

反景入深林

人类学的观照、理论与实践

序

这本书并非是给一般初学者的入门书，而是论述笔者对于人类学的主观看法，故并不是试图以最容易理解的方式来介绍人类学，而是透过个人的亲身体验、反省、实践等，勾画出笔者对于人类学的特殊理解或看法，比较接近贝亚蒂耶(John Beattie)所写的《异文化》或利奇(Edmund Leach)的《社会人类学》，所以特称之为《反景入深林——人类学的观照、理论与实践》。故我锁定的主要读者为硕、博士班研究生或大学部高年级学生。

这里所说的特殊理解或看法，主要是指个人因特定历史情境下的成长过程与经验，影响自己对于人类生涯的选择，也影响了自己对于人类学研究对象、课题与解答方式的选择。当然，研究对象本身的性质也会对研究课题与解答方式有所影响，但无可否认，作为一个非西方文化下成长的人类学者，面对从西方所发展出来的学问，笔者还是无法否认西方人类学的优越性而不可避免地去学习，甚至接受其成果，并受到影响。但这并不表示这接受是没有选择性的，事实上，正好相反；人类学知识的特色之一便是透过被研究对象的特性来反省并剔除已有知识理论中的文化偏见，特别是资本主义文化的偏见，而有所突破。这对于非西方文化下的人类学发展特别重要，因这有助于非西方社会的人类学在当地得以有效的发展。故本书明显不同于西方人类学者所写的导论之处，便是尽可能突显它如何剔除已有知识理论中文化偏见的知识特色。否则，我们只需好好翻译一本西方学者的导论书便可。

其次，这本书在论述过程中，除了引用人类学古典的研究成果或民族志例子外，将尽可能地加入华人的民族志研究成果。这除了可增加

读者的熟悉感外,最主要的还是突显出本地人类学家的关怀与累积,以及中国各种社会文化的特性,有助于人类学知识在华人社会中生根,并作为华人人类学与国际人类学衔接的桥梁。虽然如此,笔者还是尽可能保留其他文化区重要的民族志,以提醒读者,人类学所具有的全人类社会文化视野,正是建立在对各文化区不同文化特色的掌握上。书中将以不同的字体及类似引用段落来简要记述某个民族志或某个研究的主要重点内容,并标示其大概的地理位置,勾勒出不同人类社会文化的分布。当然,这类重点内容均是笔者主观选择摘要的结果。其中外国人名、地名及书名,已有一般惯用的译名者则沿用之,无惯用译名者则另行翻译,但为免读者无法辨识,书后附有译名对照表。

第三,为了便于读者掌握每章的主要论点与讨论,在每章开始,以另一种字体简单摘要该章的主要内容,让读者更易掌握整章的讨论。而所有章节与内容的选择,多少反映出笔者心中“社会”与“文化”的图像及个人的限制。特别是在外国语文能力上的限制,使得本书所指的国际学界,几乎只有英语学界,即使包括英译的其他语言著作。这限制只有待未来有人能够克服,而写出更周延的作品来取代了。

第四,虽说本书是笔者个人对于人类学的看法,但在有限的篇幅内,不可能也不必要将笔者所理解的全部主要领域都涵盖在内,只能选择性地就书中提及的有限主题来谈。像法律、艺术文学或美学、语言、都市、医疗或医学等等多少已成为人类学分支,甚至已是有专业人类学刊物出版的领域,往往因个人相关知识的限制而不得不割爱。而各领域已有的研究成果所具有剔除既有知识理论上文化偏见的成就与影响力,以及其成果对于人类学其他领域的影响程度,更是笔者决定是否将其纳入讨论的主要依据。虽然如此,这些被选择的主题或领域,往往是笔者已从事过相关的研究,在理解与掌握上具有某种程度的自信,但也容易带入个人的偏见与偏好。事实上,笔者引用的民族志资料或研究成果,往往会选择自己最熟悉的来诠释与讨论,而无法全面照顾到不同文化区与其他的人类学家,更难将中国学者有趣的研究成果通通纳入。

这都是个人能力之不足所造成的限制。因此,笔者期望未来能有更完善或不同观点的著作出现,以达到本书抛砖引玉的目的。

最后,除了谢谢国雄、黄宣卫、陈文德、林开世、林玮嫔、王梅霞等对于各章分别所提的意见外,谢谢陈文德、郑依忆、谭昌国等对于全书所提供的意见,也谢谢刘斐玟及林伟仁夫妇为本书所提供的书名、许婉容代为制作图表与索引,以及王薇绮代为处理一些相关琐务,更特别谢谢黄郁茜对于整本书所提供非常细致而深入的修改意见及修饰。某个角度来说,这本书已不只是笔者个人的作品,而包括了许多人的心血在内。另外,谢谢笔者在做与此书内容相关课题的演讲与讨论时的听众,因为他们的响应让笔者有更深一层的领悟。最后,谢谢这本书的读者,我之所以愿意写这样一本吃力不讨好,而在学术界又不见得会算成成绩的书,主要还是工作了三十年之后,愈来愈被它新的挑战所吸引,却离解答也愈来愈远。唯一能做的就是让自己没有解答的问题与困惑,留给后面的人来解答与超越,也让这咀嚼后余味无穷的人类学知识能继续吸引人加入。若没有读者,笔者怀疑这本书是否会诞生,更怀疑它存在的意义何在。

目 录

第一章 导 论	1
第一节 我的人类学经验.....	2
第二节 人类学发展的历史背景:西方文化的世界性拓展 与他者	15
第二章 社会的概念与理论	21
第一节 人类学与社会学在知识论上的基本差别	22
第二节 社会科学兴起的背景	24
第三节 社会的理论	27
第四节 结 语	48
第三章 文化的概念与理论	50
第一节 文化与文明	50
第二节 美国人类学的文化概念与理论	51
第三节 欧洲人类学的文化概念与理论	58
第四节 结构马克思论与政治经济学下的文化观	66
第五节 文化结构论与实践论	70
第六节 没有大理论的时代	76
第七节 结 语	83
第四章 田野工作的理论与实践	85
第一节 人类学的田野工作	86
第二节 人类学家与被研究者之间的不平等关系	93
第三节 结 语.....	100

第五章 亲属、社会与文化	102
第一节 为什么从亲属开始谈起?	103
第二节 社会秩序如何可能的回答:非洲继嗣理论与东南亚的 联姻理论	108
第三节 什么是亲属?	114
第四节 亲属与经济	120
第五节 亲属是文化的建构与实践	125
第六节 结 语	132
第六章 性别人类学研究	134
第一节 传统人类学对于性别课题的探讨	134
第二节 女性研究与女性人类学的兴起与发展	135
第三节 性别人类学的代兴	142
第四节 展演理论下的性别研究	149
第五节 结 语	155
第七章 政治与权力	157
第一节 结构功能论:组织性的功利主义式权力	157
第二节 交易学派:个人理性选择的功利主义式权力	159
第三节 上缅甸诸政治体制的挑战	161
第四节 结构性权力	163
第五节 东南亚民族志:象征性或文化性权力	168
第六节 各种权力交错的实践	171
第七节 权力的心理诠释	174
第八节 结 语	177
第八章 国族主义与族群	179
第一节 民族国家与国族主义	179
第二节 族群研究	187
第三节 结 语	196
第九章 经济与社会	198
第一节 经济人类学的基本研究课题	198

第二节	实质论与形式论的争辩·····	201
第三节	资本主义经济之外的另一种可能:礼物经济·····	204
第四节	现代化理论与经济发展·····	207
第五节	乡民经济·····	210
第六节	结构马克思理论·····	215
第七节	政治经济学·····	219
第八节	结 语·····	224
第十章	经济与文化 ·····	226
第一节	文化经济学·····	226
第二节	物质文化与消费·····	233
第三节	文化实践、生活方式与心性·····	237
第四节	结 语·····	242
第十一章	宗教、仪式与社会 ·····	244
第一节	宗教与社会·····	244
第二节	仪式与社会·····	255
第三节	结 语·····	267
第十二章	思考模式 ·····	269
第一节	主智论与思考方式·····	269
第二节	文化相对论·····	279
第三节	基本文化分类概念·····	283
第四节	结 语·····	287
第十三章	文化与心理 ·····	289
第一节	美国心理人类学的发展·····	289
第二节	个体主体性的再兴·····	295
第三节	认知人类学·····	297
第四节	情绪人类学·····	303
第五节	结 语·····	309
第十四章	文化与历史 ·····	311
第一节	反历史的现代人类学传统·····	312

4 反景入深林

第二节	民族志基础与民族历史学·····	314
第三节	历史事件、结构与实践·····	317
第四节	历史性、时间与记忆·····	322
第五节	历史的文类·····	325
第六节	结 语·····	329
第十五章	人类学与社会实践 ·····	331
第一节	人类学知识、社会文化脉络与社会实践·····	332
第二节	社会实践的追寻:一个人类学者的体验·····	338
第三节	结 语·····	348
附 录	·····	352
一、译名对照表	·····	352
二、引用文献	·····	360

第一章 导 论

本章除了陈述笔者个人的人类学经验外,主要说明人类学发展的历史背景。

十五六世纪以来西欧资本主义的全球性拓展,使得西欧人比以往更频繁地接触到异文化的“他者”。但对于异文化他者的理解是否成为知识,则取决于当时的知识体系是否将异族视为探讨的对象。因此,西欧人知识体系的转变如何影响其对异文化他者的看法,往往比“他者”的定义本身更重要。要理解这个改变,必须追溯到中世纪甚至更早以前。西方文化中的“他者”,从中世纪的“受魔鬼或撒旦诱惑而犯罪的人”、启蒙时期的无知者,到19世纪被视为史前原始文化的残留等,均分别受到西欧当时知识上的发展或文化革命的影响。如:文艺复兴以来的哥白尼天文学革命与地理大发现、启蒙时代以来的地质学革命与生物学演化论等。这个历史过程,最后促使西欧人开始把他者的“差异”视为“文化”,这便是现代人类学的开始。

直到1920年代,现代科学人类学的文化概念才真正建立。随着大英帝国的全球性发展,英国文化上的重要知识基础:经验论,也逐渐成为人类学理论的宰制性思潮。经验论宰制下的科学观,对于19世纪末期的演化人类学之“臆测性知识体系”,提出很强烈的批判。在经验论的知识基础上,人类学的文化概念得以发展并精巧化:文化是复数的、多元性的,不同文化之间存在着差异。更重要的,文化是透过人的实践过程来表现的,跟人的活动不可分。是以,社会人类学一开始便是以人的群体、活动作为主要研究对象,这便涉及了“社会”的概念,而进入第二章的主题。

第一节 我的人类学经验

身为一个在非西方世界成长的人类学者，对于这门学科的看法，至少有三个主要的来源：一是国际人类学知识发展的冲击，一是研究对象的刺激，最后是人生经历的影响。对我来说，这三者是相互影响而纠缠不清的，但人生的经历却是最初影响我决定念人类学的主因。因此，先从这里开始谈我对人类学的看法。

一、青少年时期刻骨铭心的经历

虽然，人生是由许多琐碎而平淡的生活经验累积而来，但产生关键性影响的，却往往只是几段刻骨铭心的特殊经历。其中，最让我难以忘怀的是 1960 年代初一（九年国教的国一）时的经验。当时的台湾刚经历二次大战，人民生活普遍困苦，大部分人家的小孩都必须帮忙家计，以减轻家庭经济负担，我也不例外。星期天早上，我常与一位初中同学一起到嘉义市中心最大的市场卖菜。周一到周六，市场上摆摊的摊贩都有固定的摊位，必须付费给管理委员会才能取得摆摊的权利。传闻中，市场管理委员会是由黑道把持。只有在周日，警察与合法摊贩才会放松控制，让未缴费的小贩得以在此贩卖他们自己栽种的农产品，以赚取微薄的利润补贴家用。因而，周日的市场，往往可见临时小贩一路排到市场外。当时我们年纪小，只能用大菜篮将自家种的菜排在市场最外围、最边缘的街道上。有一天，一个警察走到我们的摊位前，斥责我们造成市场杂乱，然后竟一脚将我们的菜篮与篮里的菜踢翻到路旁的水沟，让我愤怒得想打那个警察。当时，我愤愤不平地跟同学说：“我一定要改变这个社会！”这件事便决定了我的一生。

高中时，我原本就读生物组，读得不错，在当时的嘉义中学还满有名。但到高三的最后关头，我转考人文组。因为，当时的我还是无法忘怀少年时在市场卖菜的愤怒经历，总认为自己念的应该是经世致用之

学。当时,在台湾南部的环境,我所知道的经世致用之学便是历史学,这必须要归功于我当时的历史老师,他是李敖的台大历史系同班同学,上课时便大谈李敖当时引起广泛争议的畅销著作《传统下的独白》。我也就这样一相情愿地考进了台大历史系。

二、历史系时期的启蒙

进入台大历史系之后,我才发现,当时的历史学训练以训诂考证为主,而考据工作距离原本想象的“经世致用之学”,相去不可以道里计。印象最深刻的例子,便是大一时读到一篇期刊论文,考证“中国第一条电线”在哪里,是哪一条。但对我而言,重要的是:电线在当时代的中国,有着什么样的意义?而该文完全无法回答这样的问题。失望之余,我便沉迷于旧俄时代的小说,如托尔斯泰的《战争与和平》、屠格涅夫的《父与子》、陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》《卡拉马佐夫兄弟们》、肖洛霍夫的《静静的顿河》等等,都在大一时陆陆续续地读了。直至今日,这些著作仍影响着我的研究主题。举个最简单的例子:托尔斯泰在《战争与和平》的跋中,进一步讨论小说的主题之一:“什么是历史?”在小说中,拿破仑远征俄国,大败而归。但打败法国大军的俄军统帅,在整个过程中却几乎没有作出任何攸关大局的决定。是以,这位统帅认为真正的胜利者是俄罗斯老百姓,而不是他自己。托尔斯泰心目中的历史也是以平民百姓为主体,而不是帝王将相或英雄。而“历史的主体”,正是我现在关注的“历史人类学”问题之一。^①

不过,在历史系就读的一年中,除了上述小说所带来的启发之外,我还读了当时的禁书:费孝通的《乡土中国》。该书使我第一次认识到社会学这门学科,以及“救中国必须由了解中国社会做起”的学术立场。^②而社会学更合乎我当时怀抱的“经世致用”理想。因此,升上大

① 关于历史人类学的深入讨论,可见本书第十四章《文化与历史》。

② 关于费孝通个人的学术立场与社会实践,可参见郭一农(1969)、李业富(1976)。

二时,我便转学到社会学系。

三、社会学系时的人类学反省

1960年代晚期,社会学刚引入台湾,完全没有中文教材,必须阅读大量的英文书籍。英文不好的我,大一暑假便到文星书店买了一本最便宜的口袋原文书作为练习,这本小书便是米德(Margaret Mead)的《萨摩亚人的成长:为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》(Mead 1928)。虽然,买到这本书完全是出于偶然,但暑假过去之后,我便开始深受人类学吸引。在这本书中,米德透过太平洋波利尼西亚萨摩亚人的田野工作研究,反省当时美国严重的青少年问题。彼时,几乎所有社会科学都将青春期的叛逆行为视为生理的自然现象与社会化的必经过程。但在萨摩亚群岛,亲子关系自幼即和谐而少冲突,以至于儿童在进入青少年阶段时,也很少发生严重的叛逆行为。经由这个研究,米德进一步指出,儿童养育方式将会决定青少年反叛期的存在与强度。

这本小书,充分显示出人类学研究的特性:以一个个案的当地人观点,挑战当时西方社会所认为的普遍性真理,以剔除霸权文化的偏见。这让初次阅读的我大为震惊,也察觉到自己不喜欢历史学的原因之一,其实源于它无法告诉我芸芸众生主观的看法与立场,就像自己当年无法理解:为何在市场卖菜赚点小钱,会被扣上造成市场杂乱的罪名?但大三暑假的一个打工经验,更让我体会到人类学注重被研究者观点的学科特性。

当时,我在暑期兼差打工,协助一位美国社会学家顾浩定(Wolfgang L. Grichting)进行问卷调查。该问卷中,有一个问题是询问受访者的宗教信仰,列出九个选项,要求受访者圈选其一:佛教、道教、儒教、拜拜、伊斯兰教、基督教、天主教、其他、无宗教信仰(Grichting 1971: 523)。结果,百分之七八十的受访者不知该如何圈选,因为大部分的人都分不清自己信仰的是道教、佛教,还是“拜拜”。事实上,大部分人的信仰都混杂了好几个选项,也就是今日大家惯称的“民间信仰”。但是,若研究者不了解当地人的信仰体系,就可能以自己的宗教分类方式来

询问与归类,以至于无法得到适切的回答;或者,即使得到问卷结果,也无法呈现当地人的信仰状态,而这正是社会科学普遍存在的盲点。

这两个经验,让我对人类学产生兴趣。大学毕业时,我考上了台大考古人类学研究所,即现在的人类学研究所。

四、与布农人的第一次接触

1970年代初期,我就读于台大人类学研究所。当时,台湾煤产业开始步入黄昏时期,各矿场灾变频传。因此,我原本意图以煤矿工人作为研究主题。但这个主题却是源于我个人当兵的经历。

大学毕业后的兵役期间,我曾受过伞兵训练。当时设备落后,训练过程频生意外,造成一个特别的现象:同期受训的学员之间,一方面热络异常有如多年好友,但另一方面却只记得对方的编号而非姓名。当时我的感觉是:似乎大家都不愿意建立真正的友情与关系,以免意外发生时徒增伤心。这个经验,让我在进入研究所之时,很想理解:煤矿工人如何面对危险性极高的工作环境?特别是工伤牺牲者的家属,又如何相互帮助以渡过难关?然而,一门田野实习课,改变了我的研究对象。^①

当时的田野实习课,在南投县信义乡望美村的久美聚落进行,这是我第一次接触到台湾的原住民。1960年代末期以来,当地人开始接触到资本主义市场经济,其努力与挣扎,令我想起小时候的生活情景,也勾起少年时期的豪情壮志。加上当时“中央研究院”正推动“台湾省浊水、大肚两河流域自然与文化史科技研究计划”(简称“浊大计划”),^②需要有人从事该地区的原住民研究,我便选择了布农人的经济发展作

① 田野实习课是台湾大学人类学系的必修课,授课教师经常选定一个村落,要求学生以此为研究对象或场域,练习从事独立研究。对于不少学生而言,田野实习经常是接触异文化的起点。关于田野实习课的反省,可参见黄应贵(2002d [1974])。

② “浊大计划”是在1972至1976年,由耶鲁大学、“中央研究院”、台湾大学合作进行,获“国科会”与美国国家科学基金会赞助的跨科际区域整合研究计划。由考古学家张光直先生主持,人类学家李亦园、王崧兴两位先生负责执行。其下包含六个学科:考古、民族、地质、地形、动物、植物。有关“浊大计划”的人类学执行成果,可参阅《中央研究院民族学研究所集刊》第36期《浊大流域人地研究计划民族学研究专号》。

为硕士论文的主题,以便兼顾学术研究与社会实践的目的。事实上,在从事田野工作及撰写硕士论文的过程中,我确实也协同当地人解决其经济发展上的相关问题;特别是有关储蓄互助社、共同运销、共同购买等,我也参与提供内部运作流程的实质意见,以及负责与外界沟通协调的工作。因此,论文完成的同时,自己也觉得在当地已经尽了社会实践的义务。

五、资本主义经济之外的另一种可能

毕业后,我到“中研院”民族所工作。再回到久美聚落之时,却注意到:当地人适应资本主义市场经济的结果,使得市场机制在当地得以更有效运作,也使得土地较多而适应较成功的人,更积极从储蓄互助社贷款以进行再投资。但土地较少者,往往只能存款于储蓄互助社,而无法贷款再投资。于是形成一个明显的奇怪现象:穷人存钱给有钱人再投资,使得贫富差距日益扩大。因此,当地一些与我熟悉的朋友便遗憾地对我说:“你只帮助了有钱人。”

第一次听到这样的评论,让我大吃一惊,开始深深反省;我也第一次意识到,在资本主义经济逻辑下,社会实践虽解决了原先普遍贫困的问题,却制造出另一个更棘手的贫富差距困境。真正的解决之道,是去面对更基本的问题:资本主义经济之外的另一种可能。这正是经济人类学从一开始便致力探索的主题。面对这个大问题,我也意识到,必须先回答“什么是‘经济’?”这问题必然涉及布农族经济以外的社会组织及宗教信仰等层面。特别是布农人在上述经济发展与适应的过程,主要是以集体适应而非个别竞争的方式进行,显然与他们原有的社会组织与信仰或宇宙观等有紧密的关系。是以,我开始研究他们的亲属、政治、宗教等其他社会文化层面。也因此,我必须面对布农的前辈研究者马渊东一的观点。

六、如何面对或超越马渊东一

在有关布农族社会文化的研究中,日本学者马渊东一的父系继嗣理论,到1980年代中期以前,一直是支配性的解释。但是,我自己在久美聚落进行的田野调查所了解到的布农族,与他的理论解释并不相符。在他的理论中,布农族是依父系继嗣原则而来的先天地位所组成的社会。虽然,他并没有完全否定个人能力的重要性,但至少那不是他所理解的布农社会的主要特性。但在我的研究当中,当地人强调个人能力,甚至超越他们行动上的集体性,依父系继嗣而来的先天地位几乎不具重要性。面对与马渊东一在布农族社会组织特性之解释上的冲突,我无法完全释怀,一直在寻找解决之道,并将田野地由具族群混杂且经迁移的久美聚落改到当时对外更孤立而未经迁移的东埔社(现在的南投县信义乡东埔村第一邻),以便更深入了解布农人的社会文化本身。

在1980到1981年间,我获得哈佛燕京学社的奖助,到哈佛大学进修一年。在这里,我遇到了梅伯里-刘易斯(David Maybury-Lewis)、坦比亚(Stanley Tambiah)、亚尔曼(Nur Yalman)等当时著名的人类学家。其中,亚尔曼建议:若要解决我的研究问题,去英国进修会较有帮助。因此,我便申请“国科会”的进修奖助,在1984年前往伦敦政治经济学院攻读博士学位。^①

七、人观布农文化的新理解

在伦敦求学的四年中,受到当时国际人类学知识发展的冲击,特别是1970年代末期对于法国人类学家莫斯(Marcel Mauss)的重新重视,使我再度整理及扩展了人类学知识,也重新理解过去所收集的民族志资料。最后,我由布农人文化上对人的主观看法,找到了解决我与马渊

^① 伦敦政治经济学院,全名为 London School of Economics and Political Science,简称 L.S.E.。马林诺夫斯基在此处开创了英国现代人类学基业,前辈人类学者费孝通曾受业其门下,在此获得人类学博士学位。

东一冲突的方式。

由布农人的传统“人观”(personhood, the concept of person),我们发现:他们认为一个人有两个精灵(布农语 *hanitu*):一个是在右肩上,决定一个人从事利他、慷慨、追求集体利益等合乎道德的行为;一个是在左肩上,决定一个人追求私利、伤害他人的行为。而一个人从出生到死亡的过程,便是在寻找如何平衡两个性质相反的精灵之驱动力。在这样的人观下,布农人早已发展出一种人生观:一个人在有生之年,必须由其对于群体的实际贡献,来得到群体对其个人能力的公认。否则,个人的成就再高,都无法得到这社会的承认,甚至可能因成就仅累积于自身而遭到公众唾弃。精灵的能力,一方面继承自父亲,另一方面又可由个人后天的努力来强化。当地人文化上对人的主观看法,很自然地结合了马渊东一与我的不同解释。由此,我得以进而以“人观”重新理解布农人的社会与文化,并开展进一步的研究。

当然,对于布农文化的新理解,一方面是受人类学知识的新发展所启发,但另一方面主要还是当地布农人所带来的刺激。事实上,在东埔社的田野中,我已注意到许多与布农族人观有关的现象,以下仅举三个最为突显的例子。

1978年,我第一次到东埔社从事正式田野工作时,当地布农人打乒乓球的方式,令我印象深刻又百思不解。他们平常的玩法是:当对方把球打过来时,己方若觉得接不到球,可以不接而不算失分。只有去接对方打过来的球但又没有接到,才算失分。后来我才明白,原来当地布农人认为只有与能力相当的人比赛,胜负才有意义。如果对方明显不如自己,则胜之不武。因此,比赛过程中,双方都可以因球难接而放弃却又不失分。但这样一来,很可能使比赛频频中断而难以为继。因此,最理想的乒乓球赛,便是以实力相若的人作为对手。

第二个例子,也是我于1978至1980年间在东埔社从事田野工作时所注意到的现象。那时,若询问他们如何分财产,每一位布农人的答案都是“平分”。可是,从我所收集的实际资料来看,没有一家是平分

的。当时,我也是百思不解,后来才了解,那时当地的布农人认为:只有依照个人不同的能力与贡献分给不同的分量,才是“公平”。比如,某家有三兄弟,老大善于在山上陡峭的林地及早田工作;老二倾向在平坦的水田或梯田工作;老三选择到都市工厂谋生而不愿留在家里从事农业生产。分家时,老大分到所有的林地及大部分的旱田,老二分到水田及位于平坦地形上的旱田,老三则一块地都没分到。对他们来说,这样的分法是依据每一个人的能力及过去的贡献或努力的结果。也因此,三兄弟均认为这才是“平分”。即便是年轻时就到都市工作而没有分到土地的老三,他也认为这样的分法是很“公平”的。

第三个例子的时空背景与第二个例子一样。当时,东埔布农人虽已以种植经济作物(特别是西红柿、高丽菜、香菇、木耳)为主要的生产工作,但当地人之间的“交换”,往往是依据双方的相对能力来进行。比如,有人一天可赚一千元,另外一人一天只赚五百元。当前者向后者借五百元时,归还时要给一千元。反之,后者向前者借一千元,还时只要给五百元。换言之,两人间的交换,是以双方相对能力来进行,而不是像市场经济中以普遍性、客观性的金钱标准来估计。

这三个例子,均说明布农人文化上主观的“人观”之重要性,但研究者往往被自己原有的文化观念与理论训练所限制,也就无法注意到经常出现的现象及其背后的深远意义,自然无法由此更深入去了解其社会文化的特色。甚至,在科学主义认识论下,文化上的主观观念,经常会被排斥或忽视。也因此,对于当地人主观中重要概念的理解,实包含了对于被研究对象本身的深层特性之掌握,及研究者在研究观念乃至理论发展上的突破。

八、跨文化研究计划:基本文化分类概念

由于人观的探讨,使我对于布农社会与文化得以有与以往不同的深入理解,也促使我决定进一步系统地探讨当地人的“基本文化分类概念”。这个研究计划,不但可响应后现代主义或后结构论对于当前社会