

人類學

視界

2008.9 第二期

人類學的虛擬世界

態度決定數位典藏

人類學的異想世界

味蕾生意

人類學記事簿

人類學家去開會

亞洲東南東北跑會議

第一次在國際會議發表論文就上手……嗎？

人類學家做田野

出考古田野不是很簡單嗎

人類學家看電影

記憶現場

人類學研究室

從行走台北到摩托車員林

台灣前線人類學

人類學家有話說

法律及其不滿

專題：司馬庫斯口試啟示錄

知識、權力與田野實踐

口試委員與長老的對話

知識的回歸？

原住民知識生產與研究倫理

關於部落口試的幾個觀點



人類學視界 第二期

目次

◆◆ 專題：司馬庫斯口試啟示錄 ◆◆

專題前言：從一場在部落的口試說起 	1
關於部落口試的幾個觀點 	3
口試委員與長老的對話 	5
原住民知識生產與研究倫理：簡介國際民族生物學會 林益仁.....	7
知識、權力與田野實踐 呂欣怡.....	8
知識的回歸？：從司馬庫斯的碩士口試談起 林徐達.....	8



6

◆◆ 人類學研究室 ◆◆

台灣前線人類學 戚常卉.....	18
--------------------	----



17

◆◆ 人類學家做田野 ◆◆

出考古田野不是很簡單嗎？ 邱斯嘉.....	20
-------------------------	----

◆◆ 人類學的虛擬世界 ◆◆

態度決定數位典藏 張藝鴻.....	23
---------------------	----

◆◆ 人類學家去開會 ◆◆

亞洲東南東北跑會議 謝世忠.....	26
第一次在國際會議發表論文就上手……嗎？ 陳伯楨.....	30



22

◆◆ 人類學家有話說 ◆◆

法律及其不滿 容邵武.....	32
-------------------	----

◆◆ 人類學家看電影 ◆◆

記憶現場—如果是現場，為何須要去記憶？ 林文玲.....	35
--------------------------------	----

◆◆ 人類學的異想世界 ◆◆

味蕾生意 葉秀燕.....	37
-----------------	----

◆◆ 人類學記事簿 ◆◆

研討會及書訊.....	39
年會與獎學金.....	41



28

封面照片：石磊先生1965年4月攝於屏東筏灣（現名排灣村）舊部落，右方為主要報導人孟柯（族名Kual，筏灣村人），左方為翻譯卓榮華（族名Tsimlsai，瑪家村人，時年約25歲，任保安警員），兩人共同示範連杯的使用，象徵友誼行為。筏灣是當時少數未曾遷村的原住民山區部落，也是排灣的古老部落之一。石磊先生在衛惠林老師的建議下，於1963至1969年間陸續在筏灣進行民族學田野調查。相關資料詳見石磊（1971）：【筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告】，中研院民族所專刊之21。（本照片為中央研究院民族學研究所典藏）

右側照片：司馬庫斯部落遠眺。余安邦提供，2006。

從一場在部落的回試說起

2008年1月下旬，一名來自司馬庫斯部落的研究生Lahuy Icyeh，在就讀學校支持下，回返部落，實踐該所「研究生畢業論文口試下鄉」理念，企圖建立起「尊重傳統與在地、並具有平等互惠意義的研究專業規範」。一時之間，社會多賦予「在地口試為研究倫理立下典範」之正面評價：「〔該指導教授表示〕歷來研究司馬庫斯的卅餘篇博碩士論文、研究計畫中，這是首次由研究者向被研究者報告，並接受被研究者檢視和提問，是很大挑戰…返鄉口試像成年禮，由族人一起見證意義深刻。」（聯合報 王慧瑛 2008.2.24）

這場學位口試涉及「研究倫理」與「知識獲取」兩方的平衡，突顯了部落的自主意識、地方知識的回歸，以及研究者自我定位等課題。雖然Lahuy Icyeh並非就讀人類學系所，而是靜宜大學生態所的研究生，然而這個事件也對人類學研究產生影響、引發許多迴響。如George Marcus所點出的，這些挑戰反映的是「田野工作情境及其研究對象的改變」（Marcus 2005: 96），讓人類學家必須就知識生產方式與研究倫理準則兩個面向，重新檢視舊有典範的不足。因此《人類學視界》的編輯委員們決定以這場論文口試做為本期的專題主軸，試圖從過程中所涉及的幾項重要議題出發，邀請大家一同思考台灣人類學新研究典範的可能性。

是誰在講什麼樣的知識？

司馬庫斯，這個位居新竹尖石鄉後山的泰雅部落，過去曾因是台灣最後一個沒有電力、沒有公路聯接的聚落而被稱為「黑色的部落」；近幾年來，由於其首創的以土地共有制為基礎的部落共同經營、以及向林務局抗爭的「櫟木事件」，使得它在學術界與原運界中享有盛名（請參考部落網站：<http://www.smangus.org>）。目前部落中尚有幾項令人期待的自發性前瞻計畫在進行，包括部落教室的策劃、以及傳統領域森林守護計畫。

本次論文口試的研究生Lahuy Icyeh，不只在在地身分研究自己部落，同時也是部落發展與抗爭運動中重要的領導者與論述者。他的碩論《是誰在講什麼樣的知識？Smangus 部落主體性建構與地方知識實踐》探討「部落如何在…實踐取向的行動中建構以部落為主體的地方知識實踐」（頁2），文中以「一位泰雅青年知識份子」的觀點，對於之前日本人、漢人研究者從「本位立場」出發

所做的泰雅族研究，以及學術知識生產的「殖民化」提出批評。論文最後以部落正在積極籌劃建置「部落有教室—司馬庫斯泰雅學校」的教育築夢計畫為例，期許以部落為基地，讓更多「地方知識」能夠活絡，進而產生更多豐富的知識。同時也就研究倫理提出幾點值得研究者檢視的面向，如研究計畫執行前是否有進行「部落說明」？研究成果的回饋、進行研究期間「誰培力(empower)了誰」？希望未來的研究者能共同遵守這些準則。

部落論文口試

關於這場口試的詳細過程，網路上報導與討論很多，在此不贅述。簡而言之，它舉行的地點既是研究生Lahuy Icyeh生長的部落、也是他論文的田野現場：司馬庫斯。整個口試過程歷經兩天一夜，可說是台灣研究所考試有史以來最長的通過儀禮。其間部落全體動員，口試前一天舉辦晚會招待訪客，晚會後大夥在烤火房共享麻糬、烤豬肉與小米酒，直到深夜。第二天一早的論文口試安排在部落教堂舉行，部落頭目（也是Lahuy Icyeh的父親）率先在教堂廣場主持祈福儀式，隨即展開長達四個半小時的論文口試。口試的過程很像一個部落共同的盛會，來自平地與鄰近部落的聽眾約四、五十位，坐滿教會長椅。前半段類同於一般論文口試程序，由研究生做一段簡報，再由口試委員發問。比較特別的是，Lahuy的簡報為泰雅語發音，再由長老Yuraw Icyang翻譯為中文，因此花了比一般簡報多一倍的時間。後半段開放發問，在座的部落長老及鄰近教會牧師都提出意見，其中有不少引人深思的討論，尤其是就「研究者該呈現多少真實？如何決定那些真實該被呈現，而那些真實該被遮掩？」的研究倫理問題，來自學界的口試委員與部落長老有著充滿張力的對話。

無獨有偶的，2008年7月中旬在台東大學南島文化研究所的另一場碩士論文口試，也有三位來自論文田野所在地的卑南族人出席。他們屬於一個與漢人混居的都市卑南聚落，特意身著卑南傳統服飾，全程專注聆聽。雖然他們婉拒了在口試現場發言的機會，但其出現還是給了那名研究生（漢人）一些壓力，即使他在長期的田野調查中已經建立了良好的人際關係。

人類學如何面對挑戰

這兩次口試經驗突顯出的，是田野研究者在書寫與實踐上新的責任與挑戰。部落口試或許還不至於成為所有研究所的未來常規（雖然在某些部落可能會是一種期待），但是要求學術成品對其田野知識源頭，做某種程度的回歸／回饋，已成為一股趨勢，我們無法忽視，只能正面迎接，並思考如何將此挑戰轉化為新的學術生產動力。

在本專題中，我們先呈現來自研究者本人、指導教授、幾位族人以及部落頭目對司馬庫斯口試的看法，同時也呈現口試委員與部落長老對於局內人書寫的批判性對話。Lahuy Icyeh的碩士論文探討地方知識和部落主體性，尤其是傳統生態知識及其實踐，林益仁教授也在專題中補充說明國際上對此課題以及研究倫理的關注和學會組織。

在專題的第二部份，我們平行刊登兩篇專題文章，分別自田野實踐及知識批判兩個對應面向，討論此次事件在人類學領域中的意義。呂欣怡探討社運式研究帶來的衝擊，包括研究者與地方社群的研究倫理關係、人類學知識可能在社會運動中提供的資源、以及各方權力關係的矛盾。行動與知識並非二分為應用／學術場域，面對這些難以迴避的權力張力，正是學術知識的生機。林徐達則提醒我們，部落口試有其知識回歸的重要性，但同時也需要面對幾項難題，包括研究者與地方的距離太接近時，可能產生權力關係平衡上的風險、知識建構的盲點，和將文化本質化的危險。知識、權力與田野實踐，正是人類學者每日必修的功課。

呂欣怡、林徐達、郭佩宜

關於部落口試的幾個觀點

研究者的觀點

Lahuy Icyeh (拉互依·倚芥)
靜宜大學生態學研究所

在提論文口試申請前，我的指導教授林益仁老師問我：「Lahuy，口試的地點在部落你覺得如何？」而當時還有一些懷疑，內心直覺反應是，口試準備程序及邀請口試委員到部落，可能不是那麼容易。隔天撥電話給yaba、Yuraw，說明回部落口試的事情，記憶猶新，我的yaba告訴我：「zywaw na qalang ta nyux su sbiru, mwah su pspung qalang, aki baqun ggluw ta, tlagay blaq sa la. (你是作部落的研究，可以到部落進行口試，讓族人可以參與，這樣當然很好啊!)」，這席話加倍了回部落口試的信心，系所及部落聯繫，終於在年初1月28日，口試在Smangus如期舉行。

我要感謝所有參與口試的親朋好友老師們，因為有各位的參與，口試才得以順利進行，過程中我們共同見證這一刻，部落、學術互動交流的場景，許多的意義從中油然而生，並進入每個人的生命裡；另一方面，從研究者進行研究的態度與方法而言，期許「研究倫理」的議題，成為研究者們的座右銘，促成「研究者」與「被研究者」更健康的關係。

研究所學習告一階段，這樣訓練使我成長許多，透過對「地方知識」議題的探索，有了初步的體驗，尤其是對部落人文生態能更深入的認

識。回憶這些時間，感謝許多耆老們分享你們的生命歷練、故事、記憶，種種的生活哲學，耆老們就是活的泰雅百科全書，他們把事物的體認，刻劃在身、心、靈。期許更多原住民族的孩子們，要珍惜這份流動在血液裡的共同符號，認真學習多元豐富的地方知識，這條路上需要更多原住民青年彼此分擔。

近年親身經歷部落變遷的故事，看到部落族人們用心投入在每天的生活及工作上，讓自己產生許多深刻記憶、感動，這種種的力量驅使自己更認同Tayal、Smangus及長期以來部落所付出的一切；族人思考並實踐對生活知識的方式，而這個方式即是：「如何以地方的面貌，活化在地知識，滲入發展的脈絡，使生產知識的主體在其環境中，結合其社經脈絡的情境，持續運用長期累積的『地方知識』並在生活中持續實踐」，並進一步延展成為「民族教育」基地的可能性與關懷。

相信在不久的時日，原鄉部落會在不同的傳統領域、神聖空間裡，燃起對「民族知識」的狼煙，而彼此相互回應；文末，把目光拉到我所處的部落，未來的日子，我們將延續這樣的信念，持續深化，進行地方知識紮根在部落的運動。

指導教授的觀點

林益仁
靜宜大學南島民族研究中心

大概是今年(2008)一月初的時候，Lahuy Icyeh的論文已經到了最後的修改階段，也是決定口試場地與口試委員的時刻。然而，這本《是誰在講什麼樣的知識—地方知識實踐與Smangus部落主體性建構》的論文，卻引發了我對口試作為一個知識生產的重要社會過程的某種「地理學想像」。

我還記得當我向Lahuy提起「在地口試」的想法時，他的表情是既訝異又驚喜的！我猜想他訝異的應該是，這真的有可能嗎？要張羅一個到司馬庫斯的口試，其間所要克服的問題，應該不僅是路途遙遠的表面理由而已吧！另外，我猜想Lahuy驚喜的理由恐怕是，能夠回饋自己熟悉的部落場域以及知識滋養的母土，應該正是他論文的主要論述所在。

作為Lahuy論文的指導老師，其實有幾個理由是我嘗試這個口試過程的出發點：首先，是Lahuy論文中大量引用泰雅族語與地方知識，的確這兩者是很難分開的！但我相信這個文本，將使我與可能邀請的口試委員都感到相當程度的困窘，特別是在泰雅族語言上面。這種難以置喙的泰雅語—中文的轉譯與引介，最後導致了我轉回到Lahuy的部落，以及其重要知識生產來源—一部落耆老的身上。另一個同等重要的因素，是我所在的靜宜大學生態學研究所，在立所的白皮書中，即載明「研究生畢業論文口試下鄉，開創研究、教育融入社區、鄉野之制度」。

幾位族人的觀點

「我們感到很高興，來部落口試可以看到我們的孩子到底學了多少？也讓部落青年可以看到，可以受到一些新的刺激，也希望你回來後要帶動部落的年輕人；那一天我們真的被當時的場面嚇到，看到很多人一起參加，看到學校也很重視這個事情，雖然教授在說話的時候，聽不太懂他們在說什麼，也沒有關係；最後我們生活、工作一定要有信仰來支持，感謝utux的引領，希望你堅持下去。」

Upax Lesa、Ciwias Behuy（部落女耆老）

「首先感謝上帝的恩典、祝福，我們部落能產生一位碩士生，從我這一代以上的族人，我們都未曾想過，我們的孩子能讀到碩士的學位，此次是部落教育的大事件，就像是部落文化教育或國家教育的火車頭，並奠定了部落的教育根基。第二點是更高興口試能在本部落舉辦，這更是部落教育的頭一遭，看見族人們當時是抱著期待的心，Lahuy能順利拿到學位，似乎就好像是整個族人一起在考口試的心來面對，那種關切之心，就是我們Tayal的共存、共享的精神，是從前至今存在的，並更要延續下去。最後，身為Tayal的青年，必需堅持固守自己的智識與文化，看見Lahuy的碩論內容，自己心中文化傳承的大石頭減輕了許多，深信我們Tayal的文化，會永流不絕的，Smangus lokah, Tayal lokah!」

Yuraw Icyang（部落教育文化部長）

「Lahuy是部落青年們的榜樣，在口試過程中，部落的青年都全程參與，青年都有不同的感想，而我覺得這口試真的很值得去學習，我在想如果Lahuy在學校口試的話，對象都是老師及博士，而這次在部落口試對象很多是附近部落的耆老等重要人物，這是相當大的挑戰，口試過程中全程講母語，而且很深奧的，那我們可以從他的論文中去學習，我所不知道的「知識」。

Cumuw Masay（部落青年會會長）

qutux balay pqa sun maku balay ku ga, aring balay tehok soni qani ga, ana sami wal kmal ga, wal si klan kwara ru, wal si sa tunux, nanak soni qani qat kan sa biru qu ke' lga, mqa saku i, pkaki qu ke' ta lwi y babaw nya qa la mha saku...

第一個：我們有非常豐富的文化知識；但是我們講出去了以後，就像流水一樣，一直流出去，那是我們都沒有文字的記載。但是透過這樣的一個記錄，我就非常非常的高興，是因為—我看見了文字記錄的成果。...

...Nanu wayal maku sayal squ hera ke maku, sinnoya maku balay ga, aki simu mboksi balay aiy. ...最後呢，除了警察以外對Lahuy的期待，也希望能夠成為一個「很有名的牧師」，

Balay qani ga, lungun mu qani balay ga, ini qu qbaq i, yaba su qani ini qbaq kmal ke Thelu anay ku srairi kmal ke Thelu, ita ku pklahang qu rgyax qani, leqaw tq mlahang, anay ta akasi squ kmukan ka hogan qani mha: 「cyux balay mqyanux qu Tayal qani」

但是我沒有氣餒，像—Along牧師是教會的牧師，Lahuy是我們文化界、生態界的牧師，所以你要代表我們部落，向各界來作一個發言，所以呢—你也是一個很勇敢的牧師。

Icyeh Sulung（Icyeh頭目—司馬庫斯部落，也是Lahuy的父親）





照片說明：(左)司馬庫斯山區林木，(右)司馬庫斯部落導覽圖。
余安邦提供，2006。

回試委員與長老的對話

兩位擔任Lahuy Icyeh論文口試委員的學者——台師大地理系汪明輝及交通大學人社系呂欣怡——不約而同地指出，在作者對於部落經濟共同經營模式—Tnunan-Smangus—之形成過程的描繪中，部落發展協會、教會、以及各家族三者之間的轉型與謀合，似乎太過「順暢」。相較於台灣一般的社區及部落政治，這種涉及經濟生產與分配的過程中看不到爭議，幾乎是不可能的。因此兩位口委都建議Lahuy在論文中加入更細膩更生活化的深度描述。

但從部落長老的回應中，我們可以看到一位土著研究者 (native researcher) 的優勢與限制。雖然局內人的身份可以讓他較容易地了解複雜內情，但是在書寫呈現上，被稱為「我們的孩子」，緊密鑲嵌於部落人際網絡中的研究生，以及部落寄予重望的未來領袖，基於許多不足與外人道的考量，即使不需全盤擱置其求真的批判視角，但在某些敏感議題上卻得忽略一些不完美的現實細節。

以下摘錄汪教授的問題，以及部落長老的回應。

汪明輝（台師大地理系副教授，鄒族）：

…這個部落——Smangus…，在你的處理…從這個教會進來之後，他的發展我會覺得太順暢了，中間沒有跟傳統Tayal的生活方式有所衝突。那個衝突在我們〔鄒〕族人是非常激烈的，不只是教會跟傳統的文化有激烈衝突，而且教會與教會間也很激烈，搞的我們有一段時間非常互相有敵意；在司馬庫斯，你的文章好像都非常的…是不是因為只有一個基督長老教所造成的？還是你不想談太多？你是有一些批判啦——為什麼我們的utux、我們的gaga這個制度會沒落？主要是因為教會的人士他們也不是很清楚、母語能力也不是很強，所以他們沒有能夠認知到utux真正的好的制度與精神。所以他們帶宗教進來的時候，很快就把這些排除掉了。對這個事情是可以提供一個解釋，但是不是足夠呢？

其實…我們會很有興趣…一些「真實的故事」，為什麼呢？如果曾經有發生衝突的話呢，我們認真的、很坦誠的面對，這是很好的態度。如果我們刻意掩飾，其實並不是很好，因為…不只你啦，我們所有的族人，還有我們所有其他原

住民，我們要坦然面對，那是我們自己做的事情，不是他們做的事情，是我們自己所做的事情，是這樣子的態度。

我會覺得在這一方面...你沒有交待的很清楚的那個社會組織，除了gaga跟utux以外，就是家族跟家族之間；他們在資源分配上，有什麼樣的衝突的模式，過渡到「教會」，進一步到「Tnunan」的一個組織裡面？我覺得好像很順暢，總覺得...好像有些東西，你沒有很好的去觀察。這也可能是因為你在這裡，有一個盲點。所以說，「在這裡」是一個優勢，也有可能你在這裡，你...太理所當然了。...所以這也是一個提醒...因為這個東西要跳躍到這裡來，有一點太遠了，跳的太快了，所以我們想要知道這個〔具體細節的〕歷史。

但是我還是要強調，你對教會〔有批判〕...雖然在這裡教會非常重要，我們都非常敬重教會，你膽敢還在這裡提這個事情，我覺得你就是有一個學術批判的精神。講到批判，我要再次肯定，他不僅是對主流社會的批判，同時他對我們自己族人的批判，也毫不留情，我覺得這樣是「學術」啦，那也不要生氣，這是一種學術的態度，他用秉著良心來講...所以這種批判的精神，也對這個教會哦...他沒有不敬的意思，他其實要講自己、我們的問題，而不是別人的問題。真的要寫，真的是滿難下筆的，這一點...的批判，我覺得是很好的。

Masay Sulung (Masay長老－司馬庫斯部落)：

我們部落這邊，這是我個人的勉勵與期許：Lahuy－有這樣的一些報告，我覺得太為難了我們的孩子，有很多事情沒有辦法呈現在裡面。尤其剛剛那個組織架構，為什麼Lahuy沒有辦法去呈現？就如汪教授所講的，可能有很多的學術的人士來到這邊寫論文，走了之後，就對部落沒什麼太大的好處。

所以我們的部落「Tnunan」內部裡面，幹部也在討論：「學術界的...很多事情，部落一些的事情就保留，不能完全讓學術界去研究。原來...也包括我們子弟都那樣去對待，這也是對他一個不公平的作法，這是一個智慧，一個不足的...在裡面」...

...我們一直在討論說－接班人有沒有辦法接這個「共同經營，永續來發展」，所以我們這一群人一直在鼓勵我們的小孩子，一定要「認真讀書」，那我們最終的目的就是說：「有了知識，那可以配合我們的文化，可以把部落的未來更有希望的往前邁進」。所以有了Lahuy這樣的一些知識，我相信他的理念在鼓勵我們這邊的青少年，我相信Lahuy是這邊小朋友未來的一個榜樣，所以我就想到說－我們部落有這樣的一個人物的話，這是我們部落最大的一些展望，所以我為Lahuy感到滿高興的。

那當然很多的一些該寫的，不足的...但是我相信這不是一個終結，Lahuy的這個「碩士論文」寫完之後，更重要的就是以後重新的一個開始，再不斷去做做筆記啦，用他的一些學術的一些知識，用到我們的部落，從部落的一些發展，也可以影響到週邊的族人，然後從週邊的族人，影響到整個的原住民。這個是我為Lahuy一些...感到安慰的心情是這樣子。也辛苦大家，好謝謝！



照片說明：(左)司馬庫斯教會，
左為新光國小司馬庫斯分校；
(右上)司馬庫斯山區樹木；
(右下)自治會婦女於部落
的勞動合作社織布。
余安邦提供，
2006。

原住民知識生產與研究倫理 8

簡介國際民族生物學會

林益仁

靜宜大學南島民族研究中心

國際民族生物學會（ISE, International Society of Ethnobiology）在1988年於巴西貝倫（Belém）舉辦第一屆會議，創始者英國牛津大學教授Darrel Posey與來自全球各地的原住民、社區代表以及相關的學者、組織工作者，共同研議如何透過原住民與社區居民的在地生態知識，來管理自然資源，進而制訂出一套緩和地球生物與文化多樣性消失的共同策略。大會將所有與會者的討論精髓文字化，即為「貝倫宣言」（Declaration of Belém）。此份宣言強調原住民傳統資源權，並強調原住民傳統知識的保存與使用跟其知識生產者之不可分割性。

ISE致力於瞭解人類社會和環境之間複雜的互動關係，也為了未來世代的子孫而努力推廣人類與環境間的和諧關係。ISE肯定原住民、傳統社會與在地社群都對於生物、文化、語言多樣性的保育，扮演極重要的角色。ISE有自己的章程，並由一批無給薪的理事會成員所領導，其工作包含：在跨領域／文化的脈絡下，推動適用於全球尺度的學術研究、政策發展、教育，期能成為觀念引領的組織，創造並分享生物—文化多樣性的概念及操作，並嘗試提供因應全球暖化的人類社會適應性策略。

近年來，原住民傳統生態知識在國際間越來越受到重視，主要是自然保育思潮的興起，以及原住民生態知識在生物科技搜尋原料與用途上，顯現出它的有效性的緣故。原住民傳統生態知識的探究成為炙手可熱的議題，由於知識取得的手段不一，這種趨勢隨後更引發了原住民族的不滿與抗議，甚至稱之為生物知識的「海盜」。這個爭論與對立在ISE也曾上演過，該學會於2006年通過高標準的「研究倫理守則」（Code of Ethics），強制要求所有學會成員遵守（請見<http://ise.arts.ubc.ca>）。在台灣，這股潮流也因為2000年陳水扁總統的「新夥伴關係」原住民政政策而加溫。各類計劃如原住民傳統領域、以及原住民生物誌的調查，都涉及到深層的原住民傳統知識，而這些由官方推動的計畫也引起程度不一的疑慮與權利考量。尤其是原住民部落也發出到底是誰的知識？誰有權利來擁有與利用這些知識的質疑？等問題，值得深思。



知識、權力與田野實踐

呂欣怡
交通大學人文社會學系

有幸成為Lahuy論文的口試委員之一，全程參與兩天一夜的「活動」，對於不諳泰雅語的我來說，在坐滿泰雅族人的司馬庫斯教堂中，感覺「被口試的」其實不只是研究生本人，也包括來自學院的口試委員。這是一種全新的、有些不自在的經驗，我必須在坦誠自己對於部落現實的陌生的同時，堅持學院審議論文的批判性標準。不過學術語言與部落觀點的對話，其實並不存在想像中那條無可跨越的鴻溝，部落領袖及部落工作者大多持著一種（自覺或非自覺的）「策略式的本質主義」，神聖

化的部落身份，是長期居於弱勢的他們的培力（empowerment）立基；而學術成品具有多重目的以及多層次的真實，這似乎是部落與口試委員兩造對於「學術研究該以誰的標準檢驗」這個麻煩問題的共同底線。

此次口試的經驗讓我覺察，在國內從事田野工作的學者，尤其當涉及原住民議題的研究，都必須開始面對越來越多的責任及回饋要求。這種要求來自我們的「報導人」，我們「在田野中的朋友」，他們過去在學術知識生產過程中幾乎無聲；但逐漸地，在民主化、社會運動、族群身分政治、以及學院進修管道開放的各種鼓勵下，他們開始發聲，要求在我們學術成品的驗證機制中占一席之地。這樣的呼聲有其全球性的聯結，也有來自台灣本土原運歷程的脈絡。

來自田野的挑戰—全球及本地脈絡

自七〇年代開始，伴隨著原住民運動的興起，學術研究漸漸被視為是必須「去殖

知識的回歸？

林徐達
東華大學族群關係與文化研究所

研究者的角色定位

在這場「既是返鄉又是田野現場」的口試過程中，部落族人謹慎地聆聽研究者以母語報告並且「嚴詞詰問考驗」（聯合報 王慧瑛 2008.2.24），媒體宣稱這是「全台灣有史以來最長的碩士口試流程」。雖然這種彷彿抱持「Woodstock嘉年華」般並帶有某種儀式性質的考試方式，自有其生命參與之意義，但對於學位考試此一制度而言，好嗎？並且，這種口試方式適用於所有的部落研究嗎？倘若族人失去批判的客觀性，一味擁護變相成為親友加油團呢？如果口試委員（特別是來自部落之外）與族人的意見相異呢？研究者究竟被「誰」期待成為一位研究者呢？又是誰決定論文的品質？來自部落的研究者是否會失去批判族人的勇氣（而僅僅只是提出「永續經營」、「生態觀光」這類白皮書語言或是一廂情願的論調）？

當部落的孩子一旦成為自身部落的研究者時，他/她便失去「詢問栽種蘿蔔時究竟是頭朝上，還是朝下」這類Malinowski曾經提出的愚蠢問題。即，他/她失去那些「視為理所當然，但事實上卻是特殊的部落文化知識」等問題機制的巧妙設計。當來自外地的研究者企圖努力融入當地社群生活時，來自部落的在地者反倒需要刻意劃清自身作為研究者的不同身分。（問題是，需要嗎？或者，可能嗎？）

令人擔憂地，當部落研究生被賦予「知識分子」、「為部落爭光」的標籤和期許時，眼前的世界逐漸被橫切成兩半——那關於水平面之下陰幽晦澀的世界，包括一切的私心算計、政治利益的謀略分配、權力的分享爭奪、家族下身不由己的偏袒和自身存在之道，或是某種自我嘲諷的幽默，仍無法被外界所理解與翻譯。於是，當部落族人就某議題要求研究生族人不要書寫出來，那麼研究論文中是否應該避免該議題內容的討

民化」的一個主要場域，來自田野現場的政治變幻，逼迫人類學者重新檢視所謂「關係（rapport）」之下掩蓋的知識／權力真相。弱勢團體的發聲，讓人類學者的工作漸漸地「從研究底層民眾，到與弱勢社群共同從事研究」（Menzies 2004:15）。

參與式的研究（participatory research）、合作式的研究（collaborative research）、社運式的研究（activist research），都是在這股趨勢之下新興的研究方法。它們重新定義了研究者與被研究者的關係、學術研究的目的及責任從屬，也讓我們必須更深一層地從知識論面向去思考何謂「田野」，以及地方知識與學術知識之間的多層次互動，及其相互建構的複雜過程。

就台灣本土脈絡而言，解嚴後原運界首次對人類學者提出公開批評，應是在第一波正名運動中，有關「南島民族」vs「原住民」稱謂的爭論。其後，多元文化成為政治主流論述，在「部落主義」號召下，原運由中央政治場域擴散到以地方為立基的部落營造。接著，陳水扁首次競選總統時提出新政府與原住民的「新

論？同樣的邏輯，如果族人要求必須要書寫出來，研究者是否照辦？即研究者是否有責任去表達、或是轉述部落的在地想法或是要求？期待以「為弱勢部落爭取發聲的機會和音量」的方式，來做為部落的回饋時，尤需面對這個問題。更進一步，這類的研究書寫及回饋，是否成為下一位（特別是來自部落之外）研究者的負擔和風險？

無瑕疵的文化體系：研究書寫的風險

這種奠基在搶救危機和某種浪漫情懷之下，成就許多民俗文化的業餘愛好者。在台灣，地方文史工作室的年輕人積極保存歷史遺產，自行蒐集閱讀史料，義務地成立解說服務，透過熱忱活力以及令人敬佩的奉獻精神，在「知性之旅」解說中導覽教育。然而，當在地歷史的意義面對一波一波遊客（相同或是類似）詢問時，敘說者被期待並且被訓練給予滿意的答覆，成就

夥伴關係」條約，2005年原住民基本法通過，建立了原住民自治權的憲法基礎，這一連串的政治變遷當然也影響到學界。部落營造、傳統領域調查、族群識別等等由官方補助的大型計劃，一方面開拓了學者的社會參與空間，同時也讓部落對於學術研究工作產生不同既往的期待。

在口試過程中，幾位部落長老都質疑，過往來到部落做研究的學者，對於部落的實質貢獻在那裡，為了不讓部落的傳統知識繼續流失，他們有時會選擇對學者們保留資訊，不再完全開放。

例如Masay Sulung長老就說：「有很多很多的學術的人士來到這邊寫論文，走了之後，就對部落沒什麼太大的好處。所以我們的部落『Tnunan』內部裡面，幹部也是在討論說，學術界的，很多事情，部落一些很多的事情就保留，不能完全讓學術界去研究。」

而Icyeh Sulung頭目則說：「我們有非常富豐的文化的知識；但是我們講出去了以後，就像流水一樣，一直流出去，那是我們都沒有文字的記載。」

了文史工作者能言善道的能力。這類現象並不陌生；一段漢人研究生的田野筆記再現諸如此類的場景：

相較於排成迎賓隊伍唱歌歡迎的婦女們，戴著番刀威風出場的（撒奇萊雅）頭目，顯然比較博得記者青睞或是符合媒體行銷上吸引人的噱頭。由於頭目身後的汽車明顯地破壞著大眾想像中原住民文化的氛圍，於是記者們便要求頭目換個位置，重新以碧綠的青山為背景，並以拔劍之姿，滿足記者與大眾觀點所需的張力。當一群記者正努力捕捉拍攝頭目的好角度時，另一批記者則是拍攝婦女的傳統服飾。

「你們的衣服好特別、好漂亮哦…，撒奇萊雅服飾有什麼特色嗎？」記者問。

在這樣的情境中，合作式的行動研究，似乎成為越來越常見的研究方法，Lahuy Icyeh就讀的靜宜大學生態學研究所，非常強調與夥伴部落在學術研究及教育工作上的合作關係，便是積極落實了行動研究的某些主張。

因應行動研究對學術研究與權力關係的反省，身為文化人類學者，我認為我們應該超越簡單的「學院內」 vs 「學院外」的二分架構，不能只是將這樣的挑戰視為學術工作之外附帶的社會責任。事實上，合作關係並不容易也非自明的，「與弱勢站在一起」在實際操作上往往有著外人無法預見的複雜性，而這些複雜性所蘊涵的張力，正是新的學術生產與理論建構的契機。我們必須要思考的，除了應用層次上的均等、互惠原則外，還包括我們學科的研究方法與研究倫理的基本預設：研究者與被

研究者之間那條界線如何劃分（以及是否應該劃分）？學者與部落工作者的現實世界如何交融、又如何分工？建立於原住民傳統知識之上的學術研究，所生產出的是什麼樣的知識？誰是這套知識的生產者與所有者？這套知識該為誰所用？（是否）或者該以什麼樣的形式再回到它的源頭，接受部落檢驗？

人類學者的田野實踐

人類學者能夠在部落運動中提供什麼樣的貢獻？我們在學院中所熟讀的這些抽象的、批判式的理論，對於田野夥伴來說，其「用」何在？近年來，幾位文化人類學者從他們長期參與／研究部落運動的經驗中，在頂尖期刊上提出非常細膩的反省。Hale (2006)首先點出學者及學術知識在原住民運動場域中其實不可或缺。在國家的族群資源分配過程中，原住民經常必須在法律場域提出對於傳統領域及傳統知識的宣稱，而這些宣稱的合法性基礎，建立於

「我們的衣服就是以凝血色和土金色這兩個顏色為主，衣服上的這些顏色都是從我們祖先當初逃難的歷史典故中發展出的。」主持人回答。

「那有什麼特別的意義嗎？」記者緊接著繼續追問。

不難想像服飾顏色在歷史典故中被賦予何等重要的象徵意義。於是，顏色在一個直覺性問題之後，被敘說並通過象徵說詞給予了莊嚴、深遠的歷史意義，以作為扣連文化傳統之證據。然而，這類的問題愈是頻繁，便生產出更多深具「意義深遠」的話語。同時，答覆者逐漸地期待，詢問者互惠地在想像的文化脈絡中予以肯定。結果是，所有文史導覽解說或是文化描述，漸漸地變成是「無瑕疵的敘述」（impeccable depictions），反倒迫使讀者去懷疑這類的內容（Geertz 1973:18）。在這段田野筆記的後半段裡，卻有了不一樣的發展。

「那你的頭飾為什麼是灰的，它的意義是什麼？」此時記者轉身指著我〔研究生〕的灰色頭飾。我明白「典故」裡的頭飾應該是縫滿

一圈綠珠作為刺竹的華麗頭飾，而我戴得只是單純用灰布搭上幾顆珠珠的陽春版，在田野的經驗中，這種陽春版的頭飾從來都沒有人說過它的典故是什麼。

「我這個是沒有錢的，因為沒有錢放很多珠珠，所以用灰色的布。標準的頭飾是要像那些媽媽戴的。」我答不出來，半開玩笑說著。

「真的假的…」記者一臉狐疑。（摘自東華族群所碩士生王佳涵〈田野筆記〉）

研究生「答不出來」的話語逆向崩解這類原先被預期無懈可擊的答覆，反倒開啟了反思的可能性。記者的「真的假的…」猶如先前「要求頭目移換背景畫面，企圖使主題人物更為純粹鮮明」的翻版，期待獲得更具說服力的描述語彙。事實上，這種「說服力」被安置在一個大眾刻板印象之中。如此一來，話語便失去反省延展的可能性，文化的意義變得無須詮釋，因為一切現象都「本來就是這樣，不是嗎？」。

其社群歷史的持續性，這部份經常需要人類學知識的「背書」；但更重要卻較不被談論的面向是，這種對於族群傳統的宣稱，其正當性及合法性的爭奪戰場，卻還是座落在現代性的場域中，受到諸如現代國家的族群政策、法律、甚至市場機制種種因素所影響。而戰場上你來我往、短兵相接的論述或象徵權力的武器使用，也必須藉由現代性的語言、或進入科技所提供的介面進行操作（例如部落地圖）。這種既傳統又現代的兩面性，是當代原住民身份政治的吊詭之處，卻也是學者可以著力的空間。

採取上述研究方式的學者，在政治立場上支持某個／些弱勢族群，在運動進程中長相陪伴，並以自己的研究成果與這個族群對話，形塑更有效的培力策略，這樣的研究方法稱之為社運式研究（activist research）。過去這類的取向通常被歸於「應用人類學」範疇，一般認定其有實用意義但對於學科理論的建構「功力」是不足的，因為與被研究者貼的太近而失去細緻化理論必須有的「批判性的距離」。

誰決定什麼是地方知識？

另一位（原住民身分）研究生則不認同這段說詞，以為「無知」（我需要額外加註引號嗎？）的記者若是當真，豈不誤導該原住民文化之正確典故？而當這類「知識」（特別以異族語言）公開書寫後，反倒可能「指導」部落族人這段「似是而非」的理解，同時作為外來研究者的參考資料。James Clifford曾描述一幕田野現場（1986:116-7）：一位充滿朝氣的年輕人類學家，詢問部落長老有關他們特定行動的解釋意含。起先，一切都非常的順利，直到某個特定辭彙時，這位部落長老先是皺著眉頭、不能確定這個問題的「答案」，接著長老走回屋內，拿出一本先前人類學前輩所撰寫的民族誌翻查。「自此之後的訪問，那本民族誌一直攤放在報導人的腿上」。

這正是此位優秀的司馬庫斯青年所擔憂的——部落文化作為「知識主體」的建構

但晚近的一些人類學者已經開始試圖超越這種理論與實踐的二分。UBC人類學者Charles R. Menzies（他本身具原住民身份同時與許多原住民社區有長期的合作經驗）在一篇討論合作式研究的準則與挑戰的文章中提到，研究者在進行學術研究之前得到當地社群許可，雖然在加拿大已經是通則，但是，「得到社群的研究許可」並不表示研究的結果必須完全反映社群的「官方觀點」，學術知識不能只是為運動領導者服務（Menzies 2004）。Hale（2006），Speed（2006），及Brown & Hille（2002）等，則從實際參與／研究與原住民人權、土地權等有關的田野工作中反省，指出太過靠近弱勢社群的社運式研究，或許在短期目標上是有效的（例如在法律上爭取承認），但長期而言，沒有經過批判理論及思維洗禮的學術論述，很容易在政治空間的妥協中，「強化造成不平等的結構及論述」（Brown and Haley 2002:24, 引自Speed 2006: 67）。

者，如何反倒成為被支配的客體（該碩士論文2008:126）？該論文強調「如何從『原住民自身觀點下建構知識』」（ibid:119），即「從生產『地方知識』的主體為出發點，建構地方知識的面貌」（ibid:48）。在司馬庫斯部落裡，該名族人研究生的指導教授語重心長指出：

過往對於原住民族進行的研究，研究者往往在採集到其所需要的資料後，便從此離開部落、而去接受那屬於另一個截然不同的環境裡的學術要求及檢驗，而部落裡的人，大多沒有機會見到研究完成後的論文與成果。而令人啼笑皆非的是，這些經過翻譯、拆解與詮釋的資料，還可能在教育與學術的權威之下，反過來「教育」這些產出知識、生活在這些知識裡的原住民。（部落格OIKOS-Taiwan）

這種認識論並非全無風險。即吾人依據何種立場判斷原住民的「正確」典故是什麼？來自部落之族人或許擁有更具正當性的批評執照，得

行動與知識：權力的張力

事實上，介入各種社會正義議題的人類學者，經常得踩在一條非常敏感脆弱的線上，在各種權力關係之間尋求幾乎不可能的平衡。最主要的矛盾來自：弱勢族群經常賴以為藉、向國家爭取資源重分配的社群身份，本身其實即是權力角逐的產物。每個社群中都存在著各種因性別、階級、家族等等而生的權力不平衡，人類學者的訓練（尤其是傾向於批判理論的人類學者），讓我們對於這些細緻的權力關係格外敏感；但在檢閱這些權力關係的同時，我們是否／如何能夠繼續與弱勢團體站在一起，支持它們以「社群」或「地方」為單元的反抗運動？若是選擇為了短期目標而對於這些權力關係暫時存而不論，是否會犯了如Menzies

(2004)所說的「謀合」之過：「〔在原住民團體中做研究的〕研究者若將其批判思考置於一旁，掩蓋令人不自在的事實或美化了他們所研究的現實，則他們所幫助的並不是原住民，而是那些希望讓原住民永遠不能翻身的人」(p.28, fn 10)？

以「部落傳統知識」這個概念建構為例，部落內部的異質性，每個人所處的社會位置，包括性別、年齡、信仰、以及家族，都會決定其對於知識的掌握與了解。最明顯的是因為性別不同而產生分化的地方知識，這點在Lahuy的口試過程中也被指出，身為男性而且為當地人，他幾乎是不可能去碰觸到女性所掌握的知識，例如編織等等；而在口試現場的發言狀態，也清楚的看到，在場發言的女性都是漢人，部落女性都保持緘默。甚至很多婦女根本無法參與，因為她們大多在場外忙著準備午餐以及清理民宿房間。本期專題節錄了Lahuy口試對話的部份內容，針對的議題即是「部落內是否存在異質性」，以及「研究者在書寫上應

以質疑建構在部落主體的知識體系，或者堅持「部落就是『地方知識』的所在」（見論文第5章標題）？然而吾人何以如此自信認為部落正是「地方知識」的唯一生產者？地方知識可否為個人或是部落所宣稱擁有？誰決定「地方」？在地者是否具有能力闡釋「地方知識」？

族人對於這場口試表現顯然滿意，當宣布該名研究生族人「口試拿九十一分，現場響起熱烈掌聲」（聯合報 王慧瑛 2008.2.24）。然而，此一「地方知識」或是這份優秀的論文著作是否會成為後代報導人大腿上所擺放的另一本教科書？——這無關精確詳實與否的爭論，而是現場族人掌聲愈是熱烈，其成為固著不可撼動的刻板知識之風險便愈高。更重要的是，是否會因為這種實踐「地方知識的回歸」之方式，反倒去「教育」、甚至要求民族誌（或「研究論文」）成為一份鉅細靡遺、符合部落期待的「完整記錄」。猶如一位研究者自田野地帶回部落的面具，實證並雄辯地展示他的結論：「這就是土著的文化！」

在一次研究所的〈文化人類學〉命題中，關心著相似的議題。

假設有一位人類學家長期研究某一原住民部（聚）落，深入觀察某部落活動的進行。他（她）最後出版了一本著作，論述該活動的社會意義與部落的歷史文化關係。孰料，該族報導人卻指責這本著作的「解釋」完全不是他們原有的說法。族人問：「你有什麼權力可以修改我們的文化？」假設你（妳）正是這位人類學家，你怎麼回答族人的問題？

很遺憾地（或者令人欣慰地？），悉數應考生一致地以謙卑的立場表達與族人溝通的誠意。然而這卻突顯了相似的質疑：「誰又賦予權力讓你以為你所知道的就是土著知識？只因為你正是『生產這些知識、生活在這些知識裡的原住民』？」明顯地，知識的持有者並不代表具備能力再現其知識。這無意否定部落主權，或是企圖可笑地維持一個專業姿態，而是人類學並非教導民族誌工作者猶如一張純淨的白紙進入部落，表現出一位天真學習者的誠意之專業訓練。人類學研究的任務亦並非單純地做為無文字部落的書寫記錄者。

該呈現多少這類不完美的現實」。從學者（兩位口試委員）與部落長老不同的意見中，我們可以看到一位社運式研究者必然經歷過的兩難與掙扎，身為局內人（insider），他選擇的呈現（或不呈現）方式，或許會與漢人研究者不同，而這些不同所造成的張力，可能正是激發新的學術知識的活力來源。

Hale (2006) 認為「政治上的結盟激發理論上的創意」，學者介入社會運動，不只是「應用」學科知識，也是因為社會運動帶來新的知識、對於日常生活政治與文化意義的新的體察，進而蘊釀出新的理論（p.109）。Speed (2006)也說，唯有當研究者將自己鑲嵌在社會行動之中，才可能真正感知我們的研究對象時時遭逢的多種權力關係。不可諱言，社運式研究有其道德上的風險，因為「部落」本身可能是多方勢力交錯的場域，它們彼此之間也有矛盾，我們的研究亦可能無意間為國家政策中的族群標籤政治做背書，或是被資本主義藉多元性的謀利而收編，或是被簡化誤讀而重製了本質論式的社群神話。但是，在原住民研究領域

中，似乎已經越來越沒有保持距離美感的學術研究空間。何不選擇投入，以一種帶有批判張力的實踐讓研究者進到多方勢力交錯的處境當中，體察研究對象及其社群所面臨的各種矛盾張力，以及那個當下所必須做出的道德判斷與策略選擇。

參考文獻：

1. Brown, Wendy, and Janet Halley. 2002. *Left Legalism/Left Critique*. Durham, NC: Duke University Press.
2. Hale, Charles R. 2006. "Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology." *Cultural Anthropology* 21(1): 96-120.
3. Marcus, George E. 2005. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork." *Representations* 59 (a special issue, The Fate of "Culture": Geertz and Beyond, edited by Sherry Ortner). pp. 85-108.
4. Menzies, Charles R. 2004. "Putting Words into Action: Negotiating Collaborative Research in Gitxaala." *Canadian Journal of Native Education* 28 (1/2): 15-32.
5. Speed, Shannon. 2006. "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research." *American Anthropology* 108 (1): 66-76.

照片說明：司馬庫斯山區遠眺。
余安邦提供，2006。

知識的回歸？—反思與挑戰

這份優秀的學位論文展現不可多得的全面性文獻探討，和作為一位部落在地者的觀點和焦慮；它亦向人類學研究提供關於理解土著觀點、看待地方知識，以及如何書寫民族誌等無法立即回答的問題和挑戰。司馬庫斯的「地方知識回歸」的反省話語，向人類學研究揭露了一個處境：「民族誌是什麼？它被期待該寫些什麼？並且被誰（學界或是部落）所期待？」、「人類學家怎樣工作？」即「人類學家如何可能擁有關於土著怎麼思想、感受和理解的知識」（Geertz 2000[1983]:84）？當人類對於我族「文化資產」之捍衛充滿正義語言，並且朝向通則價值之發展時，吾人似乎逐漸喪失自我質疑和想像的能力，同時一種令人擔憂的、擬似民族中心主義的思想，彷彿逐漸復甦。慶幸的是，人類學此一學門的存在，很大程度上正是企圖打破這種固執的

偏見——這門學問的學習者一開始或許亦傾向一種熱情和幾近天真的浪漫情愫，但最終卻展現極度嚴苛的自我反思。

（本文修改自筆者目前正在著手〈地方知識與詮釋〉論文之序言。）

參考文獻：

- Clifford, James
1986 "On Ethnographic Allegory," in *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus, pp98-121. Berkeley: University of California Press.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 2000[1983] *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, the third edition. New York: Basic Books.

台灣前線人類學

「前線人類學」在戒嚴時期不存在。備戰狀態下的前線，一般百姓根本無法一探究竟，更何況前線是距離台灣三百公里之外的島嶼？前線人類學的研究對象，是解嚴後褪去戰地邊境色彩的「前線」。在西方，柏林圍牆區隔鐵幕與自由地區；在冷戰時期，台灣海峽面對鐵幕的最前線即是金門與馬祖，從國民政府觀點來看，自由止於此。金門因飽受數次戰火摧殘，與廈門之距離比馬祖與馬尾港之距離更近，堪稱前線中的前線，也是本文台灣前線人類學的主角。

一九九六年首度來到金門，一位初次見面，人稱「金門活字典」的吳先生帶我到慈堤。

「你看，對面就是廈門。」他指著在海平線那一端的朦朧景物。

「原來『匪區』這麼近。」我心裡想。

這時突然響起隆隆砲聲。我嚇了一大跳，中共打宣傳彈的日子不是早已結束了，怎麼還有砲聲？吳先生看到我驚愕的表情，連忙解釋是在驅趕大陸漁船。大陸漁船經常挑釁靠近金門捕魚。撼人的砲聲在一九九七年中共和美國建交前，是金門人士日常生活的一部份。他們不但習慣了，還練就聽聲辨向的本事。

一九九二年金門解嚴，一九九六年十萬大軍已裁撤至不到五萬人。即便人數少了一大半，軍隊在木麻黃樹下行軍，悍馬車隨行在後的景象還不難看到。從外人眼光來看，戰地風情猶存。然而，現在非假日期間，要在馬路上看到一群身穿迷彩制服的士兵已非易事。「前線」的角色隨著冷戰結束而必須調整。台灣和大陸敵對雙方開始對話，新的地緣政治也牽動金門處在大陸和台灣之間的曖昧情境。

金門自宋末元初以來，眾多島民自福建移墾至此。十七世紀清中葉以後，大量島民渡過黑水溝，「唐山過台灣」，落腳澎湖、安平、鹿港等地。開澎進士蔡廷蘭與開台進士鄭用錫先祖皆是

戚常卉
金門技術學院閩南文化研究所



由金門遷居澎湖與台灣。十九世紀末至二十世紀中葉，金門青壯男子追隨大陸東南地區下南洋風潮，大量出洋，遠渡到南洋、日本等地尋求生計。他們匯回金錢，更引入外洋文化，造就了中西合璧的僑鄉特色，僑鄉的近代化歷程得以開展。南洋金門裔華人更在當地佔有重要的經濟地位。華僑引進的近代化進程，在一九四九年政府撤退到台灣，金門進入軍事管制而中斷。

一九四九年中共意圖奪取金門作為解放台灣的跳板，派兵進攻，爆發古寧頭戰役。雙方激戰五十六小時，共軍因後援不繼投降。在此之後，金門成為台海兩岸對峙、世界冷戰的衝突點。一九五〇年韓戰爆發，美國重新考慮台灣在其圍堵政策的戰略地位。毛澤東為了測試美國護衛台灣底線，發動九三砲戰和八二三砲戰攻打金門，引爆兩次的台海危機，讓金門成為舉世皆知的戰地。

金門防衛部徹底將金門建構成軍事化的空間與社會，金門百姓，不分男女皆編入自衛隊體系支援部隊。留下了鮮明的戰地前線形象。前線的角色，為自宋代以來開展的地方文化披上了迷彩裝，覆蓋在軍事令旗之下。

在軍事優先考量下，前線的現代化及都市化程度緩慢，金門特有的地方文化卻也因此意外地保存下來。開放觀光後，台灣觀光客對金門的初步印象便是彷彿時光倒流，回到六十、七十年代的台灣。

就結構面而言，金門前線可以分為「閩南地方文化」、海外移民引進的「僑鄉文化」、軍事化過程形成的「戰地文化」等，三種不同時代出現，並延續至今的「文化層」。這三層文化層當然不是「自成一體」，各自發展。宗祠、村落廟宇、閩南建築特色的民宅、充滿南洋殖民風格的洋樓、軍事碉堡和地下坑道等地景，連結地方社會記憶，近八百年的歷史銘印在地景之中。直到一九九二年解嚴後，金門脫掉厚重的迷彩裝，原先被壓制的閩南地方文化與僑鄉文化，才得以重新展現文化樣貌，和戰地文化一起交錯在金門的現在。

金門自明清以來即是帝國的海防前緣，一九四九年後轉變為冷戰前哨，其歷史和地理深刻結合。軍事古城、公廟、宗祠、家屋、洋樓、碉堡、戰史館等建築景觀是歷史再現的方式之一，他們在不同時代轉換角色與象徵意涵。記錄與詮釋金門多樣的歷史再現，是後戰地時期前線人類學的課題。

照片說明：

(背景)雙口村的軍事設施。右邊是反登陸軌條砦，左邊是海邊的軍事碉堡。
 (左)賢厝村盧氏家廟。(中)田浦村城門口軍事哨口。左下角是射口。(右)雙口村民宅對面的軍事機關槍碉堡。
 戚常卉提供。



出考古田野 不是很簡單嗎？

出考古田野不是很簡單嗎？

不過就是挖個坑玩玩泥巴罷了，不是嗎？

邱斯嘉
中央研究院人文社會科學研究中心

經費在哪裡？

首先要能夠找到願意支持計劃的機構就是一件大事。考古田野所費不貲，在大部分的官員眼裡屬於無關痛癢的學門，要申請到經費是需要一番功夫的。籌備、預算、風險評估——研究的主題和施行的步驟如何和其他人搭配、蒐集的資料要如何進行後續處理、萬一挖不出東西的時候要如何交出有份量的報告等等，煩心的事多如牛毛。

找上門來興致勃勃的學妹說：「這次要挖個大的，一整個Lapita的遺址，以200平方公尺為基準，這是在太平洋考古界裡從來沒有人做過的事。」她打算要花上四個月在那裡。

「我做聚落和房屋遺留，負責石器的部份，你做陶器的分析，我們再找人做植物和動物遺留的研究，你看如何？」

學妹摩拳擦掌，一心要打響名號，在初出茅廬的時候就進行史無前例的大型發掘計畫。也不考慮一下，憑她的博士後，我的助研究員，就算加上美國或是其他私人機構的經費，恐怕也無法支撐這麼久。再說，如果當地的考古學家都無法做到，我們兩個外地人要如何說服當地政府和村民，讓我們去發掘一整個村落呢？如果還要加上地上經濟作物或屋舍損毀的賠償，我們在談的是多大的一件事啊！跨國出田野，充足的經費只是必要條件，卻絕不能保證一切順利的。

交通大不易

怎樣能平安抵達偏遠部落，就是一門大學問。轉機永遠有接不上航班、甚至付了錢卻還是上不了飛機的危險。我聽過最慘的是個可憐人從巴黎要到東加去開會。買不到巴黎直飛大溪地再轉斐濟到東加的機票，這人下了一個令人終身難忘的決定。可憐人因暴風雪的關係從巴黎飛倫敦的時候就延誤了，他自己雖然上了下一班飛機到紐約，行李卻還在倫敦打轉。然後在紐約飛洛杉磯又碰上誤點。可憐人空手上了從洛杉磯飛往夏威夷再轉薩摩亞的班機，卻又在薩摩亞轉機到雪梨時被莫名其妙地留下來過夜。等那個可憐人真的上了薩摩亞到雪梨的飛機，偏偏雪梨氣候突變，無法降落，航空公司就把他在坎培拉放了一會兒風。之後還算順利，途經雪梨、斐濟，真的抵達東加。然後在他努力以帶著法文腔調的英文和櫃檯人員打交道的時候，負責接待的車已經忘記他，先跑了。半夜三點半，在黑漆漆的機場，不得不佩服他居然還能摸到旅館去。行李在那個可憐人兩星期後即將返國的時候，才從半個地球以外的地方送來，還算快的。

飛到當地之後的交通工具可也不是那麼容易擺平的事情，有些島上根本只有三輛有輪子的車，不保證引擎可以發動、下雨不漏水，更不保證有汽油。有時，光是走山路爬坡到達遺址就要花上八個小時，路上還得應付應付鱷魚、毒蛇、



照片說明：

左頁地圖取材自Google Maps，白線範圍為Lapita陶器的主要分布區域。

右圖為Tonga田野工作照，邱斯嘉提供。

沙蠅。就算是珊瑚礁島，走上個把小時應該不算太難，但總不能每天扛著標本進出吧！只在陸地上行動還算是簡單的。如果得出海到鄰近的小島，找得到船也免不了誤觸礁岩、或是遇上四公尺大白鯊的危險。萬一不幸，下船時被珊瑚礁劃傷肌肉，引發感染，在島上得要靠運氣、等待過往的船隻轉達求救信號給具備救難船隻的大島，才得以脫困。有個可憐的古植物學家，一聽說要截肢，嚇得從窗戶裡溜出醫院，躲到碼頭邊上，苦苦哀求隨行的研究生，一定要把他送回紐西蘭去就醫，這才保住了他的右腿。在月光下散滿著暗色濃霧的海上，只能依據海浪在礁石上拍打出來的白線作為行船的指標，提心吊膽地一日復一日的進行研究，考古真不是心臟衰弱的人能幹的。

「知足常樂」

還要碰運氣，才能找到願意收留整個月土里土氣的工作隊的住處，並且在一兩天之內，掌握當地物資補給的動線和處所。身在外地，只能有什麼用什麼，沒什麼就不要想什麼，一定得學會「知足常樂」這句話的精髓。做為一個外人，就一定要認命地做一個傻子，準備隨時被騙、祈禱不要被搶。共產主義的思想在南島社會裡是實踐出來的。任何人都可以分享你的所有，也不大會拒絕你分享他的所有。實際上，他也沒有什麼東西是你想要的。廁紙換報紙，收音機換蠟燭，或是整隻雞變成了兩塊存放在爬滿了蟑螂的木櫃裡面的隔夜麵包，甚至是每天下班之後，由你負責在一顆番茄要一塊錢美金的地方採買一家人的晚餐，任誰都要好好考慮一下的吧。放下自我的一

切，不再斤斤計較我的你的，是需要一番掙扎的，也需要有充足的財力，加上刻苦耐勞才可以辦到的。

考古面對的不只是死人，還有活人

再來，是得準確地分辨出一大群人裡面誰說了算。有的時候是地方官員，有的時候是地方長老，有的時候是哪家的地就哪家說了算。可有的時候，是中央官員和地方人士互爭主導權，有的時候是地方有力人士之間的鬥爭，故意刁難。如果頭一次到當地，就可以在一、兩個星期內得到研究發掘許可，這在以繁文縟節著稱的法屬殖民地官僚系統裡真是件奇蹟。有個學妹在馬克薩斯群島吃足了苦頭，整整被刁難了三年才拿到許可，才幸運地得以完成論文。另一個夏威夷學妹已經整整等了五年半，還在與地方人士「溝通中」。

幸運一點的，是被當地人接納，甚至被收養成為酋長家的一員。之後辦事的效率就會快多了，但是付上的代價也不小。學妹在馬克薩斯群島得吃生豬腦拌芋頭蒸出來的食物，光是看見整個預備過程她就已經差不多了。我的老師則是禁食三天，被人用魚骨一針針的敲出刺青，忍受著感染的高燒和飢餓，熬過接下來長達一整天的筵席，才完成他的收養典禮。

人際關係擺不平，就等著被整吧！還記得系上鬧過一次國際事件，頂頂有名的老師帶著一群研究生在當時還在共產黨統治下的羅馬尼亞出田野。結果當地的考古學家誣賴這批外國學者其實是CIA派來的間諜，連老師帶學生加上當地的工

人，全被捉進警察局訊問。因為他們地表調查所使用的雷達探測器，偏偏不巧地在地下軍用機場的方圓五哩之外出現過，於是間諜罪名成立，當地政府硬是沒收所有器材，並且將外國學者驅逐出境，終身不得入境半步，否則以死罪論處。還有更慘的例子，兩族為了土地所有權相爭，考古學家挖出了印度政府不喜歡看見的證據，於是軍隊就直接把遺址用砲彈夷平……

然後，是挑選工人的風險。試掘的時候人手不必太多，但是應該要聘請誰，真的是一門學問。聽說過在菲律賓發掘遺址的時候，被迫要聘請村中老老少少，上自七十幾歲的老人家、下至七、八歲的孩童當工人的恐怖經驗；鄰村的人想分一杯羹，提著開山刀來應徵，又和當地人互砍起來的故事。也聽過在夏威夷的學姊和工人起衝突，那傢伙從褲袋裡抽出一把槍來。只能禱告上帝，希望這次去的地方是個溫和的聚落，不會隨手敲你一鎚子。

標本挖出來，頭痛還沒結束

接下來是進度的掌握。試掘的方法和面積，想來都會是一番掙扎。考古的迷人之處，就在它的不確定性。你什麼也無法事先完全掌握，前人所做的未必是你如今一定會經驗到的，而且經常有出人意料的事情發生，只能見怪不怪。啊，然

後是曬死人不償命的艷陽，溼答答的雨季，老愛往耳朵裡鑽的小蟲。然後是一瓶冰涼的可樂，讓人心甘情願地挖到雙手起水泡還無法停止。接下來是包裝，寄運，標本還非得要經過有潔癖的澳洲或是紐西蘭海關。然後是長達數年的分析、討論、寫報告，再申請經費，我想到都頭痛。這其間還包括了遺物的分類和保存，在當地清理、或是帶回實驗室進一步檢驗。

如何從交通不便之處寄送珍貴的標本、且確保它不會在太平洋裡飄流，甚至有時候在當地存放時的安全考量，都是件難事。我看過暫存的標本被小孩拿起來敲敲打打，整個變成碎片，小孩的母親站在旁邊笑，一點也不顧我們的驚愕和抗議，只覺得自己的孩子真有趣。我也看過穿著高跟鞋的女生，不循正路，偏要嬌滴滴地躍過探坑，重重地一腳踩在墓葬的頭蓋骨正中央，高跟鞋還卡在頭骨裡拔不出來。好好的一個完整的頭骨臉上出現了鞋印，碎裂的無法補齊。整整四天趴在地上清理墓葬的學姊氣得發抖，可是標本已毀，任誰也無法挽救。

天災人禍，正如火星飛騰，逃不掉的。莫非定律在田野是一條鐵打的律。

照片說明：New Caledonia田野工作。邱斯嘉提供。



attitude

態度

決定數位典藏

張藝鴻

中央研究院民族學研究所

"分明是自己的臉變形了，還去責怪鏡子"（果戈里，1836，欽差大臣）
 "鏡乃迷具，非悟具也"（齊藤綠雨，1899，霏霏刺刺）
 ——語出，押井守，2004，攻殼機動隊II：Innocence

從數位典藏成為「國家型科技計畫」（2002）以來，就不斷存在關於數位典藏應該／不應該是什麼，期待／可能達成什麼效益的爭論。拔河繩陽光燦爛一端高舉的標語牌上寫的是「知識經濟」、「加值應用」、「產業升級」之類撫慰人心的口號；另一端，參賽者眾多，加油團靜默地在樹蔭下乘涼，「學術知識」、「資源分配」、「權利」等耳語，細微、片斷，卻有效傳佈。這場勝者獎賞尚不明，敗者得失亦不清的戰局，還要持續一段時間才會分出勝負。但在僵持的局面中，對背負著政治正確壓力的人類學（學術）知識以及人類學（研究）典藏來說，勢必仍得做出選擇——不管選擇的結果是左、是右、或是御飯糰新中間路線，都會決定人類學數位典藏典藏的意義、效益以及方向。

身為一個人類學背景，離開學生生涯後卻待在「資訊學術界」工作的研究技術人員，我的興趣一直在資訊系統如何能夠協助或引發特定領域知識的探索。這篇文章也是從同樣的角度出發，試圖藉由提出一些數位典藏實作、觀念以及計畫本身對人類學典藏的可能性，來協助選擇的決定。

數位能典藏什麼？

依據數位典藏國家型科技計畫計畫書，數位典藏計畫的目標之一在「將國家重要的文物典藏數位化，建立國家數位典藏」。這個目標隱含著數位典藏最基本的假設：即以紙張、膠卷、服飾、雕塑等形式存在的實體蒐藏品，都可以進行數位化「重製」，而後以數位的形式「典藏」。

在個人電腦已經是日常生活標準配備的當代，我們對數位化生產、重製與儲存的流程都不會太過陌生。文字、圖像、影片、聲音可以，也常是直接以數位化形式來書寫以及閱讀；立體物件，如建築，也可以用3D技術來重現其樣貌。但是除了這些可見的應用外，數位的生產與重製能力，是否已足以達到典藏的目的？

資訊技術近年來發展的速度很快，在可見的未來，也可以預期會有不斷的創新與突破。只是在這些突破還沒發生，或者還未普遍化、標準化到典藏單位得以實際應用之前，數位所能進行的重製，仍然只在文件的影像化（雖然文字辨識系統確實有所進展，但也還不到辨識後校錯成本低

圖片說明：(背景)蘭嶼原住民數位資料庫首頁。階檢索

Orchid Island

蘭嶼

原住民媒體資料庫



計畫緣起

典藏館

展覽館

演講廳

文化地圖

資料交流平台

台灣原住民數位典藏計畫資料交流平台

NEWS
最新消息

圖片說明：(本頁背景)台灣原住民數位典藏首頁。(右頁背景)國立台灣博物館原住民數位典藏計畫網站首頁。

算龐大。這些資源投入的成果，除了基礎的藏品數位化以及建立典藏資訊系統外，應該有更多和研究單位自身研究相關的可能性。而資訊系統既然是輔助性角色，典藏內容與典藏知識的創造，也依然得仰賴研究者的參與。但在實際運作上，大多數的資源還是投入在數位化與建立資訊系統中，而缺少足夠的典藏知識創造。

對人類學而言，典藏知識即為物與物質文化之研究。而儘管人類學在此領域上的研究，歷經了許多轉變，而使只以博物館為研究地點的「純博物館藏品研究」之重要性降低，但典藏藏品仍然是相關研究的基礎資料庫。作為一個基礎資料庫，必然得不斷納入新的研究成果，並繼續生產出新的研究知識。這些知識，相較於生命週期短暫的資訊系統本身，也更具有典藏價值。

只是要能利用藏品以生產出人類學知識，或至少讓研究者知道有哪些藏品得以被運用的前提是，典藏單位必須對其藏品有清楚的「得被使用、共享」的政策，而政策背後的思維，則是典藏單位和其藏品間的權利以及權力關係。

權利與權力關係的重新思索

對以學術研究為主要目的的人類學研究單位而言，標本室、博物館、圖書館裡的民族學文物、田野照片、紀錄等都被視為是附屬的，是以純供研究用的形式被蒐集與典藏。因此對於誰可以接近典藏品，誰有資格、又能以何種方式去詮釋藏品，往往存在著許多限制。我們抱持的心態一直是認為，專業學術人員比起業餘研究者／文物創造者／文物使用者／一般公眾，有更多的權力來取用與詮釋藏品；典藏單位所屬研究者以及採集者，又比典藏單位外之研究者以及非採集者，擁有更多的權利來優先或專屬地取用與詮釋藏品。這種權力與權利的思維，或許就是造成統計上博物館收藏品僅有不超過百分之十曾被研究過的因素之一。

於直接人力輸入的程度)；聲音、影片的格式轉化(從磁性到數位的轉換中，失真與儲存容量的問題一直存在)；以及文物靜態、片段式的攝像(即使3D已是可行的技術，但在電腦螢幕仍然是二維的限制下，3D依然是必須耗費大量運算的模擬)等等的「初級階段」；資訊技術可預見的突破，又表示著數位的格式與儲存形式，有隨時變動的可能。也就是說，即使以現存最好的技術來進行藏品的數位化工作，其成果距離重現藏品、長期保存等典藏標準仍有一段距離。

由於這些技術條件的限制，我們必須承認數位典藏的結果，仍然只是一個輔助性的資訊系統。只是相較於前期館藏資料電腦化所建立的藏品查詢系統，在資訊技術與觀念的發展中，其輔助性不再侷限於索引的單一功能，而具有一定程度的主動性，能協助與促進藏品相關知識之取用與創造。這種主動性涉及了典藏單位對於典藏的態度，其關鍵問題則在藏品資源的共享。

資源分配的形式

談論藏品資源共享之前，先回到數位典藏計畫以一個國家型科技計畫身分，其獲得的資源如何進行有效分配與運用的問題。

數位典藏計畫本身每年投入的總經費約近十億元，重重分配後到個別研究單位的經費也仍





國立臺灣
博物館

臺灣博物館原住民數位
典藏計畫成果網站

National Taiwan Museum



以博物館中「唯一一件」形式存在的實體典藏，由於同時使用上的困難而形成某種優先或專屬性，是可被理解的。但在藏品數位化（即使只是片段、不完全的重製）打破了唯一性之後，就有必要重新思索此種規範。這還涉及了民族學收藏乃是取自一個現存文化群體的事實。

典藏單位／採集者比起非典藏單位／非採集者有優先研究權利之思維基礎，在期待藉由此限制，保障研究者採集所耗用的資源可以回饋到研究者的學術研究。不過對於多數來自田野採集的藏品而言，在被採集之前，就算不是所有公眾，也是多數研究者都可公開利用的；被採集後，反而失去了此種可利用性，而許多藏品，事實上也沒有產出相稱的學術知識。以此面向來看，數位典藏可能促成的成果之一即在讓藏品部份地取回其可被公開利用性。

另一方面，民族學藏品在被採集後常脫離了其原生的社會文化脈絡，而以標本的形式存在於庫房或展示架上。人類學藏品研究的重心之一即在重新取回其脈絡。但在再脈絡化的研究外，其他與原生族群不一定相關的研究與使用方式，如純粹形式的、美學的研究、拼貼與衍生創作等，是否應該加以限制？從資訊的觀點來看，資料往往都具有創作預設之外的可能性，如wikipedia，除了百科全書的本質性利用價值外，它也被作為大量資料處理、語意網路

(Semantic Web)、語言學等研究的資料來源。要限制使用方式，即意味著所有可能的研究與利用方式，都必須在藏品典藏系統建立，甚至在開始典藏之前就已經經過適當的思索與決定，而不致做出過多的限制，而使藏品利用價值減損。但問題是誰有權力、又在何種基礎上進行限制之決策？

一種態度

數位典藏，讓人類學典藏及知識具有更多的可被重製性，重製的結果又意味著可更容易的取用與詮釋。誰有權利可以，又以何種方式詮釋與利用，並非是個純粹的典藏政策問題，而是人類學對於其藏品之權利與權力關係的思考。

人類學應該投入多少資源在數位典藏，人類學可以從數位典藏取得多少資源，這是個態度的問題。而如果我們仍然認為人類學具有批判與反省的特質，那如何從人類學面對自己藏品與數位典藏的「特殊論」，去挑戰其他典藏單位之典藏政策與數位典藏之「一般論」，也是個態度問題。

從這個角度出發，數位典藏就是一面果戈里與齊藤綠雨的鏡子，是迷具或悟具，是誰變了形，都不應該是鏡子的責任。

亞洲 東北 會議 東南 跑

謝世忠

台灣大學人類學系

Asia World

第一部：金邊「泡圈觀光」三日記

筆者專研「觀光人類學」，自然深知第三世界觀光場域「環境泡圈」的道理。但是，道理是一回事，體驗又是另一件事。去年底受柬埔寨皇家學院之邀，前往首都金邊參加東南亞國際學術會議，三天禮遇，場面輝煌，感謝之餘，卻也不時對自己不得不以星級飯店之眼透看在地一事，略感不安。

小孩喜歡吹肥皂水透明泡泡，空中飛揚，很是美麗。社會科學家以此來形容「先進」國家觀光客至「後進」地區探奇，自以為親臨了現場，事實上卻多在星級酒店和冷氣房車內，有如從圈圈泡泡裡頭看外面，從未真正碰觸到造訪地民眾。但是，這些至異邦國度的「探險家」返回自家之後，卻也能道三說四，有如專家般地講述神奇。

筆者長年研究寮國泰國北部族群文化，每次田野造訪，交通不外三輪機車、腳踏車或走路，居住則一定民宿、簡易招待所或村鎮友人家幾宿。行路間，偶遇駛過的遊覽巴士，裡面張張臉龐望外，對照忙於日常打拚在地人的風塵僕僕，彼此均有對方的想像。一是同情烈日當下黝黑奔勞，另一則是羨慕總是閒閒富貴。不過，在地一方對世界想像，大抵只能小眾存在，而外來一方政經媒體資源巨大，卻往往可以具象虛構，將窗外所見，轉為大眾資訊。

會議於星級飯店舉行，開幕則另在河邊會議中心辦理。筆者自下飛機出關開始，即被專車接

往大餐廳午膳，再送至酒店。當夜晚餐飯店豐盛自助餐招待。翌日全員西裝筆挺參加開幕，豪華午餐，再至大會議室開會，晚上當然又是宴會。另日，幾乎同樣行程又一次。再一天，主辦單位安排三部大型遊覽車北往吳哥窟參觀，並擬於當地大飯店。筆者決定不隨去，自己留在金邊一日，外出散心。

如此幾日，全程「遊覽車+大酒店+排場+華麗美食」，典型的大眾「環境泡圈」觀光，我們頂多外加一個「學術會議」名目罷了。酒店隔街就是十幾攤入夜昏暗燭光的小吃。歐式自助餐酒店住客與小攤露天食者，不時互看。酒店經理刻意種了一排樹，企圖擋住「落伍污亂」，但兩方仍是穿縫相望。泡圈飯店與泡圈專車相若，在裡頭根本感受不到地方的空氣味道與人情精神。

自己的最後一天，30度高溫之下，走走路，問問話，至少稍些擺脫泡圈影響。柬埔寨20年間換了5次國號，直到1993年重回王國體制，才略見穩定。不過，數十年戰亂不是朝夕即可復原。現在城市景像，即是在風飛砂，垃圾堆岸，摩托滿街，小販穿梭，餿水潑路昏天暗地背景下，但見市民揮汗進貨出貨，小車載大物，或賣力組裝產品，完全不受在場環境不佳影響。這個國家經歷苦難，現正於崎嶇道上，向前邁力跨步。不進入實況，不吹砂子，不踩濕油泥地，不在人車亂陣中，就不可能經驗人家的活力毅力與耐力。每位忙碌中的柬國人，均是微笑待人。真正想稍微認識在地社會文化，就必須在喇叭街聲中靜靜體會。





1 2 照片說明：1. 柬埔寨民俗表演。攝於2007.12.12。2. 柬埔寨河邊房舍。攝於2007.12.13。（謝世忠提供）

泰寮與柬埔寨環境人情接近，筆者年年進入，沒有特別感覺。此次有機會在柬先當泡圈人，再爭得一天成為田野人，然後想到80多位與會學者仍在千年古城泡圈觀光，更備覺自己大太陽間塵拂面頰的珍貴。

二・第II部：韓國正在稱霸區域國際學術

八月上旬筆者又從韓國返回。這是三年來第五次。到韓國做什麼？答案是，受邀參與國際學術會議。想到國際會議，尤其是動身國外，必是英文全程。然而，實情完全不是這回事。五次會議，筆者都是中文上場。不過，讀者不要誤會中文是會議規定語文，事實上，每次會議都僅有兩、三篇中文宣讀。那，其餘有哪些？向各位報告，最驚人的一次，全場共聽到了韓、日、泰、寮、越、柬、中國漢語、中國朝鮮族語以及台灣國語等九種論文演說。會場一邊，排有多間同步翻譯室，每一專業語文譯者，賣力重譯，三譯甚至四譯。從前讀史，唸到西南傲外國度欲與中國皇朝建立關係，竟有高達八、九譯始能溝通者，八斗想像力，都難摸索出那種場景。如今韓國會議經驗，身歷其境，恍然有所體驗。

有趣的是，會議全程，什麼語言都有，就是沒有標準國際活動專用的英文。會場有朋友告訴我，韓國學者英語程度普遍不理想，因此，就不用英文寫文章。但是，筆者另有想法。每次會議，均是地方郡縣出錢，再委由國立大學教授規劃籌辦。即使是自仁川機場還要四小時入山車程的兩萬人口小郡，依是排場講究，禮節周到，款

待豐富。會場為各國教授備妥桌牌與掛身名牌，上附包括中華民國在內之每人歸屬的大面國旗。

學術會議場面，三分像似聯合國。藉由會議，地方與地方比賽誰的國際成就高，大學則主導議題與邀請對象，整個亞洲，頃刻間，彷彿被主辦國囊括入手。郡縣主辦，讓多數仍處於污染困境或經濟後進的亞洲國家，讚嘆地主國的發達建設以及南北漢江的清澈美麗。另一方面，大學規劃單位的多國邀約，則密集地展現扮演東亞與東南亞學術「龍頭」的企圖心。各國學者歡欣之餘，偶會驚覺，為何老是韓國為主？想想自己，沒錢沒郡縣支持，學者社群又缺乏積極動機，一切果然相形見拙。

韓國以去英語化策略(絕不讓歐美專美於前)，另在自己地盤上，創立新區域國際學術模式。政府、學界、民間合作無間，優渥地招來貴賓。三五天下來，每人帶著滿足兼或慚愧心情離去，然後等著不久幾月，邀請卡片又至，再走一趟優雅韓國行。一次又一次，十足證明唯有「富強大國」如大韓，方能有此能耐。學術霸權正由朝鮮半島南半為中心，圈圍著四鄰，讓大家永遠喜悅地享受多重翻譯樂趣而來。

三・第III部：高峰迭起----先住民與工業國首腦較量

約莫一年多之前，部分日本北海道愛努族先住民(按，日語的「先住民」與台灣華文習用的「原住民」意義接近)成員，在幾位國內外學者的鼓勵下，共同籌劃於北海道洞爺湖八大工業國

高峰會議(G8)開幕之前，先行舉辦「2008年愛努大地先住民族高峰會議」(2008 Indigenous Peoples Summit in Ainu Mosir)，以便形成世界性共識，再向數個尚未簽署聯合國原住民宣言的大國提出要求。

會議如期於7月1日在首府札幌東南130公里的平取町開場，3日下午議程轉至府內會議中心，翌日在四位民意代表支持聲中結束。先住民高峰會出人意料地連四天場場爆滿，每日至少約有400人出席，邀來的國際先住民代表，分別來自美國、加拿大、澳大利亞、紐西蘭、挪威、瓜地馬拉、尼加拉瓜、菲律賓、孟加拉以及台灣等十國。包括日本愛努族在內的11國17個族群29位代表，充分表達一致的立場，閉幕之際，在記者招待會上，提出一份名為「2008年愛努大地先住民高峰會二風谷宣言」(Nibutani Declaration of the 2008 Indigenous Peoples in Ainu Mosir)英日文對照決議文。

日本參眾兩院甫於2008年6月6日承認愛努為先住民族，相較於他國，時程甚晚。因此，7月初的高峰會，明顯具有紐、澳、美、加、台等五個「先進的」原住民政策國家成員，教戰「資淺的」愛努同胞之勢。“Summit”台灣譯成「高峰會」，日本則稱「首腦會」。G8當然全是國家領袖，所以，「高峰」與「首腦」兩意相通。至於先住民的Summit，既然完成了宣言，國際情誼也已建立，大抵不會有人太在意「高峰」或「首腦」在其間的代表性問題。畢竟，一國之首，對象清楚，G8的建構簡單明瞭，反之，原住民誰能為首，往往抽象難定，能有多國多族多人同聚一堂，已屬不易。

宣言內容21款，惟如反核、反污染、反軍事化、反水壩、反開發、維護文化、保障教育權、確定自然主權、重視移民權益等重點，事實上即是過去數十年，各國原住民運動的訴求主軸。我們並非認為宣言內容缺乏新意，只是，同樣話題，必須不斷被提出提醒，它所反映的地球母親長期被剝削事實，萬不容忽視。

無人能確知G8到底如何思考此一「非首腦」組成之先住民「類高峰」會議，當前亦不易估量會後先住民們持續維繫關係的強度。但對剛「起步」的愛努族人來說，活動的圓滿，多少有鼓舞啟發的作用。不過，日本單一「大和民族」的建造，已近兩百年，如今，國家突然加入「愛努民族」，未來兩族共構，血統多元的新面向，仍待政府與人民的戮力調適。

然而，愛努族人所遭逢的關鍵問題，仍不在前述的範圍內。就在先住民高峰會結束後的7月5、6兩日，另一批族人在成立已超過半世紀的「北海道同胞(原稱『愛努』，1962年改稱)協會」主催下，舉行一「2008年國際先住民之日記念事業—愛努民族高峰會」，同樣有數項結論，要求政府做到。國際先住民會議針對G8，愛努高峰會則對話日本，理論上合乎邏輯。不過，從參與兩會人士多不重複，又忌談對方的情況觀之，卻也可能直接道出內部矛盾的存在。即使國際原住民經驗秘方「先進」有效，難見整合機制的愛努新先住民群體，恐怕連初步開展，都不甚容易。

幾位觀察敏銳的國際代表看到問題，憂心忡忡，卻也不知如何協助。G8和日本政府是否



回應，均是後話。目前可以確定的是，世界性經濟開發與原住民權益的問題，總是相對矛盾。國際「先進」原住民友人為愛努族帶來的流血流汗英勇抗爭經驗，似乎太過沉重，而後者自身又如散沙，希望渺遠。原/先住民對上工業國首腦，兩者均有高峰決議，G8結論成了變造世界的準繩，而另方或許終究僅為悲劇英雄增添新裳，曇花一現。北海道今夏高峰迭起，峰峰無奈不相連，其中故事，原來如此。

四·一會又一會的現身

國際學界常以“Conference People”形容四處飛翔出席國際會議的學者。筆者有類此朋友數位，他們南北半球奔波，同篇文章各地宣讀，多次之後，才在正式期刊出版。台灣人類學有無這號人物？筆者不知，不過，自己另創有特殊conference people類型，雖與國際版不同，卻也是一年到晚忙碌於空中與會場之間。本文所述三個會議範疇，均是筆者勤於跑會殊型典例。特殊在哪？那就是，會後必先行完成如文中三部主題的心得文章，再來慢慢思考會中宣讀論文的修改與正式出版事宜。筆者始終認為，富涵人類學思維的心得式短文，可能比正式文章來的迫切。柬埔寨努力向前，邀來國際，卻又焦慮於大旅店豪華招待與待開發金邊真相之間，於是，主辦者戮力操作，不久，學術人業已與泡圈人合一。筆者不得而知眾位學者的感覺，但至少自己天天亟思突圍，最後終能如願與在地一起呼吸。韓國居處中國、日本、俄國等幾個強勢國家或大文明之間，她的努力向前，全為爭得大家的目光，以示小小半島也是強盛進步。韓國學界在求得平起平坐於中、日、俄的東北亞地盤之際，發明了區域

國際學術架構，於是官學合作，幾年期間，奠下主導位置，刮目於亞洲各國互觀讚嘆氣氛中。北海道愛努族先住民的兩個高峰會議，筆者只是聽眾，卻也深切體會了在單一國族壓力下，身為原住民的極端難處。愛努民族的困境，或不曾因高峰會議而有立即的改變，反而，箇中問題的突顯，才是未來應面對解決的要務。筆者有二十年台灣原運觀察經驗，如今跨足愛努，兩國比較，感觸尤多。

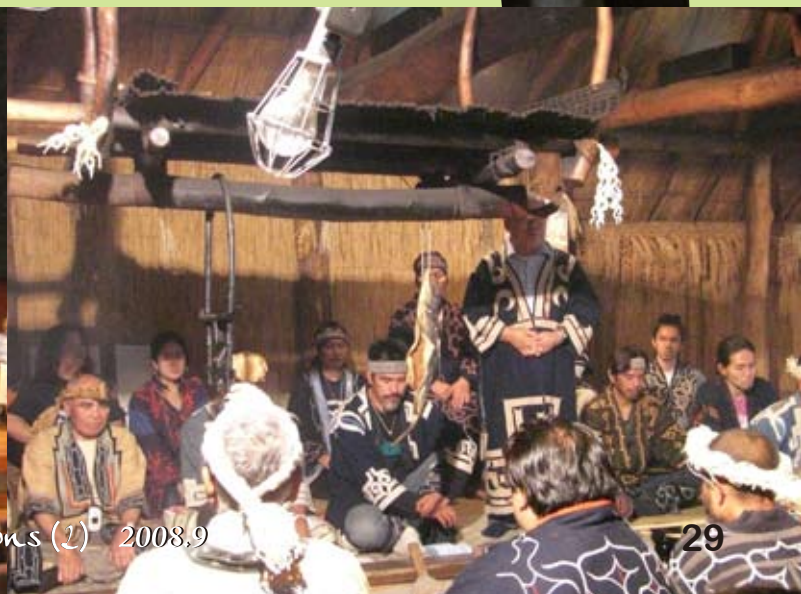
筆者不否認自己是conference people，多數與會時間，輕鬆嚴肅交織。最近的東南亞、東北亞交參往返，認識了更多亞洲面向，希望趕快和大家分享心情。至於正式論文，亦將一一問世，有待諸君講評。



照片說明:

- 1,2. 韓國山間文化狩獵民俗研討會。攝於2008.1.19。
- 3,4. 北海道愛努田野。攝於2008.7。
5. 作者參加北海道愛奴民族研討會留影。攝於2008.7。

(謝世忠提供)



第一次 在國際會議 發表論文就上手...嗎?



出席國際會議發表學術論文是成為人類學家的必經的過程之一，不過對於還是研究生的少年人類學家來說，要用英語或其他語言在國際會議上發表，還是一件讓人非常緊張的事情。今年六月初，臺灣大學人類學系的七位碩士及博士生一起到北京的東亞考古學年會發表論文。我們總共花了近一年的時間籌劃主題及準備發表，其中有許多的經驗及教訓可以跟大家進行分享。

東亞考古學會(Society for East Asian Archaeology, SEAA)原先是由歐美地區研究東亞的考古學者於1996年所發起的一個學會，固定每四年輪流在不同城市舉辦年會。過去十二年來曾在美國夏威夷、英國Durham，以及韓國的大田舉行年會，今年(2008)則由中國社會科學院在北京主辦。每次年會都有一百至兩百篇論文發表，以及來自二十多個國家的數百位學者與會。由於是國際性的學術年會，以英文為主要的官方語言。

招兵買馬的過程出乎意料的順利。原本陳瑪玲老師和我一直擔心找無人的場面，沒想到一經詢問，立刻就有多位系上已畢業的碩士、以及正在撰寫碩士論文的同學響應號召，幾乎不費力氣地就募集到七位「敢死隊成員」：包括邱鴻霖(目前就讀九州大學博士班)、杜美慧、蔡佩穎、陳佩瑜、尹意智、林宜羚和劉俊昱等。不過接下來的問題就大了，七位發表者的題目包羅萬象，有從墓葬看臺灣南部鐵器時代的婚後居處法則、討論屏東Saqacengalj的遺址形成過程和建築空間分析、思考如何改進陶器分類方式以探討生產及標準化的問題、臺灣史前的玉器工藝實驗、將法國操作鏈理論應用在圓山天文臺遺址的陶器分析，以及清代劉銘傳機器局的發掘與解釋，可說是橫貫東西，上下古今，找不到一個可以一以貫之的題目。最後只好以Some new practices in Taiwanese archaeological research做為我們的小組主題，求出發表者的「最大公約數」。

由於參加的同學都沒有在國際會議以英文發表文章的經驗，以前我也沒帶過這麼多人一起發表的場面，所以只好採團隊作戰，集思廣義的方式進行。從會議前一年開始，我們就每週固定時間以英文進行討論。前兩個月，我們從最簡單的英文會話開始熱場，一開始時大家都覺得非常彆扭，尤其是明明看到連「貢臺語嘛A通」



1 2 3 4

照片說明：

1. 會議結束大合照（由左至右，前排蔡佩穎、杜美慧、林宜羚，中排陳瑪玲、陳佩瑜、劉俊昱、陳伯楨、彭佳鴻、邱鴻霖，後排尹意智）。
2. 蔡佩穎發表Saqaacenglj遺址的空間分析。
3. 陳佩瑜發表如何使用Vessel lot的概念在陶器分類研究上。
4. 劉俊昱發表清代劉銘傳機器局的發掘工作。

（1,2,3由陳伯楨提供，4由尹意智提供。）

的同學，還要‘How are you’一番，常常是雞同鴨講一陣子後，忍不住就切換回國語聲道。一直到第三個月後，我們才開始請同學介紹自己的研究題目，這時候同學才發現，要用英文解釋自己的論文是多麼困難的一件事。要嘛就是不知道要用那個單字，要不然就是湊不成一個句子。每週討論過程中，遇到不會的單字或是解釋不出來的句子，就請同學寫下來，回去想好後下週再補報告。這樣實行兩三個月後，英文口語果然有大幅度的提昇。最重要的是，同學察覺很多用中文講論文時覺得毫無破綻的東西，改用另一個語文講，才發現原來自己並沒有想通這個問題。看來這也是一種「語言的陷阱」呀。

經過半年多的英語口語磨練後，我們開始進階挑戰會議論文及「權力點」(Powerpoint)大作戰。由於國際會議通常不要求寫書面論文，所以不申請旅費補助的同學就直接寫口語的稿件，至於想要旅費補助的同學，就必須提前寫出書面的文章以送審查(約在會議前兩個月提出)。目前學校、國科會及民間基金會(如傑出人才發展基金會)都能補助研究生出國機票，有的甚至按日補助生活費，這對勤儉渡日的研究生來說，是不可錯過的金庫。

我們希望所有報告的同學都能遵守大會每人15分鐘的規定，所以每次練習時我都像田徑教練一樣，拿碼錶計算同學使用的時間；同學也慢慢的從快30分鐘的長度，逐漸砍掉廢話，精簡到最後每個人都達到誤差正負30秒範圍內的驚人成績。對於每位同學Powerpoint的配色、每頁行數字數及特效的運用也反覆做多次的討論和修正。

同學辛苦的付出在會議當天得到甜美的成果，雖然議程安排跟一些大組時間衝突，聽眾人數沒有預期的多，但是每位同學的表現都比平常練習還要好，也獲得與會者熱烈的回應。不管是會議中的討論，或是會後比試酒量，同學的表現都讓其他國家的學者眼睛一亮。即使回到臺灣以後，同學繼續和當時認識的國外學者保持聯絡，也都認為這次的會議帶給他們難忘的經驗。

會後我問每一位同學：「現在你覺得參加國際會議很難嗎？」，同學都說：「難!」。但問到：「以後還想參加國際會議嗎？」，答案卻都是：「要!!!」。

法律及其不滿

容邵武

國際暨南大學人類學研究所

「所有堅實的東西都熔化於空中」(all that is solid melts into air), Marx在(共產黨宣言)中如是說。他說的是,資本主義商品化的力量把一切東西,可觸摸的、不可觸摸的、龐大的、細小的,通通變成純粹可以貨幣交換的關係,這個金錢關係既像在空中交換,迅速無疆界,但其實更似看不見的虛幻空氣。有趣的是,包括Marx在內,大多數學者都同意:有助於資本主義的現代西方法律系統,卻以相反的方向把「所有散落在空中的東西都堅實化」。我的意思是,法律系統總是把道德、文化、社會慣習等類型化、規則化、以及「現代化」,人們或實或虛的社會關係與動作,在法律裡都要明確而堅實—或是如Marx接著說的「所有神聖的東西都世俗化了」(all that is holy is profaned)。可以這麼說,我們以為的毫無疆界的商品交換世界,其實是建立在堅實的法律系統與執行的硬道理上;全世界商品化最徹底的國家,往往發展出最複雜的專利與智慧財產制度。

在上一期的〔人類學視界〕專題中,林開世的文章「一個法案保護了什麼?」,精確且頗為合乎時宜的指出在台灣這個法律至上的國家,過度的法律化,或是把原住民傳統知識給「智慧財產權」化,其實沒有什麼神聖的元素(例如,法律的立法目的強調保存原住民族傳統智慧,以促進原住民甚至是我國人文與社會的發展),因為智慧財產權制度把原住民文化中珍貴與神聖的元素給當成私有財產來計算、來評價。林開世指出,一旦法律化之後,許多生鮮活潑的文化混合與創意,將會被收縮在狹窄而官僚的系統裡(至於林開世描述台灣是個

法律至上的國家,但是卻又同時充滿著(原住民)官員們在法律運作時的政治考量,那恐怕又是另外一個困難的問題)。然而,那篇文章其實讓我想到他所點出的現象的另一個面向,我姑且稱之為「為什麼需要一個法案來保護?」,作為對話與討論的起點。

當傳統知識變成「智慧財產」

讓我先簡單的整理國際上對於「傳統知識」、「文化智慧」等概念的演變開始。1954年聯合國經社文組織(UNESCO)首度對文化資產下定義時,它主要指的是在武裝衝突時遭受到嚴重威脅、具有特別地位的紀念碑、有宗教意義的房子、藝術品等;更重要的是,「文化資產」是值得特別保護的、所有人類的文化遺產的一部分。50多年來,經過不斷的概念演變,目前文化資產的內容已經與當年宣言裡所標示的人類精神保存的立場有所不同了。

再讓我們來看2000年「世界智慧財產權組織」(World Intellectual Property Organization)對傳統知識(traditional knowledge)的定義:「基於傳統所產生的文學的、藝術的、或科學的作品、表演、科學發現、外觀設計、標計、名稱或符號、未公開之資訊、以及一切基於傳統在工業、科學、文學或藝術領域內智慧的發明與創作」。這個由「世界智慧財產權組織」所界定的傳統知識,著眼點當然不只是保護「人類精神活動之成果」,更關鍵的是該項知識能「產生財產上價值」之特性。簡單來說,智慧財產權保障的不是任意的傳統知識,而是必須具有可以測量、

認定、以及和其他知識有不同表現型式的東西。甚麼型式可以成為智慧財產權保護的傳統知識，當然就得依循法律體制的邏輯了。這樣的趨勢，應該就是林開世憂慮的「所有神聖的東西都世俗化了」。

的確，現在「傳統智慧」的概念已經相當受到智慧財產權內涵的影響，主要是保護擁有者（即使是集體的擁有者），而不是這項文化的價值。在公共領域內，我們看到比較多的，是誰是某些工藝產品的創作者或擁有者，而不是它的美學以及文化的意義。文化資產最初被視為所有人類的文化遺產，現在則變成是某個團體、族群、國家表彰歷史文化的物件。智慧財產權的原意在保障創作者的利益，可以想見的是，「傳統智慧」套用此項法律之後的演變，可說是從「保護」文化資產，變成「限制」它的使用和流通。傳統智慧如同私有財產般，變成專屬與不可侵犯。現代智慧財產權體制一方面把傳統智慧裡神聖的東西變得可以由市場價值去衡量，另一方面卻又把傳統智慧神聖化，和團體的認同緊緊的綁在一起。

對誰是解藥，對誰是毒藥？

上述的趨勢有甚麼意涵呢？現代人類學越來越強調「文化」是流動的、跨領域的，然而人類學傳統上所研究的團體卻也越來越強調自身「文化」元素的本質性、原初性。比方說，加拿大西岸的印第安人主張獵殺鯨魚是他們不可遺忘的傳統，類似的說法也出現在日本北海道的漁民團體。似乎二個極端不斷的衝撞著，以James Clifford的比喻來描述，一方是強調文化根原(root)的重要性，一方則是強調文化是一路走來(route)不斷的混同；人類學持續在概念語言裡指出這個矛盾，現實上各個團體卻是不斷尋找與宣稱文化的延續性。所以，「傳統知識」、「文化智慧」的智慧財產權化，其實牽涉到一個團體的歷史與認同，而現在它們總是由客體化的物質來呈現，由「一切基於傳統在工業、科學、文學或藝術領域內智慧的發明與創作」的成果來表現。智慧財產權體制被認為可以保護這些智慧成果，卻同時讓「傳統智慧」變得更物化，而這個物化的過程，又不



照片說明：織布。李亦園1955年12月攝於屏東來義。
(本照片為中央研究院民族學研究所典藏)

斷生產出更多的智慧財產權法。「原住民傳統智慧創作保護條例」只是這個過程的一部分。

我們可以指出當代社會中，一個團體把傳統智慧等同於歷史感與自我的回復的要求，卻往往會在「法律化」的過程中失掉其原意，因為智慧財產權制度運作的是一個不同的邏輯。但是我們不應該忽略掉法律化的另外一面，也就是法律會變為一個戰場，特別是傳統上處於弱勢的團體，可以用來抵抗優勢團體的一個戰場。例如，晚近美國印地安人使用智慧財產權法，成功的阻止了龐大的商業團體將他們神聖的符號與象徵變成市場的消費品。郭佩宜在人類學視界同一期的文章「法律是解藥，還是毒藥？」，已經點出法律系統這個二面性。

其實更精確的說，應該是在什麼狀況下，對誰是解藥，對誰是毒藥，大多數的法律本質上並不是只有這二面性簡單的對立，它反而是打開了新的空間，帶來新的遊戲規則以及遊戲者，儘管有權勢的人畢竟仍是最有力的角色。但是，讓我再強調一次，法律本質上不是解藥或毒藥，它在它所生成的社會脈絡裡，會對一群人解藥、而對另一群人是毒藥。



比方說，晚近出現的「家庭暴力防治法」，我們看到支持者慶賀女性的身體自由與安全得到保障；懷疑者則提醒，女性身體的監看權由男性親人轉移到國家。國家力量進入到傳統上屬於私人的家戶領域，新的遊戲規則以及遊戲者打開新的空間，法院森然的天平取代男性的拳頭，成為女性受害者新的審判者。

法律作為新的「土著知識」

所以我並不擔心「原住民傳統智慧創作保護條例」打開了潘朵拉的盒子，讓官僚系統以及政治菁英竄出去，詢問傳統智慧的是是非非，除非有一個「傳統」部落沒有是是非非的傳統智慧。傳統智慧的演遞不總是鬥爭或合作的成果嗎？只是，「傳統」智慧現在面臨了外在的國家與市場的力量，原住民團體需要一個現代的法律語言去解決「傳統」智慧碰到新的外在與內在的矛盾。最終說起來，是人或社會團體，藉由法律進行鬥爭或合作，這件事情是新的、現代的。而它的力量強到把許多社會場域原本有的鬥爭或合作的遊戲方式，吸納到法律場域，這件事情是新的、現代的——當然值得憂慮與關切的。而許多社會團體需要一個法

案來主張權利，或是消極的防衛自身的權利，這件事情是新的、不斷在擴大中——這也需要予以注意。

我認為人類學者必須關切一個法案到底保護了什麼，改變了什麼；人類學者也需要注意社會團體目前致力於把法律帶進到生活場域（或是以權利的語表述這些狀況），是否成為一種新的「土著知識」，一種新的範疇來分類他們的地方世界。

於是，無論我們贊不贊成法律是控制社會或是指導社會變遷的一個工具，它其實是反映社會秩序的產物。當權利的語言越來越是當代社會的主要發話詞，原住民團體需要一個法案在集體行動中，陳述他們的認同與歷史的願望，同時它又是一個戰場，呈現出內在與外在的矛盾。「原住民傳統智慧創作保護條例」當然有保護到什麼，雖然那可能不是各方原有的期望或想像。但是法案仍會繼續訂定下去，因為法律是一個現代性的語言——如同所有現代性的元素帶來文明與不滿足，表現了行動者的期望與矛盾，（嘗試）解決傳統智慧所無法完成的工作。而這是我們值得深切注意的現象。



照片說明：（左圖）開始織布，吳燕利1960年9月攝於宜蘭南澳。
（右圖）織成的寬幅花布，吳燕利1960年9月攝於於宜蘭南澳。
（本照片為中央研究院民族學研究所典藏）

記憶現場

——如果是現場，為何須要去記憶？

交通大學客家學院人文社會學系

林文玲

從記憶現場系列第一集「走一趟故事Cilangasan」與第二集「月亮的眼淚Wuhaliton」可以找到一些解題的線索，並且觀察到這兩部影片試圖表達的：「現場」是要去記憶的，否則將會被遺忘、就此消失不見。但是，此處的「記憶」不僅只是內在的心靈活動，它同時外顯在語言的講述、身體的行走與體驗後的反思。而這裡的「現場」也不止一處，它其實蘊藏數個地方與多重的空間所在。

走一趟故事Cilangasan影片主要講述一百多年前，Makudai「港口部落」的Pangcah（阿美族）族人與清兵廝殺的Cepo'事件（Makudai當時叫作Cepo'），部落族人因不敵清兵的連番攻勢，逼不得已由頭目馬耀阿濱帶著族人前往部落西北方的Cilangasan躲藏。這則故事是Makudai部落老人家最喜歡講給年輕人聽的。月亮的眼淚Wuhaliton則從代代相承的布農族傳說故事起身，翻山越嶺去尋找月亮的眼淚所在的Wuhaliton。月亮被射到眼睛，就從天上、山上下到Wuhaliton這邊，Wuhaliton這個地方有著祖先生活與傳說的種種痕跡。而月亮也是布農族各種傳統祭典的來源。

傳說或歷史故事在此不只停駐在聲音與文字的想像之中，也在族人爬山走路、身體勞動的當下，一次又一次地展演出來。「故事走一趟」因而成為兩部影片的主要軸線，在這裡我們看到了不同世代的族人，在不同的時間現場，用不同的方式走一趟故事：祖先走過的「現場」就是傳說或歷史事件的現場，這個已經不在的時空現場，在兩部影片中都是用動畫說故事的方式呈現。現在子孫們走的這一趟，是影片的對象也是影片實際上紀錄到的一趟過程。而觀眾觀看影片的確也形成一個現場、一趟行走。

港口部落的Lekar阿公「希望年輕人走這一趟」，因為記憶是走出來的，經歷爬山走路的身體勞動，內心記著當時祖先走這趟路途的心路過程，身體因而起了變化，記憶逐漸刻寫在行走的身體上。去到現場，意味著記憶再一次地被記起，並同時成為記憶，經歷「走一趟」的情節記憶（semantic memory），其中意義與體驗的語意記憶（episodic memory）將進駐到參與走一趟故事的每個人。



照片說明：港口石梯坪。（小米提供，2006.7）

照片說明：2006.7.23港口 ilisin第二天晚上，右方坐著的人為mama no kapah(青年之父)。(黃郁倫提供)



故事用走的方式去延展，用意在於走到記憶坐落的位址空間，使得記憶逐次清晰、變成一種當下、成為一種現場，能夠被參與、能夠被體驗，並且提供機會，讓不同世代的人在這個空間場域中，得以相會、交流。經歷走故事的過程，族人終於如影片旁白所說：「才知道我們的路在哪裡」，同時後代子孫也將知道自己祖先流傳下來的美好故事。

「路在哪裡？」從敘說的故事，從演練身上記憶著的族群經驗，我們能夠得知一二。兩位作者藉由視覺媒介為我們釐出一條接近這些經驗的方式，追索到這些故事與歷史的蛛絲馬跡，並以影像將它們具體化，使它們開始說話。

用走一趟故事的方式，記憶成為某種可能、化身為行動，並提出記憶政治（politics of remembering）的某種可能：誰在記憶？記憶什麼？如何去記憶？記憶（對象）它的意義為何？「走一趟故事」成為趨近記憶的一種語言，這套語言運作的同時，「記憶」這個動作也成為一種身份建構與文化實踐。走一趟故事不只是走向以前的尋根之旅，也在面對社會現況中的族群關係、刻板印象與歷史的既定說法的同時，提出向前推進的運動能量。

《走一趟故事》Cilangasan，導演：馬躍·比叭（Mayaw Biho），2003 / 25分鐘

《月亮的眼淚》Wuhaliton: Tears of the Moon，導演：莎麗·伊斯哈罕布德（Salon Ishahavut），2003 / 26分鐘



照片說明：2006.7.22港口部落 ilisin，注意拍照時千萬不可跑到圈內拍。(黃米蟲提供)

味齋生意

葉秀燕

東華大學民族文化學系



照片說明：吃進「自然」。葉秀燕提供。

我問做生意的朋友，在台灣什麼錢好賺。朋友說：「不怕辛苦，做吃的一定會賺」。也難怪，在台灣每個觀光景點，除了名產紀念品外，一定有餐廳、飯館、美食小鋪，還有蚵仔煎、蔥油餅、臭豆腐，烤香腸和大腸包小腸。

在高高的山頂上，賞白雪喝滾燙冒煙的熱熱貢丸湯，一點都不稀奇。自稱熱愛「自然」的爬山健行客，把山徑圍起來，公地成私地，煮水泡茶，野炊兼唱卡拉OK，硬把野地自然給家居化，廚房用品應有俱全，「大家逗陣來泡茶」，如此佔地為王，破壞自然景觀，大概是台灣特有的登山飲食文化。

坐公共交通工具，火車上最常看到的仍是食物。零食、麵包、飲料、飯糰、便當，還有名產，太陽餅、鳳梨酥、花蓮薯與雷古多，還是和吃吃喝喝有關。

在大陸旅行時，總看到有人抱著大西瓜趕火車。車廂裡到處是飄著「康師傅」的各式泡麵香，隨時有人在吃，為自己加熱水，續沖一葉葉飄在玻璃瓶的茶水。茶水間熱水沒了，旅客抱怨、生氣，甚至爭執吵架，都因為空水桶。中國的朋友說：「民以食為天」，「要吃吃喝喝，才像出遠門嘛！」海峽另一邊說：「呷飯皇帝大。」不論民主與共產，兩地政治迥異，對吃的重視，不分上下。「吃飽沒？」是漢語民族共同的招呼語。

台灣的小籠包進駐上海，價格是台灣的兩、三倍。上海人擠破頭、排長龍，還是要嚐嚐台灣來的小籠包。前幾年，台灣人搶購葡式蛋塔的盛況，絕不輸小籠包。報紙上說，有人為了一盒蛋塔大打出手，加了火氣和鮮血的蛋塔，會不會更可口？

現在想吃萬巒豬腳，不一定要開車到屏東。

東海的雞爪凍，郵購宅配也能到家。這的確是個流動的時代，也是個不動的時代。網路購物，讓人不必出門，就能滿足口腹之慾。這是科技的神奇。

台灣公路省道旁，一間間便利商店，比鄰對門而開。主要道路500公尺就有一家便利商店的現象，更讓人覺得嘖嘖稱奇，佩服台灣的「便利性」。在不同的便利商店，賣得最好的還是食物和飲料。曾經一顆小小的茶葉蛋，讓一家面臨經濟危機的便利商店，起死回生。我們的便利飲食文化，連始作俑的日本人也望塵莫及吧？

現在過年，更可以在便利商店預訂年夜飯，宅配到家，讓不想大費周章，或沒有時間下廚的人，也能輕鬆過個「便利年」。每回看到這樣的「年味」海報，總要想起阿嬤上代的生活方式和媽媽純手工製造的年菜佳餚。不禁要問，這樣「便利」的年，如何記憶？節慶與食物如何串連？

我不吃麥當勞和漢堡王，也不喝星巴克咖啡。飲食要多元，經濟卻不能獨斷。這是我反全球資本主義的日常生活飲食實踐。然而，速食文化，卻有我很多學生的成長記憶。他們在麥當勞做功課，閒扯淡，聊天說地，消磨他們青澀的歲月。大學生到星巴克等人約會，談情說愛。人類學者吳燕和指出，漢堡、咖啡不是舶來品、外來文化，這些源自西方的食物，已成了當代台灣年青人日常生活的飲食文化之一。

在台灣各地的風景名勝及旅遊景點，結合當地農產品與族群特色的餐點與名產，更成為近年業者競爭的商機賣點與招攬遊客的策略。原住民「風味餐」的興起，和文化與生態觀光旅遊有著密不可分的關係。





從原住民餐廳業者的訪談資料及田野觀察結果顯示，業者對「風味餐」的飲食文化生產概念，有的根植於日常生活的經驗；有的來自和特定過往童年記憶的連結；有的「看媽媽怎麼做」學習而來；也有「學習自烹飪班，自己再創造」。有「傳統」、有「創新」，更有「創新的傳統」，不同脈絡的文化混融，各自發展出其獨特的「原住民風味餐」。如果說，在「邊緣」的文化環境中，擁有權力便擁有「發言權」，我們也可以說，誰擁有原住民風味餐廳，誰便擁有賦予「風味餐」意義的權力、以及對餐廳賦予新的意義與支配性。業者做為原住民文化的能動者 (agents)，誰是老板，誰便擁有定義、生產、翻釋、詮釋、協商、形塑、操弄、展演、解構、再生產「風味餐」的權力。筆者認為，飲食創意沒有標準，風味不是唯一。

原住民風味餐廳彈性「配菜」，山蘇、龍葵、劍筍、馬告、飛魚、蝸牛、檳榔花、竹筒飯、野菜小魚湯、香蕉糯米飯、石板烤山豬肉，不僅可以配合不同口味、人數的需求，更可依照付費價格的高低，搭配不同的原漢風味套餐。親切好客的業者，也不時走出廚房，解說原住民文化知識，讓消費者/觀光客興高采烈學習如何敲開「竹筒飯」、如何「吃香蕉糯米飯」、如何分辨「野菜」。原住民風味餐賣的是「異」文化的體驗與地方經驗的收集。

原住民風味餐翻轉「原漢」二元對立的族群張力，彙集了各種尚未接合的社會現實—原漢族群彼此尊重、地理混合羈雜、文化相互交融、空間越界、不分你我，餐桌上想像「族群融合」，吃進原味，想像「你濃我濃」，在「風味餐」裡實踐「原漢文化交融」。

原住民風味餐廳不僅可以賣「原味」賺錢，也讓台灣的飲食版圖，建構出多元的族群文化空

間與餐飲形式。「味蕾生意」也可以做為「社會運動」，讓「黃昏民族」擁有傳承及發揚其異於主流漢文化的「差異政治」(the politics of differences) 的可能性。

筆者認為，原住民風味餐廳的興起與流行，和現代社會中對「異文化」的商品化、表演化及消費化有著密切關係。原住民風味餐廳在台灣，可視為當代流行的「異族情調」，對大多數的台灣人而言，原住民日常生活的飲食物質文化，是陌生的經驗，如果原住民風味餐可以做為原住民「傳統生態知識」再生產和文化展演的「文本」，原住民風味餐廳，用「自然」和「健康」所帶動的飲食文化，正是資本主義與觀光遊憩發展的共謀、與消費文化生產的模式。資本主義對文化生產與複製的穿透力，也正是近年「原住民風味餐廳」可以獲利市場的主因。誠如文化評論人馮久玲指出，二十一世紀文化商品絕對是好生意。文化買賣，味蕾生意，不僅是少數族群的生機，更是好商機。

對食物的思索與飲食文化的研究，可以開展我們理解與體驗族群文化展演的多元流動與不變的固著性。原住民風味餐用味蕾來豐富飲食文化經驗，建構台灣飲食版圖的文化位置與地景，不僅擴大原住民經營者的文化詮釋與發言權，同時提昇多元文化交流的平臺。然而不可否認，卻也形塑了風味餐及原住民文化被符號化消費的社會事實。

台灣社會不斷在變化，從飲食文化、味蕾生意，就可看出端倪。你嚐出不同在地和全球的味道嗎？

圖片說明：
(上)原住民風味餐廳的看板符號。
(下)三番兩次-大家來做「番」生意。
葉秀燕提供。



「文化創造與社會實踐」研討會

時間：2008年11月7~9日

地點：中央研究院民族學研究所第三會議室

主辦單位：中央研究院民族學研究所

聯絡人：陳文德 (ch1803@gate.sinica.edu.tw)

本研討會將從(1)文化的創新與轉化、(2)文化產業與新自由主義經濟、(3)族群形成與文化建構等三個子題，探討文化創造的性質以及形塑文化創造與再創造的社會脈絡。藉由文化創造(再創造)的探討，也期盼對於「文化」這個重要概念的有所討論。研討會預計十七篇論文，除了當代情境的民族誌分析，也有歷史研究，對象包括臺灣南島民族、大洋洲以及漢人。

「當代亞洲新生代人類學議題趨勢與新研究取向」 博士生學術論文研討會

時間：2008年11月下旬(暫定)

地點：國立清華大學人文社會學院C310室

主辦單位：國立清華大學人類學研究所

連絡人：戴正倫 (ramonlun4@gmail.com)

會議主旨：

為增進跨學科、跨領域研究之交流，並鼓勵年輕人類學者相互觀摩、學習進而創造對話的可能，特舉辦以亞洲地區博士生為主的學術論文研討會，希望藉此研討會能建立成果發表與討論的平臺，匯集優秀的論文，激盪新的研究取向，為人類學或相關學科如何面對當代社會與文化的新興議題，提出更新的思考與想像。

「原住民族傳統智慧創作與其保護」 學術研討會

主辦單位：

數位典藏與數位學習國家型科技計畫

數位典藏與學習之學術與社會應用推廣計畫

拓展臺灣數位典藏計畫

地點：中央研究院人文社會科學館國際會議廳

時間：2008年11月14-15日

網址：<http://aspa.teldap.tw>

「原住民族傳統智慧創作保護條例」業於二〇〇七年十二月七日由立法院三讀通過並公佈施行。「原住民族傳統智慧創作保護條例」所建立的，是與既存市民智慧財產權體系平行的特殊法制。其特殊性包括在傳統智慧條例之保護標的及範圍、申請主體與權利歸屬、權利內容、授權條件等方面，都與既存智慧財產權管理制度迥異。在此平行法制下，如何有效分別自互古即發生且將永久續存的原住民族傳統智慧創作與擷取、拼貼傳統文化因子結合現代文化創意之新智慧財產，授權主體為何，與其區隔條件，還有權利認定與衝突解決機制之權能界線，將是典藏與加值原住民族相關文獻與物件時必須進行的法律評估。

『客家』的形成與變遷

主辦單位：行政院客家委員會

承辦單位：國立交通大學客家文化學院

暨國際客家研究中心

協辦單位：國立清華大學人文社會學院

地點：台灣新竹交通大學國際會議廳

時間：2008年12月20-21日

網址：<http://hakka.nctu.edu.tw/conference2008>

「客家」的概念、認同，乃至情感，不僅在時間上與過去、現在與未來相互脈動，若自空間觀察，客家經驗在十九世紀到當代的台灣，更持續延伸到跨世紀的華南、東南亞，乃至美國與大洋洲的地方社會。本會以「客家的形成與變遷」為題，探討在全球化影響和各種文化因素形塑下的客家意象、族群性及其行動實踐。

更正啟事：

因編輯疏忽，第一期《人類學視界》，第19頁，應為「擁有初布連島主權的英國，懷疑他是德國特務」，特此更正。

當代情境中的巫師與儀式展演研討會 Shamans and Ritual Performances in Contemporary Contexts

時間：2008年12月5-6日

地點：中央研究院民族學研究所第一會議室

主辦單位：中央研究院民族學研究所

聯絡人：小馬 (sinan@gate.sinica.edu.tw)

研討主題：

研討會以台灣原住民社會普遍存在，且於當代情境中仍發揮作用的巫師及其儀式展演為重心。我們擬探索的議題如下：外來政權、宗教（包括西方基督宗教與漢人民間信仰）、以及晚近本土文化復振運動對原住民巫師與祭儀之影響。巫師角色與儀式展演內涵經過那些調整與轉化？產生怎樣的文化混融現象？區辨巫師的「展演」性質和展演的社會文化情境，並探討其變遷過程與原因，同時在歷史時空中審視不同族群與聚落中經濟、文化、連同巫師與儀式展演之互動和採借關係，比較其異同。及探討巫師與儀式展演中性別角色的區分與意涵。最後，將台灣地區性的例證置於跨文化的大架構中作探索，與台灣以外的地區作比較，以顯現當代情境中台灣原住民諸族的巫師與儀式展演之特色與面臨的挑戰。

The Unthinkable—

Thinking Beyond the Limits of Culture

（不可思議—試探文化想像的境界）

時間：2008年12月13-14日

地點：中央研究院民族學研究所

主辦單位：中央研究院民族學研究所

連絡人：陳奕麟 (achun@gate.sinica.edu.tw)

研討主題：

90年代以來人類學研究，尤其是文化觀念本身，受到政治關係等面向的挑戰，而產生了許多爭論。在人類學、人文科學、和文化研究的理論範疇裡，文化相對論特別引起辯論。Stuart Hall在“Thinking Beyond the Limits”一文中，其實強調文化批判的必要性而否認文化觀念的中立性。對人類學而言，文化反而必然是一個中立的出發點。在當代各種政治正確的環境及其影響中，文化的相對性頗具問題；它不僅有內在的主體性，而且同時透露研究者本身的主體性困境。政治批判似乎強調政治正確的價值判斷，但它啟發了泛文化對話的討論議題。許多主題（如理性、情感、人性、愛情、暴力、生死、神聖）在任何地方社會裡與其特殊文化發生互動關係，但透過泛文化比較和對話，學者如何斷定（或發覺）文化想像及運作的境界和可能性？本研討會從跨學科的立場討論系列的理論和實際問題。

新書訊息

《反景入深林：人類學的觀照、理論、與實踐》

黃應貴著。臺北：三民書局（2008）。

《族群人類學的宏觀探索——臺灣原住民論集》

謝世忠著。臺北：臺灣大學。（2008）

《認同、性別與聚落：噶瑪蘭人變遷中的儀式研究》

劉璧臻著。臺北：國史館台灣文獻館與原民會（2008）。

《蕃族調查報告書：第六冊 布農族前篇》

楊淑媛主編。譯自佐山融吉統籌編纂的《蕃族調查報告書》八冊的第六冊《武崙族前篇：巒蕃、達啟貢加蕃、丹蕃、郡蕃、干卓萬蕃、卓社蕃》（1919）。臺北：中央研究院民族學研究所出版（2008）。

《大洋洲的物件與文化》

王嵩山、楊翎主編。臺中：國立自然科學博物館（2008）。

《多元文化》

吳天泰主編。臺北：二魚文化（2008）。

校園傳真

國立交通大學客家文化學院族群與文化研究所2008年8月1日正式成立，首屆招收8名碩士班學生。本所著重瞭解族群認同的進步與前瞻性，認為族群研究不只是抽象理論建構，更應該檢視族群建構的政治經濟意涵，以理解一個具有改造意涵的族群意識，如何激發多元文化元素，進而在社會實踐中成為批判文化創造的基礎。

本所提供社會學與人類學理論與方法的基礎課程，並搭配族群、多元文化主義、國族主義與文化研究等進階理論課程，同時提供相關專題課程包括生態、經濟、觀光、性別、社區、宗族與文學，以了解族群概念的多重面向。本所也提供不同主題的客家研究相關課程。自2008年9月開始至2009年1月止，特別舉辦創所系列演講活動，歡迎參加（相關訊息請見<http://hs.nctu.edu.tw/>）。

學會公告

1. 2008年臺灣人類學與民族學學會年會「人類學的挑戰與跨越」於2008年10月4-5日(六、日)於中研院民族所舉行，歡迎參加。
2. 2009年臺灣人類學與民族學學會年會call for papers將公告於本會網站<http://www.taiwananthro.org.tw>，敬請期待，也歡迎投稿。
3. 王崧興先生紀念基金2008年得獎名單如下：
沈淑賜(清華大學人類學研究所)
李慧慧(政治大學民族學系)
劉碧雲(清華大學人類學研究所)
4. 石璋如先生考古學紀念基金2008年得獎名單如下：
考古學講座：杜金鵬(中國社會科學院考古研究所)
考古學論文獎助金：顏廷仔(台灣大學人類學研究所博士班)
李志鵬(中國社會科學院研究生院考古系博士研究生)

人類學視界 AnthroVisions

第二期 2008年9月

發行人：黃樹民
發行所：臺灣人類學與民族學學會

總編輯：黃樹民

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、容邵武、陳伯楨、莊雅仲、郭佩宜、張藝鴻、趙綺芳、劉紹華、P.Kerim Friedman(傅可恩)、Teri Silvio(司黛蕊)(依筆畫序)

編輯：王麗蘭、黃維晨(按筆畫序)

本刊電子版：www.taiwananthro.org.tw

印刷：飛燕印刷有限公司

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、張藝鴻、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 中研院民族學研究所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 種花生。阮昌銳先生1961年3月攝於宜蘭縣南澳。
(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「臺灣人類學與民族學學會」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。

