



康莊大道：雅美文化中的人與勞動

高信傑

廈門大學人類學與民族學系

本文旨在提出一個關於雅美文化結構的理論，並且試圖探究此一文化結構之下的經驗基礎。我主張，雅美人所展現出來的多重面貌，都是雅美文化之中「人」的理想形象之部分呈現，也都是由「人生而勞動」以及「一分耕耘，一分收穫」的文化前提衍生而來。雅美人之所以會在觀念上將生命等同於勞動，又將勞動等同於財富、權力與知識，必然有其客觀事實上的根據，並非訴諸信仰與想像即可解釋；而當此一物質與社會條件發生了變化，勢將觸發文化理念的演化。我希望本文所提出的分析架構，將有助於對蘭嶼當地的民族誌現象進行整合性的理解。

關鍵詞：雅美（達悟），人觀，勞動，價值，文化結構

一、楔子

「我今天下午到海邊去摘海菜，煮了一鍋湯，給你嚐嚐看！」

小米笑盈盈地打開她帶來的保溫壺，從中倒出一碗熱騰騰的湯，然後把湯碗輕推到我的面前。這位熱情善良的蘭嶼姑娘和我是多年的好友。我在去年重返蘭嶼的時候，約了她和另外幾位當地朋友一塊出來敘敘舊；小米稍微遲到了幾分鐘，卻沒想到是特地為了我煲湯的緣故。我小口小口地啜飲著手中那碗熱湯，裡頭擺了蛋花和蔥花，還有當地人稱之為‘keyngongo’的鹿角菜。

我一邊喝著湯，一邊聽小米將那碗湯的來歷娓娓道來。鹿角菜是潮間帶的冬季特產，只生長在浪頭打得到的礁岩縫隙之間。由於蘭嶼冬天風強浪大，當地婦女在尖銳又濕滑的礁岩上埋首尋找鹿角菜的同時，還得隨時留心身後的海象；見到大浪朝著自己直撲而來，就得趕快拔腿逃命，等浪退了再回到潮間帶繼續未完成的工作。儘管當地婦女可能把採鹿角菜當成是種刺激有趣的休閒活動，旁人難免要為她們的人身安全捏把冷汗。畢竟，一旦在這「你追我逃」的遊戲當中稍有不慎，即使僥倖不被大海吞噬而斷送性命，最少也是摔個頭破血流送醫急救。小米說，當天下午她在採鹿角菜的時候，不遠處有個正在釣魚的男人；當她為了尋找鹿角菜而繞到礁岩的另外一面時，那男人看她突然不見人影，還特地跑過來確認她的安危。蘭嶼人都是這樣的，彼此幫助，相互照應，不管大家是不是素昧平生。

小米把故事說完的同時，我也將那碗湯喝了個精光，一丁點也沒敢剩下。當你瞭解到一碗看似平凡無奇的清湯，裡頭居然蘊藏著友人的情誼與生命，你怎麼還捨得浪費？

二、前言：豐裕之島

雅美人生活在一個變動不居的世界裡，小心翼翼地過著他們生命中的每

一天。為了維持生計，雅美人經常得要離開村落，涉足山海，隻身面對難以預料的未來。男人可能一不小心踩上了鬆動的石頭土塊，失足墜入山谷，或是遭到強勁的海流纏身，在深海之下耗盡最後一絲力氣。女人可能在潮間帶採集蟹貝海菜的時候，被突如其來的巨浪捲走了身軀和性命。就連經驗老到的深海獵人，都有可能因為在下海之前多喝了幾杯，或是捨不得放棄眼前的一條大魚，導致他們沒能在用盡最後一口氣之前及時浮出海面。在蘭嶼，雖然人們難免會為了這類消息感到震驚與哀痛，但對於當地人來說，意外死亡向來都不是什麼超乎想像的事件。死亡與生活的距離本來就不是那麼遙遠。不過話雖如此，雅美人在日常生活中所表現出來的樂天知命，卻也不是在強顏歡笑。他們並不會為了生活之中的各種不確定而終日憂愁煩心。在那些不得不與危險打交道的時刻，雅美人會按照祖訓（*makaniaw*）¹ 所指示的步驟謹慎行事，而非為了尚未發生的災禍躊躇不前。縱使世界瞬息萬變，祖先們也早已在其中找到了一條穩健踏實的生存之道。

對照這世界反覆無常的性質，雅美人卻始終全心全意地信賴他們的家園。他們時常帶點驕傲地宣稱「只要在蘭嶼生活就不怕餓死」，因為對他們來說，「山上是倉庫，海裡是冰箱」。雖然這個顯然屬於現代產物的譬喻無從究其源流，不過倒是挺貼切地說明了雅美人對於自然的基本觀念：自然滋養人的生命，而非宰制人的生命。而且更重要的是，自然是個被動的保管者，不是主動的贈與者；只有當人們積極索求，自然才願意慷慨分享。雖說雅美人傳統上是以農耕和漁撈來維持生計，但他們的某些想法卻和狩獵採集民族有著類似之處。比方說，雅美人將採收地瓜芋頭等主食的工作稱為「拿飯」（*mangap so kanen*），又將採集蟹貝海菜等副食的工作稱為「找菜」

¹ 雅美語的*makaniaw*一詞通常被翻譯成「禁忌」。根據夏曼·藍波安（2003:38）的說明，*makaniaw*泛指一切違反「常態」、不合時宜的言行舉止，是一種不成文的律法。我將*makaniaw*翻譯為「祖訓」，主要是為了凸顯它的兩種特性。首先，被當成是*makaniaw*的言行舉止，不見得都有招來惡靈、導致不幸之類的超自然因素摻雜其中；有些當地的解釋其實是相當世俗的，像是禁食某些魚類的理由，僅僅是因為吃了會對身體不好。其次，*makaniaw*的具體內容，和把它說出口、拿它來進行告誡的個人有著密切關係。由於這種知識傳承往往侷限在親子關係當中，而且仰賴尊長的權威作為其真實性的基礎，因此*makaniaw*不單是被禁止的行為，更是「祖先說不能做的事」。

(*maneysavat so yakan*) (余光弘 1994:27-32)。「拿」和「找」就是他們在這些生產活動當中所做的事情，聽起來就如同「想要就自己拿」那般輕描淡寫。然而看在觀察者的眼裡，雅美人在「拿」之前所付出的努力，以及在「找」的時候必須承擔的風險，卻又不禁讓人覺得天底下壓根沒什麼不勞而獲的事。儘管在夏曼·藍波安的筆下，他的故鄉蘭嶼是一座「原初豐腴的島嶼」(2003)，但無論就當地的文化理念或是經濟現實而言，自然的寶藏並不會理所當然地成為人類的財富。

當Sahlins (1972:30) 提到狩獵採集民族不作生產與消費的長期規劃，在生計上「缺乏遠見」的同時，他也注意到這些人群對於他們週遭的世界，抱持著一種相當不尋常的信心。像是 Montagnais 人的例子：

他們絲毫不擔心明天的收穫，因為對他們來說，明天將會得到的無非都是一樣的東西：「另一頓大餐」。無論其他解釋的價值何在，這些獵人們對食物的恣意揮霍，想必和那樣的自信有一些關聯。更有甚者，那樣的自信必然有其客觀基礎，因為假使狩獵採集者真的偏好暴飲暴食、不愛精打細算，那麼他們根本就無法存活到今天，成為這種新宗教的先知。(同上引：31)

回應Sahlins的論點，Bird-David (1992) 主張狩獵採集民族對於未來的十足把握，可能是以一種特殊的宇宙觀為其思想基礎。她宣稱，狩獵採集民族認為自己屬於一種「宇宙分享經濟」(the cosmic economy of sharing) 當中的一部份。在這個體系之中，即使是擬人化的自然，也都負有與人類分享食物的道德義務。雖然這種文化主義的詮釋方式有其魅力所在，但我想，即使狩獵採集民族本身願意如此堅信，他們的信心也不可能全然是建立在與現實脫節的想像之上。這種攸關生存的信念，應當如同Sahlins的評論那樣，會有某些客觀事實來提供經驗上的支持；即使它們並非信念得以形成的充分條件，至少也是我們必須優先考量的主要變因。

這種對自然的信賴感究竟是如何形成的，同樣也是雅美民族誌當中的一

個重要問題。因為，雅美人必然也是從某些地方獲得了足以讓人心安的生活經驗，才使得善變的蘭嶼成了他們眼中的豐裕之島，不至於在變幻無常的世界裡，過著朝不保夕、怨天尤人的生活。也惟有生活在他們的豐裕之島上，雅美人樂觀而直率的文化前提（cultural premise）「一分耕耘，一分收穫」（‘more pains, more gains’）才有可能成真。²但是在世界的其他角落，尤其是受市場經濟秩序所支配的區域，邏輯上更接近於事實的，則是另外一句人們耳熟能詳的銘言：「不入虎穴，焉得虎子」（‘no pains, no gains’）。亦即，收穫必然來自於耕耘，但殘酷的是，耕耘未必能夠帶來收穫。

工作（*vazay*）毋寧是雅美人得以在自然環境的不確定性當中營造出安全感的一個關鍵因素。除了「自食其力」——只要工作就有飯吃之外，他們還樂觀地相信，只要他們工作得越努力，得到的成果就會越豐碩。而且，會隨著勞動時間增加而成長的不僅是有形的財富，更是全面的優勢：人們會在工作過程當中變得更加技術高超、知識淵博，有更多餘裕來表現出慷慨大度，從而得到他人的敬重。更有甚者，勤勞所帶來的好處將會在個人的生涯當中持續累積，不會僅僅因為犯下幾個錯誤、碰上幾次失敗就遭到通盤否定。倘若人們努力不懈，到了最後，他們就會在步入老年的時刻，登上生命的巔峰。老人（*rarakeh*）所擁有的貴重之物正是他們畢生的成就：設施完善的大房子、生機蓬勃的水芋田、無窮的智慧、繁盛的子孫。簡言之，人的價值會隨著年齡而增長，而增值的前提在於持續不斷的勞動。如果說祖訓是指引雅美人規避風險、安度危機的行動準則，那麼工作在時間維度上刻劃出的軌跡，便是他們理想之中的生命歷程，一條引領人們獲得財富、權力與知識的「康莊大道」。

² 我所使用的文化前提概念來自於Bateson（1958）的理論。依照他的定義，一個文化前提乃是「一個可從文化行為的大量細節當中辨識出來的，關於某個特殊假定或意涵的概化命題」（p.24）。當然，「一分耕耘，一分收穫」以及我在文中所使用的其他俗諺都不是雅美人自己的用語，甚至不是他們親口告訴我的。我之所以使用「我們的」俗諺來呈現我所抽象出來的，「他們的」文化前提，一方面是為了以人們真正會記憶在腦海裡的形式來表達概念之間的邏輯關係。例如「一分耕耘，一分收穫」指的就是「勞動與價值之間的正比關係」，然而後面這種說法大概只會存在於學術文獻之中。另一方面，則是希望能夠藉由文中所述及的相關民族誌現象，來幫助我們反思那些俗諺所反映的文化價值觀，其背後可能有著什麼樣的物質與社會基礎。

我想藉由本文來完成兩項基礎研究工作。首先，我將試著為雅美文化的整體形貌勾勒出一幅草圖，也就是提出一個關於雅美文化結構的理論。³ 我主張，我們透過參與觀察所見到的雅美人的多重面貌，諸如慷慨大度、獨善其身、積極進取、保守謹慎等形形色色、甚至看似自相矛盾的文化特質，都是雅美文化之中「人」（*tao*）的理想形象之部分呈現，也都是由「人生而勞動」以及「一分耕耘，一分收穫」的文化前提衍生而來。其次，我將進一步探究此一文化結構之下的經驗基礎。雅美人之所以會在觀念上將生命等同於勞動，又將勞動等同於財富、權力與知識，必然有其客觀事實上的根據，包括蘭嶼的自然環境，以及雅美人為回應當地自然環境而採取的行動，表現在他們的社會制度、生產模式等各個層面。而這些物質與社會條件的改變終將反映在文化理念的演化上。儘管為了適應現代生活方式，雅美人確實在其傳統觀念的引導下做出了一些缺乏實際效益的努力，然而那些看似具有規範性、「一直都在那裡」的文化理念，只是由一些臨時性的連繫所搭建、形似於過往的生活經驗在支持著。我希望本文所提出的分析架構對於蘭嶼當地的民族誌現象，無論是傳統亦或變遷，都有助於進行整合性的理解。

三、懶惰即死亡

為了融入當地生活，在我的蘭嶼經歷裡頭，其實不乏一些以宿醉來揭開一天序幕的荒唐日子。前夜爛醉如泥，隔天頭昏腦脹，接下來魂不守舍一整天，大概就是這樣的例行程序。儘管傷害健康又浪費時間，我偶爾還是可以從中得到一些頗具教育意義的啟發，像是以下這個和老人、懶惰以及死亡有關的田野故事。

³ 這裡所說的文化結構（*cultural structure*）同樣是Bateson（1958）的概念。文化結構「可能是由科學家所建構的，讓各式各樣的文化前提得以彼此相銜、具有內在一貫性的『邏輯』圖式」（p.25）。由Bateson所定義的文化結構，其性質猶如Weber的理念型（*ideal type*），是研究者在經驗事實的基礎之上，透過歸納與抽象所建構出來的純粹類型。它既非對於現實（*realities*）的精確描述，亦非研究者天馬行空的想像。它的建構手法也不只是將某些關鍵特質從現象中抽離出來並置在一塊，而是著眼於特質與特質、概念與概念之間如何相互關聯，亦即某種構型（*configuration*）的呈現。

那天早上大約八點多鐘，我又是在頭痛欲裂中醒來。我躺在我的當地朋友老六家的地板上，他本人則是躺在地板的另外一頭呼呼大睡。前一天晚上，我們幾乎把島上所有找得到的酒類，從米酒到伏特加通通喝過了一輪，當成是某場壘球賽之後的慶功宴，儘管我們並不是當天的贏家。當時，我的腦袋要比我的身體清醒得稍微早了一點。雖然我勉強能讓眼皮維持撐開的狀態，但我的四肢卻遲遲不聽使喚。有好一陣子，我就這麼一動也不動地躺著，透過半開闔的眼皮無神地望著天花板，腦袋裡頭一片混沌。

突然間，門外傳來一個沙啞而憤怒的聲音。「白天還在睡覺，你們是死掉了嗎？」我嚇了一跳，本能地把臉轉向一夜沒關的大門；在我眼前的是一位駝背的老婦人，她站在門口，用嫌惡的眼神死瞪著我。

在這個尷尬的情境發生之前，我和她其實素不相識。當下，我們只好沉默不語地望著彼此，權充某種自我介紹，一併展現出堅持各自立場的決心：她一直站著，我依舊躺著。僵持了幾秒鐘之後，她就像放棄似地突然轉身離開，邊走嘴裡還不知道邊咕噥些什麼。

當她瘦削的身影從我的視野完全消失後，我轉過頭去，回到方才仰望天花板的舒服姿勢。不過此時，我的腦海中卻多出了一些想法：也許我是該起床了。如果我早點起床，可能就不會那麼丟臉，被當地老人說成是個死人；如果實在爬不起來，下回在失去意識之前，最起碼也該記得把大門給關上。

後來我才明白，那位老婦人所說的「死」（*mazakat*），並不是種隨口說說也無傷大雅的玩笑話。對雅美老人來說，一個身上沒病沒痛的正常人，如果沒法在天亮之後按時起床，簡直就是不可原諒，因為只有死人或是垂死的病人才會在大白天還躺在床上。於是，老人的嚴厲措詞就不只是「你看起來像個死人」那樣的刻薄譬喻，甚至還是「你可能會變成死人」那樣的嚴重警告。死亡同時也是雅美人用來描述一個人的行為與其社會身份不符的負面用語。比方說，如果一個青年男子吃了「老人魚」（見下文），就如同他的父親死掉了；如果家屋周圍或水芋田裡長滿了雜草，就如同家裡的女主人死掉了；如果年邁失能的病人受到社工的照顧，就如同病人的子女都死掉了（劉欣怡2007:89-90）；如果男人跑到別村的傳統領域去捕魚、伐木或牧羊，就如

同那村的人通通都死掉了（張燦穩 1991:66）。在上述的說法當中，「這意味著死亡」和「這導致了死亡」之間的語意界線其實並不十分清晰。一旦社會越界（social transgression）確實發生了，那麼無論就象徵意義或因果關係而言，這個既成事實距離死亡就只剩下一步之遙；可能是被越界者所取代的對象，也有可能是越界者本身，將會從其原先的社會位置上遭到無情的抹殺。

因此，在大白天睡覺的散漫行為，同時在兩種意義上與死亡產生聯繫。一方面，人們可能因此無法完成自己在白天應盡的責任，從而墮入社會性的死亡狀態。另一方面，雖說斷氣是死亡的判定標準（謝永泉 2004:2），但是在視覺上，躺著不動卻是性命垂危的最初跡象。因為只有死人或瀕死之人才會看起來一動也不動，所以活人的基本責任就是活動，不然至少也得在該清醒的時候保持清醒。在野銀部落的舊社區裡，即使是身懷殘疾行動不便的老人，每天都還是寧可花上大半時間待在自家的涼台（*tagakal*）上看看海、呼吸新鮮空氣，也不會因為嫌麻煩而窩在光線昏暗、空間狹窄的家屋（*vahay*）裡頭。在其他的村落，儘管各家的涼台可能早已在數十年前便隨著傳統家屋一塊遭到拆除，老人卻仍然保持著搬個小凳子、坐在家門口的習慣。這樣的習慣不單是為了觀景納涼，讓自己更加舒適，同時也是為了待在大家的視野之內，讓別人知道自已的狀態。如果老人連著幾天都沒有出門露面，他們的親友鄰人就會察覺到異狀，到他們的家屋裡看看是怎麼回事。基本上，家屋是進行烹飪、睡覺、性交等私密行為的場所。不過大多數的時候，雅美人還是比較喜歡待在家屋的外頭，一面觀看、一面被觀看。

如果人們能夠自行把眼睛睜開，不需他人幫助便能行動自如，那麼就應該找點工作來做。對雅美老人來說，症狀不太嚴重的感冒、外傷、腰酸背痛，還不足以作為停工休息幾天的充分理由。其實老人們一般會有住在附近的子女親戚來照應生活，所以即使連續幾天不去工作影響也並不大。他們如此堅持工作的理由並非生活壓力使然，更不是為了找些事情來打發時間。如同在人前現身那樣，工作也可以在環境之中留下一些視覺性的生命跡象。比方說，一塊把雜草清理得乾乾淨淨的水芋田，便是女主人身強體健的有力證據，即使其他人並沒有見到她本人、親眼目睹她在工作。道理其實很簡單：如果她沒有離開家屋，用自己的雙腳走到田裡，並且彎下腰來認真除草，那

麼她的水芋田裡早該是一片荒蕪。只要她仍然健在，她的工作就不會由別人來代勞，也不會有別人能夠代勞。因此，即使是在生意興隆的觀光旺季裡，當地婦女仍然會在百忙之中抽空到田裡除草。一旦田裡的雜草長得比芋頭還要茂盛，她們不僅面子上掛不住，還會被家裡的老人嚴厲斥責。

老人當然有資格來教訓年輕人，因為他們這一輩子都在以身作則。即使到了七八十歲的年紀，當地婦女還是照樣每天下田工作，除個幾小時的草，然後在不靠手推車或交通工具幫忙的情況下，獨自背著幾天份的主食徒步走回家。於是在蘭嶼，三不五時就可以見到某個瘦小的老婦人，背著滿滿一大袋的地瓜芋頭，步履蹣跚地走在黃昏時分的環島公路上。儘管此情此景看來頗令人同情，卻完全是出自於老人自身的意願。同樣地，雖然體力衰退的年邁男性很難再像年輕人那樣每天上山下海，但他們還是可以陪著妻子一塊到田裡工作，照料菜園果樹，或是到潮間帶用比較安全的方式抓魚佐餐。總而言之，雅美文化裡頭完全沒有退休的概念，而年老從來就不是人們得以不事生產、等待餵養的藉口。

乍聽之下，雅美人動輒提起的那些「死亡威脅」，就像是種已然失真的誇張修辭。他們就連懶惰、踰矩等微不足道的過失都要牽扯上死亡，是否太過小題大作？難道這些人只知道死刑，不曉得這世上還有勞役、罰金之類的輕罰？然而仔細推敲，在工作與生存實為一體兩面的雅美社會裡，「懶惰即死亡」的等式只不過是把最初的因和最終的果直接擺在一塊罷了——懶得求生，就準備等死。不像其他人群還有可能透過交換來滿足基本需求，甚至有機會藉由買賣而發達致富，傳統的雅美人總是得憑藉一己之力，從自然環境取得一切的生活所需；食物首先是以自己的雙手來爭取，而非由別人的雙手所給予。這樣的生存經驗，在一定程度上解釋了雅美人為何賦予個人的勞動與生命最高的優越性，亦即黃郁茜（2005）所觀察到的「個人主義」，或是余光弘（1989:8）筆下的「獨善其身」：

「獨善其身」可以說是雅美人主要文化基調（cultural theme）之一，每個人自有其本份，完成自己份內之務是在社會中立身的基本

要件，能夠在獨善其身之後，行有餘力進而幫助親友的人，可以在部落中享有較高的社會地位；反之，無法完成社會期望的職責之個人則淪落到社會的底層。「獨善其身」可說是一種自立自主地各盡其份的自我要求，每個人因其性別、年齡的不同而有明確的社會分工，以及基於此種分工衍生的明確權利義務關係；推而廣之，時間空間與人的關係也加明確地劃分，人在特定的時空中也有特定的言行規範。

在雅美社會，每個人依照不同的年齡、性別、居地和親緣而承擔起不同的社會責任，然而所有人首先都必須負起一個共同的社會責任，那就是自食其力。確實，雅美人有著強固的親屬網絡，足以讓個人安然度過漁運不佳、暫時失業等各式各樣的難關。而在大多數時候，善良的雅美人絕不會坐視任何人挨餓受凍，即使對非我族類的外人也不例外。在這種情況下，促使人們選擇自立、拒絕依賴的，主要還是個人的強烈自尊，再加上他人的閒言閒語。只有兒童和殘疾者才能豁免於長期依賴所帶來的心理與社會壓力。為了能夠儘快自立，許多蘭嶼的青少年會利用寒暑假的空檔，跟著兄姐或年長的親友一塊到台灣打工賺錢，從事餐飲或服務業，甚至是建築工、搬運工之類的粗活。這類學歷不拘、又能學習到實用技術的工作，往往成為他們在高中畢業之後的就業選擇。

時至今日，老人可能是島上唯一還在堅持「懶惰即死亡」原則的一群人。隨著生活型態的急遽改變，當代的蘭嶼青少年也有了更多熬夜和賴床的誘因，像是看電視、上網、玩電腦遊戲等等。年約四五十歲的當地家長已經很少再去干涉他們成年或青春期的生活作息，而睡過頭也不再被認為是什麼滔天大錯，雖然最好還是別被老人給看到。年輕人對於懶惰的容忍度，確實是要比老人高上許多。老人對於勤勞始終如一的堅持，除了他們的生活作息受到現代化的影響較少之外，或許也和他們當下的曖昧地位有些關聯：儘管他們此刻正值生命的巔峰，然而他們遲早會從巔峰之上跌落下來——一旦他們失去了社會生活的立足點。

四、尊長即權威

雅美社會並沒有設定一個讓人正式成為老人 (*rarakeh*) 的門檻條件。有一種說法是，當人們晉升至祖輩 (*syapenkwa*)，就有資格被稱為老人；不過已經為人祖父母、但年僅五十多歲的中年人可能會認為自己還不夠格 (劉欣怡2007:167)。相對來說，已經七八十歲的長者雖然毫無疑問就是老人，但如果他們此時仍未晉升至祖輩，其社會影響力可能還遠遠不如那些比自己年輕一二十歲的祖父母們。有位東清的長者則是以太陽作為譬喻，向我解釋老人的概念：

人的生命就像太陽一樣，升起後又會落下。如果五十幾歲的年紀像是中午、太陽正在頭頂上的時候，那麼人到了六十歲就可以叫做老人，因為他的生命已經開始往下走。可是現在有很多人，已經六十幾歲了還是可以每天到山上工作，所以變成老人的時間可能就沒有那麼早，大概是七十幾歲的年紀。

如果以太陽運行來比擬生命歷程的譬喻方式，在蘭嶼當地有著一定的代表性 (徐韶嫻 1987:45；陳淑芬 1994:55-57)，那麼老人在概念上所對應的就不是特定的年齡或輩份，而是生命力盛極而衰的一般趨勢。更具體地說，老化意味著個人工作能力的下降，使得步入老年之後的人生已經難以再求突破，只能竭力守成。不過，如果生命歷程中的一切都能夠如同文化所期待的那樣按部就班，照理說人們應該會在生命力由盛轉衰的時刻，同時達到一定的年齡與輩份。於是在理想上，一位值得尊敬的老人是該要有相當的歲數，而且還會是子孫滿堂；從年齡與輩份，原則上還是可以看得出一個人在社會之中所享有的權威。

一般而言，雅美人對於比自己年長的人，也就是生命歷程的先行者，都會表現出一定的敬重。即使不知道彼此的實際年齡，人們還是記得他們在親友鄰人之間的相對長幼次序，誰是 *kaka* (兄姐)、誰是 *wari* (弟妹) 是不會搞錯的事。由於從小到大，蘭嶼當地的小孩即使年紀差個五六歲還是照樣玩

在一起，因此平輩之間的長幼次序十分清楚。在長輩不在場、家裡沒大人的情況下，只要作法不要太過火，就連*kaka*都有資格教訓*wari*，而*wari*也甚少膽敢反抗。於是在未成年人之間，經常會出現高中生管教初中生、初中生管教小學生的有趣場景。一直到成年以後，*kaka-wari*的長幼關係依舊存在，並且可以作為正式場合中區分尊卑的最小單位，像是舉行大船招魚祭時祖輩男性的發言順序，或是落成禮的賓客入場順序（鄭漢文 2004:62；劉欣怡 2007:169）。

相較於平輩之間同時還存在著濃厚的競爭意識，長輩與晚輩間的尊卑關係則是一種不可能追平的差距。尊輩親屬，包括*ama*（父）、*ina*（母）、*akay*（祖父）、*akes*（祖母）、*maran*（伯舅）、*kaminan*（姑姨）等稱謂對象，對個人來說乃是不容冒犯的人物。除了*ama*和*ina*之外，上述親屬稱謂也在日常生活中被廣泛使用於非親屬，作為面對面的情境之下表達敬意的尊稱。比方說，雙親的朋友（男性為*kehakay*，女性為*kavakes*），或是從外貌看起來可能跟雙親年齡相近的人，也應該尊稱為*maran*或是*kaminan*。這種透過親屬稱謂所表達的輩份尊卑，基本上是自我中心的，是以個人與個人之間的相互性（reciprocity）作為社會權威的相對表達形式；在這層意義上，毫無瓜葛的兩個人之間就不會有尊卑可言。

但在雅美社會，還有另外一套表達輩份尊卑的方式，也就是命名制度。藉由當地人名所建構出來的，是一種超個人、跨部落的社會整體秩序，使得社會裡的任兩個人之間－即使他們素昧平生－都可以界定出某種尊卑關係。在此，人名是社會權威的絕對表達形式，而它在字面上所指涉的，則是一個人在系譜上的縱向位置：這個人已經為人祖父母、為人父母、或者仍是單身。

雅美命名制度是所謂的親從子名制（*teknonymy*），也就是親輩的名字將隨子輩的命名而變化。其具體應用方式為：當長嗣誕生之後，其父方與母方的直系血親，就必須將自己原本的名字棄而不用，同時依據長嗣的名字以及相對於長嗣的輩份取一個新名。舉例來說，如果一個男孩被命名為*Nayros*，人們在對話中提起他的名字的時候，還應該要在他的名字前面加上一個人稱冠詞*si*，也就是*Si-Nayros*。這個名字會一直跟著他，直到他有了

自己的第一個孩子為止；在此之前他屬於子輩（*sikwa*），也就是沒有後代的人。如果Nayros本身是家中的長嗣，他的雙親將會因他的誕生而晉升至父輩（*syamankwa*）或母輩（*sinankwa*）。Nayros的父親會改名為Syaman-Nayros，也就是*si ama no nayros*（「Nayros之父」）的音節省略（*elision*；衛惠林、劉斌雄1962:108）。同樣地，Nayros的母親會改名為Sinan-Nayros（即*si ina no nayros*，「Nayros之母」）。如果Nayros的雙親剛好都是長嗣，那麼Nayros的四位祖父母都將改成同一個名字Syapen-Nayros（即*si apo no nayros*，「Nayros之祖」）。當中若有任何一位Syapen-Nayros本身也是長嗣，其雙親將會被人們稱為Syapen-Kotan或是Si-Kotan。Syapen-Kotan是個超越血緣界線、所有曾祖輩的個人共用的名字，但是在口語上，也可以使用像是Syapen-Nayros a kotan這樣的說法來指稱村子裡某一位特定的Syapen-Kotan。

相較於雅美人嚴格而單一的命名規則，親從子名制在某些社會的運作方式則頗有彈性。例如巴里島(Bali)平民的親從子名制，不但允許新生兒的直系血親延遲改名以符合他們在地方政治上的實際地位，就連稱呼同一個人的方式，都可以隨著不同說話者各自的參照對象而發生改變⁴（Geertz and Geertz 1964:96-97）。馬達加斯加的Zafimaniry人允許用夭折長嗣的名字來改名，而且同樣也有根據說話者的參照對象而改變稱呼方式的情況(Bloch 2006:104-105)。這些作法使得從子名（*teknonym*）本身並非完全符應於有子嗣的事實，也並不排斥其他的名字同時附著於有子嗣的個人身上；其性質不像是專名（*proper name*），卻更像是一種表明社會與政治地位的頭銜，讓說話者能透過它來表達敬意與拉近關係。毫不意外地，以原本的名字來稱呼已經獲得從子名的個人，將會被當成是一種公然侮辱（Geertz and Geertz 1964:95;

⁴ 對於巴里島的平民來說，改名為「某人的父親」代表有資格在村落議會裡佔有一席之地，而改名為「某人的祖父」則代表從政治舞台上退場，讓兒子（也就是「某人的父親」）接棒的時刻到了。但是一個具有相當政治影響力、還不準備交棒的男人，即使在成為祖父之後也還是可以繼續以「某人的父親」為名。反過來說，如果一個男人在經濟上還是依賴自己的父親，那麼就算他有了孩子，也還是不能立即改名為「某人的父親」。此外，雖然個人應該根據親從子名的規則改名，但他周遭的人還是會按照自己習慣，而且符合政治上相對地位的方式來稱呼他。例如一個已經是曾祖父的老人，和他同輩的老人還是會叫他「某人的父親」，而身為晚輩的中年人則會叫他「某人的祖父」；只有和他曾孫同輩的兒童才會照規則叫他「某人的曾祖父」（Geertz and Geertz 1964:96-97）。

Bloch 2006:104)。

在形式上更加嚴格的同時，雅美人的親從子名制同樣也表現出明顯的權力性質。按照他們自己的理解，改名無非就是一種晉升，一個名字的「重音」應該是落在輩份，而非新生兒的個人符號之上。有位朗島的長者便是這麼說的：

台灣人很可憐，名字一輩子都不會變，就像一直讀小學卻昇不上中學、一直讀中學卻昇不上大學。還是蘭嶼人比較好，人生會一直往上爬。

如果當一個人「升格」之後還繼續以舊名來稱呼他，按照雅美人的想法，此舉形同詛咒他沒有後代，還不只是公然侮辱那麼簡單。而隨著年齡漸長，老人也會越來越在意改名這檔事，最起碼也要升格到祖輩，才不至於在人生之中留下遺憾。升格祖輩的關鍵在於長嗣的長嗣。如果一個人的長嗣始終單身或是不孕，這個人的名字就會一直停滯在Syaman-X或是Sinan-X，不管其他子女已經為這個人生下了幾個孫子女。也就是說，即使已經有人叫你akay或akes，你的名字也不見得就是Syapen-X。這種情況之下想要改名，就只能等到長嗣死亡，由第二個子女遞補其位成為新的長嗣（衛惠林、劉斌雄 1962:110；董森永 2004:79）。此外，「降格」也是有可能發生的。如果一個獨生子女死前沒有留下任何後代，那麼先前因其誕生而改名的其他人，通通都得要改回自己原來的名字。

一個男人的名字所指涉的輩份就代表他的政治權力；相形之下，他的實際年齡並不是那麼重要。一個老人無論歲數多大，只要沒能順利改名昇上祖輩，照樣會被非親屬的外人說成是個「沒有用的人」。至於一個男人和他的長嗣都是早婚，導致他在四十多歲的年紀就當了祖父的情況，則可能被當成是一種奇特的例外，但當地人並不會因此而否定他的祖輩地位。在協商部落公共事務的場合，原則上只有祖輩以上的人才才有資格公開發言。年輕人通常只有聽話的份，打斷長輩說話更是種粗魯無禮的舉動（鄭漢文 2004:61）。此外，祖輩也獨佔了某些高度技術性的工作，像是鑄造銀盔、製作船的龍骨和

紡織機、興建大船和組織漁團等等（衛惠林、劉斌雄1962:115；夏曼·藍波安2003:79）。這些都是年輕人不能碰也不該學的工作。

於是，雅美老人的特權，似乎總是表現成他們能作的事而非不必作的事。更有甚者，唯獨老人能夠食用所謂「老人魚」的文化現象，更讓他們的特權看起來像是種自我犧牲的資格。

在雅美人的分類知識裡，可食用的魚類主要區分為兩大類，*oyod*（真魚；俗稱女人魚）和*rahet*（壞魚；俗稱男人魚）。這對範疇乃是關於飲食的祖訓當中最重要環節。其中*oyod*指的是口味佳、營養高、適合所有人食用的魚種，而*rahet*則是品質較差，只有成年男性方能食用的魚種。在*rahet*之中的某些魚種，像是蝴蝶魚（*tapez*）和紅石斑（*mahang*），被認為是品質最差的魚種，只有老年男性才能食用。「老人魚」的俗稱因此不脛而走。⁵ 一般而言，年輕人食用老人魚就是違背祖訓，「好像家裡的老人不在了」。但是還存在著兩種例外情況：一方面，如果年輕男子的父親已經過世，他就可以食用老人魚（謝永泉 2003）；另一方面，只要父親依然健在，即使是已經為人祖父的男人也還是不能食用老人魚（余光弘 1994:24）。透過這些例外情況，我們似乎可以將老人魚視為一種標示出在世的血親當中男系「末端」的符號——這是就親從子名制「往下看」親屬結構而言（Geertz and Geertz 1964:105）。換句話說，只要自己的「上面」或是「後面」還有男性直系尊親，食用老人魚就是屬於他的特權。

雖然可以作出這樣的分析，以一些東亞社會的傳統道德觀來檢視這個現象的時候。這種「讓最老的人吃最壞的魚」的習俗可能讓人感覺不太舒服，為了提出文化主位的解釋，徐韶謨（1987:45-46）主張儘管老人的身體衰弱，卻因為他們擁有長時間累積下來的經驗與智慧，所以被認為最能夠抵抗老人魚的不良影響。陳淑芬（1994:55-58）則主張這個習俗乃是一種自我犧牲的社會機制，基於老人不再像年輕人一樣需要體力來從事粗重工作，遂成為承擔

⁵ 雖然余光弘（1994）將「老人魚」的雅美語標註為*kakanen no raraker*，意為「老人的食物」，但這很有可能是當地人為了回答「要怎麼用雅美語說『老人魚』？」這樣的提問而給出的說法。實際上，雅美人並沒有一個詞彙用來統稱這些*rahet*之中最差的魚種，而「老人魚」一詞或許是台灣人的發明。為此，謝永泉（2003）才撰文澄清：蘭嶼沒有老人魚、女人魚、男人魚，只有*oyod*和*rahet*之分。

老人魚所包藏的健康風險之最佳人選。上述兩種解釋看似背道而馳，卻都有一定的道理，因為雅美老人確實有著既強且弱的曖昧形象。在生理上，老人的生命已經日薄西山，他們當下的工作能力完全不能跟年輕人相比；然而在社會上，老人的生命卻是正值巔峰，他們累積的工作成果完全不是年輕人所能匹敵的。這兩種看待勞動的視角同時存在，但只會在個人能力盛極而衰、成果停止累積的時刻，其間的矛盾才會被凸顯出來。不過，這樣的矛盾狀態必然會在生命的最後階段消解。在蘭嶼，事實上總是「最老的人堅持要吃最壞的魚」，而老人如果已經毫無選擇餘地，也可以不吃老人魚，或是不再有老人魚可吃。這樣的情況一般發生在衰老或失能的長者身上，他們失去了自行料理三餐的能力，只能吃子女為他們送來的餐食。據說子女一定會為他們的年邁雙親奉上最好的魚，也就是oyod。

在Syapen-Kotan之上的輩份稱為Syapen-Lekey或是Si-Lekey。就跟Syapen-Kotan一樣，Si-Lekey也是個超越血緣界線，所有高祖輩的個人共用的名字。有些當地長者認為Si-Lekey和另外一個詞Si-Kekey的意思是一樣的，但也有人覺得兩者之間還是有些微妙的差異。可以確定的是，Si-Kekey同時也可以用來稱呼尚未命名的新生兒（衛惠林、劉斌雄 1962:111；鄭漢文 2004:60-61），但Si-Lekey似乎不行。這兩個詞的精確意義還需要進一步的釐清。在衛惠林、劉斌雄進行蘭嶼調查的年代，當地根本沒有Si-Lekey，就連Syapen-Kotan都十分罕見（1962:111）。倘若真出現了Si-Lekey，也必然是十分高齡的長者，而且確實很有可能就跟新生兒一樣必須時刻仰賴他人的照顧。一個人甚至還不必到達這個生命階段，只要是老病纏身，就差不多該是完全退出社會生活、放棄一切政治權力的時刻了。尊長所帶來的社會權威，僅限於那些還能夠說話、活動和工作的人。

五、工作：一分耕耘，一分收穫

十分現實地，無論人們的生涯有多努力、多成功，當他們失去了與社會的聯繫，此生的全部積累也就從此歸零——聽起來是很不公平，但在某種意義上卻又再公平也不過了。反過來說，如果人們能夠與社會保持穩定的聯

結，一直當個「有用的人」，那麼其社會權威也必然會隨著勞動時間的持續累積而與時俱增。這樣的想法，彷彿再現了一個男人和他在公共林場所找到的一棵樹之間的連繫：一旦他不再照顧那棵樹，他在樹皮上所刻的先佔記號（*yagaz*）就會隨著時間而自然癒合，最終他就會失去那棵樹。與此類似地，如果一個人停止為他的社會權威投入勞力，最終他也會失去他的權威。不過就如同勞動與所有權之間的關係，可能並不如John Locke的勞動財產權理論（the labour theory of property）所設想的那麼自然，勞動時間與社會權威之間的關係，或是換句話說，工作得越多、越久、越辛苦的人就越值得人們尊敬，應該也不是什麼理所當然的現象。就我的看法，雅美人將勞力轉化為權力的社會過程，乃是透過他們的文化結構當中的一系列文化前提才得以完成的。其中有一條文化前提作出如此宣示：勞動與價值之間存在著恆常的正比關係，亦即越大量的勞動必然生產出越高昂的價值；也就是說，「一分耕耘，一分收穫」。

這條看似過度樂觀的前提，我想不太可能只是當地人一廂情願的想法，而應該在一定程度上反映出他們在生產活動當中的實際經驗，以及他們理解那些經驗的方式。接下來，我想先以一些篇幅來描述一個當地家戶的日常生活，其中農耕、漁撈等傳統生產活動仍然主導著生計。家戶的男女主人還是靠著有限的人力和簡單的手工具來完成生產任務，儘管生產效率不高，他們的生活之中卻鮮見匱乏的跡象。可想而知，建立在簡單生產技術之上的豐裕生活，無法仰賴高效率、大產量來營造心理上的安全感。然而崇尚積極進取的雅美人，卻又不太像是經由Sahlins（1972:2）所謂的「禪宗式的豐裕之路」（Zen road to affluence），透過抑制物慾好讓自己能夠知足常樂、寧靜度日。當雅美人持續辛勤耕耘，收穫卻始終有限，他們又是如何讓自己不致於陷入心餘力絀的挫敗情緒，繼續相信著「一分耕耘，一分收穫」？

（一）豐裕之島上的豐裕生活

茂叔是我的朋友阿雄的父親。他年約七十多歲，和妻子鳳嬌一塊住在

野銀舊社區的一棟地下屋裡頭。和當地的其他家戶比較起來，茂叔有個大家庭：他有十個女兒和兩個兒子。能夠養活那麼多孩子，在四十多年前、那個醫療資源匱乏的年代裡可謂奇蹟。茂叔的女兒們都嫁到了台灣，在那裏定居和工作，而阿雄和他的弟弟阿豪則選擇留在蘭嶼生活，陪伴他們年邁的雙親。阿雄的水泥屋蓋在野銀的新社區那一頭，距離茂叔的房子大概需要走個五分鐘左右。話雖如此，如果茂叔沒有特別的事情要交待，他並不常主動造訪阿雄的住處。阿雄如果在外頭工作得太晚來不及煮飯，就會回到茂叔家吃鳳嬌幫他留下來的飯菜，此時父子兩人可以順道聊上幾句。不過連同吃飯時間在內，阿雄倒是很少在茂叔家待上超過半小時。大多數的時候，茂叔和阿雄是在同一個村子裡過著各自的生活。

每天早上，茂叔和鳳嬌會在大約七點多的時候到阿雄的雜貨店，買些麵包和飲料當午餐，順便看看阿雄有沒有空騎車載他們到田裡工作。如果阿雄找不到幫手，不得不親自留下來看店，老夫婦也會毫無怨言地花個大概二十分鐘的時間自己走上山。每回茂叔從阿雄的雜貨店裡拿了任何東西，一定會像其他顧客一樣付錢。有一次我問茂叔為何他在自己兒子的店裡拿東西還堅持要付錢，他只是淡淡地說了一句：「賺錢很辛苦；我的小孩子很可憐。」

茂叔手頭的錢基本上都是來自於政府發放的老人津貼，每個月三千塊新台幣。儘管不多，茂叔還是可以用這些錢在阿雄的雜貨店裡買些食物、日用品和保力達（一種類似藥酒的飲料）。不管別人家開的雜貨店離他家有多近，他都不會在阿雄的店以外的地方消費。除了以這種間接的方式來資助他的兒子之外，茂叔平常沒什麼特別需要花錢的地方，也沒有房租、帳單和稅要繳。茂叔有他自己的房屋和土地；他用的是自己從山上接下來的山泉水；他家的民生用電因為台電補助所以同樣免費；他沒有摩托車，通常也只去走路能夠到得了的地方，於是省下了每天的油錢；由於有健保補助，他到衛生所看病也不用付錢。對茂叔來說，最有可能產生的大筆開銷，就是到台灣探望女兒們的時候所花的交通費，飛機、火車票價加起來一趟絕對不只三千塊新台幣。不過阿雄和其他子女當然都會幫忙支付這筆開銷。

如果只是為了填飽自己的肚子，茂叔其實並不需要為了食物而花錢。

鳳嬌每天都會下田、徒手除草、用掘棒採收地瓜芋頭帶回家當主食。一起跟著上山的茂叔則是忙著維護水渠、清理四周環境、整修臨時遮風避雨用的小棚子。由於蘭嶼的濕熱氣候使然，地瓜芋頭在採收之後不出四五天的工夫就會發芽，無法在家裡存放太久。因此鳳嬌每次帶回家的主食，一般不會超過兩三天的份量。如果家裡頭還有一些存糧，鳳嬌就會去抓螃蟹、撿貝殼或是摘一些野菜回家作為配菜。茂叔不上山的時候，也會到潮間帶拋網（*manaoy*）：當魚隨著海浪被沖到接近岸邊的時候，他便衝向海浪拋出漁網。⁶ 拋網很需要技巧，但茂叔一天至少可以抓到十來條拳頭大小的魚。如果運氣不錯的話，他甚至可以抓到一些體形雖小卻十分美味的 *oyod*，像是象徵著好運的白毛（*ilek*）。

雖然拋網已經足以讓茂叔一家天天有魚可吃，不過如果他想要捕條大魚來讓自己臉上有光，他就得靠自己把他的小船（*tatala*）給推下水，划到離岸邊稍遠的海域放線垂釣，在烈日下等上幾個小時，最後再靠自己把小船給拖上岸。當然，這些繁瑣的準備和枯燥的等候並不能保證一定有所獲，所以茂叔多半是在飛魚季漁獲充足的時候，才比較願意到外海賭一把，看看能不能釣到體型甚大、如同男人的勳章般貴重的鬼頭刀（*arayo*）。除此之外，還是有一些可以捕到大魚的其他方法，不過潛入海中用魚槍射魚（*mipaltog*）比較適合精力充沛的年輕人，而機動船則不是茂叔能買得起的。海釣用的甩竿是個頗受當地人喜愛的新工具，只要長竿一甩，即使在岸邊也能夠安全地釣到外海的大魚。阿雄家裡就有幾根甩竿，不過從沒見茂叔向他借甩竿來學著使用過。

儘管與海有關的工作總是有其風險，茂叔夫婦卻不需要花上大量的時間精力與海搏命；他們每天都只要讓當天的飯菜有著落就可以了。不管怎麼說，新鮮的食物總是比冷凍或醃製過的來得好吃，而且魚、蟹貝和野菜也一直都在那裡，不會因為你今天不拿，明天就沒得拿。因此，雖然茂叔夫婦看

⁶ 傳統上，雅美漁民在近海所使用的主要漁法包括垂釣（*mamasil*）、魚槍射魚（*mipaltog*）、單人拋網（*manaoy*）以及雙人驅魚網撈（*manazatazan*），基本上都是以有限的人力和簡單的手工具來完成的。參見張燦穩（1991:171-173）；余光弘（1994:27-28）。

起來好像花了一整天的工夫在生產食物，從早上七點到下午三點都在工作，但是他們的工作步調其實相當緩慢，不至於被時間給追著跑。就算當天運氣不好沒抓到幾條魚，最少也會有地瓜芋頭可吃，不必擔心餓肚子。通常他們的晚餐裡會有蒸熟的地瓜芋頭、魚湯、水煮螃蟹和貝殼、清炒野菜等等。當地的年輕人，包括阿雄和阿豪在內，據說已經吃怕了地瓜芋頭，所以鳳嬌總是會為兩兄弟另外準備一鍋米飯。這鍋飯也是餐桌上唯一需要花錢買的食品。茂叔夫婦會把剩菜剩飯當成隔天的早餐，或是拿來餵豬，總之一點也不會浪費掉。

這種當代情境之下看似無憂無慮的豐裕生活，多少和一些當代的物質與社會條件有關。比方說，來自於公部門的資源挹注，就使得電力、交通、教育、醫療等免費服務經常被當地人視之為理所當然。而另一方面，茂叔與其他當地老人的家戶，或許早就已經度過了他們最艱困的時期。從過去到現在，一個雅美家戶的勞動力一直都只有夫妻倆人。而隨著孩子接二連三出世，夫妻倆人分身乏術，導致家戶失靈（household failure; Sahlins 1972:69-74）的可能性也越來越高，更別說像是茂叔那樣有著十二個孩子要撫養的大家庭。有位野銀的女性長者便是如此描述當地家戶失靈的情境：

以前一定都是夫妻倆人一起帶小孩，因為小孩不能沒人帶，也沒有別人能幫你帶；大家都有自己的工作要做。所以夫妻就必須輪流帶小孩，一個人出去工作，就換另一個人留在家裡。如果家裡的東西吃光了，可是媽媽沒空上山拿飯，小孩就會餓肚子。這時候就只好拜託鄰居幫忙看一下小孩，自己趕快跑到山上去拿飯。所以最好每次上山至少都要拿兩天份的飯，這樣就可以一天上山工作，一天留在家裡帶小孩。

照這麼看來，一個小孩的誕生，不僅意味著家戶從此多了一個依賴人口、多了一份食物消費，更代表家戶立刻就會面臨勞動力減半的困境，而且至少要持續個一兩年。雖說家中的長嗣大概在上小學以後，就可以慢慢開

始分擔照顧年幼弟妹的工作，不過一來上山下海的工作不能交給兒童，二來照顧嬰兒的工作更不能交給兒童，因此在夫妻倆停止生育之前，其實不太可能完全擺脫家戶失靈的陰影。而在未成年子女無須為家戶生計負責的情況下，依賴人口的大量增加勢必會造成夫妻倆人的沉重負擔——「兩天份的飯」對於兩口之家和十二口之家的女主人來說，確實有著不同的沉重感。儘管如此，少生育的後果卻可能要比一時的家戶失靈來得更為嚴重：一旦橫生意外，此生很可能就升格無望，甚至無子送終。於是生養小孩，就成了雅美人的生命歷程當中一道無法逃避的艱難關卡。從為人父母到晉升祖輩這大概二十多年的時間，雅美人可能沒什麼空檔可以拿來慵懶度日、不思進取，即便是生活在他們的豐裕之島上。

話雖如此，但就連家累沉重的茂叔，最後也都平安度過了這段艱難時期，順利將所有的子女給養育成人。事實上，茂叔年輕時家裡並不富有，沒有眾多的親戚、大量的田產和黃金（*ovay*）可以作為他經濟上的後盾。他現有的財產，有一部份是他長期以來努力工作所積攢下來的，而另一部份也是因為他勤快，被村裡欣賞他的無後老人收為養子（*mamlam*），最後從老人手中繼承而來的。因此我們可以假設，即使是在家戶勞動力大幅受限的情況下，家戶失靈充其量也只是一種壓力來源，而非致命因素。這種程度的壓力，理當是可以透過個人的勤勞、夫妻的合作，再加上親友偶爾的援助便能加以克服的。即使人們還是會有餓肚子的時候，理由也不是因為食物短缺，而是因為人手不足；不是蘭嶼沒資源，而是雅美人沒時間。

據此，在家戶生產模式的架構之下，雅美家戶內部勞動人口與依賴人口之間的比例，可能還不是當地人最需要操心的問題。畢竟在當地，家眷多有家眷多的難處，家眷少也有家眷少的煩惱。讓當地的豐裕生活得以成形的關鍵因素，仍然是生產而非消費：雅美人的生產活動，究竟是如何讓「只要工作就有飯吃」，甚至是「只要生得出孩子就不怕養不起」之類的想法能夠符合現實？當然，蘭嶼島上「一直都在那裡」的資源應該也是理由之一。不過我想最耐人尋味的，可能還是雅美人在取得資源的過程當中，究竟親身體驗到了什麼，才讓他們覺得財富理所當然是靠著自己的雙手創造出來的，而且

只要動手去做，就不怕徒勞無功？根據我的觀察，雅美人的生產活動至少為他們帶來了以下這些經驗，足以強化他們的樂觀人生態度。

（二）產量：一分工夫，一分食物

首先是當地的農業生產，或者更精確地說，是Meillassoux（1981:25-27）所謂的栽培農業（planting agriculture），一種以種植根莖類作物為主，在一定程度上有別於穀物農業（cereal agriculture）的生產模式。栽培農業本身有著相當高的生產力和報酬率，但收穫的儲藏與累積則明顯是個問題。這使得在栽培農業的基礎上所形成的工作與生產概念，呈現出一種異於採集活動和穀物農業，卻又像是介於兩者之間的重要特徵。

雖然Meillassoux（1981:40）將家戶式農業經濟定義為「因人類能量投注於土地、累積、儲藏、以及組織與管理下的生產分配，從而導致的延遲生產（delayed production）」，但這其實是以穀物農業為原型所發展出來的概念。雅美人的栽培農業則是另外一回事。就其生物性質而言，只要環境條件允許，根莖類作物終年都會生長，而且不像穀類作物那樣成熟之後必須一次採收。因此雅美人在度過最初的生產準備期（也就是等待作物成熟的期間）之後，再配合多塊田地的輪種，食物的取得就可以是立即而持續的，不會再受到準備期的影響而延遲。蘭嶼當地的水芋田基本上是不休耕的，維持地力、保障作物品質的主要因素是灌溉水源。只要田水持續流動，從源頭帶來養份，芋頭就會長得好；如果水田的位置越靠近水源，芋頭就會長得越好。因此，儘管水芋的成長速度相當緩慢，大概要一年半的時間才算成熟，兩年以上的時間才能長到適合食用的大小，但由於在採收水芋時一般會在截斷部分塊莖之後，再將附有枝葉的部分埋回土裡，讓它繼續生長，因此只要水田的總面積夠大，種植的水芋夠多，大體上就能夠維持著「邊吃、邊種、邊長」的食物生產循環。

當水芋種植超過兩年半以後，塊莖的肉質就會變得太老而不好吃。這時候雅美人就會考慮邀請親友幫忙，將田裡的水芋一次採收（*avasen*）之後再來重新栽種，所採收的芋頭就分贈給所有的幫手。雖然此舉意味著又一次的

兩年生產準備期，不過由於每個當地家戶都擁有數塊水田可供生產，只要有計劃地錯開每塊水田的準備期，對於美味的額外要求就不致影響基本生計。即使是在舉行落成禮（*mivazay*）而可能需要將家戶種植的芋頭全數採收、一顆不留的情況（見下文），家戶仍然可以拿地瓜來當主食，不必為了對客人慷慨而讓家人餓肚子。

地瓜種植則有著不一樣的生產週期。一般說來，地瓜是在每年的12月至隔年2月之間栽種，半年之後便成熟可食，大約七個月左右是最好吃的時候。當地大概在入夏之後，地瓜就開始陸續成熟，可供採收；到秋天地瓜全部成熟後，當地人便會一次採收，同樣是基於避免肉質太老的理由。接下來的三四個月可以選擇休耕，或是利用地瓜採收後土地鬆軟的機會來輪種快熟的小米。不過由於地力有限，雅美人也缺乏幫助地力恢復的手段，因此來年的收穫往往不如頭一回那麼好，而且只會越來越差。一塊地瓜田大概在連續利用數年之後，使用者就會任其荒廢，另行開墾新田。這種在操作上如同刀耕火種（*slash-and-burn*）的生產方式，連帶使得旱田的價值完全不能與水田相比。由男性專責開墾與維護的水田，是在覓得灌溉水源之後再將山坡地整平，同時砌石作為界牆，而這些繁重的工作都是以有限的人力和簡單的手工具來完成的。由於水田原則是父子相傳，一塊水田往往蘊藏著數個世代的男性勞動，其本身猶如一種資本（Bloch 1975:207）。因此，水田的所有權一旦不是在父子之間進行轉移，而轉移過程又因為私下口頭承諾而造成了混淆，結果可能就連親戚都會為此而反目成仇。相形之下，部落裡的旱田在傳統上是有需要的人就能任意取用，因為沒人會想要長期佔有一塊種不出作物的土地，尤其是當所有權乃是透過勞動來加以認定的時候。

藉由產量穩定但慢熟的水芋以及產量遞減但快熟的地瓜兩種作物的配合，雅美人的田園遂能終年供給充足的食物，一年到頭都有成熟的作物等待收成。除了基於「快過期」的理由而選擇一次採收（儘管是否絕對有其必要則又是另一個問題），在一般的情況下，讓已熟的地瓜芋頭繼續留在田裡一段時間，要比把它們通通搬回家更為有利。因為它們在土裡還會繼續生長，但在倉庫裡卻只是等著發芽。於是，單就填飽肚子來說，雅美人並不需要為

了儲藏和累積的問題而煞費苦心；硬要把吃不完的食物搬回家，不但是浪費力氣，更是浪費資源。

這種難以儲藏又無法累積的栽培農業，其操作過程並不難理解，但在分析上卻出現了一些模稜兩可之處。首先，依照馬克思（Marx 1976:284-285）對於勞動對象（object of labour）與勞動工具（instrument of labour）所作的區分，土地在採集活動中屬於前者，而在農業生產中屬於後者。這是因為在採集活動裡，人類所投注的勞動力直接作用於生長在土地上的可食植物，表現為尋找、摘採、砍伐等行動，而人類並不需要對土地本身投注勞動力，亦即植物純粹是由土地養活的。但在農業生產裡，植物卻被認為是由人類所養活的，而土地只是讓人類勞動力轉化為產品的媒介物。在轉化的過程當中，勞動力是直接投注在土地上，讓土地具備生長出一定質量的可食植物的條件，而收割作物、取得食物的行動，只是整個過程的最後一個步驟，所耗費的勞動力也只佔總勞動量的一小部份。在此區分之上，Meillassoux（1981:14）進一步認為採集活動帶來的是一種立即報酬（instant return），因為生產者的勞動力會立即（儘管並非一瞬之間）轉化為產品，也就是「自食其力」在字面上的意義。相形之下，農業生產所帶來的則是一種延遲報酬（delayed return），因為生產者的勞動力需要持續累積，在經過一定的時間間隔之後才會轉化成所需要的產品。於是，如果「生產」所指的是獲得所需要的產品，不包括那些半生不熟、無法利用的半成品，那麼農業生產總是從開始工作起算，延宕了很久之後才會完成的事（同上引：39）。

但是栽培農業卻無法輕易地歸入上述兩種報酬形式其中任何一種。當然，栽培農業畢竟是一種農業生產，即便是快熟的作物也還是有一定的生產準備期，使得人們總是必須為了收穫而等待。但由於根莖類作物多半具有難以儲藏、留在土裡才能長期保存的生物特性，這樣的農業生產究竟是在哪個時間點上才算是完成，就成了只有分析家才會為此而困擾的定義問題。無論是採集活動或是穀物農業，生產階段的完成都有一個明確的時間點，也就是可食植物的生命遭人剝奪，成為人類食物的那一刻。至於到手的食物是馬上吃、放著晚點吃、還是留到很久之後才吃，則屬於消費階段的問題。對於栽

培農業來說，這樣的生產／消費劃分同樣適用於單獨一株作物的生命史：當一株成熟的水芋從土裡被挖起、去除了莖葉之後，它就從作物變成了食物；而在此之前，生產者必須耐心幫助它長大、等待它成熟。就此而言，栽培農業確實屬於標準的延遲報酬。

但在經驗上，農業生產中的一株作物總是一整片作物的一部份。縱使一顆芋頭的生產是在某個時間點完成，倘若沿用相同的定義，一整片水芋的生產卻有可能會遲遲無法完成，最快也得等到生產者決定要一次採收的時刻。於是，如果說穀物農業是延遲生產，那麼栽培農業則可說是一種「過度延遲生產」，是生產者故意不採收已熟的作物，使得生產階段繼續延長，無法斷然劃下句點。但這樣的作法對於生產者來說並非半途而廢，反倒是一種綿延不絕的生產——儘管一整片水芋的生產從未完成，一顆顆芋頭的生產卻是永無止盡，使得人們再也不必擔心下一餐在哪裡的問題。當然，在大多數的時候，農業生產者的思考對象是一整片作物，而非一株又一株個別的作物。但在將作物轉化為食物的過程當中夾帶著「化整為零」的觀念，即使並非栽培農業的生產者所獨有，至少不會是穀物農業的生產者所想得到的：一次的穀物收成就是一段時間的生計所需，不是一餐、一餐又一餐的食慾滿足。

有趣的是，這種過度延遲生產的模式，卻披著立即報酬的外衣。這是由於人們所佔有的土地上，總是同時生長著已熟與未熟的作物，也就是說，個人所經歷的生產準備期與生產展延期一直都是重疊的。這就使得生產者的勞動力不再出現相對應的分化，工作就是工作，沒有以滿足當下或是投資未來為目標的區別。當雅美婦女上山工作的時候，她們的勞動力既是投注在土地，不斷清除雜草害蟲以維護作物的生長環境，同時也是直接作用在作物本身，從土地裡取得全家人的下一餐。她們在準備食物的同時也取得食物。也因此，她們每次的工作一定會有所得，只要她們上山拿飯，就一定有飯可吃，即使大部分的時間與精力並不是花在取得食物上。雖然在分析上，栽培農業的作法確實是把土地當成生產工具，從而將持續累積的人類勞動力轉化成延遲報酬，但栽培農業的生產者所實際經驗到的，卻是類似於採集活動所帶來的立即報酬，依舊是字面意義上的「自食其力」。而且這樣的立即報酬，甚至要比真正的採集活動來得更為十拿九穩、毫無風險。

或許對於穀物農業來說，所謂的生產力提高可以表現為產量的提升，也就是在生產階段完成時所獲得產品的數量增加。不過拿這樣的標準來衡量雅美人的栽培農業顯然並不十分恰當，因為其中的生產概念，是以所得而非創作、以「拿到手的」而非「親手作的」來加以定義。如果根莖類作物的生產最好是永遠不要「完成」，那麼在生產力水平實際上不變的情況下，產量增加反倒是縮短了這種食物生產循環的壽命。而在前述意義下的低度生產（underproduction）－明明可以拿那麼多食物，卻不拿那麼多－才是經濟上的明智之舉。換個角度來說，也許產量的高度穩定、符合所需，才是雅美人所追求的生產目標。至少在農業上，他們應該會同意「一直有得拿」要比「一次拿很多」來得更好。最佳化（optimization）就如同最大化（maximization），也可以作為一種物慾的表現形式；當下的節制，乃是為了更長遠的享受。

（三）品質：一分勤勞，一分榮耀

基於根莖類作物的生長條件較為寬鬆，我們或許可以假設，雅美人即使投入較少的勞動力，也可以得到一定的收成來維持一家三四口人的溫飽。至於像茂叔家那樣人丁興旺的情況則另當別論。不過，由於準備食物和取得食物的工作並無階段之分，因此當地婦女還是得要頻繁地上山工作，即使不太需要除草，也總得要拿飯回家。這意味著根莖類作物難以儲藏的特性，可能也是造成當地婦女的生產工作幾乎全年無休，從而形塑出一種生產模式內建（built-in）的「勤勞」美德的條件之一。雖說這種密集工作的主要目標是取得食物，但並不是為了增加取得的食物份量，每天工作只是想更多的食物拿回家。在為生計而生產（production for livelihood; Sahllins 1972:82-86）的家戶生產模式之下，所謂的產量總是固定的，直接對應於家戶成員的實際需求。而這麼一來，當地婦女在完成取得食物的每日基本任務之後，她們在密集工作的過程當中釋出的勞動力，便轉而投注於土地，也就是準備食物的任務上。然而這部分的勞動量絕不算少。單從工時來考慮的話，除草就像一次生產事件當中的漫長情節鋪陳，而拿飯則像是事件末了，關鍵而短促的劇情

高潮。兩者之間的懸殊比例，使得當地婦女像採集者那樣每天取得立即報酬的同時，她們還是保留了農業生產者的本色，把投資未來當成是工作的重心所在。她們即使在家中還有存糧的情況下，也願意為了除草而專程上山走一遭，彷彿除草才是工作本身，而拿飯反倒成了順道一做的事。「自食其力」也因此不再固著於其字面上的意義；即便下山之後空手而回，這句話依舊是對的。

當地婦女的動作也不能說不快，一個人大概只要花個兩三天的工夫，就能將一塊大約900平方米（30m×30m）的田地給清理乾淨。只不過，由於每個家戶都有數塊田地分散於各處，但家裡負責除草的人卻始終只有一個，因此當一塊田地清理完畢之後，女主人可能要隔個兩周以上的時間才能再次回來除草；而此時，田裡自然也會有兩周份的雜草等著她去清理。如果婦女還另有正職，她們就不得不抓緊工作之餘的空檔下田除草。工作時間若是朝八晚五，婦女就得在早上五點起床之後先到田裡除個一小時的草，六點多回家作早餐，七點多準備上班；下午五點下班以後便直奔田裡再除個一小時的草，直到六點多才回家煮晚餐，生活過得其實相當緊湊。至於當地婦女為何要如此勤於除草，主動在土地之中投入大量的勞動力，使得準備食物和取得食物兩者的工時比例趨於懸殊，其實是個頗有意思的問題。對照根莖類作物的高產量以及寬鬆生長條件，雅美人就像是放棄了悠閒度日的可能性，選擇了一種更具挑戰性的生活方式。知足常樂的精神只侷限於產量，但勞動量始終都是多多益善。在雅美人崇尚勤勞、喜好競爭的熱血形象，和他們樂天知命的溫和氣質之間的奇妙違和感，潛藏其下的或許就是這樣的一貫原則。若從經濟面向來解釋產量與勞動量之間的落差，我們至少可以作出以下幾種推論。就拿除草工作為例：

- 1.當家戶的總能量需求不變，如果工時越長，食物的短期產量就越穩定，長期總產量也就越高。雅美人當然清楚雜草對於作物生長的危害。一塊田裡的雜草越多，裡頭的地瓜芋頭就長得越小，結果可能造成一次得要採收更多的作物才能夠滿足家戶的能量需求，讓全家人都能吃飽。但這麼做則是冒著食物生產循環中斷的風險，除非家戶有能耐「拉長戰線」，在更廣闊的土地上栽培更多的作物，藉此延長食物生產循環的週期。而在土地有限的情況之下，

為了保障未來的生計，除草乃是當下必要的投資。

2.當生產者的工作效率不變，如果工時越長，生產者所能管理的土地面積就越大。如前所述，當地栽培農業的食物生產循環必須仰賴多塊田地輪種才得以維持，然而家戶裡的專職農業生產者卻始終只有女主人一位，她所能倚靠的就只有簡單的手工具和她自己的雙手。在這樣的結構性限制之下，當地婦女也只好更勤快一點，以增加工時的方式來完成大面積土地管理的任務；若不這麼做，就趕不上自然腐蝕人為努力的速度。更進一步來說，勤勞不僅是為了食物，同時也是為了宣告土地的所有權：即使一個人的能耐不足以把每塊田地都整理得乾乾淨淨，起碼也要在上頭留下一些屬於自己的痕跡，告訴旁人這些土地並非無主。

3.當土地管理的總勞動量不變，如果工時越長，單位工時的勞動量就越少。也就是說，當地婦女也有可能是透過密集工作來分散每天所承受的工作壓力，如此才能按照自己偏好的步調來完成生產任務。這樣的說法也有一些道理，因為當地人的工作型態確實相當隨興所至，開始、結束和休息的時間分配總有著高度彈性。雅美人雖然勤勞，但他們工作起來絕對不到賣命的程度——在習慣以固定工時內的最大產量作為生產目標、以此來評估生產效率的人們眼中，甚至可能有點懶散。話雖如此，如果考量到當地人是為了生活而工作，不是在「賺錢買藥吃」，那麼在勤奮工作的同時兼顧生活品質，就不算是什麼過分的要求。

於是，我們或許可以如此理解雅美婦女的勤勞：那是將在一定面積的土地上維持食物生產循環所需的勞動量，平均分散到每日的工時之後所形成的印象。她們上山工作的次數的確十分頻繁，步調雖不緊湊，但態度卻相當認真，並不是刻意在裝模作樣給誰看。其結果是，對於家戶能量攝取與消耗的長期平衡來說，女性勞動的確是居功厥偉。男人平常是靠婦女來維護食物生產循環以及生產工具的所有權，才得以無後顧之憂地謀求有形的財富積累，投入更多勞動力在建屋、造船、牧羊與開墾土地的工作上。換句話說，婦女形同男人的「後盾」——這應該是比「幫手」甚至是「附庸」更符合當地性別關係的措詞。

雅美男人所追尋的物質財富，特別是以落成禮為標記的房屋與拼板舟，同時也是鞏固他們社會地位的重大成就。就這點來說，婦女們的勤勞，最終成就了男人們的榮耀。儘管如此，望夫成龍卻非當地婦女勤奮工作的唯一目的。在落成禮的場合之中，她們的勤勞更是直接地成就了自己的榮耀。而榮耀則是來自於以下的論斷：當作物的總產量不變，如果工時越長，作物的品質就越好，也就越值得拿來與人炫耀。

「越好的東西就越值得炫耀」乍聽之下似乎理所當然。不過在雅美社會，人們顯然更關注「好東西是怎麼來的」這樣的手段問題，而且唯有以勤勞來提升的品質才能夠為人們帶來榮耀。一直到今天，當地婦女依然忠實地遵照傳統，以自己的雙手來和熱帶環境下生生不息的營養競爭者進行永無休止的抗爭。地瓜田必須除草，否則地瓜藤不會蔓生，結出更多塊根。水芋田在除草之外，還得和繁殖力極強、在當地惡名昭彰的金寶螺來比速度，看是人先把金寶螺給殺光，還是金寶螺先把水芋給啃光。面對這些頑強的敵人，當地婦女卻始終不尋求殺蟲劑、除草劑和肥料的援助。她們多少都瞭解這些農藥的效用，但在增加產量的同時連帶減少自己的工時，卻不是她們所期待的結果。要說這是種「原初環保意識」下的選擇，我認為不免有些牽強；其實當地的生產方式便提供了一個合理的解釋。

農藥本身是需要花錢購買的商品，而且一旦開始使用，就會變成一種長期性的投資。但是就現況而言，由於作物本身沒有市場（在蘭嶼是不必交換即可獲得；在台灣則是缺乏競爭力），當地的栽培農業純粹只生產食物，並不創造貨幣收入，從而形成一種投資－製造剩餘（surplus）－再投資的資本循環。當然，雅美人並非身無分文、買不起農藥，但他們卻沒必要將手邊本來就不多的錢投資在製造剩餘，而且還是難以儲藏的產品上；更何況年輕一輩的雅美人，餐餐都吃白米飯！一言以蔽之，不是當地農業對於市場經濟具有多大的抗性，而是它所能生產出來的就只有使用價值，幾乎沒有交換價值，因此才被孤立於市場經濟之外。而隨著由市場經濟所提供、能夠有效提升生產效率的各種「捷徑」被排除在選項之外，雅美人的農業生產就好像只是由人類勞動的單一變因所決定的：不管是作物品質或數量，收穫本身就直接反映出個人的勤勞。

當地人並不介意把品質欠佳，像是發育不良、被老鼠啃過的水芋拿來當食物，畢竟它們還是能吃，而且它們漫長的成長過程當中本來就是危機四伏，很難要求一切盡善盡美。這也意味著單純考慮能量攝取的話，雅美人大可開墾更多田地、栽種更多作物，讓生產活動趨於粗放。因為即使土地面積超出了女主人的管理能力，導致田裡雜草叢生、害蟲肆虐，應該還是可以靠著增加植株數量來補足作物品質欠佳所伴隨的能量損失。不過這樣的方案卻完全不切實際。事實上，島上的灌溉水源並不是那麼好找，所以水田也不是個人想要開墾就能開墾的東西。水田的位置與面積，總是受限於灌溉水源的分布狀況，因此水田才會成為當地人眼中攸關生存的稀缺資源，表現在長期以來，當地家戶經常為了水源與水田的權利而爆發激烈衝突的社會現象之上。當增加作物數量成了一條走不通的死胡同，對於單獨一株作物的品質要求便存在其必要性，就像是當土地不夠我種十株水芋來養家活口，我就只好設法把一顆芋頭養得跟十顆一樣大。

因此在蘭嶼當地，土地擴張同時有著自然與社會上的極限：灌溉用水的引流範圍有其極限，他人的容忍也有其極限。而越是接近作物栽種數量的極限，勞動力就越傾向於投注在作物品質的提昇，從量的追求轉向質的追求，儘管最終目標仍然是滿足家戶的能量需求。作物品質因而比數量來得更加意味深長：那不僅代表勤勞，更是不侵犯他人權利為前提的勤勞。在這個意義上，雅美人的落成禮正是一個考驗人們真功夫的場合。不僅家戶的男主人得要有獨力蓋好一棟房屋或造出一艘拼板舟的能耐（同時反映出他在食物生產上壓縮工時的能力），女主人同樣必須證明自家的財富絕非虛有其表；夫妻倆人是在豐衣足食的基礎上進一步追求社會地位，不是在打腫臉充胖子。她證明經濟實力的方式，是以大量塊莖碩大、形狀完整的水芋來蓋滿新落成的房屋屋頂或是拼板舟船體，並且在隨後將芋頭全數分贈給到場祝賀的賓客。質量並重是絕對必要的。雖然理論上只要數量夠多，即使用長得不好的小芋頭也足以蓋滿房屋或拼板舟，但這麼做只是讓自己淪為全村人的笑柄而已。

這其實是個頗值得注意的現象。數量一定的大芋頭和數量更多的小芋頭，可能是人們以相等的勞動量／工時生產出來的，也可能具有相等的能

量／重量可供人們消費，但只有前者會被人們當成是一種能夠炫耀的「財富」。雖然我在前面提到，作物品質同樣是由勞動力轉化而來，同樣也以能量供給為主要目的，但是質與量始終是兩種不同的東西，而品質的追尋則有其特出的社會意義。若以為大芋頭和小芋頭可以靠著論斤秤兩而從等重變成等價，這僅僅只是商品交換體系下的慣常思考方式，卻不見得會是人們在日常生活之中所抱持的想法。

至於自家所種的水芋夠大夠漂亮，但數量明顯不足的時候，當地人在不得已的情況下，也會從台灣買芋頭來充場面。從台灣進口的芋頭屬於另一個品種，外觀要比蘭嶼當地品種來得更大、更圓，而且味道也要更甜。雖然因為個人口味的差異，兩種芋頭很難有個明確的優劣之分，但很明顯地，在落成禮展示買來的台灣芋頭不但無法帶來榮耀，反而還會招致恥辱。為了這個緣故，買來湊數的台灣芋頭在展示的時候，一定會被覆蓋在自家所種的水芋下面，儘量不讓人看見。當地人這麼做的理由倒是十分明確：「又不是自己種的，有什麼好擺出來的？」他們完全不管主人用來買芋頭的錢，是不是他靠自己辛苦賺來的；即使那確實是他的血汗錢，也絲毫改變不了「芋頭是別人種的」這個創作權（authorship）上的事實。對於雅美人來說，個人的勤勞並不會透過賺來的貨幣而順理成章地轉移到買來的商品之上，而這樣的觀念對於貨幣生產者自然相當不利：這些人即使再努力工作也難以贏得尊敬，因為他們所擁有的一切財富，通通都來自於別人的給予。

我試圖透過以上分析來闡明的乃是這樣的論點：雅美人對於自然環境的信賴以及對於個人能力的信心——亦即支撐著他們「豐裕之島」想像的兩大支柱，乃是建築在當地生產模式的基礎之上。這並不是像庸俗唯物論（vulgar materialism）所說的那樣，是蘭嶼的地理與生態條件塑造了雅美人的觀念，決定了他們的思考方式。雅美人的豐裕生活並非只是當地自然環境的直接反映，而是同時受限於他們主觀與客觀上所能應用的生產工具與技術，以及當地社會制度下的生產力配置方式。好比說，儘管根莖類作物本身確實有著一些十足關鍵的生物性質，然而雅美人採取了何種作為來回應那些性質，他們是怎麼分配工作、如何執行任務、又是在追求什麼樣的目標，諸如此類在生產活動當中實際發生的事件（而不單是物體），才可能是某種文化理念的經

驗基礎。依照這個論點，雅美人的栽培農業為他們帶來了兩種特別的經驗。一方面，高度穩定的食物生產－基於生物性質加上人為努力－排除了「徒勞無功」（‘all pains, no gains’）的可能性，彷彿只要開始起步，就不會走投無路。另一方面，相對低落的生產效率－基於有限人力和簡單手工工具的應用－則是排除了「不勞而獲」（‘no pains, all gains’）的可能性，彷彿人生別無捷徑，唯有腳踏實地。最終所得到的結論，也就是「一分耕耘，一分收穫」。

人們做得越多就能得到越多，因為所有的產品都是人們親手作出來的——這樣的想法在一個沒有獸力和能源礦產可資利用的社會裡似乎頗為自然。儘管在當代，早就有著各式各樣能夠大幅提升生產效率的工具與技術，隨著貨幣流入蘭嶼、瀰漫在當地生活之中，然而農業生產這部分所遭受到的衝擊卻不太顯著。雅美婦女依舊是遵照古法，帶根掘棒、提個袋子就能上山工作去。但就如我先前所指出的，當地農業本身並沒有多頑強，它只是被市場經濟給孤立了。市場經濟對於當地農業所造成的衝擊，並不在於機械化、商業化之類生產關係上翻天覆地的改變，而是恰好相反，在於農業生產與日常生活脫鉤所導致的停滯不變。說得直白點，現在島上還把地瓜芋頭當成寶物來看待的，也就只剩下老人而已。當地家戶在舉行落成禮時所展示的水芋，大部分都是由自家的中老年人所提供的，因為年輕一輩的當地人都把時間花在了能賺錢的工作上，三餐吃的也都是用錢買來、存放在家裡、不必天天上山去拿的白米飯。年輕人在堅稱自己也是「自食其力」的同時，卻甚少意識到他們對於白米的依賴，其實正是對於外人（*dede*）的依賴。幸或不幸的是，逐漸喪失活力的當地農業，卻為此刻的我們保存了一些理解雅美人強烈自尊的線索。

（四）經驗：一分膽量，一分成長

現在，我們得要進一步來考慮當地的漁業生產，因為漁撈活動所帶給人們的經驗，顯然要和農耕大不相同。和陸地相較，海洋是種更加不安定的環境，生產者需要具備更高明的技術、更多的謹慎與更強的運氣，才得以在

汪洋之中有所斬獲的同時還能夠全身而退。對當地的漁業生產來說，海洋純粹只是勞動對象，不是勞動工具；漁夫們的工作重點是抓魚而非養魚，把魚養活的是海洋而不是人類。因此，雖然海裡的魚看起來就像田裡的芋頭那樣「一直都在那裡」，但不是每位漁夫都敢拍胸脯保證自己只要下海就有魚吃。按照雅美人的傳統漁撈技術，漁獲確實是靠人力捕來的，但投入更多的人力卻未必會捕到更多的漁獲；不勞而獲的機會依舊渺茫，徒勞無功的情況卻更是稀鬆平常（如余光弘 1994:29）。如此一來，雅美人為何還願意相信「一分耕耘，一分收穫」？

如果只有「拿到手的」部分才能夠算是收穫，那麼雅美人的漁業生產確實可以看成是「一分耕耘，一分收穫」的有力反證。但雅美人對於何謂收穫自有他們的一套想法。在提出我的分析之前，首先我們可以先來回顧雅美人對於行動、知識以及天賦的傳統觀點。夏曼·藍波安（2003:87）是這麼說的：

達悟人的傳統觀念裡，一年十二個月，每個月、每個季節的工作，傳統上分類的很清楚，什麼季節做什麼，不該做什麼，大家心裡都明白。在這個脈絡裡，每個人都有公平的時間與機會學習、實踐，本來就應該學會的各項生活方式及技能，但結果並非都是相同的。有的人在造船的技術上有天賦，有的人天生就不是魚類的朋友等等原來都是有差異的。但你不能認為自己不太會造船，就不造船；不能以每個人不是天生都是魚類的朋友為藉口，就不去抓魚。所以至少要做到，他人能做船，我也會造船的膽識，一旦實踐，自然就會有人指導和協助；不是天生就是魚的朋友的人，也要試著與魚類做朋友。完整的船不可能從天上掉下來給你使用的，海裡的魚類更不可能從海裡飛到你家，那些全是個人的努力之下才有如此豐碩的成果。

當雅美人說一個男人是「魚的朋友」（*kanopan no among*），或說一個女人是「食物的朋友」（*kanopan no kakanen*），他們指的是這個人在工作上

不需要比別人更努力，就能得到比別人更好的成果（同前引：106）。這表示，雅美人也承認個人之間存在著天賦能力上的差異。但即便如此，天賦差異並不足以阻卻人們朝著共同的人生理想——特別是家戶生產模式下的性別分工所賦予個人的社會責任——持續邁進。雅美人的想法其實也挺直率：一個男人就該會做男人的工作；不會，就去學；只要去學，就一定學得會。因為他們設想捕魚、蓋屋、造船之類的工作是每個男人都應該會、每個男人都學得會的，所以不會做一定是因為不肯學，不肯學一定是因為懶惰，而且還不在乎自己的尊嚴，根本就是個「沒有用的人」。反過來說，即使有些人在某些領域展現出明顯的優勢，輕輕鬆鬆就能捕到大魚、造出雕工精細的拼板舟、或是編出含蓄而優美的歌詞，其他人也不會就這麼輕易認輸，要不是靠加倍努力來迎頭趕上，就是設法在自己擅長的工作上扳回一成。於是，人們在日常生活中大致上還是保持著平手的狀態，你會的我也會，你這方面厲害我那方面強。在接受個人天賦差異的同時，雅美人卻始終堅信著「勤能補拙」，靠著後天努力就足以彌補一切先天上的不平等。

但在雅美人的天賦理論之中，有個頗容易被忽略的關鍵之處：他們所謂的學習，指的是嘗試錯誤（trial and error）；他們眼中的勤學，乃是持續行動、累積經驗、形成知識，最終體現在親手創作的事物上。於是，行動本身便有其價值，即使是失敗的行動都能夠帶來經驗，也就是「失敗為成功之母」。這樣的理念，也意味著單是靠著看書或問人是學不到東西的。就算有書可以供你參考，有人可以給你指導，你也把所有看見的文字、聽見的話語通通記在了腦海裡，如果你從不親自動手做，最後什麼也沒作出來，那你就不能說自己會。這就跟你一直認真在做卻一直犯錯，最後什麼也沒作出來而不敢宣稱自己會，其實是同樣的道理。換句話說，知識本身並不是什麼只存在於心智之中、虛無縹緲的東西，它一定是對應於現實之中某樣具體而有價值的事物。對於雅美人來說，「知識即財富」是事實而非隱喻，因為他們的知識與財富，都是他們親手作出來的。

雅美人總是邊做邊學，他們把工作做完的同時，也就學會了工作的方法。比方說，一個男人為了蓋一棟屬於自己的房子而努力學習的過程，從過

去到現在始終都是大同小異。首先，他一定會先去觀察別人是怎麼做的，但不光是在一旁看著就好。就算不考慮學習效果，看見別人辛苦工作自己卻一點忙也不幫，在當地也是種沒品格的行為。協助親友工作或是到台灣打工賺錢，一般來說是最理想的學習場合。當他累積了一些實作經驗，大致上瞭解整個工作流程之後，他就會開始動手去做，即使他的技術還不到純熟的程度。可以想見的是，整個施工過程就算沒有資金與生計的顧慮，也不太可能一氣呵成。當他在某些比較不熟悉的環節上犯了錯，或是不知道該怎麼銜接下一步了，他就只好暫時停工，拜託有經驗的親友來技術指導，但不是請他們代勞。如果一時之間找不到親友幫忙，他也有可能就這麼靠自己來摸索，嘗試各式各樣的解決之道，然後看看哪個有效。有時即使不懂原理，靠著誤打誤撞也是可以解決問題。偶爾也會有人見到他在瞎忙一通，實在是看不下去，於是主動上前為他指點迷津，最後也還是可以解決問題。但如果他自己完全不動手，也就完全不會有人想同情他。不管他的整個施工過程耗時多久、順利與否，到了房屋完工的那一刻，他就算是會蓋房子了。而這回的經驗，將會成為他下回工作時的構思藍圖，同時也是技術改良的基礎——他加蓋二樓時的技術，絕對不會比蓋一樓的時候差。有建築天賦的男人，或許手腳會更俐落一些，作工會更精緻一些，但這對其他人來說並不是什麼望塵莫及的本事。只要開始行動，反覆練習，學會蓋房子對於任何人來說都只是遲早的事。

回到漁業生產的問題上：如果一位漁夫在海上花了大量的時間精力，最後卻還是空手而歸，他這樣算不算是徒勞無功？我想，如果只把捕魚當成是一種以所得來定義的生產活動，只看實際上「拿到手的」部分來論其成敗，那麼辛苦半天又抓不到魚當然就是徒勞無功。但是對雅美人來說，捕魚同時也是男人們實現人生理想的一條必經之路，其本身就是一件值得去做的事。從生產者個人的角度來看，一次出海所能獲得的，同時包含了食物與經驗；儘管行動的結果往往難以預料，行動的過程卻一定會成為經驗；到手的食物被吃掉之後就消失了，但經驗卻會隨著時間而持續累積，並且在某個時刻開花結果，體現為眾人稱羨的成就。總而言之，只要邁出步伐，就會留下足

跡，縱使前方並沒有能夠拿在手中的有形收穫。但如果連試都不試，就肯定什麼都得不到。

以上是我根據雅美人的文化理念，對於當地漁業生產的不確定性所提出的解釋。但我本身卻認為上述解釋還不夠完整，因為諸如「勤能補拙」、「失敗為成功之母」之類的文化理念，本身就需要解釋。在此我的問題是：究竟是什麼樣的條件，允許人們忽略生產任務失敗所附帶的能量損失，並且將失敗的經驗當成是種無形的收穫？

毫無疑問地，經驗不是食物，精神上再滿足也填不飽肚子。如果要漁夫豁達地面對空手而歸的事實（雖然難免會臉上無光），還要自認為不是白忙一場，我想至少有兩個條件是必須要滿足的：生產活動本身不決定基本生計，以及所採取的行動本身可能達成目的。一方面，漁夫出海所能取得的食物，雖然經常是人們在日常生活中關注的焦點（如余光弘1994:25），但其重要性應該還不到攸關生存的程度。而另一方面，漁夫出海所能獲得的經驗，其有用之處在於引導行動、修正方向、幫助人們達成目的；成功的經驗代表此法可行，失敗的經驗則代表此路不通。但這其實也暗示著，倘若行動本身根本不足以達成目的，這樣的失敗經驗就算累積得再多，也不可能會是成功之母。換種方式來說：漁夫之所以能夠將失敗當成收穫，乃是因為他所從事的，本來就是他「有可能」辦得到的事；可能性則是由他身處社會的生產力水平（the level of the productive forces）—包含了物質上與知性上的手段（Godelier 1978:763）—來決定的。

我們先來考慮食物的問題。雖然在一般人的印象裡，雅美人是海洋民族，飛魚和拼板舟是他們的文化象徵，但如果將這些現象上最突出的部分等同於結構上最基礎的部分，毋寧是一種嚴重的誤解。事實上這所謂的海洋民族，既不是居住在海上，也不是靠著海產來填飽肚子。如果低估了雅美人陸上工作的重要性，也就無法正確地認識他們漁業生產的性質，特別是當地漁業與栽培農業之間的恆常互補關係。

由於根莖類作物難以儲藏，使得栽培農業的產品無法作為存糧，幫助家戶在環境異變導致歉收的時刻度過生計難關。同時，雖然根莖類作物含有豐

富的碳水化合物能滿足家戶的能量需求，但無法提供足夠的蛋白質來維持人體所需的營養均衡。在這些客觀因素影響下，栽培農業的先天不足之處，勢必要靠著狩獵採集活動來加以彌補；至於是農業還是狩獵採集比較佔優勢，則要看生產活動的具體內容而定，像是工時、產量與程序等等（Meillassoux 1981:26-27）。儘管我在先前的分析當中一再強調雅美人的栽培農業所具備的各種優勢，然而栽培農業本身的生計功能並不完整、註定要和其它生產活動搭配進行，卻也是個不爭的事實。依照蘭嶼當地的動物相所能提供的選擇，我將雅美人對於栽培農業的補充手段大概分成三類：（1）由男性負責日常生產，生長於海面下的海洋生物，如海水魚、海螺、章魚、龍蝦等等；（2）由女性負責日常生產，生長於潮間帶的海洋生物，如蟹類與貝類；（3）只在落成禮之類的特殊場合方能宰殺食用的陸生溫血動物，如豬和山羊；這些牲口在生計上的意義，無非就是能夠以生物形式長期儲存的蛋白質與脂肪，因此雅美人絕不會為了滿足一時的口腹之慾，輕易就將這些能夠儲藏、足堪救命的貴重物拿來佐餐。

的確，雅美人日常所需的蛋白質絕大部分都是來自於海洋，但這並不是唯一重要的事實。在營養方面，我們不能因為蛋白質的重要性，就忽略女性在陸上生產的根莖類作物，才是雅美人最主要的能量來源。而餐食內容能否提供足夠的能量，則是比餐食內容是否營養均衡更需要優先考慮的問題；連續幾餐營養不均還能忍受，但連續幾餐沒吃飽，卻可能連覓食的力氣都生不出來。就這點來說，由栽培農業以及女性勞動所保障的穩定能量供給，正是漁夫在空手而歸之後還能夠恢復體力、再接再厲的營養基礎。而在分工方面，取得蛋白質也並不是由男性所獨佔的工作。女性在潮間帶徒手採集到的蟹貝不但是當地餐桌上常見的菜餚，其產量同樣也不容小覷。通常婦女在海邊忙碌一個下午之後，晚餐就會有一兩盤水煮螃蟹與貝類可供全家人享用；份量的多寡，則要看她們有多少時間能夠用於採集工作。我本身沒聽說過潮間帶採集也會有空手而歸的情況。因此我推測婦女所從事的潮間帶採集，雖然不太可能會因為運氣因素而帶來出乎意料的好收穫，但其產量和風險性應該會比出海捕魚來得更加穩定，更接近於「一分耕耘，一分收穫」。此外，

潮間帶採集也可能就是雅美婦女為禁食*rahet*（壞魚）的當地習俗解套的手段。如果丈夫因為技術或運氣不佳而一直抓不到*oyod*（真魚），造成妻子經常無魚可吃，當地婦女還是可以靠著自己採集到的蟹貝來為自己補充營養，儘管她們未必會從營養的觀點來解釋自己的行動。

我們可以從雅美人的性別分工當中觀察到一個特別的現象：女性被分配到的食物生產工作，事實上已經完整地涵蓋了能量供給和營養補充兩部分。這意味著只要婦女夠勤勞，單是靠她們的勞動也足以守住基本生計的底線。相形之下，男性被分配到的食物生產工作，也就是狹義的漁業，反而在能量供給方面有所不足，除了產量不夠穩定之外，作為產品的蛋白質本身也不是最佳的能量來源。因此在生計上，雅美人是以漁業來補充栽培農業的不足，而不是以栽培農業來補充漁業的不足；我們甚至可說男性對於食物生產的貢獻，其實是依附在女性勞動的基礎之上。但這對男人來說卻不是件壞事。正因為有勤勞的婦女充當家戶生計的後盾，男人才享有冒險和犯錯的權利。

當然，這並不表示在整體上，男性勞動的重要性一般遜於女性勞動，而雅美人重男輕女、視女性為附庸的傾向（余光弘 1994:35-38），也不是一種為了剝削女性勞動力所運用的意識形態。我們甚至不需要藉助文化主義的方法，引用當地文化中的人觀來解釋這個民族誌現象（如Strathern 1988；陳玉美 1995）。在雅美社會，男性勞動的重心向來不在於食物生產本身，而是在於那些決定食物生產的社會條件，尤其是和土地的開發、利用與防衛相關的重要工作。是男性勞動將作為雅美社會單元的家戶給實體化，透過開拓宅地（*sako*）、建造家屋等工作來「建立一個家」，同時也是男性勞動在持續維護著此一實體形態，透過將勞力轉換為暴力的形式，來排除其它男性勞動的不當介入。和婦女不同的是，男人隨時隨地都需要保留一些體力，用來對抗他人對於自家（包括親戚的）人身安全與財產權利的侵犯。正如有位朗島的朋友告訴我的，他的父親總是對他諄諄教誨：「工作認真很好，可是不要做到太累，不然會沒力氣打架」。

我們再來考慮經驗的問題。如我先前所提到的，雅美人對於個人能力相當地有自信，他們也相信只要自己願意動手去做，沒有什麼技能是他們學不

會的，也沒有什麼工作是他們做不好的。而事實上，他們也確實藉由不斷地嘗試錯誤，親手完成了許多我們可能會想要交給「專家」來完成的工作，像是蓋房子、接水電、修理摩托車等等。家屋的建造以及後續的維修，一般來說是男主人的工作，因為找其他人代勞不但要花錢，還可能會被瞧不起。至於摩托車修護，在島上是有一些店家以此為業。但對於當地人來說，專不專業的差別只是在於「有沒有工具」；他們覺得，如果他們買得起工具，他們就可以自己修，或者至少可以開始學著自己修。我想，雅美人的傳統學習策略在適應現代生活方式時所獲致的種種成功，多少對於經驗的價值以及個人的自尊心帶來了一些正面的肯定。

但嚴格說起來，嘗試錯誤本身乃是一種功能性的、以解決問題為導向的學習策略，結果的有效便等同於正確。然而這樣的策略，對於理解問題、掌握原理來說卻未必會有直接的幫助。也因此，雅美人透過嘗試錯誤所獲得的經驗在幫助他們適應現代生活方式之餘，本身卻很難銜接上現代生活方式賴以運作的原理。就拿修理摩托車來說，某位在蘭嶼生活多年的台灣技師是這麼告訴我的：

當地人在修車的時候根本就不管機械原理。如果你懂原理的話，只需要拿儀表來作測試、看讀數，就會知道車子是哪裡出了毛病。可是當地人只會把某塊零件拆下來換個新的，看看有沒有用；如果車子還是發不動，就再把另一塊零件拆下來換成新的，然後再試一次。但只要一直試下去，他們最後還是可以把車子修好。

說穿了，雅美人所擁有的是一種拆拼技術，是將一或多種具體物加以分解組合、填補修剪、改造成另一種具體物的能力，像是用建材搭建出房屋，把零件組裝成機械。環境能夠提供什麼現成的東西，他們就利用那些東西。這種拆拼技術的實際應用是以個人的體力與雙手為出發點，進而延伸至以人力來驅動、能夠改變人力的物理性質的手工具（像是鑿子、扳手等等），乃至於靠著其他能源驅動、但仍需要以人力來持續操控的機械工具（像是電

鋸、貨車等等）。無論是藉助何種手段來完成改造、建立物與物的關係，個人始終都積極地參與其中，而且不會有別人來稀釋其勞動量與創作權。正因為如此，工作才被雅美人理解為是由人來完成的，不是由工具來完成的，更不是由錢來完成的。沒工具或沒錢，只意味著欠缺實現可能性的條件，但並非欠缺可能性本身。

只是這樣的想法，不免將現代生活方式看得太過扁平、欠缺社會與歷史的深度，尤其是低估了蘊藏在各種事物之中的社會知識積累。雅美人確實能夠靠著一己之力，用台灣買來的鋼筋水泥蓋出一棟兩三層樓的房子。但我們顯然無法以此類推，如果給他們無限量的鋼筋水泥，甚至許以無窮盡的時間精力，他們同樣能夠靠著一己之力蓋出一棟摩天大樓。三層樓房與摩天大樓之間的決定性差異並不在於使用多少鋼筋水泥、耗費多少人力工時，而是在於各自所表象的生產力水平。單靠模仿與練習就能夠造出的建築物，和需要建築學、物理學與數學方面的專業知識才有可能造出的建築物，本質上並不屬於同一類東西；以等量的鋼筋水泥和人力工時所建造的一棟摩天大樓與數十棟平房，兩者並不同質。

儘管如此，雅美人並非完全無法從事物之中感受到知識積累的差異。一旦他們察覺到某種事物的內在性質超出了他們的知識範圍，他們的態度立刻就會從積極進取轉為保守謹慎，不願意冒任何風險去嘗試錯誤，自然也就無所謂「失敗為成功之母」。舉例來說，一直到現在，當地老人還是堅持不吃沒見過的魚種，也不吃去除特徵、分辨不出魚種的魚肉。因此當地的社福團體在為老人送餐的時候，都會刻意避免用魚肉當配菜，反正老人一定不吃。套用Mary Douglas（1966）的說法，那些魚肉不是在分類上不可食，而是它們不可分類因而不可食。這也提醒了我們，雅美人的膽識並不適用於「神農嘗百草」之類挑戰未知領域的行為，而總是侷限在他們現有的知識範圍裡頭，那些他們已經知道（或自以為知道）可能會造成何種後果的行動。

這種對於未知自然物的保守態度，亦見於雅美人在面對某些外來人造物時所表現出來的反應。我所能給出的最佳案例，來自於我在田野工作期間的一項社區服務工作：幫當地人修電腦。大致說來，島上受過中學以上教育、

年紀約莫四五十歲以下的青壯年，多少都懂得一些基本的電腦操作。他們有些是為了文書處理，有些是為了社交活動與商業宣傳才開始接觸電腦。在花了些工夫學會開機、打字和上網之後，當地人對於電腦與網路的熱中程度其實絲毫不下台灣的民眾，尤其是社群網站和通訊軟體更是受到他們的喜愛。雖說是種外來的東西，當地人對於這類高科技產品本身並不排斥，即使是那些不斷在鼓吹「回歸傳統」的人們也不例外。

對照他們使用電腦的頻繁程度，當地人到目前為止卻還不具備基本的電腦維修能力，也就是我個人能力所及的那些事。我在當地的委託人最常跟我抱怨他們的電腦出了以下這些問題：中毒、執行速度很慢、以及「螢幕壞掉」。如果他們的電腦還是處於堪用的狀態，能開機也能上網，那麼即使網頁的開啟速度慢到讓人不耐，瀏覽器首頁遭到綁架，或是三不五時就跳出病毒所造成的錯誤訊息，他們還是可以就這麼忍耐著繼續使用下去。但如果是「螢幕壞掉」，他們就沒得選擇，只能將整組電腦送到台東維修，並且花上一筆可觀的運費和維修費；如果一時缺錢，也就只好放著不去管它。這所謂的「螢幕壞掉」，也就是螢幕漆黑一片、不出現開機畫面，其實就跟感冒一樣只是種籠統的說法。真正的故障可能發生在硬碟、記憶體、電源供應器等重要零件，而且很有可能只是硬碟接線鬆脫、記憶體沒插好之類的小問題。姑且不論問題的嚴重程度，這種基本的電腦硬體維修本身就只是簡單的拆裝工作，只要用一把螺絲起子將功能正常的零件裝到正確的位置上去，任何人都可以自行排除硬體故障。單從表面上看來，更換電腦零件的過程並不會比更換摩托車零件來得更麻煩，對於工具和體力的要求門檻也要更低。儘管如此，當地人在面對電腦問題時的膽量，明顯不比他們在修理摩托車的時候大；他們絲毫沒有想把電腦拆開來看看的興趣。

但他們為何連試都不試？顯然不是因為拆裝零件的動作本身有什麼難度，而是因為不知該從何下手。拆拼技術要能夠發揮創作的效用，把原料變成產品、把壞的變成好的，並不單是動作熟練與否、練習得夠不夠的問題。執行者在採取行動之前，起碼對於事物的內在結構要有著一定程度的理解，掌握哪些部分算是一個可拆換的單元、哪些部分一拆下來就裝不回去，才不

至於造成不可逆的破壞結果。如果不知道主機板上的記憶體是可以拆的，也就修不好記憶體沒插好這樣的小問題；如果不知道主機板上的電晶體是不能拆的，可能一下子就會把記憶體沒插好的小問題搞成主機板報廢的大問題。這種關於結構的知識，甚至要比哪些部份能夠發揮哪種作用、關於功能的知識來得更為優先。只有當人們認識到拆下來、裝上去也不會嚴重損害結構，才可能在恢復功能的前提之下，毫無顧忌地以嘗試錯誤來尋求解決問題的有效手段，而失敗也才會是成功之母。雅美人在相信個人能力之餘，其實也很清楚自己當前的能力極限，知道有些事物對他們來說，做了學不到什麼，拆開也只是弄壞，所以才明智地選擇了放著不管、靜觀其變。簡言之，是知識決定了膽識。

以上是我對於漁業生產的兩種收穫，食物與經驗所作出的分析，而最終的結論是一致的。失敗之所以會是成功之母，乃是因為失敗本身一來不致命，二來有意義，而這兩種特性都是衍生自更為基本的社會生產條件之上。男人們即使失敗，生計上與知識上的基礎也依舊是完好無缺，讓他們既不必擔心餓肚子，又可以長見識，把原先對於事物的粗淺認識變得更加具體而細緻。但那些基礎部分並非自然而然地一直在那裡。雅美社會的生計基礎，一直都是靠著大量的女性勞動來維持其存續。而雅美社會的知識基礎，則是以人力為本的社會知識積累，也就是生命歷程的先行者們已然確認，憑藉著一己之力便能做到的那些事、造出的那些物、以及那些事物內在的結構。正因為有其他人成功過，自己的失敗才有意義可言——雖然此路不通，但也許下一條路就是別人曾經走過的成功之路；也許誤打誤撞，自己甚至可以發現另外一條無人走過的成功之路。

至於那些沒人做過、自然也就沒人成功過的事，雅美人則寧可謹慎以對。這就是為何在雅美社會，創新實屬不易，尤其是目的不明的創新，每每會引起村民們的騷動，甚至被當成是觸發意外災害的罪魁禍首。當我有位朗島的朋友想要發揮他藝術家的天賦，把自己的房屋蓋成船形，並且在屋頂上用水泥建了一具白色船舵的時候，鄰里之間便開始出現一些對他不利的傳言：那白色的東西其實是把刀，正對著刀刃的人家就會倒楣。幸好當時村裡

沒發生什麼天災人禍，否則村民們必然會群起而攻之。這種沒人做過的事和祖訓（*makaniaw*）所禁止的事，兩者在社會上所導致的後果其實頗為類似，因為它們都不屬於社會秩序規範下的正當行為。但在知性上，兩者的性質卻截然不同：後者是社會知識積累的結果（所謂「祖先的智慧」），前者則是社會知識積累的條件——倘若無知就不該貿然嘗試，創新就只是一種偶發事件，從而限制了知識積累的廣度與速度。但毫無疑問地，只要環境不發生劇烈的變動，重複做一些別人已經做過的事確實是比較安全而經濟的選擇，能夠避免彌足珍貴的生命財產遭受到不必要的損失。如果失敗是成功之母，這也有可能是因為人們只允許能夠成為成功之母的失敗發生。

六、結論

在我首度展開蘭嶼田野工作的最初幾個月，我便注意到當地人的行為舉止可說處處充滿了「矛盾」。他們很勤勞，但工作起來卻是既放鬆又隨興；他們很慷慨，但利字當前卻又一點都不肯吃虧；他們很謙虛，卻老是想要跟其他人比個誰輸誰贏；他們很謹慎，卻又一點都不怕在重大的工作上犯下重大的錯誤。這些觀察在當時是確鑿的，到了數年之後的現在也沒有發生多大的改變。於是，該如何正確地理解那些看似自相矛盾的文化特質，就成了我個人研究工作的一個出發點。在這篇文章裡，我用來將那些形形色色的文化特質整合在一起的理解框架，是雅美人心目中關於「人」（*tao*）應該如何生活的文化理想。而此一理想是從「人生而勞動」的想法出發，根據「一分耕耘，一分收穫」的原則來付諸實現，而最終所刻劃出來的生命歷程，則是生命即勞動，勞動即財富、權力與知識的「康莊大道」。人們只要一直努力地活著，最終就能擁有一切。雖然這篇文章只是概略地勾勒出這條康莊大道的全貌，尚未描繪出每部分的細節，但我透過本文揭示出的幾條關鍵性的文化前提，應當有助於解釋本文所未能涵括的其他民族誌現象。我在此處的分析止於勞動轉化為財富、權力與知識的過程；而三者之間的相互形式轉換，則涉及到蘭嶼研究的許多經典主題，像是當地的交換、分配與繼承現象與規

則。儘管這些研究工作仍待後續來完成，倘若我們能夠先行掌握雅美文化之中財富、權力與知識所共享的同一本質，亦即人類勞動，也就如同將一把開啟理解之途的鑰匙給握在了手中。

但理解文化只是個開始。如同我在行文之中一再強調的，凡是關係到切身利益、甚至是攸關生存的文化理念，絕不會是人們一廂情願的想法。個人的想像可以浪漫，但社會的制度必須現實。如果雅美人認為「人」就應該要如此生活，那麼他們身處的環境就必須允許他們如此生活，至少在理念形成之初應當如此。從「自食其力」到「失敗為成功之母」，雅美人對於工作與生產所抱持的許多觀念，都能找到一些實際的生活經驗為其佐證。當然，他們的生活經驗並不單純只是蘭嶼自然環境的反映，而是更直接來自於他們對於環境／背景以及人力／行動的利用、劃分與設限的各種手法，體現在誰能用什麼資源、誰來做什麼工作、誰不該碰什麼東西之類的，人與物的連繫以及人與人的連繫。⁷ 這個結構體的經濟面（economic facet），在一個更具規範性的抽象層次上，也就是社會生產關係（social relations of production; Marx 1976; Godelier 1978:763）。

相較於一體成型的事物，一種藉由關係與連繫來完成整合的結構體，其中蘊藏著更多的可能性；當下的外顯表現，只是諸多可能性的其中一種。這就像是橡膠塑成的恐龍玩具和積木砌成的恐龍玩具之間的差異。因此，儘管我在此處似乎重述了生產關係決定文化理念這樣的古典馬克思主義觀點，我本身其實認為：由於結構體本身就存有再結構的可能性，其變化可以是局部性的重組、接合與切割，未必會是全面性的解體和取代。在這樣的概念下，

⁷ 我在此處將連繫（contact）與關係（relation）這兩個概念做出了必要的區分：連繫是現象上的（phenomenal），而關係則是範疇上的（categorical）。我用以下的例子來說明兩者在分析上的不同之處。僱主和僱工這兩種人，或是說兩個範疇，其間的關係是僱工提供僱主勞力，僱主給予僱工報酬。但在實際的情境下，有可能是某個僱主聘請某個僱工煮飯給自己吃，食物是由僱工交給僱主；或者是某個僱工享有某個僱主所提供的食宿而不支薪（這也是蘭嶼當地最盛行的模式），食物則是由僱主交給僱工。在這兩種可觀察的事件之中，僱主、僱工和食物之間的三方連繫是不同的，但我們不會因此就說它們是兩種不同的生產關係，因為在結構上，一定會有另一種東西對應於食物的存在，其轉移方向剛好是和食物相反。同樣的道理，一個人拿著鐮刀除草的事件，既有可能是農民為了自己的收成而除草，也有可能是僱工為了工資而幫僱主除草。這兩種情境各自代表兩種不同的生產關係，但就事件本身而言，人、草和鐮刀之間的三方連繫是相同的。

生產關係的改變仍然會透過生活經驗的改變，進而誘發文化理念的改變；但生活經驗的改變卻不見得會顯著到足以衝擊既有的文化理念，讓人們明確地意識到「時代在改變」。這並不是說從手工生產到機械化生產、從生計經濟到市場經濟等生產關係的改變還不夠劇烈，而是在生產關係改變的過程當中，某些人與人、人與物之間的連繫也隨之形成或隱沒。而這些連繫再結構之後的結果，卻有可能使得人們的生活「看起來」還是跟原先一樣沒變，就好像調動幾塊積木的位置，讓恐龍玩具首尾對調，或是添上幾塊新的積木，讓恐龍玩具按照原比例放大。

而這很有可能就是當代的雅美社會之中正在發生的事情。事實上，雅美社會的生產力，透過與台灣的密切交流，早已超越了人力與手工具的水平。然而，在當地生活益發依賴來自於台灣的能源、工具、技術與知識的同時，雅美人卻延續了過往生活經驗所殘留下來的印象，覺得諸如拿電鋸來鋸木頭、開貨車來搬貨物之類的工作，依舊是他們憑藉著一己之力來完成的。就連某些外界的觀察者，也因為當地人還是傾向以傳統心態來面對現代生活（而且他們看起來適應得還不錯），從而產生了雅美文化不但仍然是雅美文化，甚至還成功地將外來元素納為己用、豐富了自身內涵的錯覺（亦參見 Sahlins 1999 的論點）。歸根究柢，這樣的認知無非是誤以為所謂的社會文化變遷，單純只是一種結構元素取代了另一種的過程，而結構體本身卻真有可能完全不變。這個謬誤毋寧起源於受限的視野，如同把人以雙手除草、人拿鐮刀除草以及人用除草機除草這些不同的事件，看成是極為相似的三方連繫，而無視於三方之外還有其他結構元素的存在與連繫，才得以支撐這種局部的相似性，讓人們以為雜草自始至終都是由人來除的，只是所使用的工具不同罷了。但隨著諸連繫的再度變化，人們總有機會察覺到當前的生產關係早已不同於以往。比方說，除草機不但和燃油與燃油的供應者存在連繫，也和燃油馬達、製造馬達的技術以及利用燃油的知識存在連繫；它和鐮刀的相似處，其實只存在於人與雜草的敵對關係之中。但只要油價一飆漲，鐮刀與除草機之間的差異立刻就會被凸顯出來。

參考書目

余光弘 Yu, Guang-hong

1989 雅美社會文化簡介及其維護與發展 yamei shehui wenhua jianjie ji qi weihu yu fazhan [An introduction to Yami society and culture]。台灣文獻 taiwan wenxian [Taiwan Historica] 40(4):7-23。

1993 雅美人食物的分類及其社會文化意義 yameiren shiwu de fenlei ji qi shehui wenhua yiyi [The social-cultural significance of Yami food classifications]。中央研究院民族學研究所集刊 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica] 76: 21-42。

徐韶猷 Xu, Shao-ying

1987 天、雅美族、與魚 tian, yameizu, yu yu [Cosmology and fish classification among the Yami],黃耀榮譯 huangyaorong yi [Yao-rong Huang trans.]。台北: 中央研究院民族學研究所 taipei: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica] (未出版) [unpublished]。

夏曼·藍波安 Syaman-Rapongan

2003 原初豐腴的島嶼-達悟民族的海洋知識與文化 yuanchu fengyu de daoyu - dawu minzu de haiyang zhishi yu wenhua [The original affluent island - knowledge and culture of the ocean among the Yami]。國立清華大學人類學研究所碩士論文 guoli qinghua daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Anthropology, National Tsing Hua University]。

張燦穩 Cheung, Chan-wan

1991 蘭嶼椰油村雅美族人儀式性漁撈活動之漁場利用形態 lanyu yeyoucun yameizuren yishixing yulao huodong zhi yuchang liyong xingtai [Ritual fishing practice and usage of fishing grounds by the Yami of Yayu Village, Irala (Orchid Island)]。國立台灣師範大學地理研究所地理研究報告 guoli taiwan shifan daxue dili yanjiusuo dili yanjiu baogao [Geographical Research]17:147-192。

陳玉美 Chen, Yu-mei

1995 夫妻、家屋與聚落:蘭嶼雅美族的空間觀念 fuqi, jiawu yu juluo: lanyu yameizu de kongjian guannian [The concept of space among the Yami]。刊於[In] 空間、力與社會 kongjian, li yu shehui [Space, power and society],黃應貴主編 huangyinggui zhubian [Huang, Ying-Kuei, ed.],頁 133-166 [Pp. 133-166]。台北:中央研究院民族學研究所

taipei: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

陳淑芬 Chen, Shu-fen

- 1994 具體生活與象徵系統:雅美族的魚類分類與食魚禁忌 juti shenghuo yu iangzheng xitong: yameizu de yulei fenlei yu shiyu jinji [More than food: Yami's fish]。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文 guoli qinghua daxue shehui renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Sociology and Anthropology, National Tsing Hua University]。

黃郁茜 Huang, Yu-chien

- 2005 「交換」與「個人主義」:蘭嶼野銀聚落的例子 'jiaohuan' yu 'gerenzhuayi': lanyu eyin juluo de lizi [“Exchange” and “individualism”: A case study at Ivalino, Lan-yu]。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。guoli taiwan daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Anthropology, National Taiwan University]。

劉欣怡 Liu, Hsin-yi

- 2007 蘭嶼達悟族老人照護關係-護理人類學民族誌 lanyu dawuzu laoren zhaohu guanxi – huli renleixue minzuzhi [Aging, caring and boundary making among the Tao (Yami), Taiwan: An Ethnographic study]。台北縣板橋市:稻鄉 taibei[Taipei] xian banqiao [Banqiao] shi: daoxiang。

鄭漢文 Cheng, Han-wen

- 2004 蘭嶼雅美大船文化的盤繞:大船文化的社會現象探究 lanyu yamei dachuan wenhua de panrao: dachuan wenhua de shehui xianxiang tanjiu [The convoluted change on Orchid Island of Yami boat culture: An inquiry into social phenomenon of big-boat culture]。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文 guoli donghua daxue zuqun guanxi yu wenhua yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Ethnic Relations and Cultures, National Dong Hwa University]。

衛惠林、劉斌雄 Wei, Hwei-lin and Pin-hsiung Liu

- 1962 蘭嶼雅美族的社會組織 lanyu yameizu de shehui zuzhi [Social structure of the Yami, Botel Tobago]。台北南港:中央研究院民族學研究所 taibei nangang: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Nankang, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

謝永泉 Hsieh, Yong-chuan

- 2003 蘭嶼沒有老人魚、女人魚、男人魚,只有 oyod 和 rahet 之分 lanyu meiyu laoren yu, nuren yu, nanren yu, zhiyou oyod he rahet zhifen [The Yami have no Elder's Fish, Women's Fish or Men's fish, but only Oyod and Rahet]。飛文月刊 第4期 feiwen yuekan disiqi [Flying Fish

Monthly 4], 2 版 erban [p.2], 2 月 5 日 [February 5]。

- 2004 達悟傳統死亡觀初探: Iraraley 的觀點 dawu chuantong siwangguan chutan: Iraraley de guandian [On the traditional concept of death among Tao: an Iraraley viewpoint.]。發表 [Presented] 於「2004 蘭嶼研究群研討會」2004 lanyu yanjiuqun yantaohui [2004 Conference of Lanyu Studies], 中央研究院民族學研究所 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Institute of Ethnology, Academia Sinica] 主辦 [held], 台北 taibei [Taipei], 12 月 20 日 [December 20]。

董森永 Dong, Sen-yong

- 2004 蘭嶼達悟族的傳統生育禮俗 lanyu dawuzu de chuantong shengyu lishu [Traditional birth customs among the Yami]。民族學研究所資料編 minzuxue yanjiusuo ziliao huibian [Field materials, Institute of Ethnology, Academia Sinica] 18: 71-92。

Bateson, Gregory

- 1958 Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three points of view. Stanford: Stanford University Press.

Bird-David, Nurit

- 1992 Beyond "The Original Affluent Society" : A Culturalist Reformation. *Current Anthropology* 33(1):25-47.

Bloch, Maurice

- 1975 Property and the End of Affinity. *In* Marxist Analysis and Social Anthropology. Maurice Bloch, ed. Pp. 203-222. London: Tavistock Publications.
- 2006 Teknonymy and the Evocation of the 'social' among the Zafimaniry of Madagascar. *In* An Anthropology of Names and Naming. In Gabriele vom Bruck and Barbara Bodenhorn, eds. Pp. 97-114. Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, Mary

- 1966 Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Ark Paperbacks.

Geertz, Hildred, and Clifford Geertz

- 1964 Teknonymy in Bali: Parenthood, Age Grading and Genealogical Amnesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 94(2): 94-108.

Godelier, Maurice

- 1978 Infrastructures, Societies, and History. *Current Anthropology* 19(4): 763-771.

Marx, Karl

- 1976 *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol.1. Ben Fowkes, trans.
England: Penguin Books.

Meillassoux, Claude

- 1981 *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*.
Cambridge: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall

- 1972 *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Atherton, Inc.
1999 What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth
Century. *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii.

Strathern, Marilyn

- 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with
Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

高信傑

廈門大學人類學與民族學系

aaron.kao@gmail.com

The Road to Perfection: Personhood and Labor in Yami Culture

Hsin-chieh Kao

Department of Anthropology and Ethnology, Xiamen University

This article aims at sketching Yami culture as a whole, presenting a theory of Yami cultural structure, and exploring its social and material conditions. Through anthropological fieldwork in Lanyu, I argue that all the observed and recorded, seemingly contradictory characteristics among the locals, such as their generosity, self-care, activeness, conservatism, etc., are various facets of the ideal image of ‘*tao*’ (person) in Yami culture. Such an ideal sprouts from the notion ‘*all men are created labouring*’ and grows under the principle ‘*more pains, more gains*’. For the Yami, people survive because they work, and it is optimistically believed that the harder they work, the more they obtain. Moreover, what accumulates along with labour is not only wealth but everything: people also learn more skills for living, have more stories to tell, produce more food to share and win more respect from their fellows. Poor harvest, bad fishing luck or other occasional misfortunes never negate this long-term trend in a person's life course. Eventually people reach their peak of life as they age and become *rarakeh* (elders). What *rarakeh* own - large houses and thriving crops, comprehensive erudition and numerous offspring-prove their lifelong efforts and justify their highly esteemed status in the community. In short, a person's value is proportional to their age, which is culturally equal to their labor time. The ideal image of *tao* is the destination of Yami people's life journey on 'the Road to Perfection' that links life, labour, wealth, power and knowledge.

Furthermore, I argue that ‘the Road to Perfection’ is by no means a rootless imagination among the Yami but is founded upon some solid

facts that people experience and comprehend in their daily lives. The natural environment of Lanyu and, for the sake of subsistence, the locals' collective responses to it, including their reliance on human strength and individual means of production, their gendered division of labor, their planting agriculture and supportive but notable offshore fishing practices, etc., commonly shape this cultural ideal and make it a realizable one particularly on Lanyu, the Yami's 'affluent island.' In this sense, the ideal image of *tao* may evolve correspondingly when Yami people experience the world and the life differently. In the context of globalisation, the Yami have made many efforts, which largely follow their traditional ways and usually lack efficiency and efficacy, to adapt themselves to a modernized lifestyle and livelihood. Accordingly, some external observers over-optimistically claim that 'the Yami are still there, and they are still Yami', and Yami culture not only survives from the tidal wave of globalization but successfully absorbs foreign elements for its own good. However, such an opinion is based on a mere illusion created by ethnographic phenomena similar to the past but with a different structure underneath, which can be distinguished only by a more sophisticated analysis of the relations and contacts between persons and things. The analytical framework presented in this article, as I hope, can be helpful to develop an integrative understanding of the past and present ethnographic phenomena in Lanyu.

Keywords: Yami (Tao), the concept of personhood, labor, value, cultural structure
