



黃應貴等

### B1：醫療與文化(一)

評論人／張珣

中央研究院民族學研究所

「醫療與文化」議題的研究補助計畫蠻多的，因而是唯一需要分成兩組的類別。兩組分別是一為原住民組，一為漢人小組。醫療人類學相關的課程，自從李亦園先生在台大開課，以及許木柱先生在師大衛教系開課以來約二十年了，由此次接受國科會補助的計畫題目來看，我們可以清楚地發現，醫療人類學的研究也在台灣人類學界逐漸地茁壯開花。

這一場次要發表的有五篇論文，我先談五篇的一些共同點，接著再逐一討論各篇內容。余舜德與顏學誠的研究計畫比較接近，是屬於身體人類學的研究，以修練做為入手點，而且企圖在方法論上有所突破地，運用研究者親身體驗的方法，而不只是以往要求的參與觀察。林淑蓉的研究計畫主要是討論精神立的自我認同，也與身體研究有關，但

是方法上當然不能使用親身體驗，而是使用傳統的觀察訪問。宋錦秀與許敏桃的研究計畫都碰觸到婦女與醫療的問題，宋錦秀針對婦女懷孕文化叢結的象徵體系，而許敏桃則針對婦女喪偶的情緒調整。五篇論文均相當用心，而且均是建立在長期的研究基礎上的進一步成果之展現。就這一點來說，我們要肯定國科會研究計畫的補助，能夠讓學者的構想成熟、成形，終至於有成果累積出來。

由五篇論文來看，只有林淑蓉的論文還以病人（patient）為調查對象，維持在醫療場所做調查。許敏桃與宋錦秀的調查對象就不是病人，而只是身體或心理的不舒服（suffering）需要調適，顏學誠與余舜德更是脫離舊的醫療人類學的範圍，而以一般人為調查對象，因此，我們可以反思，所謂的「醫療」已經被擴大範圍到一般人的生活與行為的「保健」或「養生」。病人或醫療病患在用藥之後，透過身體的感覺所建場所也不再是重要調查對象與場地。其次，由許敏桃論文來看醫療人類學可以

發展，進而到應用方面，而與其他學科，例如心理諮商的合作。這也是國科會計畫可以加以鼓勵的，使理論與應用雙向發展。顏學誠的論文有理論突破的野心，而余舜德的論文則有方法論上突破的野心，因此總的來說，各篇論文均相當用心，是可以肯定國科會補助的好意的。

以下便按照順序，逐一討論各篇論文內容，並指出未來可以發展的方向。

### (一) 發表人／林淑蓉 精神疾病、藥物與身體經驗

林淑蓉的報告我個人以為太注重藥物帶來的身體感受與自我認同的關係了。對於未來研究方向，有如下建議：

- (1) 是否可以區分開學者的學術論述，與精神科醫生的意識形態之間的區別？我的意思是指學者可以經由非藥物之治療，如行為治療、心理治療、戲劇治療、職業治療等的資料輔佐，來呈現所有這些不同治療法共同對病人身體之影響與其自我認同，而不限於田野地點精神科醫師之治療法。當然精神科的治療法走到以藥物為主有其原因，諸如藥廠的利益，醫師可以用觀察得到的有形物質（藥物）來管制疾病，醫師與病人均可以
- 就有形物質討論醫療療效等等意識形態作祟。但是人類學研究者應該可以對精神科過度注重藥物醫療的意識形態做批判。
- (2) 作者全文其實多數篇幅是談病人對藥物反應的描述，而少談病人的身體經驗，甚至沒談病人的自我認同。
- (3) 病人的自我認同是否可以再加以區分「生病的我」與「正常的我」之別？
- (4) 是否作者可以進一步區分藥物反應與身體經驗之別？例如「吃了藥想睡覺」或「吃到好藥心情比較好」等等是病人對吃藥反應的描述，但是追問「想睡覺是否有多睡一些？睡覺時感覺舒服嗎？會多作夢嗎？會夢到快樂地點進行快樂活動等...」就比較偏向進一步挖掘病人身體的感覺。
- (5) 病人原有的「身體觀」與「身體經驗」應該別於進入醫院以後被教育的「精神科學的身體觀」，因此，「身體經驗」應該可以再細緻區分。林淑蓉的研究法是比較實證，重視生理反應，尤其她的田野地點在醫院，又有精神科醫生合作，難免受到限制。相對起來，余舜德或顏學誠的研究中所指涉的「身體經驗」便天馬行空了。

**(二) 發表人／余舜德**  
**打坐、日常生活與宗教實踐：從慈溪的個案討論一個民族誌研究的取向**

余舜德論文是相當有突破地，想對打坐的「身體經驗」做一個參與者的描述。但是可以再注意以下幾點：

- (1)打坐、禪坐、meditation 三者並不完全等同。Meditation 可以是脫離宗教背景，各種宗教（印度教、錫克教、佛教）均會用到，很早傳入西方，因而西方人比較熟悉。比較強調思想或大腦的作用與改變，也是作者第四節回顧的研究內容。打坐在中國實行長久也深具中國化含意，由字面上也可看出「坐」強調身體的參與。禪坐又應該與打坐不同。作者由中國式的打坐入手，說明西方 meditation 不應該只是注意意識狀態，是一條正確的討論方向，但是最好釐清三個詞本來就有的差異。
- (2)民族誌資料較少，甚少看到教師、信徒或打坐者之敘述，多為作者本人之敘述。因而無法確認某些論點是否作者過度詮釋。
- (3)分不出是教團主持人（或教師），或作者本人之佛學心得，例如「空」被詮釋為「不涉入」。在一般佛學常見的

空的詮釋是「因緣有」。當然此一教團取用「不涉入」之詮釋，可能有其獨特的、在打坐上之效用。

- (4)即使採用作者自己的打坐定義（頁122-123），從行文看起來只靠打坐並無法實踐宗教教義，也無法破除日常生活之文化先見。看起來幾乎所有教團內的人都是先聽經，聽開示，從知識上先認識要打坐修練的目標與過程才下手打坐，因此究竟打坐達到的功效是因為知識上的先理解（十法界、文化偏見），或是如作者所說地純粹經由身體來理解打坐，以及轉化生活習癖，這一點就不清楚，無法說服讀者。

**(三) 發表人／顏學誠**  
**內丹身體的知覺：一個對建構論的反省**

顏學誠藉由道教內丹派的修練來談身體研究的可能性問題。問題意識出發於「人類學如何理解煉丹者的自發動功現象？」，而目前人類學主流理論又是建構論，因此作者認為要先釐清建構論者如何處理煉丹者的自發動功現象。全文花大半篇幅反思，討論人類學在建構論在研究身體主體性時之不可能性與困難性。再以小篇幅舉例修練者的一些「未被告知」、「不與人共有」的自發動功的身體反應，以做為身體自主性的證明。

筆者質疑地是，所謂的「身體自主性」就是「不受社會文化影響制約的身體」嗎？亦即何謂「身體自主性」？所謂的煉丹人的自發動功現象就是「身體自主性」的證明嗎？如果煉丹者的身體反應真是身體自主性，這樣的「身體自主性」可與社會文化做何互動？對社會文化有什麼作用？

但是筆者相當欣賞作者區分修練者的身體反應有「知覺」、「察覺」、「體覺」等三種層次。筆者也相當贊同在從事身體人類學的實證研究之前，先應該有理論上的反覆辯論，找尋身體人類學要自成一格的學問，必須先確定其研究主體即「身體自主性」的有無。只是作者將「身體自主性」釘死了，以為是真有一個不受社會文化限制約束影響的身體。事實上，當我們在思考「身體」時，「身體」已經成爲一個概念，而不是一個實體（生物學上的身體），而只要是觀念便不會是單獨存在，而是在關係當中，只要是概念便不會是離開社會文化的。離開社會文化的「身體」應該不會是我們要關心要討論的，也無法以言語來說。高級修練者的身體反應，既然語言無法說或者是說不出來，這樣的身體可能不受社會文化約束，但是那個身體應該不是我們要討論地，也無法討論，也討論不了。筆者倒以為「身體自主性」指的是「一個觀念」，「一個獨立的思考範

疇」，「一個將身體抽離出現象界，一個可以被思考的身體」。講「身體自主性」只要講到「身體由主體來作主，而不由社會決定」就可以了，例如「女人的身體不用來生育」。再例如經濟人類學的「經濟」哪有主體性？有的只是「經濟」做爲一個思考範疇之意。

作者要建立的「身體主體性」要包含道德或理性的考量嗎？否則，例如精神異常者會有高於常人的視覺，或聽覺，或藝術能力，有一些自閉症患者有很高的音樂作曲能力，那一部分也是不受社會文化約束的，作者如何看待？最後筆者建議人類學可以研究煉丹者的自發動功身體反應，在於「以假名理解假相」的方式，亦即，仍然需要藉助文化觀念與語詞來描述非文化的自發動功的身體反應，但是可以嘗試說明並描述其非文化內之意義。例如「我看到我嘴巴內的舌頭」，「看」是什麼意思？「舌頭」是原來的舌頭嗎？同樣假借文化內之語詞，但是要進一步嘗試區分其經驗之非文化意義。

#### （四）發表人／許敏桃

#### 哀悼傷逝的文化模式：由連結到療癒

許敏桃企圖建立本土喪偶人士（主要以婦女爲訪談對象）在喪偶之後，心理療傷，重建自我的實用議題。許敏桃

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

提出幾點很有貢獻的觀察：

- (1)本土宗教尤其是牽亡儀式，對生者死者之間感情聯帶之建立有積極的作用，其有效性應該被本土心理諮商等學者重視。
- (2)對比起西方的喪偶心理治療，所常強調的「忘記」與死者的關係或記憶，重新建立自我，華人的表現則常是強調將死者重新納入，並接連到生者的生活與家庭關係之中。
- (3)華人常將婦女喪偶看成是婦女德行不圓滿，讓當事人更加走不出哀傷自責的情緒，而更難建立新的自我。而幼年時期喪父使得少年處於「要趕快長大以代父持家，以及實際上還要依賴母親」二者之間之矛盾，而讓母子之間有更多之摩擦。

在正文內討論到的多半是喪偶家庭表現出的共同點，筆者倒以為日後可以將差異點也描述出來。人類學內有 *family cycle* 的說法，亦即家庭的發展猶如一個人的發展有其由小到大的過程。研究者訪問的二十個喪偶家庭，可能處於家庭的不同發展階段，例如 1.年輕寡婦有著幼齡小孩（或甚至尚未有小孩）；2.中年寡婦有少年小孩；3.老年寡婦有青年小孩。這三種家庭的寡婦與小孩所經

歷的喪偶（喪父）心理便不同。其次，目前研究僅討論核心家庭內部成員心理調適，如果將寡婦的婆家與娘家影響納進來考慮會更多元。婆家對寡婦的期待與要求嘗試寡婦情緒不穩或無法建立新的自我的因素之一，又可以區分有無與婆家共住之差異，若與婆家共住，遺產、祭拜死去丈夫的牌位、照顧公婆的義務等三項目經常是寡婦最大困擾來源。若是不共住也得面臨這些困擾之善後安排。

由於漢人是父系社會，寡婦面臨的問題與鰥夫不同。未來如果能夠繼續探討鰥夫喪偶心理會更完整地理解中國文化處理喪偶之方式。因為寡婦祭拜丈夫牌位是理所當然，也被要求不再結婚，或說喪偶是寡婦失敗的刻板印象，這些文化要求對鰥夫來說完全不一樣。鰥夫可能會被要求趕快忘記前妻，以便續弦，生者死者之間不會加強聯帶，死去配偶也不會被認為是人生失敗。

不過總的來說，一般人類學家常常重視本土宗教的象徵或儀式治療的意義，但是很難積極地與其他應用學科合作將研究成果推銷出去。而別的學科在感嘆無法本土化，過度西化受西方理論或經驗牽著鼻子走的時候，卻無法得到人類學的幫助，因此學科之間的對話與合作是還要加強的。對於許敏桃的研究

筆者還是積極鼓勵朝理論與實用並行的雙向前進。

**(五) 發表人／宋錦秀**  
**妊娠、安胎暨「妊娠宇宙觀」—性別與文化的觀點**

宋錦秀論文主要以 Emily Ahern (1975) 的文章架構為參考，探討「妊娠宇宙觀」的象徵與其中牽涉到之性別權力。對於前者，宋錦秀由安胎符著手分析，安胎符要鎮壓或要驅避的多為各種「煞」，例如：「六甲」、「太歲」，或土公土母等土煞，而其中「六甲」實為六十個時辰，或「太歲」實為十二個值年時間的類別的意思，配上胎神在不同時辰關占的方位不同，因而安胎與胎神信仰其實是一套細緻的時間與空間的禁忌。此點亦為宋錦秀研究貢獻之一，說明胎神信仰實則為一套時空象徵體系之禁忌。宋錦秀考證「煞」應為與死屍、亡魂、鬼靈等相同基本性質之邪物，並企圖將「煞」建立為別於「神」、「鬼」、「祖先」的第四類中國神靈範疇。此點亦為宋錦秀貢獻之二，企圖建立中國神靈世界的第四個範疇。至於其中牽涉到之性別權力，則主要是討論女性的妊娠疾病，或妊娠崇病處理，卻必須由紅頭道士來做，而不是由乩姨來做。孕婦之所以不潔，乃因為在社會角色上是處於異常、中介、邊緣的類別。而孕婦與妊

娠狀態之所以與鬼煞之屬產生諸多關連，因為二者在文化類別上均屬於同一範疇，是非結構性的，與不潔的。宋錦秀長期以來探討「傀儡除煞」「安胎胎神」，進而嘗試建立一個「妊娠宇宙觀」內涵包括鬼靈沖煞、時空沖煞、不潔觀、人觀、靈魂觀等等。

筆者倒也建議未來試試看「漢人生命哪裡來」的所謂人觀角度的探討。Mali-nowski 說道 Trobriand 島的土著相信婦女懷孕是鬼嬰 (spirit child) 投胎，而所有嬰兒都是在托馬島上造成或產生，再經由海以及母親的洗澡游泳等動作，而進入母體受孕。如果以象徵的角度分析，所有妊娠要驅趕的煞，只是一套時空禁忌也就結束了。但是如果我們不滿足於學者使用象徵的解釋，同時依照宋錦秀的考證，煞在 local knowledge 來說，是亡魂、鬼靈等邪物的話，那麼為何這些邪物要干擾孕婦懷孕？是否漢人認為人死都到陰間，所有生命之終結與開始都在陰間，一個孕婦懷孕，表示有限的陰間鬼魂要減少一個，因此要百般干擾？這是一個很有趣也從未被人類學家討論過的問題，究竟漢人信仰裡面人的生命哪裡來？嬰兒的生命與祖先或說死者的生命有關係嗎？生命的數量是有限的嗎？要以交換方式來取得嗎？

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

其次作者已經提到尪姨等處理女性問題的神媒，筆者建議可以成套地檢視十二婆姊、註生娘娘、臨水夫人等女神的保護範圍，以及尪姨等女神媒的執業內容，產婆的安胎與紅頭道士安胎的異同及其中之權力區別等等。

雖然如前述，醫療人類學的議題比二十年前擴大許多，但是，事實上，對比起近年歷史學界醫療史研究之百花齊放的現象，人類學的醫療研究仍然是相對地少了。醫療史方面，熱帶醫學、傳教士醫學、風土與環境、女丹等等均相當具開創性的議題，與社會學的醫療研究對比起來，人類學比較保守不討論新的議題如試管嬰兒，法律對醫師的裁決醫療糾紛。人類學學科整體學術人口本來就不多，因此要鼓勵一個分支的發展，最好的方法就是鼓勵一個研究群的成立，才能以團隊力量帶動學生的興趣與投入，因此在此也希望未來國科會能夠鼓勵醫療人類學研究群的申請計畫。

### B2／醫療與文化（二）

評論人／鄭泰安

中央研究院生物醫學研究所

本評論稿缺鴻義章、陳堯峰兩篇文章之評論

（一）發表人／許木柱

文化與失落經驗：阿美族喪偶婦女的主

### 觀感受與適應—兼論與泰雅族之差異

本文以質性研究探討阿美族婦女的喪偶經驗，並與泰雅族做比較。作者許氏等人首先指出，做為最重大的一種「失落經驗」，喪偶者的情緒與行為反應相當受到特定的社會文化環境的影響，因此在不同民族表現出差異頗大的面貌。作者等也討論到失落經驗的研究有理論與實用兩方面，在理論方面的主要看法是：喪偶的哀傷反應以及個人失落經驗的自我解釋，都受到個人所處的社會文化所強調的信念和價值觀之形塑（shaping）；在實用方面則希望能夠將理論應用於喪偶者的心理衛生服務。本研究以二十八名喪偶的阿美族婦女為對象，採用 open end 訪談方式和「解釋民族誌」（interpretive ethnography）的資料分析原則進行，訪談重點包括六個與喪偶經驗有關的主題。以下就其研究結果與討論提出點淺見，就教於作者等在座同仁：

(1) 本研究歸納出六個與婦女喪偶經驗有關的主題，並發現阿美族在這六個主題的表現，部分與其他東西方族群類似（譬如死亡詮釋、情緒與情感、喪偶後的適應方式），部分則有其傳統特色（譬如行為禁忌、家庭互動與社會支持系統、再婚態度）。這個結果再度印證了文化人類學、心理人

類學、文化精神醫學等多年來爭論不休的「文化主位說 (emic)」和「文化客位說 (etic)」。

- (2)在支持文化主位說的三個主題當中，「家庭互動與社會支持系統」早有社會學者與人類學者指出不同的社會文化之間差異頗大，因此不宜引用在特定的社會文化發展出來的相關概念及研究方法（包括質性與量性），去評量、解釋其他社會文化。其實，「家庭互動與社會支持系統」的表現不僅影響喪偶經驗，也影響所有的「失落經驗」，以及許許多多的行為經驗，包括非失落的生活事件、生病與病痛行為（*illness behavior*）等等。當然我們可以假設「家庭互動與社會支持系統」的表現，在面對不同的行為經驗時會有不同的形式與內容。對這些不同的形式與內容做跨文化的比較研究，也許會產生理論與實用兩方面的有意義結果。此外，本研究在比較阿美族與泰雅族的「家庭互動與社會支持系統」異同之處時，引用傳統上阿美族源於母系社會的伸展家庭及其家人近親之間的親密和諧關係，以及泰雅族充滿個人主義的小家庭制度來做解釋，相當有意義。
- (3)研究報告中認為喪偶婦女的「情緒與情感」表現雖然較具文化客位性，但

是阿美族與泰雅族的喪偶婦女在這方面的表現相異之處頗多。在這裡，作者等指出泰雅族文化所強調的個人主義導致其喪偶婦女情感表露上壓抑。不過作者等可能也要考慮到兩族在個人婚姻生活經驗上，特別是夫妻關係的品質差異應當不小。正如文中所述，泰雅族家庭中呈現較多的失和、酗酒行為與暴力，飽受這些痛苦經驗的泰雅族婦女喪偶時的情緒反應較少悲痛（*morning*），也許是由於她們回想過去，內心較為充滿的是負面的「悔恨」（*resentfulness*）與「自憐」（*self-pity*）：「為什麼當初我這麼笨，要嫁給他？」、「現在留下我要如何面對未來？」。這樣的經驗與情緒反應，居於個人經驗層次的部分可能遠遠多過社會文化層次。換言之，這可能是酗酒導致的病態家庭之後果，在許多社會中都可以找到，只是程度可能不同，當然我們也不能否認酗酒的成因與遺傳、社會文化環境都有關。本人多年來研究台灣原住民的酗酒問題，即發現泰雅族明顯嚴重於阿美族。泰雅族的死亡詮釋包含「丈夫本身的責任」，與泰雅族男性酗酒與暴力較多應當有關。而阿美族的例子顯示好的婚姻關係與社會支持系統，與哀傷過程的正面回憶有關，而泰雅族的觀察則顯示相反的情況。

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

(4)文化本身也含有「療傷止痛」(healing)的功能。研究報告在「死亡適應」與「傳統禁忌」中有若干敘述應當與「喪親之痛」(grief reaction)有關。喪親之痛在現今精神醫學被視為「正常的憂鬱反應」，除非其嚴重度已到達「重鬱症」(major depression)程度(一部分喪親者因而需要接受治療)。有若干憂鬱時的個人與社會行為表現迥異於平時，容易被周遭的人察覺，譬如退縮、自我隔離、不與人接觸交談、工作能力明顯退步等等。阿美族喪偶婦女的「傳統行為禁忌」中正包含了這些！另外，本文所提到的東西方皆存在的死亡適應方式之一：「使自己不斷忙碌」，對憂鬱反應則有治療效果。這些文化以「行為禁忌」來合理化因為「喪親之痛」引起的憂鬱反應，也提供喪親者一個保護機制，讓他們不會因為這些異常的行為表現被族人歧視、懲罰，得以「療傷止痛」，回復心理健康，這裡顯示了阿美族文化為維繫族人的健康與生存所累積的智慧。本文在結論中提到，傳統西方社會以女性喪偶者會成為已婚家庭的「潛在性對象」為由，而傳統台灣漢人社會視喪偶女性不祥(合理化?)，遂近乎禁閉似地隔離她們相當一段時間，則可能反而導致她們罹患「重鬱症」。有趣的是阿美族沒有這些負面的意象與顧忌，但

是卻擔心死者的疾病或病毒可能會附著在喪偶者身上。當現代化進展到一定程度，醫學常識打破這種迷信時，阿美族人的上述「行為禁忌」是否會消失，倒是值得觀察。

(5)從精神醫學的角度思考，這些文化的「行為禁忌」也可能對「喪親之痛」造成負面影響。首先，當喪親者的「喪親之痛」已經過去時，如果「行為禁忌」的時限未到，豈不是反而阻礙了復原，甚至造成惡化？其次，當一部分喪親者的「喪親之痛」已經嚴重到「重鬱症」程度而需要接受治療時，這些「行為禁忌」便毫無幫助。本文未提到各個文化的「行為禁忌」期間多久，無法對此做評估，然而「喪親之痛」的持續期間因人而異，各個文化的「行為禁忌」是否在期間上有彈性倒是個有趣的問題。

(6)阿美族的「行為禁忌」沒有負面的意象與顧忌，也許和其母系社會有關，女性較高的社會地位得以保護她們不受迫害。這一部分的民族誌值得發展為單獨論著發表，如果能夠再比較研究阿美族與其他族群文化「療傷止痛」的功能，也許更有理論與實用兩方面的意義。

(7)本研究將「再婚態度」納入喪偶經驗

有關的主題，本人覺得似乎相關性比較弱了些，因為即使考慮再婚時會受到上一次婚姻的夫妻關係與感情的影響，喪偶的哀傷反應似乎不必然和它直接有關。相反地，喪葬與追悼儀式似乎更宜納入喪偶經驗的主題之一。

- (8) 本研究專注於女性，未探討男性的喪偶經驗，因此無法做性別比較，十分可惜，畢竟男女任何一方的行為不可能不受到另一方的影響，也許作者等將來會進一步做下去。
- (9) 在比較阿美與泰雅兩族的喪偶經驗時，其主題並非彼此獨立無關，而應當是相互影響的，譬如兩族喪偶婦女在再婚態度上的差異即與「情緒反應」，與「社會支持系統」上的差異皆有關。這種不同主題之間的交互作用似乎也值得加以探討。
- (10) 拜讀本文，本人也思考到所有的人類行為，不論在個人或群體範疇，也不論是正常或異常的，可能都要從先天因素與後天成長環境（含自然環境與社會文化環境）的互動切入，才能得到一個完整的解釋。譬如說，男女先天氣質（temperament）的族群差異，對父系母系社會的形成可能有一定程度的影響，而氣質當然與身高體重

同樣有一定程度的遺傳因素存在。

綜而言之，本人認為本研究相當有意義，期望作者等能夠接續做進一步的探討，也希望上面提出的批評與建議能夠做為有用的參考。

### B3 / 媒體、網路與後現代社會

#### 評論人 / 趙彥寧 東海大學社會學系

陳奕麟 “The Growth of Internet Communities in Taiwan and the Marginalization of the Public Sphere”（九〇年代初中期網路社群與社會運動發展間的互相抗衡關係）、林文玲（原住民紀錄片展現的國家與自我再現間的辯證關係）與莊雅仲（社區打造過程中涉及的時空關係與社會運動意義）的三篇論文擁有某些共同的分析焦點與理論關懷，這些焦點與關懷固然於過去二十年在西方人類學界已備受重視，但在台灣卻屬少見，因此這次研討會將此三篇論文組成一個 panel，就國內此學界的批判視野擴展性而言，是相當值得肯定的事件。不過，主辦單位將這個 panel 標定為「後現代」社會中的文化現象，就理論層次而言，恐怕值得商榷。這三篇論文不約而同的關注焦點之一為國家權力與公民身分的互動關係，也就是說，這是一個

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

有關「現代」社會與「現代性」(modernity)的關懷，實與「後現代」無涉。有關 panel 標題有意或無意的誤認或錯置，可能是個值得玩味的現象，因為這或許多少反應了國內主流相關學界的某些預設與價值評斷。

在國際學界中，人類學者過去多視文化生產具有近乎同質性與同時性（也就是非常結構功能論）的性質，故而不僅忽視現代民族國家在過去半世紀於全球所扮演的關鍵意義，也因而將「文化」化約為「在地的」某種同質性的整體。冷戰結束伴隨了新一波全球政經結構的重組，因應著人類生活的巨大變化，人類學界過去十餘年來致力探究的議題之一，便是文化生產於與日俱烈的跨國族行動(transnational activities)脈絡中的意義。換句話說，「文化」開始被視為本質上「拔根的」(uprooted)變動性活動，文化活動的參與者（即人類學慣稱的 informant／報導人）的能動性和跨界性受到肯定，而現代社會的組織和結構（如，主權國家）與文化生產間的多元互動關係日被重視。不約而同地，這三篇論文由各自的研究角度切入，也在回應這個人類學界的核心問題。

### （一）發表人／陳奕麟

#### The Growth of Internet Communities in Taiwan and the Marginalization of the

### Public Sphere

陳奕麟針對網路社群興起初期（九〇年代上半期）所提出的分析，應該是三篇論文中最具理論野心與宏觀角度者。此文清楚地指出國家渴求與全球化（即其所認定的西方高科技）接軌的慾望，如何藉由串連高等教育機構的網路平台，間接地造就所謂虛擬空間中的高度言論自由，因此激發了另類論述（如，與性行為與性慾望有關的論述）與認同（如，既存社會結構中弱勢或邊緣族群與社區的集體認同）的生產場域。作者並大膽地推測，虛擬世界中蓬勃發展的自由言論，或許與當時能動性已日漸消沈的社會運動間存在某種互為因果的關係。

### （二）發表人／林文玲

#### 米酒加鹽巴：「原住民影片」的再現政治

林文玲分析兩部原住民紀錄片的論文（「米酒」與「鹽巴」），由影像的再現政治(politics of representation)入手，進而討論原住民族群認同政治(identity politics)的意含。譬如，「米酒」一片中成年禮（即傳統人類學所謂的「通過儀式」）籌備過程中，長者與年輕人（即「即將通過『通過儀式』者」）環繞著是否應喝小米酒的爭辯，清楚地指出已入「大

社會」(即「漢人社會」)經濟與文化生產之林的青年原住民,在希冀不受前者的歧視與區別(如,「原住民都愛喝酒」)心態下,與「部落長者」所代表的「文化傳統」的抗爭,而介入此抗爭的關鍵變相,不僅是台灣社會中漢人歷來施加於原住民的文化偏見與歧視(如,「蕃仔都愛喝酒」),也是今日「本土化」過程中視「多元文化」(multiculturalism)僅反應台灣此所謂「民族國家」國境內之「族群政治」的結果。

### (三) 發表人／莊雅仲

#### 「五餅二魚」：社區運動與都市生活

莊雅仲藉由九〇年代中末期台北市永康社區的市民重建計畫,試圖回應西方人類學界過去十餘年來有關 place/space 的理論觀點,並論證以家戶與社區為動員基礎的公民運動,如何可以動員諸如家庭主婦、大學生子女、小商店雇主等等過去為社會運動理論以及當代台灣政黨生態所忽視的人群,在「保護家園生態」的過程中被激發的能動性 (agency); 而由這些人士自我組織和與市政府公部門相關單位互動的過程中,也可窺見社區重建、都市化、市民意識間的互相建構關係。

這三篇論文或是研究計畫的初步結果(如陳奕麟、林文玲),或是博士論文

的 follow-up research, 故而仍有值得期待可進一步發展或深入的部分。陳奕麟的論文由於僅分析台灣網路社群成形的最初階段(即,九〇年代上半期),故而難以回應之後約十年此社群不斷分化的敘事與集結模式。林文玲的論文,固然開宗明義地聲稱影像分析須被既存社會政經文化脈絡化,全文中卻頗少對此做出具體的回應。莊雅仲的論文雖然提出 place/space 的理論批判角度,但分析部分仍較著重社區運動的集結方式 (networking)。換句話說,這三篇論文在理論與方法論的層面上,均各自提出相當細緻的批判性觀點(與「宣言」),但就實證或經驗研究資料的鋪陳方面,不無稍嫌單薄之憾。但因這些均是作者們正在進行的研究主題 (on-going research), 我們也高度期待她/他們在未來提出更緊緻細密的分析成果,以對國內人類學界做出更大的貢獻。

## B4／物質與文化

### 評論人／胡家瑜

#### 臺灣大學人類學系

這一場的三篇文章雖然都和物有關,但是這些物的時空範疇和類型差異性非常大,包括有二、三千年前中國的青銅器、台灣的野生植物以及台灣原住民阿美族的佩袋。同時,三位作者的學

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

術專業背景和議題焦點並不相同。有些領域我非常不熟悉，因此只能從物與人的社會文化關連性，提出很表面、很粗淺想法，做為等一會大家討論的引言。

### (一) 發表人／陳芳妹

#### 時代與區域風格間的激盪：西周青銅藝術風格的多樣性及禮制發展大勢變因試析

陳芳妹的文章，從西周時期青銅器的紋飾、器型和銘文分析切入，討論青銅藝術風格變化與社會發展變化的關係。她綜合比較了許多不同地區的青銅器，歸納出一個青銅器「區域風格」變化的大趨勢——從商早期中原地區青銅藝術的「單元性」(以獸面紋主體紋飾)，到西周早期的多元風格(如出現高浮雕牛角、窩身鳥爪怪獸紋、象紋、夔龍紋、鳥紋、人首母題等新紋飾；方鼎、方座簋、三足簋等新型制)，再到西周中晚期以後顯現的「趨同性」(風格穩定、紋飾區域差異減少)。她提出一個很有社會意涵的詮釋，認為這樣的變化，是因為殷商時期是以安陽為強勢的青銅藝術核心。商帝國瓦解，西周以封建制度，分封諸侯列國，重劃當時的政治和區域版圖，青銅藝術受到這樣的激盪，造成各地多元風格的興起和相互競賽。到了西周中晚期，隨著儀禮制度的固定，規律、秩序漸漸強化，因此青銅風格也開始穩

定，身分位階的表達是以「數量」來呈現。

針對地理空間配合社會「身分」因素，考慮青銅型制和紋飾的複雜區域和歷史過程，是研究藝術風格非常有趣的切入點，我很外行地提出幾點問題：

- (1) 本文主要從政治經濟角度切入，談政權移轉之後的，青銅藝術風格的變遷，主要可能是因為贊助者，也就是新興統治者的關係變化。不過，這些青銅器，看來主要都是隨葬品，這樣的特殊作用，是否其紋飾或型制符號的變化，也與宗教信仰觀念表達溝通有關？
- (2) 在青銅器製作過程中，贊助者與製作者的關係是什麼？分封到地方的諸侯，在地方化的過程中，初期展現豐富多元的風格，是否也與製作者的地方化有關？中晚期較固定，是否可能暗示西周帝國國家勢力的僵化，而造成中原地區文化觀念體系的合成進入停頓狀態？

### (二) 發表人／劉炯錫

#### 從比較民族植物學探討台灣地區民族間關係—台東地區

劉炯錫的文章，試圖以台灣地區的

植物為主要對象，針對各個原住民族群，進行民族植物學的調查研究。原本計畫綜合研究全台灣各族群的民族植物資料。進行民族植物學資料庫的建立工作，確實是相當重要性的工作。對於許多進行人類學田野工作的人，大概都遇到過在田野中無法辨識動、植物的困難，非常需要有生物專業的研究者，能夠透入進行相關研究。不過，對於這篇文章，我有一些粗淺的想法：

- (1)文章主要的焦點有點混淆，其中提到了三種不同目的：進行台灣原住民的生態學研究、以植物文化探討民族關係，以及收集台東地區的民族植物資料。但這三類議題，似乎在文章中還未能有系統地討論。
- (2)文章中花了很大的努力，試圖從各族植物的語言詞彙，進行相似和相異性比例的分析，做為推測族群類緣關係的依據。這樣的作法有些可惜，一方面作者未能深入發揮他的生態學專長，而偏向語言學這個他並不能有效掌握的領域。另一方面，以「植物的語言辭彙」做為文化要素，來比較各族的文化類緣，其實與傳播論發展時，從物質特性做為文化要素，比較文化類緣相似；最後經常因為這些單項文化要素是從整體社會文化體系中割離出來，只是理解一個面向的發

展變化，無法真正瞭解文化做為一個複雜整體的意義。例如文章中提出的一個例子，賽夏族的山豬肉樹 *bongol*，與東魯凱達魯瑪克的山豬肉樹 (*mongoru*) 名稱類似，但還有許多其他植物名稱並不相同。

### (三) 發表人／許功明

#### 阿美族佩袋之研究：型制與功能

許功明的文章，以阿美族單肩佩掛的裝置檳榔、煙草或隨身雜物的布袋做為專題，進行同時性的型制、分布與名稱研究，以及慣時性的緣起、發展、功能與意義研究。她所討論的主題非常明確，也對阿美族單肩佩袋的資料做了詳盡的收集和整理工作；尤其也綜合討論了阿美族儀式用單肩佩袋的功能和文化象徵意義變化，從置放檳榔煙草的容器，到儀式中美化身體的裝飾，到紀念物、信物、護身符，以及族群的表徵物等。這一篇文章，有幾點問題可以再延伸討論：

- (1)文章中所有討論的焦點放在「佩袋」這一單項物件。但對於儀式中美麗的佩袋，在整體服飾系統中扮演的角色和位置，並沒有進一步的討論，其中引用了一段張慧筑的論述「臀部部位的服飾，是特別被強調、特別鮮豔的」。未來服飾裝飾概念，與後來「佩

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

袋」成爲族群象徵物的關連性，應該是可以深入討論地。

- (2)文章中，對於方形佩袋和船形佩袋的地理分布，以及其傳播的歷史過程和路線，表現了相當大的興趣。她從北部地區（南勢、秀姑巒、海岸北部）用方形袋，而南部地區用船形袋的現象，推測可能方形袋是傳統的型制，而船形袋可能是受到漢人影響，經過平埔族群、南部排灣族、魯凱族，到卑南而引入。的確，佩袋的型式基本上有一些南、北地區的差異，如中北部的平埔、泰雅、賽夏、布農、鄒都沒有見到過船形佩袋的使用；但噶瑪蘭聚落地區，應該是有不少船形佩袋的。要談歷史傳播路線，還是猜測性太重；從文化觀念體系的角度，可能還是比較能夠解釋。
- (3)阿美佩袋的當代變化趨勢，也是很值得討論的議題。爲何佩袋在過去各族都普遍使用，但其他族群卻因爲佩袋的功能逐漸被取代而日漸消失？而阿美族佩袋卻被強調成爲現代族群象徵物？而且文章討論中提到，北部服飾和方形貼布裝飾佩袋，逐漸進入南部地區，這樣的變化與「泛阿美意識」的凝聚、文化觀光發展或商品化的關係，都很需要進一步地理解。

### B5：族群與文化認同

評論人／陳文德  
台東大學南島文化研究所

「族群」(ethnic group) 或者「族群性」(ethnicity) 似乎已是今日台灣社會的一般用詞，例如大眾媒體、政治人物以及學者多主張台灣是一個由閩、客、原住民以及主要從 1949 年來台的外省籍共同組成的「多族群」社會（張文智 1993；謝世忠 1993）。然而，什麼是「族群」？什麼又是「族群性」？這樣的問題通常不是存而不論，就是答案莫衷一是。在台灣，這方面的研究向來以社會學者或者政治學者居多，他們視族群或族群性爲社會、政治等課題的一個基本重要因素。相較之下，人類學的著作並不多見，而且徘徊於原生情感論（primordialism）與歷史情境論（historical circumstantialism）兩者之間的爭辯（參閱謝世忠 1987，1988）。

以下就以《國科會 87 至 90 年度人類學門專題補助研究成果發表會》中「族群與文化認同」場次的三個研究計畫成果爲例，指出如何藉由人類學的相關研究，提出可能性的對話與發展的問題。

這三個研究分別爲趙竹成的〈俄羅斯聯邦的社會整合—以韃靼斯坦共和

國分離運動作分析》、潘英海的〈文化合成之區域政策：台灣平埔族群、福建畚族群與漢文化互動之比較研究〉以及葉春榮與翁佳音的〈西拉雅宗教、儀式的延續與變遷〉。儘管彼此之間在研究對象與課題上的歧異性頗大，而且也沒有直接以族群（性）或者文化認同做為研究課題，資料卻呈現經由族群（性）與文化概念的討論，三個計畫的部分論點有相互引證之處，並且引發其他可能性的思考。

### （一）發表人／趙竹成

#### 俄羅斯聯邦的社會整合—以韃靼斯坦共和國分離運動作分析

趙教授的研究目的是在瞭解為何韃靼斯坦共和國可以經由和平的方式與俄羅斯聯邦解決雙方主權上的爭議，這樣的「韃靼斯坦模式」的形成原因、基礎以及這種模式對緩和俄羅斯聯邦內部民族紛爭的指標作用為何？未來這種模式是否能夠繼續成為俄羅斯國家政策中的一個指標（頁 352）？雖然他提到這個模式之所以可能是有兩個重要條件：包括（1）韃靼民族之「國家意識」存在已久；（2）韃靼斯坦共和國重要的重工業生產地位（頁 359）；文中的資料卻顯示「族群關係」是一個相當重要的社會基礎。例如，韃靼斯坦共和國內的俄羅斯人與韃靼人各佔 43.3% 及 48.5%，二個

主要民族之間互相通婚頻繁（頁 357）。這種混合性也顯現在總統候選人須能使用俄語及韃靼語的規定（頁 353）。若對照主張獨立且引起戰火的車臣共和國，「族群關係」的重要性是更應該思考的。例如，承蒙趙教授會後告知，車臣共和國也是以「民族」構成的共和國，但是當地民族佔 80%，俄羅斯人只有 20%。換言之，趙教授的研究已經觸及「民族」或「族群」所扮演的重要性。其次，如果文中的「民族」是蘇聯（或者今日之俄羅斯聯邦）學者口中的“ethnos”，其構成顯然是與「文化」的特性有關。另一方面，被吸納的 ethnos 的族群特性也會改變具支配地位的 ethnos 的特性（Dragadez 1980：162,167）。後一論點跟潘英海、葉春榮兩位對於漢文化的形成以及漢族與異族之間的關係——涵化、漢化——的討論實有相互引證之處。

再者，趙教授的研究也涉及族群（性）與國家／民族主義關係的討論。他的資料提到右翼民族主義政黨的功能影響力只在 1989 年到 1993 年，當韃靼斯坦共和國與俄羅斯聯邦之間發生激烈的主權問題衝突時，而且在鄉村地區特別具有族群動員力量（共和國大城市中都以俄羅斯佔多數）（頁 356-357）。換言之，蘇聯解體之後建立的聯邦體制對於以「民族」所組成的共和國有怎樣的影響？「民族」的觀念是否因為聯邦建

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

立強調的「同質化過程」而有著改變？類似這些問題也呈現在潘英海的研究。

### (二) 發表人／潘英海 文化合成之區域研究—台灣平埔族群、福建畬族群與漢文化互動之比較研究

潘教授以畬族為例，提出「文化合成」與「合成文化」等概念以理解中華文化在地化的歷程與機制，以及異族與漢族在文化互動過程中，如何吸收漢文化而成爲漢文化的一部分。他並且認爲當今所謂的「畬族」在唐宋時期並非「一」個族群，而是「多」個族群，亦即，畬族是在歷史的過程中，因爲族群的互動、文化的交流、漢文化的主導因素之下，形成了「一」個少數民族（頁 8）。然而，「畬族」一稱是中共當局於 1949 年之後，因爲民族識別與民族問題上的需要，透過實地調查與學術研究建構了「畬族」，而肇始了畬族研究的基礎（參閱頁 9，15）。換言之，潘教授忽略了這個外在結構因素的影響；他批評研究畬族者強調族源歷史與傳統文化，但是後者的論點反而很可能是因爲新中國強調個別族群文化特性的政策的結果。

其次，「合成文化」的概念本身即存在一些基本的問題，例如：忽略文化的整體獨特性與連續性、文化內在的邏輯

與主體性、文化接觸或殖民遭遇過程的外在結構因素對其結果的影響，乃至於將文化與人開而物化、簡化了文化的概念等缺點（黃應貴 1997：18-19）。再說，如果從事研究時的文化已經是文化合成的結果，那麼又將如何探討「地方文化」以及「地方化」的過程？筆者認爲，這些問題之所以產生，其實也跟潘教授的研究對象（亦即人群的性質）一直是模糊不明有著密切的關係（參閱葉春榮 1999：115）。

### (三) 發表人／葉春榮、翁佳音 西拉雅宗教、儀式的延續與變遷

葉春榮與翁佳音兩位的研究是將荷蘭文獻中的西拉雅人節慶儀式與現在祭拜太祖儀式的民族誌比較，以指出近四百年間儀式的延續與改變，並且認爲這樣的討論是可以呼籲 Marshall Sahlins 的論點：「土著依照他們既有的文化系統（cultural scheme）來瞭解與應付新的事件。新的改變經由 practice 而改變原來的結構，而融入本文化中成爲新文化的一部分」（頁 19-20）。

儘管有關儀式延續與改變等現象的描述，葉、翁兩位的研究卻是以一些「文化項目」——例如拜天公與拜太祖使用的物品及其稱呼不同——在不同時、空中的對照爲主，而不是將整個儀式過程做爲

分析的對象，以致無法呈現延續與改變之間的複雜關係。換言之，文中的討論無法彰顯出晚近人類學者（包括 Sahlins）所提出的「文化」概念的優點。

其次，葉、翁兩位教授比較荷蘭文獻與現在民族誌資料的作法，已經預設研究對象都是「西拉雅人」。對照之下，前述潘教授反對畚族族源歷史的觀點，有關「畚族」做為一個人群的性質卻也是存而不論。換言之，不論是使用民族、人群或族群的用語，其構成的性質以及具有怎樣的特性顯然都不是這三個研究討論的主題，因此，Frederick Barth（1969：15）對於以文化特質界定「族群」，或者將「族群」的界定等同「文化」的差異所提出的批評，既不是他們對話的焦點，更不是研究上會出現的問題。就此而言，三個研究似乎又與族群與文化認同的議題沒有直接的關聯。然而，前述的討論至少指出，趙教授與潘教授研究中「存而不論」的族群或民族，是與他們要探討和理解的現象有著密切的關係，而且可以帶出新的思考方向。

綜合以上三個研究，筆者認為有兩個課題是可以從已有的資料或者從中衍生出來，並且銜接人類學對於族群性與文化（認同）的討論：

### (1) ethnicity and nationalism

趙教授與潘教授的研究都已間接觸及這個課題。兩位的資料告訴我們族群（性）的發展跟國族或民族國家的建立是有關的。Barth（1994:19）回顧 1969 年一書的研究時，也坦承他與他的同伴當時並未注意到國家組織（state organization）的影響（參閱 Kertzer and Arel 2002）。

換言之，如果我們接受族群（性）與國族主義或民族國家都是一種形成的過程，那麼趙、潘兩位的研究都呈現出後者對於前者的形塑與影響。但是反過來說，國族主義或民族主義的建立也需要不同族群的存在，尤其當一個支配的族群做為主體，一方面把他自己「自然化」，一方面又賦與其他族群特殊性（Banks 1996：155；Eriksen 2002：116；Verdery 1994：37）。這樣的討論不但涉及族群性做為一個研究議題或者概念是否有其意義與重要性的問題，同時也跟文化的觀念這個議題有關。

### (2) ethnicity 與文化（認同）

回顧族群性研究的文獻中，1960～70 年代原生情感論與歷史情境論（或工具論）之間的爭議眾所皆知。前者視族群性是與生俱來的情感，是既定的事實或文化已經決定的事實，後者則將族群性視為在不同社會政治經濟等脈絡下，

## Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly

族群性成爲一種非正式性的政治組織，藉由文化界域（cultural boundary）的界定以獲取與保有資源。然而，隱含爭議背後的是對於文化所扮演的角色以及文化概念的看法。原生情感論者視族群只是文化界定與決定的群體，就此而言，文化是持續的，但是對於這個文化的特性的分析，並不是他們的重點。換言之，原生情感論既蘊含著近代西方社會對於種族形成的看法，卻又未能視族群特性、族群性乃與當地文化中的「人觀」（the notion of person）以及他們如何理解文化異同等「土著範疇」（indigenous categories）是彼此密切關連。至於族群特性或族群形成的歷史過程，更不是需要探討的問題。

反之，歷史情境論者認爲文化爲族群操縱以達成目的的象徵，其特徵是瞬息即逝與不定的。但是，爲何只有某些象徵起了作用這樣涉及文化特性的問題，卻無法從這樣的觀點獲得進一步的理解？也就是說，歷史情境論雖然注意到族群特性或族群形成的歷史情境與過程，但是背後卻又隱含著文化是一種可以做爲操縱資源的功利性想法。就此而言，它與原生情感論一樣，都忽略了被研究者文化觀念的重要性。

相較於前述兩種論點對於被研究者文化觀念的忽略，一些晚近的研究則指

出，雖然文化與族群性的關係是複雜且多樣的，但是文化概念的發展的確讓我們開啓族群性研究上的新方向（參閱 Eriksen 2002：56-58, 135）。例如西部馬達加斯加島 Vezo 人的族群認同，是必須由當地人在特定的時空中以特定活動與實踐來確定的，這也與該文化「人的觀念」有著密切的關係。換言之，小孩不是與生俱來就成爲 Vezo 人，而是跟著學習成爲 Vezo 人。他們與鄰近的 Masikoro 人之所以有別，不在於因爲祖先與來源的不同，而是他們所做事情的不同。因此，假如有位原先住在內陸，且以畜養牛隻、種稻、麥子等作物爲生的 Masikoro 人住到 Vezo 人的村子裡，從事捕魚，他就成爲 Vezo 人；反之，亦是（Astuti 1995）。

Comaroff（1987）則試圖超越上述兩種探討方式的不足。他認爲族群性一方面是主觀的、社會的分類與意識模式以及標示與他者（other/s）對立的認同與集體關係，就此而言，族群性是類似圖騰。但是另一方面，族群性的內涵卻是在不同人群納入同一個政治經濟的不均等結構下形塑而成的。雖然 Comaroff 強調歷史與結構力量形塑族群性的內涵，但是他也同時認爲文化觀念對於理解族群性的重要性。換言之，族群性源起於特定的歷史力量中，這種力量既是結構的也是文化的（historical forces which

are simultaneous structural and cultural)。

Comaroff的研究指出了先假定有個族群現象然後認為那是值得研究與比較的課題的基本問題。另一方面，就如Eriksen (2002: 178) 所說的，強調分析族群性形成過程的重要性，讓我們意識到族群形成過程中，文化、認同與社會組織，意義與政治之間的關係，象徵的多義性，社會分類的過程，族群的排他與邊緣化，以及行動與結構，持續與變遷之間的複雜關係。就此而言，從事長期田野工作以瞭解被研究者社會文化的人類學研究，無疑地對於族群性被創造與再創造過程的探討有其重要的貢獻。如何保有與發展這個優點，或許是台灣人類學或民族學者從事族群性、文化涵化等相關議題研究時，需要面對與思考的問題。

【※註：由於全文篇幅較長，特分為(上)(下)兩篇，(上)篇文章已在第五卷第三期的簡訊中刊載，特此聲明。】