

黃應貴 主編

族群、國家治理、
與新秩序的建構：
新自由主義化下
的族群性

**Ethnic Group,
Governance, and
the Construction
of New Order :**
Ethnicity under
Neoliberalization

「新世紀的社會與文化」系列叢書不僅要呈現臺灣大社會的新趨勢，且是在為臺灣未來的發展尋找出路。本系列叢書有三個重要論點：

1. 臺灣在這世紀因新自由主義化而進入了另一個新時代。
2. 面對新時代的新現象，必須尋找或創造出新的觀念，才能有效再現新的現象與掌握新的趨勢。
3. 要解決新時代的問題，就需要有新時代的新視野與新知識，才能為臺灣找到「第三條路」。

黃應貴 叢書主編

英國倫敦政治經濟學院人類學博士，現任國立清華大學人文社會學院學士班特聘教授，目前在清華人社院正在推動「新世紀的社會與文化」長期研究計畫。長期從事台灣原住民中的布農族研究，著有《反景入深林：人類學的關照、理論與實踐》、《人類學的評論》、《人類學的視野》、《布農族》、《台東縣史·布農族篇》、《「文明」之路》三卷等書，主編《人觀、意義與社會》、《空間、力與社會》、《時間、歷史與記憶》、《物與物質文化》、《21世紀的家：台灣的家何去何從？》、《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》、《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》（與陳文德合編）、《金融經濟、主體性、與新秩序的浮現》（與鄭璋寧合編）等書。

**Ethnic Group, Governance, and
the Construction of New Order:
Ethnicity under Neoliberalization**

族群、國家治理、
與新秩序的建構：
新自由主義化下
的族群性
黃應貴 主編

「新世紀的社會與文化」系列叢書主編
對台灣社會而言，2014年3月18日「太陽花學運」的爆發，不僅是台灣民主化進程中的一個重要轉折點，更象徵著台灣社會在面對新自由主義化挑戰時的集體覺醒。本書探討了族群性、國家治理與新秩序建構之間的複雜關係，並深入分析了新自由主義化對台灣社會的影響。作者指出，新自由主義的推行導致了族群意識的覺醒，並引發了對國家治理與新秩序建構的重新思考。本書不僅是學術研究的佳作，也是理解當代台灣社會的重要參考。

「新世紀的社會與文化」系列叢書總序

對台灣社會而言，2013年7月到2014年6月是相當紛擾、不平靜的一年。開啟了一連串擾動與爭辯的第一槍，就是「社團法人台灣伴侶權益推動聯盟」（簡稱「伴侶盟」）於2013年10月3日正式提出統稱為「多元成家」的「婚姻平權（含同性婚姻）草案」、「伴侶制度草案」、「家屬制度草案」，送到立法院。伴侶盟原本認為在同性戀逐漸公開而被尊重的台灣，提出具有「同性婚姻、伴侶制度、多元家庭、收養制度」四大特色而又合乎世界潮流、尊重人民婚姻自由與家庭權等人權訴求的多元成家草案，應不致遭受太多質疑。出人意外地，多元成家法案提出後，立即引發社會熱烈討論，遭到簡稱為「護家盟」的「台灣宗教團體愛家大聯盟」等團體的抵制，該團體主張「一男一女、一夫一妻」的婚姻價值，認為「多元成家將徹底破壞家庭制度及倫理觀念，其中不限制性別、不負性忠貞義務、單方面即可解約、與雙方親屬沒有姻親關係、自主選擇多人家屬及領養小孩等主張，皆將台灣帶往『毀家廢婚』的境界」。是以，若要通過這法案，必須經由全民共同決定（即全民公投）。他們更於該年11月30日提出「為下一代幸福讚出來」的口號，號召到三十萬人上凱道。至今，該法案中僅有「婚姻平權（含同性婚姻）草案」通過一讀，後續立法程序便因反對聲浪太大而停頓。

接著，2014年3月18日起以大學生為主、公民團體為輔的太陽花學運，成為第一次成功佔領立法院的學生運動。表面上，該運動是反對執政黨以三十秒宣布通過「海峽兩岸服務貿易協議」而要求先立法後審查，以突顯台灣目前代議政治制度運作無法充分表達民意的僵化問題，並要求還政於民。事實上，這個持續到4月10日才退場的學運，最高峰時曾吸引了五十萬人參與，然而參與者實有著各種不同的理由與動機或目的：有

的憂心中國的威脅，有的則不滿政府施政失效與執政者領導無方，但更多的是年輕人長久以來因對未來充滿不確定而累積的焦慮與不安，在此找到了發洩的出口。一起社會公民運動居然可以滿足那麼多人不同目的，正說明它並不是一個人、一個政策或任何一個群體可以獨立造成的，而是涉及了整個台灣社會更廣泛而深刻的問題。

第三件是2014年5月21日台北捷運發生一名二十一歲男大學生的隨機殺人事件，造成四死二十四傷，導致人心惶惶，使得地方政府不得不加派員警巡邏車廂和捷運站。大眾媒體更進一步聚焦於：是否可藉死刑以遏止這類犯罪、犯罪者的扭曲心理如何造成今日的憾事、追究犯罪者的家人及學校的責任甚至是它可能引起的模仿等。事實上，這類隨機殺人事件在當代世界各地，早已是普遍的現象，是有其特殊時代的條件與特定社會文化的因素。然而在台灣，在過去歷史經驗及觀點的觀照下，這事件被視為純粹是個人或家庭的責任，與社會無關。

事實上，這些事件都反映了台灣在這二十一世紀以來，早已進入新自由主義化的新時代，但我們的主流社會（主要是指政治界及學界）仍然停留在上個世紀的現代化觀念下，用過去既有的觀念來處理新時代的新問題，造成既有的觀念與社會現實脫節，使我們社會無法面對新的現象與新問題，更無法找到有效的解決方案，使社會不斷沉淪，更使年輕人對於未來充滿著因不確定感而來的焦慮與不安。此一發展過程與路徑，與日本在1980年代中期經濟泡沫化所導致「失落的二十年」所走過的路一模一樣。

以上述多元成家的爭議為例，了解人類經濟社會史的人都知道，這種以「一夫一妻、一男一女」為中心的現代核心家庭之出現，在人類歷史上是很晚近而短暫的，它並不代表普世的價值。以西方為例，現代核心家庭在一般平民百姓中普及化是出現在十八世紀下半葉工業革命興起之後；在日本，現代家庭的確立則與二次大戰後隨日本產業的復興得照顧員工一生之戰後體制的打造密不可分；至於在台灣，1965年開始工業化、都市化

以後才建立了現代核心家庭出現的社會經濟條件。因此，落合惠美子稱「二十世紀是家庭的世紀」。相對之下，對前資本主義社會的人而言，為了生產上的需求而有不同家的型態出現。譬如，以打獵採集為主的愛斯基摩人，在冬夏兩季隨自然資源的多寡而出現了完全不同的家之型態：夏季以核心家庭為主四處流動收集豐富的食物，冬季所有聚落成員聚居於鄰近少數食物來源地的長屋中。至於以刀耕火耨或輪耕為主的社會，勞力的多寡往往決定了生產量，因此，多偶婚的家庭或容納既沒有血緣或姻緣的人為家成員的大家庭成為主流。在新自由主義化的社會中，於個人與自我發揮到極點的條件下，個人間的感情超越血緣與姻緣關係而為家構成的主要基礎，使家有著個人化、多樣化、及心理化的新趨勢。但在台灣，多元成家的法案完全被核心家庭的觀念與價值所阻撓、挑戰，正好證明台灣仍以上個世紀現代化時期的家庭觀念來面對及處理新時代的新問題，不只說明台灣主流社會對於這世紀以來新自由主義化的新時代缺乏應有的了解，更造成主流社會的思潮與社會真實脫節。

反之，稍微瞭解新自由主義化如何導致人類社會文化根本改變的讀者應不陌生，資本主義經濟在二次世界大戰後因生產不足而經歷了二十年的繁榮期，到1970年代初期，卻因生產過剩而導致利潤率下降，使資本主義經濟進入衰落期。是以，英國首相柴契爾夫人與美國總統雷根分別於1979年、1980年，先後提出「新自由主義」政策，主張市場自由化、國營事業民營化、去管制化、緊縮財政貨幣政策等，經由國際組織如世界銀行（WB）、世界貿易組織（WTO）、國際貨幣基金（IMF）等推廣到世界各地。但這個建立在網際網路的科技革命、以及運輸交通及溝通工具快速發展之基礎上的發展，使得人、物、資訊、資金得以在世界各地快速流通並超越國家的控制，更使企業家得以在世界各地選擇最有利的地點來革新生產方式，造成資本主義經濟新一波的發展。而這發展對社會文化的影響，在人類政治經濟史上，如十八世紀的工業革命，對人類的生產方式與

社會生活帶來重要而關鍵性的改變。

新自由主義化對人類社會文化最關鍵的影響即是促使財政金融管理成為經濟過程的一部分，且具有支配性。在此之前，資本主義經濟所指涉的經濟過程，不外乎指涉：生產、分配與交易、消費等，但在新自由主義經濟下，財政金融的管理成為經濟過程中極重要的一環，甚至居於宰制性的地位，這使得新自由主義經濟另有「金融資本主義」(finance capitalism)之稱。這意味資本(或資金)的滲透力遠比可見的貿易行為來得更具決定性與宰制性。這點，更因資本家或財團主宰國家政治而造成國家的弱化而加強。自從資本主義興起以來，現代民族國家與經濟的力量一向是相輔相成、甚至常是一體兩面。但在新自由主義化後，財團或資本家的力量早已超越、甚或主宰國家政治的運作。是以，不僅金融風暴頻傳造成一般民眾不再信任政黨及政治人物，更因資本家與統治階級往來密切並影響政策，造成民眾對政治的冷漠外，國家難以有效節制既得利益者而促成貧富極端化等社會問題。這些均使得新自由主義化國家早已意識到這類經濟運作方式，就長遠發展而言乃是弊大於利，因而許多國家開始尋找另類出路，才有了所謂的「第三條路」的努力和嘗試。不僅北歐、西歐與美國如此，連被歸類為第三世界的拉丁美洲亦是如此。在嘗試另類出路的過程中，各國往往會因歷史經驗與既有制度的條件而打造出樣貌各異的「第三條路」，但他們對於如何降低新自由主義化對當地社會文化的衝擊這項關懷卻是一致的。

除了「第三條路」，在所有沒有意識到新自由主義化的國家或社會，多半會採取補救的其他方式，主要是公民社會的浮現以及社會運動的改造、新興宗教的解脫與救贖、以及透過家及親屬來承擔社會福利及社會保險制度之不足等，作為緩解新自由主義所帶來的不幸等三條可能的路。此外，新自由主義化對文化上的影響，主要是來自網際網路的進展為人類知識帶來了本體論上的革命。先前因啟蒙運動背後的經驗論科學觀之深化，

使真實與虛幻的分辨成了現代性的重要指標，並使追求真理成了知識發展的動力。但在網際網路普遍的條件下，真實與虛幻的界線被模糊，因而造成知識上的革命：只追求有效與否，無關真理。這導致既有的社會分類與領域的界線被模糊掉外，更促進各個分類或領域間的相互滲透。

相對於上述國際社會的發展趨勢，回顧台灣，直到1999年921災後重建提供台灣新自由主義化的物質基礎外，陳水扁總統2000年上任以後推動金融改革的「金融六法」及政府改造的「四化」(地方化、法人化、委外化、去任務化)政策之實踐，乃是促成、加深台灣新自由主義化的關鍵性八年。這點，可由代表資本家或財團的信用卡在日常生活中逐漸取代貨幣證之。不幸的是，台灣缺少馬克思理論及政治經濟學的學術傳統，加上所有政黨對於經濟發展與認識幾乎都是右派，以致於攸關台灣發展至為重要的經濟政策之決定與實踐，至今不見主流社會對此進行討論，使得台灣主流社會至今仍然是以上個世紀現代化時期的觀念來處理新自由主義化後這個新時代的新問題，自然造成台灣主流社會無視新自由主義化的後果而與社會脫節，也使台灣社會走上日本1980年代經濟泡沫化帶來了失落的二十年之道路。

台灣主流社會雖無視於新自由主義化，資本主義的新發展卻已本地改變了既有的社會與文化。以東埔社布農人為例，隨新自由主義在這世紀以來的發展，當地各種社會生活領域均已超越過去聚落的範圍且互不一致，而這些個別生活領域更因新資本持續投入而不斷地再結構。在經濟上，不僅財政金融管理成了經濟過程重要一環而加深貧富極端化，「經濟」生活早已超越過去養家活口及增加財富的目的，而沾染了強烈自我認同與存有的意義。反之，政治成了外力在地方上角力的場所，相互衝突與傾軋的結果造成當地人對於政治的冷漠。而宗教與親屬(特別是家)領域的個人化、多樣化及心理化，使得過去既有社會組織沒落，人與人及人與神之間非理性的情感關係愈來愈具支配性。這就如同從當地人的行為與制

度來看東埔社，這地方社會早已不復存在，然而，這地方卻存在於當地人的內心深處而成為其認同的基礎。這些都與個體與自我發揮到極致的條件與辯證有關，多重人觀與多重自我成了新趨勢，也使得意象與想像成了瞭解當代的新切入點。

東埔社布農人所提供的雖只是個案研究，卻呈現整個台灣大社會的新趨勢，更點出了解當代台灣大社會的三個重要論點：

- 第一，台灣在這世紀因新自由主義化而進入了另一個新時代。
- 第二，面對新時代的新現象，必須尋找或創造出新的觀念，才能有效再現新的現象與掌握新趨勢。
- 第三，要解決新時代的問題，就需要有新時代的新視野與新知識，才能為台灣找到「第三條路」。

是以，若要對當代台灣大社會有所了解而跳出上個世紀現代化觀念的限制及與社會真實脫節的困境，就只有對既有的社會文化觀念重新探討與創新，加上必要的世界觀與整合的能力，才能構成新時代所需的新知識與新視野，來面對當代的新現象與新問題，並尋求解決之道。然而，新自由主義化在各地往往因過去的歷史經驗與制度的不同而有不同的面貌，環顧各地也有著各自不同的現象與問題，必須經由當地的研究來掌握。因此，這套叢書設定了十個重要議題作為未來努力的方向，並冀望由此發展及累積足夠且必要的新知識，為台灣未來的發展作出貢獻。這十個議題如下：

1. 什麼是家？（「現代家庭」後的個人化、心理化、多樣化趨勢）
2. 新興宗教與宗教性（宗教的個人化與存有的問題）
3. 什麼是地方社會？（新自由主義秩序下地方社會的形塑，包括區域體系的再結構、網路與虛擬社群的浮現等）

4. 財政金融經濟與文化或地方產業
5. 是階級還是族群？（族群是否仍是個有效再現與研究的觀念？）
6. 治理、去政治化與「次層政治」（sub-politics）
7. 多重人觀與自我（包括存有的問題）
8. 意象、文化形式與美學
9. 社會運動（包括環境主義運動、慈善救濟事業、透過網路而來具有普世價值的突發性運動等）
10. 性別、代間與年齡

這十個議題的順序安排係依其可行性高低程度而定：排序在後的議題，往往愈需要排序在前之議題的研究成果來加以支持。我們預計以每年討論一個議題的進度來探討「新世紀的社會與文化」，每年先是召集對該年議題有興趣及成果的學者，以講論會方式進行參與者有關該主題的報告與討論，之後再舉行學術研討會，邀請其他相關學者進行討論。與會論文經正式的學術審查及修訂程序後，集結成為本系列叢書。

本套叢書之所以能順利誕生，除了感謝所有參與的學者外，編者特別感謝國立清華大學人文社會學院蔡英俊院長及人社院學士班張隆志主任全力支持並提供本叢書先行各項相關的講論會及研討會的經費以及人力協助，更感謝群學出版有限公司總編輯劉鈞佑先生，不以商業營利為計來出版這套具前瞻性的叢書。編者衷心感激他們以台灣未來為念的真摯、熱情與投入。

叢書主編

黃應貴敬上

序

本書主要依據「新世紀的社會與文化」計畫第五單元「是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」的活動成果而來。照慣例，這個單元同樣經過了將近一年（2016.4.9-2017.1.14）的講論會活動，每次由一位參與者報告個人的研究個案，再由其他所有參與者一同討論。待所有人完成報告後，我們在2017年2月25日及26日，在清華人社院舉辦公開的正式學術研討會，邀請相關學者參與討論。結束後，八篇會議論文經過修改、審查、修改的繁複過程，最後，為了使本書主題更為聚焦，只通過了五篇。

本單元的主要成員來自人類學及社會學。這兩個學科研究族群的方式明顯不同：社會學研究往往是從鉅視的角度來談族群，以展現其宏大趨勢，卻容易缺乏血肉；而人類學者習慣對一個聚落或一個族群進行深入探討，較易忽略大趨勢。故這組合正可相互彌補。事實上，國內研究族群問題的學者當中，有一部份是來自台灣史研究，他們在當代相當活躍，其中不少人參與了當代的族群運動，特別是有關平埔族的正名運動。當初我們希望找這群人來共同參與，但因他們的研究重心是在台灣史，而非當代，自然不易與其他參與者對話，最後只得放棄。為此，我心中仍感遺憾，故在正式的學術研討會時，刻意邀請幾位研究專精台灣族群史的學者前來對話。他們真實的存在，多少影響到我們的討論，使我們有意無意間會顧及歷史的向度。

至少，筆者在撰寫導論時，就會思考要以怎樣的架構才可以將台灣人類學、社會學、以及台灣族群史的研究連結起來討論。最後，筆者選擇以國家治理做為切入點，依不同國家性質而來的不同治理方式，來連結台灣不同歷史發展時期的不同人群或族群現象。然而，筆者終究不是台灣史專

家，更不熟悉清朝治理台灣時的歷史與社會文化脈絡。這使我花了比過去撰寫導論時更多的時間，來閱讀相關研究與文獻，就是為了掌握那個時代的時代感。若欠缺對那個時代的時代感，很難寫出不離譜的論點。即使最終完成了導論，筆者仍覺得有多處與那個時代不符，這些是在獲得許多參與者的協助下才得以克服。此一過程，就如同這論文集所有論文的定稿，若非許多參與者的協助，包括審稿、提供討論意見、乃至於精神上的支持等，是不可能完成的。在這裡我要特別謝謝所有的參與者，他們是：王甫昌、李文良、李廣均、沈筱綺、林開世、林曜同、夏曉鶯、康培德、許維德、陳文德、陳怡君、郭佩宜、黃宣衛、曾熾芬、葉高華、詹素娟、趙中麒、鄭依憶、鄭瑋寧等，在此謹致謝忱。至於吳傑夫為本書的英文書名及英文摘要的貢獻，蔡英俊院長及吳俊業主任所提供的經費及人力的支援，研究群助理傅偉哲所提供的服務，以及本書編輯黃上銓先生與群學總編輯劉鈺佑先生的支持，在此一併致謝。最後特別謝謝鄭瑋寧，在筆者交出整本書書稿後的住院期間，幫我處理後續的瑣碎編輯工作。

黃應貴敬上

目錄

族群、國家治理、與新秩序的建構：
新自由主義化下的族群性
黃應貴

導論

族群、國家治理、與新秩序的建構：
新自由主義化下的族群性／黃應貴 001

第一章

群體範圍、社會範圍、與理想關係：
論台灣族群分類概念內涵的轉變／王甫昌 059

第二章

從卡大地布（卑南族）部落到「斯卡羅（族）」？
當代臺灣原住民族群認同的省思／陳文德 143

第三章

「人不做，要做番？」從 2016 年屏東縣熟註記談起：
屏東萬金的例子／陳怡君 193

第四章

當代「族群現象」的在地運作與矛盾：
恆春半島滿州地區的考察／林開世 259

第五章

解構新自由主義全球化下的
「第五大族群——新住民」論述／夏曉鶯 311

作者簡介 355

族群、國家治理、與新秩序的建構： 新自由主義下的族群性¹

黃應貴

一、前言

族群這個概念在 1960 年代以後才開始在國際學界廣泛使用。它不僅涉及二戰後被殖民者爭取獨立的過程所產生的群體意識，也因 Fredrik Barth 在他所編的 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Barth 1969) 一書中，提出「族群邊界」的概念來界定族群，除能有效再現社會群體，更在當時資本主義經濟逐漸復甦的政經條件下，凸顯了社會群體間的不平等關係，成為當時顯學。在此趨勢下，台灣卻因為國民黨政府施行戒嚴而甚少使用族群這個概念，直到 1987 年解嚴之後，因其能有效再現當時的社會群體及其間的不平等關係，族群研究迅速成為台灣學界的熱門課題。

但進入 21 世紀之後，台灣族群的現象產生了根本的改變。讓筆者先從個人的經驗開始談起 (黃應貴 2012c)。筆者在 2006 年重新回到東埔社從事田野工作，為的是去瞭解地方社會在這世紀以來的改變。其中一項明顯的改變，就是當地布農人娶入外籍配偶，兩位是越南籍，一位是高棉籍。一名由布農父親與越南母親所生育的孩子，雖生活在當地卻不會講布農語，反而會講一些越南語。當時，筆者半開玩笑地問小孩的父親：「小孩算是布農人？還是越南人？」對於筆者的疑問，孩子父親面有愠色地回

¹ 本文之所以能完成，必須謝謝王甫昌、陳文德、林開世、張隆志、詹素娟、鄭依憶、鄭瑋寧、陳怡君等對於初稿所提供的意見，以及鄭瑋寧代為修飾原稿，在此一併致謝。

答說是「不滿族」，接著反問筆者：「你為什麼認為族群那麼重要？我家是聯合國！」事實上，這名布農人的家中，除了他娶越南人之外，其他兄弟分別娶阿里山鄒族與仁愛鄉泰雅族的女性，更有兩位姊妹嫁給平地漢人。這是筆者第一次被人挑戰「族群的重要性」。後來，筆者在偶然間參與了撒奇萊雅族的正名運動，知道一位原籍為阿美族的年輕領導人，在正名成功後就改登記為撒奇萊雅族。然而不久之後，他又改回阿美族。他所持的理由是，登記為撒奇萊雅族的人數才八百多人，因此該族的民意代表僅能被分配到一席，但是擁有阿美族身份的居民人數有二十萬出頭，其民意代表的席次，往往是撒奇萊雅族的數倍。加以，他並非撒奇萊雅族的正名運動中最主要的領導人，不可能被選為民意代表；若擁有阿美族身份，他當選的機率很高，因此才改回阿美族的身份。由此可見，他選擇族群身份的動機是政治利益導向的。到了筆者連續六年返回東埔社進行田野的2012年時，筆者發現聚落中那些在靠近阿里山的沙里仙地區從事溫室種植的布農人，與在當地投資的漢人資本家之間的互動往來與關係，遠比他們與同聚落布農人之間的關係，來得更緊密。甚至，這些成功的布農人打算與漢人資本家共同投資，開發沙里仙地區為森林遊樂區，進而與主導日月潭高空纜車的財團合作，在森林遊樂區中架設直通阿里山的高山纜車，以便將大陸遊客最喜歡的日月潭及阿里山兩個風景區，連接起來，使這些布農人與漢人財團及資本家能共享觀光旅遊帶來的經濟利益。顯然，這些經濟利益不可能為當地其他布農人所分享，因而造成東埔社當地布農人之間的利益衝突。這讓筆者不禁思索：能夠有效再現當代台灣社會不平等問題的，究竟是族群，還是階級？猶有進之，台灣原住民的族群數，從2000年就開始不斷增加，到了2016年已從九族增加到十六族。顯然，這些新出現的族群，與以往所說的族群，性質上有所不同。但是，他們究竟如何不同？

為了要將當代台灣的族群現象問題意識化，呈現其特性並進而提出解

釋，筆者認為 Comaroff 夫婦的《族群性公司》（*Ethnicity, Inc.*, Comaroff and Comaroff 2009）一書可以提供我們掌握當前全球「族群」議題發展的整體趨勢，並能從中汲取後續理論思辨的啟發。

二、新自由主義下的族群性：²《族群性公司》的挑戰與啟發

Comaroff 夫婦在《族群性公司》一書序言中指出，「族群性是介於認同與文化間的集體主體性」，又說「族群性既是一，又是多」，因它並不如預期會隨現代性的興起與除魅（disenchantment）而萎縮，反而因市場入侵所帶來的消費活動，以及生物學、基因科學與人類本質（human essence）的顯性生產（manifest production），成為自我建構與選擇的客體（object），使它在日常生活的經濟學中被牽連（implicated）因而更加法人化與商品化。同時，它既充滿著存在的熱情（existential passion），更是自我有意識地形塑一個具有意義的、且道德上深思熟慮的自我人格（self-conscious fashioning of meaningful, morally anchored selfhood）（p. 1）。就如同族群性被商品化甚至變成了公司組織，它同時是感情（affect）相對於利益（interest），或情緒相對於實用（utility）（p. 1）。

那麼，我們要如何從現象上來掌握當代族群性與商品化及公司法人化之間複雜的糾結？綜觀全球北方（如英、美）與南方國家（如非洲）的個案之後，Comaroff 夫婦提出族群性的商品化往往是藉族群公司或族群國家（ethno-station）的手段來發展，因此同時有著同質化及抽象化的過程（a process of homogenization and abstraction）（p. 12）。該過程能消弭他們原有的內部差異，成為一種共同的生活方式。此外，更因其是去時間的與去歷史的，就能進一步濃縮為易於感受、溝通與消費的客體形式。事實

2 感謝林開世提醒筆者在行文時，應清楚區辨族群（ethnic group）與族群性（ethnicity）。

上，這個過程不僅開啟了異議政治（politics of dissent），更使族群內菁英獲取致富的新機會，卻往往對弱勢者不利。儘管如此，這並不破壞後者的族群認同；相反地，它強調了族群性同時做為可能性與政治鬥爭之客體的重要性（pp. 12-3）。事實上，這之所以被普遍接受是因為民族企業（ethno-business）讓他們獲得「培力」（empowerment）。在後殖民情境中，這蘊含著他們擁有近用市場、金錢及優渥物質的特權。對族群群體而言，他們發現族群企業是本質性的，且為他們所獨有，它們既是本質（essence），也是品牌（brand），甚至成為大型全球企業（massive global enterprise）（p. 16）。

不過，一旦文化產品變成大眾消費品，將失去它的靈光（aura）。同樣的弔詭，也發生在為了尋找生命救贖意義而去購買被商品化的異國情調這件事情上：愈是在他者的神聖精神（numinous Geist）中追求異化的自我，那種精神就愈快屈服於市場的腐化作用。這也是為何我們會說族群觀光經常破壞它想尋找的意義與歸屬感（pp. 19-20）。然而，相對於古典經濟學或批判理論，文化商品化及認同的公司法人化（incorporation of identity）之過程並非線型的、目的論的，往往是反覆無常的。事實上，有些大量生產的商品化文化產品不僅不會破壞它的原有價值與價格，反而重新肯定了族群性。重點不在於量，而在於獨一無二，更精確地說，族群商品的靈光既存在於其獨一無二，亦存在於物品的複製。這種真確性的再生產（authentic reproduction）彰顯了真品的獨特性。因此，作者們要問的是：族群商品化是不是一種在認同與主體性（subjectivity）之生產的變形（metamorphosis）、在文化的政治學及經濟學中的變形，以及在族群意識之本體論中的變形？或者，它是否讓我們目睹了，過去長期存在於或內在於資本主義歷史中某些未被預期的但如今變得清晰的東西？或者二者皆有可能？此外，新自由主義在其中扮演了什麼角色？誰得利？誰受害？以怎樣的方式？（pp. 20-21）等問題。無論如何，可以確定的是：對族群

性公司的質問，將對於理論化我們所生活的時代，產生重大後果。

Comaroff 夫婦接著從三個對族群性公司至為關鍵的理論觀察切入，來解析族群性這個議題。其一，從族群性商品化的角度來看，以往大家會認為文化與商品是不和諧的，就如同現代性的商品化與理性化，往往讓具體的特殊性消解於抽象的普同性之中。事實上，族群身份的商品化涉入了某種浮士德式的交易：一方面是自我嘲弄（self-parody）與貶值；另一方面，它也在市場中（重新）塑造認同、（重新）活化文化主體性、（重新）裝填集體自我覺察（self-awareness），並塑造新的社會（群）性模式。這個過程同時模糊了生產者與消費者、展演者與觀眾、主體與客體、親近與疏遠之間的界線。族群性的商品化與自然化同時進行，更造成了文化與商品相互演變。在看似市場與獲利邏輯主導的商品化過程中，在地實踐試圖在過去與未來之間、實然與應然之間、以及在地能动性與外在地力量之間，提挈出諸多複雜的差異，並將抽象化轉為具體的欲望。這加強了親近與距離、生產與消費、主體與客體等的融合。即使文化產品的交易與實踐可化為現金，這並不意味著其所有的靈光、情感或社會價值被淹沒；相反地，其價值通過貨幣的可取代性（fungibility of money）被轉換，彰顯了差異性，更增加了認同的實質（pp. 26-27）。這些特性，再加上文化財產權、專利權與版權觀念浮現，以及私有相對於公有、集體精神相對於個人創新間的緊張，均使得族群性公司有一半淪入資本的統轄範圍，另一半落在族群性本身（pp. 37-38）。

其二，從族群性本身來看，兩位作者強調：「它（指族群）既不是單一事務，也不是分析的建構。我們最好將它理解為鬆散且不穩定的符號庫，藉由它們，關係得以建構或溝通；透過這些符號，文化相似的集體意識才能顯得合情合理；以它們為參照時，共有的情感變成實質的。族群性的可見內容總是特殊歷史條件下的產物，這些歷史條件以不同程度衝擊了人類感知，並由此為社會實踐的動機、意義與物質性提供了架構。我們關

懷的是當下的歷史，或者更精確地說，當下的歷史之效應，即，歷史如何改變族群性被人們所經驗、理解、履行以及再現的方式」（p. 38）。首先，就族群性研究上的本體論而言，目前多數學者採取的立場是「根本賦予論」（primordialism）和「工具論」（instrumentalism）之間的妥協論，使得族群性研究充滿了社會學上的與邏輯上的不一致，以及理論上的混淆與融合，而這更涉及了人們經驗被建構的族群意識之現象學式再現。這導致了當代文化認同同時表現於兩件對立的事情上：一方面是自然本質，如基因學或生物學；另一方面，藉一系列消費而產生出志願的形塑自我之功能。就此，新自由主義下的族群與文化認同，既是天生命定的，也是工具性的；既是內在的，也是建構的；既關乎血緣，也關乎選擇。當代基因科學的發展與應用帶來許多新的論述與爭議，並未跳脫上述兩難，反而強化了文化主體與生物之間的論述連結（discursive connection），讓文化認同的生產更加依附在消費那些製造科學證據的商業手段之上（pp. 39-42）。其次，就族群傾向（orientation）而言，族群性往往被視為典型的「政治」行為。這就是為何政治與認同常被視為成雙的，甚至擴大來看，族群性的各種活動，使得它的經濟學、倫理學乃至於美學，往往被化約為政治學（p. 43）。尤其在新自由主義影響下，原先文化、政治、經濟的類別被打破，經濟效力、資本成長以及自由市場的運作，才是做為政治認同的族群性所追求的。這更造成政治與經濟難分難解這種前所未有的情況：此兩者同樣定錨於市場與法律，也定錨於他們自身的物質性、道德性與意指性（signifying）的實踐。認同愈來愈與大眾消費的顯性真實有關，相形之下，與政治的關聯更加弱化，亦超越了對承認（recognition）與利益的追求。這清楚說明了，當代的族群性不僅是政治的，更是經濟的，或者說，它是一種政治的經濟（political-economy）（p. 45）。

其三，從族群所涉及了世紀的民族國家脈絡中有關認同、主體性與自我人格等層面來反省。在新自由主義化的趨勢下，糾結了政治與經濟的

族群認同造就而成的異質國族性（hetero-nationhood），讓文化成為自我建構的必要場所。同時，意識形態讓位給身份本體論（ID-ology, the ontology of identity），成為政治介入的基礎，這些政治活動聚焦在當代的消費模式，文化沉積成了系譜與特定類別的壟斷資本。這導致了企業主體（entrepreneurial subject）的出現，以及 Foucault 所說的生命政治學的誕生（the birth of biopolitics）：國家與經濟之間的關係，由過去國家指導及形塑，轉到市場成為國家組織及管制的基礎原則。同時，個人由遵守規則的公民，變成企業家與消費者（pp. 49-50）。類似的邏輯與自我想像也滲透到為了解決貧窮問題的全球倡議中，例如微型金融財政運動（microfinance movement）以及族群企業主義（ethno-preneurialism），不只使得文化商品與實踐的管理與行銷，變成價值來源或壟斷資本，更與生產者的存有和身體不可分，甚至，新自由主義式的企業家精神氣質（neoliberal ethos of entrepreneurialism）反轉了被異化的、不自由的勞動者這個觀念。此一「人力資本理論」合法化了新的宰制模式（new mode of domination）及自我管制（self-regulation），提升了透過自由來進行控制的技術。換言之，民族企業一方面開啟了有關價值之生產、控制及再分配的新機會；另一方面，文化商品化加深了過去的種種不平等，導致新形式的排除與增加權力集中的誘因，在創造更多財富的同時，也造就了更多貧窮。這些是人們在從事尋求真確性、身份與歸屬之奮鬥的另一面。的確，民族企業主義孵化出許多衝突，使認同經濟不再侷限於經濟層面，更有其政治性（p. 52）。因此，Comaroff 夫婦將認同經濟稱為「多元政治文化主義」（policulturalism），由多元（plurality）與政治化（politicization）所合成。猶有進之，無論是文化商品化或文化政治化，其實體化必須透過法律程序而被合法化，讓當地人以法律人的樣子來行動。認同的法人化就成為全球性的法理文化之一部分，呈現法律拜物化的趨勢。這使得認同經濟進一步從政治向法律移動，使法律成為了新自由主

義時代的培力手段 (pp. 54, 58)。

有關族群性之文化性與經濟性的不可分割，更可由下述層面來進一步瞭解：

1. 歸屬 (belonging) 是由被納為公司法人 (incorporation) 的具體化過程而來；
2. 族群發生學 (ethno-genesis) 或認同的公司法人化是反直覺的 (counterintuitive)，即，商業產生了族群團體，而非反之；
3. 法人性質的民族經濟 (corporate ethno-economies) 之建立，常是由外來的投機資本 (venture capital) 所驅動；
4. 認同經濟 (identity economy) 或族群企業 (ethno-enterprise) 通常受到文化差異的委任 (mandate)。但它往往並不源自文化差異，且與差異內容無關；
5. 就主權的存在 (sovereign existence) 而言，一旦官方承認了那些被界定為具備族群身份的人之主權，這些人傾向聲稱其能對抗國家；
6. 土地的要求 (land claim) 是族群性法人之轉化過程 (process of becoming) 必然涉入的一部分；
7. 這一點將反轉上述認為認同的實質 (substance of identity) 是附帶於 (incidental to) 公司法人化過程的看法，因後者主要依賴法律地位，至於認同的文化內容，事後可再被發明 (invented)、增加 (added) 及厚實 (thickened)。最後這個層面強調的是：除了上述過程，族群性的公司法人化同樣可能從既有的文化產物與實踐中衍生出來，並汲取在地知識精華以打造成品牌。事實上，這個層面揭示了認同的公司法人化與文化商品化之間未解的辯證，二者並非同一物，而族群性公司可誕生自其中任何一個，且彼此都在對方尋求自身的完備 (pp. 82-83)。

Comaroff 夫婦分別以全球北方與全球南方的原住民如何經歷公司法

人化的個案，來說明前述七個層面如何彼此連結與展現。在全球北方，他們以美國印地安人以發展博奕資本主義 (casino capitalism) 來建立認同的過程為例，說明族群與經濟因素不可分：族群不只由文化的商品化及消費而來，更是經由民族企業 (在此為博奕資本主義) 的發展而來。由此，我們更清楚看到族群性與經濟的不可分。在全球南方，他們以喀拉哈里沙漠布希曼人 (Bushmen) 中的 San 人，及南非西北部的 Bafokeng 人為例，指出在 21 世紀的今天，族群性其實是公司法人與文化在商品的符號上遭逢，彼此都需要對方來完成自身：若無認同的公司法人化，就沒有主權的物質性 (materiality)；若沒有文化的商品化，我們就無法區辨族群企業與其他營利事業的不同 (p. 114)。此外，兩者雖必須結合，其辯證關係總是無所限制的 (open-ended)、非決定性的 (underdetermined) 且絕非圓滿完備的 (never fully complete)，因該過程並非以相同程度將所有人涵納進去。事實上，這些是恣意妄為的歷史緊急狀況 (unruly exigencies of history) 所決定，正如同是被其例外、外溢及外部性 (its exceptions and excesses and externalities)，以及極為強勢、龐大的力量 (its most powerful, monolithic forces) 所決定 (p. 116)。

Comaroff 夫婦更提醒我們，族群性公司法人化或具體化實有其古老根源，即，歐洲現代民族國家 (Euro-modernist nation-state)，其政體長久以來就是建立在文化同質性及公司法人治理的雙重基礎上。儘管差異性在普遍公民權與自由民主的法律理性語言中被馴化，同時卻出現了對族群一國族主義 (ethno-nationalism) 的強烈訴求，入侵了公民國族主義 (civic nationalism)，正成為新自由主義時代的共同特徵。它潛入自由民族國家的核心，並將族群性公司法人化投射到更寬廣的層面上，造成國族公司法人 (Nationality, Inc.) 出現。事實上，作者們認為族群性公司法人化的運作方式與邏輯，將同樣出現在國族與宗教上。

首先，在國族這個層次上，作者們從三個向度來細究國族公司的樣態

與性質。其一，從歷史上來看，在 17 世紀之前，歐洲的公司法人都是非營利機構，直到荷屬東印度公司與其他類似的聯合股票公司陸續出現，才建立了偽裝政府的模式來籌集資本，將私利偽裝成國家利益。到了 19 世紀，歐洲各政體開始統治殖民事業，將公司視為營利企業，享有法律自主。美國甚至修法讓國家保障公司如同保障一般人免於被剝奪生命與財產。隨著自由主義的興起，公司的自主性被提升，企業精神主導人類活動，企業的操作模式被各種組織與政府所模仿。這導致原初的虛擬人（original virtual person）成為典型的後現代行動者（the quintessential post-modern actor）。原本早期歐洲民族國家向殖民地行銷各種標記其本質與獨特性的國族產品（national product），到了新自由主義之下，不僅創造政府與公司企業的結盟，設置具競爭優勢的經濟特區，因其既滋養國家財富又強化國族認同（pp. 118-121）。

其二，從打造國族品牌（nation-branding）的角度來看，這種為了提升國家競爭力而將國族變成註冊商標，且有如所有權的客體，甚至視政府為公司的做法，在全球南方與北方十分普遍，如「義大利公司」（*Azienda Italia*）或「不列顛公共有限公司」（*Britain, PLC*）。至此，政治認同於資本管理不再是可恥的秘密，甚至公開宣稱政府需藉此取得合法性，並以公司企業的修辭與理由來打造政府形象。如前述，Foucault 指出新自由主義國家以市場本身為組織國家的基本原則來塑造經濟的運作。這是政府變成企業的新時代，原被假定於政治與經濟之間的界線已經模糊。因此，族群性公司法人必須同時向資本與國會尋求培力。更嚴峻的是，當政府以公司法人與企業效率的邏輯來思考與運作時，必然不會在乎社會成本，甚至否認政府應為「社會」付出任何成本。至於不足部分將由第三部門（the third sector）、獨立部門（independent sector）或社會企業（social enterprise）來彌補，這促成了新自由主義式志願主義（neoliberal voluntarism）的興起。然而，此時的社會志願主義在性質上有了根本改

變；它不再是向國家爭取如何滋養個人的自由或平等，而是關懷經濟理性的個人之企業與競爭的行為，即，國家的社會責任轉變為新自由主義下的個人倫理責任。對此，作者們喻為：這是馬基維利（Machiavelli）讓位給傅利曼（Milton Friedman）（pp. 122-130）。這個歷史的轉變，來自於將 21 世紀對在世存有的特殊感知，加以神格化（apotheosis of a particularly 21st century perception of being-in-the-world），據此，人性（humanity）、認同、情感、治理（government）、道德、社會性（sociality）、神學與倫理責任等，全都在人們針對自我的企業精神及為了自我的企業精神所抱持的無可抗拒之意志中，表現他們真正的、「真確的」性質，因而能管理生命自身（p. 130）。

其三，從法人國族性的變異來看，我們必須區辨族群性法人與國族法人之間的異同。一方面，族群性法人與國族法人的共同基礎，是關乎人與物的真實性質：這些是以源自（個人或／與集體的）自我的企業精神之感情、利益及倫理存有等形式出現。同時，他們將法人性（corporateness）看成具體的法律真實，而非社會組織的隱喻。比起國族，族群性更接近日常生活的核心，因而更實質且真實。然而，國族性既包含內部的異端，又將異端歸入位階更高的單一性。不過，兩者都依賴血緣、文化、實質與主權彼此間的互動，並宣稱其對宛若遺產的財產擁有自然版權。這種融合了基因與人類創造力的財產，必須由法律來保護，且必然抹去了經濟、道德以及象徵資本的區辨。同時，在這類財產做為培力的來源這個層面上，它能將原本做為政治或經濟的客體的認同，轉變成為政治的經濟之客體（the object of political-economy）。此外，正因為國族與族群性的尺度不同，以公司法人形式出現之國族身份與文化的表現方式，也有所不同，如訴諸於國族情感、愛國主義或國族的歷史光榮（pp. 131-136）。

再來，轉到宗教層面。即使宗教本身是感情、認同及國族的文化政治之本體論核心，依然擋不住族群性公司或者認同公司在不同尺度上的滲透

與轉變作用。例如歐洲教會被視為某種全球事業，但在新自由主義下經歷了形上學基礎的鉅變，即，信仰之神聖本質的商品化。例如伊斯蘭法庭對於何謂穆斯林性的裁決，強化了視穆斯林身份有如財產的想法；又如印度教的濕婆被賦予法人身份，如此一來，神的法人化以及將公司法人神格化，將導致神成為終極「法人」（ultimate “legal person”）（pp. 136-137）。由上述，我們可以說，作者們提示了公司法人化的多重展現與變異，隱含在日常生活當中而與人的存有相關，同時更隱含著族群性的個人化，就如同當代有多重的認同一樣。

在結論中，儘管被族群性公司法人所涉及的身份自然化等現象所苦惱，Comaroff 夫婦認為該書已能讓讀者能理解族群性公司法人化允諾了開啟新形式的自我實現（self-realization）、情感（sentiment）、定名（entitlement）與富足等訴求，但這同時帶來許多代價與矛盾，例如既有暴動的可能性卻又有加深不平等的趨勢、既賦予人行動力卻又讓人失能，以及讓人有權力去活化卻又讓人有權消滅。這些都是來自全球性智慧財產權體制，以及將文化化約為自然版權的衝動。面對族群性公司法人化這個面貌殊異的課題，作者們謙稱其目的是去辨認（identify）、細查（scrutinize）與剖析（anatomize）一個正在浮現的歷史現象，尤其是因為人們持續關注在族群意識的外顯政治表現，讓我們越發不易留意到，當代政治與倫理經濟的本體論重建，與族群性商品化的感情面向，以及這兩者之間的連結（p.140）。

Comaroff 夫婦扼要重述該書論證如下：族群性公司法人化的成熟形式，係將新自由主義的企業主體投射於集體存在之上。它是出現在認同的公司法人化與文化商品化對位的（contrapuntal）互相作用這種鬆散、不定的辯證之中。此一辯證形式大致有其普遍性，其特徵為：（1）歸屬及其邊界的固定化；（2）外在資本介入；（3）企業與族群起源的反直覺連結；（4）反抗國家的主權之確定；（5）領域的根本重要性；（6）依賴

法律；（7）認同的實質來自上述所有層面的交互作用。此外，該過程總是容易受到資本主義與國家的干預，但國家在管制族群性公司時，會經歷轉變。同樣地，此一過程的開放性可歸因於那些（內蘊於法人化與商品化）抽象化力量，被日常生活的實用（pragmatics）所中介。在此，活生生的人類主體既可改變市場的一般性趨勢，亦可被市場改變。文化與商品化就是藉這些方式來相互構成（pp. 140-141）。

其次，作者們認為，在處理族群性公司法人化時，必須面對以下幾個問題：（1）新自由主義興起在認同公司的法人化過程中，扮演什麼角色？作者們認為這是本書的母題，說明其與資本的當代歷史密不可分。至於新自由主義的角色，從個人性企業主體到族群企業集體性主體的孕生，到智慧財產權的出現，到欲望經濟及差異經濟的出現，甚至政治及社會生活的司法化等，都是過去難以想像的課題。（2）誰是主要的獲利者？（3）誰是受害者？以怎樣的比例？作者們認為，族群公司法人化是從複雜的、未設限的辯證中誕生出來的，其政治、經濟、倫理的結果相當不確定。可以確定的是，它看似對弱勢的少數族群帶來契機，卻也同時擴大了不平等。這正是族群性公司法人化的內在矛盾。（4）族群性法人化對於日常的族群政治，特別是藉暴力手段為之，有那些蘊義？作者們認為，我們必須意識到，族群政治有許多偽裝，但我們不能將族群歸屬等同於追求暴力或暴利，這麼做無疑是混淆了族群性的策略向度與存在向度，更忽略了族群性與其他存有樣態（社會的、倫理的、美學的）彼此交錯的方式，並藉此提升至道德必要性。另一個層次的暴力，則是來自於認同經濟運作的後果。認同變成資本的一個類屬，圍繞它而來的價值創造及其積累這類經濟手段與目的，及其所蘊含的排除與抹滅模式，就是暴力。（5）同時，族群性法人化對於位居族群意識核心的情感（affect）又有何蘊義？（6）在新全球秩序所及的地區與範圍，真有可能逃避法人化過程？作者們指出，目前族群性法人化的光譜，符合它所開啟的想像、情感與物質可

能性之比例，正在逐漸擴張中（p. 150），儘管形式不同，但幾乎無所不在（p. 148）。

族群性公司法人化打開了生產價值的新工具、要求認可的新手段、確定統治權的新方式，以及能讓歸屬發出充滿情感的聲音的新方法。然而，族群性商品是怪異的東西：既活化文化認同又貶抑差異，既重構認同又受到商業捉摸不定的傷害。商品需要在異國情調（exoticism）與平凡化（banalization）之間取得微妙平衡，而二者間的等式需要當地人以消費者能認得的方式來展演其土著性（indigeninity）（p. 142）。它不只讓我們重新瞭解傳統，也重新瞭解當代，就如同我們對土著性的瞭解一樣。當然，族群政治帶來的可能是滅族（ethnocide）之類暴力的負面結果，而非繁榮。除了各種歷史機遇，認同經濟通常要在溫馴與野性之間、近身與遙遠之間、相同與獨特之間，找到平衡點。若要追問為何認同經濟會興起？為何是現在？因為認同經濟本身，融合了智慧財產權、政治被位移动到法律，以及文化認同的自然化這三個新自由主義要素。在企業主義與人力資本的時代下，認同經濟理所當然地成為集體行動領域（p. 150）。更重要地，Comaroff 夫婦認為，探究認同經濟讓我們能掌握正在浮現的自我與社會性的新模式（emerging patterns of selfhood and sociality）（p. 144）。

由上述，Comaroff 夫婦是從新自由主義所扮演的角色來看待族群性，特別是在此經濟條件下，探究族群性與經濟、族群性與國家的關係，後者甚至只是前者的衍生。

三、現代民族國家治理下的族群

上節對 Comaroff 夫婦所著《族群性公司》一書論點的深入說明，除了呈現出在當代新政經條件下，族群性在世界各地的確展現了某些共同新面貌之外，更希望以此對比當代台灣新浮現的族群性現象之特殊性，進而

探討並闡明其意義，以深入理解台灣當代的族群面貌。

相對於族群性的公司法人化，台灣的族群表面上看似未有同步發展。然而，此一印象可能與台灣主流社會刻意迴避新自由主義化，不無關聯，更有可能與研究者有意無意間強調族群是國家治理的重要手段有關，如林開世的論文便提到「族群性可以變成是現代國家治理的一部分」。事實上，不只在現代民族國家的治理下如此，在新自由主義化國家的治理下，更是如此；即使在前現代帝國治理下，「人群」的分類早已是國家治理的重要課題之一，儘管當時並不使用目前我們所知的族群這個概念。正如 Comaroff 夫婦（2009: 117）所說，無論族群性的前身或當下，乃至其他不可預期的眾多化身，皆有其古老根源，即，歐洲現代性下的民族國家。讓我們從現代民族國家治理下的族群開始談起。³

現代民族國家的主要特性除了必須擁有界線清楚的領土、經過戶口調查所確定的人民，以及主權及執行主權的政府之外，更將所有人民依「文化特性」區分成相互排斥的類別，提升並達到治理目的。例如日本殖民政府在 1895 年治理台灣後，就延攬了日籍人類學家，依「體質特徵、土俗異同、思想進否、言語異同、歷史口碑」這五項（客觀）原則（陳偉智 1998: 146），對全島原住民進行分類，其中將高砂族細分為七族，並確定各族生活的領域，固定了族群與地域之間的連結。日本殖民政府所繪製的七族分布圖，戰後經芮逸夫修正為九族後，不僅沿用至今，更加客觀化與具體化了族群本身的存在。⁴然而，在進行族群辨識的過程出現了許多爭議，如排灣、魯凱與卑南，究竟是三個族或是一個族？賽夏族是平埔番

3 本文雖是從國家治理的角度著手，但並不否認其它探討的可能性。譬如，張隆志對本文初稿的意見中，便提到「台灣的族群分類不僅是現代民族國家治理的產物，而是清帝國和日本帝國邊疆治理與領土統治的多重殖民歷史脈絡下進行」這個看法。

4 這套建立在所謂科學人類學知識的族群分類，經歷日治到戰後，發展過程非常複雜，在此不一一詳述。當時不僅由日本殖民政府所支持，其影響至今未歇。參見陳偉智（1998）。在此特別謝謝詹素娟提醒筆者注意該過程的複雜性。

抑或是高砂族？當時日本政府及學者採用的分類方式，是企圖對所有人民分門別類，就如同給予每家一個門牌號碼，方便全面管理。基本上，這種分類系統是有其系統性及含括性（encompassment），故筆者稱為「全景式的」（近似傅柯所說的 panopticon）族群分類。這樣的全景式族群分類系統之所以可行，前提是國家能夠掌握國境之內的所有土地及人民。因此，我們可以說，直到 1930 年左右（各地時間略有先後），日本殖民政府才真正有效治理台灣，因為當時全面建立了以駐在所為中心，統轄警察行政、交易、教育、醫療等功能的有效地方行政體系，並於 1929 年出版全台灣五萬分之一地圖（黃應貴 2012a: 129-135），⁵ 甚至對個別家戶的經濟生產狀況瞭若指掌（台灣總督府警務局理蕃課編 1937）。就此而言，族群分類及其地域化，無疑必須與其他治理技術及分類系統彼此協同作用，以收治理之效。

另一方面，現代民族國家不僅是治理技術之集結（ensemble），更涉及了國家與人民之間的關係在新的政經條件下，產生了質變。正如 Charles Taylor（2004）所說，相對於傳統帝國是立基在社會以國王為中心的垂直關係來構成整體，現代民族國家則是以新的方式來捕捉社會，即，以同時性（simultaneity）這個世俗範疇，使每個人得以直接接觸到整體，促成了「直接接觸」（direct-access）的社會出現。這不僅是印刷工業造成的，更涉及了人們如何去想像自己成為社會的方式。在直接接觸的社會中，人們能以去中心化的眼光（de-centered view）來捕捉社會，更能在與中心維持等距的情況下，直接接觸到整體。這意味著，我們毋需經由其他的關係或媒介，就能直接與國家有所接觸，而國家成為人們共同效忠的客體。特別是民族國家特有的公共領域、市場經濟以及公民權國家

5 不過，當時的地圖還缺了一塊，就是位於今台東、屏東、高雄之間的內本鹿地區。因它是全台唯一未能被日本殖民統治的地區。直到 1932 年大關山事件後，內本鹿才被正式納入。參見黃應貴（2012a）。

（citizenship state）等制度設計，都是為了讓人民能在平等及個人主義的立場上，來想像或接觸國家。因此，在民族國家中，所有的人都是一致的（uniform），致使依照階序性歸屬（hierarchical belonging）而來的異質性，無從存在。此外，做為自由且擁有自我意識的個體，其認同是類別性的（categorical），而非網絡（network）或關係性的（relational）。即使不同階級有不同的社會想像，他們對其他部分多半有著模糊不清的感覺，尤其政治精英與未受教育的鄉野鄙夫，二者在理論與想像上的落差，相去甚遠。但到法國第三共和時，還是完成了前述轉變過程：我們從個人化（personalized）連結而成的階序秩序，轉移到非個人性（impersonalized）的平等秩序，亦即，由中介接觸的垂直世界，轉變為直接接觸的水平社會。這使得民族國家下的一般人，均得以直接接近國家的資源（Taylor 2004: 155-161）。

儘管如此，這種認為每個人都能平等地接觸整個國家及其資源的理想，在現實上不太可行，這就讓那些自覺未能被公平對待以致失去接觸國家資源機會的人們，產生了相對剝奪感。為了爭取應有的權利與機會，這些人往往訴諸於「社會不平等」的位置性以結合人群，藉集體力量來爭取應有權利。正如王甫昌的論文清楚地說明了，台灣戰後四大族群（閩南、客家、原住民、及外省人）的觀念於解嚴後出現，就是建立在彼此意識到身處「社會不平等」這個共同位置之上。當然，這同時得利於當時的民主化運動導致了人們對於公民能否平等地近用國家資源的反省。的確，四大族群個別的社會運動，因國家的回應而先後滿足了人群對權利與資源的所需，如閩南人正式得以主政、外省人獲得超乎人口比例的民意代表、成立原民會及客委會以爭取原住民及客家人該有的權利與資源等。⁶ 然而，進

6 至於國家的回應是否能滿足所有公民對於資源與權利上的訴求這一點，尚有待釐清，因它比較關乎感受上的改變，而非實質改變資源與權利的分配。

入本世紀之後，四大族群的意義與重要性日漸減弱，族群做為凸顯社會不平等的旗幟，逐漸褪色。夏曉鵬論文討論了「第五大族群」的出現，指出「外籍新娘」與其子女的弱勢地位被「階級化」，成為台灣社會的底層人口，儘管他們的來源不同，卻有共同的「社會不平等」位置，形成了生命共同體。就此而言，以族群之名來表達與凸顯自身所處社會不平等的位置的社會運動與訴求，與現代民族國家強調人人皆能平等近用國家及其資源這個治理上的理想，密不可分。

就現代民族國家的建構而言，誠如 Benedict Anderson (1983) 所言，資本主義式的印刷工業是不可或缺的條件：它不僅協助塑造了「想像共同體」及發展國族主義的重要工具與手段，更使得人口普查、地圖、博物館等成為現代民族國家各級政府用以塑造不同等級的「生命共同體」的媒介。這更促成了 John Comaroff (1992: 58) 所說的「多重階序」(multi-hierarchies) 或「分枝族群性」(segmentary ethnicity) 的出現，前者如依照現代民族國家的地方行政體系而來的多重階序，後者如原住民這個族群類別之被細分為九族或十六族。事實上，各原住民族往往又可進一步細分，如布農族之下可分為郡社群、卓社群、巒社群、卡社群、丹社群，以及已消失的蘭社群。同時，每一個社群之下，再依照氏族及世系群繼續細分，就如同非洲社會依照氏族的分枝原則不斷進行細分。這種分層細分的原則實隱含族群認同的多重性，⁷但在現代民族國家所塑造的想像共同體與其建構的民族(國族)主義意識形態緊密連結的結果，往往塑造出單一認同的想像，使國家與單一族群合而為一，催生了民族中心的民族主義信仰。因此，族群與民族主義的關係，一直是族群研究的重要議題之一，例如經常被指定為族群研究教科書之一的 *Ethnicity and Nationalism* (Eriksen 2002)，說明了這兩個議題的相互糾葛。

7 這與文後提及的多重認同，在層次上有所不同。

就政治與社會現實而言，台灣主流社會為了與中國的民族主義對抗，反而特別強調台灣是多族群構成的國家。因此，無論是四大族群或五大族群的主張，如王甫昌及夏曉鵬的論文所示，正是目前台灣民族主義發展的主要想像。但在此一主流的族群構成想像之下，許多外省族群乃至於原住民族群，卻懷抱著迥然不同的民族認同，如大中國認同，或泛南島民族的認同等。這使得二戰結束以來，「長久歷史所積累的省籍、族群、民族(或國族)、國家統治及整合的難題與困境。這些問題，觸及了人群分類、集體認同、集體記憶、歷史敘事、民族主義、公民身分、文化建構、情感連帶等面向」(蕭阿勤 2016: 6)。同時造成了台灣當代的政治陷入看似永無寧日的紛擾，就如同當今世界各地(如蘇格蘭、加泰隆尼亞)追求獨立的行動不曾停歇，甚至比起二戰後情形，有過之而無不及。蕭阿勤(2016: 8)認為這「都是源起於歐洲，進而全球擴張的現代性結果。我們與族群及國家有關的信念、記憶、盼望、情感等，都是這個現代性的產物」。然而，這真的只是現代性的產物？正如本節伊始指出，族群的確是現代國家治理的工具與手段之一，然而過去研究者在討論族群與國家或民族主義時，往往不去探討國家本身(汪宏倫 2016: 441)。如果我們意識到在不同的歷史時期中，國家的性質及其治理方式是不同時，我們必須面對以下問題：前現代民族國家與新自由主義化國家，在治理上究竟有何不同？前述差異又如何影響了人群分類或族群？

以下，筆者將先從前現代民族國家治理下的人群談起，因它涉及現代民族國家治理下的族群之歷史根基。

四、前現代民族國家(帝國)治理下的人群分類

正如王甫昌論文所示，現代民族國家所展現的族群，往往有其歷史淵源，特別是在閩／客、漢／番的分類上。然而，此一分類雖是官方所使用

的架構，卻因官方並沒有像現代民族國家那樣從事族群分類，往往直接取之於人民在日常生活中所使用的觀念，其分類上沒有明確一致的標準與層次。⁸ 在移民初期土地資源尚未受到太多限制的條件下，漢移民往往與不同來源的人混居，並相互合作，直到為了爭奪資源而產生的分類械鬥不斷累積衝突，才使群體意識上升。即使如此，各地分類械鬥背後的分類意識，往往有著地區的差異，如閩粵、漳泉、姓氏等。只有械鬥平息之後帶動了人群的再遷移，才會形成新的地域社會。在當時，這類超越地域社會範疇的現代群體認同，缺乏明顯的經濟與政治功能。換言之，清朝治理台灣時，人群的分類依據通常依該地方日常生活的實際發展過程而來，因此難有一致性，如「拿不拿香」或「纏足與否」或「拜什麼神」等。再加上傳統帝國的治理，往往沒有清楚明確的界線，如 1874 年發生牡丹社事件時，清朝為了撇清責任，宣稱那是化外之地，不歸屬清朝管轄。即使清廷先前以土牛溝來劃定界外為生番之地，漢人與熟番還是不斷跨界。正如 Anthony Giddens 等人 (2005: 74) 所說，傳統社會或文明社會的邊界，往往是模糊的邊陲地帶，不僅不同群體的人來往其間，充滿流動性，通婚與文化的混合更是稀鬆平常，使人群分類的基礎更加模糊不清。事實上，這與前現代民族國家沒能擁有理性科層組織以有效管理人民，有所關聯。對照於韋伯將理性科層組織的出現視為現代性的特色之一 (Weber 1947)，我們清楚看到，帝國或前現代國家對於人民的分類管理，並不採用現代民族國家的全景式分類系統，而是依人民接受主流文化的程度、不同文化間的互動與相互採借等行為來劃分，因此是流動的、相對性的，如生番／熟番之別。這點可清楚見於林開世的論文。

林開世所研究的屏東滿州地區，是台灣史上西部地區的人移民到東部

8 這涉及族群做為類別 (category)、群體 (group) 以及組織 (organization) 三者間的差別，參見 (Brubaker 2004)。

地區必經路徑之一，致使該地區呈現人群與文化混雜且界線模糊的情形。該處不僅有閩南及客家人，更有來自鳳山八社的平埔族人，以及數個原住民族群，如排灣人、排灣化的卑南人以及被卑南社壓迫而移入的阿美人等。儘管客家人在該地區人數最多，除了少數地區的原住民因為聚居而稍能為外人所辨識外，大部分的人早已混居，且習於操持閩南語因而難以辨識。即使日治以來建立了現代的族群分類系統，那些卻無法在當地日常生活中有效運用。相反地，當地居民是依照個人行為是否符合主流文化做為指標，來使用漢／番或人／番這個簡單的相對分類，以分辨人群間的差別。尤其是當地人在日常生活中與「他者」間的相互依賴、乃至於追求家庭繁衍的需求等，更使得人群分類的固定性、群體性以及客觀性等，皆失去了意義。也許，這就是為何林開世在論文中稱它為「前現代那種鬆散的圖騰主義式人群分類方式」。類似情形可見於陳怡君的論文所研究的萬金。

這種以個人行為是否符合主流文化做為區辨差異之分類指標的特性，至少告訴我們幾件事。首先，日常生活中的人群區分是動態的、相對的，混居導致了變異的或新創的文化實踐，挑戰了分類系統所依據的一體適用之分類判準。例如，對於「賽夏族究竟是高砂族（生番）還是平埔族（熟番）？」這個爭議，直到日治時期經現代民族國家的「科學分類」，才得到解決 (胡家瑜 2015)。其次，前民族國家之下人群混居地區的人們，以行為做為區分彼此差異的指標，呼應了南島民族以當地實踐做為確立「族群性」或文化認同的基礎。例如 Rita Astuti (1995a, 1995b) 指出，馬達加斯加島的 Vezo 人係由人們在當下的行為來認定其族群性與文化認同，證明了 Linnekin 與 Poyer (1990) 將南島民族文化認同稱為拉馬克型 (Lamarckian model) 的特性，即族群性是來自行為的轉變過程 (process of becoming)。再次之，該地區人們所用的漢／番或人／番的分類，類似傳統中國對於異族的分類與態度。譬如，余英時 (Yu 1967) 指出，漢

代用以安撫四夷與向外發展的模式，係以中國為中心，將四周蠻夷依其降伏歸化的程度，排列成等級化的「中國文化成員的候補人」。

這種華／夷之辨的分類方式，與 Taylor 所說傳統國家是立基在社會以君王或統治者為中心的垂直性關係構成整體，有所關聯。事實上，傳統中國的主要治理興趣是以儒家化來培養（邊陲異族對於皇帝或統治者的）忠誠，而不是令其全面漢化（Shepherd 1993: 372）。這自然涉及了儒學如何成為帝國治理的意識形態。自漢代以來，特別在漢武帝罷黜百家、獨尊儒術之後，統治者就以三綱五常來建立尊君卑臣、強幹弱枝、大一統等強化皇權的措施，同時以德治教化秩序做為帝國深層的穩定機制，讓德治教化理想與提供帝國長治久安之策合而為一，最終使儒學得以扮演帝國的意識型態（林聰舜 2013）。⁹ 讓我以羅馬帝國做為對照，來突顯儒學做為帝國的意識形態之效用與意義。在羅馬帝國的領土內，涵蓋了不同種族與語言的人群，因此，「如何使帝國疆域之內所有不同種族與語言的人，都具有平等的地位？」，成為統治上的最大問題。為此，它必須要具備普遍主義（universalism）的思想——所有人在帝國的統治與法律之下，擁有相同的權利與義務。只有在此條件下，帝國才能整合那些存在著民族、族群和語言上差異的人群。基督宗教正好提供了羅馬帝國絕佳的普遍主義之宗教基礎——在神的面前，所有教徒，不論種族、語言、財產、年齡，都是兄弟姐妹。因此，基督宗教正是完成羅馬帝國新社會秩序的一個重要基石（Fustel de Coulanges 1979）。由上，我們可以說，儒學之於中國的傳統帝國，正如同基督宗教之於羅馬帝國。

9 當然，儒學在傳統中國所扮演的意識形態角色，在內容上及程度上，會因不同的歷史時期而有所差異。例如黃進興（1994）討論孔子的學生顏回、曾參、子思等在孔廟的配位，反映了這些學生的思想在不同歷史時期，扮演著不同的重要性。更何況，清朝作為異族統治，加上版圖遼闊，其治理上必更複雜。但此非本文重點，故無意進一步討論。

另一方面，當代有關定居者的殖民主義（settler colonialism）之研究成果（Elkins and Pedersen 2005）指出，¹⁰ 在實際治理邊疆時，帝國君王通常不太關心土地的掠奪或內部的治理，反而會在當地尋找可靠的原住民夥伴或特許的事業主來合作。儘管定居邊疆者企圖將疆土創造為永久的家園，卻繼續享用首都的生活水準與政治特權，以創造不同的動力。定居者在邊疆建造同一人群共居的聚落時，對於當地原住民是採取消滅的邏輯，而非剝削，意即，他們並不希望去治理原住民，或將其列為經濟冒險的對象，只想要奪取原住民的土地，或不斷將原住民推向邊疆之外。換言之，定居邊疆的少數外來人群，會遵循遠處首都的命令來統治多數的原住民，並盡可能弱化首都的控制與原住民的力量。此外，他們與原住民的互動與交換，可用三個詞彙來形容：征服、邊疆，與純粹的定居殖民地。征服係指一種延長的開放性事務；邊疆是多管道的，主要是想像的；至於定居殖民地人群間的互動，是以協議、交換、壓迫以及暴力等方式來進行。因此，定居者殖民主義在本質上並非流動的，而是必須持續地界定。事實上，原住民確實被殖民者粗暴地全面擊潰，而定居者則是一再藉土地、勞力及人口政策，造成原住民消失。如此一來，原住民不是被滅族，就是被同化。是以，雖說定居者的殖民地與首都保持著經濟上的連繫，卻享有相當大的政治自主性。事實上，邊疆殖民地係誕生自下述雙重挫折：原住民的挫折，以及帝國君王或首都的挫折。一般而言，愈是在現代民族國家，定居者就愈會被納入國家治理，原住民愈能被平等對待，故定居者的特權愈會被國家權威所削弱—即使其既非民主政體亦非共和體制，而是權威體制，如日本殖民下的滿州、韓國或台灣。對比之下，愈是前現代國家的治

10 對於定居者殖民主義研究的理解，主要是來自筆者在台大人類系所指導的博士班學生吳傑夫（Geoffrey Voorhies）的刺激。為了瞭解他所欲處理的研究主題，我開始去閱讀相關的研究成果。在此感謝他。

理，愈不會限制定居者對原住民的剝削，使定居者得以強調自治與特權的資源，原住民愈會受到前所未有的殘酷對待。故定居者殖民主義的實踐，往往是由四個關鍵群體來進行協議與競爭：代表統治者的帝國君王或首都、地方行政體系、原住民以及定居者社群；至於他們在實踐上最關懷的課題，則是土地、勞力、法律以及代表性 (Elkins and Pedersen 2005)。

定居者殖民主義之所以能成為獨特的研究領域，在於它證明自身與殖民主義或後殖民主義有著根本上的不同，意即，定居者殖民主義的殖民主權能力 (colonial sovereign capacity)，因外來者對當地原住民的宰制，使其原本不斷的移動成定居者及其社群的繁衍，也包含使用征服的手段，而非只是遷移。因此，這是一種非常不同的主權責任 (a very different sovereign charge)。換言之，定居者的移動為的是建立更好的政體，或設立理想的社會體 (social body)，或建構社會組織的典範模式。開始時，這類定居者所形成的政體或社會體，會以法人團體為主；發展至一定階段之後，就開始注重自治、宗主權 (suzerainty)，但不一定會建立國家制度。故定居者的主權是並存於 (beside)、內存於 (within)、或連結於 (in conjunction with) 殖民國、帝國、國家、乃至於後殖民主權。就此，定居者的主權是個多義的詞彙。事實上，這類定居者殖民主義是一種情境，不必侷限於特定的群體、地方、與時代。此外，有別於殖民主義或後殖民主義，定居者殖民主義並不是藉族群性差別來產生主僕關係以標誌自身特性，也不是來自不可省卻的被殖民關係。事實上，定居者殖民主義的主要目標是土地本身，而非剩餘價值，故它的主要特色不是剝削，而是取代。由此，定居者計畫的邏輯是剔除原住民人口，在制度上的特權就是對土地安排的實踐，並在法律與社會結構上清楚區辨出定居者與原住民。這些都涉及了定居者宰制 (地方) 政府的能力。

該領域在研究上的革命也在於，重新認識了定居者的邊陲地區與首都核心之間的關係性質，轉而強調主權，因而翻轉了既有殖民主義對兩者間

的階序關係之預設。儘管我們能分辨定居者殖民主義與殖民主義之別，但兩者往往相互滲透，並重疊成各種樣態。值得注意的是，定居者殖民主義的主權，不僅會以控制人口經濟的能力來標誌其實質性，更藉由其想像及形式，特別是其特殊的心靈及敘事形式，展現出來。舉例來說，定居者往往會否定自己當初使用暴力與原住民的存在，以合法化其對土地的權利，從而形成地域化 (territorialization) 的傾向。對比之下，定居者會不斷對原住民強調其流動性，以凸顯他們佔有之土地的自然性，從而有去地域化 (deterritorialization) 的趨勢。然而，這類與事實不符的幻想，往往造成定居者心理上的「原生情景症」 (primal scene)，以及相互矛盾的潛意識「被遮蔽之記憶」 (screen memory)，刻畫出他們的特殊意識。¹¹

定居者殖民主義研究成果所提示的現象特性，提供我們重新看待與理解大清帝國治理台灣時的「人群」現象及其蘊義。¹² 有關「族群政治」的研究，一直被認為是台灣史研究上的重要成果之一，柯志明 (2001) 更以該領域研究的「國家返回」而自豪。的確，在「族群政治」研究中引入了國家概念，確實開展出新的空間；然而，美中不足的是，這領域的主要研究者並未審慎地分辨，前現代的傳統帝國與現代民族國家在治理性質上的差異，以至於在處理人群分類的現象時，很容易以現代性下對族群的概念化，來理解歷史中的人群分類問題。事實上，對於傳統帝國治理特性的掌握，除了必須留意 Shepherd (1993) 與柯志明 (2001) 一再強調其與現代民族國家類似之處，即，藉控制成本與稅收平衡以及利用或平衡國內各

11 本段主要依據 Veracini (2010) 一書的理論討論而來。

12 儘管閱讀過相關清朝治理台灣時有關「族群」的研究，筆者終究不是台灣史研究專家，而台灣「族群政治」亦非本論文集或本篇導論的重點。因此，筆者無意從史料著手以提出或證明不同的論點，而是選擇 Shepherd (1993) 的作品做為對話對象，以凸顯出相關的問題。之所以選擇 Shepherd，除了因為其著作展現了相對於同領域其他著作的完整性與整體性，使我們看到不同觀點所呈現的思考空間，更因該書無疑是此研究領域中極具代表性與開創性的作品。

種勢力（如人群）以維持秩序，更必須留意到：帝國君王的權力基礎與實際治理的方式及過程，有別於現代民族國家。首先，帝國治理是建立在君王（皇帝）或首都擁有絕對權威的「皇權」，¹³ 以及聽命於皇權的帝國（地方）行政體系之官員這兩個層次之上。¹⁴ 其次，我們必須意識到，對於統轄地域內的社會秩序該呈現何種樣貌以及如何維持，君王或首都和地方官員，各有不同的關懷。前者關心的是政權的維護與持續，施政重點在於設法避免國內的叛亂與各種社會混亂、不安。因此，君王對於人民及官員忠誠的重視，往往超越其他道德規範上的要求。對照之下，官員係依據儒家道德倫理及文治教化來進行治理，以達到社會控制的目的，進而維護皇權。正如 Shepherd (1993: 15) 所言，以皇帝為首的清廷，征服台灣的目的在於終止叛亂，而不是擴張帝國，防止台灣成為叛亂的基地是其主要關懷。¹⁵ 因此，在收服台灣後，清廷原主張放棄台灣；但對於負責征台的施琅而言，台灣是他一生功業所在，怎能輕言放棄？不過，施琅說服清廷的理由是：為了維護皇權，必須處理漢人的可能叛亂 (p. 106)。

皇權對於忠誠的重視，更清楚展現在清廷處理地方官員的態度上。在建制了文官及武官地方制度後，行政體系的上級官員很快就知道，地方官員及中間人（如社商、通事、社棍等）的腐敗貪污，勢必造成原住民的騷動或反叛。儘管屢有懲罰官員及改革之議，卻未實際執行。值得注意的是，地方官員在熟番反叛（如大甲西社事件）一事上處置得當，反而獲得獎賞。我們可以合理推論，在清廷治理台灣之初，清廷派任的官員比地方

13 對於中國史研究者而言，皇權是眾所週知的普遍性概念。參見費孝通等（1948）。

14 讓筆者以個案來證明此一區別有其歷史事實。柯志明（2001）為了證明他所謂的「三層族群分布制度」，一再強調雍正不斷諄諄訓諭的族群隔離原則，與地方官員意見不同，以至於熟番暴動後，清廷在番地處理上發生了他所說的「北京朝廷對番變平定後漢人佔用熟番土地的問題卻開始與福建軍政首長的看法有所出入」（柯志明 2001: 139）。

15 這正證明前述帝國君王通常不太關心土地的掠奪。

的原住民或漢人更加效忠皇權，因而更值得信任，就如同當時派駐台灣的軍隊全都調自福建，而非在台灣徵募，是一樣的道理。¹⁶ 然而，到了 18 世紀，分類械鬥層出不窮，顯示地方行政官員過於腐敗而無法有效應付，最後被免職處分。至此，清廷對於地方官員的信任大減，而熟番因協助平定分類械鬥，被視為對皇權忠誠的表現 (Shepherd 1993: 327)，因此才制定了番屯制度，獎勵那些效忠朝廷的熟番 (p. 332)。¹⁷ 這類似當時清廷對漢人義民的獎賞。此外，在熟番暴動的大甲西社事件中，協助清廷平亂的漢人，便被「容許將乾隆三年以前向熟番購買的土地繼續開墾、墾科到自己名下……是酬謝新墾區漢人在番變時對政府的支持」（柯志明 2001: 142）。事實上，不僅清朝，包括整個傳統中國，對於異族的態度，主要是藉儒家化以培養異族的忠誠，不必然是全面漢化。是以，清帝國對台灣異族的治理，與其說是利用「族群」之間平衡以維持秩序的「族群政治」，不如說是在建立對政權忠誠之酬謝的皇權政治，更為貼近。至少，柯志明在書中一再強調清廷用來治理的「三層制族群分布制度」，企圖以生番獵首來「外衛」或嚇阻漢人向界外開墾，更以熟番居中阻斷漢人直接接觸界外。但林爽文事件證明漢人早已深入生番界，打破了這神話，以至於柯志明最後不得不承認，這三層制已「無法稱之為一個成功的實驗」（p. 196），或「面臨流產」（p. 196），或與原意有所出入 (p. 275)。儘管如此，熟番在林爽文事件中協助清廷以證明其忠誠，進而加強了「熟番與清廷間的結盟」（p. 274），同時，清廷更以番屯制取代隘番制為獎勵——即使該制度難以遂行其原有意圖。

事實上，在台灣治理上的問題，更涉及帝國建立的行政體系，一如傳

16 不過，台灣並非特例，而是清朝有一整套的迴避制度。

17 即使柯志明也不得不承認「基於事變中熟番的忠誠與表現，清廷更加倚重熟番武力，並將制度化為屯番制」（柯志明 2001: 31）。清廷利用熟番的忠誠以制衡漢人及生番，正好證明了前面提及帝國的治理，往往會尋找當地原住民一同合作。

統中國，官方治理往往只及於縣城這個層級，而不直接治理地方。¹⁸ 地方事務的處理，通常是由地方領袖，特別是有儒學素養的文人或菁英來負責。然而，台灣社會往往缺少這類地方菁英，取而代之的是社商、通事、社棍，乃至於地方上財力雄厚的資本家、地主、商人、豪強等地方上的中間人，再加上不法的地方官員，這些人就成為了地方社會的主要剝削者，以致騷動與叛亂不斷。¹⁹ 直到日本殖民政府取消了通事這類中間人，並建立以駐在所為中心統轄警察行政、交易、教育、醫療等功能之制度後，台灣的地方社會才真正出現了有效的地方行政體系，以達到直接治理的目的（黃應貴 2012a）。事實上，清廷之所以沒有在台灣推行中國西南那種真正間接統治的土司制度，實也涉及台灣原住民原有地方社會的性質。如 Shepherd (1993: 7) 提到，當時台灣社會的主要社會單位，除了臨時性的跨部落組織之外，主要的社、部落、村落與聚落等，其實都是同義的單一部落概念，²⁰ 儘管偶有大、小社的結構，並沒有類似中國西南有既存的、大範圍的且繼承的當地頭目，足以擔任要職，因而無法推行土司制度。當時台灣原住民社會，就如筆者所瞭解的傳統東埔社布農人一樣（黃應貴 2012a），聚落就是日治之前最主要的社會單位。只有聚落內的人才被認為是人，聚落外的人，即使是布農人，仍是出草的對象—除非與東埔社的布農人有親屬關係，才能避免被獵首。因此，對東埔社布農人而言，並沒有日治以來被建構的「布農族」這個概念與族群意識，只有以聚落範圍所確定的群體，即使他們知道存在著會講布農其他方言的人群。對此現象，

18 這可參見費孝通 (Fei 1953)、費孝通等 (1948)、蕭公權 (Hsiao 1960)、瞿同祖 (Ch'u 1962) 等。即使行使集體責任的保甲制度，同樣必須依賴地方菁英來運作。

19 張隆志及詹素娟閱讀初稿時，都提及中間人演變的複雜過程，以及台灣在 1860 年以後的發展之意見，包括漢人社會的土著化、內地化、以及地方菁英家族的興起等等。不過，這已非本文討論的重點，故略過不談。

20 不過，社也是一個賦稅的單位，參見詹素娟 (2003)。

當時官員提出「一社各為一類」²¹ 之說，最為貼切。如此一來，我們就能理解，同屬一語言的原住民，在清朝的反叛過程，何以會出現有相反的行動。譬如，1699 年淡水發生了內北投社叛變，但鄰近內北投社的其他「凱達格蘭族」，並沒有支持這項行動，反而「背叛」。這正說明了當時台灣的地方社會並沒有族群的整體性 (Shepherd 1993: 126-7) 可被動員。同樣地，大甲西社的「道卡斯」人叛變時，當時有「巴宰」、「洪雅」、「拍瀑拉」等這些被我們認為不同族群的人加入其中，但部分同屬「道卡斯」的人，反而支持清廷 (p. 128-131)。²² 這些均說明當時的人群，係以地方部落為社會活動的主要單位，並沒有現代族群的意識與認同，更難以此為由去參與集體行動或被動員。猶有進之，即使當時常用的生番／熟番之區分，如前面林開世論文中的滿州鄉，或如賽夏人乃至於 Vezo 人的族群性，應該是相對性的類別，而非穩定且持久不變的分類。換言之，清廷所界定的生番／熟番，不應被視為固定的分類，或指涉固定的人群，而是依照人行為上的儒家化與忠誠與否等表現而來的相對性指稱，也涉及他是在界內或界外的所在，更涉及是否有繳稅、服役與薙髮等而來的身分。相對之下，社的成員比較固定，但也不盡然，因官府徵收社餉是以社為單位，額度固定不變，並不在意社內的真正成員，才會出現漢民混充社番的情形。事實上，這問題更關乎研究者如何定義「族群」這個概念。

在台灣「族群政治」的研究者當中，Shepherd 曾明確地定義了「族群性」這個概念。從消極面來看，他指出「文化變遷的分析由政治、經濟，以及聲望的考量，引導了變遷方向與歷史過程，特別反對當下具體化的族群性 (ethnicity) 觀念，以及神聖化族群認同問題的文化群體互動這

21 Shepherd (1993: 272) 並未將此原文的意義完整譯出，反而林文凱的譯文還原了中文原文，使其得以凸顯 (邵式柏 2016: 372)。

22 在同一事件中，柯志明 (2001: 137) 也提到岸裡社人參與鎮壓番變，事後獲賜台中平原北部原屬沙轆、牛罵兩社的大片土地。

類探討方式。因該方式忽略了文化轉換與採借，無法用來解釋族群意識變遷的符碼或再確認。無法區辨涵化與同化之別，狹隘地癱瘓了族群性研究」（Shepherd 1993: 362）。就積極面來看，他強調「相對於文化變遷過程，族群認同的特色與群體邊界的維持，主要是依賴群體互動與競爭的結構……群體的自我界定是在互動的過程與群體歷史的轉變結果所建構的，是依環境而被展示、修訂，及放棄。只有經由包含大範圍歷史因素運作的歷史路徑研究，才能解釋文化變遷的方向，以及在此變遷過程中族群認同的不同意義。族群認同與同化問題僅會在特定環境下出現，它們本身即是文化變遷與互動過程的產物」。由此觀之，Shepherd 對於「族群性」的界定，採取了「情境決定論」（circumstantialism）的立場，這使得族群問題若不是在文化變遷中消解，就是被政治經濟結構力量所取代。此一界定迥異於當代族群研究主流的文化建構論立場，²³等同將族群現象視為其他研究領域（如國家治理或經濟結構）的輔助性概念或附屬現象，否定了族群研究本身的重要性與價值。這點，更清楚見於柯志明（2001）對族群的定義。雖說柯志明一開始認為「族群（ethnic group）通常意指有共同的文化或血統（descent）團體，換句話說，是本於文化的差異將自己與其他區分開來的一群人」（柯志明 2001: 365），但他清楚意識到，很難宣稱熟番有共同的文化認同，因為它的「產生是外加的，因清廷的政治目的而被建構出來的……它是因為清廷在制度上建立與漢人族群的差別待遇，而被區劃出來的特定社會類屬」（p. 366）。與其說熟番是族群，還不如說他們是「社會政治群體」（p. 366）。就此而言，他對「族群」的界定，只是沿用一般性的用語，對於「熟番是否是族群？」這個問題，他只是在註釋中期望未來族群研究者能回答。此外，柯志明也提到，他研究的「族群」是一個社會制度的現象，而不是社會文化的現象（p. 366）。

23 有關建構論的族群觀念，參見林開世（2015）的討論。

然而，當一個被區劃出來的特定社會類屬的成員不固定時，研究者該如何將它視為現代性制度，進而確立其為研究對象？

我們必須承認，這樣的結果有很大部份肇因於史料本身的限制。此一研究領域所依據的主要史料仍為官方文獻，因此研究者幾乎難以理解熟番及漢人移民或定居者的立場或觀點，因而難以如定居者殖民主義研究可以結合帝國、行政體系、原住民與定居者四個部分，以呈現當時的圖像。正如 Shepherd（2016b）所說，未來這領域的突破，有待於族群個案研究上的進展。此外，此一結果也是研究者一開始就採取政治經濟學立場所帶來的限制，以至於我們不僅無法理解清廷治理台灣的歷史時代，對於當時原住民或漢人移民或定居者的意義，究竟為何？更無法理解，為何台灣的漢人移民或定居者，未能發展出像北美、澳洲、南非等地的移民建立獨立的主權國家？要回答這些問題，必須對當時原住民及漢人移民或定居者對於他們想要建立的理想社會之想像，有所掌握不可。就如 Taylor（2004）所說，18 世紀法國大革命及美國獨立之所以能建立民主的現代民族國家，與他們早已有主權在民的社會想像，密切相關。反之，20 世紀俄國推翻沙皇的革命，因俄國人民缺少主權在民的社會想像，以至於發動革命只是希望統治者不要對被統治者懷有惡意與侵犯性，並沒有準備接收政權或取而代之。不過，這類被治理者主觀的文化觀念或想像，並不盡然不見於既有的官方文獻，而是研究者是否曾留意這類非客觀的文化主觀之資料。

事實上，Shepherd 在書中曾提及兩個關涉當地人因為對未來家園之想像而影響其發展方向的例子。其一，1823 年時有十四個社的「平埔人」，為了移墾埔里盆地而制定了一份公約。在公約中，他們除了強調自己效忠清廷之外，也痛訴自己受到漢人的歧視待遇。因此，他們決定移墾埔里盆地，建立一個沒有漢人的新家園（Shepherd 1993:382）。其二，當 1870 年代表西方勢力的基督宗教傳教士抵達台灣後，平埔人希望藉改宗獲得歐洲人的保護，對抗漢人的壓迫，並藉此建立一套比周圍漢人更具威

望的價值體系。因此，幾個日益貧困且表面上被涵化的「平埔」社，出現了大量改宗基督宗教的現象（p. 383）。在 Shepherd (1993: 208) 的書中，經常可見到清廷視儒家教育和科舉制度為低成本的社會控制方式，而保護原住民或維護熟番地權背後，更涉及了儒家（特別是孟子）強調照護人民生計的政治哲學（p. 453）。若從比較民族誌的觀點來看，做為邊疆社會的台灣雖有較多的罪犯、秘密會社和幫派，加上正式的社會制度及地方菁英較為脆弱，很容易形塑出類似澳洲移民社會那種以兄弟之情、朋友之義為主的新文化傳統（Kapferer 1988）。然而，在清廷的推廣儒家教育及科舉配額政策下，依舊成功培養及創造出與帝國官員相互一致性的意識形態之地方菁英和儒家學者，進而加強其統一性（Shepherd 1993: 210）。這或多或少影響了定居的漢移民對於理想社會或未來家園的想像。至今，學界甚少對當時台灣漢移民或定居者文化主觀想法有所探討，更不用說他們的特殊心靈狀況。若能彌補這些缺憾，我們更可能跳脫前述究竟是「族群政治」還是「皇權政治」之辯。對當時底層人民而言，所有努力很可能只是為了繼續生存的微小要求，就如道德經濟下的農民叛亂一樣。至於是「族群政治」還是「皇權政治」，應該不是他們的主要關懷。在這點上，一直沒有寫出類似 Shepherd 或柯志明綜合性大作的施添福，他的有關研究（1987, 1990, 1995, 2001a, 2001b）²⁴ 反而比較符合這精神。相對於 Shepherd 的「理性治理」及柯志明的「歷史制度」立場，施添福更著重自然地理條件及人民的生活方式。這使他傾向於從被統治者的角度來看。是以，對這時期的「族群政治」，他比較不會強調國家治理是否理性或「三層制族群分布」的制度性發展，而是認為「這些策略並非完全出自朝廷的構想，亦非完全來自地方官僚的設計，而是經歷康熙、雍正、乾隆三

24 在這些著作中，筆者認為〈國家與地域社會〉（施添福 2001a）這篇長文是他最具代表性的研究。

朝，上自朝廷下到官員，從長期治理台灣的經驗中，逐漸凝聚而成的理台和治邊共識」（施添福 2001a: 88）。即使沒有單獨提到被統治者的角色，至少含括在他所謂的治理經驗中。

此處已涉及歷史研究經常會面臨的另一個難題。當台灣史研究者在爭辯到底是「統治經濟學」（或保護與適應論）、「國家剝削論」（或流離說）或「歷史制度論」，才能更廣泛且有效解釋清朝於 17、18 世紀對台灣的治理時，其共享的前提是：歷史解釋只有一種可能，這就如同抱持經驗論科學觀的研究者一樣，認為真理只有一種。但如果我們將被治理者的文化主觀觀點帶入時，勢必面對「歷史究竟是一元或多元的解釋？」這個問題。事實上，當「族群現象」被帶入歷史討論時，這種因文化界定歷史而來的多元歷史解釋，往往挑戰了宛若意識形態的國族史解釋。²⁵ 譬如，東埔社布農人認為所謂的「歷史」是他們自己所做的事，而且必須對於東埔社整個群體有利者。故對於二戰以來的歷史，最重要的是水稻耕作、皈依基督宗教、交通改善等意象。至於日本戰敗，因不是他們自己做的，且難以確定是否對群體是有利的，故不被其視為歷史。²⁶ 這個視角不僅關注了人的主觀認識及關懷與行動在歷史過程中的位置與意義，挑戰了研究者習於經驗論科學觀立場來爭辯何者才是真理的知識論立場。猶有進之，對於歷史中的行動者主觀層面的關注，將有助於我們去意識到：身處在當代新自由主義化這個歷史變動過程中的人，究竟是以怎樣的姿態、位置與感受，來經驗並認識新世紀的鉅變，進而以其行動與想像來挑戰現代性知識對人、社會乃至於歷史的預設。

五、新自由主義治理下的族群性

25 有關文化界定歷史而導致多元歷史，進而對挑戰國族史的解釋這個問題，請參閱黃應貴（2005, 2006b）。

26 參見黃應貴（2012b）。

相對於現代民族國家與前現代民族國家或傳統帝國的治理，新自由主義下的治理因國家性質改變而有所不同。被稱為金融經濟的新自由主義，因網際網路、交通及溝通工具的快速發展，加速了人、物、資金、資訊的流通，往往超越既有國家的控制，跨越了國界及族群界線，這使市場自由化、私有化與去管制化等，成為新趨勢。前述各層面自由移動的結果，造成一般所說的新自由主義的全球化發展。即使不是弱化，國家的功能確實有所改變，特別是維持市場的秩序及競爭的環境成了國家的主要責任，導致市場邏輯滲透到社會各個層面，更使得市場邏輯成為國家治理的主要依據。這使得新自由主義所說的自由，不再是指涉人的基本權利，而是指人或物在移動或流通中的自由。為了維持市場秩序及競爭的環境，新自由主義國家必須採行一套異於工業資本主義時期強調主權、法律與規訓的治理方式。這種新的治理方式就是安全部署，即以醫療、流行病控制、人口普查等技術，將人口而非個人當成主要治理對象，透過統計學的方式，特別是數據、圖表、曲線、分佈等知識，來建立「常規化」(normation)，同時包括了主體的常態化、規範化和正常化，有別以往以規訓為主的規範化(normalization)。傅柯將這種對整體生命的操作，稱為生命政治學(biopolitics)。這套治理方式，等於對新自由主義化造成的去領域化(deterritorialization)，進行再領域化(reterritorialization)，進而使人群得以再結構。台灣的新住民無疑是說明這套安全部署如何運作的適切案例。²⁷

夏曉鵬論文所研究的「第五大族群：新住民」，指出這個群體包含了不同來源的外籍配偶，主要是大陸港澳及東南亞的女性配偶，不包括日本、韓國與其他西方國家的女性及男性配偶。一開始，她們之間並無關係

27 本段主要依據 Foucault (2007, 2008) 以及洪世謙 (2018) 而來。

或連繫，只是個別的婚姻行為，既未聚集成群，亦未引起台灣社會的關注。其次，台灣的國籍法本身就充滿著「階級主義」。對於那些來自已開發國家如美國、日本卻不願意放棄自身那個更具國際價值的國籍，而選擇不歸化為中華民國籍的外籍人士，國籍法允許他們可在居留與工作期間彈性地延長移民簽證，造成了實質的長期居留。然而，多數來自中國及東南亞的婚姻移民，必須面對非常嚴苛且不合理的入籍規定：不僅有居住年限及財產的規定，更必須先放棄原國籍。這導致移民政策成為一種有系統的歧視制度，反映了台灣長期以來對出身自東南亞和中國的婚姻移民之社會歧視。除了主流社會使用「外籍新娘」、「大陸新娘」這類歧視性稱呼，官方、媒體乃至於一般民眾，往往污名化這些女性的婚姻移民女性，將她們與「假結婚、真賣淫」劃上等號，甚至認為這類婚姻是社會問題的製造者。這些歧視的意識形態，更支撐了許多限制婚姻移民女性權利的法規制定。最嚴重的是，政府依據幾項統計數據顯示外籍配偶子女人數可觀，加上學校與醫療單位提出之有關外籍配偶子女「發展遲緩」的報告，使得新台灣之子成了政府相關單位必須面對與解決「會降低台灣的全球競爭力」之社會問題。因此，政府於 1998 年將外籍配偶正式被納入家庭計畫之中，與殘障及低收入戶一同成為輔導對象。這些外籍配偶成了「低劣他者」，正式成為台灣社會的「底層階級」或「他者中的他者」群體。

另一方面，2002 年前後，外籍配偶及新台灣之子開始被納入所謂的「第五大族群」之中。這主要是延續 1980 年代以來，台灣為了對抗「中國民族主義」而提出了四大族群構成的「台灣民族主義」，進而擴大為五大族群，以證明台灣是個多元族群的民主國家，對比中國漢族中心的獨裁國族。這當然是出自於政治利益的考量。此外，在日益激烈的新自由主義全球化下，面對中國逐漸成為經濟大國，台灣政府企圖以新南向政策對抗。特別是隨著新自由主義化下中國和東協各國在世界體系位置的上升，具有東南亞語文優勢的外籍新娘及新台灣之子，不再被視為「低劣他

者」，而是協助台灣對抗中國這個「邪惡他者」的「南向尖兵」或新夥伴。為此，政府積極推動東南亞語文課程，培養新住民新二代為南向種籽，進而成為台商或跨國公司在東南亞的最佳助手，成為台灣布局東南亞的尖兵。這使得東南亞語言文化相關活動成了「新興市場」，各項多元文化活動與符號更成了一門好生意。

由上我們看到，這個新族群的形成，正是新自由主義國家以常規化治理手段，特別是將統計學的方式施用於新住民人口的整體生命，以進行再領域化的結果。此外，這亦展現出前述 Comaroff 夫婦對新自由主義下族群性的討論，突顯出當代的族群性同時牽涉了政治與經濟利益之特性。事實上，本書其他分析當代族群現象的論文中，不乏處理族群性與政治經濟利益的密切關聯。在陳文德有關卡大地布部落的研究中，當地居民在成功重建部落以及推動文化產業得到經濟利益之後，才開始考慮到：原本他們與卑南社平起平坐的地位，如今卻讓卑南社坐大，以至於讓卑南社社名成為卑南族的族名，這教卡大地布的人情何以堪？如何找回昔日的光榮，便成了當地人今日的「政治」關懷，因此才有該論述及當地人企圖建構斯卡羅族的努力。此一族群建構的政治意涵或政治利益，不言而喻。此外，卡大地布人更擬以 *Ruvuwa'an* 族為名，強調凡是認同 *Ruvuwa'an* 為發祥地的部落，皆可加入，包括恆春及南迴公路上排灣化的族人，甚至歡迎那些願意認同發祥地的鄰近阿美族部落加入他們，試圖打破統治者長期加諸於他們的族群辨識框架。當然，這也牽連了地域化的政治意涵或政治利益在內。

在林開世所研究滿州地區的論文中，我們發現該地區在客觀的條件下，欠缺經濟發展的空間，這使得「文化產業」成了唯一出路。但是，在沒有文化包袱下，當地文化產業可以沒有文化或族群性，而只是標準化的商品，例如文中提到的東源部落及里德社區的生態觀光。然而，為了確保在市場上的競爭力，這些商品化的產品必須成為具備差異性的商品。這使

得重建文化傳統或族群性，似乎成了當地居民未來難以避免的道路與方向。換言之，在市場邏輯的滲透下，欲重建的文化傳統或族群性，往往是基於經濟利益。同樣地，在沒有文化及族群性的包袱下，當地人在面對更大的國家政策與全球性資本市場的脈絡下尋找活路，能辦事的嚮婆、乩童為中心的私壇崛起，以神靈企業家形式出現，結合特殊、神祕的另類靈力，創造出差異性商品，活躍於大都會的衛星城鎮；他們雖掙得經濟利益，卻喪失更為複雜的文化意涵。是以，在新自由主義的條件及國家政策的推動下，到處可見的文化或地方產業，正說明族群性確實充滿著政治經濟意涵或利益。當然，其中有些族群性會延續既有社會文化的功能與內涵，例如第一節提及撒奇萊雅族正名運動的領導人轉換族群認同的問題，是追求政治經濟利益的結果，但這並不意味著所有人都如此勢利；有些撒奇萊雅族聚落的居民，確實是真心認同該族。事實上，新創造出的文化與族群性在成形之後，會對這些人產生具體影響。這同樣可見於陳怡君在萬金的研究。

萬金當地的原住民，在歷史上是屬於馬卡道平埔族，但在接受天主教的聖母信仰之後，對於近年來屏東縣政府推動的熟註記，反應相當冷淡。無政治經濟利益可圖固然是原因之一，但更可能是因為國家的族群分類，與地方上實際使用的分類之間彼此隔閡與衝突的結果。這樣的矛盾之所以出現，多少與地方政府不諳新自由主義時代的治理技術有關。熟註記如同單獨使用人口普查的手段，並不涉及整體生命規範化所需之其他知識與手段，如醫療、流行病學、統計學等，因此很難進行再領域化以達成重組人群之目的。但也正因如此，萬金的研究讓我們看到了個人認同與地方或文化認同連結的問題。譬如，潘謙銘原以為自己是福佬人，到了 34 歲突然發現自己是平埔族，大受衝擊。之後他在追求馬卡道的文化認同過程中，與個人的自我認同合而為一，因此他在開放登記的首日率先辦理，成為第一個辦理熟註記的族人。對照之下，法蒂瑪雖查證自己為平埔族，並

未將平埔認同當做重要的自我認同，因此未去登記。至於萬金村村長，因職務的關係必須配合政府推廣宣傳熟註記，更出席了縣政府在臨近地區推動的平埔夜祭。儘管知道自己是平埔族，他卻已認同了天主教文化與萬金的地方認同—即使天主教文化與萬金的地方認同已隨著時代而持續轉變。在他來看，無論是認同馬卡道、或老埤的所拜的老祖、或加匏朗所拜的仙姑，各自包含著既分辨又整合的內容，實為一種「新認同」。這三個例子正說明了陳怡君在論文結語中引用林開世（2016a: 86）的一段話：「一個社會中的自我，不但有多重的身份與主體位置，會依不同脈絡而選擇；而且隨著外在制度性或社會關係的改變，也常會有不同的因應之道。特別是殖民主義下或政治邊緣的社群，透過強化、減弱、轉換、隱匿、甚至創造出不同的身份與認同」。這類被王甫昌論文歸之於個人認同與族群認同連結的問題，或是被 Comaroff 夫婦視為新自由主義化下的族群性新現象，同樣可見於陳文德的研究。

如前所示，卡大地布卑南人並沒有脫離「卑南族」。至少從 1980 年至今，卡大地布持續參與各部落輪流主辦的「卑南族聯合年祭」，同時也參與了 2008 年成立的跨部落溝通平台的「卑南族民族議會」，這是以包含了卡大地布所有成員的集體身份所參與的活動。這些制度性的活動讓「卑南族」的族群意識，更能有效發揮。另一方面，部分卡大地布的居民（特別是有祖先分出遷移至南台灣甚至到恆春半島而成排灣化卑南人者）開始推動「斯卡羅族」的建構活動。更有一些卡大地布人擬以 *Ruvuwa'an* 族為名，強調無論原來的族群身份為何（如，恆春及南迴公路上的排灣化族人或鄰近阿美族部落），凡認同 *Ruvuwa'an* 為發祥地的部落，皆可以加入。這突顯出部落與族群性的多重認同，儘管斯卡羅族與 *Ruvuwa'an* 族的建構是以個人身分去參與，而非集體身份，因而不盡然會重疊。此外，這更彰顯出個人認同與族群性或文化認同的連結，其背後涉及到在新自由主義的條件下，人從既有的社會組織解放後，個體與自我得以發揮到

極點的狀況下，個體的存在先於群體的存在，這使得多重地方認同下的社群性（sociality）與社會想像（social imaginary），成了群體建構的重要機制，進而促成了族與部落的多重認同出現。尤其在區域再結構的新趨勢下，群體建構的問題，與更大的區域或新秩序之建立，緊密相關（黃應貴 2016）。事實上，林開世、陳怡君以及夏曉鵬的研究都觸及了類似問題。這使得在新自由主義下的台灣族群性研究，儘管迥異於 Comaroff 夫婦所說的族群性公司法人化現象，卻有了新生命與新方向。這將在下一節進一步說明。

六、族群的未來：終結或轉換

正如本書王甫昌論文或 Comaroff 夫婦（2009）所言，以往研究者多半認為族群性將隨著現代性的理性化及除魅，而逐漸消蝕。然而，事實並非如此，新世紀以來的台灣原住民由之前的九族，增加至現在的十六族，無疑是最佳反證。那麼，族群的未來為何？例如，柄谷行人（2013）認為現代國家與族群及經濟資本結合之後，成為穩定的狀態而不太容易改變，故人類歷史已走到盡頭，若不是無止盡的繼續下去，就是人類文明的終結。儘管王甫昌的論文承認，族群概念最有效再現台灣社會實際狀況與問題的時間已過，因四大族群的社會位置所導致接觸權力或資源上的不平等問題，皆先後獲得解決，但他依然認為族群問題會繼續存在，只是性質將有所改變。因此，重新「釐清目前的『族群問題』或狀況、界定需要解釋的現象、必要時甚至得重新概念化『族群』的意義。但是，這樣的工作首先可能必須考慮不同族群在新世紀的發展或所面臨的狀況之差異」。這包括「『族群』可能成為個人可以自由選擇是否要強調、以追求社會歸屬感（對抗現代社會的疏離）、懷舊、或增加個人在勞力市場或經濟競爭籌碼的象徵性文化資源。而且，個人的族群認同也不一定需要以具體擁有『族

群』文化特性、或是實際參與族群團體的活動為必要基礎，反而可以透過認同與連接具有『族群象徵意義』的事件、當代知名人物、或歷史記憶來表達」。甚至，在台灣新族群（第五大族群）的形成過程，更出現了令人費解的「種族主義思想」。「到底是誰、用何種方式或說法來合理化這種歧視性的制度設計，是相當重要的新族群研究課題」。這與當代國際上所出現的各種面貌之新型態、比較精巧或狡猾的「種族主義」所導致衝突的現象與趨勢有關。這類新種族主義當然是當代台灣的族群現象與問題，相當程度呼應了 Roger Brubaker (2015) 所主張的，當代差異與認同政治的新發展，必須重視不平等的重返、生物學的重返以及神聖的重返這個立場。

更普遍的看法，就如林開世論文強調在當代更大的國家政策與全球性資本市場的脈絡下，文化產業或族群性商品化過程，要成為差異性商品，勢必要更深入挖掘文化，使文化與商品相互演變而成辯證性關係。然而，重建傳統很可能使文化「物化」而成為事物 (thing)。正如 Comaroff 夫婦 (2009: 84) 指出，文化商品化與族群性或認同的實質化，是無可解的辯證關係。這兩個趨勢個別尋找並完成自己於對方之中。不過，對於族群（性）研究的未來，John Comaroff (1992) 在“Of Totemism and Ethnicity”一文中，提出了相當精彩的論點。他主張，族群性與更大的政治經濟條件互動而來的辯證，勢必繁衍並轉化了族群性，其中包括了族群性概念的內在矛盾，即，弱勢族群藉社會運動以爭取國家資源或改正社會不平等的位置，但行動的結果反而強化了該族群性背後認定族群性的基礎，因而產生兩難。因此，族群（性）發展的結果可能不是繁衍或終止族群（性），而是轉換為新秩序的建立。事實上，本書有關當代台灣族群性的實際研究成果，正是指出了這個未被目前的族群專業研究者所注意的新現象與新趨勢。

林開世 (2016b) 在他有關滿州地區的研究指出，滿州地區是屬於台灣史上西部地區的人移民到東部地區必經路徑之一，更是族群與文化混雜

及界限模糊的地區。這裡不僅有閩南人、客家人、平埔人、排灣人、排灣化的卑南人，以及被卑南社壓迫而移入的阿美人等等。客家人雖居多數，但除了少數地區的原住民聚居而稍能辨識外，大部分的人均已混居，且操持閩南語而難以辨識。因此，我們可以說，這地區早已無明顯的社會分類與秩序。另一方面，為了弔祭二戰期間的亡魂，由滿州鄉八個村共同舉辦以祈求平安、驅除不祥物的遶境八保祭典。這個每四年舉辦一次的祭典，由各村輪流舉辦。但 2003 年以後，由永靖村供奉佛祖的羅峰寺與鄉公所接手合辦，該祭典開始成為整個地區與外界所關心的儀式，甚至成為了該地區的指標性文化活動。值得注意的是，該祭典一開始就是混合了各種宗教信仰與神媒的拼湊體。例如，做為儀式焦點的燒王船，屬於漢人信仰與儀式，但儀式執行上嚮婆與乩花是必要的。嚮婆是原住民的女巫，乩花則是中介平埔族老祖的女乩童。其中，嚮婆是不可或缺的，若沒有她們，整場儀式便難以進行。事實上，這個儀式「允許有不同關懷的參與者，各自帶入不同的祭品、技術、概念、錢財與貨物等等，以巡境安民為由，依附在其中開展自己的計畫或投射各自的情緒與認同……構成這儀式的成份，不斷地在被改變、取代與重組；其意義也隨參與者的身分、位置與角色而變動」（林開世 2016b: 163）。在筆者來看，它是在建構跨族群、跨地域的社會新秩序。這點，也可由八保祭典的主神觀音佛祖及主廟羅峰寺進一步來理解。該廟觀音佛祖的「來源不是從別的大廟分香或大陸家鄉帶來，而是在當地原住民的信仰方式中，加入乩童作法，逐漸與漢人民間信仰合流，最後才具象成為一個女性的神明」（p. 149）。佛祖乃「逐漸成為超越地域，統合不同村落與人群」（pp. 150-151），「超越一般世俗之間的利益，並負責整合漢人與漢人，漢人與原住民為一個信仰整體的功能」（p. 151）。至於羅峰寺的新一代領導人，更是積極詮釋信仰與拓展視野，帶領滿州鄉村民「嘗試透過民間宗教與儀式活動，在更大的國家政策與全球性資本市場的脈絡下尋找活路，而一些超越地方的資本與力量也在

持續塑造與建構（新）地方意識與（新）社會認同」。這種文化再創造帶來的新秩序，更見於陳怡君的研究上。

在陳怡君所研究的萬金，當地人在歷史發展過程中，由原是平埔族中馬卡道的後裔，因漢人移入而被迫分散四處，最後又集中到由天主教在教堂附近購買的土地上。他們透過頻繁的村內婚所發展出以手足關係為主的親屬關係與「菜瓜藤、肉豆親」隱喻的橫向發展，以聖母意象為核心的天主教信仰與儀式的實踐，以及家族祖先墳墓涉及的社會記憶與認同等，共同塑造出以萬金聖母為關鍵性象徵的萬金文化與地方認同。而這從歷史中塑造出來的文化與認同，在 1970 年代之後，與外在結構性力量的辯證發展，使其認識世界的方式有所改變而隱含新秩序的形成。譬如 1984 年，教宗若望保祿二世敕封萬金天主教堂為聖殿，使萬金聖母不再只是萬金的聖母，而是台灣所有天主教徒的聖母。事實上，萬金在 1970 年代以後，隨著台灣的經濟發展，當地人開始有餘力來整頓聖山、教堂、聖母亭或聖母洞等，使得「聖母像在家屋、墳墓或公共空間的廣泛設置雖然再製了以聖母作為群體象徵的意涵，但也是再現了人群內部的差異界線」。換言之，「1970 年代中期之後，萬金天主教徒憑藉著個人能夠取得的外界資訊透過祖先墳墓、聖母聖像、聖誕裝飾等物質文化形式投射、表現其個人的美感與創意，不僅再現了社群內部的差異，也更強化了個人化與多樣化的發展趨勢」。這種個人化使得靈恩化的「聖神同禱」開始被接受，甚至出現了「背教事件」。這發展「賦予個人力量得以脫離集體與傳統的束縛……萬金天主教傳統正受到挑戰，反映 1990 年代以來當地教友在宗教、經濟、社會生活層面所面臨的轉變，以及與更大的世界連結而產生的不同可能性」。更嚴重的是，自 2009 年開始，政府改以一般用地稅率課徵地價稅，教會無法負擔如此龐大的稅金，釋出長久以來對土地的控制，改由個人來承擔，使得萬金天主教文化的集體性受到挑戰與崩解的命運，而地方認同的多元化與差異化正在發展，「一種不同於過去以宗教信仰界

定人群範疇的社群建構與社會想像正在成形，更是一種新的『地方感』正在形塑的重要過程」。這種新秩序的建構更見於陳文德的研究。

陳文德（2016）在他有關普悠瑪部落的研究中，我們知道它原是「人、地、部落」合而為一的聚落，但到這世紀之後，當地漢人數已超過普悠瑪人，兩者比例已達六比四，挑戰著當地普悠瑪人既有的文化與地方認同。在這樣的狀況下，普悠瑪人在這世紀以來的都蘭聖山活動（但最早可追溯到 1990 年代），不僅帶入台灣原住民十六族的觀念，他們更在已有的祖靈屋茅草屋的旁側，另外建立一座以王母娘娘為主神為的廟宇。這些使得都蘭山活動的參與者，除了卑南人外，更可見到阿美人、排灣人以及漢人。事實上，都蘭山早已是超越普悠瑪部落範圍而成為整個台東平原之重要地標，故普悠瑪卑南人前往都蘭山的活動，無疑是在創造一個跨地域、跨族群的區域性活動，甚至創造出一個更符合當代地方社會多族群混居的新文化。此一個案實為正在浮現中的區域性新地方社會之主體性建構，提供了更多未來的可能性。至於他在本書論文所討論卡大地布部落的人，試圖與早已遷移到南台東、甚至是恆春半島上排灣化的卑南人，合力建構「斯卡羅族」的努力，主要是為了要對抗以普悠瑪社為卑南族代表的政治勢力，贏回昔日兩者平起平坐地位的榮光。因此，當普悠瑪部落的人往北以都蘭山做為地標，來建構台東平原整個區域的跨地域、跨族群的新區域性地方秩序時，卡大地布部落的人便往南發展，希望去建構一個能與都蘭山新勢力對抗的跨地域、跨族群的區域性新地方秩序。甚至以 *Ruvuwa'an* 發祥地為名，來爭取包括恆春半島及南迴公路上的排灣化卑南人，以及其他認同發祥地的阿美族人加入，共同建構跨地域、跨族群的新文化與新認同—儘管這不像「斯卡羅族」那樣具有針對性，仍意圖在建立一個跨地域、跨族群的新地方秩序。

對照之下，夏曉鵬所研究的第五大族群——新住民，由社會問題的製造者，轉而成為擁有東南亞語文優勢的「新住民」和「新二代」的「南向

種籽」，晉身為台灣的「社會資產」，這些「新夥伴，是我們必須想方設法拉攏的對象，以幫助我們對抗『邪惡他者』——中國」。這使得台灣社會由原來的四大族群變成五大族群，此一新秩序的浮現，涉及了世界觀及人觀的改變。「過去四大族群的台灣國族主義建構將台灣發展的歷史與未來侷限於兩岸關係，而在此視野下所看到的世界只有海峽兩岸，以及被視為能『保護』我們以對抗『邪惡中國』的美國。在此世界觀下，台灣社會難以看見冷戰結構，以及美國在此結構下為確保資本主義世界的霸權而對台灣提供各種軍事和經濟援助背後的地緣政治考量」。「這樣的世界觀，隨著中國大陸及東南亞在世界體系結構位置的上升，開始受到挑戰。……『第五大族群』論述的建構乃與對抗中國息息相關，但卻因東協的興起，使得台灣社會看世界的視野不得不納入東南亞，並開始將台灣社會的未來放置在區域政治經濟發展脈絡中考量」。至於第五大族群的人由原來的「低素質」變成「優質人口」，當然也是「新自由主義意識形態下不斷將教育私有化、市場化以減少政府支出，其結果是所謂的優質是人民必須自備的素質，而不再是國家的責任」。換言之，在新自由主義意識形態下，所有的人都被看成「人力資本」(human capital) 與企業家，²⁸ 甚至「國家成為『類公司』，視『競爭』為其終極目的，而非縮短貧富差距以確保平等和正義；而公民則成為『類消費者』，僅要求國家(公司)確保他們購買的『商品』的『品質』，而非行使公民權要求國家盡到確保平等、正義的職責，例如提供完善的教育和社會福利。」

由上，我們可以發現在新自由主義意識形態下，台灣的族群性個案研究，雖未呈現出 Comaroff 夫婦(2009)所強調的族群性公司法人化的趨勢，卻突顯出族群(性)研究反映了以個人存在先於群體存在的個體，主導建構跨區域、跨族群的新地方社會或地方秩序，正在浮現當中。這種社

28 對此，夏曉鵬並沒有說得如此明確，而是筆者依 Foucault (2008) 的觀點來說明。

群性(sociality)的出現，往往與世界觀、人觀的改變有關。這正好為 Comaroff 夫婦(2009: 144)認為研究當代族群性在理論上的意涵，提供一個例證。他們提及，對族群性現象的瞭解與掌握，不只能讓我們重新瞭解傳統與當代，更讓我們理解到一個浮現中的自我與社群性之新模式。甚至，我們可以說，族群(性)研究的未來，很可能被轉換到另一個新方向的問題與領域上。然而，這個涉及新社會秩序或自我與社群性新模式的新方向，其機制至今罕為研究者所注意。

截至目前為止，有關當代族群性研究涉及之新社會或新秩序的建構，多半是透過儀式的機制而來，如林開世的八保祭典、陳怡君的萬金聖母相關儀式，或陳文德建構斯卡羅族的拜訪儀式等。這可能忽略了另一個非常重要的機制——市場。筆者在〈區域再結構與文化再創造〉(黃應貴 2006a)一文回顧區域體系的形成與再結構的研究時，指出區域再結構主要透過兩種機制來運作：一是經濟上的市場，另一則是宗教上的儀式。在當代，區域再結構的現象與地方群體的再結構是相互一致的，往往與族群(性)問題緊密連結。由此，我認為未來探究相關議題時，不應忽略市場機制的作用。事實上，Alfred Gell 就曾探究市場的機制如何對族群現象產生作用。在他那篇著名的“The Market Wheel: Symbolic Aspects of An Indian Tribal Market”文章中，Gell (1982)以印度 Bastar 地區的 Dohorai 市場為例，指出市場透過交易整合了村落、以此市場為中心的地區，以及更高一層的大都會。另一方面，此一市場體系的運作，更規範了上述各層地域單位交易上的先後時間，進而建立了這些地域單位之間的階序關係。換言之，市場的時空階序，結合了地方及國家社會。更重要的是，市場空間有兩個主軸：其一，由市場中心形成數圈類似同心圓的空間組織之放射性主軸，愈是位居中心的店鋪或攤位，因商品來自上一層的大都會，商品價格愈高，販售者地位因而愈高，反之亦然。其二，環境的主軸，即，市集上有不同人群的集結。人群集結的關係，正好反映了市場周圍地區各族群在

地域上的相對關係。因此，對 Gell 而言，整個市場圖示化了地方上各族群的關係，透過物品及其價位的階序，建立了國家社會支配者的優越地位，同時延續並加強「文化上落後」及「政治上劣勢」者的邊際地位。但這些群體卻能在同一市場的空間組織下，結合實際的社會（如婚姻）與經濟活動，以進行社會繁衍。因此，市場的象徵體系固然有如意識形態一樣，神祕化了實際的社會真實，並建立了象徵性宰制，卻也維繫了國家秩序，確保邊際人群的安全。換言之，若我們將市場視為一種獨立的社會制度，且不必然內屬於資本主義經濟，²⁹ 那麼，它在不同的歷史脈絡或政經條件下，可以被人們運用於維持甚或建立新秩序。

當然，Gell 的研究個案並非在新自由主義條件下來運作，是否適用於當代，有待進一步證明。不過，本文伊始，我提到當代東埔社事業有成的布農人，與日月潭高空纜車背後的財團、東埔社經營茶園或農場與鱒魚場的漢人企業家聯手，去開發東埔沙里仙地區為森林遊樂區，以便進一步架設高山纜車至阿里山，準備將阿里山國家風景區與日月潭國家風景區連結起來，企圖壟斷這兩個地區的觀光旅遊業。儘管這些計畫尚未完成，且出現了其他競爭對手，但可以確定的是：這些布農人與漢人企業家間的緊密合作關係，構成了類似「財團法人」的群體。這種以市場邏輯與經濟利益導向所建立跨地域、跨族群的社群性，讓當地其他布農人意識到，那些人的確創造出新的經濟利益與新的文化，卻是他們所無法分享的。這些新創造或發明的經濟與文化，是建立在整個大台中地區開放性的金融市場機制上。正如 Comaroff 夫婦（2009）所提醒，在當代金融經濟的主宰下，市場邏輯滲透到社會文化各個層面，族群性的公司法人化是無可迴避的趨勢。

29 參見 Wallerstein (1991) 有關布勞岱 (Fernand Braudel) 對於資本主義定義的討論及 Hart (2007) 對於 Marcel Mauss 的新解釋。

上述問題，可進一步由東埔當地人想像出來的「玉山三寶」證之。³⁰ 2012年，一名東埔村達谷蘭社居民前往台東訪問朋友時，剛好遇見漢人藥材商打算在台東山區收購玉山薊 (*Cirsium kawakamii*)。當時他才恍然大悟，原來東埔社附近四處可見的雜草，竟然是中藥材（功能類似當歸），市價一公斤超過一千兩百元。返回東埔後，他便想以溫室種植進行大量生產，但若要開始這項產業，至少得先投資三百萬以上，他因而轉向原住民委員會申請補助。為了讓計畫順利通過，他開始設想要如何吸引審查者的目光，無意間發現了千元大鈔背後的圖案，左下角就印有玉山薊的圖案，上方是太陽，中間則是玉山及帝雉。他想到了「東北三寶」一語，於是靈機一動，將帝雉、陽光及玉山薊命名為「玉山三寶」，並以此名號分別向原住民委員會、文化部、農業部、農會與銀行等公私立機構，申請補助及貸款。政府提供創業的資本，再加上大台中地區金融市場的開放性，讓他順利建造溫室，大量生產那種原先被當地人視為有害農業耕作的雜草。事實上，玉山薊是台灣特有種，只在玉山附近生長，因此才被選為千元大鈔的印製圖案。然而「玉山三寶」完全是個人想像出來的，與當地布農人原有的社會文化毫無關聯，但是這項地方及文化產業成功闖出名號，除了為他個人創造財富外，更成為整個玉山地區所有人（包括布農人、閩南人、客家人、外省人及外籍配偶）共享的資源。它是典型的跨族群、跨地域的新文化標誌與符碼，更是新秩序的象徵。當然，只有肯投資與冒險的當地「企業家」（不論族群），才能成為這正在浮現中的新秩序成員，並分享利益。但這新企業、新文化與新秩序的發展，也加深了東埔社內部的分化及貧富懸殊化所帶來的問題。

前述的討論，包括 Comaroff 夫婦的《族群性公司》在內，大體是以社會中少數的弱勢族群為主要對象，較忽略其他人數較多的族群，如台灣

30 謝謝陳怡君提醒筆者自己的研究例子。

的閩、客、外省人等。然而這種探討方式無法有效闡述當時治理的時代意義，就如筆者所提的大清帝國治理是「族群政治」還是「皇權政治」之問題一樣，反而限制了我們對那個時代的認識。另一方面，即使在處理個別族群的現象時，多半延續了過去處理「族群」時所預設的集體性，因而難以彰顯一個關乎當代的嚴肅問題：人群內部的分化乃至於階級分化所帶來的問題。這涉及了《族群性公司》一書不斷強調的金融資本以及非理性情感的重要性。更有甚者，正因為處理族群問題時的關照不夠全面且忽略了歷史化，加以對於個案內部的探究不夠細緻，無法呈現出時代的動力，自然會產生另一種限制：無法有效呈現台灣社會由「社」、「族群」、「泛原住民」進而到「多重認同」的演變，如何影響並呈現於不同世代者間的不同層次之認同及其意義的分歧。特別是在當代的台灣，當族群性已逐漸演變成認識世界的方式與自我與社群性新模式及新秩序的建構問題時，究竟怎樣的切入點可以讓我們更易掌握到時代精神之所在？確實有待未來研究來發掘。³¹

七、結語

由上述分析與討論，將族群（性）視為國家治理的手段時，就必須面對國家性質的不同勢必導致不同的治理方式，更讓我們看到不同的族群（性）。在前現代民族國家或傳統帝國，係以代表政權的君王（皇帝）或首都擁有絕對權威的「皇權」為中心的垂直關係，來構成國家整體，統治者在意的是政權的維護與持續，避免國內的叛亂與社會混亂或不安，是以，它對於人民及官員忠誠的重視，往往超越其他道德規範上的要求。因此，傳統中國治理的主要興趣，係藉儒家化來培養（邊陲的異族對於皇權

31 本段有關本文討論架構的限制及 Comaroff 夫婦《族群性公司》的定位問題，主要是王甫昌及鄭瑋寧閱讀初稿時所提出，在此謝謝他們。

的)忠誠，而非全面漢化。在清廷治理台灣的過程中，對異族的治理手段著重在尋找那些對皇權忠誠的人們以進行結盟或合作，甚至造成那些操持同一語言或文化群體中的人，相互牽制，達成維持社會秩序與皇權的目的。更重要的是，當時台灣原住民（生番與熟番）的主要社會單位是社，既沒有現代「族群」的意識與認同，其參與集體行動亦不是基於共同的族群身份，迥異於現代性對於族群意識及其行動的概念化。由此觀之，研究者以現代性的族群概念來解讀歷史材料，甚至當成解釋歷史何以如此發展的概念，恐淪為概念錯置（conceptual anachorism）。

在現代民族國家，強調每個公民都能直接接觸到國家整體及其資源，毋需其他的關係或媒介，讓國家成了所有人共同效忠的客體。特別是公共領域、市場經濟以及公民權國家等制度設計，讓人民在平等及個人主義的立場，來想像或接觸國家。因此，所有公民都是一致的，那些因階序性歸屬而來的異質性，無從生存。由此觀之，現代民族國家中族群的形成與發展，往往是以「社會不平等」位置來結合人群，以集體力量來爭取應有的權利，例如台灣四大族群的出現。對此議題，台灣社會學界累積了紮實的研究成果。但我們必須留意，現代民族國家從事全景式的族群分類，往往借助科學的手段來進行分類。然而，現代的族群現象不僅是建構的，如四大族群的出現，族群意識與認同更是涉及文化主觀層面，甚至關乎非理性。例如鄭依憶（2004）研究的賽夏族，其族名一直到1911年才被正式使用；但對當地人而言，矮靈祭的實踐才是這群人建構族群意識與認同、分辨內外、凝聚群體向心力等的主要活動，精巧地例證了族群意識與認同有其主觀基礎。這不只涉及文化主觀層面的重要性，更涉及了現代性所依據的經驗論科學觀知識的限制與問題。

在新自由主義國家的治理下，市場邏輯被當成主要依據，加上傅柯強調「常規化」生命政治學的再領域化，更造就了新的族群性。一方面，族群性不只充滿著政治經濟權力與利益，使族群文化與文化商品相互辯證、

相互依存，更充滿著新種族主義的色彩，再加上個人認同與族群認同的複雜連結，讓人對當代族群性的性質與樣貌，困惑不已。另一方面，為了在國家政策及全球性資本市場的脈絡下尋找活路，當代人們往往踐行出前所未有的新族群新現象。去瞭解這些乍看之下難以定性的族群性時，不只讓我們重新瞭解傳統、也重新瞭解當代外，更讓我們瞭解到因認識世界的方式改變，及一個新的自我與社群性模式之浮現，將牽動新秩序的建構。這些將使原有的族群（性）現象，轉換成新的課題與領域，促使族群（性）研究不得不去面對新自由主義化對於既有現代性知識提出的挑戰，也使得專長田野工作且擅於探索未知的人類學，獲得了先前未曾意識到的發展空間。

是以，本書透過族群（性）做為國家治理的手段切入，不僅讓我們得以將過去不同學科如社會學、人類學與台灣史各自所做的族群（性）研究成果，相互連結一起，凸顯出各自擅長與優點，更讓我們有機會去深思不同歷史時代的人群、族群與族群性，瞭解不同時代的知識特性與學科之間的關係，以及個別學科知識的限制等。這聽起來頗類似傅柯的知識考古學式的反省，特別是反思現代性知識的限制與尋找新知識的可能性，對於我們未來去瞭解新的族群（性），相當具啟發性。

相對於 Comaroff 夫婦所描繪國際在新自由主義化下的普遍族群性，本書也指出，台灣當代族群（性）的新現象有其獨特之處。至少，台灣當代的族群（性）研究的獨特貢獻之一，是辨識出個人認同與族群認同的複雜連結，以及多重族群認同之出現。對照於當前國際學界的族群（性）研究，本論文集最突出之處在於，指出了當代族群研究研究者因為注意到認識世界的方式改變及自我與社群性新模式的浮現，所涉及之新秩序的建構，將當代族群（性）研究轉轍到此一新方向上。事實上，本論文集收錄的五篇論文中，有四篇皆以此為主題。相較於「新世紀的社會文化」系列叢書先前已出版的單元主題（家、宗教、地方社會以及金融經濟），前兩

個單元（家及宗教）指出新自由主義下因政經條件的改變，使人得以從既有的社會組織中解放出來，不僅凸顯出人的存在先於群體的存在，更強調了非理性的情感、情緒、乃至於潛意識，對於瞭解與解釋當代新現象，至關重大。事實上，這觸及了第二現代性（或反身現代性、液態現代性）對於現代性知識的挑戰。在第三及第四單元的地方社會與金融經濟，我們看到了跨族群、跨地域、跨社會文化的新秩序的浮現。本單元更直接討論新秩序如何被建構及其背後新知識的挑戰問題。在新知識的視野下，族群（性）問題不再是族群（性）問題，而是關乎認識世界的方式與自我及社群性的改變，以及新秩序的建構。這正是本單元最主要的貢獻。

參考書目

台灣總督府警務局理蕃課編

1937 《高砂族調查書》第二篇。台北：台灣總督府。

汪宏倫

2016 〈結語：對「族群、民族與現代國家」的省思〉。收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，蕭阿勤、汪宏倫主編，頁 437-452。台北：中央研究院社會學研究所。

林開世

2015 〈對台灣人類學界族群建構研究的檢討：一個建構論的觀點〉。收錄於《重讀台灣：人類學的視野》，林淑蓉主編，頁 217-251。新竹：國立清華大學出版社。

2016a 〈什麼是「人類學的田野工作」？知識情境與倫理立場的反省〉。《考古人類學刊》84: 77-110。

2016b 〈2012 年屏東滿州八保祭典紀實：歷史與權力面向的探討〉。《民族學研究所資料彙編》24: 115-170。

林聰舜

2013 《漢代儒學別裁：帝國意識型態的形成與發展》。台北：國立台灣大學出版中心。

邵式柏

2016 《台灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）》，林偉盛等譯。台北：國立台灣大學出版中心。

施添福

1987 《清代在台漢人的祖籍分布和原鄉生活方式》。台北：國立台灣師範大學地理系。

1990 〈清代台灣「番黎不諳耕作」的緣由：以竹塹地區為例〉。《中

央研究院民族學研究所集刊》69: 67-92。

1995 〈清代台灣岸裡地域的族群轉換〉。收錄於《平埔研究論文集》，潘英海、詹素娟主編，頁 301-332。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

2001a 〈國家與地域社會：以清代台灣屏東平原為例〉。收錄於《平埔族群與台灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海主編，頁 33-112。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

2001b 《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理學研究》。台北：新竹縣文化局。

洪世謙

2018 〈全球移動下的新治理技術〉。論文發表於「新世紀的政治思維與治理」學術研討會，國立清華大學人社院，3月10至11日。

柯志明

2001 《番頭家：清代台灣族群政治與熟番地權》。台北：中央研究院社會學研究所。

胡家瑜

2015 《賽夏族》。台北：三民。

柄谷行人

2013[2010] 《世界史的結構》。林暉鈞譯。台北：心靈工坊。

陳文德

2016 〈當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例〉。收錄於《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》，黃應貴、陳文德主編，頁 131-175。台北：群學。

陳偉智

1998 《殖民主義、「蕃情」知識與人類學：日治初期台灣原住民研

究的展開 (1895-1900)》。國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。未出版。

黃進興

1994 《優入聖城：權力、信仰與正當性》。台北：允晨。

黃應貴

2005 〈再談歷史與文化〉。《東吳歷史學報》14: 1-19。

2006a 〈區域再結構與文化再創造〉。收錄於《人類學的視野》，黃應貴，頁 193-238。台北：群學。

2006b 〈記憶、認同與文化〉。收錄於《人類學的視野》，黃應貴，頁 71-98。台北：群學。

2012a 《「文明」之路》第一卷，《「文明化」下布農文化傳統之形塑 (1895-1945)》。台北：中央研究院民族學研究所。

2012b 《「文明」之路》第二卷，《「現代化」下文化傳統的再創造 (1945-1999)》。台北：中央研究院民族學研究所。

2012c 《「文明」之路》第三卷，《新自由主義秩序下的地方社會 (1999 迄今)》。台北：中央研究院民族學研究所。

2016 〈導論：多重地方認同下的社群性與社會想像〉。收錄於《21 世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》，黃應貴、陳文德主編，頁 1-45。台北：群學。

詹素娟

2003 〈賸社、地域與平埔社群的成立〉。《台大文史哲學報》59: 117-142。

費孝通等

1948 《皇權與紳權》。上海：觀察社。

鄭依憶

2004 〈「族群關係」與儀式：向天湖賽夏族 *pas-taai* 之初探〉。收

錄於《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》，鄭依憶，頁 65-139。台北：允晨。

蕭阿勤

2016 〈導言：族群化、國族化的政治、文化與情感〉。收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，蕭阿勤、汪宏倫主編，頁 1-21。台北：中央研究院社會學研究所。

Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Astuti, Rita

1995a The Vezo are not a Kind of People: Identity, Difference, and "Ethnicity" among a Fishing People of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3): 464-482.

1995b *People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, Fredrik (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company.

Brubaker, Roger

2004 *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

2015 *Grounds for Difference*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Ch'u, T'ung-tsu

1962 *Local Government in China Under the Ch'ing*. Cambridge, Mass.:

- Harvard University Press.
- Comaroff, John L.
1992[1987] Of Totemism and Ethnicity. In *Ethnography and the Historical Imagination*, J. L. Comaroff and J. Comaroff, pp.49-67. Boulder: Westview Press.
- Comaroff, John L. and Jean Comaroff
2009 *Ethnicity, Inc.*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elkins, Caroline and Susan Pedersen
2005 Introduction: Settler Colonialism: A Concept and Its Uses. In *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies*, C. Elkins and S. Pedersen (eds.), pp. 1-20. London: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland
2002 *Ethnicity and Nationalism* (2nd edition). London: Pluto Press.
- Fei, Hsia-tung
1953 *China's Gentry*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel
2007 *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France, 1977-1978*. New York: Palgrave.
2008 *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979*. New York: Palgrave.
- Fustel de Coulanges, Numa Denis
1979[1864] *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Gloucester, Mass.: Peter Smith.
- Gell, Alfred
1982 *The Market Wheel: Symbolic Aspects of an Indian Tribal Market*.

- Man (N.S.)* 17(3):470-491.
- Giddens, Anthony, Withell Duneier and Richard P. Appelbaum
2005 *Introduction to Sociology* (5th edition). New York: W. W. Norton.
- Hsiao, Kung-chuan
1960 *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: The University of Washington Press.
- Hart, Keith
2007 Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole. A Review Essay. *Comparative Studies in Society and History* 49(2): 473-485.
- Kapferer, Bruce
1988 *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer
1990 Introduction. In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, J. Linnekin and L. Poyer (eds.), pp. 1-16. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Shepherd, John Robert
1993 *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles
2004 *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Veracini, Lorenzo
2010 *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wallerstein, Immanuel

1991 Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down. *Journal of Modern History* 63:354-361.

Weber, Max

1947 *Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.

Yu, Ying-shih

1967 *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press.

第一章

群體範圍、社會範圍、與理想關係： 論台灣族群分類概念內涵的轉變

王甫昌

一、前言

在當代台灣社會中，族群相關現象無疑是個重要的政治或社會議題。族群相關爭議或概念本身的變化，也與台灣近代最重要的社會與政治變遷息息相關。雖然現在一般都認為台灣的族群關係或問題存在已久，甚至以「移民社會」的特性來定位與理解台灣歷史上的各種人群分類與互動關係的重要影響，但是，「族群」一詞的普遍化或是以族群來理解台灣社會的組成與動態，其實是相當晚近的發展。以戰後影響台灣社會最深遠的「省籍問題」來說，過去長時間以來一直是除了少數政治菁英外，一般人不關心、或不敢公開討論的潛藏「族群」問題；要到 1980 年代中期以後，才因為不同政治陣營菁英公開辯論，逐漸被一般人意識到、進而成為影響政治行動之重要因素。而省籍問題的爭論與政治化，後來也成為台灣「四大族群」（原住民、客家人、福佬人、「外省人」）政治論述浮現的主要推力。

今天事後回顧來看，1990 年代初期所浮現的「四大族群」論述，不但改變了台灣人群分類想像，也直接或間接促成了國民黨政府遷台以來最重大的政治轉型與社會文化變遷。最早公開倡議此一論述的民進黨，¹也

1 民進黨在 1993 年發表「族群與文化政策白皮書」，提出「多元融合的族群關係與文化」，是台灣主要政治行動者中，最早提出「四大族群」分類作為政策主張者（民進黨中央政策研究中心 1993）。參見下文的討論。

在 2000 年首度政黨輪替執政時，以此一分類作為界定台灣人民之來源組成、文化傳統的主要參考架構，作為調整文化政策及政府機關的重要依據。儘管 2008 年二度政黨輪替後執政的國民黨，在族群論述的主張上與民進黨政府不一致，避談、甚至反對「四大族群」的分類，²但是「四大族群」之說已經儼然成為台灣族群現象的核心論述，其影響與爭議，也成為今天台灣族群現象的重要課題。

圍繞在「台灣四大族群論述」的各種爭議中，最核心者莫過於以下這一連串「如何界定族群」的相關議題：到底什麼是族群？要如何定義族群？以及台灣有哪些重要的族群？其中，「外省人」作為一個「族群」就有相當爭議，不但主要政治行動者（例如 1993 年成立的新黨），不接受這個定義（張茂桂 1997: 65），也有不少過去被戶籍法認定為具有「外省籍」身份的民眾，在最近十多年來的社會調查中，拒絕以「外省籍」作為自我認定的族群身份。另外，也有不少人甚至拒絕所有「族群」身份的標籤。根據行政院客家委員會歷年來所進行的「全國客家人口調查」中，對於台灣民眾自我族群身份認定的調查結果，就可以發現正式出現才不過二十年左右的「四大族群」分類，用於詢問台灣民眾自我的族群身份認定時，似乎已經面臨挑戰；越來越多民眾明白表示不接受「四大族群」的身份歸類（參見表一）。

2 例如，2008 年總統選舉時，國民黨籍候選人馬英九的競選政見中，在族群議題上僅提到原住民（原住民族多元共榮）及客家（牽成客家、繁榮客庄）（參見蔡政文 2010: 25）；相對於民進黨的謝長廷提出台灣是「多元社會與族群的國家」、主張「族群共生」。

表一 「全國客家人口調查」中台灣民眾族群身份認定比例，2004-2016
（單位：%）

調查年度 族群類屬	2004	2008	2011	2014	2016
原住民	1.9	1.9	1.8	1.8	2.7
大陸各省市人	8.0	8.9	7.1	7.0	5.5
大陸客家人	0.8	0.4	0.5	0.7	0.6
福佬人	73.3	69.2	67.5	66.4	69.0
台灣客家人	12.6	13.5	13.6	13.5	15.6
台灣人	--	4.0	7.5	8.3	5.3
其他	3.7	2.1	1.9	2.3	1.4
樣本數	37,693	51,803	65,566	78,174	64,488

資料來源：行政院客家委員會（2004: 3-2; 2008: 71; 2011: 172），客家委員會（2014: 46; 2017: 52-53）。

- 註：1. 本表採取民眾之「單一自我族群認定」，電訪問卷題目是：「如果只能選擇一種身份，請問您認為自己是」，由訪員隨機唸出「四大族群」分類下的五種族群身份；其中包括「大陸客家人」。原報告中「福佬人」都作「福老人」。
2. 由於許多民眾在受訪時不願意以「四大族群」下的五類族群身份自我認定，而堅持自己是「台灣人」，2008 年開始，這項調查研究將表示自己是「台灣人」者另列一類。

若以「單一認同」作為自我身份認定標準（也就是只能選擇一種族群身份）來看，則 2004 年約有 8.8% 受訪民眾表示自己是「外省人」（包

括「大陸各省人」及「大陸客家人」)；2008年的比例為9.3%；2014年為7.7%；最近剛完成的2016年調查更下降到6.2%。這些數字若與1992年最後一次官方發佈統計的外省籍人口比例為12.9%相比，顯示願意表明自己是「外省人」的民眾十餘年來明顯減少。除了不少「外省人」外移以及第一代單身外省男性陸續凋零之外，拒絕自我認定為「外省人」、或在女性主義理念下認同母親的身份，³顯然也是造成比例下降的重要因素。表一也顯示，過去十餘年間除了自我認定為「原住民」的比例比較穩定外，自認為「客家人」的民眾比例穩定增加，而「外省人」及「福佬人」比例都有下降。相對的，即使在調查訪員提示「四大族群」分類後，仍然堅持自己是「台灣人」的受訪者不斷增加，迫使調查單位在2008年以後不得不增加「台灣人」類屬，其比例也由4.0%（2008年）、增加到7.5%（2011年）、8.3%（2014年）；到最近的調查才又下降到5.3%（2016年）。⁴

以上這些狀況似乎反映了某些台灣民眾並不全然接受「四大族群」的分類架構、或甚至抗拒「族群」分類。這也引發「族群」在台灣社會中是否仍有社會意義的疑問。這不僅是學術研究的「有趣」課題，更是現實世界中行動者關切的「重要」問題。本文主要的目的，在於分析這項有關台灣社會中「如何定義族群」的爭議之內涵與發展。限於篇幅與研究興趣，本文將分析聚焦於有關台灣「四大族群」分類與論述中，如何界定族群的問題。本文希望能釐清台灣族群分類概念出現的情境、主要的行動者、推

3 多謝夏曉鵬教授在研討會時提點女性主義理念影響的因素。

4 除了「外省人」不願意接受其族群身份外，也有不少「福佬人」因為過去習於自稱「台灣人」，被客家人抗議此一稱呼具有擴張性意涵（不少客家人認為將「福佬人」等同於「台灣人」有排除客家人之嫌，見施正鋒1997: 99），感到不滿，而拒絕自稱「福佬人」（或「閩南人」、「河洛人」），仍然堅持用「台灣人」。不過，目前仍缺乏足夠資訊去判斷，這些在調查中堅持自稱為「台灣人」者到底有多少過去被歸類為外省人或福佬人。

動此一概念的力量或機制、以及其發生的場域，以提出一個「台灣族群概念」如何發展的解釋，以期能夠對後續發展提供可能的解釋方向。本文的主要論點是：1980年代到1990年代之間在台灣浮現、而普遍化的「族群」概念，是行動者主要由成員之間共同的「社會位置」、而非（或者不僅是）由「文化特質」（或共同性）來界定族群的族群意識互動下之產物。這項不論是行動者刻意或無意中採行、由「社會位置」界定群體的標準，創造了一個性質上與台灣過去人群分類觀念迥異的新型態人群分類想像。這種為了配合現代化的經濟、社會結構與政治體制之新需要而產生的人群分類概念，不僅在台灣民主化過程中扮演重要角色，也影響了執政者回應以族群之名提出集體訴求的方式，進而影響了族群議題或現象在台灣社會中後續發展之軌跡。

以下本文將首先討論及比較台灣社會中兩種界定族群的主要論述：「文化特性」相對於「社會位置」的意涵；而後透過分析當代的族群運動者在討論構成台灣「四大族群」的四個族群（類屬），關於「群體範圍」的界定，以及預設的「社會範圍」與「理想的群體關係」這幾個議題時所採用的立場，來論證「社會位置」的說法。最後，本文也將討論由「社會位置」界定族群的論述方式所產生的族群意識與族群政治訴求，將導致何種結構變遷或制度轉變的後果，而影響了後續族群現象的發展。

二、「文化特性」與／或「社會位置」：

台灣四大族群的族群定義

（一）「台灣四大族群」論述的族群界定

戰後以來有關台灣住民可以根據語言或文化特性，區分為屬於南島語系的「原住民」、屬於漢藏語系、具有台灣省籍的「福佬人」與「客家人」、以及戰後由大陸各省陸續遷台的「外省人」（及其後代）四種群體

的說法早已出現。例如，台大社會系陳紹馨教授與美國哥倫比亞大學的傅瑞德教授（Morton H. Fried）在 1960 年代末期出版的《臺灣人口之姓氏分佈，第二冊：社會基圖》一書中，就根據 1956 年戶口普查資料，將台灣人口按「籍別」區分為「祖籍福建之本省籍民（閩南人）」、「祖籍廣東之本省籍民（客家人）」、「山胞」及「外省籍」（陳紹馨、傅瑞德 1970: 19-25）。傅瑞德在該書導言中對於這四個群體的介紹，主要是由祖籍來源地、使用語言、或血緣作為主要特徵（陳紹馨、傅瑞德 1970: 18）。這樣以文化特性為主的群體界定方式，在過去相當普遍，這四個文化群體也經常因其語言的共同特性而被稱為「語系」。蕭新煌在 1982 年《中國論壇》討論「正視地域觀念」問題時，曾經接受專訪提到台灣的四個「語系」或「地域團體」：

台灣光復迄今，…三十多年來，定居在台的有四個語系：閩南、客家、山地、內地（暫時視之為一個單位）…在經濟成長之後，基本需求已經滿足了，每個地域團體覺得需要培養新的精英，於是，各自在找尋其「次文化」的認同。…這已經不是「誰控制誰」的問題，而是一種文化上分庭抗禮的情形。…我們先認同中國之餘，還可以有權力使每個地域團體的成長認同它們的羣體，這基本上是樂觀的，也是無可厚非的。（蕭新煌 1982: 28，底線強調為筆者所加）

不過，這四種文化群體的名稱，過去一般在使用上都有其特殊的情境與對應的群體類屬。例如，一個「福佬人」只有在面對「客家人」時，才會意識到或強調其「福佬人」的身份，但是在面對「外省人」時，則是強調「本省人」（或「台灣人」）的身份（林本元 1958）；面對「原住民」時，則成為「漢人」（或「平地人」）。換言之，四種文化群體牽涉到三

組不同層次與社會意義迥異的對偶性人群分類：「原／漢」、「本省／外省」、「閩／客」；而個人在不同情境下通常會強調不同的身份與認同。要到 1990 年代初期「台灣四大族群」的說法出現後，才出現將這四種文化群體放置在同一平面，並認為每個人都有一個固定名稱、而且是單一的「族群」身份之現象。

更重要的是，在 1980 年代以前，台灣社會中一般而言比較熟悉或重要的群體分類是「原／漢」之分及「本省／外省」的省籍之分；相對而言，在省籍區分的優勢主導下，同被歸類為本省籍的「閩／客」區分，儘管語言差異仍然明顯，卻逐漸被忽視。一個明顯的變化事件，是原本在官方戶口普查中，可以被用於區分「閩客」的台灣省籍者之漢人「祖籍」（也就是前述陳紹馨及傅瑞德使用的「籍別」統計類屬），1956 年首次在戶口普查中出現、1966 年最後一次調查統計公佈後，就被取消不再出現於後來的戶口普查中。⁵ 與此類似的發展是，「客家人」似乎成為台灣都會地區的「隱形」人群，刻意隱藏客語與客家身份（鍾肇政 1991；徐正光 1991；楊長鎮 1997）。也因此，1987 年象徵客家文化運動的《客家風雲》雜誌中，客家文化菁英倡議「客家意識」就是希望打破原先兩組人群分類的兩元論中，客家人被歸入「平地」（漢人）及「本省」之中，導致閩客差異被刻意淡化或模糊之狀況（蕭新煌 1988）。客家意識的重新浮現與公共化，因此是「四大族群」分類浮現的重要促因。

已經有不少學者在 1990 年代中期以後，提出他們對於「四大族群」

5 官方並未說明 1980 年以後戶口普查取消本省籍民眾「祖籍」統計項目的理由。不過，1970 年代以後，許多台灣本省籍民眾已經不知道「祖籍」，而調查單位在戶口普查時以日常用語去推斷本省籍民眾之「祖籍」的作法，也開始受到學者嚴厲批評（特別是旅日的客籍學者戴國輝），認為過去日本殖民政府混淆了語系區分與行政區分之錯誤（稱客家人為「廣東語族」），戰後的國民政府卻沿用，這些可能都是取消原因（參見王甫昌 2005: 90-93 的討論）。

政治論述的解釋。其中，張茂桂由建構論對於四大族群意涵進行定位之說法，影響深遠（張茂桂 1997）。他當時即已指出：「將『台灣人』（或者『本省人』）、『外省人』（或者『大陸各省人』）當成『族群』，只能從它們被建構為『族群』的過程來理解，而不是從它們的『族群特質』、『族群來源』來理解」（張茂桂 1997: 41）。他的研究也早已說明這個論述出現的脈絡，主要是民進黨在新的台灣民族想像之下，為了回應下列兩種族群運動訴求而提出的說法：（1）1980 年代中期出現的台灣原住民運動，（2）1987 年以後客家運動菁英除了抗議國民黨的獨尊國語政策外，也反對民進黨在語言使用上，因人口比例優勢而流露的「福佬沙文主義」傾向（參見張茂桂 1997; 施正鋒 1997）。因此，張茂桂認為四大族群的主張是「國家認同」的演繹論述，必須由政治「族群化」過程去探討。

這個觀點與詮釋說明了「四大族群」政治論述出現的時機、以及它和台灣國家認同議題複雜的糾結關係。不過，這個論述中對於「族群」界定所採取的立場，固然是由不對等「社會位置」關係作為主要界定標準，例如前面提到的「本省人」、「外省人」、或「原住民」與「漢人」，但是對於部分的「族群類屬」，特別是「福佬人」（「閩南人」）或「客家人」，似乎仍然偏向「文化特性」的界定。「本省人」內部有「閩客」區分與語言文化差異，會被建構為「族群」明顯是因為相對於「大陸各省籍」在戰後以來在經濟、社會與政治各個面向上不對等關係，與試圖改變這些關係結構的政治反對運動之建構，而逐漸成為一個新「族群」身份類屬（張茂桂 1997）。「外省人」內部也有各省的語言與文化習俗差異，第一代遷台移民之間尚有鮮明的原鄉省份意識，要到在台灣成長第二代在 1970 年代以後，因為蔣經國為了安撫台灣人而刻意拔擢台籍菁英，才逐漸發展出「本省籍成為優秀籍貫」的「外省人弱勢群體意識」之原型，並在 1980 年代討論「國會全面改選」的浪潮中，因為擔心外省籍青年未來

在中央民意代表選舉中，無法產生符合人口比例的代表，而逐漸發展出「外省人弱勢論」的政治運動論述（王甫昌 2016）。同樣的，跨越原住民各族、各部落的泛台灣「原住民」作為一個「族群」，顯然也不是因為成員有共同語言或文化的相似特質，而是在面臨被納入漢人社會主導的經濟體制後，相對於所有「漢人」所處的集體不利位置，而界定出來的族群。以上這三種「族群」明顯地都是由共同的不利「社會位置」所界定，而非基於成員之間共同「文化特質」、或「祖先來源」；事實上三個「族群」內部都有鮮明的語言或次文化群體。

相對來說，當時「原住民」類屬之中的九族、或是「本省人」之內的「福佬人」、或「客家人」，卻經常被認為主要是由「文化特質」與／或「祖先來源」的標準界定出來的「族群」。更重要的是，由 2000 年以後的發展來看，「文化特質」似乎有凌駕「社會位置」而成為重要（甚至是「更重要」）的族群界定標準之跡象。2001 年「行政院客家委員會」成立，致力於「客家」語言與文化的保存，以及近年來原住民各族在新一波正名運新風潮中，原先九族的區分，現在已經被政府正式認可的 16 族取代，語言、文化或血緣更成為這些原住民爭取新的獨立類屬時，主張族群獨特性的主要標準與基礎；這些都說明了這種新發展的趨勢。本文一開始引述客委會近十餘年的族群認同調查結果，顯示「四大族群」族群分類架構所面臨的挑戰與困難，也似乎與「族群認定」的主要標準逐漸在轉移有關。

（二）「族群」界定：「文化特質」與「社會位置」

「族群」基本上是由西方社會引介而來的新概念，因此在概念的內涵上相當受到西方社會近代轉變之影響。1970 年代以後，以美國為主的西方學界在面臨「族群復甦」現象衝擊下，開始檢討過去主要由族群成員之間共同「文化特質」去理解族群的定位與理論。1975 年美國社會學者及

人類學者不約而同出版了探究當代社會「新族群性」(new ethnicity)現象的編輯專書(Bennett 1975; Glazer and Moynihan 1975)。John W. Bennett 特別指出民族學家或人類學家所觀察到的當代新族群性有兩個新的層面：其一是「在現實世界中，人們有透過傳統文化象徵的掌握來建立自身認同的新傾向，不論是向非個人性的國家宣稱自我的認同，或是藉以擷取生存或是消費所需要的資源」；其二是在人類學的領域中，出現由「『文化—人口—群體』的參考架構轉向『認知、行為—策略』的參考架構，而將族群性視為社會參與元素」之轉變(Bennett 1975: 3-4)。而這個新研究取向，主要受到挪威籍社會人類學者 Fredrik Barth 在 1969 年出版的 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* 之影響。這也和不少社會學者試圖去探討族群在現代社會中所具有的新象徵性意義與新社會功能，或是以「族群動員」作為核心分析概念的研究取向與課題有異曲同工之妙(Parsons 1975; Gans 1979; Nielsen 1985; Olzak 1983)。這些概念化與理論化「新族群性」的作品，也成為台灣學者在 1980 年代以後引用族群概念的重要參考。

在這樣知識背景下，台灣學者及政治行動者在 1980 年代討論台灣族群現象時，不免同時受到「文化特性」為主、以及「社會位置」為主兩種界定方式之影響。其中，以「文化特性」來界定族群，似乎是 1960 年代以前西方社會主流的界定方式。過去人類學者對族群團體的界定，通常認為是包括下列四項特色的人口群體：(1) 在生物上能自我繁衍；(2) 共享基本的文化價值，表現在外在統一的文化形式；(3) 構成一個溝通與互動場域；(4) 其成員自認為、也被認為構成一個與其他單位有所區別的社會類屬(Narroll 1964；這也是 Barth 1969 年書中引用的「傳統性」族群定義)。美國族群研究學者 R. A. Schermerhorn 也採用類似的定義：

族群團體……被界定為：大社會中的一個集體，他們擁有真實或宣稱的共同祖先、關於共享歷史過去的記憶，而且在文化上強調一種或一種以上的象徵性元素，來做為界定其羣體屬性的縮影(epitome)。這些象徵性的元素包括：親屬模式、外表相似性、宗教信仰、語言、方言腔調、部落連結、民族性、體質特徵、及這些元素的組合。另外，成員之間有共同羣體的感覺。(Schermerhorn 1970: 12)

這個定義中，最重要的元素是族群成員所共享的「文化特質」，他們也往往因為這些文化特質而自認為與他人有所區別，或他人因此承認其獨特性。然而，Barth 認為這些傳統的「族群」定義方式讓我們過度注意族群成員內部「靜態的文化內容」，而忽略族群邊界或族群差異維持是「動態社會過程」的結果。

在新視角下，族群的定義或族群現象的研究主題，也開始強調「社會互動」的面向或課題。美國「社會科學研究委員會」(Social Science Research Council) 在 1973 年舉辦「族群認同」研討會，為「族群團體」或「族群性」提出的操作性定義，頗能代表此一新觀點。根據他們的歸納，當代族群定義中，最常包含下列六項主要特徵：

1. 一種導向過去、強調「來源」的團體認同；
2. 涉及某些文化或社會特殊性的概念；
3. 在一個較大的社會系統下，一個族群團體和其他單位的關係；
4. 族群團體比親屬團體或地方團體更大、而且超越面對面互動；

5. 族群類屬在不同社會情境下，以及對於不同個人，都有不同意義；
6. 假設族群類屬具有象徵性，其名稱對於成員及分析者來說，都有意義。（引自 Royce 1982: 24）。

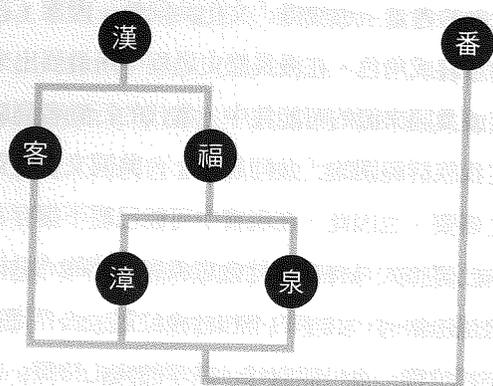
在這些定義元素中，雖然前兩項特性與傳統「族群」團體定義相仿，都提到「文化特質」、或是「祖先來源」的重要性，但是後四項特質則說明了與其他（文化相異）團體的互動過程中，個人或團體選擇強調這些文化特質或共同祖源作為自我認同之象徵、或群體社會行動之凝聚基礎，可能是當代社會中更重要的族群現象。

不過，這種族群界定方式似乎強調「族群」定義中，仍然必須有某種已經存在的共享文化特質、社會特殊性或是祖先來源，作為界定「我群」與區分「他群」的基礎。然而，上述定義也提到「族群團體比親屬團體或地方團體更大、而且超越面對面互動」的特性，這使得族群特質中所謂「共享文化特質」、「社會特殊性」、或是「與來源有關」的具體內涵或因此界定出來的群體範疇有相當大彈性。不過，更值得討論的是：為何現代人要透過強調「共同來源」或某些文化與社會特殊性，去凝聚群體、作為共同社會行動的基礎呢？這些「過去」為何如此重要呢？一個可能原因是，這些由共同來源、相關文化特質界定的群體，現在已經有內部的文化分化（發展出不同語言腔調或習俗）或社會分歧（地域分歧），缺乏社會凝聚力，無法成為共同行動的主體。行動者為了界定出範圍較大的「潛在團體」，必須訴諸時代較為久遠的共同淵源或文化特質，以克服眼前的文化或社會分歧對集體行動造成的障礙。尤其是在現代民主政治制度中，潛在群體大小和政治權力的高度關聯，更提供了行動者在界定潛在的行動團體時，選擇範疇較大的群體，以增加其政治實力的誘因。

這項社會行動的考量，也使得「文化共同性」因素，在現代族群界定中，有了不同的意義或角色。在漫長歷史過程中所發展出來、不斷在變化的眾多文化特質或共同來源的可能性中，當代的行動者到底要選擇哪一個時間點作為界定我族群範圍的「共同起源」、共同文化特質，其實主要是根據現在行動之需要。也因此，在現實中可能已經不復存在的「共同文化特質」、或原本已經不太具有實質社會意義與功能的「共同來源」範疇，其實可能反過來是由眼前「共享的不利社會位置」去界定。更進一步說，「共享的社會不利位置」有可能取代「共享的文化特質」而成為現代社會中（尤其是已有民主制度者）界定族群的重要（甚至是主要）標準。

（三）台灣現代族群分類的歷史淵源？

前述先前研究對台灣族群概念發展之討論，可以發現「本省人」、「外省人」、或「原住民」成為「族群」，明顯是由「（共同）社會位置」為主要標準界定出來的。然而，由於一般人、甚至某些族群行動者對「族群」的概念或界定標準，仍然停留在「文化特性」界定的典範思考模式，因此認為這些類屬是否構成「族群」有爭議。另一方面，台灣四大族群中的「客家人」與「福佬人」，則被普遍被認為主要是由「文化特性」界定出來的「族群」。他們都被認為有明顯的共同語言，也因此過去經常被稱為「語羣」、「語系」、或「方言群」（例如尹章義 1988: 89; 蕭新煌 1988; 林正慧 2004）。



圖一 台灣開發過程中的族羣與語羣關係圖

引自：尹章義（1988: 89）

更重要的，「閩／客」文化群體區分甚至群體意識，更被認為早在清代台灣社會中就已存在，也持續到戰後政府的官方統計中。例如，歷史學者尹章義就認為台灣開發過程中主要參與互動的社會類屬與不同性質關係包括：漢番的「民族關係」、福佬、客家的「語羣關係」、以及同屬福建省的泉州人與漳州人之間的「府屬」或甚至「縣屬」的「籍貫關係」，其關係型態如圖一所示（尹章義 1988: 89）。

由圖一來看，除了 1945 年以後才到台灣的大陸各省市移民外，台灣「四大族群」的基本類屬，似乎早在清朝就已出現。不過，必須注意，尹章義 1988 年這項台灣歷史上的「族群」與「語羣」關係分類與說法，其實已經受到 1980 年代以來當代對於「族群分類」的影響。如果回到清代各種方志中的記載，則可以發現，當時對官方來說，更重要的分類是漢人閩、粵的省屬「籍貫分類」，以及番人之間的「生番、熟番」之分。台灣於清領期間，1885 年（清光緒 11 年）建省前，在行政歸屬上是福建省的一個府（台灣府），來自廣東省移民，在當時清朝律令與習慣下被視為「隔省流寓」。粵人在行政、科舉名額及開發土地上，都分佔閩省人的權

益（尹章義 1986）。尤其是科舉名額的規定，「早在 1740 年台灣的科舉考試已是閩粵分籍，又經過約九十年後，粵籍便正式取得一位舉人名額」（羅烈師 2006: 149）。羅烈師指出：

科舉名額史實的最大意義，在於它揭示了「閩」與「粵」兩籍分立的觀念淵遠流長。在清代執政者的認知體系裡，台灣的人群就是分成閩粵兩籍，後來，這也成為全台普遍的人群認知架構。（p. 150）

以省份為單位的「籍貫區分」是清代台灣政治與文化菁英思考與記錄台灣民情時的重要分類架構。雖然當時府志、縣志中，也往往會在「漢俗篇」中使用「客」、「客庄」、以及漳、泉的字眼與描述（包括《鳳山縣志》、《諸羅縣志》等，見李文良 2003），但是在最重要的行政體系與文官制度設計上，省份的籍貫區分仍是最重要的分類。

這種人群分類在日本統治時期被殖民政府大體沿用，並被用於進行台灣歷史上首度詳盡的人口普查。由 1905 年（明治 38 年）第一次臨時戶口調查開始，日本殖民政府對台灣「本島人」，即清楚地區分「漢人」（福建人、廣東人、其他）、「熟番」、「生番」五類；1935 年（昭和 10 年）第四次國勢調查中，將「熟番」改稱「平埔族」、「生番」改稱「高砂族」（見王甫昌 2005: 73）。

比較顯著的官方統計類屬變化，則是在 1945 年國民政府統治台灣後。1956 年，台灣舉辦了第一次「中華民國戶口普查」。由於當時國民黨政府統治地區只有台灣全省以及福建省部分地區，因此，二者被分冊統計。其中，台灣省統計中，台灣省籍部分，除了取消「平埔族」，基本上是沿用日本統治時期的分類類屬，只是名稱改變了：漢人以「祖籍福建」或「祖籍廣東」區分，原住民（「高山族」）則以「族系」區分為九族

(王甫昌 2005)；至於外省籍的部分，則以台灣省之外的大陸四十五個省及(院轄)市為主要的籍貫別統計類屬。

不過，正如前面提到的，由於許多台灣省民當時已經不知道自己的祖籍為何，因此主事單位當時即要求訪員以受訪者家中使用語言做為判準：使用客語者為「祖籍廣東」、使用閩南話者「祖籍福建」(行政院戶口普查處 1956: 73)。

儘管上述本省籍的祖籍統計分類方式，在 1966 年戶口普查中再實施了一次以後，就不再調查與統計，但是 1956 及 1966 年兩次統計數字，因為有「祖籍廣東」的全台人口數字，後來在客家意識逐漸抬頭之際，經常被研究者做為討論本省客家人口數量與分佈的依據(例如陳運棟 1978: 124-126)。1980 年及 1990 年兩次的戶口普查中，官方統計中最重要的「籍別」分類即是台灣省籍、與大陸各省市籍的分類。雖然如此，台灣省籍中的原住民各族、福佬人、及客家人之區分，因為有前述歷史淵源，以及語言、文化差異，仍是不少人認為有意義的群體分類。由以上台灣社會群體分類類屬演變過程來看，則在 1990 年代初期出現的「台灣四大族群」之族群分類，似乎都有長期歷史發展淵源。除了大陸各省籍人士之外，其他三個主要人群分類類屬，似乎由清朝統治時期開始，即已出現在官方文件或統計資料中。如果說「族群團體」是過去一般所定義的「一群人因為自認為、也被其他人認為有共同祖先、來源、與文化，而構成一個獨特的社會群體」，那麼，四大族群之區分，似乎只是將台灣過去歷史上早已存在的人群分類，給予正式的政治論述而已。本文認為，這樣的看法有待商榷，如果由台灣族群概念發展歷程來看，「四大族群」論述中所界定的四個族群類屬，在現代事實上主要都是由共同「社會位置」作為界定標準。由「語系」到「族群」的詞彙或概念變化，涉及由「文化特性」為主的傳統性族群界定轉變為現代以「社會位置」為主的族群界定方式。以下本文將透過「群體範圍」、「社會範圍」及「理想群體

關係」三個面向，分析台灣的人群分類發展經驗來論證這項轉變。

三、當代族群概念的意涵轉變(一)：群體範圍的擴大

如果比較上述四大族群的族群類屬和過去官方文件或統計中的對應類屬，可以發現，它們已經漸漸不再只是官方行政體制中的分類、統計「類屬」，或少數政治與文化菁英特有的身份意識，而成為一般民眾「身份認同」的一環。這和過去的人群分類觀念有很大的差異，不僅清朝統治時期如此，即使在 1945 年以後依然如此。這其中涉及的變化主要有三：其一是政治與文化菁英與一般人在人群分類概念上的落差縮小或消失；其二是人們認知、與認同的「我群體」範圍或規模由小變大，其三是人們在我群體認同的基礎上也由「具體而實質的關聯」轉變為「抽象或想像的關聯」。

(一) 官方統計類屬與一般人群體認同的落差

其中第一項特點主要是相對於清代的狀況，過去其實已經有不少研究者注意到；不過這些觀察卻在當代族群概念的影響下被忽視。羅烈師就指出，過去閩粵的籍貫之分，儘管是代官方主要的人群分類架構，但是，卻不一定是人民常態的日常生活中(最重要的)組織原則或身份認同(羅烈師 2006: 150-151)。尹章義也指出，漳泉或閩粵的祖籍之分與語言文化差異，並不一定自動導致衝突。他指出在開墾初期，往往因為土地資源尚沒有太多限制，以及需要開墾的勞力，還有同為漢人群體相對於「番」人的文化親近性，使得不同祖籍背景的漢人移民者通常相互合作，也雜居在一起。後來因為資源有限，開始出現利害的爭奪，才使漢人群體之間衝突產生，而這些利害衝突有時也發生在祖籍群體內部，不一定每次都在祖籍群體間(尹章義 1981; 尹章義 1985: 360)。後來因為分類械鬥與衝突的累積，才使「群體意識」上升。即使因為爭水或是其他實質的利害問題而產生衝突，因為開墾時期不同籍貫者之間的合作關係，也導致衝突者之間

的身份界線，也不一定和祖籍群體重疊。「顯然的利害關係在拓墾者做選擇時，其優先次序高於血緣和地緣關係」（尹章義 1985: 361）。然而，這些因為實質利害而發生的衝突，卻經常被政治或文化菁英以他們所熟悉的分類方式，在官方文獻中，記載或描述為強調參與衝突者祖籍身份的「籍貫分類械鬥」（特別是「漳泉」或「閩粵」）。

在這些涉及武力的衝突或械鬥中，比較重要的社會關係是在日常生活圈子裡，具有同樣利害關係（土地、水利）的群體，不論其籍貫背景，能不能團結起來維護自身的利益。根據《諸羅縣志》（原書成於清朝康熙 56 年，1717 年）中風俗志中「漢俗」記載，漢人移民剛到台灣時，生活照應或疾病、安葬等，往往都需依賴鄰里同鄉者之互助與捐助，或透過結拜兄弟建立類似家族的連帶關係，甚至和陌生人以是否同姓為標準建立類似宗族的連帶（諸羅縣志 1984[1717]: 145-148，參見王甫昌 2011a: 254-255 的分析）。這三種社會關係都是「實質的」、「直接的」、「面對面」的血緣或地緣關係。雖然他們會寄託於某種「想像的連帶」，例如「同鄉井」或「同宗」（同姓），來建立眼前的實質社會關係，但是，他們不會去「想像」自己和日常生活圈子外，無法面對面進行互動的人，即使是來自相同原籍、但不認識者，有何重要的關連。換言之，他們的身份、認同與社會連帶，都是非常地方化、而有限的。

更重要的是，在清朝統治、甚至到日本統治時期，台灣一般漢人的祖籍觀念中，「閩粵」或「漳泉」這種「省、府」層次的大範圍地理認同的社會意義可能比較有限，而不及更小範圍或單位（例如，縣）的認同與團結。這可以由其日常生活組織的原則看出。過去早有學者指出，台灣歷史上不同祖籍人群往往有自己的特殊神明，也以特定廟宇為其團結的組織象徵：

大體，漳州人大多奉祀開漳聖王，泉州三邑人多奉祀觀音佛

祖，同安縣人多奉祀保生大帝，安溪人多奉祀清水祖師爺，客家人則多奉祀三山國王。（陳其南 1987: 114；亦見王世慶 1972: 12-13）

上述觀察指出「泉州」府之下更小單位的祖籍經常成為社會組織單位而具有實質社會意義。這也可以由分類械鬥事件中的人群分類方式與組織觀察到。清咸豐 3 年到 9 年（1853 年到 1859 年）發生在台北艋舺（今萬華地區）的「頂下郊拼」，就是發生在同為泉州人之間，不同商業組織及下一層祖籍人群組織之間的分類械鬥（陳其南 1987: 109-111）。其中涉入械鬥的雙方，頂郊（貿易對象為泉州、上海、及上海以北的商人）主要是由來自泉州的三邑（晉江、惠安、南安）人組成，廈郊（與廈門貿易）則是由來自泉州同安縣的人組成（見李添春 1963; Feuchtwang 1974: 270; 陳其南 1987）。而他們也各有自己的廟宇做為凝聚團結的中心：頂郊和三邑人是艋舺龍山寺，廈郊和同安人是慈聖宮及霞海城隍廟，原本中立但被捲入械鬥的安溪人（散居在艋舺），則是艋舺的清水祖師廟（李添春 1963）。

這種菁英與一般人對於「祖籍」認知層次的落差在清代相當明顯。清代官員由於「本籍迴避」（不能回本籍任官）規定，使得來台的高階文官都是具有他省（或至少是福建省除了台灣以外其他州府）籍貫者。由於參與科舉考試的經驗，造成這些官員對於與科舉名額有關的「省、府」行政區分，有異於一般人的熟悉與注意。這除了導致他們比較習於用「省、府」層次的「祖籍」身份來理解、詮釋與定位分類械鬥的性質，也可能使得他們對於祖籍的認知層次與一般人有落差。不過，由於當時一般人並不識字，不容易留下個人性的書面文字記錄讓我們去判斷他們對於「祖籍」的認知層次究竟為何。少數有此類個人背景資料的文書是在民變事件或分類械鬥之後，官方捉到的人犯之供詞（當然仍是由少數識字的文化菁英所

記錄)。發生在清乾隆 51 年到 53 年(西元 1786 年到 1788 年)的林爽文事變,事後官方捉到不少人犯,由他們供詞,我們或許可以大略知道這些犯人對於自己祖籍身份的認定情形。這些供詞大多一開始就提到自己的姓名、年齡、籍貫、家中人口(父母、兄弟、妻子)、來台時間、來台後居住地區,而後才會交代與其他同案者的關係或涉案狀況。作者將刘如仲、苗学孟(1984)書中整理的 130 位涉案者供詞中關於個人祖籍說明詳細內容做了整理,如表二所示。

表二 林爽文事件(1786-1788 年)中涉案者的祖籍背景分析

省	府	縣	人數	涉案者編號 (按供詞出現順序)
福建			110	
	漳州府		83	
		平和縣	38	1(林爽文)、2(林爽文二弟)、3、4、5、7、10、12、20、26、27、29、30、33、34、36、40、42、43、44、52、55、67、68、79、86、87、101、107、108、113、114、116(林爽文三弟)、117、118、120、123、127
		龍溪縣	14	11、21、23、32、37、38、47、57、63、72、74、82、92、126
		南靖縣	10	14、48、62、69、91、93、105、109、115、121
		漳浦縣	8	19、61、71、73、76、96、99、119
		詔安縣	8	35、39、49、53、56、89、90、125
		海澄縣	3	8、16、122
		長泰縣	1	78
		未說明	1	75
	泉州府		21	

		同安縣	15	6、13、15、17、41、45、58、59、60、64、103、104、111、112、129
		晉江縣	3	22、24、25
		南安縣	2	9、46
		惠安縣	1	18
	興化府	仙遊縣	2	31、98
		廈門縣	1	50
	汀州府	永定縣	2	51、83
	福州府	福清縣	1	124
廣東	潮州府	饒平縣	6	80、81、84、85、106、110
	台灣生長		10	
		未說原籍	6	54、88(林小文、林爽文堂弟、淡水廳)、94(諸羅縣)、95(鳳山縣)、97(鳳山縣上淡水番社)、100
		祖籍福建	4	66(漳州府平和縣)、70(漳州府漳浦縣)、77(汀州府武平縣)、130(同安縣)
	女性		2	28(10之妻)、65(葉黃氏、葉省之妻)
	完全未提原籍		2	102、128

資料來源：作者根據刘如仲、苗学孟主編，之《台灣林爽文起义资料选編》，頁 218-291 的「供詞」資料，並參考該書中引用的故宮博物院所藏軍機處檔案原件整理而得。這份「供詞」整理的資料，除了台灣「故宮博物院軍機處檔案」之外，尚包括中國所藏的《台灣檔》、《天地會》、及《軍機處錄副奏摺》。

註釋：1. 表中加底線編號 1 的林爽文、編號 2 的林爽文二弟林耀興、編號 116 的林爽文三弟林勇三人的供單中，並未如其他涉案人一樣先說明其「原籍」。

2. 表中編號為粗體的 12 位，只提到「祖籍縣分」，未提州、府。

由表二的資料可以知道，在 130 位涉案者的供詞中，除了林爽文及其兩位兄弟外（參見表二註釋），⁶ 只有 4 位完全沒提到「祖籍」的背景（兩位女性）。在 110 位祖籍福建者（83 位漳州府各縣人士、21 位泉州府各縣人士，及 6 位其他各府、縣人士），及 6 位廣東省籍（潮州府）都提到自己的祖籍「縣分」。至於在台灣生長 10 位中，除了 6 位未說原籍（一位是原住民）外，另有 4 位也都能夠清楚講出其大陸福建省的祖籍縣分。事實上，有 12 位涉案者在供詞中交代原籍時，只提到縣分（表一中涉案者編號為粗體者）。這顯示「祖籍縣分」在身份認定上的重要性。⁷ 另外，與林爽文同樣來自漳州府平和縣的涉案者有 38 位，幾乎佔了三成，是單一縣分中人數最多者；這也說明「同縣」所代表的血緣（家族、或宗族）與地緣（大陸原鄉）人際關聯，至少在這個事變招募與動員參與者的過程中扮演重要角色。

「祖籍縣分」的重要性，或許可以由其他分類事件的供單中，進一步去探討。清道光 12 年（1832 年）張丙案（這是一樁蔓延到南路的「閩粵分類」事件）發生時，兩份涉案被捕者供單供詞顯現了：儘管參與者中有相當高比例是「在台生長、不知祖籍」的來台第二代，但是第一代移民

6 該書中所蒐錄林爽文供詞，根據「台灣故宮博物院藏軍機處檔案 038807」原件是收在「解京要犯及犯屬供單」中的第一位。林爽文的「原籍」（漳州平和縣）在當時早已眾所周知，或許因此未說明。至於兩位兄弟在供單中表明與林爽文的關係後，似乎也不必再說明「原籍」。

7 本文第一位評審指出，這些供詞中關於姓名、年齡、原籍（府、縣）及家中狀況的詳細記錄，反映的主要可能是詢供的官府「固定要問的項目與書寫格式」，而非民眾記不記得的問題。本人同意評審的看法也感謝這項建議。在此理解下，更值得注意的是，在林爽文案 130 份供詞中，有 12 位直接以原籍「縣分」為其祖籍，而不像其他 117 位都提到「府、縣」。如果和下面表三分析的張丙案供詞內容幾乎都只提到「祖籍縣分」相比，則林爽文案的供詞中，絕大多數都提到詳細「府、縣」，有可能是因為做記錄的官員根據涉案人所提到的「縣分」，加上「府」的單位。如果這個推測成立，則更是反映了雙方對「祖籍」（單位）認知的差異。

都能夠說出自己的祖籍縣分，在台出生者，也有不少知道原籍縣分者。表三將這兩份供單涉案人的「祖籍狀況」做了整理。表三的資料顯示，兩份供單的涉案者已有超過半數（53.4%）表示「在台生長、不知祖籍」；其餘近半數涉案者則清楚知道原籍。而且，知道祖籍者不論是否在台生長，都能詳細說出「祖籍縣分」（表三「備註」欄中，特別列出涉案者詳細「祖籍縣分」的分佈資料）。

表三 張丙案（1832年）供單中涉案者的祖籍背景分析

祖籍	人數	%	備註 (詳細祖籍地名, 括弧內數字為人數)
陳風供單 (共 50 位)			
在台生長、不知祖籍	32	64	
在台生長、知道祖籍	2	4	泉州 (1)、龍溪 (1)
福建漳州府	10	20	平和 (2)、龍溪 (1)、南靖 (2)、長泰 (1)、雲霄廳 (1) 詔安 (1)、海澄 (1)、漳州 (1)
福建泉州府	3	6	安溪 (1)、晉江 (1)、惠安 (1)
廣東潮州府	3	6	潮州 (1)、廣東 (2)
許愨成供單 (共 33 位)			
在台生長、不知祖籍	15	45.5	
在台生長、知道祖籍	12	36.4	平和 (1)、龍溪 (1)、漳浦 (1)、詔安 (4)、同安 (2)、南安 (1)、晉江 (1)、安溪 (1)
福建漳州府	2	6.0	詔安 (2)
福建泉州府	4	12.1	同安 (3)、晉江 (1)

資料來源：表中各大類祖籍人數，來自林偉盛（1993），頁 144 表一及表二資料統計數字。備註欄中詳細的祖籍縣分統計資料，是作者由軍機處月摺包奏摺原始史料中「陳風供單」及「許愨成供單」（詳見臺灣史料集成編輯委員彙編 2007: 258-273, 389-393）祖籍分佈的詳細資料整理而成。

註：表中加底色的縣分屬於「福建省泉州府」。

不過，值得進一步推敲的是，張丙案供詞中這些自稱「在台生長、不知原籍」，不知道的「原籍」到底是哪一個層次的「祖籍」？表三的資料整理參考了一般慣用的歸類架構，而將涉案者原籍根據原籍縣分所屬的「福建漳州府」、「福建泉州府」、「廣東潮州府」做了整理與歸類。但是，這兩份供單中提到「原籍」，事實上都只有「祖籍縣分」（例如：原籍平和，原籍龍溪），並沒有「福建」、「漳州府」、「泉州府」的記載。⁸這種「州府」層級的歸類分式可能會讓人聯想到這些「不知祖籍」涉案者不知道自己是「漳」、是「泉」或是「粵」。當時漳、泉、閩、粵區分十分重要，也經常成為械鬥時分類及組織標準，參與分類械鬥的在台生長第二代，似乎不太可能不知道自己是漳、是泉、或是粵，因為這通常可以由語言口音判斷出來。⁹他們所謂「不知祖籍」，比較合理的推斷，應該是不知「祖籍縣分」是哪一個，而非不知道自己是「漳州府」、「泉州府」、或「潮州府」人。如果這樣的推斷成立，那麼我們似乎可以說，這些文獻中的「祖籍」（或「原籍」）對菁英與一般人來說可能有不同層次與意義：一般人可能會重視「縣分」此一層次的區分，而不一定有「漳泉」或「閩粵」層次的認同。這似乎也與傳統上台灣漢人墓碑

8 唯一的例外，是「陳風供單」中，「據郭探供，年三十六歲，原籍漳州雲霄廳，寄住鳳山縣，父母俱故，並無兄弟，妻子」（臺灣史料集成編輯委員彙編 2007: 268，底線為筆者所加）。

9 除了少數例外，「閩粵」有明顯語言差別。相對地，「漳泉」之間雖然語言大致相通，但是仍有腔調差異。出身台灣縣的貢生林師聖在《台灣采訪冊》中記載「漳泉分類」時，提到一件聽聞：「嘗聞起衅之日，有泉女幼為漳人婦者，所道皆漳腔，及禍發，知夫家必不相容，欲奔回父母家，而不知其處，既入鹿，聞喧嘩聲甚眾，曰『漳賊婦將放火矣』，群曳泉女於僻處斃之，不啻凌遲。及明，父母知之，亦無可如何，聞者莫不縮頸咋舌，心膽俱碎。」（林師聖 1993[1828]: 38）。這位說話帶有「漳腔」的泉州女兒，在分類事起時逃回父母家的泉州人地區避難，卻因口音而被認為是「漳賊婦」遭到凌遲致死，顯見當時是以說話口音的「漳腔」、「泉腔」作為區分標準。

會記載原鄉「祖籍縣分」、但是通常不會提到「州、府」或「省」（「泉州」、或「福建」）的習慣一致。

總括地說，這些清代台灣史料指出了一項重要事實：在日本統治台灣之前，「閩粵」或「漳泉」這種在行政單位上達到「省」或「府」的大範圍、抽象的身份類屬，在一般漢人之間，其實質意義可能遠遠不及其他更小地理範圍地緣或血緣的祖籍身份認同。「漳泉粵」的分類對於朝廷派來的官員或是社會中的政治文化菁英來說，是相當有意義的分類。但是，對於一般民眾來說，做為「最大公約數」的漳、泉、粵祖籍分類的身份之重要性，主要是展現在發生械鬥衝突時，能夠集結最多同志的動員範圍上，而非文化或風俗的同質性；但是在一般常態社會生活狀況下，例如祭祀圈、寺廟組織等，文化及習俗同質性較高的「縣級」層次之祖籍身份可能更重要。在這種狀況下，政治與文化菁英及官方文書中一再強調的「漳、泉、粵」祖籍之分，和一般民眾之間多層次的祖籍分類並存的狀況，有相當大落差。

即使到日治時期，殖民政府引進現代民族國家的治理技術，將台灣的土地、人民、地理都清楚地盤點，也透過各種官方統計資料、地圖、及調查報告呈現而讓台灣整體社會想像已然浮現，但是日本官方統計中的主要人群分類類屬與一般人認同的身份之間落差似乎仍然持續。¹⁰ 儘管日本政府以「福建種族」、「廣東種族」來區分台灣漢人並在戶口名簿上正式註記，但是對台灣漢人更詳細祖籍「鄉貫別」區分仍有相當認知。早在1901年《臺灣慣習記事》中，梅陰子（伊能嘉矩的筆名）就已發表台灣

10 多謝本文第二位評審提醒本文初稿「可能忽略了這歷史過程中，現代民族國家（日本殖民治理）的出現與前民族國家的處理上，有一根本上的變化或差別。這就是『整體台灣社會的想像』是與現代民族國家的治理有關，而非晚到台灣民族主義論述的浮現。」本人完全同意這個看法。下文也根據這項建議作了相關修改，謹此誌之。

島民原籍地初步調查結果，而列出福建、廣東兩省四府（漳州、泉州、潮州、惠州）之下的30個縣分名稱（梅陰子1901）。日本政府甚至還在1926年（昭和元年）底進行「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」，統計漢人的祖籍鄉貫之地區分佈（臺灣總督府官房調查課1928；中譯見陳漢光1972）。當時統計類屬除了福建泉州府尚區分縣分（安溪、同安、三邑），其餘福建省六州府、廣東省的三州府，都以州府為單位進行調查（參見圖二），但是在該次報告所附的「臺灣在籍漢民族鄉貫別分佈圖」（參見圖三）的左上角特別列出「福建及廣東省略圖」中，仍然標示了各州府下縣分（參見圖四），雖然標示的縣分並不完整。

圖二 1928年「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」使用的分類類屬

州 市 街 郡 庄 廳 支 廳 區		福 建 省										廣 東 省			其他	合計	
		泉 州 府		漳 州 府	汀 州 府	龍 巖 州 府	福 州 府	興 化 府	永 春 州	計	潮 州 府	嘉 應 州	惠 州 府	計			
種 別	人 口	安 溪	同 安	三 邑 (博 安 澄 江)	漳 州 府	汀 州 府	龍 巖 州 府	福 州 府	興 化 府	永 春 州	計	潮 州 府	嘉 應 州	惠 州 府	計	其他	合計
市	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人	百人
街																	
庄																	
區 名																	

- (1) 本表ハ一市街庄區ニ付百人ヲ以テ單位トス百人以下ハ記入ヲ要セス
- (2) 本表ハ街庄區ヲ置カサル蕃地ヲ除ク
- (3) 福建省、廣東省以外ノモノアラハ「其他」ノ欄ニ記入スヘシ
(後略)

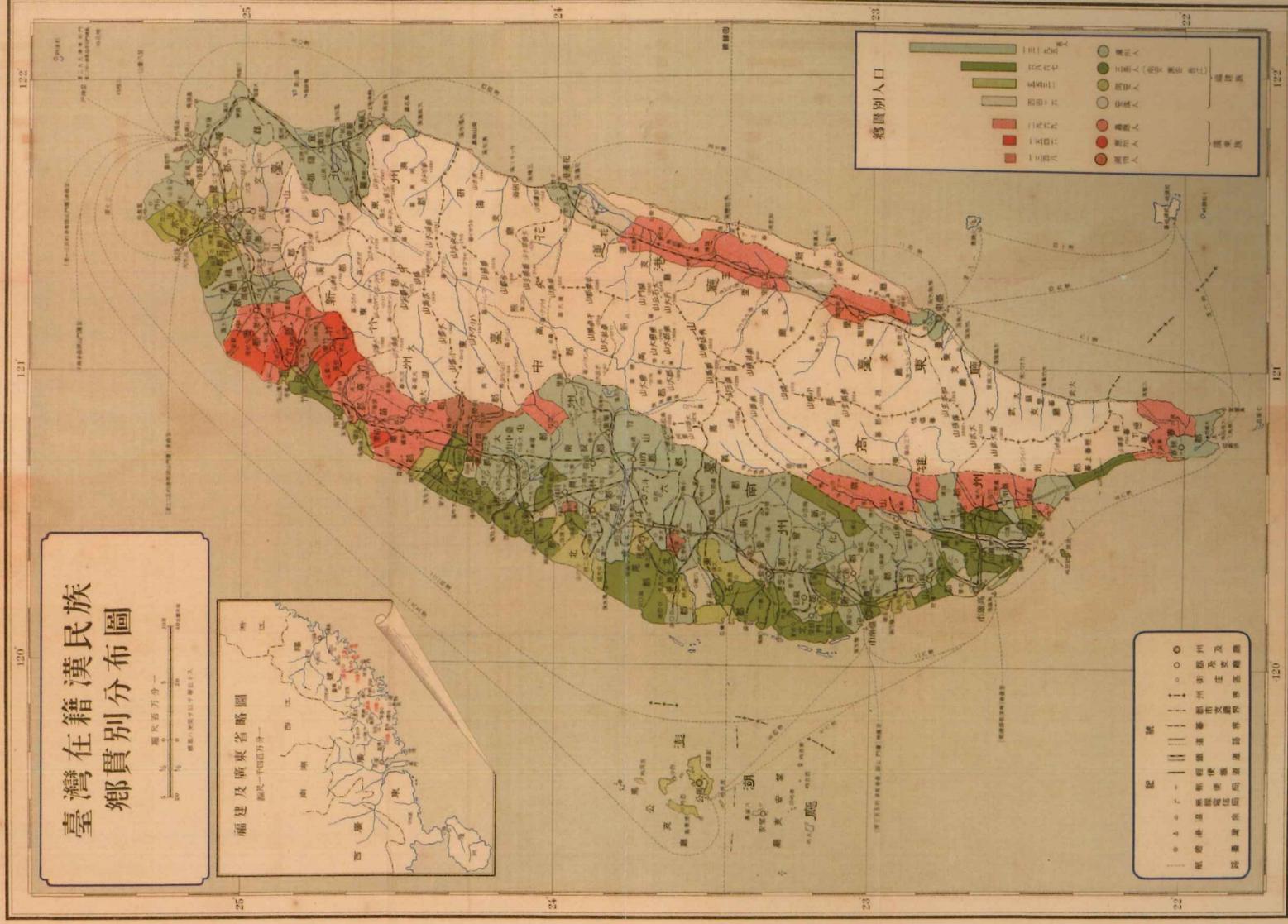
資料來源：1928年「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」原始文件掃描檔案。

這些資料顯示，日本政府也意識到台灣漢人祖籍分類認知，不僅止於「省份」，更及於「州府」、甚至到「縣分」；雖然他們比較重視「廣東語族」及「福建語族」區分。¹¹更重要的是，到1926年時台灣一般民眾仍能分辨出其祖籍「州府」、或「縣」，而官方也認為有必要進行詳細祖籍調查與統計（陳紹馨 1979: 446）。陳紹馨討論日本政府該次祖籍調查時，就特別表示：「以一個前近代時期的人來說，以一省當作一個人的祖籍範圍仍然太大了些，他們通常以府、縣作為他們的祖籍」（陳紹馨 1979: 449）。

日治時期這種「祖籍」認知層次的落差，或許可以由下列例子進一步看出一些端倪。這和當代台灣史學研究者最近發現某些台灣民眾族譜中出現「祖籍」錯誤記載，例如，「福建省漳州府饒平縣」（應為「廣東省」）、或「廣東省武平縣」（應為「福建省汀州府」）有關（李文良 2011: 263; 林正慧 2015: 379-381）。林正慧指出，過去清代分類械鬥時，少數講客語的福建省人（汀州客）及講漳州腔福佬話的廣東省籍人（潮州人），因為語言共通，因此在分類械鬥時，前者通常選擇依附粵籍（客語人群）、後者選擇參與閩籍（福佬話人群）陣營的經驗，而在後來日本統治時期混淆了語言及省籍的官方統計類屬（「廣東種族」及「福建種族」）中，被歸類到以「語系」為主的類屬中。這不但導致官方統計中「汀州人」與「潮州人」人數下降，也造成後世子孫混淆，而出現族譜中錯誤（林正慧 2015: 223-229, 379-381；參見王甫昌 2018）。林正慧的解釋清楚說明了這些錯誤祖籍由來。不過，如果由本文強調的「菁英」（或政府）與「一般人」祖籍認知落差的角度來看，這些案例或許有不同意

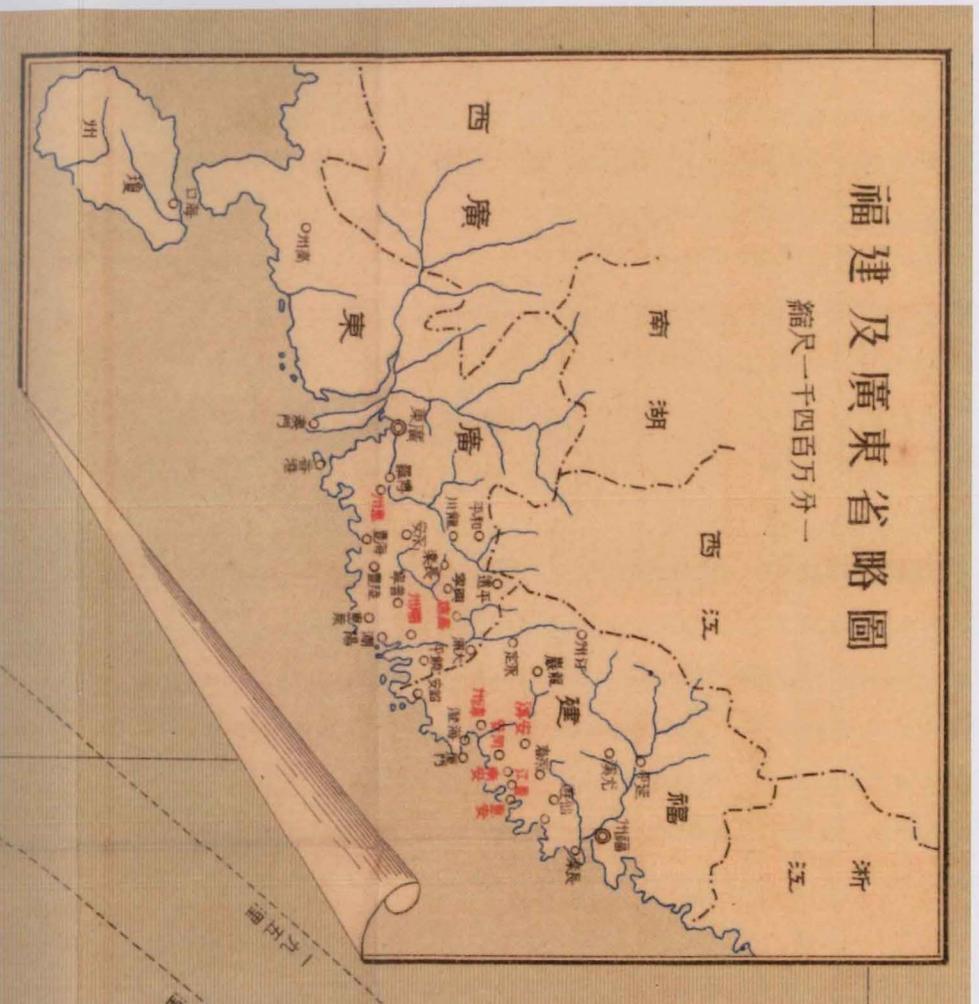
11 參見小川尚義在該次調查前言撰寫「漢民族移住的沿革」一文中對於福建與廣東「政治」區分與「語系」區分的分辨，以及他對如何歸類「福建省汀州府」（應屬「廣東語族」）、及「廣東省潮州府」（應屬「福建語族」）的建議（中譯見陳漢光 1972: 87）。

圖三 1928年「台灣在籍漢民族鄉貫別分佈圖」

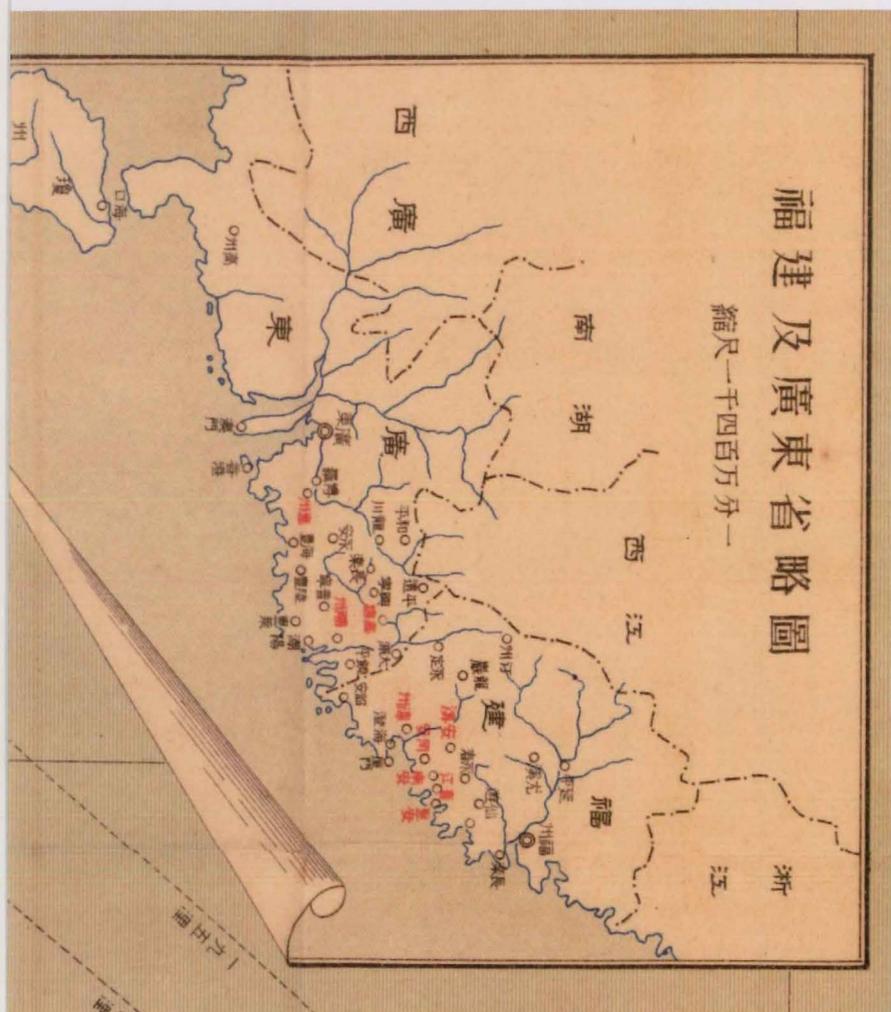


資料來源：台灣總督府官房查課（1928）原始檔案掃描。

圖四 1928年「台灣在籍漢民族鄉貫別分佈圖」中的「福建及廣東省略圖」



資料來源：台灣總督府官房查課（1928）原始檔案掃描。



圖四 1928年「台灣在籍漢民族鄉貫別分佈圖」中的「福建及廣東省略圖」

義。這兩份族譜的祖籍記載，非常可能是因為這些民眾受了日本殖民者以「語系」作為「種族分類」基礎之觀念影響，將「廣東省」理解為「講客語」者，「福建省」理解為「講福佬話者」；而其祖籍認同則分別是「饒平」、「武平」。後者（「祖籍」縣分）明顯地出現在家中先人墓碑上，不易弄錯，但是前者（省、府名稱）則可能因為一般人缺乏通常是文化菁英才熟知的中國地理及省、府行政劃分，因此不自覺地以日治時期用家庭通用語來界定「福建」或「廣東」的習慣，而造成上述「錯誤」。如果這樣的推斷成立，則這些例子說明了當時可能有不少台灣民眾「祖籍」認知，仍是以大陸原鄉「縣分」為主，而未及於「省、府」層次。

戰後國民黨政府沿用日人官方統計類屬，並以台灣省籍者的「祖籍福建」及「祖籍廣東」來定義福佬人及客家人，但是多數民眾對於這些群體範圍龐大的類屬，可能都缺乏「我群體」認同（見下文討論），要到1980年代以後族群運動的建構與互動，才使菁英和一般人之間對群體身份層次的落差漸漸消滅。

（二）「分類意識」的地區差異

不過，這並不是說清代台灣漢人就沒有類似「閩粵」、「漳泉」分類這個層次的分類意識。誠如前面引用的尹章義說法，械鬥與衝突的累積，的確造成一般人閩粵、或漳泉群體分類意識上升，但是，這樣人群分類意識在性質上相當地方化，而且不同地區之間差異相當大。這可由不同分類事件的地區分佈型態來說明。清代台灣分類械鬥事件，由1721年（康熙60年）朱一貴事件開始，到1860年（咸豐末、同治初）左右才比較消弭（陳其南1987: 95）。根據林偉盛的整理與統計，由1721年至1894年（日本領台前夕），台灣一共發生了至少60次分類械鬥，許達然統計則有125件（林偉盛1993; 許達然1996）。根據作者先前研究將二者比對，則可以發現至少有134件（王甫昌2011a: 185-187）。表四整理這些「分

類」事件的類型（祖籍、姓氏、或其他）及發生的地區。

表四 清代台灣分類械鬥事件發生區域與類型分佈表

區域 類型	南部	中部	北部	噶瑪蘭	不詳	總計
閩粵	17	6	14	4	1	42
漳泉	2	12	10	3	1	28
姓氏	9	15	6	1	1	32
其他	8	6	6	9	3	32
總計	36	39	36	17	6	134

資料來源：引自王甫昌（2011a: 186, 表 3-1）。原表是作者根據林偉盛（1993）頁 60 表 2、許達然（1996）頁 17 表 2，比對歸納整理而得。表中加底色的欄位為該地區中次數最多的分類事件型態。

由表四可知，不同類型分類事件有明顯地區差異。南部地區最多「閩粵分類」事件，其次是北部地區；中部地區及北部地區較多「漳泉分類」事件。「閩粵」、「漳泉」的祖籍分類事件總共佔了 52%，「姓氏」分類及其他分類事件，¹² 則佔 48%。清代福建閩侯出身的劉家謀在《海音詩》，描述台灣分類狀況之詩句註解，頗能說明這種地區差異：「臺郡械鬥，始於乾隆四十六年；後則七、八年一小鬪，十餘年一大鬪。北路先分漳、泉，繼分閩、粵，彰、淡又分閩番，且分晉、南、惠、

12 例如，1865 年（同治 4 年）宜蘭平原的西皮、福祿兩種樂曲派別之爭，或是 1867 年（光緒 2 年）苗栗粵人吳阿來所涉及的「同籍分庄」分類事件（見張莖 1969；陳其南 1987: 112-114）。

安、同。南路則惟分閩、粵，不分漳、泉」（劉家謀 1958[1852]: 18）。¹³ 換言之，同樣來自福建省泉州府安溪縣的漢人，在不同地區中、不同時間下，可能會因為當地分類的需要，而有下列不同的重要身份認同：「安溪」、「泉」、「閩」。

在交通不便，經濟生活也與土地密切相連的農業社會中，地區之間的隔離程度相當高。清康熙 36 年（1699 年），郁永河到台灣採硫磺礦，由台南府城出發走到淡水，就用了將近一個月。¹⁴ 山川形成的地理屏障，使得地區之間交通與聯絡不易，也限制了人們的地理流動。即使發生大規模分類械鬥、或民變事件時，除了少數蔓延全台的事變（林偉盛指出了五件：1721 年朱一貴事件、1782 年謝笑案、1786 年林爽文事件、1826 年李通案、1832 年張丙案，見林偉盛，1993: 58）外，大多數分類事件都是地方性的：「大半皆局限於南、北、中、噶瑪蘭等地區，或依河流劃界而鬥，或濱海與內陸互鬥」（林偉盛 1993: 101）。即使是「蔓延全臺」的分類事件，也不是參與械鬥者遠距離移動，而是因為鄰近村落互相傳遞消息（有時是有人故意造謠以便趁火打劫），而使械鬥氛圍傳到全台各地區（林偉盛 1993: 100-105）。

在這種狀況下，由清代分類械鬥事件的祖籍分類意義，和當代的族群分類觀念，雖然在具體類屬來看有許多相似之處，但是在性質上有相當重大差異。其中最大的差異在於是否有整體社會想像。在具體、面對面接觸的地方社區或地方社會脈絡中，不同層次「祖籍」身份有相當明顯差異，他們很容易在群體衝突時，成為分類與動員手段。但是當時人們對於各種層次「祖籍身份」的概念，通常也就侷限在生活範圍所及的地方脈絡中，

13 《海音詩》的寫作與出版（1852 年），略早於當時隸屬淡水廳發生「頂下郊拚」（1853-1859）。其中所謂「晉、南、惠、安、同」就是泉州府之下的晉江、南安、惠安、安溪、同安等五縣；前三者即是一般習慣合稱的「三邑」。

14 這是林偉盛（1993: 100）根據郁永河《裨海紀遊》記載提出的說法。

而不太會將整個台灣社會中具有此一祖籍身份者構成的「類屬」，做為其分類與動員時的參考架構。換言之，當時一般人們大多缺乏以整體台灣為範圍的人群分類想像。

這種以台灣為整體的人群觀念過去（特別是清代）並非不存在，只是不普遍。清代的確有少數官員對「全臺」漢人分佈與比例，有印象式的粗略觀察，留下文字記錄。例如，1786年林爽文事件爆發後，福康安率大軍東渡平亂時，熟悉台灣的鄭光策在〈上福節相論臺事書〉中建議「宜通廣莊以分敵勢」，特別提到當時閩粵人口比例與分佈型態：「按全臺大勢，漳泉之居民十之六七、廣民在三四之間。以南北論則北淡水南鳳山多廣民，諸彰二邑多閩戶；以內外論，則近海屬漳、泉之土著，近山多廣東之客莊」（鄭光策 1963[1786]: 2154）。然而，一般人由於跨地區活動與接觸的經驗相當有限，因此不太會有以「全臺」為範圍的人群分類「知識」，這種知識對他們來說意義也不大。農業社會中大多數地區是自給自足的經濟單位，不需要與其他地區建立關係。而在沒有現代國家武力保護下，分類械鬥發生時，地方民眾必須自力保護自己。因此，對於「粵籍」人士來說，粵籍在「全台」佔有「十之三、四」並不重要（他們可能也不知道），而是必須就近聯合他人以求自保。這當然包括鄰近地區的其他粵籍移民，但是必要時，也必須根據當時對抗的對象，和鄰近有共同利益的漳人或泉人、甚至平埔族暫時結盟。前面引述的 124 件分類械鬥中，就有 9 件被記錄為：「漳與泉粵械鬥」、「漳粵與泉互鬥」、「泉粵番與漳鬥」、「泉粵械鬥」、或「漳粵械鬥」（王甫昌 2011a: 186-187）。在這種狀況下，去想像或維持自己與遙遠地方同一祖籍者（例如高屏地區六堆「粵人」，去想像北部桃竹苗地區「粵人」）的關連，似乎緩不濟急、也沒有太多實質社會意義與作用。¹⁵真正重要的社

15 比較明顯的功能，可能是在分類械鬥導致人們無法在自己祖籍群體處於弱勢的地區

會關係，是同一地區內社會群體間的互動；而不同地區內漢人祖籍群體、及非漢籍原住民之組成都十分不同，難以一概而論。

（三）分類事件平息後「地域社會」的發展

更重要的是，清代頻繁祖籍分類事件，帶來人群再遷移對於分類意識之影響。分類事件發生時，原先處於異籍混居型態的少數人位置的人，往往會短暫地先移居到同籍村落中；而分類事件的大規模燒殺擄掠不同籍村落之行為（俗稱「紮厝」），也導致許多人放棄原先開墾的田業，前往投靠同祖籍者。例如，最早參與開發台北平原的客家人，在 1840 年左右因為祖籍械鬥高漲，變賣田業遷到今天桃竹苗一帶（尹章義 1985, 1991）。彰化平原的客家人也有不少在械鬥之後留下來，隱藏身份轉變為「福佬客」（許嘉明 1975; 彰化縣文化局 2005）。許達然詳盡地整理了台灣各個地區客家人因為械鬥而遷移狀態，並表示：「械鬥使得客家人從客家人佔少數的地方遷移到客家人較多的地方而確定了台灣客家聚落」（許達然 1996: 32；相關討論參見王甫昌 2018）。不僅客家人，漳、泉人也有類似狀況。這導致了最初不同祖籍人群聯合開墾土地、建立村落的混居狀態逐漸減少，而往陳紹馨所謂「同鄉聚居」型態發展（陳紹馨 1979: 467-472）。作者在最近另一篇文章中提出，清代祖籍分類械鬥頻繁，事實上反映了早期異籍混居的社會型態；因此，當祖籍分類械鬥逐漸平息，也可以反過來成為推論「同鄉聚居」型態逐漸普遍的徵兆（王甫昌 2018）。該文引用陳其南及許達然的觀察指出，大規模閩粵或漳泉械鬥在 1860 年之後不復見，取而代之的是同姓、異姓及同業械鬥（陳其南 1980; 許達然 1996: 18, 48）。同鄉聚居的狀態，可以由表五對 1928 年「臺灣在籍漢民族鄉貫調查」資料進一步分析看出。

活存，而不得不變賣田產離去時，知道往哪裡去投靠「同祖籍」者。

表五整理了該次漢人鄉貫調查中，祖籍屬於「福建漳州」、「福建泉州」、「廣東省」人口比例與三個類屬的相對組成，在台灣當時五州、三廳下轄的 285 個漢人街庄中之分佈型態。根據這項分析，當時台灣漢人街庄中，將近九成（88.8%，253 個街庄）人數最多的祖籍群體佔該街庄總人口半數以上。其中有將近三分之二（65.3%，186 個）人數最多者甚至佔街庄總人口的七成以上。而在混居類型中，「漳泉混居」（97 個，佔 34%），明顯高於「泉廣混居」（15 個，5.3%）及「漳廣混居」（17 個，6.0%）。這說明了過去「漳泉」分類比「閩粵」分類造成的居住區隔更快消失。

表五 1928 年台灣五州三廳下屬 285 個街庄漢人祖籍分佈情形

單位：個數、總百分比

	最大群體佔 70% 以上		最大群體佔 50~70%		最大群體佔 50% 以下		合計	
	個數	%	個數	%	個數	%	個數	%
單一群體優勢明顯（單一群體佔人口 80% 以上）								
泉州多數	41	14.4					41	14.4
漳州多數	34	11.9					34	11.9
廣東多數	30	10.5					30	10.5
小計	105	36.9					105	36.9
兩個群體混合區（兩個主要群體都有 10% 以上的人口）								
泉漳混合區	45	15.8	49	17.2	3	1.1	97	34.0
泉多漳少	32	11.2	27	9.5	2	0.7	61	21.4
漳多泉少	13	4.6	22	7.7	1	0.4	36	12.6

泉廣混合區	8	2.8	6	2.1	1	0.4	15	5.3
泉多廣少	3	1.1	2	0.7			5	1.8
廣多泉少	5	1.8	4	1.4	1	0.4	10	3.5
漳廣混合區	12	4.2	5	1.8			17	6.0
漳多廣少	6	2.1	2	0.7			8	2.8
廣多漳少	6	2.1	3	1.1			9	3.2
其他								
三個群體 混合區	2	0.7	3	1.1	19	6.9	24	8.4
其他廳人口	4	1.5	4	1.5	9	3.3	17	6.0
漢人不到 百人	10	3.5					10	3.5
全部合計	186	65.3	67	23.5	32	11.2	285	100.0

資料來源：作者整理自 1928 年「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」（臺灣總督府官房調查課 1928）

祖籍人群的地域分佈型態，對於原先因為分類械鬥而高漲的祖籍分類意識有重要影響。尤其是總體人口比例較低的客家人，因為絕大多數聚居在客家人佔人口多數的客家聚落中（北部桃竹苗及南部六堆），¹⁶ 這雖然有利於保存聚落內客家語言與文化習俗，卻不利於「閩粵分類意識」的持

16 根據作者在另文中對於 1928 年「鄉貫調查」資料的整理，有 64.18% 的客家人住在客家人佔 70% 以上的街庄中，另外還有 10.62% 住在客家人佔 50% 到 70% 之間的街庄中。換言之，有將近四分之三的客家人住在客家人佔多數的街庄中（王甫昌 2018: 249）。

續或發展。同樣的，人口佔多數的漳州籍與泉州籍漢人，更因為日常生活中不容易碰到客家人，而造成「閩粵」分類意識漸漸衰退，尤其在日本統治之後。到了戰後，特別是在 1980 年代客家運動出現之前，除了鄰近地區有客家聚落者外，許多在漳、泉集中地區成長的福佬人後裔，甚至根本不知道有「說客語」的「客家人」存在。

除了同鄉聚居型態發展增加了地區差異外，日本統治時期實施政治現代化變革，特別是 1920 年代以後建立街庄行政組織（庄役場、庄協議會、信用組合、保甲組織及各種經濟與社會組織），並容許台人擔任地方政治職位、及參與選舉（開放一半的庄協議員透過選舉產生），也導致台灣民眾發展出超越「血緣」（宗族）、「原鄉地緣」（祖籍）認同的「地域」認同（施添福 2001）。「地域社會」的發展，也讓人們的文化、知識或認同更加「地區化」。作者先前對於「福佬人」認同的研究，就發現在日治後期到戰後初期由台灣人自己書寫的文獻中，充滿了「地方化」文化或知識記載，缺乏以「福佬」（或「客家」）作為團體範疇的討論（王甫昌 2011a）。

舉例來說，日治後期、戰後初期出現許多以福佬語法的漢語記錄只流行於特定地區的「諺語」、「俗諺」、「台灣民間故事」。尤其是與地方特殊分類械鬥型態與經驗有關的「諺語」、「人物」、「掌故」（例如北投地區、或艋舺地區的「漳泉拼」），更往往是地方耆老津津樂道、但是其他地區的外人難以理解地方性歷史記憶（參見王甫昌 2011a: 259-260）。李獻璋在 1930 年代蒐集「台灣民間文學（故事）」，清楚地記載了除了一則（邱罔舍）是「通行全島」外，其他 22 則都只在特定地區流傳（李獻璋 1970[1936]: 2-4；引自王甫昌 2011a: 259）。另外，「同名地名」的研究與發現也值得一提。日本政府在製作「台灣堡圖」時，就發現台灣各地有許多同名地名，顯示過去台灣漢人在命名地名時，極為有限的地理空間想像，只要在當地人日常生活與活動範圍內，該地名能夠達到指

稱及區分的目的就夠了，而沒有（或是不需要）考慮到在「生活圈」以外同名地名會造成混淆的問題。然而，日本統治時期並沒有針對這個狀況採取行動，要到戰後 1950 年代，臺灣省政府才要求 15 個同名「鄉鎮市區」（約略相當於日治時期的「街庄」）必須考慮協調更名，最終有 9 個鄉鎮因此改名，以確保台灣 359 個「鄉鎮市區」都有不同地名，不會產生混淆（王甫昌 2011a: 263）。

這些地域社會中「地方化」的文化、知識、與認同，使得過去被清代官員及日本統治者，以漢人祖籍身份或語言，而在官方文書或統計中歸類於同一類屬的人（「漳、泉、粵」，或是「福建種族」、「廣東種族」），彼此間不易產生「我群體」、或「內群體」的共同感。甚至可能因為地域群體之間實質的利益衝突，而產生敵對意識。更重要的是，在以農業為主的經濟生活形態，及傳統地方政治型態下，這種超越地域社會範疇的群體認同，缺乏明顯經濟與政治功能。即使在 1935 年日本殖民政府首次舉辦市會及街庄協議會員選舉，台灣民眾能夠投票支持的對象，也僅限於市或街庄範圍；戰後國民黨政府實施地方選舉（包括縣市長、縣市議員、及台灣省議員選舉），一般民眾能夠投票支持的候選人，通常也僅限於同一「縣市」單位中。¹⁷ 在這樣的狀況下，同「祖籍」、或使用相同「語言」者所構成的類屬，除了在少數「閩客」鄰近地區外，似乎缺乏實質的社會或政治意義。¹⁸

17 讀者不免會想到「增額中央民代選舉」狀況，因為它們似乎在選區選制上有明顯差異。選區制度之影響，請參見本文第五節。

18 例如，根據兩位《徵信新聞報》（《中國時報》前身）記者在 1963 年台灣省議員選舉前，到台灣各縣市採訪選情的「三屆省議員選舉前奏：走馬看選局春秋」系列報導中（3 月 11 日到 3 月 20 日），影響選情最重要的因素包括：「政黨」（黨內外）「外省籍」、「地方派系」、「眷村票」、「婦女保障名額」、及「閩客」。其中「閩客」因素僅在桃園縣、花蓮縣被提到（參見王甫昌 2016: 229-230）。在該系列報導中，客家大縣的苗栗被稱為「客家人的天下」，但是影響選局的重要

(四) 地域認同與族群認同

在地域社會發展趨勢下，即使是人口總數居於「少數」位置的客家人，對客家的身份認同都受到影響。在當代族群觀念出現後，台灣各地有相同的祖籍（來自大陸原鄉客家縣分）、使用各種腔調客語，但是不一定有直接血緣關係的「客家人」，往往被客家文化運動者當成是同一「族群」。不過，在日治時期，甚至到了戰後，台灣各地區一般客家民眾的「客（家）人」認同，是已經非常「地方化」了。利亮時在 2007 年關於美濃地區族群關係的研究就發現，

日治時期美濃客家人對於北部客家移民……普遍存在一種「同屬客家，同中有異」的觀感，形成這種觀點的因素眾多，其中經濟方面是導致各族群間關係緊張的直接原因。（利亮時 2007: 20）

他也特別提到南部六堆客家重鎮美濃鎮 1996 年出版的鎮誌中，關於過去「南北客」之間「族群關係」描述：

來自瀨濃、龍肚等地本庄的客家移民以地主之姿來看待入墾的佃戶，同時掌握了瀨濃全境的政治資源，因此屬於最優勢的一群。北部客家移民群中以新竹地區人數最多，於移民時孑然一身、困頓至極，加上語言、文化上的差異，造成遭受瀨濃當地人的看輕，瀨濃地區的客家人稱新竹州的客家人為

因素是地方派系（3月15日報導）；新竹縣則根本連「客家」都沒提到，直接談「地方派系」。至於六堆所在的高屏地區，也只有屏東縣提到「客家派」（3月18日報導），高雄縣也完全未提客家。

「臺北人」，所講的客語稱為「臺北客」，「臺北人」則稱當地瀨濃客家人為「下南人」；兩地客家人祖籍地雖然同為大陸原鄉（有四縣及海陸之差別），但在台灣所處地理環境，社會背景不同的條件下，即使同時入墾南隆地區，也無法融合（美濃鎮公所 1996: 68）。

這個南北客區分的觀察在最近有關台灣客家人「北客南遷」研究課題中，得到許多證據支持（林秀昭 2009；鍾肇文 2009；參見王甫昌 2018）。所謂「北客南遷」，主要指日治時期 1910 年到 1930 年代，北部新竹州（今桃竹苗地區）客家人往台灣中南部地區遷移的現象。這些南遷的「北部」客家人，在移入地區往往另墾新地，不會進入南部既有客庄，也不會和當地原有客家人合作開墾土地。他們也通常會在聚落的名稱上強調自己的「地域」出身（臺北、新竹等），並帶來北部聚落之宗教信仰（義民廟）、形成自己的社會組織，甚至不和南部客家人通婚。他們在地方選舉議員時推舉、支持自己的候選人。他們也強調和當地人在客語的腔調不同：北客大多使用「海陸腔」，而六堆地區則以「四縣腔」為主；就連苗栗地區也使用的「四縣腔」，也被認為和南部地區有所差異，而可以區分為「北四縣」及「南四縣」兩種次腔調（以上討論參見王甫昌 2018: 254-259）。「臺北人」、及「下南人」之區分，已經帶有類似「族群」刻板印象及偏見的色彩。

這種現象說明了到日治時期，台灣客家人已經漸漸發展出在地、地域化的認同。許多在此時期中由傳統客家聚落遷往東部花蓮或台東定居的客家人，在經過一兩代之後，仍然視其父祖輩遷出的「桃竹苗地區」或「六堆」為家鄉，說明了這種地域認同的重要性（王甫昌 2018）。

這種狀況並非美濃或台灣南部地區所獨有，在過去相當普遍。美國人類學者 Myron Cohen 討論「客家人」時，指出「方言」是中國廣東及廣

西兩地中，社會群體分類排列與形成的重要因素。但是，他認為如果「方言群」概念用於指稱所有講同一種方言者構成的群體，將缺乏「社會學的效度」，而讓他有所保留（Cohen 1968: 286）。Cohen 的看法和本文強調的理念十分相似：相同方言固然有助於地緣或宗族群體社會凝聚，但是由全體、跨地域的方言使用者形成之「方言群」，在過去卻是一種外人（特別是研究者）賦予的團體概念，對被如此歸類的人來說，往往沒有太多實質社會意義。以「客家人」來說，要到當代「台灣客家文化與社會運動」在 1987 年《客家風雲》創刊、1988 年 12 月「還我母語大遊行」出現後，新生代、以都會地區為主的客家文化與社會運動者，才開始正式提出以全台灣為範圍的「客家族群」想像。

台灣一般原住民普遍接受或認同「台灣原住民」做為一個「族群類屬」也有類似的發展途徑。台灣歷史上不同時期統治者雖然都知道原住民各族之間有語言、文化、甚至體質差異，¹⁹但是在行政措施或官方統計中往往將原住民視為一個類屬（或最多兩個：區分「熟番」或「平埔族」與「生番」或「高砂族」）。然而，這種外人賦予的身份或群體類屬，和一般原住民對我群的認知有相當落差。根據日治時期日本人類學者的研究，台灣原住民各族，往往缺乏泛原住民認同。馬淵東一（1941）研究不同部族原住民各類「地理知識」範圍（生活圈、見聞圈、傳說圈），發現在 1930 年代，絕大多數台灣原住民的生活單位（即生活圈知識），包括耕地、獵場，仍是以部落為主要單位（馬淵東一 1941, 2012a）。只有少數的族有跨部落的常態性部族政治組織，其他多為組織比較鬆散的部落聯盟。馬淵東一特別指出，原住民通常缺乏涵蓋整個族的「種族意識」；²⁰

19 這也是為什麼如何分類台灣原住民一直是日治時期學者間爭論不休的重要課題。參見《台灣省通志稿·同胄志》中整理各家不同分類的討論（衛惠林、余錦泉、林衡立纂修 1965: 5-8）。

20 過去日本學者以「種族」來稱呼「原住民各族」。因此，所謂「種族意識」比較適

即使少數有，在性質上也往往不像我們一般認定的那麼界線分明。例如，泰雅人在面對漢族或平埔族時，他們的 sami Atayal（意指「我們泰雅人」）的意識會抬頭；但是「我們」並不包括遠方的泰雅人，反之往往會將住在鄰近地區、非泰雅的其他高砂族人也算進來（馬淵東一 1954: 6；中譯見 2012b: 20）。清代及日治時期在治安的考量下，對於原住民採取隔離政策，試圖降低原住民與漢人的衝突。相對於外來的日本學者比較有跨及全島的全面性人群分類與分佈的知識，台灣原住民的我群（部族）意識在與外人開始大量接觸以前，往往相當地方化。

戰後台灣人類學者李亦園在 1970 年代末期亦有相當類似、但是進一步發展的觀察：

在最早的時代當高山族與外來文化尚無接觸之時，他們的族羣觀念範圍有限而簡單，同一部落或最多是同一流域群是「我羣」的界線，超過這一界限的人，無論是否語言通行都屬「他羣」或至於「敵人」。在接觸外人之後，族羣的觀念逐步改變，而時至今日，由於交通發達、知識普及，傳播工具無遠弗屆，所以高山族人的「我羣」觀念已大有不同，目前他們不僅承認鄰近部落的人為同族人，而且對泰雅〔、〕阿美、布農、卑南、排灣這種「語言文化」的族羣分類都有了意識，住在東部的布農人或排灣人遇到西部的布農或排灣，會有同族的意識存在了，這是以前少有的。不但如此，現在稍受較多教育的人，不但有同族的想法，而且對所有的高山族人也已開始有「同類」的意識存在。（李亦園 1979: 24-25，底線為作者所加）

當的中文名稱應是跨部落的「部族」（或是「族系」）意識。

李亦園指出到了 1970 年代，接受教育較多的原住民，不但有超越部落的「同族」（當時分為九族）之想法，也對所有原住民產生「同類」意識。這些離開原鄉到都會地區接受高等教育的原住民青年，因為有機會與其他各族青年接觸，基於相對於漢人的「共同不利位置」而產生「同類」意識，進而在 1980 年代參與發起象徵著台灣原住民運動崛起的《高山青》刊物。卑南族原住民學者孫大川，就認為台灣原住民之間的「泛台灣原住民意識」的集體認同，大約是在 1980 年代以後才正式出現（孫大川 1995, 2000）。例如，1988 年的「台灣原住民族權利宣言」，開宗明義提出以全體原住民為範疇的集體身份與認同：

台灣原住民族不是炎黃的子孫。原住民全屬南島語系（Antronesian²¹ 或 Malayo-Polynesian）。與認為自己是炎黃子孫且均屬漢族的閩南人、客家人和外省人不同。

台灣原住民族是台灣島的主人。（夷將·拔路兒等編 2008: 192）

相對於上述少數與外族或他人有經常性接觸機會的原住民菁英，過去（不論是清代或日治時期）原住民聚居地中，多數原住民我群體的認同大多以部落為範圍，而少有整體原住民的我群觀念。王人英分析 1940 年（昭和 15 年）的戶口統計，發現當時絕大多數原住民仍然居住在原鄉，僅有少數離開進入花東地區，而外移西部都市者甚至不到百人（王人英 1967；亦見劉千嘉 2009）。隨著 1960 年代以後，國民黨政府推動「山地平地化」政策，原住民的青壯年人口大量離開原鄉進入都會地區就業或就

21 原文如此：應該是「Austronesian」之誤。

學，到 1985 年時都市原住民（指居住於 55 個法定原住民鄉以外者）佔原住民人口的 6.9%，到 1991 年時增加到 14.4%；到 2000 年時，已增加到 39.9%（劉千嘉、林季平 2008: 2-3）。原住民人口遷徙造成族群接觸機會增加，提供了發展及推廣「泛台灣原住民意識」的社會條件。

以上這些都說明了，在清朝、日本統治時期及戰後初期，雖然少數的政治或文化菁英，因為有機會透過科舉制度、或是日治下現代民族國家治理技術的引進及運作，以及外來的學者在不同地方群體之間的研究活動與接觸，而能夠有較全面性的人群分類概念，但是一般人比較缺乏以全島為範圍的「四大族群」層級之分類觀念。即便他們因為生活圈子中有不同文化群體，而能夠具體分辨差異，這仍然和 1980 年代以後，當代人們透過大眾傳播媒介或教育制度，學習到整體性、抽象式人群分類概念有明顯的差距。前一種人群概念，因為透過在地方上實際群體之間互動經驗而產生，因此通常有明顯地區性差異；後者因為是透過現代傳播媒介或教育習得的知識，在內容上比較同質化、或刻板印象化。

更重要的是 1980 年代以後族群運動對族群類屬與意識建構的影響。當代族群運動政治菁英，通常會以所屬族群面臨危機訴諸一般民眾，宣稱代表所有族群成員要求政府解決族群不平等問題。而為了擴大運動代表的「族群」團體之規模，以增加政治協商潛力，族群運動菁英經常會策略性地將已經不再有（或從未有）文化共同性的群體，透過「過去共同來源」、以及「現在共同不利社會位置」來界定受害「族群」範疇，以爭取被平等對待的族群權利。事實上，「族群」語言與文化流失，經常就是族群運動菁英認定的重要「族群危機」（之一）；而這種危機也通常被認為是源自於其他「族群」（或優勢者）有意的、甚至是制度性排除、或無意忽略。²² 而透過族群運動菁英的族群危機意識動員，這種由「共同社會位

22 詳細個案，可以參見作者在另文中關於外省籍第二代政治菁英如何在 1980 年代建

置」界定出來的抽象性族群類屬的認同或知識，不再只限於政治與文化菁英擁有，一般人也開始接受或相信，雖然民眾接受族群分類意識之程度有很大差異。

四、當代族群概念的意涵轉變（二）：社會範圍的改變

前一點提到「群體範圍」擴大，包括兩種人群分類概念轉變，一是由「群體範圍」由小到大，二是「群體之間互動舞台」由地方化到以台灣社會整體去考量，主要是針對 1945 年以前有的社會文化群體，在「族群」概念開始被大量採用後發生的轉變。前者包括兩個漢人「族群」、及「原住民」各族由原先異質性高的較小單位之身分，提升到範圍較大單位。後者則是指不同社會群體互動的舞台，儘管在日治時期現代國家治理技術的影響下，出現了以台灣整體的社會想像，但是一般民眾似乎仍然以地區化的地域認同為主，比較缺乏以台灣社會整體為前提的人群分類觀念。

不過，影響台灣族群概念出現與發展更大、更值得注意的變化，其實是「四大族群」分類中，最後出現的「大陸各省市人」（或是「外省人」）帶來的影響，以及政府遷台帶來「社會範圍」想像的進一步變化。

必須說明的是，本節討論「社會範圍」，和前面提到「台灣整體社會想像」在概念上有差異。相對於「台灣整體社會想像」主要是分析以台灣為範圍的地區與整體之關係或差異，「社會範圍」的概念強調台灣和其他鄰近地區之間是否有政治上從屬關係，以及這些政治從屬關係對台灣社會的影響。儘管「台灣整體想像」最遲在日治時期就已出現，但是台灣在清代入版圖之後，一直沒有以台灣為主體的獨立社會範疇的政治地位。由清代「福建省一府」、「建省」（1885 年以後）、到日治時期「帝國的一

構「外省人弱勢族群」論述（王甫昌 2016），以及當代客家文化運動菁英如何建構客家人「族群危機」的相關討論（王甫昌 2018）。

部分」、戰後成為「中國一省」，這些與其他地區的政治從屬關係，一直影響、甚至支配著台灣島內人群分類與關係的演變。這些與其他地區之政治從屬關係，除了在少數的狀況下（例如，二二八事件後在日本出現的「台灣獨立運動」主張建立台灣共和國），一直未受到有力的挑戰。要到 1980 年代以後，台灣民族主義論述中，以台灣為獨立社會範疇的想法才正式出現。

1949 年國民黨政府遷台，前後有近百萬大陸各省移民移入台灣。第一代大陸各省移民，帶入了相當異質的各省（甚至各縣）方言與文化。為了適應異地生活，他們在政府鼓勵及扶助下，在台灣成立了各省、甚至縣級的同鄉會做為互助組織。根據鍾豔攸統計，由 1946 年到 1995 年，大陸各省在台人士成立了 36 個省級同鄉會，及 268 個縣市級同鄉會（鍾豔攸 1999: 87）。更重要的是，國民黨政府為了維持代表大陸各省的中央政府以宣稱統治合法性，遷台後不但在三個國會（國民大會、立法院、監察院）、及其他中央政府機構人事安排上（例如，考試院考試委員及司法法院大法官）都盡可能維持大陸各省份的代表性（見王甫昌 2016）。儘管不斷地受到挑戰，國民黨政府也一直堅持籍貫制度（例如，本籍登記、及各種證照上登載籍貫）持續運作，直到 1992 年立法院才修法通過廢止本籍登記（王甫昌 2005）。這些制度與政策，都間接強化了以「全中國」為主體之「省份區分」與「籍貫」身份，在台灣社會中之顯著性與重要性。

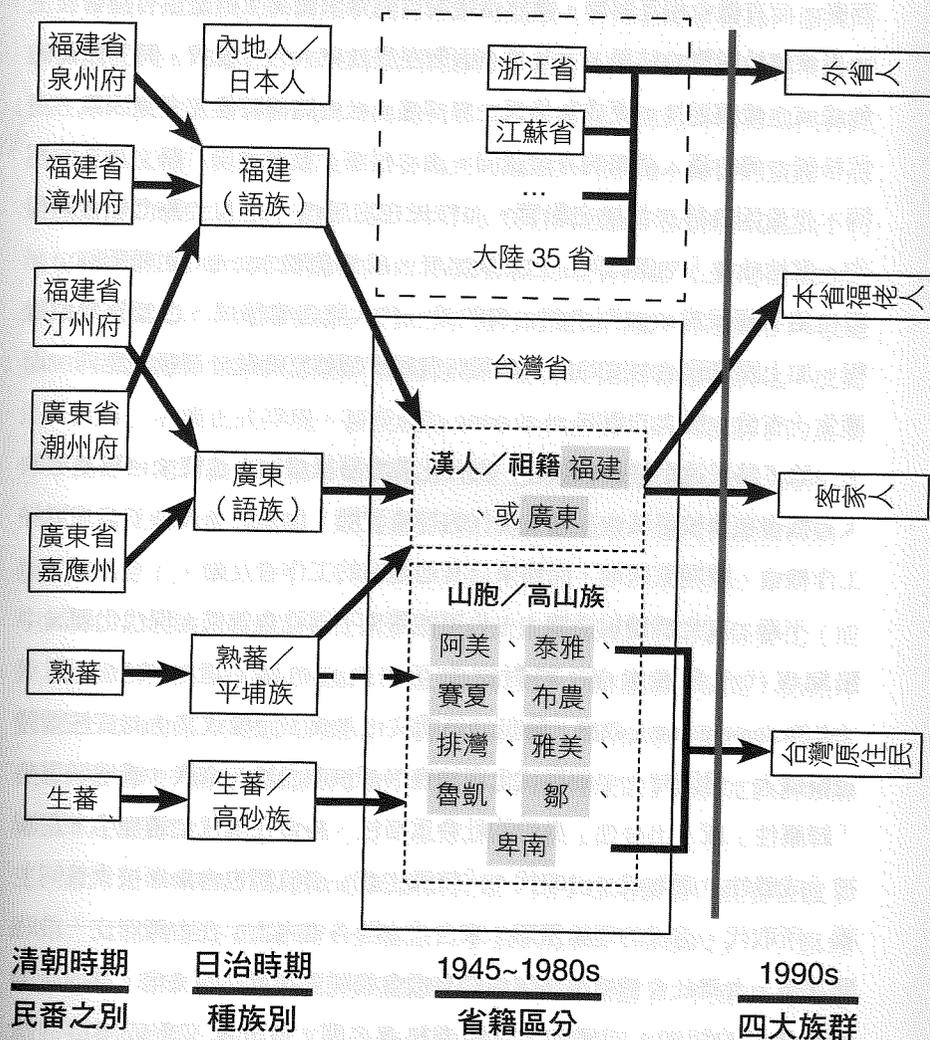
在戰後新的中國政治架構下，台灣成為中國一省，與其他 35 省有同等的行政或政治地位。台灣社會中原先即已存在的不同文化與社會群體，包括原住民各族及漢人「漳泉粵」祖籍群體，1945 年以後都被賦予擁有「台灣省籍」的法律身份與政治地位。雖然 1956 年及 1966 年戶口普查，仍然調查與統計台灣省籍漢人祖籍（福建、廣東、其他），但是因為祖籍身份並未涉及任何實質權益，因此其象徵台灣人與中國大陸有關連的意義遠超過實質意義。而且在實際執行過程中，混淆了台灣省籍者祖籍的「閩

粵之分」及以家中使用閩南話或客語去判定的「閩客之分」。在這種狀況下，「省份」層次的籍貫區分成為官方統計中最重要身份分類，除了大陸各省市分別以省為統計單位外，台灣的閩南人、客家人、原住民全被歸為台灣本省籍。圖五整理了這項官方統計類屬的改變。

這項轉變為台灣社會中原有群體分類與群體關係，帶來相當不同的看法與元素。在「社會範圍」內容由「台灣做為日本帝國一部份」轉移到「中國一省」變化中，官方主要社會群體分類也轉移到以「省份」為主。雖然因為大陸各省在台人數較少，加上「省份本位」的統計慣行，因此在以台灣省為主體的官方統計中，大陸各省市籍者有時被合併為「其他省市」的類屬，但是在國家制度設計，不同省份的整體代表性，以及在第一代移民自我身份認知中，「省份」都相當重要。來自大陸不同省分者之間的差異，包括語言、風俗、飲食、習性、甚至個性，也經常成為辨識與比較主題。反之，台灣省籍者的次文化群體特性與差異（特別是福佬人及客家人），則被一體地視為是需要被改變或同化的「地域」文化或方言。由分類概念來看，構成社會整體的「社會群體範圍」大小，似乎是由地理位階較低的「縣」或是省內的次文化（或方言）群體，提升到「省」層次；但是若以大陸各省實際在台灣的人口比例來看，台灣省籍佔了八成五以上，大陸各省市合佔一成五左右，則上述「範圍提升」象徵意義似乎多於實質意義。其象徵意義主要是在於以省為單位的社會群體分類架構，支撐一個以全中國各省為範圍的國家想像。

在這個過程中，「社會群體」單位規模變大，主要是基於「文化同質性」的判準。也就是說，由過去以比較小地理區域（例如村、鄉鎮、或是縣）做為身份與認同單位，轉變為比較大的地理單位，主要是因為原先地域性文化差異在較頻繁互動、相互學習與影響後逐漸消除，而形成範圍較大的同質性單位（例如，省）。導致這種較為頻繁互動的因素，則包括移民、現代化教育體制、現代化經濟發展。移居異鄉的經驗，使得原先在家

圖五 台灣各歷史時期官方文獻中「族群」分類類屬的變化



鄉時生活圈子完全不可能有機會重疊的人，因為在移居地進入比較密切的互動，而有機會相互影響。雖然這接觸可能帶來衝突，但是也有機會發生由異質趨於同質的結果。尤其是在面對差異性更大的「他者」時，原鄉的地緣或血緣親近性，更成為移民在異鄉建立社會關係時優先考慮因素。清代移居台灣的漢人祖籍的身份認同，由「村莊」發展到以「縣」為主的認同，正是因為移民情境之影響。而移民在定居後，進入土著化社會過程中，當地社會「地區認同」也逐漸出現，甚至凌駕於原先「祖籍認同」。戰後隨著國民黨政府而來到台灣的第一代大陸各省移民，也歷經類似過程，加上國家政治制度的推波助瀾而發展出超越原鄉縣分層級的認同，而產生「省份」層次的認同。

除了移民遠距移動經驗外，現代化教育層級體制，也使來自各地地方的人有機會在學校場域中互動；現代的經濟發展，也使許多人為了追求更好工作機會，離開原居地，而與來自其他地區的工作者互動。

不過，文化群體規模擴大，也可能帶來不同社會效果。現代化理論中預期現代化發展過程，將對原先互相孤立地區，產生擴散—弭平（diffusion-erasure）效應，降低地區間文化差異，而導致文化同質性團體規模擴大。但同時，早期現代化理論幾乎都預期血緣、宗族、或地域這些「歸屬性」或「出身性」身份的社會重要性，將會在現代化過程中，逐漸被「成就性」原則或身份取代；「特殊主義」價值觀也會漸漸被「普同主義」所取代。這樣的理論預期，來台「大陸各省人士」在台灣居住一段時間之後，台灣社會情境應該讓他們有機會發展更同質性的文化，進而產生超越省份的認同；同樣的，台灣省籍者之間，原先次文化或語群群體（閩、客、原）也應有機會形成同質化的文化團體。「省籍區分」因此被預期應該會逐漸失去社會重要性。1980年代初期「地域觀念問題」討論中，不少社會科學研究者就由西方現代化理論觀點，將「省籍意識」定位為「地域觀念」，並預期「地域觀念」會隨著現代化發展而漸漸消失（王

甫昌 2008a: 480-485）。

不過，這個預期與實際狀況有相當的差距。「外省籍」做為一個共同身份與認同，的確在 1970 年代以後出現了；但是此一認同主要並不是發生在第一代大陸各省移民間，而是在第二代。而且，雖然外省第二代有共同語言與文化，但是，這並不是導致共同感知「外省籍」身份的主因；而是因為他們感受到「外省籍（第二代）」在台灣社會中被排斥或處於不利地位的共同處境（尤其是參與政治機會被剝奪）所致（王甫昌 2008a, 2016）。反之，「台灣省籍」者雖然被官方歸類為同屬「本省籍」，但是 1980 年代以後，次文化群體、或是語群的區分非但沒有趨於淡化，反而以「族群」名義正式浮現，甚至成為 1990 年代台灣「四大族群」的重要分類基礎。尤有甚者，沿著省籍區分而產生的競爭與衝突，在 1980 年代中期以後反而顯著地增加，成為重要政治與社會議題。現代化理論預期，幾乎都落空了。

現代化理論之所以沒有正確預期到台灣族群類屬與族群關係變化（或是其他國家「族群復甦」現象），主要在於對「族群團體」認定，仍然停留在過去以成員「文化共同性」、或「文化特性」的標準，而沒有考慮到在當代社會中，除了文化共同性外，以「共同社會位置」為認定族群類屬的標準之重要性。

台灣在 1980 年代以後出現的族群分類，似乎也是循著「社會位置」而非「文化特性」的邏輯。不論是「本省人」、「外省人」、「原住民」、或「客家人」這些被族群運動建構的「族群團體」，內部都有相當大的階級、地區、甚至是文化差異。其中最明顯的是「原住民」做為一個「族群」。1983 年台灣原住民運動菁英透過發行「高山青」雜誌開始發聲時，台灣原住民尚有九族之分，彼此之間不但語言不能相通（唯一共通語言是「國語」）、文化與社會結構也有明顯差異。甚至在九族區分下的

各族內部也還有一些語言腔調的差異。²³ 唯一的共通性就是在政治、經濟、社會各方面，相對於漢人的不利位置。即使是 1988 年「還我母語大遊行」集結，而開始發聲的台灣客家文化與社會運動，其代表的「台灣客家人」，仍有不同客語腔調的區分、²⁴ 不同地區客家人過去也不會認同其他地區使用類似語言人群為「我群體」。唯一的共同性，或許是自認為祖先都來自大陸過去或現在仍然使用客語的地區，以及戰後以來相對其他強勢的漢人群體在語言及文化上的相對弱勢社會地位。「外省人」作為族群分類的界定，已如前述，是透過共同社會位置。至於「本省人」，儘管有居住地區、祖籍（漳、泉、粵）的各種文化或語言差異，但是許多本省籍菁英認為參與中央層級的政治權利受到限制，台灣本地語言與文化被視為地方文化及方言，受到政府政策的打壓。

因此，這些新的族群類屬，主要是以「共同不利社會地位」界定，而不是以「共同文化特性」為唯一或最重要的界定標準。不過，這些族群運動團體往往認為自身族群受壓迫或被剝削的狀態有久遠歷史，而不光是眼前現象。族群運動工作者指認的壓迫性、歧視性制度或文化慣行，往往也的確存在了相當時間，然而，為何台灣各類族群爭議卻到 1980 年代才大量地、而且幾乎是同時地浮現？族群衝突或爭議事件增加，並非台灣獨有的現象，1960 年代以後西方社會及世界各地，就目睹了「族群復甦」的普遍狀況。造成這種現象的原因相當多，本文在此想強調一個與台灣狀況有直接關連的原因：人們對於評價群體間社會公平的概念轉變了。這種觀

23 行政院原住民委員會在舉辦 2007 年的原住民語言認證考試，試題分為 14 族語 42 種方言分別命題（參見：<http://www.suntravel.com.tw/news/20761>，查詢日期：2008 年 12 月 3 日）。

24 2008 年行政院客家委員會舉辦的客語認證考試中，正式地界定了五種主要客語腔調：四縣、海陸、大埔、饒平、詔安（相關訊息可參見：<http://www.hakka.gov.tw/mp.asp?mp=100>，查詢日期：2008 年 12 月 3 日）。

念的轉變也和人們對不同群體之間的文化與體質差異的認知、評價、與動機之轉變有關；換言之，也就是希望維持何種型態的族群關係。但是在下一節開始討論「理想族群關係」型態變化之前，必須先說明想像的「社會範圍」之變化，如何影響評價族群公平的標準。

1980 年代與「社會範圍」觀念或想像有關的一項重要變化，是台灣民族主義論述正式浮現，提出「台灣作為一個主權國家」的替代性國家想像，挑戰過去將台灣視為「中國一省」的中國民族主義式國家想像。這種以 1949 年以來國民黨政府有效統治的「台澎金馬」地區之領土與人民作為國家範圍與人民主體之國家想像，對評價不同群體政治權力分配是否公平、或政治代表性是否充分，有重要影響。

過去作為「中國一省」社會範圍想像下，台灣政治菁英爭取的理想政治權力分配形式是省內的地方自治。戰後接受中國統治後，台灣政治與文化菁英儘管多數都接受中國是祖國，但是也清楚地意識到與「祖國」在政治文化、與現代化進程上有差距，而期待「地方自治」讓台灣不要捲入中國大陸內戰的混亂（Phillips 2003）。然而，當時負責接收台灣的「台灣省行政長官公署」中，台人在高階職位上比例極低，讓台灣政治菁英大失所望，認為國民政府不信任台人。地方自治也成為 1947 年「二二八事件」後，處理委員會所提出的重要訴求之一。國民黨政府在處理「二二八事件」善後時，除了承諾加速開放地方自治選舉，也在臺灣省政府中安排了半數的台灣省籍委員。這些措施有效地化解了台人「地方自治」政治訴求的能量。1949 年國民黨政府內戰失利遷移到台灣後，仍然繼續宣稱是中國唯一合法政府，與中共政權在國際社區中爭奪「中國代表權」。到 1971 年國民黨政府失去聯合國安理會成員國及一般會員國代表中國席次之前，國民黨政府代表正統中國的宣稱，在國際上仍然獲得多於中共政權邦交國數量的肯定，代表全中國的國家想像及台灣作為中國一省的論述正當性，在國內似乎也未受到有力挑戰。

在這種狀況下，除了台灣省長、及院轄市長不開放選舉外，本省籍政治菁英地方自治的訴求，在形式上都已達成；本省籍人士也在地方選舉贏得絕對多數的職位。除了警察及教育領域中外省籍比例較高之外，本省籍在省內地方政治職位上都佔有絕對優勢的比例。

至於本省籍菁英質疑中央民意代表長期不改選的問題，國民黨政府在1969年開放補選「台灣省」之名額，並且在該次選舉中不提名外省籍候選人參選；1972年以後更是定期舉行增額中央民意代表之選舉。這些增額選舉雖然也有外省人參選，但是多數席次都由本省籍人士贏得。而國民黨政府更在蔣經國擔任行政院長的主導下，開始刻意啟用台籍青年進入重要黨政職位。為了化解反對者的挑戰，國民黨政府甚至會在選舉時採取不足額提名的策略，保留一些席次「禮讓」非國民黨人士。²⁵在這些安撫措施下，台灣省籍菁英開始有明顯的高於作為「中國一省」比例的參政機會。1970年代到1980年代間，這些安撫措施與成果，也成為國民黨政府在反擊政治反對陣營質疑「政府用人有省籍考量」時主要的論述。

這個官方論述正是以「台灣作為中國一省」的社會範圍想像，來確立衡量台籍人士的政治參與權是否公平的標準。然而，這些安撫台籍菁英的措施，卻也激起外省籍第二代政治菁英在同樣國家想像下，認為台灣省籍成為佔盡優勢與便宜的「優秀籍貫」（簡漢生說法），或是外省人成為台灣政治上的弱勢者（趙少康的說法）（參見王甫昌 2016: 187-198）。這類說法後來引發民進黨的立委在國會質詢中以外省籍在重要權力位置上仍

25 例如，在第一次增額立委選舉中，國民黨就刻意在有黨外人士參選的地區，採用局部提名的策略，保留席次給黨外候選人（見《中國時報》1972年9月23日）。有三位黨外立委因此在該次選舉中脫穎而出。到了第二次增額選舉時，國民黨決定的輔選原則，根據記者報導是：「第一，對於現任立法委員自願繼續競選者，不論黨內黨外，執政黨本一貫輔助之熱忱，盡力予以支持。第二按人口比例增加之名額，執政黨不予提名，留供黨外人士參加」（《聯合報》1975年7月13日，第二版）。

佔有優勢加以反駁，進而在1987年下半年引爆了「省籍問題」首度公開在各類媒體的激烈辯論。造成激烈辯論的重要原因，其實正是因為民進黨菁英提出了以「台灣作為社會範圍」（也就是本省籍與外省籍在台灣實際佔有的相對人口比例）去作為衡量台灣省籍人士在政治權力分配上是否公平的標準。這種說法直接挑戰了將台灣仍然當作「中國一省」預設下的省籍權力分配公平判準。

過去，以台灣為實質社會範圍的概念，經常被認為是「台灣獨立」政治主張的延伸，而受到國民黨政府強力打壓。然而，當外省籍第二代政治菁英開始提出「外省人」是台灣社會弱勢者說法時，儘管他們可能仍然傾向於「中國認同」，或是比較期望兩岸終會統一，但是爭取參與台灣的政治權利之舉，其實已經隱含將台灣當作他們可以尋求個人成就、與歸屬的地方或社會範圍。

五、當代族群概念的意涵轉變（三）：族群關係理想的改變

當代族群概念中還有一項與過去人群分類觀念迥異的元素。過去政府（或菁英）與一般人在群體概念上的落差，不僅只是團體規模（如本文第三節的討論），也在於對待外團體的態度或是認為的理想「群體關係」。

在台灣歷史上，統治者往往會根據其統治需要，將人民分類及排列以便分而治之，尤其是在殖民統治狀況下；而一般民眾也有其處理與不同群體的互動、或結盟的方式。過去統治者對人民的分類與排列，通常可以用「種族主義思想」（racist ideology）之內涵來加以分析。而台灣民眾對待外群體的態度與認為理想的群體關係型態，在血緣及地緣關係為主的狀況下，通常會採取區分親疏遠近的不同關係程度，而有不同對待方式的「特殊主義」（particularism）。這都和近代民主政治所奠基的普遍人權觀念有重要差異。

(一) 種族主義思想下的理想群體關係

在二次世界大戰結束前，由 18 世紀開始盛行的種族主義思想對於人類群體差異的各種看法，一直是不同社會中的主流思想，甚至有相當長時間中被認為是「進步思想」。過去不同社會人們雖然不一定使用「種族主義」的名稱，但是對於我群與外群體的文化與體質差異的主流看法，通常是以自己為標準去衡量別的文化或群體。這種經常被稱為「我族中心主義」(ethnocentrism) 的思想，其具體內涵包括了如何理解群體之間差異的認知問題、如何看待與偏好何者的評價問題、以及認為不同社會群體間、維持何種關係是比較理想的狀況之動機問題。過去西方世界發展出來的「種族主義」意識型態，對於上述問題的看法相當有代表性。種族主義由於經過長時間演化，尤其是二次世界大戰前後的轉變，其定義一直眾說紛紜。出身南非的學者 David Goldberg 歸納種族主義思想的三項重要元素具相當有參考價值 (Goldberg 1990, 1992)。他認為種族主義思想包括了分類、排列、排除三項因素。所謂的「分類」(classification) 是指根據體質或文化差異而將人們分為界線分明、不連續、不易跨越的社會單位；「排列」(hierarchy) 則是指將這些群體的文化或體質差異排列出高下優劣；而「排除」(exclusion) 則是以上述的分類與類屬之間差異的看法，做為排除特定社會群體的標準或依據 (Goldberg 1990)。

不過種族主義思想所合理化或表現出來的「排除」有許多形式，除了最極端的種族屠殺、完全隔離、歧視、嚴禁通婚(混血)這些形式之外，也包括了較溫和的「文化同化」，也就是讓較為弱勢的文化群體成員逐漸放棄其原有語言與文化，而接受強勢族群的語言與文化。²⁶ 雖然表面上看來，「文化同化」似乎不是「排除」而是「納入」(inclusion) 的手段，但是這種「納入」通常是有條件的，而且這些條件往往不易達成。對於被

26 雖然，由另一種角度來看，文化同化也是一種文化性消滅或文化滅種的過程。

要求必須同化的群體來說，這種要求也經常被他們認為是「排除」的藉口。更重要的是，「同化」的主張或制度性安排，背後所根據的理由，其實也是將社會群體或文化系統分類、並且排出高下優劣位階，而要求比較「落後」的群體向比較「進步」者學習。除非弱勢者同化後能夠完全被強勢者接納，否則「尚未完全同化」經常成為優勢者繼續排除弱勢者的藉口。

(二) 過去台灣官方政策中的種族主義思想

就台灣不同文化群體之間互動關係經驗來看，類似上述種族主義思想，長久以來一直是官方政策的主流思想。其中最明顯者，為官方對待原住民的態度與立場。清代政府官員在官方文書紀錄上，幾乎不認為被他們稱為「生番」的原住民為人類，²⁷ 也不將原住民視為統治的人民之一部分，對台灣的統治範圍，也不包括原住民所居住的「蕃地」。這種立場也導致 1867 年美國商船 The Rover 在恆春外海擱淺，船員上岸遭到原住民殺害後，清朝官員因為向美國政府表示台灣蕃地不隸屬清國版圖，所以難派兵究辦，而使美國領事自行派兵處理被原住民殺害的船員事件 (安井勝次 1907: 5)。甚至台灣在割讓給日本的談判時，李鴻章還向日本談判大使伊藤博文表示原住民為「化外之民……屢次反抗政府，以致頗難統治」(臺灣總督府警察本署編，1997[1918]: 1)。日本治台初期，也為了原住民在法律上是否有國民地位，而有過一番討論；當時並不認其法律上的人格權 (安井勝次 1907)。也因此，當時台灣原住民特別劃歸「蕃地行政」，與一般漢人有別 (黃唯玲 2012: 99)。

27 一般經常提到的，包括《諸羅縣志》中認為生番「異禽獸者幾希矣」，或是藍鼎元在《復呂撫軍論生番書》中所說的「生番殺人，臺中常事，此輩雖有人形，全無人理，穿林飛箐，如鳥獸猿猴，撫之不能，剿之不忍」(轉引自安井勝次 1907: 9)。

也因此，過去不論是清朝或日本殖民者，對原住民一向採取以隔離為主的政策。要到戰後國民黨政府來台後，才改變為「同化政策」。1951年台灣省政府頒佈「山地施政要點」，明白指出：「山地行政為省政之一重要部門，其施政最高原則，自與一般省政宜趨一致」（見中央研究院民族學研究所 1983: 7）。1953年台灣省政府又頒佈「促進山地行政設計畫大綱」，更提出「山地平地化」目標，試圖透過扶植與改變原住民社會與文化，使台灣原住民「早日與一般社會融合」（p.7）。要到1980年代台灣原住民運動抗爭出現以後，同化主義的施政理念才開始被挑戰，而在1990年代以後才真正改變。這種同化政策根據的想法，即是認為原住民的文化、社會與經濟是落後、需要被改善的種族主義思想。「改善山胞生活」，使之由「落後的部落社會迅速步向現代社會」，也成為國民黨政府在中華民國建國六十週年時，相當自傲的施政成就之一（臺灣省政府新聞處 1971: 173）。

相對於原住民政策中隱含的濃厚種族主義思想，台灣不同時代統治者對待漢人中不同祖籍或文化社會群體，則比較沒有一致的立場或態度。清代不論是來自廣東的潮、惠、或福建的漳、泉移民，都被視為與大陸其他漢人在文化上無異。不過，由於台灣在清代入版圖後，最早隸屬於福建省，因此來自廣東省的潮、惠移民在法律上是屬於隔省流寓的「外省人」，早期在科舉名額上處於不利位置、不能擁有土地，也經常成為移民政策限制的對象。除此之外，文化差異與社會地位似乎沒有太大的關連。

同樣的，日治時期台灣漢人不論其祖籍為何，相對於日本人來說，因尚未充分習得日本語言與文化，在民族文化上都被認為處於較次等位置。不過，其中有關「廣東語族」或「客家」群體，在日治初期由參謀本部所出版的《台灣誌》中，沒有被列在「支那人」範圍中，而且將來自福建廈門、漳州、泉州等地的「閩南系漢人」移民視為「純粹的支那人」，而將客家分類為非漢族系少數民族（引自戴國輝 1994: 186-187）。這或許是

因為日本殖民政府受了過去清代文書中對客家人不友善描述之影響（李文良 2003），或是反映了當時有些中國人及外國人對於「客家」民系非漢種的看法。²⁸雖然這種看法在當時並不普遍，也沒有引發太多討論或公開集體反抗，事實上也不涉及實質利益分配，但是他們似乎隱然成為日治初期官方有「閩優於粵」的位階之看法。不過在日治中期後，正式官方文書中幾乎就不曾再出現這種優劣排列的看法。

1945年以後，台灣省籍漢人不同祖籍者差異與分類雖然仍持續，但是二者已經沒有位階之分。新的位階之分出現在台灣做為一個省與新近移入的大陸各省移民相比較的狀況下。這種狀況明顯地表現在官方語言與文化政策不平等地對待各省之間的文化與語言的事實。原先官方在大陸時期訂定的國語，是河北省北方方言，因此在1950年代，中國大陸各省的其他方言系統（包括台灣省盛行的閩南語與客語在內的五大或六大方言系統），都是推動國語政策時的改革對象。²⁹戰後初期推行國語方案中，也曾經有人提議透過台灣方言來推行國語。³⁰但是，到了1970年代以後，由於台灣本地「方言」在新興傳播媒體（特別是電視）中獲得觀眾及市場普遍支持，使得推行國語運動者倍感壓力，擔心語言與文化本土化，將使「代表全中國法統」政治宣稱失去正當性。在資深立法委員與國民大會代表關切及質詢後，政府開始更積極地執行壓抑台灣本地文化與語言的政策。原先也被認為需要改造的大陸各省方言與文化，則不在此波被獨尊國語與中國文化的教育與文化政策打壓之列。

28 關於1905年廣東省順德人黃節「客家人非漢種」說法引起的風波，參見羅香林（1992[1933]: 5-6）的描述。

29 例如，推行國語委員會出版的《中國語文》月刊中，在1950年代除了刊出如何教導台灣省閩南人、客家人講國語文章外，也曾經刊登過如何教導河北省南部人、湖北人、徐州人講標準國語文章（夏錦鏗 1959; 王景華 1959; 孟繁超 1959）。這顯示當時大陸各省方言，也被認為推行國語政策要改革的對象。

30 例如，當時台灣省推行國語委員會主任委員魏建功（1946）就曾經如此主張。

這種在文化與語言上將大陸各省置於台灣省之上的「同化政策」，並非根據「種族主義」思想，而是以全中國為國家範圍的「民族主義」論述。在這種民族主義論述中，文化與教育政策之外，更重要的是中央級政治權力制度設計，包括中央政府及具有國會地位的三個中央民意代表機構，必須具有代表全中國各省的象徵意義（王甫昌 2005）。在這種設計下，台灣省籍者雖然在台灣人口中佔有的 85% 以上比例，但是對於中央級政府權力機構的參與，卻被限定在中國三十六省中一省之位階上。在 1972 年開始定期選舉增額中央民意代表之前，台灣省籍中央民意代表在國民黨政府遷台後二十多年間，僅佔全體中央民意代表不及七分之一（陳少廷 1971）。台灣省籍人士被排除在有效地參與中央政府決策過程外。因此，雖然這些政治權力制度與文化或語言政策是以「民族主義」之名進行，但是產生的「分類、排序、與排除」，卻和前述一般「種族主義思想」的社會排除後果沒有太大差異。

對文化及語言上已經高度同化的戰後第二代本省籍菁英來說，沿著省籍身份分類的排除或歧視結果，更是難以容忍。雖然政府在意識型態上一再宣稱「機會均等」，但是制度性安排導致持續的「分配結果不均等」，也使得「分配結果的均等」成為評價群體之間是否受到公平待遇的新標準。

（三）一般民眾的地域觀念及意識

不過，本省籍政治反對菁英在 1970 年代以後提出「省籍不平等」論述，對習於傳統政治型態的一般民眾來說，似乎是過於遙遠的身份與觀念。過去傳統農業社會中的人際關係，主要建立在血緣及地緣的親疏遠近基礎上，個人對自己人（我群）及外人（他群）的對待方式有明顯差異。在過去由「同族聚居」（宗族）到「同鄉聚居」（祖籍）、再到「地域社會」（地緣）的發展過程中，不同層次地方單位之「同質聚居」被視為常態。例如，在 1928 年日本政府根據調查結果繪製的「臺灣在籍漢民族鄉

貫分佈圖」（如圖三所示），就簡化地以每個街庄單位中人口最多的「祖籍」群體，作為該地區的「鄉貫別」屬性，而繪製出七類祖籍群體（漳州、三邑、同安、安溪、嘉應、惠州、潮州）在台灣各地分佈圖，而未考慮本文表五中所分析的祖籍混居狀況。³¹ 在這樣的地區性單位中，非本地人受到異於本地人的對待、甚至敵意，似乎也是「地域意識」下的正常狀況。在這種傳統社區中，地方政治組織通常是由地方的頭人掌控。即使日治時期開始引入現代化的地方行政組織（街庄役場、協議會），被指派或能夠在選舉中當選新式地方政治職位者，多半仍是原先傳統政治下的地方頭人。

這種地域意識使得人們在遷移到其他地區後，將原來居住的地區（村落）當成故鄉；而且特別是「在一個風俗習慣不同的新環境裡，同鄉的意識更為強化，因而同鄉之間很容易就共組一個同鄉組織」（陳紹馨 1979: 470）。這很能夠說明許多父祖輩在日治時期的 1920 到 1930 年代，就由苗栗或是六堆地區移民到花東地區的客家人，有些甚至當上台東縣長、或花蓮縣鳳林鎮長，到了 1970 年代、甚至是 1980 年代，仍然視苗栗（頭份）或六堆（美濃）為其「故鄉」（參見王甫昌 2018）。類似的狀況，也可以由都會地區常見的「雲林同鄉會」、「澎湖同鄉會」等現象觀察到。

然而，這種狀況在台灣進入工業化發展，特別是在 1960 年代以後，開始有了改變。工業化與教育的擴張導致人們大量由原先居住的鄉村地區往都會地區移動，而逐漸在都會地區創造了越來越多異質混居的新社區。這些都會地區中，有來自台灣各地區、使用類似但是有不同腔調的語言、

31 相對於圖二中有 12 種祖籍單位，福建除了漳州、泉州之外的五個州府，因為人數過少，沒有在任何街庄單位中佔人口多數，因此該圖中並未將它們作為繪製分佈圖時的單位。

及使用不相同語言的城鄉新移民。這些多層次的異質群體接觸經驗，使得來自不同地域、但是使用類似語言的人有機會發展出相對於其他語言群體的我群或共同感。這不但有助於人數較少的客家人發展跨越地域的「客家人」認同，即使是人數居於優勢的福佬人，也因為進入外省人集中居住、及高等教育機構聚集的都會地區（特別是台北市），而更有機會意識到與外省人的差異，以及本省人在政治與文化上所受到的差別待遇，進而產生跨越地域意識的「本省人」認同。相對於鄉村地區仍然持續的受到宗族與地域意識的主導，都會地區在1970年代以後，隨著戰後新世代的出現、參與地方選舉的熱潮、以及有組織的黨外陣營浮現，逐漸成為發展跨越這些傳統群體組織原則的溫床。

台灣的民主運動發展，在1970年代前後有重大的轉變。戰後初期所發生的二二八事件，及隨後的清鄉，讓許多過去批評國民黨政府的老一代台灣籍政治菁英，不是從此退出政壇，就是採取只批評個別官員過失、但是不敢觸及體制問題的問政策略（Phillips 2003）。1971年因為退出聯合國事件帶來的衝擊，使得國民黨政府在蔣經國統治下，開始一連串政治革新工作。這包括鼓勵年輕人提出批評與建議，以及吸收與啟用台籍政治菁英。透過參與《大學雜誌》（1971-1973）的編輯、以及分裂後另外發行的《台灣政論》（1975年），以黃信介、康寧祥、張俊宏、許信良等人為首的新一代臺籍政治菁英，逐漸在中央民意代表選舉、及地方選舉中，帶起新的政治參與熱潮。過去相對於國民黨籍候選人通常依賴地方派系或是傳統人際關係爭取選票，非國民黨籍的候選人通常以批評時政或是強調民主政治制衡或監督掌權者之理念，爭取選民支持。

對於人群分類概念更重要的影響，是逐步開放的定期中央民意代表選舉所帶來的機會。1969年首次舉行補選立法委員時，國民黨政府將台灣分為三個選區（台北市、台灣省一選區、台灣省二選區）、1972年及1975年增額立委選舉，國民黨政府則將台灣分為七個選區（台北市、北

基宜、桃竹苗、中彰投、雲嘉南南、高高屏澎、花東）；這種「大選區」的地域選區設計，在往後三次增額立委選舉中（1980、1983、1986），除了將1980年升格為院轄市高雄市分出另成一個選區之外，仍然繼續被採用。要到1989年最後一次增額立委選舉，才改為以「縣市」為選區單位。但是1970年代的兩次選舉中，各縣市選民投票支持的對象，主要仍是該縣市出身的候選人。儘管如此，這種跨越縣市界線的選區制度，迫使過去只是在縣市界線內單打獨鬥的非國民黨籍候選人，必須聯合或集結起來，才可能在地方派系夾殺下，在每個縣市都獲得足夠的選票贏得選舉。

也因此，1977年以後黨外候選人開始進行全島性串連，打出「黨外」的共同名稱，而在該年五項地方公職選舉中，黨外候選人贏得四席縣市長、21席省議員，獲得空前的勝利（李筱峰1987: 122-127）。1979年之後，《美麗島》雜誌出現，更是延續這種跨地域聯繫的工作，而逐期在雜誌封底列出全台灣各地越來越多的分社地址。黨外陣營全島性的組織串聯因而隱然形成（參見王甫昌2003: 82-93）。這也使得以全島為範圍的「本省人」（相對於「外省人」）的概念，在選舉的過程中逐漸被黨外的政治菁英動員起來，而成為有意義的身份。1980年代以後，由於有更多強調政治理念，而非地方派系支持的黨外陣營候選人出現，選民跨越所屬「縣市」單位，投給同選區內其他縣市出身的候選人之狀況也越來越明顯。

儘管在1970年代，黨外陣營的民主運動訴求中，已經隱含了對省籍不平等問題的抗議，但是由於不敢挑戰敏感的國家認同問題，這些委婉而間接要求省籍平等參與的主張，經常被國民黨政府以挑動「地域意識」或「破壞團結」的說法來反擊（王甫昌1996）。1979年「美麗島事件」後，黨外陣營受到重大挫折的重要原因之一，正是因為單純的民主制衡理念，在當時仍然難以抗衡官方在中國民族主義將台灣當成中國一省的論述下，已經容許的地方自治，以及中央民代增補選的「民主成就」說法。在

美麗島事件後所崛起的黨外新生代政治菁英，一方面開始訴諸「台灣民族主義」去對抗中國民族主義的說法，另一方面則也討論如何調整台灣的政治制度，達成民主化的訴求，包括解除戒嚴、開放黨禁、報禁、國會全面改選、省市長民選、總統直選、等等問題。在這些政治協商的過程中，本省籍政治菁英的本土化與民主化訴求，激起了前面提到的外省籍第二代政治菁英因為擔心無法透過選舉產生足夠的國會代表，而認為自己是台灣政治上及經濟上的弱勢者，並要求在未來全面改選的國會中，設置大陸省份代表的保障席次（王甫昌 2008b）。這些說法引起省籍問題的公開辯論，而讓「族群關係」的分析概念，由學術分析的場域，逐漸進入一般人的生活世界中。

（四）以族群平等概念挑戰種族主義思想及地域觀念

1980年代中期以後，台灣社會中自認為受壓迫或被不公平地排除的社會群體，為了反抗因為省籍身份分類而導致的排除後果，開始引介西方族群關係分析中「優勢族群」及「弱勢族群」的概念，描述在社會報酬、或是政治權力、經濟利益上佔有整體性優勢的群體，以及在上述報酬或資源上被有系統地排除的弱勢性群體。一般來說，這種理解的方式通常是「弱勢族群」的認知或意識；因為被界定為「優勢族群」的群體，通常不會認為自己所擁有的優勢位置或較佳的報酬，是來自於對弱勢者的剝削或排除。他們通常會傾向於以個人的努力或是較好的天分與資質，來解釋自己所得到的相對優勢位置，也往往認為這樣的制度性安排，儘管造成一些分配上的不均等，但是將對整個社會活存或發展有重要的貢獻或作用。

在台灣的狀況中，弱勢族群的訴求，通常就是要求優勢族群放棄「族群同化主義」的意識型態，而改以尊重族群之間文化差異的「族群多元主義」，做為安排族群關係的原則。「同化主義」預設了不同文化與社會系統之間的差異，可以排列出高下優劣，因此為了社會的「進步」與「效

率」，可以要求「落後」群體必須同化到比較進步的文化與社會系統中。相對於此，「族群多元主義」則假設每一個族群的文化與社會特性，儘管有差異，但是每一個獨特的文化與社會系統都各有其對社會的貢獻，而無法根據單一標準，排出高下優劣。因此要求維持族群之間「差異但平等」的社會關係。

這種對於族群之間理想關係的看法，由過去有高下層級排列，轉變到認為所有族群之間，不論其社會與文化特質如何，在報酬分配上（不光是機會而已）都應該平等，所根據的重要理念，就是團體應該免於受到與身份有關的歧視待遇之普遍化公民權利。美國社會學者 Talcott Parsons 在重新思考族群性在當代社會所扮演的角色時，就已經注意到由要求「機會均等」到「結果均等」，以及由重視「個人權利」到「團體權利」的轉變（Parsons 1975: 70-71）。他引用 Daniel Bell 的話，指出：「機會的均等應該是在團體之間，而非個人之間」（Bell 1972; Parsons 1975: 71）。

這種族群公平概念上的巨大轉變，可以由圖五中最右邊 1990 年以後理想族群關係之型態看出。過去不同的「族群團體」往往被根據特定價值觀念排列出不同等級或位階，而這套等級的觀念與看法，則反過來被用於合理化對於等級或位階較低的族群，進行不同形式的排除作為，特別是族群同化主義。而弱勢族群成員，特別是同化程度較高的第二代，在發現即使自己文化上已經同化，也不能夠被優勢族群完全接受與納入時，有些會選擇反過來以強化或維持族群文化差異，要求不因文化身份而受到差別待遇的訴求。由於台灣的「四大族群」分類中，每一個族群都有族群運動者認為自己的族群在某些面向上是弱勢族群，也都不願意接受文化同化的壓力，因此「族群多元主義」追求「差異但平等」的概念，在被提出之後，很快地成為各個主要政黨及政治行動者共同接受的新價值，也就不足為奇了。

這種新的族群多元主義的精神，在目前可以掌握的公開文獻中，最早

雛形出現在旅日的許世楷於1989年所提出的《台灣新憲法草案》中，對於「文化集團互尊主義」的主張。該新憲法草案的第三條有如下陳述：

台灣共和國的國民，由於語言及移住時期等的不同，可以分為馬來玻里尼西亞語系、福佬語系、客家語系、北京語系，四文化集團。……任何文化集團，不得歧視或壓制其他文化集團。（許世楷1989:23）

不過，這個憲法草案當時在被《自由時代週刊》登載後，因為主張「台灣獨立主義」，引發國民黨政府查禁，當時並未能在公共論壇中廣為流通；這個查禁甚至導致後來鄭南榕因為拒絕被逮捕而自焚。為了落實「文化集團互尊主義」，許世楷當時提出要以聯邦制的精神，在國會中設置一個上院，「上院議員的選舉，將其基礎放在文化集團上面，即各文化集團不論其人口……，各選出議員十名」（許世楷1989:25）。此一主張到1991年才被《客家雜誌》重新引述，而進入台灣的公共討論中（楊長鎮1991）。族群多元主義的精神成為重要政治行動者的公開化論述，最早是見諸於1993年8月民進黨提出的族群與文化政策白皮書《多元融合的族群關係與文化》。其中揭櫫的基本政策立場是：

台灣的族群政策，首先應該承認族群的多元性。台灣並非由單一的「中華民族—中國人」所組成。在各個族群平等融合的認識下，現在台灣至少有原住民族各族、閩南人（語族）、客家人（語族）、和「外省人（族群）」。他們均為「台灣人」的主體構成的部分，融合正在進行中，他們之間不應該有所謂的優劣高低、中心與邊陲、或者主流與地方的分別。（民進黨中央政策研究中心1993:79）

雖然這份族群政策白皮書中提到的概念，除了處理族群關係之外，也牽涉到國家認同的立場（其中所提到的「中國人」、「台灣人」的看法），與具體政治體制安排的做法，而不容易在所有主要政黨或社會部門中取得共識。甚至連台灣社會中是不是有（或只有）「四個族群」也都有爭議。但是不同族群之間應該維持「差異但平等」的多元融合之精神與理念，卻成為1990年代中期以後，各個政黨在族群與文化政策上的共同主張（例如新黨1995:129）。這也可以說是「台灣四大族群」論述中的核心精神。

六、討論與結論

由上述台灣四大族群論述內涵之討論來看，我們可以發現，1980年代以後漸漸浮現的台灣現代族群概念，主要的動力其實是來自於台灣政治民主化與本土化過程中，不同群體在全國性政治權力結構重組與分配過程中的重新協商。相對於過去台灣省籍者在「中國的國家想像」下，無法有效的參與中央層級的政治，僅能選舉地方性的政治代表政，以及有限度的「增額」中央民意代表，民主化政治改革的訴求，包括國會全面改選、省市長民選及總統直選等制度變革，使得超越地方性的人群分類概念（例如，本省人）有了新的政治意義。過去的地方選舉、或地區內的中央民意代表的選舉中，候選人往往依賴血緣、地緣、或地方派系的（地方性）連結作為尋求選票支持的基礎。然而，在居民來源組成混雜的都市化地區中，或是涉及跨越地域的大範圍選舉中，候選人的血緣及地緣的關聯往往不夠獲得足夠的支持。在這種狀況下，要如何連結血緣與地緣以外的「陌生人」，一起進行共同的政治行動呢？由「共同不利的社會位置」、或是現實中已經不存在的「文化共同性」、或是「共同祖籍」的範疇所界定出來的「族群」，就成為足以跨越地域分歧、凝聚更多選票的新型態人群分

類概念。「外省籍第二代」的概念，正是被發展來克服過去外省第一代移民因為根深蒂固的「(大陸)省份意識」之分歧，而導致他們無法凝聚「外省選票」，因此在台灣省議員及增額立委選舉中，一直無法產生符合人口比例的政治代表之困境(王甫昌 2016)。同樣地，客家人在面對民主化與本土化的變局中，也開始思考需要什麼樣及多少比例的「全國性」客家政治代表的問題(戴興明 1987; 賴金男 1989; 劉國昭 1990)。包括客家籍及外省籍的政治菁英都曾經主張未來的國會結構中採取「族群比例代表制」，以保障少數群體的政治代表權益。

這種要求平等或適當的政治權力的族群政治主張，主要是想透過政治制度的調整，來解決族群間「不對等社會位置」之問題。這種族群運動的訴求，以及其他政治行動者的反應，也影響了後續的族群發展。「外省籍第二代」在 1986 年到 1989 年之間對於「外省人成為台灣社會中的政治弱勢者」的弱勢意識建構，成功的凝聚了跨越大陸各省選票，而在 1989 年增額立委選舉中，贏得了高於其人口比例(12%)的 18% 席次，大大超越前次(1986 年)的 5%(王甫昌 2016)。這也使他們不再堅持未來國會中應該設立「大陸代表制」保障席次，而讓後來國會全面改選能夠順利推動，也因此開啟了台灣民主化政治轉型(王甫昌 2008b)。而具有外省籍身份的政治菁英可以在直轄市長選舉中獲勝(台北市、台中市、新北市)、甚至在 2008 年首度贏得總統選舉，也讓外省籍菁英在 1980 年代中期「弱勢族群」論述的主張與訴求達成了。福佬人由於人口比例的絕對優勢，國會全面改選、或是省市長民選、總統直選等民主化的制度變革，就足以保障其長久以來要求的政治參與權利。1996 年國民黨李登輝贏得總統選舉，2000 年民進黨陳水扁當選總統完成首度政黨輪替，對於本省籍政治菁英及一般民眾來說，似乎就成為擺脫弱勢族群身份或命運的重要象徵。

相對的，由於原住民及客家人在人口比例佔少數，以及難以在選舉中產生與人口比例相符的政治代表，因此成立中央層級族群事務專責機構，

成為保障其政治或文化權力的手段與訴求(夷將·拔路兒等 2008; 范振乾 2008)。1996 年國民黨執政時期成立原住民委員會、以及 2001 年民進黨執政後成立行政院客家委員會，客家電視台，以及各大學的客家研究中心、客家學院，正是台灣最兩個重要政治行動者，對「四大族群」論述中兩個少數族群政治訴求的制度性回應。尤其是客委會成立，等於是讓客家文化運動成功地由社會運動抗爭走向進入政府體制之內的重大轉捩點(張維安、徐正光、羅烈師 2008)。

也因此，1990 年代初期才出現「台灣四大族群」論述試圖要解決的族群問題，到 2001 年民進黨執政時成立客委會為止，已經獲得主要政治行動者(包括國民黨及民進黨)回應或允諾，而至少得到部分解決。雖然最初「台灣四大族群」的論述原本預設「台灣民族」的國家認同課題，在當時仍然缺乏共識，但是原先「四大族群」之間不對等社會位置、或是不平等社會關係所引發的族群緊張卻已大為減緩，四大族群區分下的「弱勢族群政治意識」也逐漸失去先前政治動員能力與社會意義。

但是，這是否就意味著「族群」在新世紀的台灣就失去其社會重要性、或是不再需要被研究了嗎？由不同族群運動在 1980 年代因為彼此相互衝撞、挑戰，最後凝聚出來的「四大族群」區分、與「族群關係」構成的族群想像，的確已經因為台灣民主化政治轉型完成、以及新的政治結構考慮族群因素制度性調整，解決了大多數過去的族群問題，而不一定是理解新族群現象最有效的分析概念或架構。但是，這並不表示目前台灣就沒有「族群」問題、或是「族群」已經不再有意義；這只是提醒我們恐怕不能再完全依賴以分析「優勢族群」、「弱勢族群」不對等社會關係的結構形成、與其轉變的「族群關係」分析概念或理論來掌握新的現象。如果要理解與分析「族群」在當代台灣社會中意義與作用，我們可能先釐清目前的「族群問題」或狀況、界定需要解釋的現象、必要時甚至得重新概念化「族群」的意義。但是，這樣的工作首先可能必須考慮不同族群在新世紀

的發展或所面臨的狀況之差異。

首先，就原有「四大族群」區分中的四個主要「族群」來說，在政治民主化轉型、及政黨輪替後對（是否還有）「族群問題」、或是其性質為何的認知分歧似乎越來越大。本文一開始提到客委會「族群身份」認同調查就顯示，雖然自我認同為「客家人」（或「原住民」）的比例一直增加，但是自我認同為「外省人」、「福佬人」之比例卻在下降。與舊有「四大族群」區分相關連的「族群問題」完全消失了嗎？由1990年代到2008年之間，「省籍」、「族群」問題每每成為重大選舉時爭論不休的議題，甚至被懷疑在許多重要政治衝突中仍然扮演重要角色的狀況來看，似乎不是如此。

就「省籍區分」來說，1990年代完成的「民主化」政治轉型固然改變原有外省籍支配中央政府政治權力之狀態，但是過去外省籍人士在國家機器、文化界與意識形態打造機制（特別是媒體）中的優勢控制是否持續，以及是否影響後續政治與社會發展，將是未來重要的研究課題。特別是在當前原先已經隱然成形（以台灣為主體的）「社會範圍」共識，因為中國崛起、並強力宣稱台灣是中國不可分割的一部分，而受到來自外部新挑戰之際，台灣內部卻也出現希望改變「社會範圍」現狀的聲音，往往成為新的族群緊張之來源（吳乃德2002）。

至於「客家族群」似乎也在新時代面臨不同的挑戰。相對於過去由自認為處於弱勢狀況的客家群體組織起來抗拒同化壓力、或獨特性文化的流失的狀況，在爭取到其他團體或國家的認可後，過去族群運動企圖保存或挽救的「族群」文化特質卻在新世代之間逐漸流失。另一方面，由於中央政府成立族群專責機構（客委會），使得原先「社會位置」定義下的族群問題大致獲得解決後，一般人對於客家「族群」的概念似乎又弔詭地回到「文化特性」的定義模式中。客委會推動或支持不少關於「客家族群文化」與「客家族群歷史」的研究，似乎想去建構或追尋一個可能根本不曾

存在過、或是即使曾經存在、但是在當代早已流失的「台灣客家文化本真性」。這兩種發展趨勢凸顯了不同年齡世代之間對「客家」認同基礎的認知之落差越來越明顯。目前年長世代、絕大多數能說流利客語者，構成了當年發動客家運動的主要行動者，目前也可能對客委會有重要影響；但是，他們對於客語流失的憂慮，似乎不是年輕世代關切的「族群危機」或問題。當大多數不會說客語的年輕世代未來成為「客家」社群的主體後，客家認同仍然可能持續嗎？其族群認同的基礎、意義與功能為何？這些是未來的客家「族群」研究者必須面對的新問題。

原住民似乎也有類似、但又不盡相同的問題。「原住民族委員會」雖然是「泛台灣原住民」認同與意識抗議相對於「漢人」的不對等社會位置之產物，但是其組織結構的安排與施政作為，卻似乎仍有以「文化特性」來界定「族群」的傾向。原民會成立後，對於「族群」的認定或定位，似乎一直以具有文化或語言獨特性的「九族」為主要單位，委員名額分配亦以此為基礎。而在2001年以後，陸續被國家承認的新「原住民」族群，顯然都有獨特「文化特性」作為是重要的認定標準之一。在新世代原住民語言與文化也快速流失的狀況下，族群身份認同是否持續、其意義與功能為何，也是未來的原住民「族群」研究者的新課題。

以上這些新狀況，對原有「族群關係」分析概念與理論最大的挑戰在於：如果（已經）沒有明顯的文化特性與差異可資區分、也沒有明顯的結構性不平等、或缺乏「外族群」壓迫者，那還為何還需要、或是還會有「族群意識」嗎？這些問題的反省或回答，恐怕涉及研究者必須在原先「族群運動」的分析架構與預設之外，重新概念化「族群」的意義與功能。Herbert J. Gans (1979) 過去描述美國社會中移民第三代所擁有的「象徵性族群性」(symbolic ethnicity) 的分析，以及 Parsons (1975) 對現代社會中「族群性」新的意義與功能之討論，或許有助於我們找尋、或打造理解這些新狀況的分析概念或工具。在這種狀況下，「族群」可能成為個

人可以自由選擇是否要強調、以追求社會歸屬感（對抗現代社會的疏離）、懷舊、或增加個人在勞力市場或經濟競爭籌碼的象徵性文化資源。而且，個人的族群認同也不一定需要以具體擁有「族群」文化特性、或是實質參與族群團體的活動為必要基礎，反而可以透過認同與連接具有「族群象徵意義」的事件、當代知名人物、或歷史記憶來表達。

其次，除了舊有四大族群類屬面臨新的狀況外，台灣社會中也有新的族群類屬及族群問題浮現。1990年代中期以後「新移民女性」及「國際移工」的大量增加，也遭受到一些不同性質的分類、排序、及排除的歧視性待遇，使得不少人開始由「共同社會位置」（而非共同文化特性）的標準，將他（她）們界定台灣的第五個「族群」，並試圖爭取「差異但平等」的待遇。儘管他們是否構成「族群」目前仍有爭議，但是這個新的族群類屬之浮現，似乎延續了先前在四大族群區分中主要由「共同社會位置」標準的經驗；而原有「族群關係」的分析概念與理論似乎仍能有幫助我們理解此一新的族群現象。不過，在台灣已經歷經了激烈的族群運動抗爭，而終於能夠打破原先被中國民族主義包裝的「種族主義思想」之支配後，仍然出現這種具有濃厚「種族主義思想」色彩的制度性設計來分類與排除這些台灣社會中的新成員，是令人費解的新現象。到底是誰、用何種方式或說法來合理化這種歧視性的制度設計，是相當重要的新族群研究課題。

西方社會在二次大戰後在聯合國等國際組織發動下，對古典「種族主義」赤裸裸地將人類分類、排列、排除的思想之檢討與透過國際公約來約束之舉措，已經讓曾經流行一時的「種族主義思潮」成為眾矢之的（王甫昌 2011b）。然而，這並未讓「種族主義思想」就此絕跡。新型態、比較精巧或狡猾的「種族主義」仍然持續以各種不同的風貌出現，成為當代族群衝突的重要原因（例如 Barker 1981; Dovidio and Gaertner 1998）。這些「新種族主義」（new racism）的研究，或許有助於我們去思考台灣面臨的新族群類屬與問題。

參考書目

刘如仲、苗学孟主编

1984 《台湾林爽文起义资料选编》。福州：福建人民出版社。

中央研究院民族學研究所

1983 《山地政策之研究與評估報告書》。台北：中央研究院民族學研究所。

王人英

1967 《臺灣高山族的人口變遷》。台北：中央研究院民族學研究所。

王世慶

1972 〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉。《台灣文獻》23(3): 1-38。

王甫昌

1996 〈台灣反對運動的共識動員：一九七九～一九八九年兩次挑戰高峰的比較〉。《台灣政治學刊》1: 129-210。

2003 《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。

2005 〈由「中國省籍」到「台灣族群」：戶口普查籍別類屬轉變之分析〉。《台灣社會學》9: 59-117。

2008a 〈由若隱若現到大鳴大放：台灣社會學中族群研究的崛起〉。收錄於《群學爭鳴：台灣社會學發展史》，謝國雄主編，頁 447-521。台北：群學。

2008b 〈族群政治議題在台灣民主轉型中的角色〉。《臺灣民主季刊》5(2): 89-140。

2011a 〈第三章、福佬（或河洛）人〉。收錄於《臺灣全志卷三，住民志：族群篇》，蕭新煌等，頁 183-291。南投：國史館台灣文

獻館。

- 2011b 〈聯合國族群議題宣言與台灣族群相關概念的發展〉。收錄於《當代族群關係》，洪泉湖主編。頁 3-30。台北：商鼎數位。
- 2016 〈由「地域意識」到「族群意識」：論台灣外省人族群意識之內涵與緣起，1970~1989〉，收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反省》，蕭阿勤、汪宏倫主編，頁 181-256。台北：中央研究院社會學研究所。
- 2018 〈由文化、地域到族群：再論當代台灣客家族群意識的現代性〉，收錄於《客家移民與在地發展》，莊英章、黃宣衛主編，頁 234-300。台北：中央研究院民族學研究所。

王景華

- 1959 〈河北省南部人學國語〉。《中國語文》5(1): 63-67。

尹章義

- 1981 〈臺北平原拓墾史研究（一六九七~一七七二）〉。《臺北文獻》直字第 53、54 期合刊，頁 1-190。
- 1985 〈閩粵移民的協和與對立：客屬潮州人開發臺北與新莊三山國王廟的興衰史〉。《臺北文獻》直字第 74 期，頁 1-27。
- 1986 〈台灣↔福建↔京師：「科舉社群」對於台灣開發及台灣與大陸關係之影響〉。收錄於《近代中國區域史研討會論文集（上）》，頁 153-194。台北：中央研究院近代史研究所。
- 1988 〈台灣開發史的階段論與類型論〉。《漢聲雜誌》19: 84-95。
- 1991 〈台灣移民開發史上與客家人相關的幾個問題〉，收錄於《中國海洋開發史論文集》，吳劍雄主編，頁 259-282。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

民進黨中央政策研究中心編印

- 1993 《民主進步黨的族群與文化政策：多元融合的族群關係與文

化》。台北：民主進步黨政策研究中心。

行政院戶口普查處

- 1956 《戶口普查人員手冊》。台北：台灣省戶口普查處。

行政院客家委員會

- 2004 《全國客家人口基礎資料調查研究》。台北：行政院客家委員會。
- 2008 《97 年度全國客家人口基礎資料調查研究》。台北：行政院客家委員會。
- 2011 《99 年至 100 年度全國客家人口基礎資料調查研究》。台北：行政院客家委員會。

安井勝次

- 1907 〈探討生番人在國法上的地位〉。李榮南譯。《台灣慣習記事》7(1): 1-11。

吳乃德

- 2002 〈認同衝突與政治信任：現階段台灣族群政治的核心難題〉。《台灣社會學》4: 75-118。

李文良

- 2003 〈清初台灣方志的「客家」書寫與社會相〉。《台大歷史學報》31: 141-168。
- 2011 《清代南臺灣的移墾與「客家」社會，1680-1790》。台北：國立台灣大學出版中心。

李亦園

- 1979 〈社會文化變遷中的臺灣高山族青少年問題：五個村落的初步比較研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》48: 1-29。

李添春

- 1963 〈台北地區的開拓與寺廟〉。《臺北文獻》1: 67-77。

李筱峰

1987 《台灣民主運動 40 年》。台北：自立晚報出版社。

李獻璋

1970[1936] 《臺灣民間文學集》。台北：文光。

利亮時

2007 〈族群關係與文化碰撞研究：以美濃鎮吉洋、吉東與吉和里為例〉。收錄於《南台灣的客家語言與族群關係研究計畫報告書》，國立高雄師範大學客家文化研究所。

夷將·拔路兒等編著

2008 《台灣原住民族運動史料彙編（上）》。台北：國史館及行政院原住民族委員會。

林本元

1958 〈臺灣方言論〉。《臺北文物》7(1): 89-96。

林正慧

2004 〈閩粵？福客？清代臺灣漢人族群關係新探——以屏東平原為起點〉。《國史館學術集刊》6: 1-60。

2015 《台灣客家形塑歷程——清代至戰後的追索》。台北：國立台灣大學出版中心。

林秀昭

2009 〈臺灣北客南遷研究〉。台北：文津。

林師聖

1993[1828] 《台灣採訪冊》。南投：台灣省文獻委員會。

林偉盛

1993 《羅漢腳：清代台灣社會與分類械鬥》。台北：自立晚報出版社。

客家委員會

2014 《103 年度全國客家人口基礎資料調查研究》。台北：客家委員會。

2017 《105 年度全國客家人口暨語言基礎資料調查研究》。台北：客家委員會。

孟繁超

1959 〈徐州人學國語〉。《中國語文》5(4): 40-44。

夏錦鏢

1959 〈湖北人學國語〉。《中國語文》4(2): 75-79。

許世楷

1989 《台灣未來的描述：新憲法草案之解說》。台北：自由時代週刊社。

許達然

1996 〈械鬥和清代台灣社會〉。《台灣社會研究季刊》23: 1-81。

許嘉明

1975 〈彰化平原福佬客的地域組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36: 191-208。

陳少廷

1971 〈中央民意代表的改選問題——兼評周道濟先生的方案〉。《大學雜誌》46: 13-16。

陳其南

1980 〈清代台灣社會的結構變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》49: 115-147。

1987 《台灣的傳統中國社會》。台北：允晨。

陳漢光

1972 〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉。《臺灣文獻》23(1): 85-104。

陳運棟

1978 《客家人》。台北：聯亞。

陳紹馨

1979 《臺灣的人口變遷與社會變遷》。台北：聯經。

陳紹馨、傅瑞德

1970 《台灣人口之姓氏分佈，第二冊：社會基圖》。台北：國立台灣大學法學院社會學系及哥倫比亞大學人類學系與遠東研究所合編，美國亞洲研究學會中文研究資料中心發行。

徐正光

1991 〈序：塑造台灣社會新秩序〉。收錄於《徘徊於族群與現實之間》，徐正光主編，頁 4-9。台北：正中書局。

施正鋒

1997 〈台灣族群政治〉，收於施正鋒主編，《族群政治與政策》，頁 73-108。台北：前衛出版社。

施添福

2001 〈日治時代台灣地域社會的空間結構及其發展機制——以民雄地方為例〉。《台灣史研究》8(1): 1-39。

美濃鎮公所

1996 《美濃鎮誌——上冊》。高雄：美濃鎮誌編纂委員會。

張茂桂

1997 〈台灣的民主政治轉型與政治的「族群化」過程〉。收錄於《族群政治與政策》，施正鋒主編，頁 37-71。台北：前衛。

張茨

1969 〈同籍械鬥的吳阿來事件〉。《台灣文獻》，20(4): 118-136。

張維安、徐正光、羅烈師

2008 《多元族群與客家：台灣客家運動 20 年》。新竹：台灣客家研

究學會。

范振乾

2008 《客裔台灣人生態學：文化與社會》。台北：南天書局。

黃唯玲

2012 〈日治時期「平地蕃人」的出現及其法律上的待遇（1895-1937）〉。《台灣史研究》19(2): 99-150。

彰化縣文化局

2005 《彰化縣客家族群分佈調查》。彰化：彰化縣文化局。

新黨

1995 《新黨政策白皮書》。台北：新黨。

楊長鎮

1991 〈以聯邦制含融文化集團解決族群問題：訪新國會辦公室主任張維嘉談許世楷《台灣新憲法草案》的族群條款〉。《客家雜誌》14: 48-49。

1997 〈民族工程學中的客家論述〉。收錄於《族群政治與政策》，施正鋒主編，頁 17-35。台北：前衛。

馬淵東一

1941 〈山地高砂族の地理知識と社會・政治組織〉。《民族學年報》3: 267-311。

1954 〈高砂族の分類——學史的回顧〉。《季刊民族學研究》18(1-2): 1-11。

2012a 〈山地高砂族的地理知識與社會、政治組織〉。收錄於《原住民的山林及歲月：日籍學者台灣原住民族群、生活與環境研究論文集》，滿田彌生、蔣斌主編，頁 239-282。台北：中央研究院民族學研究所。（本文為〔馬淵東一 1941〕的中譯本）

2012b 〈高砂族的分類：學史的回顧〉，收錄於《原住民的山林及歲

月：日籍學者台灣原住民族群、生活與環境研究論文集》，滿田彌生、蔣斌主編，頁9-31。台北：中央研究院民族學研究所。
 (本文為〔馬淵東一1954〕的中譯本)

梅陰子

1901 〈台灣島民の原籍地及び其の殊風特習の發生〉。《臺灣慣習記事》4: 55-59 (明治34年4月22日發行)。

孫大川

1995 〈夾縫中的族群建構：泛原住民意識與台灣族群問題的互動〉，收錄於《敬告中華民國》，蕭新煌主編，頁189-228。台北：日臻。

2000 《夾縫中的族群建構：台灣原住民的語言、文化與政治》。台北：聯合文學。

賴金男

1989 〈論客家人的政治意識〉。《客家風雲》23: 16-19。

蔡政文

2010 《總統政見形成、落實執行與成效評估之研究》。台北：行政院研究發展考核委員會。

臺灣史料集成編輯委員會

2007 《臺灣史料集成：明清臺灣檔案彙編，第參輯，第五十四冊》。台北：遠流。

臺灣省政府新聞處

1971 《改善山胞生活》。南投：臺灣省各界慶祝中華民國建國六十年紀念籌備委會。

臺灣總督府官房調查課

1928 《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》。台北：臺灣時報發行所。

臺灣總督府警察本署編

1997[1918] 《日據時期原住民行政志稿第一卷(原名：理蕃誌

稿)》。台北：國史館臺灣文獻館。

衛惠林、余錦泉、林衡立纂修

1965 《臺灣省通誌稿，卷八同胄誌》。台中：臺灣省文獻委員會。

戴興明

1987 〈做台灣的主人：客家人對中央民意代表結構改革的看法〉，《客家風雲》2: 46-51。

戴國輝

1994 《台灣結與中國結：畢九理論與自立、共生的構圖》。台北：遠流。

羅香林

1992[1933] 《客家研究導論》。台北：南天書局。

羅烈師

2006 《台灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》。國立清華大學人類學研究所博士論文。

魏建功

1946 〈何以要提倡從台灣話學習國語〉。《新生報》，5月28日，國語，第二期。

諸羅縣志

1984[1717] 《台灣文獻史料叢刊第一輯，諸羅縣志、澎湖紀略(合訂本)》。台北：大通書局。

鄭光策

1963[1786] 〈上福節相論臺事書〉。原文收錄於《皇朝經世文編卷八十四兵政海防中》，(清)賀長齡編，頁13-18。引自《皇朝經世文編(三)》，頁2153-2155。台北：國風。

蕭新煌

1982 〈確立國家發展方向建立主導文化——訪蕭新煌教授〉。《中

國論壇》13(12): 26-29。

1988 〈想像集：客家意識〉。《聯合報》，11月29日。（後轉載於《客家風雲》14: 70-71）。

劉千嘉

2009 《臺灣原住民的遷徙：鵬飛抑或蓬飛》。國立政治大學社會學研究所博士論文。

劉千嘉、林季平

2008 〈臺灣原住民的回流及連續遷徙：2000 戶口普查分析〉。《地理學報》54: 1-28。

劉家謀

1958[1852] 〈海音詩〉。收錄於《台灣雜詠合刻》（台灣文獻叢刊第二十八種）。台北：台灣銀行經濟研究室。

劉國昭

1990 〈客家族群在社會中所扮演的角色〉。《客家雜誌》12: 10-13。

鍾肇文

2009 《客家人移民台灣中南部史》。屏東：屏東縣政府客家事務處。

鍾肇政

1991 〈我們不是「隱藏」人：龍潭鄉客家文化大展後的省思〉。收錄於《新客家人》，台灣客家公共事務協會主編，頁22-25。台北：台原出版社。（原文最早以主標題刊行於《中國時報》，1991年3月15日，「城鄉筆記」專欄）。

鍾豔攸

1999 《政治性移民的互助組織（1946-1995）——台北市之外省同鄉會》。台北：稻鄉。

Barker, Martin

1981 *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.

Bell, Daniel

1972 Meritocracy and Equality. *The Public Interest* 29 (Fall): 29-68.

Barth, Fredrik (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Bergen: Universitetsforlaget; London: Allen & Unwin.

Bennett, John W.

1975 A Guide to the Collection. In *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, J. W. Bennett (ed.), pp. 3-10. St. Paul: West Publishing Co.

Cohen, Myron L.

1968 The Hakka or 'Guest People': Dialect as a Social-Cultural Variable in Southeastern China. *Ethnohistory* 15 (3): 237-292.

Dovidio, John and Samuel L. Gaertner

1998 On the Nature of Contemporary Prejudice: The Causes, Consequences, and Challenges of Aversive Racism. In *Confronting Racism: The Problem and the Response*, J. L. Eberhardt and S. T. Fiske (eds.), pp. 3-32. Thousand Oaks: Sage Publications

Feuchtwang, Stephen

1974 City Temple in Taipei Under Three Regime. In *The Chinese City between Two Worlds*, M. Elvin and G. W. Skinner (eds.), pp. 263-

- 301, Stanford: Stanford University Press
- Gans, Herbert J.
1979 Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan (eds.)
1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goldberg, David Theo
1990 The Social Formation of Racist Discourse. In *Anatomy of Racism*, D. T. Goldberg (ed.), pp. 295-318. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1992 The Semantics of Race. *Ethnic and Racial Studies* 15(4): 543-569.
- Narroll, Raoul
1964 On Ethnic Unit Classification. *Current Anthropology* 5(4): 283-312.
- Nielsen, François
1985 Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies. *American Sociological Review* 50(2): 133-149.
- Olzak, Susan
1983 Contemporary Ethnic Mobilization. *Annual Review of Sociology* 9: 355-374.
- Parsons, Talcott
1975 Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity. In *Ethnicity: Theory and Experience*, N. Glazer and D. P. Moynihan (eds.), pp. 53-83. Cambridge: Harvard University Press.
- Philips, Steven E.

- 2003 *Between Assimilation and Independence: The Taiwanese Encounter Nationalist China, 1945-1950*. Stanford: Stanford University Press.
- Royce, Anya P.
1982 *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Schermerhorn, R. A.
1970 *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*. Chicago: The University of Chicago Press.

第二章

從卡大地布（卑南族）部落到「斯卡羅（族）」？ 當代臺灣原住民族群認同的省思¹

陳文德

If you take identities existing in the present period as a given, then generalize them across historical time, how would it then be possible to understand the process of identification formation over time and relate it to the larger process of cultural change, economic development, and political transformation?

(Mamdani 2012: 97)

近年來，在卑南族卡大地布（知本）部落開始出現宣稱為「斯卡羅（族）」的聲音，並且聯繫口傳上有親緣關係且稱為「斯卡羅」的屏東縣滿州鄉里德村（前身為「豬勝束社」）、永靖村（前身為「射麻里社」）與牡丹鄉旭海村。這個結合口傳、歷史文獻以及傳統領域論述所提出的新族名，賦予發祥地 Ruvuwa'an/Panapanayan 新的意義：不只是卑南族的發祥地，而是以此為根源，並且透過親屬的隱喻，形成跨越時空與當代族群

1 本文部分資料曾以〈當代族群分類的現象與發展：以卡大地布（知本）卑南人為例〉，發表於「第四屆族群、歷史與地域社會學術研討會」（2015），之後改寫並以〈從卡大地布（卑南族）部落到「斯卡羅（族）」？〉為題，發表於2017年2月25-26日清華大學人文社會學院與人文社會學院學士班合辦的「是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」研討會。筆者感謝評論人葉高華先生以及林開世、王甫昌、李廣鈞和黃應貴等與會者提供意見，並且對於兩位匿名審查人提供意見表示謝意。也謝謝鄭依憶小姐在論文修改過程中提供的建議，以及卡大地布林文德、陳鏡榮、尤二郎與陳明仁等多位族人的幫忙。

分類的人群結合方式，卡大地布則是其源頭部落。「斯卡羅（族）」一詞從日治文獻的「他稱」轉變為當今卡大地布人的「自稱」，充分展現這樣發展的特徵。

另一方面，這個發展固然建立在卡大地布（知本）卑南人從 1990 年代初期逐漸恢復歲時祭儀、重建會所制度、部落組織以及以司祭長為領導中心的基礎上，但是「卡大地布部落」的意義也從「文化復振」的載體，歷經文化與產業的結合，加上臺灣原住民族強調自治與宣稱傳統領域的趨勢，而成為地域化且具有「政治」意涵的具體社會實體。

換句話說，卡大地布卑南人一方面並未脫離「卑南族」，另一方面則宣稱他們為「斯卡羅（族）」，這種多重族群認同也彰顯出「部落」與「族群」在當代臺灣南島民族的轉變與錯綜複雜的關係。最後，本文比較卡大地布與普悠瑪在當代分別以 Ruvuwa'an 和都蘭山為中心的發展，指出「族（群）」論述在當代臺灣社會脈絡的可能意涵。

一、前言

「我們是『斯卡羅（族）』，不是『卑南族』！」² 筆者近年訪問卡大地布（知本）部落，³ 注意到一些族人在聚會場合中如此說起。言談者

2 由於文獻對於「斯卡羅」的拼音不一，例如，seqalu、Su-qaro、sukalu 或 Seqalu，除了引文或說明而沿用之，本文一致書寫為「斯卡羅（族）」。

3 卡大地布卑南人主要居住在臺東市建業里與知本里，1998 年以部落名稱 Katripulr 的中文音譯「卡地布」取代以往習用的「知本」。2013 年 12 月 6 日部落會議中，族人認為部落名稱的拼音應為 Katratripulr，遂更名為「卡大地布」迄今。在強調有別於漢人與其他社會單位的脈絡中，本文使用「卡大地布（人／部落）」以區別居住地區的「聚落」。「普悠瑪（部落）」與「南王（聚落）」的用法，亦是如此。此外，若是引用文獻，依其時空脈絡，文中或使用「卑南社」、「知本社」等用詞。拼音方面，若是引文，則沿用之。由於卡大地布人之間對於是否以「斯卡羅族」取代「卑南族」，仍有不同看法，因此除了特定的脈絡，文中仍以「卑南族（人）」指稱。

多為中年人與年輕世代，其中有些人曾參與部落從 1990 年代開啟的一序列「部落重建、文化復振」行動（陳文德 2011a）。年輕一輩者，除了聽自部落耆老的口述，大巴六九（卑南鄉泰安村）卑南人巴代（2009）以知本社人南遷恆春半島為題材撰寫的《斯卡羅人》這本小說，也提供他們相關的訊息。⁴ 值得注意的是，當「斯卡羅（族）」的說法將卡大地布人與今日住在臺東縣太麻里、大武、達仁等鄉以及屏東縣滿州鄉里德村、永靖村與牡丹鄉旭海村的「排灣族」連結一起時，他們又如何與長期以來其所歸屬的「卑南族」有所區分？筆者認為，這樣的宣稱實涉及族群議題在當代臺灣社會中的討論、有關臺灣南島民族（以下行文「原住民（族）」）的政策之制訂，以及攸關卡大地布部落從 1990 年代以來的發展，尤其近年來結合口傳與歷史，強調其作為卑南族發祥地 Ruvuwa'an 源頭部落的地位。⁵

1980 年代，尤其 1987 年臺灣解嚴之後，族群（ethnic group）與族群性（ethnicity）被一些學者視為是論述國族認同、社會正義或文化差異，以及解釋與分析臺灣社會現象的重要概念（王甫昌 2003, 2008; 林開世 2014; 參閱 Comaroff 1987），甚至被認為是影響臺灣歷史發展方向的動力（詹素娟 2005）。類似的發展也見於臺灣原住民族運動以及相關的原住民族政策。例如，1984 年成立的「臺灣原住民權利促進會」（以下行文「原權會」）和爾後的原住民族運動，凸顯族群身分與認同的重要性（夷將·拔路兒等編 2008）。至於政府的政策，隨著 1996 年行政院原住

4 筆者感謝服務於國立臺灣史前文化博物館的王勁之先生提供此則訊息。2011 年 7 月，博物館與富邦文教基金會底下的青少年發聲網合作，舉辦西部高中生參加的故事報導營，卡大地布是參與活動的縣內四個不同族群部落之一。他與幾位二十多歲的卡大地布青年聊談時，很驚訝部落青年為何能詳知卡大地布與「斯卡羅（族）」之間的關係，他們則回答說：「可以去看《斯卡羅人》一書。」

5 2016 年起，卡大地布人開始每個月到發祥地整理環境。

民委員會的成立（以下行文「原民會」），⁶以及「原住民身分法」（2001）與「原住民基本法」（2005）等相關法令的制訂，更為明確界定原住民族的身分與權益。另一方面，「族」的身分在「原住民族別認定辦法」（2002）公佈實施後，已註記在戶籍資料。如此一來，戶籍登記的集體類別，不再只是「原住民」或之前的「（平地／山地）山胞」等名稱，⁷而是改以「阿美族」、「卑南族」等族稱。換句話說，日治時期有關臺灣原住民族分類中的「族」，在當代逐漸被視為具體的、集體性的人群組合，且被賦予文化認同、政治經濟以及法律上的意涵。

「族」的正名，即是一個例子。例如，「曹族」改為「鄒族」，「雅美族」改為「達悟族」，或者以「雅美族／達悟族」並列的方式使用。⁸另一種情形則是從既有的「族」分開而另立為他族，包括：由泰雅族分出的太魯閣族（2004年1月14日）與賽德克族（2008年4月23日），從阿美族分出的撒奇萊雅族（2007年1月17日），以及從（南）鄒族分開的拉阿魯哇族與卡那卡那富族（均為2014年6月24日）。上述成立的五個族，加上日治時期以來的「九族」以及21世紀初成立的邵族（2001年

6 「行政院原住民委員會」於1996年12月10日成立，後來因為要區分指稱個人權利的「原住民」與強調集體權的「原住民族」，遂於2002年3月25日改名為「行政院原住民族委員會」。之後，為了配合行政院組織法修正，2014年3月25日再次更名為「原住民族委員會」。

7 不過，因為目前選舉的辦法，例如山地／平地原住民立委的區分，「山地／平地」原住民的類別仍並存註記。有關戰後「山地山胞」、「平地山胞」身分認定沿革的說明，可參考詹素娟（2005：151-160）。

8 「雅美族」改為「達悟族」或「雅美族／達悟族」並列，係他稱改為自稱。相較之下，「曹」與「鄒」都是阿里山原住民的「人」（*cou*）一字之漢字譯名，原先是「曹」、「鄒」並用，1998年官方在回應當地族人要求之後，正式以「鄒」取代「曹」作為族稱。筆者感謝審查人之一指出「雅美／達悟」與「鄒族」這兩個例子之間的區分，以及林曜同先生提供的相關訊息。要另外指出的是，「達悟」一詞係譯自當地族語的「人」（*tao*），然而以族語的「人」作為「族名」的觀念，主要是來自外來學者的建議，因為後者認為諸如布農、鄒族，都是以「人」的族語作為族稱。

8月8日）與噶瑪蘭（2002年12月25日），就是現在的十六族。換句話說，自2000年之後，如何取得官方認定為「族」的地位，是原住民族的重要事件，即至今日，西拉雅／平埔族等人群仍繼續積極推動爭取正名的運動。至於「族」成為原住民人群結合的最大單位及其重要性，更具體展現在類似民族議會組織的成立（陳文德 2012：13-18）。

不過，與本文討論有關且較鮮為社會大眾所知的是，卑南人在1997年舉行的「卑南族聯合年祭」中，已將官方迄今稱呼「卑南族」的「Puyuma」改為「Pinuyumayan」，主要的理由是「Puyuma」一字是「普悠瑪」（南王）這個部落的名稱，不宜作為族名。卑南人也以「卑南族民族議會」之名，向官方提出正名的行動。⁹

除了「族」，「部落」也被賦予新的重要地位。原先「部落」是指稱臺灣原住民的傳統社會組織（衛惠林 1955），然而隨著原住民族運動的開展，已被原住民菁英視為原住民族生命繁衍的母體與孕育文化活動的基石，甚至認為在原住民族未納入國家體制之前，「一個部落就是一個王國」（參閱台邦·撒沙勒 2004）。另一方面，進入新的世紀之後，原民會依社區總體營造的精神，從2005年起推動「部落永續發展計畫：重點示範部落」；2011年以「部落」作為申請「民族學校」的單位；2015年12月立法通過「部落」具有公法人身分這些法規，以及近年來傳統領域

9 以「Puyuma」作為的族稱，或許跟普悠瑪（即「卑南社」）從荷領時期即與外來統治者密切接觸且為東部強有力者有關（陳文德 2001）。移川子之藏等人（1935）即注意到社名與族名相同的混淆，而改以口傳發祥地的「Panapanayan」作為描述該族的章名（參閱註14）。除了卑南族聯合年祭使用「Pinuyumayan」指稱「卑南族」，卑南族基督長老教會區會也改為「Pinuyumayan 區會」。卑南族民族議會於2017年12月2日會議中決議將「Pinuyumayan」作為「卑南族」的族語名稱，以取代行政單位長期使用的「Puyuma」。原民會收到代表卑南族民族議會的卑南族民族自治事務促進發展協會（「卑促會」）的公文之後，在2017年12月12日「轉知」綜合規劃處，並且將正本給行政院各部會行處署、各縣市政府、原民會內部單位，副本包括原民會教育文化處以及卑促會。

議題，「部落」的意涵實已含括文化、政治、經濟與法律地位等各個層面的結合。在原鄉文化產業與社區營造的論述發展中，族群（族群性）逐漸被凸顯與強調（參閱林開世 2018；陳文德 2014；鄭瑋寧 2010）。然而，在當代固定化的部落與族的論述中，臺灣原住民族分類與研究集大成的《臺灣高砂族系統所屬の研究》一書中（含三百多張系譜）所具體指出各族內「人群移動」的重要特徵（移川子之藏等 1935；另見笠原政治 2014, 2015），甚至族與社／部落構成的複雜性與可能意涵，則是被忽略了（參閱陳文德 2003, 2004, 2011b；蔣斌 1992）。

那麼，卡大地布人為何要提出「斯卡羅（族）」這樣的說法，又如何闡述與呈現他們與後者之間的關係，尤其當後者本身也可能是一個當代情境下「重新出土的族群」（林開世 2016a）？為了爬梳這個發展過程以及理解其中的可能意涵，第二節略述卡大地布人從 1990 年代初期「部落重建、文化復振」建立以「部落」為主體的發展；第三節描述「斯卡羅（族）」說法的相關脈絡，以及卡大地布人如何闡述彼此之間的關聯。於此，除了耆老的口述，歷史文獻亦成為相當重要的依據，甚至追溯至 17 世紀荷領臺灣時期的記載。即使諸如《斯卡羅人》（巴代 2009）的小說或其他報導（如徐如林、楊南郡 2014），也是建構新的族名的素材。這實已涉及當代族群政治與歷史建構關係等議題的討論（徐國明 2014）。

卡大地布人在證明其與「斯卡羅（族）」關係的具體作法，是以走訪口傳或歷史文獻提及祖先走過的地點，尤其在 2014 年拜訪位於恆春半島且近年來也以「斯卡羅（族）」為名但身分上仍歸屬「排灣族」的聚落，也就是文獻上稱為「排灣化的卑南族」（移川子之藏等 1935）。本文的第四節即主要在描述這些互動，以及指出這些拜訪與互動，實具有建立自我認同與連結人群的重要意義。

根據前面所述，第五節指出卡大地布人強調部落認同與主張新的族名這兩個看似不同方向的发展，實際上是息息相關，而且前者提供後者發展

的基礎。換句話說，卡大地布人一方面從「部落重建、文化復振」到結合文化與產業的發展，透過有如文化資本的累積，建構當代的「部落認同」以及建立部落的聲名；另一方面，結合口傳與文獻，以發祥地 Ruvuwa'an 為源頭，藉由親屬的隱喻連結被認為有親源關係卻可能分屬不同族的人群，而把過去某個歷史階段在恆春地區甚至知本社可能根據權力甚至交換關係為基礎的人群分類（林家君 2008a, 2008b；林開世 2016a；另見紙村徹 2014），轉換成一個跨越時空與現有官方分類的一個「族群」。當卡大地布人將口傳與文獻中為其他人群對於他們稱呼的「斯卡羅（族）」這個「他稱」轉換為「自稱」時，除了闡述歷史上的知本社如何失去領導地位，同時試圖重新界定當代卡大地布相對於其他卑南族部落的地位，尤其是普悠瑪（卑南社、南王）。

我們如果對比卡大地布卑南人宣稱他們為「斯卡羅（族）」與前述新成立的幾個族的情形，呈現出一些重要的差異。亦即，卡大地布人宣稱為「斯卡羅（族）」時，一方面是以「卡大地布部落」作為認同的基礎，而這已涉及「部落」作為主體論述的發展與轉變；另一方面，他們不是以語言、服飾、祭典或血緣去凸顯與其他卑南族部落之間的差異，而是強調卡大地布作為「卑南族」發祥地 Ruvuwa'an/Panapanayan 這個儀式聖地的源頭部落的地位，透過口傳中部分知本社人遷移而擴展出去的親源關係，連結歷史口傳中曾密切互動的區域內的其他人族群（如今日的排灣族）。在這個過程中，發祥地被賦予新的意涵：不只是卡大地布或者卑南族的發祥地，也是作為當代脈絡下新的人群結合與區域新秩序建立的一種可能。

筆者認為，分析卡大地布卑南人宣稱他們為「斯卡羅（族）」的過程，彰顯出「部落」與「族」兩者在當代臺灣原住民族認同中的錯綜複雜關係，這也是學者迄今較少探討的課題（另見 Huang 2013）。更值得注意的是，卡大地布宣稱為「斯卡羅（族）」並且藉此連結恆春半島的「斯卡羅（族）」時，也涉及該區域當代「族群現象」的發展（參閱林開世

2016a, 2016b, 2018; 陳怡君 2016; 潘顯羊 2016, 2017a, 2017b)。而進一步比較卡大地布與普悠瑪各以 Ruvuwa'an 與都蘭山為中心的事例，實凸顯出「族(群)」論述在當代臺灣社會發展與轉變的脈絡。

二、「卡大地布部落」意識的發展： 部落重建、文化復振與文化產業¹⁰

近十年來，卡大地布部落在臺灣原住民族爭取權益的運動中享有聲名。例如，卡大地布人為了族人 2007 年年底大獵祭 *mangayaw* 期間狩獵而遭到警察搜查，¹¹除了稱此為「傳統獵祭，屈辱事件」，也前往臺東縣政府陳情抗議，並且於 2008 年 2 月在原住民部落串連發起「怒吼放狼煙，原住民保尊嚴」的聲明。¹²3 月 8 日，進一步組成「原住民 308 族群聯盟」，結合北、中、南部原住民族，以「為尊嚴而走、前進總統府」為名，至總統府抗議政府漠視原住民族的權益，時任副總統的呂秀蓮親自接見抗議運動的代表。2010 年 8 月，臺東縣政府與臺東市公所開發觀光、整頓市容之名，公告要將位於部落邊緣但日治以來已是過世族人主要埋葬地點的「第六公墓」遷葬。¹³為了抗議地方政府的作法，卡大地布 2011 年 1 月組成「捍衛祖靈——反對知本公墓遷葬」自救會，除了在公墓附近駐

10 卡大地布「重建部落、復振文化」以及結合文化與產業的討論，可參考陳文德 (2011a, 2014)。

11 大獵祭 *mangayaw* 是卑南族重要的歲時祭儀，在「新的一年」到來之際，是喪家重新納入部落生活以及舉行成年禮的時候，儀式呈現整個宇宙與社會秩序恢復與再生的意涵 (陳文德 1989)。

12 從 2008 年 2 月迄今，卡大地布人與鄰近原住民族每年在「二二八」這個具有臺灣意識的重要紀念日裡，以「施放狼煙」方式抗議政府長期以來漠視原住民族的權益。

13 除了第六公墓的遷葬，另有臺東市富岡里加路蘭阿美族部落鄰近的第十公墓。雖然當地阿美人也有抗爭，最後的結果還是遷葬。有關卡大地布抗議遷葬的訊息，可參考呂宏文 (2013)、陳玉莘 (2013)、陳政宗 (2013) 與鄭淳毅 (2014)。

點、展開長期抗議之外，2013 年 3 月更由三大家族 Mavaliw、Pakaruku 與 Ruvaniyaw (以下簡稱 M、P、R 家系) 的司祭長 *rahan* 共同代表部落，向高雄高等行政法院提起行政訴訟。歷經 12 次開庭，最後於 2015 年 1 月與臺東市公所簽具和解協議書，並且在 3 月撤回訴訟。族人反遷葬一事，甚至成為東華大學某學系「文化人類學」課程的考試試題。2017 年，縣議會通過土地變更要在知本濕地興建簡易棒壘球場，以及縣政府打算在該地區建蓋太陽光電的計畫，均因族人反對，前案已經停止，後者迄今仍遲遲未能定案。

日治時期學者根據卑南族各社口傳資料，指出位於臺東縣太麻里鄉三和村的 Ruvuwa'an/Panapanayan，¹⁴是該族的起源地，而且卑南族各部落的來源多與知本社有關，甚至由此社分出 (移川子之藏等 1935)。戰後，臺灣人類學者根據口傳內容，將卑南族分為兩個系統：(1) 知本/石生系統——以知本 (卡大地布) 為主，含括建和、利嘉、泰安 (大巴六九)、初鹿和上賓朗 (阿里擺)，以及 (2) 南王/竹生系統——以南王 (普悠瑪) 為主，包括下賓朗與寶桑 (巴布麗)，後者是由日治時期少數遷出的卑南社人 (普悠瑪前身) 建立的。兩群的差異也顯現在親屬和其他社會制度 (宋龍生 1965; 衛惠林 1962; 另見陳文德 2001, 2011b)。

儘管知本社在跟卑南族祖源有關的口傳史中位居要津 (參閱曾建次編譯 1998)，但是相對於歷史文獻上有名且長期以來為卑南族研究重點的卑南社而言，其 1990 年代初期的情景為：以司祭長 *rahan* 為中心的部落組織及其運作早已勢微，重要的歲時祭儀不是中斷，就是在天主教居優勢的氛圍下隱而未顯，接受不同宗教的族人之間也存在著間隙。部落內，既無醒目的傳統建築或者特殊景觀，也沒有 (儀式界定的) 清楚邊界，往知本溫泉的道路穿過聚落，兩旁的早餐店、雜貨店與住家，更模糊了這仍是

14 知本系統的部落稱發祥地這個地點為 Ruvuwa'an，南王系統稱為 Panapanayan。

約一千卑南人居住的部落。在原漢混居的日常生活中，河洛語和國語已是族人普遍使用的語言。

然而，隨著臺灣原住民族運動在 1980 年代後期開始轉向以部落為抗爭中心，並且主張部落是原住民社會的基本單位、生命繁衍的母體與孕育文化活動的基石，以及來自參與卑南族聯合年祭等活動的刺激，卡大地布部落有了重要的轉折。

根據積極參與原住民族運動的族人的陳述，卡大地布於 1991 年輪到主辦「卑南族聯合年祭」時，¹⁵ 在也是族人的民意代表與教會神職者的共同努力下，逐漸打破部落內部宗教上的隔閡。¹⁶ 隔年（1992 年）8 月，國立中正文化中心「臺灣原住民樂舞系列——卑南篇」（以下行文「卑南篇」）之行，更因為看到其他部落的展演內容而刺激族人「重建部落、復振文化」的意念與決心，並且展開一序列的作法。

例如，卡大地布人在「卑南篇」結束之後，立即於該年的 12 月重組青年會，隔年（1993 年）1 月 1 日，成年男子開始參與長期以來只有部分年長男子持續維持的部落除喪祭。之後，族人重建會所制度與確定各年齡層級的傳統服飾；恢復中斷多年的歲時祭儀；爭取「知本蕃人公學校」舊校址作為部落的活動場所，並且在此重蓋久已不存的成人與少年會所，以及遷建領導家族的祖靈屋 *karuma'an*，作為部落祭祀場所，確立司祭長為部落的領導中心；舉行文化尋根活動，探訪口述史的舊社等等。

15 聯合年祭是於 1979 年開始舉行，由各部落輪流主辦，原先一年一次，2000 年起改為兩年一次。

16 例如，1995 年成立的「知本原住民發展委員會」（1998 年改為「卡地布文化發展協會」），是由也是族人的神職人員擔任理事長。又如，大獵祭回來的除喪儀式，原先是由 M 家司祭長為接受漢人宗教的喪家舉行，天主教的住戶另由資深教友負責，後來就不再區分，由 M、P 與 R 三家司祭長一起舉行。三位司祭長中，P 與 R 家的都是天主教友；P 家原先的司祭長不幸於 2017 年 7 月過世，不過，2018 年 7 月選出的新司祭長也是一位天主教友。

卡大地布人結合當時「社區總體營造」的計畫，並且獲得官方的肯定。特別進入新世紀之後，部落在 2002 年起被列為臺東區社區營造的「陪伴社區」，輔導陪伴臺東縣內其他社區成長，是原民會 2004 年開始推動「重點部落計畫」補助的第一個卑南族部落；2005 年成為全臺 25 個重點示範部落之一；2005 年到 2007 年期間執行「原住民部落永續發展計畫」；2015 年，卡大地布與普悠瑪、大巴六九同時獲得臺東縣政府「部落新故鄉——臺東原鄉部落風貌維護暨文化地景營造發展計畫」的補助。此外，卡大地布是卑南族中最先架設資訊站的部落。

再者，卡大地布人積極結合文化與產業的發展。例如，進行「文化產業振興與發展計畫」（文建會 2001）、「卡地布文化休憩產業開發計畫」（文建會，2002）、「發展原鄉合作事業與特色部落促進原住民在地就業計畫」（2008-2009）、「臺東縣卡地布部落發展觀光休閒文化特色產業計畫」（2009-2011）。族人主要以卡大地布文化發展協會作為窗口，扮演協助傳統文化的發展與推動地方文化產業的角色。以中文和羅馬拼音的卑南語書寫的《卑南族卡地布部落文史》（2005）與部落古老歌謠專輯 CD，以及知本天主教堂慶祝傳教 50 週年的《聖母無原罪——知本堂區 50 週年慶》（2006），都是由協會出版。另一方面，配合小米收穫祭、婦女幫團的菊花採收，擴大辦理卡地布文化暨產業活動，其中包括手工藝品、農特產品包裝與部落文化產品的周邊設計。執行「臺東縣卡地布部落發展觀光休閒文化特色計畫」時，協會不但規劃山林、農村體驗、部落生活、小米文化等主題體驗營，並且聘請專業人員前來教導族人如何結合文化與產業、餐桌禮儀以及製作具有特色的部落美食等。此外，也與知本溫泉的旅館業者合作，規劃部落文化之旅的導覽解說。

值得注意的是，近年來，一些現象顯示卡大地布人更具體化「文化」與「部落」的連結而有新的發展。這也涉及國家對於原住民族「傳統領域」劃定的政策。例如，2015 年 5 月到 11 月期間，透過「大知本文化地

名及生活文化地圖行動計畫」，¹⁷以及舉辦「文化地名調查文化人才研習營」（2015）與「認識卡大地布歷史：傳統地名踏勘活動」（2016），¹⁸結合口傳、歷史文獻以及耆老帶領的實地踏勘，最後出版繪製說明大知本地區 114 個傳統文化地名的書籍（林金德 2016）。2016 年，一些青年進而組成山林巡守隊，巡視與保護傳統領域。如此一來，1995 年開啟的文化尋根，成為宣稱傳統領域範圍的重要依據，原先推動文化與產業的部落參訪，更是成為卡大地布擴展其聲名的重要基礎。¹⁹部落成為具有「政治」意涵的社會實體之發展，也展現在部落會議的運作：原本部落會議的召開主要是傳達原民會或地方政府有關原住民事務，現在已經結合「傳統」的組織運作，部落主席的人選也是先經過司祭長 *rahan* 的提名，再由族人從中選舉產生。

卡大地布人對於部落傳統領域的主張，具體展現在他們禁止其他卑南族部落在祭儀中進入他們的狩獵領域。2009 年 12 月下旬卑南族部落各自舉行大獵祭 *mangayaw* 期間，有某部落的獵人前往卡大地布人宿營地區附近狩獵，引起糾紛。為此，卑南族民族議會於 2010 年 10 月召開會議協商。會中，耆老對於「狩獵區」與權利有不同的解讀，有的說以往並無固

17 這項計畫的指導單位為文化部與國立臺東生活美學館，主辦單位為臺東市建業社區發展協會。

18 筆者受邀在這兩次活動中分享心得：（1）從卑南族社會文化特徵說明地名與空間、地方與地景的關係，以及（2）整理荷蘭時期文獻，陳述知本社與東部平原、恆春半島的人群之間的互動情形。

19 例如，2005 年 3 月，中國大陸地區文化行政專業人士參訪卡大地布與文化交流；6 月，日本農協觀光協會組團參訪；2006 年 10 月，廣西壯族參訪。2009 年莫拉克颱風過後，行政院交通部觀光局以恢復觀光生機為目的，在全省重建災區規劃六條「真情巴士」旅遊路線，其中臺東縣選定「金峰鄉→太麻里鄉→知本」為路線範圍，以部落文化體驗、農特產業活動配合產業行銷，嘉惠災區各項產業。卡大地布不屬於災區，卻因為鄰近知本溫泉，也列入路線中。2010 年臺東縣政府推出「真情一日遊」旅遊，卡大地布是其中的一個景點。

定的狩獵地點，而是根據夢占決定的；有的表示狩獵區並沒有明顯的部落界限等等。不過，在場的卡大地布 M 家司祭長與族人代表則重複強調：部落舉行祭儀期間，是禁忌 *palisi* 的狀態，嚴禁外人進入。最後是兩個部落的會議首席代表握手言歡，而民族議會基於互惠、共享的原則（陳文德 2017），也只能制訂「卑南族 Mangayaw（狩獵祭）狩獵活動跨部落共管盟約備忘」草案，無法有任何實質的規範。2016 年 12 月 29 日大獵祭期間，又有另一個部落的卑南人前往知本林區狩獵，也是在入山區處附近被卡大地布人勸回。當事者回到自己部落營區提及此事時，頗為氣憤地表示：「為何大家都是卑南族，還這樣處理？」

2017 年，卡大地布為了確立部落傳統領域範圍與權利的宣稱，根據口傳與相關文獻，開始前往拜訪傳統領域重疊的一些部落商議，包括：祖源為姊弟關係的臺東市卑南族建和部落、卑南鄉達魯瑪克（大南）魯凱族以及太麻里鄉北里與金峰鄉嘉蘭排灣族部落。²⁰

綜合以上所述，從 1990 年代初期迄今，不但「重建部落、復振文化」有了具體的發展與成果，「文化」與「產業」的結合也有新的嘗試。這些作為都累積卡大地布的資源與聲名，而成為外界頻繁參訪的據點。更因為多年的積極行動與努力，使卡大地布人認為他們具有行動力意識與主體的建構。筆者認為，這些脈絡有助於我們理解「斯卡羅（族）」論點的提出。

誠如已有的研究指出，族群（性）是一種分類，不是指稱群體的性質，而是在相對於他群的過程中，「我群」的一些特徵被凸顯與強調（參閱 Comaroff 1987; Eriksen 2013）。換句話說，提出「斯卡羅（族）」以別於「卑南族」，固然與日治時期對於「卑南族」的定位有著不同看法有

20 口傳中，建和的祖先為姐姐，卡大地布的祖先為弟弟。訪問嘉蘭時，主要是家名同為 Pakaruku 者（參閱註 24）。筆者謝謝林金德先生提供相關訊息。

關——例如是獨立的一族或屬於「排灣族」的一支（參閱陳文德 2001: 18-27；另見佐山融吉 2015[1921]；蔣斌 1992）——但是在當代的脈絡下，卻是卡大地布部落重新界定它在「卑南族」的地位，而其中一個時隱時現的主要參照對象即是普悠瑪（南王）。這不只呈現在卡大地布人強調他們在發祥地 Ruvuwa'an 的源頭地位，更藉由與早期從知本社人遷移至恆春一帶的後嗣的連結，試圖賦予卡大地布因為 17 世紀荷蘭領臺後所失去的領導地位。為此，卡大地布人不但引述以往耆老的口傳、廣泛援用出版的歷史文獻與研究，並且造訪傳說知本社人遷徙恆春地區的後嗣所建立的聚落。

換句話說，「斯卡羅（族）」論述發展的脈絡實與近年來卡大地布的境遇不無關聯，尤其 2010 年抗議臺東市公所的遷葬事件。卡大地布人在抗議行動開始進行一段時間中，除了鄰近祖源為姊弟關係的建和部落之聲援，幾乎是單打獨鬥的，即使 2008 年已成立的「卑南族民族議會」也未即時表態支持，這使得卡大地布對於「卑南族」這個族群組織有些抱怨，尤其這個組織被視為與普悠瑪有較密切的關聯。²¹無疑地，這些行動不僅是卡大地布自我認同的建構、區域人群的連結，也有當代政治資源與利益競爭的意涵。筆者以下首先說明「斯卡羅（族）」論述的發展過程，然後描述卡大地布人 2015 年滿州鄉里德、永靖與牡丹鄉旭海之行。

三、「斯卡羅（族）」的論述：從他稱到自稱， 從口傳到歷史文獻

卡大地布人自 1990 年代初期開始恢復傳統祭儀與重建部落組織，並

21 當時民族議會的主要幹部如果不是普悠瑪人就是與普悠瑪有關的部落。一位卡大地布部落的領導人知道我與其他卑南族部落都有接觸，就問我說：「到底卑南族民族議會是如何看待這樣的事情？」

且於 1995 年起根據曾建次主教 1980 年與 1983 年兩次前往德國拷貝費道宏神父（Rev. Patrick Veil）和山道明神父（Dominic Schröder）於 1960 年代中期採集的口述資料，約在每年三月底或四月初期間，陸續探訪祖先居住的舊址。例如，「嘎者嘎讓」Kazekalran（1995）、「嘎那理繞」Kanariraw（1996）、「陸浮哇岸」Ruvuwa'an（1997）、「阿拉哇樣」'Arawayan（1998）、「嘎娜裡繞」Kanailiraw（1999）、「汐止汎」Silrvan（2000）、「杉原海邊（2001）」、「鹿鳴岸」Rumingan（2002）。²²之後，也多次重訪舊址，例如：2008 年與 2016 年的「嘎娜理繞」與「鹿鳴岸」。2017 年，再次前往知本社強盛時期的「嘎者嘎讓」時，²³族人重立石碑，碑文刻寫著「卡大地布先祖部落遺址 Kazekalran」。

值得注意的是，當 1990 年代尋根活動的主要目的是在建立部落的歷史與文化上的認同，今日則以這些舊址作為宣稱「卡大地布傳統領域」範圍的重要依據。以族人於 2015 年 3 月 14 日到 3 月 15 日的知本溪上游尋根為例，該地區與 P 家口傳史中的傳統領域有關。四十餘位的參與者以 P 家為主，M 家司祭長也隨行前往。族人到了 2002 年尋根地點的「鹿鳴岸」Rumingan 時，宣稱該區域為祖先的土地並且高喊：「還我領域！建立自治政體！」²⁴

在 2015 年 4 月 26 日的「知本濕地療傷活動」中，卡大地布人除了與二個在地的環保團體合作，並且宣誓部落傳統領域以及捍衛與守護濕地生態環境的權利。活動之前，一位族人在臉書寫道：

22 地名的拼音與中文翻譯均參考林金德（2016）。

23 就字義而言，「Kadrekalran」一字的語根是 *drekalr*，是「部落／社」；前綴的 *ka* 的意思是「真正的」，後綴的 *an* 是「場所」之意。因為卡大地布將此字拼音為「Kazekalran」，本文沿用之。

24 一個有意思的對比是，與卡大地布同屬 P 家名但為金峰鄉嘉蘭部落的排灣族，也在 2015 年 3 月底前往知本溪上游的祖居地尋根。不過，當嘉蘭排灣族主張政府與原住民族共管土地時，卡大地布人則宣布要成為自治政體，有土地、人民與主權。

知本濕地為何是卡大地布部落的傳統領域，有何依據及物證？17世紀的知本濕地（Tavurung），濕地內有很多的魚，濕地旁有鹿群，不遠處有肥沃的耕地，濕地附近有個地名叫做 Kanaluwan（沓那魯汎），我們卡大地布部落 Pakaruku（巴卡魯固）家族的祖先住在那邊，利用濕地環境的資源，捕魚、獵鹿及耕作，快樂的生活著。1641 年左右，荷蘭人為了尋找黃金及鹿皮，在知本濕地的海岸登陸，金髮碧眼的外貌，讓首次遇見洋人的祖先驚訝，他們拿起長槍射殺鹿隻，更讓祖先非常驚恐，這群怪人只要舉起木棍，鹿隻就會立刻倒下，而木棍前方會冒著煙，且響起雷聲，疑恐大太陽的白天，怎麼會打雷？於是祖先就把這射殺鹿隻的地方，取名為「Kinkuwangan」，²⁵ 意指槍響處。

祖先們雖然驚恐，但覺得對方並無敵意，於是好客的祖先，熱忱的招待這群荷蘭人，比手畫腳的請荷蘭人進入部落，荷蘭人休息時，嘴裡冒出煙，祖先手指：『那是什麼？』，荷蘭人回答：「tabako」，這也是祖先第一次見到手捲菸，並將掉落種子所長出的菸草試吸，以後族人就懂得抽菸了，這菸叫著「打麻固」。

那晚祖先將白天射殺的水鹿做成佳餚招待他們，荷蘭人也禮尚往來，拿出從台南大員帶來的美酒大家共飲，並把空的酒罈留給我們的祖先做紀念，這龍紋裝飾的明朝瓷器酒罈，現在交由部落長者「天主教會花蓮教區輔理主教」曾建次先生保存。

25 卡大地布人說 *kuwan* 是「槍」的意思；後綴的 *an* 是「場所」的意思。

結合口傳與歷史文獻的特徵，進一步展現在卡大地布人宣稱為「斯卡羅（族）」的論述中。然而，「什麼是『斯卡羅（族）』？」林開世（2016a）在爬梳漢人移入恆春半島的記載、十九世紀中葉以後西洋人對於該地區的相關報導，以及日治時期的調查之後，指出「斯卡羅」這個名稱最早出現在《番族慣習調查報告書》（1920-1922），較有系統的描述則見於《臺灣高砂族系統所屬の研究》第七章〈パナパナヤン族（Panapanayan）〉第三節「排灣化的 Panapanayan 族」第二小節「恆春地方諸社」（另見移川子之藏等 1935: 379-386）。但是，他綜合文獻以及在滿州地區的訪談，認為被日本學者命名為「斯卡羅」的那群人，毋寧是日治時期位於恆春地區的頭人有別於鄰近排灣族的自稱，而且在日治之後因為新的政經體制而失去既有權力的脈絡下，這個特權的稱呼變成頭人們自我認同的重要象徵，而不必然具有當代族群概念所包含的血緣、土地、文化、語言與主權的內容。

換句話說，林開世（2016a: 259）主張，由於「斯卡羅」在以往文獻中多以強勢與顯明的姿態在歷史舞台中出現，於是當族群意識在最近二、三十年中逐漸抬頭時，遂「成為一種具有潛能的象徵資源，吸引了許多學者、社區營造者與文史工作者的注意。」。因此，他質疑，「當代眾多的『尋根』與重建族群史的工作，是真的反映了過去，還是以我們當下的族群政治論述來扭曲過去？」（p. 306）。

筆者贊同林開世對於「族群」議題發展的時空脈絡的分析，尤其他剴切地指出在當代充滿族群政治論述的情境，「族群」作為人群分類的假定與限制（另見林開世 2014；陳文德 2017）。就卡大地布近年來有關「斯卡羅（族）」說法的發展現象來看，的確與上述林開世的質疑有些吻合。不過，卡大地布人為何以「斯卡羅（族）」為自稱，而有別於現今分類所歸屬的「卑南族」？這是在怎樣的脈絡？即使這個新的族名是由部分卡大地布人「建構」的，其間的過程與意涵為何？

於此，我們有必要先瞭解日治時期「斯卡羅」的相關文獻記載。誠如前述，卑南族（Puyuma）、魯凱族（Calisian）與排灣族（Paiwan）在日治時期曾被歸類為同一種族，並以「排灣族」為名。《番族慣習調查報告書第五卷》之一（1920）、之三（1922）、之四（1921）與之五（1920）這四冊報告書是根據 1913、1917 與 1918 年的調查，內容包括這三個人群。²⁶ 在有關種族名稱、分布，沿革與傳說的第一冊中，跟「斯卡羅」有關的記載如下（引自小島由道（2003[1920]，底線為筆者所加）：²⁷

……在東部（台東廳下）以知本溪為界，住在北方者稱為 seqal 或 puyuma，住在南方者稱為 sepaiwan。……puyuma 不僅為卑南一帶地區的番稱，也是自古以來就居住在此地方的番族名稱。又，paiwan 大部族稱本番為 seqalu。其本意皆不詳。（p. 5）

本族一齊自稱而分為 puyuma、calisian 及 paiwan 等三大部族。……paiwan 大部族分為北 paiwan、tjakuvukuvulj、paliljalijau 及 paqaluqalu 等四小部族。（p. 7）

[paliljalijau 番等十四社中]，猪臘束、射麻裡、貓仔、龍鑿四社民，原屬 puyuma 部族，自稱 seqalu，以別於其他 paiwan 諸番，然而大體上其語言、風俗及習慣等皆相同。……[seqalu 現在]皆已平地化，除祭祀外，舊有習慣

26 從小島由道的「編序」來看，「之二」與「之三」包括了第二章「種族的體貌、心性、語言、宗教及生活狀態」五個小節；其中，「之二」包括前面三個小節，「之三」為後面兩個小節。不過，「之二」後來並未出版，原因不明。

27 以下的引文是閱讀林開世（2016a）之後，重新查詢小島由道（2003[1920]）著作所做的整理，頁碼是跟據出版的版本。此外，筆者根據本文的論證，另外補充部份相關的訊息，也謝謝黃淑芬小姐協助翻譯紙村徹等人的日文資料。

幾乎不存在。（p. 33；另見 p. 37）

[paliljalijau 番]是由 seqalu 及 paiwan 二番所形成。……seqalu 是遠從 puyuma 地而來，即 puyuma 番。其中又以猪臘束的大頭目家勢力最為強大，位於其他三大頭目之上，幾乎壓服了整個部族。領台前，清國政府所選任之本番的總頭目潘文杰，即出自此家。seqalu 及 paiwan 在今日其族名仍不同，但因早就互通婚姻，seqalu 除了其祭祀法與繼承之慣例外，與 paiwan 並無不同，因此沒有特別區分的必要。（pp. 93-94）

除了上述引文，第一冊也多處提到「seqalu」在這個區域有強大的勢力，以及鄰近排灣族諸社不乏向其朝貢、繳交農租、獵租的口傳資料（小島由道 2003[1920]: 80, 87, 89, 102, 105, 107-108；另見紙村徹 2014）。小島之後，移川等人亦有類似的記載。亦即，這些來自卑南族系統者，「自稱為 Su-qaro，與其他排灣族區別。所謂『Su-qaro』，是本地的排灣族指稱知本社，但當地的這些 Su-qaro 則稱知本社為『Tipul』」（移川子之藏等 1935: 380）。此外，移川等人注意到，當 Su-qaro 的語言與習俗幾乎排灣化時，最大頭人的猪勝束（猪臘束）社頭目家 La-guruligul，採行類似知本社遵行的「仰臥屈肢葬法」，而有別於恆春和其他地區排灣族的「蹲踞型埋葬」（p. 386n3）。移川等人並且指出，雖不知道為何「Su-qaro」遠從知本遷徙移恆春地區，但是口傳提到這些人遷來時曾與已住在該地區的人群（排灣族）戰鬥，而且以咒術獲勝（p. 385；另見小島由道 2003[1920]: 106）。另一方面，在鄰近於知本社的太麻里社的口傳內容中，稱卑南族為「Su-qaro-qaro」、知本社為「Su-qaro」（移川子之藏等 1935: 380）。值得注意的是，無論是小島或者移川等人的研究，「Su-

qaro」或者「Seqalu」這個用詞可作為自稱（恆春地區的「Su-qaro」或者「Seqalu」相對於該地區的排灣族等人群）或者是他稱（排灣族稱呼知本社或卑南族），卻不是知本社人的自稱。

就目前文獻所知，很少有關「斯卡羅」此字意思的記載，即使有，意思也不清楚，甚至口耳相傳。²⁸ 根據卡大地布人的解釋，「Seqalu」此字的語根是 *qalu*，即「抬」的意思，有「尊崇地位」的意涵；意指往昔居住南邊的原住民族若有紛爭需要調解時，就會以轎子抬著知本社的頭人前來解決。曾建次主教根據山道明神父的資料，這樣寫著：「……這些知本人開始與排灣族往來，一旦有會議，知本人均被抬上轎受邀與會，故排灣族把知本人取名為：*sukalu*（斯卡羅族），有『被抬者』之意。」（1998: 138）²⁹ 卡大地布人也提到，「若詢問太麻里等排灣族長者有關卡大地布的名稱時，他們會回答說：『*Qalu* 或 *Seqalu*』。若是跟他們說：『卡大地布是 *Katripulr*』，老人反而不清確是指什麼。」³⁰

那麼，知本社人為何往南遷徙？日本學者雖然提到知本社以南的東部地區與恆春地區排灣族的一些社也有此遷徙口述，但未述及緣由。反之，

28 小島與移川等人並未說明 *seqaro* 這個字的意思，佐山融吉（2015[1921]）則寫「意不詳」。林開世（2016a: 259n2）引述屏東排灣人的報導，「斯卡羅」應為「住在那邊（筆者按：卡羅）的人」的意思。根據小島的記載，指稱某社人或某地人時，將前綴「*se-*」冠於社名或地名之前，例如，*sepaiwan* 是「*paiwan* 人」之意，*sepalijalijau* 是指「*palijalijau*，即恆春方面的人」（2003 [1920]: 5-7）。即使如此，*qaro* (*qalu*) 之意仍不清楚。施添福先生在多年前一次研討會中曾告訴筆者，東部排灣人所說的 *paaluatu*，是「搬運東西」之意，表示「富有」。最近，排灣人潘志華（2014）也對於 *qaro* 的意思做了一些說明與討論（引自潘顯羊 2017b: 51）。

29 這是由當時資深巫師的 Valikay（汪美妹）講述且標題為「知本人遷徙恆春半島」，不過，若對照安東（Quack 1981），並無「斯卡羅（族）」等相關用詞的記載（詳下）。

30 在日治以來排灣族地域群的分類中，居住恆春區域者（或南部排灣群）稱為「*Palijalijaw*」，東部排灣群則是「*Paqaloqalo*」或「*Pakarokaro*」（童春發 2001；譚昌國 2007），後者的用詞與「斯卡羅」的關係有待探討。

卡大地布人有一些相關的口傳。較早的一份記載是來自山道明神父。山道明在日本名古屋南山大學擔任人類學專任教授，於 1964 年 7 月初次到知本，並且從 1965 年 3 月到 1966 年 11 月期間再次前往從事民族誌研究。在 Anton Quack 於山道明過世之後整理、編輯出版的一書中（1981），有兩則關於知本社人遷徙恆春半島的口傳資料，口述者分別是資深巫師的 Valikay（汪美妹，1889-1978）與 R 家司祭長的 Omaisán（陳宗古，1898-1983）。雖然 Valikay 與 Omaisán 兩人的口述內容略有出入，³¹ 但都提及往昔知本社人之所以南遷，是跟卑南社有關，以及過程中如何以咒術降服當地的人（按：排灣族）（Quack 1981: 273-283, 285-293）。

根據口傳資料，卑南社原先須向知本社納貢，但是有一年卑南社的年輕人不願如此做，知本社人於是興師問罪，結果因為知本社人中計，多人被殺。這即是今日流傳於卡大地布與普悠瑪的「竹林之戰」（另見曾建次編譯 1998: 130）。後來兩社締和，知本社的一位領導人與卑南社女子結婚、婚入卑南社。之後，知本社人前往卑南社探訪上述這位族人時，卻受到要他們從事磨劍這樣類似奴僕工作的羞辱，於是憤而離去，甚至離開知本社，往南遷移（pp. 129-139）。雖然山道明蒐集的口述資料並未出現「*Su-qaro*」一詞，但是對於卡大地布人來說，這則口述至少部分說明知本社的權力如何移轉到卑南社。

對於卡大地布人關心他們與卑南社人在歷史上的勢力消長，除了領導人婚入而導致卑南社勢力強盛的說法（移川子之藏等 1935: 363-364；曾建次編譯 1998: 140-145；Quack 1981: 253-259），兩社之間權力的轉移也被認為與荷蘭人的介入有關。³² 一位積極蒐集、彙整卡大地布歷史文化的

31 Valikay 是 1965 年 8 月由山道明訪問，Omaisán 的資料來自費宏道神父 1964 年 10 月的記載（另見陳文德 2009b: v-x）

32 因為荷蘭人的到來或者有勢力的家系的某個男子婚入而導致權力的轉移，也見於對於卑南社 Raera 家興起的解釋（移川子之藏等 1935；陳文德 1989, 2003）。

族人，在臉書分享下列的訊息：

讀了《熱蘭遮城日誌》第二冊，一股熱血湧上心頭。我以身為卡大地布部落（知本社）的子孫而驕傲。我們的祖先不向荷蘭殖民強權及其扶植的附庸部落低頭，誓死保家，永不退縮，甚至部落婦女及少年們也勇於抵抗，並犧牲生命。……日誌記載那場戰爭〔，〕知本社死了20人，其中有9位婦女、五位少年。17世紀沒有傳說中的卑南王，只有知本社抵抗荷蘭殖民的偉大事蹟。……

1647年3月15日，荷蘭兵士聯合卑南社組成龐大的軍隊，攻打知本社，那時候強悍的知本社婦女為了保衛部落，勇敢的參與作戰。……為追悼這9位犧牲生命的偉大婦女，希望部落在每年的3月15日訂定為卡大地布抗荷戰爭紀念日，同時也追悼參與這場戰爭其他從容就義的勇士，包括5位 *valisen*（青少年），……

當時不願屈服於荷蘭統治的部落，也就是與我們友好的部落，就是達魯馬克部落（大南社），另瑯嶠王斯卡羅族親，也協助我們及提供武器。

這位族人引用的文獻，除了《熱蘭遮城日誌》（江樹生譯註 2000-2011）、《臺灣高砂族系統所屬の研究》，還包括《荷蘭人在福爾摩莎》（程紹剛 2000）以及十九世紀外國人的記載。2015年7月7日，太麻里鄉大王（排灣族）部落在間隔約五十年之後再次到發祥地 Ruvuwa'an 祭祖，卡大地布三大領導家系司祭長與族人也前往參與。這位族人在臉書寫道：「文獻記載泰勒（G. Taylor）與潘文杰等廿二人，在太麻里部落頭目

Langbah 的帶領下，在 1887 年 5 月 11 日的上午到 Ruvuwa'an 發祥地，向祖先致敬，並花了一些時間祭祀與吟唱。泰勒說：太麻里部落是知本的一個分支」（參閱劉克襄編譯 1992: 103-105）。這些訊息顯示卡大地布人如何結合口傳與歷史文獻，闡述知本社歷史上的地位、跟卑南社（普悠瑪）之間的糾葛，以及與恆春「斯卡羅族親」的關係。

相對於上述夾雜口傳與歷史文獻的作法，巴代的《斯卡羅人》（2009）則是卡大地布青年們之間傳達「斯卡羅（族）」觀念的一個來源。乍看之下，這些年輕人似乎沒有區辨小說與史實之間的差異。不過，我們如果仔細觀看《斯卡羅人》，每章一開頭均有說明該章情節的「引言」，內容主要是引自曾建次編譯（1998）、已故陳實校長（卡大地布人）的手稿，以及移川子之藏等人（1935）與宋龍生（1998）的著作。如果巴代是將口傳、史實與文學結合，而使小說更有「文學性、可讀性」（巴代 2009，後記），³³ 老人的口述本身就是卑南族歷史陳述與再現的重要形式（陳文德 1999a）。

在重構歷史的過程中，不同的年齡層引用不同的資料與文類，傳遞著與「斯卡羅（族）」連結的訊息。隨著「斯卡羅（族）」論述的發展，連結文獻與當代情境以凸顯卡大地布人（知本社）與普悠瑪人（卑南社）之間差異的說法，也逐漸見於卡大地布人的評論。例如，他們對於戰後學者將卑南族分為「石生」與「竹生」的系統解讀如下（參閱第二節）：「石生」系統的卡大地布人就像「石頭」一樣，個性剛強、堅硬、不妥協，因

33 巴代在〈後記〉寫道：「本書《斯卡羅人》，是以日本人類學家移川子之藏於 1935 年在知本部落，所採集關於知本氏族南遷的口傳故視為基礎，再根據宋龍生先生大作《台灣原住民史：卑南族史篇》所提供的線索，考據相關的故事背景、地點、人物、族群關係，以其可能的年代作為小說的時間軸，並以曾建次〔神父〕所著《祖靈的腳步》第三十八節〈知本人遷徙恆春半島〉的故事為範本改寫的長篇小說創作嘗試。」

此在與外來的力量（如荷蘭人）接觸時，就吃了大虧；反之，普悠瑪人如同「竹子」，善於適應情境擺動。³⁴ 加上在強調「部落」作為文化與政治主體的當代脈絡下，以卑南社（普悠瑪）作為「卑南族」的族稱，尤其羅馬拼音的「Puyuma」，也就成為卡大地布人「沈重的負擔」。雖然族人並非都贊同從「卑南族」分開而另立一族，但是對於以普悠瑪為主的「卑南族」這個用語的適當性，尤其是卑南族的拼音書寫為「Puyuma」這個同於「普悠瑪」的稱呼，卻有較為一致的意見。前述那位廣泛閱讀歷史文獻的族人跟筆者說：

「卑南族」這個名稱，對我們來說，是沈重的負擔，看《熱蘭遮城日誌》的時候，卑南〔社〕真的是聯合荷蘭人來攻打我們，而且他們很無情，……〔就〕「卑南」〔這個用詞〕來講，可能最有淵源的部落只有南王社。

「卑南族」這個族名，對卡大地布來說，沒有文化情感，也沒歷史淵源，那是外來的殖民政權及學者給我們的，我們想找回自己原來的歷史、文化、自己的姓名、族人的姓名權。跟我們文化意識上有關係、有關聯的，只有「Seqaluqalu」，這個部分是目前比較初步的共識。……要有「族」的話，也不要「卑南」這兩個字。至於「Pinuyumayan」，因為這個名稱也沒有共識，只是幾位意見領袖談，沒有到部落〔說明〕。

34 徐如林、楊南郡（2014: 20）引用普悠瑪人的報導，記載卑南王比那賴引述他父親對他說的話：「我們普悠瑪（Puyuma，卑南）這邊的人，是天神在 Panapanayan 那裡插在地上的竹杖，長成的竹子所生的後代，不像卡地布（Katipul，知本）那邊的人，是石頭裂開所生的。石生的人個性剛強，心眼密實堅硬；我們竹生的人，要像竹子那樣，成長快速，能夠隨風擺動才不易折斷，最重要的是，我們的心要像竹子那樣是空的，這樣才能夠盛裝各種美好的新事物。」

綜合以上所述，卡大地布人在闡述歷史上的知本社如何失去領導地位的同時，也重新界定他們在當代整個卑南族的位置以及與普悠瑪之間的關係，「斯卡羅（族）」可說是在這樣的脈絡中發展。族人也常引述口傳，說明昔日知本社與卑南社、今日卡大地布與普悠瑪的關係。³⁵ 筆者認為，這樣的論述彰顯出卡大地布人對於 1990 年代以來部落文化復振的努力與成果的自信，進而賦予卡大地布在歷史上的地位與榮耀（例如沒有屈服於荷蘭人）。林開世（2016a）指出，「斯卡羅（族）」在日治時期所指稱的並不是一個有界限的社會實體，也不具有現代的族群意義，卻可能是區域內具有階序意涵的一種人群分類的範疇。於此，筆者認為，值得注意的是，相較於「斯卡羅（族）」在日治時期恆春地區是同時作為自稱與他稱，以及鄰近知本社地區是以他稱形式出現，並且是排灣族用以指稱知本社或卑南族的現象，當代卡大地布人則將這個以往稱知本社的「他稱」轉換為「自稱」，甚至彰顯在旅外族人的一些具體活動上。³⁶ 例如，新北市卑南族發展協會主要由建和與卡大地布這兩個祖源有姊弟關係的旅北族人組成，青年會的名稱為「斯卡羅青年會」，並且成立「斯卡羅」壘球隊。2017 年 1 月 31 日，在卑南鄉泰安村的壘球場舉辦大知本地區「第一屆部落聯合杯慢速壘球錦標賽」，由大知本三大社區共同參與舉辦，包括：「卡大地布壘球隊」（建業／知本里）、「卡沙發幹壘球隊」（建和里）、「知本開發壘球隊」（建農里）以及來自各部落旅北工作族人組成的「斯卡羅壘球隊」。又如 2017 年 11 月 18 日由新北市卑南族發展協會承辦的「新北市卑南族文化活動」，與會者穿著的短袖襯衫的袖口上繡有「斯卡羅」的字樣；2018 年 6 月，在連續三年參加的新竹盃龍舟錦標賽中，也是以「sekaru 斯卡羅龍舟隊」報名以及穿著背後印有「斯卡羅」字

35 Anton Quack 曾在彙整的口傳資料中提到，與卑南社人劃清界線之事，也加深了知本社人的自我意識（1981: 27）。

36 筆者謝謝桑布伊（盧皆興）提供相關訊息。

樣的衣服。

另一方面，卡大地布人以發祥地為權力的源頭，進而透過親屬的隱喻，結合口傳資料與文獻，想像著一個祖先曾經活動的區域空間，連結認為有親源關係但今日已分類為不同「族」的人群（參閱 Roosens 1994）。

四、旭海之行：尋找歷史，重踏先人恆春半島遷徙足跡

如果口傳和文獻的結合提供了「斯卡羅（族）」論述的基礎，與被認為是往南遷徙的知本社人後嗣之直接互動，則是這個論述的具體展現。早在 1999 年，卡大地布人在曾建次主教（當時為知本堂神父）的帶領下到過旭海。據稱，曾主教編輯出版的《祖靈的腳步》（1998）剛出版沒多久，即想瞭解知本社人遷徙恆春地區的後嗣的情形，那時剛好住在旭海的潘文杰的後嗣要舉行繼任大頭目的活動，並且舉辦文史研討會（參閱附件一）。經過商議，族人決定去旭海共襄盛舉，同時確認那邊的口傳史內容與卡大地布的關聯。根據參與族人的報導，此行的結果是：「大家在口傳史上有吻合，在血緣、臍帶有關係。」隔年（2000 年），卡大地布邀請旭海潘文杰的後嗣前來知本。他們第一天先去花蓮縣光復鄉阿美族太巴壠部落，第二天才到知本。³⁷不過，雙方之後並未再有聯繫。直到近年來，因為「斯卡羅（族）」的說法，又興起了交流的構想。

37 旭海於 1999 年重立頭目時（參閱附件一），曾邀請卡大地布和太巴壠部落參加。之所以邀請太巴壠阿美族，或說旭海阿美族與太巴壠之間有親緣關係，不過，相關訊息仍待查。隔年（2000），旭海族人先後到太巴壠與卡大地布拜訪。至於卡大地人之後很長一段時間未再與旭海「斯卡羅人」聯繫，據稱主要是 2001 年之後接班的部落領導人對於「斯卡羅人」這段歷史陌生，也不覺得重要。直到數年前，有一些關心部落文史的族人因為閱讀相關文獻，注意到知本社人曾往南遷徙的口傳，才在 2012 年與知本天主教會合作辦理以南迴海岸為範圍的交流活動。筆者感謝林金德、潘進茂兩位提供相關訊息以及陳怡君小姐提供「旭海潘文杰宗親會紀念冊」的資料。

卡大地布人先是在 2012 年以「台東市建業里探源尋根暨文化產業交流活動」之名，走訪從知本到臺東縣達仁鄉南田村這個區段，並由曾主教在途中解說先人在此區域走過的地點以及相關的口傳，例如，在今日大武鄉大鳥村與南興村的事蹟。族人認為屏東縣滿州鄉里德村的前身是豬勞束社，是恆春半島「斯卡羅（族）」的原居地，於是開始與該里德聚落的頭人後裔聯絡。2014 年 2 月，卡大地布青年會會長等人先到里德拜訪。3 月，M 家司祭長與部落主席等位族人前往滿州鄉里德、永靖村與牡丹鄉旭海村，並且在豬勞束舊社址舉行祭祀，當地的參與者包括射麻里（永靖村）Mavaliw 家系代表、豬勞束社潘阿瑤家系後裔、潘阿別家系後裔（旭海村）、高士村（牡丹鄉）Mavaliw 家系代表，以及龍鑾社（恆春鎮南灣里）頭人後裔等（參閱潘顯羊 2016: 60）。由於在里德的斯卡羅後裔告知他們能出面接待的人不多而且有些族親已遷至旭海，卡大地布人轉而與潘阿別（潘文杰之子）在旭海的後裔聯絡，³⁸經雙方討論後，終於促成「尋找歷史——重踏先人恆春半島遷徙足跡暨文化交流活動」之行。筆者認為，相對於 1999 年卡大地布人受邀到旭海，2014 年之行則是卡大地布試圖透過與恆春「斯卡羅（族）」的連結而凸顯其曾擁有的重要地位。

5 月 10 日，百餘名卡大地布人分乘四部遊覽車前往恆春半島。車子到了 2012 年活動所至的南田村，年輕與中壯年者依口傳知本社先人的遷徙足跡，沿著阿壠古道徒步到旭海；年長、年幼與行動不便的族人直接搭車到恆春參觀核三廠，再到滿州鄉永靖村——亦即，文獻記載的斯卡羅二股頭人居住的射麻里社。卡大地布三家司祭長 *rahan*、巫師 *pulingaw* 等人由射麻里社頭人 Mavaliw 家的後嗣陪同，在已荒廢的住家舊址舉行祭

38 有關旭海何時開墾的相關記載不多。根據陳梅卿（2000: 504）的研究，清廷曾在光緒三年（1877）左右招募恆春地區 105 人入墾。由於地處偏僻，直到潘阿別（1881-1932）於日治時期移墾後才形成一個聚落，但確切的時間仍不清楚（另見石磊 1999; 卓幸君 2014, 2016）

祀。³⁹ 儀式結束後，族人驅車前往旭海港邊與從南田步行而來的族人會合。

聚集在旭海漁港的卡大地布人，分別換著傳統服裝，然後整隊前往會場，其中幾位盛裝的青年先到潘阿別後裔的住家，旭海的青年已在那裡等候。雙方男女青年在庭院各自牽手圍圈跳舞、唱歌。旭海青年唱的是阿美族的歌，穿著的服飾則頗為多樣化：有的男子身穿類似卑南族禮服的後敞褲，女子為當地的阿美族服飾，也有穿著「排灣族」的禮服。⁴⁰ 旭海這邊備有兩頂竹轎，一頂給現在旭海斯卡羅的頭目（即附件一潘榮宗的長子），另一頂給卡大地布的領導人，各由己方年輕男子扛著。由於 R 家的司祭長年紀最為年長且行動不便，就由他來乘坐。

雙方在聚會場地入口處前碰面，先由旭海的頭目趨前為 R 家的司祭長戴花，卡大地布人也將準備好的花圈一一為旭海這邊的貴賓戴上。入口處的上方懸掛著一塊紅布條，上面寫著「『尋找歷史——琅嶠斯卡羅族暨台東知本卡大地布部落斯卡羅族』尋親聯合祭祖文化交流活動」。

進入會場後，雙方領導人迎面而坐——旭海這方坐在近入口的外側，卡大地布這方則在內側——兩者中間的地面上擺放著卡大地布人帶來的禮品，包括：豬一頭、米酒與小米酒、檳榔、米粿、荖葉藤以及部落出版的文史資料與 CD。接著由雙方巫師 *pulingaw* 舉行儀式，⁴¹ 旭海的巫師是請自牡丹鄉高士村，卡大地布這邊則由部落最資深的巫師行祭。之後，雙方的介紹人各自引介己方主要的領導人物與貴賓。先由卡大地布婦女會長依

39 射麻里頭人的家名也是 Mavaliv，至於豬勝東社頭人的家名為 La-garuligul（或寫為 Kalugiku）。

40 旭海的住民主要包括：（1）潘阿別的後裔以及二戰前後從獅子鄉遷來的排灣族，（2）與潘阿別一起前來的阿美族，（3）從恆春地區前來此處捕捉虱目魚苗的漢人（參閱石磊 1999）。

41 卑南族部落中只有卡大地布稱巫者為 *pulingaw*，與排灣族的稱呼一樣，但音調的重音不同。

序介紹 M、P 與 R 三家司祭長、部落主席、卡大地布文化發展協會理事長、里長、曾建次主教、青年會長與婦女會長，然後旭海村長（阿美族）也依序介紹旭海斯卡羅頭目、牡丹鄉鄉民代表會主席、屏東縣議員、牡丹鄉鄉長、鄉民代表會，立法委員辦公室助理與牡丹鄉前主席等人，但未提及幾位來自里德、永靖和龍鑾的「斯卡羅（族）」（潘顯羊 2016: 60）。雙方介紹人偶爾以河洛語互開玩笑。⁴² 接著是由雙方代表致詞，內容大致如下：⁴³

首先致詞的是旭海的頭目。他對於卡大地布的親朋好友前來，非常開心，表示歡迎。他說：「我們臺東知本卡大地布的親友，循著歷史的足跡，長途跋涉，有從阿望壺那邊走過來，應該一路上還滿辛苦的，謝謝你們。歷經十多年以後，你們又回到牡丹灣 Machran（瑪查籃），⁴⁴ 進行文化上的交流。相信祖靈也一致樂見，讓我們抱著真誠感念的心，一同緬懷先祖、延續傳統。」

接著是排灣族的牡丹鄉鄉長。他先以「斯卡羅族」稱呼臺東的卡大地布與旭海的族人，然後提到他根據歷史的記載，才得知知本社人遷徙恆春半島一事。他認為卡大地布在間隔 16 年，也就是民國 88 年之後再來，這表示還是緬懷恆春半島上族人的情形。不過，他也提及，因為旭海牡丹灣很

42 筆者 1982-1983 年參與石磊先生的研究計畫，前往旭海訪問。當時的住民已多接受漢人宗教信仰，河洛語是日常生活中的主要用語。

43 以下行文中的「頭目」、「族人」與「族親」等用詞，均為雙方在當場使用的。引述內容並非逐字稿，重要內容另以「」標示。

44 「Machran」（瑪查籃）一字，有說是阿美語，意指「沼澤」；有說是排灣語，指牡丹社，而非現在的旭海（卓幸君 2014: 29）。

多文化都失傳了，就像剛才頭目用國語講話，他希望卡大地布派幾位老師來此教母語，給旭海族人多一點指導，可以把斯卡羅的文化傳給牡丹灣。

第三位致詞者是卡大地布 M 家司祭長。他先講了幾句卑南語作為開場白，之後就改用國語，並且表示他的卑南語還在學習中。他說：「在此之前，曾跟幾位部落族人來探勘兩次，現在終於跟斯卡羅族親碰面。祝賀此次交流圓滿、成功。」

最後一位是卡大地布的部落主席。在此之前，介紹人要邀請曾主教致詞，但後者表示他等下要在「文史講座」講話，就婉拒了。部落主席首先謝謝旭海親族的盛大迎接，且因為他們在這個地區的領導地位，而覺得與有榮焉。他希望雙方心連心、手聯手，並且歡迎旭海族人今年 7 月到卡大地布參加小米收穫祭。

雙方致詞之後，各推派一位談其所知的斯卡羅族歷史。旭海的講者是現任頭目的叔叔，他近年來極力推動文化，並且成立「斯卡羅牡丹灣文史工作室」與編纂《旭海部落誌》。他從十七世紀族人由知本社到恆春談起，強調所講的內容「都是根據史料來的。」他強調斯卡羅族之所以壯大，除了霸氣之外，還有寬大的胸襟，例如：與排灣族結盟、容納平埔族與阿美族等等。

代表卡大地布講述的是曾主教。他一開始就說道，他自己所知的主要是來自耆老汪美妹（參閱第三節），而且口傳與文獻之間可能有些出入。例如，根據口傳，一位來自西部但不知哪個部落的 Mavaliiw 家青年婚入知本，之後就把妻家家名也改為 Mavaliiw，但是文獻卻記載恆春地區的

Mavaliiw 家是來自知本社。至於「斯卡羅」一字，他說這是排灣話，但「alu」在知本卑南語的意思是「抬」，意指「這個地方凡是有會議的時候，因為斯卡羅的長輩所點出來的一些事情，都值得採納，所以部落開什麼會，都請卑南族的知本，就用轎子抬頭目來參與。」他也解釋「Katratiplur」一字的意思：建和的祖先曾從發祥地遷移他處，到了某個世代之後，當時的領導人認為建和既然與知本社的祖源為姊弟關係，就遷到知本社居住地附近。換句話說，「katratiplur」就是「結合」的意思。曾主教認為，卡大地布人今天到旭海來，就是表示著：「祖先的後代可以結合一起，是一件非常喜樂的事情，並且祈願這樣的交流可以帶給大家更親近的感覺，更能結合與合作。」

由雙方的談話內容來看，口傳與文獻之間的確有些出入。不過，對於卡大地布人而言，重要的是，結合兩者反而更能彰顯卡大地布的歷史地位。「文史講座」之後是團體合照，然後大家歌舞同歡與晚宴。晚宴時，旭海頭目贈予卡大地布 M 家司祭長當地的物產與文史工作資料，並且在長輩帶領下逐桌向卡大地布人敬酒。M 家司祭長也邀請旭海族人到卡大地布參與小米收穫祭。7 月，一部遊覽車載著里德、永靖與旭海的「斯卡羅（族）」，依約到卡大地布參與收穫祭活動。到部落之前，他們先前往發祥地 Ruvuwa'an 行祭。

從 2014 年 5 月卡大地布人旭海之行、7 月旭海與永靖等地「斯卡羅（族）」參加卡大地布小米收穫祭之後，雙方沒有團體上的往來，直到 2017 年 7 月中旬有來自滿州鄉以「滿州—斯卡羅尋跡活動」名義到卡大地布訪問。⁴⁵ 這項活動是一位出自里德（豬勞束社）的縣議員所推動的，他認為里德的人與長樂村排灣族不同，「斯卡羅」不但可以區別兩者，同

⁴⁵ 共有 7 月 14 日與 16 日兩個梯次，筆者參與 14 日的活動。這些來自滿州鄉者在言談（河洛語）和舉止中將活動當作參訪，甚至發生女子誤闖成人會所的情形。

174 族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性

時作為重新喚起滿州地區「相當漢化」的族人的一種認同框架(潘顯羊 2016: 76-77)。卡大地布解說人員介紹成人會所、祖靈屋等部落建築與周遭環境,並且安排他們到發祥地 Ruvuwa'an 參訪行禮。解說人員講述知本社人遷徙恆春的口傳時,多次強調並且提醒這些從滿州來的「鄉親」,不要忘了知本社(卡大地布)是他們的源頭。⁴⁶

至於以個人為聯繫的一些互動仍時有所聞且持續進行。例如,有位來自自靖並且自稱為斯卡羅人後裔的學生,近幾年來都會參加卡大地布舉行小米收穫祭與大獵祭。2015年7月小米收穫祭,卡大地布部落那年剛好舉行會所成員進階儀式,這位學生找了一位族人為他舉行成年禮。⁴⁷從2015年迄今,部落因為7月要修葺祖靈屋、少年與成人會所,到滿州拿取茅草並且期間借宿當地寺廟,都是透過該位青年的引介與幫忙。

綜合第三、四節的描述,我們得知卡大地布人透過口述、歷史文獻以及具體行動來論述與展現他們與斯卡羅(族)之間的親緣關係,甚至以發祥地為源頭,跨越目前的原住民族分類,成為當代脈絡下新的人群結合與區域新秩序建立的一種可能。另一方面,卡大地布人透過文獻與網路媒介所形塑出跨越類別、時空脈絡的認同特徵,也充分顯現在「斯卡羅」一詞從歷史上的他稱轉為當代的自稱,建構出既是部落同時超越部落的新主體。

五、從他稱到自稱:從「部落」(卡大地布)到「族」(斯卡羅)?

46 甚至當卡大地布與滿州鄉的斯卡羅族後裔聯絡時,曾有族人表示:「如果真的要比較誰比較大,我們卡大地布才是最大的,應該由我們來決定」,這是因為「卡大地布人認為斯卡羅(族)起源於知本,因此階序關係上仍得以知本為中心」(潘顯羊 2016: 69)。

47 筆者感謝林金德先生提供相關訊息。在此要補充說明的是,卡大地布在1990年代恢復會所制度之後,是每三年舉行一次進階儀式,這與其他卑南族部落每年都有屆齡青少年晉升成人會所成員,或由服役級晉升可婚級的作法不同。換句話說,卡大地布的晉級方式類似阿美族「年齡組制」,但沒有「年齡組名」,晉升時,卻又如同其他卑南族,每位青年有自己的「教父」。

筆者曾經行文指出,卑南人並無當代界定的「族(群)」的觀念,而是依脈絡加以人稱代名詞或其他方式表達(陳文德 2017)。我們暫且不論日本殖民政府將卑南族與魯凱族、排灣族歸為同一族的作法,是否有其治理上的考慮(參閱陳偉智 2009),但是臺灣原住民分類史上的爭議,其實凸顯出區域內人群之間互動的複雜性。另一方面,從卑南族各社/部落都有多個來源且有名稱的領導家系、祖靈屋與成人會所的特徵來看,「社/部落」的構成既是複雜且流動的(陳文德 1989, 2001, 2011a)。⁴⁸因此,固著化且有清楚地域與邊界的「社/部落」甚至「族」的觀點,反而忽略了社會文化特徵以及諸如日本殖民過程的歷史過程(陳文德 1999b)。類似的批評也見於其他臺灣原住民族的研究(參閱王梅霞 2006; 胡家瑜 2009; 鄭依憶 2004)。

換句話說,族群甚至部落的論述是在特定的時空脈絡下發展,而且隨著臺灣社會的轉變也有了新的解讀。以卑南族為例,1980年代之後迄今的「卑南族聯合年祭」以及2008年成立的「卑南族民族議會」,的確提供族群意識得以發展的條件。另一方面,因為聯合年祭是由「部落」輪流主辦,而且民族議會是扮演跨部落溝通平台的作用,不是凌駕部落之上的組織,部落的獨特性與獨立性反而更被強調。巴布麓與卡大地布是兩個明顯的事例。

以巴布麓為例,它是少數卑南社人在日治時期遷出建立的,即使今日歲時祭儀中仍可約略看出與普悠瑪之間有如分家/本家的階序關係,⁴⁹巴

48 以卡大地布 M、P 與 R 三大家系為例。P 與 M 的祖先是兄弟關係,但是 P 曾遷移至排灣族地區。R 家屬於排灣族系統,因發生瘟疫從太麻里鄉舊香蘭遷移,而被 M 家勸留居住。但是, R 家自覺是外族,剛移來時,在離 M 和 P 兩家族稍遠處居住(曾建次編譯 1998: 149-150)。

49 例如,直至今日,巴布麓雖然有成人會所與部落護神石,卻無少年會所以及建蓋在原初本家旁側的祖靈屋,而且大獵祭也較普悠瑪晚一天舉行。

布麓卑南人卻同時以多種方式彰顯他們作為一個獨立部落的特徵(王勁之 2008, 2014; 陳文德 2017)。相較之下,卡大地布人從 1990 年代初期的「重建部落、復振文化」發展出強烈的部落意識,近年來則進一步彰顯他們在歷史上的重要地位以及重新界定他們在當代卑南族的位置。亦即,一方面在原漢混居且沒有清楚邊界的部落內部,營造以少年會所、成人會所與祖靈屋並立的「卡大地布部落文化園區」作為部落中心的象徵,舉行祭儀與聚會活動,同時也是與外來者互動的重要地點;另一方面,他們賦予發祥地 Ruvuwa'an 作為源起地的重要意義:不只是卡大地布人呼求靈力的根源以及自我認同之所歸,⁵⁰包括卑南社/普悠瑪在內的其他卑南族部落,也是由此(或者說,由卡大地布)分出,至於恆春的「斯卡羅(族)」,則為卡大地布遷徙的後裔。於此,起源地不但關係到傳統領域及其範圍的界定,透過認親、尋根、起源地的祭拜、具體的繪製地圖與實地勘查、立碑等如同新的展演儀式方式,也具體化這些論述中的人的連結、空間的想像,重新建構起源地在當代脈絡的意義。

就此而言,筆者認為,宣稱「斯卡羅(族)」,同時持續參加「卑南族聯合年祭」以及「卑南族民族議會」的作法,不只是呈現部落與族的多重認同,透過兩者的結合反而更能彰顯出當代卡大地布人試圖建立以其為「中心」的作法。因此,當利嘉卑南人於 2015 年 4 月 18 日舉行「重返祖先發祥地 Ruvuwa'an 祭祖」、排灣族太麻里大王部落於 2015 年 7 月 7 日前往發祥地祭祖時,都曾事先與卡大地布聯絡, M、P 與 R 三家司祭長與

50 Anton Quack 根據訪問的資料,將卡大地布的歷史分為五個時期:(1)在發祥地 Ruvuwa'an、(2)從發祥地到 Kadrekalan(荷蘭人這時來到東部)、(3)在 Kadrekalan 時期、(4)知本社人往南前往排灣族,以及(5)日治時期各家族遷徙到現今住地。其中,Ruvuwa'an 是「世界故事(歷史)的中心點,因為從這裡開始發展出各民族。……至今,Ruvuwa'an 是知本卑南族自我認同的主要關鍵點」(1981: 25)。

族人都都身著傳統服裝前往一起參加祭祀。而最近一個與此有關但更賦予發祥地以及卡大地布作為源頭部落重要性的說法是:擬以「Ruvuwa'an 族」為名,強調凡是認同 Ruvuwa'an 為發祥地的部落都可加入,包括恆春及南迴公路上的排灣化族人,甚至若有鄰近阿美族部落認同發祥地,也歡迎加入,以打破長期以來統治者加諸的族群框架。

綜合以上所述,筆者認為,卡大地布人有關「斯卡羅(族)」的論述以及作法,實已蘊含一個重要的轉折。亦即,把原來在恆春地區甚至知本社附近一帶可能根據權力甚至交換關係作為基礎的人群分類(林家君 2008a, 2008b; 林開世 2016a; 另見紙村徹 2014),轉換成以發祥地此既是祭祀中心也是源頭之處,並且透過親屬的隱喻,形成跨越時空與當代族群分類的一種人群結合方式。這樣的轉變既凸顯當代卡大地布部落的特徵,也跟當代臺灣原住民族運動發展與政策(如強調「自主」、「傳統領域」)有關,並且彰顯出「部落」與「族」之間的錯綜複雜關係。一位主張「斯卡羅(族)」的族人表示:「如果要有『族』,也要跟自己有淵源關係的,『斯卡羅』跟我們才有淵源關係。排灣族稱我們這樣。」但是,他同時也說:「以前並沒有族的名稱,只有部落的名稱。因此,為何還要稱自己是卑南族?是斯卡羅族?到外面去講,不要有族,就稱自己是卡大地布就好。」

相較於卡大地布有關「斯卡羅(族)」的宣稱,恆春半島的滿州與旭海等地區對於這個名稱則有不同的想像與解讀。例如,旭海潘阿別(潘文杰之子)的後嗣是主要的推動者,這跟他們位居臺灣邊緣一隅且分類已為排灣族的情境中,由於觀光(包括阿塋壹古道)旅遊的發展,而再次被注意有關(參閱卓幸君 2014, 2016)。相較之下,在滿州這個已「相當漢化」且有排灣族、阿美族、馬卡道族等不同群混居的地區,情況卻不大一樣:年長者主要是以「住居地方」作為人群的指稱與區分,對於排灣族並沒有多大認同感;反之,年輕世代可能接受「排灣族」的身份。如此一

來，「斯卡羅（族）」這個稱呼似乎成為喚起一種共同認同的可能框架（潘顯羊 2016，另見註 45）。不過，類似這樣「族群現象」的發展，既涉及 1990 年代以來族群政治以及文化產業等重要條件（林開世 2018），卻也呈現複雜的面貌。⁵¹

六、結論

正名、土地與自治是 1980 年代迄今臺灣原住民族運動的三大訴求，其中以「正名運動」有較為具體的成果。⁵² 例如，以「原住民（族）」取代原來「山胞」、「土著」等用詞；更改族名；更改居住鄉鎮的名稱，例如「吳鳳鄉」與「三民鄉」分別更名為「阿里山鄉」與「那瑪夏鄉」。至於部落、家與個人原住民名字的更改，也有一些進展。

另一種跟族的正名有關的發展，是新的「族（群）」的成立，例如，太魯閣族、撒奇萊雅族、賽德克族、拉阿魯哇族與卡那卡那富族。這個趨勢顯然與既有分類的缺失、我群意識的發展、2000 年政黨輪替後採行多元文化政策，以及原住民相關法令的訂定有關（陳文德 2012, 2015; 蘇羿如 2014）。然而，弔詭的是，當新族名倡議者批評既有族群分類跟他們主觀認知以及實際生活經驗不合時，卻又參照日治時期的分類且之後大致

51 例如，潘顯羊（2017b）描述這幾年在滿州地區舉辦的三個活動，包括：本文討論的卡大地布與旭海的「斯卡羅」尋親活動、以「瑯嶠十八番社」為名並呼籲找回傳統文化的活動，以及以「原住民」為名的滿州鄉綜合運動會。三個活動各以不同的名稱為對象，且有不同的參與者，也凸顯出跟地區「族群現象」的複雜面貌。

52 土地與自治涉及的問題更為複雜與棘手。以土地為例，1990 年代初期住在山地鄉的漢人，組織「平地居民權益促進會」（「平權會」）以對抗原權會，並且打著「公平正義」、「開發山地鄉經濟」與「保留弱勢山地鄉漢人」的口號，主張修改甚至廢除「原住民保留地開發管理辦法」（顧玉珍、張毓芬 1999；另見陳文德 2009a）。當 2017 年 2 月 18 日原民會發布訂定【原住民族土地或部落範圍土地劃設辦法】，由於「原住民傳統領域土地」並未包括私人土地，以致引發原住民團體從 2 月 23 日開始在凱達格蘭大道持續表達抗議。

為中華民國政府沿襲的人群區分方式，以語言、服飾、祭典以及主觀意願等作為成立新的「族」的條件（蘇羿如 2014: 38-39）。這樣的情形既見於撒奇萊雅的正名過程（黃宣衛、蘇羿如 2008），也是參與拉阿魯哇與卡那卡那富正名過程的學者所採取的主要立場（林修徹、黃季平 2015；另見林曜同 2005, 2010a, 2010b）。但是，誠如一些研究指出，個人的認同因為宗教、生活經驗和居住環境等因素，實際上呈現出揉雜交錯的多重面貌（王佳涵 2010; Huang 2013）。

然而，相對於前述 2001 年以來新的「族」的成立或目前極力爭取正名的「平埔族（群）」，卡大地布人並未脫離「卑南族」，同時也不是以語言、服飾、祭典或血緣去凸顯與其他卑南族部落之間的差異，而是強調卡大地布是發祥地 Ruvuwa'an/Panapanayan 的源頭部落，並且透過口傳中部分知本社人遷移而擴展出去的親源關係，連結歷史口傳中曾密切互動的鄰近其他人族群。如果對比於普悠瑪（南王）近一、二十年來以「都蘭山」為中心的發展，其意義是值得進一步探討的。

位於北側的都蘭山是普悠瑪人在祭儀中呼求靈力以及作為當代文化認同的一個神聖空間方位，在 1990 年代初期曾被部份普悠瑪卑南人視為祖先發祥地，近年來更是結合部落文化與觀光產業發展的一個重要景觀。然而，另一方面，一些普悠瑪人和有親源關係的巴布麓人，將都蘭山轉換為包括卑南人、阿美人、排灣人與漢人的祭祀場所，並且建蓋與並立供奉漢人神祇的廟宇和祭祀臺灣原住民族十六族祖靈的祖靈屋，彰顯普悠瑪人試圖在當代區域與地方結合的多重交錯與解讀的地景中營造出以其為中心的作法（陳文德 2016；參閱王勁之、陳文德 2016）。

類似地，卡大地布人也展現出建立以其為中心的企圖。以往的研究文獻提及 Ruvuwa'an 是卑南人、排灣人與都蘭阿美人等分屬當代不同「族群」的「發祥地」（馬淵東一 1974: 393-394; 曾建次編譯 1998; Quack

1981)。⁵³但是這些人群的同源的發祥地在當代卻有了新的面貌。亦即，藉由他稱作為自稱的「斯卡羅(族)」這個人群分類，卡大地布把與發祥地 Ruvuwa'an 有關的其他「族群」連結。

不過，普悠瑪與卡大地布兩者的作法也顯示其間的差異。普悠瑪人一方面在部落標示部落的界線以及與內部混居漢人的區分，另一方面則以祭儀上的連結來含括漢人和其他鄰近的人群。反之，卡大地布人主要是在部落建立一個象徵部落的中心，另一方面以發祥地為中心，呈現擴散出去的連結方式。然而，更值得注意的是，以都蘭山與 Ruvuwa'an 為發祥地而重新結合人群的想像，也發展出多重族群認同的新樣貌，並且呈現出南島民族階序與起源(origin)的觀念，以及儀式與靈力(spiritual power)的當代文化再創造。

誠如本文第一節指出，「族群」在 1980 年代逐漸成為臺灣社會關注與討論的議題。然而，它不但以一種人群的社會分類的形貌出現，而且被實體化為一種具體的人群組合。以臺灣原住民族為例，這樣的發展既有政策上的影響——例如，賦予個人與族群的身分與政治法律地位、政治與經濟資源的分配、傳統領域的劃分與權益——也攸關在與當代文化產業的連結過程中，族群與文化的結合被賦予的新的意涵。不過，這些分類不但造成之間的差異化與競爭，⁵⁴同時也無法面對與處理長期以來人群複雜互動的歷史經驗(參閱林開世 2018)。於此，不論是本文探討「斯卡羅(族)」在卡大地布的發展，或者與普悠瑪有關的都蘭山的事例(陳文德 2016)、滿州鄉的八保祭典(林家君 2008a, 2008b; 林開世 2016b)，以及以不同名稱舉辦的跨聚落、人群的活動(潘顯羊 2017b)，都指出在現有

53 卡大地布人 1960 年 10 月 25 日在發祥地墾立一塊石碑，碑上刻著「台灣山地人祖先發祥地」。

54 將「平埔族」認為原住民族所引發的爭議，即是一個顯明的例子，其中的最主要原因是，其加入將影響現有原住民族資源的分配。

「族群」框架下新的發展的可能性，同時涉及當代「部落」、「族」以及區域性等尺度人群之間結合的可能發展與機制(參閱黃應貴 2007)。

附件一

斯卡羅族尋根 齊聚旭海祭祖(1999 年 11 月 14 日, 聯合報)

散居的「斯卡羅族」後裔，昨天從各地回到屏東縣牡丹鄉的旭海尋根祭祖。由瑯嶠十八番社大頭目潘文杰長玄孫潘榮宗繼任大頭目，並點燃象徵和平、團結、智慧、融合及永遠的「斯卡羅之火」。

斯卡羅族的歷史，可追溯到四百多年前，聚居於知本社的卑南族，先有一氏族分出，沿東南海案經大武、達仁南下到屏東縣牡丹鄉、滿州鄉等地，與當地排灣族鄰近而居，最後經過長期的通婚，演變成一支稱為「斯卡羅」的部族。

族中最具威望的，就是在清朝同治年間，統理整個恆春半島及台東東南海岸瑯嶠十八番社的「超級大頭目」潘文杰。

族親昨天首次聚在一起，在祖靈牌位前緬懷先人潘文杰的點點滴滴。潘文杰在台灣近代史中佔有一席之地，英雄出少年，二十一歲就調停了「牡丹社事件」，平息浩劫。

族人潘進龍聽耆老憶及總頭目的威望，印象中在外從不曾看到潘文杰走路，幾乎都是坐轎子；有時坐在屋前，村裡的人寧可大老遠繞路走避，以免冒犯到大頭目的威嚴。

斯卡羅女子潘貞芳說，由於外在環境的變遷，年輕一輩對斯卡羅的歷史，已經有些模糊了；昨天成立潘(林)文杰宗親會，就是希望族人找回屬於自己的「根」，凝聚族群的向心力。

會場並陳列了許多具有歷史意義的手稿文件，日本天皇當年所贈

的一對浮雕禮刀、潘文杰的配刀等，還有一些文物已經散失了。

潘文杰長玄孫潘榮宗昨天並接受長老加冕、披肩、佩刀，繼任為大頭目，在族親的歡呼中，點燃了「斯卡羅之火」。小斯卡羅和老斯卡羅們，手牽手跳起舞來，希望斯卡羅精神能繼續傳承下去。

參考書目

小島由道原著，蔣斌主編

2003[1920]《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族（第一冊）》。台北：中央研究院民族學研究所。

巴代

2009《斯卡羅人》。台北：耶魯國際文化。

王甫昌

2003《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。

2008〈由若隱若現到大鳴大放：臺灣社會學中族群研究的崛起〉。收錄於《群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005》，謝國雄編，頁447-521。台北：群學。

王佳涵

2010《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》。台東：東台灣研究會。

王勁之

2008《巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構》。臺東大學南島文化研究所碩士論文。

2014〈誰是「卑南族」？試論 Pinuyumayan 的身分認定〉。收錄於《卑南學資料彙編第一輯》，林志興、巴代主編，頁77-107。台北：山海文化雜誌社。

王勁之、陳文德

2016〈社會文化的媒介者：當代一個卑南族成巫的例子〉。論文發表於「當代巫文化的多元面貌」研討會，中央研究院民族學研究所，11月2日至4日。

王梅霞

2006《泰雅族》。台北：三民。

台邦·撒沙勒

2004 〈找失落的箭：部落主義的視野和行動〉。台北：國家展望文教基金會。

石磊

1999 《族群接觸與族群關係：大梅、旭海、牡丹三個聚落的比較研究》。台北：行政院原住民族委員會。

夷將·拔路兒 (Icyang Parod) 等編

2008 《台灣原住民族運動史料彙編，上、下冊》。台北：國史館、行政院原住民族委員會。

行政院原住民族委員會編印

2011 《原住民族法規彙編》。台北：行政院原住民族委員會。

江樹生譯註

2000-2011 《熱蘭遮城日誌（四冊）》。台南：台南市政府。

佐山融吉原著，蔣斌、滿田彌生主編

2015[1921] 《蕃族調查報告書第八冊，排灣族、賽夏族》。台北：中央研究院民族學研究所。

宋龍生

1965 〈南王村卑南族的會所制度〉。《臺灣大學考古人類學刊》25/26: 112-144。

1995 〈南王村卑南族的宗教信仰〉。《中央研究院民族學研究所資料彙編》10: 41-118。

1998 《臺灣原住民史·卑南族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

呂宏文

2013 〈卡地布部落遷葬〉。《人類學視界》12: 13-17。

卓幸君

2014 《文化觀光之所以可能——旭海部落的實踐歷程》。臺東大學

公共與文化事務學系南島文化研究碩士班碩士論文。

2016 《生痕旭海》。屏東：臺灣藍色東港溪保育協會。

林金德

2016 《心知地名：Katratripulr 卡大地布部落文史紀錄》。台東：臺東縣原住民主體文化發展協會、臺東縣卡大地布文化發展協會。

林家君

2008a 《模糊的邊界與差異的人群——滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐》。臺東大學南島文化研究所碩士論文。

2008b 〈滿州鄉八保祭典儀式所展現的時間、空間與人群〉。論文發表於第四屆屏東研究研討會「尋找屏東流域」，社團法人屏東縣社區大學文教發展協會、屏東縣屏北區社區大學，7月11日至12日。

林修澈、黃季平

2015 〈台灣原住民族第15-16族的成立：拉阿魯哇族與卡那卡那富族的民族認定〉。《民族學界》36: 53-118。

林開世

2014 〈對臺灣人類學界族群建構研究的檢討：一個建構論的觀點〉。收錄於《重讀臺灣：人類學的視野——百年人類學回顧與前瞻》，林淑蓉、陳中民、陳瑪玲合編，頁217-251。新竹：清華大學出版社。

2016a 〈從頭人家系到斯卡羅族：重新出土的族群？〉。收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，蕭阿勤、汪宏倫合編，頁257-313。台北：中央研究院社會學研究所。

2016b 〈2012年屏東滿州八保祭典紀實：歷史與權力面向的探討〉。《中央研究院民族學研究所資料彙編》24: 115-170。

2018 〈當代「族群現象」的在地運作與矛盾：恆春半島滿州地區的

考察〉。收錄於《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群新想像》，黃應貴主編，頁 259-309。台北：群學。

林曜同

2005 〈建構與分類：「南鄒族」卡那卡那富族 Kananavu 的族屬論述〉。《考古人類學刊》64: 97-140。

2010a 〈會所與認同之再建構：楠梓仙溪 (Namaisa) 上游兩個原住民族群之比較研究 (1915-2006)〉。《嘉義研究》創刊號，頁 103-150。

2010b 〈貝神祭樂舞復振與族群認同再現：以桃源鄉拉阿魯哇族 Hla'alua 為中心 (1993-2003)〉。《文史臺灣學報》2: 103-143。

胡家瑜

2009 〈從移動的空間到轉變的地景——對於賽夏變動性與穩定性的另類思考〉。收錄於《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》，黃應貴編，頁 335-362。台北：漢學研究中心。

徐如林、楊南郡

2014 《浸水管古道：一條走過五百年的路》。台北：行政院農業委員會林務局。

徐國明

2014 〈當神話變成了歷史——1990 年代台灣原住民族歷史建構與文化政治〉。《台灣文學研究學報》19: 89-113。

紙村徹

2014 〈「パリジャリジャオ首長國」大首長の贈與交換型態の典型とその變形と曲折・轉倒 (前篇)：1867 年から 1872 年までの台灣南部恆春地方の歴史人類學的考察〉。《台灣原住民研

究》18: 38-74。

馬淵東一

1974 《馬淵東一著作集 (卷二)》。東京：社會思想史。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

1935 《臺灣高砂族系統所屬の研究》。台北：臺北帝國大學土俗人類學研究室調查。

笠原政治

2014 〈名著『台灣高砂族系統所屬の研究』をどう讀むか (前篇)〉。《台灣原住民研究》18: 75-96。

2015 〈名著『台灣高砂族系統所屬の研究』をどう讀むか (後篇)〉。《台灣原住民研究》19: 136-163。

陳文德

1989 〈「年」的跨越：是論南王卑南族大獵祭的社會文化意義〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67: 53-74。

1999a 〈起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例〉。收錄於《時間、歷史與記憶》，黃應貴編，頁 343-379。台北：中央研究院民族學研究所。

1999b 〈「族羣」與歷史：以一個卑南族「部落」的形成為例 (1929 ~)〉。《東台灣研究》4: 123-158。

2001 《臺東縣史·卑南族篇》。台東：台東縣政府。

2002 〈試論「社群」(Community) 研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉。收錄於《「社群」研究的省思》，陳文德、黃應貴主編，頁 43-92。台北：中央研究院民族學研究所。

2003 〈民族誌與歷史研究的對話：以「卑南族」形成與發展的探討為例〉。《臺大文史哲學報》59: 147-179。

2004 〈「族群」分類的省思——認識臺灣南島社會與文化〉。《歷

史月刊》199: 76-83。

2009a 〈原住民與當代臺灣社會〉。收錄於《臺灣學系講座專輯

(二)》，頁 165-198。台北：國立中央圖書館臺灣分館。

2009b 〈主編序〉。收錄於《知本卑南族的出草儀式：一個文獻》，

Dominik Schröder and Anton Quack (1979) 原著，頁 iii-xxiv。台

北：中央研究院民族學研究所。

2010 《卑南族》。台北：三民。

2011a 〈文化復振？文化創造？以卡地布（知本）卑南人為例〉。

《臺東文獻（復刊）》17: 3-39。

2011b 〈人群互動與族群的構成：卑南族 *karuma(H)an* 研究的意

義〉。收錄於《族群、歷史與地域社會：施添福教授榮退論文

集》，詹素娟編，頁 305-352。台北：中央研究院臺灣史研究

所。

2012 〈國家政策與原住民：以卑南族民族議會的發展為例〉。發表

於「第四屆國際漢學會議」，中央研究院，6月20日至22日。

2014 〈文化產業與部落發展：以卑南族普悠瑪（南王）與卡地布（知

本）為例〉。《考古人類學刊》80: 103-140。

2016 〈當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例〉。

收錄於《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會

想像》，黃應貴、陳文德主編，頁 131-175。台北：群學。

2017 〈家、部落與族群：「卑南族」Pinuyumayan 身分的構成與認

定〉。收錄於《跨·文化：人類學與心理學的視野》，胡台麗、

余舜德、周玉慧主編，頁 41-87。台北：中央研究院民族學研究

所。

陳玉苹

2013 〈別讓靈魂流離失所：記知本拒絕遷葬事件〉。《人類學視界》

12: 18-22。

陳怡君

2016 〈恆春半島的老祖祭典與人群意象：滿州里德山頂的例子〉。

《中央研究院民族學研究所資料彙編》24: 81-114。

陳政宗

2013 〈為卡地布祖靈而戰〉。收錄於《2012 台灣人權報告·無力年

代的有力書寫》，吳豪人、李佳玫主編，頁 131-142。台北：臺

灣人權促進會。

陳梅卿總編纂

2000 《牡丹鄉志》。屏東縣：牡丹鄉鄉公所。

陳偉智

2009 〈自然史、人類學與臺灣近代「種族」知識的建構：一個全球

概念的地方歷史分析〉。《臺灣史研究》16(4): 1-35。

黃宣衛、蘇羿如

2008 〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉。《考古人類學刊》

68: 79-108。

黃應貴

2007 〈族群、文化與區域體系〉。《客家文化通訊》9: 100-113。

曾建次編譯

1998 《祖靈的腳步——卑南族石生支系口傳史料》。台中：晨星。

詹素娟

2005 〈臺灣平埔族的身分認定與變遷（1985-1960）——以戶口制度

與國勢調查的「種族」分類為中心〉。《臺灣史研究》12(2):

121-166。

童春發

2001 《臺灣原住民史·排灣族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

程紹剛

2000 《荷蘭人在福爾摩莎》。台北：聯經。

潘志華

2014 《原住民族生存發展的策略與行動：安溯部落的歷史經驗與當代實踐》。臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究碩士班碩士論文。

潘顯羊

2016 《一個地方 / 人群的認同變遷：「豬勞束社人」：「里德人」；「排灣族」：「斯卡羅人」》。臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究碩士班碩士論文。

2017a 〈誰是斯卡羅？從一場「尋親」/「尋跡」活動談起〉。《原住民族文獻》34: 40-49。

2017b 〈核心部落、核心家族、人群互動關係與整合：近年恆春半島族群活動的參與觀察〉。《民族學研究所資料彙編》25: 45-98。

劉克襄編譯

1992 《後山探險——十九世紀外國人在臺灣東海岸的旅行》。台北：自立晚報。

蔣斌

1992 〈排灣族的社會文化人類學研究（上）：1895-1971〉。《中央研究院臺灣史田野研究通訊》24: 27-47。

鄭依憶

2004 〈儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究〉。台北：允晨。

鄭淳毅

2014 〈抗爭，不為分彼此，是為了互相尊重——卡大地布捍衛祖靈

行動〉。收錄於《在一起要練習》，嚴婉玲、鄭淳毅、王佩芬、陳育青，頁 1-16。台北：財團法人民間司法改革基金會公益信託族群和諧基金。

鄭瑋寧

2010 〈文化形式的商品化、「心」的工作和治理：以魯凱人的香椿產銷為例〉。《台灣社會學》19: 107-146。

衛惠林

1955 〈台灣土著族的部落組織形態與二頭領袖制〉。《中國民族學報》1: 79-97。

1962 〈卑南族母系氏族與世系制度〉。《考古人類學刊》19/20: 65-82。

譚昌國

2007 《排灣族》。台北：三民。

蘇羿如

2014 〈從人群到族群：論 Sakizaya 的消失與生成〉。《臺灣文獻》65(4): 33-75。

顧玉珍、張毓芬

1999 〈臺灣原住民族的土地危機：山地鄉「平權會」政治經濟結構之初探〉。《臺灣社會研究季刊》34: 221-292。

Comaroff, John

1987 Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality. *Ethnos* 52(3/4):301-323.

Eriksen, Thomas Hylland

2013 *Ethnicity and Nationalism: An Anthropological Perspective* (3rd edition). London: Pluto.

Huang, Shiun-wey (黃宣衛)

2013 Cultural Construction and a New Ethnic Group Movement: The Case of the Sakizaya in Eastern Taiwan. *International Journal of Asia Studies* 10(1): 47-71.

Mamdani, Mahood

2012 *Define and Rule: Native and Political Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.

Quack, Anton

1981 《老人的話：知本卑南族發展史中的傳說》(*Das Wort der Alten: Erzählungen zur Geschichte der Puyuma von Katipol (Taiwan)*). Haus Volker und Kulturen. (按：年份為原出版年)

Roosens, Eugeen

1994 The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity. In *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries*, H. Vermeulen and C. Govers (eds.), pp. 81-104. Amsterdam: Het Spinhuis.

第三章

「人不做，要做番？」從 2016 年屏東縣熟註記談起： 屏東萬金的例子¹

陳怡君

一、前言

2016 年 9 月 9 日屏東縣政府開始推動「熟註記」，亦即設籍屏東縣的民眾可以至戶政單位根據日治時期戶口調查簿本籍現戶及本籍除戶簿查詢本人或直系血親尊親屬在種族欄中是否有登記為「熟」；若有，即可登錄「熟」註記，但並未涉及「原住民身份法」之身分認定。除了以「熟註記」做為縣內平埔族群正名的第一步之外，屏東縣政府文化處更透過祭儀、展示、教育與展演進行馬卡道族的文化復振：2015 年提出「沿山公路馬卡道族文化廊道」計畫，以高樹鄉泰山村加納埔、內埔鄉老埤村、萬巒鄉新厝村加匏朗三個聚落作為恢復平埔夜祭的據點；2016 年在高樹鄉泰山國小成立加納埔夜祭文化展示館；2017 年老埤的泰安國小編纂馬卡道族文化教材，透過學校教育讓學童認識「自己血液中的平埔原住民底蘊」；²2018 年年初在屏東藝術館上演有關加匏朗夜祭的「仙蛋傳說」自

1 本文曾發表於 2017 年 2 月 25 至 26 日由清華大學人社院學士班主辦之「是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」學術研討會。筆者感謝葉高華博士的評論和與會者的提問，以及兩位匿名審查人提出的修改建議。論文的寫作與修改感謝黃應貴教授與鄭依憶、鄭瑋寧兩位女士提供具有啟發性的討論與見解，也特別感謝林開世教授耐心潛移默化下逐漸開啟了筆者研究上的視野。田野工作承蒙萬金人長期的接納與幫助，特於此表達由衷的謝意。

2 屏東縣政府文化處臉書網頁，〈全國首套馬卡道族文化教材發表會媒體採訪邀請〉，2017 年 1 月 3 日。<https://www.facebook.com/109109522492759/posts/1267185426685157>。查詢日期：2017 年 2 月 16 日。

製兒童劇。

屏東縣並非第一個辦理「熟註記」的地方政府，台南縣政府（2005）、改制後的台南市政府（2010）、高雄市政府（2013）、花蓮縣富里鄉（2013）都曾辦理過（表一）。屏東縣開辦「熟註記」的時機恰好可以放置在 2016 年蔡英文政府執政後有關轉型正義的相關政策脈絡來理解：8 月 1 日蔡英文總統在「原住民族日」提出讓平埔族群獲得應有的權利和地位，早日落實「保障平埔族群身分，歸還完整民族權利」之政策主張，行政院於 10 月 7 日召開「平埔族群民族身分法規檢討研商會議」，決議「以修正原住民身分法的方式，認定為『平埔原住民』。」2017 年 8 月，行政院通過「原住民身分法修正草案」，新增「平埔原住民」身份類別，並且在尊重認同的原則下，直系血親尊親屬有熟蕃登記，不論相隔幾代、不論父系母系，皆可申請取得「平埔原住民」身份，但是相關的權利將另以法律訂之。

表一 辦理「熟註記」的地方政府

時間	地方政府/ 時任首長	族群	專責機構/ 法案
2005	台南縣政府 蘇煥智	西拉雅族 縣定原住民	臺南縣西拉雅 原住民族事務 委員會
2010	台南市政府 （改制後） 賴清德	西拉雅族 市定原住民	臺南市民族事 務委員會 西拉雅族振興 發展辦法 （2016）
2013.10.1	高雄市政府 陳菊	熟註記 未承認為市定原住民	X
2013.11.5	花蓮縣富里 鄉	原只有西拉雅族 現含馬卡道、大滿族（大 武壠） 鄉定原住民	X
2016.9.9	屏東縣政府 潘孟安	熟註記 馬卡道族或其他 （2016 年初臨時會通過 為「縣定原住民」，但 「熟註記」並未公告）	X

我們看到臺灣地方政府嘗試界定一種基於日治時期戶籍資料熟註記之歷史事實與直系血親之生物性血緣的人群身份認定，並且將之與「傳統文化」復振相互連結，將那些過去原來作為國家治理策略下的人群分類範疇（如「熟番」、「熟蕃」、「平埔族」）視為當代一種理所當然、真實存

在的實體。³然而，我們必須更加審慎地思索以下幾個層面的問題：國家的人群構成與特色在當前政府的國家建構當中被賦予什麼樣的意義？如何界定以及由誰界定何謂「平埔族群」與其文化？人們對此身份註記有什麼看法？國家界定的人群範疇和地方社會生活中的人群範疇之間有什麼樣的關係？等等牽涉當代的族群政治與社會脈絡等複雜面向。本文將透過屏東縣萬巒鄉萬金的例子來探討這些問題。

根據日治時期的人口統計資料，屏東沿山平埔十二庄裡赤山庄（現在的屏東縣萬巒鄉萬金、赤山兩村）一直有著最多的熟蕃人口。然而，不管是1990年代平埔文化復振與正名運動或是目前正在進行的「熟註記」，萬金當地居民的反應卻是一貫相對地冷淡與漠然，他們無法理解為什麼「人不做，要做番」？為什麼要「返來做番」？尤其是1861年西班牙道明會將天主教傳入萬金之後，超過一百五十年的天主教信仰與文化已經成為大部分萬金居民的生活方式與認同對象。因此，本文將回到地方社會的日常生活脈絡，聚焦在人們如何認識世界以及彼此互動的方式上（Brubaker 2004），從屏東平原沿山地區高度流動性與混合性的邊陲社會特色出發，探討萬金人如何透過親屬關係與天主教儀式形塑其獨特的群體認同，因此當代平埔文化復振與正名運動無法作用於萬金人的自我認同之上。筆者認為當人們逐漸接受某種文化客體化與認同本質化的「平埔族群」時，萬金人的認同形成過程為臺灣平埔研究提供一個具有啟發性的案例，讓我們看見萬金人對於文化傳統的想像與社會記憶的特色賦予他們在自我認同上有了新的選擇可能性，更突顯出平埔族群運動複製了國家族群政治的運作邏輯，而忽略地方社會生活中交織著複雜的人群互動關係，我

3 本文將清代以來對於臺灣平埔人群的指稱視為國家治理下的人群分類範疇。因此，行文中將區辨清代的「熟番」、日治的「熟蕃」，以及日治後期沿用至國民政府時期的「平埔族」。而「番」則是牽涉地方人群對人／番、漢／番的概括式分類。

們必須正視人們如何對不同人群有著因互動而來的不同分類與認識。⁴

二、1990年代以來臺灣民族主義與平埔族群運動

本文對於「族群」的概念採取建構論立場（林開世 2014），將「族群」視為國家治理的人群分類範疇，因此族群性（ethnicity）是特定政治經濟脈絡下的產物，而不是一個實際存在的集體行動者。如同林開世所提醒的，我們必須清楚意識到：「族群的議題與現代國家形成的議題時常糾葛在一起，它挑戰我們必須要更加地意識到國家的各種制度性的統治技術與具體施行的策略，不論對研究者使用的概念，或者對社會行動者做的族群性分類，所具有的塑造作用。」（pp. 218-9）

1980年代以來，「臺灣民族主義」對國族認同、文化政治產生重大影響（蕭阿勤 2012）。1980年代末期，「族群」概念開始在臺灣普遍被使用，1993年「四大族群」的人群分類方式被提出（王甫昌 2003）。在「本土化」、「臺灣化」的訴求之下，被認為具有獨特的文化本真性（authenticity）與族群認同的「原住民」，作為構成臺灣人群分類上的「四大族群」之一，提供了臺灣國族建構的重要論述基礎。1980年代開始的原住民運動是在「漢人」與「原住民」的二分架構中產生的人群範疇，原住民族群意識的形成是長期處於漢人中心的同化政策底下，在政治、經濟、社會生活等多重弱勢的結構處境中產生的抵抗（王甫昌 2003）。

然而，四大族群中的「原住民族」指涉的是日治時期以來殖民政府對

4 我們也必須留意平埔人群並非一均質的整體，內部存在著相異甚至衝突的族群論述與運動路線。平埔族群運動不僅複製國家族群政治的操作邏輯，部份參與者有時也策略性地挪用之來強化自身的訴求，因此會隨著政治情勢的轉變而有所調整。感謝匿名審查人提出這個論點，提醒筆者日後進一步觀察與區辨。

於「高山族」分類之延續，並不包含所謂的「平埔族」。這個緣起於國家統治的人群分類範疇目前已經深刻影響原住民的主觀認定，因此當 2000 年之後台南西拉雅族透過法律途徑積極尋求國家正名時，並沒有得到代表「原住民族」的原住民委員會之認同與支持（段洪坤 2013）。最具代表性的例子即是 2009 年 6 月 24 日原民會發佈的〈任何人都不能強迫原住民族認同誰？或接納誰？〉新聞稿，內文節錄如下：

對於西拉雅族不尊重 49 萬原住民的情感、觀感，也未徵詢 49 萬原住民這個大家庭的主體意願，西拉雅族就逕行自稱為「原住民」，如此片面表示要加入原住民族團體，就是強迫現有 49 萬原住民認同西拉雅族是原住民族的成員，強迫 49 萬原住民這個大家庭接納他們，本會深感遺憾！原民會存在的唯一任務和使命，是為 49 萬原住民提供服務，……

依原住民「身分法規」及「相關函釋」，平埔族群並不具備原住民身分法第 2 條第 2 款有關「平地原住民」之法定要件，也不能依第 8 條申請取得原住民身分。所以，就現行法令面，平埔族群不具有原住民身分。

另外，就歷史的發展，從清朝、日治時期到現在，當平埔族群選擇了融入漢人社會、學習漢人文化的生活方式時，平埔族群與原住民族就分屬兩個不同的「團體」，現在要成為一家人，理應尊重原住民族人的意願，不應「乞丐趕廟公」。

平埔族群雖宣稱是原住民，但因為與原住民族在共同的歷史記憶、生活經驗均不相同，且互動不強下，兩者並未能

形成是同一個生命共同體的強烈歸屬感。從歷史的發展過程，在清楚的原漢對抗的期間，平埔族群有站在原住民族這一邊嗎？……

原民會站在依法行政的立場，就是為了服務 49 萬原住民，原民會所作所為，主要是為了拓展原住民族生存發展的空間，捍衛原住民族的主體尊嚴。……但是，平埔族群的問題，不是原住民族應有義務解決的問題，也不是原民會應該解決的問題，而是應由文建會或內政部負責的業務。（底線為筆者所加）⁵

這篇新聞稿明確指出平埔族群與原住民族在法律、文化與社會生活層面等諸多的差異，平埔族群：（一）依據原住民身份法不具有原住民身份；（二）已經漢化；（三）和原住民族不管在歷史記憶、生活經驗等都無共同之處。儘管原民會聲稱平埔族群不是原住民族，平埔族群的重要性仍在臺灣民族主義的建構當中日益突顯，反映在強調臺灣人「起源多元、血緣混雜」的國族論述當中（蔡友月 2016: 336）。尤其以林媽利主持的臺灣人起源與基因組成的生物醫學研究為代表，林媽利認為臺灣平埔族不僅與高山族及島嶼東南亞族群擁有相近或相同的血緣，而大部分臺灣人也有臺灣原住民血緣，是「漢化番」後代，平埔族並未消失只是融入「臺灣人」之中（林媽利 2009, 2010）。

在臺灣民族主義的論述建構脈絡底下，我們雖然可以從 1980 年代發軔的泛原住民運動來看平埔族群運動的發展歷程，然而實際上遲至 1990 年代中期之後平埔族群才真正進入文化復振的階段，並在 2000 年之後尋

⁵ Formosaner's blog，〈任何人都不能強迫原住民族認同誰？或接納誰？〉。https://formosaner.wordpress.com/2009/06/30/aboriginal/。查詢日期：2017 年 2 月 14 日。

求國家的身份認定，展開積極的正名運動。平埔族群運動一方面汲取1980年代學術界平埔研究的成果，平埔研究提供文化工作者與族群運動者認識與定位族群存在的依據與文化復振的素材；另一方面也和臺灣政黨輪替有著密切的關聯。2000年第一次政黨輪替即促成了噶瑪蘭族在2002年成為第一個被民進黨政府正名的「平埔族群」，但是其他如西拉雅與巴宰等族直到目前都還無法取得官方的族群身份認定。2016年第三次政黨輪替，為了實現民進黨蔡英文總統的轉型正義政策，行政院在「平埔族群民族身分法規檢討研商會議」決議「以修正原住民身分法的方式，認定為『平埔原住民』。」並於2017年通過「原住民身分法修正草案」，新增「平埔原住民」身份類別，平埔正名運動進入新的階段。⁷

1990年代以來，平埔族群的集體認同符號歷經幾個階段的轉變：從原住民運動中的泛「平埔族」到各族認同，接著在爭取由國家認定為官方原住民族的過程中又從「平埔原住民族」轉變為以日治時期「熟番」身份認同推動族群運動，過程中牽涉內部成員之間的串連和分歧以及與國家和其他原住民族之間的角力和協商（段洪坤2013）。二十多年來平埔族群運動尋求集體認同符號的變遷也顯示出平埔人群本身的曖昧矛盾性，一方面是平埔族作為國家治理下的人群分類範疇，熟番相對於生番必須納稅、服勞役、接受官方管轄，而日本殖民政府延續清代人群分類，將熟番納入與漢人相同的帝國臣民範疇內管理。另一方面，平埔人群又因與漢人長期接觸，逐漸失去能夠辨識的本真性文化。因此，平埔研究者與運動者透過

6 19世紀部分噶瑪蘭人移居花蓮、台東之後，長期與阿美族人混居通婚，因隱身於阿美族而擁有原住民身份。然而，在2002年經認定為噶瑪蘭族時，只有那些原就有原住民身份者改稱為噶瑪蘭族，其他原未取得原住民身份的噶瑪蘭人依舊無法取得原住民身份。

7 黃宣衛（2012）也曾指出2000年至2008年因政黨輪替所造成的臺灣原住民新族群生成現象。

歷史文獻或官方檔案等文字紀錄或是地方上仍在進行的儀式實踐來定位與證明「族群」存在，同時也試圖重建或恢復文化傳統。我們可以從台南西拉雅族的例子看到平埔族群運動發展的軌跡。

1995年之後大內鄉頭社、東山鄉吉貝耍、白河鎮六重溪、佳里鎮北投洋等聚落紛紛擴大或對外舉辦傳統夜祭文化活動。2004年台南縣政府文化局舉辦「西拉雅平埔會親」，邀請臺灣各平埔族群進行文化展演，過程中西拉雅族各聚落逐漸凝聚集體意識，2005年進一步由各聚落代表組成「西拉雅部落聯盟」，2006年台南縣政府認定西拉雅族為「縣定原住民」，設立「西拉雅原住民事務委員會」。2009年1月5日起至4月15日止台南縣政府首次推動「熟註記」，辦理日治時期戶籍簿種族欄熟註記之縣民後代子孫補登記為「平地原住民」，正式登錄於「戶政資訊系統原住民身份及民族別登記」的民族別「其他」項下。然而，內政部與原民會要求戶政事務所以原住民身分法核定申請人之原住民身份，排除了尚未取得國家原住民法定身份的西拉雅族之登記，並且內政部立即修正戶政電腦系統，刪除民族別中的「其他」選項而使之無法正式登記。同年5月2日平埔族群結合台南縣政府與民進黨等發起「臺灣母親，平埔正名」大遊行，而原民會在6月24日發佈「乞丐趕廟公」新聞稿回應。2010年台南縣政府主導平埔平地原住民身份訴訟，協助縣內西拉雅人向國家提出恢復原住民身份的行政訴訟並尋求大法官釋憲，但是2012年行政訴訟敗訴之後，西拉雅族的正名運動似乎走到瓶頸，直到2016年蔡英文政府上台又開啟另一階段的發展。西拉雅的例子不僅反映出如何從原屬不同社群的個別聚落認同到「西拉雅族」認同形成的過程，同時也突顯了地方政府、學術研究者與地方工作者等知識菁英在族群建構中扮演的角色，當時的蘇煥智縣長、社會運動者，以及平埔研究者都在過程當中相互連結、著力甚深（段洪坤2013）。

西拉雅族群運動剛好能與2000年之後屏東馬卡道族群運動的現象相

互參照。首先，在 1990 年代中期之後發展的台南地區平埔運動起著帶頭的作用，讓屏東地區的文史工作者有機會參與觀摩西拉雅族的文化復振與正名過程，在 2000 年之後開始進行屏東馬卡道族的族群建構。其次是地方政府在平埔運動中扮演的主導角色。台南縣政府不僅是第一個承認平埔族群法定身份的地方政府，同時也協助西拉雅族向國家爭取官方原住民身份，然而當時的困難點在於 2008 年至 2016 年國民黨執政的中央政府與民進黨主政的台南縣市地方政府之間採取不同的國家意識形態而無法突破。屏東縣則是在 2015 年由民進黨潘孟安當選縣長之後，任用曾任文建會副主委的吳錦發擔任文化處處長，開始積極推動縣內馬卡道族的文化復振與正名運動。2016 年蔡英文當選總統並推動轉型正義，屏東縣政府便立即於 9 月開辦「熟註記」。雖然屏東縣政府尚未承認馬卡道族為縣立原住民給予任何法定地位，但屏東縣為了不重蹈台南縣無法在戶政系統上登記的覆轍，自行開發了一套「印鑑數位化系統附掛之加值服務系統」，目前仍在登記的階段，後續發展值得繼續觀察。

1990 年代以來的平埔族群運動根植於臺灣民族主義強調本土化、族群化的趨勢當中，蕭阿勤（2016: 13）指出：「1990 年代以來的臺灣，不只政治明顯地族群化，各種的文化活動與學術研究，也出現明顯的族群化現象一亦即族群，以及與它有關的民族、現代國家統治的面向，逐漸成為文化理解與學術知識探討的關注焦點，相關的概念成為參考架構，一般民眾與文化學術菁英逐漸以這種參考架構（重新）認識臺灣社會有關人群分類等相關現象，形塑討論的方式、語言，以及潛在的行動方案。」綜觀 1990 年代之後台南地區與屏東沿山地區的平埔正名與文化復振現象，我們可以看到積極推動與投入的官方、學界與在地行動者即是在「族群化」的參考框架下去定位人群與文化，並假設族群必然自動擁有獨特文化與認同。然而，當學術研究者與文史工作者透過歷史文獻或官方資料指認平埔人群存在的身影，或是透過田野調查尋找平埔文化傳承的痕跡，將過去由

統治者所記錄與分類的人群當成當代真實存在的實體時，是否忽略了 1990 年代以來「族群化」的參考架構或是族群政治論述可能深刻地影響了我們看待人群的方式？這個問題反映出論述在族群議題上的重要性，正如林開世（2016a: 306-7）指出：「面對在過去存在的人群區別與動員現象，包括漳／泉、閩／粵、高山／平埔、外省／本省等社會範疇時，許多學者與文化工作者一再地將分類的範疇當成具體的族群實體，用血緣、地緣、語言、文化的連結與分散來實體化它們的存在，並重建族群存在的系譜。而忽略了群體認同與社會界線，一直都是論述的現象，打造政治權力工程的裝置。」

因此，在看待屏東馬卡道族的建構過程時，我們必須分別分析的範疇與實際的範疇：一是地方政府或學術研究所建構的族群範疇，一是人們在社會生活中所經驗的人群範疇，並注意兩種人群範疇是否與如何在當代「族群化」的論述當中相互作用（林開世 2014: 240-1）。接下來，我將從屏東「熟註記」出發來看當地人如何理解和反應外在的族群範疇。

三、屏東「熟註記」與地方反應

日本殖民政府在 1905 年至 1935 年實施的戶口制度與國勢調查均包含了「種族」的調查項目，將殖民地人群分為「漢人」、「生蕃」、「熟蕃」等類別，到了 1935 年將原來的「熟蕃」改為「平埔族」、「生蕃」改為「高砂族」（詹素娟 2005: 137）。當時在戶籍簿種族欄被標示為「熟」者，即是具有熟番身份。而這項日治時期的身份註記在當代平埔族群運動的脈絡中，被認為是辨識平埔族群的重要指標之一。詹素娟指出日治時期的「種族欄」將原來潛隱於集體關係或認同中的人群差異透過國家權力進行制度性調查並登錄，確立了一套辨識與認可我群與他群之不同的具體標準（p. 143）。而當代的「熟註記」則是以日治時期戶籍簿種族欄

為基礎，將原本不在日常生活或社會關係中的人群分類再次標示出來，使之成為族群認同的象徵並作為族群政治的策略。

屏東縣「熟註記」的辦理是依據 2016 年 6 月 27 日核定的〈屏東縣各戶政事務所受理註記日據時期戶籍資料種族欄為「熟」實施計畫〉。計畫中說明了「熟註記」的緣起：

山地原住民在早期政府施行封山政策下，各族語言、風俗習慣及獨特文化保存完整，至光復後對其居住地區頒有「臺灣省山地管制辦法」，對身份認定則訂有「臺灣省山胞身份認定標準」（此為省法規，90 年 1 月 7 日中央頒訂「原住民身份法」取代），目前經行政院認定公布之原住民族計有 16 族。而今，本人或直系血親尊親屬於日據時期戶口調查簿、除戶簿種族欄註記「熟」之民眾，亟欲追溯一段曾經被遺忘的文化及族群身份之認同，本府為協助渠等註記「熟」身份事實，爰訂定本計畫。（底線為筆者所加）

計畫作業方式如下：

- (一) 受理民眾申請「熟」註記時，戶所先代為查調所需戶籍資料。
- (二) 於本縣印鑑數位化系統附掛之加值服務「熟註記」系統登錄「熟」註記申請資料，並列印申請書請申請人（受委託人）簽名或蓋章。
- (三) 經審核符合者，於系統登錄「熟」註記；註記內容範例：（曾祖）父（母）000 日據時期戶口調查簿種

族欄註記為「熟」民國 00 年 00 月 00 日註記。

- (四) 直系血親尊親屬逾二親等均為「熟」者，按申請人意願選擇一名親等最近者姓名註記。（底線為筆者所加）

從屏東縣「熟註記」實施計畫的內容可知，能夠登錄「熟註記」的民眾有兩個條件：第一是必須設籍屏東，第二是可以從日治時期戶籍簿種族欄中找到自己或是直系血親尊親屬有被登記為「熟」。縣政府清楚區辨這些目前已經遺忘其文化或失去族群認同的縣民和官方十六族原住民之間在法定身份以及語言、風俗習慣與文化上皆有所不同，雖然未在計畫中指出這些縣民所屬的族群身份，但是在申請表格上卻有「族別」讓申請者勾選，包括馬卡道族與其他兩項。不過，計畫裡仍註明這個身份註記的性質是「日據時期種族欄事實之歷史註記，未涉及『原住民身份法』之身份認定」。換句話說，「熟註記」不具任何法律效力，毋寧是一項歷史事實的再確認。然而，我們可以看到計畫中不僅假定了歷史事實背後和「族群」文化與認同連結的可能性，同時也預設了一種特殊的親屬血緣概念，雖未明確說明，但卻在戶政現場的查詢與審核過程中影響著身份認定的結果。

從 2016 年 9 月開辦以來，屏東縣縣民可以親自至戶政單位查詢與登錄。但是開辦兩個月左右縣政府發現登錄狀況不如預期，所以也指示沿山地區各村村長協助村民填寫申請書，再由村長將申請表格送至戶政單位統一為民眾辦理。⁸另外，我也在老埤、加納埔、加匏朗等舉行夜祭活動的現場看到戶政單位設置攤位向民眾說明「熟註記」並鼓勵民眾填寫申請書。不過，我在萬金詢問村民有關「熟註記」的事情時發現實際的申請狀況遠比想像中還要複雜，牽涉國家與地方人群對「族群」概念內涵的不同

⁸ 2016 年 11 月 15 日萬巒戶政事務所的戶籍員告訴我當時屏東縣登錄熟註記的人數只有兩百多位。

認識，以及何謂親屬關係在身份認同上的連帶。

2016年11月中我和萬金的朋友法蒂瑪⁹一起到萬巒戶政事務所申請熟註記，因為法蒂瑪的媽媽是萬金人，嫁給佳佐的福佬人，所以她向戶籍員說要查詢媽媽這邊的祖先。不過，戶籍員查詢電腦裡的戶籍資料之後發現她自己、她媽媽和她阿公（MF）都沒有熟的登記，但是查詢日本時代末期出生的阿公資料，則發現阿祖（MFF）與太祖（MFFF）在日治時代戶籍簿種族欄都登記為「熟」。¹⁰戶籍員解釋登記辦法裡規定直系血親尊親屬逾二親等有「熟」才能註記，阿祖對法蒂瑪來說已經超過二親等，所以法蒂瑪不能註記，但法蒂瑪的媽媽和阿公可以註記，因為阿祖對他們來說在二親等以內。¹¹當場法蒂瑪再請戶籍員查詢阿媽（MM）方面的資料試試看，但是因為法蒂瑪的阿媽叫潘花，太多人都叫這個名字因此要花時間確認她阿媽的資料。後來，戶籍員又發現作業方法第三項裡規定「註記內容範例（曾祖）父（母）OOO日據時期戶口調查簿種族欄註記為『熟』」，所以戶籍員便說若依據這個範例說明，曾祖父母雖是直系血親尊親屬第三親等，但因為法蒂瑪的阿祖是「熟」，法蒂瑪就可以註記了。

過程中，戶籍員向我們提到她為民眾查詢的幾個原則：第一是潘姓一般來說是「熟」的機率很大；第二是她會先查詢民眾知道可能是「熟」的一方；第三是先查父方，若查不到再查母方。而當她詢問來申請的民眾是什麼族時，大部分人知道自己是「平埔」，但通常不知道「熟」是什麼意

9 1980年出生、天主教徒。

10 親屬符號說明：M 母親、F 父親。

11 屏東縣熟註記作業辦法只有提到民眾可依據日治時期戶口調查簿「直系血親尊親屬」種族欄裡有熟登記者可以熟註記，並沒有規定追溯代數的限制。而辦法（四）中另外註明「直系血親尊親屬逾二親等均為『熟』者，按申請人意願選擇一名親等最近者姓名註記。」按照字面意義，應是「超過」二親等的直系血親尊親屬（也就是祖父母輩及以上）如果都登記為「熟」，申請人可以選擇其中一位親屬關係最近者來註記，而不是戶政人員所說的僅限於「二親等以內」。

思，也沒聽過「馬卡道族」。她個人認為「平埔」或「平埔族」只是一個統稱，但是到底是什麼她也不清楚。她也向我們解釋許多民眾誤以為「熟註記」能享有福利或補助，但是其實註記並沒有任何法律效力，也不是一種官方身份。不過，戶籍員也提到民眾隨時都可以查詢日治時期的戶籍資料，但要不要「熟註記」仍可自行決定，最後法蒂瑪並沒有註記。

我們或其他研究者都觀察到地方政府從事「熟註記」時假設了能夠從親屬血緣來認定個人的「族群」身份，並且以父系血緣為主的原則傾向。例如，屏東縣政府規定了直系血親尊親屬，而在戶政單位現場查詢時儘管並沒有父系原則的限制，但戶籍員仍然傾向優先查詢父方資料。另外，台南縣政府的「熟註記」則是採取父系原則，段洪坤（2013: 107）曾提到：「像這類因『父系血緣認定』下無法於2009年台南縣政府讓具有『熟番』身份後代直系親屬補登記為『平地原住民』的情形，在整個台南地區為數不少。」亦即，民眾並不能憑藉母方祖先為「熟」就可以登記。段洪坤指出過去某個時期台南的熟番女性與漢人男性通婚的狀況其實是很普遍的現象，但是在政府的身份認定裡卻只特別強調父系血緣。

另一位萬金中年婦女馬利亞¹²也帶著念大二的兒子一起去了萬巒戶政事務所辦理「熟註記」。她跟我說她很確定她娘家這邊是「平埔」，因為小時候曾看過住在山邊的阿祖（FFF）背著芋頭乾來家裡換米，她說她阿祖長得黑黑的，看起來不像一般（漢）人，所以她從她娘家父方的資料就查詢到「熟」，而且她說只要她一個人代表辦了「熟註記」，她娘家這邊所有人就可以不用再辦，就「都是（熟）了」。而她兒子則必須要從父方來查，不能從母方也就是她這邊查。不過從她先生這邊的資料一直查不到，她當場突然想到她叔叔，也就是她兒子的叔公（FFyB），¹³之前已經

12 1967年出生、天主教徒。

13 親屬符號說明：yB 弟弟。

先去辦理熟註記通過，既然同一家已經有人是，那她兒子就一定是。剛好戶籍員也是辦理叔公的同一個人記起了那個叔公的名字，從叔公的資料查詢果然就查到了。

這個婦女是一個很有趣的例子，一方面她基於個人看過和一般漢人「長得」不太一樣的阿祖的親身經驗推測自己娘家應該是「平埔」，另一方面她也認為「熟」身份不是從系譜原則認定，而是因為「同一家人」即可獲得。所以，她可以代表她娘家，而她兒子可以代表她夫家，一家只需要有一個人註記，即適用全家人。這位婦女的看法反映萬金人特殊的親屬概念，呈現的是萬金當地人以其親屬概念對縣政府熟註記內涵的重新解讀。

而萬金村村長¹⁴提到當地居民對熟註記的一般反應時，他說大部分村民第一句話都問他：「這有什麼利益？」尤其是有孩子、有經濟負擔的三、四十歲年輕一代通常會這麼問他，更多的人會質疑「為什麼人不做，要做番？」、「為什麼要返去做番？」他認為萬金人不願意熟註記有兩個主要的原因：第一是「平埔」在當地人的認知裡面是帶有歧視、貶抑的人群標籤，和地方人群的互動經驗有關，大部分六十歲以上萬金人都曾經歷過因為姓潘而被外面的人嘲笑是「平埔番仔」的不愉快記憶。¹⁵第二是大部分萬金人是好幾代的天主教徒，無法接受現在屏東平埔文化復振想要恢復的傳統夜祭儀式。雖然基於村長的角色他會向村民解釋現在政府必須先確定有多少平埔族人數，確定之後政府會幫忙爭取應得的權利，所以「我們要先肯定自己，認同自己是什麼族群。」不過，他也知道雖然村裡有些居民填了申請書，但其實並不太關心這件事的內涵和意義，所以

14 1945 年左右出生、天主教徒。

15 日治時期萬金與赤山潘姓皆佔總戶數的 85%；1997 年萬金天主堂萬金各角頭潘姓教友有 244 戶，約佔教友總戶數（320 戶）的 76%（陳怡君 2011: 49）。

申請書裡需要勾選族別的欄位，是由他為所有申請者勾選了「馬卡道族」。

負責在村裡說服村民填寫熟註記申請書的萬金村村長其實已經說出了大部分萬金人對政府「熟註記」的想法，也和我在萬金詢問這件事時得到的反應一樣，不論是不是天主教徒，幾乎大部分的人都表現出事不關己的態度，其實這樣的反應也是大部分平埔研究者所經驗到的。¹⁶1990 年代以來，許多在屏東平原沿山地區試圖尋找平埔文化與認同的研究者都曾經驗地方居民對「平埔族」的普遍反應，大部分當地人避談平埔，更多的是生氣、否認、冷淡與漠然。劉還月（1996: 85）便提到：「在萬金、赤山一帶，當地人口中平埔族彷彿從來不曾存在過。……試著去訪問一些教友，年輕的大多不認識，年長的卻只有否認，甚至是斥責我一頓……。」而萬金地方文史工作者潘謙銘（2000: 122）自己的經驗則是：「如果您對著赤山萬金人說：『喂！你是平埔仔！』告訴您，您得到的答案一定是：『你是傀儡啦！』」¹⁷當他成立「屏東馬卡道協進會」時，他的母親罵他：「大家攏不要做番了，你顛倒要做番。」村人罵他：「你自己要做平埔仔，不要在外面講萬金攏是平埔仔！」李國銘（2004a: 254）在沿山地區訪談時也觀察到：「山腳下大多數居民對老祖信仰或 Ma-olau 祭典的態度並不十分積極。有些受訪者在被問到 Ma-olau 祭典時，會顯露不安，不願多談。有些更明白表示那是過去未開化時代所舉行的祭典，不值得再提

16 萬金天主堂在 2017 年 8 月底收到台南市政府的公文，邀請天主堂派人參加同年 9 月 12 日於屏東縣原住民文化會館舉辦的「總統府原住民族歷史正義與轉型正義委員會意見徵詢會議」的屏東場次。公文同時也發給了屏東馬卡道文化促進會、加蚋埔公廨管理委員會、潘謙銘常民文化工作室、屏東縣萬巒鄉加蚋埔平埔族生活促進會、屏東縣內埔鄉老埤社區發展協會、屏東縣內埔鄉老埤馬卡道文化協會、萬金貓弄家族、屏東縣高樹鄉泰山社區發展協會、屏東中林教會、屏東萬丹教會、屏東高樹教會、屏東里港教會、屏東民和教會、屏東竹仔腳教會等單位。萬金天主堂的秘書和修女收到公文時無法瞭解天主堂和這個會議有什麼關係，結果會議當天萬金天主堂沒有人去參加。

17 屏東沿山地區居民稱居住山上的原住民為「傀儡」。

起。」

2000年之後，許懿萱（2004: 27-28）在加匏朗做田野時發現：「居民對『平埔』、『埔仔』、『番仔』、『熟番』、『馬卡道』……一些常用以稱呼屏東平埔族群的用詞仍多表陌生，然而現實生活中明顯感受到的族群邊界，又使他們確切地知道自已的不同。」在加納埔探討馬卡道族群觀的李建霖（2009: 71）聽當地人說：「以前根本不知道有平埔族這個名稱……我小時候有聽過阿嬤他們講的話，我都聽不懂，就問阿嬤講那個什麼話怎麼沒聽過，阿嬤就說：『小孩子不用學那個啦！這個現在沒有人在講了』。」在中林研究當地長老教會基督徒族群意識的蔣佳霖（2012: 47）則是困惑於：「……與部分60歲以上長者閒聊，提到關於『平埔族』的相關話題表現的彷彿像個局外人，一副『這是什麼東西？』的表情。」而我自己從1999年開始在萬金的田野調查也有類似的經驗，一提到「平埔」或「歷史」等話題，老人家不是迴避就是生氣，或是斥責我一頓，大部分村民也顯得對此漠不關心（陳怡君2001, 2011）。

因此，當2016年屏東縣政府透過「熟註記」實施身份登記時，此一「族群化」的國家人群分類技術與策略究竟會對長期漠不關心的當地人產生什麼樣的影響？是否會改變原有地方人群因社會生活互動而產生的人群範疇？國家界定的範疇和地方人群的範疇之間會產生什麼樣的關係？對我來說便成為特別值得關注的問題（鄭依憶2004；鄭璋寧2009；林開世2014, 2016a）。從上述學術研究者和文化工作者的親身經驗中，可以發現「熟番」、「平埔族」、「馬卡道族」這些國家統治的人群分類範疇在當代屏東平原沿山地區當地居民對自己的認知當中普遍不具有重要的意義。然而，日常生活中人們仍然繼續透過各種方式如語言、信仰、風俗習慣等區辨我群與他群。在地方生活經驗裡人與番之間的界線與分別是重要的，「平埔」、「埔仔」、「番仔」、「平埔番」等等帶有貶抑歧視意涵的稱呼不可否認地是福佬人、客家人定義沿山居民的普遍分類範疇，因此容易

引發那些被標示者的情緒反映，因為對沿山居民來說山上的排灣族才是「加禮」、「番仔」。由此可知，現在屏東縣地方政府的「熟註記」身份政策在地方引起的反應一方面解釋了那些被標記者不願被當作「番」或「原住民」所表現出的冷淡漠然，另一方面則是反映了1990年代以來外在的族群範疇與在地的人群範疇之間在沿山地區的地方生活經驗裡正逐漸相互交織滲透的複雜現象。

四、屏東沿山地區的「馬卡道族」文化復振

所謂的「馬卡道族」是日治時期研究者對屏東平原的族群分類，最早是1904年伊能嘉矩將屏東平埔族統稱為Makatao（李國銘2004b）。1990年代平埔研究者開始進入地方調查之後帶入「馬卡道族」概念，目前地方上的文史工作者都曾提到自己因為接觸這些平埔研究者而開啟了自己「族群認同」的追尋之路。¹⁸萬金唯一一位在地方上積極推動與參與平埔正名與文化復振的文史工作者潘謙銘在開放「熟註記」的第一天便在他的臉書上公開他在內埔鄉戶政事務所領取的「熟註記」證明書，並且高興地宣稱自己是「搶頭香」第一個辦理登記的。潘謙銘的平埔認同心路歷程已經有許多紀錄與書寫（劉還月1996；潘謙銘2000；許懿萱2004；蔣佳霖2012），2015年與2016年屏東縣政府舉辦的各種平埔正名與文化復振的活動現場也頻頻看到他的身影。

1956年出生的潘謙銘是天主教徒，青少年時期以前都隨著擔任傳道員的父親在各地天主教堂區服務而不斷遷移，長期不住萬金，直到1990年擔任當時萬金本堂神父的秘書才回到萬金居住。當時為了尋找有關萬金天主教會的歷史文獻資料，在圖書館讀到戴炎輝〈赤山地方的平埔族〉

¹⁸ 恆春半島的「斯卡羅」也是類似的情形，因平埔研究受到重視而被注意（林開世2016a）。

(1979)與教會紀錄才知道原來赤山萬金都是平埔族，因從小認知自己是福佬人，而大受震撼與衝擊。1993年左右認識劉還月，開始到各地觀察平埔祭儀的舉行，1996年在加蚋埔看到當地恢復停辦了六十年的「雨王祈雨」儀式，這一連串的經歷促使他從此轉向平埔認同。然而，因為在萬金無法得到村民的認同與支持，2000年元宵偶然在鄰近萬金的加匏朗看到仙姑祖儀式中竟然有文獻紀錄裡的椰子杓和連杯等器具，也看到加匏朗人仍在跳戲，欣喜之餘便與學者簡炯仁在加匏朗復振馬卡道族文化。2003年他們爭取到縣政府補助，在加匏朗舉辦「屏東平埔族馬卡道夜祭」，原來已剩少數人參加的仙姑祖祭典因為這些外來資源的進入而開啟了加匏朗人對仙姑祖的歷史記憶與傳統再造的建構過程（許懿萱 2004）。

除了積極參與加匏朗的平埔文化復振之外，潘謙銘在2000年6月10日申請縣政府經費在萬金天主堂舉辦「屏東情·平埔祭·文化行：牽圓來跳戲」活動，邀請加蚋埔人、加匏朗人來跳戲，當天也有萬金的老人家報名參加。然而，事後萬金人對這個活動卻留下負面的印象。例如，當時教會傳協會的理事認為潘謙銘不應以教會名義申請政府經費卻在聖堂舉辦不是教會性質的活動。有的村民則是好奇什麼是「馬卡道族文化」而去參觀，結果發現是農業時代的農具展覽時大失所望，而且也對這就是「馬卡道族文化」感到困惑。但是，最讓萬金的天主教徒無法接受的是當加匏朗人儀式展演時有人起乩的舉動。對萬金人來說，過去農業時代的物質文化是他們記憶裡熟悉的部分，無法構成他們對「族群」的差異想像，但是加匏朗人的儀式展演所包含的「異教」成分，卻是萬金百年來天主教化之下所欲去除的改宗以前異教祖先的過去，以致於萬金人無法對活動中所展示和展演的「馬卡道族」產生認同（陳怡君 2011）。

在萬金，因為1990年代之後臺灣社會賦予族群認同的價值，對平埔文化和認同產生好奇和興趣的並不是只有潘謙銘一個，尤其是年輕一輩的生活經驗已經和老一輩大不相同，許多年輕一輩聽過也知道「平埔族」、

「馬卡道族」這些族群名稱，但是大多數人並沒有將平埔認同當作重要的自我認同。例如上文曾提到的法蒂瑪，她在萬巒戶政事務所查詢之後並沒有選擇要註記，事後詢問她為什麼不註記的原因，她說起自己的「發現族群」過程。因為父方是佳佐的福佬人，小學三年級左右就和父母搬到台中居住，缺乏在萬巒地區長期生活的經驗，所以一直認為自己是福佬人。但是在高雄念大學時，有同學跟她說她應該是平埔族，建議她去查戶籍資料。她覺得很奇怪回家問她媽媽，她媽媽才跟她說起佳佐人都嘲笑萬金赤山人是「平埔仔」、「番仔」等等在地經驗裡的人群關係。然後她開始自己找相關資料才從學術研究或是文獻上知道原來自己有著平埔的血統，她形容當時的震撼就好像「原來都不知道媽媽是誰，現在終於知道了」的感覺。大約七、八年前，她離開台北回到家鄉居住時，就已經去戶政事務所查過母方日治時期的戶籍資料知道祖先種族欄為「熟」。但是，這些年以來，她發現其實「馬卡道族」對地方上的人來說並不重要，因為根本不是生活的一部份，甚至她也覺得連縣政府也不知道「馬卡道族」是什麼，所以她覺得沒有必要熟註記。

然而，平埔族群運動不只是要求族群正名而已，同時也非常強調文化復振的面向。萬金村村長認為現在政府要再恢復「平埔族」的名稱，他個人並非不能接受，但是他提出他對「平埔文化」的疑惑，尤其是強調儀式、祭典這些「以前的文化」。村長因為職位的緣故不僅需要配合政府推廣宣傳「熟註記」，同時也需要出席縣政府文化處在老埤、加匏朗等鄰近聚落舉辦的平埔夜祭活動。作為一個天主教徒，他指出萬金天主教徒因為信仰不同而無法接受這種「傳統儀式」。那麼，萬金的非天主教徒是否就比較能夠接受呢？他回答我：「萬金拜拜的還是跟拜老祖不一樣。」他繼續說：「老埤拜老祖、加匏朗拜仙姑，這兩個是一樣的嗎？」他說：「大家一樣的只是平埔族，都姓潘而已。」村長的觀察不只點出了到底什麼是「平埔」或是「馬卡道」文化的問題，同時也呈現目前屏東平埔文化復振

的走向。

但是，所謂的「馬卡道族」文化究竟由誰定義？2015年屏東縣政府文化處提出「沿山公路馬卡道族文化廊道」計畫，以高樹鄉泰山村加納埔、內埔鄉老埤村、萬巒鄉新厝村加匏朗三個聚落作為恢復平埔夜祭的據點，展開馬卡道族的文化復振活動（表二）。這個計畫一開始是由平埔研究者簡炯仁提出，也得到文化處處長吳錦發的支持。¹⁹簡炯仁的主要論點是首先透過舊地名溯源還原四處遷移混居的各平埔族群歷史，在屏東平原即是以清代鳳山八社為主；第二是從特定文化特徵來區辨「馬卡道族」，特別是宗教信仰層面。例如，已經改宗基督宗教超過百年，信仰天主教的萬金和基督長老教會的中林，不過這兩個地方的基督宗教信徒並不認同於「平埔」或「馬卡道」。而其他已經和漢人無法區別的「馬卡道族」則是從祭品有檳榔、酒泡生豬肉、廟宇奉祀公雞或鳥類，或是神農大帝、老君崇拜等等祭祀元素或神明信仰來辨認（簡炯仁 1997）。

19 屏東縣政府文化處處長於 2018 年 3 月由吳明榮接任。

表二 2016 年屏東馬卡道族平埔夜祭復振系列活動

	老埤 內埔鄉老埤村	加納埔 高樹鄉泰山村	加匏朗 萬巒鄉新厝村
舉辦時間	農 10.15	農 11.15-16	農 1.15 (2017)
活動名稱	老埤馬卡道族 老祖祠祭祀民 俗文化活動	加納埔馬卡道族文 化夜祭活動	馬卡道族加匏 朗平埔夜祭文 化活動
執行單位	老埤社區發展 協會	泰山社區發展協會	加匏朗平埔生 活促進會
祭祀對象 ¹⁹	老祖 太上道祖	阿姆祖	仙姑祖
文化活動	走鏢、越戲	祭祖先桌、狗靈祭、 土牛祭、開曲向、 越戲、點獻豬羊、 開水向、敬天公、 轉豬、敬阿姆祖、 平安宴	牽曲、越戲

現在復振的儀式重點——「平埔夜祭」稱為 Ma-olau，平埔研究者與文史工作者都將和 Ma-olau 祭典相關的信仰、儀式和器物當作是屏東平埔族群的象徵標誌。不過，潘英海（1998）在 1990 年代有關「祀壺」信仰的區域性普查指出屏東平原以東港溪為界，發現的祀壺都在溪北，溪南已

20 「老祖」信仰也被認為是平埔族群的指標，但是三個聚落的祭祀對象對當地人來說並不一定都是祖靈。有關老祖的信仰，根據我們在恆春半島的調查研究發現，老祖的性質多重難辨，而且也不一定是由平埔人群所奉祀（林開世 2016b；陳怡君 2016）。

經沒有任何祀壺的留存。和台南、高雄、恆春半島、花東相較，屏東平原上的祀壺最少，主要分佈在溪北的加蚋埔、中林、老埤。而日治時期研究者曾記錄的東港溪南岸 Ma-olau 祭典大約在 1930 年代已逐漸式微（李國銘 2004c）。在目前文化處選取的三個聚落中，老埤至少已經有六十年左右沒有舉辦，加匏朗的仙姑祖祭典在 2000 年左右已剩下少數年長村民（特別是年長婦女）參加，加蚋埔的夜祭並不是泰山村最盛大的公眾祭典，在這三個聚落夜祭都處於居民日常生活的邊緣。而 2015 年、2016 年縣政府主辦的平埔夜祭活動，在三個聚落分別由不同單位負責，有的是透過社區發展協會，有的是平埔協會，三個聚落有各自的作法與特色，儀式祭典與文化展演已經混合在一起。但是，可以確定的是，目前所看到的這些祭典都是 1990 年代中期、甚至是 2000 年代初期受到外來的知識菁英和資源的投入逐漸創造或建構出來的。因此，我們其實很難定義到底什麼是屏東平埔族群的「傳統」信仰與祭典。²¹

五、屏東平原沿山地區與人群關係

2015 年之後屏東縣政府對於「馬卡道族」的文化復振與正名政策是地方政府透過國家權力進行制度性的身份登記並主導地方文化建構的方向，我們不能忽略這是臺灣國族建構中族群政治的一環。然而，屏東平原沿山地區有其區域性人群互動的特色，這是地方上人們生活所面對的實際。

21 加蚋埔、老埤和加匏朗各自對平埔文化的建構過程是值得探討的課題，因為不僅顯示出「族群」是建構的過程，同時也可以看到地方原有的人群動力如何運作，但並非本文目前能夠處理的範圍，希望日後有機會討論。加蚋埔可參考曾坤木、汪進忠、李明進（2012）；加匏朗可參考許懿萱（2004）。他們都提到原有儀式蘊含豐富的地方人群互動細節與細緻的象徵意義，但在目前縣政府主導的文化祭典裡只剩下被認為是「平埔」的要素，或是忽略儀式本身既區辨又整合不同人群的部分。

屏東平原沿山地區有其在地理、生業與人文等方面的特色，自然、作物與人文三條重疊的界線劃分出沿山地區的特殊性。在自然地理環境上，屏東平原沿山地區東臨大武山邊的潮州斷層崖，屬於沖積扇帶（施添福 2001）。因為地勢驟然下降，導致夏秋雨季河水氾濫改道，1920 年代日本殖民政府在隘寮溪、林邊溪上游修建水利設施之前，這個區域常發生「水流庄」的情形。在作物生業型態上，由於缺乏深厚的土壤和足夠的水源，除了放牧和粗放旱作之外，不適合一般農作，因而集中栽培甘蔗與蕃薯。日治時期臺灣製糖株式會社在沿山地區建立製糖農場開始大規模種蔗（童元昭 1999、莊天賜 2000），每逢農閒時期沿山地區居民聚集在糖廠附近從事會社工作（戴炎輝 1979）。²² 在區域人群構成上，1909 年（明治 42 年）的戶口調查顯示屏東平原的熟蕃人口超過八成住在沿山地區（施添福 2001）。到 1935 年的人口統計資料仍可以看出赤山庄（現在的赤山萬金兩村）的熟蕃人數一直是沿山平埔十二庄裡最多的一個地方，即使到日治中期都還維持著高比例的熟蕃人口。不穩定的地理環境、季節性的會社工作，以及混雜的區域人群形塑出沿山地區高度流動性與混合性的邊陲社會特質（Kopytoff 1987）。

李國銘曾經從儀式祭典的層面來看沿山地區的特殊性，他指出沿山的平埔聚落之間透過儀式祭典進行南北向的連結。東港溪南岸山腳下的平埔聚落曾經在清代末期到日治初期發展出聯庄性祭典，到 1930 年代才逐漸式微（李國銘 2004c）。20 世紀中葉，「福佬式民間信仰已經成為每個平

22 戴炎輝（1979: 745）提到：「每年逢農閒時期的製糖期（十二月至次年四月中旬），臨時離開本籍地而聚集於糖廠附近，轉承攬甘蔗的調製、運搬，或被雇為臨時工人。如此向外覓職的人，在赤山部落有二百名；萬金部落則有五、六百人，有時竟多到七百名。……大致男女各半。因而入農閒期，留家者盡是老幼，至製糖期結束，則返回老鄉。」1940 年赤山、萬金人口約 2,500 人左右，大概有超過三分之一村民從事會社工作，萬金的比例則更高。也因此，鄰近的五溝水客家人從經濟活動將萬金人等同於會社工。

埔村莊最普及的宗教信仰」，現在屏東平原沿山地區的居民自認每年年終各村落的年尾節是當地的文化特色（李國銘 2004a: 242）。日治時期的研究者，如鳥居龍藏、宮本延人、馬淵東一、戴炎輝等人都曾調查記錄了東港溪南岸沿山地帶 1930 年代以前仍在平埔十二社舉辦的 Ma-olau 聯庄祭典（李國銘 2004c: 210-221）。²³ 表三是各個研究者在 1900 年至 1941 年左右在不同地點所記錄的 Ma-olau 祭典，其中只有馬淵東一提到祭典的名稱 Auro，實際上現在沿山地區居民將平埔夜祭當中圍圓圈跳舞的部分稱為 tio-olau 或是跳戲。²⁴ 1904 年伊能嘉矩才將屏東平埔族命名為 Makatao，所以鳥居龍藏 1900 年只是將餉潭社稱為平埔族的部落，不過到了宮本延人、馬淵東一便已從族群分類來統稱居住在潮州山麓的平埔族為「瑪家塔奧」族或馬卡道族。此聯庄祭典屬於祭祖的性質，核心的儀式器物—香爐，不僅具有集體象徵上的重要性，同時也在祭典中由各庄輪祀。值得注意的是，四位研究者都沒有提到當代平埔研究或是平埔文化復振當中備受注意的指標性器物—「祀壺」或是瓶子等等。

23 馬淵東一可能是在 1931 年在屏東做調查。戴炎輝在 1940-41 年在萬金調查時，有關 Ma-olau 祭典的記錄是根據當時報導人的回憶，最晚大約是 1930 年代左右。

24 李國銘（2004c: 219）考證 1990 年代之前的文獻，發現可能只有馬淵東一在 1935 年出版的《臺灣高砂族系統所屬之研究》提到馬卡道族 Auro 祭典的名稱。

表三 日治時期研究者記錄的 Ma-olau 祭典

記錄時間	研究者	調查地點	族群名稱	儀式性質	儀式器物	集體歌舞	儀式語言
1900	鳥居龍藏	餉潭	平埔族	祭祖	椰子杓	跳舞	番語
1932	宮本延人	餉潭	「瑪家塔奧」族		香爐		
1935 (1931)	馬淵東一	屏東	馬卡道族	Auro 祖靈祭	酒甕連杯	生番舞	
1940-41	戴炎輝	赤山萬金	平埔族	祭祖	香爐	跳番戲	閩南語

然而，我們可以注意到 1900 年到 1930 年代之間祭典正處在劇烈變動的狀態。1990 年代李國銘（2004c: 242）曾經「將日本學者 1930 年拍攝的 Ma-olau 傳統衣飾照片給老人家看，沒有人對照片中的服飾感到熟悉，大部分人甚至在看第一眼時，認定那是高山族才有的服飾。有些村落跳戲的最後幾年所穿著的衣飾，已經和鄰近漢人村落的傳統服飾沒有太大差別。」因此，李國銘認為：「接近 20 世紀中時，福佬式民間信仰已經成為每個平埔村莊最普及的宗教信仰，Ma-olau 系統的信仰反而成了少數人參加的秘密教派，多半是老年人，其中又以女性佔大多數。」（p. 242）

而 Ma-olau 祭典取消之後，東港溪南岸成了整個南部平埔社會中保留傳統信仰最稀少的地區（潘英海 1998; 李國銘 2004c）。目前山腳下的聚落以福佬式的民間信仰為主，居民認為每年農曆十月中旬左右舉辦的年尾節是地方上的文化特色，李國銘（2004a: 275）的田野調查指出：「每個祭典元素的個別象徵意義，在山腳下各村都差不多，甚至也和平原上的福佬村落沒有根本性的差異。真正的差別是：每個村子組織這些祭典元素的方式都不同。」有趣的是，各個村子舉行年尾節的日期雖然接近但不會在同一天，謝平安之後的平安宴便會相互邀請至不同村落作客「吃福」，形成一種社交性連結的網絡。

然而，沿山地區並不是一個對外隔絕的封閉單位，當地居民常以「山腳」指稱這個區域、以「山腳人」自稱（吳東南 1995; 潘英海 1998; 童元昭 1999; 李國銘 2004d），平原、山腳與山地的不同人群之間一直透過人與物的媒介建立起頻繁的跨人群交換關係網絡。在物質資源的交換方面，1874 年美國的自然史學家史蒂瑞造訪萬金時，參與了一場當地平埔人和山上居民間定期的集體交易活動。雙方都有三十個人以上，平埔人以女性為主，男性攜帶武器擔任警戒，並有平埔人能通排灣語。山上居民以木頭、草料交換平埔人的鹽、甘蔗甜酒和布料。

這村莊的平埔番有每隔三天跟『野蠻人』交易一次的習慣。我們雇用了幾個平埔番人充當通譯，……。交易日的清晨，約二十輛或更多的牛車……，每輛都由兩隻水牛拖拉，載著兩、三個平埔番，通常是婦女，向交易地出發。那是在北方三、四英里的峽谷口。有條經常使用的路通往該地，顯示他們定期到市場去。……大部分的男人都持著長矛與火繩槍，……中午過後……三十到四十個人才走進來。全部揹負著木頭和草料網綁。他們似乎有個很奇怪的習俗，在交易

時，雙方都舉起數支長矛。我注意到，從事貨物交易時，次次如此。『野蠻人』除了木頭和草料別無可交換的。平埔番則以一點鹽、甘蔗甜酒（rum）和布料來償付。（費德廉、羅效德 2006: 111-112，底線為筆者所加）

日治時期屏東沿山一帶設置了好幾處「蕃產交易所」，赤山便有一處。山上居民以柴、小米、芋頭、動物山產、薑等交換平地的鹽、酒、食物（油、東港的鹹魚、甘薯、蔬菜）、日用品（火柴、木炭）、衣物、鐵製工具（內埔、潮州等地的鋤頭和刀）等等（邱馨慧 2002: 6）。而在萬金目前八十歲以上老一輩的記憶裡，山上的「加禮」生活窮困，有時候一個人帶著孩子、背著柴下山來敲門換食物，有時候則是一群人男男女女都有，交換完畢就在交換所的大埕喝酒唱歌，甚至過了一夜才返回山上。有些村人和加禮成了朋友，有些甚至結拜為兄弟姊妹，相互往來。²⁵而在佳平排灣族的口碑傳說裡，也有著與平地人透過物的媒介建立物與親屬關係的交流網絡（邱馨慧 2001）。

至於沿山地區的跨人群流動，萬金天主教會的建立本身即是最好的例子。西班牙道明會於 1861 年從西南沿海的高雄前金進入屏東平原沿山地區在萬金建立傳教據點，萬金在開教十年之間迅速吸引了東港溪南北兩岸鄰近地區的鳳山八社社群改信天主教，同時也帶動部分人群依附於教會並集中在萬金的再一次遷徙。從 1862 年到 1900 年的教會領洗簿資料可以看到當時每三個萬金教友當中就有一個是外地人，大部分外地教友後來都遷往萬金居住（陳怡君 2011）。目前村民還能記得過去集體遷入、集中居住在樣仔宅角頭的是老埤來的教友，老埤在 1870 年也曾建立傳道所，但是 1887 年老埤教友和當地的民間信仰村民在廟會經費的分攤上起衝突，

25 邱馨慧（2001: 27）在佳平的研究也記錄了頭目家和萬金人結拜成為兄弟姊妹。

於是集體遷往萬金。而戰後 1950 年代萬金傳道員上山將天主教介紹給佳平大頭目也開啟了泰武鄉排灣族大規模的改宗。

另外，在人群間的收養關係上，山上的排灣人會收養平地人的孩子，目前佳平的大頭目即是上一代大頭目夫婦收養的潮州養女（邱馨慧 2001: 27）。山腳聚落在過去也有收養客家養女的習慣，目前萬金、赤山村子裡七十歲以上的婦女不少是來自附近客家村落的養女。童元昭（2014: 204）研究日治時期的戶籍資料注意到山腳幾個聚落中高比例的客家養女，她指出萬金、赤山、加匏朗、老藤林四個聚落不分族裔背景都接納了客家養女，「平埔與客家之間歷史上的緊張關係與以客家生育力補充平埔生育力，這兩個同時存在但看來矛盾的關係，刻劃出的正是沿山地區的處境。」

雖然平原、山腳與山上住民彼此相互依賴、接觸頻繁，但是人群間過去因為土地或信仰等引起的緊張衝突仍時有所聞。沿山地區在清代由於番界的模糊導致不同人群在土地拓墾過程中有合作、競爭與衝突等不同形式的關係。而清代的閩粵械鬥「在下淡水溪一帶最為嚴重，天主教傳入以前如此，傳入之後亦然。由於萬金與溝仔墘均操閩南語，早就是客家人的眼中釘，就算天主教沒有傳入，分類械鬥也經常在這兩地發生」（蔡蔚群 2000: 58）。1860 年代必麒麟和天主教傳教士都曾注意到萬金人和客家人的緊張關係（必麒麟 1959; Fernandez 1991）。天主教傳教初期萬金教堂與鄰近新設立的溝仔墘、老埤傳教所一再被「異教徒」縱火焚燬，人群間的武力衝突一直延續到 1895 年日本統治才結束（潘松浦 2008）。²⁶而當代的加匏朗人仍有著對山上加禮獵頭的恐懼、與客家人的武力衝突、被鄰

26 溝仔墘聖堂位於今屏東縣竹田鄉泗洲村，約於 1864 年建立，作為傳教士往來前金與萬金之間的中繼站，1893 年關閉。老埤聖堂位於今屏東縣內埔鄉老埤村，約於 1873 年建立，1887 年關閉。兩地教友大部分遷往萬金居住（Fernandez 1991; 江傳德 2008; 潘松浦 2008; 山樂曼 2013）。

近的新厝福佬人嘲笑為「番」的記憶（許懿萱 2004）。

文明化程度是沿山一帶區別別人與番的重要原則，呈現從平原、山腳到山上的光譜分布，但其內涵對不同人群則有不同的意義。1940 年戴炎輝（1979: 739）在萬金、赤山一帶調查發現：「住赤山、萬金部落的平埔族，至今仍自稱為『平埔仔』，稱福建籍人為『漢人』，俗稱為『咱人』。『咱人』係番人的對稱，『咱』係『文』，『番』係『野』之意。」山腳下不分人群皆稱山上居民為「加禮」，帶有貶抑歧視的負面意涵，但最靠近萬金的五溝水客家人也叫萬金人「加禮」，因為彼此的分別已是人與番的不同。在加匏朗也有類似的人群分類：「加禮」是新厝人對加匏朗人、外界對山腳人、山腳人對排灣族的指稱（許懿萱 2004: 27）。然而，對萬金、赤山、加匏朗或中林等地的沿山居民而言，「加禮」等於「番」，就是現在的「原住民」。

不過，從聚落內部來看，戴炎輝（1979: 741）注意到當時萬金、赤山的基本構成成員是平埔人群，已經和福佬人、客家人混居，聚落中的福佬、客家居民並不以文化程度較低而蔑視平埔。重要的是赤山、萬金吸收福佬人的語言和風俗，他認為這不僅決定其「漢化」的方向，同時也支配了這個地區不同人群之間的關係，如「赤山、萬金的平埔族，和住在萬巒庄的福建籍人，保持友善的關係，互相貿易。」在清代閩粵分類械鬥當中，佳佐的閩籍聯合赤山萬金對抗五溝水、大林的粵籍，甚至在對外的交通路線上赤山萬金也取道於佳佐，而不走五溝水、大林方向（pp. 741-742）。在萬金老一輩的印象裡，萬金人不是跟加禮打架，就是和五溝水的客家人打架。儘管大部分村民表示現在在人群間的對立關係已經不存在，但是在日常生活中，萬金人仍意識到與經驗到鄰近客家人、福佬人對他們的輕視態度。

當代沿山居民普遍的經驗是出外求學或工作時，因不同人群間的接觸，而開始意識與經驗到他者對自己的人群標籤，特別是「平埔仔」、

「平埔番」、「番仔」等等。以大部分萬金、赤山居民的成長過程來說，國小階段因為兩村是共同學區，因此都就讀位在兩村之間的赤山國小。但是到了國中階段，則到萬巒就讀全鄉唯一的萬巒國中，因為萬巒國中學區涵括鄉內使用不同語言的人群，因此當地人在國中時期便清楚意識他們生活的更大範圍有著客家人、福佬人與原住民三種人群，在學校裡三個人群也各成小團體。因為萬金、赤山、加匏朗的居民都說福佬話，他們也認為自己是福佬人。但是，中年以上的萬金人常回憶起求學階段曾受到客家老師、或是到鄉公所等地方行政單位辦事時受到客家職員的差別對待，當地人最常提到的是孩子出生要到戶政單位登記戶口時，因語言上的不同以及不識字的緣故，常被「客家人」寫錯字或是故意登記成不雅的名字。除此之外，若有外地人想在萬金買房子，也會被告誡萬金人的「風俗不好」而打消意願。外地人對於萬金「風俗不好」的印象包括：好酒、懶惰、同姓婚、沒有文化等等。這些評語反映萬金人不僅抵觸漢人「同姓不婚」的禁婚原則，也和客家人「勤耕儉讀」的價值觀差距甚大。

人群界線在婚姻範圍上最是明顯。1970年代以前沿山地區的平埔聚落雖然是以村內婚為主，但是聚落之間也有著頻繁的通婚往來。萬金教會的領洗資料記錄了許多沿山各地教友相互通婚的例子。而日治時期的戶籍資料顯示加匏朗人的婚姻範圍包括鄰近的萬金、赤山與餉潭，以及東港溪北岸的老埤和杜君英（許懿萱 2004: 22）。但是，平埔聚落和排灣人或是鄰近的客家人或福佬人則很少建立婚姻關係。目前四十歲以上的萬金村民仍有聽說或親身經歷萬金人若是要嫁娶鄰近的客家人或福佬人，都要經過對方家長或親戚的重重阻礙。同樣的情形也發生在中林，當地的報導人（1955年生）說：「除非是貧苦人家才會將女兒嫁給平埔族，到他們那一輩周圍非平埔聚落的人家一聽到交往對象是萬金、赤山、老埤或中林村人，都會作身家調查以確定是否為平埔族人。」（蔣佳霖 2012: 59）然而，我認為這些負面觀感或偏見不僅涉及不同人群對親屬與婚姻的概念，

更遮掩了存在於地方政治經濟脈絡中的權力階序關係。²⁷

天主教對萬金的重要性在於一百多年來的天主教信仰與文化形塑了當地天主教徒特殊的自我認同。他們認為天主教傳入以前，萬金人都是「拜拜的」，天主教信仰使得萬金得以接受西方文化，成為「文化水準較高的地方」。而教友居住與耕作教會的土地，也讓教友得以免於客家地主的剝削，改善多數當地人原本貧困的生活。當代的萬金人仍然認為「萬金是一個移民社會」，他們清楚知道萬金是由不同祖先來源的人群聚居而成的聚落。然而，1970年代以前頻繁的村內婚形成綿密交織的「大家都是親戚」的人際關係網絡，當地人用「菜瓜藤、肉豆親」的植物性隱喻來形容彼此之間藉由親屬關係橫向拓展連結的自我印象。儘管不同信仰實踐區別了不同的人群範疇，但是藉由親屬關係超越不同信仰連結了地方上的不同人群。

童元昭（2014: 202）指出：「沿山多元的文化脈絡與邊陲的處境，造成聚落盡力尋求生路與發展，而呈現可觀的分歧。」長期以來沿山地區作為不同人群與文化接觸往來頻繁的邊陲地帶，一方面處於人群間的複雜互動關係之中，另一方面各聚落因為過去頻繁的人群遷徙而容納了不同來源的人群，幾個沿山聚落在社會生活方面都更加強調內部人群的凝聚，例如東港溪北岸以百年基督長老教會為核心的中林（蔣佳霖 2012）、南岸以五穀先帝村廟組織為核心的加匏朗（許懿萱 2004）以及本文主要的田野地點一萬金等聚落都可以觀察到當地居民透過頻繁的村內婚以及宗教組

²⁷ 1860年代天主教傳教初期，傳教士在書信報告中常反應當地居民物質生活的缺乏窘迫（Fernandez 1991），也提到教會成立聖母會將教友賣給客家人的土地買回（陳淑慈 2004: 54-55）。到了1940年代初期，五溝水客家人與萬金赤山平埔族多有地主與佃農關係，貧困的萬金人會向客家人借貸（戴炎輝 1979）。而萬金赤山居民除了農閒時期到糖廠擔任會社工之外，農忙時期則到鄰近四溝水、五溝水、大林、成德當客家人的短期僱工（黃子寧 2006）。

織與信仰文化形塑出特殊地方認同的過程，人群之間的區別和整合是沿山地地區人群關係的重要動力。以下將以萬金地方社會的形成來探討親屬關係與天主教儀式如何作為區別與整合人群的重要機制。

六、當代萬金地方社會的形成：

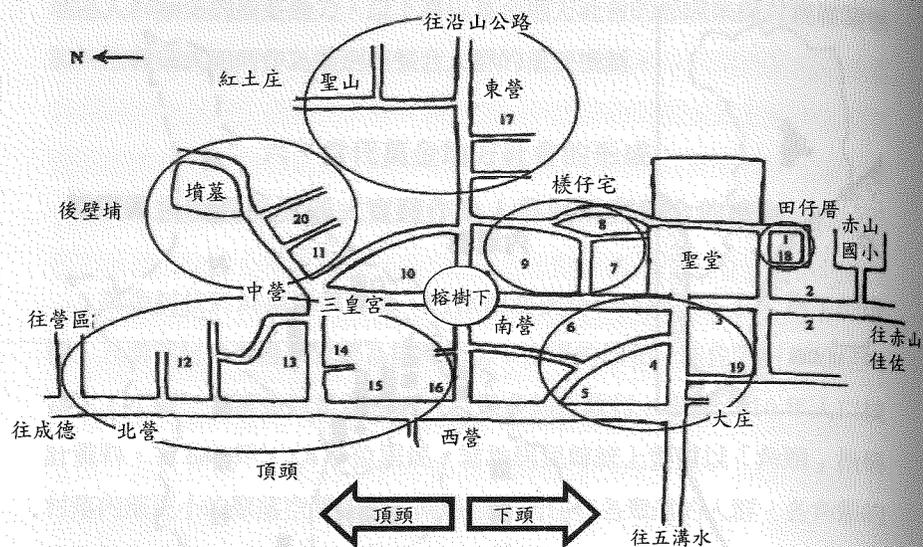
親屬關係與儀式實踐作為人群區辨與整合的機制

萬金村位於屏東縣萬巒鄉，村落南北狹長，西鄰以客家人為主的成德、五溝等村；東邊泰武鄉為排灣部落；南邊的佳和、佳佐等村以福佬人為主。（圖一）萬金村是萬巒鄉人口最多的行政村，根據 2010 年人口統計資料，有 680 戶，2,479 位居民。當地居民傳統上習慣以「角頭」指稱村落內部更小的聚落空間單位，同時指涉居住在各聚落的人群，各角頭的形成時間與居民祖源不同。萬金六大角頭分別是：大庄、田仔厝、樣仔宅、後壁埔、頂頭、紅土庄。（圖二）前四個角頭屬於教會土地，後兩個角頭則是私人土地。萬金天主堂與村廟三皇宮分別位在村子的南北兩端。天主堂周圍是大庄、田仔厝、樣仔宅三個天主教角頭，形成教友以教堂為中心聚居的居住型態，而後壁埔離教堂最遠，頂頭則有不少教友與民間信仰信徒混居。萬金民間信仰信徒聚居在頂頭與紅土庄兩個角頭。

圖一 萬金鄰近地區地圖（黃瓊慧等 2001: 602）



圖二 萬金村地圖



萬金堂區包括現在居住在萬金、赤山、佳佐等村的天主教徒，2009年萬金堂區的教友總戶數為586戶。以萬金教友為主，約佔堂區教友的七成左右，同時約佔萬金村人口的三分之二；另外三分之一村民為民間信仰信徒，村廟三皇宮供奉五穀先帝（神農）為主神。赤山位於萬金南方，兩村相距不到一公里，是萬巒鄉人口次多的行政村，2010年有620戶、2,056人。赤山教友約佔赤山村人口的三分之一，大部分赤山居民則是民間信仰信徒，村廟慈濟宮奉祀媽祖為主神。佳佐又位於赤山南方，教友人數最少，當地九戶教友約在1960年代才受洗成為天主教徒。

西班牙道明會於1861年從西南沿海的高雄前金進入屏東平原沿山地區在萬金建立傳教據點。萬金天主堂在開教十年之間，迅速吸引東港溪南北兩岸鄰近地區的鳳山八社社群改信天主教，同時也帶動部分人群依附於教會並集中在萬金的再一次遷徙，之後更主導聚落內部空間與土地等資源的再分配與定著化發展。傳教初期，天主教傳教士集結龐大物資首先在

1870年建立堅固的碉堡式教堂，並且在1872年之後陸續購買萬金與鄰近地區的土地，以低廉的租金租給天主教徒居住與耕作，保障當地教友的基本生活所需。以教堂為中心的「教友村」型態強化教會與信徒之間在宗教、經濟與日常生活等各方面的連結，兩者建立起緊密的依存關係（童元昭1999）。1871年之後，嬰兒取代成人構成教徒的主要來源，而教友之間傾向教友通婚，世代相承的「傳代教」逐漸成為萬金天主教的信教模式（黃子寧2006）。²⁸此後，萬金天主教會持續穩定地成長，天主教信仰也成為當地社會生活的制度性模式（institutional pattern of life）（Shepherd 1996: 126）。從此，萬金堂區擁有臺灣天主教單一堂區最多的教友人口，並發展出屬於當地教會的獨特文化，教會聲勢在1984年教宗若望保祿二世敕封為臺灣第一座宗座聖殿時達到高峰。

日治時期萬金並無寺廟，賽會時才臨時搭建祭壇，祭畢則拆除（戴炎輝1979）。戰後在現今的廟地創建三皇宮，1977年因颱風破壞，1981年重建完成並設置五營，五營地點標示出萬金村內民間信仰信徒居住的主要空間範圍。（圖一）信徒組織信徒大會，分為八組，各組分別選出頭家數人。除了爐主頭家制之外，三皇宮管理委員會遲至1998年才成立，由會員選出管理委員二十五人，委員互選主任委員一人，任期三年。農曆初二、十六由爐主負責犒軍，每三年舉辦慶祝主神五穀先帝千秋的遶境活動。年度祭典為農曆十月中旬的「完福」大拜拜，各家信徒皆準備祭品至廟裡拜拜，當年有男孩出生的家庭會另外準備紅龜粿和發糕，稱為「拜新丁」。儀式中擲杯選出次年爐主，結束前並由法師誦讀書寫各家戶長與丁口數的疏文。

28 當時嬰兒死亡率高，嬰兒出生不久即領洗。根據萬金領洗簿資料，1862年至1900年總領洗人數1,246人，嬰兒798人，幼兒、青少年138人，成人307人（黃子寧2006:102-103）。

因宗教信仰不同，教友和非教友是萬金內部最重要的人群分類範疇。天主教徒自稱「教友」或「讀教的」，稱非教友「外教人」、「拜拜的」、「拿香的」；而非教友則自稱「拜拜的」，稱天主教徒「教友」。儘管在萬金不乏少數村民同時參與兩個信仰社群的儀式活動而在社群之間流動，但是透過居住範圍、宗教儀式，以及教會中的教友領洗簿與三皇宮每年完福的報丁口，萬金的天主教徒與民間信仰信徒仍是界線相對明確的兩個信仰群體，彼此並不干涉對方的宗教事務。但是，彼此在日常生活中關係密切，尤其是1970年代以前頻繁的村內婚形成綿密的親屬關係網絡，連結教友與非教友，形塑成「在萬金，大家都是親戚」的自我認同（陳怡君2001）。

（一）「在萬金，大家都是親戚」：橫向拓展的親屬關係連結

萬金人缺乏清楚明確的父系繼嗣概念，系譜記憶不超過三代，手足關係往往作為追溯與連結人際關係的重要依據。童元昭（2014: 200）從日治時期的戶籍資料也發現萬金雖然多由男性擔任戶長，由男性承家，但女兒一樣受到重視，也可以承家和繼承財產，而且同胞組的連結緊密。

萬金人認為基於「共（母）腹」而來的手足關係是最親的親屬。萬金老一輩婦女曾告訴我過去到醫院生產尚未普及之前，大部分婦女在家生產，生產後的胎盤則是埋在夫妻房間門後，一個婦女所生的孩子胎盤通常埋在同一個地方。戴炎輝（1979: 750）1940年代的調查也提到萬金赤山婦女生產後把胎兒臍帶埋在壁隅的作法。這種胎盤處理方式有兩個象徵意涵：一是當地人認為胎盤就像是一個人一樣，不能隨便處理，必須用土埋在門後以免不小心踐踏。二是埋置胎盤的地方是夫妻房間的門後，而且孩子的胎盤都埋在一起，象徵了親子之間的緊密關係以及手足同源的同一性。不過，大約1970年代萬金居民開始將土角厝改建為平房或樓房，以

及到醫院生產日漸普及之後，就不再這麼做了。²⁹

源自「共腹」而來不可分離的意象塑造了手足關係的「同一性」。萬金人稱同胞兄弟姊妹為「姊妹仔」，³⁰為一不可分割的群體，在計算自己有幾個兄弟姊妹時，通常會將自己包含在內，例如一個人有五個兄弟、四個姊妹，他會說：「我有十個『姊妹仔』」。兄弟姊妹之間藉由頻繁的互訪、食物分享、勞力交換、儀式參與、金錢借貸與經濟合作等活動來維繫彼此的親密關係（陳怡君2001）。婚禮時，過去兄弟姊妹會以「吊錢」的方式，也就是在一塊紅布或是八仙彩上貼現金，將之掛在主家門上。喪禮時，兄弟姊妹自成一個家祭單位，在死者的子女與孫輩致祭之後，集體向死者行禮。因為他們和死者同輩，所以站著行禮，而死者後代則要跪著回禮。天主教徒掃墓的時候，兄弟姊妹會圍繞在過世的父母或手足的墳墓旁念經祈禱。另外，童元昭（2014）有關日治時期戶籍資料中的收養型態研究也指出萬金、赤山對同胞手足關係的重視，反映在同胞手足間小孩的收養上，尤以母方最為重要。而且，萬金天主教徒彼此之間也以兄弟姊妹相稱，我認為是被當地教友暱稱為「聖母媽媽」的萬金聖母所象徵的母親意象，使得教友因此成為「共腹」的手足關係，也使教會具有家的意象。³¹手足關係具有的「延展性」不僅是人與人之間相互連結的重要依據，也是將遠親與陌生人納入親屬範圍的重要機制，過去如萬金人和佳平頭目結拜為兄弟姊妹的例子。

相對於手足關係拓展了原有的人群範圍，通婚範圍則是限制了不同人

29 東南亞馬來人與臺灣魯凱人都有將同胞之胎盤放置同一個地點的作法，象徵手足的團結與永不分離（Mckinley 1983; Carsten 1997; 鄭璋寧 2000）。

30 許懿萱（2004: 25）提到加匏朗人也是以「姊妹仔」稱同胞兄弟姊妹。

31 天主堂在卑南族中則有不同於萬金的意象。陳文德（2017: 149）指出台東卑南族的P教堂被教友稱為 *karuma(H)an*（「祖靈屋」），教堂不但是舉行感恩彌撒與祭祀祖先的祭祀場所，也透過教堂如同祖靈屋使同一教堂的教友有如家族的親屬關係。

群之間的邊界。1940年戴炎輝紀錄了萬金、赤山當地的平埔族通常和自己部落或是其他部落的同族者通婚，很少和福建或粵籍結婚。通常是女性出嫁或招贅福建、粵籍男性，幾乎不娶福建或粵籍女性（1979: 754）。萬金、中林、加匏朗等沿山平埔聚落 1970 年代以前都以村內婚為主，加匏朗人甚至到 1990 年代左右「並無存在無親屬關係的『外人』」（許懿萱 2004: 25）。不只不同人群間很少通婚，福佬人或客家人認為沿山聚落「潘姓通婚」是一種野蠻行為，甚至以一句俗諺：「陳無情、林無義、潘不娶自己」來形容。然而，當地人清楚雖然彼此同姓，但不共祖，超過三代即是可以通婚的範圍，因此當地人反而說自己是「潘公潘婆生下潘子潘女，大家潘來潘去」。而且，萬金人偏好「親上加親」，也就是已經有姻親關係的雙方再次締結婚姻關係（稱為「雙頭親」），彼此之間形成更加複雜的親屬連結網絡。手足關係與村內通婚顯示出萬金人不強調垂直的系性血緣延續，而著重橫向關係的擴展與蔓延。這樣的親屬概念尤其表現在「菜瓜藤、肉豆親」這句當地諺語中，萬金人以植物性隱喻生動地表達出彼此之間錯綜複雜、綿密交織的親屬關係。因此，萬金人說：「在萬金，大家都是親戚。」

（二）萬金天主教年度儀式與地方感的形塑

萬金天主教徒一年間的生活節奏主要是依循天主教禮儀年度的週期循環，年復一年重新實行各種節慶儀式，而天主教的節期儀式也提供當地教友日常生活中重要的實踐脈絡與意義框架（陳怡君 2011）。表四為天主教禮儀年度的節期結構，將耶穌基督的誕生、受難與復活等核心歷史事件濃縮於一年之間作為教會儀式與信徒生活的主要參照架構。萬金天主教信仰文化以非常突顯的聖母意象為核心，濃縮具現在「萬金聖母」這個關鍵性象徵上。傳教初期部分屏東平原沿山地區流動與混雜的人群因為改信天主教而匯聚在萬金，流離失所的移民與過去舊有的連結斷裂，反而藉由外

來的天主教信仰與文化重新聚合在一起。在 19 世紀末複雜的區域人群互動與激烈的宗教衝突裡，萬金聖母外表顯著的異國風情對外象徵萬金人群在區域中的特殊性，而她始終如一、兼容並蓄的母親意象對內則是反映在內部差異逐漸消弭融合的過程裡（陳怡君 2013）。

表四 天主教年度節期結構

節期	期間	節日、主日與禮儀	說明
將臨期	聖誕節前第四主日至聖誕夜		新禮儀年度開始
聖誕期	聖誕夜至主顯節	12/24 聖誕夜 (子夜彌撒)	
		12/25 聖誕節	
		第一主日：聖家節	
		第二主日：主顯節	
常年期	主顯節後至聖灰禮儀前		
四旬期	復活節前 40 天 (主日不算)	聖灰禮儀	四旬期開始 大小齋
聖週	四旬期最後一週	聖枝主日 (聖枝遊行)	聖週開始
		聖週四：主的晚餐彌撒 (祝聖聖油、洗腳禮)	
		聖週五：主受難日 (朝拜十字聖架)	大小齋
		復活前夕守夜禮 (大禮彌撒、慕道者受洗)	
復活期	復活節至聖神降臨節，50 天	復活主日	
		耶穌升天節	復活節後第 40 天
		聖神降臨節(五旬節) (堅振禮)	復活節後第 50 天
常年期	聖神降臨節後至將臨期	基督聖體聖血節 (初領聖體)	

萬金天主教會的年度儀式以每年十二月初的主保瞻禮、十二月底的聖誕節，以及復活節前的四旬期與受難週為最重要的三大禮儀。觀察分別以聖母、聖嬰與受難的耶穌為核心象徵的儀式實踐，我們可以發現萬金天主教節期慶典的儀式邏輯與特色：萬金天主教徒透過具象的物質文化與重複的儀式展演大規模地在村落街道或公共空間進行，教友藉著扛抬聖母聖像或是帶著聖嬰聖像或是跟隨耶穌苦像在空間裡集體的移動，將他們對地方的認同、歸屬與情感融入在個人的身體記憶裡，創造了他們對時間、空間與地方的特殊感知。當代萬金天主教徒透過身體行動不斷實踐週期性循環的天主教禮儀，建構出共享的宗教經驗與情緒感受，並且以一百五十年歷史的天主教信仰與文化為核心，進一步將內部異質性的人群轉化為擁有共同的過去記憶與獨特認同的群體，形塑出具有異教排他性的集體認同，一再重複的身體實踐也形成萬金天主教徒獨特的地方感（陳怡君 2011, 2013, 2017）。

萬金天主教徒透過儀式與象徵也不斷地重新界定與調整內外人群之間的界線與範圍。萬金天主教年度節期三大儀式當中，以紀念耶穌受難的四旬期拜苦路儀式最具排他性，只有當地教友參加，我認為拜苦路時特殊的感官經驗、身體慣習與受苦感受形成萬金天主教徒集體認同的深層情感結構。然而，四旬期結束的復活節當晚，教會在聖堂廣場辦桌聚餐，教友邀請親戚、村民或外地的朋友前來慶祝，萬金天主教會與更大的社會藉由共食象徵彼此的融合。

而萬金天主教會的集體象徵——萬金聖母像本身，一方面象徵了萬金在沿山地區的獨特性，維持了地方人群的差異界線，另一方面聖母的母親意象也將萬金與更大的臺灣天主教社群連結在一起。不過，在 1984 年被教宗冊封為聖殿而成為臺灣天主教會位階最高的教堂之後，每年十二月主保瞻禮湧入來自臺灣各地的天主教徒前來朝聖，主保瞻禮與聖母遊行的儀式化架構再再一次賦予並強化了萬金本身的特殊性，將萬金教友與外地教

友區分開來。但是，主保當天中午，萬金教友家家戶戶在自家辦桌請客，藉由共食將非教友和外地人納入群體的範圍當中。

到了每年聖誕節期，萬金天主教徒報佳音時以小耶穌的移動連結個別的教友家庭、天主教區域與萬金天主教會，透過聖誕節期的儀式過程與身體實踐轉化了個別的社會與地域單位並重新整合於教會之中，強化對社群與地方的認同。而聖誕夜大禮彌撒當中的領聖體儀式更是教友身份的標記，神職人員會在彌撒前特別宣布非天主教徒不能領聖體，而將外人排除在此「神聖社群」之外。近年來因為馬槽與燈飾等聖誕節期的物質文化吸引了許多外地遊客前來參觀，更促使2011年之後屏東縣政府在萬金舉辦聖誕季。然而，聖誕季的營造一再引發節慶儀式商品化對當地居民造成的衝擊，並激化內部人群因價值立場與利益考量的不同而產生的競爭關係。長久以來不同信仰群體各自依循儀式節奏的生活模式，因宗教信仰與生活經驗之不同而存在著多重地方認同，卻在聖誕季期間因面對大量外來者進入的共同經驗而形成當地人相對於外來者的一體感。因此，萬金內部也有嘗試超越地方傳統宗教社群界線的努力，不分信仰的村民透過網路社群連結，或是在教會的聖誕季檢討會中發聲，有些村民希望模糊和外界的界線，有些則強調界線的維持，目前的共識雖然看起來傾向維持群體的界線，但是後續的發展仍有待繼續觀察。

萬金天主教徒透過儀式實踐的身體行動共享特殊的情緒與感官經驗，形成具有排他性與一體感的群體認同，但也在不同儀式中藉由聖母象徵或集體共食與不同信仰或是外來的他者連結整合在一起。近年來因為節慶儀式的商品化一方面導致內部更加分裂，另一方面卻也強化了不分信仰的萬金集體意識。因此，我們可以說萬金天主教信仰文化已成為當地教友乃至於地方居民的日常生活實踐以及自我認知與地方認同的重要內涵（陳怡君2011, 2013, 2017）。

（三）萬金天主教徒的社會記憶與認同形成

Janet Carsten (1995) 指出東南亞南島語族的「結構性失憶」或「系譜失憶」的現象，與南島語族相對流動的、可改變的認同概念有關，認同不是從過去傳承而來，也不是在出生時被賦予，而是通過一生的活動取得。而區域性的大規模人口流動，使得人們的認同焦點不是在過去，而是在現在與未來。萬金人的系譜記憶不超過三代、強調橫向的手足關係等親屬關係上的特色可能也和過去屏東平原沿山地區的人口流動現象有關。清代以來，帝國統治下的歷史情境與脈絡導致沿山地區人口的高度流動與混合，初代萬金天主教徒便是來自平原上與山腳下的不同聚落。然而，不同於教會官方的歷史敘事以萬金為據點向四周拓展的傳教路徑，萬金天主教徒以祖先的來源和遷徙的記憶做為教會歷史的基模，將祖先與天主教傳入連結在一起，不斷重述流離失所的祖先如何跟隨遭受迫害的聖堂四處遷徙，最後終於落腳在山腳下的萬金的過程。雖然顛沛流離的旅程與遭受迫害的苦難切斷了祖先的過去，但是萬金吸納、融合了不同來源的落難教友，透過天主教信仰與儀式將異質性的人群轉化成擁有共享歷史與記憶的群體。藉著遺忘與選擇，萬金天主教徒才能以天主教信仰與文化重新定位自己的認同，取代因為不斷遷徙而失去與過去連結的祖先記憶。

而當代萬金天主教徒和祖先有關的儀式總是在萬金天主教墓園裡進行。當地教友稱墓園為「聖山」，稱家族祖先的墳墓為「風水」，³² 每年十一月二日天主教「追思已亡節」與四月五日清明節一年兩次全體教友在聖山舉辦隆重的彌撒，彌撒結束後一起為祖先祈禱，中午則是家族聚餐共食的時間。1970年代中期墓園大整頓以前，死者的墳墓通常只用石頭標

³² 為家族二次葬之合葬墓。萬金天主教會通常在死者土葬八至十年左右通知家屬撿骨，另將死者骨骸置入家族的合葬墓中。祖先風水坐向一致，全部坐東朝西，背對大武山，面向屏東平原。雖然稱為「風水」，但教友修建祖墳時並不請風水師看風水。

記，因此時間一久人們就遺忘了先人們墳墓的位置。但是，聖山整頓時，各個家族興建了壯觀的祖先風水，教友們不受傳統漢人墳墓樣式的限制和風水原則的規範自行設計祖墳的形式，呈現出豐富的想像力與多樣性。

當時整頓時，教友查詢教會的領洗簿資料，墓碑正中間寫著可以追溯到名字的最高輩祖先，通常是一對夫妻。在這對夫妻祖先的兩側，以較小的字體刻上其他附葬的亡者名字以及他們與夫妻祖先的親屬關係。如果是有領洗的天主教徒，會在名字下方註明聖名。若是記得生卒年者，也會標示在上面。墓碑的左側則是刻著後代子孫的名字與輩份。例如，第一層寫子輩，第二層寫孫輩，反映出以世代為原則層疊而成的龐大親屬團體。而且，不分性別，也不論是婚出的女兒或是婚入的媳婦都包括在家族的成員裡面。如同前文所述，萬金人的系譜記憶不超過三代，三代以上就是祖先的集體範疇，所以墓碑上可以追溯的代數最多六代，大部分都在四、五代左右。也就是以當時最年長的長輩可以記得的祖先開始，一直記載到當時已出生的最年幼者。因此，祖先風水所承載的祖先記憶遠比個人所能記憶的系譜深度更加深遠。

1970年代中期以來，萬金天主教徒努力地從一片荒煙漫草中尋找自己的祖先，修建一個個壯觀美麗的風水來安置記憶所及被刻寫在墓碑上的祖先，並且在每年追思先亡時透過不斷重複的紀念儀式來追憶這些認識或不認識的祖先。這個過程將原來模糊的祖先範疇透過天主教墓園與儀式確認下來，如同教友們告訴我的：「祖先也是教友，在聖山和我們一起參與彌撒。」但是，祖先風水並不是一經建立就永遠固定，聖山裡各個家族也不斷地重修著祖先風水，也意味著不斷重塑有關祖先的記憶。³³不過，近十年來，家族重修風水常反映出原來擴展家庭的大家族理想逐漸被一個個

33 重修風水的時機通常發生在墳墓出現漏水、浸水或潮濕等現象，也有教友提到祖先托夢，多半是祖先很冷、房子漏水之類的夢境。

核心家庭取代的趨勢。³⁴另外，1970年代整頓前在原來的墓地東北方劃分出「冷淡教友區」，特別用來埋葬自殺、不守教規、沒有領洗的教友。然而，整頓時不再區分這些死者而將他們納入祖先風水之中，到了2000年，教會在聖山東北方周圍興建納骨牆，更開放給非萬金的外地教友購買使用。我們從萬金天主教徒的祖先紀念儀式裡可以看到，當地教友透過聖山的空間和墓葬等物質形式吸納非教友或外地人，但是卻也不固著於墓葬的物質形式，一段時間便重修祖先風水、重新定義家族祖先的構成，墓葬的一再拆毀與重建象徵祖先記憶的取代與重整。

七、1970年代之後萬金天主教信仰文化的發展趨勢與新的認識世界的方式

當代萬金天主教信仰文化的形塑與1970年代之後臺灣整體經濟條件的變化密切相關，同時也逐漸顯露出原先潛隱於萬金天主教社群內部的差異與動力，透過新的物質文化形式的再現、教會位階的提高與組織的調

34 值得注意的是，近十年與祖先風水所呈現的核心家庭化趨勢相反的是「親族」概念與群體的出現。萬金天主教徒習慣趁著每年十一月初追思先亡之後舉行家族聚餐，後壁埔有一個家族從2008年追思先亡開始，將夫妻祖先的名字各取一個字當作家族的名稱，自稱為「某某親族」，邀集夫妻祖先所生的七個子女（六女一男，稱為「七房」）的後代子孫在祖厝祭祖與聚餐，每年大約都有一百位以上的成員參加。2017年家族聚餐前，籌劃小組特別到內埔購買了一個祖先牌位，牌位上書寫了「潘氏某某親族之牌位」，祖厝也貼上寫了「某某親族」的紅紙橫批。祭祖時，祖先牌位放置在祖厝大廳門外，由本堂神父代表獻香、獻花，親族成員各拿一炷香，向牌位鞠躬。祭祖流程結束後，牌位暫時被放置在祖厝大廳裡，聚餐結束後牌位就被收起來等待明年家族聚餐時再拿出來。因為是第一次家族祭祖時放置祖先牌位，再加上牌位書寫的方式很特殊，所以我特別詢問了籌劃小組為什麼這麼寫。她們回答我一般牌位通常寫「某姓歷代祖考妣之牌位」，但是在萬金大部分人都姓潘，寫「潘姓歷代祖先」的話並無法區辨到底是哪一家的祖先，而「某某親族」就知道是哪一家的人。另外，家族裡面有的嫁給了外姓，他們的後代雖然不姓潘，但仍屬於「親族」的成員，所以才用了「潘氏某某親族」這樣的寫法。

整，以及信仰觀念的衝突，更加強化社群內部個人化與多樣化的發展趨勢。因此，我們無法忽視萬金與外在結構性力量之間有著非常複雜的互動關係，當地人認識世界的方式隨之改變，也隱含新秩序形成的可能性。

日治時期大部分萬金人是耕作客家地主或教會土地的佃農，農閒時期不論男女都必須從事糖廠會社工，或是到外地幫傭或幫農。戰後，國民政府於 1950 年代陸續完成土地改革，部分佃農取得耕地或是後來購買土地成為自耕農。不過，西元 2000 年左右的戶籍資料顯示，萬金仍有許多佃農、雇農或農事工。1970 年代隨著臺灣整體經濟的轉型，當地越來越多青壯人口轉向工業部門就業並移住西部大都會地區，而留在原鄉的村民則從稻作轉作檳榔、香蕉等經濟作物。大約在 1983 年左右，萬金農民開始大規模種植檳榔，並在 1993 年達到極盛。這樣的經濟轉型正好為屏東的農村社會與農業生產提供一個新的契機，低勞力、低技術，但高收益的檳榔成功地彌補開始老化、婦女化與劣質化的勞動力（林德福 1992）。因為檳榔的勞力密集度低，多數村民並不以農業為主要生計活動，男性一般從事自營的工作，或是在高雄、屏東一帶的工業區受僱工作，也有許多人以打零工為主。婦女則在村中開設雜貨店、早餐店、家庭美髮、檳榔攤、餐飲店，或是在當地早市經營小吃攤、零售生意，也有許多婦女到附近農場、果園打零工。不過，經濟活動的性別分工並不明顯分明，尤其是土木、餐飲等夫妻一起工作、做生意的情形很多。³⁵1990 年代之後臺灣整體

35 萬金居民從事的自營工作多半具有家族傳承的性質。例如，村中的男性土木師傅以家族或是學徒制的型態承攬了 1970 年代之後當地大部分的家屋和墓葬建築，根據 2009 年田野資料，當時約有六、七位土木師傅輪流施作聖山的墳墓。根據 2017 年田野資料，萬金有兩家禮儀社，其中一家由男性天主教徒開設，負責大部分教友的殯葬。村裡有四位男性總舖師，其中一位過世後由太太承接。這些行業都會雇用村民做臨時工，工作時間具有高度彈性。另有三位男性村民從事閹雞工作，彼此是親戚關係，其中一位將手藝傳給女兒和媳婦，另外兩位同時開設養雞場或兼營餐飲。總之，萬金人的經濟活動大部分以多角化方式維持家庭生計，而年輕人轉換工作的頻率也高。

經濟不景氣，許多外地工作者返鄉，以不穩定、流動性高的零工或小生意維持生計，而檳榔生產又不需密集的勞力與時間，部分被解放出來的人力因此能投入教會的事務或相關的產業裡。

（一）新的物質文化形式的再現

在當地六十歲以上居民的記憶裡，1970 年代是萬金經濟生活的重要轉捩點：之前是農業時代，以種植稻米、蕃薯為主，但產量很少、品質不佳、生活困苦；之後則進入工商社會，轉種檳榔、香蕉等經濟作物，再加上出外工作者的收入，生活條件大幅改善，也開始有餘力改建家屋與墓園。

1970 年代中期萬金天主教會整頓聖山時，教友可以自行設計風水的形式，聘請當地從事土木工程的教友興建，因此每個風水都各具特色。通常是某個教友設計出新的形式興建自己的家族風水之後，便引起其他人的模仿而形成一股特殊的時代潮流，新形式所展現的創造力與想像力常讓設計者引以為傲。聖山風水的形式顯示出幾個明顯的時代風格變化：1970 年代中期是歌德式教堂型，當初設計出此形式的土木師傅表示他的靈感來自當時看到的一本歐洲教堂攝影集，他覺得歌德式教堂的尖塔很漂亮，就將之改良運用在墳墓建築上。到了 1980 年代末期，隨著聖母像商品化，聖母洞型逐漸取代歌德式教堂型成為 1980 年代末至 1990 年代初的主流形式。1990 年代初期也出現許多不同形式的嘗試，例如羅馬聖彼得大教堂型、中正紀念堂型等等，但並沒有像之前兩個時代風格一樣引起大量模仿。進入 21 世紀之後則是流行簡約的現代主義風格，沒有太多裝飾與複雜工法。雖然省卻了外觀形式上的創新，萬金教友開始流行在墓身上刻寫祖先的生平和紀念的短語，以此顯示出家族風水的個別性（陳怡君 2011）。

1980 年代，大部分萬金教友完成家屋改建之後，在家屋內外放置了

各式各樣不同的聖母像。1987年開始，各天主教角頭在角頭內部道路的匯聚點，或集資或由私人奉獻，興建自己的聖母亭或聖母洞做為角頭的集體象徵。在特殊的節期慶典，如五月聖母月，各角頭教友聚集在各自的聖母亭或聖母洞前舉行集體祈禱。最早設置公共聖母洞的天主教角頭一樣仔宅在1988年仿照聖堂的聖母轎做了一頂新轎，角頭教友用自己的聖母轎抬著自己的聖母像去參加其他天主堂的堂慶。當時，擁有自己的聖母洞與聖母轎被其他萬金教友解讀為樣仔宅要「分堂」，也就是認為他們要脫離萬金天主教會，曾引起教會內部的爭議。後來，1991年萬金聖母第一次全台遊行時，因為擔心老聖母轎不堪負荷，使用樣仔宅的聖母轎代替老聖母轎，由萬金男性教友組成的侍衛隊用新轎抬著萬金聖母到臺灣各地遊行。這個機會將樣仔宅的新聖母轎重新納入堂區整體，此後每年十二月在萬金當地的聖母遊行便是由男性教友抬著新轎遊行。透過聖母遊行的機制轉化地方分裂的危機，並將帶著差異卻又與舊元素相似的新元素融合進入地方形成的過程中。在樣仔宅聖母洞之後，其他角頭也紛紛開始設立自己的聖母亭，各具獨特的形式與風格，成為一種內在差異的宣示與表徵。因此，聖母像在家屋、墳墓或公共空間的廣泛設置雖然再製了以聖母作為群體象徵的意涵，但是也再現了人群內在的差異界線（陳怡君 2013）。

這個時期除了聖母象徵所呈現的多樣性之外，每年聖誕節期教友家庭製作與布置自己的馬槽與燈飾，在視覺上各負特色但又圍繞著核心意象的馬槽與燈飾呈現出有趣的在地特色與個別的獨特性。1993年，神職人員帶領教友在教堂草地上搭蓋起第一座馬槽。這個馬槽與其說是馬槽，不如說是用竹子和蔗葉搭蓋的草寮。草寮內外擺置了數個陶製的水缸、醬缸，吊了幾個竹編的籃子，草寮旁邊甚至放置了一台風穀機。草寮裡面，擺了真人大小的模特兒模型充當聖母馬利亞與聖若瑟，而聖嬰聖像則是躺在地上的稻草堆上。這個帶有濃厚臺灣農家風味的第一個草寮馬槽成了日後教會與教友的馬槽原型。我認為馬槽一方面是教友對耶穌誕生的那個馬槽的

想像，但另一方面卻是大部分教友對家的意象之客體化投射，這個家的意象帶著濃厚的農村生活的懷舊情感。雖然農家意象仍是普遍被使用的主題，但是 2011 年萬金聖誕季開始舉辦以來逐漸有越來越多教友嘗試不同風格來布置馬槽。

萬金天主教徒開始大量以 LED 燈做聖誕燈飾是最近十幾年的新趨勢，不僅為萬金的聖誕節期帶來新的感官經驗，同時也再現了當代多元的自我認同。一開始是以教堂為中心布置燈飾，後來逐漸向外延伸至教堂前的馬路兩旁、天主教角頭，再到教友家庭。前任西班牙籍的道明會本堂神父與幾位熱中布置的男性教友們共同討論出當年的燈飾主題，透過網路參考改良國外的聖誕燈飾，一起在教會製作。有些基本圖案被大量製作，用來妝點天主教角頭的街道，或是讓教友們購買回去自行布置。有些教友則是自己設計圖案，拿著設計圖請教會代為製作，尤有甚者，自己就向教會購買基本材料回家製作。相較於馬槽具有固定的構成要素必須再現聖經裡耶穌誕生的場景，燈飾的表現與主題則更加自由與多元，可以是全球化、商業化的聖誕符號，像是天使、鈴鐺、雪橇、麋鹿、聖誕樹等等，或是耶穌誕生、三王來朝等宗教場景，也可以是非常個人化的圖像。

教友們運用各式各樣、各負其趣，而且普遍富有美感與創意的聖誕燈飾在聖誕節期妝點著地方的夜晚，更加反映了當代個人化與多樣化的自我認同與地方特色。例如，2008 年一位男性教友製作了一個臺灣的藍色輪廓，臺灣中間有一個紅色的十字架，十字架下方則是金色的 150 字樣。在這個燈飾主題上方，有兩隻啣著綠色樹葉的金色鴿子，牠們的翅膀被設定成像是展翅飛翔的姿態，主題下方是彩色的 Merry Christmas 字樣，四周則點綴著聖誕鈴鐺、聖誕樹與星星。他家的屋頂正上方有一顆閃亮的金色大星星，星星下方發散出數條彩燈。這個燈飾的構想源自那一年野草莓運動時他們夫妻到台北參加靜坐的經驗，因為感受到當時臺灣人的生活處境不好，同時配合 2009 年天主教傳入臺灣 150 週年，有感而發創作了這個

燈飾。因此，這個燈飾表達了這位男性教友在宗教與政治上的自我認同，並且結合兩者在同一個圖像裡面。其他例子如在地商家以 LED 燈飾做出商店的名稱懸掛在店面前的街道上面，甚至萬金當地的非教友對於將聖誕營造成為萬金在地的季節性特色基本上也抱持著樂觀其成的態度，2009 年萬金民間信仰的中心一村廟「三皇宮」也配合了社區整體氣氛以五彩的 LED 燈飾裝飾了廟體（陳怡君 2017）。

我們可以看到 1970 年代中期之後，萬金天主教徒憑藉著個人能夠取得的外界資訊透過祖先墳墓、聖母聖像、聖誕裝飾等物質文化形式投射，表現其個人的美感與創意，不僅再現了社群內部的差異，也更強化了個人化與多樣化的發展趨勢。

（二）教會位階的提高與組織的調整

1861 年之後西班牙道明會帶來的外來資源與影響，一直是萬金天主教徒接觸與認識更大世界的一種途徑。除了在 1941 年太平洋戰爭爆發到 1949 年八年期間由兩位本國籍神父擔任本堂之外，都是由西班牙籍道明會神父擔任本堂。³⁶1960 年代中期到 1980 年代中期，萬金天主堂經歷了一段穩定時期，二十年間分別由兩任神父擔任本堂，教會聲勢在 1984 年教宗若望保祿二世敕封為聖殿時達到最高峰，並成為臺灣天主教徒的朝聖地。當時由同是道明會士的鄭天祥主教申請提報敕封聖殿的原因主要是萬金天主教歷史悠久，臺灣單一堂區教友人口最多，又擁有特殊的天主教文化；不過，從此之後梵諦岡和臺灣天主教官方的影響力也更加深入萬金天

36 不過，2011 年西班牙道明會將萬金堂區的教會管轄權移交給中華道明會，移交當時引發了當地教友強烈的情緒反應，對他們來說不僅是文化認同上的斷裂，也是情感依附上的背離。第一任中華道明會神父任職六年（2011-2017），是屏東內埔出身的客家人；第二任神父 2017 年上任，彰化人，為現任的中華道明會會長。移交之後，教區的許多活動都在萬金舉辦，萬金堂區與高雄教區的連結更加緊密。移交的意義有待進一步討論。

主教的發展。例如，1989 年當時高雄教區的鄭天祥主教在聖母遊行時堅持不准在聖母轎前後放鞭炮；到了 1990 年代當時的本堂神父希望遊行以祈禱方式進行，而取消了原有的各種陣頭的表演，也規定只能在定點施放鞭炮。1994 年一位教廷的樞機主教到萬金主持教友中心落成的祝聖儀式時，他發現當時祭台上的聖母像並不是萬金的主保聖人無染原罪聖母而是聖母升天。不過，在這之前大部分教友並不知道 1980 年代教堂進行內部整修時，當時的本堂神父將原來的祭台聖母換成另一尊從西班牙帶回來的聖母像並不是無染原罪。後來，直到 2001 年教堂大整修完工之後，才將送往菲律賓修復的原聖母像重新放置回祭台上。

敕封之後每年十二月的主保瞻禮時，臺灣天主教徒包括高層神職人員和各地平信徒蜂擁而至，在聖母遊行中由北而南按照不同教區的順序排列一同在赤山與萬金的街道上遊行，不僅連結了萬金教友與外地教友再現了臺灣天主教社群的整體圖像，也將地方社會與更大的社會連結在一起。而不同於將外地天主教徒吸引到屏東山邊這個教堂來朝聖，萬金聖母曾經於 1991 年與 2009 年到臺灣各地的天主教堂進行環島遊行。1991 年萬金聖母遊行是由當時全國教友傳教協進會組織動員、由下而上的草根性活動。一開始主教團並沒有發佈正式牧函賦予這個活動正當性，後來是由單國璽主教以主教團主席的名義發函給全國傳協會主席象徵主教團「批准」了這個活動，當時在臺灣天主教會各層級間引起了許多爭議和討論。每當聖母遊行到不同教區，當地行政首長也與教區主教一同迎接，舉行盛大的彌撒儀式。2009 年則是為了慶祝天主教在臺灣傳教 150 週年，由教會官方發起了聖母遊行。不過，當時在最初開教的高雄教區內部曾有應該由哪一尊聖母像代表遊行的爭議。高雄前金玫瑰聖母聖殿是西班牙神父在 1859 年建立的第一個傳教地點，1995 年被敕封為聖殿，也是高雄教區的主教座堂，因此有人認為應由前金天主堂的玫瑰聖母到全臺遊行。然而，萬金天主堂敕封的時間更早，萬金聖母已經在全臺灣遊行過而更為知名，並受到許多

教友的喜愛和期盼，所以最後還是決議由萬金聖母全臺遊行。

我們可以發現敕封之後萬金天主教堂已不再只是地方性的教堂，而是屬於全臺灣的教堂，原有的儀式與象徵也同時受到外來力量的監督與規範，原來相對即興與強調熱鬧的聖母遊行變得更為形式化，聖母象徵的意象也更為固定。兩次聖母全臺遊行也讓萬金人接觸到屏東沿山之外的人群，經驗更大的世界，捲入更大的政治經濟力量之中，開啟對世界的不同認識。在這過程中，形成與強化了作為萬金天主教社群的群體認同。

雖然萬金天主堂從 1878 年開始就有教友代表會的組織，但僅限於少數幾位男性教友參與。到了 1988 年成立教友傳教協進會，按照各角頭教友人數比例由教友投票選舉理事，分為牧靈、禮儀、服務、活動、愛德、公關等六組，並與神職人員、秘書、各善會會長共同管理教會的運作。另外，萬金教友也成立許多自願性社團，稱為「善會」組織。首先是在 1978 年成立學生青年會，後來陸續成立在俗道明會（1981）、聖母軍（1983）、婦女會（1992）、職工青年會（1993）、聖神同禱會（1995）、聖家聯誼會（2000）、聖詠團（2005）等等。善會成員大致是按照年齡階段來區分：主日學道理班由幼稚園大班到國小階段兒童組成、學生青年會由國中至大學階段的青少年組成、職工青年會以社會青年為主、婦女會由中年以上已婚婦女組成、聖家聯誼會由中壯年教友與其家庭組成、在俗道明會以中老年婦女為主、聖母軍以中年以上男女教友為主。³⁷ 雖然萬金教會並不強制教友參加善會，但是許多教友仍隨著生命階段的成長與改變而選擇參與不同的善會團體。平時善會有各自的聚會，成員之間的互動非常密切，而當教會舉行大型禮儀或活動時，則配合教會動員善會成員，大部分分工已成為約定成俗、行之多年的例行公事。雖然在俗道明會與聖母軍是屬於國際性的善會組織，有固定的組織章程與活動方式，但是其他善會

37 聖母軍過去是以中年男性為主要成員，最近幾年開始鼓勵男性成員的太太加入。

組織都在 1990 年代之後成立，反映萬金天主教徒內部因不同年齡、性別、興趣的需要而形成各種不同的群體，個別群體也與地方之外的更大天主教社群有著不同的連結與關係，甚至帶來萬金天主教社群本身的衝突與改變。

（三）信仰觀念的衝突

1990 年代靈恩運動開始在萬金發展之後，在當地天主教社群引起極大的爭議。萬金聖神同禱會成立於 1995 年，在天主教徒人數高達兩千人的萬金堂區，每週固定參與同禱會的教友只有二、三十人。成員人數雖少，但是參與的動機相當個人化、心理化與多樣化，和大部分強調集體的、傳統的、制度形式的萬金天主教徒不同。對他們來說，聖神充滿的身體經驗和心理感受，如通電、發麻、發熱、倒地、淚流不止、平安喜樂等等，不僅具有醫治身體病痛、撫平心理創傷、改變自我性格的效果，更進一步轉化了親身經歷者的信仰層次。他們認為和其他教友徒具形式的儀式參與比較起來，更強調自己如何因為聖神充滿的經驗而認識耶穌，並且更加轉向追求個人與耶穌之間的關係。因此，除了主日彌撒與同禱會聚會之外，許多成員也穩定參加週間在個別成員家中舉行的家庭祈禱會與教會的查經班，並於日常生活中投入更多時間默想、祈禱和讀經。我們可以說萬金聖神同禱會讓成員個人化、多樣化的心理需求在外在環境的壓力與僵化的信仰生活裡有了出口。

不過，同禱會對神恩靈力的強調不僅挑戰天主教聖統制以男性神職人員為權力核心的教會權威，後來更發生 2009 年的「背教事件」。當時有六位脫離教會的教友加入受靈恩運動影響的獨立教會，他們強烈批判萬金天主教徒對聖母馬利亞的信仰是偶像崇拜，這幾個家庭陸續將家中內外原有的聖母像打破之後清理掉，這個銷毀聖母像的舉動直接顛覆萬金天主教核心的聖母信仰與象徵，讓當地教友非常難以接受。而這幾位教友過去也

曾參加過同禱會而接觸了高雄的靈恩教會，在接受該教會對黑暗勢力的教導之後，他們質疑同禱會裡神恩靈力的真實性與正當性，不再依賴神恩靈力來對抗和處理黑暗勢力，而是透過「自我淨化」的方式清除受到邪靈影響而累積附著在自己身體裡的污染。由此看來，這些脫離萬金天主教會者可說是朝向更加個人化的方向發展（陳怡君 2015）。

萬金聖神同禱會的例子顯示出靈恩運動在萬金的發展賦予個人力量得以脫離集體與傳統的束縛，雖然在萬金天主教社群中不被大部分教友接受與認同，但是卻已顯示出萬金天主教傳統正受到挑戰，反映 1990 年代以來當地教友在宗教、經濟、社會生活層面所面臨的轉變，以及與更大的世界連結而產生的不同可能性。這個趨勢更因 2009 年之後教會土地的問題和地方政府主導的萬金聖誕季更加突顯出來。

（四）外在結構性力量與新秩序形成的可能性

傳教初期，萬金天主教會便陸續購買萬金地區的土地，即使經過土地放領之後仍是當地最大的地主。世代居住在教會土地上的當地教友每年繳交地租在教會，再由教會統一繳稅給政府。然而，到了 2009 年，政府發現原本登記為農地的土地其實已經蓋滿了房子，不符合課徵田賦稅的標準，而改以一般用地稅率課徵地價稅。這個變更導致萬金教會由原本繳交田賦稅九萬元，暴增為一般用地的稅額約一百二十五萬元左右。因教會無法負擔如此龐大的稅金，而決定由教友自行繳納，同時也開始清查及丈量各家土地面積，以釐清各家所需繳納的稅額。2009 年地價稅的變動直接迫使教會釋出長久以來對土地的控制，當時引起教友的反彈和恐慌，造成親戚鄰居間對土地所有權與使用權的紛爭，同時也有許多教友擔憂萬金天主教信仰文化的集體性即將崩解。

另外，2011 年開始，屏東縣政府將「萬金聖誕季」作為營造地方社會的文化資產，短時間多重力量的匯聚在萬金造成許多衝突與矛盾，不僅

破壞了地方作為社會生活的場域所具有的規律性與親密感，更嚴重的是削弱了地方作為萬金天主教社群認同的要素所具有的神聖性與流動感。不過，我們也在衝突當中看到地方居民不分宗教開始討論萬金天主教原有的聖誕節期與官方的聖誕季對於地方的意義、他們成長與居住的地方應該是什麼樣子，並且透過各種實際行動不管是開會也好、掃街也罷，再次用他們的身體付諸行動、身體力行並親身經歷地方的生活空間與節奏，不斷調整與重塑他們的地方認同與社區的獨立自主性，儘管過程反映出的是更加多元化與差異化的地方認同，但是我認為一種不同於過去以宗教信仰界定人群範疇的社群建構與社會想像正在成形，更是一種新的「地方感」正在形塑的重要過程。

時至今日，土地的問題仍擱置多年難以處理，但是可以預見一旦土地私有化成為可能便為萬金埋下新秩序形成的條件。而屏東縣政府也期待透過結合宗教、經濟、休閒活動於一體的萬金聖誕季來吸引龐大的觀光人潮與潛在的經濟商機，進一步帶動當地與沿山地區發展的新契機。這些外在力量對於長久處於經濟弱勢的邊陲地帶來說，開始讓越來越多當地居民與教友想像是否有其他的可能性。然而，2016 年 8 月，一位佳佐中年男性在不穩定的精神狀態下縱火燒毀了萬金聖母像，之後聖母像經過修復，其周圍加上了玻璃防護，當地教友也開始修正他們原來對聖母像獨一性的理解。這個事件不僅象徵了聖母原作為保護者的母親意象在無法控制的外力之下成了受害者，也顯示出萬金天主教徒對於聖母的意義也開始產生變化。2017 年萬金發生多起不認識的外人進入村中行竊的事件，不同於過去偷竊大部分是在村落外圍的檳榔園或住家，這些外人不僅熟悉村落內部的街道和住家狀況，而且進入村落內也已經不再引起村民的特別注意。我們可以看到當萬金不再是一個封閉的地方社會時，新秩序的形成同時也可能帶來破壞性的力量。

八、結論

本文的目的首先在指出 1990 年代之後臺灣平埔族群運動根植於臺灣民族主義的國族建構過程之中，屏東縣政府 2015 年開始積極地復振平埔夜祭文化並且在 2016 年 9 月辦理「熟註記」為「馬卡道族」正名鋪路，即是一種透過國家權力將人群分類範疇予以制度化的族群政治策略。然而，屏東平原沿山地區居民在社會生活的脈絡中有其原有對不同人群的認識和分類，因此對於「熟註記」產生了各種詮釋與反應。其次，本文從沿山地區的區域人群互動來說明為什麼當地人對國家治理的人群分類範疇感到漠然與陌生，而人與番的分類才是觸動人們敏感神經的關鍵，我認為「不願意做番」是大部分沿山地區居民的一種選擇，既不是被國家排除，也不是自願放棄（葉高華 2013），而是將自我認同鑲嵌在地方社會日常生活裡人與人之間的實際互動中。第三，本文也從萬金的例子探討手足與婚姻等親屬關係如何既擴展又限制了人群的範圍，天主教儀式與聖母象徵如何區辨與整合我群他群，以及當地社會記憶的特色如何和歷史過程當中區域性脈絡有關，強調認同形成是一不斷實踐的過程。因此，我認為缺乏實踐同時與社會生活脫節的平埔認同與文化復振無法成為萬金人自我認同的一部份。

當代萬金天主教徒在每年節期慶典的一再重複實行之下，循環往復的時間與集體活動的實踐形成「生活在一樣的時間裡」的感覺。同時，萬金天主教徒主要是透過身體的體現與實行產生與過去同在的延續感。透過節期慶典的儀式展演，萬金天主教徒不斷付諸行動、身體力行並親身經歷，宗教經驗裡的感官與情緒連結了過去與當下的行動，喚起銘刻在身體裡的習慣記憶。以當下行動定義過去，活動本身同時也在製造歷史，形成萬金天主教徒特殊的歷史意識。對比於以歷史溯源和文化要素來定義族群認同的平埔族群運動，他們對過去的看法是隨著目前的需要、從現在的處境往

過去回溯，而不是去尋找特殊的文化要素或行動模式。因此，他們不是回到失落的認同，去尋找內涵模糊不清的「平埔」過去，而是以外來的天主教「全面性地取代」成為祖先傳統，並以天主教的儀式展演建構出新的認同。

本文也強調當代萬金天主教信仰文化的形塑無法脫離 1970 年代之後臺灣整體經濟條件的變化，透過新的物質文化形式的再現、教會位階的提高與組織的調整，以及信仰觀念的衝突等層面，逐漸顯露出原先潛隱於萬金天主教社群內部的差異與動力，更加強化社群內部個人化與多樣化的發展趨勢。萬金天主教會已不再是地方性的教堂，而是屬於全臺灣天主教社群的教堂，同時萬金也不再是一個封閉的地方社會。因此，我們無法忽視萬金與外在結構性力量之間有著非常複雜的互動關係，當地人認識世界的方式隨之改變，也隱含新秩序形成的可能性。如同林開世（2016c: 86）所說：

不像是當代的族群認同論述或者宗教儀式性的情緒動員，不斷想要整合與固著化不同人們的主體位置，生產出可以讓真的或潛在的跟隨者附著的認同象徵。浸淫在在地的日常生活中的觀察者，常常看到的是難以被輕易歸類或固定的主體。一個社會互動中的自我，不但有多重的身份與主體位置，會依不同脈絡而選擇；而且隨著外在制度性或社會關係的改變，也常會有不同的因應之道。特別是殖民主義下或政治邊緣的社群，透過強化、減弱、轉換、隱匿、甚至創造出不同的身份與認同，讓那些想要凝視他們的權力機制（regimes），或者施壓要求他們表態的領導人，無法穿透他們編織出來的曖昧與保留。

參考書目

山樂曼

2013 《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史 1859-1950》。台南：聞道。

王甫昌

2003 《當代臺灣社會的族群想像》。台北：群學。

必麒麟著，吳明遠譯

1959 〈老臺灣〉。《臺灣研究叢刊》60。台北：台灣銀行。

江傳德

2008 《天主教在臺灣》。台南：聞道。

吳東南

1995 〈高、屏先民信仰之口述歷史〉。《中研院民族所資料彙編》10: 143-177。

李建霖

2009 《模糊地帶：一個馬卡道族裔的族群觀》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

李國銘

2004a[2000] 〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉。收錄於《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，李國銘，頁 249-288。台北：稻鄉。

2004b[1995] 〈屏東平埔族群分類再議〉。收錄於《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，李國銘，頁 71-88。台北：稻鄉。

2004c[2000] 〈屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典：Ma-olau 祭典記錄一百週年〉。收錄於《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，李國銘，頁 209-248。台北：稻鄉。

2004d[1992] 〈關於屏東平原少數民族的二三事〉。收錄於《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，李國銘，頁 3-16。台北：稻鄉。

邱馨慧

2001 《家、物與階序：以一個排灣社會為例》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2002 〈被殖民脈絡下山地與平地交換活動的初探：以日本時代高雄州潮州郡的赤山交換所為例〉。《屏東文獻》5: 3-22。

林德福

1992 《區域不平等發展之研究：論屏東地區檳榔之資本累積性質與機制》。國立臺灣大學城鄉研究所碩士論文。

林媽利

2009 〈再談 85% 帶原住民的基因：回應陳叔倬、段洪坤的〈平埔血緣與臺灣國族血統論〉〉。《臺灣社會研究季刊》75: 341-346。

2010 《我們流著不同的血液：以血型、基因的科學證據揭開臺灣各族群的身世之謎》。台北：前衛。

林開世

2014 〈對臺灣人類學界族群建構研究的檢討：一個建構論的觀點〉。刊於《重讀臺灣——人類學的視野：百年人類學回顧與前瞻》，林淑蓉、陳中民、陳瑪玲主編。頁 217-251。新竹：國立清華大學出版社。

2016a 〈從頭人家系到斯卡羅族：重新出土的族群？〉刊於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，蕭阿勤、汪宏倫主編。頁 257-313。台北：中研院社會所。

2016b 〈2012年屏東滿州八保祭典紀實：歷史與權力面向的探討〉。

《民族學研究所資料彙編》24: 115-170。

2016c 〈什麼是「人類學的田野工作」？知識情境與倫理立場的反省〉。《考古人類學刊》84: 77-110。

施添福

2001 〈國家與地域社會：以清代臺灣屏東平原為例〉。收錄於《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海編。台北：中研院台史所籌備處。

段洪坤

2013 《當代平埔原住民族運動研究（1993-2012）：以台南西拉雅族為例》。國立暨南國際大學人類學研究所碩士論文。

許懿萱

2004 《傳統的再現與再造：以屏東加匏朗聚落的仙姑祖祭儀為例》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

陳文德

2017 〈隱藏的神恩：神恩復興運動（聖神同禱會）在卑南族天主教發展之研究〉。《考古人類學刊》86: 139-182。

陳怡君

2001 《「菜瓜藤、肉豆親」：屏東萬金人親屬概念的探討》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2011 《宗教經驗的召喚與祖先記憶的重塑：屏東萬金天主教徒的記憶、儀式與認同》。國立臺灣大學人類學研究所博士論文。

2013 〈慶典、聖像與地方形成：以屏東萬金的天主教社群為例〉。《考古人類學刊》78: 79-106。

2015 〈神恩靈力與性別政治：以屏東萬金天主堂為例〉。收錄於《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》，黃應貴

主編。台北：群學。

2016 〈恆春半島的老祖祭典與人群意象：滿州里德山頂的例子〉。《民族學研究所資料彙編》24: 81-114。

2017 〈儀式遺產、社會想像與地方認同：以屏東萬金聖誕季為例〉。《考古人類學刊》87: 1-36。

陳淑慈

2004 《萬金聚落空間之研究：以萬金天主教教會史料為基礎》。樹德科技大學建築與古蹟維護系碩士論文。

莊天賜

2000 《日治時期屏東平原糖業之研究》。國立中央大學歷史研究所碩士論文。

童元昭

1999 〈屏東平原沿山區域的形成與演變〉。收錄於《噶瑪蘭西拉雅古文書》，曾振名、童元昭編。台北：國立臺灣大學人類學系。

2014 〈戶籍資料所見萬金、赤山、加匏朗與荖藤林的收養型態〉。《臺灣文獻》65(2): 200-249。

曾坤木、汪進忠、李明進

2012 《加納埔平埔夜祭：越戲》。屏東縣高樹鄉：屏東縣高樹鄉泰山村社區發展協會。

葉高華

2013 〈排除？還是放棄？：平埔族與山胞身份認定〉。《臺灣史研究》20(3): 177-206。

詹素娟

2005 〈臺灣平埔族的身份認定與變遷（1895-1960）：以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心〉。《臺灣史研究》12(2): 121-166。

費德廉、羅效德編譯

2006 《看見十九世紀臺灣：十四位西方旅行者的福爾摩沙故事》。
台北：如果。

黃子寧

2006 《天主教在屏東萬金的生根發展(1861-1962)》。台北：國立臺灣大學出版委員會。

黃宜衛

2012 〈國家政策、原住民運動與政黨輪替：談新世紀的台灣原住民新族群生成現象〉。發表於第四屆「國際漢學會議」，中央研究院。2012年6月20日至22日。

黃瓊慧等

2001 《臺灣地名辭書卷四：屏東縣》。南投：臺灣省文獻委員會。

蔡友月

2016 〈基因科學與認同政治：原住民DNA、臺灣人起源與生物多元文化主義的興起〉。收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，蕭阿勤、汪宏倫主編，頁315-370。台北：中研院社會所。

蔡蔚群

2000 《教案：清季台灣的傳教與外交》。台北：博揚文化。

蔣佳霖

2012 《屏東平原平埔基督徒族群意識之探究：以屏東中林基督長老教會為例》。長榮大學臺灣研究所碩士論文。

劉還月

1996 《馬卡道民族誌》。屏東：屏縣文化。

潘謙銘

2000 〈赤山萬金庄的代誌〉。《屏東文獻》2: 104-122。

潘松浦

2008 《天主教在台開教史》。高雄：高雄教區福傳150年委員會。
(未出版)

潘英海

1998 〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結分佈與西拉雅族群遷徙的思考」〉。收錄於《平埔族群的區域研究》，劉益昌、潘英海主編，頁163-203。台中：臺灣省文獻會。

鄭依憶

2004 《儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究》。台北：允晨。

鄭璋寧

2000 《人、家屋與親屬：以Taromak魯凱人為例》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

2009 〈親屬、他者意象與「族群性」：以Taromak魯凱人為例〉。
《東臺灣研究》13: 29-74。

簡炯仁

1997 《屏東平原的開發與族群關係》。屏東：屏東縣立文化中心。

蕭阿勤

2012 《重構臺灣：當代民族主義的文化政治》。台北：聯經。

2016 〈導言：族群化、國族化的政治、文化與情感〉。收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》，蕭阿勤、汪宏倫主編，頁1-22。台北：中研院社會所。

戴炎輝

1979 〈赤山地方的平埔族〉。收錄於《清代臺灣之鄉治》，戴炎輝，頁 731-764。台北：聯經。

Brubaker, Rogers

2004 *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Carsten, Janet

1995 The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(2): 317-335.

1997 *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.

Fernandez, Pablo 著，黃德寬譯

1991 《天主教在臺開教記》。台北：光啟。

Kopytoff, Igor

1987 The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. In *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, I. Kopytoff (ed.). Bloomington: Indiana University Press.

Mckinley, Robert

1983 Cain and Abel on the Malay Peninsula. In *Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations*, M. Marshall (ed.). Boston: University Press of America.

Shepherd, John

1996 From Barbarians to Sinners: Collective Conversion among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859-1895. In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, D. Bays (ed.). Stanford: Stanford University Press.

第四章

當代「族群現象」的在地運作與矛盾：恆春半島滿州地區的考察

林開世

本文試圖透過對恆春半島上的滿州鄉地區這塊一向被視為人群複雜的地域研究，來挑戰目前台灣的人類學、歷史學、地理學等學科普遍存在的本質論（無論是文化的或是生物的）的族群概念，以及那些以目的論式的框架來進行經驗考察與歷史重建所謂的客家、平埔甚至原住民的文化與族群的作法。

透過對滿州鄉人日常生活層面的人群分類情況的分析，本文指出當代台灣官方認定的原住民與漢人（閩／粵）的族群分類，內部充滿了許多矛盾性與任意性；而非族群概念的「番」，這個地方性的人群分類範疇，一方面繼續在一般人的社會生活中運作，另一方面也會隨著民間信仰的擴張和國家「原住民」政策的介入，開始衍生各種不同的涵義、操弄與變化。

人類學對台灣的研究，長期以來受到殖民主義思維影響下的框架所束縛，一方面將漢人研究與原住民研究劃分為二，各自用不同的理論假設進行調查；另一方面，又接受了由西方引入的自然主義民族學傳統的影響，將人類學的田野工作簡化為對真實的異文化的描述與傳統的重建，而不是將知識與分類範疇本身當成現實建構的一部分。其結果是我們的研究成果往往忽略各種人群之間的流動、社會界限的曖昧性與文化的創造力。更無法處理被研究聚落所在的區域空間脈絡，是如何從在地的層次被人所認識與實踐出來。輕易的接受了官方的行政體系或前輩學者認定的族群（或民族）分類，然後以這群人群所形成的「社會」作為調查的對象。觀察與描述在某個地理單位中的某一個群體的文化體系與社會組織成為人類學家當

然的工作。然而，問題是所謂族群的分類與地理上可以被定位的部落，都不是自然的生成，而是與統治的政策與技術有不可分離的關係。而我們認定的社會文化內容與值得探究的民族誌知識，也是一種現代性的產物（Clifford and Marcus 1986）。因此，人類學的研究應當要反省與批判的其實正是讓族群的現實與分類為何可能？它們與政治權力之間的關係為何？換句話說，是族群的形成與建構才是我們需要解釋的問題，而不是以族群做為我們研究的出發點（Brubaker 2004; Eriksen 2002; Jenkins 2008）。

本文試圖透過對恆春半島上的滿州鄉地區這塊一向被視為人群複雜的地域研究，來挑戰目前台灣的人類學、歷史學、地理學等學科普遍存在的本質論（無論是文化的或是生物的）的族群概念，以及那些以目的論式的框架來進行經驗考察與歷史重建所謂的客家、平埔甚至原住民的文化與族群的作法。本研究主張，在面臨複雜與混合的文化，與邊界模糊的人群時，我們不應當假定這些人自動的就會以族群意識與文化認同來做為分類與區別社群界線的基礎。族群不是一種存在的實體，而是一種意識形態的產物，在近代國家脈絡下出現的族群性概念，不同於前現代那種鬆散的圖騰主義式人群分類方式，而是一種血緣或類血緣的為根基的概念來建立起「可客觀化」標準來區分人群，這兩者之間有一個斷裂，不能想當然的回溯。而我們應當要研究的問題，不應以當代族群存在為前提，然後往過去尋找族群存在的證據與系譜。相反地，透過對當代人群的交流，以及一般人日常生活的溝通往來的分析，我們反而可以透過——族群性在特定的脈絡中如何被生產出來、如何被加諸於人、如何被挪用、如何被壓抑、如何喪失其重要性——等議題，來理解為何族群性可以變成是現代國家治理的一部分，並且進一步指出當代族群政治的限制與盲點。

一、族群概念的釐清

「族群」今天可說是一個全球性的概念，日常對話中的常識。然而它究竟能否構成社會學上有意義的研究觀念，卻一直是個爭議性的問題。韋伯早已在 20 世紀初相關的討論中指出，族群牽涉到的不是客觀存在的群體，而是主觀上的認同，不適宜作為一個嚴謹的分析概念（Weber 1968: 394-395）。很多學者指出，族群所指涉的現象是如此的分歧，我們能否把它們當成一類具有相同性質的現象，來建構一套理論是值得懷疑的（Banks 1996: 10）。

正因為族群或族群性是個持續變動而且相對性的概念，在不同時代與不同政治脈絡中所指涉的內容往往差距甚大。要理解它，首先應當將之與其他相關的概念，例如國族性、種族性等，放置在一起對比，它的語意位置才會比較清楚。堅持嘗試去定義出精確的族群概念可能是徒勞無功的，我們能做的只是將這些變動中的概念之間的關係與所占據的語意空間範圍找出來。至於，這些概念如何被使用與看待，則是該被研究的問題，而不該是研究者的分析的出發點。

這並不表示我們對族群性沒有一些大致的看法，從可觀察到的現象來看，學者可以同意的，可能就只有族群性是一種分類人群的範疇，是在社會互動的脈絡下人群之間具有的某種形式的特殊關係（無論是真實的或想像的）的一個面向。至於在實際社會脈絡中，族群性與其他相關概念，例如種族、民族與國族，之間要如何區分，就牽涉到各自使用者的用意與背後的政治脈絡了。

這裡筆者採用 Comaroff and Comaroff（1992; 2009: 38）的一個看法，主張族群性是一套人們用來溝通以及建構社會關係的符號，本身是寬鬆曖昧，難以嚴格定義。透過這些符號的使用，文化的相似性可以被賦予集體的意義，也可以讓一些公眾的情緒可以得到具體的表達。正因為族群是不

精確而且隨脈絡而變，族群的內容會因特定的歷史條件而定，而這些歷史的條件又以各種形式影響人們對族群的看法，進而影響人們社會實踐時的動機與意義。

世界各地的人群也許普遍地透過對事物命名與分類的方式來認識世界，進而區辨出與自己不同生活方式的人群。然而分辨出我群與他群本身，並不構成族群性概念的成立，人們在不同的時空的確不斷地的透過對文化或體質差異的辨識與強調，建立起不同的社會關係。然而，這種區辨在近代的歷史發展中，產生了一種特殊的面貌。在民族—國家以及殖民主義統治的框架下，某些區辨開始有了前所未有的固定性與階序性。因此，族群性作為一種歷史性的現象，代表的是某種社會關係以及某種看待社會關係的方式，而不是某種內在客觀的性質。

換句話說，真正的族群性，不是像原生論者（*primordialist*）那樣主張族群性的確存在，而且還是人類存在的根本成分，研究者的工作只是在挖掘與重建這個自然傾向的形成發展。或者另一種稍微高明的原生論，主張因為被我們研究的這群人，認為族群是他們根本與永遠的認同的一部分，所以我們應當尊重接受這樣的宣稱，據此來做研究。¹

也不應該是像工具論者或情境論者（*instrumentalist or circumstantialist*），認為所有的族群性都是因為某些人群在面臨外來的力量威脅到他們的尊嚴、利益或自主性時，所「發明」出來的，族群性是為了某種政治或經濟利益所建構出來的。

族群性是在不同的時空與社會脈絡下，由那些不同位置的族群理論建構者在不同歷史條件下，建構出來處理人群差距的符號，所謂的政治經濟利益本身也是隨著社會文化的條件而定義。因此，族群現象的研究不是要

1 見 Bayar (2009) 提出另外一種批評。有關族群概念，更完整的論述，請見林開世 (2014)。

解釋它的存在，而是要看它作為一種現象，一旦被建構出來了，是如何被經驗與使用 (Schraml 2014)？

二、恆春地區的歷史特殊性

恆春半島在台灣的最南端，三面環海，地形上高山與海岸急遽交錯，丘陵多平原少，河流短促狹窄，可耕地有限；氣候上雖然四季炎熱，潮濕多雨，但東北季風強烈的下沉所形成的落山風，對農作物造成很大的傷害，並不合宜大規模開發。歷史上這裡農業開發的時間相對較晚，也一直是各種人群陸續聚集融混的地區。

恆春半島長期以來被清代官府視為是化外之地，明鄭時期雖然有軍人在車城一代屯田，但規模很小。大約在康熙末年，福建的漳泉兩州的人，從屏東平原下淡水地方往南移墾，一路進入荊桐腳（枋山村）；一路則由海路進入楓港，然後往四重溪口前進，建立了柴城（車城）。在朱一貴事件後，恆春半島被劃為禁地，封禁漢人進入開墾。在官方的認知上，這個區域並不在其管轄之中。清代文獻一直把佔領這個區域的人群，稱為瑯嶠十八社。一直要到 1874 年牡丹社事件後，迫於外國勢力的介入，清政府才開始積極在恆春設縣，進行所謂的「開山撫番」，此區才逐漸被國家勢力滲透，也開始出現比較多的文獻記載。²

在清朝的官府力量進入之前，北部山區有居住在中央山脈南段，屬於 Butsul 系統的南排灣人往南擴張，在山區邊緣形成一系列的新部落；沿海低地與河谷平原，有由台東知本往此移入的卑南人，因為文化上呈現與排灣人接近，被日本學者稱為排灣化的卑南人，又稱斯卡羅人；另外從台灣

2 有關漢人在屏東平原的開墾與平原上鳳山八社的遭遇，可見施添福 (1999, 2001)。有關漢人在恆春半島的開發歷史，除了周玉翎 (2000)，還有陳如君 (1995)。

東部海岸，還有脫離卑南社壓迫的阿美人，移入到恆春半島東南，依附在勢力強大的斯卡羅社之下。

而不顧禁令的粵籍與閩籍人，陸陸續續以小規模方式，從西半段狹窄的海岸線移入本區開墾，他們從車城灣移入恆春半島，首先拓墾車城附近的四重溪沖積扇平原，之後逐漸東向山麓、南向恆春拓墾。雍正年間，廣東潮州與嘉應州的移民，也開始進入本區。由於海岸地帶已經被閩人佔有，他們就往內山移入，在車城以東建立了統埔與保力兩莊，並以此為基地，繼續往外拓墾（周玉翎 2000: 44-48）³到了乾隆末期，福建的移民從車城跨過保力溪往南，建立靠海的射寮與新街，在靠近內陸則建立虎頭山（今恆春鎮仁壽里），貓仔庄及茄荖湖等聚落。並逐漸擴充到半島西邊的最南端，建立龍巒潭與大樹房。

粵籍的移民可能有少數隨著閩籍的人走縱谷平原往南，但多數就沿著四重溪與港口溪往東的方向進入山區的河谷。沿四重溪南岸，有粵籍莊的二重溪、內埔、南勢湖。最東在咸豐初年（1851 年左右）建立四重溪莊，與牡丹社接鄰。往港口溪的方向，也就是我們研究的區域，今天的滿州鄉，粵人則是在嘉慶年間開始進入射麻裡、港口、蚊蟀等部落。

最後一批進入本區的是道光年間，原本居住在屏東平原的鳳山八社，為了避開漢人的侵擾，尋找新的棲息地，從枋寮南下到恆春一帶開墾。

到光緒元年（1875）恆春設縣之前，漢人在此區的開墾，基本上是閩人沿海而分布，並且掌握了海邊可以貿易的重要港口。粵人則以統埔與保力為據點，逐步進入內陸丘陵與山區，與當地的原住民有比較密切的接觸。

至於滿州鄉所在的這個區域，文獻上記載最早的居民應當是排灣的

3 有關保力的開發歷史以及客家人在半島上的擴張，見張添金（2001）、黃啟仁（2007）及張靖委（2012）。

palijalijau 群下的 *sadiq* 群社，推測在約 17 世紀，從北方的 *kuvulj* 及 *paqalu* 兩地遷來此。然後約在 18 世紀，來自台東卑南的斯卡羅頭目家系，也陸續從幾條不同路線遷入，並且以強大的巫術與武力，迅速地成為此區最有勢力的領導頭目，在滿州這個區最重要的兩個頭人所在的部落為豬勝束（今天的里德村）與射麻里（今永靖村）。（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 1996: 93, 97）除此之外，大約在乾隆末年至嘉慶初年，也就是 18 世紀末，另外有一批阿美人從台東一帶搬入恆春半島，取得斯卡羅頭目家的同意，在沿海與港口溪流域建立了一些部落。

漢人可能早在雍正初年（1723 年左右）就已出現，但開始正式的入墾要到了嘉慶初年（1796 年左右）。這些早期的移民都是粵籍，而且大部分來自屏東平原（特別是內埔附近），在保力庄停留集結一段時間後再往本區靠近（張添金 2001）。當時統領這個區域最重要的部落領導者，應當是在今天永靖村與里德村的射麻裡頭目與豬勝束頭目，他們的勢力範圍可以延伸到整個恆春半島，包括這些粵籍的大本營所在的保力村一帶與四重溪上游的牡丹社原住民。移入的粵人必須繳納地租，以換取頭人們同意在此耕作。

這些沿著港口溪河谷開發的粵人，除了在射麻裡與豬勝束要取得兩大頭人的准許與保護之外，他們散佈在滿州鄉中部的蚊蟀埔、響林，北部的長樂（大魯公）、八瑤，與屬於排灣人的蚊蟀山頂社、四林格社、高士佛社比鄰而居。在滿洲鄉的東南部，港口庄的八姑角、溪北阿眉社、溪南阿眉社；在中部的響林庄的頂老佛；在北部長樂村內的萬里得、九個厝，部分的八瑤；在東北部的九棚與港仔；這些阿美人為主的聚落也是他們進入後居住的地點。這些粵籍的人與這些原住民之間並沒有嚴重衝突的紀錄，也沒有完全取代或驅逐的現象。但是因為某些不明的原因，滿州鄉的恆春阿美人，在清代的晚期，開始陸陸續續的往東部遷移（簡明捷 2005, 2012）。這些原本是漢人與阿美人混居的聚落，現在都呈現漢人為主的情

況。

至於閩籍人的遷入時期，早期也許有零星的家戶隨著粵籍人入墾，但是比較有規模的入墾，應該要到光緒初年，恆春設縣以後。另外，在日治後期在西邊最靠近恆春鎮的永靖村有糖廠的設立，永靖村今天的福佬人大部分都是當時糖廠員工的後代。

另外，本鄉還有被稱為「平埔族」的移民，遷入的時間大概是在道光年間，應當就是屏東平原的平埔人開始大量的往南、甚至東部遷移的時間。恆春半島上這群平埔人根據日本官方的調查，應該是由鳳山地方萬丹溪附近遷來，而轉住在恆春街及射麻裡庄兩地。遷到射麻裡庄居住的平埔人，一方面與所謂的生番約定，用多頭水牛、豬等，以交換土地。明治42年的平埔族調查書記載：

潘阿祿（七十歲左右，同治十二、三年時逝去，現在保正潘射鹿之父）為平埔蕃土目，與生番土目締約，向清國移民徵收番租。潘阿祿逝世後，長男射鹿（當時六十五歲，任射麻裡庄保正）繼父親之職擔任土目。光緒元年，清國官吏來此時，廢除番租，與生番土目同樣領受津貼，每年三期，每期七十二圓，領臺之時猶如此。然因平埔番較生番更進步，故除土目領受津貼外，一切與清國移民無異，負有租稅等義務，且在光緒六、七年左右設置義學，令廣東移民子弟與番童一起受教育，故四十歲以上雖無解文字者，然四十歲以下者，往往能理解文字。最初，移民來此地，因恐被生番殺害，故娶生番之子女，同時亦與平埔番通婚。散住於射麻裡庄及其附近之廣東、福建與平埔番，因互相通婚，故無系統，頗為混亂，也因此沒有像住於其他地方的平埔番能自成一社會的情況。（翁佳音 2013: 150）

可見得搬入的平埔人依附在原來射麻裡庄頭目家下，並沒有自己形成聚落，而與粵籍人、福佬人和本來的原住民混居。所以到了平埔調查時，已經無法區辨他們與漢人的差別。

清朝領台的最後幾年，恆春縣城的建造，政府的行政力量開始正式進入本區，並對山區原住民展開了多次的軍事鎮壓，恆春城一帶才開始有較大的漢人聚落；1895年以後，日本殖民政府更積極的將整區納入他們的行政管轄，阻斷原本部落之間的權力關係，再以警察派出所來監控與管理當地的人群與土地資源。原本還是以原住民居多的滿洲區域，也因為已有高度「漢化」的熟番與化番，居住地又大部分為丘陵與平地，在1904年起被劃入普通行政區，在行政與司法管轄方式上，不再區分漢番，也確立了本區的行政劃分與區域聚落分布的結構。今天滿洲鄉的八個村，除了最北邊的港仔村是戰後行政單位改制後加入，其餘七村的行政區域基本上就是日治時期的恆春郡滿州庄下的七保。

三、滿州鄉的地理環境與產業

滿州鄉，位在恆春半島東北部，東臨太平洋，南邊與恆春鎮交接，西邊部分與恆春，及部分與車城鄉保力村相鄰，北邊與西北邊則和牡丹鄉相接（見圖一、屏東縣滿州鄉地名分布）。本鄉位處恆春半島的東部丘陵，地質上算是中央山脈的餘脈，因此鄉境內雖然多山，但地勢卻較為低緩，海拔均在700公尺以下。人口與聚落都集中在少數的幾條河谷，其中又以港口溪河谷兩岸最為重要，是主要農田之所在。

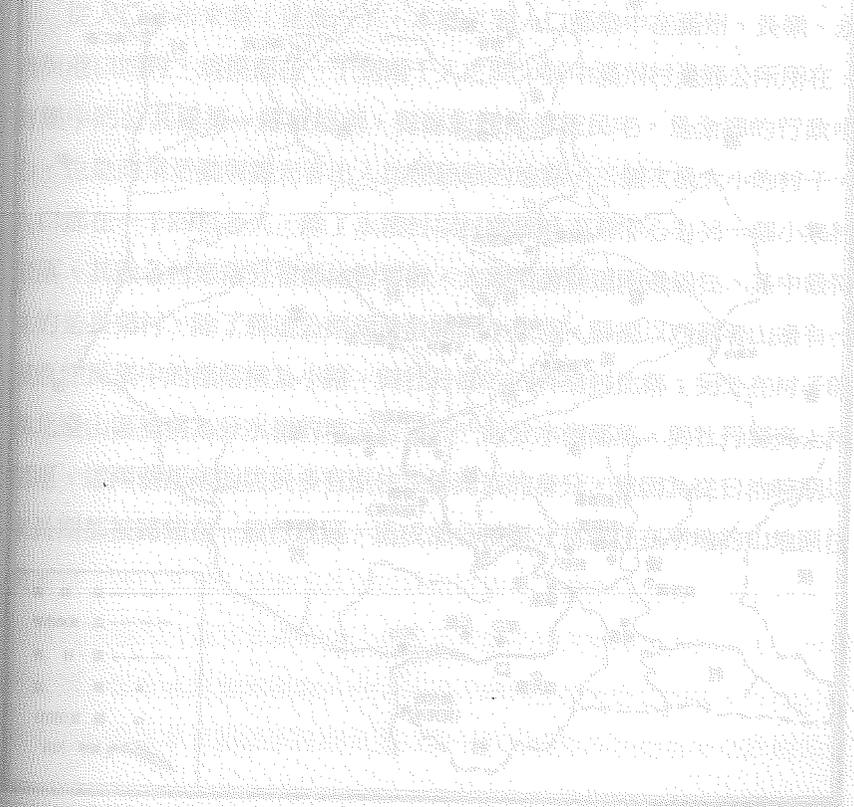
氣候上屬熱帶季風氣候，年均溫高，溫差小，全年都是生長季節。但受地形影響，每年10月到隔年2月都會有強勁的落山風吹襲，對作物影響甚鉅，因而不是一個良好的農業耕作區（胡金印 2002）。又由於雨量集中在夏季，農田水源供應不穩，清代的漢人移民就修築數條規模不大的

埤圳，來穩定農業耕作。農產上日治時期以種植番薯、水稻為主，日治晚期還加入甘蔗，但為期不長；另外在太平洋戰爭時間引入瓊麻，迅速成為本鄉最重要的農產品，戰後規模持續擴大，在 1976 年達到種植高潮，造就了一小段農業輝煌期，隨後因為塑膠尼龍繩的興起，快速的被取代，瓊麻種植完全衰退，今天本鄉已經沒有瓊麻的痕跡；1980 年代後，傳統稻作已經沒有任何獲利的空間，農田大量休耕，改種牧草，並配合牧草栽種有發展一點畜牧業。近兩年滿州農會在推廣種植有機黑豆，並製作相關產品，是目前少數還在擴張的農作物。

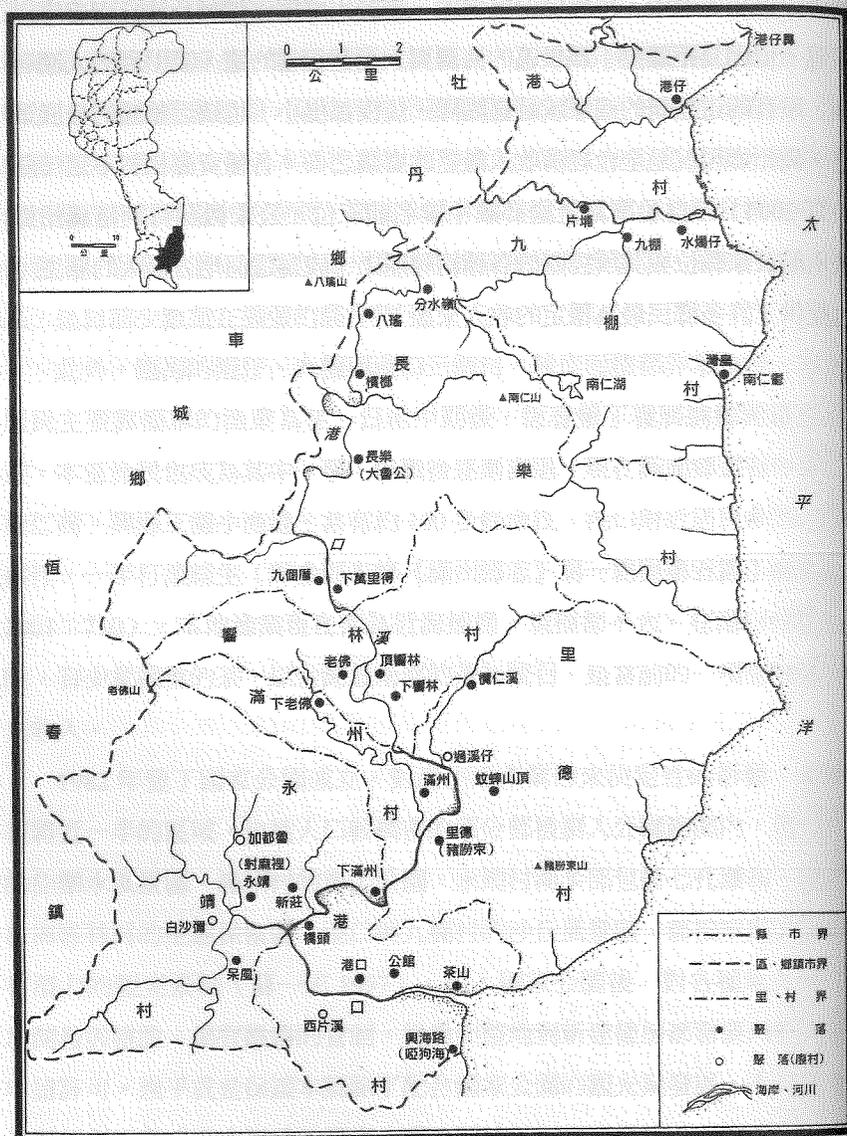
此外，臨海的港仔、九棚與港口三個村，耕作面積都非常狹窄，當地居民主要靠簡單的漁業為生。日治中期後，恆春墾丁發展捕鯨與遠洋漁業，本區漁民也成為其中一環，但戰後逐漸衰退。現在滿洲鄉還有中山、南仁灣、興海三個小漁港，共有約 100 多條漁筏，港口附近居民多為一半耕作、一半打漁維生（熊金郎主修《滿州鄉志》第一篇與第五篇；鄭全玄 2001：710），本地漁業現在都為近海捕撈，規模都不大。在港口村的丘陵，有少量種植的茶，以台灣最南部的茶為號召，是當前的一項重要的觀光收入。

1982 年墾丁國家公園成立，對滿州鄉產業帶來決定性的影響，本鄉有將近一半的區域，包括人口較稠密的部分都被劃入公園範圍內，港口村的佳樂水風景區，滿州村的後山公園，永靖村南半部包括七孔瀑布，里德村與響林村的生態保留區，港口與九棚村的沙丘風景區，都被規畫成為具有潛力的觀光景點（蘇一志 1997）。劃入國家公園後，對各種地方的土地開發與建設，都有嚴格的管制，從農田整地到新建樓房都需要向墾管處申請許可。幾乎就是保證本鄉除了配合國家公園的觀光業發展，不可能再發展任何工業或者大規模的農產。屏東縣統計年報資料的工商調查，發現最近五年，本鄉連一間登記的工廠都沒有，可以說是毫無製造業，只有一兩間簡單的修車廠。有一些建築工人與怪手司機，都開車到恆春鎮做工。

目前最主要的幾樣新興的職業，就是與觀光有關的民宿業者、小吃餐飲經營者、風景區攤販、生態保留區導遊、越野大腳車隊體驗及沙丘吉普車出租等。但因為距離墾丁風景區的海灘與大街還相當的遠，吸引到的人潮有限，所有的這些新的商家或社區團隊，規模都很小，也缺乏整體的發展策略。滿州鄉現況是全台經濟收入最差的鄉鎮之一，各種資源相對不足（莊碧真 2004），自殺率為全國鄉鎮中排名前三位。公家機關特別是滿州鄉公所的公家職位與其所控制的各種約聘雇工，成為這個地方最大的雇主，也提供了許多鄉民最為穩定的收入來源。



圖一 屏東縣滿州鄉地名分布（引自：鄭全玄 2001）



四、滿州鄉的人口組成與動態

滿州鄉總面積為 144.945 平方公里，行政區域共包含 8 個村，計有滿州、里德、永靖、港口、响林、長樂、九棚、港仔等 8 村，到民國 105 年年底共約 3,017 戶，總計人口數約為 7,847 人（以上數據以民國 105 年 12 月人口統計為準），本鄉原住民人口總計約 2,121 人，佔全鄉人口之五分之一，其中山地原住民計約 800 多人，平地原住民計約 1,200 人，是全屏東縣唯一有平地原住民之鄉。⁴

從人口分布來看（見表一），本鄉主要人口都集中在滿州、長樂、永靖與港口四村，規模都在一千到兩千人之間，其中滿州村是鄉公所所在，有集中的公共建築、雜貨超商、餐廳飯館與傳統民宅，是全鄉的行政中心，也是商業活動與觀光客出入比較熱絡的地點。三個次級大小的村子，人口都在一千四百多人，除了永靖村以村廟羅峰寺為中心有另一個小集村聚落，其餘各村聚落分布都比較零散，大致沿著縣道兩邊居住。其中最特殊的是長樂村，除了縣道公路兩邊散開的小聚落，縣道以西靠著山邊有一個原住民集中的部落稱為小路，與牡丹鄉的四林格村比鄰；另外在村子的靠北邊山區被稱為分水嶺的地方有另外一個分水嶺部落，與牡丹鄉高士村相連，這兩個部落的居民多有原住民排灣族的身分，但因為從日治時期以來長期都被歸類在一般行政區，造成部分被劃分為居住在平地的山地原住民。

4 有關漢人在屏東平原的開墾與平原上鳳山八社的遭遇，可見施添福（1999, 2001）。有關漢人在恆春半島的開發歷史，除了周玉翎（2000），還有陳如君（1995）。

表一 民國 105 年 12 月份滿州鄉各村人口統計表

	滿州村	里德村	永靖村	港口村	响林村	長樂村	九棚村	港仔村
人口數	1,709	437	1,442	1,428	644	1,473	381	333
男性	939	232	829	769	341	786	212	176
女性	770	205	613	659	303	687	169	157

資料來源：屏東縣恆春戶政事務所網站，滿州鄉人口統計

進一步來看原住民在本區的分布（見表二），我們可以看到原住民身分的人以長樂村（895 人）為最多，而且因為他們很多人因為日治時期具有「生蕃」身分，所以多被分類為山地原住民。其他像滿州、里德、永靖與港口雖然都有相當多具有原住民身分的人，但是他們當中有許多人的家戶，在日治時期就已經被納入熟蕃，特別是那些里德村（豬勝束社）、永靖村（射麻里社）兩大頭人家族所在的聚落中潘姓的人，到了今天就很多具有平地原住民的身分。

個別村子當中的原住民的人口比例也呈現相當大的差距，北邊接壤牡丹鄉排灣族部落的長樂村有超過六成的原住民身分的居民居冠，原來是豬勝束社頭人所在的里德村，也有將近三成六的原住民身分者，但應該多為平地原住民。相似的過去有射麻里頭目所在的永靖村，除了有頭人家族的後代，還有道光年間移入的平埔族人後代，也有將近二成七的原住民身分者。另外，靠近牡丹鄉高士村的九棚村也有兩成的原住民身分者。其他的村子雖然都不到兩成，但也都在一成以上。我們可以說，本鄉是一個多種人群混居而且身分關係複雜的地區。

表二 民國 105 年 12 月滿洲鄉原住民與非原住民人口統計表

滿州鄉	村里名稱	原住民人口數	平地原住民人口數	山地原住民人口數	非原住民人口數	總人口數
	九棚村	78	35	43	303	381
	永靖村	387	369	18	1,055	1,442
	里德村	157	146	11	280	437
	長樂村	895	210	685	578	1,473
	港口村	180	163	17	1,248	1,428
	港仔村	49	35	14	284	333
	滿州村	303	275	28	1,406	1,709
	響林村	72	59	13	572	644
	總數	2,121	1,292	829	5,726	7,847
	佔總人口百分比 (%)	27.0%	16.4%	10.6%	73.0%	100%

資料來源：國土資料系統，社會經濟資料服務平台

在人口動態資料中，最值得注意的是，滿州鄉的人口從民國 40 年的 7,436 人，逐年攀升到民國 65 年 12,115 人最高峰後，就持續遞減（見表三）。到了民國 105 年，降到了 7,847 人，幾乎是民國 65 年前的水準。這反映出本鄉經濟上的困境，耕地狹窄又有落山風肆虐，農業難以維生；既沒有工廠、工業，又沒有像墾丁一樣豐富多樣的觀光景點；主要聚落都在國家公園內，受到多重的建築與開發土地上的管制，難以吸引外面的資本投資。年輕人只要有機會，幾乎都選擇離開本鄉，到外地工作。所以戶口上的數字，其實還不能反映實情，整個滿州鄉實際還在當地居住的人可能不到三分之二。冬天清晨走在滿州村街上，一片冷清，碰見狗的機會比人還多。

表三 屏東縣滿州鄉戶數及人口數每五年變化表

年底別	戶數	人口數		
		合計	男	女
民國 40 年底	1,340	7,436	3,824	3,612
民國 45 年底	1,597	8,633	4,361	4,272
民國 50 年底	1,858	9,935	5,102	4,833
民國 55 年底	2,160	11,991	6,227	5,764
民國 60 年底	2,263	12,984	6,930	6,054
民國 65 年底	2,195	12,115	6,507	5,608
民國 70 年底	2,332	11,236	6,097	5,139
民國 75 年底	2,305	10,458	5,705	4,753
民國 80 年底	2,362	9,461	5,158	4,303
民國 85 年底	2,597	9,153	5,063	4,090
民國 90 年底	2,772	9,175	5,076	4,099
民國 95 年底	2,959	8,786	4,840	3,946
民國 100 年底	3,041	8,256	4,556	3,700
民國 105 年底	3,017	7,847	4,284	3,563

資料來源：屏東縣恆春戶政事務所網站，滿州鄉人口統計，表格自製。

五、滿州鄉在地的優勢文化形成

一個外地來的台灣人走進滿州鄉，可能會覺得這就是一個典型的福佬人的地區，居民都使用閩南語，膜拜的神明多數都是台灣民間信仰中可見

的神明，如：觀音菩薩、五府千歲、天上聖母以及土地公廟；滿州大街上的古宅，像 1927 年興建的尤宅，以海角七號友子阿嬤家著名的舊洋樓，也都是折衷式的閩南建築。但是如果仔細再深入村莊的內部或周圍的山區，許多難以被輕易歸類的信仰儀式還有風俗習慣出現，也許就會讓我們需要再進一步考慮這樣的看法是否正確。但地方上確實有一種主導性力量，以公所與寺廟為中心，塑造著本區的文化、道德生活動態。⁵

(一) 語言使用

在語言使用上，滿州鄉的可以說是一個閩南語絕對優勢的地區，不論是閩南後裔或客家後裔的居民都可以用流利的台語交談，甚至於長樂村與里德村等有許多原住民的村子，也都是以閩南語做為主要的溝通語言。⁶ 國語雖然也已經普遍，但只有在外出工作或比較正式的談話場合，才成為使用的媒介。一般中年以上的居民，國語都不太流利，特別在地方神明拜拜與儀式的場合，幾乎都是以閩南語為主。這個現象值得注意是因為，滿州鄉的粵籍人口作為最早移入本區的漢人，日治時的調查都呈現是占多數。日治時期針對庄以下的人群分類做過普查的三次國勢調查，其中有關滿州庄的資料顯示，大正 14 年（1925）時，本區的人群分類組合是粵籍 45.4%、熟蕃 32.9%、閩籍 19.4%、生蕃 2.0%、中國人 0.3%。廣東籍人是清楚的多數，是閩南人的兩倍多。熟蕃雖占了三成多，但因為從嘉慶初年開始長期與搬入的粵籍人相處，而福建籍的人士要到光緒初年，約一百年後才比較有規模的進入，熟蕃人口有可能多數使用的也是客家話，或者就是當時居住在此區的粵籍人使用的語言（見表四）。昭和 5 年（1930），廣東籍人比例更高，達 46%，福建人的比例也是略升到 20%，蕃人的比例則微幅下降約 3.5%（見表五）。昭和 10 年（1935）廣東籍人口微幅下

⁵ 有關滿州鄉的全鄉的聯庄祭典及其區域上的意義，見林家君（2008a, 2008b）

⁶ 有關高屏地區的語言使用分布狀況，請見洪惟仁（2006）。

降 0.3%，但還是有 45.7%，福建籍則上升了約 3% 到 22.9%，平埔族（原本的熟蕃）下降的幅度最大約 2.7% 到 27.3%（見表六、昭和 10 年〔1935〕滿州庄人口分類統計表）。

在廣東籍後裔一直都超過 45% 的情況下，在不到兩百年的時間，客語幾乎已經消失。相似的，雖然調查數字告訴我們，滿州庄原住民的人口從大正 14 年（1925）的將近三成五，10 年後下降到約三成，但這還是相當高的比例，比福建籍的 22.9% 超出甚多。今天在滿州鄉這個平地原住民鄉內的原住民也幾乎都放棄原來的母語，使用閩南語作為日常語言。語言學家蔡惠名在 2008 年在滿州鄉做客家語調查時，對五個漢人為多數的村落：滿州、永靖、港口、響林、長樂 109 位村人做問卷，發現受訪的人之中，60 歲以上的人，有高達 61 人（96.8%）宣稱閩南話為母語，只有 2 人（3.1%）認為客語是他們的母語。60 歲以下的人，則有 45 人（97.8%）以閩南語為母語，只有 1 人（2.1%）認為客語是母語。更令人注意的是，受訪者在被問其主觀上是什麼人的時候，60 歲以上的人有 59 人（93.6%），60 歲以下有 41 人（89.1%），認為他們是閩南人。不分年齡只有 5 人認為他們是客家人，另外有 4 人認為他們是原住民。這顯示不只是語言上，大部分的粵籍的後代都已經以閩南語為主要語言，而且在認同上也已經不認為有沒有客家認同是重要的問題。更值得注意的是，4 位原住民雖然有清楚的原住民認同，也都是以閩南語為其母語（蔡惠名 2010）。⁷

7 為何在廣東籍人士是多數情況下，這裡會在短時間內成為閩南語為主的人群？是一個很麻煩的問題，在資料不足的情況下，筆者只能做一些初步的推測。

首先，屏東地區的粵籍人士包含了相當多的潮汕地區的福佬話群體，而雖然保力地區遷來滿州的客家人應該不是來自潮汕地區，但光緒年後被招募到恆春半島的移民中有一大批是汕頭人（簡炯仁 1998: 5-52），他們應當是福佬話群體。所以過去直接就把粵籍人視為講客家話的客家人，可能過分簡單化問題，有很多恆春半島上的粵籍人，使用的是福佬話。所以單看滿州庄的人口籍貫分類，不一定是真的能

從日治時期的保正名單，羅峰寺的建廟名單來看，滿洲鄉的所謂客家後裔從日治初期開始就掌握了地方上主要的政治與宗教上的權力，我們很難說他們是因為被閩南人歧視才放棄客家認同，不再講客家話。這個例證顯示的是客家或閩南的認同在滿州這裡一直都不是一個重要的社會議題，更不用說會是個族群議題。

反映實際的語言使用人群。

第二，有沒有可能當地的熟蕃其實是使用閩南語，所以本地人口，閩籍人加熟蕃超過一半，其實是多數使用閩南語？從文獻與訪談的資料來看，本地的熟蕃範疇下包含的不止是由鳳山八社遷來的那些講閩南話的熟蕃，更多的反而是那些被歸類為斯卡羅人的四社生蕃，因為他們的居住地是平地而且已經和移入的客家人長期相處通婚，所以也被納入熟蕃範疇之中。因此，日治中期的滿州區熟蕃，使用客家話的比例應當是多於閩南話，或者至少有許多熟蕃應當使用與當地粵籍人當時還在使用的語言（如果不是客家話）。

第三，雖然滿州地區的客家人從日治初期就在政治事務上與宗教活動上都掌握了領導權，但是相較於鄰近的恆春，這是個相對上經濟比較不發達的鄉村地區，所有主要的商業活動與貨物交換，都要到恆春城去進行。而恆春城做為一個閩南人為主的城鎮，閩南語就成了本區的通用語言，進而逐漸取代了客語。

表四 大正 14 年（1925）滿州庄人口分類統計表

	內地人	漢人		蕃人		支那人	各地區總人口
		福建	廣東	熟蕃	生蕃		
滿州	0	159	574	197	6	10	946
射麻里	0	244	415	400	20	3	1,082
豬勝束	0	58	238	377	12	0	685
港口	0	182	457	280	0	0	919
响林	0	133	370	109	49	2	663
九個厝	0	28	77	162	10	0	277
九棚	0	151	111	101	0	0	363
總數	0	955	2,242	1,626	97	15	4,935
佔總人口百分比(%)	0	19.4%	45.4%	32.9%	2.0%	0.3%	100%

資料出處：國勢調查結果表，頁 292-293，圖表自製。

臺灣總督府官方臨時國勢調查部。出版年代：昭和 2 年（1927 年）

表五 昭和 5 年（1930）滿州庄人口分類統計表

	內地人	漢人		蕃人		外國人	各地區總人口
		福建	廣東	熟蕃	生蕃		
滿州	11	194	613	200	8	52	1,078
射麻里	5	252	461	403	19	25	1,165
豬勝束	0	49	247	362	10	1	669
港口	0	217	486	270	1	22	996
响林	2	138	339	96	13	8	596
九個厝	0	31	88	148	18	1	286
九棚	7	153	138	66	0	0	364
總數	25	1,034	2,372	1,545	69	109	5,154
佔總人口百分比(%)	0.4%	20.0%	46.0%	30.0%	1.3%	2.1%	100%

資料出處：國勢調查結果中間報，圖表自製。

臺灣總督府官方臨時國勢調查部。出版年代：昭和 7 年（1933）〔按：原文如此〕

表六 昭和 10 年（1935）滿州庄人口分類統計表

	內地人	漢人		蕃人		外國人		各地區總人口
		福建	廣東	平埔族	高砂族	中華民國	其他	
滿州	6	253	664	227	3	62	0	1,220
射麻里	3	287	535	432	20	30	0	1,307
豬勝束	1	49	229	307	13	1	0	600
港口	1	278	510	297	7	15	0	1,108
响林	2	127	319	77	29	15	0	572
九個厝	0	34	112	113	9	0	0	268
九棚	2	242	159	59	0	0	0	462
總數	23	1,270	2,528	1,512	81	123	0	5,537
佔總人口百分比 (%)	0.4%	22.9%	45.7%	27.3%	1.5%	2.2%	0	100%

資料出處：國勢調查結果表，頁 288-289，圖表自製。

臺灣總督府官方臨時國勢調查部 出版年代：昭和 12 年（1937）

（二）文化戲曲活動

除了語言上，閩南話取得了絕對的優勢外，在音樂戲曲上，也是閩南語歌謠傳播最廣。民族音樂學家陳俊斌（2005: 30-32）在 1993 年開始曾對恆春地區的民謠調做過數次調查，結果他發現在這個區域包括車城鄉、恆春鎮、滿州鄉的居民無論是祖籍是閩南人、客家人以及原住民與漢人通婚的後代，演唱恆春調民謠時，無論在歌詞或音樂上，都沒有出現明顯的

差別。⁸

恆春民謠演唱的歌詞，都是以漢人閩南語為主，對原住民的描述都是以「番」來形容，充滿了歧視的態度，也對原住民的習俗持負面的評價。而原本是以客家人為多數的車城鎮、滿州鄉，現在既沒有客家民謠的蹤跡，客家的山歌小調都沒有融入恆春民謠的曲調中。

至於音樂旋律上，雖然在曲調上，三個鄉鎮的演奏會有些差異，特別是在現在原住民居民比例較高的滿州鄉，特別盛行「牛尾絆」、「平埔調」，可能與原住民喜好這類型的調子有關。但整體來說，這些差異並不顯著，而且難以單純用旋律或節奏，來做區分出不同的族群成分。我們無法判斷這些曲調上的差異只是因為地區性的變異，還是有族群文化的影響。

現在，恆春民謠在恆春半島上正被推廣與學習當中，原本只是閩南人的歌謠，現在已經成為一種代表全地區性的音樂活動。這些曲調相對於台灣其他地區有清楚的在地特色，現在被縣政府與文化部視為重要的地方文化傳統，提供經費鼓勵滿州鄉與恆春鎮的學童學習。滿州鄉的所有的中小學，滿州國中、滿洲國小、永港國小和長樂國小都有民謠教唱的課外教學，被屏東縣政府視為是地方戲曲重點傳承的活動，不分閩粵或原住民身分的小學生，都加入由滿州鄉民謠協進會所開授的民謠班，學習保存恆春的傳唱傳統。

六、人群分類（一）：官僚式的範疇

人群分類的範疇是一個複雜有隨脈絡而變的現象，要全盤的探討所有的範疇不是本篇文章能處理。本節與下一節，筆者要處理的是兩種類型的

⁸ 林欣慧、吳中杰（1995）在更早的調查，就已經注意到許多屏東地區平地原住民祭儀中的歌曲，其實都已經混雜了閩南與客家的成分。

人群分類，我稱之為：「官僚式的範疇」與「具有彈性的生活範疇」。使用這樣的名稱，而不是用「官方範疇」與「在地範疇」這些比較常見的用法，是因為筆者想要避免讀者產生誤解，以為這是兩套不同治理型態的分類，一套來自官方，另一套生自民間。其實「人／番」、「漢人／原住民」、「客家／福佬」這些範疇都是在地使用的範疇。只是一種是經過國家的官僚體系所認證與書寫，嵌刻在文本與證件之上，難已改變；另一種則是應用於日常生活之中，具有彈性有可以談判妥協。這兩種類型的分類在前現代或現代社會中都存在，在沒有現代族群概念出現之前，許多人群可以因為搶奪資源或血仇怨恨，將人群分類的界限強化，製造出比較嚴格的人群區別。例如：清代時福建的漳泉械鬥。而國家的出現，將這些分類透過國家行政組織的分別與登記，成為動員與分配資源的依據，更是族群概念可以在地方形成與發生效應重要的基礎。⁹

然而我們在討論族群議題時，需要區分族群性與族群作為實存。在本文的討論中，筆者不認為族群是實存，那些分類的範疇並沒有指涉到一個真的人群，我們只能討論這些不同的範疇對族群性的塑造產生了什麼樣的效果？本文想要指出有了官僚式的範疇不一定會產生族群性，還是要看具體的脈絡與條件。

在滿州鄉人日常生活的脈絡中，人群分類上，所謂的族群（漢／原住民；福佬／客家）並不是一個明顯的區分類別。反而是人／番是比較常聽到的分類範疇。雖然原住民這個名詞已經逐漸被當地人所認知，但是還不是普遍的用語。村民們很清楚知道稱呼別人「番」是帶有歧視性的用語，當面叫人「番」可能會引起別人生氣，造成衝突。所以「番」常常是一種私下的用語，但是卻是人們在解釋人們的行為與討論社會關係時，時常冒出來的概念，針對不在場的別人所做的一種負面的分類。

9 有關官方的戶口制度如何影響族群認定，請見詹素娟（2005）。

但在官方的身分識別上，是原住民或非原住民是很重要的區分，特別是在原住民族委員會成立之後，原住民的各項補助增加，具有原住民的身分就成為一個非常重要的資產。鄉民們都很清楚原住民身分的人可以有些特殊的待遇，像有關老年年金，原住民身分的人可以從 55 歲開始領取原住民敬老津貼，一般人則要等到 65 歲才能領老年年金給付。此外，很多政府的就業方案都有限定要有原住民身分才能申請。

另外在原住民之間，又區分了平地原住民與山地原住民，以前平地原住民的補助與山地原住民有明顯的差距，在最近幾年在平地原住民民意代表的極力爭取後，有趨向於相同，但仍然在某些福利上還是有差別，像政府近年推動的長期照顧服務制度，山地原住民從 55 歲開始就可以申請，平地原住民要等到 65 歲。所以當地的一些老頭在閒談時會自嘲的說，「番」有分為「正番」與「半番」，有的人就因為不夠「番」，才拿不到全部的補助。

至於山地原住民與平地原住民要如何區別，根據《原住民身分法》第二條規定：

『本法所稱原住民，包括山地原住民及平地原住民，

- 一、山地原住民：臺灣光復前原籍在山地行政區域內，且戶口調查簿登記其本人或直系血親尊親屬屬於原住民者。
- 二、平地原住民：臺灣光復前原籍在平地行政區域內，且戶口調查簿登記其本人或直系血親尊親屬屬於原住民，並申請戶籍所在地鄉（鎮、市、區）公所登記為平地原住民有案者。』

也就是說，以 1945 年為界，有原住民身分的人，在此年之前如果戶

籍在山地行政區，就是山地原住民；如果戶籍在平地行政區，就是平地原住民。1945年後出生的原住民身分者，則要看他的直系親屬的身分來決定是否為山地或平地原住民。滿州鄉是平地原住民鄉，所以現在居住在長樂村或九棚村的許多具有排灣族（過去是生番）身分的人，可能從周邊的山上搬到平地已經超過數十年，但是他們的身分仍是山地原住民，他們的子女可能從來沒有居住過山地原住民鄉，但是也是具有山地原住民身分。相反的，原本居住在歸為平地鄉的滿州鄉中，具有原住民身分的人，如果因為婚姻或工作遷移到北邊的牡丹山地鄉，無論居住在那裏多久，他的身分仍然保留為平地原住民。

今天的國家以族群作為人群基本分類與社會福利分配的根據，有原住民身分的人與沒有原住民身分的人成為一個需要清楚區別開來的問題。但是對滿州鄉當地的人來說，這種區分，尤其是平地原住民的身分，有很長一段時間，是只有在選舉時，因為要選平地原住民鄉民代表、縣議員與立法委員，會被凸顯出來。平日當中，人們沒有必要區分也無法透過外表或語言，來清楚區分開誰是平地原住民，誰是一般人。

然而有一個相對上有用的指標來作為判斷誰是平地原住民，那就是潘姓。當地的人知道在永靖村與里德村在日治時期是許多「番仔」居住的地方，老一輩的人還知道那些地點曾經是頭人家族居住的所在，而且他們都是姓潘。此外，有人可以進一步指出，還有一批潘姓的人是從外地移入的平埔人，他們不同於原來姓潘的人，但是也應該是「番」。另外，戰後還有一些姓潘的人從外地移入，他們就可能不是「番」。在昭和10年（1935）祖籍與姓氏調查時，滿州鄉的每一村子潘姓都還是最大姓（黃啟仁 2007: 20）。但是經過了半個多世紀，他們當中有民意代表、老師、小學校長、公務員以及成功的生意人與老闆，已經很難說是「番仔」。現在被官方認定為平地原住民身分的人，的確有很多都是姓潘。然而要注意的是，有些姓潘的人就不具有原住民身分，有的家族可能在日治時期就已經

不再分類為熟番，有的可能是外地搬入的潘姓人家。所以，潘姓雖然可以是一個很好的指標來辨識誰是平地原住民，但也必須謹慎注意有許多例外。

在正式文書與學校的課本中，滿州鄉的原住民之下還可以再細分出排灣族、阿美族與平埔族。這些分類現在已經被引入一般鄉民的概念中，但是被使用的機會並不多，這些區分在現實中意義也不大。在滿州鄉，原住民身分中被分類為排灣族的人佔絕大多數，阿美族人的數量很少，至於平埔族人數目雖然也很高，但早就是隱性的人群。排灣族主要集中在長樂村，阿美族人主要散居在港口村，平埔人則廣泛散居於永靖村、滿州村與里德村。重要的是，除了排灣人形成密集的聚落，有清楚的群聚現象，阿美人與平埔人都散居在一般村子之中，沒有形成清楚可辨識的鄰里角頭。除了居住在長樂的人講起閩南語有些口音容易區分，其餘散居在其他村的原住民，不論穿著打扮、居家建築與語言使用都與一般鄉民相當類似，他們之間也都沒有舉行集體的部落祭典或者豐年祭。這使得他們非常容易隱密在村子的聚落，不會對熟識以外的人暴露原住民身分。因此，談到鄉內的原住民，大部分的非原住民的鄉民指的都是居住在長樂村與北邊牡丹鄉的排灣人。這讓前面談到的「番」的範疇，「原住民」的範疇與「排灣族」的範疇，三者有高度的相關性，在鄉民的談話中，用「番」或禮貌一點用「原住民」就已經足夠。

另外一個當代台灣常用的族群範疇「客家」，在此就明顯已經不再是重要的社會認同，也不見滿州鄉民在日常會話中會區分誰是客家誰是福佬人。在移民進入的早期，對這些原先來自屏北的粵人，區分閩粵顯然是非常重要，但是到了恆春縣設治以後，半島上進入大量的閩籍漢人，並且取得政治與商業上的主導權，這個區別就越來越不重要，就如前面所述，今天滿州鄉幾乎已經沒有客家話的蹤跡，也因為沒有強烈的客家意識，相對上，也很少人會特別強調他們是客家人還是閩南人。這個轉變發生的時間應當是在日治時期，而且不只是滿州鄉，整個恆春半島，包括統埔、保力

這些原本恆春客家人的大本營，都快速在語言上福佬化（蔡惠名 2010）。今天除了研究客家文化的學者及申請客家相關資源以從事社區營造的文史工作者外，在本鄉居民當中，客家人已經不構成是一個族群認同的標記。在目前滿州鄉的觀光指南或社區導覽上，都沒有特意去區分出客家的文物或客家人的來源。但是因為日治時期開始做的戶口調查，都清楚的區分閩籍與粵籍，在滿州鄉的一些人，就一直有溯源客家的可能。

所以整體來看，在滿州鄉也許原住民與客家人的身分在當代官方的族群分類中非常明確，政府也投入了大量的資源來支持族群的文化復振與傳承。但是在一般人的認知中，最有意義的人群分類仍然是人與番的差別。以下，我們要進一步對「番」這個在地範疇做一些概念上與運作上的說明。

七、人群分類（二）：「番」做為一個有彈性的生活範疇

毫無疑問的「番」是一個歧視性的字眼，用來貶抑他人的概念，但是這樣的概念在都會區社會脈絡或者各種文本中，與像滿州鄉這樣的平原原住民鄉的社會脈絡中使用，意義是有些差異。在都會的脈絡中，我們會以為「番」就是針對「原住民」的一種歧視甚至侮辱的用語，但是其實「番」與「原住民」是兩種不同性質的概念。「原住民」是現代國家脈絡中，透過長期的社會政治運動所爭取出來的「族群性」概念，具有強烈的本質性的訴求與集體政治含義。然而，「番」是一個「前族群政治」的概念，它也許是貶抑的概念，但是本身並沒有一個集體整合的意涵也不必本質化的傾向。在滿州鄉的脈絡，人與「番」的分類，是用來區分高下，也就是判斷個人或某個群體「文明化」的程度的用語。因為是程度，所以這個概念其實是相對性，而且往往需要脈絡化才能理解。「番」不是一個固定的範疇，只要你能在外表與行為上改變到與在地的人很類似，你就有

可能脫離「番」的識別。所以，在訪談中，有些老人會承認他們過去是「番」，但是現在已經是「人」。對當地人來說，人和番的差別並不是絕對的。

在這樣一個平原原住民鄉，從 18 世紀末開始，各種不同人群就已經在此交會與通婚，我們甚至有證據顯示當時的頭人家族，有系統地透過交換與婚姻，將外來的人群納入各種親屬網絡來中介陸續進入的資源與力量（林開世 2016a）。日治時期更進一步將整個區納入一般行政區，不再像住在山地的原住民有保留區措施的隔離與特殊的統治方式。所以，即便是在舊的戶籍資料中繼續有熟番的註記，但是「人」與「番」之間的差別，已經是模糊而充滿變異性。對許多自認為已經是「人」的來說，除非是在吵架爭論的情緒中，用「番」來侮辱住在同一個聚落中的人的意義並不大，因為所有的人都多多少少有「番」的血親或姻親，只是程度上的差別，所有的侮辱可能會倒過來傷害到自己的家人。

舉一個看起來就是歧視性言論的例證，來說明在當地這種簡單的對話，其含義需要在社會脈絡中來理解。2014 年冬天的傍晚我在滿州村的某個藥局內訪談老闆時，有一個騎著機車，看來有點不安的年輕人進來買替老婆買止痛劑。經過幾分鐘的詢問，老闆認為其實問題不是病人暫時的不舒服，是他太太長期的酗酒，生活不規律造成。雖然最後還是推薦了某個牌子的止痛藥給顧客，老闆不客氣的教訓了年輕人幾句。等年輕人離開後，老闆轉頭生氣的說，這些「番仔」天生就是愛喝酒，有了錢就喝，現在連一個女人都喝成這樣子，真是沒有希望。接著他開始發表一段有關「番仔」（並夾雜著幾次改稱「原住民」），如何是滿州鄉最大的社會問題，他們是如何懶惰不上進，等等令我聽了很尷尬的話。

然而，這件事不能只被看成是族群間歧視性的話語，老闆雖然從小在「漢人」為主的滿州村長大，一口流利的台語，有受過高中教育，但他本人與他的妻子也多少具有原住民的血統。當他指責這些人是番的時候，他

的用意顯然是批評多於歧視。在外人的面前，他透過一個相對比較文明的位置，區分自己與這些長樂村來的原住民，強調自己的可塑性，已經是遠離了那些「番」的狀態。

但是這個情境中，我們還是看見一種「族群性」的分類被激發出來。藥方老闆如何判斷這個年輕人是原住民？首先在行為舉止上，他的閩南語不是很流利，並帶有一點口音；而長相上，皮膚比起一般人黝黑，輪廓比較深；再來更重要的指標，他居住在長樂村，原住民為主聚集的聚落；第三，他們符合大家對原住民的刻板印象：喜歡喝酒。我們可以說，在實際的日常生活中，族群性能夠繁衍，仍然依靠在地人的常識與偏見，特別是透過可以被認知出來的刻板印象，持續的製造出差異。而當「番」開始與「原住民」等同為一時，「番」會有族群化、本質化的取向。

還有一種更為複雜的狀況，更能夠把這種「番」的曖昧性做更為複雜的操作。我們有時會見到兩個熟人之間鬥嘴或互相取笑時，會拿對方家族中「番」的成分來陶侃一番，嘲笑對方粗魯的行為，是源自於家族中或血緣中「番」的本性，怪不得如此的「番」。但這時候「番」的意義就比較像 Herzfeld (1997) 所談的那種文化親密性 (cultural intimacy)，同一個社群的人在公開理想形式的外表下面，私下共享的那些令人尷尬的細節。他們所表達的訊息是：也許我們看起來都「人模人樣」，但其實你我都心知肚明，我們也多少都是「番」。但正是因為我們都不是真正的「人」，面對外面不明真相的他者，我們一起可以構成一個對外的社群。「番」在此成為一種社群的標記 (marker)，但是只能在社群內流傳，外人如果稱他們是「番」，就會立即遭到反擊。在這個情境，負面的「番」被反諷式的翻轉為一種建立內部團結的符號。

另外，「番」也不一定是個固定負面的範疇，鄉民知道過去的祖先或「番人」，有不同的生活方式與儀式巫術，這些文化元素不一定是負面的，但是在缺乏一種正面與細緻的詞彙來描述的情況下，只能用「番」的

範疇來概括。舉一個例子，有某些原住民從原本番社搬下來到滿州村或永靖村定居多年，甚至通勤到外地像恆春或墾丁求學、上班，如果不特別探究，外人來看已經與一般「人」無異。但是在元宵番仔神老祖生日時，他們會聚集到那些有舉行「番」的祭典的鄰村或原來居住的村子，很高興的跳「番仔舞」。¹⁰ 像附近墾丁里的社頂聚落，居民在老祖生日當晚，拜拜後會有舉辦晚會，集體在村廟三奶宮廟埕前跳喔撈，伴隨著番舞，還放各種流行的「番仔（或原住民）音樂」，如「高山青」、「娜路彎」等等。很清楚在此時，這些人有意的展現甚至慶祝他們「番」的來源。這時候，「番」就不再是負面的範疇，反而具有一種解開束縛，表達社會差異的價值。人們大方的展現它們作為「番」的一面。這樣的現象，在近年來因為國家多元族群政策的推動，「原住民」開始有了正面的評價，參加這種「番」慶祝祭典的人，越來越沒有忌諱，興致也愈來愈高。

更為重要的是，在滿州鄉民的概念中，「番」作為形容詞，可以代表某種不同於主流文化的另類文化實踐，雖然因為它們非正統，往往會被負面的看待，但是也正是因為它們異於平常，也可能會成為有特殊能力與意義的範疇。所以有些人相信「番仔神」比一般神明要厲害，某些野外招惹的疾病或不幸需要靠部落的嚮婆來「做嚮」才能治療。番仔神不同於一般的神明，她們無形無體，不具偶像，可以透過收契子的方式，特別照顧他的信徒。在這樣子的情況時，「番」就不是被嘲弄與歧視的對象，而是一種神秘特殊的範疇，另類的超自然能力。

八、出現的與沒有出現的「族群性」

雖然「人」與「番」的區別還是當地人日常生活中經常使用的社會範

10 有關鄰近的社頂聚落三奶宮的元宵老祖的祭拜活動，請見簡文敏 (2008)。

疇，但族群作為一種身分的概念與政府以族群身分範疇所分配來的資源，從日治時期就開始進入滿州人的社會生活中，讓族群性的生成有一些具體的物質效應。然而，戶籍上的身分認定，不一定會成為文化認同的依據，很多村民即使繼續保有原住民的身分，但已經不認為自己是「番」，也不會去刻意的標示自己文化上的差異，甚至常常強調原民身分其實一點都不重要，有沒有能力或財力才是安身立命的關鍵。

戶籍上的族群身分並不會自動帶來族群性，但提供了族群性可以被動員出來的可能，其中最明顯的時刻就是選舉的場合。現在具原住民的身分的人選舉的民意代表是具有保障名額的山地原住民與平地原住民立委與議員，不同於一般選民。所以，原住民的民意代表要透過鄉公所的職員與地方的樁腳，來掌握散居在各村的選民，並舉辦政見發表會、摸彩或聚餐，來吸引原本已經不容易在日常生活中與一般選民區分開來，但具有原住民身分的人。戶籍身分以及隨之而來的選舉動員提供了一些強化群體認同的根據，而且透過官僚系統的認證與固定的儀式性選舉，讓族群性可以成為可見甚至可欲的資源，但這種身分的認定本身並沒有強烈的正面意義，有原住民身分但是在日常生活中不願意透露其身分的還是佔多數。

1990年代以後的滿洲地區，「族群」，不論是客家或原住民，仍然不是重要的社會範疇，但是族群性在某些場合脈絡，開始以一些以往少見的形式被展現出來。這樣的發展與1980年代後半以後台灣解嚴以後出現的族群政治相關，但是更重要的是台灣社會開始進入一種重視文化觀光產業的經濟型態，許多村落社區都想辦法發掘出過去的文化傳統，透過向各級政府機構申請經費，將它們轉化為文化商品。希望能為萎縮的農村經濟，找到新的商機。其中最為受到重視與補助的文化傳統復振，就往往就是與官方認定的「族群」有關的活動，原住民祭儀與客家風俗習慣的整理與再現成為許多政府機構提供經費補助的項目。滿州鄉也在1990年代後加入了這種文化產業振興的潮流，但因為其特殊的歷史經驗與區位，卻與

其周圍的鄉鎮有了不同的面貌。

以下，我想用滿州鄉中，具有高比例原住民身分居民的里德村，所舉辦的社區生態旅遊為例，對比於北邊山地原住民鄉中的牡丹鄉東源村的生態旅遊，來看族群性如何可以被動員，又如何被限制？我在2014年在無意間被朋友拉去參加牡丹鄉東源村舉辦的半日生態旅遊，對他們舉辦時的熱忱印象很深刻，也很佩服他們社區的活力與年輕人的幹勁。2015年我追蹤一位里德的報導人到欖仁溪聚落，發現他曾經是山上的獵人，現在已改行擔任生態解說員，訪談時正好有機會看到他如何導覽里德社區生態旅遊，遂有機會可以將這兩套行程做一個初步的比較。

進入介紹這兩個旅遊前，我應當要先交代一下本區實施這些旅遊計畫的經濟與政治背景。滿州鄉從日治時期被納入一般行政區以後，本地人的生計就已進入貨幣經濟，居民逐漸透過在村中的零售市場，來取得日常生活用品所需，也將其耕作漁獲所得放到市場中販售。國家行政系統所設立的農會、漁會也為當地人爭取有限的資本與信用的管道，政府機構與學校教育成為接觸現代化的知識與工作機會的重要來源。但本區地理上多山、河流短促，耕地有限，氣候條件欠佳，以及交通區位不便等因素，滿州鄉一直在經濟與政治上屬於邊緣。二次大戰期間在永靖村建立的蔗糖會社工廠及瓊麻耕作與加工一度帶來一些比較寬厚的收入，但為期甚短，蔗糖工廠在戰後不久就立刻關閉，瓊麻在1970年代中期後就被化學纖維的尼龍繩取代而沒落。地方上的有識之士，很早就注意到這個經濟困境，試圖走出無利可圖的稻作生產，推廣比較高受益的經濟作物，但可以開發的自然資源實在有限，農牧業經過多年的嘗試，像引入牧草與檳榔的種植，但仍然沒有明顯的改善，現在以農牧維生的鄉民已經是極為少數。

另外，從日治時期開始，殖民政府為了推動南進東南亞的政策，本區配合墾丁實驗農場與牧場的設置，在萬里得山與南仁湖一帶有熱帶植物實驗林區的規劃，徵收了許多里德村靠東邊的山林地，保存了一段相對上沒

有受到侵擾的熱帶生態園區。台灣整體經濟情況改善後，國民旅遊的需求提高，傳統的一級產業快速沒落後，觀光產業逐漸被視為另一個可能的地方發展途徑。熱帶保護園區雖然是一個潛在的觀光景點，但卻繼續是個敏感的管制區，長期以來，禁止大量的人車進入侵擾。

1979年墾丁地區被交通部指定為國家風景特定區，三年後更進一步規劃成為台灣第一座國家公園，直屬於內政部營建署。這個改變對整個恆春半島，包括有三分之二轄區被規畫入內的滿州鄉，有重大的影響。1982年之前，本區的空間利用是以開發自然觀光資源為主軸，地方政府與政治派系關心的是如何開闢景點，規劃交通動線與經營休閒娛樂措施等促進觀光收入的開發方式。然而，畫定為國家公園後，自然保育與景觀維持就成為國家公園管理時的優先考慮。國家公園內的土地開始要由墾管處進行相當嚴格的使用管制，不但不能開設工廠或興建高樓，連農地使用的變更都須要提出申請。這樣的限制基本上讓滿州鄉當地人，難以發展製造業與農產加工業，只剩下小規模的旅遊住宿，以及觀光設施與娛樂器材租借可以經營。而中央級的行政組織的直接管制，也相當程度的架空了縣政府與鄉鎮公所的土地管理權，重組當地的政治與經濟生態（蘇一志 1997）。

土地利用的嚴格管制這並不表示財團或外來資本就無法進入，國家公園設立後，大規模的觀光飯店、主題園區與度假中心，這些不會直接改變自然景觀，卻創造出更具附加價值的人造環境及房地產價值的休閒空間，成為恆春半島地區的主要開發方式，但是其資本規模與政商關係都不再是在地的派系勢力可以掌控。半島的觀光景觀空間成為外來的財團，連結縣級的地方派系，再透過鄉鎮級的派系擔任土地捐客，在此競爭角逐房地產，圍標公共工程與圈占觀光空間資源的場域。

外來的財團目前在滿州最重要的投資就是南仁湖集團投資的小墾丁度假中心，但是其收益與房地產利益都不如預期，目前沒有其他集團有後續的大規模投資。滿州鄉地方政府鄉公所介入經營的就只有東邊海岸的佳樂

水風景區以及港口村吊橋休憩區，主要的收益還是最傳統的門票收入，沒有大型的休閒措施或開發案，只有海岸邊開放一些私人經營的衝浪商店與民宿。佳樂水風景區旁邊的港口村有出產少量具有特色的港口茶，成為當地重要的伴手禮。其他像九棚村與港仔村海邊的沙丘，有幾家吉普車飆沙、越野出租店，提供了一些另類的收入，但受限於此區沒有足夠的腹地，規模大小也都相當有限。整體來說，滿州鄉一方面受到墾管處的空間控管，另一方面區位上沒有適宜經營大型景觀休閒空間的條件，只剩下個別家戶投資興建的小型民宿、零售餐飲，分享墾丁國家公園溢出來的周邊效應。

在限制開發的前提下，墾丁國家公園從設置以來一直是當地人眼中的阻礙進步的罪魁禍首，年度號召政治抗爭的對象。面對地方的反彈，墾管處也嘗試輔導周圍的村落發展出一些新的經濟收入，來紓解壓力。特別是在1990年代當社區總體營造成為政府的地方治理重要的一環後，鼓勵地方社區自己動員起來，發展出符合環境保護又能永續經營的生態旅遊與觀光，成為中央、地方政府一致同意的策略。

滿州鄉在墾丁國家公園的輔導下，幾個重要的社區旅遊規劃陸續在2010年左右開始進行，先有里德社區協會配合南仁山生態保護區辦理的里德生態旅遊；每年十月灰面鵟鷹過境時，墾丁國家公園、滿州鄉公所與屏東縣野鳥學會共同舉辦的滿州賞鷹博覽會；鄉公所也規劃每年四、五月港口村舉辦飛魚季，農曆春節時滿州村有花海活動。其中又以里德社區的生態旅遊最為成功，促使周圍村落也陸續跟進，2014年後，港口村、滿州村、永靖村社區發展協會也開始辦理生態旅遊。

里德社區生態旅遊活動廣告辭宣稱本村「未受人為開發，林相原始，水中生物及陸上動植物資源豐富，保有原住民部落文化史蹟」。¹¹ 這個成

11 里德社區遊程簡介 <http://ecotourism.i-pingtung.com/a/Community/Intro/6/%E9%87%8C%E5%BE%B7%E7%A4%BE%E5%8D%80>，查詢日期：2017年9月1日

功的生態旅遊計畫，並非從社區發起，而是由墾管處推動，委託屏東科技大學的輔導團隊進入南仁山保護區做人文生態調查，並在里德社區開班培育訓練解說員，並找來國家公園內的大飯店協助規劃導遊路線，共同協力而成（李瑞家 2017）。但值得注意的是，雖然里德是一個有名的原住民社區，又是當年十八番社大頭目部落所在，但是所有的套裝行程規畫並沒有任何參觀原住民文化活動的段落，強調的賣點是欖仁溪日夜生態環境體驗與賞鷹季節的觀鳥活動。

此外，社區生態解說員往往就是具有原住民身分的獵人，在過去常常因位在保護區狩獵與保育單位發生衝突。生態旅遊計畫利用他們熟悉山林環境空間，擁有豐富的在地動植物知識的優點，特別吸收他們加入計畫，提供實質經濟收益，也減低他們違法狩獵的動機。這些獵人要上生態保育的課，把他們的山林知識轉譯為標準的學名與用語，方便與外來旅客溝通，並學習如何從觀光客的眼光來看待周圍的環境，安排他們會有興趣的參觀主題。

所以整個生態旅遊，可以說是在原住民居住為主的地區，雇用具有原住民身分的解說員進行導遊的活動。導覽的過程會經過原住民舊社遺址，並配合周圍的地景，穿插訴說一些過去原住民的傳奇與英雄事蹟。但是這些原住民的元素，都被包裝在一個更大的有關自然環境與生物多樣性的論述下，作為一種懷舊鄉愁，不是還在繼續滋長的文化生活，而是一場生態旅遊經驗中的裝飾品。

也就是說，在里德的文化觀光產業的發展過程，雖然有些文化元素被辨識為具有族群性可以扮演促進旅遊的角色，但這些原住民元素是被用來增加新奇感、原始感的裝置，當地居民已經把這些文化當成已經消逝的過去，與他們當下的生活沒有重要的關係。這樣的作法對比滿州鄉在北鄰的牡丹鄉同樣在推廣的生態旅遊，我們就可以看出族群性在不同脈絡中扮演不同的角色。

同樣是被推崇為生態觀光成功的典範，我們以牡丹鄉排灣族為主的東源部落所推動的生態旅遊來與里德社區做比較。首先，如同里德社區的南仁山保護區，東源社區的觀光旅遊也是圍繞一個國家的自然保護區，牡丹水庫水源的溼地保護區，由政府單位協助進行規畫而成。整個旅遊的安排行程就像里德社區，也是用認識動植物，體驗生態環境為主軸。所以雖然在參訪安排上，里德是以溯溪為主，東源是繞著湖泊採野花與野菜；動植物相上，里德的熱帶森林與東源的溼地沼澤有些差別，但兩個旅遊行程的內容卻有高度的相似性：

1. 解說進行的方式，都是由解說員分組帶路，遵循規劃好的路線，一站一站的安排動植物講解與接觸。以一種活潑與風趣的方式介紹周圍生物，並且在過程中灌輸生態保育的重要。
2. 兩套旅遊同樣在景點導覽中，夾伴著有關原住民的傳說。在里德是有關豬勞東大頭目，十八社「番王」的事蹟與當地象山與猴山的風水傳奇；¹² 在東源則是有關哭泣湖與野薑花的原住民浪漫故事。
3. 動態講解告一段落後，接著也會安排靜態的 DIY，學習製作當地工藝品或食物，讓參加旅遊的賓客可以從另一方式體驗地方風情。在里德是學習用大果藤榕做愛玉，在東源則是製作形似粽子的吉拿富點心。
4. 結束前一定要安排一場風味餐，用在地食材，招待遊客來共享地方特有的料理。我參加里德的那一場的菜單是：竹筒飯、山豬肉、雨來菇、青椒炒魚乾、炒金瓜、飛魚乾、醬燒茄子、烤芋頭、火龍果。東源的菜單則是：刺蔥蛋、炒山蘇、紅藜小米地瓜

12 解說員在敘述昔日潘文杰作為瑯嶠十八社總頭目的事蹟時，稱呼他為「番王」。很明顯的將自己與過去的「番」做出區別。

甜湯，土雞肉、還有山豬肉、竹筒飯、烤芋頭與火龍果。雖然菜色有些差異，但是山豬肉、竹筒飯還有芋頭是雙方都有，再加上各自取材於在地野菜，很清楚的要傳達一種原生、原味的氛圍。

這兩套旅遊行程顯然都經過了大學相關科系的老師來指導與教學，以一種進步的生態觀光典範為原則所設計，其中傳達的訊息內容如此的相似，如果把其中一個行程搬到另一個社區，除了個別在地的食材與風景，其實是不容易區別的。雖然每個社區在這個推動旅遊的過程當中，不斷地宣稱自己在地文化的獨特性，但是經過規劃包裝後的文化展現卻是越來越單一標準化。而且一旦發現某個社區旅遊行程有一些成功的賣點，往往就會很快的被其他社區模仿。然而，在一些重要的細節，我們卻可以看到這兩套生態旅遊有著相當不同的文化意義，特別是有關族群性的標示與展現，作法明顯有差異。

首先，里德的生態解說員，一律穿著卡其布的制服，左胸繡著社區標章，右胸繡著名牌，以一種具有專業知識權威的姿態出現；東源的解說員全部都頭戴花冠或羽毛冠，身穿他們部落的排灣族服裝，並且在生態解說中夾雜著有關原住民的笑話與趣聞，製造輕鬆的氣氛，來舒緩因為這種明顯差距帶來的緊張感。雖然雙方的解說員都具有原住民身分，帶隊講解的工作性質與內容也大同小異，但是兩批人對自己主體性的展示，有迥然相異的方式。里德的生態解說員訴諸的是他們作為墾丁國家公園認證合格的專業導覽員，東源的解說員卻強調他們是接近自己社區土地的原住民。

接著，雖然兩套旅遊導覽中，都不斷加入原住民的故事傳說，還有介紹在地原住民的動植物知識，但是兩個社區的導覽解說員看待這些文化知識的態度也有差別。里德的解說員交替的使用「原住民」與「番」來分類描述這些現象，明顯的把那些事蹟當成一群過去還是「番」時代的人的故事，自己雖然是「原住民」的後代，但那些事已經距離現在很遠，已經是他的事蹟。東源的解說員則把過去的傳說當成是他們的遺產，社區的文

化資產，並有意識地透過內容的修飾與修改，來轉換成可以吸引人的商品。我們可以說，這些被視為具有族群性的文化都已經與當地人發生疏離的現象，但是在里德，疏離已經產生斷裂，那些文化已經標本化，不再與當地人的社會生活有明顯的關聯。至於在東源，疏離是以一種商品化的方式進行，一方面異國情調化族群性，讓它們可以製造出特殊性（singularity）；另一方面卻又透過遺產化族群性的方式，來試圖重新擁有已經不在日常生活中文化元素。

這兩個社區的生態旅遊透過一套標準化與規範化的觀察紀錄與規劃，把周圍的生態環境中的生物與可以納入觀賞的元素抽象出來，拼湊轉化為一種可商品化的參觀行程。雖然兩套行程內容大同小異，在里德這些元素是被放在社區營造的論述中，當成是生態觀光的背景與趣味；在東源卻是放在族群復振的論述中，試圖用這些可觀光的文化展演來作為整合不同世代與部落成員的機制。也許我們就因此可以認為族群性在原住民鄉的東源村比較成功的被召喚或展演出來，但問題似乎沒有如此簡單。里德的非族群為主要訴求的生態旅遊，繼續是一個非常成功的觀光行程，社區當中有些年輕人開始在談論也許要進一步把過去「斯卡羅」大頭目時代的文化復興起來。在文化產業蓬勃的當代，族群性可以被商品化，商品化也可以促進族群性，端看未來的發展的條件才能確定。

里德社區有高比例的原住民，有原住民的舊社遺址，有豐富的原住民部落傳說，有相對孤立沒有被打擾山林風景，但是截至目前，沒有用族群性來做為其發展觀光旅遊的訴求。當地原住民已經受到移入的漢人的影響，不再有清楚的文化風俗或許可以部份解釋為何如此。然而，比較東源村的生態旅遊安排後，我們有理由可以相信，是否當地仍然保有文化差異並不是一個關鍵，即使是繼續維繫差異性界線的山地原住民鄉，也和里德在從事相當類似的套裝文化展演，毋論是血緣或文化，都不是族群性發生的充分條件。兩個社區最大的差別，簡單地說，東源社區的人用族群的觀

點在看待他們的文化，而里德社區的人沒有。東源的原住民活在一個以族群世界觀為重要依據的社會生活中，里德的人則繼續看待他們的世界中有「人」與「番」的差別。

這樣的差別，還牽涉到這兩個社區目前的權力結構與文化權威的狀態。雖然雙方都利用當地的社區理事會做為振興觀光產業的主要機制。但是在東源社區理事會中，老年人還扮演重要的角色，社區的年輕人還會尊重老一輩的人擁有的知識，並試圖透過訪談、請益，來復振已經失去的傳統。社區理事會以及村長，相當程度上具有領導當地人的權威。但是里德社區理事會中，主要的組成份子都是年輕人，當年的大頭目家族的後代都已經遷離或沒落，失去的傳統已經成為破碎的傳說，很難再訪談有文化權威的老人來更為完整的重建過去。村落長期以來都沒有固定的村廟，每次全鄉的八保祭典隊伍，遊行到里德村都找不到一間比較具有代表性的公廟可以讓神轎駐停。里德行政村下的三個聚落，各自有私壇，互相之間並沒有一個整合的儀式機制。

年輕一代的里德居民，一方面無法連結到失去的傳統生活，另一方面沒有可以模仿或請教的文化權威，他們開始從文獻、書本以及別的社區的經驗中去尋找他們的過去，有些人開始引入斯卡羅族過去聯合恆春十八番社的概念，相要直接越過當地村落的連結關係，直接將鄉級甚至跨鄉級的原住民年輕人整合在一起。但是這種區域性的連結能否克服，部落與村莊、山地鄉與平地鄉的間隔，滿州鄉與牡丹鄉之間的現存的權力分配結構，仍然是一個不定數。

九、結論

滿州鄉人日常生活層面的人群分類情況，讓當代台灣的原住民與漢人（閩／粵）的族群分類的矛盾性與任意性都暴露出來；而非族群概念的

「番」，這個範疇一方面繼續在一般人的社會生活中運作，一方面也會隨著民間信仰的擴張和國家「原住民」政策而開始衍生新的涵義。

首先，在這個平地原住民鄉中一個人有無原住民身分，並不一定是因為他或她是被學者歸類為排灣族、阿美族等原住民族群的後代，而是因為他們的祖輩在日治時期是否被歸類於「生蕃」或「熟蕃」。而這個認定其實是交由當時的調查員自行判斷，但是因為居住在本區的原住民，與遷入的漢人在當年已經有將近百年的交往與交換關係，區辨已經不是非常清楚，所以會出現原本居住在昔日豬勝束社（今天的里德村）的「番人」，因為日治時期搬到山下的滿州村，就喪失了熟蕃的身分。另外，因為日本殖民政府採取父系登記制，許多原住民婦女與漢人女婿之間的入贅關係，往往就被忽略，子女轉登記為父姓後，就喪失了原住民身分。所以在當代的滿州鄉，無論從血統、語言、容貌、文化任何一個標準，都無法正確的區分誰是原住民誰不是原住民（特別是平地原住民），最重要的決定性因素是當年在地方官僚系統中，調查登記的人如何在模糊不清的情況下，做出的那個必須要做的分類判斷。簡單的來說就是，原住民是否具有原住民身分是政府認定的才算，所謂的族群識別的文化甚至血緣標準，其實是次要的。

第二、「客家人」這個當代族群政治中非常積極地被塑造的族群範疇，在滿州鄉，至少在一般人的生活中，幾乎已經沒有意義。我知道有好幾位重新發現他們客家根源的年輕研究生，申請了客委會的研究補助，進行了各種文史調查，希望能找出一些具有客家特色的文化資產，追溯客家人遷移到本區的歷史。但這些努力都還是停留在學術層次的討論，並沒有在當地產生重要的迴響。但是這沒有阻止客委會繼續支持許多這個地區的客家研究，只是這些研究究竟要證明什麼，成為一個令人困擾的問題。這個現象清楚的展現，族群性要不要透過系譜學的方式來重建，決定性的因素是在於要做這件工作的人的意識型態，不是過去的歷史中有沒有客觀的

族群性元素。只要研究者認定族群（在這個例子中是客家人）是根本與重要的實存，那他就可以在歷史文獻或地方訪談中找到許多的證據來證明過去與現在的連續性，然後寫一本客家人在滿州的遷移史或轉變史。

滿州鄉的客家後裔多數都曉得他們的祖先是客家人，但是在他們當代的社會生活中，客家意識並沒有被激發出來，也沒有一種自覺的、獨特的生活方式，系譜上的客家關係，就是個別家族過去的經歷，並不會連結上一個集體性的主體。那些主張「客家族群性」是所有客家人存在根本與自然的核心的人，也許會覺得這樣的狀況是反映了滿州的客家人在強勢族群的壓迫下，「遺忘」了他們的文化遺產，但是從族群性的理論來看，這只是反映了研究者自己的族群政治傾向。是那種把某種人群分類範疇視為是人類存在的根本議題的世界觀，是「族群性」是具有永恆性的，這種信念，決定了有關族群文化的連續性或斷裂性的研究是重要的工作，而不是因為歷史上有各種族群文化存在的客觀性，所以族群可以被證明是存在的。事實上，族群的差異性或文化特色，往往是為了區辨出族群，才去辨認出來的，辨識本身就是製造族群的「客觀性」。在日常生活中，語言、血緣、文化都是流動而且有彈性的，族群很難得是個固著的人群分類。

第三、類似客家族群範疇在滿州鄉的處境，另外一個近年來很熱門的里德村與永靖村「斯卡羅族」的復振活動，也面臨相似的問題。我在另外一篇討論「斯卡羅」這個範疇的出現與重新出土過程的文章（林開世 2016a），透過文獻分析與在田野訪談，指出「斯卡羅」並不存在當代滿州人的語彙中，而當年出現的「斯卡羅」這個人群範疇意指的是一種對當地的頭人家族的尊稱，而頭人家族是透過一套婚姻與巫術的交換體制，「結合其他部落與外來者形成區別；又能夠包容外來的他者，形成一個能將各種不同性質的人群包容的交換體系，這個體系是開放而且具有高度的彈性。事實上，這個「番」的範疇的彈性大到連這群人的語言、文化、親

屬與文化認同，這些構成所謂「族群性」的元素，都可以被替換。（pp.305-306）」換句話說，「斯卡羅」根本不是一個族群概念，想要重建或追溯這個「族群」的人，基本上也是因為相信「族群性」是所有人群必然共享的傾向。只要文獻上或者官方檔案中有出現這些人群分類的範疇，它就是真實的存在，可以讓我們考證出其集體性的歷史，然後讓個人可以透過系譜關係或戶口登記連結起來建立新的認同。

第四、族群分類機制也許是當代國家治理的一環，是資源如何分配與打造社會認同重要的依據。但是在滿州鄉民的日常生活中，人們還是比較仰賴「番」的概念來區別不同的人。部分原因是因為「番」的概念清楚簡單，很接近一般人的常識，而且這個概念比起「原住民」更為有彈性，更能反映當地複雜的、相對的、不同程度的文明的認定。相較之下，「原住民」的分類，就比較固定化、本質化，特別是血緣化，若被歸為原住民就很難再轉換為「人」。這就是為什麼「平地原住民」明明數量相當的多，但是在滿州鄉幾乎是個隱性的範疇，有身分但外表沒有什麼可以明顯被辨識的特徵，讓平地原住民不必暴露自己。「番」得以在日常生活中，依照脈絡繼續惡意或善意的來操作使用。可是集居在長樂村的原住民身分者，就相對的容易被指認出來，「番」在這種例子中就容易與「原住民」重疊，成為比較固定的分類。

第五、「番」的概念雖然比較簡單、有彈性，但是正因為過分簡化群體之間的差別，往往會粗暴的把原本不同群體的文化習俗與儀式實踐，全部化約成一種「番」的範疇。在田野時，我們發現滿州人用「番」可以用來指涉：靠山邊的「原住民」（排灣族為主），過去在永靖村與里德村那些頭人家族所在附近的居民及其後代，從恆春搬入的平埔人及其後代，過去曾經居住在港口村與老佛山附近的阿美人。但是他們之間可能的文化差異，並不被認真的看待，也時常把一種特定觀察到的風俗，像拜矸仔，當成所有「番」都共有的。其結果常常就是，來自不同脈絡的儀式元素被任

意的挪用與拼湊，然後根據民間宗教祭典當中祈求平安消災的要求，填入一個「番」的範疇來處理（見林開世 2016b）。繼續在實踐自己的巫術傳統的當地嚮婆，其實是很清楚的區分不同的範疇的靈力，對來自原住民的「番」、來自外來的「番」以及漢人神明各有不同的處理方法（陳怡君 2016），但是這種儀式傳統中差別隨著民間信仰的擴張，老成凋謝，逐漸有被泯滅的可能。

但是這並不能簡單的解讀為「番」的概念會對原本存在的「族群」文化產生扭曲或壓迫。當代的滿州鄉的村民無論哪一種社會背景，都嘗試透過民間宗教與儀式活動，在更大的國家政策與全球性資本市場的脈絡下尋找活路，而一些超越地方的資本與力量也在持續塑造與建構地方意識與社會認同，同時在轉變當地人群分類與概念的意義。

過去那種民間信仰的形式，以村廟為中心，透過對所有村民收丁口錢，每年固定在節慶會聚集社群的信徒，共同參與祭祀，並舉辦全村遶境，來營造集體的團結與認同，已經無法滿足不長期住在村子，不在地方消費與工作，事業的成敗依賴遙遠的客戶與顧客的這些當代人。許多以能辦事的童乩、法師、乩花、嚮婆為中心的私壇紛紛崛起，他們以一種神靈企業家的形式，直接與最高的神明（玉皇大帝、三清老祖或無生老母等等）溝通接旨，打造自己的神壇為彈性有能力綜合各種力量的機制，隨著工作與社會關係的網絡，分靈或搬遷到台灣其他地區，特別是大都會的衛星城鎮。在這樣的脈絡下，不論是一般神明或者「番的神」，都不斷地在移動、改變與創新。「番」的範疇指涉的那些不同的傳統，一方面被當成是特殊、神秘的另類靈力來源；另一方面，也在這個過程中，被同質化為市場競爭下的差異性商品，喪失原來更為複雜的文化意涵。

相似的現象亦可見於前面第八節所述的社區觀光中的文化展現，在政府機構與學術單位的協助下，所發展出來的套裝行程，雖然號稱在地特色與原汁原味，但是經過標準化設計與市場需求的壓力，最後的呈現卻是形

式上甚至內容上，各個社區都越來越相像。但矛盾的是，這種同質化往往伴隨這更強的「族群性」的訴求，每個地方更加堅定的宣稱自己的不同。

這些都是相當值得繼續探究的「族群性」議題，但進一步的分析是另外一篇文章的工作了！

表格資料來源網址

表一 民國 105 年 12 月份滿州鄉各村人口統計表

<http://www.hengchun-house.gov.tw/?Guid=f2fcd9c6-cc02-67cf-eab1-c9170a602fa9>

表二 民國 105 年 12 月滿洲鄉原住民與非原住民人口統計表

https://segis.moi.gov.tw/STAT/Generic/Project/GEN_STAT.ashx?method=downloadproductfile&code=4F4496E82101F6426011CBC80C4B1C80&STTIME=105Y12M&STUNIT=U01VI&BOUNDARY=全國&SUBBOUNDARY=

表三 屏東縣滿州鄉戶數及人口數每五年變化表

<http://www.hengchun-house.gov.tw/?Page=Files&Guid=50bc87c9-45bb-5ddd-0ff2-42a96de887e1>

參考書目

李瑞家

2017 《從里德生態旅遊看建構中的公共性》。新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。

周玉翎

2000 《臺灣南端尾閩恒春的族群與歷史（1867-1904 年）》。台北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文。

林欣慧、吳中杰

1999 《屏東地區馬卡道族語言與音樂研究》。屏東：屏東縣立文化中心。

林家君

2008a 〈滿洲鄉八保祭典儀式所展現的時間、空間與人群〉，發表於「屏東研究討論會」，屏東。

2008b 《模糊的邊界與差異的人群——滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐》。臺東大學區域研究所碩士論文。

林開世

2014 〈對臺灣人類學界族群建構研究的檢討：一個建構論的觀點〉，收錄於林淑蓉、陳中民、陳瑪玲主編，《重圖臺灣：人類學的視野——百年人類學回顧與前瞻》，頁 217-250。國立清華大學出版社。

2016a 〈從頭人家系到斯卡羅族：重新出土的族群？〉。收錄於《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》。蕭阿勤、汪宏倫主編，頁 257-313。台北：中央研究院社會學研究所。

2016b 〈2012 年屏東滿州八保祭典紀實：歷史與權力面向的探討〉。《中央研究院民族學研究所資料彙編》24: 115-170。

施添福

- 1999 〈開山與築路：晚清臺灣東西部越嶺道路的歷史地理考察〉。
《師大地理研究報告》30: 65-97。
- 2001 〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉。收錄於《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海編，頁33-112。台北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

洪惟仁

- 2006 〈高屏地區的語言分佈〉。《語言暨語言學》7(2): 365-416。

胡金印

- 2002 〈恆春地區農民在新作物引進方面對落山風之調適〉，《屏東文獻》5: 51-78。

翁佳音，陳怡宏譯

- 2013 《平埔蕃調查書》。台南：國立臺灣歷史博物館。

張添金

- 2001 《琅嶠客車城鄉保力村誌》。屏東縣車城鄉保力社區協會。

張靖委

- 2012 《恆春地區東片山客無到聚落研究》。臺北藝術大學文化資源學院建築與文化資產研究所碩士論文。

莊雅婷

- 2003 《屏東縣滿州鄉港口村居民生活方式之研究》。國立臺南大學社會科教育學系研究所碩士論文。

莊碧真

- 2004 《偏遠地區居民醫療需求及醫療利用之探討——以屏東縣滿州鄉為例》。高雄醫學大學公共衛生學研究所碩士在職專班學位論文。

陳如君

- 1995 《乙未之前恆春地區開發之研究》。國立成功大學歷史語言研究所碩士論文。

陳怡君

- 2016 〈恆春半島的老祖祭典與人群意象：滿州里德山頂的例子〉。
《中央研究院民族學研究所資料彙編》24: 81-114。

陳俊斌

- 2005 〈恆春調民謠中的族群風貌〉。《屏東文獻》9: 18-37。

黃啟仁

- 2007 《恆春地區客家二次移民之研究……以保力村為例》。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

詹素娟

- 2005 〈台灣平埔族的身分認定與變遷(1895-1960)——以口制度與國勢調查的“種族”分類為中心〉。《臺灣史研究》12(2): 121-166。

熊金郎主修，中華綜合發展研究院應用史學研究所總編纂

- 1999 《滿洲鄉志》。屏東：屏東縣滿州鄉公所。

臺灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯

- 2003 《番族慣習調查報告書第五卷·排灣族第一冊》。台北：中研院民族所。

臺灣總督府官房臨時國勢調查部編

- 1927 《第二次臺灣國勢調查結果表》。台北：臺灣總督官房臨時國勢調查部。
- 1933 《第三次臺灣國勢調查結果表》。台北：臺灣總督官房臨時國勢調查部。
- 1937 《第四次臺灣國勢調查結果表》。台北：臺灣總督官房臨時國

勢調查部。

蔡惠名

- 2010 〈「寧賣祖宗田，不忘祖宗言？」以屏東縣滿州鄉的客家人為例〉。《台灣學誌》1: 205-229。

鄭全玄

- 2001 〈滿洲鄉〉。《臺灣地名辭書卷四：屏東縣》，施添福編，頁709-736。南投：省文獻委員會。

簡文敏

- 2008 〈文化堆疊——以社頂三奶宮老祖與三奶夫人祭儀為例〉。收錄於《2008年南台灣歷史與文化論文集》，高雄縣自然史教育館編。高雄：高苑科技大學通識中心。

簡明捷

- 2005 〈恆春阿美族婚姻型態的轉變——以港口、大社、九個厝的三個家族為例〉。《臺灣風物》55(1): 73-102。
- 2012 〈族群接觸與身份建構：以恆春阿美族人的歷史遷徙為例〉。《臺灣文獻》63(2): 53-94。

簡炯仁

- 1998 〈恆春社會志〉，收錄於《恆春鎮志》，張永堂總編。恆春：恆春鎮公所。

蘇一志

- 1997 《恆春地區觀光遊憩空間之演化：社會作用者與空間生產的關係》。國立台灣大學地理學研究所博士論文。

Banks, Marcus

- 1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.

Bayar, Murat

- 2009 *Reconsidering Primordialism: An Alternative Approach to the Study*

of Ethnicity. *Ethnic and Racial Studies* 32(9):1639-1657.

Brubaker, Rogers

- 2004 *Ethnicity without Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Clifford, James and George E. Marcus

- 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Comaroff, John L., and Jean Comaroff

- 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- 2009 *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.

Eriksen, Thomas H.

- 2002 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Sterling: Pluto Press.

Herzfeld, Michael

- 1997 *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Jenkins, Richard

- 2008 *Rethinking Ethnicity*. London: SAGE.

Schraml, Carla

- 2014 How is Ethnicity Experienced? Essentialist and Constructivist Notions of Ethnicity in Rwanda and Burundi. *Ethnicities* 14(5): 615-633.

Weber, Max

- 1968 *Economic and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.

第五章

解構新自由主義全球化下的「第五大族群——新住民」論述

夏曉鵬

「第五大族群」論述的出現，一方面接續了「四大族群」對抗中國民族主義的台灣民族主義論述，強調台灣是多元族群的國家，不同於漢族中心的中國，另一方面在日益激烈的新自由主義全球化下，因面對中國逐漸成為經濟大國而企圖以南向政策對抗，並進一步形成以東南亞新住民為主要想像的「第五大族群」。「第五大族群——新住民」一開始時被指認為「社會問題」，降低台灣的全球競爭力。隨著新自由主義全球化下中國和東協各國在世界體系位置的上升，「第五大族群」分類的意義從「社會問題」轉變為「社會資產」，來自東南亞的人不再被理所當然地視為「低劣他者」，會降低我們的素質而阻礙我們對抗作為「邪惡他者」的中國；相反地，他們被視為「南向尖兵」，可以幫助我們對抗「邪惡他者」——中國。而社會經濟的變化也帶來了「人觀」的轉化。隨著全球競爭日益激烈，特別是面對中國市場的威脅，國家一方面急需「優質人口」以加強全球競爭力，另一方面在新自由主義的意識形態下不斷將教育私有化、市場化以減少政府支出，使得所謂的「優質」成為人民必須自備的素質，而非國家的責任，以提供公共化的教育來養成；國家成為「類公司」，視「競爭」為其終極目的，而非縮短貧富差距以確保平等和正義；公民則成為「類消費者」，僅要求國家（公司）確保他們購買的「商品」的「品質」，而非行使公民權要求國家盡到確保平等、正義的職責。執政者成為國家這個「公司」的經理人，為了使公司在全球市場中佔有一席之地，需隨時調度當下需要的人才，並為了在全球規模上競爭各種專業人才而修訂法律使高階外國人得以更輕易的取得公民身分，這意味著：高級專業人士

不僅擁有資本，更具備高尚的品格而得以成為我國公民。

一、新住民成為台灣第五大族群？

1993年，民進黨籍立法委員林濁水及葉菊蘭首先提出「四大族群」之說，經過多年，「四大族群」的劃分已形成相當普遍的台灣族群想像主張（王甫昌，2003）。21世紀初，台灣開始出現「五大族群」說，「新住民」成為閩南、客家、外省、原住民等「四大族群」之外的「第五大族群」。此五大族群的說法不僅出現在大眾媒體，也出現在官方的文件中。在行政院官網上的國情簡介裡對台灣人民的族群組成的描述為：「臺灣住民以漢人為最大族群，約占總人口97%，其他2%為16族的臺灣原住民，另外1%包括來自中國大陸的少數民族、大陸港澳配偶及外籍配偶。」¹在此描述下，進一步將族群分為以下類別：漢民族（再分為河洛族群、客家族群）、台灣原住民族、戰後移民（並指出：這批移民及其後代即民間慣稱的「外省人」）、大陸港澳及外籍配偶（並稱之為「新住民」）。2017年1月25日，再次執政的民進黨於中常會後舉辦記者會，發言人阮昭雄宣佈中常會通過了婦女部提案的「新住民事務委員會」設置要點，指出：「新住民在台約有50萬人，東南亞新住民接近15萬人，子女突破35萬人，已經是台灣第5大族群。」²東森

1 網址：http://www.ey.gov.tw/state/News_Content3.aspx?n=7C222A52A60660EC&s=FFD5D521BBC119F8（查詢日期：2017年2月2日），此網頁更新日期為：2016/3/17（國民黨馬英九執政時期）。此網頁在民進黨蔡英文執政後，於2017/3/16更新，但上述文字並無明顯變化，僅將原來的「臺灣住民以漢人為最大族群」一句中，將「臺灣住民」更改為「臺灣的戶籍登記人口中」（查詢日期：2017年12月31日）。

2 〈民進黨設「新住民委員會」委員半數為新住民〉。《自由時報》2017年1月25日 <http://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/1958726>（查詢日期：2017年2月2日）

新聞甚至以聳動的標題報導此宣示：「台灣第五大族來襲！民進黨設新住民事務委員會。」³

關於新住民成為台灣的第五大族群的理由不外乎是以與國人結婚的外裔（包含外籍與大陸籍）配偶的人口統計為依據。根據內政部的統計資料，⁴外籍、大陸（含港澳）配偶人數至2016年12月止（1987年1月始）為521,136人，接近原住民人口（553,228人），而女性佔絕大多數（92%），其中女性大陸配偶為326,762人，而女性外籍配偶則為152,817人（其中越南62.6%，印尼18.6%，泰國3.8%，菲律賓5.3%，柬埔寨2.8%）。外籍配偶除了東南亞籍外，尚有日本與韓國裔配偶（日本：男性配偶2,173人，女性配偶2,446人；韓國：男性配偶516人，女性配偶978人），來自其他國家的外籍配偶17,615人（其中男性10,512人，女性7,103人）。由上述統計可以看出，所謂的「新住民」其實是來自許多不同的國籍，擁有不同的語言與文化，卻被共同歸屬為「第五大族群」。而即使來自同一國籍的新住民，也可能來自不同的族群、種族，亦即來自非常多元的文化、語言與種族背景，如同以下幾則來自印尼的婚姻移民的故事所顯示。

故事一：「回自己的國家」

1994年，筆者第一次隨著來自印尼的婚姻移民回到娘家，由於他們和我的母親一樣是客家人，不會印尼語的我能以客語和他們交談。訪談她們的父母時我總會詢問是否擔心女兒嫁到那麼遙遠的台灣，阿珠的父親淡淡的說：「不會啊！那是回自己的國家。」原以為父母會述說如何擔憂

3 〈台灣第五大族群來襲！民進黨設新住民事務委員會〉。《ETtoday新聞雲》2017年1月26日 <http://www.ettoday.net/news/20170126/856926.htm>（查詢日期：2017年2月2日）

4 詳見 sowf.moi.gov.tw/stat/gender/ps05-13-99.xls（查詢日期：2017年12月25日）

女兒遠嫁的我，對於阿珠父親的回答非常震驚，猜想他只是想隱藏自己的憂心。但造訪更多的印尼姊妹娘家後發現，她們的父母都有類似的說法，阿芬的父親更進一步解釋：「不管是去台灣還是去中國，都是自己的國家。印尼不是我們的國家。」原來，「排華」的歷史使得當時從中國移住印尼至少三代的印尼姊妹們的娘家始終無法在印尼落地生根，因而心心念念「回到自己的國家」。對他們而言，不論中華民國和中華人民共和國之間有多少的爭戰，都是「自己的國家」，所以他們不僅不擔憂女兒，甚至感到很安心，因為不必再留在印尼寄人籬下了。

故事二：「怪爺爺不早点下船」

同樣是 1994 年，我訪問了台灣外交部駐印尼雅加達的辦事處，想理解他們對台灣男性娶「印尼新娘」的看法和處理方式。拜訪的第二天，有位辦事處的行政人員李小姐主動與我交談並表示她對「印尼新娘」現象很有興趣，想與我聊聊，於是我們約了一起吃晚餐。她問了許多問題，目的是要解決她心裡最大的困惑：這些人的父母為何這麼狠心要「賣女兒」？我試圖說明自己的觀點：這不是「買賣婚姻」，而是底層人民求生存的方式，並分享了自己小時候對於美軍和美國的理想，羨慕媽媽的童年好友嫁了美軍，抱怨爸爸不是美軍。李小姐聽了我的分享，豁然開朗地笑說：「我小時候也怪我爺爺為什麼不早点下船耶！」原來，李小姐的爺爺如同當時許多華人一般，坐船逃離戰亂的中國，最後落腳印尼，李小姐曾以僑生身分就讀台灣大學，原想定居台灣，但因為畢業後找不到適當的工作而返回印尼，之後因她的台灣大學學歷而獲得在台灣駐雅加達辦事處工作的機會。李小姐回憶兒時是如何怨怪爺爺的：「他如果早点下船，在台灣、香港下船都好，我們現在就是台灣人、香港人，都比印尼人好，都是他睡覺睡過頭，到印尼才下船，害我們現在是印尼人！哈哈！」

故事三：「我媽媽是華僑！」

1990 年代中期，當媒體不斷出現各種關於「外籍新娘」的負面報導時，一位關注社區營造的朋友來到新竹拜訪從事社區工作的朋友。在社區裡，她聽說一個孩子的母親來自印尼，親切的問孩子：「媽媽是來自印尼嗎？」未料孩子急忙說：「我的媽媽是華僑！」彷彿要撇清母親是來自印尼的事實。

故事四：「她是蕃仔，我們是華人」

在我們開設的中文班裡有來自各國的婚姻移民女性，其中來自印尼的姊妹絕大多數是華人（早期以客家裔為大多數）。華裔的印尼姊妹通常會聚在一起，而非華裔的印尼姊妹則很少加入，華裔的姊妹告訴我：「她是印尼人，我們是華人。」在印尼做田野時，常會聽到印尼的華人以「蕃仔」指稱非華裔的印尼人。某次一位客家裔的印尼姊妹在一群印尼姊妹的聚會裡提到一位不在場的非華裔印尼姊妹時這麼說：「那個蕃仔……」，另一位非華裔的印尼姊妹不懂「蕃仔」的意思而問家人，家人解釋「蕃仔」是客家人歧視原住民的用語，這位非華裔的印尼姊妹聽了非常憤怒，從此與華裔印尼姊妹疏遠。事後，華裔的印尼姊妹覺得很委屈：「在印尼，我們說蕃仔並沒有歧視的意思，就只是一種稱呼。而且，我們在印尼真的有很嚴重的排華啊！我就是因為那時排華暴動很可怕才決定嫁來台灣的啊！」然而，當華裔的印尼姊妹提起印尼的排華時，非華裔的印尼姊妹對此反感，覺得自己被華裔的印尼姊妹排擠，畢竟在她的認知裡，「排華」並不存在，反而是華人佔了印尼經濟的主導權，將她與印尼的排華連結在一起，非華裔的印尼姊妹也覺得很委屈。

從以上故事我們可以看到，同是源自廣東客家縣，有共同的語言和文化的人群，卻因不同的移民潮、不同的落腳地，而被歸類為不同的族群：

我母親的祖輩於清朝時渡海來台，成為客家人；二次大戰後隨著國民黨來台的廣東客家人，成了外省人（客家人稱他們為「外省客」）；父祖輩落腳印尼（或其他東南亞國家），約莫 1960 至 1980 年代來台定居的，被稱為華僑；同樣是父祖輩落腳印尼（或其他東南亞國家），但在 1990 年代後才來台灣定居的，被稱為「外籍（印尼）新娘」，近年來又被稱為「新住民」。此外，同樣來自印尼的「印尼新娘」，她們之間又清楚的區分「華人」、非華人，而華人常將非華印尼人通稱為「蕃人」，反映了印尼長期的排華歷史，以及複雜的族群政治（非本文探討重點）；亦即，在印尼原本是衝突甚至對立的族群，因為移民到台灣，卻被歸類成同一種人。

二、誰（願意）被納入「新住民」？

就字面上意義來看，「新住民」應指非本國籍而定居或長期居住在台灣的人，然而，就上述行政院官網以及執政的民進黨公開的發言看來，「新住民」指的是「大陸港澳及外籍配偶」，而所謂的「外籍配偶」僅聚焦於來自東南亞的女性，即民進黨發言人阮昭雄所言之：「東南亞新住民接近 15 萬人」，並不包括東南亞的男性配偶，以及東南亞之外的十餘萬男性和女性外籍配偶。⁵

為何官方的說法將新住民聚焦於「大陸港澳及外籍配偶」，而所謂的「外籍配偶」僅聚焦於來自東南亞的女性呢？首先，就取得本國公民身分的人數而言（即歸化為本國籍的外國人，以及取得定居證的大陸港澳人民），⁶絕大多數為來自中國大陸及東南亞的女性配偶。自 1987 年 1 月至 2016 年 12 月，大陸女性配偶取得定居證人數為 119,147（佔總人數

5 如前統計，尚有日本與韓國及其他國家的男性與女性外籍配偶。

6 因兩岸特殊關係，來自中國大陸和港澳的配偶並無所謂取得「國籍」，而是取得「定居證」，並必須先於大陸放棄戶籍，其實際作用等同外國人放棄國籍。

121,490 之 98.07%)，同期女性外籍配偶歸化本國國籍人數為 115,392（佔總人數 116,650 之 98.92%）。而歸化為本國籍之女性外籍配偶中又以東南亞為最大多數。2007-2016 年外籍配偶歸化人數共 66,526 人，其中來自東南亞的女性外籍配偶人數為 65,188，佔同時期外籍配偶歸化人數 97.98%，其中以越南女性人數最多，印尼、菲律賓女性次之。⁷

東南亞籍以外之外籍配偶很少歸化為本國國民的原因與現行國籍法相關法規有關。首先，台灣的移民政策以血統主義（屬人，*jus sanguinis*）為原則，即對於所有能主張共同祖先的人，不論是真實或想像的，都予以容納，而基本上排除不同血統的他者（成露茜 2002）。因此，長期以來，除本國男子的外國配偶及其下一代，以及具有中國血統的海外華僑之外，並無針對其他國外移民人口歸化取得公民權的制度設計，因此，歸化為本國國民以女性外籍配偶居多。直到 1990 年代後期修定的《國籍法》與《入出國及移民法》條文才有了改變，而主要的改變是在原有血統主義中去除性別差異，⁸使得不論男女的本國人之配偶及下一代都可歸化，以及開放非血統的管道容許有資產以及一定收入、並已經在台灣長期居留的國外移入人口可以歸化入籍成為公民，但後者歸化為本國公民者非常少（曾

7 其中越南女性 51,542 人，印尼女性 7,313 人，菲律賓女性 2,457 人，柬埔寨女性 2,068 人，緬甸女性 930 人，泰國女性 871 人，寮國女性 7 人，依據內政部人口統計資料（<http://www.ris.gov.tw/346>）之「國籍統計資料→05 近十年外籍配偶歸（取得）人數」。

8 《國籍法》制定於 1929 年，明確採取父系血統，第二條規範：「外國人有左列各款情事之一者，取得中華民國國籍：一、為中國人妻者。但依其本國法保留國籍者，不在此限。二、父為中國人，經其父認知者。三、父無可考或未認知，母為中國人，經其母認知者。四、為中國人之養子者。五、歸化者。」經過來自第一世界國家的外籍（多為美國籍）男性配偶（最知名的為來自美國的何瑞元先生）多年的遊說，1999 年修正條文為：有下列各款情形之一者，屬中華民國國籍：「一、出生時父或母為中華民國國民。二、出生於父或母死亡後，其父或母死亡時為中華民國國民。三、出生於中華民國領域內，父母均無可考，或均無國籍者。四、歸化者。前項第一款及第二款之規定，於本法修正公布時之未成年人，亦適用之。」

熾芬 2006)。

依據現行相關法規，外籍人士在台灣需合法居留連續三年以上，且每年住滿 183 天以上，始可申請「準歸化」國籍。「準歸化」為正式歸化台灣國籍的前置作業，須「放棄原屬國籍」後始可申請「歸化國籍」。換言之，在「準歸化」與「歸化」之間有一段「無國籍」的空窗期。取得國籍後，必須在台居留連續一年，或居留滿二年，每年居住滿 270 天以上，或居留滿五年，每年居住 183 天以上，最後才得以申請戶籍登記和請領身分證，才成為中華民國國民。⁹ 由於台灣各項權益和福利多須有「身分證」者方能享有，使得多數來自中國大陸和東南亞的婚姻移民為了在台灣有較穩定的生活而申請本國國籍及身分證。¹⁰ 相對地，來自美國、日本等已發展國家的外籍人士（包括外籍配偶）因為不願意放棄比中華民國國籍在國際上更有「價值」的原國籍而未歸化為本國國籍。而如同曾熾芬（2004, 2006）所言，台灣的移民政策充滿著「階級主義」，在面對不同階級的外國人時實行「一國兩制」。白領外國人雖不是以長期的移民簽證來台，但居留與工作的期間可以彈性延長，構成實質的長期居留，因此，白領外國人更無需為了在台灣的生活而放棄母國國籍。

這樣的移民政策是一種有系統的歧視制度（曾熾芬 2004），反映了台灣長期以來對於來自東南亞和中國大陸的婚姻移民的社會歧視。首先，從一般熟知的「外籍新娘」、「大陸新娘」這樣的歧視性稱呼，便可窺見婚姻移民女性在台灣必須不斷面對污名的處境。台灣官方、媒體，乃至於一般民眾，往往將婚姻移民女性污名化，與「假結婚、真賣淫」畫上等

9 申請流程和所需條件非常繁複，詳見內政部修訂之「外國籍人士與國人結婚申請歸化中華民國國籍暨戶籍登記流程表」，網址：<http://www.ris.gov.tw/190>

10 泰國的女性外籍配偶申請歸化的人數相對少許多，此與泰國的放棄國籍較困難有關。此外，因為泰國女性有父母的財產繼承權，不少泰國籍女性外籍配偶為此不願放棄泰國國籍以歸化本國國籍。

號，並將其婚姻視為台灣社會問題的製造者，而這些歧視的意識形態更是許多限制婚姻移民女性權利的各種法規背後的重要支柱（夏曉鵬 2002, 2005）。而各種污名也形塑了一般民眾對新移民女性的不友善態度，顯現於 2003 年《大地地理雜誌》188 期（2003 年 11 月號）發表的一項「東南亞籍及大陸女性配偶議題」民調：半數受訪者對婚姻移民現象感到憂心，六成民眾認為應限制女性配偶來台人數，而兩成民眾認為不應該給予東南亞和大陸女性配偶平等的待遇。除了一般民意外，政治人物和官員亦多次公開發表歧視東南亞和大陸配偶的言論，例如 2004 年 7 月 6 日教育部次長周燦德便於公開活動表示：「外籍和大陸配偶不要生那麼多」，次長於「移民／住人權修法聯盟」（簡稱「移盟」）到教育部抗議後才道歉。

政府部門雖將「外籍新娘」現象視為「社會問題」，但開始是以漠視處理，直至 2002 年開始因為幾項數據顯示外籍配偶子女人數可觀才成為各政府單位關注的焦點，特別是在行政院長游錫堃於 2003 年宣佈設置「外籍配偶照顧輔導基金」（簡稱「外配基金」，於 2005 年正式設立）後，為了爭取資源，各級政府單位和民間團體紛紛宣稱長期關注「外籍配偶」議題，表面上看來似乎代表著態度的轉變與進步，但其背後所隱含的歧視卻仍然存在：視此種跨國婚姻為社會問題，而外籍配偶則是「低劣他者」（inferior other）。由於過去人數不多，政府得以漠視並期待這現象自動消失，而當「外籍新娘」人數已多到無法不看見時，則以各種方案企圖矯治「社會問題」，以提升他們低劣的「素質」（夏曉鵬 2005; Hsia 2007）。

這個轉變最大的關鍵是始於媒體的「新台灣之子」的論述，¹¹而政府再依據這些媒體炒作，或者學校、醫療單位的片面、個案式關於外籍配偶子女「發展遲緩」的報告而提出各種方案以「提高新台灣之子素質」，其結果是將外籍配偶子女標籤化，並更加強台灣社會對婚姻移民女性及其家庭的污名化。事實上，這些關於婚姻移民子女發展問題的報導，缺乏紮實實證研究的基礎，其論述邏輯為：「新台灣之子」的父母親多是貧困、教育水準過低，因此素質低落，也就是父母的低階級導致他們的低素質（夏曉鵬 2005）。

由於上述無所不在的對婚姻移民女性及其子女的社會歧視，非來自中國大陸及東南亞的外籍配偶多數不願意被歸為同一類人群。例如，日本裔的配偶雖也組成團體並關注相關法案多年，甚至也接受邀請參與國際婚姻移民組織 Action Network for Marriage Migrants Rights and Empowerment (AMM♀RE) 2013 年於台北舉辦的論壇，但身為主辦之一的筆者在論壇後詢問他們是否願意參與在台灣推動移民權益最重要的「移盟」的討論和相關活動時，與會代表表示由於其組織內部成員有反對意見，因此「不方便」參與。而此種不願意與中國大陸和東南亞配偶歸為同一類人的情緒，也反映在現今不情願被納為「新住民」的態度中。下文將以被納入十二年國民基本教育的「新住民語文課程」為例。

依據《十二年國民基本教育課程綱要》規範，現階段新住民語文課程的開設以東南亞新住民語文為主，其理由為依據內政部及教育部統計，目前在我國婚姻移民及其二代子女中，除大陸港澳籍外，以越南、印尼、泰國、緬甸、柬埔寨、菲律賓、馬來西亞等人數最多，因此新住民語文課程

11 「新台灣之子」一詞始於 2003 年 3 月 1 日知名的《天下雜誌》的第 271 期專題報導，探討大量的「外籍新娘」及其子女將對台灣各方面造成的衝擊，此專題獲得極大的關注，並於 2004 年以《新台灣之子》為名出版為專書，而「新台灣之子」也迅速成為媒體、一般大眾，甚至政府單位，用以指稱「外籍新娘」子女的代名詞。

大綱之設計以此七國語文為主要考量。筆者受國家教育研究院邀請擔任「新住民語文課程綱要研修小組」的召集人，經常感受到各方對於「新住民語文」課程納入十二年國教的疑慮，甚至不滿。在某次會議中，「第二外國語文課程」研修小組委員表示希望新住民語文課程能加上日韓等語文，¹²我反覆解釋，依據十二年國教的綱要規範，新住民語文課程設計以目前新住民和其子女人數最多的七國為主，但某些社區如因該區新住民組成的特殊性亦可以開設七國之外的語文，例如，在日裔新住民人數多的地區亦可以在新住民語文課程中開設日語。在幾番來回討論後，一名委員突然說：「人家（指日裔）就是不願意被叫做『新住民』啊！」

三、當東南亞成為新興「市場」，多元文化成為好生意

自 2005 年「外配基金」正式成立後，各種以「照顧輔導外籍配偶」和「推廣多元文化」的活動如火如荼地展開，但關於法令政策對於大陸和外籍配偶的種種網綁依然不受重視，僅有極少數的團體（尤其是移盟）持續倡議從制度面改善移民處境。自 2012 年底移民署開啟「全國新住民火炬計畫」後，「外配基金」的大多資源投注於此，以舉辦各種與新住民子女的東南亞語言文化學習為主軸的活動快速的取代了關於外籍配偶的「照顧」、「輔導」工作，而「新二代」（新住民二代）一詞也漸取代了「新台灣之子」。媒體報導和官方的宣傳也開始大談「新二代」具備東南亞語文優勢，過去不斷被建構為「人口素質低」、「不會教小孩」的東南亞女性配偶突然間被鼓勵，甚至要求，教導子女東南亞語言文化，以讓他們成為台商或跨國公司在東南亞的最佳助手，成為台灣「布局東南亞的尖

12 第二外國語文課程因爭取納入十二年國教的小學課程失敗，轉而希望藉著在新住民語文課程中列為原有七國語文之外的語文選項，以達到在小學開設第二外國語文的目的。

兵」。¹³ 諸如〈母語當跳板，鄭堯天不到 30 歲年薪百萬〉¹⁴ 吸睛的標題也出現在各大媒體，因為能說母親的語言而得到台商在印尼分公司的高薪工作的鄭堯天成為政府推動新住民子女成為「南向尖兵」的「成功故事」。2016 年民進黨執政後，蔡英文總統快速的宣佈「新南向政策」，¹⁵ 於行政院 2016 年 9 月 5 日正式提出「新南向政策推動計畫」中，「人才交流」為四大工作主軸之一，其中「新住民力量發揮」為三大項目之一：「協助第一代新住民利用其語言及文化之優勢，取得相關證照與就業（如母語教學、觀光等）；鼓勵大專院校開設南向專業科系或學程，給予具南向語言優勢的學生加分錄取機會，培育第二代新住民為南向種籽。」這項由總統直接發動的「新南向政策」更為「東南亞熱」加上柴火，而「新二代」更被期待為「南向種籽」。簡言之，當東南亞各國在國際的經濟位置開始竄升時，東南亞的語言文化相關活動也成為「新興市場」，而與之相關的各種多元文化活動、符號，也已然成為一門「好生意」。然而，在此新熱潮下，我們可以看見「新住民」作為「台灣第五大族群」更複雜的面向。

首先，來自同樣國家的新住民，對於誰才是「XX 人」和具備「XX 文化」有不同的看法。例如，隨著東南亞文化活動的日益頻繁，東南亞各國的移民身穿母國服飾出現在大小活動的場景已漸成稀鬆平常。然而，這些場合不乏台灣人穿著東南亞服飾或為新住民代言東南亞文化的情形，引起新住民的不滿。知名的越南裔新住民陳鳳凰便於 2014 年投書媒體，企

13 〈台灣「新二代」布局東南亞的尖兵〉。《聯合報》2014 年 8 月 18 日 <http://vision.udn.com/vision/story/7689/735688>

14 〈母語當跳板 鄭堯天不到 30 歲年薪百萬〉。《聯合報》2014 年 9 月 1 日 <https://vision.udn.com/vision/story/7697/735624>

15 行政院依據蔡英文總統於 105 年 8 月 16 日召開之對外經貿戰略會談通過之「新南向政策」政策綱領，於 105 年 9 月 5 日正式提出「新南向政策推動計畫」。

圖教育大眾只有京族才是「真正的」越南人，¹⁶ 但在她批判台灣人以越南國服「假扮」越南人的同時，也排除了越南國內京族之外的族群（包括華人）作為越南人的合法性：

並不是會講越南話穿上越南服就是越南人，因為族群的認同是講究血源與文化薰陶並在舉手投足之間的微妙感受而來的，假不了的。我們越裔的正式民族名稱為京族，尤其越南的傳統長衫是針對我們京族姊妹特別窈窕的身材所設計，他族來穿恐怕無法彰顯它的民族特色。所以在推動族群活動時必須注意這些細節，而且以華人翻譯替越裔新住民代言即不真實，也剝奪了不諳中文的越裔新住民呈現真實自我的機會。移民主管單位不願積極以新移民的母語與文化來接近新住民，只想靠翻譯便宜行事，所以服務新住民的工作始終達不到我們心坎裡。

越南雖以京族人數最多，但也是由多族群組成的國家，官方承認的就有 54 個民族（謝國斌 2014）。事實上，絕大多數國家內部都有多元的族群，東南亞各國亦然。以國土幅員廣大的印尼而言，有三百多族群、七百多種語言，其中華裔佔人口之 1.2%，使用潮州話、福州話、客家話……等多種語言。當各地舉辦以新住民為名的多元文化活動時，來自印尼的新住民雖然絕大多數為華裔，但為了能展現「印尼文化」，這群華裔的印尼新住民並非與台灣人分享在印尼的華裔文化，而是透過網際網路或其他管道學習各種他們認為能「代表」印尼的歌謠、舞蹈、樂器…等，再身著能「代表」印尼的服飾於公開場合展演「印尼」文化。那麼，為什麼不以華

16 〈有話直說：別叫我們南洋姊妹（陳鳳凰）〉。《蘋果日報》2014 年 1 月 27 日。

裔印尼文化為分享內容呢？來自印尼的小芬告訴我：「台灣人不會有興趣啊！台灣人要看比較特別的！」為了能引起台灣人的興趣，小芬還特別自學據說是印尼歷史最悠久的民族樂器甘美朗（gamelan），除了上網學習外，她還藉著回印尼探親時買了樂器回台灣，作為她參與各種活動的道具。

當「新二代」被視為「南向尖兵」時，東南亞的語言文化學習日漸受到重視，十二年國民教育的規畫中也於國小新增「新住民語文」課程為本土語言課程的選項之一，將於 108 學年度開始實施。為因應新住民語文課程的實施，中央和地方政府開始發包教材編寫和師資培訓計畫。由於各種官方計畫承包的規定與潛規則，沒有大學教職或各級學校校長頭銜的新住民不可能成為計畫主持人，因此各種計畫主持人皆為原籍台灣的學者和教育界人士（多為中小學校長）。這些不懂東南亞語言文化的台灣人，為了要編寫語文教材必須邀請東南亞的新住民擔任委員，通常一種語文教材會有數位同國籍的新住民委員。台灣籍的學者專家或許具教材編寫的專業，但是他們並不諳任何東南亞語文，作為計畫主持人、擁有資源和權力，卻不懂東南亞語文的台灣籍學者專家，和深諳東南亞語文卻沒有資源和權力的新住民委員，在編寫新住民語文的過程中往往出現許多荒謬的景象。參與計畫的越南語文委員陳文菱便投書批判新住民不受台灣籍的學者專家尊重，並暗指「新南向政策」並非真正平等對待來自東南亞的新住民：¹⁷

雖然教的是越南語、印尼語、泰語，但是我們這些編寫母語的老師通通都被稱為「翻譯人員」。教材首先是由台灣各個領域的資深校長、老師用中文去編寫，這點可以理解。

17 見此篇讀者投書：〈這是什麼神邏輯？誰有資格編教育部新住民母語教材〉。《天下獨立評論》2017年1月9日 <http://opinion.cw.com.tw/blog/profile/52/article/5216>

畢竟這些老師在教學上非常有經驗，編寫教案更是他們的專業……。問題在下一個步驟，就是中文的課文寫好了之後，再請我們這些母語教師把它「翻譯」成母語。……教的是我的母語，為什麼叫我從中文翻譯？各種語言本來就有不同的思考方式，……為什麼要從別種語言翻譯成你要教的語言？難道台灣的英語課本、日語課本，也通通都是從中文翻譯過去的嗎？

如果硬要把中文句子翻成越南文的話，可以是，只是道地的越南語不會這麼說而已……我後來跟台灣的老師們溝通，大家也都同意必須要以母語為主、中文為輔……，我後來就依據越南文版本的課文，先主動挑出越南文的詞彙和句型給台灣老師們參考，去寫生詞、句型練習等部分。……結果，我提出的句型，有一些沒辦法翻譯成中文，或是翻成中文很奇怪……。但卻不是用其他的方式去調整，而是叫我們另外找別的句型代替、放棄原本的說法。這是什麼神邏輯？你教的是母語啊！中文不會這麼說，可是人家的語言的確是有這樣的說法啊！

到底是不尊重和信任母語教師？覺得我們不夠格寫教案？還是覺得台灣人才比越南人、印尼人、泰國人懂越南語、印尼語、泰語？我不停的告訴他們：「我不是翻譯人員。我也是編寫老師。這樣『翻譯』過去是不行的。」但對方還是覺得差不多，給我寫「翻譯人員」，叫我翻譯就好。令人不禁懷疑——照這個方式，台灣真的有辦法「新南向」嗎？

批判新住民語文教材編寫的陳文菱在投書時標示自己的身分為「台大法研所學生」，即便是在台灣的菁英學府就讀研究所的新住民也深切感受到台灣籍學者專家與新住民之間的權力落差，而沒有台灣的明星學府學歷的新住民更經常面對不受台灣學者專家尊重的情形。

如同前述，即使是同一國籍的新住民，對於什麼是「XX 語言文化」也可能有不同的看法。那麼，作為主導計畫的台灣學者專家，遇到同國的新住民之間對該國語言文化有爭議時，要如何選擇和決定呢？來自柬埔寨的小英受邀參與了一項柬埔寨語文教材編寫的計畫，她設計了一個以華人俗稱為「高棉巾」的多功能布巾來介紹柬埔寨文化的課程，經過多次修改後，計畫主持人告訴小英這一課不合格，小英詢問原因，計畫主持人回應：「另一個柬埔寨委員說這並不是柬埔寨文化。」小英無法得知計畫主持人採取另一位委員的主張而否定她的課程的理由，但她猜想是因為另一位委員中文口條較流暢，學歷也較高。

由於本人涉入新移民議題二十餘年，受邀參與各種新住民語文課程的相關會議，每當論及新住民語文師資問題時，「學歷」總是被提及的門檻，多數與會者主張以「學歷」¹⁸作為新住民語文師資篩選的門檻，而主張要有學歷門檻的不限於台灣籍的學者專家，不少有高學歷的新住民也如此主張。某次會議中，一位擁有母國大學學位的菲律賓裔新住民主張：「有些新住民沒有大學學歷，雖然會說母國語言，但是講的不好，他們是沒有能力教母國語言的。我們在母國當老師的一定要有大學學歷，所以新住民語文教師一定也要有大學學歷才可以教。」

語言的教學確實與是否會使用該語言是不同層次的問題，因此語言教學理論和方法才得以成為一門專業。然而，僅以學歷認定並無法確知是否

18 具體內容不一而足。有人主張以台灣學歷為主，有人主張母國學歷亦可；有人主張大學以上，有人主張高中以上。

具備某語言教學的能力，例如，獲社會學博士學歷的筆者並不敢主張自己具有任何語言教學的專業能力。因此，以「學歷」作為誰才有能力傳授「新住民語文」的要件並無實質上可以確保新住民語文課程教學品質的作用，而只是作為某種「誰能決定什麼是 XX 文化」的篩選機制，而這樣的篩選標準是充滿階級意味的（將於下一節討論），其作用不只使擁有較多經濟／文化／社會／政治資本的新住民得以累積更多資本，甚至也是台灣的學者專家確保自己利益的方法。例如，某次會議本人主張新住民語文師資應以教學能力和經驗而非以學歷為篩選標準，與多數與會者主張相左，會後一位小學校長希望能說服我贊成他們以學歷篩選的主張：「我們好多小學和國中的補校都招不到學生了，如果規定他們要拿到至少台灣的國中學歷，我們中小學補校才能生存下去啊！」

除了階級外，「不具威脅性」往往也是官方（及類官方）機構篩選誰能代表展演「XX 文化」的重要標準。例如，2004 年，文建會（文化部前身）舉辦「族群與文化發展會議」及「多元族群嘉年華」系列活動。文建會透過我邀請南洋台灣姊妹會¹⁹（簡稱「姊妹會」）於活動中表演，承辦人原本對於姊妹會有戲劇和歌曲表演非常興奮，但聽我說明姊妹會的戲劇和歌曲內容是關於婚姻移民在台灣的處境，包括孤立和歧視等問題後，承辦人立即改口詢問姊妹會是否能改為表演東南亞的「傳統」歌舞。最終，文建會的「多元族群嘉年華」排除了姊妹會以文化形式呈現新移民在台灣真實處境的表演（Hsia 2013）。2016 年十月，移民署舉辦新二代培力計畫的成果發表活動，承辦此項活動的公關公司透過管道得知姊妹會即將出版由新移民姊妹親身參與製作的《「我並不想流浪」姊妹發聲音樂專輯》，邀請姊妹會於成果發表活動中表演專輯中的歌曲，在多次聯繫後，

19 台灣第一個由婚姻移民女性自主成立的全國性組織，源起於 1995 年由筆者創辦之「外籍新娘識字班」，是台灣的新移民運動的重要成員（詳見夏曉鵬 2006a）。

原本已確認的表演，卻在簽報時，遭到移民署上級以「南洋姊妹會的發聲跟本主題不符」為由而駁回姊妹會表演的安排。經筆者各方探詢後得知，移民署的上級官員認為姊妹會的專輯中有許多歌曲針對政府施政的缺失之處，因而認為姊妹會不適合於移民署的活動中表演。以上兩個例子，呼應了 Alund and Schierup (1993) 所指出的，政府以決定哪個移民組織可以獲得經費補助作為社會控制的方式，以收編這些移民組織，進而將移民組織逐漸政治邊緣化。

綜合上述，我們看到在現今「新南向」政策加持下的東南亞文化熱，誰才被視為「真正的」「XX人」是個話語權競逐 (contested) 的場域而非不證自明的分類，而此話語權的掌握與階級有關，擁有高學歷的新住民更能親近在台灣掌握各種社會和政治資源的單位和學者專家而獲得各種資源以及發言的機會。此外，在此競逐的場域裡，新住民必須展演 (perform) 為可被接受的「XX人」形象，亦即，對既得利益結構 (status quo) 不具威脅性的異國情調。如同 Camaroff and Camaroff (2009) 的名著 *Ethnicity, Inc.* 所指出的：在新自由主義化的時代，族群的性質已與過往不同，當今的族群已如同公司法人一般，充滿政治經濟利益。因此，值得關注的是：當東南亞成為新興「市場」，多元文化成為好生意時，究竟誰能佔有此市場？做成好生意？依筆者多年的近身觀察，能佔有市場的依然是既有社會結構中佔有階級利益者，而新住民中階級位置較高者雖然佔有部分市場，但絕大部分的市場和生意仍由台灣人之中的既得利益階級 (擁有經濟、文化、社會資本者) 獲得。

四、族群化的階級

雖然「新住民」被稱為台灣的「第五大族群」，我們可以從作為界定「誰能成為我們」的移民政策分析，清楚看到「階級」的界線。如同曾熾

芬 (2004) 所指出的，台灣的移民政策充滿階級主義，但國家行動者卻以族群與文化而非以階級為說詞來否定東南亞人口與本地社會融合的可能性。首先，藍領外籍勞工被認為在「本質」上缺乏一種使他們可以成為台灣社會人口組成的「素質」，他們缺乏成為「我們」的基本條件，《入出國及移民法》明文規定藍領外國人不適用外國人在連續居住數年後得以申請永久居留的規定。²⁰ 於是原來的階級主義進一步被種族化，形成了「種族化的階級主義」。外勞並不是移民政策制訂者心目中的典型外國人。「外國人」所指的是合法進入、有技術性的白領外國工作者 (多來美日等已開發國家) 或投資者，台灣政府不斷修法以吸引他們申請台灣的永久居留權和國籍 (詳見下一節討論)，而「外勞」被視一種單獨的類別，並非「外國人」類別下的一項分類。

再者，台灣移民政策的設計不僅是階級篩選，更是階級製造。移民政策的制定主張引進「優質移民」，即專業／經理／技術人才，在 2002 年通過的《入出國及移民法》部份條文修正案中已具雛形：「外國人有下列情形之一者，雖不具第一項要件，²¹ 亦得申請永久居留：一、對我國有特

20 現行《入出國及移民法》第 25 條：「外國人在我國合法連續居留五年，每年居住超過一百八十三日，或居住臺灣地區設有戶籍國民，其外國籍之配偶、子女在我國合法居留十年以上，其中有五年每年居留超過一百八十三日，並符合下列要件者，得向入出國及移民署申請永久居留。但以就學或經中央勞工主管機關許可在我國從事就業服務法第四十六條第一項第八款至第十款工作之原因許可居留者及以其為依親對象許可居留者，在我國居留 (住) 之期間，不予計入。」其中被排除的是就業服務法第四十六條第一項第八款至第十款之藍領「外勞」的工作：八、海洋漁撈工作。九、家庭幫傭及看護工作。十、為因應國家重要建設工程或經濟社會發展需要，經中央主管機關指定之工作。

21 《入出國及移民法》2007 年 11 月 30 日三讀通過修法前的條文：「在我國合法連續居留七年，或居住臺灣地區設有戶籍國民，其外國籍之配偶、子女在我國合法連續居住五年或該配偶、子女在我國合法居住十年以上，其中有五年每年居住超過一百八十三日，並符合下列條件者」。2007 年底修法後原本合法連續居留七年之規定後縮短為「連續居留五年，每年居住超過一百八十三日。」

殊貢獻者；二、為我國所需之高技人才」（曾熾芬 2006）。而所謂「特殊貢獻」的外國人，不外乎是在慈善機構或企業創辦人，至於以血汗完成台灣重大工程、留住傳統產業出走的腳步、提供家庭和醫療照顧的藍領外籍勞工並不被政府認定為「特殊貢獻」（龔允倩 2002）。藉由一方面主張引進「優質移民」，一方面嚴格規範藍領外籍勞工，使其不可能申請永久居留或歸化國籍（即排除其成為成員的可能性），外勞成了一種單獨的階級，有別於本地勞工階級。因此，階級主義的移民政策不只篩選了未來的人口，也進一步在既有的人口以及新成員之中製造新的底層階級（曾熾芬 2006）。

台灣政府除了將外勞形塑為新的底層階級外，也不斷地建構外籍配偶及其子女為「他者中的他者」。雖然就法理而言，來自第一世界與本國男性結婚的女性，與來東南亞和中國大陸的女性相同——同為婚姻移民，但政府的各種「移民輔導方案」中，明確地以東南亞和中國大陸配偶為標的，而政府和媒體相互加強的各種關於外籍配偶和其子女「素質」問題的論述（夏曉鵬 2005），從來未將來自第一世界的女性及其子女納入。而大陸配偶由於兩岸緊張關係，受到更嚴格的管控和限制（趙彥寧 2004）。此外，由於現行法律完全排除藍領外籍勞工取得台灣的永久居留或國籍的可能，除非他們成為中華民國國民的配偶，使得台灣政府因擔心藍領外籍勞工會以「假結婚」的方式取得台灣的永久居留或國籍而加強對藍領外籍勞工轉換成為外籍配偶的管制，包括必須回到母國申請來台的依親簽證²²（而來自第一世界國家的外國人與台灣配偶結婚並不需要返回母

22 依據外交部及駐外館處辦理外國人與我國國民結婚申請來臺面談作業要點，外交部為「維護國境安全、防制人口販運、防範外國人假藉依親名義來台從事與原申請簽證目的不符之活動」得「訂定特定國家名單及指定面談地點」，目前國人必須與外國籍配偶先完成配偶原屬國結婚程序並經台灣之駐外館處面談通國的國家包括東南亞和其他第三世界國家，共 21 國（印尼、菲律賓、泰國、越南、柬埔寨、緬甸、

國申請簽證），使得許多曾為外籍勞工的外籍配偶無法取得身分，甚至成為無證移民（undocumented migrants）（Hsia 2015）。再者，2001 年 2 月 1 日公佈的《國籍法施行細則》規定具相當高門檻的財力證明者始能申請歸化，²³更明顯地以階級區分了「可欲」（desired）和「不可欲」（undesired）的婚姻移民。

過往移民政策的階級主義是隱含於字裡行間，而在 2016 年 12 月 9 日三讀通過的《國籍法》修正條文，政策制定者終於「心口合一」的將階級列為「誰能成為我們」的重要條件，亦即將原本以種族之名包裝的階級主義明白的以階級正名，並體現為具體的法律條文。

首先，由於台灣的《國籍法》規定外籍人士申請歸化為我國公民之前必須先放棄母國國籍，造成「無國籍」狀態，移盟不斷透過各種管道要求修法，並於 2012 年 9 月推出移盟的《國籍法》修法版本。在多次與官員和立法委員遊說時，幾乎所有人都反對取消放棄國籍的規定，他們至多僅能接受先申請歸化再於期限內補繳放棄母國國籍的證明，官員和立委的理由是：「國籍代表是對國家的忠誠，不能允許雙重國籍，否則如果兩國交戰時，他們要站在哪一方？」經過多年的拉鋸，2016 年 12 月 9 日立法院三讀通過《國籍法》第九條修正：「外國人申請歸化，應於許可歸化之日起……一年內提出喪失原有國籍證明。屆其未提出者……

印度、巴基斯坦、尼泊爾、不丹、斯里蘭卡、孟加拉、蒙古、俄羅斯、白俄羅斯、烏克蘭、烏茲別克、哈薩克、奈及利亞、喀麥隆、迦納、塞內加爾）。外交部訂定之特定國家清單可見：<http://w3.hsinchu.gov.tw/house/files/Post/12767/%E7%89%B9%E5%AE%9A%E5%9C%8B%E5%AE%B6%E6%B8%85%E5%96%AE.pdf>（查詢日期：2017 年 10 月 6 日）

23 依據 2001 年公佈之條文，財力證明包含「一、最近一年每月平均收入逾行政院勞工委員會公告基本工資二倍者；二、動產及不動產估價總值逾新臺幣五百萬元者；三、其他經內政部認定者。」後因移盟持續的抗議，關於婚姻移民的財力證明逐漸放寬，終於 2016 年底《國籍法》修法後取消。

應撤銷其歸化許可。」然而，行政院提出的修正案除了上述企圖減少製造無國籍人士的條文外，加列一項：「外國人符合下列情形之一者，免提出喪失原有國籍證明：一、依第六條規定申請歸化。²⁴ 二、由中央目的事主管機關推薦科技、經濟、教育、文化、藝術、體育及其他領域之高級專業人士，有助中華民國利益，並經內政部邀請社會公正人士及相關機關共同核通過。三、提出因非可歸責於當事人之事由喪失原有國籍證明。」並獲得立法院無異議通過。於此，《國籍法》第六條規定之「有殊勳於中華民國者」，以及各領域之「高級專業人士」²⁵ 得以保留原國籍而歸化為本國公民，亦即，在官員和立法委員等政策制定者心中，這些高階級外國人並沒有之前不斷強調之「國家忠誠度」的問題。但從各種常識和歷史事實判斷，發生社會動蕩和戰爭時，高階人士往往是最早逃離的一群，因為他們才有政治、經濟、社會、文化資本在最短時間轉往其他國家居留（曾熾芬 1997）。此外，在允許高階外國人士不必放棄原國籍就可歸化中華民國國籍的同時，《國籍法》新增十九條條文規定婚姻移民在放棄母國國籍、歸化中華民國國籍後，如經過法院判決「假結婚」或是「假收養」，政府便可撤銷其國籍，使他們「終身」生活在成為「無國籍人球」的恐懼之中。²⁶ 這個條文內容看似正義，但卻忽略跨國婚姻的實際狀況：婚姻移民來台之前所申請的各種證件有瑕疵等小

24 國籍法第六條：「外國人或無國籍人，有殊勳於中華民國者，雖不具備第三條第一項各款要件，亦得申請歸化。內政部為前項歸化之許可，應經行政院核准。」

25 符合免放棄原國籍即可以歸化的高級專業人士的類別可見 2017 年 3 月 24 日公布之「歸化國籍之高級專業人才認定標準」<http://www.rootlaw.com.tw/LawContent.aspx?LawID=A040040040004800-1060324>

26 國籍法第十九條：「歸化、喪失或回復中華民國國籍後，除依第九條第一項規定應撤銷其歸化許可外，內政部知有與本法之規定不合情形之日起二年得予撤銷。但自歸化、喪失或回復中華民國國籍之日起逾五年，不得撤銷。經法院確定判決認其係通謀為虛偽結婚或收養而歸化取得中華民國國籍者，不受前項撤銷權行使期間之限制。」

問題，²⁷ 或是與親友有糾紛而被舉報「假結婚」，使真實結婚的移民卻遭認定為「假結婚」而被撤銷國籍，²⁸ 因而製造更多無國籍人士。

簡言之，從哪些新住民被視為可以成為「我們」的角度看來，雖然新住民被稱為第五大「族群」，但其中充滿「階級」意涵：高階級人士才有成為「我們」的資格，並享有相當的自由，藍領外勞則直接被排除，而作為台灣人配偶的東南亞和大陸配偶因為無法直接排除，則改以間接的方式阻擾取得公民身分、成為「我們」，同時想方設法提升他們的「素質」，並時時監控他們，只要略有瑕疵便撤銷他們作為「我們」的資格。

然而，這個將新移民階級化的趨勢並非毫無阻力，移民／工運動不斷的抗爭以與此階級化力量拉鋸，使得部分階級化的移民政策得以改變，儘管力道仍然有限。以下以婚姻移民的財力證明規定與反財力證明運動為例，說明階級化與去階級化兩股力量間的拉鋸。

制定於 1929 年的《國籍法》便已規範外國人歸化本國國籍的要件之一為「有相當之財產或藝能足以自立者」。但當時的中華民國仍是移民出口國，對外國人歸化本國國籍的規範並無實質意義。2000 年 1 月 14 日修正的條文做了文字的修改：「有相當之財產或專業技能，足以自立，或生活保障無虞。」2001 年 2 月 1 日公佈的《國籍法施行細則》則進一步對上述條文做了定義：「（一）、最近一年每月平均收入逾行政院勞工委員會公告基本工資二倍者；（二）、動產及不動產估價總值逾新臺幣五百萬元者；（三）、其他經內政部認定者。」而此財力證明的嚴格規定對許多工

27 例如，許多東南亞國家並無「國民身分證」制度，而來自農村或家境貧困的婚姻移民往往並沒有醫院開設的「出生證明」，為了能迅速的取得申請來台灣的簽證所需的各種證件，不少代辦的仲介以錢購買所謂的「假證件」，或者填寫不實的資料（例如年齡），這些都可能成為婚姻移民被判「假結婚」的依據。

28 已有數起案例，例如泰國的小紅，見：〈【社會事】逾百「國際人球」台灣製造〉。《新新聞》2016 年 6 月 8 日 <http://www.new7.com.tw/NewsView.aspx?i=TEXT20160608152234MJL>

農階級家庭造成極大的困擾，因為無法達到財力證明的標準而必須借貸，甚至受到高利息的剝削，使得許多明明已在台生活三、四年以上，生養子女、照料公婆、努力工作，以身體證明「生活無虞」的婚姻移民因為無法提具財力證明而無法取得台灣的公民身分。

財力證明的問題於 2004 年因大陸配偶申請定居時突然得知根據行政院核定的新修正《大陸地區人民在台定居或居留許可辦法》規定而被曝光，依此新規定大陸配偶申請來台定居需有 500 萬以上的動產或不動產證明，或每月收入達基本工資的 2 倍以（比照上述《國籍法施行細則》的規範）。2004 年 03 月 05 日移盟赴行政院抗議，要求撤銷大陸配偶設籍財力證明規定後，內政部緊急重新修訂相關辦法，撤銷 500 萬門檻限制，並增訂基本工資 24 倍（約 38 萬）的存款證明為財力證明的選項之一，《國籍法施行細則》亦於 2004 年 4 月 8 日比照修正後的大陸配偶的財力證明規範。雖撤銷 500 萬門檻，移盟對新修訂的辦法仍不滿意，主張應完全取消婚姻移民取得公民身分的財力證明規定。經過各種遊說都無效後，移盟決定發動更大規模的反財力證明運動，於 2007 年結合了許多服務新移民女性個案的社會服務性組織、尚未加入移盟的社運組織，共同組成了「沒錢沒身分行動聯盟」（簡稱「沒錢盟」），²⁹除推動連署之外，也舉辦多次抗議記者會，並於同年 9 月 9 日發動反財〈九月九，還要我們等多久？〉反財力證明大遊行，吸引上千名來自台灣北中南東各地的新移民和台灣籍的支持者，為台灣史上最大規模的婚姻移民議題的抗議活動。然而，內政部始終堅持財力證明的政策，甚至於《自由時報》買廣告，宣稱婚姻移民必須提具財力證明才能歸化的政策是「舉世皆然」的趨勢，而此財力證明的規定是為了要保障大陸或外籍配偶的基本生活。「沒錢盟」於 2007 年 8 月 28 日舉辦記者會，一一指正內政部廣告中的謬誤，例如：美

29 相關訊息詳見該聯盟部落格 <http://nomoneynoid.pixnet.net/blog>

國、加拿大、澳洲、紐西蘭對於婚姻移民的歸化國籍根本沒有任何財力限制，但內政部卻張冠李戴、誤導引用這些國家對於申請「永久居留」的要求。其次，內政部廣告指稱韓國要求婚姻移民提供台幣 105 萬元的財力證明是台灣的 2.5 倍，但事實上存款證明只是韓國要求的六個經濟條件選項之一，其它五項都非常簡易，包括一位韓國公民的保證書、房屋租賃合約影本、獨立創業家可提供貿易經營登記文件影本或租賃合約影本……等等。同年 9 月 30 日，移盟藉著於台北舉辦的「國境管制暨新移民女性培力國際研討會」舉辦國際記者會，與會的各國代表除表達對反財力證明運動的支持外，也於研討會後拜訪內政部長，說明各國的政策並非如內政部廣告所言。

由於正值總統大選時期，「沒錢盟」於 11 月 2 日舉辦「誰在乎 100 萬選票？」強力要求國民黨、民進黨候選人表態支持廢除財力證明的政策。「沒錢盟」之後決定拜會民進黨和國民黨的總統候選人，民進黨候選人謝長廷的辦公室始終以行程緊湊為由而未接受「沒錢盟」的拜會，當時為在野黨候選人的馬英九競選辦公室則接受了 2007 年 12 月 5 日的拜會與記者會，馬英九公開表示支持聯盟的廢除《國籍法》及《兩岸人民關係條例》中財力證明規定的訴求，並承諾聯絡國民黨團，盡可能在當時的立法院會期通過。民進黨政府面對持續不斷的反財力證明訴求，僅於 2008 年 2 月 14 日公告的《國籍法施行細則》將財力證明的條件微調³⁰，增加：「我國政府機關核發之專門職業及技術人員或技能檢定證明文件」選項。

總統大選前的立法院並未通過修法，「沒錢盟」則持續推動廢除財力

30 內容為：「（一）最近一年於國內平均每月收入逾行政院勞工委員會公告基本工資二倍者。（二）最近一年於國內金融機構儲蓄存款或其他動產估價總值，逾行政院勞工委員會公告基本工資二十四倍者。（三）國內之不動產估價總值，逾行政院勞工委員會公告基本工資二十四倍者。（四）我國政府機關核發之專門職業及技術人員或技能檢定證明文件。（五）其他經內政部認定者。」

證明。馬英九當選總統後，「沒錢盟」於 2008 年 6 月 30 日拜會內政部長廖了以，廖了以承諾三個月內廢除這項財力證明。2008 年 10 月 18 日，馬英九總統於桃園參加一場基層座談會，曾獲金鐘獎最佳女主角、本身就是婚姻移民的莫愛芳當面陳情表示財力證明制度相當不合理，馬英九聽完陳述之後當場指示內政部研議取消這項實施多年的措施。同年 11 月 14 日行政院長劉兆玄藉著接見新移民代表、電視金鐘獎迷你劇集女主角得主莫愛芳的場合，對外宣布取消外籍配偶申請歸化或永久居留、大陸配偶申請定居須提出約新台幣四十二萬元財力證明規定。但事實上，當時只有取消大陸配偶的財力證明，外籍配偶的財力證明僅是「放寬」³¹，因為《國籍法施行細則》之母法《國籍法》並未取消婚姻移民歸化之財力證明規定。移盟持續不斷推動《國籍法》修法，直到 2016 年 12 月三讀通過的《國籍法》才明文規定本國人之外國配偶申請歸化不須符合「有相當之財產或專業技能，足以自立，或生活保障無虞」規定，外籍配偶之財力證明規定才告正式撤銷，歷時 12 年。

五、從「新住民」反思「四大族群」的族群分類

從以上的討論，我們可以看到「新住民」作為台灣的「第五大族群」分類應被高度問題化，而這些問題值得我們進一步反思在台灣社會已被視為理所當然的「四大族群」分類。

31 2008 年 11 月 14 日公告之國籍法施行細則為：「本法第三條第一項第四款所定有相當之財產或專業技能，足以自立，或生活保障無虞，其規定如下：一、申請回復國籍或以我國國民配偶之身分申請歸化國籍者，得檢具下列文件之一，由內政部認定之；申請準歸化國籍者，由直轄市或縣（市）政府認定之：（一）國內之收入、納稅、動產或不動產資料。（二）雇主開立之聘僱證明或申請人自行以書面敘明其工作內容及所得。（三）我國政府機關核發之專門職業及技術人員或技能檢定證明文件。（四）其他足資證明足以自立或生活保障無虞之資料。」

（一）當「混雜」成為事實

新住民多為女性婚姻移民，而其中不少是居住偏鄉並與公婆同住，也因此她們來台灣時首先學習的語言並非中文，而是公婆使用的語言，包括客語、閩南語、以及原住民各族語言，她們也常是家庭和村落中各種文化儀式或民俗活動的參與者，甚至是執行者，例如來自越南的阮安妮成為嘉義歌仔戲團的台柱。此外，在「東南亞熱」之前，由於台灣社會對「外籍新娘」的種種不友善，絕大多數女性婚姻移民並不會教導子女母國的語言和文化。因此，在台灣各界擔憂本土語言文化流失之時，這群女性婚姻移民成了台灣少數會與長輩以台灣的本土語言溝通並將此語言和文化傳承給下一代的人，亦即這所謂「第五大族群」在台灣傳承了所謂「四大族群」的語言文化，更甚於自己的語言文化。因此，筆者常笑稱客委會、原民會應頒「最佳母語傳承獎」給這群新住民。

上述現象指出兩個「混雜」（hybrid）的事實。首先，所謂的「新二代」是台灣與新住民的「混血兒」，即使是華裔新住民，也因為在東南亞與當地文化混雜而與台灣的語言文化不盡相同。再者，當原本保存較多所謂「傳統語言文化」的偏鄉因為國內工農不平等展和資本主義全球化發展所造成的「再生產危機」（Hsia 2015）而到東南亞或中國大陸娶妻以解決家庭照顧和傳宗接代的問題時（夏曉鵬 2000），這群來自東南亞和中國大陸的新住民便成了所謂「本土」語言文化的重要傳承者。

然而，上述「混雜」的現象並非所謂「第五大族群」出現後才有的特殊景象。如同 Gilroy (1997: 335) 所言，所有的族群文化皆涉及了「混語化、融合、混雜化與不純粹的文化形式」。所謂的「四大族群」之間的通婚現象早已普遍，但是多數調查問及受訪者的「族群」身分時，依然只能選擇父或母一方。此外，前述新住民必須操演某種可以被接受的「XX 文化」的現象也可見於台灣所謂的「四大族群」中。例如，參與平埔族正名

和文化復振運動的學生告訴我，在南部某平埔聚落的文化習俗其實混雜了閩南和其他原住民族的成份，但在文化復振的活動中會排除混雜的部份而特意展演平埔的成份。亦即，所謂的文化復振是將已然混雜的文化透過選取與操演以達到該平埔聚落作為特殊、可辨識的族群，是族群認同運動過程中所操演出的文化特徵。

事實上，關於族群具有本質性特徵的觀點早已飽受批判，建構論的理論典範主張「族群認同」、「族群特性」為社會建構的結果（如 Anderson 1991），因此研究「族群意識」發展的政治與社會過程為此理論典範的問題意識（王甫昌 2002）。王甫昌（2003: 62）也指出台灣所謂的「四大族群」的每個族群內部的歧異性，並指出我們應該問的問題是：「這種區分方式會在何時、何種狀況下變得比其他可能的分類重要？為什麼？是什麼因素造成？」

（二）族群分類與國族打造

如同王甫昌（2003）所言，台灣所謂「四大族群」是 1990 年代民進黨的政治人物將不同歷史時期的族群分類合併在一起的結果，萌芽於 1980 年代的反對運動為了對抗國民黨的「中國民族主義」而開始建構的「台灣民族主義」論述。為了對抗國民黨當時的「台灣人都中國人」的論述，「台灣民族主義」論述強調台灣人中有很多人在血緣及文化上不是「中國人」。而此「台灣民族主義」和建國運動的打造過程中，「多元族群」、「多元文化」成了基本國策（張茂桂 2002a, 2002b）。³² 隨著台灣獨立運動日漸擴大，尤其在 2000 年民進黨首次執政時，多元文化，連同

32 1997 年 7 月通過《憲法增修條文》第十條第九項「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」。2001 年 11 月 11 日陳水扁總統參加新成立之「行政院客家事務委員會」舉辦的「族群和諧、客家心願」活動，發表聲明指出：「中華民國是一個多元族群與多元文化的國家，《憲法》中明定：『國家肯定多元文化』，這就是我們的基本國策。」

人權、民主等修辭，快速地被建構為理所當然的政治和社會價值，作為界定台灣為一個獨立國家的特質，以區別於中華人民共和國——被建構為漢族中心、³³ 無人權、不民主的國家。在此台灣國族建構的論述中，人權和民主是關於政治制度的修辭，而多元文化則是作為文化特質的修辭。然而，在此國族建構過程而形塑的多元族群（文化）論述中並未包含在當時已出現的移民和移工。事實上，不少對外籍勞工和外籍配偶的歧視性政策是在民進黨執政的八年中制定的（Hsia 2013），例如 2001 年勞委會規定外籍勞工的雇主得以從外勞的每月所得中扣除膳宿費用，使得外勞實質薪資低於法定最低工資；持續增加外籍配偶取得國籍的門檻，包括 2001 訂定前述嚴格的財力證明條件、2005 年增加基本語言能力和國民權利義務基本常識測驗為歸化國籍的條件之一。

那麼，過往被排斥的外籍配偶為何在 2002 年左右開始被納入所謂「第五大族群」之中，並成為現今被普遍接受的一種台灣的族群分類呢？筆者認為，「第五大族群」依然延續 1980 年代以來的「台灣國族主義」建構而形成，而除了先前對抗之「中國民族主義」因素外，更加上新自由主義全球化所帶來的經濟危機，而此危機感又再強化與「中國民族主義」的敵對感。

（三）新自由主義全球化下的「反中」與「南向」

從「四大族群」到「五大族群」的台灣國族主義建構的重要延續是與中國的對抗：原本未納入新移民和移工的「四大族群」多元文化論述，因面對中國逐漸成為經濟大國而企圖以南向政策對抗，並進一步形成以東南亞新住民為主要想像的「第五大族群」。

中國自 1978 年不斷推動改革開放政策，而在 1992 年鄧小平南巡並發

33 雖然中華人民共和國有少數民族政策，包括少數民族自治區的設置，但台灣國族主義建構的論述並未論及相關政策。

表了中國的開門宣言後，世界資本主義蜂擁而入，成了「世界工廠」。受到中國強大磁吸作用的影響，台灣的製造業／服務業亦大舉西進，因應中國資本市場崛起的威脅，李登輝總統於1993年宣示推動「南向政策」，公佈《南進政策說帖》，原以三年為期，鑑於東協（ASEAN）整合趨勢而再延長兩次至2002年。陳水扁總統上任後持續重視台灣與東南亞發展關係，並於2002年7月重啟南向政策。馬英九政府雖不以「南向政策」為名，但在做法上與李登輝和陳水扁政府時期相去不遠，仍以經貿投資為主，只是降低此政策的政治意涵（黃奎博、周容卉2014）。

南向政策初期確實有達到降低台灣對中國大陸之經濟依賴，對大陸的投資額趨緩，而對東協國家雙邊貿易逐年擴增，占台灣對外貿易總額比重亦相對提升（黃奎博、周容卉2014）。1997年亞洲金融風暴後東南亞出現諸多經濟政治亂象，許多台商投資失利，相比之下中國市場和政策卻比較穩定，許多原本響應南向的台商因而開始轉向中國大陸投資（蔡宏明1998）。

亞洲金融風暴後台商投資中國大陸增加的同時也在台灣內部形成對外籍配偶將降低台灣「人口素質」的焦慮。1997年亞洲金融風暴後，全球競爭開始成為台灣媒體的重要報導內容，特別是面臨中國大陸成為全世界最重要的市場的威脅，媒體開始出現一種論述：外籍和大陸配偶「人口素質」低，將造成台灣人口「反淘汰」，不利全球競爭。

關於上述的「人口素質」論述，筆者曾以報紙為媒介進行分析（夏曉鵬2006b）。1997年亞洲金融風暴後，在面對新自由主義經濟發展下日漸激化的全球競爭壓力，各界開始想方設法，「亞太營運中心」即為當時提出的重要計畫，而高雄則因為有港口成為討論亞太營運中心設置地點的主要對象；但「高雄的素質太差」成為經常被提及的缺點，所謂素質差的原因為：高雄的第一、二級產業比例太高，而提高其素質的方法為提高服務業產業的比例和教育程度。此種將工農階級視為次等、素質低的論述在更

早之前的「家庭計畫」論述中便已存在。台灣的家庭計畫源起於1950年代美國基於冷戰結構下地緣政治經濟的考量，為使台灣能快速發展經濟以對抗台灣海峽對岸的共產主義中國，因而協助台灣政府啟動「家庭計畫」（蔡宏政2007）。而1991年前家庭計畫中的「人口素質」論述主要為如何避免生理疾病，倡導優生學，宣導女性不能太晚生育子女，以降低子先天性疾病的機率。1994年，台灣從早期以降低人口數為目標的家庭計畫轉型為「新家庭計畫」，計畫內容改為「適齡結婚，適量生育」，此時的「人口素質」論述依然以優生學的生理考量為主，偶而將之與教育水平拉上關係，尤其是偏鄉與原住民部落的教育問題。1998年，媒體首次報導將「外籍新娘」與優生學關連，過往家庭計畫主要輔導對象為殘障、低收入戶，1998年第一次將「外籍新娘」納入主要輔導對象，並無說明理由，僅宣稱「外籍新娘」很可能生出劣質子女。1997年亞洲金融危機後，特別是面對中國市場的龐大壓力，國家在急需「優質人口」以加強全球競爭力時，媒體和台灣社會關注到外籍和大陸配偶人數愈來愈多，於是原本對本國工農老殘所謂「素質」的焦慮便轉移到他們身上。而1998年首次以「外籍新娘」為人口計畫中的主要對象後，在2000、2001年開始有愈來愈多的論述指向「外籍新娘」的人口素質的低劣性，造成台灣人口素質的「反淘汰」。其邏輯為：台灣的人口逐漸減少、生育率下降的同時「外籍新娘」生育的人口數提高，將降低台灣人口的素質，不利台灣在全球的競爭。

所謂的「外籍配偶降低台灣人口素質」被視為嚴重的社會問題。如建構主義論者指出，「社會問題」與「客觀事實」無關，而是人們對於圍繞其身、令其困擾的狀況及行為的「定義活動」（definitional activities）（Schneider 1985）。筆者認為，在21世紀初開始出現的「第五大族群」的分類便是將來自東南亞和中國大陸的婚姻移民及其子女視為一種「社會問題」的定義活動，指認其為一特定的分類的目的是為了能將之排除或矯

治，也因此「第五大族群」分類出現時並不包含來自較發達國家的新移民。

這樣的現象與 Balibar (1991) 所說的「新種族主義」一致。新的種族主義相對於舊的種族主義而言，沒有特定的族群對象，它的對象就是泛泛的移民。特別在資本主義全球化日益激烈的情境下，台灣內部貧富差距愈來愈大、矛盾愈來愈深的狀況下，「素質化」、「種族化」的論述將內部矛盾外部化，轉移為排斥來自較低度發展的中國大陸和東南亞家的婚姻移民。到了 2003 年，陳水扁政府訂定「移民政策綱領」時，便明白指出為提高國家的競爭力而應致力於引進「優質人口」，而已進來的「劣質人口」（即東南亞和大陸配偶）則需透過輔導，以提升其素質。

因此，如前所述，原本採取漠視態度的各級政府單位，到 2002 年後迅速轉變為積極介入，這個轉變最大的關鍵是所謂「新台灣之子」的論述（夏曉鵬 2005）。2002 年接連公佈的幾項政府統計顯示外籍配偶子女人數已達不可忽視的地步，³⁴ 隨著這群媒體稱為「新台灣之子」的新移民女性之子女就讀人數增加，教育單位也十分擔憂這群孩子將造成台灣未來「人口素質」降低，紛紛在缺乏紮實的實證研究的情況下提出提高其素質的方案。例如，台北縣由於是全台灣「外籍配偶子女」人數最多之地區，縣教育局獲教育部補助，於九十二年度委請縣內小學設計「外籍配偶子女」課後輔導之教材，其假設為這些孩子在學習上落後，需課後加強學習；然而這樣的假設並無依據，因為此方案之設計是先於全縣外籍配偶子

34 例如：依據內政部與陸委會統計，至 2002 年十二月止，東南亞及大陸配偶所生嬰兒出生率高達 12.46%，再加上國人生育率逐年減少，使政府單位意識到外籍和大陸配偶所生子女將成為未來學校的重要族群。教育部同時期也連續發佈統計：91 學年度就讀國民中小學之「外籍配偶子女」人數，國中為 2062 人，國小 13028 人，絕大部分是來自東南亞的外籍新娘子女，其中小一生今年達 3,646 名，為六年前的五倍；92 學年度小一新生就學人數中外籍配偶子女的比率 12.46%，相較於 87 學年度的 5.12% 有顯著的增加。

女學習狀況調查，該調查仍在研究預試階段時，課後輔導教材便已出爐（夏曉鵬 2005）。

值得注意的是，各種對東南亞外籍配偶和「新台灣之子」人口素質問題的因應方案和前述提高外籍配偶取得公民身分的門檻（如財力證明）皆發生在陳水扁 2002 年 7 月重啟南向政策之後，可見此時期的南向政策仍將東南亞視為「低劣他者」（inferior other），推動南向只為了利用其廉價的勞動力、土地資源，東南亞的人民並不認為具備成為「優越我們」（superior us）的素質，因此必須排除（如「外勞」），無法排除者（如「外籍新娘」、「新台灣之子」）則想方設法加以「矯治」，使其素質提升，較接近我們。

而在排除、矯治低劣的外籍配偶和新台灣之子的同時，政府企圖吸引投資者和高階外國人成為中華民國國民。然而，即使在 2002 年《入出國及移民法》修法使得高科技人才得以申請永久居留後，效果仍不彰，監察院於 2003 和 2004 年進行我國移民政策與制度總體檢的調查報告便指出：「缺乏吸引優秀專業人才之機制」³⁵ 為應改革之處。

高階外國人不願成為中華民國公民的主因為《國籍法》規定歸化條件之一為放棄原國籍。隨著新自由主義全球化的發展，如同曾熾芬（1997）所言，1980 年代出現了一個全球性的移民市場，許多國家在這個市場內爭相吸引全球經濟菁英前往居留，提供各種商業移民方案，競爭移民的人力與財力資本，曾熾芬將此現象稱為「移民身分的商品化」，而在全球居留權市場中，居留權的價格全賴地主國在世界體系中所佔的位置。在世界體系較高位置的國家的居留權被視為是提供給有技術的、受過教育和富有

35 監察院（2004），〈我國移民政策與制度總體檢調查報告（五）〉，《監察院公報》2558 [http://www.cy.gov.tw/AP_HOME/op_upload/eDoc/%E5%85%AC%E5%A0%B1/96/096000192588_%E5%85%A7%E6%96%87\(%E7%80%8F%E8%A6%BD%E7%94%A8\).pdf](http://www.cy.gov.tw/AP_HOME/op_upload/eDoc/%E5%85%AC%E5%A0%B1/96/096000192588_%E5%85%A7%E6%96%87(%E7%80%8F%E8%A6%BD%E7%94%A8).pdf)（查詢日期：2017 年 10 月 6 日）

人的一項特權，所謂「高品質」的移民即是那些擁有各種資源的人，而且越來越是指那些擁有資本的人。而要求放棄國籍才能歸化成公民的規定，使得台灣在全球居留權市場中的競爭力低，只有來自東南亞和中國大陸等在世界體系位置相對較低的婚姻移民願意歸化為本國公民。而被視為阻礙「高素質」外國人士成為公民的放棄原國籍規定於 2016 年底《國籍法》修法時取消。與此同時的則是 2016 年蔡英文總統宣示的「新南向政策」。長期在東南亞投資的前民進黨立委、陳水扁執政「總統府九人小組」成員林豐喜表示支持新南向政策，並直指：「台灣如果不南進，以後東協絕對沒有台灣的份。」³⁶ 蔡英文總統新南向辦公室主任也坦言：「台灣優勢可能只有 5 年的時間……，若不把握，我們在東協也沒什麼優勢可言。」³⁷ 如前所述，李登輝和陳水扁政府時期的南向政策主要目的是藉由鼓勵台商投資東南亞各國以減緩投資中國大陸的趨勢。但隨著中國大陸的經濟發展持續成長，成為全球第二大經濟體、東協各國已成為世界關注的新興市場，而中國大陸的企業亦是主要投資國，使得「舊南向政策」時期鼓勵台商以台灣資金的優勢到東南亞設廠、投資的作法已不可行，因此如同 2016 年「總統府新南向政策辦公室」主任黃志芳所指「新南向」與「舊南向」政策的差別為：「新南向政策跟以往政策不同的地方，在於這不是一個以經貿數字為追尋目標的政策，而是一個以人為核心概念的台灣對外新的經濟戰略…，積極推動台灣跟東盟與南亞國家的人才、產業、教育投資、文化、觀光、農業等雙向交流合作關係，

36 <【政策指南針】李登輝和陳水扁的南向政策都一敗塗地，蔡英文要靠什麼突破重圍？>，《亞洲週刊》2016 年 5 月 30 日 <https://buzzorange.com/2016/05/30/go-to-south-asia-2/>（查詢日期：2017 年 10 月 6 日）

37 <黃志芳：台灣在東協的優勢可能只有 5 年>，《中央社》2016 年 5 月 17 日 <http://www.chinatimes.com/realtimenews/20160517003417-260407>（查詢日期：2017 年 10 月 6 日）

希望建構與東盟、南亞國家二十一世紀的新夥伴關係。」³⁸「不只是台灣要去東協南亞，也希望他們的人來、他們的觀光客來台灣、也來投資台灣。」³⁹「新南向政策」之所以「以人為核心」的關鍵之一是東南亞的台商企業多雇用來自中國大陸的幹部而非台籍幹部，如黃志芳所言：「在越南有 6400 家台灣企業，每年為越南創造好幾百萬工作機會，但這 6400 家台商企業在越南為了節省成本用了 8 萬個大陸幹部。……東南亞台商也面臨接班人、幹部不足等問題。」此外，由於台灣的內需市場小，新南向政策設定將東南亞當作台灣內需市場的延伸，需要有足夠人才幫忙打開、連結這個市場，因此黃志芳指出：「人才的培養是我們打通與東協南亞國家的任督二脈，只要人到位了，產業問題都解決。」⁴⁰

（四）從「社會問題」到「社會資產」

從上述官方對「新南向政策」的闡述，我們便可以理解為何在民進黨 2000-2008 年第一次執政時期被建構為「低劣他者」的「新台灣之子」突然於 2016 年第二次執政時成為「南向種籽」，而曾被質疑造成台灣人口素質「反淘汰」的東南亞裔外籍配偶的母國語言文化也突然被重視：為了把握台灣在東協的五年優勢，希望能快速動員所謂的「新二代」和來自東南亞的新住民成為台灣搶佔東協市場的幫手，而他們被視為台灣人口中與東南亞最有關係的一群人。

在「新南向」脈絡下，我們看到了「第五大族群」論述的轉折：原本被視為「低素質」的「外籍新娘」和「新台灣之子」變成具有東南亞語文優勢的「新住民」和「新二代」，也就是原本被視為「負擔」的東南亞語

38 同註 36。

39 Ibid.

40 Ibid.

言和文化如今被視為「資產」。荒謬的是，2002年被教育部擔憂「人口素質」的小學入學生，2016年⁴¹當他們二十歲成年時卻突然被視為人才、「南向種籽」。然而，他們仍是孩子時，母親的語言和文化被視為會「教壞孩子」而不被鼓勵甚至禁止學習，當他們成年時，又如何期待他們能立即成為打通台灣和東南亞市場「任督二脈」的人才呢？也難怪身經此荒謬轉折，來自印尼的婚姻移民如此感受：「被批評的時候很委屈，被重視反而覺得好假喔！不真實！」

簡言之，「第五大族群」分類的意義從「社會問題」轉變為「社會資產」的脈絡為新自由主義全球化下各國和區域在世界體系中位置的變動。隨著中國大陸和東協各國在世界體系位置的上升，來自東南亞的人不再被理所當然地視為「低劣他者」（inferior other）、焦慮他們會降低我們的素質而阻礙我們對抗作為「邪惡他者」（evil other）的中國；相反地，他們被視為「新夥伴」，是我們必須想方設法拉攏的對象，以幫助我們對抗「邪惡他者」——中國。

於此，我們看見了「第五大族群」論述開展出與過去「四大族群」論述不同的世界觀的契機。過去四大族群的台灣國族主義建構將台灣發展的歷史與未來侷限於兩岸關係，而在此視野下所看到的世界只有海峽兩岸，以及被視為能「保護」我們以對抗「邪惡中國」的美國。在此世界觀下，台灣社會難以看見冷戰結構，以及美國在此結構下為確保資本主義世界的霸權而對台灣提供各種軍事和經濟援助背後的地緣政治考量。而由於缺乏此種對全球資本主義發展歷史，以及在不同歷史階段的區域性政治經濟結構的視野，使得台灣社會普遍深信我們在1960年代末期開始的經濟發

41 2012年移民署開始推動「火炬計畫」鼓勵各小學舉辦東南亞語文文化學習活動，但當時只是移民署運用「外配基金」舉辦的活動，其政策高度和規模遠不及2016年蔡英文總統宣示「新南向」政策，並於總統府「新南向辦公室」。

展，所謂的「經濟奇蹟」，是源自台灣人特有的優良「素質」（例如，勤奮與節儉）；而鄰近的東南亞各國，尤其是曾經比台灣富裕的菲律賓，在天然資源豐富的條件下卻依然貧窮的原因便是根植於他們低劣的「素質」（例如，好逸惡勞）；因而也使得充滿種族主義（甚至是法西斯主義）的「人口素質」論述得以受到台灣社會普遍的接受。這樣的世界觀，隨著中國大陸以及東南亞在世界體系結構位置的上升，開始受到了挑戰。雖然如前所述，「第五大族群」論述的建構仍與對抗中國息息相關，但卻因東協的興起，使得台灣社會看世界的視野不得不納入東南亞，並開始將台灣社會的未來放置在區域政治經濟發展脈絡中考量。

然而，開始關注區域性政治經濟的發展而不再侷限於兩岸關係的視野，未必能使得台灣社會進一步發展出看見全球資本主義發展的歷史視野，並能反思台灣內部的族群關係，因為這還涉及了一般社會對「人」的價值觀點，尤其是對「貧」與「富」的看法。

如同黃應貴（2012a, 2012b）和鄭璋寧（2010, 2014）所言，隨著社會經濟的變化，「人觀」亦隨之轉化。隨著新自由主義全球化不斷的激化，對資本流動的不斷鬆綁，導致了1997年亞洲金融危機，此後台灣面對更大的經濟發展壓力，特別是面對中國市場的威脅，國家一方面急需「優質人口」以加強全球競爭力，另一方面在新自由主義的意識形態下不斷將教育私有化、市場化以減少政府支出，其結果是所謂的「優質」是人民必須自備的素質，而不再是國家的責任，以提供公共化教育來養成，所以國家開始排斥所謂「低素質」的人。而當媒體和台灣社會關注到外籍和大陸配偶人數愈來愈多時，原本對本國工農老殘所謂「素質」的焦慮便轉移到他們身上。

國家排除來自較低度發展國家的藍領勞工和婚姻移民的各種作為常以「保障台灣人民利益」之名合理化，例如避免其降低台灣的人口素質，以在全球競爭的市場佔有優勢。在此主導論述中，國家成為「類公司」，視

「競爭」為其終極目的，而非縮短貧富差距以確保平等和正義；而公民則成為「類消費者」，僅要求國家（公司）確保他們購買的「商品」的「品質」，而非行使公民權要求國家盡到確保平等、正義的職責，例如提供完善的教育和社會福利（Hsia 2015）。

而隨著以新自由主義為理論基礎的金融資本主義成為全球社會與經濟形態的主宰力量，經濟發展的不確定性日益提高，今日最搶手的專業和技術可能迅速過時，失去全球競爭力，而國家為了追逐全球金融資本的青睞，需隨時調度時下最有競爭力的專業和技術。但如同前述，在新自由主義脈絡下，所謂的「優質」是人民必須自備的素質而非由國家提供教育養成；於是，執政者成為國家這個「公司」的經理人，為了使公司在全球市場中佔有一席之地，需隨時調度當下需要的人才，例如為了攻佔東協市場而急需「新二代」，並為了在全世界規模上競爭各種專業人才而不斷放寬高階外國人居留的條件，甚至取消原有需放棄原國籍的規定。

如前所述，移盟在倡議修改須先放棄原國籍才能申請歸化的條文時遭到極大的阻力，主要的理由為：「國籍的取得攸關忠誠」。2016年底毫無阻礙的通過《國籍法》中「高級專業人士」可以免除放棄原國籍的條文，其意義除了上述的全球競爭人才之外，更隱含以下價值：高級專業人士不僅有資本，更有高尚的品格，無需擔心其對國家忠誠的問題。相對的，藍領的外國人不僅缺資本，其品格更是可疑，需隨時監控，於是2016年底《國籍法》的修法規定「假結婚」、「假收養」者終身可能被撤銷國籍。此項修法也被多數人視為正當，甚至多數新移民也認為「既然是假的就應該被撤銷」，而不考慮所謂「假」的背後各種複雜因素，以及「終身」可能被撤銷的不合理性。此看法呼應了Lazzaroto所說的「欠債必還」的倫理意識。Lazzaroto（2006）指出，金融資本主義賴以存在的基礎是經濟主體的「倫理意識」：即人必須具備償還能力，且接受「欠債必還」的倫理意識。有趣的是，以偽造的專業資格而得到本國國籍的高級專

業人士並不會受到「終身」被撤銷國籍的威脅，亦即，高階人士不僅被假設擁有高尚的品格，即使他們欠了債也不一定要還，一如在金融資本主義社會中，一般民眾向銀行的借貸必須清還，甚至會遭各種國家允諾的威嚇手段被要求償還，而財團向銀行的貸款卻不必然清還，國家甚至會介入協助。

總而言之，「第五大族群」分類的出現以及其內涵的轉變充滿了階級的意味。雖然階級的畫分並非新鮮事，但從台灣的移民政策變化的分析裡，我們可以看到當今以金融資本主義主導的台灣社會中，高階級的人不僅是具有經濟、社會、文化資本，更具有「道德」資本，他們被視為具有高尚品格的人。然而，如前所述，移民政策的階級化趨勢亦面對去階級化的移民／工運動的抵抗，一如新自由主義的資本主義全球化不斷面對反全球化運動的挑戰；而本文發表之時，移盟正擴大連結，抗議《國籍法》造成無國籍人士的條文，並推動修法；而AMM♀RE也已從原本鬆散的國際網絡於2017年成為正式的國際聯盟（Alliance of Marriage Migrants Organization for Rights and Empowerment），在世界各國和國際平台推動婚姻移民權益，並與國際移民工運動結合，為世界性的反資本主義全球化的運動添加柴火。

參考書目

王甫昌

- 2002 〈邁向台灣族群關係的在地研究與理論：「族群與社會」專題導論〉。《台灣社會學》4: 1-10。
- 2003 《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。

成露茜

- 2002 〈跨國移工、台灣建國意識與公民運動〉。《台灣社會研究季刊》48: 15-43。

夏曉鵬

- 2000 〈資本國際化下的國際婚姻——以台灣的「外籍新娘」現象為例〉。《台灣社會研究季刊》39: 45-92。
- 2002 《流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象》。台北：台灣社會研究社。
- 2005 〈尋找光明——從「識字班」通往行政院的蜿蜒路〉。收錄於《不要叫我外籍新娘》，夏曉鵬主編，頁 12-48。台北：左岸。
- 2006a 〈新移民運動的形成——差異政治、主體化與社會性運動〉。《台灣社會研究季刊》61: 1-71。
- 2006b 〈種族、階級與國際分工：台灣人的種族主義初探〉。收錄於《批判連帶：2005 亞洲華人文化論壇》，陳光興主編，頁 185-191。台北：台灣社會研究季刊，「台社論壇」06。

張茂桂

- 2002a 〈多元主義、多元文化論述在台灣的形成與難題〉。收錄於《台灣的未來》，薛天編，頁 223-273。台北：華泰。
- 2002b 〈臺灣是多元文化國家？〉。《文化研究月報》13。

黃奎博、周容卉

- 2014 〈我國「南向政策」之回顧與影響〉。《展望與探索》12(8): 61-69。
- <https://nccur.lib.nccu.edu.tw/bitstream/140.119/73884/1/61-69.pdf>

黃應貴

- 2012a 《「文明」之路》第二卷，《「現代化」下文化傳統的再創 1945-1999》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2012b 《「文明」之路》第三卷，《新自由主義秩序下的地方社會（1999 迄今）》。台北：中央研究院民族學研究所。

曾嬾芬

- 1997 〈居留權的商品化：台灣的商業移民市場〉。《台灣社會研究季刊》27: 37-67。
- 2004 〈引進外籍勞工的國族政治〉。《台灣社會學刊》32: 1-58。
- 2006 〈誰可以打開國界的門？移民政策的階級主義〉。《台灣社會研究季刊》61: 73-107。

趙彥寧

- 2004 〈現代性想像與國境管理的衝突：以中國婚姻移民女性為研究案例〉。《台灣社會學刊》32: 59-102。

蔡宏明

- 1998 〈金融風暴後南向政策之探討〉。《經濟情勢暨評論》3(4): 43-62。

蔡宏政

- 2007 〈台灣人口政策的歷史形構〉。《台灣社會學刊》39: 65-106。

鄭璋寧

- 2010 〈文化形式的商品化、「心」的工作和經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例〉。《台灣社會學》19: 107-146。

- 2014 〈情感、存有與寓居於「家」：當代魯凱人的家之樣態〉，收錄於《21世紀的家：台灣的家何去何從？》，黃應貴編，頁399-477。台北：群學。

謝國斌

- 2014 〈越南的少數民族及其困境〉。《台灣國際季刊》10(1): 45-77。

龔尤倩

- 2002 〈外勞政策的利益結構與翻轉的行政實驗初探：以台北市的外勞行政、文化實踐為例〉。《台灣社會研究季刊》48: 235-287。

Ålund, Aleksandra and Carl-Urlick Schierup

- 1993 *The Thorny Road to Europe: Swedish Immigrant Policy in Transition*. In *Racism and Migration in Western Europe*, J. Wrench and J. Solomos (eds), pp. 99-114. Oxford: Berg.

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities*. New York: Verso.

Balibar, Etienne

- 1991 *Racism and Nationalism*. In *Race, Nation, Class*, E. Balibar and I. Wallerstein (eds.), pp. 37-68. London: Verso.

Camaroff, John L. and Jean Camaroff

- 2009 *Ethnicity, Inc.*. Chicago: University of Chicago Press.

Gilroy, Paul

- 1997 *Diaspora and the Detours of Identity*. In *Identity and Difference*, K. Woodward (ed.), pp. 301-346. London: Sage.

Hsia, Hsiao-Chuan

- 2007 *Imaged and Imagined Threat to the Nation: The Media Construction*

of 'Foreign Brides' Phenomenon as Social Problems in Taiwan. *Inter-Asia Cultural Studies* 8(1): 55-85.

- 2013 *The Tug of War over Multiculturalism: Contestation between Governing and Empowering Immigrants in Taiwan*" In *Migration and Diversity in Asian Contexts*, edited by Lai Ah Eng, Francis Leo Collins and Brenda Yeoh, P.p. 130-149, Institute of Southeast Asian Studies Publishing, Singapore

- 2015 *Reproduction Crisis, Illegality, and Migrant Women under Capitalist Globalization: the Case of Taiwan*. In *Migrant Encounters: Intimate Labor, the State and Mobility Across Asia*, S. Friedman and P. Mahdavi (eds.), pp. 160-183. University of Pennsylvania Press

Lazzarato, Maurizio

- 2006 *Biopolitics/Bioeconomics: A Politics of Multiplicity*. <http://www.generation-online.org/p/fplazzarato2.htm>

Schneider, Joseph W.

- 1985 *Social Problems Theory: The Constructionist View*. *Annual Review of Sociology* 11: 209-229.

作者簡介

王甫昌

美國亞利桑那大學社會學博士，目前為中央研究院社會學研究所研究員，並擔任《台灣社會學》主編。主要研究領域為族群關係、社會運動與民族主義。長期以來致力於以社會運動的觀點，探究台灣社會中族群關係發展之研究，特別著重於圍繞在「省籍」、「閩客」的族群區分中，不同弱勢族群意識形成與發展之探討。近年來除了陸續出版關於台灣「外省人」、「客家人」弱勢族群意識內涵與興起，及「福佬人」認同內涵之研究成果外，也將研究重心轉移到探討以「不對等族群關係」為主要內涵的台灣「族群」概念如何在1980年代以後興起，並成為一般人、官方及學界理解台灣歷史及目前處境的主要參考架構之過程，以及2000年代以後，族群概念內涵逐漸轉變的緣由。

林開世

芝加哥大學人類學博士，現任國立台灣大學副教授兼系主任。研究興趣有文化與權力的比較、人類學理論、歷史與意識型態的生產、國家形成。研究的領域是漢人社會文化、複雜社會與比較殖民主義。著有〈對台灣人類學界族群建構研究的檢討：一個建構論的觀點〉、〈從頭人家系到斯卡羅族：重新出土的族群？〉、〈什麼是「人類學的田野工作」？知識情境與倫理立場的反省〉等論文多篇。

夏曉鵬

美國佛羅里達大學社會學博士，現任世新大學社會發展所教授。自1994年開始研究「外籍新娘」議題，本著研究與實踐不可分之原則，

1995年於高雄美濃創立「外籍新娘識字班」，經八年的培力工作，終於2003年在婚姻移民女性的積極參與下成立「南洋台灣姊妹會」；同年，串連關注移民／工議題的民間團體與學者專家共組移民／住人權修法聯盟，致力於台灣移民／工運動的推動，並積極與各國移民／工運動團體結盟，因而成為多個區域和國際組織之幹部，包括：Asia Pacific Mission for Migrants (APMM), Asia Pacific Women, Law and Development (APWLD), Alliance of Marriage Migrants Organizations for Rights and Empowerment (AMMORE) 以及 International Migrants Alliance (IMA)。中英文學術著作以其實踐式研究出發，聚焦於跨國遷移、公民身份、培力和社會運動等主題。中文專書包括《流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象》、《不要叫我外籍新娘》等。

陳怡君

國立臺灣大學人類學博士，輔仁大學宗教學系兼任助理教授。長期關注臺灣平埔人群及其文化樣貌，研究興趣包括宗教人類學、基督宗教的地方化、族群與社會記憶等課題。著有〈慶典、聖像與地方形成：以屏東萬金的天主教社群為例〉、〈神恩靈力與性別政治：以屏東萬金天主堂為例〉、〈儀式遺產、社會想像與地方認同：以屏東萬金聖誕季為例〉等論文多篇。

陳文德

英國倫敦大學亞非學院人類學博士，現任中央研究院民族學研究所副研究員。專書有《台東縣史·卑南族篇》、《卑南族》、《南島民族的臺灣與世界》（編）以及與黃應貴合編《社群研究的省思》與《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》。論文包括〈阿美族親屬制度的再探討〉、〈阿美族年齡組織制度的研究與意義〉、〈「親屬」到底是什麼？一個卑南族聚落的例子〉、〈巫與力：南王卑南人的例

子〉、〈人群互動與族群的構成：卑南族 *karuma(H)an* 研究的意義〉、〈什麼是「家」——卑南人的例子〉、〈當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例〉、〈文化產業與部落發展：以卑南族普悠瑪（南王）與卡地布（知本）為例〉、〈隱藏的神恩：神恩復興運動（聖神同禱會）在卑南族天主教發展之研究〉、「Naming and Social Life」以及〈原住民族與當代臺灣社會〉等。

黃應貴

英國倫敦政治經濟學院人類學博士，現任國立清華大學人文社會學院學士班特聘教授，目前在清華人社院正在推動「新世紀的社會與文化」長期研究計畫。長期從事台灣原住民中的布農族研究，著有《反景入深林：人類學的關照、理論與實踐》、《人類學的評論》、《人類學的視野》、《布農族》、《台東縣史·布農族篇》、《「文明」之路》三卷等書，主編《人觀、意義與社會》、《空間、力與社會》、《時間、歷史與記憶》、《物與物質文化》、《21世紀的家：台灣的家何去何從？》、《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》、《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》（與陳文德合編）、《金融經濟、主體性、與新秩序的浮現》（與鄭瑋寧合編）等書。

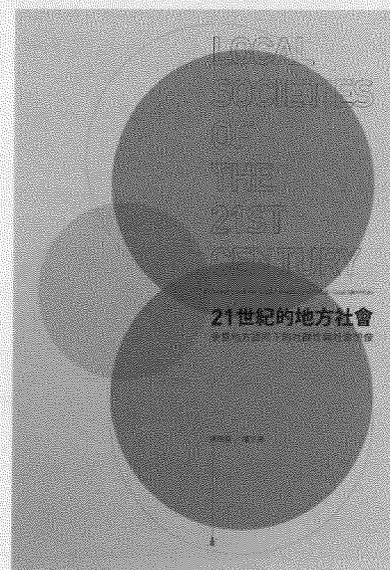
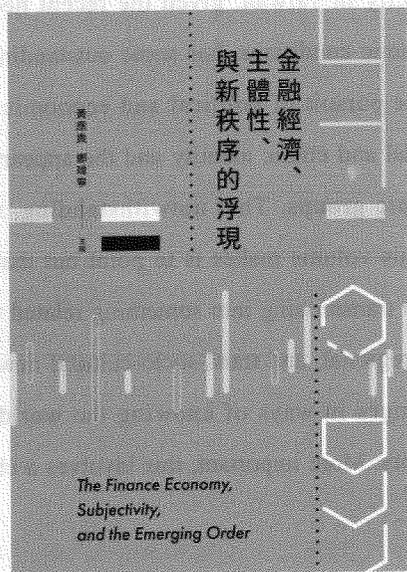
Ethnic Group, Governance, and the Construction of New Order: Ethnicity under Neoliberalization

While ethnic group is a method of governance deployed by the state, how that governance is applied will vary depending on the nature of the state in question. By looking carefully at the political intentions and governmentality of the pre-modern nation state or the traditional imperial state, the modern nation state and the current neo-liberal state, this book shows that various governments undertaking the task of governing Taiwan throughout history have shaped group, ethnic group and ethnicity in ways which accentuate the characteristics of each successive regime and their forms of governance. As a matter of fact, the varied positioning of ethnicity that is found in different academic fields speaks to the more fundamental question of the nature of knowledge in those fields. Compared to the current trend internationally towards the incorporation of ethnicity, ethnicity in Taiwan, given the recent neoliberalization of its political and economic conditions, has some outstanding features of its own over and above the pursuit of political and economic benefit, such as the linkage of individual and ethnic identity and the appearance of identification with multiple ethnic groups. That notwithstanding, the most significant contribution that this volume makes is to point out that ethnicity in today's Taiwan is gradually transitioning into something related to the construction of trans-ethnic, trans-regional, and trans-socio-cultural new order involved with appearance of changes in ways of knowing the world and new pattern of selfhood and sociality. More important, this involves a challenge to modernist knowledge.

金融經濟、主體性、與新秩序的浮現

黃應貴、鄭瑋寧 編

新自由主義又稱金融資本主義，因為金融經濟主要制度與機制的運作，以及資本新分類的浮現與流通，往往滲透到社會文化各個層面，成為其轉變背後的動力。這不僅造成社會文化現象的金融化趨勢，使具有自我認同與主體性的工作取代勞動，更塑造出新的人觀、主體性、知識及認識世界方式，同時，它更促使超越既有族群、民族國家以及社會文化等界線的新秩序逐漸浮現。



21 世紀的地方社會： 多重地方認同下的社群性與社會想像

黃應貴、陳文德 編

由於新自由主義化的前提——網際網路、交通及溝通工具的快速發展，使得人、物、資金、資訊的流通加速，造成既有社會組織的沒落，以及個人先於群體的存在。另一方面，透過人、地、物、事的互動過程，當代人建立了多重的社群性（sociality）群體。此立基在個人基礎上的流動、多重而不穩定的群體，來自成員共同的社會想像，以及納入更大的區域體系、乃至於全球金融市場的再結構，所帶來了文化再創造，使其區域性的活動群體有了共同的社會想像之文化基礎而成了地方認同的對象。



日常生活中的當代宗教： 宗教的個人化與關係性存有

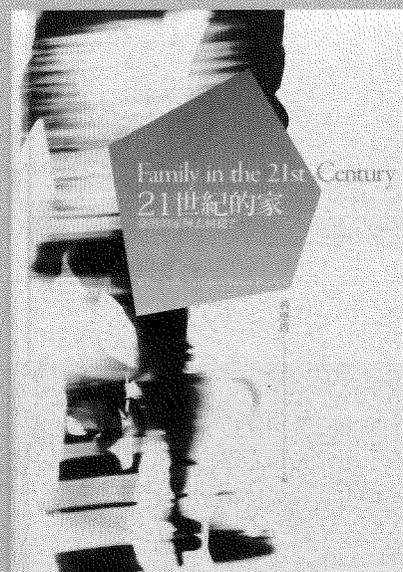
黃應貴 編

本書由實際個案研究，說明個人如何透過當代的宗教實踐建立人際關係，同時找到自身存在的意義。個人化的宗教實踐豐富多樣，包括與神直接溝通而超越中介的層面，或是在既有宗教儀式中的某些活動，也可以是創新性的附屬活動，更可以是個人在傳統儀式、教義、與實踐的創新。這些滿足個體自我存在的認定都存在當代的日常生活之中，成為個人的救贖之道。

21 世紀的家：臺灣的家何去何從？

黃應貴 編

當前臺灣的家戶數中已有百分之十五非傳統家庭出現，預示著臺灣二十一世紀家的新趨勢。有關家的爭辯與討論，都必須放回歷史條件及社會文化脈絡中，才可能給予家的型態及性質妥當的位置，從而得以有效面對未來發展的可能性。本書將由實際的個案研究，透過家的雙重性、家的想像、家之形成與維持的情感和心理機制，以及家的性質與意義等，來直接面對問題，尋找臺灣的家未來可能的出路。



國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性 /
黃應貴等作；

--1 版-- 新北市：群學，2018.09

面；公分 -- 新世紀的社會與文化 (NC-05)

ISBN：978-986-94708-7-2 (平裝)

1. 族群認同 2. 新自由主義 3. 文集

546.507

107014720

族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性

主 編：黃應貴

作 者：黃應貴、王甫昌、林開世、夏曉鵬、陳怡君、陳文德

叢書編輯委員：李丁讚、林開世、張隆志（單元召集人）、

陳文德、黃應貴

總 編 輯：劉鈞佑

責任編輯：黃上銓

出 版 者：群學出版有限公司

地 址：新北市新店區中正路 508 號 5 樓

電 話：(02) 2218-5418

傳 真：(02) 2218-5421

電 郵：service@socio.com.tw

網 址：<http://socio123.pixnet.net/blog>

封 面：盧卡斯工作室 hnxx@mail2000.com.tw

排 版：theBAND·變設計 adavivsis@gmail.com

著作權所有 翻印必究

定 價：450 元

2018 年 10 月 一版 1 印

「新世紀的社會與文化」系列叢書
設定了十個重要議題作為探討的方向：

1. 什麼是家？

—已出版為《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》

2. 新興宗教與宗教性

—已出版為《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》

3. 什麼是地方社會？

—已出版為《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》

4. 財政金融經濟與文化或地方產業

—已出版為《金融經濟、主體性、與新秩序的浮現》

5. 是階級還是族群？

—已出版為《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》

6. 治理、去政治化與「次層政治」(sub-politics)

7. 多重人觀與自我

—包括存有的問題

8. 意象、文化形式與美學

9. 社會運動

—包括環境主義運動、慈善救濟事業、透過網路而來具有普世價值的突發性運動等

10. 性別、代間與年齡

族群作為國家治理的手段，然而治理方式會因國家性質的不同而異。藉由仔細檢視前現代民族國家或傳統帝國、現代民族國家與當代新自由主義國家的統治意圖及治理技術，本書揭示：歷史更迭下的政體，在治理台灣社會的過程中，依序形塑出了人群、族群、族群性等現象，彰顯了國家治理的時代特性。事實上，這關乎不同學科對族群的定性有所分歧，更涉及了各自知識屬性這個根本問題。對照於國際族群性公司法人化趨勢，台灣在新自由主義化的政經條件下，族群性除了關乎政治經濟利益外，更有其突出之處，如個人認同與族群認同的連結，或多重族群認同的出現。本書最大的貢獻在於：指出當代台灣族群性已逐漸轉換至人們認識世界方式的改變，和自我與社群性新模式之浮現，及其所涉及的跨族群、跨地域、及跨社會文化之新秩序的建構之上。更重要的是，這隱含了對於現代性知識的挑戰。



ISBN 978-986-94708-7-2 | 定價 450 元

