

導言：什麼是人類學？

劉斐玟

「人類學」一詞源自於歐美的 Anthropology，由希臘字 anthropos（人）和 logy（學科）所組成，意即研究人的學科；「人」的指涉有多廣，「人類學」的研究範圍就有多寬。然而，什麼是「人」？人是地球億萬種生命型態之一，也所以物種的源起，人的自然演化，是人類學的一環。在演化的過程中，為了適應環境，故而發明各種工具、器物，甚至利用群聚的力量對抗自然，因而發展出親屬關係與社群組織；既然有了組織與人群關係，其間的溝通，若僅靠肢體與圖像往返，難免意猶未盡，於是各個人群無獨有偶地發展出自己的符號系統，也就是所謂的「語言」，語言使得人類可以由圖像思考邁向抽象思考，甚至進入超自然的領域，探索生命的價值與宇宙的不可知。有些人群為了記錄，甚且發明了文字。這些莫不是人類學的範疇。其中，研究人類演化的稱之為體質人類學或生物人類學；挖掘埋藏地底物質文明的是考古學；探索語言與象徵體系是語言人類學的專擅；人類的群聚活動、組織、結構、價值體系，則是文化人類學或社會人類學所關注的議題（在歐陸，也稱之為民族學）。

當然，研究不一定僅止於學術論辯，如能以探索而得的知識，經世濟民，那就是應用人類學的範疇了。美國的現代

人類學之父 F. Boas (1858 – 1942) 就將他的人類學研究成果推廣到公共領域，以之駁斥種族主義，既是公共知識份子的體現，也是應用人類學的發揮。體質人類學、考古人類學、語言人類學、文化人類學和應用人類學五個分支，道出了人類學寬廣的研究領域。然而過於寬泛的研究領域也不免令人心生疑惑：人的生命、歷史、物質與精神追求無窮無盡；如果只要跟「人」沾上邊的，都可以是人類學的範疇，從晚近的生物基因以探索族群根源、代孕婦女、精子銀行等醫療科技，到吸毒、愛滋等人類疾病，連目前很夯的「瘋媽祖」、電玩手遊、FB 等社群媒體，都可以是人類學的課題，那麼什麼不是人類學？如果人類學包山包海，無所不包，那麼「人類學」何以成為研究人類之「學」，一個有別於政治學、經濟學、社會學、語言學、文學、歷史學的學科？

換個角度思考，我們要問的或許並非什麼是人類學的內容，而是什麼是人類學的思考格局和觀看角度？它又以什麼樣的研究方法來取得這些視野？透過這些視野，他們又如何幫助我們瞭解人類學有別於其他學科的獨特洞見？更重要的是，這些洞見又如何反芻，幫助我們反求諸己，進而瞭解人之所以為人的本關懷與訴求？

人類學家的格局：全局縱觀

人類學的研究內容，確實是包山包海，但包山包海背

後的認識論是：人的活動或有政治、經濟、社會、宗教、儀式之別，但這些不同領域的活動並非可以截然劃分，各自為政，實則是彼此牽引，用當今科學界最熱門的術語來說，就是所謂的「量子纏繞」。也因此，要描述或解釋人類行為，就不能單獨分析，而是要化零為整；更具體地說，就是將微觀的生活習俗、儀式行為、個人感官與價值表述，串連成具有宏觀視野的文化情境與人際網絡，從中或能析釐出深層結構、核心精神。對人類學家而言，這樣的視野就是所謂的「全局縱觀」或「全觀式格局（holistic perspective）」。

要說明「全觀式格局」最好的例子就是 1960、1970 年代社會科學界紅極一時的「現代化」研究。二次大戰後，西方國家的經濟快速崛起，亞、非、拉丁美洲等國家相對顯得貧困，如何帶動所謂的「第三世界」或發展中國家，讓他們能夠和西方已開發國家並駕齊驅，便是現代化研究關心的課題。現代化研究的專家用了許多量表，找出一些現代化的指標，認定只要一國國民具備了這些指標或人格特質，這些落後國家就會邁入「現代化」。舉例而言，S. N. Eisenstadt（1966）就提出了如下幾個現代化指標與特徵：城市化、工業市場經濟、持續的經濟增長、大規模的科層組織、教育普及、高識字率、低出生率、社會不平等的程度降低、社會流動性增加、宗教影響力衰落、具有適應變遷的結構、現代的價值系統等。A. Inkeles 和 D. H. Smith（1974）更以阿根廷、孟加拉、智利、印度、以色列與奈及利亞等六個國家將近

6,000 個國民進行研究，訂定了「現代人」的七點特質：（1）開放的心胸，願意接受新經驗；（2）以對現代政府或工會領袖的擁戴來取代對傳統權威（如：父母或宗教領袖）的崇拜；（3）相信科學（如：醫藥衛生），摒棄命定論；（4）對社會流動性的渴望；（5）相信規劃，並具有準時的概念；（6）關心地方政治與社區事務；（7）對新聞（尤其是國家與國際事務）感興趣。這些指標的訂定莫不以歐美國家當時的社會特質為參考準繩。

但 1980 年代，日本經濟起飛以及亞洲四小龍的崛起，打破了西方世界的「指標觀」。學者發現，四小龍所共同具備的儒家文化特質（而不是上述所列舉的特質），可能是帶動這些社會現代化的契機。再以中國為例，明清時期的江南，就已經具備城市化、高社會流動率 and 識字率等特質，中國的科層組織也發展地相當成熟，但在另一方面，民間社會對所謂「傳統權威結構」的服從度還是較高，命定論的想法也甚為普遍；換言之，它同時具有傳統與現代的特質。這意味著西方學者所訂定的現代化指標雖然具有參考性，但「條條大路通羅馬」，更關鍵的是，國家作為一個社會或文化，並不是大拼盤：只要把需要的口味、喜歡的菜色，堆在一起便是佳餚。我們容易忽略的是，就算是大拼盤，不同的菜色彼此也會竄味，更何況，其中還有搭配、醬料、調味和比例等問題。國家的現代化亦然。在東亞經驗對照下，現代化學者才發現，原來在指標之外，還有一個盱衡大局的無形力量架構其上，穿梭其間，這一無所不在、既貫穿、又全觀的無

形架構，一言以蔽之，就是「文化」。這些不同的指標進入文化系統之後，就會產生不同的酵酶作用和化學反應，也所以很難找出放諸四海而皆準的必然發展或因果關係。若反過來思考，這也意味著文化是無法化約或分割成各個不同的指標；無數無量個指標的總和，也不會是文化，而這，就是人類學家所講求的「全局縱觀」。

除了文化的「不可化約性」外，「全局縱觀」另有一層指涉，那就是兩個不同的社會，就算其組成因子有極高的相似性，他們終究還是會發展出不同的風貌——以上述東亞的現代化為例，雖然他們的現代化都和儒家文化息息相關，但他們在儒家文化中所攝取的「養分」卻不一而定，因為文化有別，各異其趣。既然各異其趣，我們也就不能像早期現代化的學者一樣，以某一套系統來盱衡另一套系統，而這樣的一種尊重各個文化獨特性的價值取向，就是「文化相對論（cultural relativism）」——而這，也是人類學家所稟行的根本價值。

人類學家的價值觀：文化相對論

人類學家要特別強調文化的「相對性」，有兩層原因。一是因為我們總有許多的習為以常和理所當然。舉例而言，現代人習慣穿鞋走路，以避免外物絆傷，並認為這是「文明」的象徵；但是對於習慣打赤腳的人而言，「拖」著鞋子走路，不就是增加腳的負擔，多此一舉嗎（就如同揹著行李

走路一般)？更何況，赤腳走路連接地氣，反而更能達到養生的目的？！列舉此例，不在論斷誰是誰非，而在說明我們日常生活中，充斥著很多我們想都不想的「習以為常」，而且還不自覺地認為我們的「習以為常」乃放諸四海而皆準的「理所當然」，並以這些自以為是的「理所當然」評斷是非。強調「相對性」就是提醒我們放下「自以為是」，暫且抽離「習以為常」，甚至把「常 (familiarization)」當成「不常 (de-familiarization)」，從中檢視我們想都不想的那些「習以為常」背後隱藏什麼樣的價值觀？它又是如何被建構而成？

另一方面，強調「相對性」是針對「我族中心主義 (ethnocentrism)」所做的回應，而這，又和人類學的發展史息息相關。十九到二十世紀初的諸多人類學家，如美國的 L. Morgan (1818 – 1881)，英國的 H. Spencer (1820 – 1903) 和 E. Taylor (1832 – 1917) 等，不約而同地將達爾文 (1809 – 1882) 的生物演化論往社會進化論的方向推演。¹ 他們認為文明的發展有其進程，西方和歐洲代表的是「進化」，而部落社會，則是「野蠻」、「原始」、「落後」。十九世紀以來，將「種族」當成是人種生物性的分類概念，其實也是「我族中心主義」的產物，因為這一概念隱含的是人種不同，不僅是膚色不同、體型不同，也是智力上的差

¹ 嚴格說來，達爾文的演化論並無方向性，而社會進化論則是將文明與落後的價值標籤加諸其上。

別。美國早期禁止不同種族通婚的法令，就是基於這種「優生學」的考量。希特勒屠殺 600 萬猶太人也是同一意識形態作祟所致。

為了抵制「我族中心主義」的橫行，美國的人類學之父 Boas —— 身為猶太裔的他，曾經歷過反閃族主義（anti-semitism）（反猶太人）的切身之痛 —— 便積極推動「文化相對論」。他主張：未開化、野蠻、原始、文明等字眼都是相對性的詞彙，而非絕對的評量標準。Boas（1888）並以自己在北極對 Inuit 的研究為例，說明 Inuit 在社會進化論的人士眼中，屬於「未開化的原始人」，但若端詳他們對自己居住地的地理和地景知識的描繪，那絕非是當時歐洲人所繪製的北極地圖所能比擬。易言之，若從北極地理知識的角度著眼，那麼 Inuit 就是遠較歐洲人來得「開化」的文明人。這也意味著，知識乃應運生活而生，各個不同的族群或許有相同的需求（生存、安定、情感），但滿足這些需求的手段不一，各部落會發展出什麼樣的知識系統或價值取向，端視所處的自然環境而定，同時也和他特殊的歷史發展過程有關。² 勉強進行比較，就像是橘子比蘋果，我們只能說明橘子不是蘋果，但並不能說明為什麼橘子是橘子、蘋果是蘋果？！或許，其中更重要的訊息是，我們就是要學習接受「橘子不是蘋果」的事實；橘子、蘋果各有風味，就像文化

² 「歷史特殊論（historical particularism）」是 Boas 另一個重要主張，亦即，每一個文化或社會都是由它特殊的歷史過程所形成。

各有其趣，也所以無可比較。Boas（1896）就曾發表過“The Limitations of Comparative Methods in Anthropology”一文，由此可見其立場。

必須注意的是，Boas 反對「比較」，是反對把比較當成研究方法，並以之尋找因果規律，或以之評斷社會高下（1960、1970 年代的現代化理論即是）。但無可否認，「比較」是「分類」的前置作業，而「分類」是人類心智的必然運作，也是社會運作的基礎。和 Boas 並稱現代人類學之父、同時也是結構主義大師的法國人類學家 C. Lévi-Strauss，在他 1948 年出版的劃時代著述《親屬關係的基本結構》（*Elementary Structures of Kinship*）中，開宗明義地指出所謂的「親屬」，雖說形式不一，但其運作的根本法就是兩個群體之間的聯姻；更精確地說，就是某一群體的女子和「另」一個群體的男子結婚所形成的連結關係。「另」字珠璣，畫龍點睛地道出婚姻中的男女雙方，必須分屬不同群體的必要性；至於如何區辨「同」與「不同」，那就是分類的問題了。分類使得人、事、物（動物、植物、景觀）各得其所並賦之予意義，宇宙秩序因而得以井然。

其實早在 1902 年法國社會學兼人類學者 E. Durkheim（1858 – 1917）和 M. Mauss（1872 – 1950）就寫過《原始分類》（*Primitive Classification*）一書。他們指出，分類的能力人皆有之，但如何分類（例如：時間、空間、階層的類別）則是社會建構的產物。「比較」作為「分類」的前置思

維亦然：比較不只是單純地分類，以便事有始末，物有定格，更是在分類的過程中，將親疏性、包含性、排斥性等價值標籤附著於每一類別中，因此「比較」也是在區別你、我，在劃分「自身」與「他者」。當進行比較時，如果把「自身」（我族）當成絕對的真理，或將「自身」的文化價值作為唯一準繩，並以此評斷其他族群的優劣與高下，那就是「我族中心主義」；而「文化相對論」則是懸置「絕對性」，但它並未懸置「自身」與「他者」之別，而是把「自身」與「他者」放在各自相對應的「文化位置」來考量，而「文化」正乃人類學家的核心概念。

人類學家的核心概念：文化

「文化」是人類學的核心概念；但什麼是「文化」？對人類學家而言，這也是大哉問。即便是通古博今的人類學家，恐怕也很難給它一個周延、完整的定義。但權宜之計，我們或許可以暫且如下思考：「文化」大抵涉及某一群體，這一群體有一套共享的知識或邏輯或價值觀；這一套知識、邏輯或價值觀，並非我們生而知之，而是經過浸淫濡化的過程學習而得，甚且還會左右成員的思想、行為與感受。但「左右」並非「宰制」或「操控」，因為文化有文化自成一格的主體性，每一個體也有他的行動主體性，個人在實踐文化理念的過程中，偶而也會「出格」，逸出文化的規約之外，至於「出格」的程度是否逾越文化所能忍受的範圍而遭

到懲處，還是反過來影響文化而導致變遷，則不一而定。易言之，文化雖然約制了成員的所思、所想、所求，但成員的心之所向，情之所感，也會反芻文化。所謂「風俗之厚薄，繫於一二人也」，³ 所謂「時勢造英雄，英雄造時勢」，反映的正是文化與個體之間相濡以沫，而又相忘於江湖的對話關係。

當然，文化也不是一個封閉的團體，內部成員可以啟動文化新的生命力，文化在與外人接觸的過程中，也會吸收新的元素，而產生文化遷異。台灣人類學泰斗李亦園於 1960 年代初帶領中研院民族所工作團隊，所執行的宜蘭南澳泰雅人研究（1963、1964），或許可用來說明。研究指出，泰雅族人有一個 *gaga* 的組織和概念。以南澳為例，每村約有 2 ~ 6 個 *gaga* 不等。*gaga* 由十多戶人家共同組成，這些成員不僅共同參與祭祀活動，也共同遵守祖訓，共同出獵，互相協助墾地建屋，並共同參加婚喪喜慶。很顯然，他們是一群「共行祭儀而發揮人群關係的團體」（李亦園 1966：46）。但外來文化以及基督教傳入後，衝擊了原先的宗教組織，祭團面臨崩解，但在崩解的過程中，*gaga* 的原則與功能成功地

³ 諸葛亮的外甥龐渙，堪稱是「風俗之厚薄，繫於一二人也」的代表人物。龐渙曾任西晉牂牁（今貴州舊遵義府以南）太守，後棄官返鄉，居荊州南白沙。在鄉里，龐渙不論自己親舊何人、不計自身曾為太守高官，屢有機會便常為老人揹負重物，時人稱「德讓」。鄉人敬重之，也紛紛仿效，以是，少壯者皆代老者負揹什物，蔚為風氣。

移轉到教會身上，於是看似「出格」的祭團，找到了「新」的載體而重新發揮。教堂成為泰雅人的「新祭團」：「同一教堂的人共同出獵、共赴弔唁，互相合作」（同上引）。

或許因為文化時有遷異、變動不拘，所以很難具言什麼是文化，但文化又是人類學家的「大哉問」，又豈能不說？於是乎，人類學家發展出兩種描述文化的手法，而且是以兩者並行、相互表述的方式，來呈現他們的「民族誌（ethnography）」——也就是人類學家對某一特定文化的記錄、分析與詮釋，並將之筆之成文的書寫。描述文化的手法之一是列舉式，一一列舉文化所涵蓋的各個面向，很多人類學的教科書或民族誌，便是以這種方式來介紹所研究的文化群體：將其政治、經濟、親屬、宗教、民俗、藝術等層面一一羅列，加以介紹。雖說這一系列式與人類學家所訴求的「全局縱觀」似有扞格，但這也是不得以而為之的方便法門；更何況，「全局縱觀」還是要建立在各個不同層面的掌握與瞭解上。手法之二則是反其道而行，也就是說文化所涵蓋的範圍既然罄竹難書，無法以言語道盡，倒不如轉個彎，直接以觀察和參與的方式，來瞭解什麼是文化的「作用力」，並以此為起始點，追本溯源來瞭解什麼是文化。而參與觀察正是人類學家最引以為豪的研究方法。

人類學家的研究方法：田野工作

不論是參與還是觀察，人類學家首先必須「在場」，

這一種「身處現場」的研究方法，稱之為「田野工作（fieldwork）」。英國人類學家 B. Malinowski（1884 – 1942）堪稱是第一個高舉「田野研究」旗幟的學者，在他之前，多數的文化工作者多屬端坐書齋的「安樂椅人類學家」，他們主要是透過閱讀史料和冥想來理解異文化。人類學家並不排斥史料，但史料的先決條件是「文字」，而人類學家想要瞭解的世界並不侷限於那些有文字的社群，更包含那些沒有文字史料的部落。要瞭解這樣的社會，除了親臨現場，實地考察外，別無他法。可是一進入「異域」，又難免語言不通，這也是為什麼語言人類學是人類學的重要分支之一，人類學家進入一個完全陌生的社會，就像矇懂無知的嬰兒一樣先要牙牙學語。學習語言既是目的，也是過程，在學習的過程中，認識當地部落社群特有的文化知識與概念。中國人的「面子主義」就是一個耳熟能詳的例子，這個具有中國獨特文化意涵的概念，若要翻譯成英文，絕不是 face 一詞所可盡攝。上述所提泰雅族的 *gaga* 是另一個例子：它可以是祭祀團體、狩獵和分享獵物的團體（社會範疇的概念），也可以是族人的生活慣習（社會規範的概念）。很多文化的核心概念都繞富意趣，難以用其他文化的詞彙加以翻譯，就算勉強翻譯，也只能得其形，難盡其義，唯有透過語言的學習，並在田野工作中參與觀察、默會致之，方能領略文化的脈動與奧妙。

提到「田野工作」，世人常有誤解，以為去田野所在地進行訪談就是田野調查，殊不知，田野工作中的默會致知（tacit understanding），絕非訪談可得。更何況，訪談有它

的侷限性。一方面，受訪人不見得能言善道，如此不免限制了資料的豐富性；再則，有些文化現象只能意會不可言傳，抑或，當地的受訪者或報導人，或許能回答研究人員「是什麼」的問題，但他們未必能解釋「為什麼」。舉例而言，中國湖南的江永農村有一親屬範疇稱之為「姑甥」，乍聽之下，以為就是「姑姑」和「外甥」兩個世代，其實它橫跨三個世代：姑姑、外甥、外孫，只是江永人將外甥和外孫都合併為「甥」。至於為何如此，當地人不見得說得出所以然，而這，就有賴人類學家「穿針引線」，從社會結構和親族關係來理解：從父權中心的思維出發，男性姊妹的子女和女兒的子女皆屬異姓、外族，在日常生活中互動有限，也就無庸在親屬稱謂上另做區分了。⁴

「穿針引線」確實是人類學家的首要職責，而田野工作就是想方設法蒐集各式線索，即便看來只是零碎的線頭，都有可能隱藏著關鍵密碼；線頭積累多了，或可將斷簡殘篇拼湊出圖樣，而「圖樣」就是文化的作用力所產生的結果。或者，反過來說，人類學家的職責，就是找出每一文化圖像底層盤根錯節的線索，這些線索稱之為「脈絡」或「情境 (context)」。「情境 (或脈絡)」這一詞彙和人類學的關係向來就是焦不離孟、孟不離焦。早在 1920 年代，Malinowski (1922) 就已揭櫫「情境」乃是說明文化習成的不二法門。下述「黑白畫」的例子，很能說明情境或脈絡如

⁴ 其實，外甥、外孫不分乃是古俗，《爾雅》中便有類似記載。

何攸關我們對現象的理解。

有一位小朋友每次畫圖都只用黑、白兩色，專家評斷：這小孩的生命中沒有色彩，可見他並不快樂，或是家庭不溫暖，或有憂鬱症傾向。但經過家訪，才發現原來是因為小朋友家窮，買不起彩色原料，所以只能畫黑白畫。「黑白畫」是我們看到的文化圖譜，「不快樂」、「憂鬱症」是學者腦中的預設（這一「預設」又往往是根據學者自身的文化經驗），而「家窮」則是小朋友的生命情境。

但是「情境」不會自己浮現，而是需要人類學家去「掘藏」。人類學家「覺知（acknowledge）」情境的能力與敏感度（sensitivity），往往是一個優秀人類學家的功力所在。「覺藏／掘藏」的過程有點像福爾摩斯辦案，四處搜集情境線索。而情境又有兩種：文化情境（context of culture）與社會處境（context of situations）。前者也可理解成「大情境」，舉凡歷史、社會、文化、信仰、象徵體系、思想史等盡屬之；後者則可稱之為「小情境」，強調的是直接、面對面、近身互動，或各種人群關係。人類學家能掌握的情境越多，他對文化現象所能提出的解釋也就越鞭辟入裡。而要掌握情境，就必須走入生活，走進訪談之外的日常互動。在日常互動中，人類學家儘可能地讓自己歸零，純粹地只是打開自己的眼、耳、鼻、舌、身、意，去聆聽、去觀察、去體察、去感受，如此才能跳脫自己原先的預設，並以新習得的文化知識，隨時調整自己自以為是的文化知識和研究方向。

當然，學習文化知識不會一蹴可幾，而是需要時間醞釀。「醞釀」所產生的醇酶，可以轉化或消解橫卡在人類學家和當地人之間的異己之界，軟化當地人「不能說」、「不想說」和「說不得」的顧忌。時間也孕育情感，而情感又是生命之源，得以將人類學家的民族誌，從理性分析提升到心靈觸動的層面。這也是為什麼人類學家的田野考察，少則半年，多則二、三年，甚至花費數十年的光陰。如果當地人要靠一輩子的生命去體會他默而致知的文化知識與感知，人類學家何德何能可以在短時間內，就拼湊出文化圖像，甚至感同身受？！

參與觀察、日常互動、時間的積累、關係與信任的建立，都是田野研究的靈魂所在，也是人類學研究最為獨特之處。經過田野的洗禮，人類學家作為「局外人（outsider）」就像瞎子摸象一樣，慢慢拼湊出當地人的文化圖像，甚至直指文化圖像底層的文化邏輯和深層意識；人類學家所呈現的不只是他所看到的異文化，而是學習如何從當地人的觀點看世界。

人類學家的洞見：當地人觀點和地方知識

在閱讀人類學家的作品時，我們經常能感受到一種「奇風異俗」的神秘感，因為它超乎了我們的所知、所想，也開拓了我們的視野；同樣地，人類學家在進入田野進行研究時，

往往也會經驗到超乎他想像的「驚艷」，我們稱之為「文化衝擊（culture shock）」。「文化衝擊」有三個面向。一是日常的生活起居、飲食慣習的衝擊。例如：吃什麼（生食）、如何吃（用手抓飯）、何時吃（齋戒月）。另一，是個人身體的感官覺知，筆者第一次進駐農村進行田野研究時，最大的困擾就是跳蚤，跳蚤肆虐，全身癢到幾近抓狂，如何還能思考？（村民對筆者的「跳蚤經」也甚感不解：「跳蚤咬你，你就捏死它啊？」）

文化衝擊的第三個面向則是屬於認識論與本體論的範疇。英國人類學家 E. E. Evans-Pritchard（1902 – 1973）對非洲 Azande 的巫術研究堪稱此中經典（1937），他不但為巫術的理性邏輯「正名」，也是最早以人類學研究貢獻於知識社會學（sociology of knowledge）的人類學家，甚至影響到 1960、1970 年代科學哲學與理性主義的論辯。簡單來說，當一個房子倒塌時，我們會如何思考並提出解釋？從西方理性主義講究物理現象的因果關係來推論，我們會認為或是年久失修，或是地震造成地基的鬆動等；但如果從超越物質世界的現象來思考，也許我們會問的是：為什麼房子在此時此刻倒塌？為什麼房子倒塌的時候，我剛好在那裡？對此，我們可能會將答案歸之於神秘的「巫術」（如非洲的 Azande），或訴諸於冥不可知的「天理」（儒家、道家），或是「因果報應」（佛家）。不論是理性主義、神秘主義抑或天理，都在追根究底、尋求因果，只是我們所謂的「因」是可觀察、可推論的物理現象，抑或是橫跨此生彼世、不可

知卻又真實存在的宇宙本體？在文化衝擊的過程中，人類學家不斷地調整他觀看世界的視角（認識論）以及不斷地放寬他對於什麼是真實存在（本體論）的範疇界定。認識論層面上的文化衝擊，其實不容易突破，但一旦破繭而出，卻往往成為認識當地人觀點的起始點。

最早揭櫫「當地人觀點」的首推 Malinowski。他在 1922 年出版的《西太平洋航海家》（*Argonauts of the Western Pacific*）一書中，就強調「原民土著觀點（native's point of view）」的必要性。Malinowski 使用「原民土著（native）」一詞，在於當時的學界還是籠罩在「土著」與「外來者」（殖民主義）的氛圍中。一甲子之後，美國人類學家 C. Geertz（1983）提出類似、但不盡然相同的概念：「地方知識（local knowledge）」。經過半世紀的時局變遷，世界體系的興起，移民的流動，使得國家、社群、區域等概念有了新的政治意涵和社會指涉，這一轉變也促使人類學家意識到其研究對象不應只侷限在「部落」、「土著」，或「異文化」的分野上，而可以是某一個特定區域，某一特定人群，或是某一特定議題；其研究視野也從描述異文化，移向文化內部的異質性與弱勢族群，乃至個人的主體性；研究議題也擴展到發聲、賦權、抵抗，以及知識論的主權性（epistemic authority）等。美國人類學者 P. Bourgois（1995）對紐約市東哈林區波多黎各裔毒販的研究即是一例。他在哈林區跟 20 幾個古柯鹼毒販一起生活了五年，他「由地方出發」的民族誌，讓我們在紐約社會邊緣掙扎求生的吸毒者和毒販身

上，看到全球經濟模式如何影響地方的地下經濟。在「地方知識」的理論訴求下，每一區域或社群皆是某種程度的「地方」，每一地方也有其「知識」，也因此任何一方水土及其斯民，都有可資借鏡的智慧——而這，也道出了人類學的人文關懷。

人類學家的人本關懷：尊重他者、有容乃大

台灣第一位宗教研究學者劉枝萬（2011）曾經提到，當年他做乩童的田野調查時，最怕的就是打擾到當事人：「以前我拍乩童的照片，有的乩童很生氣。因為怕說當時神正附身在乩童身上，如果因為拍照的關係神走掉了，到時該怎麼辦？」劉枝萬這段話道出了人類學家在田野工作中經常面臨的抉擇：是蒐集稍縱即逝的難得資料要緊？還是尊重他者的感受為要？這段話也隱約透露出另一個訊息：人類學家在蒐集資料之餘，是否有更深刻的關懷？

在西方人類學界，最早拋出這一議題的當是 Malinowski 了。1914 年，還在英國倫敦政經學院就讀的 Malinowski，來到西太平洋的新幾內亞進行人類學考察。沒想到才進入田野地不久，就爆發第一次世界大戰，他的故鄉波蘭當時歸屬奧匈帝國，和英國正處交戰狀態，身為敵國的一員，Malinowski 無法返回英國。所幸，塞翁失馬，焉知非福，在澳洲政府的資助下，他得以繼續留在田野地進行研究，而且一待就是數年。長時間的浸淫，使得 Malinowski 對於人類

學家如何進行田野工作和參與觀察，別具心得，終究建立他的一家之言，也造就他一代宗師的地位。但尤為重要的是，目睹戰亂紛擾，他不禁思索：人類學家能做什麼？人類學這門學科存在的意義為何？

1922年，Malinowski 出版了他關於新幾內亞的民族誌，成書之際，他身為人類學家的反思也於焉成形。對 Malinowski 而言，他所感興趣的，是瞭解原民土著的世界觀：「每一個文化都有它特殊的觀看視野，而這些各式各樣的可能性總是令我著迷」（1922：517）。但同時，Malinowski 也很清楚地意識到，「著迷」只是研究的驅動力，並非目標；他所真正企求、遠比感受文化多樣性更為要緊的，是如何「將知識轉化為智慧？」（同上引：517）

然而，什麼才夠得上是「智慧」？我們又當如何「轉化」？

智慧就是「以他者的生命感知來拓展並深化我們的生命感知、了悟我們的本性，並使之更臻完美——既是智識上的通達 (intellectually)，也是境界上的超越 (artistically)」(同上引：517-518)。易言之，智慧就是通達與超越，而探索智慧的不二法門就是「以異文化為師」。

「以異文化為師」，不僅是因為異文化作為「他者」，可以打開我們生命感知的向度，它也同時對照出我們自身的侷限性；而「唯有跳脫自幼便禁錮其中的慣習、信仰與偏見等牢籠，我們才有可能達至蘇格拉底式的究竟智慧 (final Socratic wisdom)，真正地認識自己」(同上引：518)。

蘇格拉底是反詰論證法的先驅，這是一種以質問來驗證知識與道德概念的方法。它通常由兩造進行對話，一方陳述，另一方則提出質疑。質疑的方式包括：提出問題使對方陷入矛盾，迫使對方承認自己的無知；引導對方通過自己的思考，得出結論；協助對方明確掌握所使用之概念的定義與假定等。經過反詰論證，真理最終必會浮現，而反詰所引發的智慧，又在於「他者」的催生。Malinowski 此處特別標舉蘇格拉底，正是為了呼籲世人「以他者為師」的重要性。

其實，中國的老祖宗早在《詩經》〈小雅·鶴鳴〉中，也傳達了類似的觀點，只是手法不同，不取哲學論辯，而以靜觀天地的文學情懷加以揭櫫：

鶴鳴於九皋，聲聞於天。
魚在於渚，或潛在淵。
樂彼之園，爰有樹檀，其下維穀。
它山之石，可以攻玉。

鶴鳴聲動四野，高入雲霄，此乃鶴之所長；遊魚或潛入深淵或躍上灘頭，此乃魚之所能，一如樹檀林立山峰，適得其所，而荒棄其間的亂石，又何嘗不可拿來琢石成玉？！「他山之石，可以攻玉」，不僅說明了萬事萬物，各具其才，它彰顯的更是氣度——以「三人行必有我師」、「聖人無常師」的氣度來面對「他者」。

即便 Malinowski 所處的時代是社會進化論當道，他自己也不能免俗的以「野蠻人」來稱呼他的研究對象——這就是時代加諸在我們身上的侷限性。但更難得的是，他能從中跳脫，看到另一種可能：「雖然他們只是野蠻人，但只要本著敬畏之心（reverence）……，在捕捉他者觀點的同時，我們的視野必然也會隨之拓展」（同上引：518）。

「敬畏」是一種虛懷若谷的心量，也是視域交融的認識論：認識到每一存在主體皆有其獨樹一格的生命智慧；認識到文化雖說各異其趣，但人性也彼此互通。誠如 Geertz 在《地方知識》（*Local Knowledge*）一書所言，「各地文化既能全然自成一格，骨子裡又有著我們自身的部分寫照」（1983：54）；文化與文化之間其實是「我泥中有你，你泥中有我」（同上引：16）。既然如此，那麼尊重他者，就是尊重自身，只是從「他者」到「自身」，還有一道門檻，那就是：我們是否願意打開心胸，和「異己」、「弱勢族群」，甚至所謂的「野蠻人」，進行交流與對話，以行動體現我們對他者的敬畏？

當我們能從「不為也」進入「非不能也」的狀態時，「敬畏之心」就能衍生出「容人之量」。對 Malinowski 而言，「容人之量（tolerance）」不僅是針砭戰亂的濟世良方，更是人類學作為探索異文化之學科的關懷所在：

偏見、邪念、仇恨正分化著歐洲各國，文明、科學、宗教的崇高理想也被拋諸腦後，隨風飄逝——文明的人類沒有比此刻更需要容人之量。

研究人的學科（人類學）發揮到淋漓盡致，就是在理解他人觀點的基礎上，帶領大家一起……懷抱有容乃大的寬宏之心。（1922：518）

更且，Malinowski 還把人類學從探索文化知識，帶向生命智慧的哲學反思；

民族學常被誤以為是蒐羅稀世珍品的狂熱份子、在蠻荒中尋求「原始、未經開化的迷信與習俗」；殊不知，民族學骨子裡實則是一個深具哲學、啟迪，並提昇人類文明境界的學科（同上引）。

值此世界動亂之際，這樣的反思更顯得刻不容緩；「我們會不會有時不我予之嘆呢？人類學……是否來得及綻放曙光呢？」Malinowski 便是以他對人類學的定位與期許，以及「先天下之憂而憂」的知識份子情懷，作為他劃時代人類學巨著《西太平洋航海家》的總結。

從《西太平洋航海家》問世迄今，已近百年。百年來，人類學的理論或有更迭，從圖騰神話到交換理論，從功能論到文化詮釋，從象徵體系到結構主義……，但人類學的人本關懷卻不曾稍遜。尊重他者依然是人類學家的基本訴求；以

異文化作為他山之石進而反思，依然是人類學家的自我期許，但這並非人類學家的終極關懷。人類學家的使命和最終關懷，在於藉由筆下民族誌對異文化的描述，也能帶領讀者一起解構我們對「奇風異俗」的想像，引動讀者對「他者」或「異文化」的尊重與包容之情，進而在他人的「奇異世界」中，觀照自我，既正視自身的侷限性，也開展自身的宏觀格局與心識量。

走入人類學家的奇幻旅程

認識了什麼是人類學，剩下的就是打開我們的心，跟著本書 12 位人類學家一起進入他們的田野，和他們一起進行文化反思，詮釋文化現象，領略他們嘗試將人類學知識反芻社會的初發心，同時也感受到他們如何以戒慎恐懼的心態隨時準備調整自己的思路。他們可能永遠無法確定所取得的民族誌材料或說法，是否就是必然的真實、最後的真理，或是代表整體的實存（total reality），但他們知道只要謹守著一顆隨時反省的心，就能一步一腳印的往真實靠近。

古人「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，輿地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，始通神明之德，以類萬物之情」《易·繫辭下·2》。本書的 12 位人類學家便是以「近取諸身，遠取諸物」，取法天地的人文精神，一方面探索各地文化場景，一方面也是自我觀照。他們所參與觀察的田野地點，或遠在他方（所羅門群島、中國的景頗

與苗族)，或近在咫尺（台灣的阿美、卑南、噶瑪蘭、埔里）；他們所探究的議題，或是制度儀禮（母系社會、喪禮的文化展演），或是人群關係（族群互動、禮物交換）、生活慣習（茶文化、人群分類與比較）、流行文化（媽祖進香、霹靂布袋戲），乃至情感意緒（江永女書、緬甸古典音樂大師）等等。

這些不同的探索與觀照，本書將之概分為三大類：或是著重田野工作過程中的感知與體悟，或是對自身文化的省思，或是對文化現象的分析、詮釋，甚至人類學家的行動筆記。這 12 位人類學家所探索和觀照的面向或有不同，但其初發心一也：莫不希望透過他們的民族誌，將文化內部蘊藏的生命智慧與活力，甚或是我們根深蒂固的自以為是和慣習偏見，呈現在讀者眼前。「呈現」不僅在於引介異文化或是訴說人類學家一路探索異文化的心路歷程，更是藉此和讀者一起成長，一起認識生命的豐富和多元。生或有涯，學也無涯，透過這 12 位人類學家的視域與感知，也許你會發現，原來我們增長的不只是「知識」，更是「見識」；原來人類學不僅是一門「學科」，更是一種「生活態度」：尊重差異、坦誠對話，反求諸己，從而引動我們探索生命極限的好奇心與求知慾，在可能與不可能中，尋求新的感悟與超越。

參考書目：

李亦園主編

- 1963、1964 南澳的泰雅人：民族學調查與研究，上、下兩冊。台北：中央研究院民族學研究所。

李亦園

- 1966 文化與行為。台北：台灣商務印書館。

劉枝萬

- 2011 中央研究院民族學研究所博物館「扎根與傳承」訪問影片（訪談人：張珣、葉春榮、丁仁傑）。中央研究院民族學研究所博物館製作。https://www.ioe.sinica.edu.tw/Content/Messages/Msg_content.aspx?&SiteID=530164225631412251&MenuID=710146310641013102&SSize=10&Fid=0&MSID=2016051113595910799

Boas, Franz

- 1888 The Central Eskimo. Washington, DC: Smithsonian Institution.
1896 The Limitations of Comparative Methods in Anthropology. Science (4): 901-908.

Bourgois, Philippe I.

- 1995 In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Durkheim, Emile, and Marcel Mauss

- 1902 Primitive Classification. Rodney Needham, trans. Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, Shmuel Noah

1966 *Modernization: Protest and Change*. Eaglewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1987[1937] *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Geertz, Clifford

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Inkeles, Alex, and David Horton Smith

1974 *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Malinowski, Bronislaw

1984[1922] *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Levi-Strauss, Claude

1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Rodney Needham, ed. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, and Rodney Needham, trans. Boston: Beacon Press.

Tu, Wei-ming 杜維明, ed.

1996 *Confucian Traditions in East Asian Modernity:*

Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Cambridge, MA: Harvard University Press.