

# 穿梭時空的歷史建構

## ——《「文明」之路》的例子

黃應貴

國立清華大學人文社會學院學士班

### 提要

筆者在《「文明」之路》一書中，透過東埔社布農人的個案研究，將臺灣一百多年來的歷史發展，分成日治時期、國民政府治理時期以及新自由主義秩序下的治理。其中，第三卷所討論第三個時期的新自由主義化趨勢，並沒有得到臺灣主流社會的承認。這個新時代的確認與建構，其實是透過社會文化整體圖像及穿梭時空的辯證、史識、當地人主觀的文化觀點、全人類社會文化的比較視野、以及文學心靈的啟發等過程，才能有效再現第三個歷史時期的存在。也因為如此，《「文明」之路》這部書所描繪的，既是特殊的地方史，也反映了臺灣大社會一百多年來的發展趨勢，更反映了全人類社會的某種共同趨勢，故它是小歷史、也是大歷史，更是作為一個人類學者想透過一個小個案的研究，來濃縮某一段人類文明之路的作法。

**關鍵詞：**臺灣、布農族、歷史建構、史識

---

黃應貴，國立清華大學人文社會學院學士班，新竹市光復路二段101號，郵遞區號：30013，電郵：[ykhuang@gate.sinica.edu.tw](mailto:ykhuang@gate.sinica.edu.tw)。

本文依據筆者應科大衛教授之邀在香港中文大學所做的同題目演講內容修訂而來，該演講為香港大學教育資助委員會「卓越學科領域計劃」(AoE)「中國社會的歷史人類學研究」系列講座。謝謝科教授指定這個題目來考驗我。我也謝謝陳文德、鄭依憶及鄭瑋寧對原稿所提供的意見，在此謹誌謝意。

這篇主要依據個人從事《「文明」之路》的研究及撰寫的經驗與結果而來。<sup>①</sup>這部書是以東埔社布農人為主要研究對象，橫跨116年，分成三冊來表現三個不同的時代：日治「文明化」下布農文化傳統之形塑、戰後「現代化」下文化傳統的再創造，以及新世紀以來新自由主義秩序下的地方社會。此一歷史分期，特別是第三個時期，不同於歷史學者及社會大眾所熟悉的日治及國民政府統治的兩個時期看法。即使臺灣大部份社會科學家為了強調民主化對於臺灣社會的長遠影響，往往以1987年的解嚴將國民政府治理時期分成兩段，但也少提及新自由主義化的新時代。相類似的，同樣是研究臺灣原住民的人類學者，如日本的山路勝彥，雖將這時期分為日治、國民政府治理以及1987年解嚴以後族群認同蓬勃發展的三個時期，<sup>②</sup>但也未提及新自由主義化的趨勢。換言之，第三個時期的新自由主義化所帶來的新時代，並不為臺灣主流社會所接受乃至所意識到。

但另一方面，第三個時期中新自由主義化所帶來的新時代，卻有着非常多的客觀指標標示着它的存在。1999年921災後重建，讓交通及通訊乃至於國際網路得到快速發展，為臺灣新自由主義化的發展提供了必要的外在條件。譬如，普遍建立的東西向的快速道路成為東西交通的主幹，2006年通車的高鐵，民用機場更由原來的四個擴建到十個等等。而作為當代主要溝通工具的手機，門號更是由1998年的4,727,000個增加到2006年的19,622,000個，八年內成長了4.15倍。上網人數更由1998年的265萬人增加到2007年的1,330萬人，佔總人口的58.4%。<sup>③</sup>而陳水扁總統於2000年上臺以後所推動的金融改革而通過的金融六法與加入WTO，以及政府改造所推動的四化（地方化、法人化、委外化及去任務化），均在減少政府的干預而讓市場機制來做決定。

① 請參閱黃應貴，《「文明」之路》，第一卷，《「文明化」下布農文化傳統之形塑（1895-1945）》；第二卷，《「現代化」下文化傳統的再創造（1945-1999）》；第三卷，《新自由主義秩序下的地方社會（1999迄今）》（臺北：中央研究院民族學研究所，2012）。由於本文指涉到該書的論點與資料的地方頗多，故下文不再一一指出。

② 參見山路勝彥，《臺灣タイヤル族の100年：漂流する傳統、蛇行する近代、脱植民地化への道のり》（東京：風響社，2011）。

③ 參見交通部統計處（2007）。

這使得他在位的八年，成了臺灣新自由主義化的最關鍵性八年。<sup>④</sup>而《「文明」之路》第三卷更具體再現了地方社會與過去有着如何根本的改變。<sup>⑤</sup>雖然如此，到目前為止，臺灣社會中除了企業家及資本家不得不清楚知道新自由主義化的發展以求生存外，主流社會中的政府與學界，幾乎還生活在上個世紀的觀念中而一無所覺，而一般平民大眾，在面對新的狀況下努力尋找出路之時，卻充滿著困惑與焦慮。是以，這新時代的意識便在主流社會的扭曲下，一直無法浮出檯面。

事實上，當筆者於2001年決定要從事這部書的研究與撰寫時，也沒有意識到新時代的來臨，而只是把它當作時下所談的全球化現象來看。直到2006開始實際從事田野及撰寫書稿過程中，才逐漸明白新時代的意義。這當然涉及了整部書如何從事歷史建構的問題，以下將進一步來討論。首先，從筆者累積的田野民族誌談起。

## 一、社會文化的整體圖像及穿梭時空間的辯證

筆者從1973年開始研究布農族，至今已近四十年。其中，最主要的田野地點在臺灣中部南投縣信義鄉東埔村第一鄰的東埔社，從1978年開始研究，至今已達34年。雖然，這些研究大半都是研究當時的當代，而且大部份的田野時間是屬於第二個時期的現代化時代，但累積的結果已足以確定，布農人強調人生而不平等的傳統人觀，是了解傳統及現代化時期布農社會與文化的關鍵象徵(key symbol)<sup>⑥</sup>或主要的代表象徵(master symbol)<sup>⑦</sup>。它主要經由生命儀禮來實踐與表達，並深深影響到布農人社會生活的各個層面。譬如，日

- ④ 這些政策的實施，是否與他後來的貪污案有關？現還無法確定。但對比拉丁美洲因向世界銀行及國際貨幣基金貸款而被迫施行新自由主義化的政策，其實是大同小異。唯一明顯不同是臺灣在政策上，因是自己主動改革，有些門檻明顯比拉丁美洲有利。譬如，銀行開放外資限制在50%以下，使得政府仍然可以控制而不至於任由外資宰割。很可惜，這段關鍵性歷史，很可能因涉及政治上的敏感而至今乏人問津。
- ⑤ 這部份也可參閱黃應貴，〈新自由主義下的原住民社會與文化〉，《臺灣原住民族研究學報》，2012年，春季號，頁1-26。在此不再重複細說。
- ⑥ 此為 Sherry B. Ortner 的用語，參見 Sherry B. Ortner, "On Key Symbols," *American Anthropologist*, 75: 5(1973): 1338-1346。
- ⑦ 此為 E. E. Evans-Pritchard 用語，參見 E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940)。

常生活中各種活動的成敗，決定於雙方相對的精靈(*hanitu*)力量、聚落成員間相對能力式的交換、強者照顧弱者的倫理道德，乃至於親屬關係建立在實際的後天實踐上而非先天命定的關係上等等。這些都可以由其傳統上強調人生而不平等的人觀及其背後的 *hanitu* 觀念來理解。

但這類由其現代化時期研究所得到的整體圖像，卻有助於我們理解其日治時期的傳統社會與文化之形塑。雖然，日治時期的各種資料當然沒有直接有關他們的人觀之記載，因人觀的觀念與探討在臺灣是1988年以後才發展的，<sup>⑧</sup> 却清楚地記載着他們各個生命儀禮的儀式內涵，而且，有着非常豐富而細緻的象徵層面之資料，讓我得以充分掌握他們人觀的意義系統。不過，這些文獻上分散各處的儀式象徵資料，往往在現代化時期的基督教化儀式之實踐當中已消失，因而更加難以重建。譬如，日治中期以前的傳統時期，布農人舉行傳統的室內葬。會依死者生前對於家乃至於社會的貢獻與成就之大小來決定埋葬的位置。凡成就愈高者則埋於近家屋的門口，愈低者則欲遠離門口。這是他們相信成就愈高者，其精靈的力量愈強，其死後更能保護家人。反之亦是。如此乃突顯出即使是同一家的人，個人間的能力還是不一樣，對於家及社會的貢獻也不一樣。而一個人的能力與成就的高下，往往與他／她的精靈力量大小有直接的關係。但像這樣直接與傳統人觀內容相關的資料，因日治中期以後禁止室內葬及現代化時期實行基督教化儀式而葬於公墓園區，自然無法見證。

對比於傳統，由現代化時期葬禮的實踐中，可以發現當時基督教化後依然保留的傳統葬禮之主要部份有二：一是凶死與善死之分辨。雖然，這時已經不像過去那樣將凶死者就地埋葬，但凶死者仍不得像善死者那樣在教堂內舉行儀式。兩者的分辨，依然清晰地延續下去。另一個保留的部份是舉行葬禮那天，聚落成員不得工作之禁忌。若違反禁忌者，不僅會工作無效，當事人還會發生意外。不過，這禁忌僅限於死者已舉行過嬰兒節而成為聚落成員者。因在布農人的傳統人觀當中，嬰兒節是小孩出生後，成為聚落成員的必要儀式。跟婚禮與葬禮一樣，它必須由聚落全體成員所參與的。如此，我們不僅可了解布農人傳統人觀是透過生命儀禮的實踐來表達，更可以理解為何東埔布農人在接受基督長老教的儀式時，還是保留原本的嬰兒節(*mintuhtuh*)為其教會的歲時祭儀之一部份。換句話說，在生命儀禮被基督教化後（如婚禮與葬禮），除了由各家個別負責的小孩成長禮(*mangaul*)及命名禮

<sup>⑧</sup> 參見黃應貴主編，《人觀、意義與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1993）。

(*pagingan*)外，嬰兒節是另一個被當地布農人訂定為教會的正式歲時祭儀。如此一來，也維持其傳統人觀實踐與表達上的完整性。而布農人可說是全世界唯一有嬰兒節的基督長老教信徒，而嬰兒節也成了今日南投、高雄地區布農人用來作為文化與族群認同的主要儀式。即使到今天，東埔布農人已因新自由主義化的發展而有着多重人觀與多重自我的新趨勢下，原先不得於葬禮舉行當日工作的禁忌也被鬆綁而未被嚴格遵守時，嬰兒節還是被遵循而保留為集體性的正式儀式。這表示傳統人觀雖已不再有主宰性，但還是當地人文化認同上不可或缺的一部份。是以，傳統人觀在三個不同時期的地位與意義之轉變，一方面當然需要研究者對於三個不同時期當地布農人社會文化有整體性的掌握，以及穿梭時空來交叉對話。另一方面也跟個別的歷史條件與社會文化脈絡有密切的關係。而「同居人」便是一個鮮明的例子。

在第三個時期的家，隨着新樣態的家之不斷出現，家中既沒有血緣或姻緣關係的「同居人」愈來愈普遍。但對比於日治傳統時期或國民政府統治時的現代化時期，我們會發現同居人很少出現在現代化時期但出現在其他兩個時代。這一方面是傳統時期當地布農人行刀耕火耨的游耕，以家為單位不斷地遷移來尋找新的耕地。由於這時期生計經濟的生產方式主要是依賴勞力的投入來決定生產量的多寡，因此，遷移到新耕地的家往往需要外來者協助工作來增加生產所得。故即使沒有血緣或姻緣關係，只要這外人能夠遵守作為家人的相互權利及義務，就可被視為家人。到了第二個現代化時期，種植經濟作物獲利的主要手段是資本的再投入，包括土地的購買，所需的勞力則可以透過市場機制用雇工方式來解決。故家成為了主要的經濟單位。同居人對這時的布農人而言，是不必要的東西。但到了新自由主義化的第三個時期，強調人、物、資訊與資金的快速流通，造成人口的不斷流動與遷徙，加上個體與自我發揮到極點的條件下，所謂家人已經不再是血緣或姻緣乃至於權利義務關係，而是個人感情上的依托，使得有情感關係的「同居人」的出現成了一種新趨勢。但這種同居人，與日治傳統時期的同居人有着根本上的不同：傳統的同居人仍然受共同的行為規範或相互間的權利義務關係之限制與約束。但當代的同居人，卻是依據成員間是否有共同家的想像，以建構出共同的生活節奏與互動上的心理慣性。換言之，同樣是同居人，但當代已經不受親屬或結構原則、行為規範乃至於個人間的權利義務關係之約束，而是相互間的心理需求。而這發展，當然是與其歷史條件及社會文化脈絡有關。其中，經濟與資本主義化成了最重要的條件之一。不過，筆者對於資本主義化的意識，卻是來自臺灣史研究累積出來的史識。

## 二、史識

我們從臺灣的歷史發展過程可以看到，西方資本主義的全球性發展，對於臺灣社會文化的影響，是既深遠而又全面，雖然，它並不一定在任何時期都是具有一樣的決定性作用。譬如，在荷蘭人於1624年殖民臺灣以前，臺灣原住民是臺灣島上的主人。荷蘭人殖民臺灣的目的之一，是為了從事熱帶栽培業，以便從甘蔗、香料等作物的收成與販賣中，牟取利益。荷蘭人雖可指使平埔族從事栽種工作，惟這些從事栽種工作的平埔族之糧食問題，則有待解決。由於平埔族只會種旱稻而不會種水稻，而只有種水稻才可能生產出生產者所需以外的額外糧食，荷蘭人遂不得不於1636年開始招募福建、廣東兩省漢人來臺種植水稻，開啟了漢人大量移民臺灣的先例，也開啟了漢人與原住民間長達二、三個世紀的競爭。到了1895年，日本開始治理臺灣時，原住民已經由臺灣的主人變成了臺灣少數的弱勢民族。在這個長達兩、三個世紀的歷史過程中，毫無疑問的，西方資本主義的世界性擴張是背後的最主要動力。因此，不論研究臺灣或臺灣原住民，資本主義在臺灣的發展，一直扮演着重要的角色；即使，資本主義本身在這三個時期，明顯有着不同的性質。也因這樣的史識，不僅讓筆者意識到第三個時期因資本主義本身的改變而導致新時代的到來，更讓筆者認識到要讓臺灣原住民乃至於漢人走出這歷史宿命，不可能不面對一個根本問題：資本主義之外是否有另一種可能？

這樣的史識，不僅影響着筆者對於《「文明」之路》一書的處理，使得資本主義一直是與（現代民族）國家化、基督教化等課題等而視之，甚至有些時候必須給予更重的比重。這經驗讓筆者更意識到，史識是人類學者最需要向歷史學者學習之處。事實上，這也是我從臺灣史研究的前輩學者們，如賴永祥、陳紹馨、曹永和等人，所學習得到的深刻教訓，並深深影響筆者至今。<sup>⑨</sup>雖然，現代的歷史學者似乎不太談論「史識」這類的問題。但筆者願意在此給予最正面的高度評價。

---

<sup>⑨</sup> 陳紹馨雖是社會學者而非臺灣史研究者，但他的臺灣社會歷史發展之研究往往結合臺灣史研究的成果，使他得以有世界史的視野來看待臺灣社會的歷史發展。參見陳紹馨，《臺灣的人口變遷與社會變遷》（臺北：聯經出版事業公司，1979）。而賴永祥、曹永和早期的臺灣史研究，更直接討論荷蘭殖民臺灣的歷史過程而有助於我們理解臺灣長期歷史發展的趨勢。參見賴永祥，《臺灣史研究（初集）》（臺北：賴永祥自刊，1970）；曹永和，《臺灣早期歷史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1979）。

譬如，當我在臺大歷史系一年級時，讀過陳寅恪的《隋唐制度淵源略論》及《唐代政治史述論》，印象深刻至今。<sup>⑩</sup>他認為唐朝是中國歷史上最盛的朝代。為什麼唐朝可以成為中國史上最盛的朝代？他的回答是它是中國史上最開放的時代：不僅在長安可以看到各國使館區，還可以看到各種宗教的活動，包括祆教在內。更重要的是，唐朝的制度之發展，往往是為了應付及適應中國以外的力量，特別是來自西邊西域及小亞細亞來的各種外來力量。而為了了解中國當時的政治制度如何與外力互動下發展出新的面貌，他不僅習得西域十幾國語言文字，更開展出中國史的研究超越視中國為獨立存在的體系之限制的視野。直到今日，他研究背後的史識，恐怕少有人可以超越。

另一個有名的例子是法國年鑑史學第三代表人物 Emmanuel Le Roy Ladurie 的 *Montaillou* 一書。<sup>⑪</sup>這是以中世紀位居法西邊界的 Catharism 為主要的研究對象。以當時基督宗教的傳統來看，這是個異教徒的世界。若以這本書依據宗教法庭審判資料所建構當地人社會生活之描述來看，其實只是本深度不夠的民族誌。但這本書最吸引人的地方，卻是作者指出這些人所代表的文化是承繼了前基督教( pre-Christian)、非基督教( non-Christian)乃至於反基督教( anti-Christian)的民俗文化，其浮現不僅侵蝕了天主教的壟斷，更為日後啟蒙時期提供了重要的文化泉源，特別是當地人心智上對於救贖的追求所導致其對工作的態度上。這論斷完全突顯出作者的史識而讓筆者心儀不已。

當然，史識有其主觀性及多元解釋的可能性。以《「文明」之路》為例，除了上述臺灣社會歷史發展與資本主義發展的緊密關係所涉及的史識外，另一種性質上不同、甚至相反的史識也深深影響這段歷史的發展。那就是這部書結論中我對「文明化」所做的新界定而認為「人如何從特殊的歷史與社會文化脈絡中解放出來而成為有選擇及創造未來能力的人之過程」。<sup>⑫</sup>這個源自這部書研究結果所呈現的史識，明顯不同於 Norbert Elias 所說的

<sup>⑩</sup> 參見陳寅恪，《隋唐制度淵源略論》（臺北：洪氏出版社，1974）；陳寅恪，《唐代政治史述論》（臺北：洪氏出版社，1974）。

<sup>⑪</sup> 參見 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error* ( New York: Vintage Books, 1979)。

<sup>⑫</sup> 參見黃應貴，《「文明」之路》，第三卷，《新自由主義秩序下的地方社會（1999迄今）》，頁255。

「文明化」。<sup>⑬</sup>在 Norbert Elias 看來，西方近現代文明（特別是現代性）的發展，並不像過去社會科學大家，如馬克思、韋伯、涂爾幹等所強調的，是由資本主義興起所造成的，而是中世紀以來，人們為了克服人類內心深處所潛藏的內驅力，如暴力等負面動力，而發明各種制度，如餐桌禮節、運動等等行為規範，來發洩內在情緒並避免人與人間的直接衝突、乃至戰爭，使人們得以和平方式來互動，而達到更高的文明境界。但這種理論觀點隱含對人性的不信任而想要以外在的制度或群體社會的力量來約束人的內在驅力。而東埔社這類邊陲社會所呈現的，反而是透過人的創造力，來消除既有的文化或行為規範的限制，使人得到解放而得到更大的自由空間，去尋找個人存有問題的解答。而這兩種相反的史識交錯在一起，得以有效再現這一百多年的歷史發展過程。

由上可見，我們發現對於從事歷史建構的人類學者而言，歷史學者長期從事歷史研究所累積的史識，是有非常正面的價值，但由此而來的史識不見得可以直接使用在實際的研究上。因除了實際歷史過程的複雜性可能隱含不同、乃至相衝突的史識外，當地人主觀的文化觀念，也不見得與前述史識所指出的長期趨勢相互一致，甚至可能有所衝突。這可見於東埔社布農人對於歷史的看法上。

### 三、當地人主觀的文化觀點

由於傳統東埔社布農人沒有現代線型時間觀念，自然也沒有建立在特定人、地、物、時、事等上面的「歷史事件」觀念。反之，正如某些南島民族都有的跨越特定時間之歷史「意象」(image)為其歷史觀的一部份外，<sup>⑭</sup>受其人觀的影響，傳統布農人強調只有他們自己做的事，而且是有利於社會群體者，才算是歷史。因此，儘管布農人是臺灣原住民當中，一直與日本人抗爭

<sup>⑬</sup> 有關 Norbert Elias 的文明化觀點，請參閱 Norbert Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1, *The History of Manners* (Oxford: Basil Blackwell, 1978); vol. 2, *State Formation and Civilization* (Oxford: Basil Blackwell, 1982)。

<sup>⑭</sup> 對於南島民族的歷史意象之內涵，參見 Shelly Errington, “Some Comments on Style in the Meanings of the Past,” in *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, eds. Anthony Reid and David G. Marr (Singapore: Heinemann Educational Books, 1979), 26-40; Marilyn Strathern, “Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images,” in *Culture and History in the Pacific*, ed. Jukka Siikala (Helsinki: The Finnish Anthropological Society, 1990), 25-44。

而到1932年才最後接受統治的民族，當日本戰敗而離開東埔社時，當地布農人不會把這事當作歷史，因為這既不是他們自己做的事，也不見得是有利於社會群體。換句話說，在歷史學者眼中所重視的改朝換代或殖民統治者的替換，並不足以造成當地人有時代轉變的意義。雖然，布農人最終還是承認戰後新生活的到來，但那與朝代替換無關，而是原住在一千公尺以上而無瘡疾經驗的布農人，因為日治末期的集團移住及水稻耕作而被迫遷至一千兩百公尺以下從事水稻耕作，以致遭瘡疾肆虐並大量死亡，其數量超過20%，而成為日治時期臺灣原住民當中，唯一人口減少的族群。因這過程所造成的慘烈傷害被當地人視為當地的社會危機。依其傳統文化觀念，解除這類社會危機的方式便是重建並履行新的謝天儀式，以謝天恩。在此脈絡下，埔里基督長老教醫院隨治癒瘡疾所傳入的基督教化儀式，乃成為他們新的謝天儀式。如此，開啟了他們新的生活方式。尤其是他們必須接受全世界所有的基督長老教徒，不論其種族、語言、文化、性別乃至聚落的差別，在神面前都是兄弟姊妹的普遍主義世界觀，以取代傳統時期強調聚落外的人不是人的地方性特殊主義世界觀。是以，戰後當地人最常提到的歷史意象之一便是「信教」。

當然，讓當地布農人視二次戰後是個新生活的新時代，不僅是為了解除瘡疾造成的社會危機而接受治癒瘡疾的基督長老教所導致世界觀之改變，更涉及戰後資本主義化、國家化、基督教化等的現代化過程，當地人是以集體適應的方式來應對，也使得傳統人觀中右肩<sup>⑯</sup>上代表著集體及利他的 *hanitu* 被凸顯與加強。加上戰後現代化過程經驗累積的結果，讓當地布農人有着「只要肯努力一定有成果而充滿樂觀進取的態度」，實不同於日治傳統時期人觀所強調一個人的成敗取決於個人 *hanitu* 力量是否可征服對方 *hanitu* 力量的「對抗精神」。是以，兩個時代雖都呈現傳統人觀的主導性，但現代化時期更凸顯地方群體集體意識的層面而有更強的地方主體性。但適應資本主義市場經濟上的成功，也部份接受了現代線型時間及以民族國家為基礎的國族歷史。

到了新世紀以來，整個臺灣主流大社會，除了企業家或資本家外，政府及學界對於新自由主義化發展所帶來的新趨勢並不敏感。對比之下，當地布農人正如臺灣一般平民大眾一樣，很清楚地意識到新發展所導致原社會生活各個層面的活動均已超越聚落範圍且又不一致，因而導致原聚落或社會組織

---

<sup>⑯</sup> 布農傳統人觀認為一個人有兩個 *hanitu*，一個在左肩，一個在右肩。左肩者會促使人從事追求私利的活動，而右肩者會促使人從事集體及利他的活動。

(包括教會)的沒落。另一方面，個人與自我發揮到極點，以致於多重人觀與自我取代了過去布農人傳統人觀的主宰性，使得人與人之間的互動充滿着變數，就如同實際的生活充滿着不確定性與未知一樣，焦慮成了當地人對於這個新時代最簡單的描述。他們甚至創造出一次打兩個排球的運動方式來再現他們對於這個新時代的想像：兩個排球不僅象徵着當代人們必須同時面對各種不同的問題而無法像過去那樣專心做一件事，它更意味着人們已經難以預期球的方向而難以應對，均增加個人的挫折與不確定性及焦慮感，自然也意識到新時代的來臨。這點可由當地布農人不斷比較當代與過去現代化時期的生活方式中看出。

是以，即使他們的歷史觀在過去殖民過程中被塑造與轉換而逐步接受了建立在國家基礎上的新歷史觀，但他們並沒有複製這種國族歷史。反而是承認每一個人在歷史過程有不同貢獻的新史觀正在發展與浮現，就如同他們認為濁水溪的水是由上游整個地區的雨水、小溪、伏流、小河等等，匯集而成的。這使他們得以有更大的空間去想像另外一種歷史主體的可能，以包括「想像的他者」<sup>16</sup>在內而得以超越「民族歷史」。但這新發展，卻是在新自由主義化世界性擴展條件下所帶來的可能，更是得透過全人類社會文化的視野才得凸顯。

#### 四、全人類社會文化的視野

新時代之所以「新」，不只是在實際的社會生活中因各個層面的活動往往超越原聚落範圍及其間的不一致性所導致原聚落或社會組織的沒落，也涉及新資本不斷進入整個臺灣中部大臺中地區導致當地社會生活各層面活動範圍不斷的再結構。這使得人類社會過去用來界定地方社會或群體的主要基礎或手段，如依血緣、地緣乃至於自願性團體的共同興趣與利益原則而來的社會結構或行為規範及其背後的文化觀念，早已失效而呈現地方社會的解體或失序。但另一方面，透過宗教的個人化與心理化、家的新樣態與實踐以及潛藏的共享意象等探討，我們得以發現當代的地方社會並沒有完全消失，而是存在於個人内心深處的感情與意象層面上。心理因素取代了過去習以為常的

---

<sup>16</sup> 他們不僅開始娶對在地社會毫無所知的外籍新娘，也會由電視看到的大洋洲南島民族來討論他們之間的相似與相異，更會為了開創世界觀而組織為以色列祈禱的活動，雖然，他們不曾接觸過以色列人。

社會或文化因素，主導了個人的行動。這是過去人類社會至今未曾發現的，只有亞馬遜地區晚近研究的民族誌有些相近，<sup>⑯</sup> 更是新自由主義強調市場機制取代家以上社會組織所導致個人與自我發揮到極點的結果。雖然，到目前為止，市場機制並沒有完全取代家以上的組織，就如同柴契爾夫人雖欲透過國家的力量來瓦解國家，卻只是造成國家的弱化而不是徹底解構國家，但這些已足以呈現新的發展趨勢，進而挑戰了我們上個世紀既有的觀念或概念。這些挑戰不僅凸顯了新時代的新趨勢，更與其他特性共構成新時代的特性。

譬如，族群或族群性隨着新自由主義化的發展，早已涉及族群發言權而來的政治權力及文化商品化而來的經濟利益，這些往往被族群內部份既得利益者或菁英階級所壟斷，不再是群體成員所共享的社會關係、生活方式或看世界的方式等所構成的文化認同。<sup>⑰</sup> 事實上，經歷了至少四十年的資本主義化過程，臺灣原住民社會內部早已出現明顯的分化。譬如，與漢人資本家共同經營企業的部份布農人，他們與漢人資本家的關係往往遠比聚落內不屬同一企業的布農人來得緊密。換言之，在當代的新發展趨勢下，階級關係已明顯比族群關係更能再現當代分配不均與貧富差距極端化的核心現象與問題。而這正是新自由主義化所帶來的最普遍及最尖銳的問題之一。其嚴重程度更是過去人類社會所不會有過的。

同樣，新世紀以來東埔社布農人的家，不再是像過去那樣依靠親屬結構或人與人之間的權利義務關係或行為規範來界定，而是依靠成員間的感情、以及彼此是否有對家的共同意象來建立共同的生活節奏及互動的心理慣性。是以，當代的家，經常充滿著許多既沒有血緣又沒有姻緣關係的「同居人」。因此，家的新樣態將會不斷的產生。例如，2012年暑假在臺北舉行的青春澎湃影展，青年導演劉振南的「我的拼湊家庭」為開幕片。<sup>⑲</sup> 該片導演以文字說明該影片來自他個人的經驗時，我們發現這拼湊家庭的成員除了導演自己外，還包含祖母、小叔、小姑、以及堂妹。在日常生活中，他們卻分

<sup>⑯</sup> 事實上，亞馬遜地區民族誌研究上的突破，也是晚近的成果，其多少也反映了新時代的新趨勢所帶來的刺激與啟發。參見 Joanna Overing and Alan Passes eds., *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (London: Routledge, 2000)。

<sup>⑰</sup> 參見 John L. Comaroff and Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc.* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009)；黃應貴，〈新自由主義下的原住民社會與文化〉，頁1-26。

<sup>⑲</sup> 臺北當代藝術館，〈【青春澎湃影展】青春正澎湃熱血看世界〉，2012年7月30日，(<http://www.mocataipei.org.tw/blog/post/28202170>)。

屬於不同的核心家庭。然而他們會把上述其他人當作比自己父母還重要的「家人」，是因為他們小時由祖母照顧一起長大，以至於彼此感情非常親密。若其中有人遇到難以決定的事情時，第一個想到要找來商量的人是這些「家人」，而不是當下同住一個屋簷下的父母。事實上，這個例子將當代超越過去家之形式的家發揮到極點，因而更突顯出當代的特性。

類似的超越也可見於東埔社布農人新創的宗教活動上。對於東埔社年輕人而言，上教堂做禮拜的正式儀式方式已不足以疏解每個星期所累積的心理挫折與焦慮，因而創造出兩類新活動。一類是幾個親密的朋友在安息日（甚至週間的）時間聚集一起相互傾聽對方心聲及安慰對方、並小酌一番。對他們而言，這方式可以讓他們得到必要的疏解，第二天得以重新回到工作、繼續向前。是以，對他們而言，這與他們上教堂禮拜的目的相同。事實上，他們將這種聚會看成是一種新的禮拜形式，並強調信仰是個人與上帝間的事，與教會無關。甚至，透過小酌更容易進入與上帝溝通的情境，使人有如重生而得重新面對未來一星期的工作。既然如此，為何不能把這活動看成是另一種形式的安息日禮拜？另一類是個人在安息日單獨走到個人小時最懷念的地方去拜訪，從個人過往最深刻的回憶與記憶中，找到重新站起來的力量，重新面對未來的問題。這兩類充滿着個人化、心理化新的活動方式，當然挑戰了既有的教會宗教活動的形式，但同時也是傳統 *Gavian*（朋友）儀式及 *lulus-anna lumah* 這類較屬於個人性而非群體性儀式活動的再創新，更是生活在新時代的個人對傳統舊活動方式賦予新意義。

由此，我們發現上述各項新時代的斷裂，必須由既有全人類社會文化圖像的對比及比較中凸顯與斷定。換言之，這是特殊的地方史與全人類社會文化整體圖像的對話連結，也是大歷史與小歷史的對話連結。另一方面，面對新時代，更需要想像與創新；這不僅是當地人面對新問題尋求解決之道的必要手段，更是研究者研究這新時代，找到有效再現當代現象與問題的概念之必要的考驗。而當代文學往往提供社會或人文學科，一種值得參考乃至可借用的創造。

## 五、文學心靈的啟發

在《「文明」之路》的第三卷，主要是討論新世紀以來的新發展，因面對的是新現象，往往無法直接用上個世紀大家所熟悉的概念來再現，就必須透過想像力來創造出新的概念來再現。譬如，面對當代家的個人化、心理化

以及多樣化，如何能有效再現其超越過去以親屬或社會結構、行為規範、個人間權利義務關係為依據者，凸顯了家成員的流動性及既無血緣又無姻緣關係的同居者出入其間。日本小說家角田光代的《樹屋》，將這類情景描述為「簡易旅館」，而在小說的最後，透過具有大學生身份的男主角內心對於這些自由往來的外人與家人間的關係有更深一層的領悟後，才指出建立這種家的基礎是「希望」，而所謂家人就是能帶給其他家人希望的人，無論他／她是否有工作或是否與這家的人有血緣或姻緣關係。<sup>⑯</sup>

同樣，村上龍的小說《希望之國》，反映出新世紀日本青少年彷徨無方向因而建構出日本是個「什麼都有就是沒有希望」的國家意象，更指出青少年利用他們熟悉的網際網路所象徵的理性與力量，在日本北海道建立「國中之國」的理想，突顯出現代民族國家的沒落窘境，以及國家新形式存在的可能。<sup>⑰</sup>他更在《到處存在的場所，到處不存在的我》一書中指出，新時代的人所持有的希望，不再是社會性希望，而是別人無法共同擁有而只屬於個人的希望。<sup>⑱</sup>這些討論都直接幫助筆者在第三卷中思考相關課題以及嘗試創造新的再現方式。

當然，對筆者撰寫這部書的思考影響最為深遠的，是來自是大江健三郎在《燃燒的綠樹》中對於當代宗教性質的提問。相對於目前社會科學乃至於一般社會大眾廣為接受的觀點：現代化的結果導致世俗化發展而使宗教沒落這個命題，大江卻懷疑地問：經過現代理性思考的洗禮後，宗教問題如何解決？而小說中「燃燒的綠樹」之新興教派，是個既沒有神又沒有教義與正式儀式，是個諸教混雜並強調個人尋找通往宇宙道路的修練地方。它一旦擴大而組織化，便注定它的滅亡。作者在小說中清清楚楚地展現了當代新興宗教的特色，有如民族誌再現。這個問題意識更涉及了他在《小說的方法》一書提出的「文學要理解並表達的是人是什麼？作者所屬的時代是什麼？」這兩個問題正好與我的想法一致：我認為社會科學或人文學科研究的目的，最終

<sup>⑯</sup> 參見角田光代著，劉姿君譯，《樹屋》，（臺北：聯經出版事業有限公司，2012）。

<sup>⑰</sup> 參見村上龍著，張致斌譯，《希望之國》（臺北：大田出版有限公司，2002）。事實上，Eric J. Hobsbawm 早在1990年預言現代民族國家的沒落及期望新形式的組織來取代。參見 Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 181-182。

<sup>⑱</sup> 參見村上龍著，張致斌譯，《到處存在的場所，到處不存在的我》（臺北：大田出版有限公司，2004）。

一定要面對「人是什麼？」、「時代精神是什麼？」這樣的問題。<sup>②3</sup> 在這個意義上，他的文學觀幫助我確定《「文明」之路》整體架構。事實上，在這部書中，讀者很容易就發現筆者不僅受惠於其他社會或人文學科的研究成果，更從許多小說及戲劇（特別是日劇）得到許多靈感與啟發。甚至為了有效再現當地社會而援引、跨越不同性質的知識並加以混雜，也正反映了當代網際網路發達造成拼貼、混搭與跨界的趨勢，從而帶來當代知識在本體論上的革命。這種革命正可見證於 Jean-François Lyotard 所強調當代知識是建立在網際網路的新發展，是透過混和各種知識而模糊其間界線而來，因而挑戰了 Anthony Giddens 所強調現代性是建立在真實與虛幻的分辨上。前者強調有效，而後者強調的是真理。<sup>②4</sup> 是以，正如當代文學所反映及討論的，援引當代文學於研究中，就是在建構不同於過去之新時代的來臨。

## 六、結論

這部書之所以能夠完成，除了筆者從事布農族研究所累積的39年田野經驗外，也是不斷穿梭來回於過去歷史資料及民族誌文獻與當代實際的生活現實來對話、比較與思考，才得以勾勒出整個歷史過程的圖像。而新時代的確認與建構，更是透過社會文化整體圖像及穿梭時空的辯證、史識、當地人主觀的文化觀點、全人類社會文化的比較視野，以及文學心靈的啟發等過程，才能有效再現第三個歷史時期的存在。也因為如此，《「文明」之路》這部書所描繪的，既是特殊的地方史，也反映了臺灣大社會一百多年來的發展趨勢，更反映了全人類社會的某種共同趨勢，故它是小歷史、也是大歷史，更是作為一個人類學者想透過一個小個案的研究，來濃縮某一段人類文明之路的作法。

（責任編輯：周驚濤）

<sup>②3</sup> 參見大江健三郎著，王成譯，《小說的方法》（臺北：麥田出版，2008）。

<sup>②4</sup> 參見 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* ( Manchester: Manchester University Press, 1984); Anthony Giddens, *The Constitution of Society* ( Berkeley: University of California Press, 1984)。

## Historical Construction in *The Path Towards “Civilization”*

Ying-kuei HUANG

Interdisciplinary Program of Humanities and Social Sciences  
National Tsing Hua University

### Abstract

In my three-volume ethnography of the Taketonpu people, *The Path Towards “Civilization”* (“Wenming”zhi lu), I divide the last century of Taiwan’s history into three periods: Japanese colonialism, government by the Nationalist Party (KMT), and governance under the neoliberal order. The distinctiveness of this third period, detailed in my third volume, has not yet been widely accepted in mainstream Taiwanese society. This may be understandable, though, because the effective recognition of a period’s existence can be achieved only after a long process involving an ongoing dialectic between a grasp of the overall socio-cultural situation and historical processes, historical consciousness, the native’s subjective cultural perspective, a comparative perspective on the whole of human society and culture, and insights gained from literary sources. As such, the goal of this work is not only to represent a unique local history, but also to reflect on general historical trends in Taiwan over the past century as well as general global trends. In this sense, it is both micro-history and macro-history. The work also represents an anthropologist’s effort to

---

Ying-kuei HUANG, Interdisciplinary Program of Humanities and Social Sciences, National Tsing Hua University, No. 101, Section 2, Kuang-Fu Road, Hsinchu, 30013, Taiwan, R.O.C.  
E-mail: ykhuang@gate.sinica.edu.tw.

use a case study to condense the historical process “towards civilization” in a specific period.

**Keywords:** Taiwan, Bunun, historical construction, historical consciousness