

人類學

視界

2008.3 創刊號

人類學的異想世界

一百種野花和一百種野草

事關非人——蘭嶼海龜異想

人類學記事簿

人類學家揹書包

沒被翻譯的民族誌 候鳥人類學

人類學家看電影

性(別)的天堂有國界

人類學家做田野

「藏彝走廊」之行

我不是長江一號也不是007——我是「人類學家」

人類學研究室

小米酒的小米哪裡來？

人類學家有話說

追求民主：台灣政治熱情史

原住民智慧財產權專題

一個法案保護了什麼？

當代台灣原住民族法制建構

法律是解藥，還是毒藥？



人類學視界 創刊號

目次



9



11



14



18

發刊詞..... I

◆◆ 原住民智慧財產權專題 ◆◆

一個法案保護了什麼？ | 林開世..... 2
法律是解藥，還是毒藥？ | 郭佩宜..... 6
當代台灣原住民族法制建構 | 蔡志偉 (Awi Mona) 8

◆◆ 人類學研究室 ◆◆

小米酒的小米哪裡來？ | 黃樹民..... 10



◆◆ 人類學家做田野 ◆◆

「藏彝走廊」之行 | 劉紹華..... 16
我不是長江一號也不是007—我是「人類學家」 | 趙彥寧..... 19

◆◆ 人類學家揹書包 ◆◆

沒被翻譯的民族誌 | P. Kerim Friedman (傅可恩) 21
候鳥人類學 | 容邵武..... 22

◆◆ 人類學家看電影 ◆◆

性/別的天堂有國界 | 林文玲..... 24

◆◆ 人類學的異想世界 ◆◆

一百種野花和一百種野草 | 林秀幸..... 25
事關非人—蘭嶼海龜異想 | 胡正恆..... 27

◆◆ 人類學記事簿 ◆◆

研討會、影展、特展、書訊資訊..... 30
2008年會議程..... 32

封面照片：婦人準備織布器具。李亦園先生1955年12月攝於屏東來義村。李先生受衛惠林先生鼓勵，自1955年12月至1956年1月間，隨凌純聲先生在來義鄉各村進行排灣人與箕模人 (Cimo) 的比較研究，照片攝影期間尚有任先民先生、李卉小姐同行，相關資料詳見李亦園 (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。（本照片為中央研究院民族學研究所典藏）

重建人類學的共同社群

人類學視界發刊詞

經過近半年的辛勤籌備工作，《人類學視界》這份嶄新的通訊，得以順利地與各位見面。籌劃這份通訊的緣由，可回溯至2007年10月召開的臺灣人類學與民族學學會年會「人類學與民族學的應用與推廣」。當時的會議參與人數有限。雖然人類學界資深的一代依舊關注學會發展，但中青代參與不多。學會所面臨的現象，其實是人類學界整體的問題。做為一門資深學科，人類學已喪失了學科的社群感。人類學各相關單位閉門造車，甚至出現門閥主義，孤芳自賞與壁壘分明的對立，導致在面對其他學科與臺灣社會迅速轉型時，人類學的角色不僅在學術界中愈來愈邊緣化，對社會大眾而言也缺乏相關性與納稅支持的正當性。想要走出這種學術自閉症（intellectual autism）的呼聲與反應，在去年年會中及會後開始醞釀發酵。關注學會發展的老、中、青學者們一致希望擺脫過往以派系、單位、學門為依歸的鎖國心態。於是，幾位年輕會員開始努力發起，重新推動建立一個具包容性、多元性的人類學學會。在幾位年輕學者的熱忱號召下，這個學術革新浪潮已逐漸推展到臺灣各地校園、研究單位。在他們多次聚會及細心規畫下，這一份以溝通學術單位間信息流通、推廣人類學社會面向的通訊，今天得以以生動活潑的面貌與大家見面。這可說是本學會自我改造的第一步。本學會自我改造的第二步，則是在籌劃中，將於今年10月召開的首屆大型年會。此次年會，以廣泛徵求各界組織專題小組（panel）、發表論文的形式，彰顯臺灣人類學及民族學研究的廣面性、多元性和社會參與。我希望藉由本通訊的出刊，激起更多同仁及同學們對學會的認同和參與，社會大眾對人類學更多的認識與肯定，為21世紀臺灣人類學及民族學的發展，奠下穩實的基礎。



臺灣人類學與民族學學會理事長

一個法案保護了什麼？

林開世 中央研究院民族學研究所

「原住民族傳統智慧創作保護條例」已經於民國96年12月7日在立法院三讀通過，據報載，原住民立委宣稱此法案通過後，原住民的智慧成果，從宗教祭儀、音樂、舞蹈、歌曲、雕塑、編織、圖案、服飾、民俗技藝或其他文化成果之表達，都將獲得進一步的保障。非原住民身分的人，未經原住民授權同意，不可任意使用，違反情節重大者可以處以新台幣六百萬的罰金。

然而仔細一點檢查條文，這個保護條例其實是相當特定而且有限度的法案，它宣稱要保護的只有文化創作之表達，不及於構想部份，避開了知識與概念的問題，只著眼於具體的表現形式。這固然給思想創作留下了自由的空間，但也切割了原住民文化智慧的完整性，讓想要獲得智慧財產權保護的原住民族，必須將他們特定的文化表達抽出社會文化脈絡，提供一種純粹客觀的形式來被檢驗，才可能被認可。換句話說，這種智慧財產權保護的不是生活方式或知識智慧，而是特別的表達方式，而且是一種現代社會意義下的藝術文化創作方式；還有值得注意的是，它的保護方式主要就是透過金錢利益。

現行智慧財產權法律上的限制

運用智慧財產權來保護原住民的文化，本來就是一件充滿爭議性的問題，有學者認為這是美事一樁，只要能替原住民爭取利益，利用已經存在的法律機制，本來就是理所當然的事。但也有學者與原住民對於將原住民的文化成果當成資本主義下的財產來處理，會對原來的文化造成何種傷害，卻是充滿疑慮。

但無論是贊成與否，大家都同意直接使用現行的智慧財產權的條文來保護原住民文化，會有許多格格不入的地方，需要做某個程度的修改。其中最明顯的有三：（1）版權與專利權的保護是針對新的知識創新而成立，不是為了已經存在的傳統知識。雖然申請的案例要依權利的種類符合不同程度的要求，但是已經存在所謂公共空間中的知識成果，是不在保護範圍內；（2）這些權利是賦予個人或公司，而不是群體或社群，可是原住民的文化成果往往是過去傳承下來，沒有清楚的作者；（3）版權與專利權是有期限，它們的保護不是永久的。智慧財產經過一段時間，是應當回歸公共領域，讓全體人類共同享有。

此外，將原住民族的部落藝術當成代表該族的商標，利用商標保護權來捍衛固然可以永久持有，但是它只能用在簡單的圖案與文字，無法處理複雜的文化成果。而商業機密保護條文，固然也可以提供原住民智慧永久保存的機制，但是如果這些知識是社群共有，那就很難符合機密的條件。

正因為利用現行的智慧財產權的機制來保護原住民的傳統智慧有這些困難，有少數的國家（像巴拿馬，祕魯以及巴西）就嘗試透過特別法的制定來解決這個難題，但是這些特別法在國際上的地位仍然不清，世界智慧財產權組織（WIPO）對集體智慧財產權的看法的態度，仍然是保留的。而那些被視為對原住民族的文化保護已經有多年經驗的國家，像美國與澳洲，目前都沒有透過特別法，而是運用已經存在的智慧財產法，配合憲法與民法的條文，用個別的判例來逐步為原住民爭取利益。因此，台灣所通過的這個條例，可以說是大膽的措施，可能造成的後果，也特別值得我們慎重以待。

登記制度引起的問題

條例中最具爭議性的可能就是這些智慧創作必須經過主管機關（原民會）的認定與登記，才能受到保護。而申請的人以原住民族或部落為限，並應選任代表人來執行登記的動作。這種設計背後的思考是（1）假設原住民族的智慧創作是集體創作，代代相傳，在找不到清楚的作者情況下，就由族群群體來做為創作成果的受益者。（2）因為這是集體擁有的權利，這種權利是永遠持有、不可拋棄，也不能轉讓、設定質權及作為強制執行的標的。（3）因為原住民的文化創作有許多類似性，歸屬的判斷很困難，需要由學者專家、原住民代表、相關行政人員組成任務編組來進行認定。

然而，這種處理方法馬上就會遇到幾個實際上的困難，最明顯最麻煩的問題就是：什麼是「民族」或「部落」？台灣目前雖然有官方認定的十三個原住民族，但實際上各族居住的分佈與認同感並不是清楚的可以區分。像阿美族、泰雅族、布農族散佈在幾個不同的行政區域，同族的部落與部落之間不但並沒有清楚的統屬關係，而且常常是有敵對或競爭關係。而有統屬或親屬關係的部落又往往分居在不同聚落，並與許多其他族群夾雜而居。此外，所有的原住民族都有大量因婚姻、工作遷出到都市的人口，而且已經是定居在外多年與原鄉關係相當的疏遠。因此無論從社會組成、空間分佈或文化認同的角度，這些所謂的「民族」或「部落」往往界線模糊、流動不定，與階序清楚的鄰、村、里、鄉、鎮行政單位，完全是兩回事。想要找出誰有資格代表？用何種方式產生？代表的是哪些人？都將是充滿爭議的問題。即使我們不談這個群體界定的困難，就針對集體擁有權的申請單位到底指的是什麼，本身也是一個大問題。法條中所認可的「部落」到底是個規模多大、多穩定的一個社會群體？由誰來認定？條例中不願面對這個難題，只模糊的說「其代表人之選任辦法，由主管機關定之。」

撇開群體認定的問題，就文化創作成果本身來看，主管機關面臨的工作也是困難重重。我們就用原住民傳統編織為例，像菱形紋、波浪紋都出現在泰雅、排灣、魯凱族的編織圖案中，我們如何判定它們屬於哪一族？許多泰雅族婦女的傳統編織常常採借其週圍部落的設計概念，有的甚至接受訪客的要求來創造新的花樣，這種合成性的文化成果要如何判定屬於哪一族？賽夏族具有長期與異族接觸的經驗，它們的編織往往難以與鄰近的泰雅族編織區分開來；布農族的衣著裝飾與編織往往隨他們所在的地區而變化，自由的採借周圍部落的花樣與風格。因此，對這些文化元素的任何的族群認定，都必然要畫出一條人為的界線，把人群之間存在的文化流動、交換、採借，作一種特意的切割。而切割的標準往往不是什麼客觀的準則，而是政治的較量與妥協。

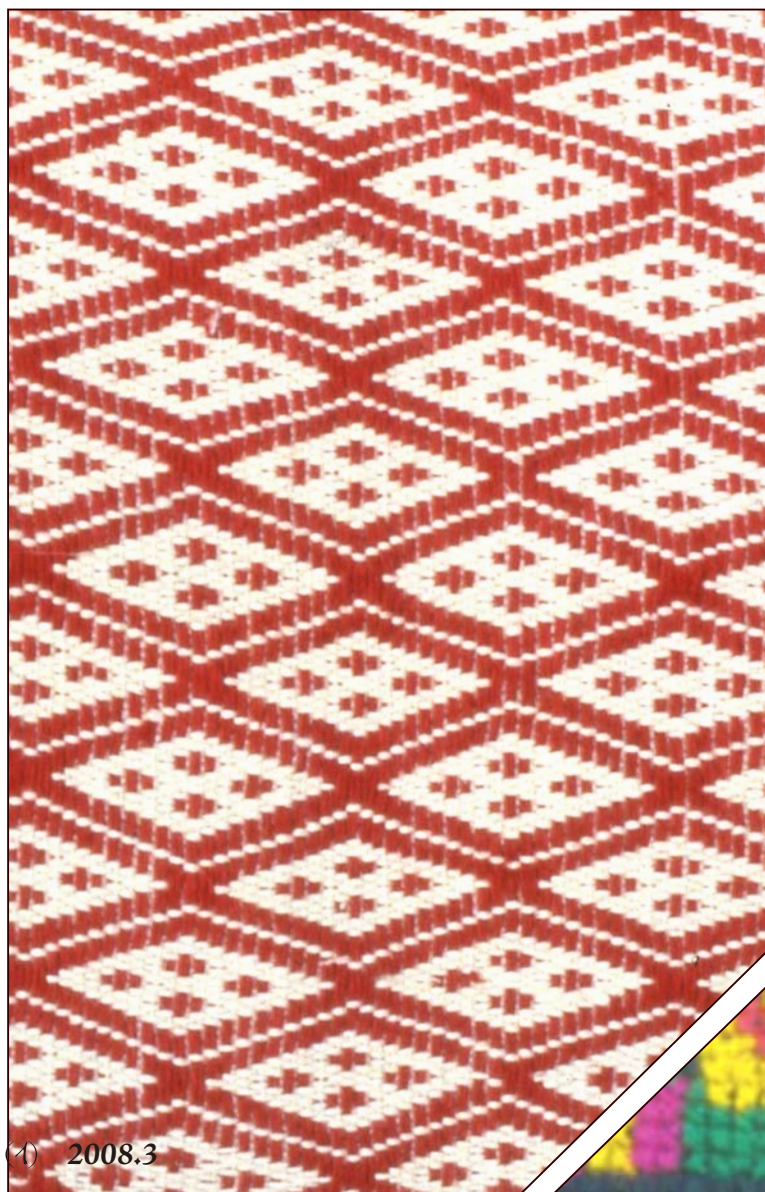
因此，我們需要擔心的是，這個認定的機制，日後可能就成為原住民族文化純真性的看門人，不同時期主導原民會的文化菁英，將會各依照他們的政治考量來決定哪些文化創作，可以受到特殊的待遇，而且這種權益一但被賦予，就是永遠持有，不會過期。這種替有權力的部落鞏固文化界線的做法，將會對原住民文化整體發生重大的衝擊，也對那些處在接觸地帶，混合地帶的族人不公平。特別是對那些願意混合漢人或其他民族文化成分來創作的人，更會造成困擾。

登記制還會產生一個問題，一旦有部落登記成功，並取得到所有權，那麼立刻將產生部落之間競爭的效用。因為沒有登記就沒有保障，最有利的做法就是把所有存在的文化遺產都進行登記，以避免未來的損失。至於這些文化成果實際上的創作來源或歷史就交給主管機關去傷腦筋。但是在目前人類學家對台灣原住民的物質文化的製作歷史與傳播、交換、採借的過程的研究，如此欠缺的情況下，我們到底要如何處理這些不斷湧進的申請案？

這個法案假設台灣的原住民是可以依照官方認定的十三個族群，清楚的有社會區分與文化認同，可以作為行使權力的實體。但是問題是台灣的原住民的民族分類與歷代統治政權的民族政策有密切的關係，目前的民族分類是基於日據時代的學者根據語言與神話的差別所產生的。用不同的標準其實可以產生不同的分類系統，因此只要在地方社會層次能夠動員起來組成認同群體，泰雅族之下，可以分出太魯閣族；阿美族下，也可以分出撒奇萊雅族。也就是說，這些分類的標準與現實的社會組成與文化生活，可能有很大的差距。因此，替這些人群決定他們的文化遺產應當有哪些內容，不但脫離現實，而且會製造爭端。

法案真的能保護原住民文化嗎？

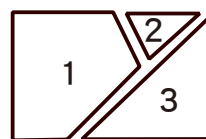
國內原住民藝術家與企業家目前遭遇到最大的問題是，他們創作的作品往往被不肖的商人拿去複製，再以粗劣的模仿品低價賣給一般顧客。這不但侵害他們的作者權，而且會破壞原住民的藝品的市場價格，傷害原住民的聲譽。然而這個問題難以解決並不是因為現有的智慧財產權法沒有提供保護，而是因為目前原住民藝品市場規模還小，揭發這種剽竊的舉證打官司所需要的人力物力花費太高，而製造的工廠又往往在中國大陸或境外，難以有效的嚇阻。通過這個新的保護條例，好像顯示政府重視這個問題，其實它只是在既有的保護上，再加重一些罰責，在實際執法的層面，這些困難還是依舊，對現況並沒有太大的助益。如果要認真改善現有的原住民藝品市場環境，除了根本提高整體台灣的司法效率外，我覺得積極推動原住民藝術家與商人的夥伴關係，建立原住民藝術品認證制度等等措施，都比推動新法能發揮更大的作用。



最後，我覺得推動原住民傳統智慧財產權的人，往往忽略了一個重要的概念。整個法案的前提是，這些原住民的文化成果是被市場中的人認定是有價值的，想要擁有或使用，因此它們才值得被保護。但是原住民有很多文化遺產是牽涉到神聖的領域與族群的尊嚴，那些是不能被商品化的，可是卻是保護原住民文化最基本的前提，如果連這個部份都可以被商品化，那這些文化的價值或魅力就會大減。而可以被商品化的部份，本來就應當具有流通性，它們要經常出現在媒體中，刺激大眾對它們的需求。因此，對它們的保護是要配合對它們的流通使用。原住民的文化市場，現在還在初步的階段，過分的保護，反而會阻礙大眾對它們的好感，以及其他藝術工作者對它們的利用與創新，這些會倒過來影響它的成長。如何拿捏流通與保護之間的分寸，是原住民的領導者要謹慎處理的。

現在「原住民族傳統智慧創作保護條例」已經通過，並由總統府公告實施。火車已經出站，也許這些批評已經太遲。也許大多數的人就是把這個法案當成是一個政治運作的產物，用來搪塞原住民基本法中的規定，不必太過嚴肅看待。令人擔心的是如果有一些原住民部落確實認真的看待這個條例，開始嚴肅的依規定開始申請登記其傳統文化成果，並積極的運用條例中的條文去爭取權益，那所有的麻煩才剛開始。

在現代國家的官僚意識型態下，有一群人往往罔顧社會文化現象的複雜，就將他們期待的社會政治改變，轉化為理想性、規範性的文字立法，然後指望社會現實就會自動的依照法條的規定而走，這個法案的推動與制定正是這種天真的法律至上主義思維的一個好例證。



- 1 泰雅織布成品花紋。
柳秋色攝於南投縣仁愛鄉南豐村。
- 2 排灣女上衣胸前花紋。
顧坤惠1988年11月攝於屏東縣三地鄉大社村。
- 3 布農男衣刺繡花紋。
吳玲玲1987年10月31日攝於高雄縣桃源鄉梅山村。

(以上照片皆為中央研究院民族學研究所典藏)

法律是 解藥 還是 毒藥？

中央研究院民族學研究所

郭佩宜

所羅門群島的Langalanga人，是當代少數南島民族中持續製作貝珠錢的群體。貝珠錢具有儀式重要性，也有市場價值。Langalanga人雖不直接宣稱製作貝珠錢的獨佔權，但廣泛流傳他族人欲模仿製作，而橫遭厄運死亡的案例。他們認為這項技藝——包括製作的知識、材料的取得與運用、和實際製作的過程——蘊含了祖先靈力，因此必須是與群體有一定社會連結的人，才有資格製作。其他擅自仿製，或弄錯編串模式者，會受到祖靈的懲罰。此外，在貝珠錢貿易上小小致富的當地商人被期待要回饋地方，若只圖私人利益而不懂得分享，也會遭受厄運。這是因為知識和技藝並非個人所有，而為氏族或社群共享有；其根源是祖靈賦予的能力，也因此必須回饋力量的來源，利益均霑。

我長期研究Langalanga文化，見識一珠一串打造的辛苦，與蘊含的文化的意義，因此非常喜歡充滿手感與海洋味道的貝珠錢。曾有朋友問道：既然貝珠錢是有價物，會不會出現「黑心貝珠錢」？到目前為止，貝珠錢的商業利益規模還小，只有零星的觀光客在南太平洋購買貝珠錢項鍊，尚無仿冒品。然而如果有一天米蘭的名牌設計師使用貝珠錢做配件，貝珠錢忽然成為全球市場最流行的裝飾品，具有可觀的商業潛力，中國的工廠開始大量製造傾銷——Langalanga的祖靈要如何保護他們？那麼藉助於新興的原住民智慧財產權的主張呢？

近年不少人類學者（包括知名的Marilyn Strathern等）加入原住民智慧財產權的討論。在理論概念層次，人類學者挑戰西方法律中的文化預設，主要的論辯包括「財產」的概念、人與「財產」的關係、何謂「智慧財產」或「文化財產」[1]、誰擁有「財產權」、有哪些權利等。在實務層面，人類學者與地方社群協力處理「文化翻譯」的問題——如何將地方文化中對人、物、地、祖先、靈力等關係轉譯為歐美法律知識系統可以處理的概念？又如何如何在法庭和立法過程中，說服其他人，採取多元文化立場的法律詮釋？大洋洲有幾個例子值得參考。

當原住民文化體系面對法律

當原住民遇到以西方知識傳統建構的智慧財產法時，幾乎如同兩套文化體系相遇，出現許多概念鴻溝。紐西蘭毛利族的法律人Brian Garrity將之二分對比，雖然有點過度簡化，但清楚的揭示兩種體系中基本觀念的落差[2]。在西方法律概念中，人與物截然二分，且以「人」為中心（anthrocentrism）。人可主宰物或環境，擷取其經濟價值，將之視為「財產」，有排他的所有和支配權。財產可以分割，相關權利也可以分割，而且個人化。

毛利對人與自然環境的概念則可以*taonga*來表示，涵括物質與非物質形式（如知識、儀式、歌曲）。*taonga*有時被粗略翻譯為「財產」，但與西方概念下的「財產」大不相同。毛利人對*taonga*採取全貌性的觀點（holism），人與*taonga*的關係牽涉到土地、祖先、歷史、靈力信仰等，無法截然切割；而人也不是主宰者，而是信託者。

這是截然不同的兩套體系。現行法律對毛利人的智慧財產保護不夠周延，根本問題在於人觀的差異，以致面對「智慧財產是怎樣創造出來」的想法不同。西方法律體系中以「個人」為中心，將創新歸功於個人，所以個人擁有智慧財產權，可以處置財產。毛利人則以氏族或部落為單位，對傳統知識的管理並非環繞經濟利益或個人權利；人並非知識的擁有者，而是守護者，因為知識來自神，只有神能擁有。在信託關係中，人們有責任確保傳統智慧傳承不輟，且以社會福祉為考量。

類似的狀況在澳洲也引發許多討論。[3]原住民藝術家Terry Yumbulul的作品「晨星柱」(Morning Star Pole)為澳洲博物館收藏，常設展出。作品以各種材質表現晨星的光芒，山藥精靈攀爬高柱，將死靈帶往晨星。澳洲準備銀行(Reserve Bank of Australia)選中這項藝術品，與Yumbulul簽約取得授權，將圖樣印在澳洲兩百週年紀念的拾元紙鈔上。原希望透過納入原住民傳統和藝術，展現澳洲的多元文化，卻受到Yumbulul所屬的Galpu氏族嚴詞批評。

原因是晨星柱在儀式中用於榮耀死者與創造氏族和諧，被視為神聖的物件；一個人必須通過特定的成年禮等階段，才有資格習得設計知識與祕密意涵。Yumbulul雖然通過層層儀式，獲得氏族授權製作，但不表示他可以任意處置成品，反而有責任守護，使其不被錯誤使用——例如印在鈔票上，減損了神聖性。[4]

另一個案件中，八名澳洲原住民藝術家的創作被印在越南製造的地毯上，進口到澳洲販售。這些藝術品涉及原住民的神話，具有神聖性，其使用受到傳統規範，原本只授權刊登於國家美術館等機構的出版品，作為教育用途。沒想到卻被製成地毯任人踩在腳下！此外，原住民透過這些藝術來記錄祖先與創世故事，商人任意擷取設計，或再製時枉顧細節，也是對原住民文化的不敬。雙方對簿公堂，原住民藝術家爭取的賠償除了違反著作權法，還有相關精神損失。法院的判決認可了此類侵權與錯置對藝術家和其所屬社群的情感傷害，計入賠償金額。司法前進了一步，然而在著作權的規定下，法庭還是認定個人為「原創者」而具有版權，而非認可其所屬氏族或社群的權利，對原住民族傳統的保障也還是在「個人」、「新創」、「經濟價值」的預設中，需要進一步修正。

尷尬的人類學家：「族群」和「文化」概念的解構與反挫

人類學家長於研究文化概念差異，加上與原住民的研究夥伴關係，在論述上挑戰現行法律體系中的西方文化預設，要求尊重多元文化的慣習之外，有時也在法庭擔任專家證人，將地方文化翻譯為法律人可理解的語言。然而人類學者討論原住民智慧財產權時，對於誰是「原住民」、某項傳統知識是「誰」的權利，其實有些尷尬。一方面，晚近人類學才解構了「部落」和「族群」的概念，指出他們並非固著不變的群體，也沒有本質性的存在，而往往經歷重組、混雜與認同再塑的過程。但這樣的立論在學術場域外談，可能被誤讀誤用而對原住民有不利影響，與人類學者支持爭取原住民權益的立場衝突。兩相矛盾下，有些學者選擇沈默或缺席。

另一個人類學者面臨的兩難，也出現在「文化」的概念上。將傳統文化視為靜態的、可以清楚辨識的過去的看法，對爭取智慧／文化財產權有利，也是許多原住民運動者採取的立場。然而此種文化概念尊古貶今，將文化固著化和本質化，也對創作者形成限制。晚近許多人類學者認為文化是流動的、混雜的，所謂「傳統」其實不斷被發明與再創造。這樣的看法或許比較貼近實際的文化動態，但對原住民爭取文化財產權卻有負面作用，因為難以劃定「什麼是原住民傳統文化」的界線，也就難以在法律上設限保障。下面這個案例呈現了這樣的矛盾。[5]

冷戰時期美軍在馬紹爾群島進行多次核子試爆，許多島民在污染的環境中攝入大量輻射塵，健康嚴重受損；不少島嶼居民也因核爆被迫遷村，遠離家鄉數十載。他們要求美國政府賠償生態、健康和文化喪失(culture loss)的傷害。在法庭上，文化人類學家Nancy Pollock與Laurence Carucci分別擔任兩造的專家證人。雖然一致主張美國須對如此劇烈的傷害給予補償，但他們對文化概念的差異看法，影響在法庭評估遷村造成的文化損失。Pollock認為文化是不斷變動的過程，尤其島民原先就有高度流動性；而且以今日流行的離散認同來看，文化存在於人們的腦海中，許多移民他方者依舊能保存不少傳統，和高度的文化認同。Carucci則主張當地島民與原居島嶼之間的密切關係，不只是生計的、還是知識體系的建構(包括造船、編織所需的當地材料和相關知識等)、以及地方感與社區認同；斷然切割島民與原居島嶼的連結，造成巨大文化喪失。人類學界看待「文化」存在不同的立場，在法院面臨了既要承認變遷又要認可文化喪失的兩難。

人類學者的另一個尷尬更直接將自己捲入。例如人類學者的田野筆記是誰的「智慧財產」？其中包括研究對象的文化知識、學者的學院知識和個人見解，還有補助機構的經費支持，沒有單一的來源。過於極端和泛道德的主張，會窄化了議題，使得所有的想法都圈地自限，而動彈不得[6]。如何協調，在地方社群、更大的人類社會和學術研究之間取得平衡，因個案而異，也是未來人類學者無可逃避的課題。

「原住民智慧財產權」的雙面刃

圖片說明：Langalanga貝珠錢

台灣的智慧財產權修法過去常因受到美國101條款威脅，或因加入WTO的談判而起，著眼的是跨國的商業利益。最近的修法動機截然不同，目的在保護原住民傳統智慧。從跨國大企業到原住民運動，智慧財產權已然是全球不分你我一致的「法律戰場」。然而法律真的是解藥嗎？

回到本文開頭，一個所羅門群島的工藝傳統可能面臨的全球化問題。如果將貝珠錢製作登記為專利、申請版權，以現有的國際智慧財產權遊戲規則來玩，能否幫助Langalanga人？就他們看來，貝珠錢製作的知識不是商業機密，十分樂於表演給觀光客看；操作此項技藝能否成功的關鍵在於祖靈的幫助。雖然貝珠錢可以異化為商品，但其生產是傳統文化核心的一部份，與礁湖的自然環境、歷史傳說、祖靈信仰、交換儀式和生計模式等交織在一起。我們能宣稱的「智慧財產」不是特殊的工法專利、也非商業祕密，而是要求法院承認這整套文化的價值。

假設法院接受了Langalanga人智慧財產權的宣稱，真能阻止外國工廠生產貝珠錢？Langalanga人沒有財力打跨國官司，所羅門群島在國際政治中也無足輕重。還沒拿到任何一紙（大概也沒有執行效力的）裁決令，流行風潮已過，貝珠錢市場早成為泡沫。

法律是現代國家和國際運作的根本機制，也是目前許多原住民團體極力爭取的場域，暫不論實質利益多寡，獲得法律上的正當性還是十分必要。然而將文化法律化是兩面刃，須謹慎面對。首先，我們的理想是以原住民文化的概念衝撞歐美法律體系，期望鬆綁西方關於財產、人/物關係的預設，從而建立更周延、更包容的多元文化法律體系。然而在現實政治角力下，恐怕最先遇到的還是法律翻譯的問題，在既定法律體制內尋求改革，能夠翻轉該體系，還是無形中反而被法律給規訓化呢？以「財產」來概念化與協商傳統知識，是否恰當？有學者擔心套用「財產權」，反而讓文化更容易異化成可以切割和轉移的「權利」，加速了傳統的喪失。把政治權力問題和文化當成法律處理，從知識體系的權力位階來看，終究沒有脫離殖民結構。

其次，寄望法律保障原住民智慧財產的權益，恐怕效果有限，看得到卻吃不到。法律化的結果，真正得益的是有法律資源的人，無論是有足夠法律知識「合法」獲益，或是有錢有閒、能請律師捍衛自己智慧財產權的原住民或非原住民。在這個「拜法」（fetishism of law，套用Comaroff用語）的新興世界，恐怕在原住民智慧財產權的場域賺最多錢的，不是原住民，而是法律人吧？

註釋：

- [1] 本文暫時概括來談，不區分「智慧財產」、「文化財產」（cultural property）或「文化遺產」（cultural heritage）。
- [2] Brian Garrity. 1999. Conflict Between Maori and Western Concepts of Intellectual Property. *Auckland University Law Review* 8: 1193-1210.
- [3] Michael Blakeney. 1995. Milpurrruru & Ors v Indofurn Pty Ltd & Ors—Protecting Expressions of Aboriginal Folklore Under Copyright Law. *eLaw Journal* 2(1).
- [4] 受到批評後，Yumbului到法院打官司，要求宣告他原來簽署的授權無效，因為他當初不了解授權內容。根據著作權法，法庭認定Yumbului是晨星柱的原創者，因此判他敗訴，但法院也指出現行法律的不足，無法處理原住民社群集體擁有的、對作品再製和使用的規範。詳見上註。
- [5] Stuart Kirsch. 2001. Lost Worlds: Environmental Disaster, "Culture Loss", and the Law. *Current Anthropology* 42(2): 167-198.
- [6] 關於此類的爭議，另可參見Michael F. Brown 1998. Can Culture be Copyrighted? *Current Anthropology* 39(2): 193-222. 考古相關的討論請見George P. Nicholas and Kelly P. Bannister. 2004. Copyrighting the Past? Emerging Intellectual Property Rights Issues in Archaeology. *Current Anthropology* 45(3): 327-350.

當代台灣原住民族法制建構

Awi Mona (蔡志偉) 台東大學南島文化研究所

隨著1970年代國際原住民族運動的潮流與開展，台灣的原住民族運動也歷經了'80年代的以個人權為主體的公民與政治權利訴求，到'90年代以集體權為意志展現的憲法改革運動。20世紀後期全球化的浪潮促成了跨界的流動，從有形的人口、經濟、科技，一直到無形的文化、觀念乃至於合作與協力、競爭與衝突皆是。在全球化發展的脈絡底下，人與自然的關懷成為人權發展的新興議題：原住民族、自然資源、國家主權、資本主義的拉距。

有鑑於此，21世紀的原住民族發展，聯合國啟動了原住民族「千禧年發展計畫（the UN Millennium Development Goals, i.e. MDGs）」，希冀透過保障原住民族發展權與文化權，同時獲致環境生態的永續發展。從1989年的國際勞工組織公約第169號確立原住民族自然資源及其與傳統規範與智慧的治理權利，到1992年地球高峰會（Earth Summit）完成的生物多樣性公約及其所宣示之21世紀議程（Agenda 21）等，明確保障原住民族土地與自然資源權利，及其傳統智慧對於生物多樣性與環境永續發展所扮演之關鍵角色。國際原住民族因其與土地、自然環境間之緊密、靈性的連結，以文化權的態樣體現在聯合國原住民族權利宣言的要旨裡。聯合國原住民族權利宣言代表著國際人權系譜拓展的新指標，更是作為全球深化原住民族權利保障的新基準。聯合國前人權高級事務專員Erica-Irene Daes指出：「原住民族如果沒有能力保持、恢復、發展和傳授從祖先承襲而來的智慧，就無法成為與眾不同的國家、社會和民族而生存下去，或行使他們的基本人權。」

同樣地，進入到廿一世紀的台灣原住民族權利發展，自2002年政府對於「新夥伴關係協定」的再肯認，在台灣的法制架構內產生了相當大的動盪，最重要的莫過於2005年完成立法的原住民族基本法。雖然台灣早在解嚴之後已經陸續出現許多關於原住民族法律權利發展的建構，但是直到1996年成立中央層級主管原住民族事務的行政院原住民族委員會，隨著政治的民主化與社會的解放，落後於各種社會改革的原住民族權利改革方才啟動與活絡。但在長久的國家威權體制所形成之同化觀念的影響下，強調原住民族人權、推動多元化、自由化與民主化的原住民族法制改革，卻是迂迴而行、爭議不斷，這都顯示出，在從國家主義的威權體制轉型到自由、開放、多元的民主發展過程中，仍有太多的思想、價值觀、法令及制度上的障礙要加以克服。

原住民族「文化權」意涵在聯合國人權委員會所做出的第23號評論中，提供了以下的闡釋：「文化權的意涵是涵蓋所有與生活有關的一切慣習、模式、事務。因此，包括土地權、自然資源權利的使用與管理，以及傳統法律與規範的實踐。」近年來，由於許多原住民族權利問題引發社會關注，各界爭議不斷，特別是其中所牽涉的法律爭議，往往原住民族社群與政府機關和其他專業領域或社會特定身份之人員，在看法上有相當大的差距。觀察聯合國在國際原住民族權利與政策發展趨勢，簡單來說是從消除歧視，亦即促進平等、發展社會經濟、形成「與原住民族建立新的夥伴關係」，到推動原住民族自治、自決。因此，原住民族要提昇與發展其政治、經濟、社會、文化地位，必賴一獨立自主的共同體，從而展現其獨特的文化，並承認原住民族傳統法律，調適與國家法之衝突，使原住民族人權與生活得以被保障。

小米酒 的 小米

黃樹民

中央研究院民族學研究所

小米酒引發了我對小米的興趣。在台灣原住民傳統文化中，小米佔有極其重要的地位，這是很特殊的文化現象，少見於當前東亞和東南亞地區的其他原住民群體。研究小米的第二個原因，是基於我個人對農業、農村社會的興趣而來。1970年代我在Michigan State University讀博士學位時，正值農民社會（Peasant Societies）的研究熱潮。在此潮流影響下，我也一頭栽進這個研究領域，以東亞的農民社會為研究對象，自然也會關心其主要作物。

回溯東亞農業的發展歷史，我們會發現小米原來佔有極其重要的地位。它是東亞最早馴植的作物，在相當長期的時間內幾乎是唯一的主要農作物，且是最重要的主食。但是，後來小米的種植逐漸被從外界引進的作物所取代，十六世紀以後其重要性更是急速下降。造成這種改變的原因是什麼，值得我們探討。由此或許我們也可以瞭解為何小米在台灣原住民文化中，佔有難以取代的重要性。

在進入討論主題之前，我必須說明我並不是考古學者，也不是植物學者，因此不會在本文中提出新的年代考證，或認證新的小米品種，或提出新的分類學。我是從一個民族植物學（ethnobotany）的角度出發，主要是將學者們在不同學科裡發展出來的見解，如植物學、考古學、歷史學、民族學、語言學等，連串在一起，讓大家有個通盤的瞭解。

小米雖小，但它從史前時代就存在了

一般俗稱的小米，其實包含了許多屬性不同、分類歧異的禾本科草類。由於其結實甚為細小，約一毫米左右，一般人也無法區分差異，因此常混淆在一起。譬如說，中國古書上所提到的「粟」、

「稷」、「黍」，就經常無法分辨，且其使用詞彙經常前後不一致。但是這個問題，並非只在中國或東亞才有。在南亞、非洲大陸和美洲大陸，很早就普遍利用各種禾草所結的籽實為食物，同樣在命名和觀念上也經常出現混淆不清的情形。英文中的“millet”就和中文的「小米」一樣，包含了多種屬性不同、分類歧異的禾本科草類。除專家、學者之外，一般人也不會加以區分。

小米之所以成為人類最早馴植的農作物之一，主要原因有二。第一是這種禾本科草類植物，在全世界各地都看得到。草食類動物仰賴它維持生命，雜食的史前人類自然也會開發這種禾草籽實的使用。第二，禾本科草類因為品種繁多，因此容易在不同的環境中找到能適應的種屬。不論是在乾旱的中亞草原地帶或華北黃土高原，或是溼熱的南亞大陸、乾涼的東非高原，都可以見到史前時代種植小米的痕跡。

粟(𪎭)、稷(𪎭)、黍(𪎭)，都是小米

關於小米在亞洲的起源地至今主要有三種說法，包括中國華北、朝鮮半島以及印度半島。中國古籍中對小米有粟、稷、黍等不同名稱。小米是古代中國最主要的糧食作物，從歷史與成語典故裡可見一斑。例如，夏、商兩代，即屬於「粟文化」。古語中稱國家為「社稷」一詞，「社」指的是祭神的地方，而「稷」指的是小米。何炳棣院士（1969）和張光直院士（1959）指出，史前華北農業的起源地，是較乾旱的黃土台地或高原上，這裡有多種的原生小米種屬。

韓國學者認為，早在八千年前，首爾附近的漢江流域已有小米種植。不過這樣的說法尚未獲得



哪裡來？

考古證據的支持。早年考古學者大都認為，小米耕種大約是在四千年前，從中國北部傳播到朝鮮半島（Crowford 1992）。小米直至今今天在印度農業上都還佔有重要地位，因此在1960年代以前，有些學者認為印度是小米種植的起源地，然後由此傳播到東亞其它地區。不過這種說法，近來已少為學者接受。主要有幾個原因。第一，從考古學的證據看，印度小米栽植的歷史並不長，約莫是五千年。第二，從植物學的角度來看，印度禾本科原生種草類，不但和東亞種屬不一樣，而且和非洲的也很不同。此外，何炳棣院士很早便指出該作物在梵語中是 cinaka，而梵語中帶有 cheena，cina 等字首的詞，均是指中國，如「桃子」是“cinani”即「來自中國的水果」，而「梨子」是“cinarajaputra,”即「來自中國的王子」（Ho 1969）。換言之，從語源學中找證據，Panicum miliaceum 實際上是起源於中國然後傳播到印度，而非從印度起源而後傳到中國。

小米在東亞的農業中扮演了非常久遠的重要角色，直到十六世紀以後，舊大陸引進了能適應乾旱或貧瘠地區生長的新大陸農作品種，如玉米、番薯、花生等，東亞小米生產量便節節下降，除了在偏遠或極度乾旱的地區之外，大規模地為玉米、番薯所取代。在整體糧食結構上，其重要性也持續下降。到了二十一世紀，中國所生產的小米，在全球的產量中，已是微不足道。

台灣原住民還保有完整的小米文化

本島的原住民小米種植，若依張光直院士（2004）的分析，可視為是「龍山形成期」一個地區文化的發展，其中包括了仰韶文化、龍山文化、與華邊文化（Hoabinhian Culture）交錯影響下的各種成分（張光直 2004；另可參考



魯凱婦女收成曝曬的小米。胡台麗1986年攝於屏東縣好茶村。
（中央研究院民族學研究所典藏）

Fogg 1983）。近代對台灣小米種植曾做過民族植物學研究的，主要是美國學者Wayne Fogg（1983）。他在1975年於本島各原住民地區做過有系統的研究，指出台灣的小米包括粟（*Seteria italica*）和稷或黍（*Panicum miliaceum*），但以前者為主。此外，他還指出：臺灣本島山區原住民的小米種植，以刀耕火種為主。在日據時代引進水稻以前，小米佔原住民食糧的百分之五十，其餘是以塊根類（芋頭、番薯）、旱稻和玉米組成。刀耕火種的輪序如下：第一年種小米，第二年地力漸退時改種旱稻，第三年再改種玉米。第四年再種一次番薯後，就讓農地休耕，約十年後地力恢復，就可再重新輪過。最後他指出，本島山區的小米種植，由於原住民具有豐富的知識，包括選種、育苗、防鳥、除蟲害等方法，可謂是「成熟馴植式」。而蘭嶼的達悟族小米種植，因缺少這些配套知識，可稱之為「初始馴植式」。

台灣小米通常種植於山坡地，種植時期集中於春作，由於施肥不當、缺乏灌溉及受鳥害之影響，致使產量普遍低落，加以山地鄉人口外流，種植面積銳減。民國50年代，小米栽培面積約6,000公





1

2

3

1. 爵酒過程。任先民1958.12攝於屏東泰武。
 2. 做米糕過程。任先民1958.1攝於屏東泰武。
 3. 製作小米。楊靜文1986.7.20攝於台東縣卑南鄉大南。
- (以上照片皆為中央研究院民族學研究所典藏)

頃，但逐年漸少，至民國88年，種植面積只剩約250公頃，產量約500公噸，以屏東及台東二縣栽培較多（行政院農業委員會農糧署）。

在傳統原住民社會中，小米從播種到收割，需舉行許多繁瑣的祭儀。近代因漢人、日本人的影響，原住民逐漸放棄小米改種水稻，但小米在傳統歲時祭儀中的象徵意義仍保留下來，成為農業祭儀與宗教的核心，象徵家庭的財富，而小米酒，也仍是祭典儀式不可或缺之物。

台灣原住民的小米文化，是根植於東亞地區的原生農業文明，有著悠久的歷史傳承。而這個小米種植傳統，似乎在很早以前，約四、五千年前，就已在台灣原住民文化中發育、滋長。其後，當東亞地區受到外來引進農作物的衝擊下，原有的小米種植已逐漸被新作物所取代時，惟有台灣原住民社會還保有豐富、完整的小米文化傳統。此外，從當代台灣原住民小米文化的傳說中，也可以爬梳出他們曾經生活在極為肥沃、豐饒的地境中，只不過歷代受到外族的壓迫，才被迫遷徙到貧瘠的山區。而對小米文化的執著，是維繫原住民文化傳統的主要軸心。當代台灣原住民社會大力推動種植小米和重建與小米有關的宗教儀式，就是原住民文化復振、重建自我認同的契機。

註：本文節選自中央研究院知識饗宴系列(4)，2008。

參考文獻

- 何炳棣，1969【黃土與中國農業的起源】。香港：中文大學出版社。
- 張光直，1959「中國新石器時代文化斷代」。【中央研究院歷史語言研究所集刊】，第30本。
- 張光直，2004「論中國文明的起源」。【文物】2004年第一期，73-82頁。
- Crawford, Gary W.,
1992 "Prehistoric Plant Domestication in East Asia." In Wesley Cowan & Patty Jo Watson, eds. *The Origin of Agriculture: An International Perspective*. Washington, D.C.: Smithsonian.
- Fogg, Wayne H.,
1983 "Sweden Cultivation of Foxtail Millet by Taiwan Aborigines: A Cultural Analogue of the Dmoestication of *Setaria italica* in China." In David Keightley, ed. *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Ho, Ping-ti
1969 "The Loess and the Origin of Chinese Agriculture." *American Historical Review*, Vol. LXXV, No. 1, pps1-36.
- Weber, Steven
1998 "Out of Africa: the Initial Impact of Millets in South Asia." *Current Anthropology*, 39: 267-274.



藏彝

走

從沒想過一條「走廊」走了那麼久都還走不完，而且蜿蜒起伏於平地與海拔四千五百公尺之間，與天如此接近，不知曬掉了幾層皮。連吉普車在翻山越嶺時都不抵高原反應，氣喘如牛，甚至在鳥不生蛋的山路翻車，導致有人受傷而退，充滿驚奇與驚險。

這就是「藏彝走廊」（「彝」唸作「宜」），範圍擴及甘肅、四川及雲南三個主要少數民族省，自古就是中原地區與西藏、南亞之間的主要通道。但是，中國以外的學術界對「藏彝走廊」並不熟悉。已故的中國著名人類學家費孝通先生於一九七九年時提出走廊概念，經過了二十多年，近年來以四川為主的學術圈，也才開始熱烈討論起藏彝走廊的學術意義。

費孝通先生將中國大致分成八個板塊：北方草地、東北林區、西南青藏高原、藏彝走廊、雲貴高原、南嶺走廊、沿海地區、以及中央平原。關於藏彝走廊的範圍，一般認為，北端為巴顏喀拉山南麓，東接成都平原，西至藏東峽谷，南端終止於滇西北橫斷山區。包括了三江流域（金沙江、瀾滄江、怒江），也有學者認為，應加入四川中西部注入長江的三條大河（即岷江、大渡河、雅礱江）而成為六江流域。

與其他七個板塊相較之下，藏彝走廊的主要特色在於區域內的族群眾多，以藏族與彝族語群為主，族群差異鮮明，各族群內聚力極強，在走廊內共生而不融合。幾條大江都是中國境內（長江）或東南亞（湄公河與薩爾溫江）主要河流的上游。高密度的峽谷構造出自成一格的「溝域文化」，一條（山）溝就是一個獨立的語言、文化帶。

2006年，黃樹民教授組織了藏彝走廊考察團，邀集七名此區域的研究者，進行首次系統性的走廊之行。我們6月2日從成都出發，於6月20日回到成都，行經五千多公里，風塵僕僕，每天投宿於不同市鎮。

這一趟長途跋涉的行程，主要考察的族群為甘孜州的康巴藏族各支系、涼山州彝族（諾蘇人）、摩梭及納西族等。跨越四川西南及雲南西北角山區。自東而西跨越的江河依序為：岷江、大渡河、鮮水河、雅礱江、金沙江、瀾滄江、怒江。走過的地理環境涵蓋乾熱河谷、平原盆地、河湖溼地、高山牧場以及深山老林區。生計型態有農區、牧區和農牧混合區。

漢藏文化夾縫間、國家與市場推擠中

一路上，學者雜論走廊內的多元文化，從各種婚姻形式（一夫多妻、一妻多夫、一夫一妻、走婚）、飲食文化、居住空間、宗教生活，到「蠱文化」等。整體而言，本地學者對「地方知識（local knowledge）」的建構熱誠及方法模式，令我印象深刻。他們一再強調：要做好走廊的研究必須民族史與民族學相結合。於是，我聽到不同的藏族支系可能與哪一支歷史上的族群有關（例如貴瓊與西番、木雅與西夏的淵源）、不同的族群因為信仰藏傳佛教而逐漸藏化甚至去土著化、被分類為原始宗教的苯教與藏傳佛教的結合情形、以及婚姻型態與生存環境之間的互動關係等。這些以多地點的短期田野方式建構起來的少數民族文化面貌，不僅是一九五〇年代以來族群分類的基礎，更成為中國民族學研究的重點。

廊之行

劉紹華

中央研究院民族學研究所

一趟走廊之行，讓我更為瞭解何謂市場化的社會主義國家。這個區域內的許多族群，在過去並不受任何國家政權的直接統理。一九五〇年代起，這些族群被迫進入社會主義的國家政權治理。一九八〇年代改革開放後，以當前國家推動的市場商品化發展政策為主導，走廊內販賣宗教(假活佛)、文化(觀光化)、生態(水電開發與開礦)的情況顯著。藏彝走廊內的人群曾經夾在漢藏勢力之間，如今則被國家與市場兩股力量並行壓縮。

我雖然不特別信仰佛教，但有緣時則樂於親近。到了藏區，經常可見古老的佛教寺院，難免吸引諸學者們入廟參觀研究，我則順便禮佛。然而，某回，就在第七世達賴喇嘛駐錫過、第十一世達賴喇嘛出生地的四川甘孜州惠遠寺差點被騙，讓我對於走廊內的宗教現象別



四川省涼山州彝族喪禮 劉紹華攝，2005。

生一番感觸。當時，我正專心聆聽本地學者對於廟內的藏傳佛教元素進行分析時，突然一個喇嘛問我要不要去見活佛，想到正處於具有神聖歷史的寺院裡，我便不疑有他，進入一間小堂裡聽「活佛」念經。我本來只是想看活佛，沒想多停留，但基於禮貌不知如何脫身，正擔心耽誤時間時，突然聽到大家在外頭焦急地高喊：「紹華，趕快出來，你家裡來電話有急事！」匆匆忙忙地向「活佛」鞠了躬，帶著滿臉不

解，我便從烏漆抹黑的小堂出來見天日。原來，惠遠寺的小喇嘛告訴他們，那個「活佛」和「喇嘛」都是假的，是外頭來的。

我非常意外，不是意外自己被騙了，而是，既然惠遠寺的喇嘛們知道這事，為何會讓假活佛進入寺院的領地騙人？類似的宗教觀光問題，後來也數度遇見。待日後我有機會向一位雲南傣族的前僧侶請益後，才知這種情形在四川、雲南兩大觀光省非常普遍。原來像這種古寺，分屬不同的政府單位管理，宗教、土地、及旅遊等單位各司其職卻無整合的結果，就是廟產不屬於喇嘛，可能被政府單位租給私人承包。所以即使宗教部門有所不滿，也無計可施。

比長江三峽大壩還高的障礙——性別歧視

三江流域轉一回，另外一個完全無法忽視的當代社會變遷問題，即為水電開發造成的生態與社會衝擊。隨著中國西部大開發、西電東送的發展政策，藏彝走廊區域內的少數民族成為此一發展模式下的政策棋子。除了怒江建壩因爭議最強而目前暫停以外，這區域內的每一條大河都逃不了興建大水壩的命運，例如流入雅礱江的鮮水河，不到一百五十公里



四川省甘孜州藏族老人 劉紹華攝，2006。

長，因水流湍急，據稱將建造七個水壩。又如正在興建的四川與雲南交界的小涼山金沙江溪洛渡大壩，本地學者說比長江三峽大壩還要高出一百公尺，2017年完工時的發電量預計可達1200萬千瓦，將成為中國第二大壩。走廊區域內頻繁新建大水壩，隨之而來的便是強制移民造成的環境與文化變遷。

最後的感想則是基於個人的性別經驗了。我是考察團唯一的女性成員，一趟走廊之行，我更深切體認到，身為一名女性研究者在此區域內行大不易。在較不開放的民族地區做研究，經常受政治

保守態度與地方幹部特質的影響，地方幹部以男性為主，女性幹部多淪為招待外賓的插花角色。此區域內的本地研究者性別比例也相當懸殊，男性一向是研究主力，抽菸、喝酒、社交等習慣與地方幹部雷同，容易交流。長久下來，不僅研究者圈內形成男性主大的特質，連慣於接待學者的地方幹部，也對女性研究者多所輕忽。

對女性，尤其是年輕女性的視若無睹，是我最深刻的走廊之旅記憶。一回經驗以敝之。記得在康定，當我們一行魚貫進入接待室，地方幹部站在入口處對研究者一一握手致意。輪到我時，那藏族幹部就愕然地越過我，直接把手握向我身後的另一名男性研究人員。雖然早已知聞康巴藏族的「男性特質」至為明顯，我在彝區也已待過相當時間，這次的經驗還是不免令我感到訝異與沉重。

雖然在走廊內行走與研究的困難度都很高，挫折與不便比一日三餐還要普通頻繁，但總結我的考察之行感想，這是個亟待開發也值得探索的研究區域。由黃樹民教授主持的中央研究院主題計畫「藏彝走廊的生態環境、族群文化與未來發展」已於今年1月展開，包含了地景、族群、生態、醫療、物質文化、及市民社會等諸多研究方向，我的中國西南癩瘋病與社會變遷研究計劃也是五個子計畫之一，另外的子計畫主持人還包括王明珂教授(中研院史語所)、蔡博文教授(台大地理系)、以及胡正恆教授(慈濟人類系)。在計畫開展之際，有相當多的限制必須克服。但當地學者經年累月積蘊下來的文化與歷史知識，是外來學者的研究基礎；目前地方學者因研究身分導致的研究面向與視野侷限，也可以藉由外來學者不同的角度與方法而有所改變。跨國、跨學科的研究取向應能對走廊的相關研究提供不一樣的理論視野與研究架構，我拭目以待。

趙彥寧

東海大學社會學系

事情要從馬凌諾斯基 (Malinowski) 談起。他是英國人類學家、也是田野調查的先驅，從馬氏開始，對報導人日常生活慣習抱有「異常」興趣的田野工作者，便常被懷疑身兼間諜任務；而馬氏之所以會在南太平洋的初布連島 (Trobriand Island) 待上四年，乃因時逢一戰，擁有初布連島主權的德國，懷疑他是英國特務，故而被追不得出境。另一方面，對邊緣社群之權益持有研究熱誠的田野工作者，也時而為其母國懷疑擁有顛覆政府的企圖；有名的例子是寫作《貧窮文化》的美國人類學家劉易士 (Oscar Lewis)，他在麥卡錫時代被列入CIA的黑名單，並長期受到監視。

現場拉回台灣。儘管冷戰表面上已然結束，兩岸開放也已經滿二十年，但在中台兩地對峙越形熾烈的氛圍下，從事中國婚姻和無證移民的研究，顯然並非「政治正確」的選擇。因為前述兩種情境都曾發生在我們這個研究團隊身上。

自2002年起，我開始從事台灣針對中國的國境管理研究，研究對象（即人類學者俗稱的「報導人」）包括兩岸婚姻者、中國「無證移民者」（undocumented immigrants）（尤以「偷渡客」、「假結婚真打工者」、「假依親真居留者」、「大陸漁工」為然），而研究動機則在經由台灣這個於國際政治社群中，被廣泛認定不具國家主權 (sovereignty) 的「經濟體」(economic entity) 實踐國境管理的方式和邏輯，以試圖探究全球化、國家權力和跨國底層人士生存權之間的關係。

1980年代末中國經濟改革並開放國邊境之後，具有長達數百年跨國遷移歷史的福建省沿海數縣（尤以長樂、福清、永樂為然），便續藉由合法和非法的途徑，外出他國。但因過去移出和移入史以及社會網絡的不同，此三縣出境國家因而有異。1990年代中期，台美日的國境管理警察便朗朗上口：「美國怕長樂、日本怕福清、台灣怕永樂」。

就地理因素來說，永樂島是中國領土距離台灣最近的地區，以1980年代末至1990年代中偷渡者使用的小型機動舢舨來說，六個小時即可到達新竹南寮。1988到1992年是永樂人駕船偷渡來台的最高峰，當時「永東」（指永樂島東岸數鎮）幾無人不曾偷渡來台。2004年我初次到永樂時，報導人阿輝以摩托車載我到此島東岸，他指著漂滿海域中的近百艘機動舢舨說：「永樂周圍都是海，有誰不想出海？你看到這裡每艘船都是想去台灣的。永樂離你台灣那麼近，只有傻瓜才不會想試試看」；他面露得意地補充：「我永樂三十萬人，現在至少八萬在你台灣」。就社會關係而言，永樂來台人士多已有在台親屬，此親屬網絡的形成背景為1940年代末期的國共內戰。

此外，1945年中日戰爭結束後，永樂人便駕舢舨來台謀生，不少人落腳在直線距離最近的新竹和桃園。也因為存在橫跨兩岸的原初性社會網絡，永樂無證入境台灣的移民可藉此尋得打工機會：男性多在建築工地從事板模、鋪地磚和油漆工；而女性若非從事地下工廠裝配工或清潔業，幾多進入異性戀服務業，在應召站、酒店和油壓按摩業工作。

我不是長江一號，也不是007！

我是人類學家

飛彈、偷渡、錄影帶——謎一般的國家權力

在永樂做田野調查期間，由於隨手照下閩北臨海各縣隨處可見之「在此偷渡，死路一條」的紅色噴漆標語，我和兩位助理被十多位邊防武警留置盤查。反覆檢查我們的數位相機和DV攝影機的存檔時，武警們的懷疑益增：永樂是這麼一個貧困無趣的小島，何以需要攝下如此多照片？為什麼我們光照些雞啊、鴨啊、漁網啊這些「沒有觀光價值」的物事，卻連一張手舉V字的微笑合照均無？工作認真的武警們有如解構學派的文本分析研究者，將這些照片反覆放大、倒置、並排，以試圖解讀其後隱含的意義，最後終告放棄。請示上級後，小隊長要求我們刪除那張偷渡標語照，並將我們釋放。

既然無證出境是永樂常民與國境管理者共享的常識，何以拍攝「偷渡必死」的標語會造成這麼大的風波？因為重點並非偷渡，而在於永樂同時也是中國飛彈試射台灣的基地。這個事實凸顯了永樂人在兩岸國家主權運作下的荒謬命運——又或許，這個命運並不侷限於永樂人，而是廣義之國境邊區社會的荒謬性寓言劇？

或許這個故事會讓讀者產生「中國真可怕」或「在中國做研究好危險」的結論，但在我的研究經驗中，國家加諸自身公民之規訓和處罰，有時更為強大。上述永樂行返台後次日赴台中授課時，我在台北的住處遭竊，被竊之物為儲有數年來田野筆記的舊型手提電腦、備份磁碟、DV攝影機和已錄DV帶（「竊賊」非常「體貼」地留下了與已錄帶共置於旅行箱中的未錄空白帶）。由於前往永樂研究，必須向陸委會申請小三通專案，因此該會某調查局出身的處長得以詳知我的研究主旨。非常湊巧地，兩天後他打電話給我，希望我與國安局「某特定人物」會面，以「協助政府打擊人蛇集團」。

事實上，台灣檢調單位自1990年代起即已掌握永樂人蛇集團的名冊，那麼又為何需要我的協助？這是直到今日我都不能理解的「國家權力之謎」。我只知道過了不久，「大圈仔」一詞突然充斥於台灣媒體，之後總統便裁示國安會以「清剿大圈仔」為目標，並成立「靖海」等等跨部會專案。或許我可能提供的「協助」與國境管理之效力無關，而是能夠凸顯國境管理者可公開誇示的績效？

我不想當英雄、我只愛非主流

我是做同志研究出身的人類學者，過去十年又進行了1950年代國府政權下生產的公共產物、「第一代外省人」的流亡經驗、「大陸配偶」、和本文所述的中國無證移民研究。貫穿這些主題的是我對國家權力的理解興趣，而之所以選擇非主流/邊緣人群為研究對象，乃因在田野調查的過程中，總是無所預期地經由這些人士感知正統社會的視野，故而產生了對於「國家」、「權力」、「規範」、「社會」等等社會科學古典概念的意外理解。使用田野調查這個研究方法則由於這是人類學者的基本訓練，更因為進行期間必然不斷發生意外、巧合、不確定性、主客關係的緊張關係、或甚至赤裸的暴力（譬如前述的邊防武警扣留和田野資料被竊事件）我以為，這些超溢「可想像之日常生活型態」的事件，正揭露了現代社會生活同時介於「常態」和「異態」間的動態性本質。

但是在台灣社會科學界日趨專業化（SSCI/TSSCI的評鑑點數制度、「正確」且「符合邏輯」的寫作和論證方式，等等）的狀況下，是否社會科學界的從業人員也逐漸不由自主地選擇「政治正確」以及具有「學術市場價值」的研究主題和論證方式呢？畢竟，為了取得終身職，即使連劉易士這樣的大師級人物也不能不發表一本堆積既存文獻而論點毫無新意的大堆頭著作。

撰寫這篇「幕後告白」的心情很矛盾。我擔心不僅易流為自戀式的告白，且可能令讀者產生「做弱勢族群研究真英勇」的誤解。所以我最後想說的是：邊緣社群的研究者毫無英勇可言，因為我們的研究對象根本沒有能力、時間或興趣反駁我們的說法。在移民社會學和多元文化議題日受重視的此刻，我認為這也是研究者不得不嚴肅面對的倫理問題。

註：本文改寫自台灣社會學刊13期（2007）：129-171。

沒被翻譯的民族誌

P. Kerim Friedman (傅可恩)
東華大學民族文化學系

當我絞盡腦汁、匆促趕著準備新學期授課大綱時，也再度面臨在臺灣任教以來，每學期必定冒出來的問題：幾乎沒有中譯本的民族誌可供學生閱讀。

儘管系上只有我的母語不是中文，但有此困擾的老師可不只我一個；幾乎所有臺灣的教授都為此感到挫折。他們大多在美國或歐洲拿博士，論文寫作也大量仰賴英文書目，而這些材料有極高比例沒有中文翻譯。回到臺灣教書後，自然希望援用已經熟習的論著作為教材，於是課程大綱上一條條的英文書目也不足為奇了。

學生有些應對的方式，例如找翻譯軟體幫忙，把整本書的單字毫無脈絡地拼湊成一堆牛頭不對馬嘴的句子。有時候，學生們也會告訴我：「這個中譯本實在翻得太爛」，寧可直接閱讀英文，還比較能夠理解。不過，底下我先把焦點放在學術翻譯。

在臺灣，翻譯書的比例不低，也有不少譯本來自中國（雖然有些學生會對著「指定閱讀」的簡體字版本小扮鬼臉）。然而，書店裡滿滿都是翻譯小說，但非小說類的讀物可是另一回事，至於民族誌則更是少之又少。綜觀目前中文譯著的情形，原來文本的新或舊、「經典」與否、隱晦的程度如何，似乎不是翻譯選書的考量，反倒是譯者自身的理論興趣才是出版的關鍵。

這種現象對不是以英文為母語的學生們，在人類學的知識訓練上，其實有更深一層的意涵：觸及到理論／民族誌在研究分析上如何相互「對話」的議題。人類學者的研究基礎來自田野工作，蒐集來的第一手資料是民族誌書寫的素材，更是建立理論、進行批判和討論的主要材料。雖然老師們經常抱怨臺灣學生缺乏「理論性」與「批判性思考」，然而，那些大部頭的重要理論和批判性評論的書籍有中文版，佔人類學文獻大宗的民族誌卻反而鮮少翻譯。

該怎麼做？如果有一套系統可以知道哪些書已經有譯本（包含繁、簡體），事情就好辦得多。要找到譯本還真是門學問，得使用Google等搜尋引擎上的進階功能。一位朋友透過「翻譯維基」討論區，讓成員們可以自由修改或張貼不同版本的翻譯，則是另一種實驗。

註：本文原發表於部落格<http://savageminds.org>，由蔡馨儀、郭佩宜協助翻譯。



台灣常見之翻譯民族誌：

Bronislaw Malinowski
南海舡人

Edmund Leach
緬甸高地與低地的社會
與文化

Nigel Barley
天真的人類學家

Margaret Mead
薩摩亞人的成年
三個部落的性別與氣質
新幾內亞人的成長

Oscar Lewis
貧窮文化

Louis Dumont
階序人

Ruth Benedict
菊花與劍

林耀華
金翅

黃樹民
林村的故事



候鳥人類學

容邵武
國際暨南大學人類學研究所

南投縣埔里鎮，號稱台灣島的心臟地帶，可也算是台灣距離都會地區最遙遠的地方，出入埔里都得依靠一條彎彎曲曲，大車小車全部擁擠在一起的中潭公路。於是有一個國道六號正在興建一連接埔里與二高的高速公路一如同預言般的不斷神諭著台灣的心臟終將有大型動脈連接起來。

神諭被幸福地傳頌期望著，但是眼下中潭公路還是繁忙的運送著都市人到這片好山好水的地方來看其他的都市人（哪一年冬天沒有應景的合歡山下雪以及隨之惱人的塞車新聞報導？）以及把埔里人送出城去。我知道這些旅行者有不少是暨南大學的師生，因為我也是定期搬遷移動的暨南候鳥族群之一。

「候鳥」族群當然只是我的分類名稱（當地人的分類觀？）不過假如你在這裡住上一段時間的話，也概會同意我對於自己族群的自稱。

每個周末，精確的來說，周五早上開始，遼大廣漠的校園就顯得更為遼大廣漠，屬於周末的慵適便提早到來，平常步調本就有些慵適的學生也一下子散的大半；然後，總是如同可以預期的信諾，他們不多久就會紛紛回到這個暫時稱做家的地方，雖然驅動他們的不是如候鳥般的神秘力量，只是一周又開始的世俗時間。候鳥在這裡遇到來自四面八方的其他鳥兒，聚集成群，談天說地，交換知識；然後，在每年的冬天與夏天，候鳥族群會散的更遠更久，校園的顏色由綠轉黃，再由黃轉綠，有些鳥兒會另築新巢，有些新鳥（或菜鳥）會加入，然後，是的，候鳥們會準時的再回到棲息地。



而這個候鳥棲息地於93 學年度成立了「人類學研究所」，是的，人類學研究所。雖然人類學和候鳥的活動有著某種神秘的關連，也就是季節的更替會把許多人類學家帶到他們稱之為田野地的暫時棲息所，但是卻不是這樣的遷移方向。無論如何，人類學研究所加入這個候鳥族群，以極少卻希望很不同的數目加入。從第一屆只有幾個學生、二個老師，逐漸繁衍；到今天有數十位學生、十位的專任或合聘的老師。我們從我們的棲息地周遭開始，跨出我們的步伐。

原住民、水沙連、數位產業

埔里，它是台灣過去到現在族群遷徙與文化交流互動最頻繁處之一。本所成立以來，即著手進行埔里盆地與鄰近地區資料的蒐集，發現其社會組成以及文化型式呈現複雜而多元的樣貌，於是提出以「水沙連研究」為本所重點發展的構想。

基於此，自96 學年度開始，潘英海老師就任本所所長，我們以「地方文史與區域社會：水沙連專題教學與研究社群發展計劃」，爭取到教育部「人文社會科學領域專題教學與研究社群發展計劃」的補助，在教學與研究上積極朝著族群與區域研究的方向前進。在教學上，我們以二年為

期，以學程的方式，每學期開設三門相關的課程，藉此建置水沙連專題研究室、專題資料室，培育區域研究之後進人才，並進而發展跨校聯盟。在研究上，各個人群團體於埔里盆地與日月潭山水自然環境中發展出許多合作與競爭的模式來利用這塊豐沛的自然資源。可以說，台灣目前可見的主要族群都先後到達埔里盆地，開枝散葉，深深的和其他族群接觸與交錯。當然，多元族群居住的歷史事實，還不能幫助我們提出一個台灣族群關係與族群政治的理論，這也就是我們在這個計劃下強調長期的田野研究所要努力以赴的方向。

96 學年度開始，我們也得到「教育部補助推動人文數位教學人文教育革新中綱計畫」的補助，推動「數位內容產業學程」。計畫強調學校教師與產業專業師資合作授課之重要性，以及加強創意、科際整合、人際合作等相關之通識教育課（學）程，以期切合職場需求。

一方面藉由資訊科技來提升人文教育，使得傳統資源與現實關懷得以接軌；另一方面降低資訊科技發展所造成的人文學科數位落差，以提升人文學者（生）掌握與運用新科技的能力。本學程希望能培養學生成為數位內容產業的數位化工程師以及數位內容產業的專案經理人員。這也是本



所朝向發展文化創意產業與數位內容產業相關的產學合作，成為台灣應用人類學的研究發展中心的目標。

另外，本校於2007年10月成立「原住民教育與生計中心」，目前也是交由本所負責執行。其原因無他，埔里是台灣過去到現在族群遷徙與文化交流互動最頻繁之處，因此，台灣中部有著廣大且人數眾多的原住民聚居地，再加上平埔族（如巴宰族）。晚近有許多埔里的「平埔族」要求正名，並主張其族群應有的文化、政治權利，許多重要的問題，不斷的發生。本所秉此之便與責任，就學校現有條件資源，爭取相關資源並整合各方支援網絡，致力於原住民文化振興與教育改善的工作。

暨南大學人類學研究所最初成立目的之一，是想要結合已發展多年的東南亞研究，看看當代人類學對移民、離散特別的關照，有沒有可能激發出不同的探討新住民、新移民（外籍勞工或新娘）來台之經驗。我來暨南人類學研究所早先候鳥式的移動，倒也讓我「體」會到某種遷入遷出的經驗。

鳥類學家會想要探討候鳥在甚麼情況之下變成留鳥，看到本所目前的發展方向，我倒是知道人類學研究所的留鳥會越來越旺盛。

性／別的天堂有國度

法法菲妮 (fa'afafine) 是薩摩亞 (Samoa) 社會特殊的性／別類型，他／她們雖然是男兒身，卻比女子更妖嬌美麗、溫柔賢淑……

林文玲

交通大學客家學院人文社會學系

來自澳洲的紀錄片《天堂性向：男生變女生》Paradise Bent——Boys will be Girls in Samoa (導演：海瑟·克渥 Heather Croall, 1999) 其中關於薩摩亞社會法法菲妮 (fa'afafine) 這類的人何時出現有一個小小的爭論。有關片段如下：

一位當地人：「身為薩摩亞人，我相信過去就有法法菲妮——女性化的男人」。

人類學家德瑞克·佛曼 (Derek Freeman) 則說，1940年代當他在薩摩亞進行田野工作時，沒有紀錄到法法菲妮。波拉博士 (Tom Pollard) 在影片中接受訪問，表示：「關於1960年前有沒有法法菲妮有些小小爭議。但是我認為有。」波拉博士繼續說道：

「而且早自幾千年前就有。知名人類學家瑪格麗特·米德 (Margaret Mead) 就討論過扮演女性角色的男孩。她 (米德) 1926年時在薩摩亞遇到一個叫撒西的男孩，陰柔氣質的他作女性工作、喜歡和女性在一起。女人也都喜歡他、認同他是其中一員。現在這樣的人我們叫做法法菲妮。」

德瑞克·佛曼說他沒有發現到法法菲妮，並認為法法菲妮是直到1960年代薩摩亞社會因遭逢西方文化，劇烈變化之後才有。

波拉博士卻有不同看法：「但我很確定40年代就有 (法法菲妮)。他 (佛曼) 只是沒注意到。因為法法菲妮不像現在這麼公開。」

影片中一位當地人也認為法法菲妮自古代起就有，但以前不像現在這樣，被認為是扮裝皇后 (drag queen)。法法菲妮一直是家族中的成員，他／她們煮飯、洗衣、縫紉、操持家務、照顧老年人、看護幼兒。他們在過去的薩摩亞社會有一定的地位，與現在的法法菲妮還擁有一樣。「法法菲妮可能自古以來一直都有」，以易服者、變裝皇后、跨性別去稱謂或標識法法菲妮，那表示或許只是使用這些詞彙的語言、文化與社會所能有的方式，去理解、解釋、詮釋與敘說他／異者文化事項的一種試圖與作為，而它的侷限性也隱然可見：當以一個「我的」文化詞彙去捕捉、定形某一「異」文化的未知事物狀態，在轉換、翻譯過程中遭遇的「干擾」、「抵抗」將可能包括認知、意識層次上的「無法看見」與「聽不到」，也可能有意無意間夾帶了「不願看見」、「不要聽到」的情感、情緒因素。

影片中的一句話「也許法法菲妮一直都在，只是有些人沒注意到罷了」。或許我們稍為挪用一下：「也許法法菲妮一直都在 (就在你／妳、我身邊)，只是有些人 (或者我們大部分人) 不能也沒法注意到罷了」。

《天堂性向：男生變女生》Paradise Bent——Boys will be Girls in Samoa, 導演：海瑟·克渥 (Heather Croall), 1999/ 57分鐘



一百種野花和 一百種野草

林秀幸
交通大學客家學院人文社會學系

有一次和女兒去看病，在診間外等候的時候，女兒眼尖看到櫃子上一堆故事書，挑了一本要我講給她聽，是用漢字寫的民間故事[1]，叫「香姑和石娃」，女兒不大識字，經常聽聲繪影，她八成把它想成「香菇和一種像青蛙的名字」。好吧！我喜歡這類和植物、礦物或動物有關的名字，以及各種神仙鬼怪故事。

故事開始了：

「從前在一個鄉下地方，有一對父女，女兒叫香姑，她和鄰居一個孤兒叫石娃的是好朋友。他們一起上山砍材，看見一群小朋友在玩弄一條蛇，香姑很好心，把那群小朋友趕走。過了幾天，那條蛇出現在香姑面前，為了報答她的好心，它口中銜了一顆珍珠給香姑。她收下那顆珍珠之後不久，遙遠的皇帝下了一道命令，各地方的人手中有珍珠的，都要繳給皇帝。」

說到這裡，女兒說：「皇帝都很壞。」
「對，大概都很壞。」

我們在戲臺上或民間故事聽到的，大概都是壞的，不是壞就是笨，好慘。

「香姑不願意交出去，但是村長卻知道這件事，強迫他們要交出去。」

村長執行命令很徹底啊，而且好像只負責聽命，難道他不會建議皇帝別再下這類的命令。

「京城很遠，香姑不方便出遠門，石娃便代替她攜著珍珠到京城獻給皇帝。」「到了皇帝面前，皇帝認為這是他看過最美麗的珍珠，於是他不僅收下珍珠，還要石娃娶他那很醜的女兒。但是石娃不肯，皇帝便給他喝下一碗『紅血湯』。」

女兒說：「那是什麼？聽起來很可怕。」
「那種湯喝下去，會遺忘過去。」
「這麼厲害啊，那個湯。」
「是啊，皇帝的湯很厲害。」

「於是他就娶了那個很醜的公主。香姑在鄉下等了很久，等不到石娃，終於出發到京城找石娃。」

挺勇敢的女主角。



「她到了京城向人打聽石娃的下落，一個老婆婆告訴她，石娃喝下紅血湯，和皇帝一家人一樣壞，根本不會認得她，叫她快回去。香姑不死心，但是外面下雪很冷，走在路上她看見一隻八哥躺在雪地裡，香姑很好心，把那隻八哥抱在懷裡，救了它。」

「那隻八哥問她為何來到京城。她告訴牠原委，那隻八哥告訴她，皇帝家御花園有一棵雪梨樹，向來就只會開花不會結果。但是如果香姑可以讓它結果，那麼石娃吃了那顆雪梨，就可以記起以前的事。」

女兒問：「為什麼那隻八哥知道這件事？」

「牠整天飛來飛去到處和動、植物打交道，消息比較靈通吧，而且有些秘密就只有動物才知道，人有時候很笨。」

「怎樣可以讓它結果呢？你必須採集一百種野花上面的霜，和一百種野草上面的露，澆在雪梨花上面，才會結果。從那天起，香姑每天很早起來到野外採集，終於她快要達成目的了，只剩最後一棵野草她找不到，那時那隻八哥飛來銜了一根小草，但是香姑必須用她手指滴出的鮮血灌溉它，才能讓那支草變第一百種野草。她這樣做了，她終於讓雪梨樹結果，也讓石娃想起往事。他們兩人逃過皇帝的監視，跑回家鄉繼續過著平靜的日子。」

當代的想像與實踐

在回家的車上，我心裡繼續想著這個故事，帝國的陰影太過強大，讓這對男女只能捲縮回到「地方」，那個很壞的朝廷沒有任何改變，或許這個故事讓現在的台灣人來改編，會有不一樣的結局，因為我們沒有那樣歷時長遠的陰影，戲臺上經常可以看到這種改編。女兒心裡也還在想那個故事。

「媽媽，為什麼她要滴手指上的血，才能讓那支草變成第一百種野草？」

「表示要有真正的愛心吧，你看手指的鮮血，很痛的。」

「媽媽，一百種野花，一百種野草，好難喔」「是啊，好難喔」

我心裡想，當代的我們比較聰明，我們會叫一百個人類學者下田野，把工作分攤掉。只是台灣有一百個人類學者嗎？不知道，沒統計過，希望下次年會可以統計一下。

「媽媽，那個紅血湯長什麼樣子啊？紅的嗎？」

沿路她念念不忘的是紅血湯、手中滴下的血以及聰明的八哥。我心裡想當代的我們起碼不至於像香姑和石娃那麼絕望，只能捲縮回到家鄉，當代的我們從地方知識到城市空間到社會運動到國家建構到處可以穿梭往來（騎摩托車或開車都可以）。但是顯然在這個故事裡野花和野草的威力還是很大的（當然還得加上手指上的血），敵得過強大帝國帶來的遺忘症，而最美麗的珍珠也來自於人、蛇之間的友誼。只是當代的我們也都還受著那種可怕的紅血湯的誘惑。

[1]坊間喜歡標上「中國民間故事」的分類，我實在不大喜歡這樣的標法，因為有一大堆民間故事是反帝國性的，或者我們把它當作一種反諷也可。



事關非人--蘭嶼海龜異想

胡正恆
慈濟大學人類發展研究所



所以在這個突發的插曲之後，沙灘上又恢復了往昔的寧靜。

我去找賣藝品的老闆閒聊：「雅美人是不吃海龜的，他們認為那個是不吉祥的東西」、「沙灘後面的林投叢下，就是傳統墳地，埋死人的，晚上誰敢去」、「倒是旅館下去的大沙灘，偶爾晚上可以看到觀光客生火烤肉，或是用手電筒找東西玩...。」

1996年6月的夏天。我走入一個奇特異文化的場景，是個無知的外人。猶記得那時眼前出現著一幕幕魔幻不協調的錯亂畫面：雅美船停泊在荒蕪的沙灘前；海岸線是否退縮，誰知道；高高的堤防竟築起，隔住海洋，也隔住藍天。一堵灰牆，竟敢妄想成為南島民族的囚牢。丘陵近處只有突兀的木麻黃冷立著，針一般地稀稀疏疏地插在山的腦迴間，倒是在遠山的起伏裡，可以隱隱約約地找到一些肖似鬱閉森林的深沈。

東清灣，等海龜Irang

1997年的6月，站在東清村Iranumelik 高聳入雲的堤防上，看海。習習的海風吹動我如鼓如蓬的衣衫，滿載著遠處東清灣沙灘所揚起的鹽霧滾滾、風砂漫漫。蘭嶼對一個台北大學生來說，可能是個太過經驗遙遠的地圖座標；卻在我於台東服役時，成為怵目驚心的龐大島嶼。海灣咆嘯地翻騰，用赤裸裸的暴力，直接沖刷著植被上的鹽味。這裡是偏僻而荒野的，朋友說，就是在這硬朗的夏天，海龜又上來了。

閉上眼睛，記憶中直接跑出來的是一隻龐大的海龜，死了。族人帶我去小八代灣看她，在曝光過度的泛白豔陽下，肚皮朝天地陳屍在礫灘垃圾間：她的四隻腳都赤條條、軟綿綿地垂下，一點都感覺不出來生前撲砂划水時的有力，這麼勇猛的女武神也被人類用手扼殺了。整隻被翻過來的大母龜，就像一只達利式的軟鐘，將時間凍結在那個嘻嘻鬧鬧喧譁非凡的夜。好大一隻生蛋的海龜，比桌子還大。聽說那時有人起鬨：「把她翻過來，龜淚可是少見的奇景」、「翻身後就跑不掉，問問看上面的客人，有沒有人要買要吃的」。但由於沒有人想吃那隻腥臭的怪獸，也就沒有人再回來沙灘把她翻正。海龜太重了，在陸上是不能自己翻回去的。當沙灘再次泛起陽光的光影，奮力一晚上的軟鐘就僵死在遼闊的海風中，傍著她那無緣回去的海洋家園。幾天後，大海就用最自然不過的方式，為她的孩子們（母龜以及泄殖腔中那些百餘枚未及誕生的小仔仔），舉行了盛大的海祭典禮。

下了堤防繼續等人，要去看走沙灘的搭檔還沒來，只有對觀光客好奇的小朋友嘰喳喳地圍在身邊，放學了還不回家。1966年後傳統地下主屋vahay都被拆毀，改建成為十餘坪的狹小「國民」住宅。曬飛魚的空曠前庭aorod消失了，可以高高眺望海灣的涼台tagakal也不見了。

雅美的子孫繁衍，一如滋長中的熱帶藤蔓；棲身的水泥屋也只得不斷地向兩旁增建，使得水泥家屋之間的小小通道，成了唯一可以談可以玩可以聚會可以遊戲的公共空間。部落裡不管哪個角度都看不透高高的堤防，隔著生命相繫的海洋，也一併隔開終年流水不斷的東清大溪ayo no Iranumelik。於是村落就成為孤立在海、河流和山林間的擁擠城堡：處處有著加蓋到一半的 RC 鋼筋結構，還有日益崎嶇破碎的天際折線。



琦[1]個子小小的，卻彷彿有驚人的意志氣力。琦每天傍晚都會去港灣散步，去走村落旁那一片無盡深淺的沙灘，那是村人都不太願意帶我去看的海龜海灣。那些狀似坦克履帶般的海龜上岸爬痕，也為族人所深深畏戒。我問了幾位黝黑的村人，他們泛黃的牙齒露出吃吃的靦腆和友善。只是誰又有空晚上帶客去做這種生態旅遊呢？飛魚是族人要擁有的，需要細心操作禁忌才能夠吃，還要勉力維持那一套隨著漁汛脈動起伏的神聖文化；海龜是族人要避開的，去看還要繞過一段長長的傳統墓區（那海岸林中相嵌的芒草地）。到底是誰在東清灣抓過殺過也吃過大隻的烏龜？

夜裡沒有看到族人說的真海龜，卻在月夜下聽聞了不少龜事。手電筒的燈不太亮，暗暗的芒草路，常扮惡作劇地伸出好幾隻怪手嚇唬人。還好路的盡頭，就是那片靜靜的海洋，讓星光燦爛地流動，一如黑色洋流的沈著與平穩，很貞定地粼粼映成無盡寧謐。東清灣的浪花很篤定地發出嘆息的嘶啞，間奏著蘭嶼角鴉totowo在林投叢中的怪叫—“ㄉㄨㄨ、ㄉㄨㄨ、ㄨ”，族人說像是用達悟語在呼求人名tao。我在想，連動物都能講人話，這將是怎樣的一片精靈世界啊。

有海龜的沙灘不寂寞

蘭嶼別館位在大八代灣正後方，是島上歷史最悠久的一家「國民」觀光旅館，迄今已有30餘年。據別館林輝煌經理說：大八代灣的景觀有頗大的變遷。以前沙灘居然大到可以讓雅美小朋友玩棒球；當時沒有堤防，夏天孩子們走沙灘去上學，可以看到海龜夜間上來生蛋所遺留的坦克痕。我去的那時，1998年，時值新體制的海岸巡防署成立，縮減軍力。打包調走的老士官說：1973年頒令，禁止官兵捕食海龜，到1986年都還有阿兵哥看過海龜生蛋。1979年興建了灘堤，高聳的堤防分隔改變了村落濱海景觀，其間歷經興建「國宅」及海砂屋再改建，不少建築用砂石都取自當地沙灘，間接造成海岸線逐年受蝕退卻，加上全球暖化，今日海水直逼堤下，除了傳統地景逐漸沈沒在海水面下，海堤也有潰決之虞，只好拼命挖洞埋樁、修實補強一番。

一位阿姨kamina提到：「海龜的腳印大都分布在大八代灣南北兩側的野波羅叢裡，而小時候男生都很皮，會循著母龜爬痕找到蛋坑。一早挖出

龜蛋，還藏在口袋裡帶去學校向女生獻寶」。她說那時老師都會規定不可以去挖蛋，但是男生還是偷偷去。然而十多年的抽砂使大八代灣幾乎消失，大礫石日多、細沙益少。而在日益退縮的沙灘與海岸灌叢間，卻是族人關於海灘龜蹤的生態記憶。

1995年就有4次驚動村落的記錄，一次還是因為傍晚時分群狗亂叫跑下去看，正見到海龜挖洞到一半。許多潛水找菜的族人朋友也都遇過正



在覓食或睡覺的海龜，甚至聽說在礁石拋餌之際，有些海龜還會趨近索食。族人如果海邊抓到覓食的個體，也是放掉，少有聽聞販售牟利。至於颱風季在沙灘撿到沖刷而出的龜蛋，朋友Si Mawo[2]還嘗試埋回，但也沒孵化出來。

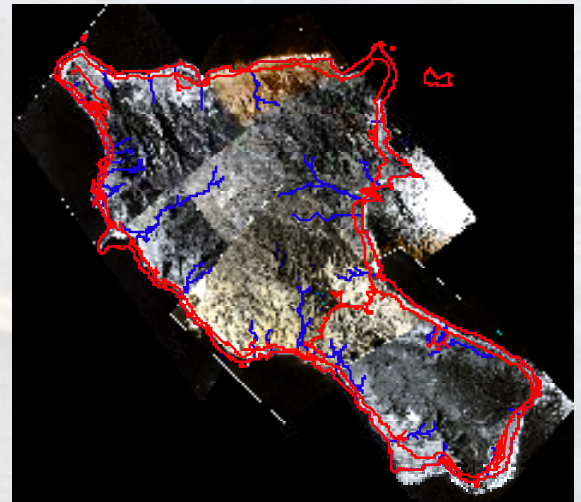
由於雅美人並不食用龜肉，海龜在蘭嶼也沒有傳統上的經濟價值；然而在象徵層面，海龜夜晚悠遊出現在鬼靈anito活躍的海岸林，反倒是成了族人的忌避。除非遊客有特別要求，不然少有當地人晚上帶客去看海龜生蛋。而之前惡劣的觀光客做出打擾海龜、干擾生蛋的殘忍行為，也引起許多村人的不悅和衝突，成了當前生態解說員講解的重點。更有甚者，神聖的飛魚季[3]期間，雅美人對海龜還多有忌諱，這使看到海龜成為不祥的徵兆；我也曾目睹在1997年3月朗島國小教室的新屋落成禮，學校老師在佈置「海龜展」時，村中長老堅持現代的教育要跟傳統價值接軌，在老人徹夜詩歌吟唱前，得先移出展示用的母龜標



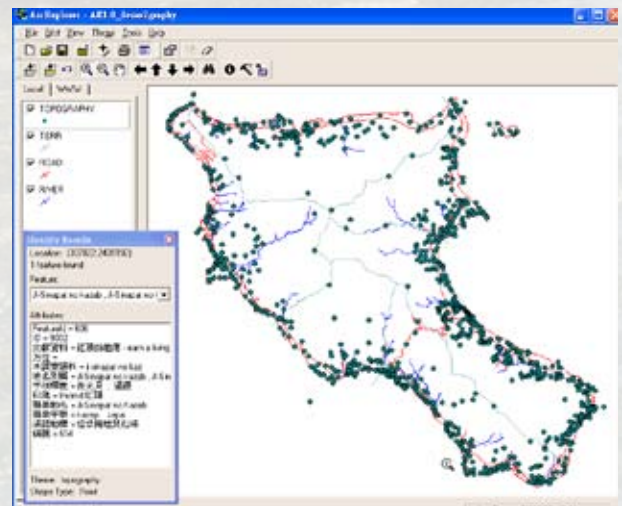
本，因為族人視之為鬼靈在屋不祥。紅頭周朝結老師也說雅美歌會中老人吟唱古調anohod，若唱出詩句「海龜爬過芋頭田」則隱喻水芋的收成不好，就是家族的靈力沒有保佑子孫，是罵人的話。我想，有海龜的沙灘真不寂寞，人、祖靈及各種生類都自在來去，穿梭在無與倫比的輝煌過去與未來之間。

阿美族的老人，回憶當年的東海岸，說是凡有沙處即有海龜足跡。二十年前的綠島，在商人還沒收購大海龜標本前，也是遍地龜蹤。蘭嶼，Pongso no Tao，居然成了綠蠵龜在東台灣最後繁殖之地。海灘是雅美文化中許多非人生類的國土，也是達悟民族世世代代的家園和祭場。雅美人說，他們有一種生活的富有，算是台灣有錢人無法擁有的夢想。除了蘭嶼，誰能坐在家屋涼台上，看到群鯨飛躍在海面？除了蘭嶼，誰能在自家後院的沙灘上，看到小龜群舞划向大海的爬痕？如果有一天，在海岸林裡再也找不到任何生物的蹤影，那我們又要如何對著空空的風砂訴說傳統生態知識？傳統、自然、發展間糾纏的關係，像不像是一條東清大溪？又到底是怎樣的歷史過程才能通往一個海洋終點？

- [1] 文中為保護田野及報導人，若干人名採匿名或更名處理。
- [2] 雅美人名由於其獨特的親從子名 (teknonymy) 名制，習慣以「前名」加「後名」連接而成。前名依據其年齡行輩：Syapen、Syaman、Syanan、Si分指祖父母輩、父親輩、母親輩、無嗣/未婚者輩之意；後名則為(長嗣的)個人人名。
- [3] 雅美曆法還不止對比出神聖與世俗二元範疇，一年更分出三季稱飛魚季rayon、飛魚終了季teyteyka及冬季amiyan。



航照之疊圖--蘭嶼的地景圖。



蘭嶼的地形圖:地理資訊系統 (GIS) 瀏覽畫面。



蘭嶼空拍圖，以族語地名標列。

(本頁圖片皆取自胡正恆網頁
<http://www.jacksonhu.tcu.edu.tw/myweb/>)

研討會訊息

「法律的跨界研究」研討會

時間：2008年4月26-27日

主辦單位：國立暨南國際大學人類學研究所

社會關係的法律化(legalization of social relations)日趨明顯，無論是出現文化的權利化、智慧創作的財產化等等面向，都不斷的顯示把法律議題聯結到社會文化分析的重要性。本研討會邀集了不同學科的學者，從自己學科研究法律開始，找出各學科知識和法律的關係，探討「法律」的眾多層次與面向，討論跨科際研究法律的面貌。

會議聯絡人容邵武(swjung@ncnu.edu.tw)。

當代漢人社會中的淑世宗教與公共資源國際學術研討會

時間：2008年6月1-2日

地點：國立清華大學人文社會學院

主辦單位：國立清華大學性別與社會研究室、人類所；美國波士頓大學

本研討會將討論特定的宗教傳統，如何在其特殊的政治和社會脈絡下轉向積極入世，其所呈現的社會成果為何。本研討會所關心的區域，將以香港、台灣、中國和東南亞的漢人社會為主，然而，本研討會討論之主要理論議題則具有深遠的全球顯著性，並邀請Fredrik Barth教授擔任總評。

會議聯絡人：黃倩玉(cyhuang@mx.nthu.edu.tw)

環臺灣地區考古學國際會議暨 2007年度臺灣考古工作會報

時間：2008年5月10-11日

主辦單位：台灣大學人類學系

同時舉行：

「透地雷達探測在考學上的運用展示工作坊」

「雷射掃描資料擷取、紀錄、3D建模展示工作坊」

「臺灣考古工作會報」的目的在于使臺灣考古學界各單位能藉以交流彼此的研究成果，使資料更為流通。除當年度最近的發掘成果外，也包括各種專題研究、科技技術的運用，以及臺灣學者在域外地區的研究成果。今年度也將邀請碩博士班研究生在會場以海報(poster)方式發表研究成果。中午時則安排工作坊，展示最近的透地雷達和3D建模的應用。

會議聯絡人陳伯楨(pochan@ntu.edu.tw)。

敘說與文體 (Narration & Genre) 研討會

時間：2008年6月19-20日

地點：中央研究院民族學研究所

主辦：中央研究院民族學研究所「表意動量與文化脈流」研究群

本工作坊旨在透過跨學科的交流，探討敘說和文體之間如何相互表述、相互制約的動態過程。「敘說」指的是以言語(含書寫、口語)將現實生活或生命經歷(真實或想像，形而上或形而下)轉化成為文本的過程；敘說既指涉現實生活所發生的事件，它本身也是文本。而載乘此一事件或文本的文藝框架，便是所謂的「文體」。文體可以呈現出多種面貌；雖是「框架」，但並不意味它是界線分明的實體，而僅是強調它往往在無聲無息中，左右我們的敘說邏輯和表達方式。敘說是觀點的展現，文體本身也代表一種觀點；我們將探討敘說觀點和文體觀點之間所形塑的潛在張力與辯證空間。

特展

Vaka Moana

「大洋之舟—南島先民的航海之旅」特展

時間地點：

2008/2/2- 5/11 國立台灣史前文化博物館

2008/7/1-10/19 國立自然科學博物館

籌畫：紐西蘭奧克蘭博物館

本特展從語言學、遺傳學、和考古學的角度切入，探討南島語族擴散的年代、路徑，以及南島語族「起源」的問題。



校園傳真

近期書訊

《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 蕃族調查報告書第一冊 (阿美族南勢蕃/阿美族馬蘭社/卑南族卑南社)》。
陳文德、黃宣衛主編。中研院民族所出版(2007)。

《台灣阿美族之社會組織及其變化：從招贅婚到嫁娶婚》。
未成道男原著，羅素玫主編，何姍儀、黃淑芬編譯。
中研院民族所出版(2007)。

《東南亞到太平洋：從考古學證據看南島語族擴散與Lapita文化之間的關係》邱斯嘉、Christophe Sand主編。
中研院考古學研究專題中心出版(2007)。

《寬容的人類學精神——劉斌雄教授紀念論文集》。
林美容、郭佩宜、黃智慧主編。
中研院民族所出版(2008)。

慈濟大學「人類學研究所」自2007年8月起，更名為「人類發展研究所」。一方面將人類學研究所與人類發展系合一；另一方面統合人類學與心理學專業知識，以求將人類學研究擴大為包括心理學在內的人類發展研究。該所於2008年3月12日主辦「第二屆體質人類學暨分子人類學國際學術研討會」，是台灣唯一以「生物人類學」為議題的研討會，對台灣生物人類學的發展別具意義。

Call for Papers

「與大師對話：人類學高等研習營」

研習營日期：2008年7月2-6日，國立東華大學
主辦單位：中央研究院民族學研究所
協辦單位：國立東華大學原住民族學院
申請截止日期：2008年4月15日。

為提昇新生代台灣人類學者的研究在國際上的能見度，以及國際學術研究及發表能力，第五屆人類學營以創新的型態出發，邀請國際重要人類學相關期刊主編來台，與國內青年學者及研究生進行團體交流與個別指導。

詳見<http://proj1.sinica.edu.tw/~anthrocamp/>

第二屆客家研究國際研討會「客家」的形成與變遷

時間：2008年12月20-21日(週六、日)
主辦單位：交通大學客家文化學院
歡迎研究夥伴組panel參加或個別投稿
摘要截止日：2008年4月15日，350字以內，中英文皆可
摘要請寄 mlchien@faculty.nctu.edu.tw
大會執行秘書呂欣怡 or 羅烈師 or 簡美玲收

影展

民族誌影展

台灣民族誌影像學會舉辦之「2008民族誌影片巡迴展」，將於4月至6月間，在全台8個縣市舉行，以「在地發聲」為主題，有來自澳洲、巴西、美國、加拿大、德國、中國以及台灣的原住民影片與民族誌影片。影展活動除了影片放映，也將舉行映後座談，強化觀眾、導演與影片之間的積極對話。

詳見<http://www.tieff.sinica.edu.tw>。

2008台灣人類學與民族學年會暫訂議程

2008年10月4日(週六)

時間	議程		
	第一會議室	第三會議室	第四會議室
0830~0900	報到		
0900~0930	開幕：理事長致詞、秘書長會務報告		
0930~1030	Keynote Speech Marshall Sahlins		
1030~1045	coffee break		
1045~1215	《考古學與現代社會》 臧振華(organizer)、何傳坤、 潘怡仲	《當代南島地景的比較研究》 郭佩宜(organizer)、官大偉、 台邦·撒沙勒、胡正恆、羅素玫	《媒體人類學》 林文玲(organizer)、Teri Silvio (司黛蕊)、P. Kerim Friedman (傅可恩)、 何姿瑩、梅慧玉
1215~1245	影片放映	午餐	午餐
1245~1410	Round Table 《是誰在講怎樣的生態知識？》 引言人：林益仁(organizer)、陳文彬、Lahuy Icyeh、比令·亞布 與談人：謝世忠等(邀請中)		
1415~1545	《族群、基因與起源》 主持/評論人：許木柱 發表人：(陳堯峰&張海國)、 郭素秋、(陳叔倬&段洪坤)	《儀式實踐與儀式變遷》 張珣(organizer)、葉春榮、 林美容、丁仁傑 評論人：陳祥水	《移動與社會》 評論人：容邵武 莊雅仲(organizer)、許瀟文、 董建宏、林崇熙
1545~1600	coffee break		
1600~1730	《客家族群與地方認同的實證 與詮釋》 呂欣怡(organizer)、呂玫媛、 許維德、林秀幸、羅烈師	《基督宗教與轉宗》 主持/評論人：譚昌國 發表人：李昭瑩、李克、陳胤安、 以撒克·阿復(林賢豐)	《人類學的STS》 主持/評論人：潘英海 發表人：張瀟方、李宜澤、 林怡潔、林香君

2008年10月5日(週日)

時間	議程		
	第一會議室	第三會議室	第四會議室
0915~1030		《親屬與性別》 主持/評論：黃倩玉 發表人：莊廣婷、王劭予、 趙婉容、王乃雯	《多元的印尼》 主持/評論人：羅素玫 發表人：邱炫元、李宗正、 黃郁倫
1030~1045	coffee break		
1045~1215	《台灣考古的發現與問題》 (TBA)	《文化與政策移植：全球/在地的醫 療民族誌》 劉紹華(organizer)、顏芳姿、 陳嘉新、郭文華、周仁宇 評論人：吳嘉苓	《跨界·東南亞》 主持/評論人：陳中民 發表人：吳欣怡、許湘彩、 林芳仔、翟振孝、林育生
1230~1400	Round Table 《人類學的挑戰與跨越》 主持人：黃樹民 與談人：李亦園、宋文薰、陳奇祿、莊英章、臧振華		
1415~1545	《考古學與古環境重建》 李匡悌(organizer)、(朱有田& 姜延年)、陳光祖、邢禹依	《人類學身體研究的挑戰》 余舜德(organizer)、林淑蓉、 趙綺芳、簡美玲	《博物館與文化保存》 主持/評論人：王嵩山 林明美、高麗真、喬宗忞、 翁俊發
1545~1600	coffee break		
1600~1730		《社群與想像》 主持/評論人：張駿逸 發表人：蔡馨儀、張瑋琦、 滿田彌生、廖經庭	《批判的人類學》 主持/評論人：林徐達 發表人：廖志輝、鄧湘漪、 陳永祥

詳細議程和論文題目、摘要，近期內將公布於學會網站 www.taiwananthro.org.tw

會議主題：人類學的挑戰與跨越

日期：2008年 10月 4-5日（星期六、日）

地點：中央研究院民族學研究所

主辦單位：臺灣人類學與民族學學會

協辦單位：中央研究院民族學研究所

網址：www.taiwananthro.org.tw

會議主旨：

臺灣人類學與民族學學會擬藉由召開一年一度的大會，邀請台灣人類學界同仁齊聚一堂，發表最新研究成果，並進行學術交流。希望藉此方式，建立一具有向心力與國際觀的臺灣人類學與民族學學會。

會議主題說明：

人類學在台灣的發展，迄今已超過半世紀。近年來人類學科系、研究所的增加，使得臺灣人類學的成長更加茁壯。環顧國外同行，晚進以來在各分支領域都有長足的發展，因此如何立足臺灣展望國際，是我們得要面對的目標。本次會議以「人類學的挑戰與跨越」為主題，歡迎大家在各自的研究範圍裡，面對並跨越挑戰，提出論文共襄盛舉。

人類學視界 AnthroVisions

創刊號 2008年3月

發行人：黃樹民

發行單位：臺灣人類學與民族學學會

本期執編：郭佩宜、劉紹華（依筆畫序）

編輯委員：呂欣怡、林文玲、林秀幸、林徐達、胡正恆、陳伯楨、莊雅仲、郭佩宜、趙綺芳、劉紹華、P. Kerim Friedman（傅可恩）、Teri Silvio（司黛蕊）（依筆畫序）

文編：王常怡

美編：王麗蘭、黃維晨

本刊電子版：www.taiwananthro.org.tw

印刷：致琦企業有限公司

臺灣人類學與民族學學會

理事長：黃樹民

常務理事：王嵩山、李子寧、陳祥水、謝世忠（依筆畫序）

理事：何傳坤、林志興、胡家瑜、陳中民、莊英章、張駿逸、童元昭、蔣斌、臧振華、劉益昌（依筆畫序）

常務監事：喬健

監事：石磊、宋文薰、李亦園、謝繼昌（依筆畫序）

秘書長：葉春榮

秘書：呂欣怡、郭佩宜、劉紹華（依筆畫序）

幹事：何國隆

會址：11529台北市南港區研究院路二段128號 中央研究院民族學研究所2311室

電話：(02) 2652-3301

傳真：(02) 2785-5836

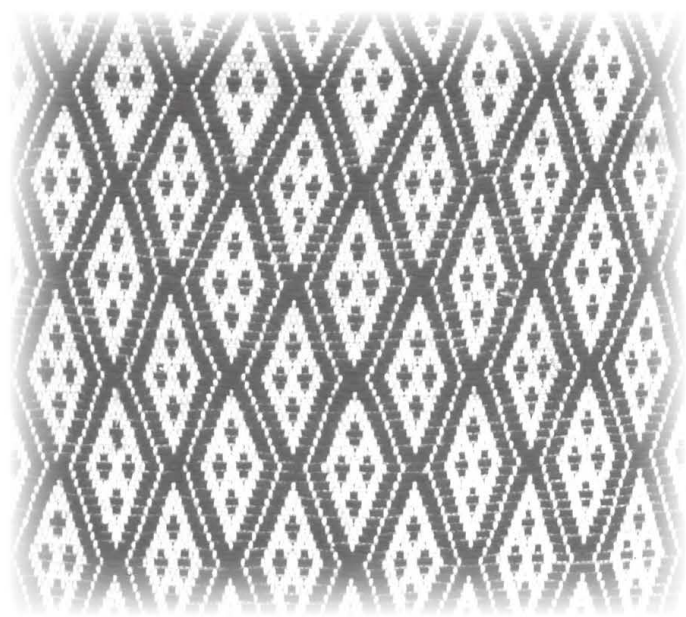
電子郵件：tafea@gate.sinica.edu.tw

網頁：www.taiwananthro.org.tw

會費與捐款——郵政劃撥儲金帳戶：臺灣人類學與民族學學會黃樹民 帳號：50065063

AnthroVisions

PUBLISHED BY THE TAIWAN SOCIETY FOR ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY



照片說明 泰雅織布成品花紋，由柳秋色攝於南投縣仁愛鄉南豐村。
(本照片為中央研究院民族學研究所典藏)

【徵稿啟事】

《人類學視界》是由「臺灣人類學及民族學學會」發行之通訊，預計每年出刊兩期。歡迎投稿與人類學相關之通俗性文章，包括時事評論、研究分享、田野札記、課堂筆記、書籍或影片評介、活動消息等。文長(包含內文、副標、註解或出處等)請勿超過3000字。稿件請註明投稿「人類學視界」，附上姓名、聯絡方式、學校/機構名稱，以電子郵件寄送至學會信箱tafea@gate.sinica.edu.tw。

【加入學會】

誠摯歡迎大家加入台灣人類學與民族學學會，意者請至<http://www.taiwananthro.org.tw/>下載入會申請表格。