

## 評論

黃應貴編，2018，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。xv + 357 頁。

許維德\* 國立交通大學人文社會學系副教授

### 一、前言

黃應貴教授所編的這本《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》，一方面是「是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」這運作了近一年之工作坊（2016 年 4 月至 2017 年 2 月）的勞動成果，另一方面也是黃老師所主持之「新世紀的社會與文化」這一大型計畫的第五個單元，是接續著此計畫前四本專書——《21 世紀的家：臺灣的家何去何從？》（黃應貴 2014）、《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 2015）、《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 2016）以及《金融經濟、主體性、與新秩序的浮現》（黃應貴、鄭瑋寧 2017）——的第五本出版品。<sup>1</sup>

這是本精彩的書籍，並不容易評論。不過，因為以下兩點理由，讓筆者還是決定要努力完成這個艱鉅的工作，雖然在書寫的過程中有好幾

\* E-mail: weidershu@gmail.com  
投稿日期：2020 年 4 月 9 日  
接受投稿日期：2020 年 4 月 30 日  
Date of Submission: April, 2020  
Accepted Date: April 30, 2020

1 事實上，本系列書籍的第六本書——《政治的消融與萌生：新自由主義國家的治理效應》（黃應貴、林開世 2019）——也已經出版問世了。

次因為頭腦打結不知該如何下筆而萌生退意。

首先，我是這本書某種意義下的逃兵。事實上，筆者是「是族群還是階級？」這一工作坊的參與者之一，也在工作坊先後發表過〈「族群研究」是一個具備普遍性意義、獨特性解釋、以及開展性理論的學術領域嗎？兼論「人群分類」概念的研究潛力〉（許維德 2016）和〈「族群研究」中的「涂爾幹問題」：「族群」是一個具備「社會事實」意義的概念嗎？〉（許維德 2017）這兩篇論文。不過，由於論文旨趣和黃老師原始設定的核心問題意識並不見得能夠完全相容，筆者並未繳交最後的論文稿給黃老師，而成了一個不折不扣的逃兵。因此，當第 90 期《考古人類學刊》的特約書評主編林開世教授在一年前向我邀約本書書評稿的時候，我似乎沒有什麼拒絕的空間和理由。雖然最後在時間壓力下，我還是無法完成這項任務，不過，對於這個未完成的工作，我一直有很強的罪惡感。

第二，本書主編黃應貴不只是筆者學銜生涯的重要老師，<sup>2</sup>也是我這一生中「最怕又最愛」<sup>3</sup>的老師。而我自己的研究領域又碰巧是「族群研究」，老師難得出一本以「族群研究」為主題的書籍，<sup>4</sup>學生當然

2 筆者在臺大社會系讀書時修過黃老師「臺灣土著的社會與文化」以及「社會人類學」這兩門大學部的課程，也旁聽過黃老師在臺大人類系碩士班所開設的「經濟人類學」課程，從老師身上學到很多做學問的基本功夫。也因此，我在拿到博士學位之後，雖然拿的並非人類學博士（我是社會學博士），卻厚顏請求黃老師（當時擔任中央研究院民族學研究所所長）擔任我的博士後指導老師，和黃老師展開另外一段一年半的師生關係。

3 這不是文學修辭，而是筆者心境的最佳描述。說「怕」，是因為黃老師是我認識的學界人士中最認真讀書的一位，那種「拼命讀書」的態度和精神，讓我很怕和他談學問（但是，我是他的學生，不談學問，又能談什麼呢？）。說「愛」，也是因為上述這種精神，讓筆者一直對黃老師有一種濃濃的孺慕之情，深深感到，能夠認識這樣的人，真是件幸運又愉快的事情啊！

4 這個敘述有些吊詭，不過，至少從黃老師自己的觀點來看，卻應該是他可以接受的陳述。更進一步講，雖然黃老師長期以來主要的研究對象一直是布農族（特別是南投縣信義鄉的東埔社）這個「族群」，不過，他會認為自己是個研究布農族各個不同面向（族群或族群性可能只是其中之一）的人類學者，而非一名族群研究者。在筆者所參與的

要認真讀、認真評、認真寫。

以下書評，大致上可以分成四大部分。第二節是本書兩大特點的探究，包括重要的問題意識，以及和「族群關係」有關的細緻經驗材料。第三節是全書個別論文的摘要和評論，將以逐篇方式一一展開。第四節是筆者對本書所提出來的一個概念性評論，是以「族群」概念的定義方式為主題。最後一節是結語，將以本書編者所論之新自由主義下臺灣個案的兩點特殊性為素材，提出一點筆者在閱讀上的疑惑。

## 二、本書兩大特點

本書所收錄的論文不算多，〈導論〉之外只有五篇。不過，論文的篇幅都不算小，全書近 360 頁，每篇（包括〈導論〉）的平均頁數在 60 頁左右。這五篇文章的作者，有兩位社會學者（王甫昌和夏曉鶯）、三位人類學者（陳文德、陳怡君和林開世）。至於處理的主題，則包括一般性的「臺灣族群分類概念」（王甫昌 2018b）；目前被歸屬於卑南族、但倡議要成為「斯卡羅（族）」的臺東卡大地布（知本）部落（陳文德 2018）；具備平埔「馬卡道族」淵源、但卻不想成為「番」的屏東萬金天主教徒（陳怡君 2018）；恆春半島滿州地區的「族群現象」（林開世 2018）；以及被稱之為「第五大族群」的中國籍和東南亞籍新住民（夏曉鶯 2018）。

整體來講，筆者覺得這本書有以下兩大特點：重要的問題意識、以

---

「是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」這一工作坊中，黃老師這種看待「族群」的方式，似乎是多數與會者（特別是人類學者）的共識。無論如何，「族群」是這本書的主題（或至少是主題之一），應該是沒有疑義的事情。

及精采的臺灣「族群關係」經驗素材。以下分別討論。

## (一) 重要的問題意識

黃老師所規劃之本書所屬工作坊的名稱為「是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」，顯然，「『族群』與『階級』之可能關係」的這個發問，是原本之工作坊的核心議題。事實上，這的確確是目前社會科學界的一個重大議題，<sup>5</sup> 雖然以這一議題為主要關懷的本土文獻尚不多見。<sup>6</sup>

由於種種原因，這本書最後所呈現出來的結果，並未完全集中在上述「族群 vs. 階級」這個發問上面。<sup>7</sup> 因此，黃老師一方面引用社會學者汪宏倫的觀點，認為「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」（黃應貴 2018b：19）；另一方面也在本書重新聚焦，改以「族群 vs. 國家治理」，或者說「將族群（性）視為國家治理的手段」（黃應貴 2018b：48）當成本書主軸，發展出《族群、國家

5 事實上，「族群／種族／國族」和「階級」之間的複雜糾葛關係，一直是學界的一個重大問題，甚至有一本期刊，其標題就直接稱為《種族與階級》（*Race and Class*）。Vicente Navarro 發表過兩篇文章，都和這個關懷有關，而其文章標題也很簡潔易懂，分別叫做〈種族或階級，還是種族與階級〉（Race or Class, or Race and Class, 見 Navarro 1989）和〈種族或階級還是種族與階級：美國日漸增長的死亡率差異化〉（Race or Class or Race and Class: Growing Mortality Differentials in the United States, 見 Navarro 1991）。另外，我們也可以找到一本以「族群與經濟」為主要關懷的論文選集，其書名叫做《族群與經濟：重訪「種族與階級」》（*Ethnicity and Economy: "Race and Class" Revisited*, 見 Fenton and Bradley 2002）。最後，我們還可以看到一篇發表在《心理學年度評論》（*Annual Review of Psychology*）上、和「族群 vs. 階級」這一議題有關的回顧性文章（i.e., Frable 1997）。不過，由於這篇文章是將「族群認同」與「階級認同」視為更廣義之「社會認同」（social identity）的某特定「內容領域」（content areas），其回顧對象並不限於「族群」和「階級」，而是還包括「性別」、「種族」與「性取向」。

6 上一世紀 90 年代比較有代表性的文獻，見張茂桂（1994）和吳乃德（1997）。這個議題累積最多文獻的主題，其實是臺灣不同族群之教育成就的比較（e.g., 蔡淑鈴、瞿海源 1993；駱明慶 2001, 2002；陳婉琪 2005；范雲、張晉芬 2010；吳乃德 2013）。

7 在〈導論〉的一開始，黃老師還是提到了這樣的關懷：「這讓筆者不禁思索：能夠有效再現當代臺灣社會不平等問題的，究竟是族群，還是階級」（黃應貴 2018b：2）？

治理、與新秩序的建構》這樣的書籍主標。換句話說，本書的主要問題意識，正是不同性質或治理方式之「國家」（i.e., 「前現代民族國家（帝國）」、「現代民族國家」以及「新自由主義下的國家」），到底是以什麼樣的方式影響到「人群分類」或「族群」？

「『族群』與『階級』之可能關係」也好，「『族群』與『國家治理』之可能關係」也好，這兩者都的確是社會科學的關鍵性議題，也是本土文獻相對欠缺的研究發問。本書所提出來的問題意識，具備十足的前瞻性和重要性。

## （二）和「族群關係」有關的細緻經驗材料

本書另一個令人驚艷的特點，在於提供了極佳的「族群關係」經驗材料。就定義而言，所謂的「族群」，必然要包含「族群關係」的面向。事實上，如果某個特定時空就只有某「一」群人存在，那麼，就不會存在所謂的「族群」，因為，沒有「他者」，也就不會形成、也不需要「我群」。然而，由於某些特定的因素（主要是臺灣「族群研究」這一領域的「個別族群化」<sup>8</sup>傾向），在過去的20年中，雖然臺灣學術界已經累積了不少關於「特定族群」——特別是「原住民」（或某更特定的原住民族群）和「客家」——的文獻，不過，以不同族群（或族群內之次族群）之「互動關係」為主要關懷的學術作品，相對來講反而並不多見。<sup>9</sup>

8 所謂的「個別族群化」，是指臺灣的族群研究者傾向以某「特定族群」當成具體研究對象，而非以該「特定族群」的「族群關係」當成主要關懷。造成這種傾向的原因有不少，其中一個重要原因，就在於臺灣「學術建置」的制度安排方式，基本上是以「特定族群」為主。簡單講，既然我們有原住民族學院（國立東華大學）、既然我們有客家學院（國立中央大學、國立交通大學、以及國立聯合大學），那麼，這些學院中的研究者，也就被期待要生產「原住民族研究」或「客家研究」的作品，而非「原漢關係」或「福客關係」的作品了。

9 一個簡單的指標，就是臺灣「族群研究」這一領域之相關學術刊物的旨趣和關懷。事

本書正填補了這樣的缺口，從不同面向對「族群關係」提供了十分細緻的經驗材料。

具體地講，王甫昌（2018）所處理的是「臺灣族群分類概念」的出現，性質上就是一篇以「族群關係」為主軸的論文。而陳文德（2018）的「卡大地布部落」研究，一方面涉及同屬卑南族之兩個部落（i.e., 卡大地布（知本） vs. 普悠瑪（南王））間的競爭關係；另一方面，卡大地布所追求的「斯卡羅（族）」認同，由於還涉及了其他不屬於本部落的排灣化族人，自然無法迴避「跨族群互動」這個議題。至於陳怡君（2018）的萬金人研究，在問題意識上就是一篇同時涉及「平埔族」（或更特定的「馬卡道族」）和「漢人」的族群認同研究，是篇可以被歸類為所謂「原漢關係」的論文。此外，林開世（2018）的恆春半島滿州研究，要揭示的就是這一人群來源複雜（至少包括排灣族、卑南族、阿美族、平埔族、福佬和客家）之地區的「人群分類狀況」，本質上就無法避開「族群關係」的討論。最後，夏曉鵬（2018）的「新住民論述」研究，其前提就在於這一全球化世界「混雜」的必然性，藉以彰顯出此一族群論述的任意性。

由於筆者的工作單位屬於「客家研究」，我要特別再從這一視角來談談本書在這一面向上的貢獻。從表面上看，本書的五篇論文，其主角都不是當代臺灣的「客家」。不過，正由於本書論文對「族群關係」這

---

實上，我們已經可以看到不少標題上就直接出現「原住民」標籤的學術刊物，比如說《臺灣原住民研究論叢》（臺灣原住民教授學會出版，2007-）、《臺灣原住民族研究季刊》（國立東華大學原住民族學院出版，2008-）、《臺灣原住民族研究學報》（臺灣原住民族研究學會出版，2011-）、以及《臺灣原住民族法學》（原住民族委員會出版，2016-）。也可以看到標題上直接出現「客家」兩字的學術刊物，比如說《客家研究》（國立中央大學客家學院出版，2006-）和《全球客家研究》（國立交通大學客家文化學院出版，2013-）。但是，我們卻還看不到任何一本學術刊物宣稱其以更一般性的「臺灣族群現象」當成主要關懷。

一議題的重視，我們卻至少可以在四篇論文中看到「客家」的身影。首先，王甫昌（2018）所關懷的「四大族群分類」其中會包括「客家」，固不待言。第二，陳怡君（2018）所研究的萬金人，雖然在歷史淵源上是平埔族、語言上則已經福佬化，但因為地理上緊鄰著客家聚落（e.g., 同屬萬巒鄉的五溝水、北面的內埔鄉等），歷史上一直和客家有著既緊張（e.g., 清代分類械鬥時與福佬共同對抗客家）又合作（e.g., 收養客家養女）的關係。

第三，林開世（2018）的滿州研究更有趣，因為這個地區最早的漢人移民，其實不是福佬而是客家，甚至在日治時期的國勢調查中，粵籍人士還是滿州庄人數最多的族群（相較於閩籍、熟蕃和生蕃）。雖然林開世（2018：299-300）對近來在本區所進行之客家文史調查的意義頗有疑義（這其實和「客家」無直接關係，而涉及作者對所謂「目的論式框架」下之族群研究的不滿），但無損於作者所揭露的這一歷史「事實」。最後，夏曉鵬（2018：337）所研究的新住民，其中也有不少因為是居住在客家地區而學會了客家話，成為作者筆下不折不扣「最佳母語傳承獎」的潛在得主。

總而言之，這是本清楚彰顯出臺灣「族群關係」之複雜性、流動性、變異性和相對性的絕佳「族群研究」專書。

### 三、本書各章摘要與評論

事實上，本書之前發表過的兩篇書評（i.e., 黃宣衛 2019；鄭瑋寧 2019）都很精彩，也都用評論人的角度重述了本書各章的主要論旨；此

外，本書編者的〈導論〉（特別是第六節前半部），也十分適切地回顧了這五篇論文的梗概（i.e., 黃應貴 2018b）。不過，對筆者而言，只評論不做摘要，在敘述上不容易講清楚，因此，我還是決定針對本書的每一章（包括〈導論〉）逐篇重述，然後再進行評論。

### （一）黃應貴：導論

黃應貴近 60 頁的〈導論〉，雖然「表面」上的工作是要替本書其他五章勾勒出一個可供比較對照的參考架構，不過，作為本書（乃至本系列計畫）的發動者，作者顯然有更多自己關於「新自由主義（這是本系列計畫的主題）vs. 族群（這是本書主題）」的想法。因此，這篇導論在性質上更接近「理論架構先行，經驗篇章詮釋後至」的書寫風格，是一篇理論意涵特別強的文章（雖然這本來就是作者長久以來的寫作風格）。

在第二節，作者用了 10 頁以上的篇幅很詳細地介紹了 Comaroff 夫婦《族群性公司》（*Ethnicity, Inc.* 見 Comaroff and Comaroff 2009）一書的主要論點。這本書所要進行詮釋的，是當代族群性的「商品化」和「公司法人化」現象。而 Comaroff 夫婦對這些新現象的詮釋方式，則是「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」（黃應貴 2018b：14）。因此，作者就以「國家的性質及其治理方式」為主要關懷，對不同歷史時間的「人群分類方式」進行探究，而衍伸出「前現代民族國家（帝國）治理下的人群分類」、「現代民族國家治理下的族群」、以及「新自由主義

治理下的族群性」等小節。<sup>1011</sup>

首先，在「前現代民族國家」中，國家「並不採用現代民族國家的全景式分類系統」（黃應貴 2018b：20），反而是「直接取之於人民在日常生活中所使用的概念」（黃應貴 2018b：20），或是「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」（黃應貴 2018b：20）。就臺灣清領時期的人群分類狀況而言，作者顯然並不完全同意先前研究者以「族群政治」取向來分析歷史材料的作法（e.g., 柯志明、邵式柏（John R. Shepherd）），認為清帝國（甚至包括整個傳統中國）對異族的態度並非「全面漢化」，而是以「儒家化」來培育異族的忠誠，因此，「清帝國對臺灣異族的治理，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」（黃應貴 2018b：27；重點是加上的）。在這種情況下，作者認為，當時的行動者「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」（黃應貴 2018b：49）。

第二，在「現代民族國家」中，國家會透過界線清楚的領土、戶口調查、主權、以及執行主權的政府等機制，「將所有人民依『文化特

10 事實上，作者「真正」的章節安排順序是先寫了「現代民族國家治理下的族群」（第三節），然後才寫「前現代民族國家（帝國）治理下的人群分類」（第四節）和「新自由主義治理下的族群性」（第五節）。不過，考量到敘述上的方便，這裡的回顧並未依循作者的這個順序安排。

11 一個有趣而且重要的議題，如果考量到「前現代民族國家（帝國）→ 現代民族國家 → 新自由主義」這樣的安排順序，那麼，對作者而言，所謂的「新自由主義」，是否意味著「『後』現代民族國家」這種型態之國家的性質呢？在「新自由主義治理下的族群性」那一節（第五節）一開始的地方，作者這樣寫道：「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」（黃應貴 2018b：34；重點是加上的）。顯然，從作者的書寫脈絡來看，這種「把『新自由主義』理解為某種意義之『後現代民族國家』」的推測是合理的，只是作者並未在導論的任何地方直接使用這樣的語彙或做出這樣的宣稱。

性』區分成相互排斥的類別，提升並達到治理目的」（黃應貴 2018b：15），作者將之稱為「全景式的（近似傅柯所說的 panopticon）族群分類」（黃應貴 2018b：16）。也是在這種治理方式中，「國家成了所有人共同效忠的客體。……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」（黃應貴 2018b：49）。但是，這種「平等主義」的理想，卻在現實上不太可行，「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，……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」（黃應貴 2018b：17）。在臺灣的個案中，這也就是所謂「四大族群」之觀念的出現背景。

第三，在「新自由主義國家」的治理之下，一方面，「市場邏輯被當成主要依據，……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……」（黃應貴 2018b：49-50；重點是加上的）；另一方面，以「常規化」（normation）為核心關懷的傅柯式「生命政治學」（biopolitics），也成了國家治理的另一個重要面向。<sup>12</sup>就我們所關切的「族群」而言，這樣的治理方式，會「同時涉及政治與經濟利益之特性」（黃應貴 2018b：36；重點是加上的），同時也「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」（黃應貴 2018b：50；重點是加上的）。

筆者對這篇精彩的〈導論〉前後閱讀次數在五次以上，一方面很高

12 所謂的「生命政治學」，是指一種以「安全部署」為主軸的治理方式，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）」（黃應貴 2018b：34；重點是加上的）。

興看到黃老師比較系統性地整理出自己對「族群」概念的一些基本看法，另一方面，我其實也有一些困惑想和黃老師討論。由於上述「國家治理方式」的三個類型是本文主要架構，以下的評論就依循這一架構的順序來鋪陳。

首先，第四節關於「前現代民族國家」的討論十分精采，篇幅也相對較多（達 14 頁之多），看得出來作者所花的心力。就理論概念而言，作者以不小的篇幅回顧某些和定居者殖民主義（*settler colonialism*）有關的文獻，筆者十分受用。<sup>13</sup> 就經驗研究而言，本節所論及之臺灣清領時期人群分類狀況的歷史研究（*e.g.*, 柯志明 2001；Shepherd 1993, 2016；施添福 2001），都已經是一家之言，並不容易評論。不過，作者還是能夠以所謂「皇權政治說」挑戰上述廣義的「族群政治說」，是有趣且精闢的討論。但是，除了林開世（2018）關於「人番關係」的研究，嚴格來講，上述這些討論和本書所收其他論文的直接關係並不算太大，筆者覺得以這麼大的篇幅來敘述，略有失焦的嫌疑。

第二，在「現代民族國家」的討論中，作者一方面對「全景式的族群分類」進行描述，並引申出此種治理方式所隱含之「平等及個人主義的立場」（黃應貴 2018b：17）；另一方面也論及，上述「平等主義」的理想在現實上並非完全可行，因此，某些集合體就會意識到彼此「社會不平等」的共同位置，並進而形成「族群」，比如說「臺灣戰後四大族群（閩南、客家、原住民、及外省人）的觀念」（黃應貴 2018b：17）。基於這樣的解讀方式，作者認為，至少就臺灣的個案而言，「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

13 黃宣衛（2019：159）也提到這裡的討論十分精彩。

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」（黃應貴 2018b：17；重點是加上的）。

筆者的評論是，上述這個「『平等主義理想』→『不平等現實』→『國家回應／不平等去除』」的描述過於線性，也過於簡化，忽略其中很多比較細緻的討論。比如說，如果我們依循左翼女性主義者 Nancy Fraser（1995）著名之「正義」二元架構——承認政治（politics of recognition）vs. 再分配政治（politics of redistribution）<sup>14</sup>——的話，那麼，我們就立刻可以發現，「再分配政治」之問題的解決，並不同於「承認政治」之問題的解決。甚至用更基進的角度來看，「再分配政治」的訴求和傳統意義下所謂「作為權利的公民資格」（citizenship-as-rights）比較有關，卻不見得能夠涵蓋 Iris Marion Young 所謂「區別對待的公民資格」（differentiated citizenship）（轉引自 Kymlicka 2003：423-6）。也就是說，當代族群運動（包括臺灣的個案）所訴求的「社會不平等」，並不單單是表面上的「平等主義」而已，而已涉及對「何謂『平等』」的更深刻反省。正是在這個意義下，筆者不見得能夠同意作者的這個論斷：「進入本世紀之後，……族群做為凸顯社會不平等的旗幟，逐漸褪色」（黃應貴 2018b：17-8）。

第三，關於「新自由主義國家 vs. 族群」的討論，顯然是作者在本書中最看重的一個議題。作者認為，新自由主義國家的治理有「市場邏輯」和「生命政治學」這兩個重要特性，而這些特性又會造成「族群背

14 「前者是以『地位不平等』為挑戰對象，而其目標則在於『尋求文化和象徵上的改變』，比如說爭取同性婚姻的同志運動；後者是以『經濟不平等和剝削』為挑戰對象，目標在於『尋求經濟的再結構化』，比如說要求所得再分配的勞工階級運動」（許維德 2019：30-1）。

後之政治與經濟利益的浮現」、「新種族主義」，乃至「個人認同與族群認同的糾葛」等結果。筆者的評論是，作為所謂「新自由主義」的特點，我在這邊並未能清楚看到上述面向與「現代民族國家」間的清楚切割。反而，無論是涉及「新自由主義國家」之特性的「市場邏輯」或「生命政治學」，還是涉及「族群性後果」的「政經利益」、「新種族主義」或「個人式族群認同」，這些面向似乎也都可以在「現代民族國家」中看到，並非獨屬於「新自由主義國家」的特殊現象。<sup>15</sup>

## （二）王甫昌：臺灣族群分類概念內涵的轉變

王甫昌的〈群體範圍、社會範圍、與理想關係：論臺灣族群分類概念內涵的轉變〉，其主要問題意識，在於分析「臺灣社會中『如何定義族群』的爭議之內涵與發展」（王甫昌 2018b：62）。更進一步講，本文希望能夠澄清「臺灣族群分類概念出現的情境、主要的行動者、推動此一概念的力量或機制，以及其發生的場域，以提出一個『臺灣族群概念』如何發展的解釋，……」（王甫昌 2018b：62-3）。

面對上述發問，本文最關鍵的回答方式，就是「社會位置」這個概念，或者用作者自己的話來說，「1980年代到1990年代之間在臺灣浮現、而普遍化的『族群』概念，是行動者主要成員之間共同的『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」（王甫昌 2018b：63；重點是加上的）。在具體的經驗材料分析上，作者選擇了三個軸線來描摹這個「『族群』概念

15 當然，這樣的質疑，已經涉及到本文（甚至是本書）最重要的旨趣，那就是「新自由主義國家」和「現代民族國家」這兩個概念彼此間的關係。更進一步講，在什麼意義上，這兩者有其共通點？在什麼意義上，這兩者又有其差異點？不過，嚴格來講，這樣的討論已經超過筆者目前的專業能力了。

形成」的過程或機制：(1). 「群體範圍」的擴大 (i.e., 「群體範圍」由小變大、「群體之間互動舞臺」由地方化到以臺灣社會整體去考量)；(2). 「社會範圍」(i.e., 臺灣和其他鄰近地區之間是否有政治上從屬關係)的改變 (i.e., 從「臺灣作為中國一省」變成「臺灣作為一個主權國家」)<sup>16</sup>以及(3). 「族群理想關係」的改變 (i.e., 從「種族主義思想」和「地域觀念」到「族群平等概念」)。這也分別是本文第三、四、和五節的重點。

筆者對這篇文章有以下幾點評論。首先，對「臺灣『族群』概念(或是更特定的『四大族群』概念)如何形成」這一發問而言，這是一篇十分重要的論文，特別是從作者自身的「族群研究」思考脈絡來看。長久以來，關於上述發問，學界最常徵引的文獻，還是作者近 20 年前出版的小書《當代臺灣社會的族群想像》(王甫昌 2003)。在那本書出版之後，作者雖然又繼續對個別族群——比如說「平埔族」(王甫昌 2007)、「福佬人」(王甫昌 2011)、「外省人」(王甫昌 2016)、以及「客家人」(王甫昌 2018a)——的形成過程累積了不少研究，也在不同面向——比如說「戶口普查籍別類屬」(王甫昌 2005)、「族群研究」(王甫昌 2008a)、「族群政治」(王甫昌 2008b)、以及「弱勢族群意識」(王甫昌 2013)——上累積了不少成果，不過，似乎一直欠缺企圖心更大、以「不同族群」、「不同面向」為素材來處理一般性「臺灣族群形成」現象的作品。這篇文章應該是補足了這樣的缺口。

第二，這篇文章的歷史材料頗為獨特與細緻(特別是清領時期)。

比如說「表二 林爽文事件(1786-1788)中涉案者的祖籍背景分析」、「表

16 筆者覺得，「群體範圍」和「社會範圍」這兩組語彙有點拗口和混淆，不知道為什麼作者不直接將後面這一概念稱之為「國族範圍」？

三 張丙案（1832 年）供單中涉案者的祖籍背景分析」和「表四 清代臺灣分類械鬥事件發生區域及類型分佈表」，都是作者帶著特定關懷解讀既有史料後的新成果，讓人驚艷。

第三，筆者自己很喜歡作者關於「族群理想關係」這一軸線的描述。在某種意義上，「族群」的確是可以被理解為「弱勢行動者」用來自我培力的一套符碼。我自己覺得，「族群」的這一規範性意義如果沒有加以掌握的話，很多關於「族群」這一概念的批評，可能會有失公允。

### （三）陳文德：從卡大地布部落到「斯卡羅（族）」

陳文德的這篇〈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〉，其主要探究對象就是倡議要當「斯卡羅（族）」的這些卡大地布（知本）部落卑南人。至於本文的問題意識，則可以被理解為「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」（陳文德 2018：148）。

為了回答上述發問，作者依序鋪陳出三條經驗材料的軸線——（1）. 從部落重建、文化復振與文化產業來看卡大地布人從 1990 年代以降以「部落」為主體的發展；（2）. 透過耆老口述、歷史文獻、甚至是小說或其他相關報導來重述所謂的「斯卡羅（族）」論述，並探究卡大地布人對此一論述的闡釋和理解方式；（3）. 觀察卡大地布人為了證明其與「斯卡羅（族）」之關係而舉辦的一些活動，包括走訪口傳或歷史文獻所提及之祖先走過的地點、拜訪恆春半島其他也以「斯卡羅（族）」為名的聚落（但身分上屬於「排灣族」，並非「卑南族」）等。上述材料

也構成了本文的第二、三、四節。

第五節「從他稱到自稱：從『部落』（卡大地布）到『族』（斯卡羅）」則統整上述經驗材料，並指出「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發展，實際上是息息相關，而且前者提供後者發展的基礎」（陳文德 2018：148-9）。更進一步講，

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，以發祥地 Ruvuwa'an 為源頭，藉由親屬的隱喻連結被認為有親緣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……，轉換成一個跨越時空與現有官方分類的一個「族群」。（陳文德 2018：149；重點是加上的）

對這篇在「族群認同」這一研究議題上非常有意思的文章，筆者有以下幾點評論。首先，這篇文章的主題非常特別，處理的是在官方分類上屬於「卑南族」、但卻同時又在建構所謂「斯卡羅（族）」認同的一群人。這個個案在性質上不同於臺灣原住民族所謂「正名」——比如說「鄒族」（施協豪 2010）或「邵族」（蔡友月 2017）——的個案，也不同於「新族成立」——比如說「太魯閣族」（馬騰嶽 2003；王梅霞 2008）、「撒奇萊雅族」（黃宣衛、蘇羿如 2008；陳俊男 2010；靳菱菱 2010）、「賽德克族」（郭明正 2008）、「拉阿魯哇族」（朱志林

2017) 或「卡那卡那富族」(林曜同 2007; 朱志林 2017) —— 的案例。

第一，卡大地布人並未脫離卑南族，而是「同時持續參加『卑南族聯合年祭』以及『卑南族民族會議』」(陳文德 2018: 176)。再者，卡大地布人雖然宣稱其「斯卡羅(族)」認同，但並不是「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」<sup>17</sup> 而是強調卡大地布是發祥地 Ruvuwa'an/Panapanayan 的部落源頭」(陳文德 2018: 179)。第三，這一倡議中和「Ruvuwa'an 發祥地」有密切關係的「斯卡羅(族)」認同，其所訴求的行動主體並不限於身分上屬於卑南族的卡大地布人，還「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」(陳文德 2018: 177)。總而言之，在臺灣原住民研究的脈絡下，這是一個清楚展現「多重族群認同」(陳文德 2018: 180) 的特殊個案，精彩而具備「『族群』概念再概念化」的高度潛力。

第二，這一「多重族群認同」的個案固然有趣，作者也在「結論」這一節提出不少重要的省思和未來研究方向，不過，對筆者而言，面對「到底什麼是『族群』」、「『族群』、『部落』與『區域性尺度人群』之間的關係」這些重要提問，作者的回答方式——「這些[族群]分類不但造成[臺灣原住民]之間的差異化與競爭，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」(陳文德 2018: 180) —— 似乎過於消極，也並未提出可以解決這些提問的可能線索。事實上，也因為這個重要概念問題沒有解決，作者只好在本文關鍵語彙「斯卡羅(族)」上採取了「幫『族』加上括號」的這一權宜措施，<sup>18</sup> 而沒有和這一概念

17 這是多數上述「正名」或「新族成立」之個案的主要訴求方式。

18 當然，另外一種閱讀方式，則是將作者的處理方式稱之為「謹慎」措施。

直球對決。但筆者還是忍不住要問，所以，「到底什麼是『族群』呢」？「到底『族群』、『部落』與『區域性尺度人群』之間的關係是什麼呢」？

第三，關於這個「多重族群認同」個案，作者所寫到的重要現象（或關於此一「多重族群認同」之內涵的回答），似乎包括「我們是『斯卡羅（族）』，不是『卑南族』！」（陳文德 2018：144；重點是原作者的）、「我們同時是『卑南族』和『斯卡羅（族）』」（陳文德 2018：176-7）、以及「自己是卡大地布就好」（陳文德 2018：177）等不盡相同的觀察。這樣的觀察，有不少筆者認為要再進一步探究的問題。一方面，如果我們將討論範圍侷限在卡大地布人本身的話，上述三個觀察並不完全一致。所以，整體來講，對多數的卡大地布人而言，他們到底是如何看待「卑南族」和「斯卡羅（族）」這兩者的關係呢？還是說，部落中對這一問題還是有不盡相同的思考方式，有的人比較傾向第一種觀察的答案，有人則傾向第二或第三種觀察的答案。如果是後面這種情況，那麼，是那些人會比較抱持「斯卡羅（族）」的觀點、又有那些人會比較抱持「兩者均是」的雙重認同、或者是「就是卡大地布人」的部落認同呢？甚至，難道部落中不存在反對「斯卡羅（族）」認同的聲音嗎？在這篇文章中，作者並沒有對上述問題提供太多的線索。

另一方面，雖然本文的主角是卡大地布人，不過，要談這個新崛起的「斯卡羅（族）」認同，我們顯然也無法忽略一些其他相關的重要行動者——比如說其他似乎對「斯卡羅（族）」認同有興趣的排灣化族人或阿美族、甚至是和卡大地布部落處於競爭關係的普悠瑪（南王）部落人——對這一「新」認同的看法和反應。可惜的是，本文似乎也未對這一議題提供太多的線索。

#### (四) 陳怡君：「人不做，要做番？」

陳怡君這篇〈「人不做，要做番？」從 2016 年屏東縣熟註記談起：屏東萬金的例子〉，其經驗研究對象是歷史上具備高度「平埔淵源」的屏東縣萬巒鄉萬金村人，該村同時也是著名之「萬金聖母聖殿」（通稱「萬金天主堂」）的所在地，有三分之二的村民為天主教教友。這篇文章的核心關懷正是這群具備平埔淵源、但又多數信奉天主教之村民的「人群分類方式與認識」。<sup>19</sup> 由於「平埔認同」剛好是這幾年屏東縣政府所極欲推動的事務（因此有所謂「熟註記」<sup>20</sup> 的政策），作者因此丟出了以下幾個問題：

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所謂「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？（陳怡君 2018：196；重點是加上的）

面對上述問題，作者最簡單直接的回答就是本文主標的那六個字（加一個標點）——「人不做，要做番？」。或者說，「萬金人不當平埔族，而要繼續當（漢）人」。更進一步講，首先，1990 年代之後的臺灣平

19 作者並未直接使用「族群認同」這一概念來當成本文的核心問題意識。一方面當然是這群人的認同形塑和天主教有十分密切的關係，並不適合將之描寫為「族群認同」；另一方面也涉及作者對在學術分析上使用「族群」這一概念之適切性的保留。

20 屏東縣政府所推動的「熟註記」，是指「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……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」（陳怡君 2018：193）。但因中央政府的相關政策尚未明朗，這一註記「並未涉及『原住民身份法』之身分認定」（陳怡君 2018：193）。

埔族群運動，和臺灣國族主義的國族建構有十分密切的關係，因此才會屏東縣政府所辦理的「熟註記」政策，企圖「透過國家權力將人群分類範疇予以制度化」（陳怡君 2018：250）。

第二，但是，從屏東平原沿山地區居民的實際社會生活來看，其原本就存在著一套對不同人群的認識和分類，因此對上述「熟註記」的反應，就和國家機器的期待有一定程度的落差。簡單講，在過去的歷史經驗中，「人和番的分類才是觸動人們敏感神經的關鍵」（陳怡君 2018：250），因此，就當前的現實來看，「『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...，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」（陳怡君 2018：250）。

第三，承續上述論點，作者認為，認同形成是一「不斷實踐的過程」（陳怡君 2018：250；重點是加上的）。就本文的核心關懷而言，萬金人並不是要去找尋內容已然模糊的「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」（陳怡君 2018：251）。用作者自己的話來講：

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。（陳怡君 2018：250；重點是加上的）

這是一篇民族誌材料十分細緻的論文，一方面帶領著讀者進入所謂「沿山地區」人群交錯的複雜（因此有趣）狀況，另一方面也清楚彰顯作者獨特的觀察和分析能力。不過，筆者對於本文有以下幾點評論。首先，這個「人不做，要做番？」的標題（或者說本文主要論證）有點太武斷，無法完全說服讀者。在另一篇本書的精彩書評中，黃宣衛（2019：157）也提到了這個論點，認為作者並未提供縣政府此一「熟註記」的詳細結果（因為本文顯然將「註不註記」當成是有無平埔認同的重要指標），僅約略提到整個屏東「只有兩百多位」登錄了熟註記（陳怡君 2018：205）。但是，「這些人主要是在高樹？還是內埔？或者其他地方，那邊的宗教信仰如何？是天主教嗎？還是漢人宗教？抑或傳統宗教？缺乏這樣的資料與討論，把「『人不做，要做番？』從 2016 年屏東縣熟註記談起」當成全文標題，文章配置又如此，筆者覺得或許稍做調整會更好」（黃宣衛 2019：157）。

再換一種角度思考，還是至少有 200 多位人士（包括萬金人馬利亞和潘謙銘（陳怡君 2018：207、211））完成「熟註記」啊。那麼，本文核心發問的主體，是否應該考慮不要使用統稱式的「整體萬金人」，而修改為部分式的「某些萬金人」。比如說，在萬金有那些人會選擇「平埔認同」呢？他們具備些什麼樣的特質？又為什麼要做這一認同抉擇？同理，又有那些人會選擇「非平埔認同」呢？他們有著什麼樣的特徵？為什麼要做這一認同抉擇呢？

第二，承續上述評論，筆者也覺得，作者所設定的這個「人或番」之族群認同內涵的「二分法式」發問，其實有再精進的空間。簡單講，對萬金人而言，「人或番」有可能並非二選一的單選題，而是「人番認

回連續體」中某個位置的抉擇。換句話說，萬金人有可能會選擇「完全平埔認同」，有可能會選擇「完全（漢）人認同」，有可能會選擇「平埔／（漢）人雙重認同」，也有可能會選擇「具備（漢）人成分的不完全平埔認同」或「具備平埔成分的不完全（漢）人認同」。<sup>21</sup> 作者不該在一開始就排除了這些「混合認同」的可能性。

第三，本文也存在一些比較屬於技術層次的小瑕疵。首先，筆者同意黃宣衛（2019：157）的看法，本文前四節談的是屏東縣整體（包括萬金）之相關現象，只有後兩節是聚焦在萬金，比重上似乎可以再斟酌。再者，頁 229 談到「三皇宮」之「五營」地點時，其相關圖示應該是「圖二」，而非內文所標註的「圖一」。最後，頁 229 所提到的「拜新丁」儀式頗為有趣，因為這是客家人的用語。如果論及本文所提之「萬金人和客家人的緊張關係」的這個脈絡（陳怡君 2018：222-4），那麼，這個所謂「拜新丁」之儀式的由來，似乎可以再花一些篇幅來說明。

## （五）林開世：恆春半島滿州地區的「族群現象」

林開世的這篇〈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〉，其經驗研究對象就是標題所示的恆春半島滿州地區「這塊一向被視為人群複雜的地域」（林開世 2018：259）。更進一步講，本文想以這一區域的材料

21 筆者曾經指導過一篇和「平埔認同」有關的碩士論文（後來由新竹縣文化局正式出版，見邱美玲 2015），其主要探究對象是具備平埔道卡斯族淵源、但多數都已客家化的新竹「祭祀公業竹塹社七姓公」成員。在這個研究中，我們就是以「雙族裔認同之連續體模式」來分析這一祭祀公業成員的族群認同狀態，而歸納出「具有客家血統的平埔族」、「平埔／客家人」、「具有平埔血統的客家人」、以及「客家人」等族群認同類型。

來挑戰目前臺灣的人類學、歷史學、地理學等學科普遍存在的本質論（無論是文化的或生物的）族群概念，以及那些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。（林開世 2018:259；重點是加上的）

根據本文的描述，恆春半島（包括滿州）的的確確是個「各種人群陸續聚集融混的地區」（林開世 2018：263）。就滿州的歷史材料來看，首先，如果就原住民而言，滿州鄉這裡先後搬來了排灣族（17 世紀）；根源是臺東卑南族、但後來日漸排灣化了的斯卡羅頭目家系（18 世紀）；以及也是從臺東一帶搬入這裡的阿美族（18 世紀末）（林開世 2018：264-5）。<sup>22</sup>再者，就漢人而言，早期移民大多都是來自屏東平原的粵籍人（始於 1796 年左右）；福佬人遷入的時間較晚，要到 1875 年恆春設縣之後才發生（林開世 2018：265-6）。最後，本鄉還有所謂的「平埔族」移民，他們也來自屏東平原，時間約略在道光年間（1820-1850 年）（林開世 2018：266）。值得注意的是，雖然在根源上有著上述的多樣性，但到了 21 世紀的現在，滿州鄉在文化上已經是個「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臺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」（林開世 2018：274-5）。

為了討論本地的人群分類狀況，作者區別了「官僚式的範疇」和「具

22 這裡所謂的「原住民」、「排灣族」和「阿美族」是筆者所使用的語彙，而非作者自己的語彙。作者為了避免他所謂「本質論」式的族群概念，在進行這段歷史描述時很謹慎小心地避掉了「原住民」這一語彙，而是直接使用「排灣」、「斯卡羅頭目家系」、「阿美人」等標籤，一方面未使用任何「統稱」來指涉這群人，另一方面也未使用「排灣『族』」或「阿美『族』」的標誌。

有彈性的生活範疇」這兩種類型。<sup>23</sup> 就「官僚式的範疇」而言，首先，原住民或非原住民可能是本地最重要的官僚式範疇，「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」（林開世 2018：283）。但有趣（或弔詭）的是，「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』」（林開世 2018：299）。

再者，在原住民內部，「平地原住民」和「山地原住民」的區別也是重要的官方身分識別，「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……，有趨於相同，但仍然在某些福利上還是有差別」（林開世 2018：283）。值得注意的是，所謂的「山地原住民」或「平地原住民」，其判準是依據他們自己或其直系親屬在 1945 年以前的戶籍地，「[他們自己]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 年以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」（林開世 2018：283-4）。以滿州為例，這裡是平地原住民鄉，所以，那些被歸類為「山地原住民」者（有 829 人，見林開世 2018：273，表二），是因為他們早期是從周邊的山地原住民鄉搬到滿州的，

23 作者在使用「官僚式範疇」和「生活範疇」這兩個語彙時，有一些重要的說明，值得再註記一下。對作者而言，這兩個語彙並不同於「官方範疇」和「在地範疇」這兩個其他文獻更常使用的語彙，這「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」（林開世 2018：282）。更進一步講，「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，難以改變；另一種則是應用於日常生活之中，具有彈性有[sic]可以談判妥協」（林開世 2018：282）。

他們的子女，就算從來沒有居住過山地原住民鄉，也還具有山地原住民身分。另一方面，那些住在滿州、被歸為「平地原住民」的人（有 1,292 人，見林開世 2018：273，表二），即使後來因為某些原因遷移到鄰近的山地鄉居住，無論在那邊住多久，他的身分依然是平地原住民（林開世 2018：284）。

第三，除了「山地原住民 vs. 平地原住民」，另一組「官僚式範疇」是排灣族、阿美族和平埔族這樣的區別，可以「在正式文書與學校的課本中」（林開世 2018：285）看到。不過，這些分類「被使用的機會並不多，這些區分在現實中意義也不大」（林開世 2018：285），特別是平埔族，「數目雖然也很高，但早就是隱性的人群」（林開世 2018：285）。

第四，雖然本地最早進入的漢人是粵籍人士（今天所謂的「客家」），但是，身處滿州這個已經高度福佬化的地方，「客家」這一族群範疇在本地已經不再是有意義的社會認同，「也不見滿州鄉民在日常會話中區分誰是客家誰是福佬人」（林開世 2018：285）。

接下來談「具有彈性的生活範疇」。如果說「原住民」是最重要的一個「官僚式範疇」之概念的話，那麼，「番」或「人番分類」則是當地最重要的生活範疇。「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」（林開世 2018：301）。為什麼呢？

一方面，作者認為，「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有本質化的傾向」（林開世 2018：285；重點是加上的）。更進一步講，「番」的這個概念，「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』」（林開世 2018：301）。

另一方面，「番」的概念雖然是比較清楚簡單、比較有彈性，「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實踐儀式，全都化約為一種『番』的範疇」（林開世 2018：301；重點是加上的）。比如說，對滿州人而言，「番」可以同時指涉靠山邊的「排灣族」、「斯卡羅」頭人家族所在附近的居民、從恆春搬入的「平埔族」、以及居住在港口村的「阿美族」，「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，像拜斝仔，當成所有『番』都共有的」（林開世 2018：301）。

再回到本文一開始作者所設定的主要目的——對「本質論」式族群概念和「目的論」式族群回溯進行批判。透過「官僚式範疇」和「生活範疇」這兩類人群分類方式的鋪陳，作者指出，「非族群觀念的『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」（林開世 2018：298-9）。整體而言，作者認為，這樣的研究的確「讓當代臺灣的原住民與漢人（閩／粵）的族群分類的矛盾性和任意性都暴露出來」（林開世 2018：298；重點是加上的）。

這篇論文理論與經驗素材兼具，讀來暢快淋漓，是篇佳作。筆者有以下幾點評論。首先，這篇論文可以和作者之前探討「族群建構論」的理論回顧式論文（i.e., 林開世 2014a）一起閱讀，將之當成該理論觀點

的經驗實作版。從這種角度來看，作者的確展現了他所謂「比較嚴格定義下的建構論」（林開世 2014：223）<sup>24</sup> 觀點的精采應用。

第二，本文的經驗材料十分細緻，高度顯現作者在進行敘事時的深思熟慮。就以滿州地區「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？」（林開世 2018：276，註 7）這一發問為例，無論是作者在此一發問的用語——廣東籍人士，還是作者謙稱為「初步推測」（林開世 2018：276-7，註 7）的三個暫時答案——包括「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」（林開世 2018：276，註 7），都彰顯出作者在進行文字敘述時字斟句酌、小心謹慎的態度。<sup>25</sup>

第三，對於「原住民 = 官僚式範疇 vs. 番 = 日常範疇」的這個操作方式（這是本文要旨之一），筆者有不盡相同的看法。對於當下這個時間點的民族誌材料而言，作者的這一描述或許是對的。但是，如果把歷史脈絡帶進來（這是本文在不同地方一直在強調的一個重要論點），我們卻可以發現，「原住民」這一語彙最早的倡議者是成立於 1984 年的「臺灣原住民權利促進會」（謝世忠 1987：64），並非國家機器或者是官僚。更進一步講，國家機器是因為要回應原住民運動倡議者的訴求，才勉為其難地接受「原住民」這個標籤。另一方面，「番／蕃」長久以來也是國家機器（特別是清領時期和日治時期）用來進行人群分類的標

24 值得注意的是，作者雖然說自己要遵循 Comaroff 夫妻的看法，將「族群性」理解為「一套人們用來溝通以及建構社會關係的符號」（林開世 2018：261），不過，作者在本文中並未明確標明自己在這篇文章所採用的理論標籤，僅僅說本文的立場不是「原生論」或「稍微高明的原生論」，也不是「工具論」或「情境論」（林開世 2018：261）。詳見本書評第四節第二小節的討論。

25 簡單講，由於這個敘述所涉及的時間是清領時期，當時的臺灣並還沒有「客家」這一稱呼，而是以「粵人」來統稱這群來自廣東的移民（許維德 2015：40-50）。很多非客家研究者不見得會有這樣的認識。

誌（當然，她有可能同時也是當時民間社會的用法），只是到了今天，由於更政治正確之「原住民」標誌的出現，這一語彙才潛隱到民間社會當中。換句話說，從歷史的角度來看，「原住民」不一定是「官僚式範疇」，「番」也不盡然是「生活範疇」。

第四，本文的核心論旨，是「人番分類」這組「具有彈性的日常範疇」在理解滿州人群分類狀況時的關鍵性位置。然而，筆者的疑惑是，被鄉民描摹為「番」的這些行動者，他們是如何看待這個標籤的？或者更具體地說，他們真的會用這樣的標籤來進行自我指涉嗎？本文的經驗素材，在這個面向上似乎有所不足。本文關於「番」之運作的民族誌材料，包括藥房老闆對來自長樂村之男性年輕顧客的「番仔」評論（林開世 2018：287-8）；熟人間拿對方家族中的「番」成分來相互陶侃（林開世 2018：288）；鄰近之墾丁里社頂聚落居民所跳的「番仔舞」和所播放的「番仔音樂」（林開世 2018：289）；<sup>26</sup> 以及某些人所抱持之「番仔神」比較厲害的信念（林開世 2018：289）。事實上，除了「番仔舞」的例子，其他素材的主要行動主體似乎都不是嚴格定義下的「（真）番」，<sup>27</sup> 而是廣義的漢人，雖然他們或多或少也都有原住民的淵源。

第五，延續上一個評論，雖然本文和陳怡君的論文都提到「番」，也都承認「人番分類」在滿州或萬金的敏感性和重要性，但是，兩者關於「番」的理解方式，還是存在著某些差異。對陳怡君而言，她的研究對象萬金人是要當「人」，不要當「番」（所以說「人不做，要做番？」）；而本文則似乎暗示著不盡相同的認同方向——當「番」也沒有什麼（不

26 當然，社頂聚落並不屬於滿州鄉，而屬鄰近的恆春鎮。

27 嚴格來講，社頂的例子講得是「平埔族」（因為此一「番仔舞」是配合老祖生日而進行的），也不是「（真）番」。

好)，或至少這是常民「在缺乏一種正面與細緻的詞彙來描述的情況」（林開世 2018:288）下「不得不然」的抉擇。因此，筆者要質疑，當「番」真的有這麼好嗎？面對歷史上已然存在很久的「人番衝突」，「原住民」這個新建構的標籤，在某種程度上讓我們可以反省過去的歧視、展望未來的希望，難道不是我們應該追求的「應然」嗎？

### （六）夏曉鵬：解構「新住民」論述

夏曉鵬的〈解構新自由主義全球化下的「第五大族群——新住民」論述〉，誠如其標題所顯示的，是一篇以所謂「新住民論述」為主要研究對象的論文。所謂的「新住民」，指的是「『大陸港澳及外籍配偶』，而所謂『外籍配偶』僅聚焦於來自東南亞的女性」（夏曉鵬 2018：316），其總人數已經超過 50 萬，接近原住民人口（夏曉鵬 2018：313），所以被稱之為臺灣的「第五大族群」。本文的主要企圖，正是想要解構「第五大族群——新住民」這一論述（誠如標題所示），或者說要將這一論述／現象加以「高度問題化」（夏曉鵬 2018：336）。

作者認為，在過去，所謂的「新住民」被指認為「社會問題」，會降低臺灣的全球競爭力（夏曉鵬 2018：311）。以千禧年初的陳水扁政府為例，其在 2002 年 7 月重啟「南向政策」：

[但]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」、「新臺灣之子」)則想法設法加以「矯治」,使其素質提升,較接近我們。(夏曉鵬 2018: 343;重點是加上的)

但是,隨著近年新自由主義全球化下國際局勢的變化,中國也好,東協各國也好,這些國家在世界體系的位置都逐漸上升,因此,「新住民」這一類屬的意義也就「從『社會問題』轉變為『社會資產』」(夏曉鵬 2018: 311)。而這個轉變,在 2016 年之後的蔡英文政府看得最清楚,特別是其「新南向政策」:

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「新臺灣之子」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」的東南亞語言和文化如今被視為「資產」。(夏曉鵬 2018: 345-6;重點是加上的)

作者長久以來一直是「新住民」(特別是東南亞裔背景者)這一議題的研究者兼實踐者,曾在美濃創立「外籍新娘識字班」(1995年),後來也幫忙成立「南洋臺灣姊妹會」(2003年),應該是書寫「新住民」這個議題的最佳人選。不過,筆者對本文有以下幾點評論。首先,要談「解構論述」,首先要把論述本身講清楚。但是,就經驗材料而言,本文對「新住民論述」的鋪陳不夠明晰,甚至是有點草率。事實上,在臺灣的脈絡下,這群外籍配偶的相關標籤一直都在變化,而且速度很快,從最早期的「外籍新娘」(e.g.,夏曉鵬 2001, 2002, 2003)、「外籍配

偶」(e.g., 葉孟宗 2004; 陳建銘 2006), 一直到晚近的「新移民」(e.g., 李瑛 2004; 陳怡潔 2006) 或「新住民」(e.g., 郭怡伶 2009; 張凱倫 2016)。換句話說, 如果單單就標籤而言, 我們可以看到「外籍新娘 → 外籍配偶 → 新移民 → 新住民」這樣的變化趨勢。然而, 在本文中, 我們卻只看到作者對早期「外籍新娘」時代和晚期「新住民」時代之素材的描述, 並未清楚看到上述這一論述軸線的變化。

更值得注意的是, 所謂「新住民」的這個標籤, 有一段時間指的是「外省人」, 並非這群來自中國和東南亞的女性配偶。<sup>28</sup> 換句話說, 由於某種機制, 這群女性配偶最終取代了「外省人」, 而成為「新住民」這個標籤的主人。但到底為什麼臺灣的「族群版圖」會發生這麼重大的變化? 其背後的相關機制又是什麼? 筆者在本文完全無法找到答案。

第二, 除了相關經驗材料不夠細緻, 更重要的, 筆者也不盡然同意作者對上述論述材料的詮釋方式。在作者的詮釋架構下, 在過去, 這群被稱為「外籍新娘」的女性配偶是「社會問題」的表徵; 到了今天, 雖然這群人的名稱已經被改為「新住民」, 同時也已經被臺灣社會視為是一種「社會資產」, 但作者仍舊語帶諷刺地宣稱: 「『第五大族群』依然延續 1980 年代以來的『臺灣國族主義』建構而形成」(夏曉鵬 2018: 339)、 「『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」(夏曉鵬 2018: 349)。

筆者的觀點是, 這個「外籍新娘 → 新住民」的論述變化, 基本上

28 比如說, 在其第一任總統任期的第一次「國慶大會」(2000 年) 致詞中, 陳水扁(2000) 就曾經用這樣的方式來表述臺灣的不同住民: 「儘管來自不同的地方, 也曾經有過閩南、客家、原住民、新住民的分別」。再比如說, 呂秀蓮在第二任副總統任期之初, 也曾經發表過所謂「五族共和」的言論, 「新五族是原住民、新住民、閩南、客家及外籍人士」(李曜丞、金武鳳、蔡宗明 2004)。可見, 至少在這兩個例子中, 「新住民」指的是「外省人」, 並非來自中國和東南亞的女性配偶。

可以用更正面的視角來加以詮釋。一方面，就民意走向來看，臺灣民眾對所謂「第五大族群」的接受度日益增強（陳志柔、吳家裕 2017）。另一方面，就群體標籤本身而言，這個「外籍新娘 → 外籍配偶 → 新移民 → 新住民」的論述變化，難道不正意味著臺灣民眾想把「新住民」納為「我們」之一部分的努力和嘗試嗎？

下一節將再以全書為討論單位，和作者群就「族群」概念的定義方式進行商榷。

## 四、「族群」概念的定義： 雙元素式定義 vs. 符號論

本書的六篇文章有兩篇比較細緻地處理了「族群之定義」的這個議題（i.e., 王甫昌 2018b；林開世 2018），<sup>29</sup> 其他的文章作者（甚至包括編者自己），並未花太多篇幅去介入這個基本任務。不過，由於編者花了極大篇幅重述 Comaroff and Comaroff（2009）之《族群性公司》一書的觀點（包括其對「族群性」的定義方式），因此，我也會將編者對《族群性公司》一書的理解和借用，當成以下討論的材料。

### （一）王甫昌的雙元素式定義：「文化特質」和「社會位置」

王甫昌秉持其一貫「中規中矩式」的書寫風格，論述了界定「族群」概念的兩大取向——「文化特質」和「社會位置」。首先，他引用 John W.

Bennett 於 1975 年為其所編輯之專書《新族群性：民族學的觀點》（*The*  
29 陳怡君（2018：197）有用了一整段來「交代」這個問題。不過，因為該段落主要是引用林開世的觀點，或許我們可以直接以林開世的「定義」方式來進行討論。

*New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*) 所寫的導言, 說明所謂的「族群」研究, 已經逐漸由「『文化—人口—群體』的參考架構轉向『認知—行為—策略』」的參考架構」(王甫昌 2018b: 68)。接下來, 他引用了被其歸為「文化特質(或文化—人口—群體)」取向的兩個文獻——Raoul Narroll 的期刊論文和 Richard A. Schermerhorn 的專書(王甫昌 2018b: 68-9), 認為在這兩位作者的「族群」定義中, 最重要的元素都是「族群成員所共享的『文化特質』」(王甫昌 2018b: 69)。

第三, 為了說明他所謂「社會位置(或認知—行為—策略)」取向的定義方式, 王甫昌轉引了美國「社會科學研究委員會」(Social Science Research Council) 於 1973 年所舉辦之「族群認同」研討會替「族群」所提出的操作性定義, 而列出以下六項主要特徵:

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。(王甫昌 2018b: 69; 重點是加上的)

王甫昌認為，在上述定義元素中，前兩項特性比較接近「文化特質」取向的定義方式，後四項則都和他所說的「社會位置」取向有關，談的都是「族群」與其他團體的互動過程中「群體社會行動之凝聚基礎」（王甫昌 2018b：70）。

最後，由於所謂「文化特質」的界定，「主要是根據現在行動之需要」（王甫昌 2018b：71）來決定，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」（王甫昌 2018b：71）。換句話說，「『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（……）界定族群的重要（……）標準」（王甫昌 2018b：71）。

## （二）林開世和黃應貴的符號論：Comaroff 的觀點

至於林開世以滿州鄉為經驗探究對象的論文，則開宗明義就這樣宣稱：「本文試圖（……）挑戰目前臺灣的人類學、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」（林開世 2018：259；重點是加上的）。換句話說，面對「族群」這一概念，林開世的位置既是「反本質論」的，同時也是「反目的論」的。那麼，對林開世而言，這個「反本質論」式的族群概念到底是什麼呢？他首先列舉了「族群」概念的兩個「不是」，之後才說明這一概念的「是」。

首先，它不是像「原生論」者所主張的那樣，「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」（林開世 2018：262）。<sup>30</sup>再者，族群也不應該像工具論或情境論者所主張的那樣，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」（林開世 2018：262）。

最後，在陳述完兩個「不是」以後，林開世終於參考了 Carla Schraml 於 2014 年發表的期刊論文，正面寫出以下陳述：

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異的符號，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？  
（林開世 2018：262-3；重點是加上的）

事實上，類似的觀點，還出現在本文第一節更前面的篇幅中。林開世引用了 Comaroff 夫婦在《族群性公司》一書第三章第二小節的素材（見 Comaroff and Comaroff 2009: 38），認為族群性是「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……」（林開世 2018：261）。有趣的是，黃應貴的導論，也大幅引用了 Comaroff

30 林開世也順道批評了他所謂「稍微高明的原生論」（見 Bayar（2009））。這種觀點認為，「因為被我們所研究的這群人，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」（林開世 2018：262）。

夫婦同書同頁（一樣見 Comaroff and Comaroff 2009: 38）關於「族群性」的討論：

它（指族群）既不是單一事務 [sic, 「事物」]，<sup>31</sup> 也不是分析的建構。我們最好將它 [sic, 「它」]<sup>32</sup> 理解為鬆散且不穩定的符號庫，藉由它們，關係得以建構或 [sic, 和] 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。（黃應貴 2018b：5-6；重點是加上的）<sup>33</sup>

這一定義當然包含了一個以上的陳述，並以「符號庫」、「特殊歷史條件」和「社會實踐」等關鍵字為核心展開。<sup>34</sup> 這裡並不打算仔細探究和「特殊歷史條件」與「社會實踐」有關的陳述，而是先將「鬆散且不穩定的符號庫」當成主要探究素材。事實上，無論是林開世也好，黃

31 原文為 a monolithic “thing”，應翻譯為單一「事物」比較適切（要有括號）。

32 原文為 “it”，應加上括號。

33 林開世（2018：261-2）也幾乎引用了一模一樣的引文，只是少了最後面的兩句英文原文（黃應貴譯文的最後一句中文）。當然，兩人的譯文無論是文字選擇或文句結構都有不少差異，但這不是本文重點。

34 當然，對「族群理論」的學徒而言，我們立刻會想到的，是 John L. Comaroff 發表於 1987 年的著名論文 “Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality” 中所提到的五點陳述（見 Comaroff 1987；另見 Comaroff and Comaroff 1992；此文有中譯版，見 Comaroff 2017）。本文先不細究這些討論。

應貴也好，在借用 Comaroff 夫婦之族群定義時，「符號庫」（repertoire of signs）似乎都是當中最重要的一個關鍵字。從這個理解出發，一方面，「族群」是一組「符號」，一組由某些特定行動者所建構出來的「符號」，因此就不完全等同於王甫昌所謂的「文化特質」，因為後者這一語彙有較強的「自然化」或「物化」傾向。<sup>35</sup> 另一方面，「族群」這種符號又是「鬆散且不穩定的」，這意味著這一組符號會因為「環境變化」而變化，會因為「行動者政經利益」的改變而變換其內涵，也會因為「不同的行動者」而有著不盡相同的詮釋方式。

### （三）討論：「祖先屬性」做為「族群」的核心要素？

上述兩組定義，在論述風格上並不一致，強調的重點也不完全相同。筆者想要提出來的一個疑惑，是關於所謂「來源」或「祖先」這一元素在定義「族群」概念時所扮演的可能角色。一方面，對王甫昌而言，在他所引用之美國「社會科學研究委員會」「族群認同」研討會所列出的六項「族群」特徵中，項目一的「導向過去、強調『來源』」，的確可以被理解為某種對「來源或祖先」的強調。<sup>36</sup> 另一方面，在林開世和黃應貴所引用之 Comaroff 夫婦的《族群性公司》一書中，Comaroff 夫婦則只將「符號庫」列為「族群」概念的重要核心，但並未言明這種「符號」必須和「來源或祖先」有所關係。

筆者在之前發表的論文中曾經表示，要討論「族群」這個概念，它

35 當然，王甫昌（2018b：71）也提到，這一「文化特質」的界定，「主要是根據現在行動之需要」來決定的。在這個意義上，這一「文化特質」已非「本質論」式的「文化」，而也有「建構論」式的「符號」意涵了。

36 不過，王甫昌（2018b：71）在之後的討論中，將項目一和項目二（i.e., 文化或社會特殊性）統整起來，是以「文化共同性」這一概念來涵蓋這兩個項目。

首先是一種「人群分類方式」（許維德 2013a：125-6）。<sup>37</sup> 接下來，既然是某種「分類方式」，就必須有某種分類的「判準」，因此，光光宣稱「族群」是一種「人群分類方式」是不足夠的（畢竟，人類存在著太多不盡相同的分類方式，比如說性別或階級），我們還需要在概念上再找到其他更細緻的元素，來說明「族群」這一分類方式的特殊性（許維德 2013a：126）。

筆者（2013a：127-8）繼續論道，Chandra（2006）所提出的「祖先屬性」（descent-based attributes）概念，或許是個能夠清楚界定「族群」概念的思考方式。Chandra（2006：403-9）首先認為，「祖先」（ancestry）這個概念看似簡單清晰，其實不然，在「族群研究」文獻中就存在著至少六種不同的概念化方式。<sup>38</sup> 然而，在——探討這些對「祖先」的不同理解方式以後，Chandra 建議，或許採用定義上比較寬鬆的「以祖先為基礎的屬性」（descent-based attributes，簡稱「祖先屬性」），會是一個比較具彈性的定義方式。所謂「屬性」，最重要的功能就是決定成員資格，是「那些讓某人擁有某一範疇之成員身分」（Chandra 2006：400）的判準。至於「祖先屬性」，則是指「那些和祖先相關、或者是被認為和祖先相關的屬性」（Chandra 2006：400；重點

37 筆者引用了 Brubaker, Lovemen, and Stamatov（2004：31）的話語，認為族群並不是一個「實質的、可以客觀定義的實體」（substantial, objectively definable entities），而是某種「範疇化方式」（categorization）或「分類方式」（classification）（許維德 2013a：125）。就這個脈絡而言，這一概念化方式其實和 Comaroff and Comaroff（2009：38）關於「符號庫」的討論相去不遠。

38 包括（1）所謂的「祖先」，就是「一個共同祖先」（a common ancestry）；（2）所謂的「祖先」，指的是「一個共同祖先的迷思」（a myth of common ancestry）；（3）所謂的「祖先」，是指「一個共同起源地的迷思」（a myth of a common place of origin）；（4）所謂的「祖先」，其重點在於「關於成員的祖先規則」（a descent rule for membership）；（5）除了「祖先」之外，我們也應該將「一個共同的文化或語言」（a common culture or language）視為是「族群」的要素；以及（6）除了「祖先」之外，我們也應該將「一個共同的歷史」（a common history）視為是「族群」的要素（Chandra 2006：403-9）。

是加上的)。「和祖先相關的屬性」,包括「那些來自基因的(e.g., 膚色、性別、髮式……)、來自文化和歷史遺產的(e.g., 名字、語言、出生地……)、或一個人的生命歷程中那些遺產的標記(e.g., 姓或部落標記)」(Chandra 2006: 400; 重點是加上的)。至於「被認為和祖先相關的屬性」,則是指那些「可以讓祖先連結之可信迷思被編織起來的屬性,不論此一連結事實上是否真的存在」(Chandra 2006: 400; 重點是加上的)。

筆者認為,一個完整的「族群」定義,必須包括「祖先屬性」這一元素,光光只是將族群理解為「符號庫」,是不足夠的。在這個意義上,我同意 Victor T. Le Vine 對於「族群」概念的以下陳述:

在其核心構造上,族群涉及了親屬,無論是真實的、虛構的、或者是(比較可能)想像的;和原生性(對非歷史性之傳統的宣稱,對歷史之外、最原初之系譜存在的宣稱),一樣也無論是真實的、虛構的、或者是想像的。(Le Vine 1997: 53; 重點是原作者的)

值得注意的是,無論是 Chandra 所謂的「祖先屬性」(包括基因、文化和歷史遺產、遺產標記與可信迷思),還是 Le Vine 所謂的「親屬」和「原生性」(包括真實的、虛構的、或者是想像的),這都告訴了我們,「族群」這一概念的指涉內涵種類極多,變異性也極大,甚至重點不在於這些內涵的具體經驗指涉是什麼,而在於行動者對這些內涵之「原生

性」的信念。<sup>39</sup>

## 五、代結語： 新自由主義下臺灣個案的特殊性？

這篇已經太長的書評，要以筆者對編者在〈導論〉中所提到兩個論點的評論當成結語。本書的主要旨趣，一方面要對國際上當代新自由主義下的「普遍族群性」（黃應貴 2018b：50）進行探究，因此編者一直以 Comaroff 夫婦的《族群性公司》這本書當成主要的對話對象；另一方面，本書也想要對「臺灣當代族群（性）的新現象」（黃應貴 2018b：50）有所掌握，進而挖掘出新自由主義下臺灣個案的特殊性。編者認為，「臺灣當代的族群（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」（黃應貴 2018b：50）。換句話說，對編者而言，「個人認同與族群認同的連結」以及相對應之「多重族群認同的出現」，正是本書所捕捉到之臺灣個案的特殊性。

對於這樣的觀察，筆者的位置大致是「既同意又不同意」。一方面，從族群研究或認同研究的角度來看，這兩者都是當代臺灣的重要現象，這沒有問題。但另一方面，這是不是臺灣「特有」的現象，恐怕就還有

39 關於「族群」內涵的多樣性和變異性，可以參考筆者發表過關於「國族」（nation）定義之討論的論文（見許維德 2013b：53-4）。在那篇論文中，筆者借用 Calhoun（1997：4-5）的說法，羅列出一個包括 10 個元素的「國族可能元素清單」（e.g., 領土、主權和合法性等）。不過，Calhoun（1997：5）卻又緊接著提醒我們，上述清單只是一種國族的「修辭」（rhetoric），是一種用來描述國族特徵的宣稱（claims）。換句話說，我們並無法真正藉由經驗上的測量標準來定義國族。同樣地，「族群」這一概念的這些「內涵」，也應當以類似的方式來理解。

再斟酌的餘地了。我以自己完成於 2005 年、以美國臺獨運動參與者之「國族認同轉型」為主要關懷的博士論文 (i.e., Shu 2005)，來對這兩個編者所認為的「特殊性」進行討論。

如上所述，這篇論文的主要問題意識是要探究美國臺獨運動參與者之「國族認同轉型」——特別是他們從「中國認同」轉向「臺灣認同」——的過程和機制。在研究設計上，這篇論文比較特別，只分析了六位參與者的生命史，企圖爬梳這些研究對象在不同生命階段的國族認同狀態。因為分析單位是一個個的個體，筆者在回顧「認同」相關文獻時特別指出，面對「認同」這一概念，既有文獻大致會將其分成三種類型：個人認同 (individual identity)、集體認同 (collective identity) 以及社會認同 (social identity)。首先，「個人認同」是指「一種獨特的、整合的對自我之感覺，通常和發展心理學家、臨床心理學家以及心理分析家有比較密切的關係」(Shu 2005: 52)。第二，「集體認同」是「個人認同」概念在邏輯上的一種延伸，是「團體位階的概念，指涉的是一個團體如何定義它自己」(Shu 2005: 54)。最後，「社會認同」是指「個人將集體認同的元素整合進他們獨特之個人認同的過程」(Shu 2005: 55)。<sup>40</sup> 在某種意義上，我們也可以將「社會認同」理解為「個人認同」和「集體認同」之互動關係的產物。筆者這篇博士論文的主要旨趣，正是要將研究對象的國族認同理解為某種「社會認同」，探究他們「個人認同」中的「集體認同」元素。

那麼，上述關於「認同」類型的討論，和本書所提到的「個人認同與族群認同的連結」以及「多重族群認同的出現」，到底有什麼關連呢？

40 因此，有些文獻就會使用「個人社會認同」(individuated social identity) 的標籤來理解這種認同 (Shu 2005: 56)。

筆者想表達的是，「社會認同」式——將「族群認同」理解為某種「個人認同」——的認同概念，基本上是學術文獻中早就已經存在的處理方式，甚至還要早於「集體認同」式——將「族群認同」理解為某種「集體認同」——的這種思考模式。也因為在處理「社會認同」時很快就面臨「多重社會認同同時存在」的現實，研究者也相應發展出「認同層級」（identity hierarchy, e.g., Yilmaz and Ilhan 2017）或「認同強度」（identity salience, e.g., Stryker and Serpe 1982; Wang and Dovidio 2017）等概念，用以決定在多重認同狀況下這些不同認同彼此間的關係。如果說，學術研究通常是因應現實生活的狀況而發展出來的話，那麼，在日常生活當中，這種「多重社會認同同時存在」的狀況，也應該是可以被確認的事情。換句話說，無論是「個人認同與族群認同的連結」也好，「多重族群認同的出現」也好，這都不是 21 世紀臺灣特殊的現象，而毋寧說是（至少在西方世界）早已存在的現象。

寫書評要認真「找碴」，這是我的觀念。當然，這些林林總總的評論，完全無損於筆者對這本書的高度評價。

## 參考文獻

- 王甫昌，2003，《當代臺灣社會的族群想像》。臺北：群學。
- \_\_\_\_\_，2005，〈由「中國省籍」到「臺灣族群」：戶口普查籍別類屬轉變之分析〉。《臺灣社會學》9：59-117。
- \_\_\_\_\_，2007，《平埔族研究與當代臺灣的族群想像：以平埔族研究學術研討會為核心的分析》。臺北：行政院國家科學委員會專題

研究計畫成果報告。

- \_\_\_\_\_，2008a，〈第八章 由若隱若現到大鳴大放：臺灣社會學中族群研究的崛起〉。頁 447-521，收錄於謝國雄編，《群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005》。臺北：群學。
- \_\_\_\_\_，2008b，〈族群政治議題在臺灣民主轉型中的角色〉。《臺灣民主季刊》5(2)：89-140。
- \_\_\_\_\_，2011，〈福佬（河洛）人〉。頁 183-291，收錄於蕭新煌等，《臺灣全志·卷三·住民志（5）·族群篇》。南投縣南投市：國史館臺灣文獻館。
- \_\_\_\_\_，2013，〈臺灣弱勢族群意識發展之歷史過程考察〉。《臺灣文學研究》1(4)：60-83。
- \_\_\_\_\_，2016，〈由「地域意識」到「族群意識」：論臺灣外省人族群意識的內涵與緣起，1970-1989〉。頁 181-256，收錄於蕭阿勤、汪宏倫編，《族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思》。臺北：中央研究院社會學研究所。
- \_\_\_\_\_，2018a，〈由文化、地域到族群：再論當代臺灣客家族群意識的現代性〉。頁 234-300，收錄於莊英章、黃宣衛編，《客家移民與在地發展》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- \_\_\_\_\_，2018b，〈群體範圍、社會範圍、與理想關係：論臺灣族群分類概念內涵的轉變〉。頁 59-141，收錄於黃應貴編，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。
- 王梅霞，2008，〈The Reinvention of Ethnicity and Culture: A Comparative

Study on the Atayal and the Truku in Taiwan〉。《考古人類學刊》68：1-44。

朱志林，2017，《夾縫求生：南鄒族「正名」的民族學考察》。廈門大學民族學碩士論文。

吳乃德，1997，〈檳榔和拖鞋，西裝及皮鞋：臺灣階級流動的族群差異及原因〉。《臺灣社會學研究》1：137-67。

\_\_\_\_\_，2013，〈高等教育成就的族群差異：學費補貼、職業情境、與世代差異〉。《臺灣社會學刊》52：1-30。

李瑛，2004，〈新移民婦女「賦權」教育之哲學省思〉。《哲學論集》37：143-73。

李曜丞、金武鳳、蔡宗明，2004，〈呂秀蓮：沒說過對不起原住民的話〉。《聯合報》，7月18日，第A4版。

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〉。頁216-52，收錄於林淑蓉、陳中民、陳瑪玲編，《重讀臺灣：人類學的視野：百年人類學回顧與前瞻》。新竹市：國立清華大學出版社。

\_\_\_\_\_，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〉。頁259-309，收錄於黃應貴編，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。

林曜同，2007，《建構、分類、與認同：「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究》。國立臺灣大學人類學研究所博士論文。

邱美玲，2015，《當代平埔族竹塹社的族群認同：以「祭祀公業竹塹社

- 七姓公」成員為核心的探索》。新竹縣竹北市：新竹縣文化局。
- 柯志明，2001，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》。臺北：中央研究院社會學研究所。
- 施協豪，2010，《從部落認同到「鄒族」的形成：以族名的探討為中心》。國立中正大學歷史研究所碩士論文。
- 施添福，2001，〈國家與地域社會：以清代臺灣屏東平原為例〉。頁 33-112，收錄於詹素娟、潘英海編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 范雲、張晉芬，2010，〈再探臺灣高教育成就的省籍差異〉。《臺灣社會研究季刊》79：259-90。
- 夏曉鶯，2001，〈「外籍新娘」現象之媒體建構〉。《臺灣社會研究季刊》43：153-96。
- \_\_\_\_\_，2002，《流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象》。臺北：臺灣社會研究社。
- \_\_\_\_\_，2003，〈實踐式研究的在地實踐：以「外籍新娘識字班」為例〉。《臺灣社會研究季刊》49：1-47。
- \_\_\_\_\_，2018，〈解構新自由主義全球化下的「第五大族群——新住民」論述〉。頁 311-53，收錄於黃應貴編，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。
- 馬騰嶽，2003，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 張茂桂，1994，〈臺灣的族群、階級以及覺察之不平等〉。頁 291-332，收錄於劉兆佳等編，《發展與平等：大陸與臺灣之社會階

層流動》。香港：中文大學亞太研究所。

張凱倫，2016，《女性新住民政治態度之研究：以宜蘭縣為例》。佛光大學公共事務學系碩士論文。

許維德，2013a，〈「社會建構論」的基本結構分析：以「族群是社會建構的」這一陳述為討論核心〉。頁 111-50，收錄於《族群與國族認同的形成：臺灣客家、原住民與臺美人的研究》。中壢：中央大學出版中心／臺北：遠流出版社。

\_\_\_\_\_，2013b，〈何謂「國族」(nation)？：語彙分析、構成元素式定義、以及過程化思考的嘗試〉。《國家發展研究》12(2)：1-72。

\_\_\_\_\_，2015，〈國家政策與「人群分類範疇」的形成：從「客」、「義民」、「粵人」、「廣東族」、「廣東祖籍」到「客家」〉。頁 23-68，收錄於張維安等，《客家族群與國家政策：清領至民國九〇年代》。南投縣南投市：國史館臺灣文獻館／新北市：客家委員會。

\_\_\_\_\_，2016，〈「族群研究」是一個具備普遍性意義、獨特性解釋、以及開展性理論的學術領域嗎？：兼論「人群分類」概念的研究潛力〉。論文發表於「新世紀的社會與文化，第五單元：是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」。新竹市：國立清華大學人文社會學院主辦，4月9日。

\_\_\_\_\_，2017，〈「族群研究」中的「涂爾幹問題」：「族群」是一個具備「社會事實」意義的概念嗎？〉。論文發表於「新世紀的社會與文化，第五單元——是族群還是階級？當代新政經條件下的族群想像」研討會。新竹市：國立清華大學人文社會學院

主辦，2月25-6日。

\_\_\_\_\_，2019，〈《客家、認同政治與社會運動》導論〉。頁11-63，收錄於許維德編，《臺灣客家研究論文選輯5：客家、認同政治與社會運動》。新竹市：國立交通大學出版社。

郭怡伶，2009，《新住民社會福利服務可近性之探討：以三重地區為例》。國立臺北大學社會工作學系碩士論文。

郭明正編，2008，《賽德克正名運動》。花蓮縣壽豐鄉：國立東華大學原住民族學院。

陳文德，2018，〈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〉。頁143-92，收錄於黃應貴編，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。

陳水扁，2000，〈陳總統國慶致詞全文〉。《聯合報》，10月10日，第4版。

陳志柔、吳家裕，2017，〈臺灣民眾對外籍配偶移民的態度：十年間的變化趨勢（2004—2014）〉。《人文及社會科學集刊》29(3)：415-52。

陳怡君，2018，〈「人不作，要做番？」從2016年屏東縣熟註記談起：屏東萬金的例子〉。頁193-258，收錄於黃應貴編，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。

陳怡潔，2006，《新移民人權的倡導歷程：以「移民／移住人權修法聯盟」為例》。國立臺北大學社會工作學系碩士論文。

- 陳俊男，2010，《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》。國立政治大學民族研究所博士論文。
- 陳建銘，2006，《臺灣外籍配偶碩博士論文資料分析之探討》。國立臺南大學社會科教育學系碩士班碩士論文。
- 陳婉琪，2005，〈族群、性別與階級：再探教育成就的省籍差異〉。《臺灣社會學》10：1-39。
- 黃宣衛，2019，〈族群主流化與個人化族群性之間：評黃應貴主編《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》〉。《考古人類學刊》90：156-66。
- 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。
- 黃應貴編，2014，《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》。新北市：群學。
- \_\_\_\_\_編，2015，《日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有》。新北市：群學。
- \_\_\_\_\_編，2018a，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。
- \_\_\_\_\_，2018b，〈導論 族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義下的族群性〉。頁1-58，收錄於黃應貴編，《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。新北市：群學。
- 黃應貴、林開世編，2019，《政治的消融與萌生：新自由主義國家的治理效應》。新北市：群學。
- 黃應貴、陳文德編，2016，《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》。新北市：群學。

- 黃應貴、鄭瑋寧編，2017，《金融經濟、主體性、與新秩序的浮現》。  
新北市：群學。
- 葉孟宗，2004，《跨國婚姻家庭之外籍配偶其政治社會化與國家認同研究》。國立中興大學國際政治研究所碩士論文。
- 蔡友月，2017，〈成為「邵族人」：基因科學與原住民正名的認同政治〉。  
《臺灣社會學刊》62：113-75
- 蔡淑鈴、瞿海源，1993，〈比較臺灣各族群之教育取得〉。《國家科學  
委員會研究彙刊：人文及社會科學》3(2)：188-202。
- 鄭瑋寧，2019，〈評[黃應貴主編]，《族群、國家治理、與新秩序的建構》  
(臺北：群學，2018年)〉。《臺灣社會學》38：201-8。
- 駱明慶，2001，〈教育成就的省籍與性別差異〉。《經濟論文叢刊》  
29(2)：117-52。
- \_\_\_\_\_，2002，〈誰是臺大學生？：性別、省籍與城鄉差異〉。《經濟  
論文叢刊》30(1)：113-47。
- 謝世忠，1987，《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立  
晚報。
- 靳菱菱，2010，〈族群認同的建構與挑戰：臺灣原住民族正名運動的反  
思〉。《思與言：人文與社會科學期刊》48(2)：119-57。
- Bayar, Murat, 2009, "Reconsidering Primordialism: An Alternative Approach  
to the Study of Ethnicity." *Ethnic and Racial Studies* 32(9): 1639-57.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov, 2004, "Ethnicity as  
Cognition." *Theory and Society* 33(1): 31-64.
- Calhoun, Craig, 1997, *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota

Press.

Chandra, Kanchan, 2006, "What Is Ethnic Identity and Does It Matter?" *Annual Review of Political Science* 9(1): 397-424.

Comaroff, John L., 1987, "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality." *Ethnos: Journal of Anthropology* 52(3-4): 301-23.

\_\_\_\_\_ (約翰·卡馬婁夫)、劉琪譯, 2017, 〈圖騰與族群性：意識、實踐與不平等的標記〉。《西南民族大學學報：人文社會科學版》5：15-26。

Comaroff, John L., and Jean Comaroff, 1992, "Of Totemism and Ethnicity." Pp. 49-68 in *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.

\_\_\_\_\_, 2009, *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.

Fenton, Steve and Harriet Bradley, eds., 2002, *Ethnicity and Economy: "Race and Class" Revisited*. Basingstoke: Palgrave.

Frale, Deborah E. S., 1997, "Gender, Racial, Ethnic, Sexual, and Class Identity." *Annual Review of Psychology* 48: 139-62.

Fraser, Nancy, 1995, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age." *New Left Review* I 212: 68-93.

Kymlicka, Will (威爾·金里卡) 著、劉莘譯, 2003, 〈第八章：文化多元主義〉。頁 423-84, 收錄於《當代政治哲學導論》。臺北：聯經。

Le Vine, Victor T., 1997, "Conceptualizing "Ethnicity" and "Ethnic Conflict":

- A Controversy Revisited.” *Studies in Comparative International Development* 32(2): 45-75.
- Navarro, Vicente, 1989, “Race or Class, or Race and Class.” *International Journal of Health Services* 19(2): 311-14.
- \_\_\_\_\_, 1991, “Race or Class or Race and Class: Growing Mortality Differentials in the United States.” *International Journal of Health Services* 21(2): 229-35.
- Shepherd, John Robert, 1993, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier: 1600-1800*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. (邵式柏) 著、林偉盛等譯，2016，〈臺灣邊疆的治理與政治經濟（1600-1800）〉。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- Shu, Wei-der, 2005, *Transforming National Identity in the Diaspora: An Identity Formation Approach to Biographies of Activists Affiliated with the Taiwan Independence Movement in the United States*. Unpublished doctoral dissertation, Department of Sociology, Syracuse University.
- Stryker, Sheldon, and Richard T. Serpe, 1982, “Commitment, Identity Salience, and Role Behavior.” Pp. 199-218 in *Personality, Roles, and Social Behavior*, edited by William Ickes and Eric S. Knowles. New York: Springer-Verlag.
- Wang, Katie, and John F. Dovidio, 2017, “Perceiving and Confronting Sexism: The Causal Role of Gender Identity Salience.” *Psychology of Women Quarterly* 41(1): 65-76.

Yilmaz, Ferat, and Mustafa Ilhan, 2017, “Who are Teachers? A Study of Identity Hierarchy.” *Cogent Education* 4(1): 1384638.