

而發生一定的嬗變，現代社會中，宗教儀式業已演化為地方社會的凝聚中介和民俗文化的宣傳載體。

此外，專輯中李泰翰的〈清代臺灣水仙尊王信仰之探討〉也對例行常祀的水仙尊王信仰與由此衍生的划水仙儀式做了預防性和應急性的區分，並指出水仙尊王信仰的崇祀活動與臺灣海峽的風暴週期有着緊密的對應關係。

宗教體現了人類對自身與自然之間關係的理解，歷史上，宗教曾長期是人類應對天災的主要措施，天災與宗教之間的互動歷史反映了人類對自然的認知進程。《民俗曲藝·天災與宗教專輯》對該課題進行了一次有益的研究努力，論文中豐富的實證材料向讀者展示了該視野下多樣生動的人類生活畫卷，同時也令我們不由發出對這些場景所知尚少的感歎。僅僅本專輯中所揭櫫的實證材料以及由此而觸發的學術思考，便有許多是作者和讀者此前所未能考慮到的。在此意義上，對該課題而言，本專輯的問世還遠不是一個圓滿的終結，但作為一個深具啟發意義的有益開端，卻是當之無愧的。

鄒怡

復旦大學歷史地理研究中心

**黃應貴，《人類學的評論》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2002年，396頁。**

本書是臺灣人類學家、中央研究院民族研究所所長黃應貴的個人論文集。作者從自己人類學觀點出發，對臺灣人類學（狹義的人類學，即文化人類學）以及相關學科的課題與成果進行了深入的評論，在展現、檢討人類學在臺灣發展軌跡的同時，力圖說明人類學的特點，及其在整個人文社會科學知識體系中的位置。我們比較熟悉的臺灣人類學發展過程中的許多重要學者（如王崧興）、計劃（如「濁大計劃」）、觀點（如「土著化」）、會議（如「社會及行為科學中國化」討論會）、課題（如社會運動），以及人類學的一些趨向與分支（如「歷史人類學」）等，在書中都有獨到的分析。

除序言外，本書共收入以下11篇論文與2篇附錄，分別為：〈光復後臺灣地區人類學研究的發展〉（1984——指最初發表時間，下同）、〈人類學與臺灣社會〉（1995）、〈王崧興先生的學術研究〉（1997）、〈戰後臺灣人類學對於臺灣南島民族研究的回顧與展望〉（1999）、〈幾個有關人類學在臺灣之發展的議題〉（1999）、〈東埔社布農人的新宗教運動：兼論

當前臺灣社會運動的研究》(1991)、〈對於「人文學及社會科學方法的哲學反思」之我見〉(1995)、〈對於臺灣考古「學」之我見：一個人類學者的觀點〉(1997)、〈歷史學與人類學的會合：一個人類學者的觀點〉(2000)、〈「人的意義」專題的貢獻與局限〉(2001)、〈關於情緒人類學發展的一些見解：兼評臺灣當前有關情緒與文化的研究〉(2002)；以及附錄1〈民族學調查實習的價值何在？〉(1974)、附錄2〈專題訪問——世紀之交，人文社會科學的樣態(人類學)〉(2000)。

前五篇文章基本上構成了一部視角獨特的光復後臺灣人類學史。作者認為，1945—1965年是「社會復員與文化傳統的建構」時期。隨國民政府遷臺的人類學家大部份屬於「歷史學派」的學者，並因日據時代的日本學者有類似興趣而提供了較好的基礎，更兼政治上的戒嚴，使得這一階段的臺灣人類學呈現出濃烈的「歷史學派」色彩，表現在：研究對象大都為南島民族；研究主題集中在傳統社會組織及物質文化方面，缺乏對現實生活的關注；研究方法上過份依賴少數報導人的回溯，絕少田野體驗與觀察；缺乏理論引導；利用歷史文獻來探討中國社會文化的特色等。這一時期的人類學有着明顯的人文學取向。

1965—1987年被作者描述為「現代化下的變遷與持續」時期，人類學表現出強烈的科學化色彩。對於歷史學派不顧實際與僵化研究方式的反動，以及受美國人類學有關中國研究的影響，臺灣漢人社會逐漸取代原住民社會而成為最主要的研究對象；同時西方人類學理論大量被引進臺灣並在實踐中被加以運用，費孝通等人早年所代表的結構功能分析方法，也在王崧興的努力下在臺灣得以恢復並有所發展。當時最主要的議題是有關漢人親屬(包括家族與氏族)或傳統社會結構的問題，這一方面緣於家族是漢人社會的最小社會單位，同時也與臺灣進入了工業社會後，傳統家族與現代化的關係引起社會重視密切相關。宗族與家族研究累積的成果，也讓人類學在1980年代社會科學「中國化」的討論中擔任了重要角色。因為方法與研究主題選擇上的成功，人類學能夠面對及處理當代社會問題，促進了社會對人類學的接受以及人類學的推廣工作。

「濁大計劃」是這一時期的主要成就，但該計劃最重大的影響，卻是臺灣漢人社會研究由完全依賴田野資料而走向配合歷史材料來研究。其中尤以王崧興對八堡圳的研究，以及陳其南關於臺灣移民社會的研究最具代表性。作者認為，陳其南等學者有關「土著化」的論述，使得臺灣漢人社會的人類學研究更能直接面對一些較根本而重要的問題，同時指出「土著化」論述本

身也留下及導出一些必須處理的問題。「濁大計劃」的另一個結果是高山族的研究進入了一個新的階段，這可以從陳茂泰與黃應貴等學者的研究中反映出來。

1987年，臺灣長達40年的戒嚴體制宣告廢除，隨着社會開放及個人自主性意識的提高，臺灣本土意識也越來越明顯，作者認為人類學研究自此進入了「多元化」時期，並向着既是科學、也是人文學的方向改變。解嚴使得一些與社會實踐有關的新課題得以發展，如婦女及兩性研究、族群研究等，這些研究凸顯出研究者的主觀意識，這一點也充份表現在另一新的研究趨勢——「本土化」問題上，因為本土意識的張揚，有關平埔族的研究在量上取得了很大進展。除主題多元之外，研究地區由臺灣向大陸、東南亞等擴展同樣是很明顯的特色。

作者認為「基本的、先驗的文化分類概念」探討也是解嚴後人類學的重要進展之一，這體現在黃應貴、陳玉美、許功明等學者的相關研究中。其實本書第六篇文章〈東埔社布農人的新宗教運動：兼論當前臺灣社會運動的研究〉也可視為一個例證，該文論述了布農人原有的主觀文化觀念如何塑造了他們對於社會危機的認知及其反應方式，以及如何為他們確定其社會危機及社會運動的性質。

值得注意的是，作者的用意不在於呈現一部貌似客觀的臺灣人類學史，而是積極對這部歷史展開分析與評論。他批評「社會復員與文化傳統的建構」時期位居主流的歷史學派忽視理論與社會文化的實際運作，因此更為欣賞被邊緣化的學者陳韶馨，認為陳氏既有充足的理論訓練，又有對臺灣社會文化的卓越體認與洞識，以及對相關資料的熟悉，所以能為後來的漢人社會研究及科學方法奠定重要基礎，並為陳氏所提出的臺灣社會發展三階段理論未被後學認真體認而惋惜。對自己的老師王崧興，作者在評述其成就的同時，又指出王氏1977年離開臺灣之後，與整個國際人類學的發展有些脫節，加上對人類學缺乏整體性的掌握，更兼無法繼續田野工作，導致此後的學術研究幾乎沒有任何重要進展。又如，作者指出「本土化」研究的發展與臺灣政治環境之改變較有直接的關係，而與學科本身的發展關係較弱，這使得其發展過程既缺乏對當時所使用的文化概念之假定的檢討，也無法在有關研究上提出具有典範性的研究成果。

作者所有的評論都是建立在自己對人類學性質的理解以及對國際人類學發展脈絡的把握上的，通觀全書，可以感覺作者的評論暗含着對以下幾個原則的強調：一、能否跟蹤國際人類學的前沿理論，並對理論加以完整把握；

二、是否對研究對象有深入了解，這牽涉到深入細緻的田野工作以及了解被研究者的觀點包括非理性的情感及潛意識等等；三、比較的觀點，這關係到剔除文化偏見與盲點、凸現被研究對象的特殊性、在不同變異性中尋求普遍性，以及由整個人類的歷史發展過程來理解現象等等；四、用特殊知識挑戰普遍性，這是人類學的根本研究傾向。

這些尺度不但體現在上述五篇論述臺灣人類學發展的文章中，在後面討論人類學的一些相關學科及人類學分支的文章，乃至在附錄中也都有所表達。這就使得本書雖是一本論文集，卻也有着自身的一致性與完整性。例如，作者在〈人文學及社會科學方法的哲學反思〉中對「中國化」或「本土化」持保留態度，因為人類學研究，一方面強調理論、方法與民族志不可分，而使人類學的理論多半與文化的特色有關。另一方面是因為人類學以特殊論來挑戰普遍論的研究傾向。所以人類學研究不一定要從「中國化」或「本土化」的問題意識着手，研究者真正必須注意的，是對理論有否足夠的了解而無濫用該理論，以及對研究對象是否有足夠廣泛深入的了解而不至於削足適履。「若對兩者均有足夠的把握，實不可能只是在替西方理論做注腳而忽略研究對象本身的特色及其適切的研究課題。」（頁271）又如，在〈歷史學與人類學的會合〉一文中，作者先簡要回顧了西方學界對歷史學與人類學關係的一些見解，例如時間在民族志的類別形成上的重要性，歷史觀念由文化所界定等等，然後論述中央研究院歷史語言研究所史學研究中與此相關的趨勢。他最終希望的，是史學家能夠由對中國史的獨特性之掌握，挑戰人類學已有的理論觀念，並認為要做到這一點，史學研究必須先面對被研究者的觀點、整體性、比較及全人類歷史的觀點等問題。作者對史語所史學家提出的這些期望中，有一些（如思考被研究者的觀點等）在大陸的許多歷史學者中已是共識。

本書雖然以對臺灣人類學的評論為主，但因為其間滲透了作者對人類學的理解以及對人類學脈絡的把握，加上中國大陸與臺灣在學術與文化方面的深厚淵源，因此本書不但可供了解臺灣人類學的發展，對大陸人類學界與歷史學界，也應該有相當大的借鑒意義。例如，1999年，在廣西南寧召開了「人類學本土化」研討會，但臺灣早在1982年就舉行過類似會議（這種時間差主要是因為人類學系在大陸曾被停辦多年），且本書作者對此亦有獨到的認識。此外特別讓人深有感觸的是，在附錄2〈世紀之交，人文社會科學的樣態〉一文中，作者所指出的臺灣人類學及其他社會科學研究所面臨的問題，如很難具備了解西方整個理論與文化背景的知識、對研究對象了解不足、學

科之間成果的互動有限、缺乏累積知識的規範制度等等，在中國大陸學界也是極其嚴重的，這些都值得我們認真思考。

溫春來

中山大學歷史人類學研究中心、中山大學歷史學系

***Who Owns Native Culture?* By MICHAEL F. BROWN. Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 2003. xii, 315 pp.**

「誰擁有原住民文化？」是人類學和文化遺產研究近二十年的重要討論課題。（作者所指的「原住民」（native），指涉英文涵蓋的native、indigenous及aboriginal，見頁xii。）全球的原住民運動在過去數十年鬧得熱哄哄，不少原住民團體指稱，他們擁有控制自身文化的權利，並發動運動力保文化免受非原住民的挪用；世界各大博物館面對原住民團體索回傳統文物及祖先遺物的壓力。「文化遺產」（cultural heritage）、「文化私隱」（cultural privacy）、「文化版權」（cultural copyright）及「文化控制」（control of culture）的概念教人再三反思。對知識產權具研究興趣的作者認為，於無序世界強施文化版權法例，可能引致巨大風險。他指出，以單一的套用模式（one-size-fits-all models）施加於保護文化遺產的議題上，只會礙阻、而非改善原住民與非原住民的關係。作者強調，保護文化遺產牽涉道德、尊嚴及法律的複雜性。對於目前全球化的文化遺產保護運動（heritage-protection movement），作者持反思態度，認為我們不應問「誰擁有原住民文化？」，而是「如何在大眾社會中，於互相尊重的平臺上處理原住民的文化展現？」

作者於第一章以實例展開全書討論：一名研究美國亞利桑那州霍皮族印第安人（Hopi Indians）的人類學家H. R. Voth遭到霍皮族人非議，霍皮族人指控Voth冒犯原住民傳統文化，把紀錄該族族人的照片及資料公開，剝奪原住民文化私隱權利，是為知識盜賊（theft of knowledge）。作者指出，這種指控並非罕見，於20世紀80年代，美國及澳洲原住民展開連串文化遺產運動，保護文化私隱。隨後，兩地政府以及聯合國相繼推行各種文化遺產法案，旨在保護原住民文化，免受非原住民在未經許可下挪用。作者認為，以法案保障個別文化，從根本上抵觸人類學所界定的基本理念——文化是共享的（shared）。

在第二章中，作者進一步指出文化版權的爭議。1980年代，澳洲原住民