



# 新世紀的社會與文化：臺灣的課題

黃應貴

清華大學人社院學士班

**New Cultures and Societies of the 21st Century:  
Themes in Taiwan**

Ying-Kuei Huang



## 一、前言

筆者在近年來的研究中，<sup>1</sup>獲得了以下幾點觀察：第一，臺灣在這世紀因新自由主義化而進入了另一個新時代。第二，面對新時代的新現象，必須尋找或創造出新的觀念，才能有效再現新的現象與掌握新趨勢。第三，要解決新時代的問題，就需要有新時代的新視野與新知識，才能為臺灣找到「第三條路」。下面先就這三點進一步說明。

第一，臺灣在這世紀因新自由主義化而已進入了另一個新時代。但實際上，在臺灣，除了企業家清楚知道這是個新自由主義化的時代而必須有所調適外，一般老百姓在努力爭取自己的生活空間時，已感到非常的迷惑與焦慮。而政府與學界卻還在使用上個世紀的觀念來面對新時代。不合時代的觀念往往造成社會發展的障礙與問題。譬如，去年總統大選最熱門的話題是所得分配極端不均。因此，選後賦稅改革成了政府的重要施政方針。但政府提出的改革案，甚至學界提出的許多其他方案，均被批為不可行，因一定抽不到富人稅。最後，此案不僅草草了之，還折損了一位財政部長。這實涉及政府及學界的規劃背後仍停留在過去把國家想像成界線清楚而成員一定的自變數。實際上，在新自由主義全球發展的今天，國家的界線早已模糊不清。尤其是屬上層社會的企業家或富人，往往具有多國公民身分，根本抽不到稅。這不僅在臺灣，全世界都如此。像在 2012 年，法國新總統要抽 75% 的富人稅，導致法國第一

---

<sup>1</sup> 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)》、ibid. (2012b) 《「文明」之路》，第二卷，《「現代化」下文化傳統的在創造 (1945-1999)》、ibid. (2012c)，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。





富豪出走到瑞士，有名的大鼻子男演員則出走到俄羅斯。這類不合時宜觀念的問題同樣也發生在臺灣原住民社會上。譬如，經過四十多年的資本主義化，原住民社會早已形成內部分化及貧富懸殊化的情形。如任何政策的制訂與執行仍把原住民社會看成同質性的而不顧及內部的分化及不平等關係，往往只會加強了內部既得利益者的利益，而不是真正照顧弱者。

第二，面對新時代的新現象，必須尋找或創造出新的觀念，才能有效再現新的現象與展握新趨勢。以《「文明」之路》為例，全書中寫得最痛苦而花最多心力與時間的是第三卷第四章關於家的部分。由於年輕人對於家的觀念已經改變，不再是過去習以為常地依據社會結構或親屬原則，也不再是依據人與人之間的權利義務關係，而是依據人與人之間的感情。但要在感情中找出規則，往往又涉及潛意識的心理情結。而我們這方面的研究成果非常不足。不像日本，至少他們已經發展出阿闍世情結取代佛洛伊德的戀母弑父情結，使他們家的研究在國際學界大放異彩。所以，這方面研究要突破很難。再加上筆者沒有年輕人的當代體驗，很難想像他們對於家的想像。譬如，當書出版後，筆者看到去年暑假青春澎湃影展的開幕片「我的拼湊家庭」導演劉振男的說明後，更覺得自己是個上個世紀的人，對於當代的新發展，自然有自己經驗上的限制。因劉振男小時在大家庭成長，小時與小叔、小姑、堂妹等一起由祖母照顧。等分家後，分屬於不同的家，但他們還是經常一起。個人有事往往是徵詢這些人的意見，而不是父母。因此，他認為他們才是真正的家人。但這樣的家完全打破我們既有家的概念與形式。對筆者而言，無法對這類想像有所共鳴是我的時代限制，就如同筆者無法進入或熟悉這一代年輕人的網路世界一樣，但也突顯出新時代的特色。



第三，要解決新時代的問題，就需要有新時代的新視野與新知識，才能為臺灣找到「第三條路」。像北歐及西歐各國，早在 2008 年世界金融風暴發生前，就已經開始探討如何在新自由主義與社會民主的福利國家路線間找到第三條路，以避免新自由主義化所帶來類似貧富極端化的負面效果與影響。<sup>2</sup> 而各國也因其不同的歷史經驗與制度，而各自有其效果不同的第三條路，就如同新自由主義化在各國有不同的樣態一樣。相對之下，拉丁美洲各國因 1980 年代向世界銀行及國際貨幣基金貸款時，是被迫從事新自由主義化而深受其害者。但因這些國家大都經歷過資本主義及社會主義輪流執政的經驗，使社會大眾很快就意識到並發展出由下而上的改革聲浪。故當委內瑞拉總統 Hugo Chavez 於 1998 提出中間偏左的 Chavez 政策之後，智利、巴西、阿根廷、烏拉圭、玻利維亞、尼加拉瓜、厄瓜多爾、巴拉圭等，先後均加入這陣營，以尋求超越新自由主義的策略與方案。<sup>3</sup> 雖然，這些國家並沒有質疑資本主義市場經濟的基本秩序，但他們卻試著以各自不同的方式來約束資本主義本身的新發展。其中，巴西在 Lula 總統的領導下，不僅是拉丁美洲各國當中做得最成功者，現更是金磚五國之一而為世界第六大經濟體。<sup>4</sup> 面對拉丁美洲「第三條路」的成功，臺灣的出路何在？

<sup>2</sup> 參考 Giddens, Anthony (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Oxford: Polity Press. 以及 Ibid. (2000) *The Third Way and its Critics*. Oxford: Polity Press.

<sup>3</sup> Burdick, John, Philip Oxhorn and Kenneth M. Roberts (eds.) (2009). *Beyond Neoliberalism in Latin America? Societies and Politics at the Crossroads*. New York: Palgrave Macmillan.

<sup>4</sup> Schoepp, Sebastian (2012) *Das Ende der Einsamkeit: was die Welt von Lateinamerika lernen kann*. 《孤寂的盡頭：全世界能向拉丁美洲學到什麼？》。麥德文譯。臺北：野人文化股份有限公司。





既然這些新的發展與問題均是以新自由主義為發展的動力，我們得進一步先說明新自由主義在世界及其在臺灣發展的簡單概況。

## 二、新自由主義在世界及臺灣的發展

世界性資本主義在二次大戰後，經歷了二、三十年的榮景，到了 1970 年代初期，開始出現利潤率下降而有沒落趨勢。這趨勢更因 1973 年的第一次石油危機發生而加劇。因此，英國首相柴契爾夫人於 1979 年及美國總統雷根於 1980 年，先後提出了新自由主義政策，包括市場自由化、國營事業民營化、去管制化、緊縮財政貨幣政策等等。這些政策經過國際組織的配合，如世界銀行、國際貨幣基金、WTO 等等，遂向全球推廣，而成國際資本主義經濟的新趨勢。但這新發展趨勢有其歷史條件或前提：電腦資訊工業（特別是網際網路）及交通運輸業的快速發展，導致人、物、資金、資訊的快速流通，使資本家得以在全世界最有利地點從事生產。這新趨勢發展的結果導致國家的弱化。至少，國家已無法控制資訊及資金的流通。真正控制國家的，往往是資本家（甚至是國際資本家），而不再是政治家及政黨。如此往往引起一般人對於政治不再信任或抱著希望，而是冷漠以對。國家的無能加上官商的勾結，更導致金融風暴頻傳。譬如，1994-5 年的墨西哥金融風暴、1997-8 年的亞洲金融風暴、1998 年的俄羅斯金融風暴、2001 年的阿根廷金融風暴等等，而 2008 年全球金融風暴，其影響至今未歇。如此，更加劇了貧富懸殊現象，其嚴重性為人類歷史所無。另一方面，網際網路帶來知識在本體論上的革命：模糊了現代化時期經驗論科學觀強調真實與虛幻的分辨，使其目的論不再追求真理，而是有效。不過，在這發展趨勢下，新自由主義在各國可有各種不同的面貌。譬



如，北歐及西歐（特別是英、法、德等國）都發展出既不是新自由主義、也不是社會民主及社會福利的第三條路。這與拉丁美洲的第三條路明顯不同。不過，一旦新路線仍然無法解決其帶來的負面影響，新興宗教往往成了最後的武器。而日本奧姆真理教便是一個極端的例子。而原就較缺乏完整社會福利制度的東亞各國，因國家把社會福利責任推卸到家的身上，也使家與親屬成了東亞各國負起舒緩新自由主義所帶來不幸之責任。<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 由於這部分已在《「文明」之路》第三卷第一章仔細討論，在此僅簡單陳述。有興趣者請參閱該章或相關原著：金寶瑜（2005）《全球化與資本主義危機》。臺北：巨流圖書公司；萬毓澤（2005）《新自由主義全球化的起源與矛盾：批判實在論的馬克思主義觀點》。國立臺灣大學社會學研究所碩士論文（未出版）、Ferguson, James and Akhil Gupta (2002) *Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality*. *American Ethnologist*, 29(4): 981-1002、Gledhill, John(2005) "Disappearing the Poor?" A Critique of the New Wisdoms of Social Democracy in an Age of Globalization. In: M. Edelman and A. Haugerud (eds.) *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Pp.382-390. Oxford: Blackwell、Harvey, David (2005) *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press、Lyotard, Jean-Francois (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press、Touraine, Alain (2001) *Beyond Neoliberalism*. Oxford: Polity Press、以及 A. Saad-Filho and D. Johnston (eds.) *Neoliberalism: A Critical Reader*, London: Pluto Press. 一書中所收錄的 Arestis, Philip and Malcolm Sawyer (2005) "Neoliberalism and the Third Way." Pp.177-1183.、Hoggart, Lesley (2005) "Neoliberalism, the New Right and Sexual Politics." Pp.149-155、MacEwan, Arthur (2005) "Neoliberalism and Democracy: Market Power versus Democratic Power." Pp.170-176、MacGregor, Susanne (2005) "The Welfare State and Neoliberalism." Pp.142-148、Munck, Ronaldo (2005) *Neoliberalism and Politics, and the Politics of Neoliberalism*. Pp.60-69 等。





相對於新自由主義在世界的發展，臺灣在 1987 年以前因戒嚴而受到許多限制。真正開始新自由主義化，其實是在 1999 年 921 災後重建時，快速道路或東西向高速公路網的建立促成交通運輸業的快速發展外，資訊工業（特別是網際網路）的快速發展更導致 1998 年臺灣上網人數僅約 265 萬人，但到了 2007 年已達 1,330 萬人，達總人口的 58.4%（交通部統計處 2007）。而 1998 年臺灣地區手機門號已達 4,727,000 個，但到了 2006 年時，則達 19,622,000 個門號，八年間成長 4.15 倍。臺灣的「外籍新娘」（包括大陸港澳、東南亞及其他）約於 1980 年代便已開始出現，2003 年達近年的最高峰，一年有 54,634 人，佔全年結婚配偶數的 31.86%，之後逐步減少（內政部戶政司 2008）。外籍勞工於 1989 年開始以專案申請方式引入，在 1993 年已達 97,565 人，而 2007 年更達 357,937 人，已是前者的 3.67 倍。到了 2010 年更達最高峰，為 376,008 人。這些發展使得人、物、資金、資訊得以快速流通，因而提供了新自由主義化的條件。等到陳水扁總統在 2000 年上台執政後，這個世紀以來他執政的八年中，更是臺灣新自由主義化的關鍵時期。除了 2002 年 1 月 1 日加入 WTO 外，涉及金融改革的「金融六法」及政府改造的「四化政策」（地方化、法人化、委外化、及去任務化），均在這時期先後完成。其結果是政府與國家的功能明顯被削減而弱化，而資本家則藉此坐大，就如當今隨處可見的金控一樣。很遺憾，對於這時期的相關研究，至今仍然一片空白，以致於我們至今無法清楚瞭解企業家或資本家到底在這過程如何取得政治治理上的主導權。雖然如此，我們透過東埔社布農人的個案，還是可以清楚瞭解到新自由主義對於臺灣地方社會發生怎樣的影響？



### 三、新自由主義下臺灣地方社會文化的面貌： 以東埔社布農人為例

上述新自由主義世界性的發展及其在臺灣發展所呈現的一般特性，如何具體落實在臺灣的地方社會上？或者說新自由主義在臺灣地方社會呈現怎樣的具體面貌？本節將以筆者研究超過三十年而熟悉的東埔社布農人為中心，並以其所屬的陳有蘭溪流域乃至於中部大臺中地區的變化來進一步說明。<sup>6</sup>

首先，在新自由主義秩序下，因人、物、資金及資訊的快速流動，特別是新資金的不斷投入，造成地方社會的社會活動均超越原聚落範圍並不斷地再結構。以屬於陳有蘭溪流域乃至於大臺中地區區域體系的東埔社而言，921 災後重建的結果，交通及資訊條件的改善，使得東埔社布農人大部分的社會生活各個層面均已超越過去以聚落為主要生活範圍的限制。以生產工作為例，不像過去大部分當地布農人都是在東埔社範圍內從事農耕生活，許多人現在是每天通勤到信義、水里、埔里等地工作，更不用說到都市打拼者。而每日生活所需物品，在災後重建快速道路通車後，大多是一個星期開車到臺中市大賣場購買一個禮拜所需物品，而不像過去主要是在東埔社店鋪購買。教會的日常宗教活動雖然仍以地方教會為主，但交通及溝通系統的發達，使得中部布農中會的超聚落活動日漸頻繁而有取代地方教會之趨勢。更因當地布農人愈來愈多同時參與不同教派甚至不同宗教的活動，不僅造成地方教會活動因參與者日減而有沒落趨勢，更使得當地人的宗教活動愈來愈有超越原聚落範圍的趨

<sup>6</sup> 除非有特別說明，本節主要依據黃應貴（2012c）而來，文獻參見註 1。而文本則可見於黃應貴（2012d）〈新自由主義下的原住民社會與文化〉。《台灣原住民族研究學報》2（1），頁 1-26。







勢，使地方教會本身愈來愈失去原為地方社會集體表徵與再現的地位而弱化。在政治上，地方領袖在災後重建過程，為了爭取外來資源而與外力（特別是立法委員）連結，導致內部因派系利益的競爭而衝突不斷，使得地方政治完全成了外力在地方上的表演場域，因而失去了地方的主體性。如此不僅突顯政治活動早已超越聚落的範圍，中央與地方的分界更是模糊不清。類似地，原親屬的權利義務關係不僅超越原先聚落範圍的限制而擴大到整個陳有蘭溪流域，甚至異族通婚（特別是與漢人通婚）及娶外籍新娘成為新趨勢之後，家在空間上的流動性及家成員的流動性成了當代的新現象與新趨勢，親屬在實踐上幾乎已經沒有了空間的限制。換言之，社會生活的各個層面不僅已超越過去以聚落為主要範圍的限制，各個層面的新範圍之間也沒有一致性，使得聚落不再是社會生活的基本單位而不斷地被弱化。

另一方面，社會生活的各個層面或領域，其活動的新範圍，往往因新資本的投入而不斷產生再結構的現象。譬如，上述 921 災後重建完成快速道路後，東埔社布農人大都驅車前往臺中市大賣場購買一個星期所需日常用品。當時十個大賣場中，有九個是外資，只有一個是合資。這導致原為濁水溪上游及陳有蘭溪流域與外界溝通的貿易及交通中心的水里，商業機能一落千丈，商店紛紛倒閉。如此造成臺中市到水里間商業貿易上的真空，卻也因此吸引資本額較小的本國資本「興農超商」在水里設立分店，而得以吸引上述地區一部分人回到水里購買日用品。但也是因為如此，使得原在臺中市的大賣場家樂福發現臺中市與水里間的商機，乃在南投市設立分店。如此一來，上述地區的顧客，大部分的人又再轉到南投市購買日用品而不需到臺中市或只停留在水里。由此可清楚看到新資本的不斷投入如何造成區域內交易的經濟活動範圍不斷再結構的現象。



同樣的情形也可見於其他各種不同社會生活的層面上。譬如，濁水溪上游及陳有蘭溪流地區的居民，過去生病時，一般病患多半到水里看病，嚴重則到埔里基督教醫院看病。但 921 災後重建後，便捷的交通使這地區的人都擁往臺中市榮總及中國醫藥大學附屬醫院看病。如此一來，水里原有的私人診所紛紛關門，大都遷往更偏僻的和社及信義等山區經營，造成臺中市及水里間的真空狀態。在此狀況下，比私人診所資本更大的埔里基督教醫院以及彰化基督教醫院見有機可乘，乃分別在水里及南投市設立分院。這使得上述地區的居民轉而到水里和南投市看病，而不再到臺中市或埔里。尤其南投市有了家樂福大賣場以後，前往南投市看病的人愈來愈多，主要是可以同時解決看病及購買日用品之事。

這種因新資本的投入而導致某類生活活動範圍或領域的再結構現象，還可清楚見於其他社會生活層面上，譬如：交通、觀光、教育、宗教、親屬等等。但是，在這種新自由主義秩序下，聚落這個原地方社會的主要單位，在社會文化上又呈現出怎樣的新面貌？下面將以東埔社為例進一步來說明。

921 大地震災後重建過程中，因交通、資訊及溝通工具的大幅度改善，使得人、物、資金與資訊得以快速流通，不僅整個中部地區地方社會因新資金的進入而不斷地再結構，需要大量資金、技術及資訊的溫室種植生產方式也得以在東埔社嘗試。溫室種植本身既可避免氣候激烈變遷對於農作物造成的傷害，又可避免農作物種植對於周遭生態環境的衝擊，而且生長期可長達一年，涵蓋農產品價格最高及最低的時間，而有相對較穩定及豐厚的收入。其中，生產品質穩定而又創造出品牌者，不僅投資貸款更為容易，收入也更為豐裕。因此，這個既環保又可賺錢的尖端新生產方式在 2001 年開始嘗試，到 2004 年成功之後，已推廣到整個信義鄉而為其新興產





業之一。但它的成功，也意味著財政金融管理已成為當地經濟過程中的重要一環，而不再限於生產、分配與交易、消費的活動而已。以東埔社首位從事溫室種植者為例，他於九年中已投資了一千萬，並由四個不同的公民營金融機構獲得貸款。然而，它不僅是資本密集的產業，從事者更是得不斷學習及獲得跟溫室種植有關的新科技及新知識，甚至得不斷地去請教專家來解決新技術在當地使用時所產生各種因地制宜的新問題。因此，它實也隱含著對於知識有強烈的熱情與好奇心，以及注意全世界相關的訊息，並具有一定程度的對外開放性而有著迥然不同於過去認識世界的方式。至少，他們不會因族群或政治立場的因素，妨礙他們獲得知識技術與資金的支助。

事實上，財政金融管理成為經濟過程的重要一環，並不限於溫室種植。像有品牌高山茶的開發與拓展，或各種新經濟作物在當地的大量栽種（如黑珍珠蓮霧、花卉）等，都是不可或缺的一環，更成為南投縣信義鄉向外推廣的主要新興農產品。而且，耕作者的後代往往也以能繼承這樣的產業為榮。特別是溫室種植，由於當地布農人已發展出每家溫室產品在品味上各有各的獨特風味，與各家所使用的品種、肥料比例、使用的土壤、消毒方式等等知識經驗不同有關，並以此產業代表著進步、希望與自我認同而吸引下一代的誠心加入與承繼。換言之，新的生產方式之有效經營逐漸發展出當地的新階級。更因這類家庭的收入，普遍比一般家庭收入高很多，因而擴大了貧富的懸殊化。以 2010 年為例，年收入（指毛收入，包括成本與再投資在內）最豐的一家相對於純打零工收入最低的一家為 320 萬對 15 萬；後者甚至因為收入過低，以至於沒能繳交健保費而被停保。貧富這樣的懸殊化是當地過去歷史不曾有過的現象，這點，更因經濟與非經濟的分辨愈來愈模糊而更被加強。譬如，文化成為一種資本後，創意固然就是代表一種商機及產業，教育及知



識也代表著一種資本，而文化或地方產業更帶來經濟利益。而能超越原經濟與非經濟的分辨者就越能結合各種不同的資本獲取更多的利益，因而加深了貧富差距。

隨著財政金融管理之重要性的突顯，當地布農人為了爭取知識及資金等各種外援而與外界的關係更加糾結複雜，也使地方政治有了根本的改變：地方派系幾乎成了外力（如立法委員）在地方上的能動性及代言人，使得當地地方政治不僅衝突不斷，相互傾軋的結果導致地方問題因內部無法得到共識而難以開展。例如，是否牽引東埔社上方往玉山路上樂樂谷的溫泉水來使用，因一方願意與東埔觀光區旅館業者共同開發來共享，另一方堅持僅允許當地布農人使用，立場上的衝突導致相互阻礙對方提案的通過。如此，政治的對立，不但導致個人充滿情緒性的反應而至今無解，當地年輕一輩對於政治感到失望轉而冷漠，也造成當地政治領導人才的斷層。如此惡性循環，原為地方社會集體表徵與再現的地方教會，同樣也因為派系的內在衝突而導致沒落。

當然，地方教會沒落的最主要原因還是來自地方社會本身的沒落。如上所述，在 921 災後重建之後，隨著交通與通訊的大幅度改善，當地布農人的主要社會生活範圍早已超越聚落的限制。因此，即使地方教會仍然依照過去方式維持教會本身的日常活動，但許多宗教活動都已在聚落以外的地區舉行。譬如，交通與通訊的改善使得中部布農中會的活動愈來愈頻繁，這類跨聚落的活動也愈來愈吸引教友信徒的參與。地方教會為了繼續吸引信徒參與地方教會日常的活動乃做了不少改革。除了像儀式的靈恩化以滿足心理與感官的需求來吸引年輕人的興趣與參與外，為了滿足信徒各種不同需求更新創了許多種新活動，如：強調提升信徒的靈性來改善家庭成員關係乃至於與他人的人際關係的「連結禱告」、強調開展國際觀的





「為以色列祈禱」、以及為了在災難來臨時能得到其他基督長老教會地方教會的協助而加強其間聯繫的「為臺灣而走」等等活動均是。但是，個人仍因不同的需求而同時參與不同教派（甚至不同宗教）的活動，或打破教會正式化、儀式化的活動方式，而以非儀式化的新形式活動來面對個人因未來的不確定性、或因各種觀點上的衝突所造成個人的挫折及心理上的焦慮與困擾。這些方式如：三五好友在安息日的聚會，或去小時喜愛的地方從事逗留、緬懷過去等幾近儀式化的個人活動。這種宗教的個人化、心理化、多樣化不斷挑戰過去既有的宗教觀念。

同樣的情形也可見於親屬與家的問題上。不但交通及通訊的發達使親屬活動超越過去以聚落為主要範圍的傳統，愈來愈普遍的異族通婚更弱化了原有的親屬權利及義務關係。但是，另一方面，家在空間上的流動及家成員的流動性固然因交通及通訊的發達而突顯，地方社會與教會的沒落及社會福利或社會保險制度的不完整反而使得家成了當代人備受挫折與失敗後的最後依託。這些均反映出家因現代家庭化及個人化、心理化、多樣化而有著性質上的根本改變。<sup>7</sup> 例如，戀愛結婚方式成為主流後，夫妻及家成員間的感情關係取代了過去親屬間的道德行為規範及權利義務關係，夫妻是否能夠建立穩定的生活方式或節奏、互動上穩定的心理慣習、以及結合感情而有的精神氣質或家的氛圍，也決定了家是否真的得以組成、維持與成長。因此，家的性質由過去的主要生產與繁衍單位成了成員個人情感與心理之寄託所在。家的形式更因當事人能結合傳統與

<sup>7</sup> 有關家的現代家庭化及個人化、多樣化趨勢之定義與討論，參閱落合惠美子（2010），《21世紀的日本家庭，何去何從》。鄭楊譯。濟南：山東人民出版社。至於家的心理化，則參閱黃應貴（2012c）第三卷第四章部分。



當代各種要素而不斷有所創新。<sup>8</sup> 如原核心家庭可依夫妻對於家的想像建構出各種不同樣態的家：有男主外女主內的典型現代家庭，也有夫妻無法建立共同生活節奏卻依賴家是撫養子女的地方之想像而維持著；原有外來者同居的多世系家庭，可以由夫妻建構為各取所需、各盡其能地快樂生活的家；原傳統大家庭可以發展為聯邦型的家戶群或個人主導一切的權威型之家等等。甚至也出現僅有一個人的單身之家。

## 四、新世紀臺灣地方社會文化發展上 面對的難題或課題

由前述說明，我們可以瞭解到在新自由主義下，臺灣地方社會與文化有別於過去現代化時期的面貌而出現了根本的改變，因而引發出許多上個世紀現代化時期不曾有的現象與必須面對的難題。

第一，什麼是地方社會？以上述東埔社為例，日本殖民政府成功地建立以駐在所為中心來控制警察行政、交易、教育、醫療等社會功能所形成的地方行政體系之最小的行政單位——聚落，以取代原先布農人每年依射耳祭確定聚落成員來劃定聚落範圍所形成的社會單位。這個有很強集體傾向的「新」地方社會在國民政府現代化政策下，因為能以聚落為單位有效從事資本主義化、國家化、基督教化等集體適應，使聚落得以繼續成為社會生活的主要單位，並使地方教會成了地方社會的集體表徵與再現。但 1999 年災後重建導致交通及通訊的快速發展，使得當地社會生活的各個層面不僅均超越原先聚落的範圍，不同社會生活層面的活動範圍也往往不相一

<sup>8</sup> 在上野千鶴子（2004）《近代家庭的形式與終結》（吳咏梅譯。北京：商務印書館）一書第一章，陳列了家的各種可能性新樣態。





致，加上地方社會各層面的活動因新資本的進入而不斷再結構的結果，使得當地人已無法依原行為道德規範或人際間的權利義務關係來界定地方社會的範圍。因此，「什麼是地方社會」乃成了問題。但我們從東埔社的研究確知「地方社會及地方認同」其實還是存在的，只是，它不再像過去那樣存在於人們的行為與道德規範或人際間的權利義務關係上，而是來自個人因當代情境中遭遇的困境而激起對於過去社會的懷念而來的地方認同，它存在於個人內心深處。換句話說，聚落不再是像過去現代化時期那樣成為實際日常社會生活的單位，而是存在於個人對於地方的想像上。既然如此，目前仍如火如荼推動的社區總體營造或地方文化產業、乃至於社區照護等等社會福利或社會保險等工作，到底對於當地哪些人有哪些實質的幫助與意義？這也涉及到第二個問題。

其次，誰的聲音？誰的利益？由於財政金融管理成了經濟過程重要的一環，地方上貧富懸殊化的情形更加惡化，因而產生地方社會內部分化、以致於各種利益及意見上的衝突，而導致公共事務難以得到共識。這不僅意味著過去大家熟悉的同質性地方社會早已消失，共識與共享的道德規範幾乎蕩然無存，取而代之的不僅是多元多聲的異質化社會，許多公共事務的推動往往不利於該地方社會中最弱勢者。在此以東埔社是否納入或退出玉山國家公園的事件為例。1985年正式設立玉山國家公園前，官方與地方領袖協商同意東埔社納入國家公園的範圍。但正式運作後，當地布農人便發現國家公園內任何可當柴火的樹枝都不可以砍伐，更不用說打獵、土地的超限使用或公有土地的使用。這對於當時原就土地不足的弱勢者而言，簡直就是雪上加霜。因此，聚落的主流意見是向政府提出退出國家公園的訴求。經過將近十五年的努力，1999年玉山國家公園管理處（以下簡稱「玉管處」）終於決定讓東埔社退出國家公



園。此決議公佈後，立刻造成當地土地大漲。這使得原土地不足者，特別是晚近分家出去以打零工維生的年輕人，更無法購買生產所需土地。之後，當地強調主體意識的「布農文化促進會」崛起，他們主張為了避免當地原住民土地落入漢人及財團手中而開始反對退出國家公園。促進會更於 2003 年以公投方式否定玉管處所提讓東埔社退出國家公園的建議，但是這結果又讓當地已經沒有土地而以打零工維生的弱勢者，失去替預備經營民宿的漢人從事服務工作來賺取生活費用的機會。換言之，相對於過去現代化時期貧富差距有限的情況下，在當代因內部經濟上明顯不平等的條件下，許多公共事務的決定與執行往往僅有利於當地既得利益者，並導致當地弱勢中的弱勢者成了最大的受害者。

第三，是族群還是階級的問題？隨新世紀以來原住民地區交通與資訊條件的大幅度改善，讓新自由主義得以在當地有效運作與發展，使得當地布農人更容易由漢人及各種管道獲得必要資金與知識訊息的支援，這不僅造成當地布農人間貧富懸殊化，更加強當地人與漢人資本家之間的合作，其關係的緊密甚至遠超過同聚落中布農人間的關係。東埔社靠近沙里仙地區從事溫室種植者，有意與附近分別從事鱒魚養殖、大面積種植經濟作物的農場經營者、以及當地最早從事高山茶耕種與茶葉製作的漢人資本家們，共同開發沙里仙地區（包括沙里仙舊社遺址在內）成為觀光景點乃至於森林遊樂區的傳聞，在當地一直甚囂塵上。這事固然因 2010 年 88 水災沖毀鱒魚養殖場而停擺，但之後又傳聞這些布農人與漢人資本家有意與經營日月潭纜車的資本家共同爭取阿里山纜車經由沙里仙及塔塔加鞍部上山，來對抗另一群漢人資本家所支持由嘉義方面上山的路線。如此一來，他們得以銜接日月潭國家風景區與阿里山國家風景區，使東埔社（特別是沙里仙地段）成了未來兩個國家風景區共同發展







計畫中的主要休息站之一。事實上，這兩個國家風景區的擴張與銜接已經在進行中。

即使上述均只是傳聞，但 1985 年以來，以漢人資本家經營的茶廠為中心結合當地布農茶農所構成高山茶的生產組織，不僅早已打破東埔社過去純粹由布農人所組成的社會意象，其生產組織中布農茶農與漢人資本家的關係遠比非屬同一生產組織的布農人間關係更為緊密。換言之，在資本主義進一步發展的主導下，對原住民地方社會各種社會文化現象的理解與解釋上，是否階級的因素遠比原具有同質性意涵的族群力量更為有效？更何況，在新自由主義秩序下，文化早已成了一種資本時，族群性（ethnicity）同樣具有政治經濟利益在內，就如同 Comaroff 夫婦所說，它實也是一種有如公司的法人利益團體。<sup>9</sup> 甚至國際學界已經有些學者開始用「土著性」（indigeneity）來指涉在新自由主義意識型態下所建構出因過去宰制與被宰制政治關係在歷史過程所涉及利益之爭的當地群體，以別於血緣的種族與文化的族群。<sup>10</sup>

第四，是宗教的世俗化？還是個人化、心理化、多樣化宗教在挑戰過去既有的宗教觀念？原作為地方社會集體表徵與再現的地

<sup>9</sup> Comaroff, John L. & Jean Comaroff (2009) *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.

<sup>10</sup> 相關論述可參考 Kuper, Adam (2003) "The Return of the Native." *Current Anthropology* 44: 389-402; McCormack, Fiona (2011) "Levels of indigeneity: the Maori and Neoliberalism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17: 281-300; Merlan, Francesca (2009) "Indigeneity: Global and Local." *Current Anthropology* 50(3): 303-333; Pelican, Michaela (2009) "Complexities of Indigeneity and Autochthony: An African Example." *American Ethnologist* 36(1): 52-65. 但這並不意味筆者同意 Comaroff 夫婦所使用的族群或其他學者所使用的土著性概念。



方教會，固然因地方社會本身的沒落而沒落，但面對新世紀未來的不確定性所帶來個人的不安與焦慮，當地布農人到底如何解決他們的宗教問題？正如大江健三郎所示，<sup>11</sup> 這恐怕不是過去現代化理論所強調的世俗化所能解決。<sup>12</sup> 由東埔社的例子中，我們可以發現在個人存在先於集體的前提下，當地年輕布農人不再以出席教會集體活動的頻率作為信仰虔誠的具體表現，而強調信仰是個人內心的素養，是個人與神之間的事，與教會無關。更因不同教派或宗教所提供的宗教實踐的方式不同，往往僅能個別提供解決當事人個別不同的問題，而不是所有的宗教問題，以致於許多年輕人往往同時參與不同教派乃至於不同宗教的不同活動，以解決或滿足個別不同的心理與感官需求。甚至個人得以朋友聚會或拜訪個人懷念地方等方式，創造出能滿足個人宗教需求的獨特實踐方式。正因這些個人獨特的方式往往超越了既有的形式化儀式而挑戰了既有的宗教觀念，而有著個人化、心理化、多樣化的趨勢。而且，這發展趨勢已模糊了宗教與非宗教的區別，就如同地方節慶儀式與觀光活動日趨重疊而造成類似 Foucault 所說的異質空間（heterotopia）之混搭現象一樣。<sup>13</sup> 這樣的趨勢與特色，正也如經濟與非經濟領域間的分辨被模糊的情形一樣，多少正也具體呈現了這世紀以來，知識在本體論上模糊了現代化時期所突顯的真實與虛幻的分辨之趨勢與特色。<sup>14</sup> 是

<sup>11</sup> 大江健三郎，2001，《燃燒的綠樹》。鄭民欽譯。石家庄：河北出版社。

<sup>12</sup> 詳細內容參閱黃應貴（2012c）第三卷第二章第四節及第三章，文獻來源可參見註 1。

<sup>13</sup> Foucault, Michel (1986) "Texts/contexts of Other Spaces." *Dialectics* 16(1): 22-27.

<sup>14</sup> Lyotard, Jean-Francois (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.





以，表面上教會的沒落並不意味著現代化造成世俗化的結果，而是當代宗教早已超越過去基督宗教的形式、甚至傳統的形式。故要面對這新世紀地方居民如何解決宗教問題前，可能得先意識到他們認識世界的方式早已不同於過去現代化時期，從而我們絕不可能從現代化的宗教觀點或傳統「宗教」形式來理解這些現象，遑論尋求解決之道。

第五，什麼是家？在這世紀以來的新自由主義化趨勢下，過去原具集體共享的同質性地方社會明顯沒落，加上整個臺灣社會的社會福利及社會保險制度相當不完備，使得家成為當代個人遇到挫折與困難時的避風港，以及最後的依託。但也在同樣的歷史政經條件下，家有著現代家庭化及個人化、心理化、多樣化的兩個發展趨勢同時在進行。是以，家的性質，正如宗教一樣，相對於過去傳統及現代化時期的家，有著根本的改變：它不再是生產與繁衍的主要社會單位，而是個人與他人的關係或相互的情感之下找到自己的地方，是個人感情之寄託所在。這也應該是為何 Sahlins 會以相互「存有」來界定親屬的理由。<sup>15</sup> 是以，家不再是依賴親屬原則或社會結構及人際間的權利義務關係而來，而是依非理性的感情與家的想像而來。然而，這是世界性的普遍趨勢？還是臺灣地方社會的獨特現象？事實上，許多其他社會中當下的家之樣態遠比東埔社布農人複雜，像是單親家庭、同居者固然已是相當普遍，而往返各地而個別另成立家而有著複數的家，沒有血緣者同居一屋而共同撫養小孩的家等等樣態，層出不窮。這不僅涉及這些新樣態者是否是家的問題，更涉及這些樣態若還是家而有其穩定性，其背後的依

<sup>15</sup> Sahlins, Marshall (2011a) "What Kinship Is (part one)." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17:2-19. Ibid. (2011b) "What Kinship Is (part two)." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17: 227-242.



據為何？是與家生活方式有關的共同生活節奏？或是成員穩定的心理慣習？乃至於精神氣質？如果感情是當代家形成的最主要依據，那麼誰的感情才是主要且具決定性的？像布農族的夫妻？日本家中涉及阿閩世情結的受苦母親？排灣、魯凱的兄弟姐妹？或是漢人的父子？筆者認為，這些問題的答案實已涉及文化延續性上的深層意義。當然，研究者必須能回答這些問題，才能面對臺灣地方社會「什麼是家」的難題，也才有可能重新界定親屬（假如親屬在當代仍有其意義的話）。

第六，是否有超越過去已知權力性質的新基礎，以建立新秩序？在東埔社布農人的例子中，我們已經看到布農傳統最有特色的共享性權力因新自由主義化過程漸為功利主義式權力所取代，以致於地方派系衝突不斷，並成了外力在地方上的能動性及代言人，造成當地地方政治因內部無法得到共識而難以開展，更導致年輕人對於政治的失望與冷漠而造成領導人才的斷層。另一方面，在個人與自我發揮到極點的新條件下，人與人之間的關係與影響，往往是透過個人間的情感與並非基於統治或宰制的上下關係、而是被吸引去共同從事集體性活動的共享關係，來建立及維持必要的社會秩序之方式逐漸浮現。它比較接近印尼巴厘島十五世紀到十九世紀王國的象徵性權力<sup>16</sup>或現代民族國家看不見卻又無所不在的權力，<sup>17</sup>具有

<sup>16</sup> 參見 Geertz, Clifford (1980) *Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>17</sup> 可參考 Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London: Verso; Foucault, Michel (1979) *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books; *ibid.* (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. C. Gordon (ed.) New York: Pantheon Books.





亞馬遜地區建立在愛、憤怒等情感機制上的秩序之力量，<sup>18</sup> 也類似布農傳統的共享性權力，但更尊重每個人依其能力而來的應有位置及人際間的情感。這種超越功利主義式權力、象徵性權力、乃至於依感情及心理機制而來的權力，是否能為當代既破碎而流動不已的混亂情境創造出新秩序的可能？

第七，多重人觀與自我是否構成新人觀的浮現？在東埔社布農人的例子中，我們發現隨著新情境的複雜化，每個人往往用各種不同的人觀來行事。譬如，一個人從事經濟生產活動時，就像資本主義經濟學裡的經濟人一樣，透過理性的計算來追求最大的利潤；在履行國民的義務（義務教育、服兵役等）或享受國民年金時，他是與其他國民一樣是身為國家的公民。但他又身為東埔社基督長老教會的一員，同樣服膺於基督教教義假定人生而有罪的立場，但他同時又在實踐隱含布農人傳統人觀的生命儀禮等等。這些固然讓我們不得不質疑在當代，當地布農人是否在成為獨立的個體之後，有一個整合而一致的人觀？另一方面，由東埔社布農人晚近的例子，我們更看到一個人在其不同人生的階段，或同一時期的不同場域，往往呈現出各自不同的面貌而有如有幾個不同的自我：有時時而溫柔而順從，有時卻獨裁權威而頑固，有時卻又善於溝通妥協等等，讓人誤以為這人是精神分裂。這些都是過去以往不常見的新現象。而這種多重人觀與多重自我的新趨勢，究竟是一種符合新時代的新人觀？還是像腦神經心理學家李寶（Joseph LeDoux）的研究，<sup>19</sup> 指出人的 synaptic self 是由 parallel neural input、synaptic plasticity、

<sup>18</sup> Overing, Joanna & Alan Passes(eds.) (2000) *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

<sup>19</sup> LeDoux, Joseph (2002) *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. New York: Penguin Viking.



coordination by modulators、neural self-assembly in convergence zones、downward causation、emotional arousal 等系統運作的過程所構成的，每個過程又各自不斷擴張地界定自我。如此一來，這樣的自我當然不是單一一致的（unitary），卻是個生理上、生物上、心理上、社會上、文化上，內在有許多不一致的單一合體（union）。是否當代的發展提供人更大的自由空間後，反而讓我們得以回歸到人原本不一致而缺乏整體統一的自我本性？由於這個問題的答案將會深遠影響我們對於許多當代現象的理解與解釋，是研究這個新時代不可避免要面對的重要課題。譬如，如果在當代，我們並沒有一致而自成一格的人觀，那麼主體的意義是什麼？「存有」的問題又是否存在？

第八，意象或想像是否可取代文化而成為人類學研究的關鍵性概念？由東埔社布農人的研究個案，我們發現意象或想像在瞭解當代的重要性。事實上，這重要性不僅是出現在臺灣，研究其他地區當代現象的學者同樣意識到它的重要性與關鍵性。譬如，Brad Weiss 研究新自由主義下坦尚尼亞都市理髮店，發現意象或影像是當代社會文化人類學研究上最急迫性的發展。<sup>20</sup> 雖然，這個概念當然並不完全是新的。至少，依據 Claudia Strauss 的意見，<sup>21</sup> 目前有關意象或想像的討論，理論上不外乎 Cornelius Castoriadis、Jacques Lacan、以及 Benedict Anderson 與 Charles Taylor 的三個不同傳統。

<sup>20</sup> 可參見 Weiss, Brad (2004) "Street Dreams: Inhabiting Masculine Fantasy in Neoliberal Tanzania." In: *Producing African Futures: Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*, B. Weiss (ed.), pp.193-228. Leiden: Brill; *ibid.* (2009) *Street Dreams & Hip Hop Barbershops: Global Fantasy in Urban Tanzania*. Bloomington: Indiana University Press.

<sup>21</sup> Strauss, Claudia (2006) "The Imaginary." *Anthropological Theory* 6(3): 322-344.





無論如何，若我們不能以個體為中心來探討當代的現象，固然就失去以意象或想像取代文化概念的意義，但這類概念若無法讓我們同時掌握到時代意義及文化的獨特性，也同樣失去它具有的集體性或社會性。這正說明這個課題目前發展上的複雜性與困難：因它不僅涉及上述幾個不同的學術傳統如何連結與如何超越個體與集體的對立，也直接涉及網際網路背後觀看世界的方式，更涉及了繪畫、攝影、電影等的 *picture theory*，以及心理學的認知理論及夢的解析有關的心理分析知識等。換言之，如何面對當代新現象，絕對需要有一套新知識，而這早就超越了過去以學科為主的知識系統，因其實涉及了新時代的新知識是如何建構的大哉問。與此同時，如何透過意象或想像的深入分析來呈現文化的差異與持續性，則又是它能否取代文化這個概念的前提。

第九，社會運動是否仍具有改造社會的作用？它與之前的社會運動是否有性質上的根本差別？毫無疑問，在新自由主義化之前，社會運動一直被現代社會認為是社會改造的主要動力來源與社會機制。由 Touraine (2001) 的研究來看，我們知道市場的獨裁壟斷帶來不受限制的自由所引發缺少社會安全保障等林林總總問題，還是必須透過社會運動來改造。值得注意的是，Touraine 更意識到在新自由主義經濟下所從事的社會運動，與以往的社會運動有根本上的差別。對他而言，工會這類介於公民與國家間的志願性組織的弱化乃至崩潰，使社會運動失去組織能動性與運動上的持續性，造成它往往為不連續而充滿多元利益、價值、與動機的活動所取代。然而，這並不意味著社會運動也隨工會的崩潰而瓦解，而是轉化成另一種形式出現。這類反對國家只服務財團或大資本家這些支配性經濟力量之利益而進行的活動，不僅是由個人自決的身份參與並尋求所有獨特的個體及群體之權利而成為個人投入的事，其活動要求爭



取參與者所承認的個人權利，而非群體或社會的正義與利益。而這類權利，正如個人主義一樣，是一種具有普世價值的文化權利。因此，這類活動更容易獲得國外乃至世界各地的支援。是以，表面上看起來，在面對新自由主義秩序中市場及國家主導力量間的拉鋸，社會運動不再是以暴力方式去挑戰支配性的社會秩序而從事革命與破壞，而是充滿著個人倫理乃至於道德上的需求。然而，這類活動本身已經隱含了社會組織的深遠轉變，並帶入看社會的新方式。因此，這類社會運動不僅是社會政治上的創新，更需要新的社會行動者及新視野。這也說明為何晚近臺灣的社會運動，已無法產生類似上個世紀，特別是解嚴前後，應有的效果。

第十，代間或年齡及性別在新秩序的建立與維持上，將扮演怎樣的角色？由柬埔寨布農人的例子，我們清楚看到老一輩的現代化世代與在網路世界中長大的新一代，有著根本上的差別：最基本的是他們認識世界方式上的差別，以致於他們對於當代現象的理解往往南轅北轍，因而造成內部明顯的衝突。目前仍是地方社會中流砥柱的現代化世代，是透過他們過去的經驗與苦幹而成功，關心的是如何成功地栽種及賣出經濟作物，以得到最大的經濟利潤來改善生活。但年輕一輩不論是從事溫室種植的創新者或無一定工作的臨時工者，他們所關懷的卻是作他們自己而涉及個人的存有問題。事實上，他們對於經濟的不同看法本身便反映了資本主義經濟本身的改變。故可預期的是新世代將隨現代化世代的逐漸凋零而漸掌握實權，使他們更能自由地追求存有的問題。<sup>22</sup> 但這樣一來，有可能只

<sup>22</sup> 毫無疑問，有些年輕人因適應新自由主義化上的成功而提高他們在原社會結構上地位。這種現象在全球化的討論中，已無爭議（可參見 Cole, Jennifer & Deborah Durham(eds.) (2007) *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*. Bloomington: Indiana University Press.），較深遠的問題還是在於如何超越。







是順應新自由主義的邏輯，而不是設法超越該邏輯，使得上述目前已浮現的新社會問題更加嚴重而無解，也更易遭致現代化世代的批判與抵制。是以，是否能超越世代間的隔閡背後實已涉及是否能尋找出超越新自由主義邏輯的新出路。

同樣，原本像島嶼東南亞地區南島民族一樣，<sup>23</sup> 東埔社布農人在傳統文化上無明顯的性別分辨。但日本殖民統治的結果加強了男性相對於女性作為公與私或社會集體性與家或個人的私密性之象徵對比。而現代化時期以集體適應方式成功地適應後，更造成男女性別的象徵進一步有了不平等的權力關係之意義。然而，到了這世紀以來，隨著新自由主義化的發展，集體的沒落也再次模糊了性別間的差別，但也意味著個人性有可能超越了集體性。如此雖符合新自由主義強調個體與自我的極大化邏輯，卻很容易招致虛無與空虛而加深當代人的焦慮與無助。是以，若要解決當代新自由主義化所帶來的新社會問題，是不可能由極端的個體化達到，就如同不可能僅由性別或集體與個人象徵的模糊達到，而是超越其間的分辨、讓兩端及模糊的狀況依不同情境各得其所，才可能為臺灣當代與未來尋找到新出路。

當然，上述的難題或研究課題，將可隨研究的進展與成果而不斷調整，包括整併或增加新的課題，最後能將所有的課題整合在一起，以便為臺灣的未來尋找到第三條路，應是處理這些課題的最終目的。

---

<sup>23</sup> 可參考 Atkinson, Jane M. & Shelly Errington(eds.) (1990) *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.

