書評
考古人類學刊・第 78 期・頁 171-184・2013
DOI:10.6152/jaa.2013.06.0008

站在知識前沿，探尋理論化「當代」的可能性：評述《「文明」之路》

鄭 瑋 寧

中央研究院民族學研究所

這篇書評將以黃應貴的《「文明」之路》（2012a, 2012b, 2012c）一書中有關新自由主義秩序下社會文化形式的創造為主軸，指出該書目前呈現之具體成果所留下的空隙，進一步提出細緻化既有學術實踐的問題，以及可能的思考向度。首先，我將《「文明」之路》與目前國際人類學界，特別是 Comaroff 夫婦對新自由主義秩序的研究成果併陳，以呈現目前人類學處理該議題的知識光譜。其次，我將從不同層面來探究該書如何面對與處理當代社會文化形式再創造的前提，亦即，社會生活的本體論革命與個人主體的多重面向。最後，我將討論若要將文化形式與意象做為掌握當代社會文化生活的分析概念，尚有那些思考向度是研究者必須面對的。事實上，撰寫這篇評論背後的終極關懷是：我們如何想像，或者有無能力去想像，下個世代人類學的可能方向、清新的提問與真正攸關當代及未來的知識性質？

在當前人類學探究新自由主義秩序的知識光譜中定位《「文明」之路》

Comaroff 夫婦（2009, 2012）處理非洲在世界性資本主義擴張過程影響下所呈現的社會形貌與文化轉變的特殊性與普遍性時，一開始即以世界各地區浮現的新現象所透露的趨勢與整體圖像來加以掌握。他們探究非洲新自由主義秩序的形構與性質的目的，是要提出攸關當代社會理論的本體論宣稱（ontological claim）：位於全球南方的非洲，自有其在現代性發展過程中切身關注的問題以及特有的運作軌跡與糾結樣貌，而不單單是西方學界知識論上的他者。更重要的，他們指出，相較於此刻深陷入新自由主義經濟泥淖的西方世界及學術界而言，非洲這個全球南方發展出來的另類現代性，可做為理解當前世界的社會理論與實踐的先行者（Comaroff and Comaroff 2012：4-19, 48-49）。藉由將

臺灣本學學術期刊資料庫

立基於全球南方具體研究而建立的紮根理論定位為當前乃至未來西方學術發展的先行者，Comaroff 夫婦企圖翻轉目前國際人類學與社會科學界的理論南北軸線所蘊含的中心／邊陲之別。此一宣稱固然蘊含了學術知識中心的位移，將西方學界的知識形構去中心化，但是 Comaroff 夫婦以非洲做為社會人文學科未來理論發展的先行者自詡，難掩其知識革新的企圖可能促成另類知識與理論階序這個非意圖性後果。儘管 Comaroff 夫婦的研究清楚呈現出人類社會有其整體發展趨勢的圖像，然而他們對個別地方社會的切身關懷與知識特性，僅指出了「非西方乃是被動地構成並融入人類社會整體圖像」此一層次的意涵，忽略了個別地方社會的獨特關懷與知識性質所具有的相對自主性及存在理由。

無庸置疑，Comaroff 夫婦對新自由主義秩序的形構及定性，乃是以人類學知識所建立的敏感度來架構一個具有宏觀視野卻又不失理論思辨深度的社會文化秩序的再創造問題，相較而言，《「文明」之路》（黃應貴 2012a, 2012b, 2012c）則更具企圖心地從個人、地方社會集體、區域特性、殖民／國家統治以及全人類社會文化整體圖像等五個層次，探討東埔社布農人在過去一百多年來所經歷的社會、文化與個人內心等多重面向的變化脈動與複雜形貌。該書結合多重尺度(multi-scalar)、兼具同時限與貫時限的分析視角，重新定位與定性歷史、時代及人性的意義，並以此做為面對、理解及掌握進入新時代的台灣社會的分析策略。事實上，黃應貴結合了當下的歷史以及將現在當成未來的歷史，建構出一個穿梭不同時空的視角來探究與定性不同時代的布農人及其社會生活整體圖像。這是以融合了人類學比較民族誌的視野與面對當代的史觀為出發點，進而與當地人的切身關懷和地方脈絡以及全人類社會文化圖像彼此交織，從而既能安置小歷史與大歷史彼此間的相對自主性與匯流，又能肯認不同社會人群知識、價值及歷史發展的多元本體論（multiple ontologism）。與此同時，他更從方法論、知識論與本體論等層面，逐一解析、釐清截至目前為止社會人文學科主流研究典範的盲點和霸權，除了剔除既有知識範疇所內蘊的特殊時代與關懷之預設，更企圖提出新的分析概念及革新民族誌書寫風格，以貼近並有效再現當代布農人生存處境及意義，並以此回答他認為具未來取向的人類學知識之終極關懷，即，「什麼是人？」和「什麼是時代精神？」這兩個問題。

臺灣大學學術期刊資料庫

新自由主義秩序下地方社會的當代生活，其性質為何？個人做為當代社會生活的主體，其性質又是如何？

在什麼意義下，我們生存其間的當代是一個有別於現代化時期的新時代？為了回答此一問題，黃應貴（2012c）定性了新自由主義社會文化秩序或後現代性（postmodernity）的本體論基礎：在資本自由流動、金融體系有效運作、以及網際網路普遍帶來的多重尺度時空被壓縮、交錯的情境下，新自由主義經濟秩序所仰賴的個人自由的意識型態，不僅使做為自由主體的個人能夠有效運作，社會生活更因為行動者以想像與情緒感受為個人行動的依據，從而模糊了現代性特有的真實與虛幻之區辨。該特徵具體顯現在黃應貴對後現代知識性質的討論。他援引 Jean-François Lyotard（1979）對現代性與後現代性的知識本體論之區辨，以說明並佐證後現代社會生活在本體論上的鉅變。在現代性之下，科學知識強調自身做為真理，認為知識是創發（invention），採用科學方法與科學證據來進行合乎西方三段式邏輯推論的論證以剔除偏見，建構出一套內在邏輯一致的知識體系（Lyotard 1979）。這接近 Deleuze 與 Guattari（1988）所稱之現代性最具特色的樹枝狀知識觀，強調表象的意義係由深層的結構所決定。後現代性的知識發生了本體論上的革命，強調知識的形塑主要關乎個人以解決自身關注之問題為出發點，企圖結合不同系統的知識以形成能有效解決問題的新知識。這類知識的形構是建立在錯謬推論（paralogy）之上，而非其是否具備內在一致的邏輯。在後現代性之下，做為知識主體的個人最關注的乃是知識的有效性，這意味著新知識必須有另一套異於現代性知識形構的合法化機制（Lyotard 1979）。事實上，在後現代性之下，知識是為了被使用／消費而存在，甚至人們不再對知識的內容進行究竟孰為真實、孰為虛幻的區辨。相反地，後現代知識凸顯出想像和論述的重要性，不再有普遍的評判標準，只有能否引發他人興趣的問題。事實上，後現代性的新知識有如拼貼（collage）或蒙太奇（montage），是滿足個人感官的意象建構，而非抽象思考（黃應貴 2012c：12-3）。若以 Deleuze 與 Guattari（1988）的意象來說，後現代的知識觀是根莖狀（rhizome），即，知識的節點會平行連結、向外延伸且沒有盡頭，或者，依日本文化研究學者東浩紀（2012）所言，根莖狀的知識觀有如資料庫模式：個人依照自己的興趣對既存的知識加以挪用、重組。

在當代知識本體論的革命之下，個人做為思考／知識的主體這一層意義相當凸顯，這也是《「文明」之路》第三卷為何聚焦在人的多重自我、家的多重樣貌、個人化的宗教以及地方社會的另類本體基礎等議題。我認為，這些議題恰好展現了個人做為知識／思考的主體、情感的主體、欲望的主體以及自由的主體等層面，在當代情境下有效運作。

臺灣大學學術期刊資料庫

而黃應貴藉由勾繪地方社會生活中新近浮現的社會文化形式，以掌握並呈現個人做為前述不同性質的主體，如何在新自由主義秩序下有效運作。

《「文明」之路》一書中最能清楚展現個人做為情感主體與自由主體有效運作的例子，莫過於第三卷第四章對當代布農人家的形成動力、基礎與展現之樣態的討論。黃應貴藉家內的日常互動與情感反應來勾繪精神氣質（ethos）的形成和運作，呈現個別家的整體意象。事實上，這是結構力量背後的意識型態乃至霸權（倡議市場做為實踐個人自由的場域）、其所意圖的後果（國家力量與志願性社團的弱化、個人與家直接面對、承受市場機制運作的所有後果），以及個人能動、主體性和心理慣性等層次，彼此相互辯證而形成的樣貌。在此整體趨勢下，地方社會中個別的家呈現出殊異卻不完全互斥的樣貌，而家的樣貌更會隨著未來成員的生命史、情感互動以及對家的想像可能進而有所轉變，甚至家的樣態與個人做為情感主體彼此交錯、滲透且一同發展到極致時，更出現一個人的單身之家，顛覆了布農人以夫妻為家的基礎知文化想像和情感基礎（黃應貴 2012c：147-205）。事實上，黃應貴對當代布農人的家之存在基礎、運作機制與內在轉變動力等層面的分辨、確立和再現，是在布農人的家的歷史發展縱深以及不同層次的整體趨勢共構的多重視野中顯現出來的：單一個案與前述諸層面，乃是處於關係性的多重構成之整體圖像之中，不能任意分割並獨立視之。這意味著，若要確定當代布農人家的性質究竟發生了怎樣的改變與為何改變，必須自前述整體圖像所構成的認識框架與脈絡中出發，方可準確掌握。

這涉及到研究者在處理發展中的當代現象時，如何構想（conceive）部分與整體的關係。最符合學術規範的探究方式與概念化，是謝國雄（2013b）對《「文明」之路》的評論所示：研究者必須且只能先單獨詮釋個別實踐，再依照立基於換喻（metonym）邏輯的「構成」之意義，討論部份與整體意象間的關係。這是基本功，研究者進行詮釋必須禁得起這道程序的檢驗。不過，我們可以追問：若只從當下可感知、觀察的整體出發，完全準確掌握個人當下實踐及其結果的意義並對其提供有效解釋？或者，讓我們反向來思考：民族誌的部分／個別實踐的意義，是否可能自整體意象／社會生活整體乃至於具有歷史性的整體來加以確立？我們看到黃應貴對存在於同時限中部分與整體間的關係，乃至於部分的意義，是透過異時現的對照、比較而被解析、釐清與詮釋。若他將不同時代中出現的類似現象進行歷史民族誌的比較來凸顯、區辨部分的意義乃是可行的學術實踐，這是否意味著，未來研究者在掌握部分與整體間的關係及其顯著意義並對其進行概念化時，將朝向多層次、多向度與歷史比較的建構策略？甚至，可進一步思考：研

臺灣大學學術期刊資料庫

究者對部分與整體的構成關係有了嶄新的看法，是否將牽動其對個別實踐與事件的因果關係之解釋？

其次，在新自由主義秩序下，家的樣態與精神氣質，是成員在特定時空下長期生活、情感互動所培養的心理慣性而醞釀、成形，充分體現當代的家或家人這些社會文化範疇的基礎，甚至，人際間的情感、個人想像乃至內心欲望才是主導家形成的動力。除了指出家內情感與個人存有密不可分之外，黃應貴更具企圖心地區分了人際間情感與個人內在情緒，並指出兩者間存在著本體論上的差異（黃應貴 2012c：196-198）。與此相關，這兩種情感的本體論同時關連到作者對當代布農人實踐的儀式與宗教之定性。他強調，當代儀式的形式相當多樣，除了一般意義下的儀式如教會儀式或生命儀禮，個人也在日常情境中創造出新的儀式，如小酌以分享心事這類 *gavian* 儀式被認為有如禮拜，或是那些未被命名的日常微小儀式。在這類新形式的儀式中，參與者在互動中揭露自身面臨的人際衝突或內心困惑，使當事人能意識到問題並反省重建關係的可能，或在宣洩情緒後重新尋著面對世界的力量（黃應貴 2012c：134-136）。即使作者未曾言明，讀者仍可自民族誌（黃應貴 2012c：142, 145-146）中隱約看出一幅圖像：在涉及人際間的情感問題時，布農人多半藉參與固定形式的儀式來面對，而在攸關個人焦慮、挫折和不安等這類個人內在的情緒時，當地人似乎較常透過日常的、未有固定形式的儀式來找尋出路。

事實上，黃應貴對於家與宗教中所牽連的心靈與心理實踐之討論，實與本世紀以來社會科學的情感轉向（affective turn）（Clough and Halley 2007）的趨勢相互一致，甚至連 Comaroff 夫婦（2009）在處理新自由主義秩序下所謂族群性這個問題時，便指出當代族群性常關涉了情感、情緒、熱情及欲望等，但對此他們僅一語帶過，留下莫大的理論空白。對於情緒、情感與欲望在新自由主義秩序中的顯著意義與重要性，黃應貴區辨兩類情感的本體論以探究不同性質的情感與情緒在個人生命中的義意。這涉及了以下幾個問題。其一，作者以當地人的自我陳述來論證情感的個人本體論，忽略了自我陳述具有客體化情感和情緒的作用與效應。事實上，個人內在情緒必有超越行動者敘事的字面意義的層面，常是無可名狀、稍縱即逝的，就此，自我敘事不一定能有效再現個人內心情緒。其二，從《「文明」之路》一書中的個案來看，所謂個人情緒或內心需求，經常指涉個人在生活整體狀況或現象學意義下的「世界」中之種種遭遇，在或長或短的時程內彼此融合、重疊、揉雜而成個人內在感受。相對於人際間情感關係的可觀察性與易於辨識，這類內心感受並非肇因於單一對象或事件，而是個人身處在具體政經社會環境構成之世界中經歷各類遭遇後逐漸醞釀而成。若我的解讀未偏離民族誌事實，那麼，所謂

臺灣人學學術期刊資料庫

情感的個人本體論，性質上似乎更接近於人做為在世存有（being-in-the-world）所具備的情感或情緒面向──此處的「世」／世界並非指涉抽象的空間，而是同時指涉新自由主義所形成的生活世界，以及個人的存有空間這兩個層面。其三，黃應貴主張情感有社會性和個人性兩類本體論基礎將引發另一問題：在當代的布農人中，個人是否可能同時具備、卻不必然同時表達這兩類情感？若前述兩類情感本體論基礎可在同一人身上並存，這是否關連到當代布農人的人觀性質？據黃應貴所言，當代布農人依循脈絡而展現多重自我，個人更因反省而對人觀有新的想像與意象（黃應貴 2012c：243-244），那麼，這兩類情感本體論的分裂，是否與當代多重自我的人觀有關？甚至，個人反省是否會與這兩類情感本體論的調和或超越有所關聯？與此相關的是：黃應貴在第一卷中指出，布農人人觀承認了 *is-ang* 中情感部分的重要性（黃應貴 2012a：87），這與當代個人做為情感主體的顯現，乃至於與他宣稱當代布農人存在著兩類的情感本體論這個論點，是否有所關聯？

的確，情感的個人本體論之浮現關連到個人存在，成為當地人切身關懷的問題，然而要問的是：個人存在與新自由主義秩序這個結構力量之間的關係，究竟為何？在新自由主義秩序下，個人被塑造成思考、認識、情感、欲望和自由的主體與行動主體，那麼，在什麼條件下，存在才會成為與被研究者彼此照面的生命課題？研究者又如何對被研究者的存在加以問題化？在《「文明」之路》第一卷中，個人存有既不是當時布農人的關心所在，自然不會成為研究課題，甚至到了第二卷，當布農人進入現代化的歷史過程中，個人被資本主義打造出來，同樣不會自動帶出個人存有的問題。到了第三卷，作者清楚指出，存在乃是時代的問題，且與新自由主義的經濟活動具有高度不確定密不可分。事實上，黃應貴在第三卷序言提及台東縣永康村一名牧師對該聚落在三個月內有 15 名居民自殺而開始追問存在意義的民族誌經歷，觸動他將存在的問題搬上檯面（黃應貴 2012c：iii）。

從現象學的角度來看，存在之所以浮現，是因為個人與日常生活的狀態有所斷裂，從而能在方法論上被掌握，然而，這只觸及了一般意義下的存在。我認為，個人存有首先關涉了個人如何看待自己與世界／他人、社會、環境的關係，而個人存有被問題化，既是時代的問題，更是關乎社會結構力量與個人主體性辯證的問題，一如 Martin Heidegger（1962）討論存在、此在與在世存有的意義，必須放回當時歐洲社會發展的脈絡來理解。讓我們透過比較的視野來看存在的問題可以如何被掌握。在他新近出版的《港都百工圖》一書（2013a）中，謝國雄對存在感的社會文化脈絡有清楚討論：漢人社會

臺灣人學學術期刊資料庫

中有關個人的存在之意涵，是在資本主義普羅化與漢人社會普遍認為已婚成年男性應擔負養家活口的倫理規範這兩股結構性力量共同作用而形成的，亦即，他辨識出了存在的社會起源和性質（資本主義普羅化），卻有別於結構力量，同時，存在必然密切關連到在地文化底層的人觀和倫理關懷（成年男性應養家）。比較之下，黃應貴用以說明當代布農人關注存在這個生命課題的民族誌是：生活於社會底層的布農人之所以不願工作或選擇彈性勞動，是因為他渴望「自由」、要「做自己」（黃應貴 2012c：196-197）這類自我陳述，但未針對個人存在與新自由主義經濟性質之間的關聯，具體說明。其次，相較於謝國雄採取現象學取徑而能指出存在乃是關涉了個人與世界（現象學意義下的「世界」指涉了他人、社會或更廣泛的整體環境、甚至宇宙）的關係，黃應貴在討論布農人的個人存在時，只是將「世界」當成條件，自然難以呈現出當代布農人在世存有之樣貌。在我看來，黃應貴捕捉到的「存在」性質比較接近：在意識的層次上，當地人清楚地將個人行動／實踐連結到行動者如何將自身打造成個體化的自我。就此而言，黃應貴所稱之個人因渴望自由與做自己而選擇了另類的生活方式，究竟是一種怎樣的存在？這會引發另一個問題：當代浮現的個體化自我和布農人人觀中的 *is-ang*，彼此間是否有所關聯？事實上，黃應貴並未有系統地告訴我們，在第二卷的現代化時期因資本主義深化造就布農人的個人性，與新自由主義秩序下個體化的自我與個人主義，二者在性質上是否有所區別？

另一方面，黃應貴所引述的民族誌的確體現了個人做為自由主體的意義，然而，他並未深究當代情境下「自由」的意義。我認為，該段民族誌至少指涉了以下幾個層次的自由：（1）市場機制帶來的文化霸權之效應與後果；（2）布農人人觀中對自我的看法與自由或自己決定生活方式間的可能親近性；（3）行動者意識到自己在既有經濟條件中沒有太多出路，因而選擇一種看來可以主宰命運的生活方式；（4）最後，自由是社會底層居民對社會實在的誤認（misrecognition）與誤現（misrepresentation），而自由既做為個人能動的展現，同時又掩飾了既存的經濟不平等，造成結構力量的繁衍。由於黃應貴在討論地方社會中底層居民對自由的渴望時，並未觸及前述四個層次的自由意涵，從而讀者難以判斷：究竟新自由主義經濟，和個體化的自我乃至於存在之浮現，有著怎樣的關聯？

若沿此繼續追問，第三卷所呈現的當代布農人個人做為自由的主體，其行為的倫理學意涵，應當如何被討論？更根本的，自由的主體，是否可能是倫理的主體？在第一、二卷中，黃應貴指出布農人的人觀蘊含了共享的倫理與道德（「所有的人在有生之年，

臺灣大學學術期刊資料庫

均會發揮個人所長，以貢獻於群體，實踐強者照顧弱者的理想」〔黃應貴 2012b：208〕），與該時代布農人對人性的看法與社會生活的性質有所關聯，而我也同意，正視人們的倫理關懷或情感等問題，實有助於掌握被研究對象在特定時代中所追尋的生活目標、理想和價值（黃應貴 2012c：255）。然而在第三卷中，我們看到布農人的自我與個人做為自由主體的意義之展現，卻未見作者進一步討論在新時代的人觀、主體性與社會性之下，布農人的倫理關懷為何？甚至，此一倫理關懷是否具有超越新自由主義制度性安排之限制的潛在能力？讓我們從比較視野來凸顯此一提問的意義。日本文化研究學者柄谷行人（2011）從倫理學關懷入手，試圖找出能超越當代資本主義中個人至上的新思維。他重新解讀康德哲學中的倫理學意涵，主張倫理要求我們的，就是必須「作個自由的主體」，並且「不只把他人視為手段，同時也要將他人當作目的來對待」，企圖以此超越資本主義過度強調個人主義所帶來的災難性後果（柄谷行人 2011）。相較之下，黃應貴將當代情境下個人選擇自由的這種生活方式，視為時代精神的顯現，相當程度呈現出當代的整體氛圍，但我們也應留意，這是當地人以經濟結構與心嚮往之生活方式為參照而後決定採取了特定行動所帶來的自由，而非透過純粹思維而獲致的，而自由做為能動的展現與主體性的體現，必然是關係性的（relational）（與他人或與世界的關係）—儘管這些不一定在自我陳述中現身。倘若我們從關係性的分析架構出發，將可細緻區辨自由和主體性的層次與意義，包括：個人主體性運作的多重層次和詮釋，以及作者知之甚詳、卻不曾言明之微觀層次的整體形貌等，如此一來，我們將可對當代所謂個人「自由」的性質，進行更深刻、整體的勾繪和探究。

進而言之，當個人主義和個人做為自由主體成為社會生活的主導邏輯並發揮到極致，將形成怎樣的社會圖像？其性質為何？當自由的主體依循個人欲望恣意而為時，地方社會是否將落入類似 Hobbes 所說的「自然狀態」？當代行動主體高舉個人自由的非意圖性後果，不是正好繁衍了新自由主義強調自由市場的霸權？而當地人又是如何看待個人主義發揮到極致所形塑的社會生活？更根本地，自由的主體與倫理的主體是否完全不相容？在東埔社，最能顯現個人主義邏輯發揮到極致的民族誌，莫過於地方政治運作中派系間永無止盡的對抗，由此而來的惡性循環造成社會生活空轉，加深了居民對政治的冷漠。當地人對此瞭然於胸，並意識到若要打破現狀，非得有著超越派系對抗的思維不可（黃應貴 2012c：50-62）。例如，聯邦式家庭中長媳家長以兼顧個別家戶利益及追求聯合家戶之集體利益的邏輯來操持家務（黃應貴 2012c：183-189），揚棄了將個體／個別家庭當成集體／更大的家族／社會的對立這種二分對抗的邏輯。這類超越的視野和思維的出現，關連到布農人開始有了不同於過去的歷史觀，意即，以類似無差別心的視

臺灣大學學術期刊資料庫

角來看待不同個體的作為與成就，並對於每個人的貢獻，給予適切的位置（黃應貴 2012c：299-230）。事實上，這種超越的視野為當代個人主義主導的生活現狀，提出了另類出路，使一種合乎時代精神的倫理學意涵之社會生活秩序得以可能。

意象將取代文化，成為未來學術分析的關鍵概念？

在處理當代布農人的「宗教」時，黃應貴觸及了文化創造性這個問題，特別是新文化形式如何被創造。對教會內部而言，為吸引更多居民來參與教會活動，或強調使信徒能對教會儀式、活動有所感動，將訴諸個人視覺、聽覺等感官愉悅及美感的音樂、舞蹈和戲劇等文藝形式，納入教會儀式流程（黃應貴 2012c：88-121）。與此同時，布農人在安息日禮拜結束後的排球比賽中，設計出三種不同的比賽規則，使參賽者與觀賞者全然浸淫在高強度的感官經驗中（類似 Durkheim[1996]所說儀式中的 effervesces），以達成布農人強調大家都和諧、滿意（*sinpakanasikal*）的狀態（黃應貴 2012c：96-97）。事實上，打排球做為新的文化形式，擴張、強化了「大家都滿意」這種不以壓制他人為目的、強調眾人同時創造出並浸淫在彼此一體的感官愉悅與美感中，以訴諸個人感官經驗來達成更深層的、符合布農人理想與道德的社會性。

顯然，布農人在當代宗教活動中所挪用的文化形式如戲劇、搖滾樂、舞蹈、排球等，性質上皆屬外來，更精確地說，皆屬他性（alterity）。無論是否出自行動者陳述的意圖，這些文化形式傳達出強烈的視覺意象，吸引、刺激觀賞者的感官並促使其身體節奏油然而生。此處涉及了攸關人觀以及如何認識世界這兩個問題。其一，何以強烈的感官經驗與情緒表達，會成為這個時代布農人「宗教」生活中的顯著特性？相較於黃應貴在第一卷中指出，傳統布農人的確承認感情的存在，但為了確保社會繁衍而藉以家長決定婚姻對象的建制來規範個人情感表意，而被壓抑的男性只好藉打獵、出草和儀式結束時的酒宴等方式，宣洩被壓抑的情緒和欲望（黃應貴 2012a：87, 102-104），類似特性在當代布農地方社會生活中極為凸顯，但是作者只從上述現象的浮現來說明布農人日益重視情緒宣洩和感官經驗滿足，乃是與新自由主義秩序的整體趨勢一致，並未針對布農人觀與情緒的性質是如何自殖民前後、現代化而至今日的轉變過程，提出令人滿意的解釋。

其二，布農人何以要挪用甚至仿效外來文化形式以創造新的文化意象？這類挪用或仿效在布農人的知識形成中，佔有怎樣的位置？讓我從布農人的物質文化來提問。在第一卷中，黃應貴指出布農人從未有族群集體特有、專屬的衣飾風格，而他們對衣飾風格

臺灣大學學術期刊資料庫

的選擇和使用，往往受互動族群的衣飾特色之影響。對此，他的解釋是：衣飾這類物件乃是人為知識所造，與 *hanitu* 無關，因此布農人對他者衣服風格的使用，常與個人的特殊喜好有關（黃應貴 2012a：54-59）。就此，我們可以說，布農人對外來的文化形式或是視覺意象的挪用、使用甚至創新，密切關連到人觀的其他層面，如知識、視覺意象引發的美感及愉悅感受（如個人喜好）在社會生活中的支配程度高低，而非關涉集體身分認同／關係性（relationality）的 *hanitu*。若此一解讀成立，那麼，當代布農人文化形式的個人化以及感官經驗的高度強調，不僅涉及到當代布農人的美感特性，更關乎：當他們身處在當代紛雜、過剩的視覺意象之中，如何對這些文化形式和意象加以近用（access）、學習、挪用、挑選並重新組合？若從新自由主義秩序下的知識本體論革命即是模糊了真實與虛幻這個角度來思考當代布農文化形式再創造時，必須面對一根本問題：當代布農人這種模糊了真實與虛幻的知識本體論，究竟涉及了何種性質的感官經驗和觀看方式？

這是從 Michael Taussig（1993）對觀看性質與知識間關係之討論而產生的提問。Taussig 指出，仿效／模仿所涉及的觀看方式之性質，類似於繪畫與雕刻，對被觀看者的意象會產生一種納入觀看者思考、重構世界的觸覺性知識；對比之下，照相機普及後所代表的現代性之觀看方式是抽象的觀看，有利於理性、抽象知識的複製（Taussig 1993）。那麼，後現代性中以模糊真實與虛幻做為本體論基礎的知識，其所涉及的觀看方式之性質又是如何？關涉了怎樣的感官經驗？其認識世界的過程又是如何？這些牽涉到：視覺意象如何經由當代布農人的觀看實踐，成為他們形構新「知識」的方式？甚至，這又如何成為他們再現個人切身體驗及其所認識的世界意象的憑藉？只有在這些問題獲得充分的關注與回答後，我們才能擺脫浪漫主義以來認為人類創造性是個人內心的創造這項預設，同時能針對被研究者實際生活世界的整體圖像、人際互動的細膩、幽微以及個人能動具體展現之所在等層面敏銳的辨識出新浮現的文化形式及其涉及的機制，並加以定性。由此，研究者才能將「文化有如展現創造性的能力」（culture as the capacity for creativity）視為理解當代文化性質的可能性之一。

此外，黃應貴更企圖以「意象」取代人類學慣用的「文化」這個概念，使其成為未來人類學的關鍵分析概念（黃應貴 2012c：253-254）。讓我們先來看意象在本書中的具體指涉：（1）當代布農人的宗教實踐特別強調由信徒實際展演或做出聖經文本中的視覺意象，致使信徒能經感官接受這些訊息而被信服、感動（黃應貴 2012c：87-121）；（2）部分布農人在成家前，對於未來的家內分工、夫妻或親子關係、生活方式與節奏等，即

臺灣人學學術期刊資料庫

有了相當個人化的想像。同時，不同世代與性別的聚落居民依據心中對家的想像來對他人建立的家進行評論（黃應貴 2012c：ch.4）；（3）在討論地方社會的另類本體論基礎時，黃應貴以布農人「懷念的地方」（*lulus-anna lumah*）來指涉那些根植於並融合了具體的地方／地域空間中社會紋理、生活節奏、人情悲喜與生命情調，成為個人最懷念的地方。更重要的，這個懷念的地方是深藏在個人內心深處的記憶與情感，類似集體潛意識，而地方社會圖像就是在這些看似未有直接互動、關聯的居民各自懷念的地點之間，默會地（tacitly）相互連結並浮現（黃應貴 2012c：219-226）；（4）就當地布農人對於當前處境的理解、體驗與再現而言，傳統布農人使用的意象歷史以及強調人、事、時、地、物的事件歷史這兩類歷史觀在當地居民皆存在，同時影響了當地人對歷史及其意象的認定與使用，成為當地人對當前生活與人心進行反省、批判的憑藉（黃應貴 2012c：229-230）；（5）相較於第 4 類，當地人更以教會禮拜結束後打排球這種創新形式的文化實踐，再現他們對新自由主義秩序的不確定性與世事紛擾導致個人疲於奔命（黃應貴 2012c：230-232）的經驗，則是在實踐中體現出來的切身再現（embodied representation）；（6）關乎個人對於未來的生活方式或想成為怎樣的人的希望（黃應貴 2012c：232-237）：在此，希望指涉個人的預期式意識（anticipatory consciousness），將現在當成「未來」成形之前的意象，並成為促成個人行動的原因。就此，所有個人的希望都是在個人生命史不同階段中，以一種不曾言明的關係性（implicit relationality）出現，指引了個人如何採取當下的行動；（7）身處分裂的脈絡而產生的多重自我，能藉由反省，同樣能對於人觀產生新的想像和意象（黃應貴 2012c：243-244）；（8）最後，當地人在當代基督教實踐所經驗到的「異象」（黃應貴 2012c：98）。

黃應貴在第三卷中討論意象時，並未針對第一、二卷中相當凸顯的兩類意象—即夢占以及（類似 Marilyn Strathern 所稱的）將歷史理解為意象，究竟與前述幾類性質的意象間有何關聯，進行細緻討論。例如，黃應貴告訴我們當代布農人同時存在著意象的與事件的兩種歷史觀，至於當地人理解歷史的意象之性質發生了怎樣的轉變，我們則無從得知。再如，夢占在第一、二卷的社會生活中扮演重要關鍵角色，更是他證明布農人對於世界與知識的本體乃是不區辨真實和虛幻的最佳例證；然而，在新自由主義秩序中以模糊真實與虛幻的當代知識本體論革命帶來的影響下，夢占在他們當前的社會生活、人觀、想像、個人行動和知識形構中，究竟佔據怎樣的位置？其性質為何？作者並未對此多加著墨。另一方面，黃應貴在第三卷中所謂的意象包含了：外來的文化形式這類視覺意象、希望、想像、存在於潛意識的意象等，無論在表現形式、心理運作機制、本體存在的基礎等層面，彼此性質相去甚遠。當作者宣稱意象將取代文化成為未來人類學的關

臺灣本學學術期刊資料庫

鍵分析概念時，將如何面對此一發展中的概念（working concept），竟是指涉性質如此分歧的對象？的確，該問題超越了傳統人類學知識的思維慣行與範圍。至少，在文學、心理學、藝術甚或美學中，意象實屬關鍵概念，不同學科知識傳統對其性質之界定各有側重。若未來人類學要確立以意象取代文化而成為關鍵的分析概念，除了要細緻地脈絡化、歷史化被研究對象之外，更要將研究者推到學科知識建制的邊境域外，以清新的視野與細緻的手法，逐步建構意象所涉及的形式、美學、觀看方式、心理認知所牽連的心智過程與情感等層面，才可能對「意象做為未來的文化概念」這個知識革命提供另類且信實的本體論基礎與知識論立場。

引用書目

東浩紀

2012 《動物化的後現代：御宅族如何影響日本社會》。褚炫初譯。臺北：大藝。

柄谷行人

2011 《倫理 21》。林暉鈞譯。台北：心靈工坊。

黃應貴

2012a 《「文明」之路第一卷：「文明化」下布農文化傳統之形塑（1895-1945）》。臺北：中央研究院民族學研究所。

2012b 《「文明」之路第二卷：「現代化」下文化傳統的再創造（1945-1999）》。臺北：中央研究院民族學研究所。

2012c 《「文明」之路第三卷：新自由主義秩序下的地方社會（1999 迄今）》。臺北：中央研究院民族學研究所。

謝國雄

2013a 《港都百工圖：商品拜物教的實踐與逆轉》。臺北：中央研究院社會學研究所。

2013b 〈資本主義、新自由主義與「存在」問題：新時代、新可能與新學術〉。《考古人類學刊》78：185-196。

Clough, Patricia Ticineto and Jean Halley, eds.

2007 The Affective Turn: Theorizing the Social. Durham: Duke University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Comaroff, John L. and Jean Comaroff

2009 Ethnicity, Inc. Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, Jean and John Comaroff

2012 Theory From the South: Or How Euro-America Is Evolving Toward Africa. London: Paradigm Publishers.

Deuleze, Gilles and Félix Guattari

1988 A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Brian Masummi, trans. London: The Athlone Press.

Durkheim, Émile

1995 The Elementary Forms of Religious Life. Karen E. Fields, trans. New York: The Free Press.

Heidegger, Martin

1962 Being and Time. John Macquarrie and Edward Robinson, trans. Oxford: Blackwell.

Lyotard, Jean-François

1979 The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Geoff Bennington and Brian Massumi, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Taussig, Michael

1993 Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. London: Routledge.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫