

「正義」美學： 以所羅門群島Langalanga民族誌為例

郭佩宜

中央研究院民族學研究所

「正義」的概念是否有文化差異？「正義」的理想實踐方式，在不同的文化脈絡下是否有相異的圖像？當原住民傳統習慣規範與國家法制兩套體系交會時，何謂「正義」以及如何達致的思辨乃根本問題。本文透過大洋洲的民族誌案例，探討不同文化慣習下的行動者對於「正義」的理解與想像，以及在當代法律體系運作時產生的落差。例如美拉尼西亞社會處理糾紛時常見以「直」 (*rada, straight*) 為喻的正義美學，以「理直」 (*farada, straighten*) 為目標的處理模式，其中涉及不同的人觀、財產權、責任歸屬、賠償與修復協商，和殖民遺緒的司法體系運作多所隔閡，必須放在其強調社會關係網絡的整體文化思維中理解。本文透過大洋洲的跨文化比較研究，提供台灣原住民運動在當代法律情境下重新思考傳統與國家法制介面的參考。

關鍵詞：正義，法律，原住民文化，大洋洲，所羅門群島

一、前言：「正義」，來自大洋洲的思辨之旅¹

哈佛大學 Michael Sandel教授的*Justice: What's the Right Thing to Do*一書全球暢銷，引發許多討論，課程錄影在網路上也有很高的點閱，2011年隨即翻譯成中文版《正義：一場思辨之旅》。Sandel在第一章開宗明義從三個面向思辨通往正義之路：福祉（well beings）、自由（freedom）、與美德（virtue），無論在書中或課堂上，透過當代的爭議案例引介不同政治哲學理論的視角，引導讀者/學生思考。我一面閱讀原著一面參照上課影片，這些課堂上的正義思辨——無論是代理孕母、檢舉炸彈客手足、累進稅率——的例子，從人類學的觀點來看都是當代美國主流文化脈絡下的思辨，牽涉到人觀、人與社會的關係、以及財產權和財富分配等概念。設若這些問題在不同的文化脈絡下提出來，參與討論的人可能會提出極不相同的論述。

關於正義的研究橫跨多重領域。西方自希臘哲學時期即開啟討論，亞里斯多德認為正義是政治共同體的首要德性，他區分「分配正義」和「交換正義」，而交換的等值與否視「需要」程度而定。市場經濟興起後，許多學者認為對公平價格的評估交給市場、不再以「需要」為準，洛克（Locke）、休謨（Hume）、亞當斯密（Adam Smith）等人限縮了正義的範圍，將原來的分配正義改列「慈善」領域，直到十九世紀，密爾（Mill）等人提出「社會正義」的概念，試圖矯正經濟不平等。另一派自由主義的經濟學者則提出「市場正義」的概念，以市場自發秩序作為理想的狀態，也是正義的行為準則。

（陳宜中 2014：11-31）

正義的研究較廣為熟悉者主要為政治哲學領域，例如John Rawls知名的《正義論》（*A Theory of Justice*）（1971:3）從契約論的觀點提出的「無知之幕」，他開宗明義就說，「正義是社會制度的首要德性」（justice is the first virtue of social institutions）。前述Sandel從社群主義觀點對他提出批評；法哲學家Ronald Dworkin（2013）提出法律的原則整全性（law as integrity），認

1 本文初稿原題〈「正義」：來自美拉尼西亞的一場思辨〉，發表於「第三屆原住民族傳統習慣規範與國家法制研討會」研討會。東華大學原住民學院主辦。2012年10月13-14日。筆者感謝研討會評論人官大偉及兩位匿名審查人的建議。

為有全稱式的正義原則存在 (equality of concern and respect for everyone) ; 經濟學家Amartya Sen (2013) 則從社會選擇論的立場, 強調行動者的實踐。超越Rawls的絕對正義觀, 而是相對正義 (正義有程度差別)。透過去除不義, 來趨近正義, 但非如Rawls先設想一個抽象的理想正義社會——重要的是清除世界裡明顯的不義, 而不是追尋完全正義的烏托邦 (ibid:54)。Sen在書中也引入印度等非歐洲哲學傳統, 闡大探討「正義」的視野。

而從人類學觀點來看, 正義是否具有普同性、以及是否有文化差異性? 有些社會心理學、發展心理學研究指出, 正義動機 (justice motive) 是人類普同的一項心理特質, 有特定的心理發展階段 (e.g. Lerner 1975, 1980, Bergand Mussen 1975, Furby 1986)。也有演化學者發現人類發展過程中自利與利他並存, 道德感逐漸形成時, 正義的概念也出現 (O'Manique 2003)。² 法律人類學者Laura Nader則透過比較研究認為幾乎所有人類社會都存在類似的概念, 但「正義」的意涵、其形式和達致的手段為何, 則因文化而異 (Nader 1975, Nader and Sursock 1986)。例如古典希臘社會中正義的概念與平等有關, 但斐濟社會中正義概念強調維護社會常規, 也就是階序社會的關係; 抱持個人主義意識型態的西方法律中, 正義的概念較常以抽象、普同性的原則形式存在, 然而在偏向整體論 (holism) 的社會形態中, 正義是情境式、脈絡化和相對的 (Nader and Sursock 1986)。此外, 他們的研究也指出同一個社會中往往並存多重的正義概念, 當代多元社會經常面臨如何協調的挑戰 (亦見Miller 2013)。

社會文化的流動與變遷也讓「正義」在當代社會的面貌更為複雜, 而原住民「傳統」與國家法律之間交會時, 多套文化對於正義概念與作為的差異即影響了司法體制如何被原住民理解、與如何影響原住民社會文化的轉變, 因此司法改革時須要考量此差異。

本文由法律人類學、大洋洲區域研究的立場出發, 借用Sandel的中文書名為引, 透過美拉尼西亞的民族誌的例子, 探討不同文化慣習下的行動者對

2 有趣的是O'Manique認為人類發展出的正義概念與社會性的人 (social individual) 有關, 而非17世紀以來西方哲學理論預設的理性、獨立自主的人。

於「正義」的理解與想像，以及在與當代法律體系運作接軌時產生的落差。本文主要聚焦的例子是筆者長期研究的所羅門群島Langalanga人，他們處理糾紛顯現以「直」（*rada, straight*）為喻的正義美學，以及以「理直」（*farada, straighten*）為目標的處理模式。筆者希望透過大洋洲的跨文化比較研究，提供台灣原住民運動在當代法律情境下重新思考傳統與國家法制介面的參考。

二、民族誌脈絡

所羅門群島的Langalanga人居住在Malaita島西岸全長約19公里的礁湖區，原本散佈在距離大島岸邊幾百公尺遠的人造島嶼上，歷經1960—70年代數個颱風接連侵襲，多數搬遷至大島沿岸的新建聚落。Langalanga人口約八千至一萬人，居住在人造島嶼期間由於土地稀少，發展出製作貝珠錢的特殊經濟型態，供區域內其他群體使用，作為聘禮、賠償與土地買賣的媒介，以及身體裝飾品。此外也在西方貨幣進入前，作為日常交易的地方貨幣之用。所羅門群島於1978年脫離英國獨立之後，貝珠錢成為國族的象徵之一，也是觀光收入的來源。此外，Langalanga人也稱霸了國內的造船業，當代經濟生活很多元，除部落生計經濟型態的農漁活動、家庭貝珠錢手工業、造船業之外，也有不少人移居到首都做小生意。

Langalanga人的社會組織以父系氏族（*fuiwale*）為原則，然而與許多西亞社會類似，同時也存在「情境定義的身份」（*contextual definition of status*）原則（Keesing 1968），有許多個人選擇的彈性空間，在不同情境下決定要與那個氏族/繼嗣群有較密切的連結，有時選擇文化模式中的理想型（亦即認同父方的*fuiwale*），有時則選擇其他*fuiwale*（通常是母方、妻方，有時則為祖父母方）（Guo 2011a）。

英國政府殖民所羅門群島期間，開始引入其法律體系，以逐年頒佈的法條（King's/ Queen's Regulations）作為治理的準則，早期行政司法合一，由各層殖民官員進行地方案件的審理，基層殖民官員的日常工作之一即包含社會秩序的維持，以及糾紛案件的處理。隨著英國殖民體系在非洲與印度的經驗，大洋洲部門Western Pacific High Commission也逐漸傾向在一定範疇內允

許、承認、甚至套用原住民慣習。所羅門群島於1942年開始逐步成立「土著法庭」(native court)，以將地方耆老的知識納入糾紛排解系統，土地糾紛尤其在司法變革中受到最多關注，1972年成立傳統土地上訴法庭(Customary Land Appeals Court)(Scheffler and Larmour 1971)。1979年獨立後與鄰近的美拉尼西亞國度如巴布亞新幾內亞、斐濟和萬納度一樣，在憲法中保障「傳統」(custom)的地位，相較於刑事法主要承繼英國法律，民事與財產權的規定中給予傳統元素較多空間，最明顯的表現在土地的相關法律，明定除了少數可自由買賣的土地(alienated land，後改稱free-hold land)，需尊重傳統土地制度(customary land tenure)。

發展至今，所羅門群島整體司法體系架構在最基層為地方的頭目會議(Chief's Council)，由地方法院遴選的「頭目」(非世襲頭銜，而為地方耆老)先行聽取雙方陳述、調解糾紛，若無法達成協議，之後才進入正式法律管道。首先是地方法庭(Local Court)中，由三名傳統專家和一位書記(法院職員)組成，此種設計是為了將傳統納入判決之中。一般案件可上訴到地方法院(Magistrate's Court)，由受法律專業訓練的法官主持，土地案件則上訴到土地上訴法庭(Customary Land Appeals Court)，由四位傳統專家和一名法律專業者組成。往上還有高等法院(High Court)，由專業法官審理，³最後則是上訴法院(Court of Appeal)(Tako and Freeman 1988, Powles 1988, Nonggorr 1993, Ntumy 1993, Corrin-Care et al 1999)。

基督宗教信仰涵蓋所羅門群島超過90%的人口，教會在地方的糾紛排解扮演重要的角色，基督宗教引入的一些概念(如重視社區和諧)等深入人心，與「傳統」(美拉尼西亞廣泛以‘Kastom’一詞來稱呼)⁴概念揉合，在日常論述中經常難以區辨何者是古老傳統、何者為受到基督宗教影響的「新傳統」。教會多半希望村落中的小糾紛可以在教會裡就解決，透過神職人員和長老的調解，修復社會裂痕；然而有些傳統慣習——如殺豬獻祭祖靈——

3 高等法院審理各式案件，尤其是刑期較高的刑事案件基本上地方法院無權處理，高院是主要的訴訟層級，然而土地案件僅做形式審而非事實審，以尊重土地法庭在傳統慣習方面的見解。

4 Kastom一詞在二戰後反殖民時期於美拉尼西亞興起，借用英語的custom的變形，帶有與外來、西方文化與權力對照的意涵(Akin 2013)。

與教會格格不入（郭佩宜 2010），較嚴重的爭執（尤其是土地糾紛）也非教會能處理，此時司法途徑是人們的重要選擇。

筆者從1995年開始研究Langalanga文化，其中1997-98年進行了一年多的長期田野工作，2002年之後平均每年返回所羅門一趟進行持續性的研究。在研究歷程中，發現土地糾紛是Langalanga人非常關注並引發焦慮的問題，因此筆者試圖探究糾紛的根源，從地方遷徙歷史的基礎民族誌著手，結合法律人類學的理论，分析法律體系進入對Langalanga地方文化的影響，以及Langalanga人如何面對法律、探討當代法律與文化相互建構的情況。從法律多元主義（legal pluralism）的觀點來看，當代大洋洲社會中往往有一個以上的法律秩序在運作與競合（Scaglione 2004），其中牽涉到的權力動態和文化概念轉換，尤其展現在土地糾紛的面向。筆者的研究指出，即使在原住民當家作主、設立較非正式的頭目會議、地方法庭以及土地上訴法庭，並且將慣習法（customary law）的精神納入法律體系的情況下，司法體系在地方上依舊沒有獲得太多認可，土地糾紛眾多且經年累月無解（郭佩宜2008）。Langalanga人對法律的態度在兩端擺盪：法律並非實際執行或須要遵守的規範體系，法律變成和Kastom歷史敘事一般可以引用、用以支持己方土地宣稱的一種論述（discourse）類型。人們一方面懷疑法律在實務上有效性，卻也不斷將之視為爭取資源的手段之一（Guo 2011a）。

之所以出現此種法律泥沼的根本原因，在於外來司法體系與在地觀念的鴻溝。所羅門群島當代土地法律建置的特質——單系繼嗣的偏好，以及法條固著化——對地方親屬關係產生影響，使得原本較彈性而動態的親屬關係逐漸往單系（尤其是父系）傾斜（ibid）。與許多南島民族的文化機制一樣，地景是Langalanga人認知、記憶與再現歷史的重要媒介，也是他們形塑我/他意識的重要元素。然而西方的法律體系移植到大洋洲時，從文化系統來看，呈現出地景概念的轉移——從人與地景、祖先和靈力緊密連結，充滿彈性與協商的一套概念，轉向是人與地景之間主客分離，和單一世系繼承、排它財產的概念（郭佩宜 2008a）。如同Laura Nader（2002）指出，法律經常是文化創發（inventing culture）的媒介，法律典範經常是引領變遷的重要火車頭（p.9-10），法律的介入牽動Langalanga文化位移，研究者也應以動態

的過程來看待Langalanga文化；然而在地深厚的文化體系——人與地景之間為歷史、靈力和體現（embodiment）而非財產關係、連結親屬關係上日常生活實踐不亞於血緣世系的重要性、以及彈性、流動、交疊的社會關係想像（imagination of social relations）——與法律體系的違和，在過程中在在成為法律無法為人們解決糾紛、有時甚至加劇問題的根源（郭佩宜2008, Guo 2011a）。

在這樣的脈絡下，探究「正義」——不但是社會道德範疇，也是司法體系中很核心的概念——在Langalanga文化中的樣貌，將有助於我們進一步理解原住民慣習與國家法制體系的介面，進而思考可能的共構之道。Langalanga人普遍以*radana*來翻譯英文的‘justice’一詞，其形容詞為*rada*，而動詞型態則是*farada*。⁵ 本文將透過Langalanga民族誌，重新思考「正義」在不同文化脈絡下的概念差異，以及此差異對當代多元法律情境的重要性。下一節先對*rada*一詞做語意分析，勾勒Langalanga「直的美學」；第四、五節透過案例描述討論「理直」（*farada*）的機制並進行分析，從Langalanga民族誌出發，再納入區域民族誌比較，並與社會科學界的正義理論對話。文章最後則從「正義」概念的文化差異探討為何人們認為司法無法滿足正義的需求，以及來自大洋洲的案例對台灣原住民當代法律改革能提供的參照。

三、「直」（*rada*）的美學

2012年七月筆者參加了一場由太平洋祕書處（Secretariat of the Pacific Community, SPC）Symposium on Cultural Rights研討會，這是太平洋地區第一個以「文化權」為題的研討會，其中討論到傳統知識與文化表達形式（Traditional Knowledge and Cultural Expression）的權利保護。與會的薩摩亞法學者Houlton Fa'asau⁶提及2008年開始進行法律改革，在訂定、檢討智慧財產權相關法律以及制定保護傳統知識的文化政策時，很根本的問題是翻譯

5 這是常見的Langalanga 語詞變化，字尾加上-na將之名詞化，而在字首加上fa-表示達致之的動作。

6 他的角色是‘legal analyst for Samoa law reform commission’。

——由於其法律規定要有薩摩亞語的版本，因此這些概念如何對應到薩摩亞語言和概念中十分關鍵。例如‘traditional knowledge’應如何翻譯？國際宣言和法律中談的‘safeguard’、‘protect’ traditional knowledge在薩摩亞語中是否有對應？這與人們對傳統知識的看法符合嗎？⁷

Fa'asau的質疑在不少與會的原住民代表間引發共鳴，相對於聯合國教科文組織以及智慧財產權學者的倡議，他揭露了看似進步的普世人權、文化權論述以及傳播過程中蘊含了流動方向的知識權力結構，以及背後蘊含的文化預設，需要仔細的檢視。在概念的跨文化翻譯/轉譯過程中往返思考，往往能揭露概念內部的預設、以及不同的文化邏輯。因此思考「正義」為何，不妨從概念的語言對應與意涵探究著手。

相對於「法律」是比較陌生、外來的概念，⁸「正義」在許多美拉尼西亞語言中比較容易找到接近、對應的詞彙，呼應了本文開頭引述的研究，正義的概念在大多數人類社會均存在。例如在所羅門群島，Langalanga人普遍使用 *rada (na)*、Kwara'ae人則是 *asaga* (Kwa'ioloa and Burt 2013)，新幾內亞的Su'au人則是 *hadudulai* (Demian 2003)，都帶有「直」的原意；然而這些詞彙並不同於西方脈絡下談的‘justice’⁹ 概念，只是許多當地人認為較為貼近，在日常生活中經常對應的使用，而這些語言行為透露了概念間的對比與異同，需要較細緻的檢視。本節將暫撇開西方正義理論，先回到Langalanga文化中的詞彙的意涵加以耙梳，而後放在區域脈絡下做比較討論，後面小節再進行地方文化概念與西方正義理論的對照分析。

7 例如他提及traditional knowledge要翻譯為 *Tomai faaleaganuu* (knowledge in village)，或 *tomai fa'aanamua* (knowledge in the past)實乃不同指涉；protection (*puiipui*)，safeguard (*apo'apo, malupuipuia*)在薩摩亞語境中原本與知識沒有關係。

8 ‘Law’較常見的Langalanga翻譯為 *taki*，意思是傳統慣習中的一些規則，尤其是禁忌和禁止的行為，若是違反會受到祖靈的懲罰。另外接近的字有 *rafali*，這是一些原則性的道德概念，比較傾向正面表述，是父母會教導子女的美德常規。了解這些道德原則，能協助人們理解 *taki* 的道理，從而不會違法 *taki*。例如在改宗基督宗教之前，男女性別空間的區隔十分嚴格 (郭佩宜 2010)，女性平日不可接近男性會所與祭祀空間 (*fera aabu*)，在月經和生產時需離開村落到旁邊特殊的女性空間 *bisi*，此種規範是 *taki*。然而性別空間隔離的原因是靈力的作用與秩序，以男性祖靈為主的 *agalo* 靈力與女性經血代表的生育力分屬不同範疇，需要在空間上區隔 (ibid)，這個道理是 *rafali*。

9 事實上，justice在西方社會中也有多重的意涵。見第五節討論。

*Rada*在Langalanga語中大致有下列意涵：1. 直的 (straight)：作為一般狀態形容詞，*rada*最直接的意涵是「直」，其反意詞為*rerona* (彎的)。例如「直的木棍」(‘*fe ae rada la*’)。

2. 相同 (same)：日常對話中表達兩者是相同的，人們會說‘*E rada mola*’ (it's just the same)。一般用來指涉直觀意義下的「相同」，有時也用以表達「無差別」。

3. 相等的、等同的 (equal)：與2很接近，例如‘*Ioli e rada sui*’可翻譯為Everyone is equal, 或 Everyone is the same, 視脈絡而定。Langalanga是平權社會，因此當人們講述‘*Ioli e rada sui*’時蘊含了平權的文化價值觀，此時*rada*指涉的是帶有社會性意涵的判斷。

4. 正確 (right, correct)：通常用於敘述事實的脈絡，例如‘*maelala are fo e rada*’ (the price of the object is correct) (價格正確)。聘禮交換時儀式中到底交換了多少貝珠錢是個重點，若給的答案正確，則是‘*kwate rada ai*’。¹⁰一般用於表達直觀上「相符」。

5. 真實 (true)：「真實」的意涵看似與前項「正確」的意涵接近，但在使用脈絡中，具有較多道德意涵。例如在土地糾紛中，人們認為系譜 (*futana*) 和歷史敘事 (*aelimae*) 都要*rada*才行，如透過*lalamana* (目擊) 等來證明。此時*rada*/真實對照的是虛構的系譜和遷徙故事，強調「為真」的意義，與另一個表達真實的詞彙*kwaimoki*相通，其反面則是謊言 (*kotona*)。

6. 清楚 (clear)：此時經常與*madakwa* (清晰) 同義，*madakwa*指的是白天光亮下的清楚明白，其反義*rodo*則是光線不清楚情境下的晦暗不明。當一件事情釐清了，人們會說‘*e rada lo*’ (it's clear now; 又可譯為it's straight now)。

‘*Rada*’是具有多重意涵的叢結 (complex)，在Langalanga道德觀中具

10 筆者曾轉錄聘禮交換儀式過程中儀式專家的演說，其中強調聘禮數量的正確數額，請觀者務必記得、轉述正確的資訊：「今天你要把正確數量帶給其他人 (*kwate rada ai*)，因為他們點數擺出來的〔貝珠錢〕時你會好好的聽。因此當他們數那擺出來、用來娶妻的〔貝珠錢〕時，請好好的聽。點數的時間到時，你會聽好，而當別人問你時，你只會給對的數目 (*kokwate rada ai lia mola*)。…弄清楚來，人們會問你正確的數目 (*kwate rada ai*) …。」(郭佩宜2004a: 16)

有高度正向的價值，例如 ‘*iona alia radana li*’（以直的方式生活）即是遵守規則（*taki*）的生活，被認為是理想的模式。*Rada*是好的狀態，事情若是 *rada*，則表示沒有麻煩，已經釐清、解決。例如註9提及的那場聘禮交換儀式最後，儀式宣告人最後說道：「現在〔下聘〕要結束了，如果你們覺得事情都 *rada* 了，我希望每個人都拍手。」

radana 是好的做事方式，例如2005年我參與一場聘禮交換儀式，儀式後段是Langalanga人特殊的 *duuna*，亦即從訂婚時期到聘禮交換儀式期間，所有女方親戚對男方親戚的幫助與贈予，都需在此時加倍奉還，這是建立雙方親屬交換關係多重網絡連結的方式（郭佩宜 2004a）。在這場儀式中，我看到男方主事者拿著一張紙，上面詳細記載了女方親屬的餽贈與協助，他正一筆一筆的 *duu*（雙倍奉還）回去，並請儀式專家對群眾一一宣布。他說：「這樣才 *rada*，才好。」

這是因為事情 *rada* 了，則彼此的社會關係會處於良好的理想狀態；假設 *duuna* 時遺漏了某個人，對方不高興，或者聘禮交換儀式中的數量讓某些親戚感到不滿意，則產生社會關係的損傷甚至斷裂。*Radana* 一方面是達致理想狀態的途徑，同時也是理想狀態本身。

與 *rada* 類似的概念在所羅門群島不同語言中顯然很普遍，在通用的洋津濱（Solomon Pijin）¹¹ 中，與 ‘*stret*’ 十分接近：

stret (adj): 1) straight; 2) correct, 3) true, (story is true) 4) appropriate (behavior), 5) right, 6) fit (Pijin 字典, Jourdan 2002: 229)

而Langalanga在地理和文化上鄰近的Kwara'ae人也有 *asaga* 的概念，David Gegeo的研究指出一個理想的Kwara'ae人生活應該遵守文化規範，稱為 ‘*mauri asaga*’ (lit. living straight) (Gegeo 1998:295)。巴布亞新幾內亞Suau人也有類似的概念，稱為 *hadudulai* (straightening)：

hadudulai (straightening) 包含了找尋穿越糾紛的複雜性之途徑，

11 這是與歐洲人接觸後發展出來的貿易語言，揉和許多英文字彙（當地發音）以及所羅門南島語言的文法，而後逐漸成熟，由於所羅門群島內部有七、八十種族語，Pijin遂成為官方語言（英語）之外，不同族群間日常溝通的共同語言。

以及人們所欲的結果。「直」(straightness)是道德也是美學領域；其反面是*pilipili*，一種「問題」(problem)，字根*pili*意思是「複雜」(complicated)。Saua人以「直」指涉糾紛被滿意地處理的理想效果。這不是說關係實際上保持「直」的，但兩造與法院官員通常都很滿意至少目前已經達致「直」的狀態。而他們達此狀態的過程之一是透過策略性的分開與限制關係 (Demian 2003: 102, 底線為筆者所加)。

Melissa Demian認為*hadudulai*是道德也是「美學」領域，然而她未進一步闡述為何使用「美學」一詞。此處讓我們暫停民族誌的討論，先探討本文如何定義美學、為何認為這是有助於我們產生創造性理解的角度。美學(aesthetics)在古典哲學中被歸為autonomous realm，但人類學者反而認為其無法脫離文化，本身充滿道德與政治意涵。Sharman (1997)回顧九零年代的人類學著作，發現有些學者開始使用美學概念來分析文化，例如某文化中存在特殊的美學概念，可將文化中的許多展演，統合於其下。Marilyn Strathern (1988:180-181, 286-287)給予美學較寬的定義，指涉「形式限制」(constraint of form)，亦即在個別文化中，透過某些特殊形式人們才得以感知現象的意義。例如透過某種儀式，道德的價值與力量才得以被感知，因此我們討論的不只是該道德概念，更是與之連結的形式。

Hirokazu Miyazaki (2000)也借用Strathern對美學的「形式限制」定義，分析斐濟一種特殊交換儀式*veiqaravi*以及教會中人的能動性暫時退位的儀式，乍看相當不同，但特殊的演說方式、雙方行禮如宜完成等的形式中，包含一種特殊美學——相互尊重與完成的堅持，只有透過形式限制(特殊禮物與文句)才能確認之。此種美學必然是有文化特殊性，也必然根基於日常生活中的情感/思考。

Joanna Overing主張脫離康德將道德和知識局限於理性範疇的框架，重新將美學與道德結合。例如對亞馬遜的Piaroa人來說，「美」本身即為道德與政治價值的表達，美麗地控制的身體行為即對社群是善的(Overing 1987)。她主編的*The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality*

in *Native Amazonia* 一書透過美學的角度呈現亞馬遜流域的區域文化特性：「亞馬遜社會強調親密與不拘的社會價值（所謂亞馬遜社會生活的「鬆散結構」）不只具有政治與生產目的，同時也是道德/美學的。」（Overing 2000: 18-9），而此種身體、情感、想法沉浸歸屬於關係社群的那種社會性可稱為一種美學。

日常的情感、道德觀與實踐具有特殊文化的美學意涵，透過對其美學的分析，有助於我們理解文化中的日常社會生活及其道德判準。Langalanga人的的*radana*概念也可以「直的美學」來思考——Langalanga人認為理想的社會生活是*rada*、平權的意理、不大的貧富差距、有糾紛時陳述真實、把事情釐清理直，回復理想的*rada*狀態。前述的Kwara'ae人也有直的美學，認為遵守祖傳文化規範的生活方式是「直」的（*asaga*）；而Suau人的也有直的美學，相對於複雜的糾葛，解決問題，回到「直」（*hadudulai*）的狀態才理想。

Langalanga人的*radana*和Suau人的*hadudulai*雖然都有「直」的美學，然而兩者顯然有相異之處。*radana*的「直」強調「真實」，其反面是彎曲、謊言、不正確、晦暗不明；*hadudulai*強調的是一種單純直順的狀態，其反義是糾結、複雜。¹² *Radana*與*hadudulais*尚有另一項異曲同工之處：它們都指涉理想狀態本身，以及達致理想狀態的途徑。在重視實踐與行動的美拉尼西亞社會，進一步探究後者，將有助於我們了解直的正義美學到底為何。

四、「理直」（*farada*）的實踐

許多研究者指出，美拉尼西亞社會非常重視人的行動（Hollan and Throop 2011），Langalanga人也不例外。在筆者近期關於同理心的研究中，報導人強調‘Action speaks over voice’，行動的意義大於言說，由於Langalanga人認為我們無法確切得知他人的想法（opacity of mind, Robbins & Rumsey 2008），觀察人實際的做為是判斷的重要依據（郭佩宜2014）。「在

12 此差異可能對應了Langalanga與Suau不太一樣的社會性，需要詳細的民族誌比較，本文暫時無法處理。

地景與歷史的研究中，我發現Langalanga人認知、記憶、和再現歷史時，最重要的是過去的人（尤其是祖先）在地景上的活動，從行走、遷徙、住居、開墾、植樹到命名（Guo 2003, 郭佩宜 2008）；在貝珠錢的研究中，也發現當地人強調身體與物質的互動，亦即「製作貝珠錢」的活動，是賦予貝珠錢文化價值核心（郭佩宜 2004b）。在另一個Langalanga重要經濟活動——造船產業中，Langalanga人說自己是copycat，強調的是他們「從看中學、並且會付諸實作，而非只會說」（郭佩宜 2014:31-32）。行動一直是貫穿Langalanga文化各層面的脊椎骨。

在以*rada*叢結為核心的、「直的正義美學」中，其實踐更是關鍵面向。一如與Langalanga人討論正義的概念時，*rada*的動詞型態‘*farada*’一定會被提及。以fa-前綴詞來強調整個動作是Langalanga常見的模式，例如前述的*madakwa*（清楚），加了前綴詞成為*famadakwa*就帶有「釐清」、使事情清楚的意涵。Langalanga人一般將*farada*翻譯為洋津濱中的*stretem*。根據Jourdan編寫的字典，其意義如下：

stretem (*stretim*)(vt.): 1) fix, 2) straighten ,¹³ 3) deal with, settle, (settle problem), 4) tidy up, 5) organise, plan (Jourdan 2002: 229).

Matthew Cooper於1960年代末期在Langalanga的研究，則如此描述*farada*：

「麻煩（發生）時… 得找到把事情理直（straighten things out）（Langalanga語是*farada* ‘*are gi*，洋津濱為*stretim olgeta samting*），恢復正常，避免更多問題。」（Cooper 1970: 146）

上述引文顯示*farada*並非近年才有的概念，也具有區域的文化相近性。在當代Langalanga人的日常生活中，依舊把*farada*當成重要的糾紛排解機制，

13 此處straighten可譯為「豎直」。

從日常口角、肢體衝突、到較嚴重的流血事件，人們都把*farada*當成理想的目標。例如小孩調皮玩別家的動力船，被喝罵制止後，需到船主家去*farada*。*Farada*的過程在於釐清爭議、取得雙方的共識，進行必要的賠償與和解儀式，讓事情回復到*rada*的狀態的過程。

1997年的6月，我在田野中第一次深刻體認Langalanga人有多麼重視*farada*。田野初期居住在T村的牧師家，幾個月後基於種種考量決定搬家，但此舉引起牧師太太不滿，在村中主要道路上公開嚴厲責罵，當場我忍不住眼淚奪眶而出。¹⁴除了安慰與支持，一些村民開始談論這件衝突需要儘速*farada*、依照傳統最好在太陽下山之前，否則拖過一夜就更嚴重了。隔天我被許多關心的村民詢問是否已經*farada*，他們聽到還沒都搖頭，然而由於牧師太太還在氣頭上，大家平日也畏懼她三分，沒人敢出面當中間人。之後筆者屢屢被詢問是否已經*farada*，對於自己引起的風波內心甚感憂慮；然村民意見一致認為錯在對方，得要等對方來啟動，無法由我遞橄欖枝。經此事件，筆者透過自然的對話蒐集了許多關於衝突、糾紛排解、*farada*概念、機制和過往案例的資料。一陣子之後，到了每年一度的領聖餐日（*fana aabu*），許多人跟我說快要*farada*了，因為過去一年如果有糾紛未解，一定得在此日前和解才能領取聖餐，牧師太太可能不理會Kastom，但一定會遵守此規則。得知依舊沒有*farada*後許多人都搖頭難以置信。其實在村內相遇，我們已經自由交談，至少表面上維持和平，但沒有進行*farada*儀式——無論是傳統方式（詳下）、或教會的「一起祈禱」——顯然對雙方都是很大的社會壓力。一年多的田野結束，當我準備回台灣的歡送會最後，牧師太太走上前來握手，我倆當眾擁抱，總算*farada*了！數年後，某次我返回Langalanga的田野時還曾被對村落事務較陌生的島民問到是否有*farada*，顯示Langalanga人有多看重此行動。

口傳歷史中，部落的耆老，尤其是地方領袖在*farada*過程中扮演中介角色。老奶奶Ofesi描述她所見的傳統糾紛調解，主事者為傳統的聚落領導人之一，稱為*araii*或*aofia*。

14 故事細節請見郭佩宜2006、2014。

在社區集會中，*araii*首先提醒每個人和平生活、有愛、共同生活的重要性。聚集的人都會聽他的忠告。在這段簡介忠告後，主要的問題才拿出來討論；開場忠告是為了確保憤怒被抑制和控制住。來參加的人都是為了聽*araii*的中肯忠告，人們很尊重他說的話。

當兩個人為某一件事吵架，*araii*就作為中介人，之後他們交換貝珠錢，這件事就算結束了，繼續一起過著快樂的生活。¹⁵

Ofesi的描述不能簡單化約為「傳統」，而需考量基督宗教教義是否對其敘述造成影響（例如「愛」的觀念比較是教會的用語，而非Langalanga語中的用法）。另一個Feragwau老爺爺的追述，則顯示了殖民統治的影響：

今天*aisaro*（「頭目」，非世襲，只是官方錯用的頭銜）是選出來的…英國人來之後找會英文的人，指定說「就你，你當頭人（headman）。」然後他就是頭人了，英國人還會付他錢。但在傳統中不需要付錢，*aisaro*就是在部落裡，通常是創始氏族的後代，他們照顧族人的生活。政府來了之後才把這個規則加諸於我們，英國人說：「我們得要當朋友，讓慣習（custom）和法律當朋友。」

*Aisaro*得是個男人，年紀夠大（30歲以上），誠實，為民服務，知道如何照顧人民。他不能太早說什麼，不會太早煩東煩西，通常要兩三天後才會開口。他知道怎麼和人講話。如果你跟他說什麼，他聽了覺得有道理，會很快執行，但如果他覺得你錯了，就會找你過去。他了解文化，大家都過去和他坐在一起討論好與壞，把事情*farada*。之後祖靈（*agalo*）會過來，大家向祂祈禱，有時還會殺豬獻祭。¹⁶

15 引自Ephrem Anifaegia 2006年6月訪談錄音。

16 1997年訪談。

然而不是每個村落都有此類領袖，教會的神職人員有時也取代了*aisaro*。現今Langalanga人有三條主要的*farada*途徑：慣習、教會與頭目會議（chief's council），前兩者並存搭配，有時難以分別，而第三者則效果有限。讓我們先看幾個案例（化名），再行討論。¹⁷

案例一：酒醉打架

幾年前威尼在城裡喝酒，和另一個村民魁樂發生口角，打了起來，旁邊的人趕快把他們拉開，但威尼把對方打傷了。雖然整件事由魁樂引發，是他喝醉了無理取鬧，但因為威尼打傷人，所以他先依照傳統在次日找對方釋出善意，先完成*kwarikwari*。*kwarikwari*儀式很簡單，主要是聚在一起聊天，以及交換小串貝珠錢（*fura*長度的白色*galia*），此例中則支付了20元所羅門幣代替。無論是否需要進一步談賠償（*firita*），*kwarikwari*是必要的程序，有助於傷口較快癒合。

此案中魁樂有錯，他不能要求賠償。幸好傷得不重，日後兩人和解，於是又進行了*kwaterailiu*的儀式，將斷裂的社會關係重新連結。*Kwaterailiu*字面意義是「贈予椰子」，原為爬上年輕的椰子樹摘果實的行動，是公開的和解儀式，然而嚴重者、或拖過天黑沒解決，就涉及殺豬獻祭祖靈。威尼和魁樂是親戚，打架是非常不好的行為，可能會觸怒祖靈，因此除了*kwarikwari*之外還須進行*kwaterailiu*。

案例二：外遇事件

阿萊發現老婆和瓦勒有外遇，氣得跑去找瓦勒算帳，把他的手臂打斷、流血。因為阿萊傷人，事後他得先付點小錢給瓦勒當成*kwarikwari*，但他有權向瓦勒要求賠償（*firita*）。瓦勒自知理虧，殺了一頭豬獻祭，雙方舉行*kwaterailiu*儀式，握手言和。

此外通姦是很嚴重的錯，幾代以前甚至會驅逐、或引起妒殺（尤其允許

17 以下四個案例均為筆者田野聽聞，有些是田野期間村落或隔壁村落發生的事，報導人閒聊的評論，有些則是報導人追憶過去事件。選擇這幾個例子考量案件多元性，以及是否能清楚呈現出爭點與*farada*過程。

殺死通姦的女性)；雖然英國殖民時期已經禁止上述懲罰，但仍造成雙方親戚關係極大緊張。因此根據傳統，瓦勒以及阿萊老婆的父系氏族（由她父親代表）也需要付出*tafuliae*貝珠錢，以*boko'ania*（塞住耳朵），亦即止住他人的議論。

案例三：選舉鬭牆

某知名政治人物上次落選，人們歸咎於他與兄弟不和，他的兄弟還跑去支持敵對陣營，分散選票。這次擬再度參選，他們兄弟終於和解，由於當初吵架時曾彼此咒罵，內容涉及分家，這在傳統中是大忌，於是殺豬獻祭，舉行*kwatefaiiu*儀式和解，之後順利當選。

此案讓許多支持者津津樂道：*farada*了才可能順利當選，否則祖靈對這對兄弟不和生氣，不會協助他們。

在Langalanga慣習中，爭執若是見血，則造成流血的行動者無論理由，均需支付象徵性的*kwarikwari*，原本是一小串貝珠錢（*fura*），現在則多半以小額現金取代。血代表了生命力，透過*kwarikwari*，人們可在傷害不重的情況下儘快以交換物（貝珠錢/現金）來止血，這是針對流血表達歉意，而非賠償，從案例一與二可得知人們將這兩件事情分開處理。此外通姦以及咒罵等行為觸犯了傳統禁忌，會引起祖靈不快，因此需要殺豬獻祭，才算真正的*farada*。Cooper（1970:149-50）也指出同氏族成員如果打架、咒罵¹⁸甚至殺人，特別需要*fa'aabu*（賠償），一方面彼此交換賠償的貝珠錢或小額現金，此外也要付錢給祭司，買豬殺來祭祀祖靈。前者根據Cooper的說法是為了「讓別人閉嘴」，筆者的研究中報導人則稱為「塞住耳朵」，因為村落中的蜚短流長是造成不快的源頭之一，話語（*saena*）本身也蘊含了某種力量，會造成事件的發生，讓人家沒話說是*farada*很重要的一部分。¹⁹

18 特別嚴重的一種咒罵，是言詞中涉及私處，尤其具有亂倫隱喻的髒話，由於違法傳統性別界線，不但會引起對方強烈反應，也會讓祖靈生氣。

19 在聘禮交換儀式中，新娘父母贈送她一條*tafuliae*貝珠錢纏在身上，有時也被詮釋為萬一婚後生病等狀況的預先「賠償」，以那條貝珠錢來*boko'ana*。

案例四：連鎖事件

兩戶鄰居難免日常有些摩擦，然而在幾次不幸事件後累積情緒到了臨界點。甲戶人家的兒子柏尼格在碼頭喝醉最後跳入海中捕魚身亡，之後鄰居陀葛利想娶其寡婦，部落內有些流言，懷疑柏尼格的意外與陀葛利有關。不久後柏尼格家很不幸的連續有三個成員在短期內相繼過世，矛頭再度指向陀葛利，他聽聞後很不高興，決定將此事帶到「頭目會議」尋求解決。頭目會議是殖民政府後期開始設立的機制，Langalanga是平權社會，頭目會議由官方指定的一些耆老組成，並非世襲頭目。

村中教會的人認為應該要在教會內解決，但經過整夜仍無法說服陀葛利，他還是去頭目會議遞狀子，但他的近親卡利喝醉鬧事，頭目會議沒開成。當晚卡利又到柏尼格家外面大吼，要他們如果懷疑別人施行巫術就搬走好了，由於兩家有親戚關係，此種話語在傳統中是大忌。柏尼格的家人非常生氣，次日立刻搬走，並且破壞了屋外樹木等表示憤怒的決心，連床鋪都搬走在傳統上代表不再回來，是很嚴重的決裂。

卡利的父系氏族的耆老們認為此事不再只是陀葛利和卡利家庭與鄰居的紛爭，而牽涉到全氏族，畢竟這麼嚴重的決裂可能會引發祖靈不悅，也可能引起對方報復。在卡利的氏族釋出善意後，柏尼格的老父逐漸軟化，他認為自己來日無多，若在去世前沒有*farada*，祖靈的不悅沒有獲得平撫，則可能其子女會發生不幸，因此他提出要對方*fa'aabu*，殺豬獻祭的要求。此時教會內的人都反對，最後折衷之道是在村內舉行基督教的和解儀式，共同祈禱（*foa ruru*），但同時也在鄰近的天主教村落（教會較不嚴格）請非基督徒的老人代為執行獻祭儀式，算是完成*faradana*。柏尼格家搬回村中原址，雙方和睦相處。

在這個案例中，我們看到沒有即時*farada*造成更多流言八卦，這些話語逐步加深了雙方裂痕，甚至引發另一次衝突（Cooper 1970: 155）。兩造之間發生不愉快的摩擦之後，彼此產生*malatala e ta'a*（*malata*是feel/thought的

意思，Langalanga人不區分這兩者，²⁰ *ta'a*則是「不好」的情況），此時若未*farada*，那麼雙方碰面時都會看向別處，假裝沒有看到，彼此也不交談。從教會觀點來看違反了教義，從傳統信仰的觀點來看則可能會帶來不幸的後果。*Farada*則能夠恢復原本的社會秩序與關係，平復當事者的情緒，同時也能取悅祖靈（*agalo*），避免發生更多不幸（Cooper 1970: 152）。案例三和案例四都牽涉到嚴重的情節——親屬關係的割裂：案例三中兄弟之間咒罵牽涉到不想再做兄弟的言詞，²¹ 而案例四中要親戚搬離，這些都是觸怒祖靈的行為，若未能*farada*，重新將破裂的關係連結起來，則會有*welamae*（孩子死亡）發生。最理想的狀態是在太陽下山之前解決，²² 人們追憶在大多數人轉宗之前，可以透過當日爬上年輕的椰子樹摘果實，以及在男子會所（*fera aabu*）前雙方互射長矛的方式迅速處理。前者透過象徵的方式——椰子樹代表生命、年輕的椰子果為新生，用以抵消毀滅性的言語衝突；後者則是情緒發洩的管道。若是拖過了夕陽時分，則只有殺豬才能解決了。

案例四也讓我們看到當代Langalanga人*farada*的三條途徑——教會、傳統與頭目會議，因行動者不同考量而有不同選擇。即使多數人已經改宗，Langalanga人仍相信祖靈持續存在且施展力量，夾在祖靈與基督之間的族人經常利用空間區隔——亦即在村中以教會方式行事，但在村外持續與祖靈溝通的方式，取得安身之所（郭佩宜2010）。此外，頭目會議這種殖民時期引介的糾紛解決機制也是當代*farada*的途徑之一，尤其是當村落內的斡旋遇到阻礙、不擬以肢體或口語暴力繼續升高衝突時，行動者可能選擇頭目會議，由跨部落的耆老來聽取各造意見，依照「傳統」提出解決方案。然而這顯現了村內社會網絡無法自行解決的窘境，公開的聽證模式也讓一些人心生排斥，未必是達致*rada*的有效途徑。筆者所知的頭目會議多半涉及土地糾紛，通常是跨部落的案件；極少部落內的糾紛訴諸頭目會議，而頭目會議的結果通常也沒有達到多方均認為*rada*的狀態。

20 詳見郭佩宜（2014）。

21 此類「畫清界線」的同胞間咒罵常以「跨越了姊妹/兄弟（異性同胞）的腿」（象徵性關係），甚至是「與姊妹/兄弟/父親/母親做愛」等比較直接的語言，來表達了「我不再是你兄弟姊妹」的宣稱。

22 Langalanga朋友指出教會也主張每個人都是兄弟姊妹，爭吵要在太陽下山前和解，不謀而合。

五、「直」的正義美學

上節中我們看到「理直」(*farada*)的幾種主要機制，以達道理想的社會生活美學，然而貝珠錢交換、殺豬獻祭、射標槍、爬椰子樹、共同祈禱、共食或頭目會議都只是實踐的行為，其中*rada*到底如何達致？綜合筆者與Cooper (1970)的資料，*farada*有下列的要件：

首先要有謀和的目標，希望能從爭吵(*kwalana*)狀態、不愉快(*malatana ta 'a*)的狀態轉為和平(*aro 'aro*)的狀態。這樣的理想揉雜了基督教會的和諧教義，以及「傳統」中人與祖先等各種靈力之間達到平衡的共存狀態(郭佩宜 2010)。

其次則是雙方必須要有意願(*willing*)。筆者的研究發現Langalanga人十分尊重個人的想法——實際上其他人的想法(*malata*)是不得而知的，人們只能從其行為來評斷與對應(郭佩宜 2014)。Langalanga人常說‘*I o sae ae*’(直譯為‘only you who knows’)，亦即人無法探知也不想探知別人的想法；在日常對話中，這句話亦可翻譯為‘it's up to you’，表達對個人的意願(*marabe*)的尊重。例如非常態市場的交易(例如鄰居私下的小買賣)經常不開價，而說‘*I o sae ae*’。聘禮交換儀式是最明顯展現*marabe*的場域，聘禮(*kwatena*)數量多寡、*duuna*要多慷慨，都取決於男方親戚的*marabe*。Langalanga文化強調個人作為，*marabe*的概念彰顯了文化中給予個人較大的運作空間(郭佩宜 2004a)。

Cooper (1970: 160, 181-182)也發現Langalanga人經常說‘*It's up to you*’，²³表達對個人意願的尊重，亦即對*willingness*的重視。意願是行動的根本，若有知識而無意願，則不會起而行；在Langalanga社會中人們無法強迫他人，唯一具有強迫力量者是祖靈(*agalo*)。在*farada*過程中，中介者只能

23 Cooper不懂Langalanga語而是以洋津濱進行研究，因此他的論文中有時無法直接對應筆者以Langalanga語蒐集的資料，但仍可比對出類似之處。例如他直接以英文描述Langalanga人說‘it's up to you’，然筆者推測這應該對應的是洋津濱的‘*Iu nao iu save*’，與Langalanga語的‘*I o sae ae*’應為類似句子；他只寫英文的*willing*，而未提及*marabe*，但從其意涵可推知兩者是相似概念。

盡力說服他人，使得兩造有意願進入*farada*的程序，而祖靈的懲罰力量也有助於提高人們的意願。²⁴ 筆者進一步認為，除了祖靈的威嚇力量，教會宣揚的和諧意識型態也有助於提高意願，例如每年一度的領聖餐（*fana aabu*）前，人們即感受到要儘快*farada*才能參與儀式的壓力。筆者與牧師太太不愉快的經驗即如此。

在有了意願之後，*farada*的實務進行方式強調雙方要開放（*tafa*），才能釐清（*famadakwa*）。筆者的Langalanga友人Waletofea以他協調各造的經驗評論道：

如果講不清楚（*iko ali aala madakwa*），也就是他根本不是真正討論要討論的事情，那就沒希望了。要能夠把不一樣的地方談出來（*aala ofotae*），兩個人下來我這邊，把兩人之間理直（*mera farada i matana meroa*），把生氣的事情給理直（*ali mera farada me are e ogata'a alia*）。

*Farada*的過程如Waletofe強調的，把不清楚的地方釐清，此處要「講清楚」的是對於社群共享價值觀的違反，例如前述的打架、外遇、咒罵、閒話、和決裂，都是讓社群（尤其是親屬連帶下的社群）鏈結產生裂縫，以及對於社群興盛（*mauri, living well*）的傷害。*Radana*不只是談談而已，而是需要透過行動來實踐，在*farada*的過程中，人們透過小額交換重新建立社會關係，透過獻祭給祖靈重新承認和啟動親屬關係，透過在教會共同祈禱以及共食聖餐再肯認社群理想的人的關係。如同Edwards & Petrovi -Šteger（2011）所言，「在美拉尼西亞社會中……每項行動都列舉說明了一種關係」（‘In Melanesian societies, ... an action particularizes a relation’）（Edwards & Petrovi -Šteger 2011: 18）。

此種「理直」機制在大洋洲十分常見。*Disentangling: Conflict Discourse in*

24 Cooper並且認為和解的儀式過程中，*fa'aabu*時兩方都要拿出小額的錢來交換，也是提高意願的設計（Cooper 1970: 182）。

*Pacific Societies*一書的編者Geoffrey M. White and Karen Ann Watson-Gegeo (1990) 指出disentangling (理直、解開結、理順) 是大洋洲常見、作為解決人際糾紛或社會問題的比喻，社會關係之網打結不通，需要被留意並理順 (p.3-6)。其重點是過程而非結果、是協商而非判定。書中分析這些理直談話的語言學文本，其民族誌例子含括所羅門群島：Kwara'ae (Malaita) (Watson-Gegeo & Gegeo 1990)、A'ara (Isabel) (White 1990)、新幾內亞的初步蘭群島 (Hutchins 1990)、夏威夷 (Boggs & Chun 1990)、東加的Nukulaelae島 (Besnir 1990) 等。

例如A'ara (Isabel) 人認為日常生活衝突造成*fifiri*，出現生氣、悲傷與恥辱等情緒，因而打結 (*haru*) 或塞住 (*nagra*)。他們有種解決個人糾紛的談話*gruarutha*，透過把不好的想法和情緒談開 (talk out) 避免惡化衝突。在基於社會性人觀的A'ara社會中，透過特定模式將私人的轉為公開，目的是 'being of one mind (*kaisei gaoghatho*), being together (*au fofodu*) in community' (White 1990:61)。

初步蘭群島也有「理直的美學」，農田外的路徑 (*keda*) 最好是直的 (*duosisia*)，如此其權利的移轉才能在文化模式中被認可 (Hutchins 1990: 412)，而糾結的 (*nigwa nigwa*) 路徑就危險了，會招致對土地宣稱權利的衝突。要解決土地糾紛就得找到「通往農田的直路」；在法庭上，要把路拉直，得透過公開陳述過往歷史等方式。

前面提過的Langalanga鄰近族群Kwara'ae人也很強調「直」 (*asaga*) 的美學，符合文化慣習規則的生活才是「直的生活」 (*living straight, mauri'asaga*) (Gegeo 1998: 295)。領導者的能力展現在能夠理直 (*fa'asaga*) 人之間的事情，解決糾紛與不滿，謀和過程主要以交換貝珠錢或付錢，來避免後續的流血報復 (Kwai'ioloa & Burt 2013:15, Ch.7)。Kwara'ae 有一種由地方領導者主持的「家庭諮商」 (*fa'amanata'anga*, to teach, lit. shape the mind) 來解決人際糾紛，積壓無解的糾紛會形成負面的情緒 (如憤怒)，需要 'straight thinking leads to correct behavior and appropriate feelings' (Watson-Gegeo & Gegeo 1990 : 171)。諮商者使用的技巧是 '*ini te' ete'e sulia* ('inch with the fingers along it')，套用園藝技術中整理糾結的藤將之理

直作為比喻，另一種則稱為 *didi sulia*（‘chip according to a design’），以石器製作為喻，亦即將周邊不必要的部份逐漸削去的過程，諮商者在過程中漸漸將傳統祖訓（*falafala*）表現出來。

從上述的民族誌中，我們看到大洋洲常見的直的美學，以及理直的機制中涉及 Strathern 所說的形式限制（constraint of form）：例如 Kwara'ae 人透過特殊語言梳理的方式「整理糾結的藤」、A'ara 人公開的談開塞住的情緒、Langalanga 人願意打開（*tafa*）來講清楚，經由這些特定形式的語言表達，再透過身體的實踐，行動者感受並共同結構了文化的理想社會性。「直」的概念固然可以標籤為「道德」或「秩序」（order），但道德和秩序過於強調理性的層面，無法完全表達在實踐過程中涉及的情感性與身體性的狀態，「美學」的概念更能夠捕捉到行動者在實踐中默會與共構的社會性質。

然而 *rada(na)* 這個詞本身有多義性，討論「直的美學」之外，為何要連結到「正義」或 *justice*？²⁵

人類學民族誌研究經常遇到概念轉譯的問題，有學者主張地方概念全然不可翻譯（incommensurable），一旦翻譯就是對其意義的限縮甚至扭曲，但也有學者認為此舉將導致該案例只獨立存在、甚難做跨文化比較，適度對應西方概念，對於其他文化背景的讀者或研究者比較能夠達到討論與相互交流的目的。此為 1960 年代法律人類學中 Bohannan 與 Gluckman, Hoebel 等人曾論戰的題目。筆者贊同 Bohannan（1957）的看法，許多概念唯有透過當地詞彙、在當地的體系中才能真正呈現文化與社會意義，前述 White and Watson-Gegeo 刻意使用大洋洲的在地比喻 ‘disentangling’ 而非只是「糾紛解決」即是很好的例子，像 Hoebel（1954）那種跨文化比較將幾個民族誌案例套用在西方法律知識體系下的概念有削足適履的問題。然而即使 Bohannan 的 Tiv 民族誌標題仍是 *Justice and Judgment among the Tiv*，書中沒有直接處理他所謂 *justice* 為何、而 Tiv 人的 *justice* 概念又是什麼。

人類學家多半提供資料，但自己很少使用正義的概念（Nader & Sursock 1986:205）；過於拘謹與不可翻譯的概念，正是為何人類學豐富的民族誌並

25 筆者感謝審查人提出這個理論問題。

沒有在正義研究中受到太多重視的原因。人類學文獻中探討法律為何、法律制度者很多，但直接討論「正義」概念的很少（無論理論或民族誌），Lawrence Rosen（1989）的*The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*是一個例外，或許這與他研究摩洛哥的伊斯蘭法庭有關，因為有此一說：「基督教是愛的宗教，伊斯蘭是正義的宗教」（p.74-6），伊斯蘭的「正義」涵蓋日常生活的每一面。他分析伊斯蘭的法庭結構、如何考量證據、在地證人等面向，並與美國法庭比較，探討文化對法律、法庭的影響。相對於美國人對正義的概念多半與權利和公平連結，伊斯蘭正義的概念環繞著個人性（individuation）（個人作為一個全人、有其獨特性；「沒有兩個案子是一樣的，因為沒有兩個人是一樣的」（p.45））、以及許可的交換的公平規範；重點不是神賦予的權利，而是受到社群肯認自己請求的過程。

另一位則是知名的法律人類學者Laura Nader。她認為「所有所知的社會都有社會中接受的、關於何為公平或正義的想法」（Nader 1975:153），這些正義概念具有文化特殊性，例如她研究的墨西哥的Zapotec人正義的概念與保持平衡（make the balance, make things balance out）有關（Nader 1990: 56, 59）、此外他們也有evening out概念，有權者比無權力者應負更多責任（Nader 1975）。

社會科學正義研究最綜合性的一本書*Justice: Views from Social Sciences*（1986）中，主編Ronald Cohen邀請包括哲學、政治哲學、經濟學、社會學、心理學、人類學領域等，從不同角度切入探討正義的概念。Nader與另一位同事Sursock彰顯人類學主要觀點：正義的概念具有普遍性，但因社會文化背景不同而有不同意義，而單一社會中也存在不只一種正義的形式。從例如古希臘（重視機會均等和和諧）、韓國（重視分配而非自由的正義概念），到非洲、新幾內亞等民族誌在在顯示正義概念有文化差異，而正義概念的差異也影響了相關機制（如法庭）的空間配置、對真相的態度等。以最粗略的二分來說，西方社會偏向個人主義，強調人的平等，而法律是人的理性延伸，正義是抽象的普同概念。但偏向集體性的社會談到正義概念時多半強調特殊性、脈絡和相對性。前者著重equality（機會均等），後者偏重equity（公平公正）。此外，不同的正義程序（justice procedure）

——如Black (1976)分析四種法律理想型：懲罰報復式 (penal)、賠償式 (compensatory)、治療式 (therapeutic) 與和解式 (conciliatory) ——其連結的正義概念也有所不同 (Nader and Sursock 1986)。

正義與文化的關係其實在政治哲學中也已經有不少討論，例如Arthur DiQuattro (1986) 即提到Rawls等人的概念是根基在學者自身社會的liberalism預設。但從相對論觀點來看就有問題——此類理論不可套用到非西方社會，與non-liberal社會的慣習不相容；Walzer也提出「正義是相對的社會意義」、「每一種對分配正義的斟酌 (account) 都是地方斟酌」。連Rawls自己也有所修正，宣稱其模型並非全世界一體適用，而限於比較民主的社會。Sen (2013) 更是從自己的印度背景，將印度法理學區分的禮 (niti) 和正理 (nyaya) 帶入正義的討論中。

面對多元文化以及全球連結的時代，David Miller最新關於正義的政治哲學著作*Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy* (2013) 指出過往政治哲學家對正義的討論多半太抽象層次、也太以普同 (universal) 為目標，但其實都只是partial theory，謹適合特定脈絡、性質與scale的社會。例如Rawls的正義理論就只適合民主的nation-state層次，不適合小規模社會或者跨國/全球層次。又例如正義的「界線」 (boundary) 在分配正義上尤其重要，不同層次的正義分配原則通常不同，適用於地方者不見得可套用到全球。Miller認為正義沒有單一原則，正義原則根植於社會脈絡，行動者都帶著原本的文化、信仰包袱，在特定的脈絡中而非想像世界做選擇。研究者不能只關照到所謂‘human conditions’，也要將不同類性社會納入考量。因此他談的是「凡人的正義」 (justice for earthlings)，擺脫過往空想的政治哲學傳統、或過於實際主義 (realism) 的立場，選擇的第三條路是「脈絡主義」 (contextualism)，主張回歸正義原則的脈絡性，但與實際主義不同，並非有可能實施才值得討論，而認為釐清一些原則與脈絡的關係有助於思考解決方案。²⁶

26 對於文化的影響，Miller (2013) 仍偏重西方社會常談的社會分配正義，認為一般原則 (平等、需求與功績) 不明顯，但詮釋何者為公平分配時比重就有文化差異了。例如偏向集體性的社會通常較強調平等與需求，而非個人貢獻的多寡作為分配正義的原則。不同國家間、跨文化

因此本文採取一個折衷的立場——在民族誌資料中盡量呈現在地概念，從Langalanga人的*rada (na)* 以及*farada*概念出發，呈現民族誌厚度，但不局限此，本節透過與鄰近文化以及西方正義理論的參照，試著將跨文化民族誌的研究成果與社會科學重要研究課題連結，凸顯人類學的在地研究在學科、區域專家之外的貢獻。

另一個將*rada (na)* 連結到正義研究的理由，則是當代社會往往面臨多重法律體系 (legal pluralism) 的挑戰，後殖民社會更是如此，外來概念如何影響當地文化、當地人如何理解、再詮釋、挪用源自西方的概念，是近年法律人類學的研究課題之一。因此當地人將*rada (na)* 翻譯為justice (及倒反之)，有其分析價值。

正義研究涉及的概念有多重層次、涉及多種原則，如Dworkin談正義作為一種權利 (right)、Rawls論正義時著重福祉 (welfare) 和公平 (fairness)、Rawls 與Ackerman等從契約觀點談正義、Posner由效率觀點看刑罰正義、Sadurski則從應得 (desert) 切入等 (Campbell 1988)。這些概念都有其社會文化脈絡性，人類學除了提出上述文化相對論的研究之外，能否另闢蹊徑，在「契約論」、「社會選擇論」、「分配正義」、「交換正義」、「社會正義」、「市場正義」、「絕對/相對正義」之外，提出新的理論架構？

本文在這樣的理路下，嘗試提出「正義」美學的概念，從Langalanga的民族誌出發，探討正義的相關概念在社會文化中如何被理解、想像、感知、實踐，行動者透過特定形式，體現具有理想道德的社會性，而在此過程中人們所欲達致的道德、價值固然重要，然其連結的形式（與其蘊含的美好意義）無法與之脫離，此複合即是美學。而本文也在「正義」美學中於「正義」一詞加上引號以表達此概念有其文化特殊性、不能直接等同西方正義理論使用之概念的立場。

情境的正義比較之外，當代社會即使同一個政治社群中也存在多元文化，彼此需協商不同的正義概念。Miller不同意Dworkin有全稱式的正義原則存在的主張，他認為有各種衝突的原則，需要彼此妥協 (ibid:3-4)。不過Miller對跨文化的正義觀討論仍侷限於個人主義社會/集體主義社會的二分。

六、傳統習慣規範與國家法制的介面

當代社會面對的問題是多重法律體系介面的扞格，對於前殖民地與原住民族更是如此，本文不僅是人類學民族誌與理論的探討，更希望透過大洋洲的案例能與台灣原住民研究對話，對當代台灣原住民所面臨的挑戰能提出建言。在第五節的理論探索後，最後一節再次回到民族誌本身，脈絡化*radana*在Langalanga人面對當代法律情境下的意義——由於西式法庭制度預設解決糾紛方式中隱含的正義概念不同，與民間出現落差，導致透過司法體系「無法獲致正義」的困境，作為台灣原住民司法改革的參考。

本文討論直的正義美學，前面敘述了許多*rada*的理想，但現實上，許多Langalanga人經歷的是對直的正義美學的不滿足（discontent），而這與外來法律體系與制度的進入，以及傳統祖靈信仰式微密切相關。第三節中筆者談到Langalanga直的正義美學中強調「真實」，其反面是彎曲、謊言、不正確、晦暗不明。其中對「真實」的強調在該節未被論述，而是在本節的情境下——與國家法律體制交會時——特別凸顯。

Langalanga人*farada*時主要以教會和慣習途徑為主，殖民統治引進的頭目會議制度雖然提供了一個可能性，但除了土地糾紛外，²⁷ 人們較少向頭目會議提出需求。大家普遍不認為頭目會議是*farada*的理想方式，其他法院體制內的途徑，就更不受青睞了。相反的，Langalanga人在討論*radana*時，經常拿法院當成反面對照。這並非當今Langalanga人抱持反殖民或者反政府的態度，而是法院的設計，尤其是對於證據的採納與慣習落差很大。以下這段訪談反映了許多Langalanga人的看法（說話者為六十多歲男性）：

過去沒有法庭，你只要展示你還參與的獻祭的地方，即可證明你是某氏族的成員。根本不可能說謊。在所羅門群島，根本不可能有人帶了豬去別人的祭壇獻祭，別人氏族的祖靈不會接受，這個人立刻

27 土地糾紛依照規定需要先在頭目會議提出，無法獲得解決才能走正式法律訴訟，這也是為何它是頭目會議最大宗案件類型的原因。

就沒命了。在聖地附近有些毒蛇會咬其他氏族的人，不咬自己人。

然而現在不再獻祭祖靈了，人們可以直接說謊。法庭只聽那些會說的人，那裏沒有正義（justice），不是一個好制度。有些人根本捏造資料。正確的方式應該是人們坐下來，討論系譜與歷史。

「法庭沒有正義」的看法在所羅門群島很普遍，有幾個層次的意涵。首先，所羅門群島是一個國家權力相對較弱的國家（weak state），由於人力與經費不足，許多法院判決未被執行（尤其是民事與土地案件），即使打官司獲勝也未必有實質的效益。其次，法院不受人民信賴，人們多半認為會講英文、懂得呈現法庭喜歡的類型的證據者，在法庭比較吃香；人們也常懷疑法官接受關說、收受賄賂、偏袒親友、或受到某造巫術的影響，做出不利己方的判決（郭佩宜2008, Guo 2011a）。這兩項是美拉尼西亞的研究者耳熟能詳的說法，一般實務面的司法改革也多處理這個層次的問題。設若從本文提出的Langalanga人的*radana*正義觀分析，則可以有新角度的思考。

*Radana*的概念中包含了真實、正確，對比謊言與不正確（第三節）。Bohannan知名的Tiv研究中指出Tiv人認為說謊（*yie*）示說會干擾社會關係流動的話，是不好的，*yie*的相反是*mimi*，有道德上的善和社會上正確兩層含意，但未必是「事實上為真」，後者是*vough*（直、精確）。在地方糾紛調解的*jir*上要講*mimi*（而非*vough*），也就是從發話者觀點講對社會關係損害最少的话，何為*mimi*會因發話者不同而異（Bohannan 1957: 49-50）。此例經常被引用作為Tiv人與西方人對於在法庭上應如何陳述、對「真實」的概念有所差別。不過Langalanga人沒有*mimi*和*vough*這類的概念分野，以*rada*一個字含括。固然何種敘事為*rada*因說話者立場不同認知可能有別，但人們認為有一種真實版本存在，透過過去公開的討論形式交叉對照，可以得到共識，找到真相。此外，祖靈也有制約的力量，基督徒也不應說謊。

前述引文中顯示，傳統宗教式微、祖靈力量制約力降低，原本公開討論形式多發生在祖靈屋前相關祭典期間，也隨祭典停辦而消失的情況下，當代法庭制度無法實踐「正義」，因為法庭無法有效區辨系譜與歷史敘事的真偽，反而提供了誘因，讓懂得遊戲規則的人能夠操弄，非虔誠基督徒更無需

理會不能說謊的規訓。在這樣的縫隙之中，正義無法在法庭上實現，相反的，法庭反而離正義的美學更遙遠。土地糾紛的案件尤其如此，而一般民事或刑事案件人們也幾乎不把法院和*farada*的理想連結在一起。就他們看來，脫離了社群生活的情境的法官不可能了解案件的事實，而且涉及祖靈信仰與獻祭的部份，在以基督宗教為主流的所羅門社會被壓抑，即使祖先的靈力依舊是許多人——包含基督徒——持續感受、且需在*farada*過程中面對並滿足其要求（郭佩宜2010），在公開的場合，尤其是法庭聽證的場合，許多人覺得難以表達，或此類陳述法官無法接受。²⁸

我的朋友Ephrem對當代法庭制度提出批判，他認為傳統的糾紛解決機制是療癒（healing）的過程，而非懲罰的過程，*araii*或*aofia*維繫了社群和諧，透過*farada*把來自四面八方、不太安定的社群拉在一起：

外來的找過失並處罰之的概念污染了傳統的糾紛療癒過程，原先受到尊敬的 *araii*或*aofia*的結構也不見了，這就是今日一堆無解案件的根源。

抱持與Ephrem相同意見的Langalanga人不在少數，如同第四節中Ofesi回憶過去糾紛解決機制時強調的「愛與和諧生活」。研究者不能直接將這些和諧論述等同於當地的「傳統價值」，實際上其反映了當代受過基督宗教洗禮的Langalanga人的歷史重構，揉雜而成新的「傳統」。當我們回到*rada*的多義性，就可避免簡單的將*farada*等同於「維繫社會和諧」這類主流論述原住民正義概念的詮釋。

Lauder Nader（2002）的研究在此值得參照。她指出許多人類學研究傾向強調原住民法律體系內和諧的一面，而壓抑了衝突的面向，她稱之為‘harmony ideology’或‘harmony law model’。Nader以自己研究歷程的轉折為例，說明研究者經常不察在建構這樣的模型的田野研究時，所謂「原住

28 例如涉及鯊魚等超自然信仰的部分對許多島民而言是「事實」，但在法庭上可能被法官嗤之以鼻（討論見Guo 2013, 郭佩宜2013）。

民傳統」已經受到基督教的洗禮。墨西哥的Zapotec人經常強調和諧的社會觀，在地的法庭也以和諧作為社群的核心價值，然而Nader後續的歷史化研究卻發現那並非Zapotec人的原貌，反而是受到殖民統治與基督教義的影響，和諧的意識型態被用來作為殖民者進行社會控制的手段。有意思的是，Zapotec人之後不但內化此意識型態，更將之轉化為抵抗政府的政治與文化霸權的策略之一（Nader 1990）。

基於此，Nader後續的研究批評美國1970年代開始的Alternative Dispute Resolution (ADR)同樣建立在harmony law model之上，出現許多問題，尤其是把糾紛當成溝通而非法律問題，追求和諧高於追求正義，甚至成為一種「軟調的控制技術」（soft technology of control）（Nader 2002）。

無獨有偶，ADR透過澳洲轉介，在1990年代進入美拉尼西亞國家；此後修復式／恢復式正義（restorative justice）的概念也透過國際研討會等管道傳播到美拉尼西亞法學界，並透過一些NGO補助等與ADR結合（Goddard 2009:8-9；Arkwright 2003, Dinnen et al. 2003）。這些概念的流動，加上教會的論述，當地人對所謂justice的詮釋實已揉雜了這些引入的法律範式。一如我們在Ofesi和Ephrem的語言中看到「愛」、「療癒」等用語可能採借自上述模型傳播，Langalanga和其鄰近族群的歷史中也都有許多衝突、復仇、聚落或氏族裂解的故事，並非一片和平景象。而farada過程中雖然希望達致社會，包含了真實、正確的重要性，rada的美學核心精神並非單純的和諧，而是「理直才能和諧」。

上述研究提醒我們，面對「和諧敘事」不能簡單將之化約為「傳統」型態，而需留意到歷史過程與權力關係。今日呈現的「傳統」經常是「新傳統」，在原住民慣習法（customary law）中也有同樣的情況。美拉尼西亞的人類學者多半同意，這些獨立國家施行的所謂慣習法其實是殖民產物，亦即並非在殖民時期之前即存在的法律、規則或體系，而是在殖民以及後殖民的過程中，逐步被建構出來的概念（Demian 2003, 2011, Goddard 1998, 2009）。如同所謂「傳統土地制度」（customary land tenure），土地共有群體（joint land holding group）也都是「新傳統」一般（Weiner and Glaskin 2006, 2007）。如Sally Falk Moore在*Law as Process*（1978）中指出的，法律

不是一項靜態的規則，而是不斷被製造、轉化、重新形塑的，我們需從歷史脈絡中來理解法制在當地的建立、轉化、甚至可能是失敗，其中不對等的權力關係 (asymmetrical power relationships) 更不能被忽略 (Starr and Collier 1989: 6-9)

本文探討原住民正義觀，以Langalanga人的直的「正義」美學，從這個角度再思考當代國家法律體制為何在所羅門群島陷入「無法獲致正義」的困境。從地方文化能動性對「正義」的想像出發，如何在實際的多元法律場域中實踐，尤其是與國家法律體系間的潛在衝突如何解決？這是需要進一步思考的問題。²⁹ 在原住民傳統習慣與國家法制的介面仍舊有較為樂觀的可能性。所羅門群島在美拉尼西亞中是相對窮困的國家，其兄弟之邦巴布亞新幾內亞比他們更積極推動將傳統與傳統慣習與法律體系結合，雖然也有許多問題 (Demian 2011)，但在村落法庭的實施上有比較多正面的結果。台灣自去年起也開始試辦原住民專庭，因此本文借鏡新幾內亞的例子作為文章的結語。

根據Goddard (2009) 在新幾內亞首都Port Morsby鄰近的村落法院的研究，揉雜了傳統與法律的村落法院制度相較於西式法庭，的確較能滿足社群的公平感 (sense of fairness)。較為成功的案例中村落法院的基層法官要能體察社群中對於正義的概念——尤其是根基於群體的思辨模式 (group-oriented rationality) ——與西方法律中個人主義式的正義有所不同，以達致村落法庭法案設計時揭櫫的「實質正義 (substantial justice)」的理想。

然而這樣的村落法院的法官持續面臨兩難，問題出在村落法院是一個正式的法律機構，依舊受到國家形式法律的規範，而形式法律中以「個人」為法律上負有責任的行為人 (legally responsible individual)。然而村落法院比較成功的案例，都是將案件放在村落整體的關係中考量，其判決著重在恢復村落的關係，而非懲罰個人。基層「法官」納入了慣習法 (customary law) 作為裁決與調解的考量，較能貼近實質正義 (substantial justice)，然而在職訓練的設計與此反其道而行，而這些基層法官也想要透過進修學習更多成文

29 筆者特別感謝某位審查人者出此挑戰，這是未來研教者與實務界都需摸索的課題。

法，因為他們處於國家整個法律體系的底層，想要往上爬升，執行「好的法律」——亦即formal law「書本上的法律」。³⁰不幸的是此舉卻會讓村落法庭離實質正義越來越遠，這是台灣試辦的原住民專庭、以及未來希望發展的原住民部落法庭須要納入考量的問題。

參考書目

郭佩宜 Guo, Pei-yi

- 2004a 「比較」與人類學知識建構—以所羅門群島Langalanga人聘禮交換儀式為例「bijiao」yu renleixue zhishi jiangou— yi suoluomen qundao Langalangaren pinli jiaohuan yishi weili [Comparisons and the construction of anthropological knowledge: bridewealth exchange ritual among the Langalanga, Solomon Islands]。臺灣人類學刊taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 2(2):1-42。
- 2004b 展演「製作」：所羅門群島Langalanga人的物觀與「貝珠錢製作」展演zhanyian 「zhizuo」：suoluomen qundao Langalangaren de wuguan yu 「beizhuqian zhizuo」 zhanyian [Performing ‘manufacture’：notion of things and performing ‘shell money making’ among the Langalanga, Solomon Islands]。博物館學季刊bowuguanxue jikan [Museology Quarterly] 18(2):7-24。
- 2006 我不是「白人」：一個人類學家的難題 wo bushi 「bairen」：yige renlei xuejia de nanti [I am not “White”：an anthropologist’s problem]。刊於[In] 田野的技藝：自我，研究與知識建構 tianye de jiyi:ziwo, yanjiu yu zhishi jiangou [Craft of fieldwork: self, research and knowledge construction]，郭佩宜、王宏仁主編 guopeiyi, wanghongren zhubian [Guo, Pei-yi and Hong-ren Wang, eds.]，頁63-90 [Pp.63-90]。台北：巨流出版社 taipei [Taipei]: juliu chubanshe。
- 2008 當地景遇到法律：試論所羅門群島土地的法律化及其困境dang dijing yudao falu: shilun suoluomen qundao tudi de faluhua jiqi kunjing [When landscape encounters the law: the legalization of land and its quandary in Solomon Islands]。考古人類學刊kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology] 69：143-182。

30 Melisa Demian (2011) 也有類似觀察。

- 2010 分隔的空間，協商的靈力：Langalanga祖靈與基督上帝的動態關係 fenge de kongjian, xieshang de lingli: Langalanga zuling yu jidu shangdi de dongtai guanxi [Separate space, negotiating power: dynamics of ancestral spirits and Christian God in Langalanga]。刊於[In]宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史 zongjiao yu yishi bianqian: duochong de yuzhouguan yu lishi [Religious and ritual change: cosmologies and histories]，Pamela J Stewart、Andrew J Strathern、葉春榮主編 Pamela J Stewart、Andrew J Strathern and yenchungrong zhubian [Pamela J Stewart, Andrew J Strathern and Chung-rong Yeh, eds.]，頁107-156 [pp.107-156]。台北：聯經出版社 taipei [Taipei]: lianjing chubanshe。
- 2013 發生海難時要呼叫鯊魚求助？：差異、仿擬與人類學的本體論轉向。Fasheng hainan shi yao hujiao shayu qiuzhu? chayi, fangni yu renleixue de bentilun zhuanxiang [Calling shark for help when shipwrecked?: alterity, mimesis and the ontological turn in anthropology]。發表於[Presented]2013台灣人類學暨民族學學會年會2013 taiwan renleixue ji minzuxue xuehui nianhui [Annual Conference of the Taiwan Society for Anthropology and Ethnology]。新竹：交通大學客家學院xinzhu [Hsinchu]: jiaotong daxue keja xue yuan [Hakka College, National Chiaotung University]。2013年10月14-15日[Oct. 14-15, 2013]。
- 2014 共做的同理心：重反/返所羅門群島Langalanga礁湖區的田野工作gongzuo de tonglixin: chongfan suoluomen qundao Langalanga jiaohuqu de tianye gongzuo [Co-acting empathy: reflections from fieldwork among the Langalanga, Solomon Islands]。刊於[In] 同理心、情感，與互為主體：人類學與心理學的對話 tonglixin, qinggan yu huweizhuti: renleixue yu xinlixue de duihua [Empathy, affect, and intersubjectivity: anthropology and psychology in dialogue]，劉斐玟、朱瑞玲主編 Fei-wen Liu and Ruey-ling Chu, eds, 頁19-67 [pp.19-67]。台北：中央研究院民族學研究所 taipei [Taipei]: zhongyangyanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

陳宜中 Chen, I-Chung

2014 當代正義論辯 dang dai zhengyi lunbian [Contemporary debates of justice]。台北：聯經taipei [Taipei]: lianjing chubanshe。

Sandel, Michael

2011[2009] 正義：一場思辨之旅zhengyi: yichang sibian zhi lu [Justice: what's the right thing to do]。樂為良譯Leweiliang yi [Le, Weiliang, trans.]. 台北：雅言出版社taipei: yayan chubanshe。

Sen, Amartya

2013[2009] 正義的理念zhengyi de linian [The Idea of Justice], 林宏濤譯 Lin hongtao yi [Lin Hongtao trans.]. 台北：商周出版社 taibei [Taipei]: shangzhou chubanshe [Business Weekly Publications , Inc .]。

Akin, David

2013 Colonialism, Maasina Rule, and the Origins of Malaitan Kastom. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Arkwright, Norman

2003 Restorative Justice in the Solomon Islands. *In* A Kind of Mending: Restorative Justice in the Pacific Islands. Pp. 177-194. Canberra: Pandanus Books, RESPAS, Australian National University.

Besnier, Niko

1990 Conflight Management, Gossip, and Affetive Meaning on Nukulaelae. *Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies.* Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M White, eds. Pp.290-334. Stanford, CA: Stanford University Press.

Berg, Nancy Eisenberg and Paul Mussen

1975 The Origins and Development of Concepts of Justice. *Journal of Social Issues* 31(3): 183-201.

Boggs, Stephen T. and Malcolm Naea Chun

1990 Ho'oponopono: A Hawaiian Method of Solving Interpersonal Problems. *In* *Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies.* Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M White, eds. Pp.122-160. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Bohannon, Paul
1957 [1989] *Justice and Judgment among the Tiv*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Campbell, Tom
1988 *Justice*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc.
- Cohen, Ronald L., ed.
1986 *Justice: Views from Social Sciences*. New York: Plenum Press.
- Cooper Matthew
1970 *Langalanga Ethics*. Ph.D. Dissertation. New Haven: Department of Anthropology, Yale University.
- Corrin-Care, Jennifer, Tess Newton and Don Paterson
1999 *Introduction to South Pacific Law*. London: Cavendish Publishing Ltd.
- Demian, Melissa
2003 *Custom in the Courtroom, Law in the Village: Legal Transformations in Papua New Guinea*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9: 97-115.
2011 'Hybrid Custom' and Legal Description in Papua New Guinea. *In Recasting Anthropological Knowledge: Inspiration and Social Science*. Jeanette Edwards and Maja Petrovi -Šteger, eds. Pp. 31-48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dinnen, Sinclair, Anita Jowitt and Tess Newton Cain, eds.
2003 *A Kind of Mending: Restorative Justice in the Pacific Islands*. Canberra: Pandanus Books, RESPAS, Australian National University.
- DiQuattro, Arthur
1986 *Political Sciences and Justice*. *In Justice: Views from Social Sciences*. Ronald L. Cohen, ed. Pp. 85-116. New York: Plenum Press.
- Dworkin, Ronald
2013 *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Edwards, Jeanette and Maja Petrovi -Šteger
2011 *Introduction: on Recombinant Knowledge and Debts that Inspire*. *In Recasting Anthropological Knowledge: Inspiration and Social Science*. Jeanette Edwards and Maja Petrovi -Šteger, eds. Pp. 1-18. Cambridge: Cambridge University Press.

Furby, Lita

- 1986 Psychology and Justice. *In* Justice: Views from the Social Sciences, Ronald Lee Cohen, ed. Pp.153-204. New York: Plenum Press.

Gegeo, David

- 1998 Indigenous Knowledge and Empowerment: Rural Development Examined from Within. *Contemporary Pacific* 10(2): 289-315.

Goddard, Michael

- 1998 Off the Record: Village Court Praxis and the Politics of Settlement life in Port Moresby, Papua New Guinea. *Canberra Anthropology* 21: 41-62.
- 2009 Substantial Justice. London: Berghahn Books.

Guo, Pei-yi (郭佩宜)

- 2003 ‘Island Builders’ : Landscape and Historicity among the Langalanga, Solomon Islands. *In* Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives. Pamela J. Stewart and Andrew Strathern, eds. Pp.189-209. London:Pluto Press.
- 2006 From Currency to Agency: Shell Money in Contemporary Langalanga, Solomon Islands. *Asia-Pacific Forum* 31:17-38.
- 2011a Law as Discourse: Land Disputes and the Changing Imagination of Relations among the Langalanga, Solomon Islands. *Pacific Studies* 34(2/3): 223-249.
- 2011b Torina (canoe making magic) and “Copy-cat” : History and Discourses on the Boatbuilding Industry in Langalanga, Solomon Islands. *Pacific Asia Inquiry* 2(1): 33-52.
- 2013 Between Entangled Landscape and Legalized Tenure: Inter-evolvement of Kastom and Land Court in Langalanga Lagoon, Solomon Island. Paper presented at the conference ‘Legal Ground: Land and Law in Taiwan and the Pacific’ . Institute of Ethnology, Academia Sinica, Sep. 11-12th, 2013.

Hoebel, Adamson

- 1954 The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hutchins, Edwin

- 1990 Getting It Straight in Trobriand Island Land Litigation. Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies. Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M White, eds. Pp. 412-458. Stanford, CA: Stanford University Press.

Hollan, Douglas, and C. Jason Throop

- 2011 Introduction. *In* The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies. D. W. Hollan and C. J. Throop, eds. Pp. 1-22. New York: Berghahn Books.

Jourdan, Christine

- 2002 Pijin: A Trilingual Cultural Dictionary. Canberra: Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.

Keesing, Roger

- 1968 Nonunilineal Descent and Contextual Definition of Status: The Kwaio Evidence. *American Anthropologist* 70: 82-84.
- 1982 Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society. New York: Columbia University Press.

Kwa'ioloa, Michael and Ben Burt

- 2013 The Chief's Country: Leadership and Politics in Honiara, Solomon Islands. Brisbane, AU: University of Queensland Press.

Lerner, M. J.

- 1975 The Justice Motive in Social Behavior. *Journal of Social Issues* 31(3): 1-19.
- 1980 The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion. New York: Plenum Press.

Miller, David

- 2013 Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

Miyazaki, Hirokazu

- 2000 Faith and its Fulfillment: Agency, Exchange, and the Fijian Aesthetics of Completion. *American Ethnologist* 27(1): 31-51.

Moore, Sally Falk

- 1978 *Law as Process: An Anthropological Approach*. London and Boston: Routledge and K. Paul.

Nader, Laura

- 1975 *Forums of Justice: A Cross-cultural Perspective*. *Journal of Social Issues* 31(3): 151-170.
- 1990 *Harmony Ideology: Justice and Control in a Mountain Zapotec Village*. Stanford: Stanford University Press.
- 2002 *The Life of the Law: Anthropological Projects*. Berkeley, CA: University of California Press.

Nader, Laura and Andrée Surssock

- 1986 *Anthropology and Justice*. *In Justice: Views from Social Sciences*. Ronald Cohen, ed. Pp.205-233 . New York: Plenum Press.

Nonggorr, John

- 1993 *Solomon Islands*. *In South Pacific Legal Systems*. Michael A. Ntumy, ed. Pp. 268-295. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ntumy, Michael ed.

- 1993 *South Pacific Island Legal Systems*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

O'Manique, John

- 2003 *The Origins of Justice: The Evolution of Morality, Human Rights, and Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Overing, Joanna

- 1987 *The Aesthetics of Production: the Sense of Community among the Cubeo and Piaroa*. *Dialectical Anthropology* 14: 159-75.
- 2000 *Introduction: Coviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology*. *In The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Joanna Overing and Alan Passes, eds. Pp. 1-30. London: Routledge.

Powles, Guy

- 1988 *Law, Courts and Legal Services in Pacific Societies*. *In Pacific Courts and Legal Systems*. Guy Powles and Mere Pulea, eds. Pp.6-30 Suva: University of the South Pacific and the Faculty of Law, Monash University.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Robbins, Joel and Alan Rumsey

2008 Introduction: Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly* 81(2):407-420.

Rosen, Lawrence

1989 *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael

2009 *Justice: What's the Right Thing to Do*. USA: Farrar, Straus and Giroux Publishing.

Scaglione, Richard

2004 Legal Pluralism in Pacific Islands Societies. *In Globalization and Culture Change in the Pacific Islands*. Victoria S. Lockwood, ed. Pp. 86-101. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Scheffler, Harold and Peter Larmour

1971 Solomon Islands: Evolving a New Custom. *In Land Tenure in the Pacific*. Ron Crocombe, ed. Pp. 303-323. Suva, Fiji: University of the South Pacific.

Sharman, Russell

1997 *The Anthropology of Aesthetics: A Cross-cultural Approach*. *JASO* 28(2): 177-192.

Starr, June and Janet Collier

1989 Introduction. *In History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. June Starr and Janet Collier, eds. Pp. 1-14. Ithaca: Cornell University Press.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley, CA: University of California Press.

Takoa, Tabuawati, and John Freeman

1988 Provincial Courts in Solomon Islands. *In Pacific Courts and Legal Systems*. Guy Powles and Mere Pulea, eds. Pp. 73-77. Suva: University of the South Pacific and the Faculty of Law, Monash University.

Weiner, James and Katie Glaskin, eds.

2006 The (Re-)Invention of Indigenous Law and Customs. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7(1):1-13.

2007 Customary Land Tenure and Registration in Papua New Guinea and Australia: Anthropological Perspectives. Canberra: ANU E Press.

Watson-Gegeo, Karen Ann, and David Welchman Gegeo

1990 Shaping the Mind and Straightening Out Conflicts: The Discourse of Kwara'ae Family Counseling. *In Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies*. Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M White, eds. Pp. 161-213. Stanford, CA: Stanford University Press.

White, Geoffrey

1990 Emotion Talk and Social Inference: Disentangling in Santa Isabel, Solomon Islands. *In Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies*. Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M White, eds. Pp. 53-121. Stanford, CA: Stanford University Press.

White, Geoffrey M. and Karen Ann Watson-Gegeo

1990 Disentangling Discourse. *In Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies*. Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M White, eds. Pp. 1-49. Stanford, CA: Stanford University Press.

郭佩宜

中央研究院民族學研究所

11529 臺北市南港區研究院路二段128號

langa@gate.sinica.edu.tw

The Aesthetics of ‘Justice’ among the Langalanga, Solomon Islands

Pei-yi Guo

Institute of Ethnology, Academia Sinica

This paper looks into how the concept of ‘justice’ and its ideal practice is culturally grounded. When the indigenous customary norms encounter the contemporary state legal systems, the questions of ‘what justice means’ and how it could be achieved become fundamental and challenging. In the contemporary society characterized by multi-cultural composition and global connections, divergent ideas of justice and their incongruence often underlie legal and political debates. Through ethnographic studies, especially the case of Langalanga in the Solomon Islands, this paper examines the conceptualization and imagination of justice in Oceania, and its incommensurability with the formal jurisprudential domain in the (post) colonial states.

Langalanga people live in coastal or artificial islet settlements in the lagoon along the central-west coast of Malaita Island, Solomon Islands. Though a relatively small group in the island state, they dominate the boat building industry, and their shell money economy thrive within the nation. Langalanga people often translate the English term ‘justice’ as ‘radana’, which means ‘straightness’ literally, and it also connotes the intertwined meanings of sameness, rightness, and clarity. The complex idiom of radana links to high moral value, right way to do things, and is an ideal way of social life in the community. In Langalanga, as in some other Oceanic societies, the ideal dispute settlement is often expressed using the metaphor of farada (‘straighten’). Radana (farada) is not only the path to the ideal situation, but the ideal situation itself. There are several paths to farada: customary exchange and sacrificial rituals, the church way of praying together, and the ‘council of chiefs’. However, the essence to its success depends on willingness of two parties to tafa (open up) and famadakwa (clarify) the disputing points. The disentangling process of achieving radana (farada), or the ‘constraint of form’ that radana could

be perceived and reified constitutes the aesthetics of 'justice'. Justice is always situated in the context of social networks in Oceania. The specific aesthetics of 'justice' in Langalanga encompass various concepts of personhood, property, liability, compensation and restorative negotiation. The court system in the Solomon Islands operates mainly according to principles of English legal tradition; the notions of justice embedded in the 'law' and legal procedures are alien from the rada aesthetics of justice. People are discontent with the court for failing to farada; without paying attention to the ideal of radana, the court is far away from how people believe justice could be achieved.

In recent years, activists and scholars of legal reforms in Taiwan have explored the incongruences and even conflicts between the state legal system and the indigenous customs. Specific courts dealing with indigenous cases have been set up in 2013, and there are plans to establish tribal courts that follow 'customary law' in the future. By looking into Oceanic ethnographies as comparative references, I point out that legal reform such as the survey and coding of indigenous custom and the installation of indigenous court should pay attention to the discrepancy in the concepts and aesthetics of justice in the context of legal pluralism.

Keywords: justice, law, indigenous culture, Oceania, Solomon Islands
