


國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：譚昌國 先生



石東的社會生命：
東台灣寶玉石的蒐藏、流轉與消費

研究生：蔡明庭 撰

中華民國九十九年十二月

【本論文獲中研院民族所培訓計畫之論文研究補助】

國立臺東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 蔡明庭 君
所提之論文 石東的社會生命：東台灣玉石的蒐藏、流轉與消費
業經本委員會通過合於 碩士學位論文 條件
 博士學位論文

論文學位考試委員會：李培德
(學位考試委員會主席)

王喬心

譚昌國
(指導教授)

論文學位考試日期：99年11月26日

國立臺東大學

附註：1.本表一式二份經學位考試委員會簽後，正本送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。
2.本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 南島文化研究所

99 學年度第 1 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：碑刻社會論：東台灣寶玉石刻蒐藏、流轉與消費

本人具有著作財產權之論文全文資料，授權予下列單位：

同意	不同意	單位
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	國家圖書館
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	本人畢業學校圖書館
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	與本人畢業學校圖書館簽訂合作協議之資料庫業者

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

同意 不同意 本人畢業學校圖書館基於學術傳播之目的，在上述範圍內得再授權第三人進行資料重製。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請文號為：
_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：譚品園 (親筆簽名)

研究生簽名：蔡明庭 (親筆正楷)

學 號：9700401 (務必填寫)

日 期：中華民國 99 年 12 月 9 日

1. 本授權書 (得自 <http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/> 下載) 請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2. 依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議: 研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本: 2008/05/29

謝 誌

終於要寫謝誌了，這意謂著回顧這本論文生產的社會生命。剛進南島所時我選擇研究死亡儀式，我的田野地是在越南的中央高地。然而，做了兩趟寒暑假的田野後，當地卻因越南與中國之間的政治敏感議題而禁止外國研究人員進入少數民族村落，尤其是台灣人。這讓我的第三趟田野臨時喊停，必須將蒐集近尾聲的越南田野資料封存起來，並在匆促的短時間內找到台灣的研究主題。

從越南的西部高原順利轉向台灣的東部海岸，要感謝我的同學馮建彰。2009年10月，當我仍試圖向越南政府申請研究許可時，某個週末我決定放下手邊的工作，開車前往成功逛玉石路邊攤，因為欣賞和購買那些美麗的石頭總是令人感到快樂、讓人忘掉煩惱。我找建彰和我去，因為他研究阿美族，而那些石農多半是阿美人。在回途車上，我們對於成功路邊攤賣石頭現象的討論，觸發了我的研究構想。隨後我和建彰每每在鐵道「小屋」飲茶喝酒，在幾次的聊天辯論之後，終於讓我選定石頭蒐藏的研究。建彰當時從多倫多大學回台做博士論文田野，雖然每次我們的辯論都爭得面紅耳赤，熟悉人類學理論的他，總帶給我不少想法上的刺激，幫助我為新的研究找到定位。

在花蓮的田野，要感謝底下這些熱心的報導人。大漢技術學院珠寶技術系主任蔡印來熱心安排我參加該系的礦坑探訪，讓我實地體驗台灣玉的生成環境；理新礦場董事長林獻振講述了台灣玉礦業發展史與礦區觀光的展望；該系賴錦文與翁林廷彬教授教導我礦物學的專業知識。豐田社區的姜錦源、邱松根、黃義雄詳述荖腦山的採礦歷史與社會經濟發展間的關係。林榮村的林盛火示範台灣貓眼的磨製過程，並帶領我實地尋訪平林遺址。花蓮市許靖修教我切磨玉石，並展示早期台灣玉成品。花蓮縣東海岸玉石協會歷任會長呂金戀、田福金、林志成，以及現任會長田金鋒、副會長董柏根從敘說自己的藏品過程中，幫助我深入瞭解人與物如何互動、玉石如何促成社團與展覽的歷程。玉雕大師高敬圍、邱敬淘、吳義盛分享了他們的藝術創作歷程與理念。大港口的中華民國玉石協會創會會長林慈德細說八里灣藍寶開採的殖民與現代歷史。花蓮石藝大街的林建德、張明誌、陳景彤分享了雕刻藝術、寶石礦開發與觀光發展的寶貴經驗。

在台東的田野，感謝底下這些朋友的鼎力相助。定居在台東美農的台灣玉發現者廖學誠教授，回顧了他當年與閃玉不期而遇並為玉奔波的經過，並提供豐富的歷史資料。中華民國玉石協會理事長謝景林說明了進口與本土玉石發展的歷史與現況。台東縣寶石協會理事長陳正富提供陸客來台東觀光的玉石消費實例。後山玉石手工藝發展協會的黃永昌、張正勳、陳俊吉分享了玉石商品化的過程與拍賣場的運作方式。都蘭的鐘榮海、東河的曾木蘭、成功的阿喜敘說台灣藍寶開採的豐富歷史過程。玉石創作者張文通、朱曉慧夫婦分享了推廣台東玉石的歷程。成功擺攤的阿美族依娜們、以及簡永昌、阿山哥、老查，告訴我路邊挖石頭、海邊撿石頭與路邊賣石頭的故事與現況。知本的李嘉純、都歷的洪飛全、成功的阿香、長濱的潘媽媽講述早期撿玉石與經濟發展之間的關係。知本的趙又萱讓我在她的店家觀察陸客的玉石消費情形。台東市資深蒐藏家林經理、李勝

雄、戴清安分享了他們獨到的玉石玩賞與交流經驗。

在其他地方的田野，要感謝下列熱心人士。藝人許孝舜慷慨地讓我參觀他家中的珍藏，並分享他豐富的學石與玩石的人生經驗。北投的郭子弘、郭淑美兄妹告訴我早期台東撿石頭的故事以及目前在建國玉市擺攤賣台東玉石的經驗。龍山寺地下街的鄭至偉敘說了撿石頭與他的人生經驗，龍山寺商場的洪秋冬則分享了雪花玉雕刻品從花蓮流轉到台北的故事。新竹關西的莊明週、林靜宜夫婦提供我完整的書面資料，導引我深入瞭解在台東租地挖石的歷史。高雄寶石雕刻協會副會長陳世宗協助我認識該會成員，並參與他們的拍賣活動。宜蘭的頑石客從寫書的角度分享了他在花蓮服務時的蒐藏人生。

在論文寫作過程，要感謝所上的老師、同學和助理。在一次的寫作工作坊中，陳文德老師細讀我的論文，提供我在書寫上珍貴的意見。許功明老師從藝術分析的角度，給予我如何分析蒐藏品與蒐藏家之間關係的建議。同時，玉娟學姐適時地提供她的寶貴寫作經驗，並給予我的論文詳細而貼切的意見。另外，所助理家婕幫助我更有效率地來完成繁複的論文行政程序。

最後，也是最重要的人即是指導教授—譚昌國老師。譚老師是在寫作過程中影響我最深與幫助我最多的人。他詳細閱讀了我分批交給他的論文章節，更細心地挑出文章中的問題，小至錯字、大至理論，這對於寫作者而言是最直接的恩惠。在每次的會面中，譚老師都會具體地指導我接下來的寫作方向，在與他的討論過程中，我更進一步吸收到許多課堂上學不到的人類學寫作方法。人類學是我最需要的知識，也是我將來欲追求的目標，譚老師在人類學的專業素養，為我在學術的道路上惠賜一個關鍵的導引。同時，口考委員王嵩山院長惠予我在物性的探討與博物館蒐藏方面寶貴的批評與意見，並且慷慨地提供本論文一個出版的機會。康培德主任則幫我從論文中整理出一個國家資本與社會經濟的對話議題，實質上有助於將來改寫後的期刊投稿。王院長、康主任、譚老師是全面閱讀完本論文的人，衷心感謝三位教授百忙中耐心審視這份篇幅冗長的論文。

我出生在台東，但成長在台中、求學就業在台北，上了南島所才又回到自己的故鄉。在台東就讀與研究的兩年期間，感謝從台北退休回到台東的父母親，提供我一個舒適的生活環境，並且又把我當成小孩子一樣來照顧。論文的完成，算是對自己的家鄉盡了一點心力。感謝父母，感謝台東，感謝一石東！

摘要

本論文研究奢華品的流轉以探討當代社會中的蒐藏與消費的議題。論文中研究的物類為種類多樣的東台灣寶玉石，筆者統稱為石東。運用人類學中新興的物質文化研究取向，筆者追溯石東在不同時空脈絡中流轉的拋物線，描繪出物與人在長期親暱互動過程中所蘊生的社會生命，其過程再現的是科學知識、文化過程、個人經驗和社會實踐。從物的面向出發，在梳理物與人糾葛關係的過程中同時觸及社會文化面向的探討，這種研究策略和書寫文類提供一種有別於傳統民族誌觀察探究人類文化的取向，筆者因此提出「物体誌」的概念。

本物体誌首先描寫石東從自然到文化的歷程。寶玉石的科學知識是每位石東蒐藏家在玩物過程中皆會挪用的論述，因此筆者先行援引地質學、礦物學對寶石的定義、描述與分類，以呈現石東這種主觀寶石在科學知識中的身份。然而，石東從天賜的禮物幻化成人為的寶物，是經過歷史化、美學化和商品化的文化過程。台灣玉與東海岸玉石的歷史過程，反映了史前文明、殖民歷史與當代的政治社會經濟。玩家的品味與美學實踐，將科學術語轉換為社會習語，賦予冰冷平凡的石頭溫暖的社會生命與豐富的文化意涵。石東的美讓它蛻變為可交換的商品，在流轉中展現經濟價值與社會價值，進入了消費文化的領域，在人們的消費過程中形成了物質關係並且創造了社會關係。

石東的流轉涵涉蒐藏與消費，同時體現了個人與社會。一方面，石東的蒐藏實踐即是物質效力的體現，即把玩、主體化、物質認同的過程。把玩是石東的物性，在把玩過程中，主客體互動的使用關係與佔有關係彌合為共生的關係。主體化是物的能動性的產物，筆者提出物的主體化，以說明蒐藏世界的形成方式不只是人蒐藏物更是物蒐藏人的過程。物質認同是人與物經驗性對話的結果，召喚物質認同，個人開啓自我反思，並捲入一系列的意義生產與詮釋以及自我再定義的歷程。另一方面，石東的消費美學即是價值秩序的創造，過程包含敘事與交流，結果促成社會的再生產。物的敘事是生產意義與創造價值共識的消費實踐。交流意謂讓藏品參與在商品流動的社會生命中。然而，敘事與交流不是捲入政治協商的價值競賽，而是融入美學溝通的價值秩序創造過程，亦即石東的消費文化是一種將價值差異整合為價值秩序的社會融合與再生產的過程。石東的蒐藏與消費是一種玩物文化，玩物的美學消費反映的則是玩物的消費美學。

論文最後檢視了在地與全球、物的流轉與博物館的議題。首先，筆者指出石東的消費文化是一種「全球觸角、在地觸動」的社會實踐，這是由物質文化所啟動、由在地生活者與全球觀光客所共同實踐的再地方化。再者，石東的消費美學強調蒐藏不是物的單向看管，而是物的雙向流轉，這點可激發博物館重新再思考更靈活的蒐藏政策。最後，從物体誌的實踐觀點出發，筆者再度提醒，這不是討論「到底什麼人在蒐藏石頭」的研究，也不是研究「到底石頭是什麼」的論文，這是探討「到底石頭做了什麼」的物体誌。

【關鍵詞】：蒐藏、消費、博物館、物質文化、台灣玉、東海岸玉石。

The Social Life of Stones: The Collecting, Circulation and Consumption of Jade and Precious Stones from Eastern Taiwan

Cai, Ming-ting
Institute of Austronesian Studies
National Taitung University

Abstract

Investigating the circulation of luxuries, the thesis aims to discuss collecting and consumption in contemporary society. The material genre under discussion is precious stones from eastern Taiwan. Drawing on the emerging approach of material culture studies within anthropology, I trace the trajectories of stones circulated in space-time to characterize their social life generated during the intimate interaction with people, which represents scientific knowledge, cultural process, individual experience, and social practice. Such object-based approach intending to scrutinize the entangled relationship between things and persons has offered a new perspective different from subject-based ethnography. Therefore, I propose the term 'objectography' to refer to the approach employed in material culture studies.

This objectography first describes the process from nature to culture. Following stone collectors' appropriation of scientific knowledge, I discuss how precious stones from eastern Taiwan are defined and categorized in term of mineralogy and gemology. However, the stones, transformed from naturally endowed gifts into artificially crafted treasures, undergo such cultural processes as historicization, aestheticization, and commoditization. The historicization of Taiwan jade and East Coast precious stones reflects prehistoric civilization, colonization, and contemporary political economy. Collectors' connoisseurship and aesthetic practice turn scientific jargons into social idioms, infusing plain stones with a wealth of social life and cultural significance. The beauty of stones allow them to be qualified as exchangeable commodities imbued with economic and social values in consumption practice, creating both material and social relations.

The circulation of precious stones encompasses collecting and consumption, in which the individual and society are embodied. On the one hand, collecting practice manifests the material efficacy of stones in the process of fondling, subjectification and material identity. Fondling, counted as the materiality of stones, bridges utilizership and possessorship, two subject-object relationships which are considered mutually exclusive in western academic

tradition. Subjectification, the product of the agency of objects, is proposed by this research to shed light on the way the collecting world is formed, that is, it is not only the world formed during the process where people collect things, but where things collect people. Material identity, generated in the experiential dialogue between people and things, can prompt individual introspection when evoked, involving a succession of meaning production and interpretation and self redefinition. On the other hand, the aesthetic of consumption refers to the creation of the orders of value in the process of material narration and social intercourse, which contributes to social reproduction. The narration of objects means the consumption practice of constructing meaning and reaching value consensus. Intercourse entails the participation of collections in the circulation of commodities. Narration and intercourse are not the tournaments of value involved in political negotiation, but rather the orders of value bred in aesthetic communication. In other words, the consumption culture among stone collectors concerns social integration and reproduction which incorporate discrepancies of value into orders of value. The collecting and consumption of precious stones denote such material culture as playing with things, in which aesthetic consumption reflects the aesthetic of consumption.

In the last two chapters, the thesis touches upon the local and the global and museum collecting. First, I point out the consumption culture among stone collectors is the social practice engaged in 'global reach, local touch', which facilitates relocalization incited by material culture and co-constructed by both local inhabitants and global tourists. Second, the aesthetic of consumption among collectors demonstrates that collecting is not the one-way keeping of objects, but the two-way flow of collections, which allows museums to reconsider their collecting policy in a de-fossilized manner. Finally, from the perspective of objectography, this is neither research discussing who collects stones, nor a thesis studying what stones are. Instead, this is an objectography exploring what stones have done.

Keywords: collecting, consumption, museum, material culture, Taiwan jade(nephrite), East Coast precious stones

目次

第一章 導論	1
第一節 寶貝與寶石	1
第二節 石東的界定	5
第三節 寶石文化的概念	9
第四節 民族誌的轉向：物體誌	13
第二章 物質文化研究的脈絡	17
第一節 寶物人類學	17
第二節 物的社會生命	26
第三節 個人蒐藏的研究	29
第四節 人類學的消費研究	32
第三章 石東的分類與分佈	35
第一節 中央山脈的石東	35
第二節 海岸山脈的石東	42
第三節 客觀寶石與主觀寶石	61
第四章 台灣玉的文化傳記	82
第一節 史前文化的台灣玉	82
第二節 從廢石到寶石	87
第三節 採礦與商品經濟	92
第五章 東海岸玉石的文化傳記	101
第一節 史前文化的東海岸玉石	101
第二節 開礦的歷史與政治經濟	104
第三節 採捨的歷史與社會經濟	120

第六章 蒐藏實踐與物質效力	147
第一節 蒐藏、使用與佔有	147
第二節 玩、能動性與主體化	157
第三節 物的敘事與物質認同	177
第七章 消費美學與價值秩序	197
第一節 流轉與社會再生產	197
第二節 敘事與價值創造	206
第三節 交流與價值溝通	214
第八章 在地與全球	236
第一節 石東與東台灣研究	236
第二節 石東與觀光現象	240
第三節 原真性、全球化與再地方化	246
第九章 結論	258
第一節 流轉與博物館蒐藏	258
第二節 物誌的實踐	270
參考書目	278

圖表目次

圖-1：海岸山脈玉石產地	60
圖-2：台灣玉採礦看板	100
圖-3：撲在路面上的台灣玉	100
圖-4：台灣玉砌建的房屋	100
圖-5：史前玉髓刮器	103
圖-6：史前年糕玉鏟	103
圖-7：國軍退除役官兵委員會註銷都蘭礦區之公文	119
圖-8：用各種玉石鋪設而成的浴室地板	146
圖-9：挖玉石就地賣的阿美族婦女	146
圖-10：人入物的沁入過程	165
圖-11：經驗性的玩—凝視與接觸的把玩	165
圖-12：石頭會自己找主人：物我兩忘（望）	176
圖-13：蒐藏家與石頭之間的隸屬關係	176
圖-14：張文通、朱曉慧夫婦與其玉石作品	186
圖-15：「其實是石頭給我好多好多」	196
圖-16：讓許孝舜發展出反思性對話的 10 顆石頭中的 6 個	196
圖-17：田福金理事長及其令他愛不釋手的台灣玉	205
圖-18：董柏根和令他目不轉睛的年糕玉	205
圖-19：台東白玉髓製成的黨徽	213
圖-20：拍賣官阿吉的雪花玉拍賣槌	213
圖-21：台東成功擺設玉石攤位的阿美族石農	219
圖-22：成功阿美族人在休息亭中擺攤販售玉石	220
圖-23：成功路邊攤是全台石東玩家的消費勝地	220
圖-24：筆者在花蓮許靖修家中參與學習切磨玉石	227
圖-25：石東最常見的交流方式—在家裡泡茶聊天時進行	227
圖-26：在東大謝鎮安宿舍中的玉石交易	235
圖-27：在高雄夢時代舉辦的花蓮石藝嘉年華巡迴展	235
圖-28：台東縣寶石協會會長陳正富及其夫人	245
圖-29：陸客在台東車站前逛玉石攤	245

圖-30：花蓮觀光紀念品店主打「台灣玉」	245
圖-31：中華民國玉石協會理事長謝景林和他的蒐藏	256
圖-32：台北建國玉市攤商桌子上展示的「台灣藍寶」	256
圖-33：台東拍賣場上玩家對藍寶情有獨鍾	257
圖-34：在地生活者與全球觀光客共同形塑東台灣意象	257
圖-35：成功路邊攤的玉石展示	268
圖-36：阿山哥的路邊攤博物館	269
圖-37：花蓮鳳林的簡永昌流轉到台東成功來擺攤	269
表-1：海岸山脈玉石賞玩分類表	47
表-2：莫氏硬度表	65
表-3：美國天然裸鑽與其他天然寶石裸石每年市場消費金額	71
表-4：重要寶石	78



第一章 導論

第一節 寶貝與寶石

若說在西方最受歡迎的寶石是鑽石，那在東方則非玉石莫屬了。若說鑽石的火光與閃亮的特性，代表西方人較為擅長自我表現的外放特質，那麼玉石的半透與溫潤的特性，則彰顯東方人較為習慣潛藏自我的內斂性格。習慣上，西方人常在婚禮或求婚儀式中贈送鑽石、紅寶石、藍寶石、祖母綠等戒指，當作代表永恆的紀念物；傳統上，東方人則習慣配戴玉石手環、手鍊或項鍊，以當作趨吉避凶的庇佑物。不管西方或東方，寶石特殊的屬性總讓人們賦予它神秘的色彩與象徵，寶石這種物類在一個人的一生中因此也扮演了一種特殊的角色。透過寶石，我們似乎觀察到了人與物之間微妙的互動關係。

毫無疑問，鑽石、紅寶石(ruby)、藍寶石(sapphire)是西方世界中的寶石；輝玉(jadeite)，即翡翠、閃玉(nephrite)，如和闐玉與豐田玉，則是東方世界的寶石。然而，西方世界中消費上述寶石最多的歐洲國家卻不產這些寶石：鑽石主要產於非洲，紅寶石於緬甸，藍寶石於印度。同樣地，東方世界中譽為玉文化國度的中國「自古」卻也不產翡翠與和闐玉：翡翠產於緬甸，和闐玉產於新疆。鑽石是在經過億萬年地殼內部高溫高壓的作用後而生成的，玉石則是受到同樣時間的地質力量加上某些化學元素的沁入而造成多變色彩。鑽石的開採在西方與殖民歷史不可分割，翡翠的開發在東方則與當地軍政府的控制息息相關。人見人愛的寶石在最後被消費者收藏到自己的手裡之前，卻是經過輾轉流轉的自然變動與人類活動的過程。石頭在原生環境中不管是受到自然力量的作用，如地震、風雨、山崩等，而被沖刷到河床、海邊，或是遭到人為力量的開採而被帶離孕生它們的大地，當

石頭從其附生的基岩剝落、分離時，即宣告它們自然生命的死亡，最後如果進入人類的世界而被蒐藏、使用，其在人類社會的再生，則開啓了石頭的社會生命。

本論文的核心議題即是以玉石為例探討物與人的關係，此乃人類學中既古老又當代的議題—物質文化。這不是人類學裡的新鮮事：考古學家一直以來就透過對出土器物的系統研究，分析物所對應的共時的(synchronic)、歷時的(diachronic)文化情境與脈絡，器物因此成爲考古學家斷定文化類型與演化的關鍵具體證據(hard evidence)。考古學家對器物的物理化學特性，如材質與元素等，進行科學考證與描述，並將之還原到時間的脈絡裡而分類出文化類型。傳統上考古學家一直就在做這種科學與人文的跨界研究，因此，「物質文化的研究」(studying material culture)絕對不是新鮮事。然而，「物質文化研究」(material culture studies)卻是人類學裡的新興議題(emergent issue)。Miller(1996)在 *Journal of Material Culture* 的發刊詞中揭示：「物質文化研究廣義而言可以定義爲人與物之間的關係的研究。」(p. 1)他更進一步指出，物質文化研究的關照是主體與客體的關係，所以物質文化研究並不是一般人誤以爲的要去強化早已存在的物神崇拜(fetishism)，相反地，正因爲研究的核心關懷是放在物與人的「關係」，而不是這兩個端點中的任一個極端，因此物質文化研究才是真正能夠擺脫物神崇拜制約的新研究取向。

採用物質文化的研究取向，本論文要研究的核心即是物與人之間的動態辯證關係(progressive dialectic relationships)。然而，即便是民族誌的書寫都是有某個特定的族群爲對象，同樣地，物質文化研究的對象理當有個特定的「物種」或「物類」(thingkind)。不同的族群的社會有不同的文化脈絡，相同地，不同物類的社會也必定產生不同的物質文化脈絡。因此，針對特定「物種」的書寫勢必有其特殊氣質(idiosyncratic)的文化意義。

然而，爲什麼選玉石這種物類？不可否認，我們所處的當代社會是一個不折

不扣的消費社會(consumer society)，人們消費的東西不外乎有兩大範疇：必需品(necessities)與奢侈品(luxuries)。必需品乃是那些滿足日常生活食衣住行最基本需求的東西，如主要飲食、一般飲料、日常衣服等。奢侈品則是在必需品得到滿足後所渴望的欲求物，如山珍海味、名酒茗茶、名牌服飾等。必需品消費的研究在人類學雖然也是當代的新興議題，但是近 20 年來已經累積相當程度的成果，如可樂在千里達的消費(Miller1998)、太平洋民族的衣飾文化(Weiner & Schneider 1989; Küchler & Were 2005)、牛仔褲在印度中國等全球化的消費現象(Miller & Woodward 2007)。另一方面，奢侈品研究的傳統可追塑至 Mauss(1990 [1925])的經典著作 *The Gift*，該書對寶物交換的探討奠定了當代物質文化研究的基礎，也是特定物類研究的先驅。Mauss 研究的寶物是在傳統社會中當成禮物來交換的寶物「貝」(precious shell)，然而人類學對於普遍存在當代複雜社會中同樣被視為寶物的寶「石」之研究卻著墨甚少。

本論文研究的石頭具有寶物的特性。若從漢語構詞學(morphology)和詞源學(etymology)來看，「寶」由四個詞素(morpheme)所構成。分別是上部的宀，以及下部的由缶、王、貝。其中「宀」為山形屋頂，「缶」為盛酒的容器，「王」即為玉，「貝」則為貝殼。換言之，「寶」一詞整體而言可以理解為在家屋下的的酒壺、玉器和貝殼。因此，「寶」該詞本身即隱含了蒐藏的社會意涵，亦即蒐藏必須同時涵涉物與展示物的空間，此空間若是在自己的屋簷下，則蒐藏屬於個人性的，即私人蒐藏；此空間若是在公共的屋簷下，則蒐藏乃屬於社會性的，即博物館蒐藏。

屋簷底下的三種物在古代與當代、東方與西方社會都有其特別的意涵。古代漢人養壺、盤玉即是將這兩種物當成寶來看，同時古代的貝殼則用來當成貨幣使用，所以漢字裡含有「貝」的詞素皆與金錢有關，如貢、財、貨、貧、貴、買、賣、販、費、資、賦、賄、賜、贍、貫等。同樣地，馬林諾斯基(1991 [1922])研

究初步蘭群島的經典民族誌《南海舡人》(*Argonauts of the Western Pacific*)中所描述的庫拉(*kula*)交易寶物 *soulava* 和 *mwali* 即是貝殼磨製而成的項鍊與臂鐲。台灣人類學家郭佩宜(2007)研究所羅門群島貝珠錢的製作也是將貝殼這種寶物當成貨幣的例子。當代時尚流行的珠寶中，珍珠即屬廣義寶石學中的貝類寶石。

人類對於「貝」與「石」的消費與蒐藏絕對不只是當代現象。考古學的研究顯示，貝塚顯示出遠古人類日常生活中對必需品（食物）的消費行為，大量玉器的出土更突顯出史前人類對於寶石之類的奢華品早就出現了蒐藏行為。考古學家研究玉器之類寶物的目的，在於透過對物的分析以為人群或文化類型做分類。然而，人類對於寶物的使用卻不只停留在遠古時期，當代社會對於寶石的蒐藏與消費甚為普遍。代表西方世界的鑽石早已跨出西方，在東方也幾乎普遍成為婚禮場合必備的寶石；相同地，象徵東方寶石的翡翠也進入西方世界，在國際拍賣會中成為西方人士爭相競標的寶石。就像人類社會有階級制度一樣，寶石的世界也有「階序」(*hierarchy*)的物類結構。鑽石在國際寶石界早有「4C」的分級制度；同樣地，翡翠有「種地」和「正濃陽勻」的等級標準。考古學家研究出土的玉器，描述使用某類玉器的人群的文化特質，進而發展出斷代文化史的「玉器文化」的分類，如紅山文化、良渚文化等。然而當代人們對於玉石的蒐藏與消費也早已形成一種文化現象，如果將之放置在當代的脈絡裡，重新檢視寶物與人群之間的關係所產生的社會文化意義，勢必能補足物質文化研究在奢華品此面向研究的不足，並進一步呈現出蒐藏與消費的辯證關係。

第二節 石東的界定

筆者所謂的「石東」，亦即英文“stone”的音譯。譯成石東意指「東部的石頭」，其中形容詞「東」置於被修飾的名詞「石」之後，形成修辭學(rhetorics)中的調尾修飾法(periodic)的效果。例如，電影 mission impossible，原本寫成 impossible mission 時，形容詞 impossible 只是一個修飾語而已，並不是焦點，但刻意將形容詞調至尾部所造成的變形，則容易引人注目而得到強調的效果。筆者採用「石東」則有這種修辭上的意圖，特別強調本文研究的對象不是一般通稱的石頭，而是特定在東台灣為人們蒐藏與消費的那些石頭。

因此，本論文所談的「石東」係指在蒐藏家、觀光客、玉石商家、寶石礦業者之間所流通的產自東台灣的寶玉石。然而「東台灣」的範圍為何？「寶玉石」的認定又是基於什麼標準？這是必須先釐清的問題。首先，「東台灣」在台灣區域研究的學術傳統中，此區域範圍之界定並無一個固定不變的地理侷限，研究者可依照研究主題自行加以界定（夏黎明 1996: 3-4）。據此，本文所談的東台灣係包含花蓮、台東兩縣，不包含宜蘭縣，乃因在上述這些人群中所流通的寶玉石僅產於花東兩縣。這點可以從玉石玩家檢石地點僅以花蓮、台東的溪床或海邊為限，同時經濟部礦物局所核准的寶石礦區亦僅在花蓮、台東兩地得到印證。

再者，本文「寶玉石」之認定採取科學與社會學兩種標準的整合。若依照國際寶石界的標準，台灣只有俗稱「台灣藍寶」的藍玉髓(blue chalcedony)和俗稱「台灣玉」的閃玉(nephrite)具有寶石的資格。同時，若依照礦物學的標準，在台灣數十種被稱為「玉」的礦物中，只有豐田玉或台灣玉才是寶石學所認定的玉。然而，人們認定的寶石並不受限於寶石學的鑑定標準，人們心中的玉也從來不受礦物學的科學制約。「石之美者謂之玉」的美學取向，才是普遍存在於人群之中

的價值標準。但是這種主觀上的寶石，不能僅是個人層次上的認定，更必須是社會上的集體認同所形成的價值共識。換句話說，排除科學而以美學為認定標準的寶玉石，必須具備社會學的條件才足以褒為寶、譽為玉。

舉例而言，某人在海邊撿到的一顆石頭，只有他/她自己覺得很美，但其他人都認為不美，這尚不足稱為寶石或玉。相反地，若有一群人共同認為那是一塊美石，同時這塊美石在特定的時空脈絡下，透過交易或交換的形式流轉於特定人群中，甚至有特定的社團為此類石頭舉辦展覽會，因此刺激更多人蒐藏的慾望，進一步有山區開礦或海邊檢石的活動，更讓此石種進入消費市場，構成經濟行為，則不管它是否具備寶石學或礦物學的客觀標準，這塊美石已經進入人群的社會生活中，因而取得了寶玉石的身份。這即本文界定的「寶玉石」。

田野經驗告訴筆者，符合上述東台灣寶玉石定義的石東，還需進一步分成兩類物種：雅石類與玉石類。雅石類的石東有玫瑰石、金瓜石、國畫石、竹葉石、西瓜石、南田石等。玉石類則有台灣玉、台灣藍寶、紫玉、雪花玉、年糕玉、血絲碧玉、秀姑玉、白玉髓等，僅先列舉少數。大體上，雅石類者常為較大件的石頭，以欣賞其造型與圖案為主；玉石類的寶玉石則通常較為小件，以形、色、質、紋為鑑賞準則。雖然有些玩家會同時蒐藏雅石與玉石，但大多會有以其中一類為主的明顯傾向。民間社團亦有清楚的分野，如花蓮縣奇雅石協會、花蓮縣玫瑰石協會、台東縣雅石協會等屬雅石類社團；花蓮縣東海岸玉石學會、台東縣寶石協會、中華民國玉石協會則屬玉石類社團。本文所指涉之石東係以玉石類的寶玉石為探討對象，此亦較為符合民間蒐藏家對於「寶玉石」的分類認知。

另外，本論文研究的物為「東」台灣寶玉石，不擴及整個台灣的寶玉石，主要原因有三。第一，西部的地質結構和環境與東部有許多不同，因此所產的礦物種類其自然特性也有明顯的差異。更清楚地說，東西兩岸的寶玉石呈現互補分佈

(complementary distribution)的情形，即東岸有的西岸不會有，反之亦然。如東岸有閃玉（豐田玉）、薔薇輝石（玫瑰石）、藍玉髓（台灣藍寶），西岸則無；同樣地，西岸有霰石（澎湖、三峽的文石），東岸則無。第二，或許也正是這個自然因素，在台灣將礦物當成主觀寶石來蒐藏的玩家，也明顯分成東岸玉石和西岸玉石兩大陣營，同時東岸玉石有自己的協會與社團組織，西岸也有自己的團體。雖然台灣寶石玩家常常爲了自己收藏櫃的全貌性，而兩類寶石都有蒐藏，但蒐藏者一定有明顯的偏好一方。第三，筆者由於地利之便，同時自己也是東岸寶玉石的蒐藏者，對東岸玉石較爲熟悉，所以僅以此爲研究範圍。雖說本論文的焦點集中在東台灣寶玉石，但這並不意味著西岸的寶石文化現象不值得研究，相反地，澎湖的文石在全世界罕見，世界上也只有台灣和義大利出產文石。同時，澎湖文石的開採歷史已逾百年，是台灣寶石產業的始祖（余炳盛、方建能 2005: 82-85）。西部的寶石歷史與文化現象實深具學術研究價值，然而基於能力有限，本論文僅以東台灣寶玉石爲對象。

本論文的研究物亦不包括有機寶石。就完整的寶石學定義而言，寶石分成無機寶石與有機寶石。無機寶石來自於天然礦物岩石，而有機寶石則來自於動植物，如珍珠、珊瑚、琥珀。就有機寶石而言，台灣曾是全球珊瑚王國創下許多全球第一的紀錄。1920 年代在北台灣海域發現紅珊瑚，當時採集到的珊瑚悉數輸出到日本，1930 年代起澎湖的珊瑚開採蔚爲風潮，後來台灣的珊瑚產量高達世界產量的 80%，躍升爲全球第一（余炳盛、方建能 2005: 121）。當時台灣珊瑚船最多的時候達 200 艘，全球第二的日本僅有 4 艘。同時，台灣珊瑚爲朱紅色，比地中海產的鐵繡紅珊瑚來得美麗（譚立平 2005: 2-3）。根據筆者的調查，目前台灣有多處紅珊瑚展示館，有些以企業博物館的型態展售寶石級的紅珊瑚。例如在故宮博物院對面的至善天下設有一座企業經營的珊瑚博物館，在 101 大樓第 88 樓爲該博物館的門市中心。台東車站旁開設兩家大型企業經營的紅珊瑚寶石展售中心，都蘭也有一處私人的台灣珊瑚博物館。另外，台北建國玉市也有多處專賣

紅珊瑚的攤位。紅珊瑚產業在自 1980 年代逐漸式微後，於開放中國觀光客來台的今日，透過市場的運作，已讓珊瑚成爲中國觀光客眼中台灣意象的代表物。台灣的紅珊瑚寶石文化同樣值得學術研究的價值，尤其是在全球海水暖化現象越來越嚴重的今日，生態環境議題的加入勢必讓蒐藏與消費的文化現象產生論述上的變化。然而，同樣有基於時間、經費與能力機有限，有機寶石的議題留待更多有興趣的專家學者去研究。

筆者研究的人爲蒐藏家或玩家。東台灣寶玉石的蒐藏家常常不只侷限在東部民眾，有許多西部企業家、銀行家、醫師、老師等各行各業的人士，他們不蒐藏西岸玉石，僅以東岸寶玉石爲蒐藏對象。這些西岸的「有閒階級」反而常常是東台灣寶玉石的重量級玩家，然而他們絕大部分也只是純粹的蒐藏家，亦即他們的蒐藏方式主要是以交易的形式在店家或網路上購買這些寶玉石。不像居住在東部的許多蒐藏家，當中不乏自己本身即下海撿拾、上山採礦、切割原石、琢磨寶石、也販賣自己的產品與藏品。這兩種蒐藏行爲實涉及本研究的另一個重要議題：蒐藏與消費之間的辯證關係，以及兩者如何在世俗商品化與神聖單一性中循環對話 (Belk 2006: 534-545)。因此，本研究中的物雖然來自於東台灣，然而與該物發生關係的人卻遍及全台。另外，東台灣寶玉石的蒐藏家也不乏國際人士，如台灣藍寶長期以來頗受日本人的青睞，也登上日本的寶石雜誌 (余炳盛、方建能 2005: 99)。豐田玉中的上品—貓眼石—近來成爲中國觀光客的最愛，同時在東京、香港、北京、南京、上海的國際珠寶展中更是玩家們的蒐藏對象。然而，受限於時間和經費，這些國際蒐藏家也非本次研究的範圍。

第三節 寶石文化的概念

筆者提出「寶石文化」的概念，用來與考古學中蘊含時間深度的石器文化、玉器文化等的概念做呼應與區隔，以說明複雜社會(complex societies)中人群與寶石的互動所發展出來的當代文化現象。寶石是物質世界的一種「物類」(material genre)，因此筆者對於寶石文化的研究乃根基於物質文化研究的脈絡與理論基礎出發，去探討人類與寶石的互動過程中所建構出來的價值秩序與美學經驗。

「寶石文化」的概念理當先回答一個問題，那就是「寶石」的定義，亦即何謂「寶石」？我必須說這是一個語言學和人類學的問題。就語言學而言，「寶」這個字有兩種詞性。第一，將「寶」當成形容詞使用，則「石」作為它的限定(attributive)修飾對象，一方面被指定了石頭的範圍，二方面被賦予了石頭的特性。此時的寶石是「寶貴的石頭」(precious stone)之意。第二，將「寶」當作名詞使用，則寶與石構成一個新的、獨立的複合名詞，亦即在語意上指涉了該類石頭本身就是寶。此時的寶石就是「寶石」(gemstone)。然而，這兩種語言學上討論的結果卻是來自於人類如何將石頭認定為寶石的文化過程。前者將寶石的「寶」當成形容詞，則這種寶石(precious stone)乃是基於主觀的價值認定，可能是基於某個人的心理認定、某個民族的文化認同、或某個群體的社會建構。後者將寶石的「寶」當名詞，則這種寶石(gemstone)乃是指那些必須通過一套客觀的科學鑑定，在礦物學上存在著某些自然特性，並在市場上具有經濟價值的石頭。

上述這兩套寶石的定義並非絕對二分的，反而是互相挪用的。寶石學(gemology)中對寶石的定義即同時含射這兩套認定。寶石必須具備三種特性：稀有(rarity)、美麗(beauty)、耐久(durability)。所謂的「稀有」，乃是指經過科學的探測得知某種礦物在自然界中的發生率相當低。然而，稀有的東西未必成為寶

石，還必須是有大多數的人對這種東西有高度的需求，使之取得經濟上的交換價值。所謂的「美麗」，乃是指礦物本身所具備的內在自然特性，如顏色、透度、光澤、色散等物理特性或因化學元素而產生的顏色變化，吸引人們的目光與慾求。然而，這些自然特性所呈現出來的美，必須是獲得集體美感經驗的認同才具有寶石的資格。所謂的「耐久」，乃是指礦物具有一定的硬度與韌度，使之不易磨損與破裂，並經得起時間上的考驗。同時，人們才將這些礦物的物理特性轉化為具有文化象徵的、具有社會意涵的寶物。綜之，寶石學對於寶石的這三個標準融合了與科學美學的兩套原則。

作為「寶石」(gemstone)的寶石，以集體美學為前提，被人們透過科學鑑定的操作取得可計算的經濟價值，因而進入市場機制的商業脈絡中。西方世界自古以來賦予作為「寶貴的石頭」(precious stone)的寶石神秘色彩與力量，在當代對於物質世界的科學知識累積至顛峰後，取而代之的是寶石的經濟價值。從「寶貴的石頭」到「寶石」的過程是一個世俗化(secularization)的過程。相反地，作為「寶貴的石頭」的寶石，以科學知識為前提，透過社會集體美學的建構轉化為民族認同與文化表徵。「寶貴的石頭」雖然仍具備某種程度的市場價值與經濟利益，然而由於需求者相對不是廣大的消費者，而是具有民族認同或文化品味的人群，因此「寶貴的石頭」所隱含的象徵價值常大於經濟價值。人們對這類寶石的需求過程，常常是一個神聖化(sacralization)的過程，是一個不折不扣的蒐藏世界所瀰漫的特質。

筆者提出的「寶石文化」概念因而有了兩個層次上的意義。一為具有客觀科學認定標準的「寶石」，如鑽石、翡翠等，其稀有性與高度需求造就出國際市場的經濟價值。這類寶石從產地被當地礦工開採出來，進入加工廠切割琢磨，然後整批運送到如泰國曼谷之類的裸石批發市集，被來自世界各地的寶石商購回自己的國家，經過設計與金工鑲嵌後躍升為成品，最後展示在玻璃櫥窗前成為商品，

在市場上與其他寶石競爭，以取得消費者的青睞。之後可能在婚禮上或紀念日中成爲禮物，也可能成爲投資者轉手時的有價標的物。寶石這種物類的流轉(circulation)與軌跡(trajjectory)所涉及的生產與消費的經濟模式、價值的協商與象徵的論述、在地化與全球化的過程，亟需以人類學的田野研究方法建立一系列的民族誌材料，俾使物質文化研究的理論更爲完整，在研究必需品消費的典範之外，更可延伸到奢華品消費的領域，以窺探人類與珍稀品這種物類互動過程中所形成的文化現象。

「寶石文化」概念的另一個層次爲：主觀美學或社會學認定的「寶貴的石頭」，這可能是一顆海邊撿到的白玉髓、可能是被譽爲台灣藍寶的藍玉髓。這類主觀的寶石與上述客觀的「寶石」一樣稀有，然而其產量與需求性卻尚未高到足以具備國際寶石市場的經濟價值。這類「寶貴的石頭」可能因爲對於個人有特殊的意義，可能因爲對於一群人共同的美學經驗，更可能因爲對於一個民族、地方、社會、或國家具有文化意涵而被視爲寶貴。「寶貴的石頭」所強調的價值是象徵上的，其「寶貴」的認定常常是依著脈絡而變動的，然而這並不是說這類主觀的寶石不具經濟價值，相反的，常常這類寶石因爲它獨特的文化資本讓它在市場上創造出更高的經濟價值。只不過這樣的價值並不是商業機制造就出來的可複製的、量產的、穩定而持續的經濟價值，因此很難用大量生產與大眾消費的模式去理解，而必須將之放在既特定又普同的文化脈絡中去檢視，亦即蒐藏的世界。說它特定，因爲蒐藏的世界中的物也有一套生產與消費的體系，但與客觀寶石中的運作方式大相逕庭，因而值得深入研究。說它普同，因爲自古以來，不管在東方還是西方，蒐藏一直就是人類共通的文化行爲。簡言之，就主觀寶石的層次而言，本論文要探討的即是蒐藏世界中的寶石文化。

本論文要研究的範圍限定在主觀寶石的討論。客觀寶石符合結構性的美學標準，因而在國際寶石界具有穩定的身份地位。主觀寶石則處在一個一般人認定的

非結構性(non-structural)或反結構性(anti-structural)的美學經驗中，因而尚未具有國際寶石的身份。然而，這種主觀寶石的蒐藏與美學消費卻創造了價值秩序，形成一種消費美學。將研究焦點放在主觀寶石的意義在於這類物常常具有人格特質，透過檢視蒐藏者與物的親密互動，更能觀察出價值生產過程中物的能動性(Gell 1998: 16-19)。同時，主觀寶石的蒐藏者常常是參與在寶石的生產與消費的過程中，因而讓研究者可以輕易地透過與蒐藏者的訪談，就可以勾勒出物的生命史(Kopytoff 1986)。最後，由蒐藏經驗切入，筆者試圖找出蒐藏的物性(materiality)如何形塑主體與客體之間動態辯證關係，亦即在 Miller(Miller 1987: 27)所談的主體與客體互相構成的理論外，是否有可能在當代物質生活的世界中主體與客體還有互相取代的可能，亦即，同時存在著客體化(objectification)與主體化(subjectification)。

本論文討論的對象—東台灣寶玉石—為最典型的主觀寶石的代表。東台灣寶玉石種類多元，其中花蓮的玫瑰石被視為台灣國寶石、豐田玉譽為台灣玉，而台東都蘭山的台灣藍寶更是以國際寶石重量標準克拉(carat)在市場上交易。此外，雪花玉、血絲碧玉、紫玉髓、年糕玉等都是玩家的熱門蒐藏石種。這些寶玉石有時價位平民化，一般人可以輕易擁有；有時卻開出令人為之驚豔的天價，讓入門蒐藏者為卻步。儘管如此，蒐集東台灣寶玉石卻也可以不用花一毛錢，只要在颱風過後走一趟東海岸，你可能也會幸運地在海灘上踢到寶。雖說蒐藏東台灣寶玉石不像消費客觀寶石那樣的大眾化，但是只要颱風天後走一趟東海岸，你會發現，在花蓮、台東兩縣，海邊尋寶早已成為全民運動。對於東台灣居民，乃至於整個台灣人而言，不管玫瑰石、豐田玉、台灣藍寶、雪花玉、心臟石、紫玉髓、年糕玉等礦石有沒有被國際寶石界認定為客觀寶石已經不重要了，重要的是這些石頭在蒐藏者的心中不只是平凡無奇的石頭，而是珍貴無價的寶石。

第四節 民族誌的轉向—物體誌

本論文在研究策略上即採取 Appadurai(1986: 5)所提的「方法學上的物神崇拜」(methodological fetishism)，筆者將之稱為「物體誌」(objectography)。人類學傳統中民族誌研究的是人與人之間的社會關係(social relations)，然而物質文化研究的是人與物之間的物質關係(material relations)。雖然兩者都以田野調查為蒐集資料的方法，但是物質文化研究在觀察對象上從事件導向轉向物件導向，在參與行動上，從人與人的互動轉向人與物的互動。同時，在書寫方向上物質文化研究側重能動性、物性、客體化等這類客體對主體的作用的描述與分析。因此，從物的角度出發去參與觀察物質關係的形成，進而書寫人與物互動所產生的物質文化，這種研究策略與書寫文類，筆者認為是一種民族誌的轉向—物體誌。

具體而言，Appadurai 談的「方法學上的物神崇拜」或筆者提出的物體誌，可以類比為鑑識科學(forensics)的方法。在一定程度上，筆者認為人類學家的物質文化研究方法與刑事案件鑑定專家的方法有異曲同工之妙。當國際鑑識專家李昌鈺要重建刑事現場時，他必須掌握最重要的關鍵即是那些微物證據。他的小組蒐集一切現場的物證，彈殼、衣服、手錶、牙刷、杯子、毛髮等，任何現場可能是嫌犯遺留下來的東西，都必須蒐集帶回實驗室，然後透過科學檢驗的結果讓物「說話」。為什麼說這種方法就是物質文化研究呢？因為，被蒐集到的物絕對不是一個客觀存在的客體而已，那些物，不管是無機的或有機的，在刑案現場的位置與狀態都是人與之互動之後的結果，那些物是與具有主觀意識的主體彼此作用之後的現象。刑事鑑識專家所建立的彈道(trajjectory)不只是物理運動的客觀軌跡而已，更是物與人作用的主觀軌跡。所以當李昌鈺說「以彈追槍、以槍追人」時，被重建的刑案現場已經不是一個物質現場而已，更是一個不折不扣的「文化現場」，而破案與否的關鍵就在於文化現場能否被重建。

然而，刑事鑑定為何可以以物追到人？因為「物質文化」。我們聽過古人說：「劍在人在、劍亡人亡」。在軍中長官最常告誡的一句話：「槍不離身、身不離槍」。當人們將取下長期戴在手上的手環或戒指時，很多人會感覺身上少了什麼東西似的，因為那個手環或戒指已經成為身體的一部分了。這些說明了人與物互相吸納對方，也互相成為對方，主體與客體「相互構成的」(mutually constitutive)關係 (Miller 1987: 18)。主體與客體的親密關係，正也是罪犯試圖切割的關係以撇清罪刑。當兇殺犯將槍枝刀械等凶器企圖帶離現場並將之丟棄或毀滅時，他即在割開人與物的關係，因為他也知道他所使用過的物已經吸納了他的人性，他也同時吸納了他使用過的物的物性。人與物互相構成，警方於是可以用物追到人，同時追到人之後又可以進一步地找到更多足以使他認罪的物證，也就是以人再去追物。因此，一方面，刑事鑑識專家就是考古學家，他們分析物的所有物理化學特性與推論為何物會在這個遺址現場；另一方面，刑事鑑定專家也是文化人類學家，他們根據使用這些物的方式與習性(idiom)去論證人們在用這些物，進一步用民族誌建構出文化特徵。刑事鑑識專家所使用的「以物追人、以人追物」的方法一方面說明了主客體相互構成的關係，二方面也呼應了 Appadurai 所謂的「方法學上的物神崇拜」，正是物質文化研究的方法學。

本研究即以上述方法進行田野調查。筆者過去四年來即以石追人、以人追石的拋物線方式實踐了物質文化研究的方法論。2006年初筆者參訪花蓮的石藝大街時，看見一種顏色古樸、沁色多變的棕色半透玉石，其質感溫潤像似古玉。向老闆詢問了之後才知道是台東的年糕玉。老闆熱心地介紹在海邊可以撿到這種玉石，於是筆者前往海邊撿拾，當然沒那麼容易撿到，然而卻遇到了一些石友。在我認識了這群花東玉石玩家後，他們又帶我回去他們家中觀賞他們的蒐藏品，並開始一一細說這些玉石的名稱、講述這些石頭的故事。從中我得知他們的這些蒐藏品很多是與他人交換或交易而來的，透過他們的介紹又認識了一些在網路上或

路邊攤或紀念品店賣花東玉石的人。我到他們的網路賣場、攤販、專賣店又看到更多的花東玉石飾品、雕件。循著這些物我又找到了玉石加工廠，以及擁有採礦權的礦主。筆者開始學習玉石的加工與琢磨，並將自己的成品與其他蒐藏者分享。透過這些玉石的交流，又認識了玉石協會的人，也認識了在百貨公司精品店設櫃的老闆。到百貨公司的店裡欣賞精品之餘，又認識了從事寶石鑑定的專業人員。筆者又開始從礦物學的角度來認識寶石。

就這樣，以石追人、以人追石的循環過程，筆者累積了四年多的蒐藏與消費的經驗，也大致耙梳出東台灣寶玉石蒐藏世界的輪廓。只不過，當時筆者並沒有想到這會是我論文研究的題目，當時純粹是花東玉石的魅力讓筆者無法抵擋，而一頭栽入蒐藏的世界，印證了所謂的「台東土會黏人」的說法。後來，筆者欲以學術論文形式來呈現這段寶石與人的互動關係時，便從新開啓田野研究，記錄這個「物—人—物—人」的循環過程，並從物質文化研究的脈絡建構出「石東」的社會生命史。

廣義而言，對於石東的蒐藏與消費，筆者已經累積了四年多的田野體驗。狹義而言，或許可以說成是全職田野，全面深入性的田野工作，是從 2010 年 3 月 6 日至 6 月 19 日，這意謂著人類學式的參與觀察與深度訪談。田野進行方式並非採駐點式，而是移動式或離散式，正是因為筆者追著物的流轉在移動。田野足跡從台東、花蓮、宜蘭、台北、新竹、到高雄，但筆者大部分時間遊移在東台灣的海岸山脈東西兩翼，最多時間奔波於狹長東海岸的南北兩端。

在參與觀察方面，最常捲入的活動包括海邊撿石、路邊攤買石、逛玉市、拍賣場的論石、網拍上的競標、切磨玉石、以及在玩家家裡面的玉石交流。在深度訪談方面，訪談的對象有寶玉石社團中的成員，這些社團包括中華民國玉石協會，花蓮縣東海岸玉石學會、花蓮縣手工藝協會、台東縣寶石協會、台東縣後山

玉石手工藝推展協會、以及高雄市寶石雕刻協會。另外，筆者更訪問了磨石師傅、玉石雕刻家、石農、石販、石商、礦工、山老鼠、店家、觀光客。

田野期間，筆者參與了幾項政府與學術單位舉辦的活動。在政府活動方面，我出席了花蓮縣文化局所舉辦的 2010 花蓮石藝嘉年華第一次籌備會，並參與該系列活動 6 月在夢時代舉辦的展覽，以及 7 月在花蓮石雕博物館的所有活動。在學術活動方面，我參與了大漢技術學院珠寶技術系蔡印來主任所主持之「本土玉石增值與推廣計畫」，在理新礦場董事長林獻振的帶領下，隨同台灣玉發現者廖學誠教授、成功大學校長賴明詔院士等，重返台灣玉風華時期的荖腦山礦區，實地體驗採礦作業情形並瞭解礦業經濟的發展史。同時，我也參加了由該系舉辦的 2010 寶玉石與觀光學術研討會。

在民間文獻方面，筆者採用了上述這些玉石相關社團發行過的相關書籍，有些是展覽專刊。我認為這些書刊以物為主角，將物當成是凝視與詮釋的對象，可以清楚地呈現人與寶玉石互動的過程。俗語說：石不能言，最可人。這些書刊就是石頭最好的代「言」人。檢視這些文獻，我們可以觀察到美學如何被經驗、價值如何被創造、意義如何被生產、認同如何被形塑。這些蒐藏者、玩家、社團出版的石頭物語，無疑地，是揭露人與物對話過程的另類物誌。

論文架構的安排如下。第二章先行回顧人類學中物質文化的研究脈絡。第三章則從自然科學的角度描述石東的分類與分佈。第四、五兩章從物的生命史的面向分別書寫台灣玉和東海岸玉石的文化傳記。第六、七兩章與物質文化理論進行對話，分析蒐藏實踐過程中的物質效力以及做為消費美學的蒐藏所實踐出來的價值秩序。第八、九兩章以檢視人類學核心議題的方式來自我評析本論文的貢獻、啓示、限制與展望。

第二章 物質文化研究的脈絡

本論文採用物質文化研究(material culture studies)的理論取向。物質文化研究在人類學中的傳統可追塑至 Malinowski(1991[1922])的庫拉圈研究與 Mauss(1990[1925])的禮物研究，之後 Sahlins(1972)進一步將交換理論推向經濟人類學，而 Weiner(1992)則發展出給出才能保留的理論。接著，物質文化研究陣營中浮出了兩種對立與對話關係的物的討論，亦即禮物與商品的辯證論述(Appadurai 1986; Miller 2002)。人類學傳統中的交換理論，以及強調方法學上的戀物主義的物的社會生命之研究，這一脈相承的物質文化研究脈絡構成本論文理論的基礎。同時，物質文化研究的新興領域—消費與蒐藏，則是本論文所關注的研究議題。下文即先行耙梳物質文化研究的理論背景及其當代新興議題。

第一節 寶物人類學

Malinowski 研究初步蘭島的著作《南海舡人》立下了人類學民族誌與田野工作的典範，其中對於新幾內亞的庫拉圈交換形式的研究，在人類學中造成的迴響從 20 世紀初延伸到當代。庫拉圈中交換的寶物一種是叫做 *soulava* 的紅色項鍊，另一種是稱做 *mwali* 的白色臂鐲（馬林諾斯基 1991[1922]: 105），兩種都是貝類製成品，若依寶石學的角度而言，庫拉寶物與珍珠、珊瑚、琥珀等同屬有機寶石。Malinowski 爲了讓西方讀者容易明白庫拉寶物對於土著的意義，他舉蘇格蘭皇家珠寶展中的寶物爲例，指出這些寶石被哪個國王或皇后在哪些場合配戴過，又如何輾轉流到倫敦，最後又回到愛丁堡城的歷程，用以說明庫拉寶物交換的過程就像是歐洲皇室寶物的故事一樣（同上引：112-113）。Malinowski 比較庫拉寶物與

皇家寶物的異同：

皇家珠寶其實跟一切戴起來既太貴重又太累贅的傳家寶一樣，都跟**伐乙古阿**同樣代表同類東西；它們都不過是為了擁有才擁有的，而因擁有而產生的名望，才是它們的價值之源。…庫拉寶物和歐洲財寶的主要差別，在於前者只能擁有一陣子，而後者得要永久保有才会有完全的價值。

(馬林諾斯基 1991[1922]: 113)

這段話透露了三層意涵。第一，對於奢華品的需求是人類的普同現象，在歐洲的皇室如此，在非西方的所謂原始社會亦是如此。第二，價值的產生來自於物的社會生命、物的流轉所產生的歷史性，在庫拉圈是透過交換體系、在歐洲則是透過代代相傳，最後累積出物在經濟以外的社會文化價值。第三，這些奢華品不具實用功能，因此進入了蒐藏的世界(Baudrillard 1996: 91-93)，可能是庫拉圈中個人的蒐藏，可能是歐洲皇室展覽中的機構性蒐藏。同時，庫拉寶物不是日常生活中可以配戴的裝飾品，而是在大型集體儀式或聚會中，搭配最華麗的服飾被用來展示與炫耀（馬林諾斯基 1991[1922]: 111-113）。因此，這些寶物在盛大宴會中，好像豐盛的食物與酒席一樣，進入人們品頭論足的消費世界中。在 Malinowski 的民族誌中，我們看到了在所謂的原始社會中，人們以交換的形式實踐了物的蒐藏與消費，並建立起一套象徵價值的文化體系。當然，當時 Malinowski 並沒有針對蒐藏與消費的議題進行討論，他的貢獻在於透過庫拉交換體系所建立的鉅細靡遺的全貌觀民族誌，立下了人類學田野研究的典範。後來的學者對於交換體系有許多的延伸研究，其中 Mauss 將庫拉圈視為與西北美洲的誇富宴(potlatch)有同樣的本質。

儘管 Mauss 的研究最終目的是要藉由瞭解所謂原始社會的交換行爲，去探討人類的律法規則與經濟概念(1990 [1925]: 3-7)，也就是類同於 Malinowski，藉

由對於寶物或禮物的交換體系的研究，最終要去探討的是文化之所以形成的人類本性與意念，不過 Mauss 較多對於物本身的著墨以及較多對於物和人之間的關係的論述，似乎從他的著作名稱《禮物》就可以觀察到其研究與物質文化的密切關連性。這也是為何 Mauss 這本經典會受到 80 年代以後興起的物質文化研究的重視的原因。然而，物本身的意義畢竟不是 Mauss 的終極關懷，由物的交換所帶動的社會的交換才是這位社會結構論者的旨趣：

他們交換的不僅是財物和財富、也不僅是可流動的或不可流動的貨物、更不僅是有經濟價值的東西，如此所交換的正是禮儀的行動：宴會、儀式、軍事、女人、小孩、舞蹈、嘉年華會和市集。過程中經濟交易和財物的流轉也只是一個更概闊性、永久性信約的一個要素。

(Mauss 1990 [1925]: 5)

Mauss 將上述美拉尼西亞及西北美社會的交換行爲，用「全面性報稱系統」(the system of total services)來統括，用來說明物的交換具有是牽一髮而動全身的力量，透過對於禮物交換的研究，所謂的原始社會中的法律和經濟實踐可以完全呈現，人類交易行爲中的社會道德與社會結構也可以清楚觀察到。儘管如此，Mauss 對於物本身以及物與人的關係的描述有相當的份量，其所引用的報導人的言談資料更成爲日後不少人類學文獻討論的焦點。Mauss 引用 Elsdon Best 的毛利族報導人 Tamati Ranaipiri 對於毛利人關於存在於寶物 *taonga* 中的 *hau*，也就是物的精神或靈力(the spirit of things)的敘述：

...假設你擁有一件寶物(*taonga*)，而你將這件寶物送給我。你不跟我索取任何費用，我們也沒有討價還價。後來，我把這件寶物給了第三者，經過一段時間後，他決定送我某件東西作為回報(*utu*)。他送我一件寶物當作禮物。現在他給我的這份寶物就是我之前從你那裡收到的寶物的 *hau*，也是我之前給

他的寶物的 *hau*。我因為你送的寶物而收到他送給我的這份寶物，必須回送給你。不管我有多渴望這份寶物，我將寶物據為己有是不公平的。我必須把它送給你，因為這份寶物是你給我的寶物的 *hau*。如果我將他送我的禮物據為己有，災難或死亡將降臨於我身上。這就是 *hau* 的本質—個人財物的 *hau*、寶物的 *hau*、森林的 *hau*。

(Mauss 1990 [1925]: 11)

對於毛利人而言，或許 *taonga* 寶物具有 *mana*，一種內在的靈力，驅使收禮者遵守互惠的義務而必須回禮。這聽起來似乎就是東西裡面有鬼、有精靈、有神的物神崇拜(fetishism)的觀念，然而 Mauss 對於物的精神 *hau* 的分析顯然避開了易受批評的拜物教的解釋。一方面，他將寶物在人群中的易手與流轉的交換行為歸諸於該社會中的法律約束力(legal tie)，並進一步發展出義務的理論(the theory of obligation)。援引古希臘羅馬、古日耳曼人、閃族、印度，乃至於古中國的法典，Mauss 說明這些社會同樣實踐著禮物交換的慣習，也存在著禮物的精神，即有禮必報的義務 (1990 [1925]: 47-64)。另一方面，毛利人的 *taonga* 寶物或 *hau* 在 Mauss 的分析中，是一種像人一樣有生命有靈氣且蘊含人格特質的東西，這些東西不是呆滯不動的，而是擁有一個體性(individuality)的物，因此將寶物送出去，等於就是將自己的一部份送給了別人（同上引：12-13）。換言之，被人擁有過的物已經沾染了其主人的生命力，因此具有「形構為人」(anthropomorphication)的特性(Belk 1995: 74-76)。同時，這些被送出去的寶物或禮物乃是贈與者自我的延伸(Belk 1988; Clifford 1985)，沒有人想要在收到禮物的同時也接收到他者身體的一部份，因此有禮必報得到了一種解釋。

於是，從法律、義務與物的人性去解釋毛利人的禮物交換行為，Mauss 巧妙地避開了拜物教的批評，尤其是將禮物視為是具有人格特質的物—像人一般的物 (person-like things)，這點與 80 年代以降物質文化研究的認識論接軌，亦即物質

文化要研究的是人與物的關係，並且要擺脫物神崇拜的束縛(Miller 1996)。因而當代物質文化研究在追溯學派系譜時，Mauss 的《禮物》無疑地成爲重量級的開基祖之一。

Mauss 亦分析庫拉圈的交換行爲，在他的分析中庫拉圈的寶物交換基本上就是一種蒐藏實踐。然而蒐藏一般而言指的是物的保存、保留或累積(Belk 2006: 534)，而正因上述法律約束力與物的人格特性，庫拉寶物卻是不斷地易手與流通轉，絕對不會在一個人手上停留太久，這樣的蒐藏形式是一種「給出才保留的弔詭」(the paradox of keeping-while-giving) (Weiner: 1992)。這種類型的蒐藏隨後會討論，然而庫拉圈中人們收到寶物時的表現和對待寶物的方式，無異於是當代社會蒐藏家行爲的映照。

項鍊與手環爲人們所珍藏(hoarded and treasured)，這些寶物純粹爲了擁有的樂趣而被保留。...每一件珍品都有自己的名字、自己的個性、自己的歷史，甚至穿鑿其中的傳說。由有甚者，有人還以寶物的名字當作自己的名字。...不得不承認這些寶物具有的優越性和神聖性。擁有一件寶物是“令人興奮的、神清氣爽、更感到慰藉”，寶物的主人目不轉睛把玩寶物好幾個小時不停，僅是撫摸寶物，它的能量就傳遞到人身上。

(Mauss 1990 [1925]: 23-24)

Mauss 這段關於物的擁有者與物之間的親密互動關係的描述，即是主體與客體「相互構成」(mutually constitutive)的關係(Miller 1987: 18)，更是「我們就是我們所擁有的東西」(we are what we have) (Tuan 1980: 472)的人與物的關係，這是很多蒐藏家都不陌生且感同身受的集體經驗。人們對於寶物的迷戀與蒐藏的渴望，即便是在蒐藏品只能被短暫保留的庫拉交換圈中，都足以年覆一年勞師動眾地造船組隊遠航去獵尋寶物以及追求賦予其上的名聲，更何況是當代被蒐藏在個

人手中較久或根本就不交換出去的寶物，其擁有者對於心中寶物的搜尋基本上就是一種打獵的行爲——獵人必須耐心地等待機會，當獵物現身時必須與之周旋，成功獵到獵物時，成就感油然而生。對於 Mauss 而言，在庫拉圈的交換中他所關心的是美拉尼西亞這些族群的法律規則與經濟概念，儘管如此寶物交換過程中，人們對於物的對待方式與互動關係，顯然地就是一種蒐藏的實踐。

Mauss 將庫拉圈與西北美的誇富宴(potlatch)相提並論。誇富宴一詞本質上係指「給食」、「消費」之意 (1990 [1925]: 6)。住在美洲西北海岸的 Tlingit 人、Haida 人、Tsimshian 人、Kwakiutl 人，他們每年冬天常常是在盛大、浮華的嘉年華會中度過，而整個誇富宴的核心即是物的摧毀與消費：

貨物的消費與摧毀真的是無所節制的。有些誇富宴中，人們非得傾家蕩產不可。這是一種競爭，看誰最富有，也最敗家。…整箱的鯨魚油被燒掉，房子和上千件的毯子也不例外，最珍貴的銅器被摔破丟到海裡，以便擊垮對手。

(Mauss 1990 [1925]: 37)

就消費的字面意義「耗盡」(using up)、「吞噬」(devouring)、「燒毀」(burning) 來看(Belk 2006: 354)，誇富宴乃名副其實的消費場合。人們在宴會中將酒給飲盡、將食物給吞噬，在市集中交換並擊毀禮物。人們在這種歡愉的氣氛中，既瘋狂又快樂地將可食的給吃掉、不可食的給毀掉。這般的奢華消費完全不是其他民族諸如巴布亞新幾內亞人價值體系中所能認同的行爲(Munn 1986: 49-73)，然而，卻是吻合強調消費也有其精神的快樂主義(hedonism) (Campbell 1986)。值得進一步注意的是，這些被毀掉的物正是人們蒐藏得來的寶物。人們以毀物的方式炫耀自己的財富，即炫耀自己的珍藏品，這種誇富宴中彼此競爭與炫耀的特質，正也是蒐藏世界中的文化特徵。

因此，庫拉圈中人們交換並獵尋具有名聲的臂鐲與項鍊，這些即是蒐藏的實踐；誇富宴中人們飲酒啖食、毀壞禮物，這即構成消費最原初的定義。透過庫拉圈與誇富宴，我們清楚觀察到了在所謂的原始社會中早就存在著當代社會實踐中的蒐藏與消費。我們甚至看到了蒐藏的寶物最後是被消費掉的，而被消費掉的東西卻也來自蒐藏的寶物，亦即蒐藏品最後成為消費品，而消費品也來自蒐藏品。當然，這不是普遍的蒐藏與消費的關係，但是從庫拉圈與誇富宴中人們對於物的保留、交換、對待、毀壞所造成的物的流轉中，正也浮現出一個清楚的議題：蒐藏與消費的辯證關係。

然而，這並不是 Mauss 那個年代的學者關心的議題，蒐藏與消費的議題稍後再進行討論。在禮物交換行為的研究中，Mauss 引發的是一個有禮必報的經濟學上的討論，這個議題的核心正是文化人類學中對於「互惠性」(reciprocity)的探討。其中，最具代表性的著作則是 Sahlins (1972)探討小規模社會經濟模式的 *Stone Age Economics*。

Sahlins(1972: 185-230)將 Malinowski 對於初步蘭島的庫拉交換研究，進一步系統性地發展成他的互惠理論(the reciprocity model)。他將互惠模式分成三種：「普同性互惠」(generalized reciprocity)、「平衡性互惠」(balanced reciprocity)、「負面性互惠」(negative reciprocity)。第一種普同性互惠是一種利他型的餽贈，送禮者並不特別要求回報的義務，即使受收受者要回報也可以在一段長時間之後，這種類型也可歸類為單向的交換，或是「純禮物」(pure gift)的範疇。第二種平衡性互惠即是一種直接交換，強調的是交換物在類別上與數量上的等值等效關係，同時必須在最短的時間內完成，不容許延誤。這種類型比較強調經濟的計算，而不強調人性。第三種負面性互惠屬不勞而獲的概念，物物交易(barter)、討價還價(haggling)、賭博、偷竊等皆屬這個範圍。這種類型最不具人性的交換，也是最強調經濟計算的模式。Sahlins 並且以親屬關係、親屬位階、財富、食物等例子

來應用上述三種互惠模式。

在普同性互惠中，社會關係決定了物質的流動，然而在平衡性互惠中，社會關係乃由物質流動所決定。Sahlins(1972: 186)提到：「如果有朋友就有禮物，那麼有禮物也會有朋友」(If friends make gifts, gifts make friends.)。這句話很傳神地詮釋了社會關係與物質流動之間的互惠關係。「有朋友就有禮物」說明了社會關係決定物質流動的普同性互惠模式；「有禮物也會有朋友」則解釋了社會關係由物質流動所決定的平衡性互惠模式。儘管 Sahlins 也強調物質決定經濟關係，進一步而言，即社會關係，然而，他的取向明顯地也是透過分析物的交換模式，來達到他欲探討的社會關係的目的。亦即，Sahlins 最終的關懷還是經濟實踐中的社會關係，也就是人與人的關係。換言之，禮物僅是觸發社會關係的媒介，因此物在民族誌層次上是必須描述的對象，然而在理論層次上，就非得將物存而不論或將之昇華，以便進入社會關係的論述。經濟人類學的焦點仍然是主體—主體的關係，然而構成這種社會關係的客體，亦即物本身，仍然不是該學派關心的主題。在交換理論研究的脈絡中，物質交易被視為是短暫的，然而社會關係才是持續不斷的存在。因此，儘管社會關係可能由物質流動所決定，人與物的關係、主體與客體的互動仍然在經濟人類學的脈絡中是微不足道的。

物質文化研究的理論傳統中，浮現了兩個對立範疇的物：禮物(gifts)與商品(commodities)。一方面，Malinowski 研究新幾內亞庫拉圈中交換的寶物長項鍊與臂鐲，以及 Mauss 論述毛利族人蒐藏的具有魔力(mana)的 taonga 寶物屬於禮物這個範疇。同時，Weiner 所談的不可讓渡的物(inalienable possessions)亦屬同樣範疇。另一方面，Appadurai(1986: 6-16)所談的物的社會生命(social life of things)則將物放在商品化的脈絡下來檢視，但同時強調商品和禮物一樣蘊含精神。更進一步連接這兩個端點的則是 Miller(2002)研究北倫敦國民住宅改造與家庭主婦「在超市做愛」(Making Love in Supermarkets)，所發展出來的再脈絡化

(recontextulization)的概念，用以說明現代化社會中的商品亦可透過主體的重新施做，而使一件物品去商品化，變成具有個人化風格、具有愛心在裡面的禮物的範疇。禮物與商品這兩種物類的論述，於是成了物質文化研究理論的典範。

上述在禮物的範疇中，Malinowski 與 Mauss 所研究的客體都是交換中的物，然而卻有一類物必須隔絕在交換範疇之外。Weiner(1992: 6-8)強調，有些物因為超越交換的價值，而具有絕對的主體價值(subjective value)，因此必須被妥善保存，僅能在特定群體裡流傳卻不允許拿來交換，這類物即傳家寶、皇冠、聖石、聖衣、石斧等，構成所謂的「不可讓渡的物」(inalienable possessions)。

Weiner(1992: 131-134)延續 Malinowski 的庫拉圈研究，進一步發展出「給出才能保留」(keeping-while-giving)的論述，說明一件具有歷史意義、廣為流傳的庫拉寶物是眾人競相追求的目標，擁有此項寶物的價值在於擁有此物等於擁有名聲(fame)，因此擁有者常會想盡辦法讓庫拉寶物在自己手中保存得愈久愈好，可能 10 年、20 或 30 年，但即便是短暫的保留也是一項重要的成就。雖然擁有者會竭盡其力不讓該寶物外流，然而寶物最終還是得回到庫拉圈的交換體系中，繼續累積它的歷史與政治價值，這即是給出才能保留的一種弔詭邏輯。這樣的邏輯要強調的仍是保留的努力，不管是保留在擁有者手中，或者是將之給出而再回到庫拉交換圈使之保留在該社群中或歷史中。簡言之，在「給出才能保留」的弔詭實踐中，「給出」(giving)是手段、方法，而「保留」(keeping)才是最終的目的。環繞在「保留」的努力下，誰能敘說該寶物的故事，也就是具有該寶物「宇宙觀確認」(cosmological authentication)的知識，誰就最有機會爭取到該寶物，同時該寶物也在人們對它的記憶敘說中不斷地在時間空間的循環中保存下去(同上引：6)。Weiner 的論點有助於我們瞭解當代石東玩家的蒐藏實踐，因為對他們而言，真正的蒐藏就是讓物流轉，流轉即是保存寶物以及延續其價值的必要方式。

第二節 物的社會生命

80 年代以前，人類學一直以來似乎傾向將禮物歸在互惠性的、社會性的、自發性的範疇，而將商品視為是利益導向的、個人主義的、理性計算的範疇。在禮物與商品二分法兩端的代表分別是 Mauss 與 Marx。在此脈絡下，禮物是一種社會關係的交換，然而商品則是金錢的交換。然而，Appadurai(1986)主編的論文集 *The Social Life of Things* 則對於將 Mauss 與 Marx 雙 M 的研究典範截然二分的立場提出銳利的批判。從本書的次標題「商品的文化面向」(Commodities in cultural perspective)，就已經嗅出一股學術勢力欲彌合雙 M 的味道。本書引言開宗明義地以「商品的精神」為第一個次標題，明顯地與 Mauss 所談的「禮物的精神」互別苗頭。Appadurai (1986: 7-13)的觀點是：商品裡面也有精神，禮物裡面也有計算；換句話說，當代資本主義大型社會中的商品交換也散發著社會文化面向的禮物精神，同樣地一般人們容易將之浪漫化的小型社會的禮物交換，也蘊含了理性計算與經濟利益的商品邏輯。

在上述概念下，所有的東西，不管在任何時空，都被視為具有「商品潛質」(commodity potential)，研究者要檢視的是任何東西潛在的商品特性，而不是專注在區分商品與禮物的差別。Appadurai(1986: 13-15)便將「商品情境」(commodity situation)進一步分成三個時期：時間作用下的商品階段(commodity phase)、文化架構下的商品資格(commodity candidacy)、社會背景下的商品脈絡(commodity context)。因此，在這三個商品期(commodity-hood)的交互作用下，Appadurai 將商品定義為：「在其生涯過程中某個特定時期(phase)與某個特定脈絡(context)下，符合商品資格(candidacy)要求的任何東西」(同上引：16)。

從 Kopytoff(1986)的角度來看，商品的概念是「商品化」(commodification)

的過程，而此過程即是物件於生產之後所歷經的社會生活，包括交換、分配與消費的一系列軌跡(trajectories)。然而，對 Kopytoff 而言，並不是所有的東在所有的時空下都是可以交換的商品，即便是一個商品，在被購買回去後即被賦予了「去商品化」(decommoditization)的特質，轉進入了「個別化」(singularization)的過程，因而物品不再是同質性的商品，而是具有個別生命歷程的東西。Kopytoff 指出：「理想的商品化世界是任何東西都可以交換或拋售。同理，理想的去商品化世界是所有東西都是個別的、獨一無二的、不可交換的。」(p. 69)然而，他同時強調這種經濟體系在真實世界中並不存在，所有的物品都是擺盪在商品化與個別化之間。因此，Kopytoff 主張萬物皆有其在商品與供品之間流轉的社會生活的軌跡，研究者可以採取「傳記取向」(biographical approach)的研究方法，把物當成是像人一樣有生命的個體，去追尋與分析物所歷經的出生、成長、茁壯、成熟、老化、衰敗、死亡的一生。物質文化研究於是將「物質」這個本來屬於物理性、沒有生命、靜態的東西，牽連到社會性的、有生命的、動態的「文化」面向，讓「物質文化」這個表面上看似矛盾的並置詞獲得內在邏輯的協調性。

田野調查是人類學研究方法的招牌。田野調查所採用的參與觀察讓人類學者生活在其所研究的地方，並從參與生活中的大大小小「事件」去觀察人們的社會互動與關係。另一種在田野調查中常用的方法則是深度訪談，人類學者從與當地人建立的關係網絡中，尋找某些特定的對象，即「報導人」(informant)，進行長時間多次的訪談，以釐清觀察到的現象和尋找問題的可能解答。參與觀察與深度訪談是田野調查中互補的研究方法，研究者必須將在參與觀察中「看到」的事件，另外尋求報導人詢問或討論，聽聽看他們怎麼「講述」。相反地，若進行深度訪談，也常常需要在聽過報導人的講法後，再參與到生活現場中去觀察實際的現象是什麼。田野工作因此是「凝視」與「詮釋」的交融過程。

「凝視」是指觀察生活中的大小事；「詮釋」則是聽聽人們如何敘說。以往

社會文化人類學者凝視的焦點或尋求詮釋的議題常常是「事件」，如祭典、儀式等等。然而，80年代以來物質文化研究所建立起來的理論上或方法上的典範，已經讓研究者的目光轉向「物件」。研究者不只觀察生活中或事件中的行動者如何彼此互動，更進一步觀察當中的物如何被行動者挪用、行動者又如何與物相互作用。當人類學家凝視的焦點從「事件」轉移到「物件」，尋求報導人詮釋或研究者自身要詮釋的對象也從「事件」過渡到「物件」時，這樣的轉移意味著人類學所要研究的社會關係或文化現象，在方法上已經有一股潮流將「主體—主體」的關係轉向「主體—客體」的關係的觀察。物質文化研究的方法，將傳統上觀察人與人的互動轉向人與物的相互作用，具體而言，即是在田野工作上將凝視與詮釋的對象投注在物件身上。這說明了物件不只傳達意義(communicate meanings)，而是物件本身就有意義(meaningful) (Miller 1996: 8)。於是，讓東西說故事，聽聽人們怎麼說物的故事，這種傳記式研究取向成了研究物質文化的一種方法重要(Hoskins 1998: 1-24)。

第三節 個人蒐藏的研究

儘管人類的蒐藏行為在史前時代就已開始，蒐藏研究在學科領域中受到重視是 20 世紀後半葉之後的事。Halverson 和 Pfeiffer 在藝術考古學上的研究顯示，距今 3 萬年前舊石器時代法國的克羅馬農(Cro-Magnon)洞穴中，出現大量的非實用類器物，相當清楚標示出蒐藏的軌跡(Belk 1995: 2)。同樣地，距今 3 千年前台灣卑南遺址出土中的玉器，也彰顯出那些陪葬品並非日常用品，而是具有高度象徵意義的奢華蒐藏品（葉美真 2005；臧振華 2005）。人類的蒐藏行為經過千萬年歷史演化的考驗延續至現代，在物質富足的消費社會中，蒐藏熱忱不但沒有絲毫減退反而成爲引起學者高度關注的社會現象。美國消費研究學者 Russell Belk 在 1986 年執行的「消費行為奧德賽」(Consumer Behavior Odyssey)科際整合研究計畫，探討北美地區人們的蒐藏習性與消費的關係。英國博物館學者 Susan M. Pearce 於 1993 至 1994 年執行了「萊徹斯特蒐藏計畫」(Leicester Collecting Project)，針對英國人的蒐藏行為進行問卷式的調查研究，提供人們對歐洲傳統中個人蒐藏歷程的全貌式瞭解(Pearce 1995: 11-12)。這兩大研究計畫深入簡出探討人類蒐藏的歷史，同時鉅細靡遺分析當代美國與英國的個人蒐藏實踐，具有時間與空間上的代表性基礎。更重要的是 Belk 與 Pearce 對蒐藏的定義與蒐藏品的社會文化意義做出了典範的貢獻。

Pearce 的兩本著作：*On Collecting* (1995)與 *Collecting in Contemporary Practice* (1998)是這個領域具有影響力的專書。前者主要從「蒐藏實踐」(collecting as practice)、「蒐藏詩學」(collecting as poetics)和「蒐藏政治」(collecting as politics)三個方向來探討當代英國人的蒐藏現象。後者應用問卷調查的方式來分析：什麼人在蒐藏、蒐藏哪些東西、蒐藏與工作和娛樂的關係、透過購買還是收禮來蒐藏、蒐藏與家庭和家的關係、蒐藏與性別的關係、蒐藏與身體和心靈的關係等主題。

Pearce 的研究基本上提供了一個社會學式的宏觀視野，尤其是後者運用了許多統計資料來勾勒個人蒐藏的圖像，讓這種本來是社會上普遍卻是私領域的人類活動清楚呈現在我們面前。然而，量性的研究總是有種隔靴搔癢的感覺，若是有民族誌取向的研究，必定能夠填滿那些被數據篩選掉的空隙。

另外一本專書 *Collecting in a Consumer Society* (Belk 1995) 卻是來自商學領域研究消費的學者。雖然來自商學背景，Russell Belk 一直以來的研究都與物質文化脫離不開關係，他的一篇論文 *Collectors and Collecting* 收錄在人類學家編著的 *Handbook of Material Culture* (Tilley et al. 2006) 裡。上述那本專書對於蒐藏的歷史，從古希臘羅馬時代、中世紀歐洲、到當代歐洲、美國，乃至於日本江戶時期 (Edo Japan) 和中國明朝的蒐藏史等，做了一個相當完整的脈絡回顧。當中並且比較個人性蒐藏與機構性蒐藏的異同。整本書最重要的關照點在於探討蒐藏與消費的關係，作者將蒐藏定義為一種特定型態的消費 (Belk 1995: 65)，認為蒐藏與消費是互相依存的關係，從歷史上到當代兩者互相作用。對於蒐藏與消費的關係，Belk 進一步定義如下：

蒐藏乃消費最淋漓盡致的表現。蒐藏是一種對於不必要的奢華品無止息的追求。蒐藏是在市場上對於自我完成的不斷追尋。人們深信快樂就來自於購買而獲得 (aquisition)。(Belk 2006: 534)

蒐藏常常意味著物的保存，而消費則意味物的耗盡。因此，一般而言蒐藏與消費是彼此對立的兩面。然而，Belk 的研究卻賦予了這似乎矛盾的兩種社會現象對話的空間。甚至有學者進一步主張「蒐藏根本不是一種有特殊性質的 (idiosyncratic) 消費行為，反而是一種消費行為的典範」(Bianchi 1997: 275)。引發該命題的辯證的主角，無可否認地，正是物品、商品、禮品、產品、藏品本身，因此這個辯證具有物質文化研究的意義。然而 Belk 的研究仍然比較偏向巨觀的

社會學研究，並沒有針對特定的物類做民族誌取向的深描，也因此我們很難蓋棺論定每種物類都可以符合上述蒐藏就是消費極致表現的結論。一方面在分析架構上承繼上面的辯證，另一方面在研究方法上採人類學的田野調查，筆者的研究即是以特定物類做為民族誌與物體誌研究的對象，探討蒐藏世界中「人性的客體」(personalized object)與消費世界中「物性的主體」(materialized subject)，彼此之間如何互相滲透、作用與轉化。



第四節 人類學的消費研究

消費研究一直以來被認定是商學院的研究範疇，該領域也充斥著大量此議題的論文。雖然屬於量性的或行為主義導向的實證研究可以呈現出消費現象的輪廓以及消費者行為的傾向，對於消費世界中大量的物品對使用者的意義以及環繞著物品所形成的社會關係而言，質性研究可以彌補量性研究的不足，提供一個根基於脈絡的詮釋觀點。

當代人類學的消費研究最常被引用的著作有兩部：一部是由人類學家 Mary Douglas 與經濟學家 Baron Isherwood 合著的 *The World of Goods—towards an Anthropology of Consumption*；另一部是 Bourdieu 的 *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*，兩本作品皆出版於 1979 年，成為早期人類學研究消費的經典。這兩部著作都承接結構主義和符號學的傳統，前者將商品視為語言的類比，消費品成了象徵系統，社會因此可以透過成為符號的商品來解讀；後者則強調商品不僅反應階級差異，更是表達差異的主要工具（Miller 2006: 346）。80 年代之後，符號學的消費研究業已在人類學臻於成熟與穩固，這個階段發展出另一股物質文化研究的勢力，代表作品有三部：Appadurai (1986) 的 *The Social Life of Things*、Miller (1987) 的 *Material Culture and Mass Consumption*、McCracken (1988) 的 *Culture and Consumption*。其中 Appadurai 主要的貢獻在於禮物與商品的社會性，Miller 則特別從物質文化或物性的觀點來看消費，McCracken 則是將人類學的研究方法與觀點帶進行銷領域的商學研究（同上引）。

人類學的物質文化研究取向在探討消費議題時，跟其他學科領域形成一個強烈的對比。英國研究當代消費議題的人類學家 Miller (2006: 341-354) 指出，消費研究在傳統上採取反物質主義 (anti-materialism) 的觀點，認為生產產生價值與創

造社會，然而消費只會耗盡資源，因此消費被貼上破壞的標籤。當物質主義透過消費實踐而不斷擴張時，人類在精神與道德層次上的社會價值就會受到顛覆，消費因此成了殘害人性、慶賀物質主義的幫兇。然而，Miller 特別從物質文化研究的觀點切入，舉出民族誌研究的例子，來打破消費就等於物質主義的迷失。他舉 Hebdige 研究的義大利搖滾樂者和重機車族對於商品的挪用(appropriation)為例：

消費不僅是買東西而已，更常常牽涉高度的生產與創造性的挪用，來轉化這些商品。正是因為透過物質轉換的實踐，社會團體便自行創造出來。

(Miller 2006: 348)

Nancy Munn(1986: 49-73)研究巴部亞新幾內亞的庫拉圈中價值轉換的議題得到這樣的結論：當地人認為芋薯吃太多會有許多壞處，東西要先拿來交換才有它的價值，食物交換的過程中社會關係也才會產生。這樣的觀點說明了，在當地食物的交換比食物的消費更具社會價值。然而，上面的引述則在傳達 Miller 認為消費不只是消耗資源、花費金錢，相反地消費實踐過程中主體對客體的轉化(transformation)與再脈絡化(recontextualization)賦予了消費生產的潛質，亦即消費具有促成社會再生產的能動性。於是，Miller 將原本被視為是對立面的消費與生產給彌合在一起。

物質文化研究取向之下的消費研究特別強調針對特定的商品類別(genres of commodity)與特定的消費型態做民族誌的研究。Miller 舉出四種物類，即住宅、衣服、媒體、汽車，說明透過物質文化研究取向可以找出不同物類消費的特質，同時彰顯出每種類別物性的重要性 (2006: 348-349)。筆者發現這上述這些商品都是大眾必需品，對於奢華品(luxuries)或稀有品(rarities)的研究，似乎在當前的物質文化研究中缺席了。因此，筆者即承接此學術脈絡並朝向另外一個較少被探討的寶石文化做研究，以和大眾消費的物質文化研究做互補性的對話。

上述這些物質文化研究的理論，將依序在後面各章節中與田野資料對話。在第四、五兩章將從物的社會生命的角度來書寫石東的文化傳記。第六章從個人蒐藏的研究來分析石東玩家的蒐藏實踐。第七章則從人類學的消費研究來檢視石東蒐藏家的消費美學。然而，在這之前，我們有必要對玩家所蒐藏的寶物做一個清楚的描述，亦即石東這種物在地理空間中的分佈及其科學與美學的分類。因此，下一章將援用地質學、礦物學來瞭解石東這種寶石的自然特性以及它與國際寶石之間的關係，同時也將從玩家對科學知識的挪用和對美的文化評價，來理解蒐藏界對寶石的美學分類與建構。



第三章 石東的分類與分佈

第一節 中央山脈的石東

所有東台灣寶玉石皆產於菲律賓板塊的海岸山脈，只有台灣玉產於產於歐亞大陸板塊的中央山脈。台灣玉主要產於花蓮壽豐鄉的「豐田」地區與鳳林鄉的西林一帶。台灣玉在 1970 年代達到生產巔峰時，豐田地區是最主要的玉石轉運、加工、交易中心，因此當時以豐田的地名來稱呼此玉為「豐田玉」。然而，現在如果你要到花蓮找豐田村，在地圖上恐怕找不到。問當地人豐田村在哪裡，他們可能會反問：你要到豐田的哪個村？豐田舊名鯉魚尾，日治時期更名為豐田，成為一日本移民村（陳宗仁 2006: 120）。現今在行政區上的「豐田」並不存在，實際上的豐山村、豐裡村、與豐坪村構成日治時期的「豐田」地區。「豐田玉」在 1970 年中國石礦公司還沒正式大量開採之前，當地居民稱之為「青石仔」。¹近年由於開放中國觀光客來台，在媒體與業者的推動下，「豐田玉」的稱呼漸漸為「台灣玉」所取代。許多玉石業者認為，因為豐田為一小地方的名字，陸客不熟悉，改以「台灣玉」的名稱較能吸引陸客的青睞。²

台灣玉主要產於中央山脈東麓的荖腦山，田野訪談過程中，筆者發現老一輩的村民將之稱為「石綿山」，實因此山盛產石綿，日人早期在此開採石綿之故。石綿即是台灣玉的共生礦，老一輩的山老鼠告訴筆者，他們以前在找玉時都會先找石綿，因為石綿色白容易辨識，只要找到石綿礦，玉就離不遠了。另外，就是

¹ 住在豐山村現年 61 歲的姜錦源與住在荖腦山現年 81 歲的邱松根兩位報導人，在與筆者交談的過程中，談到民國 56、57 年人們去石綿山上揸石頭的故事時，經常用「青石仔」一詞來指涉「台灣玉」。姜錦源說當有人問到：你做啥的？從事玉石工作的人會回答：我做青石仔的！

² 這是筆者訪談花蓮石藝大街與國聯五路的玉石業者，許多店家共同的觀點。筆者觀察店家在對陸客銷售時，幾乎都是用「台灣玉」，甚少出現「豐田玉」的用語。

找墨綠色的「蛇紋仔」，亦即蛇紋岩，沿著蛇紋仔的礦脈往裡面打就會遇到玉了。這些山老鼠的開挖經驗，完全符合地質學與礦物學的研究報告。根據國科會的研究彙刊，台灣軟玉主要分佈在大南澳黑色片岩與蛇紋岩之間的接觸帶，經熱液換質作用而成，常與白色纖維狀的石綿與滑石共生（譚立平等 1978: 249）。

礦物學上的玉分為閃玉(nephrite)和輝玉(jadeite)，前者莫氏硬度為 5.5~7 之間，而輝玉為 6~7 之間；台灣玉屬於閃玉，由透閃石($\text{Ca}_2\text{Mg}_5\text{Si}_8\text{O}_{22}(\text{OH})_2$)與陽起石($\text{Ca}_2\text{Fe}_5\text{Si}_8\text{O}_{22}(\text{OH})_2$)礦物的固溶體(solid solution)所組成，玉之原石一般呈現暗綠色至黃綠色，半透明或不透明，質地密緻，具片理，常含有黑點或黑條（余炳盛、方建能 2005: 5-58）。根據國科會專刊，台灣玉又分為三大類，分別是（一）普通閃玉(common nephrite)，為最常見的閃玉有玻璃光澤，中度透明；（二）貓眼閃玉(cat's-eye nephrite)又稱貓眼玉、貓眼石或台灣貓眼，全世界貓眼閃玉為花蓮人最先發現並研磨成功；（三）蠟光閃玉(waxy nephrite)，係指光澤似蠟、不透明至半透明之閃玉，其蠟質光澤是因為極細微的結晶顆粒在光線通過後產生散射現象的結果（譚立平、王執明、田沛霖 1978: 1-28）。

普通閃玉在豐田當地稱為「翠玉」，是產量最多的台灣玉，鼎盛時期（約在 1966-1976 年間）所外銷的豐田玉幾乎都是台灣翠玉製成的戒面、飾品、雕件。筆者的報導人黃義雄，現年 72 歲，在豐田玉的鼎盛時期於全台最多玉石加工廠的三重開設工廠，經營豐田玉的外銷事業，8 年前搬來豐山村定居，村民皆稱他為「老師仔」，他回憶當年豐田玉外銷時的情景時談到：

當時我 ê 物件大部分攞外銷，尚醜 ê 做風景石仔，中級 ê 做成葉仔，交乎美國仔，啊尚水 ê 留咧做素面 ê 手指面（戒面）、墜仔（項鍊墜子）、手環。尚水 ê 做店頭貨，日本仔來，攞專文收這種 ê。 （田野筆記 2010/04/08）

現年約 50 歲的許靖修，目前在花蓮市從事玉石加工業，老家在豐田地區，年少時就加入磨豐田玉的行列，其妻蔡阿厝亦是豐田當地人，父親早年在中國石礦當技師，13、4 歲時開始磨玉石。談到豐田玉，他們夫妻倆回憶著：

Hit-chūn (當時)，咱台灣翠玉仔，A-class ê，就是那種帶黃 gām ê (密糖黃)，攏嘛提去做手指面，若無就提去黏 *borochi*³，用 k 金或者是包便台仔 (規格化戒台)！貓眼是尾仔 (後來) 才有 ê，Hit-chūn 水 ê 貓眼攏嘛隨賣走，嘛不知仔欲留落來。 (田野筆記 2010/04/10)

貓眼是台灣玉中最難取材、研磨技術最高的閃玉成品，因此市場上是以國際寶石的規格克拉(carat)來計重。以往是日本觀光客的最愛，現今在開放中國觀光客來台後，成了陸客詢問率與購買慾望最高的紀念品。花蓮市，甚至台東的每家玉石店都一定會有貓眼閃玉的成品。豐田玉本身因為含有纖維，在研磨技術上就已經比其他台灣或進口的玉石難度高出許多，但要研磨貓眼技術難度又比一般豐田玉高出許多。被譽為雪花玉之父的玉雕大師邱敬淘，早期在當學徒時即在豐田地區研磨台灣玉和台灣貓眼，他拿出豐田玉的原礦向筆者解釋了閃玉研磨時的困難度：

咱豐田玉仔有帶絲頭(纖維)，leh 磨 ê 時愛特別注意。阮以前 leh 學師仔時，攏用土語，像這塊來講，這面是蚵仔殼絲，啊這是 chām (砍) 絲，另外這面是順絲。位 chām 絲的方向做 tao-kho (玉核，即手鐲的圓心)，tao-kho 這緣 (邊) 卡深色，另外一緣就卡深色。蚵仔殼絲會調色 (顯色)，順絲會甲色打散。若欲磨貓眼，愛 ká 蚵仔殼絲垂直。 (田野筆記 2010/03/29)

邱敬淘所談的三種纖維走向，即是礦物學所談的礦物內部結晶的 a、b、c 三

³ 來自日語的外來語，意為胸針，此日語來自英語 brooch。

個結晶軸。通常垂直礦物結晶軸方向才能呈現貓眼光芒，b 軸較差，c 軸則無法聚光。然而，在垂直 a 軸的方向切割時，極易造成玉石的破裂，早期技術不純熟無法發展，直到 1953 年才由花蓮人士突破技術，貓眼閃玉才在國際市場上受到矚目（余炳盛、方建能 2005: 59-60）。正因為台灣閃玉的內部纖維特性，玉石研磨師傅間都知道，會磨其他玉石的人不一定會磨豐田玉，而會磨豐田玉的不一定會磨貓眼。琢磨貓眼的材料必須取到俗稱的「石綿骨」，亦即含纖狀體的部位，這部分玉材本身和蠟光玉一樣成材率極低。拿到「石綿骨」，火候不足的師傅磨出來的眼線會歪一邊，或聚光效果差，左右搖動時，主石眼線不會跟著動，行家稱為「死貓眼」。火候夠的師傅，琢磨出來的貓眼聚光效果強，眼線位於正中間，左右搖動時，主石宛若貓的眼睛隨著活靈活現地轉動，蒐藏家稱為「活貓眼」。正是這種高難度的琢磨技術，使得一小顆高級的貓眼常有上萬的市場行情。

除了聚光效果外，貓眼閃玉還以顏色區分等級。貓眼玉有淡綠、暗綠、黑綠、淡綠黃、密糖黃等色。其中密糖黃等級最高，市場行情最好，黑綠色的貓眼俗稱「黑貓眼」，比密糖黃貓眼稀有，行家才懂得蒐藏。礦物學的研究顯示豐田玉的綠色來自鉻(Cr)元素，其他色澤變化為氧化鎂(MgO)、氧化鐵(FeO)、鉻鐵礦(FeCr₂O₄)等微量元素與結晶構造差異所造成（譚立平等 1978: 249）。然而，玉石琢磨業者與蒐藏家對於色澤的描述方式，在科學的實證論述之外，加入了人對美的主觀感受經驗，賦予了玉石有溫度的生命與人性。玉石師傅許靖修一面看著他的妻子手上戴的台灣玉手環，一面如此描述台灣玉的色澤表現：

尚水 ê 青，色緻蓋飽，蓋有嬌頭，蓋嬌啦！就親像伊（指他的妻子）手掛 ê hit lê in 爸爸做呼伊 ê 手環。你看，hiá 嬌，欲陀位找！西伯利亞 ê 比輸啦！咱台灣玉仔七分水頭調九分色，西伯利亞 ê 九分水頭調七分色。

（田野筆記 2010/04/10）

所謂的「七分水頭調九分色」，是說明台灣閃玉的原礦石只能呈現七成的色感，經過琢磨後卻可以呈現九成的色澤與質感；相反地，西伯利亞的原礦石乍看之下就已經幾乎完全呈現全部的色感，然而經過琢磨後卻黯然失去了玉的美色與質地。用「嬌」來形容台灣玉的美，不只是許靖修個人的形容方式，而筆者在田野訪談中，所有台灣玉石蒐藏家看著自己蒐藏的玉石時，都會不經意吐露出來的用語。琢磨師傅或蒐藏家用「嬌」來形容台灣玉，並不表示他們排斥科學，相反地，報導人常常在聊天的一開始就會向筆者說明豐田玉的綠色來自於鉻鐵礦等等的科學報告上的術語。然而就在他們展現自己對科學的瞭解後，開始談到琢磨或蒐藏歷程時，報導人更能從主觀經驗與對美的感受出發，天馬行空侃侃而談，絲絲入扣地潛進人與物的詩意對話關係。

除了聚光性、色澤外，產地也是判定玉石品質的重要指標。一般外國觀光客對台灣玉的瞭解僅止於花蓮產玉，而一般台灣人對台灣玉產地的瞭解也僅止於豐田一地。經濟部礦物局的報告指出，台灣閃玉產於花蓮縣壽豐鄉的豐田與萬榮鄉的西林。⁴然而，對於玉石蒐藏家與加工業者而言，他們對於台灣玉產地分佈有更在地化的認知。在地行家們公認大體而言西林礦比豐田礦的玉質來得佳，而西林地區又以松巴所產的玉質度最優，豐田地區二號橋的礦亦屬上品。就礦區而言，老礦又勝於新礦。所謂的老礦係指日治時代以後，最早開採閃玉的中國石礦公司早期所開採的礦。中國石礦於民國 54 年(1965)以後才開始逐漸進行規模式的閃玉開採。⁵豐田地區的琢玉師傅對於老礦的品質常常津津樂道，現在如果手中有老礦的料的加工業者，通常也不願意拿出來買賣。當地人稱老師仔的黃義雄，在筆者拜訪他時，從倉庫翻出早期的老礦給我見識一番時說：

今嘛足濟（很多）人攏嫌台灣 ê 玉仔醜，攏講加拿大 ê、阿是西伯利亞 ê 比

⁴ 參閱台灣省礦物局(1999)，台灣主要礦物與岩石，五-21。

⁵ 參閱台灣省礦物局(1976)，台灣之軟玉、礦床與礦業，刊於台灣礦業，28:3，頁 269。

台灣 ê 卡水，hng! he 是 in 毋捌（不曾）看過正港水 ê 台灣玉仔，你看這 lē 有水無？仁仁仁咧，又閣嬌，這是古早中礦 ê 石仔！老礦啊！

（田野筆記 2010/04/08）

上述是就台灣玉在山上的產地，然而溪流中亦有閃玉的蹤跡。在地人稱為石綿山的荖腦山是「玉山」，早期的中國石礦公司，現在的理新礦業，即在此山開礦閃玉。颱風天後或大雨過後，雨水將山上崩落的玉石沖刷到白鮑溪裡，溪床因而散佈著泛著閃光的白色、墨色、青綠色石頭，有石英、石綿、片岩、雲母石、蛇紋石、當然也有閃玉。颱風天後當地人常蜂擁而至來此尋寶，平時亦有外地來的遊客在當地的業者帶領下溯溪尋玉。白鮑溪因而被當地人譽為「玉溪」。白鮑溪在壽豐鄉池南村重光橋附近與荖溪匯流注入壽豐溪。另外一條鮮為人知的知亞干溪，河床中亦有不少閃玉的蹤跡。筆者的報導人阿火，在考古學證實為卑南玉器的製作工廠的平林遺址處，指著前方的知亞干溪向筆者說明溪後面山的另一麓就是盛產閃玉的白鮑溪。阿火並說明知亞干溪溪床亦有豐田玉，平林遺址的玉工廠的玉其中一部份很有可能就是取自知亞干溪。⁶溪床中的閃玉經溪水的洗鍊，已經將稜稜角角的邊緣給磨得較圓滑了，可以單獨成為擺飾品或把玩品，而且溪床的閃玉其玉體通常不大，因此較少當成玉材再進行加工利用，通常是檢石者直接帶回家做紀念物。另外，由於溪流最終注入海裡，也有一些潛水伏在海裡打撈到豐田玉，筆者睹過蒐藏家的海洗豐田玉發現，其色澤明顯比較山上或溪床的閃玉來得暗沈。海洗豐田玉通常被當成雅石供奉在案上欣賞。

綜之，台灣玉有山礦、溪石與海石：山礦量多而琢磨為成品，溪石量少乃當紀念品，海石更少遂成供品。同時，蒐藏家與加工業者皆有一套寶石地理學的知識，豐田玉、台灣玉是他們與他者溝通時的「國語」，這群行家彼此之間在論玉

⁶ 該溪實為壽豐溪的舊名，阿美族語為馬拉嘎，主要支流有西林溪、荖溪、白鮑溪等。參閱續修花蓮縣志自然篇第四章（劉瑩三 2005: 81）。

時，你只會聽到「這塊是二號橋的、那塊是中礦的、這個看皮色就知道是松巴的…」這類道地的「母語」。最後，荖腦山是台灣的「玉山」、白鮑溪、荖溪、知亞干溪是「玉溪」，玉山和玉溪是玉石玩家一生中勢必要前往朝拜一次的聖地。



第二節 海岸山脈的石東

中央山脈與海岸山脈的石東分屬截然不同的地質環境，前者屬歐亞大陸板塊，後者屬菲律賓海洋板塊；同時，兩者在礦物學的分類亦中分屬不同範疇，前者為閃玉，後者為玉髓和碧玉。相對而言，台灣玉的石譜簡單、清楚，東海岸玉石的石譜卻呈現出令人眼花撩亂、大開眼界的原家與分家的複雜關係。就其玉石的原鄉而言，台灣玉集中定居在一個地區，東海岸玉石卻居無定所，分散在整個狹長海岸山脈的東西麓，必須上山、下海、溯溪才能尋獲寶玉石的芳蹤。下面就依東玉的礦物學分類、東玉的美學分類、東玉的原鄉分別來討論海岸山脈的石東。

東玉的礦物學分類

海岸山脈跨越花蓮、台東兩縣，北起花蓮溪口，南至卑南大溪口，東臨太平洋，西為花東縱谷，山脈南北長約180公里，寬約10公里，呈現東北—西南走向（劉瑩三 2005: 75；陳培源 2006: 14-2）。海岸山脈原屬菲律賓海洋板塊的火山島弧，就地史而言，海岸山脈最後的加入，對於生成今日台灣島的全貌，扮演著關鍵性的角色。

地質學者的研究顯示，⁷約在1億年前，古太平洋板塊隱沒入歐亞大陸板塊底下，造成一系列的火山噴發，巨大的擠壓力道將大陸棚沈積物推擠冒出海面，古台灣島因而就在這稱為南澳造山運動的第一次造山運動中從海底現身。之後，約在2000萬到1000萬年前，屬於大陸板塊的南中國海板塊一反常態地向東隱沒到菲律賓海板塊底下，在菲律賓板塊的西緣生成一系列的火山島弧，此為海岸山脈的前身，但此時還未移動到現今的位置。接著，約在1000萬到500萬年前，發生了

⁷ 參閱陳文山(1997: 31-43)、王執明(2000: 6-10)、陳培源(2006: 24-2, 24-5, 25-5)。

台灣地史上規模最大的造山運動，直到今日仍持續著。此時期的菲律賓海板塊的呂宋火山島弧不斷地向西北移動，約在600萬年前與歐亞大陸板塊碰撞，形成第二次的造山運動，地質學家稱為蓬萊造山運動。這次大規模的島弧與大陸的弧陸碰撞，將大陸棚中的海底盆地沈積物推出海面，壓擠出一系列的山脈，中央山脈即是蓬萊造山運動後的產物。之後，呂宋島弧北端的一串火山持續向西北移動，終於大約在50萬年前與中央山脈會合，現今的花東縱谷即是歐亞板塊和菲律賓板塊的縫合線(suture line)，而菲律賓板塊上的呂宋火山島弧成為現今的海岸山脈。因此，台灣是一個撞擊而成的島嶼，菲律賓海板塊是誘發弧陸碰撞的主動發起者，台灣島今日的全貌，海岸山脈扮演著舉足輕重的角色。

海岸山脈是歷經火山活動與板塊移動的結果，而花蓮、台東這寶玉石的故鄉就落在全台地震頻繁的地質敏感帶。花東縱谷是全世界最大的陸地板塊與海洋板塊碰撞的交合處，在台灣島這個斷層密集的島嶼上，花東縱谷是最大的一條斷層；同時，由於菲律賓板塊的擠壓運動仍未停歇，每年以7公分的速度向台灣移動，這依然活躍的地殼活動造成東部地區地震相當頻繁（朱傲祖、陳文山、林慶偉 2000: 106-107）。世界兩大板塊撞擊所造成的特殊地質結構與岩礦現象，在全世界其他地方都相當罕見，讓許多國際地質學者紛紛來台一探究竟，讓海岸山脈成為最佳的地質學教室（王執明 2000: 12）。海岸山脈的寶玉石，就是在這種特殊的地質環境下所生成：千百萬年來高溫的火山岩漿噴發、高壓的地殼板塊碰撞與推擠、再加上長年不斷的地震衝擊。於是，寶玉石的故鄉就位在地質學的教室裡——海岸山脈。

做為板塊運動始作俑者的海岸山脈，其地質的線索乃成地史演化的最佳見證，同時寶石礦的生成也與海岸山脈的地質關係密切。海岸山脈的岩石主要由安山岩質的火山岩、來自造山帶的沈積物與部分弧陸碰撞產生的雜岩體所構成，岩層包括都巒山層、港口石灰岩、蕃薯寮層、八里灣層、利吉層、卑南山礫岩等，

其中範圍最廣的為都巒山層，此層分佈於全段海岸山脈（陳文山、王源 1996: 7-8）。海岸山脈的寶石礦主要分佈在都巒山層和港口石灰岩。例如，俗稱台灣藍寶的藍玉髓(blue chalcedony)即存於中新世都巒山層安山岩質火山集塊岩的斷層裂隙中，此層之上為大港口層，兩岩層間夾有石灰岩薄層（魏稽生、譚立平 1999: 189）。另外，港口石灰岩分佈在石梯坪到水母丁溪、三仙溪到八邊溪、都威溪、八噶噶溪、東河等地（陳文山、王源 1996: 18）。⁸這些地方皆是東海岸玉石蒐藏家與業者耳熟能詳的寶石產地。

複雜的板塊運動與火山活動造就出海岸山脈豐富的礦物種類，東海岸因此成為寶玉石類別最多元的區域。綿延180公里狹長的海岸山脈，地理學上又分為月眉山列、大不岸山列、秀望山列、八里灣山列、麻汝蘭山列、麻荖漏山列、復興山列、和都蘭山列（劉瑩三 2005: 75）。然而，海岸山脈就寶玉石上的意義而言，則分為五大山系：八里灣山系、鋸齒山系、三間屋山系、成廣澳山係、都蘭山系（林慈德 1997: 55-100），每個山系皆有其特色的石種，每種玉石也常常不只分佈在單一山系。由於海岸山脈的寶玉石族繁難以備載，因此，傳統上台灣玉石蒐藏家將海岸山脈出產的寶玉石統稱為「東海岸玉石」，而網路上以東海岸玉石為蒐藏對象的部落格友則習慣以「東玉」簡稱之。

名稱多如繁星的東海岸玉石，就礦物學而言主要分為兩大類：玉髓類(chalcedony)和碧玉類(jasper)。⁹第一類的玉髓又稱石髓，是石英的變體，主要化學成分為二氧化矽(SiO₂)，屬隱晶質石英，亦即粒度極小，必須在顯微鏡下才能觀察得到的結晶石英；玉髓具蠟狀光澤，透明至半透明，質地緻密，比重2.58~2.64，莫氏硬度6~7（陳其瑞、曾保忠 1982: 376；魏稽生、譚立平 1999: 189）。海岸山脈的玉髓產於安山岩質集塊岩中，主要為火山活動區域之熱液上升至地表

⁸ 有些地質學專書（魏稽生、譚立平 1999: 189；陳培源 2006: 14-4）亦稱為大港口層。

⁹ 參閱台灣省礦物局(1993)，台灣寶石礦之開發與加工利用，頁 24-33。

淺層時，溫度與壓力下降，二氧化矽產生淋濾作用轉化而成，主要有白、藍、紫、黃等色。¹⁰第二類的碧玉主要化學成分亦為二氧化矽(SiO₂)，碧玉為由大量細小粒狀赤鐵礦或黑色燧石構成的隱晶質石英，比重2.6~2.9，硬度6.5~7，具蠟狀光澤，不透明，海岸山脈的碧玉常帶有斑點或條痕帶紋裡，主要有黃、紅、綠等色。¹¹

東海岸玉石另有一系列分佈在海岸山脈西麓為主的玉石，產地主要在瑞穗東邊之秀姑巒溪東岸，蒐藏家將之統稱為秀姑玉。就礦物學而言，秀姑玉是海泡石(sepiolite)與玉髓的混和物，化學成分為 [(1-X) H₄Mg₂Si₃O₁₀ + XSiO₂]，同時，純海泡比重接近2、硬度2~2.5，因此混有玉髓的秀姑玉比重應大於2、硬度亦應大於2.5，實際得視玉髓成分而定（陳其瑞 1995: 9,13）。海泡石礦體後來在瑞美、春日間發現，經礦物分析研究證實為矽化或二氧化矽膠體同沈澱(coprecipitation)作用而成，質較堅硬，外形成現結集成葡萄狀小球體（陳培源、劉德慶、黃怡禎 2004: 292）。秀姑玉亦因在春日的田裡發現，乃由玉里鎮長林惠敏命名為「春日玉」。¹²早期發現此石種時，由於其形狀酷似「薑母」，當地人皆稱之為「薑母」；後來電視卡通科學小飛俠上演，「薑母」的造型又與小飛俠神似，於是改稱「小飛俠」。隨後有記者彭有福先生認為這類稱呼會讓玉石貶低它的價值，乃依其發現之地，將之稱為「秀姑玉」，蒐藏家習慣以「秀姑仔」稱之。¹³

於是，就礦物學的角度而言，東海岸玉石應有三種：玉髓類、碧玉類、海泡石類。在筆者田野調查的過程中，玉髓和碧玉這兩種科學術語亦是普遍在玉石玩家間流通的稱呼，然而筆者從未聽聞「海泡石」一詞。顯然此一由英文“sepiolite”翻譯而來的礦物學術語不受民間青睞。其道理亦不難理解，玉髓的英文chalcedony

¹⁰ 參閱台灣省礦物局(1999)，台灣主要礦物與岩石，二-6。

¹¹ 參閱台灣省礦物局(1999)，台灣主要礦物與岩石，二-9，以及余炳盛、方建能(2005: 59-100)。

¹² 此由筆者的報導人現年 65 歲家住東河的曾木蘭口述。

¹³ 此由田野報導人現住都蘭、經營玉石加工業的老闆鍾榮海口述。

和碧玉的英文jasper，其化學成分都與礦物學中的「真玉」(jadeite/nephrite)沾不上邊，但譯成中文後，兩者皆含有文化與美學意涵的「玉」一詞，因此民間乃順理成章地挪用此二科學術語。然而，sepiolite譯成「海泡石」，對於愛玉石的人而言，顯然這個詞不夠莊重，更無法彰顯玉石本身的價值，該詞從未被玩家所使用過就不難理解了。另外，就田野訪談的經驗得知，要能被玩家接受為蒐藏品來把玩的秀姑玉，通常必須是玉髓成分比較高的玉石，也就是硬度比較高者，純海泡石太酥脆，僅能欣賞其獨特的造型，當雅石擺設，無法隨身把玩。因此，秀姑玉可被歸為寶玉石類而為玩家所蒐藏者，大多具有較高的玉髓成分，亦即上述陳培源教授研究證實含有二氧化矽膠體同沈澱作用而成者，因此，筆者將秀姑玉歸在玉髓類即可同時符合文化與科學的標準。

東玉的美學分類

雖然從礦物學的分析而言，東海岸玉石分為玉髓和碧玉兩類，此分類亦為民間玩家所普遍使用，但實際上從玩賞的角度而言，這兩種分類似乎無法滿足庶民美學的需求。中華民國玉石協會創會會長林慈德（1997）所著一書《台灣寶玉探尋與賞析》將東海岸玉石分為四大類55種（表-1）。擔任兩任會長的林慈德先生這本著作提供入門者或專業蒐藏家深度的玉石專業知識，可謂東海岸玉石玩家人手一本的經典。¹⁴ 底下筆者援用林慈德的分類進行討論。

¹⁴ 此書是筆者第一次遇到會漲價的書。該書原本定價 1200，筆者 2005 年前向某玉石商家購買時，由於早已絕版，因此當時老闆多方管道取得此書時的賣價已漲至 2500 元。田野調查期間，聽聞此書目前已賣到 3500 元。可見該書獲得玉石玩家們高度的認同，具有絕對的說服力。

玉髓類	年糕玉類	碧玉類	化石玉類
1. 台灣藍寶	1. 藍寶年糕	1. 黃碧玉	1. 珊瑚玉
2. 跳花藍寶	2. 花寶年糕	2. 紅碧玉	2. 珊瑚玉髓
3. 花藍寶	3. 紫玉年糕	3. 花碧玉	3. 菊花玉
4. 紫玉	4. 紫玉血絲	4. 總統石	4. 紫玉菊花
5. 紫玉雪花	5. 年糕血絲	5. 龍鳳玉	5. 菊花玉髓
6. 玉髓	6. 年糕魚卵	6. 鳳凰玉	6. 貝殼玉
7. 白玉髓	7. 黑年糕	7. 虎皮玉	7. 腔腸動物化玉
8. 月光玉	8. 年糕玉	8. 虎斑玉	
9. 琥珀玉	9. 花年糕	9. 魚卵碧玉	
10. 灑金黃	10. 麥芽年糕	10. 髮絲碧玉	
11. 跳花玉	11. 小飛俠	11. 菊花碧玉	
12. 海草玉	12. 鳳梨玉	12. 血絲碧玉	
13. 銅花玉髓	13. 芋仔玉	13. 金瓜肉碧玉	
14. 雪花玉	14. 國畫玉	14. 金瓜肉血絲	
15. 風景雪花玉	15. 白年糕		
16. 擬凍玉	16. 柴花玉		
	17. 變色龍		
	18. 回春玉		

【表-1】海岸山脈玉石賞玩分類表

資料來源：《台灣寶玉探尋與賞析》，林慈德（1997: 27）。

根據老一輩玉石玩家說法，約在民國5、60年代，東海岸玉石只分為「藍寶」與「牛肉寶」。當時人們多只收藏藍寶，其餘五花八門的玉石沒有個別的名稱，全部稱為「牛肉寶」，因為這些玉石多為黃褐色，有些又帶有紅色血絲，整體看

起來像似半生不熟的牛肉。藍寶以外又稱為「花石仔」的牛肉寶，當時一公斤的價錢只有2塊，通常是好幾個布袋秤重後整批售出。這些花石仔常常被人們用來和水泥，當成在建造房子時鋪設地基的建材。實際上，民間的分類與科學分類有異曲同工之妙。藍寶與牛肉寶皆為石英的微晶變體(陳培源、劉德慶、黃怡禎 2004: 303-306)，藍寶實為藍玉髓，屬於石英家族中的玉髓類；牛肉寶亦為石英家族成員，屬碧玉類，包含有黃碧玉、紅碧玉等各種顏色。早期的玩家以質感和顏色將海岸山脈出產的玉石分為藍寶與牛肉寶，後來的礦物學研究也分析出這兩種東西實為以石英為基本成分但分屬兩類不同物理性質的礦物(台灣省礦物局 1993: 24-33；陳其瑞 1995: 7-12)。石東讓我們看到了人類的美學經驗與科學檢驗對於物性存在著同樣的理解方式。

單一色系的寶石固然耀眼奪目，但五顏六色的玉石更耐人尋味。撿拾者在整麻袋的石頭中，慢慢發現這些琳瑯滿目的花石仔各有其色彩、紋路、質感上的顯著差異，便將撿回來的花石仔重新分堆放置，於是產生了新的分類與命名。上述林慈德的四大類55種的分類系統，基本上充分反映了東海岸玉石的「物種多樣性」。實際上，當今有些玩家對石東的稱呼仍在林慈德的分類系統中找不到，如「黑鬼仔」、「九層炊」、「春田玉」、「花皺玉」、「質變」等，僅寥列之；換句話說，這個分類表的名單仍可繼續填入。當然也有人提倡反璞歸真，認為只要用玉髓、年糕、碧玉、化玉這四類即足夠，避免洋洋灑灑的名稱讓入門者望之卻步，也避免在買賣時造成不必要的糾紛。無論如何，55種的分類方式，或許有人有不同的認知，但四大類的原則卻是玩家之間的共識。

然而，東海岸玉石的四大類遠非礦物學家所使用的科學分類方式。經濟部中央地質調查所出版的《台灣非金屬經濟礦物》一書之第五章〈寶石〉，僅提及玉髓和碧玉為東海岸所產的寶石之代表(魏稽生、譚立平 1999: 176)。台灣省礦物局出版之《台灣寶石礦之開發與加工利用》(1993)一書中，隻字未提「年糕玉」

和「化石玉」二詞。台大教授黃春江（1981: 15-16）發表之論文〈台灣產寶石礦物及其展望〉亦僅述及玉髓類為東海岸之寶石。地質學博士余炳盛、方建能（2005: 102）合著之《台灣的寶石》是唯一提及「年糕玉」一詞的礦物學著作，文中輕描淡寫論及「年糕玉」的母質實為玉髓，但不是一個礦物的類別。簡言之，在礦物學的認定範疇中，東海岸玉石主要僅是玉髓和碧玉這兩類礦物。

「年糕玉」和「化石玉」在礦物學的分類中沒有任何地位，那這兩類玉石到底是什麼呢？年糕玉是為玩家所津津樂道的玉石，是蒐藏家公認把玩後最容易產生沁色變化的石種。早期人們在海邊撿石頭時，發現這種玉石其色澤與質感神似過年時常吃的甜粿，於是將之稱為或「烏甜粿」或「粿仔」，在其他玩家亦認為石如其名後，便以年糕玉定名。年糕玉以褐色為主，並有深淺不同顏色的過渡變化，有全黑的「烏粿仔」，亦有全白的「白粿仔」。透光度從半透、微透到不透，具油脂或膏脂光澤，其膠質感重、溫潤素雅、古意盎然的特性，是擄獲蒐藏家們的心的重要原因。就礦物學的角度而言，年糕玉其實就是玉髓摻雜到各種化學元素所產生的沁變結果。易言之，年糕玉乃是玉髓的一種。¹⁵玉髓本身即含有二氧化矽膠體溶液（陳其瑞、曾保忠 1982: 377），因此玩家另闢年糕玉一類勢必是含有膠體成分較高的玉髓讓人們覺得與一般玉髓有所不同所致。另外，化石玉實際上即為貝類化石，其中看起來具有玉髓現象者就稱為化石玉，因此，化石玉乃有機物與無機物之替換作用的傑作。從礦物學的角度推敲可知，化石玉乃是貝類化石結晶化或矽化而來，亦即玉石玩家所稱的「玉化」的結果。

礦物學家依照物理化學性質將礦物做分類，那玩家是按照什麼原則將玉石做分類呢？上述的討論可以得到一個清楚的答案：玉石界的分類的原則是根據物性（materiality）。年糕玉因其渾重的膠質感、豐富的沁色變化、具有食物特性的Q度、可以和人體互動的溫潤、以及引人遐想的古味，對於玩家而言，這些感官上的不

¹⁵ 參閱台灣省手工藝研究所（1994）台灣東海岸玉石，頁 24-25。

可取代性自然構成獨立的一個物類。年糕玉在礦物學家眼中屬於玉髓類，但在玉石玩家眼中卻是自成一類，這個道理就好像人類的血統或基因只能區分種族 (race)，但是語言和文化卻能區分族群(ethnicity)。對於人群互動與意義的建構而言，族群似乎比種族更方便做為社會論述的有效單位，亦即將台灣原住民視為同質性的一個種族頂多僅是在政治上或政策制訂上有意義，對於社會文化而言是毫無意義的分析模式，以阿美族、泰雅族、排灣族、布農族等的族群單位才是有意義的論述基礎。同樣地，對於玉石界而言，僅以本質論的玉髓類和碧玉類做討論，充其量僅是官方用語，用來回應國際寶石界或科學界的修辭罷了，對於玩家而言是索然無味、意義貧乏的分類。在礦物的特性上，年糕玉就是玉髓類，這種物理性(physicality)顯然與愛石人士眼中的物質性(materiality)大相逕庭。就好像族群(ethnicity)對於社會文化的類比一樣，物性(materiality)對於蒐藏實踐而言才是一個有意義的分類。

玉石界將東海岸玉石分成四大類，這樣的並置似乎不合邏輯，因為玉髓和碧玉是科學用語，而年糕玉和化石玉卻是俗語。然而，這樣的批評仍然是站在科學主義的立場，從土著觀點而言(from native's point of view)，這樣的分類具有邏輯上的一致性，因為玉髓和碧玉對於玩家而言，已經不是礦物學的術語了，該二詞是經過玩家的挪用(appropriation)而加以再脈絡化(recontextualization)使其在蒐藏家的社會中具有「玉」的社會意涵，即便玉髓和碧玉在礦物學上不是真玉(jade)。筆者相信，若礦物學或寶石學上的“chalcedony”如果不是譯成玉髓，而“jasper”也不是譯成碧玉，那玉髓和碧玉這兩個科學術語絕不可能為玩家說挪用。事實上，chalcedony一詞在礦物學文獻中有石髓和玉髓兩種譯法(譚立平 1994: 112；台灣省礦物局 1999: 二-6；翁林廷彬 2009: 22)，然而玉石玩家捨石髓而擇玉髓一詞即已說明了愛石人士挪用的是「玉」的社會文化隱喻。同樣地，前述之海泡石(sepiolite)不為玉石界所挪用，亦是同理。於是，東海岸玉石的四大分類有其邏輯一致性的原則：在蒐藏美學上被集體認定為「玉」的石頭，並根據不同的物性，

分出四大物種。

在這四大分類底下的55種東海岸玉石，其命名方式與玩賞原則是另外一個值得討論的議題。蒐藏家通常按照質、形、色、紋的原則來玩賞玉石，巧合的是，這四項除了形之外，其餘三項即是東海岸玉石命名的基本準則。就「質」而言，年糕類的玉石多屬此原則，即含有年糕字眼的命名皆屬之，如黑年糕、紫玉年糕、麥芽年糕、花年糕等；另外，凝凍玉亦是按照「質」的角度命名。就「色」而言，玉髓類與碧玉類者多屬之，如藍寶、紫玉、灑金黃、白玉髓、黃碧玉、紅碧玉、金瓜肉碧玉等；另外，以花字帶頭的名稱意指含有三種顏色以上的花色玉石，如花藍寶、花年糕、花碧玉。就「紋」而言，碧玉類多屬此原則，如總統石、龍鳳玉、鳳凰玉、虎皮玉、虎斑玉、血絲碧玉等；另外，在玉髓類的跳花玉和海草玉、在年糕玉的國畫玉和柴花玉、以及在化石玉類的菊花玉和珊瑚玉，亦屬此原則。除了從質、色、紋的角度來看東玉的命名之外，筆者另外提出「五物」的分類來觀察東玉的這些豐富命名方式。此「五物」為人物、動物、植物、景物、食物。

- 一、人物：小飛俠、總統石。
- 二、植物：跳花玉、海草玉、菊花玉。
- 三、動物：變色龍、虎皮玉、虎斑玉、龍鳳玉。
- 四、景物：風景雪花玉、銅花藍寶、柴花玉、國畫玉。
- 五、食物：年糕玉、麥芽玉、鳳梨玉、芋仔玉、金瓜肉碧玉、魚卵碧玉。

我們可以很容易觀察出以食物的角度來命名者最多。如果加上不在上述55種表列中者還有九層炊、紫茄、紅茄。同時，早期的分類牛肉寶亦是以食物為想像的命名方式，因此，血絲碧玉亦屬食物的命名方式，因為老一輩的玩家視血絲碧玉為半生不熟帶血的牛肉。這種大量以食物為命名的方式，容易讓人家想到：美石者美食也！

另外，以人物命名者雖然只有卡通人物和政治人物兩種，但是其中的總統石卻是整個東海岸玉石中最珍貴的一種。總統石的珍貴性來自於該石種的稀有性，而其稀有性正是其被命名為總統石的由來。總統石之所以稱為總統石有著一段連總統自己都不知道的典故。早期人們在海邊檢石頭時，發現一種在黑色底色上浮現著蜷捲纏繞的鮮紅色紋路玉石，猶如火山爆發後的火紅色岩漿在黑色大地上肆意流竄的畫面，當圍觀者彼此談論著此等美石時，大家都驚嘆著以台語說：這種石頭「蓋少」喔！其中「蓋少」正是當時總統「介石」的台語發音，於時「總統石」的美名從此傳遍整個台灣。在東海岸玉石中，總統石也因為此命名而獲得總統級的地位。

東玉的原鄉

根據物性，東玉分成四大類；根據石頭被人們找到的地點，東玉又分為海洗石、溪礦、山礦三類。玉石原本是藏身在山上的礦脈中，此即山礦。當山礦受到自然引力的影響，如地震、颱風等，因而自母岩解離，崩落至溪中任由溪水帶動而沈澱在溪床上時，則成為溪礦；不過，溪礦亦有可能是山上人為開採後滾落至溪水中的結果。如果溪礦進一步被沖刷入海裡，在大海中歷經翻滾後終被沖上海灘，則成為海洗石；然而，海洗石亦可能是來自千萬年前海面下的火山活動或板塊運動造就出來的海底礦，具開礦人士的經驗，目前總統石還沒有山礦，因此許多人推測總統石是來自海底礦脈。山礦必須經由人為開採方能「出土」，經過炸藥的爆破和電動打洞機的撞擊，玉石多半已呈現破碎不規則狀、稜角鋒利、裂紋滿佈，因此山礦通常當成雕刻料石，鮮少原石玩賞，但孤立石則另當別論。¹⁶溪

¹⁶ 孤立石，台語又稱「孤粒仔」，係指獨立於礦脈之外的山上玉石。此類玉石外表常包覆著一層土質，玉石本體沒有稜角，像是海洗石。從地質演變的歷史來推測，孤立石可能是海岸山脈仍是海底火山尚未浮出海面時的海洗石。

礦經過溪水的沖刷、洗鍊，已初步磨去部分的稜角，因此不像山礦那般銳利與破碎，但因海岸山脈的溪流短促，玉石在溪床滾動的時間不夠久，溪礦仍難以洗至平滑，因此多數仍當成料石。海洗石則長期在大海中翻滾，波浪的沖刷與砂石的互磨等同是滾筒效應，¹⁷礦石在大自然引力中千錘百鍊、去蕪存菁，終洗鍊成飽滿渾圓的玉石，因此海洗度完整的玉石通常不會拿來切割琢磨，而是直接原石賞玩。總之，山礦與溪礦多當成琢玉成器的料石，已自然成器的海洗石則多直接保留原石為玩家所蒐藏。

就玉石產地而言，山礦與溪礦產於海岸山脈兩麓皆可發現，海洗石理所當然僅產於海岸山脈東麓。一般所稱的「東海岸玉石」，其「東海岸」一詞廣義而言可理解為東部海岸山脈，狹義而言則理解為東部海岸線。就筆者田野經驗而言，從事玉石加工、買賣或開礦的業者們，對於東海岸玉石一詞的認知多半傾向廣義的認定，此係因為他們必須取得數量相對較多的山礦原料才有經濟利益的空間。然而，蒐藏家對於東海岸玉石一詞則偏向狹義的認知，此乃因為他們多半蒐藏相對稀少、無須加工就可直接玩賞的海洗石。不管是廣義或狹義的認定，東海岸玉石的產地，分佈於長約150公里狹長的海岸山脈兩麓，在荒蕪人煙的山巔、在蜿蜒險峻的溪澗、在浪濤澎湃的海邊。這些地方是許多人生平第一次聽聞的地名，卻是玩家們早已踏覓千百回的聖地。

儘管每種玉石可能分佈在多個地點，每個地點也產多種玉石，但是玉石還是有其屬地主義，亦即某個海灘盛產心臟石，某條溪富產鳳凰碧玉，而某些地方則是「總統」的故鄉。根據台灣省手工業研究所（1994: 80-85）出版之《台灣東海岸玉石》、花蓮縣東海岸玉石學會（1995: 21-30）發行之《東海岸玉石》、林慈德（1997: 101-136）著之《台灣寶玉探尋與賞析》、台灣玉石蒐藏家聯誼會（1997:

¹⁷ 滾筒為一電動震動筒，可用來修磨山礦銳利的稜角、震散外皮鬆軟的土質，最後將礦體滾成渾圓飽滿的外型。滾筒中加入「落籽」，即瑪瑙粒，亦用於玉石的初步拋光。

25-52) 出版之《台灣玉石全集》等四本著作，加上筆者田野調查的資料，底下以地方為單位，彙整出每個地方所產的玉石類別。

就海岸山脈東麓的海洗石與溪礦而言，北起花蓮縣豐濱鄉的小澳村，南至台東縣東河鄉的都蘭灣，這之間的溪口海岸即是各種海洗石與溪礦的產地。底下由北往南逐一簡介：

- 一、 小澳與新社海邊：台11線約位於44K處的九孔養殖場南邊有一小徑可通往海邊。特產為麥芽玉、白玉髓。新社村為噶瑪蘭族的部落。
- 二、 八里灣溪出海口：八里灣溪在豐濱村出海，此溪兩岸皆有小徑通往海邊。八里灣溪上游曾開採過藍寶礦，沿溪至出海口的特產有藍寶、銅花玉髓、紫玉髓、白玉髓。
- 三、 砂灣海岸：約位於58.5K的一條筆直長海岸，出產紅碧玉、髮絲碧玉、紫玉髓、年糕玉、白玉髓。
- 四、 起拉嚕溪至石門溪出海口岸：沿溪以及約在60K至61K之間的海岸出產碧玉、年糕玉、白玉髓、黑石膽。
- 五、 人定勝天碑海岸：約在64K處有一紀念石碑，此海岸出產黑石膽、腔腸貝化玉、白玉髓。
- 六、 豐港溪至石梯港溪出海口岸：沿溪及海岸出產紫玉髓、黑年糕、白玉髓、柴花、花碧玉。
- 七、 秀姑巒溪出海口：長虹橋北側的大港口山區目前仍有合法開採的紫玉礦與雪花礦，奚朴蘭島兩側海岸有紫玉年糕、珊瑚玉、琥珀玉。
- 八、 三富溪出海口：約於73K處有一座三富橋，橋下三富溪沿溪至海口岸出產藍寶、珊瑚玉、紫玉髓、紅碧玉、大顆之白玉髓。
- 九、 黃金溪出海口至樟原海岸：樟原村為噶瑪蘭族的部落。黃金溪中游南側有一日治時期遺留下來的金礦坑洞。此處有藍寶、黑年糕、虎皮玉、棕玉髓。

- 十、八仙洞海灘：此處為長濱文化遺址的海邊，於路邊停車場旁的堤岸步道有多處階梯可通往海灘，這裡出產花碧玉、棕玉髓、貝殼化玉、白玉髓。
- 十一、三間屋海灘：約於82K處有一基督教墓園，一旁有小徑可通往海邊此海灘有虎斑碧玉、紫玉年糕、花碧玉、白玉髓。
- 十二、長濱海灘：長濱漁港南側延伸約1公里的海灘，曾是人頭比石頭還多的尋寶聖地，此處盛產菊花碧玉、珊瑚玉、藍寶、黑年糕、白玉髓、魚卵碧玉。
- 十三、竹湖海灘：警察局對面或土地公廟旁各有一小徑可通往海邊。此處為近幾年才被發現的熱門檢石點，特產為珊瑚化玉、菊花碧玉、年糕玉、白玉髓。
- 十四、宜灣海邊：約位於101.5K處，海岸阿美的一個大部落宜灣村前的海灘出產白玉髓、花碧玉、跳花玉。
- 十五、重安海邊：約於104.5K處都威溪出海口阿美族墓園前的海邊，為近年熱門檢石點，出產年糕玉、藍寶、紫玉、花碧玉、魚卵碧玉、白玉髓、總統石。
- 十六、美山至白守蓮溪出海口：約位於110K一處阿美族墓園之海灘往南延伸至白守蓮溪口，有黑年糕、白玉髓、總統石、腔腸化玉、花碧玉、紫玉髓。
- 十七、白守蓮溪口至三仙台：從溪口往南延伸至三仙里阿美族基督墓園前的海灘，有白玉髓、紫玉髓、黑年糕、腔腸化玉。
- 十八、芝田至成功海灘：於115.5K處的芝田有一處九孔養殖場，往南延伸至成功海濱公園前的海灘，出產心臟石、總統石、年糕玉、紫玉髓、白玉髓。
- 十九、麒麟海邊：可由麒麟一號橋或二號橋通往海邊，沿途地勢起伏多變、多峭壁，通行不易。麒麟是心臟石的故鄉，另有總統石、年糕玉、白玉髓。
- 二十、八邊海邊：位於121K處八邊溪出海口的海灘，出產總統石、年糕玉、金瓜肉心臟、白玉髓。
- 廿一、嘉平海邊：嘉平有許多處橋，有1~8號橋等，約位於122K處的福德橋與8號橋間的小徑可通往海邊，此海灘總統石、花碧玉、白玉髓。
- 廿二、八噏噏海灘：約於126.5K附近有一民宿，民宿前的海灘產總統石、跳花玉、海草玉、白玉髓。

- 廿三、都歷溪出海口：東管處前的一條小徑車子可以直接開到接近海邊的一座橋，從此處沿田岸到海灘，此處產黑年糕、總統石、心臟石、白玉髓。
- 廿四、馬武窟溪出海口：位於東河橋下的馬武窟溪出海口，可由134K處小廟旁的小徑進入海邊。此海灘產菊花石、年糕玉、黃紅碧玉、白玉髓。
- 廿五、金樽漁港：東河街上有一金樽漁港的標示，沿此可通往的成溪出海口，由此往南至金樽漁港的海邊有跳花玉、海草玉、黃碧玉、白玉髓。
- 廿六、七里橋出海口：約在140K處旁有條小徑可通往海邊。七里溪的上游即為都蘭山藍寶的礦區。此處產藍寶、紫玉髓、花碧玉、跳花玉。
- 廿七、都蘭灣海邊：約於149.5K處都蘭派出所前，可見通往垃圾場的告示，由垃圾場可通往海灘。此處產藍寶、心臟石、白玉髓、黃碧玉。

就海岸山脈西麓的溪礦而言，北起花蓮縣玉里鎮荅雅溪，南至台東縣關山鎮電光溪，此間的溪礦多為山礦剝落沖刷到溪床中的結果。底下由北往南分別列出每條溪的玉石特產：

- 一、玉里鎮荅雅溪：藍寶、年糕玉。
- 二、玉里鎮春日：秀姑玉、小飛俠、紫玉年糕、鳳梨心臟。
- 三、玉里鎮馬泰林溪：秀姑玉、血絲碧玉、紫玉年糕。
- 四、玉里鎮阿美溪：花藍寶、花碧玉、紫玉。
- 五、玉里鎮下勞灣溪：紫玉、菊花碧玉、花碧玉。
- 六、富里鄉阿眉溪：鳳凰玉、花藍寶、紫玉髓、跳花玉。
- 七、富里鄉九岸溪：藍寶、鳳凰玉、龍鳳玉、紫玉髓。
- 八、富里鄉繁溪：藍寶、花碧玉、紅玉髓。
- 九、關山鎮電光溪：花藍寶、花碧玉。

上述主要針對海洗石與溪礦的玉石產地分佈做整理，這些地方正是愛石人士

尋寶聖地（圖-1），同時亦只有海洗石與溪礦是人們可以直接用撿拾的方式取得的玉石，山礦則必須向林務局和礦物局申請才能正式合法開採。海岸山脈的寶玉石礦脈受到自然力的作用或人為開採而崩落至溪中、流入大海，亦即溪床中的玉石來自上游山區的礦脈，而出海口可撿拾到的玉石，雖然部分自來自於海底礦脈，但另一部分亦是輾轉源自上游的礦脈。因此溪礦、海洗石與山礦存在著一脈相承的關係。雖然不是絕對，但是要知道某個溪流或出海口有哪些玉石可以撿拾，瞭解其上游山區有哪些礦脈，某種程度而言，是個關鍵的指標。底下根據林慈德（1997: 55-100）以及筆者田野調查資料，針對海岸山脈玉石產地的五大山系，由北而南概要整理各山系所產的玉石。

- 一、 **八里灣山系**：北起豐濱鄉、南迄秀姑巒溪，全長約15公里，由海拔922公尺最高峰的八里灣山，以及大奇山和彩虹山等所構成。八里灣山舊稱貓公山，是藍寶礦脈的所在，民國50年代曾是國家礦場，由榮民正式開採台灣藍寶的礦脈。此山系的藍寶雖然大部分屬於「粉質」、軟硬分佈不均、亦容易轉變為帶有「鹹菜」色的暗綠色，然而最上品的「天空藍」藍寶亦產於八里灣山。其他重要玉石礦有：奇美北方產玉髓質重的上等海草玉；大港口有台灣特有的雪花玉，以及淡紫高雅、溫潤質優的紫玉年糕。
- 二、 **鋸齒山系**：東麓北起秀姑巒溪口、南迄水母丁溪口；西麓北起秀姑巒溪、南迄樂合，全長約21公里，由海拔1279公尺最高峰的麻汝蘭山，以及鋸齒山、牙津山、赤科山、石公山等所構成。鋸齒山西麓的春日、馬太林、麻汝地區是秀姑玉的產地，春日產秀姑玉系列中的小飛俠、鳳梨玉、芋仔玉、國畫玉；馬太林產黑年糕、五彩年糕、血絲玉、金瓜肉碧玉；麻汝產黑年糕和棕玉髓。鋸齒山系有體積最大、數量最多的白玉髓孤立石，同時此山系的出產質地極佳、色澤動人的年糕玉。
- 三、 **三間屋山系**：北起八仙洞、南迄竹湖，全長約18公里，由海拔1334公尺最高峰的山間屋山，以及北花東山、花東山等所組成。山間屋山系的藍寶產

於長濱鄉忠勇村北邊，顏色介於天空與海水藍之間，但產量稀少。本山系的特產是菊花碧玉，整個東海岸僅在長濱海岸才檢得到，然而直至目前為止，尚未發現礦脈。同時，長濱海邊亦是年糕質珊瑚化玉的主要產地。另外，八仙洞南方大俱來部落後方山坡有黑年糕的礦脈。

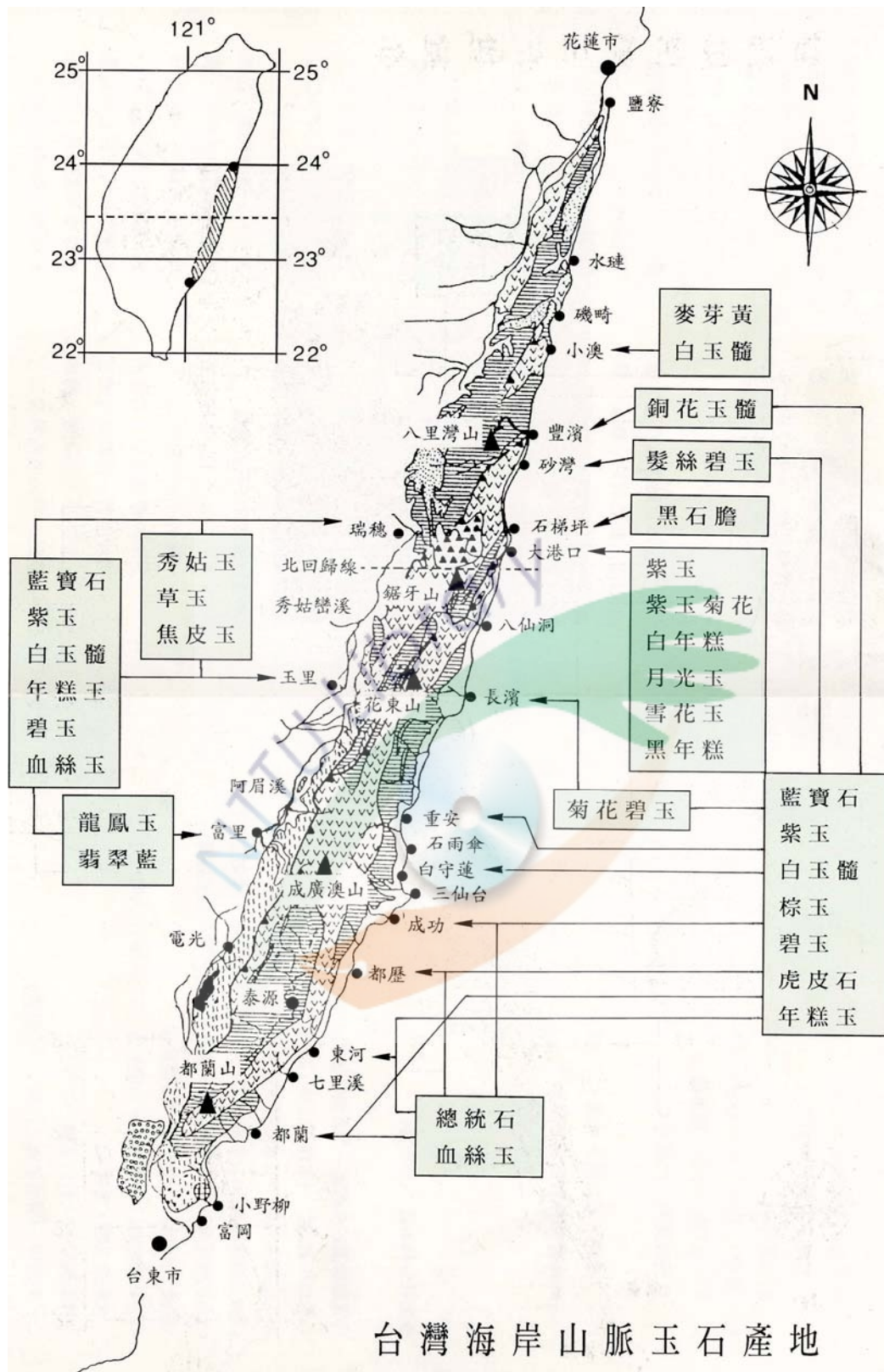
四、成廣澳山系：東麓北起竹湖、南迄馬武窟溪；西麓北起安通、南迄富里，全長約33公里。由海拔1682公尺最高峰的新港山、海拔1598公尺次高峰的成廣澳山，以及重安山、分水崙山、都歷山等所構成。成廣澳山系乃整個東海岸玉石中蘊藏種類最豐富的山系。成功鎮亦是玉石玩家公認最重要的東海岸玉石聖地。成廣澳山系出產的玉石有：重安山出產一級品的「翡翠藍寶」；成廣澳山產紫玉、年糕、金瓜肉碧玉、血絲玉；八噏噏與都歷山區產紫玉髓、白底血絲玉；九岸溪上游一處當地人稱為「宇宙礦」的地方產虎皮玉、黑茄紫玉髓；九岸溪上游山區產紫玉髓、鳳梨玉、龍鳳玉；石公厝溪上游產紅碧玉。在成功鎮海邊是總統石的最重要產地，然而迄今仍為找到礦脈，因此玉石玩家中有人認為總統石是海底礦，但也有人認為成廣澳山區是最有可能找到總統石礦脈的山系。

五、都蘭山系：東麓北起馬武窟溪、南迄郡界；西麓沿泰源南溪溯至鸞山，全長約21公里，由海拔1190公尺最高峰的都蘭山，以及大馬武窟山、跋都山、吉哈那拉山、劍山等所構成。此區最知名的特產即是台灣藍寶，正因都蘭山系為最早開採、產量最豐富的山系，因此玉石玩家或珠寶界以往習慣以「都蘭藍寶」稱呼這裡出產的藍玉髓。都蘭山系出產的藍寶以「海水藍」為最上品，其質地較為穩定，不容易因時間或溫度而色澤變淡。另外，都蘭山系中的金樽山區所產黃紅綠三色海草玉，其玉髓質重，花紋變化多端，是海草玉中的極品。

綜合言之，關於複雜多元的東海岸玉石，只要先懂「東玉5-4-3」的原則，即可迅速掌握整個東玉多樣的全貌。筆者所謂的“「東玉5-4-3」即五大山系、

四大類別、三大型態。五大山系為東玉的原鄉八里灣山系、鋸齒山系、三間屋山系、成廣澳山系、都蘭山系；四大類別為融合礦物學與庶民美學的分類系統將東玉分成玉髓類、年糕玉類、碧玉類、化石玉類；三大型態則為玉石依照被人類發現的地點所分成的山礦、溪礦與海洗石。東玉5-4-3原則之下琳琅滿目的內涵度固然令人眼花撩亂，但是正因為東玉這種板塊運動所造就的多種礦物共生(paragenesis)的特性，才讓東海岸玉石就像東台灣族群一樣具有文化上多元共存的美。東玉在物種上的摻揉性(hybridity)之美，正是令玩家愛不釋手的主因。





【圖-1】海岸山脈玉石產地

資料來源：《台灣東海岸玉石》，台灣省手工業研究所 1994。

第三節 客觀寶石與主觀寶石

筆者將本論文探討的物—寶石—分爲客觀寶石與主觀寶石。要回答什麼是客觀寶石，什麼又是主觀寶石，我們必須先回答什麼是寶石。可以回答這個問題的學門首推寶石學(gemology)。寶石學是根基於礦物學與地質學的新興學門，一個訓練有術的寶石學家，其學科養成背景必然脫離不了礦物學。因此，要嚴謹回答什麼是寶石，就必須援引礦物學對寶石的定義。

寶石的條件：稀、美、久

曾任美國礦物學會理事長(the Mineralogical Society of America)的已故哈佛大學礦物學教授Cornelius S. Hurlbut, Jr.是公認的寶石學權威，Hurlbut(1991: 3-5)在其具有影響力的大作*Gemology*中說明所謂的寶石具備有五項特質：美麗(beauty)、耐久(durability)、稀有(rarity)、時尚(fashion)、輕便(portability)。對於Hurlbut而言，這五項特質中的前兩項屬於內在性質，即礦物或岩石本身的物理化學特性，是決定某種礦石能否成爲寶石的客觀條件。後三項屬外在因素，主要取決於人類主觀的念頭，Hurlbut認爲是相對膚淺的條件。

在歐洲方面，英國寶石學家Peter G. Read(2005: 9-10)在其著作*Gemmology*中亦提出構成寶石的三個要素：稀有、美麗、耐久。他舉彩色玻璃爲例，說明這種礦物固然透明、光彩奪目，符合美麗的標準，但數量過多而喪失寶石資格。然而，他同時認爲寶石稀少與否不只是礦石本身絕對蘊藏量的多寡，市場供需關係、時尚品牌行銷等外在經濟因素亦佔了主導性的地位。實際上，當代寶石學家、珠寶商、消費者大多同意要成爲寶石必須具備上述三項資格：稀有、美麗、耐久（譚立平 1994: 2；朱幸誼 2003: 4；余炳盛、方見能 2005: 12-13）。在全世界3000

多種礦物中，符合寶石標準的僅有70種左右，而常見的寶石僅剩20多種(Hurlbut & Kammerling 1991: 3)。

物以稀為貴的人性，讓人們願意以高價購買稀有的東西，稀有的礦物獲得高價而躍升為「寶貴的石頭」(precious stones)的身份，搖身變成人們渴望的「寶石」(gemstones)。然而，什麼是稀有？任何在海邊檢的一顆鵝卵石都沒有另外一顆和它長得一模一樣，這顆鵝卵石是獨一無二的。但是這種鵝卵石卻不被認為是寶石，因為在礦物學中它屬於砂岩或石英岩，是極為常見的岩石種類。因此，所謂的稀有並不是以物的個體，而是以物的類別為單位，例如石英類(quartz)的礦物數量很多，因此不是寶石，而剛玉類(corundum)相當罕見而成為寶石。同時，在礦物學與寶石學中有清楚的「母類」(species)與「變種」(variety)的分類系統，例如，剛玉是一個母類，由六角晶系的氧化鋁所構成，其紅色的變種即為紅寶石(ruby)，藍色的變種為藍寶石(sapphire) (Hurlbut & Kammerling 1991: 5)；另外，石英這個母類是擁有最多變種的礦物，其中一種顯晶系的變種(coarsely crystalline varieties)為水晶，另一種潛晶系的變種(cryptocrystalline varieties)則為玉髓（同上引: 224）。某些母類它的產量很多而不具寶石的資格，然而它的變種卻相對稀有而成為寶石。上述的石英即為一例，該母類隨處可得，僅算是一般礦物，但在其許多的變種中的水晶與玉髓相對稀有而成為寶石。因此，寶石學的稀有係以其分類系統中的母類或變種做為認定的最小單位。

從寶石本身的內在特質而言，所謂的「美麗」聽起來像是個人主觀的認定，但是寶石學所談的「美麗」係指寶石本身內在的物理化學性質所造成的顏色、光澤、透度、色散足以吸引目光、賞心悅目。寶石的顏色來自於選擇性的吸收光譜與他種微量雜質沁入所造成（霍爾 1996[1994]: 20）。有色寶石又分自色(idiochromatic)與他色(allochromatic)寶石：自色寶石係指其顏色來自內在主要的化學成分，例如薔薇輝石(rhodonite)（台灣俗稱玫瑰石）始終呈現紅色，乃因寶

石本身的主要化學元素錳所致；他色寶石係指外來的雜質沁入進而取代了寶石本身主要的化學元素所造成，例如純剛玉(corundum)乃無色寶石，是鉻(chromium)的侵入致使寶石呈現紅色而成爲紅寶石(ruby)，而鈦(titanium)造成寶石呈藍色而成爲藍寶石(sapphire)，亦即紅與藍乃外來的顏色(Hurlbut & Kammerling 1991: 70-71; Read: 2005: 70)。

光澤(luster)來自於反射自寶石表面的光線。寶石的光澤大致可分爲八種(Hurlbut & Kammerling 1991: 68; 譚立平 1994: 12; 霍爾 1996[1994]: 22)：第一、金剛光澤(adamantine)，此光澤具有最高的反射率，爲最亮的光澤，如鑽石。第二、玻璃光澤(vitreous)，此類光澤常見於透明的寶石，如俗稱碧璽的電氣石(tourmaline)。第三、油脂光澤(greasy)，係由極細微的粗糙表面造成光線漫射的結果，如閃玉。第四、臘狀光澤(waxy)，係由隱晶質或細微顆粒造成，如玉髓。第五、絲綢光澤(silky)，係由平行纖維的反射光所致，如虎眼石、貓眼石、拉長石。第六、珍珠光澤(pearly)，係由多層平行透明面所形成，如珍珠母、月長石。第七、樹脂光澤(resinous)，琥珀具有此類光澤。一般而言，寶石的光澤決定於其折射率與拋光技術。

透度(light transmission)係指光線穿透寶石的程度，光線的穿透量取決於反射自寶石表面的量，或光線穿透寶石時被吸收或被消散的量，寶石的透度分爲五種(Hurlbut & Kammerling 1991: 68; Read 2005: 77)：第一、全透明(transparent)；第二、半透明(semitransparent/subtransparent)；第三、透光(translucent)；第四、半透光(semitranslucent/subtranslucent)；第五、不透明(opaque)。透明係指大部分的光線可以穿透寶石，且寶石背後的物體大多可以看見；全透明爲寶石背後的物體輪廓清晰可見，半透明則依稀可見。透光係指僅部分的光線可穿透寶石，但寶石背後的物體輪廓無法看見；半透光的寶石僅能在寶石邊緣較薄處讓光線透過，但寶石中央部分則無法透光。

色散(dispersion)係指光線進入寶石時，其速率隨著波長的不同而變化所產生的三稜鏡現象，亦即白色的光線被打散成紅、橙、黃、綠、藍、靛、紫的現象。波長最長的紅光其速率最大，因而折射率最小；波長最短的紫光其速率最小，因而折射率最大。因此，含各種色光波長的光線通過寶石時，因行進速率的差異而散發出多彩的光芒，色散率高的寶石其色光的表現就越奪目，此即所謂的寶石的「火光」(fire)。鑽石的色散率高達0.044，因而能夠散發出像火花四射一般的耀眼光芒(O' Donoghue: 1988: 69; Hurlbut & Kammerling 1991: 83-84; Read 2005: 72)。

就寶石的另一項內在特質「耐久」(durability)而言，該詞聽起來又像是主觀的修辭，然而同樣地，寶石學亦為「耐久」下了科學的定義：硬度(hardness)、韌度(toughness)、穩定度(stability) (Hurlbut & Kammerling 1991: 3-4)。硬度愈高的寶石愈能抵擋刮痕與磨損，韌度愈高的寶石愈不容易摔破，而穩定度愈高的寶石愈不容易受熱、光、及化學物質的侵害而變色。因此，硬度、韌度、穩定度這三項物理特性是構成寶石成否歷久彌新的內在關鍵，愈經得起時間考驗的礦石，就愈能成爲人們競相擁有的寶石。

硬度(hardness)係指寶石本身可以抵抗刮磨的能力，硬度愈高，愈耐磨，反之亦反。硬度並非構成寶石的原子本身的強硬程度，而是原子彼此組構在一起時的結合力道，例如鑽石的原子共價鍵(covalent bonds)僅0.154奈米，擁有密實的結構，因此成爲硬度最高的礦物。硬度之所以會構成一種礦物能否成爲寶石的重要特性，乃因日常生活中寶石配戴在身上時，總會與其他物體相互觸碰，若寶石硬度不夠則無法抗磨損。即便配戴者小心翼翼不讓寶石觸碰到其他物體，空氣中由二氧化矽或石英所組成的細沙塵，對硬度低於這些微粒的寶石亦是一種嚴峻的考驗，一段時間下來，拋得光鮮亮麗的寶石表面勢必黯淡無光。因此，硬度是決定

寶石成否耐久的一種重要物性(Hurlbut & Kammerling 1991: 55; Read 2005: 48)。

國際間測量礦物的硬度是以莫氏量表為標準，此表是由德國礦物學家Fedrich Mohs於1822年時所設計。他選取十種具代表性的礦石兩兩互相刮磨，最後按照相互磨損的程度制訂出硬度表（表-2）(Read: 2005: 49)。

1. 滑石(Talc)	6. 正長石(Orthoclase)
2. 石膏(Gypsum)	7. 石英(Quartz)
3. 方解石(Calcite)	8. 拓帕石(Topaz)
4. 螢石(Fluorite)	9. 剛玉(Corundum)
5. 磷灰石(Apatite)	10. 鑽石(Diamond)

【表-2】莫氏硬度表

根據莫氏硬度表，硬度高者可刮損硬度低者，硬度低者則對硬度高者無法起作用，亦即鑽石可以刮傷剛玉，剛玉可以刮損石英。¹⁸同時，相同硬度者可以彼此刮損對方，亦即硬度最高的鑽石，也只能用鑽石才能切割鑽石，正所謂英文的一句諺語“Diamond cuts diamond.”。這種下駟不能對上駟的道理，對玉石加工業者與石販而言是基本常識。筆者在豐田地區的玉石加工廠即觀察到師傅是用鑽石鋸盤來切割台灣玉；在台東的玉石研磨工作室，超音波鑽孔機是混著金剛砂來貫穿玉石；¹⁹在高雄十全玉市擺攤的一位老闆告訴筆者，他去新疆和闐批玉時，隨身都帶著鋼刀，隨時在玉石上刮幾道以測試真偽。²⁰日常生活中每天都會接觸到的沙塵，其主要成分為硬度7的石英，因此配戴的寶石硬度若低於7者，一段時間後容易失去光澤而必須重新拋光。世界四大寶石祖母綠(7.5)、紅寶石(9)、藍寶石

¹⁸ 屬剛玉家族的寶石即是紅寶石(ruby)和藍寶石(sapphire)。

¹⁹ 金剛砂是工業用語，實際上即是硬度達到 10 的工業用鑽石。東海岸玉石為硬度 7 的玉髓和碧玉，因此必須用較之硬度高的剛玉才能貫穿。

²⁰ 和闐玉硬度 6-6.5，鋼刀硬度 5-5.5，因此鋼刀刮不出痕跡者才是和闐玉，刮得出痕跡者多為用來魚目混珠的阿富汗白玉（實為大理石，硬度 3）。

(9)、鑽石(10)其硬度皆高過石英而耐久性強，這解釋了這些寶石擁有價值不斐的地位的原因，也是一句廣告詞「鑽石恆久遠，一顆永流傳」的意義。因此，要具有寶石資格，雖然不是絕對，但大部分而言，硬度7似乎是一個基本門檻。²¹

韌度(toughness)係指寶石抵抗破碎、斷裂的程度。韌度與硬度都是決定寶石能否耐久的關鍵因素，然而兩者卻是截然不同的寶石特性。鑽石硬度最高，但卻不堪一擊，閃玉硬度僅6-6.5，但卻不易破碎，亦即同樣的力道作用在鑽石上，鑽石可能早已破碎，但閃玉卻能安然無恙。這是因為鑽石雖硬度高但擁有絕佳的解理(cleavage)，²²容易被劈開而韌度不足，簡單講，鑽石較脆。然而，閃玉硬度雖不高，但其結晶體的解理與相鄰粒子的解理常常不連續；同時，閃玉係由許多交鎖狀的纖維結晶所構成，這些是閃玉擁有絕佳韌度的原因。韌度的有五個等級分別是第一、絕佳(exeptional)，如閃玉和輝玉；第二、優良(excellent)，如剛玉；第三、良好(good)，如石英與尖晶石；第四、尚可(fair)，如電氣石；第五、不良(poor)，如長石與拓帕石(Hurlbut & Kammerling 1991: 57; Read: 2005: 48)。

玉是所有礦物中韌度最佳的寶石，所有寶石學著作提到韌度時必定舉玉的例子做為說明。玉的韌度到底有多好，只要走一趟台灣玉的故鄉—花蓮，就能親自體會。筆者在花蓮的光觀景點石藝大街、國聯五路、新城台九線等的玉石商家，以及位於豐山村由經濟部中小企業處輔導的玉石DIY工作室等處，皆可輕易觀察到老闆在向觀光客介紹台灣玉的特色時都會做一個小實驗，或許我們也可以稱之為小表演。老闆會把他玩弄在手中的那塊玉，可能是細長的玉筆、可能是薄薄的玉墜子，突然不經意地就摔在玻璃櫃上，清脆的撞擊聲常常嚇壞顧客，但看見玉沒有破碎的同時，顧客睜大了眼睛仔細端詳、審視那塊台灣玉。此時顧客不可思議的表情誘發老闆再度拾起那塊玉，一邊解釋一邊拋玉作勢。無心聽解釋的顧

²¹ 蛋白石(opal)硬度僅 5-6.5，但因其寶石內部呈現的多變色澤，成為許多人珍愛的名貴寶石。

²² 解理(cleavage)為礦物結晶體沿著某個方向可以被平行劈開的平面。鑽石具有最佳的八面解理(perfect octahedral)，因而容易切割出平行面(Hurlbut & Kammerling 1991: 53)。

客，眼看著被老闆拋來拋去的玉，擔心著玉的下場。就在顧客大叫「不要、不要」的同時，老闆毫不在乎地再度將玉摔在玻璃桌上。就這樣鏗鏘有聲地重複摔在桌面十幾次，那塊台灣玉依然完整無缺。一位驚魂未定的遊客一臉困惑嘀咕著：原來玉也可以拿來摔啊！但老闆正是在展示台灣閃玉的物性—韌度。

另一項決定寶石耐久性的因素是穩定度(stability)。穩定度係指寶石抵抗褪色的能力，因為有些寶石會受光、熱、酸的影響致使喪失原本的色澤(Hurlbut & Kammerling 1991: 57; Read: 2005: 48)。筆者曾在台北京華城旁的拍賣場買了一座小小的烏拉圭紫水晶洞，老闆特別交代不能長期放在有陽光曝曬得到的地方，否則本來的深紫色會褪成淡紫色。當你逛台北建國玉市，在攤位前看到黃色或棕色的美麗拓帕石並買下它時，老闆大概也會提醒你不能讓你的寶石暴露在強光底下太久，否則會褪色。另外，東海岸玉石玩家都知道藍玉髓，不管是台灣藍寶、美國藍寶、印尼藍寶，在高溫下顏色會轉為淡藍、甚至變成透明的白色。這些玩家告訴筆者，一旦褪了色，把藍寶冰到冰箱裡，有些就會變回原來的色澤。因此，懂得這個道理的人在進廚房做羹湯前，都會先取下配戴在手上的藍玉髓戒指。於是穩定度也決定了寶石能否耐久不衰的一項因素。然而，儘管有些寶石的穩定度會受到光、熱、酸的挑戰，但是穩定度鮮少獨立構成決定寶石耐久性的條件。

硬度、韌度、穩定度構成寶石能否具有耐久性的關鍵。然而，硬度與韌度才是主要的考量，穩定度通常是一個加分的條件。同時，一般而言，一種寶石幾乎不可能同時具備這三個條件，尤其是硬度與韌度之間的關係幾乎是互補的，正所謂玉石玩家常用台語講的一句話：有一好就沒有二好。因此，只要達到一定的硬度或韌度的標準，即足以構成恆久性的寶石特質。

於是，關於什麼是寶石，可以歸納出這樣的定義：寶石是可以經得起時間考驗的那些既美麗又稀有的礦物。接下來我們就必須回答什麼是客觀寶石、什麼又

是主觀寶石的問題。筆者所提出的客觀寶石與主觀寶石，既然都稱為寶石，兩者就都必須符合寶石學中的稀、久、美三大原則，這是兩者之間的共通點。區隔兩者的界線主要在於針對稀、久、美的認定方式的差異。

客觀寶石

客觀寶石必須同時符合美、久的必要條件與稀的充分條件。首先，科學鑑定下的久與美是構成客觀寶石的必要條件。客觀寶石是那些在實驗室裡由一群專業人員運用一套科學儀器做物理化學特性測試與檢驗過的寶石，這些寶石最後會取得負責機構所頒訂的鑑定書—寶石的身份證。再者，稀有但量多(rare yet numerous)是構成客觀寶石的充分條件。客觀寶石必須獲得多數人的渴望、吸引全球各地的消費者，以形成市場經濟的規模。必須強調的一點是，客觀寶石為人們所喜愛固然也是因為它們的稀少，但是這種稀少更常是因為需求量遠遠大於供應量的市場運作結果，而不是本身蘊藏量的稀少。相反地，客觀寶石擁有巨大的產量，也必須具備夠大的產量，才足以穩定而重複地生產而取得經濟價值。也就是說，符合商業操作機制、擁有市場經濟規模是客觀寶石的充分條件。

紅寶石、藍寶石、祖母綠、鑽石是最典型的客觀寶石的例子。珠寶市場依照寶石學將世界上所有的寶石分成兩大類：鑽石與有色寶石。鑽石有一套階序嚴明的鑑定系統，而有色寶石雖沒有像鑽石那樣一致性的等級標準，但在顏色的區分上也發展出一系列的模式。享譽全球的鑽石分級制度是由GIA(Gemological Insititue of America)的校長Richard T. Liddicoat在1953年建立的4C分級制度。GIA是由美國南加大地質系副教授在1931年時所創立的寶石學院，該學院於1934年更發行了*Gems & Gemology*專業的學術期刊，成了集教育、研究、鑑定於一身的非營利機構，亦是全球珠寶界公認的寶石鑑定權威機構，其所開出的鑑定書受到各

界高度認同。GIA的鑽石4C係指Carat（克拉）、Color（顏色）、Clarity（淨度）、Cut（車工）。鑽石的硬度是寶石中最高的10，其耐久性無須質疑，而鑽石的美麗即透過這套客觀的4C制度來劃分鑽石的等級。²³

除GIA外，還有其他享譽全球的寶石教育、研究、鑑定機構。像「美國寶石學會」(American Gem Society簡稱AGS)、位於比利時的「鑽石高階議會」(Hoge Raad voor Diamant/Diamond High Council簡稱HRD)、以及「國際寶石學院」(International Gemological Institute簡稱IGI)等，也都自己有一套可與GIA對應的鑽石分級系統。其他不特別強調鑽石的教育、研究、鑑定機構還有「英國寶石協會」(Gemmological Association of Great Britain簡稱Gem-A)、「古柏林寶石鑑定所」(Gubelin Gem Lab簡稱Gubelin)以及「瑞士寶石研究鑑定所」(GemResearch SwissLab簡稱GRS)。這些機構以科學方法鑑定寶石物理化學特性，並加以分級，最後報告結果製作成寶石的「身份證」—鑑定書，讓寶石的美麗與耐久獲得客觀的科學背書，因而獲得普識的認同，此即構成「客觀寶石」的必要條件。

再談客觀寶石的充分條件—稀有。首先，必須先打破一種迷思—鑽石很少。其實，鑽石很多。這裡必須先釐清所謂的「稀有」的概念是什麼。在寶石學中的「稀有」，英文是用“rarity”一詞，它並不同「稀少」(scarcity)，稀少是數量不足，稀有是不常見。鑽石或其他有色寶石如果產量稀少，就無法在市場上流通，也就毫無經濟價值可言。然而，寶石一定要有經濟價值，否則不會有那麼多人趨之若鶩，也不會有像De Beers這種逾百年歷史大型的全球鑽石事業集團，更不會有像GIA等這麼多的寶石鑑定機構。既然要有經濟價值，就要有相當的數量。也就是說，可以成為世界四大寶石，在市場上身價非凡的紅寶石、藍寶石、祖母綠、鑽石，實際上它們都有可供商業運作的相當產量，才足以在消費者之間流通，形成全球性的寶石經濟體系。

²³ 參照 GIA 官方網站 <http://www.gia.edu/>。

那麼，鑽石的產量有多少呢？筆者彙整美國國家地質調查所(US Geological Survey)的年度統計資料發現，近10年來(2000-2009)全球寶石級鑽石礦年產量平均高達一億克拉，相當於20公噸之多。²⁴與其他寶石相比，鑽石的產量僅次於藍寶石一些些，但卻是紅寶石的兩倍、祖母綠與丹泉石的4倍(Yager, Menzie & Olson 2008: 3)。平均而言，鑽石的價位高於其他寶石，若從物以稀為貴的道理來看，鑽石應該比其他寶石產量低，但實際上鑽石的產量相對而言卻相當豐富。

就消費市場而言，美國是全球鑽石與其他寶石的最主要的消費國，近10年來，平均每年需求都佔了全球需求量的1/3以上。²⁵美國鑽石的消費從2000年起到2008年，每年都呈現穩定的正成長趨勢，其他寶石從2002年至2008年也有同樣的趨勢（表-3）。這除了顯示美國人是願意花大把銀子購買寶石的消費大國外，更說明了寶石與市場經濟密不可分的關係。於是，那些具有豐富而穩定的產量，可以達到全球或區域經濟規模的寶石，必定是經過人們理性計算而獲得國際集體認同的寶石，也就是筆者所謂的「客觀寶石」，上述我們看到的鑽石的產量與消費就是最標準的例子。既然鑽石的全球消費市場那麼龐大，那表示鑽石有一套生產與行銷體系。沒錯，有商業機構或集團為寶石進行系統性的生產與行銷運作亦是構成「客觀寶石」不可或缺的元素。

²⁴ 資料來源：U.S. Geological Survey, Mineral Commodity Summaries (2001~2010)。

²⁵ 資料來源同上。

年度	鑽石/其他寶石	年度	鑽石/其他寶石
2000	89 / -	2005	146 / 8.59
2001	90 / 7.7	2006	162 / 9.96
2002	105 / 7	2007	177 / 10.3
2003	121 / 7.88	2008	190 / 11.5
2004	129 / 8.16	2009	137 / 7.87

【表-3】美國天然裸鑽與其他天然寶石裸石每年市場消費金額

資料來源：U.S. Geological Survey, Mineral Commodity Summaries

(2001~2010)每單位以億美元計算，蔡明庭製表。

De Beers公司是全球規模最大、歷史最悠久的鑽石開採與銷售集團。稍微涉獵鑽石的人，無人不曉De Beers；不懂鑽石的人，大概也都聽過「鑽石恆久遠，一顆永流傳」(A Diamond Is Forever)的廣告詞，這句深植人心的台詞即由De Beers公司於1938年所創造。De Beers公司於1888年由Cecil Rhodes先生在南非所創立，經營鑽石的探礦與開採以及鑽胚(rough diamond)的統售，壟斷全球八成鑽石銷售長達一世紀(Hurlbut & Kammerling 1991: 212)。當今的De Beers集團在波紮那(Botswana)、南非共和國、奈米比亞(Namibia)、加拿大等四國開採鑽石，年產量就佔了全球的40%。²⁶

在全球20幾國設有營運據點的De Beers集團，有一套嚴謹的鑽石銷售平台，掌控著全球鑽石市場的供需機制。這個銷售平台在早期為「中央統售機構」(Central Selling Organization)，1934年時改成「鑽石交易公司」(Diamond Trading Company簡稱DTC)，並於2004年成為集團下獨立運作的公司。²⁷2001年並以各持50%的股份結構，與來自法國全球最大的精品業者LVMH集團合作成立De Beers

²⁶ 參照 De Beers 官方網站：<http://www.debeersgroup.com/en/>。

²⁷ 同上。

LV。²⁸從此，De Beers不只是前端生產者，更轉型成爲面對終端消費者的精品業者。從遠在非洲偏僻鑽石礦場的探勘與開採，到倫敦、紐約、巴黎、東京、台北等大都會的銷售與服務，De Beers從上游到下游一路包辦，從石礦到時尚一氣呵成，品牌化(branding)的結果讓百年老店從新開張。終於，De Beers不只是鑽石的代名詞，也搖身一變成爲時尚的代言人。

上述的數據與實例證明了寶石的充分條件—稀有—是「量足的稀有」(rare yet sufficient)，不是「量少的稀有」(rare and scarce)。稀有是不常見、不易發生的意思。以鑽石爲例，每1公噸的鑽礦才能取出1克拉的鑽石，這個比例僅有5百萬分之一，同時那些可成材的鑽石中僅不到25%是具有寶石級的品質(Collins 2006: 92)。再者，鑽石的硬度10、光澤呈現金剛光澤、透度爲全透明、色散率高達0.044，這些物理特性是其他寶石難以達到的程度，鑽石乃成爲寶石中的寶石。因此，寶石學中的稀有是指某種礦物的發生率(occurrence)極低，換句話說，稀有意謂在自然界中要達到某些物理化學條件才吻合美麗與耐久條件的礦物種類很少。前文提過在全世界3000多種礦物中，符合寶石資格的僅有70種左右，而常見的僅剩20多種。因此，稀有的意思是某種礦物很少見，但並不表示這種礦物一定產量很少。相反地，稀有的礦物必須達到可在市場流通的經濟產量，以進入交易買賣的商業範疇中，才能獲得多數人的認同而取得「客觀寶石」的身份。

另一方面，稀有是人爲操作的結果。19世紀中後期南非興起一股開採鑽石熱潮，多方大肆開採的結果造成供過於求，致使鑽石價格下跌。此時來自英國的Cecil Rhodes開始收購南非許多礦場的股權，在併購了南非最大兩個礦場De Beers和Kimberly Central後，Rhodes成立了De Beers礦業股份有限公司(De Beers Consolidated Mines, Ltd.)，擴大了鑽礦事業版圖，並成爲鑽石業的巨人。隨後De Beers開始控制產量並在倫敦建立中央統售機構(CSO)控制鑽石市場，在每年舉行

²⁸ 參閱 wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/De_Beers

的交易會中僅出售鑽胚給特定少數的鑑賞批發商(sight holder)，並砸下大筆廣告經費，塑造寶石在人們心目中浪漫的意象。那句家喻戶曉的「鑽石恆久遠，一顆永流傳」，將鑽石刻畫成永恆愛情的象徵物，讓人們消費的不是鑽石本身，而是鑽石的意義。就在資本主義的市場操作與社會象徵的價值形塑下，從此鑽石在人們心目中做爲寶石之首的地位屹立不搖，因此鑽石市場價格居高不下且穩定成長。

同樣地，紅寶石、翡翠的開採與銷售也是受到人爲操控，而突顯出這兩類寶石稀有性的意象。緬甸產的紅寶石與翡翠是全球珠寶界頗負盛名的寶石，紅寶石是歐美人士的最愛之一，翡翠則最受華人的愛戴。紅寶石與翡翠也是緬甸政府重要的收入來源，緬甸政府將這兩種寶石列爲國寶，禁止民間私營買賣，政府每年邀請全球各地的珠寶商參加交易拍賣會，亦即緬甸所有的寶石交易僅能在政府舉辦的拍賣會中進行（歐陽秋眉 2003: 95-96）。2007年緬甸軍政府血腥鎮壓和平抗議的僧侶與學生，美國爲了制裁軍政府殘害人權的反民主做爲，並要求釋放1991年諾貝爾獎得主翁山蘇姬，布希總統在2008年簽訂《蘭托斯凍結緬甸玉石法案》(Tom Lantos Block Burmese JADE(Junta's Anti-Democratic Efforts)Act of 2008)，禁止所有緬甸出產的紅寶石與翡翠進口到美國，包括經由第三國進口的玉石。²⁹歐巴馬就任後不但沒有解除這項法案，反而更加嚴峻執行這項制裁案。緬甸軍政府嚴格控制開採與買賣，使得紅寶石與翡翠的在市場上取得不易，直接塑造了寶石稀有的意象。同時，美國的制裁不但沒有讓緬甸寶石淡出市場，反而更間接創造出「紅寶石與翡翠就要斷礦了」的市場操作空間，造成了消費者奇貨可居的囤貨心態。因此，紅寶石與翡翠的例子再度說明了稀有性除了是寶石本身的特性外，它更是政府控制與市場操弄所創造出來的人爲結果。

²⁹ 參閱Public Law 110-286—110th Congress—July 29, 2008。資料來源：US Government Printing Office: <http://www.gpo.gov/>

總而言之，客觀寶石必須同時符合「美」、「久」的必要條件與「稀」的充分條件。客觀寶石的「美」、「久」必須有科學機構所做的鑑定報告書做為背書，甚至在「美」這個標準上也有一套公認的分級制度。同時，客觀寶石的「稀」是稀有，不是稀少，必須是量足的稀有，而不是量少的稀有。量足才讓寶石具有經濟價值，取得商品的資格，並透過市場的商品化運作使之成為可以在消費者之間流通商品(Kopytoff 1986)。簡言之，客觀寶石是在科學檢視下的那些可以歷久彌新並具有商品身份的美麗動人的寶石。

主觀寶石

主觀寶石與客觀寶石的區別在於對於美、久、稀在認定方式上的差異，同時，主/客觀寶石也是一個過程化(becoming)的結果。客觀寶石是以科學方法鑑別出寶石的等級，並以市場買賣的機制運作出各等級的裸石價位，以形成公認的交易行情。主觀寶石對於美、久、稀的認定，雖然也有科學與市場的基礎，主要是建立在社會文化上的認同。另一方面，客觀寶石具有商品的身份，其商品化(commoditization)的過程是從「寶貴的石頭」(precious stones)演化到「寶石」(gemstones)的世俗化(secularization)過程；主觀寶石具有供品的身份，其單一化(sigularization)的過程是從「寶石」過渡到「寶貴的石頭」的神聖化(sacralization)歷程(Kopytoff 1986; Belk 2006)。

做為客觀寶石的鑽石，在當代社會中是任何平民百姓皆可用金錢買到的世俗化商品，但這是一段歷史演化的結果。即便做為全球認同度最高、商品化最徹底的客觀寶石，鑽石在20世紀初以前卻是與信仰和階級糾葛不清的靈力物和象徵物。目前文獻記載中世界上最早出現鑽石也是最早開採鑽石的國度是印度(O'Donoghue 2006: 72)。美國自然史博物館記載著最早關於鑽石的文獻出現於西

元前320-290年間，北印度王朝一位大臣著作《盈利的訓誡》(*Arthashastra*)的梵文手稿。西元6世紀Bhatta佛陀所著的《寶石誌》(*Ratnapariksa*)將鑽石連結到信仰的力量，強調配戴鑽石可以逢凶化吉、驅邪、治病，可以帶來財富、喜悅、豐產，相信它是一種可以影響人類生活與命運、具有靈力與效力(*efficacy*)的一種法寶(*talisman*)。³⁰此外，Bhatta佛陀強調配戴全美無瑕鑽石的人必須是身體乾淨的人，最好的鑽石有七彩顏色僅能國王配戴，同時，不同等級的鑽石必須對應不同階級的卡司特(*caste*)。因此物與人存在著共構的(*homologous*)階序關係。

在20世紀初以前的西方社會，「寶貴的石頭」(*precious stone*)也僅限於貴族社會才能擁有。Diamond一詞源自希臘語“*adamas*”，該詞原為形容詞用以形容最硬的物質，後來“*adamas*”因而具有無法征服(*invincible*)的意涵(Hurlbut & Kammerling 1991: 221)，從此也注定了它是屬於王者或上層階級才能擁有的寶石。13世紀時，法國國王路易九世頒佈「奢飾法」(*sumptuary law*)，規定鑽石僅能國王才能擁有，往後的一世紀鑽石僅限於皇家貴族間流轉。西方結婚交換婚戒的習俗可追塑至西元7世紀，當時主教史學家Isidore就已經清楚定義婚戒做為愛情互信的象徵，他同時明載婚戒必須戴在無名指，因為人們相信這裡有一條通往心臟的血脈，婚戒因此可以將愛情傳至對方的心中。1477年時，神聖羅馬帝國皇帝Maximilian I與女公爵Mary在結婚典禮上交換鑽石戒指，開啓了往後皇室結婚交換鑽石婚戒的慣例。

鑽石在20世紀初成為英國皇家權威的象徵。目前全世界已知中最大的鑽石名為Cullinan，這顆原石後來切割成大小不一的系列，鑲在英國皇家權杖和皇冠上，Cullinan鑽石的簡史如下(Balfour 1987: 161-173)：該鑽石為南非Premier礦區監督Frederick Wells於1905年在巡視礦場是無意間發現，原石重達3106克拉，隨即以礦場主人Thomas Cullinan爵士的姓名命名。1907年仍屬英國殖民地的南非，由北

³⁰ 參閱 <http://www.amnh.org/exhibitions/diamonds/>

部的Transvaal當局買下該鑽石送給英皇Edward七世當成他66歲的生日禮物，這顆世界最大的鑽石原石成了不折不扣的供品（或禮物），最後由荷蘭的寶石工藝師Asscher切割一系列大小不一的寶石，統稱Cullinan家族系列(The Cullinan)。其中Cullinan I重530克拉，又稱非洲之星(the Star of Africa)，鑲在象徵最高權力的英皇權杖上，目前典藏在倫敦塔中。Cullinan II重317克拉，鑲在英皇皇冠上，目前亦典藏在倫敦塔。Cullinan III重94克拉，切割梨形，鑲在瑪麗皇后冠尖頂。Cullinan IV重63克拉，鑲在后冠邊緣。Cullinan III和Cullinan IV都可拆下當成墜飾，許多瑪麗皇后的畫像都可看到她配戴這兩顆鑽石。寶石中位階最高的鑽石於是與象徵最高權力的皇家劃上等號，沾上了神聖不可侵犯的意涵。

然而，鑽石的美名與污名平行發展。美國Smithsonian機構所屬的國家自然史博物館(National Museum of Natural History)所展示的「希望之鑽」(The Hope Diamond)，背負著一段甚囂塵上的被詛咒的身世。希望之鑽是歷史上最具有戲劇性的藍鑽。這顆由GIA於1997年鑑定為重量45.54克拉、淨度VS1、顏色呈天然深灰藍的彩鑽，根據Smithsonian博物館出版的*Hope Diamond: The Legendary History of a Cursed Gem*所記載，流傳著一段「致命」的吸引力的故事(Kurin 2006)。相傳這顆藍鑽來自印度神殿中某個鑲在神像的眼珠，法國商賈從神殿盜走該藍鑽後開啓了鑽石的詛咒。藍鑽在法國、英國、荷蘭、土耳其、以色列、俄國等皇室貴族與富商間流轉，擁有者最後都不得善終，如藍鑽主人之一法王路易十六最後上斷頭臺。藍鑽最後從歐洲飄洋過海到美國。1958年時，Henry Winston將藍鑽捐給Smithsonian機構的博物館，希望之鑽成為該館的鎮館之寶。

在正式交易到美國之前，所有擁有過藍鑽的主人大都招逢厄運，幾乎無一倖免。許多人認為這就是希望之鑽的詛咒：這原本是印度神殿裡的聖物，卻被貪婪之士從神像眼中挖出盜走，因此邪惡的靈力就伴隨著擁有藍鑽的主人。Winston先生將希望之鑽捐給博物館，或許就是希望讓「希望」終止在個人手中流轉，讓

「希望」進入同屬殿堂領域的博物館，藉由博物館對於物的去脈絡化(decontextualization)與再脈絡化(recontextualization)的雙重轉化來破解這個魔咒。然而，人們對於魔咒的憂心與想像不曾停歇。據說在Winston買下希望之鑽後，有一次他搭飛機時，同機旅客得知Winston在同班機上時，他們感到忐忑不安，而有許多乘客因而改搭其他班次，不與擁有魔咒之鑽的人同機。不只如此，在Smithsonian博物館成為希望之鑽的守護者之後，館方陸續收到民眾投信表示：「美國層出不窮的不幸，都是希望之鑽惹的禍」(Kurin 2006: 7)。

這種豐富的故事性，不管是美麗的或是悲劇的，說明了石頭是經過歷史化的過程才從「寶貴的石頭」(precious stones)演化到「寶石」(gemstones)，亦即從主觀寶石演化為客觀寶石。一直到20世紀初期，鑽石在西方都還帶有貴族的色彩，是一種供品，直到De Beers集團興起後，大規模的開採、生產與銷售的市場操作模式，才將鑽石漸漸轉化為人人皆可擁有的商品。1953年在GIA的分級制度下，人類的階級制度投射在物品上，鑽石成了階序的物，市場更是依照這套階序的高低來決定鑽石的價值，例如Rapaport就是一份國際公認的鑽石報價表期刊，消費者可以依照鑽石的克拉、淨度、顏色查詢並計算出最新的行情價格。當今的消費者在購買鑽石時，不會把鑽石當成法寶一樣有魔力而想要擁有它，像印度佛陀的例子；也不會把鑽石當成法器一樣有詛咒而不想擁有它，像希望之鑽的例子。像GIA一樣的科學鑑定與研究機構早已讓鑽石除魅化(disenchantment)與世俗化；像De Beers一樣的企業集團早已讓鑽石高度商品化。然而，在成為商品之前，寶石都經歷了一段供品的主觀寶石階段。世俗化打破了的信仰與禁忌，商品化跨越了階級差異，於是歷史化的過程讓鑽石從「寶貴的石頭」(precious stones)化身為「寶石」(gemstones)。

客觀寶石是主觀寶石過程化的結果，而主觀寶石可能是本質(being)，也可能是從「寶石」過渡到「寶貴的石頭」歷史化過程的產物。描述寶石學(descriptive

gemology)將所有的寶石分成「重要寶石」(important gemstones)和「較不重要寶石」(less important gemstones)，其劃分依然根據美、久、稀的原則；大致而言，重要寶石絕大多數的硬度都在6或7以上，較不重要寶石則低於6(Hurlbut & Kammering 1991: 199-318)。後者構成筆者所謂的本質性主觀寶石，依照寶石學家的分類共有49種，在此不逐一列出，僅列出重要寶石（表-4）。

Andalusite (紅柱石)	Nephrite (閃玉)
Beryl (綠寶石)	Opal (蛋白石)
Calcite (方解石)	Peridot (橄欖石)
Chrysoberyl (金綠石)	Quartz (石英)
Corundum (剛玉)	Rhodochrosite (菱錳礦)
Diamond (鑽石)	Rhodonite (薔薇輝石)
Diopside (透輝石)	Serpentine (蛇紋石)
Feldspar (長石)	Sodalite (方鈉石)
Garnet (石榴石)	Spinel (尖晶石)
Hematite (赤鐵礦)	Spodumene (鋰輝石)
Idocrase (符山石)	Topaz (托帕石)
Iolite (堇青石)	Tourmaline (電氣石)
Jadeite (輝玉)	Turquoise (綠松石)
Lapis lazuli (青金石)	Zircon (鋯石)
Malachite (孔雀石)	Zoisite (黝簾石)

【表-4】重要寶石³¹

資料來源：Gemology, Hurlbut & Kammering (1991: 200)

³¹ 此表列出的是寶石的「母類」(species)而非「變種」(variety)。例如，一般大眾較為熟悉的紅寶石、藍寶石為剛玉這個母類下的變種；祖母綠、海水藍寶為綠寶石母類下的變種；水晶、玉髓、瑪瑙、碧玉則為石英母類下的變種。

有趣的是，較不重要寶石在寶石學或寶石市場上中有另外一個名稱——「蒐藏家的寶石」(collector's gemstones) (同上引：199)。這種婉轉的措辭，顯然隱喻著這類寶石無法通過科學檢驗下的美學與恆久性的標準，因而缺乏可供市場操作的商品潛力(commodity potential)。弔詭的是，雖然被貼上「較不重要」的標籤，蒐藏家寶石受到人們更特殊的禮遇。這類寶石在一群高度專業玩家的社群中流轉，其去商品化的特質誘使蒐藏家瘋狂地競相珍藏，並進一步昇華為神聖不可玷污的供品，幻化為人們心目中獨一無二的、不可取代的「寶貴的石頭」。

主觀寶石的另一個範疇是客觀寶石逆向歷史化過程的結果。這種過程化的主觀寶石，本身完全符合科學定義下的寶石條件，而且屬於上面表列中重要寶石的類別，然而其「稀少性」(scarcity)，但不是稀有性(rarity)，將它隔絕在可量產的、可複製的大規模市場經濟的商品脈絡之外，造成主觀寶石大部分的一生都寓居在單一化、神聖性的供品領域。相同於本質性主觀寶石，過程化主觀寶石去商品化的特性使之在廣大消費大眾之間失寵，但這類寶石的強大可塑性(malleability)散發著令人無法招架的魅術(the technology of enchatment)，主動挑逗並打擊觀看的主體，誘發人們的喜、怒、哀、樂，贏得了蒐藏家的恩寵，其社會能動性(social agency)產生貫穿性的效力，進一步去左右這些凝視者、使用者或擁有者的思想與行動(Gell 1992, 1998; Steiner 2001)。與本質性主觀寶石相同，過程化主觀寶石也是「蒐藏家的寶石」，但並不表示它從未涉入商品的階段。相反地，過程化寶石屬於重要寶石的身份，意味著它具有市場價值，也因此必定具備商品資格。然而，可能是因為外在條件如寶石礦區資源枯竭、不具開採成本效益、市場管控不當等，或更可能是因為內在條件如某個當地的寶石本身就是特別稀少，讓可能曾經在市場上叱吒風雲一時的寶石，在移出商品階段後就長時間迴旋在供品的世界，接受人們的朝拜，成為蒐藏家捧在手掌心中神聖的、不可褻瀆的、不可讓渡的「寶貴的石頭」。於是，這類寶石的去商品化與單一化的過程，就是主觀寶石

從「寶石」過渡為「寶貴的石頭」的歷史化過程。

本論文所談的東台灣寶玉石即屬過程化主觀寶石。東台灣寶玉石中的台灣玉屬於閃玉，而東海岸玉石礦物成分為玉髓和碧玉，則屬於石英家族。換言之，東台灣寶玉石不是寶石條件不足的較不重要寶石，亦即不是本質性主觀寶石。相反地，東台灣寶玉石本身有相當充分的寶石條件，其岩石礦物的物理化學條件完全符合寶石學中美、久、稀的定義，同時也被歸屬在上面表列中的重要寶石。然而，東台灣寶玉石的稀少性與其歷史化過程，讓它的供品氣質勝過商品氣息。因此，從寶石學與人類學的角度而言，東台灣寶玉石屬於過程化主觀寶石。

客觀寶石具有商品身份，適合放在消費的脈絡裡去探討。客觀寶石可以量產的同質化特性，將它侷限在商品的領域，遠離了蒐藏家所要蒐尋與珍藏的藏品的世界。從「寶貴的石頭」演化到「寶石」，客觀寶石經歷除魅(disenchantment)的商品化過程，透過理性計算、研發設計、大量生產、市場行銷的資本主義運作邏輯取得經濟價值後，成為人們可以也必需用金錢交換的消費商品，因此客觀寶石屬於消費研究的議題。雖然客觀寶石的商品身份不是永久性的因為一旦被消費者買回家後它就移出商品階段，雖然做為商品的客觀寶石也可能經由擁有者的挪用(appropriation)與重新脈絡化(recontextualization)而成為具有人格特性與精神的禮物，例如結婚鑽戒，但是這也正是人類學物質文化研究取向對當代消費研究所做出的貢獻(Appadurai 1986; Miller 1987, 1995, 2006)。因此，做為商品的客觀寶石適合從消費的觀點來理解。

主觀寶石具有供品身份，適合放在蒐藏的脈絡裡去研究。主觀寶石無法量產的異質化屬性，將它限制在藏品的範疇，脫離了消費者所要購買與使用的商品的國度。從「寶石」過渡到「寶貴的石頭」，主觀寶石經歷魅術的神聖化過程，透過單一化、人格化、敘事與反敘事、蒐尋與私藏、對話與自我完成的詩學與政治

學的運作而獲得象徵價值後，成為在有閒階級之間流轉的蒐藏供品，因此主觀寶石屬於蒐藏研究的議題。這並不是說藏品不能成為商品或商品不能成為藏品，也不是說蒐藏與消費脫鉤，相反地，單一化的藏品或神聖化的供品也可能透過拍賣會或其他特殊的途徑具備商品資格或移入商品階段，同時藏品可以也必須用金錢去交換的事實，說明了蒐藏與消費是相互掛勾的社會實踐(Belk 1995, 2006; Bianchi 1997)。蒐藏與消費的辯證關係是來自商學領域對物質文化研究的貢獻，但是這些研究仍然將議題聚焦在蒐藏實踐，探討人與物如何透過蒐藏行為建立對話關係。因此，從蒐藏的觀點出發可以同時延伸到消費的議題，被奉為供品的主觀寶石適合放置在蒐藏的世界下來檢視。

就像人的一生有生、老、病、死一樣，物的一生也具有同樣的生命歷程。主觀寶石的歷史化過程正是物與人相互糾葛、共同交織出來的生命故事，這樣的情節(scenario)鋪成出人性參與在物性、物性也滲透在人性的敘事結構，展開在眼前的就是一部物的生命史：一本永遠在完成中的物的傳記(Kopytoff 1986)。東台灣寶玉石，包含台灣玉和東海岸玉石，即屬於過程性的主觀寶石。下一章筆者將從傳記取向的敘事模式來探討石東的社會生命。

第四章 台灣玉的文化傳記

第一節 史前文化的台灣玉

台灣玉的生成是山海劇盪與交融的自然蛻變結果。台灣閃玉是夾在「黑色片岩」和「蛇紋岩」中的岩石。約在六千萬年前，南澳造山運動的高溫高壓，將深海沈積物變質成黑色片岩、把海洋地殼碎塊變質成蛇紋岩，此時現今的花蓮地區仍沈浸在浩瀚海洋底下；約在600萬年前，蓬萊造山運動第二次造成這些岩石的變質，之後被擠出海面的黑色片岩和蛇紋岩融為中央山脈的一部份。³² 豐田地區得天獨厚的地質條件孕育了形成閃玉的必要化學元素，中央山脈的黑色片岩供給矽酸鹽、蛇紋岩供給鎂、大理岩供給鈣，三種母岩共同滋養出台灣玉的胚胎（黃春江 1981: 103-111）。終於，吸允了海洋的元素、歷經了造山運動的鍛鍊，岩石在高溫高壓的特殊環境下變質蛻變，淬煉成溫潤剔透、閃耀動人的嬌綠色寶石——台灣玉。

數百萬年來，這綠色石頭隱居深山，不問世事，直到有一天墜入溪床被拾獲，開啓了她在人間流轉的旅程。地震、颱風讓它崩離母岩，結束了玉石的自然生命。之後，她在滾滾溪水中洗鍊，磨去稜角、去蕪存菁，最後露出嬌綠色澤的肌理與膚質，在陽光反射、清水襯托下，勾引著人類的目光，在知亞干溪捕魚的史前人類彎腰將她撿起，從這刻起她改變了人類歷史的階段，觸發了另一波嶄新的文化。相對於靜靜地隱藏在大地中的漫長歲月，石頭被人類社會使用的歷史相當短暫，卻是締造人類文明的主角，更是客體化歷史的能動者(agent)。3千年前的史前人類原貌為何，只留枯骨難以追溯，然而經過千年土埋風化出土後，在世人瞪

³² 參閱《台灣玉—聽見山脈心跳的寶石》，(台大地質系 2006)。

大雙眼凝視的目光中，這翠玉依然風姿綽約地展露水漾的肉體，一點一滴地訴說著她的身世，娓娓道出她所見證的人類生活。

南迴鐵路的施工，讓沈睡 3000 年的綠色玉石重見天日。在怪手嘎嘎作響的剷掘下，1980 年第一批翠綠色的史前玉器在卑南翻身出土，隨即也帶動地方人士競相前往撿拾的古物熱潮，因而有數量相當可觀的器物流入民間。³³不久，1980 至 1988 年間，在中央政府提供經費、台東縣政府委託之下，由宋文薰、連照美教授帶領的台大考古隊展開 13 次的搶救考古工作，考掘的結果證實距今 3000 年前的新石器時期卑南遺址，為台灣考古學史上發掘範圍最廣大的遺址，也是環太平洋與東南亞地區規模最大的石板棺墓葬群遺址，1988 年由內政部列為國家一級古蹟，進一步促成了「國立台灣史前文化博物館」的成立。³⁴於是，史前玉器找到了新的家，在博物館中開始與觀光客目光交會。

卑南文化的最大特色即是大量玉器的使用。根據連照美的統計，考古隊挖掘的玉器多達 4600 多件，形制多樣、工藝精湛，這還不包括後來小規模的挖掘和流落在民間的蒐藏，因此卑南文化不但是台灣規模最大的玉器文化中心，更是東亞舉足輕重的玉器重鎮之一（臧振華 2005）。這些目前寓居在史前文化博物館中的史前玉器，其精美的器物形制、精湛的工藝表現令人感到神乎其技，原來史前人類早已展現精湛的工藝，以不可思議的人工技術切割、琢磨、鑽孔這種世界上

³³ 鐵路工程意外讓史前器物乍現的消息傳開後，台東不少民眾日夜前往工地自行「搶救」這些古文物，當時尚未有文化資產保護法，因此現在台東有些民眾家裡都仍藏有或多或少的卑南文物。在田野調查過程中，筆者訪問到兩位重量級的史前文物蒐藏家—李溫龍和李嘉純，他們蒐藏了在考古隊還沒進駐台東前所撿拾到的卑南文物。這些藏品數量可觀，其中李純嘉(2006)因而整理這些豐富的藏品，出版了厚達 392 頁的一大冊圖錄《探索台灣卑南古玉》。除了最著名的人獸形耳飾和喇叭形背飾外，這本圖錄收錄的一些玉器，其形制是史前館常設廳中未展出或館方出版的《館藏卑南遺址玉器圖錄》(2005)未登錄的，例如鳥形玦、狗形墜、魚形飾物等。這兩位蒐藏家與史前館研究人員、台東文化機構和學術界有良好的互動關係，其中李嘉純《探索台灣卑南古玉》一書有雲科大設計學院院長何明泉、台東生活美學館館長林永發、台東大學美術系教授羅平等三位教授為文做序。

³⁴ 參閱國立台灣史前文化博物館：<http://www.nmp.gov.tw/>

韌度最強、硬度高達 6.5 的閃玉。³⁵至於卑南出土玉器的製作技術，到目前為止仍僅於初探性的研究，缺乏深入且具有共識的研究結果（臧振華 2005；葉美珍 2005）。拋開謎樣的工藝技術問題，史博館玻璃展示窗中風情萬種的玉鈴、玉珠、玉玦、玉管、玉棒、玉璧、玉環、玉鏹、玉鏃、玉矛、玉鏃，她們婀娜多姿地吸引參觀者駐足凝視，她們美得令人賞心悅目，她們正是台灣玉。

然而，台東並不產玉，卑南遺址的台灣玉是透過交易而流轉至台東。考古學與礦物學的研究指出，卑南遺址大量的玉器材料來自花蓮的豐田和西林礦，同時位於花蓮縣萬榮鄉西林村的平林遺址出土的大量製作玉器的廢料，進一步證實在距今 3000 至 2300 年前之間，是全台最大且唯一的玉器工業中心，全台各地的玉器皆從平林交易出去（譚立平等 1998；連照美等 1998；飯塚義之等 2005）。換句話說，平林的史前人類是玉器的生產者，3000 年前平林部落旁的知亞干溪溪床上，可能散佈著自山上沖刷下來的玉石，人們將這些撿拾到的綠色石頭重新加工後，交易到全台各地，其中卑南文化人成了最大宗的消費者。

平林遺址的史前台灣玉不只行銷全台，更外銷到東南亞各國。首先，地質學家與考古學家協同研究，應用低真空掃描電子顯微鏡(low-vacuum scanning electron microscope)與能量分散光譜儀(energy dispersive X-ray spectrometer)，探測出菲律賓北部巴丹省 Itabayat 島出土之距今 2500 年至 1300 年間的史前玉器，其原始玉料正是源自台灣的豐田礦區(Iizuka et al. 2005)。再者，刊於美國國家科學院會刊(PNAS)的研究論文進一步指出，產自台灣花蓮豐田的閃玉以平林做為玉作坊(jade workshop)，於 500B.C.到 500A.D.之間傳播到菲律賓、東馬來西亞、泰

³⁵ 筆者在花蓮豐田的玉石加工業者姜錦源家中訪談時，他正在要用切割一塊厚約 10 餘公分的台灣玉原石，筆者以為機器一運轉，快速轉動中的鑽石切片瞬間即可切開玉石，沒想到這塊台灣玉花了近一小時才切開。同樣是台灣玉加工業者，住在平林遺址附近的阿火告訴筆者，即便是用現代超音波鑽孔機要打出像史前玉管那種長達 20 公分管徑均勻的孔，都不會有業者想做這種傻事，因為相當費時且難度太高。對於史前人類如何辦到，擁有現代機器與技術的他表示，雖然有研究人員去請教過他，也一起實驗討論過，但是他還是百思不得其解，也不認為該研究人員論文中所重建的方法是行得通的技術。

國南部以及越南中南部，直徑達 3000 多公里的廣大範圍 (Hung et al. 2007)。原來「台裔」不是 21 世紀才出現，千年前台灣史前人類就已經帶著 Made in Taiwan 的產品，在整個東南亞趴趴走做起國際貿易來了。在不同時空中流轉的物，容易透露訊息，於是充滿強大能動性的史前豐田玉，她的流動生命史成了考古學家推論南島語族遷徙路徑的關鍵密碼(Hung 2005)。

史前文化的台灣玉，其一生是一部死亡與再生的循環歷史。島嶼千萬年來未曾停歇的板塊運動讓台灣玉從母岩崩落，宣告了它自然生命的死亡。當這塊綠色的石頭在溪床中被檢起時，就開啓了它與人類的互動，宣告了它在另一個世界的再生。這塊源自大自然的綠石被磨製成工具、武器和飾品，從「頑石」馴化爲「玩石」，從「它」變成「她」。具備功能性也富含象徵性的她，終日與她的主人親暱爲伍，沾染了人類的氣息，也觸發了人類文化的變遷。她的美具有價值，她的主人拿她去交換其他物品，更行銷她飄洋過海到異邦，於是她成了商品。她的主人死了，希望有她陪，因爲她的主人也感染了她的特質。不甘寂寞的她，追隨主人回到大地的懷抱，宣告了她的社會生命的死亡，於是她成了供品。從此，人就是物，物就是人。3千年後，她的主人肉身已爛，僅剩枯骨，而她再度回生，帶著3千年前最後的模樣，現身在另一個陌生的時空裡。她可能再度死亡，葬生在怪手下。她可能再度死亡，被深鎖在蒐藏家的錦盒裡。她可能再度死亡，被封存在博物館的庫房裡。然而，她也可能從錦盒中再生，成爲古物市場上的商品。她也可能從庫房裡再生，成爲玻璃展示台上的供品。這就是史前台灣玉的一生：擺盪在死亡與再生的循環中、迴旋在商品與供品的流轉中。

台灣史前玉器文明在2200年前突然淡出歷史的舞台，進入鐵器時代之後玉的物質文化就消失無蹤（葉美真 2005: 31-32）。根據飯塚義之等(2005)與洪曉純等(2007)的研究可以推論，距今2200年前之後，這些使用玉的台灣南島民族勢力往外擴張，航海遷徙到東南亞，並進一步將玉器與技術散播到當地。換句話說，在

台灣進入鐵器時代的時，玉的使用就悄悄地傳到海外；玉被埋入岩棺的同時，製玉的技術也一起被埋沒。做玉、用玉的物質文化沒有延續到後代的南島民族。沈寂了2000餘年後，島嶼上的玉才又現出蹤影，但不是從岩棺裡，而是從山林裡。用玉人不再是南島民族，而是漢民族。



第二節 從廢石到寶石

當代台灣玉的現身，要從日本人開採石綿礦的歷史談起。根據花蓮縣志(1983: 88-90)的記載，大正6年(1917)，日本「三菱合資會社探礦隊」在知亞干溪探礦時，發現荖腦山有石綿礦。昭和7年(1932)，住豐田的日本人中島在荖腦山打獵時發現石綿礦。昭和12年(1937)，來自羅東的日人砂田溶太郎設立「砂田石綿礦業所」，架設索道與輕便鐵軌開始開採石綿，每月出產10餘噸，銷售回日本大阪。昭和16年(1941)，「台灣拓殖株式會社」購買該礦區，在台北成立「台灣石綿株式會社」總社，花蓮設豐田礦業所，礦山設山元礦務所，並於探礦確認產量豐富後，備足生產機器，準備大量生產。兩年後(1944)，石綿礦山為日本海軍徵用，支援軍事工業，因而大量開採，顛峰時期工人達300人，礦坑計38口，每月生產270公噸，80%的石綿都用於軍事工業。戰後石綿礦區幾經轉手，最後於民國44年(1955)由中國石礦股份有限公司接續經營，並兼採蛇紋石與滑石。

日本人在開採石綿礦時，將綠色的石頭視為沒有經濟價值的廢石，丟棄在廢石堆中。實際上，殖民時期日本學者與技師已經知道豐田產「軟玉」。台灣省礦務局的調查報告(1976: 56)記載著1932年「軟玉」一詞就出現在日人《台灣地學記事》的報告中：「國府健次初時稱該地之綠色角閃片岩為軟玉在轉化為石綿過程中之產物」，同時開採石綿的技師也稱綠色的石頭為「軟玉」：「根據中國石礦資料，前豐田礦山日人技師岡田在筆記中已有『軟玉』之記錄」。儘管如此，當時開礦的日人仍然不識玉，視綠色的片岩為石綿的副產物，當成廢石棄置。筆者的報導人，住在豐田荖腦山現年81歲的邱松根說到：

[中礦]還沒開採ê時，我就去搨[青石仔]啊！hit chūn（當時），差不多民國50

年頭仔hia，中礦還無開青石仔咧。³⁶我揸ê攏是日本人留落來ê *kimachi*（廢石），日本人無愛廢石仔啦，in甘那愛石綿niā啦，青石仔攏總 héⁿ tí sak去（丟棄）。（田野筆記 2010/03/28）

另一位現年61歲的報導人姜錦源，住在豐田地區豐山村，他從事台灣玉的事業已有30多年頭，曾經採過礦、經營玉石加工廠，目前轉型在豐田經營玉石DIY觀光休閒產業。對於豐田地區開礦歷史、產業生態瞭若指掌的他說：

小時候，白鮑溪裡很多玉，白鮑溪的玉是日本人不要的青石仔。以前日本人在荖腦山開石綿時，把青石仔丟到山溝裡，他們只要石綿，不要青石仔。颱風天後，溪水暴漲，溪裡到處都是玉。（田野筆記 2010/03/27）

日本人只取石綿不取軟玉，因為當時石綿具有經濟價值和軍事用途。殖民政府向來剝奪的是殖民地的自然資源，石綿因為具有隔熱、防火、絕緣的特性可應用在工業上因而具有經濟價值。同時，1941年太平洋戰爭爆發，石綿在軍事上的需求驟然大增，因此，僅是美麗卻沒有實際功能的軟玉自然就不是殖民者需要的物資。因為殖民者的開礦，這翠綠色的閃玉意外再現世人的眼前，但是也因為現身的時機不對，美麗的玉石與人類狹路相逢，卻差擦肩而過。日人無緣擁有美玉，但美玉終究不會被埋沒。10餘年後，它被懂得賞識的人重新發現。

這位關鍵人物是廖學誠。說他是當代台灣玉的發現者一點也不為過。沒有他的發現，我們現在就無緣欣賞到嬌綠的美玉；沒有他的發現，卑南文化玉器的溯源恐成難題。現年77歲的廖學誠教授，在1969年取得美國賓州州立大學礦物工程博士學位後，返回母校成功大學任教，期間曾任礦冶系研究所所長。目前廖教授

³⁶ 「中礦」為成立於民國44年(1955)的「中國石礦股份有限公司」的簡稱，是歷史最悠久、規模最大的台灣玉礦業公司。。

隱居在台東美和山區。實際上，廖教授退而不休，筆者訪問他時，他說目前他已組一個研究團隊，正在進行礦物與生命科學方面的整合研究。和史前南島民族一樣，當年還是大學生的廖教授也是在溪床和這美麗的綠色石頭不期而遇。彙整中央地質調查所發行的《地質》期刊刊載的廖學誠教授訪問專文〈我對閃玉學 Amphibo-Jadology發展的期待〉(廖學誠 2006: 5-6)，以及筆者訪談廖教授的口述資料，玉重新展現在島嶼邊緣的經過，是一段物吸引著人去找到它的歷程：

我是民國44年來台灣唸書的香港僑生，那時台灣第一次收僑生。那年(民國45年)，我還是台灣省台南工學院(現在的成功大學)礦冶系的學生。我在黃時傑老師的帶領下，和其他30位同學參加暑期救國團礦產調查大隊，我們從台南坐火車，在台東轉車後，再前往花蓮的豐田。那個時候的豐田還在開採石綿和滑石，石綿是保溫材料，滑石是做爽身粉的材料。我從小就很喜歡從撿拾廢物中找到快樂。我們一夥人走在河床時，我看到了溪水裡有非常漂亮的綠色石頭，被當成廢石沒人撿。因為顏色太顯眼了，我直覺認為這些美麗的石頭應該很有看頭，就揀了幾十公斤的標本回學校，做岩石學的研究。我在實驗室裡照著教科書的步驟做，發現薄片在顯微鏡下是草綠色的，偏光現象很明顯，和石綿一樣有纖維結構。我也找工廠將石頭打磨，拋光後真的很漂亮。我直接覺得那就是玉。後來，我把標本帶到香港，請香港大學地質系教授兼主任英籍的Dr. Davis做鑑定，Dr. Davis是當時遠東地區最大牌的地質學家之一。我這麼大費周章，就是因為台灣有這麼好的資源，當然要找一個有權威的人士來背書。結果證明我揀回來的那些廢石就是閃玉。

豐田產玉的消息傳開後，當地人開始上山下溪尋寶。民國47年(1959)，廖學誠建議開採豐田玉，同年Davis博士在台灣省地質調查所譚立平的陪同下來到豐田採樣回香港做進一步鑑定；民國50年(1961)，有人到中國石礦附近溪床撿拾玉

石打磨後銷售。³⁷當時中礦還未正式開採閃玉，筆者報導人邱松根也是在此時期開始上山揸石頭。民國54年首次有媒體報導豐田產翠玉的新聞，9月24日中央日報財經版以「花蓮翠玉礦 / 引發開採潮—壽豐民眾紛往挖取 / 十餘工廠擬予加工」為題，報導豐田出產價值不斐的美玉，同年中礦正式進行開採閃玉，此後便興起一股翠玉的開採狂潮（廖學誠 2006）。

民國50-54(1961-1965)年間，可說是豐田玉的成長期。在廖學誠發現並由Dr. Davis教授證實豐田地區產的綠色石頭就是閃玉後，原本僅有少數工人的中礦山區頓時間變得人聲鼎沸。邱松根等許多報導人皆表示，那個時候山上很熱鬧，去揸石頭的人常常多達上百人，雖然要翻過一個山嶺，走兩個多小時的山路，大家還是樂此不疲，有人甚是還在山上搭工寮，因為當時揸下來的原石，商人到家中收購一公斤可賣6元到10幾元不等，平均一天揸個50公斤，就可賺個3、4百元。³⁸報導人們強調，他們去山上揸石頭並不違法，因為青石仔當時還是中礦不要的廢石。這時期的玉石加工廠數量有限，主要集中在花蓮地區，產品多為戒面等飾品，然而，民國53年(1964)豐田玉的外銷市場亦達50萬美元的產值（經濟部工業局 1999: 66）。

民國55-65(1966-1976)年間，為豐田玉的茁壯期。根據台灣省礦物局(1976: 262)的研究報告，民國63年(1974)連同規模最大的中礦共有八家合法的採礦公司，總員工約500人；民國62-63(1973-1974)兩年間為豐田玉的顛峰時期，期間全台玉石加工廠超過600家，當中豐田地區就約有120家，花蓮市約150家，大台北地區約250家。民國60(1970)年代初期，全台豐田玉的產量年平均超過1,000公噸，全國從事豐田玉生產、加工、銷售相關的玉石業人員約有15-25萬，豐田玉產品60%外銷到美國、日本等國（同上引：263）。就產值而言，這3、4年間豐田玉銷

³⁷ 參閱台灣省礦物局(1976)，台灣之軟玉、礦床與礦業，刊於台灣礦業，28: 3，頁 262。

³⁸ 當時一碗陽春麵 2 或 3 元，國小老師或基層公務員月薪大約 3、4 百元。

售總值高達新台幣200億(魏稽生、譚立平 1999: 180)。同時，經濟部工業局(1999: 14-17)的報告指出，1971年至1975年間歐美各國的寶石商紛紛前來台灣競相採購豐田玉，1975年至1979年間每年平均市場銷售總值接近50億新台幣，產量占全球所有閃玉產量約90%。這股市場上的熱潮使得豐田玉一舉從地方躍上全球舞台，在國際珠寶市場上一舉成名，從被棄置的廢石一夕之間蛻變為閃亮耀眼的寶石。

此時期豐田玉的市場價格分為原石和成品兩類，台灣省礦物局(1976)的調查報告清楚記載了當時的市場行情。豐田玉原石依品質每噸從1萬到40萬不等，平均每公斤約50元。八家礦區中以中礦和華封的翠玉品質最穩定、最佳。中礦平均每公斤50元，而位於林榮山區的華封所出產的翠玉，曾經創下最高單價的紀錄。華封以出產色澤優、無裂紋的軟玉聞名，該等級的高檔玉每公斤批發約200元，零售價出現過每公斤高達1200的紀錄。曾有加工廠以10公斤20萬元的價位購入華封最高等級的戒面玉料原石。然而，這畢竟是極少數的頂級玉料，一般而言只要每公斤達50元的批發價，即屬高品質的玉料。成品方面通常分三級，依戒面而言，一般翠玉A級為透明無黑點(鉻鐵礦)，B級為透明但有些黑點，C級透度差黑點多。A級每枚約200至500元，B級每枚僅5元，C級乏人問津。貓眼玉部分透度差、貓眼線不明顯者，批發價每枚15至20元；透度佳、貓眼線明顯、置中且活靈活現者，批發價約一枚1,500元，如此價位若以每枚2公克計，則每盎司貓眼玉值21,000元，等於是當時黃金的3-4倍價格。手環批發價格懸殊最大，此時期品質AA之手環由豐田加工廠售出，一只高達10萬元，一般中上品質約5,000-8,000元，而最差的一只僅20元。豐田玉中一般翠玉製品以銷售美國為大宗，次為日本，貓眼玉則以銷售日本為主。³⁹成品的分級對應著市場行情的階序，說明了人們對玉的消費需求讓此時期在不同國度流轉的豐田玉進入了不折不扣的商品階段。市場上交易熱絡的豐田玉，成為民國60(1970)年代初期幫台灣賺取外匯的重要功臣。

³⁹ 據從事外銷豐田玉的報導人黃義雄指出，美國人向台灣訂製的豐田玉都要求做成半成品，如做出葉子的形狀，然後回美國後在做細部與鑲嵌處理。

第三節 採礦與商品經濟

數據勾勒了當時榮景的輪廓，田野報導人的敘說更能讓人深入情境。從三個場景我們來瀏覽豐田玉的生命故事：山上、村中、國外。首先，史前人類並沒有開礦的技術，玉石全都撿拾自溪床。然而溪床的玉石畢竟礦體較小、數量有限，直接上山採礦是最直接、最有效率的作法。因此，礦山成了兵家必爭之地，各路人馬湧進荖腦山。自從中礦申請到軟玉的開採權後，青石仔從廢石搖身一變成爲寶石。以前去山上撿廢石、青石仔的人稱爲「揸石頭仔」，現在任何私自進入礦山揸石頭的人就被貶爲「山老鼠」。然而，翠玉的價值阻止不了人們上山揸石頭，邱松根回憶民國55、56年(1966-1967)中礦剛開採軟玉的第2、3年，當時還未大量開採時礦區山上的情景：⁴⁰

有一工，阮5 ê人一透早就上山，到hia（那裡）時chhuà-chit-tioh（嚇一跳），山頂hia-nī（那麼）一大堆人，有百外人咧！欲驚死人，hia濟人，害阮不敢儂過，kioh-sī（以為）in是中礦ê員工。後來才知，哈哈，原來in嘛是“老鼠”！

（田野筆記 2010/03/28）

一直到民國56年(1967)以前，這些「揸石頭仔」都是用撿拾的方式取得青石仔。他們上山時的基本裝備就是一個「揸板」。這是一個長約70公分，寬約40公分的木板，四個角落各打一個孔，上面綁著用來固定石頭的橡膠繩（圖-2）。揸板除了用來承載玉石外，它更有保護背與腰的作用，避免尖銳的石頭直接碰碰身體傷到神經。報導人表示，使用揸板最多可以揸7、80公斤的石頭沒有問題。後來日本人留下來的廢石漸漸被撿的差不多後，「揸石頭仔」會多帶一支大槌，利用晚上時潛入坑道去敲幾塊比較完整大塊的翠玉。

⁴⁰ 當時中礦的年產量僅數十噸，參閱台灣省礦物局(1976: 269)。

邱松根表示，民國54年(1975)中礦正式開採前1年，公司就派人去看管那些「廢石」了，正式開採後幾年，由於山上「揩石頭仔」蜂擁而至，公司方面還請軍警出面維持秩序，然而村民也透過警方與中礦協調，讓他們可以繼續檢「廢石」。邱松根、姜錦源你來我往地回顧這段軍、警、民和青石仔之間的關係：

邱：Hit chūn (當時)，陳誠ê小弟做土地銀行ê總經理，伊嘛是[中礦]股東，伊透過關係派憲兵、派警察來山頂顧[石頭]，不乎老鼠去提青石仔…

姜：民國60年左右，村民大會中，有人提案講，想辦法和[中礦]公司 chhām-siông (商量)，看有法度乎In繼續去檢廢石仔bò。Hit chūn ê豐田派出所ê任主管，伊外省仔，人真熱心，伊就和公司 chhām-siông，後來閣開放乎鄉民去檢廢石仔。Hit chūn連囡仔嘛去檢，大家攏嘛去山頂檢，根本就無人欲作息。但是，後來人太濟了，公司又去報任主管，尾啊，警察就又閣來抓啊！

邱：哈哈！尾啊公司煞給孔口（坑口）封起來，不乎老鼠仔入去！

姜：其實bē-sai（不能）封，因為有山神咧！

（田野筆記 2010/03/28）

姜其實是在暗示後來產量驟減，終於在民國68年(1979)，中礦將開採權轉讓給理想礦業公司，是因為為了防「老鼠」卻自己將坑口封起來這件事，犯了採礦的兵家大忌。當地居民其實大多認為山上「老鼠」愈多，表示這個山頭愈旺，玉礦就會源源不絕，因此，「老鼠」象徵著豐產。當地人常以某個山區「老鼠洞」很多，來表示這是一個玉礦豐富的山頭。

民國62到63年(1973-1974)是中礦大量生產的時期。當時中礦有30組人員同時進行開採，每組5-8人共同開一個坑道，整個公司在豐田共有約300名員工，在台

北總公司約有50人，62年產量約600公噸同時，63年約800公噸。⁴¹民國64年(1975)當地產業道路開通，車子可以駛入礦區附近。邱松根說，當時被玉石盤喬包車上山計程車，都會在車子底盤加裝一塊厚鋼板，如此才能載多一點石頭。實際上，據邱、姜兩人表示，中礦的30組作業人員，有不少人是從民國50(1960)年代初期的「揸石頭仔」或後來的「老鼠仔」轉業的員工。一方面公司爲了分散風險，二方面也可以收編這些經驗豐富的「山老鼠」，於是就發包給他們來開採。同時，這些「揸石頭仔」也樂於可以正式投資心力在利潤可觀的翠玉上，他們便成了公司的承包商，以五五或六四拆帳的方式承攬開採業務。此時的開採方式是用炸藥和電鑽，姜錦源回憶當時一段炸石頭的插曲：

Hit-sî (當時) 若找到石綿或是蛇紋仔，就知影裡底有青石仔啊。Chit-chūn (這時) 就會埋khàn (引信) 來pōng-chiò (炸石)。欲pōng-chiò時，一定攞嘍大聲喊“pōng-chiò喔！pōng-chiò喔！”這一方面是通知乎大家注意，一方面嘛是就嘍乎īn (係指山神) 知。有一拜，11點時間到啊欲pōng-chiò時，大家咧喊“pōng-chiò喔！pōng-chiò喔！”，喊足大聲ē，叫大家嘍bih (躲) 起來啊，但是一位陳太太一開始無聽到，尾啊聽到時，四界找所在bih，結果煞雙手lam (抱) 頭，bih咧欲pōng(炸) ê hit粒石頭邊仔，大家看到，chhuà-chit-tioh (嚇一跳) 大聲甲喊，叫伊緊走。過一時啊，攞無聲，結果khàn (引信) 煞無pōng，好家在！ (田野筆記 2010/03/27)

採礦有許多必須遵守的禁忌。開礦者多半遵守不能吹口哨、不能穿脫鞋戴斗笠進入坑洞、不許女人進坑道內的禁忌。同時，坑道口是神聖的，不能隨便封住，因爲這裡是寶玉的出口，封住洞口等於封閉了財源。如果坑道口有蛇，更不能傷害牠，因爲開礦者拜的神是土地公，而人們相信蛇是土地公的坐騎。爲什麼會有這些禁忌，報導人們也不是很清楚，只知道採礦者大多會謹守這些禁忌，並深信

⁴¹ 參閱台灣省礦物局(1976)，台灣之軟玉、礦床與礦業，刊於台灣礦業，28:3，頁269。

違反禁忌者會得到現世報。姜錦源帶筆者去山上找邱松根時，就在山腰處大樹底下有兩個土地公廟，他虔敬地上前禱告，說明這個土地公廟是「揸石頭仔」上下山經過時，都會駐足入廟祭拜的地方。姜講了兩個違反禁忌的下場：

山頂溜（蛇）足濟ê，尤其是pōng-khang（坑洞）內底。若是pōng-khang口看到溜，bē- sai（不能）去抓伊，bē- sai去甲傷害。有一拜，阿柱仔tī pōng-khang口看到一尾溜，伊就甲抓起來準備欲殺來加菜吃。結果一lê叫老夏ê外省仔看到，給伊罵甲欲死，阿柱仔才給溜放掉。尾仔5點準備欲收工時，伊tī山壁suān-liō（尿尿），雄雄“轟”一聲，阿柱仔身軀後壁落一粒3、4百公斤ê大石頭落來，就 tī伊腳aō-taó（後面）兩ín-chì（英吋）nīa-nīa（而已），差一點啊就壓到阿柱仔！若是伊無聽老夏ê話甲溜放走，石頭就 …！bē- sai無信道（相信）喔！咱做玉仔ê，是賺土地公ê錢，bē- sai無信道（相信）！有一工，有人發現土地公廟仔裡底土地公ê嘴鬚去乎人燒掉，大家就問講是誰燒ê。有一lê人叫土公（魯莽）松仔，伊出來講“我燒ê啊！啊伊就無保庇我賺錢，啊開無好礦啊！”松仔開無礦就怪土地公，閣甲嘴鬚燒掉，伊尾仔一世人窮苦潦倒，辦後事時，若路邊攤仔同款！沒人欲chhap（理會）伊！

蛇是採礦者必須尊敬的動物，因為它會導引人們找到寶玉；土地公是採礦者必須膜拜的神，因為它握有可以讓人致富的大地資源。蛇與土地公的神聖性不只出現在豐田玉的歷史中，台東藍寶礦的開採也有同樣的信仰，這點容後再敘述。綜合觀之，玉石的魅力引領人們找到它的隱身地，在豐田玉的全盛時期，山上的礦區是五路人馬競逐的聖地，揸石頭的、山老鼠、業主、軍警、蛇、土地公，他們把本來荒蕪人煙的山區變成熱鬧的競技場，翠玉就在人們瘋狂的覓尋過程中再現它美麗的身影。

從山上運下來的玉石原礦先集中在豐田，再進行原石分銷或加工。民國

60(1970)年代台灣玉的黃金時期，豐田地區被譽為「東部小九份」，原本純樸的村落，瞬間變成車水馬龍的繁華小鎮。報導人們描述，當時全台各地的珠寶商人都匯集到豐田來，一個小小的豐田竟有3、40台計程車。談到當年的盛況，姜錦源驕傲地說：「豐田人當時走路都有風」。當地人把磨玉石稱為「磨珠子」，因為要琢磨成墜子、戒面之前，都要先打磨出像珠子一樣的粗胚。當時的豐山村幾乎家家戶戶都在「磨珠子」，為了擺脫貧窮，村民實踐政府提倡的「家庭即工廠」的口號，只要幾台簡單的機具就把客廳改造成磨玉工廠，做起玉石加工以賺取外快貼補家用。姜錦源回憶說當時磨石師傅一天磨工150元，月薪約4,000元，然而小學老師月薪僅2,000多元，他居住的豐山村裡就有7、80家玉石加工廠。如果比照台灣省礦物局(1976)的資料，民國62到63年間(1974-1974)，光是豐田地區就有120家玉石加工廠，佔了全台灣600家的1/5。⁴²不難想像，走進民國60(1970)年代的豐田小鎮，迴盪在靜謐村中的是，此起彼落砂輪機轉動的磨珠子聲。

林榮村的盛況媲美豐田地區。林榮村位於萬榮鄉，出產的西林礦玩家們認為是品質最高的台灣玉，同時更是史前玉作坊平林遺址的所在地。筆者的報導人林盛火，今年40歲，家住林榮村，因為研究台灣玉而自稱台灣阿火，目前從事台灣貓眼玉石設計與創作。談到豐田玉的黃金時期阿火說：「以前村子裡，家家戶戶都是家庭工廠」。林榮村裡每個人不是直接就是間接與台灣玉連上關係，譬如阿火的母親以前幫住家對面的玉石加工廠煮飯，同時也負責玉石拋光的工作；阿火從事建築的父親也是台灣玉的受惠者，因為當時人們賣玉賺了很多鈔票，需要蓋房子，當小包商的父親因而承攬接不完的建案，身上帶的都是一把一把的現金。阿火舉了另一位村中的玉商黃連財的例子：「黃連財當時去台北賣玉時都搭飛機，與台北的珠寶商買賣都是用現金，有幾次結完帳時的現鈔，就可以輕鬆買下一棟台北的房子」。

⁴² 豐田地區係由豐山、豐裡、豐坪三村所組成。

當時整個林榮村都為翠玉而轉動了起來。阿火聽他父親講過：「家家戶戶不是磨石頭，就是當山老鼠。無所事事的年輕人就去山上搯石頭」。我們很難想像在一個比豐田規模小許多的林榮村，當時竟然有電影院。村廟旁的電影院正是因為石頭和木頭帶來人潮的產物。林榮南面接近林田山、北面緊鄰西林礦山，南來北往的商人在此聚集，帶動了飲食和娛樂產業，山產店林立和電影院設立滿足來自台北等大都會商人來此做交易時的民生需求。因為知亞干溪的玉，3,000多年前的南島民族在林榮打造了史前東南亞最大的玉石工業中心。因為西林礦山的玉，30幾年前的客家人在林榮創造了台灣的經濟奇蹟。

台灣玉不只在島內創造經濟奇蹟，在海外賺進大筆外匯，更幫台灣作盡國民外交。豐田玉曾經是政府送給美國總統的就職大典禮物，這段故事要從豐田地區人稱「老師仔」的黃義雄說起。報導人現年72歲，平溪人，8年前從台北搬到他以前經常往返的豐山村，因為他覺得豐田是台灣玉的故鄉，現階段的他要回到這個聖地來做推動文化的工作。豐田玉的黃金時期，他在三重開設玉石加工廠，專營台灣玉的成品、半成品外銷。他的作品參加過無數玉石展覽，在當時是頗富盛名的玉石師傅。黃義雄的店開在台北市南京東路89巷，那條巷子當時是著名的特產街，專門販售珊瑚、玉石等台灣紀念品，是眾多歐美、日本觀光客的最愛。

民國69年(1980)，黃義雄先生的店突然出現一位不速之客——總統府參事蔣一誠先生。蔣參事表明來意：總統府欲向他訂製十件豐田玉的雕刻品。原來這十件玉雕是要在隔年一月美國總統就職典禮上，送給新上任的雷根(Ronald Wilson Reagan)總統的賀禮。然而，當時台灣和美國之間已經喪失邦交關係，不能用國家的名義，必須以台灣十大傑出企業家之名餽贈，因此才要黃義雄雕琢十件豐田玉作品。當時加拿大進口的閃玉已經大量取代產量大幅萎縮的豐田玉，但是，黃義雄堅持用花蓮豐田地區的台灣玉來雕琢這十件作品，他覺得這樣的禮物才足以代表台灣。這十件全數由豐田玉打造而成的作品中，主禮是一座象徵王者的玉

鼎。他耗費心力做了幾個月才完工，並親自將十件台灣玉作品細心裝入錦盒後才交給蔣參事。黃義雄感到相當驕傲，可以用台灣本地的玉材、本地的人才雕琢出象徵台灣的禮物，致贈給全世界最有權力的美國總統。就職典禮結束後幾個月，美國方面則回贈黃義雄雷根總統就職紀念金幣。

豐田玉的榮景僅維持了短短的10年，之後就驟然淡出市場，風華不再。民國62年(1973)正值全球石油危機，弔詭的是此間卻也正是豐田玉產量豐盛的黃金時期，豐田玉似乎沒有受到全球景氣的衝擊。民國63到64年間(1974-1975)，有進口商引進加拿大軟玉共約300公噸，然而當時台灣軟玉的品質遠遠勝過加拿大軟玉，從事玉石加工外銷的商人，普遍不認同加拿大軟玉，他們偏好玉質較優的豐田玉。⁴³民國63年(1974)年受石油危機影響，豐田玉產量一度下滑，但64年(1975)年卻創下產量的最高峰，高達1,460公噸，然而此後產量便逐年下滑，到了民國69年(1980)時年產量僅剩480公噸（魏稽生、譚立平 1999: 181）。民國68年(1979)中礦開採權轉手理想礦業公司；民國69年(1980)，進口的加拿軟玉已經充斥市場，大量取代豐田玉；民國70年(1981)該礦停止開採軟玉；民國73年(1984)，理新礦業公司接手該礦開採權，此後改採蛇紋岩，提供中鋼公司做為煉鋼助燃劑（施文超 2005: 84）。過度的開採與缺乏市場調控機制，終於讓豐田玉走入歷史。

礦區停產，加工業者紛紛歇業，沒人要的豐田玉竟然再度淪落為廢石。2008年的夏天，為了尋找可供磨製貓眼的台灣玉原料，阿火四處尋找早期留下來的料。就在做了一場被蛇追逐的夢後，他在某棵大樹底下找到一批30多年前被埋葬的原礦，據說是當時工廠歇業時廢棄的石材，但對阿火而言早期留下來成堆的廢石，卻是現在難得的頂級料石。當時市場萎縮，人們不再鍾愛豐田玉時，期盼風華再現的姜錦源嘆息著說，一大堆優質的玉仔被當成廉價的建材，在蓋房子時用來墊地基。就在姜錦源家旁的巷子轉角，筆者無意間看到柏油路上露出一抹綠，

⁴³ 參閱台灣省礦物局(1976)，台灣之軟玉、礦床與礦業，刊於台灣礦業，28:3，頁 263。

竟是活生生地被當成鋪路建材的豐田玉（圖-3）。拜訪黃義雄時，筆者走近大門時，玄關地上乍現一圈一圈的台灣玉手鐲，它們竟大刺刺地被鑲嵌在紅白錯置的大理石磨石子地面上。黃義雄還帶筆者前往一處座落在空曠處的私家住宅。天啊！竟是一棟用台灣玉鑲滿四個牆面的玉屋（圖-4）。筆者在豐田做田野期間，正好台九線中正路在進行拓寬工程，人們開始在土方中尋找綠色石頭的身影，它們是當時被當成廢石的豐田玉。

1980年代初期，豐田玉黯然消失在市場上，從此消費者難以再看到她嬌綠色的身影。根據南澳洲礦物與能源局1987年的統計資料，花蓮產的豐田玉從1962年至1986年之間的產量為11,095公噸，在全球閃玉產量中排名第一；同時，即便台灣目前已經停產，直至2050年為止，台灣閃玉產量仍將持續維持世界第一的地位（余炳盛、方建能2005: 56-57）。豐田玉璀璨卻曇花一現的宿命，令人不勝欷歔。豐田玉突然回歸山林，就好像史前玉器文明頓然銷聲匿跡一樣：物向人開了一場大玩笑！

結束了在市場上商品生命的豐田玉，更名為台灣玉，在收藏家之間流轉，成為藏品、奉為供品。她的分身—「加拿大台灣玉」、「西伯利亞台灣玉」—在觀光客之間流動，成為紀念品、降為商品。台灣玉當代在蒐藏與消費之間迴旋的過程將在第六、七、八章討論。



【圖-2】台灣玉採礦揸板。揸板主人為現年81歲居住在荖腦山的邱松根。



【圖-3】鋪在路面上的台灣玉。圖為豐山村。



【圖-4】台灣玉砌建的房子。圖為樹湖村。

第五章 東海岸玉石的文化傳記

第一節 史前文化的東海岸玉石

種類多樣的東海岸玉石主要由玉髓和碧玉兩種礦物所組成，其生成是海岸山脈火山活動下的結果。千萬年前菲律賓海洋板塊前緣島弧上的火山猛烈爆發，岩漿熱液上升至地表淺層時，溫度與壓力驟降，含二氧化矽的膠體溶液沈澱並回填進入安山岩裂隙中，形成細脈的玉髓，純玉髓為白色或乳白色，藍、紫等有色玉髓是銅、鐵等金屬雜質沁入所造成（陳其瑞、曾保忠 1982: 377-381）。東海岸玉石中迷人、神秘的台灣藍寶屬於藍玉髓，生長於中新世初期之都巒山層之安山集塊岩中，礦脈多呈現寬約5-10公分，有時局部最寬僅達30公分，延伸僅約10公尺之細脈，因而相當稀少也相當罕見（黃春江 1981: 111）。玉髓、碧玉和瑪瑙同屬石英類家族，在世界各地出土的考古遺址中都會發現它們的蹤跡，顯示人類對這類寶石的使用可追溯到史前時代(Hurlbut & Kammerling 1991: 1)。

玉髓在島嶼使用的歷史最早可追溯到舊石器時代。台灣最早的文化——長濱文化——就已經出現了史前人類使用玉髓的證據。八仙洞遺址旁的展示廳展出的出土白玉髓顯示是距今15,000年前史前人類打製過的輕工器，他們將海邊撿拾回來的白玉髓敲擊劈開，利用白玉髓的碎片做為「邊刃刮器」(side scraper)或「尖器」(point)，進一步用來切割或鑽鑿獸皮、獸骨及木料（何傳坤 2009: 3-6）。顯然舊石器時代的台灣人類著重的是白玉髓做為工具的實用性，它劈開後堅硬利刃的特性，成為遠古時代生活中的好幫手。

史前的玉髓和碧玉不只被製成小型刮器和尖器，新石器時代時期這兩種石頭

也被製成鏃和斧。雖然史前博物館中展示的卑南遺址出土的玉器取材自花蓮的閃玉，然而民間的蒐藏中卻也出現玉髓和碧玉類的器物。李嘉純(2006: 299-360)所著之《探索台灣卑南古玉》中收錄有5件白玉髓製成的小型鏃、3件年糕玉鏃、1件碧玉鏃、1件年糕玉斧，這些器物都有明顯被打磨使用的痕跡，其中一件白玉髓鏃，質地相當溫潤，明顯有長期被盤玩過的表現。⁴⁴

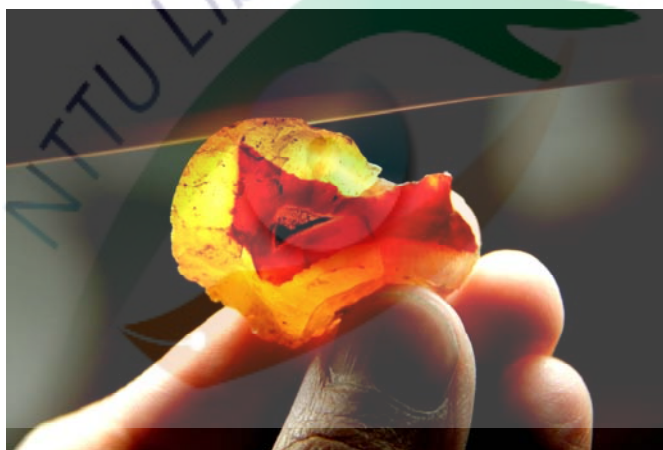
此外，住在海岸山脈遺址區附近的石農也不乏史前玉髓器物的蒐藏。都歷的一位石農展示給筆者觀看他在信義里農地撿到的玉髓刮器或尖器。他從家中的倉庫雜物堆中，翻出一大袋的史前玉髓器物，共約有上百片的白玉髓、數十片的橘紅和橘黃色玉髓碎片。其中白玉髓明顯是做為刮器或尖器，然而值得注意的是鮮豔的橙紅色玉髓，上面盤繞的瑪瑙紋路細緻迷人，相當惹眼，似乎也可能是史前人類好奇而將之敲擊劈開一探究竟的結果（圖-5）。這位石農還找出一件咖啡色的年糕玉鏃，此棕色玉髓鏃之刃面雖然磨製面積不大，但是中間與兩側有明顯敲擊的凹痕。另外一位蒐藏家也找出一件他蒐藏的年糕玉鏃，黃褐色玉髓製成的鏃其刃面磨製的相當銳利，顯示出它的工具性用途（圖-6）。這位石農和蒐藏家蒐藏的史前玉髓器物，都是在海岸山脈東坡一處附近曾有岩棺和仍有大型方形岩壁的農地所拾獲，就伴隨出現的器物內容而言似乎屬於麒麟文化時期（劉益昌 2000），然而玉髓型制卻是與長濱文化內容相同類型的刮器和尖器。⁴⁵筆者非考古專業無法論定這些玉髓器物所屬文化時期，但是無庸置疑地這些石農或蒐藏家手中的玉髓不是當代海洗玉髓，而是史前人類用來當成工具的玉髓。

這些史前玉髓類器物與卑南遺址出土的閃玉器物之間，存在著使用方式上的明顯差異。卑南玉器有大量的象徵階級地位的奢華品，然而海岸山脈遺址出土的

⁴⁴ 玉髓若含矽酸膠體(silica-gel)溶液成分較高者，就不如一般玉髓透光，僅呈現微透，溫潤帶膠質感，即為玩家眼中的年糕玉，但年糕玉在礦物學上亦為玉髓的一種。

⁴⁵ 1988年與1990年台大考古隊在成功信義里的小馬遺址，挖掘到和長濱文化相同型制的器物，包括玉髓刮器和尖器（黃士強 1991a: 4；1991b: 38-41）。

玉髓類器物為日常生活工具用途的必需品。這種功能性與象徵性器物的差別明顯是礦物屬性差異所造成。玉髓硬度7，閃玉硬度6，因此玉髓可以鑿磨閃玉，閃玉卻無法刮傷玉髓。硬度高達7的玉髓比硬度6的閃玉更難磨製，海岸山脈的史前人類可能因此僅能生產打製類的玉髓刮器、尖器或粗磨的玉鏃，而無法生產磨製類的玉髓裝飾品。另外，顏色或許也解釋了海岸山脈的史前文明沒有出現象徵性的裝飾品的原因。嬌綠色澤的閃玉讓人們克服萬難磨製出超越使用價值的身體裝飾品，而神秘、夢幻的藍玉髓沒有理由不被史前人類製成具有地位象徵的奢侈品。史前出土的器物中有不少白色玉髓的輕工器，卻沒有藍色玉髓的任何器物，可見史前時代的溪床或海邊仍無崩落的藍玉髓，否則這種玉石勢必成就像卑南玉器一樣的物質文明。不過，這正也解釋了藍玉髓藏身不露的神秘性與稀少性。



【圖-5】史前玉髓刮器。



【圖-6】史前年糕玉鏃。

第二節 開礦的歷史與政治經濟

東海岸玉石在現代與人們接觸的生命歷程，必須從兩方面來追追溯。一為開礦的歷史，這係指人們無意間發現礦石後，遂以社區的、組織的或國家的力量，深入礦區進行大小規模不等的開礦過程。二為採拾的歷史，這係指個人或小團體在山上採集礦石、在海灘撿拾海石、以及在路邊挖掘玉石的過程。

近代最早有文獻記載的東海岸玉石非藍玉髓莫屬。台灣的藍玉髓，早期稱為水晶翠或都蘭山藍寶，現在玩家暱稱為「台灣藍寶」。必須再強調的是，台灣藍寶與寶石學和國際珠寶界中的「藍寶石」(sapphire)毫無關連。台灣藍寶不是藍寶石。在礦物學或寶石學中，台灣藍寶屬於石英的變種—玉髓(chalcedony)，而藍寶石則屬於剛玉(corundum)。台灣藍寶的色調有都蘭的海水藍、成廣澳的翡翠藍、八里灣的天空藍，與藍寶石深邃的藍明顯不同。台灣藍寶的致色元素為銅，這是它現身的一項關鍵，因為銅正是殖民者欲掠奪的重要軍事資源。

都蘭山

藍玉髓的發現是一段物與人的邂逅。正式的历史文獻並沒有台灣藍寶如何現身的記載，但是田野調查過程中，不少老一輩的報導人宣稱，台灣藍寶是日本時代都蘭山的原住民在泰源一帶打獵、抽藤時無意間所發現。台灣工藝研究所的前身台灣省手工業研究所出版的《台灣東海岸玉石》，是目前為止筆者找到唯一具體舉出台灣藍寶起源的文獻(1994: 17)：

日據時代，在台東的都蘭山有一位山胞，在狩獵時無意中發現了一顆高七十公分、寬三十公分，長五十公分的藍色半透明石頭，由那個時候開始，正式揭開了海岸山脈尋寶的序幕。

該則有關日本時代原住民發現藍玉髓的記載，在筆者田野調查過程中獲得進一步的證實。東河鄉泰源村南溪，是公認台灣藍寶最早被發現的地點。泰源這一代盛傳著一則原住民找到藍色石頭，最後又輾轉流轉到日本人手中的故事。報導人鐘榮海，現年51歲，從事玉石加工業已有37年的歷史，目前住在都蘭經營玉石業，並與社區人士積極著手規劃藍寶礦區深度觀光的計畫。鐘榮海深信台灣最早期最美麗的藍寶都在日治時期被日本人搜刮回國了，因為他聽過一位住在泰源的老阿嬤講過一段故事：⁴⁶

以前原住民都會去山上剝材抽藤，欲去山頂欲落來攞有一 lè 小間 ê 柑仔店，欲去 li 攞會 hia（在那兒）坐一下，欲落來攞會 hia 休一下，親像古早 ê 龍門客棧全款。有一工，一 lè 原住民搯一粒石頭落來，啊就 tī 柑仔店 hia 坐。啊就 [有人] 問講：啊你那有這粒石頭 hia 水（這麼美）？伊講：啊 hia 山頂放尿就有啊！伊講 ê 放尿有不是開玩笑，是實際的。安那講？因為咱人放尿會找卡隱蔽 ê 所在嘛！譬如講，若日本人攞嘛找壁角、電火柱仔，目前還這樣子喔，he 人 ê 習性，啊咱攞會去找樹頭啦、石頭啦，攞差不多啦！... 啊 he 原石就露出來，灰塵去掩住，啊放，伊就耶～，那有這 lè 藍色 ê 石頭，所以用斧頭去甲 khà（敲）一角落來。... 啊今嘛當地人講：啊這石頭蓋水啊，你嘛帶我去 khà。啊大家招歸陣就去 khà 啊！去 khà 轉來，是不是有 ê khà 到大塊、有 ê 小塊、有 ê khà 到水 ê、有 ê khà 到醜 ê。大家就 tī hia 分水醜。啊醜 ê 就 tàn 進去 [柑仔店前的] 溝仔底啊！有一工，一 lè 台北人來 [柑仔店]，看到石頭，問講：啊那有這 lè 石頭？[有人講：] 嗯，he 山頂足濟啦（非常多），我 khà khà 落來，足濟 ê 啦！伊（台北人）就講，啊，這土腳這 [石頭] 甘 ē-sai（可以）送伊。啊伊就送伊啊！就給 [石頭] 提走。轉去了後，就開始來甲這 ê 人買。啊尾仔，伊甲這 ê 物

⁴⁶ 這位老阿嬤在筆者採訪鐘榮海時的 3、4 個月前剛過世，享年近百歲。這位阿嬤所說的內容是她還是小女孩時發生在泰源的事。這段故事由鐘榮海轉述。

件攏運去日本。啊因為hit chūn啊，有能力ê人攏行兩ê所在，第一就是中國大陸，攏來就是日本，因為hit chūn咱就是日本ê殖民地，攏ī hia行踏。啊伊就提去日本，就講這台灣ê物件啦！啊日本人想欲這種物件，就派歸ê部隊來甲hit粒山提去啊！日本人給咱台灣提藍寶尚濟就是hit lê時陣！

（田野筆記 2010/03/17）

鐘榮海講述的這則故事，在東河地區有許多版本，雖有些許差異，但整體故事結構是一致的。這些故事大多指向藍玉髓是原住民在南溪山區打獵或砍材抽藤時無意間發現的，原住民措下山後堆置在一家雜貨店，漢人訝異山上竟會有如此美麗的藍色石頭，便開始帶著簡單的工具上山採集。當時這些藍玉髓都是裸露在地表淺層的礦脈，因而人們用斧頭或鐵鎚敲擊下來即可帶下山。來自台北的商人，在雜貨店見到美石後將之收購回台北，隨後運到日本兜售。日人知道台東廳都巒山蘊藏寶石後，便在泰源南溪一帶的山區著手開採。簡言之，在東河地區流傳的這系列故事中，藍玉髓最早由原住民發現，然後經由漢人轉手，最後由日本人開挖。

事實上都蘭山是一座不折不扣的寶山，這裡出產寶石、金銀銅鐵、櫟木。寶石具有經濟價值，金銀銅鐵與櫟木具有軍事價值，兩者都成為殖民者的最愛。都蘭山因此在日本人心中具有像富士山一樣的崇高地位。鐘榮海談到都蘭山對日本人的重要性：

都蘭山，日本人甲當作是日本ê富士山。老一輩ê講，日本人講都蘭山蓋像富士山，位中華大橋hit邊看。…咱台東ê藍寶起源，其是日本人本來欲提銅，hit chūn 日本人leh戰爭，戰中國、戰南洋，甲台灣當作跳板。hit chūn仔，戰爭最需要ê是人和武器。啊咱台東有銅，日本人挖去做槍籽，啊咱這ê山頂有雞油（櫟木），剉去做槍桿、槍托、槍把，卡早五七[步槍]以上攏嘛是雞

柳做ê喔！都蘭山內底有雞油、有金銀銅鐵，攞去乎日本人提去，嘛提足濟寶石轉去！
(田野筆記 2010/03/17)

因此，東河鄉當地另一系列的故事則指向台灣藍寶是日本人來台採銅礦時無意間所發現。這種說法也有科學上的根據，因為台灣藍寶藍色調的來源正是黃銅礦氧化之硫酸銅或熱水活動所產出之自然銅（黃春江 1981；陳其瑞、曾保忠 1982）。根據《台東縣史》的記載，日人在台開採銅礦的歷史最早可追溯到大正3年(1914)總督府殖產局的東部蕃地礦物調查。⁴⁷同年，花蓮港鑛業部員在加路蘭附近流域拾獲直徑約5尺的銅礦塊，隨後都巒山一帶的銅礦逐漸被發現，於是大正4年(1915)，台東廳下加路蘭社、富原村成立銅礦區，成為台東廳下最早的採礦單位。大正5年(1916)，因為第一次世界大戰銅價上漲，藤田組再前往都巒山的利基利吉社探採銅礦，帶動了私人、會社進駐海岸山脈的採銅礦風潮：

其中上田三吉發現都巒山東麓的嘎嘮吧灣社（東河鄉泰源）、大馬武窟社（東河鄉東河）等地的銅礦……安由時藏發現成廣澳（成功鎮小港）的銅硫化鐵礦，此外，都巒山北腹的雷公火（關山鎮電光）、新開園（池上鄉錦園）也發現有銅礦。（陳國川、林聖欽 2001: 393）

日本人第一波開採銅礦的過程中是否有找到藍色寶石，文獻中並未提及，但是上述這些日本時代開採銅礦的地區，在民國50(1960)年代陸續開採藍寶卻是不爭的事實（黃春江 1981；陳其瑞、曾保忠 1982；林慈德 1997）。這段歷史敘述中的「泰源」、「成廣澳」、「雷公火」這三個地方，對於台灣藍寶的開礦者、山老鼠、玉石業者、蒐藏家而言，是最令人津津樂道的藍寶聖地。

台東廳後續的採礦事業即以銅礦為主，礦業隨著日本的戰事的擴大而愈發熱

⁴⁷ 參閱陳國川、林聖欽(2001: 391-399)，台東縣史產業篇，第五章 礦業。

絡。同樣根據《台東縣史》的記載，⁴⁸昭和11年(1936)台灣鑛業株式會社正式在都巒山嘎嘮吧灣（東河鄉泰源）開採銅礦。昭和12年(1937)年日本發動盧溝橋事變，銅礦需求再度上揚。昭和13年到18年間(1938-1943)，日本鑛業株式會社在都巒庄、鹿野庄、新港庄、台東街等地，陸續成立金銀銅硫化鐵和銅硫化鐵等共7個以銅礦為開採主體的礦區。⁴⁹在1941年太平洋戰爭爆發後，日本鑛業株式會社的金銀礦事業陸續廢業，但銅礦的開採卻持續發展。此外，更有東台灣探鑛株式會社與熊本源吉等人分別在昭和15年(1940)與17年(1942)年加入銅礦的開採。因為遠東與太平洋戰爭，日人在台東廳的探礦重心幾乎全放在銅礦上。

銅是製造子彈的金屬材料，於是太平洋戰爭意外地讓台東成為日本人的後山彈藥資源庫。同時，此等全面開採銅礦的過程，根據礦物學述及的銅與藍玉髓的相互關係，勢必也會開採到藍玉髓。然而，不像花蓮的閃玉，文獻中還會記載日人將之視為開採石綿時的廢石而棄置不用，現有相關文獻卻沒有日人發現藍玉髓的資料。東河當地的耆老大都深信日本人在開採銅礦時就已經發現藍玉髓，他們認為文獻沒有記載是日本人「暗蓋」（刻意隱瞞），不想讓都蘭、成功一帶產寶石的消息曝光。實際上，筆者蒐集到不少關於日人於民國50-70年代(1960-1980)，深入台東都蘭與花蓮八里灣山區向當地居民收購台灣藍寶的故事，若不是殖民時期就已發現藍玉髓，日後也不會千里迢迢回台尋寶。由此推斷，日人極有可能在1916到1945年間在台東東河鄉、成功鎮一帶就已經發掘藍玉髓。筆者不諳日文，或許從日文文獻中可以找到線索，這有待日後進一步的歷史文獻研究。

儘管沒有直接的文獻證明，筆者在田野調查過程中找到一紙與開礦有關的公文，這張公文或多或少可以讀出日人開採銅礦與後來藍玉髓發掘之間的歷史關連。這是一紙由經濟部發出的註銷礦區的官方公文，文中載明礦區核准時間為民

⁴⁸ 同上引。

⁴⁹ 係指都巒庄的高原、都巒地區，鹿野庄的雷公火地區，新港庄的三仙溪、成廣澳地區，台東街的加路蘭、富原地區。

國57年(1968)，礦業權人爲國軍退除役官兵輔導委員會，礦區所在地正是日治時代開採金銀銅硫化鐵礦的「台東縣東河鄉高原都巒雷公火地方」，礦種爲「金銀銅硫化鐵礦與寶石礦」(圖-7)。這紙公文說明了銅礦與藍玉髓的相生關係，也印證了當地耆老盛傳的先有銅才有寶的說法。換句話說，這紙公文載錄的礦種內容，清楚揭露出從日治時期到國民政府時期台灣藍寶現身的歷史演變過程。

國民政府時期，藍玉髓的現身與經濟部接受美援而成立的「鑛產探勘團」有關，該團在民國53年(1964)進行東河鄉石髓調查、54年(1965)年進行都巒山銅硫化鐵礦及石髓調查，之後就掀起了一波民間開採都蘭山藍寶的熱潮(陳國川、林聖欽 2001: 401-413)。⁵⁰這波開採熱潮主要發生在台東境內的都蘭山系、成廣澳山系、以及花蓮境內的八里灣山系。根據林慈德(1997: 98)的記載，最早正式開採台灣藍寶的時間在民國53年(1964)，礦區位於東河鄉泰源村七里溪南溪上游海拔700公尺的吉哈那拉山區，民間稱爲「都蘭老礦」，是富里一位潘先生所發現。民國55年(1966)，成廣澳山系的阿眉溪上游、重安山西坡海拔700公尺的山區開始開採藍寶，業者是台北市的黃金山先生。民國56年(1967)，花蓮濱鄉八里灣部落的阿美族人，在八里灣溪上游海拔800公尺處發現藍寶礦脈，隔年正式開採。

民國50年代(1960)是台灣藍寶礦開採的濫觴，之後礦業的發展有高低起伏的變化。民國59-83 (1970-1994)年間省建設廳建設統計的資料顯示，台東縣實際有開工的寶石礦區，民國59-62 (1970-1973)這4年間出現第一波高峰，平均每年有14家在開採；民國63-77 (1974-1988)這15年間進入開礦低潮，平均每年僅6家在營運；民國78-83(1989-1994)這5年間再創第二波高峰，恢復到平均每年11家在開採，但已不如第一波高峰興盛(陳國川、林聖欽 2001: 405)。雖然這份資料所顯示的兩波高峰是台東縣寶石礦開採的發展，但據筆者田野訪談的結果，花蓮縣寶石礦開採的發展同樣符合這個歷史發展的趨勢。關於產量，不像閃玉的原礦石生

⁵⁰ 「石髓」係“chalcedony”一詞的中文翻譯，早期文獻使用「石髓」，現在多採用「玉髓」。

產動輒數百公噸的以噸計量，藍玉髓的開採是以公斤計量。筆者找不到政府相關單位正式的藍玉髓產量統計報告，但可以確認的是藍玉髓產量遠遠低於閃玉，例如目前碩果僅存唯一仍在開採的寶豐祥公司，平均年產量僅300-400公斤。⁵¹

民國50(1960)年代後期至民國60(1970)年代初期的第一波開採熱潮，雖也有不少私人礦業進駐，然而有能力大量開採者主要不是軍政單位就是與軍系關係密切的相關人士。東海岸的藍寶礦區分為北、中、南三個主要山系。南部是都蘭山系，主要由國軍退除役官兵輔導委員會開採；中部成廣澳山系，由安泰礦業股份有限公司開採；北部為八里灣山系，同樣由退輔會開採。日本時代的都蘭山藍寶，據說是品質最佳、品相最美的寶石，然而它們都已在日本人手中，台灣人無緣蒐藏。國民政府時期第一波生產的藍寶，成為目前蒐藏家可以擁有的最早期的台灣藍寶，也是玩家們公認品質最優的老礦。擁有或擁有過這些老礦的蒐藏家，看到石頭，他們便無法自拔地不斷反芻著寶石的身世，談到藍寶，就不由自主地滔滔不絕，對於大歷史侃侃而談，對於小故事娓娓道來。

都蘭山老礦在民國53年(1964)年被原住民重新發現後，各路人馬紛紛前來探礦、採礦。泰源村南溪七塊厝是日本殖民結束後最早開採的都蘭老礦。東河、泰源一帶盛傳都蘭老礦最早是宋美齡找香港知名影星來台投資開採的官夫人礦區。民國61年(1972)婦女雜誌出版的叢書系列3《珠寶世界》引述報紙「香港的電視影星李湄決定到台東來投資開採水晶翠」的報導，呼應了當地的說法（張心洽 1972: 6-7）。今年68歲的報導人李勝雄提到，當年香港包商來都蘭山開採藍寶，和本地人發生相當嚴重的大規模衝突，最後還委派直昇機進行空拍以勘定礦區界線，這次事件後政府遂禁止民間開採。⁵²至於宋美齡是否投資都蘭老礦，雖然無從考證，但是當年由蔣經國擔任主委的國軍退除役官兵輔導委員會，在民國

⁵¹ 參閱珠寶世界(2008)21期，台灣藍寶，頁93。

⁵² 據大漢技術學院珠寶技術系翁林廷彬教授表示，都蘭山開採藍寶牽扯到多方角力的衝突，當年還因此拍攝一部「都蘭山風雲」的黑白片電影。

57年(1968)正式介入開採都蘭老礦，卻是有上述一紙公文為憑的事實。

文獻上的記載雖然指出戰後台灣藍寶的開採最早始於民國53年(1964)，然而筆者的田野調查卻發現，都蘭老礦的開採可能早於民國53年(1964)。住在台東市的報導人李勝雄是位古物與東海岸玉石蒐藏家，民國51或52年(1962-1963)時，他在製麵廠當外務員，每10天搭公路局的客運前往東河鄉台11線上的隆昌村送貨，他提到當時日本人都會定期前往一家朱先生開設的雜貨店收購藍寶。當時阿美族人從山上揸石頭下來，在雜貨店裝入像銀行裝硬幣的那種棉紗布袋，以1公斤2塊錢的價格賣給雜貨店的朱老闆，他再以1公斤10塊台幣的行情，一袋一袋地整批轉售給日本買家。這是日本人主動委託雜貨店漢人去找原住民上山揸石頭的交易模式，這樣的運作讓原住民賺到工錢、漢人賺到佣金、日本人賺到寶石。日人懂得這樣的尋寶管道，再度證明日本人在殖民時期就已在都蘭山找到寶石的事實，他們在戰後循著前人的腳步繼續來台東搜刮台灣藍寶。李勝雄談到的這段交易過程發生在民國51或52年(1962-1963)他剛開始在東河送貨時。原住民—漢人—日本人的買賣互動，看起來是一種有默契、穩定而持續一段時間的交易模式，因此，日人開始來當地收購寶石有可能更早，也就是原住民可能在民國40年代(1950)後期就在山上發現石頭了。李勝雄在那家製麵場服務了18年，他說日本人委由原住民上山揸石頭的交易模式，持續到退輔會開採都蘭老礦之後好一段時間。

退輔會於民國57年(1968)正式經營都蘭老礦，國家正式介入寶石的開採，山上開始出現退伍軍人。沒有人知道國家開採的寶石最後花落誰家，但是退輔會於都蘭老礦的開礦過程，在東河、泰源一帶留下不少人們樂此不疲的迭聞軼事。鐘榮海談到一段退輔會後來停採時，將2公噸以上的藍寶棄置在礦坑的故事：

根據早期有去參與開礦的人，就是退輔會那些人，他們說還有2噸的藍寶在裡面。那2噸的藍寶，不是講chhap（聚集）一堆起來khng（放）tī hia（在那

兒)。因為卡早挖坑道，是不是攏嘍kīn（撐）hit lê（那個）保護ê物件，mài hō（別讓）石頭lak（掉）落來，挖礦ê人講gû-tiâu-kīn-á（牛條支架）。⁵³啊gû-tiâu-kīn-á去甲kīn去來時，是不是無法度取到i-pái-i-pái（剛剛好），腳底攏有chhūn（剩）一截。⁵⁴伊這截無可能sè（塞入）嘛，就是提藍寶去接這腳，藍寶啲阿好扁扁，足好siap（墊）ê，藍寶蓋硬攏平板，蓋好thiap（疊）ê。用藍寶去甲siap（墊）起來，攏總差不多有2噸。啊攏其他沒khng ê攏蓋濟。啊講是安那沒甲藍寶提出來？就是因為欲挖“紅寶”。⁵⁵尾仔嘛沒挖到紅寶，啊藍寶就留leh hia，無甲提出來。（田野筆記 2010/03/17）

關於紅寶，泰源技職訓練所的梁榮輝談到，當年日本人曾開價一公斤600萬台幣的高價要收購都蘭山區的紅寶，但卻一直沒有人找到。退輔會要探採紅寶而將藍寶擱置在坑道中，可能就是因為這段日本人對都蘭寶山一定還藏有其他寶石的想像。這段拿寶石來當墊腳石的傳說，後來引來許多山老鼠的覬覦。都蘭老礦在退輔會停採後，封掉所有坑道，堵住礦區全部的坑口。但或許是藍寶墊腳石的傳說甚囂塵上，山老鼠在冒著生命危險，在山區險峻、毒蛇盤據的都蘭老礦區瘋狂挖掘，找尋早期藍寶的蹤跡，因此現在留下許多「老鼠洞」，蔚為奇觀。鐘榮海等社區人士當前即構想著利用這些山老鼠洞來規劃礦區深度觀光，帶領遊客溯溪行腳至老礦區，在現場導覽解說當年開採藍寶礦的歷史。

成廣澳

相對於南部都蘭山藍寶的開採充斥著家喻戶曉的傳說，中部成廣澳山的開採塵封著一段鮮為人知的故事。這則故事要從陳品泉這號傳奇人物說起。在東海岸，很少人聽過陳品全，但很多人都聽過「安泰礦業」。這是一家在成廣澳山系

⁵³ 即支撐岩盤與岩壁的木條支柱，以免進行坑道開採時造成岩石崩落。

⁵⁴ 意思為就地取材的木條支柱高低不一，支柱底下常常還有一截空隙，無法抵到地面。

⁵⁵ 此處「紅寶」不是指紅寶石(ruby)，台灣沒有紅寶石，紅寶是指「紅玉髓」。

開採藍寶礦的公司，成功一帶的耆老大多知道這是一家官股公司，但不太清楚股東組成結構。陳品泉是安泰礦業的主事者。報導人Thona是陳品泉的義子，今年55歲，成功鎮人，擁有藥劑師職業證照，石齡30多年。⁵⁶當年陳品泉來開礦時，都是Thona騎野狼摩托車帶他上山。

Thona是透過從事珠寶業的舅舅在台北認識陳品泉，並認他當乾爹。陳品泉嘉義朴子人，人稱「藍寶陳」，受蔣介石影響信奉基督教。柔道四段高手的陳品全，原本是蔣介石派駐在歐洲的情報員。轉調到中國後，與中共發生槍戰因公受傷旋即調回台灣。蔣介石將他引介給當時擔任省府主席的謝東閔，並擔任他的機要秘書。在此脈絡下，成立於民國50(1960)年代的安泰礦業股份有限公司，根據Thona的回憶，股東有當時的花蓮縣長黃福壽、台東縣立委許添枝、何應欽將軍的夫人、謝東閔夫人、海軍陸戰隊上將司令羅揚鞭。正是因為有軍系的背景，安泰公司才有辦法取得在開採寶石時所需的炸藥。

成廣澳藍寶，據Thona的說法，是陳品泉透過夢的指引才發掘的。就在陳品泉挖礦一陣子後，就在資金不斷投入，卻毫無斬獲時，他決定回到朴子老家。有一天晚上陳做了一個夢，夢中他看見一位留著長長白鬍子的老人，手持柺杖，頭戴高帽，彎著身軀行走。老人透露給陳知道成廣澳山哪裡才有寶石。夢醒後陳將夢中看見的老人模樣描述給阿公聽。阿公說那是土地公啊！因為陳信奉基督教多年了，所以早已淡忘土地公的形象，經阿公一提醒才想起。三天後，陳找到資金，便照著土地公指示的地點，回到成廣澳山尋礦，但是找了半天依然毫無所獲。隔天在工寮睡覺起床時，掀開棉被卻突然鑽出一條百步蛇，蛇沒有攻擊他，反而隨即迅速溜開。這條蛇一直滑動，陳不停地跟上，牠最後溜進一個洞穴裡，後來便頓時當場消失無蹤。陳想起了阿公告訴過他說蛇是土地公的跑腿，已改信基督教

⁵⁶ 雖然報導人認為筆者在論文中引當地人稱呼他的綽號並無不妥，然而他述及之內容或許有些敏感，未避免造成報導人無謂的麻煩，筆者仍然另造別名處理。

的他在半信半疑下，姑且一試循著這個洞往下開挖。沒想到不久後竟然就挖到了藍寶。開採到藍寶後，陳很興奮地帶一堆藍寶原礦獻給股東謝東閔夫人，夫人滿心歡喜，但謝看到家裡放了一堆石頭時卻說：「噯hia ê石頭欲死喔」。

別於神秘海水藍的都蘭山藍寶，帶著一抹綠意的成廣澳翡翠藍寶，散發著一股強大的魅力，吸引人們不惜代價為它奔走。成廣澳藍寶的能動性，差點讓當時的台東縣警察局局長丟了頭上的烏紗帽。Thona 敘及一段陳品全為了開採藍寶，找來關係人士協同登門拜訪台東縣警警察局的故事：

有一天，陳為了開礦的事情，找了關係人士和他一起去台東縣警察局找局長幫忙，當時的局長是外省籍的紀錫賓。陳和那位關係人士見了局長，表達希望幫忙開礦的事情，但紀局長不想理他們，說他公務繁忙，沒有時間理一般百姓的事情，要他們走人。看了紀局長高傲的態度後，陳旁邊的那位關係人士非常不高興，當場噼、啪兩聲，賞了紀局長兩巴掌！嚇壞了警局裡面所有人。局長當場火怒三丈，指著這位關係人士，用重重的外省腔調大罵“你這庶民是誰？竟然膽敢出手打局長！”這時，局長就要掏槍了，沒想到這位關係人士先一步掏出槍來了，並更大聲地回罵局長說“我是誰(舉槍指著掛在牆上的蔣介石肖像)，上面這個人是我爺爺啦，我是誰呢？哼！”當場紀局長嚇呆了，他手腳不斷顫抖，馬上將帽子摘下，用手扶著帽子在腰際，全身不停發抖，一直不斷地道歉再道歉。……他是誰？蔣孝文啊！

(田野筆記 2010/03/09)

八里灣

在都蘭山，流傳著宋美齡與港星投資的傳聞，傳頌著退輔會遺留在坑洞裡的寶石軼事。在成廣澳，官夫人直接投資其中，黨政軍色彩濃厚的人士化身為寶石

的開路先鋒。在八里灣山，藍寶與原住民不期而遇後，退輔會再度介入寶石的開採。八里灣山的藍寶以其清新亮眼的天空藍著名，在民國50(1960)年代後期正式開採後，吸引著日本人每年不斷前來花蓮收購寶石，直至今日豐濱每年仍固定有日本團隊跨海來尋寶。

八里灣的藍寶開採曾經滲入當地阿美族的部落生活，充滿著戲劇性的張力。一般想到台灣藍寶就會直接聯想到都蘭山，想到都蘭山就會想到這是阿美族的聖山。然而，都蘭藍寶礦的開採，與當地阿美人的生活並無那麼直接相關：走一趟都蘭，問一下當地耆老，很少人對開採藍寶有鮮明的印象。⁵⁷相對地，在花蓮的八里灣山卻是另外一個截然不同的故事。豐濱鄉的八里灣山發現藍寶的消息傳開後，附近部落的阿美人便就近湧入礦區，當時部落生活整個捲入寶石的開採。走一趟貓公部落或八里灣部落，與老人聊聊天，每個人都會跟你講到那段尋寶的歷史。更許多阿美人喜歡開玩笑說：「當時藍寶很多，我們都用藍寶丟山豬的咧」。由漢人主導的都蘭山開礦過程，曾經拍過一部電影—「都蘭山風雲」，描述當時各方勢力，尤其是黑道與退伍軍人，在山上爭奪寶石的角力競逐的故事。八里灣山後來劃入國家礦區並由退輔會介入探礦，禁止民間開採，卻發生了外來採礦者綑綁退伍軍人的民反事件，其高度戲劇化的過程，筆者認為更值得在國片逐漸受到重視的現在開拍一部電影—「八里灣風雲」。林慈德(1997: 66)的著作《台灣寶玉探尋與賞析》簡述了「八里灣風雲」的歷史：

民國56年，有位原住民在八里灣山採集蘭花時，意外在距稜線約50公尺的山溝中，發現色彩鮮豔亮麗的藍色石頭，帶回豐濱部落，一問之下才知道是台灣藍寶。消息傳開後，許多本地、外地的人紛紛前來一探究竟。由於蘊藏量

⁵⁷ 因為礦區是在泰源南溪七塊厝的無人山區，這裡不但不是都蘭阿美部落，更離都蘭社區有數座山巒之遙。同時，漢人在知道阿美人從山上被下來的藍色石頭是寶石後，便大舉入山開採，當時山上採礦的漢人遠多於打獵、砍材、抽藤的阿美人。儘管都蘭阿美人並未直接參與組織性的開礦，但是他們早期將山上的藍色石頭揀落當成建材使用的經過，卻充滿了豐富的族群互動的故事，這點隨後即進行討論。

豐富，挖掘的人都能滿載而歸，以致前來挖掘的人愈來愈多（包括許多北部人），爭先恐後至糾紛不斷，最後不得不協議以排隊的方式，限制每人五分鐘來解決。後來當地派出所出面取締，挖掘行動遂改為晚上摸黑進行。由於外地來的人多暫住於豐濱街上的旅館，以致形成白天豐濱街上人潮熙攘，晚上萬人空巷，而八里灣山卻燈火通明的奇景。民國57年底，當地被輔導會歸為國家礦區後，由輔導會正式經營開礦事宜，許多前來挖寶的人心生不服，民國58年某天夜裡，十多位來自外地的挖寶人士偷偷上山，將工寮的工人網綁，然後將所有的寶石搬運一空。第二天起，礦區緊急徵調海防部隊上山守衛，礦區周圍戒備森嚴，嚴陣以待。此事件後來被寶石界戲稱為「八里灣風雲」，據說，這批海防部隊人員退役後，每個人都發了一筆小財。

日本殖民結束後，阿美族人於民國56年(1967)首度發現八里灣山的藍寶，然而八里灣山的藍寶在日治時期就被日人找到並開始開採。貓公部落與八里灣部落的阿美族耆老表示，日本時代日本地質學家長年上海岸山脈做調查，他們雇用阿美族揸工攜帶著補給品，一上山至少就是一個多月，多年的調查下來八里灣山早就被他們調查透徹。⁵⁸當地族人深信，正是在地質調查時期日人就已發現了八里灣山產藍寶，因為八里灣部落的耆老說，民國56年(1967)找到藍寶的那個八里灣山後山的山溝礦脈，是後來山崩才露頭的，實際上在此山溝更上源處，日本人早就在哪裡掘了三個坑，當時每個坑有3個人在進行挖寶的作業。部落族人相信，日本人早就先一步取走一部份的藍寶。

然而，更大量的藍寶卻是在族人無意間發現礦脈後才陸續被掘出。上山採擷蘭花的貓公阿美人，將石頭揸下山後，族人並不確定這藍色的石頭是否為寶石，後來輾轉帶到花蓮市區，才證實該石頭是與都蘭山相同的寶石，當時都蘭山甫開

⁵⁸ 住在大港口的林慈德提到他曾看過台灣的礦物調查研究機構，他們開車前來海岸山脈，但僅在溪口繞一繞，採集標本後就打道回府。林認為這與日本人實際上山住一個多月的研究精神與作法無法相比。

採藍寶2、3年，但在花蓮已經有人在進行寶石交易。民國56年(1967)，八里灣山找到寶石的消息傳出後，最早一批入山採礦的即是八里灣部落與貓公部落的族人，後來大港口、靜浦部落的阿美人也陸續加入，更引來了外地漢人前來競相挖掘。豐產的寶石礦脈吸引瘋狂的人潮，卻也引起駐防當地軍人的側目。透過軍方系統消息最後傳到時任退輔會主委的蔣經國。由於產量豐富，八里灣山隔年就被劃入國家礦區，由退輔會進行規模式開採，嚴禁人民私闖礦區。然而，由國家接管礦區的作法，卻造成民間醞釀與民爭利的不滿情緒，終於引爆外地16名漢人強押綑綁退伍軍人的類似官逼民反事件。

上述的「八里灣風雲」在貓公部落與八里灣部落間盛傳一時，然而退輔會開採的這些藍寶後來流入何處是個更耐人尋味的問題。當地阿美人或老兵都說：「那些石頭都嘛是被蔣經國拿走的」。這可以理解，然而拿到哪裡去呢？做什麼用呢？後者有太多無法證實的傳聞，但前者有明確的解答。林慈德在擔任第一屆中華民國玉石協會理事長時，⁵⁹在豐濱當地曾經過兩位憲兵少校退伍的軍人，他們即是在民國57年(1968)起退輔會正式開採八里灣藍寶礦區之後這段期間負責押送寶石的軍官，這兩位「護寶使者」向林慈德詳細談到石頭的運送過程：

這兩位軍官負責押寶石，in攏軍仔啊，攏憲兵ê卡車。來到八里灣村這，山頂hia-ê物件攏揸落來，少校伊本身負責這ê物件押去花蓮機場。伊和物件做伙上飛機，去到去到松山機場落來，嘛是憲兵ê卡車來。伊tùe(跟)車到士林官邸，伊ê一chūa(趟)任務才完成。一chūa任務過程是a-ne(如此)，啊攏總有kui-chūa(幾趟)是不知影。Hit-chūn-á(那時)是蔣中正咧做總統喔！啊退輔會是蔣經國咧管ê！in這ê老兵攏嘛講“那些石頭都嘛蔣經國拿走的！” (田野筆記 2010/04/12)

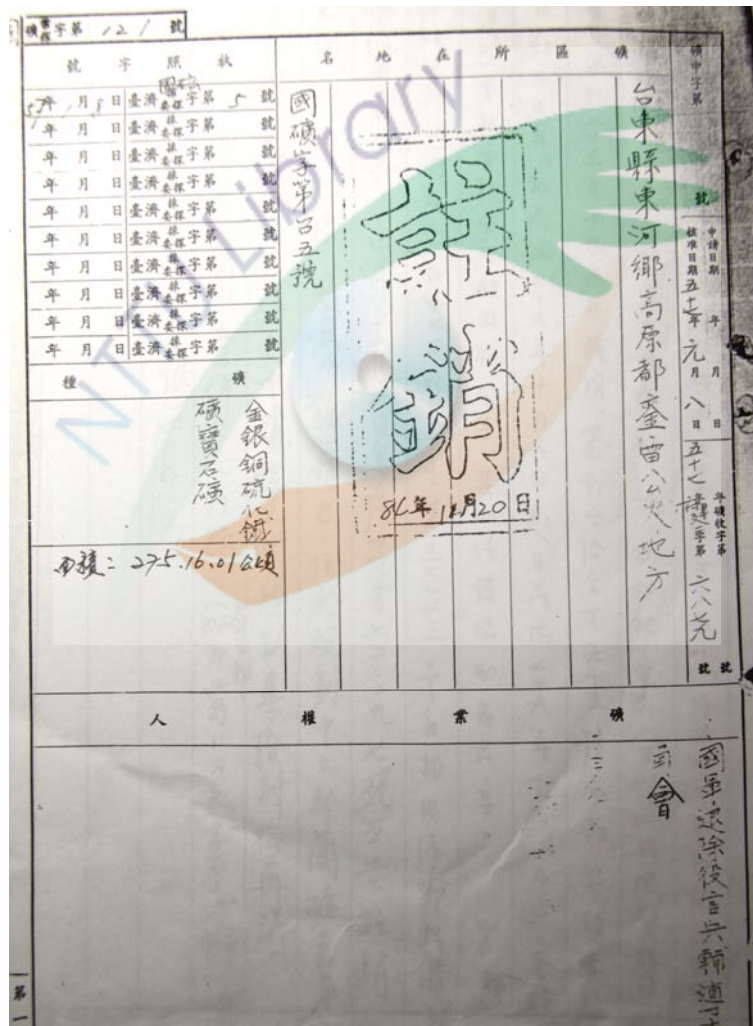
⁵⁹ 林慈德擔任過第一、二屆中華民國玉石協會理事長，第一任 1992-1994，第二任 1994-1996。

八里灣山，這座阿美人的聖山，卻是他者眼中的寶山。靜浦部落耆老都稱八里灣山是阿美族的發源地，是他們祖靈居住的聖山。大港口事件後，不少阿美人不敢居住在靜浦，紛紛遷居八里灣山。身為探礦與登山高手的林慈德告訴筆者，八里灣山的後山有水流可通往奇美部落，奇美阿美族人也宣稱八里灣山是他們的起源地。曾經登上八里灣山的林慈德在八里灣山三角點處，目睹各方人馬所立的石碑，有靜浦、奇美、大港口、馬太鞍等族人的，還有日本人的，這些紀念碑記載著此處是他們的起源地之類的歷史。八里灣山的東側甚至還有遺址，散佈著不少阿美舊社的遺跡。貓公部落耆老表示，日本人將八里灣山稱為「貓公富士山」，可見八里灣山對於日本人的意義，就像也被日本人譽為富士山的聖山都蘭山一樣：一座寶山。

日人從退輔會開採那段期間到現在仍持續不斷來到豐濱尋寶。早期日本人來豐濱收寶石時，都在國賓大旅社交易。他們將藍寶原礦先浸泡在自己帶來的藥水中半個小時，看是否會褪色以區別真偽，再用鉗子夾壓礦石，看是否會碎掉以篩選品質。國賓大旅社在剛發現藍寶礦脈第一年，即是許多外來尋寶客必定會投宿的地方。這家因寶石挖掘熱潮而名氣大噪的「大」旅社，實際上是一家相當老舊的兩層樓小旅社，在筆者前往拜訪時，門口還懸掛著國賓大旅社的木製匾額。大旅社原本的主人是貓公阿美族人，幾經轉手現在由年約60多歲的郭太太經營。郭太太表示，現在每年日本人都還會來到「貓公富士山」尋根兼尋寶。八里灣山雖然已經不再出產藍寶了，但是日本人仍四處探詢手中還留有早期藍寶的蒐藏家並向他們收購，每次來必定投宿國賓大旅社。實際上，筆者訪問郭太太的前一個月，有一組日本人才剛重返這家大旅社，他們跨海來到東海岸，覓尋那醉人的天空藍，追憶那迷人寶石的點點滴滴！

海岸山脈寶石礦雖然在民國78-83(1989-1994)年間出現第二波開採熱潮，此時的寶石開採相當多樣，不只以藍寶為主，仍有其他如紫玉礦、雪花礦、年糕礦、

秀姑礦等的開採，同時這波的藍寶開採已不如第一波的產量（林慈德 1997: 138-186）。由於兩波的開採熱潮已讓原本就已相當稀少的台灣藍寶礦源枯竭，台灣產的藍玉髓供應量已無法滿足市場需求。民國80(1990)年代初期，台灣玉石業者開始引進美國亞利桑納藍玉髓，簡稱「美藍」。之後幾年，業者更就近在印尼發掘藍玉髓礦源，遂開始大量進口印尼藍寶，於是台灣藍寶徹底被取代，市場上90%以上充斥著「(美國)台灣藍寶」、「(印尼)台灣藍寶」。自此，台灣藍寶匿跡在商品的市場，登上供品的殿堂。⁶⁰



【圖-7】國軍退除役官兵委員會註銷都蘭礦區之公文。

⁶⁰ 後來不少玉石業者將美國或印尼進口的藍玉髓也稱呼台灣藍寶，因為台灣藍寶名氣響亮，如此比較好銷售。這牽扯到原真性(authenticity)的議題，將留在第八章結論中討論。

第三節 採拾的歷史與社會經濟

「開礦」是規模性的開採山上礦脈中的寶石，不管大規模或小規模；「採拾」是採集山上裸露的寶石與撿拾海邊的玉石。相對於開礦者必須用炸藥拆路、用電動機具鑽岩鑿脈，採集者僅用鐵鎚、鐵鍬等簡單工具敲下露天裸石，或僅採集礦區附近自母岩剝落的碎石；撿拾者則是徒手在海灘尋找卵石。然而，海岸的海洗石也可能被後來的土石覆蓋掩埋而沈積在地底下，所以人們也可能「開採」或「挖掘」這些海洗石，但這畢竟不是原生礦脈，因而不用「開礦」的說法。下文要談的採拾的歷史，係指自民國50(1960)年代初期之後，人們在東海岸採集礦區的山礦、撿拾海灘的海洗卵石、以及挖掘海岸陸地的沈積海石這段石東的故事，亦即「山上揸石頭」、「海邊撿石頭」、「路邊挖石頭」的歷史過程。

山上揸石頭

民國50(1960)年代初期或更早，在都蘭老礦還未正式開礦之前，阿美族人就已陸續在山上採集那些藍色石頭。有些族人是為了賺取工錢，幫雜貨店老闆、幫日本人揸石頭下山，他們一定知道這不是平常的石頭，因為可以賣錢。然而有些族人可能不知道這不是普通的石頭，但看起來美麗讓他們覺得這些石頭一定有價值，於是便拿這些藍色石頭去雜貨店抵米債或交換米糧。還有一些族人，他們從山上揸石頭回來的目的是要當建材，他們從來不知道這黑色外皮下的石頭會是藍色的寶石，於是這些黑皮礦石被他們用來蓋成豬舍。

報導人郭子弘、郭淑美兄妹，台東人，現年分別為56及53歲，目前家住北投，週末假期在台北建國玉石擺攤，專賣父親留下來的東海岸玉石。父親郭武洲是台東最早期的玉石蒐藏前輩之一，民國50(1960)年代即在海邊撿拾及收購玉石。筆者拜訪郭氏兄妹時，他們談到父親常跟他們提到早期原住民用揸下來的藍色石頭

和漢人交換米的故事：

民國50年左右，泰源有一lê原住民無錢thāng-hó（可以）付米錢，伊就提一粒藍色ê石頭去店家，意思講欲chū（以）hit粒藍色ê石頭去換米啦！伊嘛不知hit粒藍色石頭是啥，頭家嘛不知有啥米價值，只是知影蓋水，就甲chhāi leh（放置在）店內底。了後，有一lê人來泰源蹉跎（遊玩），看到柑仔店，入去甲買寡吃ê物件，啊有看著hit粒石頭，感覺足水，啊欲甲買。頭家嘛不知影欲賣佻濟（多少），因為he是人提來抵米債ê啊！夠尾，聽講hit粒石仔買轉去了後，伊朋友住日本，伊甲石仔寄去日本，了後，講確定he是寶石。

（田野筆記 2010/03/13）

民國50(1960)年代原住民拿石頭換米的事是常有耳聞的情節。今年50歲的李嘉純，民國63年(1974)時就開始在海邊撿石頭，當時她14歲，還在唸國中。目前她和先生在知本經營玉石事業。李聽她同學講，以前有位住在東河一帶的原住民，曾拿一大布袋山上揸下來的藍色石頭到台東市區要找米店換米，最後來到她同學的媽媽店裡，但卻被回絕。最後這位阿美族人將石頭揸到台南某家銀樓換取相當微薄的現金。當時這位米店的媽媽略有涉獵台東的石頭，但對於藍色石頭還不知道它是寶石。她會去海邊撿石頭，但不會用錢去買石頭。可見民國50(1960)年代初期，對於台灣人而言，藍玉髓還只是藍色石頭，不是藍寶，它的價值當然還不及民生需求的米糧。早期日本人將花蓮的青石仔當成廢石棄置，可說是當時的日本人不識玉，但在台東他們卻相當懂寶石，此時可說是台灣人將寶當成草，早期的藍寶都被日本人有計畫地整袋整袋地收回日本。

藍色石頭不是拿來換米，就是拿來當建材。藍色石頭是阿美族人在山上首度發現並揸下山來的，但它畢竟只是美麗的石頭而已，在人們普遍貧窮的民國50年代，石頭可以換成民生物資比較實際，若非如此，至少要找到石頭的功能性，

於是石頭被充當建材。東河一帶的居民大多知道早期不少阿美人豬舍的地板是用藍寶鋪設而成，後來台北人發現遂與族人協商挖走豬舍地板。現年65歲的曾木蘭，新竹客家人，早期住花蓮瑞穗，最後長期定居在東河，民國59年(1970)他25歲時便開始玩石頭，石齡40年。曾木蘭目前在東河街上經營玉石店，他從他滿載的記憶庫中蒐尋出一段用藍寶蓋豬舍的例子：

都蘭的阿美族在做豬舍時，就地取材，拿當地的石頭鋪成豬舍的地板。豬舍建好時，地板的石頭是黑色、灰色的。經過一、兩年後，有一個台北下來的人經過豬舍時，看到黑色地板竟然露出藍色的東西，他心理就想那一定是藍寶，整個地板一定都有。於是他向阿美族人買下豬舍裡所有的豬，並且交由主人宰殺豬隻，豬肉也分送給族人，但要求主人豬舍讓他重新處理，但是處理完後會把豬舍翻新再還給主人。阿美族人心想有這種好事，很多有豬舍的族人都讓那位台北人來改建豬舍。原來台北人要的就是豬舍的地板而已，因為那些都是藍寶的原礦，他們將地板挖出後用卡車將這些土方運回去，並用其他土石回填後回給阿美族人。

(田野筆記 2010/03/09)

其實不是阿美人不知道那是藍寶，而是藍玉髓是僅10公分寬左右的礦脈，常被黑色較軟的外皮所包覆，因此表裡不一。崩落在山上或溪床的藍玉髓原礦常是黑色的平板狀岩塊，所以這種石塊，就如前述退輔會開礦的例子，才會被拿來當支柱的墊腳石，這同時解釋了為何阿美人會從山上揸這些黑皮岩石回來鋪設豬舍地板。黑色外皮包裹物是原比玉髓質地軟的石皮，俗稱「黑皮」，有經驗的開礦者或山老鼠看到黑皮就知道裡面有藍寶，然而一般人不知道這種裡外的落差，便將之當成一般的石頭。鋪成地板的黑皮岩塊，經過一段時間豬隻的踩踏逐漸磨損，終於露出潛藏在內的肉餡，藍光乍現，自然成為尋寶者所覬覦的獵物。

「外面是草，裡面是寶」，這種表裡不一的例子，還發生在阿嬤的洗衣板上。

得意地撫玩著他的鳳梨玉茶杯墊，曾木蘭又想到一個阿嬤在河邊罵人的故事，因為她的洗衣板不見了。以前婦女常在溪裡洗衣服，很多阿嬤拿石板當成洗衣板。因為洗衣石板很重，通常都不會帶回家，洗完衣服後就直接擱置在岸邊。有一次，有個阿嬤要去溪邊洗衣服時，卻四處找不到她的洗衣板，最後破口大罵：

「To-chì-lê（哪一個）夭壽ê，偷提我ê洗衣板」。

民國50年代中後期開始開礦後，藍色石頭躍升為藍寶，外地人聞風來到泰源「挖寶」的事蹟頻傳。都蘭老礦的藍寶被退輔會接收，一般人民沒有機會取得這批正式開礦的寶石。然而，海水藍的魅力迷惑人們不擇手段擁有它。東河地區無人不曉「泰順大旅社」。從知本到成功，筆者所有接觸過的愛石人士，大多會津津樂道地談到泰順大旅社如何被「掏空」的光榮事蹟。

泰順大旅社位於泰源—藍寶的集散中心，這是幸也是不幸。以前開礦工人常常將礦區裡的「肉幼仔」，即藍寶碎粒，偷偷藏入口袋裡悄悄帶下山。每次收集一點點的「肉幼仔」終於積沙成塔，累積成一布袋的藍寶，於是工人便將整袋石頭揹去泰順大旅社和老闆交換住宿，以多少公斤藍寶換取多少天住宿的模式進行交換。日積月累下來，旅社囤積了一堆堆布袋的藍寶碎石。後來旅社改建時，老闆便善加利用這些堆積如山的藍寶碎粒，將碎石拿來洗石子用以鋪設房間、浴室地板，讓旅社煥然一新。投宿寶石旅社、腳踏藍寶地板的宣傳詞噱頭不小，這家旅社的生意蒸蒸日上，投宿客人絡繹不絕。然而，旅社風光一陣子之後，有一天老闆巡視房間時，竟然發現地板被挖得坑坑洞洞，好幾個房間地板一夜之間被掏空，徒留下裸露一地的鋼筋混泥土，殘不忍睹。世風日下，人心不軌，心碎之下，老闆最後決定就此歇業。經過查明原來是一群台北客人所為，他們包計程車專程南下泰順旅社投宿，顯然醉翁之意不在酒，這組人馬徹夜未眠，漏夜挖寶。入夜後他們熄燈然後用手電筒照射地板，只要有藍光反應的地面，就開始往下挖，一直挖到天亮。最後拖著裝滿藍寶的行李箱，一大早便驅車遁回台北。

海邊撿石頭

山上有人開礦，海邊就有寶石。民國50(1960)年代的東海岸主要有兩種人：釣魚的漢人、撿拾貝類或藻類的阿美人。直到民國50(1960)年代後期有人撿到藍色石頭，海邊釣魚的漢人、採集貝藻的阿美人才開始撿起石頭來。同樣是一則從知本到成功家喻戶曉的故事。早期都蘭的海邊有一顆四四方方的黑色大石頭，釣客們垂釣時都會站立在石頭上，等不到魚訊開始疲累時，就會坐在石頭上小歇。釣客們長期在這顆石頭上或踩或踏，或站或坐，終於有位釣客坐在石頭上凝望著湛藍色大海時，突然臀部感覺到一陣冰涼，他以爲海水漲上來濺濕了石頭，低頭檢視一下，石頭是乾的。感到怪異，他便找其他同夥的釣客將大石頭從海沙堆中翻起來瞧個究竟，果然不是一般的石頭，正是海水藍。

民國50(1950)年代後期到民國60(1970)年代初期，不少人向大海掙取食物時無意間尋獲寶物的故事，開啓了人們在海邊撿拾石頭的歷史。海邊撿石頭的習慣顯然起源於阿美族人，只不過最早他們偏好的不是藍寶，而是白玉髓。現年約65歲、筆名伊娜的退休老師是都蘭阿美人，她一面回想一面跟筆者提到，小時候他們小孩子都會在都蘭、興昌、隆昌一帶的海邊玩石頭，整個海岸上四處都是五顏六色的石頭，這些石頭後來他們才知道是寶石。依娜說白玉髓他們會撿回去，藍寶則留在沙灘上讓潮水帶走：

我們小時候，初中啊、高中啊、什麼的，學生大部分一個暑假沒有地方玩，我們大部分都是到海邊去游泳啊，跟著這些孩子弟弟妹妹的，都不穿衣的。到海邊玩水，玩啊玩啊累了，都到沙灘去。海岸很多石頭，尤其颱風來，夏天時候有颱風很多啊，颱風來有土石流，就流到我們海邊。海邊一路上很多的漂流木，你有漂流木的話就有很多的石頭。那石頭一個一個、大的、小的、

綠的、藍的、白的，我們都喜歡撿那個白色的，因為它咚咚咚都有火，它火都亮出來。那有時候我們會撿很多的石頭，彎彎角角的，等於現在說的藍寶石，我們都不知道。我們都給它堆三個，綠的、藍的、紅的，一大堆，很漂亮啊！我們也不知道那是什麼石頭，真的很多，都這麼大個，這個小勾勾(帶稜帶角)，看到都放上去[海灘上]，很漂亮啊！啊玩完後，都一堆堆的，整個岸上都是綠的、藍的、紅的，一大堆漂亮的石頭。啊我們也撿，有白的，我們大概都喜歡撿白的，因為嫩啊、亮啊！……玩完後，綠色的、藍色的把它丟，丟到海裡面。

(田野筆記 2010/04/03)

依娜的回憶透露出許多有意義的訊息。首先，就年代而言，依娜說那大概是50幾年前她還在念初中、師範學校的事情，⁶¹如此推估起來，這段海邊撿石頭的歷史是發生在民國40(1950)年代後期到民國50(1960)年代初期之間。這是筆者截至目前為止的田野訪談中，可以追溯到的最早撿拾東海岸玉石的歷史。然而，如果再進一步訪問到更老一輩的阿美人，現代撿拾東玉的起源應該可以回溯到更早的年代。儘管現代東玉最早被人們有意識地取得的年代可以追溯到何時，仍有待進一步做口述歷史調查，但是現代最早與東海岸玉石有所互動的人群，無庸置疑地是與大海為伍的海洋民族—阿美人。

再者，民國60(1970)年代以後在海邊可以撿到寶石要歸功於那些早期的阿美小孩。依娜描述當時海邊湧現的藍色石頭，他們只是玩一玩之後就丟回海裡，因為這些石頭有稜有角會傷人。仍然帶稜角的石頭顯然是從山上崩落沖倒海裡沒多久的藍寶礦石，儘管色澤吸引小孩子撿來玩，但是銳利破碎的礦石邊緣會傷人，阿美小孩決定讓藍寶回歸大自然的懷抱。民國60(1970)年代之後，都蘭一帶海邊逐漸掀起藍寶撿拾的風潮，到民國80(1990)年代初期達到顛峰。這段期間撿到藍

⁶¹ 依娜當時就讀「台東師範學校」，後來於民國51、2年搬到高雄，先後就讀台南師專以及當時的高雄師範學院國文系，後來更取得該系的碩士學位。

寶的人，必須感謝那些早期的阿美小孩。如果當年他們沒有將這些藍色石頭丟回大海，而是撿回家收藏起來，後來的人們就很難撿到寶石了。這就好像現在回到都蘭海邊撿石頭，絕大部分是撿到健康，很難撿到寶石，因為藍寶早在那段撿拾熱潮中被瘋狂一掃而空。

最值得一提的是，與史前人類相同，阿美人對白玉髓有特殊的情感。東海岸玉石琳瑯滿目，阿美人獨鐘白玉髓，這點除了可以從上述依娜海邊撿石經驗得到印證，更可以從語言的使用情形得到觀察：阿美語詞彙中沒有其他玉石的特定稱呼，卻有白玉髓的獨特用語。阿美語“*ckiaħ*”原為動詞，係指拿兩個石頭互相敲擊以產生火花，而可以產生火花的石頭即是海邊撿來的白玉髓，於是*ckiaħ*一詞便由動詞轉品為名詞，用來稱呼白玉髓。實際上，住在成功麻老漏部落和麒麟部落的阿美族石農們告訴筆者，在早期還沒有火柴的時代，*ckiaħ*便是族人用來取得火種的打火石。前文談到，台灣史前人類早已懂得分辨玉髓與其他石頭的屬性差異，長濱文化的主人，包括長濱鄉八仙洞遺址及成功鎮小馬遺址的史前人類，利用白玉髓做成生活中各種實用的工具，顯示白玉髓至少在15,000年前就與島嶼上的先民有所互動（黃士強 1991a: 4；何傳坤 2009: 3-6）。儘管長濱文化的主人與現代的阿美族之間到底有什麼關連，至今仍是考古學上的「消失的連結」(missing link)，現代阿美人將白玉髓當成生活中的工具來利用的事實，彰顯出阿美人與史前人類對於白玉髓的特性存在著共同的瞭解。在還沒有火柴的年代阿美人將白玉髓當成打火石，然而從民國40(1950)年代後期到民國50(1960)年代初期之間開始，根據依娜的敘述，阿美人似乎發現了白玉髓的美學特質。海洗的白玉髓表面光亮相當迷人，觸感嬌嫩相當順手。於是在海邊玩石頭的小孩，開始將白玉髓帶回家。因為質樸的美麗，阿美人開始收集起白玉髓。

蒐藏東海岸玉石的早期前輩大多知道阿美人家中最多白玉髓。阿美人家中收藏許多白玉髓的例子，可以從現任台東縣寶石協會會長陳正富的經驗中得到印

證。當年擔任台電收費員的陳會長，於民國70年(1981)有一次到成功收電費時，遇上一戶當時手頭不方便的阿美族人家，於是他讓對方延繳。在經過兩、三個禮拜後仍無現金可供繳納的窘境下，屋主拿出家中幾袋的白玉髓希望用來抵繳電費。最後，陳正富收下白玉髓，自己則幫該用戶人代繳清償電費。這段阿美人以家中收藏的白玉髓償抵電費的例子，說明了從依娜的經驗中得知的事實，即至少從民國40(1950)年代後期到民國50(1960)年代初期之間阿美人開始收集白玉髓，自此以來一直到民國70(1980)年代初期，這20幾年間的收藏習慣，已經讓阿美人認定白玉髓不是普通的石頭，而是有交換價值的物。至此，我們可以得到一個結論：既然阿美人是現代東海岸玉石最早的接觸者，因此白玉髓則是現代東玉最早被收藏的石種。

民國60(1970)年代開始有玉石交易的行爲。從民國50(1960)年代後期到民國60(1970)年代初期之間，人們開始有意識地到海邊尋寶撿石頭時，只有藍寶和總統石是撿拾者獵尋的對象，其他如白玉髓以及被統稱為「花石仔」或「牛肉寶」的黃碧玉、紅碧玉、心臟石、年糕玉等，則是順便撿回家的附屬品。這個時期已經開始有人向石農收購玉石。根據住在成功芝田的阿香表示，民國62年(1973)她6歲時，她和阿祖在三仙台、白守蓮、美山一帶撿石頭賣給石販，當時的價錢白玉髓1公斤5角、黑年糕1公斤2塊、總統和紅碧玉這類1公斤150。阿香本來是在撿破銅爛鐵，後來她覺得收破爛要集一堆才賣一點錢，揸石頭雖然重，卻可賣更多錢，再怎麼笨也要揸石頭。18歲時在台東市當磨石師傅的鐘榮海則表示，當時民國67年(1978)時，白玉髓1公斤3塊、花石仔1公斤2塊、總統1公斤200塊。他同時強調當時總統石的價位，台灣人幾乎沒有能力買，都是日本人買走。當年去海邊擔石頭回來賣，一天常常可以賣到100多塊，而當時台東一碗陽春麵大約5塊。玉石界流傳一句「憨猴揸石頭」，但由此看來，會去揸石頭的人可是一點都不笨呢！

「憨猴揸石頭」更是形容那些早期蒐藏石頭的石癡。民國60(1970)年代的愛

石人士，一方面會自己親自去海邊檢石頭，另一方面也會向原住民收購石頭，因為住海邊阿美族人每天都可以就近撿到玉石，住台東市的蒐藏家終究比不上捷足先登的在地石農。郭武洲是民國50(1960)年代後期就開始檢石頭、收石頭的台東已故蒐藏家，根據曾去過他家參觀蒐藏品的61歲梁榮鐸的描述，郭武洲家裡一樓地面上全部都堆滿了石頭，只剩下一條小通道，郭武洲自己的桌子則埋沒在石頭堆後面的小角落。二樓則是從地面到幾乎是天花板，堆得滿滿數不清布袋的石頭。梁榮鐸轉述，郭的太太常常抱怨家中一堆石頭，罵他「笨猴揸石頭」，並質疑郭說：「你那麼多石頭以後要怎麼處理，生不帶來，死不帶去的東西」。郭武洲則回答：「我死了就把我和石頭埋在一起就好了」。

家中石頭多到無處放的早期蒐藏家還不只郭武洲一人。住在都歷的洪飛全，年約45歲，從小就和父親在海邊檢石頭，他們每天都去撿，撿到的石頭多到沒地方放，最後只好一撿到玉石就先丟到古井裡。筆者拜訪洪飛全時，向他借用廁所，進了浴室令我大吃一驚，浴室的地板竟然全部用東海岸玉石鋪設而成（圖-8）。筆者看到地板上有幾個凹洞感到好奇，洪說因為有人中意那幾顆，便出價向他購買，於是就被買家用鐵鎚敲走了。洪飛全目前還不斷地在蒐尋石頭，只不過現在玉石很難撿得到，住海邊的他則三不五時潛水下海撈石頭。

還有人家中的玉石多到沒地方放，最後淪為建材。14歲就開始和二哥去海邊撿石頭的李純嘉談到用玉石當建材的經驗。他和哥哥撿到的石頭帶回家後，都用肥料袋裝起來，放在後院，疊置起來約有一米多高。石頭愈撿愈多，後院不夠放，便擺到二樓陽台。不久，陽台的石頭又滿出來，常常他們的鄰居向李純嘉的長輩們抱怨，為什麼他們每天向他家丟石頭。不知情的大人們向鄰居解釋他們沒有丟石頭，但李純嘉和二哥在一旁不敢吭聲，因為他們知道掉到隔壁的不是普通的石頭，那是寶石。原來是靠在二樓欄杆用肥料袋裝的石頭多到擠破袋子，所以才會每天都有寶石從肥料袋破洞掉落到隔壁。這些玉石每顆都有1、2公斤重，有心臟

石、黃碧玉、年糕玉等花石仔，但沒有白玉髓，因為當時漢人都不撿白玉髓。後來，祖厝改建，這些堆放在後院、陽台沒地方容身的玉石，最後全部被大人拿來當成建材墊成地基。

也有人玉石多到無處安置，最後只好丟回大海。當時雖已有玉石交易的行為，但仍只是起步階段，不是很熱絡。於是，更有人收集了太多自己從海邊撿回來的玉石，最後房子改建沒地方安置，找不到交易管道，索性便用卡車將家中堆積如山的玉石運到台東市的海邊丟掉，讓他們重新回到大海的懷抱。後來有人在台東市海邊撿到玉石都感到不可思議，因為台東市海邊並不產這些玉石，東海岸玉石最南僅分佈至都蘭一帶。

更有人把玉石拿去砌魚池。李純嘉的一位蒐藏古董的朋友，在民國60(1970)年代初期向其撿拾玉石的友人買了一車的玉石，僅花2,000元。不懂玉石的他，當時正好要建魚池，這批石頭成了他最直接的建材。一顆顆的年糕玉、心臟石、金瓜肉碧玉、海草玉、紅碧玉等，最後被混在水泥中砌成魚池堤岸。後來，台東玉石交易愈來愈熱絡時，有人看到他家的魚池有寶石，遂以一顆1,000元的行情向主人要求，讓他敲下這些嵌在魚池堤岸上的玉石。

當年，玉石也被當成禮物送給外地朋友。李純嘉在民國60(1970)年代中期念高中時參加救國團活動，因而結識許多外縣市朋友，她便將自己撿的台東玉石送給這些外地朋友當禮物。與李純嘉同年紀的朋友不懂玉石，但是帶回去給長輩後，他們便寫信來給李純嘉，說明長輩們很喜歡那些她送的台東玉石，詢問是否還有那種台東玉石可以給他們。感到欣慰的李純嘉，覺得有人懂得欣賞台東的石頭，便將自己撿的海洗石中最漂亮的玉石裝成一箱一箱寄給這些外地朋友。她不會覺得可惜，因為她知道這些石頭當時在海邊很多，需要的話再去撿就有了。民國60(1970)年代的東海岸可說是「石頭比人頭多」的時期，雖已有人開始大量撿

拾與收購，但真正的熱潮要到民國70(1980)年代以後才正式興起。

若說民國50(1960)到60(1970)年代是撿拾東海岸玉石的萌芽期，民國70(1980)年代則是撿拾熱潮的「顛瘋」時期。這段期間一些知名的海灘只能用「人頭比石頭還多」來形容。石頭剛撿起來就當場被買走的情形司空見慣，此時期的海邊和街上一樣熱鬧，海邊形同市場。在海灘撿拾玉石的人，除了當地的原住民外，更湧入了外地慕名而來的石販或蒐藏家。民國73到80年(1984-1991)這7、8年期間，長濱漁港以南不到1公里長的海灘常常湧入好幾百人，每天都有人在尋寶。當時，長濱街上幾乎家家戶戶都會去撿石頭，沒有人想要去工作，因為石頭可以賣得好價錢，又無須看老闆的臉色。當年，在長濱撿石頭變成全民運動，直到現在許多長濱居民家中仍藏有當年留下來的美石。現年53歲的潘太太，家住長濱鄉忠勇村，噶瑪蘭人，撿石頭已有30餘年的經驗。提到那段瘋石頭的歲月，她一面玩著手中的珊瑚化玉，一面回想著當年的盛況：

那個時候，海邊好像街上，每天都嘛很熱鬧。大部分的人無聊都嘛往海邊跑，一大早就去海邊了，有的還帶飯包去耗一整天。我小孩揸一個、帶一個去海邊，也帶飯包啊！大部分都是媽媽桑了，都是帶小朋友，還有一些老人家啊，還有年輕人啊沒工作就整天泡在海水那邊，海浪衝上來他們就哇！我們帶小孩的是在岸上，他們是往海浪在打那邊去撈勒！你石頭漂亮，一撿起來，人家喜歡他馬上就帶走。石頭沒有可以帶回家的啦！喔，很熱鬧捏，那時候！大部分長濱這一帶，每家每戶都有石頭……一天這樣，在海邊，最少都還有500塊，福氣好的話還有2、3千塊。晚上都還有人拿手電筒去海邊照勒，白天撿、晚上也撿，還在那邊搭帳棚過夜勒！烤肉吃東西，喔……買石頭的都外地人，我們這邊撿到，就“喔漂亮喔”，那邊也“喔漂亮”，就傳一傳人家就來[買]了。……[石頭]在身邊沒有逗留半個小時，人家就帶走了。我們還不知道那是什麼石頭，搞不清楚是什麼石、什麼石，人家說多少，好，多

少就賣掉了！很瘋啊，就瘋一陣子而已，差不多7、8年，每天捏，海邊好像在逛街一樣啊！長濱漁港你給他看過去，南邊一片都是。現在都是消波塊！……（以下她轉成台語講述）Hit chūn á（當時），阿無啥米空缺（工作）thāng（可）好做啊，揣（帶）囡仔去海墘仔，有所費就足好啊！口袋仔落袜燒人tō提走去啊（石頭在口袋還沒放到熱就被買走了）！攏嘛無thāng提轉去（石頭都沒有機會帶回家）！…這ê人攏無愛去做空缺（工作），tak-kang（每天）攏守ī海墘仔hia。做空缺閣人愛管，海墘仔hia閣tak-kang自由自在，閣有石頭thāng好換現金勒！（田野筆記 2010/05/01）

長濱海灘當時的撿石瘋潮，潘太太的兒子潘鴻璋用一句話形容：「很扯啦，以前」。當時還在讀小學的潘鴻璋對海邊的印象就是「怎麼那麼多人」，但他還搞不清楚這麼多人在海邊幹什麼。「長濱出石頭」的聲名遠播，當時來收購玉石的蒐藏家來自全台各地，當然近在咫尺的花蓮豐濱鄉民也不會錯過可以躬逢其盛的機會。現年40歲的知名東海岸玉石雕刻家吳義盛，目前在豐濱經營玉石咖啡民宿，談到當年和三五好友去長濱撿石頭的經驗時，他頻頻用「誇張」、「嚇死人了」來形容：

唉又，那個真的是瘋啊，跟林慈德去開礦、跟林志成去撿石頭的！⁶²今天如果說有人撿到了，晚上就說要去哪個地方撿。我告訴你，不誇張，那個時候長濱有沒有，在港口南側，那距離也不到1公里，3、4百個人，真的！沒騙你！真嚇死人了咧！那個時候還沒有消波塊，[民國]80、81、82年左右。那時候，我們跟林志成他們4、5個人，那天晚上就講好了，在[凌晨]4點出發，我們[約]在靜浦，到長濱不到半個小時嘛。我告訴你不誇張，去到那裡時，最起碼有5、6個人，用電燈在那邊照，帶頭燈，就已經在那邊撿了。超級誇

⁶² 林志成爲第九屆(2008, 2009)花蓮縣東海岸玉石學會會長，與林慈德、吳義盛同爲豐濱國中玉石技藝班講師。林志成目前住在豐濱從事玉石創作，並在月洞經營玉石紀念品店。

張的！等天快亮時去撿，因為過一個晚上一定有一個潮汐，有新的石頭衝上來啊！那裡有紅碧玉、總統、黃碧玉、花藍寶、黑年糕、白玉髓、菊花…。

（田野筆記 2010/05/01）

民國70(1980)年代的成功海岸也是聲名遠播的玉石故鄉。我們從另外一個角度來窺探當時成功一帶的玉石撿拾與買賣的情景。身上流著荷蘭人、西拉雅人、阿美人、廣東梅縣客家人血統的阿香，現年44歲，從小跟著住在白守蓮高台的阿祖撿石為生。原本賣過魚，開過美髮店的她，在民國70(1980)、80(1990)年代改以賣石頭為業。由於住在玉石的原鄉成功鎮，手中除了自己在海邊撿的之外，還接收了成功一帶前輩撿拾者的「老石仔」，因此阿香集各家玉石於一身，品質佳，數量豐。這些優勢使得這段期間來自全台各地的蒐藏家經常千里迢迢來到成功向她收石頭。阿香常常叮嚀三個兒子：「你們是這些石頭養大的，石頭是你們的恩人，不要忘記」。據阿香的敘述，民國60(1970)年代初期，成功一帶撿拾的老前輩有蔡金海和李廣兩人，他們撿拾的石頭都被日本人整批收購一空。但是持續3、5年後石頭逐漸變少，撿石風潮便停歇下來，當時海上魚貨量豐碩，大家都出海捕魚，直到民國70(1981)到72(1983)年間，成功海邊又開始大量「出石頭」，人們才又開始「瘋石頭」。

雖然從小和阿祖撿石頭維生，但是阿香開始以賣石為業卻是起源於她接收一位大陸籍伯伯抵給她的一批石頭。阿香國中畢業就在美髮店工作，民國75(1986)年時，年僅20歲的她，身兼三職—開美髮店、賣魚仔、做房地產，一個月收入高達5、6萬元，同時養活阿祖以及老公那邊的家庭。民國77(1988)年時，父親的同鄉同時也是從事砂石業姊夫的一位工人，一位人稱「大頭」的大陸籍伯伯，向她籌借8千元旅費，希望能回大陸家鄉看一看。阿香聽到70多歲的大頭伯伯向她提到「死之前也要回大陸一趟才甘願閉上眼睛」，讓感她到一陣辛酸，同時8千元對於她的收入而言不算什麼，她便慷慨解囊，也不期待伯伯何時奉還。

在大頭伯伯要出發前往大陸前，他從家裡扛了一大堆石頭到阿香家。這些石頭裝在用來裝養雞用的麥片肥料袋中，每個肥料袋淨重50公斤，共10幾袋。阿香看到這些石頭，不知如何是好，習慣性講台語的她說了一句：「伯伯，啊你這我是欲囤咧túe（哪）啦」，聽得懂台語的伯伯回應阿香：「丫頭啊，這個全部隨便放妳們家啦，啊反正我如果沒有回來台灣的話，這些全部給你，看你要怎麼賣，妳們家的事啦」。小時候雖然和阿祖撿石頭賣石頭，但上了國中後到20歲從事美髮業、賣魚仔以來，對於石頭的賣價還停留在小時候白玉髓1公斤5角、黑年糕1公斤2塊交易行情，因此當時一個月可以賺近5、6萬的阿香，只覺得這5、6百公斤的石頭放在家裡會佔空間，是一大麻煩。

大頭伯伯後來從大陸娶了個老婆回來。阿香遇到伯伯便希望他將那5、6百公斤的石頭帶回去，阿香說：「伯伯，啊你tún（回）來呀啊，啊石仔不提提tún去，閣囤惦阮兜（還放在我家）」。伯伯回了一句：「啊不管啦，妳自己錢要給我的，石頭就放著吧」。阿香心裡滴咕著：「夭壽啊，啊我囤一堆石仔是欲按怎辦」。於是這堆石頭便在阿香家堆放了兩年。阿香從中翻出了一顆重13公斤的黑年糕，外型圓圓平平的石頭，被她「廢物」利用擺在美髮店裡的地上當成迷你「小酒桌」。

民國70(1980)年代後期年花蓮開始瘋石頭。民國79(1990)年初某一天早上，阿香在白守蓮的美髮店出現一群花蓮來的訪客，他們是計程車司機林蓮生、慶記中藥行的老闆、檜木業的老闆林進裕、和茶葉行老闆王慶祥。他們進門時，「小酒桌」上東倒西歪擺著5、6個貼著名字標籤的酒杯，還躺著幾包檳榔。仍在一面在幫客人搓洗頭髮的阿香，突然聽到輕輕帶過的一句：「Hit粒烏甜粿，2萬6好無」。阿香慢慢轉過頭來凝視著對方說：「你講啥」。他回道：「2萬6好無」。她心想那只是大頭伯伯8千塊一堆中的一個而已耶。還以為在醉酒的她說：「等一下，我去便所一下」。阿香一下子愣住了，在洗手間裡不斷用水沖臉，喃喃自語：「醒

來！醒來」。等了許久後，那夥人叫了一下阿香，她才恍惚地從廁所開門出來。在門口對方馬上把現金塞到她手上，也沒有等她答應，他們就清開上面凌亂的酒杯和檳榔，立刻抱走「小酒桌」徜徉而去。

阿香手中那批大頭伯伯抵給她的石頭有心臟石、黑年糕、總統石、白玉髓等林林總總，相當於8千元的石頭，最後賣了25萬元。當時全台流行大家樂，賣了一顆2.6萬黑年糕的阿香感到不可思議，納悶著石頭怎麼可以賣到那麼好的價錢，怎麼「比大家樂還好賺」。買家陸續登門收購，有一次，花蓮的蒐藏家用小貨車來向阿香收購的白玉髓載運回去時，石頭的重量竟釀成車子爆胎。阿香的石頭很快地就被花蓮的林進裕、呂金戀等以及台東的陳再生、鄭明賜等蒐藏家給收購一空，最後總共賣了25萬元。阿香使用這筆賣石頭的錢，在白守蓮買了一塊1甲半的土地。

這次的賣石經驗，讓阿香想起姊姊的鹿仔寮中還有為數可觀的石頭。阿香小時候姊夫在成功一帶經營砂石業，以往工人都以畚箕在海邊用手工挖取砂石，運回來的砂石重新分類篩選好後分裝在鉛桶中。阿香的姊姊當時養鹿，小時候阿香常常被叫去鹿仔寮餵鹿仔，同時順道把裝滿石頭的鉛桶帶回家。但是她很痛恨這件差事，因為鹿仔寮附近有很多蛇出沒，她很怕蛇。每次去鹿仔寮時，一想到就是這些鹿仔害她常常撞見蛇，阿香就一面餵鹿，一面偷偷拾起鉛桶中的石頭丟鹿洩恨。就這樣日積月累，鹿仔寮中堆滿了阿香丟鹿仔的石頭。賣完了大頭伯伯的那批石頭後，阿香想起這段往事，結果重返廢棄的鹿仔寮挖掘後，共清出好幾百公斤的玉石，有白玉髓、黑年糕、黃碧玉、紅碧玉…。這兩批石頭的成功交易，讓原本做美髮、賣魚仔的阿香就此轉入玉石的買賣，直到今日。

民國70(1980)年代的「撿石瘋潮」延續進入民國80(1990)年代，同時這段期間也是玉石買賣的成熟期。當時的海邊玉石究竟有多少呢？吳義盛等人的撿拾經

驗可以一窺當時海灘的景象。民國80年左右他們三五好友揹著原住民的竹藍，常南下至成功海灘撿拾玉石。在海灘上他們一路將撿到的玉石往揹藍後面丟，撿了10幾公斤左右揹藍開始變得沈重時，便將玉石倒掉2/3，然後繼續撿，揹藍滿了再將石頭倒掉2/3，然後再繼續撿，就這樣不斷地撿了又倒，倒了又撿。過程中，他們等於不斷地篩選玉石，淘汰較差的，留下最美的。在三仙台一路往北延伸至白守蓮、美山一帶，他們一天就可撿拾80幾公斤的玉石，而且是質優、色美、形佳的上品。成功當地的石農則都帶肥料袋去海邊撿。吳義盛說當時的品相佳、質地優的黑年糕1公斤250元，而且是讓買家用挑的，每顆都必須有拳頭大小以上才有人買。⁶³他回憶著說：「當時多糟蹋人家的東西啊，東挑西挑的，現在有就不錯了，在海邊可以撿到拇指大小的黑年糕，就高興得要死了」。

吳義盛的經驗可要羨煞所有現在在撿石頭的愛石人士。撿玉石竟然可以用大揹藍去裝，而且還可以有選擇的機會可以「淘汰差的、留下好的」。那些當時淘汰掉的所謂的「差的」，以現在的角度來看，可能都是不錯的了。那麼，當時所謂的「好的」，現在必定都是「怪物」級的珍藏品。可以有篩選的機會，不難想像那是一個豐產的海灘。可以用肥料袋去裝石頭，不難想像那是一個俯拾皆是的玉石海岸。不要說揹竹藍、帶肥料袋去撿石頭，筆者的經驗是身上的口袋可以裝個一兩顆石頭就要偷笑了。在田野期間，某日我和東大體育系的謝鎮安一起去金樽撿石頭。抵達海岸剛要下車時，學弟問我：「要不要帶個塑膠袋去裝」。我說：「不用了，口袋裝得滿就要謝天謝地了」。果然，那天我們只撿到3、4顆拇指般大小的海草玉，一個口袋都裝不滿，但我們已經心滿意足了。

民國 80(1990)年代初期的金樽一帶海邊也興起盛況空前的撿石瘋潮。東海岸

⁶³ 現在像吳義盛所言的高檔品相的黑年糕，通常不是像賣魚一樣論斤秤兩，而是以一顆為單位來計價。但是如果平均換算成重量單位的話，依筆者參與觀察的經驗得知，上品的黑年糕平均1公斤約1萬元。但這只是參考行情，不是通用的成交行情，常常有比這個行情更高或更低的成交價紀錄出現。玉石的交易與交流方式不是用市場經濟法則可以理解的模式，過程中牽扯到許多價值論述與社會關係的運作，這點在第五、六兩章會進行討論。

南段人們撿拾的玉石主要是聞名全台的都蘭藍寶。據目前在新竹關西經營玉石業的台東人莊明週表示，民國 80(1990)年初期他和他的建築班底在興昌做工事，中午大熱天大家都很累在休息，但是他的一位師傅，也是他大哥的小孩，卻都不休息，不知道跑到哪裡去，有時候上工了卻還沒回來。於是，莊明週便問他：「ㄟ！你是咧無閒啥」。他回答說：「我去撿藍寶」。原來他利用短短 1 小時半的時間跑去七里橋出海口撿藍寶。此期間的撿石瘋潮吸引來自全台各地的尋寶客，從金樽瞭望台底下的陸連島往南延伸至七里橋出海口，這段約不到 1 公里長的海灘，常湧入數百人，他們來回逛來逛去，低頭巡視潮來潮往的海灘，踏浪追尋傳說中的台灣藍寶。

民國80(1991)年代東海岸玉石從地方到都會在全國各地輾轉流轉、散發光彩、展現魅力，這10年是東玉最風光的時期。民國80(1991)年「花蓮縣東海岸玉石學會」成立，隔年全國性的玉石社團「中華民國玉石協會」緊接著成立。這兩個民間社團的成立連同民國78年(1989)成立的「台東縣寶石協會」，對東海岸玉石的推動與教育扮演最關鍵性的角色。⁶⁴這10年期間，東海岸玉石大小巡迴展覽年年不斷，從國父紀念館、總統府、考試院到世貿中心、全國各縣市文化中心、各大百貨公司等，在這三個協會戮力奔走之下，東海岸玉石吸睛不斷，「瘋迷」全台。透過精心策劃的展覽，東海岸玉石從海邊被端上展間，她的魅術惑使汲汲營營的都市人擱置手邊的工作，在美石面前駐足觀望、屏氣凝視，驚訝之餘，不禁讚嘆：「台灣那會有這種物件」。她的美，讓原本不知道台灣有寶石的西部人，從此追逐著颱風的腳步翻山越嶺來到東部。她的美，讓原本僅蒐藏國外奇珍異寶的大企業家，從此開始探詢東玉的影蹤。「花蓮會」、「中華會」、「台東會」這三個玉石社團把東海岸玉石的名聲推到如日中天，間接帶動了玉石交易的熱潮。

東海岸玉石的市場買賣熱絡程度充分反映出這段時期的「玩石瘋潮」。從兩

⁶⁴ 這三個民間社團，玉石界通常簡稱「中華會」、「花蓮會」、「台東會」。

個消費端可以觀察出玉石買賣的熱度，一為玉石加工店，二為玉石攤商。民國70(1980)年代開啓的撿石熱潮一直延續到80(1990)年代的瘋潮，造就出玉石加工店如雨後春筍般四處林立。民國80年代初期，據當時在成功開設玉石加工店的鐘榮海表示，當時光是小小的成功鎮上就有約15家磨玉石的店。在地外地的人們一在海邊撿到玉石，上岸後就帶到店裡磨成戒面或墜子。光是成功就有10幾間磨石店，台東市就更不在話下了。當時台東市最受好評的磨石師傅之一當屬「豆腐仔」。那段期間「豆腐仔」小小的工作室門庭若市，要磨玉石的客人多到必須排隊「掛號」，有時候要排好幾個月才輪得到。「豆腐仔」以磨藍寶蛋面著稱，是台東地區公認當時傳統磨工最佳的師傅，根據李純嘉轉述，他的工資每件成品約200-300元，平均一個月收入約40萬元。磨石業的蓬勃發展映照當時海灘玉石的豐產情景與人們瘋迷東海岸玉石的狂熱。

再從玉石攤商的買賣來觀察。像阿香從其他行業轉入玉石業的例子不乏她一人。在東河包子旁開設玉石紀念品店的老闆謝麗村，當年即是一顆自己撿到的石頭讓他轉入玉石業。民國83年(1994)，接近農曆8月15時，謝麗村在東河橋下的馬武窟溪閒逛時，一顆紅色石頭吸引他的目光，他隨手撿起，但他不懂那是什麼石頭。他把手中的石頭遞給身旁的朋友看，他們大叫：「喔，這總統仔ㄟ」。朋友告訴他這是很貴重的台東特有寶石。謝很高興便隨身帶著它。隔天，他回老家屏東滿州探望他18歲的小孩。到了小孩上班的小墾丁遊樂區後，小孩的經理出來招呼他。兩人聊到謝從台東來時，經理提及台東出產各種漂亮的石頭，此時，謝便從口袋中掏出昨天撿到的紅色石頭，經理一看驚呼：「這總統仔啊」。經理將石頭捧在手上，目不轉睛地端詳，最後要謝將石頭讓給他。謝問他要出價多少，經理反問謝要賣多少錢。謝開了一個不想賣的價錢—5萬元，心想這是自己撿到的第一顆寶石要留著做紀念，不想賣。經理說他一個月薪水3萬8，可否請謝留8千給他吃飯，用3萬向謝買石頭。謝大吃一驚，竟然有人當真想花那麼多錢買一顆小石頭，於是便當下成交。謝當時在花生油公司上班，一個月底薪僅1萬2，加上

獎金最多2萬5，但這得一個月扛上30、40桶的花生油才有的酬勞。然而自己隨便撿到的一顆石頭竟然可以賣到3萬。成交後，謝就盤算著撿石頭比較好賺，隔天便跟公司辭職，從此就不再扛花生油，改搯石頭。

謝麗村開始撿拾石頭、收購石頭，載運到高雄十全玉市和台南臨安玉市轉售。謝在這兩個南台灣最大的玉市設攤，民國 83 年(1994)、84 年(1995)時，他曾創一顆總統石賣了 26 萬，以及一天賣一塊藍寶原礦淨賺 40 萬元的紀錄。⁶⁵謝所賣的總統和藍寶多是向富里鄉潘姓西拉雅人所購入，其餘的心臟、年糕、白玉髓則是自己在海邊撿拾的玉石。他津津樂道當時生意興隆的年代，也頻頻抱怨當下越來越蕭條的經濟困境：「李登輝和陳水扁第一任時，一個月做 20 萬，賺 10 幾萬是真涼、真簡單 ê 代誌，賺錢若咧飲水咧！阿扁仔第二任時生意就漸漸歹做啊，今啊馬英九是尙爛 ê 時，頂禮拜日才賣 50 塊 nīa nīa，勉強吃一粒便當，煞攏免淋涼 ê (卻無法喝飲料)」。看來成也總統(石)，敗也總統。

這個時期在成功街上，原住民開始擺攤販賣玉石。目前仍在成功大同路路邊擺攤的阿美族 *Ina* 和 *Vaki* 提到，⁶⁶民國 85-90(1996-2001)年間是台東玉石購買人口最多、成交速度最快、成交金額最高的顛瘋時期。這 5 年期間成功大同路上有 20 幾個玉石攤，*Ina* 和 *Vaki* 在路邊擺攤賣原石最少一天賣 7、8 千元，普通的話一天賣 3、4 萬元，最好時一天可賣到 10 幾萬。⁶⁷然而，在經過整個民國 70(1980)年代與 80(1990)年代初期的海灘撿石狂潮後，80 年代後期這段期間海邊的玉石已經被「淨灘」得差不多了，哪來還有那麼多石頭可以賣呢？原來是「土挖石」或稱「路採石」。

⁶⁵ 這在當時的玉石交易市場是時有所聞的紀錄，並非最高紀錄。

⁶⁶ 阿美語中的 *Vaki* 為尊稱叔伯舅輩份長者的用語，*Ina* 為媽媽或阿嬤的尊稱語。

⁶⁷ 他們並非每天賣石頭，通常是週末一定會出來擺攤，週間則是隨性。

路邊挖石頭

民國 80(1991)年代中期，成功鎮進行一系列的公共工程，意外「出土」了大量的玉石，掀起了一波「土挖石」的瘋潮。「土挖石」，有些玉石攤販稱為「路採石」，也是在大海中經過千萬年洗鍊過的海洗卵石，只因它們被後來的土石掩埋而沈積在地表下層，經過公共工程的怪手挖掘便讓它們重現天日。土挖石肇始於成功漁港的改建工程。成功漁港因颱風襲擊造成損害，遂為政府列入「第二期台灣地區漁港建設方案」中，於民國 77-85 (1988-1996) 年間進行改建施工（王良行、王河盛、蕭明治 2001: 73）。根據當年紀錄路採石盛況的國小老師陳立人(1998: 18-20)所著《東海岸玉石淺談》一書中的記載，民國 83 年(1994)5 月至 85 年(1996)3 月擴建港澳設施期間，挖土機意外掘出大量的海洗玉石，石種多樣、粒頭頗大，當地人士聞風而至，紛紛帶著小剷子、爪耙子前去工地現場採擷玉石，開啓了路採石的序幕。

隨後的海濱公園興建與八邊公路拓寬工程引來更多人潮瘋狂採石。民國 85-87(1996-1998)年間成功海濱公園施工，同時民國 85-88 (1996-1999) 年間台 11 線台東至成功進行道路拓寬工程（王良行、王河盛、蕭明治 2001: 79, 92）。同樣根據陳立人（1998: 20-24）的記載，民國 85 年(1996)3 月至 86 年(1997)7 月海濱公園興建期間，工地現場人潮如浪潮，挖土機經過之處眾人便蜂擁而上，當地居民睜大雙眼努力撿拾，來自花蓮、台北的買家，帶著大把鈔票穿梭人群細心選購玉石。據台東玉石界人士估計，此次出土的玉石中僅是心臟石便賣出約數千公斤之多。緊接著民國 86 年(1997)4 月至 8 月間八邊一帶道路進行拓寬，玉石再度出土，人潮再度湧現。經過各大報紙媒體的報導，每逢假日北部與西部的尋寶客便接踵而至，湧入成功這個偏僻的海岸小鎮，造成八邊交通癱瘓，道路擁塞數百公尺的奇景，彷彿身陷一個熱門觀光景點。八邊道路拓寬工程進行時乍現的大量玉石，觸發民眾開始在道路工程的兩側租地挖石。

八邊的租地挖石熱潮是玉石界家喻戶曉的一段輝煌歷史。儘管後來公共工程結束後，大規模的租地挖石熱潮便消退，但小規模的租地挖石卻一直延續到現今，例如 2008 年底成功鎮芝田一帶進行排水溝工程，同時有人租地挖出約 1 千多公斤的玉石。當年八邊一帶租地挖石的情景是如何呢？那段期間參與租地挖石的人有成功、麒麟一帶的當地阿美族人，也有都歷、東河、台東市以及外縣市的石商。大部分外地來的人僅挖一、兩次便停工，而當地阿美人則是持續挖掘，即便在八邊挖掘結束後仍轉戰芝田。八邊的挖掘持續最久、石獲量最豐的有兩組人馬。一是來自東河鄉興昌村的莊明週先生，另一是成功當地人稱「阿牌」的阿美族人。玉石界談到土挖石或路採石的歷史，立即會聯想到這兩位關鍵人物。

目前在新竹關西經營印尼玉石買賣莊明週先生，當年他還在台北從事建築工程，在一次回成功收購玉石時，看到一大群人圍在怪手旁熱鬧烘烘，就近一瞧才發現怪手挖掘到玉石。靈機一動的莊明週，看好工程進行的兩側必然也蘊藏豐富的玉石，便向地主租地開挖玉石，大家覺得這個點子不錯，愈來愈多人跟著效法，租地挖石一時蔚為風潮。莊明週表示，當時他在八邊道路旁租地，一坪 6 尺四方的地租金 1 萬元，然而當地的土地買賣行情為一分地成交價約 60 萬元，換句話說，用租的方式一分地卻要 300 萬元。然而，地主在知道自已的土地下有寶石時，他們寧可租地也不賣地。莊明週首先租了 4 坪的地進行試掘，結果怪手臂往下剷半尺深時，就清楚聽到石頭與怪手杓撞擊的鏗鏘聲，果然開出好成績，這個 4 坪見方的地一天就挖出 160 多公斤的玉石。感到滿意的莊明週，當天傍晚決定要跟地主包下其他的地，結果地主卻告訴他：「不好意思，後面的地全部被租走了」。原來是在一旁躍躍欲試的人，在聽到怪手與石頭敲擊的清脆聲響不絕於耳時，早就先一步向地主要求租地了。

然而，租地挖石常常必須孤注一擲。不是每寸土往下挖都會冒出玉石，租地

挖石就向賭博一樣，賭對地點怪手杓嘎嘎作響，賭錯地點怪手杓悶不吭聲。有時出現兩天挖出 150 公斤左右的紀錄，但也有一整天僅挖出 10 幾公斤的窘境（陳立人 1998: 21）。根據經驗，莊明週談到，通常是靠山坡這側的園地產量較豐，靠海岸那側比較貧瘠。同時，常常一個田埂之差就是天堂與地獄之別，這種一番兩瞪眼的押注，類似玉石界在切割原石時常講的一句話「一刀窮，一刀富」。租地挖石者除了土地租金外，仍須負擔怪手租金、人工工資以及便當、威士比、檳榔等慰勞費用，一天下來的成本至少 1 萬餘元，端視請的人工多寡而定。因此雖然 1 坪 1 萬的租金並沒有期限，承租者要挖多久都可以，但通常在成本考量下都會盡量縮短工作天，一處地點最多挖 3、4 天就會收工。大部分外地來的尋寶客，挖 1、2 處就會停工，他們主要是追求挖寶的樂趣，成本與成果不是主要考量。有些在地人則常常結束了一處後，不斷易地再挖，享受押寶的快感。

挖寶現場猶如廟會現場又像菜市場，熱鬧異常。每個挖掘現場，聚眾圍觀的人群中有人像是進入狂喜狀態的朝聖者，怪手臂剛剗出一杓土石，就有人奮不顧身往土坑裡跳，有人還跳到揮臂中的怪手杓上，再縱身躍入坑洞裡。這種險象環生的瘋狂舉動，莊明週百般苦勸皆徒勞無功，爲了避免危險，最後他開放中午 1 個小時的休息時間讓圍觀群眾下坑洞盡情採拾，交換他們不要在怪手剗掘時冒險跳坑。在坑洞裡搶時間採玉石的民眾，常常腰部一邊綁著克寧奶粉的鐵罐，裡面裝水以沾濕土石方便辨別玉石；另一邊則繫著紅白塑膠袋，裝入即時尋獲的玉石。現場更有穿梭在不同挖掘點之間的買家，有人趁亂議價，莊明週無暇兼顧，常常將剛挖出土的玉石隨意拋售。挖出的玉石莊明週本來要帶回家分類篩選，但等不及運上貨車，就被來自各地的買家中途攔截，最後只好現場分裝成桶，以桶爲單位，主客相互喊價，就在泥濘土石堆中當場交易。整個八邊工程兩側幾十組人在挖寶的同時，怪手機隆隆作響、群眾欣喜若狂跳土坑、圍觀者大聲吆喝、警察鳴哨維持秩序、外地買家漫天喊價搶購玉石，讓原本人口稀疏的寧靜海邊小村，搖身一變成爲人來人往的喧騰市集。

現在路邊擺攤販賣東玉原石的方式，即源自於八邊租地挖石的時期。車子行駛在東海岸 11 號公路上，沿途經過東河橋頭、麒麟 1 號橋、成功大同路、重安都威橋，以及長濱加走灣時，你會看見路邊放置著「本土玉石」的立牌，尤其是在成功大同路，一排路邊搭建的韃汝岸休息亭下擺設著一盤又一盤的美石。這些東玉原石優雅地躺在紅、黃、綠的盛水塑膠盤中，在水中蕩漾著嬌嫩的玉體、在陽光下展露迷人多變的紋理，好讓尋寶客能夠仔細端詳，細細品味。這些玉石路邊攤是蒐藏家不會錯過的地方，更是當人們在海邊撿不到石頭時，必然會光顧的地方。實際上，現在海邊幾乎撿不到玉石，大部分的玩家都戲稱：「要撿石頭，到成功路邊攤用小朋友撿比較快」。⁶⁸這種將石頭放在盤子或桶子中在路邊讓買家欣賞選購的方式，即是起源於八邊租地挖石時期。當時剛挖掘出來的玉石就有買家立刻要收購，於是莊明週以及「阿牌」等挖石者，索性將石頭就地分類整理，裝在桶子或盤子裡讓買家當場選購，滿足人們第一時間獵尋到剛出土玉石的成就感。10 幾年過去了，「阿牌」依然堅持在成功韃汝岸下，用最原味的方式展售她自己撿到、挖到的“*fakaloh*”。⁶⁹

阿牌是成功一帶租地挖石者當中最傳奇的人物。玉石界稱她「阿牌」，因為她撿到最多的總統石，也曾挖到一顆可能是記錄中最大的總統石，人們便開始叫她「總統夫人」或「總統牌」，於是「總統夫人」或「阿牌」（台語發音）這個稱號不脛而走。總統夫人今年 60 歲，阿美族名為 Kasaan，撿石頭有 24 年的歷史，本來在海邊撿海螺，開始撿石頭是看到其他一大群人在撿才跟著改撿石頭：

本來撿海螺啊，看到海邊很多人，Amis、白浪、老芋頭都拿塑膠袋撿石頭，

⁶⁸ 「小朋友」係指千元紙鈔上的 4 個小朋友的圖樣，「用小朋友撿」因此引喻為花錢買玉石。

⁶⁹ “*fakaloh*”，阿美語「石頭」之意。

就開始[跟著撿石頭]。他們給我看他們撿到的總統石，很 *makabahay*！⁷⁰但是那時我們都撿不到總統石，都是 *ckiah*（白玉髓）、心臟、年糕。撿了兩年後才撿到第一顆總統石，小小的。從那時起，就常常每天撿到 1、2 個總統，最多的時候，一天撿到 5、6 個總統。塑膠桶裝了 200 多個總統，在 85、6 年李登輝當總統時。

八邊道路拓寬工程進行時，總統夫人的老公在馬路旁挖地，*Ina* 則在路邊賣剛挖起來的玉石（圖-9）。*Ina* 的老公 *Vaki* 今年 69 歲，他的名字是日本名 *Masakichi*，平常在攤位旁協助他老婆賣石頭。根據 *Vaki* 表示，當時挖石頭的人大部分都是阿美人，另有台北人在報紙讀到消息後特別南下，他們在台東市買工具來八邊挖，挖不到時，便向阿美族人收購。持續約一個月的工程，大夥也挖了一個月的石頭。這次八邊工程出土的玉石以心臟石最多，常常挖到 5、6 個拳頭大小以上的大顆心臟石。道路完工後要進行排水溝工程時，工程單位便禁止大家再挖掘。於是 *Vaki* 等人轉戰至馬路旁的水田開始租地挖石。他們向族人租地，平均約 20x25 尺四方的地，即 4 坪左右的地，需租金 4 萬元。道路工程加上旁邊水田的挖掘，*Vaki* 共挖了 20 幾個工作天，總共賣了 38 萬元，是當時賣得最多的阿美人。事後爲了慶祝，*Vaki* 殺一頭豬，宴請其他組同時在挖石頭的阿美族共 30 幾人，同時分送每人一份生肉帶回家。從事後殺豬慶祝來看，對 *Vaki* 及其他共同參與的阿美人而言，這次的八邊挖玉石是一次別具意義的社區性集體活動。

八邊挖完後不到兩個月，*Ina* 和 *Vaki* 轉往芝田租地繼續開挖。*Ina* 當時請了兩名工人，一男一女，女的是地主也是 *Ina* 的朋友，男的則是 *Vaki* 的朋友。他們四人分工合作在地面上與地面下進行挖掘。*Vaki* 和他的朋友穿著雨衣站在地面洞口的兩側，等怪手挖臂從剷出土石時，他們便用水沖刷怪手杓中的土方，*Ina* 和地主則在地洞裡揀選被水沖刷下來的玉石。剩下的土方就堆置在一旁，好讓其他

⁷⁰ “*makabahay*” 詞根 *kabah* 爲年輕人之意，該詞因而引伸爲「活力、美麗」。

族人有機會去撿一些比較小的白玉髓或黃碧玉類的玉石。這次的挖掘成績不甚理想，*Ina* 和 *Vaki* 決定第三天收工後就不再挖了。

然而，就在最後一天的最後一刻，奇蹟發生了。第三天的傍晚 4 點 50 幾分時，大夥準備收工了，於是 *Vaki* 離開現場準備去買 *sahsimi*（生魚片）慰勞工人。就在正要脫掉沾滿泥濘的雨衣時，突然間，他身後傳來一陣驚叫聲，遠處怪手挖掘的現場群眾大聲鼓譟，叫聲不斷。感到好奇，*Vaki* 連忙趕回現場，才得知挖到一顆不小的總統石。當時怪手崛起一堆土石，一顆大石頭旁邊冒出一粒紅紅的石頭卡在泥土裡。*Ina* 發現時，凝視著石頭呆楞了許久都講不出話來，她任由石頭卡在怪手杓上還未取出，當場就興高采烈地不停唱歌跳舞。地主發現時才趕快將石頭從泥土中取出，用水沖刷乾淨，果然是一顆海洗度完整的標準總統石。現場歡呼聲不絕於耳，地主也一起快樂地和 *Ina* 跳舞唱歌。

美石出土，風聲立刻傳遍整個成功、東河地區。當天晚上 9 點，*Ina* 和 *Vaki* 宴請地主和朋友吃完飯回到家時，家裡來了一位不速之客。一進家門，來自東河的買家早已在客廳等候 *Ina* 多時。當時這位石商檢視了剛出土才不過 4 個小時的總統石後，當場毫不猶豫地開出 70 萬元的高價。然而，*Ina* 卻不為所動。約是女生拳頭般的大小，這種總統石根本是大部分蒐藏家都未曾見識過的怪物，*Ina* 覺得能挖到這般大小的總統石是祖靈賜予的禮物，她便婉拒了那位買家的善意。自從挖到這顆總統石，並在有人出高價她卻不願意賣的消息傳出之後，*Ina* 因此而獲得「總統夫人」的美名。

Ina 在芝田挖到總統美石，也為租地挖石劃下了一個美麗的句點。此後，雖陸陸續續也有一些挖掘，但規模都未及民國 83-86(1994-1997)年間的盛況。成功鎮進行公共工程以及民眾租地挖石出土的玉石，因為長期沈積在土壤底下，而產生玩家所謂的「鈣化」、「質變」、「包漿」現象，這些特徵成了土挖石或路採石的胎

記。有些玩家特別保留這種具有時間作用意涵的皮殼，做為特定時空發現的玉石的見證；有些玩家則進行切割以窺探玉石裡外的對應關係與豐富變化。無論如何，土挖石是蒐藏家讚譽有佳、競相爭藏的另一類深具歷史意義的東海岸玉石。

時間進入21世紀，原鄉玉石產量已近枯竭，玩家的蒐藏策略也出現了根本性的轉變。東海岸玉石從民國50(1960)年代以來，經過幾波的開礦、撿石與挖石的瘋潮後，礦區的開採愈來愈困難、海灘要撿到玉石必須等到颱風過後才有機會、路採石沒有公共工程不能公然進行。在玉石豐產的民國70(1980)年代和80(1990)年代中葉，東海岸玉石的商品特性強烈，蒐藏家帶著大把現金直搗原鄉，玉石交易在海邊、在路旁熱絡進行。當玉石數量驟減、缺乏穩定的來源與產量時，人們無法從石頭身上謀取商業利益，這類物種便淡出生意場，在商品市場死亡。然而，失去經濟價值反而換來象徵價值，石東在商品世界死亡，卻在另外一個世界再生——供品的世界。下一章，筆者將檢視做為供品或藏品的石東，如何與蒐藏家展開一連串的神聖對話。



【圖-8】用各種玉石鋪設而成的浴室地板。都歷洪飛全家中。



【圖-9】挖玉石就地賣的阿美族婦女。1997/07/01聯合報。

圖中人物為玉石界封為「總統夫人」的台東成功石農。

第六章 蒐藏實踐與物質效力

第一節 蒐藏、使用與佔有

收藏、收藏，欲收就覓chông！⁷¹

～台東蒐藏家林經理

收藏、蒐藏與蒐藏品

上面引述中田野報導人的詮釋，解釋了筆者為何棄用「收藏」而選用「蒐藏」的原因。這句引述中，收藏的「藏」讀成台語為“chông”，然而報導人挪用台語中表「奔尋」之意的“chông”，巧妙地以這個具有積極、主動意涵的同音異義詞(homonymy)置換掉了華語中表消極、被動意涵的「藏」。這種語言上創造性的挪用，反映了蒐藏實踐是一種積極佔有行動(possession)的社會事實。因此，本論文所處理的核心議題不是「收藏」，而是「蒐藏」。

蒐藏與收藏是一組可比較與對比(compare & contrast)的詞。這兩個詞共有的「藏」，說明了蒐藏與收藏都是在執行將物給「藏起來」的動作，因為這兩個動詞的受事(patient)都被主事(agent)認為是寶貴的物而必須藏好，亦即「寶藏」是需要被「藏起來的寶」之意。然而，蒐藏一詞中的「蒐」字，字面上表明了主動尋找目標物的意思，因此同時隱含了主體性選擇的意義，這是收藏一詞中的「收」字所缺乏的特性。蒐藏的英文“collecting”，其本動詞“collect”由兩個詞素

⁷¹ 意即「收藏、收藏，要獲取東西，就要努力奔走、積極尋找」。

(morpheme)組成：詞根(root)“lect”有「挑選」之意，而前綴(prefix)“col”為「在一起」。共構為collect之後，傳達出「挑選之後放在一起」的意涵。因此，“collecting”應譯成「蒐藏」而不是「收藏」，後者較接近“keeping”。

在語用(pragmatics)層次上，蒐藏與收藏必須用在不同的社會脈絡中。雖然這兩個詞都以「藏」字結尾，「蒐藏」含有積極去獵尋個人所欲求之寶物的主動意涵，然而「收藏」具有消極接收他人給予之禮物的被動意涵。儘管蒐藏經常從收藏開始，儘管收藏品會招引蒐藏品，收藏是一種不經意的(haphazard)擁有行為，蒐藏則是一種操控性的(manipulative)佔有行動。收藏是被動性的聚集、貯藏、保存活動的組合，蒐藏則是主動性的獵尋、蒐羅、交換過程的總和，就此意義而言，收藏是博物館實踐，而蒐藏則是個人的社會實踐。然而，博物館也會涉及到蒐藏行動，個人也會表現出收藏行為。除了接受捐贈後妥善保存與管理文物之外，博物館也捲入佔有行動，如殖民時期的博物館或民族學博物館，才會衍生出原住民要求博物館歸還(repatriation)文物的爭議；再者，博物館尋求展品的方式也顯現出主體性的選擇，即蒐藏政策(collecting policy)。同樣地，有些人只會將他者給予禮物做妥善的貯藏與保存，但不會自己再去蒐購同一系列的物件；同時，這些人所收集的物，紀念性的意義大於美學上的考量，他們是保有而非佔有這些物。因此，蒐藏(collecting)與收藏(keeping)是兩組不同脈絡化的概念用語，不應任意混用，而本研究探討的議題則聚焦在蒐藏。

關於蒐藏的特性，Belk先將蒐藏置放在消費的脈絡，視蒐藏為特定型態的消費，再藉由比較消費品與蒐藏品的差異，而制訂出蒐藏的定義：

蒐藏是一種用主動的、篩選性的、熱切的方式取得並佔有東西的過程，那些東西已被排除在日常使用的範疇，並且被認為是一組不同的物件或經驗中的一部份。(Belk 1995: 67)

首先，這個定義特別強調，蒐藏做為取得(acquiring)和佔有(possessing)的過程，其積極性的篩選是區別蒐藏與「囤積」(accumulating)和「貯藏」(hoarding)的關鍵，換言之，不加以篩選的消極性收集和累積東西是一種囤積和貯藏的行為，不是蒐藏行動。顯然地，「選擇」(choice)構成蒐藏過程的核心元素，至於人們如何在蒐藏行動中選擇蒐藏品，Appadurai(1986)的「價值體制」(regimes of value)扮演決定性的角色，這點將在第七章討論。再者，Belk用了「熱切」(passionate)來說明蒐藏行動中的消費迥異於日常生活的消費，並強調相對於一般消費的無動於衷(uninvolving)，蒐藏是一種「不斷捲入的熱情消費」(involving passionate consumption)(p. 67)。然而，這種熱情不是一時興起、短暫性或階段性的人格行為，而是歷時的、持續性的個人的社會實踐。因此，Belk在後來被收錄到人類學家所編的*Handbook of Material Culture*(Tilley et al 2006)一書中，重新強調歷時的、持續的過程在蒐藏實踐中的必要性：

蒐藏乃消費最淋漓盡致的表現。蒐藏是一種對於不必要的奢華品無止息的追求。蒐藏是在市場上對於自我完成的不斷追尋。人們深信快樂就來自於購買而獲得(aquisition)。(Belk 2006: 534)

這兩組定義都在消費品與蒐藏品之間劃定了清楚的界線，同時也凸顯了在蒐藏過程中人們對蒐藏品所發展出來的附著情感(attachment)。消費品與蒐藏品之間的界線在於物的使用(use)，亦即具有實用功能的物是消費品，失去實用功能的物才有機會成為蒐藏品，換句話說，人們不會把蒐藏品拿來在日常活中使用(Baudrillard 2005[1968]: 91-93)。舉例而言，當一個電話機仍放在客廳當成聯絡的工具時，它是消費品，但一旦有一天它壞掉不能使用了，或如撥盤式電話因款式老舊不符時代需求而被汰換掉時，這個電話機成為某些蒐藏家獵尋的對象，它變成了蒐藏品。相對於消費社會中消費品「用完即丟」(disposable)的特性，某些失

去使用功能的物品反而換來人們懷舊的(nostalgic)附著情感，從垃圾堆中被拯救出來，從廢物升格為「愛物」(the loved object)—蒐藏品(Baudrillard 2005[1968]: 93-95; Belk 1995: 66)。

然而，人對物的附著情感未必是懷舊的，而是直接對於蒐藏品這種愛物的迷戀。玉石這種物並不是從失去使用功能的消費品轉成的蒐藏品，玉石本身是無用論的東西，但是玩家對於這種蒐藏品的附著情感依然清楚呈現。在石東蒐藏家的例子中，不少田野報導人會以「死後要和石頭埋在一起」的類比，來展現他們與「愛物」之間的附著情感。例如，本文第四章中提到東海岸玉石的前輩蒐藏家郭武洲，在回應其老婆的質問中說出：「我死了就把我和石頭埋在一起就好了」。同樣地，曾經擔任過花蓮縣東海岸玉石學會理事長的呂金戀，由於愛石如癡，吃醋的女兒最後受不了媽媽的蒐藏癖好，終於說出：「你那麼愛石頭，有一天如果妳死掉，我就挖一個洞，把妳和全部的石頭一起埋下去」。

這種人對物的附著情感正好說明了蒐藏品所習染的神聖氛圍。一件物品從消費品過渡為蒐藏品的過程，即為世俗到神聖的天路歷程，是從凡間到神仙、從塵俗到救贖、從乏味到品味、從俗氣到貴氣、從同質到異質—這種商品昇華為供品的「單一化」(singularization)或「神聖化」(sacralization)過程(Belk 2006; Kopytoff 1986)。這種物的通過儀式即是蒐藏。透過蒐藏儀式，物從原生脈絡流動到再生脈絡，從商品價值轉換為供品價值，這種物的脫俗入聖而散放出的昇華性(sublimity)，已形成蒐藏研究中的普遍共識(Baudrillard 2005[1968]; Belk 1988; Clifford 1985; Pearce 1995)。本研究中石東蒐藏家的例子，如上述郭武洲、呂金戀等，也充分支持上述研究結果。同時，這些文獻也特別強調，蒐藏行動劃出了「使用」(use)與「佔有」(possession)之間的清楚界線，一旦被奉為供品，物的神聖性就不容許受到世俗的玷污，亦即蒐藏品必須徹底隔絕在褻瀆的使用世界之外，並完全守護在淨化的佔有聖殿中，不能從象徵世界墮入真實世界，否則將失

去蒐藏品的資格。關於這點Baudrillard (2005[1968]: 92)有深刻的描述：

每件物都有兩種功能—被使用的功能與被佔有的功能。第一種功能涉及主體在真實世界中的實際掌控(practical totalization)，第二個則為主體在世界之外的抽象掌控(abstract totalization)。這兩種功能互相排斥。一方面，完全實用的物擁有社會地位，機器為此例。另一方面，全然純粹的物，空無任何功用，已徹底抽離它的用途，呈現出完全的主體地位(subjective status)，蒐藏品為此例。地毯不再是地毯、桌子不再是桌子、指南針不再是指南針...它們變成是「物體」、「東西」，因為蒐藏家不會說「好美的雕刻品」，只會說「好美的東西」。一件物品失去其特定功能時，其意義就由完全由主體來定義，然而在熱切佔有的抽象運作(passionate abstractness of possession)之下，所有的物件都是等值的(equivalent)。

使用關係與佔有關係

Belk(1988; 1995)與Pearce(1995; 1998)的蒐藏研究，就是建立在上述《物體系》中所論及的二分法基礎上，再分別往消費與政治領域延伸的結果。本文底下的論述也將以此為出發點，援引台灣例子同時回應與挑戰歐美蒐藏研究的傳統。首先，借用Baudrillard述及之物的使用功能與佔有功能，同時呼應物質文化研究的核心關懷—探索人與物的辯證關係(Miller 1996)，筆者進一步主張，不管是當代社會或傳統社會，消費品與蒐藏品是構成主體生活世界中的整體客體系統，因此人與物之間遂建立起兩種互動關係—「使用關係」(utilizership)與「佔有關係」(possessorship)。⁷²再者，就法國（如Baudrillard）、英國（如Pearce）、美國（如

⁷² 英文中有“possessorship”一詞，但與法律中的用語“proprietorship”（所有權）不太一樣。根據 *The Oxford English Dictionary*(1989: X II 174)的解釋，“possessorship”為「擁有者對某物的持有狀態」(the holding of something as owner)。筆者挪用 ownership, possessorship, proprietorship 的英文構詞法而再造“utilizership”一詞。

Belk) 等西方蒐藏研究的共識而言，這兩套互動模式清楚呈現出對立且互斥的關係，然而就本研究中的台灣例子而言，使用關係與佔有關係之間卻是彰顯出彼此互相生成的「共生關係」(paragenesis)。⁷³

我們先來檢視筆者主張的主體與客體之間發展出來的使用關係與佔有關係。首先這涉及物是否具有原初的(primordial)使用功能。顯然地，對於Baudrillard而言這是肯定的：

一件用具(utensil)從來不被佔有過，因為用具將人與世界關連在一起。被佔有的東西必定是抽離了它的功能，並且被帶進了它與主體之間的關係。

(Baudrillard 2005[1968]: 91)

這段敘述預設了物的原初功能是單一性的使用功能。一件用具或器具被製造的當下不可否認地就已融入了主體預設的意圖，消費品的生產具有原初的功能也是不爭的事實，但並非所有被消費的物品都只有單一功能，筆者主張所有的使用(use/utilization)皆涉及主體的挪用(appropriation)。這點可以從石東的文化史清楚觀察到。第四章中討論到的東海岸玉石歷史過程中，都蘭阿美人用藍寶礦蓋豬舍、東河的阿嬤用藍寶當洗衣板、泰源旅社的老闆用藍寶鋪設房間地板、台東李嘉純的父母用她和大哥撿來的東玉墊地基、都歷洪飛全用玉石鋪浴室地板。當然，這段物的文化史對後來的蒐藏家而言或許覺得當時的人們真是暴殄天物，但這些都說明了人與物的使用關係，未必建立在它的原初功能上，甚至物是否具有原初功能令人質疑，因此筆者主張所有的使用皆牽連主體的挪用。

⁷³ 「共生關係」可以是生物學上兩種不同有機體之間的互相依存關係，如此則是英文中的“symbiosis”。在此，因為筆者以玉石為例，所以特別挪用地質學中的共生關係的概念，亦即兩種礦源或礦床相互接觸並影響彼此的生成的關係，就如石綿與台灣玉的關係，或銅與台灣藍寶的關係，這之間正好客體化使用與佔有的共生關係。因此，本文的「共生關係」譯成“paragenesis”，更有互相生成的意涵。

底下這則田野實例更進一步闡明筆者的立場：使用意謂著挪用。在演藝圈眾所皆知許孝舜是出了名的石癡，他上山下海蒐羅到的石頭陪他渡過人生的高低起伏。他個人的蒐藏實踐相當程度再現了石東蒐藏社群中的物觀與價值美學。因為熱愛石頭，許孝舜製作過「石頭族樂園」的電視節目，尋訪了全台灣的石頭蒐藏家並採訪他們的蒐藏故事。筆者訪問許孝舜時，他聊到一則豐濱阿美族人的一顆石頭的故事：

有一次我們做節目，到原住民的部落去採訪，在人家裡，一堆木材底下放了一顆牛肉寶（按：紅碧玉），什麼顏色都有，紅紅的、棕色的，這麼大一塊。我們喜歡那顆石頭，請他出個價錢，看可不可以賣給我們，他說：「你不要想了，不可能的啦」。你就看到他臉上一種很莊嚴的表情，好像我們取走他這顆石頭就會取走他們的生命一樣，會發生什麼樣的事件。我們就在想，這顆石頭可能跟祖靈有關，可能是他們祖先留下來的石頭，對他們家族有特殊意義。後來，我們去買了幾瓶酒來，就開始喝了，希望放鬆他的心情，能不能講出〔這顆石頭〕跟他們家族的故事。喝了幾杯酒，大家變成好朋友，他就開始講了，他臉部表情很凝重，說出內心的話：「你不能夠瞭解的，為什麼這個石頭那麼重要？為什麼這個石頭不能夠拿起來？你不能夠瞭解的，因為，拿下來了，上面的木頭就會掉下來！」就是...就是...哈哈！你實在會笑死。氣死我了...喔！...我就說：「那就再拿一顆石頭把它放回去就好了」，他說：「那也可以」。哈哈！...這...喔...其實他們真的很天真，他想說石頭到處都有，你為什麼一定要拿我這顆，會讓我的木頭掉下來。哈哈...後來，我們就找了一顆大小剛好的石頭，可以卡住上面那堆木材，就把那顆石頭買回來了，現在在我朋友那裡。其實，他們珍惜的程度，跟我們珍惜的程度都很重要，價值不一樣！但是太重要了，對於他來講，現在石頭搬走，木頭會掉下來！

（田野筆記 2010/04/22）

石頭到底有什麼用途？什麼是它原初的功能？上述這則故事中的石頭，對於阿美族人而言即為Baudrillard講的用具或器具(*utensil*)，亦即它是有用途的物，然而阿美人對石頭的使用方式顯然是一種挪用，因為沒有人可以說得出來石頭本來應該怎麼用：阿嬤把石頭當洗衣板用、都蘭阿美人把石頭當作豬舍地板用，對於漢人而言那顆石顯然不該那樣用。因此，物在歷史過程中流動牽引出的拋物線(*trajectories*)連同物在社會過程與個人品味交互作用下所帶動出來的「路徑與轉向」(*paths and diversions*)，證實了物並不內嵌著原初的功能，物的使用全然是源自於主體的挪用(Appadurai 1986; Thomas 1991)。許孝舜在訪談過程中用台語提到：「山用石頭擋海湧（浪），人用石頭蓋（壓）厝頂」。⁷⁴ 這句話進一步透露出物若預先存在原初功能，那便是維繫物在大自然中和諧次序的功能。人類對物的挪用讓它變成「器」，如阿嬤的洗衣板、阿美人用來頂住木頭的石頭；同時，器的使用決定於多樣的主體心智、意圖與操弄(*manipulation*)，客體內嵌的功能並不存在。物在世界中的使用即是主體的挪用。

進一步來看，許孝舜述及的這段故事並置出使用關係與佔有關係。對那位豐濱阿美人而言，那顆石頭是可以支撐其上堆疊的木頭之器具，亦即這顆石頭經過他的挪用而與他發生使用關係，石頭的價值在於實用功能。然而，對於許孝舜及其朋友而言，在知道那顆石頭無關乎傳統祖靈信仰後，那顆「牛肉寶」顯然不該那樣用，因為對他們而言石頭的價值在於擁有或佔有功能。於是，他們扮演起救世主的角色，展開搶救的蒐藏行動，以昇華這顆紅碧玉，使其上升到他們原先預期像是祖靈般的神聖性地位。顯然地，這種情節浮現出阿美人與漢人之間兩套截然不同的「價值體制」(*regimes of value*)，然而許孝舜抽離了這顆石頭的原生脈絡的同時，也回填了原有價值體制中的空位(*niche*)，使得原本互斥價值體制中的政治對立被輕易而巧妙性地抵銷掉了，因此Appadurai所談的「價值競賽」

⁷⁴ 這句話讓筆者連想到 1994 年我在凱達格蘭族貢寮的舊社做田野時，看到當地人用石頭壓住屋頂，他們稱這種石頭為「風颳石」。這原是廟宇拆建時留下的「壓艙石」，早期唐山商船渡海來台時，會用這種石頭壓住船艙以穩定船身。

(tournaments of value)在此缺席，取而代之的是筆者欲提出的「價值秩序」(orders of value)，這點將在第七章討論。

筆者不排斥使用與佔有這兩種物的功能本質上存在的對立性與互斥性的事實。當我們把椅子拿來坐、把手錶拿來戴時，我們在使用這些消費品，我們並沒有佔有這些消費品；當我們不再坐那張椅子並把它陳列出來、當我們不再戴那隻手錶並把它藏進收納盒時，我們才佔有這些物，它們才成爲蒐藏品。正因爲物有這兩種功能，主體與客體遂發展出筆者所主張的「使用關係」與「佔有關係」兩套互動模式。然而，使用與佔有的互斥關係是因爲這些文獻中援引的物類是消費品中的日常必需品，因此這僅是蒐藏實踐的其中一種可能而已，且大部分是西方社會中的現象。當我們檢視另一種消費物類——奢侈品，使用與佔有的關係則完全是另外一回事，台灣的蒐藏實踐正呈現如此相反的關係。許孝舜的例子讓我們觀察到，「那顆石頭不該那樣用」的心向(mindset)背後隱含一個「那顆石頭應該怎麼用」的預設傾向。毫無疑問地，許孝舜及其友人欲以金錢交換石頭，以將使用關係讓渡給佔有關係，不可否認，此時物的佔有功能與使用功能是對立且互斥的關係。然而，過渡到佔有關係的物已經去除了原生脈絡裡的使用關係，還原爲純然的物，即「東西」(things)，處在一個「零脈絡」(context-free)的真空狀態，同時這樣的純化過程(purification)目的在於讓東西在佔有關係中有利於主體的使用，讓東西再生爲某種物。因此，佔有關係的發展必須透過主體對於東西的使用或挪用，佔有關係與使用關係因此並不互相排斥。

東台灣寶玉石的蒐藏實踐提供了一個共生關係的模式，駁斥了使用與佔有的必然互斥關係。對於石東的蒐藏家而言，人與物之間存在著肉體的親暱關係，擁有或佔有一顆石頭意味著對這顆石頭的使用，同時也只有透過使用才能體現出這顆石頭的佔有狀態。對於蒐藏家而言，不管是行家或是入門，石東的使用指的是「把玩」玉石的過程。所謂的「玩石頭」、「玩玉仔」，當中的「玩」除了是指像

玩骨董、玩古籍書畫中的「玩」同樣指涉蒐藏實踐外，在此關連到使用的「玩」更強調蒐藏家實際碰觸蒐藏品的把玩過程。「玩家」(connoisseur)因此不只是蒐藏家(collector)，更是實際涉及把玩行為的專家。

石頭怎麼玩？這個問題等於在問物怎麼玩，也就是如何「玩物」(playing with things)。進一步檢視，如何玩物的提問，即是在問：人與物如何互動？主體與客體的辯證關係為何？這樣的問題意識長期以來一直都是物質文化研究的核心議題，同時人類學家的研究也建立了主體與客體是「相互構成」(mutually constitutive)的紮實論證基礎(Miller 1987)。透過日常消費的研究，Miller(1987, 1995, 1998, 2001)主張複雜社會中的消費品就如同小型社會中的工藝品(artefacts)，一旦被購買回家就進入一連串為消費者所「再吸納」(sublation)或「創造性再脈絡化」(creative recontextualization)的具體實踐中而習染上人格化的特質，過程中消費品同時也客體化(objectify)了消費者的品味與認同。然而，這些研究中的消費品皆為日常必需品(necessities)，消費品的另一個端點—奢華品(luxuries)，以及消費品的另一個階段—蒐藏品時期(collect-hood)，當中所涉及之主體與客體的佔有關係，是人類學物質文化研究取向被忽略掉的範疇。因此，從相互構成的理論基礎出發，援引物的社會生命的觀點，本研究跨越必需品到奢華品、延伸消費品到蒐藏品，以重新檢視主體與客體的相互構成關係，是如何進一步透過共生的使用與佔有關係來體現，同時過程中物的地位產生了什麼樣的轉化。這個辯證與論證的開始必須先回到蒐藏的同義詞—「玩」。

第二節 玩、能動性與主體化

我常在想…玩石頭、玩石頭…到底是人在玩石頭，還是人被石頭玩？玩到後來，又到底是誰擁有石頭，還是你被石頭擁有？你我都只是它的過客，是誰被收藏了？誰被遺忘了？

～台東石商/蒐藏家陳俊吉

把玩—人入物、物入人

玩，不但體現了人與物的相互構成關係，更彌合了當中使用關係與佔有關係的對峙。玩，筆者主張，分成創造性(creational)與經驗性(experiential)的玩。創造性的玩牽涉蒐藏的詩學與政治學，經驗的玩涉及凝視與接觸，兩者皆客體化在蒐藏品身上一束台灣寶玉石。⁷⁵前者將在隨後一節一物的敘事及隨後一章消費美學與價值秩序中進行探討，後者即為石東蒐藏實踐中極具特殊氣質(idiosyncratic)的「把玩」(fondling)過程。把玩是一種「人入物、物入人」的主客體互滲過程。在經驗的層次上，把玩解釋了使用關係的建立是要形成佔有關係，同時，佔有關係的建立是要形成使用關係。把玩像是不為外人道的奧秘，卻也是石東蒐藏家身體力行與交相傳授的玩石經驗。本田野研究之參與觀察，即是透過參與在石東玩家傳授的把玩經驗中而達成。

把玩是石東的「物性」(materiality)。筆者在田野訪談過程中發現，要讓蒐藏家聊出自己的蒐藏經驗，如果無法摸到或看到石頭，絕大多數的報導人便不知從

⁷⁵ 將凝視與接觸稱為經驗的玩，亦即把玩的過程，筆者是借用現象學的觀點，即人觸摸物，物也觸摸人的循環辯證(Tilley 2006: 61)。

何談起，沒有石頭在現場的訪談幾乎無法進行。但是，只要眼睛看到石頭、手中摸著石頭，報導人便眉飛色舞、天花亂墜、欲罷不能，常常連續聊個5、6個小時是家常便飯，常常我要離開現場都很難。有一次，筆者在花蓮和某位報導人聊豐田玉，聊了5個多小時後準備離去，那時我已經坐進車子並發動引擎要道別了，但是報導人還在車窗旁一面把玩著手中的台灣玉，一面興高采烈地講了半個小時才勉強讓我離開。還有一次，在大港口某位報導人家中聊了6個多小時後離開，經過2個小時車子往南開到都蘭時，我接到這位報導人的電話，他說他想到一些遺漏掉的故事，特別打電話來補充說明。因此，這次田野研究過程中，大部分的訪談都是在報導人家、玉石拍賣場、路邊玉石攤、玉石店面、展覽會場、玉市、海邊或礦區，這些摸得到或看得到石頭的地方進行。同時，我口袋都會隨身放兩三顆自己的石頭，以預防一些沒有石頭的場合。這次的田野讓筆者深刻體驗到什麼叫做「物性」。

把玩的意義是什麼？這個問題必須回到田野經驗中才有解答。田野工作期間，有一日在台北筆者搭捷運去龍山寺，這次不是要去做研究，而是肚子餓了要去找小吃，無意間卻在地下街撇見「東海岸玉石」小小的招牌。「東海岸玉石」這幾個字是任何石東玩家相當敏感的字眼，瞧見這五個字眼一定興奮地無法自己被吸進店裡。筆者在人來人往的台北捷運站驚見「東海岸玉石」，好像他鄉遇故知，飢腸轆轆的食慾瞬間換化為「石慾」，不知不覺中雙腳也被吸進這個看板的店裡。我一靠近展示櫃，坐在後面石桌旁的老闆已經嗅出了我對櫃子裡佔滿90%的進口玉石商品不來電，他馬上把我喚去石桌旁，我們開始聊起東海岸玉石。不到3分鐘，他便送給我一顆年糕心臟，要我跟著他盤玩，他自己手中一面摩挲著年糕玉，一面開始談起石頭經。老闆鄭至偉現年約50歲，花蓮人，因為父親從事玉石事業，從小就在石堆中長大，他撿石、買石、賣石，直到現在住台北，他都還會定期回花蓮去海邊撿石頭。談到把玩玉石的意義，鄭至偉提到：

石頭如果不把玩，讓它不見天日，放在保險箱裡、放在收藏櫃裡，跟石頭埋在地底下是一樣的，失去了石頭的光芒了，石頭還是石頭啊！大地的美要公諸於世給大家看，對不對？石頭就是拿來大眾分享的啊！

（田野筆記 2010/03/15）

石東蒐藏家都會同意這種講法，大家也都是這樣玩石頭的。顯然，鄭至偉的敘述已包含了兩個層次的玩，亦即筆者所提的創造性的玩與經驗性的玩。首先，就創造性的玩而言，「石頭就是要拿來大眾分享的」，這句話牽扯到一個相當弔詭的論述，即寶物是必須參與在社會實踐中的物才叫做寶物，顯然這與寶物就是要「藏」起來才叫做「寶藏」的普世認知產生衝突，同時更突顯出石東的蒐藏實踐鄙棄的是私「藏」，讚頌的是公「賞」。不過，這卻也是石東的蒐藏實踐貢獻的重要啓示，即在西方看似相當個人主義的私人蒐藏實踐，實際上卻是參與在創造社會關係中的文化活動。張至偉提到的「大眾分享」，具體而言，指的是蒐藏品的交流與交易。實際上，一個人類學者如果參與過石東的交流、買賣過程，很容易讓他聯想到美拉尼西亞的庫拉圈交換，那種「讓出才保有」(keeping-while-giving)的物觀實踐(Weiner 1992)。石東的蒐藏實踐，某種程度而言，就是一種展現價值美學的交換活動，也是一種個人蒐藏的社會實踐，關於這種創造性的玩將於第七章討論。

再者，就經驗的玩而言，鄭至偉這段話一針見血點出蒐藏品與蒐藏實踐之間的關係：蒐藏品不是要藏起來的寶物，而是要用來把玩的愛物。換句話說，蒐藏品是要拿來使用以產生經驗的玩物。這說明了佔有一件蒐藏品的目的是要使用這件蒐藏品，亦即佔有關係的建立是要形成使用關係。石東蒐藏家在獲取一顆玉石後，都會玩，不管是創造性的玩或是經驗性的玩。筆者常問報導人：「你買/撿這些石頭幹什麼？」大部分的回答都是：「玩啊！」蒐藏家們千辛萬苦奔尋美石，目的就是玩。不玩，人們認為石頭還是石頭；相反地，玩石才能讓「石仔」變成

「玉仔」、「頑石」變為「玩石」、「原石」化為「緣石」，換言之，玩物(playing with objects)讓自然過渡為文化。同時，在個人的層次上，把玩石頭的結果才讓玩家真正擁有那顆石頭，亦即呈現使用狀態的物才會呈現佔有狀態，這解釋了使用關係的建立是要形成佔有關係。顯然，石東的例子反駁了西方蒐藏研究的結論：使用關係與佔有關係的必然互斥性。台灣蒐藏家使用蒐藏品以佔有它，同時，佔有蒐藏品以使用它。使用關係與佔有關係是一種共生不悖的循環辯證關係。

然而，石東如何把玩？把玩有什麼用？這是他者或入門者時常發出的疑問。這兩個問題田野報導人有相當明確的答案。林慈德告訴筆者：「玉仔本來就是提來tēⁿ（握）咧手中ê物件」。這句話一語道出玉石喜歡被捧在手掌心的這種物與人之間的親暱性。台東一位蒐藏家劉明仲這樣形容台東玉石：「愜手ê物件，看久嘛bē厭」、「耍過ê石仔才會帶嬌頭」。⁷⁶這兩個說詞解釋了台東石頭就是要握在手中把玩、放在眼前欣賞的玩物，同時強調把玩是一種觸覺與視覺並用的身體活動。許孝舜用一句話來描寫他和石頭的互動：「抱以膝、輕輕撫、奉之案、痴痴盼...」。句中的「盼」、「撫」直接點出把玩是凝視與接觸的身體經驗。

把玩的身體經驗是一種「人入物」(persons into things)的「沁入過程」(permeation into)。許多玩家都會有底下類似的講法：「東玉是活玉，有毛細孔，變化很大，時常握在手中，久而久之，它會變得很溫潤，產生油脂的質感，顏色會跳出來，沁色會更明顯」。當你和一群石友聚在一起泡茶論石時，你可以看到，有人會把玉石握在手掌心不斷搓揉、摩挲、撫弄，有人會把玉石貼上臉頰額頭來回抹上幾圈，這便是所謂的盤玉、養玉（圖-10）。玉石的盤養即是用自己身體的溫度與分泌的油脂直接和玉石接觸，讓體溫溶入玉體、讓油脂滲入石身，並與玉石內部的礦物質或化學元素交融以產生化學變化，用玩家的語言來說即是一「沁變」。一顆年糕玉，玩家一眼就可看出是否有把玩過，因為沒有把玩的玉石看起

⁷⁶ 意即「順手的東西，看久也不會膩」，以及「玩過的玉石才會顯露嬌滴滴的外在美」。

來乾澀、暗沈、缺乏光澤，把玩過的玉石溫潤、剔透、有生命感。石東蒐藏家玩的玉石就是這種互動性強、沁變豐富、有生命力、有靈氣的「活玉」。同時，對玩家而言，進口的石頭完全缺乏這些生命元素，用行話來說，進口的石頭「憨憨」、「鈍鈍」；蒐藏家們的把玩經驗告訴他們，只有台灣的石頭才是活玉，才能與人產生身體的親密互動。⁷⁷

把玩有什麼用？把玩的生理與心理經驗是一種「物入人」(things into persons)的「化入過程」(transformation into)。很多蒐藏家都會隨身攜帶玉石，左邊口袋一顆黑年糕、右邊口袋一顆凍玉、上衣口袋裡又一顆金瓜肉心臟，開車等紅燈時拿出來摸一摸、工作休息時拿出來搓一搓。他們用身體的溫度在養玉，使之產生賞心悅目的沁變。然而，盤玩的過程中，人觸摸了石頭，石頭也觸摸了人，因此不只人體造成玉體的變化，玉石反過來也促進了人的生理變化。林慈德講了一則實例，關於把玩東玉與身體變化之間的關係：

花蓮有個柔道隊員他很胖，血壓本來很高。偶然的一次機會下，人家介紹他玩東海岸玉石。跟血壓無關啦，介紹的人不知道他血壓很高啦，也沒有說什麼玩石頭可以降血壓之類的！純粹是玉石真的很好玩介紹他玩而已。他接觸了東海岸玉石後，就常常拿在手心把玩，有事沒事就掌來掌去。有一天，有幾位石友去他家講石頭，講來講去，叫他去量血壓看看。後來他去醫院量，結果竟然正常。後來他家桌上、床下石頭到處放。也不知道跟玩玉石有沒有關係。(田野筆記 2010/04/12)

⁷⁷ 這種講法有科學上的根據。從筆者在第三章討論東台灣寶玉石形成的地質演化過程得知，台灣海岸山脈屬於年輕的板塊，板塊運動還不斷在進行，地質相當敏感、不穩定；然印尼、美國、中國等國的玉石產地屬古老的板塊，地質相對穩定。因此，進口的玉石在成礦條件遠比台灣的佳，物理化學上的穩定度遠比台灣玉石來得高，所以進口玉石不容易有裂痕、色澤均勻不易變色，成材率高；相對地，東台灣寶玉石易裂、顏色不穩定且不均勻，成材率低。因此，蒐藏家所謂進口玉石死板缺乏變化正是因為地質上的古老、穩定度高；相反地，台灣玉石是活玉，沁變豐富，正是因為海岸山脈的地質年輕、不穩定。

儘管有不少這種把玩玉石有益身體健康的例子，譬如有人將黑膽石磨成扁平狀當成刮沙棒按摩、有人將白玉髓裝入布套當成枕頭睡、有人將黑年糕放在書桌底下當成墊腳石踩，他們都宣稱有益氣血循環，但是沒有任何蒐藏家，包括上述這些人，是因為這些功效而去蒐藏石東。這些把玩石頭產生的生理功效，通常只是蒐藏家在面對他者或觀光客的疑問「玩花東玉石有什麼好處」時，他們可以回應的推廣用解答。講單講，沒有人會為了降血壓、舒緩酸痛、幫助睡眠去蒐藏石東。這些效用對蒐藏家而言是為了符合大眾需求的回應，是微不足道的附加價值。但是，他們的確會如此津津樂道。

在心理經驗上，玩家盤玩玉石讓它沾染人氣而變得有人性，同時人在「觸摸」玉體的過程中，玉石也「觸動」了人心。花蓮的蒐藏家董柏根，現任花蓮東海岸玉石學會副理事長。20幾年前在台北營建業是響叮噠的人物，後來事業出了狀況，遷居到英雄無用武之地的花蓮。當時心情盪到谷底的他，邂逅了東海岸玉石，也正是石東陪他渡過人生低潮，隨後馬上在花蓮從新站起來，成為補教界的理化名師。在客廳自己製作的展示櫃前一邊端望著東玉、一邊摩挲著年糕玉的董柏根說：「毛筆一支、嬰兒油一罐，甲所有ê玉仔身軀洗洗咧，洗完心情就好了」。

這種玉石釋放的安定人心的功效，許孝舜也有同樣的經驗。他在一次節目錄影中他的光芒壓過了主持人而招嫉，之後受到打壓，好一陣子接不到通告，心情極度沮喪持續一段時期。然而，他從把玩玉石悟到啓示，在與擺在電視機上的石頭相互對望凝視後，他以石頭做為第一人稱提了一句：「你祇能走過一輩子，我卻已臥過千萬年」。從此，瞭解到人的渺小、物的博大，許孝舜擺脫了人生低潮，進而開創了事業的高峰——「鐵獅玉玲瓏」。⁷⁸這些例子反駁了「玩物喪志」的負

⁷⁸ 這是一齣許孝舜與彭恰恰聯合主持的舞台單元短劇。總共播出的5百多集年間，這齣詼諧劇受到廣大的大學生的歡迎。那幾年，全台大街小巷常常聽得到「鐵獅玉玲瓏」的口頭禪「是滴」。

面指控，彰顯了「玩物尚志」的積極作用。他用一段文言詩句濃縮把玩玉石帶給人的心情安定與心靈避風港的作用：「源於山、鍛於川、臥於灘、手中盤，心可安，如舟泊灣，極目賞...」（2001: 130）。在他四處都是玉石的客廳中，許孝舜用台語更簡潔有力地歸納出把玩玉石的功效（圖-11）：

抓伊金金看

煩惱減一半

拿伊輕輕摸

暗爽在心中

經驗性的玩，即透過凝視與接觸的把玩，具有鎮定神經與撫慰人心的效用，是石東玩家不為外人道的集體經驗。這類經驗或許有些人會斥之為怪力亂神、妖言惑眾，然而，觸摸的效用卻是有科學上的根據。心理神經科學(psychological neuroscience)的最新研究已經找出人類的觸覺不只僅有「辨識觸摸」(discriminative touch)，即辨識軟硬、冷熱、粗滑等的的能力，更有「情感觸摸」(emotional touch)，亦即人體與物體的接觸可以觸發情緒上的感覺(MacGlone 2008; Spence & Gallace 2008)。而且，情感觸摸可以「鎮定自律神經系統與行為的激發，同時提升了生理的安定性與心理的幸福感(well-being)」(Critchley 2008: 69)。另外，觸摸物體能夠刺激記憶，協助心理治療師進行協談。臨床心理學的研究顯示，物的觸摸比傳統的心理諮商治療，更能夠誘發病人談出更豐富的生活經驗與更細膩的象徵思維(Noble & Chatterjee 2008)。最後，也是最具啟發性的是，歐美最新研發的「觸摸界面」(Haptic Interfaces)科技，進一步應用在文物禁止觸摸的博物館中，這些西方博物館已經將觸摸物體視為館方在處理文物、詮釋物件與展示教育中的一項突破性發展(Doonan & Boyd 2008; Samuels 2008; Were 2008)。

我們希望台灣有「觸摸展示」的博物館。因此，如果將來台灣的博物館能夠

結合西方最新的博物館概念與台灣傳統的在地經驗，⁷⁹將館中的警語「禁止觸摸」換成「歡迎觸摸」，筆者認為，最適合實踐這種革命式觸摸展示的人/物互動博物館，正是筆者在田野中提議與刺激民間團體來催生的「台灣寶玉石文化博物館」，因為石東的蒐藏實踐已經告訴我們，石東不只是被藏身在展示櫃中的視覺寶物，而是需要被捧在手掌心中的觸覺玩物。因此，一旦有機會進入博物館的殿堂，石東就是「歡迎來摸」的文物。

讓我們回到這節開頭第一段的主旨：在經驗的層次上，把玩解釋了使用關係的建立是要形成佔有關係，同時，佔有關係的建立是要形成使用關係。上述的田野實證資料告訴我們，在人入物的沁入過程中，主體在經驗層次上使用了客體，讓自己的身體沁入物體，使人與物融為一體。把玩後的玉石，內部質地變溫潤、外部皮殼變油亮，顯露出嬌嫩的玉體。這種人使用物之後產生的沁變結果，直接在視覺上浮現出人對物的佔有狀態。再者，在物入人的化入過程中，人觸摸了物，物也觸摸了人，物解除掉人生理上的緊繃，並進一步觸動人心，化解掉了人們的躁鬱之心。人在使用物的過程中與物展開心靈對話，在物化入了人心之後，人因此而佔有了物。於是，對於石東蒐藏家而言，真正佔有一件蒐藏品意謂著使用它，透過經驗性的玩一把玩。因此，從主體到客體的方向中，我們觀察到一物是用來被佔有的，同時，物也是被擁有來使用的。(Things are utilized to be possessed, and possessed to be utilized)。這樣的辯證循環，解釋了使用關係與佔有關係是相互形成的共生關係。

⁷⁹ 台灣傳統廟宇前都會有兩尊石獅子，前來參拜的信眾習慣性地會用手撫摸這對石獅子，因此青斗石製成的獅身也愈來愈光亮，進而散發光芒(aura)，象徵香火鼎盛。同時，人們在進出傳統古厝時，也會刻意地踩踏「戶碇」(門檻)，使其愈形發亮，象徵門戶興旺。台灣傳統的建築空間，早已彰顯出「人入物、物入人」的物質文化實踐，參觀古蹟的民眾都會習慣性地觸摸那些石頭，以感受歷史的物性。



【圖-10】人入物的沁入過程。



【圖-11】經驗性的玩—凝視與接觸的把玩。

物的能動性與主體化

檢視並歸結了主體對客體的使用與佔有關係後，筆者進一步要反向來論證客體對主體的使用與佔有關係。這牽扯到物質文化研究中的理論—物的「能動性」(agency)，以及筆者稍後在下文欲提出之物的「主體化」(subjectification)概念。但是在談及那些理論之前，讓我們先再回到田野實證資料中。前面提及，沒有蒐藏家會因為石東具有鎮定生理的神經激動效果而去蒐藏它；同時，田野經驗告訴筆者，也沒有人會因為石東可以產生心理療癒功效而去蒐藏它。換句話說，把玩石東的身體經驗是蒐藏實踐的結果，不是原因。那麼，真正激起人們強烈慾望去追求石東的力量到底是什麼呢？為什麼有人要去佔有某類物？這個解答來自田野，也來自人類學：用劉明仲的話來說—「嬌」，用鄭至偉的話來說—「光芒」，用Kopytoff(1986)的話來說—「光環」(aura)。

回到鄭至偉的談論，我們讀到另一個重要訊息—「光芒」。這個修辭也是所有蒐藏家都會談到的經驗，許多玩家將石東莫名的吸引力用台語一個詞來形容—「嬌」。石東的光芒或嬌隱射了石頭本身與生俱來的物理性(physicality)、⁸⁰蒐藏儀式將石頭神聖化所習染的昇華性(sublimity)、以及經驗性的玩所把玩出來的靈動性(potency)。這三種石東的特殊氣質相互作用摻糅出Kopytoff(1986)談的「光環」(aura)，更相互滲透散發出像大洋洲原住民信仰的「靈力」(mana)。石東散發的光環與靈力是如何讓人看到了就會為之著迷？很多蒐藏家會這樣說：「耍落，你就著落」⁸¹、「這種物件會黏人，放不掉」。中華民國玉石協會創會會長林慈德講了一段東海岸玉石是如何將人「吸進去」的過程：

老一輩ê若看著進口ê攞講：「這lê玉仔火氣sīuⁿ（太）大，看落去會去乎彈返

⁸⁰ 即第三章寶石學中論及的光澤(luster)、透度(transparency)、顏色(color)、色散(dispersion)。

⁸¹ 亦即「石東一旦玩下去，就會迷住」。

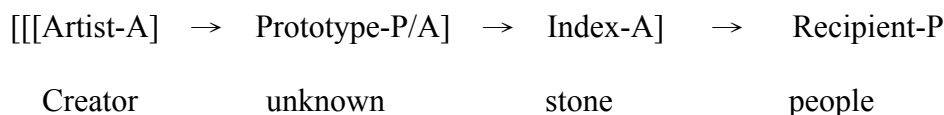
來」。⁸²就是講〔進口玉石〕sīuⁿ ia(太豔麗)！真正ê玉仔，親像咱東海岸ê，看落去會去乎吸進去，〔目光〕出去ê能量袂(不會)去反射返來。不只是吸進去nīaⁿ nīaⁿ(而已)，而且會順順啊，順順啊落去，親像有一ê管道，歸ê心就沈落來(沈靜下來)，看著卡清心。(田野筆記 2010/04/12)

林慈德描述的這種物性，是所有石東蒐藏家的共通經驗。實際上，東海岸玉石完全缺少寶石的一般印象，亦即東玉沒有像鑽石、紅寶石、藍寶石那種火光、那種豔麗，也沒有像水晶那種閃爍、那種亮晶晶、那種光鮮亮麗。這種西方人偏好的珠光寶氣被石東蒐藏家徹底嫌棄，上述「火氣太大」是最傳神的詮釋。台灣蒐藏家迷上的是石東那種淡雅的、那種溫潤的、哪種柔順的光環與靈力。但別以為石東蒐藏家迷信物裡面有靈魂的物神崇拜(fetishism)，因為每位蒐藏家都清楚知道這種差異是寶石結晶結構的差異造成，亦即西方寶石多為顯晶系，而東方玉石多為隱晶系。然而，純粹科學知識的挪用讓玩石過程索然乏味，集體美學的建構才是蒐藏家要玩的東西。石東蒐藏家都具有寶石學的知識，但常掛在嘴邊的不是「光澤」、「色散」「透度」這種物理性的描述，這種冷冰冰的寶石學用語，而是「嬌」、「Q」、「溫潤」這種物性的描述，這種人與物互動產生的美學經驗。

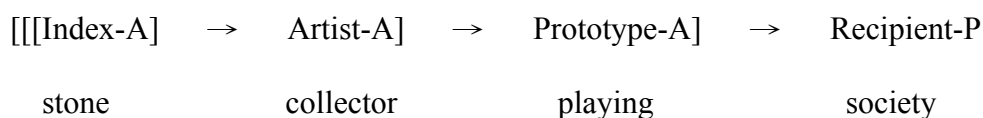
石東散發這種把人吸進去的靈力，讓物質文化研究者立刻聯想到藝術品施展的「魅術」(the technology of enchantment)(Gell 1992)。然而，石東原石是藝術品嗎？許多玩家在海邊撿到玉石後，或在路邊攤、拍賣場、民家買回原石後，就一直保留原石的狀態，這些玩家不喜歡動刀去琢磨雕刻海原石，他們僅就原石玩賞。這樣的原石蒐藏品算是藝術品嗎？台東一位重量級蒐藏家，大同戲院的老闆林經理，將東海岸玉石連同雅石統稱為「天然藝術」。筆者認為這是一個很貼切的命名，因為創作石東的藝術家不就是上天或自然嗎？因此，借用Gell(1998)的藝術人類學理論，筆者認為石東這種天然藝術就跟人造物(artifacts)或藝術品一樣

⁸² 這裡的「玉仔」指的是進口的玉石。

具有「能動性」(agency)：石東是做為藝術家(artist)的造物者作用某種未知的原型(prototype)在其身上的索引(index)，做為能動者(agent)的索引進一步作用在人類身上做為它的接受者(recipient/patient)。天然藝術的能動性可以下列式子表現：



這個式子對於未知原型的再現若成為人們關注的焦點，則這種石頭就非本研究討論的石東，而是「石頭公」這種宗教人類學探討的泛靈信仰(animism)。石東玩家的蒐藏實踐所再現的原型，儘管帶有聖化的昇華氛圍與狂熱氣息，顯然不涉及宗教性的物神崇拜(fetishism)。石東這種天然藝術所要再現的原型不在於神的旨意，而在於人的文化。因此，上面這個式子呈現出來的階段僅及於一般人，做為物的能動性的接受者；然而，在蒐藏世界中的人不是一般人，而是和蒐藏品一樣皆具有社會能動性的蒐藏家，但特別必須強調的是，率先主動制發此能動性的不是人而是物。石東吸引人們瘋狂追求這種天賜的禮物，追求者成了蒐藏家的同時也成為藝術家，在蒐藏實踐的過程中再現蒐藏的原型一玩，並進一步施作在它的接受者上一社會(底下式子所說明的典型蒐藏現象即為下文提及的許孝舜的例子)：



這個看起來相當弔詭的式子，是Gell藝術人類學理論中所缺少亦無法納入的討論，因為這正是蒐藏世界所突顯出來的特色。筆者的主張是，蒐藏世界中的物除了具有能動性外，更具有反客為主的「主體化」(subjectification)效力。筆者所提出的「主體化」觀念，挪用自Gell所談的物做為能動者的邏輯，亦即能動者不

是哲學上的「分類的」(classificatory)概念，而是「關係式的」(relational)或「脈絡式的」(context-dependent)觀念，換句話說，這裡所談的能動者不是哲學家所認定的必得有心智、意識或意圖這種像人一樣有生命的動物，而是任何兩方之間的相對關係，不管是人—人、人—物、物—物(1998: 21-22)。同樣地，筆者所提之「主體化」亦非涉及心智能力。筆者主張的「主體化」是物的能動性的產物，係指社會實踐或文化過程中客體躍升為主體的易位(trans-position)作用。同時「主體化」亦是呼應與互補人類學物質文化研究學派所提出的核心理論「客體化」(objectification)(Miller 1987)。

主體化因此是能動性的延伸也是結果。實際上，物的能動性的例子早已出現在馬林諾斯基(1991[1922])、牟斯(1990 [1925])的經典民族誌中，Gell則做出了集大成並加以理論化的貢獻，後來的民族誌於是再進一步印證並擴充這種物的理論，但他們似乎忽略了能動性之後的可能結果。筆者提出的主體化概念，也早已出現在許多物質文化研究的民族誌中，這些「物的傳記」(object biographies) (何不直接呼之為「物誌」(objectography)呢)，一方面強調物像人一樣具有人格特質，二方面也呈現出能動性的物佔有主體化的社會地位(Hoskins 1998; Küchler 2002; MacKenzie 1991; Strathern 1988)。只不過這些民族誌以傳統/小型社會觀察對象，當中的物具有人格特質與主體位置，多少習染上物神崇拜的色彩，筆者將物類延伸至消費社會中的蒐藏品，更能彰顯「去物神崇拜的」(de-fetishistic)物的社會主體化過程。Baudrillard割裂了使用關係與佔有關係，然而，石東的把玩彌合了從主體到客體這個方向中兩者的關係。相反地，從客體到主體的方向中，結合使用關係與佔有關係的物質文化現象則是主體化。同時，物的主體化的社會實踐正是蒐藏世界的形成方式。

蒐藏世界是一個物吸引著人去佔有它的魅術世界。石東施展魅術勾引著人們去與它互動的經驗，揭露了一個社會事實：不只是人在蒐藏物，更是物在蒐藏人。

石東蒐藏家常常說：「石頭會自己找主人」，相當傳神地指出了物在蒐藏人這種物的主體化的事實。許孝舜（2001: 79）的一首詩詮釋了「石頭找主人」的蒐藏經驗，他將石東挑逗著人們並把人們吸進去的過程描寫得維妙維肖（圖-12）：

妙見靈石眸急如雨
張口如盆啊啊不絕
垂首稱奇
嘖嘖聲嘶嘶力早竭
掌心拍案紅不覺
身些些斗 微微斜斜
坐不如立 立不如弓
弓不如探手
探手不如觸及
觸及雷電交加
合融方圓一體

這首詩再現的正是蒐藏儀式中典型的物的主體化過程：石頭首先勾住人們的目光，接著不斷運用令人無法抗拒的魅術誘發主體意識的慾求(desire)，在人的主體性漸漸被瓦解後，物進一步邀請人們去經驗它，具體而言，去觸碰它。同時正是這種觸碰經驗才形成人與物之間相互使用、互相佔有的關係，客體因此也佔有了主體的位置。這首詩不是天馬行空的想像文學，而是深入田野的報導文學，反映的是「石頭族樂園」這個電視節目中許孝舜訪談全台灣石頭玩家他們的蒐藏經驗，更是許孝舜個人的蒐藏體驗。同樣地，筆者的田野也遇到許多相同的蒐藏經驗。不少報導人會語帶調侃卻又陶醉其中地這樣說：「真濟，不是人咧耍石頭，

是石頭咧耍人」。⁸³這裡，我們看到了一個相當有趣的文化現象：不是人在玩物，是物在玩人—物在使用人，物也在佔有人。

許孝舜這首詩充分反映出「人就是物、物就是人」，這種人性與物性摻揉，這種主體與客體的共構關係(Hoskins 1998; Miller 1987; Tilley 2006)。然而，在蒐藏世界中，這種互動關係的發動者與主導者卻是物。從藝術人類學的觀點而言(Gell 1998)，詩中的物在蒐藏關係的脈絡中扮演起「能動者」(agent)的角色，而人成爲「接受者」(patient)，也就是蒐藏世界中的蒐藏品充滿了啓動社會關係的能動性。由於是物去勾引人來蒐藏它，因此蒐藏實踐的開始是物蒐藏人的主體化過程。⁸⁴Gell的物的能動性理論顯然挪用自語言學，同樣地，筆者的主體化觀念也借用自語言學，具體而言—變形語法(transformational grammar)。

句法學(syntax)研究句子的結構(sentential structure)，又可分爲結構文法與格位文法。結構文法探討結構的規則，以位置做爲語言分析的單位。換言之，結構文法討論一個詞或詞組在句中所扮演的地位(role)或所佔到的位置(position)—主語(Subject)、動詞(Verb)、賓語(Object)、補語(Complement)。在沒有經過結構變形下，如倒裝，結構上的及物動詞之前的位置即爲主語，及物動詞之後的位置則爲賓語。然而，格位文法忽略結構上的位置，而以詞性上的動詞做爲語言分析的焦點。在格位文法中，動詞的執行者(performer)爲主事(Agent)，而動詞的接受者(receiver)爲受事(Patient)。雖然一個英文句子只能有一個動詞，這是就結構而言，即就位置而言，但是就詞性而言，動詞未必只有一個。因此，主事未必發生在主語的位置，受事也未必發生在賓語的位置，例如底下這四個句子：

⁸³ 意即「大部分情況下，不是人在玩石頭，而是石頭在玩人」。

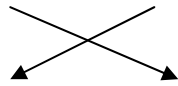
⁸⁴ 此時的人尙未成爲蒐藏家。

We want Jeter to hit a home run.

S=A V P=O=A OC

Jeter hits the ball.

S=A V O=P



The ball is hit by Jeter.

S=P V o=A

The ball hits Jeter.

S=A V O=P

【註】： S=Subject (主語)，O=Object (賓語) C=Complement (補語)

o=object (介系詞之受詞)；A=Agent (主事)，P= Patient (受事)

整合結構文法與格位文法來分析得到底下的結果。在第一句中，以“want”這個動詞為焦點時，We是主語也是主事，Jeter是賓語也是受事；但是，以賓語補語中的動詞“hit”為焦點時，Jeter是賓語但卻是主事，a home run是受事。在第二句中，Jeter這個「人」是主語也是主事；the ball這個「物」是賓語也是受事。然而，在第三句中，The ball這個「物」升格為主語，但仍不改其做為受事的事實；Jeter降位成介系詞的受詞，但卻也不改其做為主事的事實。第三句中結構上的變化即為Chomsky變形語法(transformational grammar)的意義，亦即本句主事或受事的身份並沒有改變，改變的是物從賓語的位置上升至主語的位置。然而，第三句的變形結構規則並不能解釋物的能動性。在第四句中，佔有主語位置的物同時也發動了hit的動作而成為主事，因此也具備了能動性。筆者提出的物的主體化的概念即借用自這個語言學中結構上喧賓奪主或主客易位的變形語法。

當然，在語言使用(language use)的過程中，不是所有的物都具有主事的功能並佔有主語的位置，如“The chair hit Jeter”，這是文法上正確的(grammatically correct)句子，但卻是慣用上錯誤的(idiomatically incorrect)句子。同時，主語位置中主事的物可以執行某類動作，但未必能執行其他動作，如我們會講“Jeter catches the ball”，但不會說“The ball catches Jeter”。同樣的道理，在社會實踐的過程中，不是所有的物都具有能動性，同時不是具有能動性的物都可以觸發各種社會行動。然而，能動性的物可以觸發社會行動的事實解釋了物可以佔有社會主體地位的結果。這種物的主體化的過程合法化了蒐藏世界中物蒐藏人的社會事實。以上面許孝舜詩為例，詩中的人/物關係，在主動語態(active voice)中，物是蒐藏這個動詞的主語(Subject)同時也是主事(Agent)，而人是蒐藏的賓語(Object)也是受事(Patient)；在被動語態(passive voice)中，人是蒐藏的主語，但不改變物仍是主事且人還是受事的結果：

Things collect people.

S=A V O=P


People are collected by things.

S=P V o=A

物的主體化模式強調物的能動性可以改變人與物之間的主客體關係。在主客體互動過程中，物的卑微身份常常展現最大的能動性，不知不覺帶動人性在消費社會中的強大生產力(Miller 1987: 85-108)。在消費品的世界中，儘管物的能動性帶來社會變遷的力量，但並未造成主客體關係結構上的變化，「物的卑微性」(humility of things)依然隱身在它的能動性之後，被榮耀的仍是人性（同上引）。然而，在蒐藏品的世界卻是完全倒置的結果。物的能動性在引發社會行動的同時

逆轉了主客體關係的結構，物性取得了被榮耀的地位。石東蒐藏家之間常常戲稱：「玩石頭，但不要被石頭玩了」。這是一句警惕之語，卻也無形中揭露出人被物玩、物玩人的普遍社會事實，因為不少人同時承認他們樂於被石頭利用、樂當「石奴」，強調蒐藏的樂趣就是來自於這種奉侍供品的昇華過程。因此，物的能動性尚不足以解釋蒐藏世界中的物質文化現象，物的主體化才足以詮釋此現象：人是用來被佔有的(People are utilized to be possessed.)，亦即，物在使用人的過程中進一步佔有了人。簡言之，在蒐藏實踐中，主體也呈現出被佔有的狀態。

許孝舜(2001: 25)的另一首台語短詩，栩栩如生地描述人如何被物使用，人又如何被物佔有的過程，清楚反映大多數蒐藏家與石頭之間的隸屬關係(圖-13)：⁸⁵



石頭若糖人若蟻
身軀出力雙手扛
精神糧食不可吃
人若奴才石若爺

石：人＝糖：蟻，這是令所有蒐藏家會心一笑的類比。石東玩家就像黏著糖的螞蟻一樣，只要嗅到哪裡有糖，就往哪裡去。花蓮縣東海岸玉石學會前理事長呂金戀說，他和其他5位花蓮市的蒐藏家，一旦知道台東哪位石農家有好石頭要賣，一接到電話通知，哪怕半夜也立刻一夥人帶著幾十萬的現金，驅車直奔玉石產地全數收購。家住彰化的小政，是一位朝九晚五的上班族，卻常常不辭舟車勞頓，每隔一、兩週就開車直奔台東長濱、成功撿石頭，更定期出席每個月一次的台東市玉石拍賣會。石東就是有這種「魅術」，散發能動性，誘引主人來追尋，

⁸⁵ 這首詩必須以台語發音，才能讀出詩中的「韻」味，亦即每句結尾之「蟻」—hīa、「扛」—gīa、「吃」—chia、「爺」—iā。

同時人也甘心被石頭利用，被石頭佔有。在第五章我們也見識到了台東前輩蒐藏家郭武洲將自己家裡的居住空間幾乎都讓給石頭「住」的例子。知本觀光區內一家玉石紀念品店的老闆莊恩德，他讓石頭「住樓仔厝」，自己住鐵皮屋。上述台東蒐藏家林經理，為石東買了一台超音波震動機，幫剛蒐羅到的石頭洗澡淨身，同時更為石東特製專屬的高級金字塔展示櫃，玉石井然有序地住在每格量身訂做的櫃位「家」中，並讓石頭吹冷氣，林經理說「200年後人不在了，石頭還在，人只是過客，輪流來服務石頭」。田野中，人像螞蟻(ants)般覓石，石像大爺(giants)般被服侍的例子不勝枚舉。許孝舜的詩再現物的主體化過程，反映出蒐藏世界的形成是先有物蒐藏人，再有人蒐藏物的文化歷史過程。同時，在物蒐藏人的過程中，客體沿著主體發展了使用關係，也形成了佔有關係。

Baudrillard的《物體系》割裂了西方物質文化中的使用關係與佔有關係，並隔絕了物的社會地位與主體地位(2005[1968]: 92)。然而，台灣的物誌顯示，從主體到客體的順向關係中，彌合使用關係與佔有關係的社會實踐是經驗性的玩。玩詮釋了在奢華品的蒐藏世界中，物的社會地位與主體地位並行不悖、相互依存，也因此進一步辯證了使用關係與佔有關係是相互形成的共生關係。相反地，從客體到主體的逆向關係中，使用關係與佔有關係的文化現象來自於物的主體化。雖然不是所有能動性的物皆會反客為主，主體化是物的能動性的結果。主體化彰顯出蒐藏世界存在著物蒐藏人、人蒐藏物的物質文化現象，並進一步反映出主客體的相互構成關係是在主客體互相使用、互相佔有的循環辯證關係中形成。



【圖-12】石頭會自己找主人：物我兩忘（望）。



【圖-13】蒐藏家與石頭之間的隸屬關係。

第三節 物的敘事與物質認同

別人用相機寫日記，我用石頭寫日記！

～台東石商/蒐藏家鐘榮海

石頭交易如果沒有故事，就像毒品交易：你買完你的，回去吸毒，我賣完我的，再回去製毒，拍拍屁股，各走各的，最好不要相識。

～台東石販/蒐藏家林盛隆

物的敘事與意義生產

物的主體化讓卑微的物取得應有的主體性社會地位，然而物的主體化並不排斥人的主體地位。相反地，物主體化之後，人被物喚醒能動性，從客體躍升為主體。就跟物的卑微性(the humility of things)反而散發莫大的個人與社會影響力一樣，物的主體化導致人的卑微性(the humility of humanities)，人性在客體世界中吸納了物性，滲入物性的人最後在返回主體地位的主體化過程中，形塑了自我認同並再現與再造了社會關係，同時這種轉化(transformed)後的個人性(individuality)與社會性(sociality)，不是抽象化在無形的哲學理念中，而是客體化成看得到、摸得到的物質事物(material things)—物(objects)。蒐藏實踐即是這個典型的客體化(objectification)過程。蒐藏品所觸發的個人行為或社會行動，釀生出鑲嵌在脈絡中的文化意義，並在客體化的過程中生產。因此，能動性的物會透露訊息，沿著蒐藏品，我們具體觸及個人認同與社會價值—透過物的敘事。

蒐藏實踐即是蒐藏家的物的敘事(the narration of objects)。這乍聽之下有點吊

詭，因為這混淆了敘事文(narrative)與描述文(descriptive)的界線。就文類(genre)而言，在學校大家都學過，事件才是被敘說的對象，人們談論一件事叫做敘事；相反地，物件是被描寫的對象，人們刻畫一件物叫做描述。換言之，敘事是一個事件之時間順序的鋪成，即講故事；描寫是一個物件之空間順序的部署，即勾勒意象。然而，人類學家顯然不安於這種文類的界線，並跨界交錯其間的對應關係。大學唸英文文學的美國人類學家Clifford Geertz(1973)，他著名的「厚描」(thick description)將文化事件看成是物件一樣來描述，因此就像畫家必須刻畫出物體與背景之間的關係一樣，這個觀念應用在文化事件的描述即是強調一位文化寫手(culture writer)不只是一要刻畫出人的行為，更要勾勒出索引其後的文化脈絡—「意義之網」。Geertz引用偉伯觀點所說的名言「人類是一種懸掛於自身所編織的意義之網上的動物」(1973: 5)，清楚地呈現他是從描寫物件的方法來深度描述文化事件。從Geertz得到啟發，筆者挪用厚描的概念，置換成物的敘事，在做為文化現象的蒐藏實踐中，將物件視為文化事件，蒐藏品便成為敘事的對象，蒐藏家則成為敘事者(narrator)，敘說著做為主角的蒐藏品的故事，並詮釋著故事主角以及故事本身的意義。同時，物的敘事是一個過程，不是一個文本。這種蒐藏實踐的敘事過程是一種人與物長時間的對話過程，一種意義生產的過程。因此，物的敘事是一種「深度敘事」(deep narration)。

物的深度敘事可以是田野對談中的敘說，也可以是心靈對話的書寫。筆者報導人中有些蒐藏家將自己的蒐藏人生以文字的方式紀錄下來並出版成書。這些以石頭為書寫對象的物的文化傳記，有些像是博物館學中的藏品研究，注重物本身的客觀描述，強調知識的再現；有些則是蒐藏實踐的分享，注重的是物的主觀詮釋，強調美學的經驗。底下先以報導人頑石客先生所著的《東海岸玉石玩家》(2003)與《年糕玉》(2009)為例來談物的敘事。

頑石客，注意到了嗎，這個物我兩忘的筆名相當物質文化。頑石客，明示著

頑任的石頭豈是人類所能撼動，人類只不過是石頭的過客，石頭才是人類的主人。頑石客，傳達出大多數「玩」石客在蒐藏敘事中皆會敘及的蒐藏體會一人的卑微性(the humility of humanities)，更印證了筆者所主張的物的主體化的物質文化現象。然而，物的主體化並不損及人的主體性，就跟物的卑微性卻能決定社會實踐與社會再生產一樣(Miller 1987: 85-108)，人的卑微性重新強化了人類的主體意識，使得人們更加高度珍視且靈活運用自己的主體性。例如，「背包客」(backpackers)、「部落客」(bloggers)，這種物銜接人的複合名詞，巧妙地傳達著處於客位中卑微的人，卻更能自由自在地展現反思性的主體意志。頑石客，正是這種物質文化。

頑石客的著作等於是他自己藏品的博物館，作者同時擔任導覽員與敘事者的角色。大部分蒐藏家將自己的石頭展示在客廳，有些蒐藏家有獨立的展示間，有些則有獨立的展示屋。然而，頑石客顯然將書頁變成自己的展覽館。他兩本著作中的展品幾乎都是自己藏品，不少書中的珍藏還是自己在海邊檢來的。書中每一顆玉石的照片都是頑石客用傻瓜相機親自精心拍攝，兩本書的出版都是自掏腰包請印刷廠直接製版印刷成冊。書籍並沒有在書店販售，而是在花蓮石藝大街、玉石店面、石販之間、或網路上流通。頑石客的著作等於是調派至花蓮司法界任職約10年間玩石經驗的點點滴滴紀錄。不過，他的石頭書呈現方式卻是以物為中心的客觀描述，從玉石的分類、產地來源、外在視覺表現、內在質地特性、製作工藝、到本土與進口比較，做了相當全貌式的紀錄，文中不乏引用前人的著作與相關文獻做為佐證。利讀之下完全不像是玩石經驗的記事，而有點像是博物館標本圖錄的文物描述。然而，實際上這兩本著作仍然是物的蒐藏敘事。首先，書中描寫的對象絕大多數都是作者的藏品，書寫等於是幫自己「不可分割的所有物」(inalienable possessions)確立社會主體地位。這種寫物方式是作者凝視著物、觸摸著物所進行的詮釋性對話過程，因此儘管是全貌式的知識再現，當中早已融入作者的主體敘事觀點，寫物便成了作者召喚物質認同所進行的經驗敘說。再者，頑

石客的寫物過程中穿插了一些議論性的討論，無異於是作者蒐藏經驗的再現，例如作者以自己大量的蒐藏品為例，探討東海岸玉石在分類上的歧義現象(2009: 12-108)，更以自己的把玩心得駁斥玉石盤玩中的以訛傳訛現象(221-230)。另外，除了直接討論玉石玩賞原則的幾篇專論外(2003: 66-80)，每個單篇中對於個別玉石的描述都融入了作者的欣賞角度，清楚敘說了蒐藏實踐中的個人美學經驗。最後，作者討論了玉石的工藝表現與玩賞風尚(2003: 166-180)、玉石的撿拾、買賣與餽贈(2009: 306-316)，彰顯出作者參與在花蓮玉石玩家的蒐藏實踐中所玩出來的主體價值論述，這種物的價值觀就是敘事者從蒐藏經驗中所詮釋出來的蒐藏意義，此意義的建構正是透過物的深度敘事過程。

頑石客用寫物的方式來展開他的蒐藏敘事。常常，蒐藏敘事是以敘說的方式進行：三不五時，蒐藏家彼此聚在茶桌邊談論著自己手上把玩的石頭，敘說著這顆石頭是如何與自己遭逢、如何陪自己生活、如何美麗、如何稀有、如和珍貴。人們敘說著物—說物。然而，有人用書寫的方式將自己與愛物間的心靈對談一頁一頁紀錄下來—寫物。不過，寫物不是件容易的事，不是因為寫作的技巧，而是因為寫作的對象—你深描著物，卻寫到人。因為，你寫作的對象(object)已經不是一般的對象，你寫作的對象裡面有自我的鏡像。因為，你寫的物已經不是一般的物，你寫的物裡面有人—那是「有氣息的物」(idiosyncratic objects)。因為，你寫的不是它，你寫的是他/她。頑石客在他的序言裡提到這種寫物的兩難：

在本土玉石之中，筆者特別偏好與鍾愛年糕玉。徐志摩說：「一個人要寫他最心愛的對象，是多麼使他為難的一個工作？你怕描壞了它，你怕說過份了腦了它，你怕說太謹慎了辜負了它。我現在寫康橋，也正是這樣的心理。」而筆者寫年糕玉，心裡也有這樣的矛盾。(2009: 2)

對頑石客而言，寫物是他蒐藏人生的自我完成。一開始，他只是將平常蒐藏

石頭的心得寫成雜記—在哪個海邊撿到什麼石頭、和哪個石友談論到什麼石頭、在哪個石販哪裡買到什麼石頭等等。累積了4、5年的寫物雜記，遂形成了一個物體系，最後付梓成《年糕玉》。完成此蒐藏敘事後，頑石客便轉調宜蘭任職，因此，寫完此書等於完成他個人在花蓮期間蒐藏經驗的自我交代，他也打算以此書做為告別蒐藏石東的代表作，但事與願違。在宜蘭的家中，他告訴筆者：「我書出完了，告一個段落了，不玩石頭了，也不再買石頭了。書印好了，算是人生的一個里程碑了。但是，怎麼知道，現在還是一直買個不停！」是啊，當然還一直買，因為人生還有很多里程「碑」(mile-stones)，所以路上還有很多石頭要撿！因此，蒐藏敘說是生命經驗的自我完成，但蒐藏實踐卻是永遠在完成中，因為每位石東蒐藏家的收藏盒或展示櫃上，永遠少一顆石頭。

從敘事文本的面向來看蒐藏是文學理論家提出的觀點，同時也是筆者物的敘事的另一個靈感來源，但筆者的版本與文學理論有明顯的差異。藝術學者John Elsner和Roger Cardinal所編纂的*The Cultures of Collecting*是一本重要的蒐藏研究論文集，當中收錄了文學家、社會學家、藝術理論家、歷史學家、人類學家的論文。其中，Bal(1994: 97-102)從文學理論的角度探討蒐藏，直接將蒐藏視為敘事文本(collecting as a narrative)：他說明敘事文有開場(beginning)、中間(middle)、結局(ending)的結構，同時，人們在敘說故事時通常不會從開場開始，而是採取「插序法」(*in medias res*)從中間講起；同樣地，蒐藏有完全相同的結構，蒐藏的一開始經常都是「隨意的」(arbitrary)、「偶發的」(contingent)，這種不更意的緣起事件，通常是要經過事後回想與敘說才得以重建，換言之，蒐藏的一開始通常都不是蒐藏行為，蒐藏的開場並不存在，蒐藏故事的開場在中場。

蒐藏跟敘事文一樣共享插序法的文本結構，這點筆者完全同意。在石東的例子中，蒐藏事件的開場往往不存在蒐藏故事的敘說情節中。許多蒐藏家一開始接觸到石頭時，完全意想不到日後會那麼著迷、那麼沈醉，更不會想要當一位玉石

蒐藏家。在談到自己的蒐藏經驗時，除非筆者問及，否則人們通常都不會主動提及自己是何時、如何開始的，因為對蒐藏家而言，開始不是蒐藏的故事，開始是蒐藏的前傳。因此，蒐藏敘事常常缺乏或不包括蒐藏前傳。許多時候筆者和蒐藏家聊天時，在他們講得天花亂墜的過程中，筆者會插問他們蒐藏的第一顆石頭，頓時，很多人講不出來，部分因為他們根本也不清楚自己是怎麼開始的，部分因為他們根本不認為第一顆石頭算得上是蒐藏品。然而，一旦他們談到或拿出自己的第一顆石頭時，通常都會強調這顆石頭的意義大於石頭本身，因為這顆石頭從現在的眼光來看算不上是蒐藏品。實際上，大部分蒐藏家不會覺得一開始在海邊無意撿到的第一顆石頭是蒐藏品，也不會認為第一顆別人送的石頭或第一顆自己買的石頭是蒐藏品。第一次是邂逅、第一次是收禮、第一次是購買，第一次是具有起源傳說意涵的蒐藏機緣(serendipity)，但不是具有社會實踐意義的蒐藏行為(act)。正因如此，蒐藏前傳甚少出現在蒐藏敘事的情節中。

很清楚地，文本模式有助於解讀蒐藏的敘事結構，然而我們更有興趣的是敘事過程。人類學家的田野工作意味著觀看與聆聽，觀看意味著參與在事件中觀察它的過程，聆聽意味著加入在對話中傾聽人們的敘說，因此，對敘事結構的掌握有助於釐清事情的脈絡。然而，人類學家的興趣顯然不是將文化事件凝結成靜態的文本來解讀，而是要將它還原成動態的過程來經驗。因此，筆者所關係的議題並非將蒐藏實踐視為敘述文本，一如Bal所指出「我要討論的是蒐藏做為敘事文本，不是做為一個講故事的過程，而是蒐藏本身就是一個敘事文本」(1994: 100)，換句話說，「蒐藏就是故事」(103)；相反地，筆者所側重的是蒐藏實踐的敘事過程。筆者主張，蒐藏不是敘事文本(narrative)，而是敘事過程(narration)；蒐藏不是故事(story)，而是講故事的過程(story-telling)。

蒐藏敘事過程中的意義生產運作在個人與社會兩個面向中。蒐藏的意義糾葛在人性與物性之間，交織在個人認同與社會實踐之間，不只主體與客體不可分

割，個體性(individuality)與社會性(sociality)也無法二分。筆者的田野經驗顯示，蒐藏敘事中的個人與社會的界線模糊難辨，敘事者在敘說他/她的蒐藏品時所再現與創造的自我認同，常常是索引回社會脈絡中；同樣地，敘說過程中所再現與創造的社會價值，常常連結至個人的物質認同。儘管蒐藏是個人的社會實踐，蒐藏也是社會的個人再現，蒐藏是個體性與社會性相互緊密編結的文化現象，但是為了方便討論，筆者仍然分別論述，在此僅探討蒐藏的個人意義。底下再來閱讀另一位報導人的物的敘事。

石東玩家中不乏知名女性蒐藏家，朱曉慧便是其中之一。朱曉慧的老家在花蓮鯉魚潭山下，也就是台灣玉的產地。結婚後與先生張文通遷居台東縣東河鄉的金樽。張文通先生原非台東人，他的老家在桃園，遷居到台東後原先從事重機具業，隨後便定居在金樽，開始他的玉石人生。他千里迢迢從北部來到東部最後黏在台東的歷程，是一段傳奇，更是那些從西部搬遷來台東定居的蒐藏家的共同經驗。朱曉慧(2002: 7)在書中提到他先生的心路歷程：「我也常想，來到台東，當初是爲了事業，沒想到後來竟然不務正業，爲了玉石而拋棄事業，不禁搖頭嘆息，玉石到底有什麼魅力呢？」不要誤會了，這不是玩物喪志，相反地，這又是玩物尙志的例子。實際上，張文通先生曾任台東縣寶石協會會長，他與太太共同從事玉石藝術與創作，玉石事業經營得有聲有色。張文通的玉石作品融入了東海岸史前文化的養分與意象，同時也注入了自己的創意與工藝，是文化創意與生活美學的最佳典範。在進口玉石充斥的消費市場上，張文通堅持只採用在地東海岸玉石做爲藝術創作的材料，因此他的玉石作品贏得不少國內外台灣玉石蒐藏家的青睞。他太太朱曉慧也是台東素人畫家，他們兩人在台東縣立文化中心舉辦過的玉石與畫作聯合個展深獲各界好評。喜歡作畫和寫作的朱曉慧將她和先生的蒐藏故事集結成系列叢書—《台灣玉經—第一卷台東玉》(2002)與《台灣玉經—第二卷玉石文化》(2009)。

《台灣玉經》是典型的物的敘事。不像頑石客的著作是採取系統性的客觀分類描述，注重的是藏品分析過程中的知識再現，朱曉慧的《玉經》（以下以此簡稱）選擇用草擬性(discursive)的主觀詮釋，側重蒐藏實踐過程中的經驗溝通。翻閱後，你會發現《玉經》中的每顆玉石都是以世界的方式浮現給敘事者認識、展現給閱視者見識。對於作者而言，書中的每顆玉仔都不是空間的觀念，而是時間的再現；每顆石仔都不是科學的實踐，而是美學的經驗。作者不是用玉仔來講歷史，也不是用石仔來談生命，對敘事者而言，玉仔就是歷史，石仔就是生命。簡言之，朱曉慧(2002)《玉經》中的每顆石頭都是生命歷程的反映與反思：

白玉髓：冰清玉潔，晶瑩剔透，如孩童天真無邪(11)。

血絲碧玉：如少年人血氣方剛，懷有夢幻的理想(13)。

跳花玉：如花樣年華的少女，對未來的憧憬和期待，充滿綺麗夢想(14)。

年糕玉：像中年人歷經奮鬥過程，外表沈穩內斂，但內在是堅強而有韌性，乍看是溫和敦厚，再看裡面更是有堅實之質感與紋裡(15)。

黑年糕、黑鬼仔：就如老人一般，歷經大風大浪，七情六慾，喜怒哀樂，悲歡離合...，精華蘊藏，外表似乎已無顏色，內裡卻是質地厚實、細密、又堅又韌，必須耐心盤養，使其再現生命活力(19)。

這種對物的敘事方式，不是一種文學比喻，而是一種生命境遇，一種從蒐藏實踐中再現的真實生命情境與遭遇。這種蒐藏敘事模式，不是一種想像的心理投射(psychological projection)，而是一種具體的物質反射(material reflection)，一種在凝視中看到的美感表現，在接觸中碰到的感官體驗—清清楚楚就在眼前、實實在在就在手中，這種看得到、摸得到的把玩經驗（圖-14）。石東蒐藏家不是文學家，用一些華麗的修辭來描繪自己的愛物；石東蒐藏家也不是哲學家，用一些深奧的詞藻來論述自己的寶物；石東蒐藏家只是生活玩家，用石頭來玩人生，用人生來玩石頭—在石頭中實踐生命，在生命中經驗石頭。這種辯證的關係，正足以

印證蒐藏世界是主客體互相使用、互相佔有的物質文化。這種我在你裡面，你也在我裡面的共生現象，正是蒐藏敘事要去客體化的鏡像。這只需透過微微凝視、輕輕接觸，就可召喚人們的物質認同，展開建構意義與形成自我的物的深度敘事。

透過蒐藏敘事，我們讀到的不只是敘事者對於蒐藏實踐中物的意義的詮釋 (interpretation)，更是物的意義的再生產(reproduction)。《玉經》中有許多張文通的玉石作品，是創作者詮釋考古文物意義並再挪用其意義的產物。不像一般市場上的制式玉石墜飾或玉石雕刻，張文通的玉石作品毫無精緻的刻工，更缺乏細膩的磨工。期待買到一個正圓、平滑、光亮的玉墜子的客人，走進他的店裡勢必會失望—他的作品肉眼可見砂輪痕。⁸⁶在《玉經》(2009: 138)中他提到自己研磨玉璧有四個原則，就是不圓、不平、不亮、洞對不準。筆者則為他的作品下了一個註腳：不圓的圓、不平的平、不亮的亮、不準的準。他那磨得歪七扭八的玉璧很難令人想到「以蒼璧禮天」的那種中國古玉璧，實際上，他那做得皺紋滿佈的玉璧只有中間的鑽孔讓它符合一絲絲璧的資格，但是，那個孔卻又對不準。原來，根據張文通在書中的敘說與筆者的田野訪談，那是東海岸史前考古文物中的紡輪造型，中央對不準的洞是卑南文化中玉鏃等玉器上的日月鑽孔法。⁸⁷然而，其作品不是仿古，創作者獨創的當代工法使得整體造型完全看不出是紡輪或玉璧，但卻又散發著想像中的古南島民族的風味。張文通論及日月孔洞的意義：「看得見的為陽、看不見的為陰，陽剛、陰柔，…一切的相對、兩極，相反之事物，全部打破、貫穿、相容，同在一個圓中。一切皆圓滿」(同上引)。他也敘及紡輪的意涵：「紡輪古時織布用，故也有護體，保護之意」(同上引)。張文通的敘說透露出他如何詮釋與再生產物的意義。他轉用卑南文化中源自花蓮平林遺址台灣玉的攻玉法，挪用東海岸史前文化中紡輪的原型與陰陽石的概念，揉合個人的創意與

⁸⁶ 亦即留下研磨玉石時的工具痕跡，因為研磨玉石採用砂輪機，所以師傅將此工具痕稱為砂輪痕。一個玉墜子若讓客人可以觀察得到砂輪痕，不管是用肉眼或用放大鏡，便是不及格的瑕疵品。一般而言學徒的磨工才會留下砂輪痕。

⁸⁷ 亦即從玉器的一面旋鑽到一半後，再從另一面旋鑽，因此這個孔常常會對不齊，而產生日月孔洞的造型。

現代工藝，選用許多蒐藏家最愛的年糕玉磨製出新意，在玉體石身上詮釋著史前文化的意象並重新打造出蒐藏實踐的當代意涵。因此，磨製(crafting)是蒐藏家再生產物的意義的一種敘事方式。⁸⁸石頭的意義是在磨製中打造出來的，是在人與物的親暱對話與肉體接觸的磨製過程中具體打造出來的物質認同。



【圖-14】張文通、朱曉慧夫婦與其玉石作品。

⁸⁸ 實際上，筆者的田野經驗顯示，半數以上石東蒐藏家自己都會磨石頭，他們不只是石頭的消費者，更是物的意義的生產者。關於蒐藏實踐中的消費意涵將在下一章討論。

物質認同與物質信仰

蒐藏是人與物最親暱的對話過程，因此筆者主張蒐藏敘事最能直接反映出敘事者自我的「物質認同」(material identity)。這種人與物的親密關係，讓蒐藏散發著詩意般的浪漫氣息。因此，Pearce(1995: 31)將蒐藏視為詩學，指出蒐藏詩學主要關心在蒐藏過程中個人如何定義自我，並探討「個人在生活中如何經歷蒐藏過程、他們如何傾訴自己和蒐藏的關係」，換言之，蒐藏詩學「關注蒐藏對蒐藏家的意義、蒐藏如何影響他們的生活」。Pearce進一步分析詩學(poetics)的詞源，說明該詞具有創造、實踐、經歷的意涵，整體而言，將蒐藏視為詩學即在強調蒐藏實踐與經驗中個人性的創造活動與生活遭遇（同上引）。由此可以看出，蒐藏詩學的觀點顯示出蒐藏實踐形塑個人生命經驗，自我的形成是透過蒐藏經驗中人與物的對話過程，於是自我的認同是從物質世界中所建構。因此，蒐藏是一種物的深度敘事過程，其意義的生產在於過程中敘事者透過與愛物的對話所形塑的個人物質認同。這種物質認同進一步說明了純粹的人性並不存在，人性是主體被吸入客體世界中沁入了物性的產物。關於這點，Miller(2005: 10)直接了當地說「沒有一種東西不是客體化，前客體化的形式(pre-objectified forms)根本不存在」，Miller(9-10)舉宗教和商業為例說明這種物質文化現象：

從辯證的角度而言，我們生產了歷史過程，同時我們也是這些歷史過程的產物。一方面，我們創造了宗教與商業；另一方面，宗教與商業的存在則具體創造了古埃及的牧師或是日本的商人。所以，我們的人性並沒有先於它所創造出來的東西。先行者是客體化的過程，此過程給出形式，也接著創造了自主性的主體與自主性的客體，這引導我們思考人是使用物與機構的人。

這段論述闡明了人之所以為人是因為物的使用，換言之，人性是主體參與在客體化過程中摻揉進物性的融合體，因此，物的敘事即是在召喚早就存在人性中

的物質認同。Miller主張人性並沒有先於物性的事實支持了筆者提出物的主體化，這種現象進一步從蒐藏世界中的個人物質認同得到印證。同時，正是因為物的主體化所觸發的個人物質認同，才讓Pearce的蒐藏詩學或筆者的蒐藏敘事成為可能。Bal(1994: 103)認為「蒐藏是一種本質性的人類特質，起源於人們有講故事的需求」。然而，如果沒有物質認同，這種敘說需求不可能被啟動。蒐藏敘事的展開是敘事者召喚物質認同的過程，同時在敘事過程中自我也不斷重新再定義與再建構—透過物的凝視、碰觸、與詮釋。

人召喚物質認同以敘說自我生命經驗的事實，可以成為人類學家田野研究的方法。民族誌研究的傳統是參與觀察與深度訪談，後者需要田野工作者對報導人提問，以讓報導人敘說自己的生命故事。這種提問一方面需要談話的技巧，一方面需要研究者先和報導人建立起朋友的關係，在取得一定程度的信任與認同後，報導人才有可能談論社群的歷史事件或個人的生命經驗。不過，民族誌研究的田野地常常不是一個強調個人主義的西方社會，談論自我、敘說生命故事不是重視集體性的小規模社會的傳統。因此，田野工作者常常必須花一段漫長的時間才能讓報導人習慣提問—回答—敘說的訪談或聊天過程。然而，如果把敘說的對象從事件轉移到物件，從人轉換到物，事情就完全不一樣了。美國南加大人類學家Janet Hoskins的田野經驗提供了一個好例子。Hoskins(1998)研究印尼Sumba島上南島民族Kodi人的自我觀(selfhood)，當她想要瞭解報導人個人的生命故事，而以「告訴我你的生活」(Tell me about your life)這種方式提問時，得到的結果卻都是一連串關於儀式、組織等社會性的敘說；然而，當她改問交換物或家中儀式物時，她便輕而易舉地蒐集到主觀經驗、生命故事等個人性的敘說。Hoskins(2)提到：「問到他們自己的事時，這些人顯得相當害羞，他們舌頭打結說不出話來，但是問到他們所擁有的物品時，每個人都成了偉大的說故事專家」。

筆者有相同的田野經驗。之前筆者研究的越南中央高地Giarai人，是一群生

活在相當傳統社會中的南島民族，他們實行集體墓葬，由高腳家屋所組成的聚落構成族人社會生活的全部。當時筆者在研究Giarai人的死亡儀式中所再現的人觀 (the concept of persons/personhood)。雖然我參加了幾場喪禮，觀察到儀式過程；雖然我問了服喪者、耆老、頭目、祭司，聊解到Giarai人日常生活中「餵/養死人」的文化實踐，但是我仍然很難掌握Giarai族人觀的形成方式，直到最後在報導人家中他們看著、摸著自己的蒐藏品開始講故事。當筆者直接問頭目他自己的生生活經歷與服喪經驗時，他幾乎講不出來。然而，當我問到擺設在木牆旁的一長排酒罈時，他凝視著那些自己的蒐藏品，他觸摸著某個古銅色的酒罈，他開始滔滔不絕講到自己的生命經驗，從抗法戰爭講到抗美戰爭（越戰），從共產黨講到和亡妻在月光下的墓屋喝酒，從餵死人的碗講到吃死人飯的鬼豬。看著酒罈、摸著酒罈，他講到他餵了亡妻7、8年的餵死人過程。同樣地，當筆者直接問一位婦女她的故事時，她不知如何開口。然而，當我問到架設在木牆上的織布器具時，她悄悄拿出她自己的蒐藏品。那是一大疊她媽媽織給她的Giarai傳統布衣，她將那厚厚一疊布攤開鋪在自己大腿上，她輕輕撫摸、慢慢端詳，便開始無法自己地從織在一塊布中的直昇機圖案講到她年輕時的故事，從織在布中的鳥和荆棘樹紋案講到未來這塊布要當成個人葬禮的裹屍布。對於Giarai人而言，人的觀念是鑲嵌在酒罈上的烙印，是編織在布衣上的紋飾，凝視與觸摸展開了人與物的深沈對話過程，人觀便是在充滿物質認同的敘說與再敘說中再現與再形成。

因此，沒有物件，沒有事件。Hoskins研究自我觀，筆者研究人觀，兩者的焦點都集中在人的主體意識與人的文化，但最後卻都從物質文化研究的方法切入，才獲得原先設定要蒐集的關於人的資料。印尼Kodi人的鼓和檳榔袋、越南Giarai人的酒罈和布衣，都是可以觸動記憶的容器類物體，它們是有生命傳記的物件，可以訴說個人的生命歷史與故事(Hoskins 1998)。東南亞南島民族的例子清楚透露出，即便研究課題放在人的文化，從物切入的新興物質文化研究方法，亦即Appadurai(1986)提出的「方法學上的拜物主義」，可以對人類學傳統中的田

野研究提供開創性的貢獻。因此，筆者認為，民族誌研究者若從田野「報導人」(subject informants)身上無法直接詢問到相關資訊，何妨換個對象從「報導物」(object informants)著手，讓人與物進行對話，因為可以提供訊息者不只有現身在面前的人，更有隱身在角落的物。

上述兩個例子皆發生在傳統社會，那複雜社會的情形呢？西方社會向來注重個人主義，從傳統基督宗教的個人告解與禱告到當代精神門診的心理諮商與協談，無不強調生命經驗的敘說可以幫助個人探索心靈或自我療癒。因此，要讓西方社會的報導人表達主觀經驗，相對於非西方傳統社會而言，顯然比較容易習慣與適應。不過，台灣社會雖然屬複雜社會，但西方傳統的個人主義畢竟是移植過來的外來影響，談論自己的生命故事，顯然不是那麼令報導人覺得自在的事。筆者田野一開始時，原本以為現在棲身自己熟悉的東台灣海岸平原，不是客居陌生的越南中央高地，原本以為現在回歸自己對答如流的母語環境，不是暴露在必須牙牙學越語、Giarai語的外語環境，再加上自己也有4、5年的石東蒐藏經驗，所以筆者認為田野訪談對自己而言絕對是駕輕就熟的事。萬萬沒想到，田野初期受到莫大的挫折。當筆者用聊天的方式問報導人這類問題時：「最早是什麼時候開始蒐藏石頭的？為什麼要蒐藏石頭？可不可以請你講一下你最喜歡的石頭是什麼？石頭對你有什麼意義？蒐藏過程中有什麼你最難忘的事」，報導人幾乎都是勉強東湊西湊，擠出幾句不成邏輯的破碎句子來應對。當然，筆者對於這樣的結果感到氣餒。然而，後來想到在越南的田野經驗，頭目的是看著酒罈、摸著酒罈在談他的人生經歷，婦人是凝視著布衣、撫弄著布衣在說她的生命故事。於是，筆者改變策略，將焦點從「報導人」轉移到「報導物」身上，問題改成：「可不可以參觀一下你的蒐藏？可不可以欣賞一下你的石頭？這顆石頭有什麼故事？」當報導人帶我參觀自己家中的展示櫃時，當他們從房間拿出自己的蒐藏品時，他們開始把玩，石頭一顆一顆被捧在手掌心中摩挲，一粒一粒被高舉在燈源下端詳。接著，人們就好像突然被石頭給附身/佔有 (possessed)，成了石頭的乩童、當了

石頭的代言人，於是便開始眉飛色舞地講起每一塊玉仔的身世、每一顆石仔的故事。過程中，報導人便自然流露地談出石頭對自己的生命意義、訴出自己的生命遭逢、講出自己的生活是如何與石頭相互糾葛在一起。凝視著自己的寶物、玩弄著自己的愛物，每個人都有講不完的「蒐藏人生」。一旦有報導物在身邊，報導人講起「蒐藏人生」時，筆者的經驗是：你要中場休息上個廁所都很難，更別提離開田野現場了！

「蒐藏人生」意指物的深度敘事體現的不只是物的文化傳記，更是人的生命經驗。然而，要探討後者必須從前者著手，尤其在人們不那麼習慣自我敘說的非西方社會。在第四章，筆者以物為主題去勾勒石東的文化傳記，過程中卻也同時反映了個人的生命經驗與社會的歷史變遷。從石頭身上我們讀到了阿香的生命故事，一位住在台東成功的石販、一位身上流著西拉雅人、阿美人、荷蘭人、客家人血統的甘草人物，她如何從小和阿祖本來撿破銅爛鐵，後來開始在白守蓮海邊撿石頭、賣石頭；她如何因為一位外省伯伯抵押的一批蒐藏而與花蓮蒐藏家搭上線，後來經營原產地玉石買賣，名聲傳遍全台；她又如何從姊姊鹿寮中挖出以前丟鹿洩恨的白玉髓等玉石，後來她買賣玉石的錢成了她這位單親媽媽養活三個小孩的主要經濟來源。雖然一直經營買賣，但是阿香也有一間房屋專門安置從早期蒐藏到現在自己不想賣的蒐藏品。她不只是石販，也是蒐藏家。她的蒐藏人生、她對物的敘事過程，反映她自己的生命歷程，也再現了民國60-90(1970-2000)年代台灣的社會變遷。民國60-70(1970-1980)年代東海岸的成功一帶，人們不是出海捕魚，就是去海邊撿石頭。阿香正是左手賣魚仔，右手賣石仔，賣魚仔論台斤，賣石仔論公斤。魚仔和石仔正是在地的經濟作物。民國77年(1988)大頭伯伯抵押石頭給阿香因為他要回大陸探親，那年，正是政府開放大陸探親的那一年。民國79年(1980)，阿香賣了一顆黑年糕2.6萬給花蓮的蒐藏家，直呼「怎麼比大家樂還好賺」，當時台灣正是台灣錢淹腳目的景氣繁榮時期。從阿香對於物的深度敘事，我們讀到了東海岸小鎮與台灣大社會經濟發展的關係，石頭蒐藏再現的是一部社

會經濟史。⁸⁹因此，我們在第四章讀到的更多例子都說明了，個人生命經驗與社會集體再現皆是透過物的深度敘事過程中一一浮現。同時，物的深度敘事正是敘事者召喚物質認同的過程，這種召喚過程是在報導人與報導物可以互相觸動的田野訪談中進行，也就是當報導人凝視著、觸摸著報導物時。

田野實證顯示，物質認同更可能進一步在物的敘事過程中創造出物質信仰。有人用工藝來磨造物的意義，也有人用詩句來咀嚼物的禪意。許孝舜的《久逃舜語錄之收石禪局》（底下簡稱《久逃》）可說是物的敘事的典範，書中的每顆石頭都不只是空間上的物件，更是時間上的事件。許孝舜以追憶老照片的方式，回溯童年在暖暖老家基隆河溪床上玩耍的經驗，那時他赤腳站在一顆水中的大石頭身上，許孝舜遂以這一幕童年時代的浮光掠影，當成他生來就與石頭注定的機緣，開啓了一連串他與石頭糾葛一生的生命敘說。當然，許孝舜小時候不可能有意識地蒐藏石頭，這種敘事模式是本節開頭論及的插序法，是經過蒐藏家事後回憶索引出來的蒐藏前傳，它的起源意義就和神話中的起源傳說一樣，具有歷史上的重要意義。這種物在時間中的意義，顯然是蒐藏家在社會互動中透過敘事的方式所建構與再生產的結果，然而這並非憑空生產的意義，而是召喚物質認同而觸發物質反射的詮釋性敘說。筆者第一次與許孝舜見面是相約在台視對面的一家咖啡廳，聊了不到半小時後，他便慷慨地邀請我前往他家參觀他的蒐藏，我有點受寵若驚。進屋後，我立即體驗到一種世界：一種物的生命世界。筆者的訪談便是在主人一一秀出愛物的聊天過程中進行。在光環(aura)籠罩的石頭屋中，許孝舜深情款款凝視著石頭、輕輕柔柔摩挲著石頭，便開始絲絲入扣敘說他的「學石」人生，娓娓道出每顆石頭對他的特殊意義與生命啓示。

《久逃》是他與石頭的經驗性對話過程，內容是物質反射觸動的一系列主體反思(introspection)，最後創造出個人的「物質信仰」。對不碰石頭的局外者而言，

⁸⁹ 第四章台灣玉的文化傳記中，我們可以更直接觀察到玉石與經濟發展的密切關係。

進到他石滿為患的屋中，一定會覺得他瘋了，然而他會說：「如果，您罵我已經瘋了，我會笑著歡迎您一起來瘋」(2001: 11)。對不玩石頭的旁觀者而言，踏進他家看到每個屋角都是石頭，一定會覺得許孝舜未免也囤積太多石頭了吧。然而他會說：「外人來看/我擁有好多石頭/其實是石頭給我好多好多」(133) (圖-15)。因此，這些大大小小、形形色色的石頭絕非無意義的囤積(accumulation)，而是有意義的蒐藏(collection)。田野經驗告訴我們，蒐藏行為不是迷信的物神崇拜，而是理性與感性交織而成的物質信仰。在許孝舜的蒐藏櫃中有10顆一系列各種形狀的石頭，實際上這10顆石頭已經從櫃中走進他的心中，並成為他自我人格與自我鏡像的個人期待。他與每顆石頭皆發展出反思性的對話，每顆石頭都「告訴」他如何做事、如何做人 (42-51) (圖-16)：

我有10粒石頭

圓的佢我講 做代誌 愛恰別人參詳 毋通玲瓏瓏

尖的佢我講 做代誌 愛避免予人受傷 毋通鏗鏘鏘鏘

四角的佢我講 做代誌 愛抓到方向 而且正正當當

長的佢我講 做代誌 是來日方長 毋通莽莽撞撞

平的佢我講 做代誌 毋好心事重重 才會舒舒爽爽

破的佢我講 做代誌 毋好黑白亂衝 祿使慌慌狂狂

洞的佢我講 做代誌 愛非常有量 腹腸予人來來往往

湖的佢我講 做代誌 莫有苦衷 才會穩穩重重

崖的佢我講 做代誌 愛想到無常 毋通雨雨風風

梭的佢我講 做人 愛時常運動 才會健健康康

這10粒石頭 永遠在我心中

雖然沒有行諸文字，許多石東蒐藏家都會發展出上述這種從客體反射到主體反思的敘事模式，這種對於物的信念幾近於對於神的信仰，這種從物而非神得到

的精神啓示筆者稱之爲物質信仰。然而，物質信仰並非物神崇拜，因爲田野經驗顯示沒有任何石東蒐藏家信奉「石頭公」的泛靈信仰。上文敘事者信仰的並非物裡面的靈魂，敘事者清楚知道石頭裡面沒有精靈，但是石頭卻反映出精神。不過，我們也不能說這是一種精神信仰，因爲沒有物就沒有精神。在許孝舜的反思中，我們可以讀到圓跟玲瓏、尖跟鏗鏘、角跟正當當等這一系列從物質過渡到精神的關係中，是從客觀的形式到主觀的意義的敘說，同時意義與形式之間不是約定俗成的(arbitrary)，而是像語言的擬聲詞(onomatopoeia)一樣是和協的(consonant)。因此，這種符徵(signifier)和符指(signified)的協調關係，反映出精神不是從物裡面的靈魂衍生來的(derivative)，也不是從外在賦加來的(additive)，換言之，精神不來自任何地方，而是物本身(per se)就是精神。於是，形式與意義之間不是剝奪的(denuded)關係，精神與物質之間也不是綁架的(abducted)關係，兩者之間是等值等效的(equivalent)關係。簡言之，物質就等於信仰，信仰也等於物質，這即是物質信仰。

從物的社會生命的觀點而言，物質信仰中物的精神是物品「去商品化」(decommoditization)與「單一化」(singularization)所產生的「光環」(aura)(Appadurai 1986; Kopytoff 1986)。同時，物的精神更是蒐藏實踐中的儀式效力，亦即物在經驗商品期死亡與藏品期再生的通過儀式後脫俗入聖而蘊生的昇華性(Belk 1988; Baudrillard 2005[1968]; Clifford 1985; Pearce 1995)。習染昇華氛圍的物進一步主體化，人性的卑微強化了人們對於物的附著情感(attachment)，當蒐藏家與愛物展開詮釋性對話時，物質認同同時被召喚，蒐藏家便在凝視與接觸的過程中經驗物質反射，進一步觸動一連串的主體反思。在物的深度敘事過程中，在主體生命經驗與客體物質意義的再現與再生產過程中，這種物質認同引發客體反射進而觸動主體反思的儀式性效力即爲物質信仰。簡言之，物質信仰是蒐藏實踐中物的深度敘事的儀式性效力。

綜合言之，在蒐藏實踐中，人對於物的深度敘事是連接外在客體世界與內在主體世界的意義生產過程。這個敘說過程打破了外在與內在的區隔、模糊了客體與主體的界線、化解了物質與精神的對峙。同時，在這種消弭二分法的物的辯證敘事過程中，蒐藏實踐的個人意義是糾葛在人性與物性之間物質認同，蒐藏實踐的生命經驗是迴旋在客體反射與主體反思之間的物質信仰。對蒐藏家而言，蒐藏是一種講故事的過程，人們敘說著如何用物來玩人生，也用人生來玩物，亦即在物中實踐生命、在生命中經驗物的認真的玩(serious play)的過程，一種主體與客體互玩(inter-play)的交互作用(interplay)過程。蒐藏是一種說物、寫物的過程—凝視著物，人觀看到了自己；撫摸著物，人摸索到了自我。於是，透過蒐藏敘事，人們在詮釋生活世界的過程中生產意義，更在創造意義的過程中完成生命經驗的自我實踐。人有說故事的需求，對於蒐藏家而言，故事是銘刻在愛物身上的生命經驗，召喚物質認同啟動了敘說的慾望。在客體反射的敘事過程中，敘說對象迴向成自我鏡像，觸發了意義創造與自我再定義的主體反思；同時，在循環不息的物我對話歷程中，形式與意義互滲，物質與精神互沁，自我的物質認同再度昇華，創造出主體的物質信仰。這一連串漫長的辯證過程即是一物的深度敘事。

蒐藏敘事穿梭在客體反射與主體反思之間，迴盪在個人認同與社會實踐之間，不只人性與物性無法分離，個人性與社會性也無法二分。蒐藏是社會的個人再現，蒐藏亦是個人的社會實踐，換言之，蒐藏是個人性與社會性交流浸透的物質文化現象。探討完蒐藏行動的個人意義後，底下我們將緊接著檢視蒐藏實踐的社會意涵—消費與價值的觀點。



【圖-15】「其實是石頭給我好多好多」。



【圖-16】讓許孝舜發展出反思性對話的10顆石頭中的6個。

第七章 消費美學與價值秩序

你有錢咧，那又怎樣，啊我有石頭，你沒有啊！

～花蓮石販/蒐藏家簡永昌

你ê寶若無提來ká人lām，根本就不是寶！⁹⁰

～台東石商/蒐藏家陳俊吉

趴趴造：漂亮的石頭怎麼擺都漂亮，若能在每顆石頭留下故事那就更有意義。

花東玉石達人：小朋友搬回來的，這就是她們的故事。⁹¹

～花東玉石達人部落格

第一節 流轉與社會再生產

蒐藏是一種價值生產的消費實踐。筆者將蒐藏與消費劃上某種意義上的等號，主因是在本節中我意圖從消費的觀點來探討到底蒐藏實踐了什麼。從最粗糙的語意來看，蒐藏與消費似乎是對立的行為，因為前者意謂物品的保存與管理而後者說明商品的用盡與耗損。然而，就社會實踐的意涵而言，蒐藏與消費乃同構異體，因為兩者皆涉及有價的東西之選擇、購買、使用、佔有與處置，過程中價值透過自我定義與社會實踐而產生，並進一步客體化在文化形式上。蒐藏與消費

⁹⁰ 意即「你的寶物若不拿來跟人家『和』(ㄉㄨㄛˋ)，根本就不算寶物」。

⁹¹ 「小朋友」係指千元大鈔上的四個小朋友的圖案，因此小朋友為千元鈔票的轉喻(metonym)。石東蒐藏家常常以類似「這顆石頭是派出很多小朋友才得到的」這種講法，來說明這顆石頭是花很多錢買回來的。

的關係已在美國消費研究領域中有過探索，研究者指出「蒐藏是一種特殊型態的消費」(Belk 1995: 65)，並主張「蒐藏是消費淋漓極致的表現」(2006: 534)，甚至進而強調「蒐藏是消費行爲的典範」(Bianchi 1997: 275)。基於這些關連性，本節將聚焦在蒐藏實踐中的消費意涵，並以價值創造做爲彼此間的核心連結。

要討論消費，一開始得先釐清「石東」是什麼樣的物。畢竟，消費這個議題可以從太多不同的學科切入去研究，而筆者先行解釋石東是什麼樣的物，旨在宣示本文是從人類學物質文化研究的面向來探討消費。首先，玩家蒐藏的石東是一種寶物(valuables)，是筆者在第三章討論過的寶貴的石頭(precious stones)或主觀寶石(subjective gemstones)。再者，石東是一種奢華品，但是對於社會上某些人或在歷史上某段時期而言，它卻是一種必需品，因此筆者稱它爲必需的奢華品(necessary luxuries)或奢華的必需品(luxurious necessities)。此外，正因同時具有奢華品與必需品的身份，石東是不折不扣的消費品(consumption goods)，但它不是日常生活中使用的消耗品(consumables)，而是可擁有或佔有的耐用品(durables)，所以很容易成爲蒐藏品(collectibles)。因此，石東這種東西同是遊走在商品的理性計算與禮物的感性精神之間的「有價愛物」(valued loved objects)。

既然石東是有價愛物，那麼其中的價值來源是什麼？答案可說是很簡單但也很複雜：流轉(circulation)。底下報導人的敘說回答了這個問題，卻也同時引出更多值得探討的問題。年約65歲的田福金，退休前服務於國營銀行，曾任花蓮東海岸玉石學會理事長，他任內曾在國父紀念館、世貿等地辦過不少重要的玉石展覽，更匯集全台灣五個玉石協會的力量，出版了玉石界最豪華的巨作《台灣玉石全集》(1997)，全書共358頁，全部採用水晶網點之銅板紙印刷。他對東玉的珍視程度不只反應在他採用最高規格的印刷品質上，更表現在他對物的保存方式。當他從客廳的展示櫃小心翼翼地取出他的愛物給筆者拍照時，他是將玉石放在鑲

嵌著胡桃木邊框的高級絨布拖盤上。⁹²田理事長一面氣定神閒地把玩著手中的台灣玉，一面有感而發（圖-17）：

石頭藏起來就無意思，放咧無交流就變博物館啊！但是欲做博物館，嘛嚟有 chāi-tīao（能耐），物件嚟有夠好。博物館看一拜就無啊，阿祿駛（不能）買轉（回）去，朋友愈來愈少。以前留著 ê 物件，尚好是我有無，不過顛倒會受到排斥。你有大家有，才有意思。物件攏咧你這，無意思！

（田野筆記 2010/03/29）

田福金被花蓮玉石界封為最霸氣的理事長，他收買玉石出手相當闊氣，他的蒐藏品足以自己辦一場展覽，且每件都屬公認的高檔精品。上面這段說詞中，他提到東西要夠好才能成為博物館級的藏品。實際上，他自己的藏品都已達這個層級，然而他卻不希望自己的寶物變成像是博物館的藏品一樣，不能交流、不能交易，因為他清楚瞭解在石東玩家的蒐藏實踐中，石頭的價值就是來自於流轉—蒐藏品在不同時空中不斷的轉手，讓更多人都能玩。在他的蒐藏早期，田福金對東玉視如己出，他的蒐藏只進不出，朋友到他家參觀後喜歡上他的蒐藏並想要請他轉讓時，都會被他婉拒。對理事長而言，蒐藏品是獨一無二的供品，豈可用價錢來衡量，還當成商品來買賣，這會褻瀆藏品的神聖性。然而，後來他體悟到好東西都集中在自己手上招住不放時，會招來嫉妒，朋友會漸行遠去，他的蒐藏就被譏諷為博物館藏品，只能靜靜地躺在冷冰冰玻璃櫥窗中。如此一來，這些蒐藏就只能自己欣賞，這些石頭就永遠只是個人的愛物，無法成為公認的寶物，這便失去了石頭存在的價值。於是，後來田福金也參與在玉石交流與交易的圈子中，他更進一步成立了「台灣玉石蒐藏家聯誼會」。

⁹² 一般只有在珠寶店才會將寶石放在拖盤上給客人鑑賞，即便在珠寶店，拖盤也不會鑲嵌任何邊框，有的話也只是一般緞布的滾邊。

花蓮田理事長的說法與本章開頭引述台東石商陳俊吉的說詞一致，兩者都在強調物的價值來自於流轉。陳俊吉所說的「你的寶物若不拿來跟人家和，根本就不是寶物」，清楚點出石東蒐藏家認定的寶物必須是那些可以轉讓、可以交流、可以交易的蒐藏品。一件蒐藏品若只是藏在家中的收藏錦盒裡，那只不過是孤芳自賞的私藏；一件蒐藏品要能夠經得起互相交流的公賞，也就要參與在公共論述的社會生活中，才能躍升為真正具有價值的寶物。Appadurai(1986)提出物在不同的時間、文化與社會中流轉而產生不同的「價值體制」(regimes of value)，其價值的來源，他引Simmel的觀點指出，即是交換(exchange)。石東蒐藏家認定的有價愛物正是像庫拉圈中的寶物一樣，價值產生自蒐藏品的流轉—交換。在美拉尼西亞的庫拉圈中，擁有者會盡量將手中的寶貝保留得愈久愈好，可能10年、20年、30年，然而庫拉寶物終究得流轉回庫拉圈的交換體系中，才能累積它的歷史與政治價值，此價值即是弔詭的「給出才能保留」的蒐藏實踐(Weiner 1992)。這種蒐藏等同於物不斷流轉的價值體制即是石東蒐藏家的社會實踐，正如田福金所言：「我擁有，你也擁有，這樣子才有意思」。換言之，佔為已有的物不是寶物，能夠流動與轉讓的物才是寶物。

田福金的蒐藏敘說中還有另一個重點：朋友。石東蒐藏家常常掛在嘴邊的其中一句話就是「以石會友」。這句話很貼切地傳達出物質流動與社會關係之間的互惠模式。在第二章第一節中，筆者回顧了Sahlins(1972)的互惠理論，他將互惠模式分成普同性、平衡性、負面性三種，其中在普同性互惠中，社會關係決定了物質的流動，然而在平衡性互惠中，社會關係乃由物質流動所決定，這可從「如果有朋友就有禮物，那麼有禮物也會有朋友」(p. 186)得到印證。台東蒐藏家之間流傳的「Bak人卡贏bak石頭」⁹³，說明了要蒐藏石頭就要先認識朋友，有了朋友就有石頭，亦即社會關係決定了物質的流動。相反地，「以石會友」則強調社會關係由物質流動所決定。不過，Sahlins的關照主要是鎖定在經濟實踐中的社會

⁹³ 意即「認識人勝過認識石頭」。

關係，物僅是觸發社會關係的媒介，亦即在經濟人類學的交換理論中，物質交換被視為是過渡性的現象，而社會關係的維繫才是恆久性的存在。在Sahlins的討論中，物本身因此是一個可以存而不論的客體，主體與主體之間的互動關係才是重點。然而，物質文化研究的取向顯然不可能將物視而不見，主體與客體的互動才是關鍵。以石會友彰顯的物質文化現象是蒐藏品這種物本身所具備的社會能動性與主體化效力。目前花蓮石藝大街經營店面的林建德，曾任花蓮縣東海岸玉石學會總幹事，談到以石會友的蒐藏實踐時他說：

你愛瞭解，是先有物件好耍（玩），才有社團。無石頭，就無會員，石頭乎一陣人陣動（動員）起來。佇民國80年代初期，花蓮會、台東會、中華會成立ê時，海墘仔（海邊）就親像廟會全款（一樣）熱鬧滾滾。展覽是一場一場巡迴全台灣咧辦。一群人會湊陣（在一起），就是因為石頭，講起來攏嘛是石頭甲人call做伙！（田野筆記 2010/03/26）

林建德的敘說再次印證了筆者在前一章第二節所談的「物蒐藏人」(things collect persons)的社會現象。物蒐藏人意謂物足以產生社會再生產的效力，同時引發社會關係。物的主體化地位吸引人去蒐藏它，過程中因此將個人匯集、聚合在一起成為人群，生產出一個新的社會網絡。第五章東海岸玉石的文化傳記具體呈現了這種社會關係與社會再生產的歷史過程。阿美族將藍寶石指下山賣給雜貨店的漢人老闆，他再轉賣給日本人，這個物質流動的過程同時勾勒了族群邊界與形成了族群關係。民國70(1980)年代掀起的撿石瘋潮，帶動了80(1990)年代初期台東縣寶石協會、花蓮縣東海岸玉石學會、中華民國玉石協會等社團的陸續成立。這些民間社團持續以循環全台舉辦展覽的推動結果，帶動與活絡了各地玉石交易圈—玉市、拍賣場、石藝大街。這7、8年來網路玉石拍賣、玉石部落格的社群陸續成形，也臻於成熟與穩定，蒐藏家透過網路結識更多的石友，也形成了另一種石東的流轉模式。在這些較大規模的玉石流轉的社會團體之外，以石會友更

常指涉家中的聚會。常常，石友因為某人獵尋到美石，便一夥人聚集到他家泡茶論石，客人們看著石頭、玩著石頭開始品頭論足，主人則開啓了他的物的敘事，大談闊論，同時大家也各自拿出自己的蒐藏互相評價，石頭便在這種聊天的場合中流轉，亦即交易。玩家們戲稱，只要有茶、有石、有人，就產生了「茶石人」（吵死人）的場景。這種物質文化現象——默默無語的石頭卻能引發最大的聲譽——印證了蒐藏家之間的諺語：「石不能語，最可人」。上述物的文化史說明了社會關係是圍繞著物所形成，同時社會的再生產亦是流轉或流動中的物所促成的效力。

關於「物蒐藏人」這種台灣玉石交換的物質文化，前一章第二節提過的花蓮蒐藏家董柏根，也是現任花蓮縣東海岸玉石學會副理事長，他更直接了當地點出以石會友的社會事實，也把我們的討論帶回價值的議題：

以石會友，沒有石頭，要用什麼交朋友。沒有石頭就沒有名氣，因為擁有好的石頭你才有名氣。人家去拜訪你，是因為你有好的石頭，你沒有好的石頭，誰會去拜訪你，要不然人家去找你幹嘛？（田野筆記 2010/03/30）

董柏根所描述的當代台灣蒐藏現象，又將我們拉回新幾內亞的庫拉圈。Malinowski將在島際流通的庫拉寶物與在歐洲各地流轉的皇家珠寶視為同類的奢侈品，對當地原住民而言，擁有寶物本身不是目的，擁有寶物而產生的名望(fame)與聲譽(reputation)才是價值的根本來源（馬林諾斯基 1991[1922]: 105-113）。正是因為自從Malinowski以來到Mauss、Sahlins等庫拉圈研究傳統上的共識——人們追求的不是寶物本身而是交換過程中被賦予其上的名聲——Appadurai(1986)遂發展出「價值代幣」(tokens of value)(p. 50)的概念，說明許多社會皆會形成像是大洋洲庫拉圈、芝加哥期貨市場、西北美跨富宴的價值競技場，當中具體被交易的雖是商品，但真正被交換的卻是在經濟競爭的過程中商品所再現的權力、地位、財富。然而，從上述董柏根的敘說中可以觀察到的現象是，

對石東蒐藏家而言，名氣恐怕才是工具，真正的目的還是石頭本身。董柏根的觀點清楚表明了人們因某蒐藏家的名氣去拜訪他/她，然而覬覦的東西卻還是那件令人目不轉睛的蒐藏品本身（圖-18）。人們的拜訪是爲了要去交換那件寶物，正如林志成所言「登門求售才叫寶石」。⁹⁴換言之，在台灣蒐藏實踐過程中玩家所交換與消費的東西，不是Baudrillard所談的商品符號，⁹⁵而是做爲商品本身的石頭。就概念上的類比而言，石頭的確具有Appadurai述及的價值代幣的功能，例如第五章提過的在東河經營玉石買賣同時也是蒐藏家的曾木蘭，他提到：「石頭是另類的股票，毋過石頭祿奧祿臭，石頭嘛祿失重、祿無去，石頭永遠不會貶值」。⁹⁶然而，他的觀點強調石頭是具有穩定價值的恆久性寶物，這種比喻反而更加突顯石頭不只是價值代幣或表徵，而是本身亦是一種價值。

從另一個面向來看，玉石市場上所說的「黃金有價，玉石無價」卻也是石東蒐藏家之間的共識。這句話反映的是客觀寶石與主觀寶石之間兩套截然不同的價值體制。黃金屬於貴金屬，它如同筆者在第三章所提出的客觀寶石，如鑽石，在全球化的市場機制運作下，具有相對穩定的市場行情。然而，玉石屬於主觀寶石，普遍的認定是沒有實用功能的奢華品，是沒有市場行情的蒐藏品，它的「無價」並置著「毫無價值」與「無限價值」兩種極端。但是，玉石迷人的地方正也是這種斡旋在草與寶之間，人們所寄望著的一種希望與美夢的運作空間。⁹⁷套一句報導人陳俊吉的話：「咱台東石仔，從1塊到1萬塊，這中間的過程太複雜了」。對於蒐藏家來說，石頭本身的稀、久、美就是一種價值，但是玩家們也都主張，石頭的價值更是它們參與在交易買賣的流轉過程中不斷累積與創造出來的結果，正如上文花蓮田福金的敘說，也如另一位台東報導人黃永昌所談的普遍事實：「那些

⁹⁴ 林志成爲第九屆(2008, 2009)花蓮縣東海岸玉石學會理事長，目前在豐濱從事玉石創作，同時擔任溪卜蘭觀光發展協會理事長。

⁹⁵ Baudrillard(1981)強調，在資本社會中商品僅是傳遞意義的載體，人們實際上消費的是賦予在商品上的符號(signs)。

⁹⁶ 意即「...不過石頭不會腐壞也不會發臭，石頭不會失去重量，也不會消失...」。

⁹⁷ 田野報導人常以「玉石這種東西，懂的人當成寶，不懂的人當成草」來說明它的極端性。

只能看不能買賣的東西，大家就興趣缺缺」。這種物的流轉即是筆者在前一章第二節所提出之玩物(playing with things)的第二種—創造性的(creational)玩。這種玩的過程正是人類學家Miller(1987, 1995a)所論述的消費意涵，亦即透過施予物的重新脈絡化(recontexualization)不斷地創造特殊性。於是，蒐藏實踐中玩家讓寶物參與在交換過程中的這種創造性的玩，就是不折不扣的消費實踐。

根據上述論點，筆者主張在石東的蒐藏實踐過程中，價值一方面來自於物本身，但更重要的另一方面則是來自於蒐藏家在玩物過程中的所實踐的消費美學。換言之，蒐藏的消費實踐是一種價值創造的過程，這中間包含了物的敘事與交流。首先，就物的敘事而言，筆者在上一章第三節中談到物的敘事是一種意義生產的過程，而「製造意義的能力就是消費的重要功能」(Douglas and Isherwood 1979: 40)；同時，意義的生產就是價值的創造(McCracken 2005: 175-191)。據此可知，物的敘事即是生產意義與創造價值的一種消費實踐。再者，就物的交流而言，筆者基於Appadurai的「價值競賽」(tournaments of value)，進一步以石東玩家之間的消費美學為例，提出價值秩序(orders of value)的觀念。Appadurai(1986)援引Simmel的論點，即交換是價值的來源，進而提出「價值競賽」的理論。他將庫拉、期貨、誇富宴或古物交易這種非日常生活的經濟，這種非常規的經濟競技場中所突顯的賽局特性稱為價值競賽，這是一種在享有不同價值體制的團體之間彼此對峙與協商的過程，當中政治是連結交換與價值的核心論述。從Appadurai的交換理論來看，一方面台灣的蒐藏實踐確實存在這種競賽經濟的政治面向，然而另一方面，筆者的田野研究顯示，玩家之間更重視的是消費實踐中的社會交流與價值溝通，並在過程中融合出內嵌著物質認同的價值秩序。因此，最後筆者主張石東蒐藏家的玩物方式是一種「消費美學」(the aesthetics of consumption)。「美學」在這個概念上的運用，是筆者挪用Miller(2009)在*Anthropology and the Individual*一書的引言Individuals and the Aesthetic of Order中的用法。文中他提及「美學」一詞在此無意喬裝成藝術術語或對美本身的評價。但它的確暗示著秩序中的和諧、

平衡與對比的議題」(p. 7)。在此筆者談的美學雖然一方面源自於玩家對於石頭之美的品味與評價，但另一方面更是強調在消費實踐過程中玩家們所創造的內在價值秩序。換言之，對於石東玩家而言，蒐藏實踐是一種美學消費，過程中被實踐的則是一種消費美學。這點將在下兩節詳加討論。



【圖-17】田福金理事長及其令他愛不釋手的台灣玉。



【圖-18】董柏根和令他目不轉睛的年糕玉。此為董柏根家中客廳。

第二節 敘事與價值創造

先談消費實踐中價值創造的第一個來源—物的敘事。石東蒐藏家的物的敘事是一個生產意義的過程，玩家在人與物的對話過程中詮釋生命世界、定義自我觀念、並再次確認物質認同。這種玩家將石頭買回去之後的敘事的個人經驗，其過程本身就是創造特殊性與形塑主體價值的消費實踐(Douglas and Isherwood 1979; Miller 1987)。然而，這種個人的消費實踐常常必須索引回社會關係中更能彰顯意義與價值。因此，對石東玩家而言，物的敘事除了意謂個人與愛物之間的心靈對話之外，它更涉及社會群體對寶物的集體敘事，這種公共生產意義的敘事行動就是消費活動，同時此消費活動正是「消費者之間對價值世界的共同生產」(Douglas and Isherwood 1979: 45)。底下摘錄一段集體敘事的例子，這是發生在某日下午4、5點間，筆者與5、6位台東玩家在車庫拍賣場聊天時，他們彼此之間在談論台東玉石的對話過程：

戴：83、4年時東農超市有10幾個玉石攤位，每個位置一個月租金1萬8，不便宜，但還是很多攤在擺。

劉：83到85年間，景氣正好時，有一位國中老師有一天要去洗頭髮時，經過我家，就花了8萬多買石頭。侯武成也常交代秘書來買西瓜石壺，當成送給外地賓客的禮物。⁹⁸每個都還花1萬2到1萬5咧！[侯武成]他都嘛送台東石頭給外地來的貴賓。

戴：以前石頭可以拿來當主業，現在連當副業都不行。在83到87年時，台東街仔3、5步就一間磨石仔店，或是玉石店。幾乎每條街都有磨石仔店。

劉：那時很多公務員自己家裡也買一套機器，一下班就開始自己磨石頭。

陳：當時海邊很多人撿石頭，外地人來台東海邊撿，撿到後就拿到台東街仔

⁹⁸ 侯武成曾任兩任成功鎮長，亦是現任成功鎮長。

去磨，因為西部也沒有人在磨。另外，很多台東人自己磨是怕被掉包！

戴：譬如柴花拿去磨，回來卻變心臟。⁹⁹還有一次是玻璃質的藍寶，拿去磨回來後變成粉質的。¹⁰⁰還變大咧，本來5克拉的，磨回來後變10克拉。

客人帶石頭回去後還去問人家說，是否台灣藍寶在磨石仔那裡泡水後會膨脹變大。

劉：這些很多被掉包的都是海巡署的，他們在巡邏時，常常順便把海邊的石頭巡一遍，撿到就拿來台東街仔磨。

戴：就算你在場看師傅磨，有時候也會碰到這事。你看著他切，沒問題，無法掉包，但在磨時，他不小心掉到水裡，¹⁰¹再拿起來時，你就眼睜睜地，看著自己的藍寶變成另外一個比較差的了。好像變魔術一樣咧！

慈：謝景林都叫阿兵哥去撿石頭，不管好壞都交給寶石連長。¹⁰²阿兵哥為了要放假，都嘛拼命撿石頭！

戴：之前一位來台東當軍官的高雄人，當時他借錢給人家，對方一時無法拿出錢來還，就先用石頭抵債。這位軍官從此就迷上了咱台東石仔！

（田野筆記 2010/05/12）

這段集體敘事涉及多重議題：物的生命傳記、社會經濟史、商品與禮物、生產與消費、價值競賽。在第四章，筆者從物的生命傳記的角度去書寫石東的文化史，過程中卻同時再現東台灣或東海岸地區的社會經濟發展史。同樣地，在這段集體敘事中，玩家談到石東的生命傳記，卻也同時讓「台東街仔」在民國80(1990)年代的地方經濟具體顯影。就在不久的15、6年前，玉石還不是奢華品，而是 Appadurai(1986)談的「主要」(primary)或「量化」(bulk)商品，因此玉石就進入

⁹⁹ 「柴花」為年糕玉的一種，因紋路變化像木頭的紋路而得名，產量相當稀少。「心臟」為血絲碧玉，產量也少，但比柴花略多。

¹⁰⁰ 在台灣藍寶中，玻璃質地的是品質最佳的，粉質是最差的。

¹⁰¹ 磨石用的砂輪機底下都會有一個盛水的容器，以便循環水來冷卻高速轉動中的砂輪。

¹⁰² 謝景林為現任中華民國玉石協會理事長。原為台南人，在軍中擔任連長時服役於長濱而迷上台東玉石，因此玉石界稱他為寶石連長。現在在小野柳經營玉石店面。

日常生活中的市場，在超市廣場販賣，可以成爲人們的主業，屬於常規經濟 (routine economy) 的一環。在物的生命傳記反映社會經濟的歷史過程中，我們看到的是玩家的集體敘事重塑了玉石的經濟價值。

此外，玉石在當時可以是商品經濟，也可以是禮物經濟。侯鎮長向劉先生購買台東玉石成品當成禮物餽贈外賓的情節宛如台灣玉，在第四章筆者紀錄了花蓮豐田玉如何成爲餽贈美國總統雷根就職典禮上的賀禮的一段歷史。實際上，不少台東報導人都告訴筆者，在阿扁和連戰競選總統期間，不同黨派的地方政治人物都曾贈送兩位候選人台東的總統石，後來連戰沒當選，地方上盛傳是因爲那顆總統石是印尼進口的，不是台灣的總統。另外，現任台東縣寶石協會會長陳正富告訴筆者，阿扁任內，該會與中華民國玉石協會的會員，曾將台東白玉髓推向總統府，成爲府方贈送外賓的禮物。不過，後來因府方要求協會人士將白玉髓磨製成國民黨徽（圖-19），協會製作完成一批交給府方後，這個計畫案即宣告中止。因此，透過玩家對物的集體敘事，我們看到了石頭如何斡旋在商品經濟與禮物經濟的糾葛中。同時，人們是在回溯物的歷史意義的消費實踐中，重新形塑以及再度確認物的社會文化價值。

這段集體敘說進一步牽扯到生產與消費、價值競賽的議題。我們看到那位國中老師買向劉先生買了8萬多元的玉石是在他家裡完成的交易，我們也發現公務人員自己在家裡架設機器親自涉入玉石的磨製。筆者的田野經驗證明，這不是僅發生在15、6年前的蒐藏實踐，而是現在的玩家也都是這樣玩石頭。亦即，生產與消費活動的進行場域都是在家戶之內，同時生產者與消費者的角色常常是交疊的關係。這讓我們聯想到家庭道德經濟。沒錯，玉石交易，尤其是當今的玉石買賣，主要場域不在店面裡也不在市場上，而是在每位蒐藏者的家中，同時在日常性的茶桌邊聊天時，外人常常分不清楚這群人當中誰是買家、誰又是賣家，因爲買家與賣家都是玩家，他們在聊天中進行價格協商，更在此政治過程中展開價值

溝通與建立社會關係，並進一步創造價值秩序。關於這點，容後再進行其他田野實例的探討。在這段集體敘事中，我們還觀察到「磨石仔店」就是一處價值競技場(arena)。西部來台東撿石頭的民眾、海巡署的巡邏員、阿兵哥、台東在地民眾，他們彼此在海邊競相爭石，將撿到的石頭帶去台東街仔加工琢磨。各路人馬在磨石仔店就開始評價石頭，彼此比較誰優誰劣，同時連同磨石業者也是玩家，而且是更專業的玩家，在當時他們也加入了這種價值競爭的賽局中，才有上述柴花變心臟、玻璃質變粉質、5克拉變10克拉這種「變魔術」的政治權謀。最後，從那位高雄來的軍官讓債務人用石頭抵債更因此迷上台東石頭的例子中，我們觀察到價值競賽中的物已經移出了主要商品(primary commodity)的階段，成爲一種特定的奢華品。這種奢華品一方面被蒐藏家個別化(singularize)爲愛物，另一方面它具有經濟價值與社會價值，亦即這種奢華品意謂著「有價愛物」(valued loved objects)。這段物的集體敘事無異於玩家對石頭意義的再現與價值的再生產，也就是石東玩家日常生活中的消費實踐。

在前一章第三節中，筆者談過物的敘事不是故事(story)本身，而是講故事(story-telling)的過程，這個敘事過程就是生產意義與創造價值的消費實踐。換言之，消費實踐不但不是消耗物品或浪費資源的破壞活動，相反地，它是一種具有創造性的生產活動(Miller 2006)。對於石東玩家而言，這種消費意涵不只是理念層次上的生產活動，更是實踐層次上的價值創造過程，此過程就是具體的講故事過程。報導人陳俊吉(吉仔)在台東風景觀光區小野柳開設玉石紀念品店，但現在的玉石做爲商品經濟已難以維持生計，於是店面是由他太太經營，白天吉仔則當裝潢木工師傅，週末晚上則在後山玉石拍賣場擔任拍賣官。所以，他自我揶揄說：「我gîa鎚仔，日時kòng材頭，暗時kòng石頭」¹⁰³(圖-20)。關於講故事的過程就是創造價值的消費實踐，吉仔說：

¹⁰³ 意即「我拿著鐵鎚，白天敲木頭，晚上敲石頭」。「敲石頭」亦即拍賣石頭，因爲拍賣官手上拿著槌子，一旦成交槌子就敲擊放置石頭的展示檯，以示交易生效。

咱台東石仔，從 1 塊到 1 萬塊，這中間的過程太複雜了。這個東西如果不在我手上，它一文不值，因為我會講故事。…賣的人要講故事，買的人不想聽故事，因為故事講得愈多，價錢就愈高。一顆石頭在海邊被人家發現，被撿起來時，它的價值就產生了。…故事就是錢啊，講愈多賣愈貴！

（田野筆記 2010/05/15）

吉仔的說法直接點明了石頭價值的根本來源。石頭在海邊被玩家撿起來的當下就產生了價值，這種玩家的普遍共識卻隱含著生產與消費之間的複雜關係。撿石頭是玩家樂此不疲的勞力活動，但石頭的價值遠超過那種馬克思所談的勞動價值。即便對於每天在海邊撿石頭的阿美族石農來說，他們販賣的東西也遠遠溢出了撿石頭所付出的勞動代價。¹⁰⁴石農也好、玩家也好，他們在海邊撿石頭最主要的行動就是篩選(selection)或選擇(choice)。這意味著他們必須具備豐富的知識與經驗，才能夠從一般眾多的鵝卵石中區隔出有價值的玉石。實際上，在海邊撿石頭就像在百貨公司逛街購物一樣，石農與玩家必須從琳琅滿目的石頭中，挑選出有意義、有價值的玉石。從經濟的角度而言，消費實踐的本質就是一種主體對於物品自由選擇的行動(Campbell 1995; Douglas and Isherwood 1979)。因此，不管是從許多玩家將之視為運動的體力消耗來看，或是就人們對於貨物選擇的經濟行為而言，撿石頭無疑地含有消費的最根本意涵。因此，石頭的價值在於它在海邊被石農或玩家撿起來的結果是經過主體選擇的經濟行為，這解釋了吉仔的說法—石頭在海邊被撿起來的當下就產生了價值。

在消費的本質意涵之外，石頭的價值進而在物的敘事這種消費實踐過程中被

¹⁰⁴ 在第五章我們讀到了石頭的價值等於勞動價值的例子，如早期阿美人從山上揸石頭賣給日本人、在海邊撿石頭賣給漢人，他們的確是出賣勞力為主，因為他們是將整布袋的石頭秤公斤在賣。然而，在阿美人發現了石頭在勞力之外的價值之後，這種情形便整個改觀了。現在阿美人在成功路邊攤賣的石頭與漢人在網路上拍賣的石頭完全處於相稱的價位。

創造。在第三章筆者強調石東是主觀寶石，它的價值不像鑽石這種國際寶石，鑽石屬於客觀寶石，市場機制的支撐與運作使之具有穩定的價格行情。儘管石東也曾經歷商品經濟的時期，在這段時期成為人們日常消費中的必需品，如第五章談過的民國70(1980)年代的花蓮豐田玉，以及上述民國80(1990)年代的台東玉石，然而當今的石東轉入「藏品經濟」的時期。藏品是一種奢華品，要人們掏出錢來消費這種在當今缺乏實用功能的東西，需要有市場之外的機制來填補那1塊錢到1萬塊錢之間的利基(niche)，這個機制就是故事。這又讓我們回到庫拉圈的交換。大洋洲的庫拉交易伙伴對於寶物的評價方式不是運用計算供需關係的經濟原則，而是運作一套精細的質性論述，透過精湛的講演能力與操控技巧，來建構寶物的名譽與聲望，而這正是可以獲利的資本形式(Appadurai 1986: 18-20)。庫拉伙伴運用講演能力來產生寶物的社會文化價值以取得交換利益的方式，就是筆者所謂的物的敘事。吉仔講的1塊到1萬塊這中間的複雜過程，就是講故事的過程。面對一顆從海邊撿回來的石頭，會講故事的人將它的價值提昇到玉，不會講的人讓價值貶低到石。

吉仔的敘說更觸及了價值競賽與協商。這種講故的過程是就是創造價值的過程，是稍微有點經驗的玩家都知曉的道理。因此，當賣家在操作物的敘事時，有些買家同時也會運作反敘事的行動。台東的蒐藏家林經理的買石經驗提供了一個反敘事的例子。林經理是玉石界眾所皆知的大蒐藏家，他知道買家都會講故事，但是他僅就石頭本身的形、色、質、紋、真、美、稀的原則來論價格。只要一顆石頭是超過他的所見所聞，他就願意以高於經驗值的價位來蒐購。所以，在玉石交易的過程中，他對賣家的故事通常充耳不聞：

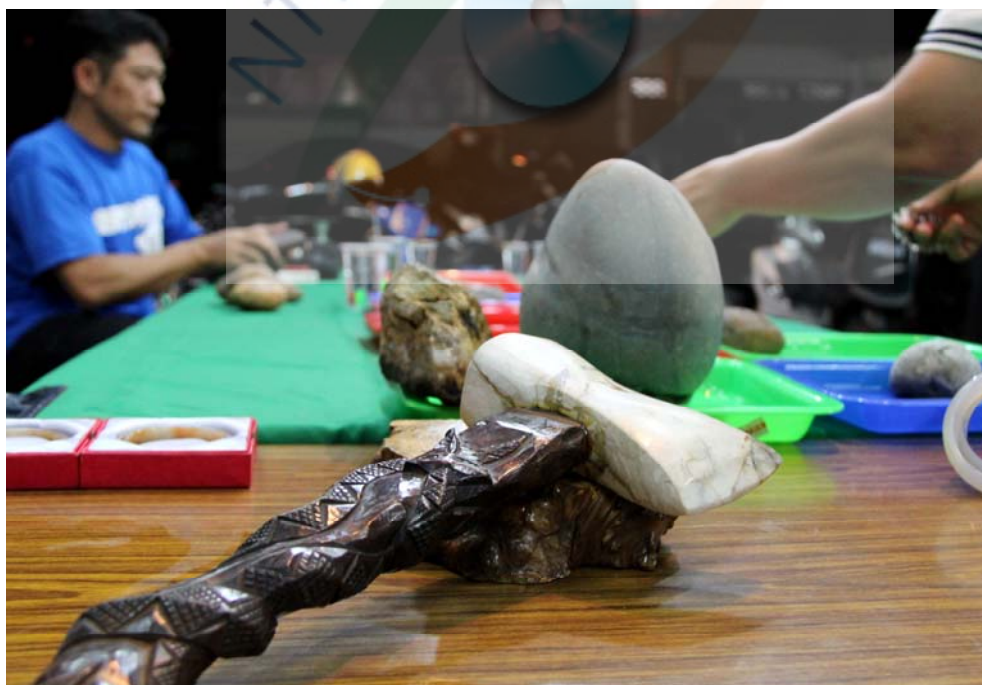
有一次，我到成功一位前輩家裡，在他家的二樓看來來去，沒有什麼滿意的石頭。但是要離開時，我突然看到電視上有一顆不到雞蛋大小的小石頭，我看了一下，是一顆柴花年糕，海洗度夠、質色紋都不錯。主人看到我喜歡，

他就開始講故事。我從1千元開始喊，1千、2千、3千…，反正他講他的故事，他，我連一眼也不看。我就一直走來走去、看東看西，他還是一直講，我還是不理他，他講他的故事，我喊我的石頭，6千、7千、8千…一直喊到1萬2，他還說不賣，還繼續講他的故事。我還是看天看地不看他，我就再繼續1萬3、1萬4、1萬5一直喊。最後，他故事講不停，我就說最後一聲1萬8。當我走下這個樓梯一格後，我就頭也不回，1千塊我也不買了。他還是繼續講這顆石頭怎樣怎樣好，我就開始往樓梯那邊走去，這時他就不出聲了。終於，就在我一腳要往下踏時，他就說：「好啦！」（田野筆記 2010/05/21）

雖然林經理運作著反敘事的行動，但是在同時我們也看到了他不斷地將價格往上加。換言之，雖然他只專注於石頭本身的美學價值，但是他也瞭解賣家有講故事的權力；雖然他對於故事的內容可以充耳不聞，但是他也認同故事就是價值的默契，才會願意加價。其實，關於那顆石頭的價位，林經理在端詳了一會後早有定見，最後的價格不符合他心中的價位已經不是重點。真正的重點是在這種敘事與反敘事的經濟競賽與政治運作的過程中，雙方協商行動所達成的你情我願的共識就是這顆石頭的價值。因此，儘管交易的過程充斥著賽局的氛圍，兩造競賽的目的和Mauss(1990 [1925])所談的跨富宴(patlach)是要去競爭慷慨截然不同，也和Veblen(1970 [1899])所提的炫耀式消費(conspicuous consumption)是要凸顯階級差異大異其趣。我們看到的是賣方一直講故事，但清楚瞭解故事就是價錢的買方不但沒有制止對方講故事，還不斷加價。這種實際行動一方面是因為買方認定物本身的價值，但另一方面也是因為買方認同物的敘事過程有其應有的社會價值，儘管他不認同敘事的內容。於是，在反敘事進行的同時，買方也展開認同的行動，即不斷加價。這看似價值競賽的活動卻隱含著價值共識的基礎。因此，雙方競賽目的不是為了如Veblen的競仿理論(emulation theory)那樣想要表達Bourdieu(1979)所談的差異(distinction)，反而是為了要共同生產一致的價值秩序，其中反應的是消費實踐中相互認同之物的品味與社會地位。



【圖-19】台東白玉髓製成的黨徽。



【圖-20】拍賣官阿吉的雪花玉拍賣槌。

第三節 交流與價值溝通

除了故事外，石東的價值來自於將這種藏品參與在商品流動的社會生命中。石東玩家鄙棄私藏，讚頌公賞，因此石頭的價值不在於被個人「收」藏多久，而在於它有沒有轉入社會中交流(intercourse)。玩家口中的「交流」，¹⁰⁵一方面意謂著將藏品拋入公眾欣賞、品味與評論的場域中，另一方面指涉將藏品投入商品交易與買賣的圈子中。即便是前者，玩家之間的玉石交流中也鮮有所謂的純欣賞，大部分情形是展示者本身隱含著交易的意願，欣賞者也心存著消費的意圖。實際上，要將個人的愛物展示給公眾品頭論足是一件令人掙扎的痛苦的事，因為在人與物的把玩互動經驗中，人性早已融入物性，將愛物轉讓出去等於將自己的一部份讓渡出去(Mauss 1990 [1925]; Weiner 1992)。然而，對石東玩家而言，交流是賦予愛物價值的重要途徑，透過交流與溝通，不管有無交易或成交，藏品才會變成有價愛物，否則它永遠只是個人認同的愛物，不是社會認定的寶物。因此，交流或流轉實際上即為傳統人類學中的交換議題，同時交換在當代人類學中則被視為消費實踐來看待(Appadurai 1991; Campbell 1995; Friedman 1994; Miller 2006)。簡言之，石東的這種物的價值產生於它在社會交流中的消費實踐。

那麼，石東在哪些地方交流，又怎麼交流？直接了當來說，台灣的寶石要在哪些地方買得到，那又要怎麼買？對於不知道台灣有產寶石的大眾而言，大家可能會先發出疑問：台灣有寶石？這個疑問讀完三、四、五章就可輕易化解。一旦瞭解「台灣是寶島」就是台灣蘊藏寶石，並有興趣要購買時，大家最常提的問題便是：「哪裡買得到？」這看似容易的問題，卻不容易回答。筆者的玩石經驗資歷相當淺，僅有4、5年，相對於那些2、30年或更資深的玩家而言，我不敢說我

¹⁰⁵ 田野訪談中，報導人最常見的用語為「交流」，次為「轉動」、「流轉」、「流動」等，例如在台東成功擺攤的花蓮蒐藏家簡永昌提到：「石頭就是要拿出來交流，有交流才會轉動，圈子才會愈滾愈大」(田野筆記 2010/03/07)。

的買石經驗是典型的，但是具有一般玩家的代表性是沒有問題的。底下就以自身的消費經驗來試圖勾勒出石東的「購物地景」。

石東的購物地景(shopping landscape)

2006年春節，我和朋友到花蓮玩，我們逛了「石藝大街」，那是一個專賣玉石的觀光市集。花蓮被譽為石頭的家鄉，觀光客在石藝大街多少會買些玉石回去當紀念品，我也不例外。廣場中每家攤商販售的玉石商品令人眼花撩亂，但是，看了幾家後便馬上發現這些閃閃發亮的商品大同小異，它們都是磨好拋亮的規格化裝飾成品。逛了廣場外環一圈下來，這些紀念品一下子就看膩了，它們令人感到枯燥乏味，我沒有消費。後來逛到廣場內部時，一堆櫥窗中的原石吸引了我的眼光。這家店櫥窗燈沒有打開，老闆在睡覺。他的生意不好，過年期間竟然沒有客人，於是我搖醒他，問他那顆有紅紅血絲的石頭要賣多少錢。從此，我便迷上了石東，這是我的蒐藏前傳。

被我吵醒的老闆戴上老花眼鏡，低頭瞪眼瞧了我幾眼，突然精神大振的他，從躺椅跳了起來說：「少年仔，你bak貨喔！我這ê才是正港咱台灣ê寶石，外口ê攤仔攏是進口ê」。¹⁰⁶其實，我根本不懂，也沒有要特定買台灣的還是進口的玉石，只是覺得這顆石頭上面怎麼會有那麼細的紅色絲紋，看起來像極了人體內的微血管，有熱血在流動的感覺。這顆石頭讓我感覺到他有溫度、他有心跳、他有生命，他和其它商品不一樣，所以我願意花錢把他買回家。就這樣而已！

「無啦，我只是胡百看，這粒卡特別，順煞問看佻濟錢，按奈nīa nīa！」¹⁰⁷
沒想到，他不但沒有告訴我多少錢，反而問我懂不懂石頭，懂才要賣給我。在我

¹⁰⁶ 意即：「年輕人，你識貨喔！我這裡的才是真正台灣的寶石，外面那些攤位賣的都是進口的」。

¹⁰⁷ 意即：「沒有啦，我只是隨便看看，這顆比較特別，順便問看看多少錢，這樣子而已啦」。

說我完全外行後，他便開始口沫橫飛，談起這顆石頭是怎麼形成的。他開始從菲律賓板塊和歐陸板塊的撞擊說起，講到造山運動、洋流、風向、颱風，然後順手拿出櫃子裡其他石頭他又講了一堆二氧化矽、氧化鐵、二價銅……。我萬萬沒想到，要買一顆石頭還要先複習高中地球科學、理化的知識。講完了這些後，我再問他要賣多少錢。沒想到他完全不理我，卻從玻璃櫃裡又拿出了另外一顆石頭，撫摸著這顆石頭、凝視著這顆石頭，他竟然把時間拉回日本時代，我又聽他從日本人講到蔣介石、蔣經國……。講完了歷史，我再問他要賣多少錢，又拿出好幾顆石頭，開始說著這顆是阿眉溪、那顆是重安、這顆是麒仔乳、那顆是八噶噶……。那時，我完全不知到這些地方在哪裡。我就這樣先上了他的一堂地質學、一堂化學、一堂歷史學、一堂地理學的課後，他才願意把那顆石頭賣給我。這折騰了我整整一下午3、4個小時的時間，而我本來只是要買一顆石頭而已。

後來，這顆心臟石跟著我回到台北。我讓他躺在我從迪化街買回來的白色絲絨上，擺在我的書架中。過了1、2個月，我把書架上的書全部挪開，因為我又蒐購了更多的石東。台北的生活令人浮動，石頭安定了人們的躁鬱之心。回到台北後幾個禮拜，我跑到百貨公司想要找石東，結果當然令人失望。星期五，我跑去晶華城旁附近的一條騎樓走廊，那裡是拍賣場，專門在拍賣玉石、水晶、珠寶、茶葉、書畫、藝品、明式家具等等，是一處什麼死人骨頭都在拍賣的地方，結果依然令人失望。星期日，我跑到建國玉市，那是全東南亞最大的玉器古玩市集，數百個攤商聚集的高架橋下，來自全台的玉石商人、台北人、外國人在此熱絡交易。花了一整天在人擠人的玉市裡逛到快要發瘋，我找不到石東。轉來轉去，在一個角落看到一位在睡覺的老闆，桌板上擺滿了石東，原來他來自台東。¹⁰⁸那時是下午4、5點，已經快要收攤了，老闆約我晚上去他北投的家，他說家中有三個房間都是石頭。那晚，我從8點聽他講故事講到1點，但是終於解了我的憂「玉」

¹⁰⁸ 老闆即為第五章中所提及的報導人郭子弘、郭淑美兄妹，他們是台東早期知名的前輩蒐藏家郭武洲的兒女。然而，2006年筆者去他家時，只是去消費，並不是去做研究。他們成為我的報導人是這次進行田野研究的事。

症。我就在他家裡買了一整袋石頭。

在擁有數百攤的最大玉市中僅找到一攤專賣石東，當然無法滿足重度憂玉症者的「玉」望。我在網路上蒐尋，找到新竹關西一家店同時經營印尼進口玉石和東海岸玉石，原來他們也來自台東。¹⁰⁹我會跑去他店裡買東玉，老闆也感到訝異。他立刻熱心地提供我許多東台灣寶玉石的出版資料與專書，並花了不少時間細說台東玉石給我認識與欣賞。當然我也藉此蒐購了不少石東，雖然他不是以賣東玉為生。老闆坦承僅靠販賣台東的石頭無法維持生計，因此他以進口玉石做為主要商品，東玉僅是他用來提醒自己「吃果籽拜樹頭」¹¹⁰的展示品，主要是介紹給客人認識用，其推廣的意義大於商業的目的。這裡雖是店面，但是石東的買賣也不是像一般商品一樣可以速成。老闆也是相當熱情地和我先聊天，慢慢引導我深入探索台東玉石的世界與美麗，最後才在一種對東玉這種東西有共通的物質認同與價值共識的氛圍下完成交易。那天我也花了一下午的時間才蒐購到我所渴望的石東，但是那是一種玉望被滿足的快樂消費，這即為Campbell(1987: 58-76)所談的那種「愉悅主義」(hedonism)式的消費方式。

在台北找不到實體店家，便上網找虛擬店家。後來在網拍上找到有人在賣石東，興奮之餘，每天固定在結標時間前盯著筆電螢幕殺進殺出。在網路上買石頭後才發現原來有一個不小的圈子在做石東的交易。那時，全台有賣石東的網拍約有二十幾家，我固定競標的賣家有4、5家，這幾家都在花東地區。¹¹¹雖然是獨自個人在家裡的房間中滾動滑鼠、敲擊鍵盤，但是這種網路購物的方式，卻讓我第一次真正參與在石東流轉的社會中。隨著從網拍上標得的石東漸漸擺滿了我的書

¹⁰⁹ 該店為「大腳丫玉石」，老闆莊明週、林靜宜夫婦來自台東東河鄉興昌村。他們出現在第五章，莊明週即那位跟阿美族租地挖石的老闆。他們是這次筆者的田野研究才成為我的報導人。

¹¹⁰ 意即：「飲水思源」。

¹¹¹ 這些賣家在筆者做田野研究時，有四家也都成為我的報導人，分別是「花東玉石小站」的頑石客、「石庭」的顏安華、「老石說」的簡永昌、以前名為「久逃」現在為「後山帝星」的張正勳。這些報導人有些已經在前文出現，有些下文將提及。

櫃，我也整個人被捲入了石東的交流圈裡。實際上，這種網路上的交易，常常因為「面交」而形成以石會友的社會關係。¹¹²有一次，我和一位花蓮賣家約在當地一家玉石加工店面交時，他告訴我台北有不少買家，他們不在網路上下標，而是要他一旦蒐購到好石頭時，就傳照片給他們看，然後再慢慢議價，久而久之他們都變成好朋友，也建立一套買賣默契與秩序。其實，那次的面交我在那裡也待了一整個下午，後來也與這位賣家建立起這種朋友關係的交易模式，更透過這次的消費認識花蓮的一群玩家。

一遇連續假日，我就會驅車前往那些玉石聖地的海灘撿石頭和買石頭。數次前往成功、重安、麒麟撿石頭的經驗，讓我結識了當地擺路邊攤的阿美族石農（圖-21）。玩家常以台語戲稱，到成功撿石頭時一定會「撿不夠，買來湊」。實際上，我不是撿不夠，而是根本撿不到。於是，上岸後就會逕行奔往路邊攤買石頭。阿美族的石農每天一大早就去海邊「淨灘」，好的石頭經過一個晚上的潮汐都會打上岸來，只有住在海邊的原住民才能捷足先登，因此不少玩家都會找他們買石頭。我在重安部落結交了一位人稱「一點點」的阿美族石農。¹¹³後來我成為「一點點」的老主顧，向他買了不少白玉髓、年糕玉，他都願意以袋為單位賣給我。我留電話給他，希望他撿到石頭時通知我，我就會下來買。這是許多蒐藏家的交易模式，然而這也意謂著必須先建立交易關係以外的良好朋友關係，因為石東不是有錢就能買得到的商品。2006年時，東海岸玉石有擺攤的地方在成功大同路、重安、麒麟一號橋，其中成功有7、8攤（圖-22），重安和麒麟各2攤。¹¹⁴成功鎮天生玉石產量豐富，加上歷史上出現過風光的撿石與挖石瘋潮，地理上更是東海岸南來北往的交會中心，因此這裡的路邊攤成為全台石東玩家、買家、賣家的消費勝地（圖-23）。

¹¹² 「面交」為網拍用語，亦即得標後，買家與賣家約在一個地方面對面交貨。

¹¹³ 因為他常常講「很難找捏，石頭！一點點，石頭一點點」，所以重安部落的阿美石農都叫他「一點點」。

¹¹⁴ 筆者今年做田野時，成功有6、7攤，重安2攤、麒麟已無擺攤，但是多了金樽1攤、長濱也有1攤。

以上是發生在2006年1月至7月間的蒐藏記事。那年暑假我搬到花蓮，2008年又搬到台東，於是那些石頭又跟著我從台北流轉回到他們的故鄉—東台灣。整體而言，可以蒐購到石東的地方有市集，如花蓮石藝大街、台北建國玉市、高雄十全玉市、高雄文化中心藝術市集等；有店面，北部分佈在台北市龍山寺商場和捷運地下街、台北縣鶯歌、新竹縣關西，但為數不多，主要還是集中在東部的花蓮市區或東海岸沿線；有路邊攤，如台東的成功、花蓮市、彰化的大山；有網拍，賣家遍佈全台各地，但交易較為熟絡的賣家皆來自花蓮、台東；有展覽會，花蓮為每年定期舉行，台東、台北、高雄則不定期舉行。有拍賣場，目前僅有台東的後山玉石拍賣中心、後山帝星兩處；有百貨公司，僅在高雄的大統百貨和夢時代購物中心。這些是筆者2006年開始蒐藏以來到這次田野研究彙整得到的結果。



【圖-21】台東成功擺設玉石攤位的阿美族石農。右為「總統夫人」。



【圖-22】成功阿美族人在休息亭中擺攤販售玉石。



【圖-23】成功路邊攤是全台石東玩家的消費勝地。

石東的宅經濟(home economy)

儘管人們可以根據上述筆者勾勒的石東購物地景圖，在那些市集、店家、路邊攤、網路、展覽會場、拍賣場、百貨公司等地找到石東的身影，但是除了路邊攤和網路外，這些地方卻不是玩家最常消費的場域，更不是交易流量最大的場合。上述筆者在郭子弘、郭淑美北投的家中，花了5個小時買了一堆石頭的經驗，才是多數玩家最常消費的模式。換句話說，玩家最常消費的地方在家中，最常消費的方式是聊天。

石東是奢華品，石頭的消費不是日常生活經濟，卻是以日常生活的模式在運行：在家中、在聊天過程中。石東這種消費實踐的日常生活性，在筆者搬到花蓮那兩年的蒐藏經驗中與這次研究的田野經驗中體驗最深刻。住在花蓮時，筆者常到一家市區巷子內的玉石加工店找老闆聊天。¹¹⁵說是店，其實就是他家，所以才叫「店家」。老闆很慷慨地開放他的機具給大家免費使用，他教會我如何切磨原石（圖-24），當然要磨成完整的成品還是得請他代工。許多石友在老闆家一起切石頭、磨石頭、論石頭，我們當中有人是網拍賣家、有人是老闆的客人、有人是老闆娘的親朋好友、也有像我這種初學者。某日傍晚，在一樓客廳裡，老闆泡茶和我聊天，兩位石友在看電視連續劇、兩位客人在玩老闆養的黑狗、他女兒在邊寫功課邊上網、他太太在幫磨好的成品綁中國結。這時，其中一位客人拿出石頭來放在茶桌給大家玩賞。大伙便開始品頭論足，石頭握在手中，你在手掌心摩挲幾下、他在臉頰上塗抹幾回、我往水桶沾一下水，石頭在大家手上轉來轉去，石頭的主人不停地說著故事，交易就在快樂的聊天中進行了。其中，價格的產生不是競爭與對峙過程中的協商(negotiation)，而是交流與對話過程中的溝通(communication)、是你情我願的價值共識、是參與者對石東這種東西一致的物質認同。於是，我們可以觀察到，在那麼平常的聚會中、在那麼平凡的老闆家庭中、

¹¹⁵ 老闆許靖修、老闆娘蔡阿甌，他們老家在豐田，在這次田野研究時也成為筆者的報導人，他們出現在第三章關於台灣玉的討論中。

在那麼平日的閒聊過程中，玩家間開啓了石頭的交流活動，彼此之間就在愉悅的氛圍中消費了。¹¹⁶這就是石東的典型消費模式。當然，那晚我也是快樂的消費者，我買了10幾顆年糕回家，甜蜜入夢鄉。

上述實例顯示，如果我們很粗糙地將消費化約為購買行爲而已的話，石東的消費行爲都迥異於一般商業活動中的購物模式。石東這種以家爲場域、以聊天爲方式的日常生活性的消費實踐，在筆者這次研究的參與觀察中多次得到印證。筆者重返2006年到2009年間我買過石頭的那些消費場域，結果發現即便玩家在市集、店面、路邊攤、展覽會、百貨公司這些公領域覓石，但是最後消費的地點卻多半是在老闆的家中。不是老闆邀請，就是客人要求，因爲買家與賣家都清楚，真正的寶物不會擺在店裡，而是供在家裡。同時，彼此之間更是明白，石東交易需要一段時間的聊天以溝通出價值共識才能愉悅地交流。因此，在家裡面的茶桌邊聊天是石東交流最容易進行的方式（圖-25）。關於這點，台東蒐藏家同時也是台東縣後山玉石手工藝推展協會創會會長的黃永昌有相當傳神的描述：

在家裡泡茶時，隨便從口袋拿出來，就在桌上拿石頭交流了，交易太容易了。4、5個人在一起就在桌上消費了，你賣我，我賣你，石頭是買不完的。買石頭的人和賣石頭的人是分不清楚的。…石頭這種物件蓋kō-láo¹¹⁷…石頭這種東西很難解釋的，這種無用論的東西，要賣給不懂的人不容易。賣原石的人，是硬對硬的，都是創造價值的人。…就是要一直講，講1萬次說石頭有多美，總會遇到1個人來買。石頭這種物件蓋kō-láo，很難教人家的啦，要一直不斷去討論石頭的價值和價格，如何產生成就感去獲得利潤。…台東石仔雖然沒有量，但是可以循環。石仔這種物件可以玩，不是因為有量，是因為有錢。石仔交流來交流去的，最常就是像現在我們這樣，在家裡泡茶聊天時，買來

¹¹⁶ 但不是向老闆買，老闆主要是玉石代工，他本身也蒐藏石頭，但是很少在賣原石。

¹¹⁷ 意即「不容易與人分享，不容易教懂圈外人」。

買去，賣來賣去，買的人和賣的人，你是分不清楚誰是誰的。唉呀！咱台東石仔早就已經變成生活中的一部份了。 (田野筆記 2010/03/21)

黃永昌的敘說直指物的交流與價值溝通的議題。首先，這段敘述點出石東的交流或消費即是價值創造的過程。石頭這種物，尤其是多數玩家最喜歡玩的那種沒有切磨、沒有雕琢、沒有拋光的原石，對於一般人而言，就是頑石一顆，既不能吃也不能用，要人們花錢去消費這種毫無需求的東西，的確需要有強烈的動機。要營造人們的消費動機就是要創造價值，因為正如研究市場行銷的人類學家 McCracken(2005)所說「價值就是價錢的基礎」(p.175)，同時創造價值就是創造意義，因此「每位經理人實際上就是意義的經理人」(同上引)。相同地，我們可以說每位石東蒐藏家實際上都不只是物的看管人(curator)，更是物件意義的經理人(manager)。那麼，意義從何而生？前一章以及本章所引的田野實證都已說明意義的產生自說故事的過程，換言之，石東的價值創造過程等同於物的敘事過程，上述「賣原石的人…都是創造價值的人。…就是要一直講，講1萬次說石頭有多美…」清楚印證這點。同時，物的敘事過程鑲嵌在物的流轉中，敘事的內容則又常常回到石頭的交流與交易的經驗，如上述「要一直不斷去討論石頭的價值和價格，如何產生成就感去獲得利潤」。這解釋了為何玩家都那麼喜歡聊天，因為他們是石頭的經理人，他們在進行「意義管理」(meaning management)(同上引)，他們在為自己的愛物創造價值、召喚其他玩家的物質認同，使其進入流轉的圈子中繼續累積價值。簡言之，物的流轉鑲嵌著物的敘事，物的敘事帶動著物的流轉。

再者，報導人的講法說明了敘事就是一種價值溝通的方式。玉石無價，玉石這種奢華品沒有市場行情，因此它的價值不是被標示出來的價格，而是被建構出來的認同、被溝通出來的共識。於是，石頭的交流與交易涉及相當冗長的價值建構與溝通的過程。正如黃永昌的說法「這種無用論的東西，要賣給不懂的人不容

易」，所以面對外行人，像上述2006年在石藝大街、在北投郭子弘家、在關西莊明週的店家時的筆者，玩家得先花一長段時間的敘說來建構石頭的價值。同時，玩家不會想將石頭賣給一個不懂石頭的人，一方面他們覺得這是在暴殄天物，二方面外行人不懂石頭的價值而無法出得起高價。因此，玩家得先讓對方產生物質認同才有交易的可能，這意謂著漫長的敘說。即使面對懂石頭的人，玩家之間的交流也常常捲入一段漫長的敘事活動來溝通石頭的價值。然而，儘管當中也蘊含經濟計算與政治協商的成分，價值溝通不是Appadurai(1986)所提出之訴諸價值競賽的談判行動，而是一種形成價值秩序的交融活動，因為從價值到價錢之間的交通過程所導入的是故事，這即是玩家交流之間最重視的蒐藏經驗分享，正如報導人吉仔所說「石頭最令人快樂的不是擁有的行為，而是分享的行為；每個人在談蒐藏時，都是眉飛色舞的」。¹¹⁸因此，交流活動中的敘事讓玩家周旋在一個伸縮自如的位置，若開啓交易行為，彼此間已透過敘事過程溝通出價值共識，價錢自然是價值認同的客體化結果；若僅限美石賞析，石頭的價值也在集體敘說中取得公眾認同，這種創造價值的消費實踐，一方面讓主人從所有物身上獲得慰藉感與成就感，另一方面也讓物再次累積它的社會價值，有助於它往後的流轉。

最後，這段說法再次確認了前面筆者的觀察，亦即石東的主要流轉場合或消費場域不在市場上面，而在家戶裡面。這意謂著創造價值的消費實踐所蘊含的社會意涵未必僅僅展現在公共空間中的經濟競爭，此意涵，進一步而言，主要更生產在私密空間中的文化過程。換言之，這種石東的物質文化現象呼應了Miller所呼籲的研究轉向，亦即「消費（包含以往的生產與交換行動）已經不再那麼是經濟生活中的獨立競技場，而應該是被當成主要的文化領域來研究，在此可以觀察到各種價值創造的人文過程」（1995b: 278）。同時，因為這種生產價值的消費文化活動主要在家戶之內實踐，要觀察到此過程，研究者必得深入最私密的日常生

¹¹⁸ 根植於大人物(big man)社會的文化脈絡，Appadurai 談的交換具有政治特性因而導出價值競賽。然而，台灣社會文化脈絡所造就出來的玩石文化，所呈現出來的卻是價值秩序。

活現場，並且參與在人們的敘說與互動之中。此時，人類學家無孔不入的田野方法正好派上用場，即那種Miller所說的「要討論家庭道德經濟就需要現身家中：幾近偷窺式的侵入最私密、封閉的家庭空間中」(1995a: 52)。這正是人類學的消費研究取向與商學或經濟學等學科領域最顯著的區別。Douglas and Isherwood引用Neur人的例子，說明消費活動中的物「具有製造與維繫社會關係的功能」(1979: 39)。石東的例子則進一步顯示，物的流轉或交流創造社會關係，如「以石會友」，然而這種物所觸動的社會再生產的過程，不是如Douglas and Isherwood(1979: 43-47)或Appadurai(1991: 66-75)所舉的例子多是發生在神聖時間與空間中的時令祭儀或交換儀式中，如跨富宴和聖誕節；相反地，石東的社會再生產是貫穿在日常生活家戶之內的聊天活動中。簡言之，在石東的消費實踐中，家，這個看似最個別化的私領域卻流竄著最社會化的文化活動。

然而，為什麼石東最常交流的地方是在家中呢？因為家是道德經濟展開的地方(Sayer 2000: 74)。雖然石東在歷史上有一段時期被操作成是具有行情的主要商品(primary commodities)而進入市場機制的政治經濟競技場當中，例如筆者在第四、五兩章所呈現的國家部門與私人公司介入開礦的例子，但是當代的石東顯然已經移出了規模經濟(bulk economy)的時期，轉而進入一個缺乏市場機制與規範的道德經濟領域。因此，石東的交換不是建立在機構所調節的市場行情上，而是紮根於玩家在消費實踐過程中進行的意義溝通所形成的價值秩序，這種秩序之所以能夠建立，主要歸因於消費的場域一家。我們不能忽視政治權力入侵家戶之內的經濟活動，尤其是在這種媒體科技與網路資訊內爆的時代，在家消費意謂著經驗政治經濟與道德經濟的交錯(Miller 1995a; Sayer 2000)。同時，我們也不能將家視為完全沒有衝突、沒有動盪、沒有失序的地方(Miller 2001)；然而，家依然是最吻合人們的習性去經驗物質文化秩序的所在，家也依然是最符合人們的期待去實踐日常生活美學與建立社會關係的場域(Dalakoglou 2009; Miller 2009; Tan 2001)。

家給人們的美學想像與期待，自然讓發生在這個空間裡面的買賣行為成為建立價值秩序的溝通與交流活動。當玩家進入別人的家中參觀石頭時，不管是對方邀請還是自己要求，客人不可能把別人的家中當成商品屠宰場，¹¹⁹主人也不希望自己的家成為經濟競技場。換言之，沒有客人會在別人家裡肆無忌憚地無情殺價，這裡不是菜市場；沒有主人會在自己家裡耀武揚威地漫天喊價，這裡不是拍賣場。當然，這並不是說在家裡面的交易就沒有對峙的議價活動，在藏品交流過程中，玩家之間依然會捲入具有競賽性的、政治性的價值協商，但是對峙性的協商通常不會僵持太久，因為整個買賣過程是在說故事中進行的交流活動，物的敘事提供一個機制，讓可能發生的對峙立刻轉入意義溝通的交流模式。同時，更重要的是，買賣是在泡茶聊天的悠閒氣氛中隨性進行，交易是在日常生活的甜美的家中自然發生。在聊天的場合，買賣不一定要成交，但意義一定要溝通，因為買賣只是手段，價值共識的達成才是目的。在家中的場所，交易不一定要發生，但交流一定要產生，因為交易只是媒介，社會關係的建立才是目的。

¹¹⁹ 拍賣場主人常常會自我揶揄說：「我的場子今天又變成屠宰場了」。意即在這裡拍賣的商品都會任憑買家殺價殺到滿意為止，而老闆依然要將被競價得標的商品以低價犧牲賣出。



【圖-24】筆者在花蓮許靖修家中參與學習切磨玉石。



【圖-25】石東最常見的交流方式—在家裡泡茶聊天時進行。

社會關係與社會差異

對石東玩家而言，交易本身不是目的，讓物在流轉中累積價值與創造社會關係，並進一步形成價值秩序才是目的。石東這種物，正如許多玩家們常講的：「石頭可以让你賺到錢，但不會讓你變有錢。」沒錯，因為石東不是可量產的商品，可以在規模經濟的市場機制中運作。石東不是多量少樣的商品，石東是多樣少量的藏品。然而，藏品的價值不在收藏，而在流轉。石東便是在不斷轉手的過程中累積它的社會生命，這種時間資本被玩家們一致認為是價值的重要來源，這就如同McCracken(1988: 31-43)所談的「銅鏽理論」(a theory of patina)一樣，物的價值不是決定於它的價錢，而是決定於歷史痕跡、歲月鑿痕轉嫁給物的社會地位。因此，價值的創造與累積來自於流轉，正如上述黃永昌所說的：「台東石仔雖然沒有量，但是可以循環。石仔這種物件可以玩，不是因為有量，是因為有錢。」同時，石東不屬於商品經濟的範疇，但它仍擁有商品經濟的價值，具有高度的「可交換性」(exchangeability)(Appadurai 1986: 13)，玩家對石東這種物的價值認知可印證於台東報導人張正勳所說的：¹²⁰「做石頭的，賺到錢的不多，都是賺到石頭，但有石頭就可以繼續做下去」。此外，更重要的是，物的不斷流轉也帶動社會關係的再生產，例如花蓮雕刻家吳義盛所說：「我們做石頭的，沒有賺到什麼錢，但是賺到很多朋友」。顯然，這種在買賣關係中，因共享的物質認同與價值共識而建立的朋友關係，是反過來形成日後交換活動中價值秩序的另一重要因素。

石東這種物不是有錢就買得到的東西，關鍵在於社會關係。筆者在前文自己的蒐藏敘事中提到，我得先和阿美族石農建立朋友關係，之後他撿到石頭才會先賣給我。玉石界常說：「石頭是看人賣的。」筆者曾參與觀察到，有人要向一位阿美族石農買一批石頭，花了老半天這位石農還是不賣，但是換了另外一個人去買，三兩下就成交了。我也曾發現，一顆相同條件的石頭賣給這個人跟賣給那個

¹²⁰ 報導人張正勳在台東市富岡同時經營玉石紀念品店與拍賣場，並批發玉石成品給花蓮的商家。張正勳也是玉石研磨創作者。

人有完全不同的價位。這些說明了石東的消費不只是一種商品經濟的交換，更是一種建立在社會關係的計算上的文化實踐。一旦沒有朋友關係，或買賣雙方沒有意願先建立朋友關係，此時的消費者就可以充分經驗到什麼叫做「玉石無價」。相反地，一旦買賣雙方存在著朋友關係，筆者的田野經驗告訴我，「玉石無價」並不是事實，在玩家之間存在的價值秩序充分反映在具有相當程度穩定性的價格階序上。例如，許多賣家都會告訴筆者，某某某那裡賣得比較貴，某某某那裡都是賣進口的。但是，我實際消費的結果卻是：兩邊的價位沒有太大的差異，兩邊也都不是賣進口的，都是賣台灣的。另外一個例子是台東林經理所說的：「在圈子內，同樣一顆石頭，你來評價、我來評價、他來評價，價格都會在同樣的區間內，不會有太大的差別」。換言之，石東玩家之間的買賣雖然沒有市場行情、沒有遊戲規則，但是有交易慣性、有交流習性，前者即是透過物的敘事來生產意義與創造價值，後者即透過在家聊天的方式來溝通價值秩序。這種交易慣性與交流習性即是石東玩家之間普遍存在的一種消費美學。

然而，這種秩序不是固定的價值結構，而是在不斷協商與溝通的動態過程中所形成的變動中的價值秩序。同時，玩家所追求與享受的即是這種物的價值在對話中不斷被溝通的社會交流過程，這種物在流動中不斷被形塑出價值秩序的集體交融過程。筆者在台東後山玉石拍賣場和吉仔聊天時，他手中把玩著年糕玉，同時順便拿這顆年糕玉為例說著：

一樣的石頭在不同人手上有不同的價格，價格屬於人性。人性有層次，石頭可以共融所有的層次，因為許孝舜也會下來跟石農「博糝」(būa-núa)石頭，大家是享受在那個和石農在那裡「糊」(kô)的過程中。

(田野筆記 2010/05/21)

吉仔說法中的第一句再度印證上述「石頭是看人賣的」，這種非商品經濟的

消費模式，這種以社會關係與人際互動為基礎的交換方式，因此這種物質文化現象也再度支持「玉石無價」的說法。然而，就如同上述筆者參與在石東交流中所發現的—「玉石無價」只是一種表面說詞，不是社會事實，吉仔後段的敘說即證明在價值溝通過程中形塑價值秩序才是玩家樂在其中的消費實踐。同時，這種價值秩序是吸納社會差異所揉合而成的產物。

「人性有層次，石頭共融所有的層次」這句描述完全捕捉住筆者對石東蒐藏圈的觀察，亦即玩玉石全然不是一種反映社會階級差異的消費實踐。玉石是一種奢華的必需品，也是一種必需的奢侈品。玉是中國自古以來士大夫階級才會配戴的飾物，因此玉石被視為是高貴與奢華的象徵。在被視為是研究近代中國消費文化經典之*Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*一書中，Craig Clunas(1991: 40-90)列舉了許多奢華的蒐藏品，當中包含了玉石和雅石(landscape rocks)，並指出這種展現品味與奢華的裝飾或擺飾物，在中國的明代是具有身分地位的有錢有閒階級才蒐藏得起的奢侈品。他舉文震亨(1585-1645)的《長物志》中雅與俗的二分法，來強調中國明代文人紳士對於物的特殊品味與消費，是區隔這些雅士與俗民的物質表徵。Clunas用社會人類學的研究方法去檢視中國的消費發展史，其結果是回應了典型的Veblen的炫耀式消費與Bourdieu的品味與社會差異。然而，玉石這種奢華蒐藏品的消費文化在當代台灣所反映的則是完全相反的情節。當代台灣玉石的蒐藏不只跨越族群的界線和性別的區隔，¹²¹它更跨越階級的差異，成為滲透到社會中各個階層的消費文化。這種吸納社會差異的消費文化，進一步可由玩家之間常講一句話得到佐證：「石仔這種物件，是達官貴族、販夫走卒都咧耍（玩）ê物件」。

¹²¹ 筆者在第四、五章石東的文化傳記中，已經呈現了台灣玉和東海岸玉石的蒐藏，是自從 3000 年前的史前時代到當代之間跨越南島民族與漢民族的消費文化。同時，在第四、五、六章筆者所舉的報導人例子中，都出現了不少重要的女性蒐藏家，例如台東白守蓮的阿香、成功阿美族的 Kasaan（總統夫人）、東河的朱曉慧、和花蓮市的呂金戀等，這證明了石東的蒐藏是跨性別的消費文化。

沒錯，達官貴族、販夫走卒都在玩石頭，這個現象是筆者在田野期間觀察到的社會事實。目前在成功擺攤的簡永昌告訴筆者，將近20年前他剛出道賣石頭時，有一次在國父紀念館的展覽中，一位參觀者開支票要買他的的一顆石頭，一開始他回絕了對方，因為他不知道支票可不可以兌現。後來旁邊的展覽人員告訴他對方是味丹企業的老闆之後，他大吃一驚。這位老闆後來宴請簡去台中一家高級餐廳吃鮑魚大餐，讓他受寵若驚。因為石頭交易，他們建立了朋友關係。

田野期間，有一天筆者到東大體育系四年級謝鎮安住的宿舍中參觀他的玉石蒐藏。謝在網拍上賣石頭，同時也常去成功阿美族石農家「博糶」石頭，假日時他會回高雄，並和高雄市寶石雕刻協會的成員交流台東玉石。那晚在他宿舍聊到一半時，他的一位客人登門拜訪，於是謝從廁所端出浸泡在水桶中的玉石給對方端詳。我們三個人坐在地板上聊了一陣子後，對方後來花了7500元向謝購買了幾顆心臟石（圖-26）。買家是一位在住在太麻里的怪手司機，那晚他剛做完一段工程後，就直接跑到謝的宿舍看石頭，因為他的憂玉症發作了。

6月13日，筆者前往高雄統一夢時代百貨公司參觀玉石展。這是由花蓮縣文化局舉辦的石藝嘉年華系列活動之玉石北高巡迴展。3月25日時，我參加了文化局的籌備會議，會議中吳局長和與會的10來個玉石社團達成協議——在台北高雄的展覽就是要展售。於是，我在夢時代和導覽員聊天時，就特別詢問這些展覽品有在交易嗎。雖說這些蒐藏品是可以交易的，但是展覽品上只有品名和蒐藏家的名字，不會出現價格，整個展場仍然營造成博物館的氛圍（圖-27）。就如前面筆者提及的，玉石不是一般商品，其交易是需要透過價值溝通的過程，導覽員則扮演了這個蒐藏家、文化局、參觀者之間的交流橋樑。她告訴我夢時代的總裁買了幾顆雕成田螺的年糕玉，這是花蓮呂金戀理事長的蒐藏。在瞭解了我和展覽品中的蒐藏家因研究的機會而有所認識後，她說有一位南科的大老闆對田福金的蒐藏很有興趣，問我可不可以直接和田理事長溝通，我說我研究者的身份不適合，還是

請她透過文化局溝通比較妥當。這位導覽員是從中國鄉下地區嫁到台灣的新娘，她不懂台灣玉石，不過她對黃義雄的一只台灣玉手鐲挺有興趣，她又要我和黃義雄老師仔溝通，我當然還是請她逕行跟文化局接洽。¹²²於是，我們清楚看到本土企業的大老闆、中國農村來的新娘都捲入石東的交流圈子中。

讓我們回到拍賣場看看玩石頭的有什麼人。後山玉石拍賣場位於市區通往東海岸線的咽喉，是這次筆者田野研究期間才又重新運作的場子。拍賣官吉仔說：「你現在好像在看紀錄片咧，我們好像是演員，把當年玉石拍賣的盛況重演一遍給你看」。說是拍賣場，實際上是車庫，是主人黃永昌先生開設的後山原住民文物藝術交流中心的車庫，不過這裡所有切磨玉石的機具一應俱全。說是拍賣場，不如說是玉石論壇，因為拍賣場每個禮拜五、六、日晚上開拍，但是許多石友每天下午4、5點就溜達到這個車庫聊石頭。同時，場主和拍賣官正式拿起槌子拍賣石頭的時間很少，大部分都是和石友在泡茶論石頭。這裡就像筆者前文提及的花蓮許靖修老闆家中一樓大廳一樣的感覺，不像是商業活動的競技場，而像是日常生活的現場。6月5日這天，人們一樣陸陸續續悠悠哉哉地來到這個車庫拍賣場，吉仔一樣和大家泡茶論石頭，直到來了大群人後才想到要開場。他們有三所國小的三老師、一位主任、一位秘書，有割玻璃的、中華電信的工程師、打鐵的、戲院老闆、家庭主婦、縣警局的警官、開計程車的、大學生、速食店老闆、夜市攤販、刷油漆的、還有我。

拍賣場做為價值競技場的刻板印象在此缺席，取而代之的是社會交融與價值溝通的平台。來拍賣場的每個人，都是來博糴石頭，更是來博糴關係，因為大家都知道，有石頭不怕沒有朋友，有朋友不沒有石頭。¹²³拍賣場不是競技場，拍賣

¹²² 黃義雄為筆者的報導人，現年 72 歲，目前定居在花蓮豐山村。他即是出現在第四章那位受總統府委託製作台灣玉雕件送給美國總統雷根當就職賀禮的老師傅。

¹²³ 很多玩家是來此是為了認識其他蒐藏家，以便日後互相到家中拜訪與交流。實際上，場子底下的交流與交易甚至比公開的拍賣更熱絡。拍賣場主人與拍賣官不但沒有排斥這種情形，反

場是石頭和人頭交流的平台。在拍賣的過程中，不管客人是什麼身份，每個人都可以喊價。在喊價之前，拍賣官會先介紹即將被拍賣的石頭的來歷，即說故事，並和在場的玩家們共同評析一番它的價值，同時石頭會在場子中輪流讓每位玩家充分端詳與彼此討論。實際上，這即是社會交流與價值溝通的博糅過程，在這顆石頭被傳回拍賣官的手中之前，拍賣官與玩家之間以及玩家彼此之間早已形成價值共識，拿上台面公開喊價只是將此價值默契客體化為價值秩序。因此，筆者觀察到的現象不是競爭，而是合作。在開拍過程中，儘管人們會不斷地加價，那是因為拍賣官的起價遠低於那顆石頭的價值，當然這是為了吸引大家喊價，不過玩家的加價不是競爭，而是互相合作將這顆石頭的價值定位。像是在蘇世比或佳世得拍賣會那種玉石屢創競標天價的炫耀式消費不可能出現在石東的拍賣場。「玉石無價」並不存在，筆者看到的現象是，在拍賣場的交易玉石有相當程度的穩定行情，這個潛在的行情甚至比有市場行情的黃金價格還要穩定。因此，拍賣場是一個將潛在玉石行情公開化的場域，更是一個將價值秩序客體化的社會交流與價值溝通的平台。

玉石這種奢華品的消費文化，是一種社會關係的「博糅」，這是一種將差異整合成秩序的價值交融過程。就與上述吉仔一樣，許多報導人都會用「橋石頭」或「博糅石頭」來描述玉石的交易協商與溝通。「博糅」這個台語用詞中的「博」意指玩遊戲或參與在競賽中以贏得勝利，而「糅」就跟揉麵團一樣，是將麵粉、糖、奶油、水等不同的原料搓成一體、糊成一團，以撮合成圓融的整體。因此，「博糅」一方面具有政治協商與價值競賽的意涵，另一方面具有交流溝通與價值秩序的味道。同時，「博糅」是一個偏義複詞，語意重心不是在前面的「博」而是在後面的「糅」。¹²⁴所以吉仔上述的說詞中，他才會在後面又加了一句「大家

而期待促成這種現象，因為場子的存在並不是為了營利，（據筆者的觀察，這根本賺不了錢），而是為了提供一個交流的平台。

¹²⁴ 偏義複詞亦即一個詞(word)由兩個字(character)所構成，但整體語意只偏向其中一個字。例如台語中的「來去夏威夷」中的「來去」實際上是「去」而不是「來」，又如華語中的「忘記」

是享受在那個和石農在那裡糊(kô)的過程中」，其中的「糊」就是要強調「博糅」中的「糅」。對於生活在東海岸部落中的阿美族石農而言，許孝舜是生活在光鮮亮麗螢光幕前的有閒有錢階級。從Veblen(1970[1899])的角度而言，許孝舜應該是一個炫耀式消費的階級；從Bourdieu(1979)的觀點而言，他的品味與社會習性(habitus)會造成他與阿美族石農之間的差異(distinction)。然而，從Appadurai(1986: 14-15)的面向而言，許孝舜與阿美族石農之間的文化界線早就被共享的價值體制給跨越了。換言之，透過「博糅」的消費文化，石頭的交流不但創造出新的社會關係，同時這種融合差異的社會關係，更進一步揉合出心照不宣的物質認同與價值共識，這正是石東玩家樂此不疲、陶醉其中的消費實踐，亦即在物的交流中溝通出相稱的、協調的價值秩序—消費美學。

筆者在第三章介紹了東海岸玉石的類別，它們林林總總，族繁不及備載，但是就如吉仔所說：「咱台東石仔親像雜菜麵，但是伊就是一碗麵」。這一碗麵顯然迎合了各個階層的口味與品味，將擁有不同社會習性(habitus)的不同社會階級拉攏在一起，將價值差異整合為價值秩序。Bourdieu(1979)研究法國人消費文化的結果，強調物質文化會將人區分出不同的社會階層，他提到：「品味會分類，它會分類分類者」(p. 6)。¹²⁵他的研究根基於鉅細靡遺的實證資料，直至今日網路貫穿各個社會階層的消費社會仍具有相當的說服力與影響力。然而，從石東這種奢華品的消費文化中，我們清楚觀察到物不但會將人分類，更會創造一個新的社會，亦即消費不只實踐了社會分類，再現既有結構的社會，消費更再生了一個再結構後的社會，這種在創造價值秩序過程中觸動的玩物效力即是石東玩家之間的消費美學。援用上面Bourdieu那句箴言，關於石東的消費文化，我們大可這樣說：「物會蒐藏，它會蒐藏蒐藏者」(Some thing collects, and it collects the collectors.)。

實際上是「忘」不是「記」。

¹²⁵ 原法文譯為英文之句子為：Tastes classifies, and it classifies the classifiers.



【圖-26】在東大謝鎮安宿舍中的玉石交易。



【圖-27】在高雄夢時代舉辦的花蓮石藝嘉年華巡迴展。

第八章 在地與全球

在論文的最後兩章，筆者將透過檢視幾組相關核心議題的方式，來自我評析本研究的所做出的貢獻、所提供的啓示、所受到的侷限、以及未來可延續與發展的幾個方向。這些議題實涉及人類學的理论與實踐，但筆者僅以田野現象做為討論與對話的焦點，它們包括本章的在地與全球(the local and the global)，以及最後一章的流轉與博物館蒐藏、「物体誌」(‘objectography’)的實踐。

第一節 石東與東台灣研究

2009年11月，在評估田野研究的可行性時，筆者和吉仔等台東蒐藏家聊天時曾向他們提議與史前文化博物館洽談合辦展覽。¹²⁶我這樣建議是基於底下幾點考量。首先，歷年來的展覽都選定在生活美學館，這個地方雖位於市區，但是展覽空間太過簡陋，無法襯托出台東寶玉石的價值。再者，在史前館展覽，一方面，該館的展間能夠營造出石東在玩家之間所認定的神聖性地位；二方面，該館具有更廣泛性與滲透性的教育功能，可以更有效地來推廣讓更多民眾認識象徵東台灣的寶石；三方面，史前館所經營管理的物正是石頭，若能將當代人們所蒐藏與消費的寶石以及史前人類所使用與交換的玉石並置展出，則物的歷史文化想像、延續與對照，將同時讓歷史的考古珍藏延伸出當代意義，也讓當代的個人蒐藏追溯出歷史意涵。當我這樣建議時，吉仔回答說：「我們在8、9年前就已經和史前館接洽過了，但是館方回我們，“你們的石頭有歷史嗎？博物館展出的東西要有文

¹²⁶ 吉仔他們是台東縣後山玉石手工藝推展協會的幹部，曾經2002年與東海岸風景管理處在成功旗魚季時合辦過台東玉石之美的展覽及玉石工藝比賽。

化，你們這種私人蒐藏的石頭有什麼文化？”最後我們只好摸著鼻子回家。」

相對於西方，台灣博物館的蓬勃發展是這10幾年來的事，同時博物館的經營模式也在台灣日臻成熟的博物館研究成果下，展現出創新與多元的思考與實踐。因此，如果吉仔現在再與該館洽談，或許不會碰到當時那樣的釘子。儘管筆者不斷地鼓勵他們繼續努力，但是一方面他們不想讓自己的寶物受到屈辱，二方面他們卻也發出質疑：「對啊，我們的石頭有歷史、有文化嗎？」我說：「為什麼沒有？」吉仔感到義憤又納悶地說：

幹！咱台東石仔，日本時代日本人就來挖了。從那個時候大家就開始玩了，以前原住民揀石頭交給日本人、賣給漢人的。現在就是在家裡面像我們現在這樣茶餘飯後聊石頭。大家都是在家裡面交流來交流去的，幹！這樣子私下買賣，要怎麼談文化？要不然就是在店家賣給觀光客，但都不是台東的，都是進口的。對啊，是沒有文化。不過，這顆石頭，如果我不教我小孩說咱台東有出寶石，如果我不告訴我小孩咱台東石仔的美要怎麼欣賞，不告訴他這顆石頭的故事，以後我留給他的石頭，他看一看覺得，嗯，啊不就是石頭一顆，有什麼價值嗎，他就把它丟回大海裡。哈，就這樣，石頭來自大海，最後還是回到了大海。

（田野筆記 2009/11/19）

顯然，吉仔的說法就已經觸及了不少傳統與當代人類學中的議題，也隱射了石東是具有歷史和文化的寶物。他提到石頭來自大海，以後要交給自己的小孩，實際上就是從頑石到寶石，亦即從自然到文化的過程。然而，這種大自然賜予人類的禮物其文化過程是如何形成？過程中，人與物的互動關係為何？這種互動關係對個人有什麼意義，同時它又透露出什麼樣的社會意涵？去年秋天在吉仔家的聊天，引發了筆者這一連串的問題意識。經過筆者的田野研究，儘管這些問題在田野過程中引發了我去思考更多的議題，但至少上述原本那些問題也逐一釐清。

透過田野資料與理論之間的辯證分析，筆者歸論出東台灣寶玉石這種自然物的文化過程包含了物的歷史化、美學化、商品化的歷程，¹²⁷該文化過程實涉及蒐藏與消費這兩種面向，兩者同時摻雜著個人意義與社會意涵。簡言之，石東是在歷史空間中流轉於蒐藏實踐與消費美學之間的物質文化。

據此，本論文的貢獻在於初步建構出東台灣寶玉石的文化傳記。在第四、五章，整合運用考古、地質、礦業及歷史等相關文獻連同田野訪談的口述歷史資料，筆者分別針對台灣玉和東海岸玉石的社會生命，從史前時代、殖民時代到當代，進行了文化傳記式的歷史書寫。融合了Appadurai(1986: 5)的「方法學上的物神崇拜」(methodological fetishism)以及Kopytoff(1986)的「文化傳記」(cultural biography)這種人類學物質文化的研究取向，筆者追蹤物在不同時空中流動與流轉的拋物線(trajectories)以耙梳出石東的社會生命。這樣的貢獻在實踐層次上，一方面是回應史前館對於東台灣寶玉石是否有歷史文化的質疑，二方面是回饋被研究社群對於筆者在田野工作期間的熱心相助，希望本研究對於石東歷史與文化建構的基礎工作，有助於日後當地蒐藏家、社團在地方或全國文化部門的策展與推廣活動。三方面，筆者更期待本研究所彙整出來的文化資源能激發地方政府，尤其是台東縣政府，積極發展玉石文化產業，以台東獨特的寶玉石文化帶動觀光消費，因為這也是台東在地民間社團的共同心願。

在區域研究層次上的貢獻，首先，本研究承續「東台灣研究」所揭櫫的核心關懷。東台灣研究會創辦人夏黎明教授在〈東台灣及其生活世界的構成〉(1997)一文中（底下簡稱〈東台灣〉），以Braudel所建構出來的地中海世界做為方法學上的參照，檢視自然環境、歷史、國家、居民、網絡、日常生活這六個面向，來形塑東台灣這個歷史空間做為一個具有特殊區域主體屬性的「生活世界」。就如

¹²⁷ 歷史化的過程在第四台章灣玉的文化傳記、第五章東海岸玉石的文化傳記中呈現；美學化過程在第三章石東的分類與分佈中呈現；商品化則除了在第四、五章外，更在第七章消費美學與價值秩序中呈現。

夏黎明教授自己所宣稱的，他寫〈東台灣〉的目的，是希望從區域研究中的地理和歷史的關照解放出來，轉進生活世界的探討。然而，林玉茹(1997: 27-29)檢驗東台灣的研究史與史料，發現生活世界的面向是較嶄新的議題，也因此研究成果相對匱乏。在東台灣研究會成員的積極號召與推動下，從〈東台灣〉發表至今，東台灣研究在上述各個面向的研究又有更顯著的成果，唯獨在生活世界這個面向上仍顯相對不足。¹²⁸筆者的研究，一方面追蹤物在時空中的流動軌跡，呼應了康培德(2000: 25-30)教授所提出之區域研究的關懷，亦即從歷史空間的面向去反映區域的實質內涵，以型構東台灣的區域觀念；另一方面，本研究從物的社會生命出發，實則涉及人的物質生活，即探討東台灣玉石玩家的生活世界，這也回應並支持了東台灣研究會所呼籲的研究轉向—東台灣生活世界的建構。

再者，在既有的東台灣研究基礎上，本研究進一步展現議題上與方法上的特殊意義。東台灣研究會引法國年鑑學派大師Braudel大作《地中海與菲力普二世時期的地中海世界》中的歷史與地理時間的觀念，作為東台灣研究的檢驗與對話典範，以建構「東台灣及其生活世界」(夏黎明 1997)。不過，筆者認為Braudel的研究相當重視物質文化，這可以從他的另一巨作系列《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》(布勞岱爾 1999)得到印證，尤其是第一冊《日常生活的結構》中，Braudel對於人們的物質生活與消費習慣，如飲食、居住、貨幣、技術、器物、休閒時尚有鉅細靡遺的描述。我們看到了物質文化在Braudel的歷史研究中是核心議題，也是方法上的特色，他將焦點從文獻資料轉移至物身上；然而，在東台灣研究中物質文化這項重要課題卻仍相當有限(陳國棟1997: 39-40)。筆者的論文以人類學中新興的物質文化研究取向，探討玉石這類奢華品的蒐藏及消費現象與東台灣日常生活之間的關係，這是本研究在議題上與方法上對東台灣研究的嘗試努力與微薄貢獻。

¹²⁸ 這是筆者僅檢視《東台灣研究》期刊從1997年至今刊登的論文而得到的結果。

第二節 石東與觀光現象

另外，在全球化的當代，區域研究似乎不能置身於這個主流論述之外。這次的田野工作，筆者的研究方法是以物追人、以人追物，因此傳統人類學的田野蹲點方式完全不適用，研究區域也並非侷限在東台灣，我幾乎繞了全台灣一圈。甚至，本來我還想去拜訪日本蒐藏家、想去參觀許多設在中國廣州的玉石加工廠、想去印尼看台東人如何進口玉石、想去參加美國亞利桑納州的吐桑珠寶展看台商如何交易藍寶。當然，這些「想去」就是研究限制。然而，在人類學的跨界研究越來越不可避免的全球化潮流下，這樣的移動田野或離散田野有其理論上的意涵與方法上的必要性。本研究論文的最後，筆者試圖將東台灣的區域研究與人類學中的全球化議題進行對話，這是本論文嘗試去做的貢獻，同時也正是本研究未來可以延伸的方向。

爲什麼說研究東台灣寶玉石還得要捲入跨界研究呢？因爲許多花蓮人、台東人都跑去中國、印尼、美國、加拿大、西伯利亞，而許多花蓮、台東紀念品店裡賣給觀光客的玫瑰石、「台灣藍寶」、「台灣玉」都是從這些國家進口。顯然，這個現象牽扯到觀光現象、消費文化、商品流動、在地化、全球化、地域消解、原真性(authenticity)等相互糾葛的複雜議題，足以再寫成一本專論。由於田野資料相當豐富，做爲結論的一節，受限於篇幅，筆者僅先勾勒出田野現象的梗概，並提出我的一些觀察與思考，一方面反映石東蒐藏與消費的全球化現象，另一方面做爲後續研究的基礎。

因應開放陸客來台，全國的商家都已動起來，台東也不例外。今年60來歲的陳正富（人稱富哥，底下以此簡稱）是台東縣寶石協會理事長，目前在知本的東農超市經營玉石店，店中銷售的商品8、9成都是台東、花蓮的玉石—石東（圖

-28)。由於富哥的店不是開在觀光客聚集的那條飯店街，會來店裡光顧的觀光客都是散客。於是，他主動出擊，在機場的販賣部寄放一個小小的玻璃櫃，展售玉石。他的夫人更在火車站旁擺攤，因為這裡每天早上都有4、50輛的遊覽車，陸客在火車站旁的一家國際連鎖珊瑚珠寶中心消費，這家店在紐約市也有總部。5月5日台東機場首度開放兩岸包機定點直航。一個禮拜後，富哥在機場遇到廈門市、潮洲市的市長和揭揚市的人民政府副秘書長，於是他接待這夥人到知本店裡。他們到了店裡，只對白玉髓有興趣，因為他們說這比較符合他們心中對於玉的印象，就是要白、淨、透，像和閩白玉那樣。這群官員顯然比一般觀光客更有經驗，因為他們一再詢問富哥說：「這玉是不是本地產的？你要給我確認呀，我只要買本地產的！」富哥回答：「這些保證是本地的，我是寶石協會理事長，不能講假話！」終於，再三確認商品是本地產的玉石並拿到富哥的名片後，他們便購買了台東白玉髓的浮雕玉佩。

這個例子反映出陸客來台消費，有些人的確會在意買到的商品是否具有道地台灣的身份。即便有人會在意，一般的陸客來台觀光時，他們認為在台灣買的紀念品理所當然就是台灣的東西，因此不會像那幾個官員那樣一再確認。他們能夠買到真正的台東玉石算是幸運的，在許多觀光區的紀念品店可沒有這種機會。不過，到底什麼才是「本地產的」呢？就那塊白玉髓吊飾而言，那的確是台東的白玉髓，不過白玉髓上面的雕刻是大陸工。台灣師傅的雕工工資是中國的10倍，幾乎沒有玉石紀念品店會出售台灣雕工的商品。我想這三位陸客比較在意的是物料本身，而不是工。對於石東蒐藏家而言，他們大部分要蒐藏的東西是“born in Taiwan, made in Taiwan”，然而對於陸客而言，能買到“born in Taiwan, made in China”的商品，已經可以說是買到道地台灣的東西了。

5月19日早上，我去富哥太太的攤位看看。位於郊區的台東火車站平時很荒涼，但是早上10點以前這裡熱鬧異常，遊覽車將陸客一車一車載到這裡的一家寶

石珊瑚中心，消費之後便駛往東海岸景點，於是11點之後，這裡又變得蕭瑟起來了。那天早上，這家店裡擠滿了2、3百名陸客，我受不了，便出來和會長夫人聊天。珊瑚店的外圍活像是菜市場，攤販林立，有賣洛神、釋迦的，有賣飲料的，有賣其他名產的，當然也有圍滿一整排的法輪功抗議布條。會長娘的攤子不時有陸客上前瞧瞧（圖-29）。由於會長娘知道來攤子看的陸客不會花大錢買精品，所以桌子上只擺約1/5的石東，其他的則是進口商品。¹²⁹有一位先生對一塊玫瑰石掛件挺感興趣，東看西看，東摸西摸，一面跟會長娘從800塊要殺到100塊台幣，一面又一直在嫌東西不好，不斷地說：「這個石頭顏色不夠紅，雕工又不夠火候！」後來，會長娘當然不可能用100塊賣給他，因為這連成本都不夠。不過，他上車後，我和會長娘都在笑個不停，因為他想買但是一直在批評的那塊玫瑰石掛件，石頭是中國的，雕工也是中國的。

現在把場景移到花蓮。實際上，在旅行社的安排下，陸客消費玉石的主要地方不在台東，而在花蓮。筆者妹妹本來是國際領隊，但是在開放陸客來台後，她掛牌的旅行社要求她去考華語導遊執照。取得執照後，今年筆者田野期間她第一次帶陸客團來到東台灣。在台東，旅行社沒有安排任何玉石紀念品店的行程；在花蓮，公司安排這批山西團到台九線上的大型玉石藝品店消費。她帶團在台東過夜時，問我有沒有台灣玉的相關資料，因為他們隔天就要去花蓮，公司要她在車上介紹台灣玉的歷史，但是提供的資料只有短短不到半頁。她想說身為台東人，也在花蓮住過一陣子，如果被陸客問倒就丟臉了，所以想要臨時抱佛腳。於是，我把部分的論文草稿給她看。

隔天晚上，她打電話回來說：「那些“共匪”總共35個人，竟然在花蓮那家店買了50幾萬的台灣玉、台灣貓眼！老闆應該請你去當顧問，我只是把你給我的

¹²⁹ 石東的商品遠大於進口商品，因為物以稀為貴。平均而言，很粗糙地估算，台灣的玉石平均要比進口玉石高到10倍左右。

資料在車上隨便虎爛給他們聽聽而已，哪知道一下車就瘋狂血拼！」後來回到台東和我聊天時，她又說：「陸客團這樣子買下去，台灣玉會絕跡的！」我回答：「放心啦，店家不會出賣台灣的。」經過我的解釋，她才知道，原來台灣玉早在民國70(1980)年代初期就停採了，現在店家口中的「台灣玉」實際上都是加拿大或西伯利亞進口的閃玉。她又問：「那店家賣的都是假的啊！」這個問題很難回答，我說：「是真的，是真的閃玉，但不是台灣的。」她再問：「那真的台灣的台灣玉要去哪裡買？」這個問題就很好回答，我說：「去找山老鼠！」

沒錯，如果要找原真的台灣玉，山老鼠恐怕是唯一管道。從事玉石加工的報導人阿火告訴筆者：「要真的台灣玉，只能向山老鼠拿，因為這是唯一確保玉仔不是進口的重要來源。」¹³⁰實際上，業者都用加拿大或西伯利亞閃玉來替代台灣閃玉主要原因有幾點。第一，豐田地區在台灣玉已停止開採超過25年，現在如果還要用台灣玉來製成紀念品，只能尋找之前留下來的料，但是這些料都在蒐藏家手中，取得不易。第二，就算能夠取得，數量也不具經濟規模。就算數量具經濟規模，真正的台灣玉礦體本身多裂痕，取材不易，因為早期的開礦都是採坑道開採，所以需用炸藥炸山。就算能夠成材，那就是高品質、高單價的極品，是給玩家蒐藏的，只會在玩家間流轉，不會浮上市場。第三，加拿大或西伯利亞進口的閃玉和台灣閃玉不要說是肉眼分不出差別，就算是用拉曼光譜儀和掃描式電子顯微鏡(SEM)等高科技寶石儀器，仍難以絕對有效鑑定出兩者的差異(賴錦文、戴素玲 2007)。第四，進口的玉石具有規模經濟的數量，且品質穩定，取材與加工容易，成本也相對比台灣閃玉低許多。因此，在開放陸客來台後，為因應觀光客的大量需求，業者只能採用進口閃玉。

¹³⁰ 阿火為年輕一輩有能力磨製台灣貓眼的佼佼者，他出現在第四章，目前在林榮的家中從事玉石創作，同時也擔任大漢技術學院珠寶技術系的技術講師。

交通部觀光局「中華民國98年來臺旅客消費及動向調查」指出，¹³¹「天祥、太魯閣」為旅客最喜愛的景點，在10大景點中排名第一。再者，「購物」是觀光客最主要的活動，在18項在台期間參加活動的排名中也是第一。另外，在所有10項購物消費項目中，「珠寶或玉器類」僅次於「名產或特產類」，排名第二。根據這份統計資料，我們可以歸納出一個結論：觀光客最喜歡來花蓮旅遊，同時來到花蓮必定會購物，其中消費的項目不是名特產就是寶玉石。這個結果解釋了為何業者會大量進口閃玉，同時也解釋了這次田野期間筆者觀察到前所未有的景象：花蓮火車站前一下子新開了20幾家玉石店，每家都主打「台灣玉」、「台灣貓眼」等（圖-30）。¹³²

然而，就跟筆者的妹妹一樣，許多旅行到花蓮的國內或國際觀光客，當他們在這個被稱為後山的地方開始購物消費時，幾乎都會問同樣的問題：「花蓮店裡面賣的台灣玉到底是真的還是假的啊？」這個提問可以還原到一個更根本的問題：「到底什麼是台灣玉？」這是一個相當有趣但不容易回答的問題，因為它涉及全球化商品流動下原真性的理解與再地方化實踐。

¹³¹ 請參閱觀光局官方網站：<http://admin.taiwan.net.tw/indexc.asp>。

¹³² 三年前，筆者住花蓮時，還沒有見過這種奇景。國聯五路的店家告訴筆者，這些店是這一年多來才突然冒出來的，因為這裡飯店最集中，晚上觀光客都會溜達出來購物。其中，最搶手的紀念品當然就是「台灣玉」、「台灣貓眼」。



【圖-28】台東縣寶石協會會長陳正富及其夫人。



【圖-29】陸客在台東車站前逛玉石攤。



【圖-30】花蓮觀光紀念品店主打「台灣玉」。

第三節 原真性、全球化與再地方化

「什麼是台灣玉」的提問，直指在全球「觀光客的凝視」(Urry 2007)過程中，地方動能、多重關係、和地域概念的重新理解。具體而言，在全球化觀光效應之下，首先，地方如何以物質文化的再生產來做為回應策略？再者，商品經濟與文化原真性之間的關係該如何釐清？(Miller 1995a: 24-27; Spooner 1986)？另外，生產—交換—消費之間的迴旋關係該如何重新檢視(Friedman 1994: 14; Miller 1995b: 281)？最後，在這些劇烈的變動過程中，地域的概念與脈絡被消解掉了嗎？換言之，我們該如何重新理解地方性(Appadurai 1991: 178-199)？當然，筆者不可能在結論這章完整回答這些問題，這些即是本論文研究未來可以延續與發展的方向。不過，底下的田野現象與許多報導人的陳述已經為這些問題提供一些啟發性的回答。

謝景林，現任中華民國玉石協會理事長，目前在台東小野柳經營玉石店面。不過，他卻有將近一半的時間不在台東，他得跑遍全台接洽會務、得去印尼進口藍寶、得去中國的工廠和雕刻師傅溝通、更得參加每場國內或國際的珠寶展。他會搬來台東，是因為在長濱當海防連長時去海邊撿石頭，從此愛上東台灣，就此落腳台東，他也因此而獲得寶石連長的雅稱。玉石界大家都知道，他起初靠本土玉雅石起家，而後進展至世界各國礦石。儘管如此，在他的店裡也展示了兩櫃一櫥窗的石東精品蒐藏（圖-31）。同時，他會贊助本土玉石雕刻家，他的櫃子裡就展示了人稱雪花玉之父的花蓮玉雕藝術家邱敬淘的作品。即便是買賣都以進口玉石為主，到目前為止，只要有東海岸玉石的精品，他都不假思索地高價蒐藏。某日，筆者和台東大學體育系的謝鎮安一起去拜訪他，剛好謝同學拿出他前幾天才蒐購到的黑年糕。謝理事長看了兩眼、把玩一下後，覺得是一顆精品，立刻要謝鎮安開價。謝不知如何開價，反要理事長出價，他回答：「你知道我都讓對方開

價的，而且我不會殺價，這種漂亮的台灣石頭，愈來愈少了，能夠收得到，要偷笑了。」最後，謝同學比了五根手指頭，理事長看到馬上說：「俗（便宜）！」二話不說，他立刻從口袋掏出5張大鈔，並說：「這種台灣石頭現在要去哪裡找？」

筆者要說的是，從當兵到現在將近30年頭來，他對石頭的愛好與蒐藏不曾改變、不曾停止，但是他知道現在台灣的石頭無法成為商品經濟，因此進口玉石才是他的謀生之道。在本土玉石蒐藏和進口玉石交易之間，他發展出一套自己的論述與操作方式，這套論述與方式在玉石商品市場上普遍受到認可，但是在玉石蒐藏界則毀譽參半。謝理事長的模式，對於我們理解上述那四個有關地方與全球的問題有直接的幫助：

你知道土耳其石嗎？就是綠松石啊！但是你知道嗎，土耳其不產綠松石，是鄰近國家所產的，但是都在土耳其加工批發，所以大家都以為是土耳其產的，國際寶石商就直接把它叫做土耳其石，不但不覺得有什麼不妥，還覺得很自然。所以，藍玉髓，就俗稱台灣藍寶，那閃玉，就俗稱台灣玉。因為，雖然世界上很多地方都有藍玉髓，美國、印尼、智利、秘魯都有，但是最早是台灣東部發現，經過日本珠寶展發揚光大。一樣啊，閃玉，加拿大、西伯利亞都有，但是如果當初不是在豐田發現，然後，台灣人在那裡玩、在那裡炒這個東西，全世界誰知道這種東西啊！台灣玉在國際珠寶展中，已是國際人士的通稱了，跟台灣藍寶一樣，沒有人會去分哪裡產的。我們不要有產地迷思，我們是要買品質，不是要買產地。就跟鑽石一樣，是以4C來決定，不是以產地來決定。

（田野筆記 2010/03/16）

謝理事長談的是礦物學上的學名與社會上的俗稱之間的轉換，但更牽扯到原

真性的認定。他提倡將學名為藍玉髓的寶石統一俗稱為台灣藍寶。¹³³他的論述基於底下的歷史脈絡：因為雖然印尼、美國、智利也產藍玉髓，但是礦物成分和台灣藍寶都相同，肉眼完全分不出差別，所以在台灣都蘭山、成廣澳、八里灣的礦區停採後，業者以進口藍玉髓來取代台灣藍玉髓，不過在市場交易上，大家仍然無意識或有意識地沿用「台灣藍寶」這個歷史上的習慣稱呼。因此，實際上商品市場上所稱的「台灣藍寶」，其產地可以是台灣，更可以是印尼、美國、智利（那個33萬礦工受困地下礦坑69天的國家），而且95%以上都是印藍、美藍。¹³⁴同理，謝理事長倡導將學名為閃玉的寶石統一俗稱為台灣玉，但是「台灣玉」的產地可以是台灣，更可以是加拿大、西伯利亞，而且95%以上都是進口品。於筆者訪談過謝理事長後，在4月24日由大漢技術學院珠寶技術系舉辦的「2010寶玉石與觀光學術研討會」中，他以專題演講者身份出席，再度暢談這套學名與俗稱的論述。與會的珠寶、觀光業者似乎頗能認同，當然一些礦物學者、珠寶學家和蒐藏家頗有微詞。儘管如此，謝理事長的論述早已普遍在觀光市場實踐（圖-32）。因此，在觀光紀念品店裡賣的「台灣玉」、「台灣藍寶」中的「台灣」已經不是產地，而是意象。換句話說，店家不是出賣台灣，而是出賣台灣的想像。

當然，馬上會有人，尤其是蒐藏家，會強烈地批評這種論調根本是一種伎倆、一種欺騙的手段。我也同意，如果消費者在購買玉石商品時，特別向店家詢問：「這個台灣玉是哪裡來的？」如果玉石本身是進口的，而店家又說是台灣的，這當然構成欺騙。然而，大部分的觀光客是不會特別詢問的，那麼業者在上面謝理事長的論述之下去稱呼「台灣玉」、「台灣貓眼」、「台灣藍寶」，尤其實際上這些

¹³³ 這裡必須再重新強調，民間講的「台灣藍寶」在礦物學上屬玉髓家族，它和屬於剛玉家族的藍寶石(sapphire)完全不同。關於台灣藍寶在礦物學上的分類，請詳見第三章。

¹³⁴ 智利這次發生災害的地下礦坑是挖掘銅礦的礦區，和「台灣藍寶」關係密切。在第五章第二節，筆者記載了台灣藍寶（藍玉髓）的開採當初是日本人為了採銅礦而無意發現。藍玉髓與銅礦是共生礦，因此開採銅礦時常會同時挖掘到藍玉髓。實際上，台灣進口的藍寶中，有不少即產自智利礦區，然而智利開採出來的寶石多外銷到美國亞利桑納的吐桑(Tucson)，於是台灣寶石商自吐桑進口的智利藍玉髓就常被冠上美國藍寶的名號。

商品又都是在台灣加工的，¹³⁵即這些產品是道地的Made in Taiwan，這是否構成欺騙，恐怕是一個可爭辯的議題。這裡還有一個弔詭之處，最會在意自己買到的「台灣玉」、「台灣藍寶」是否是台灣料的人恐怕不是觀光客，而是蒐藏家。但是就如第七章所討論過的，他們絕對不會去店家買，就算會去店家買，他們一定會問清楚，老闆也一定會講明，因為彼此都是行家，也大都熟識。因此，在批評之餘，蒐藏家和商家之間其實是在兩套價值體制之間維持著一定的和諧關係，彼此井水不犯河水，因為蒐藏家都能清楚體會這種論述是一種生存策略。

跳脫上述道德上的爭議，我們來審視謝理事長的論述實踐了什麼。筆者認為這是在全球化的商品流動下，地方以物質文化的再生產來做為回應的一種策略。這種論述對於店家而言是一種創造性的生存策略，我們可以理解為一種對於全球商品的再吸納加上對於地方歷史的再脈絡化所融合出來的產物。關於謝理事長的論述，大漢珠寶技術系的副教授賴錦文如此回應：

業者稱台灣玉，但實際上是進口的。說是台灣玉可以賣比較好的價錢啊，因為台灣玉是有歷史口碑的。但是業者也知道加拿大的品質整體而言比台灣的好，台灣的品質好的比加拿大好，但大部分都比較差，很多裂，因為以前都用炸的。加上目前沒有開採，所以業者就用進口的來借屍還魂。

（田野筆記 2010/03/30）

雖然身為礦物學家的賴教授不能接受將進口的閃玉也稱為台灣玉，但是他卻相當清楚瞭解業者這樣做的原因。亦即，進口商品缺乏脈絡，講單講，就是沒有故事，所以無法產生消費價值，尤其是對於想要在旅遊中尋求異文化經驗的觀光客而言。因此，加拿大進口的閃玉必須重新整合到地方的歷史脈絡中，去再吸納

¹³⁵ 大部分送到中國加工的商品是雕刻品。一般的平面成品，即戒面、墜子等，都是在花蓮本地加工，因為花蓮的玉石加工技術是有歷史傳統的，同時也只有花蓮師傅才會磨貓眼（請參閱第三、四章）。

文化的意義，才能創造出社會價值，以交換市場價格。相同地，台灣閃玉已經取得不易，但是她的歷史意義與文化精神必須延續，所以人們挪用進口商品做為再生產地方性的全球消費實踐。上一章提及的田福金理事長有類似的看法：

加工者要賴以維生，所以都用進口的。但要他們講加拿大或西伯利亞又不要，因為台灣玉有歷史，曾經在民國60、70年代做成屏風、雕刻品，總統府把豐田玉當成送給友邦外賓的禮物。 (田野筆記 2010/03/30)

對於一些蒐藏家而言，謝理事長的論述顯然有矛盾之處，他們認為那是一種模糊文化原真性的詭辯。然而，只要把商品經濟和文化原真性界線劃分清楚，玩家倒是可以與商家相安無事。換句話說，商品與藏品這兩套不同的價值體制之間，似乎也存在著一種價值秩序。住在豐田地區豐山村的台灣玉老師傅黃義雄如此回應：

你若嫌台灣石頭醜，啊是按哪(為什麼)欲用台灣ê名？伊也是用台灣玉ê名比較卡好賣，你講甘毋是(難道不是嗎)咧？卡按哪醜(再怎麼醜)，嘛是自己ê困仔好！做文化一定愛用台灣ê，做生意才用進口ê。(田野筆記 2010/04/08)

黃義雄的說法將物質認同轉化為文化認同，或者我們也可以理解為文化認同投射在物質認同上。這種物質認同與文化認同的互相轉換，是玩家之間普遍存在的消費實踐。例如，田福金理事長說：「石質欲好在本島；石種欲濟在本地。」¹³⁶現任花蓮縣東海岸玉石學會理事長田金鋒，花蓮土生土長的阿美族人，他以流利的台語說：「外地人來到花蓮蹉跎（旅遊）就是看三種頭nīa-nīa（而已），啊就是石頭、柴頭（木頭）、番仔頭！」顯然地，前面兩者為物質文化、後面為人的文化，對田金鋒而言，他者凝視下的物質認同與文化認同共同生產了做為原住民的

¹³⁶ 意即：「石頭的品質要好的話，就是在台灣本島；石頭的種類要多的話，就是在花蓮本地。」

他的在地感。當然，對於這些蒐藏家而言，原真性的物才能客體化文化的原真性。然而，對於有些蒐藏家而言，混雜性的物(bricolage)同樣可以再現文化意義與再生產在地性。

讓我們再回到台東的拍賣場。在週日夜晚，車庫照往常一樣匯集了達官貴族、販夫走卒，大家在等一位叫做小羊的賣家。拍賣官吉仔半開玩笑半認真地說說：「小羊昨晚賭輸錢，今天很欠現金，待會大家可以好好屠宰一下他的藍寶。」果然，小羊提早收攤，趕到場子上來。他本來在夜市擺攤子賣他親自手工磨的藍寶。他是目前台東公認藍寶磨工一流的師傅。穿著夾腳脫鞋、嘴裡叼根煙的他，從他的皮夾克的每個口袋逐一掏出小小的珠寶盒。打開盒子，藍色柔和的光芒立刻引來大家的騷動。一盒一盒的藍寶在長條桌上流轉。有人拿手電筒檢視藍寶的內含物，有人手指夾著藍寶對著天花板上的日光燈查看寶石的淨度。每個在場的玩家，不管是老闆、鐵匠、老師、計程車司機、警官、主任等，都是行家，除了我之外。「這粒1.5 khā-la-tò（克拉），2000、2100、2200...。來！換這顆2 khā-la-tò ê...」拍賣官阿吉充滿活力地在幫客人和賣家「橋石頭」。場子鬧熱滾滾，亮出來的每一顆藍寶都成交（圖-33）。

或許有人會想，這些台東玩家果然對台東石頭情有獨鍾，那麼捧藍寶的場。沒錯，台東玩家相當捧藍寶的場。但是如果你認為那些藍寶是都蘭山的藍寶，那就大錯特錯了。今晚拍出去的藍寶，沒有半顆是台灣藍寶，全部都是進口的一印尼、美國、智利的藍寶。或許有人會問，「拍賣官沒有先告知是進口的嗎？」的確沒有。「那不是欺騙嗎？」當然不是，因為在場沒有觀光客，都是熟客。在場每位玩家都清楚知道那些藍寶是進口的，連我這個對藍寶外行的人也知道那不是台灣的，因為像今天拍出去的那麼漂亮的藍寶，現在要找到台灣的太難了，如果有相同品相的台灣藍寶，絕對不只那個價位，可能要高10倍。有趣的是，前面三位陸客買到的白玉髓是“born in Taiwn, made in China”，拍賣場的玩家買到的

是“born in America, Indonesia, Chile; made in Taiwan”。然而，雖然小羊的磨工頗受青睞，玩家們可不是要特地買台灣工。玩家們似乎在實踐什麼東西。

所以，爲什麼石東蒐藏家也會蒐購進口藍寶？吉仔的回答簡單明瞭：「本土的價值很高，但進口的也會有人玩，好像山寨版的LV包包也有很多人在買一樣。」顯然，這個類比引發「原真性」(authenticity)和真實性(reality)之間的辯證。然而，實際上來拍賣場交流石頭的蒐藏家，大都僅限於玩本土玉石，大部分的進口玉石引不起玩家的興趣，頂多只會蒐藏一、兩顆做爲和石東比較對比的標本，大家來拍賣場只爲獵尋石東。這可以從底下這則拍賣實例得到印證：

客人甲：這粒是台東ê，啊是（或是）進口ê？台東ê才欲，進口ê無愛喔！

客人乙：我只是懷疑是不是進口ê！

吉仔：若是進口ê，你提轉來（拿回來）還我。阿隆ê石頭大家會用（可以）

相信！伊攏是去新港（成功）和原住民博糝來ê！

客人甲：台東ê喔，a-ne（這樣）就來喊！

吉仔：你看，來這好耍（玩）ê所在，就是大家攏欲捧台灣ê場，大家攏欲喊

台灣ê！

（田野筆記 2010/05/09）

同時，進口玉石與台灣玉石之間存在著涇渭分明的價值差異。有一次，有一顆小原石在場子上喊價，最後喊到200元，就在得標者覺得相當划算準備掏錢時，吉仔要對方將石頭還給他，他說：「那粒是進口ê，祿駛（不能）賣你，我若賣你200，我就賺你185啊！」原來，有時拍賣官也會拿一些進口玉石來考驗大家的辨識能力。進口玉石和台灣玉石有時相當難以辨識，但兩者價位懸殊。台東玉石和進口玉石在玩家間所形成的價值差異，吉仔這句比喻相當貼切：「這粒是台東ê，所以賣1萬；啊這粒是進口ê，所以賣1百。」對於身兼石商與蒐藏家身份的吉仔而言，一顆1百塊的進口玉石可以當成商品經濟，在店裡源源不斷地賣給觀光客；

一顆1萬塊的台東玉石可以享受蒐藏樂趣，在家裡慢慢講故事分享給石友，也互相交流。同樣地，高雄市寶石雕刻協會副理事長陳世宗也點出了普遍存在玉石界的默契：「玩用本土的，買賣用進口的。」於是，如同前面台灣玉例子中黃義雄所談的「做文化用台灣的，做生意用進口的」，本土與進口之間涇渭分明的價值差異，實際上存在著玩家之間無須言明的價值秩序。

石東玩家不玩進口玉石，但是他們還是會買進口玉石。閃玉在民國64(1975)年就有台灣玉商自加拿大進口；¹³⁷藍玉髓則在民國80(1990)年代初期則有花蓮石商開始自美國亞利桑納州進口，之後陸續有台東石商自印尼進口。台灣人對藍玉髓的鍾愛，讓老美將這種寶石直接冠上台灣的名號。台東高商退休的何老師目前在知本觀光區經營玉石專賣店。有一次他到亞利桑納吐桑寶石展參訪與尋寶，老美竟然問他是不是要找「台灣藍寶」(‘Taiwan blue’)。何老師問他為什麼你們美國人這麼稱呼，那位寶石商說，因為這種藍色寶石都是台灣人在買的。然而，這些從全球各地進口的玉石都在台灣哪些地方流轉呢？實際上，最多進口閃玉、藍玉髓的地方不在其他縣市，而正是在台東、花蓮這兩地石東的原鄉。林經理清楚點出這個事實：「產地最多假的東西，台東最多假的玉石，紫玉啊、藍寶啊...，花蓮假的玫瑰石、台灣玉最多。」¹³⁸當然，這些進口玉石的主要消費對象不是石東玩家，而是觀光客。然而，就如前面我們所看到的拍賣場實例，石東玩家同樣也會購買進口玉石，尤其是閃玉和藍玉髓（藍寶）。

這種在地的全球消費實踐透露出什麼樣的社會文化意涵？觀光客不是蒐藏家，商品化的「台灣玉」和「台灣藍寶」對他們而言，顯然「台灣買的」的紀念

¹³⁷ 詳情請參閱第四章第三節。

¹³⁸ 「假的」是林經理對於非台灣玉石的形容詞。在一些玩家的說法中，「假的」並不是指那些玉石是人工合成的，而是指那些玉石是非台灣的。亦即，實際上，這些進口貨在礦物學上都是真的玉石，只不過它們不是台灣的，所以會被蒐藏家形容成假的。

意義勝過於「台灣產的」的蒐藏意義。¹³⁹然而，蒐藏家不是觀光客，無須從紀念品中去再現異文化經驗，他們理當玩賞台灣玉，而不是「台灣玉」；他們理當蒐藏台灣藍寶，而不是「台灣藍寶」。事實是他們也會購買「加拿大台灣玉」、「西伯利亞台灣玉」、「美國台灣藍寶」、「印尼台灣藍寶」、「智利台灣藍寶」。原因絕對不只是這些進口玉石比較便宜—玩家寧可花大錢買台灣玉石；也不只是進口玉石比較完美無瑕—玩家偏好的是板塊運動與海水衝擊在台灣玉石身上烙印的裂痕與侵蝕；更不只是進口玉石比較容易取得—玩家要獵尋的是那些需要花費時間與耗盡心力才能獲得的東西，這才是蒐藏品。那麼原因是什麼？吉仔講了一句耐人尋味的話：「進口石頭，如果不像台東石頭，就完全沒有搞頭！」¹⁴⁰筆者認為在地玩家消費進口玉石，實際上是一種全球化效應的地方回應，這種回應源自於物在地理時間與歷史空間中不斷流轉所聚集而生的在地動力(local dynamics)。

這種因為進口藍寶像台東藍寶才引發玩家消費的觀點，揭露出在地的全球消費實踐實際上是實踐了地方意象的再現與地方性的再生產。就跟台灣玉一樣，現今台灣藍寶已經一石難求，但是她在都蘭山、成廣澳、八里灣的故事必須被記住，¹⁴¹於是人們以消費美國、印尼、智利的全球化商品的方式來再現地方(the local)。同時，人們對於進口商品的挪用，是一種物的重新脈絡化的過程，而可以再脈絡化的前提是，被挪用的物與原生脈絡的物必須具有同構的(homologous)基礎—不管是在物理性(physicality)或是物性(materiality)上。在這個基礎上，進口商品才得以跨越地域和在地歷史對話，在玩家的敘事中重新生產意義，在觀光客的凝視中重新建構價值，創造出蘊含在地意象的嶄新商品脈絡。於是，這種在地的全球消費文化，在再現地方意象的過程中同時將歷史脈絡與當代脈動重新翻騰與攪動，

¹³⁹ 面對現在市場上的「台灣玉」實際上都是加拿大或西伯利亞進口的閃玉，曾在開採豐田玉的中國石礦公司擔任過工程師的翁林廷彬教授，他今年自退休大漢技術學院休閑事業經營系退休，在筆者訪談他時說：「台灣玉，沒關係啦，就台灣買的玉吧！」

¹⁴⁰ 實際上，進口玉石與本土玉石大多含有相同的礦物成分，如台灣藍寶與印尼、美國、智利進口的藍色寶石，都屬礦物學或寶石學中的藍玉髓(blue chalcedony)。

¹⁴¹ 詳情請參閱第五章第二節。

地方性不但沒有因爲人與物的全球劇烈流動與離散而消解掉，反而在這種變動中不斷地創造與再生產。簡言之，這種全球化商品的消費實踐不但沒有造成去地方化(delocalization)，反而促動再地方化(relocalization)。

最後，這種物質文化所啓動的再地方化不是單方面的在地實踐，而是雙方面由在地生活者與全球觀光客共同實踐（圖-34）。換句話說，地方性的再生產是一種物質文化的共同再生產，是由「我們」(us)與「他者」(them)對於物的消費實踐過程中所共同重新生產出來的地方性。具體而言，「東台灣」是在當地人對蒐藏品的創造性敘事和觀光客對紀念品的建構性凝視的過程中所互相形塑出來的意象，是在地與全球共同創造的產物。同時，這個意象不是想像出來的抽象概念，而是觸碰得到的物質經驗—「東台灣」的物性被經驗在石頭上，「東台灣」的意象也客體化在石頭上。簡言之，在東台灣的寶玉石消費文化是一種「全球觸角、在地觸動」(global reach, local touch)的社會實踐；同時，這種實踐之所以成爲可能，是物在時空脈絡流轉中所帶動的物質效力。



【圖-31】中華民國玉石協會理事長謝景林和他的蒐藏。



【圖-32】台北建國玉市攤商桌子上展示的「台灣藍寶」。



【圖-33】台東拍賣場上玩家對藍寶情有獨鍾。



【圖-34】在地生活者與全球觀光客共同形塑東台灣意象。

第九章 結論

第一節 流轉與博物館蒐藏

這次的田野過程中，筆者懷著一股熱情與一種願景，希望能與民間社團和蒐藏家凝聚共識，共同在未來於台東或花蓮催生一座「台灣寶玉石文化博物館」。這個想像中的博物館，後來有報導人簡稱為「玉博館」。我的狂想來自底下三點原因。第一，東台灣寶玉石是極具歷史文化意義的台灣文化資產與資源，¹⁴²但一直以來未受到善加利用。如果說鶯歌的陶瓷工藝值得一座博物館的眷顧、金瓜石的黃金歲月需要一座博物館的照護，那麼東台灣的寶玉石，更有條件贏得一座博物館的呵護。第二、當代全球化下的博物館都以文化經濟(cultural economy)的思維作為經營策略(Heilbrun and Gray 2001; Throsby 2001)。因此，兼具文化意象與經濟價值的寶玉石，更具有正當性值得一座博物館的對待。同時，寶玉石這種物類兼具自然與文化的雙重意涵，符合博物館科學研究、藝術蒐藏、文化展示、社會教育的目標(王嵩山 2000: 18-22)。第三、交疊著南島意象與漢文化的玉，是象徵東方文化最重要的寶石，同時台灣玉的產量與外銷總值曾經創下世界第一的紀錄，證明風靡全球的東方寶玉贏得西方人士的讚譽。¹⁴³因此，推動玉博館的成立，實踐了台灣是「寶」島的具體內涵，一方面有助於帶動地方觀光產業與地域再造，二方面更可以形塑台灣成為全球玉石文創產業的典範，以軟實力(soft power)來提升台灣的國際形象與能見度。

當然，筆者知道要成立一座博物館談何容易，不過我也僅是希望能先在地方

¹⁴² 第三、四、五章的記載已經清楚證明這點。

¹⁴³ 請參閱第四章。

形成共識，畢竟這是有利地方的好事。在全面深入田野訪談後筆者發現，雖然大多數都肯定博物館的構想，也期待一座玉博館的誕生，但是顯然我的想法與民間社團和蒐藏家的觀念有一段落差。我和每位報導人聊天時，必定會提到「咱台東（或花蓮）有那麼美的東西，又有那麼豐富的歷史和文化，不妨我們大家來想想看，看有沒有共識，匯集大家的力量去實現一座博物館！」之類的話語。聽到「博物館」，報導人大多充滿著愛恨交加的矛盾心情。一方面，人們有所期待，因為他們也希望政府以博物館的實踐來表現對東台灣寶玉石這種蘊含歷史的文化資源的珍惜與重視。另一方面，人們也有所抗拒，他們拒絕讓自己的蒐藏葬生在博物館，因為聖殿裡的物不能流轉。¹⁴⁴

對石東玩家而言，蒐藏意謂著流轉，而流轉才是價值的來源。¹⁴⁵因此對蒐藏家來說，博物館似乎等同於物的墳場，東西到了這個神聖的殿堂，一切就停止流轉，物的生命也就終止了他的循環。譬如說，在上一章花蓮田福金理事長的說法：「石頭藏起來就無意思，放咧無交流就變博物館啊！」同樣在上一章台東黃永昌會長的說詞：「那些只能看不能買賣的東西，大家就興趣缺缺。」這些例子都在說明博物館蒐藏與私人蒐藏之間的矛盾關係。

這種矛盾關係還可從另一個田野實例中得到觀察。筆者常去成功的路邊攤和哪裡的石販「博糶」石頭。雖然是路邊攤，但是它總讓我想到博物館。老闆將石頭分類與展示的方式有一套系統與秩序，他們以玉石的礦物學分類、以石頭被撿到的地點、時間、以石頭的收購來源，這種融合科學和文化的擺攤方式一點都不亞於博物館的專業展示（圖-35）；但是，他們的解說方式卻又比訓練有素的博物

¹⁴⁴ 廣義而言，博物館的借展或是交流展亦屬於物的流轉。然而，本文指的流轉係指社會人類學所談的交換(exchange)，亦即包含贈禮(gifting)、交易(trading)、買賣(transaction)這類商品化與非商品化之間的循環(Appadurai 1986; Kopytoff 1986)。同時，這種物的流轉在當代社會人類學的交換研究中即屬消費實踐的議題(Appadurai 1991; Campbell 1995; Friedman 1994; Miller 2006)。詳見第七章。

¹⁴⁵ 請參閱第七章。

館解說員還要生動，因為他們是在講故事。¹⁴⁶有一次，我在一位來自花蓮的阿山哥他的攤位參觀時，對於他的展示和解說，我一點都感覺不到像是百貨公司在展售商品，而像是博物館在展覽藏品（圖-36）。在成功漁港小鎮，這個菜園前面馬路旁邊的簡陋攤子，竟然有博物館的氛圍，我感到訝異，於是稱讚他說：「哇，你這種擺法和講法很像博物館耶！行動博物館喔！」沒想到阿山哥相當不屑地回我一句：「啥米博物館，路邊攤仔就是路邊攤仔啦！勒博物館咧！」另一位來自鳳林、同樣在一旁擺攤的簡永昌（圖-37）則說：¹⁴⁷

人是咧甲你ō-ló（讚美）捏，阿山哥啊！…是啦，博物館是真好啦，但是玩石頭最重要的就是交流。像我就常常鼓勵人家，要把自己的蒐藏拿出來交流、拿出來賣，不要只進不出。你可以把自己早期收的一些石頭，你現在看不上眼的那種，有沒有，或是你有很多一樣的那種，應該要拿出來讓給其他的初學者玩。這樣子，你可以換現金，去收那些更高檔的精品。啊這樣，才可以讓更多人接觸到台灣的石頭，圈子也才會愈滾愈大。

（田野筆記2010/03/06）

簡永昌講的是典型石東玩家的蒐藏實踐，亦即蒐藏就是流轉，同時流轉就是消費。對石東玩家而言，「只進不出」不叫蒐藏，「有進有出」才叫蒐藏。這個原則也是行家們評定一個玩石頭的人是否真正成為玩家、成為蒐藏家的準則。我也玩石頭，但是我的石頭只進不出，常常就被行家們評為我還不知道怎麼玩石頭，他們認為像我這種只進不出的玩法不是「蒐藏」，充其量只不過是「收集」或「收

¹⁴⁶ 路邊攤的每位老闆都可以講一套石東的地質、礦物生成過程給你聽。同時，對於石東的來歷與生命故事可以一一細說，如在地點上，人們是以在海灘來分類，如麒麟、白守蓮、美山等；在時間上，石農常以事件來分類，特別是颱風，譬如說：「這顆年糕是在某某颱風之後撿到的。」；在來源上，大家常說是向某個早期前輩、漁民、開怪手的等等收的，或者是某某因為缺錢所以將手上的珍藏釋放出來的。簡單講，每顆石頭都有一張清楚的身份證，就像是博物館展覽品中的解說牌一樣。

¹⁴⁷ 21歲時就出來賣石頭，的簡永昌現年40歲，目前是花蓮縣東海岸玉石學會與中華民國玉石協會的幹部。剛進入玉石圈石，他的蒐藏即在國父紀念館參展，他的一顆石頭後來賣給一位中部大企業家。詳見第七章第三節。

藏」，像博物館一樣。

然而，石東玩家之間的交流買賣目的不是商業利益，因為石東沒有量，難以形成規模性的商品經濟。例如筆者觀察到的田野實例，花蓮某位玩家有一顆花8千元買來的心臟石，後來他賣了1萬元給石友，他賺了2千。看起來這個利潤還不錯，但是他要賣下一個1萬可能要等1年，因為他很難再買到同等級的心臟石。還有一位花蓮石販在白守蓮撿到一顆凍玉年糕，過了幾個月他賣了5萬。這個利潤更高了，看起來淨賺了5萬，但是他要再賣下一個5萬，可能完全無望，因為再也撿不到類似的年糕了。因此，玩家之間的石東買賣，不管是在家裡、路邊攤、玉市、店家，其目的遠非經濟利益，而是價值秩序。換言之，石東買賣是從交易過程中贏得買家對賣家蒐藏品的認同，亦即物質認同，而這也就等於對賣家的認同，因為在蒐藏的世界中，物與人是互相指涉的關係。同時，買賣的主要目的是讓物維持它的流轉性，一方面才能持續和累積石東的社會生命，二方面更能以石會友，在物質關係中形成社會關係。

再看另一則田野實例。3月25日筆者前往花蓮縣文化局參加2010花蓮石藝嘉年華第一次籌備會。會中出席的12個玉石社團與主持會議的文化局吳局長無異議通過一項決議——在台北、高雄的巡迴展中的所有展覽品通通可以賣。吳局長在會議上這樣宣布：「出去的東西就是要賣，東西賣得好，給花蓮人有面子！」吳局長的話再度突顯出買賣的經濟利益不是目的，因為買賣而贏得的物質認同進一步形塑地方認同才是目的。我們看到了物質認同與地方性之間的緊密連繫關，同時地方性不僅是在地的生產，反而更是透過物在外地的流轉所不斷形塑的結果。上一章我們已經看到了在高雄的展覽實際上的交易例子。同時，7月在花蓮石雕博物館中的展覽，雖然沒有現場交易的情形，但是私底下的交流與「博糴」早已經悄悄展開。展覽中的展品標示牌都有蒐藏家的名字，石友之間都有暢通的聯絡管道。有些展覽更直接在展品標示牌中登錄蒐藏家的名字和聯絡電話。展覽就等於

展售，這早已經是民間社團和地方政府之間的策展共識了。他們在實踐：蒐藏就是流轉，有流轉才有社團。

讓我們再流轉回來台東。筆者在3月10日田野工作進行不到1個星期時，曾向台東縣寶石協會理事長陳正富和總幹事張正勳建議：要實現博物館是長遠的目標，不如現在先和台東美術館協商一個展間，做為台東玉石的常設展，因為美術館剛成立兩年，還有許多展間可以彈性運用，同時台東玉石是一種美學消費，與美術館的屬性相符。之後，他們也覺得這是個可以嘗試的方向，但是陳會長有一個憂慮：石頭放在美術館就不能交流買賣了。所以，他遲遲沒有行動。當時我還不知道流轉對物和人的特殊重要意義，便有點無奈地告訴會長：「能不能賣不重要，重要的是先讓台東石仔有個家，先讓這種好東西浮上台面再說。」後來，他展現老頑童的方式說：「不然就跟美術館商量看看，讓我們在那裡放蒐藏家的名片，有人有興趣的話，就可以交流，石頭被買走的話，我們再補上去。」之後的觀察才讓我慢慢體會到，就如前兩段的說明，這不是商業利益的問題，這是玩家的真正在意的欲求—透過交流買賣的方式獲得更多人的物質認同。我們可以說，流轉是玩物的方式，更是石東的物性。

從上述田野例證中，首先，我們得到一個結論：石東玩家的蒐藏實踐突顯出蒐藏是在實踐去除拜物主義(defetishism)。一般而言，尤其是從心理學的觀點來看，蒐藏家常被視為戀物狂(fetishist)，蒐藏行為也常被與拜物主義劃上等號(Danet & Katriel 1994; Formanek 1991; Muensterberger 1994)。然而，從物要流轉才叫蒐藏的角度而言，每位石東玩家在乍看幾近瘋狂、浪漫到無可救藥的非理性行為下，實際上卻是，愈是真正的蒐藏家愈不會執迷於蒐藏品永遠保留在自己身邊，即便他們有多麼珍愛石頭，他們比任何消費者還理性。例如，目前在關西經營玉石買賣的莊明週，他是進口玉石的賣家，更是石東的蒐藏家，台東的石頭對他而

言意義非凡，除非客人特別提及，否則不會特別拿來賣。¹⁴⁸但是當筆者問他說：「你有什麼台東石仔對你有特別意義，絕對不賣的嗎？」他的回答讓我超出我的預期：「我只剩下老婆和小孩不賣，其他的東西都可以賣。」因此，石東玩家的交換行為反駁了拜物主義的指控，去除了蒐藏家無異於戀物狂的刻板印象，因為這種交換，具有美拉尼西亞庫拉圈中「給出才擁有」(keeping-while-giving)(Weiner 1992)的特質，強調蒐藏就是物的不斷流轉。同時，石東玩家更重視的不是擁有的行為(having)，而是實踐的作為(doing)。石東玩家的美學消費是蒐藏的社會實踐，是一種在物的流轉過程中去建立社會關係與形成價值秩序的消費美學。

再者，石東玩家的消費美學帶給我們一個重要的啓示：與其說石東的蒐藏實踐和博物館收藏之間存在著矛盾關係，不如說是提供了博物館蒐藏政策一種創新的思考，思考從「只進不出」到「有進有出」的可能。雖然這1、20年來不管在歐美或是在台灣，博物館學與博物館實踐都有許多革新性的進展，博物館的蒐藏政策絕大多數仍屬於「只進不出」的單向收購或接受捐贈，至少一般大眾，包括我在內，是如此認知的。¹⁴⁹博物館給人的刻板印象就是一座物的墳墓，那些曾經活過的物死後的家(Elsner 1994: 155; Pearce 1995: 25)。因此，儘管在歐洲歷史上不少私人蒐藏家會捐贈自己的蒐藏給國家成立博物館，其目的不外乎死後留名，但是也有人對博物館的厭惡讓他寧可將一生蒐藏全數拍賣給其他私人蒐藏家，也不願意讓自己的愛物葬送在博物館（張婉真 2010: 21-37）。法國蒐藏家愛德蒙在他的日記中如此抒發：

對於我曾經擁有的文物，我不想在死後把它們埋葬在博物館，在那樣一個無聊的人們經過時會看一下眼前東西的地方。我希望我每一件文物能帶給每一

¹⁴⁸ 莊明週為台東縣東河鄉興昌村人，早期成功八邊租地挖石瘋潮時，他是其中一位重要人物。請參閱第五章第三節。他會有現在的進口玉石買賣，就來自於早期台東玉石的蒐藏經驗。

¹⁴⁹ 在此所談的博物館，係指像台灣或歐洲這類大部分屬於公立或國家性質的博物館。至於台灣有一些或美國有許多私人博物館，尤其是展覽藝術品如畫作之類的私人美術館，其本身性質與目標明顯以營利為目，銷售蒐藏品則理所當然，這類博物館則非本文所討論的對象。

位購買者或一位個人，我在買那件文物時所體驗的喜悅(Goncourt, 1989: III-27)。(轉引自張婉真 2010: 36)

於是，不能流轉的物等於被剝奪掉了它的社會生命，也被抽離掉了它與人之間的親暱互動關係。物的社會生命寓居於它在人群之間的交換，透過在商品化與去商品化之間的擺盪與循環，這正是物的真正價值來源(Appadurai 1986; Kopytoff 1986)。死亡的物透過蒐藏可以獲得再生(Pearce 1995: 25)，但是被博物館收藏的物卻還是被一般大眾認為為被扼殺掉生命的標本，不管是自然的或是社會的生命。對愛德蒙而言，他的愛物價值來自於可供大家玩賞，可供轉讓與流轉。同樣地，對石東玩家而言，石頭的生命在玩物的過程得到滋養，這個過程包含凝視與接觸的把玩這種經驗性的玩，以及生產意義與建構價值的消費美學這種創造性的玩。博物館裡的物雖然能夠凝視但是不能接觸，館中的藏品雖然富有神聖的文化意義與社會價值，卻也因此不能受到世俗氣息的沾染，進入交易買賣圈中流轉。不能觸摸、不能流轉，仍是絕大多數當代博物館中藏品的特權與命運。

真正弔詭的是，多數博物館的藏品卻都是向私人蒐藏家交易進來的，然而從此就得被永遠神聖化(sacralization)、個體化(singularization)，不能再交易出去。博物館的藏品既然多數是交易而來，這些物品就具有商品的身份。儘管在博物館對物的去脈絡化與再脈絡化的結果下，這些商品被去商品化而成為供品，然而從Appadurai(1986: 13)「物的社會生命」和Kopytoff(1986: 70)「文化傳記」的觀點而言，所有物品都具有商品的特性，也都具有不斷移進移出的潛能，因此，沒有任何東西永遠不能進入交換圈中進行交易或買賣，換言之，物不是永遠停留在一個端點，而總是在買進跟賣出之間循環與擺盪。本研究中石東的例子，剛好再度提醒我們這一點，所謂的「買賣」就是「有買就有賣」。博物館做為一種社會實踐，是否也可以嘗試從這個角度去思考與實踐。

博物館的藏品也可以賣，這未免太超過了？實際上，英國萊徹斯特大學(University of Leicester)博物館研究學派(School of Museum Studies)的教授Simon J. Knell(2004)在其所編輯的專書*Museum and the Future of Collecting*中，他就寫了一篇專文Altered Values: Searching for a New Collecting來檢討博物館傳統中僵化的單向蒐藏政策。他提出了一個銳利的問題：「博物館必須問：一件物要被保存多久？」(p. 19)他的論點是，博物館的蒐藏政策應該同時包含採買(acquisition)、保存(retention)、與轉讓(disposal)，這才是一個完整的循環，因此將一件藏品永遠保存在博物館中是不切實際的信念(p. 16)。Knell以早期博物館運動的那些發起人為例，要人們重新去思考蒐藏的真正意涵(p. 17)：

對他們(博物館運動始祖)而言，真正得永久保存的是做為系統知識與文化典範的博物館，而未必是館中的每一件藏品。他們學習私人蒐藏家，透過出售、破壞、交換去挖掘、去換來更精緻的蒐藏品。真正的蒐藏是要去實踐行家眼光(connoisseurship)，…「蒐藏」(collecting)一詞，不是指收集(accumulation)的行動，它具有更全貌式的意義，涵涉了藏品生命中的每一段時刻。轉讓或轉售(disposal)，就如同修繕或是展示的決定一樣，是專業蒐藏家的行動。…如此重新定義下的蒐藏成為有能力以理性來行動的實踐：物可以流入，但更可以流出。這不是兩套過程，而是一套均衡的動態行動。

Knell的論點支持了本研究的結論—「只進不出」只是收藏不是蒐藏，「有進有出」才是蒐藏。換言之，蒐藏不是物的單向看管，而是物的雙向流轉，有流轉才是蒐藏。這種藏品就是商品的蒐藏實踐，看似抵觸了博物館的蒐藏政策，然而換個角度來思考，它卻可以提供另一種可能讓博物館具體地，而不是概念上地，「去墳墓化」(disentombment)、「去化石化」(defossilization)，達到生態博物館所揭櫫的活化之真正精神—循環。當博物館的藏品也可以轉讓給私人蒐藏家或是包含其他博物館在內的機構時，這種透過消費實踐達到的雙向社會交流與文化溝

通，更有利於社會關係的再生產。這是做為社會實踐的博物館與社區或社會最直接、也最有效力的互動方式之一。同時，博物館藏品的交換，也不僅限於一個國家之內。博物館可以跟全球其他任何一個博物館進行藏品的交易。我們不要的草，別人可能當成寶；別人不要的草，我們也可能當成寶。何樂而不為！在商品與人的流動愈來愈劇烈的全球化效應之下，博物館人員做為物的看管者(*curator*)的角色，早已悄悄地轉換為經理人(*manager*)的角色了。¹⁵⁰這或許預示著這些物的經理人，將來的任務很有可能就必須涉及處理藏品的交易。

然而，博物館也無須太擔心這種「有進有出」的雙向蒐藏政策會淪為商業利益的工具。筆者在第七章已經呈現了石東玩家之間蒐藏的消費實踐具有特殊氣質(*idiosyncratic*)，別於一般的商品經濟模式。同樣地，上面報導人簡永昌的說法，清楚地點出石東蒐藏家的交易目的，是為了解換現金再去蒐藏更優的精品，金錢不是目的，精品才是，這點也從Knell的論點得到支持。筆者的分析指出這種藏品交易無關商業利益，而是為了建立價值秩序。因此，最有可能涉及私利的個人蒐藏，其結果都不是一般想像中商品交易的目的，更何況做為機構性的博物館，更有自己的一套機制不會讓蒐藏政策淪為純粹商業利益的工具。然而，當代博物館強調文化經濟，商業利益的考量做為博物館能夠持續營運的目的，何嘗不是好事。在市場取向下，「有進有出」的蒐藏政策可以促使館方淘汰掉累贅的館藏，換取經費再去採購更精緻或更有意義的蒐藏，才能吸引更多的觀眾來接受博物館的洗禮。就跟私人蒐藏家的消費實踐一樣，「有進有出」的蒐藏政策不至於淪為商業利益的工具，反而是將商業利益當成工具，去提升藏品的價值與意義。對博物館而言，這種雙向蒐藏政策所得到的商業利益正是為了大眾的福利(*the public good*)。因此，採取「有進有出」蒐藏政策的博物館，是更有效力地在生產社會

¹⁵⁰ 筆者在 2009 年拜訪位於河內的越南民族學博物館時，與我們會面的館長他的名片上印製的頭銜不是 *director* 也不是 *curator*，而是 *manager*，即便是越語也是 *manager* 的翻譯。該館屬於國家博物館，隸屬越南國家社會科學院，為全越南規模最大的民族學博物館。筆者會感到訝異，是因為其他平行於民族學博物館且同樣隸屬於社科院的單位，如人類學研究所、東南亞研究所等，他們的所長名片上的頭銜都是 *director*，只有博物館館長是 *manager*。

意義與創造社會價值的活的博物館。

再者，有人可能會擔心館藏流失的風險，若博物館確實向私人蒐藏家學到「有進有出」的真諦的話，這是多慮了。簡永昌的說詞明白指出，會拿去交易的藏品是自己要淘汰的或是自己有很多的那些石頭。當資深蒐藏家隨便轉讓出一顆他稱不上是蒐藏品的石頭給初學者或比他資淺的玩家時，對方就會將這顆石頭當成寶一樣來珍藏。同樣地，博物館只要隨便公開轉讓一件庫房中確定毫無研究典藏價值的標本，而這件標本又為數可觀，有機會蒐藏到的人必定會比館方更善待這件藏品。同時，石東玩家的石頭常常不是誰出高價就賣誰，而是看人賣的。當賣家知道你懂石頭的價值後，當他知道你會珍惜石頭後，他才可能賣給你。在石東玩家的交易過程中，賣家有絕對的自主權與選擇權。同樣地，博物館比私人蒐藏家有更完善的機制用來決定什麼可以轉讓、什麼不可以轉讓，以及選擇要轉讓給什麼樣的對象。此外，宣稱博物館的藏品也可以賣(saleable)，不表示一定要賣，更不表示要將博物館的藏品貼上標價，像百貨公司那樣當成日常商品來出售。如同石東的消費美學一樣，博物館藏品的轉讓，勢必也是在漫長的敘事、交流、溝通的過程中所形成的價值秩序的結果。說博物館的藏品可以賣，是讓藏品保有商品的潛質，讓蒐藏政策更靈活，在市場取向下，這不但不會造成重要藏品的流失——館方不至於賣掉鎮館之寶換來觀眾的流失，相反地這可以交換到更有意義與價值的藏品，因此也更符合社會的期待。

該是時候，博物館可以來重新思考「只進不出」的單向收藏，審慎考慮「有進有出」的雙向流轉。在西方的傳統中，許多博物館都是根基於私人蒐藏家捐贈的蒐藏才得以成立與發展。博物館收藏因此與私人蒐藏密不可分。然而，一直以來博物館似乎都是單向收購民間的蒐藏或接受私人蒐藏家的捐贈，卻鮮有博物館將藏品也回饋給滋養它的社會與私人蒐藏家。在歐洲，目前或許已經有雙向蒐藏政策的博物館，筆者對歐洲案例的涉獵有限，這也是本研究的限制與未來可以進

一步深入探討的議題；然而，從Knell文章中的呼籲來看，看來即使現在有這樣的博物館應該也是少數。在台灣，現有的博物館或許難以執行有進有出的蒐藏政策。然而，本研究所貢獻的啓示，源自於石東玩家的蒐藏實踐與消費美學，因此，如果玉博館將來有一天成立了，那將會是實踐雙向蒐藏政策的最佳典範。這種實踐消彌了博物館與私人蒐藏家之間的對立，在物的流轉中形成一套均衡的社會價值秩序。具體上，玉博館將是一座「歡迎觸摸、歡迎交易」的博物館：一座還原物的社會生命與價值的博物館。我們期待玉博館！



【圖-35】成功路邊攤的玉石展示。



【圖-36】阿山哥的路邊攤博物館。



【圖-37】花蓮鳳林的簡永昌流轉到台東成功來擺攤。

第二節 物誌的實踐

民族誌是人類學的書寫文類與研究策略。就語意上而言，民族誌一詞的英文“ethnography”，是由意指人群或族群的“ethno”加上意指書寫或紀錄的“graphy”所構成，簡言之，民族誌即為「寫人」。就實踐上而言，民族誌工作者(ethnographers)參與在人們的日常活動中，觀察人們的行為與行動以及人與人之間的互動關係，期間或隨後民族誌工作者穿梭在資料與紀錄之間不斷反覆分析，並透過文字的詮釋在辯證與反思的過程中書寫出「人的文化」。

顯然地，民族誌工作者所研究與書寫的對象是人，所關注的焦點是建立在人與人之間的關係所發展出來的人的文化。雖然人的文化同時包含了精神層次與物質層次，後者也是民族誌所涵涉的課題之一，但是物質文化的探討主要是為了成就民族誌的全貌觀。像是馬林諾斯基(1991[1922])的《南海舡人》等的經典民族誌，當中所書寫的文化面向往往涵涉了人類社會生活的全貌，從親屬關係、政治組織、經濟模式、宗教儀式等，因此他所描述的庫拉寶物的交換，僅是這個全貌觀文化分類下的一環，而不是核心。換句話說，民族誌以人為觀察對象，進而描述由人所構成的社會並詮釋人所創造和寓居的文化，因此這種取向的社會文化分析是以人做為切入點，而不是物。

然而，以物做為切入點的分析不只同樣可以反映社會文化的全貌，更彌補了僅以人為觀察對象的不足。法國涂爾幹學派社會人類學家Mauss(1990[1925])的*The Gift*即以物為分析的出發點，描述人與物的親密互動關係，進而探討原始社會中的交換行為、宗教儀式、社會道德、法律規則、經濟觀念。然而，Mauss真正關心的仍是社會結構與關係，而非物質文化本身；儘管如此，Mauss的《禮物》以人與物的關係做為為探討社會的起點，在當今仍被奉為物質文化研究的經典代

表著作。1980年代後期，人類學中的三部重要著作Appadurai(1986)的*The Social Life of Things*、McCracken(1988)的*Culture and Consumption*、以及Miller(1987)的*Material Culture and Mass Consumption*，將觀察文化現象的視角再度從人轉移到物，從人與人的關係導向人與物的關係的探討。其中，Miller從80年代至今持續專注在人與物的關係的議題上，他和其University College London人類學系的同事及博士生，共同開闢出一條當代人類學中的前衛路線—物質文化研究。

筆者認為，當代物質文化研究以「能動性」(agency)(Gell 1998)、「生命傳記」(biography)(Kopytoff 1986; Hoskins 1998)、「物性」(materiality)(Miller 2005)、「客體化」(objectification)(Miller 1987)等為理論基礎，它已經不只是一種議題，更是一種研究策略和取向。明顯與傳統民族誌中以人為主體的取向大相逕庭，物質文化研究在方法上以物為觀察的切入點，進而研究人與物的關係，因此筆者認為物質文化研究的書寫文類與研究策略足以稱為「物誌」(objectography)。¹⁵¹

就方法而言，物誌與民族誌具有互補性。物誌和民族誌在蒐集資料上都是以田野工作為主，期間的參與觀察與深度訪談仍是最基本、最直接有效的方式。民族誌與物誌兩者主要的差異在於參與觀察的視角從主體轉向客體，亦即「方法學上的物神主義」(Appadurai 1986: 5)。在田野工作中，物誌工作者將觀察的焦點從報導人(subject informants)轉移到報導物(object informants)，因為可以提供訊息者不只有現身在眼前的人，更有隱身在角落的物。換言之，物誌工作者不是參與在人與人，而是人與物如何在日常生活中的互動，具體而言，參與在人們如何尋找、使用、製作、保存、交換、消費一件物，例如，筆者和石友一起去撿石頭、把玩石頭、磨石頭、典藏石頭、展示石頭、買石頭等。就訪談而言，

¹⁵¹ 筆者提出“objectography”一詞，靈感來自 Kopytoff(1986)的 *The Cultural Biography of Things* 和 Hoskins(1998)的 *Biographical Objects*。尤其是在 Hoskins(2006: 78)在 *Handbook of Material Culture* 一書中提到的“object biographies which begin with ethnographic research...”，以及 Miller(2009: 7)提出的「物質文類」(material genres)的概念。

研究者不是讓報導人直接憑空回想並談論一個事件，而是讓報導人在凝視與接觸報導物的情境下去進行人與物的對話，並且聆聽人們對於物的深度敘事。綜合而言，物体誌工作者是參與在人的物質生活與物的社會生命中，去觀察人與物如何互相隸屬、互相支配、又互相構成。

就用語而言，「物体誌」一詞完全符合當代物質文化研究的核心關懷。從中文來看，筆者不用「體」而選擇用「体」，¹⁵²乃是爲了要反駁物神崇拜的批評，因爲「体」具有「以人爲本」的意涵，這即說明了物体誌在彰顯以物爲主體的研究取向的同時仍然意識到人的主體性。物体誌在方法上從物著手，是基於對主客體關係的一種根本上的認識：人性是主體捲入在客體化過程中融合了物性的產物 (Miller 2005: 9-10)；換言之，人的文化是在物的世界中主客體互相創造的結果。因此，強調主體與客體的不可分割性，物体誌在寫物的過程中即在寫人。再者，從英文來看，“objectography”雖然是「寫物」之意，但是同時又疊置著“object to writing”的意涵，即「抗拒書寫」一物的特性。70年代的物質文化研究受到語言學中的結構主義影響，然而當今人類學的物質文化研究似乎揚棄了文本取向，因爲將物品視爲符號來解讀，完全忽視了物的創造性效力與物性無法被定著的廣泛滲透力 (Miller 1996: 8; 2006: 346)。筆者提出之objectography，即突顯了當代物質文化研究所欲強調的物的特性：物拒絕做爲媒介或符號，因爲物具有能動性，在客體化的過程中展現強大的轉化效力。

就實踐而言，運用物体誌的研究策略，本論文選擇奢華品的流轉來探討當代社會中蒐藏與消費的議題。論文研究中的主體爲東台灣寶玉石，物体誌的書寫觸及了自然到文化的過程、個人與社會的關係。石東是上天恩賜的禮物，它從自然物轉變爲人爲物的文化過程，歷經了歷史化、美學化、商品化的人類轉化。此文化過程中的石東，流轉在玩家的蒐藏與消費之間，在玩物的過程中，客體化生命

¹⁵² 「体」不是「體」的簡體字，一般稍具份量的辭典中即可查到「体」。

的個人經驗與價值的社會實踐，同時更進一步觸動個人自我的再定義與社會關係的再生產。於是我們看到，啟動這個自然到文化的過程、連結這種個人與社會的關係的主體不是具有社會能動性的人，而是散發物質效力的物—石東。

先從自然與文化來看。石東的文化過程即是歷史變遷、美學品味、商品經濟的客體化過程。就歷史變遷而言，石東見證了時間也創造了歷史。在史前時代，台灣玉締造了璀璨的卑南文化，並透過交易而在全島流轉，隨後玉器文明更傳播到東南亞其他國度。在現代，台灣藍寶和台灣玉再現了太平洋戰爭時期日本對台灣殖民地自然資源的開採利用過程。同時，這兩種寶石更引發國民政府時期黨政軍和在地村民之間的競爭合作關係。另外，東海岸玉石從民國50(1960)年代起吸引人們去山上揸石頭、去海邊撿石頭，隨後掀起一波波的撿石、挖石瘋潮，至今未曾間斷，其過程反映了東海岸在地居民的日常生活與社會經濟變遷的關係。

就美學品味而言，石東的物性激發人們的想像，促使玩家集體挪用科學知識而創造出蘊含社會文化意義的美學分類。石東形成的奧秘讓人們從科學的角度去窺探，而石東精彩的生命讓大家從美學的角度去品味。人們透過科學知識去認識自然，但經由美學經驗去體驗自然，所以人們認定的「玉」不只是礦物學上的術語，更是社會學上的習語：「石之美者之謂玉。」然而，說「玉」太豔麗，容易引起人們強烈的慾望而競相爭奪，所謂的「講玉仔會欲(giek)死人」，因此，玩家多以「石仔」、「石頭」來舒緩欲求，以達到和諧的、秩序的美學經驗。每一顆石頭就是一種品味，有人將客廳當成博物館來展示個人品味，有人出書來分享玩石體驗與美感經驗，社團則定期舉辦巡迴展覽來推廣石東的美學消費。另外，石東更吸引民間許多工藝家、雕刻家從文化創意的角度去形塑玉石的藝術價值。儘管田野中有許多參與和訪談經驗，¹⁵³石東的工藝與文創是本論文一直沒有機會觸及

¹⁵³ 例如筆者曾至花蓮瑞穗的深山拜訪隱居山林的玉雕大師高敬圍，他是國際知名的玉雕家，其東方色彩濃厚的作品享譽國內外。高敬圍早期的一件台灣寶石珊瑚作品已被大英博物館收

的領域，這是研究上的限制，更是將來可以進一步發展的議題。

就商品經濟而言，石東的社會生命迴旋在商品與藏品的流轉中。石東的美麗讓人們將它轉換成具交換價值的商品。民國60(1970)年代的豐田玉在島內創造經濟奇蹟，更在海外賺進大筆外匯。風華時期的台灣玉產量占全球所有閃玉產量的八成，豐田玉一舉從地方登上全球舞台，在國際珠寶界聲名大噪。躍升為主要商品(primary commodity)的石東，進入國內和國際市場經濟的流通圈中，在當時是許多國人奢華的必需品，更是不少日本人、美國人、法國人必需的奢侈品。象徵台灣也象徵東方的翠玉，後來被總統府當成禮物餽贈美國總統。然而，豐田玉在規模經濟的社會生命中，僅維持了短短的10年，過度開採與缺乏市場調控機制，終於讓豐田玉從此再度走入歷史。淡出商品市場的台灣玉被奉為供品，隱沒至蒐藏家之間流轉了20幾載。隨後取而代之的是大量進口的閃玉，它們夾著台灣玉的名氣與名義，在觀光客之間流動，尤其在這2年開放中國觀光客來台後，「台灣玉」又擺盪到商品經濟的脈絡中。只不過當今的「台灣玉」被賦予了嶄新的詮釋，觀光客在花蓮店家買到的「台灣玉」，係指「在台灣買的西伯利亞或加拿大閃玉」。於是，筆者的物誌，讓我們看到了石東創造了經濟，並在消費文化中客體化了在地與全球的糾葛關係。

再從個人與社會來看。石東的流轉觸及了蒐藏與消費，更同時體現了個人與社會。石東的物誌顯示，蒐藏就是流轉，而流轉即是消費。蒐藏與消費不是兩種對立的個人行為，而是一種辯證循環的物質文化，同時這種物質文化涵涉了個人與社會的相互編結(interweaving)，亦即它是社會的個人再現與個人的社會實踐。不過，我們也不能將石東物質文化現象中的個人與社會的關係，減化成個人是社會的縮影而社會是個人的集合體，因為個人遠大於社會的濃縮而社會也溢出

藏。同時，由 Roger Keverne(1991)編著的一本專論玉的重要著作 *JADE*，亦有專文探討高敬圍的作品。

個人的總和(Miller 2009: 6)。顯然地，個人與社會的辯證關係是社會科學中一個錯綜複雜的論辯，遠非筆者目前能力所能深入討論，這是研究限制，也是本論文將來可以繼續深究的方向。儘管如此，本研究的主角—石東，反映了玩家的蒐藏實踐和消費美學，提供了我們以物質文化的角度來重新理解個人與社會。

對石東玩家而言，蒐藏與消費意味著玩物的過程，包含經驗性的玩和創造性的玩。前者構成了蒐藏實踐，後者構成了消費美學。一方面而言，蒐藏實踐即是個人的消費美學，因為蒐藏實踐係指購買回去之後個人對藏品一連串的使用或挪用過程。另一方面而言，消費美學亦是蒐藏的社會實踐，因為消費美學更涉及將藏品參與在集體評論與交易的社會交流中以進行價值溝通、創造價值秩序。同時，這些個人經驗與社會實踐反映在玩物的過程中。玩是石東的物性，也是石東客體化的過程。玩物是石東消費者的蒐藏實踐，也是石東蒐藏家的消費美學。因此，我們可以說，玩物是蒐藏與消費的整體實質內涵。

就蒐藏實踐而言，石東散發物質效力，包含把玩、主體化、物質認同。首先，消費品與蒐藏品是構成主體生活世界中的整體客體系統，因此個人與物品之間遂建立起兩種互動關係—使用關係與佔有關係。西方蒐藏研究指出這兩套互動模式呈現對立互斥的關係，然而石東的例子卻顯示出彼此共生的關係，當中彌合使用關係與佔有關係的實踐正是經驗性的玩，亦即石東的物性—把玩，一種「人入物、物入人」的主客體互滲過程。再者，主體化是物的能動性的產物，也正是蒐藏世界的形成方式。蒐藏世界是一個物品吸引著個人去佔有它的魅術世界。石東施展魅術勾引著人們去與它互動的經驗，揭露了一個社會事實：不只是人在蒐藏物，更是物在蒐藏人。「石頭會自己找主人」即強而有力地彰顯出物的主體化過程。最後，蒐藏是人與物最親暱的經驗性對話過程，蒐藏實踐的個人意義是糾葛在人性與物性之間的物質認同。召喚物質認同開啓了講故事的過程，個人敘說著如何用物來玩人生，也用人生來玩物，亦即在物中實踐生命、在生命中經驗物；同時，

玩家也清楚意識到不只是人在玩物，更是物也在玩人。在這種主客體互玩的交互作用過程中，在循環不息的物我對話歷程中，個人開始進行自我反思，並進一步捲入意義的生產、詮釋、以及自我的再定義。因此，把玩、主體化、物質認同這些物質效力反映了石東玩家個人的消費美學。

就消費美學而言，石東塑造價值秩序，透過自我再定義與社會實踐這種創造性的玩，當中包含了物在流轉過程中玩家之間的敘事與交流，其結果促成社會的再生產。首先，物的敘事即是生產意義與創造價值的消費實踐，它可以運作在個人層次上更可以在社會層次上。在石東觸發的集體敘事中，玩家共同創造了物的經濟價值與社會文化價值，並在對物的品味與社會地位的相互認同中形成價值共識。再者，交流是賦予愛物價值不可或缺的途徑。除了故事外，石東的價值來自於將這種藏品參與在商品流動的社會生命中。然而，石東的主要流轉場合或消費場域不在市場上面，而在家戶裡面。因此，石東的消費實踐所強調的不是捲入政治協商的價值競賽，而是融入美學溝通的價值秩序，因為家給人們的美學想像與期待，是一處可以去經驗物質文化秩序的所在。最後，也是最重要的是，物的不斷流轉也帶動社會關係的再生產。石東的蒐藏實踐顯示，物不但會將人分類，更會創造一個新的社會，亦即消費不只實踐了社會分類，再現既有結構的社會，消費更再生了一個再結構後的社會。石東的消費文化，是一種社會關係的「博糅」。石東融合了不同的社會習性、不同的社會階級，揉合出心照不宣的物質認同與價值共識，並將價值差異整合為價值秩序。這種玩物過程中所交融出來的價值秩序即是石東玩家之間的消費美學。

我們生活在一個消費社會，人與物的關係已經比人與人的關係來得密切、頻繁與持久。不可否認，社會關係經常由物質關係所決定，物質關係也時常創造社會關係。因此，物質文化研究對於瞭解當代社會具有啟發性與開創性的意義。從人類學的關照而言，筆者的論文重新檢視了學科傳統中對於自然與文化、個人與

社會的理解，然而不是以萬物尺度的人做爲書寫的主體來論述，而是以不起眼、不能語的物—「久迷」—做爲實踐的主體來探討。因此，最後我必須如此強調，這不是討論「到底是什麼人在蒐藏石頭」的研究，也不是研究「到底石頭是什麼」的論文。這是探討「到底石頭做了什麼」的物体誌。



參考書目

中文部分

王良行、王河盛、蕭明治

2001 成功鎮志政事篇。台東縣：台東縣成功鎮公所。

王嵩山

2000[1992] 文化傳譯：博物館與人類學想像。台北：稻香。

2005[2003] 差異、多樣性與博物館。台北：稻香。

王執明

2000 台灣的生成。台灣土地故事，王執明編，頁 4-14。台北：大地地理。

台大地質系

2006 台灣玉—聽見山脈心跳的寶石。台北市：台灣大學出版社。

台灣玉石蒐藏家聯誼會

1997 台灣玉石全集。王慶祥編。花蓮：台灣玉石收藏家聯誼會。

台灣省礦物局

1976 台灣之軟玉、礦床與礦業。刊於台灣礦業，28:3，頁 261-274。

1993 台灣寶石礦之開發與加工利用。台北：台灣省礦物局。

1999 台灣主要礦物與岩石。台北：台灣省礦物局。

台灣省手工業研究所

1994 台灣東海岸玉石。翁徐得總編輯。南投：台灣省手工業研究所。

布勞岱爾(Fernand Braudel)

1999 15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義 I、II、III。施康強、顧良譯。台北市：貓頭鷹出版社。

朱曉慧

2002 台灣玉經—第一卷台東玉。台東縣東河鄉：朱曉慧、張文通。

2009 台灣玉經—第二卷玉石文化。台東縣東河鄉：朱曉慧、張文通。

朱傲祖、陳文山、林慶偉

2000 板塊碰撞的舞台。台灣土地故事，王執明編，頁 104-117。台北：大地地理。

朱倬誼

2003 寶石珍藏誌。台北：積木文化。

2008 寶石價值觀。台北：盛典文化。

余炳盛、方建能

2005 台灣的寶石。台北：遠足文化。

何傳坤

2009 長濱文化舊石器分類及攻石技術。國立自然科學博物館館訊，262 期。

李嘉純

2006 探索台灣卑南古玉。台東：古早莊。

林玉茹

1997 「東台灣世界」的研究史及史料評估。東台灣研究，2，頁 17-30。台東：東台灣研究。

林慈德

1997 台灣寶玉探尋與賞析。台北市：柏福出版社。

花蓮縣志

1983 卷十七 鑛業。駱香林主修，頁 77-91。台北：成文出版社。

花蓮縣東海岸玉石學會

1995 東海岸玉石。呂金戀編。花蓮：花蓮縣東海岸玉石學會。

邱惟鐘、吳舜田、謝景林、郭鎮容、邱藝青

2008 台灣藍寶。刊於珠寶世界 21 期，頁 84-97。台北：保之藝文化事業

施文超

2005 一級產業：林礦開採業。康培德總編纂，續修花蓮縣志（民國 71 至 90 年）—經濟篇，頁 71-108。花蓮市：花蓮縣政府。

夏黎明

1996 一個在地區域研究構想的提出與實踐。東台灣研究，創刊號，頁 3-8。

台東：東台灣研究會。

1997 東台灣及其生活世界的構成。東台灣研究，2，頁 7-16。台東：東台灣研究。

翁林廷彬

2009 台灣東海岸玉石之成因。大地珍藏—東台灣寶玉石，頁 18-23。中華民國玉石協會。

馬林諾斯基(Malinowski, Bronislaw)

1991[1922] 南海舡人 I、II。于嘉雲譯。台北：遠流。

許孝舜

2001 久逃舜語錄之收拾禪局。基隆市：近水山房工作室。

陳文山

1997 岩石入門。台北：遠流。

陳文山、王源

1996 台灣東部海岸山脈地質。台北縣：經濟部中央地質調查所。

陳立人

1998 東海岸玉石淺談。台東縣：志遠書局。

陳其瑞

1995 本省海岸山脈所產藍、紫玉髓，碧玉，玻璃蛋白石及秀姑玉（海泡石）之礦物及地質性質。東海岸玉石，呂金戀編，頁 7-14。花蓮縣東海岸玉石協會。

陳其瑞、曾保忠

1982 本省東部海岸山脈藍（紫）玉髓之研究。台灣鑛業，34: 4，頁 375-384。

陳宗仁

2006 日治時代。康培德總編纂，續修花蓮縣志（民國 71 至 90 年）—歷史

篇，頁 93-131。花蓮市：花蓮縣政府。

陳培源

2006 台灣地質。台北：台灣省應用地質技師公會。

陳培源、劉德慶、黃怡禎

2004 台灣之礦物。台北縣：經濟部中央地質調查所。

陳國川、林聖欽

2001 台東縣史產業篇。台東縣史，施添福總編纂。台東市：台東縣政府。

陳國棟

1997 關於東台灣歷史定性的一些玄想。東台灣研究，2，頁 31-42。台東：
東台灣研究。

康培德

2000 從地理學的區域概念試論東台灣的型構：以《東台灣研究為主的討
論》。東台灣研究，5，頁 17-34。台東：東台灣研究。

國立台灣史前文化博物館

2005 館藏卑南遺址玉器圖錄。台東：台灣文化史前博物館；台北：文建會。

連照美、譚立平、余炳聖

1998 台灣卑南遺址出土玉器材料來源之初步探究。刊於中國古玉器鑑—製
作方法與礦物鑑定，錢憲和、譚立平主編，頁 173-181。台北：地球出
版社。

黃士強

1991a 從東河地區談東海岸史前文化及有關問題。田野考古，2: 1，頁 1-29。

1991b 從小馬洞穴談台灣地區先陶時期文化。田野考古，2: 2，頁 37-54。

黃春江

1965 台灣東部產之二種寶石：藍玉髓及軟玉。台灣礦業，17: 2/3，頁 58-64。

1981 台灣產寶石礦物及其展望。台灣礦業，33: 2，頁 102-114。

張心洽

1972 台灣的藍寶石。珠寶世界—婦女雜誌叢書 3。台北：婦女雜誌。

張婉真

2010 公私領域間的文物蒐藏與博物館制度—以法國德內利博物館為例。博物館學季刊，24(3)，頁 21-45。

飯塚義之、臧振華、李坤修

2005 卑南玉器之考古礦物學。刊於館藏卑南遺址玉器圖錄，臧振華、葉美珍主編，頁 38-57。台東：台灣文化史前博物館；台北：文建會。

頑石客

2003 東海岸玉石玩家。花蓮：頑石客。

2009 年糕玉。宜蘭：頑石客。

葉美珍

2005 卑南遺址之玉器文化。刊於館藏卑南遺址玉器圖錄，臧振華、葉美珍主編，頁 17-36。台東：台灣文化史前博物館；台北：文建會。

廖學誠

2006 我對閃玉學 Amphibo-Jadology 發展的期待。刊於地質，頁 5-8。台北

歐陽秋眉

2003 翡翠 ABC。香港：天地圖書。

經濟部工業局

1999 台灣寶玉石。台北市：經濟部工業局。

劉益昌

2000 台灣東部麒麟文化初步探討。刊於東台灣研究，第 5 期，頁 71-104。

劉瑩三

2006 第四章 地形。續修花蓮縣志（民國 71 至 90 年）—自然篇，康培德總編纂，頁 71-170。花蓮縣文化局。

賴錦文、戴素玲

2007 台灣閃玉與進口閃玉的性質鑑定研究。礦冶，51: 2，頁 131-138。

霍爾，卡莉(Cally Hall)

1996[1994] 寶石圖鑑(Gemstones)。台北：貓頭鷹出版社。

臧振華

2005 海隅奇葩—台灣東岸的玉器文明。刊於館藏卑南遺址玉器圖錄，臧振華、葉美珍主編，頁 4-16。台東：台灣文化史前博物館；台北：文建會。

譚立平、王執明、陳其瑞、田沛霖、崔伯銓、余震甫

1978 台灣花蓮豐田軟玉礦床之礦物研究。行政院國家科學委員會研究會刊，2: 3，頁 249-250。

譚立平、王執明、田沛霖

1978 台灣花蓮地區之軟玉。行政院國家科學委員會研究專刊，第 1 號，頁 1-28。

譚立平、連照美、余炳盛

1998 台灣卑南遺址出土玉器材料來源之初步研究，刊於國立台灣大學考古人類學刊，52: 211-220。台北：台灣大學人類學系。

譚立平

1987 閃玉。礦業技術，25: 4，頁 222-229。

1994 寶石學。台北：財團法人徐氏基金會。

2005 寶石之島。刊於台灣的寶石，余炳盛、方建能著，頁 2-3。台北：遠足文化出版社。

魏稽生、譚立平

1999 台灣經濟礦物第二卷—台灣非金屬經濟礦物。台北縣：經濟部中央地質調查所。

Urry, John

2007 觀光客的凝視。葉浩 譯。台北：書林出版有限公司。

英文部分

Appadurai, Arjun

1986 Introduction in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Arjun Appadurai (ed.) pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.

1991 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Bal, Mieke

1994 Telling Objects: A Narrative Perspective on Collecting in *The Cultures of Collecting*, John Elsner and Roger Cardinal(eds.) pp. 97-115. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Balfour, Ian

1987 *Famous Diamonds: the Stories of 100 of the World's Most Celebrated Jewels*. London: Collins.

Baudrillard, Jean

1981 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis, Mo.: Telos Press.

2005[1968] *The System of Objects*. London: Verso.

Belk, Russell W.

1988 Possessions and the Extended Self in *Journal of Consumer Research*, 15: 139-168.

1995 *Collecting in a Consumer Society*. London: Routledge.

2006 Collectors and Collecting in *Handbook of Material Culture*, Christopher Tilley et al. (eds) pp. 534-545. London: Sage.

Bianchi, Marina

1997 Collecting as a Paradigm of Consumption in *Journal of Cultural Economics*, 21: 275-289.

Bourdieu, Pierre

1979 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.

Campbell, Colin

1987 *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.

1995 The Sociology of Consumption in *Acknowledging Consumption*, Daniel Miller (ed.) pp. 96-126. Routledge: London and New York.

Clifford, James

1985 Objects and Selves—An Afterword in *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*, Stocking, G.W. (ed.) pp. 236-246. Madison: The University of Wisconsin Press.

Clunas, Craig

1991 *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Urbana, Ill. : University of Illinois Press.

Collins, Allan T.

2006 Diamond II. In *Gems: Their Sources, Description and Identification*, Michael O'Donoghue (ed.) pp. 92-116. Oxford: Elsevier Butterworth-Heinemann.

Critchley, Hugo

2008 Emotional Touch: A Neuroscientific Overview in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 61-71. Oxford: Berg.

Dalakoglou, Dimitris

2009 Building and Ordering Transnationalism: The 'Greek House' in Albania

as a Material Process in *Anthropology and the Individual*, Daniel Miller (ed.) pp. 51-68. Oxford: Berg.

Danet, Brenda and Katriel, Tamar

1994 Glorious Obsessions, Passionate Lovers, and Hidden Treasures: Collecting, Metaphor, and the Romantic Ethic in *Socialness of Things*, Stephen H. Rikken (ed.) pp. 23-61. New York: Mouton de Gruyter.

Doonan, Roger and Boyd, Michael

2008 CONTACT: Digital Modelling of Object and Process in Artefact Teaching in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 107-120. Oxford: Berg.

Douglas, Mary and Isherwood, Baron

1979 *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. London: Allen Lane.

Elsner, John

1994 A Collector's Model of Desire: The House and Museum of Sir John Soane in *The Cultures of Collecting*, John Elsner and Roger Cardinal (eds.) pp. 155-176. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Friedman, Jonathan

1994 Introduction in *Consumption and Identity*, Jonathan Friedman (ed.) pp. 1-22. Routledge: London and New York.

Formanek, Ruth

1991 Why They Collect: Collectors Reveal their Motivations in *Journal of Social Behavior and Personality*, 6(June): 275-286.

Francis McGlone

2008 The Two Sides of Touch: Sensing and Feeling in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 41-60. Oxford: Berg.

Geertz, Clifford

- 1973 Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, pp 3-30. New York: Basic Books. 3-30.

Gell, Alfred

- 1992 The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology in *Art, Anthropology and Aesthetics*, J.Coote and A. Shelton (eds) pp. 40-67. Oxford: Oxford University Press

- 1998 *Art and Agency: a New Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Gregson, Nickey and Crewe, Louise

- 2003 *Second-Hand Cultures*. Oxford: Berg.

Guo, Pei-Yi

- 2007 'Making Money': Objects, Productions, and Performances of Shell Money Manufacture in Langalanga, Solomon Islands in *New Frontiers of Southeast Asia and Pacific Studies*, Michael H. H. Hsiao (ed.) pp. 211-240. Taipei: Center for Asia-Pacific Area Studies, Academia Sinica.

Heilbrun, James and Gray, Charles M.

- 2001 *The Economics of Arts and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoskins, Janet

- 1998 *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York and London: Routledge.

- 2006 Agency, Biography and Objects in *Handbook of Material Culture*, Chris Tilley et al. (eds) pp.1-11. London: Sage.

Hung et al.

2007 Ancient Jades Map 3,000 Years of Prehistoric Exchange in Southeast Asia in *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, vol.104 pp. 19745-19750.

Hung, Hsiao-chun

2005 Neolithic Interaction between Taiwan and Northern Luzon: The Pottery and Jade Evidences from the Cagayan Valley in *Journal of Austronesian Studies*, 1(1): 109-133. Taitung: National Museum of Prehistory

Hurlbut, Cornelius Searle & Kammerling, Robert C.

1991 *Gemology*. New York: John Wiley & Sons, Inc.

Iizuka, Yoshiyuki & Bellwood, Peter & Hung, Hsiao-chun & Dizon, Eusebio

2005 A Non-Destructive Mineralogical Study of Nephritic Artifacts from Ibayat Island, Batanes, Northern Philippines in *Journal of Austronesian Studies*, 1(1): 83-108. Taitung: National Museum of Prehistory

Keverne, Roger

1991 *JADE*. London: Anness Publishing.

Knell, Simon J.

2004[1999] Altered Values: Searching for a New Collecting in *Museums and the Future of Collecting*, Simon J. Knell (ed.). Aldershot, Hampshire: Ashgate.

Kopytoff, Igor

1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Arjun Appadurai (ed.) pp. 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.

Küchler, Susanne

2002 *Malanggan: Art, Memory and Sacrifice*. London: Berg.

Küchler, Susanne & Were, Graeme (eds)

2005 *The Art of Clothing: A Pacific Experience*. London: UCL.

Kurin, Richard

- 2006 *Hope Diamond: The Legendary History of a Cursed Gem*. New York: Smithsonian Books.

MacKenzie, Maureen

- 1991 *Androgynous Objects: String Bags and Gender in Central New Guinea*. London: Harwood Academic Publishers.

Mauss, Marcel

- 1990 [1925] *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York; London: Norton.

McCracken, Grant

- 1988 *Culture and Consumption*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
2005 *Culture and Consumption II*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Miller, Daniel

- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford; New York: Basil Blackwell.
- 1995a Consumption as the Vanguard of History in *Acknowledging Consumption: a Review of New Studies*, Daniel Miller (ed.) pp. 1-57. London: Routledge. London: Routledge.
- 1995b Consumption Studies as the Transformation of Anthropology in *Acknowledging Consumption: a Review of New Studies*, Daniel Miller (ed.) pp. 264-295.
- 1996 Editorial in *Journal of Material Culture*. 1(1): 5-14.
- 1998 Coca-Cola: a Black Sweet Drink from Trinidad in *Material Cultures: Why Some Things Matter*, Daniel Miller (ed.) pp. 169-187. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2001 Introduction in *Home Possession*, Daniel Miller (ed.) pp. 1-22. Oxford:

Berg.

- 2002 Making Love in Supermarkets in *The Everyday Life Reader*, Ben Highmore (ed.) pp. 339-345. London: Routledge.
- 2005 Introduction in *Materiality*, Daniel Miller (ed.) pp. 1-50. Durham and London: Duke University Press.
- 2006 Consumption in *Handbook of Material Culture*, Christopher Tilley et al. (eds.) pp. 534-545. London: SAGE.
- 2009 Individual and the Aesthetic of Order in *Anthropology and the Individual*, Daniel Miller (ed.) pp. 3-24. Oxford: Berg.

Miller, Daniel & Woodward, Sophie

- 2007 A Manifesto for the Study of Denim. *Social Anthropology* 15(3), 335-351.

Muensterberger, Werner

- 1994 *Collecting: an Unruly Passion: Psychological Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Munn, Nancy

- 1986 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noble, Guy and Chatterjee, Helen J.

- 2008 Enrichment Programmes in Hospitals: Using Museum Loan Boxes in University College London Hospital in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 215-223. Oxford: Berg.

O'Donoghue, Michael

- 1988 *Gemstones*. London: Chapman and Hall.
- 2006 *Gems: Their Sources, Description and Identification*. Oxford: Elsevier

Butterworth-Heinemann.

Pearce, Susan M.

1992 *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Leicester: Leicester University Press.

1995 *On Collecting: An Investigation into Collecting in the European Tradition*. London: Routledge.

1998 *Collecting in Contemporary Practice*. London: Sage.

Read, Peter G.

2005 *Gemmology*. 3rd ed. Oxford: Elsevier Butterworth-Heinemann.

Sahlins, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. New York: Aldine de Gruyter.

Samuels, Jane

2008 The British Museum in Pentonville Prison: Dismantling Barriers through Touch and Handling in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 253-260. Oxford: Berg.

Sayer, Andrew

2000 Moral Economy and Political Economy in *Studies in Political Economy*, 61: 79-104.

Spence, Charles and Gallace, Alberto

2008 Making Sense of Touch in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 21-40. Oxford: Berg.

Spooner, Brian

1986 Weavers and Dealers: the Authenticity of a Persian Carpet in *The Social Life of Things*, Ajun Appadurai (ed.) pp. 195-235. Cambridge: Cambridge University Press.

Steiner, Christopher

2001 Rights of Passage: On the Liminal Identity of Art in the Border Zone in *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*, Fred Myers (ed) pp. 207-231. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Strathern, Marilyn

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

Tan, Chang-Kwo

2001 Building Conjugal Relations: The Devotion to Houses amongst the Paiwan of Taiwan in *Home Possessions*, Daneil Miller (ed.) pp. 149-172. Oxford: Berg.

Thomas, Nicholas

1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press

Throsby, David

2001 *Economics and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tilley, Christopher

2006 Introduction in *Handbook of Material Culture*, Chris Tilley et al. (eds) pp.1-11. London: Sage.

Tuan, Yi-Fu

1980 The Significance of the Artifact in *Geographical Review*, 70(4): 462-472.

Veblen, Thorstein

1970[1899] *The Theory of the Leisure Class*. London: George Allen & Unwin.

Weiner, Annette

1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*.

Berkeley: California University Press.

Weiner, Annette & Schneider, Jane. (eds)

1989 *Cloth and Human Experience*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Were, Graeme

2008 Out of Touch? Digital Technologies, Ethnographic Objects and Sensory Orders in *Touch in Museums*, Helen J Chatterjee (ed.) pp. 121-134. Oxford: Berg.

Yager, Thomas R. & Menzie, W. David & Olson, Donald W.

2008 Weight of Production of Emeralds, Rubies, Sapphires, and Tanzanite from 1995 through 2005. U.S Geological Survey, Reston, Virginia.

