地理學報　第三十七期：51-97 (2004)
JOURNAL OF GEOGRAPHICAL SCIENCE (37) : 51-97 (2004)

觀光地景、部落與家
從新竹司馬庫斯部落的觀光發展探討文化與共享資源的管理*

Tourism Landscape, *Qalang* and *Nagsal*
A Study of the Relationships between Culture and Common-pool Resource Management at Smangus, Hsin-Chu

洪廣冀**　　林俊強***
Goang-Jih Horng　　Chun-Chiang Lin

Abstract

As a system of the meanings and symbols, how does the culture perform different degrees and levels of constraining and enabling effects in promoting the resort life-cycle and releasing “the tragedy of commons”? Through the ethnographical analysis of the tourism development of Smangus settlement, Hsin-Chu, we found Smangus that just converted from “the last tribe” to “the tourist destination” regulated the connection of tourism landscape and leisure facilities by “the business of our *qalang* (community) ” and “the business of my *nagsal* (house) ”. This separation was not only derived from the adaptation of the capitalist economy and world religion of residents before tourism develop, but also involved reciprocity/ sharing, *nagsal*/ *qutux*

* 本文涉及泰雅語的部分一律以斜體表示，其拼音係遵照《番族慣習調查報告書第一卷泰雅族》(臺灣總督府臨時舊慣調查會著，中央研究院民族所編譯，1996) 對泰雅發音的解說。此外，本文還會涉及若干日語，我們會在其後附上該詞的羅馬拼音，以供讀者參考。

** 國立臺灣大學森林環境暨資源學研究所博士班學生
Ph. D. Student, School of Forestry and Resource Conservation, National Taiwan University.

*** 國立臺灣大學地理環境資源研究所博士候選人，通訊作者 (e-mail: d88228004@ntu.edu.tw)
Ph. D. Candidate, Department of Geography, National Taiwan University, Corresponding Author.

niqan (food-sharing group) / church differentiation and disjunction. However, after the tourism type of Smangus became the mass tourism, the nature and logic of the tourism itself gradually domain people's lives thereby hard to maintain the separation described above. The meaning of the *qalang* was subordinated to the *nagsal* during this process, and the tourism landscape of Smangus once faced the situation of the tragedy of commons because the logic of "the business of my *ngasal*" was highly expanded. From the residents' points of view, the problems of the tourism management were actually religious problems; therefore their resolution was to position the church in the tourism management and embodied the *qalang* that was only a vague symbol in original. Unexpectedly, above plans resulted in the confrontation between meanings of the *qalang* and *nagsal*, and almost endangered the basis of the collective negotiation. Fortunately, under the mediation and regulation of women, residents were able to combine the competitive exchange into the reciprocal relationship; consequently the "*kung-tung-chin-in*" (the management in common) not only was a managerial team complied with the competitive logic of tourism market, but also a "social category" reproduced the traditional concepts of "*qutux*" (oneness and sameness) . This study implemented the ignorance of culture in the common-pool resource theory; meanwhile addressed more details about the relationships between the culture and economy, culture and institutional changes through the window of tourism.

Keywords: culture, common-pool resources, tourism, institutional change, resource management.

摘　要

文化做為一類意義或象徵體系, 是如何在觀光地生命週期的推動與共有地悲劇的緩解上, 發揮程度且層次不一的限制與使動作用？透過新竹司馬庫斯部落觀光發展的民族誌分析, 我們發現甫從「黑色部落」轉為「觀光勝地」的司馬庫斯, 係以「部落的事」以及「各家的事」來調節觀光地景的維繫與遊憩設施的經營。如此的區分不但源自居民在觀光發展前之於資本主義經濟與世界宗教的適應結果, 同時也涉及互惠／共享、家 (*nagsal*) ／共食團體 (*qutux niqan*) ／教會的分化與斷裂。然在觀光型態日漸大眾化後, 觀光的性質與邏輯逐漸支配族人生活而讓前述區分難能維繫, 部落 (*qalang*) 的意義在此過程中從屬於家, 家的意義高度擴張讓司馬庫斯的觀光地景面臨共有地悲劇的局面。然就族人而言, 前述問題實為宗教問題；其解決之道一方面將教會定位在觀光之中, 另方面又將原先僅為模糊象徵的部落實體化。不料, 前述作法造成部落與家在意義上的對立, 險些危急集體協商的基礎。所幸在婦女的中介調節下, 族人得將競爭式交換結合在互惠關係中進行。接續而至的「共同經營」一方面是服膺觀光市場之競爭邏輯的經營團隊, 同時也是延續傳統上「一個」、「同一」(*qutux*) 等觀念的「社會範疇」。本研究彌補了共享資源理論關於文化面向的不足, 同時透過觀光這個窗口, 亦對文化與經濟、文化與制度變遷的關聯有著更細緻的瞭解。

關鍵字：文化、共享資源、觀光、制度變遷、資源管理

前　言

2001 年，相當於《觀光客凝視》(*The Tourist Gaze*) 出版後的十餘年，社會學者 Urry 為該書增添〈全球化凝視〉 (Globalizing the Gaze)一章。面對全球性的、針對地方 (place) 的生產與消費現象，Urry 認為一種「觀光反思性 (tourism reflexivity)」正在逐漸成形。就 Urry 看來，各地方有意識地，自其生活周遭汲取物質與語意資源 (material and semiotic resources) 以發展觀光的舉動，意味著被觀光者已不是在觀光客凝視下裝腔作勢的客體；相反的，他們還在其中勇於回望，進而在「騷動的世界秩序中定位自己」(Urry, 2001)。當《觀光客凝視》已成書十餘年，其觀點也在觀光研究中發揮影響力後，Urry 的修訂與補充毋寧是在提醒讀者：觀光做為一個與資本主義、國家形成以及族群接觸同時並進的現象，昔日習以為常的分析類別，如主／客、被觀光者／觀光客、輸出社會／接受社會等，可能都難以適用 [1]。不過，Urry 的意圖也不在於取消觀光做為一類研究議題的意義；從其與 Rojek 合編的《觀光文化》(*Touring Cultures*) (1997) 一書來看，其強調的毋寧是：觀光表現出的游離、流動與越界現象恰能凸顯當代社會的多變性質；一種邊界清楚、凝態的社會／文化觀點，或許應從基礎予以質疑甚至完全棄卻 [2]。

基本上，不論是中心亦或邊陲，第一或是第四世界，觀光做為一類「生活形式」已不僅影響人們的休閒，還進一步牽引著人們對工作、生活節奏以及對彼此、對世界的看法 (Notzke, 1999; Hepburn, 2002; Teo and Li, 2003)。準此而言，若 Urry 對當代觀光性質的討論有著幾分恰當，我們又該如何確立問題意識、理論取向乃至於經驗資料以掌握這個被稱為「全球混雜物 (global hybrids)」(Stronza, 2001; Urry, 2001) 的具體現象？至少，就本文關切的異族觀光 (ethnic tourism) 而言，一個關鍵議題是：如果說異族文化呈現的異族情調 (exoticism) 是難以取代的吸引力來源；那麼，當觀光客已無所不在地湧進曾被視為遙遠、原始的部落社會時，這些部落為何不會如理論預測般地，成為觀光帝國主義下無可避免的犧牲品，其文化終究被觀光客代表的優勢文化吸納且同化 [3]？更有甚者，不少原住族群反而透過觀光以復振其喪失的宇宙觀與文化邏輯，觀光成為當代社群與傳統文化接軌的另類管道 [4]。從晚近異族觀光的研究來看，一個逐漸浮現的題旨是：我們實有必要對文化本身的延續性與創新性有著更多的關照；文化在異族觀光中的角色不僅是被展演、銷售與販賣；更牽涉到被觀光者如何自我組織，調節自身與觀光客以及觀光資源的關係 (Adams, 1992; Kousis, 2000; Joseph and Kavoori, 2001; Palmer, 2003)。換言之，文化還是異族觀光的研究焦點；只是，我們不僅要研究文化是如何的觀光化；還要進一步文化化觀光的研究 (Rojek and Urry, 1997; Kneafsey, 2001; MacDonald and Jolliffe, 2003)。

我們不難在臺灣原住民的「觀光市場」中發現前述取向的必要性；諸如達娜依谷、布農部落屋以及本文關切的司馬庫斯，其觀光產業的運作型態、觀光與其他議題—如社區營造、社會運動與自然資源管理—的結合程度，可能都不是謝世忠於 1994 年分析的「山胞觀光」能夠涵蓋 [5]。然而，從晚近的研究取向來看，我們在分析上似乎陷入缺乏對話的困境：關心自然資源管理的研究者並不會論及其資源是為了觀光之用；分析觀光的研究者也不會觸及觀光資源是透過何種機制在進行維持。至於文化與社會的研究者，則會傾向將觀光與自然資源放在一邊，專心處理被研究者之社會文化性質為何的問題 [6]。這樣缺乏對話的現象實有進一步深究的可能性。首先，我們必須在觀光產業、自然資源與社群文化

的交會點上保持平衡，尋求能將之納進分析的視野；進而，透過觀光這個普遍又殊異的場景，我們或能對當代原住民的社會文化變遷有著更深層的掌握。在前述考量下，本文擬銜接的是共享資源理論(common-pool resource theory) [7]的研究傳統；相較於觀光研究裡常見的生命週期理論，該理論實對社群、制度以及社會文化特性有著更多的關照[8]。不過，面對觀光文化化的趨勢，共享資源理論也須經過一番調整；尤其是涉及「文化」這個歧異又多義的詞彙時[9]，我們更要回到相關社會文化理論的傳統裡，一方面思考就己身的立場而言，可資援引與對話的傳統有那些；另方面，從自然資源管理的立場來看，我們也要考慮前述對話能否刺激學科本身的發展，處理原先難能掌握而只能將之擱置的預設或命題。

以下篇幅首先從共享資源理論的內涵出發，依序帶進觀光以及文化觀念、方法論層面的討論。第二將簡述本研究的個案—司馬庫斯—在歷史過程中家、部落與社會文化變遷的關係，由此探討該部落在觀光發展前的社會文化特性。第三，本文將以司馬庫斯近十年的觀光發展經驗為例，一方面以共享資源理論的角度分析使用者群體 (users' group)、經營制度與觀光資源間的互動關係；另方面則嘗試從當地人觀點出發，探討司馬庫斯人是如何理解、吸納與對抗觀光帶進的部落與家、家與家甚至人與神的異化與疏離。最後則為結論，總結本研究個案在共享資源理論上的意涵；並嘗試與泰雅文化的研究成果相比較。

理論架構與方法

政治學者 Ostrom 於九〇年代出版的大作《**治理共有地**》(*Governing the Commons*)，自問世以來深深影響了資源管理典範的制度轉向[10]。在觀光研究中，我們也可看到論者將此與觀光資源管理相勾連的意圖 (Healy, 1994; Briassoulis, 2002)。本節將以此為起點，進一步帶進共享資源理論對其文化觀的自省、生態與經濟人類學裡文化觀念的轉向等。在確定理論上的焦點與分析議題為何後，進一步說明本研究採用的方法、特色與限制。

(一) 共享資源的治理與觀光經營

粗淺地看，《**治理共有地**》係在解決〈共有地悲劇〉(the tragedy of commons) (Hardin, 1968) 的理論難題；但推敲該書初衷，Ostrom 的企圖可能還在政治哲學的突破與創發上。在進入該書的理論架構前，Ostrom 簡短地回顧 Aristotle、Hobbes 等政治哲學家的集體觀念，她認為這些古典政治學者在一定程度上都質疑集體能否自發地形成秩序；就是在這個基礎上，經濟學者 Gordon (1954) 與 Hardin (1968) 才得以發展出他們著名的命題，也就是環境資源處於無主或共同所有的狀態時，個別使用者理性行為的加總將導致集體與該資源的毀滅[11]。

在辨明 Hardin 或 Gordon 的理論預設後，Ostrom 採取了一個替代徑路；也就是在保有前述預設的前提下，進一步發展其分析架構。汲取制度選擇 (institutional choice) 學派的靈感，Ostrom 認為研究者應在下列層次做出區辨[12]：首先是資源的性質應與財產權安排分開，諸如森林、水體 (waters) 與魚類資源在物質上 (physical) 均具難以排他與互競性強的特徵，Ostrom 特以共享資源 (common-pool resources) 稱之；使用者群體在使用共享資源時，由於前述屬性使然，使用資源的利益是由個別使用者擁有，成本卻是為集體承擔，Ostrom 稱此為共享資源情境 (situation)。其次，共享資源的財產權可

從私有、共同所有、國有乃至於無主所有，端賴使用者群體的社會文化性質而定；Ostrom 進而主張，共同所有與無主財產不能等同視之；Hardin (1968) 所說的「共有地 (commons)」毋寧是處在無主且開放使用的狀態。相較之下，共同所有的財產權只要在適當條件下，共享資源不一定會落入宿命性地「向下沈淪運動」(Hardin, 1968)。立基在前述清晰的區辨，Ostrom 得以透過世界各地的個案比較以歸納成功者所具備的設計原則 (design principle)。她指出就許多維繫達百年之久的個案而言，共同所有與共享資源管理的永續性有著精巧的對應關係。假若使用者群體能清楚劃分資源使用的邊界與成員身份 (membership)，群體內間因緊密互動而產生的工作規則或社會規範將有助於揪舉取用 (appropriation) 與提供 (provision) 層面的白搭便車者，進而達成共享資源的「自我治理 (self-governance)」[13]。

1994 年，Healy 在《觀光研究年鑑》(*Annals of Tourism Research*)上發表〈觀光地景的共享問題〉(The Common Pool Problem in Tourism Landscape)，堪稱將共享資源理論帶入觀光研究的先聲。Healy 以瑞士高山草原的觀光經營為例，指出該區的背景觀光元素 (Background Ground Elements; BGEs) 是一望無際的草原景致。然這樣的景致並非渾然天成，居民於當地的持續耕作才是關鍵所在。只是在觀光客漸增、居民也逐漸放棄既有維生方式而轉營服務業後，Healy 認為觀光客終將卻步而居民也會喪失既有的維生方式與資源，一種如 Butler (1980) 所說的「觀光區的衰敗」將落在這個靜謐的山村。就 Healy 看來，這樣的結果與 Hardin 的「共有地悲劇」實相當近似；經營者將汲汲於提供觀光客所需的環境泡泡 (environmental bubbles) [14] 而失去觀光客追求的自然原始與真實性，經營者也會失於維護觀光資源；因觀光設施的收益可為業者排他性地擁有，引致的成本卻由集體承擔。對照觀光研究裡蔚為典範的生命週期理論，Healy 的架構不僅描述了各階段的特徵與其內涵，更為生命週期背後的動力來源有著更清晰地關照 [15]。

基本上，觀光與共享資源在性質上的相近並非九〇年代的新發現；早在六〇年代大眾觀光全盛之際，經濟學者 Mishan (1969) 即提出饒負社會意味的分析。Mishan 強調觀光中主客交易的財貨相當特殊，堪以「位置財 (positional goods)」稱之；位置做為財貨的形容詞是在凸顯其關係的性質 (relational)：「個體在消費位置財時的滿意度並非可擴張 (expandable) 而是仰賴與他人的相對位置來決定」。Healy (1994) 的洞見在於將此勾連至共享資源管理的討論上；原本以公共財 (public goods) 視之的觀光資源，也就得以考慮人的因素 (而非訴諸市場失靈) 而產生將被觀光社群納進分析的必要性。然就在 Healy 將觀光與共享資源理論接軌的同時，他卻忽略觀光活動本身的特殊性；Briassoulis (2002) 即批評道，Healy 定義的觀光資源僅限制在視覺景觀且將之同質化，未能把觀光涉及的利益關係者與多重的財產權考量在內。Briassoulis (2002) 認為觀光活動是一個跨越不同社會分類的系統；諸如大眾媒體、中介人 (middlemen；如觀光導遊) 乃至於社區內部的不同組成，都會影響觀光資源的性質與經營成效 [16]。在這個意義上，觀光研究與共享資源理論的結合不是仰賴後者能對前者提供多少解釋力；而是，透過兩造的特點來掌握社群、制度、觀光資源與觀光系統間相互界定的動態關係。

不過，儘管有著 Healy 與 Briassoulis 的理論化工作；我們認為，以觀光做為個案研究的對象仍相當罕見；這不僅牽涉到 Healy 等的理論工作並未完成，更可能是共享資源理論無法妥切處理文化的議題所致。McCay 與 Jentoft (1998) 曾批評道，共享資源理論對待文化的方式相當「稀薄 (thin)」，落入功能論、無歷史的解釋窠臼；Peters (1993) 更明言，若研究者不能揭露使用者是透過怎樣的框架 (schema) 來理解他們遭逢的困境，充其量只能為資源管理制度的變遷做出後見之明的解釋而不能達到

如 Geertz (1973) 所說的「深描 (thick description)」。若制度的浮現與變遷不能放在當地人觀點重新解讀，所謂「文化」不過是為了系統平衡而存在，共享資源理論在為社群恢復主體性與能動性之際，弔詭地讓社群成了「沒有歷史的人 (the people without history)」[17] (Wolf, 1982)。這或許是為什麼以《發展與變遷》(*Development and Change*) 為根據地的學者每每批評以社群為基礎 (community-based) 的資源管理制度不過是舊瓶新酒、複製既有宰制結構云云；就他們看來，共享資源理論強調的設計原則同樣是 (如同資源國有或私有論般地) 強壓在社群上的霸權論述，一種主張權力／權利下放抑或參與的制度反而可能自我擊敗 [18]。

(二) 文化、經濟與自然

基本上，以 Geertz (1973) 所說的文化分析—尋找並建立意義的詮釋活動—替代解釋性、預測性的制度分析，或許能對發展已逾十年的共享資源理論提供新意；但嚴格說來，McCay 等人僅指出問題的癥結所在，他們的藥方—深描—並未解決問題。因為，就共享資源理論的需要來說，問題不在於研究者與被研究者在意義上的絡通；而是，使用者群體持之以理解共享資源的意義架構是什麼。這樣的問題已超出深描能解決的範圍，更恰當的提法是回到 Geertz 理論的初衷：被研究者與研究者間文化的轉譯與瞭解 (understanding) 是奠基在「人是嵌合在意義之網而意義是公共的，可為研究者瞭解與詮釋」的本體論基礎上。事實上，著名的象徵論者 Douglas (1986) 在《制度怎麼想》(*How Institutions Think*)》一書裡即提出她的疑問：做為一個人類學者，她發現 (如白搭便車者般的) 機會主義在不同文化中常是普遍存在；但並未如 Olson (1965) 等人預言般地必然存在且有著各種表現形式。她因而問道：我們怎能將機會主義的討論孤立在社群的價值觀與意義體系之外 [19]？

我們可從兩個理論脈絡來說明價值觀與意義體系的重要性；一者是關於生態人類學或文化生態學對人與環境係如何互動的研究，其次是經濟人類學對「何謂經濟」的討論。就前者而言，三〇年代環繞在 Steward (1955) 所說的「文化核心」概念的文化生態學，以及 Rappaport (1967) 在新幾內亞關於戰爭、宗教儀式、豬隻飼養以及生態恆定的經典研究，強調文化能夠調節人群與環境間的平衡而將人口壓力限制在環境承載力之上，從而為西方知識論中文化與自然的對立假定做出突破。然而，前述取向在七〇年代卻面臨制度選擇學派在九〇年代的困境；曾為文化生態學陣營的 Sahlins (1976b) 即指出：「顯然原住民與環境的互動是透過他們的腦而不是靠算算馬鈴薯」；以生態恆定說的觀點來解釋文化與自然的關係毋寧在剔除西方知識論的預設之際又帶入更多偏見，無法如象徵論一般發揮人類學知識上的特色而為其它學門—如地理學的人文生態或政治生態學—所吸收 (Scoones, 1999)。在這個意義上，我們看到 Sahlins 走到另一個分析的傳統，也就是強調人是透過賦予意義的方式來調節他們與自然、物質環境間的關係。最後，Sahlins 更在吸納法國的結構主義後提出其膾炙人口的「文化結構論 (cultural structuralism)」。就 Sahlins 看來，要釐清不同人群為何會產生對環境的不同適應方式，關鍵在於分析他們持之以面對世界的宇宙觀與分類觀念；進而，透過具體的歷史過程以探討這些分類觀念如何因不同的連結而產生「偶發結構 (structure of conjuncture)」，在這個基礎上進一步處理事件與歷史、持續與變遷等二元對立的問題 [20] (Sahlins, 1981; 1985)。

從另一個脈絡來看，生態人類學由於與 Polanyi、Dalton 所說的實質論息息相關而得以在經濟人類學的教科書中佔有一席之地 [21]；只是，這樣的觀點在歷經與形式論者的辯論後，還是受限於經濟是否

為非西方社會生活的邏輯抑或西方經濟理論的建構而告衰落。八〇年代起，新經濟人類學則將視角定位在客觀的結構如何為人們主觀的理解[22]；例如 Taussig (1980) 以南美錫礦工人的研究探討他們如何以傳統的惡魔信仰來理解並轉化資本主義帶來的異化問題，也包括如 Sahlins 以夏威夷為例的歷史人類學強調當地人係將庫克船長視為大神 *Lono* 從而轉變資本主義的世界體系 (Sahlins, 1981; 1994)。前述研究之於當地人觀念、文化結構與意義體系的強調，更與 Gudeman (1986) 所說的「經濟如同文化 (economy as culture)」有著密切關係。Gudeman 自陳：做為一個曾受經濟學訓練的人類學者，是在瞭解就非洲 Bemba 人而言山芋實為世系群的隱喻時；他才體會到當地人的經濟觀念須與西方經濟思想並列以凸顯各自的文化性質，這兩類經濟「理論」應等量其觀而非落在解釋與被解釋的層次上[23]。我們不難發現，這樣的取向與生態人類學的發展是有著相近之處的；也就是說，諸如 Sahlins 或 Gudeman 並不否認生物或物質層面對人們生活方式的影響力；只是，只分析其最終後果而未闡明人們持之以理解該力量的觀念或意義體系，就像說了一半的故事；只有故事的結局與舞臺的結構，卻不見情節是如何鋪陳以及在布幕的拉起降下間，人們在舞臺上演出的齣齣戲碼[24]。

以上篇幅分別從共享資源理論內部、生態與經濟人類學對待文化的方式來說明不同取向的研究者是如何處理文化與經濟、文化與自然間的關係。至少，意義與文化分類體系似乎是可見且可行的研究趨勢。然而，就自然資源管理的研究者來說，辨明被研究者全部的意義與分類體系不僅不容易，對學科本身的貢獻可能也不大；以我們的觀點，更有助益的反倒是人類學對待西方理論的態度與方式。Levi-Struss 在論及 Mauss 的社會象徵起源論時，指出 Mauss 建構的是一類「原住理論 (indigenous theory)」；其關連的是「原住民的現實」而非「源自吾人自身的 (分析) 類別與問題意識」(Levi-Struss, 1987a: 47-49)。同樣的，近代人類學之父 Malinowski (1961) 在處理初步蘭 (Trabriand) 群島的庫拉交換 (kula exchange) 時，也小心翼翼地將當地人對經濟的觀念與西方經濟理論並而觀之；研究者能否透過當地人觀點來提出資本主義經濟以外的另一種可能，也是其所關心的[25]。在這個意義上，若我們考慮到共享資源理論在發展之初即通過具體的個案來挑戰古典政治哲學的偏見；並且，在挑戰之餘還進一步思考就自然資源管理而言，是否有著國有與私有外的另一種可能？共享資源理論與人類學在知識上的相近性是不言而喻的。

在前述基礎上，讓我們再來面對被研究者的意義體系與分析焦點為何的問題。正如前面對《治理共有地》的回顧，若不是站在古典政治學者提供的哲學基礎，一種關切社會如何治理周遭環境與資源的理論不致於奠基在集體難以行動的立場上。在 1995 年出版的、涉及經濟學之若干基本觀念的檢討書籍中，Urry 則認為集體無法行動的預設可能是來自手段—目的典範裡對經濟之形式意義的強調，從而凸顯西方知識論中個體與集體的對立 (opposition) 假定[26]。準此而言，若我們分享共享資源理論的知識立場但不是在其預設內發展特定的理論命題，是站在同樣的現實關懷但不是以特定的理論命題來歸納個案；或許，能為發展已逾十年的共享資源理論提出不同的分析格局與可能性。就像是以印度之卡斯特 (caste system)[27] 分析聞名於世的 Dumont，其對印度文化的瞭解讓其能辨認出西方經濟思想與個人主義間的密切關係；同樣的，這樣的觀點也讓其能以印度潔與不潔 (pure and impure) 的觀念來重構階序 (hierarchy) 社會的特質 (Dumont, 1970; 1977)。在區域民族誌的例子上，我們看到 Strathern 透過美拉尼西亞 (Melanesia) 之交換活動的研究，一方面質疑了人與自然、男與女以及個體與集體等二元對立在解釋非西方社會的恰當性，這樣的體會也引領其提出「社會性」的觀念來掌握當地流動的、透

過人與人在具體互動中反覆界定的「社會」特質[28] (Strathern, 1980; 1988)。此外，在臺灣南島語族的例子上，黃應貴 (1989) 指出布農人的人觀是由 *is-ang* (心) 和主掌私利與公利的兩個 *hanito* (精靈) 所構成的；布農人的一生即在這兩個 *hanito* 間保持平衡，直到 *is-ang* 成熟後才會達到公利與私利的化解與超越。在這個基礎上，黃應貴 (2004) 進而討論空間、時間與物等分類觀念的基本性及其相互結合後產生的布農文化特色。這些例子都揭示以公私為分析焦點的理論潛力與建構替代觀點的可能性。換言之，若我們能透過被研究者對公私的觀念來說明他們是如何調節內部及其與共享資源間的關係；進而，說明特定的調節策略是如何與更廣泛的意義體系產生聯繫；在一定程度上或能創出學科間的對話平臺，深化我們對學科本身的瞭解並落實在被研究者之社會文化性質的體會上[29]。

(三) 分析架構與研究方法

共享資源理論是一個以具體資料分析架構為基礎，在累積大量個案資料後，逐漸概化為特定原則或命題的理論。相較於其他以模式建構為目的的資源管理理論，共享資源理論對經驗資料的強調可謂其方法論上的特色 (Gibson *et al.*, 2000)。這種資訊累積、交流與理論化的工作目前仍在進行；其主軸大約可分為社群屬性、制度屬性、資源屬性與互動結果等面向[30]。在這個架構裡，不同研究者採取了不同的方法來處理他們的經驗資料。有的研究者偏好以深度訪談、參與觀察等質性方法為之；有的則以問卷蒐集量化的數據，並對各屬性與資源管理的成效間進行相關度分析。前者特色在於對個別個案進行深入探究後，一方面能對一般化理論難能兼顧的特殊性有所關照；進而提出地方性的替代見解乃至於可操作的資源管理架構。後者的優點則在大尺度的分析與評估；尤其像印度的資源管理基本上是以社區為基礎 (community-based) 之時，量化研究更能檢證共享資源理論在應用上的程度與成效[31]。

如前所述，本文的目的在於將文化帶進觀光共享資源的討論內；尤其是社群對公私的觀念是如何影響其內部與共享資源間的關係，則是分析的焦點。在這個目的上，本文的分析仍是以前述架構進行；首先，在社群屬性方面，我們關切的是被研究者是如何界定「社群」；這又會牽涉到他們對社群的觀念以及社群與其他社會單位—如家與教會—的關係。本文將從歷史過程中追溯社群的內涵及其與其他社會單位間關係的轉變，以為制度屬性的討論基礎。第二，在制度屬性方面，我們將梳理被研究者在面對共享資源情境時的組織邏輯，這又涉及下列兩種層次：一者是集體層次 (collective level)，也就是制度如何形成的面向；其次是操作層次 (operational level)，也就是制度能否被監督與執行。從共享資源理論的觀點，前述層次的制度運作都會面臨到提供與取用面的白搭便車問題。如果說使用者群體不能參與制度的設計與擬定而只是各行其事，或者說制度雖被制定卻難收規範使用者的效果；共享資源的狀態將會劣化，甚至至悲劇發生的程度[32]。然須強調的是，除了前述層次的描述，我們更關切制度是如何與更廣泛的意義體系產生聯繫；尤其是前引 Douglas (1986) 的說法，被研究者是以何種價值觀來界定與制衡白搭便車者，也是我們關切的面向。第三，在資源屬性方面，我們強調的是被研究者是如何認識與使用資源；並考慮到觀光資源的特殊性，本文也藉由大眾媒體、觀光客與中介人的分析來凸顯觀光資源對不同利益關係者的主觀意義。最後，在互動成果方面，本文並不設定特定的指標或判準以認定經營成果的良莠；這一方面是因本研究個案確立其自我治理機制的時程尚短，判定其成敗可能言之過早。另一方面，前述評斷還是要對被研究者的社會文化特質有著更深入瞭解後才宜為之。就本文題旨而言，更重要的是被研究者持之以判定制度優劣的判準；瞭解當地人是如何在不同替代方案中

選擇特定方式以面對現實問題，有助於幫助我們在討論制度為何變遷之外，進一步思考制度變遷的方向與內容。

由於本研究個案—司馬庫斯—的人數並不多，在筆者進行田野的期間，定居在部落的也不過十戶左右。在資料蒐集上並不用仰賴特定報導人，而是可透過家訪、部落會議與定時集會等場合來觀察他們如何爭論、形成共識以掌握部落整體的觀點。在行文上，我們將以「族人」或「司馬庫斯人」來表達這樣的觀點；必要時再引述特定族人的陳述以更生動的方式表達之。當然，這樣的處理並不代表司馬庫斯是全然同質的群體；讀者不難從後文發現，這些家戶有其內在的歧異；尤其當這些歧異與外在趨力結合後，表現在族人的生活裡實是衝突多於和諧的。在面對這樣的場景時，我們會考慮到族人對爭議的焦點是否有所共識；如果沒有，則透過不同陣營的觀察與訪談，掌握什麼樣的癥結讓家戶之間迭起紛爭，又是什麼樣的機制讓衝突得以緩解甚至達成化解與超越。

此外，值得點出的是本文在方法上的若干特色。首先是田野調查的長度。從 1995 年初次調查到本文限定的 2003 年間，我們對司馬庫斯的紀錄已超過八個年頭。較密集的田野是在 1996 至 1999 的三年間；我們保持每月至少一次，每次至少兩天的頻率參與部落集會、進行訪談並蒐集人口遷移、土地利用變遷等書面資料。2000 年後，對於若干關鍵場合，例如部落會議等，我們也會到場參與，並請族人以回溯法幫助我們瞭解這段時間裡部落的變遷。這些貫時性的資料在一定程度上可補充斷面性的觀察，從「制度為何運作」延伸到「制度如何變遷」的瞭解上。

其次，正如前述，本文關心的不僅是行動或決策本身；還包括行動或決策得以產生意義的意義體系或分類觀念。這套意義體系不見得是當事人能夠掌握或可以陳述；但研究者卻可透過儀式、象徵以及跨文化的對照來加以分析。至於分析方式則是採用人類學著作常見的民族誌 (ethnography)；也就是說，透過研究者蒐集的田野資料、不同區域文化的比較以及理論提供的視野，凸顯被研究者的文化特色及其在抽象理論上的意涵與定位 [33]。在前述考量下，後文將會帶進東南亞與美拉尼西亞區域的民族誌例子；前者的家社會特質與後者的交換，已被視為瞭解泰雅或臺灣南島語族文化的重要面向 [34]。

此外，相較於傳統的田野調查，本文在資料蒐集的方式上還是略有不同；主要表現在我們於田野的定位以及和被研究者的關係。在司馬庫斯的多數時候，我們不僅是個研究者，同樣也是面對部落現實問題的工作者。例如在探討部落經濟變遷的議題時，我們同樣在處理農產品產銷該如何打通的問題；在部落發展觀光後，我們也參與族人對觀光的規劃並扮演中介人的角色。最後，當族人決議以集體之法面對觀光帶來的影響後，我們也曾主持相關的討論會議，以外來者與研究者的身份為部落的處境提供建議。這樣的介入式研究自然能深化我們對田野瞭解的細緻程度；同樣的，也會影響我們對田野資料的理解與詮釋方式。讀者會在後文論及共同經營時發現，我們是以分工的方式來處理前述介入的問題；也就是說，一個研究者擔負起介入並提供建議的角色，另一個則關注在族人是如何理解、討論與協商的方式上。或許讀者會質疑所謂的「共同經營」是研究者帶進部落的構想還是族人自己的發明；但這樣的提問在本文脈絡下並無意義。容許我們再次強調，本文關切的是族人持之以理解觀光的意義體系與分類觀念；即便我們在研究過程中的確帶進族人前所未聞的觀念與發展策略，但真正關鍵的，是族人接受與理解這些觀念的方式。至於類似的策略到底是誰的構想？並不是本文所關心或是能夠處理的議題 [35]。

從共享資源理論的發展過程來看，本文處理的個案，不論在制度維繫時間抑或規模上，都難能概

化為設計原則。然而，透過單一個案的整體分析，或能對討論已逾三十年的共享資源提供新意。在〈共有地悲劇〉發表的三十年後，Ostrom 等人 (1999) 在《科學》(*Science*) 上發表〈再訪共有地：地方教訓與全球挑戰〉(Revising the commons: local lessons, global challenges) 一文。Ostrom 等人指出，在當今全球化的趨勢下，類似共有地悲劇的局勢不僅沒有減少，其影響也超過 Hardin 分析的個別社群而牽引著全球人民的未來與命運。不過，即便如此，Ostrom 等人還是主張「透過個別個案的深入分析」，還是能提供我們在面對全球議題時所需的「地方教訓」。就本文的立場而言，獲取教訓的取徑不再是持續一種「蝴蝶標本式的個案蒐集」[36]；同等重要的，是透過不同理論的對話與互譯讓當地人觀點成為 Popper (1989) 所說的「 (科學進展的) 探照燈」。從知識論的立場觀之，這並不會與 Ostrom 揭櫫的個案分析相抵觸。今日重新展讀《治理共有地》一書，讓我們體會的不是該書在資料比較與整合上的功力；而是，Ostrom 在首章首節即言明的，透過確實於共享資源情境中生活與掙扎的人們，經驗地對待西方自 Aristotle 以來政治哲學之於集體的洞見與偏見 (Ostrom, 1990)。

部落、家與司馬庫斯的社會文化變遷 [37]

就現行的行政區劃而言，司馬庫斯屬於新竹縣尖石鄉玉峰村第十四鄰，聚落位在東泰野寒山南邊一千六百餘公尺的山坡上。全聚落人口約二十餘戶一百三十餘人 (2004 年的調查資料)，幾乎全屬泰雅族的馬里闊丸群。從文獻上看，司馬庫斯 (**スマングス**；sumangusu) 的名稱最早出現在森丑之助於 1917 年出版的《臺灣蕃族志》，該書記載「該社位於樹杞林 (相當於今日的竹東) 東方十八里，二十戶一百一十一人，頭目為**ユミン・タラ** (yumin tara)」(森丑之助，1917)。大正年間出版的《蕃地地形圖》亦列明司馬庫斯的社名社址，位置亦與今日部落現址相當。不過，就在《蕃地地形圖》成圖的一九二〇年代，司馬庫斯即被殖民政府遷至緊鄰平地的地帶；目前被歸為玉峰村十四鄰的司馬庫斯，實際上是族人於戰後重新集結的結果。

本節將以戰後初期的司馬庫斯為始，依序說明家與部落的關係變動、部落意義的變遷等課題。最後，我們將討論司馬庫斯面對資本主義經濟的方式與邏輯，以為下節論及觀光產業時的討論基礎。

(一) 「家社會」與「部落」的意義

根據《理蕃誌稿》與族人口述，大正年間 (1919 年左右) 司馬庫斯所屬的馬里闊丸群在歷經與鄰近金那依群 (相當於目前的秀巒村) 的戰役後元氣大傷，逐步確立北部山林之控制權的殖民政府始以安定為由將之拆散，令各家戶遷至尖石前山 (臺灣總督府警務局，1989)。相較於其他北部的泰雅族部落，司馬庫斯並未如泰安鄉的天狗或麻比浩部落一般，以留在原居地的方式適應殖民政府的「現代化」計畫；也不若五峰鄉各歷經集團移住的部落，儘管失去「祖先的地」也不至於面臨部落社會的急遽變革 [38]。當戰後初期若干家戶返回原居並重新結社後，這個新結成的，日後被歸入玉峰村的「司馬庫斯」，其實是相當年輕且若干社會文化特質都還在形成中的社會群體。

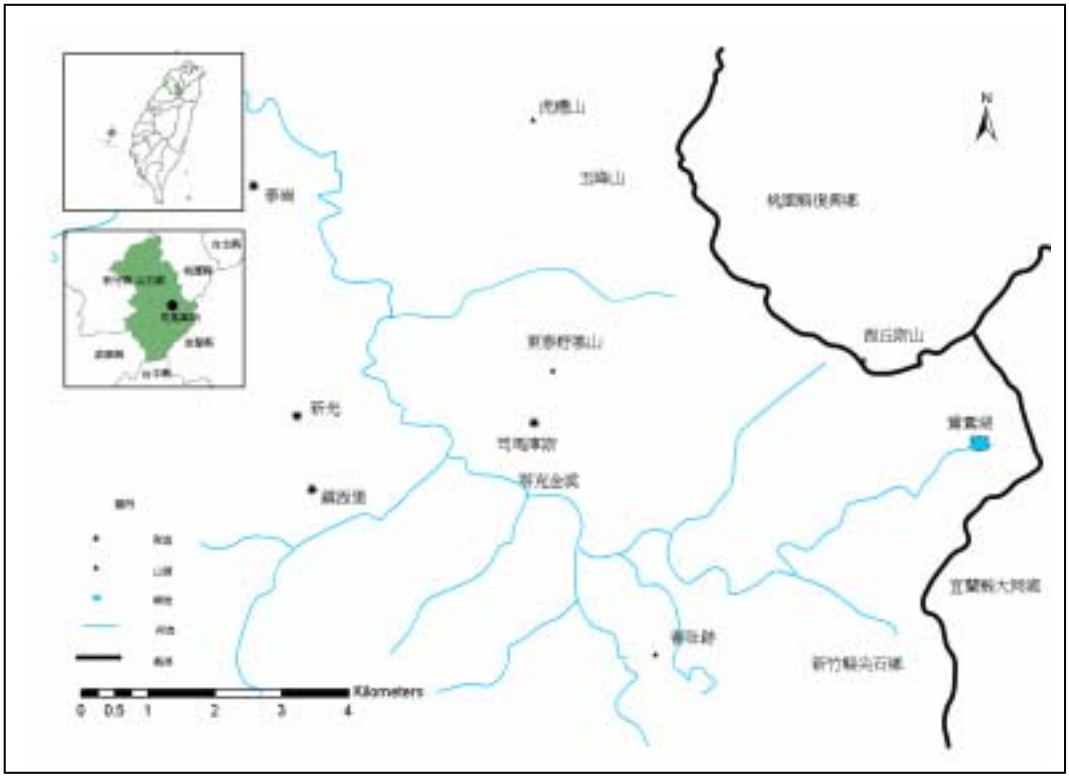


圖 1　司馬庫斯部落現址位置圖

本節不擬一一詳述殖民統治對司馬庫斯的影響；就本文題旨而言，一個關鍵面向是其中家與部落關係的轉變。由於族人在遷回原居時是以家 (而非部落) 為單位，若干家戶仍留在前山；部落的意義因而大為減弱，家成為族人生活中最重要，甚至是唯一的社會單位。這樣的轉折基本上可從歲時祭儀的過程來予說明。在泰雅族的傳統祭儀中，*symus* (祖靈祭) 的目的係透過對祖先的祭拜，求得同屬一家以及同一部落的成員在收穫上的豐饒與生命的繁衍。在這個意義上，同一部落裡的個別家戶會在頭目帶領下，依序向部落與各家祖先呈上祭品。祭祀結束後，頭目另透過分食共飲的儀式將自部落祖先處取得的靈力與其他家戶分享；分享的範圍雖未有明顯的排他性，但屬於同一部落的家戶都必須分到。基本上，對家與部落祖先的祭祀構成祖靈祭的主要內容；各家來年收成不僅仰賴各家祖先的庇佑，還須透過頭目以取得部落祖先的輔助才行。至於儀式結束後的靈力分享儀式，除了協助各家外，更有著界定部落成員的意味。若從人類學者王梅霞以泰安鄉麻比浩部落的分析來看，家與部落在祖靈祭裡表現為互補且相互界定的關係 [39]。

戰後司馬庫斯的祖靈祭與前述程序的關鍵差別有二：首先不具備各家在部落頭目帶領下前往獻祭的過程。各家在其選定的日期裡，*qutux nbkis* (屬於同一祖父) 的家戶集結成祭祀團隊，在長兄的帶領下，前往高處呼喚祖先之名並獻上祭品。其次，在戰後結社的過程中部落的傳統頭目並未遷回，由頭目主持的靈力分享儀式也就未能舉行；自然，祖靈祭也就難具備界定部落成員的意味。前述以家為中心的家社會特質在臺灣歷經拆散、移住的原住民部落並不陌生；楊淑媛 (1992) 所觀察的霧鹿布農人、

劉孟怡 (2001) 觀察的泰安鄉大安部落等都是。但仍須強調的是，即便部落的意義在歲時祭儀裡表現地並不顯著，其他層面又是如何？族人是如何—以 Anderson (1991) 話來說—「想像」他們的社群[40]？

司馬庫斯人稱部落為 *qalang*，該字彙在泰雅語裡的意義至少有三；首先是一類「居住狀態」，這是 *qalang* 最基本的意義。報導人 H[41] 指出：戰後結社的司馬庫斯各家，三三兩兩地分佈在「祖先的土地」上；由於仍行刀耕火褥之法，各家遷移不定的情形十分常見。這樣遷移流動的居住狀態或許與 *qalang* 的中譯—「部落」—隱含的定著、固定的形象大異其趣；但就五十歲以上的部落長者而言，相對於後者，流動才是傳統的部落生活型態[42]。

其次，部落的意義還涉及族人傳頌至今的「五兄弟起源說」。該說認為部落主要家族的祖先於數百年前同屬一家；只是有的祖先來自男方，有的則為女方而透過入贅在部落生根繁衍。以「起源」界定部落的方式既蘊含「共祖」的一體感，也牽涉到各家基於能力、性別、先來後至等因素產生的差異關係[43]。對照前點所說的「居住狀態」，這種以起源為基礎的觀念可說是偏重在部落的「內容」。

最後，可能是最為重要的，是以「*gaga*」的概念界定部落；這即牽涉到族人常說的「一個部落，一個 *gaga* (*qutux qalang, qutux gaga*)」的意理。就司馬庫斯人而言，*gaga* 的原意是「祖先的話」，可被衍伸為泰雅的「傳統習俗」；但是，並非全部的習俗都可稱為 *gaga*，只有那些特別具規範性的習俗才算[44]。傳統上，做為 *gaga* 的習俗是相當嚴格的；違反者不僅祖先會降禍其身，與其相關連的家戶也會跟著遭殃。只有透過殺豬分食以去除違反習俗而招致的不祥，部落整體才能趨吉避禍。這樣的觀念與部落的關係則會涉及泰雅研究史上的重要爭論，也就是「部落與 *gaga* 關係為何」的問題。以下即簡述此爭議的內容，以將司馬庫斯放在泰雅民族誌的脈絡中討論。

折井博子 (1980) 在比較日治至戰後的泰雅民族誌後，提出泰雅社會不乏「一個部落數個 *gaga*」、「數個 *gaga* 一個部落」的分歧。折井延續了李亦園等在南澳鄉的研究，認為「*gaga* 是泰雅社會最重要的功能組織」(李亦園，1962；李亦園等，1963)。「視 *gaga* 為組織」從而認為其與部落不相重合的論點，晚近受到人類學者王梅霞的質疑。王梅霞以泰安鄉麻比浩部落的研究指出，*gaga* 應理解為觀念而非組織本身；透過 *gaga* 的服從與實踐，泰雅人在生活中創造出不同的社會範疇 (social category)。王梅霞強調的是觀念與社會性質間的複雜關係；做為觀念的 *gaga* 有著相當豐富的意涵，透過 *gaga* 的實踐而創出的社會也就是邊界鬆散而不具備特定的成員身份。在這個意義上，諸如世系群、親屬、部落等習以為常的分析單位就有必要在這個脈絡中重新理解；意即，這些單位的形成可能都端賴參與者是否願意遵從特定的規範而定 (王梅霞，2003)。不過，王梅霞並未正面處理部落是否為一類社會範疇；而只是指出：麻比浩曾有從一個部落數個 *gaga*，轉變至一個部落一個 *gaga* 的情形 (王梅霞，2003)。睽諸麻比浩部落的形成過程，就一個不曾遭到拆散與遷徙的部落而言，部落似乎是不同社會範疇的最大邊界；不論其內部是如何分歧變動，都是在這個邊界內進行。由此反觀戰後初期的司馬庫斯，「一個部落，一個 *gaga*」似乎是常態而非例外；就一個曾歷經拆散、移住、重返的部落來說，做為「祖先的話」或「習俗」的 *gaga* 反而是先於部落而存在。當部落隱含的居住狀態是流動不拘且在若干特殊場合—如歲時祭儀—也不具備界定部落成員的意味時；基於同守禁忌、共負罪責而產生的一體感在族人對部落的界定裡更為重要。換言之，對戰後初期的司馬庫斯而言，部落與其他的社會範疇—如後文將提及的共食團體—是並存而不具有包含／被包含的關係[45]。

(二) 部落意義的變化

透過前述意理而不斷繁衍的司馬庫斯部落，五〇年代起陸續與外在社會的結構力量產生結合；部落的聚落化[46]、世界宗教的影響以及部落之於 *qutux niqan* (共食團體)[47]的吸納，堪為前述過程的最佳表徵。在聚落化的層次，變遷的動力主來自五〇年代的山地三大運動[48]。其中，保留地重測將原本透過先佔與夢占即可使用的「祖先的地」在「每戶耕地面積零點八公頃、依各家現耕地面積多退少補」的標準下，固定為各家可以排他性使用的地塊。生活改進運動則要求原本散居各地的家戶集中一處，以便著手電力、道路等基礎設施的施工。自六〇年代起，政府又大幅推動產道與林道的興築以打通尖石前後山的聯繫。就司馬庫斯而言，前述政策的影響是雙重的；一方面族人與外在社會的距離越來越近，另方面，「始終沒有道路」的生活經驗，又讓族人與其他「有路的部落」日行漸遠 (林俊強，1999)。不過，至少至六〇年代為止，司馬庫斯已由原先的社會範疇轉為具明確空間意義的「聚落」[49]；儘管仍因缺乏道路而處於相對隔離的狀態，還是被納為政府山地行政體系的最小單位—鄰。

第二個重要影響是世界宗教的進入。根據司馬庫斯教會公報記載，司馬庫斯的改宗主要發生在六〇年代間。在陳述這段轉宗的經驗時，族人常會強調基督與其傳統信仰的延續性。他們指出：過去在祭拜各家祖先時，總不忘在所有祭品上繫上最大的一個祭品，象徵著在各家祖先之上的「最大的神」[50]。但該神的意義、形象與起源等，族人並不清楚；在其生活裡也不具備特殊意義。這個「最大的神」實是在轉宗後才被賦予具體的形象與意義。在這裡即牽涉到基督信仰與傳統信仰的斷裂之處。前述理解在創造「最大的神等於基督」的連續性之餘也賦予「基督高於各家祖先」的階序性；原本在歲時祭儀中不具明顯地位的「部落」則在族人普遍以上 (部落) 教會取代拜 (各家) 祖先後，增添了神聖的內容[51]。六〇年代末，以家為單位的歲時祭儀已完全停止，「一個部落，一個 *gaga*」、「同負罪責」的一體感也逐漸轉化；傳統具規範性的 *gaga* 不能說完全消失，但影響範圍僅限制在各家或家族層次[52]。

與前述過程息息相關的是，「部落」之於族人生活中次級團體的吸納作用；這即涉及到戰後初期部落各家藉以產生聯繫的機制。基本上，這個機制是以稱為 *qutux niqan* 的「共食團體」來進行；*qutux niqan* 的原意是「一個鍋子、一個餐桌」，泛指「一同分肉的一群人」；分肉的場合包括女子嫁入時、獵得大型獵物時，同屬一個共食團體的家戶都要分到。戰後初期的司馬庫斯各家原屬一個共食團體，復因其中兩家族相互抱怨對方「分肉不公平」而分成兩個。最後，在家族間的頻繁聯姻下，這兩個共食團體又重新結為一個。共食團體的分合頻繁凸顯其具備社會範疇的特質；但即便如此，該團體在族人生活中仍有著不可忽視的地位。這一方面是因共食團體提供各家在共同勞動時主要的勞力來源；另方面，與女人嫁娶相應的分肉機制，更讓該團體有著「親屬組織」的意味[53]。若我們進一步分析各家在分肉時符膺的交換規則，即可發現其實踐的是如 Gibson (1986) 所說的共享觀念；意即，各家交換的對象是共食團體而非其中的個別家戶，各家戶不因豬肉的授受而產生必得償還的義務[54]。然而，當部落於六〇年代灌注教會的意義而在族人生活裡日趨顯著時，各家共享的對象也就從個別的共食團體轉為教會[55]；儘管分肉的方式與條件仍然不變，但其對象已改為教會而非共食團體。

小結前述，「部落」從一類牽涉到居住狀態、同祖想像與共負罪責的社會範疇，歷經聚落化、教會化乃至於對共食團體的吸納，兼併前述成份後的部落在族人的生活裡已相當顯著。然而，從前面的分析看來，部落本身並不具備獨立的運作邏輯而須依附在教會、共食團體、甚至外在社會強加的觀念

與財產權體系方能運作。準此而言，當資本主義經濟順著部落逐漸完備的基礎架構 (infrastructure) 而進入族人生活，他們又是如何理解資本主義帶來的部落變遷？就司馬庫斯—這個原本即相當強韌的家社會—而言，族人又該如何界定家與部落間的關係？如下節所述。

(三) 生計、部落與家

基本上，司馬庫斯一直到六〇年代都保有小米、甘薯等生計作物的栽植；然自七〇年代起，隨著香菇栽植業於尖石後山的興盛；司馬庫斯各家也全面地放棄生計作物，遠赴平地背負香菇菌種，在部落鄰近的森林中照料著他們的香菇園 [56]。香菇之於族人的意義是為其設立理解且吸納觀光產業的前提，另方面，從小米到香菇的轉變也為家與部落的關係帶來一定影響。在處理其影響層面前，我們有必要先討論相關研究對泰雅人觀 (the notion of person) 的瞭解，以及人觀與經濟活動的關聯。

在臺灣的南島語族中，泰雅與布農常被歸為大人物 (big men) 社會 (黃應貴，1986)；然相較於布農人屢在個人與集體的利益間掙扎前行 (黃應貴，1989)，泰雅人的特色是透過能力的分享與交換，讓每個「個人 (person)」即含蘊他人甚至集體的特質 (王梅霞，2003)。在司馬庫斯，能力的交換至少以三種方式為之：首先是 *gaga* 的「買賣」，交換的是能力本身 [57]。其次是互惠式交換，以物的交換與換工為代表。第三是共享，相當於個別成員與集體間的交換關係。基本上，小米的栽植實凸顯前述特色；族人既可以酒或豬肉為酬勞，向善耕作者或老人家「買得」耕作的「秘訣」；從事勞動之際，家與家之間亦是換工頻繁。小米收成後，各家的小米除供家人食用外，一部分用來幫助部落窮困的家戶，另部分則製成小米酒或米糕，與共食團體在歲時祭儀時一同享用。與之對照，香菇種植裡「你幫我幾天，我幫我幾天」、「以豬肉換天」的互惠邏輯格外凸顯；誠然香菇最終是送到市場上換得現金，「互相種香菇」仰賴的仍不是貨幣與勞動間的等價關係，基本上，族人交換的是「人情」—或以他們的話說—「*alu*」—的社會關係；這種關係常是超脫個人意志，具有招致禍福的力量 [58]。「沒有人不去換」、「也沒有人不敢不去換」等道德性維繫了交換的「公平」，交換雙方又得藉由人情的操作而形塑彼此的個別差異。在區域民族誌的層次上，Forster (1990) 指出類似泰雅這種認為個人特質係可分 (detachable) 的社會，禮物交換常有以同求異或以異換異的傾向；互惠交換並不若其字面暗示的「導向無差異的人際關係」，反是個人建立其個別認同的主要管道 [59]。

由於香菇種植需耗費大量勞動力才能運轉，以互惠為基礎的換工緩解了各家戶勞動力不足的問題；儘管當時司馬庫斯在運輸、資金與產銷等條件均相當惡劣，仍能與市場經濟保有一定結合。不過，不論換工的程度與層次有多少，各家的香菇還是「個人努力的成果」而不是由集體來享用；各家須各自與中間商接觸以換得現金，購買菌種投入下一波生產的循環。準此而言，香菇的作物特性讓貨幣成為貫穿生產過程的媒介，即便其前進的動力係源自各家互惠的觀念；錢幣以其全面性的性質讓「瓶數」成為各家能力的衡量判準，但瓶數多者又意味著該家的勤勞、樂於助人、善於與人換工等特質而獲眾人肯認 [60]。在這個意義上，香菇種植實是兩種交易秩序 (transaction order) 的結合 (Parry and Bloch, 1989)；貨幣與市場或許強化了族人間短期的競爭式交換，但長期而言也維繫了社會秩序的自我繁衍 [61]。

相較於香菇種植中互惠式交換的顯著性，能力交換與共享則略有質變。先就能力的層次而言，族人常常說：「家家都在種香菇，種出來卻是人人不同」；香菇正如小米一般，其種植成績意味著**個人能力的表現**。這一方面涉及技術與資金在當時的司馬庫斯並不具決定性，香菇生產實提供多樣的場域以

為各家能力的實踐空間。另方面，我們也要考慮到「種香菇的能力」在一定程度上是市場導向的；如果說小米的豐收仰賴的是耕作者對祖先智慧的熟稔，香菇能否帶來家的豐饒則涉及其「賣相」能否投合市場喜好。環繞在小米周圍的儀式知識能透過 *gaga* 的交換而為同屬部落的家戶取用，不致於集中在特定成員手中；「如何種香菇」的知識則傾向如商業機密般地為個人保有，進而在頻繁的換工下讓個別家戶的香菇相當於集體的創作物。在這個意義上，從小米到香菇也意味著共享觀念之實踐方式的轉變。就小米而言，各家努力的成果是直接與部落共享，香菇則轉為現金後透過教會奉獻的機制產生家與部落間的共享關係。香菇時期的教會隱然成為市場經濟與共享間的轉化管道，正如家在互惠式交換與市場間扮演的角色一樣。惟值得進一步區分的是，教會從未以教會之名涉入市場經濟，其功能毋寧是類似 Toren (1989) 所說的 (對貨幣的) 純淨化 (purification) 作用；香菇時期的司馬庫斯，其宗教與經濟從原先的難以區分轉化為相對自主的運作範疇：若以聖經的話來說，就是「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」[62]。

能力與能力交換在小米生產中構成首尾一貫的整體，香菇時期逐漸形成不同層次的分化與重連結；這一方面涉及司馬庫斯生活方式的轉換，從原先的自給自足到與資本主義、世界宗教有著不同層次的結合。另方面，前述重連結更在族人的生活裡有著不同方式的表現。在空間面向上，香菇時期司馬庫斯的家有著對外與對內的分化，前者是指家的附屬物增加，最著者即是族人種香菇的工寮。報導人 K 指出，當時的工寮不僅是暫時休息或擺放生產設備的地方而已，其在生活中的位置已相當於「另一個家」[63]。相對而言，真正的家則顯現出臥室、客廳等公私空間的產生，亦表現在烤火房、廚房等功能的分化。家的分化與精巧化也表現在族人生活節奏的改變上；在將近二十年的光陰裡，各家為了就近照顧各家的香菇園，星期一至星期六幾在工寮中渡過。只有在星期六下午與星期天的上午，各家才會團聚在部落內從事教會活動或召開部落會議。前述依教會時間安排的生活節奏，正如 Bourdieu (1990) 之於 Berber 人工作、家與時間的經典研究，由於日常生活與時空路徑之常規化而形成的生活慣習 (*habitus*)，其衍生的文化框架 (schema) 常貫穿在社會的各個層面而成為當地文化的首要邏輯。就本文題旨而言，筆者強調的是其中「各家的事」與「部落的事」的分野；族人傾向將日常生活事務歸入前述範疇，以不同的實行方式與道德規範分別對待。「家的事」即是前述以香菇為中心的生產與交換活動；既包括家與市場連結後逐漸加深的競爭式交換，也涉及家與家之間以互惠為基礎的換工。「部落的事」則泛指前述共享式交換，除了教會事務是必然項目外，諸如公共設施整建、部落會議等事務也包括在內。簡言之，某事屬於部落或家並不僅是根據該事屬性，還進一步涉及「事情該怎麼做」、「個人與集體間關係為何」等項目；「家的事」與「部落的事」應理解為前述意理共同匯聚而成的集合體。

在區域民族誌的例子上，族人對「家」與「部落的事」的界定實可與 Mauss 與 Beuchat (1979) 之於依努特 (Inuit) 人 (舊稱愛斯基摩人) 季節變動的「社會型態學」相互參照。兩位作者指出，依努特人是以夏、冬兩季為分界過著截然不同的生活；夏季的依努特人以家為單位散居各地，從事狩獵、交換等生產活動；冬天則聚集在長屋內，舉凡歲時祭儀、部落會議等集體活動皆於此時舉行。這種依季節安排的生活方式不但源自族人對極地之惡劣條件的適應結果，更關鍵的是夏／冬成為當地文化首要的分類觀念。回到前節對共享資源理論在知識論上的定位，如果說就依努特人而言家與部落的區分是從屬於文化整體的分類觀念下時，兩造間的關係又將如何影響制度的內涵與變遷？儘管就司馬庫斯來說，「家與部落的事」的區分不是來自其文化特性而牽涉到文化與資本主義、世界宗教的結合結果；但

這毋寧更凸顯一種過程分析的重要性。也就是說，我們勢必兼顧家與部落的觀念、內涵與兩造關係的變動，同時考慮到族人是如何理解前述變動以及持之以理解的架構。準此而言，當八〇年代末的香菇產業已因日韓香菇的進口與太空包技術在平地鄉鎮的普及而告衰頹之際，族人是如何發現「觀光」這條替代道路？從香菇到觀光的過渡又會對家與部落的關係產生何種影響？如下所述。

從「我有一個夢」到共同經營

我有一個夢，真的有人知道我，告訴我拉拉山這麼熱鬧，司馬庫斯以後也會像拉拉山一樣熱鬧，我回去以後一定要去找神木。

1991 年，司馬庫斯的部落長者 H 與數位族人前往復興鄉參觀水蜜桃產銷活動；當天晚上，H 在睡夢中隱約聽到「來自上方的聲音」。這個聲音暗示著部落發展觀光的可能性。2002 年以「共同經營」為名的資源管理體制開始啟動；歷經 1999 年因「各家之事」的高度擴張而引發的共有地悲劇，該制度重新界定了家與部落的關係。本節將以三個主題討論前述轉折；首先辨明司馬庫斯觀光系統的構成，說明在核心、訊號、中介人與觀光客的交錯作用下，族人面對的共享資源情境是什麼。進而，本節將說明前述情境是如何具型化 (embody) 為族人生活的切身之痛，而他們又是如何地理解、接納且轉化觀光生命週期宛如不可逆的過程。第三即以共同經營的運作為中心，初步探討這個運作已逾一年的經營機制與 (前節所說的) 傳統間的接續與斷裂關係。

(一) 觀光業的啟動與邊界規則

讓我們回到九〇年代初的司馬庫斯；歷經復興鄉的那個奇妙夜晚，H 返回部落後即發動族人上山尋找神木。搜尋的過程歷經數月，族人一度想要放棄；然據報導人 K 的說法，在他們的夢中出現各式各樣的吉兆 [64]。當 H 終在司馬庫斯東方近棲蘭山一帶發現綿延整個山腹的檜木群時，他說：

當我找到神木後，我就在那邊掉眼淚，在那邊禱告。祖先所說的大樹與上天所預言的，現在真的都實現了。

司馬庫斯有意識地朝向觀光發展 可說是族人對生活中「語意與物質資源」的反思結果 (Urry, 2001: 142)；然須強調的是，儘管族人發展觀光的初衷在很大程度上是為抒解經濟困境，他們對神木與部落間關係的理解並不是經濟性的。從族人的觀點看來，「作夢」、「發現神木」、「祖先的話」構成環環相扣的論證環節；「夢」的偶然出現揭示了「神木發現」的可能性，神木的「確實發現」又反過來意味著該夢不僅是偶然，而是「祖先意志」的反映 [65]。若以 Godelier (1999) 的話來說，神木與族人的關係就相當於 Mauss (1954) 曾說 (但忽略) 的「不可讓渡性」；這種不可讓渡性既源於該物的神聖性，又是立基在該社群與祖先間的交換關係而來 [66]。

之所以要強調神木之於族人的不可讓渡性；原因出在於，當 1991 年司馬庫斯正式出現在北臺灣的觀光市場後，隨著觀光客的逐次增加，另群為神木所吸引的人群卻讓族人大感躊躇。這群人—以族人的定義—是所謂的「財團」，更恰當的名稱則是「土地掮客」；對當時原住民觀光的地區來說，掮客會出現在司馬庫斯並不教人意外 [67]。不過，面對財團收購土地、提供資金甚至代為規劃的經營構想，當時的司馬庫斯儘管苦於資金與技術不足，族人還是選擇「不與財團合作，靠自己力量站起來」的發

展策略。「我們絕對不貸款，絕對不賣地」的信條開始在教會等集體場合中流轉，並透過部落公約與觀光發展委員會等形式成為當時司馬庫斯的重要內規；若以制度選擇學派的術語，司馬庫斯在發展初期即確立資源使用的邊界規則 (boundary rule)，不致於落入開放性使用的狀態。這一方面牽涉到當觀光資源因其與祖先的聯繫而產生「不可讓渡性」後，「祖先留給我們的東西怎能賣掉」的信念即以類似 *gaga* 的形式繁衍；進而，當使用者群體因「同守禁忌共負罪責」而集結後，族人儘管未有「白搭便車是必得壓抑之行為」的觀念，也會有意識地避免因個人作為而導致集體同蒙其災。然須強調的是，做為觀光規範的 *gaga* 不只是消極面的抑制作用而已；面對觀光發展必得具備的公共設施，如觀光步道與連外道路的維持，族人只要以「部落之事」為號召，不論有無涉入觀光的家戶均能一體動員。準此而言，若我們考慮到司馬庫斯的 *gaga* 已然為教會取代而限縮至各家或家族層次時，族人似乎是採取了相當「傳統」—或說「被發明的傳統」(Hobsbawn and Ranger, 1983) —以面對觀光經營的資源供給問題。

前述因「傳統」而影響到觀光發展路徑的現象也同樣見諸於族人對觀光資源的取用方式上。觀光發展伊始，族人即確定「做山莊」—也就是民宿經營—為主要觀光經營之道；從目前尖石鄉民宿密集的程度來看，這樣的選擇不見得突出；但實際上，十年前原住民參與觀光的方式還限制在文化展演與藝品銷售時，司馬庫斯對山莊的情有獨鍾實值得深究。更耐人尋味的是，族人儘管「做山莊」，卻不見得有心「經營山莊」；當時的山莊一律通舖，計價以每人每夜為單位；家自是山莊的「經營者」，但是否依山莊品質產生價差或以某種經營手法確立排他性利潤，並不在各家考量範圍內。這一方面牽涉到當觀光強度有限、各家仍以香菇為主要生計之際，族人的確沒有必要在山莊上多作著墨；但換個角度，也就是前述能力與能力交換的觀點來看，「做山莊」與「經營山莊」的意涵是有區別的；前者涉及的是各家種香菇的能力，山莊就像是工寮一般，是當時家的分化過程中的一部份。就當時的司馬庫斯人而言，經營山莊不過是「坐等客人上門」而已，既不利於各家能力的表現，也與「能力須透過交換以為眾人認可」的觀念不符。我們可以說，在山莊與香菇栽植的交接之際，儘管家的意義仍貫穿其中；但這種以「提供服務」為內容的經濟活動，並不具備自主的運作邏輯。以「做山莊」為主體的「各家的事」與「部落的事」的分野不能說不存在，但卻是前者包容在後者之內而難以區分 (圖 2)。

(二) 觀光的大眾化

做為當時尖石後山的唯一風景區，司馬庫斯以觀光自力救濟的策略恰與地方政府的發展政策媒合；就在神木發現的四年後 (1995)，族人再也不用忍受沒有道路的困頓。然而，道路開通之於觀光的影響至深且烈，是年 (1995) 年底到訪部落的觀光客竟達三百人之多[68]。尤其當 1997 年賀伯風災的修復工程完成、道路狀況漸趨穩定之際；以觀光生命週期的分法，司馬庫斯的觀光型態逐步成熟且日趨大眾化 (洪廣冀與鄭欽龍，2001)。一旦觀光的型態改變而不復其原先的附屬地位時，族人面對的共享資源情境為何？他們又該如何援引其在香菇時期創出的框架以資因應？

讓我們先從司馬庫斯被再現 (represented) 在大眾媒體的方式著手，因為這牽涉到當地觀光共享資源的性質。在對九〇年代有關司馬庫斯的報紙報導、雜誌專題以及旅行社招攬觀光客的活動簡章進行分析後，我們曾指出，當司馬庫斯被「發現」之際已是以「原始自然」的姿態現身，主流社會對「純樸」、「淨土」的渴望讓所謂「黑色部落」被凝結在過去，成為一個與當代社會脫節而無共時性的一群人 (洪廣冀與林俊強，2003)。接收前述訊號而前往部落一遊的觀光客，在經歷路途遙遠、舟車勞頓等

通過儀式 (rites of passage)[69]後，當置身於他們想望的黑色部落而得以親炙司馬庫斯的「異族情調」時；一方面因部落所能提供的遊憩設施著實有限而屢被觀光客斥為「落後」，另方面，這些「落後」的設施又讓觀光客對司馬庫斯的「不夠原始」頗有微詞。觀光客「既要原始又排斥落後」的矛盾實讓族人深感困擾，因為山莊經營原本即不為所重，而族人又不認為須回應觀光客的期望，以歌舞表演或藝品展售等方式展現其舞臺真實性 (staged authenticity) (MacCannell, 1976)。就族人而言，每逢週末例假即簇擁在部落內的觀光客，在一定程度上雷同於桂竹或香菇包商，是他們必須接觸但不宜過於親近的「*mugan*」(平地人)；這些 *mugan* 要在部落尋得的「原始風情」，報導人 M 更明白表示是來自「媒體的亂寫」，不是司馬庫斯的「現實」[70]。

不過，前述由訊號、觀光客與使用者群體同構出的共享資源情境尚缺少一個關鍵的行動者，也就是穿梭在系統不同部分間的觀光中介人。從族人的角度看來，這些中介人不過是提供觀光客運輸服務的「司機」；但這些司機對外招攬觀光客，對內與各業者接觸以安排食宿，在主客關係的界定上極具影響力。事實上，在觀光客停留的時間裡，司機們更兼任導遊與解說人員，負責調和前述觀光客預期與實際經驗的落差。就這些專跑司馬庫斯線的司機而言，生財之道一方面來自觀光客的口碑；另方面，當部落山莊無甚差異、且定價完全相同時，部落業者的「配合度」格外重要。一個配合度高的業者可不用回應觀光客之於異族情調的追求 (因為這是司機的任務)，但必須以某種方式優待**他們的**觀光客；諸如提供熱水、免費山產或農產品等技巧，即可讓他們的觀光客產生「這個司機的服務較好」的口碑 (洪廣冀與林俊強，2003)。換言之，儘管司馬庫斯的觀光地景在媒體的訊號中被再現為同質，但觀光系統施加在部落業者之上的，卻是**在同質中建立差異**的異質化力量。

正如前述，觀光初期山莊經營並不具備自主的經濟邏輯，其運作不但是從屬在香菇種植且被吸納在「部落的事」中而難以區分。然而，當觀光逐漸壓過香菇而成為族人主要經濟活動時，山莊的意義開始產生變化；尤其是「大家蓋的山莊都一樣，為何有些人客滿，有些卻總在養蚊子？」成為族人關切的議題時，經營山莊逐漸被拉高至堪與打香菇孔、挑選砧木等技巧相提並論的「能力」。換句話說，諸如整理山莊、與觀光客的應對進退、和中介人的交往手腕等，均被視為一種「人的特質」，各山莊的觀光客人數也被視為「個人努力的成果」而不僅是「蓋好即有客人上門」的理解而已。在這個意義上，山莊經營也就轉化為能力的展現場域而成為「各家之事」的主要內容；其運作也自「部落的事」中獨立出來成為與觀光地景維護相異的兩回事 (圖 2)。從第三節的討論來看，司馬庫斯對經濟型態的適應會牽涉到他們對交換與交換方式的選擇；如果說香菇產業中換工是重要媒介，那麼，觀光呢？

可以想見觀光客的分配是主要媒介；在觀光發展初期、部落對外聯繫管道尚屬有限時，各業者共推一家為對外窗口，接受觀光客或中介人的訂位。當觀光客日趨增多、且部落對外聯繫技術大幅改善後，業者決議依各家經營能力分為兩組，各組由一名業者負責與中介人接觸。該業者在確定該週共有多少觀光客後，由各組成員平分。基本上，觀光客分配的原則在於公平，而公平又依交換形式的差異而有不同的意義。第一種意義強調觀光客分配是在交換觀光客本身，公平的交換因而表現在客滿、平分與輪流三種情形。假定今日有十位觀光客而該組共有五棟山莊，每棟山莊配得兩人是為公平，「這星期客人住我家下星期住你家」亦是公平。第二種公平強調交換背後的人情關係；例如「今天我本來有二十個觀光客，但我考慮到 B 家的小孩正要註冊所以我分給他幾個，還有上星期我分給 C 家幾個，C 家現在還給我幾個。」這兩類公平常並存於各組每週的觀光客分配中，該依何等原則係由各組自行決

定；只要屬於同組的各家有所共識即可。在這個意義上，我們不妨將此與香菇時期的交換相對照；香菇時期的部落各家是透過互惠交換讓其產出相當於集體的創造物，該創造物在市場上的交換價值既是各家努力的成果也相當於互惠關係的凝結。山莊時期則是各家透過觀光客這個媒介物同時進行不同形式的交換，當各家的觀光客來源係來自各家的互惠交換，其經營收益也就等同於該關係的市場價值。從觀光客的分配裡我們得窺見觀光經營與香菇栽植的延續性；只不過，以一系列觀光客分配爭議為開端，觀光產業與香菇業間難能化約的運作邏輯開始若隱若現。

(三) 觀光地景的共有地悲劇

爭議通常是這樣開始的；有些家戶的山莊連續數週客滿，其他的只能等「配剩的」或爭取一些散客。對於後者來說，「山莊客滿」意味著該經營者「相當有辦法」，但「他不肯與別人交換顯示這個人的吝嗇」。然而，前者也有話要說；這些家戶一方面自認有其苦衷，「因為客人就是不肯住分開」；另方面，他們亦認為「別的山莊沒有招待客人的能力，不能把客人交給他們」。客滿與否將「收入不均等」與「能力不及人」的意理以鮮明的意象表達出來；「我跟你明明是同組，為何你不肯把客人換給我」的質疑常讓業者致生口角。在這個意義上，我們可以倒過來問一個 Mauss (1954) 在《禮物》(*The Gift*) 一書中試圖回答的問題：「什麼力量阻礙了互惠式交換的發生？」

基本上，前述力量可分三個層次來談，首先須「歸咎」的是觀光客與中介人本身。偏好成群出遊的大眾觀光客並不喜歡「住分開」，更不喜歡「原先講好住 A 家的，現在又被換到 B 家」；中介人亦擔憂被換到的山莊不符觀光客品味，影響口碑與做生意的機會。觀光客與中介人常聯手抵制業者「沒有規劃與條理」的分配方式；若以共享資源理論的術語，司馬庫斯儘管有著能力制定操作規則，卻因其自主性屢受外力掣肘而難能履行；使用者群體的工作規則與觀光系統時有落差，是前述自主性迭遭侵蝕的關鍵原因。

其次，回到觀光客與中介人的意向，前者在司馬庫斯的原始性難能尋得之際常致力於觀光後臺的追求；諸如經營者面貌與身份地位、山莊視野、衛浴設施遠近等細節，常被標舉出來以為「到此一遊」的證據。反觀中介人，他們一方面傾向與配合度高的業者結盟，「這樣大家做事都方便」；另方面也偏好以特定業者為對口單位，減少「帶客人到部落不知道住那裡」的不確定性。諸如此類的、試圖在業者間產生區辨的力量，又與族人採取的集體適應之法略有抵觸。

第三，山莊經營要成為個人能力的展現場域，其運作毋寧是來自與前述趨力的連動而非仰賴經營者本身；並且，前述連動不僅落在觀光的輸出端 (也就是觀光客與中介人的意念)，族人間原先既存的，依宗教、政治、土地資源等區分產生的身份地位，也會與觀光市場產生結合而表現在山莊的經營成績上。例如依地方行政體系產生的政治領袖在觀光市場中成為「酋長」、教會長老則被中介人詮釋為「部落巫師」；就觀光客與中介人而言，消費這些意象所能獲致的效益毋寧比「一人一夜是兩百五或者三百」的房價更為重要。但在身份地位上未具前述觀光市場上之優勢的業者亦有因應之道；只要一具二哥大打通與中介人之間的聯絡通路，該業者即可超越既存的地位限制與操作規則，將己身塑造為如 Polanyi (1968) 所說的配置中心 (allocative center) [71]。由此扣回工作規則與觀光系統間的落差，族人面對的問題因而是：他們能否修正已難能運作的觀光客分配制度以因應使用者群體日益嚴重的分化問題？既有的制度設計機制能否面對制度難能落實的現實挑戰？

在族人屢因觀光客分配而迭起紛爭之際，他們會定期召開會議以討論觀光客該如何分配、其影響該如何管理等議題；然而，隨著歧見逐步加深，業者不是認為「談也談不出結果」，就是指出「有共識卻難能執行」，出席討論的意願大為低落。面對這類刻意的缺席者，又因山莊經營屬於「各家之事」，與會者並不能迫其參與，遑論以共識加以制裁。不過，前述缺席者對集體協商的不耐也是其來有自；由於各家的利益已不一致，與會者對於「何種制度才算公平」難獲共識。進一步而言，即便是共識也常落在原則層次；業者間以強連結為基礎的社會關係，讓他們在碰觸若干可能「撕破臉」、「傷感情」的議題時躊躇再三。若以共享資源理論的術語，前述困境堪稱「制度設計在集體與操作層次上的落差」；也就是制度在操作層次上難能解決現實環境的問題，其困境又不能在集體層次獲得解決而導致操作與現實面的落差進一步加深。

在前述因素的影響下，原先以集體為基調的觀光經營難能運作；業者開始自行申請電話、印製名片，各自與觀光客或中介人接洽以穩定客源。不僅如此，各種排他性的手法亦紛紛出籠；諸如舉債興建豪華山莊以招徠遊客、讓中介人收取回扣等，各家與觀光市場的關係常大於與其他家戶的關係。前述現象可從家與山莊的關係裡看出；如前所述，香菇時期的山莊一度是家的衍生，為各家能力的展現；但山莊經營逐步與市場結合後，其運作卻與家脫離；山莊並沒有如香菇一般，反映在家的成長與分化上。當各家以各自山莊為基點而連上社會不同力量時，司馬庫斯觀光地景的使用者群體已分化為數個利益共同體；這些共同體的成員不一定來自部落內部，其運作機制也常超越在部落的社會關係之外；準此而言，觀光大眾化下的司馬庫斯，其遭遇實雷同於東埔布農人在接受茶葉栽植後導致的「純粹布農社會的消失」[72]。

1999 年的下半年間，司馬庫斯的觀光地景急遽變化；不用說大紅屋頂的華麗山莊讓觀光客對司馬庫斯頗有「實不符名」之感，業者為彌補遊憩設施的固定成本而大力引入觀光客的作法，讓觀光之於當地環境的影響益發難以控制。當部分業者試圖以「部落之事」號召眾人解決前述問題時，得到的回應常是：「你那個時候都不把客人分給我，現在你說要去修神木的路時，我們為什麼要幫你做？」「你要求要限制個別山莊的觀光客，為什麼不先從自己的山莊做起？」讓我們這麼說，當山莊經營從家的附屬而取得其相對自主性後，伴隨觀光的大眾化，其外部性逐漸涉及「部落的事」；然而，這種自「家的事」衍生出來的「部落的事」，卻無法動用既有的社會規範予以節制。雖然各業者仍然堅守「我們不與財團合作，不賣地」的發展路線；但從共享資源理論的角度，不論在取用抑或提供的層次，司馬庫斯均面臨白搭便車難能解決的觀光共有地悲劇 (圖 2)[73]。

(四) 部落的現身

暫且離開前述晦暗的「各家之事」，換個角度觀察觀光大眾化下的司馬庫斯。與觀光大眾化同步的是，教會在族人日常生活裡更趨重要；教會事務不但如香菇栽植時期一般，佔據「部落之事」的絕大內容；諸多社經資源也是以教會為中心統籌分配。當各家山莊逐步擴張而讓家彷彿為其陪襯之際，1999 年落成的新教堂重新在地景上奪回首要地位。這棟籌劃過程達十年之久的建築物，其建造過程幾與觀光發展同步；諸如建材、經費與人力等，盡是來自各家奉獻與集體動員。就族人而言，教會已不僅是信仰的中心而已；面對外界強加其上而族人囿於生計不得不接受的「黑色部落」形象，他們常以「上帝的部落」稱呼自己。儘管教會仍如在香菇栽植時期一般，並未在族人對觀光的適應上扮演積極

角色；但從族人不時透過管道向媒體發聲，指出「部落朝向觀光發展是來自神的旨意」；以及在集會場合中對內強調「司馬庫斯會有今天是源於神的賜予」等措辭來看，宗教與其相應的教會活動，已成為族人在面對觀光引發的對外從屬與分化作用時的「抵抗式認同」(Castells, 1997)。

然而，一旦宗教被持之為抵抗的認同來源，族人面臨的問題是：如何保持宗教與經濟間相互獨立甚至互斥的關係？在這個意義上，即便教會長職幾全為觀光業者，而觀光客簇擁在部落的時刻，也是教會的安息日；族人還是在教會活動中避談利益糾紛，甚至調整教會時間讓各家可在不影響信仰的前提下招待觀光客。當各家的利益之爭日趨白熱化，業者或則透過奉獻以緩解「只顧自己賺錢」、「吝嗇」、「不分觀光客給別人」等指控，事業上最為成功的經營者常是最熱心的奉獻者。進而，族人亦嘗試以性別分工緩解「安息日必須賺錢」的無奈；在觀光客客滿的時節裡，常常可看到接近中午、但禮拜尚未結束之際，女信徒所坐的左側座位已空了大半；因為，她們須在觀光客回到部落前趕回山莊煮菜造飯。但無論如何，前述隔離旋因山莊成為部落人群的關鍵分類而遭侵蝕；當各業者屢因利益分配爭論不休時，每逢禮拜教堂裡稀稀落落；牧師對於信眾「在安息日裡賺錢而不願上教會」頗感灰心，甚至萌生退意；一邊著手興建豪華山莊「以賺更多錢」的業者也屢在集會場合中表達「遲早有一天大家一起完蛋」的焦慮。當神木發現與觀光發展的契機係以「祖先的話」表現而成為族人服膺的 *gaga* 時，個別業者之於利益的追求以及集體協議的輕忽，也就被詮釋為對 *gaga* 的違背而將影響集體的命運。就族人而言，觀光的共有地悲劇已不僅是經營層次的問題，同時也涉及人與人、家與部落甚至人與神的疏離。

約在 1999 年的下半年間，一系列由族人召開的部落會議均以觀光為主題；與會者的討論日趨尖銳，對未能到場的族人屢以「心沒有在這邊」加以批評，破壞集體協議者則以「沒有心」稱之。與之對照，願意在協商中讓步的族人則明言：「**如果沒有信仰的話，我絕對不會這麼做**」。「*inlugan* (心)」與「*pila* (利益；原義是錢幣)」成為會議中難能匯合的兩股聲音；對照第三節對司馬庫斯社會變遷的描述，這樣的宣稱毋寧饒富興味；觀光是涉及利益的活動殆無疑義，但族人與利益接觸的歷史也非觀光才有；為何在觀光中「心」與「利益」會產生對立而非其他活動？這似乎意味著，關鍵是落在「心」而非如早期人類學者假定的，貨幣挾其全面性的特質為原住社會帶來瓦解的解釋上[74]。

報導人 K 指出，*inlugan* 並非泰雅既有的語彙而是與基督信仰同時形成的觀念；他們在接觸教會之初牧師即要求信仰必須「用心相信」，而非「固定上教會」的虛應故事而已。當教會成為族人日常生活的核心時，心的觀念則被廣泛用在個人命運的解釋上。報導人 K 指出，他們早先常以「**ういめい** (即日語的「運命」)」的觀念解釋諸如狩獵成績不好、個人成就多少等現象；然而，當他們「信上帝後」，才發現「這不是命」而是「個人的選擇」。在這個意義上反觀心與利益的對立關係，心在集體場合的出現一方面意味著當各家行為難受集體制衡之際，族人將原先刻意與觀光保持距離的教會引入以為新的規範來源；另方面，主要源因於利益之爭的「不來開會」、「自己猛蓋山莊」的白搭便車現象也被賦予具體的道德意涵。就族人而言，白搭便車者已經選擇「背離上帝的道路」、是「信仰不夠虔誠」的表徵。

不過，即便教會在觀光中的意義日趨顯著，其姿態毋寧是相當曖昧的；2000 年，司馬庫斯在舉辦首回「司馬庫斯生態文化之旅」之際，當時的教會長老曾為主辦單位是教會抑或部落大感困擾。最後，他們的共識是：「教會就是部落，但教會不能做生意，所以還是由部落出面，反正部落就是教會」。在這個意義上，部落在觀光的現身僅是因其與教會的聯繫，為的是讓教會能與利益保持區隔。但值得注

意的是，該活動宣稱其服務對象是「部落客人」；惟其利益分配卻不是如「部落客人」一詞所暗示的，以部落為單位進行積累；而是透過工資、房價等名義將所得利益盡分與族眾。這種以部落為中心的配置機制，一方面讓部落成為司馬庫斯觀光的經營者之一，另方面又讓族人徘徊在心與利益中的焦慮得以部分緩解[75]。但無論如何，相對於前述活動的偶發性，佔了觀光客絕大比例的「各家客人」的問題依然頑存；尤其當部落成為觀光的經營者後，「家的事」與「部落的事」的對立反倒更為顯著。這在 1999 年下半年間、第二作者主持的「共同經營討論會」中即可窺知一二。

(五) 如何共同？

第二作者舉辦「共同經營討論會」的初衷是，援引社會正義的觀念讓更多族人可以分享觀光帶來的利益與發展[76]；該概念雖是由外而內地引入，卻在極短時間內成為族人日常生活的常見語彙。這一方面牽涉到「共同」與泰雅語的「*qutux*」在發音與字義上均相當接近；正如第二節在討論部落之於共食團體的吸納作用時所說的，這是一種**各家與集體間的交換關係**。另方面，以制度選擇學派的術語，當集體的決策機制難能面對操作層次的挑戰時，外來者的介入與資訊的引渡均軟化了集體場合的緊張；研究者正如弱連結般地跨在不同利益集團間，成為若干「講不開」、「不好講」等話題的轉譯者。

然而，「如何共同」的討論仍常受制於山莊品質不一、使用者群體的異質以及僵硬的決策機制等因素，業者儘管熱烈參與相關會議，卻常在下列面向難獲共識。首先涉及的是業者與非業者間的發展差距；1999 年間陸續有家戶返回部落居住，當業者設法為其創造觀光參與機會時，非業者卻常不來開會或表達「不想共同」的意願。其次是業者間經營水平的差距；正如前述，業者一度因競爭觀光客而動用種種排他性手法，這些手法在增進其個別發展之際也鞏固了他們之於外在社會的從屬關係。原先舉債以興建豪華山莊的族人常要求討論步調暫緩；等他們還清債務後，再與其他業者「一起共同」。類似說詞在集體場合中常被評為「以私害公」或「假公濟私」，原本被視為信仰不夠虔誠的白搭便車者又成為罔顧「部落利益」的害群之馬。正如報導人 M 所說的：「人各有志，但是不要搞破壞」；在共同經營的討論裡，「家與部落的事」實表現為此消彼長的零合關係 (圖 2)。

在前述對立中創生的是 2000 年夏季開始的餐廳共同經營；計有九個家戶的婦女 (包含業者與非業者) 組成工作團隊，分成三組輪流打理餐廳事務。所得收入除了平分，亦撥一定金額給共同基金。至 2001 年為止，該基金由原先的五千元增加至四十餘萬元。部落男人對前述婦女「成功」的理由，眾說紛紜。不少男人認為，這是「多年來不斷協商」打下的基礎；而此工作團隊的婦女，有的則認為是「遵照丈夫的意思試試看」。基本上，若我們追溯婦女在觀光經營裡的角色轉變，以及思考餐廳共同經營的交換形式與傳統的延續性時，不難發現該制度的成功實是其來有自。前揭篇幅曾指出：女人在教會與家的相對獨立上扮演重要角色；但在部落與家的運作邏輯相互抵觸之際，女人又扮演起兩造的連結橋樑。由於餐廳共同經營時在內用餐的觀光客仍被視為個別山莊的客人，儘管各業者還是基於種種理由不願交換觀光客；但集中在餐廳為觀光客烹飪的婦女，卻創造了「互相為對方客人煮飯」的事實與理解，讓中斷已久的互惠機制得在各家的競爭式交換中衍生。

不過，以婦女為中心的餐廳共同經營與族人原先構想的、部落一體化的經營模式仍有出入；其主要改變是將家與家之間的互惠交換，從觀光客的交換改為婦女勞動力的交換。至於後者能夠為功而前者難以運作的理由，實已涉及性別、家以及部落如何產生連結的問題。在這個意義上，Carsten (1989) 以

蘭卡威 (Langkawi) 為例的〈烹煮的錢〉(Cooking Money) 一文頗資參照。Carsten 指出，該地的婦女將男人自聚落外賺得的錢幣購買食物，透過煮食與分享的實踐將錢幣轉為各家成員共享的「血肉 (flesh and blood)」；與之同時，家的運作邏輯又透過聚落儀式對外展延，Carsten 因而提供了一個與 Toren (1989) 所說的純淨化類似、但卻以不同方式結合短／長期秩序的個案。從這個角度反觀司馬庫斯的婦女，她們將各山莊致起紛爭的利益問題透過「一同煮飯給觀光客吃」的過程而緩和；代表各家參與部落會議的男人得以將「利益放在一邊」而持續「如何共同」的話題。值得注意的是，婦女在集體場合裡的位置也因而產生改變；原本由各家家長代表參加的部落會議，女人僅能在會場邊緣自成群體，當「老公完全沒想到她們立場」時，她們才會不平而鳴。當餐廳共同經營成功後，夫妻共同參與會議、甚至意見不一致的情形十分常見。婦女們表示：由於她們是「直接面對觀光客」，對觀光經營的議題「自然要關心」。女人現身幕前的意義仍待進一步區辨；但就觀光經營制度的長期進展而言，當共同經營的討論反倒引發家與部落的對立甚至危急集體協商的基礎之際；由婦女擔綱的餐廳共同經營緩和了前述張力，對日後山莊共同經營的構思與實現，有著承先啟後之效。

從共享資源理論的角度，我們認為，這一連串共同經營的討論意味著族人在集體層次上已有突破；但問題仍在於如何將之落實，成為操作層次上可執行的工作規則。在山莊共同經營的討論上，族人構思的是「人人有山莊，大家一起賺錢」；此法隨即因對觀光地景的潛在破壞、各家勞動力、土地等客觀條件的差異而遭棄卻，改由「視各業者為同一企業體下的股東」的概念取代之。但「視業者為股東」的做法又會涉及利益的分配問題，「投入多者拿回越多」將導致「貧者越貧，富者越富」的潛在後果；對族人而言，這不但不是公平，更不是共同經營所欲追求的 *qutux*；如何在公平與共享的前提下彌補各家在觀光發展上的差距，成為共同經營能否開始的關鍵所在。

為何當今資本主義視之為自然的分配原則竟成為族人費心跨越的障礙？這就涉及什麼是他們援引的公平觀念。基本上，族人追求的公平相當簡單，「山豬都可以分了，為何山莊不能分？」每當協商陷入僵局，不乏族人以「分山豬」的經驗來比擬共同經營所欲追求的意理。在這個意義上，合股制與共同經營的差異在於兩者隱含的家／部落的關係並不相同；前者涉及的是家戶間的利益交換，從早期的香菇栽植到晚近的果園經營，合股制常被援引為投入產出的分配方式。與之對照，分豬肉強調的是家與部落間的交換關係；只要是同屬一個部落的家戶不因其身份地位而產生配額的差異。不過，要將分山豬的邏輯應用在山莊並不是容易的事，族人對於公平的堅持甚至危及餐廳共同經營的基礎。2001 年夏季，山莊共同經營的構想終於拍桌定案；族人至今仍記得那個如神啟般的奇妙夜晚，當他們確認與會者均有共識的時刻，隨即開了數瓶果汁、維大力等飲料，彼此為在場參與的家戶「斟酒」。隨後，由部落長者 H 舉杯向上帝禱告：

我們現在要共同經營山莊，在過去我們有什麼不愉快，這杯飲料算是我道歉你的，現在全部要忘掉。或許我對你、你對我之間都還有一些記恨，但透過這杯酒我們全都要洗掉。從此以後整個部落就是一條心，願神在未來的路上看顧我們。阿們！

禱告完畢後眾人將飲料一飲而盡，重新將杯斟滿彼此祝賀至會議結束。正如前引禱文所揭示的，該儀式主要是透過水可不斷分割又不改性質的特色，象徵共飲者儘管不同卻可有志一同；另方面又牽

涉到水潔淨以及可洗滌的特質，讓各人心中的不滿可藉此滌清[77]。這種稱為「*smage*」的儀式常被施行在衝突雙方或多方的和解上；例如在集體出獵的場合，參與者即會在入山處進行該儀式，如此一來個人的恩怨就不致於拖累集體，導致狩獵一無所獲。值得注意的是，族人將 *smage* 引入共同經營中各家契約的締結，是有意識的選擇結果；早先他們曾以一紙契約配合嚴峻罰則以約束「有人不參與協商」或「不願遵從制度」的白搭便車問題，然卻成效不彰。若以報導人 T 的話來說：「只有在祖先面前訂約，大家的心才不會隨便。」[78]

但究竟是怎樣的制度得讓族人願在祖先面前共飲一杯酒？首先，加入共同經營者須為部落家戶，具備可投入的勞動力與兩百萬元的投資額度；所獲利潤在扣除部分以為共同基金後，交由各家平分。其次，前述各家發展程度不同的問題則交給各家與共同經營間的借還關係來解決；資本不足者就「先向共同經營借」，於獲利後再逐次還清。反過來說，投入較多者就等於是「借給共同經營，大家再一起幫共同經營賺錢」。從共享資源理論的角度，該制度的特色首先是確立了資源取用的邊界規則，同時開放更多元的觀光參與管道；其次是將各家經營觀光的外部性內部化，賦予觀光更強烈的共有性格。當遊憩設施不分你我地統合在共同經營此一類別下時，資源維護不致於被視為「他家的事」而讓供給問題得以減輕。第三牽涉到族人援引以執行且監督制度運作的規範；正如前述，這個規範不是—至少不是直接—來自教會，也不是訴諸以文字為依歸、明確罰則為嚇阻的「正式」契約。透過與祖先聯繫而產生的「共同經營的 *gaga*」；一方面是嵌合在族人的日常生活經驗中，另方面也延續了「不賣地、不與財團合作」的經營原則。與共同經營前的司馬庫斯相對照，在歷經觀光系統之於業者的分化趨力、人際關係的疏離以及觀光地景的共有地悲劇後，司馬庫斯或能以前述制度中斷既有的觀光生命週期而另獲新生也說不定。

不過，即便在制度安排層次上共同經營有著前述特色；我們仍須面對如下的問題，族人為何會採用此種形式而非其他？共同經營為何不會只是集體層次的共識而難在操作層次上推動？首先，必須強調的是，投資額度與分配原則常因現實的狀況而有所調整，但各家與共同經營間的借還關係卻是貫穿其中的核心概念。從交換的形式觀察，山莊共同經營已不是前述以婦女為中心的互惠，而是近似個別家戶與集體間的共享。正如前述，共享的觀念以往通過共食團體而為教會取代後延續，當教會以部落的身份成為觀光經營者後，在部落與家的衝突中浮現的共同經營，其運作雖與教會有著延續性，但也自中獨立出來成為另個社會範疇 (參考圖 2)。其次，我們也要考慮到，如果不是錢幣可分割的特性，各家戶實難以「八戶共賺一千塊，分掉其中八百塊，其中兩百存起來」之法追求公平；進一步而言，族人界定公平的手段 更是來自 Weber 強調的 (與資本主義發展密不可分的) 二位式記帳以及 (當代企業常見的) 會計與出納分離的管理方式[79]。第三，當業者不論其身份地位，均能與共同經營產生借還關係時，共同經營又不能僅視為制度規範看待；反而類似 Carsten (1997) 對於蘭卡威「*kupumg*」的討論—一種具能動性、意志與運作邏輯的集合體[80]。

在前述體認下我們得進一步思考共同經營的性質；基本上，它是傳統與資本主義經濟的結合產物；但這又會牽涉到，當傳統與不同來源的運作邏輯結合後，其創生的社會範疇性質為何等問題。從前述分析來看，共同經營不能簡單視為傳統在當代情境中的再製或適應產物；或是 Brosius 等批評的，共享資源研究者常不自覺再現的和諧、同質、團結等不具內在差異與政治性的「迷思社群（mythical community）」(Brosius *et al*., 1998)；該範疇在創生後亦會產生其內在的區隔與糾葛，此即下節所要處理

的「共同的政治」。

(六) 共同的政治

先就性別而言，原先婦女主導的餐廳共同經營為共同經營取代後，其工作不僅是在「餐廳煮飯給部落的客人吃」，更負責掌管共同經營的經費與收支。基本上，從下山採買煮菜造飯編列預算乃至於存款入戶，婦女幾近包辦所有與利益接觸的面向。由此看來，婦女的角色似乎遠比餐廳共同經營時更為重要。然而，當共同經營漸上軌道後，內部的討論又開始避談利益的議題；婦女在此時因其與利益的直接聯繫而有著隱身幕後的傾向。這樣的傾向並不意味著女人的地位已為男人取代而不再重要；反倒是，當族人將共同經營定義為立基在利益之公平共享的經營團隊時，負責管帳的婦女在將利益帶入幕後之際也界定了幕前男人所關切的「公平」。從這個角度反觀婦女在觀光經營中地位轉變的軌跡，一個顯著特色是，她們常在不同脈絡中扮演隔離、連結、現身臺前或是隱身幕後的角色；婦女可在不同社會或觀念範疇 (例如公與私、神聖與世俗、家與部落等) 間遊走，一方面呼應了 Strathern (1980) 所說的，「男／女：：公／私」的相對應 (homologous) 可能是西方知識論的偏見 [81]；另方面，我們也應注意到，「男／女：：公／私」的分野在共同經營日趨「組織化」後有著逐漸固定的趨勢。這種趨勢將如何影響族人對性別、家及部落的事等分類觀念尚不得而知；但至少，以下的例子仍呈顯出婦女在另一共同政治的來源—次序—上扮演的中介角色。這就須從族人對「先後」的觀念以及該觀念如何被整合進共同經營的面向上開始說起。

2001 年，正值共同經營尚在草創之際，部落長者 H 曾在公開場合中明白道出他對該團隊未來的期許：

（關於共同經營）我們就先做，讓那些不參加的人看我們的成績，然後留後路給他們，讓他們想參加的時候也能參加，不強迫，但也不摒除他們。…（司馬庫斯）當然必須要往好的方向走啊！…有能力的人還是要先做。

前述引文涉及的觀念有三，首先是邊界的界定方式；基本上，族人仍以相當傳統的方式解決「邊界該如何界定」的問題，只要認同共同經營的運作規則即可加入，具區分或排他意味的邊界並不存在。其次，強調先後的次序觀又是另一特徵，傳統上，若後至者加入先到者建立的部落，他一方面須展露工作的能力以獲眾人肯認，另方面也須表達其對集體秩序的服從。相對而言，先來者則須展露包容的態度與雅量，不可處處與後至者為難。第三，若後至者不服該部落的運作方式，他大可自行脫離；或則加入其他部落，或則以先行者的姿態成為新部落的奠基者。能力、先後的次序觀與寬鬆的邊界，這三類要素毋寧是彼此契合且相互界定的 [82]。

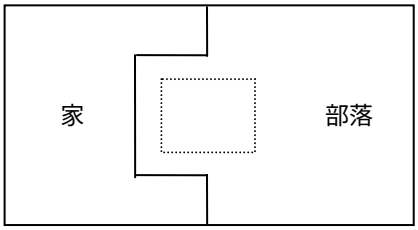
然而，約當同時 (2001 年)，既往遷出至平地的家戶開始返鄉定居，他們雖未歷經香菇栽植、發現神木、發展觀光的一段紛擾；但在工作能力、社會網絡以及土地資源的掌握上已能與參與共同經營的家戶分庭抗禮。這些家戶亦有經營觀光的打算，除了著手蒐集材料以興建山莊外，亦與共同經營的家戶接觸，試探加入共同經營的可能性。然這兩個群體在「如何共同」的溝通上並不順遂，約在 2003 年初，這群後至者的領袖決定另組團隊，與既有的共同經營一分高下。

這位亦屬「部落老人家」的族人向筆者表示，他因為不能忍受這些「先做者」的「傲慢」而「不能跟他們共同」；然而，就既有的共同經營團隊而言，這位族人的態度十分強硬，「實在很難相處」。但是，前述「先做」的家戶一致同意「司馬庫斯容不下兩個共同經營」；這一方面牽涉到他們對「各家做各家山莊」時引發的人際衝突仍心有餘悸，另方面，各業者以共同經營為單一窗口，不啻提高了他們在觀光市場上的議價能力。此外，歷時年餘的共同經營，在供水、衛生等基礎設施的建置上已小有成績；準此而言，就先做者的角度來看，後至者集結的經營團隊毋寧是必得壓制的白搭便車者。

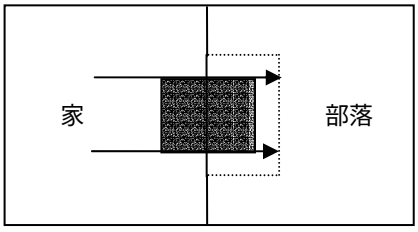
然而，即便先做者的共同經營團隊有著前述體會，對後至者另起爐灶的做法卻似無計可施；由於原先以 *smage* 訂定的規範只限制在團隊內部，只要後至者不加入團隊，透過祖先而產生的約束力難能擴延至他們身上。為了解決前述問題，先做者表達出高度的誠意，不但頻與後至者交換意見，「傾聽他們的聲音」；共同經營的運作規則亦有改變。在利益分配上修正原先的「分山豬」之法，改由共同經營在當月收入內撥出一定金額發「工資」給參與家戶。各家戶以兩名勞動者計算，每月可得兩萬元。相對而言，這些家戶必須一星期撥出五天為共同經營勞動，星期三至星期五從事採買工作以及涼亭、步道、解說設施等基礎設施的興建。星期六日也就是觀光客到訪的時刻，他們又須負責指揮交通、帶領解說、安排客人床位。星期天下午，在一同打掃山莊後，各家再召開工作會議以檢討該週成績。從形式上看，共同經營與企業體的運作方式更為類似了，前述制度明白點出各家與共同經營間的關係是奠基在無差別的勞動力以及勞動力與貨幣間的等價關係；並且，從先做者的觀點，前述制度的用意在於「做給後至的家戶看」，「不論先來或後到，大家都可以**一樣地**拿工資」。

就在共同經營產生前述變化之際，(一直冷眼旁觀的) 後至者的領導人物突然決意加入；就他的觀點，促成其改變心意的，不是在先來後至者間斡旋的宗教或政治領袖，而是他的 *knerin* (老婆)。他說：他的 *knerin* 過去曾參加餐廳的共同經營，後因細故與其他婦女爭吵後憤而退出；但在考慮到「我們家還是要在部落裡才能發展」，決定重回餐廳「跟大家一起煮飯給客人吃」。看到 *knerin* 重回餐廳，該名族人決定不計前嫌加入共同經營；原先跟隨他的族人，也一併仿效。當這兩個群體於公開場合相遇後，他們又舉行了 *smage* 的儀式；不僅如此，還加上諸如「共同經營的參與家戶不能隨意退出，否則後代不得在部落經營觀光」等「重誓」。在這個意義上，共同經營的邊界再難以鬆散形容，「許合不許分」的特性意味著該「範疇」向「組織」過渡的趨勢。

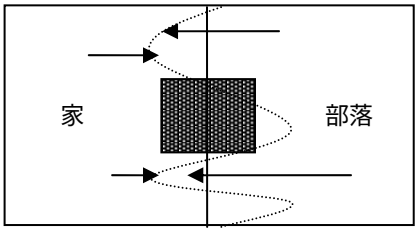
最後，從晚近共同經營的運作情形來看，當邊界固定而利益分配係依照各家無差異的勞動力時，次序反成為族人在共做共享中的首要強調；一方面，後至者不但「絕不遲到早退」或者「中途偷溜出去作自己的事」，在工作檢討會議中他們甚至批評先做者的「不認真」以及「不為部落著想」。另方面，先做者也在有意無意間以「過去幾年你們上那去」反唇相譏，或是「這是我之前蓋的山莊」來提醒後至者在觀光發展上的「落後」地位。但無論如何，當這些家戶歷經整天的爭論、在工作上的競爭表現而精疲力竭後，他們常在部落的共同餐廳一起享用晚餐，當然，還有一定少不了的果汁、汽水等大家一起享用的飲料。在某次集體用餐的場合中，筆者再向前述後至者的領袖問起「跟部落一起工作的感覺如何」時，他又說了：「這種感覺跟以前完全一樣，司馬庫斯會走到今日這個境界，都是『上帝的安排』。」



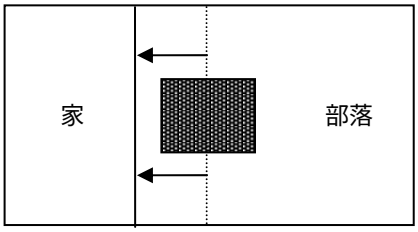
觀光發展初期，觀光經營延續了香菇栽植的邏輯；與部落之事的區分不能說沒有，卻是包容其中而難以區分。



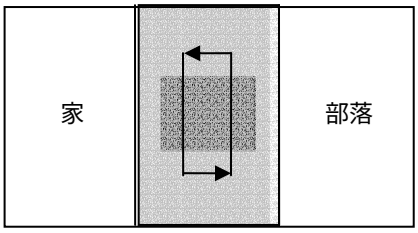
觀光大眾化後，以山莊經營為主體的觀光經營不但具備獨立的邏輯，更在與觀光系統的異質化趨力結合後大為擴張，其影響已滲入部落之事的範疇。



當觀光的影響被理解為宗教問題後，教會的介入與部落的現身讓部落與家的意義形成拉鋸之勢，以對立的形式展現出來。



在以互惠為基調的餐廳共同經營的緩解下，族人嘗試將傳統 *qutux* 的觀念灌注在觀光經營中，部落的意義再度擴張，具體的產物即是共同經營。



為因應觀光系統施加於上的趨力，共同經營產生內部的政治性；其運作逐漸自家與部落之事中獨立出來，成為相對自主的社會範疇。

圖 2　觀光、家與部落之關係變動示意圖

從「我有一個夢」到「共同經營」，本文已循著族人的足跡走了很長一段路了；或許可以說，共同經營中斷了司馬庫斯自觀光大眾化以來當地社會之於觀光市場的依賴與受支配關係，在一定程度上開啟另個生命週期的循環。只是，這種中斷是浴火重生的新生抑或既有支配架構的轉型，仍有待觀察。至少，就我們—兩個曾扮演觀光中介人的外來者—的角度來看，曾經讓族人頭疼不已的觀光客，並未改變他們觀光司馬庫斯的節奏、對黑色部落的想像以及針對臺灣原住民族的刻板印象；但從族人的日常對話裡，在共同經營定期召開的經營會議中，觀光客的身影卻仿若不停地徘徊在部落周遭。「客人」從原先具族群意味、同質而沒有面孔的指涉—*mugan* (平地人)，轉化為公共利益的象徵；「客人不喜歡我們喝酒」、「不喜歡看到原住民抽煙」、「希望我們部落打掃整潔」等；或許以 Urry (2001) 的話來說，凝視的目光來源從觀光客轉回族人自身。當司馬庫斯從一個被觀看的主體歷經漫長的過程而證成自我的主體性後，所謂的主體或許如「subject」一詞所暗示的，另一種依賴與受支配的關係卻是排山倒海而來，另場漫長的主體追尋之旅或許即將展開[83]。

結　論

不管在觀光的實務抑或理論面，文化的地位日漸重要；這股將文化帶進來的趨勢，不但挑戰了文化的本質性論述，同時也強迫我們以更謹慎的態度面對「文化的觀光化」或「觀光的文化化」。尤其在 Urry (2001) 強調的觀光反思性的影響下，既往對待異族觀光的分析類別已略顯僵硬而再難適用；今日的臺灣原住民社會由於觀光引發的社會文化變遷，在強度以及方向上均非學界熟習的「山胞觀光」(謝世忠，1994) 所能涵蓋。晚近共享資源理論的發展則嘗試將觀光地景定位在互競性強、排他性弱的資源類別中，這一方面強調社群內部規範、制度脈絡與經營成效間的密切關係，另方面又因其文化概念的稀薄或對制度的解釋過於狹窄而無法妥切面對觀光反思性引致的文化復振、集體行動等議題。本文即嘗試將文化帶進觀光經營的討論裡，但不是將視角限制在文化商品化或真實性的層次上；本文關切的毋寧是，文化作為一類象徵或意義體系如何在觀光生命週期的循環上發揮程度且層次不一的限制或使動作用，以及，透過觀光這個窗口能否幫助我們對文化與經濟、文化與制度變遷等面向有著更細緻的瞭解？

先將文化的因素放在一邊，從制度選擇學派的角度；使用者群體要能克服觀光地景的共有地悲劇，關鍵在於面對「遊憩設施的經營收益係由個別使用者保有，但之於觀光地景的危害是由集體承擔」的兩難，並自取用與提供兩個層面壓抑潛在的白搭便車者。從司馬庫斯觀光經營制度的浮現與變遷中，我們的確發現族人屢在觀光係屬各家抑或部落大感困擾；個別經營者在難以克服觀光客的分配問題後，遑顧他人與集體利益的作為再加上觀光地景難以排他且具互競性的特質，一度讓司馬庫斯面臨共有地悲劇的局面。面對前述局面，試圖以共同經營自中脫困的部落族人一方面將觀光經營的外部效果內部化，從而改變業者的本益計算，確認集體適應才是面對共享資源情境的良好選擇；另方面，該制度以傳統為基礎而建置的監督與執行機制，更得以壓抑取用與提供兩層次的白搭便車者；不但「有成員不來開會」或「有共識無法推動」的情形因而減少，其個別作為之於觀光地景的影響也能在集體的制衡下減輕。換言之，共同經營的浮現中斷了司馬庫斯自觀光大眾化後的向下循環；從經驗的層次來看，本文提供了共享資源理論中卷佚浩繁的案例裡少見的以觀光為資源使用方式的個案。

前述觀點或能自圓其說；但問題在於，共享資源理論僅解釋了制度為何會變遷，難能詮釋其變遷的方向與內容。正如本文在第三節嘗試表示的，面對觀光的族人儘管以「部落的事」與「各家的事」來區分觀光地景的維繫與遊憩設施的經營；但前述區分毋寧是他們之於資本主義與世界宗教的適應結果，兩造間不但不是互斥，而是藉此調節家／共食團體／教會、互惠交換／共享的分化與斷裂。惟當觀光型態日漸大眾化後，觀光本身的性質與邏輯逐漸在族人生活裡具有支配性而讓前述區分難以維持，家的意義在與外在社會連結後高度擴張，成為觀光地景劣化、人際與人神之間疏離的關鍵原因。就族人而言，共有地悲劇實為宗教問題；他們的解決策略一方面是調整宗教與經濟的相互平行狀態，白搭便車者被視為「信仰不夠虔誠」的問題人物；另方面，原本不具明顯意義的「部落」逐漸實體化，自教會中分離出來成為與各家並立的觀光經營主體。然前述策略不意造成家與部落的對立，所幸在婦女的中介調節下以部落為主體的討論得以持續進行；當共同經營終於跨越「投入越多者拿回越多」的分配原則後，其形式已延續了傳統之於共同或同一的強調，也讓共享的觀念得以在觀光經營中生成繁衍。然而，共同經營並不僅是傳統在當代情境的重現而已，其邊界的固定化讓其內部難脫政治性；進一步而言，族人儘管以共同經營爭得在觀光大眾化下失卻已久的主體性，能否真的擺脫當地社會之於外界的受支配與從屬關係？仍待觀察。

將文化帶進共享資源理論的目的，或者—容許我們這麼說—共享資源理論的文化轉向，意味著研究者應將理論中習以為常的觀念，例如財產、社群、個體等詞彙放在被研究者觀點下重新脈絡化。就本文關切的「個體集體對立假定」而言，一方面牽涉到我們對司馬庫斯之社會性質的瞭解，其互補與相互界定的特質著實利於前述命題的操演；從司馬庫斯的觀光發展經驗來看，制度的創生與變遷不僅來自家與部落之事的對立，同樣涉及兩造間邊界的遊移與內涵的改變。另方面，共享資源情境也讓司馬庫斯的社會性質更為凸顯；從觀光經營制度中使用者群體、家與部落間的關係來看，族人往往是確立了交換的形式後，才進一步在實踐中創生其範疇並賦予該範疇的社會意義。從小米、香菇乃至於觀光經營，司馬庫斯的經濟變遷實與陳茂泰 (1975) 所說的「從旱田到果園」不同；陳茂泰指出泰雅人係依據其祖靈信仰而來的泛血族祭團—*gaga* 來適應從生計到商品經濟的轉變；*gaga* 能否與教會組織產生延續，則是適應成敗的關鍵。從該文提供的民族誌資料來看，我們可推知陳氏視文化為組織運作的邏輯，只是，經濟不直接與文化遭逢，族人對經濟的適應端賴組織能否產生資本主義所需的分工。若組織係從傳統衍生而來，其內聚力較大而能在部落現代化的過程中表現出色；反之，族人可能在尚未享用資本主義帶來的現代化或發展的果實前即被迫承擔相伴的異化與疏離。然而，從司馬庫斯的社經變遷來看，一方面族人的適應過程與傳統組織既無接續可言，另方面所謂的變遷又稱不上是組織邏輯的全然斷裂；即便教會在觀光邏輯日漸凸顯時一反過去姿態而強力介入，其現身也是透過部落的意義而不直接涉入經濟活動中。不僅如此，教會涉入後的直接產物—共同經營，其運作甚至自教會與部落的範疇中分化出來，成為相對自主、邊界清楚且具特定成員身份的「社會組織」。在這個意義上，陳茂泰與本文的差異不僅牽涉到前者之於 *gaga* 的理解還是落在社會組織，因而未能在觀念層次上探討經濟型態的轉變如何為族人主觀的理解；另方面，正如 Acheson (1994) 所說的，陳氏仰賴的交易理論 (transaction school) 在內涵上實與制度選擇學派相當接近；個體與集體的對立在其中是理論的知識論前提而不被視為應從當地人觀點加以檢證的命題。第三，我們更應追問觀光做為一類產業，其邏輯與商品作物的栽植有何異同？這種「不同」在經文化轉介後，其差異將會落在何處？前揭問題的答案尚須

更細緻的民族誌資料方能辨明；但無論如何，正如文化不應被視為同質一般，經濟的邏輯也非鐵板一塊；如何將經濟與文化相對自主地對待從而發展當地人觀點下的文化經濟學 (cultural economy; Sayer, 1997)，則是本文足堪開展的題旨之一。

最後，容許我們再回到《**治理共有地**》的初衷以辨明文化轉向之於共享資源管理的意涵。Ostrom 在該書結尾「社會科學研究者面臨的挑戰」中指出，如果社會科學之於政策問題的分析有其顯著性，研究者的挑戰將落在如何建構可追溯的 (tractable) 的模式以將個案的經驗定位在更廣的政策畛域 (terrain) 中。然而，研究者必須提防一種智識上的陷阱；也就是以時髦的描述 (stylized descriptions) 勾勒共享資源系統的片面，卻以為他們建構的模式已可以無所不知 (Ostrom, 1990)。當以社群為基礎、共管的研究者紛紛援引《**治理共有地**》為其靈感來源，Ostrom 在十年前提出的警訊仍值得我們再三省思。

謝　辭

第一作者要感謝臺灣大學森林環境暨資源學系學系鄭欽龍、人類學系謝世忠、王梅霞與黃應貴等師長在不同寫作階段的指導與啟發；第二作者則要感謝地理環境資源學系張長義、周素卿、李建堂、蔡博文等教授在田野與研究工作上的指導。而臺灣基督長老教會、開拓文教基金會、耕莘文教基金會山地學習工作團、清華大學山地服務社、基督書院、山水客工作室與三軍總醫院對於司馬庫斯田野作的協助，讓本研究得以深化、滋長，謹在此致上誠摯的感謝。同時，並感謝匿名審查者的修正意見讓本文更臻完善。當然，若無司馬庫斯族人與臺大司馬庫斯社的相助，本文勢必難以完成，借此一角謹致謝意。

註　解

1. Lash 與 Urry 在《**符號與空間經濟**》(*Economies of Signs and Space*) (1994) 一書中直指為「觀光的終結 (the end of tourism)」。兩位作者認為，觀光之所以為終結的理由有二：首先是二次大戰後組織化資本主義 (organized capitalism) 的衰落，其次為觀光與文化產業 (cultural industry) 在社經關係上的相近性。
2. 關於此類文化觀的重要文獻，參考 Clifford (1988) 與 Appadurai (1991)。
3. 人類學者 van den Berghe 等人在為異族觀光提出定義時，指出：「異族觀光的形成是奠基在特定群體的『異國情調』，惟這種情調將因觀光客的無所不在而自我毀滅」 (van den Berghe *et al*., 1984: 346)。在這個意義上，「異族文化」也就為後續的研究者視為「差異或他者性 (other-ness) 如何形成」的核心。從七〇年代 Boorstin (1964) 與 MacCannell (1976) 環繞在「觀光客是在追求虛假事件 (pseudo-events) 抑或真實性 (authenticity)」的爭辯，到八〇年代 Greenwood (1977) 與 Cohen (1988) 針對「文化商品化是傳統復振抑或瓦解」的對詰；文化在異族觀光裡的位置雖無定論，但至少可確認文化並未在觀光化後消失反而與觀光的關係更為密切 (Rojek and Urry, 1997)。
4. 關於大洋洲的例子參考 Deborah and Errington (1991)；南美洲的例子參考 Medina (2003)、Grunewald (2002)；亞洲的例子參考 Ortner (1999)。

5. 之所以認為司馬庫斯的觀光型態已與「山胞觀光」不同，主要是立基在 Lash 與 Urry (1994) 的觀點而來。先就主客互動的面向而論，觀光客之於部落地景、遊憩設施的關切可能已大於異族文化；再以族人對於觀光的回應方式來看，情形也是如此。不過，在後來的著作中，謝世忠也修正了輸出與接受社會的對立觀點；參考謝世忠、蘇裕玲 (1998)。關於布農部落屋、達娜依谷等地的經驗研究，參考周慧玲 (2002)、Tang 與 Tang (2001)。關於臺灣原住民族對觀光的期待與願景，參考高真建 (2001)、道赫史 (2001)。
6. 關於地理學、觀光產業與文化應如何對話的討論，參考 Giordano (2003) 與 Squire (1994)。Giordano 強調，地理學界對共享資源理論的忽略是相當可惜的；特別是地理學對分析尺度的強調，實可幫助研究者釐清在不同尺度下共享資源的性質。至於 Squire 則是主張，文化的展演、消費與再創造是觀光研究的重要主題；這樣的面向恰能為地理學的文化轉向帶來可能性。意即，從觀光資源管理的層次擴充到文化意義的分析，從管理者的角度延伸至不同行動者之行動意義的辨明。
7. Common-pool resource 的譯法甚多；就筆者所知，至少就有共有、共同、共用資源等譯名。本文參考的是湯京平與呂嘉泓 (2002) 的翻譯。根據湯、呂兩位作者的界定，將 common-pool resources 譯為共享資源是要避免其被視為一類財產權體制；這樣的立場是與 Ostrom 相符的。
8. 關於觀光生命週期理論的說明與檢討，參考 Butler (1980; 1997)、Getz (1992)、Cooper (1997)。Aramberri (2002) 則指出此理論對行動者之能動性缺乏說明；意即，觀光生命週期理論似乎是認為觀光地與其人民均會被捲入不可逆的週期裡。本文深受此批評的啟發。
9. 著名的文化理論家 Williams (1977) 曾指出，「文化」與「自然」是英語世界裡意義最為複雜的兩個詞彙。
10. 這個轉向表現在政策上，即是以社區為基礎、共管等制度的推動。關於共享資源理論、自然資源政策與經營典範間的關係，參考 Benjaminsen (1997)、Kennedy 等人 (2001)、Lane 與 McDonald (2002)；關於臺灣相關政策的執行情形與討論，參考洪廣冀等 (2003)。
11. 關於西方哲學與集體難以行動、財產權安排的細緻討論，參考 Ryan (1987)、Howarth (1998)。
12. 在這個意義上，共享資源理論常被視為新制度論 (new institutionalism) 的一支；或者說「新制度論中強調理性選擇與方法論個體主義的制度選擇學派在政治制度或共享資源情境上的推廣與應用」。Ostrom (1990) 在《**治理共有地**》的第二章即交代前述立場，第六章強調該書貢獻係在制度變遷的解釋與預測上 (Ostrom, 1990)。關於共享資源理論與制度選擇學派的系譜關係，參考 Bates (1994)。
13. 關於取用與提供層次的詳細說明，參考 Ostrom 等 (1994)。
14. 環境泡泡是 Cohen (1989) 提出的術語，他認為觀光客在接觸觀光地的異族情調時，需置身在一個與其熟悉環境相近的泡泡中來獲得安全感。
15. 事實上，觀光生命週期理論的提出者 Butler，在其 1997 年的文章即將共享資源理論的觀點納進討論。關於生命週期理論缺乏對動力來源的說明，相關批評與經驗研究，參考 Priestley 與 Mundet (1998)。
16. 觀光吸引力系統最早由 MacCannell (1976) 提出；在對馬克斯進行一種語意學考察以及商品—象徵的類比後，MacCannell 指出觀光吸引力相當於「觀光客／風景／標示物 (tourist/ sight/ marker) 」

的序列。風景與觀光客間的聯繫是透過導遊手冊、明信片等標示物為之，觀光客如同鐵粉碰上磁極般地被吸去觀光地。MacCannell 的觀點一方面開啟了諸如中介人、觀光客動機、觀光地神聖化歷程的經驗研究；另方面也招致如 Leipor (1990)、Richards (2002) 等人的批評。Leipor 在 MacCannell 的基礎上重構的吸引力系統首先以核心取代風景，並將之置於系統中央；其次再以訊號代替標示物，認為核心的意象是透過訊號對外發散，人們在接收訊號後，為己身動機發動而成為觀光客。自然，觀光客又會在旅遊過程中開創自身的理解，從而引發觀光吸引力系統的內部變化。

17. 「沒有歷史的人」本是 Marx 用來批評 Proudhon 等人的術語，人類學者 Wolf (1982) 則將該詞用來批評 Wallerstein 的世界體系論。Wolf 認為世界體系論者將歐洲以外的人群視為無歷史的，從而將他們的歷史化約到歐洲資本主義的擴張史內。就 Wolf 看來，至少從西元前一千四百年開始，世界的不同區域即以以物易物等方式進行互動了。準此而言，Wolf 認為，人類學者關切的部落傳統與文化邏輯，都須放在具體的歷史過程中考察。在這個意義上，當 Peters (1993) 認為共享資源理論下的社群是無歷史之時，我們就須考慮到這一方面是在批評共享資源理論對制度的處理方式是功能論式的；也就是將制度變遷視為社會系統之平衡裡不可或缺的一環。另方面，如何將歷史的因素帶進共享資源理論中？即會涉及當地文化如何與特定的歷史過程產生結合的問題。本文第三節即在嘗試處理這個問題。

18. 《發展與變遷》是以檢討現代化與發展理論為宗旨，傾向對共享資源理論以社區為基礎的發展策略採取較批判的觀點；然須強調的是，該期刊並不否認，也未全盤否定以社區為基礎的發展策略以及共享資源理論與社區保育的取徑。我們認為相當精采的文章是 Li (1996) 與 Cleaver (2000)。Li 的文章是將「社區」視為論述 (discourse) 的產物，進而從政策內容、學術論文以及發展策略中探討其中呈現的社區意象 (the image of community)。Li 指出，這些意象反映的是論者對社區之均質、傳統且原始的「想像」，忽略社區內部的異質與內在區隔。準此而言，共享資源理論主張的、以財產權關係為基調的發展策略，不一定能達成其宣稱的發展與促進社區參與的目的，社區研究者實有必要對社區本身予以更多的關照。Li 的觀點在當時是具原創性的討論，延續此脈絡的理論工作與經驗研究包括 Agrawal 與 Gibson (1999)、Belsky (1999) 等。Cleaver 的文章則提出「道德生態理性」的觀念；該詞的意義一方面是在延續 Thompson、Scott 對道德經濟的界定；另方面，他也主張原住族群對資源的取用方式有其獨特的理性，不宜自共享資源理論對人類的假定中 (特別是經濟人的假定) 推導出來。晚近在這個立場上進行討論的，參考 Klooster (2002)。

19. 必須強調的是，至少就共享資源理論的理論需要來說，Geertz 強調的「文化如同文本 (text)」的概念容易導致「文化脫離人而存在」的錯覺；Douglas 的象徵論更因其源自於 Durkheim 的整體社會事實，並不容易處理變遷的議題 (黃應貴，2002)。換言之，儘管人類學者之於文化的探討頗助於共享資源理論的文化轉向，但研究者仍要注意其中的差異以及適切與否等問題。

20. 基本上，文化結構論的影響主要是在社會人類學或歷史人類學的層次上，關於其影響力的簡要描述，參考黃應貴 (1997)。但就 Sahlins 本身的知識脈絡而言，我們可看到他並未放棄對生態與生物層面的關懷；尤其是針對 Wilson 提出的社會生物學。對此有興趣的讀者，不妨參考 Wilson 的自傳 (Wilson, 1997) 以及 Sahlins (1976a)。

21. 對於生態人類學與實質論的關係，參考 Halperin (1994)，第三章。該書是完全從實質論角度下探討

經濟人類學的教科書。

22. 關於新舊經濟人類學的簡要說明，參考黃應貴 (1993b)。
23. 有興趣的讀者不妨對照 Gudeman 於 1978 與 1986 年出版的兩本著作；前者即是從特定的經濟理論出發，將地方特性予以量化後，帶進理論以建立模型。後者則在強調當地人在對話中是如何以特定的詞彙來指涉經濟。從 Gudeman 後來的著作來看，他遠離了原先以理論建立模型的研究方式；在《於哥倫比亞的對話》(*Conversation in Columbia*) (1990) 一書中，他主張與其以特定模型將非西方社會對經濟的觀念納進模型，倒不如自當地人的日常生活對話、互動、儀式等面向中探討當地人是通過怎樣的隱喻來指涉經濟。閱讀 Gudeman 的著作是一個相當特別的經驗；因為其分析對象不僅是非西方社會的經濟與文化特性，還從重農學派、古典政治經濟學的脈絡中探究歐洲文化的特質。這樣將不同經濟觀念以同等比重予以關照的分析，在經濟人類學上的意義在於：首先，強調經濟學並非普世性的架構而反映出歐陸文化的地方特色；因此，不宜將之套用在任何地區以建立以一概之的解釋架構。另方面，Gudeman 更賦予經濟分析以文化比較的意涵；就他看來，經濟面向的討論還是其次，更重要的是藉此辨明不同文化的特質。基本上，這是相當相對主義的立場；黃應貴即批評這樣的觀點難以辨明經濟的意義。就黃應貴看來，經濟與文化的分析不是將之依西方／非西方的二分法分開；而是，透過分析模式與民俗模式的結合，凸顯不同文化的特色以及經濟於不同文化中的意義 (黃應貴，1993b)。本文嘗試將共享資源理論與司馬庫斯人對制度、公私的觀念並列，即來自 Gudeman 與黃應貴觀點的啟發。
24. 以象徵論角度探討自然的研究，Rival (1998) 主編的《樹的社會生活》(*The Social Life of Trees*) 為代表作之一；此外，法國人類學者 Descola，曾受教於 Levi-Struss；其著作《在自然的社會之中》(*In the Society of Nature*) 是嘗試結合自然之物質面與象徵面的研究，為晚近生態人類學的代表著作之一。
25. 前述對人類學知識的特點實來自黃應貴先生的啟發，在此致謝。
26. 參考 Urry (1995) 第三章。此外，Sahlins 對此假定也有相當精采的討論，參考 Sahlins (1976b) , 109ff。
27. “Caste system”在中文裡常譯為種姓制度；本文是跟隨 Dumont《階序人》(*Homo Hierarchicus*) 一書中譯本 (Dumont 著，王志明譯，1992) 的譯法，將之稱為卡斯特制度。
28. Strathern 在《禮物的性別》(*The Gender of the Gift*) (1988) 中以美拉尼西亞 (Melanesia) 高地 Hagan 人為例，指出可分離的人觀與繁複的交換慣習讓每個 Hagan 人均包含他人甚至集體的特質而成為高度異質的存在，她稱這種特性為社會性 (sociality) ，進一步彰顯「關係先於人而存在，交換先於物而存在」等特質 (Strathern, 1988)。順著類似的邏輯，Wagner (1991) 引進了「碎形」無尺度的意象以掌握當地社會「既非個體也非群體」、「既非單一也非多重」、「既非部分也非總和」等特色。蘊含在「碎形人」裡的意涵已涉及當地文化對權力的觀念；若「人」與「社會」均是關係的連續體，對權力的理解也就不能視「個人對整體社會的動員程度」而定。
29. 承蒙一位審查人提醒，本個案與新社會運動理論的視野可有相互參照之功；這位評審精準地道出本文未來發展的取向與可能性。尤其當司馬庫斯以共同經營更深入地涉入當代資本主義的生產體制後，其文化觀念在與外在趨力結合後產生的矛盾已無法通過文化本身的邏輯來化解；在這個時點上，我們的確看到族人透過歷史與空間的再建構與詮釋來重新打造集體與其行動的必要性。若

以 Touraine 的話來說，族人是通過對歷史性 (historicity) 的搶佔與重新界定來掌握他們在當代世界裡的位置，對未來的遠景以及對過去的詮釋權 (Touraine, 1984)。面對這樣的司馬庫斯，研究的焦點也就不能限制在文化的連結與轉型，或是文化對外在影響的理解與適應；更重要的是，轉型後的文化是如何自我維繫、創造與再發明；族人如何跨越其一時一地的特殊經驗而與泛原住民運動或生態保育的議題產生聯繫。這樣的經驗現象確與新社會運動提供的視野相當接近。只是本文不敢貿然應用該架構的原因是，新社會運動是在若干歐陸地區，尤其是曾為資本主義核心地帶但在後續再結構過程中被推擠至邊陲的地區，發展出來的；有其特定的理論背景與應用對象。這樣的架構在處理與資本主義相對疏離的部落社會不是不可能；在我們所知的民族誌例子中，Biersack 即將此架構應用在大洋州地區的千禧年運動上。就 Biersack 看來，該理論對運動者之未來傾向的強調與當地人對歷史的看法相當接近；他因而在凸顯當地人對歷史的看法之餘，提供一個「原住理論」與社會理論相對照的個案 (Biersack, 1991)。從 Biersack 的處理手法來看，我們的體會是，在引入新社會運動的理論脈絡之前，有必要對當地的社會文化特色有著更多的關照；在這個意義上，拙文或可理解為我們在進入新社會運動理論或更廣泛之社會文化理論前的「跳板」，共享資源理論在此是提供基本的分析架構；我們並不認為這個理論真能涵蓋司馬庫斯長期且整體地的發展經驗。

30. 這個架構稱為 IAD (institutional Arrangement Design)，是 Bromley、Ostrom、Oakerson 與 Peters 等人於九零年代初共同規劃出的分析架構；參考 Oakerson (1992)。Ostrom 等人在其主編之《人民與森林》(*People and Forests*) (2000) 一書的導論裡，亦有對此架構之沿革的說明 (Gibson, McKean, and Ostrom, 2000)。此外，對此架構內涵的詳細討論，參考 Tang (1992)。
31. 關於民族誌分析在共享資源理論上的應用，參考 Sivaramakrishnan (2000)、Taylor (2000)；至於以量化資料來檢證共享資源理論之命題的研究，參考 Ligon 和 Narain (1999)、Edmonds (2002) 與 Kumar (2002)。
32. 這種制度間的層層包容 (nested enterprise) 是 Ostrom (1990) 歸納出的設計原則之一，Ostrom 等人 (1994) 則對取用與提供面向上的白搭便車現象則做出更細緻的分析。
33. 關於民族誌書寫的討論，參考 Fardon 主編的《地方化策略》(*Localizing Strategies*) (1990) 與 Fardon 為該書撰寫的導論。
34. 家社會原本是 Levi-Struss (1987b) 提出的觀念；但在 Carsten 與 Hugh-Johns (1995) 等人將之應用在東南亞區域文化的研究後，不但轉化家社會原本的意義與應用範圍，也讓其獲得更豐富的經驗內涵。至於美拉尼西亞的交換，以 Malinowski (1961) 的研究為端緒，後續的人類學者已將交換的研究範圍擴延至人觀、親屬、政治與性別的分析上；關於家社會與交換在臺灣南島語族研究的意義，參考黃應貴 (1995)。
35. 但我們並不否認研究者與被研究者的關係在民族誌書寫上的重要性；關於此面向的相關討論，參考 Clifford 與 Marcus (1986) 以及 Marcus 與 Fischer (1986)。然而，前述面向的分析不僅涉及研究者對自身文化與對被研究者的瞭解程度，本身還是另一種文類 (genre; Marcus 與 Fischer (1986)稱之為反思性民族誌)；實有必要在另一個知識基礎與理論考量下處理。
36. 「蝴蝶標本的蒐集」是人類學者 Leach 對 Radcliffe-Brown 以降之結構功能論的批評；基本上，在

結構功能論引導下的民族誌研究，至八〇年代已嘗試將不同文化的「客觀」特色，例如母系、雙系或父系社會等，納進資料庫以便在比較分析後建立模式。Leach 認為，這樣如同「蝴蝶標本的蒐集」的研究方式是無法推導出具意義的社會文化理論的：「創造一個名為『母系社會』的範疇，無助於我們對社會結構的瞭解。」(Leach, 1961) 限於篇幅，我們不能在此重述 Leach 對結構功能論的批評，有興趣的讀者不妨參考《再思考人類學》(*Rethinking Anthropology*) (Leach, 1961) 一書。

37. 本節有關司馬庫斯歷史以及社會文化變遷的資料多從史料與訪問部落長者 (約五十至六十歲；這是司馬庫斯最長的年齡層) 而來；因此，所謂「傳統」約是發生在一九五〇年代的事。此外，必須強調的是，基於本文題旨是在探討文化之於共享資源管理的意涵，本節僅就相關部分尤其是經濟變遷的層次略做說明；實際上，諸如宗教、政治、親屬等面向各有其變化且與族人生計息息相關，這些議題只能留待日後另文處理。
38. 關於尖石、五峰與泰安鄉的比較及其對自然資源管理的意涵，參考洪廣冀等 (2003)。
39. 王梅霞認為，從祖靈祭的過程—例如男人至墓地祭拜、女人留守家中，各家來年的收穫必得部落祖先的輔助方能為功—等面向來看，泰雅人對家與部落、男與女等範疇的理解與布農人的互斥關係相當不同。對祖靈祭的詳細分析參考王梅霞 (2003)、洪廣冀等 (2003)。
40. 「想像的社群 (imaged community)」是 Anderson 用來處理當代國族國家 (nation-state) 之形成過程時開創的分析觀念；Anderson 在社區研究裡的影響是，強調社區居民是如何理解與界定社區。詳細討論參考陳文德為《社群研究的省思》撰寫的導論與其對南王部落的經驗研究 (陳文德, 2002a；2002b)。
41. 這位 H 即是後來夢見祖先並發現神木的部落長者，現年六十歲。他出生於司馬庫斯尚未遷回之時，親身經歷部落之生活方式的轉變。此外，部落的另一位長者 A (五十八歲) 也持同樣的看法，這位長者是出生在司馬庫斯，但其出生地並不是在部落現址，而是離現址約半小時路程的「舊部落」。
42. 從泰雅語的 *qalang* 到中文的「部落」是相當複雜的歷史過程；「部落」一詞原為日文，原意是從事山田燒墾的農民 (日語稱為「部落民」) 與其臨時的居所。在日本殖民臺灣之際，「部落」指涉的是「漢人 (當時稱為「本島人」)」的村莊，原住民 (當時稱為「蕃人」) 聚集之處則稱為「蕃社」。值得注意的是，日人指稱的蕃社與目前所說的「部落」還是大有不同；就以當時的司馬庫斯為例，其在日治時期是被歸在「馬里闊丸」的「蕃社」下，司馬庫斯是該社下的「小社」。戰後的山地行政不再使用蕃社一詞，其空間範圍則被納進村，例如原本的馬里闊丸社則相當於目前的玉峰村；原本隸屬於馬理闊丸社下的小社，則被視為村之下的鄰。與此同時，「部落」因在日文內具歧視意味而不再使用在漢人的村莊，這個詞彙最後被用來指涉「山胞」居住的村落。以上是來自我們以司馬庫斯為例的研究成果，目前尚未發表；從 *qalang* 到部落的轉變係如何影響當地的社會文化，仍待進一步研究。
43. 關於五兄弟傳說的具體內容以及該說如何在共同經營的組織化後被援引來化解不同結構原則的矛盾，參考洪廣冀 (2004)。
44. 關於「什麼是涉及 *gaga* 的習俗，什麼又不是」是相當複雜的問題；依我們就司馬庫斯的瞭解，是那些與祖先產生聯繫，且因此獲得來自祖先之強制力的習俗才算。這些習俗包括男女關係不能隨便、不能近親通婚、以祖先之名發誓必得遵守等。此外，屬於 *gaga* 的習俗還具有集體的強制力，

違反此類習俗者，祖先的懲罰會落在其相近的人之上，因而必得殺豬以向祖先與其所屬的集體賠罪。然須強調的，是 *gaga* 與不是 *gaga* 的分類並不是固定不變的；某些不是 *gaga* 的習俗可能在與祖先產生聯繫後，成為部落遵行的 *gaga*。關於前述過程的細緻討論，參考劉孟怡 (2001) 以泰安鄉大安部落為例的研究。

45. 這可能是為什麼在回顧戰後初期的部落歷史時，族人每每強調：若不是基於一個 *gaga*，司馬庫斯或許會再分裂且集結為不同的部落也說不定。並且，在七〇年代末，部落家戶大量向外遷徙之際，選擇留下的族人也是以同守一個 *gaga* 來增強其對內的凝聚力。關於戰後初期至七〇年代司馬庫斯人口的遷移情形，參考林俊強 (1999) 以戶口名簿進行的分析；並請參考洪廣冀與林俊強 (2003) 對此段時期的訪談資料。
46. 聚落化是指部落由原先遷徙不定的狀態轉為定居的過程；關於此過程之於社區研究的影響，參考陳文德 (2002a)。
47. 當泰雅社會性質的討論已進展至既有研究單位的質疑，繼續以「團體」來描述 *qutux niqan* 邊界鬆散、分合頻繁的性質可能是種倒退。但無論如何，有鑑於晚近泰雅民族誌尚未有針對 *qutux niqan* 的討論與更適切的譯名出現，本文仍依一般的用法譯為「共食團體」。
48. 山地三大運動的法源是：山地人民生活改進運動辦法、獎勵山地實行定耕農業辦法、獎勵山地育苗及造林實施辦法、促進山地行政建設計畫大綱。關於這些法令的實施情形與相關資料，臺灣省文獻會已將之集結為《臺灣原住民史料彙編》(傅寶玉，1995) 一書，值得參考。
49. 從流動到定居的過程甚為複雜，僅能由以下的面向來談。首先，這會涉及殖民統治對族人生活的影響，尤其是室內葬的廢止，各家不會因家中葬滿死人而將家屋毀棄他遷。其次，在保留地重劃以及保留地之外的林地盡劃入國有林地後，各家使用的耕地範圍逐漸固定下來；生活改進運動又引入農機、肥料、綠肥等不同的生產技術，各家不致於因地力耗竭而遷徙另覓耕地。第三，在推動生活改進運動時，地方政府有鑑於若干基礎設施不能為散居各地的家戶一一設置，於是要求各家戶應集中至一處；當時散居兩地的司馬庫斯即在電力設施的考量下，集中至部落現址。
50. 祭品是由小竹筒為容器，裝進些許是年收成的穀類、獸肉後，一串一串地綁在樹枝上。繫在最上面的竹筒特別大，裝的祭品也特別多。
51. 之所以「上部落教會為部落增添了神聖的內容」是來自 Durkheim 於《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms of Religious Life*) (1995) 的見解；Durkheim 在分析澳洲原住民的圖騰崇拜後，認為這些圖騰呈顯的分類觀念係與社會的分類一致，因此主張當地人崇拜的是社會本身。此外，承蒙一位審稿人指出：「上部落教會與拜各家祖先之間會有替代關係嗎？」這是相當有見地的意見。基本上，這個問題可分為兩個層次來談。首先是在經驗上，「上教會之後我們就不再舉行傳統的祖靈祭了」，幾乎是族人的共識；但這就會牽涉到，傳統祖靈祭的觀念轉化至何處去了呢？我們認為，在一定程度上是轉化至清明掃墓的「平地人習俗」。司馬庫斯的族人在清明節時會前往各家墓地掃墓，祭拜各家祖先。此外，在狩獵或在家以外的地方 (如部落獵場) 用餐時，他們會將獵得的瘦肉或食用的食物割下些許，放在地上；這個動作稱為 *symus*，與指涉祖靈祭的字彙一樣。
52. *gaga* 的影響力為何會從部落限縮至各家？王梅霞提供了一個來自麻比浩部落的例子。王梅霞指出，麻比浩部落在與外界接觸增加後，因違反禁忌的族人增多，部落長者在決議後，殺豬向祖先

稟告以將共罪範圍限縮至各家。在司馬庫斯並未有類似情形發生；從我們掌握的資料來看，這可能會涉及基督教義與 *gaga* 間的接續與斷裂關係。基督教義會將特定的 *gaga* (例如不可姦淫，不可盜竊) 吸納而轉為聖經的內容，其餘未被吸納的部分也就不能透過教會儀式與教義的實踐而成為族人共享的信仰。這些未被教義吸納而將影響力限制在各家層次的 *gaga*，主要是涉及男女關係的部分；對此我們還不能提供解釋，而只能在經驗上予以描述。

53. 關於共食團體與泰雅親屬組織的討論，參考山路勝彥 (1987)。
54. 將共享 (sharing) 視為「同一團體的成員有其義務給予，卻無人有必要接受或歸還」，是 Gibson (1986) 為 Sahlins (1972) 的一般化互惠 (generalized reciprocity) 」進行的修正。從 Gibson 的角度，Sahlins 是將共享與 (有義務給予，接受者亦有義務接受與歸還的) 的禮物交換混為一談了。
55. 為何共食團體會被教會吸納而讓族人共享的對象從個別的共食團體轉為部落？就我們所見，這會涉及社會範疇從形成到組織化的過程。我們認為，教會於司馬庫斯出現之際在一定程度上承繼了共食團體的觀念，這可從族人在為教會事務勞動後必會一起分享食物，以及結婚會在教會內分肉請客等面向上看出。但無論如何，教會的運作有其特定的制度型態與內在邏輯，這讓教會不致於如共食團體一般地分合不定。事實上，後文將會討論的共同經營，也提供了另一個從社會範疇到特定組織的個案。
56. 這些森林於戰後已劃入國有林的範圍，這讓族人與林務機關間的衝突達到高峰。參考洪廣冀與林俊強 (2003)。
57. 在交換中的 *gaga* 須理解為「能力」而不是觀念；詳細討論參考王梅霞 (2003)。
58. 若以《番族慣習調查報告書》的提法，*alu*’被等同於債權 (參考臺灣總督府臨時舊慣調查會，1915)；但筆者曾在另文 (2004) 指出，從 *alu*’到「債權」可能是不適當的轉譯且可能引發誤解。森丑之助曾在《臺灣蕃族志》中提供一則發生於屈尺地方的實例，說明兩名偷竊部落財產的族人在以財貨償清 (對部落的) *alu*’後如何因「祖先之心」而導致家破人亡方能了債的慘劇 (森丑之助，1917)。從這個角度看來，*alu*’甚至與毛利人的「*hau*」類似，具有迫使負債者償債的力量 (Mauss, 1954)。舊慣調查會的專家們其實已發現此點，他們的確主張 *alu*’是族人持續交換的主因 (臺灣總督府臨時舊慣調查會著，中央研究院民族學研究所編譯，1996)；只是，當這種推動交換的力為「債權」一詞取代後，舊慣調查會的專家們似乎是假定交換雙方在交換之際 (例如拿一頭豬換一斤鹽) 有著可共量的基準存在。
59. 舉例而言，若某家遲遲未有人與之換工，表示該家與其他家的關係上「能力不足」、「懶惰」、「像那種只會喝酒不想工作的人，我們怎麼去幫他們呢？」王梅霞 (2003) 亦有類似觀察。
60. 族人在從事香菇栽植之際須向香菇商人購買菌種，菌種是以瓶數來計算。
61. 家的分化與精巧化似乎呼應了 Levi-Struss (1987b) 對家的超越 (transcend) 或再結合 (reunite) 社會的界說，家能夠轉化社會結構中不同張力而成為首要。但就司馬庫斯人而言，前述轉化與其說是透過人之於家屋空間的主觀區辨而來，倒不如認為家與工寮在空間距離的客觀差異讓可能產生抵觸的力量可以各行其事。前述特質在瞭解香菇作為一類商品作物之於族人日常生活的影響至為重要，詳如後述。
62. Toren (1989) 在以 Fuji 為例的〈飲錢〉(drinking money) 中指出，當地在接受市場經濟後，各家的

互動與人際關係表現為獨立且平等的關係；這種關係「並未確認也未否認」當地的酋長制而與之維持不相從屬的狀態。在這個意義上，當地短期與長期秩序的繁衍是透過「*yaqona*」(一種飲料) 的奉獻與共飲來進行；族人會以現金購買 *yaqona* 獻給當地酋長，酋長再於集體的場合中分配與族眾。Toren 指出，前述儀式具有純淨化的功能，各家於市場上獲得的貨幣不是摧毀反而繁衍了長期的政治秩序。

63. 「另一個家」之語是出自報導人 K；K 現年四十餘歲，從十餘歲即跟著部落的長者上山種植香菇 (因其父親早逝)。在成年之後，K 是部落內公認最會挑選香菇砧木、搭香菇寮的族人之一。此外，審稿人問道：香菇工寮與獵寮有何不同？族人稱獵寮為 *dadak*，與香菇工寮具有的「另一個家」是相當不同的。就我們所見，關鍵差別是落在女人的活動上。族人認為女人不宜跟去打獵，女人的活動也就不會擴及獵寮；但香菇工寮就不是如此，女人在工寮內還是得擔負起煮飯與家務的角色。在區域民族誌的例子上，這可能會涉及「女人是家不動的中心」的文化特色；參考 Waterson (1990)。
64. 這些吉兆常是以水或水的使用為主題；例如報導人 K 回憶到他夢見「一個池塘，有一群白的、黑的、黃的羊正在喝水」，當時他並不瞭解該夢意所何指。不過，當部落觀光日漸蓬勃，來自各國的人—包括白人、黃人與黑人—同來一睹神木風采。報導人 K 指出「他方才恍然大悟」，讚嘆神的遠見。
65. 這是因為族人相信夢是人的靈魂脫離身體與祖先互動的結果。
66. Godelier (1999) 在《禮物魔力》(*The Enigma of the Gift*) 一書中宣稱他發現「被遺忘的 Mauss」；Godelier 指出，Mauss 在探討北美印地安人的誇富宴時發現某些物是不能交換的，這種不可讓渡之物常是以部落所有的公業財產制 (common property regime) 存在。然而，Godelier 強調，Mauss 囿於其 (自由派的) 政治立場而未能細究不可讓渡、社群與公業財產間的關聯 (就身為一個馬克斯主義者的 Godelier 而言，這樣的批評不難理解)。Godelier 指出公業制與物的神聖性有關，而物之所以會是神聖的，又牽涉到該社群與祖先等神聖力量間的交換。Godelier 的努力是否成功見仁見智，但在分析上值得對照的是，Bloch (1989) 透過土地之於馬達加斯加 Imerina 人之象徵意義的考察；認為當地人不將土地讓渡與外人的原因在於族人相信土地含有「祖先的物質」，若土地移轉至外人將會影響當地宇宙秩序的繁衍。換言之 Bloch 是在強調物的讓渡與否、透過何種媒介、對當地社會的影響為何等議題都須放在長期與短期秩序的結合 (而非互斥) 來理解。筆者徵引 Godelier (1999) 的著作係因族人在主觀上的確認為神木是祖先給予後代的禮物；但這就牽涉到祖先與人、超自然與人以及跨代間禮物交換的形式與意涵為何等問題，這些問題僅能留待另文釐清。
67. 瓦歷斯．諾幹 (1994) 曾批評道，諸如烏來、廬山、東埔等享譽臺灣異族觀光市場的原住民部落，居民早因資本的介入而喪失經營的主體性，僅能退居邊陲與附庸。
68. 三百人是 1995 年 12 月的各週觀光客人數，當時部落能容納的觀光客床位尚不足一百人。1995 年之後，各週的觀光客數量約略保持這個水平，直到賀伯風災讓部落的連外道路中斷為止。
69. 通過儀式原先由 Gennep (1960) 所提出；經過象徵論者 Turner (1969) 的闡揚與理論化工作後，廣為人知。在觀光研究上，Graburn (1989) 提出「觀光如同一個神聖旅程」的說法；認為觀光客在旅途中感受的困頓與辛勞就像是通過儀式，有助於觀光客轉換心情，置身在與己身環境相異的觀光地中。

70. M 是屬於部落年輕的一輩，現年三十餘歲；他曾在平地工作一段時間，於神木發現前即返回部落。M 是部落內中文閱讀與表達能力很好的族人，故對報紙報導與部落現實的落差有著很深的體會。他也在教會與部落會議中向其他的族人報告他的理解，有一定的影響力。
71. 再配置是 Polanyi (1968) 提出的社會關係整合模式之一；其他模式還包括互惠 (reciprocity) 與交易 (barter)。相關討論參考黃應貴 (1993a)。
72. 黃應貴 (1993b) 指出：「茶的栽種固然仍以家為一基本單位；但實際的運作上，往往是以一個漢人資本家為中心而包括當地與他有契約關係的布農人構成一個類似企業的實際工作單位。….這樣的生產方式，不只是讓當地與臺灣大社會的經濟體系更緊密地結合在一起；更重要的是當地布農人已認識到與外在大社會的關係已成為當地社會生活中的一部份。」
73. 承蒙一位審稿人指出：司馬庫斯此時面對的問題應是分配不均；我們同意這樣的觀點，只是，我們更關注的是分配不均的問題為何難以解決？這即是正文論及的制度難以執行與集體規則無法產生的問題。
74. 關於貨幣之於原住社會之影響的經典研究是 Bohannan (1967) 以非洲為例的分析；不過，這種「從貨幣性質出發，論證該性質將導致社會瓦解」的論點已在 Parry 與 Bloch 主編的《**貨幣與交換的道德性**》(*Money and the Morality of Exchange*) (1989) 一書中遭到挑戰；參考兩位作者為該書撰寫的導論 (Parry and Bloch, 1989)。
75. 配置機制是來自 Polanyi (1968)；他主張在再分配式整合的社會中，往往會存在著一個配置中心，該中心是讓再分配得以運作的機制。本段強調教會在觀光客再分配上的作用，是為呼應前節所說的，有些族人儘管不具備身份地位的優勢，仍能藉著通訊管道的掌控而將自身塑造為再配置中心。
76. 第一作者引進的社會正義觀念包括平等、差異與自由主義等原則，其靈感來源是來自楊秉煌 (2001)。
77. 王梅霞在麻比浩部落亦有類似觀察，參考王梅霞 (2003)。
78. 報導人 T 現年三十五歲，是司馬庫斯最具財力與經營手腕的業者，同時也是教會長職。T 是積極為共同經營催生的族人之一。
79. Weber (1981) 對二位式記帳與資本主義間關係的分析是眾所周知的成就；關於此議題的深入分析以及二位式記帳與當代會計學的聯繫，參考 Poovey (1998)。值得強調的是，族人是透過自修的方式習得這套技巧的；他們不僅購買財務管理的工具書來研讀，並向其在公司工作的友人請教以規劃共同經營的會計制度。
80. *kupumg* 是蘭卡威人對英語「compound」的轉化，相當於「社區」之意。據 Carsten 的分析，蘭卡威人一方面視 *kupumg* 為家的擴張，另方面則與家呈現對立又互補的性格 (Carsten, 1997)。
81. 「男／女：：公／私」是來自人類學常用的象徵分析法，這個對等關係以通俗一點的話來說，即是「男主外，女主內」。Ortner (1974) 認為這個關係是放諸四海皆準，不會因文化的差異而異的。這樣的觀點直到 Strathern (1988) 以美拉尼西亞的民族誌例子，指出當地人的性別認同並不是固定而是在婚姻交換中反覆界定的；Ortner 的觀點才遭到嚴重挑戰。關於前述，參考黃應貴 (1995)。
82. 對此，《**番族慣習調查報告書**》有著頗貼切的描述：

    本族稱首創其社者及其子孫為 *cin puqing*，稱由他處移來者及其子孫為 *tmnwang*。從他社加入本

社時，頭目常命令他們，將來其子孫也應尊重本社之慣習，對族眾不得做出高傲的舉動。新來者事事對先住者都應有顧慮，否則身為 *tmnwang*，會受到族眾的羞辱。但經過二、三代以後，與族眾之間產生姻親關係，自然也產生了勢力，就不會再受到那樣的待遇，因此，有才幹、有武力者便被推舉為頭目 (臺灣總督府臨時舊慣調查會著，中央研究院民族學研究所編譯，1996)。

事實上，司馬庫斯族人正是稱這些遷出又搬回的家戶為 *tmnwang*。

83. 關於權力、主體性與從屬的開創性分析，參考 Foucault (1982)。

引用文獻

山路勝彥 (1987) **泰雅族的慣習法與贖罪、祭祀及共同體**，林瑞壁譯（未出版），臺北：中央研究院民族學研究所。

王梅霞 (2003) 從 *gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質，**臺灣人類學刊**，1 (1): 77-104。

瓦歷斯．諾幹 (1994) **荒野的呼喚**，臺北：晨星。

折井博子 (1980) **泰雅族噶噶的研究**，國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。

李亦園 (1962) 臺灣土著族的兩種社會宗教結構系統，**臺灣土著社會文化研究論文集** (黃應貴編)，臺北：聯經，239-251。

李亦園、徐仁人、宋龍生、吳燕和 (1963) **南澳的泰雅人—民族學田野調查與研究上冊**。中央研究院民族學研究所專刊之五，臺北：中央研究院民族學研究所。

周慧玲 (2002) 田野書寫、觀光行為與傳統再造：印尼巴里與臺灣臺東「布農部落」的文化表演比較研究，**臺灣社會學刊**，28: 77-152。

林俊強 (1999) **開闢運輸道路影響原住民部落發展之研究**，臺灣大學地理學研究所碩士論文。

洪廣冀 (2004) **碎形經濟：兩個泰雅民族誌的比較分析**，文化研究學會 2003 年會「靠文化．By Culture」，文化研究學會主辦。

洪廣冀、林俊強 (2003) **社群主位與資源競合—泰雅爾司馬庫斯部落觀光經營制度的浮現與變遷**，2003 年環境教育學術研討會，東華大學主辦。

洪廣冀、鄭欽龍 (2001) 地方觀光的發展與困境—新竹司馬庫斯原住民部落的個案研究，**中華林學季刊**，34 (2) : 229-239。

洪廣冀、鄭欽龍、楊槐駒 (2003) 從不同層級探討資源依賴社區於森林經營的意涵：苗栗縣泰安鄉與新竹縣五峰鄉的個案研究，**臺灣鄉村研究**，2: 1-50。

高真建 (2001) 發展部落觀光再創原鄉新契機，**臺灣原住民月刊**，20 (7) : 10-11。

黃應貴 (1986) 臺灣土著族的兩種社會類型及其意義，**臺灣土著社會文化研究論文集**，臺北：聯經，3-43。

黃應貴 (1989) 人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子，**中央研究院民族學研究所集刊**，67: 177-213。

黃應貴 (1993a) 導論：人觀、意義與社會，**人觀、意義與社會**，臺北：中央研究院民族學研究所，1-26。

黃應貴 (1993b) 作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子，**中央研究院民族學研究所集刊**，75: 133-169。

黃應貴 (1995) 空間、力與社會，**空間、力與社會**，臺北：中央研究院民族學研究所，1-37。

黃應貴 (1997) 從周邊看漢人的社會與文化，黃應貴、葉春榮編，**從周邊看漢人的社會文化**，臺北：中央研究院民族學研究所，5-33。

黃應貴 (2002) 光復後臺灣地區人類學研究的發展，**人類學的評論**，臺北：允晨，9-74。

黃應貴 (2004) 物的認識與創新：以東埔社布農人的新作物為例，**物與物質文化**，臺北：中央研究院

民族學研究所，379-448。
陳文德 (2002a) 導論—社群研究的回顧：理論與實踐，陳文德、黃應貴編，**社群研究的省思**，臺北：中央研究院民族學研究所，1-41。
陳文德 (2002b) 試論「社群」 (community) 研究的意義：一個卑南聚落的例子，陳文德、黃應貴編，**社群研究的省思**，臺北：中央研究院民族學研究所，43-92。
陳茂泰 (1975) 從旱田到果園：道澤與卡母界農業經濟變遷的調適，**中央研究院民族學研究所集刊**，36: 11-33。
湯京平、呂嘉泓 (2002) 永續發展與公共行政—從山美與里佳經驗談社區自治與「共享性資源」的管理，**人文社會科學集刊**，14 (2) : 1-28。
傅寶玉 (1995) 臺灣原住民史料彙編，南投：臺灣省文獻委員會。
道赫史 (2001) 發展觀光是原住民部落唯一的活路，**臺灣原住民月刊**，20 (7) : 12-14。
楊秉煌 (2001) 地理學與社會正義，**地理學報**，29: 67-92。
楊淑媛 (1992) **親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究**，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
劉孟怡 (2001) **互動過程中的「泰雅」—大安部落的例子**，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
謝世忠 (1994) **山胞觀光：當代山地文化所展現的人類學詮釋**，臺北：自立晚報。
謝世忠、蘇裕玲 (1998) 傳統、出演與外資：日月潭德化社邵族豐年節慶的社會文化複象，**考古人類學刊**，53: 145-172。
臺灣總督府臨時舊慣調查會 (1915) **番族慣習調查報告書**(1)—**泰雅族**，中央研究院民族學研究所編譯 (1996)，臺北：中央研究院民族學研究所。
森丑之助 (1917) **臺灣蕃族志**，臺北：臨時臺灣舊慣調查會。
臺灣總督府警務局 (1989) **理蕃誌稿第四卷**，東京：青史社。
Castells, M. (1997) *The Power of Identity*, 夏鑄九、黃麗玲、黃肇新、楊長苓、黃慧琦、劉昭吟譯 (2002), **認同的力量**，臺北：唐山。
Dumont, L. (1980) *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication*, 王志明譯 (1992), **階序人：卡斯特體系及其衍生現象**，臺北：遠流。
Ryan. A. (1987) *Property*，顧蓓華譯 (1991)，**財產**，臺北：桂冠。
Touraine, A. (1984) *Le Retour De L'acteur: Essai De Sociologie*，舒詩偉、許甘霖、蔡宜剛譯 (2002)，**行動者的歸來**，臺北：麥田。
Wilson, E. (1997) *Naturalist*，楊玉齡譯，**大自然的獵人：博物學家威爾森**，臺北：天下。
Acheson, J. (1994) Welcome to Nobel Country: A review of institutional economics. In: Acheson, J. (ed.) , *Anthropology and Institutional Economics*, Lanham and New York: University Press of America, 3-42.
Adams, V. (1992) Tourism and Sherpas, Nepel: reconstruction of reciprocity, *Annals of Tourism Research*, 19: 534-554.
Agrawal, A., and Gibson, C. (1999) Enchantment and disenchantment: the role of community in natural resource conservation, *World Development*, 27 (4) : 629-649.
Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised and Extended Edition*, London: Verso.
Appadurai, A. (1991) Disjunctive and difference in the global cultural economy, *Public Culture*, 2 (2) : 1-24.
Aramberri, J. (2002) The host should get lost: Paradigms in the tourism theory, *Annals of Tourism Research*, 28 (3) : 738-761.
Bates, R. (1994) Social dilemmas and rational individuals: An essay on the new institutionalism. In: Acheson, J. (ed.) *Anthropology and Institutional Economics*, Lanham and New York: University Press of America,

43-68.

Belsky, J. M. (1999) Misrepresenting communities: The politics of community-based rural ecotourism in Gales Point Manatee, Belize, *Rural Sociology*, 64 (4) : 641-666.

Benjaminsen, T. A. (1997) Natural resources management, paradigm shift, and the decentralization reform in Mali, *Human Ecology*, 25 (1) : 121-143.

Biersack, A. (1991) Prisoners of time. In: A. Biersack (ed.) *Clio in Oceania*: *Toward a Historical Anthropology*, Washington: Smithsonian Institution Press, 231-295.

Bloch, M. (1989) The symbolism of money in Imerina. In: Parry, J. and Bloch, M. (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 165-190.

Bohannan, P. (1967) The impact of money on an African subsistence economy. In: Dalton, G. (ed.) *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*, New York: The Natural History Press, 123-135.

Boorstin, D. (1964) *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York: Harper.

Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*, Standford: Standford University Press.

Briassoulis, H. (2002) Sustainable tourism and the question of the commons, *Annals of Tourism Research*, 29 (4) : 1065-1085.

Brosius, P., A. Tsing, and Zerner, C. (1998) Representing communities: histories and politics of community-based natural resource management, *Society and Natural Resources*, 11:157-168

Butler, R. (1980) The concept of a tourist area life cycle: implication for management of resources, *Canadian Geographer*, 24: 5-12.

Butler, R. (1997) Modeling tourism development: Evolution, growth and decline. In: Wahab, S. and Pigram, J. J. (eds.) , *Tourism Development and Growth: The Challenge of Sustainability*, London and New York: Routledge, 109-125.

Carsten, J. (1989) Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community. In: Parry, J. and Bloch, M. (eds.) , *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 117-141.

Carsten, J. (1997) *The Heat of the Hearth: the Process of Kinship on a Malay Fishing Community*, Oxford: Clarendon Press.

Carsten, J., and Hugh-Jones, S. (1995) Introduction: about the house-Levi-Struss and beyond. In: Carsten, J. and Hugh-Jones, S. (eds.) *About the House-Levi-Struss and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-46.

Cleaver, F. (2000) Moral ecological rationality, institutions and the management of common property resources, *Development and Change*, 31: 361-383.

Clifford, J. (1988) Introduction: The pure products go crazy. In: Clifford, J. (ed.) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1-17.

Clifford, J and G. Marcus (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*, Berkeley: University of California Press.

Cohen, E. (1988) Authenticity and commoditization in tourism, *Annals of Tourism Research*, 15: 370-386.

Cohen, E. (1989) Primitive and remote: Hill trekking in Thailand, *Annals of Tourism Research*, 16 (1) : 30-61.

Cooper, C. (1997) The contribution of life cycle analysis and strategic planning to sustainable tourism. In: Wahab, S. and Pigram, J. J. (eds.) *Tourism, Development and Growth: The Challenge of Sustainability*,

London, New York: Routledge, 78-94.

Deborah, G., and Errington, F. (1991) *Twisted Histories, Altered Contexts: Representing the Chambri in the World System*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Descola, P. (1994) *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, M. (1986) *How Institutions Think*, New York: Syracuse University Press.

Dumont, L. (1977) *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago: the University of Chicago Press.

Dumont, L. (1980) *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication*, Chicago: The University of Chicago Press.

Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press.

Edmonds, E. (2002) Government-initiated community resource management and local resource extraction from Nepel's forests, *Journal of Development Economics*, 68: 89-115.

Fardon, R. (1990) Localizing strategies: the regionalization of ethnographic accounts. In: Fardon, R. (ed.) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1-35.

Fardon, R. (ed.) (1990) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press.

Foster, R. (1990) Value without equivalence: Exchange and replacement in a Melanesian society, *Man*, 25: 54-69.

Foucault, M. (1982) Subject and power. In: Dreyfus, H. and Rabinow, P. (eds.) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 208-226.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books.

Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*, Chicago: The University of Chicago Press.

Getz, D. (1992) Tourism planning and the destination life cycle, *Annals of Tourism Research*, 19 (4) : 752-770.

Gibson, T. (1986) *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Build of Mindoro*, London: the Athlone Press.

Gibson, C., McKean, M. and Ostrom, E. (2000) Explaining deforestation: the role of local institutions. In: Gibson, C., McKean, M. and Ostrom, E. (eds.) *People and Forests: Communities, Institutions, and Governance*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1-26.

Giordano, M. (2003) The geography of the commons: the role of scale and space, *Annals of the Association of American Geographers*, 93 (2) : 365-375.

Godelier, M. (1999) *The Enigma of the Gift*, Chicago: The University of Chicago Press.

Gordon, H. (1954) The economic theory of a common-property resource: the fishery, *Journal of Political Economy*, 62: 124-42.

Graburn, N. (1989) Tourism: the sacred journey. In: Valene L. Smith (ed) *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylnvania Press, 37-52

Greenwood, D. (1977) Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commodification. In: Smith, V. (ed.) *Hosts and Guests*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 171-186.

Grunewald, A. (2002) Tourism and cultural revival, *Annals of Tourism Research*, 29 (4) : 1004-1021.

Gudeman, S. (1978) *The Demise of a Rural Economy*, London: Routledge and Kegan Paul.

Gudeman. S. (1986) *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood*, London: Routledge.

Gudeman, S. and Rivera, A. (1990) *Conversation in Columbia: The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge: Cambridge University Press.

Halperin, R. (1994) *Cultural Economies: Past and Present*, Austin: University pf Texas Press

Hardin, G. (1968) The tragedy of commons, *Science* 162: 1243-1248.

Healy, G. (1994) The common pool problem in tourism landscapes, *Annals of Tourism Research*, 21 (3) : 596-611.

Hepburn, J. (2002) Touristic forms of life in Nepel, *Annals of Tourism Research*, 29 (3) : 611-630.

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Howarth, W. (1998) Property rights, regulation and environmental protection: some Anglo-Romanian contrasts. In: Hann, C. (ed.) *Property Relations: Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 181-200.

Joseph C. and Kavoori, A. (2001) Mediated resistance: tourism and the host community, *Annals of Tourism Research*, 28 (4) : 998-1009.

Kennedy, J., Thomas, J. and Glueck, P. (2001) Evolving forestry and rural development beliefs at midpoint and close of the 20th century, *Forest Policy and Economics*, 3: 81-95.

Klooster, D. (2002) Toward adaptive community forest management: integrating local forest knowledge with scientific forestry, *Economic Geography*, 78 (1) : 43-70.

Kneafsey, M. (2001) Rural cultural economy: tourism and social relations, *Annals of Tourism Research*, 28 (3) : 762-783.

Kousis, M. (2000) Tourism and the environment: a social movement perspectives, *Annals of Tourism Research*, 27 (2) : 468-489

Kumar, S. (2002) Does “participation” in common pool resource management help the poor? a social cost–benefit analysis of Joint Forest Management in Jharkhand, India, *World Development*, 30 (5) : 763-782

Lane, M. and McDonald, G. (2002) Towards a general model of forest management through time: evidence form Australia, USA and Canada, *Land Use Policy*, 19: 193-206.

Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Leach, E. (1961) *Rethinking Anthropology*, London: The Athlone Press.

Levi-Struss, C. (1987a) *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, London: Routledge and Kegan Paul.

Levi-Struss, C. (1987b) The concept of ‘house’. In: Levi-Struss, C. (ed.) *Anthropology and Myth*, Oxford: Basil Blackwell, 151-152.

Leipor, N. (1990) Tourist attraction systems, *Annals of Tourism Research*, 17: 367-384.

Li, T. M. (1996) Images of community: discourse and strategy in property relations, *Development and Change*, 27 (3) : 501-527.

Ligon, E. and Narain, U. (1999) Government management of village commons: comparing two forest policies, *Journal of Environmental Economics and Management*, 37 (3) : 272-289

MacCannell, D. (1976) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, London: Macmillan.

MacDonald, R. and Jolliffe, L. (2003) Cultural rural tourism: evidence from Canada, *Annals of Tourism Research*, 30 (2) : 307-322.

Malinowski, B. (1961) *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanisian New Guinea*, New York: Dutton.

Marcus, G. and Fischer, M. (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press

Mauss, M. (1954) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Cohen and West Ltd.

Mauss, M. and Beuchat, H. (1979) *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*, London: Routlege and Kegan Paul.

McCay, B. J. and Jentoft, S. (1998) Market or community failure? Critical perspectives on common property research, *Human Organization*, 57 (1) : 21-29.

Medina, K. (2003) Commoditizing culture: tourism and Maya identity, *Annals of Tourism Research*, 30 (2) : 353-368.

Mishan, E. (1969) *The Costs of Economic Growth*, Harmondsworth: Penguin.

Notzke, C. (1999) Indigenous tourism: development in the arctic, *Annals of Tourism Research*, 26 (4) : 55-76.

Oakerson, R. (1992) Analyzing the commons. In: Bromley, D., Feeny, D., McKean, M., Peters, P., Gilles, J., Oakerson, R., Gunge, C. and Thompson, J. (eds.) *Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy*. San Francisco: ICS Press, 41-49.

Olson, M. (1965) *Logic of Collective Action, Public Goods and Theory of Groups*, Cambridge: Harvard University Press.

Ostrom, E. (1990) Gov*erning the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York: Cambridge University Press.

Ostrom, E., R. Gardner and Walker, J. (1994) *Rules, Games, and Common-pool Resources*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ostrom, E. and Field, C. (1999) Revising the commons: local lessons, global challenges, *Science*, 284 (5412) : 278-282.

Ortner, S. (1974) Is female to male as nature is to culture? In: Rosaldo, M. Z. and Lamphere, L. (eds.) *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, 67-87.

Ortner, S. (1999) *Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*, Princeton and New Jersey: Princeton University Press.

Palmer, C. (2003) Touring Curchill's England: rituals of kinship and belonging, *Annals of Tourism Research*, 30 (2) : 426-445.

Parry, J. and Bloch, M. (1989) Introduction: money and the morality of exchange. In: Parry, J. and Bloch , M. (eds.) , *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1-32.

Peters, P. E. (1993) Is rational choice the best choice for Robert Bates? An anthropologist's reading of Bates's work, *World Development*, 21 (6) : 1063-1076.

Polanyi, K. (1968) The economy as instituted process. In: Dalton, G. (ed.) *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Boston: Beacon Press, 139-174

Poovey, M. (1998) *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago: The University of Chicago Press.

Popper, K. (1989) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press.

Priestley, G. and Mundet, L. (1998) The post-stagnation of the resort life cycle, *Annals of Tourism Research*,

25 (1) : 85-111.

Rappaport, R. (1967) Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea People, *Ethnology*, 6: 17-30.

Richards, G. (2002) Tourism attraction systems: exploring cultural behavior, *Annals of Tourism Research*, 29 (4) : 1048-1064.

Rival, L. (ed.) (1998) *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford: Berg.

Rojek, C. and Urry, J. (1997) Transformations of travel and theory. In: Rojek, C. and Urry, J. (eds.) *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, London and New York: Routledge, 1-22.

Sivarmakrishnan, K. (2000) Crafting the public sphere in the forests of West Bengal: democracy, development, and political action, *American Ethnologist*, 27 (2) : 431-461.

Sahlins, M. (1972) *Stone Age Economics*, London: Tavistock Publications.

Sahlins, M. (1976a) *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sahlins, M. (1976b) *Culture and Practical Reason***,** Chicago and London: The University of Chicago Press.

Sahlins, M. (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sahlins, M. (1985) *Islands of History*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Sahlins, M. (1994) Cosmologies of capitalism: the trans-pacific sector of the world system. In: Dirks, N., Eley, G. and Ortner, S. (eds.) *Culture/ Power/ History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton: Princeton University Press, 412-455.

Sayer, A. (1997) The dialectics of culture and economy. In: Lee, R. and Wills, J. (eds.) *Geographies of Economies*, London: Arnold, 16-26.

Scoones, I. (1999) New ecology and the social sciences: what prospects for a fruitful engagement? *Annual Review of Anthropology*, 28: 479-507.

Squire, S. (1994) Accounting for cultural meanings: the interface between geography and tourism studies, *Progress in Human Geography*, 18: 1-16.

Steward, J. (1955) *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, IL: University of Illinois Press.

Strathern, M. (1980) No nature, no culture: the Hagan case. In: MacCormack, C. and Strathern, M. (eds.) *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Strathern, M. (1988) *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

Stronza, A. (2001) Anthropology of tourism: forging new ground for ecotourism and other alternatives, *Annual Review of Anthropology*, 30: 261-283.

Tang, S. Y. (1992) Institutions and collective action: self-governance in irrigation, San Francisco: ICS Press.

Tang, C. P. and Tang, S. Y. (2001) Negotiated autonomy: transforming self-governing institutions for local common-pool resources in two tribal villages in Taiwan, *Human Ecology*, 29 (1) : 49-67.

Taussig, M. (1980) *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Teo, P. and Li, L. H. (2003) Global and local: interactions in tourism, *Annals of Tourism Research*, 30 (2) : 287-306.

Toren, C. (1989) Drinking cash: the purification of money through ceremonial exchange in Fiji. In: Parry, J. and Bloch, M. (eds.) *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 142-164.

Turner, V. (1969) *The Ritual Process- Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine Publishing Company.

Taylor, P. (2000) Producing more with less? Community forestry in Durango, Mexico in an era of trade liberalization, *Rural Sociology*, 65(2) : 253-274.

Urry, J. (1995) *Consuming Places*, London and New York: Routledge.

Urry, J. (2001) *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society*, 2nd edn., London: Sage Press.

ven den Berghe, L. Pierre and Keyes, C. F. (1984) Introduction tourism and recreated ethnicity, *Annals of Tourism Research*, 11: 343-352.

Wagner, R. (1991) The fractual person. In: Godelier, M. and Strathern, M. (eds.) *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge: Cambridge University Press, 159-173.

Waterson, R. (1990) *The Living House: Anthropology of Architecture in Southeast Asia*, Oxford: Oxford University Press.

Weber, M. (1981) *General Economic History*, New Brunswick: Transaction Books.

Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Wolf, E. (1982) *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California.

93 年 2 月 27 日　收稿
93 年 7 月 28 日　修正
93 年 9 月 1 日　接受