

文化主體在悲劇現象中的展演 及療癒—以武界布農人 生活處境為例⁽¹⁾

黃正璋 清華大學人類學研究所

余安邦 中央研究院民族學研究所

余德慧 東華大學族群關係與文化研究所

黃曉慧 台北縣金山中學

本文試圖以本土文化心理學的實踐方式，解構武界部落 921 地震受創之傳統定義與過份對象化的危機；並回顧本土心理學的理論脈絡與文化主體性的理論論述，以彰顯武界布農人文化主體的主動性和生活行事實踐邏輯。經由長期的參與觀察所獲得的民族誌資料顯示：(1)以武界布農人之文化主體來思考集體創傷與自我療癒的重要性；(2)發現武界布農人生活的依據與社會行事邏輯的主體是自我/心(is-ang)；(3)跳脫一般思考框架的局限，以進入布農人生活處境之社會實踐的史性空間當中；(4)闡明布農人生活苦處的蘊生及文化自體療癒之間的互涉與辯證關係；以及(5)發現「浮動疆界」乃為布農人存活/存有的詮釋循環方式。

關鍵詞：921 震災，文化心理學，文化療癒，布農人，自我/心，集體創傷

《本土心理學研究》，2003 年 06 月，第 19 期，第 109~148 頁

一、前言

(一) 過份對象化的危機

災害 (disaster) 是指由外在環境的突然變動，造成相當廣泛且嫌惡 (aversive) 結果的情況 (Compas & Epping, 1993)，也就是突發事件在特定對象上所衍生出來的結果。而「創傷，可以說是不尋常的心理傷口，等待敘說一則則草擬性的、未完成時態的、充滿裂痕的故事；創傷，不是一種症狀符號對應的臨摹底本。」(陳淑惠等, 2000)。吳英璋等人 (2003) 指出：災變下個人的心理反應有(1)創傷經驗重複出現與過敏狀態；(2)否認、麻木等壓抑性反應；(3)複雜的情緒「團」，例如否認、不安、呆滯；(4)罪惡感或過度冷靜；(5)基本信念的衝擊與心靈上的影響，例如懷疑、不信任別人、猜疑別人的動機、停止社交活動等。而創傷下的心理重建即為一種特殊的意義賦予歷程。

以 921 地震為例，「災害」簡單地將台灣社會區分為兩種可以指陳的對象：「災民」、「非災民」。而非災民對災民的積極關懷，成為台灣社會引以為傲的「921 全民動員救災」，但在事隔多年後，卻有許多人漸漸地發現，社會上開始出現非災後重建性質的衍生事件 (弊案、救災資源的浪費.....)，這就是「非災民」將「災民」過份簡單地對象化的狀況之一，進而生成一種來自於異己的想像 (imagination) 來呼應對象的真實性，使得非災後重建性質的事件得以滋生。

事實上，這樣的問題也可能落於心理學界對災民的關懷上面，「心理重建」的出現就是出自心理學者對於社會的關懷。921 地震發生後，許多專業者也都組成了「心靈重建」或相關工作團隊，深

入災區對災民進行諮商的工作。心理學界的確在震災發生之後展開其動員的能力並進行能力所及的社會關懷。但是，在這言之有物、行之有理的專業動員中，認為災民必然產生某種程度不一的心理創傷，而將專業療傷止痛心理諮商之所長，集中在所有受災的民眾身上，但他們顯然是忘記了一些救災人員在歷經情境震驚 (shock) 後也會發生問題；這些都是將可指陳對象的範圍過於簡單化所造成的結果。

從簡單化的異己想像中也會帶出總體化 (totalize) 的意向，無形之中也為這些被稱為「災民」者帶來困擾：

場景：災區臨時心理諮詢站外面，某電視台記者訪問一位受災的女士。

記者：「為什麼你不進去接受諮商？」

女士一臉無辜的回答記者：「我的心理沒有問題，也沒有精神錯亂，我只是房子倒了而已，他們又不能幫忙我什麼！」

或許這樣的內容讓許多投注心力於災區的專業者感到挫折，不過簡單化或總體化的確影響了一些專業者的視野，更嚴重的是，這樣的診斷可能會引導人們接受自我應驗 (self-fulfilling) 的預言，或對於他的情境感到失望，這也是我們身處災區常常見到的問題。

再從另外一個層面切入，撇除簡單化與總體化危機的因素，「心理重建」是否具有「在地性」？尤其是身處鄉民社會時，這個問題會特別顯著，似乎在一些鄉民社會裡顯示了專業者與在地者某種格格不入的感覺，諸如：災民無法瞭解心理諮詢如何為他們帶來幫助，他們寧願去求神問卜、收驚，也不願意尋求所謂專業者的幫助。這也透露出，專業者認為他們可以提供解決問題的途徑，然而在地

者的思維中不存在這樣的心理狀況處理機制，從而形成騎虎難下的窘境。這也意味著，在台灣這個文化複雜的環境（城鄉、文化、地理環境、經濟因素）中，很難將同一性質之專業心理診斷、目標及治療達到放諸全台皆準的理想。所以我們更要審慎地面對及理解不同環境與個體間的歷史差異，才能減少謬誤的發生。

（二）武界部落的悲劇性情節

武界布農人 LV 的口述：

並不是因為 921 地震而讓武界開始有災害，而是這幾十年來武界就一直生活在災害裡面，直到 921 地震之後我們才被大家發現。（黃曉慧，2000）

在 921 地震的脈絡中，布農族武界部落是最後一個被發現的災區；不過武界布農人過去幾十年來就一直生活在「災難」之中，卻因 921 地震之後，他們因此被定義為「災民」。

事實上武界布農人的日常生活，飽受環境災害及國家政策的實質威脅，對武界布農人而言，地震之後跟之前生活的差別在於房屋多裂了幾條縫、電停了一個星期、土石流比以前多了幾處、開始有直昇機在空中盤旋，921 地震只是將原先殘破的環境震得更殘破。我們先來看看武界布農人如何描述他們在地震之前的生活（武界社區重建委員會，1999）：

（1）人謀不臧的「武界高速公路」（南投 71 縣道）埔里鎮到仁愛鄉法治村（即武界部落）的這條「武界高速公路」並沒有為部落帶來生活上的便利；在 921 集集大地震之前就常遇雨即斷，才剛剛興建完成不久的「武界高速公路」因為工程欠缺考量，從修築到

數次重修就已經花費二億餘元的經費，至今地震過後更是爛路一條，路基完全流失，山壁完全剝皮，土石流的危機隱然可見，而且這條殘廢道路使部落損失的生命財產從以前到現在是無法計算出來的；路斷了，也幾乎切斷了村民的所有命脈。

（2）武界水壩（調整池）的危機 鮮少人知道日月潭為何會潭水盈盈、風光明媚的原因，其實這皆來自法治村的武界大壩攔下濁水溪的水，引水到日月潭所致。要將日月潭提升為國家級的觀光風景區，勢必還要持續依賴武界大壩所提供的濁水溪溪水，但是武界大壩是日據時所修築的工程，眾所周知濁水溪含泥沙量高，到底武界壩還能使用多久？此外，每年夏季颱風所帶來的豪雨與大量淤沙，亦嚴重影響水壩之安全，致使村民土地及生命財產遭受威脅。

（3）粗暴的「新栗栖溪引水道工程」計畫 為了提高日月潭的觀光及抽蓄發電的功能，經濟部台灣電力公司抽蓄工程處提出了「新栗栖溪引水道工程」計畫。此工程主要的計畫是廢除日據時期的水道，開闢深山的栗栖溪水源（在栗栖溪興建攔水壩），匯集武界壩及栗栖溪的水量一起送往日月潭。這項工程在部落中所見到的並不像台電所說的「帶來武界的繁榮！」，反而處處可見台電及其包商所帶來的問題與破壞。整個工程的決策排除了村民的意見，為了工程便利粗糙地徵收租用的原住民保留地，造成村民的權益嚴重受損；每天除了忍受工程車輛轟隆隆的噪音外，還要擔心高速行駛的工程車輛對生命的威脅，更要忍受工程車輛對原本殘破不堪的聯外道路構成二度傷害；除此之外，針對栗栖溪的集水工程，更是讓部落的原始生態及文化（布農族的遺址及獵場）消失殆盡。這樣的工程致使原本生活處境艱難的布農族更是雪上加霜。

（4）政府對於原住民政策之視盲 武界布農人生活處境在地震之前就已經非常困難了，在現代化與全球化的巨大市場拉力下，讓

他們不得不加入這場市場經濟的遊戲中，因此他們一樣需要作準備，譬如：便利的交通、發達的資訊、公平的立法等，但是，政府卻長期忽視深山部落生計方式的差異性，因此反而讓深山部落更深山；再則，原住民不像都會城鎮地區的平地人常常會不平則鳴，會善用媒體或民意代表的力量，大聲說出自己的需要、自己的不滿，更何況是沒有任何民意代表的法治村；村民總是在等待，因為除了等待還是只有等待。

武界部落的「悲劇性」⁽²⁾情節，具體地、如實地在日常生活中上演，「武界社區重建委員會」於 921 地震發生後一個半月成立，但是此委員會所要處理的部落事務卻不僅只是因為地震而發生的災難，而是想就部落整體性的災難生活狀況，藉由地震觸發的部落動員力量，正視武界部落災難生活的事實，欲整合部落居民的意見和力量，藉由地震所能引進部落的救災資源，來改善部落實質生活環境，並攀引外界傳媒、民意代表及學術界的力量，集思廣益，此或許是武界部落的「悲劇性」生活的可能轉捩點。

在此必須說明的是，筆者贊同 Bateson (1958) 的說法，認為一個部落面對文化接觸的因應是一種「必然地悲劇性 (tragic) 結果」，悲劇性的意義在於「不可避免地必然回應 (reply)」，而成爲文化接觸的必然結果。不過，一個文化仍然有其「主體性思維」進行文化接觸的回應 (黃正璋, 2000a, 2000b)。以武界布農人的例子來說，所謂悲劇性的意義在於他們在部落積極的追尋在現代化處境下的安置時所產生的衝突感，以及對於這些衝突感的無力回應與不得不回應的心理狀態。衝突感的產生主要來自兩種處境，第一種指的是從現代化社會吸納進來的脈絡，跟心中所存原有文化所帶出的模糊實踐及社會情懷起了衝突，而造成心理上極大的矛盾感；亦即布農人之「文化存有」(cultural being of Bunun) 或文化本心

與「社會存有」(social being of Bumun) 或行事脈絡 (社會實踐) 之間的矛盾與衝突。第二種處境是對抗關係出現在部落積極地追尋現代化憧憬時，卻遭受了現代化社會的反制。也就是說，當武界布農人汲汲營營於現代化生活的追求時，卻發覺反而被現代化社會所戲弄、阻礙或拒絕 (黃正璋, 2000a)

二、以文化心理為前提的探討

(一) 本土心理學脈絡

本研究必須被放置於本土心理學的脈絡中來理解現象呈現的意義。西方心理學的台灣本土化，在諸多心理學家近幾年的努力之下，有了一條可行的道路，即是余德慧 (1996, 1997) 所提出的「歷史意識」與「歷史理性」的觀點。

余德慧 (1997) 在〈本土心理學的現代處境〉中明白昭告，他企圖以關切「人在歷史處境中的實踐」作為歷史思維的主軸：歷史理性雖然是歷史哲學所關注的歷史思維，但是它並不同於思想史，而是人在時代處境之下共同蘊育的世界實踐的方式。依照這個軸線他提出歷史理性是每個時代的文化實踐所呈現的反身觀照 (reflexive retrospection)，而在觀照這些實踐的後設論述時，卻不能脫離實質的歷史情事；換言之，所謂「歷史理性」是指文化論述與生活實踐相互制約所引導出來的論述 (余德慧, 1997)。

對於余德慧而言，「歷史理性」的論述方式在文化實踐上的意義就是「文化救濟」。所謂歷史或文化救濟是指在我們的歷史實踐之中，由實踐的結果產生問題，使我們不得不回頭尋找當時的實踐讓我們失去了什麼，再從頭找起。當然歷史救濟絕非恢復以前，而是憑著過去的實踐經驗，綜合著批判的思維，對已經做的事情加以

補救（余德慧，1997）。對於歷史實踐的關注在歷史理性的觀點中永遠是最核心的角色，歷史理性的論述並不是要讓我們在事後可以將歷史事實說出些道理而已，而是要讓我們在具體的歷史時空脈絡下，探討出未來實踐的可能性。余德慧界定了本土心理學的觀照點，並不意味要跟心理學源出的西方歷史實踐做歷史的終結論斷，他反而因此認出心理學是一種「浮動疆界」：現代心理學是一種沒有疆界的疆界，是邊陲與中心對立之外的第三元。

回到歷史實踐的觀點，首當其衝的就是必須對於傳統文本做一番詮釋；為了不陷入西方心理學殖民的陷阱中，因此我們必須對傳統文本解構與詮釋，以消除文本形成的知識產生的意識型態（余德慧，1997）。Bourdieu 也認為（1977a, 1977b），在實踐的邏輯是一種承認矛盾，接受不可歸約的生活模糊邏輯（fussy logic），傳統文本欲將實踐的邏輯轉換成意識型態的純理邏輯，使得實踐的現實「被遮蔽」，也就是傳統文本的異化手段。解構傳統文本就在於排除這種異化的研究活動。

強調傳統文本詮釋異化的危機的可能性後，我們就必須進入「現象」，思考概念尚未形成之前的「如實」樣態該如何詮釋。借用海德格（Martin Heidegger）的想法，現象意味著：「顯示自身的、自我顯示的、敞開的。」現象即顯示自身、顯示自我，但它又是如何呈現的呢？這裡意味著一個詮釋現象學的核心問題「人發生的事情永遠在等待被解釋，在那之前發生的是在『草擬空間』（discursive space）裡。」在人整個生活處境中瀰漫著的各種可能性，即是我們所欲闡明的「草擬空間」。現場的任何行動都會被運送到「草擬空間」裡，因此，當我們下了現場時，我們其實是進入一個含有各種可能性的「草擬空間」當中。人在現場之所以有能力說話，是因為人的活著不僅依賴現場事情的活，更為著所有現場的

事情都可以被運送到「草擬空間」。人在「草擬空間」裡決定了他的心思，「草擬空間」永遠是處在尚未決定的狀態，這是它最根本的性質（余德慧，1996）。換言之，「草擬空間」是人「在世存有」（Being in the world）的未決空間，永遠在未決、未知的狀態，這和假設存在客觀真理的知識論大相逕庭，如同楊牧在一首描述蛇的詩作中，寫下令人心弦撼動的句子：「天地如蛻」，人生本無終始。

那我們如何能夠理解這樣或那樣的「草擬空間」？亦即我們對於歷史的理解方式是什麼呢？余德慧（1998）認為人有了距離之後，心理學才成為可能；只有在時間離開之後，歷史理解才成為可能，歷史總是人在離開了以後，對著活過的時間說話。亦即對於歷史的理解（historical understanding）和心理的理解（psychological understanding）根本是一樣的：從來沒有真正正確的歷史，永遠是歷史學家用他的理解方式為歷史提供了理解。歷史距離就是在指出我們與文本之間有著根本無法越過的藩籬，而我們的工作絕對不是在修補這樣的歷史距離，而是「在我們的時代裡對這個傳統有著實際的興趣，並企圖在這個傳統裡理解自身」（Gadamer, 1975）；傳統意味著我們共同看見某種原初的心理處境，這種原初的處境應被視為具有蘊生心理能力，也就是一種叫做「心理現象」的處所（余德慧，1997）。因此，歷史距離應被理解為「一種積極創造的可能性」，其原因在於一種很弔詭的現象：我們對於當代的近距離的活著，往往有著無法擺脫的不確定感，而只有歷史距離才提供認識的可能性，亦即 Gadamer 所說的「唯有當經驗現象與現前的關係消逝了，現象的本質才會顯現」（Gadamer, 1975）。

總而言之，本土心理學課題的指向，在於眼前實踐的歷史意識，有些歷史意識來自於個人的處境，有些則來自於當代的處境，如工業化、現代化、全球化。對於本土心理學來說，並不是要描繪

一個先定的外在環境來說明當前的個人處境，也不是僅僅就個人的處境提出通則的說明，而是「把人的處境賦予一種文化意義的歷史行動。」歷史意識給出實踐空間，實踐知識則有賴在脈絡之下來意會它，人並沒有辦法用清楚的語詞來界定它，因此，一切「草擬空間」所蘊育的「草擬意識」（discursive consciousness），必須「置身」（positioning）之後才能考察得出（余德慧，1996，1997）。

（二）文化主體性運作的論述

黃正璋（2000a）曾以厚實的田野資料對武界部落布農人之生存策略進行論述，他所採取的觀點可謂文化主體意識之進路，其論點的啟發來自於 G. Bateson 與 P. Bourdieu 兩位學者的文化論述。

1. 文化本身的主體意識

Bateson（1972）的論點是在 Iatmul 的文化特徵中，發覺了人是依附在文化母體的滋養（feeding）下進行所謂的社會實踐（social practice）；在冥冥之中，人不自覺地依循著「文化體系」（eidos）（在文化習性下呈顯的一個認知觀點下個體人格具有某種「同一性」（standardization）的結果）的邏輯，不斷地受到「文化情懷」（ethos）（由文化規約系統所傳達的一種個體的本能及情感之聚合）的騷動，而不斷地重演（re-enacting）（Ricoeur，1967）一個具有歷史性意義（historical meaning）的文化生活。文化對其子民的主動性也在此表露無遺。在「文化體系」及「文化情懷」作用之下，人的行事與生俱有一種文化的感應（telepathy）及風格（style），而成爲一種「前知識」（pre-knowledge）在人的未覺之處發出它的感召。人依附於文化滋養的被動，亦即說明了文化對人或事物的主動性。

2. 行事風格透露文化的特殊氣味

Bourdieu（1977a，1977b）提出行事／實踐（practice）理論來解釋結構（structure）與行動者（agency）之間錯綜複雜的關係，社會就是活生生和具體的生活場域（champs/field），場域就是現實社會世界中所呈現出來的社會各個行動者力的關係網，是一種社會空間的權力配置，它自然地因人的活動的象徵性質而具有象徵的結構。在場域中活動的人，也是活生生的，因此人具有各種的情性（disposition）、慣習（habitus）及思想，而這些因素深深影響人們的各種行爲，因此思想因素會被貫徹於行爲中，並且又在反覆的行爲中不斷地被改造和被更新，形成一種在前後一貫的歷史中相對穩定的體系化心態。然而，個人的行事會因爲客觀結構所孕育的習性及其所擁有的資本（capital）而有所改變，並且會依其本身在場域中的位置而定。Bourdieu 又將社會互動的主體比喻爲「戰略家」（strategist），主體並非按照「規則」（rule）行事，而是運用「策略」（strategy），這樣的觀念有助於瞭解個體與群體行事的關係，以及社會與文化的轉變。透過慣習行動主體實現其策略，製造了客觀結構，反過來這些結構也支配個體的策略。因此，超越了結構與個體間人爲的對立，而將焦點放在結構與情性（disposition）之間的辯證關係，建構日常行事的邏輯。Bourdieu 從這樣的現象中觀察出慣習中的諸多「同體異形」（homology）的概念，並以此發現從而證明一種生活慣習的準則，特別是某一社會文化產生改變的情況下。他解釋到，在行事的分類學（practical taxonomy）中，並不是用邏輯學來嚴格區分的，因此它們彼此都會有部分的重疊，它們的「多義性」（polysemy）依靠行事的多功能（multi-functional）而定。人們學習這些事、物，並不是從概念（concept）而來，而是從行事的脈絡而來的。

Bourdieu (1977a, 1977b) 的理論跟 Bateson (1972) 的論述，基本上有著不謀而合的巧妙。當 Bateson 用一種模糊的描繪來說明一種屬於文化下的邏輯理念框架 (eidos) 及個體情感上所傳達出冥冥的情懷 (ethos)，來說明 Iatmul 人受文化餵養下的社會實踐時，Bourdieu 卻以一個更具體的觀點說明，這樣的社會實踐是來自於情性及慣習下的策略式實踐 (strategical practice)。人的實踐製造了文化下的客觀結構，而客觀結構的本身又影響了人們的實踐策略。因此，在客觀結構 / 策略實踐、慣習 / 情性之間的辯證之中，我們更明白 Bateson 所說的 eidos/ethos、客觀的社會結構/行事主體的社會情懷的流轉歷程，這意味著文化與文化下的行動者間存在著一種相互依附的辯證性；行動主體的實踐訴說了一種來自於文化的客觀結構，客觀結構的本身又餵養了行動主體一種實踐的依據，一個屬於文化的獨特風格及潛在感應，就在共時性與歷時性的辯證關係下被孕育，而開創了一片文化生活的天空。反映在客觀結構/行動主體辯證下的風格/感應，指向了同一文化下的獨特性及普同性，行諸於具體的實踐上，而在現象上呈現了 Bourdieu 所言「同體異形」的相似感，雖分屬於不同現象但卻有著難以言喻的似曾相識，這種難以言喻的冥冥感，乃形成於界線模糊的辯證關係之中。

(三) 武界布農人的重要策略 — is-ang (自我 / 心)

黃正璋 (2000a) 的研究試圖找到一個新的途徑，來說明原住民面對現代化處境下的轉折及其微妙互動。根據黃應貴 (1989, 1992, 1993) 的說法，布農人認為人主要由左肩的精靈 (makwan hanido)、右肩的精靈 (mashia hanido)、及自我 (is-ang) 等三部份所構成；is-ang 的真義之一是代表一個人的意志與自我。Is-ang 也有「心」的意思，表示一個人的情緒、意志、思維與意向性；做

為意識所在之處，is-ang 被認為位於前胸中央，他 / 她會受到與別人的互動影響而改變，但他 / 她也傾向於維持在特定狀態而形成一個人的人格、個性和道德的特質 (楊淑媛, 2003)。而黃正璋 (2000a) 的論述的出發點就是從「傳統布農族的文化本心」(cultural being of Bunun) 談起，要「成為一個 Bunun 般的活著」跟 is-ang 是息息相關的；而 is-ang 是自由的、是屬於個人的。不過，若大家都存於自己的 is-ang 下行事，這麼一來，部落就不會有所謂明確的共同生活模式及關係連結，所以部落會有一個「期待被實踐的 is-ang」，我們稱這種「期待被實踐的 is-ang」為一個共同生活的指標，唯有透過這個價值感的運作，部落才能維持一個穩定、不被變動的安穩 (黃正璋, 2000a)。

由此看來，布農族 is-ang 的概念似乎是很抽象的。Is-ang 具有自我的性質，可以去協調黃應貴 (1989, 1992) 所說的 mashia hanido 與 makwan hanido (好的和壞的念頭)。黃正璋也認為 is-ang 是個人的、自由的，不過他 / 她有一個「殷殷期盼」(expectation) (黃正璋, 2000a) 的限制，有一個「部落所期待被實踐的 is-ang」存在，成為一個共同的生活指標，也可以說是武界布農人生活標準的評判方式。可見，is-ang 給出社會位階流動的機會和空間，但是自我的發展若無從節制，就會導致群體的分裂和不穩定，如此，部落開啓一道回歸的途徑提供給這些試圖破壞的人，讓他們能適度地發揮個人的 is-ang。節制個人 is-ang 的活躍空間是為群體延續的可能性，鼓勵個人 is-ang 的適度發揮，還是為群體延續的可能性。不過一般的布農人仍舊認為，人就是應該要服膺於文化這般的期許，否則會有天譴 (masamu, 禁忌)，寧願自己先做好而不願意因為脫序而遭懲罰。即便是這樣的認為，但不可否認的是，人有自由的 is-ang，而且關係維繫的實踐又具有不明確性，再加上禁錮於關係

中的鬱結於心，人依然是會一再地偏離這樣的期許，抑或是只在表象上維繫關係，都是有可能發生的（黃正璋，2000a）。

但是，不管布農人在實踐的程度是否完全服膺於文化的期許，每一個布農人都將這樣的關係連結默存於心中，另一方面又參雜著面對這種關係連結的內心焦躁感，而使這樣子模糊的實踐落為一個具體存於內心的社會情懷；因為這樣的模糊實踐伴隨在不說自明的社會情懷之中，因此便使人落入了倫理及人情的重力場中。面對外人，這樣的社會實踐及情懷是不被明說、也不容易說的，只有部落裡的人才能意會到這樣默存於心的處境。

就黃正璋（2000a）所言之社會實踐中非全然二元的辯證關係（group A/group B、culture A/culture B、我群 / 他者、文化情懷 / 文化體系、情性 / 慣習、日用溝通 / 儀式溝通、對抗關係 / 相隨關係.....），一種存於「武界布農人」自由 is-ang 下的生存策略，似乎與黃應貴（1989）所言之 mashia hanido（團體、公、利他）與 makwan hanido（個人、私、利己）二元辯證下「東埔布農人」社會實踐的 is-ang，似乎有異曲同工之妙？

但筆者在這裡要澄清的是，「非全然二元的模糊辯證關係」（黃正璋，2000a，2000b）與「二元辯證關係」（黃應貴，1989），雖在邏輯實證的觀點上具有其相似性，不過從兩者之間的研究，就可以明白他們探討的層面是不同的，一則行諸於內心狀態的探討（黃正璋，2000a，2000b），一則行諸於社會結構的發掘（黃應貴，2000）。「非全然二元的模糊辯證關係」與「二元辯證關係」之邏輯差異性在於：一個是模糊的糾結關係，另一個是清晰的選取關係。基本上「非全然二元的模糊辯證關係」主述一種面對因應的糾結處境，而「二元辯證關係」所要說的是一種落於現象上的二分。而「非全然二元的模糊辯證關係」所探討的「生存策略」，主要是在獨特的武

界布農文化中，找到武界布農人面對「文化接觸」處境之所以能動的內在潛能（potential of practical “is-ang”）；而「二元辯證關係」所探討的「社會實踐」，主要是在東埔布農人的生活中，找到一種特殊的理形（人觀），進而從理形結構（structure）去說明一種落於人觀下的東埔布農人之社會實踐（structure of practical personhood）。

雖然黃應貴和黃正璋都強調 is-ang 在實踐上的重要性，但從辯證上的模糊（as...if） / 清晰（clear）、強調潛能（potential） / 結構（structure）、重於主觀內在實踐 / 客觀外在實踐的差別上，這兩個研究是採取不同的取向、談論不同層次的現象；重要的是它們雖同是布農族研究，但仍必須注意武界 / 東埔各自的獨特性。

如上所述，所謂的生存策略（surviving strategy）並非是清楚可析的方式或手段，而是一種面對「文化接觸」處境下的內在因應過程。策略可以喻為「實踐潛能的指向」，但不能被矮化為一種實際的手段。清楚地說，武界布農人的生存策略就是：在「非全然二元的模糊辯證關係」下出現了一種來自於文化本心（cultural being）的「宛在」（as...if），將人放入一個未決的空間—「交錯分成」（schismogenesis）⁽³⁾，讓人自力回應「自身安置」（re-positioning）的問題，這個過程的全部就是「生存策略」。同一群體雖有一種叫做「文化本心」的指向，但又因為個體生命經驗上的歷史性差異，而致使這種「宛在」的程度不盡相同，而造成了現象上的差異，但這不過是「交錯分成」的同體異形現象。因此，在模糊未決的空間做決定，滿全了武界布農人自身安置的事實（想要一個屬於自己認知中的安穩生活），而將決定交給一個自由的 is-ang，而形成一種「生存策略」。

至於如何標定這種「生存策略」是來自於獨特的武界布農人，

或者是說，有沒有一個屬於武界布農文化式的具體策略？這為早已設定武界為一個獨特的文化現象而言，是一個很弔詭的問題。或者應該將問題置於：武界人就其文化本心而言，如何理解、界定、融入、實踐……所謂的「他者」問題？以實踐潛能為探討中心的脈絡中，雖然不能具體地說清楚這種獨特性，但可以從一個比較的脈絡下，析出一種具體的、可見的實踐方式。的確，從一個獨特的武界布農人身上析出這套實踐的潛能，這套實踐潛能也只適用於武界部落，從而成了一套他們獨特的生存策略。

黃正璋（2000a）從實際參與武界生活中得到真實的 is-ang 的感受。從他的研究發現可以看出布農人的 is-ang 是個人的、自由的，且具有創造性的，並且在社會生活的實踐場域中去變換各式各樣的行事模式，這一切都是以 is-ang 作為再現（representation）的基礎。行事邏輯（practical logic）則透露出武界人的特殊性格，所以不能避開不論的也是布農族 is-ang 的部分對武界布農人的養成有何影響。Is-ang 中是否存在更多的成分還未分析或還未發現呢？肯定 is-ang 的存在固然是理解武界布農族人生活的重要基礎，但之間仍然存在著一些懸而未決的問題，必須再從社會生活的現象上去探知、討論。

三、震災前後的武界：在變遷脈絡下悲劇性的詮釋

（一）歷史性變遷的再詮釋

從若干武界部落歷史文獻資料（例如馬淵東一，1951/1986，1974/1986，1986；芹田騎郎，1964/1999；劉斌雄，1976），或是近四十年來田野工作者的紀錄中（丘其謙，1962，1964；黃正璋，

2000a；黃曉慧，2001；馬賴·伐林基南，2000），皆呈現出了武界部落生活的歷史片段（從 1895 年至 2000 年，一個世紀又五年的歷史）。

關於這段一百多年的歷史的意義，對於武界人而言，一針見血地說是一段至今永無止盡的被殖民史，只是殖民者的外衣不斷的幻變；政治上，從日本人移轉到國民政府的統治；經濟上，從自給自足的生活改變為納入全球化資本主義市場的經濟邏輯中；文化上，從傳統武界部落布農人的生活樣貌轉變為緬懷傳統生活的現代武界「布農人」，而產生刻意追憶過往文化的缺憾，而缺憾乃來自於無法重複過往生活的事實。

1. 第一階段：「一段歷史性的悲劇」：殖民、後殖民脈絡下的反思

芹田騎郎在「由加利樹林裡」（1964/1999）的後記中寫到日本人統治台灣高砂的想法，也預言了武界布農人未來的命運：

但到任之後，看到他們不衛生的風俗習慣，加上對飢饉、病疫的毫無防備狀態，我才了解為什麼前輩們非那樣做不可的道理。

對於生活智能低淺、不知懷疑別人的他們，要怎樣才能早一天引導他們與現代社會人為伍呢？

當時的總督府的要務是，首先讓他們具備現代人的感覺與理性和生活智能。

其做法是在「蕃地」與「平地」之間，設置境界線；換言之，就是把老虎關入檻裡，施以特殊訓練。

檻中的老虎有馘首的毛病，時時會吃掉教師、警察及其家屬的頭顱。日本人付出寶貴的犧牲，那惡習才漸漸消除。

五十年教育的成果已呈現出來了。正要再進一步的當兒，便遭遇到敗戰的一大悲劇。

偶而傳來台灣的消息，高砂們的情況絕不能說是幸福的。聽說無法同化於中國人的高砂們不斷逃入內山(中央山脈)去了。日本的敗戰造成了他們另一場悲劇的開始吧。

正如本文前面所述，一個部落面對文化接觸的因應是一種「必然的悲劇性結果」(Bateson, 1958)，悲劇性的意義在於「不可避免的必然回應」，而成爲文化接觸的必然(黃正璋, 2000b)。

事實上，這段時間歷史的過程，就武界部落生活整體性而言，可以被定義爲無法不承認的「一段歷史性的悲劇情結」；然而，這樣的解讀是出自於虛情假意的無奈，因爲武界人必然得在毫無選擇的情況下接受時代強加於其身的命運，使傳統文化成爲追憶的過往，產生現階段苦苦追尋的一種荒謬。

(1) 生活情境悲劇的污名化

在比較的觀點下(與非武界之其他地方之生活狀況相對照)，若只停留在武界部落生活總體情況被定義爲歷史時代下的悲劇，就會產生污名化的嫌疑，非武界人、甚至連武界人會因此認定「武界人的生活狀況真是悲慘」或是「我很可憐」之自訴情節。你強我弱、外強內弱的角色認定自訴可憐的證據確鑿，外界因爲實際政治經濟脈絡而對武界人自訴可憐之處境，因而認定武界人必然對於歷史過程產生受創情節，而更加強外界對於武界認定的悲劇、可憐之認定。然而武界布農人對於歷史悲劇生活的認定無可諱言是來自於外部的比較觀點，自訴可憐由此而生，可憐之污名印記於其自身。

武界部落之外的人會因爲諸多資訊而認爲武界人可憐的原因

是來自於從自身歷史性理解而產生的誤謬，這是很難避免的情況，因爲實在有太多強而有力的政治、經濟、國家化的證據來支持這樣的述說方式。武界人也因爲這種述說方式的結果浮印在其身份情境的標記上，成爲一種對外宣稱的說法，而認爲我們武界人就是這個樣子。

(2) 921地震重演武界人日常生活的一般狀況

921地震前生活的災難性情節，不遜於921地震後產生的與以往雷同之類似性災難。茲簡單地回顧武界部落生活環境衍生出的災難狀況。(1)脆弱的聯外之「路」。孫海這個人因爲伐木業的需要爲武界開闢了一條「車路」，寬約一個車道，之後拓寬此條車道，因此產生了人定勝天的荒謬結果，武界人之夢魘至今仍揮之不去，只要是雨季(夏天)一定會土流石竄，天氣太過乾燥也會造成土石崩落，這樣的狀況影響之層面包括農業產銷、學生求學、醫療資源阻斷等基本的民生需求的「方便」。然而此種「方便」的形成來自於現代化生活拉攏所有的人退化成爲單面向的人，全能者並非是全球化市場經濟所欣喜的個體，現在的社會生活需要的是依賴的、缺乏技術的、仰賴消費達成生活目的的個人。武界路不成路的情況並非因921地震後才產生，而是在921地震後才因爲媒體的關注而受到重視。(2)市場經濟神經末梢的邊陲地位。武界人加入全球化資本化市場經濟體系的結果，成爲一場苦苦追趕的歷史過程，時代的巨輪永遠滾在部落的前頭，部落與巨輪的連結在於一條飄忽的堅韌游絲，市場經濟的歷史理解無法關照到武界部落的生活實踐，壓迫著武界部落接受如此這般的理解方式，實踐市場經濟的運作邏輯，得出的結果如同離心力的作用般，將武界部落拋向最邊陲的位置。(3)國家經濟利益犧牲武界人的環境生活權的事實。爲了日月潭之觀光

資源與提高明潭之抽蓄發電量，台灣電力公司早在民國 84 年暗中盤算著開闢屬於武界人生活範圍裡的栗栖溪的水資源，大興土木建造另一個攔水壩，此舉又是國家機器強迫武界人改變生活方式的實例。

所以，武界部落生活的災難、生活的悲劇與可憐的狀況並不因為 921 地震後而更加嚴重，而是一再重演武界人日常生活的「一般狀況」。

2. 第二階段：文化主體性的思考

然而，武界人生活實踐的理解真的是以如此的方式來述說嗎？我們必須從武界人生活中解讀出第二層意義，返回文化主體的前提，是否武界人在全球化統一性下，失去了該文化的獨特性（particularity）？從黃正璋（2000a）的研究發現中我們瞭解，其實不然。

3. 第三階段：跳離思考框架的局限，再進入實踐的史性空間中

從上述兩點來看，不論是從後殖民觀點的反思，或者是從文化主體性的觀照來思考武界變遷的過程，似乎都不能確實點到武界面對變遷下的心理處境，也就是說，武界布農人面對變遷的生活世界（living world）中，似乎找不到任何清楚的脈絡來清晰地說明他們對於生活處境的看法。且看武界布農人是如何敘述的：

訪談一

孫海還沒來武界伐木時，武界是沒有車路的，當時的村民要到埔里必須走路翻過一座山方能到達埔里，是非常辛苦的。以前所採集到的藥草、樹皮，所種植的農作物，獵到的皮草，一定要以人力背負，爬過海拔 1350 公尺的山才能到埔里販賣，順便採購必需品，同樣的背在肩上翻過山頭回武界。老人說：

以往要去埔里必須清晨三、四點起床準備，天色微亮就已經從部落後方的小徑打著赤腳徒步而上，順利的話中午以前就可以到達埔里。到了東埔有一條清澈的小溪洗腳洗臉，穿上黑色的膠鞋繼續往埔里的方向走去。販賣、採購一番停留約二至三小時，就返回程的路出發了，到了東埔小溪再把膠鞋脫下吊在脖子上，一樣地打著赤腳再往武界的小徑上奔走，大約傍晚天色漸暗時抵達武界；大部分的人為防回家太晚看不到路，都會事前準備好火把，放在東埔開始要上山的地方，回程時就可備用。（伐林基南，2000）

訪談二

孫海來到武界時是民國五十幾年的事，孫海帶了一批榮民為了伐木而開闢了「武界林道」，五十三年開始造路，歷時一年完成，五十四或五十五年開始伐木。從東埔經過武界往卓社大山挺進，全長有七、八十公里的武界林道就這樣誕生了；而從武界到埔里有三十七公里，順著山勢蜿蜒而上的馬路讓武界終於有對外的交通管道了，那時部落的人可以搭乘運木頭的卡車，運送貨物、獵物至埔里販賣、採購。（伐林基南，2000）

訪談三

你看，我們那個路很漂亮咧！白白的很好看啊！等到檢查哨到埔里那一段工程完工，我們從 acang 可以直接飆車到埔里，只要 30 分鐘，不錯喔！這是我們武界的「第一高速公路」。（黃正璋，2000a）

訪談四

新路開好了，我要計畫一些事情。路比較方便了，所以應

該先買一台小貨車，以後，要下埔里隨時都可以下去，我們自己種的東西也不用再等別人要下埔里的時候才能送下去，我們自己隨時都可以送下去，這個路方便了，就可以做更多的事情。（黃正璋，2000a）

訪談五

這個路怎麼那麼奇怪，剛剛做好就壞掉了，我不管這個原因到底是什麼，現在我擔心的是我種的菜運不出去就賣不到錢，路一天不修好，我種的菜只能放在那邊讓它爛掉，我寧願這一條路沒有開，至少以前那一條產業道路還不會因為下雨就壞掉。（黃正璋，2000a）

訪談六

這個政府都不注重我們原住民的生活，說要開一條路讓我們走，結果還不是偷工減料，蓋了一條爛路給我們用，要嘛！就做好一點，要不，就乾脆不要做，害得我們現在都不能出去，種的東西也運不下去，還要直昇機來補給，真是……（黃正璋，2000a）

訪談七

算了啦！反正沒有人關心我們武界這一個地方，我們這裡又沒有黃金、也沒有鑽石，誰會注意我們這個不起眼的地方，有沒有路沒有關係，因為也沒人管我們，我們只要過著跟以前一樣的生活就好了，辛苦一點，反正一樣都活得下去。（黃正璋，2000a）

訪談八

我們倒不如回到孫海的時代，至少路不會壞，大家也不會吵架，也不會有土石流，我們的菜也不會賣不出去。（黃正璋，2000b）

如果我們採取前述第一階段的看法，我們可以從市場經濟脈絡下看見武界布農人對於道路的「殷殷期盼」，這個脈絡也直指武界布農人外部生活轉變的具體性。確實，現代化或全球化體系的全面進駐下，武界布農人被迫去改變原有的生活機制，而服膺大環境的需求及改造，這也就是黃正璋所說的：「武界布農人在接觸的過程中，現代化社會運作（social being of modernized society）進入了武界布農人的社會實踐（social practice of Bunun）中」（黃正璋，2000a）。武界布農人在這個脈絡下，樂於見到或享受到現代化社會運作便利的生活方式，也在以便利為前提的效果下，一步步築構他們對於現代化社會運作的「殷殷期盼」，而讓武界布農人漸漸地遠離過去的社會實踐，朝向一個近似於現代化社會運作的「新」社會實踐（如訪談二、三、四）。這也是現今武界布農人具體的生活實踐。從武界布農人的外部行徑及現象比對於過去而言，確實處處呈現現代化社會運作的傾向，這也意味著武界布農人在接觸的過程中悄悄地與現代化社會運作搭上了線，同時在時間的歷程上讓現代化社會運作的方式擴散到整個生活世界之中，這個現象可稱為「外部具體化」的過程。所謂「外部具體化」指的是：在不知不覺中，外來的現代化社會運作機制，成為武界布農社會現象的真實。

但若就「外部具體化」的論述而言，卻又不能完全地解釋武界布農人在變遷歷史中的心理處境。假設「外部具體化」蔓延至整個武界布農人的生活世界之中，那勢必整個武界布農族社會早已瓦解於這樣的過程中，從而也就沒有所謂武界布農人的獨特性，武界布

農人頂多會被歸類為追尋現代化腳步的人罷了！想必以文化為前提的思考，必定不能接受這種過份簡化的推論方式。文化主體是否會消失在「外部具體化」的事實下？我們從武界布農人的生活實踐場（practical world）中，卻又隱匿著「成爲一個 Bunun 般活著」的濃厚氣味（黃正璋，2000a）。

武界布農人從來沒有忘記自身對比於異文化的獨特性，我們也可以從部分具體生活實踐中看見這種特殊性（例如，殺豬分肉、狩獵、禁忌……），這意味著單從「外部具體化」的觀點並不能全面地解釋布農人所處的社會實踐場域，因此，我們必須進行第二階段（以文化主體性為主）的探討。這裡所言的文化主體性並非是訪談六中所自稱的「原住民」身份，「原住民」立場的述說，我們也可以把他放置於「外部具體化」的反思脈絡，是後殖民論述所生成的效果。但我們在這裡要談的文化主體性，絕對是建構於武界布農人歷史性生活中的當下理解。在道路事件的訪談之中，我們可以發現，訪談一、七所呈顯的意象可以視爲一種來自於文化主體感的自述，也就是武界布農人常掛在嘴邊的「布農族精神」，因爲「布農族精神」的緬懷而出現了意象中傳統「布農族精神」的社會實踐，諸如：怎樣成爲一個道地的武界布農人、什麼是布農族人會做的事、如何在理解中完成知與行的布農式生活……。我們仍然可以從充斥著現代化社會運作的生活中，萃取出一個隱匿於其中的武界布農文化的主體意象。確實，當今的武界布農人仍在「外部具體化」的過程之中，以某種形式保存著特殊文化形式，但令人不可理解的，一個文化既然認可自己的主體性，但又具體地呈現一個來自於現代化社會運作的實踐？倘若我們過份地強調一個文化的主體性，我們又何以解釋武界布農族式的生活實踐漸漸地倒退到一個大家不容易發現的角落之中？因此，我們只能承認，「布農式的實踐

並未消失，只是隱身在一個外人不容易一眼看見之生活角落當中，通過緬懷的言說，外人才能得知它的真實」，這也印證了：「人的存在早就在文化之中」（余德慧，1997），即便如此，我們又何以權衡現代化社會運作與布農族文化本心（cultural being of Bunun）的矛盾情節（黃正璋，2000a）。在階段一的討論中，我們只能默認現代化社會運作成爲武界布農人「外部具體化」的事實，但我們也不是完全排除文化主體的存在，只是文化主體正以一種「內部虛渺化」的隱匿行徑，去回應布農文化在「外部具體化」過程中的實存。

因此，我們絕對不能單就第二階段的個別關懷中，去片面地理解武界布農人何以面對變遷的心理處境，反而是必須同時承認這兩方面的現象都具體地存在於現今武界布農人的生活實踐中，承認「現代化社會運作」與「布農文化本心」並存的現象，承認武界布農人在變遷過程中不斷地以「內部虛渺化」的隱身來回應「外部具體化」的拉扯。這樣的承認並不會構成所謂的矛盾情節，反而讓我們可以不偏頗地理解變遷的心理處境，進入討論的第三階段。

所謂論述上的矛盾情節，實乃發生在一個不能用單純面向界定的現象中。其之所以矛盾，乃在於武界布農人的生活現象無法用單一面向的清晰概念去界定，因爲武界布農人的生活場域呈現一種無秩序的不確定感（既不能用現代化去囊括，也不能單純的以文化主體性來表明）；另一方面，若從武界布農人理所當然的生活基調中，我們又不得不承認在這無秩序的實踐場中處處充滿著理當如此的秩序。這種無秩序的秩序說明了武界布農族實踐場域就是一個「草擬空間」（discursive space）：在「歷史意識」下被實踐「歷史理解」拉出了「歷史距離」而開放出具有創造性的實踐場域。而武界布農人在這個「草擬性空間」中形成了武界布農人的「草擬性意識」

支使了無秩序的實踐場中出現了通曉於彼此間可「了然於心」(realized)的秩序(黃正璋, 2000a), 而形成實踐場中一種模糊的理解, 就是所謂的「草擬性意識」(discursive consciousness), 更成為「無秩序中的秩序」, 透過彼此的「共現」(co-presence)形成了「武界布農人的社會實踐場域」, 這也是外人之所以不理解或在理解上形成矛盾的原因。在每次的「遭逢」(encountering)裡, 總是再現(represent)武界布農人「變」(change)的處境, 儘管他們處在什麼樣的時代及環境中, 武界布農人都是在因應「變」的脈絡下生活, 隨著變遷時間軸線的拉長, 讓他們將這種獨特性過程保留在記憶的緬懷裡; 也隨著時間軸線的拉長, 給出了距離, 更開放了創造的空間(自由度日益增大), 這之間模糊且具體、可意會但又不太能言說的氛圍, 也就是武界布農人的社會情懷(黃正璋, 2000a)。這也是武界布農人既承認「變」又不失文化主體性的寫照; 「內部不斷虛渺化」而「外部不斷具體化」的具體事實更是距離給出的自由。基於這樣的事實, 而看見了武界布農人在 is-ang 的理解中形成兩種不同生活脈絡下「交錯分成」的生存策略。過去, 武界布農人固然可喻為生存策略與生命策略(life strategy)兩者合一來理解, 但隨著歷史距離的拉長, 「外部具體化」及「內部虛渺化」的程度加深時, 卻使得在歷史意識中過去武界布農人的生存策略成為隱匿的生命策略, 而生存策略也在「外部不斷具體化」的過程中傾向於現代化社會運作的樣態, 但 is-ang 仍是布農人現今行使「了然於心」(realization)的意識。所以芹田騎郎(1964/1999)的預言不假, Bateson(1958)的斷言也成真, 武界布農人所面臨的心理處境一直在悲劇性的情節中, 而所謂的悲劇性可以解為: 「總得面對及回應『變』的命運。」

(二) 生活苦處的蘊生及文化自體療癒的可能

1. 生活苦處蘊生之地

在武界似乎沒有聽過有人說「我們武界生活很好啊!」之類的话, 大都是「我們生活很辛苦哦!」、「啊!生活馬馬虎虎」, 不然就是以一種不得不知的知足心態說「現在的生活也不錯, 因為再壞也不會再比現在更糟了!」, 還有一種同是天涯淪落人的說法, 「我們武界人的生活哦, 大家都一樣(的差)啦!」

武界人會用不同的字眼、方式、表情、語調、眼神、回憶、場合述說著他們生活苦處蘊生之地。從四面八方集於一身的苦感、苦境、苦味, 足以讓聽者羅織出時間與空間集合而成的武界布農人苦痛的歷史。

武界部落生活艱苦, 武界人仍以各式各樣的理解、詮釋生活, 以安置其自身於武界的現在生活中, 繼續活著, 緬懷過往以敘述當下, 或者寄託於未來可能願望的實現, 這是他們的生存策略。在我們呈現 is-ang 與歷史距離所提供的開放性及創造性來看, 武界布農人在這歷史觀照所開放的空間產生了所謂的能「動」性(dynamics); 因此, 我們可以理解武界布農人何以在現象呈顯出複雜性及不確定性。因為歷史意識在歷史距離下產生了歷史理解而開放了創造性, 將武界布農人拋向一個能「動」實踐空間, 這個實踐空間即是「草擬空間」, 模糊及不確定構成複雜且難以為外人理解的武界布農生活世界(life world)。對武界布農人來說, 在實踐場上的每次遭逢的回應絕對不是在一種邏輯理型可以分析出來的模式, 反而是一種非辯證性、非結構性的潛能發揮(potential of practical "is-ang"), 這也是其之所以能「動」、其之所以「複雜」、其之所以難以理解的原因。

即便我們說明了武界布農人在意識及實踐場上的自由度，但這並不單是意味著「變遷」的過程只開放實踐的自由度，反而我們應該回到一種反身的（*reflexive*）的觀照下，去理解武界布農人如何在這歷史性的悲劇情節中受苦（*suffering*）。實踐場上固然是自由的、能動的、不確定的，但若將這樣的空間放置回武界布農人的生活世界中，卻發現寬廣不確定的實踐空間反而會帶來置身（*positioning*）的困難。不管是選取「適用的方式」、選取「適合的地方」、選取「適合的發展」、選取「適合的計劃」、選取「適合的行事」、選取「適當的理解」，都是對「活著」的不安而進行所謂的飄移，藉著不同方式的飄移而得到一個為自己「活下去」的安置（*position*）（參見圖 1）（黃正璋，2000a）。

因此，我們從「安置其身」的反身思考中瞭解，其之所以能「動」，除了實踐場上的寬廣自由外，也是一種對於置身不確定下的飄移。這也意味著現在的武界布農人，因著處境的不斷改變，而一直循環著尋求「活著」的動作（感到不安到飄移到安置的狀態），因著人的不同、處境的不同而有不同的選取，出現了不同形式的飄移（黃正璋，2000a）。因此，武界布農人也在這種不停的找尋置身及再置身（*re-positioning*）中蘊生了受苦的處境，也從置身的實踐中透露了他們的不確定感及不安。

其實，「草擬空間」也開放了受苦的處境，但是它所開放的自由度，提供人找尋自身的安置，就像是漂流在汪洋大海中，何以置身的處境一般，抓到一塊浮木也是一種安置、抓到一片保麗龍也是安置、抓到了救生圈也是一種安置……。這意味著多種外部置身的選擇，但我們並不著眼於何以為是，而是武界布農人在變遷中的心理處境。以下用一個武界部落的例子來說明上述的論點。

武界部落的飲酒場，就等於訴苦大會。飲酒對於武界布農人而

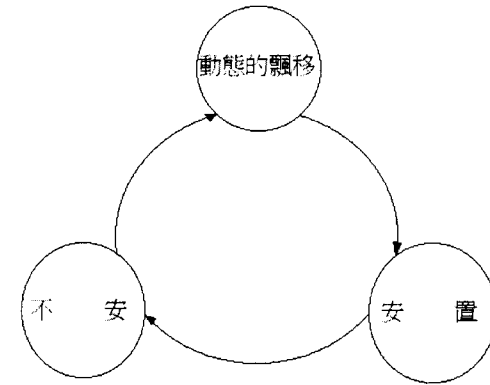


圖 1 武界布農人存活（活著）（*surviving*）的循環

言，是一件屬於武界人不言而喻的理解，因此飲酒的行動附加了許多意義，特別是近幾年的武界部落飲酒場，成了大夥兒的訴苦大會（男人之飲酒場更是如此）。

飲酒對於武界布農人而言是一種文化的行為，也是一種歷史性理解的展演（*performance*），黃曉慧（2000，2001）在論述田野資料中寫道：Tina（母親）說「Tama（父親）愛喝酒是因為他喜歡 *lusan*（祭典）的感覺」，這句話將 Tama 的人生不言而喻了。從芹田騎郎（1964/1999）民族誌般的小說中記錄到武界社布農人舉行模仿刈首祭典（獵首祭）時狂歡的狀況：

愛好祭典的他們快樂地忙著準備。聽說要是駐在所不加干

涉的話，他們一喝就連喝七天或十天。（芹田騎郎，1964/1999）

……愈喝愈醉，愈醉愈變調，站立不穩，不管對方是誰，只要抓到就互抱起來。什麼音樂什麼鬼旋律都沒有，只是亂跳亂舞地進入高潮。（芹田騎郎，1964/1999）

達西烏拉彎·畢馬（田哲益）也說，布農族人一年到頭沈浸於宗教的祭祀慶典（lusan）的主旨可粗分為兩種目的，一為祈求上蒼庇佑、開運、息災、豐收、凱旋、勝利、世代繁榮、長壽平安；一為答謝、酬神。lusan 之種類可歸納為兩種：其一，可分為三類，(1)農事祭：播種祭、收穫祭等；(2)臨時祭：驅疫祭、息災、祈天、祈雨等；(3)特殊祭：射耳祭、狩獵祭、出草、戰爭等。其二，亦可分為三類，(1)生命禮儀：懷孕、生育、成年、結婚、死亡等；(2)歲時祭儀：開墾祭、除草祭、進倉祭等；(3)臨時祭儀：狩獵祭、獵首祭等（芹田騎郎，1964/1999）。

所以，以前布農族人生活中密集的各種 lusan 活動，就像是一場場戲劇的演出一樣，原始宗教祭典儀式愈像戲劇的演出，戲劇的演出對於布農族人的生活意義而言，不但是達到消災解難或酬神敬天，亦或是對於人生階段或是做事情前的崇敬態度，且還有一種宣洩個人情緒的意味，將個人性的心理感受或是身體感受藉由突兀或誇張的方式表現出來，讓自己的身心經由誇張、狂放的戲劇演出之後，又可以繼續新的一天。Lusan 現在已經成為武界部落一年中難得一見的場合，每年或每兩年形式上的舉行打耳祭就像是演奏一場變調的旋律，那樣需要戲劇演出的時代已不復見，Tama 亦或是其他的武界人巧妙地擷取傳統文化生活中能見容於現代生活的元素，飲酒，更精確地說，酒醉，以維繫一種布農族生活的感覺，或

可以說將自己老舊又嶄新的身心用一種古老又適合時代的方式得到適當的安置（黃曉慧，2001）。傳統布農族祭典之後飲酒的文化形式，被巧妙地運用到現在的日常生活中，產生新的意義與目的，展演出新的樣貌，譬如互訴苦處以達到自己原來是最苦的之目的，並且又能與歷史性理解的部分牽引攀附，創造出對於生活苦處的一種安置方式，也因此重新安置自身於生活中。

2. 浮動疆界成為在苦處中置身的保證

對於武界部落生活之歷史脈絡的理解方式，必須被放到武界的歷史理解中；要是僅從 921 地震之偶發性歷史事件來定義武界人因此受到此次突發性事件之心理創傷，其實只是出自於所謂專業者一廂情願的界定。若是從武界部落歷史意識與歷史脈絡來理解其整體的歷史過程，就會發現他者（other）對於受災、災民、心理創傷定義之狹隘與單一。我們必須將觀照點落在武界人自身對於歷史的理解的詮釋方式上，去反思心理創傷、悲劇性情節對於武界人的意義為何？他們是如何敘說？又如何將自身安置在這樣不確定的生活實踐中？

黃正璋（2000a）在歷史性觀照的前提下所提出之武界人文化主體意識和行事理論的觀點，是一個論述的新觀點。理論的關懷來自於本土心理學所要落實的「浮動疆界」之意圖，一種沒有疆界的疆界（余德慧，1997），且避免以美、加為主之西方心理學理論與概念之定義的任意移植。

黃正璋（2000a）且發現，武界人生活實踐的論述，就是一種模模糊糊、分辨不清的理解，但是卻又以各種不同方式（不論好壞）去安置或再安置自身於社會生活實踐場域，這就是一種浮動疆界。武界人總是用一種浮動疆界的行動展現生活多樣而複雜的實踐，甚

至是安置生活的苦處。武界布農人也在歷史過程所開放的浮動疆界中得到他們自身合時合宜的理解及解釋，提供他們面對及因應變遷的可能，這是在武界布農人生活實踐何以可能的真實（reality）；因著浮動疆界的出現也讓模糊的實踐邏輯顯示自身，而串起了悲劇性情節歷史意識及歷史理解的不確定性，返回草擬性空間的確鑿。武界人常說：「我們是樂天知命的一群人。」這句話雖沒有解除變遷悲劇情節的命運，但透過歷史所建構出來的開放性，提供他們途徑去緩和受苦的心理處境，「這種指向一個廣袤的心理真實（psyche reality），我們可以稱之為「擬象的真實」（simulated reality）……」。在擬象的境遇中，我們相逢、我們訴苦、我們求解，然後我們完成某事（余德慧、彭榮邦，2002）。武界布農人也在這歷史境遇所開放出來的自由度中，讓他們將種種負面的情緒遠離了他們自身，成為文化自體療癒的可能。

四、結 論

我們認為，長期以來，深受以美、加為主之西方心理學理論與概念之學術移植的結果，台灣的心理諮詢及（或）精神醫學界對於心理創傷常有著同一性的規範定義、判斷標準、及治療程序（吳英璋等，2003；陳淑惠等，2000）。相對於西方之東方世界且又邊陲的武界部落布農人而言，其文化主體實異於西方、甚至漢人世界的理解方式，故其如何（怎麼）能夠簡單化地假設其歷史性之心理創傷與可能的療癒方式？我們只能落身到武界人的生活場域中理解其行事邏輯、歷史理解的方式。

諸多的歷史資料顯示，我們必須承認武界布農人對於文化接觸的過程是一種悲劇性的結果。傳統文化悲劇性的結果，面對文化主

動性的因應，使得武界人產生了各式各樣的詮釋方式和因應行動，這是一種「浮動疆界」的表現，也是目前其安置自身的最佳保證，從而成為文化療癒的可能。

註 釋

- (1) 本論文主要根據第一作者的碩士論文、第二作者所主持的中央研究院 921 震災研究其中一項子計畫之成果報告改寫而成。改寫過程中，第二作者參與了論文結構與內容的討論、撰寫與修改之工作。第三作者則為第一作者碩士論文的指導教授，其對本論文之思想與觀念上的啓迪起著重要的作用與貢獻。第四作者則協助本論文部分田野資料的蒐集與整理工作。本論文田野資料蒐集期間，曾獲得中央研究院民國 88 年（1999 年）921 震災研究計畫群補助部分經費，其中的一項子計畫乃由第二作者主持；特此向中央研究院表示感謝之意。
- (2) 關於「悲劇性」之討論，詳見 Bateson（1958，1972）的提法與論述主張；而本文中對於「悲劇性」的內涵也已約略論及。
- (3) 「交錯分成」（schismogenesis）是一種「面對不同規範下個體行徑的處理過程，而生成累積互動過程的一種因應。」「交錯分成」可能隱藏在一種結構的、行爲的、社會的現象之下……。但重要的是，「交錯分成」塑造了個體的展演，並呈現於個體與他者的對抗之中……（Bateson，1972）。交錯分成式的因應，除了是一種文化接觸下的回應，甚至成了人們行事生活的依據。因此主體性思維回應過程的積累形成了一個「交錯分成」的互動傾向，而整體地呈現於生活的實踐場域中。這說明了文化主體在文化接觸的脈絡下，仍保有其能動

性及可塑性，而非呈現一面倒的趨勢（淹沒在強大外力支使之下）。「交錯分成」既是一種冥冥中影響人的態度，也是一種基於主體意識下的回應。雖然肯定「交錯分成」的存在，但因其交雜於與他者之間的制衡中而呈現模糊不清的曖昧狀態。但Bateson從一個社會心理學的角度出發，從這種曖昧不清的狀態釐出具體的「交相關係」（reciprocity relationship）：包括「對抗關係」（symmetrical relationship）及「相隨關係」（complementary relationship）（Bateson, 1972）。在這樣的「交相關係」下，Bateson更具體的指出：「他者」並非只限於異文化的外來者，也包含了同一文化下的不同團體，而使得「文化接觸」不至於被曲解為「針對外來文化」的單一意象。

所謂「對抗關係」指涉同一文化下不同團體的互動關係，而「相隨關係」指的是面對外來文化團體的應對關係。Bateson更進一步指出，對抗、相隨兩種交相關係，並非絕對二分存在於所對應的不同團體（同文化、異文化）中；這兩種交相關係雖可從現象中大致釐出，但卻不能過份簡單地將複雜的交相關係化約為這兩種單純的效果（effect）。確實有這兩種趨勢存在於「交錯生成」的交相關係中，但應該說，「在對抗關係中仍有部分相隨關係的涉入；在相隨關係中亦有對抗關係的成分。」這種並非全然二分的相交關係，將「交錯分成」指向一個模糊未決的空間，未決空間的出現拉開「面對面接觸」的局限距離，游移於對抗與相隨關係中的動態平衡（dynamic equilibrium）（Bateson, 1972），形成了面對接觸的「回應」，其間的游移特質也指出了「交錯分成」出現在「文化接觸」下的必然性。因此，面臨「文化接觸」雖具有悲劇性情結（tragic complex），但文化仍有其主體性的因應，且具體呈現於「交錯分成」的交

相關係之中。

參考文獻

- 丘其謙(1962)：〈卡社布農族的親屬組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》（台北），13期，133-193。
- 丘其謙(1964)：〈布農族卡社群的巫術〉。《中央研究院民族學研究所集刊》（台北），17期，73-94。
- 余德慧(1996)：〈文化心理學的歷史與空間意識〉。中央研究院民族學研究所主辦「歷史心理學專題研討會」（台北），宣讀之論文。
- 余德慧(1997)：〈本土心理學的現代處境〉。見楊國樞（主編）：《本土心理學研究》（台北），8期，241-283。
- 余德慧(1998)：《詮釋現象心理學》。台北：會形文化公司。
- 余德慧、彭榮邦(2002)：〈從靈知象徵領域談哀傷的抒解〉。見胡台麗、許木柱、葉光輝（主編）：《情緒、情感與文化——台灣社會的文化心理研究》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 吳英璋、王嘉琳、徐堅璽、蕭仁釗(2003)：〈宗教信仰於災難後心理復健歷程中的功能——法鼓山的理念與實務研究〉。財團法人法鼓山人文社會獎助學術基金會主辦「宗教信仰於災難後心理復健歷程中的功能學術研討會」（台北），宣讀之論文。
- 芹田騎郎(著)、張良澤(編譯)(1964/1999)：《由加利樹林裡》。台北：前衛出版社。
- 武界社區重建委員會(1999)：《「武界社區重建委員會」具體聲明》。南投：仁愛鄉法治村。
- 馬淵東一(1951/1986)：〈臺灣中部土著族的社會組織〉。林衡立譯，黃應貴編：《台灣土著社會文化研究論文集》。台北：聯經出版公司。

- 馬淵東一(1974/1986)：〈布農族親屬稱謂的奧瑪哈類型趨勢〉。戚長慧譯，黃應貴編：《台灣土著社會文化研究論文集》。台北：聯經出版公司。
- 馬淵東一(1986)：〈臺灣土著民族〉。鄭依憶譯，黃應貴編：《臺灣土著社會文化研究論文集》。台北：聯經出版公司。
- 馬賴·伐林基南(2000)：《武界部落的美麗與哀愁》。未出版。
- 陳淑惠、林耀盛、洪福建、曾旭民(2000)：〈九二一震災受創者社會心理反應之分析—兼論「變」與「不變」間的心理社會文化意涵〉。《社會文化學報》(中壢)，10期，35-60。
- 黃正璋(2000a)：《一個深山部落面對現代化處境的生存策略》。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所，碩士論文。
- 黃正璋(2000b)：《論文理論與現象的說明》。未出版。
- 黃曉慧(2000)：《田野現象論述》。未出版。
- 黃曉慧(2001)：《武界布農人日常生活中主體辯證與建構能力的展演》。東華大學族群關係與文化研究所，碩士論文。
- 黃應貴(1989)：〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》(台北)，67期，177-213。
- 黃應貴(1992)：《東埔社布農人的社會生活》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴(編)(1993)：《人觀、意義與社會》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴(編)(1995)：《空間、力與社會》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴(編)(1999)：《時間、歷史與記憶》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴(2000)：《夢與文化》。台北：中央研究院民族學研究所。未出版。

- 楊淑媛(2003)：〈人觀、治療儀式與社會變遷——以台東霧鹿布農人為例的研究〉。慈濟大學宗教與文化研究所主辦「東台灣宗教與醫療研討會」(花蓮)，宣讀之論文。
- 劉斌雄(1976)：〈日本學人之高山族研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》(台北)，40期，5-18。
- Bateson, G. (1958). *Naven*. CA: Stanford University Press.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1977a). *Outline of a theory of practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1977b). *The logic of practice*. United Kingdom: Polity Press.
- Compas, B. E., & Epping, J. E. (1993). Stress and coping in children and families. In C. F. Saylor (Ed.), *Children and disaster*. New York: Plenum Press.
- Erikson, K. T. (1976). *Everything in its path: Destruction of community in the Buffalo creek flood*. New York: Simon & Schuster.
- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and method*. New York: Continuum.
- Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil*. New York: Harper & Row Press.

初稿收件：2002年04月19日

修正完成：2003年04月29日

正式接受：2003年04月29日

作者簡介

黃正璋：清華大學人類學研究所博士生

通訊處：300 新竹市光復路二段101號

清華大學人類學研究所

簡介：輔仁大學宗教系畢業，東華大學族群關係與文化研究所碩士，田野地點為南投縣仁愛鄉布農族武界、過坑等部落。

余安邦：中央研究院民族學研究所副研究員

通訊處：115 台北市南港區研究院路二段128號
中央研究院民族學研究所

簡介：台灣大學社會及人格心理學博士，研究課題為自我、情緒與文化，華人成就觀念與成就動機，死亡、創傷與宗教療癒，明清筆記小說研究等。

余德慧：東華大學族群關係與文化研究所教授

通訊處：974 花蓮縣壽豐鄉大學路二段1號
東華大學族群關係與文化研究所

簡介：台灣大學心理學學士、碩士、博士。主要研究興趣為詮釋現象心理學、宗教與臨終照顧、本土臨床心理學、生死學等。主要著作有《詮釋現象心理學》、《生命史學》、《生死學十四講》等。

黃曉慧：台北縣金山中學教師

通訊處：208 台北縣金山鄉美田村文化二路2號
台北縣金山中學

簡介：東吳大學社會學系畢業，東華大學族群關係與文化研究所碩士，田野地點為南投縣仁愛鄉布農族武界部落，現為台北縣金山中學原住民學生輔導教師。

The Performance and Healing Effect of Cultural Subject in the Context of Tragedy: The Case of the Bunun in Bokai

Cheng-Chang An-Bang Yu Der-Hui Yee Hsiao-Hui
Huang Huang
*National Academia Sinica National Dong Taipei County
Tsinghua Hwa University Chin-Shan High
University School*

Abstract

This study deconstructs the traditional concept of trauma and the crisis of being over-objectified of the Bunun in Bokai in the context of Taiwan's 921 earthquake in 1999. Through a review of the theoretical context and the discourse on cultural subjectivity in indigenous psychology, the agency of cultural subjectivity and the social practical logic in everyday life of the Bunun in Bokai are delineated. Results of the ethnographic data, which was collected through long-term participatory observation, indicated: (1) the importance of contemplating collective trauma and cultural healing as a "cultural being" of the Bunun; (2) the unveiling of is-ang (self/mind) as the fundamental social practice logic in everyday life for the Bunun; (3) the retreat from the limitation of the theoretical frame for the further commitment to the practical historicity embodied in the Bunun life world; (4) the

articulation of the interactive and dialectic relationship between the breeding of social life predicament/suffering and culture-self healing; and (5) the flowing boundaries as a great part of Bunun hermeneutical circle for survival-/existence-proving.

Keywords: *921 earthquake, Bunun, collective trauma, cultural healing, cultural psychology, self/mind (is-ang)*