

研究論文

考古人類學刊·第 92 期·頁 1-24·2020

DOI: 10.6152/jaa.202006_(92).0001

聚落：一個考古學與人類學研究的匯合點*

黃應貴**

摘要

本文先由東埔社一百多年來的長期發展過程，來說明前資本主義時期東埔社聚落是由家的空間轉換而來，故家之存在先於聚落，人群的分類是地方性的而無現代的族群觀念。到了「文明化」、現代化過程，聚落的存在先於家，使當地人適應發展的過程呈現集體性的傾向，並逐漸有了現代的「布農族」族群觀念。但這世紀以來的新自由主義化過程，個人的存在超越了群體的存在，使得「族群性」取代了族群的觀念。由此來看陳瑪玲有關 Saqacengalj 舊社遺址的研究是有意義的：她一方面要證明它們是屬於排灣族的聚落或文化群體，但另一方面她卻不斷質疑：「北排灣真的是排灣族文化上最原始、最傳統的聚落，而南排灣及東排灣真的都是由北排灣所移出的嗎？高士群真的是排灣族嗎？真的是階層社會嗎？」這類具有挑戰既有人類學民族學知識的看法，因作者目前還無法進一步處理，而失去一個有可能從考古學研究來改變我們對於南排灣或早期南台灣聚落與人群的刻板印象。若我們將南台灣放回早期歷史的脈絡中，就可以知道這地區是台灣西部人民移民到台灣東部的走道，也是東西部人晚期移民到南台灣的地區。故其呈現人民移動非常頻繁、人群與文化混和的複雜地區。是以，陳瑪玲研究所呈現的矛盾方向，實涉及相關學界在觀念上的限制所導致的困難：第一，去歷史脈絡化的研究方式所導致的問題。第二，使用不合時代的觀念所造成的謬誤。第三，現代性知識的限制。若能面對這些觀念上的限制問題，我們就可以發現內本鹿個案所具有的新意義：這個原以平權社會為主的布農人所組成的聚落，除了發展出類似排灣族那種擁有土地之貴族地主階級的頭目，還有負責貿易和調停糾紛的通事，下有鐵匠、一般的蕃丁等等。此外，內本鹿社更是從高雄六龜到台東紅葉的內本鹿越嶺古道的最高中心點及區域經濟

* 本文原為中研院史語所於 2019 年 11 月 13、14 兩日，在史語所舉辦的「舊社考古學與族群溯源」學術研討會的專題演講，謝謝大會的邀請，也謝謝陳瑪玲教授提供相關的著作，以及陳玉美、鄭依憶、鄭瑋寧的意見與修飾，在此一併致謝。

** 國立清華大學人文社會學院學士班教授。E-mail: ykhuang@gate.sinica.edu.tw。

黃應貴·聚落：一個考古學與人類學研究的匯合點

的中心，與周遭不同人群多所接觸，並融合他們的文化形式，特別是「排灣族」，創造出新的文化。更驚人的是，這些儼然創造了新的階序與整個地區新的政治社會秩序。故它成了我們可能瞭解台灣南島民族如何由平權社會演變到階層社會問題的一個契機。而這個案有可能讓我們提出不同於 M. Sahlins 的外來君王（stranger-king）的解釋。但這可能性則有待於考古學與人類學的結合不可。而這又涉及了三個共同要面對的問題：第一，認識論的反省。第二，本體論的反省。第三，史識與創新。

關鍵詞：東埔社（**Taketonpu**），**Saqacengalj**，內本鹿（**Laipunuk**），聚落，族群性，知識與視野

Settlement: A Meeting Ground of Archaeological and Anthropological Studies

Ying-kuei Huang*

ABSTRACT

This article addresses the necessity of an integrated and collaborative study of settlement archaeology and a possibility of theoretical breakthrough on the issue of social stratification in anthropology. The insights derived from the author's long-term research on the Tung-pu Bunun people provide an alternative perspective to examine Maa-ling Chen's archaeological studies at Saqacengalj, a ruined settlement site of southern Paiwan. Her objective of identifying the social structure with the configuration of settlement pattern was compromised by the deviation between archaeological evidences and ethnographic accounts. This is partly due to the untimely conceptual framework and the neglect of historical and geographical contexts.

The author's long-term research and some other researches done in recent years (works by Wen-te Chen, Kai-shyh Lin, etc.) show that the socio-historical processes and geographic location play major roles on the articulation of the relationship between settlement and household and population grouping / ethnogenesis.

Nei-pen-lu, a ruined settlement site of Bunun people in southern Taiwan, was unique in the way local people were able to adapt and adopt socio-cultural mechanisms innovatively from their neighbours. As a result, Nei-pen-lu was transforming from an egalitarian to a stratified society. This unique case challenges current theories on the course of social stratification. An integrated study of archaeology and anthropology is required to answer the question.

Keywords: Tung-pu (Taketonpu), Saqacengalj, Nei-pen-lu (Laipunuk), settlement, ethnicity, knowledge and vision

* Professor, Interdisciplinary Program of Humanities and Social Sciences, National Tsing Hua University. ykhuang@gate.sinica.edu.tw.

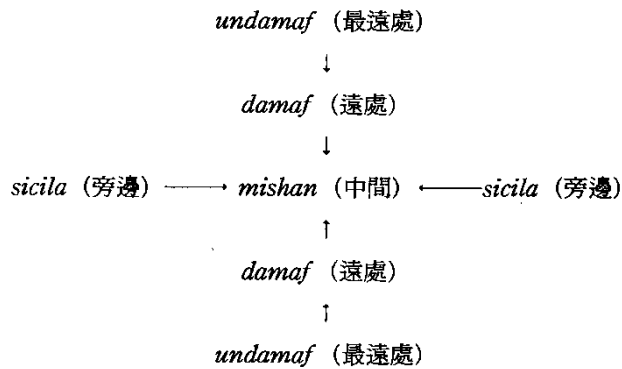
在這篇論文中，筆者將以自己研究超過四十年的東埔社布農人為例，來說明在一百多年長期發展過程的不同時代下，聚落及其人群呈現怎樣的的不同面貌？接著，筆者將此一長期研究所累積、蘊生出來的認識人類社會與歷史之視角，重新解讀陳瑪玲教授多年來對南排灣 Saqacengalj 舊社考古學的研究成果，藉以思考以下問題：在當代某些既有知識被徹底挑戰且重構出新的知識立場下，我們對於考古資料與現象，是否可以有不同的理解與新方向？其對既有人類學知識可有怎樣的挑戰？最後，筆者將以內本鹿為例，說明考古學與人類學這兩個學科合作的必要性，如何可能開展出新的研究主題與可能結果，並有助於兩個學科的進展。結論時，筆者會指出兩個學科尋求進一步合作時，必須面對的共同問題。

一、東埔社布農人的例子¹

在日本殖民政府於 1924 年正式在東埔社設立駐在所，以統轄衛生、教育、交易與警察行政等層面而得以有效治理當地之前，目前所知最早文獻對該聚落的呈現，就是我們現在一般所說的傳統時期或前資本主義時代。這個時代的布農人，生計上依賴游耕或刀耕火耨及打獵，往往以一個家為主要單位，在中央山脈的林野中四處遊走，尋找新的耕地及獵場。因此，當時雖有由家屋集結而成的聚落²，但大部分布農人為了方便從事生產工作，多數時間住在耕地裡的工寮，進行各項日常活動，而非聚落內。而且各家為了尋找獵場、旱田和水源而不斷彎曲的移動，以至於聚落只是各家不斷個別移動過程輻輳而成的地方，也不斷有新成立的小聚落出現，而聚落往往也只是人們舉行儀式或防衛及共享自然資源時才集結一起。³不過，有著平權社會特性的布農傳統聚落，並沒有固定舉行儀式的神聖空間，故他們既沒有公共空間，也沒有空間上的中心／邊陲之結構，更缺少起源聖地的觀念。以打耳祭為例，傳統上，這個儀式通常是在過去一年打獵成績最好的一家前院中舉行，故每年舉行儀式的地點很可能不盡相同。值得注意的是，負責儀式的 lisigadan lu-s-an（公巫）將手中的玉米粒，分發給聚落各家家長或代表，以確認有哪些家屬於這聚落，依此確立各家所擁有的旱田及獵場構成了這聚落的範圍。是以，布農傳統聚落是由家經由儀式轉換而來，不僅聚落成員不固定，聚落範圍也不固定。然而，家與聚落仍有一定程度的重疊。而且，每個聚落都是獨立自主的，聚落外的人不被視為人（bunun）而成為出草的對象。因此，那時的人群與地方性緊密關聯，並沒有現代性的族群觀念，意思是，他們依照聚落來區分人的身分所屬，而有著如東埔人、楠仔腳萬人的說法，卻沒有包含所有布農人在內的「布農

族」這個概念。事實上，布農族的亞群，巒社群（Takebanua）、丹社群（Takevatan）、卓社群（Taketodo）、卡社群（Takebaka）、蘭社群（Takepulan）、郡社群（Isbukun），都是以地方名稱來指涉人群的存在。

此外，聚落範圍除了具有彈性與不固著性外，聚落空間更有平權的特性。這可由他們對聚落中家屋位置的稱呼指涉來證明。在階序社會的空間結構上，每家位置的稱呼指涉，往往是以該家與聚落的神聖性空間之間的關係，或是住地的特殊自然景觀，而被定位。在當代，我們習慣以門牌號碼來指涉。但對傳統布農人而言，當外人探詢某家位置時，得到的回答往往是下列名稱：



由於傳統上布農人的聚落都建在山坡上，所謂遠處或最遠處，都是指該名回答者的家之上方或下方，旁邊則是指與該家平行的隔壁家屋。而中心就是指該回答者的家。換言之，探詢者若不知道回答者家的位置，就無法瞭解回答者所指涉的空間方位何在。這種聚落空間內的指涉名詞之方式，不僅凸顯了每個家都是聚落的中心，更凸顯了布農聚落的平權社會之特性。

但日本殖民政府於 1924 年建立了駐在所而能有效統治之後，隨之建立了學校、衛生室等公共空間。更因日本政府推動具有現代性意義的文明化政策，在聚落中打造出符合「文明」生活需求的各類公共空間。特別是，日本政府強迫東埔社布農人從山坡集團移住至現今的高原台地上，以便集體開墾水田，從事水稻耕作，甚至進一步建造出農路與水圳等公共空間，更強迫當地布農人將墳墓從家屋內移到公共墓園。這使得聚落範圍的確定也造成了聚落空間的固定化，導致聚落範圍不再是由屬於家的空間轉換而來。隨著使用權的固定化，私有權觀念在東埔社得以逐步發展並被接受。這些具有現代性意義的發展，全都延續至戰後國民政府的治理上。其中，聚落空間最大的改

變，莫過於戰後當地布農人接受基督長老教的信仰，進而建立地方教會的會堂，這不僅讓空間出現了神聖與世俗之別，更造就了空間的中心／邊陲結構。與此同時，戰後經濟資本主義化過程導致土地變成商品，引發了空間的客體化及私有化，更促成了個人主義化。在前資本主義時期，原有土地的類別是依照人們活動的不同而不同，因此，同一塊土地同時由幾個類別重疊在一起。但自從現代化或商品化以來的發展，每塊土地只能用於單一用途，因此被特化成單一類別。譬如，傳統上，一塊土地同時是耕地、獵場及宅地，按當時使用的狀況而定。但現代化或商品化的趨勢下，土地變成一種具排他性的類別，如旱田、水田、宅地，價格也不同。事實上，只有在將抽象的空間分類轉變為具體的物之後，商品交易才有可能，私有化才有意義，進而促成個人主義化的發展。後者可由家屋前的空間興建圍牆證之。至此，聚落與家不再有空間上的轉換關係，聚落出現了私有空間相對於公共空間的分辨與對立，這更使得外人（包括漢人）有了租用、甚至購買其所需土地的機會，也使聚落空間由文化上的同質性轉變為異質性。這在東埔社於1960年代開始有漢移民進入聚落開墾居住情形證之。更嚴重的是，隨著聚落成員間的土地交易加速，聚落成員間貧富不均現象日益加深。

然而，在東埔社經歷文明化或現代化的過程中，當地布農人都以集體的方式來適應與發展。譬如，日治時期文明化政策的實踐，如水稻耕作，便是以集體工作的方式來進行，特別是插秧、割稻、開墾水田及水圳，以及水資源的控制與管理。在農業商業化或市場化的過程中，面臨了生產的資金、交易與勞力不足等問題，是經由基督長老教會發展出儲蓄互助社、共同運銷與共同購買、勞力互助隊等集體的方式來解決，使當地經濟的資本主義化得以順利進展。因此，教會成了東埔社的集體表徵，使當地人日常生活的各個領域，如政治、經濟、宗教、及親屬等，在分離的同時，又得以重疊，從而能有效凝聚整個聚落的布農人，讓聚落成為其地方認同的所在。不過，經歷日治到國民政府的治理，東埔社不再只是獨立自主的聚落，更與陳有蘭溪流域其他聚落有所連結，構成了區域體系，致使聚落之間有著政治、經濟、宗教、乃至於親屬婚姻關係，更浮現了現代族群的群體觀念。儘管「布農族」漸漸成為布農人的共同符號，但在日常生活中，並無實際意義與作用。

這世紀以來在新自由主義化的新政經條件下，由於網際網路、交通、溝通工具的發達，使人、物、資金、資訊的流通加速，往往超過現代民族國家的控制，也使既有社會組織沒落或崩解。同樣，東埔社當地人在日常生活中，許多生活領域的活動都超越聚落範圍之外，而且各領域範圍都不一致。譬如，在921災後重建奠定新自由主義化

下層結構的物質基礎後（如快速道路與網路等），陳水扁政府推動二次金改（金融六法）及政府改造的四化政策（去任務化、地方化、行政法人化、委外化），導致新自由主義化的實踐。為了加入 WTO 而開放外資，使得台中有了十個外資建構的大賣場，也使東埔布農人平日不再限於聚落內的商店購買，而是星期假日全家到台中大賣場購買一星期生活所需的物品，造成生活消費圈擴大到當時的台中市。不用說，生產與工作也早已超越聚落的範圍。同樣，原在地方教會舉行的宗教活動，因交通、溝通的方便而擴大到整個中部十八間布農教會，而由中部布農中會來主導，中會逐漸取代以聚落為主的地方教會。原以聚落為親屬婚姻活動的範圍，擴大到整個陳有蘭溪八個布農聚落。地方政治形式雖保持既有的地方行政體系而仍以聚落為最小單位（鄰），但早已經有各種外力介入，如立法委員、財團、教會、NGO 等。這使得原重疊在聚落內的經濟、宗教、親屬、與政治等領域，日常生活活動都超越聚落的範圍，而每個生活領域的新範圍又都不一致，以致於當地布農人都說，東埔社這聚落早已崩解。加上家已成為個人追求自我認同與存在感的領域，使得當地布農人所建的新住屋，幾乎都分散於自己的耕地上，而不再集中於教會附近的住宅區，以凸顯各家的獨特性。這情形有如當下宜蘭平原所見到的豪華農舍一樣。在這趨勢下，族群的群體認同漸成為個人的選擇而不再是群體動員下的共同認同。

另一方面，一旦重大自然災害，如 1999 年的 921 地震，或 2009 年的八八水災，造成東埔社與外界隔絕，使當地人必須自力救濟：由家中有存糧者準備餐點，邀請聚落所有成員前來共享，下一餐再由另一家提供。特別是，921 地震讓東埔社變成一座孤島，長達一個月。當聚落中的食物用罄後，大家只得一起去找野菜及打獵，共度難關。此時，大家才意識到平日感覺不到的東埔社，依然存在。不過，只有在與日常生活斷裂之後，那個看似不存在的原有共享社會，才會浮現；一旦恢復正常生活時，對東埔社的意識就又会逐漸淡化。這就如心理分析所說的，一個人變成精神功能症患者，或精神功能症患者被治癒的契機，往往是透過日常生活的巨大斷裂所引起。換言之，儘管這時代的東埔社，在當地人的日常生活中雖已崩解，但它卻存在於當地人的內心深處。相對地，東埔社因金融資本的快速流動，不僅被捲入大台中地區的區域再結構之中，更因經濟或市場的邏輯滲透到社會生活的各個領域，使得既有的社會分類或人群分類模糊化，而人的流動與通婚更劇烈地鬆動了既有的族群界線。

由上，我們可以知道，在前資本主義自足經濟時代下的東埔社，聚落是由家轉換而來，家是社會生活的基本主要單位，家的存在先於聚落的存在。故聚落是彈性且不

固著的，卻獨立自主，當時的地方認同並不蘊含現代的族群觀念，人群的分類完全是地方化的。到了文明化、現代化的發展過程，聚落成爲社會生活的中心，其重要性超越家的存在。聚落成爲居民的集體表徵與認同的對象。但在現代民族國家的治理下，布農族認同逐漸出現，東埔社更是陳有蘭溪流域之區域結構上的一環。到了新自由主義化的當代，一方面，儘管在日常生活中，聚落幾乎崩解，但它卻隱隱約約存在於當地人的內心深處；另一方面，東埔社深深捲入新自由主義化下大台中地區的區域再結構中，導致族群界線日益模糊，布農族的認同逐漸成爲個人性的選擇，並造就了族群性。⁴ 筆者認爲，若要瞭解聚落的意義與內涵及人群的分類，就必須放回當時的政經條件與歷史及社會文化脈絡之中。由此，我們進一步來看考古學的舊社研究如何處理與面對聚落型態、社會生活與族群之間的關係。

二、Saqacengalj 聚落考古的例子

筆者之所以選擇陳瑪玲教授所研究的 Saqacengalj 爲例，不僅因爲那是台灣聚落考古研究的典範，更因其研究隱含了對既有人類學研究成果或知識的挑戰，值得深入討論。

在陳教授最早有關 Saqacengalj 舊社聚落的考古研究報告（陳瑪玲 2005）中，藉由該聚落與既有排灣族的建築與聚落之比較，指出兩者的相似處（頁 78）：1. 石板房舍結構，2. 座落平緩山坡地、背山面谷、房舍依山階成排分布、房舍依山坡階壁立牆，3. 有平台與前庭依附，4. 與原型或北部型住屋的共同要素：單室、縱深或橫廣式、前牆側邊單入口、石板塊側牆、石板前牆等，以及室內葬墓穴（四個）（頁 70）。基於上述以及高士村的口傳及其間的關係，作者初步視 Saqacengalj 歸屬南排灣的聚落遺址，但還待進一步確認。

當然，這兩者也有相異之處（頁 78）：1. 七個橫廣式結構屋舍有六個大於一般屋舍，特別是結構 00 及 S2W2 的面積更是大到 40.63 平方公尺及 72.44 平方公尺。00 有一似標柱者立於前庭左前側，面對平台，因此高士村人視其爲頭目所屬。至於面積最大的 S2W2 的房舍及平台結構都不及 00 來得完整與精緻。而作者有意無意地認爲橫廣式應屬貴族家屋。2. 在 83 間房舍結構中有 64 個結構中有平台，但平台是否就如同北排灣用以分辨貴族與平民之屋，顯然有待商榷。另外，64 個有平台結構中，有九組共享平台結構中內有矩型中空小結構，但意義不明。

此外，作者不只一次強調被學者認為南排灣家屋，在型式上受外族及其他因素影響而有明顯變遷（頁 80），**更強調 Saqacengalj 舊社被認為是至今較古老的聚落遺址**。因日治以來的研究都以有人在使用的現存聚落與家屋為對象，故「**Saqacengalj 舊社遺址是否才能反映並代表著更多傳統的、原始的排灣族聚落與住屋的型式與特徵（頁 81）？**」這是作者對於既有觀念的質疑。值得注意的是，文中提到高士村村民的口述歷史認為自己的祖先是**由海上移入恆春半島**（頁 73）。

陳教授第二篇相關論文（Chen 2008），某種程度是前一篇論文的英文濃縮版，但還是補充了某些不足之處。例如，Saqacengalj 西邊的西北角有一座 20 間建物的小聚落，儘管意義未明（頁 215）⁵，但此文強調聚落或家屋有其建立、成長、擴張、崩解、最後放棄的時間發展軌跡，更能說明遺址大小及結構上的差異（頁 216）。其次，她增加或強調 00 及 ON1 有洞穴結構，認為那可能是民族誌或古來義（Tjaljakavus）所說的祭台（頁 221），但外型還待確認。另增加貴族特性是平台上有細葉榕（又名正榕）（the *Ficus Microcarpa tree*）（頁 231），這是從既有文獻歸納而來，而非來自 Saqacengalj 遺址。除了蒐集紀錄考古材料，**這篇論文最值得注意之處，無疑是再度提及高士村村民的口述歷史說他們的祖先是**由海上移民到恆春半島的牡丹地區****（頁 229）。這些成為後續進一步的質疑與討論的基礎。

陳教授的第三篇論文（Chen 2010）進一步試圖證明 Saqacengalj 的階層性。為此，作者對縱深型及橫廣式家屋蒐集的殘留物，進行成分分析（petrographic study）及殘留物分析（residue analysis），得出以下結果：指出兩種型態的出土物不同，由此推論可由外型論斷屋主之社會地位。因橫廣式家屋累積了更多藉交易而來的外來物件與具聲望的物品，意味這類家屋擁有者能夠控制更多資源與交易網絡。**這足以確認高士口傳中橫廣式家屋的擁有者為貴族，該聚落是階層社會**。

至於第四篇論文（Chen 2011），一方面重述作者過去的發現與論點，例如強調 Saqacengalj、Cacevakan 及 Aumagan 三個舊社遺址在家屋、聚落空間結構上與北排灣來義、七佳等舊社的共同性；有關 Saqacengalj 的口述歷史強調其為階層化社群而均屬排灣族；正如當時一般學界的看法，視北排灣的家屋及聚落型態與結構是較原始及傳統，以及強調排灣的移民是由北向西向南，最後向東。另一方面，依高士口傳歷史，高士群由 Saqacengalj 分出一群移往 Cacevakan，幾代之後，兩群合一移往 Aumagan，幾經遷移最後來到高士，相對於來義的情形，縱深型房舍減少而橫廣式則增多。同樣，家屋前的平台，特別是兩屋共用的平台，也是趨於減少。加上 Saqacengalj 的年代明顯

比來義久遠。因此，作者的結論是「**傳統視北排灣是排灣文化更原始、更傳統的代表，是需要重新思考與爭辯**」(頁 129)。

當然，這篇論文還有一個重點，透過 Saqacengalj 與 Aumagan 家屋大小的比較，呈現出前者房舍大小相去甚遠，而橫廣式家屋面積明顯大於縱深型。再加上，對 Saqacengalj 的 OS1 與 OS6 家屋出土的遺物(特別是銅器、鐵器及陶器)進行分析，依照數量多寡可以確定橫廣式家屋屬於貴族。不過，由兩舊社遺址家屋面積大小分配之比較，相對於前者大小差異甚大，後者較為分歧而不易分辨貴族與平民之別，這有可能是兩個次部落重聚後相互角力的結果。但這也讓筆者不禁揣測：**這是否也隱含該聚落由階層往平權社會發展？**

第五篇論文(陳瑪玲 2013)，雖有點像是第四篇論文的中文版而有許多相似之處：強調 Saqacengalj、Cacevakan、Aumagan 三個舊社遺址與來義、七佳等舊社之間的一致性，並確認其為階層化的社群，因而與來義、七佳同屬排灣族，卻不再提及他們自認祖先來自海上一事。另一方面，這個三舊社遺址與北排灣舊社仍有著明顯差異，例如，房舍以縱深型為主，前庭平台(特別是相鄰兩家合用的平台)是相當普遍而非階層化的象徵，以及石板屋邊有小結構空間等特性，應是遷移適應環境及外來影響造成的。然而，Saqacengalj 的年代比來義更久遠(五、六百年相對於三、四百年)(頁 107)，而 Aumagan 聚落則是從 Saqacengalj 分出到 Cacevakan 後，兩群人合併之後所建立(頁 104)，當地房舍空間面積大小不一且相當不集中(因而難分辨不同的階層)(頁 104)。因此，陳教授除了質疑過去大部分研究排灣族學者所主張「**南排灣群是由北排灣群移入南部**」的假定(頁 106)，甚至提出是否存在著一個「**無階層化社會體系**」的疑問(頁 103)。

最後，在 2019 年的論文(Chen 2019)中，作者進一步運用更多既有研究成果，甚至包括 21 世紀重建的聚落，來說明南排灣，特別是高士群，與北排灣有明顯的不同，儘管它們有許多相同處。更重要的是，作者指出，高士群從 Saqacengalj 移居到 Cacevakan、到 Aumagan 乃至於最後到高士，其家屋聚落的空間設計及方位(指橫向或縱向)，以及出現前庭與平台等特性，不僅有別於北排灣，而其經過不同的時間與地點，仍顯示一致性及重複性，說明人群遷移過程還是伴隨著象徵的(figurative)、隱喻的(metaphorical)、類比的(analogical)文化認知之刺激，而能在遷移他處後，持續保有特定的文化實踐與社會記憶。這裡最引筆者好奇的是：**該論文是否隱喻他們與北排灣是分屬不同群體？因為只有同屬一個文化群體在移民過程中，仍能保持較一致而重**

複的文化認知、實踐、與社會記憶。

整體而言，陳瑪玲教授對 Saqacengalj 舊社遺址的研究，有兩個主要卻相反的方向：一方面，要證明它們是屬於排灣族的聚落或文化群體，除了有關石板屋及其相關空間構造上的異同外，特別投注心力來證明它是個階層社會。⁶ 另一方面，她卻不斷質疑：「北排灣真的是排灣族文化上最原始、最傳統的聚落，而南排灣及東排灣真的都是由北排灣所移出的嗎？高士群真的是排灣族嗎？真的是階層社會嗎？」可惜的是，這類具有挑戰既有人類學民族學知識的看法，作者目前還來不及進一步處理，因而失去一個有可能從考古學研究來改變我們對於南排灣或早期南台灣聚落與人群的刻板印象。這可能是遺址的遺留物不足及研究成果累積不足所造成的限制，但更可能是相關學界在觀念上的限制所導致的。

以人類學在南台灣的研究為例，過去的研究往往隱藏了幾個具有時代性假定而帶來的局限。第一，**去歷史脈絡化的研究方式所導致的問題**。由於人類學的研究主要是當下現存的人，往往忽略研究者所處的歷史條件與被研究者的歷史條件，相距甚遠。以屏東近山地區經恆春半島到台東平原為例，它本身就是台灣史上西部人群移居到東部必經的路線之一，也是晚近東部及西部移民遷居之處，因此這地區就是人群頻繁移動、各種文化混合之處。而頻繁移動的人群與文化混雜所造就的複雜性，往往是其他地區所不及的。上述歷史條件自然導致人類學家對這地區的研究有所卻步，這將關聯到下一個問題。

第二，**使用不合時代的觀念所造成的謬誤**。人類學家從事研究時，往往無意間以自身所處特定時代脈絡下的觀念來理解被研究對象，儘管人類學知識本身一再強調文化相對論以避免概念誤用。以本文關心的文化、聚落以及人群為例，在後現代之前的人類學研究，往往假定了文化的「本真性」(authenticity)，因此才有所謂「較原始、較傳統」這種說法，散見於當時的研究成果。一旦面對南台灣文化與人群頻繁移動、混合又複雜的現象時，文化本質論的立場就顯得左支右絀，而研究者也未能如實從高度混雜的人群與文化的現象，去試圖挑戰「文化本真性」的觀念。同樣，族群的分類，本來就是現代民族國家的治理方式或手段，這也是為何日本殖民政府大費周章去建制台灣原住民的分類系統。遺憾的是，後續研究者往往對族群分類與國家治理之間的關係，習而不察，以致今天我們看到，族群不只變成了日常語言與常識，更被去脈絡化地運用到分析前現代民族國家的統治（如，清帝國的族群政治），以及新自由主義國家的治理之上。這點由本文第一節所述東埔社人群分類隨著時代發展有人群、族群及族群性

的差異，即可得知。⁷ 此外，東埔社的例子更讓我們發現，在現代民族國家有效治理之前，聚落的範圍其實是不清楚而有彈性，每年範圍往往不同。只有現代民族國家的治理下，才出現了固定的界線與範圍，就如現代民族國家的疆界。至於在新自由主義化的時代，正如同人的流動早已超越國家疆界，聚落早已不是主要的社會生活單位，故東埔社布農人在日常生活中，常會說東埔社早已崩解。由此，我們可以理解陳教授在研究 Saqacengalj 舊社遺址時所提出的疑問，的確是有意義的，只可惜未能對提出的問題進一步探討與討論。這不全然是資料或研究成果累積不足的問題，恐怕還涉及了第三個問題。

第三，**現代性知識的限制**。西方啟蒙運動以來的知識發展，是由理性主義及經驗論科學觀所主宰。因此，傳說或文化主觀的看法，被認為屬於難以證明或非理性的知識，往往只能屈居於背景與說明來源的資料，無法成為具有解釋力的資料。是以，在南台灣或東台灣的原住民聚落中，有不少關於祖先來自海上或多種來源的口述歷史，卻很少被研究者重視或認真看待。例如，陳瑪玲教授論文曾數度提及高士人祖先來自海上的傳說，而陳玉美（1995）研究的蘭嶼達悟人，不僅各聚落的來源不同，許多聚落內部更包含不同來源的人。同樣，陳文德（1999）研究指出南王卑南人原有的起源地是 Panapanayan，但聚落內部不僅有著南北兩半部各自不同的來源外，不同的家系似乎各有來源，故舉行小米祭時，有兩個家系是面向蘭嶼，另有一個家系是面向綠島。事實上，陳文德最近的研究（2018）更指出，原為卑南人、排灣人及都蘭阿美人的共同起源地 Ruvuwa'an，吸引當代不同族群的人認同該起源地，成為跨族群、跨地域、跨文化的新區域體系建構之基礎。另外，張燕秋（1979）綜合了以往有關南排灣的研究成果及草埔實地調查的資料，指出草埔村民多半不清楚自身的來源，當地的主要社會政治單位是擁有土地的「團」。⁸ 這裡的團並不是群體單位，它是建立在團主與租用其土地的團民之個人縱向關係上，缺少團民間、枝團間橫軸之聯繫，故團缺少團體的凝聚力。更重要的是，各家為了尋找土地及水源而造成相當頻繁的移動，團主與團民間關係難以固定下來，因此，團主的權威或權力並非絕對的，甚至必須聽取多方意見、公平處理。是以，當地並無指涉團的在地語彙。一般所說的貴族其實只是依團主的親戚身分而來，但團主並不住在草埔，**故草埔並無貴族階級**。對當地人而言，只有團主、代理團主、及團民間的個人縱向關係才有實質意義，而在當地現代化過程，貴族階級幾乎沒有展現影響與重要性。這個第一次花了半年以上田野工作的個案研究，幾乎打破了目前學界對「排灣族」的刻板印象，但時至今日仍未能出版。事實上，依李亦園（1956）的研究，即使原被認為是排灣族最原始、最傳統的北排灣來義聚落，存在著一群被稱

為「箕模人」的居民，更重要的是，該地七個大頭目都是箕模人，勢力龐大。事實上，在東台灣的箕模人之中，曾擔任台東縣達仁鄉鄉長並取得政大民族所博士的張金生，就在 2002 年設立「箕模族發展協會」積極推動正名運動。正名過程中，他們一再強調自己的祖先來自大海，有別於排灣族人，更重要的是，他們在排灣族聚落中向來都是領導家系。⁹有趣的是，陳文德研究（2018：169）就曾提到屏東滿州鄉里德村前身豬勞束社的頭人，就是來自知本的排灣化卑南人（斯卡羅人）。這些讓筆者想起 M. Sahlins（1981）有關大洋洲階序社會的研究，便提出「外來君王」（stranger-king）的觀點，認為由當地口傳歷史來看，其階層的形成往往是海上外來的強勢者統治的結果。很遺憾地，過去有關排灣或南台灣或東台灣的研究，即使曾提到外來君王的觀念，卻不曾進一步累積民族誌材料，並試圖結合該地區的人群與文化的複雜性，來進一步挑戰當時人類學對族群、文化與聚落等理論課題。¹⁰

由於考古學的聚落考古的研究對象所處的時代，必然早於人類學家的研究對象，是以，上述對於既有人類學研究的反省，對於考古學而言無疑更為嚴峻。反之，若能面對上述三個問題，我們將會從當代的研究中獲得意料之外的成果。譬如，原被人類學者視為雞肋的地區（指屏東近山地區經恆春半島到台東平原），已經成為當代台灣人類學研究的新寶地。例如，林開世（2016a，2016b，2018）有關斯卡羅族及滿洲地區的研究，陳怡君（2016，2018）有關萬金及滿州里德的研究，林家君（2008）有關滿州里德人的研究，乃至於陳文德（2018）有關卡大地布人斯卡羅族的建構等，不僅挑戰了過去既有的族群觀念，進而提出多重族群認同、個人認同與族群認同的連結、乃至於跨族群跨文化跨區域新秩序的建構。這是以台灣社會為個案來對當代族群性的研究可能有的獨特貢獻。只有在這樣的省思之下，兩個學科的合作不僅得以可能，也才可能去回應 Sahlins 的挑戰。這可見於有關內本鹿研究的潛力上。

三、內本鹿（Laipunuk）研究發展的可能性¹¹

內本鹿的重要性在於：當日本政府在 1929 年發行《全台五萬分之一地圖》時，獨缺內本鹿。換言之，這個交界於今日台東、高雄、屏東三縣市之間的高原，主要居民是「布農族人」，一直未被納入日本帝國的版圖，直到 1932 年大關山事件後才被征服，正式納入日本現代民族國家的治理之下。事實上，內本鹿讓日本殖民政府如坐針氈，設法去接近並瞭解這化外之地。為此，在大關山事件之前，日本政府在內本鹿進行三

次短期調查。第一次在 1909 年 12 月首次探勘內本鹿，當時對內本鹿各社的民情記載如下（台灣總督府警察本署編 1999a[1918]：36-7）：

本次通過之社為屬於施武群之媽里散社及內本鹿社，媽里散社位於濁口溪上游媽里散溪左岸，離六龜里約七里，計二十九戶、五百五十三人，漢人通事二人住於社內，交換物品維持生計。內本鹿社位於中央山脈東方五空溪上游，記八十二戶、七百五十一人，以數戶形成一部落散在約二方里之地。該社人眾，勢力凌駕他社人，因而呈現施武群盟主之觀。社內居住漢人通事九人，各有經營交換物品之區域，大多來自台東、斗六及南投，其時期未詳，皆以原住民為妻，生育子女一至數人，據說亦有世襲通事之職或頗有積蓄者。其子女之服裝與漢人相同，但操原住民語，漢語則一知半解。

內本鹿社在越過中央山脈之地，距離管轄支廳甚遠之故，以為化育不及，但一行進入該社時，通事之指導及總頭目克西達之命令頗為徹底，對一行表示誠意，發給贈與品時亦無貪求之狀。然而抵達媽里散社之際有人密告內本鹿社之民情不穩，係因不歡迎探險隊進入該社，恐會在途中被攻擊，因而嚴密警戒。該社居住甚多通事，因而供給物品相當圓滑，日用品充裕，雖然未檢查每戶之物品，但並無缺乏彈藥之行跡，頗有通事走私供給之疑問，而且通事與社人通婚等逐漸親密，必須特別注意。

又該社人與澤利先族不同種族，風俗習慣卻相似，尤其與台東廳轄內大南社人因地形關係頻繁往來，據說近來兩者交換甚多物品，但會影響通事之利益，因而暗中交換。此地區比其他地區土質肥沃，因而蔬菜及甘薯等發育良好，主要農產品為菸葉，從來政府為保護原住民而收購所生產之菸葉。此地區生產之菸葉品質優良，據說占政府收購量之半，而且全部供給專賣局。社內打鐵匠備有風箱，據說會修理農具及山刀等。（底線及字體加粗為筆者所加）

1911 年，（高雄）阿緱廳曾經組織探險隊調查內本鹿社，雖因情勢不穩而無法橫越中央山脈到台東廳，儘管調查項目繁多，報告詳盡，但對內本鹿的瞭解仍然有限。礙於篇幅，本文無法全數引述，僅以李敏惠綜合前一次探勘未能注意的要點，紀錄如下（李敏慧 1997：48）：

這次調查得知內本鹿社包含五個分社、81 戶、人口一千九百餘人，全社共有通事 12 名，各負責布農族 3-16 戶不等的交易活動。社中分為頭目、通事、蕃丁三種階級，其中頭目是土地的施予者，一般社眾視之為地主，通事則因主導交易活動，又經常調停勢力範圍內之婚嫁、喪祭、糾紛等事件而普獲信賴。此番調查除再觀察地形地物之外，對於內本鹿社之民情及居民對日本人、一般漢人及通事的印象更加留意探訪。（底線及字體加粗為筆者所加）

1922 年 11 月，日本政府進行第三次探勘，當時對內本鹿社狀況的報告如下（台灣總督府警察本署編 1999b[1937]：232-3）：

內本鹿社由散處盆地內之十七小社形成。據稱該社居民係約 48 年前由原花蓮港廳區之塔份，另名莫格拉班一帶遷來。當今總頭目拉希塔爾當時常來此打獵，發現此地土質肥沃，獵物頗多，經與擁有此領域之曼陶蘭社交涉後遷徙至此。

據悉位於溪下游之塔比林、拉庫拉庫及馬斯荷哇斯三社在遷徙之初各自獨立關係，不在總頭目勢力範圍內。

住屋與排灣族相同，以板岩砌牆，使用檜木樹皮蓋屋頂。屋內潔淨，飼養豬羊。由於土地肥沃，當地居民勤勉，糧食豐富，存量多者可供十年食用，少者也足數二、三年之需。

聚落由三、四戶乃至十戶分散附近，因自早有台灣人雜處其間關係生活比較進步，團結心強，關係親密。風俗習慣介於布農族與排灣族之間，與高雄州之曼陶蘭及巴里三社有親戚關係，互有往來，但與大南社、敦仔社、賴布安社及平地原住民結怨。

戶數一百二十八戶，人口男五百二十八人、女五百八十四人，合計一千一百十二人。自稱通事之台灣人雜處其間，有十二戶八十六人。其中四戶仍維持台灣人生活方式，二戶已半原住民化，其他六戶完全原住民化。此等自稱為通事者，從前均係依靠原住民產品易貨利益生活，為期獲得更多獵物，有偷運火藥與原住民交換事實。如果政府措施與其利益發生衝突，則有煽動原住民傾向。雖稍具危險性，也不能抹殺其與當地原住民雜處之功能。政府雖未曾踏入此地，但其開化程度不遜他社，也非新武路內山原住民

民所能望其項背。此一結果純係受到台灣人感化所致。原住民或半原住民化台灣人固無需強令下山移居平地，但四戶四十三人較具危險性，有必要移住平地，且獲其承諾。

台灣人進入山地與原住民雜處，始於日據之前。居住原阿緱廳六龜里支廳舊庄之尤六與曼陶蘭社進行易貨生意。其後內本鹿社原住民亦至曼陶蘭社進行貨物交易，自然也進出內本鹿社，遂固定居住於該社。及後阿緱廳舊庄及六龜里附近之台灣人有或經由尤六門路或獨自進入內本鹿社，娶原住民女為妻，結成姻親關係，自稱通事，各自劃定勢力範圍，對其勢力圈內原住民供應食鹽、火柴等生活必須用品。另方面輸入火藥，以致原住民狩獵盛極一時。原住民獵物亦以易貨方式全部加以收購，待積成相當數量後運往平地銷售，回程再批購日用品入山，因此積聚不少財富，此種交易行為持續至大正三年。當年六龜里支廳曾處罰其中不良份子，嗣後其餘人員顧及本身安全不敢下山，其與平地之來往完全斷絕，而交易貨品之來源亦告中斷，原住民乃不得不到交易所交換貨物。

台灣人與原住民共同生活在同一屋內，從事農耕，存儲小米。台灣人八十六人中因受父母管教及其他因素影響，能力上有極大差異性。（底線及字體加粗為筆者所加）

從上述簡要、有限的資料，大家多少能認識到內本鹿社的特殊之處。首先，該社由十幾個小社共同構成一個區域中心，人數眾多，堪稱整個地區生活水準最高的地方。同時，社內的分工相當複雜：除了類似排灣族那種擁有土地之貴族地主階級的頭目，還有負責貿易和調停糾紛的通事、鐵匠、一般的蕃丁等等。此外，內本鹿社更是從高雄六龜到台東紅葉的內本鹿越嶺古道的最高中心點及區域經濟的中心¹²，與周遭不同人群多所接觸，並融合他們的文化形式，特別是「排灣族」，創造出新的文化。更驚人的是，這些儼然創造了新的階序跟整個地區新的政治社會秩序。在此，我們可以看到漢人的通事已經很明顯的「布農族化」。¹³這些漢人通事不僅是內本鹿社內部社會位階中重要的一環，是做為當地與外在社會連結的一個節點，是做為整個地區交易網絡與區域體系存在的一個象徵，更是文化融合或混合乃至於創新的一個象徵。

由上，我們看到內本鹿社的存在提供了許多值得我們進一步思考的地方，特別是，它是原平權的「布農聚落」轉變成為由多樣人群所組成的階層社會，更是區域體系的交通及經濟貿易中心。是以，對於南島民族普遍存在的兩類社會，即，平權相對於

階序社會¹⁴，研究者所關心的問題是：「前者如何演變到後者？」對此，Sahlins (1981) 由大洋洲的研究提出的解釋是：那是海上來的強有力之外來者統治的結果。然而，從內本鹿的例子，我們實可提出另一套解釋：為了維持新區域體系的秩序，其交通經濟貿易中心必須發展出不同人群的分工，建造出新階序社會不可。時至今日，這樣的假設不可能只依靠民族學的研究，因到目前為止有關這地區的人類學、民族學研究，如蔡善神 (2004) 的研究，多半只能重建這地區各小聚落「布農人」的家屋位置及其間的親族關係，完全無法觸及內部其他人群分工及階序關係。只有在內本鹿遺址上結合聚落考古，才有可能面對這問題。如此，我們也才有可能回應 Sahlins 的論點，而這也是台灣考古學及人類學貢獻於南島民族國際學界的機會與課題。

四、結論

由上，若我們希望透過聚落的切入來促成兩個學科的合作以開展未來研究的方向，就必須面對下列幾個問題：

第一，**認識論的反省**。除了要避免使用某個特定歷史時代所產生的觀念去解釋另一個時代的現象，造成「**使用不合時代的觀念所造成的謬誤**」外，更要避免「**去歷史脈絡化的研究方式所導致的問題**」帶來的盲點。這點已於前述深入討論，在此不再重複。¹⁵

第二，**本體論的反省**。就如前述「**現代性知識的限制**」所說，要超越以理性及經驗論科學觀主宰的現代性知識，就必須思考及面對當代新自由主義化下的新知識對於研究者在認識現象時造成的視野限制。當然，我們不可能再像現代性知識那樣假定有「真實」的存在而追求真理，卻也無法只是像後現代知識那樣強調有效而無關真理。筆者認為，若要超越兩者的對立，必須從本體論的反省著手。譬如，當代人類學重要的發展之一就是「**超越人的人類學**」(An Anthropology beyond the Human) 的浮現。它主要的反省是：現代性知識是建立在人與自然、文化與自然或人與非人等二元對立的基本思維上。若想在本體論上解決知識的問題，就必須跳出這類二元對立的思維。例如，Eduardo Kohn (2013) 所研究的亞馬遜地區的印地安土著，即是透過符號(如 trans-species pidgin 或 interspecies speech，乃至於亞馬遜地區的景觀、溪水的流動、動植物的分布、當地土著的生活圈，以及殖民者介入建構的階序等所共享的溝通符號)與所有的生物溝通，共構成一個世界的整體。如此一來，我們就能更接近 Gregory Bateson (2000) 提出「**雙向描述**」(double description) 這個先驅性觀念所主張的，使人類得以跟另一種生命

一起思考，達到更高層次的創造性邏輯。事實上，對考古學家而言，如何超越人與人造物對立的世界這個問題，自然會影響到學者對遺址世界的想像。¹⁶ 這個思考是否將帶來考古學的革命？就如同「超越人的人類學」，這些都有待未來的進展與證明。這同時也涉及了第三個關於知識創新的問題。¹⁷

第三，**史識與創新**。創新並非無中生有，但對社會人文學科的研究者而言，既要避免上述問題，又要有所創新，史識是不可或缺的。譬如，傅柯（Foucault 1979[1975]：2008）提出的看不見又無所不在的規訓權力以及新自由主義化國家是以生命政治學來治理的理論；或如，Elias（2000）提出文明化就是人類創造制度來控制其內在心理趨力的過程；再如，布勞岱強調市場是外在於資本主義的獨立制度（Wallerstein 1991），都是對研究當代新自由主義化影響深遠的學者。然而，他們全都不是生活在新自由主義化成熟時代中的人，卻被視為是二十一世紀的學者。無庸置疑，他們的理論具有時代的超越性，更重要的是，他們對長期歷史懷抱著史識，使得他們的視野不受限於西方資本主義興起以來的現代性知識框架，從而能展現知識上的創新。例如，傅柯及 Elias 都是以中世紀到十九世紀的西歐為研究對象，布勞岱雖是研究西方資本主義時代，但正如法國年鑑學派習於從中古封建時代開始來瞭解西方近現代發展的知識遺緒，使他具有長遠歷史發展的視野。在筆者看來，這正是考古學與人類學未來能夠合作，且可以有所創新的另一個重要課題。¹⁸

附註

1. 本節請參考黃應貴（2012a, 2012b, 2012c）。東埔社（Taketonpu）的名稱，在不同的歷史階段也有著不同的稱呼，包括戰後納入現代地方行政體系而被稱為東埔村第一鄰，戰後接受基督長老教信仰後，地方教會由東埔教會獨立出來而稱之為東光教會，故教友習稱東埔社為東光，1990 年代之後在文化復振運動影響下，當地人稱東埔社為 Tumpu Daingaz 等等不同的名稱，並有著不同的意義。但為了行文及討論的方便，本文均稱東埔社。
2. 聚落在不同文化及時代脈絡下有不同的用詞。譬如部落或社等，為了行文及討論的方便，此處均以聚落稱之。
3. 有關原始民族非一地到一地的直線型移動，其彎彎曲曲的移動往往充滿著其生命經驗的痕跡。這類討論可參閱 Ingold（2007）。

4. 有關不同性質國家治理下的人群、族群與族群性的分辨，請參閱黃應貴（2018）。
5. 這個小聚落並未進行任何研究／測繪，與 Saqacengalj 的關係不明，因而無法放在討論 Saqacengalj 聚落的發展脈絡中。
6. 當然還有考古學知識建構的過程與研究方法（論）的展示等考古學專業上的問題，但已非筆者的專長所能論述，只好留給專業的考古學者來處理。
7. 更詳細的討論，請參見黃應貴（2018）。
8. 這裡所說的團，是日治日本學者所使用的詞彙，並非當地人用語。
9. 張金生擔任達仁鄉鄉長時，筆者與陳文德、鄭依憶、陳怡君等拜訪他時，就一再表示這種立場。這也可見於他的博士論文（2012）。
10. 蔣斌曾在不同的場合談及排灣族外來君王的問題，但未見其在正式學術論文上的討論，也未能置於整個地區的歷史脈絡及其特殊性裡來談，因而無意間窄化了這個問題具有的挑戰性及深度。林開世也有類似的想法，但筆者未見其正式的研究與討論。
11. 本段主要依據黃應貴（2001a）一文的討論而來，原文內容涉及許多層面的研究發展方向之問題，但本段只談跟本文主題有關的部分。另外，楊淑媛（2005）對該文的批評，從本文討論的立場來看，筆者還是堅持該文的立場，相關的回應可參見黃應貴（2012a：67）。不過她對該文史料引用錯誤的批評是對的，本文已訂正。
12. 做為區域經濟中心可見證於大關山事件的主角之一，拉瑪達星星，被新武、紅石、崁頂等聚落布農人視為是由內本鹿取得火藥槍械等商品轉賣各地的軍火商人證之，這也是日本殖民政府非抓他不可的理由之一（黃應貴 2001b：248）。
13. 這點可由在台東的漢人已成為郡社群 Ismahasan 氏族下的一支 Maiput（黃應貴 2001b：58，211）證之。
14. 參見 Sahlins（1963）及黃應貴（1984）。
15. 較詳細的討論，可參閱黃應貴（2019）結論。
16. 陳玉美向筆者提及近年來考古學界有不少文章討論人與物之間複雜糾結的關係，entanglement 是近年常用來討論的概念。在此謝謝她。不過，筆者非考古學專家，這問題就留給考古學家。

17. 較詳細的討論，可參閱黃應貴（2019）結論。
18. 較詳細的討論，可參閱黃應貴（2019）結論。

參考書目

台灣總督府警察本署編

- 1999a[1918] 《日據時期原住民行政志稿》（原名《理蕃誌稿》），第二卷，上冊。陳金田譯。南投市：台灣省文獻委員會。
- 1999b[1937] 《日據時期原住民行政志稿》（原名《理蕃誌稿》），第四卷。吳萬煌譯。南投市：台灣省文獻委員會。

李亦園

- 1956 〈來義鄉排灣族中箕模人的探究〉。《中研院民族所集刊》1：55-83。doi: 10.7116/BIEAS.195603.0055

李敏慧

- 1997 《日治時期台灣山地部落的集團移住與社會重建：以卑南溪流布農族為例》。國立台灣師範大學地理研究所碩士論文。

林家君

- 2008 《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》。國立台東大學南島文化研究所碩士論文。doi: 10.6836/NTTU.2008.00452

林開世

- 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〉。《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：恆春半島滿洲地區的考察〉。刊於《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。黃應貴編，頁 259-309。新北市：群學。

陳玉美

- 1995 〈夫妻、家屋與聚落：蘭嶼雅美族的空間觀念〉。刊於《空間、力與社會》。黃應貴主編，頁 133-166。台北：中央研究院民族學研究所。

陳文德

- 1999 〈起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例〉。刊於《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。
- 2018 〈從卡大地布（卑南族）部落到「斯卡羅（族）」？當代台灣原住民族群認同的省思〉。刊於《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。黃應貴編，頁 143-192。新北市：群學。

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〉。《民族學研究所資料彙編》24：81-114。
- 2018 〈「人不做事，要做番？」從 2016 年屏東縣熟註記談起：屏東萬金的例子〉。刊於《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。黃應貴編，頁 193-258。新北市：群學。

陳瑪玲

- 2005 〈Saqacengalj 聚落模式與形貌：一個舊社的考古學研究〉。《國立台灣大學考古人類學刊》63：50-91。
- 2013 〈台灣屏東高士排灣舊社遺址的研究與思考〉。《南方文物》2013(3)：94-101。

張金生

- 2012 《排灣族 Mamazangiljan 制度及其部落變遷發展之研究》。國立政治大學民族學研究所博士論文。

張燕秋

- 1979 〈南部排灣族的傳統社會結構與現代社會生活〉。刊於「台灣土著的傳統社會組織與現代社會生活：布農排灣兩族的比較研究」計畫結案報告中排灣族的部分。石磊主持，國科會計畫（未出版）。

黃應貴

- 1984 〈台灣土著的兩種社會類型及其意義〉。《中央研究院民族學研究所集刊》57：

1-30。

- 2001a 〈失落的內本鹿：一個邊疆社會中跨越族群界線的區域中心〉。《東台灣研究》6：139-172。doi: 10.6275/JETS.6.139-172.2001
- 2001b 《台東縣史布農族篇》。台東：台東縣政府。
- 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。
- 2018 〈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〉。刊於《族群、國家治理、與新秩序的建構：新自由主義化下的族群性》。黃應貴編，頁 1-58。新北市：群學。
- 2019 〈導論二：新自由主義國家下的政治、權力與新知識的浮現〉。刊於《政治的消融與萌生：新自由主義國家的治理效應》。黃應貴、林開世編，頁 17-55。新北市：群學。

楊淑媛

- 2005 〈台灣高地的政治體系初探：以布農人為例的研究〉。《台灣人類學刊》3(1)：185-219。doi: 10.7115/TJA.200506.0185

蔡善神

- 2004 《內本鹿地區布農族遷移史研究（1942 年之前）—以遷往台東縣延平鄉為例》。國立政治大學民族學系碩士論文。

Bateson, Gregory

- 2000 Steps to an Ecology of Mind. Chicago: University of Chicago Press. doi: 10.7208/chicago/9780226924601.001.0001

Chen, Maa-ling

- 2008 Settlement Patterns at Saqacengalj, a Slate House Settlement in Southern Taiwan.

Asian Perspectives 47(2): 210-241. doi: 10.1353/asi.0.0002

2010 Interpreting the Social Meaning of Different Shapes of House Structures by Examining the Flow of Resources: A Case Study of Saqacengalj at the Southern Tip of Taiwan. *Archaeometry* 52(6): 1057-1078. doi: 10.1111/j.1475-4754. 2010.00517.x

2011 Interpreting Social Differentiation by Examining the House and Settlement Patterns and the Flow of Resources: A Case Study of Pai-wan Slate House Settlements in Southern Taiwan. *Asian Perspectives* 50(1 and 2): 107-131. doi: 10.1353/asi.2011.0003

2019 The Cultural Construction of Space and Migration in Paiwan, Taiwan. *Cambridge Archaeological Journal* 29(3): 393-406. doi: 10.1017/S0959774319000027

Elias, Norbert

2000 *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Revised Edition. Oxford: Blackwell Publishing.

Foucault, Michel

1979[1975] *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

2008 *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan.

Ingold, Tim

2007 *Lines: A Brief History*. London: Routledge. doi: 10.4324/9780203961155

Kohn, Eduardo

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press. doi:10.1525/california/9780520276109.001.0001

Sahlins, Marshall

1963 Poor Man, Rich Man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History* 5(3): 285-303. doi:10.1017/S0010417500001729

1981 The Stranger-King. *Journal of Pacific History* 16: 107-132. doi: 10.1080/002233481

考古人類學刊・第 92 期・頁 1-24・2020

08572419

Wallerstein, Immanuel

1991 Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down. *The Journal of Modern History*
63(June 1991): 354-361. doi: 10.1086/244319