

# 田野初期經歷的反思與延伸：閱讀馬渕悟 「與臺灣阿美族的歲月」

李宜澤 \*

## 摘要

本文探討日本人類學者馬渕悟 (Mabuchi Satoru) 早期的研究經歷，尤其是於1970年代初在臺灣阿美族社會的田野調查過程。透過「與臺灣阿美族的歲月」譯稿內容，馬渕悟細緻地說明這段「長期初體驗」的田野經驗。馬渕悟的個人田野經歷具有雙重的歷史張力：一方面他承繼了其父馬淵東一 (Mabuchi Toichi) 作為戰前臺灣原住民研究權威的學術遺產；另一方面，他身處1970年代的轉折點，面對臺灣經濟起飛、原住民族社會結構劇烈變遷，以及人類學界開始反思殖民視角與結構功能論僵局的關鍵時刻。「與臺灣阿美族的歲月」回憶紀錄的譯稿生動有趣，紀錄了1970年代以來人類學者馬渕悟對於池上以及宜蘭的深厚感情與深度觀察。內容以馬渕悟個人日記的形式延伸，透過日記的觀察與紀錄的型態，說明一位日本大學生如何慢慢地融入且了解臺灣阿美族在七〇年代的處境。這份學術翻譯文獻內容除了連結個人情感，也能一探戰後日本學者持續進行阿美族研究的取向，具有時代參考意義

**關鍵字：**田野倫理，殖民反思，協作田野

---

\* 國立東華大學原住民族學院族群關係與文化學系副教授兼系主任。  
iceplee@gms.ndhu.edu.tw

## 成為人類學者：田野工作以及倫理的起點

文化人類學作為一門了解異文化的學科，其學術精神建立在獨特的儀式上，那就是田野工作（fieldwork）。田野不僅是資料收集的過程，更是深度的身心涉入，是每位人類學者必須經歷的「成年禮」（rite of passage）。過程中研究者離開熟悉的環境，進入異文化情境，經歷語言隔閡、身體不適、社會角色重組，以及價值觀的衝擊。一位人類學者在其學術生涯初期的田野經驗，充滿困惑、尷尬、挫折感與感受震盪的時刻，往往深刻地烙印在學術生命深處，而可能影響其後來的理論關懷、認識論立場以及寫作風格。

也因為如此，反思個人田野初期經驗的文本，將會看到作者自我描述如何從文化無知的狀態，慢慢透過田野中的學習再次成年，而被陶冶成為一位人類學者的歷程。本文探討日本人類學者馬渕悟（Mabuchi Satoru）早期的研究經歷，尤其是於1970年代初在臺灣阿美族社會的田野調查過程。透過「與臺灣阿美族的歲月」譯稿內容，馬渕悟細緻地說明這段「長期初體驗」的田野經驗。馬渕悟的個人田野經歷具有雙重的歷史張力：一方面他承繼了其父馬淵東一（Mabuchi Toichi）作為戰前臺灣原住民研究權威的學術遺產；另一方面，他身處1970年代的轉折點，面對臺灣經濟起飛、原住民族社會結構劇烈變遷，以及人類學界開始反思殖民視角與結構功能論僵局的關鍵時刻。「與臺灣阿美族的歲月」回憶紀錄的譯稿生動有趣，紀錄了1970年代以來人類學者馬渕悟對於池上以及宜蘭的深厚感情與深度觀察。內容以馬渕悟個人日記的形式延伸，透過日記的觀察與紀錄的型態，說明一位日本大學生如何慢慢地融入且了解臺灣阿美族在七〇年代的處境。這份學術翻譯文獻內容除了連結個人情感，也能一探戰後日本學者持續進行阿美族研究的取向，具有時代參考意義。

這份以日記稿件延伸個人風格的書寫，並沒有學術體制那種古板且過於艱澀的閱讀感。反而因為作者誠實地記錄個人感受（但有時候也過於誠實地過於簡化），詳細說明人類學者如何觀察臺灣漢人與原住民族的生活觀念，對當時東臺灣的風土與族群互動，以及阿美族人文化觀點的逐漸改變，都有獨特且珍貴的紀錄。這件手稿裡除了對馬渕悟個人入門田野的歷程說明之外，特別針對阿美族的三個問題做記錄討論：一、阿美族人在面對大量人口外移之下，如何準備與進行傳統儀式（尤其是豐年收穫祭）的思維與行為轉變的說明。二、阿美族人因為招贅婚轉變成嫁娶婚之後，在家族繼承議題，金錢權力分配，以及婚後生活狀況的討論。三、阿美族人在都市化情境的生活相對於村落式的生活，如何表達

對於外在事物或者影響的不同反應。這些都是對於當代阿美族人理解的重要且有意義的前提。馬淵悟的這份日記稿件雖然是他個人的文化啟蒙紀錄，卻也真實地記錄了阿美族人在國家以及資本主義制度下，逐漸變化的文化樣貌。

這篇評述本文的核心問題意識在於說明，初入田野的研究者，如何透過田野中的試錯與挫敗，發展出一套自我的田野方法論，進而挑戰當時特定的學術觀點。本文以三個主題討論馬淵悟的田野養成與反思。第一、馬淵悟早期在臺灣進入阿美族田野的方式：大學社團走向、非典型記錄工具、同時帶有人類學家學淵源的背景，如何重塑了他對阿美族文化深層邏輯的理解？第二、他與報導人黃貴潮（Lifok Dongi）之間長達數十年的互動關係，如何超越「研究者／報導者」的二元對立，轉化為一種互相協作的知識生產模式？第三、這種基於「生活實踐」與「情感連結」的田野經驗，如何成為他在1980年代阿美族親屬制度論戰中，反駁結構主義觀點的基礎？本文不將馬淵悟的經歷孤立看待，而是將其置於人類學90年代以來反思的脈絡中。透過這些比對，可以發現人類學者研究初期的不確定性與方法的權變，並非研究的瑕疵，反而是理論創新的原點。

以下的分析同時援引馬淵悟的日記文本與其後續的學術出版品，並將作者的延伸詮釋與日記原始內容做出區分。凡是超越日記記述範圍的推論，皆以作者的分析觀點明確標示。需要說明的是，本文的分析素材並不限於馬淵悟的日記文本本身。「與臺灣阿美族的歲月」作為一份以日記形式延伸的回憶錄，其書寫風格高度個人化，記錄的是田野中的具體場景、情感反應與人際互動，而非系統性的理論陳述。然而，馬淵悟在田野初期所經歷的困惑、摸索與方法轉變，實際上也形塑了他後來的學術取徑。這一點在其後續的學術出版品中，特別是1985年與黃貴潮合著的〈《臺灣阿美族之社會組織及其變化》之反論〉，才得到了明確的理論化表述。因此，本文在閱讀日記的同時，也參照馬淵悟的相關學術著作，嘗試在兩種文本之間建立對話：日記呈現的是田野經驗的原初質地，而學術出版品則顯示這些經驗如何轉化為理論立場。在以下的討論中，凡是直接來自日記內容的描述與觀察，將盡可能標示出處；而筆者基於上述文獻所進行的延伸分析與詮釋，則以論述脈絡加以區辨，以便讀者判斷各項論點的依據層次。

## 在嘗試中尋覓田野

馬淵悟的人類學之路始於身體的移動與感官的衝擊。這種「探險經歷」的初

始狀態，反而賦予他一種開放性，使他能夠在進入阿美族社會時，擺脫既有理論框架的束縛，直接面對生活的複雜性。根據馬淵悟文中的回憶，他的田野起點並非臺灣，而是馬來西亞的婆羅洲。1970年，大學三年級的他與朋友成立了「探險部」，前往沙勞越的伊班族（Iban）進行調查。這段經歷在學術產出上被他定義為失敗；缺乏基礎知識也沒有指導者，結果只是「去了又回來」而已。然而，若是從現象學的角度審視，這次「失敗」具有啟發意義。對於當時的馬淵悟而言，這是一次「去浪漫化」的過程。首先是身體感的喚醒，儘管沒有帶回民族誌資料，但在「婆羅洲的叢林地帶四處走走，在遠離城鎮的伊班族長屋住宿，能夠與他們共同生活的經驗」，讓他留下了深刻的印記。這種「在現場」的經驗，讓他意識到人類學不僅是文獻閱讀，更是生活方式的投入。其次是志業的召喚，模糊但強烈的身體記憶，使他萌生了「想要繼續從事這類工作」的夢想，並在回到日本後才開始系統性地學習文化人類學。這種「先實踐、後理論」的倒置順序，使他的學術視角根植於實際經驗與生活，而非抽象的概念演繹；在臺灣原住民族早期研究的例子裡，亦是如此。

從另一方面來看，馬淵悟進入臺灣田野的契機帶有濃厚的家族傳承色彩。他的父親馬淵東一一是日本學界研究臺灣原住民族社會組織的重量級學者。當馬淵東一對馬淵悟的建議是：「如果有興趣的話，不如參加夏天的臺灣調查」。這句話開啟了馬淵悟與阿美族超過五十年的緣分，但也隱含著巨大的焦慮。作為民族學者的兒子，馬淵悟面臨著雙重挑戰：他既要繼承父親嚴謹的學術遺產，又要尋找屬於自己的發聲位置。在這個過程中，也可以想見他在阿美族的生活受到了父親人際網絡的底蔭，以及論述方向的提醒。不過，他所進入的1970年代臺灣，正處於社會劇烈轉型的時期，這為他提供了觀察文化變遷的獨特窗口，也使他的研究必然地從父親那種偏向靜態結構重建的「古典民族學」，轉向關注動態適應與心理認同的「當代民族誌」。也因為如此，對於個人的田野研究，馬淵悟更著重於「個人體會」後的「變動解釋」，讓他與父親馬淵東一，或者是在後來所討論關於阿美族的母系或者家系演變的學者末成道男，抱持不同觀點。

在1970年代初期的宜灣部落調查中，馬淵悟經歷了田野工作上的「特殊事件」，或者我們可以稱為田野模式上的挑戰。這些挑戰迫使他重新思考「什麼是資料」以及「如何獲取真實」。最初，馬淵悟遵循學院派的標準作業程序，採用「邊聽邊記筆記」的方法。然而在阿美族的文化語境中，這種方法遭遇了「頑強的抵抗」；許多人在他拿出筆記的時候變得不容易說話，或者是太正式而無法認

真交談。馬淵悟在回憶文裡提到：「從第三次田野後半開始，我盡可能不拿出筆記本。相機和錄音機等記錄工具也盡量不使用」。彼時以方便的身份進入臺灣原住民部落，手持筆記本與相機的外來者，往往被聯想到警察、政府官員或特殊調查員。這種機構化的「符號暴力」容易觸發受訪者的防禦機制。馬淵悟敏銳地感受到：「我發現一拿出記錄工具，談話者就會緊張，只說些表面話和理想論，不願說出真心話」（頁141）。因此他後來選擇的方式，是訪談過後再把見聞記錄在筆記本上，但如同他說，這樣反而像是「聽取閒談或者傳聞之後再進行筆記，而不是調查」。也因此他學會在每天睡前，即使醉眼朦朧，也要記錄當天談話的內容。雖然辛苦，但是比起隔天起來就忘記內容，要重要得多。馬淵悟既不是從零開始的陌生人，也不是複製父親研究範式的繼承者。這些策略讓他得以接觸到阿美族人在正式訪談中不會吐露的深層文化邏輯：關於祖先懲罰的敬畏、關於繼嗣歸屬的焦慮、關於母系原則在現代化衝擊下的持續運作。這些後來成為馬淵悟理論立場基礎的田野素材，恰恰是在他「非典型」的進入方式中才得以浮現的。

為了突破這層屏障，馬淵悟採取了所謂「沉浸式」策略（其實也是許多田野工作者所熟悉的方式）：他將調查場域從正式訪談轉移到了酒席與閒談之中。「與其說是調查，不如說是聽取閒談和傳聞後再整理筆記」（同上頁）。在阿美族的社會交往中，「飲酒對談」同時具有神聖與世俗的雙重功能。它不僅是溝通人神的媒介，也是解除社會階層束縛、釋放壓抑情感的機制。馬淵悟選擇加入這個圈子，意味他不只是作為純粹「觀察者」或者聆聽者，而同時成為「參與者」。如同所有「參與觀察」的田野工作模式，這種方法要求積極涉入的互動持續性與意志力。我們也可以在譯文中讀到他回憶中從作為日本人飲酒的「商業」互動習慣，轉換為更為平易的田野日常互動感。通過這種方式獲得的資料，因此較能回應生活的血肉與情感的紋理。這個過程裡面聽到的不是抽象的親屬法則，而多半是誰跟誰吵架、誰因為分家而不合、誰對祖靈感到恐懼。馬淵悟在酒席與閒談中所收集的，與其說是瑣碎的八卦，不如看成族人在日常情境中透露出的深層文化邏輯：誰因為分家而與母方斷裂的焦慮、誰在祭祀場合堅持依循母系歸屬的理由、誰對從夫居之後失去祖靈庇護的恐懼。這些日常言談所揭露的日常規則與祖先懲罰的實際層面，作為後來馬淵悟與黃貴潮用以反駁末成道男（Suenari Michio, 2007[1983]）嫁娶與入贅對應結構論點的經驗基礎。本文並非認為八卦可以直接理解為理論解釋，而是在馬淵悟所舉出的例子當中，我們

了解到田野案例的變通解釋，而非過於簡化的「多數法則」，才是規則的真實存在方式；這也是馬淵悟在田野當中能夠針對轉變所進行的動態描述，在案例和原則之間的深入比對觀察。

## 殖民歷史的自我反思

在參與阿美族人生活的同時，馬淵悟不斷地發現一個矛盾的現實：身為前殖民者，他自己帶著頗為強烈的贖罪感；然而面對阿美族人的反應他又感到無比疑惑：「臺灣人對日本的感情到底是怎麼回事。明明是被當作殖民地統治和剝削，卻似乎非常喜歡日本」（頁213）。「臺灣原住民為何比較偏愛日本殖民者」是凡初次接觸臺灣原住民的外國學者，常常都會出現的疑問；但作為一位自我認同為「前殖民者」的研究者，卻比較少見。馬淵悟在日記中多次自我反思，為何會有這樣對於前殖民者的歡迎和喜愛。他在回憶文中給了初階的推測答案：「這大概是因為日本戰敗結束統治後換成中華民國政府統治，但對阿米斯來說兩者都是外來者。日本的統治雖然嚴格，但似乎有公平感。之後中華民國政府基層官員據說沒受教育只會要求賄賂」（頁213）。這樣的評論當然很武斷，但是不能說沒有經過比較的結果。

這個問題成為馬淵悟在自傳回顧中的基調。在馬淵悟初次訪問的過程，我們可以看到他不斷地寫道在池上的金太郎一家對他的招待照顧，甚至提到不同鄰居想要宴請日本研究者的狀況而提到：「如果你們只待在我家的話，我會被罵小氣，所以必須稍微認可一下」（頁166）。乍看是一種奇特的比較心態，但卻成為馬淵悟自我反思的起點：臺灣原住民對殖民者的觀點是如何轉變的？在最開始與阿美族人的交流，其實帶著家族情誼與過往友人的關聯。透過與父親熟識的朋友以及日本文明的差異效果，阿美族人顯然很關注眼前的日本人，如何帶來日本局勢的消息，以及對於自己的評價（比如在剛到池上不久後，有女性族人希望以檳榔連結把女兒嫁給他）。但這個狀況在後來到了宜灣，轉變成共同生活中後的同伴情誼與能力的肯定，不再是懷念過往的日本文明反應。甚至在馬淵悟參與豐年祭的年齡階級活動後，也肯定地得到「真的變成阿美族人了，日本人不會這樣」的讚美。當他獨自一人到奇美去拜訪金太郎友人時，也被認為「日本人不可能一個人穿成這樣來這種深山」（頁213）。這讓馬淵悟不時反省自己作為日本人但想要「學習阿美族人生活」的差距，這個差距也回應了研究者身份對應作為朋友或者共同生活者的不同。

對於被殖民意識的重新自我認同，Leo Ching 荊子馨在《成為日本人》裡面以參與殖民者發起的太平洋戰爭的臺灣原住民自我認同中說到：「曾經在某個歷史時候，原住民和日本人從南方移動到不同的地點；也許現在，原住民是想要去尋找有同樣祖先的日本人」（Ching, 2005）。這樣的證詞（testimony）反應了被殖民者矛盾的國族身份認同，也折射出殖民者在歷史記憶當中的認同動員。我們如何理解這種差異呢？透過馬淵悟的說明，可以延伸以下的三個分析原則：

一、「兩個殖民者」的比較（Comparative Colonialism）。這是最關鍵的因素。臺灣原住民經歷了「日本」與「國民政府（KMT）」兩個外來政權的統治。日本雖然殘暴（如理蕃政策、鎮壓），但日本帶來了「法治」、「秩序」與「現代化基礎設施」（警察、衛生、教育、道路）。對於許多經歷過該時代的長者（所謂的「日語世代」）來說，日本人雖然嚴厲，但「講信用」、「有紀律」。戰後初期的混亂、貪污、通貨膨脹，以及隨後的白色恐怖與強烈的漢人沙文主義，讓原住民感到巨大的落差。相較於日本警察的「嚴刑峻法但可預測」，國府初期的「失序與歧視」反而讓日本時代在記憶中被美化了。這是一種「相對剝奪感」下的歷史重構。

二、現代性的初體驗（Colonial Modernity）。對許多原住民族群而言，日本殖民時期是他們接觸「現代國家」的起點。電力、自來水、現代醫療、貨幣經濟都是在這個時期進入部落的。這種「文明化」的衝擊會被內化為對殖民者的某種「敬畏」或「認同」，特別是當後來的統治者在現代化治理上表現不如預期時。日本在二戰後期徵召原住民組成「高砂義勇隊」，給予他們軍人的身份與榮譽。這在某種程度上顛覆了漢人傳統上對原住民「番」的歧視鏈，賦予了男性一種悲劇英雄式的尊嚴。這種與殖民者「並肩作戰」的記憶（blood debt），形成了一種特殊的情感紐帶（在《成為日本人》當中就有高砂義勇隊的情感證詞）。

三、語言作為「區隔」與「抵抗」（distinguish and resistance）的工具。戰後，國民政府推行國語（華語）政策，禁止日語與方言。對於原住民菁英而言，繼續使用「日語」反而成為一種區別於漢人統治者、保有自我尊嚴的手段。日語成為了部落長者間的「秘密語言」或「共通語言」，承載了對過去美好時光（包含傳統仍然臨在身邊）的想像。在漢人統治觀念中，原住民多被描述為「化外之民」。但日本殖民者基於帝國擴張需求，在後期將原住民視為皇民之一，甚至在體能與戰鬥意志上讚許原住民優於在平地生活的漢人。這種被前任殖民者「肯

定」來對抗現任統治者對原住民「歧視」的心理機制，是臺灣原住民所展現出來非常獨特的一點。

這些論述在後來的歷史學與法學者討論中（參考周婉窋2010，王泰升2015），也都將治理比較下的殖民情境作為抵抗的論述，並作為原住民對日治時期較為認同的歸因討論。這些經驗可以發現原住民（在本譯文中為阿美族人）的日本情結，其實是「透過對前任殖民者的肯定，來對抗現任統治者歧視」的獨特心理機制<sup>1</sup>。在歷史經驗中我們發現這樣的條件之外，馬淵悟的田野自傳說明從另一面讓我們了解，殖民者重新審視被殖民經驗的自我發現，如何成為啟動研究主體觀點的內在動力。而有趣的其實是黃貴潮對於馬淵悟的「認同」過程，也反映在他後期以回憶方式書寫的阿美族儀式研究裡：如在譯文中提到以馬淵悟的婚禮作為宜灣的傳統儀式介紹，而日本人類學者的結婚照甚至成為臺灣博物館裡的收藏。這種報導人反過來討論人類學者的生命經歷，也反應了前面提到的研究協作，成為下文所稱之「相互凝視」的可能性。

## 走向協作的田野：與黃貴潮（Lifok Dongi）的相互凝視關係

在傳統人類學民族誌中，報導人（Informant）觀點往往是隱形的，或者是被匿名的資料來源。然而，馬淵悟研究生涯的特殊之處，在於他與阿美族知識耆老黃貴潮（Lifok Dongi）建立了超越傳統界線的學術夥伴關係。1971年，大學三年級的馬淵悟在宜灣部落認識了當時39歲的黃貴潮。黃貴潮不僅是阿美族人，更是一位具有高度文化自覺的記錄者。黃貴潮正是馬淵悟父親馬淵東一當年的研究對象。這種跨越兩代人的學術因緣，從一開始就不是單向的「提取」。馬淵悟依賴黃貴潮作為翻譯與文化詮釋者；反之，馬淵悟也將黃貴潮引入了民族學與人類學的學術殿堂，並協助人類學者整理口傳文學。而黃貴潮並未停留在「提供原始數據」的層次，他開始運用人類學的概念（如系譜、繼嗣、禁忌）來分析自身的文化。

最能體現這種平等關係的，是1985年發表於日本期刊《民族學研究》的文章《臺灣阿美族之社會組織及其變化之反論》（臺灣翻譯為1999年）。在這篇文章

---

<sup>1</sup>「被前殖民者肯定來對抗現有殖民者的歧視」，以及「透過對前殖民者的肯定來對抗歧視的現有殖民者」兩句，看起來似乎等同，但裡面仍然因為啟動者的差異而有主體意義的不同。感謝審查人提供，在此並列對比，讓讀者感受其差異。

中，黃貴潮被列為共同原著者，這在當時的學術環境下是具政治意義的姿態。這篇文章不僅是對末成道男觀點的反駁，更是一份「內部人的民族誌宣告」。讓本土文化工作者作為協作者，也能夠回應理論觀點，並且取用不同的思考路線來予以回應評論。馬淵悟在文中扮演的角色，同時是黃貴潮語言的編輯者與思想的對話者；也因此我們可以發現兩者在文化當中的「互相凝視」：馬淵悟帶著對於宜灣傳統的想像與受肯定的殖民參與回歸，而黃貴潮則是透過運用殖民知識的論述，建立宜灣式的「民族誌職權」（ethnographic authenticity，參見克里弗德Clifford 2023）。在討論過程中，如何面對不同案例資料的差異，是透過黃貴潮對宜灣社會的深刻洞察。這場論戰的核心在於：在現代化衝擊下，阿美族是否已經從「母系繼嗣社會」轉變為「非單系（雙系）社會」？日本學者末成道男在2007[1983]年出版的《臺灣阿美族之社會組織及其變化》一書中，基於對南竹湖部落的調查，提出了一個回應變遷的觀點：阿美族已經是非單系社會。末成道男的論據主要建立在「居住規則改變」和「家屋成員界定」兩項條件的變化討論上。因為傳統的從妻居（招贅婚）大幅減少，代之以從夫居（嫁娶婚）。另外「家」（romah）的成員權是透過居住地決定的，而非透過母親的血緣。越來越多女性嫁入男方家，親屬集團的性質因此改變。

馬淵悟與黃貴潮則基於宜灣部落的經驗，提出了維護傳統的「反論」。他們認為末成道男被表面的「居住形式」引導，忽略了深層的「認知觀點」與「信仰動力」。他們的論點核心在於：居住地的改變（住在夫家）並不等於繼嗣身分（membership）的改變。馬淵悟與黃貴潮進一步在理論上區分了兩個層次的概念，以此釐清混亂：作為生活單位的 *romah*：這可以包含非血緣的配偶（如入贅的丈夫或嫁入的妻子）。在這個層次上，成員確實隨居住而定。作為「繼嗣群體」的 *maliinaay*：這是基於母系血統（母親的子宮）連結的群體。無論居住在哪裡，這個身分是不變的。末成道男的研究主張為生活條件變化下的操作層面，而馬淵悟與黃貴潮則轉向儀式與解釋原則。馬淵悟指出，當阿美族人進行祭祀（如 *pakelang* 或 *ilisin*）時，或者在處理離婚、喪偶後的歸屬時，運作的法則是 *maliinaay*。馬淵悟的結論是：阿美族雖然在行為上出現了嫁娶婚與父方居住，但在「意識形態原則」上，母系原則依然是解釋世界的核心邏輯。那些看似父系繼承計算的行為，往往是為了適應外部政權（日本、國民政府）法律與經濟壓力的「擬態」（mimicry）。透過這樣的觀點，把原來氏族繼承的論點，改面為對於家的動態觀察。這一點是馬淵悟與黃貴潮在本文當中看來貼近傳統原則，實際上也提出

「反反論」的觀點。這樣的角度的，在後來許多阿美族研究的學者論述中，也都有更深入的討論（參見葉淑綾2009，羅素玫2018）。但對於把這個論點提出來重新反駁日本學者在殖民紀錄上留下來的說法而言，馬淵悟的研究取向受到了與田野夥伴，也就是黃貴潮的極大影響。這段關係的意義不在於它實現了某種「主體為誰」的質問，而在於它展示了在既有學術權力結構中可能的協作路徑：報導人不再只是提供原始素材的對象，而成為論證的主要建構者；研究者則從知識的獨占詮釋者，轉為協助在地知識進入學術場域的中介。這種協作模式並未消除兩者之間的位置差異：語言能力、學術體制的進入門檻、發表管道的掌握權，仍然構成結構性的不對等。但它打開了一個「相互凝視」空間，讓報導人的聲音不再只是被引述的材料，而是具有理論效力的分析視角。

## 從「殖民視角」到「對話視角」的典範轉移

馬淵悟的案例在臺灣原住民人類學研究上具有特殊的歷史意義。他的父親馬淵東一代表了戰前「文化類型」的傳統，建立在分類、測量與行政管理需求上的知識體系。而馬淵悟則代表了戰後「去殖民與協作」的轉向。這種轉向並非透過抽象化的分類完成，而是透過田野中的實踐出現。在語言的政治形態上，馬淵悟堅持使用Amis（阿美斯）這個自稱，拒絕使用帶有外來意涵的日本戰前的分類標籤。而另一方面重視知識的權利，他將解釋權讓渡給報導人黃貴潮，承認在地人擁有對自身文化的最終解釋權。在收錄田野觀點的時候，他以「不確定性」（uncertainty）作為方法。馬淵悟日記中的早期經驗告訴我們，田野中的「不確定性」：不知道該記什麼、聽不懂笑話、被受訪者拒絕，並不是研究的障礙，而是通往知識理解的入口。因為他接受了混亂、接受了在酒席中的醉意，他才觸摸到了阿美族社會那種充滿矛盾、張力與情感的「活」資料。透過宜灣的案例，馬淵悟修正了我們對「母系繼承」的刻板印象。母系家屋不是一個僵固的規則集合體（誰住哪裡、誰繼承什麼），而是一種關於家的動態與「歸屬」的本體論。這是馬淵悟研究所提出的詮釋框架，根據馬淵悟與黃貴潮在反論中的強調，這應該同時包含祖靈信仰的宗教層面與日常繼嗣認同的社會層面，也讓我們可以將討論具體化為一種關於『歸屬』的本體論，所謂歸屬，既指涉阿美族人透過祖靈信仰所維繫的死後歸向（回到母方祖靈之所），也指涉現世中個人對於maliinaay身分的持續認同。

同時，馬淵悟也在慢慢地成為阿美族人信任並且借鏡的對象中，尋找到作為

日本人的特殊角色。比如文中最後提到關於跑船青年Saytaw過世的補償金如何處理，除了深入且詳細地描述阿美族人母方代表與父方代表的討論之外，他的角色成為在過程中可以被青山先生「操作」的「正義與智慧」象徵，馬淵悟也在過程中樂於接受這個「共謀」的「外來角色」。以至於當第二次他再次被詢問如何處置死者的相機遺物時，明快地做出直接破壞之後放入墳墓當作「陪葬品」的高明觀點。在附錄中介紹幾個難得一見的儀式（包含祈雨以及傳統婚禮），馬淵悟都已作為「對話」的一方來呈現自己。並且在最後的母系制度變遷討論中，很深刻詳細地記錄了阿美族年輕人進入到都會環境的小家庭體制，以及工作模式收入差異等等變化之下，對傳統母系繼承以及共居的不同之處以及困難決定。這些，都因為馬淵悟以「對話者」的立場，才能夠明確看出來的深入風格，也因此達到了除去殖民者身份的「在地認可之人類學者」的新身份，來訴說阿美族人在1970年代之後三十年左右的現代化適應過程。

## 結論

「與臺灣阿美族的歲月」這份譯文的出現，得以讓我們看到戰後日本學者如何在臺灣社會已經開始工業化與都市化的情境下，一方面繼承（但是也放棄）戰前日本對臺灣原住民研究的遺緒，一方面開展新的研究方向以及反思可能的論述角度。我們同時也發現到這樣的研究背景—不同於馬凌諾斯基在個人孤立的田野反思和懺悔狀態—充滿了對於被研究族群的友情連結以及自身殖民遺緒的多重反思。然而我們也可以發現，在中文譯文當中，可能對於70年代末在族群分類或者語言分類觀點上註釋的缺乏，例如仍然把臺灣原住民稱為九族，或者是以「印尼語系」來指稱臺灣原住民語系的觀點，是否能夠代表當代的論述觀點<sup>2</sup>。此外，譯文當中把「阿米斯」和「阿美族」不同位置的混用，可能代表了馬淵悟在田野反思中不同角度的理解，但譯文並未更深入地說明該項用語的差異，可能也是在論點上還可以進一步探究的地方。

馬淵悟的早期研究經歷，是一部關於「如何成為人類學家」的啟示錄。從初探東南亞田野的挫敗到宜蘭的深耕，從筆記本的紀錄者到宴席間的參與者，從父親的繼承者到黃貴潮的夥伴，他的每一步轉變都映照出人類學這門學科在廿世紀後半葉的人類學田野觀察轉向。他與阿美族人的情誼，也顯示出族人對「前

---

<sup>2</sup> 感謝審查人的提醒。

殖民者」的喜愛，在人類學上不應被解讀為單純的「情感依附」或「奴化」，而是一種「能動性的歷史詮釋（agency in historical interpretation）」。這份「喜愛」其實是「經過篩選的記憶」。他們懷念的不是那個會殺戮處罰的日本殖民者，而是那個帶來秩序、技術，並且在二戰中與他們有過生死與共經驗的「想像中的日本」。這是一種在歷史夾縫中生存的策略。在此同時，馬瀧悟的研究表現了理論觀點並不來自於文化類別的重新安排，而是田野中那些尷尬、痛苦、微醺與「交互凝視」的時刻。對於當代研究者而言，馬瀧悟留下的或許不是關於阿美族親屬制度的具體結論，而是一種作為人類學家永恆追求「在其地」（being there）、願意被異文化改變、並與之共情的姿態。這正是田野工作作為人類學者成年禮的終極意義。

## 後記

田野工作的自我回顧與反思已經是當代人類學尋找意義的表現方式，然而除了馬凌諾斯基意外的日記出版與美國反思人類學與文化書寫之外，我們幾乎看不到其他與臺灣研究相關的田野反思書寫；從日本研究者角度看待對於臺灣原住民研究的反思更是少見。馬瀧悟的「與臺灣阿美族的歲月」一書，提供了這樣的機會，更對後殖民時期日本學者針對臺灣原住民的研究初衷，以及在現代化與傳統對比下呈現的內在陳述與轉折。而這篇導讀討論，除了引導讀者對於馬瀧悟的學思歷程有所了解，承蒙期刊審查人的回覆意見，更能夠對於阿美族研究的親屬關係與母系繼嗣，以及戰後族人對日本研究者的觀察反省層面，多一層討論。本文的說明並不在於論證馬瀧悟是否駁斥了其他日本學者以及人類學界，關於母系繼承轉移到父系嫁娶觀點之完整性。而是在日記文本的討論中，指出馬瀧悟所試圖呈現的「協作」觀點，以及後來黃貴潮透過此模式轉進的「本土民俗學者」論述。對於「民族誌職權」的轉移和變動，在日本學者（以及與臺灣本地研究者合作）的討論裡面，如何與殖民歷史和學術脈絡的對話，相對是少見的。也透過理論審查對話，呈現在馬瀧悟日記中衍伸出來的「主體性」議題。筆者在此對於審查人提供的深刻見解表示由衷感謝，也期待透過觀察後殖民時期人類學者的自我說明，有機會更深入地反思臺灣人類學者的當代處境。

## 參考文獻

王泰升

2015 〈台灣法律史上的原住民族：作為特殊的人群、地域與法文化〉，《台大法學論叢》，44(4): 1640-1704。

未成道男著，羅素玫主編。何珮儀，黃淑芬編譯

2007[1983] 《臺灣阿美族之社會組織及其變化：從招贅婚到嫁娶婚》。南港，中央研究院民族學研究所。

克里弗德（詹姆士）James Clifford著，林徐達，王宏仁譯

2023[1988] 《文化的困境：20世紀的民族誌、文學與藝術》。台北：左岸。

周婉窈

2010 〈試論戰後台灣關於「霧社事件」的詮釋〉，《台灣風物》，60(3): 11-57。

荊子馨（Leo Ching），鄭力軒譯

2006。《成為「日本人」：殖民地台灣與認同政治》。台北：麥田。

滿田彌生譯註，馬淵悟原著

2026。〈與臺灣阿美族的歲月譯稿〉，《南島研究學報》，10(1): 137-249。

黃貴潮，馬淵悟原著

2024[1985]。〈《臺灣阿美族之社會組織及其變化》之反論〉，《民族學研究所資料彙編》，30:133-152。南港，中央研究院民族學研究所。

葉淑綾

2009 〈重思阿美族的年齡階級組織〉，《東台灣研究》，13: 3-27。

羅素玫

2018 〈是傳統還是創新？儀式、性別階序與規範實踐之間的阿美族都蘭婦女組 militepuray〉，《民俗曲藝》，200:25-101。

## The Extension and Reflection of Early Fieldwork Experiences: Reading “*Days with the Amis in Taiwan: Amis Life in the 1970s*”

Yi-Tze Lee\*

### ABSTRACT

This article examines the early research experiences of the Japanese anthropologist Mabuchi Satoru, with particular attention to his fieldwork in Amis society in Taiwan during the early 1970s. In his “*Days with the Amis in Taiwan: Amis Life in the 1970s*”, Mabuchi provides a detailed account of this prolonged initial fieldwork experience. Mabuchi’s personal fieldwork experience carried a dual historical tension: on the one hand, he inherited the academic legacy of his father, Mabuchi Toichi, who was recognized as an authority on the study of Taiwan’s Indigenous peoples before World War II. On the other hand, Mabuchi was situated at a turning point in the 1970s, when Taiwan was undergoing rapid economic growth, Indigenous social structures were experiencing profound transformation, and the field of anthropology had begun to reflect on colonial perspectives as well as the impasse of structural functionalism.

The translated manuscript of the memoir “*Days with the Amis in Taiwan: Amis Life in the 1970s*” is vivid and engaging, recording Mabuchi Satoru’s deep attachment to, and close observation of, Chihshang and Sa’aniwan since the 1970s. Developed in the form of Mabuchi’s personal diary, the text uses diary-based observations to explain how a Japanese university student gradually became immersed in Amis society in Taiwan during the 1970s, coming to understand its circumstances through this process. Beyond

---

\* Associate Professor and Chair, National Dong Hwa University, College of Indigenous Studies, Department of Ethnic Relations and Cultures  
iceplee@gms.ndhu.edu.tw

conveying personal affective connections, this translated academic text also offers insight into the research orientations through which postwar Japanese scholars continued to study the Amis/Pangcah people, giving the work significance as a reference for its historical period.

**Keywords:** Fieldwork Ethics, Reflection of Colonialism, Collaborative Fieldwork

## 【評論文回應1】

陳文德\*

這篇文章根據馬淵悟的日記且做補充，並從中試圖討論田野在人類學者學術研究歷程的重要性，人類學者與當地報導人的關係與知識生產，以及將此例子放在臺灣社會轉變以及人類學的發展脈絡討論，這是有意義且重要的。然而，就如審查意見所述，因為這篇「評論論文」並不完全是根據馬淵悟的「日記」，而是作者在補充與延伸中也做了討論，所以審查人是從這個角度提出問題，希望有助於讀者的閱讀，而不會閱讀此文時造成誤解。但如此一來，是否審查意見已超越了對於「評論論文」文章類別的界定？而且考慮這篇文章是擬收在跟馬淵悟先生有關的專號，就由貴刊編委會確認審查意見與建議的適宜性。

### （一）具體評述（Comment）

這篇「評論論文」（review article）除了馬淵悟的日記，也做了一些補充與延伸的解釋，以下是閱讀此文的意見。

這篇文章有兩個主軸，並且在不同的節次予以闡述與討論：

1. 根據馬淵悟主要於1970年代在池上、宜蘭的田野筆記內容，從三個主題討論馬淵悟的田野養成與反思：（1）他早期「非典型」的進入方式，如何重塑他對阿美族文化的深層邏輯的理解；（2）他與黃貴潮長達數十年的共生關係，如何超越傳統「主體/客體」的二元，轉化為一種互為主體的知識生產模式；（3）基於「生活實踐」與「情感連結」的田野經驗，如何成為他在1980年代阿美族親屬制度論戰中，反駁結構主義觀點的基礎？

2. 作者進一步將馬淵悟的經歷放置在人類學90年代以來反思的脈絡中，指出人類學者研究初期的不確定性與方法的權變，並非研究的瑕疵，反而是理論創新的原點（頁252）

這篇文章雖以馬淵悟的日記作為延伸，其補充與以此所做的解釋，實已超越日記的實際內容，且觸及的議題頗為重要，因此有必要多做說明與討論：

（1）作者認為馬淵悟與黃貴潮的共生關係，其互為主體的知識生產，超越「主體/客體」的二元。就日記內容來看，馬淵悟雖然幾次提到黃貴潮，但幾乎與作者參考其他資料所寫的「知識生產」、「互為主體」無關。「互為主體的田

---

\* 中央研究院民族學研究所兼任副研究員。ch1803@alum.sinica.edu.tw

野：與黃貴潮（Lifok Dogni）的共生關係」一節的內容（頁256-258）<sup>3</sup>。作者在這一節主張，「報導人掌握了理論武器後，更能夠比外來學者更精準地剖析文化的深層肌理」。其主要的依據是馬淵悟在與黃貴潮合寫的〈臺灣阿美族之社會及其變化之反論〉，是第二作者，像是黃貴潮的「編輯者」與「理論對話者」（頁256-257）。對照日記，這顯然是作者的論點，因此，如果如作者所述，這就需要補充說明馬淵悟對於阿美族親屬的理解與觀點是否曾有轉變，而這些轉變是跟黃貴潮的「對話」有關。

（2）作者認為馬淵悟採取了「沉浸式」策略，將調查場域從正式訪談移到酒席與閒談之中，而這些「八卦」與「閒談」後來成為他反駁末成道男作為嫁娶與入贅對應結構論的思考來源（頁253）。然而，我們如果對照（頁257）的內容，作者在此則指出末成道男的主要論據建立在「居住規則改變」和「家屋成員界定」，而黃貴潮與馬淵悟則強調了深層的「意識形態」與「祖靈信仰」。審查人認為，對「居住形式」與「意識形態」的重要性的不同強調，才是爭議所在，而且這也是當時人類學相關研究的討論重點。事實上，馬淵悟在「補遺1. 阿米斯的母系制及其變遷過程」也提到「母系制」的多種特徵。因此，除非作者具體論述「八卦」與「閒談」是了解「意識形態」與「祖靈信仰」的重要方式，否則這樣的用語和描述實過於草率。這不但使讀者忽略末成道男豐富民族誌以及比較的視野與關懷，同時把不同的學術論點簡化成因為田野進行方式的差異。同時，也把（卸下冷具面具的）「觀察者」與（成為）「參與者」視為二分，而忽略了矛盾修飾的「參與觀察」一詞所隱含的「主、客觀」張力與複雜性（頁251）。

（3）「知識的不確定性」的確是重要的問題。作者認為馬淵悟修正了「母系社會」的刻板印象，不是誰在哪裡、誰繼承什麼，而是一種關於「歸屬」的本體論（頁258）。所謂的「『歸屬』的本體論」，是作者的用詞，並不是馬淵悟的論點，如果銜接馬淵悟的日記，作者需要進一步補充與釐清，譬如：這是跟「祖靈信仰」、死後的歸屬有關，還是現世的認同？

（4）作者對於末成道男研究的批評，實已觸及田野與理論的關係及其複雜性。我們從馬淵悟的日記內容並不清楚他為何以阿美族，甚至以宜灣而非他更有親切感的池上作為田野地點的理由，雖然池上比宜灣「漢化」而且一些重要的阿美族社會文化習俗已經式微。人類學者（學生）即使田野之前已撰寫研究計畫，而且某個程度清楚地知道要選擇哪個研究課題、到哪個區域、哪個人群，但

<sup>3</sup> 編按：作者修改時，將此節標題更改為「走向協作的田野：與黃貴潮(Lifok Dongi)的相互凝視關係」

這並不否定實際田野經驗帶來的心理與思維上的衝擊與挑戰。作者認為「研究初期的不確定性與方法的權變，並非研究的瑕疵，反而是理論創新的原點」，這樣的說法固然賦與了田野的重要性，但也忽略了田野的複雜性，以及研究者的思路歷程與轉變。就此而言，作者對於馬淵悟田野日記延伸解釋時，或許需要同時對於馬淵悟的阿美族研究有一個概略的瞭解。

## （二）學術貢獻（Contribution）

這篇「論文」除了日記內容，也做了一些補充與延伸的解釋，其討論與引發的問題頗為重要（參閱（一））。作者注意到馬淵悟在日記多次提到當地阿米斯（Amis）對於曾為殖民者的日本人的印象，有別於漢人對原住民/番的歧視，而這樣的經驗是讓馬淵悟反省自己作為日本人但想要「學習阿美族人生活」的差距。另一方面，作者也指出，馬淵悟在池上與宜灣經驗的一些差異（頁254），這個觀察是重要且值得進一步討論。

其次，作者注意到馬淵悟的父親是有名的馬淵東一教授，這種父子間的學術遺產的承繼，的確值得注意。在學術史的研究上，尤其在阿美族的研究上，有哪些承繼，又有哪些對話與發展，是有待探討的。此外，作者注意到馬淵悟來臺灣調查的1970年代，已是臺灣與原住民社會劇烈變遷的時期。對於這些轉變對於原住民社會文化與個人的影響為何，是重要的課題。

## （三）具體修改建議（Suggestions）

除了以標楷體畫線加黑的段落標示建議修改與補充，另有下列幾點：

（1）學術生涯初期的田野經驗對於一位人類學者的確會有影響，但是影響什麼，尤其在整個長期學術生涯，可能會因田野地點（如國外、國內）、性別、年齡等因素而呈現明顯的差異。因此，作者在第250頁第一段寫到「決定其終身的理論關懷，…」顯然用詞過於強烈，除非他至少可以馬淵悟的例子來說明。建議改為「而可能影響其後來的理論…」。

（2）作為動詞時，文中的「紀錄」宜改為「記錄」

（3）參考文獻沒有末成道男中譯的專書

（4）Saytaw的過世引起阿美族人對於「母系」與「父系」的討論（頁259）。

就脈絡來看，「母系」與「父系」對比的用詞並不恰當。

## 【評論文回應2】

黃宣衛 \*

如果希望更有批判性或在學術上有更大的貢獻，則列出的「具體修改建議」建議都應該積極面對，如若不然，其實本文已有推薦為「接受」的水準了。

### （一）具體評述（Comment）

本文透過馬淵悟以日記形式延伸的回憶錄譯稿，分析他於1970年代初期進入臺灣阿美族社會的田野調查過程，將馬淵悟著作中記錄的「非典型」田野經驗（例如不使用筆記本、沉浸於酒席閒談）視為一種方法論的反思。文中將這些個人化的生命紀錄，放置在90年代以來人類學界對「殖民視角」與「結構功能論」反思的學術脈絡中進行討論。從而延伸出三個核心主題來討論馬淵悟的田野養成：進入田野的方式、互為主體的知識生產，以及反駁結構主義的基礎。奠基於這樣的觀察，本文將馬淵悟的著作視為東亞人類學史上的一個座標，代表了從其父馬淵東一時代的「殖民人類學」轉向戰後「後殖民人類學」與「對話視角」的過程。

### （二）學術貢獻（Contribution）

本文雖然以馬淵悟的著作為素材，但其目的是藉由這些素材來探討「如何成為人類學家」、「後殖民時代的學術倫理」以及「文化的深層結構」等宏觀議題。它不僅提供了批判性的學術對話，更將一段個人的田野歷史轉化為具有啟發性的人類學啟示錄。整體來說，馬淵悟的著作提供了豐富、生動且具個人情感的第一手田野紀錄，而〈田野初期歷練的內在省思與延伸〉則是一篇頗具深度的學術評述，旨在將這些感性的回憶提升至學術倫理與認識論轉向的討論高度。

### （三）具體修改建議（Suggestions）

本文在理論層面著墨較深，但對於臺灣原住民（尤其是阿美族）的最新研究成果似乎較為忽略。

舉例來說，黃貴潮與馬淵悟的理論核心在於1980年代的親屬制度論戰，他們主張儘管阿美族在行為上（如居住規則）出現變化，但在「意識形態」與「祖靈

---

\* 中央研究員民族學研究所兼任研究員。sh5@gate.sinica.edu.tw

信仰」上，母系原則仍是核心邏輯。然而，隨後的人類學者如陳文德、葉淑綾、羅素玫等，透過更細緻的田野調查與當代理論，對他們倆的理論（以及該時代的親屬理論）提出了不同層次的看法與延伸。扼要地說，這群研究者不再僅僅爭論阿美族「是」或「不是」母系社會，而是將焦點轉向：「家」的動態性（而非單純的繼嗣線）、年齡組織與親屬關係的融合（而非二分法）、文化邏輯在日常實踐中的產出（而非僅是潛意識的深層結構）。這些觀點讓阿美族親屬研究從馬淵悟時代的「結構性論辯」，進入到更重視「文化韌性、能動性與日常實踐」的新階段。

另一個例子來自馬淵悟日記中數度提及的阿美族人「日本情結」，本文作者對此並未有深刻的解析。事實上，周婉窈的著作（以及受其啟發的相關學術評論）早已為理解臺灣原住民的「日本情結」提供了深刻且具宏觀視野的理論架構。周教授的研究將原住民對前殖民者（日本）的懷念，從單純的「情感依附」提升到「能動性的歷史詮釋」與「後殖民抵抗」的高度。總結來說，周婉窈的研究讓我們明白，原住民的日本情結其實是「以被前任殖民者肯定，來對抗現任統治者歧視」的獨特心理機制。這並非單純的懷舊，而是在雙重殖民歷史下，為了重構主體性而展現的韌性。

若能針對以上兩點，補強這方面的討論，則本文的學術貢獻將大為提昇。相對於前述的意見，以下兩個書寫上小問題希望作者能留意：1.「馬淵」與「馬淵」交錯使用，宜統一。2.第254頁，「初級的答案」，「初級」兩字值得斟酌<sup>4</sup>。

有必要順帶一提的是，中譯稿偶而會加上一些譯註，對於馬淵悟1988年完成初稿、2021年加上補遺的稿件來說，的確有其必要性。可惜有些註解內容不夠新，例如仍說「這些原住民族被劃分為九個族群…」，或者與目前學界的分類方式有落差，例如說把原住民的語言歸類為「印尼語系」。另外，中譯本有些地方將アミス譯為「阿密斯」，有些地方則翻作「阿美族」。諸如此類的問題，不知在這篇評論稿件中有沒有必要指出來？

---

<sup>4</sup> 編按：作者後續修訂為「初階的推測答案」。