

C912.4

51

人觀、意義與社會

黃應貴 主編

中央研究院民族學研究所

中華民國八十二年四月

臺北 南港

國立中央圖書館出版品預行編目資料

人觀、意義與社會／黃應貴主編．--臺北市：中研院
民族所，民 82

566 面：23 公分

ISBN 957-671-134-7（精裝）

ISBN 957-671-135-5（平裝）

1. 文化人類學—論文，講詞等

541.307

82002175

人觀、意義與社會

主 編：黃 應 貴
出版者：中央研究院民族學研究所
發行者：中央研究院民族學研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02)7899300
印刷者：梅迪企業有限公司
台北市和平東路 1 段 75 巷 1 號 8 樓
電話：(02)3513541
定 價：精裝新台幣 600 元
平裝新台幣 500 元

中華民國八十二年四月出版
ISBN 957-671-134-7（精）
ISBN 957-671-135-5（平）

序

本書主要是以中央研究院民族學研究所文化組於1991年2月22日至2月25日間，在南投縣惠蓀林場所主辦的「人的觀念」研討會中，所宣讀、討論的論文為主，再加上會後梁其姿小姐所撰寫的「貧窮與窮人觀念在中國俗世社會中的歷史演變」與筆者在舉行研討會之前已發表的「人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子」。前者正可彌補整個研討會所缺少有關人觀之形成、發展與變遷方面的論文，後者則彌補研討會中有關原住民的論文均只限於「chief」類型的社會而缺少「big man」社會以為比較的缺點。唯原研討會中，張恭啓先生的「試析百年來台灣閩籍漢人人觀之流變」一文，因與整個主題有些距離而未納入。

由於本書的主題在國內學術界仍是一個初次的嚐試，整個研究成果仍未臻理想，但整個研究討論本身卻是很有收穫的。除了論文本身，在兩天半的會議期間，大部份參與者均能全心投入討論之中，而產生真正心靈上的激辯、溝通與反思，以至於許多人在下山之後，好幾天仍停留在會議所造成亢奮狀態中。這次研討會的經驗使許多參與者打破過去，「研討會必是學術大拜拜」的心理而重新塑造另一種學術研討會的模式。事實上，在舉行這正式研討會之前，我們先有第一年的讀書討論會，共同研讀一些有關而重要的研究作品。到第二年，許多撰寫論文者輪流用自己的民族誌資料來報告。到了第三年才正式舉行該項學術研討會。因此，整個過程是相當漫長的，但在學術研究旅程上，卻只是一小步而已。筆者並不滿足於這一小步，卻衷心感謝所有真心投入這過程者。希望我們能由此而漸漸走出穩健的步伐來。

自然，「人觀」的討論也只是我們一聯串有關文化或文化體系方面之討論的一個項目而已。因要了解一個民族或社會群體的文化，必須掌握被研究者的各種分類系統，尤其是他們一些基本而先驗存在的分類系統，如有關人、空間、時間、物、超自然、知識等的分類系統，再加上對於語言與文字方面的必要認識，我們才可進而探討被研究者的宇宙觀及思考模式等問題。如此，方能對被研究的民族或社會群體的文化有起碼的認識。也因此，我們目前正從事另一個項目的研究與探討：空間。預定在民國八十三年度內舉辦一個關於「空間、家與社會」的研討會，希望如此能將前述幾個主要的分類系統依序逐一進行探討。

最後，我必須感謝所有直接或間接參與及協助研討會及出版過程的人。其中，除了本書的所有作者外，其他參與研討會而提供意見者，在此必須特別誌謝，他們是：王崧興，王嵩山，方萬全，任先民，宋文里，阮芝生，余舜德，余德慧，何翠萍，林火旺，林開世，胡台麗，徐正光，許嘉明，莊英章，陳玉美，陳奕麟，張恭啓，張慧端，黃進興，楊儒賓，盧蕙馨，魏捷茲等。研討會籌備委員會的其他成員，石磊、莊英章、潘英海及余安邦等先生，均各別分擔了一部分工作，謝謝他們的貢獻。而歷任文化組助理，趙瑋、于佩君、林瑋嬪三位同學，以及圖書館江惠英主任所給予行政及編輯出版過程上的協助，更是不可少的，在此一併致謝。

黃立貴

序於中央研究院民族學研究所

人觀、意義與社會

目 次

序.....	黃應貴	i
導論：人觀、意義與社會.....	黃應貴	1
形體、精氣與魂魄：中國傳統對		
「人」認識的形成	杜正勝	27
劉邵的人格理論及其詮釋.....	楊國樞	89
「貧窮」與「窮人」觀念在中國俗世社會中的		
歷史演變	梁其姿	129
面相與一個中國「人」的觀念.....	潘英海	163
台灣漢人收驚儀式與魂魄觀	張 珣	207
從諺語的隱喻看自我的表現：移居美國的		
台山人文化體現的研究.....	陳茂泰	233
從認知的觀點探討當前台灣大學生之自我概念的		
屬性與內涵	余安邦、張玉潔、胡志偉	261
Ethnogenesis of Person and Ontogenesis of Self :		
Experience of Being and Becoming Moral		
in Taiwan	Lei Ting	305
論天理教「人的觀念」：神與人之間	黃智慧	363

排灣族古樓村喪葬制度變遷：兼論人的觀念	許功明	389
從排灣族傳統的社會關係中觀察他們對人 的看法	石 磊	461
南王卑南族「人的觀念」：從生命過程的 觀點分析	陳文德	477
人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子	黃應貴	503

導論： 人觀、意義與社會*

黃應貴

中央研究院民族學研究所

在近十年來有關人觀問題之探討，一反過去「文化與人格」研究中，過分強調心理學中的行為主義及方法上的實證論所造成的限制，而強調被研究者主觀上對人的看法之重要性 (Rosaldo 1984)。不過，在這一新的研究趨勢中，討論主題與方式雖異，誠如 G. G. Harris 所討論的 (1989)，主要仍環繞在人主觀上所認識到的「個體」(individual)、「自我」(self)及「社會人」(person)是什麼。在 Harris 的論文中，她進而提出一個假設：在每個社會文化中，上述三者可以有不同的階序性 (hierarchical) 關係 (p.608)。換言之，「個體」、「自我」及「社會人」三者在每個社會文化中，有不同的結合表現 (articulation)。

一、人觀

Harris 並沒有進一步使用民族誌資料來驗證與討論。本文則試圖由這裡出發，進而將人觀與社會的交換方式結合。首先要指出作為生物體的「個體」而為人類的單一成員，在不同文化的主觀認識上，並不一定有現代解剖學對人體的看法，也不一定有近代

*本文承許多參與研討會人士及其他閱讀過原稿者提供寶貴的批評意見。其中，林開世、黃進興、黃宣衛、雷霆、王梅霞、楊淑媛等之意見已部分被接受或採用，謹誌謝意。楊淑媛代為修飾原稿，在此一併誌謝。

西方所強調的獨立與自主性 (independence & autonomy)。這自然與對每一「個體」的成分為何及「個體」之各成分或整體之界限的認定有關。比如，有許多民族認為每個「個體」都有它的精靈（也許不只一個）。這些精靈存於軀體內，也可隨時離開軀體，而有其流動性 (fluidity)。像毛利人 (Maori) 的酋長 (chief) 之 mana，可以跑到各種物體上，也可跑到平民身上而造成傷害，也可以因神的不支持而離開酋長而使他打敗仗 (Smith 1981)。更值得注意的是毛利人認為個體的不同器官分別控制個人的各種不同經驗。比如 ngakau（腸內的器官）保持人的心智之清醒、敏銳，甚至「神聖知識」；manawa（在心、肺、胃內之器官）則控制一個人的耐心、勇氣等。一個「個體」的運作或行動，並不是由一「主體」來控制，一個「個體」的行為也沒有必要是一致的。因此，「個體」其實並不是整合的。比較之下，中國人在概念上一直保留一個「個體」的完整。不過，中國人對人體的認識不但複雜，而且似乎一直在演變中。依杜正勝先生的論文來看，早期春秋時代及其之前，中國人對人體知識只限表面，但已肯定「心」的重要——掌管人的意志、情緒以及精神等抽象的活動。即使到戰國時期已肯定五臟各有不同功能的感官，但仍以心為主宰。不過，原已有的有關魂、魄、精神、神鬼等概念也日漸發展。到戰國的道家更發展成一套以氣為主的生命論。因而與儒家的以心使氣之說產生爭辯，而造成形體與精神的二元生命論。但在儒家不得不吸收道家之說後，則又二元合一而有唯物色彩。到西漢五臟與五常合而為一而與五行連接，人必須與天地相應時，實與動物無異。這套如楊國樞先生的論文所說「五行、五體、五質、五德、五常相對應」的說法，雖沒有承認一超自然的主宰來決定及創造「個體」的生命及未來，卻已有潘英海先生的論文所呈現的天生命定的看法。因為「個體」未來的命運是由「個體」的不同部分所具

有不同的性質配合而成。只是，晚近民間信仰中，不但已發展到張珣女士所提的三魂七魄的複雜境地，民間相術更認為有改運的可能。這些是與其他論文所討論的日本天理教徒、卑南人、排灣人、布農人等之人觀均不同。

在黃智慧小姐的論文中天理教徒認為「人」的身體是父母神所創，是人向神借來的，死時就得歸還。但因天理教強調唯有「心」是人所有，而較不具有「天生命定」的色彩；這點又與排灣人、卑南人不同。在陳文德先生的論文中，我們知道卑南人承認 *pagatas* 為造人者，是人的生命之主宰。而石磊先生與許功明小姐的論文中，則指出排灣人認為 *Muakai* 或 *Naqemati* 為人的創造者，並決定每個人未來的命運。這點與筆者所研究的同為台灣原住民的布農人非常不同。布農人沒有創造人及決定人未來命運的「主宰者」之明顯觀念。他們強調人出生之時便有了「個體」自己的生命。先天遺傳自父親的能力只是個人的條件，更重要的是個人後天如何去發揮、開展自己的命運。由於排灣、卑南均傾向於「階級性社會」（或大洋洲的 *chief* 社會），而布農則是個「非階級性的社會」（或大洋洲的 *big-man* 社會）。因此，前述的對比與差別是否隱含台灣原住民社會中，「階級性社會」與「非階級性社會」之間的不同，以及人觀與社會組織、社會結構間的關係，值得進一步去思考。尤其是石磊先生的論文中提到排灣人認為「人間的不平都是命運造成的，而命運是無法改變的」，似乎提示我們像排灣人這類的階級性社會中，造物者創造並主宰一個人未來命運的信仰，有著合法化及神秘化 (*mystifying*) 其不平等關係的作用。不過，到目前為止，與會論文中，除杜正勝先生的論文外，很少去討論各社會文化對「身體」的認識，而筆者也未能釐清不同的「個體」內容與「自我」和「社會人」間的關係，以及與其他社會文化層面的關係。因此，筆者討論重點放在「自我」

與「社會人」兩個主題上。

這裡所說的「自我」，借用 Harris 的定義，是指作為經驗所在的人 (1989:601)，包括那人對自己作為人而存在的經驗。就西方觀點而言，它是「個體」的自省意識而被視為「自我」的二元性之產生者。一方面，「自我」是主體，是「個體」所有的行為中為其所知之行爲的創造者，而得與任何其他人的行為區別。另一方面，「自我」是客體，它是藉由正常一般人能知覺 (noticing) 到自己在知覺的能力，而得以把一個人的其他不同層面集合在一起。這種知覺活動造成人的自我意識 (self-aware)。

不過，正如 P. Heelas (1981) 所說，「自我」可以是「個體」自身能夠完全掌握的，如西方觀念論者所談的「心靈」 (mind)，它由自身所控制 (in control)。且西方所說的個人自主與自由所要求的來自內心的控制及能夠做決定的意志 (will) 均為此類。反之，「自我」的經驗與意識，可以是由外力所塑造甚至控制，往往是「個體」在大庭廣眾前刻意表現出的形象，它往往與社會角色相配合。前者即 G. Lienhardt (1985) 所說的 private (inner) self，後者為 public self。當然，這兩者的差別，並不只是在於其控制來自於「個體」本身 (in control) 或來自「個體」之外 (under control)，也與它的經驗是否能以外顯的概念 (externalized conceptualization) 或以內斂的概念 (internalized conceptualization) 來表徵 (represent) 有關。比如，西歐歷史中自傳或肖像的出現是自我意識出現的主要指標 (Burckhardt 1958, Morris 1972)，便是以外顯的概念來表徵「自我」的存在（甚至能力）；而許多「初民」社會則以巫術 (magic、witchcraft、sorcery) 或壞心眼 (evil eye) 等內斂的概念來表徵「自我」。當然，上面所談的是兩種極端，大部分的社會文化均在兩極端之間。而且，private self 與 public self 往往是以不同的比重並存於同一社會中。

對照之下，本書論文中，雷霆先生與余安邦先生等的論文都肯定當代台灣的中國人都有類似近代西方的「自我」觀念。甚至後者更強調一種以「個人的喜好、愛欲及其他情感性的好惡」為特性的 *private self*。而潘英海先生的面相研究，不只告訴我們一般中國人是如何透過面相了解「自己」的運道及改運，更提供我們了解中國人如何具體而意識地追求「自我」的途徑之一。但中國何時開展出「自我」的意識（南宋？），則有待澄清。至少，由杜正勝先生及楊國樞先生的論文，我們雖知道春秋時代，「自我」因心能掌管人的意志和情緒等而有它不但明確而且重要的地位；但到戰國道家強調「心虛氣至」乃至劉邵的人格理論時，我們已看不到「自我」的角色。

本書論文中，陳文德先生不但呈現卑南人的 *public self* 傾向，更呈現出他們是以內斂的概念來表徵「自我」。因卑南人雖有「自我」的概念——*inatataki kwiku*，卻認為人體是聽靈魂 (*tinapuan*) 的指示才有行動和思想；而靈魂卻又是接受造人者 *pagatao* 的命令行事。並且，個人的主要活動都與年齡階級的分工活動相重疊。因此，「自我」的經驗與意識是由外力所塑造、甚至控制。另一方面，一個人的名字則是取自歷代祖先。日常的稱呼也隨年齡階級與社會角色的改變而更改。尤有甚者，一個人的第一個小孩出生後，夫妻還得改用親從子名的方式來得到「自我」的認同。而「自我」的概念——*inatataki kwiku* 反而是有「自誇、自負」的負面涵義在內。這種以內斂的概念來表徵「自我」的傾向，更充分表現在布農人身上。

布農人雖在人出生之時便有 *is-ang*（自我），卻是依賴出生以後的成長過程，來意識到自我的完整。因布農人觀念中的 *is-ang*，在人剛出生時，它的能力很薄弱，但隨著年齡的增長而增加它的自主性。到了老年，*is-ang* 更有能力維持「個體」與「群體」之間

的平衡。而直到死亡後的葬禮，*is-ang* 轉換成 *hanido* 之後才能完全脫離「個體」與「群體」之間的衝突而得到解脫。正如 M. Fortes(1987)所描述的 Tallensi 人到死亡以後才成為祖先，布農人的 *is-ang*（自我），是在「個體」的身體死亡之後才得以完成。而這點，對布農人而言，更是只有經由個人實際參與其他人的葬禮才能經驗體會到。

至於「社會人」是指一個人被公認為從事某一特定目的的行為之創造者，在一社會秩序中有一定位置 (standing)，而被視為是「社會中的行為者」(agent-in-society) (Harris 1989:603)。因此，它與個人的社會角色不可分，也與社會規範以及道德不可分⁽¹⁾。也因為每個「個體」對社會規範與道德遵循的程度不同，而使個人有部分或全部成為「社會人」的現象。一個已成「社會人」的人，也有可能後來喪失部分或全部「社會人」的情形。換言之，「社會人」與社會情境或脈絡息息相關。而一個「社會人」，誠如雷霆先生及陳文德先生的論文所示，更因其生命的成長過程所納入的社會情境與角色不同而不斷改變。而在較複雜的社會中，地位較低的次級社會 (subsocieties) 雖納入 (encapsulated) 於較大的社會中，卻有它自己所特有的社會秩序。其間相關的社會情境之孤立程度則與不同「社會人」觀念的形成與使用方便與否相關。這點，在黃智慧小姐的論文中也提到。

由黃小姐的論文，我們可以說天理教徒的「社會人」性質是在於「實現神意」而「達到康樂世界的理想」。為此，信徒必須每天從事「拯救工作」（成為「用木」然後行使 *Osazuke* 儀式）。這種救人即救己的工作，也就是達到康樂生活的境地之法。但有這種道德觀的日本人只有一百七十萬人。大多數日本人所信仰的

(1) 本書論文中，雷霆先生與黃智慧小姐似乎傾向譯為「道德人」。

是神社神道。不但「天理教和一般日本人宗教文化間的異同與互動關係」是一待處理的重要問題，天理教徒和一般日本人如何可以「共同享有同人種、文化、政治、經濟諸領域的共通部分，卻無法共同享有宇宙觀、人觀、神觀」則更待進一步正視處理。

本書論文中，石磊先生與許功明小姐的論文都涉及排灣人的「社會人」。石先生強調排灣人的「社會人」不只是不平等的（有酋長、貴族、士與平民之分），他們更得依親屬與社會關係的差異，使得每個人與其他人有不同的社會距離。但在許小姐的論文中，更直接支持「社會人」是附屬在「家」的實際單位上。因為一個由神*Naqemati*所創造並主宰其命運的嬰兒，必須行*semanqination*祭儀之後才真正成為屬於父母的世間「人」。從此，他／她便是家的成員，死後更是與已過世的家人埋在同一家或墓屋中，充分顯示「人、家、墓」一體的特質。「頭目」與平民之分，實是人與「原家」(*jumag*)關係的延伸。許小姐的論文把台灣原住民所可能具有 C. Levi-strauss 所說的東南亞「house society」(1983:163-87, 1987:151-2)之特性更充分地表現出來。不過，兩位的論文仍無法讓我們清楚瞭解家與更大的排灣人社會（團或部落）間是怎樣的關係。這問題的解決，也許可以讓我們更容易瞭解前面所提複雜社會中，不同的「社會人」觀念與相關社會情境間的孤立程度之關係而有所解答。

另外，潘英海先生討論面相所具有的社會性或道德人的追求，實指筆者所說的「社會人」。不過，他的論文中並未說明到底中國人的「社會人」內涵是什麼。在這點上，杜正勝先生的論文，一開始就指出作為中國學術思想之正統的儒家所強調「只有從人際關係才能清楚地認識人，也只有在對待關係上才能顯現人的意義」的看法，實已指出中國人的「社會人」看法所在。而孟子所強調「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」

的五倫，更是重要的內容。另一方面，張恭啓先生在研討會所宣讀的論文卻另有一很有意義的暗示。表面上，他似乎只是在說明台灣閩籍漢人的宗教信仰，其神界原有類似俗世的科層組織，在移入台灣後反而模糊，而無法保有「公民宗教」(civil religion)的地位。實際上，該論文暗示了科層組織的存在，不只是在世俗界，也存在於超自然界，並意含進入科層組織就如進入神班一樣，為世人的願望與理想⁽²⁾。事實上，在楊國樞先生的論文中也指出，劉邵人物志的目的，就是在建立一套人格理論，以提供「君主或政府登庸人才以充文武官員」之參考或依據，來協助統治者的治理。這點，在鍾彩鈞先生 (Chung 1987) 有關朱子的研究中，也隱含像朱子一類的儒家，所發展出的一套對人的看法，實有為整個科層組織服務的意義在內。不過，留下的問題是這種觀點又如何與杜正勝先生所論及具有唯物色彩、而又有天生命定看法的人觀相銜接呢？也許，我們可以從「自我」與「社會人」的結合表現上來思考。

二、「自我」、「社會人」與交換

「自我」與「社會人」的結合有三種情形：一種是「自我」居支配性 (dominant) 「社會人」則居從屬地位 (subordinate)。第二種是「社會人」居支配性而「自我」則從屬。第三種則是兩者互不上下。然而，這三種形式的結合，有可能分別與三種不同的交換方式相關連。這三種不同的交換方式，依 K. Polanyi 的說法 (1957)，可分為互惠 (reciprocity)、再分配 (redistribution) 及交易 (exchange) 三種。所謂互惠是指對稱的社會群體之相關點間的流通；

(2) 王崧興先生多年前曾向筆者提及中根千枝教授有以 *homo bureaucraticus* 來指陳東亞地區中，中、日、韓三國受科層組織影響而呈現出的社會文化特色。

再分配則指中心與中心以外間的佔有性流通；交易則指市場體系下各「下手」者間所產生的相對流通。但 Polanyi 所指的交換方式，並非純經濟性活動，反而主要是在指涉「人際關係」(personal interrelation)的整合形式。互惠性的整合(reciprocative integration)出現於個人間的互利共生(mutuality)；再分配性整合(redistributive integration)出現於有共享關係(sharing)的人群；交易性整合則來自個人間的貿易(barter)。基本上，這三類整合都有特殊的制度以為機制(mechanism)。在互惠性整合的社會中，有對稱性社會組織（如半部組織）的存在；再分配性整合的社會，則往往有一配制中心(allocative center)；交易性整合則發生在具有價格決定運作的市場體系之社會。這三類整合也多少出現在三類不同的人類歷史社會中：原始社會、遠古帝國及現代西方社會。當然，Polanyi 也承認這三種整合或交換方式並非截然相互排斥的，最常見的情形是三者以不同的結合方式出現在不同的社會類型中。以筆者的看法，這三種不同的交換方式或整合方式，是與前述三種「自我」與「社會人」的不同結合方式相關連：在交易或交易性整合的社會中，「自我」的觀念比「社會人」更具有支配性；在再分配或再分配性整合的社會中，「社會人」的觀念比「自我」更具有支配性；而在互惠或互惠性整合的社會中，「自我」與「社會人」的觀念則居平等乃至平衡的地位。這裡，我們可以用更具體的民族誌資料加以說明。

在第一類型的交易性整合的社會中，自然以近代西方為典型的代表。這不只是因為以價格決定市場運作的資本主義市場經濟體系是源自十四、十五世紀以來西歐的發展結果；把「個體」與「社會人」結合為一而重新發現個人的地位，也是近代西方社會的特色(Mauss 1979)。至少，由 J. Burckhardt 對十四、十五世紀意大利文藝復興時期的研究(1958)指出，近代西方的現代性

(modernity)有三個主要特質是：個人 (individual) 的發現、國家 (state) 的建構、以及身分團體 (status groups) 或身分地位 (estates) 的消失。其中，個人的發現最重要。他所說的個人的發現實指自我 (self) 的覺醒 (awakening) 以及個人 (individual) 的發展。在他看來，個人與群體之成員身分的區辨固然是自我利益 (self-interest) 與集體利益的不同；追求個人完整的新意識，以發展自我的所有面相 (facets) 則更具意義。他認為文藝復興時期成為西方自我改進 (self-improvement) 的第一個紀元。自我認識 (self-awareness)，自我意識 (self-consciousness) 以及自我反省 (self-reflection) 的成長，使得「自我」成為一個研究的課題而成了「現代」的證明印記 (hallmark)。

第二類型的再分配性整合的社會，在人類學中，玻里尼西亞的酋長 (chief) 所統治的社會，早已是耳熟能詳的例子。比如，前述 J. Smith(1981) 所研究的毛利人，他們的酋長與平民不同是因為酋長家族的人身上有 mana。它雖可傷害一般人，卻能幫助作物成長等。因此，平民必須將收穫的一部分給酋長。但他在必要的時節（如災荒、節慶）則又必須提供食物給一般人。另一方面，毛利人認為一個人的認同 (identity) 顯然是由他／她所繼承的身分和他／她與其所屬團體的關係所決定。因此，一個團體被打敗，一個人也失去他／她的認同而成為奴隸。同時，一個人的認同之素質 (quality) 是流動的。比如，酋長的地位是因他繼承的 mana 而來。但神不支持他時，他便會失去勇敢、聰明等素質而打敗仗。毛利人也相信一個人只能有限地控制個人的命運。一般而言，一個人的素質主要是超乎個人的控制之外的。因此，像悲哀、恐懼等的經驗，均是透過儀式來體現。換言之，情緒是由儀式來公開地呈現。事實上，他們更認為各種經驗是分別由各種器官來負責，而沒有一個整合的行為者 (agent)。也因此，他們強調世界的善變