

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

人類學家與原住民研究：些個人的經歷與反思

メタデータ	言語: zho 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 喬, 健 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001713

人類學家與原住民研究

一些個人的經歷與反思

喬 健

這不是一篇嚴肅的學術論文；只是四十多年來個人研究原住民的一些經歷與反思¹⁾。

一九五四年我考入了台灣大學，最初唸的是歷史系，一年以後轉入了考古人類學系（現稱人類學系）。但原來的九位學生除了一位休學以外，其餘的八位都轉到別系去了，所以我常自誇對這系有承先啓後的功勞。人類學系一直到今天還是冷門系，報考的不踴躍。然而像我那樣從大二到畢業都是一個人的情況，確是空前絕後的。由於一班只有我一個學生，所以去作田野調查的機會便很多，而在那時，去田野調查便是去調查台灣原住民，那時稱作高山族。

我第一次與原住民接觸是在一九五六年初寒假期間，是隨凌純聲與衛惠林二師，到台東縣卑南鄉知本村調查卑南族的知本社。之後，每逢寒暑假，我總是往原住民地區跑。一九五八年的寒假，爲了調查當時仍然存在於台灣原住民中的“屈肢葬”（喬 1960），我訪問了島上八個族的主要社區，只有蘭嶼的雅美族沒有訪問到。一九六〇年，爲了撰寫碩士論文，我在卑南族的呂家社（卑南鄉利嘉村）住了近五個月，調查其社會組織（喬 1961）。

日本殖民政府對於台灣原住民的政策一直強力的“皇民化”。強迫後者說日語及接受警察管訓。結果是台灣原住民對與政府有關的人員都非常服從。加以日本政府對大學的尊重而在當時我所就讀的台灣大學可以說是島上唯一的一所綜合性大學，所以到了原住民地區，人們一聽說是台灣大學來的，即便是學生，也都表現出極大的熱忱與友善來接待與協助。我與台灣原住民前後六年的交往都是非常愉快和令人眷戀的。

由於對原住民的依戀，更由於深信人類學家應該以研究異文化爲主，我到了美國 Cornell 大學攻讀博士學位時，便沒有像絕大多數的中國留學生那樣選擇研究自己的社會與文化，而是選擇了研究北美洲的原住民——Navajo 印地安人（Chiao 1971）做爲博士論文。1965 年我在美國西南部 Navajo 保留區居住了近十個月，不過在那裡所受到的待遇卻與我在台灣的經驗有天壤之別。被台灣原住民寵壞了的我，一時非常不能適應。

在美國西南部的印地安人中，Pueblos 是嚴禁外人進入他們的社區的，我原以爲 Navajo 會好一點。不料還是遭到很強的抗拒，最初我住在保留區的邊上即美國人類學大師 Clyde Kluckhohn 姑媽 Vogt 開設的一間客舍中，同時請了 Kluckhohn 原來的報道人 John Chatto 作嚮導和翻譯在 New Mexico 近保留區的 Navajo 人中訪問，還沒有遇到大的抗拒。一個月後，我駕車進入了保留區。在逐一訪問了保留區東面幾個村落（按拿瓦族的畫分，應該叫做區——chapter）後，決定在東北角上一個叫做 Lukachukai 的地方住下，並在其周圍作長期和深入的訪問，這是保留區內受外界影響較少、傳統習俗保留較多的地區。首先我必須

找個住宿的地方，於是我便去找這一區（chapter）的行政人員幫忙。

一天上午我開車到 Lukachukai，先去我認識的一位 Navajo 人家中訪問。據這人說當天下午一時，這區的區民大會將在區會所（chapter house）召開，建議我乘機向這裡的人說明一下我的研究。於是在會前十分鐘到了區會所，先找到區的秘書。原來每一區有主席、副主席及秘書各一人。前面兩人大都不會說英文，但秘書一定是懂英語的。我把我的來意向秘書說明由他翻譯給主席，他們兩人都同意把我介紹給大會，而且讓我講幾句話，於是我們一齊進入會場。

場內已坐了幾十人，而且陸續有人進來，男的坐在左邊，女的坐右邊，我跟著他們兩位坐在主席台上，跟我坐在一起的，還有鄰近一區的兩位負責人及一位印地安人事物局派來的白人。我的講話排在那白人的後面，由區秘書作翻譯。我首先對自己的背景作了個簡單介紹。然後說我希望能到 Lukachukai 住上半年，對 Navajo 的語言與文化作點深入瞭解，並與我自己的以及台灣原住民的文化作一點比較研究。

我話一說完，便有三位 Navajo 男士起立爭著發言。第一位說：「你的研究對你有好處，對我們卻沒有好處。」第二位說：「你是從那麻煩最多的地區來的，我們怎能信任你呢？」第三位說：「我們是很會猜忌的民族，你最好還是先取得 Nakai 主席的許可再來。」事實上我已約定六月廿一日和拿瓦侯部落會議主席 Raymond Nakai 見面，於是我離開會場，決定等見了 Nakai 後再說。

我本來就知道拿瓦人疑心很重，譬如 Kluckhohn 便被他們懷疑是納粹德國的間諜。此時越戰正在升級，Navajo 又分不清台灣與中國大陸，自然會懷疑我。但有一點是事後才知道的，原來二次大戰時，美國海軍層用 Navajo 語來作秘密通訊用，據說德國人曾派人來偷偷地學 Navajo 話，現在我說要學他們的話，更引起他們的疑心。

三天後我見到了 Nakai 主席，他對我的研究計劃很有興趣，並說曾看過一些介紹孔子的書，加上我帶著 Cornell 大學的介紹信，所以他欣然同意我在保留區作研究。隨後我又幸運地找到了一位極有經驗的翻譯。他的全名是 Albert George Sandoval，但大家都叫他 Chic。他曾為美國近代語言學大師 Edward Sapir 做過長時期的翻譯，並曾為很多人類學家和語言學家工作過。我見到他時，他已七十三歲了，然而他的記憶力仍很好，反應敏捷，加上他那極為流暢的英語，可以說是我一生用過眾多翻譯人中最好之一。我恐怕是他最後一個合作者，因為在我離開後兩年多，他便過世了。

Chic 的家恰好便在 Lukachukai，我和 Chic 講明，我住在他家中，付他食宿費，每天美金三元。說好之後我便正式搬進他家並開始一起做訪問。然而週遭的 Navajo 人仍然對我充滿敵意，好幾次我在 Chic 家裡，聽到有些年輕人開車經過，對著 Chic 的房子唱道：「那個細眼睛的人啊，還是回家去吧！」更有一次，我參加附近一個「女兒舞」（Squaw Dance）祭儀，突然一個高大的 Navajo 中年人走到我面前來，我依照 Navajo 的習慣，伸出手要去和他握手，他卻用相當流利的英語說：「我不要和你握手，我想殺掉你。」他略頓一下又說：「你等在這裡，我現在就回去拿鎗來。」說完他便開著他的小卡車走了。我一直等到祭儀完

畢，都未見他再出現，我的命便也保住了。這樣經過了約一個月，我和周圍的人漸漸熟絡起來，他們對我的猜忌與敵視才逐漸消失了）以上七段主要引自喬 1990: 49-54）。

對於 Navajo 人對我的抗拒與猜忌，我總覺著是他們習性使然。一直到三十年後，我自海外退休返台，為東華大學創建族群關係與文化研究所，同時也接觸到了島上澎湃洶湧的台灣原住民運動，才意識到原來三十年前 Navajo 對我的態度以及三十年後台灣原住民的態度都和人類學家所扮演的角色有一定的關連。

1970 年秋我從美國返台在中央研究院民族學研究所客座研究一年，乘便重訪卑南族的呂家社，距我為我的碩士論文來此作較長期調查正好十年。十年相違，我發現呂家社有了重大的變遷，但總的方向不是更新卻是復古。十年前，我在呂家調查時，發現大部份傳統祭祀活動都停頓了，最常聽到的一句話是：「現在一切都變了，都是天主教的了」（喬 1997: 4）。代表傳統卑南族文化的 Karumahan（祖家）都被破壞殆盡，全村找不到一所完整的祖家，更遑論由之衍生的制度（如年齡組織）與事物（如男子會所）了。所謂 Karumahan 原指供祀祖家的小屋後引伸作共同祭祀此小屋中祖家的一群人。傳統上的兩個收穫祭：murawak（小米收穫祭）及 magayagayao（水稻收穫祭）都在 1958 年變停止舉行了。這一切人們都歸咎於教會，特別是天主教。教會固然是破壞卑南族傳統文化的力量之一，但它們的作用卻被人們誇大了。根據我的記錄，在 1960 年訪問的 153 戶中有 46 戶或 196 人信天主教，21 戶或 92 人信長老教。但天主教的影響遠大於此數字所顯示。首先由於天主教堂是拆除最後一座即合併後的中央男子會所而建，所以被認為是破壞卑南傳統的首惡。其次，天主教會在五十及六十年代以麵粉、脫脂奶粉、舊衣服等從美國運來的救濟品來吸引人信教。一旦加入教會後，神父即登門把所有有關傳統宗教信仰的物件取走。如有祖家，一併拆除。於是人們把一切的改變都歸罪於天主教（喬 1997: 4）。事實上導致傳統卑南文化式微的，政治力量遠大於宗教。首先是日本殖民政府的強力“皇民化”政策，其次，光復之初台灣的國民黨政府把原住民的傳統文化看作“迷信”，不斷加以壓制。

十年之後，我再訪呂家時最大的驚異是教會的沒落。長老教會尚勉強維持，但天主教卻幾乎完全被排斥了。在我先後在利嘉村停留的六個星期中，從沒有見到天主教堂的門開過，教堂周圍的長草也從未修剪過。據管轄這教堂的神父（住在南王村）說他大約隔兩個月來利嘉村一次，但因為教徒太少，所以聚會大都在教友家中舉行。我當時的記錄是在 131 戶中只有 4 還在參加天主教的聚會。

長老會的情形要好的多。在我停留期間，每個禮拜天，都看到有人在長老教堂裡做禮拜。每星期三及五晚上都有家庭聚會。然而就是根據他們自己的報導，長老教也是大不如前。在我所問過的 131 戶中，只有 15 戶是仍參加長老會聚會的。

兩個教會的衰落都是從 1960 年代的初期開始。衰落的原因，教友及村民們都認為是因為由於救濟品（包括舊衣服、麵粉、奶粉等）的停發；失去了物資的引誘很多人便停止去教堂了。甚至兩個教堂的負責人，也都坦白承認這是主要原因。然而我對一些受過洗而後來中止去教堂的人的訪問顯示，呂家社人捨棄這兩種西方宗教的原因，並不如上面所述的

那樣簡單。

在這些受過天主教或長老會的洗禮後來都中止去教堂的居民中，有很多訴說他們在受洗後，不久便患重病，請醫服藥無效，只好去找 tamaramao (薩滿) 或 mulalta (竹占師)，經斷定是因為背棄了 karumahan，祖先在發怒，遭到 mutcha (神罰)，所以生病。於是他們恢復了祭祀 karumahan，停止去教堂，病便好了。這種現象在長老會中比較少，在天主教中卻非常普遍。以上的描述主要引自我二十多年前一篇論文 (喬 1972: 16-17)，一下再從這篇文章裏選一例說明所謂 mutcha (神罰) 的情況：

CA (女, 47 歲) 是目前呂家社很紅的一位 tamaramao。據她說在她 30 歲時 (即 1954 年) 跟著天主教傳道師 YW 聽道。當時她早已有了 lavat (薩滿袋) 而且已經跟著兩位年長的 tamaramao 學習了三年。這兩位老師之中一位這時已經過世，另外一位曾反對她去信天主教。她不聽，並在聽道後半年在台東鎮馬蘭的天主堂領洗。領洗之後，神父便取走了她的 lavat 並拆除了她原來供奉的神壇。

領洗後三年，CA 說她便開始生病。頭、胸部及左半邊的身體 (掛 lavat 的一遍) 疼痛。我在 1960 年調查呂家社時，CA 為報導人之一，當時她確是在生病，CA 說她會去看醫生，但沒有效。有一年清明，她特地跑到她母親的墓前禱告，請她死去的母親告訴她為什麼會生病。當天晚上，她夢見她家裡又有了神壇。上面的香爐裡插著香而沒有燃著，一女子在神壇前蹲著。問她說：“你還有這個信仰嗎？”她說：“有的。”第二天她醒來，便恢復了她的神壇，自此身體好了一些。

過了不久，她的病又重起來。於是他請他那位還活著的老師給她作法。知道她的生病是因為她放棄了她的 lavat 的緣故。於是她的老師為他再行 pulavat (掛薩滿袋禮)。她把新的 lavat 掛在十字架的旁邊。當天晚上她夢見有一陌生男子與她要好，被丈夫撞見，兩個男人比起武來，打得不分勝負。第二天醒來，她細想這夢，覺著她的丈夫乃代表 lavat 與 tamaramao，那陌生男子乃代表十字架與天主教。兩個男人的比武表示兩種宗教信仰的不相容。於是她把十字架取了下來，送給別的教友，並且從此便不再去教堂。據她說這是 1963 年的事。次後她的身體便一天比一天好起來而且再沒有生病 (喬 1972: 17-18)。

類似 CA 的例很多，而且並不一定限於原來有過 lavat 的薩滿，一般人只要是信了教後拆除或棄置了他們的 karumahan (祖家) 的都受到了 mutcha (神罰)。天主教的例子較多，但長老教也有不少。在我的論文中各種情況的例子都有列舉 (喬 1972: 17-19)。這裡不重複了。人們放棄教會後，便重新蓋自己的祖家，一時村中出現了很多祖家。一般都是向東用竹與茅草蓋在自己院裡的小亭子。不過蓋的時候必須請有經驗的薩滿來舉行一系列的繁複儀式才行。連帶的，薩滿的生意也好起來。另一方面，台灣的國民黨政府開始倡導所謂“中華文化復興運動”。既然漢人宣傳要恢復自己的固有文化，對原住民的傳統文化，便也放鬆了壓制。人們可以清楚地感覺到，一股復振的(revitalistic)氣息在滋長。呂家社決定於 1971 年冬恢復 magayagayao 的祭祀。卑南族的其他社也都有同樣的現象。有的進展的更快，譬如南王村的卑南社已經在 1970 年冬恢復了 magayagayao。

1973 年秋我從原來任教的美國 Indiana 大學去了香港，應邀為香港中文大學創建香港地區第一個人類學系。原來計劃只在香港停留兩年，不料卻在那裡一直待到退休，共待了

二十二年。這期間，雖然每年都去好幾次台灣，但只有在 1984 及 1987 年去呂家社做過短暫的訪問，1987 年停留的時間比較長些。兩次訪問的印象非常相似，可以歸納為一次。一方面是驚訝其物質上的繁榮與現代化：幾乎家家都擁有了彩色電視，不少家還擁有錄放影機，電話與摩托車非常普遍，很多人家有了自用汽車。據說都是家裡年輕人到西部特別是大台北地區打工，寄錢回來買的。社裡確實很少見年輕人了，這和 70 年代以前不一樣，那時外出的人不多，如果外出，最遠也是高雄地區而且是暫時的。年輕人大量的移往西部也許跟北迴鐵路的完成有關。另一方面祖家卻又消失了。我找遍全社，只找到兩所，而且不再聽說有神罰的事了，同時 40 歲以下的人大都不知道自己或父母的祖家是什麼了。這和 1960 年的情形相比，實在有根本上的差別。那時，祖家消失了，但祖先卻沒有“離去”，還不斷地給背棄他們的人以神罰，而大多數成年人都知道自己或父母的祖家的名稱。到了 80 年代，祖家消失了，祖先也似乎真的“離去”了，而且是一去不回了。自然，祖家的“離去”與否都是存乎卑南人心中的事。我在 1970 及 1987 訪問時曾用了同樣的簡易問卷做了一些調查。結果製成兩個統計表刊在我數年前寫的一篇短文中（喬 1997：7）。對比 1970 及 1987 的統計，有幾點特別顯著的差異值得在這裡介紹一下：第一，家中有人在外地工作的由 28%（1970，下同），增加到 79%（1987，下同）。第二，擁有和拜祭祖家的個人由 23% 減到 10%，而擁有和拜祭祖先牌位的則由 48% 增加到 84%。第三，實行嫁娶婚的由 39% 增加到 55%，而實行招贅婚的則由 49% 減少到 32%。後面兩點顯然跟第一點有關。

卑南族的祖先牌位都購自漢人，上面也寫著“X 家歷代祖先牌位”等字樣，但卑南族卻把他們實際祭拜的另寫在一張紙上夾在牌位裡面，我調查時，都好言請求屋主允許我取出夾入的紙片記錄。我發現寫在紙片上的，主要是屋主及其配偶的死去的父母，偶而也有祖父母，但沒有更遠的，也有把過世的配偶，子女寫在上面的。所以在祖先牌位上所拜的祖先與在祖家中所祭的祖先有本質上的不同，後者是指一系列的屬於某一特定的尊親（如父、母、祖父、祖母、外祖父、外祖母……）一方的祖先，個別性不強，可以說是一個範疇，通過父系或母系的繼嗣法則與祭拜者連起來，這種祖先，卑南話有個特別名詞叫 *kinitalian*，*talian* 是繩子的意思，意思是那些祖先像是被繩子連起來的東西。在祖先牌位上供奉的卻是可以清楚識別的個人，很多同祭奉者共同生活過，他們之間的聯繫是生前的共同生活經驗。這裡往往牽涉及一些個人恩怨的問題，譬如在呂家社也有像 Ahern（1973），陳祥水（1973）及李亦園（1984）提到的，沒有財產留下來便不設牌位的情形。這種祖先卑南話叫做 *maizaizagan*，這樣的祖先與個人的關連不再是父系的或母系的，而是像現代西方社會一樣雙邊的（*bilateral*）。這樣，祖先牌位取代了祖家意味著新的雙邊繼嗣（*bilateral descent*）取代了傳統的兩可系繼嗣（*ambilineal descent*），這是一個根本的變化。這種根本的變化，必然導致一系列的社會與文化的變遷，上述第三點顯著的差異便是一例。所以我在上引短文的結論中便說：

所以卑南族的呂家社，也可以說整個卑南族的文化，像很多別的民族文化一樣，從五十年代起，

大家便嚷著說變了，一切都變了，然而本質上的改變，卻是七十年代晚期及以後的事了（喬 1997：6）。

1995年夏，我自香港中文大學退休，應邀為位於台灣原住民核心地區—花蓮，新成立的國立東華大學，創建“族群關係與文化研究所”，於是再度開始與台灣原住民接觸。事實上，在我去花蓮兩個多月前，我曾帶著十幾位香港中文大學人類學系的學生到東部及屏東對阿美、卑南、魯凱三族，走馬看花地訪問了兩週，算是田野調查的實習。然而即使是這匆匆的訪問，我已經感到了以前從未經驗過的氣氛。移居花蓮之後，雖然由於教學行政繁忙，一直還抽不出時間，正式再去原住民社區作調查研究。但從日常與週遭原住民的接觸，從媒體的報導，以及從學生自田野帶回來的訊息，我仍可以感到一個九十年代的新局面，一種在我過往與台灣原住民的接觸中從未遇到過的新情勢正在蔓延滋長。目前台灣的原住民，特別是中青年一代都有一種迫切的危機感，感到他們的語言在消失，文化在消失，進而族群也在消失，特別屬於人數少的族群的原住民總把平埔族的歷史作為殷鑑；其次，他們都有一種沈重的壓迫感，他們感到強勢的漢族百年以來不斷地透過政治與經濟機器侵奪他們的資源與土地，剝奪他們的權利與尊嚴，而且變本加厲，已使他們到了退無可退忍無可忍的地方。最後，他們對所有外人包括人類學家在內，都開始猜疑，質疑後者與他們接觸的真實動機與立場。

相當大的一部份原住民，特別是中青年一代，站出來了，不再是像我過去所熟悉的那一群——躲閃、沈默、溫馴。他們怒吼、示威、抗爭。1994年四月在台灣“文建會”舉辦的“原住民文化會議”上出現的一幕足以說明這新一代原住民的心理與行為。當文建會副主委作完開幕演說後，一群受邀來自各族的原住民知青，依次走上講台，沈痛地開始宣讀“原住民文化出草宣言”：“我們的心情是無奈的，…我們的心情是悲傷的，…我們的心情是憤怒的，…”（江 1994: 37）。他們用聲音、文字與行動來否定文建會苦心籌劃出來四十年來第一次的這類會議，他們需要解決他們的訴求的更具體更有實效的方案。他們的訴求至少包括：

- (1) 對於其祖先原住民土地之所有權與使用權之主張。
- (2) 對於其族群的認定與命名以及歷史與文化的建構與詮釋的主導權。
- (3) 原住民教育資源之增加，母語教育之實施以及具有原住民文化特色的課程之規畫。
- (4) 國家權利的分享與族群自決的權利。

台灣的“立法院”於 1996 年先通過“行政院原住民委員會組織條例”並可能在最近即通過“原住民教育法”，而行政院原住民委員會也於同年十二月正式成立。可以說是對於上列第(3)、(4)兩項訴求的具體回應。由於各族對共同訴求的共識漸增並希望壯大抗爭的力量，九族逐漸有聯合的趨勢。在立法院審查原委會條例時，不少原住民立法委員堅持要用“原住民族”的名稱，這樣九族便聯合成了一族。雖然最後並未如此通過，但聯合的趨勢卻越來越強。

台灣原住民運動是當前正在全球各地如火如荼地進行地原住民運動的一部份（Gray 1995），正是潮流所趨，但何以在近十年來在台灣突然蓬勃起來，部份學者歸因於島上省籍分化，台獨運動的蔓延（孫 1996: 3-4）。

面對抗爭所產生的緊張局勢與不斷受到被研究者質疑的尷尬處境，提出何種相應之道及如何自處是台灣人類學家目前最迫切的問題。過去兩年多來我自己一直在思慮這個問題，所想得到的，初步可以歸納為：一個原則，一項手段和一種反思。

所謂一個原則便是多元文化的原則。台灣東部，特別是花蓮地區，本來就是一種最為多元族群、多元文化的地區。在台灣原住民中，以東部為主要分佈者有四：阿美、卑南、雅美、及噶瑪蘭族、為部份分佈者也有四：泰雅、排灣、魯凱與布農族。如果這八個族群都仍保留著其傳統文化，互相爭奇鬥豔，該是多麼莊嚴美麗的一幅畫面啊！各族人民自傲地展現其特有的文化，其他族群，包括漢族內的族群都能彼此學習、吸納與交流。又該是何等的人間美景，大同世界啊！不幸的是所有原住民族群，都像我所見證的呂家社的卑南族一樣正在喪失他們的傳統文化。有些甚至不只是程度上的喪失，而且是實質上消失了。剩下來的便只是赤裸裸的，充滿著怨恨與猜忌的政治抗爭。

政治抗爭必須配以文化重建才有意義，而文化重建必須是一種全民（全體族群成員）及持久的工作。只有文化重建工作達致一定的動員程度和取得一定成效，才能顯出政治抗爭的目的與意義來。否則如果只是一昧抗爭，終將導致社會的不安，對整個社會以及原住民的發展都是不利的。這是維持費孝通先生所稱“多元一體”（費 1989）的前提條件。

當一個文化的基本形式或要素（如卑南族的祖家制度）已經喪失之後，要想作有效的文化重建是一個高難度與復雜的工作。人類學家並不是具備所需要的全部知識與技術，但他們是目前專業科學家中唯一可以勉強勝任的專家。他們要做好這項工作，在目前的情勢之下，必須虛心和耐心地取得原住民的信任與合作，根據各族社區的實際情況設計出一套可行的工作大綱來，然後和原住民一起去貫徹，在貫徹的過程中必須保持彈性，要能邊做邊改。

所謂“一項手段”便是“文化諮詢”。什麼是文化諮詢呢？我曾在東華大學族群關係與文化研究所的簡介中，做過這樣的介紹：

所謂“文化諮詢”，簡單地來說便是用文化比較地觀點配合心理諮商及社會工作所慣用方法，對當事人（個人或群體）就上述種種問題提供合理地解釋與有效地解決方案。“文化諮詢”處理的問題主要包括下列三種：

1. 儀式方面的（Ritualistic）：舉凡與婚、喪、喜、慶、敬神、祭祖等儀式有關的問題都屬此類，在族群關係日趨混雜，文化變遷日益加劇的情況下，一般人對這些儀式都有無所適從之感。在自由、多元與開放的原則下，本所將訓練學生具備適當知識與能力可從古今中外各種族群文化中選取有關實例互相結合，為當事人設計最妥善滿意的方案。

2. 倫理方面的（Ethical）：舉凡個人感情、事業、婚姻、家庭等問題，個人與個人間，群

體與群體間各種衝突都屬此類。此類問題大都因個人(或各群)間觀念與價值的不同而引起，而後者又因個人(或各族)的族群文化背景不同而形成。本所將訓練學生具備足夠技巧及知識能將當事人(或族群)的特殊觀點與價值，置於文化比較以及相對的事例與理論下加以分析進而予以化解。

3. 認知方面(Cognitive):舉凡因風水、命相、禁忌、避諱等信仰與觀念而引起的焦慮與衝突都屬此類。本所的訓練旨在使學生對這些信仰與觀念的本質有清楚的認識，進而訓練他們如何運用文化比較的方法化解有關的焦慮與衝突。

“文化諮詢”是由於多元族群，多元文化局面的形成所提出的一種協助個人與族群作較好的適應的辦法，這是從消極一方來說；從積極一方來說它也是文化重建的一種手段。上列三方面，都是一個文化中的主要範疇。如果能夠在這寫範疇中，把固有文化重建而融入於日常生活中，文化重建的目的自然也就同時達到了。

所謂“一種反思”是當我再回到台灣的學術界，再度與台灣原住民接觸，同時面對後者新的質疑——人類學家竟研究原住民的動機與立場是什麼？所產生一連串的深思。這首先使我想起三十多年前，當我初入 Navajo 保留區時所遇到的質疑：“你的研究對你有好處，對我們卻沒有好處。”現在台灣原住民也在作類似的質疑了，我才覺悟到問題的癥結在人類學家自身而不在質疑我們的族群。我回想起當我研究 Navajo 時流傳於美國人類學界的一個笑話：“一個 Navajo 的家庭包括母親、父親、子女和人類學家。”可見當時研究 Navajo 的人類學家確實是太多了。在 1965 年時，已有七十多種已發表的論文和書籍。但 Navajo 人的生活呢？卻一直沒有任何改善。於是他們就像別的印地安人一樣對人類學家不耐煩了。現在台灣原住民對人類學家也有了同樣的反感，這實在是我們該深深作一些反思的時候：我們的研究究竟對被研究者能有什麼好處？我們真能為他們作些什麼？我們的立場是純粹只顧到自己？顧到政府？還是也顧到被研究者？如果三者有衝突時，我們的立場又是怎樣？立場的問題在我早期研究原住民的時候，沒有人問我，我自己也不覺著是一個相干的問題。現在原住民在問我，我的學生在問我，我自己也真誠地認識到當人類學家研究原住民的時候，這確是一個首先要認真反思與坦誠面對的問題。

注

- 1) 本文原為在北京大學社會人類研究所與雲南大學聯合舉辦的第二屆社會文化人類學高級研討班(1997年1月份在北京及昆明舉行)上的講稿。後經修改為論文在“東亞社會轉性與少數民族文化”國際研討會(1997年2月13日-16日在日本大阪市國立民族學博物館召開)上宣讀。

參考文獻

Ahem, Emily M.

- 1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford University Press.

陳祥水

- 1973 〈公媽牌的祭祀——承繼財富與祖先地位之確定〉《中央研究院民族學研究所集刊》36。

Chiao, Chien

- 1971 *Continuation of Tradition in Navajo Society*. (Academia Sinica Monography Series B. No. 3).
Institute of Ethnology.

費孝通

- 1989 《中華民族的多元一體格局》中央民族學院出版社。

Gray, Andrew

- 1995 *The Indigenous Movement in Asia*. In R. H. Barnes, Andrew Gray and Benedict Kingsbury (eds.)
Indigenous Peoples of Asia. Association for Asian Studies, Inc.

江冠明

- 1994 〈“出草宣言”是原漢對話的起點——評1994原住民文化會議〉《山海》6。

李亦園

- 1984 〈近代中國家庭的變遷——個人類學的探討〉《中央研究院民族學研究所集刊》54。

喬建

- 1960 〈台灣土著諸族屈肢葬調查報告〉《國立台灣大學考古人類學刊》15-16。
1961 〈卑南族呂家社的社會組織〉《國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文》未刊。
1972 〈卑南族呂家社祖家制度的研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》34。
1990 《漂泊中的永恆：人類學田野調查筆記》巨流圖書公司。
1997 〈文化變遷的基本形式：以卑南族呂家社為例〉《慶祝鐘敬文先生九十五歲生日論文集》。

孫大川

- 1996 〈夾縫中的族群建構：給原住民意識與台灣族群問題的互動〉“族群教育與族群關係”學術研討會主題演說(1996年4月14日在台北市，師大舉行)。

