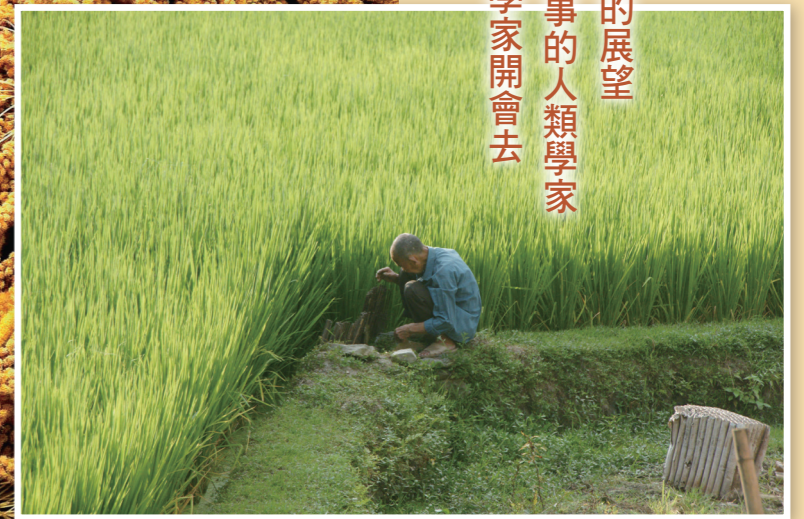




【專欄】人類學子在三一八運動  
【人類學家的書架】二十一世紀親屬研究的創新與親屬研究的展望  
【百工裡的人類學家】專訪洪震宇——在小旅行裡用食物說故事的人類學家  
【田野拾穗】人類學家做田野 外籍生／陸生在台灣 人類學家開會去





1. 封面上圖：Smangus小米豐收／侯怡如（政大民族系）／新竹縣尖石鄉司馬庫斯部落／2012年7月  
2. 封面右圖：共生／宮相芳（政大民族系）／湖南通道縣高步三村／2014年7月



1. 封底左上圖：這是我要做給我的vuvu的／陳映君（政大民族系）／台東縣金峰鄉嘉蘭村／2013年7月  
2. 封底右上圖：邊境賽跑／林汝羽（IIT Madas）／Choglamsar, Ladakh, Jammu & Kashmir, India／2012年秋季  
3. 封底下圖：如何辨識田野中的人類學工作者？服裝最不合群的那位就是／洪禎謙攝（全國動物醫院）李宜澤提供／花蓮縣富里鄉六十石山，達蘭埠農特產品展售中心／2010年7月

# 目次。

## 學會訊息

- 1 編輯室報告
- 2 消息
- 4 秘書處報告

## 【人類學子在三一八運動】

- 5 三一八運動中的組織邏輯 陳韋辰
- 12 多重身分的觀點：我參與的「太陽花學運」 盧敬文

## 【人類學家的書架】

- 16 二十一世紀親屬研究的創新與台灣親屬研究的展望 魏捷茲

## 【百工裡的人類學家】

- 22 在小旅行裡用食物說故事的人類學家：洪震宇 宋世祥

## 【人類學家做田野】

- 27 等、等、等：田野工作中的等待經驗 王廷宇
- 32 回家作「田野」？Langus的嘗試與反思 邱夢蘋

## 【外籍生／陸生在台灣】

- 36 我為什麼在台灣攻讀人類學博士？  
一個美籍博士候選人的想法與抉擇 張慧娜
- 38 中國大陸民族學專業教育現況簡介：兼論兩岸民族學系的差異 邵磊

## 【人類學家開會去】

- 43 原來，我們一樣「幸福」 謝博剛

## AnthroVisions

### 人類學視界

第十七期 2015年3月

發行人 張珣

發行所 臺灣人類學與民族學學會

總編輯 張珣

執編機構 國立政治大學民族學系

本期主編 高雅寧

編輯助理 林容璋、宮相芳、徐立真

美術編輯 葉雯娟

電子刊物 [www.taiwananthro.org.tw](http://www.taiwananthro.org.tw)

印刷協力 陽光房創意發想

## 臺灣人類學與民族學學會

理事長 張珣

常務理事 余舜德、許木柱、郭佩宜、蔣斌（依筆畫順序）

理事 呂欣怡、李宜澤、李威宜、林文玲、林志興、林開世  
容邵武、陳伯楨、劉紹華、蔡政良（依筆畫順序）

常務監事 黃樹民

監事 李亦園、莊英章、臧振華、謝世忠（依筆畫順序）

秘書長 張中復

會址 11529 臺北市南港區研究院路二段128號  
中央研究院民族學研究所2606室

電話 02-2652-3449

傳真 02-2785-5836

電子郵件 [tafea@gate.sinica.edu.tw](mailto:tafea@gate.sinica.edu.tw)

網址 [www.taiwananthro.org.tw](http://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 張珣

帳號 50065063

## 編輯室報告

《人類學視界》第十七期以兩位人類學學子陳韋辰與盧敬文參與318運動的文章作為本期專欄，一方面透過這兩篇文章回顧他們當時參與運動的過程與運動結束後的反思，另一方面也借此讓讀者思考運動至今已經滿週年，當時運動的精神與關懷，是否還在校園裡或人類學與民族學界持續發酵。

本期「人類學家的書架」是由魏捷茲副教授針對Marshall Sahlins於2013年出版的《親屬是什麼，又不是什麼》（What Kinship Is — And Is Not）一書撰寫書評。Sahlins在書中將親屬關係視為特殊的人觀，同時把親屬研究推回普同親屬理論的方向。魏捷茲副教授回顧該書後，進一步提出台灣親屬研究檢討的迫切性，以及親屬研究之於台灣社會乃至於全人類之確定性的重要性。

宋世祥博士負責的「百工裡的人類學家」欄目，由他親自訪問在台灣推行小旅行的洪震宇。洪震宇用人類學的方法走訪台灣各地並進行觀察與記錄，他用說故事的方式，轉化他人與自己飲食的知識與經驗撰寫成文字，再傳達給讀者。去年出版的《風土餐桌小旅行～12小地方的飲食人類學筆記》一書，獲得2014年的「開卷好書獎」。透過本期的專訪，人類學與民族學工作者或許能夠獲得一些寫作的靈感與方法，生產出為一般大眾所理解的出版品，也讓人類學/民族學這門學科能為更多的一般讀者所認識。

「田野拾穗」匯集了人類學/民族學子關於在異地或者原鄉做田野的甘苦談、美國與大陸學生描述離鄉背井來台灣攻讀民族學或人類學的理由，以及人類學子出國開會期間的參與觀察與反思等文章。希望這類文章對後進的人類學/民族學子有所啟發。

本期美麗的封面與封底，是2014年台灣人類學民族學年會民族誌攝影比賽獲獎者的照片，感謝獲獎者慷慨提供。田野材料不僅只能用文字呈現，透過影像，可呈現文字無法表達的內容與感動。2015年年將會按往例舉辦攝影比賽，屆時歡迎大家提供田野調查時的攝影作品。

人類學/民族學界去年十月與十一月連續痛失陳奇祿院士與林淑蓉教授兩位前輩，我們感到萬分的不捨與惋惜。下一期我們將刊登專文回顧兩位前輩一生中對人類學/民族學界的貢獻，以表達我們的敬意，也期望能在前人的基礎上，努力為台灣人類學/民族學的未來開創更多的可能性。

## 消·息

2014年下半年兩位人類學者—台灣人類學界的前輩陳奇祿院士與正值壯年的林淑蓉教授—相繼去世。陳奇祿院士一生對原住民研究，以及對文化界與民族學界的貢獻為後輩所景仰；林淑蓉教授正值壯年，在人類學的性別與醫療方面正發展到巔峰，突然辭世，令人不勝唏噓。

陳奇祿院士於2014年10月6日去世，12月15日於國立臺灣博物館舉行「追思陳奇祿院士—向臺灣文化建設的開拓者致敬」追思會。追思會內容分為兩個段落，先頒贈總統褒揚令以及手稿捐贈儀式，接著進行追思活動。首先以邵族杵歌表演開場，貴賓、家屬、門生

故舊致詞中陳穿插小提琴、鋼琴演奏陳奇祿院士喜愛的樂曲。會後邀請與會人士自由參加「文化舵手：陳奇祿院士捐贈圖繪展」導覽。



陳奇祿遺孀陳張若女士（右）接受文化部許秋煌次長（左）轉贈陳奇祿院士的總統褒揚令。（宮相芳攝）



邵族杵歌表演開場。（宮相芳攝）



清華大學人類學研究所代所長陳中民教授為追思會開場致辭。（蘇家瑩攝）

林淑蓉教授於2014年11月14日去世，11月30日在台北市第二殯儀館舉行告別禮拜，12月7日清華大學人類學研究所師生替林淑蓉教授舉行追思會。追思會分「學術生涯追思」與「師生情誼追思」兩部分，中間穿插「獻花點燈致敬」的活動。會後邀請與會人士自由參加茶敘，茶敘中主要就後續紀念林淑蓉教授的六項相關提議進行討論，其中兩項與學會相關的決議：第一、由翁惠娟博士以「林淑蓉老師學術研究歷程」為主題，撰寫專稿投搞《人類學視界》第十八期；第二、專門籌組「性別」與「醫療」兩個主題的會議小組參加



清華大學人類所李威宜副教授替顏芳姿與梁全威夫婦代唸追思信。（蘇家瑩攝）

2015年台灣人類學民族學年會，以及由林淑蓉教授現任助理黃郁芳小姐整理相關個人與田野照片在年會中展示以示紀念。✿

## 臺灣人類學與民族學學會 2015年會徵稿啟事

會議主題：多重地景的人類學 (Multiple Landscapes of Anthropology)

時間：2015年10月3至4日 (周六至周日)

地點：國立政治大學 (台北市文山區指南路2段64號)

主辦單位：臺灣人類學與民族學學會

投稿日期：2015年3月30日起至4月30日止

投稿網站：www.taiwananthro.org.tw

回顧近七年來臺灣人類學與民族學學會年會的主題，從2008年〈人類學的挑戰與跨越〉、2009年〈艱困時局下的人類學〉、2010年〈人類學視界@臺灣〉、2011年〈民族、民主、民生：人類學的場域〉、2012年〈區域研究@臺灣人類學〉、2013年〈田野就在你身邊〉，到去年(2014年)〈當代人類學(學)處境〉可以看出國內人類學的關注情境，大都集中在學科本質、研究取向的專業性與現世關懷、及其實踐意義等面向上。但人類學者投身研究場域的多樣性，及其所得到的各種觀察層面的反饋，也反映出研究者與周遭環境之間的認知關係，可能還存在許多值得深入探究與理解的對應模式。而今年年會主題訂為〈多重地景的人類學〉，就是希望在此前提下，藉由不同意義下的「地景」概念，來探討人類學研究者的自我定位觀，在當代複雜且意義多元的情境中，如何產生必要的反思與評估，以開展並落實人文關懷的正面意涵。

無論是從地景的衍生概念來檢視人類學的研究取向，還是從人類學的視野來還原地景觀點的多重意義，人類學結合多重地景的詮釋面貌，就如同視鏡的功能，可以產生各種角度的直射與折射效應。這種地景內涵，可以是自然生態的，也可以是文化的、社會的、族群的與性別的。而地景的視野，可以涵蓋虛擬與現

實、同質性與異質性、結構與非結構、原生與建構、權力與支配等各種不同的分析向度。這些都是從研究者所身處的情境為中心，透過多重地景概念的認知，讓研究者更能掌握研究對象所顯現的各式各樣的觀察面貌，進而提供更具有說服力的比較與詮釋觀點。另一方面，人類學的多重地景，也意味著跨學科觀念的匯聚交集與分流。這幾年來，學會年會的主題及其所引發的討論，很重要的一個部分都是在檢視當代人類學與其他人文社會學科之間的互動效應，以及如何讓人類學的觀察視野及關懷力度產生更大的社會影響與共鳴。而本次年會與東亞人類學學會(EAAA)合辦並以〈多重地景的人類學〉為主題，也是希望能將此一學科間的互動效應與社會影響，透過「東亞地景」的多樣性呈現意義，來開展並提升另一種跨國人類學視野的可能性。

為持續去年年會擴大參與的成效，本次年會亦誠摯邀請碩、博士研究生及近年獲得學位的新科碩、博士，和與會者分享各自開發之新創主題與相關議題。除大會主題外，其他主題的panel或個別論文，也歡迎投稿。有關籌組panel、線上投稿流程、專題活動規劃、與EAAA互動交流等事宜，屆時年會籌委會亦會於學會網頁公告並與各位同仁保持密切聯繫。



## 三一八運動中的組織邏輯

| 陳韋辰 | 國立政治大學民族學系碩士班、黑色島國青年陣線

一八是一場太過倉促的社會運動。  
對運動本身而言，三一八是由一連串意外所組成的事件。比方說，三月十八日當天，在濟南路「守護民主之夜」晚會上，沒有任何一個運動者想的到真的有辦法衝進立法院；衝進立法院後，幾乎所有人都篤定日出前會被警察暴力清場，誰也沒預料到能夠佔領議場廿十三天；更沒人預想的到，這場佔領行動能夠引起蜂擁而至的關注，掀起如此碩大的社會動能，甚至讓「社會運動」一時之間「蔚為風潮」，帶起「後三一八」時期的來臨。

三一八運動掀起遍地烽火。從參與人數、投入資源、社會動員來看，三一八運動對台灣而言，確實是一場史無前例的社會運動。過去幾年來，人民對於政府感到不滿，以及對貧富懸殊、分配不均、財團治國...的怨念積累，砌成一堵壓力。三一八運動正好替這樣的壓力開了宣洩的缺口，社會大眾，甚至是既有的運動團體，莫不投以龐大期待、能量和資源，寄望這場運動能夠徹底改變台灣社會的結構性問題。

身為一個運動者，我必須承認，沒有人做好足夠的準備來面對這一連串倉促的意外，以及如此巨大的政治能量。論述方面，既有的論述在內容與層次上皆缺乏



徐立真攝

足以解決政治結構問題，或面對全球新自由主義衝擊的解析與洞見；動能方面，也沒有人有辦法迅速建立足以與這等規模的政治能量抗衡的組織系統；心態方面，運動者們甚至可能沒有做好承擔一切政治後果的準備。縱使如此，三一八運動仍然是相當重要的事件，它像一陣海嘯，把深藏的不安、焦躁給捲了出來，把更多的人捲了進來，也改變了既有的組織關係。它是一股我們想躲，卻必須面對的歷史洪流。

身為一個人類學徒，我主要關注的是在三一八運動中相當關鍵的組織動力——也就是群體間的政治角力，以及背後的組織運作邏輯。

三一八的主要「運動場」由幾個空間組成：中山南路、青島東路、鎮江街、



三一八夜晚至三一九凌晨，立法院外聚集了來自各處的聲援者。（徐立真攝）

濟南路、林森南路八巷、青島東路立法院區，以及議場建築；在議場建築內，又因空間上的隔閡，可以大致上分為幾個空間：議場一樓、二樓、天台...等。在三一八期間，這些空間佈滿著運動參與者，這些參與者是主導運動決策圈中的「決策者」、維繫運動的「組織者」、衝突行動的「行動者」、運作某種功能的「工作人員」（處理衝突現場與維護秩序的「糾察」<sup>1</sup>、處理各類物資的「物資組」、處理各類雜務的「志工」、待命轉播的「新聞媒體」...）、參與靜坐的「聲援者」、「守備者」，或者是周圍活動的「參與者」...等。

運動參與者們，除了既有的社會運動團體之外，有些是自發性前往、有些是被朋友帶來、也有些是因為工作（新聞媒體、器材廠商、醫護人員、律師、學術研究者...）需要而前往現場。運動參與者的身分屬性並不是如此地涇渭分明，而是具有相當程度的流動性。比方說，許多聲援者、參與者，可能因為工作崗位缺乏人手，轉而成為工作人員，「糾察」、「物資」大多屬於此類流動；他們也有可能進入組織成為「組織者」，或者進入議場的分工體系中成為「決策者」。

除了「決策者」的決策圈與其他參與

者之間的邊界較為明確之外，這個運動體系的結構並不是非常的穩固。因為這並非在占領行動前就規劃好的系統，而是在運動過程中逐漸形成的分層結構，因此結構之間的關係是相當鬆散的。這樣的運動體系也並非均質地分布在運動的空間之中。整體來說，「運動場」上的群體結構相當紊亂，資訊流動、權力分布、勢力範圍也相當的不明、複雜。在三一八運動期間的青島東路上，存在著許多不同且混亂的指揮系統，彼時的我們，都把這樣的現象當成某種場邊八卦，作為處理例行工作與政治回應之外的娛樂消遣。然而，這樣的說法正映證了上述的複雜狀況，顯示外場糾察、物資體系的紊亂，也顯示了運動體系的鬆散與多元。

在三一八運動期間的運動系統，事實上是更為複雜的。報導人K是在三月十九日的凌晨，知道我們佔領議場後，前來場外聲援的學生；當立法院區青島東路門戶大開後，在院區內也形成一個小型的糾察體系，K亦是其中一員。K表示，許多既有指揮體系的說法，都未把他們這個院區內的糾察體系列入其中，因此實際上，光是青島東路的系統，就比我們所知道得更為複雜。系統的多元與紊亂，確實是我們在實務上所遭遇的困難。運動期間，我

也數次擔任青島東路指揮中心的指揮，在指揮的時候，一個重要的工作是透過現場糾察體系以確認四周狀況。青島東路上雖然佈滿「糾察」、「物資」，但我們幾乎沒有辦法知道這些人員到底是屬於甚麼體系，因此也沒有辦法運用既有的體系來掌握現場狀況，只能從青島東路指揮中心調派人手。

問題的癥結點，是來自於「糾察」、「物資」的流動性。這個流動性取決於時間。三一八運動是一場長期佔領運動，各個崗位的工作有輪班休息，或者必須離開的需求，在這樣的情況下，前述的流動就產生了：「糾察」、「物資」會找他認識的人，甚至是在現場靜坐、不認識的聲援者，加入成為新的「糾察」或「物資」。但是這樣的交接可能是不完全的，新人在尚未建立關係網絡，以及資訊不對等的狀態下加入工作崗位，導致其無法連接既有的指揮系統，也造成運動體系的混亂。新人被告知要進行某些工作，但卻可能不知道發生問題時該向哪回報、出了事情該向誰負責、有困擾時該找誰請益...，只知道「我應該要在這個崗位進行這樣的工作」。許多「糾察」便按這這樣的模式再生產，逐漸形成指揮體系紊亂的局勢。

會形成這樣的狀況，也是一個歷史

性的結果。在占領的第一晚，所謂「有經驗的運動者、組織者、行動者」幾乎都衝入了議場內，場外迅速聚集而來的參與者們難以被有效地組織起來，也因此沒有辦法形成一個有效整合的運動體系。運動第二天，「社科院系統」終於開始組織起來並試圖統合青島東路上的混亂，可惜為時已晚，「社科院系統」並沒有辦法滲入這些自我成形、已經開始再生產的既有系統之中，也無法架構起既能充分溝通、又有決策效率的指揮系統。這些系統再生產出來的個體，幾乎都相信他們是「議場—外場」架構體系下的其中一員。然而，在空間分割、資訊不對等與體系紊亂的狀況之下，「議場—外場」這樣的一個架構，實際上並不存在，也難以存在。

至此可以隱約察覺到，議場作為一個運動空間，它在這場運動中確實扮演了相當重要的角色。它是佔領運動在空間與政治層次上的起始點，也是運動的決策圈所據有的實質空間。對場外的參與者而言，議場是一個被神聖化的地方，好像所有的政治事件幾乎都是圍繞著議場而產生；議場所具有的國家體制再現的政治象徵，也讓其空間的神聖性不言而喻。我在場外漫遊、穿梭時，常常可以聽到場外的參與者對「議場內」狀況好奇與猜測的耳語；



在擔任指揮時，也時常有人詢問能否進入「議場內」；「學運領袖」更不諱言，「議場外」的合法集會之目的是用來保護「議場內」的非法佔領行動，增添了議場空間的神聖屬性。

我試著分析「議場作為神聖空間」的幾項要素：(1)孤島效應塑造了「議場內」的神聖空間，使得其空間由於資訊的斷裂，形成一個與議場外「日常空間」隔離的神聖世界；(2)進出的身分「許可」、進出的人數「管制」、警察與糾察共構的「防衛」、佔領行動的「非法」，種種劃分機制進一步強化議場的神聖屬性；(3)議場內所受到的高度媒體關注、其在事件中所具有的象徵意義、其在運動過程中所承受的政治壓力，都使得議場內的參與者處於「非日常」的時空狀態。

由於空間分割、資訊不流通、場外體系紊亂，決策圈也形成一個極為封閉的體系。在這場運動中，處於「權力核心」的決策圈是相當緊縮的。議場「二樓」<sup>2</sup>發行的《工報》中將決策圈的組織架構、決策中心的聯席會代表清楚公布，包括學生代表19人、NGO代表10人。所謂的「決策圈」又可以進一步區分為三個體系，一是掌握運動代表權、發聲權、決策全權的29人「聯席會」；二是緊急應變時，



徐立真攝

由NGO代表與學生代表所組成的「九人小組」<sup>3</sup>；三是議場內由場控、物資、秘書、媒體、資訊、糾察等工作體系所組成的「議場幹部」組織。

在議場內部的空間中，也存在資訊不對等、缺乏實質參與的狀況。議場內部的參與者也有身分屬性上的區別，除了「議場幹部」的工作人員、醫師團、律師團、新聞媒體等工作人員之外，也有一批靜坐的參與者，這也是為什麼需要管控議場人員進出數量的原因。但這些參與者幾乎甚麼事也不能做，只能靜坐；這些參與者鮮少有辦法進入既有的「議場幹部」體系中工作，他們的功能就是守備，用人數來保護議場，以防警方攻堅。議場內的幹部與參與者雖然同處於一個空間，但是彼此之間的參與、資訊卻難以對等，這種無所

事事的狀態導致了議場內靜坐者的高流動率。事實上，議場內外不在決策體系或組織體系中的參與者們，幾乎都有這樣的感覺：保衛議場非常重要，我好像必須在這裡待著，但卻甚麼事也不能做、甚麼資訊也不知道；我的意見沒能有效參與，也難以影響決策。

為什麼會形成這樣封閉的組織體系？除了空間上的隔離，很大一部分的原因，



徐立真攝

是非NPO/NGO體系的學生團體，如反媒體巨獸青年聯盟、黑色島國青年陣線...等，都習慣以社群的機械連帶模式來運作組織。但社群的運作模式，並沒有辦法負荷如三一八運動這般巨大的政治能量。畢竟，三一八運動是一個「院線運動」<sup>4</sup>，處理這樣一個規模的議題，勢必需要有機連帶的組織運作模式才有可能因應之。於是，關係的超載、資訊量的溢位、事件的過量...，成為既有團體運作模式無法處理政治能量的實際現象。

既然如此，為什麼既有的社群關係網絡，會成為這場大規模運動中的組織運作邏輯？我認為，在既有的組織運作模式中，除了社群關係網絡之外，缺乏任何有效組織、動員參與者的方法，是主要原因。面對巨大的政治能量、急促的政治進程，以及外界過多的關注與期待，決策圈希望能夠達到「有效率」的決策、「節省溝通成本」的過程，自然會以過去的社群關係網絡來運作運動體系。而在政府亟欲掌控局勢的狀況下，讓不熟悉的人進入決策圈，決策還沒成形，政府就有機會透過情蒐來掌握運動的決策，就知道下一步要如何對付運動者。

資訊的防堵成為群體邊界必須嚴密維護的理由，也正當化決策圈以社群關係網



徐立真攝

絡來運作的模式。除此之外，決策圈中的參與者很難以組織身分來參與決策，由於政治進程的時間壓力，他們鮮有辦法將事情帶回組織內部進行細緻的討論，時間並不允許他們這樣做。因此，雖然具有組織身分，但是決策圈中的參與者，更多時候都是以個人身分在進行決策的。

當既有的社群運作模式中的關係網絡上升到政治角力的層次時，機械連帶的組織邏輯便成為三一八運動的話語權、詮釋權、代表權等政治資源分配過程中具有主宰力量的因素，而在封閉性政治資源的情形下，這樣的組織邏輯更容易造成不平等的權力分配。除此之外，神聖空間的塑立使得議場被神聖化，決策圈的緊縮與封閉也因此被合理化了。於是，在被要求迅速回應政治進程的時間壓力下，三一八運動形成了一個封閉、壟斷、階層化的體系，一個無法形成有效意見溝通、資訊透明、民主參與的體系，也是一個難以持續發展的體系。

議場內的階層相當明確，議場外的體系卻相當模糊，這是一個極為有趣的對

比，但這並不代表議場外沒有任何秩序存在。議場外的「秩序」圖像相當明確：規訓身體動能與空間動線的「醫療通道」、複製主流權力與秩序想像的「糾察」...。我們站出來反對國家的秩序體系與權力結構，卻在運動過程中有意識／無意識地複製了相似的秩序體系與權力結構，甚至沒能跨越之，顯示既有社會體制之下的某種秩序／邏輯並不是這麼輕易能夠顛覆的。

這也反映台灣的「民主」尚不成熟。多數人慣於將決策的權利義務交給他人行使，甚至不加思索地接受既定的秩序，沒有反思秩序形成中的權力關係；對於民主內涵的想像、對於民主政治的想像、對於台灣社會的想像、對於發展的想像...，運動者之間也嚴重缺乏討論，以至於只能將運動的焦點放在「最大公約數」，也就是民主程序的架構之上，無法進入更深刻、更細緻、更關鍵的論述層次之中。

除此之外，每一位運動的參與者和行動者，對於「運動」都有不同的想像、詮釋、實踐，才導致「三一八」期間與「後三一八」時期繽紛多元的群體局勢。我們

必須認清：渾沌、紊亂，才是個體一群體互動中的常態。「分進合擊」這種過度天真的團結想像，幾乎掩蓋了每個運動主體對於運動本身的路線、論述、想像、詮釋、實踐...所存在的多元異質性。新聞媒體形容「後三一八」時期團體林立的現象是「學運團體分裂」，事實上，一直都從未有一個將這些團體納入其中的邊界，也一直未有一個有效溝通、整合的體系。我認為運動者不必強求團結的假象，紊亂的群體關係、多元的運動想像、歧異的社會實踐、不同的目標與路線，才是「學運團體分裂」背後的「真實」。

對許多「社運素人」而言，三一八運動是一個珍貴的政治啟蒙，是一場集體台灣意識、公民意識的覺醒，讓更多從未注意社會議題的人願意加入行動的行列。然而，對參與者與運動者而言，封閉的運動體系、排他的決策機制、龐大的政治能量、過多的社會關注所形成的壓力，以及身體所遭遇到的暴力、心靈所受到的創傷等等，這些「運動傷害」都還有待治癒；而既有運動體系、組織邏輯的問題，也尚待釐清、重整與解決。

身為一個運動者與觀察者，我認為有必要全面檢討反省三一八運動的未竟與不足，必須承認運動過程中的失敗與錯誤，

不能陷入「暫緩了服貿」、「五十萬人上街」的虛幻榮光之中，從而侷限開拓運動與深化論述的可能性。承認社會運動的多元性與歧異性，以及誠實面對運動過程中的權力關係，只是我們必須踏出的第一步罷了。

注：

1. 在我過去的社會運動經驗中，「糾察」的功能主要有三，一是「衝組」，也就是帶頭衝鋒陷陣的人員；二是「維安」，主要是保護參與者、處理衝突，避免其受到警察或其他人士的攻擊；三是「引導」，遊行過程中進行路線指引。在我以往的認知裡，「維持現場秩序」並非社運現場的「糾察」的首要工作。
2. 「二樓」是議場二樓的工作人員體系，包含天台、A梯、物資三個部分。天台指的是青島東路立法院區內的天台，工作內容主要是協助場外人員從天台進入議場內支援，或確保滋事份子不能從此處強行進入；A梯是議場內一樓、二樓的進出樓梯，同樣屬於維安工作；物資主要是向議場一樓調配物資，以及管理物資、環境整潔等工作。
3. <http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20140403/372549/>
4. 「院線運動」指的是主打倡議、政策面的社會運動，如野草莓運動要求修改《集會遊行法》、反媒體壟斷運動反對旺中併購案，並要求制訂《反媒體壟斷法》。這類運動主打的是「未來」，意圖透過法律或政策的修正，以防範或改善某些可能發生的事件；在運動策略上，主要跟隨著政治進程，特別需要相對等量的政治效應，也因此特別著重在媒體戰、輿論戰。「非院線運動」雖然亦與政府政策相關，但主打的是「當下」，相較之下有比較明確的受害對象，如關廠工人、國光石化、大埔事件、華隆罷工、華光社區、紹興社區、士林王家、苑裡反風車、美麗灣、邵族BOT...。也因此「非院線運動」中比較有長期耕耘的地方組織，屬性上比起「院線運動」更為草根。



## 多重身分的觀點： 我參與的「太陽花學運」

盧敬文 | 國立清華大學社會學研究所碩士生

### 進不進立法院議場／醫療團

先說我在抗爭期間從頭到尾都沒有進到立法院的議場內，另外我也沒有第一天晚上就在立法院的現場；如果您很在意我到底是以什麼角色來寫這篇文章，可以根據以上的資訊來選擇是否要繼續閱讀本文。

上面那一段，可以當作是一種反諷，或者也是運動中的部分事實。現在看來會讓人覺得可笑，但在運動的過程中，「是否進去過議場」以及「是否從第一天就在現場」的確是我身旁的幹部及群眾們評斷一個人的重要依據。每個人的發言一開始都必定來一段「我是從議場出來的……」、「我第一天就在這裡……」，像是深怕自己不夠資格站上發言台似的。

3月19日當天在立法院附近轉，認識的人大多在議場裡，在外面又沒有一個熟識的組織可依附，剛好身上帶著原本要進行田野工作的參考書，因此就靈機一動，想說來嘗試寫寫筆記，雖然並非真正的田野筆記，但也是種練習。至少我想記錄自己在現場看到的狀況，嘗試與社群網站上的訊息作比較，也想用書寫來理解到底從318到隔天，在立法院現場的變化是什麼？（註一）

我印象很深刻的場不是在濟南路，是青島東路，那個議場的側門，掛滿了標語及倒掛的「中華民國國旗」，上面說明是「倒掛是表示我們到了存亡危急之秋」。而主講人在側門的前方，側門的上面有人站著，二樓的窗戶站著許多人觀看，樓上也是，頂樓也有人。同時會有人從旁邊的鋁梯，不斷從一樓爬到二樓（人太多，我沒辦法擠過去，看清楚到底這是可以自由出入的意思嗎？）。然後主講人很high，嘴邊一直掛著民主、民主、黑箱、黑箱；我知道民主很重要，但是到底落實在具體訴求上時，應該是什麼？我很想知道。我覺得就差臨門一腳。（2014/3/19筆記）

幾段話不足以完整說明當天現場激情與混亂的狀況，但焦慮感是一個確實的存在，而且是在318的隔天就已經出現，也許這隱約暗示後續會發生的行政院事件。而有醫學背景的我，也對醫護人員出現在議場內（當時還並未有具體的醫療團成立）感到困惑。（註二）

所以我在3月20日當天晚上就決定前往鎮江街的醫療站希望參加支援，一方面回答自己心中的謎題，另一方面希望透過參與觀察能有不同的觀點。3月21日整個白天待在醫療站的經驗，讓我對群眾自主



的能量充滿希望（註三），但是面對潛在被驅離的不安，反而讓我對醫療團成立的目的更加疑惑。（註四）後來我在3月22日就以討論醫護人員在運動中的角色去信投書了「獨立評論」，（註五）希望更多醫護朋友在投入聲援的同時，能反思醫護人員在運動中的角色。

### 行政院那一夜

3月23日晚上至24日凌晨的經歷對我來說，應該算是政府給作為社會研究的學生亦是醫師的我的一個成年大禮，稱它為通過儀式應該不為過。那天晚上在行政院

內的所有人，絕不只是單純經歷國家暴力的行使而已，更是對於政府取得治理合法性的暴力本質的深刻體認，對於解嚴後出生世代所抱持對政府的天真相像徹底幻滅。政府之所以能夠代表這個國家，作為唯一合法的治理機構，最核心的基礎還是以強制的暴力鎮壓作為後盾。

從新竹北上跟著同學進到行政院廣場，大多時間我跟著一大群不認識的醫護人員待在廣場的醫療站觀望；而認識的老師們都忙著在確認及保護學生的安全。晚間11點多我跟著醫療團撤離行政院，至忠孝東路與鎮江街口後，接到被我認知為「撤退簡訊」的消息後，了解到認識的

同學們都已經在11點多離開行政院。但當我真的回到作為後勤中心的台大社科院後，心中充滿著矛盾，因為變化來得太快太劇烈。對比行政院當時的風雨欲來，台大社科院裡不尋常的平靜，其中一個場景「大禮堂」充滿了休息的人們；另一個場景「國際會議廳」則是一邊播放著新聞台轉播的鎮壓現場畫面，24日凌晨一點我在筆記中寫到「在社科院好平靜，看著轉播」，但從現場看得出來有一群人的壓力其實很大，他們邊看轉播邊哭、邊發新聞訊息。當我想著要怎麼熬過這一夜時，就聽到某師的一句「大家都是自願的，不論是自願待在第一線衝，還是自願待在這，都要為自己負責」，這句話讓我無法繼續呆坐，我就又跟著同學帶著白袍回到行政院。

你站在那，就會發現不太知道可以做什麼，怕進不來所以穿著白袍衝回來的我，感到我的位置不太對，只好想說先去整個院區繞繞，看哪裡衝突最嚴重，也許能夠發現傷者並送出來對街，警察抬人當然也是從北平東路那開始……；我繞回來，最後就在原本的舊醫療站，遇到PH學弟和其他自願留守政院的一群人了。（2014/3/28筆記）

324凌晨回到行政院的選擇對於我而

言，算是回應自己良心的譴責，但也是會讓我一輩子悔恨並牢記的。因為即使在急診室看過多少外傷病人，縫合過幾個傷口，都沒有親眼看過一個好好的人，就在我面前被打成一個血淋淋的傷者，而我卻無法阻止傷者繼續出現，還是要冷靜地幫忙輕傷者清潔傷口跟包紮，直到醫護人員被警察趕出行政院為止。

因為我多重的專業身分，混雜醫學、社會學、和一點點的人類學；加上前幾天在立院外圍、醫療站、社科院與行政院多個場域來回的經驗，更關鍵的是我有許多認識的同學都是運動的核心人物，所以我難以站在一個抽離的角色來觀看行政院當晚到底發生了什麼。即使我知道有很多認識的人在當場選擇離開，即使我認為這事件整體缺乏邏輯、沒有組織，即使我當場聽到傳聞說行政院被整個運動所切割，但在當下我還是必須放下複雜的情緒，面對眼前接踵而至的傷者，基於醫療專業加以協助。

行政院事件已經過去許久，轉眼在各種媒體、社群網站見到越來越化約的解釋與論述，我只能保持距離，隨時想起在運動中不舒服的矛盾感受，曾經身處其中的我只知道「社會事實」絕對沒有那麼乾淨簡單，而是複雜或「不方便言說」的。

### 我所知道的路線之爭

整個運動在我開始進行我的論文田野後幾天結束，因此我開始努力地將自己抽離出那段經驗，並面對轉眼回歸的校園生活。運動對我所造成的影響，當然不僅止於作為傷者的見證，而是後續想找尋並接觸有生／心理創傷的參與者，想以傾聽與敘說來緩解心中揮之不去的張力。以及由於更多同學在不同運動位置上的證詞不斷出土，開始對既有人際關係的不信任及崩解。如果僅以非暴力／暴力行動之分，論證運動沒有路線之爭，可能是一種面對社會大眾的策略性說詞，但我認為這是相當阿Q精神的說法。路線之爭的層次當然不是在暴力與否，而是運動本身不斷地以各種資格的限制排除更多的參與者，與階層化甚至是「黑箱化」的決策機制。若以318運動之後，我身旁的人際網絡重組來指出運動路線的差異，我只能說這呼應了「遍地開花」的精神。

當然運動本來就沒有單一的目標，所以任何亟欲將運動論述平面化和單一化的努力，在我看來像是在掩飾些什麼。後來我從參與一個傷者訪談團隊的過程中，我真正的接觸到社會中各式各樣的人們，他們用各種不同的方式在關心台灣社會，

在各式議題中默默耕耘。事情的理路總不如總指揮所說、或被後人寫下的那樣潔淨，我們都只能背負著一些不方便言說、令人不舒服的記憶，繼續樂觀面對人生與台灣社會的未來。

注：

- 1.我在現場看到的，反而是很去中心化的進行，三個場次的調性不一，在現場聽到的口號與訴求也不明確，或者說常常在改變，從濟南路換到青島東路，你會遲疑說，到底訴求是不是同一個，或主辦人是不是同一批？（2014/3/19筆記）
- 2.回到家用電腦，才發現原來有智慧型手機的世界跟真實世界相距太遙遠……，原來已經有15位醫護進去了……，然後醫療作為一場展演的部份，我還是先不說了，到底議場內需要什麼醫療？白袍的意義是？……以上是醫療的部份，我希望沒有人是為了個人名望而行動。（2014/3/19筆記）
- 3.我有點樂觀跟美化的認為，這裡根本是「真實烏托邦」啊！他們在此時此刻形成的「生活模式」，跟資本主義社會截然不同！強調互惠、互相信任，來醫療站看病拿藥也不用錢，物資都是捐贈的，現場不接受現金捐款，志工源源不絕的從群眾中長出來。（2014/3/21筆記）
- 4.同時L醫師則希望我們趕快動員更多的醫護來到現場，並說醫護可以作為現場抵抗警察暴力攻擊的人牆。我認為，一是醫護人員應該做好該做的事，該救治病患就救治，而不是穿著白袍去阻擋警察，這已經不是醫療的範疇。二則是把警察簡單化約成必然的暴力，但警察也可能只是柔性勸導、或將抗議者抬走，這都不一定是必然的「暴力」。（2014/3/21筆記）
- 5.【讀者投書】盧敬文：脫下白袍，走入群眾反服貿，<http://opinion.cw.com.tw/blog/profile/52/article/1155>。

## 二十一世紀親屬研究的創新 與台灣親屬研究的展望

| 魏捷茲 | 清華大學人類學研究所 副教授

在二十到二十一世紀交接之際，親屬研究再次回到一般人類學的論辯中。這個發展為人類學親屬寫作帶來曙光。人類學有關於親屬的寫作，歷史上常有輪替循環的傾向。每次的循環都牽涉到理論的批評與創新，以及新的田野與民族誌寫作方向的輪替。

2013年Marshall Sahlins的《親屬是什麼，又不是什麼》(What Kinship Is — And Is Not)正是企圖把親屬研究再帶入人類學論辯中的一本書。他認為人類學作繭自縛地造成其親屬研究的侷限。1960年代晚期到1970年代早期這一時期，對親屬研究的批判，一方面相當有力地說服了以往既有的親屬理論，並帶著歐美文化預設的立場，認為生物和系譜的關聯性是親屬最根本的基礎。另一方面，批判者認為，根本就沒有所謂的親屬可言。也就是說，做為一種跨文化現象，親屬和其他文化現象並沒有不同之處。結果造成一個現象，即不少當時年輕的人類學者，多半是這些持批判觀點學者的學生，雖然繼續很細緻地描述從前被稱之為親屬的現象，但卻絕不承認世界上真有一種普同的跨文化現象——親屬。

《親屬是什麼，又不是什麼》一書的主旨，就在論證親屬正是一種很突出的跨

文化現象。它是一種特殊的人觀，Sahlins稱它為「存在的相互性」(mutuality of being)的人觀。「存在的相互性」就是「親屬的特質」，而「親人就是真正參與在彼此存在中的人；他們是互相構成的」(見序言)。表演和實踐「做出」(made)這種具有相互性特質的人觀(頁62)。重點是，相對於先前預設生物和系譜是親屬理論基礎的看法，以及後來全然否認親屬有任何跨文化普同特性的純粹文化建構論說法，Sahlins的見解有什麼特別之處？首先，由於Sahlins強調親屬是通過表演和實踐做出來的，他當然同意1960年代晚期到1970年代早期這一段時間，批判親屬的主要觀點，即親屬並沒有任何跨文化的普同基礎，而是生物性的或系譜性的。但他並不同意，批判理論的核心人物，他的同事David Schneider提出的以文化來取代親屬的做法。他強烈地批評Schneider的文化概念預設了文化與社會可以分開看待的前提。Sahlins把親屬視為由表演和實踐所做出來的看法，堅持文化只能在社會群體中活出來，別無他途。這個看法，繼承於Émile Durkheim，也與Paul Ricoeur(1979:99)的說法相似(頁11-14)。

Sahlins自認提出這個新的跨文化親屬理論是一種「冒險」(頁29)，因為他認

為某些表演和實踐「導致」(cause)了親屬的發生，而這種因果是全人類普遍的。一般人類學中有很多預設因果的理論，經濟的、生態的或心理的因果立場都有。在那些理論中，所有的「因」都是外在的、加諸於文化與社會上的束縛。Sahlins的新親屬理論則認定文化上，人的意識中有一種內在的因素，促使他們做表演和實踐。正是因為這個「人之所以為人」的道理，才有人類普遍的親屬現象。但這個親屬的看法並不否認各種外在的因素，如新自由主義經濟、全球暖化和不快樂童年對親屬的影響。《親屬是什麼，又不是什麼》之所以重要是因為本書企圖提出人類有辦法克服文化與社會的各種外來限制。人類並不總是外在環境的受害者，無論做的好或不好，他們會積極參與在自己所處的環境中創造出某些，我強調是「某些」環境。

《親屬是什麼，又不是什麼》一書的長度和組織都相當獨特。一般說來，一個新的親屬理論總是需要相當大的篇幅才能完成。Lewis Henry Morgan的《人類家庭的血親與姻親制度》(Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family)(1997[1870])是一例，Claude Lévi-Strauss的《親屬的基本結構》(Elementary Structures of Kinship)

(1969[1949])又是一例。但《親屬是什麼，又不是什麼》一書只有一個很短的序言和兩個章節(「親屬是什麼——文化」、「親屬不是什麼——生物」)；全書篇幅僅有89頁。Sahlins明白指出全書省略了什麼：他沒有談社會變遷和歷史，也沒有談政治。雖沒有明說，但當然，他也沒有談到國家。另外，雖然他強調表演與實踐，但有關這方面的討論都非常簡短。最後，對於兩章結尾所各自提出的重要假設之間的相關性，他也沒有做任何討論。就像Mauss的《禮物》(The Gift)(1954[1925])一般，我們可以預期這是一本仍在進行中的著作。

本書第一章討論焦點在「出生後的存在考量」。當出生本身並不保證這個孩子是否為親人時，親屬必需、也通常會在小孩出生後加以認定或再認定。全章定義並討論「存在的相互性」與生物和系譜關係普遍不同面向的差異，以及其如何通過「表演和實踐的親屬」(頁67)被創造出來的觀點。「參與」(participation)、「共存」(co-presence)和「存在與體驗」(being and experience)，是生產後通過表演與實踐來創造親人相互性的關鍵詞彙。同時，Sahlins也不時引用語言學和語言人類學來建立人觀如何是表演和實踐



的結果，而不是行動者某種先驗的人觀引發促成某種表演或實踐的行為（頁32注釋ff）。他要傳遞的是，親人相互參與彼此生活到某種程度與範圍；最終，從表演與實踐中的理解，導致一種文化特殊意義的人觀。因此一個親人最基本的存在，無論有多大的流動性或妥協空間，都是與其他親人共存的。在一段有趣而重要的對人性的「附帶」討論中，Sahlins相當贊同地引用了Michael Tomasello（如他2006作品）比較人類嬰兒與類人猿研究的說法：「人類嬰兒最獨特的能力...在能利用彼此互動所創造出來的模式，其中牽涉到彼此共享的興趣、取向和目標在內，綜合梳理出自我與他者間的區分」（頁37）。正如Sahlins對於親屬特性的說法是一樣的：「親

屬秩序的基本特性」就是「互為主體的關係」（頁26）。在他對人性的附帶討論中，Sahlins還指出忽視人類意識、表演性和實作性（pragmatics）的因果理論，是把他／她的研究對象矮化為類人猿的做法（頁42）。

如果我對Sahlins的理解是正確的，他認為代名詞（Benveniste 1971第20章）和親屬稱謂（Rumsey 2000: 101）都是相當有力量的創造人類意識的形式。因為他們能通過語言表演和實踐來創造不同人觀（頁27）。代名詞，表示「人與人之間通過『我』與『你』這兩個詞表達彼此立場的互換性」（Benveniste 1971: 32）。代名詞「我」和「你」指涉人和立場的「短暫事實」，因此他們的人觀也是短暫的。親屬

稱謂指涉「比較長存群體的相對事實」，而他們的人觀也比較持久。這個代名詞與親屬稱謂的討論，雖然似乎讓事情變得更複雜了，但我認為它並不悲觀而且頗有希望，因為Sahlins指出代名詞可以用作親屬稱謂，而親屬稱謂也可以用做代名詞的現象（亦見Agnha 2007:357）。

Sahlins相信在語言中代名詞和親屬稱謂詞彙的使用，具有創造親人的力量，同樣也存在於非語言使用方式上。首先，如Monica Wilson說，居住在非洲坦桑尼亞南部與馬拉威北部的Nyakyusa人，「從親屬與婚姻的角度... 最重要的事實是人們相信親人之間是被他們的關係神秘影響的」。繼嗣與姻親關係的「神秘」力量為「存在的相互性」立下外框似的界定。其次，如Edmund Leach（1961:21）把姻親關係的力量叫做「姻親『形上』的影響力」（頁47）。Sahlins則進一步強調這種「影響力」是關係性的，「姻親『形上』的影響力」為「存在的相互性」的內在差異以及範疇界定都設下了基準（頁50-53）。也就是說，在外婚的、共享某種繼嗣關係的「我群」之內，以及共享姻親關係的「我群」與「他者」之間，都有一些力量的拉扯。在「我群」之內的神秘力量促成（平等關係間的）和睦與（不平等關係間的）

敵意之間的平衡。而在「我群」與「他群」之間的姻親關係「本質上就是矛盾的，有時矛盾還相當嚴重」（頁55）。當姻親被視為是「有帶來福佑或詛咒力量的他者時」尤其如此（同上引頁）。

在第一章結尾，Sahlins把親屬放在Eduardo Viveiro de Castro（2009）「泛靈信仰的國度」（animistic regime）概念中做闡述（頁53-59）。他認為「人類在親屬、禮物與巫術」三類表演與實踐中「表達意圖和影響的獨特方式」就是構成「關係性的神秘效力」。Sahlins的目的是把親屬中「存在的相互性」的觀念連結到禮物與巫術上。用最簡單的方式來說，親屬、禮物和巫術用它各自的方式協調其與另外二者的關係。舉例來說，親屬的「存在的相互性」在禮物以及巫術的「存在的相互性」間居中協調。但是在這三者之間的每一種協調關係，都有兩種版本。一是正面積極的意圖與相互性；一是負面或對立相悖的相互性。對我而言，這應該是Sahlins企圖說明白親屬的「存在的相互性」與人類普同的禮物或巫術的「存在的相互性」之間，的確有關連，但並不相同。

Sahlins第二章的主旨在討論「表演與實作的親屬關係凌駕出生關係」的概念（頁67），主要從單系親屬秩序的角度



度討論。這些特質包括「靈性的第三者」(spiritual third, 這個詞彙來自Maurice Godelier和Michel Panoff 1988: xvii-xviii) (頁87)、親屬秩序本身、以及受孕、懷孕、出生或其他建立親屬關係的方式,最後還包括任何生物和系譜關係的隱喻與慣用語。這些特質在表演與實踐過程中是有邏輯與先後秩序組織的。首先是「靈性的第三者」,其次是親屬秩序。「靈性的第三者」常以足以影響受孕的祖先和宇宙力量等存在形式呈現(頁4, 80, 87,以及72)。親屬秩序則由「婚姻、親子關係和繼嗣等較大原則」以「神秘」和「形而上」力量的存在形式現身(頁72)。無論親人是通過受孕、懷孕、出生,或是任何其他建立親屬的方式產生(頁75-76, 亦見頁4, 34, 80),這兩類形式在創造親人上都非常關鍵。

但是親屬秩序的隱喻和慣用語就是另外一回事了。很重要的,正是因為民族誌材料中充滿了語言和文化對生物與系譜關係的再現,Sahlins會如此做,是他必須直接挑戰「親屬一定需要有生物和系譜基礎」的論點。追隨Robert McKinley的說法,Sahlins認為所有文化在親屬如何再現生物和系譜關係的方式上,都是用已經存在的親屬秩序邏輯的「隱喻」或「慣用

語」(頁72-75)。也就是說,很普遍的一種生物與系譜關係的親屬說法——「骨與肉」,本身並不是親屬秩序的一環,而是隱喻。因此,Sahlins直接引用Robert McKinley的說法:整個稱謂體系講述的是社會不同角色位置關係的系譜性慣用語」(頁72,原文引自McKinley 1981:359)。從這裡Sahlins要告訴我們的是,在表演或實際上,「隱喻」和「慣用語」或許存在,但在時間因果以及邏輯上,這些文化的表徵是在親屬表演與實踐之後才存在的。

我在本文一開始時曾提到人類學親屬寫作的歷史是循環的。現在親屬理論的土壤又開始動搖了,Sahlins企圖把親屬再推回到普同親屬理論的方向。台灣人類學在此刻該有什麼回應?因為篇幅的緣故,我無法在本文回顧所有台灣人類學親屬研究,但是已經有可敬的學者花了相當長的時間對親屬研究做出了貢獻。台灣人類學需要做到Sahlins在這本書中已經提到的概念,不過台灣親屬研究已經在民族誌與理論上做出某些Sahlins尚未做出的貢獻,其中包括台灣親屬研究史、親屬實踐的政治,以及台灣親屬(包括原住民的南島文化版本,漢人的中國文化版本,以及很多不同的國際文化版本)等。Sahlins提出親屬是人類製造永久人觀的一種普遍的方

法,它是建立在先於其他人觀的一種相互存在的互為主體表演上。但我想,我們應該再加上一點:台灣不確定的未來,就好像在這歷史的關鍵點上不確定的人類未來般,對於我們今日應該如何活出和規劃親屬都有巨大的影響。或許這正是台灣人類學開始重新檢視親屬理論的時候了。就像Sahlins一般,我們是否應該冒個險問自己一個問題:是不是「所有親屬的構成方式……本質上都是一樣的」?

#### 參考書目

- Agnha, Asif  
2007 Language and Social Relations. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benveniste, Émile  
1971 Problems in General Linguistics. Mary Elizabeth Meek, trans. Coral Gables, FL: University of Miami Press.
- Godelier, Maurice and Michel Panoff  
1998 Introduction to La production du corps: Approches anthropologiques et historiques. Maurice Godelier and Michel Panoff. Pp xi-xxv. Amsterdam: Editions des archives contemporaines.
- Leach, Edmund R.  
1961 Rethinking Anthropology. London: Robert Cunningham and Sons.
- Lévi-Strauss, Claude  
1969 [1949] Elementary Structures of Kinship. Boston, MA: Beacon Press.
- Mauss, Marcel  
1954 [1925] The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Ian Cunnison, trans. Glencoe, IL: The

- Free Press.
- McKinley, Robert  
1981 "Cain and Abel on the Malay Peninsula." In Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations. Marshall, Mac, ed. Pp 335-418. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- 2001 "The Philosophy of Kinship: A Reply to Schneider's Critique of the Study of Kinship." In The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider. Richard Feinberg and Martin Oppenheimer, eds. Pp 131-67. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Morgan, Lewis Henry  
1997 [1870] Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Sahlins, Marshall  
2013 What Kinship Is—And Is Not. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rumsey, Alan  
2000 "Agency, Personhood and the 'I' of Discourse in the Pacific and Beyond." Journal of the Royal Anthropological Institute, n.s., 6:101-15.
- Tomasello, Michael  
2006 "Why Don't Apes Point?" In Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction. N. J. Enfield and S. C. Levison, eds. Pp 506-24. Oxford: Berg.
- Urban, Greg  
1989 "The 'I' of Discourse." In Semiotics, Self and Society. Benjamin Lee and Greg Urban, eds. Pp 27-51. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
2009 "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic." In Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered. Sandra C. Bamford and James Leach, eds. Pp 237-68. New York: Berghahn.
- Wilson, Monica H.  
1950 "Nyakyusa Kinship." In African Systems of Kinship and Marriage. A. R. Radcliffe-Brown and Cyril Daryll Forde, eds. Pp 111-39. London: Oxford University Press for the International African Institute.

## 在小旅行裡用食物說故事的 人類學家：洪震宇

將田野調查所得到的資料，轉換感動人心的故事與小旅行

| 宋世祥 | 國立中山大學企管系博士後研究員、匹茲堡大學文化人類學博士

洪震宇（以下簡稱震宇）除了以設計小旅行聞名之外，甫以《風土餐桌小旅行～12小地方的飲食人類學筆記》獲得2014年的「開卷好書獎」，又剛在誠品書店敦南店的「誠品講堂」開了10堂的「文創人類學」，參與設計的「幾米餐廳」也於最近開幕了。震宇總是給人多才多藝的印象，讓人好奇他之後下一步又會是什麼？也對於他和人類學的緣分感到好奇。「百工裡的人類學家」有幸能夠訪問到震宇，讓我們一起聽聽看他怎麼聊人類學？

### Q: 請問您什麼時候開始培養起對於人類學的興趣呢？

應該是當《天下雜誌》記者時，之前我唸的是社會學，那時有聽學長姊說過跑田野很舒服，但不知道是怎麼一回事。一直到2000年我支援「319鄉」的案子，要跑很多鄉鎮，就在那邊閒晃然後訪談。但那時進行的速度很快，三天要了解一個鄉，這對我來說都很淺，可是要交差，沒有辦法。一直到2007年，我自己再重編一次「319鄉」時，才能不是去跑每一個鄉，而是去一個地方裡的一個村落訪談，然後找到報導素材，一個地方大概可能就要花上三天。

在這過程中，我突然發現我對食物很有興趣。以前做財經記者，看的架構都很大，看到的都是競爭、城鄉問題，階級與競爭力。但從食物看是很有趣的，很多跟我在城市吃的很不一樣，我又不是特



想看到更多的洪震宇老師專訪內容嗎？請掃描QR Code，到「百工裡的人類學家」專屬Youtube頻道。

喜歡吃小吃，所以會注意到一些農家或餐廳裡我比較沒有吃過的菜色，接著我會去問它背後好像有哪些地理條件的影響。有時候吃不到，老闆說要到明年的什麼時候才有。慢慢才知道原來食物背後有節氣、族群的因素，好像有點文化脈絡在後面。我忽然覺得食物對我來說很有趣，就開始往這邊挖。為了要了解更多文化脈絡和食物的關係，可能要進入人的日常生活的裡面，所以我就開始對地方上的一般日常生活有興趣！這大概就是一個轉捩點！

### Q: 您在清大唸研究所時主修社會學。那時對於人類學的印象是什麼呢？現在又有什麼不同於以往的體會嗎？

嚴格來說，我那時沒有真正唸過人類學，雖然同學中很多唸過，但他們可能是對原住民舞蹈或其他元素有興趣。但因為食物這件事情，我慢慢覺得「文化」很重要。那「文化很重要」這件事情，不是一定要什麼多高深的文化才是文化，而是說日常生活是有趣的。而偏偏就是人類學對於日常生活裡的事情覺得有興趣，所以我大概能體會人類學的方法與態度。態度是說，你要意識到，你會影響到他們（被研究者），會問自己是不是介入太多。但我又不是唸人類學出來的，所以對我來

說，我的目的很清楚，我想要了解他們，跟他們一起討論出好的文化內涵轉換成為旅行的元素。所以，我會花很多時間和他們溝通，建立共識，然後找到一個他們覺得友善、對他們很好的方法去進行。但我不喜歡他們叫我老師，要我教他們。我說：「沒有沒有，是你要教我，你告訴我你平常覺得不重要但我覺得重要的事情，我們一起商量。」比方說我們去卡那卡那富族，他們有很多消失的文化與食物，我就讓他們去找老人聊，找回他們消逝的東西，然後變成食物。我覺得這好像是一種互動，讓那個文化又被找出來！這是在社會學裡沒有體會到的！

### Q: 您覺得人類學的魅力是什麼？

用李維史陀來講好了，他說食物有益於思考（Food is good to think）。對我來說食物除了好吃，好玩，背後有節氣、土地、風土，背後有文化的意涵。所以我會往下去找到移民、族群移動的一些印記。人類學會從平凡的一個東西看到一個深層的東西。但你要怎麼看到，你一定要有身體的體驗。我從人類學裡得到最棒的是，你的身體要去體驗那件事情，你沒有用身體去體驗，用你的感官去感受，那些東西都不夠深。食物就是要去體驗它，不光





去體驗熟食，還要體驗生食，想它怎麼來的？在哪裡捕來的？或是哪裡種的？生的和熟的分別和社會的關係又是什麼？

**Q: 哪幾位人類學家或是哪幾本人類學的書讓您印象深刻呢？**

《泰利的街角》，一個白人進去黑人的社區做研究。記得書中有提到，每個人進入田野之前都會懷疑、猜測、質疑、緊張。作者的老師和他說，你就進去，把腳弄溼，像個人類學家就對了，你想太多就行動不了。另外，我的老師謝國雄，他研究社會學，但他以前是去工廠當工人，體驗做工那件事情。《傷心人類學》也是，你一定是對事情充滿了感受，人類學家一定有一顆敏感的心，才知道表象的元素背後有什麼東西是觸動你的。你不夠敏感，就是看不出來端倪。另外一本是我的學姊劉紹華《我的涼山兄弟們》，她跑去了中國去看了邊緣非主流社會的愛滋問題。

人類學常關注一個小地方，但只要你看得夠深，這小地方其實是一個大世界。人類學家會觀察非主流、邊緣、少數。對我來說，創新正來自少數與邊陲，你看得夠深可以知道他為什麼還存活著？還有，你要關懷的本來就是被資本主義、很多被文化忽視的人，他們的生活、他們的悲痛到底在哪裡？你才知道我們要做什麼事

情，幫助這個社會更好。

**Q: 您這幾年都是在用人類學的田野調查方式在工作，有沒有什麼特別讓您難忘的「文化震驚」(culture shocks)？**

很多都發生在部落。我阿美族的廚師朋友，叫做耀忠，他拿了一條這麼大（兩臂張開）的旗魚現場切沙西米，就是一條魚攤在桌上，牠的鰭被拉起來，好像還活著，眼睛瞪得大大的，跟通常看到的旗魚生魚片很不一樣。另一個是，他問我要不要看螃蟹，我說好，結果他戴著頭燈到岩石那邊去找，整個黑暗當中，就聽到浪聲和看到隱隱發光的頭燈在跑，然後30秒後回來，手上抓著兩隻螃蟹。螃蟹放在地上讓牠們爬，耀忠說他們在冬季奧運比賽。他對食物有他的詮釋、笑話與樂趣，這就是他的生活。早餐對我而言很重要，我有一次也問他：「你早餐吃什麼？」，他說我們早餐沒有東西吃，沒有麵包。那我問你們吃什麼？他說旁邊的太平洋就是冰箱，打開就有「龍蝦稀飯」。這些差異，讓我體會到我們之間很不一樣。

**Q: 您自己怎麼看「人類學」的方法或研究成果，與您正在推動的「小旅行」之間的關係？**

到了幫甲仙設計「小旅行」之後才比

較像一個人類學的態度。小旅行就像是一個人類學式的旅行，其實我們沒有把話都講滿，也沒有講太多文化與歷史，而是頂多帶一個文化脈絡，介紹為什麼今天會吃這個食物、會做這個農事體驗。我們話都只講一半，接下來希望旅人可以去多問，因為在地人自然就會跟你聊。在這過程當中，待得久、看得深、然後就能看到他們自己都沒意識到的特別之處。所以，當地人會說我是外星人，因為他們覺得我想要的不一樣，可是我就說：「沒有，你的生活就是旅行的元素！」他們本來覺得他們的生活沒什麼好講的，但對我來說你的生活一切都是特別的。所以真的要待得久，我覺得越日常越有趣，而不是看那些爆點。

不同的旅行有不同的態度跟訴求，「小旅行」是我命名的，那時命名的時候也沒有多想，就是在小地方、人數很少、少移動、就在這個地方深度地去探索，因為人一多你很難跟地方溝通，我也不喜歡用麥克風講一堆。雖然說深度也沒有多深，但至少跟一般旅行的差異是沒有風景。我從來不介紹風景，因為風景自己來看就有了，可是一定要有人帶你到那個現場，看現地，看現物，還要有身體與吃的體驗。那如果這不是人類學，我想大概就完蛋了。

「小旅行」應該是一個有態度的旅行，第一個你一定要尊重地方，而且都是吃在地食物，你不太可能去吃其他的。而且，我覺得當中人的態度比較謙卑。比方說，我們就住在農村，那裡是沒有冷氣的，但我發現有很多旅人，他知道沒有冷氣有點熱，但他還會接受，因為這本來就是不一樣的旅行。所以，他不會說要去吹冷氣，不會要去吃大餐，但他願意去跟很多人分享、聽人家講話。如果這不是人類學，我不知道是什麼？

**Q: 您自稱是一位「故事人」，請問您怎麼看人類學工作與「故事」之間的關係呢？**

其實每個人都是說故事的人，只是你有沒有把「說故事」當成是一個傳達的方式。有些人每天都在說故事，只是他可能不知道，以為他說的事不重要。也有人可能很會說故事，但他說的可能都很表象。我覺得，人類學是挖掘到人深層的那一塊文化脈絡，包括他的身體行為、內心的故事，我只是再把它整理一下，變成彼此可以串連起來。旅行，就是在說一個故事。所以，小旅行，不是我在說故事，是當事人在說故事，他們就是在地的人類學者，只是過去沒有意識到。我們把客人帶到他面前，在他的土地上、餐桌上與農事體驗



裡，他去說他的悲歡離合，說他怎麼和這地方發生關係的故事，就是這樣子。

**Q: 您在誠品講堂開課的題目就是「文創人類學」。可否講講在您心中人類學與文化創意之間的關係？**

我談的其實是「意義」！如果你的創意對於社會與人群沒有一個深層的影響，它是沒有意義的。創意如果是偶一為之，它是沒有效果的。可是有意義的事情，就要回到人身上！而你怎麼應用意義到當事人身上，那一定要先從文化脈絡去找你跟當事人的關係！我覺得人類學的方法是重要的，因為它挖得比較深、比較有文化性影響的，而不是挖比較表象和比較炫的。現在的創意很多文化層次都不夠，所以可能流行一下子就不見了，唯獨用人類學的方法與態度，創意會更有意義一點。

**Q: 回過頭來看，您對於正在大學裡面以人類學為主修的學生們，在未來應用人類學於職場上，有什麼建議？**

如果談到與職場結合，人類學應該是眾多專業能力中很重要的一種！但第一個挑戰是，它的方法很不性感，很紮實，它是苦勞。可是很多事情沒有一個苦勞的紮根，就沒有很好的展現。它要時間的，



你要願意花時間、態度，紮根去做一個長期的觀察研究。但因為現在談的是職場應用，如何把你的觀察研究能力轉換成專業能力，你還要有「連結」。就像我們一般談的，「創意」是最好的連結，而且不同領域之間的連結才会有創意，所以我覺得人類學（的學生）應該要跳出來看看別的領域，看別的專業是什麼？你要去體會人家，同理人家、看脈絡在哪裡？你連結到人類學，去跟他有更多的互動。我相信，任何工作一定是有文化、一定要有創意，這是不可能沒有的！人類學過去只研究文化，好像沒有創意，好像只是研究一個少數的、邊緣的、但你要自己把它連結起來。所以我覺得人類學子應該要多吸收不同領域的觀念與知識。

## 等、等、等：田野工作中的等待經驗

| 王廷宇 | 國立清華大學人類學研究所博士候選人

等待，或許是人類學田野工作最為有趣也最為痛苦的一種經驗。過去，人類學與民族學把田野工作當作這個學科的識別證，彷彿只有作過了田野調查的人才能加入這個專屬於人類學與民族學家的俱樂部。在這個俱樂部裡面，人類學家與民族學家們杯觥交錯，分享著彼此在這個世界各種邊緣地區、階層與人群收集來的資料。現在，如果你有機會參加人類學與民族學家的聚會，「你在哪裡作田野？」是除了詢問彼此的姓名與單位之外，最為常見的熱門問候語。

不過，這個以田野工作為入會標準的人類學與民族學俱樂部，不再是唯一一家壟斷以「田野」作為話題的俱樂部了。其他的人文社會學科也開始進行田野調查工作，他們同樣也會前往世界各種邊緣地區、階層與人群去收集資料，田野調查工作的市場面臨著通貨膨脹的景況。一方面，這樣的通貨膨脹說明了人類學與民族學透過田野調查建立的成果受到一定程度的肯定，所以才有其他學科願意採取類似的研究方法。另一方面，一直有著自我認同困擾的人類學與民族學又因為這個通貨膨脹，再一次面臨新一波的認同危機。因此，我們人類學與民族學家們又再一次必須面對這個糾纏不休的幽靈，那就是我們

既享受與其他學科共享研究方法與資料的跨學科合作，又對自己與其他學科缺少區分而感到憂心忡忡。幸運的是，人類學與民族學的田野調查工作中，還有幾樣事物是其他學科的田野工作不太會經歷到的，其中一樣就是等待，這是從學科認同的角度來看。從完成工作早點回家寫論文的角度，姑且稱為務實的角度好了，等待則是一種田野調查必經且不會結束的考驗。

每個人類學與民族學學生在接觸人類學與民族學之後，最重要的事情之一就是作田野，如果你的田野地點不在臺灣，或是不在交通那麼方便的地方，那麼你就需要引頸期盼地等作田野的時間到來（包括完成前往田野前必須完成的各項資格考試、計劃書口試等）。進入田野前，你還會需要向去過這個區域的老師或學長姐們請教各種注意事項，並對這個區域的歷史背景有所了解，後一句話的意思就是成堆的地方志、歷史調查資料、檔案在等著你閱讀。如果你剛好有著大無畏的勇氣，去了一個臺灣人類學與民族學界沒有人去過的地點，那到了當地就會需要找一些人幫你介紹你要去的地方，給你一些選擇具體地點的建議。

到了作田野時，你需要等交通工具，需要排隊買票，甚至需要等交通路線恢復





四川省阿壩藏族羌族自治州馬爾康縣卓克基鎮西索村（王廷宇攝）

到堪使用的情形。這個過程足以讓人不自主的感嘆說出 Lévi-Strauss 的名言：「我恨旅行」。當你克服萬難抵達田野地點附近的縣城、鄉鎮時，需要等朋友幫你介紹朋友，然後朋友的朋友的朋友才可能有管道幫你建立起進入村子的關係。想當然爾，這個過程就是被等待與無數的飯局給填滿，直到去哪個村子與去這個村子的管道已經聯繫好了，才有機會脫離。儘管如此，這個等待的過程還沒有結束，才僅僅是開始而已。

進到村子後，人類學家與所有村民的人際關係也不會一個晚上就建立起來，同樣需要一天一天慢慢的進行。剛開始的時候，必須忍受作為一個奇怪的陌生人而受到的眼光注視，甚至是村人們出於好奇而不斷地「主動」幫我們「檢視」我們自己的社會文化。這些注視與「檢視」往往佔據了田野工作的很大一部分，有時當你暗自心想「今天我要開始詢問、訪談一些關於我的研究的問題了」，但當你正打算開

口問時，村人們總是還有更多對你的好奇與疑問。有時這些好奇與疑問終於都得到解決後，你又心想「總算可以開始問問題了吧」，但村人們已經必須去忙碌他們自己的生活，打掃、下田、煮飯等等。換句話說，有些問題常常是想問好幾天之後，才有機會問出口。問出口後，也不見得就會馬上從一個人口中得到答案，有時當下的回答是非常簡短或模糊的，要過了一段時間，才會從同一個報導人或其他報導人那邊得到更為詳細或具體的答案，而且可能是在閒聊或討論別的問題時獲得的。甚至某些資料你不會從報導人口中聽到答案，而是要自己拼湊一些觀察、綜合幾個人的回答，最後得到一個可能的回答，然後詢問報導人後得到確認，才有了答案。

除了問問題需要等待之外，拓展在村中的人際關係網路也需要時間等待。比如以我自己的經驗來說，當我進到村子住在其中一家人家中，其他村民也都以這家人的社會網路來認識我。一段時間後，我想



要拓展我自己在這個村子的網路，想要搬到別的家中去住，但卻沒有什麼適當的理由來與原先居住的那家人溝通。當時我自己暗自揣測，「他們會不會不高興？」、「會不會覺得我很奇怪？」。這是我當時的擔憂，自己煩惱了一段時間也找不到解決的辦法。有一天，村中有另外一家人是我住的這家人的親戚，他們家中有人過世，需要許多人力來進行喪禮。我前往這家人參與整個喪禮的籌備與儀式過程，但喪禮後，這家人回來幫忙喪禮的人們都離開村子回去工作了，不過喪禮後每天都還有一些儀式與事情需要進行。所以，我就藉著這個機會搬到這家人家中，天天幫忙這些儀式與事務，然後有時再回到原先住的那家住一段時間。對我來說，雖然因為我很想進行我自己的資料收集與拓展網路，所以會想要搬到另外一家去住，不過如果我沒有等待而是照著自己的考量去做，或許已經讓原先住的那家人有所誤會。

類似上述的等待在進行田野工作時，有時是可遇而不可求的。以喪禮來說，對一個田野調查者來說，大概是資料密度很高的一個事件，大概也是觀察村落集體活動最好的時機。從任何角度來說，不會也不應該有一個正常的田野工作者期待村中有人過世，因為缺少了喪禮的資料，並不

會危及我們完成我們的研究，對於田野地的人們來說卻是少了一個他們的家人、親戚或朋友。同樣的，婚禮也是一樣，雖然婚禮比較屬於歡樂、高興的場合，但我們也不可能逼迫村人結婚給我們看。所以，有些儀式、社會活動真的不是短期田野能夠遇到的，最好的辦法就是長期進行田野調查，與田野地的朋友時常聯繫，運氣好的話就能夠有機會觀察。

話又說回來，要是我們能夠在田野調查的過程中遇到這些儀式或社會活動，我們應該觀察什麼？如何進行我們的調查工作呢？以我自己的經驗來說，參加一個儀式大概幾次之後，就能有一個關於這個儀式的初步輪廓了，接下來就是要依照不同的角度來深入擴充這個儀式活動與其他社會或文化資料的連結。不過對剛進入田野調查的工作者來說，最為痛苦的是我們不知道在儀式中誰要做什麼，誰不要做什麼，所以必須一直不斷找人詢問這類的問題，而且往往需要等到某些儀式活動的空檔，或是能夠回答問題的朋友有空。然而，有些問題就像上面說的，當下不會得到答案，而是要過一段時間才有機會知道答案。

有時更令我們感到挫折的是，許許多多的細節對田野地的人們來說不是那麼重要，或是他們不知道確切的理由只是以

傳統的名義傳承下來，但對人類學家與民族學家來說，知道這些細節是我們的工作。當我們必須完成我們的工作，但田野地的人不知道我們詢問的細節時，我們應該怎麼辦？我猜最好的辦法也是「等」，不過有幾種不同的等法，一種是等一段時間再詢問一次田野地的朋友，或問問不同的人，儘管他們會有那種「你不是知道了嗎？」或是「你不是問過了嗎？」的反應，不過有時在不同場合或不同時間反覆詢問，他們或許會有不同的答案。

另外一種等法就是自己思考有沒有可能換個方式詢問，尤其是以當地的社會文化背景來斟酌問問題的方式。我自己當初在第一次作田野時，曾經為了問清楚當地家屋的空間分布與配置，而卡在廚房與客廳的區分上。我研究的對象是四川阿壩州的嘉絨藏人，他們的家居一般有三層樓，一樓是關牛、豬等家畜的空間，二樓是人們的起居空間，三樓則是經堂與拜山神的祭壇。但當我在詢問他們關於二樓起居空間的區分時，我發現有些人家告訴我最大的那個房間也是招待客人的地方是客廳，另外一些人則認為是廚房。有一段時間，我自己完全不確定如何解決這個問題，朋友們也被我反覆的詢問轟炸了不下十次。最後，我才發現關鍵不是在空間被稱為客

廳或廚房，而是房間有沒有火塘，對他們來說，有火塘的地方就是煮飯與招待客人的空間，不管它應該被稱為客廳或是廚房。

還有一種等法是當百問不得其解的時候，不妨閱讀一些與田野地相關的文獻，有時會有一些線索能夠提供不同切入訪談的角度。我自己曾經為了搜集親屬與婚姻的資料，屢屢不斷的「騷擾」我田野地的報導人，就是一直反覆問他們關於親屬稱謂與婚配法則的問題。在這個過程中，一直沒有人提到關於「骨」與「肉」的概念，而這組概念是其他藏人或中國西南少數民族很常出現的親屬分類與文化範疇。我已經開始認為在我的田野地大概不會有「骨」與「肉」的概念了，直到有一天當我自己在學習嘉絨語時，無意間在書中看到了嘉絨語的「骨」的單字，而且它明顯與嘉絨語「肉」的單字有形態上的關係。於是我開始用這兩個嘉絨語的單字來詢問報導人，才開始一點點收集到關於「骨」與「肉」的資料，以及這組概念如何延伸出他們的婚配法則。

這些在田野調查過程中的等待經驗，使得人類學家與民族學家有時能夠跟著資料，順著當地社會與文化的軌跡來描述他們，而這往往也是充滿驚喜與挫折的

過程。不過回過頭來看，我們人類學與民族學的學生總是會舉辦大大小小的田野經驗分享聚會，不過在各式各樣的田野經驗分享中，許許多多的人類學前輩、學長姐總是提供我們各種不同於方法論課堂上所討論的田野趣事。不過，不管是方法論或田野實習的課堂，甚至是學長姐的經驗分享，都很少或幾乎沒有談到在田野中「等」的經驗。同樣的，人類學方法論通常也不太會提到等待的經驗與方法。

方法論是人類學學生在進行田野前必定會修習的課程，這個課程除了介紹研究方法以外，更重要的是教我們如何取得資料。我們會自己擬定研究進度、時間表，甚至是資料的框架與範疇，但是實際作田野時，報導人、村民等你的研究對象並不會照著我們擬定的框架或範疇出現。因為他們有著自己真實的生活，不必然與我們「想像」的架構相符。於是，觀察一個真實的生活，一個不會自己區分為政治、經濟、宗教、社會、親屬、文化等範疇的連續體，就需要一定程度的等待。在田野調查的過程中，不是所有具有豐富資料的事件會每天照著三餐的節奏出現來讓人類學家好整以暇的觀察。這些事件往往都是以迅雷不及掩耳的速度發生在人類學家的眼皮下，如一段討論親屬與婚姻的對話可

能穿插在日常閒談柴米油鹽的家常閒聊之中。或是以極高的密度一次出現，如宗教儀式、親屬關係、社會網路同時都會在一個喪禮開始舉行時出現。在資料出現密度低的時間，田野工作者就需要善用他等待的時間。

在這個田野調查通貨膨脹的年代，人類學與民族學又有著學科認同的危機，或許田野調查中的等待經驗是幫助我們解套的一個辦法。因為，等待可以是積極而不是消極的，等待能夠幫助你解決問題而不是擱置問題。等待是一種緩衝，幫助我們在不同文化、社會的背景，跨越研究者與被研究者的角度來準備彼此溝通。等待，同時也是一種尊重，讓研究者能夠以從容的態度來認識這些田野地人們的生活，而他們也能以寬容的態度來面對我們這些研究者。人類學與民族學家去進行田野調查不只是為了資料收集而已，我們是以「人」的身份進入當地人的生活、成為他們的朋友、兄弟姐妹或晚輩，因為在我們作為一個人類學與民族學家之前，我們是作為一個「人」存在著。我想，我們可以在這個田野調查通貨膨脹的年代大聲說，「我們是人類學家（或民族學家），所以我們等待」，因為我們是要理解人類的生活，而這是沒有簡單快速的捷徑的！



## 回家作「田野」？ Langus的嘗試與反思

| 邱夢蘋 Langus · Lavalian | 國立政治大學民族學系碩士生

2011年的暑假，我「正式」回家作田野。為什麼說是正式？因為那年暑假過後，我就要成為研究生了。身為人類學民族學科系的研究生，田野調查應是最基本的工作了：進入到異文化地域，跟著在地人生活一段時間，貼近當地人的思考邏輯，最後再從該文化脈絡中跳脫出來進行分析甚至反思自己。就像百年前的馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）一般，隻身在初步蘭群島（Trobriand Islands）和原住民生活著，雖是因故被迫滯留，卻因緣際會地完成異地文化的民族誌。

並非是到異地進行研究，那是我的家呀！很多要到遠地從事田野的同學們常常投以羨慕的眼光：「好好喔！你都可以回家作田野。」我起初也是這樣想的，一切應該會相當順利的吧！

後來幾次的田野，證明一切沒有這麼簡單。

關於社會身份，不像一般外來的研究者可以用一句話模糊帶過，只要大家知道你是「大學生」、「研究生」、「教授」或是「XXX在臺北的乾兒子」就好了，無論如何你都會有個頭銜。好不容易費盡唇舌解釋完我的研究後，大家便會交託文化傳承的重責大任：「Angus，那你要好好唸書，因為你是我們（Bunun）的孩子，不

像其他做研究的人，你要學什麼我們通通告訴你，你要好好發揚光大我們Bunun的文化啊……」每當聽到這句話，肩膀總是瞬間沉重，可能將肩膀上的靈魂都壓垮了的那種重量，只得苦笑，應聲：「ong！」（布農語：好的）。

我至今最難克服的是「訪談」。訪談家人或親戚不似訪談不認識的報導人，雖然可以較為輕鬆的談天，但是要對著他們拿著紙筆依循訪談問題進行訪談，仍然無法。後來索性放棄，就聊天吧！老人家一有聚會，我就溜去，若是聽到我感興趣的部分，暗示性的多問一句，老人家們都很樂意再跟我說更多更多。田野資料，就是在酒足飯飽之後的餐桌旁、工作結束或告一段落後的空檔、裊裊生煙的火堆旁獲得。雖然從不像那些很厲害的訪談者那樣的快、狠、準的要到想要的資料，但是我卻樂意花多上數倍的時間傾聽故事（畢竟我不需要支出訪談費或日支生活費呀），更重要的是，我並不喜歡那種汲取報導人資料的壓迫性。

2012年的寒假，我第一次以研究生的角色出現在部落（圖一）。在指導老師協助下舉行了小型的工作坊，邀請幾位長輩到家裡聊傳統領域。第一次公開向大家說明正在進行的論文研究主題，再請長

輩們講解部落周遭的傳統地名，並標註在Google Earth上。壓力之大，遠超越碩士班入學口試，除了來自於我必須使用許多非日常使用的布農語彙外，更須一轉自己過去在部落的角色定位：甚少發言的小孩、傾聽者、女性，成為在長者面前發表演論的研究者，這樣知識權力翻轉的瞬間，我著實很不自在也很惶恐。

但那次的粉墨登場之後，家人對於論文進度比我更積極了。任何大小事媽媽會立刻打電話通知我趕回家；參加祭典時會被要求到前面一點去拍照紀錄；遇到老人家來家裡時會要我出來「接客」，這些都是可以作田野或訪談的機會，但往往是在我完全毫無準備的情況下發生。

「Angus，你不是要問食物masamu（布農語：禁忌）的事情？趕快，Tama Lian阿公來了！」正躺坐在客廳看MOD電視節目的我，不敵媽媽自庭院不斷喊叫的聲音，爬起身走到庭院，拉一把藍綠色的塑膠椅，和大人圍坐在紅色折疊桌旁，面面相覷，「啊你是要問什麼？趕快問啊……」。

但也是有相對正面的事情發生，像是能一窺爸爸的獵徑。2013年的3月，爸爸終於點頭同意攜我一同上山，前往我們Lavalian家族過去的傳統領域，那裡現在是爸爸的獵場。平日寡言的爸爸，進入山



圖一：首次在部落舉行研究論文主題說明（劉千甄拍攝）

林後像是炫耀一般，傾脫出自己的獵人知識，包括動物足跡的辨識、獵物陷阱的設置、休息隱蔽之處……。即便我實在是走得有一點點上氣不接下氣，我還是聽得津津有味，甚至我們還回到五代前祖先的老房子時，雖然僅存殘壁斷垣我卻感動得不能自己，並不斷回想祖先可能以怎樣的姿態生活在這片山林裡。一個小時內陸上陡下落差近1000公尺的山林路徑，還要自己在近70度的陡坡找路。透過這幾遭，我發現我還是Bunun的孩子呀，對於山的觸感還在，與祖先的共鳴也還在，那樣的經驗遠遠不是外來研究者幾筆漂漂亮亮的分析



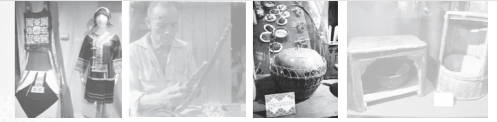
圖二：於南橫公路向陽路段進行公路補強工程（謝博剛拍攝）

文字能說明的。

我也曾前往近三千公尺的南橫公路進行公路補強工程（圖二）。五年前的莫拉克風災造成的路毀崩塌至今尚未復原，鄰近的部落族人會擔任臨時工，可能是爬到崩地最高處灑育苗種、可能是攀爬道路圍牆綁上輪胎以吸附巨石衝撞力、可能是隧道內壁補強……。一同工作的我，親身體會到冬季裡三千公尺的刺骨寒風在山林

裡如何肆虐呼嘯，挾帶著工地裡的飛揚塵土，眼前的一切情景辛酸到無法置信我身在文明的臺灣。上述這些的田野經驗外來的研究者很難接觸，特別是涉及私密、法律、隱私、危險的議題或情境時，好比在國家強勢霸權下被嚴格取締的傳統狩獵，非我族人的界線還是劃得相當明顯。

「田野工作者」的身份，除了帶給我一些機會去深入接觸母體文化之外，更



多時候是對於自我的反思，以及更具批判性的檢視外來書寫。大學時，閱讀原住民或布農族的相關文獻資料，書中所描述的布農族文化，讓我時不時質疑起自己是不是「不夠布農」。而回家作田野，正是一個管道讓我確定自己是誰，我可以大聲的用自己的田野資料對外說話，原來外面寫的還是隔了一大層。作田野也改變了我和家人的關係。國小高年級之後，父母親就很少看我的作業簿，因此我在學校所學的東西基本上父母親是不知曉的。當然也不會知道我進了大學讀了些什麼，只是隱隱約約知道我好像在學一些跟原住民有關的東西，他們總是這樣告訴親戚們。但是，在我回家作田野後，這樣的說法有些改變，不再只是說*Angus* 學的是跟原住民有關的，而會更進一步說我的研究內容是跟*Kakaunung*（布農語：吃的）有關，也會積極的幫我注意或詢問相關的資料。知識權力的結構在此又做了一次的反轉：雖然讀到這麼高，還是要謙卑的回到部落接受再教育，族人們就是我的老師，而不是「研究對象」。

我還是部落的孩子，依舊傾聽部落的聲音、吸呼部落的氣息。完成論文已是

其次，我在過程中學習到我本應知悉的傳統文化，那是在我求學歷程中被抹去的部分。說來也諷刺，若不是我在漢人教育體系下學習得不錯，也不會有機會進入大學和研究所，也就不必作田野了，那麼，將可能失去了和傳統文化接上線的橋樑。

我曾經嘗試把自己抽離作為局外人，也曾將自己的家想像為民族學家進行田野工作的部落，但這樣的不自然反落得進退不得；有時想寫作，動筆間竟沒辦法像民族學家般輕易的寫下，那些外來的文字敘述過於簡單，以致於與我的生命經驗有著巨大的鴻溝，一般科班的田野工作乃至於分析的方法論恐怕得翻轉過來。於是，在「回家田野」之前，我更渴求一個研究者與在地人之間的平衡。不斷轉換身份於研究者和族人之間，前者讓我有更多管道與正當性去接觸傳統文化，後者的身份則不斷提醒自己莫忘本分。相較於其他研究者，我雖然輕易的穿過「進入」的那個階段，但卻需要花更多心力在於田野之後，而那樣的身份斷不可能在畢業繳交論文後結束。回家作田野，看起來好像很輕鬆，其實社會距離的拿捏，遠比想像中困難多了。

## 我為什麼在台灣攻讀人類學博士？

一個美籍博士候選人的想法與抉擇

| Eveline Bingaman 張慧娜 | 國立清華大學人類學研究所博士候選人

2004年，是我在中國待的第二年。有一天我在杭州接到了一個中國朋友的電話，她剛到澳洲念第二個學士，她說：「哎呀，慧娜，我今天上了第一天的課，整堂課兩小時下來，我只聽懂了兩句話，其中一句還是『各位同學早』！」

過了兩年，當我決定要從學習中文，更進一步地開始用中文學習我的興趣時，我想到了她。我想，幾十年來，每年都有幾千幾萬個母語是華語的人前往英語系國家學習，他們都能撐了過來，達成他們的目標。而我那時已經在中文環境裡生活了四年。該是向我的目標努力的時候了，如果不進一步學習我的興趣，那麼我乾脆回家好了。

於是我就來到了臺灣。

我總是被問到，為什麼選擇臺灣？尤其是因為我研究的是西南中國，更叫人疑惑。我只能說，那是因緣際會的結果。當我決定我想要進修人類學時，我已經很清楚我所要研究的對象，是一群與世隔絕深居在四川省山區的納西族。我想要知道他們為什麼還是那麼貧窮？「發展」對他們及他們的文化而言有什麼樣的意涵？

我聯絡了一些美國的大學，但它們似乎都各自有一些原因，使得就讀他們學校的學生，在中國西南地區做研究十

分困難，甚至不太可能。我也聯絡了一些大學時期，在中國時認識的美國朋友，他們在回到美國後繼續念了碩士或博士，並跟我分享了一些他們跟「制度」摩擦上的挫折。美國的中國研究顯然需要更多研究者投注心力，但是基本上以美國為中心的研究氣氛，使美國的中國研究被邊緣化。中國研究顯然需要更多研究者投注心力，但是基本上其專注內視的研究氣氛，使其被邊緣化。我有一個讀美國研究西南中國的重鎮大學人類學博士的朋友，她說：「要能回到中國之前，我得闖過許多『關卡』，得應付很多和我想做的毫無關連的事」。因此，我開始強烈懷疑美國的大學能幫助我達到我想要去的地方。

除此之外，我也很清楚的知道，要成為一位中國研究的學者，尤其是一名研究中國的人類學家，所需要的中文程度之高，恐怕是在美國難以達到的。當時一位做納西研究的美國人類學家建議我考慮到臺灣讀人類學，他說台灣有紮實的碩士訓練、豐富的研究資源、良好的學術環境，尤其是語言環境。這個建議讓我開始對到臺灣產生很高的興趣。在2005年我從杭州到臺灣的清華大學拜訪之後，我便下定到臺灣讀書的決心。

但我沒有預期到這個決定，會受到東



張慧娜與田野助手李建松（俄亞大村，2013年1月）

西方學者雙方一致的質疑，有時甚至是被徹底的反對。當我來到臺灣之後，我才了解我違反了數十年來的慣例，我作為一個美國人到亞洲接受高等教育，而幾十年來亞洲人的理想教育是在大學畢業後到美國進修。似乎沒有人了解這樣的轉變不但有可能，更對中國學術界有其必要性。

數十年來，臺灣人有機會到一個陌生的學術環境，接受人類學的知識和田野方法的訓練。我毫不懷疑是這樣的訓練造就了他們高品質的人類學研究。作為一個想要藉由人類學的視角研究中國的美國人，我也想要有相同的機會。我不想要在我的學術生涯中大部分的時間都得遠離亞洲，尤其是因為作為一個人類學家，學術成就的衡量標準取決於對田野地的熟悉程度。

我在臺灣找到了東西方的平衡，距離中國遠得足以從適當的客觀角度來學習理論，同時也近得足以維繫我和田野地的關係，並能讓我專注於研究上，而不需要面對太多不必要的「關卡」。最棒的是其語言環境，雖然學習中文是條漫漫長路充滿了無止盡的掙扎，不過，我可以很有自信的說，我現在可以聽三小時用中文的課，理解得遠比「各位同學早」來得多。

我也很有信心，國立清華大學人類學研究所提供的是非常優良的教育。我曾代

表臺灣參加哥倫比亞大學及哈佛大學的學生會議，也參加了在臺灣及日本舉辦的國際會議。我不但不覺得自己在狀況外或不如人，反而覺得我在臺灣的訓練不止被認可，還為我帶來優勢，甚至是被同儕欽佩的。我也意識到，我逆著潮流前進著。當我參加在哈佛舉辦的亞洲研究會議時，一名主辦的學生問了一個讓我印象深刻的問題。他聽了我對麗江納西族研究的報告，在茶點時間閒聊之際，他問我：「所以你去過麗江嗎？」當下我真是被打敗了。這個問題提醒了我學術界的期待和標準依舊存有偏見，並且有（對我來說）令人無法接受的扭曲。即使二十世紀初，坐在家中扶手椅上的人類學家曾有過許多偉大的發現，可是到了二十一世紀，做為人類學者，如果我從未親眼目睹納西人的生活，那我對納西族族群建構的論點能有幾分正當性呢？原諒我對以高品質教育聞名全球的學術機構的學生，原本有更高的期許。

但或許我不該如此驚訝，畢竟像如此龐大學術機構，總是需要更多的時間來改變。薩伊德和沃爾夫或許成功的改變學術界所生產的知識，但是要改變機構本身還需要長遠的努力。不過，一切正在改變，而我很榮幸能參與其中。

## 中國大陸民族學專業教育現況簡介 兼論兩岸民族學系的差異

| 邵磊 | 國立政治大學民族學系 博士生

**前言** | 政治大學可謂是臺灣唯一擁有民族學專業的院校，但在中國大陸則有多校擁有民族學專業，甚至還有民族學院或民族大學。而這一門起源自蘇聯、發展於大陸、傳播至臺灣的學科，如今在中國大陸的發展呈現何種面貌？作者作為來自中國大陸的民族學博士生，向大家簡單介紹一下近年來大陸院校民族學教育的狀況。

### 一、大陸民族學的專業設置

根據中國大陸的學科劃分方法，1民族學屬於法學門類下的一級學科（見圖一）。而與其相關的社會學也並列成為法學門類下的一級學科。社會學這個一級學科還包含人類學、民俗學兩個與民族學關係密切的二級學科。另還有與民族學相關的考古學及博物館學也是二級學科，但屬於歷史學門類下的歷史學一級學科之下。

在大陸，所有的民族院校和少部分綜合大學設有民族學專業。雖然同為民族學系，但隸屬的學院則不盡一致。如中央民族大學的民族學系下設在「民族學與社會學學院」，蘭州大學的民族學系則設在「歷史文化學院」，雲南大學的民族學系設置在專門的「民族研究院」之下，而廈門大學則以「人類學與民族學系」的名義開設在人文學院之下。

可見，無論是學門分類，還是院系設置，大陸的民族學系都與社會學、人類

學、歷史學等脫不了關係。民族學學科定位的尷尬窘境，與臺灣狀況也十分相似。

### 二、大陸民族學的課程教授

根據筆者在中央民族大學、以及訪問過其他兄弟院校的經驗來看，大陸各校民族學系的課程教授模式大同小異。下面，就從師資、課程、方法等方面介紹一下大陸民族學的教育狀況。

（一）學生報考 高中畢業生報考民族學系者，除少部分是對該學科感興趣以外，多數是屬於不了解狀況、或分數不高所導致的無奈選擇。民族學系開設院校不多，大都又集中在民族院校或少數民族地區，所以招到學生的數量不會很多。較多的如中央民族大學，每屆會有近三十名大學生；3較少的如蘭州大學，每屆只有十名左右<sup>4</sup>。

（二）師生民族構成 民族學並非是針對少數民族學生的系所。在大陸，少數

民族院校通常會有全校75%的名額保障給少數民族學生的慣例，但各系並未有類似的的要求。民族學系作為一門不以少數民族學生為主體、而以少數民族為研究對象的專業，其少數民族學生數量可能少於漢族學生。而蘭州大學之類的綜合性院校，並無少數民族學生名額保障，故其民族學系的少數民族學生比例不足一半，約為三分之一。反而民族學系的授課教師中，少數民族教師能佔有一定的比例。如中央民族大學民族學系的二十多位教師中，一大半都是少數民族老師，涵蓋蒙、藏、維、苗等民族。

（三）課程設置 大陸大專院校採用「學分制」不過是近十年來的事。早期的教育是如同國高中一樣的傳統教學模式，學生的課程表由學校提前安排好，沒有選擇餘地。很多院校依然處在轉型階段，即使這些院校採用了學分制，但像民族學系這樣規模較小的院系，仍然擺脫不了傳統教學模式的影響，學生在課程安排上依然自主性底。在中央民族大學這樣民族學系規模較大的院校，狀況則要好很多。

通常，學校將課程分為必修和選修兩個部分，但實際操作過程中，則是必修、必選和選修

三個部分。所謂必修，包括通識課以及專業基礎課。選修課，不限制本系所或外系所。必選課，則是傳統教學模式的陰影，即名義上是選修課，但系所還是會讓學生必須選擇該科目，或者客觀上本系所開課程的種類和數量並沒有豐富到可以讓學生隨意挑選，最後導致選修變必修。而學分的設定上，各校雖不盡一致，但大體上大學部要在六十學分以上，碩士班要在三十學分以上。

各大學民族學系開設的課程中，通識課有馬克思主義理論和第一外國語（英語），約佔總學分的四分之一到三分之一。專業課程有（不區分選修或必修）：民族學概論、民族理論與政策、中國民族概論、世界民族概論、民族學調查方法、人類學通論、文化人類學、語言人類學、

3 法学	06 历史学
0301 法学	0601 历史学
略……	060101 史学理论与史学史
0302 政治学	060102 考古学及博物馆学
略……	060103 历史地理学
0303 社会学	060104 历史文献学
030301 社会学	(含: 敦煌学、古文字学)
030302 人口学	060105 专门史
030303 人类学	060106 中国古代史
030304 民俗学	060107 中国近现代史
(含: 中国民间文学)	060108 世界史
0304 民族学	
030401 民族学	
030402 马克思主义民族理论与政策	
030403 中国少数民族经济	
030404 中国少数民族史	
030405 中国少数民族艺术	

民族學及其相關專業的學科劃分示意圖<sup>2</sup>

旅遊人類學、影視人類學、生態人類學、人類學史、民族考古學、族群與家族、社會學概論、民俗學概論、中國文化史、世界文化史、民族經濟學、文化經濟學等，各大學根據各校實際情況，課程開設上會有增減。但這些科目都不侷限於民族學，而是涵蓋了人類學、社會學以及歷史學。

除課上教學以外，參觀訪問、田野調查、民族誌書寫等實踐性教學也是民族學系教學過程中最重要的組成部分。大學部的實踐教學在四年內通常會安排到十週左右，研究所則以指導教授的課題項目為基準。

在大陸，即使是大學部學生也要書寫畢業論文，因此大學生也有自己的論文指導教授。由於大學生的理論水平和田調能力有限，故大學生的畢業論文水準鮮有良作。

4. 畢業出路 在學校的官方介紹中，民族學系畢業生除繼續升學以外，其就業方向可以有以下幾個方面：在各級黨政機關中的民族、宗教、統戰、民政、僑務、旅遊、文物、博物館等部門以及相關的政策研究機構、事業單位、群眾團體和各類公司、企業、外國在華機構及基金會等非營利組織以及工廠中的公關、策劃、管理和文祕部門。

不過實際情況是，繼續升學者較少有繼續攻讀本專業的，而就業者也極少有從事本專業的。可以說，民族學系畢業生的

畢業出路大多與本專業無關，處境十分尷尬。

民族學系中，有時會有一些以「少數民族骨幹」入學的少數民族學生。他們在畢業以後，則可以直接回到原籍地（少數民族自治地方）的公職機關工作。

### 三、兩岸民族學的利弊比較

若對兩岸的民族學教學做總體比較，不由得讓人感慨政大民族學系無論是課程開設、教授方法、田調能力培養等方面，都優於大陸很多。

首先是學科設置上，大陸的民族相關學科劃分過細。如中央民族大學，其學科專業以不同的少數民族為單位，設置研究各少數民族語言文學、文化民俗的系別。而學習這些專業的學生都是本民族學生。非本民族的學生雖然應該在民族學系接觸相關課程，但由於這些課程已在各少數民族自己的科系設置過了，故不再重複設置。導致民族學系的學生無法深入學習某一個具體的少數民族領域。而政大的民族學系更像是大陸的一個民族學院，針對不同的少數民族設置了不同的課程安排和教師指導，較好的整合了不同民族的知識傳授。

在課程設計上，大陸的民族學由於專業劃分過細，相關專業又隸屬於不同

院系，導致單在民族學系所開設的課程不夠全面、豐富。比如，與民族學相關的民族語言、民族宗教、族群政治、統計方法等，都是大陸民族學系所不教授的。以民族語言為例，有些院校雖開設民族語言課程，但其並非民族學系的必修課或必選課，更有甚者是這些民族語言課程屬於某個民族語言學科的專業課程。如此，民族學系的學生或是不被要求學習、或是沒有條件學習民族語言。這一點與政大民族學系要求本系本所學生必須要掌握一門少數民族語言完全不同。

在授課方法上，臺灣的大學要更加活潑、開放、自主。在老師的指導下，學生要分組進行報告，課後閱讀大量文獻，思維也非常發散，無需設定既有答案。在大陸，民族學專業基本還保留著傳統的授課方法，老師講，學生聽，有固定教材，鮮有課外讀物。在參考書錄中，臺灣經常會有英文、日文等外文讀物供學生參考，這在大陸民族學專業是很少見的。

在實踐方面，大陸院校距離田野地的遠近不盡一致，學生不易離開學校到外地長期做田野。不過學生一旦被老師帶領到田野地進行調查，則能很快進入指導教師深耕已久的田野地，對其進行長期、深入的調查。田調經費通常由指導教師的課題項目負擔。政大民族系早期邊政時代，以

做大陸各民族研究為主，由於政治因素，無法到大陸實際田野，故多研究歷史文獻。不過隨著政大民族學系的轉型和兩岸交流的日益密切，政大民族學系開始重視臺灣島內原住民族的研究工作，而研究大陸的師生，也時常飛往大陸各地進行實際田野調查，甚至還有同學會到國外進行研究。而大陸大學生出國到國外做田野的事情則並不多見。

不過大陸的民族學專業也有一些自己的地利優勢。首先在師生民族結構上，很多老師和同學自己本身就是少數民族，在學習、掌握、理解、感知民族學知識時，有較實際和生動的認知。在發生有關少數民族的事件時，可以在第一時間獲得消息，也能較準確的掌握真實狀況。

民族學作為一門源自蘇聯的學科，有著濃重的馬克思主義色彩。大陸學生自幼就成體系的接受馬克思主義教育，故在理解和掌握上快於臺灣學生。

大陸的民族學專業，與國家的民族政策緊密相關。雖然學生的就業差強人意，但一旦能夠步入民族學的行政或學術領域，則可以學以致用，在國家的民族政策方面獻計獻策。各民族學系或民族學院的資深老師，都會同時承擔為各級政府官員、民族幹部、宗教人士上課的任務。在臺灣，針對大陸少數民族的研究僅局限於



學術領域。不過針對臺灣原住民的政策獻計則是政大民族學系所經常做的。

再有，大陸民族學的研究成果，可以回饋少數民族與自治地方。早年，民族學系的師生常常深入民族地方田野調查，創製文字、編纂教材和詞典、編寫民族誌和民族史書。而這些階段性任務完成之後，現在的民族學系師生則是關注當地的經濟問題和社會問題，幫助少數民族地區開發旅遊文化資源，為當地獻計獻策，促進當地經濟發展。

最後，有一個兩岸大學生共性的差別，就是台灣的教學環境普遍優於大陸，而大陸學生的努力程度則遠超過台灣學生。大陸學生讀大學，大多背井離鄉，這練就了大陸學生自立刻苦、珍惜所得、善於人際、奮發圖強的性格。雖然先天條件有限，但大多能夠通過個人的努力不斷積極進取，為未來發展創造條件。吃苦耐勞和善於處理人際關係對於民族學系的學生來說尤為重要。

## 結語

兩岸的民族學都共同面臨的問題：民族學怎麼教？民族學教什麼？

隨著中國大陸學術氛圍的開放，如何

運用更加豐富的教學內容和教學方法，如何將民族學與子專業或關聯學科進行統籌與再整合，重新定位民族學的研究方法和研究目的，是大陸民族學專業教學未來應該改進的方向。而台灣方面，即政治大學的民族學專業，可以在很多方面提供大陸民族學專業改革諸多經驗。

無論是研究對象，或是研究方法，我們都不可否認民族學與人類學、社會學、歷史學之間的相似性和關聯性。但民族學還是有超脫於這些學科的研究內容、研究方法和研究目的。尋找民族學獨特的教學內容和教學方法，開拓更廣闊的民族學教學田野，是兩岸民族學在教學方面可以共同攜手努力的方向。

注：

1. 中國大陸將學科分為「學科門類」、「一級學科」和「二級學科」三個級別。通常，學位授予以「學科門類」為單位，系所以「一級學科」為單位，細分專業以「二級學科」為單位。
2. 摘選自2011年由中國大陸國務院學位委員會頒布的《學位授予以和人才培養學科目錄》。
3. 中央民族大學各專業歷年招生數據可在「中央民族大學本科招生網」<http://zbnmuc.edu.cn>查詢。
4. 蘭州大學各專業歷年招生數據可在「蘭州大學本科招生網」<http://zsb.lzu.edu.cn>查詢。

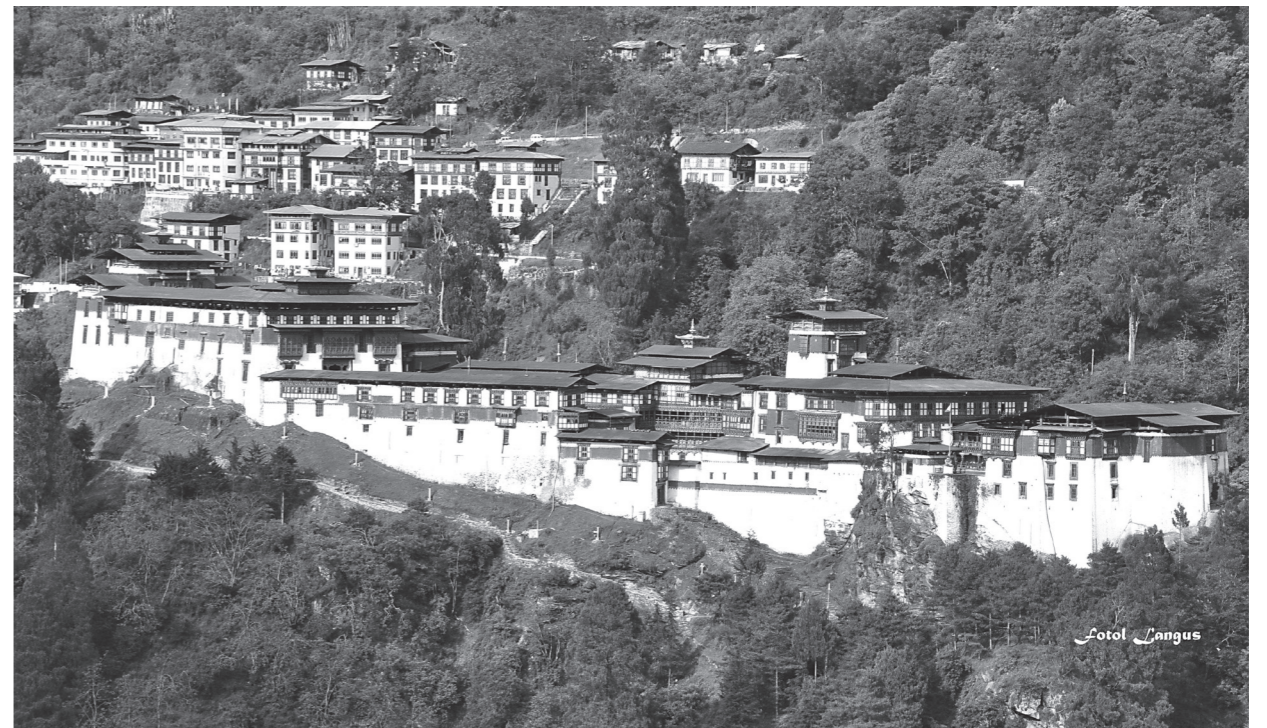
## 原來，我們一樣「幸福」

—不丹ISE國際民族生物學年會之浮光掠影

| 謝博剛 | 國立臺灣大學人類學系 博士生

人類學研究的特色在於長期的田野工作，藉由「貼近」與「比較」的視野拼湊出人類文化的梗概。出於這樣的關懷，對一位人類學學徒而言，「出國開會」這件事，往往藏著「開會」以外的興趣，即便無法進行長期而深入的田野觀察，至少寄託於「銳化」過後的視野，撈捕些後台真實性的蛛絲馬跡。2014年第14屆國際民族生物學年會的開會地點，可是被形容為「全世界最幸福國家」的不丹王國。人類學家豈有不好奇的道理？

應這趟旅行而把相關通俗讀本轉了個大圈。這些旅行紀錄與隨筆共同建構與推廣了「幸福國度」的修辭—不以GDP作為國家發展標的，而以神話般的「幸福指數」與「最後的香格里拉」之姿揚名於國際。這些遊記多半看不到該國存在多年的內部矛盾及尼泊爾難民問題。若再將國際地緣政治的架構放進來，面對中印兩大強權與尼泊爾毛派社會主義思想而來的不丹共產黨人挑戰。或如東森新聞雲在2013年所引述法新社的報導，以聳動的標題「鬼



Trongsa Dzong





Phobjikha Valley

島化！年輕人有手機沒工作「幸福國」不丹神話破滅1」，寫出了不丹青年所面臨貧窮化、失業與酗酒等社會問題，「幸福」似乎猶如遊走於鋼索般的危危顛顛。一個側身穿越了白雲，帕羅國際機場跑道已出現在峽谷與梯田間，一切還得等飛機降落後再說。

### ISE及國際民族生物學年會

順著「人類學家開會去」的專欄主題，得先回到海外國際會議這檔事上。這是筆者首次的海外發表經驗，保守又膽小的我，還真沒想過能夠這樣走一遭，信心來自於眾師長親友的指導與鼓勵才得完成如此「壯舉」。本會開放的發表形式更讓我一步步放下戒心而走向講台。國際民族生物學學會（The International Society of Ethnobiology, ISE），長期致力於人與環境間友善關係的學習與推廣。1950年代末生態人類學引領了人文學與自然科學的跨界對話，歷經80年代環保主義運動，非西方傳統在地知識受到重視，產生「民族生物學」這樣以人為本、強調友善環境倫理、尊重文化多樣性並積極入世的行動學科。ISE秉持著上述精神成立於1988年，迄今有超過70國以上的成員投入，包含生態學

／人類學／應用倫理學家、法律實務工作者、在地草根組織與政策制定專家，是國際間舉足輕重的研究中心與非政府組織。透過環境教育的普及訓練與出版發行、跨洲際分會的在地實踐與每兩年一度於世界各地舉辦的大會，學會作為平台積極促成國際間草根組織者之間的交流，而非侷限於學術象牙塔爾爾。協會核心關懷有三：全球性生物文化多樣性聯盟平台、研究實踐倫理計畫與Darrell Posey Fellowship獎學金。第一點是協會成立之初便長期投入的跨領域學科的合作平台；第二點則企圖建立更完善進步的行動參與研究倫理；第三點則透過獎學金的支持，培力草根組織或個人深入探討相關議題，其最重要的企圖是連結前兩項核心，強化原住民族對於傳統領域自然資源的永續經營管理的權利論述與實踐。

本次大會包含以下主題：良好的生活環境品質、物質／非物質文化資產與生計；保護區、生態旅遊和社群參與；跨世代學習／知識傳承；民族生態學與生態系統功能的擴展及對話；國家政策影響（以社區為基礎的自然資源管理、性別、參與、公民自然等議題）；山地社群民族生態學；道德與精神生態學。本會相當鼓勵全球原住民參與，除正式學術會議發表

外，也肯定多元的發表形式，無論是說故事、舞蹈、電影、詩歌朗誦以及海報論文都能被接受。大會相當重視與在地社群的互動與合作，在這次的會議前，便有來自於世界各地的原住民代表針對氣候變遷與高山敏感地帶的人民社會福祉召開會前會，並發表相關的宣言。

2013年準備博士班入學考的同時，我與幾位政大民族學研究所的朋友們便組織了本次發表團隊。我們把台灣原住民族的社會經濟變遷做為主軸，並以食物、生產地景作為切入點，探討傳統文化、環境知識與外來政治經濟脈絡間複雜的關係，材料則來自於各自的部落生命經驗或田野調查—環繞於北臺灣尖石地區的泰雅人與南臺灣的布農部落。很幸運的，這樣有展演、有學術報告以及紀錄片播放的小組為大會所接受，安排在原住民論壇中，而有了如此的會議參與經驗（會議行程參見表一）。

由於此行會議地點特殊且航班運量有限，加之大會規定須於5月30日前抵達不丹帕羅國際機場。鑒此，筆者選擇自5月29日出發前往轉機站曼谷，棲身於曼谷機場內舒適的「沙發旅館」等候翌日清晨的飛行。5月30至31日為準備日，抵達當日先辦理不丹旅行所需要的通行證後，入住大會



不丹是喜馬拉雅山區森林資源相當豐富的綠帶，多數人民仍以柴薪為日常使用；該國立法規定森林覆蓋率永遠不得低於六成，事實上，該國森林覆蓋率高過於七成。

安排的住宿點以適應冷冽清爽但缺氧的高海拔氣候，隔日清晨5點出發前往200公里外的會議地點Bumthang。由於路況多屬顛簸之山路，且海拔落差大，小組於31日晚間9點方抵達目的地。是的，我們整整花了將近三日才抵達開會地點。

大會正式開幕日與會人士須經過安全檢查才得進入Ugyen Wangchuck Stadium廣場。由不丹公主擔任開幕致詞，宣示高山敏感地區社會福祉、文化傳統與生物多樣性的重要性；開幕式另一重點在於「不丹宣言：氣候變遷與高山原住民族」的正式發表。正式會議前，包括台灣在內的各國原住民族代表先行舉行會前討論，共同商討氣候變遷下高山社群如何維護傳統生態知識並落實生態文化永續發展，也強調如何以傳統知識面對自然環境的劇變和外來

資本主義/跨國企業對於文化/環境敏感地區的衝擊。我們的團隊為台灣原住民學生代表團，在開幕式中穿著各自傳統服飾正式出席，獲得與會者一致好評，也吸引國際友人前來交流、拍照，甚至登上不丹當地新聞版面。

6月2至5日是正式會議，其中2日上午為大會共同場次，進行ISE內部會議，說明2012年至2014年間學會的會務推展與工作項目報告。自當日下午開始，大會共分為五個場地舉辦，每一日則區分為四個場次進行。正式會議分為：工作會報內部會議、口頭學術論文發表、原住民論壇（Sung）與海報論文發表。本團隊在4日下午13:00-14:30於原住民論壇

（Sung）進行團體發表；同時，筆者亦參與5日15:00-16:30的海報論文發表。在團體與個人發表外，基於個人的研究興趣也參與了大洋洲（Resilience in Island Systems: Concepting Land and Sea as a Continuity）、泰國（Ethnobotany of Hill-tribe People in Northern Thailand）、納米比亞/哥倫比亞（Stories, Myth and Language）、台灣（Water Management Under Climate Change: A Case from Taiwan Indigenous People's Perspective）等相關場次的討論。

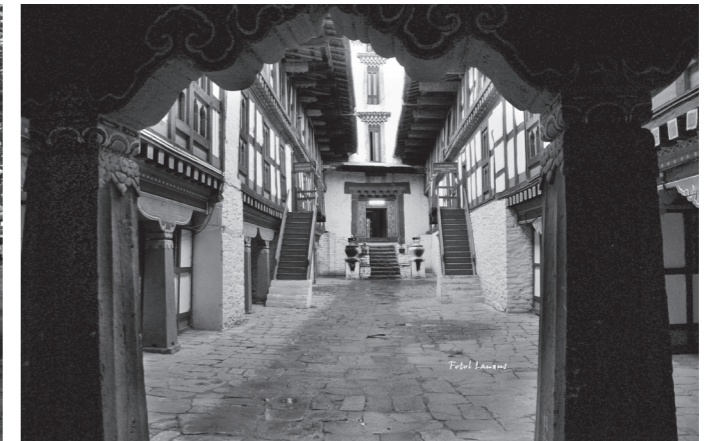
6月6至7日除開學會理事改選的內部行政會議外，大會安排了大型的文化交流與工藝展售市集，由Bumthang周邊工藝師現場示範羊毛紡織、傳統針織、唐卡、

表一：會議行程表

項目	日期	說明	地點
交通	0529	泰國航空 TG635 抵達轉機點曼谷。	Bangkok
	0530	不丹航空 KB127 抵達不丹帕羅國際機場。	Paro
	0531	自帕羅搭乘會議巴士前往會議地點 Bumthang。	Bumthang
開幕式	0601	「不丹宣言：氣候變遷與高山原住民族」發表。	Bumthang
正式會議	0602	分五場地，每日四場次發表，計百餘篇論文暨海報發表。	Bumthang
	0607		
交通	0608	自 Bumthang 前往首都 Thimphu。	Thimphu
參訪交流	0609	參訪各區行政文化中心與生態保護區（皇家植物園、黑山國家公園）	Punakha Wangdue-Phodrang Gangtey
	0612		
交通	0613	返回 Paro	Paro
	0614	自 Paro 返抵台北	



Dochula Pass



脫胎自過去數百年間相對獨立自主的邦國領域，不丹各區的行政中心-宗堡（Dzong）結合了現代的行政管理與宗教事務。

木工、金工與飲食相關文化活動；本考察團也向大會申請攤位，擺設了由台灣原住民藝術家設計製作的文創商品向外推廣。8至13日則參與大會所安排的考察參訪行程，筆者所選擇Thimphu周邊區域四日的行程，包括生態保育(黑頸鶴棲地、生態廊道)與物質文化遺產經營管理(古蹟、文化中心)兩大考察重點。7日閉幕式後正式會議結束，需重新歷經顛簸的長途車，直至9日才開始四日的行程。行程首先考察了連結不丹北部與中部國家公園間生態廊道的皇家植物園區；10日則參訪了古都Punakha與Wangdue-Phodrang的精神信仰中心；11至12日到達黑山國家公園的黑頸鶴保護區，也參觀了藏傳佛教寧瑪派的Gangtey Gompa修道院；13日返回Paro。這趟旅程複習了大學所學的藏傳佛教歷史與宗教藝術，從松贊干布、蓮花生大士到竹巴噶舉夏宗法王，一趟會議找回了曾學習過的知

識，非常的划算。

### 會議間的浮光掠影

參與國際會議是研究生涯重要的訓練過程，從議題的設定、發表形式的選擇、團隊的組成與分工、發表語文的寫作訓練、各類補助資訊的蒐集與企劃案撰寫、自助旅行的安排、現場呈現的台風口條與臨場反應、心理壓力的調適、回國的成果報告與經費核銷。坦白說，在這一趟旅程前，我真的以為認真念書寫報告才是一切；其實，學術行政的各項業務才是海外會議的「藝術」精要之所在。學術品質固然為第一優先，順利無負擔的企劃與結案更是成功的關鍵。

會議過程中，除了汲取各國民族生物學者的專業經驗外，如何達到有效的溝通並獲得幾段真摯的友情更是參與者試圖達



缺乏大型機具而得以人力築路。

到的目標，來自於司馬庫斯的mama Lahuy便是我非常敬佩學習的對象。論文中看到的Lahuy是位年輕嚴謹且富有使命感的泰雅人與研究者；但在這趟旅程中，富有冒險精神的他，總是能用誇張的肢體語言混合著中英文和泰雅語以及當地宗喀語的方式達到交流，無論是學術工作者或是不丹當地人，都能夠被他的誠意與不拘小節的氣質感染。有他在我們身旁，我才能以回到部落的親切態度，而不是以心事重重的學術菜鳥之姿漂流於會議之間。會議發表的壓力轉化為開放的展演與樂舞，佐以影像作品獲得聆聽者的掌聲。的確，在學術的嚴謹之外，發表人與研究者仍要回到作為人的基本素養，以貼近土地的方式作大家的朋友，是我在這一次會議中所累積的寶貴經驗。

旅途中並沒有忘記出國前所安置上的「白平衡眼鏡」。從與當地人的交談中感覺到敏感的族群問題與地緣政治；從鎮上手工藝品店與雜貨店之間的競爭，隱隱的感受到逐漸生成的新形態社會貧富差距。這樣的問題，他們仍然以佛教的果報業力作為意識型態的說帖，若以此角度而言，他們仍然是幸福的。國家嚴格禁煙、禁酒令，與各種建築樣式、日常服飾儀軌的規定中，當地人往往得以「上有政策，下有

對策」的方式「竭誠擁護中央政府」。那樣的社會現象有些熟悉，有些可愛。資本主義尚未在此生根茁壯，來自於國外的消費品固然很好，沒有，也沒關係。政府花了相當多的力氣進行對外宣傳，「幸福指數」、「2020年達到全國有機農業生產」、「民主化選舉」...但在這樣的宣傳底下，一般老百姓大體還是按照舊有的生活方式呼吸著屬於高山的空氣，勤奮於Paro的紅米水稻田、Bumthang的青稞地或Gangtey的山牧季移草場間；或者日復一日的晃著轉經輪穿梭於地方信仰中心，外來觀光客的攝影鏡頭似乎與他們無關。但真的是無關嗎？參與會前會的成員曾透露，國家公園內的原住民（monpa）其實無奈與憤怒於被作為樣版花瓶的角色。16天的浮光掠影似乎看不到什麼，在全國總動員的舞台上，戴著有色眼鏡的研究者雖然徒勞無功，在Aura高濃度酒精的朦朧間，卻也好像看到些什麼。會議歸來，已不見最幸福的他們，他們同我們一樣，在塵世的酸甜苦辣中呼吸著。其實，我們一樣「幸福」。

注：

網路資源：<http://www.ettoday.net/news/20130625/230061.htm>，2013年06月25日。