

人類學

視界

2010.03 第四期



人類學家的書架

穿梭在前現代與現代之間的《1084》

人類學家有話說 歷史的褶痕

人類學研究室

花蓮都會地景生命史

人類學的虛擬世界

Facebook 上的臉孔和嘴巴

人類學的異想世界

CS- 從看熱鬧到看門道

台灣民間奇人

人類學家看電影

台灣國際民族誌影展十年

人類學家去開會

互相滲透的力量

人類學家做田野

「縣的聖誕節

人類學家背書包

課堂作為田野

專題：災難及希望

八八水災小林家園重建

找回族人的節奏、能量與主體性

從八八水災思人類學特質

非家與回家：八八莫拉克水災的田野

人類學視界 第四期

目次

編輯室報告.....1

◆◇【專題】災難與希望◆◇

從「八八水災」思人類學特質 劉紹華.....2
非家與回家：八八莫拉克水災的田野 鄭漢文.....5
八八水災小林家園重建：人類學研究的參與觀察 段洪坤.....10
找回族人的節奏、能量與主體性：
專訪原民會主委孫大川 趙綺芳訪談.....14

◆◇人類學研究室◆◇

花蓮都會地景生命史 胡正恆.....20

◆◇人類學家有話說◆◇

歷史的褶痕 容邵武.....23

◆◇人類學家做田野◆◇

Z縣的聖誕節 陳伯楨.....26

◆◇人類學家背書包◆◇

課堂作為田野 呂欣怡.....28

◆◇人類學家的書架◆◇

穿梭在前現代與現代之間變成後現代的《1084》 蔡政良.....30

◆◇人類學家看電影◆◇

台灣國際民族誌影展十年 胡台麗.....33

◆◇人類學家去開會◆◇

互相滲透的力量 司黛蕊.....38

◆◇人類學的虛擬世界◆◇

Facebook上的臉孔和嘴巴：一個人類學分析Beta版 郭佩宜.....40

◆◇人類學的異想世界◆◇

台灣民間奇人----神醫譜 林美容.....42
CSI從看熱鬧到看門道：我的體質人類學之路 林秀嫻.....45

校園傳真.....47



p.5



p.18



p.22



p.25

【封面照片】昔日小林夜祭。（段洪坤提供）

編輯室報告



上一期本刊登過人類學者蔣斌對八八水災事件的反思後，編輯群覺得有必要對這個百年大難及其後續處理進行進一步的追蹤探討，因此在本期特別邀集了三篇文章及一篇專訪，分別從不同角度、不同立場與不同介入方式來談災後重建所牽涉到的社會與文化問題。讀者應該可以從文中發現位於不同現場，卻有著同樣焦慮的行動者，或是不同行動位置所帶出來的相異思考。這些焦慮與思考有時帶來互補的觀點，大半時候卻不免陷入爭議，我們希望這四篇文章所揭示的主題可以某種程度上協助整合重建道路上各方的力量。在本期的【人類學家有話說】，我們更邀請了長期關心921地震重建工作的容邵武，就震後十周年為文紀念，希望收相互激勵和警惕之效果。

本期照例收錄有人類學家在研究、田野與教學上的成果與檢討的文章，也有人類學家觀影、讀書、上網與開會的心得報告，希望可以展現出當代台灣人類學多元的風貌。本刊園地開放，希望學界同仁如有相關議題願意分享，請不吝賜稿。



臺灣人類學與民族學學會 2010 年第三屆年會

會議主題：艱困時局下的人類學

時間：2010 年 10 月 2-3 日（星期六、日）

主辦單位：臺灣人類學與民族學學會

行政院國家科學委員會人文處人類學門（合辦）

九二一大地震、金融海嘯、八八水災、都催促著我們思考人類學是否具備足夠的視野面對這些艱困的時局，2010 年第三屆年會以「艱困時局下的人類學」（或 Anthropology in Hard Times）為主題，邀請會員共組 Panels 或提出個人文章，討論各族群如何面對災難、全球經濟衰退下的適應策略、或人類學在經濟及社會動盪下應扮演的角色等課題。我們也歡迎大家從人類學自身面對的危機——後現代思潮的挑戰、學科界線漸趨模糊、面臨邊緣化、或危機即轉機——來思考「艱困時局下的人類學」之另一層意義。除大會主題外，其他主題的 panel 或個別文章，也歡迎投稿。

截稿日期：3 月 16 日起開放線上繳交至 3 月 31 日止。

2010 年會網址：<http://service.ianthro.tw/conference/>

學會網址：<http://www.taiwananthro.org.tw>

用微笑打造新小林 用希

用微笑打造新小林 ~ 我們

| 專題：災難與希望 |

從「八八水災」思人類學特質

◎劉紹華

中央研究院民族學研究所

第一次看到人類學者 Robert Rhodes 寫「我類」的七項特質時，心裡連驚七下。這些個個一針見血的人類學者特質是：孤僻人士 (the loner)、軟科學派 (the soft scientists)、龜速 (the tortoise)、愛唱反調者 (the naysayer)、傳教士 (the preacher)、狂熱的浪漫派 (the romantic zealot) 以及最後的致命一擊 -- 可以被取代的人 (the replaceable)。每一項特質，不論同意與否，都可以長篇大論一番。不過，心驚之後冷靜想一想，我以為，「軟科學」是質化研究的共通特質，絕非人類學的獨門功夫；歷史學者「唱反調」的本事也經常令人讚嘆；我們也不見得比社工或經濟學更為勝任「傳教士」；至於「狂熱的浪漫」程度我們也有機會小輸哲學家或文學家。但在「孤僻」、「龜速」以及「可以被取代的人」這三點特質上，我類似乎真的無人出其右哩。雖然這篇短文的目的其實是在於討論與去年「八八水災」有關的議題，我卻想環繞這些特質來談談我參與「八八水災」後的相關行動時，對人類學的矛盾感想。

記得八年前我開始進行愛滋病的研究，和一位同行的人類學前輩聊天時，他說：「人類學那種耗費長時間做一個小社區的研究方法必須有所改變，不然等我們（人類學家）慢慢磨完

對社會結構和文化的瞭解後，愛滋病人已經死光光了。」當時我心裡一驚，沒錯！這正是人類學面臨當代快速社會變遷時的困境與挑戰。人類學幾乎是所有人文社會科學中對此疾病反應最為緩慢的一門學科。當代社會變遷經常以令人咋舌的速度一幕幕接續上演，人類學者向來熟悉的做研究的時間與空間座標已經大幅度位移，甚至可能消失在跨界、瞬間與混沌之中，新的定位點卻尚未建立。這個曾經在研究中令我深思的人類學問題，如今在我的社會實踐中再度冒出。

去年「八八水災」發生後，我參與多年的「台灣人權促進會」和許多經驗老道的民間社團一樣，由諸多不同領域學者組成的理監事群立刻神經繃起，迅速討論救災與政府問責的問題，並界定這是一場民生人權的大考驗，其中，原住民的議題是焦點。由於台權會是民間社團界的老資格了，我們決議串聯其他社團，集結力量辯論，以影響並監督政府政策及其執行。後來形成的第一個檯面上的行動就是8月24日的「88水災重建條例政府版本公聽會」，由台權會和「民主平台」合辦，四十多個民間團體包括受災原住民自救會、以及原住民、環保、福利、及法律人權社團的學者專家參與並登記發言。當天我擔任公聽會

希望樹立新典範
準備好了!

圖：段洪坤提供

的主持人之一，由於公聽會最後擬迅速提出一份針對立院兩黨重建條例版本的修正案，我得非常仔細聆聽所有的發言，以便當下彙整意見作為會後決議討論的基礎。所有的調查、批評與意見都直指根本的現象與政策問題，也都論及原住民的相關歷史及社會文化議題，不同專長的學者及社團工作者很迅速地定位各自的角色，以及得以努力切入的方向。但我卻想不到人類學立即而明顯的角色為何？一般的習慣是想到原住民議題就直覺與人類學有關，但當天眾多的非人類學者都熟悉原住民的議題，似乎並非非要人類學者不可。

在此天災人禍之際，人類學也許沒有小用，但有大用。是我不才，尚未領悟而已。

八月下旬，我陸續接到來自東部以及南部受災地區的訊息，許多心理諮商師以及社工領域的學者專家都已在第一時間進入災區協助。由於同村的災民經常緊急安置於不同的營區，出現不少人群離散的情形。基於就學的需要，許多幼童甚至與父母分離。這些協助人員進入營區及校區後未久，便面臨各式各樣的棘手挑戰，其中之一就是對災區原住民文化的不熟悉，以致於在介入時出現了令他們自己都感到不舒坦的文化隔閡。這種不理解甚至成爲一種難言的戒慎恐懼，讓協助者擔心自己可能做錯。但在面對大量緊急需求而不能不做的堅持下，他們只能硬著頭皮做。我是在這樣的情境下被找去臨時應景當「多元文化與

社區發展援助」的講師。當時，我的反應是，我的人類學知識該派上用場了吧！

結果是，說實話，接觸災區第一線的工作者，可能比我自己下災區瞎忙還要焦慮。因爲，我要做的是一件在模糊狀況下必須進行的「概念」或「技術」交流的工作，這不是個談理論的場合，是一場經驗、建議與彈性的肉搏戰。一方面，我過去在柬埔寨及非洲從事國際發展工作以及擔任第一線災難記者的經驗，讓我得以迅速掌握基本狀況，並與工作者分享我犯過的錯及習得的教訓；但另一方面，我的人類學知識和慣習像「背後靈」一樣，不斷在背後戳我一ㄟ，你這樣夠人類學嗎？決策與建議會不會來得太快了？

我衷心相信，人類學者對於水災的關注，程度之高不下於其他學科。只是，我們一向慣行的作法是——在完成「全方位的理解」之前的行動是令人不安的，動輒得咎，雖然得咎的經常是我們自己。甚至，儘管達到「全方位」的理解後，可能也還是動不了，因爲一動就會牽扯到「站邊」的問題，然後就可能破壞「全方位」理解的可能，破壞田野裡因一定距離而形成的平衡人際關係的假象，然後就「不人類學」了。

常見的情況是，不論甘願與否，「作壁上觀」似乎變身成爲「參與觀察」的代名詞。對於其他奮力下場、不以是否「弄髒手腳」爲最高考

量的行動者而言(包括一度被誤解流放的應用人類學),人類學似乎成爲清高的「孤僻人士」——不下場當然就不會弄髒手腳囉!

那這可能就不只是龜速,而有龜縮之嫌了。

一般而言,針對災難發生的介入援助,就和醫療照護一樣,主要包括緊急救援、中繼服務、以及修生養息(或言永續發展)三個主要階段。緊急救援需要的實用技術層次相當高,反應必須迅速,比較不是社會科學大顯身手的場域。通常這個領域需要的是「證照」人士,例如醫護人員、工程人員、宗教禮儀人士、以及軍警等公權力執行者。社會科學者的學位證書和小客車駕照數量超多,但派不上用場。進入中繼服務階段,介入時人際互動與社會心理因素開始相對明顯重要,人心需要安頓、人口戶口需要調查、地政與法律權責都需釐清、援款需要合理籌配發放、慢性病需要照護安頓等等,比較需要社會科學的專業,但這些領域似乎又用不到人類學的專長,或者說其他學門可能更爲拿手這些項目。甚至,人類學者善於批評分析、全方位的完美主義思考慣習,也可能讓其他專家退避三舍,除了不了解我們的術語外,也找不到與我們合作的切入點與必要性。看來,人類學者最爲擅長的深入基層與「鐵杵也能磨成繡花針」的耐力理解功夫,似乎最適合永續發展的階段,此時房子要蓋起了,社群要重聚了,日常生活實作慢慢要恢復了,一個混亂的社會秩序行將開始趨於穩定,我們終於又可以找到「社區」了!不過,這時問題也來了,跨過了前兩階段與災民的互動與信任基礎的建立,要直接進入第三個階段大顯身手真是一場幾乎不可能的任務。而從頭做起,即使邊做邊錯、邊錯邊學的其他專長人士,可能也已捉摸出參與觀察式的深入理解了,多元文化的理念也可能已成爲其身體力行的經驗了。那麼,到此爲止,我們是否真的可能成爲「可以被取代的人」?

我是在這樣的疑問中,非以人類學者的身分進入災後的討論與行動。我的選擇是先將人類學

的焦慮暫擱一邊,以免它令我的社會關注與熱情坐以待斃。有些人類學者也以各自的方式投入援助的工作,我其實很好奇他們有沒有「我類」類學知識與實踐上的矛盾情結?還是其實「我類」才是「異類」?我不認爲學者一定要參與社會實務工作才叫做社會關注,但我仍舊好奇學者研究分析與論述的社會意義是否值得公議?

我寫過這樣的句子「人類學活在我的眼睛與血管裡」。胡忠信說石油大王洛克斐勒說自己的血管裡流的都是石油,他自己則認爲他的血管裡流的該都是墨水,問我寫這話是何意?我說那代表我看這世界的眼光與熱情。但我忘了說,人類學還活在我的良心裡。這個良心我想是無數的人類學者都有的焦慮,從人類學史上不斷自我批評、質疑、否認、繼而對行動產生的焦慮來看,這的確是一個良心議題。只是,怎麼一件該是美意的出發點,後來卻形成了這些我類特質、甚至可以被取代的現實?

我是讀「十萬個爲什麼」長大的那一代,被教壞了,到了今天還在問爲什麼。找不出答案,我只能繼續張揚我類特質之一,來唱個反調吧:

歷史學者跟我說:就知識而言,人類學比社會學好玩;但就社會效用與意義而言,社會學比較有用。

經濟學者跟我說:你們人類學家一個小村莊的研究還沒有做完,我已經做完四個國家的研究了。

你們說的都是事實,但我很想回嘴說:你們做得都不夠好啦!…我只不過是希望先把你們的錯分析完後才當最後犯錯的那個人而已。



圖:臨時公廨換新。
(段洪坤提供)

| 專題：災難與希望 |

非家與回家：八八莫拉克水災的田野

◎鄭漢文

國立東華大學族群關係與文化研究所博士生

入席

在台灣漢人社會，當年的節氣中如果出現兩個「立春」或「雨水」，就是有「閏月」的那一年，也叫做孤鸞年。習俗上孤鸞年一整年是不宜「成家」的。這不知是天數亦或是宿命，今年的閏月展現了二個「雨水」的節氣，八月七日那天莫拉克來襲，重演 50 年前八七水災的災難，大量的降水使得我的學生寶榮翌日的結婚喜宴延期，同時迫使嘉蘭村 66 戶的居民頃刻間無家可歸，包括身懷六甲的新娘子的新家也流失了。

在新興國小服務十二年，金峰鄉已成了我第二個故鄉，就在我八月一日交接後的第七天，故鄉出事了。原本當天要參加寶榮的婚禮被迫取消，在大雨過後懸擱三天的心情，終於得以以返鄉探望看個究竟；然而道路的塌陷只能到介達國小前的管制線，在幾番掙扎中轉進災民收容所探望親朋，反而是一聲聲對我親切的問候，這註定了我必須「留下」。這種「留下」已不同於過去參加社區婚喪等活動，只要露臉、包禮、吃飯、致辭或是捐款、問候、聯絡、哈拉，隨即可以起身在感謝聲中昂然離席。這次，我自動的在災後入席了。

無法離席

採訪後無法貿然離席下的「走不開」，不是只有我，家鄉有難時不願缺席的「大有人在」，有的親人向北部的公司告假，連夜趕回來一起加入收容的陣容。面對一如難民營的緊急安置所，總得有個頭子撐起「大有人在」或「有大人在」的旗子，而這個頭子光是招呼就足夠忙上一整天。不過一有空可以長聊時，他總會說上一段自我諷解的笑話：

我現在是空戶的戶長，家裡離開我們的那一天，我和族人被緊急安置到介達國小，一群難兄難弟找我出去喝酒，結果喝到半夜我酒醉了，他們為了安全送我到安置所，隔天醒來我就迷迷糊糊的成了團長之類的人物。不過說真的，我台東市也有家，我幹麼不回家？我管那麼多幹什麼？哎呀！說起來誰叫我是 *maledep* 家族的人，族人都在這裡，我割捨得下嗎？--Acang¹ 2009/08/10

藉著醉酒原本可以逃逸接踵而來的負擔與承擔，甚至可以藉酒澆愁遠離是非的核心；然而，



頭子的酒醉有著降解強出頭的可能指控，掩飾願意主動在場的表態，並以笑個不停來照應著打從心底就知道在這個無可逃脫的使命。然而，讓人不解的是：為什麼出頭不是堂而皇之的出列，何需以謙遜卑微的姿態出場呢？

對有經濟能力的頭子來說，家已經不是單一處所，但在家鄉有難時有家而不回家，寧願選擇安置所與家族的人共同面對生命，為的是什麼？低姿態的留下不是不該走，而是走不開，因為唯一眷戀的是「老家」及「老人家」，這些都是生命記憶中無可缺席的。

老話與舊談

這樣的大水，只有老人家知道：不要說 50 年，在我有生之年或我祖父母的年代，也沒有聽過這樣的事。不過，老人家說過：「水會想念它的家鄉，在夢裡他夢見了他所走過的路，它順著路回來了。」--Tjuku 2009/09/12

「夢裡的水路」是老人家的老人家說的話，所以當然是老話與舊談，但是，最老的話莫過於以神靈的姿態出現，已不知說者是誰但又不不停的被說的話：我們的祖先是百步蛇，當天際劃過一道流星，那是很老很老的百步蛇死掉了，他的靈魂會落在大武山上，那裡是祖靈的安棲之所，是個 palisiⁱⁱ 的地方。一位媽媽表示：「我們可能忘記了祖靈，大武山的祖靈發怒了。你看！這次的災情都發生在大武山的腳下。」災情同樣慘重的富山部落，在上個月舉行了殺豬儀式，並於部落

的上方立了一塊石碑，希望和山神取得和解。

搬家與流離

這次大雨主要集中在神話中祖靈的所在，前陣子的日蝕，老人家說會有大事發生，沒想到所謂的大事，就是他把最慢離開部落，與祖靈情感最深的 *maledep* 的家屋帶走了。早年部落遷下來時，是住在嘉蘭入口處有棵大白榕，俗稱「雙面鬼的地方」，後來因為瘟疫的關係再度遷到濱臨河岸的河灘地。現在，中繼屋蓋在正興村，二年後我們還是要回去；而永久家屋的預定地，選定了嘉蘭村的新富部落上方，一直連接到曾發生過瘟疫的舊聚落，難道這也是一種宿命安排下的回家方式。

搬遷的宿命並沒有因為永久家屋的地點選定，或中繼屋的持續興建而塵埃落定，漂泊驛動的心一如漂流木四處流動，任人以最美好的藉口擺弄。當初接到撤退命令時，走與不走已是兩派人馬的政治角力，接受緊急安置當然是聽命下的結果，住進鄰村國小教室不是自由選擇，之後開學在即必須撤出教室仍是理所當然，最後以最少的移動搬到風雨球場搭建帳棚，躲避風雨和風風雨雨，也是回應政府一個半月中繼屋就會蓋好的承諾。哪裡想到土地的協調一直出現問題，延宕的結果造成這群寧願住帳棚當寨民，不願移到馬蘭榮家當災民的人，從順民慢慢轉成了逆民。順民與逆民本身就是政治的語言，判斷的基準當然是選票的算計，從來沒有所謂的事實認定，只有寨民和災民做為政治符號的指涉。



圖：鄭漢文提供

山寨與榮家

從八八節、七夕情人節到中秋節，一連串溫馨的日子給出了一戶戶家人得以相聚的喜悅，那就是幸福的所在。來自阿禮部落的親人，遠從屏東的災區來探訪，以稱羨的語氣道出 88 山寨「帳族」的自治生活模式，就是他們夢裡的國度。他說：「我們在營區裡，只有室內的空間，連要煮個 *pinengacenan* (雜菜飯) 都不可以。」88 山寨也有配合政府的催請，實際勘察了馬蘭榮家——寨民卜青松帶著太太婉珍到馬蘭榮家住了一宿，受到熱情的招待希望能塑造看板人物，但沒想到隔天就「趕快跑掉」，他說：

我的名字叫「輕鬆」，可是我太太每次都「玩真」的；我太太說，各項設備沒話說，一百分，可是我們住久了會變成廢人，會變成沒有鬥志。菜來了就吃，吃飽了沒事幹就睡覺，這樣子也會弄出病呢！人家煮好了就叫我們吃，你都不要想什麼。——卜青松
2009/09/15

「不要想什麼」原是政府對於順民的最佳照顧，一如「榮民之家」的宗旨，但卻是一種「空」與「無望」。基於關心和可憐這群不懂心意而執意住在帳棚的寨民，對官方而言是一種不接受安排的反抗勢力，甚至是一種象徵性的諷刺。因此，如何以最平和的方式加以塗抹拭去，是向媒體、國人、歷史交待而且得以顧全顏面的必要，包括拆掉傾倒在河床的家屋，垂落在山壁間的水泥鋪面，跨佔在河岸間的橋墩基座；但最急切的莫過於拭去這一群寧願搭建帳棚，窩居在風雨球

場，而且又那麼快樂的難民營圖景。因為，「我總不能向媒體說他們自己不走的啊！」

月圓人難圓

10/03 中秋節芭瑪颱風的裙尾帶來恐慌的加乘效應，當天全國的大家長一如颱風來襲的頻度再次來訪。88 山寨準備了一份專案計畫，希望藉這個機會將嘉蘭打造為示範村，包括永久家屋的興建，災後紀念公園的設立，漂流木工廠的產業，一切形式以最敦厚善良的方式回應政府的關愛。哪知大家長一走，風雨球場一片空寂，分不清是淚水或是雨水濕透了整個 *pu* 球場。從 *pu* 這二個字轉成羅馬拼音，唸成「不」的音，是指放屁，當然也隱喻著一群愛放屁不懂誠信的 *pailang* (歹人)。

事後從綠色小組《嘉蘭報告》的影片中，看見軍威壯盛的「強勢協助」——一頂頂的帳棚很快的倒下，無力抵抗的寨民只能蹲坐在地整理散落的衣物，或在旁歇斯底里的咆哮。

「我快要昏倒了，大家說好今天要一起烤肉，結果換成是這樣子，我心臟不好，這樣子趕人，現在什麼都沒有了！」——一位患有慢性疾病的漢人媳婦

「我們很像小鳥一樣，沒有窩了，現在放著我們在颱風天亂飛不管。」——一位生病靠塑膠編織維生的老婦人

「你看那些還沒有找到房子的要他們去哪

裡？老人家說他很想自殺呢！哪有那樣強迫性選擇的！昨天開會今天就要我們搬走，那有房子可以住！」——一位帶著小孩的少婦

「現在叫我們去依親或去找房子，這裡是災區，房子就是沒有了啊，怎麼找？我只好強忍著把東西拿出來，只好站在馬路邊不知道要幹什麼了，今晚只好帶著全家睡馬路啊！」——一位多元就業的木工班中年人

「我的孩子有的讀國小、有的讀國中、有的讀高中，叫我們去台東真的很不方便，我以為馬總統來會叫我們忍耐一二個月，結果不是這樣！強制執行！」——一位中繼屋工班的班員

「那瑪夏的居民移到高雄去，就像斷根一樣，營區的家庭生活整個變了，昨天看到一對夫妻吵架，先生氣得用手把玻璃打破了。吵得原因都不是什麼，就是這不是他們住的地方。」——一位民歌歌手

「這邊有25戶、88個人中，只有6戶到馬蘭榮家，政府自己的威信應該檢討，難得建立起來的情感、共識、凝聚力，一下子就在一道命令下崩解了，於心何忍？」——一位山寨的靈魂人物

影片的最後，山寨頭子撫著欄杆、望著大洋

的滄桑背影，回映著身後偌大空寂的風雨球場，一切「不說的說」烘襯出一張散落在操場角落的紅色紙卡，上面燙金的小字寫著：「祝佳節快樂馬英九 / 周美青 / 蕭萬長 / 朱倬賢 敬賀」。

同胞與異客

「颱風」走後一切回到沈寂平靜，只留下為什麼要強迫我們到馬蘭榮家？為什麼一定要拆散我們？為什麼要把我們變成一群癱軟無力的廢物的無聲吶喊。無力反抗的背後並不是軍威的震懾，而是自知的理虧。校方已經三番兩次告知風雨球場的小型工程不能再延，做為異客的寨民，長期佔住不屬於自己部落的學校，對校方已經深感歉意。「搬走」的聲音當然不是第一次，只不過剛好「颱風」來了，讓執行者的意志順著此次機會，以謙沖的姿態表達高度的關心，要求寨民找個地方安置。

第一次的「搬走」會議不是討論臨時安置所的問題，而是中繼屋的興建場址。鄉公所的一號公共用地位於自來水廠上方，正興村已多次反映提供做為解決村民建地不足的需求，多年下來沒有獲得正面回應，沒想到大水過後，反而是要蓋房子給嘉蘭村民居住。正興村的村民、頭目、地方領袖不高興的耳語傳到山寨，但行政人員的說法是依法行政，這塊地本是公有土地無須協調；而寨民也無奈的說：「我們有什麼立場，政府叫我們撤離哪裡我們就去哪裡，房子蓋哪裡我們就住哪裡，我們已經很感謝了，哪能有什麼意見。」可是入住後面對「緊鄰」的關係終須解決。



山寨頭子邀了議員拜訪四個頭目，向他們表達不是主動爭取土地的來意，同時希望在中繼屋動工的那一天，商請頭目和祭師能為災民向祖靈告知一聲。隔天頭目及士紳回訪，表示遲來慰問的歉意，並同意寨民暫居中繼屋二年，惟不可以在中繼屋的土地殺豬，更不可以有刺地的儀式ⁱⁱⁱ

。動土那天，祭師以竹占向祖靈問卜，幾番徵詢後終於獲得祖靈同意。占卜的儀式是藉著祖靈的首肯用來緩解原先的反對與不高興；然而頭目真正在意的恐怕是土地的讓渡實權，已然落在政府此一非世襲的大頭目身上，原本可以以主動施恩的方式善待同胞並納為子民，如今卻落得只能跟政府爭吵，並被解讀成對同胞的拒斥：

在過去怎麼可能會是這樣，如果頭目知道了，早就請族人協助他們整理土地，協助他們蓋房子，甚至於供應糧食給他們，就像新興村從 *djudjaas*^{iv} 搬到 *sapulju*^v 時，*djupaqats*^{vi} 的人不但提供土地，而且主動提供食物給他們。----*Siledau* 2009/10/01

面對世局的變化，全鄉大家長做為有任期的頭目代理人，只能在層層轉報的過程，提供可能的訊息接受指示，心急如焚的災民與龐大機器的運作，永遠在吵嚷聲中磨合。

回家與非家

「我的女兒問我，媽媽，以前也有颱風啊，很多人的房子也倒了，可是頭目召集年輕人，到海邊搬漂流木回來，大家很快的又有

家了，現在怎麼那麼複雜，連漂流木也不能拿。」----*Maliku* 2009/09/11

「原住民排灣族不是要過那種很舒適的生活，只要過著自在、無拘無束就很好了。」--*Kerker* 2009/10/03

四年前的海棠颱風，流失了天主堂、衛生所及 16 戶的民宅，至今興建的事務公文仍在旅行；如今 88 莫拉克的寨民，從教室 / 帳棚 / 榮家 / 中繼屋 / 永久家屋不停受迫的移動以及無期的等待，激化了許多人很想回家。我經常聽到，「到現在為止，我還不敢回家」，說是「不敢回家」，但想回家的意念卻遠比誰都來得強烈，只因不堪回首、無以為家下的怯懦，只因想念卻又提不起勇氣。然而，不解的是已經沒有家的人，為何嘴裡經常掛著很想家。這時的家似乎已經不是家屋，也不是家園，更不是家人；而是一個不是家的家，姑且就把它稱做「非家」吧！

大水帶走一棟棟家屋的震顛經驗，一次次在夜裡召喚出呼天搶地的哭嚎，一次次抖落抵著雙唇強忍著的淚珠，昏黃的燈光打在半透明的帳棚，只見蓋著長袍的身影，伴著蟋蟀和紡織娘的低鳴抽泣；偶爾見到蜷曲的身軀突然抽搐起身，是午夜夢迴的驚醒。長夜難眠固然是「常成了無常，家成了非家」的生命轉折，但同時也是無盡的、沒有出口的暗夜，透過幽靈的方式進入人的身體，以惡夢的方式讓人不得安寧。我們只問，夢魘何時不再糾纏，笑靨何時得以綻放。

i 報導人均以假名或排灣族名字代稱

ii *Palisi* 是禁忌、祭禱或咒詛的多義語彙。

iii 傳統上刺地儀式是頭目帶著族人找到一個新居地，以頭目的手杖刺入土地，做為新建部落永久的居所。

iv 日治時期稱為舊近黃，是指九芎很多的地方。

v 是指寂寞的地方，意指喪葬地。

vi 今日太麻里鄉的北里村，意指過溝菜蕨很多的地方。



| 專題：災難與希望 |

八八水災小林家園重建： 人類學研究的參與觀察

◎段洪坤
國立暨南大學人類學研究所研究生
小林平埔原住民族文化重建協會秘書長
西拉雅族

一、前言

98年8月7日的莫拉克颱風對南台灣造成的重創，將產生永難抹滅的歷史傷痕，尤其是高雄、屏東、台東山區的原住民部落，更是遭逢百年來部落重大的傷害。筆者所熟悉的、長期有密切往來的小林部落，在風災中幾遭滅村，495條的生命在短短幾分鐘內被無情的土石流吞噬。8月8日當天見風雨如此狂肆，心繫小林朋友，撥電話給熟識的劉仁和村長已無法聯絡上，心中有股不祥。據逃出現場的小林村人告訴筆者，9日早上6點5分左右，獻肚山狂崩而下，連楠梓溪的土石也如巨浪般湧至……

救災開始不久，小林災民安頓到甲仙鄉的龍鳳寺後，筆者就與一樣長期在小林做研究的高苑科大簡文敏老師及真理大學助理洪淑芬小姐進入災區協助，緊接著號召一群長期與南部原住民研究有地緣關係的文化、人類、民族及生態學者：暨南大學人類學研究所所長潘英海老師、台東大學音樂系主任林清財老師、中研院近史所康豹老師、中院民族所黃智慧老師及靜宜大學簡炯仁老師組成文化重建團隊，密集進入甲仙陪伴災民並協助自救會對內、對外的相關重建工作。

目前大家都把這次莫拉克風災所造成的災難歸因於（一）全球氣候暖化下的劇烈氣候引發暴雨成災，（二）政府長期沒有做好國土規劃保育工作，（三）政府救災反應能力不足，救災行政紊亂。本文並非討論風災責任問題，而是要以人類學的知識檢驗反思災後重建的種種措施，並且

從人類學的角度省思自己參與小林重建過程中的實踐。

二、認識小林，才能真正幫助小林

人類學與其他社會學科最大的不同點，在於強調「文化相對論」（Culture relativism）及「全貌觀」（The holistic Perspective），所以對現存文化的關切就要對各文化的全貌多加研究，誠如鮑亞士（Franz Boas）所說的：「任何文化特質若與其總體的文化脈絡割離開，便絕難加以了解，純以人種學、經濟學或形式論的觀點來解釋文化現象，勢必會導出失真的效果」（Boas 1934 見 Benedict 1976：5）。所以我們想幫助小林重建，應該以文化人類學的觀點，重回到小林部落發展的歷史脈絡中來思考，並且了解它與整個社會環境的總體關係，在重建過程中才能了解多元文化的差異性，找出各別文化現象背後的意義及其脈絡，超越觀察者的觀點，做出正確的方法策略，避免錯誤。

小林，美麗又哀愁的山村，有人說它原地是苦楝成林，被稱呼為「小苦楝林」，後簡稱「小林」（簡文敏 2009：5）；當地耆老傳說，負責日治時期遷移大武壠社民至此地防守的日本警察叫「小林」，大家稱此新聚落為「小林管的地方」，簡稱之（段洪坤 2009：68）。深入小林這個部落的發展歷史，我們可以發現小林人有特殊的民族性格，跟周遭的族群有所不同，由於他的聚落形成跟噶吧嘰年抗日事件有關，1937年又發



圖 2：小林二村相對位置圖。
（八八水災小林重建發展協會提供）

生江保成事件，所以小林人是一群勇於向威權抗爭的族群，小林本部落（也就是 9-20 鄰遭掩埋的區域）的居民大都是西拉雅族大武壠社群的後代居住小林的漢人大都在民國 40 年（1951）陸續移入從事種竹、薑等山區開墾農作，以嘉義大埔閩南人居多，風災前整個小林村的漢人約佔一半，大都集中住在南光、五里埔、埔尾及錦地，也就是災情較輕的 1-8 鄰，也因如此的族群背景，小林人天性樂觀開朗，他們自己說「刀子架在脖子上，也要快樂來唱歌」（簡文敏 2009：7-9）。部落緊靠獻度山下及楠梓仙溪旁的河階地小林這個山林部落可供耕種面積不大，早期居民以游耕、漁獵為主要生活，以種竹筍、梅子、薑、芋為主，也有部份村民到那瑪夏山區承租林地種植高經濟作物。85 年（1996）高雄縣政府陸續補助小林村辦理平埔夜祭及闢建公廨文化園區。簡文敏長期參與觀察紀錄小林的文化復振運動，他認為小林部落已因文化復振運動，以及村民的自主建構，形成特殊的文化，在族群自我認同意識，也由「閩粵入及變番」到當今「入埔」多元族群認同（簡文敏 2001）。

三、災後霸權式家園重建安置規劃

莫拉克風災發生後的 20 天（8 月 28 日），政府迅速立法通過了「莫拉克颱風災後重建條例」並成立中央及地方莫拉克颱風災後重建推動委員會，負責重建事項之協調、審核、決策、推動及監督。中央重建委員會行政部門代表 12 人、

災區縣市首長 8 人、災民及原住民代表 8 人及學者、專家及民間代表 9 人（沒有人化背景的專家代表）。重建條例第五條中提到：「重建計畫內容應包含家園重建、設施重建、產業重建、生活重建、文化重建，並應遵循國土保育與復育原則辦理。」這項條款清楚看到災後重建的大方向，其中最為社會大眾及災民迫切關注的就是在「家園重建」。家園重建關係到災民的安置，而且所引發的爭議最多，尤其政府強硬的「遷村」政策，引發原住民的反彈及抗爭。小林村的家園重建需求及狀況與其他受災區，如：那瑪夏、桃源鄉等原住民部落不同，在原来的聚落完全被掩埋、所有的人的家全沒有了，不像其他災區可復原，只要找適當的、安全的地點，原住民還是希望回到幾百年來族人的社地，而小林的家園重建，就如同小林村重建發展協會理事長蔡松諭（前小林自救會會長）一直向政府訴求的「把小林蓋回來」、「我們小林人要住在一起」、「手創新小林」，也就是小林人希望親自打造新的家園。

四、多元文化下的文化差異思考

台灣是個多族群組成的國家，最難能可貴的就是多元文化發展下的文化資產，這次的莫拉克颱風造成的災害，目前政府及慈善團體所擬定並進行的家園重建安置計畫，並沒有仔細思考多元文化下文化差異的思考，當然對於日後災區多元文化的發展及個別文化的傳承產生極大的傷害。

人類學家 Ervin 在“Ethics in Applied Research

小林二村遷建杉林鄉初步規劃案

《開放政策》實現小林村，凝聚鄉情...



圖 3：小林二村規劃圖。
(李甫峰建築師提供)

and Practice”一文中指出：

新政策或現有的服務要給某些特定群體，最關鍵的一方式群聚社區或是社團，但是小規模社區或社團也會有若干程度的差異性，他們的權力關係和對政策的期待上總有不同，所以我們必須發展一些跟那群人聯繫的方式，也就是必須深入去了解這樣的差異 (Ervin 2005：30)。

所以可見當政策的擬定執行如果在多元文化主義下，以為規劃時可以同時照顧到不同族群需求、不同文化發展，而想實行「一視同仁」的政策，會導致「利多於弊」的結果，因為其中有許多重要的潛在「文化差異」被忽略。目前慈濟大愛園區的永久屋規劃獲得政府大力支持，但是他們正在進行這樣的錯誤而不自知。98年10月11日筆者與「小林平埔原住民族文化重建協會」簡文敏理事長、洪淑芬副秘書長、蔡松論理事長及小林村民一同前往位於高雄市的慈濟精舍與慈濟高層研商有關於小林村在大愛園區的永久屋問題，會中筆者提出在這樣的隱憂：在這塊59.3公頃，預計興建1540戶的基地，將容納瑪夏鄉鄒族、以魯凱族為主的茂林鄉和主要為布農族的桃源鄉，還有甲仙鄉、六龜鄉的平埔西拉雅族、漢人，彼此之間族群的空間太接近、太狹窄，不符合原住民生活文化生態，而且不同族群在這麼小的空間必將產生文化衝突，文化差異被忽略下日後將會造成文化傳承的隱憂。蔡松論理事長也提出希

望慈濟能將小林空間獨立出來，因為他也預見他們從小與那瑪夏原住民彼鄰而居還是有生活文化衝突、高山平埔歷史情仇衝突一定會在此發生。但是，在場的慈濟高層及建築師團隊，對於我們的擔憂頗不以為然，他們認為在重建過程中相當「尊重」原住民文化，可是他們卻一直以為小林是福佬人的村子。

五、小林人的堅持，小林人的家園夢

我們從中央的重建條例及重建委員會的組成，其實政府也是秉持「由下而上」的精神來進行家園重建的工作，但是就如同Ervin提到的「政策真的夠民主嗎？」、「有讓更多領域的團體參加議題討論嗎？」、「有重視在地、傳統知識及災民社群的力量嗎？」(Ervin 2005：219)。從討論災民如何安置開始，我們所接觸到的家園重建政策討論，除了五里埔的小林永久屋由紅十字會規劃外，政府一直堅持只釋出一塊土地給慈濟蓋大愛園區蓋永久屋處理高雄地區災民安置，雖然小林人一再向政府陳情希望能釋出另一塊地自己蓋新小林村，並且在98年11月8日的「八八水災小林村重建發展協會」會員大會，全村投票以313：1的票數表決不想住進位於杉林國中旁的慈濟大愛園區要自力造屋，但是政府至今仍然不理會。慈濟獲得政府大力支持完全配合下，也堅持在國際的、環境保護的以及整體規劃的大愛之下，不同族群災民被分配到園區的棋盤中，災民自己建構族群特色家園的需求，在慈濟「隨



圖 4 (左)：小林新舊村套圖。(八八水災小林重建發展協會提供)



圖 5 (右)：小林村五里埔基地規劃圖。(翻拍自紅十字會)

緣」、「尊重」中，被淡化冷落，但是小林人卻不放棄家園的夢，堅持的對外發聲，爭取不同的團體協助。

在高雄市建築師公會、李甫峰建築師、簡文敏老師及平埔原住民族文化重建協會的協助下，透過集體會商以「由下而上」、「重視在地、傳統知識」的模式與小林人凝聚共識，堅持在家園的重建議題上，不應只是家的重建，還要結合「文化重建」、「心靈重建」。由居民描述「記憶中的小林」的種種場景，希望建築師能透過設計的手法，在杉林組合屋重建大家思念的故鄉。小林村民全程均參與討論規劃未來的家，永久屋對於村民而言是非常重要的，村民們不論男女老少都非常的關心，「把小林蓋回來」更是大家一致的想法，99年1月23日小林村發展協會於新小林社區杉林組合屋活動中心前廣場召開之第二次會員大會暨「小林村風華再現」杉林永久屋發表會，發表小林二村的規劃設計圖，令人驚喜的是在建築師團隊的努力用心下，找到兩塊約9公頃位於現在月眉農場小林中繼屋旁的土地（見圖2、3），李甫峰建築師的設計下新小林村聚落型貌像極了舊小林延著楠梓仙溪河畔的村落街道（見圖4），如果政府能夠成全，相信對於小林人家園重建與心靈重建上，都能因為這樣的家園記憶的結合而更有家的感覺。再加上原先規劃的五里埔小林一村可說讓小林的家園重建更理想（圖5）。

參考書目

段洪坤、陳叔倬

- 2009 從西拉雅族文化復振與政治認定運動發展關照小林西拉雅族的未來。收於「重建南臺平埔族群文化學術研討會」論文集，頁63-78。未出版。

簡文敏

- 2001 游移、接軌與重構：小林與加蚋埔平埔夜祭文化展演探討。台灣風物 52 (3)：165-194。
- 2009 小林文化與災後重建。收於「重建南臺平埔族群文化學術研討會」論文集，頁3-34。未出版。

Benedict

- 1976 [1932] 文化模式，黃道琳譯。台北市：巨流圖書有限公司。

Ervin, Alexander M.

- 2005 Participatory Research. In Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice. Pp: 219-232. Boston: Pearson / Allyn and Bacon.
- 2005 Ethics in Applied Research and Practice. In Applied Anthropology: Tools and Perspectives for Contemporary Practice. Pp: 30-43. Boston: Pearson / Allyn and Bacon.

找回族人的節奏、能量與主體性：

專訪原民會主委孫大川

◎趙綺芳訪談、潤稿 許家瑋騰稿



臨危授命處理危機

趙：因為你跟人類學界的特殊淵源，卻又常常有意無意地批判，人類學界對您繼任原民會主委有比較多的好奇和期待，再加上您現在很明顯的是任務型的接手，想請教您對原住民在面臨重建的過程與未來的想法。

孫：接這個工作其實是跟風災有關，其實我在 921 大地震時還在當副主委，因為精省的關係，又兼中部辦公室的主任，所以也參與前半段的救災工作。那時候的感觸很恐怖，因為我第二天就到災區坐直昇機看那個景象，我們都是基督徒，那種世紀末的感覺很強烈。可惜隔一年因為政黨輪替，我那次的救災工作只參與了前半段的部分，那時候是有一點遺憾，感覺說好像沒有陪族人走完後面的救災工作，之後雖還參與了一部分 921 震區的部落重建工作，但是沒辦法像在當副主委的時候那樣的參與。八八風災發生之前，七月份我

有兩個研究案，使我有機會進到後來的災區，像小林我就進出了三次，然後又到那瑪夏，然後又到三地門、霧台，也到了桃源村，到高中，就是沙阿魯阿人舉辦貝神祭的地方。沒有想到 8 月 8 號一斷訊，我幾乎一個月沒有辦法連絡到裡面的人。我們在台北有一些募款的工作，心情都是很難過，覺得怎麼會這麼嚴重。所以的確這一次接受這個工作事實上是很想在風災之後看看能幫一點什麼忙。……

我 9 月 10 號接任之前風災發生已經一個月，9 月 10 號我一就任那天就到災區，一去就去了四天，去到災區、到好幾個安置所，像工兵學校、陸軍官校這些原住民聚集的地方去看他們，資訊很亂，因為出事這一個多月以來，部落都回不去，像那瑪夏鄉和霧台鄉，一個屏東、一個高雄，這兩個地方受災最嚴重的即使到現在路都還沒完全通。政府那時候為了能夠迅速地一步到位，讓救災的工作能夠迅速而且一次就解

決，所以他們接受了一些慈善機構的好意，想要讓同胞們很快地決定要不要離開自己的原鄉、住到永久屋。同胞的心情是很複雜的，因為他都沒看到自己的老部落怎麼樣，然後他覺得你不趕快下去，萬一將來我沒有房子了，山上也被沖掉了、山下也沒有，所以其實部落裡面很浮動。有些人對部落感情比較深，有一些堅持，他們就有一些反對。部落裡面意見也紛歧，甚至會有些對立。年輕的跟老一輩的、再加上一些團體，包括學術界也參與。這些都是好意，但這些好意不夠實際跟自我限制的時候，其實反而更造成紛擾。

我 9 月 10 號去的時候，除了一兩個像牡丹鄉排不出時間，幾乎走遍了所有的安置所，然後到了霧台，也到了三地門、泰武鄉。基本的感覺就是資訊、以及族人在做抉擇的那種痛苦，我覺得蠻痛苦。因為有些地方是他們住了好多年的地方，霧台鄉那邊更是，因為根據初步的了解大概 8 個村中有

5、6個都可能不能回去，鄉長作為霧台的大本營的家長，他就會有那種廢鄉的焦慮、還有如何維繫霧台傳統文化空間據點的一種焦慮。所以那時候我的感受蠻深的。中央政府的想法，則明顯的跟這個有落差。

其實我蠻感激那段時間面對面跟這些部落族人見面。那個時候到底有哪一些部落是安全不安全，其實都還沒有真正的勘查。我9月10號到差，而9月9號才開始請專家學者去勘定、鑑定部落安全與否，這也不能怪他們，因為路斷了，而直昇機也不一定能夠飛下去，所以我到任的時候正好勘查工作才正要開始。他們的行程是9月9號到9月10號要勘查64個部落，本來是五十幾個後來又增加為64個部落。我們也很感激那些教授們，有些地方能實地下去的就下去，有一些地方不行，他們就從很多衛星跟空照、還有地質的資料、土石流的潛勢區進行地質判斷，他們並不像一般人講說就去看一下，如果能夠下去他們一定下去。這件事也必須要快，因為這對下一步族人要不要遷村有直接的關係。所以他們那次的行動就是分12組，能下去的就去，不能下去的就靠這些資料跟去對面或是比較遠距離的勘查，然後做出這些報告，得出來的結果，在9月19號我就在行政院裡面做了一些簡報，行

政院本來要馬上發佈，但是我說不行，我要先跟族人報告，不要讓他們覺得是我們先做決定；不管他們同不同意，至少跟他們報告以後，我們再公佈。隔了3、4天以後九月下旬，我就在高雄邀請所有相關的人像是村長來參加座談，請教授們出示64個部落勘查的結果，結論是有33個部落是不安全，同胞們的心情很複雜。我們只說不安全，並不說一定要遷村，這是一個階段。

之後因為判定了不安全，9月28我就開始有將近一個半月，二十三次對六十四個部落去說明它的安全不安全，所以那時候幾乎都在災區，每天碰觸這四百個、七百個部落的人，他們提出的問題不一而足。說明會是一個重要的步驟，本來行政院的想法是公佈了以後就應該要執行，可是因為我在接這個工作之前，看了我們這次八八風災的特別條例，它很重要的幾個條文的精神，就是這次風災的處理一定要跟原住民部落協商，相關規定很清楚，我知道這是立法委員刻意要求的，要劃定也要經過協商。

其實我當時來的時候，就感覺到前一個月我們的政府官員，這個也難免，就是想趕快解決這些問題，但是忽略了屬於人的、屬於文化的、屬於感情的那個部分。其實我要來之前我

就打定主意，我最重要的工作就是把節奏放慢，我要抓著那個條文，不管大家到最後覺得怎麼樣，我覺得那個程序不能夠跳過。所以那時候我就說：沒有關係我就排一個月，我就是去二十三次，後來院長他們因為這個條例也支持這樣的作法，他們希望這個協商很快的能得出一些結論，可是事實上我們去說明的時候，很不容易得到結論。……我的工作就是盡可能去跟他們說明清楚，也在當中了解到許多部落裡面各種不同的想法跟意見。

重建：檢驗自治能力的機會

我也有點故意要這樣，為什麼呢？原住民這幾年來一直講主體性、一直在講共識，主體性跟共識如果把它當作概念，講講可以，但你要讓它有血有肉，它必須是能夠整合被實踐出來的東西，我也想了解，因為我們一直在推原住民自治的法案，其實我處理完重建相關任務，最近就是在整理自治的事情，我腦筋裡很清楚，好像一道亮光在主導。自治法大致上已經快完成了，我也想檢測，經過日據時代、經過過去中華民國政府統治的這六十年，一個一直比較以中央、國家、或黨政為主體，一直滲透到部落，讓部落的那種原來形成自己共識、那種自我管理部落的能力

被破壞掉，這樣的情況是否有復建的可能性？所以我每次在那個場合裡面，同樣一個部落有六種想法的時候，我就跟同胞講：大家想想看，如果我們這樣小小一個部落有六種講法，然後政府要跟誰協商？我說我這隻腳踏不到我們的基準線，我找不到一個我腳踏的地方好跟大家談，我就會說我們必須要學會如何去形成共識，形成共識表示說有些人要放棄他原來的想法，這是沒有辦法完全滿足的事情。

我覺得我們應該練習，我們現在一直在講說要自治，我說這是一個自我檢測的機會，每一個都要。

那些年輕人有些講說我們布農族以前是那種游獵的民族，講的天花亂墜，我說我看你那樣子就不是獵人，大家就笑。他根本不會打獵、平常也不在部落裡面。有些牧師講說我不信任政府、也不信任誰，誰都不信任，他講說你們說永久屋那是要保證三十年五十年嘛，你說安全，你能夠保證一百年安全嗎？因為他們都是牧師，我說你的問題連耶穌都回答不了（笑）！我說摩西要把以色列人帶出來的時候，連摩西都不知

道會不會是真的，他每天都要去求，其他人一天到晚造反。我說什麼叫信仰，（因為大家都是教徒我就用聖經），信仰就是你在最不确定、你最覺得很多的事情沒有把握的時候，你還相信，這才叫做信仰，你不要把信仰只用在禮拜天早上，之後都不用。我後來發覺到，有百分之九十以上的原住民作為基督徒，我們熟悉基督信仰的內容，在溝通時讓大家看到問題的本質這件事情上，其實還蠻有用的。對我來說這也是一個操兵的過程，原住民的自治不是一個法律的問題而已，事實上是它的能量還在不在。因為有這樣的想法，所以我在溝通的過程中反而比較放輕鬆。至於對我們的院裡面，我也跟他們說因為這個條例的關係，你一定要讓我走完這個程序。

9月28號開始，一直到10月16號結束，大致上的輪廓出來了，但是同胞意見還是很紛雜，要不要遷村，他們有意見；遷到哪裡也有意見，而且是不同的意見，這大概是第二個階段。10月16號結束以後就要進入真正的災後重建，已經不是救急了，而是重建的階段。其

實在我去做這些說明會的過程裡面，行政院內部一直有一個比較強烈的想法，就是鼓勵大家到山下來做永久屋，而且大致上也比較傾向於接受，像慈濟提出要還大自然於休息的觀念，他們不傾向建中繼屋、組合屋。在章[仁香]主委還在的時候，她立了一個原則，我覺得那個原則很不錯。就是原住民如果要遷村，有一個很重要的原則：「離災不離村、離村不離鄉」。但這個想法在行政院裡面沒有被真正的正視，大家還是要一步到位。……按照八八風災的特別條例，不安全的部落，如果被判定要劃定特定區的時候，第一個要經過協商，要重視原住民的主體性、和他們原來生活的完整。在條例裡面都有這個精神，總統或者是前、後任的院長也都指出來，它的農地或是住的房子，不強制徵收，這都是在條例跟後來他們的宣示裡面都有，所以我第一個就反對拆除這件事。……我反對拆除，但是我可以接受降限利用，因為那個不安全，所以你原來可以是建築地就變成農牧用地，或是農牧用地可以降限變成林地，我會幫助政府去說服我們的同胞，因為這不安全而人命



關天啊！我說我可以去幫忙說服，但拆除這件事萬萬不行，同胞也一定受不了，而且絕對反彈！因為你想想看，其實在部落裡面，留下來的 대부분是老人，喊來喊去的都是年輕或外來者，你給他一點時間，很自然的就會有改變，然後情感上也比較能夠[安頓]…能夠讓部落的人有個共識，比如說讓這個地方變成一個文化遺址。如果政府要去做一些投資加以整理，像霧台，有很多部落很漂亮，有石板屋，你做任何的轉換，只要族人同意都可以，為什麼一定要拆除？而且將來那些地方，像舊好茶，大家現在都把它當成朝聖的地方一直上去，這個就某一種長期的文化資產來說，它也有潛在的一些可能性，將來低度發展，我們可以有一些轉化的可能性。更何況他們的農地都在那裡，被流失掉的也就算了，還可以

種的還可以弄的，他總是要有個地方去啊！所以第一個我就反對拆除，要花很大力氣。第二個就是關於中繼屋的事情，我是覺得要有中繼屋，因為不可能全部一起到位。

其實10月6日在行政院開會的時候我提出的很多想法都不被接受，所以我那天晚上其實有一點沮喪。我花了一個多月去討論，跟同胞講說你們的房子都不會被拆，因為那都是總統講的、條例也是這樣寫。現在如果說又要拆除、又要斷水斷電，我說我怎麼回去跟同胞交代？所以那天晚上有點沮喪，想乾脆辭掉算了。可是第二天醒來，我說這個如果行政不能解決，先政治解決好了。過二天我請鄉長過來，我自己也要從南部的說明會趕回來，也約了原住民的立法委員，請他們吃飯，要跟他們報告最新的現況，跟他們講說，實際的問題已經到必須要攤牌的時候，希望他們能夠支持。結果沒想到我由南部快要回來的時候，我的助理就傳真 email 過來，給我看他們做出的前一天開會的結論。那個結論幾乎照單全收我們的意見。(可能他們看得出來我到後來都不講話，非常憤怒而沮喪)其中有五個原則，

甚至包含說如果判定不安全，你這個人不要離開，堅持不要離開，政府也尊重你，但是要告知你，這個地方是不安全的地方，不適宜人居住，就有點像河床邊，它掛一個告示牌說水深危險，不可以游泳，你平常去游也沒有人管你，但是只要有颱風，可能警察就會站崗去取締、或把你遷移。連這個他們都接受了，所以，對我來講我看到那五個結論就覺得很高興。……大家覺得也在離災不離村的原則底下，如果基地沒有問題，就鼓勵大家把那個地方當作永久，一次到位，這樣也覺不錯，總之他們接受這種離災不離村的原則，不拆除，也指出來說，只要族人有共識，經過協商，那個地方可以把它變成是一個文化資產、把它變成是共有財。族人講說我的所有地幹嘛要變公有財？不如要縣政府託管，他們本來都有這種想法，我說不用，你看，其實大家願意，那個地方沒有辦法居住了，它要變成一個文化的遺址，就可以做一種文化的安排，可能錢就會挹注，怎樣讓石板屋更傳統、或是那個地方辦祭儀，我們不要到山下，我們就到這邊把它變成是一種傳統。這樣做需要有錢、突破降現這些規定，要不要變成公有財那時候大家再決定。

大家就是因為彼此都不相信，以一種防弊太過的心態去想這

圖：孫大川提供



件事情，所以我覺得那五個原則如果從人類學的角度來說，比較符合從一個文化或者是一個社會的觀點，加以尊重而做的改變。我自己覺得這個是台灣從日據時代以來，原住民遷村計畫當中，最具有人文向度的一次。

當然也有很多的阻礙，那個阻礙也特別是後來來自部落大家各種需要的那種衝突，然後也因為這樣子，很多的行政作為就沒有辦法立刻實行。比如說，不能我劃定了就開始蓋，也有人說太慢了。我自己覺得我不怕這些講法，你要這樣，就是只有慢，沒有別的。慢本來就是大家希望能夠磋商，如果大家要快就是大家要趕快有共識，大家要趕快摒除掉一些彼此的差異，能夠有一些犧牲，不然怎麼辦呢？所以大概目前的整個救災的工作拉回到這樣的節奏。

部落的決定無法假手他人

趙：想請你談談你怎麼看人類學者在這過程當中所扮演的角色。

孫：可能不只是人類學者，一般學者或是社運團體、人權團體，我覺得關心這樣的事，然後去介入、去做一些資源的整合跟力量的集結，我都覺得無可厚非，我比較擔憂的是，有幾次跟他們（社運團體）討論，我常常會提醒他們，你把意見提出來可以，但是你不要替族人做決定，其實我更希望的是聽到族人對我講話，而不是你跟我講話。……我是覺得這

圖：2009年10月31日，於小林村祭拜。（孫大川提供）



些社運團體在做這種建言或者在處理這種事情時，應該非常清楚自己的角色，你監督或提出意見可以，但是你不要代替族人說他們要怎樣怎樣，這個最好是族人告訴我們，而且族人要告訴我們，並不比他們困難，每個鄉長村長我都給我的電話，他們都有啊，其實有幾個鄉長村長都是直接打給我。現在民智已開，我還是覺得…雖然他們一直覺得自己有所節制，但我還是覺得不免有越俎代庖的這種現象。而這樣的情況，其實有的時候對族人、對我們都是困擾。

趙：我想有很多學者也蠻焦慮的，想要更有行動力，希望說能有內在的觀點告訴我們，到底部落最需要的是什麼？我們要如何適當的施力，而不是去讓情況更混亂？

孫：如果他們去以後，可以協助或是幫助族人去形成共識，我也覺得不錯啊。就是你告訴我，我就是不要搬遷，而且這是大家共識的結果，我怎麼樣也要按照條例的精神去幫你捍衛這個立場，對不對？可是

如果是訊息一直來，部落的有不同的也有反對的，你說我要聽誰的呢？所以這種情況不是他們一面想的那種理想狀態，或是合理狀態的情況。每一個人的合理性都有他自己的脈絡，所以適度的提醒我都可以接受，更何況很多參與其中的人都是朋友。

作為一個社會關懷的學界的人，我們應該也要努力去思索我們在這樣的一個過程的角色。原住民的社會或甚至台灣社會，跟十年二十年前不太一樣，你說十年二十年前，原住民部落要形成那種對政府比較凌空的掌握，大概比較難，學者在那段時間擔負更多，把政府或者是政策背後的算計掌握，然後告知族人，然後結合族人協助他們去對抗，或者是去面對他們比較看不到的一面，我覺得是有他的意義和角色。可是現在經過二十年的發展，原住民有自己的立法委員、有自己的鄉長，民智已開，如果我們還是用過去那種十幾二十年前的心態、用過去那樣的方式跟那



圖：2009年11月4日，台南吉貝要祭拜。（孫大川提供）

樣的態度去處理這個社會運動或者是人權的這些運動，可能會適得其反。我自己覺得在這個部分許多運動團體應該審視一個經過二十年、特別經過綠色執政以後，原住民的意識抬頭到那樣的一個高度的情況底下，那種應對跟自己扮演的角色可能需要更多的反省。時代變了，過去可能合適、但現在不一定合適。現在合適我們的事情可能會是一個更細緻的問題，比如說我們在弄自治法的時候，我就發現，現在的行政規劃、國土規劃跟行政區劃，還有講到說我們會有三個生活圈或者是七個生活領域等等，我問過我們的主管官員，裡面都沒有原住民。比如說我們要自治，自治也要有空間啊！為什麼沒有我們原住民生活空間呢？…顯然我們這個自治區的觀念、或者要做自治法的觀念，它必須有一個更高位的、對台灣總體的國土規劃跟行政區化的一個總綱。這個總綱裡面如果沒有估計他們的生活圈跟他們自治的存在，那我們在底下做什麼？連不起來啊！

那我覺得很多運動的團體，就可能像現在整個都在改變，是不是在這樣的事情上面要更花一點心，就是國家的整體框架裡面的原住民存在，應該有更多的學者去討論、攻擊、指出這個盲點。像我就一直覺得，國家公園那個風景區管理處、風景特區，茂林啊、東海岸那些地方，還有林務局，某一個高度以上的林務局的土地，應該讓原民會管；國家公園也應該讓原民會管理。有些人一直擔心我們會怎麼樣，我說怎麼會？法都在那裡啊！只是說是由我們來主管，我們可以把更多原住民的元素納入考量，而且那些地方都是我們原住民的傳統領域，所以可以把原住民的歷史跟文化記憶做一種面對新局勢的思維，就算它不能真正落實到什麼樣的程度，但是在形式上跟象徵意義上也是很了不起的事情。國家公園都在我們的地區，那麼多的衝突，你不要擔心說我們弄了以後把它改成都可以打獵，不會這樣嘛！有些官員還覺得說：你們原住民怎麼可能管自己呢？你們自己蓋鄉公所嗎？你們自己

弄你們的土石流嗎？其實我們也沒有要這樣，即使是真的這樣，我說：原住民很多是六千年就在這裡了，沒有政府時代我們自己都在管理，我們還活著的啊！反而怎麼會後來的人說：沒有我、沒有國家，你這個民族就…，我覺得正好相反耶！我們變成沒有能力，是因為你把我們該有的能力都抽掉了，我們該做的決定你們替我決定啦。我覺得現在的運動團體在這個轉型過程裡面，應該注意到一個更深層、更高層的領域，在這些地方替原住民把關，而不再是那種草根運動。在現在的環境裡面，我們反而應該更還給原住民空間自己去重整自己的部落，增強他部落的自主能量，這個東西你不可能讓別人代替，我的決定、部落的決定，是沒有辦法假手他人的，這個可能也是我們應該思考的問題。

後記：一直以來，每每聽到孫大川談到「族人」，聲音中總會透出一股穩妥的重量。「族人」不同於「原住民」，不是學界在主、客觀點糾纏當中的書寫對象，卻是孫大川心之所繫。這次的訪談中可以深刻地感受到這位被譽為歷來最幽默、身段最柔軟、最「有文化」的原民會主委，在就任至今的短暫過程中，有所堅持、卻也承受不少委屈，而在委婉不厭其煩的說明溝通、甚至對族人和漢人學界及團體的揶揄挑戰中，他的眼光和願景卻已遠超過療傷止痛、和政治交代的重建績效。謹以此文恭喜原住民社會所得其人、祝福孫主委任務完滿。



| 人類學研究室 |

花蓮都會地景生命史

◎胡正恆
慈濟大學人類發展研究所

話說 2009/10/28 遠百開幕之後，已經是花蓮人共同的話題。[大家]都在談論「你去逛過遠百了沒？」。上星期五 10/30 [東華大學民族學院]全院的助理們都齊聚遠東愛買，其實是愛吃…

校外部落

哪裡是花蓮市最有意義的樞紐地景？要一窺這項提問的答案，必須回溯至更久以前的花蓮。話說花蓮是一個逐漸被「後山後花園」化的部落型都市。在我不算深的花蓮旅行資歷中，依稀留存 1980 年代的山海部落印象，來自高中時搭著夜車流浪到花蓮的文化震撼似乎仍歷歷在目。那時清晨微曦，轉車到市中心（舊火車站）即可面見大海，不一會兒功夫人就已經站在海岸路低矮的消波塊堤坊上，眼前映照著氣勢逼人的中央山脈與迴瀾灣旁的部落相互對應。這塊美崙溪出海地，在東台灣地景上，便是原住民傳統領域俗稱「拔便山」之所在（為什麼漢語稱呼他者地名總是如此不雅？）。其周邊於日後逐漸形成現在花蓮市中心的三大主要幹道：中山路、中華路、中正路。透過這三條軸線，似乎可描摹出從史前到現代一路走來的原漢互動殖民脈絡。

若從百貨公司的興衰來看花蓮地景史，現在出現在我們眼前的花蓮市區（那個被包裝得明燦爛的殖民城市）於一甲子繁華不再後，僅見凋零痕跡。猶憶 2009 年突發奇想帶小孩到百貨公司一遊，車才剛停進狹小的溝仔尾鬧區不到 5 秒，就有收費員騎著小綿羊到眼下的停車格收費，而且收費單放了就跑，令人匪夷所思。接著走入狹小的百貨公司，居然像進入混亂的黑暗倉庫，店員聊天的聊天，吃雞排的吃著東西（炸雞排味滿室馨香），全棟來客數目測下應少於 20 人，比旁邊的 SEVEN 還乏人問津。商品種類短缺不在話下，感覺起來老氣、缺乏特色又沒有創意，勉強只有兒童樓層那台棉花糖機引起幼子注意，更別提芭比娃娃、變形金剛、任天堂 Wii…一概均無。意興闌珊之餘，一位帥哥來跟我推銷玩具，說再不買他們台北總公司就要收掉花蓮的門市，屆時全花蓮都不會再有賣益智玩具的店，甚至全東部都沒有了云云。嘆，難怪越來越覺得花蓮沒有希望，因為這個地方連小孩的益智玩具都不賣，莫怪乎一次聽學生說花蓮是全台唯一沒有百貨公司，也沒有誠品的中型城市時幾乎悲從中來，想獨自去海邊走走，好好靜一靜。



圖：由花蓮大遠百向北看。（胡正恆提供）

這種海角悲情直到「大遠百救世主」的降臨，(物)神讓一切都改觀了。我的生命就像陽光入暗室，從裏到外亮了起來。新的花蓮遠東百貨/愛買量販大樓位在花蓮市和平路口，位處另一條「神聖」的都市軸線林森路，即連接過去美崙山神社鳥居（現為忠烈祠）與南勢阿美族舊社薄薄聚落（今吉安鄉仁里村）的樞紐，今日新遠百已逼近舊社範圍邊緣。2009年10月28日「原味觀光百貨」開幕首日造成莫大轟動，報載：

位於花蓮市區及吉安鄉交界的花蓮新館，營業面積超過萬坪，是舊館的10倍大，館內外隨處可見充滿原住民風格的裝潢、吊飾，銷售人員皆穿著原住民圖騰背心…集團董事長、縣長、議長、花蓮市長、立委…出席揭幕儀式，眾人引頸期盼、全新開幕！

「眾人引頸期盼」所言不假，週六開幕當天，現場才開始貴賓致詞，我與幼子就已在迂迴的社區巷弄間塞車塞了一個小時，完全沒有車位可以插空隙，因此只好於隔日禮拜天捲土重來。清早8:30愛買開門後，滿山滿谷的人潮綿延不絕，我們家的愛駒到達田野現場時已是11點，所幸4F樓頂尚有所剩無幾的車位。進入賣場後，發現愛買B1層的大賣場空間已被擠爆，完全無法動彈，加上原住民美食攤等到下午一點仍無空位可食，只好全家餓著肚子，倖倖然開車回家。待小憩片刻後，下午再殺回愛買搶購早上尚未得手的廉價精美皮帶（一條99元）、牛仔褲（最近發

福），還有DVD（三片99元，我買了六片）！（天哪，我怎麼會是這種人。）

這也讓我聯想到5年前花蓮市周邊唯一的大賣場，遠在「北埔部落」邊上的法商家樂福的開幕盛況。據說每到週末，大賣場滿滿都是部落的人潮。人類學家黃應貴，早在1992年的《東埔社布農人的社會生活》就曾提到台中的大賣場，擴大了原本陳友蘭溪布農人的部落生活圈。部落的人週末去逛大賣場，帶動新的交通線和生活圈，繼而成爲新興的地理現象。人類學家郭佩宜也曾指出很多人都把逛大賣場當成週末家庭活動，彷彿假日逛大賣場是日常生活，偶然逛百貨公司才是重大娛樂。（這樣的思維方式，只能說「真是好樣的！」）

可是遠百花蓮新館的「原味觀光百貨」所具有的混雜性(hybridity)，似乎挑戰了這個「日常在大賣場購物，休閒才逛百貨公司」的觀點。這個僅三層樓高的美式購物中心（你有看過只有三層樓高的百貨公司嗎？）的整個巨蛋結構體由一個盤旋的手扶梯貫穿，直達天聽；進入到最上層建築後，被一座懸垂如天幕般的（仿）原住民圖騰柱籠罩（感覺並不那麼貼近南島傳統，因此標示「仿」）；三樓制高點則是定位爲遠雄海洋公園或悅來大飯店等級的遠百VIP室。在品嚐號稱「千年傳統、全新感受」的奇萊亞原味小米酒後，眾人醺醺然地坐著手扶梯下樓，只見沿途都是標記著「原住民風味」觀光精品，最後被電扶梯帶到地面層。這些自雲端落下的遊客，停泊至原民



圖：胡正恆提供

印記的排灣木雕、蘭嶼拼板舟以及身著絢爛原住民服飾的 model 假人間。

在此同時，不得不提的就是建築師還是管理者如神來之筆的特別設計，即各電梯通往 B1 樓層愛買的設定完全鎖死，所有的人都需要匯集在標榜「原住民風味」的地面層(1樓)，然後通過一個單一且緩慢的電扶梯入口，才能殺入人潮如水的愛買 B1 樓層。這使得所有人打從身處全棟建築物中心的挑高式 3 層樓巨蛋級手扶梯開始，就不得一直往下凝視搶便宜的庶民人潮，宛若注視著小人國裡波濤洶湧的群眾圖像。此時，「原味觀光百貨」上層 VIP 區一方面像 Bourdieu 所說，呈現出新中產階級的鮮明特徵，以極巧妙的手法將旅遊與品味同置於一特定時空聚焦呈顯；另一方面，下層結構的愛買就像現代消費文化的縮影展示，把進來的市民當作是魚餵其飼料，終了時讓大家就像走出開心農場般，排排站結帳出關。透過多層次樓層的空間聚分，在「原味觀光」主題下，一方面標榜南島原住民的文化展示，另一方面引入商業化精品，兩者並行藉此剔透出東方主義的風采，交揉後現代與現代性格的消費生活風格。這樣的感受將能從三樓到地下一樓的過程中細細體會，但卻也在走入地面層後完全消散。換句話說，同時運作於這棟百貨公司裡的多樣休閒展演，透過貌似原汁原味的 ethnic authenticity 整合，開始成爲花蓮人日常生活裡一種盛大且壯麗的奇觀 (spectacle)，儀式化地允許各種性質的顛覆，包括實質／象徵的，以及階級／文化想像的。

花蓮「原味觀光百貨」的新興休閒現象，相當近似當代部落型城市發展過程的一種集體通過記憶 (communitas)，頻頻爲都市內的部落青年帶來震驚靈感與展演舞台。花蓮地景生命史的重要

新里程起點，在近期可以說是從強打「觀光型百貨」的大遠百將喧囂的愛買設置在安靜的「國風國中」學區造成社區震撼開始，再來就是遊客站在林森路口一方面遠眺忠烈祠的神聖軸線，另一方面亦同時以極近距離觀看四面八方的部落人潮從荳蘭、薄薄、里漏走路或騎車前來，使得地景記憶在集體的觀看經驗中被重新結構，繼而翻轉，逐漸型塑。雖然在地網友刻薄地評價「花蓮終於有點像樣的百貨公司」，而且還是覺得花蓮「怎麼沒有誠品、沒有摩斯漢堡、沒有 MUJI、沒有大創、沒有 FNAC」，但我相信日後的都會民族誌有相當大的討論空間，可以密切觀察花蓮都會軸線的翻轉動力，當地人群如何轉塑過去的地景記憶（那怕是再小的零星元素），而使歷史與現代性格熊熊融會於一堂。

最後，田野尙在成形，同志繼續努力，恕作者不敢再多加推論，免得不同議題被塞入同一框架之下。我只能說，排隊等吃麵時遇到好朋友陳媽，我問陳媽：「妳不是在家樂福美食街擺攤，怎麼換到大遠百底下啦？」她說：「想也知道，這裡靠部落，人多當然來這邊做」，所以陳媽就把 3 年來在家樂福底層經營得頗有口碑的麵攤收掉了。即便 2009 年 11 月 1 日花蓮颳起強勁寒流東北風，但是花蓮還算是個小有中產階級（市民觀眾）的城市，大遠百外面的廣場在週日下午由部落酷世代搶得頭香發言權，被邀請至大遠百人潮前秀他們的「極簡腳踏車」特技，亦即一種沒有煞車器、沒有高科技，只有用腳磨輪胎以減速（不然就是摔車減速）的極限單車表演。在他們單車踏板底下揮灑的汗水與情緒中，我們彷彿看到 Geertz 所說資本主義的內捲緊張狀態，其實是和平常表象下的戰爭。我們且拭目以待看看他們有沒有辦法建構自己的 staging authenticity！

歷史的褶痕

◎容邵武

國立暨南國際大學人類學研究所

我在八八水災肆虐南台灣時，帶著焦慮的心情收看電視新聞的災情報導。那個時候不斷出現的畫面，是台東知本溫泉區的金帥飯店因為暴漲的知本溪淘空河岸，軟綿綿的倒在混濁而又湍急的河流之中。這個畫面我也在 CNN 的報導裡看到，應該是八八水災讓大家震驚難忘的畫面之一。然而，更讓我震驚的是幾天之後的後續報導，我依據聯合報在 2009/08/17 的報導再綜合其他資訊整理如下：

八八水災重創台東知本溫泉區，暴漲的知本溪淘空河岸，沖垮金帥飯店，也意外讓卅七年前娜拉颱風時，被土石掩埋的十二戶民宅重見天日。世居知本溪畔，六十六歲的劉先生說，民國六十二年娜拉颱風帶來豪大雨，知本溪山洪夾帶大量土石把金帥飯店現址一帶的十二家餐廳、商店及民宅全部掩埋，舊知本橋也被沖毀。這次被沖走的便利商店老闆賴冠諭，昨天下午指著倒塌的金帥飯店基地，出現一排被埋在土石堆裡的民房。他說，「這些房子卅七年前被土石掩埋」。劉先生說，被埋掉的十二棟民宅，包括知名的「寶島特產店」，在 37 年前，也就是民國六十二年，娜拉颱風還沒來襲前，可是當地最有名的海產店。當年的房子是建在岩盤上，地基穩固未被洪水沖走，後來災民重建家園，就直接把房子蓋在舊房子上頭。金帥飯店是民國七十幾年才蓋的。

檢視「重見天日」的民宅，發現舊屋屋頂上方，是現今溫泉區唯一聯外道路龍泉路路面，深埋地下卅多年的舊屋外，還可見後來新建屋舍地基及樑柱，卻已成了莫拉克颱風的災後遺址。這場惡水，卻讓這些老房子，重見天日。對於老一輩的人來說，金帥飯店的倒塌，卻讓一個深埋 37 年的歷史故事，重回腦海。金帥飯店的倒塌，露出來的就是這紅線路面底下的一排房子，當年土石流蓋過一樓，簡直難以搶救，居民乾脆把二樓打通變一樓店面，這樣的情景在台東知本龍泉路上多達十二棟。最明顯的證據，就是這個寶島海產店招牌，埋在路面底下，已經有 37 年。倒塌的金帥飯店，依然任憑著混濁的溪水無情沖刷，當地居民站在封鎖線外，要親眼見證家園如何慢慢重建。

這是一個常民在生活中不斷和大自然爭地的故事嗎？這是一個滄海桑田，歷史永恆回歸的見證嗎？這是一個在八八水災眾多而又悲傷的事件之中很快就會再度被掩埋遺忘的故事嗎？

我為了記錄 921 大地震十年之後，「災區」如何保留（或遺忘）地震所曾經造成的影響，常常就近到目前任教地附近的國姓鄉，特別是 921 地震的震央引爆點南港村的九份二山。921 大地震造成九份二山大量土石崩塌與地表隆起，為台灣百年來的特殊災難地景，由於崩場地已不適合人居，政府遂徵收所有土地，將此處列為國家地震紀念地進行整治復育，並且設置了「國家 921 地震紀念園區」。紀念園區包括震災紀念碑悼念罹難者與失蹤者，另外還設置了幾個主要景觀包含傾斜屋、大崩塌壁、震爆點。在地震紀念園區



圖：容邵武提供

觀景台對面的山谷裡，有二個因為 921 大地震帶動的土石滑落阻礙的小溪的流水而形成的堰塞湖，也就是韭菜湖溪堰塞湖及澀仔坑溪堰塞湖。站在觀景台上，看到二個安靜而深藍的湖泊，南投縣政府甚至把它們提昇成九份二山風景區的美麗湖光山色，但是它們其實不是一般遊客能夠到達的地方，因為地震造成的脆弱山谷難以興建便利的道路。然而，當地的居民告訴我，其實這個山谷一直都有或大或小的湖泊，因為這是一個狹長的山谷，只要有大雨導致二旁山坡土石的移動，就有可能阻塞這二條小溪，形成一個小湖。不過也許下次另一場大雨，又切穿了湖邊的某處，讓湖水流光和原來的溪水合流，回復到土石嶙峋的乾乾的山谷。居民說這些「會移動的湖」其實只是這條山谷的常態。只不過是 921 大地震不是普通小型的土石滾動，它導致的整個山脈的位移，也改變了溪流的河道，造成了相對以前面積大的多堰塞湖，也使得二個堰塞湖存在了長達十年，目前看起來就像是二個穩定的湖泊。但真的是嗎？

在地震之前，這個廣大的

山坡地，零星住著幾戶人家，以飼養水鹿和種植檳榔和梅子為主要生計。當地居民總是可以清楚的說，在這塊山坡地之下，除了埋有 39 名鄉民，還有 289 頭水鹿沒有被挖出。事實上，在南港村原本有一個小型的儀式，每年於鹿茸採收期（國曆二至六月）在當地主要的廟宇五穀宮（供奉神農大帝）舉行，藉此感謝水鹿帶來的經濟收入以及答謝神農大帝的保佑。921 大地震之後，在國姓鄉公所及南投縣養鹿協會主導下，擴大成「南投縣鹿神祭暨客家文化采風」活動，多了一項悼念被地震埋藏的 289 頭水鹿，並希望這個活動能與地方產業相結合，創造農村新商機。整個地震紀念園區的主旨，是要宣導地震教育，因此它的設計除了一些基本的人工設施，比如紀念碑、步道、解說牌之外，大致保留地震那一刻所帶來巨大而憾人的地貌改變，讓遊客在現場看到與感受大自然銘刻在地表的龐大的力量。

在地震震爆點上，有一個鐵皮屋，住著原來就居住在此處的居民，我們姑且稱他們張家。政府為了現地設立地震紀念園區，徵收了包括張家土地

在內的整個山坡地，但是張家不願意搬離他們的祖居地，於是在震爆點的道路旁搭建一個鐵皮屋，並且在那裡展示有關地震的相片、紀念品、物件等等。我們在震爆點的平台上看過去，一個又一個隆起的小山坳，是大地震的劇烈拉扯把地表之下的地層抬高裸露出來，粗糙而尖銳，即使在十年之後，這些小山坳仍是寸草不生，只在中間夾雜著些許的檳榔樹（張先生說檳榔樹是他們以前種的，也被政府徵收了）。在直線大約 150 公尺之外的土坡上，有一個扭曲變形的紅頂房子攤平在那裡，被保留起來做為地震的紀念遺跡。張先生說那是他們地震之前的家屋，被地震走山帶到 150 公尺之外的土坡上，事實上我們所站的震爆點平台，就是他們地震之前家屋的所在地。

在這些起起伏伏的皺褶山坳下，在土石阻礙溪水的堰塞湖裡，在知本溪淘空河岸的土層之中，我們在 10 年之後，37 年之後，看到了當下的實況，以為那是一種歷史的現存 (the historical present)，是一種真實。但是「災難」讓它們剝落出一些殘根 (snag)、痕



圖：容邵武提供

跡 (relics)，展出我們的遺忘，暴露出我們在這些現存的真實上，施以無數的力量，讓它們看起來理所當然，讓它們看起來像是在記憶一個過去的現在。就如同 Kirmayer 歸納許多的後設記憶模式 (meta-memory)，例如描述性記憶 (declarative memory)、程序性記憶 (procedural)，他最後用一個隱喻來說明記憶的流動和複雜性：記憶的地景 (landscapes of memory)，也就是說，文化有許多記憶和遺忘的方式，讓人們可以掌握到 (潛) 意識的形貌，然而人們看到的只是地景的一面，無法看到地景的其他面貌。ⁱ 更為隱晦的說法，是 Deleuze 推衍 Foucault 對歷史的看法 (上述殘根、痕跡正是引自他的用語)。Deleuze 說「我們跟隨著皺褶 (folds)，把殘根和殘根不斷對摺 (doubling)，讓我們被形成『絕對的記憶 (absolute memory)』的皺褶團團包圍住，如此一來，外表變成充滿活力、不斷循環的元素」。ⁱⁱ

我工作居住的南投縣，大概是「災害」最為頻繁的縣份吧。每到夏天，其實不必因為颱風帶來的狂風暴雨，一個午後狂暴的雷陣雨就可能造成小範圍的土石流。只是它的規模不大，又常常出現，更因為媒體沒有太大的關注，所以這些小的災害只停留在地方上，但是縣政府必須常常處理這些問題。在 2005 年南投縣信義鄉一個社區集會的場合，聽到一位地理學者嚴厲批評社區以及各級政府完全沒有從 2003、2004 年在當地造成重大傷害的水災與土石流的災害學到任何教訓，只是頭痛醫頭，腳痛醫腳，他並斷言下次若有類似的大水時，社區還是會一樣淒慘。可以想見的是，那些治山防洪、預防地震的實際措施，只是變成官僚系統的一項例行工作。但是，「記取教訓」到底意味著甚麼？我們努力讓「災區」復活，倒塌的房子，要一一整建完畢，破碎的大地景觀，也必須修復的看不出來

曾經有巨大的撕痕。我們不是常在重大「災難」之後，聽到「危機就是轉機」，「打斷筋骨顛倒勇」？這些「機」會，是跨過一個又一個隆起的小山坳，連接起平整的震爆點觀景台和扭曲變形的紅頂房子，無數的皺褶；這些「機」會，我們用大筆的金錢和人力，一層一層蓋在不斷沖刷流失又補強的河床上。只有殘根和痕跡，不經意的透露出危機的訊息。37 年很長，10 年很長，我們的記憶卻很短。我們記不了那麼多的教訓、別人別地的教訓，我們於是蓋更多，蓋更好，以方便忘記。Deleuze 說的，絕對的記憶、大寫的記憶 (Memory)，其實就是皺褶 (folds) 和對摺 (doubling)，它不是存留在地層 (strata) 和文件中的短暫記憶；最後說起來，它是和自我的關係，或是自我作用在自我的效果 (the affect on self by self)。那麼，八八水災金帥飯店倒塌在知本溪裡，我們看到了甚麼自我？

i Laurence J. Kirmayer, 1996. *Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation*. In *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. Paul Antze & Michael Lambek, eds. Pp.173-198 NY: Routledge,.

ii Gilles Deleuze, 1994. *Foldings, or the Inside of Thought (Subjectivation)*. In *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Michael Kelly, ed. Pp. 315-346. Cambridge: MIT Press.

| 人類學家做田野 |

Z 縣的聖誕節

◎陳伯楨

國立台灣大學人類學系



一九九九年的秋天，我和一位美國同學到重慶三峽庫區的 Z 縣進行考古搶救發掘工作，同時為我們的博士論文尋找材料。由於公安堅持「外國人」不能住在村子裡，必須住在核可的「涉外賓館」，於是我們只能住在縣城裡，然後每天包一台車，花上半個小時的時間到遺址上班。

這是一個很小的縣城，全縣的涉外賓館只有一家由電力公司經營的 X 賓館。說是賓館也不那麼正確，其實是蓋完縣城中心的電力調度大樓後，還有剩餘的一半空間，就把它挪來做二星級的涉外賓館（最神奇的是，儘管他是全縣城的電力中心，但是平均兩到三個禮拜就至少會跳一次電）。整個賓館上至經理，下至服務員，都是從電力公司調來的職員，沒有人有經營旅館的經驗，最有「國際化」的設備就是櫃檯幾個世界各地主要城市的時間，不過我從來沒看過它動過，所

有城市所指的時、分、秒也都各自不同。

當時 X 賓館開業不到一年，我們是他們第一次的「涉外業務」，對他們來講是非常緊張的經驗。除了把最大的一間房間給我們外，對於我們的要求也幾乎是有求必應，大概是我最舒服的一次田野經驗了。到了 12 月底，我們迎接了在 Z 縣的第一個聖誕節。不像臺北，當時整個縣城完全沒有聖誕節的氣氛，文具店裡除了紅色的中式賀年卡外，也幾乎看不到聖誕卡片。12 月 24 日那天早上出門時，賓館經理說要請我們吃晚飯，下午便一直打電話催我們回賓館。一回到房間，我們全都嚇呆了，我們房間被掛滿了閃爍的五彩電燈泡，桌上有一棵塑膠的小聖誕樹（後來才知道這棵聖誕樹是坐五個小時的船到重慶市買的），整套卡啦 ok 機放進房間，甚至經理叫廚房搬來大圓桌，做一桌酒菜請賓館內和我

們比較熟的員工一起和我們過聖誕。經理說其實他也不知道聖誕節是幹什麼的，只從電視裡知道跟中國過年的意思差不多，所以想給離開家鄉的外國人有過節的感覺，而我們也確實過了一個愉快的聖誕夜。

第二年回到 Z 縣時，整個大環境都產生了巨大的變化。隨著三峽工程的持續進行，大量的現金湧入這個區域，使得整個縣城的經濟開始活絡起來。城裡面新開了兩間民營的賓館，都強調是三星級的標準，使得 X 賓館客源大量流失。為了迎戰這兩間新賓館，經理想起去年聖誕節的愉快經驗，決定用聖誕 Party 做號召，大肆宣揚賓館的「國際化」。於是從十月中開始，經理便常常來問我們外國人怎麼過聖誕節等細節問題，準備打響賓館的名號。

十二月中開始，縣城裡面到處可以看到 X 賓館的聖誕節海報及傳單。裡面強調包括火雞大餐（不知道這是怎麼冒出



來的想法)在內的各式食物、歌舞表演、聖誕舞會、保齡球館開放(這也是為因應新賓館想出來的花招,在賓館內蓋一個只有三個球道的保齡球館,不過這可是周遭幾個縣裡面唯一的保齡球館呀)。經理也給了我們兩張套票,當天可以自由進出所有的場子。

到了聖誕夜當天,懷著興奮的心情,我們踏入了人潮洶湧的餐廳。整個餐廳被弄成西式 buffet 的場地,而標著烤火雞的大盤子擺在最顯眼的位置。奇怪的是這盤火雞只有翅膀,沒有其他的部位,雖然尺寸比一般的雞大上不少,但和我見過的火雞又小了一號,味道也吃不太出來是不是火雞。於是我跑去廚房間認識的廚師:

「我不會跟別人說,但是桌上那火雞到底是怎麼來的?

「就滷鵝翅呀」

「那...你們不是牌子上面寫烤火雞嗎?」

「反正這裡也沒人吃過火雞,就將就著吧」

「.....」

之前經理問我們的一堆聖誕節故事,以及各種西方派對的小遊戲一個也沒有拿上來,因為不要說一般民眾感不感興趣,經理也只能是一知半解,完全不知道要在什麼樣的場合下拿出來應用。餐廳裡都是各種貌似西餐的中式餐點。除了餐廳外,大部份的人都在煙霧瀰漫的茶樓裡面打撲克及麻將,要不然就是在充滿白酒味的卡啦 OK 廳裡唱歌。出乎意料之外的,特地把室外停車場清空弄成的舞會,整個晚上只看到臺上的男主持人及兩個帶舞的小姐在上面賣力表演,臺下稀稀落落的幾個人站得遠遠地觀看,舞池的地方則整晚沒有一個人下去跳(大概是太害羞了吧)。於是可能是 Z 縣史上第一次的聖誕晚會就以一種極富「中國特色」的方式渡過。估計大部份來參加的人都搞不

清楚什麼是聖誕節,但也玩得非常愉快,而且經理對於吸引到的人潮十分的得意。

到了第三年時,其他兩家旅館也紛紛以聖誕晚會做為號召。在這種強力氣氛的帶動下,整個縣城早在一個月前就開始出現濃厚的聖誕氣息。街上的商店到處可以買到聖誕卡片及塑膠聖誕樹,超市和新開幕的百貨公司則是強力放送各種聖誕節的音樂。沒想到在短短三年的時間裡面,我們便親眼目睹一個純屬西方的節日迅速地進入一個中國內陸的小縣城,甚至在裡面可能還扮演一個關鍵的小角色。至於聖誕節對於 Z 縣人民有什麼意義?它是否意味著商業文化對於內陸小縣的入侵?或者它代表全球化的一個現象?對於一直相信自己正在吃烤火雞的 Z 縣人民來說,開心就好,那些問題就留給喜歡製造問題的人類學家去傷腦筋吧。

課堂作為田野

◎呂欣怡

國立交通大學人文社會學系



根據暢銷作家湯瑪斯·傅利德曼(Thomas L. Friedman)的說法,在1990年前後,世界從「全球化1.0版」晉升為「全球化2.0版」。兩版之間的差距就像MS-DOS對WINDOWS,雖然都是微軟生產的系統軟體,但整個介面完全不同(更別談速度了)。本學年(2009年)入學的大一學生,剛好就出生在「全球化2.0版」上市之時(1990年後半段到1991年前半段),他們每個星期在教室裡與成長於「全球化1.0版」操作環境下的教授們面對面,各自挪用不同的參考架構來理解同一個世界,雖然同處一室,思路卻可能悠遊不同時空。

有鑑於教室裡頭講台上下的兩個世代之間可能漸行漸遠,從1998年開始,位於明尼蘇達州的Beloit College就年年出版一份mindset list,以條列式手法描繪當年入學的大學新鮮人的成長氛圍。雖然美國人認定重要的社會變化不見得都舉世適用,但有一些趨勢的確是全球性的。1991年,也就是2009年入學的美國大學新鮮人出生那年,影響深遠的全球化鉅變正在進行中:在他們誕生的前兩年(1989年),東德開放東西柏林邊界,即是著名的「柏林圍牆倒塌」;下一年(1990年),東西德統一、冷戰結束;接著就是1991年,蘇聯解體,轄下的東歐及中亞各共和國紛紛獨立,「鐵幕」成為歷史名詞,市場經濟似乎全面告捷。從此,資本主義全球化的力量快速影響著全世界所有年輕人,只是或許程度不同(Beloit College的全文見<http://www.beloit.edu/mindset/2013.php>)。

Beloit的單子上還說,對於本屆大一學生而言,中國一直都有麥當勞與肯德基(或許還應加上可口可樂),而日本從來都不是獨霸亞洲的經濟大國。在他們出生那年美國發生經濟衰退,讓

他們的父母輩開始懷疑「只要努力就會成功」的美國夢神話,雖然往後幾年網路的出現與膨脹開啓了美國另一個經濟高峰,但1991年的經驗是中產階級自二次戰後首次醒覺,支撐美式生活的幾個核心制度一向上流動、社會年金、工作福利、退休帳戶等等,都可能不是先前所想像的那麼理所當然。這一代年輕人承接了他們父母輩的中產階級危機感,於是他們很早就開始注意理財、退休規劃,也不會像他們父母輩一樣天真樂觀,以為一紙學士證書就等於就業保障。

那麼台灣的情況又如何呢?既然人類學家的專長在於理解「另一個時間」與「另一個地方」的異文化,我們不妨作個歷史田野調查,研究一下民國80年,也就是98學年度入學的大學新生誕生那年的社會氛圍。

民國80年左右出生的年輕人,與他們師長的成長經驗相比,落差最大的應該是關於「多元文化」的理解。他們師長那一代出生於戒嚴時期,國家對於語言、思想的鉗制是自童年起始的記憶,多元文化對於這些中年人來說,是能顛覆挑戰某個族群文化霸權的批判論述,是具有進步意義的新觀念。但戒嚴在現今的大學生出生以前就已結束,民國80年「動員戡亂時期臨時條款」廢止,萬年國代下台;次年民國81年,監控、約談、處置無數思想犯的警備總司令部改制,任務縮減至只負責海岸巡防;民國82年中小學課程標準修訂,開始重視鄉土教學與地方文史;民國83年文建會提出社區總體營造,號稱是「從下而上」的社會動員;同年教育改革開始推動,大學法修訂,廣開設立大專院校之門,大學數目將在十年內由51校增加到150多校,不但大學生人數膨脹三倍,學費更是以超越物價指數的幅度逐年上漲。大學變成像皮包一樣,從地



攤貨到名牌都有。另外，台灣的消費市場自解嚴之後急速開放擴張，民國 80 年代初期，台灣已經有一百多家麥當勞，麥當勞的金拱招牌逐漸地從 70 年代的時尚、美式意象，到 80 年代的在地化與平民化，我們的大學生們甚至有人主張，麥當勞是他們這一代台北人的「家鄉菜」（見 http://tw.nextmedia.com/applenews/article/art_id/31897578/IssueID/20090828）。一方面看來，這一代的年輕人似乎選擇變多了，存在於他們的消費宇宙裡的「文化」選項令人目不暇給，但另一方面，看似文化多元的自由選擇其實卻正是反映階級差距的衍生品。對於這群在廿世紀最後十年渡過童年時光的大學生來說，多元文化這個名詞不但不新，反而是從小學開始就一直在課本裡重覆出現的老主題。它是具備道德正確性的主流論述，而非關於另類價值的創意想像，諸如此類的概念可能還有「四大族群」、「社區營造」、「兩性平等」等等。這些對我們中年人而言充滿解放、創造、另類可能性的「新觀念」，在目前大學生心中究竟召喚了什麼意義、激起什麼情感？是個值得教育者反思的議題。

民國 80 年台灣生育率為 1.8，每戶平均人數略少於四人，顯見家庭計畫「一個不嫌少，兩個恰恰好」具體有成，大多數的大學生們只有一位同胞手足，也有許多是獨生子女；而且因為小家庭是主流，他們可能不會有眾多的堂表兄弟姊妹玩伴。接下來沒幾年，從民國 83 年開始，台灣出生人口趨於平穩（十年之後會開始下降），教育部逐年降低中小學平均班級人數，我們的大學生可能從幼稚園開始就在小班中學習。小班制讓他們與老師有更多的互動，更容易得到個人化的注意與關愛。在課程設計上，各式各樣體制內外的教育改革以及鄉土教學的需求，讓校外教學、互動式教學、實際動手（hands-on）教學等等，

都成常見的上課方式。另外，民國 81 年開放大陸投資，以及民國 83 年的「南向政策」，都加速鼓勵台灣人到中國及東南亞地區設廠或就職，反映在目前大學生的家庭生活，就是家裡有父執長輩長期在國外工作的跨國家庭組成，已成常態。

在科技生活方面，民國 79 年出現第一個網頁瀏覽器，83 年網景公司成立，84 年微軟 IE 第一版上市，民國 86 年，也就是目前大一學生進入小學的那年，電子郵件、網頁瀏覽器、搜尋引擎都已經是學生們求知、社交、與日常休閒的主要媒介。與美國年輕人類似的是，台灣這一代的大學生幾乎沒有人用過圖書館中的「書目卡」，自他們有記憶以來，圖書館的書目就是儲存在電腦裡頭，幾個滑鼠觸鍵動作就能得到圖書訊息。甚至，很多人根本不覺得需要到圖書館借書，既然從網路就可以搜尋、瀏覽各類資料。他們習慣的文本是具有多重鏈結、多維向度的「超文本」（hypertext），間或穿插著表情符號與 O.S. 旁白，而不是需要線性鋪陳、侃侃而論的傳統文本。

Beloit College 說的好，出版這份單子的目的不是為了「讓教授們覺得自己很老」，而是提供具體的參考事實讓講台上的世代能用體會異文化的方式去趨近講台下的世界觀。事實上，如果不是這張單子提醒，我可能會忘記 1990 年已經是廿年前的事了，1990 年代的學者所認定的「變化」，對於在那個時代出生的當代大學生而言，可能只是尋常，但我們目前談論的全球化、跨界、混雜、多元文化等等觀念，大多仍然沿自 1990 年代建構的框架。學院生涯果真如同傳說中的李伯大夢，一瞬十年，我們在台灣的教育者可能也需要一份本土化的現實對照表，來時時提醒自己講台上與講台下意義世界的差距。



| 人類學家的書架 |

穿梭在前現代與現代之間

變成後現代的《1Q84》

◎蔡政良 (Futuru)

國立清華大學人類學研究所博士候選人

接觸村上春樹的小說不過是這兩年多來的事情而已，逐漸老去的身體與靈魂捧著村上的小說，彷彿看著有時寫實，有時魔幻，甚至偶爾愛情動作的「恐怖電影」，血淋淋地將人生隱晦的那一面，大大方方地引誘著我偷窺的慾望。

《1Q84》是村上 2009 年的新作。有人說，在 1994 與 1995 年的奧姆真理教毒氣事件後，村上的作品即開始反應了他對日本社會的觀察。《1Q84》這本書也許即是循著這樣的脈絡而來。姑且不論《1Q84》與英國作家 George Orwell 所寫的政治諷刺小說《1984》的關連性，純粹只看《1Q84》的話，不知道是我被人類學的訓練洗腦，還是村上的本意便是如此……「《1Q84》簡直太人類學了。」

基本上，《1Q84》是一個關於人類學家、報導人、現代社會以及那個不被理解的前現代社會之間發生的故事。如果 1984 年作為現代社會進程中，一個進入後現代社會的開端（經濟與科技的迅速發展），那麼 1Q84 也許便是一個現代社會與前現代社會相互滲透的一個後現代社會的暗喻。1Q84 是一個超越進化論的年代，村上透露出這個年代並非以如同 123456789 的順序，一個一個接替上去的時代，而是個猶如亂數的存在，是個「那樣以扭曲的形式連結在一塊。那扭曲無論經過多少世界的重疊都無法解除」的時代 (Book2 頁 216)。由於在 1984 裡，前現代走不進現代，現代又不理解前現代，因此，1Q84 只能

以那樣扭曲的形式出現。村上引用了進化論甚囂塵上時，19 世紀末的人類學經典名著《金枝》中，關於王（統治者）與神的聆聽者（祭師、巫師、靈媒）合而為一，然後在某個階段又必須被殘殺的描述，作為 1Q84 年代中，那個前現代的代言人（「先驅」的領導者）的宣告 (Book 2 頁 177-178)，替那個前現代代言人如何執拗地停留在那個時代，下了很又力的註解；另一方面來說，青豆與痛恨家暴男人的老婦所代言的現代社會，似乎只能用現代的眼光去衡量那個不被理解的前現代，即便青豆在故事一開始便從象徵現代的高速公路，經逃生梯進入了 1Q84 中，仍然無法具體了解那是什麼，因此也無法向老婦說明那是個怎麼樣的狀態。

其實，第一章即開宗名義地宣告「不要被外表騙了」。這是多麼人類學的用語啊。腦中同時浮現黑澤明著名的電影《羅生門》，不同的人在不同的時間與位置，說著自以為真的事實，讓人無法確認，到底誰說的才是真的。由此，村上為「不要被外表騙了」下了個註腳，那是因為「現實經常只有一個」(Book1 頁 19)，而這個現實乃是由很多的現實所組成的現實。

《1Q84》最關鍵的章節也許是 Boo2「第 13 章：青豆 如果沒有你的愛」，許多關鍵的謎題都在這裡有了答案。最令我注目的一點是，村上透過那個新興宗教團體「先驅」的領導者的口中來形容 1Q84 這個年代（就文脈的猜測，這位領導者早



先很可能也是位文化人類學家)。他說：

「對我們活著的世界最重要的，是善和惡的比例，要維持平衡。Little People 這東西，或其中所有的某方面的意思，確實擁有很強的力量。不過他們越用力，對抗那個的力量也自動增強。這樣世界才能繼續微妙地保持平衡。」(Book2：頁 205)。

這段描述，既 Radcliffe-Brown，也 Gluckman，或者更像 Turner。Radcliffe-Brown 的結構功能論，像是把社會當作一片完整的披薩，切分成好幾塊。人類社會的各種行動就在於維持這幾塊披薩之間的平衡，只要哪一塊被取走後，這個社會便會陷入失衡的危機；Gluckman 代表的衝突學派，基本上也是一種結構功能論，但是重點放在社會中的衝突，其實是爲了要維持社會的平衡狀態。就我個人感受而言，村上透過先驅領導的話中所呈現的 1Q84 年代，似乎更像是 Turner 的結構與反結構理論中的社會樣態。Turner 的儀式過程理論，其實也跟結構功能論脫離不了關係，只是 Turner 將重點不放在維持平衡這個焦點上，而是將重點擺在過程，亦即結構與反結構中不斷延續的輪迴狀態。Turner 的理論，其中的重點在於結構與反結構之間會有某種中介狀態 (Liminality)，那是個集體的，模糊的，不容易察覺的一種經驗狀態。1Q84 在村上的筆下，彷彿就呈現了那樣的中介狀態，而且是一種無法發展出反結構的存在，或者，村上暗示了根本沒有平衡穩定結構的可能性，只能透過人類學家與報導人的合作，讓世人更了解現在這個世界，發生了什麼事而已。

「天吾寫出 Little People，和他們所作所為的故事。繪理子提供故事，天吾把那故事轉換成有力的文章。這就是兩個人的共同工

作。那個故事發揮了對抗 Little People 力矩所及的抗體作用。那出版成書登上暢銷書排行榜。因此 Little People 一時之間，各種可能性都崩潰了，好幾種行動都被限制了。」(Book2：頁 212-213)。

天吾與繪理子，不就是人類學家與報導人間的共謀關係嗎？(請參看 George Marcus[1999] The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-scene of Anthropological Fieldwork. In "The Fate of Culture: Geertz and Beyond", Pp. 86-110.) 村上甚至暗示了人類學著作展現一種力量的可能性，不過前提也許是著作必須要能暢銷，才能發揮影響力吧。小說中唯一確定曾經是新銳文化人類學家的戎野老師，可能是村上想像中人類學家的另一種典型，有點另類，有點城府，離開學術殿堂後，過著離群索居的山居生活，但是卻靠著投資理財這麼資本主義式的遊戲，賺進大把銀子，是那種參不透心裡在想些什麼的人。最好笑的是，戎野這個名字絕對是村上故意取的，從日文翻譯成英文，戎野就變成了 Field of Savages (Book1：頁 158)。

村上還有許多的鋪陳，巧妙地將人類學家和報導人之間的關係描述出來。天吾被暗示爲一種意外被捲入，理性上不願意作，但是情感上卻激昂地投入「民族誌」的一種人類學家(故事中的「空氣蛹」小說，我姑且把他視爲一種民族誌的隱喻)。當他初與深繪理見面時，中文版的小說中大量使用注音符號呈現深繪理所使用的特殊語法或者用語，一種並非「常人」使用的說話方式。天吾除了必須花時間學習了解深繪理的語言，不斷地重新解釋或者翻譯深繪理的語意，並請求深繪理的確認外，甚至到了後來連說話的方式都被深繪理影響了。「你在這裡等。」天吾問。跟深繪理一起生活後，已習慣沒有問號的問法了 (Book2：頁 341)。這個過程，與人類學家學習

當地語言，或者在訪談時，不斷地就語意不清的部份進行理解與確認的過程，不是相當類似嗎？到了最後，除了能說田野地的語言外，甚至還不知不覺地用同樣的方式說話了。

整部小說中，除了我猜測以上的人類學結構與情節之外，也還是相當的村上風格。例如，不斷出現的音樂（村上作品中的音樂知識，每每都讓我驚訝地下巴快要掉下來），像食譜一般細膩的料理方式，對於酒類的執著（看了既想吃也想喝的那一種），還有讓人眼珠快要掉下來的性愛場面（是我老了？還是非常羨慕？）。然而，與我過去讀過的村上作品比較，這本小說或許有個極大的不同。

村上過去作品中的主角，或多或少都有一種無力的孤獨性格，基本上《1Q84》中的人物，還是很「村上」式地以那樣的姿態存在著。不過，天吾和青豆在被陷入這個前現代與現代並置的《1Q84》之後，發現了「愛」這個現實。第十三章「如果沒有你的愛」作為相當關鍵的一章，其後的情節，幾乎都圍繞著「如果沒有你的愛」這個命題發展。青豆與天吾在十歲那年的偶遇，兩個沒有交集的個體，各自在孤獨中渡過 20 年的光陰，直到那樣的孤寂姿態，將兩人不約而同地捲入兩個月亮同時出現的 1Q84 中。兩個月亮，也許一方面是現代與前現代並置的隱喻，另一方面也或許是天吾與青豆兩位分別追尋彼此愛的象徵。由於在尚未進入 1Q84 之前，雖然兩人心中都保有那份十歲時的記憶，並各自在那記憶中孤獨活了二十年，甚至讓自己的身體有意識地隨便讓什麼人填滿空白的方式渡過，兩人卻不會要花一絲絲的努力，將那一份空白以行動來填滿，說得白話一點，就是不會付諸行動去尋找那個藏在心中的愛。也因為如此，兩人幾乎同時被捲入了那樣的 1Q84，弔詭地是，被捲入 1Q84 後，卻發

展出那一份尋找愛的動力，可惜，青豆必須以現代的身分，排除那個前現代的領導時，卻必須用自己的愛來交換。例如青豆在殺與不殺先驅領導之際，兩人之間的對話：

「把工作結束掉吧。」青豆以安穩的聲音說。「我必須把您從這個世界排除。」
「然後我就可以脫離一切被賦予的痛苦了。」


「一切的痛，Little People，變形的世界，各種假設…還有愛。」

「沒錯，還有愛。」男人好像對自己說似的。
（Boo2：頁 218）

青豆所象徵的現代力量要將先驅領導所象徵的前現代力量排除時，是的，也許這個世界不再變形，痛苦消失，但是，愛也必須被捨棄了。天吾與青豆不就是從十歲後過著愛被排除的生活？村上在這本書中，將「愛」去除掉過去作品中比較個人性的成份，放入一個比較大的社會脈絡中來。村上好像在隱喻著，現代社會的孤獨感是愛被剝奪後的產物，但是一旦進入追尋愛的世界中，世界好像同時又並存著痛苦與變形，彷彿如同那個 1Q84。唉，我只能說，身為人，還是只能活在愛與痛苦並置的時代中吧。

最後，《1Q84》在書寫上如同村上的風格，經常使用極致細膩的語句，來描寫生活上瑣碎的細節。過去我還頗為享受，但這次實在有點煩了，單純只是《1Q84》的結構與情節鋪陳，比起那些瑣碎的細節精彩多了。於是，自然也就像個偷懶的人類學家，自動地略過我覺得囉唆的部份。只是如此一來，或許我也可能錯失了看到另一個月亮的機會，還繼續活在自以為是的世界中也說不定。





| 人類學家看電影 |

台灣國際民族誌影展十年

◎胡台麗

中央研究院民族學研究所
台灣國際民族誌影展主席

我永遠忘不了 2001 年 9 月 17-18 日，台北市籠罩在娜莉颱風所帶來的兩百年罕見的大水患中。第一屆「台灣國際民族誌影展」原訂於 9 月 21 日在南港中研院學術活動中心大禮堂開展，但南港停水停電，中研院也淹水，成了災區。混亂中影展工作人員立即撤往北市還有水電供應的大安區師範大學學人招待所。我趕緊接洽了真善美劇院的孔經理，幸運地租得場地（該戲院原訂放映的商業院線片因受水災影響而延期上映），外賓也陸續到來，影展得以如期於 9 月 21-25 日舉行。該年應邀來參展的「國際人類學與民族學會」（IUAES）之「視覺人類學會」（Commission on Visual Anthropology）主席 Rolf Husmann 和導演 Jill Daniel 後來發表了一篇關於第一屆「台灣國際民族誌影展」的評論文，題目是：Of Nightmares, Odysseys and Miracles：A Review of the First “Taiwan International Ethnographic Film Festival”（2002），為這個劫後誕生的影展留下見證。

雖然民族誌影展在歐美國家有相當蓬勃的發展，例如法國巴黎的國際民族誌影展 Bilan du Film Ethnographic（創辦人 Jean Rouch 過世後改為 Festival International Jean Rouch）、英國皇家人類學會主辦的 The RAI International Festival of Ethnographic Film、德國的 Gottingen International Ethnographic Film Festival、荷蘭阿姆斯特丹的 Beeld voor beeld Film Festival、美國紐約自然史博物館主辦的 Margaret Mead Film and Video Festival，愛沙尼亞的 Parnu

International Documentary and Anthropological Film Festival，羅馬尼亞的 Astra Film Festival 等，但「台灣國際民族誌影展」(Taiwan International Ethnographic Film Festival) 則是台灣也是亞洲第一個國際民族誌影展。此影展是雙年展，主影展的次年會選出一些影片進行台灣北東南西各區的巡演活動。「台灣國際民族誌影展」係由 2000 年成立的「台灣民族誌影像學會」主辦（學會籌辦期間林文玲出力最多）。「台灣民族誌影像學會」在每屆影展開始前一年便開會決定策展人和策展主題。第一、二屆影展由我負責（陳怡菁加入第一屆的策展）；第三、四、五屆則由林文玲擔任策展人，擔起影展策劃和推動的重責。此影展從一開始便得到中研院民族學研究所和該所博物館的協辦，並在中研院計算中心多媒體工作小組協助下建構了影展中英文兼具的專屬網站 (<http://www.tieff.sinica.edu.tw>)。2009 年 10 月 2-6 日我們於台北新光影城辦完第五屆「台灣國際民族誌影展」，即將於 2010 年 4 月至 6 月展開巡演活動（由第三任理事長藍美華主持）。至此，影展踏入了第十年，是一個回顧與前瞻的好時機。

經過十年的努力，「台灣國際民族誌影展」在國際同類型的紀錄片影展中已建立了很好的聲譽。目前擔任「美國人類學會」(American Anthropological Association) 之「視覺人類學會」(Society for Visual Anthropology) 會長的知名人類學教授 Karl Heider 曾受邀參加 2007 年與 2009 年「台灣國際民族誌影展」。他在公開場合中稱讚台灣主辦的國際民族誌影展是他參加過的最令他滿意的民族誌影展。「台灣國際民族誌影展」究竟是怎樣的一個影展？

首先，它是一個向國際發出徵片訊息、具有高度競爭性但對所有入選影片一視同仁、不另設獎項的小型文化紀錄片影展。當台灣不少影展高度倚賴策展人從國外影展的得獎與入選影片中邀片時，「台灣國際民族誌影展」除特別規劃的回顧與焦點導演單元由策展人直接選片邀請外，每屆在影展開展前 9 個月便開始向國內外發出徵片訊息。影展的審片小組每屆從來自世界各地約三百部影片中選出三十餘部片子，於四天多的影展期間在台北電影院（2001～2007 真善美劇院，2009 新光影城）集中一廳放映，讓參與者有機會共同欣賞和討論每一部入選影片。所有參展影

片皆翻譯製作中文與英文字幕，而影展期間舉行的「論壇」、映後座談、精心編輯的特刊與官方網站皆雙語並行，以利文化交流。雖然經費有限（文建會一直是最主要的贊助單位），每屆影展我們除邀請國內入選影片的導演和工作人員外，還儘可能地邀請十餘位國外導演、製片和人類學者出席，與觀眾互動。影展期間參展者在融洽的氣氛中相互觀摩切磋，建立如同一家人的親密情誼。

其次，「台灣國際民族誌影展」在給予「民族誌影片」寬廣定義之際，極注重影片是否呈現豐富的文化意涵。每屆影展會訂定一個在人類學領域有探究意義的主題，在主題之下有徵選的影片和規劃的「回顧與導演專題」。此外，影展還同時徵選不限主題之近兩年優秀民族誌紀錄片，置於「新視界」單元，以與國際民族誌影片的新發展相結合。它也是一個極為重視發掘與推介台灣本土影像（每屆三十餘部入選影片中台灣製作的影片約佔四分之一），並強調文化比較和反思的影展。「台灣國際民族誌影展」歷屆的主題為：2001 年「島嶼聯線」(Island Odyssey)，探索島嶼文化的特色以及與外界的接觸與變遷；2003 年「遷徙故事」(Migration Story)，顯現受不同因素刺激而產生的人群遷徙現象；2005 年「家的變奏」(Family Variations)，展示「家」的各種類別與變貌；2007 年「在地發聲」(Indigenous Voices)，著重原住民的自我發聲與影像呈現；以及 2009 年「身體與靈魂」(Body and Soul)，聚焦於身心靈的病痛與療癒。歷屆所有入選影片的介紹、導讀和擷取的小段影片皆可在「台灣國際民族誌影展」網站中找到。

隨著這五屆民族誌影展主題的發展，在此我想特別一提的是我們在「回顧與導演專題」中有計畫地引介了不少民族誌影片發展史中重要的影片，極具研究和教學價值（入選影片借閱方法請參看「台灣民族誌影像學會」網站：<http://www.tave.sinica.edu.tw>）。現簡述如下：

2001 年「島嶼聯線」引介紀錄片大師 Robert Flaherty 1926 年在沙摩亞島攝製的影片「少年莫亞那」(Moana)，是他繼「北方南努克」(Nanook of the North) 後另一部洋溢著民族誌色彩的作品；另有著名人類學者與民族誌紀錄片先驅 Margaret Mead 與 Gregory Bateson 於 1930 到 50 年代所攝



製的巴里島與巴布亞紐幾內亞島影片「卡巴的童年」(Kaba's First Years)、「童年競爭」(Childhood Rivalry in Bali and New Guinea)、「巴里島神靈之舞」(Trance and Dance in Bali)等企圖從影像探索島上居民文化性格的影片。焦點導演為 Dennis O'Rourke，他是一位極優異的澳洲民族誌紀錄片導演兼攝影師，從 1975 年起便長期致力於太平洋島嶼影片的拍攝，記錄了巴布亞紐幾內亞等島嶼殖民前後的變遷。Dennis O'Rourke 應邀來台親自介紹他所拍攝的太平洋島嶼的影片「食人之旅」(Cannibal Tours)、「呼喚鯊魚的人」(The Sharkcallers of Kontu)與「浩劫餘生」(Half Life: A Parable for the Nuclear Age)，皆是深刻關懷島嶼與外界文化接觸的影片。我們原來還想做澳洲夫妻檔導演 Bob Connolly 與 Robin Anderson 的專題，但因 Robin 重病無法來台，只在影展中放映了他們的一部反映巴布亞紐幾內亞高地 big man 文化與市場經濟的傑作「黑色收成」(Black Harvest)，成為歷年放映和借閱率最高的入選影片。與國外的島嶼影片相映照，我們規劃了「蘭嶼專題」。從我 1993 年攝製的民族誌影片「蘭嶼觀點」到 2001 年島上護士希瑪妮芮(張淑蘭)於民族誌影展中首度公諸於世的精彩作品「面對惡靈」，我們得以檢視蘭嶼島上達悟族人的傳統觀念與現代文明接觸後產生的許多矛盾、衝突與調適。

2003 年「遷徙故事」的回顧專題介紹了極富盛名的法國民族誌紀錄片導演與人類學者 Jean Rouch (尚·胡許)的經典作品「我是黑人」

(Moi, Un Noir)、「非洲虎」(Jaguar)和「癡狂仙師」(Les Maitres Fous)。這三部影片皆與非洲由農村遷往都市的移民現象有關，影像游移於虛構與夢想之間，展現尚·胡許迷人的「超現實主義」紀錄片風格。Jean Rouch 因健康關係不克來台(他 2004 年過世)，由對他的作品相當瞭解的法國國際民族誌影展策展人 Françoise Foucault 代表出席與觀眾交流。學會並主動與出版社接洽，促成「搞電影的歌俚謠一尚·胡許的民族誌」(2003)一書的翻譯出版。回顧專題還引介了 Merian Cooper & Ernest Schoedsack 1925 年攝製的「牧草」(Grass -- A Nation's Battle for Life)，紀錄游牧民族逐水草而居的季節性遷徙。五萬人帶五十萬頭牲畜橫渡大河、攀越高山的影像使得這部影片成為「冒險」紀錄片類型的經典。我們並邀請中國大陸民族誌紀錄片先驅楊光海先生(雲南白族)來台，介紹他於 1960 年代攝製的大興安嶺「鄂倫春族」一片。此片拍攝時鄂倫春族已在中共政府勸導下定居了十年。楊光海在片中重塑鄂倫春族一年四季隨野獸出沒而不斷移動帳篷、靠遊獵維生的生活。

2005 年「家的變奏」主題下我們回顧了該年四月去世的美國著名民族誌電影導演和人類學者 John Marshall (約翰·馬歇爾)所拍攝的「喀拉哈里家族」(A Kalahari Family)五部曲中的兩部：「遙遠的家園」(A Far Country)和「道路盡頭」(End of the Road)，以及一部早期的作品「愛，開玩笑」(A Joking Relationship)。John Marshall 於 1951 年 18 歲時便隨父母、姊姊

到南非喀拉哈里沙漠地區尋找靠狩獵採集方式維生的灌叢人 (the Bushman)，與奧瑪·桑高家族建立了深厚的情誼。他拿著父親給他的一部電影攝影機，紀錄這個被視為極為原始與神秘的族群，並學會了該族語言。1958 年 John Marshall 被南非政府限制入境，一直到 1978 年才與奧瑪·桑高家族重聚。此時，灌叢人的原居地大都被政府據有，已全部遷到瓊貴地區，脫離了狩獵採集生活。John Marshall 的攝影機繼續紀錄奧瑪家族的生活，終於在 2002 年完成了五部「喀拉哈里家庭」影片，呈現了長達半世紀的變遷。John Marshall 不只是紀錄者也是積極的行動者，協助改善灌叢人的生活並透過影像破解外界對他們的迷思。我們邀請 John Marshall 創立並發行他所有影片的美國 Documentary Educational Resources 機構的主任 Cynthia Close 來台引導這些作品的討論。John Marshall 之外，我們還介紹了兩位重量級的民族誌電影攝製者 David & Judith MacDougall 夫婦在東非拍攝的經典作品「洛倫的故事」(Lorang's Way) 和「我和我先生的太太們」(A Wife Among Wives)。他們觀察性的紀錄方式將我們帶進東非以畜牧為主的圖爾卡納族「一夫多妻」家庭，讓觀眾對他們的環境、心理與行為產生身入其境的理解。Judith MacDougall 代表來台參展，回應觀眾的問題。學會也藉此時機推動 David MacDougall 著作的 Transcultural Cinema (邁向跨文化電影：大衛·馬杜格的影像實踐) 一書的翻譯出版。

2007 年「在地發聲」的主題中特別介紹能為自身原住民族群發聲的美國 Hopi 族導演 Victor Masayesva 極具批判性、揭露原住民處境的「顛覆印象」(Imaging Indians) 和「水啦！跑跑跑」(Water Land Life - H2opi Run to Mexico)，以及台灣阿美族導演 Mayaw Biho 的代表作「天堂小孩」、「親愛的米酒 妳被我打敗了」和「揹起玉山最高峰」。Victor Masayesva 親自帶作品來台參展，與 Mayaw Biho 有密切的互動。影展另外選介長年耕耘的巴西原住民「村落錄影計畫」(“Video in the Villages” Project)、「中澳洲原住民媒體協會」(Central Australian Aboriginal Media Association) 以及「台灣原住民族電視台」的原住民導演所拍攝的影片，並請對原住民媒體很有研究的美國紐約大學 (NYU) Faye

Ginsberg 教授參加影展，帶領相關影片的討論。Faye Ginsberg 編輯的 Media Worlds: Anthropology on New Terrain (媒體世界：人類學的新領域) 一書也在學會媒介下翻譯出版。在回顧單元則介紹了美國導演 Robert Gardner 與人類學者 Karl Heider 合作所拍攝的描述 Dani 族原始戰爭的經典影片《死鳥》(Dead Birds)。Karl Heider 教授應邀親臨影展現場講解。另外，影展將日本學者宮本延人於 1936 年在賽夏族大隘村拍攝的矮人祭影片作第一次公開發表，並邀請賽夏族人觀影討論。這些十六釐米影片隱沒數十年，近期才從台大人類學系的庫存資料中尋獲，與電影資料館合作，轉拷為數位錄影帶保存。與「巴斯達隘：1936 年的賽夏祭典」同時放映以作對照的是我於 50 年後 (1986 年) 在賽夏族同一地點攝製的民族誌紀錄片「矮人祭之歌」。

2009 年「身體與靈魂」主題下的回顧單元中特別介紹對民族誌紀錄片作為課堂教材非常重視的導演 Timothy Asch (已逝) 與人類學者 Linda Connor 在印尼峇里島合作拍攝的作品：「峇里島女巫師」(A Balinese Trance Séance) 以及描述村民舉行盛大的集體火葬儀式以助死者靈魂轉世之影片「火葬」(Releasing the Spirits: A Village Cremation in Bali)。影展特別邀請與 Timothy Asch 熟識的視覺人類學者 Karl Heider 撰文介紹這些影片並引導映後討論。原住民社會永遠是台灣國際民族誌影展關懷的焦點，我們也希望見到更多原住民拿起攝影機紀錄自己的文化。繼 2007 年介紹了 Hopi 族導演 Victor Masayesva 和台灣阿美族導演 Mayaw Biho 後，2009 年的影展在主題導演單元中再介紹了一位表現傑出的台灣泰雅族導演比令·亞布 (Pilin Yabu) 的兩部作品：涉及紋面老人和祖靈的「彩虹的故事」和描述外來漢人影片攝製團隊與泰雅部落接觸經驗的新片「走過千年」，引發熱烈的討論。

走過十年的「台灣國際民族誌影展」雖然已累積了不少成果，但在政府補助經費日益短縮的情況下要如何持續下去？要怎樣進一步拓展它的影響力，讓促進族群文化溝通、瞭解與省思的民族誌影像更深入人心？要怎樣鼓勵更多更好的民族誌紀錄片的創作與傳播？這些都是對民族誌影像還抱有熱情和想像的人要積極面對的問題與挑戰。



| 人類學家去開會 |

互相滲透的力量

◎司黛蕊

中央研究院民族學研究所

剛從費城回來，想分享一下我參與今年美國人類學會年度會議的感想。今年會議的題目是The End/s of Anthropology，意思是人類學的結束/人類學的目標。在那麼大的會議場上，幾千人匆忙地來來去去，四天下來我忙著聽演講、逛書展與參加老同學們的聚會，老實說，很難感受到人類學有「結束」的危機。不過，聽過一些panel後，的確看得出來21世紀人類學狀況與目標的轉變。

聽說今年的會議比較小，年度會議在費城舉辦總是比較少人參加（因為費城比較不吸引人嗎？）。不過，800多個panel對我來說還是蠻豐富的。確實，今年明星人類學者來的很少，program裡面沒列甚麼著名的學者。可是這樣也好，可以多了機會看看年輕人類學者在研究什麼。看了今年

program裡面的keyword index，人類學傳統題目仍然保有它們的地位——宗教、種族、教育、民族誌、性別、原住民等議題的panel還是很多。認同問題(identity)的相關panel最多，達到34個。今年有趣的是，關於全球化、移民(immigration)、離散(diaspora)議題的panel也很熱門；跟國家經濟政治有關的議題——公民權與新自由主義等題目也不少。另外，有一些題目在美國人類學界很紅，可是在台灣還是少有人類學者觸及——譬如戰爭、難民與國家機器的暴力（其實這樣的題目在台灣人類學比較少見到，應該算是我們的幸福，不過或許也表示台灣人類學的範圍還不夠廣泛）。其他的題目還包括科技、新媒體、法律、流行文化與全球暖化等。

在很多演講跟對話裡面，

大家都在提人類學目前面對的重要問題。一個是學術界的問題，為了面對當代最明顯與最具急迫性(urgent)的議題，人類學一直從其他學科（歷史、文學、傳播學、哲學、文化研究、表演研究等）吸收新的理論與方法論；同時，其他學科也從人類學吸收了理論與民族誌研究方法。在這種情況下，人類學還有什麼特色，還有什麼特別的insight能提供？另外一個問題是，我們的研究對象越來越流動，越來越全球化，該怎麼調整我們的研究與分析方法？

我跟朋友Jane Goodman (Indiana University Department of Culture and Communication)所組織的panel剛好討論到這兩個問題，我們的題目是「當我們跟我們的研究對象讀同一套理論」。這個想法源起於我們越來越普遍的田野經驗——我們

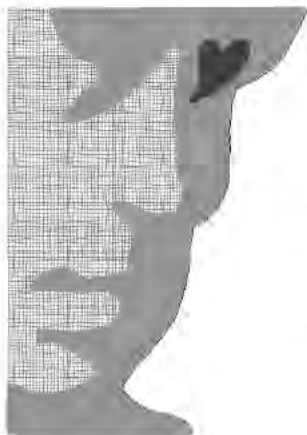


常常碰到受訪者用「(西方)人類學理論」來分析他們自己的文化與實踐。譬如說, Jane 跟一個阿爾及利亞 (Algeria) 的實驗劇場做田野, 他們每幾個月讀一個戲劇理論家; 我採訪一個台灣設計師的時候, 他用 Baudrillard 的後現代論來解釋台灣的經濟轉變; Michelle Bigenho 跟 Bolivia 的音樂老師談話, 他們利用 Gregory Bateson 與 Steven Feld 的 schismogenesis 概念來說明他們新民俗音樂的實踐。我們探討不同的宗教背景怎麼影響到非西方人對「西方理論」的詮釋, 也檢視社會、美學理論的殖民或去殖民的功能, 以及新媒體科技怎麼影響年輕人的社會理論閱讀。

可能有人會說, 我們的研究對象都是知識分子, 所以這個議題屬於一種特殊的研究。可是我想, 這其實是人類學的

基本問題——反正, reflexivity 是人性, 田野就是一種對話。「我們的理論」跟「他們的理論」原本就沒那麼容易分開。我們做採訪的時候, 也引起受訪者對自己文化的分析; 同時, 受訪者從問題也可以聽出我們的分析範疇。在殖民情境中, 人類學家或許容易忽略這個問題, 可是現在我們共同面對的問題(新自由主義的政治經濟、全球暖化、科技的快速轉變等) 越來越多, 人類學必須往真正的合作方向邁入 (collaboration 也是今年會議中的熱門 keyword!)。我在會議中聽到很多發表者和對話人用不同的辦法來探討人類學與其他學科的關係, 譬如我聽了一個很棒的 panel 探討語言人類學怎麼能補充媒體研究理論, 也聽到年輕人類學者談到他們跟受訪者的理論討論與合作實踐。

發現你的受訪者讀的書跟你讀的書一樣, 其實是一個蠻令人感到謙虛 (humble) 的經驗。當「我們的理論」跟「他們的理論」更接近, 研究者跟被研究者都用同一套理論來分析同一個文化現象的時候, 人類學還能有什麼獨特的貢獻? 我們「外人」的角度, 對當地人來說, 是有意義的嗎? 聽了很多年輕人類學者的發表後, 我相信人類學的特色——民族誌的研究方式及文化比較 (cross-cultural comparison) 的分析方法, 仍然具有很重要的潛能。在 21 世紀的今天, 這些都是我們完全不能視為理所當然的問題。我從今年的人類學會議得到的訊息是: 人類學與其他學科、研究者與研究對象等的互相滲透 (interdependence) 就是我們的力量。



| 人類學的虛擬世界 |

Facebook 上的臉孔和嘴巴： 一個人類學分析 Beta 版

◎郭佩宜
中央研究院民族學研究所

兩個月前聽說我的指導老師也用 facebook。蝦米？我受到很大的刺激，也開了一個帳號。facebook 在台灣一般譯為「臉書」（或是「非死不可」），註冊帳號立刻面臨選個名稱和照片的困擾。這個玩具的名稱講得好白啊——要拿出哪一張臉？搜尋了一下，發現同名的使用者不少，而且照片都蠻可愛的，心想如果被誤認也不錯哩。我只是低度使用者，對玩 game 也沒興趣，不過身為一個有職業病的人類學家，無處不是田野，玩 facebook 沒寫田野筆記，也稱不上什麼「將 facebook 作為 book 的文本分析」，只是有點「參與觀察」的經驗拿來分享。這種沒把握（i.e. 不負責任）的文字在研究論文叫做「初探」，網路行話叫 beta 版。

我和幾個朋友不約而同的，有相同的困擾。開了 facebook 帳號，開始邀請或接受邀請建立朋友名單後，沒兩下就變成了靜態帳號了。共同的癥結在於：實在不知如何在

自己的塗鴉牆上留言才對！？

在 facebook 上，所謂「朋友」含括的成員是多重的，有職場的同事老闆學生同學，有另一種職場的田野地友人，還有非職場的情人故舊和家人。甚至為了玩開心農場，有些「朋友」還是陌生人！塗鴉牆是朋友都可以閱讀的，然而跟這些與自己的社會關係在分類上差異甚多的「朋友們」，該寫什麼才好？非學界友人不知道李維史陀是誰，在那邊悼念結構主義他們一定覺得無聊透頂；老是記錄電影和美食，三不五時轉貼網路奇文或 youtube 影片的話，怕老闆或學生覺得自己太涼太爽；寫育兒心得，怕媽媽爸爸經對朋友名單中的大多數人太遙遠很肉麻；舉牌子抗議政府還是去參加同志遊行的照片，又怕某些立場不同的「朋友」看了不開心；心情記事或喃喃自語好像也沒必要照三餐轟炸大家。

另一個困擾則是語言。有些朋友只會英文，有些又習慣看中文，那該用什麼語言寫？

如果看到的朋友動態都是一堆不認識的語言符號，大概會很無趣吧。有人乾脆開兩個帳號來區隔，有人只寫英文，有人穿插寫，有人一次得 post 兩篇，有人則善用語言差異來講話。不過最後這招有危險，某學弟用中文寫了幾句咕濃，遠在米國只會英文的指導教授竟然在下面留言回應，把他嚇壞了。

我們這些 facebook 初學者抱怨之後，通常很快會獲得教學指導：可以選擇建立名單，把某些不熟、不想要分享的人排除在可閱讀塗鴉牆的界線之外。不過這是個可能有後遺症的動作，就像是要不要接受某人邀請加入朋友名單一樣困難，畫一條線，有可能把原本可以模糊處理的雙方關係評估落差給明白界定了。對某些人來說，直接放棄 facebook 比較簡單，否則就真的「非死不可」了。

說穿了，會有這些麻煩，就是因為人類社會中，「見人說人話，見鬼說鬼話」是社會關係運作的基礎原則。因為某



View Photos of Me (1)

Edit My Profile

Mary ate grass. 14 hours ago

Wall Info Photos Video Notes +

Update Status Share Link Add Photos Add Video Write Note

What are you doing right now?

Post

7:12pm - Comment

2:15pm - Comment

9:27am - Comment

甲在不同情境認識的人，除了吃他的喜酒或幫他「送行」，本來不會齊聚一堂，此時忽然要在臉書上「朝夕相處」，露出同一張臉，這就麻煩了。

這讓我聯想到一個民族誌的例子。專研聲音民族誌的人類學者 Steven Feld 曾在一篇文章 Waterfalls of Song (1996) 提及，他在新幾內亞採集傳統歌謠，有名女性歌者面對錄音機，忽然遲疑起來。在她的文化中，唱歌就如同說話一般，是有對象的，唱什麼、怎麼唱是「脈絡化」的。對著錄音機唱歌，她無法想像自己歌唱的對象是誰，錄音播放出來時聆聽者沒有社會關係、也可能每次都不一樣，更別提異國隔代的時空差距了。在她的文化中，人與地方的關係緊密，表現在歌曲中的地名、地景、個人生命史與地方感的交融中。對於聽眾的想像無法與他們是哪裡人分割，她喃喃的哼著，「我的美國男人，你們叫什麼名字？我的澳洲女人，妳們叫什麼名字？」

她唱的歌如斯 personal (這個 person 當然是在文化脈絡下、在社會網絡中建構的)，因此脫離了面對面的情境，發聲時需要的想像不太一樣；這和我以及朋友們的遲疑失聲有點相似。其實 facebook 也不是唯一讓某些人講不出話的地方，在大型甚至小型 e-mail 討論群組上，也有人覺得發言不自在，選擇潛水。當然不是所有人都那麼困擾啦，有的人是分享派的，把閒扯說笑寄給數百名跨國的群組成員。在 facebook 有口難言的朋友只是一部分；有些人很自在的對人群喃喃自語討摸摸，有些人經營多重帳號（真羨慕這些時間富翁）。有些人的塗鴉牆感覺像是表演——那些用 facebook 來經營歌友會、影友會的藝人、文人、政客當然是在表演啦，但學界也沒太大不同。你以為在「朋友」的塗鴉牆看到的是他/她的「後台」，其實那根本是「前台」啊！（此處如欲吊書袋請引 Goffman）人類學家或人類學學生的 facebook，當然要扯

點學界八卦、轉貼大師訃聞、放首歌頌人類學的他人創作曲、進入 Anthropology Gifts 交換圈、秀兩句田野地語言、貼個「田野地照片」（been there, done that）。

最後面這個真是有趣的新現象，在田野地 on site 寫 facebook 塗鴉牆掛在 msn 上聊天嘆浪、上傳照片影片，人類學的田野已經發生劇烈轉變：一方面是世界的數位化，很多人類學研究者的田野地無論多鄉下，都籠罩在網路之下，上網無限便利；另一方面是很多人類學研究者也終日掛在網路上，即使不是以網路為田野地，做田野時也無法離開網路。這樣的情況透露的新的田野景觀是什麼？對這門學科的知識建構的影響是什麼？這是值得在未來繼續觀察研究的課題。（最後這句話在學術論文很常見——當作者沒時間沒力氣寫下去時就拿來當結論，一如古老的作文萬用結語「反攻復國解救大陸苦難同胞」。）

台灣民間奇人——神醫譜

◎林美容
慈濟大學宗教與文化研究所

早年奔波於台灣田野之間，訪問的對象大多是傳統社會的中堅份子，他們或對寺廟，或對文武館，或對地方歷史，有相當的投入與知曉，是我賴以建構台灣的民間社會的訊息提供者。當然台灣民間有一些傳奇人物，在田野中也會見識一二。不過大概在二十世紀即將結束的那一兩年開始，我比較有機會主動的結識一些高人奇士，這主要是拜李清澤教授所賜之故。李清澤教授當時是紐約市立大學布魯克林分校的心理學教授，有三年的時間每逢寒暑假他都來台參與民族所的「氣、文化與傳統醫學」研究計畫。他常帶領大家訪問一些有特殊技能與技藝的能人（台語的發音比較接近高人），書法家、南管音樂家、茶藝家、舞蹈家、收藏家等等，探討他們的技藝與賞玩之間的氣學原理。我作為這個計畫的插花份子，受益於李清澤教授氣學的啟蒙甚多。由於李清澤教授提倡「新六藝」，因此我們當時訪問的對象偏向文化界的能人奇士。不過，以下我想要談的

是深具草根性的民間奇士，而且是醫術上有特殊才能的奇士，說他們是神醫也不為過，因為他們成醫或施醫的過程，都跟神明或菩薩有關係。

案例一：

2003年年末，我去南台灣訪問一位草藥師父，他出身嘉義埔尾新福堂（武館），他的祖父是藥頭仔師（草藥師），他八歲就跟祖父學草藥。小時家貧，國小只唸了三年，但天資聰穎，過目不忘，讀書認字都如已識。他十四歲就會看命案，因他母親帶他去跟撿骨師學撿骨，骨頭看多了，命案也就能看出端倪。父親是鳳陽底拳頭師，母親因為後來信仰一貫道，叫父親把祖傳的符咒都燒掉了。以前他做過建築包工，很會管教下手，便是利用放電、符咒之魔力來管理工人。

他醫過烏腳病，他說烏腳病不是喝水之關係而致病，而是工廠放「化學水」之故，這種毒水，農夫赤腳，由皮膚吸入，入體之後血熱、超高熱。

他的太太是第一個被他醫好的烏腳病患，是用綠豆筲治好的。

他擅長製造綠豆筲，這是他妻舅傳授給他的。製作綠豆筲過程非常長，也很不容易，要經過四關，第一關要入竹叢，第二關要浸童子尿（人尿、豬尿一窟一窟），第三關要浸「行流水」，第四關漂露，也就是浸露水，要利用霜降前的白露，因為最能去毒，最後完成製作的時間必須等到霜降之後15日，此時，氣才能上竹節入竹筒，內部充滿藥物的竹子，頭節起第七日，要能入七分才可以；製作時間共16個月。曾經有一年製作綠豆筲失敗，之後，過程中會祭祀土地公與好兄弟。綠豆筲的藥效很多，發燒不管多燒，服用綠豆筲後一下就退燒，其藥效可將毒素從筋骨徹底排出，從大小便排泄出來。

他相信古早聖人、賢人，最信服孔夫子及倉頡，他不願功夫變成絕學，認為若功夫有傳，死後精神尚在救人。因此在地方組織一個養生學會，擔



任理事長，週末假日常帶領大家去山上找藥草，認藥草。

案例二：

2009年6月我去訪問住在南台灣的一位七十幾歲的老先生。他學醫的因緣是因為早年開鋁工廠的時候，日以繼夜的工作賺錢，腦部上火，一顆頭好像要爆炸。去找中醫看，拿一次藥丸就要五萬五千元，大概是存心敲詐，一吃卻差點死掉。那時他十幾歲的大兒子，好像神明指點，說到哪裡去採一種像鳥的樣子的花（像鳥仔花），只有農曆四月到六月之間才有得採。吃了五六次，病就好了。他一想，沒花什麼錢也能治好病，才興起學醫的念頭。

但是年紀已經大了，怎麼學？就在這時天上星宿的神仙們開始來教他功夫。主要是北極星。他曾去買望眼鏡來觀測北極星，發現那是三顆星圍起來，中間有一個洞，這個洞很亮，一般人看根本沒法看，受不了那光，但是他看卻沒問題，他因此發現了「三星拱照」的奧秘，原來是指北極星。此外，他也發現了什麼是「三陽開泰」，原來是指北斗星，北斗星的樣子像一根湯匙，柄的部分是三顆星。因為那時他已經賺了很多錢，雖然戒嚴時期，

不能隨便買望眼鏡，但他還是有辦法買到。

他醫病無數，曾醫好病的一個案例是，有一個人已經七年沒進食，只靠喝水，任何東西都沒辦法入口，搞到胃只剩下四分之一，他卻有辦法把他醫好。他說這個案例是三條不同顏色的蛇纏身，這三條蛇本來住在雲洞山，是鍾馗沒法戰勝的那三條蛇。他說他在為他治病的時候，當然要先把外附的東西逼出體外，當時有一位能看見無形之物的朋友在場，說那些蛇很兇。這時他已經會法術，他跟這些蛇談判，問他們為什麼要纏這個病人，他們說是要來吸他的先天之氣，這樣他們才能進階修行。一直到治好這個案例之後，有一位天上的樂極仙翁才跟他顯化說明原委，原來這個病人原是樂極仙翁的孫子，當時祖孫兩人在天上遨遊，仙翁一個不小心，怎麼孫子就不見了，原來掉落凡間，投胎去了。這是為什麼他孫子會有先天之氣的原因。樂極仙翁一直感謝他，稱他為先覺，大概他以前在天上仙班的位置比他高，所以這樣，但是他一直謙卑，說他現在是凡人，請仙翁不要稱他為先覺。之後，樂極仙翁指點他的孫子（也就是被醫好的這位病人）在這裡服務七年，作為報答。

他說來教他功夫的，都是比無極天還要高的天星來教的。他因為年紀大才開始學，因此非常發憤，很多東西居然在神仙的指點下，慢慢就會了，也會自己知道去找什麼樣的書來看。他認為他所學的功夫是偏向道教的。他說他會運天星，意思是說把天星的能量灌注在某個需要救助的人身上。現在他家裡主要是祭祀魁星爺。

案例三：

有一位男性的佛教徒，長年茹素與持大悲咒，在一個住在日本的遠房親戚急病需要醫治，而他又有心醫治的情況下，卻是信心不足，觀世音菩薩在此時開始在他半夜的夜夢中，叫醒他，教他練功，授與醫術，因此治好了這位親戚，之後他持續練功，也開始為人醫病，獲得許多醫病成功的案例，他因在醫療單位服務，而有許多在癌症病房施醫的經驗。他是一位自發動功的老師，在工作單位也帶領同仁組織社團，練習自發動功，參加者有些也是癌症病人，或有各種各樣疾病的人，社團也是他的醫療場域，無論教功或發功治療，他都不收費，是百分之百的義工。

案例四：

有一位是一位女性的醫療





者，我現在還沒有見過人，但已聽聞了她的事蹟。她會中醫，會氣功，在台中住家附近給人義診，最近也常在鹿谷的一個山村，因緣結識兩位淨土法門的茅蓬師父，為他們療病，也為村民義診，每週一次，免費施醫，施中藥，她並非皈依的佛徒，但是會要求病人念佛，病人不念佛她也會知道。今年寒假打算到花蓮的和南寺，為寺裡的出家師父義診。她的丈夫是掛牌的中醫師，但她自己恐怕沒有中醫師的執照，她的醫術是觀世音菩薩傳的，是一位帶有天命的醫療者，但她絕不是乩童。

神醫或密醫？

上述這幾個案例，對很多現代人而言，一定斥為怪力亂神，不可信任的密醫。但是就

醫療人類學的眼光而言，人們是在自身的文化裡致病，因此，也多半只能在自身的文化脈絡裡得到療癒。醫者之所以成為醫者，在我們的文化裡，過去很長的時間，不是因為醫學院畢業，有專業醫師的執照，才能成為醫者。在我們的文化裡，過去很長的時間，神明扮演醫者的角色，藥籤、神明單、符咒都能醫病，神明的乩童，透過神明的附身，也能為人治病。而上述的案例，除了案例一，都是神明或菩薩授法，使得他們能夠在人間施醫。

在西醫為主流的台灣社會，存在多元的醫療模式，近年崛起的自然醫學與整合醫學，強調自然的療癒能量，強調身心靈整合的醫治，許多文獻顯示越來越多的宗教療癒，在我們的社會進行著，新興宗

教（如天帝教）的靈療，靈乩的會靈山，慈惠堂的訓身，和傳統的神明治病的方式，有很大的不同，而不同到底又在哪裡？而非宗教性的氣功治病或靈氣治病，又如何參雜在宗教性的醫療裡頭？上述的四個醫者的案例，都可以感受到其醫療能量源源不絕的狀態，這和其宗教信仰之間的關連如何，和非宗教性的氣功治病，在氣學的原理上又有何差異之處？在自然醫學之外，超自然醫學建構的可能性如何？傳統的巫醫到上述的神醫，這之間的演變關鍵性的差異何在？他們所經歷的宗教修行或修練的過程，與其之所以能具備醫療能量的前因後果，還有他們在實際施醫而得來的更深層的宗教經驗為何？這些都充滿令人探索的意趣。

| 人類學的異想世界 |

CSI 從看熱鬧到看門道： 我的體質人類學之路



◎林秀嫻
國立臺灣史前文化博物館

自 1989 年進入台大、開始接觸人類學，我對體質人類學與考古學即充滿興趣。看過『迷霧森林十八年』後，對於 Dian Fossey 為大猩猩研究的犧牲奉獻更是充滿了憧憬，開啓了我的「體質人類學追求之旅」。體質人類學的範圍很廣，這趟旅程比我原先想像的充滿了更多的探索與轉彎。

人類系大一那年我希望成為靈長類學家；但到了大二，我開始轉向人骨學，一方面源於夏威夷大學的體質人類學教授 Michael Peitrusewsky 到臺大人類系客座，引領我接觸「人骨學」與「人類的演化」，另方面則是參與十三行遺址第五～七次的搶救發掘，讓我對人骨研究有進一步的認識。當時臺灣缺乏系統性的古病理學教學課程，其他體質人類學的相關課程也很少，但因我對骨骼研究的興趣仍高於對器物的分析，所以在碩士階段選擇以動物考古學為學習方向，累積些許製作動物骨骼比較樣本的經驗。其後，我於中研院史語所繼續協助十三行遺址出土人

骨的清理，並參與幾個臺灣遺址、和金門復國墩遺址的考古發掘。當時的我對古病理學與法醫人類學特別有興趣，於是在 1999 年前往美國新墨西哥大學（University of New Mexico），開始了一段異國的求學歷程。

在四年的修課過程中，最基礎的課程為人骨學、形態分歧之演化（Evolution of Morphological Divergence）、古人類學、和人類遺傳學。當然，古病理學與法醫人類學也幾乎是每位研究生的必選課。我很幸運地於赴美的第一年即得到協助棄屍現場清理的機會。新墨西哥大學人類學系與當地法醫中心密切合作，若發現骨骼遺留或被掩蓋的屍體，通常人類系的學者或學生就被聯繫去參與現場整理的工作。基本上，處理的流程有如系統的考古發掘：一塊塊的將沙土清除（當然沒有拉水線就是了），並將所有的沙土過篩，以避免任何證據的流失（在這個案例中是武器，如子彈）。在我參與的案件中，屍體非常乾淨（大概

只死亡三天，再加上新墨西哥州是高原沙漠），只在後腦有一個傷口，而這個傷口是最後決定移動屍體（放入屍袋）時才發現的，所以整個過程非常的流暢。原本我對法醫人類學興趣很高，可惜的是在這個機緣中，發現自己不適合過度深入這類研究，一來因為我有輕微的潔癖，二來覺得這種潔癖似乎是對死者的不敬。另外，我在決定是否修習需操刀的大體解剖前，曾試著以全雞來進行解剖，實驗看看自我感覺如何，其結果——輕微的嘔吐感——讓我終於下定決心，放棄法醫人類學。

在法醫人類學實習、探索期間，我仍持續對人骨學的學習，於 2000 年的暑假到伊利諾州做暑期骨學進修（Kampsville Field School），同時也開始接觸遺傳學。除了修習「人類遺傳」課程之外，我開始在分子人類學實驗室實習，一方面學習新的技術，一方面希望學會基礎工作以後，可以有個可以打工的地方。很幸運的，半年多的學習使我可以同時結合理

論與技術，更進一步提升我對遺傳學研究的興趣，並於第一次參加『美國體質人類學年會』時發展出博士論文的雛型。隨著投身遺傳學領域，我開始增加知識庫中的彈藥，包括族群遺傳、遺傳軟體與相關統計理論。

其中，在分子人類學實驗室的學習，是一段很有趣的經驗。首先，為了避免可能的疾病傳染（因為有時必須從血液、唾液或肝臟切片中淬取DNA），所以每個人在實習前都必須先進行肝炎（A、B和C肝）與肺結核等疾病的檢測，若檢查結果呈陰性，則由實驗室付費進行疫苗施打。很不幸的，肺結核皮下檢查的結果使我嚇了一跳，因為我的反應呈陽性。後來，與實驗室學姐聊天之際，才發現原來這是因為在臺灣小時候大家都打過肺結核的疫苗，才會有此反應，也因此而白白吃了三個月的抗肺結核藥物，其間並持續的進行檢測以避免藥物的副作用太強。

新墨西哥大學的分子人類學實驗室有兩間，一間專門進行古代DNA的實驗，另一間則進行其他所有的實驗。我很幸運地學會了如何從牙齒與骨骼裡面淬取DNA，也在實驗操作中學習到如何使用液態氮等化學藥劑、及了解其發生作用的過程。基於古代DNA研究的需要，我也很幸運地有機會前往Max Planck位於萊比錫的演化遺傳學中心，原本希望能學習氨基酸檢測，很遺憾的沒有真的學得該技術，但也體會了二個月的當地研究氣氛，並得以

參觀暨使用他們的古代DNA實驗室（尼安德塔人進行DNA檢測之地點之一）。

古代DNA實驗的學習讓我真正體驗到所謂「樣本污染」的問題，希望未來考古學者在進行發掘時可以注意兩件事，提高古代DNA分析的成功率：一是人骨出土時，負責發掘人骨者最好戴口罩與手套、加穿拋棄式實驗衣（比較薄，而且沒有消毒的問題），並於每具人骨清理結束後以5%的漂白水消毒發掘工具（而且最好使用如牙科器材等工具來進行人骨發掘）；二是於墓葬記錄、拍照與繪圖完成後，於現場即進行DNA或同位素的樣本採樣，供未來分析之用。近十年的考古發掘出土的人骨多使用矽膠等化學藥劑來進行人骨翻模，但至今我們仍不知道這些化學藥物對古代DNA分析可能造成的影響為何，最好能在翻模前先採樣。

在眾多新事物的學習之外，古病理學仍是我的喜好之一，藉由骨骼的形態或異常來判別一個人的生老病死，一直是很吸引我的課題。很可惜的是，新墨西哥大學沒有教授同位素分析的課程，不然我在阿布奎基（Albuquerque）的學習生涯將更為忙碌。不過，由於新墨西哥大學的人骨蒐藏頗為豐富，我很幸運的進行了一次牙齒人類學的獨立研究計畫，後來對我在論文中的牙齒形態研究分析，也有些許幫助。

體質人類學的課業繁多，在基本要求以外，還有針對計畫申請的必修課，幫助研究生

申請經費（以美國國科會的博士生論文研究為基準），此外，系上也要求要有一年的（講師級）教學經驗。

從出國進修、回國工作、到拿得學位，花了我將近十年的青春歲月，其中有太多喜怒哀樂。準備資格考筆試時正逢新年前夕，相偕苦讀的同學仍不忘至pub稍做休息、喊聲Happy New Year；資格考口試剛通過時，興奮的就想外跑，還被口試委員叫住以道恭喜。記得當時為了實驗與電影兩相得，往往都要算好時間，快速地做好前半段的實驗，然後趁著跑聚合媒連鎖反應（Polymerase Chain Reaction）時，趕一場二輪的電影，看完再回實驗室繼續做完實驗。我也曾被學生恐嚇而潸然淚下，經驗著實難忘。

我很幸運能於新墨西哥大學遇到教遺傳學的Anne C. Stone（與其後的Mark Stoneking）、人骨學與古人類學的Osborn Pearson老師、以及古病理學與法醫人類學的Jane E. Buikstra，四年的時間使我從沉默不語到有問有答、從單純的對人骨有興趣到了解基礎的人骨應用研究與分析、CSI影集從看熱鬧到看門道。當然，體質人類學的範圍比我目前學到的多太多，可以發展的方向也更寬廣，我也還不斷在學習。這篇小文章的目的是希望鼓勵學生多接觸不同的東西，並讓大家知道，一個文學院出身的學生也有可能唸醫學院的課程！期待未來有更多學子加入體質人類學研究的行列。

校園傳真

交通大學

交通大學人文社會系在 2009 年 12 月舉行「社會運動的年代」工作坊，邀集了國內中生代的人類學、社會學與地理學者，發表了 12 篇以不同型態的社會運動為題的論文。這是繼 5 月在高雄中山大學同名研討會後的第二次發表，希望可以將相關論文結集成書，目前正由台大社會系何明修教授和本系林秀幸教授共同編輯出版中。交大人文社會系同時計畫在 2010 年 6 月邀請美國華盛頓大學西雅圖校區 Steven Harrell 教授和加州大學聖塔克魯茲校區 Anna Tsing 教授蒞校演講，相關活動訊息請注意本系網頁 <http://hs.nctu.edu.tw>。交大人文與社會科學研究中心也在 2010 年 3 月 6 日舉辦「客家・女性・邊陲性」工作坊，多位人類學者發表論文，包括莊英章、魏捷茲、簡美玲與林淑鈴。

暨南大學

暨南大學人類學所將在本年度舉辦「日常生活的政治」工作坊（暫訂五月下旬），並計劃五月中旬與台北教育大學合辦「霧社事件座談會」。

台灣大學

臺灣大學人類學系於 2009 年 11 月 13 及 14 日舉辦《人類學與人群的遷徙與重構—國立臺灣大學人類學系慶祝成立 60 週年國際會議》，邀請英國、美國、日本、中國及臺灣各地學者發表相關論文，並舉行六十週年系友活動。2010 年 2 月起，將陸續邀請林秀嫻、Roderick Bruce Campbell 及多位國內外學者進行演講，相關活動請見人類學系網站 (<http://homepage.ntu.edu.tw/~anthro/>)。

慈濟大學

慈濟大學人類發展學系在 2009 年 10 月舉行「南島語文史記音」工作坊，邀請成功大學認知科學研究所博士後研究員黃舒屏博士進行「台灣原住民族語言特質舉隅」之學術講座，與老師們及研究生對談。之後的部落參訪行程特別與勵馨基金會的社工員協力拜訪花蓮水源部落之砂婆礫文化發展協會，教授並訓練外籍弱勢婦女與太魯閣族部落文史人才進行口述歷史記音，使之符合未來部落史數位典藏的語言學專業標準。



台北藝術大學

台北藝術大學舞蹈學院創辦 27 年以來，是唯一在大學規律開設原住民舞蹈課程的專業舞蹈科系，現任院長平珩在 1990 年代末期曾參與劉斌雄與胡台麗所主持的原住民歌舞祭儀調查計畫，並首次以拉邦舞譜紀錄原住民舞蹈。過去一向僅在舞蹈教室中行之的原住民舞蹈教學，98 年末在教育部卓越計畫的經費挹助下，得以走出教室；修習原住民舞蹈的大二學生，以及六位來自美、澳的外籍交換學生，在教師平珩與趙綺芳的率領下，前往台東市參加卑南族大獵祭的部份活動，造訪南王、初鹿、建和與知本等部落，親身領略各部落不同的樂舞表現，行程中並參觀卑南文化公園與台東史前文化博物館。北藝大舞蹈系一向堅持原住民傳統樂舞教學，這次部落參訪也特別邀請南王部落耆老林清美女士與陳光榮先生（歌手陳建年之父）親自為學生示範並講授南王樂舞，學生與同行的教職員莫不獲益良多。

中央研究院

中研院民族所數位典藏正式上線，網址為 ianthro.tw，內有老照片、博物館藏品、研究書目和論文電子檔。民族所預訂於 2010 年 6/18-19 日舉辦「人類學的未來研究」研討會。「藏彝走廊的生態環境、族群文化與未來發展」研究群，將於 6 月 21 日邀請美國華盛頓大學人類學者 Stevan Harrell(郝瑞)演講「應用人類學的方法與倫理：以涼山小學為例」(演講地點：中研院民族所新館 2319 室，演講時間 14:00-15:30)。

民族所日文翻譯計畫出版兩本新書，分別是 (1)《蕃族調查報告書：第二冊 阿美族奇密社、太巴壠社、馬太鞍社、海岸蕃》(黃宣衛主編，本書為佐山融吉統籌編纂的《蕃族調查報告書》八冊的第二冊之中文翻譯)，(2)知本卑南族的出草儀式：一個文獻》(陳文德主編，翻譯自安東根據山道明 1964-1971 年期間的調查資料在 1979 年出版之日文書籍)。

中央研究院民族學研究所「第七屆人類學營」：「人類學新視界」(暫定)

本屆人類學營將焦點放在人類學新視野的探索上，擬邀請新興人類學領域(如醫療人類學、法律人類學、藝術人類學...等)的研究者，與相關人文社會科學之學者暨實務工作者，以論壇的方式，介紹其研究內容、方法，並進行跨學科對話。

招收對象：人類學與社會人文相關科系之研究所與大學部高年級學生(含應屆)

招收名額：預定錄取 50 名

會議日期：98 年 9 月 6 日(星期一)至 9 月 9 日(星期四)

主辦單位：中央研究院民族學研究所

營隊主持人：司黛蕊、彭仁郁

相關詳情，請於五月上旬起，參見民族所人類學營網頁 <http://proj1.sinica.edu.tw/~anthrocamp/>



【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】

誠摯歡迎大家加入臺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。

AnthroVisions 人類學 視界

第四期 2010年3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 莊雅仲
編輯委員 呂欣怡、林文玲、林秀幸、林徐達、
胡正恒、容邵武、陳伯楨、莊雅仲、
郭佩宜、張藝鴻、趙綺芳、劉紹華、
蔡晏霖、傅可恩、司黛蕊（依筆畫
序）

美術編輯 樊穆妮
電子刊物 www.taiwananthro.org.tw
印刷協力 華昇企業社

臺灣人類學與民族學學會

理事長 黃樹民
常務理事 王嵩山、許木柱、陳祥水、莊英章
理事 李子寧、余舜德、林文玲、林志興、林修澈、
胡家瑜、陳中民、童元昭、蔣 斌、謝世忠
常務監事 臧振華
監事 石 磊、李亦園、喬 健、謝繼昌
秘書長 余舜德
秘書 司黛蕊、郭佩宜、陳伯楨、張藝鴻、劉紹華、顏學誠
幹事 何國隆
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

