克族」為台灣原住民族第14族

資料來源：筆者製表，整理自行政院原住民族委員會（2008）、許維德（2011）

在中央政策的轉變之下，竹塹社後裔也搭此便車，提出道卡斯族正名的訴求。自表4-1看出，與道卡斯族竹塹社正名的相關報導，共有「道卡斯族尋根 耆老盼正名」（黃美珠 2011）、「道卡斯族『振興』調查 年底揭曉」（羅浚濱 2011）、「道卡斯竹塹社 要求正名」（廖雪茹 2008）、「平埔族竹塹社七姓公祭祀公業錢飛樁接管」（潘國正 2006）、「采田福地 祭祖熱滾滾」（潘國正 2005），以及「竹塹社七姓 盼正名道卡斯族」（陳權欣 2004）。從上述的整理看出，自2004年尋回363位派下子孫之後，「祭祀公業竹塹社七姓公」開始活絡起來，藉著每年在平埔族祠堂「采田福地」的祭祖活動，族人共聚一堂時，不斷地提出正名的訴求，提醒眾人莫忽視道卡斯族竹塹社的存在。

（二）地方政府的角色

地方政府的角色也不容忽視，同樣扮演著重要的他者，新竹縣文化局在 1996 年舉辦竹塹文藝季，以「采田福地—尋找竹塹社」的活動主題，對平埔族展開系列的文化尋根之旅，包括歷史探勘、走田競跑、文物地契、七姓公耆老座談會等等（新竹縣政府、臺灣大學建築與城鄉研究所 2000），以及出版了《采田福地竹塹社文史專輯》。新竹縣政府還有「道卡斯路」的命名活動，將文化中心南側的道路命名為「道卡斯路」（見圖 4-3），以紀念平埔族開墾竹塹的貢獻。後來新竹縣文化局並出版了一系列竹塹地區開發史的研究書籍，內容皆提及竹塹社先民與閩粵移民共同開墾的事蹟，包括《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》（1998）、《鹹菜甕的鄉街空間演變》（1999）、《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》（2001）及《大湖口的歷史人類學探討》（2001）等，在地方政府舉辦的一系列活動之建構下，又使得「道卡斯族」浮上檯面。那麼此面向的影響又是如何，繼續說明之。

1996 年新竹縣文化局舉辦的竹塹文藝季，其中有幾位受訪者當時都參加過或聽過該活動，所以當筆者問到：「什麼時候知道道卡斯族這個名字？」他們均表示：「民國 85 年。」茲將 LB 的訪談稿節錄如下：

邱：什麼時候知道道卡斯族這個名字？

LB：是在民國 85 年。

邱：就是文化中心推動竹塹文藝季的時候嗎？

LB：對對對。

邱：那這個之前呢？

LB：那個之前我們只知道我們叫七姓公系統，知道竹塹社七姓，不曉得竹塹社就是道卡斯裡面的一個社。（LB 2012：1）

LD 則是宗族聚會時經前理事長 LA 告知，他說：「[聽到]道卡斯族應該我記憶以來，大約有七、八年左右」（LD 2012：1）。又說：

早年我對道卡斯實在是不懂，當然比較注意去傾聽這方面的聲音，我有記憶是七、八年前。也是前理事長，因為他老早就在采田福地當過很多任的理監事。（LD 2012：1）

亦即這群人一直知道自己是番、竹塹社或七姓公，進一步知道是平埔族，則是

1987 年左右學者研究時告知的，而到了 1996 年由地方政府主導的第二波活動，才獲知自己是道卡斯族。

WB 也知道新竹縣文化局舉辦的這個活動，他的訪談稿中亦出現類似的說法，茲將訪談內容節錄如下：

邱：文化中心推動一些活動的時候，才知道道卡斯族這個名字？

WB：對對對。

邱：那平埔族呢？

WB：平埔族是很早人家就講我們是平埔族。

邱：中研院研究的時候嗎？

WB：對，很早人家就講我們是平埔族。那時他們蒐集資料，那時我們只是知道番仔是平埔族，就是給大家同化掉了。（WB 2012：1-2）

另外，新竹縣政府在2007年向文建會爭取1千2百多萬經費修復縣定三級古蹟「采田福地」，修護竣工後並在內部展示相關歷史圖版及文物（羅浚濱 2007）；再則竹北市公所的表現，亦有加分的效果，首先在2004年公告363位派下員時，就讓他們取得族裔證明；2011年補助600萬元整修完成采田福地右側涼亭花園、前方廣場、左前方的文化牆，以及新栽種的蔦桐樹，使得采田福地整體的氣勢，更饒富平埔族祠堂的意涵。

三、內在組織的強度

McAdam（2011）在《自由之夏》一書中曾闡述參與組織的重要性，他提及：

社會運動所憑藉的不僅是理想主義而已。人們光是在態度上願意發起社運是不夠的，還必須有正式的組織或非正式的社會網絡來構築集體行動並維持下去。...他們（註：志工）與夏日計畫有著較緊密的連結，這讓他們更容易將自己的熱忱付諸行動。（McAdam 2011：330）

此書詳述撼動美國 60 年代，歷時不到三個月的「自由之夏」運動。透過參與「自由之夏」這個組織（或活動），讓一群人創造了共同的集體記憶，透過這個組織的魅力，使得志工們發揮個人力量，在 1960 年代的社會運動發揮作用，促進美國南方的民主。作者闡述「自由之夏」是美國社運的重要轉捩點，也為 60 年代

眾多行動主義提供了組織基礎，透過此活動所引發的文化與政治效應，孕生了其他重要運動，包括女權運動、反戰運動及學生運動等。

McAdam認為「一個有利的政治環境只能給被侵害的群體某種抗爭的機會」。然而，只有少數族群社群的資源，才能夠使他們真正去抓住機會並進行抗爭。……為了產生社會運動，被侵害群體必須將有利的「政治機會結構」「轉化」成有組織的社會抗爭行為。這個轉化取決於少數族群之內在組織的強度（轉引自許維德 2010：47）。內在組織的成員和領導者為社會運動的發生提供了人員基礎（轉引自楊靈 2009：5）。

臺灣的原住民族，在某種程度來說，就是「被侵害群體」。王甫昌認為所謂「臺灣原住民認同」，其實是「1980年代以後之原住民運動」建構的結果（2003：112）。「原住民族群意識」的形成，可以說是針對他們在同化政策下，被納入漢人的經濟及社會體系時，所發生的文化上、社會上、經濟上、及政治上的多重不利地位的狀況，而產生的一種反抗壓迫的認知及集體行動的結果（2003：119）。那麼在有利的「政治機會結構」「轉化」成有組織的社會抗爭行為，這個轉化取決於少數族群之內在組織的強度。

「祭祀公業竹塹社七姓公」為一個平埔族的宗族組織，也是一個社會團體，對於竹塹社的過去、現在及未來應該佔有舉足輕重的地位，在維繫族人團結及認同方面，是否達到應有的功能，正是筆者想要一探究竟之處。除此之外，竹塹社後裔的內在組織，還有「新竹縣竹塹社錢姓宗親會」和「衛姓宗親會」，在此一併說明之：

（一）竹塹社後裔的內在組織

1. 「祭祀公業竹塹社七姓公」

此組織早在清代就已經存在至今，雖然歷經風風雨雨，「祭祀公業竹塹社七姓公」基地——「采田福地」仍屹立不搖，繼續維繫著族人的向心力。尤其在近代一連串的際遇下，彷彿浴火般的重生，此組織在強度上增加許多。首先是2004年尋回族人363人之後的影響，LB表示：

因為當初我們系統裡面就是95份，當初他們通知只是通知95份一個代表的人，沒有的他就找人代替，所以通知開會就通知那95個人。到93年以後，我把這95個所有的子孫，到現在有的全部找出來，那時候找出來是363人，後來有往生繼續再補正，到現在差不多380幾個，每一次祭祖我就寄發通知單發了380幾份，慢慢慢慢他們就開始認同是這邊的子孫。（LB 2012：3）

接著在 2009 年 9 月 27 日，由 LA 主導，發起廖姓「轉堂合火」，原來在私人公廳祭祖的他們，將香火轉回采田福地，期盼透過返鄉祭祖，凝聚廖姓族人向心力，對於發起這樣的活動，LA 及 LD 的看法如下：

現在不一樣，我族內的人全部都會來。廖屋來就滿滿的人，像過年，我們公廳[采田福地]裡面，就給村莊裡的人拜，我們外面搭棚子，我們房族內的全部在外面拜。（LA 2011：13）

我們自己本身，我們廖姓首先用這樣的方式，我相信慢慢的其他姓氏，也會遇到我們相同的情形，跟慢慢的回歸，大家把這個問題簡化。就是說，本來分到好幾個地方都要拜，如果通通回歸回來，等於說降低，尤其對工商業社會，我覺得是很有幫助。可預見的將來，我相信各姓氏只要經過時間，會跟著我們回歸這裡，再加上鄰居的熱心，我相信，這個凝聚人氣應該是越來越好，是絕對毫無疑問。（LD 2012：4）

顯然兩人對廖家利用祖先祠堂采田福地「轉堂合火」很有信心，除了增加自己的認同，藉著血緣關係凝聚族人向心力的方式，都覺得樂觀且肯定。

再加上2007、2011年的整建，WB覺得擺脫過去破破爛爛的面貌徹底改觀後，慢慢的就會再度凝聚衛姓族人的向心力，他說：

衛家的盡量就說[出席]，名冊上有沒有沒有關係，我們衛家的盡量要出席，我現在一直一直想touch這個，你變成這樣，你都不認同這個文化，他們那些就是可能還存在以前破破爛爛[的想法]，講實在話，他們還是存在那個[想法]。所以說我現在跟年輕的講，我們現在一定要等西廂房，西廂房弄好，我們[采田福地]縣定古蹟PO上網，給年輕的一代說，ㄟ，這就是我們平埔族或是道卡斯族的一個結晶。因為現在我們拿不出東西給人家，就是說，我現在一直跟年輕的溝通，ㄟ，到某一個階段，無論如何，我們一定一定要做好，你做好弄上去，人家才不會說落差太大，因為有的人以前來過嘛，人家說：哇！怎麼落差那麼大，可是現在慢慢的、慢慢的一直進步，也許有比較進步，我們的宗親那些就會回來，向心力就會不同。（WB 2012：4-5）

2.新竹縣竹塹社錢姓宗親會

錢姓方面原來就有自己的公廳供奉祖先牌位，還有祖塔的設立，供所有祖先及後代子孫往生後棲身之所，後來又藉著成立宗親會，凝聚竹塹社錢姓族人的向心力。QA 退休後搬回公廳旁的廂房居住，他說明自己的用心良苦以及宗親會成立的過程以及宗親互動的情形：

以前我常常去重慶南路書店那邊，[添購]有關和平埔族有關的書籍，放在[公廳]那邊給他們看，每年回來祭祖可以看，灌輸他們觀念。(QA 2011:12)

四年前我把我爸爸名下的土地，在後面山上有一個墓地，人家700萬跟我買，我不賣，我要留下來給錢家作祖塔，當作錢姓精神堡壘。(QA 2011:6)

我們子孫散居各地，我[退休]回來[新埔]，我跟一個堂哥錢錦祿，當老師退休，錢春塘那時當代表，還有一個錢福清賣衣服的，住新埔街上過來一點，我們幾個人研究成立宗親會。成立宗親會以前，第九世煥琳叔在鐵路局上班，很熱心，他只要知道姓錢的他都去找，他摘錄下來一個名冊，我們以那份名冊為骨幹，慢慢去找。我去年還找到台北中華路、石牌找了四個兄弟回來參加宗親會，我找回來的都是皆只公派下的。宗親會有三個系統：從禮公、皆只公、另外一個第一世到第三世沒有記憶，沒有祖譜，因為火燒房子被燒掉了，不知道源頭了。只知道第四世是合番公，我看到那些名字是平埔族的名字。(QA 2011:6)

每年宗親會開會一次，結婚是看交情，喪事通知來這裡，因為我這裡算是公廳，我們成立八年了，今年是第九年，他們推選我為會長，我們做有宗親的旗子和臂章，[婚喪事]我們都會去協助和幫忙。(QA 2011:6)

QB談起采田福地與皆只派公廳的凝聚力時表示：

這個兩個層面來講，第一個層面，皆只公這邊是祖塔，完全是錢姓自己的宗親，自己的兄弟，七姓公那邊來講，是親戚，算是表兄弟之類，這樣分啦，你說哪一個凝聚力比較強，心理來講當然是皆只公跟我自己姓錢的系統，這[是]每個人的私心，...，你自己本身是錢姓，七姓公是屬於我們同一個祖先，我的祖先也在裡面，七姓只是佔一份，是表兄弟之類，算親戚，但是凝聚力

還是[錢姓]這邊，這不同層面，不同界面。（QA 2012：4）

3.衛姓宗親會

四位衛姓受訪者，在父親那一代都是衛姓宗親會成員，該宗親會成立於1983年，在會員規約第五條規定：「凡現居或原居台灣省內年滿20歲以上者，性別籍貫不拘，均得向本會申請，繳納入會費，填具入會申請表，經本會審查認可後，始為本會會員。」（不著撰人 2000）目前會員54名，²²根據瞭解會員皆屬竹塹社社內衛姓，不過隨著社會的變遷，宗親會的功能也日益式微。對於宗親會組織，身為宗親會會長的WB與總幹事的WA，兩人一致的看法都希望能把衛姓族譜做出來，但是可能面臨到多數不是祭祀公業派下員的衛姓族人，根本早已沒有平埔認同的現實面，WA說：

我在想就是說，我們宗族就是有一個，就是理事主席，我們想叫他花一點錢，花個幾十萬，把衛姓的族譜做出來。甚至可能回溯到3、400年的，整個這個，就是我們祖先的源遠流長的資料，全部都把它找出來。那現在可能就變成一個問題，現在也是我們目前遇到的一個問題，就變成會兩頭馬車，舉例講，我們宗親姓衛的，舉例講有500個人，可能只有100人加入所謂的七姓公，就對了，那剩下的400個人，就是我們姓衛的宗親，他願意就是我們的宗親，我們願意繼續走下去，或者是去追本溯源，了解我們的祖先，他根本沒有，我認為啦，他根本沒有認同以前是采田福地那個那個平埔族的子孫，他完全沒有認同。（WA 2011：12）

WC只是粗略的知道衛姓宗親會，他說：「有，有宗親會，[在]竹北，我爸爸才有[名字]，沒幾年他死掉了，宗親會[改為]我的名字，衛金石頭擺（註：客語，以前）開[始創立]的，我知」（WC 2012：2）。至於WD對宗親會組織的運作，她認為對於年輕人來講，宗親會只剩下紅白帖的往來，一年一度的宗親會餐會，似乎也發揮不了什麼作用。她回答：

有啊，像我三個哥哥的話，宗親會大概只有一個參加，不是全部，現在好像沒有了。現在都是年輕人，宗親會要幹什麼我不知道啦，據我了解，像我二哥的想法，宗親會他就是婚喪喜慶你會有紅白帖，他的用意在這邊。（WD 2011：4）

²² 〈衛姓宗親會成員分布地區表〉見表 4-2。

每次掃墓掃完就去開會，就去吃一餐就沒事了。我們會講好哪一天，自己的祖墳都掃好，地點在哪裡就去。我從來沒有參加過，...，裡面的人我也不認識。（WD 2011：4-5）

經筆者之分析，在竹塹社的三個內部組織裡，「祭祀公業竹塹社七姓公」在維繫族人身份上仍然發揮著功能，尤其以凝聚廖姓族人向心力的強度最大；錢姓方面則藉著「新竹縣竹塹社錢姓宗親會」以維繫錢姓族人的認同感；目前看來以「衛姓宗親會」的維繫力量較為薄弱，這可能與衛姓派下員的人數少，其分支派系分散有關。

（二）組織參與程度

McAdam指出參與內在組織所能獲得之人際關係上的好處，使得人們樂於去參與內在組織（許維德 2010：47）。至於參與社會運動的人力從何而來？王甫昌（2003b）曾提到社會運動可動員的人力大致上分為：運動的核心領導者或顧問、專職工作者、及一般支持者。參與人力主要是一般支持者，而能否參與必須視個人自由支配時間的多寡。1970年代有越來越多的人，有較多可以自由支配的時間，首先是職業結構性變化，使得服務業、專業性人力增加，再則是高等教育學生人數增加，學生參與的人數也就增多了，以及工時的縮短，使得人們有時間投入工作以外的社會或政治活動，包括參與一般的社會團體等。

關於「組織參與程度」，筆者所要論述的重點是指參與「祭祀公業采田福地七姓公」的事務而言。請見如下之說明：

LA近年來帶領著LB參與祭祀公業的事務，兩人同為豪邁公派下，又是叔姪，他們對祭祀公業的付出，在目前的委員當中，無人能比。正如第三章所述，前者2、30歲就加入采田福地的管理，後來擔任多年理事長，並且到處爭取經費建設采田福地，采田福地能有今天的局面，全靠他的帶領。後者退休後也擔任祭祀公業總幹事，協助管理采田福地，現在祭祀公業能正常運作，靠他全省走透透，找回失散的族人，兩人都是功不可沒。

從以下部分的訪談內容，可以看出參與祭祀公業事務對他們的意義：

現在是古蹟，土地這麼寬。從這個，嘸係講（註：客語，若不是）我這個憨子（註：客語，傻子）按打拼，今天誰人知采田福地.....。（LA 2011：10）

現在就是說每年有經費給大家申請，補助我們三年。我的意思是說，恢復正名不正名不管，現在已經你們承認我們是平埔族來講，要不然原民會怎麼會補助我們。（LA 2011：7）

那時候剛退休，想說替祖先做點事情，不然這個祭祀公業根本辦不下去。（LB 2012：4）

我把來[采田福地]這邊工作當作精神寄託，我幾乎天天都來，……。（LB 2012：9）

那麼兩人對客家三獻禮祭典儀式的看法分別是如何呢？身為推手的LA說道：「我正開始介」（LA 2011：14）。意思是指他擔任理事長後才開始的，他不諱言曾經遇到阻力，在理監事會議上，大聲疾呼下，當時的理監事全體舉手贊成他的觀點：

我們每年祭孔要祭茅砂，拜天拜地要祭茅砂，頭擺客家人孝道，講降神降到地，所以就講拿這個茅來用，死人的剪尾，沒死人的全部整條，透的。我今天做這個禮，上人下港無人不知我XXX對禮在那推廣，你們假如以為這個不要做無所謂，不是我的專利品，做這個我也沒有錢的，何苦呢？你們要，各位理監事感覺不要就廢掉，對我沒有責任，我敢提出祭茅砂係麼介，天主教食飯要禱告就是這個，要感恩，理監事全體舉手贊成我講的。……這叫做傳承。（LA 2011：15）

LB身為總幹事，面對每年要承辦的祭典，以及委員們建議恢復傳統走田的儀式，他語氣中帶有壓力的表示承辦的辛苦，再加上人力的不足，祭祖日期又在農曆7月17日的非假日，一般年輕人必定無法參加，因此覺得恢復走田的不可行：

這些祭典你要隆重一定要有規劃，假如你認為這是很麻煩的事情，最好都不要辦。（LB 2012：4）

這也不是我一個人能夠完成的工作，所以我常常講，參與的人太少，動嘴巴

的人多。(LB 2012:6)

不太可能[恢復走田]，以現代社會，是不太可能的，年輕人參與意願太低，現在還有一個，7月17號那個日子是定死的，不是碰到假日的話，那個人數就...，以現在社會大家上班族，誰會來參加。對，社會型態，假如說，所以等於什麼是誘因很重要，假如說來每個人可以發2,000塊，也許有人就願意來，是不是這樣，沒有誘因，老遠趕來這一趟為什麼，除非真的對這個認同。(LB 2012:6-7)

LD 也是退休後參與祭祀公業的事務，並於 2011 年開始接任祭祀公業理事長，在肩負使命感之下，讓他覺得偏向平埔認同多一些。他說道：

接任理事長之前，我有做一任理事。做一任理事的時候，因為早年，早年我們這邊的長輩並沒有把它做得很好，那我在上一任的理事期間，讓我了解到采田福地的基地，有一些其實被自己的宗親佔用，就是說用不當手法侵占，讓我們這裡沒有辦法去整理。我們前任理事長廖英授先生他非常努力，而且他年紀非常大，然後我也注意到說，上一任我當理事，我們所有理監事幾乎百分之九十，都是非常年輕，而且這一批年輕的同事，大家也公正客觀，而且有奉獻的那種心，所以我們把一些為難的問題目前一一處理完成。但是我們的理事長他年紀真的很大了，我們真的就是希望能夠延續，.....第一個他年紀大，第二個我也覺得還有一些事情未完成，我們比較年輕的希望把它貫徹到，把一些整建的部分完成，第二個管理弄出一個合理的制式化，不可以給有心的人來掠奪，所以在這樣子的狀況下接手。(LD 2012:3-4)

對於現在的客家三獻禮儀式，他覺得應該維持現狀，除非探究出以前更莊重的祭祖方式，才會修正，意味著對此項客家文化的認同。

我覺得以目前來講，暫時不會做很大的改變，因為這個屬於慎終追遠的儀式，以目前來講，我認為已經蠻完善了。除非我們將來探討歷史的時候，祭祖方式我們當然希望按照祖先來，恢復這個傳統。現代人腦筋好，非常現代化，我覺得有些傳統的東西不可廢，除非探究出以前更莊重的祭祖方式，我們可能會修正，以延續前面為主。(LD 2012:8)

QA 表示自己不是委員，但是目前錢姓的委員是他所推選的，只要他們有事無法參與，QA 則義不容辭的前去協助，他表示：

我不是委員。委員是我選出來的，我不敢說我是委員，那時候理事長馬上要安座，要趕快推舉出來[委員名單]，管理人錢飛樁住台北，他的阿公從這裡搬出去到台北，與我們這裡脫節，他講閩南話，與我們宗親會脫節，.....，我是最清楚，我一直住在這裡，每年他們回來拜拜，我都認識。我是以從禮公給他一名叫錢榮富，因為我們有五名[委員名額]，我們有四房，就是長房、二房、三房、四房，那時錢春塘當宗親會會長，不用選就是他，長房給錢培錕，她媽媽很熱心，以前衛東成很懶惰，常常就把鑰匙交給她，現在三房沒有，四房錢順來，我推選出來交給錢飛樁管理人，並告訴他理由，從禮公也要有一名，有時忙，開會叫我代理，.....，常常一個人代理三個人。(QA 2011：7-8)

委員會給他副總幹事的職稱，對於自己退休後擔任這個職務的說法是：

給我一個副總幹事，口頭上的名義，每次有什麼事，有什麼工作，我都會去[采田福地] (QA 2011：7-8)。

對祭典儀式看法的部分，QA 想要恢復傳統走田的想法相當強烈，他在理監事會議提出建言，他的說法是既然已經接受原民會補助，該項活動應該就要有原住民的味道才是，此說法與 WB 頗為一致：

我說既然能夠向原民會爭取到經費，去年、前年都用客家三獻禮，我們要恢復原住民的味道，像中港社叫牽田，我們是走田，走田就是賽跑。像前幾天我去上客家話，我跟理事長講，我們要作 T 恤，像選舉一樣的背心，我們將采田福地、道卡斯族 logo 打上去，前面是竹塹社，後面是道卡斯族。衣服做出來，賽跑時頭上綁上布，找一些雉雞毛插上去跑。走田從采田福地走到華興街，繞一圈回來，長桌上擺上啤酒大家喝。桌上擺著麻糬、豬肉切大塊，大吃大喝像以前一樣，賽跑回來，一二三名有獎品，老中青分組來跑，這樣才有原住民的味道，你要寫報告表申請錢，才有原住民味道。(QA 2011：9-10)

SB自1979年就開始參與祭祀公業的事務至今，目前老一輩的委員紛紛凋零，就剩下他碩果僅存。他曾經擔任管理人一職，也歷經采田福地的起起落落，對於他姓賣掉祖先土地仍耿耿於懷，再則覺得這幾年采田福地的管理漸有起色，與有榮焉，而長期對祭祀公業的投入，出錢出力不在話下，更加深了平埔認同。他說：

那個時候還有[當]管理[人]，現在沒有了，現在換人了，那個時候有，范振宗做縣長時候還有，還有做管理[人]，那個時候不熱鬧.....。（SB 2011：8）

七姓公那裡還有七分地，到我們時候，就剩下這樣的土地，我們沒有做壞，我們還拿錢出去，我們一個人拿10多萬，不夠拿出來，我拿12萬，有的拿50萬，我們管理人，我們是很吃虧，沒有了，沒有地好賣了。（SB 2011：8）

現在喔做好多錢，他是做一個廟很漂亮（註：采田福地修繕後），給人家樂捐[香油錢]。這幾年有啦，這幾年比較好啦，一個月[香油錢]差不多兩、三萬塊，樂捐的。（SB 2011：8）

對祭祖儀式的看法，他的回答是指出廖姓不是番的說法，似乎有些答非所問，抑或筆者尚未聽出其話中涵義：

他們實在不是番ㄟ，是大陸介，你說幾多世、幾多世我就知道是不是番ㄟ，他兩人講20幾世，是大陸人，有些是有些不是，你講七世、八世就是番ㄟ，你姓廖要靠過來也可以，共樣啦，平平是中國人。嚟差（註：客語，沒有差別）啦，你姓廖要靠過來，我靠過去乜做得（註：客語，也可以），共樣啦。（SB 2011：11）

上述五人目前的工作狀態，除了年紀早就可以退休的SB還在務農以外，其餘四人都已經自職場退休了。他們均符合王甫昌（2003b）所提出的論點，當個人可自由支配的時間增多，便有時間投入參與社會或政治活動，包括參與一般的社會團體等。

年輕一輩的QB和WB是祭祀公業現任委員，資歷不深，都是近幾年才加入的新血，對於加入采田福地的管理，QB表示：

這個[新的委員會]成立沒有多久，以前的七姓公帳也不清楚，以前很有錢，現在都虧本，廖英授蠻熱心的重組，以前就沒有了，還有廖榮進各方面整合以後，大前年才成立的。（QB 2012：8）

從歷史脈絡來看，祭祀公業委員會從日治時期就已經存在，而五姓共同管理更可追溯自清治開始，QB 的這一番話，顯然對祭祀公業的歷史緣由不甚瞭解；事實上，在此屆委員會之前的管理，運作似乎都不太正常，都是徒具委員會之名，並無實際管理之實，管理權常常落入少數人手中，因此自清代以來，經常發生財產被侵佔或盜賣土地的情事，各姓間衍生出不少糾紛。

對於祭祖儀式的看法，他覺得現在的方式像客家人一樣，即使想改也因不知道祖先祭祖的方式，亦無從改起：

有一點跟客家人一樣，就跟平地都差不多，也沒有比較特殊，像苗栗劉政鴻那邊[的新港社]，他們有跑哇，抓那個豬那些。[采田福地]那邊現在沒有啊，就殺豬宰羊，拜拜這樣子而已，請平安戲那些，就這樣子而已。（QB 2012：3）

我們就是對以前的祭祖方式也不知道什麼方式，只能延續現在目前所有的祭祖方式，一般來講，改的話也不知道用什麼改。（QB 2012：3）

WB 由於本身職業的關係，對於土地管理比較熟悉，再加上「祭祀公業竹塹社七姓公」的土地所剩不多，更需要妥善的經營管理，因此他臨危受命，擔任起委員一職。

我們的出發點，就是一句話，就是老一輩的交待下來，為祖先做一點事，就是這個原因我才會去參與，老一輩的講，因為采田福地還有一些土地，你比較懂，該要保護該要爭取，你就該去爭取該去保護，所以我的信念就是這樣。（WB 2012：2）

至於祭祖儀式的部分，他倒是認同平埔的傳統文化，傾向於恢復祖先傳統走田的儀式，想找回「原」味。其說法是這樣的：

我是覺得三獻禮怎麼講呢，沒有那個原味，講個實在話，那是老一輩的堅持

要這樣，我倒覺得還是要有自己的一套。譬如說多蒐集我們道卡斯族ㄟ祭典，以前的服裝怎麼樣，這都要恢復，我是覺得這樣才有吸引力，其實三獻禮和一般一樣，只是我們是用生的嘛，人家用熟的嘛，講個實在話，我們講出我們心裡的話。像他們阿美族的什麼族的，他們有他們的傳統，我們也是盡量尋回去，盡量把自己的原味找回來，這樣才有那個味道，不然的話沒有那個味道。（WB 2012：6）

兩人是近幾年才投入祭祀公業的事務，資歷尚淺；工作狀態的部分，因為仍然工作中，擔任祭祀公業委員的QB和WB，也只能利用假日參加委員會議，自然不能全力以赴。

透過組織參與程度的分析，除了知道他們對祭祀公業事務的推動與瞭解，亦可獲知他們對祭祖儀式文化認同的差異性。

四、認知解放

McAdam認為「政治機會」和「內在組織」並不足以造成一個社會運動，這兩項因素都只是社會運動發生的必要條件而不是充分條件，它們最多只能為社會運動的發生提供一個潛在的結構條件。要使一個社會運動從潛在的可能變為真實，某一社會運動群體必須經過一個「認知解放」的過程。原本在眼裡是合法的東西就突然變得不合法了；原本在人們眼裡是合理的東西，就突然變得不合理了；原本在人眼裡是遙不可及的目標，就突然變得可能實現了（許維德 2010：47-48）。

筆者認為平埔後裔的自我宣稱，就是一種「認知解放」。過去藏在家中的古物契約，如今成為珍貴史料；過去不敢承認是番、宣稱是客家人，現在則大聲說出：我是平埔族、道卡斯族；過去以番為恥，今天則以平埔族、道卡斯族為榮！在這裡將分為肯定祖先的事蹟、願意恢復平埔族身分和將竹塹社與外在平埔／原住民運動連結起來，分別說明之。

（一）肯定祖先的事蹟

究竟各姓祖先有無優秀的事蹟，足以讓這些晚輩引以為傲呢？首先是廖豪邁家族在清代出了五個秀才，在當時平埔番能夠讀書識字成為秀才，可以說是紳耆之家，特別注重教育的尊榮貴顯的家族才有可能。LA說：「平心而論，我們不會愁，以前我們廖[豪邁]家有五個秀才，錢家才兩個」（LA 2011：8）。曾經撰寫《新社采田公館記》的廖瓊林，就是屬於豪邁公派下。LB則表示他對祖先留下臺灣唯一的平埔族祠堂—采田福地，感到十分欣慰：「我們就留著臺灣唯一的

平埔族祠堂，完整的祠堂」(LB 2012:3)。

若說廖家以文取勝，錢皆只家族則以武取勝，怎麼說呢？錢皆只派下子孫錢茂祖，在乾隆年間的林爽文事件，曾率領竹塹社協助平亂，亂事平定後，捐錢捐田創建枋寮義民廟，並且擔任首任北路屯把總，1795年陞任北路屯千總。也因此新埔義民廟設有錢茂祖的長生祿位。QA說道：

我是聽文化中心范國銓主任講，當初義民廟[創建]，從台中大甲收先烈的屍體回來，七部大牛車收回來到大窩口埋葬，是因為錢茂祖住在那裏，大窩口就是老湖口，茂祖公的後代子孫還住在那裏。(QA 2011:3)

現在QA還要到義民廟上班，守著祖先創建的廟宇。QB則對祖先開墾竹塹地區的事蹟感到光榮與驕傲，他表示：

系統裡面(註：拿出祖譜系統表說明)，到我這邊是第十世，最早開墾的時候是子白，開墾湖口，疏浚稻作比較早，茂祖公是去打仗，他是千總，才有義民爺。(QB 2012:1)

我覺得當平埔族蠻光榮的，我祖先很光榮，這個地是我們[祖先]開墾出來的，我覺得這就夠了嘛，反而感覺很自傲，這片天下是我祖先打出來的，感覺很驕傲。(QB 2012:5)

至於三虎豹厘家族的SB，田野時聽到筆者問及竹塹社的歷史，他立刻要兒子拿出前國史館館長張炎憲的贈書《臺灣平埔族文獻資料選集：竹塹社》(上)(下)兩冊，滿是興奮的口吻述說著：

這個兩本書，是研究院給(註：把)我[所提供]的正本寫(註：放)進去，寫好多字，這個日本字也有，我們國語也有。...，很多的東西在這裡，55[頁]我知道啦(翻著書籍)，56、57頁，這個56[頁]，我們的功勞很大。我們乾隆43年的時候，竹塹南庄，臺灣有多少人，我們住的位置住新社，那個苗栗新港社，那個社通通我們的祖先，這個功勞很大，我們的這個啊。幫忙他(註：清廷)打仗，白天還好，到晚上通通給那個高山[族]，通通給他殺掉。(SB 2011:6-7)

這個我們收大租的印章(指著書上的圖案)。這個石頭還在，我弟弟拿去了，十多個印章通通給他拿去了，這個石頭的，這個石頭的，打進去有收大租。
(SB 2011：7)

雖然沒詳細說出三姓祖先的功勞很大意所何指，依筆者瞭解，應該是指祖先當隘勇，因此擁有十多個收番大租的印章，從他的口吻中，聽出他對祖先事蹟的認同。

(二) 願意恢復平埔族身分

在本文一開始，大家應該已經看到道卡斯族竹塹社提出的正名宣言，究竟這是少數菁英的作為，抑或是多數族人共同的心聲？2011年3月26日在采田福地進行的「平埔族聚落現況調查計畫分區座談會—竹塹社」，在此座談會中，筆者聽到四姓(當天潘姓缺席)代表的心聲，據筆者於座談會中所聞之，族人登記恢復平埔族身分的意願如下：三家、錢家意願頗高，廖家約三成的比例，衛家的意願不高；真如各姓代表所言嗎？於是在訪談時，筆者曾經提出一個假設性的問題，就是：「如果道卡斯族正名成功，能夠恢復平埔族身分，是否會去登記？」茲將他們的意願分述如下：

LA 就是當時正名宣言文後的署名者，此活動由他所發起，再加上他是現任「平埔族群事務推動小組」的成員，恢復平埔身分的意願不言而喻。對於目前原民會的政策與方向相當瞭解的他，不在乎正名與否，竹塹社現今已獲得原民會的認可，實質上得到經費的補助，較之以往，他覺得相當滿意了：

我的意思是說，恢復正名不正名不管，現在已經你們承認我們是平埔族來講，要不然原民會怎麼會補助我們。(LA 2011：7)

LB 務實的從國家制度面來回答，他認為政府怎麼認同是個重要的課題，不是想要就可以，他回答：

他(註：政府)怎麼認同我們可以登記這是一個問題，對不對，他怎麼認同我們可以去登記這才是最重要。(LB 2012：8)

問題是他怎麼認定我們那個[身分]，不是你想要而已，怎麼認定你有這個資格，符合這個條件，...，問題是怎麼認定我有這資格才是最重要的，不然都是喊口號而已，沒有意義，沒有意義，我認為還是實在過日子比較有意義。

(LB 2012：9)

雖然對於恢復族群身分不甚樂觀，認為維持現狀過日子比較實際，當筆者再次強調假設正名成功，他還是願意恢復平埔族身分，甚至可以幫廖姓派下子孫全部拿去登記，或鼓吹族人去登記。

假如說他（註：政府）可以接受，那等於說，我可以把我們所有的子孫全部去登記。（LB 2012：8）

我們可以鼓吹族人去那個[登記]啊。（LB 2012：9）

QA 覺得正名很重要，他認為要團結才有力量，建議與平埔族其他社聯合起來，才有成功的希望，同時也提到恢復平埔身分，將來子孫以及自己可以享受的福利，包括：考試加分、提早領老人年金以及要回被公家侵佔的土地。

我們要結合西拉雅族、中港社、新港社、蓬山八社，結合起來，團結才有力量。（QA 2011：11）

我在吉貝耍那兒，跟主委孫大川講，我們爭的不是大餅，我們爭的是民族尊嚴，每年祭祖祖先變成客家人了，這不對呀。開宗親會時我與他們講，如果政府承認，我們的子孫考試考上明新工專，立刻加 30 分上台大，我們 55 歲就可以領老人年金，甚至還我河山。還我河山不是不可能，苗栗黃南球，他的土地大部分佔道卡斯中港社，有些是賽夏族的土地。前幾年黃卓權老師，還幫他們申請到還我土地，像我們後面裝甲師那邊，地也是我們的。那時候 60 萬大軍，很多地被徵收，現在剩下 20 幾萬，很多地都是空的，被漢人佔去的地要不回來，公家的土地可以要回來呀，公有地可以要回來呀。（QA 2011：11-12）

LD 對登記恢復平埔身分，答案簡單明瞭，他很直率的回答：「我會」（LD 2012：7）。不過現在他的任務是積極的成立「采田福地人文歷史研究委員會」（暫名），朝著恢復語言與文化的復振而努力，這樣才會有正名成功的一天，對於道卡斯族的正名運動，他的態度審慎而樂觀。

目前老理事長有指示，我們可能由我當發起人，應該在今年成立，名稱有待商量，大約是采田福地人文歷史研究委員會，我們想先成立這樣的會，因為這是我們一些後代子孫，很多人跟我差不多，就是現在年輕一輩，真的對祖先歷史的狀況確實了解的很少。我們希望成立這個委員會，趕快要把這個工作要延續下去，希望所有派下子孫都了解自己的來源，所以這個會也會延攬一些學者、長輩、專家來作推動，這個會應該今年要把它成立，我想目前大約的瞭解是這樣子。（LD 2012：7）

我覺得任何事，第一個你不是做什麼壞事，你的意志力，主事者的意志力如果夠強，能夠行動貫徹的時候，我覺得是非常有可能，就說他要不要去做，你先把歷史文化一系列考究完整，這個要得到社會大眾的認同，然後依據這個去申請[正名]，應該是可能的。（LD 2012：7）

接著是 SB，他的意願又是怎麼樣呢？他說：

煞做得（註：客語，怎麼可以）。我們同化忒了，和客家人同化忒了。愛啦，愛登記，做得。我們理事長有去處理，沒有辦法登記，同化忒了。讀書卡便宜，大學又嘸使按多分，原住民嘸使按多分。我們和客家人同化按多年了，做嘸得轉去原住民，原住民有待遇，50 幾歲就有錢好領，老人年金也嘸使按多歲，有待遇。（SB 2011：9-10，重點是我加上的）

看來 SB 有高度的意願，對於原住民的福利、待遇也相當清楚，但是現在的情勢似乎不太可能，所以他也只能徒呼無奈：他們和客家人同化那麼多年了，無法回復原住民身分了！

WB 沒有正面回答是否願意，他認為先恢復道卡斯族文化比較重要，否則無法被承認，或許是祭祀公業委員的關係，他的說法與 LA、LB、LD 三人雷同。

你要人家承認，你得有東西給人看哪，我們那麼多年下來，你今天要做什麼事情，你要有那個實力，人家才看得起你呀，你沒有東西，你叫人家怎麼承認你是道卡斯族。（WB 2012：7）

經不住筆者的追問之下，他又繼續說道：

我覺得這個社會還是要靠自己，不要太奢望那個，我們當然要靠自己，等到下來的話，我們已經七老八十啦。講實在話，我是覺得我比較現實面，隨緣啦。（WB 2012：4）

QB、WC、WD 及 SC 等四人雖然偏向客家認同，他們也願意恢復平埔族身分，他們的說法則是：

會呀，反正沒有差啊，我們宗親他們一般都想要登記，不登記大概是百分之 15，應該一般大部分都會登記。（QB 2012：7）

會呀。（WC 2012：3）

如果以後有加分、有優待那當然要啊。（WD 2011：7）

我們都會去，我們有資格，登記很重要，是我們從[采田福地]那邊，我們祖先嘛。（SC 2012：2）

綜上所述，偏向平埔認同者，5 人全數願意恢復平埔族身分；偏向客家認同者，10 人中有 4 人願意恢復平埔族身分，後者表現出游移的認同。根據訪談資料的顯示，此四人願意恢復平埔族身分，對他們產生影響的原因，部分是來自於宗親認同的力量，例如 QB、SC 及 WC；部分的原因則正如 WD 所言，在於能夠享受原住民福利，亦即往有利益的方面靠攏，也成了左右他們做決定的關鍵，因而選擇認同平埔。李廣均（1999）認為族群身分具有情境上的流動性，意指個人可以視情境和互動對象而放棄原有的族群身分，有條件的「演出」其他族群身分，因此族群身分應是一種可以有的選擇，而不僅是一種既定不變的歸屬地位。

另外，筆者還發現，恢復平埔族身分的意願，廖姓以豪邁公派下意願最高，三位受訪者全數有意願，二位屬廖姓其他派系者則無意願；錢姓以皆只公派下意願最高，二位受訪者皆有意願；衛姓則較分歧，四人中兩人有意願；三姓則以老一輩的兩人意願較高，年輕人意願低。此結果與筆者在 2011 年 3 月 26 日於采田福地的「平埔族聚落現況調查計畫分區座談會—竹塹社」，當天各姓代表所陳述的比例似乎有落差，至於是否與受訪者的取樣有關，則需要更多的數據才能進一步比較。

（三）將竹塹社與外在平埔／原住民運動連結起來

勢單力薄的竹塹社後裔，LA、QA 分別積極參與「台灣平埔原住民協會」以及「原住民文化聯盟」，藉以壯大自己的聲勢，並且參與其他平埔族的請願活動。茲節錄部分訪談稿如下：

QA：我常常和他[LA]聊，我們要結合西拉雅族、中港社、新港社、蓬山八社，結合起來，團結才有力量。

邱：政府不是要一起解決嗎？

QA：有人反對，像泰雅族的立委孔文吉就反對，說我們沒有語言。施正鋒教授說這是兩面刀，你說道卡斯族沒有語言，那都會型的原住民後代，母語流失也很嚴重，以後每年500億申請得到嗎？國家每年給他們500億經費，客委會才200億。他說你們的後代在山地部落還會講，出來外面的都不會講山地話，我是以民國43年，省主席黎洪均，政府36年來臺灣，這幾年都承認，後來戶籍謄本種族欄，熟番的熟塗掉改為廣，一個行政命令就把種族欄改掉，中華民國憲法各民族一律平等。用行政改變我們的種族欄，我建議應該和西拉雅族結合在一起。

邱：就是一個平埔族勢力。所以現在有原住民運動，您會積極參與就對了。

QA：我會去。我們管理人錢飛椿……，因為上次西拉雅活動，理事長廖英授叫他就近參加，他去到，一看到蘇煥智帶隊，有民進黨的味道，他馬上就退出了，跟政治攪雜在一起，他就不參加了。其實民進黨比較熱心，像蘇煥智他很積極參與西拉雅正名，上次我參加吉貝耍那邊，雖然是國小的正名，他也親自參加，縣長上台講話講蠻久的，他有那個心。聽理事長講，原來他們的族群意識沒有那麼明顯，2000年政黨輪替後，文化局長范國銓開始帶動起來。（QA 2011：12）

在 2010 年 5 月 23 日「平埔族爭取列為原住民，上書聯合國告政府」活動後，馬政府立即做了相關回應，行政院原住民族委員會於 2010 年 6 月 15 日發出新聞稿：「對於平埔西拉雅族人爭取身分認定提起行政訴訟表示尊重 肯定平埔族為南島民族，協助文化正名」（行政院原住民族委員會新聞稿 2010a）。隨後原住民族委員會又在 2010 年 7 月 6 日再度發出新聞稿：「平埔族群政策新出發，原民會成立平埔族群事務推動小組」（行政院原住民族委員會新聞稿 2010b）。小組成員中，平埔族群代表 12 人，LA 代表道卡斯族出任委員，關於這一點，LA 和筆者的部分訪談內容提及：

邱：現在委員如何選出來的？

LA：我也不知道怎麼選出來的，原民會委員上頭指定出來的。以前每年新聞都有，我還建言，新聞每年都賣很大，召開記者[會]。可能要選舉了，就圈個名字，那是無給職，開會才有錢，開會才有錢。

邱：車馬補助費啦。

LA：補助車馬費歸車馬費，開會還有2,000塊。我想說，今天我當個委員，我跟年輕人講，如果我沒有按樣碌（註：客語，庸庸碌碌），為何人知有看到采田福地，去總統府抗議我叫人（註：管理人錢飛樁）去，我們想出來一支旗子（註：竹塹社旗幟，見圖3-1），這支旗子大家策畫想出來的，我設計大家講我鬼頭鬼腦。（LA 2011：8）

以此觀之，竹塹社目前以 LA 為全社的精神領袖，他同樣也是廖姓族長；錢姓則由 QA 所領導，佔「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔大宗的兩股勢力，讓早已隱身於客家族群的竹塹社後裔，對於平埔意識的建構，在最近幾年有了大幅度的躍進，他們開始大聲疾呼：道卡斯族正名，恢復平埔族身分。正如 LA 所言，每年祭祖活動的過去與現在：「7 月 17 日沒當多，頭擺就比較關心的人，90 幾份之中，有些會去，現在不一樣，我族內的人全部都會來」（LA 2011：12）。

自表 4-3 得知，「平埔族群事務推動小組」早在 2007 年陳水扁政府時代就已成立，後因政策因素不了了之，此次再度成立，希冀對平埔族群的正名運動，能夠有更正面的意義，但願能夠畢其功於一役。經過這幾年的運作，2012 年原住民族委員會發表「平埔族群事務推動小組工作成果」，並宣布今年工作新方向，將從平埔族取得原住民身分的法制策略，以及族群區域人口調查兩方面著手，希望藉此推動正名，早日完成平埔族語言和文化的復振（趙瑜婷 2012）。為此竹塹社也正積極成立采田福地人文歷史研究委員會（暫名），在祭祀公業竹塹社七姓公新任理事長 LD 帶領下，族人開始動起來尋根，他說：

我們可能由我當發起人，應該在今年成立，名稱有待商量，大約是采田福地人文歷史研究委員會，我們想先成立這樣的會，……，我們希望成立這個委員會，趕快要把這個工作要延續下去，希望所有派下子孫都了解自己的來源。（LD 2012：7，重點是我加上的）

比起其他平埔族菁英式的平埔運動，這種以「祭祀公業竹塹社七姓公」派下

員為基礎之常民式的平埔運動，憑藉著幾個有理念的退休長者，漸漸地喚起竹塹社後裔的平埔意識，正代表著竹塹社不同於其他平埔族群的最大特色，也更顯出其難能可貴之處。

綜上所述，透過「政治過程理論」的分析之後，更清楚地瞭解受訪者平埔認同狀態形成的機制。偏向平埔認同這一群的受訪者，全數都是祭祀公業委員，大多數曾經歷或參與過該事件，或曾是該事件的主角，抑或是主角的宗親，因此表現出較明顯的平埔認同，而他們也正是喚醒族人平埔意識，並且帶領著竹塹社邁向正名之路的先驅者。

第三節 小結

在本章第一節，筆者試著以雙族裔族群認同之連續體模式，分析祭祀公業竹塹社七姓公後裔的族群認同。再依訪談的結果，將受訪者的族群認同分為四類，分別是具有單一認同，只有客家認同的客家人；具有雙重認同，平埔認同與客家認同相當的平埔／客家人；具有雙重認同，平埔認同大於客家認同的具有客家血統的平埔族人以及具有雙重認同，客家認同大於平埔認同的具有平埔血統的客家人。

在探討族群認同時，受訪者由「客家人」轉變為認同「平埔族」，其中原住民「認同的汙名感」，是極為敏感且重要的因素，為此，筆者另成一章節討論之，也為了便於分析，於是將上述四種類型分為偏向平埔認同與偏向客家認同兩群。分析後發現：偏向平埔認同者，五位受訪者幾乎都沒有平埔認同的汙名感；偏向客家認同者，10位受訪者有6位具有平埔認同的汙名感，3位訪談資料未顯示，1位沒有平埔認同的汙名感。人數超過一半，比率相當高，顯示有一半以上的受訪者，因為認同的汙名感這個因素，使得他們平埔認同趨向隱形化、不公開化，表現出客家認同。

本章第二節，利用社會運動之政治過程理論，探討受訪者平埔認同狀態的形成機制，分別從鉅觀的社會文化脈絡、政治機會的擴張、內在組織的強度、以及認知解放四個因素論述之。表現出較明顯的平埔族群認同者，全數都是祭祀公業委員，大多數曾經歷或參與過該事件，或曾是該事件的主角，抑或是主角的宗親，因此他們也正是喚醒族人平埔意識，並且帶領著竹塹社邁向正名之路的先驅者。

第五章 結論

在最後的一章，筆者將依序提出本研究的結果、貢獻、限制、以及未來研究方向。首先，筆者將扼要的整理本研究的結果，至於貢獻的部分，分別針對竹塹社相關文獻之整理、對竹塹社後裔族群認同研究的嘗試、以及理論層次概念的提出加以說明之。再者，針對本研究的限制和缺點，依序探討研究對象選取上的限制、研究對象性別分配上的不均、研究對象世代分配上的限制和研究方法上的限制等。最後談到本研究在未來繼續進行的研究方向，筆者提出兩個可能性：繼續以竹塹社後裔為研究對象和利用其他理論與視角來詮釋竹塹社的族群認同。

第一節 研究結果

先回應筆者在第一章所提出的研究發問。

一、竹塹社的歷史演變過程以及從歷史的角度來看「祭祀公業竹塹社七姓公」成員在認同上的轉變。

關於竹塹社歷史的演變，簡單來說，正如謝世忠（1987）所分析，從 17 世紀到 20 世紀，原住民在臺灣社會中的權力位置，從唯一的主人、大部分主人、半個主人、少部分主人再到完全失去主人地位的變遷歷程。唯謝世忠分析到 1987 年為止，在此之後的重大轉折，於書籍付梓後發生，因此並未提及。根據本研究發現，自 1987 年之後，平埔族群正名運動的風潮下，竹塹社後裔已經試著爭取重回少部分主人的地位。

從歷史的角度來看「祭祀公業竹塹社七姓公」成員在認同上的轉變，由清治的「熟番」，在日治時期因番大租的廢除，選擇當「隱形番」並流動到「廣」部門，戰後再轉變為客家人，一直到 1987 年，其平埔意識始重新建構起來。

二、「祭祀公業竹塹社七姓公」／采田福地在不同的歷史階段，就維繫竹塹社後裔之向心力所扮演的角色和功能。

「祭祀公業竹塹社七姓公」與采田福地其實是一體的兩面，「采田福地」在清治時期是收租的課館與祭祖的場所，這個角色與功能一直延續至今。清治以來的課館演變成客家人烝嘗的型態，日治時期因臺灣總督府的政策，成為祭祀公業所在地，同時正式賦予這群人身分與權利。雖然名稱因時而異，也曾經風光一時，到後來漸漸沒落，但是這群人的平埔族身分就這樣傳承下來。

若說噶瑪蘭族因藏身於阿美族部落，就此保留了母語與儀式，日後方得以正名；那麼竹塹社往昔從客家人習得的「祭祀公業竹塹社七姓公」，今日成為可辨識其身分的管道，甚至搖身一變成為其正名運動所憑藉的組織。至於「祭祀公業遷善南北社」是否有如竹塹社般的幸運，亦憑藉著祭祀公業組織而爭取正名呢？因該文著重歷史研究，並缺乏後續的族群認同相關研究，其狀況也就不得而知了。

三、當代竹塹社後裔透過深度訪談所呈現的「族群經驗」、或者和「族群」相關的生命史敘事。

透過深度訪談得知，16 位竹塹社後裔中，有 15 位知道自己「番」的身分（一位例外者，已經是客家和閩南認同），雖然知道平埔淵源的時間點不同，大多數都表示同時具有平埔與客家的雙族群認同，學者潘英在 1996 年的說法，對竹塹社後裔來說，顯然並不適用。但是，筆者發現仍然有為數不少的竹塹社後裔，具有平埔認同的汙名感，使得他們仍然隱形與不公開化，對外宣稱是客家人。

經分析訪談資料顯示：四姓間祖先來源不同、支系不同，所面臨的環境也不同，再則對客家三獻禮文化的認同亦不同，因此受訪者的族群認同在強度上有所差異，有些是客家認同大於平埔認同；有些是平埔認同大於客家認同；有些則是平埔與客家認同並重；還有一些只認同客家。若是以姓氏別的族群認同作比較，廖姓以豪邁公派下、錢姓以皆只公派下、三姓以虎豹厘派下，此三者表現出最明顯的平埔認同。

四、以上述族群經驗為主要分析材料，受訪者的「族群認同狀態/類型」。

利用雙族裔連續體模式分析「祭祀公業竹塹社七姓公」成員的族群認同，整理歸納竹塹社後裔的族群認同，共分為四種類型，分別是具有客家血統的平埔族、平埔／客家人、具有平埔血統的客家人以及客家人。

若與楊毓雯（2008）、廖志軒（2011）的研究結果相比較，前者在歷史研究的過程中發現：竹塹社廖姓早已融入客家，多數還是知道「番」的身分。因此她稱之為「平埔客」，本研究則稱作「平埔／客家人」，兩者似乎有異曲同工之妙；後者在錢皆只派下族群認同的變遷上發現：竹塹社錢姓於客家化的過程，只是文化的轉變，自我原有的熟番認同始終是維持著，只不過產生了另一個客家認同。這樣的說法，筆者稱作具有客家血統的平埔族。兩位學者之研究結果，均未顧及當代的部分，甚至忽略了其他族群認同類型的可能性。

五、詮釋上述「族群認同狀態」，特別是平埔認同狀態的產生機制。

竹塹社後裔平埔認同形成的機制，則以「政治過程理論」分析之，在「鉅觀的社會文化脈絡」下，其平埔族群認同是從 1987 年開始建構起來的；「政治機會的擴張」給予竹塹社提出正名訴求的契機；「內在組織的強度」，以「祭祀公業竹塹社七姓公」與「新竹縣竹塹社錢姓宗親會」兩大組織功能較明顯；「認知解放」後，竹塹社後裔從「隱形番」、「客家人」的自我宣稱改以身為平埔族、道卡斯族為榮。

第二節 研究貢獻

一、對竹塹社相關文獻之整理

根據筆者整理過去有關竹塹社的相關研究，發現全數都是以歷史研究為主，內容以清治時期的史蹟佔了大宗，時間斷限方面以自有文字記錄開始至清治時期結束為止，少部分論及日治時期，例如廖志軒（2011）的研究正是如此；王世慶、李季樺（1995）及楊毓雯（2008）兩篇論文，在時間上則論及近代。

就研究對象而言，五姓的事蹟散見於各個篇章，未見綜合性整理者，例如張炎憲、李季樺（1995）主要是以衛姓、錢姓為對象，楊毓雯（2008）以廖姓為主，廖志軒（2011）則以錢皆只派下為中心。

本文將上述關於竹塹社的研究，做一番綜論性的整理，時間上自有文字記錄開始一直到解嚴後至今，筆者將整個時間軸線畫分為五個時期：（1）清治以前（1684以前）、（2）清治時期（1684～1895）、（3）日治時期（1895～1945）、（4）戰後時期（1945～1987）及（5）解嚴後時期（1987～至今），亦即縱觀歷史演變的五個時期；在研究對象上，也將五姓的歷史事蹟全面性整理，唯偏重在竹塹社與閩粵移民拓墾事蹟方面的研究，其他面向的研究可能會失之交臂。

二、對竹塹社後裔族群認同研究的嘗試

在研究議題方面，筆者查詢了有關族群認同的相關研究論文，大多數偏重在原住民高山族的研究，若是以原住民平埔族為研究對象者，則見諸於噶瑪蘭族、西拉雅族等族群，即使出現道卡斯族之相關研究，也以新港社的祭典、祭儀音樂為主，未見以竹塹社族群認同研究為主要的研究論文，更沒有以「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔族群認同為主的相關研究。

在研究設計上，過去平埔族群的認同研究，多數以全社或是某個區域為主要探究對象，內容多以歷史文化、祭典儀式為主。謝國斌（2009）對西拉雅族後裔

的族群認同研究，曾以個人問卷調查法為主，再以少數深度訪談法為輔，藉以分析西拉雅族後裔的族群認同。本研究首度嘗試全面性以質性分析的深度訪談法進行個人訪談，取得受訪者對相關問題的看法，再繕打成逐字稿，並加以整理分析；訪談對象更囊括了廖、錢、衛及三姓，四姓族人共16人的想法，累積了將近八萬字的訪談資料，可以說是新的嘗試。

三、理論層次概念的提出

利用訪談所得資料，將受訪者的族群認同經驗予以分析，並試著以雙族裔連續體模式解釋「祭祀公業竹塹社七姓公」後裔的族群認同，在過去平埔族群認同的研究，未曾有應用此理論分析者。

接著再以政治過程理論的四個元素，分析「祭祀公業竹塹社七姓公」成員平埔認同狀態的形成機制，藉以瞭解竹塹社正名的動力。「鉅觀的社會文化脈絡」，以學界的平埔研究、文化傳播界的想像兩個面向論述之；「政治機會的擴張」以中央政府的政策、地方政府的角色兩個面向論述之；「內在組織的強度」，以竹塹社後裔的內在組織和組織參與程度分別論述之；「認知解放」則以肯定祖先的事蹟、願意恢復平埔族身分和將竹塹社與外在平埔／原住民運動連結起來三個面向論述之。在過去平埔族群運動的研究，也未曾看到應用此理論分析者。

筆者同時從鉅觀與微觀的角度，分析受訪者平埔認同狀態的形成機制，在過去平埔族群運動的研究，鮮少同時從個人微觀的層次與鉅觀的層次同時論述者。尤其在微觀層次的論述，應該是個人深度訪談法所特有的細膩分析。

第三節 研究限制

本論文的研究主要是探討以人為主的族群認同，因此最主要的限制大多在人的部分。茲分述如下：

一、研究對象選取上的限制

本文的受訪者，除了委員是筆者參與祭祀公業相關活動所認識之外，其他大多數都是利用滾雪球方式，透過委員們介紹所致，在對象的選取上，是否因此而有所偏頗，則是研究者無法克服的。再則根據各姓的世系表，同一個姓氏，其所屬派下支系眾多，因此在受訪者的選取上，無法兼顧所有的支系，僅能以該姓氏的一世祖或來臺祖作為選取或歸類的依據。

二、研究對象性別分配上的不均

本研究的受訪者共16人，其中只有2人是女性，性別的分配在比例上明顯不均，由於受到漢人父系傳承的影響，祭祀公業派下員絕大多數以男性為主，即使現今女性亦有繼承權，但仍然是少數，再加上她們幾乎鮮少出現在祭祖活動等相關的公開場合，因此女性派下員的確不易尋覓，這也是筆者較為無法克服者。

三、研究對象世代分配上的限制

本研究的受訪者最年長者生於1930年代，最年輕者生於1980年代，中間的差距長達50年，可以說是相隔好幾個世代。我們知道，不同的世代，由於成長的環境不同，面對同樣的歷史事件，由於在面對這些事件時的年齡不同，當然會對這些歷史事件產生極大差異的詮釋方式。由於受訪者的人數不足，無法以世代當做分析比較時的重要變因，實為可惜的缺點。

四、研究方法上的限制

由於筆者所使用的研究方法為深度訪談法，因此在樣本的數量上，無法訪談太多的受訪者。再加上族群認同是個人主觀的意念，容易受到許多因素的影響，包括內在的原生條件與外在的社會條件，因此受訪者之間的差異性，也可能無法兼顧，尤其竹塹社目前尚有五姓族人，不同姓氏下派系也多，再加上他們分散於全臺各地，筆者僅就居住於新竹縣市者，無法遍及所有可能的狀況，因此得到的結果，就無法類推到更大的架構下解釋整個竹塹社。

再者，族群認同有時候是受訪者當下的情緒反應，或者為了某些原因而美化其想法，這些都是筆者所無法掌握的，僅能就受訪者當時所回答的內容加以分析。

第四節 未來研究方向

本研究最想知道的莫過於竹塹社後裔的族群認同，而本研究的受訪者僅僅是「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員的少數而已，無法勾勒出完整的圖像，因此，筆者提出兩個未來研究的方向。

一、繼續以竹塹社後裔為研究對象

若是繼續以「祭祀公業竹塹社七姓公」派下員為研究對象，在研究對象的選

取上，能夠遍及所有的派下員，所得資料將更全面、更完整，自然可以勾勒出竹塹社後裔族群認同的完整圖像，則上述的種種限制或許將可迎刃而解。而未屬於派下員的其他竹塹社後裔不知凡幾，那些人又在哪裡？還可以用哪些方式找到他們？他們的族群認同又有什麼不同？這是個工程浩大並且有趣的地方，值得後續的研究者繼續探究之。

再者，對竹塹社未來發展的研究，祭祀公業竹塹社曾歷經低落、貧困的時期，近幾年在國家政策、地方政府以及社人的努力下，力挽頹勢、試圖振興，最終期望能夠正名成功。在受訪者當中，確實也看到因為受到近幾年的影響，增進其平埔認同的例子。尤其原住民身分所享有的福利，更是極具吸引力的點，相信也是促使竹塹社追求正名的動力。正如祭祀公業現任理事長樂觀的表示：「我相信，這個[采田福地]凝聚人氣應該是越來越好，是絕對毫無疑問」(LD 2012:5)。因此竹塹社的未來發展，是值得注意的進行式。

若是以原住民身分所享有的福利此現象進行研究，可以看到族群認同的工具性特點，而且並非特例。周大鳴(2007)〈從客家到畬族：以贛南畬族為例看畬客關係〉、譚華玉(2009)〈族群認同的工具性延伸：以粵東畬族村為例〉，這兩篇文章裡就提到：贛南畬族及粵東畬族村早已漢化或是本身就是漢族的部分群體，為了政府實施的少數族群優惠政策帶來的各種有利條件和發展機會，於是創新原本或早已消失的歷史記憶和族群文化。也就是說，族群認同實質上是人們對特定社會經驗的適應策略。反觀國內，對於上述因為原住民身分可以享受的優惠政策，驅使受訪者認同平埔族，正是他們對社會經驗的適應策略。目前原民會「平埔族群事務推動小組工作成果」，宣布今年將從平埔族取得原住民身分的法治策略，以及族群區域人口調查兩方面著手，藉此推動正名，希望早日完成平埔族語言和文化的復振。采田福地人文歷史研究委員會即將成立，竹塹社未來可以藉此重新建構與恢復傳統記憶，當正名成功的時刻，屆時會有多少竹塹社後裔願意跨越族群邊界，選擇對他們有利的條件與發展機會，非筆者所能臆測，只有等待那一刻的到來。

二、利用其他理論與視角來詮釋竹塹社的族群認同

本研究利用連續體模式，用以解釋竹塹社與客家人通婚後裔的族群認同，這只是其中一種資料分析的方式，我們還可以利用其他理論詮釋之。例如兩極—象限模式(quadripolar model)，此模式強調涵化是一種雙面向的過程，根據這個推定，少數族群成員可能同時具有堅定的(或低弱的)我群與主流文化認同。這個模式指出，涵化不是只有極端的同化或多元主義，而是至少有四種可能的方式。

多元社會中的族群身分，強烈的認同於兩個群體，稱為涵化者；對兩個群體都不認同的，稱為邊緣者；只認同主流文化指稱為同化，而只認同本身族群者則為分離主義者。（轉引自李國基 2007：50）

再者，還有其他的素材可以加以探究，例如從「采田福地」祭祖儀式變遷的視角來看，自清治時期的「走田」，到日治時期「運動會」的型態，再到近代的「客家三獻禮」；請神用語則從道卡斯族語變成海陸腔客家話。我們可以思考一下這個場景的矛盾之處：「采田福地」是全臺僅存的平埔族祠堂，當平埔族後裔使用海陸腔客家話呼請平埔祖靈，再用客家三獻禮於祠堂裡祭拜祖先，這背後的意義是頗令人玩味的。也就是說，可以從文化變遷的角度來思考其族群認同的變遷。

這些顯然是值得我們進一步加以探究的研究課題。



參考文獻

- Aderson, Benedict, 吳叡人譯, 2010, 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。臺北：時報文化。
- Carbtree, Benjamin F. and William L. Miller, 黃惠雯等譯, 2007, 《最新質性方法與研究》。臺北：韋伯。
- Goffman Erving, 曾凡慈譯, 2010, 《汙名：管理受損身分的筆記》。臺北：群學。
- Hobsborm, Eric 等, 陳思文等譯, 2002, 《被發明的傳統》。臺北：貓頭鷹出版。
- Isaacs, Harold, 鄧伯宸譯, 2004, 《族群：集體認同與政治變遷》。臺北：立緒。
- 不著撰人, 1978, 〈新竹縣政府公告〉。臺灣新生報, 11 月 22 日。
- 不著撰人, 2000, 〈新竹縣衛姓宗親會規約〉, 《衛姓宗親會手冊》, 頁 3。
- 中央研究院民族學研究所, 2003, 《族群意識與文化認同：平埔族群與台灣社會大型研討會論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 中研院民族所數位典藏, nd, 《認識平埔族》。<http://ianthro.tw/p/14>, 取用日期：2011 年 10 月 4 日。
- 尤重道, 2002, 《祭祀公業之研究—以派下權及財產權為中心》。國立中正大學法律學研究所碩士論文。
- 王郭章, 2004, 《圖說竹塹》。新竹：國立清華大學出版社。
- 王世慶、李季樺, 1995, 〈竹塹社七姓公祭祀公業與采田福地〉。頁 127-72, 收錄於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 王甫昌, 2002, 〈臺灣族群關係研究〉。頁 233-74, 收錄於王振寰編, 《社會學與臺灣社會》。臺北：巨流。
- 王甫昌, 2003a, 《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學。
- , 2003b, 〈社會運動〉。頁 422-52, 收錄於王振寰、瞿海源編, 《社會學與台灣社會》。臺北：巨流。
- 王明珂, 1997, 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。臺北：允晨。
- 中村孝志著, 吳密察、許賢瑤譯, 1994, 〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉, 《臺灣風物》, 44 (1) : 197-234。
- 司法行政部, 1969, 《臺灣民事習慣調查報告》。臺北：司法行政部。
- 伊能嘉矩著、溫吉編譯, 1999, 《臺灣番政志》, 南投：臺灣省文獻會。
- 江孟芳, 1997, 《族群運動與社會過程—當代噶瑪蘭認同現象的解析》。臺北：國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 竹塹社七姓公祭祀公業管理委員會, 1987, 《采田福地》, 新竹：竹塹社七姓公

- 祭祀公業管理委員會。
- 行政院原住民委員會新聞稿，2010a，〈行政院原民會肯定平埔族為南島民族，協助文化正名〉，<http://www.apc.gov.tw>，取用日期：2011年6月28日。
- ，2010b，〈平埔族群政策新出發，原民會成立平埔族群事務推動小組〉，<http://www.apc.gov.tw>，取用日期：2011年6月28日。
- 何明修，2004，〈政治機會結構與社會運動研究〉，《國立政治大學社會學報》，37：33-80。
- 李國基，2007，《東南亞外籍配偶子女雙族裔認同之研究》，屏東：國立屏東教育大學教育行政研究所博士論文。
- 李壬癸，1995，〈台灣北部平埔族的種類及其互動關係〉。頁21-40，收錄於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 李坤建，2008，〈采田福地登龕周年 道卡斯宣言 爭取竹塹社頭家正名〉。《中國時報》，北部都會/C4版，12月5日。
- 李季樺，1989，〈清代「番兒至老無妻」原因初探——以竹塹社為例〉。頁73-106，收錄於《臺灣史研究學術研討會論文集》。南投：臺灣史蹟研究中心。
- ，1989，〈竹塹社的「三」姓——一位客家化平埔族人的訪問記要〉，《臺灣史田野研究通訊》，10：11-14。
- ，2006，〈王朝道德與族群慣習之間——試論清代臺灣竹塹社「異姓宗族」的形成〉（上）。《臺灣風物》56（4）：13-38。
- ，2007，〈王朝道德與族群慣習之間——試論清代臺灣竹塹社「異姓宗族」的形成〉（下），《臺灣風物》57（1）：21-67。
- 李國銘，1995，〈屏東平埔族群分類再議〉，頁365-78，收錄於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 李雅琳，2005，《從傳統祭典到社區總體營造之研究——以小林社區平埔文化再現為例》。高雄：國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文。
- 李廣均，1999，〈什麼是族群身份：三種不同取徑的提出和討論〉。《社會文化學報》9：67-94。
- 吳學明，1998，《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》，新竹：新竹縣立文化中心。
- 余文儀，2007，《續修臺灣府志》，臺北市：文建會。
- 李丁讚等著，1996，〈『金山面』開發史〉。頁8-42，收錄於洪惠冠編，《竹塹文獻雜誌創刊號》，新竹：新竹市立文化中心。
- 林清財，1995，〈從歌謠看西拉雅族的聚落與族群〉。頁475-98，收錄於潘英海、

- 詹素娟主編《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 周大鳴，2003，〈從「漢化」到「畚化」談族群的重構與認同：以贛南佤族為例〉。收錄於中南民族大學民族學與社會學學院編，《族群與族際交流》。北京：民族出版社。
- 施正鋒，2010，〈西拉雅族的身份與政府的承認政策〉。《台灣原住民族季刊》3（1）：1-28。
- ，2010，《臺灣族群政策》，臺中市：新新臺灣文教基金會。
- 施添福，2001，《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》，新竹：新竹縣文化局。
- 柯志明，2001，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，臺北：中央研究院社會學研究所。
- 洪麗完，1995，〈沙轆社史之考察：以「祭祀公業遷善南北社」為中心〉。頁219-300，收錄於潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- ，2002，《從部落認同到『平埔』我群：台灣中部平埔族群之歷史變遷（1700-1900）》。臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文。
- 范瑞珍，1996，〈竹塹社「番」與客家人關係探討〉。頁122-31，收錄於新竹縣立文化中心編《采田福地竹塹社文史專輯》。新竹：新竹縣立文化中心。
- 高拱乾，2004，《臺灣府志》，臺北市：文建會。
- 徐智德，2004，《從政治過程論的觀點探討台灣客家運動》。宜蘭：佛光人文社會學院政治學研究所碩士論文。
- 祭祀公業竹塹社七姓公管理公業，nd，〈祭祀公業竹塹社七姓公管理公業規約〉，手稿，無頁碼。
- 張良鈺，2009，《教會、族群與認同——以埔里愛蘭巴宰族為例》。南投：暨南國際大學人類學研究所碩士論文。
- 張炎憲編，1988，《臺灣古文書集》，臺北：南天書局。
- ，1998，《竹塹古文書》，新竹：新竹市立文化中心。
- ，1993，〈歷史文獻上的竹塹社〉。頁7-20，收錄於張炎憲、王世慶、李季樺主編，《台灣平埔族文獻資料選集：竹塹社（下）》。臺北：中央研究院台灣史田野研究室。
- 張炎憲、王世慶、李季樺編，1993，《臺灣平埔族文獻資料選集：竹塹社》，臺北：中央研究院台灣史田野研究室。
- 張炎憲、李季樺，1995，〈竹塹社勢力衰退之探討：以衛姓和錢姓為例〉。頁

- 173-218，收錄於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 張茂桂，2003，〈族群關係〉。頁 216-45，收錄於王振寰、瞿海源編《臺灣社會》。臺北：巨流。
- 張素玢，1995，〈龍潭十股寮蕭家：一個霄裏社家族的研究〉，收錄於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 祭祀公業所有者竹塹社，〈協議書〉、〈同意書〉、〈承諾書〉，手稿，無頁碼，廖英授提供。
- 莊欽閔，2004，《傳統與平埔文化復振運動：以噶瑪蘭族與凱達格蘭族為例》。新竹：國立交通大學語言與文化研究所碩士論文。
- 許木柱，1990，〈台灣原住民的族群認同運動：心理文化研究途徑的初步探討〉。頁127-56，收錄於徐文光、宋文里編，《臺灣新興社會運動》。臺北：巨流。
- 許維德，2010，〈「台美人認同」意味著什麼？：以美國人口普查及相關台美人草根運動為核心的個案研究(1970-1980)〉。論文發表於國立交通大學人文社會科學研究中心演講活動，新竹：國立交通大學人文社會科學研究中心「全球化研究一流離、家園與認同主題研究社群」主辦，4月28日。
- 許維德，2011，〈民進黨族群政策的回顧與檢討：以第一次政黨輪替經驗（2000-2008）為核心的探索〉（未出版稿件）。
- 陳枝烈，1997，〈原住民兒童族群認同與文化認知之探討〉。頁 273-98，收錄於陳枝烈編《台灣原住民教育》。臺北：師大書苑。
- 陳秋坤，1997，《清代臺灣土著地權：官僚、漢佃與岸裡社人的土地變遷 1700-1895》。臺北：中央研究院近史所。
- 陳權欣，2004，〈竹塹社七姓盼正名道卡斯族〉。中國時報，新竹新聞/C4版，9月2日。
- 陳朝龍，1999，《新竹縣采訪冊合校足本》，南投：台灣省文獻委員會。
- 陳麗華，1999，〈台北市阿美族學童族群認同發展之研究〉。《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》9（3）：423-47。
- 陳逸君，2003，〈認知與定位－當代噶瑪蘭族認同論述的差距〉，見潘朝成、劉益昌、施正鋒合編《台灣平埔族》。頁 61- 103。台北：前衛。
- 黃旺成編，1976a，《臺灣省新竹縣志》（一）。新竹：新竹縣文獻委員會。
- ，1976b，《臺灣省新竹縣志》（二）。新竹：新竹縣文獻委員會。
- ，1976c，《臺灣省新竹縣志》（四）。新竹：新竹縣文獻委員會。

- 黃叔璥，1996，《臺海使槎錄》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 黃美珠，2011，〈道卡斯族尋根 耆老盼正名〉。自由時報電子報，10月17日。
<http://www.libertytimes.com.tw/2011/new/oct/17/today-north12.htm>，取用日期：2012年6月28日。
- 程景琦，2000，《噶瑪蘭族的認同與實踐》。新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 曾金玉，2000，《台灣客家運動之研究(1987-2000)》。臺北：國立台灣師範大學公民訓育研究所博士論文。
- 董國禮，2007，〈歷史社會學視野下的社會運動研究：梯利的集體行動理論〉。《學海》，no. 5：63-69。
- 新埔文化工作室主編，1996，《采田福地竹塹社文史專輯》，新竹：新竹縣立文化中心。
- 新竹縣縣史館館藏，《淡新檔案》，影印本。
- 新竹縣政府、臺灣大學建築與城鄉研究所，2000，〈新竹縣綜合發展計畫：部門發展計畫；文化發展；第二節、現況分析；參、文化活動分析〉。內政部營建署，2月3日。
http://gisapsrv01.cpami.gov.tw/cpis/cprpts/Hsinchu_county/html/k0203.htm，取用日期：2012年7月13日。
- 新竹縣竹塹社錢姓宗親會，nd，〈新竹縣竹塹社錢姓宗親會聯絡電話一覽表〉，無頁碼。
- 楊毓雯，2008，《「平埔客」之歷史探究：以道卡斯竹塹社廖姓為對象》。中壢：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 楊靈，2009a，〈社會運動的政治過程：評《美國黑人運動的政治過程和發展(1930-1970)》〉。《社會學研究》(1): 1-12。
- 溫凱婷，2009，《埔里平埔族的墾殖及其地方社會》。臺北：長榮大學台灣研究所碩士論文。
- 詹素娟，1995，〈宜蘭平原噶瑪蘭族之來源、分布與遷徙：以哆囉美遠社、猴猴設為中心之研究〉。頁 41-76，收錄於潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- ，1996，〈詮釋與建構之間—當代「平埔現象」的解讀〉，《思與言》，34（3）：45-78。
- ，1998，《族群、歷史與地域—噶瑪蘭人的歷史變遷》。臺北：國立台灣師範大學歷史研究所博士論文。

- ，2005，〈臺灣平埔族的身分認定與變遷（1895-1960）：以戶口制度和國勢調查的「種族」分類為中心〉，《臺灣史研究》，12（2）：121-166。
- ，2008，〈台灣客家族群的聚落、歷史與社會變遷：以鳳山、頭前、中港及後龍四溪流域為範圍之跨學科研究（1/3）〉，子計畫二十七：新苗地區客家族群與原住民互動歷史之研究（1895-1950）（行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告）。中央研究院臺灣史研究所。
<http://www.hakka.gov.tw/dl.asp?fileName=951810592471.pdf>，取用日期：2012年7月13日。
- ，2009，〈從差異到混同：日治初期「帝國臣民」架構下的熟番社會〉，頁71-104，收入洪麗完編，《國家與原住民：亞太地區族群歷史研究》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
- 詹素娟、潘英海主編，2001，《平埔族群與台灣歷史文化論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 臺灣銀行經濟研究室，1993，《新竹縣採訪冊》。南投：台灣省文獻委員會。
- 廖志軒，2011，《熟番客家化之研究：以竹塹社錢皆只派下為中心》。中壢：國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 廖雪茹，2004，〈失落的道卡斯族 重新認祖〉。自由時報，竹苗綜合第14版，9月1日。
- ，2009，〈采田福地七姓公 27日轉堂合火〉。自由時報電子報，9月25日。
<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/sep/25/today-north17.htm>，取用日期：2012年6月28日。
- 趙瑜婷，2012，〈推動平埔族正名 原民會雙管齊下〉。國語日報，綜合新聞2版，2月25日。
- 劉益昌，1995，〈台灣北部沿海地區史前時代晚期文化之探討〉。頁1-20，收錄於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 劉益昌、潘英海主編，1998，《平埔族群的區域研究論文集》。南投：台灣省文獻委員會。
- 潘英，1996，《臺灣平埔族史》，台北：南天。
- 潘英海，1994，〈聚落、歷史、與意義：頭社村的聚落發展與族群關係〉。《中央研究院民族學研究所集刊》77：89-124。
- ，1995，序二，〈平埔研究的再思考與再出發〉。頁iii-vi，見潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

- 潘英海、詹素娟編，1995，《平埔研究論文集》，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 潘國正，2006，〈平埔族竹塹社七姓公祭祀公業 錢飛椿接管〉。中國時報，竹苗焦點/C1版，8月11日。
- 鄭用錫，1998，《淡水廳志稿》，南投：臺灣省文獻會。
- 鄭怡婷，2008，《論當代平埔族群主體性的構成：以埔里噶哈巫為例》。南投：暨南國際大學人類學研究所碩士論文。
- 譚華玉，2009，〈族群認同的工具性延伸：以粵東藍屋於畚族村為例〉。贛南師範學院學報，no.4：20-25。
- 盧建榮，1999，《分裂的國族認同》。臺北：麥田。
- 戴介三，2006，《鄉村聚落之集體記憶分析：以台南縣楠西鄉鹿陶洋江家聚落為例》，臺中：國立中興大學農村規劃研究所碩士論文。
- 謝世忠，1987，《認同的污名：台灣原住民的族群變遷》。臺北：自立晚報。
- 謝國斌，2009，《平埔認同的消失與再現》。花蓮：國立東華大學原住民民族學院。
- 鍾幼蘭，1995，《族群、歷史與意義：以大社巴宰族裔的個案研究為例》。新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 羅烈師，2001a，《大湖口的歷史人類學探討》，新竹：新竹縣文化局。
- ，2001b，〈通往地獄的天堂之路：道卡斯竹塹社文化之殞落〉，發表於「第二屆全國人類學相關學術領域研究生論文發表會」，國立臺灣大學人類學研究所主辦，臺灣臺北，6月2-3日。
- 羅浚濱，2011，〈道卡斯族「振興」調查 年底揭曉〉。中國時報，桃竹苗焦點·運動/C1版，4月10日。

訪談同意函

_____ 您好：

很高興能有機會能與你進行訪談！首先，我先說明我的來意，我目前在國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班研究所進修，目前我正著手論文研究的書寫工作，題目是「當代平埔族竹塹社後裔的族群認同」。我的研究目的是希望透過與平埔族竹塹社後裔成人的對談，探討族群研究當中當代平埔族群後裔族群身份的觀點，並期待對未來的多元文化觀點、平埔族群的研究有進一步的幫助。因此，您是這個研究的重要人物，衷心希望能透過您的協助來完成這項研究。以下是有關受訪者的權益，敘述如下：

1. 訪談時間約為2-3小時左右，若有可能，還會進行第二次的訪談，每一次訪談之後我會把談話內容整理打字一遍，再請您看看是否得宜。
2. 訪談過程將接受錄音，若錄音讓您覺得不舒服，可以要求終止錄音；而這些錄音絕對保密，不會外流或讓第三者知道，研究完成後，訪談錄音帶將全數被銷毀，以保護您的隱私權。
3. 在我的研究過程中您會以假名出現在我的論文裡頭，別人將無法認出您的身份。

您是否同意參與這個研究，如果同意，請在同意欄內簽名，謝謝您。

受訪者同意欄：_____（請簽名）

時間：中華民國_____年_____月_____日

指導教授：國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班研究所教授 許維德 博士

研究生：國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班研究所 邱美玲 敬上

附錄二 訪談問題設計

A.基本資料

年齡、婚姻狀況、職業、教育程度、語言能力、父母的族群及認同、配偶的族群及認同。

B.族群認同

1. 您可不可以先介紹一下自己？小時候在哪裡長大的？
2. 父母是哪裡人？以前住在哪裡？
3. 他們會常常提到和自己之「族群身分」的相關話題嗎？
4. 您覺得您的父母親有很強的平埔或客家認同嗎？
5. 您覺得自己的族群認同，和您的家庭背景有什麼關聯嗎？
6. 您自己覺得，是什麼時候有明確而堅定的平埔認同呢？
7. 在看待自己這「平埔族」的身分，你回想看看，從小到大對於自己的態度有沒有經歷任何改變？
8. 請問您什麼時候知道「道卡斯族」？
9. 那您認同竹塹社、平埔族或道卡斯族嗎？
10. 平常會與人談論您的族群背景嗎？包括結婚、談戀愛的時候會說嗎？談戀愛或結婚會不會考慮族群因素呢？
11. 配偶的族群會影響您的族群認同嗎？
12. 您的小孩，您會希望他們學習到怎麼樣的族群態度呢？
13. 您從什麼時候開始參與「祭祀公業」的事務？
14. 您對目前的祭祖儀式有什麼看法？
15. 平常參與哪些民間社團？
16. 有沒有什麼特殊事件是讓您對自己的想法產生改變？
17. 您對「采田福地」有沒有什麼想法或期望？
18. 是否取得法律上的平埔族身分，對您而言有沒有什麼意義？
19. 您覺得您的族群背景會影響別人怎麼看你嗎？
20. 目前祭祀公業有什麼文化復振的計畫或想法嗎？
21. 如果開放登記恢復道卡斯族身分，您的意願為何？
22. 您對於今天這個訪談有沒有什麼感想或建議？

附錄三 LD 訪談逐字稿

時間：2012.02.06 地點：采田福地

邱：理事長您好，想請教您什麼時候聽過道卡斯族這個名字？

廖：道卡斯族應該我記憶以來大約有七八年左右。

邱：沒有更早嗎？新竹縣文化中心曾推過竹塹社文藝季。

廖：其實很慚愧，早年因為家境不是很好，所以本人是專心從事一些塑膠工業來生活，所以我們都是以被動式的方式，就是我們有祭祖，我們去參加，但是我們只是去參加，一種中國傳統思想就是慎終追遠，以這種心態去參加，其實只是一種祭祖的方式，那時候，早年我對道卡斯實在是不懂，當然比較注意去傾聽這方面的聲音，我有記憶是七八年前。

邱：那是什麼樣的機緣聽到的？

廖：也是前理事長，因為他老早就在采田福地當過很多任的理監事，

廖奇轟：事實上我們道卡斯族的名稱不只七八年，有十幾年了，我退休12年，我記得民國八十年左右，老理事長接衛先生的那個，新竹市還有請老理事長去演講一次吧，新竹市東門城那個時候大概有十幾二十年了，那個時候開始。

邱：那是東門城的落成典禮。

廖：他開始但是我確實平日除非有祭祀我才會到，早年其實我父親也是前年過世，所以以前的話有父母在，我們就比較不會去想接觸這個，我其實聽到道卡斯也是從前理事長這邊，他跟我們這些老弟，有時候談起一些事情才聽到道卡斯族。

邱：是在這裡嗎？

廖：或者我們宗族聚會的時候，我實在沒辦法很清楚的記住，那聽到以後，我們也是很訝異，奇怪怎麼搞來搞去講到這個族我們怎麼好像原住民，原住民，當然我記得那時候聽到的時候，其實我們的宗族有些人也是很反對，當然可能轉述的時候沒有很明確，我聽的時候有注意一個，道卡斯族應該是平埔族裡面的一支，一個系，這樣我們就覺得比較可以接受，因為我們都從小，從父母的教育裡面了解自己是平埔族，但是道卡斯族應該是七八年前。

邱：從小就知道自己是平埔族？

廖：從小就知道自己是平埔族，但是不知道是道卡斯族，從我們父母祖父母的年代，就給我們一個訊息，平埔族人他是怎麼分辨，用腳的尾趾，它中間會裂開，指甲會裂成兩片，我從小的記憶就是這樣來的。

邱：那您現在認同平埔族呢還是道卡斯族？

廖：我覺得只要是我的祖先，我本人不會care什麼道卡斯，是祖先就是祖先，這個絕對不能去否認，那我剛剛轉述，我早年不會排斥，是我們宗族的一些人，但是不是我排斥。

邱：因為會講客家話，會說自己是客家人嗎？

廖：我們也會講自己是客家人，那也是平埔族。[00:07:09.66]

邱：偏向哪一邊比較多？

廖：我們會覺得比較偏向平埔族。因為事後有跟同學在溝通的時候，尤其年紀輕念書的時候，同學有時候脫鞋，大家就在比，你是平埔族，你不是平埔族，所以我們都已經很認同，因為我本身從小住新埔鎮長大，整鄉百分之九十九都是客家人，所以以我個人或是我家人，我們也承認是平埔族，也承認是客家人。

邱：但是偏向平埔族比較多一點。

廖：對，因為這個不能改變，我不知道這個是不是正確，這個都是長輩在講如何分辨(指用腳趾分辨)。

邱：您的媽媽是客家人嗎？

廖：對

邱：您的太太呢？

廖：我太太是閩南人。

邱：那您的下一代呢？

廖：其實小孩現在都大了，他們都知道這種情況，就說因為環境的關係，我在退伍到台北去工作，就是那幾年的時候，認識現在的太太，後來我們結婚，那我了解她是閩南人，而且我們也比過，她不是平埔族的，我們不會因為這個不通婚，那生了小孩，問題來了，我好像對閩南語，就說學習的能力比較差一點，住台北市的時候，很多年閩南語講得不是很好，那我內人剛開始也是講不輪轉客家話，所以我們常用國語在溝通，我們兩個個性都屬於比較急，急性子，所以我們溝通怕講這話沒辦法講到那個點，所以我們習慣用國語，因為大家都要工作，造成小孩子閩南語和客家話都講得不好，到最後都用國語溝通，所以我們朋友大家都開玩笑說，ㄚ，客家人娶閩南人，生的小孩都變成外省人，因為在我們庶民，因為家無恆產，為了維持生活，並沒有辦法顧全所有的事。

邱：那您這次接任理事長是什麼樣的因緣際會？

廖：接任理事長之前，我有做一任理事，做一任理事的時候，因為早年，早年我

們這邊的長輩並沒有把它做得很好，那我在上一任的理事期間，讓我了解到采田福地的基地，有一些其實被自己的宗親佔用，就是說用不太當手法侵占，讓我們這裡沒有辦法去整理，我們前任理事長廖英授先生他非常努力，而且他年紀非常大，然後我也注意到說，上一任我當理事，我們所有理監事幾乎百分之九十，都是非常年輕，而且這一批年輕的同事，大家也公正客觀，而且有奉獻的那種心，所以我們把一些為難的問題目前一一處理完成，但是我們的理事長他年紀真的很大了，我們真的就是希望能夠延續，現在我們整個處理到六七十趴，我們這一二屆的理監事幾乎沒有換，有更換的比率很少，我覺得他們的理念跟我差不多，就是說希望所有的宗親，不可以去把祖先的產業，其實這只是一塊地，如果在早年的話根本就不是值錢的東西，但是最重要一個，華人講求的慎終追遠，所以我覺得他們都跟我差不多同樣想法，希望把這個地方完成。當初的構想是說，因為我們的宗親並不是每個人財力都很好，參合理監事也不是每一個人財力都很好，所以我們也沒有辦法說每一個理監事大家出多少錢，所以我們達到理想，我們提供這個地，然後，我想你也知道，主殿和東廂房是由文化局(應為文建會)出錢，我們是古蹟，有兩百多年了，雖然經過整修，能夠有這樣確實是不容易，我們提供出來，文化局處理，部分整地由(竹北)市公所接手，因為文化局經費沒有辦法常年這樣。那我覺得說，我們理事長年紀的問題，他也是我們目前永遠的榮譽理事長，在現在到以前來講，他對我們這裡管理納入正軌，功勞確實最大，這絕不是私心，否則到現在這個地方真的會被埋沒。然後第一個他年紀大，第二個我也覺得還有一些事情未完成，我們比較年輕的希望把它貫徹到，把一些整建的部分完成，第二個管理弄出一個合理的制式化，不可以給有心的人來掠奪，所以在這樣子的狀況下接手，但是其實真得很慚愧，對我的祖先到現在了解的程度不是非常高，但是我覺得我有責任，希望把這個地方整建，還有到最後管理制式化，一定要在我這一任完成。完成的話，這牽涉我覺得蠻廣的，第一個，在我們派下子孫，大家有一個永遠懷念的地方，第二個，這裡也陸續成立一個采田福地志工協會，都是這附近的人參與，為什麼，因為我們的子孫已經都外移，距離很遠，很遠你要每天來照顧這裡，或來參與，現在工商業社會，確實有難度，所以我們也徵得這附近社區的同意，所以他們成立這個(志工協會)，那我們理監事也會進去參與這個工作，將來的話，應該是可能也是竹北市政府，目前已經初期接洽完成，現在西廂房把它完成，完成以後，應該這裡的整建也差不多百分之九十主體也完成OK了。社區去爭取這個經費幫我們完成整建，我們也提供出來給社區使用，那麼用這種互

利的方式，不但對社區好，對我們本身宗族也非常好，以後我們子孫有心存不良的也無法去那個，那讓這個地方能夠永遠給後代子孫去懷念這個地方，當然有一些歷史文化，我們年輕的也在慢慢的去探討，那當然我們也很希望你們學者也共同來一起研究，我們也都非常歡迎，當然學者要任何資料，任何什麼，我們都會盡全力的提供。

邱：您覺得采田福地有沒有凝聚你們族人的向心力？

廖：我覺得是有，尤其首先由我們廖姓宗親，把我們族人的公廳，以前我們公廳在某一個族人家，但是如果在私人家畢竟不夠大，後來我們想一個兩全其美的方式，因為我們也是從這邊分出去的，後來經過我們老理事長跟我們宗講說，與其這樣，不如回歸最原始的，否則的話等於是這邊拜那邊拜，也不是辦法，如果自己的采田福地祖先，自己都不是很盡力，如何說服我們的鄰居很盡力，所以應該是差不多兩年前吧，我們廖姓宗親首先回歸這裡，以我們的來台祖來祭拜，所以廖姓來講，每年單純我們廖姓族人6次左右，有6天廖姓族人要來拜，因為我們有七姓，好像目前有兩姓失散了，那我們也無奈，後面有的宗族傳宗接代，當初也為了生活搬遷。但是後來我們老理事長他講一句話，他對這個非常了解，[00:24:29.82]那其實我要接之前，他告訴我他會協助我，很多事情我才敢去這個，不然我是不可以的，他講，你沒有，大家都是同族的，只要有人來拜，當然七姓都可以拜到。然後這邊有一個志工協會，事後他們統計起來，我本人也嚇一跳，為什麼，我們鄰居居然有300位左右來參加我們的志工，我們覺得心裡非常感動，鄰居都對我們這麼熱心，可預見的講，這邊會越來越凝聚人氣，第一個，我們自己本身，我們廖姓首先用這樣的方式，我相信慢慢的其他姓氏，也會遇到我們相同的情形，跟慢慢的回歸，大家把這個問題簡化，就是說，本來分到好幾個地方都要拜，如果通通回歸回來，等於說降低，尤其對工商業社會，我覺得是很有幫助，可預見的將來，我相信各姓氏只要經過時間，會跟著我們回歸這裡，再加上鄰居的熱心，我相信，這個凝聚人氣應該是越來越好，是絕對毫無疑問。

邱：您平常參加什麼民間社團？

廖：我現在有參加的是竹北分局的民防顧問團，那我是顧問團的團長，還有我也參加芎林鄉有一個，因為我本身住家遷到芎林，芎林鄉客家文化發展協會，那裡我也是顧問團，顧問團就是幫忙出一些經費，因為現在太忙的事我也沒辦法做，因為一向經營企業，雖然退下來，但是，因為跟這種公務，應該講，這種時間....

邱：平常會跟朋友聊族群背景嗎？

廖：如果話題提到這樣就會聊，因為我來往的朋友，也有企業界人士也佔大部分，如果沒有聊到這麼深，就不會很主動去聊，跟朋友比較會聊到祖先，跟企業界朋友比較不會。

邱：比較熟的朋友會聊，那時你會講自己的族群背景是什麼？

廖：現在會講就是平埔族，然後道卡斯族。[00:29:47.24]

邱：以前的話呢？

廖：以前比較不聊這個，應該也是這幾年，來參加上一任理事，因為慢慢了解確實，因為早期只是聽，心裡還是有一些疑惑，但是因為那時候做工業，就想說，這種我們一向敬天敬神敬祖，在我來講，第一個，我不一定百分之百信，但是不要觸犯他，在我小小心靈，我就跟著記起來(大笑)，那後來才發覺，ㄟ，我真的是，這不能懷疑的，我確實是道卡斯族，所以這些我不會有什麼自卑或什麼，因為祖就是祖。任何種族會存在，都必有他的功能或者他的需要，我倒不會，如果你今天真的是任何族，我不會，所以是這樣的情形。

邱：您年輕就學的時候應該不清楚。

廖：不清楚，不清楚。

邱：所以那時候會認為自己是客家人。[00:32:23.12]

廖：對，覺得自己是客家人，跟平埔族，其實我都知道，這兩個我都承認，很難去分說我比較偏向平埔族或偏向客家人，因為那時候的心裡信念，平埔族就是客家人，我小時候就是這樣想，其實我到現在還不知道，平埔族是不是就是客家人。

邱：還是有一點疑惑。

廖：其實小時候我一直認為平埔族就是客家人，所以對我來講沒有分清楚，就是這樣子，但是道卡斯族，這個問題我確實是，應該大約七八年前，我來這裡之前有聽過，咦，怎麼有這一個族，我反而對新竹有道卡斯族我不是很瞭解，但是我知道苗栗有(道卡斯族)，我反而對新竹不了解，因為那時我們整天，因為經營的塑膠工廠，要生產是很忙的，因為是小企業，本人和我內人全力在做這個，外邊的活動實在參與的不多，是這個情形。

邱：所以原來祖先是在新埔，後來才搬到芎林。

廖：我搬好幾個地方，我出生地在新埔，後來在台北結婚，生孩子，後來轉業，在台北不經營塑膠，後來從台北回來新竹創業的時候，我覺得竹北的交通很方便，因為到科學園區，到工業區，到高速公路，到縱貫路都很方便，所以選定竹北做塑膠，工廠設在竹北，因為當初買的公寓，應該差不多住了15年以後，然後那個時候買公寓兩夫妻上班，24小時警衛，後來空間太小，在

芎林買地，後來蓋好，就搬到芎林2年，遷移到芎林。那我也算運氣很好，接這理事長，實在很慚愧，我好像做便的(大笑)，總幹事都做好，還有老理事長會一直指導我，那我相信他們同意我來接理事長，知道我的公正性，或者說...怎樣講...不會占便宜的這種個性。

邱：這很重要。

廖：這很重要，因為做公共事業，很怕就是說，這樣處理事情，會衍生很多，我的個性比較溫和，不容易跟人家爭，起衝突，他們會選我來接這個應該是基於這樣，[00:38:25.71]那我也覺得很對，因為緬懷過去，以前我年輕家庭環境不好，那我相信很多宗親都一樣，少數比較好，早期又私心重，我們老理事長確實很辛苦，坦白講，第一個到處去要經費，非常辛苦，低聲下氣，非常感佩他，也就在這裡，因為自身財力不夠，就只得去向議員啦，市長啦，縣長啦要一點經費。所以今天才可以有這樣子的局面，也是社會各界的幫忙，慢慢的我也覺得這個地方，如果透過合理的管理，然後接納鄰居，我認為說往後這邊是會有盈餘的，因為全部所有管理階層都是無私的話，那我希望這個地方如果有盈餘，將來不但子子孫孫追思，第二個鄰居也參與，第三將來也可能自己足了之後，可以回饋社會。相信可以這樣做，這是我私人對長遠的想法。

邱：那你們文化復振的計畫呢？

廖：目前老理事長有指示，我們可能由我當發起人，應該在今年成立，名稱有待商量，大約是采田福地人文歷史研究委員會，我們想先成立這樣的會，因為這是我們一些後代子孫，很多人跟我差不多，就是現在年輕一輩，真的對祖先歷史的狀況確實了解的很少，我們希望成立個這委員會，趕快要把這個工作要延續下去，希望所有派下子孫都了解自己的來源，所以這個會也會延攬一些學者，長輩，專家來作推動，這個會應該今年要把它成立，我想目前大約的瞭解是這樣子。

邱：您覺得現在推道卡斯族正名的可能性。

廖：我覺得任何事，第一個你不是做什麼壞事，你的意志力，主事者的意志力如果夠強，能夠行動貫徹的時候，我覺得是非常有可能，就說他要不要去做，你先把歷史文化一系列考究完整，這個要得到社會大眾的認同，然後以據這個去申請，應該是可能的。目前就是朝這個方向，第一個先探討我自己的，我本身也要下去探討，不然太慚愧了(笑)，之後有一些學者專家，我們去弄一個比較公正客觀的資料，不但要給後代子孫了解自己的來源根本，第二個，我們要去正名，有這種資料的話，應該是。我覺得尤其平埔族，在臺灣的比

例蠻高的，以我的猜測應該30趴以上，我在思考這個問題，我們這道卡斯族，很可能臺灣的平埔族裡面非常多道卡斯族，但是不知道，和我一樣迷迷糊糊(笑)，當初那個年代，大家為了三頓飯，不太可能去想像這方面的問題，當初以前的觀念，因為大家環境不好，那個年代，大家就只顧溫飽，其他的事情沒有辦法，都排到次要再次要。所以我就講，以前說信也信，說不信也不信，但是我們不敢冒犯，不了解不管了，我們就跟著拜。(大笑)

邱：如果現在開放登記恢復道卡斯族身分，您會去登記嗎？

廖：我會，但是我們宗親還沒有討論到這個，但是我私下覺得蠻多會願意，我覺得因為我們有七姓，七姓來講還是有，我不是在分啦，其實我們這個組織很公平，七姓佔有比率，有三個姓佔得特別多，其他的非常少，但是我們這個宗旨，每一個姓都可以派出理監事，對其他四姓非常尊重，這一點我非常佩服我們的老祖先，老宗長。以我們廖姓來講，我覺得蠻多比率，覺得自己什麼族這不能改變，而且不會像早年，因為早年社會講說自己原住民覺得很那個，一些同學會對原住民有一點會看不起，當然我們不能怪那個年代，以前我們那個年代，讀書都要調查家裡父母的職業，很多同學他家耕田，應該寫農民，他不敢寫，現在農民會丟臉嗎，很多人都要寫農民，我想時代變了。尤其現在科技網路，以目前來講，全世界對原住民的尊重是越來越高了，以我為例，我也不是念很多書啊，我都可以接受，我們宗親非常多是ok的，沒有問題，那個時代變了。你的人種不會被歧視，你的作為會歧視，我們覺得才可能。

邱：就您所知正名成功有什麼好處？壞處？

廖：以我的想法，這個沒有好處也沒有壞處，我只是想證明我是來源在哪裡，我覺得去推動這個，不是看在好處壞處，如果一個人可以推究他的祖先來源，我覺得這個是蠻神聖的，沒有什麼利益或什麼。因為很多人利益會想到一個問題，我也曾經聽過，什麼考試可以加分，什麼可以那個，任何一個先進國家，他在保護弱勢的時候，就像我們七姓有四個姓比較少，我們大姓要尊重，所以我不認為有什麼好，有什麼壞，我們沒有期待這一些東西，而且將來社會會改變。當然我們對原住民有一些想法，當然一些原住民愛喝酒，當然也有很好的，酒都不喝的也是有，我自己的朋友就有好幾個，他是原住民，非常努力在工作，非常誠實的在生活，雖然有些不是很有錢，我們很尊重這樣的。[00:53:43.89]台灣的教育越來越往前，將來什麼加分都一直修正，在改變，慢慢的也不會要。

邱：7月17號祭祖方式會有什麼改變嗎？[01:08:03.19]

廖：我覺得以目前來講，暫時不會做很大的改變，因為這個屬於慎終追遠的儀式，以目前來講，我認為已經蠻完善了，除非我們將來探討歷史的時候，祭祖方式我們當然希望按照祖先來，恢復這個傳統，現代人腦筋好，非常現代化，我覺得有些傳統的東西不可廢，除非探究出以前更莊重的祭祖方式，我們可能會修正，以延續前面為主這樣以外，我想，以目前這樣作法，因為這祭祖的東西屬於很莊重，也不是我故意越鋪張，我覺得或許探討以前祖先的傳統方式，我們會非常想要遵循他們。

邱：以前祭祖有走田的儀式，未來有沒有可能？

廖：(笑)走田，我覺得等我們今年這個協會申請完畢，我很慚愧，我對我們祖先歷史瞭解度很差，但是我真的要完成階段性任務，那如果找到祖先的祭祀方式，我們理監事也很想深入追尋，因為他有他的意義，早年為什麼會這樣，必有他的那個，有時候又跟現實脫不了關係，經濟上不許可，我就把它簡化，那沒有辦法，如果經濟許可，應該遵循祖先的體制，我們理監事和我年紀差不多，他們的想法和我非常接近，雖然我不能代表他們發言。

邱：您父親也曾擔任這裡的委員嗎？

廖：我父親沒有，但是我記得我阿公有，那個問題太久遠了，那是我國小的時候，我祖父對這邊有貢獻，但是沒有人提起我不能講，我記得還小，大約是十來歲，離現在45年前的事，他做有貢獻的事，有時候很難講，說不定妨礙到其他族人的利益，就未必會每一個人會稱讚他。

邱：您認為會傳承下去嗎？

廖：我只能講我不知道，因為早年家境清寒，我是男的老大，第一個要務就是要讓經濟變好，其他的對我都是次要，坦白講當初想法就是這樣，對於小孩子會疏於教育和管教，坦白講我們只會養，小孩因為現在出入社會階段，所以我們還不會問這方面的事情，但是我只能用什麼方式，有時候我會問，今天跟我一起來去呀。我以我的生活來判斷，他們確實是現在不會熱心，有時候我會邀他們來，有來很少來，大部分會說沒空，目前對他們來講，不能說完全不關心，這種小孩心態，我會覺得跟我當初年輕時候的想法，我的小孩現在第一要務是在社會上求生存，所以現在對這個可能會比較疏忽，但將來10年20年後，如果他的生存問題處理完，也許他也會認為有責任在。

邱：印象中從小就跟阿公來這裡。

廖：阿公來過很多次，那時候我記得有打過官司，因為我只會聽阿公的話，我也不知道是跟族人打官司還是怎麼樣。

邱：阿公的名字是？

廖：廖阿海，我不知道有沒有，可能老理事長知道，以前老理事長跟我阿公非常親近，有什麼事會一起討論。

廖：我記得早期來這裡，可以吃便當，好像有五百塊錢好拿，早期這理財務不錯，應該講其實祖先留下的產業很多，以前沒有收入的年代，每年來開會有便當可以拿，那時候五百塊很大，我相信那個都是賣祖產的錢。那時候陰錯陽差任何祭祀公業跟土地公結合在一起，後來至聖先師也來了。後來我認識一些人，跟我們談起，他們說拜土地公來采田福地拜，我說我是那裡出來的子孫，他們笑我說自家的土地公不拜，還拜外面的(大笑)。如果是客觀理性的子孫，我覺得都不要佔便宜或圖利的心態，我覺得這都不好。[01:28:54.00]我知道那個時候有官司，那個官司至於什麼，因為那時候家境很窮困，但是我不知道什麼事情，是不是確實對這邊有功，我相信有功的時候未必所有族人都同意，很可能你有功就會影響別人的利益，但是我知道我祖父很莊嚴，因為他的作風很窮困很正派，那個年代有一個官司，至於是什麼我不清楚，老理事長他們有可能知道，那時候只聽到說家裡吃稀飯，也要打這場官司，後來打贏了，打贏的時候這邊的人，特別為了這件事情，本來我祖父原來只有一份那個時候變兩份，所以應該是對整體有利，因為我為什麼不講，因為後來我已經還原為一份啦，而且我也不會care，為人子孫的有能力來這裡為祖先貢獻，圖什麼也不會有錢。

邱：你們原來的土地大概都處理的差不多了吧？

廖：外面還有，其實講起來金額也蠻大的，大約上億元財產。講起來也不多，差不多二千多坪，所以我心裡在想，如果這邊正常運作，只要管理人員不貪不取，這裡會有盈餘，這邊地方上非常熱心，像我們這次發起建金爐，我們理監事當然要帶頭貢獻，我覺得最多大約20萬左右，但你知道鄰居貢獻多少嗎？現在大約有八十萬，我覺得地方上的人對我們非常厚道，這些年的情形看起來，我們會把早年的還有一些理監事比較忠誠的，因為早期會缺錢缺在哪裡，我們這邊每年的地價稅二三十萬，所以以前萬一沒錢繳的時候，當年的理監事大家要出錢，所以我們這邊目前還有負債，這些負債就是當初老理監事或是族人比較有錢的被勸募，不是跟外面借錢，我上回開會時間過清楚，大約兩百萬左右。

邱：都有記錄嗎？

廖：有少部分沒有記錄，我們目前盈餘有百來萬，所以應該是可以還清，沒有什麼問題，第二個就是那邊有一塊田，這次被徵收道路，公告地價加四成，他要付給我們一千多萬，所以不會負債了，但是鄰居都來叫，如果有配回來，

他們會存在法院，他們要求我們不能去領這個錢，因為政府不是說徵收要以市價嗎，結果他用公告地價，慢慢的缺錢的窘境可以顛倒，慢慢的不會缺錢，第一個基礎建設完成。……老理事長到處要錢，其實也是社會的協助，當然也要回饋社會，我希望很快。

邱：你們的狀況會越來越好。

廖：我們現在把規則立清楚，把能舞弊的機會降低。早年的長輩可能受的教育不多，可能那時候環境不好造成私心重，妨害到這邊的那種公平正義，我希望將來那種問題越來越少。我覺得趁著這幾屆有救，趕快趁這個時候完成一些工作，免得太丟臉了，你講的可能是沒錯，都是我們內部，就是早期的法令規章沒有很明確，早期誰幹理事長或者理事，然後就給自己的朋友或親人佔了便宜，弄到後面尾大不掉，我後面發覺這裡的問題就是這樣，我相信這跟外面沒有關係，都是我們自己人。



附錄四 LB 訪談逐字稿

時間：2012.2.1

地點：采田福地

邱：請教您名冊中的派別。

廖：廖鼎山就是順直公系統，阿求就是石生，天生的父親，一個石生公就回去順直公系統，天生就豪邁公系統傳下去。

邱：什麼時候知道道卡斯族這個名字？

廖：是在民國85年。

邱：就是文化中心推動竹塹文藝季的時候嗎？

廖：對對對。

邱：那這個之前呢？

廖：那個之前我們只知道我們叫七姓公系統，知道竹塹社七姓，不曉得竹塹社就是道卡斯裡面的一個社。

邱：那平埔族呢？

廖：平埔族，我們一直都知道我們是平埔族。

邱：平埔族這個名詞在臺灣1980年才出現。

廖：所以以前，因為我在戶籍資料裡面看到記載熟番，所以我就跟戶政事務所(人員)問熟番是什麼？他說熟番就是平埔族，熟番就是平埔族，假如說以前記載是生的，就是高山族。

邱：所以你們從小就知道自己是番子？

廖：我們從小就知道自己是番子。

邱：可是你會這樣認為嗎？

廖：人家講說祖公可能是大陸過來的，但是是跟這個地方的番(通婚)，我聽那個講，前面幾代都有畫臉(黥面)。

邱：是不是泰雅族的？

廖：不知道，照理講，我的長輩看起來就是原住民的樣子，所以為了這件事情，我們理事長也去找。你來看系統表，我們豪邁公系統，豪邁公別號叫監州，監州應該是跟大陸那邊有三兄弟，怎麼來臺灣的，我們也不知道，聽說是在大陸犯案跑到這邊來的，這些東西年代去追，我們就無從考證，因為沒有資料，但是豪邁公是監州是所有長輩記憶裡面是確定的。再接下來這些，合歡，合喜公都有骨灰罈，所以這些都是確定的，至於說豪邁公怎麼跟大陸怎樣連接無從考據。[00:26:09.71]所以等於說七姓公系統下來，廖姓大概就是這樣分布的。有一份資料，跟大陸來的，他我的老祖先舒秀公跟從唐山來的在

個新埔蓋香言心堂

邱：那您覺得自己的族群身分呢？

廖：到後來我們做一個研究，七姓裡面每一個姓都一樣，前面幾代他的配偶都是七姓裡面互通的。

邱：族內婚嘛。

廖：你可以看這個(廖姓豪邁公祖譜)，豪邁公的老婆姓錢(11世)，合歡公的老婆姓錢姓潘(12世)，合喜公的老婆姓錢姓衛(12世)，舒賢公的老婆姓衛(13世)，舒財公的老婆姓錢姓金(13世)，舒秀公的老婆姓錢姓張(13世)，舒森公姓的老婆姓錢姓金(13世)，舒和公的老婆姓衛(13世)，到第四代開始和這些漢人通婚，姓錢都是一樣，姓三的也是一樣，所以我們前面三代都是族內通婚。

邱：那這麼多年來您的看法？[00:31:56.77]

廖：你說什麼族都無所謂，臺灣社會等於說完全是融合的，多元的，所以你一直在強調平埔族，那是沒有意義的，為什麼人家還要強調是平埔族，原住民，那是因為國家的政策，利益分配不均，所以人家才要爭這個，現在原住民算來3，40萬人，有幾席立委？平埔族加起來人數比他還多，什麼也沒有，完全是利益分配不均勻，如果不是利益分配考量，爭這個有什麼意義，毫無意義。臺灣社會走到這樣還在計較這個東西，真是沒有意義。我們可以選立委，什麼樣的保障，狗屁，真的完全是利益分配不均。原住民委員會太多了錢，臺灣是一個不公平的社會，原因就在這個地方，他是弱勢沒有錯，弱勢要照顧你應該從哪方面去考量，並不是用很多錢.....，什麼族的對我們沒有什麼很特別的用意在。

邱：可是你們還是想要正名啊。

廖：正名幹什麼，現在有成立平埔族調查委員會，我們理事長就是委員，但是你能夠調查出什麼，始作俑者，就是當初戶籍資料有沒有，政府就已經把你塗改掉了，你可以找到原始戶籍資料裡面，它都有記載熟，他現在全部用黑筆黑墨汁全部塗掉了，就是等於說已經湮滅證據。

邱：現在調查的用意在哪裡？

廖：就是很多人要正名嘛，講不好聽要正名就是爭權益，你給他ㄤ變成原住民，就可以參加原住民選舉，就不是選一般區域，那你這個族群比較多，是不是等於說那個。

邱：就有人代言了。

廖：實際講起來沒有什麼意義，因為要考究真實的資料非常困難，沒有資料可以考，都已經被消滅掉了。

邱：你們還有祭祀公業，還是可以證明你們的身分。

廖：是沒有錯，所以現在原住民委員會可以認同我們，因為我們這個祠堂，就是以前平埔族留下來的，他就是針對這一點，你知道嗎，認同我們而已，其他的還有什麼可以認同我們，我們就留著臺灣唯一的平埔族祠堂，完整的祠堂，你看南部那邊，真的講，沒有一個完整平埔族象徵的東西出來。

邱：原民會現在不是都有補助你們嗎？

廖：是，這幾年才有。

邱：大概幾年了？

廖：3年，連續3年。

邱：所以你們7月17日的祭祀活動也是這3年才這麼正式的嗎？

廖：比較正式從85年以後比較正式，那更正式的是92年我把資料所有整理好以後，93年那個才那個(指祭祀活動比較正式)。

邱：為什麼有這樣的轉變？

廖：因為當初我們系統裡面就是95份，當初他們通知只是通知 95份一個代表的人，沒有的他就找人代替，所以通知開會就通知那95個人，到93年以後，我把這95個所有的子孫，到現在有的全部找出來，那時候找出來是363人，後來有往生繼續再補正，到現在差不多380幾個，每一次祭祖我就寄發通知單發了380幾份，慢慢慢慢他們就開始認同是這邊的子孫。當初我去找他們的時候，他們就說你來找我幹什麼，我又跟你非親非故，你來找我幹什麼，跑到花蓮跑到台東，跑到他們家裡去找。因為我們在80幾年的時候，有委託一個代書辦這件事情，他就是要你的戶籍謄本，所以代書也沒辦法，要申請戶籍謄本不是想要申請就能申請，後來我們去請教市公所，我現在要辦繼承，他告訴你可以先送件，把不完整的資料送件，他回你一個公文，你這些資料必須補足什麼什麼，它給我那張公文，我就憑著那張公文，我能夠找到自己的子孫，先跟他講，我要申請辦什麼繼承這些，請他一起到戶政事務所申請，沒有的，我就用那張公文，因為我要辦這個，我要申請誰的戶籍謄本，用這樣的方式，很多還是找不到資料，沒有資料可以找怎麼辦？就用八號分機系統。

邱：什麼意思？

廖：那時候剛好認識新豐戶政事務所秘書，他跟我孀孀有一點親戚關係，他住在六家，我說這個人我找不到，八號分機系統，第一個他可以把所有廖榮進的名字找出來，第二個住在新竹縣，用篩選法就對了，再來看他的爸爸是誰，有沒有那個，他就告訴我這個人在哪裡，這個人在哪裡，就跑到那邊去找，

這樣就找到了。因為我怎麼知道這個系統，我到芎林的時候，芎林戶政事務所主任，他幫我的忙，找一個人找不到，無下落，以前第一個資料就在芎林，他已經遷走了，後續到哪裡去不知道，他幫我打電話到內政部戶政司去，喔，他找到這個人在竹東，我又到竹東去找，竹東說他又遷走了，後來又遷到五峰，後來又遷到寶山，就這樣一直找，當初是這樣找出來的。

邱：光找一個人就花這麼大的工夫，那時候怎麼這麼執著？

廖：那時候剛退休，想說替祖先做點事情，不然這個祭祀公業根本辦不下去。

邱：就是沒有辦法動。

廖：沒有辦法動，只有10個人，只有10個人，那叫代表10個人，他登記的時候用代表10個人的名字，那10個裡面死掉好幾個，現在要辦任何過戶根本沒辦法辦，市公所講你要重新申請，當初那幾個就刁難我，[00:43:24.66]不肯蓋章，那幾個代表不肯蓋章，等於說損失他們的權益，實際上章不在他們身上，他們也沒有皮條就對了，當初他們的想法是說，那90幾個開會都有發車馬費，後來一直要繳稅，沒有錢，沒有辦法經營下去，沒有辦法經營下去，真的講，到目前為止還負債200多萬。

邱：當初你們不是有賣地嗎？

廖：有啊，錢全部花掉啦，還有當初整修過一次，我們自己整修過一次，自己花錢整修的，在76年的時候。

邱：後來90幾年的時候，是文建會補助。

廖：90幾年的時候，我們現在就是欠以前的委員，理事長那些，每個人欠十幾萬，就是這樣欠的。一年要繳地價稅二十來萬，現在還要繳十幾萬，沒有財源，真正有財源就是這三年，我們接手三年，我把以前那個總幹事fire掉。

邱：你是說以前的廟公衛東成。

廖：衛東成被我們fire掉，因為帳根本沒有繳，到處跟這些(指附近居民)也處不好，那時候他認為這是我自己的私廟，不需要你們管，跟他們講這樣，我們接手以後我們是開放，既然這些附近的人都把這邊當作信仰中心，我們也很樂意，我們就抱著一個心態，這個地方，我們也沒有指望說要賣這塊土地，子孫要分這些錢，我們讓它永續傳承下去，就把這塊土地奉獻出來，奉獻出來給大家使用，因為我們都不住在這邊。廣場停車當然有管制，涼亭你要休息，後花園大家來享受，這麼好的景觀，我們把心胸打開就對了，無形中得到他們更多的這種(支持)，所以財源也就是這樣。

邱：這樣人氣才會旺。

廖：現在人氣很旺。

邱：所以你們也是改變經營態度。

廖：我們改變態度，當然我們也有帶頭，像這次建金爐，我們廖姓也出了二十幾萬。

邱：你們自己也要付出。

廖：對呀，你現在還在封鎖等於說這是我自己的，講不好聽你要賣這一塊土地，沒有錯你可以賣，3百7，80個你要蓋印鑑章，要申請戶籍謄本，請問你怎麼申請，沒有辦法，除非政府徵收，政府徵收他就錢給你，所以我以前的管理人是死掉的，都沒有辦法變更就對了。就是因為我把這個系統整個辦完成，我們才推選一個管理人出來，才可以對外做任何的一個行文各方面的。

邱：行文就是要管理人嘛。

廖：對，一定要管理人，管理委員會他才不用你，管理人就代表這個團體。

邱：你們還是用68年那個時候的印章。

廖：對呀，還是那個印章，因為那是當初登記的印章。只是說人往生以後一定要辦理變更，你沒有辦法變更，因為變更管理人要透過大會推選，所以每一年7月17號都要開大會，原因就在這個地方。照理講，我們都沒有達到會議的人數，不夠。

邱：那怎麼辦呢？

廖：但是等於說也沒有人追究你，這是私人的事情，所以那個名冊，來了就代簽哪，不然怎麼辦。

邱：不然所有事情都沒有辦法推動。

廖：是啊，沒有辦法推動，你要行文，你一定要簽到，資料一定要超過三分之二，你才能夠成立。

邱：三分之二這是法令規定的嗎？

廖：對呀，這是祭祀公業法令規定的，你必須要符合規定，不然沒辦法辦，原因就是這樣。

邱：經營也是很麻煩，而且是古蹟。

廖：是很麻煩，真的講，你不維護也不行。

邱：要靠你們的智慧。

廖：我認為這幾年我們把心胸打開以後，能夠得到這些人(附近居民)的認同，但是對我們自己族人來講，那種認同度還是很低。[00:50:31.98]

邱：會嗎？像你們廖家不是很認同？

廖：廖家是很認同，但是其他的姓都是參與度非常低。

邱：錢姓也會嗎？

廖：錢姓也是幾個人而已，其他也是.....

邱：所以維持也是很辛苦。

廖：所以我們理事長也是一樣，他的心態也很重要，這些祭典你要隆重一定要有規劃，假如你認為這是很麻煩的事情，最好都不要辦。

邱：你們會想要恢復傳統走田的祭典嗎？

廖：不太可能，以現代社會，是不太可能的，年輕人參與意願太低，現在還有一個，7月17號那個日子是定死的，不是碰到假日的話，那個人數就...，以現在社會大家上班族，誰會來參加。

邱：其實一部分是社會型態的關係。

廖：對，社會型態，假如說所以等於什麼是誘因很重要，假如說來每個人可以發2000塊，也許有人就願意來，是不是這樣，沒有誘因，老遠趕來這一趟為什麼，除非真的對這個認同，當然我們一直慢慢改變，讓這個整個規模有在發展，給他們感覺不錯，有在整理祖先，慢慢有認同，所以我為什麼每年都在發信，哪一天你想到了，你就會來，你已經來過了，你知道了，我們永續經營，繼續成長，景觀改變，總有一天，你會回來。當初我也想今年11月的時候，把所有景觀相片做成海報，刊物寄給每一個人，後來想一想，這也不是我一個人能夠完成的工作，所以我常常講，參與的人太少，動嘴巴的人多。像11月26日那個活動，完全我一個人，我們理事長認為這麼麻煩幹什麼，但是我認為，既然市公所，落成典禮他是主角，那祭典部分是我們自己的事情，他沒有補助祭典的部分，既然那個這麼隆重，祭典的部分勢必也要搭配，原委會是補助祭典的部分，所以你要爭取那個錢，你要辦個樣子活動出來，不然誰給你錢。

邱：也就是這個經費每年都要申請。

廖：是啊，每一年都要申請，而且每一年你要辦活動。[00:55:45.11]實際上今年這個活動也沒有賺到錢，差不多打平而已。市公所那個部分，布棚他自己發包，額外補助我3萬塊，也沒有辦法直接給我，透過社區給我，文化局給我3萬塊，原住民會給我10萬塊，實際上我也花掉差不多20萬塊，那天人家樂捐一點點，剛好打平。但是怎麼說，透過這次活動，人家視野就打開了，這就是我們要的效益，而不是計較收了多少錢花了多少錢，所以等於說，采田福地慢慢視野打開了，就從今年過年的時候，點光明燈，各種的樂捐這些，人家一來看都蠻認同，喔，你們景觀都改變了。我們有這種心胸將土地給大家社區使用，不為我們自己，差別就在這裡。現在他們(社區)成立志工協會，2月11號要開會，志工協會協助我們這邊，幫忙景觀維護，廟會的協助，再

來經費透過他們幫忙爭取。這些都是我們一直在想的。

邱：剛才您說這邊要成立....。

廖：理事長要成立這邊的研究室。

邱：什麼名稱？大概什麼時候成立？

廖：名稱還沒有那個，現在還在找發起人，發起人至少30個。

邱：你們委員湊一湊就有啦。

廖：沒有，你不知道，好像蠻多限制的，在新竹縣申請，要新竹縣一半以上的鄉鎮的會員才可以。像這次他們成立志工協會，要竹北市三分之一的里的人員來參與，才可以成立，不是單單新國里，不行，社團有這樣的限制就對了。理事長他不了解這個狀況，告訴你30 個還是沒有用，新竹縣要七個鄉鎮都有會員才有用。

邱：真是有點麻煩。

廖：我們這次也是找人頭，什麼東平里，竹義里，找到那些人，成立以後他要退會都沒有關係，我們現在通過審核，2月11號要開成立大會，在新社市場二樓，我不住在竹北市，我不是會員，但是他們請我當總幹事。

邱：您平常加入什麼民間社團？除了你們宗親會之類。

廖：廖姓宗親會總幹事，縣的宗親會總幹事，鄉的宗親會總幹事，其他有啦，那個是興趣。

邱：那您加入宗親會組織的目的是什麼？

廖：實際上宗親會組織，目前比較不顯現出來，在十年前來講，禮儀公司還不是(普遍)，最主要還是婚喪，婚事其次，喪事幾乎主要還是宗親會協助，像現在廖姓宗親會喪事幾乎都是我在處理，從一往生，電話就來了，我就去處理，幫他做訃聞，幫他做治喪規劃，出殯那一天，要當司儀還要當三獻祭典的禮師，幾乎總包就對了。

邱：那您從哪邊學來的？

廖：新豐有開一個禮俗訓練。

邱：就是廖理事長教的。

廖：他現在當執行秘書，現在我在那邊當講師，主講喪事的部分。[01:03:35.08]

邱：就是禮俗協進會。

廖：所以宗親會因為我當總幹事，什麼事情都是我一個人主導，我都用電腦，因為我接觸電腦超過30年，因為我在美商公司，我74年開始用電腦。

邱：您退休幾年了

廖：我91年退休。

邱：如果開放登記恢復道卡斯族身分，你會去登記嗎？

廖：他怎麼認同我們可以登記這是一個問題，對不對，他怎麼認同我們可以去登記這才是最重要。

邱：你們有祭祀公業組織啊。

廖：假如說他可以接受，那等於說，我可以把我們所有的子孫全部去登記。

邱：這是個人意願不是嗎？

廖：我知道，我們可以鼓吹族人去那個啊(指登記)，因為我們這已經有系統，上面已經找好了，往現在的有，他的子孫全部都是嘛，問題是他怎麼認定我們那個，不是你想要而已，怎麼認定你有這個資格，符合這個條件，要蒐集這些資料就比較簡單，因為我每個人都有電話，都有住址，我要我要寄信給他也可以，打電話給他也可以，我往下的聯絡網已經建立了，問題是怎麼認定我有這資格才是最重要的，不然都是喊口號而已，沒有意義，沒有意義，我認為還是實在過日子比較有意義，我把來這邊工作當作精神寄託，我幾乎天天都來，尤其過年這段時間，農曆14號要辦法會，你要整理資料給他們，15號元宵節，很多人來拜拜，再下一個節目，農曆20號成立志工協會，2月2土地公生，他們成立土地公會，那天晚上有一個餐會，現在已經有將近300人參加，就在前面搭棚子，想都沒想到，這麼多人參加，294個。

邱：全部都是附近的人？

廖：對呀。我一直在想一個問題，我們裡面的人的觀念，當然我們本身有債務問題，這也是原因，實際上等於說，我們要怎麼回饋地方，我們的財源取之於地方，該怎麼回饋地方。

邱：不能只有進沒有出。

廖：等於學校，什麼地方這些，應該是以後走的路。

邱：你們有定新的組織章程嗎？

廖：沒有，章程沒有通過，只有內部的章程而已。

邱：你們以前就有獎勵就學。

廖：最重要是沒有財源，你沒有財源，有錢大家都要分，這個錢你憑什麼得到這個錢，如果你有捐出來，回饋給你是應該，地方人捐錢，怎麼回饋給自己人，很多事情不能辦，要考慮這個問題，所以宗親裡面有喪事，只侷限理監事有在互動，都是自己掏腰包，公家都沒有，都是自己私人的那個，社區我們有做點公關，假設社區有喪事，我有用公家的名義往來一下，但是我都有跟理事長報備一下。今年過年我送社區理事長(郭傳庚)一條大連魚，代表理事長給一點小意思，感謝理事長幫助這麼多，所以我有想到怎麼回饋社區，最起

碼要讓自己財務比較健全一點。

廖：我自己祖先豪邁公的(派下)我都有整理，做到每一個人遷徙到哪裡，我都有做。

邱：那其他姓呢？

廖：我沒有辦法做，那就要用田野調查的方式，因為廖姓的都是我做的。



附錄 5 QA 訪談逐字稿

時間：2011.07.20 地點：新埔QA宅

邱：可不可以先介紹自己，從小在哪裡長大？

錢：我叫錢oo，一直就住在這裡，我爸爸、我祖母都住在這裡，我祖父時代他是住在我們前面，差不多住在200公尺前面，那邊有一個老公廳，我們是從新竹市武營頭被趕到舊社，舊社因為每年都水患，然後全族人搬到新社，就是采田福地，然後搬來這裡二百多年了。在這裡蓋一個很大的房子，我們有牌樓，那個房子比義民廟還久，都歷史還久，一直到我祖父的時候，被調去當隘勇，當隘勇在李棟山事件時頭被砍掉。[00:01:52.20]

邱：到李棟山那邊那麼遠的地方。

錢：因為那時候以熟番治生番，以番治番，日本人時代，是明治三十四十幾年的時候，那時候他就沒有回來，我祖母一個客家的女人，失去了丈夫沒有辦法生活，就從那邊搬上來這裡，從那邊的舊公廳搬到這裡來，本來只有蓋兩邊的平房，那個大廳沒有蓋，那是五十年的時候，我一直就是住在這裡。我們這個土地，就是我們竹塹社除了采田福地以外唯一留下這個地，一直到後山，有三甲多，那邊有一個五穀廟，也是我的曾曾祖父捐的地蓋的廟，我們的公廳就在廟的旁邊附近，那邊有水田三分左右，還有一個建地就是老公廳，後來大家都搬走了，死的死，很多都沒有結婚。[00:03:29.19]很多客家人都不願意嫁給我們，那邊房子就倒掉了，沒人住就倒掉了，我們的祖先牌位就搬到這裡來，中間的三間是錢家宗親大家共同蓋的，大家出錢蓋的，五十年的時候，一直就是由我這個系列在維護，這個田也是我在做，就這樣。

邱：您現在退休了嗎？

錢：退休了。

邱：之前在哪服務？

錢：桃園機場，年輕時住這裡，當兵回來就去上班，一直到退休。

邱：退休以後才搬回來這邊？

錢：還沒退休我就搬回來，因為那時候我離開，我四兄弟大家都不願意住在這裡，我們前面還有兩甲水田，那時種田兩甲田，只有伙食，那個犁牛的錢都不夠，那時稻穀產量少才六千多，現在是一萬多，現在種田也不賺錢，我們大家兄弟商量就到台北，到台北大哥二哥都沒回來，我跟老三回來，他住那邊，他是九十三年才回來，我是八十三年。我們四兄弟離開的時候，我們一個堂哥他在新埔中學當老師，他說他來住，他住不到三年，因為錢家還有地，像新

埔[00:06:05.88]公賣局太陽新村那邊，我們第五世，道光十三年離開這裡，到那邊蓋一棟很大的房子，後來因為子孫很多沒有結婚而絕嗣，我的堂哥就去承接祖先牌位，就給他四間房子，他就離開這裡，祖先牌位就請鄰居，這裡就請一個八十多歲的老人上香，有時候回來，看到這是我出生地，後面我山上，爸爸種芭樂、種柑橘、也有種水梨，我讀初中的時候，果樹得王龍病，這個產業也不行啦，於是我們兄弟都離開，園裡面樹長得那麼大棵沒人顧，燒香也沒人來燒，我準備退休回來住，八十三年開始整理，那時候大門也沒有鎖，任何人要進來都可以，祖先牌位被搬下來，神桌很有歷史價值的，不是現在的三合板，是一個樹一個木頭雕成的，被小偷賣到民俗村，我們才找回來，還有一個觀世音佛像也很多年了，也被小偷賣掉，找不回來。我就開始回來整理，以前地板雖然鋪水泥，但是薄薄的被螞蟻打洞，我就鋪上磁磚，重新修理、油漆，兩邊蓋總舖。我和我哥哥休假就回來住，我九十年退休，天天住這裡。我還沒回來以前住板橋，機場搬到桃園，我又搬到桃園，板橋的一些家具我就搬回來，被小偷大搬家四次，九十年以後，天天住這裡，到現在退休十年了。[00:09:45.17]以前我小時候，跟著我爸爸用走路去采田福地，從犁頭山那邊走路去，我記得爸爸右邊屁股掛一條毛巾，不曉得從哪裡傳來的，掛著毛巾擦汗。

邱：所以你爸爸的時代，就常跑采田福地？

錢：是啊，每年夏天都要去。

邱：你爸爸一直都很認同自己是平埔族群的？

錢：當然啦，我們住的舊公廳大家都叫做番子屋，房子的門檻很高，前面有一個池塘，還有五六棵蓮霧樹，比義民廟都還早。[00:11:15.35]

邱：你們皆只公派下的好像都還不錯。

錢：很多都變成羅漢腳，我們這裡以前叫太平窩，現在改為北平。日據時代叫殺人窩，有竹塹社人的番社，漢人挑雜貨，像針線、手環、布、酒，給我們賒帳，那沒錢還怎麼辦，就給地，我們是第三世甫崙公進來的，後面山上整大片的地全部都是我們的，皆只公第二世長房的第五個兄弟最小的甫崙公，其他的往芎林新埔方面，最早是在小茅埔，不曉得多少年後搬到這裡，廖志軒上網查到：明治三十四年，我祖父賣掉八甲多的水田、還有山，因為他抽鴉片、賭博，後來沒錢才被徵調當隘勇，隘勇薪水不錯，兩塊錢。田地都被賣掉，只剩下這裡。

邱：就剩下你住的這塊地方？

錢：對就剩下住的這塊地方，一直到後山，都可以查得到，後面有一座山是公墓，

墓地也是我們的，山頂上平的地方是分給我們另外一房的，我們錢家從新埔照門，新埔街上往右邊往關西是衛家，鹿門里清水是廖家，我們是太平窩到湖口，信勢、楊梅一帶是錢子白的。我是聽文化中心范國銓主任講，當初義民廟從台中大甲收先烈的屍體回來，七部大牛車收回來到大窩口埋葬，是因為錢茂祖住在那裏，大窩口就是老湖口，茂祖公的後代子孫還住在那裏叫錢OO。我前幾個禮拜還去他家那邊，跟他的媽媽八十多歲聊以前的事情，我回來這幾年，一直在查訪老祖先的事蹟。[00:17:24.75]

邱：我看過您的一篇文章鵝公髻山查訪記，對了，您怎麼會找到那邊去的？

錢：因為我聽說鵝公髻山那邊都是姓錢的，那山上有十五戶姓錢的，還有我想去五峯泰雅族那邊，也有姓錢的，可是一直都沒空去，我看到峨眉鄉志裡寫到：峨眉復興有數十戶的錢姓番社，從南埔看下去有龜山，有竹塹社錢姓番社在那裏，金廣福隘勇攻打兩年都攻不下，後來往上坪溪的水道改道，地理被破壞才被打敗，住在河背都被趕到東河，就是我去訪談的，我一進去，老先生跟我講，他也是平埔族的後代，可是這麼久了，到底是哪一房的都不知道了。雖然分開了，但是訊息還是相通的，有些人一直往山上，跑到上坪溪發源地，就是鵝公髻山。他們就是不願意回來，中心附近被趕進去就變泰雅族的，像錢元金變賽夏族的，我們皆只公被通事勸降出來新竹城，我們前三代會講閩南話，我聽崑元哥講，我有一個堂哥住橫山，當時開墾蓋一個國王宮，有二十四股。

邱：您的媽媽是客家人？

錢：是。

邱：後來的幾代都會講客家話？

錢：第六世開始。我的祖母是苗栗大湖人。

邱：怎麼會娶那麼遠的人？

錢：我去查祖父的戶口謄本，我的祖母是童養媳，她每年元宵節回娘家，早上四點鐘開始走，走到橫山，祖母有一個姪子住橫山，就一起走到大湖，沿著台三線走，走到晚上八九點，他們要拿火把來接。

邱：好辛苦喔！

錢：像我爸爸那時候要挑茶葉到延平北路去賣，就是大稻埕。從這裡走到龍潭、大溪再坐船到台北，賣給英國人、美國人。一擔子一百斤挑到台北賣，以前人就是這麼辛苦。

邱：對啊！

錢：像我爸爸種芭樂就挑到楊梅去賣。

邱：你的爸爸小時候就常常告訴你祖先的事？

錢：我記憶特別好，對這些特別的敏感，像我寫的戀戀舊社情您看過嗎？祖譜是我編的，前幾年才完成的。

邱：沒有，是您編的？之前沒有嗎？

錢：有，但是不完整。我蒐集的很完整，新埔以前叫PALICO就是平原的中心，現在改名田心里，從山上看下去，如果沒有這些房子的話，就像鍋子一樣，像我爸爸說，那時候打山豬，三個人一組，一人是弓箭手，射中山豬牠會痛，很兇猛，就兩邊埋伏。[00:26:08.65]我爸爸跟我講，我大哥比我多十歲，他不曉得那些事，我寫完那些給他看，他都不知道，像以前我們去打獵，以前吃的東西，舊社那邊前面是河，在河裡捕魚，生魚用醃的，不打鱗，內臟也不去掉，用鹽巴醃到臭臭的就吃，醃的和臭豆腐一樣，豬肉鹿肉也一樣切片用醃的，醃二十天左右，醃到酸酸的，我哥哥都不記得。我前面一個叔公不是姓錢的，是鄰居。他跟我講，以前我祖父去當隘勇，放假回來，把長槍帶回來，在前面土地公廟旁相思樹打鳥，被炸傷，那時我十歲，我都記起來。

邱：您的記性很好，很喜歡老一輩講的故事。

錢：人好像是與生俱來的能力，我從小懂得運動練功修行，十幾歲就曉得打坐，十六七開始練功打坐。以前我祖父的田賣給同樣是七姓公姓潘的，他在新埔街上開南北貨開油行，很有錢叫潘阿舍，被人叫番子，他不承認自己是番子，編一些說自己是大陸來的，我祖父的地就是賣給他，後來地給我另一個叔公耕作，後來耕地放領。

邱：您會覺得自己是客家人嗎？因為有一部分是客家的血統。

錢：我是平埔族的，也是客家人，我們以前是母系，漢化後是父系，以母系來說，我媽媽那邊來講，我查戶籍資料，曾祖母是湖口那邊客家人，再上去是哪邊我也不知道，我知道是客家人。

邱：很早就跟客家人通婚了嗎？

錢：沒有，也沒有很早。第一世娶的是衛，第二世也是衛第三世姓金，那年我回來，86年時本來房子沒這麼大，挖地時挖到墓碑姓金，是第三世的祖母，是從新社進來這裡最長輩的祖母金必劣，必劣是很漂亮的意思，他的墓碑上諡淑超，是道士取的，是客家人才有，閩南人沒有。

邱：訪問的內容可以具名嗎？

錢：可以呀。

邱：您年輕時談戀愛結婚時會考慮族群因素嗎？

錢：不會，我們憑媒人介紹的，我老婆是湖口人。

邱：也是客家人嗎？

錢：是客家人，訂婚後人家才告訴他，他排行第九，九姑、九姑，你嫁的那個人是番子、是番子，到現在都還有這樣的觀念，可見我的列祖列宗很多都找不到老婆，土地流失是最大的原因，像箭竹窩也是錢家的，5塊錢賣掉。

邱：以前那個時代常常被漢人騙。

錢：雖然古文書上有簽字畫押，可是我們不識字講起來很可憐，打官司也打不贏人家，所以我們有很多羅漢腳。有土地被騙走，有女兒被騙走，老婆被騙走。上無片瓦粥僧，下無寸地立書。後來才到山上，看到漢人落單，才殺掉除草砍了幾個，南平、北平交接那邊有條河，河水都變紅了。他們相傳血流成河，只是殺了幾個人，我這房以前當過土目，土目是頭頭的意思，他們告到這裡來，第二世已經進來，只是沒在這邊住，後來被趕到山上變成泰雅族，賽夏族人口本來人口很少，加入竹塹社的才變多。[00:09:47.28]從內山被通事勸降回來，據我知道錢家只有三位傳下後代，一個皆只公、一個從禮公、還有一個系列在新埔街上賣衣服的，那邊是另外一個系統，所以我們宗親會每年在五穀廟辦十桌，只有三個人傳下後代。[00:11:24.42]

邱：什麼樣的因素成立宗親會？

錢：我們子孫散居各地，我(退休)回來，我跟一個堂哥錢錦祿，當老師退休，錢春塘那時當代表，還有一個錢福清賣衣服的，住新埔街上過來一點，我們幾個人研究成立宗親會，成立宗親會以前，第九世煥琳叔在鐵路局上班，很熱心，他只要知道姓錢的他都去找，他摘錄下來一個名冊，我們以那份名冊為骨幹，慢慢去找，我去年還找到台北中華路、石牌找了四個兄弟回來參加宗親會，我找回來的都是皆只公派下的。宗親會有三個系統：從禮公、皆只公、另外一個第一世到第三世沒有記憶，沒有祖譜，因為火燒房子被燒掉了，不知道源頭了。只知道第四世是合番公，我看到那些名字是平埔族的名字。

邱：宗親會怎麼運作？

錢：每年宗親會開會一次，結婚是看交情，喪事通知來這裡，因為我這裡算是公廳，我們成立八年了，今年是第九年，他們推選我為會長，我們作有宗親的旗子和臂章，我們都會去協助和幫忙。

邱：錢姓都有往來？

錢：是。他們不是采田福地(指非祭祀公業竹塹社七姓公派下員)，也是錢姓的。

邱：您碰到過還有其他姓錢的，但不是你們竹塹社人的？

錢：我還沒碰到過，我當兵時碰到一個錢姓的客家人，也不知道祖先是哪裡來的。

像我們彭城堂是乾隆皇帝賜的，彭城堂是江蘇省彭山縣，很多姓劉的，劉邦

在那裡起義，這是假的(指彭城堂)。

邱：後來你們就改了？

錢：四年前我把我爸爸名下的土地，在後面山上有一個墓地，人家七百萬跟我買，我不賣，我要留下來給錢家作祖塔，當作錢姓精神堡壘，已經過世者不用錢，在世者我才收錢，我用宗親會名單發文出去，他們回條回答我願意恢復竹塹佳城，我們把它復名，我也經常參加去年台南西拉雅族的復名，東河國小現在改為吉貝耍國小。

邱：如果不是七姓公祭祀公業的派下員，他們的認同情況呢？

錢：不明顯，比較不明顯，因為那是大正十二年的事情，這裡是錢宏廣祭祀公業，我祖父是管理人，錢宏廣是第五世祖先，水生公的號宏廣，我祖父被殺以後，錢元妹接管理人，他是姐姐，他把四兄弟加入七姓公派下員，像我爸爸有加入，我叔叔就沒有加入，很多人都沒有加入，就變成不是七姓公派下員，我也建議理事長，以前沒有加入的都要讓他們回來，雖然不是派下員九十五名之一，因為還是我們的兄弟，今年七月十七日，我會打電話叫他們回來。

邱：他們反應怎麼樣？

錢：有人反應熱烈，表示要回來，有人比較冷淡，反正沒有分，那邊還有財產，大概市價三四億，那個不能分，以前舊的廟公衛東成，很糟糕，以前吃掉多少錢，扯爛污，光復後財產最少還有十億以上，田地一直賣掉，前幾年七姓公子孫衛有金，右邊給他蓋房子蓋工廠，變成我們繳營業稅，每年十八萬多的稅，以前沒有收入，廟公扯爛污，又賠他35萬讓他走，前面理髮店一個10萬、10萬給他走，還有左邊蓋廁所那邊，也被衛有金佔據，又給他30萬。最近幾年把廟公趕走，他還不願走，以前他一年繳出來2萬多塊，今年有一段時間公德箱叫我去開，以前一年公德金繳出2萬元，現在有時候半個月都不只那些錢，以前要繳稅，還有開會要車馬費，又要吃吃喝喝，每年都虧本，虧本那怎麼辦呢？只好賣地、賣地。

邱：以前管理不健全？

錢：現在比較健全了，有了規章，財產開源節流，前面好像幫租建停車場，有點收入，還有廟的香油錢，閩南人、河洛人比較慷慨，客家人比較省，拿香油錢拿不出來，慢慢的收支平衡，而且有剩餘。

邱：您什麼時候擔任委員？

錢：我不是委員。委員是我選出來的，我不敢說我是委員，那時候理事長馬上要安座，要趕快推舉出來(指委員名單)，管理人錢飛椿住台北，他的阿公從這裡搬出去到台北，與我們這裡脫節，他講閩南話，與我們宗親會脫節，錢春

塘還年輕，要發展大事業，他不清楚。堂哥錢錦祿教師退休也不清楚，我是最清楚，我一直住在這裡，每年他們回來拜拜，我都認識。我是以從禮公給他一名叫錢榮富，因為我們有五名(指委員名額)，我們有四房，就是長房、二房、三房、四房，那時錢春塘當宗親會會長，不用選就是他，長房給錢培錕，她媽媽很熱心，以前衛東成很懶惰，常常就把鑰匙交給她，現在三房沒有，四房錢順來，我推選出來交給錢飛椿管理人，並告訴他理由，從禮公也要有一名，其他人比較熱心，我自己不用啦，他給我一個副總幹事，口頭上的名義，每次有什麼事，有什麼工作，我都會去。他們都忙，錢錦祿老師迷上佛教界，幫人家助念，早中晚都有事情，每次開會常常叫我去全權處理，錢春塘又當選里長，有時忙，開會叫我代理，錢順來做營造的，他也打電話叫我代理，常常一個人代理三個人。

邱：從什麼開始去采田福地去幫忙的？

錢：我回來(指退休)就去了，小時候我也去，那時候還小，鄉下孩子不懂事，衛家他們很多講閩南話，拜拜常常二十幾隻雞，切來中午吃，雞腿鴨腿都看不到，豬肉也是。他們很糟糕，以前去每個人都會給五塊，有時候十塊，以前錢怎麼來，喔田地收租收入，後來慢慢地，我小時候民國三十年以後，那段時間很爛，看以前的資料，告來告去的，偷屯兵軍糧、盜賣槍枝。

邱：有不少糾紛？

錢：土地糾紛。我回來時，剛好張炎憲國史館館長，他要寫書，他來訪問我時，他的書已經要出版了，我當兵回來離開這裡，我哥哥他們都不知道，我提一個皮箱走，以前收番大租的章，還有象牙筷子，以前老祖先給漢人請吃飯會下毒，象牙筷子變顏色，那個菜不能吃，所以要用象牙筷子。我二十二歲上去的時候，出去幾個人租一個房間五百塊，我在飛機廠上班。還有酒杯，老祖先喝酒的杯子，應該很要緊，我帶著十三顆印章、酒杯六個，其他的農具、家具、刀子、鋤頭、鐮刀、打穀機都沒有帶走，我哥哥也上去，在台北搬家十五次。

邱：還在嗎？

錢：破掉了，剩下兩個也是破破爛爛了。去年縣史館借去展覽，那是表示我們住在舊社，模子是金黃色的底，磨平上面磨平當酒杯。

邱：將來那些東西會陳列在采田福地右側蓋起來的文物館嗎？

錢：我保管也是那個(指風險)，如果有適當的，我把它拿出來陳列也沒關係，我個人保管經常遭小偷，我這邊放一個我祖母以前錫作的，像塔一樣的化妝台，五層還是六層，兩隻馬、飛躍的馬也被偷走，電器也被搬走，我在機場上班，

美軍的那些長外套，當督導看人家工作，晚上穿得長防寒大衣也被偷走。

邱：那應該是附近的人才知道。

錢：大概知道是誰，那些不務正業吸安的。[00:33:07.78]所以我把那些東西收藏好，也怕被偷走，縣史館拿去仿製，沒有要放那邊。如果采田福地管理好，我可以貢獻出來也沒關係，也不能賣，像我這邊的地，永遠維護，永遠掌管，永遠維持下去，紀念祖先，不要像以前賣掉，當紀念。我們好不容易留下采田福地和這裡，其他七姓都沒有留下土地，只有我這個系列留下土地，這邊不錯，交通又方便。

邱：好大喔。

錢：180坪。

邱：那您的下一代有傳承下去嗎

錢：他們現在還年輕，三十幾歲，看他們將來怎樣，他們忙著上班，養活老婆孩子。

邱：結婚的話會碰到族群問題嗎？

錢：不會啦。其實我如果不講，我比客家人還像客家，我講的諺語俗語，懂得比他們多，我的生活習慣都客家化，只有骨子裡面是平埔族。

邱：所以您的下一代也清楚嗎？您有跟他們講嗎？

錢：有。

邱：他們客家話流利嗎？

錢：我的兒子住桃園，娶的老婆是河洛人，孫子都講河洛話，我說沒關係，我們的母語是道卡斯族語，母語沒有了，只要講媽媽的話就好了，像我們第一第二第三世都講閩南話，那是堃元哥跟我講的，他說他的祖父是第八世告訴他，以前一二三世年節請神，都用閩南話講，後來第四世以後，用客家話，以前七姓公在光復以前，姓潘的住九甲埔，七姓公請神還用道卡斯語，他去世後就沒人會講了，日據時代還吃生豬肉，切來沾醬油吃。

邱：那您對現在每年祭祖儀式有什麼看法？

錢：我當然有看法，像去年跟原民會爭取到十一萬補助，前年也是有。我說既然能夠向原民會爭取到經費，去年前年都用客家三獻禮，我們要恢復原住民的味道，像中港社叫牽田，我們是走田，走田就是賽跑，像前幾天我去上客家話，我跟理事長講，我們要作T恤，像選舉一樣的背心，我們將采田福地、道卡斯族LOGO打上去，前面是竹塹社，後面是道卡斯族，衣服做出來，賽跑時頭上綁上布，找一些雉雞毛插上去跑，走田從采田福地走到華興街，繞一圈回來，長桌上擺上啤酒大家喝，桌上擺著麻糬、豬肉切大塊，大吃大喝

像以前一樣，賽跑回來，一二三名有獎品，老中青分組來跑，這樣才有原住民的味道，你要寫報告表申請錢，才有原住民味道。光復後走田就沒有了，我說從明年開始恢復，[00:39:34.98]他說今年來不及，像我們的理事長不是很那個(指積極)，如果我當理事長，我都不一樣，他說他的祖先是大陸來的，你有沒有聽過。

邱：有，叫廖監州。

錢：豪邁公。

邱：對，他在大陸的名字叫廖監州，過來可能改名字了。

錢：理事長他去大陸探親，到大陸尋根，找不到這個人。

邱：有，理事長說有。

錢：沒有，跟他一起去的人跟我講，沒有這個人。有一個學者登報紙，我有剪下來，他們有一個時代連續出了六個秀才，秀才不是很那個，只有讀書人的資格，不是舉人，是秀才。漢人當我們的長工、佃農，老闆頭家被叫番子，我們是秀才，就編一些荒誕不經的故事，坐竹排、坐竹筏能夠來到台灣嗎？他們是二十幾世，我是第十世，一個世代三十年很正常，三十歲結婚，我們三百多年，第十世是對的，他們是二十幾世，從哪裡來的，十世從鄭克塽時代算來，鄭成功死掉了，鄭經死掉了，鄭克塽那時施琅叛變，他們運補到淡水、到基隆去，我們老祖先肩不會挑，只會弓箭、用頭頂，軍情又急，那時冬天，西伯利亞很強，船不能上岸，只有陸路。鞭打老祖先，從新港社、中港社就開始反，反到竹塹社，我們眩眩社在九甲埔那邊，102人被殺個精光，番社裡面，弓箭沾煤油射進去，外面兵士包圍，鄭軍身經百戰，跟清兵打過仗，我們是烏合之眾，沒有頭頭，一看到他們騎著馬，臺灣沒有馬，看到馬一跳起來，嘴巴張這麼大，嚇都嚇死了。逃到寶山、峨眉、五指山，在山上、山溝裡面，出來被殺掉，在裡面沒有東西吃，十幾二十個人抱著痛哭，這種情形我寫鵝公髻山記到現在，我寫(指文章)都還掉眼淚，我們祖先受那麼大的苦難，比印地安人的遭遇差不多一樣，我是建議說請泰雅族或賽夏族他們來跳山地舞，最好是請賽夏族，他們跳的方式與我們道卡斯族不一樣，我們是順時鐘，他們是逆時鐘跳，圍一個圓拉著手跳。

邱：這是您的想法與建議？

錢：是啊，理事長他們不是很熱衷，他們只是和縣長原民會打打交道。

邱：爭取到不少經費。

錢：是啊，爭取到經費。如果沒有理事長，他今年要辭職，他說身體不行，走下坡，手在抖，如果做到倒下去才辭職，會給人家笑，我說你辭職誰來接，你

要培養人才。

邱：現在你們不是要正名嗎？

錢：理事長他不是很熱衷。只是要爭取到經費。

邱：他不是常常到台北參加活動？

錢：我常常和他聊，我們要結合西拉雅族、中港社、新港社、蓬山八社，結合起來，團結才有力量。

邱：政府不是要一起解決嗎？

錢：有人反對，像泰雅族的立委孔文吉就反對，說我們沒有語言。施正鋒教授說這是兩面刀，你說道卡斯族沒有語言，那都會型的原住民後代，母語流失也很嚴重，以後每年五百億申請的到嗎？國家每年給他們五百億經費，客委會才兩百億。他說你們的後代在山地部落還會講，出來外面的都不會講山地話，[00:47:19.52]我是以民國43年，省主席黎洪均，政府36年來臺灣，這幾年都承認，後來戶籍謄本種族欄，熟番的熟塗掉改為廣，一個行政命令就把種族欄改掉，中華民國憲法各民族一律平等。用行政改變我們的種族欄，我建議應該和西拉雅族結合在一起。

邱：就是一個平埔族勢力。

錢：你單打獨鬥人家不理你。

邱：如果現在承認平埔族，也許道卡斯族、西拉雅族等族就通通不見了，就是包裹承認，您覺得呢？

錢：平埔族這樣也是不公平的，噶瑪蘭也是平埔族，我在吉貝耍那兒，跟主委孫大川講，我們爭得不是大餅，我們爭的是民族尊嚴，每年祭祖祖先變成客家人了，這不對呀，他說要分、要分，通通都要分，他就是怕我們分他的大餅。開宗親會時我與他們講，如果政府承認，我們的子孫考試考上明新工專，立刻加三十分上台大，我們五十五歲就可以領老人年金，甚至還我河山，還我河山不是不可能，苗栗黃南球，他的土地大部分佔道卡斯中港社，有些是賽夏族的土地，前幾年黃卓權老師，還幫他們申請到還我土地，像我們後面裝甲師那邊，地也是我們的。那時候六十萬大軍，很多地被徵收，現在剩下二十幾萬，很多地都是空的，被漢人占去的地要不回來，公家的土地可以要回來呀，公有地可以要回來呀。以前我常常去重慶南路書店那邊，有關和平埔族有關的書籍，放在那邊(指公廳)給他們看，每年回來祭祖可以看，灌輸他們觀念。

邱：發揮影響力。

錢：像我姪子、我大哥，住在台北，台北出生，他們不知道祖先是誰，一直以為

自己是客家人。

邱：所以現在有原住民運動，您會積極參與就對了。

錢：我會去。我們管理人錢飛椿他也不是很積極，他的概念是屬於國民黨那邊的，因為上次西拉雅活動，理事長廖英授叫他就近參加，他去到，一看到蘇煥智帶隊，有民進黨的味道，他馬上就退出了。跟政治攪雜在一起，他就不參加了，其實民進黨比較熱心，像蘇煥智他很積極參與西拉雅正名，上次我參加吉貝耍那邊，雖然是國小的正名，他也親自參加，縣長上台講話講蠻久的，他有那個心。聽理事長講，原來他們的族群意識沒有那麼明顯，2000年政黨輪替後，文化局長范國銓開始帶動起來。

邱：對今天的訪談有何建議？

錢：一直希望幫我們的族人，還有在客家、河洛人之間，還有一群隱藏的民族(群)在這裡，讓大家知道，所以任何人來這邊訪問，我都很熱意接待。[00:55:54.34]

邱：三獻禮從什麼時候開始的？

錢：三年了。祭祖演布袋戲，錢培錕今年過世了，他是每年做道教的，今年還是請他做節目，還是有，馬上停掉不好意思。

邱：才三年，之前呢？有這麼正式嗎？

錢：以前沒有，就拜一拜請神講一講而已，我說除了三獻禮還可以安排走田，去年開會我就建議了，大家鼓掌通過，通過是通過了。

邱：可是要有人策畫。

錢：是啊，像服裝啦、人啦、經費啦。

邱：你們的狀況會越來越好。

錢：現在經濟上是慢慢比較好了。我參加過兩年新港社。

邱：他們辦得怎麼樣？好像結束了。

錢：八月十五。

邱：還繼續辦嗎？

錢：有，他們說每年都要繼續辦，他們有幾期他們有一個儀式，到南庄取大桂竹，建很高梯那個儀式，要有結婚、家庭很幸福、美滿的家庭，才可以進去，單身的不行，很多禁忌。他們還有純種的道卡斯族，沒有跟外地人結婚。

邱：怎麼證明？

錢：他們告訴我，那個劉真榮，還有一個劉秋雲，台大外文系的，現在畢業了。他們告訴我，你看，蹲在那裏吃飯的那幾個，是純種人，跟關島那邊的土著長像差不多，黑黑的，跟泰雅族賽夏族都差不多，他們還有純種的，他們是整個村莊裡面都住在一起。

邱：你們分的比較散，還好有采田福地凝聚你們的向心力。

錢：小的範圍，我這邊凝聚我們錢家，他們七月十五會回來拜拜，我回來以後慢慢人數越來越多，以前破破爛爛，很多別房的要加入，像住在三峽插角那邊的，經常說祖先要合火到這裡，他是第二房的，因為他們有一代人贅沒有人姓錢，這裡人多下雨天要搭棚子，搭起來很熱不能住人，像廟，我說慢慢考慮。

邱：祭祀公業錢姓裡有幾個沒有派下繼承人？

錢：十三份沒有人繼承，我提議讓願意繼承的人加入，那誰來繼承，要繼承一個人拿一萬塊或兩萬塊出來。

邱：像入會一樣。

錢：那做什麼，把它當作基金。像我這邊房子壞了，漏水了、要修理。這次祭祀公業辦理登記，要登報，也要二十萬，這錢哪裡來，利用以前老祖先沒有後代的，願意加入的一個人兩萬塊，包括像我，我是有名字的，我如果願意再加一分也可以，很多人就是，他爸爸也有，祖父也有，變成繼承兩分，很多人這樣子，好幾個。

邱：所以你們現在還沒有處理這一塊就對了。

錢：還沒有，以前開會我有提出來，廟公(指衛東成)大聲嚷嚷，他的意思我不曉得，他說那絕嗣的你也要接，我說這什麼絕嗣，我錢家這個人過世，我其他人還有啊。

邱：那有沒有權力移轉的？

錢：到現在沒有。

邱：全部名單裡都沒有權力移轉的？

錢：移轉有這樣的情形。像我叔叔沒有名字，我叔公有名字沒有後代，我叔叔接他的名字，大家都沒有異議，像管理人前房人也是接他叔叔的，大家都沒有異議。

註：因時間已經四時三十分了，錢先生傍晚五點要到義民廟上班，因此訪談暫告一段落。

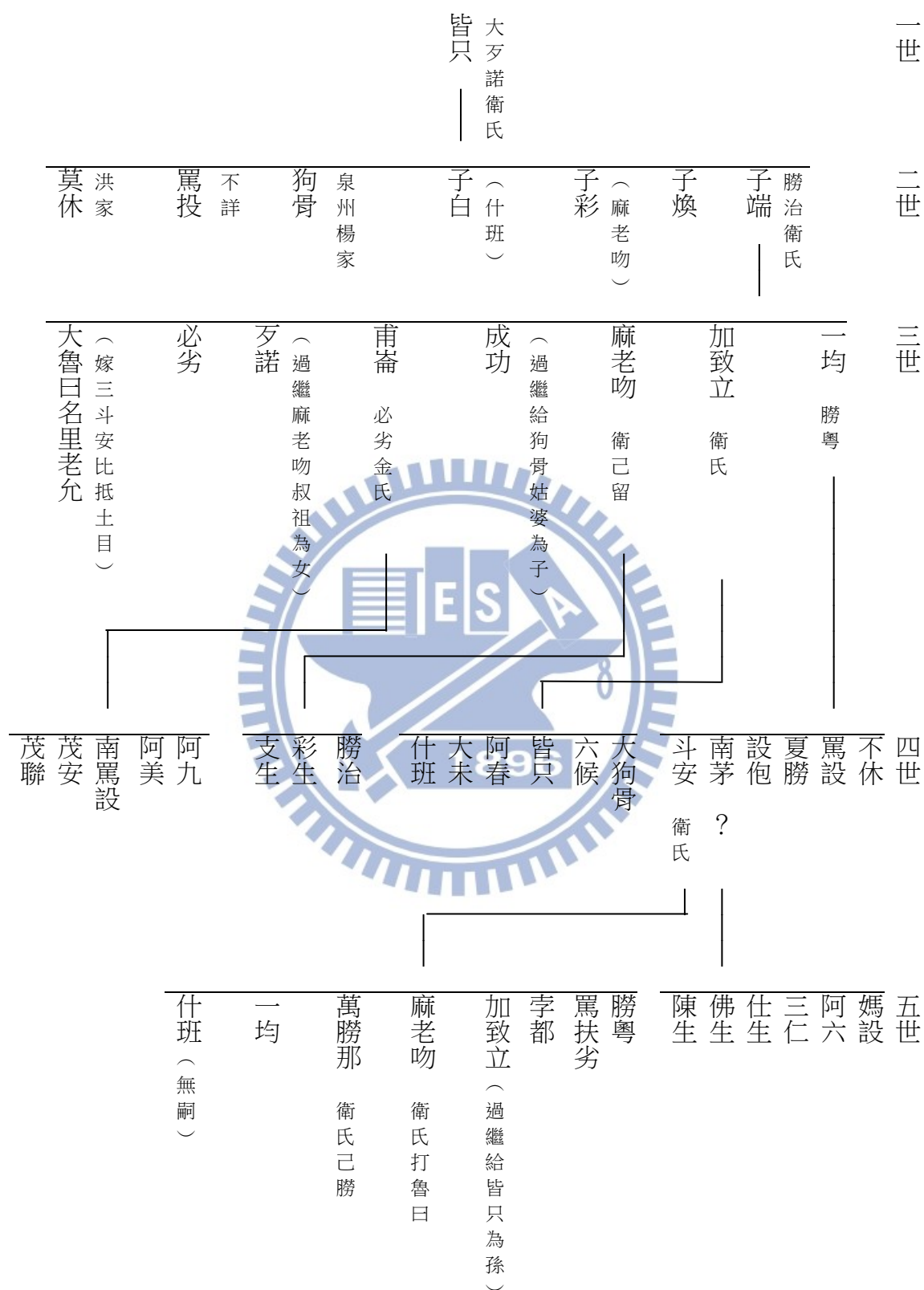
表 2-6 祭祀公業竹塹社七姓公廖豪邁世系表（世序接續大陸廖氏族譜）

第十一世									
豪邁（監州）——									
錢氏									
合歡加禮——									
錢氏 潘氏									
合喜加禮——									
錢氏 衛氏									
舒和 舒順 舒森									
衛氏 官氏（無嗣） 錢氏 金氏									
舒君（無嗣） 舒秀 舒財 舒賢									
（無嗣） 錢氏 張氏 金氏 錢氏 衛氏									
——									
傳琳 莊氏									
發琳 阿求（招夫）——									
長仁 長義 長禮 長智（出嗣） 長信									
長龍 長鳳 長金									
成宗 源標 源清									
阿枝（長智入嗣） 長喜 成金									
榮貴 丁源 石生									
第十五世									

說明：因篇幅關係及內文需要僅節錄至第十五世。

資料來源：廖榮進提供。

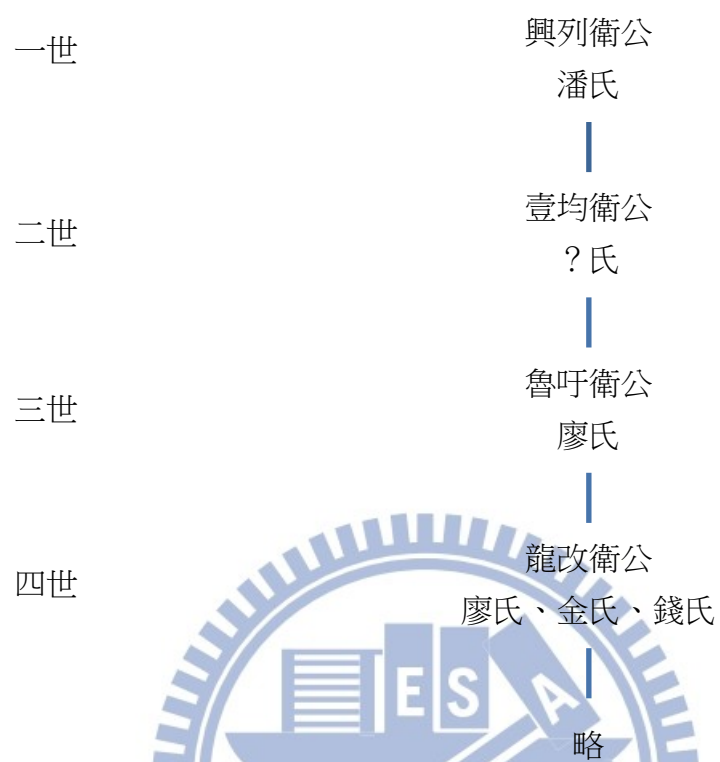
表 2-7 祭祀公業竹塹社七姓公錢皆只世系表



說明：因篇幅關係及依內文需要節錄部分世系至第五世。

資料來源：錢漢昌提供。

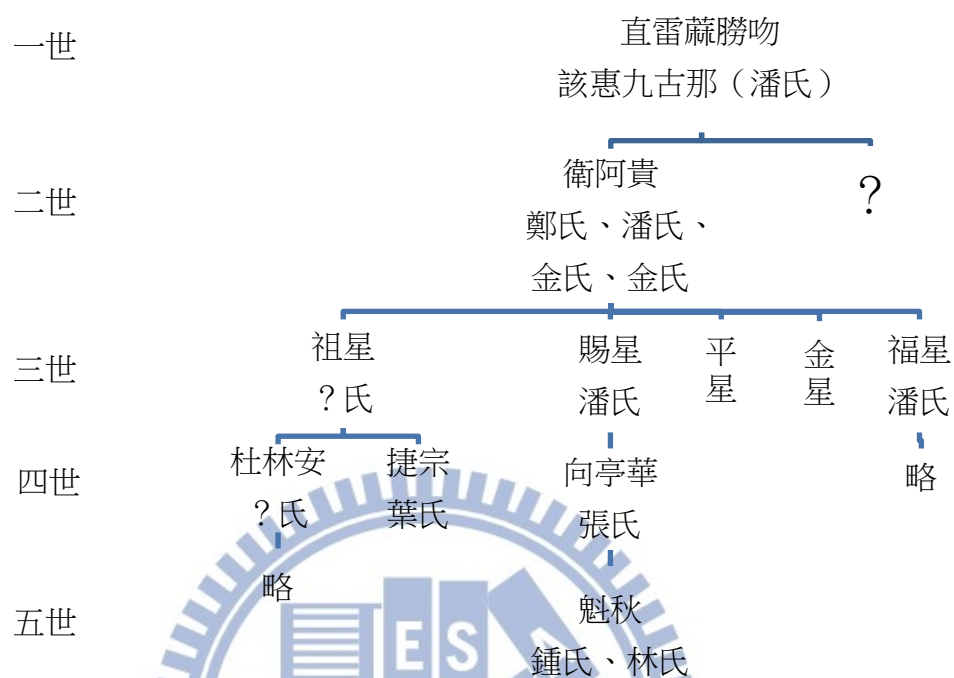
表 2-8 祭祀公業竹塹社七姓公番子陂衛家世系表



說明：依內文所需僅節錄至第四世。

資料來源：潘英海、詹素娟（1995：207）

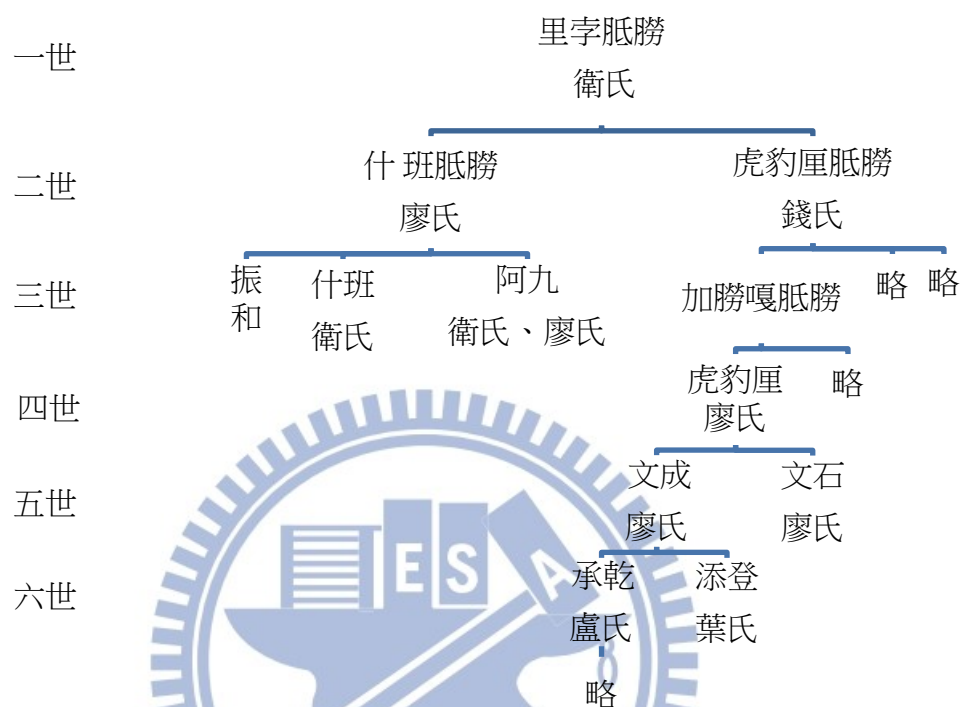
表 2-9 祭祀公業竹塹社七姓公關西衛家世系表



說明：依內文需要僅節錄至第五世。

資料來源：潘英海、詹素娟（1995：205）

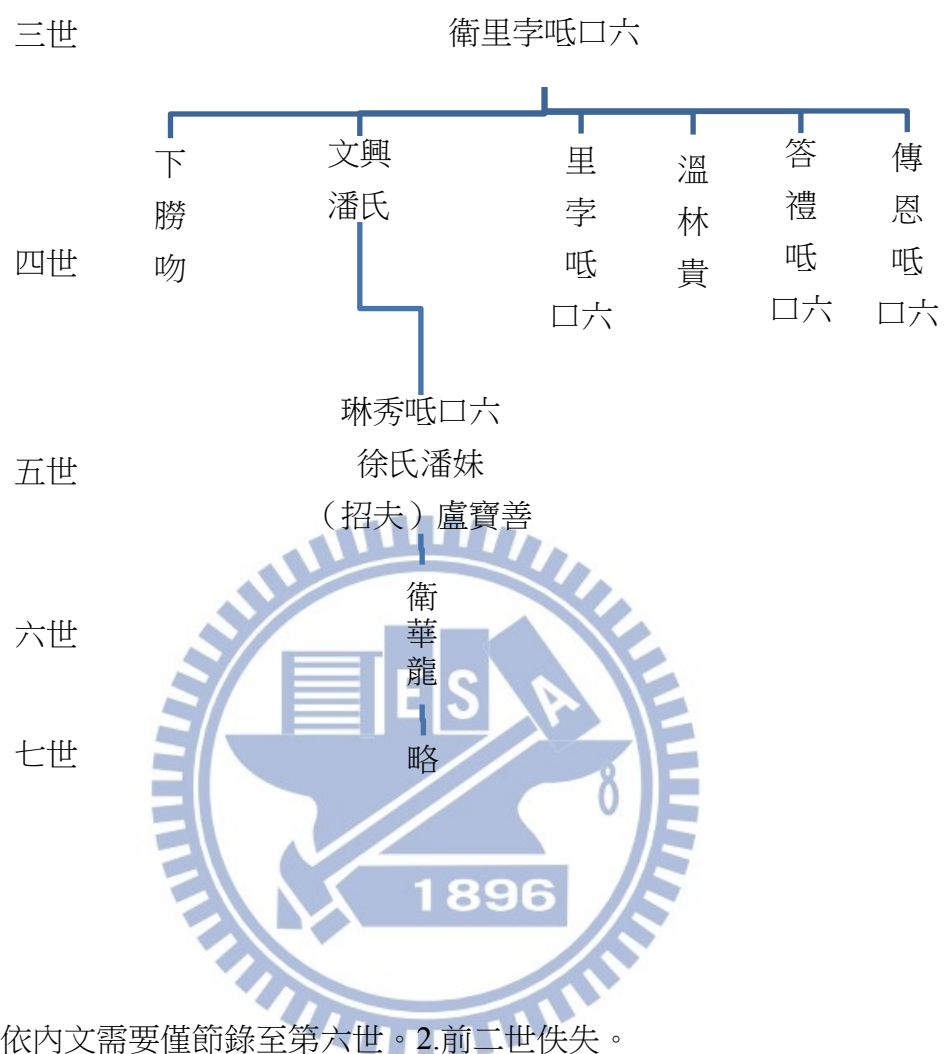
表 2-10 祭祀公業竹塹社七姓公三虎豹厘世系表



說明：依內文需要僅節錄至第六世。

資料來源：三貴炎提供。

表 2-11 祭祀公業竹塹社七姓公打鐵坑衛家世系表



說明：1.依內文需要僅節錄至第六世。2.前二世佚失。

資料來源：潘英海、詹素娟（1995：206）

表 3-1 新竹縣竹塹社錢姓宗親會成員分佈地區表

會員分佈地區	錢姓宗親會人數
新竹縣竹東鎮	2
橫山鄉	1
新埔鎮	21
湖口鄉	4
竹北市	3
新竹市	3
桃園縣中壢市	3
平鎮市	2
楊梅鎮	8
苗栗縣公館鄉	1
台北縣板橋市	2
中和市	2
土城	3
三重	1
台北市	5
總計	61 (人)

資料來源：筆者製表，整理自新竹縣竹塹社錢姓宗親會，nd，〈新竹縣竹塹社錢姓宗親會聯絡電話一覽表〉，無頁碼。

表 4-2 衛姓宗親會成員分佈地區表

會員分佈地區	衛姓宗親會人數
新竹縣竹東鎮	8
橫山鄉	2
北埔鄉	3
新埔鎮	1
關西鎮	5
湖口鄉	3
竹北市	14
桃園縣中壢市	2
平鎮市	2
龍潭鄉	1
桃園市	1
苗栗縣三灣鄉	1
頭份鎮	1
台北縣板橋市	2
土城	1
新莊	1
三峽	1
汐止	1
台北市	2
高雄縣岡山鎮	1
屏東市	1
總計	54 (人)

資料來源：作者製表，整理自不著撰人，2000，〈新竹縣衛姓宗親會規約〉，《衛姓宗親會手冊》，頁 3。

圖 2-6 采田福地主建築物



說明：采田福地主建築物。

資料來源：筆者拍攝（2011/10/06）

圖 2-7 采田福地前方廣場



說明：采田福地 2011 年 6 月新鋪設的前方廣場。

資料來源：筆者拍攝（2011/10/06）

圖 2-8 采田福地停車場與涼亭



說明：采田福地 2011 年 6 月新鋪設的停車場與涼亭。

資料來源：筆者拍攝（2011/10/06）

圖 2-9 采田福地的文化牆



說明：采田福地前方廣場右側 2011 年 6 月新設立的文化牆。

資料來源：筆者拍攝（2011/10/06）

圖 2-10 農曆 7 月 17 日的祭祖活動（一）



說明：2010 年農曆 7 月 17 日三獻禮的祭祖儀式
資料來源：筆者拍攝（2010/08/26）

圖 2-11 農曆 7 月 17 日的祭祖活動（二）



說明：2010 年農曆 7 月 17 日的祭祖活動之一社區媽媽的土風舞表演

資料來源：筆者拍攝（2010/08/26）

圖 2-12 農曆 7 月 17 日的祭祖活動（三）



說明：2010 年農曆 7 月 17 日的祭祖活動之一掌中劇團的演出

資料來源：筆者拍攝（2010/08/26）

圖 3-1 「祭祀公業竹塹社七姓公」旗幟



說明：「祭祀公業竹塹社七姓公」旗幟圖案製成的壓克力成品，目前裝置在采田福地廣場前方。

資料來源：筆者拍攝（2011/11/26）

圖 3-2 廖順直公派下祖先牌位



說明：新竹縣橫山鄉田寮村廖順直公派下祖先牌位

資料來源：筆者拍攝（2012/02/04）

圖 3-3 新竹縣橫山鄉田寮村（砦子）指示牌



說明：新竹縣橫山鄉田寮村（砦子）的指示牌，筆者田野的地點之一。

資料來源：筆者拍攝（2012/02/04）

圖 4-3 「道卡斯路」標示牌



說明：新竹縣立文化中心南側所立之「道卡斯路」。

資料來源：筆者拍攝（2010/08/13）