

# 世變中人類學研究的反思： 個人的經驗

---



1979 年東埔社全景

黃應貴

中央研究院民族學研究所

古今論衡 第 18 期 2008.10

很高興能參加這次歷史研習營，我過去雖參加過最早的三屆，但中間隔了十幾年，以致於我對歷史學界已經有些陌生。這次來參加這活動，也讓我重新了解到目前歷史學許多新的發展，中間也學到了許多。針對這次歷史研習營，我提供了兩篇文章，〈歷史與文化：對於「歷史人類學」之我見〉及〈再談歷史與文化〉，讓同學閱讀參考。這幾天吃飯時，有好幾個同學對我表示看不太懂，這是因為有些同學從來沒有接觸過人類學。不過，我想這沒有關係，因我今天並不是要直接談那兩篇文章的內容，何況那兩篇文章皆已出版。當初會提供這兩篇文章是預防萬一今天我講的內容，大家都覺得一點收穫都沒有，至少看那兩篇文章，還是會有最起碼的收穫。但由於有許多同學沒有接觸過人類學，我今天講課的內容將會用最簡單而易懂的方式來提文章中最重要觀點，所以講課的方式和原先預計的不太一樣；原先是想透過自己的研究歷程與成果來談，但這會牽涉太多專業的理論和術語，可能會導致沒接觸過人類學的同學聽不下去。所以，今天純粹是從我個人的經驗來談。但我要說明的是，通常要用自己的經驗來談問題，往往是很有成就者才比較可能有意義。但我並不是有什麼大成就者，可是我相信從個人的經驗來談會比較貼切，且大家更能夠了解。所以一開始要告訴各位：我的經驗沒有什麼了不起，只是更貼切大家，更能貼切這個社會，讓大家更能瞭解我要談的內容。

一開始我還是要先說明：我要去呈現「我的個人經驗」，其實背後多多少少還是會涉及一些人在共同的時代下的共同經驗。簡單來說，我個人認為一個人選擇一個研究主題或一個研究領域，其實背後一定會涉及到三個重要的因素。第一個是我認為一個人的生命歷程是蠻重要的，因它決定我為何要選擇人類學？或者你們為什麼要選擇歷史學？這其實還是蠻有決定性的一個因素。雖然我們在這次研習營討論至今，似乎都還沒提到這點。不過人類學例外，因人類學在一九八一年以後，新民族誌都非常積極強調人類學家本身在這研究過程中的角色。第二個我必須要提到的因素，人類學這個知識完全是西方來的學問，整個世界人類學知識發展的趨勢一定會影響到一個研究者的立場、視野、觀點，所以我認為這點還是應該指出。第三點則是研究對象本身的性質或是現象本身，怎麼引導或啟發研究者去作研究。不過，一開始我還是先回到第一個問題；我認為一個人的生命歷程還是最重要的，因為它最後決定一個人為什麼選擇這個學科或這個研究領域。我是戰後出生的，和我同年齡的人一樣，都經歷了戰後物質匱乏的生活階段，同時也看到我們父母那一輩，他們如何努力解決家裡的溫飽問題。所以，我們小時候大概都有不同程度來幫助家裡解決根本的民生問題，當然我也不例外。我在嘉義中學唸初中的時候，平常每天都必須送報紙，星期天就去市場賣自己家裡種的菜。因為在那個時代，星期一到星期六一般人不能隨便去嘉義市的中央市場賣菜，除非你繳了兩份錢：一份繳給管理委員會，另一份則要繳給黑道。那時因為大家的環境都不好，所以星期天的時候特別寬容，讓一般人可以把家裡種的菜一部分拿去市場賣，但不能在市場內賣，只能在市場外面道路上賣。那時我和同班同學一起送報紙和賣菜，因為我們兩個都是初中生，即使在路邊賣菜，也不敢和人家爭，只敢

把菜籃放在最外圍。有一天賣菜時，有一位警察走過來，可能心情不好，藉口說我們在市場外賣菜，造成道路髒亂，一邊罵一邊走過來，看到我們兩個小孩子，一腳就把我們整個菜籃踢翻到旁邊的水溝內，當時我非常憤怒，幾乎要去打那個警察，結果被我同學拉住了，我就和我同學講，我一定要改變這個社會。這當然是小孩子講的氣話。

但這個小時候的經驗卻深鏤我心中而影響我至今。至少，在中學時生物成績非常好（大概與我同屆的同學都知道），開始時是唸生物組。但到高三的時候，我還是沒有辦法忘懷青少年時市場賣菜的忿忿經驗，因而轉到人文組。轉讀人文後，我要面對的是我到底要唸什麼？由於我在生物組時還是要上歷史課，教我歷史課的是台灣大學歷史系畢業的老師，而且是李敖的同班同學。由於生物組大學聯考時不用考歷史，所以他上課從來不講課，每次都講李敖寫的一些東西，印象最深刻的便是《傳統下的獨白》。故那時在我有限的知識裡面，唯一想到如果我要真正去改變這個社會，我一定要唸經世致用之學，而我所想到的，便只有歷史學，其他學科像經濟學、政治學、社會學，以及我現在唸的人類學，當時連聽都沒聽過。所以，我就這樣考進台大歷史系。當然，進到歷史系之後非常失望，根本不是我所想像的那樣。但真正導致我開始改變的是同班同學拿了一篇關於「中國第一條電線」的文章給我看，我看完之後，徹底失望，因為這篇文章只是要證明：哪一條是第一條電線？而我在意的是——到底電線對當時中國有什麼意義？所以，當時我也非常挫敗，於是就很有去唸別的學科。但在洩氣當中，每天看小說，沒有再去唸歷史學的東西。而當時看的小說大都是舊俄的小說，如托爾斯泰《戰爭與和平》、屠格涅夫《父與子》、杜思妥也夫斯基《罪與罰》，或者《卡拉馬助夫兄弟們》，還有蕭洛霍夫的《靜靜的頓河》等厚厚的小說。剛開始看這些小說時只是逃避，但事實上這些小說卻一直影響我到現在。比如，看完了《戰爭與和平》這本小說後，讓我非常驚訝；這本書主要是描述拿破崙征俄的過程，但印象最深刻的卻是俄軍統帥（名字我已不太記得了），在那本小說裡他沒有作任何決定，反正拿破崙打過來，他就一直撤退，後來拿破崙軍隊受不了冬寒而撤退，他就帶領俄軍往前進，最後打敗了拿破崙。人家恭喜他，他卻說他根本沒有作任何重要關鍵性的決定，並不是他打敗拿破崙，而是俄國人民打敗拿破崙。所以托爾斯泰最後在該小說的〈跋〉內，問了一個問題，那什麼是歷史？因為過去歷史一定是寫拿破崙之類帝王將相有關的歷史事件，可是如果像那位將軍所講的，真正勝利不是他，而是俄國人民。那麼什麼才是歷史要記錄的呢？這便涉及我後來處理的歷史人類學主要的研究課題。其實，這些小說背後都深深涉及到我過去十幾年來處理很多有關分類概念研究的相關問題上。比如，大家若看過杜思妥也夫斯基《卡拉馬助夫兄弟們》或是屠格涅夫《父與子》，其實他們都在討論當時西方文明理性的限制，而質疑理性真的能解決問題嗎？屠格涅夫《父與子》裡面相信虛無主義的男主角，認為什麼事情都必須經驗過、證明過才是真實，可是到最後，能夠有多少東西是可以證明，而被證明的東西真的是正確的嗎？最後得到的卻是虛無。這裡面其實都涉及到非常深厚的哲學問題，

並且影響我往後至深，但當時我只把它當作文學作品來欣賞，或者是逃避閱讀歷史著作的替代品。

不過，歷史系還是對我有直接而正面的影響。因為那時歷史系的一些學長曾介紹我去讀費孝通的著作《鄉土中國》與《鄉土重建》，那時在台灣還是禁書。我看過這兩本書之後，就覺得那不正是我要唸的書嗎？所以，大一暑假之後，我便轉到社會系。由於社會學是外來的學問，當時我們缺乏中文教科書，很多課程都必須要唸英文原著。而從南部來的我，英文很差。爲了增進自己的英文能力，暑假就隨意去買了第一本英文書。那本英文書是很便宜的小小口袋書，是人類學家米德（Margaret Mead）所寫的 *Coming of Age in Samoa*（《薩摩亞人的成長》）。當時我並不知道米德是誰，挑到那本書完全是偶然。但暑假看完這本書之後，非常驚訝，因為她是從太平洋薩摩亞這個小島的研究去討論問題：在當時整個西方或是社會科學裡面都認爲青少年問題是一個生理的現象。但在薩摩亞的研究裡面，發現這個島上的人根本就沒有青少年問題，原因是他們從小教養過程裡，父母親和小孩子的關係非常好，所以一直到成人，他們的關係都維持得很好，這就是涉及後來所強調的兒童教養問題。不同的教養方式，並不是都會導致所謂青少年的叛逆期。米德的研究挑戰當時一般人普遍認爲青少年叛逆期，基本上是生理現象的說法，並突顯出原來說法背後的文化偏見。看完這本小書之後，我嚇了一跳，因為像薩摩亞這個位於太平洋中的一個小島能有多少人，一般人根本就不在意，甚至當時我還不知道薩摩亞在什麼地方？可是它卻可以挑戰我們一般的觀念，包括台灣青少年現象在內，這對我來說是非常震驚。所以，從那時起，我就開始去唸人類學的東西。也因為如此，使得我在社會系時，唸人類學的著作可能比社會學還多。

但真的讓我決定要去唸人類學，卻是大三時的經驗。那時，我當一位美國社會學家 Wolfgang L. Grichting 的助理，協助他在台灣所作的研究。由於他的資料主要是由問卷所得，而問卷內容中有一條是問被訪者：你的信仰是什麼？答案應如佛教、道教、伊斯蘭教、基督教等等各種正式宗教，可是那一題居然有百分之八十的人答不出，因為他們都不清楚自己信奉的到底是佛教、道教、還是祖先崇拜？還是都是？我們現在當然都知道稱這現象爲民間信仰，因爲一般老百姓是把佛教、道教、祖先崇拜等全部都混在一起，這是一個真實的現象。所以你去問一般老百姓，他們根本就搞不清楚自己信奉那一個教，但是問卷題目卻是很清楚的，道教就是道教，佛教就是佛教，所以當時的我非常挫折，因爲有百分之八十的人不知道。後來芮逸夫老師還介紹我去看一間廟，就在南港（現已不在），那廟裡供奉了三個神，分別爲釋迦牟尼、孔子、耶穌，這其實就代表台灣民間信仰的特色，根本不是像原來問卷那樣很清楚分辨不同的宗教，而這個經驗更讓我體會到人類學一直強調從被研究者的觀點來了解這個現象的特點。於是後來我就去考人類學研究所，考上之後，正好面對台灣人類學的轉型：整個台灣的環境和人類學本身的改變。

我們知道戰後日本撤離台灣，而日據時代台灣大學就已經建立人種土著室，也就是人類學系的前身，已經累積很多日本人類學家在台灣作過的研究成果，特別是研究台灣的南島民族或是高砂族，也就是現在所稱的原住民。等到國民政府從大陸撤來台灣，中研院史語所也遷來台灣，包括史語所的人類學組。來到台灣後，國民政府面對的第一個問題便是：如何重建社會秩序？因此，在整個社會大趨勢的環境下，從大陸來台灣的這些人類學者，有意無意間也都從事台灣少數民族傳統文化的建構，完全不注意當時這些原住民和漢人他們實際的生活現象和問題，只是去問當地長老他們過去的文化。換言之，實際的社會環境影響著當時學術研究課題的選擇。不過，到我要唸研究所時，整個台灣社會已經在改變，整個國際局勢也在改變。二次大戰後，美國成爲資本主義國家中最強的代言人，同時東西冷戰局面也已形成。在這種局勢下，美國作爲資本主義國家的領導者，他必須爭取第三世界的加入來和俄國對抗；俄國亦然。有鑑於此，美國本身發展出一個理論——現代化理論，來協助開發中國家進入現代化，提升他們生活水準，以加入資本主義陣營。台灣也是在同樣的情況下，特別是韓戰之後，得到美援的協助，從事現代化的發展，到了一九六〇年代中期，已使整個台灣社會不但恢復戰前（日本殖民統治時期）的生產能力，甚至進而從農業社會進入工業社會。一九六五年台灣工業產品第一次超過農業產品，使整個台灣社會有著根本的改變；特別是都市化與工業化，導致當時農村人口大量流向都市及工廠。在此情況下，現代化理論的影響是全面性的，不但政府相信，所有學術界都受其影響，歷史學界也不例外。當時研究中國歷史最主要的課題便是研究在西方衝擊下，中國怎麼去反應。而現代化問題乃成了當時最熱門的跨學科研究領域。

到人類學研究所唸碩士時，就已思考碩士論文到底要作什麼題目？剛好因爲我是外系進來，所以必須補修田野調查，原本田野調查是屬大學部課程。補修田野調查時，實習的地點是在南投縣信義鄉布農族的聚落。在那之前，我從未接觸過原住民，所以田野調查讓我第一次接觸到原住民，更重要的是，原住民的社會在一九七〇年代初期的時候正接觸資本主義市場經濟，進入一個快速變遷的階段。市場經濟在很多原住民部落所帶動的發展，讓我想起小時候的經歷。因爲他們努力的過程，就像我父母那一輩在我小時候努力的過程一樣，於是我覺得也許在這個事情上，可以幫一些忙，同時我也想透過這個去了解我父母那一輩努力的過程。因此就決定以經濟人類學，特別是原住民經濟發展，作爲我的碩士論文之研究主題，剛好當時張光直先生主持濁大計畫，正需要有人從事原住民部分的研究，於是我便加入這個研究計畫。

我的碩士論文研究地區主要是在南投縣信義鄉望美村的久美部落，那地方雖有一部分以前稱爲曹族的鄒族，但大部分是布農族人。他們於一九六〇年代末期開始種植經濟作物，那時從事資本主義市場經濟就必須面對三個重要的問題。第一是資金，因爲種經濟作物需要很多農藥、肥料等等而必須投入資金。可是之前，布農族或是台灣的原住民，根本沒有金錢概念，更不用說儲蓄這類概念。所以爲了解決這個問題，教

會就發展出儲蓄互助社，規定每個星期天作完安息日禮拜後，每個人都要去儲蓄互助社存錢，利用這個方式去培養他們儲蓄的觀念，同時提供投資所需的資金。第二個問題是勞力，因為大家都在種經濟作物無法去幫助別人，可是基本上，經濟作物的栽種是勞力密集的工作，必須每天照顧。尤其是當地布農人，開始種經濟作物時，往往是用刀耕火耨方式，也就是在山坡地上把這些樹木、野草全部砍掉，然後燒成灰燼當肥料，之後再去種植作物。所以他們基本上是採用傳統輪耕的生產方式，只是種的作物不一樣而加入新的品類。但爲了要解決開墾時所需的勞力，只得利用勞力互助隊的方式，以教會的名義把人力集合分派到各家田裡工作。而這些人並不領取工資，只不過他幫忙的那家人需付一半的工資給他，他再把工資捐給教會，於是以此方式來解決勞力不足的問題。第三個問題更重要，就是如何把經濟作物賣出去？剛開始他們是賣給當地的漢人中間商，但他們往往盡量壓低收購價來增加收益，於是教會發展出共同購買、共同運銷的組織，才解決這些經濟作物產銷過程所受到的不當剝削。在解決這些問題過程中我都參與，包括儲蓄互助社的運作如何讓它制度化，或者如何和外面的商人接觸，把產品直接賣到台北果菜公司而不需經過中間商。所以，當我寫完碩士論文後，我自己也覺得很驕傲，因為我不僅完成了學位論文，也參與了實際的實踐工作而幫助了他們，至少提高了他們的經濟收益，同時也提高了他們的生活水準。

畢業之後，我進入中研院民族所。剛到民族所時，前兩年我暫時轉到我的老師王崧興先生所主持的有關漢人社會農業機械化問題的研究上。等計畫結束後，我又回到山上繼續作布農族的研究，結果發現久美那裡的情況和我原來所預期的完全不一樣。雖然當地人已習慣在儲蓄互助社存錢，但是土地比較多的人，往往到儲蓄互助社貸款後再投資；可是土地少的窮人卻只能去存錢。所以到最後的結果竟是窮人存錢到儲蓄互助社，然後由有錢人貸款去再投資，使得貧富之間差距越來越大。所以這些組織幫助當地人適應了市場經濟，但是兩年之後，貧富不均馬上出現；本來大家都一樣窮，可是這時候市場經濟機制在此地有效運作的結果，使得貧富不均加速發展。當我再回到這個村子的時候，我熟悉的一些朋友便抱怨地對我說，「你只幫了有錢人」。這對我是一個很大的打擊，原本以爲我是來幫助他們，而且想起來自己還很驕傲，但結果卻是造成新的問題。

這時我才恍然大悟，貧者愈貧，富者愈富，這原就是資本主義邏輯一定會產生的結果。所以我才第一次意識到經濟人類學裡面由牟斯（Marcel Mauss）在《禮物》這本書中所提出的一個問題，也是今日經濟人類學裡面很重要的課題，那就是「資本主義（經濟）之外有沒有另一種可能？」這也是人類學研究前資本主義社會背後的一個重要關懷和企圖。相對之下，若只是要在資本主義經濟條件下得到生活水準的提高，就必須遵守資本主義經濟背後的邏輯。也因此，表面上只是去改善他們的生活，其實是帶來另外一個更大的問題，如貧富不均。所以在這個過程裡面，我才第一次認識到，而且很明確地意識到，如果我真的要解決他們的問題，其實我必須要像馬克思一

樣，去尋找資本主義之外的另一種可能。為了解決這個問題，我開始從布農族裡面去研究其社會組織、親屬、宗教等等。為什麼？因為我要解決資本主義之外的另一種可能，就必須先回答一個問題，什麼是經濟？而為了解決這個問題，我又必須了解布農人社會文化的其他層面。所以我又面臨了另外一個問題。

在台灣原住民的研究領域裡，過去不只是布農族，包括了整個台灣原住民在內，正值我作研究之際，當時成就最高者是日本學者馬淵東一；馬淵東一對布農族有一套與繼嗣理論有關的看法。因為布農族有非常複雜的大氏族、中氏族、小氏族三個等級嚴格的「氏族」組織，所以他認為布農族的社會是依據父系繼嗣原則，也就是父傳子、子傳孫的原則來運作，整個社會個人地位便建立在這種系譜關係上面，長嗣是最重要的。可是，在我一開始研究的過程裡面，發現完全不是這樣。雖然布農族表現是一個集體適應的方式，像透過教會發展儲蓄互助會、共同運銷、共同購買等，但是這些活動組織都是依個人的實際能力來組織及運作。領導者不僅是很年輕的開創者，更重要的是依賴他們後天優越而有效的判斷力與創造力，與他們的祖先或身分地位無關。所以看到的現象，基本上和馬淵的結論是很不一樣的，因而產生衝突。是以，我就必須面對這種不一致到底是怎麼回事？尤其是像我當時還是資歷淺的人面對該領域的學術權威時，覺得一定是自己搞錯了。可是現實上又是如此清楚，我不僅接觸到並且看到，還和他們生活在一起，所以我怎麼去面對這個問題？我的老師王崧興先生當時和我講了一句話：「你現在只是呈現你和馬淵不同的觀點，你若真要有學術上的突破，你就必須把他的觀點包含在你的觀點裡面。這樣，你才可以把他吃掉。」所以，我被迫面臨如何解決我和馬淵對於布農族不同的了解與解釋上的衝突。

為了解決這個問題，我先到哈佛大學進修一年，並有可能在哈佛大學繼續研讀。那時在哈佛大學人類學系有三巨頭，David Maybury-Lewis、Stanley J. Tambiah 以及 Nur Yalman，這三位當時是很有名的人類學家。其中 Yalman 和我討論之後，認為我若想要解決上述問題，到英國去可能更容易得到答案。其實，這三位人類學家都是在英國成名，然後被哈佛大學挖角。因為有這個轉折，於是我前往英國倫敦政經學院就讀。這時已是一九八四年，整個國際局勢已經在改變；資本主義在美國領導之下，在戰後與蘇聯領導的社會主義國家對抗的冷戰局面，到一九七〇年代勝負已出。一九八四年蘇聯領導人戈巴契夫訪問英國時，不僅表示了社會主義國家的失敗，更說明俄國本身的改變。不僅如此，冷戰結束前，西方社會同時也在改變：一九六〇年代末期的學生運動，導致整個西方社會試圖消除社會內部各種不平等的改革。而這種改革也導致整個學術思潮的改變：一九五〇、一九六〇年代是現代化理論在資本主義社會背景下具有支配性的時代。可是學生運動之後，馬克思主義被帶入學術界，所以我們看到一九六〇年代末期到一九七〇年代末，成了馬克思理論跟政治經濟學具有支配性的時代。但是在這樣一個研究傾向下，存在著一個大問題：我們只看到結構，而看不到人。這是整個研究趨勢下的一個難題。這也說明為何存在主義成為當時思潮上的顯

學，實有它一定的背景。而一九七〇年代末期開始出現的後現代、後結構主義，基本上便是針對前面這種馬克思主義或政治經濟學發展過分強調結構而完全忽略個人、和人的整體性的一種反動。這股後現代、後結構潮流在台灣至今影響力未歇。但除了這個思潮以外，在當時國際學界同時發展出另一個影響更加深遠的思潮，強調透過人的主體性與實踐來超越主、客觀或集體與個人等二元對立的觀念。這便是在一九七〇年代末期就已經開始，而結合牟斯象徵起源論及布爾迪厄（Pierre Bourdieu）實踐論而來的發展。

過去大家注意到牟斯的《禮物》這本書提出資本主義之外的另一種可能，並隱含以禮物經濟來對抗或再現這樣的一個問題。但牟斯晚期有一個很重要的理論影響，就是他把涂爾幹以社會解釋宗教的理論整個翻轉過來。因為過去對於涂爾幹社會理論有的一般認識，是他把宗教當作是一個社會的再現（re-presentation）。不過，由於他的理論非常複雜，內部充滿著矛盾及模糊不清之處，使他的學生牟斯得以有機會將他整個理念翻轉過來，強調並不是因為先有社會分類才有文化分類，而是一群人因享有或實踐共同的文化分類系統而成為社會。這個論證卻涉及了西方哲學傳統上的一個主要課題。因為從亞里斯多德以來一直到康德更系統化的討論後，承認人對整個世界的認識都是透過一些基本的分類概念而來，其他的知識都只是這些基本分類概念衍生的結果。這裡所說的基本分類概念，主要是指人觀、空間、時間、物、數字、因果等，是人了解世界的一個基礎，故稱之為 the categories of understanding。但牟斯晚期的一篇文章檢討到人觀的問題，把分類概念與歷史脈絡結合，而把問題往前推進。在他來看，我們把人看成是普遍性的定義，其實只是特殊時代下的文化產物。比如說我們現在普遍認為所有的人都是獨立自主的，這種觀念即使在西方都是資本主義興起以後才有的；約在十二世紀或是十三世紀時，小孩子就不會被當成人，而是父母的財產，根本不把他看成人。所以我們現在所謂的幼兒教育，其實也是資本主義興起以後才有的東西，這都涉及到對人的主觀看法。所以牟斯的觀點在一九七〇年代末期，因結合布爾迪厄的實踐論而重新引起挑戰，讓我們意識到原來我們大家習以為常的一種觀念，其實已受到資本主義文化的影響，這在人類學裡面產生一個很大的衝擊。

在這衝擊之下，我才想起以前作田野時注意到的許多奇怪現象應該進一步去想。比如，我在作布農族研究時，就注意到他們打乒乓球的規則和我們完全不一樣。他們打乒乓球時，如果對方把球打過來，你估計你接不到，就可以不要接球而不算失分，只有接了之後沒打過去才算失分，結果我每次都輸，因為我沒辦法習慣這種計算方式。當時我百思不解為什麼是這樣？後來我才理解到，原來接不接球這牽涉到他們對人的看法，因為他們認為所有的人都天生不平等，所有的人生下來能力都不一樣。因此，你贏一個能力比你差的人，沒什麼了不起，所以他們認為贏能力相當的人才有意義。對方認為他不如你的時候，他可以不要接球，不算失分。同樣的意義也可見於後面的例子中。一九七八年我作田野時還存在的現象，人和人之間的交換（特別是勞力）



也是依照雙方相對的能力來進行。比如像某人一天僅賺五百元，我一天可以賺一千元，我向他借五百元時，我要還他一千元，他跟我借一千元時只要還我五百元，因為我們能力不一樣，這完全顛覆我過去的觀念。至此我才意識到我原有的觀念是已受資本主義文化的影響而不自知，可是我當時在作田野時並沒有意識到這個問題。

另外一個例子是他們分財產，都說是平分。剛開始我信以為真，等到田野資料全部收齊時，才發現沒有一家平分，當時我就很困惑而不解。後來才發現這也與他們的人觀有關：他們分財產完全依個人過去工作的結果。比如說有三兄弟，老大喜歡在山坡地上種田，老二喜歡在水田，老三根本不喜歡在家裡工作，而喜歡在外面工廠工作。所以他們分財產，會將山坡地先分給老大，水田分給老二，老三一塊田都沒有。對他們來講，這樣分才公平。但當時我並沒有意識到這個事情，反而是到倫敦政經學院唸書時才真正意識到這個問題。也因為在這個國際學界新思潮的衝擊下，我才認真去想這件事情，後來才發展出布農族的人觀。事實上，傳統布農族對人的主觀看法，認為一個人有兩個精靈，右邊的精靈會督促你去作一個利他的行為，也就是有利於群體；左邊的精靈是追求個人利益展現自己。也因為這樣，一個人最後是由心來決定要按照你右邊的精靈還是左邊的精靈來行為。是以，他們認為人一生中都處在這種掙扎：你要利他或是追求私利的行為。這也使他們發展出一種超越兩者對立的觀念，一個人的社會地位是建立在他對於群體的獨特貢獻上，而一個人能力的確認也是建立在他對群體的獨特貢獻上。是以，一個人若只是追求私利，賺很多錢，這個社會都不認為這個人是個有能力的人；就像過去施用黑巫術者一樣，施用巫術害人的人，往往只能住在聚落外而被放逐。但一個人的能力，除了先天上繼承自父親外，經過後天的努力也可增強個人的能力，而且還可以把這後天習得的能力傳給後代。如此，透過當地人主觀的文化觀念——人觀的探討，我才解決了我和馬淵東一間的爭論；因為馬淵談的主要是繼承自他父親的精靈以及利他的右邊精靈，而我注意到的是他的後天成就及左邊精靈強調以個人的能力來展現自己。實際上，當地人已找到兩者妥協的方式：由個人後天的努力所達到對於社會群體的貢獻，來決定其社會地位及展現自己。是以，在現代化過程，我們看到他們以集體的方式，如儲蓄互助社、共同運銷、共同購買、勞力互助隊等，正是他們原有人觀實踐的結果。事實上，這個研究不僅解決早先我和馬淵東一的一些爭論，更把台灣原住民的研究，由過去只注重社會組織的層面推展到當地人主觀的文化層面，而使整個台灣原住民的研究有了一個明顯的突破。但這個突破除了拜當地人文化特殊性之賜外，多少還是得力於國際學界研究發展新趨勢的衝擊。

後來完成論文回到國內以後，我就積極推動和這個有關的基本文化分類概念的研究計畫，也先後出了四本書。除了人觀以外，已處理並出版了空間、時間和物等分類概念的研究成果。這類研究與探討方式有什麼意義？也許可以用我今天所提供大家參考閱讀的文章來說明。這兩篇文章（〈歷史與文化：對於「歷史人類學」之我見〉及

〈再談歷史與文化〉) 主要討論到底什麼是歷史？以及人類學家怎麼看什麼是歷史的問題。用我研究的例子來講，也許大家更容易明白。在東埔社作研究時，我發現一個很有趣的現象，我問當地人二次大戰到現在，你認為有那些重要的歷史事件？結果讓我很訝異的是，沒有人認為日本戰敗是一個歷史事件，有兩個是大部分人都會選的：一是信仰基督教，另一是生活改善。可是，這兩個都不是具體事件。他們每個人在講信教和生活改善時，內容都不一樣，也沒有明確的時間與具體的人物。但是背後涉及到兩個重要的文化觀念，就是他們認為事件必須是他們自己做的，才算是歷史。其次，它必須有利於群體，才會被記住而成為他們的歷史。可是，他們所說的歷史並不是建立在歷史事件的概念上，而是建立在人類學家所說的歷史意象（image）上。因為當地人告訴你的的是意象。譬如信教，其實信教內容每人講得都不太一樣，這和每個人信教過程有關。而他們談的生活改善內容也都不一樣。這裡便牽涉到他們原來的時間觀念；因為他們並沒有我們現有的線型時間觀念，故無法構成我們所用的歷史事件概念。因所謂的歷史事件，本身必須是立基在特定的時間、地點、人物、事情等等條件下，才可以構成一個歷史事件。可是他們並沒有一個我們現在的線型時間，只有事情的先後，所以根本沒有辦法去建立我們現在這種所謂歷史事件的概念。因此當他們在呈現對歷史的看法時，是建立在他們自己做的、以及有利於群體的文化觀念上之事的意象。

由這個例子，我想大家可以進一步了解這些基本分類概念，可以幫助我們理解當地人較複雜的觀念是怎麼來的。事實上，在我的布農族研究中，已進一步討論到這些基本分類概念如何影響他們去理解外在環境的改變，而這種理解又如何影響到他們怎麼去反應。換言之，不論資本主義經濟的宰制也好，現代國家的統治也好，乃至於基督宗教的洗禮，任何外在力量並不是說進來就直接產生作用，必須透過當地人的理解過程，以及之後的反應，才會真正產生作用。這當然是整個一九八〇年代人類學文化分類概念及實踐理論所構成的主要發展方向，也是我在英國唸書期間所受到的主要學術衝擊。不過，在英國，最大的收穫並不是在這個學術思潮的接觸上，或是我個人研究的突破上。對我而言，就算沒到國外，我相信我與馬淵的不同觀點之衝突，還是會解決的。但是，我必須承認到國外，讓我解決這個問題的時間縮短不少。因為在這四年期間，得以非常專心去作一件事情，而且沒有外務，那其實是蠻難得而重要的。



傳統布農人節慶喝酒，以竹筒當酒杯，並且必須一口氣喝完（1978年東埔村）

不過，我認為在英國訓練的時候，對我最大的衝擊，其實不在這裡，而是了解到人類學知識背後的關懷與特點，或者所謂人類學視野背後的真正基礎。這個基礎就是你必須先要有一個全世界人類社會文化的圖像作為看待其他事務的基礎，才可以了解你研究對象真正的獨特性在那裡。否則，你怎麼知道那就是這文化的獨特性？換言之，這是要成為國際一流人類學家的第一個條件，也就是你必須有一個全世界人類社會文化的圖像在你心中，當你研究一個對象時，你可以放到這個圖像上來對比，然後才知道它的獨特性在那裡。當然講起來很容易，做起來非常困難。但這樣的觀點，在他們社會裡到處可見。舉兩個例子，在英國我最喜歡看他們的電視，因為每個星期六都會播出全世界各地不同國家代表性的電影。讓我驚訝的是，有些國家我都弄不清楚在那裡，竟然能找出那個國家代表性的電影，包括台灣，甚至很多國家被禁的電影都拿來播放。可以看出即使在這種營利的電視事業，他們已經有一個全世界獨到的眼光及格局。另一個例子也許更值得學歷史的人去注意。大概在一九八七年暑假，日本政府提供了一系列的節目在英國電視播放，主題是「日本是否站上國際舞台？」。第一部是日本代表參加國際凡爾賽和約的紀錄片。第一次世界大戰日本是世界五強之一，可是在和約會議過程裡，日本除了爭取他自己的利益之外，對國際事務完全沒有辦法提出任何意見。那個會議結束之後，他們拍了一張團體照，除了領隊是一位六十幾歲的人以外，其他成員都是二、三十歲的人，這些人在和會裡面受到非常大的挫折，他們第一次意識到日本之所以沒有辦法站在世界舞台上展現，是因為日本沒有世界觀。所以這部影片最後在螢幕下面作了個說明：這些人在後來日本整個文化的發展上，扮演非常重要的角色，並且成為日後推動日本要有世界眼光的重要人物，因為他們在這個和會挫折過。可是七十年之後，他們仍然會問他們自己是不是已經有了必要的世界性眼光？這是在英國讀書過程裡面感受最深的；我雖然不知道這種所謂世界性眼光跟大英帝國形成的因果關係是如何？可是我相信這絕對是非常密切相關的。至少，他們在制度上往往提供了必要的訓練。

以倫敦政經學院人類學系大一的課程為例，僅有兩門必修課：人類學導論和基本民族誌。基本民族誌教的內容是每一個文化區都有一個代表性的民族誌要讀，所以他們從大一開始就訓練學生要有一個世界性的眼光，因為所有文化區都有代表性的民族誌，讓你建構全世界或全人類社會文化的圖像。這就是他們大一主要的課。然而，並不是你知道要建立全人類社會文化的圖像，就可以擁有世界性的眼光。正如上述日本人的例子，七十年之後，他們還是在討論是否已建立起自己的世界性眼光。我雖在一九八八年畢業拿到博士學位，但我很清楚，自己並沒有辦法展現出這樣的視野。一直到二〇〇二年，我在寫《「社群」研究的省思》的〈跋〉的時候，才覺得好像我也許可以做得好。因為寫那篇文章，我第一次完全不用自己收集的或同一文化區的民族誌，而是用世界各地及不同時代的民族誌來寫。但這已經是在我畢業十四年以後的事。也正因為這樣的基礎，讓我更進一步看到自己田野經驗裡兩個新現象及新問題值得進一步探討。

第一個問題是，我於一九九五年在東埔社的田野經驗開始意識到的。記得那年第一次去東埔社，剛到村子的時候，我的房東已肝癌末期，那一天剛好病發，他兒子就把他送到台中榮總，媳婦孫子都跟著去，那天晚上只剩下我一人。大概半夜一點多時，我聽到家裡的狗在叫，但這個叫聲不像是因為有外人，而是像家人回來而高興地叫，因為聲音很吵而把我給吵醒。可是我起來一看，什麼事都沒有，也沒有看到人，我就回房繼續睡。第二天，房東兒子回來，告知我昨晚一點多時，他父親已昏迷而進入彌留狀態。我一想，不就是我昨天晚上醒來的時間嗎？我就跟他講，他說應是他父親擔心我所以回來看我，我聽過之後毛骨悚然。而且從那一天晚上開始，每天晚上我都在作夢，而且是從半夜一點夢到三、四點，無法入睡。一個星期之後，我就逃回台北。過了一個月之後，我又再來，可是從第一天開始，又開始作夢，實在很累，又睡不好，而且坦白講，心裡有點毛毛的，所以過了一星期我又跑回去了。等到第三次回來，我還是從第一天就開始作夢，我想再這樣下去我就無法作研究，所以我就以這事請教當地布農人，尋求解決之道。結果沒想到，我的報導人對我說，你現在才開始像布農人，這句話才驚醒了我。

在過去布農族的田野經驗裡，我並不是沒有注意到夢對他們的重要性，因為過去民族誌其實都已經講到布農人作任何重要的事都會看夢占來決定；像他們蓋房子、開墾、遠行等等均是。而且，在經濟發展過程裡，他們也靠這個來解決一些基本問題：因為進入市場經濟後，沒有人可以預測種植那種經濟作物可以賺錢，漢人也沒辦法，誰都沒辦法，可是怎麼解決這個問題呢？他們最後是靠夢占。比如，開墾土地的第一晚，夢到圓圓的東西時，便種番茄，夢到長長的則種豌豆。而且，土石流變成是非常吉祥的徵兆，因為那個地區剛好在玉山下面，只要有颱風來，他們就賺錢。因為玉山擋住了颱風，全省蔬菜都被颱風打壞，只有他們的作物能保持良好，他們反而能賺錢，所以土石流反而是成了夢占裡的吉祥象徵。但是，因為我受到的學術訓練，使我有有意無意間否定夢占。直到這次經驗，我才真正意識到夢占真的對他們很重要。事實上，在西方學術傳統裡面，夢與精神分析、情緒等，往往被當作是非理性的部分。故弗洛伊德理論在整個西方學術發展上一直是備受質疑而非常邊陲。但我有了這個經驗而重新去看整個世界人類學界的討論，便會發現從一九九〇年代開始，整個西方學術界或國際學界也已經開始注意到夢、情緒、認知等非理性的部分。像傅柯（Michel Foucault）晚期沒有完成的《性史》就是在處理這個問題。因在《性史》中，他所處理的性、愛、愉快等，均已涉及人類生命中的秘密與心靈深處的動力。很可能這些才是決定歷史發展的最後動力。然而，這個正在開發而原屬非理性的新研究領域，在還沒有足夠新的知識與理論突破來了解與解釋的情境下，我得到的往往是更多的困惑與困擾？甚至當地人也不例外。比如，有一位嫁到東埔社的布農女孩，國中時逃家，在台中市和一位漢人同居，她父母認為繼續這樣不行，乃想辦法趕快把她嫁掉。最後在台中市找到這個女孩。但這女孩被找到之前，她就作了一個夢，夢到她穿了新娘子衣



在教會舉辦的布農傳統祭儀：嬰兒節（1978年東埔社）



布農人小孩的成長禮：分豬肉（1999年東埔社）

服，然後走到一戶人家家裡。等到後來她父母找到她時，她哥哥就押著她送到東埔社已經講好要嫁的那一家，結果她一到那戶人家，就發現完全和她夢境一樣。她很困惑地問我，為什麼會這樣？最後她只好將其視為天注姻緣而認命地待在那裡，卻充滿著困惑。事實上，布農人的巫醫幾乎都是透過夢來學習大部分的專業知識，而不是由老師傳給學生。如何看待這樣的知識？但在未能解答其知識性質之前，可確定的一件事

是它可以決定當地人的實踐而產生真實。而且，夢占更因新自由主義經濟的不確定性而增加了當地人對它的依賴性。這裡已涉及另外一個與我們的現實情境更有關的新現象與新問題。

前面已經提到資本主義發展與國際形勢，乃至於學術思潮的關係，大家也都知道兩次世界大戰均涉及資本主義利益的爭奪。因十九世紀末資本主義本身已經開始產生問題，如生產量已超過它的需求，很多已開發國家都有這些問題，特別是歐洲。所以兩次世界大戰背後均涉及生產過剩的問題，但也因戰爭的破壞及戰後的重建，而解決了生產過剩的問題，使得資本主義經濟在戰後不斷地繁榮、擴張與發展。可是到了一九七〇年代，又開始出現生產過剩的問題，尤其是一九七三至一九七四年第一次發生石油危機，再度把這個問題浮出檯面。所以，我們看到一九七九年英國柴契爾夫人、一九八〇年美國總統雷根，乃提出新自由主義經濟政策，強調市場自由化、國營事業民營化、去管制化、緊縮財政貨幣等等。而這些新發展背後是有其條件——即電腦資訊工業及交通事業的發展，使得人、物、資訊、資金流通加速，特別是資本或資金的流通，成了新自由主義經濟的基礎，也使得財政金融變成非常重要的關卡，因此有人也稱它為金融資本主義。這不僅使得財政金融的管理成了經濟過程的一部分，銀行的性質也產生重要的改變。因為過去銀行只能從事存放款的事業，在新自由主義經濟下，銀行可以投資，就是現在大家在台灣常看到的金控，這就是新自由主義經濟的產物。因為可以投資，所以資金可以在國際上不斷地流通，也因此才有一連串的金融風暴。比如一九九四至一九九五年墨西哥的金融危機，一九九七至一九九八年亞洲金融風暴，一九九八年俄羅斯的金融危機，還有二〇〇一年阿根廷的金融危機，都是這樣的產物。以阿根廷的金融危機為例，原來他們的總統是一個左派，後來美國就把他弄下來，扶植了一個右派的總統上去，這個右派總統上任後，他們國家本來有 30 家的銀行，其中 24 家銀行開放給國際資本家投資。可是在二〇〇一年，這 24 家銀行所有的資金撤資到中國大陸再投資，所以阿根廷的貨幣一夜之間全部垮掉，貶值 2000 倍，根本不能買東西。這是因為受當代資本主義經濟影響，也是新自由主義經濟很重要的一個特性，這中間當然充滿很多的投機等等。更重要的有兩點，在這種新自由主義刺激之下，國家力量完全被弱化，這不是台灣才有，全世界都一樣。所以可以發現現在沒有一個所謂政治家被稱讚了，其實是有他的背景。所有國家都被弱化了，國際資本家其實才是幕後的主導者。最重要的是資本的觀念也改變，以前強調的是經濟的獨立自主性，現在在新自由主義經濟之下，經濟是透過各種形式來表現。其中，文化已經成爲一種資本。所以文化產業爲什麼可以有它的重要性，這都已涉及到新自由主義經濟的性質。貧富懸殊比過去更厲害，投機的過程比過去更明顯。這和我成長的時代完全不同。在現代化過程，或者過去資本主義經濟體系之下，大概只要你努力，就可以有點成果。但是在新自由主義經濟之下，你努力未必有成果，而是你必須懂得投資乃至投機，這是全世界的現象，並不是只有台灣。像非洲很多人因爲投資股票，一

夜之間變成億萬富翁，當地人實在沒有辦法去了解及解釋這種情況，所以只好說這些人是靠巫術造成的。這當然牽涉到很多與我們直接相關的問題，台灣也不例外。

剛剛上面所講的現象，也就是過去一般人所說的全球化。不過，全球化的概念往往只是現象的描述，實際上全球化背後是新自由主義經濟在推動，但這動力的浮現也意味著資本主義本身的改變。不過，無論是全球化或新自由主義經濟，它在台灣產生實際的作用，則是在一九八七年以後。因台灣在一九八七年才解嚴，之後，新自由主義經濟才開始在台灣有效運作。我研究的東埔社也一樣，甚至到一九九九年九二一災後重建才更明顯。這裡我僅用最簡單的方式來描述這種改變。我記得一九七八年開始在東埔社作田野時，住在當地一整年，前半年從來沒有看到外面人進到村子裡面。半年後第一次看到外面的人進到村子裡，我自己都非常激動。因為關在那裡半年，看不到外面的人，好像與世隔絕。可是現在東埔社的人，每個星期都到台中市大賣場去買這個星期所需的食物及日常用品。而且台中市十個大賣場裡面，只有一個是台資和外資合股，其它全是外資主導。所以我們到現在都沒有意識到自己的環境在改變；以前是以村落為主要的社會生活單位，現在則是以整個區域作為社會活動的單位，而不再是過去的村落。但是我們大家並沒有意識到這個問題，也沒有去面對它，包括地方和中央政府關係也在改變。事實上，許多社會生活層面的區域化早已發生，甚至制度化。比如說衛生體系，早已分成大台北、北部、中部、嘉南、高屏、東部六個區域。教育體系也分成北部、中部、南部、和東部四個區域，而且每個區域各有其核心的大學，北部是台灣大學，中部是清華和交大合併，南部是成功大學，東部是要把東華和花蓮師範學院合成一個大學。至於因人口流動而出現的外籍勞工及外籍新娘，更是到處可見，使台灣地方社會與國外（如東南亞）直接發生關係。

這些新現象也帶來了新的問題。什麼問題？我舉一個親身的例子來說明。我在二〇〇一年於台東延平鄉永康村作田野，那個村子大概是我所知道最窮的布農族聚落，因為那個地方沒有什麼農產，腹地又小，所以村子的人很早就到都市裡工作。二〇〇一年去這個村子時，我的一個主要報導人是村子的牧師，是玉山神學院畢業的。他其實不是當地人，是隔壁村子的布農人。我到那村子時，他就和我講他的親身經驗：他剛到這村子的第一個月，就有五個人自殺，三個月內有十五個人自殺。而自殺的這些人，不是沒有工作的年輕人就是孤獨的老人，絕大部分自殺的原因是因為他們原來在都市裡的工作完全被外勞所取代，只好回到村子。可是他們從小就在外面工作，回到村裡又不會耕作，因此只好每天酗酒，最後自殺。那位牧師跟我說，他雖是神學院畢業，但一直到那事件發生後，他才第一次問他自己，什麼是存在的意義？因為你看到周圍有十五個人自殺以後，你會怎麼反應？事實上，上面這種情形經常在我們社會裡不斷地發生，這也是全世界的一個普遍現象。因為有太多的利益及觀念的衝突，太多的不確定，太多的焦慮，均足以造成很多人心理上的疾病。所以前面我講的那個問題，也跟這個有關，因為在布農族人裡面愈是這樣不確定愈依賴夢占來解決他們的困境。

上述兩個新現象及新問題，便因我已經逐漸具有全人類社會文化圖像作為比較或對照的基礎而更容易發現，但不一定可以解決。也因為這樣，我更覺得必須回到田野，去面對真實的生活，不只是為了了解新現象與新問題本身，也在這裡尋找有可能解答的方式。事實上，我一直認為田野是一個讀不完的一本大書，但是田野並不只是讓我去面對真實的生活、面對現象、面對問題，去尋找可能的解答，甚至對我的人生而言，這更是非常重要的經歷。舉個例子，我第一次去久美作田野寫碩士論文時，因怕自己遺漏什麼，對於任何一件事都不放過。就在十一月的一個晚上，隔壁村子森林大火，於是久美聚落的派出所就廣播，我很興奮地跟著我的房東跑到派出所，結果等了半小時，只有四個人到，派出所主管就很生氣地說：發生事情的時候你們都不來。最後只有我們五個人到隔壁村子去打火。可是到隔壁村子的時候，我發現村子的人大部分都在馬路上看著後面的火場，而沒有去打火。我就問房東說，他們為什麼不去打火，萬一火燒到村子怎麼辦，我房東笑著說，那他們就會逃。但他反問我說：你們漢人不也是一樣嗎？對啊！我們漢人也是一樣。可是他還跟我講了一點：「不過你放心啦！那個火一定不會燒到村子裡面，因為每個村子裡面都一定會有一些傻瓜去打火。」果然，這場火就在一群傻瓜花了一個晚上，第二天一早就把它撲滅了。一直到現在敘述這件事情的時候，我還難以忘懷那晚的情景：一群傻瓜全身是汗，滿臉灰塵，在火場上閃耀著光芒。這個親身經歷直接影響著我，使我到今天都還沒有放棄我原來要去解決的問題：資本主義之外有沒有另外一種可能。只是，因為我年齡愈來愈大了，所以我知道要解決它的可能性愈來愈小。但是我知道一點，只要有人願意想去解決這個問題，它就有可能發生。這也就是為什麼我會來參加歷史研習營的主要原因。因為在我演講之後，如果有人願意去想這個問題，我想我花這麼多天和大家待在這裡的目的就達到了。

後記：本文據第 17 屆歷史研習營（2008.1.28-31）講稿整理而成。