

# 論地方知識的所有權與研究職權： 從詮釋人類學的觀點省思 Lahuy 的 「論文返鄉口試」\*

林徐達

國立東華大學族群關係與文化學系

---

本篇論文以Clifford Geertz之〈詮釋人類學〉及思想為主要論述基礎，探討人類學研究如何彰顯、再現和反省部落的地方知識。其內容包含三項範疇：深描所形塑在地者觀點下之文化意義、當代民族誌反思與田野工作中「研究者—報導人」二者之關係，以及在地人類學家的期許。得此，本論文一方面表達司馬庫斯青年Lahuy Icyeh「論文返鄉口試」所涉及之議題和省思，回應部落對人類學研究倫理的詢問和挑戰；另一方面藉由闡述地方知識的所有權與研究職權，本文強調現代民族誌的田野調查反思以及書寫職權的調整，說明現代人類學家與報導人交互主體式互動經驗，和在地人類學家的「族群自我與批判他者」雙重處境。本論文認為當代人類學的任務在於幫助吾人澄清或理解地方知識的觀點和意義，並期許以深度描述的方法和技術，釐清在地部落隱晦的文化情感、現象或規範。

關鍵詞：地方知識、詮釋人類學、反思民族誌、研究職權、深描

---

\* 本文感謝兩位匿名審查人之評論，特別針對原住民知識建構時所面臨的困境與焦慮、部落口試之延伸思考，以及研究者與研究對象之衝突等，給予許多寶貴意見。筆者同時感謝張志杰、蔡欣齡、鄧湘漪、吳翊瑄、劉孝宏等人，就論述議題和修辭提供協助和鼓勵。本篇論文中所有報導人話語的引用或改述悉數經過當事人的同意或告知，其中包括對於Lahuy和林益仁教授的評論。同時，筆者於本文撰寫期間，時值擔任哈佛大學亞洲研究中心Fulbright訪問學者，在此向兩機構表示謝意。

投稿日期：民國99年10月25日 接受刊登日期：民國100年3月21日

## 一、從司馬庫斯的返鄉碩士口試談「地方知識的回歸」

2008年1月下旬一名來自司馬庫斯部落的研究生拉互依·倚峇(Lahuy Icyeh, 文後以Lahuy通稱之), 在指導教授林益仁的建議和支持下, 回返部落實踐該研究所「研究生畢業論文口試下鄉」之理念, 企圖建立起「尊重傳統與在地、並具有平等互惠意義的研究專業規範」。<sup>1</sup> 此一既是返鄉又是田野現場的口試過程中, 部落族人謹慎地聆聽研究者以母語報告並且「嚴詞詰問考驗」。一時之間, 社會多賦予正面評價: 「[該指導教授表示]歷來研究司馬庫斯的卅餘篇博碩士論文、研究計畫中, 這是首次由研究者向被研究者報告, 並接受被研究者檢視和提問, 是很大挑戰……返鄉口試像成年禮, 由族人一起見證意義深刻」(王慧瑛 2008)。這場媒體宣稱為「全台灣有史以來最長的碩士口試流程」(同上引), 著實給予了當代台灣人類學研究某種程度上的衝擊。這其中涉及「地方知識」的所有權、部落文化的書寫特權和詮釋權, 以及當研究對象正是自身部落時, 研究者如何面對「田野/返鄉」的雙重身分等三面向的議題。

這份學位論文展現不可多得的全面性文獻探討: 該論文彙整並分析自1999年至2007年近三十篇有關司馬庫斯部落的研究所學位論文、國科會計畫案, 和期刊研究報告(以上尤以觀光資源研究佔多數), 以及自日殖時期到近代的人類學或其他學科之論述。作者就論文主題中有關「泰雅人的知識」之建構, 包括統治者的殖民式調查、外來研究者掌握知識霸權的高度, 或是漢語教育的不適切機制等處境, 表達身為一位部落在地者的觀點和不滿: 當部落知識(特別以外族語言)公開書寫後, 是否會反客為主地指導部落族人的理解, 同時作為外來研究者的參考資料? James Clifford曾描述一幕似曾相識的田野現場: 一位充滿朝氣的年輕人類學家, 詢問部落長老有關他們特定行動的解釋意涵。起先, 一切都非常順利, 直到某個特定辭彙時, 這位部落長老先是皺起眉頭, 接著自屋內拿出一本先前人類學前輩所撰寫的民族誌, 企圖翻查此一問題的「答案」。「自此之後的訪問, 那本民族誌便一直攤放在報導人的腿上」(1986b:116-

1 見靜宜大學生態學研究所網站〈生態學系所白皮書〉第1與10頁。

117)。這正是此位優秀的司馬庫斯青年所擔憂之處：部落文化作為知識主體的建構者，如何反倒成為被支配的客體（該碩士論文 2008a:126）？在司馬庫斯部落口試現場，林益仁也語重心長地指出：

過往對於原住民族進行的研究，研究者往往在採集到其所需要的資料後，便從此離開部落、而去接受那屬於另一個截然不同的環境裡的學術要求及檢驗，而部落裡的人，大多沒有機會見到研究完成後的論文與成果。而令人啼笑皆非的是，這些經過翻譯、拆解與詮釋的資料，還可能在教育與學術的權威之下，反過來「教育」這些產出知識、生活在這些知識裡的原住民。（部落格 OIKOS-Taiwan）

Lahuy 與林益仁宣誓性地主張由原住民自身來形塑地方知識的面貌。這種猶似「地方知識自治」的認識論，也許順應（甚至領導）當代台灣原住民研究的倫理規範和族群自主意識，或是突顯過往建構原住民知識中，不對等的主客體姿態，但這項聲明並非全無風險。來自部落之族人或許擁有更具正當性的批評執照，得以質疑建構在部落主體的知識體系，或者堅持「部落就是『地方知識』的所在」（見 Lahuy 的碩士論文第五章標題）。然而我們何以如此自信地認為「在地者觀點」正是地方知識具正當性且唯一之生產途徑？在地者觀點是否具備能力闡釋地方知識？在地者或部落是否能宣稱擁有「地方知識」？又或者這種考試方式對於學位口試此一制度而言，是否恰當適切？倘若族人失去批判的客觀性，一味擁護研究者的任何書寫，變相成為親友加油團呢？如果口試委員（特別來自部落之外）與族人的意見相異呢？研究者究竟被誰期待成為一位研究者呢？來自部落的研究者是否會失去批判族人的勇氣？當部落的孩子一旦成為自身族群的研究者時，他／她是否便失去「在許多場合裡，表現出既不公允且愚蠢行為」的機會（Malinowski 1967:69），於是，也同時失去那些視為理所當然，但事實上卻是特殊的部落文化知識等問題機制的巧妙設計？

族人對於這場口試表現顯然滿意，當宣布該名研究生族人「口試拿九十分，現場響起熱烈掌聲」（王慧瑛 2008）。Lahuy 的頭目父親、族人和部落幹部分別於事後表示：

我們有非常豐富的文化知識；但是我們講出去了以後，就像流水一樣，一直流出去，那是[因為]我們都沒有文字的記載。但是透過這樣的一個記錄，我[感到]非常非常的高興，是因為—我看見了文字記錄的成果。

有了Lahuy這樣的一些知識，我相信Lahuy是這邊小朋友未來的一個榜樣。

身為Tayal的青年，必須堅持固守自己的智識與文化，看見Lahuy的碩論內容，自己心中文化傳承的大石頭減輕了許多，深信我們Tayal的文化，會永流不絕的，*Smangus lokah, Tayal lokah!*<sup>2</sup>

三位族人對於部落知識得以由自身族人予以紀錄保存分別感到安慰、雀躍或舒坦，可是卻同時潛藏著幾項可能的影響。首先，經過高分肯定的口試鞏固了書寫者個人觀點，並且增強了部落的集體知識。其次，這份優秀的論文著作，是否可能成為後代報導人大腿上所擺放的另一本教科書？這兩項考量無關地方知識之建構是否精確詳實等爭論，而是現場族人掌聲愈熱烈，愈可能增強一種集體式的認可，於是成為固著不可撼動的刻板知識之風險便愈高。並且令人擔憂地，當部落研究生被賦予「知識分子」、「為部落爭光」的標籤和期許時，眼前的世界逐漸被橫切成兩半——那關於水平面之下陰幽晦澀的世界，包括人際關係的私心算計、政治的謀略分配、權力的爭奪分享、家族下身不由己的偏袒和自身存在之道，或是某種自我嘲諷的幽默，仍無法被外界所理解和翻譯。更重要地，是否會因為這種實踐「地方知識的回歸」之方式，反倒去教育、甚至要求民族誌成為一份鉅細靡遺、符合部落期待的完整記錄。

這場「論文返鄉口試」向人類學研究提供關於理解在地觀點和看待地方知識、民族誌調查與田野工作反思（其中包括研究者與研究對象之關係），以及當代台灣原住民人類學家的族群歸屬等議題。司馬庫斯「地方知識回歸」的

2 三段話語分別是司馬庫斯部落頭目、長老和部落教育文化部長的口述記錄（Lahuy整理，2008b）。

反省話語，挑戰了人類學此一學科訓練之研究職權 (authority): 自 Bronislaw Malinowski 以來 (或者對他而言)，人類學家此一學術專職賦予了民族誌書寫之權威性，就此與探險家、傳教士、殖民國官員，以及旅行者所寫出來的報導有所區隔。然而，人類學家所探究之部落知識如何不同於前述「業餘者」？更精確地說，人類學作為一項獨特之學科訓練，如何藉以展現在地文化範疇之意義結構？這些議題涉及民族誌調查何以彰顯、再現和反省部落的地方知識等探討，正是 Clifford Geertz 的〈詮釋人類學〉以及追隨者企圖釐清的理論概念和論述內容，即「人類學家如何可能擁有關於在地者怎麼思想、感受和理解的知識」(Geertz 1983:56，此處採中譯本譯文 2002a:84)。由此，本文基於此一立論基礎，企圖以在地者觀點、田野工作與民族誌書寫，以及在地人類學家等三議題，探討論文返鄉口試中，有關地方知識的所有權、研究者與研究對象之關係，以及在地部落研究者等三項主張和特徵，並同時具備兩層面之目的：

一是回應筆者就「司馬庫斯部落論文口試」所提出之觀念和可能之省思。人類學記錄的價值所在，並非從事類似「幻燈片放映」方式的直觀理解，而是為了釐清那兒的人們在自身行動脈絡中 (或依 Geertz 以為的「象徵體系」) 的文化意義為何。<sup>3</sup> 本文強調知識的持有者並不代表具備能力再現其知識，同時人類學研究的任務並非教導民族誌工作者擬似一張純淨的白紙進入部落，表現出一位天真學習者的誠意之專業訓練，或是單純作為無文字部落的書寫記錄，猶如前往一個遙遠的異族部落，將一只面具或部落雕塑帶回自身社會，實證並雄辯地展示他 / 她的結論：「這就是土著的文化！」<sup>4</sup> 這無意否定部落主權，或企圖可笑地維持一個專業姿態，而是這項譬喻反諷地涉及一種兼具解剖學式意義和殖民帝國征服意味，而這正是當代台灣原住民菁英所積極抵抗與排斥的歷史議題。

3 有關「幻燈片放映」的呈現方式，請參見 Geertz 對於 Evans-Pritchard 「幻燈片式民族誌」的評論 (1988)。

4 在本篇論文中，以「土著」(native) 一詞指涉古典人類學時期，對於「遙遠異地」的部落居民之稱謂 (某種程度亦含有一種異文化想像)；除此之外，皆以「在地 (部落)」居民指稱當代人類學調查之研究對象。同時，「native anthropologist」廣義上泛指研究自身族群之人類學家，但考量本文文脈，特別是針對 Lahuy 的在地身分之討論，皆翻譯為「在地 (部落) 人類學家」。

二是就筆者之詮釋人類學學院訓練，澄清或強調有關 Geertz 的學理脈絡。特別是針對台灣近十餘年來在社會科學界——尤其在質性研究取向上——逐漸傾向人類學式田野調查方式，其中更是偏愛 Geertz 的「深度描述」觀點，以利於強調田野調查的主題描述。<sup>5</sup> 無論人類學是否同意，「田野工作」不再是這門學科所專斷的註冊標籤，並且去神秘化了人類學從中所獲取的知識型態。可惜的是，當這一類所謂「田調」、「蹲點」，或「深描」、「厚描」等精煉用詞流行於相關大學院校的研究生社群時，這兩項技術恐怕不如人類學調查來的嚴謹自省。這類著手於田野調查的研究方法，作為科學式量化研究的對立風格，強調有別於問卷、統計量表、抽樣，或實驗室計量等調查方式，而深度描述僅是表面上被理解為一項研究技術的說明，或作為研究者對於該項調查涉入程度的承諾。結果是，質性研究誤以為所謂的「深描」便是期許研究者自身將研究對象和事物予以鉅細靡遺的描述。這些對於 Geertz 理論的膚淺認識，忽略了深描對於「將事物現象置於該文化脈絡下」的要求重點（1973:13；筆者的強調）。遺憾的是，即便是人類學家考慮到究竟要多「深」才算是深描，仍僅是一種「置身現場」（being there）的證明，以獲取田野工作者的研究職權；對於透過「深描」得以形塑其文化脈絡之目的，似乎端賴重點式理解，而缺乏理論發展的全盤認識或是學院受課的基礎訓練。

## 二、從在地者觀點到地方知識的開放理解

自 Malinowski 署名開立下，「在地者觀點」儼然成為人類學方法論上一份不容置疑的處方籤。此一專斷情勢直到 Malinowski（1884-1942）過世 25 年之後，由第二任妻子同意出版當年的田野日誌（1967）而有了變化。在這份嚴

---

5 《國家圖書館》的〈全國碩博士論文資訊網搜尋〉中，以關鍵字「田野調查」搜尋，獲得 85 學年度八篇、86 學年度七篇、87 學年度九篇、88 學年度五篇、89 學年度五篇、90 學年度十五篇、91 學年度十七篇、92 學年度二十六篇、93 學年度三十一篇、94 學年度二十九篇、95 學年度三十六篇；並以「深描」、「厚描」、「厚實敘寫」、「深層描述」、「厚實描述」、「深層敘寫」、「thick description」搜尋，統計 85 學年度一篇、88 學年度一篇、89 學年度二篇、91 學年度三篇、92 學年度二篇、93 學年度三篇、94 學年度四篇、95 學年度六篇。

格定義為私密日記中，Malinowski對數位女性的愛戀情懷和肉體肌膚的想像（「我是不是太下流了？」Malinowski寫道），猶如杜斯妥也夫斯基一般，隱藏對自我情感的厭惡反應、狀態和複雜情緒，同時卻又鮮明地表達對於土著焦躁鬱悶的負面感受：「我總是抱持著如同杜斯妥也夫斯基般的抗拒，一種隱藏的嫌惡或敵對的感受，交織在依戀與關心之中」（1967:105）。<sup>6</sup>

[1917年12月23日]這些黑鬼(*niggers*)真是吵，每個人都無所是事，只因為今天是星期天；[1918年2月21日]這些黑鬼搞得我煩躁並且思鄉病發作；[1918年3月11日]星期一，整裝出發。…我很高興終於將Oburaku地區的黑鬼拋置身後，從此無須再住在這個村落。<sup>7</sup>

在Malinowski的寫作槓桿上，一端是極度猶豫不決的個人情感依附，另一端則釋放對於眼前土著的不滿和嫌棄：Malinowski經由此種回顧式日記寫作（1967:234），一方面賦予充斥道德、解決辦法、補遺等標籤的書寫內容，另一方面則作為情緒的安全瓣，以便在科學訓練的研究範式之下，安置個人情緒之手段（Kuper 1996[1973]:3；Stocking 1983:102-103）。作為私下的情慾者和公開的專業研究者，Malinowski的矛盾更像是杜斯妥也夫斯基筆下的小說主角。我以為這賦予了民族誌書寫一項疊加的詮釋意義——《日記》被納入民族誌調查典範中，追加並指認了調查者的自我心理分析，猶如小說《地下室手記》中的第一人稱敘述話語，其時而透過括弧形式表露自我意識的變化，呈顯喃喃自語之多聲複調（polyvocality）。《日記》後半部——伴隨著Malinowski所宣示「科學訓練的民族學研究」的同時（1984[1922]:518）——作為一項自我心理分析的持續書寫（1967:247；原作者強調），示範了獨立（或是孤立）並且個人療癒式的自我對話方式。

《日記》重現了一位人類學家田野工作的經驗與處境，致使想像中「一方謙恭真誠地詢問，另一方樂以敘述回報」的美好期許顯得既難堪又殘酷。然而，Geertz認為Malinowski此一尷尬作品的價值正在於此：昔日人類學家與報導

6 有關杜斯妥也夫斯基般自我映照之日記內文，另可參考頁122和196。

7 三段日記分別摘自頁162、208和220；筆者的省略。

人和諧一致的狀態 (rapport)，彷彿緊緊環抱著對方，共同進入一個在道德、情緒與理智上皆為單一標準的世界。但是《日記》的出版使得我們無法再為這類多愁善感的憧憬作任何辯護，它讓高雅的人類學家面臨 Malinowski 當初所面對的問題：我們如何洞悉那些不僅僅只是相異，而是根本無法相容的生命形式 (2010:17)?<sup>8</sup> 結果是，這項出版品意外地以詆毀的姿態現身，挑戰了近半世紀以來，由 Malinowski 所建立的人類學專業威望；《日記》留下了有關道德和研究倫理的現實痕漬，並且威脅了「成為在地者」此一過度簡化的人類學教義。但弔詭的是，正因為《日記》證實了 Malinowski 並沒有成為土著，事實上更沒有意願成為土著，掌握在地者觀點此一古典要求反倒逆向成為帶有若干神秘性質的學術標竿：它一方面賦予並增強在地者作為權威的知識提供者之姿態，另一方面則成為一項評判人類學專業與否的充分必要條件。(於是，文後將討論的「在地研究者」得此擁有了更大的發言權與批評執照。)

但問題是，我們如何界定「在地者觀點」？在地者觀點是否便代表了地方知識？Margaret Mead 與 Derek Freeman 關於薩摩亞研究的核心爭議增強了此一質疑：Freeman 批駁 Mead 的觀點，指其有關薩摩亞青春期的圖像來自錯誤的田野資料 (1983)；Mead 當時主要報導人 Fa'apua'a Fa'am 回憶表示：「我們只是愛開玩笑，沒想到 Mead 卻當真……沒錯！我們當時根本就是瞎掰」(Freeman 1989:1020)。<sup>9</sup> 就我看來，此一案例正挑戰了在地者觀點中關於地方知識權威與人類學專業二項議題。然而，即便 Mead 察覺到「瞎掰」在薩摩亞少女之間成為一種娛樂消遣之形式，人類學家筆下——經由報導人話語或在地者觀點——所描繪的薩摩亞文化又如何維持它的真確性 (authenticity)，並且保證其中「可信」(authentic) 以及「純正」(genuine) 兩項條件？又或者，具「權

8 Geertz 此一文章原出版於 1967 年 9 月號《紐約書評》，原書評標題為〈在蚊帳內〉(意指 Malinowski 的私人祕密日記)；2010 年由 Fred Inglis 編輯收錄於《人類學生命》一書。

9 有關「Mead - Freeman 爭論」是廣泛且具衝擊的：Freeman 在《米德與薩摩亞》著作中 (1983)，多處以生物學觀點質疑 Boas 建立的文化決定論 (特別見該著作第一部分)，此一挑起「自然天性 vs. 文化培育」(nature vs. nurture) 之既有論戰，恐怕比起證明「薩摩亞人是否如 Mead 所描述？」同樣程度地令人類學界感到憂慮。「Freeman 的攻訐是一項對人類學基礎訓練的打擊」，一如 Mead 的女兒 (同是人類學家) Mary Catherine Bateson 在同名記錄片中表示 (由 Frank Heimans 導演，1988)。此外，Freeman 的著作選擇在 Mead 過世後，並且在 1980 年代右翼的政治氛圍下出版，以及片面挑選支持個人動機之田野資料，亦為學界所詬病 (見 Shankman 2009:9, 12-13)。

威知識」的在地者觀點是否允許交予辯駁或改變？於是，「Mead – Freeman 爭論」中推翻原先人類學經典教材的力度愈強，我們從疑問與破壞中所得到的寓言式收穫便愈多。

文化之下的世界觀並非全然（事實上多數不是）通過報導人主觀體驗，而獲得在地者的地方知識。Gananath Obeyesekere 批評 Malinowski 的在地者觀點獨斷地建構一種 Max Weber 概念下的理想類型，以助於民族誌內容的持續論述：所謂的「土著」或在地者僅侷限於某些報導人，而非指涉社群裡所有的對象，並且「在地者觀點」恐怕只是反映某些特定公認人物之想法。甚至是，在地者很可能不知道他們所述說的意義為何，因為意義是「隱藏在報導人身後，而埋藏在傳統之中」（1990:221-222）。是故，在地者觀點涉及人類學家與報導人雙方溝通的精確解譯、文化表達的辭彙選擇、語言的隱喻多義、潛意識下的不自知，或各自無可避免的文化想像與知識之限制等因素。如此一來，民族誌調查如何呈現在地者觀點？Geertz 借用 Weber 的觀點「it is not necessary “to be Caesar in order to understand Caesar”」（Weber 1990[1962]:30），提出對在地者觀點的補充說明，即人類學家不必感同身受地「鑽入在地者的腦袋裡，用他們的眼睛去觀看世界」。<sup>10</sup> 此一知識論帶來了重要改變——人類學家不再藉由移情式（empathy）的人類學原則或技巧，以捕捉在地者觀點，而是通過「詮釋」作為理解地方知識之核心。

Geertz 借自 Gilbert Ryle (1990[1971]) 的「深度描述」概念，循序鋪陳兩項關於地方知識之理解。Geertz 先是強調「眨眼睛」的行為並不在於表面的觀察記錄，而是依據當時的情節脈絡所賦予行動之意義：旁人究竟如何分辨眨眼睛是一種非自主性的眼皮跳動，或傳遞社會符碼般訊息，還是第三者故意模仿眨眼睛，回敬予前一位刻意祕密傳遞某項訊息者，或甚至是在舞台上正練習該項動作？就 Geertz 而言，當面對這些混淆不清，並且吸納至報導人自身成長經驗等田野資料時，人類學家正在從事「闡述報導人關於他們自身的闡述」之任務。於是，人類學研究是一種詮釋報導人的詮釋：「人類學開始於報導人在做什麼？，或是我們認為他們在做什麼的詮釋」（1973:15），如同我們以

10 見 Geertz 1983:9；Malinowski 1984[1922]:517。有關「人類學家不必變成研究對象本身，也能了解研究主題人物」論述，同時見 Ortner 1999:6、Rosaldo 1999:30、Sewell 1999:38-39。

眨眼睛的方式來模仿眨眼睛，依此論就眨眼睛此事 (winks upon winks upon winks; 1973:9)。

對 Geertz 來說，這並非要求研究者成為或是模仿在地報導人，而是將報導人的社會行動整體地視為理解文化之管道，以便釐清原先隱藏於理所當然的認識 (見 1973:13-14)。這項觀點強調關於「報導人的描述」和「描述報導人」之間的細微差異，正如同貝多芬的音樂並不等於貝多芬的樂譜；小提琴演奏並不同是演奏小提琴所具備的習慣、技巧、知識、天分、情緒 (Geertz 1973:11-12)。相似地，眨眼睛必須擁有控制眼皮的身體能力以及它的社會意義，但是如果將「知道如何眨眼睛」認為這便是「眨眼睛」(knowing how to wink is winking)，以為眼皮的操控，而忽略了背後的脈絡 (或是 Geertz 的「結構意義」)，這便是將疏淺描述誤當為深描了。由是，Geertz 著重在整個社會活動的意涵上，並且試圖提供一幅文化理解之下的描述性圖像，以便於告訴讀者，由自身的文化觀看這個正被描述的文化之意義究竟是什麼 (1983:29)。

確切地說，Geertz 挪用 Ryle 的概念並考量行動背後可能的不同深度脈絡，雖未直接涉及人類學家所關注的重心，卻是為下一步的論述和接續的理論做熱身準備——強調在文化情境脈絡下的深度描述。Geertz 以猶太人 Cohen 被搶劫的例子作為說明：法國殖管轄範圍內的猶太人 Cohen，私下從事殖民政府所禁止的買賣活動 (*mezrag*)，卻遭受鄰近叛亂地區 Berber 人洗劫。Cohen 因此向殖民政府請求，希望允許他與 *mezrag* 夥伴能向搶劫者索取 (被搶走貨物四至五倍價值的)「損失補償」(*ar*)。法國殖民軍隊顯然無法公開承諾這項基於「違法活動」的要求，然而卻願意私下縱容。Cohen 到了 Berber 人的部落，談判之後獲得 500 頭羊作為賠償，並且回到法國管轄範圍。法國殖民統治者看見 Cohen 興高采烈地趕著 500 頭羊回來時，感到奇怪：「這是什麼？」Cohen 回答：「這就是我的 *ar* 呀！」然而法國殖民者無法理解此一特殊的文化規範，於是將他視為 Berber 人的間諜，因此沒收了他的羊群，並把他關進牢裡。在這段「異乎尋常地深」(按 Geertz 的話語)的民族誌描述中，涉及了統治者的官僚體系、殖民者的管理姿態、猶太信徒違背其傳統使用槍械、猶太人的 *mezrag* 買賣、叛亂的 Berber 遊牧民族、*ar* 的賠償、偷羊的知識、Berber 人與 Marmusha 人的協議，以及最後 (按照 Geertz 的想法) Berber 人的牧羊資料。

Geertz以為要領會這類彼此糾結纏繞的文化背景描述，正如「讀懂一首詩」，從整體的領悟到理解文字的暗喻，以捕獲這首詩的意義（1973:101）。<sup>11</sup> 此項理解表達了「詮釋循環」的思維路徑：「我們在這兩種思路——透過『使整體得以落實的各部分』來構思整體，透過『誘發出各部分的整體』來構思各部分——之間來回跳躍，並憑藉著一種持續性的知識運動，設法將它們轉變成相互的解釋」（中譯本2002a:101）。Geertz數次以棒球比賽作為說明的例證（1980，1983），想要了解一場棒球何以如此扣人心弦，便要明白棒球遊戲中關於安打、盜壘、局數、犧牲打、變化球等是什麼意思，然後將這些構成棒球比賽的元素作為一個整體去理解它。<sup>12</sup> 如果我們不知道什麼叫做棒球比賽，那麼便無從知曉什麼叫做棒球手套。Geertz以為民族誌調查者必須掌握並翻譯這些大量複雜、彼此勾連影響或疊加的文化概念結構，方能詮釋人們在此一文化整體之下的行為處境和意義。

依此，如果我們想要了解古代峇里島國王的葬禮，便必須理解所有這些構成意義的諸元素，在一個文化整體的理解之下，究竟傳達什麼意義？*Negara*（1980）一書中記錄了一位歐洲人置身於19世紀中旬，有關峇里島妃妾沈默地縱身躍入逝世君王的火葬大典現場之中。從絢麗的儀式陣仗到可怕的死亡方式、從純樸有禮的感性社會到駭人聽聞的火葬祭典，從殖民帝國的支配統治到「白種人負擔」式的慈悲，造成認知上矛盾、不穩定狀態：「一方面對同情傾聽的赤忱昭示『我們都是同樣的人』，另一方面卻又對憂慮的懷疑揭露『我們不是同類』」（中譯本2002a:65）。原先殖民開拓時期中，人們企圖藉由原始部落的野蠻落後心智與習俗，作為自身高等文明中，一項有關心靈精神生活的「矯正式智慧」（remedial wisdom）——即便是野蠻人都懂得如此這般智慧？更何況是（文明人的）我們！——藉以充實人本思想教育，並且因此擔負起更為嚴峻的世界任務。這類透過啟蒙的思想和立場，帶領黑暗中的人們走向光明，成為

11 這種對修辭的挪用和偏好，一方面反映Geertz自大學時期在文學與哲學的訓練，另一方面則由於1980年代美國人類學界普遍對於自身專業知識感到懷疑（見Geertz 2002b），增強了詮釋人類學轉而傾向人文科學的思考。這是為什麼在《文化批判人類學》的副標題為人文科學，而非社會科學；雖然在本書後半部離開了修辭與反省的討論，而轉向對全球性知識體系的機制策略之探討。

12 Geertz生前為洋基隊球迷。

宗教家般的道德使命，然而正因為人類學對於原始社會的接觸、研究和瞭解，原先想要彌平人類行為的歧異多樣性，使之端正至西方社會所決定的人類文明觀，結果卻是「擴大了我們的不確定性」（同上引:68）。

Geertz的《地方知識》二度記述這段19世紀峇里島記錄，並引用一首題名為〈在翻譯中迷失〉之詩作：「生命就是一場翻譯，而我們都在其中迷失了方向」（James Merrill 1976；cf. Geertz 中譯本2002a:68）。這項理解在民族誌書寫上呈現開放性結局（open-ended）特色，不同於其他學科訓練中一語道盡、分類化約、化繁為簡的答題邏輯，或是提供有效解決辦法等研究取向，而是闡述說明文化現象之意涵、提出社會文化脈絡之詮釋或微觀式批判。此一詮釋的結果有如Ludwig Wittgenstein「走下公路」的另類研究取徑，或Martin Heidegger的閱讀經驗一般，不是為了幫助我們確認原先預期之答案或結論，而是讓我們的理解更加模糊不確定。Geertz在一場由現代語言協會主辦的論壇中，罕見地再度強調此一19世紀記錄和Merrill的詩作，藉由這種去穩定性（destabilization）使得「我們從原先認為確信無疑的事物之中，得到一種複雜性和遺漏，以及在無共同焦點的處境下，給予了細膩的感知連結、彼此對照比較，由此瞭解人類的生存形式」（2003:32）。

這場從在地者觀點至地方知識的深描演繹過程，先是經由《日記》揭露Malinowski並沒有通過「成為在地者」此種移情途徑，獲取（理想上具一致性的）在地者觀點之有效性；接著在學界一陣譁然聲中，薩摩亞研究的「Mead – Freeman 爭論」赤裸地解構了有關民族誌報導人作為在地者觀點的權威性；最後透過深描彰顯了一位民族誌工作者的「翻譯技藝」（同上引），幫助我們發現地方知識的回歸不在於在地者對自身知識所有權的復奪——如同關於棒球比賽的知識並不為棒球選手所獨家擁有和生產——而是「知識體系」與「在地者」二者，經由詮釋運動所揭露嵌埋於在地文化的理解。於是我們「在翻譯中發現」，愈是深入於文化脈絡的理解，便愈是發現文化分析的不完全；這種持續深度的認識，使得我們對於地方知識的理解愈加感到複雜、龐大而無法掌握。

### 三、田野工作中「研究者與研究對象」的關係進展

Lahuy 論文中積極捍衛的「部落研究主權」——「部落文化作為知識主體的建構者，如何反倒成為被支配的客體？」——向台灣的原住民研究提出批判：前者「部落文化作為知識主體的建構者」表達了部落文化所賦予並支持族人生活實踐中的知識體系 (practiced knowledge)，不滿外來研究者單面向、不具互惠性質地「奪取」在地部落知識，因此後者「反倒成為被支配的客體」的疑慮，則是就研究者的書寫特權 (writing privilege)——其中針對部落主體的發言權與詮釋權——表示抗議。事實上，此一聲明對於人類學研究而言，非但不是責難，卻是刻劃了現代民族誌調查中一項重要的特徵：當代人類學家從昔日田野調查的經驗及方法中解放，轉而直接與研究對象對話。這其中特別由於研究者察覺到田野工作中與研究對象的互動關係 (包括自身的田野調查經驗、在地處境，和某種程度上研究者的個性與氣質)，以及受當時美國學界崛起的詮釋人類學思維之影響，逐漸地對於過往民族誌書寫內容感到不滿與反省。<sup>13</sup> 這種田野工作中「研究者與研究對象」的發展關係，使得人類學家對於民族誌書寫慣習和研究職權有了不同於以往的體認和看法。

就我看來，前述《日記》顛覆過往人類學的專業威望，其中否定了「愈是專業，田野工作便愈是和諧順利」此種預設認知。早期民族誌工作強調從事的內容，正是在田野現場選擇報導人，並建立起和諧一致的關係、轉譯文本、記錄系譜、田野繪圖、撰寫日誌等內容 (Geertz 1973:6)。此一過於理想化的田野工作想像——與報導人建立和諧一致的關係——對這一代 (甚至包括未來) 台灣人類學家而言，仍被視為民族誌練習的倫理參數，或是田野工作意識形態上的關係與技術。它在學院的莘莘學子們之間以「你有沒有排灣族的名字？」、「你敢不敢吃 *guravau* (卑南語，老鼠肉)？」或是「與某某 *ina* 的熟捻度」等變相被強調。至今，和諧一致仍是標誌著田野工作的一種理想形式，但它總是

13 當然，這同時包含當時世界知識體系的變化，例如殖民主義的崩解和歐洲 (特別是法蘭克福學派、結構主義等) 文化批判理論之影響。同時見 Marcus 和 Fischer 1986；Clifford 1988。

伴隨著「困難、不確定、偶發事件、倫理曖昧、恐懼和自我懷疑」(Marcus 1998:106)。

Geertz的〈深層遊戲：峇里島鬥雞之記述〉(1973)一文給予「和諧一致」帶來反諷意味之示範。文中，村民對待Geertz夫婦的態度戲劇性的轉變——從原先的視若無睹，到接二連三嘲諷「你們為什麼不乾脆留在原地，告訴警察你們的身分？」「或者告訴警察你們只看不賭？」「你們難道真的害怕那些小槍械？」。村民們譏笑著Geertz夫婦當時驚恐的臉部表情，但Geertz提醒讀者，在峇里島「被嘲笑意味著被接受」(1973:416)。於是，Geertz在該村落不再是不可見的外地者。但是，Geertz當時(1958年四月)恐怕無法預期這場警察突襲鬥雞活動所影響的，不只是他們夫婦的被看見，也包括日後民族誌書寫中研究者現身於田野現場之姿態。得此，民族誌意義不再全然來自不可見作者的客觀描述，卻是有關研究者與研究主體相處之間的焦慮、妥協、緊張和衝突，以及在有關田野調查的「人類學諷刺」(anthropological irony)中反身自省。<sup>14</sup> 這種對於諷刺處境的自我察覺，使得人類學家著重於文化意義的詮釋之外，並且思考民族誌知識的生產(或書寫)方式。在一項整體理解該文化脈絡的必要條件之下，「人類學諷刺」突顯了對既定認識或刻板印象的反向傳遞、表達對於理所當然的認識論之自我嘲弄，或是關於根深蒂固觀念的出奇般解構，迫使田野工作者對既有的文化認識，以及自身的民族誌書寫任務進行懷疑式的批判思考。

例如，Paul Rabinow的《摩洛哥田野工作的反思》(1977)，報導人Ali總是在文化慣習上探測Rabinow所能退撤的底線。半夜自婚禮現場駛返高速公路的路上，報導人Ali迫切地詢問久候不耐的Rabinow：「為什麼你不開心？」，之後堅持下車走路回村落。困惑、沮喪同時身體感到極度不適的Rabinow終究踩足油門離去，獨自將Ali留在尚有五英里路程的高速公路上。Rabinow自知犯了嚴重的專業錯誤，因為「報導人總是對的」(1977:45)。這項教科書上的認

14 「人類學諷刺」出自Geertz文章〈Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States〉。該文章原出處為1968年Antioch Review (28)2:139-58，後收錄於《未盡事宜》(Available Light, Geertz 2000)。同時見Strathern 1987:267, n55。

識事實上並不盡然正確。在阿拉伯世界裡，成為一位好主人來自於他的博愛慷慨，以使他更接近阿拉真主。但同時，賓客愈是接受來自主人的慷慨施捨，那麼展現主人權力的支配關係便愈是清楚，並且相對表現出賓客的順從。於是聰明的Ali明白他為Rabinow所做愈多，Rabinow便愈是依賴他；Rabinow愈是給予互惠，那麼便愈成為Ali所擁有人類學家。然而Rabinow與Ali的衝突反倒重建彼此的關係——自此，Rabinow得以進入Ali原先所隱匿的宗教活動及買春行為。

在Jean-Paul Dumont的《頭目與我》(1978)著作中，呈現相似的衝突：Dumont在委內瑞拉—圭亞納地區的Panare印第安部落提供醫療的協助，被當地視為是取用不盡的物品提供者。Dumont最後拒絕族人的索求，結果換來對方的憤怒：「為什麼你不從城市多帶點物資過來？」、「為什麼你是如此地壞蛋，而且醜陋？」等。當晚Dumont顯得沮喪，「成為當地者」(going native)對他而言是一項既瑕疵又天真的練習(1978:59)。然而翌日清晨，族人出乎意料地變得溫和有節制。Dumont以為這是族人不再測試其慷慨的極限——他不再是族人所認為仿若代表西方世界的大頭目，反倒諷刺地更像是一位人類學家對待土著一般地，給予Dumont一個趨近於人性(humanly)的身分(同上引:52)。Dumont意識到自己的現身，成為軍政府向部落表現權威，或頭目向族人展示威望的中介者，於是Dumont與報導人Marquito之間的兄弟情誼巧妙地發展出同謀關係(complicity；同時見Ortner 1999:8)：Marquito雖未經由巫師儀式得以成為正式頭目資格，卻要求Dumont經由他來發送物品或醫療物資，得此增強作為一位頭目之威權；Dumont則向Marquito換取生活上的協助和物資。

《圖哈米》(1980)著作中，Crapanzano以報導人在自身文化脈絡中描述自我構築之想像世界、彼此對話下的協調現實(negotiated reality)、夢境與現實的交疊，以及研究者對於交互主體的人類學反思。Crapanzano指陳，一個部落之所以不同於其他社會，正是來自於自身所擁有的獨特文化內涵，這種特徵反映了該部落社會的現實特性，以作為不證自明的文化傳統。Crapanzano最終選擇以一種文學的文類——個人生命史——表達該部落族人對於時間、自然、超自然等基本態度和價值觀。更重要地，在《圖哈米》中，Crapanzano與報導人彼此逐漸密切的相處具有兩項變化：一方面Crapanzano發現與Tuhami

最後呈現彼此療癒之關係——他們給予對方勇氣和存在於世的自信。另一方面，這項認知使得 Crapanzano 意識到 Lhacen——作為作者與報導人之間的研究助理——其中介位置變得有如 Sartre 所謂的「第三者」或是 Lacan 的「形上學他者」姿態，以作為 Crapanzano 與 Tuhami 訪問現場的描繪者。

這三部作品被視為反思民族誌的經典著作，作者們皆在論述或學院授課過程中，受到詮釋人類學在修辭和探求地方知識的影響，先後就客觀的研究姿態提出反省，使讀者「得以理解民族誌知識所產生的脈絡（如人類學者和當地人之間的權力關係、互動模式、以及學者的個人特質等）」（邱韻芳 2000:93）。更進一步地，我以為這三本民族誌著作依序表達對於民族誌書寫方式的不滿，從而有別於古典人類學出版品之三大特徵：具備客觀式的論述、單面向地呈現田野資料或結論，以及民族誌作者在著作中維持客觀中立和不可見。<sup>15</sup> 一如 Rabinow 以為，田野工作作為一項置身現場之訓練與要求，除了在經驗上賦予人類學家職權外，同時成就了一項動人的寓言（appealing fable），即人類學家在傳統書寫中，建立了一種「置身於田野現場卻消失於文本」的書寫風格（1986:244；同時見 Marcus 和 Cushman 1982:31-32）。民族誌翻譯之寓言性正來自那些在自身社會中顯得怪異、奇風異俗、澈底非理性現象，但在部落脈絡裡卻是再稀鬆平常不過的事物。然而，人類學家和他的讀者卻經常忽略此一相異之處，這帶來的結果是，民族誌再現一種寓言式的反世界（allegorical anti-world；Crapanzano 1980:7-8）。得此，人類學家自我排除於民族誌現場之外，從而否定其基本動態，轉而呈現一幅自民族誌文本中凍結的靜止式文化圖像（同上引:ix）。

這種「無歷史感知」或「同時性」託辭呈現出一種民族誌當下的弔詭狀態（ethnographic present；Crapanzano 1986:51）。這正是 Johannes Fabian 所批評之處：當人類學話語建構民族誌描述、分析和結語之理論時，經常忘記、甚至否定與研究主體的同期性經驗（coevalness；1983:33）。Fabian 認為這是一種運用現在式的文法時態，就異文化社會論述之練習；一種異期性（allochronism）的書寫滲透策略，使得研究者得以與研究對象保持距離，甚至否定對話

15 這三項特徵分別見 Rabinow 1977:6-7；Dumont 1978:51；Crapanzano 1980:ix。

關係(同上引:80, 150)。這項反思的角度導致了一項更為根本之批判。Arjun Appadurai 質疑西方思想對於「土著」一詞暗含有禁閉、禁錮、監禁之認定(1988:37)。他以為人類學家提供了一種「經由獨特文化藉以理解人類行為」的固定認識,結果土著一詞被給予了轉喻式凍結(metonymic freezing),呈現無止盡典型的土著圖像(同上引:36)——結果是,部落族人永遠成為人類學家推斷下之土著形貌,一如美拉尼西亞的交換制度成為民族誌作者筆下的固定模樣,永遠無法走出西方世界對於部落生活之認識(同時見Clifford 1982:135; 1988:32; 1997:24)。於是,有關「高貴野蠻人」的想像,滿足浪漫主義下樂觀的人道關懷,同時又體現了以歐洲文明為中心思想的悲憫論述。

其次是這三本民族誌分別提供交互主體式的理解方式:Rabinow 察覺到過往人類學家進入異地文化時,期待甚至訓練報導人以一種「客觀化」(objectify)的描繪語言向人類學家說明其生活世界。Rabinow 以為這正是報導人關於自身文化之詮釋,民族誌書寫因此具備一種雙重理解之特性——它既是交由人類學家個人的田野描述分析,又通過報導人詮釋之後得到第二層反省(1977:119)。這正是後來Rabinow和William Sullivan表達Geertz的詮釋人類學所遭遇的處境:「當試圖理解一個文化世界時,我們正在處理的是詮釋,以及詮釋再詮釋的問題」(1979:6)。Dumont則是強調交互主體性建立在對話的可行性上,作為一種顛倒的觀點,得此土著不只被我們所人類學化(anthropologized),而是他們正在人類學化我們(anthropologizing; 1978:60-61)。相似地,即Crapanzano所宣稱「吾人正是通過他人對我們的觀點來補充自身的特質」(1980:152)。

這種介入異文化的觀看與被觀看成為《田野的技藝》(2006)和《以身為度,如是我做》(2007)兩本國內關於田野工作著作的最大差異處。此二著作雖有各自考量的讀者群,但仍表達了兩學科訓練對於田野工作實踐具備不同的書寫主題或研究重點:前者,學者們敘述調查遭遇,通過田野工作獲得該地文化的體驗和自省,並從田野過程中發現在地者看待研究者自身之姿態,例如趙綺芳的「えんちゃんのはは」身分取代了原先「台湾の彼女」,以及郭佩宜被稱呼為「白人」到「一直在寫的人」;後者,社會學師生們則帶有明顯的求證企圖心,透過田野調查突顯了社會學訓練中「教/學」實作之要求技法,同時論證課堂裡的思考議題,依此建構「如何觀看對方」的社會學式知識論與本體論。

這些關於研究者與研究對象交互關係之反省，不僅指涉田野工作者自我與作為客觀研究者此二角色相互影響，田野工作者亦與研究主題人物彼此互動。例如蔣斌轉述 Buford Junker 的話語（1960）：「[田野工作者]事實上必須『改變』那些被研究的人，使他們能按照他的意思選擇、創造、維持的學習情境中有適宜的行為和反應」（*cf.* 1996:116），藉以回顧前述 Rabinow 的客觀化看法。相似地，黃道琳批評（當時）「新民族誌」的空洞期許，以為執筆的人類學家終究並未與研究對象進行對話，而仍是使報導人替民族誌作者發聲（1986:58-59）。謝國雄則認為，研究者與研究對象之間的互動關係，表現在「將生活經驗『客體化』的可能」之上，研究者得以將田野經驗「深化為理論與觀點」，接著將此一社會知識與理論「融入田野工作」之中，從而帶來相當程度的「可信度/效度判準」的批判與反省（1997:323-328）。

然而，我以為民族誌書寫的交互主體不同於當代質性研究中，期許「被研究者」從他者的客體姿態，轉而與研究者互惠式的主體性交流。在一種基於科學實證並帶有幾分浪漫色彩的古典認識論上，如果「報導人的在地觀點」正是區辨人類學不同於其他社會科學研究的話，那麼在民族誌的傳統書寫慣習和要求訓練中，我們不曾將部落居民、報導人等研究主題人物稱之為「被研究者」，卻反倒接近於理想書寫範式上的「主體性他者」（subjective other）——一種提供研究對象主體性的生活經驗與敘說話語，同時交由客觀的（「消失於文本」的）研究者所書寫紀錄。相反地，當代田野工作者與研究對象的交互主體式理解，則是鬆綁了田野工作中的人類學家，使得民族誌作者可以自在在地者觀點的傳統紀錄中發聲，或自寓言式匿名的文本書寫經驗中現身，一如前述三位民族誌作者分別藉由 Ali、Marquito，和 Tuhami 等三位報導人角色，得以出席於各自書寫的民族誌討論之中。

過往人類學家與研究對象從陌生到熟識的相處模式，過程中的緊張關係，甚至誤會、爭執，和矛盾，在期待建立人類學專業威望與和諧的田野調查理想形式下，每每受到輕視或忽略。但事實上，人類學者與報導人彼此之間的互動是「不自然且充滿緊張的……往往是建築在極脆弱的基礎上」（邱韻芳 2000:93；筆者的改述）。於是，反思民族誌——至少在先鋒時期——一方面有別於質性研究裡，將原先凌駕於研究對象之上的紀錄文本，轉為相對傾向在地者主體經驗的話語，而是反向將研究者的自我經驗和部落居民的互動關係（包

括和諧、衝突、漠視、憤怒，或是彼此依賴），陳述至民族誌書寫之中，成為民族誌知識生產自身的一部分，而非傳統書寫中由外而內所獲得的地方知識。

另一方面則是原先民族誌作者強調通過「置身現場」——一種經由密集式的研究經驗，將他者文化脈絡的認識、對話和體驗，經由詮釋報導人的敘說資料，轉化成威權的寫作經驗——作為人類學調查權限之合法性。但逐漸地，通過詮釋人類學的觀點，將當初「視文化為深描的文本聚集」延伸至「民族誌文本的反思性」這種二重的文本化，開啟了文化的描述與書寫之特徵，即從文化視為一項手稿文本加以閱讀，到訴諸予民族誌書寫文本。結果是，民族誌書寫不再僅僅呈顯人類學調查的結果，而是「書寫」指涉了詮釋學中有關文本意義之核心議題。此一被理解為「修辭轉向」之批判思考，向民族誌書寫的研究職權提出詢問：「究竟誰在說話？」「誰在書寫？」（Clifford 1986a:13）。於是，前述民族誌反思中的交互主體觀點，帶給書寫職權一項實驗性寫作的可能性：詮釋人類學建議挪用 Mikhail Bakhtin 的複調概念，強調多聲和對話來形塑民族誌論述場域的多樣性，或是以協作（collaboration）或複式作者群（plural authorship）作為說話主體所共同生產知識的處境等深度論述，同時（至少）避免了將「在地知識的生產方式與所有權」此一論辯朝向研究者或是在地者任何一方的思考方向。<sup>16</sup>

更重要地，我以為這三本民族誌論著中，外來的人類學研究者與在地報導人之關係演化，循序漸進地再現了 George Marcus 所謂「同謀」之複雜概念（1998）。經由這層同謀關係，田野工作者與報導人發展出一種特殊的依存關係，同時人類學家逐漸自我察覺到自身與研究主體二者共同存在的雙重性：從 Rabinow 一開始帶有黑色電影（*film noir*）般的現身方式，註定無法符合學院授課中有關田野工作調查的傳統期待；到 Dumont 與 Marquito 兩人關係以一種辯證、交互主體之方式探求彼此雙方的遭逢、意義和認清（1978:5）；最後 Crapanzano 企圖改變 Tuhami 消極的人生態度，卻因此發現對自身作為人類學

16 有關「協作」的討論，請參見 Marcus 1998, 2001，以及 Lassiter 2005；「複式作者群」則見 Clifford 1988:23；1997:22-23。關於民族誌的「對話」書寫，最著名的例子應屬 Kevin Dwyer 的《摩洛哥對話》（1987），其中作者挑戰了人類學獨白式書寫，並強調人類學家自我與部落他者在互動過程中，共同創造出一種新的「自我／他者」關係，藉此互相依賴、挑戰，或是適應配合（1987:xviii；作者的強調）。

調查者和民族誌書寫者的質疑。此一概念企圖超越與部落居民發展和諧一致的關係，威脅了原先傳統認知的獨白式書寫職權。於是，這三本反思民族誌帶給當代人類學研究之重點，從書寫者身為人類學家的田野工作姿態，和自我意識地察覺自身的調查立場，轉而涉及有關民族誌知識生產的處境、技術、模態，與策略運作等思考。

#### 四、在地人類學家的「自我與他者」雙重處境

Lahuy的「地方知識實踐與部落主體性建構」論文中，擁有最具正當性的論述基礎之一，來自於研究者本身正是部落族人的一份子。在這場全程以母語口試的過程中，Lahuy不僅兼具部落族人和研究者雙重身分，同時擔任（漢人）口試委員的翻譯人，展現了嫻熟的母語表達（和記述）能力、兩方語言用詞的審慎斟酌，以及掌握自身文化概念和非抽象性事物的滲透力與說明技藝。換言之，Lahuy成為兩方文化知識的中介者（某種意義上，一如《圖哈米》中，Lhacen作為Crapanzano與Tuhami之間的第三者）。這正是人類學長期以來的盼望——在地人類學家能夠提供來自文化他者（cultural other）的觀點，並給予互惠式的民族誌批判（見Marcus和Fischer 1986:156）。

但是此一特徵由於先前古典人類學的異地研究範式之期許，反倒過於簡化了在地研究者關於「自我與他者」的基本區分，忽略研究者作為一位期待給予分析批判的書寫者之外，更需要謹慎地經營自身文化代言者之身分。<sup>17</sup> 在地人類學家於是面臨本文前述之議題時——民族誌書寫者如何理解在地者知識並詮釋（或翻譯）文化文本？從匿名式民族誌書寫慣習到反思修辭的自我意識、從傳統的異地田野工作到自身部落調查、如何與報導人發展和諧一致的共謀關係？——表面上看來，彷彿以一種「我便是族人」的身分，即可輕易地以權威姿態生產在地知識，或是獲得立即性的和諧關係與信賴基礎（同時見Weston 1997:175），然而正因為在地人類學家身處田野現場／部落裡，無論知識或族

---

17 「自我與他者」的區分是詮釋人類學相關論述經常出現的議題內容。此外，同時見Abu-Luphod 1991:137；Strathern 1987:264；Weston 1997:170。

群歸屬都顯然無法置身事外，在更害怕失去部落對自己的信心之深度情境下，承擔比「非在地」人類學家更多原生情感的重量。結果是，在地人類學家的「生活於現場」身分（living there；相較於原先的being there）加劇了民族誌書寫的敘說職權之複雜度。

譬如José E. Limón作為一位研究自身部落的人類學家，說明了這類在地研究者所遭逢「自我與他者」的現實難題。在一場充斥低層階級舞廳現場的意識流實驗書寫中，Limón描述與一位認識兩年卻毫無機會深談的26歲離婚女子的共舞遭遇，同時表明自身作為族群一份子的焦慮：「我有義務完整地說明[德州南部]墨西哥裔美國人（*mexicano*），清晰地表達有關舞場及伴隨的暴力、過度誇大的男子氣概、鄙棄女性等成見，並且這類帶有詆毀、誹謗意味的闡述，來自於[外界]刻板印象裡對於墨西哥裔的不公平對待」（1991:129）。然而Limón所面臨的窘境是，他所意圖提出的批判之內容卻是在自己在田野裡收集到的資料與觀察心得；更矛盾的是，這類描繪文化偏見的報導人正是與自己共享同一文化經驗的在地居民。所謂的「地方知識」，變得不再是單調（包括純粹的外來者或在地者觀點）、單線、同質、穩定，或是具備立即能力給予定義等的內容和狀態。這種具備批判他者（critical other）與族群自我（ethnic self）的雙重身分，使得民族誌調查與書寫涉及了「學術專業領域與日常生活世界」二者混雜之元素（Narayan 1993:95）。

在筆者的訪談中，一位來自太巴壠部落的報導人（在地研究生，34歲，男性）描述研究自身部落之心境和上山打獵時與部落祖靈的依附感：

再熟悉不過的地點，越是刁難。……部落認識我的長輩都知道我在進行田野的訪談，當我圍著爐火跟一個人或是多人聊天的時候，總是會被問起，你又要聽什麼呢？你問到了什麼？……這樣的感覺是親切的，對我來說。或許是自己的期許吧！總希望能夠將長輩所知道的東西翻箱倒櫃地清出來，就擔心遺漏了些什麼。……我變得貪心，希望能將長輩記憶中的過去與現在挖掘出來，這也要聽，那也要聽，滿滿的一籬筐。那龐大的文化母體，怎能輕易地讓你如此的對待呢！

上山前，儀式當然也免不了，祭詞的內容這麼說到：「...*patanam ho kako 'patanam ho ko icel no kaph , hay a wa'i toko talaw no mako , tanamen ho ko malafa'inayan , tanamen ko fana`no mako...*」(…試煉我吧！試煉我的力量吧！我才不會有懦弱，試試要成為男人的人，試試我的智慧…)祭儀結束，背著背包，手拿著矛就繼續地往上走。…一個人獨自上山仍有對話的對象，自己以及伴隨在四周的長輩們，與自己對話是舒服的。巡過第八個陷阱時，耳朵所聽到的是山豬覓食的聲音，腦中劃過的是「試煉來了」，或許是長輩聽到我的祈禱，是該成為男人的時候了，這世界只有我與山豬，全神貫注。我一步步地逼近他，而他就在身邊十公尺內，我看不到他，他也未發覺我，他正享受著美味的佳餚，而我卻已緊張得不敢再呼出一口氣。我深刻地體會到山豬是「他」，他是我的對手，他是人。而我感覺不到外在的世界，我是倚靠祖靈所給予的力量來面對的。

該報導人企圖挖掘部落長輩記憶中的過去與現在，烘托自身母體文化之豐富性，此一刁難問題直接顯現於論文書寫上：一方面是語言轉譯的障礙，「擔心自己在陳述上與族人的陳述方向有所偏離」（按報導人話語，以下皆同）。另一方面，當筆者詢問仿「Lahuy 模式」回部落口試的可能性時，報導人則是望之卻步，深怕面對自己族人和文化——「阿嬤一直看著你（寫論文這件事）」——表現不如族人的期盼。於是，在地研究的書寫職權承載著部落的祝福、過程中的憂心、豐收的喜悅，並同時加強來自「祖靈讓我成為有力量有膽識的年輕人」的族群歸屬。對於部落族人甚至書寫者自身而言，論文研究的目標不僅是完成學院訓練要求，以部落阿嬤之眼看來，更期許是一場猶似「與山豬作戰」的勇士歷練。

由此看來，正是這類對自我部落歷史的尊重與使命、族群情感的加持和期許，以及個人的家族身分等因素，Lahuy的「論文返鄉口試」比起一般學院教室中的考試情境來得更為嚴厲，得此避免前述「失去批判的勇氣和客觀性」的外部疑慮。Emiko Ohnuki-Tierney以為，在地人類學家之難處，在於不僅得對自身社會行為模式保持一定距離的知識調查，同時也必須對文化情感作某種程度的自我抽離（1984:584）。但在現實上，在地部落人類學家（或是廣義的在

地研究者)需要更多勇氣去面對自身族人所提出的挑戰或要求,以及克服作為「抽離的客觀研究者」的矛盾情結。

更困難地,台灣的在地人類學研究者往往必須擔負起傳承部落文化慣習、維護祖訓智慧,甚至解決部落現實困局的菁英榜樣。這類研究往往以搶救危機的急迫心態為原住民族發聲——甚至為全世界居處弱勢的少數族(社)群——自有其同理心和策略之必要,就此深受原住民研究者之附和。於是基於愛護、奉獻精神(或許包括了某種浪漫情懷),或是更嚴肅的族群認同等因素,促使許多民俗和部落文化的業餘愛好者,包括地方文史工作室的年輕人,或是自都市返回部落的原住民青年,積極地保存歷史文化遺產、自行蒐集閱讀史料、義務地成立解說服務,在知性之旅或是生態觀光解說中導覽教育。當在地歷史的意義面對一波波遊客相同或是類似的詢問時,部落導覽的敘說者被期待並且訓練給予滿意的答覆,成就了文史工作者或是部落解說員能言善道的能力。然而,這類問題愈是頻繁,便生產出更多「意義深遠」的話語——「那是先民胼手胝足、筆路藍縷的結晶」、「這是祖先留給我們的智慧」。同時,當答覆者期待回覆內容能受到詢問者的肯定時,這種肯定恐怕並非來自於雙方對歷史文化的互惠地反覆驗證,卻是以「一言以蔽之」的方式在各自想像的文化脈絡中概括了所有的可能性。

這或許正是潘英海所擔憂之處:「本土田野工作者在研究自身社會或文化時,由於對自身文化的嫻熟狀況和社會背景知識不足,而在瞭解過程中陷入文化解讀的陷阱,並以自己所熟知的瞭解『理所當然地』添塞瞭解上的隙縫,而造成『文化識盲』之現象」(1997:46;筆者的改述)。結果是,所有具說服力的文史導覽解說或文化描述語彙,漸漸地收斂為一種核心價值或是「無瑕疵的陳述」(impeccable depictions; Geertz 1973:18)——結晶與智慧的語詞授予了歷經淬鍊之後的正面價值,以及知識在理性之下的判別,並且阻隔了任何的負面質疑。如此一來,當敘說話語失去了反省、延展或接受議論的可能內容,文化的意義彷彿變得如此具現而無須詮釋,反倒迫使讀者懷疑這類內容。

另一類話語則是表達了台灣原住民族對於自身部落傳統、文化知識日益流失的焦慮,強調原住民菁英分子對於自身部落文化的重視與歷史擔當,並且以部落意識覺醒為核心的「文化復振」使命:

原住民的「文化復振」近年來開始覺醒：恢復傳統祭典、尋根、成立文化成長班、推動母語教育等，並成立各部落的文化發展協會來執行推展，無不是原住民意識覺醒所帶來之成就，因此原住民部落在觀念上及文化復興上確實有著極為深遠的影響及改變。我看見原住民朋友與族人為了族群長遠的理想，不斷在實現所堅持的信念，持續在現實和理想中尋找一個平衡點，這樣的精神令人佩服。身為現代原住民族的一份子，部落的族人，及一位人類學家，更有此一使命為當代做見證。（卑南卡地布部落報導人，32歲，男性；筆者的改述）

更重要地，該覺醒意識強化了原住民作為一個少數的族群，主動爭取應有的法律對待和權利保障等行動。2007年底卡地布部落按〈原住民基本法〉（2005）申請獵祭場域，卻遭地方執法者搜身並強制驅離的「驅（逐受）辱事件」後，原住民團體串連發起「為尊嚴而走」運動（2008），突顯司馬庫斯櫟木事件（2007[2005]）、卑南族狩獵和三鶯部落強制拆除（2008）等議題，要求政府落實〈原住民基本法〉，隔年（2009）3月推動「狼煙行動」繼續爭取自然主權和傳統領域：

[前略] 我們的文化幾乎消失滅亡，我們長久被國家不正義的政策勒住我們的頸子，掠奪我族的小米田、獵場、漁場、潮間帶，剝奪我們的生存權，不曾停止強暴族人的尊嚴，讓我們的孩子看不見先人的驕傲，吸吮不到自己母體文化的乳汁。（「部落論壇」邀請新聞稿）

此一新聞稿用詞擬似後殖民論述之立場揭露了兩極化特徵：一是對於修辭的過度運用，強調踐踏、掠奪、剝奪、強佔、強暴等語言，刻意強化族群文化身分。這是由於當代原住民族反對過去的殖民統治暴力和現今執法者的漠視或逾權，該邀請稿於是側重原住民文化受殖民式欺壓的文化絕境和結果。表面上看來，上述文案修辭彷彿呈現另一種語言形式的暴力，相對減弱外界瞭解自身文化脈絡下的寓含意義（implicit meaning）之機會。然而，與其將這類文案視為一份自我矛盾的諷刺說詞，倒不如理解為一項不得不的生存戰略：它突顯了執政者一次次地政治失信與（下意識或無意識地）族群歧視之下，原住民族被

迫在惡劣的文化處境中，持續加重修辭的力道，以及表達諸如「為尊嚴而走，結果走到最後只剩尊嚴」的悲情和無力感（參與活動核心的原住民報導人如是自我解嘲地感嘆）。

二是暗示對自然資源和傳統領域的依存關係，並且透過文化生態學和文化地理學中的永續經營概念，以及繪製部落地圖（tribe/community mapping）等生態文化知識的傳授肯定其重要性。其中，部落爭取生態主權之行動，又多以擁護政府落實執行〈新夥伴關係〉（2002[1999]）、〈原住民基本法〉等政策，或是繼續推動〈原住民族土海法草案〉（2007），形塑以國際法律、正義、人權、政治關係為核心的論述場域。<sup>18</sup>這類論述反映了在地研究者面臨「不斷流失文化資產」之日常生活經驗和「為自身部落解決困境」的族群使命感。於是，在地部落研究者往往在這種處境之下，被賦予使命和責任表達或轉述部落的在地想法或要求，期待以「為弱勢部落爭取發聲的機會和音量」之方式，作為對部落的回饋。由是，原住民族作為少數族群宣稱自身的文化主張（cultural claims）時，「並非奠基在外部文化理論之基礎上，而是來自於歷史的真確性」（Trouillot 1991:19）。

我以為這正是當代在地人類學家在相對更具正當性的敘說職權之下，就這類仿若「Cohen 被搶劫」翻版的櫟木事件、驅辱事件，所擔負起文化深描之職責：如果人們不瞭解泰雅族文化的 *gaga*（傳統慣習規範），便無法明白風倒櫟木在部落中的管理使用原則，或是不理解 *qyunnam*（傳統領域），便無法深刻認識泰雅族對自然資源的生態觀和森林權利，更不能想像為何在部落議會集體決議之下，將櫟木殘根運回部落的三位族人，在林務局選擇性以違反〈森林法〉某項條例起訴之後，部落宣稱以「集體自首」方式，諷刺地要求國家起訴司馬庫斯整個部落。相似地，如果外界沒有領悟到原住民族的狩獵習俗正是「成為一名受尊重的族人」的文化活動，便無法體會族人的精神氣質（ethos）如何受歷史慣習所形塑，由此展現關於理解這個世界的特有文化習性與行為。並且，

18 例如以〈原住民及部落民族公約〉（Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, 1989）和〈原住民權利宣言〉（United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, 2007）等，作為第一線捍衛自我權利之依據，對抗國家體制下不平等對待（包括〈原住民保留地管裡辦法〉、〈國家公園法〉、〈野生動物保育法〉、〈森林法〉、〈環境基本法〉等）。

如果無法體認原住民族的族群歸屬如何來自於歷史傳統下之生命歷練，如何傷心、灰心和感慨懷忿政府流於簡化地理解原住民生存方式和獨特文化，那麼人們便無法明白原住民族何以使用這類表面視為過度的暴力語言，來作為內心最沈痛的民族自覺之抗議說詞。

如此一來，在地人類學家的「族群自我與批判他者」雙重處境之特性，則是一反Boas老爹對正值青春年華的Mead所叮嚀交代的任務，反向塑換為「將自身文化介紹予國內異地社會」之要求，這使得在地人類學家的姿態和立場，一如上述深描之重點，向外界說明此份族群情感正是外來者難以覺察的細膩文化感知。這將有別於過往「自我抽離於在地情感之外，以作為客觀學術論述之基礎」此種期望——這類外部要求反倒造成研究者無可掙脫的族群情感和展現專業學術訓練相互牽制的局勢——而是「同時生存於兩種專業要求之中」（Geertz 1995:94；筆者的改寫）。更精確地說，在地人類學家作為來自部落的在地族人，在如影隨形的族群同理心之下，以一位敏銳的文化諮商者身分，協助釐清部落地方主權和在地權利的族群使命；而同時作為學院訓練的自主性研究者，明白無法將自己置身於部落關懷（和族群血液）的處境之外，消化地方知識的內容與方法，向外界深描地方知識中難以深入體會的曖昧、雜澀不明、諷刺隱喻之文化情感、現象或規範。

## 五、結論

「司馬庫斯的碩士口試」突顯了部落的自主意識、地方知識的理解和詮釋、研究者自我定位，以及研究者面對自身部落文化逐漸流失而感到焦慮等課題，同時給予人類學研究兩個面向的深度思考、諷刺和挑戰：

（一）下鄉口試與部落主權：人類學此一學科訓練之價值，很大程度上正是企圖打破一種固執的偏見——以Philippe Descola的說法：「這並非為了替部落爭取更好的命運，而是避免他人樹立起通則律法」（1993:24）。「下鄉口試」理念作為該研究所成立之訴求，但此一深受社會（至少媒體）認可之理念並不必然等同其他學界的「研究倫理」（該研究所恐怕亦無此意）。相似地，下鄉口試對於司馬庫斯部落是受歡迎的，雖然此一行動是否代表原住民族之共同想法仍

有待商榷，但是這類的研究書寫及回饋，將可能成為下一位（特別是來自部落之外）研究者和族人的風險和負擔。由是，本篇論文對該學位論文賦予「地方知識的回歸」之標籤，昭示部落作為地方知識的擁有者與生產者，和部落自主意識的甦醒，仍存有某種程度的憂慮。

相較於「地方知識的回歸」之訴求，另一關於部落主權的憂慮則來自更為複雜的政治生態。當少數族群集體以「文化」對外一致地作為向國家或地方政府索討權利的談判籌碼時——例如近年來台灣原住民族群所積極爭取的「傳統領域」與「部落地圖」等文化版圖運動——卻因此容易在族群部落之內捲入權力分享或爭奪、資源利益分配等糾葛之中：族群血統的純正性、誰（敘說下）的歷史空間？誰決定傳統領域？哪一時期的傳統？誰來定義並規劃領域？誰得以支配（領域內的）生態資源？誰來描繪部落地圖？誰擁有部落地圖？例如，官大偉和林益仁指陳在台灣原住民運動中，「傳統領域」課題原是為了突顯部落與現代國家之間的權利衝突，而非標示排他性的自我主權或是領土疆界，然而政府與部落雙方對該概念的認知和文化轉譯有所不同，使得「傳統領域」作為一項政策工具時，卻變成部落與部落間一條「實際區分的界限」，造成部落之間的緊張關係（2008:120-132）。

更令人擔心的是，在「權利 vs. 權力」的意識形態對抗和再建構的過程中，以一種充滿正義語言的態勢，藉以捍衛我族的文化資產（但諷刺的是，這類訴求正義的法律語言中似乎並不存在族群文化特徵之差異性），並且朝向通則價值之發展時，我們似乎逐漸喪失自我質疑和批判的想像，同時一種擬似民族中心主義的思想，彷彿逐漸復甦，反向增強少數族群朝向「極端文化相對主義」之風險——所有價值評衡標準都來自獨特、崇讚、榮耀的文化信仰和歷史傳統，並且誓言反駁任何以他者文化基礎下的評論、批判或觀點——這類的認知或立場愈是熱情、激烈，不同文化之間的差異便愈無法對話、比較，並且自我反省的空間便愈狹隘，最後形塑另一種「逆反式種族主義」（inverted racism）。<sup>19</sup>

19 有關「逆反式種族主義」此一辭彙，參見 Geertz〈反相對主義〉一文（1984）；該詞引用自 Melford Spiro 的〈文化與人類天性〉（“Culture and Human Nature”），收錄於《心理人類學的誕生》（*The Making of Psychological Anthropology*；George Spindler 編，1978）。

這並非意味著人類學反對當代的原住民運動，事實上這門專業訓練比起其他學科更樂見部落主權的恢復或伸張：近一百年來在專業知識上要求對不同風俗文化與行為給予相對的尊重，而必要的田野工作正是確認每一文化區域所獨特擁有之特徵。但是，人類學理論發展及民族誌論述——至少對筆者所接受的詮釋人類學訓練而言——並不必然符合部落的主觀認識和期待；部落所認同之下鄉口試理念，並非為了具現該部落文化之唯一真實書寫。這是本文反對那本「攤放在報導人腿上」的民族誌之根本主張：民族誌書寫並不在於爭辯是否交由外地研究者或自身族人所執筆，因而評斷這本著作的專業、可靠性，或是族群情感歸屬，而是對抗學術僵化封閉、毫無主體彼此互動的知識追求方式，以及論文修辭中那種呆滯固著、令（族）人無從辯駁的刻板形象。由是，在地人類學家受到重視亦不只是因為他們有責任（或能力）替部落發聲——在族群情感上，事實上遠超過「非在地人類學家」所能想像的沈重責任，和一種「自己與部落命運綁在一起」的歸屬張力——但在知識上，更被期待提出更為深入文化脈絡之詮釋觀點，阻擋任何可能成為刻板部落知識之風險，得此將在地者與文化從刻板印象中解放出來。

（二）地方知識與研究倫理：以一種解構的觀點看來，Lahuy的「論文返鄉口試」迫使學院事務在部落空間舉行，使得參與族人之意見獲得學術職權的正當性。該論文中關於部落主體性之聲明，一方面表達身為一位原住民抗議文化知識長期客體化為學術文本，再現族人有關地方知識所有權的共識與主張，另一方面則通過返鄉口試的行動取得學界對於研究倫理的確認。於是，這場「論文返鄉口試」行動表達了部落對外來研究者獲取地方知識之不滿，使得人類學研究迎面遭遇研究倫理和道德的詢問：「你們人類學家到部落作研究，究竟對我們有什麼好處？」這類尖銳問題涉及倫理、知識或是以其他形式為基礎的人類學回饋。

諷刺的是，交換和互惠始終是人類學的古典研究主題，但卻似乎對於以市場機制為前提的交易對話經驗感到生澀。它暴露當前人類學既沒有（當地）政府作為支援，又缺乏同謀關係下彼此互利基礎等窘態。這種與報導人關係的「人類學諷刺」，似乎也適用於同一田野地點的不同人類學家彼此之關係。在封閉的田野場域中，資深人類學家承受更多學術榜樣和田野實踐之檢視壓力，包括人際資源與溝通技術的曝現、田野中「成為當地者」與學院專業學者的形象

落差、部落語言的掌握程度，或是調查資料的真確性等；換言之，田野中的人類學家被迫去神秘化前述關於田野工作的知識生產形態，並且釋放原先純粹、單一的研究職權。遺憾地，這換來的是資淺人類學家或年輕學生對於部落研究的挫敗感——絕大部分並非來自與報導人的同謀關係，而是與資深人類學家的同僚關係（cohort）。於是，對於來自田野地的當地人類學家回到自身成長的部落進行調查——即同時兼具同謀與同僚關係的在地人類學家——（非在地）人類學家有一種更為複雜且難以說出口的心態：既樂觀期待部落擁有自己人類學家，卻又擔心自身就該部落的研究職權因而相對削弱。

「如果我們部落有自己的研究者，為何還需要其他非在地人類學家？」一位原住民部落菁英向我質問。在地研究者的身分表面上解除了（非在地）人類學家長久以來在倫理上的爭議——原住民不再是被凝視的研究對象，而是更合法擁有職權的研究者——並且過去兩種角色之間可能存在的衝突與問題看似都不復存在。諸如此類的論點似乎顯得易懂且令人接受：當外地的研究者企圖努力融入當地社群生活時，來自部落的在地者反倒需要與部落保持客觀距離，刻意劃清自身作為研究者的不同身分，以便於釐清或揭露在地知識的深度。但事實上，在成為在地研究者的訓練過程中，包括自身族群的情感聯繫、難以達成的文化抽離、（國家政策下）膚淺的文化多元主義口號、現實世界中文化日漸混融難辨以及伴隨而來的認同焦慮，使得在地者身分變得更加複雜——一位自小離鄉背井並前往都市就學的阿美族研究生表示：「我[終於]在自己的文化中找到我的認同」，而另一位汲汲營營證明自身具平埔族血統的研究生卻戲謔地自嘲：「我卻在認同中找不到自己的文化。」這是在地部落研究者與人類學家共同遭逢的窘境和一同努力的研究課題，而非交由任一方自信可以獨立完成。通過人類學學科訓練，在地研究者得以明白問題不是「我們自己來就比較好」，而是在文化詮釋和持續關於「地方知識的生產與擁有」的反思中，讓「當地者—在地研究者—研究者」共同瞭解地方知識與文化意義事實上比自己所知道的還要深遠隱晦！

總結來說，地方知識的研究職權反映了人類學家面對部落知識的學術立場，以及所探求意義結構之轉變：從1970年代民族誌反思的先鋒寫作，經過1980年代對「人類學真實」的質疑，至1990年代因應世界體系訴求於人類學跨區域研究。人類學家涉入部落生活之中，逐漸正視與報導人交互主體的互動經

驗，不再是不可見的書寫者，亦不再單純作為唯一的作者。黃應貴在1990年代中期，回應Sidney Mintz (1989) 有關「人類學家—報導人」關係 (1994:21-23):

人類學已不再徘徊於科學與人文學之間尋求如何超越客觀主義與主觀主義的對立，而把人類學定位為既是科學也是人文學，不但強調其研究對象是人本身，更注意到研究對象應包括研究者與被研究者之間互為主體的關係，以及研究者自我角色等。[...] 民族誌所呈現的，不只是部分的真理 (partial truths)，是人類學家與被研究者互為主體 (intersubjective) 所共同塑造出來的。它自然也是「多聲的」 (polyvocal)。

今日看來，這些卓越的認識已為當代人類學界所認同 (或者至少不被主流論述所反對)，但是相似於黃應貴對於田野工作的憂心並未因此減緩。當上一世代諸如深描、田野工作、人類學為人文 / 科學、交互主體關係、民族誌反思等論述已被現今學界視為理所當然且恰如其分時，「部分真理」此一觀點恐怕成為「部分理解」之危機——所有概念彷彿無須辯證闡釋，卻因此導致這些論述逐漸地像是口號般不斷被挪用，並且僅就話語表面上的字義作理解，一如前述土著生活圖像遭到理解上的凍結一般。我以為互為主體並非歌頌研究者與研究主體之間和諧一致的目標，或在田野工作實踐上訴求建立同謀關係之必要性。它的貢獻在於如何建構關於「民族誌真實」之人類學知識，使得研究者與研究主體之間的衝突和緊張關係以知識的形式予以討論。由是，交互主體得以超越人類學家樂觀的自我期許，將民族誌書寫和田野工作情境朝向理論細膩推展下的知識建構。

當代社會的文化意義與體驗從來無法單一指涉或直接鋪陳；有關地方知識的內容和詮釋，亦不似昔日古典時期來得單純或同質。相反地，當今世界的族群關係 (或許也包括不同專業學科知識之間的關係) 以不斷交混、疊加或移動的方式展現文化主體的多樣面貌，以及文化同質性與異質性之間的複雜操作模式。然而，這並不表示人類學在當代社會文化研究中的地位變得岌岌可危，相反地，人類學過去所積累對於人類文化的研究成果和敏感度，正是解讀現代混融複雜世界之利器。Lahuy 在論文中引用 Geertz 的話語，期許開展彼此相互助

力的知識對話 (2008a:127):「我們需要的不只是地方知識,我們更需要一種方式,可藉以將各式各樣的地方知識轉變為它們彼此間的相互評註——由一種地方知識的啟明,來照亮另一種地方知識所隱翳掉的部分」(《地方知識》中文版 2002a:319-20)。的確,當前人類學研究任務正是幫助吾人澄清或理解地方知識的觀點和意義,以作為彼此文化混雜後的在地識別,並以深度描述的方法和技術,向外界說明那些根深蒂固的刻板印象、無法言明的社會約束或責任,或是未能立即釐清的暗喻或諷刺等形塑的原因和隱晦的文化背景。這種相互評註的練習,使得 Geertz 的地方知識論述有別於 Malinowski 所追求的(單向)在地者觀點(見 Strathern 1987:253);地方知識成為部落文化意義的(再)呈現與譯碼,藉由深描之技術和方法,得以讓人們瞭解那個「對個人和眾多個人所構成的集體藉以活出他們生活方式的『意義結構』」究竟為何(Geertz 1983:182)。由是,我們在一種責無旁貸的處境中反思人類學分析和民族誌書寫,在這樣的過程中獲得部落的地方知識、文化意義、價值和存在方式,以及對自身與對他者的定義和詮釋。

## 參考書目

王慧瑛 Wang, Hui-ying

- 2008 司馬庫斯首位碩士 族人提問口試 2 天 1 夜 simakusi shouwei shuoshi zuren tiwen koushi er tien yi ye [The very first *Smangus* tribesman received a master's degree after a two-day one-night thesis defense by his tribal fellows]。聯合報 lianhebao [United Daily News], A1 版, 2 月 24 日 [February 24, 2008, page A1]。

官大偉、林益仁 Kuan, Da-wei and Yi-ren Lin

- 2008 什麼傳統？誰的領域？：從馬里光流域的部落地圖經驗談空間知識的轉譯 sheme chuantong? sheide lingyu?: cong maliguang liuyu de buluo ditu jingyan tan kongjian zhishi de zhuanyi [What Tradition? Whose Territory?: A Critical Review to the Indigenous Traditional Territory Survey and the Translation of Spatial Knowledge in Marqwang]。刊於 [In] 考古人類學刊 kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology]69:109-141。

拉互依·倚峇 Lahuy, Icyeh

- 2008a 是誰在講什麼樣的知識—地方知識實踐與 *Smangus* (司馬庫斯) 部落主體性建構 shi shei zai jiang shemeyang de zhishi – difang zhishi shijian yu smangus (simakusi) buluo zhutixing jiangou [Who Is Telling What the Knowledge is about?: The Construction of *Smangus* Subjectivity and Local Knowledge Practices]。靜宜大學生態學研究所碩士論文 jingyi daxue shengtaixue yanjiusou shuoshi lunwen [Master Thesis. Department of Ecology, Providence University]。

- 2008b 關於部落口試的幾個觀點：研究者的觀點 guanyu buluo koushi de jige guandian: yanjiuzhe de guandian [Some ideas with regard to the thesis defense at home: a view from the native researcher]。刊於 [In] 人類學視界 renleixue shijie [AnthroVisions]2:3-4。台北：台灣人類學與民族學學會 taipei: taiwan renleixue yu minzuxue xuehui [Taipei: Taiwan Society for Anthropology and Ethnology]。

邱韻芳 Chiu, Yun-fang

- 2000 田野經驗、民族誌書寫，與人類學知識的建構—文本的比較分析 tianye jingyan, minzuzhi shuxie, yu renleixue zhishi de jiangou – wenben de bijiao fenxi [Fieldwork Experience, Ethnographic Writing and Construction of Anthropological Knowledge: An Analysis of Texts]。刊於 [In] 考古人類學刊 kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology]56:77-99。

部落格 OIKOS-TAIWAN (blog)

2008 地方知識的回歸—記 Lahuy 在司馬庫斯的論文口試 difang zhishi de huigui – ji lahuy zai simakusi de lunwen koushi [The return of local knowledge: a note of Lahuy's thesis defense in *Smangus*]。網路資源 [internet information]，<http://oikos-taiwan.blogspot.com/2008/02/lahuy.html>，2月1日 [February 1, 2008]。

郭佩宜、王宏仁 主編 Guo, Pei-yi and Hong-zen Wang, eds.

2006 田野的技藝：自我、研究與知識建構 tianye de jiyi: ziwo, yanjiu yu zhishi jiangou [Crafts of Fieldwork: Self, Research and the Construction of Knowledge]。台北：远流圖書公司 taimei: juliu tushu gongsi [Taipei: Chuliu Book Company]。

黃道琳 Huang, Dau-lin

1986 社會生物學與新民族誌——當代人類學兩個落空的期許 shehui shengwuxue yu xin minzuzhi – dangdai renleixue liangge luokong de qixu [Social biology and neo-ethnography: two disappointed expectations in contemporary anthropology]。刊於 [In] 當代 [Contemporary Monthly]8:52-59。

黃應貴 Huang, Ying-kuei

1994 從田野工作談人類學家與被研究者的關係 cong tianye gongzuo tan renleixue uejia yu beiyanjiuzhe de guanxi [The relations of anthropologists with their objectives in fieldwork]。刊於 [In] 山海文化 shanghai wenhua [Taiwan Indigenous Voice Bimonthly]6:18-26。

潘英海 Pan, Ing-hai

1997 文化識盲與文化糾結：本土田野工作者的文化問題 wenhua shimang yu wenhua jiuji: bentu tianye gongzuozhe de wenhua wenti [Cultural illiteracy and culture bind: the cultural confrontations of indigenous fieldworkers]。刊於 [In] 本土心理學研究 bentu xinlixue yanjiu [Indigenous Psychology Research]8:37-71。

蔣斌 Chiang, Bien

1996 反省式民族誌與社會學質化方法：二個研究傳統的文獻評述與討論 fanxing-shi minzuzhi yu shehuixue zhihua fangfa: erge yanjiu chuantong de wenxian pingshu yu taolun [Reflexive Ethnography and Qualitative Method in Sociology: A Literature Review]。刊於 [In] 考古人類學刊 kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology]51:106-128。

謝國雄 Shieh, Gwo-Shyong

1997 純勞動：台灣勞動體制諸論 chun laodong: taiwan laodong tizhi zhulun [Labor Only: Essays on the Labor Regime in Taiwan]。台北：中央研究院社會學研究所籌備處 taimei: zhongyang yanjiuyuan shehuixue yanjiusuo choubeyu [Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica]。

謝國雄主編 Shieh, Gwo-Shyong, ed.

- 2007 以身為度，如是我做：田野工作的教與學 yishenweidu rushiwozuo: tianye gongzuo de jiao yu xue [So I Do My Fieldwork: Personal Journals of a Quaternary Practice]。台北：群學 taipei: qunxue [Taipei: Socio Publishing]。

Abu-Luphod, Lila

- 1991 Writing against Culture. *In* Recapturing Anthropology: Working in the Present. Richard G. Fox, ed. Pp.137-162. Santa Fe: School of American Research Press.

Appadurai, Arjun

- 1988 Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology* 1 (3):36-49.

Clifford, James

- 1982 Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World. Durham: Duke University Press.

- 1986a Introduction: Partial Truths. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford and George E. Marcus, eds. Pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.

- 1986b On Ethnographic Allegory. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford and George Marcus, eds. Pp. 98-121. Berkeley: University of California Press.

- 1988 The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press.

- 1997 Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press.

Crapanzano, Vincent

- 1980 Tuhami: Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press.

- 1986 Hermes' Dilemma: The Making of Subversion in Ethnographic Description. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford and George E. Marcus, eds. Pp. 51-76. Berkeley: University of California Press.

Descola, Philippe

- 1993 The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle. New York: The New Press.

Dumont, Jean-Paul

- 1978 The Head and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience. Prospect Heights: Waveland Press.

Dwyer, Kevin

- 1987 Moroccan Dialogues: Anthropology in Question. Long Grove: Waveland Press.

Fabian, Johannes

- 1983 *Time and The Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University.
- Freeman, Derek
- 1983 *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1989 Fa'apua'a Fa'am and Margaret Mead. *In American Anthropologist* (91)4:1017-1022.
- Geertz, Clifford
- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- 1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- 1984 Anti Anti-Relativism. *In American Anthropologist* (86)2:263-278.
- 1988 *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- 1995 *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2000 *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- 2002a 地方知識：詮釋人類學論文集 difang zhishi: quanshi renleixue lunwenji [Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology]，楊德睿譯 yangderui yi [De-rui Yang trans.]。台北：麥田 taipei: maitian [Taipei: Rye Field Publishing]。
- 2002b An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times. *In Annual Reviews* (31):1-19.
- 2003 A Strange Romance: Anthropology and Literature. *In Profession*:28-36. *MLA Journal*.
- 2010 On Malinowski. *In Life among the Anthros and Other Essays*. Fred Inglis, ed. Pp. 15-20. Princeton: Princeton University Press.
- Kuper, Adam
- 1996[1973] *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, 3rd edition. New York: Routledge.
- Lassiter, Luke Eric
- 2005 Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology* (46):83-106.

- Limón, José E.  
1991 Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography: Notes of a Native Anthropologist. *In* *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard G. Fox, ed. Pp. 115-136. Santa Fe: School of American Research Press.
- Malinowski, Bronislaw  
1984[1922] *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Waveland Press.  
1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.
- Marcus, George E.  
1998 *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.  
2001 From Rapport under Erasure to Theaters of Complicit Reflexivity. *Qualitative Inquiry* 7(4):519-528.
- Marcus, George E. and Dick Cushman  
1982 *Ethnography as Texts*. *In* *Annual Review of Anthropology* (11):25-69.
- Marcus, George E. and Michael M. J. Fischer  
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Merrill, James  
1976 *Divine Comedies*. New York: Atheneum.
- Mintz, Sidney W.  
1989 The Sensation of Moving, While Standing Still. *In* *American Ethnologist* 16(4):786-796.
- Narayan, Kirin  
1993 How Native Is a "Native" Anthropologist? *In* *American Anthropologist* 95 (3):671-686.
- Obeyesekere, Gananath  
1990 *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko  
1984 "Native" Anthropologists. *In* *American Ethnologist* 11(3): 584-586.
- Ortner, Sherry B.  
1999 Introduction. *In* *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Sherry B. Ortner, ed. Pp. 1-13. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul  
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

- 1986 Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford and George E. Marcus, eds. Pp. 234-261. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul and William M. Sullivan
- 1979 The Interpretive Turn: Emergence of an Approach. *In* Interpretive Social Science: A Reader. Paul Rabinow and William M. Sullivan, eds. Pp. 1-21. Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, Renato I. Jr.
- 1999 A Note on Geertz as a Cultural Essayist. *In* The Fate of "Culture": Geertz and Beyond. Sherry B. Ortner, ed. Pp.30-34. Berkeley: University of California Press.
- Ryle, Gilbert
- 1990[1971] Thinking and Reflecting. Reprinted in Collected Papers, volume two (1929-1968). Pp. 465-479. London: Hutchinson.
- Sewell, William H. Jr.
- 1999 Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation. *In* The Fate of "Culture": Geertz and Beyond. Sherry B. Ortner, ed. Pp. 35-55. Berkeley: University of California Press.
- Shankman, Paul
- 2009 The Trashing of Margaret Mead: Anatomy of an Anthropological Controversy. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Spiro, Melford
- 1978 Culture and Human Nature. *In* The Making of Psychological Anthropology. George Spindler, ed. Pp. 331-360. Berkeley: University of California Press.
- Stocking, George W. Jr.
- 1983 The Ethnographer's Magic. *In* Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. George W. Stocking, Jr. ed. Pp. 70-120. Madison: University of Wisconsin Press.
- Strathern, Marilyn
- 1987 Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology. *In* Current Anthropology (28)3:251-281.
- Trouillot, Michel-Rolph
- 1991 Anthropology and the Savage Slot. *In* Recapturing Anthropology: Working in the Present, Richard G. Fox, ed. Pp. 17-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- Weber, Max
- 1990[1962] Basic Concepts in Sociology, H. P. Secher, tran. New York: Citadel Press.

Weston, Kath

1997 The Virtual Anthropologist. *In* Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Akhil Gupta and James Ferguson, ed. Pp. 163-184. Berkeley: University of California Press.

林徐達

國立東華大學族群關係與文化學系

花蓮縣壽豐鄉志學村大學路二段一號 97401

fieldworker@gmail.com

# On the Ownership and Authority of Local Knowledge: The Reflections of Interpretive Anthropology on Lahuy's “Thesis Defense at Home”

Hsuta Lin

*Department of Ethnic Relations and Cultures,  
National Dong Hwa University*

---

Drawing on Geertzian interpretive anthropology, this article elaborates how ethnographies reflect the fieldwork discipline, represent the native's point of view and further reshape the understanding of local knowledge. Conventional ethnographic writing often displays a research dilemma, in that the anthropologist experiences his involvement as an observer of cultural activities and yet disappears from his own textual presentation. The arrival on the scene of interpretive anthropology in the 1960s and '70s inspired the paradigm of ethnographic writing, in which rhetorical concerns – the ownership and authority of local knowledge, and self-reflection on fieldwork and ethnographic writing – were transformed into a cumulative, multifaceted representation of anthropological studies. Ethnographers came to doubt the legitimacy of fieldwork while the realization of intersubjectivity between anthropologists and their informants became a major concern. This essay suggests that the emergent task of current anthropology is to understand the meaning of the disguise and transfiguration of local knowledge, through which “thick description” was launched as an intellectual method for eliciting cultural derivations from tribal sentiments, concealed norms, obscure portrayals, or ambiguous identities.

Keywords: local knowledge, interpretive anthropology, reflexive ethnography, authority, thick description

---