書評
考古人類學刊・第 81 期・頁 221-226・2014
DOI:10.6152/jaa.2014.12.0011

回應與反響

黃 應 貴

國立清華大學人文社會學院學士班

針對兩位評論者的主要提問，筆者以主編的身分及角色來試著回答一些共同的主要問題，而不是針對被提到的各篇文章的個別問題來回答。

第一，章英華及趙彥寧兩位作者都質疑本書所描繪的各種樣態的家，是否是新自由主義之因所造成的果?確實，本書的論文很少直接討論新自由主義哪些性質或力量直接造成某類非典型家庭的出現。不過，在導論中，筆者一再強調這是新自由主義的「歷史條件」下所產生的現象，而不是說前者是因而直接導致家有各種新樣態的果。即使筆者在導論中以東埔社布農人為例來說明兩者之間的緊密關係時，筆者還是陳述新自由主義發展的前提，如網際網路的科技革命及運輸交通、溝通工具的快速發展，造成人、物、資金與資訊的快速流通，不僅造成人與家的不斷流動而與既有土地分離，進而造成既有社會組織的沒落，這沒落的趨勢更因新資本不斷進入整個區域而導致地方社會不斷的再結構而加強，使得個體與自我得以發揮到極點。換言之，在個人的主體性得以發揮到極點的條件下，心理因素（包括情感及家人間的心理慣性等）才得以有機會取代了血緣、姻緣、乃至於人際間的權利義務關係。但這也是前述既有社會組織沒落的結果為條件。簡言之，各種樣態的家之出現，當然是受到新自由主義各個層面的各種因素、乃至於非新自由主義的因素共同塑造的，我們很難用一對一的因果關係方式來指明，只能以較廣泛的某種歷史條件來闡明現象的相關性，而不是解釋其直接的因果關係。這就如同環保爭議很難在法庭爭取到補償，是因有太多的環境因子介入而難釐清一個人的受害，到底是哪個環境因子所造成的一樣。但如果在最靠近玉山而屬台灣最邊陲的東埔社，可以說服大家當代家的發展是與新自由主義的歷史條件息息相關，筆者相信台灣其他地區都應有這樣的條件，即使其他地區的新自由主義化程度及面貌有所不同。

另一方面，新自由主義的定義因人或理論而異，使得經驗論因果關係式的解釋更難展開。譬如，趙彥寧的評論中依 Allison 與 Piot 的看法而認為新自由主義是在指涉國家

臺灣大學學術期刊資料庫

退出社會場域、市場化益趨普遍、逐步高昇的不平等社會資源分配與再分配、將前述問題訴諸個人的責能等。但從章英華的角度來看，他一定會說，這些在資本主義化過程經常有的現象，並不是在新自由主義化才有的現象。雖然如此，筆者還是會同意趙彥寧的界定是有意義的，就如同筆者可以接受 Aihwa Ong（2006）以市場經濟邏輯從事治理來界定新自由主義一樣，都是新自由主義現象的一部分。甚至筆者雖一再強調金融資本的主宰性及各種既有社會文化範疇界線模糊化或相互滲透等是區別新自由主義與過去資本主義的關鍵點，筆者還是覺得要掌握新自由主義的現象是必須整體性的，而難以用幾個簡單清楚的指標來呈現。也只有這樣，我們才有可能像章英華所提的，在個人化、多樣化趨勢中定位台灣的特殊性。這不僅涉及新自由主義在不同的社會或國家有不同的面貌外，更涉及這新發展趨勢下所創造出新知識中因果觀念本身還有待釐清的挑戰。這種超越經驗論科學觀的新知識才是當代最大的挑戰，也是新自由主義研究至今難以突破的地方。不過，筆者也同意論文集中有些作者其實對新自由主義條件的存在並沒有意識。但這並不全只是個別作者的責任而已，而是整個台灣學界對這現象的忽略而還不斷抗拒的問題。這也是為何筆者要推動「新世紀的社會與文化」的研究與該叢書的出版之原因。

第二，在章英華的評論中提到新類型的少數家庭雖然出現而打破傳統家庭的構成原則，但往往依賴其他「眾數的家」來解決家存在的功能問題。兩個發展方向是相反而矛盾的，這問題如何解決?也許，這論文集中的論文，因文章篇幅的限制，無法將典型傳統的家列入討論，而無法一次就清楚講清其間的關係與差別。若讀者願意參考筆者《「文明」之路》第三卷的例子（黃應貴 2012），應該可以進一步釐清。整個來說，先是非傳統家庭的出現，多半都能自食其力，而不是依賴其他傳統典型的眾數之家。只有廣義的家與狹義的家之間有著互補的關係。譬如，跨性別者凱莉之家、泰雅父／母缺席時的家、柬埔布農人的多世系家庭等都是自立自足的家。另有一些雖已喪失某些傳統家的功能，但還是維持其自生自立的運作能量。例如，照顧精神病患者的玉里榮民醫院之家、法國亂倫性侵受害者協會構成的家、柬埔布農人的單身之家等等，雖少了繁衍等的功能，但都能給當事人有家的感覺。反之，即使型式上是屬於典型傳統家庭，但構成原則早就已改變。譬如，在柬埔社布農人的例子中，權威型的家，雖是三代子女共居一處的擴大家庭，卻不是純粹依據血緣關係而來，而是依其成員間是否能建立並維持「控制與順從」的心理慣性之機制。這家家長的長子，便因不能忍受父親「控制與順從」的心理慣性，只得分家而獨立出去，因而一塊土地都沒分到，雖然，依過去血緣親近關係及既有的貢獻，這長子應是這家的真正繼承者才對。這例子正好說明表面上的傳統家庭，其背後依據的構成原則已經改變。事實上，本書中有關太魯閣人或泰雅人的家、魯凱人的家、乃

臺灣大學學術期刊資料庫

至於東埔社權威型以外的家，其構成與維持的原則，情感及其他各類的心理慣性，早就取代了原有的親屬原則，凸顯家性質的改變。

上述傳統型式的家背後親屬原則之改變所導致家性質的改變之複雜性與辯證性，更具體表現在東埔社布農人的親屬活動上。依據布農人的傳統，嫁出去的女兒所生小孩穩定成長後（7、8 歲以後），就必須舉行小孩成長禮，殺豬請娘家父系氏族的成員分豬肉，以表達因對方精靈保護該小孩成長之謝意。或女孩嫁出去時，對方必須殺豬請女方父系氏族的人分豬肉，以為回饋。這種習俗在當今，不僅被繼續遵守著，更因在當代的情境下，既有社會組織（包括教會及國家）沒落後，加上已有的社會福利、社會保險制度又不足以保障生活所需，親屬又變成最後的依賴。因此，東埔社布農人意識到這問題後，在這世紀以來，便透過回報殺豬分豬肉的方式來加強親屬關係。這方式就是不論是小孩成長禮或婚禮裡的殺豬分豬肉，收受的一方又集資買豬回敬對方。對方收到豬肉後又回敬對方，這樣來來回回殺豬分豬肉的過程，得以加強既有的親屬關係，以便急需時，得找到助力來協助。但這第二次以後的回敬豬肉，是參與者志願出資的，並非義務性的。故對方第二次以後的回報，前次沒有出資者就不得分豬肉。這裡我們看到第二次以後的分豬肉，已經是依據出資與否來決定誰可以分到豬肉，而不是純血緣原則。換言之，經濟的邏輯（出資與否）已經滲透到親屬的原則上。這樣辯證性的複雜發展，也都實踐於本書廣義的家與狹義的家間的互補關係上。因雖有屬於廣義的家的人出來照顧非典型的少數狹義之家的不足，但已經不只是依親屬間的權利義務關係，更重要的是相關人之間的感情。這在本書父/母缺席的泰雅族及魯凱族家的討論上特別明顯。故絕非章英華所提非典型傳統的少數之家是依賴典型傳統之眾數的家，其間能否依賴，最後的決定因素已經不只是親屬的權利義務關係或原則，而是相關人之間的情感或其他心理因素。這改變正也凸顯了當代的家作為個人「追求存有的場域」之特性，而不是為社會繁衍的目的而存在。

第三，趙彥寧的評論中，批評到這論文集中的論文，幾乎未談情感、性慾與性愛之間如何互構的議題，也因偏重情感而忽略性慾和性的主軸，過度潔淨化了親密關係的屬性，並再生產了異性戀正規性機制，以致於產生對於親密關係的某種整合人群與彌合衝突的期待，使她覺得全書似乎籠罩在某種結構功能論的陰影下。對於這樣的批評，筆者個人一部分可以接受，但一部分不以為然。確實，本書的論文，除了彭仁郁及林文玲的文章略有涉及外，整體而言，我們都逃避了有關「性」（sexuality）這個課題，包括筆者在《「文明」之路》裡的研究也是一樣。然而，對於這新自由主義化的新時代或新世紀

臺灣大學學術期刊資料庫

的社會文化的了解上，這是否是一個重要的缺陷？在 Provinelli（2006）、Touraine（2009）、或 Moore（2011）的研究中，他們都指出性是最能了解當代人如何建構他／她自己為主體的切入點。但這個源引自 Foucault（1978, 1985, 1986）對西方歷史的研究所得的觀點，是否能證諸於非西方社會？筆者不是那麼確定。因上述三人中，除了 Moore 是一般性論述外，另兩者所依據的依然是法國或加拿大與澳洲等屬於西方社會。這就如同上述提及的存有問題，在西方往往是指涉個人內心的超越問題，但在非西方社會卻是存在於人與人之間，屬於 Jackson（2009）所說的「關係性存有」。故性在當代是否是像在西方社會那麼重要？筆者還是有所保留，更何況，這個課題的處理還涉及田野倫理的問題待解決。

至於說因忽略性慾與性而再生產異性戀正規性機制，以至於產生對於親密關係的某種整合人群與彌合衝突的期待，使她覺得全書似乎籠罩在某種結構功能論的陰影下之評論，筆者相信這本書的絕大部分作者都不能接受。因透過個人的心理機制來了解家，不僅看到家如何整合人群與彌合衝突，也同時看到家因成員間感情的改變或無法建立共同的生活節奏與互動上的心理慣性而分解。更重要的是本書中的家，幾乎都是在面對新的政經條件下，為了自己或他人所創造出來的家，即使玉里榮民醫院或法國性侵受害者協會都是機構所設立，而不是個人的創造。進一步來看，即使本書中最具結構性的研究像卑南人的家，廣義的家之所以會被擴大來發揮作用，也是因應新政經條件造成某些少數狹義的家不足以有效運作下，運用原有生命過程中所蘊含家與聚落的轉換關係之結果，才使家的雙重性被凸顯出來。事實上，本書中大部分的個案都呈現當事人如何利用原有的親屬分類範疇、親屬間的權利義務關係、文化價值、宗教習俗、以及個人間的情感關係等等，創造出新樣態的家。由此不僅看到人的能動性及主體性，更看到這創造的結果，反過來改變或修正了既有的親屬關係或相關行為。像桃園八德景明宮的例子，就是利用親屬的好命價值與宗教中的福份觀念間的轉換，得結合親屬與宗教，並以宗教活動的實踐成為廣義的家運作之機制，這自然也改變了家過去立基於親屬原則或價值的趨勢。是以，正如筆者在導論中各節的標題所示，這些被創造出來的家之理解，已經不再是過去結構功能論分析所常使用的架構，如家的類型、居住法則、婚姻原則、家中的權力分配、財產繼承與權力承繼、家的生命周期等，而是以家的雙重性、家的想像、家之形成與維持的情感與心理機制、以及家的性質與意義等來取代。這裡，我們不僅更清楚看到當代家與過去家根本上的不同，更說明研究當代的家所依據的理論架構，與其說是結構功能論，還不如說是實踐論更為妥當。雖然，在這論文集中有些論文對於日常生活的處理明顯不足，無法充分展示實踐論的特點而限制其凸顯當代家的特性，但仍不失其實踐論的傾向。可能趙彥寧對實踐論比較陌生吧。

臺灣大學學術期刊資料庫

第四，關於章英華提到筆者在導論中提及原住民與漢人當代家的差別問題，因並非這論文集的重點，筆者對這問題的看法也還未成熟，在此僅簡單說明以供參考。從這論文集中，透過原住民社會與漢人社會當代家的對比，可以發現原住民的家因與聚落的地方社會關係較緊密，以至於更容易從廣義的家來彌補狹義的家之不足，使得其狹義的家相對於漢人，更易成為個人追求存有問題的場域，而漢人往往必須在狹義的家之外，使家的生產與繁衍需求相對上強烈。就此而言，原住民當代家的斷裂性相對較強，而漢人當代家的延續性相對明顯。但若進一步探討更深一層因親近家人間所產生的心理情結的問題上，上述兩者間的斷裂性與持續性趨勢似乎仍存在，但這差別卻會另涉及 Elias（1991）所說的象徵性溝通系統的問題，也就是有文字社會與無文字社會的差別所帶來的更複雜課題。因透過文字溝通的象徵系統往往比透過人與人直接互動所產生的象徵系統更易延續上述的心理情結。不過，這樣的問題牽涉太多目前還未深入處理的問題。故這只能說是筆者個人的看法與待證明的假設。

至於章英華的評論最後提到到底哪一種家更幸福更理想？充滿個人性但孤獨寂寞的當代新樣態之家？還是充滿親人之情的傳統典型之家？這已涉及個人的關懷與價值，筆者更無法代表本書所有作者來回答。但這樣的提問，在有關當代的研究中，常會被馬克斯論者視為所謂新保守主義的反撲。

引用書目

黃應貴

2012 《「文明」之路，第三卷：新自由主義下的地方社會（1999 迄今）》。台北：中央研究院民族學研究所。

Elias, Norbert

1991 The Collected Works of Norbert Elias, vol. 13: The Symbol Theory. Richard Kilminster, ed. London: Sage Publications.

Foucault, Michael

1978 The History of Sexuality, vol.1: An Introduction. New York: Random House.

1985 The History of Sexuality, vol.2: The Use of Pleasure. New York: Random House.

1986 The History of Sexuality, vol.3: The Care of the Self. New York: Random House.

臺灣大學學術期刊資料庫

Jackson, Michael

2009 The Palm at the End of the Mind: Relatedness, Religiosity, and the Real. Durham: Duke University Press.

Moore, Henrietta L.

2011 Still Life: Hopes, Desires and Satisfactions. Cambridge: Polity.

Ong, Aihwa

2006 Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty. Durham: Duke University Press.

Provinelli, Elizabeth A.

2006 The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality. Durham: Duke University Press.

Touraine, Alain

2009 Thinking Differently. Cambridge: Polity.

臺灣大學學術期刊資料庫