

文化自我意識與傳統的再創造： 以布農人為例的研究*

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

本文企圖理解傳統的再創造與文化的客體化對布農人的意義及其影響。筆者將傳統的復振置於國家挪用與文化觀光發展的脈絡中，探討布農人如何透過在當代對傳統的重新建構，來協商他們和國家與主流社會之間的關係。從對布農人的代表性祭典打耳祭細緻的民族誌分析，我們可以看到現代和過去之間最重要的連續性並不在於儀式象徵意義的複製，而在於霧鹿居民持續繁衍自己為布農人的獨特文化方式。從「傳統」在不同布農聚落所產生之不同政治效應的比較，本文指出傳統的復振與再創造可以是一種賦權 (empowerment) 的方式，有助於地方認同與社會性的建構，但它也可能讓布農人被納入對傳統的官僚化論述與商品邏輯之中，而更加被邊緣化。不同地區布農人不同的選擇，甚至同一個聚落中不同父系氏族的不同選擇，不僅呈現了「傳統」是布農人在特定歷史情境下之行動的產物，也讓我們期待布農文化未來會有更多發展的可能性。

關鍵詞：布農人，打耳祭，傳統的再創造，文化觀光，傳統的政治

* 筆者自1991年9月至1992年2月在霧鹿聚落進行為期四個月的田野工作。完成碩士論文之後，於1992年8月至1995年5月之間，又陸續回霧鹿從事短期田野工作，前後共計兩個月。1997年6月底至1999年6月，筆者在霧鹿與南投縣仁愛鄉的古古安聚落進行博士論文的田野工作。居住在霧鹿聚落與古古安聚落的時間累計共兩年，各有十二個月之久。在田野工作期間，霧鹿與古古安居民對筆者的包容、善意與教導，以及初來居民與海端鄉其他朋友的協助，在此特致謝意。此外，感謝中央研究院民族學研究所「碩士論文寫作獎助」(1991~1992)以及中央研究院「人文社會科學博士候選人培育計畫」(1997~1999)在田野經費方面的補助。最後，筆者要特別感謝平井京之介先生對本文提出的許多寶貴意見。

投稿日期：民國99年7月22日 接受刊登日期：民國100年6月27日

筆者在1991年9月開始在台東縣海端鄉的霧鹿聚落進行碩士論文的田野工作時，正好是所謂的布農族「傳統」開始復甦的時候。在我原本的想像中，人類學家在田野的第一個月晚上主要的工作是到各家拜訪和收集系譜。但實際上大多數的夜晚，我都待在社區活動中心看當地居民練習歌舞，為他們十月在國家劇院的「布農族樂舞」公演作準備。當時並沒有任何關於布農人的文獻討論過這樣的現象，因此我對此毫無心理準備。最初觀察歌舞練習是很新鮮有趣的。但是連續幾個晚上之後，我對重複的練習開始感到乏味，同時也對這種Thomas (1992a:275) 所說的「文化的民俗物化」(folkloric reification of culture) 現象感到相當焦慮。霧鹿居民告訴我布農人原本並沒有舞蹈，也沒有指涉舞蹈的詞彙，但是原住民被認定是天生能歌善舞的，因此他們不得不發明出一套舞蹈。他們新編的舞採借了啦啦隊與土風舞動作，以及阿美族等其他原住民的舞步。筆者並非唯一對傳統的「發明」(invention) 或「偽造」感到不安者。¹ 有一天晚上，領唱的Tama Qila與在霧鹿國小當老師的Cina Nibu為了編舞的事發生了衝突，練習因此而中斷。² Tama Qila接受他們必須發明出一套舞蹈的現實，也同意舞蹈能夠使他們的表演更動態、更有吸引力。但是，Cina Nibu要求他們改變傳統的歌唱方式來搭配新編的舞步，這已經超出了他能接受的限度。他認為這樣做並不是在促進傳統，反而是用現代的東西來壓抑傳統。在這場爭執中Tama Qila最後占了上風，因為他們家五兄弟和他的母親是霧鹿最頂尖的歌手。但是，當霧鹿居民和其他三個布農聚落一起到國家劇院彩排時，卻必須接受漢人藝術總監的指示加入更多新的舞步，不論他們喜歡與否。

這只是個開端而已。霧鹿居民正跨入一個文化展演盛行、部落觀光開始發展、以及對「傳統」的論述愈來愈官僚化的新時代。在短短幾年內他們造訪了好幾個西歐國家、中國(兩次)、日本和帛琉去表演他們「世界知名」的音

1 當傳統的發明 (the invention of tradition) 在1980年代開始成為一個重要的研究議題時，許多學者在真正的傳統與被創造或發明的加工物之間做了對比和區辨 (Babadzan 1988; Hanson 1989; Hobsbawm and Ranger 1983; Keesing 1982a, 1989)。用創造 (invention) 這個詞彙來蘊含造假、偽造或意識形態的神祕化之用法，後來受到來自不同方面的諸多批評 (Handler and Linnekin 1984; Jolly 1992; Linnekin 1990, 1991, 1992; Turner 1997)。不過，在此這種對比是布農人自己所劃分的，並且成為他們內部關注和爭議的重點。

2 Tama 是布農語的父親的意思，也泛指比自己長一輩的男性。Cina 則是母親的意思，也泛指比自己長一輩的女性。

樂，至今仍持續地接獲邀約。從1997年開始他們與附近新建的天龍飯店簽約，每週定期為觀光客表演。並且，1999年初他們開始讓觀光客在慶典期間住宿到家裡。這些新現象並不局限在布農人和其他台灣原住民之間，而是 Sahlins (1992:24, 1993a: 849, 1993b: 3) 所說的正在殖民主義的前受害者之間蓬勃發展的「世界性的文化運動」(a worldwide “culture movement”) 或「世界性的文化自我意識運動」(a worldwide movement of cultural self-consciousness) 的一部分。「傳統」和「文化」，已經成為眾人經常掛在嘴邊的詞彙。1991年我剛開始進行田野工作時，很難讓霧鹿居民理解我的研究主題，但現在他們卻會在向其他布農人介紹我時主動說我在研究他們的文化。³ 眼看著現在每個人似乎都瞭解文化是什麼，我1997年開始到南投卓社群的古古安聚落進行田野工作時，就對當地居民解釋我是來研究布農文化的。許多人的立即反應是表示他們並沒有文化或他們的文化都已經消失了，並且善意地告訴我信義鄉的雙龍聚落比較有文化。他們所說的「文化」指的是有別於漢人的生活方式，特別是近幾年來轉變成文化展演的歲時祭儀。古古安居民自認缺乏或早已消失的，正是霧鹿得天獨厚之處，而霧鹿居民也因此認為自己的聚落現在是布農文化的中心。

相較於其他 *kastom* (文化慣習、傳統) 早已是深具影響力的觀念與關鍵性的政治與認同象徵的太平洋地區社會 (特別是美拉尼西亞) (Keesing and Tonkinson 1982; Jolly and Thomas 1992; Lindstrom and White 1993; Feinberg and Zimmer-Tamakoshi 1995)，布農人相對而言很慢才發展出這種文化的自我意識。這和台灣特殊的政治與歷史脈絡，以及布農人與國家互動的獨特文化方式有關。在這篇文章中，我企圖瞭解傳統的「創造」與文化的客體化對布農人的意義及其影響。首先，我將討論為什麼對他們而言「文化」與「傳統」指涉某些特定的事物，並檢視在此歷史過程中國家與教會所扮演的角色。其次，我將剖析文化展演作為一種社會行動的形式，其所建構的不只布農人的自我形象與在世界中的定位，也包含某些社會關係。最後，我將探討最近文化觀光的发展與它所帶來的新問題。研究傳統的發明或創造 (the invention of tradition) 之相

3 有一次在海端鄉公所，一位布農官員在比較我和另外一位人類學學生的研究時說：「妳的研究和她的研究不一樣。她的題目比較小，她研究氏族；你的研究範圍比較大，你研究文化」。值得注意的是，他並不認為親屬與氏族是文化。

關文獻經常被批評或詬病的一個缺失，是過份執迷於被建構的、物化的傳統如何成為政治運作工具或認同象徵，其分析常流於表面化而在「文化上不夠充分」(culturally insufficient) (Sahlins 1993a:5, 1999; Akin 2004, 2005)。因此，筆者的主要企圖是要把我們對當代傳統之再創造現象的分析，建立在細緻的、深入的民族誌基礎上，來呈現布農人如何企圖在變動的世界中維繫其地方性的意義與價值領域。

從「迷信」到「傳統」：國家、教會與布農文化的客體化

如同筆者在其他地方 (Yang 2001) 已經討論過的，布農人認為國家是「進步」與變遷的主要推手。在日本殖民政府與國民黨政府的同化政策之下，許多布農傳統習俗都被認為是落後甚至是野蠻的，應該盡快地去除。經由警察、學校教師、政府官員的推波助瀾，布農人很快地學到他們祖先的生活方式、儀式 (*lus-an*)、社會規範與禁忌 (*samu*) 都是「迷信」。1950年代傳入的基督宗教更加深了這種觀念。⁴ Tama Dahu 就曾這麼對我表示：

政府的生活改進運動就像共產黨的文化大革命一樣，目的是要消滅所有的布農族文化。教會也和政府配合，禁止我們祖先傳下的祭儀和禁忌。義務使徒和與外國的傳教士都說這些是迷信和魔鬼的作為。

「山地人民生活改進運動辦法」是台灣省政府民政廳於1951年公布施行的，針對當時原住民的文化與社會生活，包括語言、衣著、飲食、居住、日常生活與風俗習慣等方面進行改革。其中風俗習慣方面的改進目標為破除迷信、改善祭祀、嚴禁巫覡治病、禁止室內下葬等 (郭秀岩 1975)，這對限縮傳統祭儀的存在空間有重大的影響。霧鹿大多數人和 Tama Dahu 一樣，認為政府和教會對布農文化的貶抑使他們放棄了祖先的生活方式。但是，也有為數不少的人表示他

4 有關天主教和基督教在霧鹿的傳教過程，請見 Yang (2008)。

們之所以放棄傳統的祭儀和禁忌，是因為這些儀式和禁忌很麻煩、困難，對他們造成負擔。同時，雖然在 Tama Dahu 的描述中，政府與教會對布農傳統的態度是全面禁止的，但在實際執行上他們對不同的習俗有不同的處理方式，其立場從包容、不鼓勵到禁止都有。例如，政府明令禁止獵頭，但歲時祭儀並不是非法的。天主教會禁止黑巫術，但卻包容巫師的治病儀式（楊淑媛 2006）。長老教會早期的態度則嚴格得多，全面反對傳統宗教的各種實踐。

不過，部分布農習俗在政府與教會的看法中並不違反其「文明化」的目的，因此不但不被禁止，在特定情況下還被納入其活動中。例如，早在 1960 年代時，鄉公所就偶爾會將射箭與摔角納入鄉運動會的項目裡面。在布農族中，射箭是打耳祭 (*malahtangia*) 的一部分，而摔角則是婚禮和一個名為 *pasuntamul* (字義為灑小米酒釀) 之歲時祭儀 (見下文) 的一部分，但政府卻稱之為「民俗運動」或「民俗表演」。1990 年代中期，抓豬和擣小米也變成「民俗運動」而被列入為地方運動會的標準項目。最明顯的轉變發生在 1987 年解嚴之後。國家的原住民政策逐漸由同化轉變為多元文化政策，台灣開始擁抱其文化多樣性與南島根源。從 1996 年李登輝總統就職典禮開始，原住民歌舞和祭典成為國慶日和總統就職典禮等國家慶典當中基本的表演項目。1997 年的憲法修訂條文第 10 條第 9 項更明白規定「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」。

早在 1950 年代基督宗教開始對布農人傳教之時，教會就已擷取了部分布農族「文化」要素以利佈道工作。最明顯的例子就是將布農族古調改編為聖詩。天主教會與長老教會都認為布農歌曲是不會威脅到傳教工作的民俗或傳統。這當然涉及在什麼是屬於宗教領域、什麼是屬於文化領域的劃分之下，被界定為只是「文化」現象者是可以被接受的 (Shaw and Steward 1994; Orta 2004)。近年來教會對「宗教」與「文化」之間的界線有了新的詮釋，特別是在布農神職人員接管地方的教會之後。在長老教會中，某些布農人的生命儀禮如嬰兒節 (*indohdohan*) 或戴項鍊祭 (*masuhaulus*) 早已被基督教化，成為教會儀式的一部

分 (Huang 1988:191- 228)。⁵ 歲時祭儀也開始逐漸被重新定義為不是「迷信」或具有效力的「真正的儀式」，而是「傳統」或「只是表演」而已。天主教會更進一步地提出布農傳統文化中原本就有許多基督宗教要素的論述。

在霧鹿，天主教會在文化展演的興盛和傳統的再創造中扮演了關鍵性的角色。1983年第一位布農神父 Bilian 被派到台東關山天主堂。關山天主堂的教區涵蓋海端鄉與桃源鄉，霧鹿也是其教區的一部分。Bilian 對積極勸導更多布農人入教並不感興趣。他認為天堂與永生的承諾其實無法撫慰在貧窮中掙扎的人，而將改善當地族人的生活條件視為是自己主要的任務。因此，1984年他在關山天主堂的教區內建立了合作互助社，其目標是要協助布農人銷售經濟作物，以避免漢人中間商的剝削，並爭取政府補助以發展他們的經濟技能。不幸地，合作互助社這項計畫在1988年因為債務龐大終告失敗。因此，Bilian 神父轉而投入布農傳統的保存與復興，以藉此作為原鄉的觀光資源。1990年他在關山天主堂開辦了紡織工作坊來保存傳統的織布技術，企圖結合「現代」的設計來擴大需求市場，並將產品銷售到博物館、飯店和百貨公司。1992年工作坊成立了展覽室，陳列各式手工藝品，其他原住民（排灣與達悟）所製作的、或者自菲律賓和印尼進口的雕刻和籐編等，都被當作布農族傳統物質文化來展示。1980年代中期開始，霧鹿居民開始在神父的規劃或政府的安排下到外地表演傳統音樂。1993年時，Bilian 神父以自己為團長、霧鹿的40名族人為團員，正式向台東縣政府立案成立了布農族傳統音樂團。正式立案後，他們就有資格向政府補申請補助。就像他告訴我的，這代表他們已經「專業化」。⁶

布農人祖先的生活方式被政府與教會由落後的「迷信」重新界定為「傳統」或「文化」的過程，深切影響了霧鹿文化展演的普及與興盛。然而顯而易見的是，政府與教會現在所鼓勵的並非完全回歸其祖先的生活方式，而是只側重於

5 *indohdohan* 或 *masuhaulus* 乃為過去一年中誕生的嬰兒所舉辦，目的在於增加其靈力，同時也確立他/她在父系氏族中的成員地位。在布農人的觀念中，嬰兒需藉此儀式的舉行而成為「真正的人」，而非只是「一塊碎布」而已。在基督教傳入之前，凡嬰兒祭前夭折的嬰兒，均不為其舉辦喪禮（楊淑媛1992:20-21）。

6 1994年，Bilian 神父在可疑的情況下離開了天主教會。主教不贊同他的作法，認為他有怠忽其宗教職守之處。不過，導致他離職的主因似乎是合作互助社公款管理失當，以及私人情感關係複雜。他離職後，音樂團的管理工作由霧鹿天主教會的義務使徒 Tama Dahu 接手。

某些客體化的、物似的 (thing-like) 層面，譬如音樂、藝術、舞蹈、祭儀、傳統服飾、運動與手工藝品等。這種側重「傳統」或「文化」之客體化面向的傾向，和國家的政策，特別是台灣省政府民政廳在1974年訂定的「維護山地固有文化實施計劃」有密切的關係。在「山地人民生活改進運動」政策執行二十幾年後，在同化或漢化原住民方面已獲致相當不錯的成效，因此主持山地行政的政府官員開始主張保存原住民文化的某些部分。「維護山地固有文化實施計劃」的內容包括採集山地歌謠、舉辦山地歌舞訓練、歌舞競賽、補助山地雕刻藝術、織布技藝訓練，同時更與學術界合作，規劃成立「屏東山地文化園區」等 (李亦園 1984: 293)。這種國家政策所鼓勵的傳統文化展現，事實上也是另一種控制的形式。國家藉著界定傳統文化可以「合理」被表達的領域，來控制文化實踐的程度與範圍 (Morris 1988)。這樣的控制方式也對布農人如何看待「文化」產生了具體的影響。

當霧鹿居民引以為傲地認為自己比其他聚落擁有更多「文化」或「傳統」，而古古安布農人自認沒有「文化」時，他們所指的主要都是這些客體化的層面。然而，這些被客體化的「文化」也易於被國家或其他團體為各自不同的目的所挪用 (appropriation)。舉例而言，霧鹿與古古安布農人都發現有唱片公司在並未告知他們和徵求其同意的情況下，就擅自將他們的歌聲收錄在布農族音樂專輯中。他們的歌聲主要是在以下兩種情況中被侵占和挪用的：在現場表演 (例如在上述的國家劇院公演) 時被錄音；或是在協助民族音樂學者之學術研究時被收錄。不論是哪一種情況，他們都覺得自己受到了欺騙和剝削，也開始意識到著作權與智慧財產權的問題。1998年霧鹿居民和一家唱片公司簽訂合約錄製他們自己的專輯，2004年時與美國的大提琴家 David Darling 一起合作發行了 Mudanin Kata 專輯，2010年時又在參拾柒度唱片公司的製作下發行了「八部傳說·布農」專輯，就是希望自己能真正受益。

這種文化自我意識仍持續在發展中，其影響仍有待觀察。到目前為止，霧鹿與古古安居民所採取的行動仍然是非對抗性的。布農傳統的再創造並不像 Keesing (1982a:300, 1982b: *passim*, 1993:588-589) 和 Thomas (1992b:65, 1997: *passim*) 所說的那樣，是源於殖民侵略所造成的對立動力 (oppositional dynamics)，或受到反殖民主義的激發。如同我已經在其他地方 (Yang 2005) 討論過的，布農人在與國家互動時傾向採取的是非對抗性的、順從的策略，但

也因此其「文化」與「傳統」更易於被國家所挪用。在下面的文章中，我將分析布農人最著名、最常應政府要求而舉辦、並且已成為其代表性祭典的打耳祭 (*malahtangia*)，來進一步探討此議題。

打耳祭

過去的研究者在描述布農人時，說他們「籠罩在濃厚的宗教、玄秘氣氛中」(丘其謙 1964:73)，並且其曆法是所有台灣原住民族中最為精細複雜的(馬淵東一 1987a[1974a]:498)，一年中共有 131 天設有祭典儀式(衛惠林 1972:27)。布農族陰曆制訂方式與農業活動息息相關，特別是小米的生產。獵頭與狩獵儀式也是其曆法中不可或缺的一部分，因為在布農人的觀念中它們可以增進農業生產力。打耳祭是在小米開始結穗時舉行，以促進小米的生長。因為小米是父系繼嗣的象徵，打耳祭的祭祀單位是父系氏族或亞氏族，且祭粟 (*hulan*) 絕不可與其他父系氏族共享。⁷ 打耳祭主要是與打獵有關的歲時祭儀，但在法律明令禁止之前，獵頭其實也是和打耳祭有關的活動(丘其謙 1976: 60-63; 馬淵東一 1987b[1974b]:17-18)。打耳祭的儀式步驟包括射擊鹿耳與山羌耳、分配祭肉、以及向熊、豹、山豬等動物的下顎骨和人的頭骨獻祭。女人被禁止參與主要的儀式程序，只有在男人完成 *mapatus* (字義為生火，打耳祭最主要儀式步驟，詳見下文) 之後，才能夠參加酒宴。布農人的傳統觀念認為接觸打耳祭的儀式用品或是吃獻祭的肉，對女人是很危險甚至會喪命的。如果違反禁忌，她們會咳嗽、氣喘或吐血。

1960 年代時，傳統祭儀明顯受到政府和教會的壓抑。隨著小米栽種的減少和對經濟作物與薪資勞動的日漸依賴，農事祭儀日漸荒廢，打耳祭也不例外。許多父系氏族因主祭 (*liskadan lus-an*) 的凋零以及成員的向外遷出，而停辦打耳祭。在霧鹿，大約同時期鄉公所也開始如前文所述，將射箭以「民俗運動」的名義納入運動會的競賽項目中。後來不只是射箭，1970 年代後期一位

7 若不小心吃了另一個氏族的祭粟，就必須加入該氏族，否則兩個氏族都會遭遇厄運、死於非命。

霧鹿居民擔任海端鄉長時，鄉公所也開始要求霧鹿恢復舉辦打耳祭。這也正是台灣省政府民政廳在推動「維護山地固有文化實施計劃」的時期。剛恢復打耳祭時，它只是作為運動會的表演活動，後來才獨立舉辦。這時候打耳祭並沒有全面性地恢復，只是偶爾舉辦。並且，這時候打耳祭已經不再是以父系氏族為單位，而成為聚落全體的活動。筆者在碩士論文（楊淑媛1992: 74-77）中曾經指出，政府這時期之所以鼓勵舉辦打耳祭，意圖是要透過公共領域的建立，來將自己在象徵上等同於男性與其在布農人之繁衍意識形態中優越的地位，以合理化其統治。打耳祭與獵首祭（*makakavas*）等儀式，明顯地建構了男性是繁衍之主要來源的意識形態。⁸

現在海端鄉各村的打耳祭都是在政府安排下舉行，日期也由政府決定，而不像過去一樣是依月亮圓缺而定。雖然它仍然是在四月或五月初時舉辦，但卻不見得依照原有的月亮將圓前夕最具有儀式效力的觀念，是在滿月之前進行。從1996年以來，海端鄉境內的每個村（但不是所有聚落），甚至是荒廢打耳祭將近三十年之久的村落，每年都舉辦打耳祭。鄉公所在安排時刻意將各村日期錯開，以方便官員前往參與或視察。不過，和過去相比，現在的打耳祭其意義已經有了很大的轉變。

1998年時，我先前往初來聚落參加打耳祭。霧鹿的打耳祭則被安排在晚一天舉行。4月24日晚上，海端鄉每個村都參與了鄉公所為打耳祭之夜舉辦的「傳統」暨「現代」歌舞比賽。翌日上午他們再度聚集於海端國小，參加由縣政府所籌辦的、規格和進行方式仿照運動會的聯合打耳祭。初來的打耳祭則在兩場官方活動之間，亦即25日的清晨舉行。破曉之前，初來居民便開始聚集到其中一名主祭（*liskadan lus-an*）的家中。初來迄今仍有Takebanuaz與Ispalidav兩個父系氏族延續了打耳祭。儀式由前者優先進行，因為他們是當初聚落中不同氏族舉行打耳祭的順序建立時最優秀的獵人，也是當地唯一從過去到現在從未中斷打耳祭者。

打耳祭開始前，Takebanuaz氏族的主祭Tama Baba出乎意料地主動邀請我到其祭場（*papatusan*）旁觀禮，並允許我就近拍照，但叮嚀我要留心不要踏

8 這樣的觀念也存在於許多布農神話、懷孕的禁忌與婚禮等生命儀式中。在這些脈絡裡，女性常被視為是危險和不潔的（楊淑媛1992:35-41）。

入祭場。Takebanuaz氏族的祭場在一棵懸掛山豬下顎骨的*lislis*樹下，位於斜坡地帶，周圍有疊石為界，範圍很清楚明確，因此我不會誤入。即使如此，我的女性身分使卻在場男性紛紛拿我開玩笑，甚至在儀式進行到一半時有一位年輕人要求我既然已經拍過照了就應該先離開。正好在打耳祭的前幾天我就已經感冒了，每當我咳嗽時男人們就表示這證明打耳祭的*mangan*（法力、靈力）過於強大，是女人無法承受的。Takebanuaz氏族的儀式結束後，初來居民移到Ispalidav氏族的祭場進行打耳祭，這時候我被要求要和懸掛著山豬下顎骨（*bahbah*）的*lislis*樹保持將近30公尺的距離。在這樣的場合中，我充分感受到為什麼男人會時常主動對我表示「布農族社會是很男性沙文主義的」。

當天晚上回霧鹿後我和家裡的爸爸討論打耳祭的事。因為在初來的經驗，我擔心自己第二天會不能好好地觀察霧鹿的打耳祭。他卻向我保證我不但可以全程觀察，甚至可以到上面的*papatusan*（祭場）去。他表示：「打耳祭現在不是真正的拜拜（*lus-an*），只是表演用的。如果上級不叫我們做*malahtangia*的話，就已經沒有拜拜了。」隔天事情的發展果真像他說的一樣，我和其他女性並沒有受到女人不能參加打耳祭之傳統禁忌的限制。

4月26日清晨五點鐘過後，頭目Tama Mui廣播要求霧鹿居民準備舉行打耳祭。整個聚落就在這個陰涼、下雨的早晨逐漸甦醒過來。男人和婦女們精心打扮，穿上「傳統服裝」，開始聚集在Tama Mui家的前院。為了打耳祭的場合，婦女穿著胸前、肩膀和衣袖都有彩色刺繡的藍色連身裙，戴著串珠的頭飾，脖子上掛著好幾圈不同的項鍊。男人則穿素面黑色短裙，以及胸前、衣袖和下襠有色彩繽紛各式刺繡的黑色短上衣，或是黃、紅條紋相間的白色背心。有些人的額頭綁著紅色的頭巾。頭目Tama Mui則戴著用公山羌的頭皮製成的帽子，兩隻羌角指向天空。⁹

村長Ailu用卡車運送乾肉、木製的酒桶與竹篩（*tukvan*）到Tama Anci位於聚落後面的舊房子去。這房子是1950年代用木材與茅草搭建而成的，已經很久

9 過去紅色頭巾是獵首者的象徵。只有曾經砍下敵人首級的男人才有資格可以戴上紅色頭巾。不過，所謂的傳統服裝其實一直都在改變（參照劉斌雄，賴誌平 1988），而常可看到一些差異。現在霧鹿居民所穿的傳統服裝大多數是1980年代中期為了要表演而製作的，當時女性的服裝從原本的黑色改變為藍色。

沒有人住。近年來由於其外觀看起來比較傳統而成為舉行儀式的場地，屋簷下懸掛著一些獸骨作裝飾。Tama Anci已經先到這裡來為祭典作準備了，並且帶著昨天從派出所領出來的管制槍枝。警察特許在打耳祭時可以使用四把獵槍。

頭目 Tama Mui 的妻子 Cina Niun、村長的母親 Cina Miqu 和其他兩位婦女負責擠她們在三天前事先釀造的小米酒。這些酒以及部分的小米酒釀 (*supak*) 接著被從 Tama Mui 的家送到祭屋去。打耳祭的準備工作不只是釀酒而已，還包括為來視察的官員在社區活動中心前搭建帳棚、到前往祭場的路除草、打掃祭屋等，最重要的則是祭獵 (*panah lus-an*)。大約三個星期前霧鹿的男人就開始密集地去打獵以儲備祭典所需的獸肉。過去打耳祭的祭獵通常為期一個月之久，但今年因為鄉公所宣布打耳祭日期的時間較晚，狩獵期也因而縮短。傳統的 *panah lus-an* 是由主祭者率領大家帶著獵犬進行集體狩獵 (*mapu-asu*)，現在則大多是一個人單獨去或兩個人一起去打獵。

約莫六點半左右，想參加打耳祭的人全部聚集到 Tama Anci 的舊房子前面。因為還在下雨，所以我們都擠在走廊上，而沒有到前院去。打耳祭由男人對空鳴槍 (*mapa cipich*) 揭開儀式序幕。接著聚落中傑出的獵人開始鼓勵和協助男孩子們從近距離用弓箭射山羌、山豬、山羊等動物的後腿肉 (*pinasah*)。射中後小男孩可以得到 *pinasah* 當獎賞，並受到獵人的祝福期望他們長大也成為優秀的獵人。這個儀式步驟叫做 *papanah uvaz* (意思是「讓小孩子射」)。*papanah uvaz* 之後男人們前往位在祭屋附近一處峭壁下的祭場 (*papatusan*)，那裡懸掛著山豬的下顎骨 (*bahbah*)。Tama Anci 的數隻獵狗、我和 Tama Anci 的女兒 Moidal 也跟了過去。Moidal 特地帶著錄影機，因為她嫁到其他村的姊姊今天有事不能回來，打過電話要求 Moidal 幫她把打耳祭錄下來。

到 *papatusan* 後，Tama Mui 和 Tama Anci 負責生火 (*mapatus*)。他們用火柴和松木片 (*sang*) 點燃 *halup* (桃樹) 和 *halus* (鹽巴樹) 樹枝，最上面再加上燃燒後很會冒煙的 *kapatus* 木材。其他男人則把山羌的耳朵夾在插在地上的一根棍子頂端，然後輪流用槍射擊耳朵 (*malah tangia*，打耳祭就是以此來命名)。每次槍響都使獵狗們興奮地狂吠，急切地四處搜尋想叼回獵物。此起彼落的槍聲和狗叫聲，讓現場氣氛很熱烈，像在打獵時一樣。火勢夠大之後，Tama Anci 便一邊把裝肉的竹篩放在火上繞圈圈，一邊念禱詞希望所有的野生動物都自動過來 (*minsuma aming cici*)、全部像中邪一樣 (*cis-havis aming cici*) 而死於

槍下或落入陷阱、使我們打獵成果豐碩等。在禱詞中，女性的性器官 (*havis*) 被用來指涉中邪 (*cis-havis*)。平時提到女性生殖器是相當不禮貌並且禁忌的行為，但是打耳祭是少數的例外場合。不但可以提，而且在禱詞中還出現好幾次。

這時候其他在場的人表示可以開始 *mapa sautnul* (計算) 了。Tama Lian 計算了參與人數，而 Acai 則去找來茅草。接著擔任主祭的頭目 Tama Mui 把茅草莖依在場人數折成小段 (*kus*)，分給每個人一個，包括我與 Moidal。發完之後，他把 *kus* 再收回去重新計算了一次，確定沒有丟掉任何一個。如果數目不對，意味著下一年會有人意外死亡。

緊接著 *mapa sautnul* 之後，就是祭肉的分配 (*mapa husil*)。Tama Anci 把在火上獻祭過的肉切成小塊，由 Tama Tahai 分配給所有參與人員。Moidal 和我也各有一份。吃完了肉，喝完小米酒之後就開始 *mapatvis*：對山豬下顎骨獻祭以增強其靈力 (*mamangan bahbah*)。Tama Mui 把小米酒釀 (*supak*) 分配給在場每個男人，然後他們都面向峭壁上懸掛著的山豬下顎骨 (*bahbah*)，一面向 *bahbah* 丟 *supak* 代表餵食，一面祈求野生動物的源源不絕 (*minsuma aming cici*、*cis-havis aming cici*) 與打獵的好運氣。據說 *bahbah* 會在 *mapatvis* 之後變得有靈力而為獵人帶來更多同類。

以上在祭場的儀式步驟總稱為 *mapatus* (字面的意義是生火)。完成之後我們回到祭屋。在進屋之前我們必須先跨火 (*daung kav sapuz*)。每個人從在祭屋前等待的女人事先生好的火中抓起一塊火炭，迅速地跳過火堆，並祈求災厄病痛不會來纏身 (*kagik cis-havis-hah*)，然後把火炭丟掉。祭屋內有更多男人前來參加儀式，包括來自下馬聚落的男人。行政上下馬聚落是霧鹿村的一部分，但當地已經沒有打耳祭了，因此他們前來參加霧鹿聚落的打耳祭。由於祭屋不夠大，所以男人們必須分成兩批在頭目 Tama Mui 的帶領下來進行 *malastapan* (誇功、訴說英雄事蹟)。由於當中有些人已經喝醉了，交頭接耳地聊起天來，因此 *malastapan* 進行得有些草率，也很快就結束。打耳祭最後由 Tama Qila 帶領大家 *pisusling* (其字義是唱歌)，所唱的歌只有合音而沒有歌詞。*pisusling* 時有一家影視工作室的四個攝影人員想進入已經十分擁擠的祭屋，Tama Cian 阻止了他們，要他們等到之後在社區活動中心前的表演再錄影。

我們轉往活動中心時已經將近八點。在來視察的官員到達前還有許多準備工作尚未就緒。雨還持續在下著，因此男人們在原先搭建的帳篷前加搭了遮雨

棚，婦女們則忙著煮小米粥和烤豬肉、魚肉。在學校老師 Cina Nibu 帶領下，二年級到六年級的霧鹿國小學童身穿學校提供的傳統服裝集合在活動中心前面的廣場。因為傳統服裝數量不夠，因此一年級的學童無法參與演出。我的小姪女 Abus 因為沒有機會穿戴漂亮的衣服與頭飾，而顯得相當失望。¹⁰

鄉公所官員與來自其他村的訪客（絕大多數是布農人）開始陸續抵達現場。政府官員抵達時，會先把「補助」打耳祭的錢（通常是一千元）交給村長。贊助人的名字與金額都由村幹事記錄在廣場入口處的告示板上。讓我驚訝的是，有幾個不是 *saspinal*（政府官員或政治人物）的霧鹿居民也捐了錢。當我詢問 Tama Mui 為什麼他要給錢時，他表示：「我是頭目，當然要補助啊。」因此，公開贊助活動經費不只是來訪官員對老百姓表示關心、建立其權威的方式，也是一般布農人彼此之間互動的方式。捐錢的人如果不是曾擔任過 *saspinal*，就是未來有意參選 *saspinal* 者。¹¹

官方的打耳祭活動直到當天最高階的官員—布農人出身的海端鄉鄉長—抵達後才開始。這時已經將近九點，雨終於停了。布農族傳統音樂團的團長 Tama Dahu 擔任當天節目主持人。一開始先介紹在場貴賓，之後由村長 Ailu、頭目 Tama Mui、貴賓依序致詞。霧鹿國小的學生都按照平日升旗典禮隊形乖乖站好聆聽致詞。在所有的致詞中，「傳統」與「文化」的重要性都不斷地被強調。村長 Ailu 一開頭就以國語表示打耳祭是布農族的文化，必須要好好傳承下去。而 Tama Mui 作為「傳統的頭目」，則以布農語致詞：

（問候語）…我們今天所舉辦的活動是從以前的 *lavi-an*（軍事領袖）那裡傳下來的。它應該怎麼做有很多規範與禁忌（*samu*），我現在解釋給大家聽，好讓你們瞭解祖先的生活方式（*maladaigan habas tu sinkulakula*，字義是祖先的工作）。我們的祖先依賴種植小米，對小米的豐收引以為榮。打耳祭就是和小米的生長有關的祭儀。打耳祭的主要程序是 *mapatus*，是希望能有豐富的獵物。我們生火，把肉放在火上燻烤，並祈求打獵順利。不要讓我們空手而回、不要讓我們沒有東西吃。把你們的親戚朋友

10 一套傳統服裝成本高達五千元，學校沒有足夠的經費幫每個學生都做一套。成人的服飾更貴。

11 這次總共有二十幾位來賓與有意擔任 *saspinal* 的人士捐獻。

都帶來，我們上山時不要讓我們碰到厄運。在打耳祭時大家不要喝得太醉和有不禮貌的行為。不要輕視祖先的教導，要好好記住。現在小孩子們要為我們唱歌，他們已經學了一些（祖先的）工作。讓我們好好享受！謝謝大家！

第一位致詞的官員鄉長 Biong 是以國語發言的：¹²

（問候所有官員）…看到今天早上的雨，我很擔心打耳祭會受到影響。但是到達這裡時，雨不但停了，太陽也出來了。可見我們的打耳祭是多麼重要，所以 *dehanin*（天，亦指基督教的上帝）給我們好天氣來舉辦這項神聖莊嚴的活動。霧鹿村和霧鹿國小總是不遺餘力地推廣傳統文化，海端鄉的布農傳統中心就是在霧鹿。因為霧鹿的人很努力維護傳統文化，其他很早就放棄打耳祭的村才會開始恢復打耳祭。這都是霧鹿的功勞，你們多年來的默默努力終於有了回報。希望大家繼續努力提升、發揚我們的傳統文化。我們布農族是許多族群中的一個，是現代社會的一部分。我們不能忘記自己的文化。文化就是根，沒有文化我們就不能和其他族群競爭。因此鄉公所非常重視文化，我們正在興建海端鄉布農文物館…我希望我們可以在明年打耳祭時慶祝文物館落成。

另外兩位官員在致詞時，也一再強調傳統與現代的關係。其中一位是前任的縣議員，也是霧鹿長老教會的牧師：

（問候語）…打耳祭有三種意義：第一，它和勤勞有關。打耳祭顯示布農族是勤勞、認真打獵的民族。第二，它和社會和諧有關。打耳祭時，我們聚在一起共享美食和歡樂的氣氛。第三，它顯示我們尊敬老人家、聽從他們的教導。在現代生活中，我們應該要保存和發揚這些文化面向，並認真做我們的工作。學生用功讀書，大人認真賺錢。我們要努力保護

12 Biong 在霧鹿土生土長，二十幾年前大學畢業後搬到海端，但大家還是認為他是霧鹿人。他有兩個哥哥還住在霧鹿。

這本土的打耳祭，不要讓它受到現代生活的破壞，而是要利用現代科技來改善生活。

致詞結束後，孩子們表演歌舞娛樂來賓。然後進行 *papanah uvaz* (讓小孩子射。不過，這時候進行 *papanah uvaz* 的主要目的，其實是要讓政府官員們有機會在群眾的鼓掌和喝采聲中用弓箭射擊野生動物 (*cici*) 的後腿肉。射中目標時他們就可以把肉當作禮物帶回家。所有官員都射過後，才輪到男孩子們練習以弓箭射擊。但這時候 *cici* 的數量已經不夠了，所以和清晨在祭屋前時不同，他們並不能得到射中的肉作為獎勵。

接著，由大人進行歌舞表演。當婦女在唱歌時，來自影視工作室的一位節目女主持人未經邀請就主動加入她們。這個工作室是為了幫交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處拍攝宣傳影片而來的。不過，好幾位霧鹿婦女對她未先徵詢同意就直接把他們當背景拍攝的舉動感到相當不悅，而要求這位漢人女主持人離開，不要干擾她們的表演。

今天的最後一項節目是 *pistahu* (巫師的降靈會)。事實上，巫師 Cina Abus 和她的五個學生 (男女都有) 從早上七點就開始在她家的倉庫進行 *pistahu* 了，並且會持續一整天。¹³ 現在他們把儀式用的 *paci-aul* (法石和其他的儀式物品) 從 Cina Abus 家搬到活動中心的廣場。在一個竹篩 (*tukban*) 中有各式各樣的項鍊、小米酒、豬肉、鹽巴、錢、茅草 (*pazan*) 和裝有 *aminamin* (巫石) 的小瓶子等。巫師和學徒們圍著 *tukban* 坐下，Cina Abus 握住茅草的梗，每個學徒都握住茅草葉子的末端。Cina Abus 開始吟唱簡短的、每句四個音節且有固定旋律的咒語，學生們跟著覆誦。這時候大多數人都已經喝醉了，大聲交談，不太注意 *pistahu* 的進行。約 20 分鐘後 Cina Abus 與她的學生們就返回

13 布農巫師的降靈會乃配合歲時祭儀的週期，緊接在打耳祭之後舉行，因為這段期間被認為是一年中儀式法力最強的時期。和打耳祭一樣，*pistahu* 傳統上是以前不同的父系氏族或亞氏族為單位來舉行。打耳祭一結束，布農人就將法石和其他的儀式物品從隱密的儲藏處裡拿出來。人們聚集在聲名遠播的巫師家參與 *pistahu*，儀式時間長達七天七夜之久。但現在霧鹿的 *pistahu* 已簡化和縮短為一整個白天，並且也不再以前父系氏族為儀式單位。有關 *pistahu* 的詳細討論，請見楊淑媛 (2006)。

她家。這時候時間已經快 11 點了，今天的所有表演到此結束，而酒宴的氣氛則愈來愈熱烈。

重新脈絡化打耳祭

從前面的討論和描述，我們可以清楚看到國家的介入在霧鹿地區「傳統」的復興中扮演了重要的角色。在多元文化的新政策下，布農人可以盡量表現、慶祝自己的文化獨特性。過去被貶抑為迷信或有礙發展與現代化的落後風俗，現在都已翻身，不但被視為與現代化相容，而且對布農人在現代世界中的生存與繁榮是不可或缺的。布農官員的致詞，呈現了「傳統」已經成為用來表達現代追求的意理 (idiom)。

另一方面，頭目 Tama Mui 的致詞重點並非傳統與現代的關係，而是他們與祖先的關係。布農語中並沒有「傳統」、「文化」和「現代性」等觀念，Tama Mui 在強調打耳祭的重要性時，一再地將其界定為「祖先的工作」或「祖先的生活方式」(*maladaigan habas tu sinkulakula*)。不過，這並不表示只有布農官員和菁英在追求現代化。事實上，一般霧鹿居民大多數的時候心思全在現代生活上。這樣的例子不勝枚舉，Maidal 用錄影機為出嫁的姊妹記錄祭典就是一個例子。

從儀式的進行方式和霧鹿居民對它的認知，可以清楚看到恢復打耳祭並不代表全面回歸「祖先的生活方式」。雖然打耳祭的結構基本上和丘其謙 (1966:23-26)、馬淵東一 (1987b[1974b]:531-533)、橫尾廣輔 (1988[1937]) 與衛惠林 (1972:30-31) 等學者所記錄的六十年前或更早的儀式是一樣的，其意義已經有了很大的轉變。允許 Maidal 和我參與儀式並共享獻祭的肉，顯示的不只是排斥女性的禁忌已然鬆綁而已，更根本的是對打耳祭的儀式效力的質疑甚至否定。參加打耳祭的男人普遍和我霧鹿家的爸爸一樣，認為現在的打耳祭已經不是真正的儀式，而只是表演而已。否則，我和 Maidal 不會被大家允許冒著咳嗽、氣喘甚至吐血喪命的危險參加。我們參加 *mapatus* 並吃過獻祭的肉後平安無事，更進一步印證了這一點。有些小時候曾經嚴格地遵守過打耳祭各種相關禁忌的年長婦女，現在和聚落中其他人一樣已經不再遵守相關禁忌了，但

是她們對 *mapatus* 完全不感興趣，表示從小已經習慣不參加 *mapatus*，現在要去參加會感覺怪怪的。不過，她們倒是鼓勵我和 Moidal 去參加。¹⁴

打耳祭最主要的部分 *mapatus* 在過去必須謹慎小心地進行，但現在的進行方式則隨意得多。祭典的時間由政府決定，1998 年這次是在農曆三十日舉行，也就是在滿月之後。布農人原本認為月亮漸缺時，儀式效力也會隨著減低。並且，*mapatus* 本來應該在破曉之前完成，因為在布農儀式中，火象徵生命與命運 (Chiu 1966: 43, 1976: 71)，在夜晚更有效力。但現在日常生活的節奏不同於以往，大家起得晚，天亮後之後才開始舉行。更重要的是，相關的儀式禁忌並沒有確實被遵守。和其他歲時祭儀如播種祭、小米入倉祭等相比，打耳祭的禁忌算是比較少的。除了女人(和狗)不能參加 *mapatus* 的禁忌外，¹⁵ 還有禁止吃蔥、蒜等氣味強烈的東西，以免獵物提高警覺或被嚇跑。在祝禱時打噴嚏也是個禁忌，因為在所有的布農儀式中，打噴嚏都是邪靈存在的象徵。此外，在進行 *mapa sautnul* 時，絕對不能讓主祭所發的 *kus* 掉到地上，否則意味著下一年會有人死於非命或遭遇橫禍。如果不小心將 *kus* 掉到地上了，就必須尋求巫師的協助舉行儀式來消災。相對地，如果主祭錯算在場人數，導致有人沒有拿到 *kus*，或者下一年有人死於非命時，就必須撤換主祭，另選一位新主祭。但現在這些禁忌已經不被遵守了。這不但顯示了打耳祭的效力或法力 (*mangan*) 的消滅，也更進一步造成這種消滅。

打耳祭中有兩個儀式步驟並沒有舉行，這種省略更加印證了以上的論點。其中一項是在 *mapatus* 前夕或之後進行的 *pislai* (祝祭獵具)；另一項則是 *ma-ip* (治療耳疾)。*pislai* 的過程和巫師的降靈會 (*pistahu*) 相似。男人圍成一圈，將獵槍和陷阱等獵具放在竹篩中，上面再放一束茅草；然後主祭手持茅草莖部，其他人手持茅草葉末端，一起吟唱禱詞祈求增強獵具力量、召喚野生動物來被殺、上山打獵時平安順利與獵獲豐盛等。原本因為儀式所產生的強大法力，打耳祭期間是祝祭獵具和治療耳疾的最佳時機。在 *mapatus* 之後，患

14 霧鹿國小的一位漢人女老師也曾在其他時候參加過 *mapatus*，她還向當地婦女借傳統服裝穿著去參加。

15 據說狗也無法承受打耳祭的靈力，早期的民族誌描述說「女人和狗不得參加 *mapatus*」(丘其謙 1966:25, 佐山融吉 2008[1919]:39, 衛惠林 1972:30)，令人咋舌又引人莞爾，儼然把女人與狗歸為同類。

有耳疾或希望預防耳疾的人，特別是女人和小孩，會請打耳祭的主祭幫他們 *ma-ip*。*ma-ip*時主祭會把小米酒釀灑在他們身上，朝他們的耳內吹氣，並祈求其健康無恙 (*qatu cis-havis*)。省略 *pislai* 與 *ma-ip* 的原因，如同好幾位霧鹿居民向筆者解釋的，是因為現在打耳祭已不會產生強大的 *mangan* (法力)，而且生病要看醫生很方便。目前舉行打耳祭的時代脈絡已經有很大的轉變，布農人已不再依賴栽種小米維持生計、打獵被列為違法、並且現代醫療已相當普遍。當代打耳祭的目的與意義已不再是增加獵獲量、農業生產力和促進身體健康，而是維護聚落社會性並建立霧鹿是布農傳統中心的形象。在這方面，它仍然是非常積極與正面的。

霧鹿居民非常地用心做儀式的事先準備與表演練習。即使目前他們已不再對打耳祭的儀式效力深信不疑，他們仍想盡可能地保留儀式結構的完整性以展示自己對傳統祭儀的豐富知識，並且很明顯地有想和其他村較勁的意識。當我參加過初來的打耳祭回到霧鹿後，許多人很在意地問我那邊的打耳祭怎麼樣。他們特別關注的是初來提供了多少山肉和多少酒，又有哪些政府官員參加。當他們得知初來分祭肉時用豬肉和雞肉代替不足的山肉，用米酒取代小米酒，又因為當地警察不准鳴槍而在 *mapa cipcih* 時使用鞭炮代替，出席的官員也不多時，霧鹿居民馬上顯得相當滿意。他們證實了自己的打耳祭比初來的更加傳統。能夠用豐富的山肉與小米酒來款待來賓，是他們相當引以為榮的。這也是官員們熱心造訪霧鹿的一大誘因，因為他們可以把現在已不常品嚐到的山肉帶回家。¹⁶ 霧鹿之所以能夠如此慷慨，主要是因為當地居民和警方關係良好，享有比較多打獵的自由。對於自己有能力與警方協商，使他們「尊重布農傳統」這一點，霧鹿居民是相當自豪的。也因此他們能夠比較不受法律的束縛，而可以在舉行打耳祭時使用獵槍。從舉行打耳祭的儀式單位、參與者對儀式的態度、以及相關禁忌的遵守等方面來看，初來 Takebanuaz 氏族的打耳祭其實保留了更多傳統的儀式要素。但是，從打耳祭所象徵的狩獵活動在日常生活的重要性及其透過身體的活動來經驗祖先的過去之意義 (楊淑媛 2003) 等層面來

16 不過，但是有些霧鹿居民開始會抱怨政府官員太貪心、索取太多山肉。擅長打獵的 Tama Banu 就告訴我有些官員會不請自來到他家翻冰箱找肉。所以有時候他會在打耳祭期間故意跑山上躲他們。

看，我們也不難理解為何霧鹿居民會強調自己的打耳祭是最傳統的。打耳祭提供了霧鹿居民塑造和確認自己是地區社會與布農傳統中心的絕佳機會。他們從打耳祭的活動所得到的自豪感，甚至讓他們偶爾會宣稱布農族和布農文化的起源地是在霧鹿，而不是在南投。同時，從事前的協力準備和儀式活動所創造的強烈凝聚感與集體認同，打耳祭也促進了聚落社會性的建構與再生產。更重要的是，打耳祭對霧鹿社會生活的特殊意義和重要性並不只在於儀式進行的時刻而已，它還有助於他們的人觀與其對領導權之文化觀念的再生產。接下來，我將透過分析他們對頭目這個殖民範疇的重新建構，來說明這一點。

頭目的土著化

頭目 (*tomuk*) 是日本殖民統治時期的產物。布農人並沒有世襲的、制度性的階序體系，基本上是以平等主義為主的社會。其政治領袖 (*saspinal*) 是透過 *mapintasa* (大家都同意) 的決策過程而產生的。*saspinal* 並不是個常設性的職位，而是在部落戰爭和獵頭的威脅下，為了更有效地組織軍事防禦而設立的。在這種情況下，幾個不同的、分散的小聚落會聯合起來成立部落系統，由各父系氏族的長老所組成的部落會議選舉出一位部落首長，也就是 *saspinal*。¹⁷ 頭目 (*tomuk*) 這個政治領袖範疇，並不是布農人原有的，而是在日本殖民時期才產生的。在日治時期，殖民政府指派頭目作為聚落領導者，除此之外也會指派副頭目和勢力者 (*silokshia*) 協助執行殖民政策。這樣的殖民制度到了地方的層次，被布農人用其原有對人與領導權的文化意理 (cultural idiom) 吸納與轉化。頭目雖然在殖民行政制度中具有官方地位，但為了真正贏得尊重與服從，他其實必須以一種非權威性的方式來行動。在和日本人交手時，他必須有主見、堅毅勇敢，並積極捍衛布農人的權益。而在面對族人則必須溫和、和藹、謙虛、仁慈。換言之，即使有日本殖民政府的干預，布農人還

17 從長時間的歷史過程來看，布農族的傳統政治體系呈現出在平等性與階序性制度之間的擺盪 (oscillation)。區域性的政治脈絡和不同族群之間的敵對關係與獵首戰爭，則是影響這種擺盪的最主要因素 (楊淑媛 2005)。

是期望頭目表現得像傳統的領袖 *saspinal* 一樣。如果他企圖將自己的意志強加在其他布農人身上，他不但不會被服從，甚至會受到巫術的攻擊。¹⁸ *saspinal* 其實是布農人人觀的理想性體現。他能夠憑藉個人強韌的意志 (*is-ang*) 來平衡每個人與生俱有的 *mashial hanitu* (善靈) 與 *makuan hanitu* (惡靈) 之間的競爭與衝突，並對社會生活有正面的貢獻。

日本人撤離台灣之後，頭目喪失了在殖民行政制度中的官方地位。他們仍可能因為儀式知識豐富和擅長對外交涉而具有影響力，但國民政府並沒有再指派新頭目。這個殖民範疇在最近復振、發揚「傳統」的浪潮下，以新的樣貌面世。霧鹿居民在籌備演出時認為他們需要有一位儀式領導者。和布農人原有的 *liskadan lus-an* (主祭) 與 *lavian* (軍事領袖) 相較，頭目這個頭銜較獲得青睞，因為媒體習慣用頭目指稱所有原住民的領袖。Tama Mui 因為儀式知識豐富，是個備受尊崇的長者，而當選為頭目。¹⁹ 在 1993 年時，他為霧鹿聚落殺了一隻很大的豬，其頭目的地位也因為分豬肉給村民而正式建立。

布農人把頭目這個殖民範疇重新塑造為「傳統領袖」(chief of tradition)。²⁰ 在許多方面頭目仍然和體現布農人理想人觀的 *saspinal* 很相似。在霧鹿，Tama Mui 在日常生活中並不具任何權威，而且在打耳祭時要付出比一般人更多的人力和財力，而不是單純發號施令而已。每次和鄉公所或派出所開打耳祭籌備會時他都必須出席，只要有空就上山打獵儲備山肉，還要在妻子與村長父母的協助下釀造小米酒。如同前面已經提到的，他也必須捐錢贊助活動。在祭場舉行 *mapatus* 時，他的領導地位並不是顯而易見的。事實上沒有經驗的人，很難分辨得出儀式是否有個主祭或誰是主祭。Tama Mui 只有在 *mapa sautnul* 與 *mapatvis* 時，才比較活躍。²¹ Tama Anci 其實在打耳祭中意見更多、更活躍。分配祭肉的人是他，祭屋的主人也是他。Tama Anci 有時候會自稱是副頭目，但這

18 佐山融吉 (2008[1919]:27) 記載了在日治時期布農族 *mapintasa* 之決策原則的延續。他注意到雖然頭目由殖民政府指派，其權威可能並不受其他父系氏族所認同。

19 但也有少數人說他是由神父 Bilian 指派的。

20 現在海端鄉每個村都有頭目。在初來聚落所屬的海端村，每年都會由部落長老們推選新頭目。和霧鹿一樣，新上任的頭目必須殺豬分肉給村民才能建立其地位。

21 初來的主祭 Tama Baba 在 *mapatus* 的過程中更為低調，大多數時候他都只靜靜地坐著觀看儀式的進行。

並未受到其他人的認定。如上所述，在布農傳統中這樣的地位必須透過殺豬分肉才能建立。

雖然 Tama Mui 的頭目地位在 *mapatus* 當中並不顯著，但是在致詞的官方場合時，他卻能穩重自信地侃侃而談。身為「傳統領袖」他以布農語發言，並且相當有說服力地展現他對祖先生活的瞭解。因此，霧鹿居民認為他是位稱職的頭目，也沒有必要推選繼任者。Tama Mui 能夠結合領袖的兩種不同特質——溫和謙遜與剛毅果敢——並在不同場合有適當的表現，如此才能持續獲得內部的支持。由於現在政府在頭目的選任過程不再扮演任何角色，內部的支持才是其領導地位的關鍵。透過重新塑造頭目的角色來使其體現布農人理想的人觀，霧鹿居民挪用了殖民政府強加的範疇，將之轉變成他們內部自發的概念。透過建構和再生產布農人對人之文化觀念的過程，霧鹿居民淡化和動搖了他們彼此之間和他們與國家之間的階序與權力不平等，並持續建構一個以他們自己為中心的地方世界。

作為布農傳統的中心，霧鹿開始在祭典期間吸引大批的觀光人潮。觀光客能夠帶來當地居民所需要的現金收益，因而受到歡迎。但是，在發展部落觀光的過程中，霧鹿居民卻也面臨他們原本沒有意料到的難題和挑戰。

文化觀光的發展

上述 1998 年舉辦的打耳祭雖然有一個為了拍攝觀光宣傳影片的影視工作室人員前來，並是並沒有任何漢人觀光客參與，來賓都是政府官員以及其他布農聚落的居民。但是 1999 年的打耳祭就有大約兩百位來自高雄的觀光客蜂擁而至。這種到部落當地體驗布農文化的現象之所以變得如此熱門，仍然和政府的主導有關。1999 年元旦假期時，霧鹿在台東縣立文化中心的策畫和要求下，舉辦「春之花祭」的活動以發展部落觀光，接待了超過兩百位來自台北與台東的觀光客。但是，霧鹿居民對這次的經驗感覺卻頗為複雜。

1998 年十月時，台東縣立文化中心聯繫霧鹿，表明政府計畫推動文化觀光作為新的旅遊休閒活動，詢問霧鹿是否願意接下這個工作。霧鹿居民認為這是提高他們知名度和賺錢的大好機會，所以很樂意地答應了。當時，他們並不知

道台東縣立文化中心還找了台北的民俗文化協會作為活動的承包商，來教導他們如何在觀光客面前展現布農文化。民俗文化協會的負責人是一位自稱人類學博士的漢人，但這並非事實。霧鹿居民和這位「劉博士」碰面後，對他印象不佳，而私下稱他為 *hanlas* (禿頭)。從下面的事件中我們不難瞭解其原因。

元旦當天，霧鹿居民忙著準備隔天預計將來訪的兩百位旅客的午餐。一大早男人們就兩個一組到山上砍竹子和採集山蘇。中午時劉先生和他的助理與布農族傳統音樂團團長 Tama Dahu、村長和其他部落幹部開籌備會，討論的重點是隔天午餐的準備。劉先生強調午餐的分量一定要夠，要有每個人三百元的價值，並且一定要用到梅花，因為他在廣告上主打梅花是這次春之花祭的主題。這並不難辦到，梅花可以灑在小米酒裡。但是，劉先生對於霧鹿居民準備提供的菜色（糯米糕、南瓜炒米粉、烤豬肉、炒飛鼠肉、放山雞、山蘇、高麗菜、小米酒和龍葵湯）有意見，要求增加野菜種類，因為都市觀光客偏好「天然的原住民風味料理」。他所建議的幾種野菜都不是霧鹿當地找得到的，並且他頤指氣使的態度使當地居民相當反感。Tama Dahu 在整個活動籌辦過程擔任主要聯絡人，已經容忍他的無知與傲慢很久了，終於按捺不住和他爭論：

你為什麼要開出這些我們這裡沒有的菜單？你為什麼給我們很大的壓力，對我們講話的語氣好像是在下命令？你應該先尊重我們，瞭解我們的想法，瞭解我們這裡有哪些地方特產，而不要只會一直要求要求。

劉先生面子有點掛不住，解釋說自己沒有下命令的意思，只是提出建議。如果這些野菜霧鹿沒有，不必去市場買。事實上，Tama Dahu 平時溫和有禮，這次會發脾氣還有另一個理由。劉先生除了姿態傲慢以外，還要求要主持隔天的表演。就像在上述打耳祭的活動時一樣，主持表演節目的工作原本都是由 Tama Dahu 負責的。而且，劉先生事先並沒有和 Tama Dahu 討論，就逕自決定表演節目的內容並登報宣傳。此外，Tama Dahu 與其他老人家很快就發現劉先生其實並不怎麼瞭解布農文化。他們私下批評和取笑這些節目內容，甚至拒絕配合。不過，在村長 Ailu 的居中協調之下，霧鹿居民還是為了霧鹿的名聲和為了顧全政府的面子，而接受了劉先生多數的要求。

當然合作的另一方也有抱怨意見。當天下午彩排時，我聽到劉先生的助理和架設舞台與音響設備的技術人員私下抱怨「原住民沒有時間觀念」。原訂的彩排時間是在早上，但那時候多數男人都在山上砍竹子和採集山蘇，彩排只好延後到下午。劉先生的工作人員表示平地人絕對不會有這樣的拖延，工作會很有效率。

霧鹿居民之間對於該如何應對這些不是政府官員、卻來教導他們如何呈現布農文化的平地人，也有分歧的看法。Tama Dahu、他哥哥Tama Qila、還有一些老人家覺得這些平地人很惹人厭，而且對布農文化很無知。他們抱怨政府幹嘛把這些人找來，也對這些平地人賺的錢比他們多相當不滿。縣政府只付給霧鹿聚落八萬元來支付工資（每天八百塊）和其他支出，但卻付給民俗文化協會好幾十萬。不過，也有人認為這些平地人是專家，和媒體有關係，也比較清楚觀光客的喜好，所以他們應該盡量配合，來學習霧鹿自己以後如何單獨舉辦類似的活動。

霧鹿內部的歧見並沒有像Tama Dahu與劉先生之間的衝突一樣爆發開來，而只是私底下的埋怨和八卦。例如，負責設計菜單和煮菜的兩位婦女，批評Tama Dahu和他兄弟Tama Qila與Acai觀念很古板，老是堅持要傳統、傳統。以午餐為例，Tama Qila和Acai堅持要保留食物原味，不要添加太多人工味道，因為觀光客要的是傳統的原住民料理。但是，她們卻認為烹飪方式應該要改良，否則觀光客不會欣賞。如果不「改進」煮菜的方法（也就是用平地人的煮法），平地人就無法瞭解原住民現在的生活已經進步、提升了。最後，她們還是照自己的意思來煮菜。

元旦下午有八十名來自台北的觀光客抵達霧鹿。他們是來參加「布農生活體驗營」的。他們之中一半在學校露營，或住在附近小學老師Cina Nibu開設的民宿裡，另一半則住在當地布農人家裡。聚落中有多餘房間的家以他們事先沒有被告知的價格把房間出租給觀光客，事後才知道是每人每晚三百塊。不過，也有些人家裡即使有空房間也不願意讓觀光客來住。例如，Tama Banu與Cina Malas家有兩個空房間卻沒有出租。他們的女兒Abus表示因為現在他們的生活和平地人一樣啊，家裡並沒什麼特別的地方好給觀光客看的。

隔天表演當天，另外有大約180名觀光客搭乘四部遊覽車從台東抵達霧鹿。聚落裡到處插著橘色旗子和張貼著橘色海報，上面的圖案是一位布農婦

女身穿黑色傳統服飾在演奏口簧琴。這幅畫其實是一位台北的漢人小女孩的作品。九點半一到，男人集合到祭屋附近的山丘上，透過對講機等候身穿布農族傳統服飾的節目主持人劉先生的指示。十點時在巫師Cina Abus祝禱過後，男人開始演唱*macilumah*（收工歌）並走下山坡，模擬才剛打完獵回聚落的場景。頭目Tama Mui爬上為今天的表演特別搭建的高塔，用布農語透過麥克風宣布今天的*minpinang*（播種祭）要開始了。男人進到祭屋喝小米酒，並準備接下來表演要用的東西。觀光客不被准許進到祭屋裡，他們在前院相互推擠，想搶個視野佳的位置好觀看院子裡架高舞台上的表演。

播種祭的儀式程序已經簡化。原本播種祭的程序是各家的主祭先依夢占指示到田裡進行*mapudahu*。*dahudahu*是無患子，搓揉其果實會產生很多泡泡，可以用來洗衣服。在*mapudahu*進行時，主祭在田裡播種一些小米，並用土覆蓋，然後將結著果實的無患子樹枝插在地面上，祈禱小米產量會像無患子的泡泡一樣多。三天後，主祭再到田裡去，祝禱驅除危害小米生長的各種病蟲害。然後回家用茅草沾水灑在鋤頭上，祈求今年農事順利。最後全家一起分食芋頭與田鼠。但*mapudahu*的程序並不方便在祭屋這裡進行，所以這次的表演一開始就是表演者在台上吃煮過的芋頭和烤田鼠（*alual*）。劉先生暫時把麥克風交給Tama Dahu讓他向觀眾解釋這項儀式的意義，但是觀眾比較感興趣的是搶著拿婦女正在發送的食物（芋頭和豬肉）。不過，有些觀光客拿到後覺得不好吃又把食物給扔了。在相當混亂的場面中，播種祭很快就從分食煮芋頭與考田鼠進行到*malung kaun*，也就是把*supak*（小米酒釀）灑到屋頂上，祈求*dehanin*（天）保佑今年會有好收成。接著男人互搭肩膀圍成圓圈，每個人都面中間，開始唱*pasibutbut*向*dehanin*祈求賜給他們豐收。*pasibutbut*（祈禱小米豐收歌）沒有歌詞，而是模仿蜜蜂的嗡嗡聲。²²唱完之後播種祭即告結束。緊接著的是*malastapan*（誇功、訴說英雄事蹟）以及歌舞表演。

祭屋這邊場地太小，播種祭結束後表演轉移到其他場地。觀光客可於前往霧鹿國小設置在祭屋附近的參觀展示區，欣賞學生現場表演傳統織布（*cin-lun*）。這一區還有好幾個Cina Nibu和她的親戚設置的販售原住民手工藝品的攤

22 *pasibutbut*有兩種不同的唱法。台東地區是模仿蜜蜂的嗡嗡聲，南投那邊則是模仿瀑布的聲音。

位。霧鹿國小的學生為今天準備了不少的表演活動。有好幾位政府官員，包括縣立文化中心主任、海端鄉長、村長、霧鹿頭目都登台致詞。他們致詞時特別強調霧鹿特殊之處在於傳統文化已經傳承給下一代了，霧鹿國小小朋友的織布與歌舞表演就是最好的證明。

午餐於12點半在社區和活動中心前開飯，持有餐券的觀光客才可以用餐。許多觀光客希望在現場購票，但是劉先生卻指示霧鹿居民不要賣給他們，以免食物供應不足。²³ 沒有餐券的觀光客於是轉往霧鹿居民設在自家前院的攤位消費。這些攤位除了販賣食物之外，另有小米酒、茶、手工藝品等。Tama Mui家的前院擺設了兩桌酒席招待政府官員。下馬及其他村的布農人則各自到親戚家中用餐，或在Tama Mui家前院席地而坐，等著吃政府官員和觀光客吃剩的飯菜。

雖然早上村長宣布今天喝醉的人要罰一千塊，到了下午大多數霧鹿的人都喝醉了，所以下午原訂舉行的「民俗活動」教學，譬如射箭、打陀螺等，都進行得很倉促，很快就結束。有些觀光客因此而抱怨他們對布農文化的參與和體驗感不夠。在「民俗活動」教學時，霧鹿派出所的布農所長在社區活動中心前大發雷霆，因為劉先生沒有向派出所申請許可，就逕自在聚落入口處架設路障。

派出所所長的震怒凸顯了此次活動的一個重要問題，也就是當地居民的意見並沒有受到足夠的尊重。政府下令所辦的活動是以觀光客為導向，在許多方面當地居民都無法掌控，而問題最直接的導因就是漢人承包商的干預。霧鹿布農人必須在其指示下依照漢人觀光客對他們的想像和認知來呈現自己的文化。相較於前面討論過的打耳祭，在這次活動中布農文化受政府挪用的程度要嚴重得多。

儘管霧鹿居民對這次活動有許多不滿，內部也產生歧見，他們發展文化觀光的意志卻並未受挫。他們認為發展觀光本身並沒有錯，錯就錯在漢人承包商的干預。1999年打耳祭時，霧鹿再度接待兩百位來自高雄的觀光客。這次是一位主辦活動的記者直接和他們進行接洽，不需要忍受政府找來的冒牌布農文化專家來指導他們、對他們發號施令。不過，觀光客的影響還是清楚可見的。這

23 這項指示使霧鹿居民權益受損。今天的午餐他們不只毫無獲利，還倒賠四千塊。這使他們對劉先生更為不滿。

次打耳祭最主要的步驟 *mapatus* 因為觀光客遲到而比預定時間延後了將近兩個小時才開始。為了容納較多的觀光客，祭場周圍欣草的範圍擴大，通往祭場的小徑也加以拓寬。原本在祭屋內舉行的 *malastapan* 和 *pisusling*，也為了方便觀光客觀賞而轉移場地到祭屋外的庭院。同時，祭典的進行也由於人潮擁擠而顯得混亂。

上述情形不免會讓人認為部落觀光的发展與文化的商品化，已經導致霧鹿布農人喪失其能動性 (agency) 與自主性。但是，儘管這次活動成果不如預期，也有不少負面的經驗，霧鹿居民仍努力想掌控這項新的收入來源。同時，對他們而言，發展觀光除了賺錢之外，還有其他的吸引力。他們和觀光客的互動，還充滿著好奇心與浪漫的期待，甚至有相互較勁和鬥智的意味，而使整個經驗對他們而言有相當新鮮有趣的一面。

對原始生活的浪漫意識形態

所有的漢人觀光客都來自都市。雖然我只和其中一部分人交談過，仍然可以看出對自然、樸素生活的渴望是他們拜訪霧鹿的主要動機。觀光客和當地居民閒聊時，常常表示他們很羨慕布農族淳樸的生活。布農人在此享有的一切，包括新鮮空氣、美麗的山景、悠閒愜意的生活步調、近在咫尺的大自然以及群體歸屬感，都是在都市裡很難找到的。經濟上佔優勢的觀光客顯然因為對異化、疏離的都會生活的反動，而抱持著一種對所謂原始生活的懷舊 (nostalgia) 或浪漫的意識形態 (romantic ideology) (Graburn 1995: 167; Mowforth and Munt 1998:69; Nash 1995: 190)。同時，他們也想尋求和他們日常生活相反的經驗以提振精神 (Nash 1995: 187)，譬如喝得酩酊大醉、與原住民一起唱歌跳舞，甚至有人對布農女人說想跟他們睡覺！²⁴

霧鹿居民不太明白和這些有錢的觀光客在都市裡五光十色的刺激生活相比，自己平淡的生活方式有甚麼好稱羨的地方。都市人對一些在布農人眼裡根

24 筆者聽到漢人男子邀布農女人上床，覺得很生氣，但是霧鹿居民卻認為這只是開玩笑，不必太在意。

本不起眼的小東西，例如手工陀螺、竹筒杯等嘖嘖稱奇，讓他們覺得很逗趣。某些布農人認為觀光客很好騙，所以對他們的笨問題，回答時經常胡扯；販賣食物和手工藝品時也亂開價，像Kavas說的「把他們當凱子削」。看布農人在表演時捉弄觀眾，或者賣紀念品時討價還價，就像看人過招鬥智。一旦他們沒有占上風，就會抱怨觀光客吝嗇、不老實、貪心。

在酒精的催化下，有些單身漢、甚至已婚男子也會企圖和觀光客調情，即使他們平常是很害羞的。布農人在日常生活中很少有機會和年輕、教育程度高的漢人都會女子交談，也對她們特別感興趣。但是，他們在示好時卻不甚順利，這讓他們懷念起之前愉快的中國行。他們在中國和在台灣時的經驗全然不同，特別是在他們與漢人的關係方面。在中國他們所到之處都被奉為上賓，當地人夾道鼓掌歡迎，政府官員也主動來握手致意。就像我家的爸爸所形容的，在中國他們「好像 *saspinal* 一樣、好像大官一樣」。同時，霧鹿居民覺得自己很了不起，有勢力又有錢。見識到中國鄉村貧窮與落後的生活條件，他們很可憐中國人，也為自己在台灣享受的現代生活感到自豪。就像他們自己對 *saspinal* 所期待的要慷慨幫助比較弱勢的人，霧鹿居民也捐錢給雲南的地方政府。他們甚至還曾經在酒精的催化下把錢丟在地上讓中國人撿。其實，同行的海端鄉公所人員曾力勸他們不要這麼做，以免當地公安找麻煩。但是他們卻表示：「怕什麼？我們有的是錢，公安也要錢啊！所有的中國人都稱讚我們很慷慨。」霧鹿居民在紀念品方面的購買力也很驚人，譬如蠟染的T恤，每個人至少買十件回來送給親戚，有人甚至買了三十件。²⁵ 此外，許多男人還到酒店消費好幾個晚上，小費給得很大方，自認為很受歡迎。²⁶

雖然霧鹿居民也造訪過好幾個西歐國家和日本，但是他們卻並不那麼享受造訪這些國家的經驗。最主要的原因是他們在當地沒有任何尊榮的感受，也無法凸顯自己的現代與進步。同時，他們對倫敦、巴黎與東京等高度現代化的國際都會也產生了疏離之感。因此，許多男人都表示下次出國表演想要到「落後」國家去。非洲是他們的首選，不只因為在他們的認知中非洲是全世界最原始、最自然的地區，他們還興沖沖地表示想到非洲獵大象！

25 所以他們回國後，在海端鄉到處都可以看到穿那些T恤的人。

26 在酒店工作的女子也提供額外性交易。

對原始生活的浪漫意識形態和 Thomas (1992a: 226, 1994: 30) 所說的原始主義 (primitivism) 是密切相關的。Thomas 將之界定為「文明」人或「現代」人對於文明或現代性的反動。這並不是單向運作的。一方面，來自都會地區具經濟優勢的漢人觀光客抱著這樣的意識形態到霧鹿尋找簡單的自然生活和淳樸的文化。布農人瞭解他們的意圖，並試圖在文化展演中滿足他們的想像。不過，他們也認為觀光客很無知、很好騙，因為布農人不管表演什麼觀光客都會輕易相信。另一方面，當霧鹿居民到中國表演並順道旅遊觀光時，在面對生活水準不如自己的中國人時也抱持著和造訪霧鹿的漢人觀光客相似的態度。和中國鄉村的居民相比，霧鹿布農人因為自己是現代的、經濟上是富裕的，而有很強的優越感。他們並藉著和中國鄉村地區貧窮落後的生活條件之比較，來凸顯自己的現代與進步。他們對其眼中生活最自然、最原始、最落後的非洲大陸的興趣，也和這種原始主義有關。這在對照於他們造訪西歐與日本時所體驗到的對現代性的反動時，更加凸顯。透過觀光的跨文化相遇，霧鹿居民在不同的位置上經驗到並實踐了對原始生活的浪漫意識形態。事實上，這種原始主義提供了文化觀光發展的重要動力，並有越來越全球化的趨勢 (Selwyn 1996; Azaya 2004; Cole 2008)。霧鹿布農人企圖藉著造訪物質與經濟發展落後的地區，透過對自然、原始生活的體驗來肯定自己的現代與進步的態度，與漢人到布農地區所抱持的對原始生活的懷舊與浪漫意識形態是非常相似的。霧鹿居民這種對原始異己的興趣，有很大一部分是在布農文化成為漢人觀光對象的過程中逐漸發展出來的。它呈現出一種觀光研究中所說的「展示效應」(demonstration effect)，亦即透過觀察和仿效觀光客的行為，當地人的行動方式也有所改變 (Cole 2008:20)。

傳統的政治與地方性的建構

在上面的文章中，我探討了近年來霧鹿地區文化展演普及與部落觀光發展的幾個不同層面。在整個過程中國家的涉入相當深，而天主教會早期也扮演了重要的角色。以郡社群為主的霧鹿布農人樂見自己的「文化」受到政府的認可，但是在筆者的另一個田野地南投縣仁愛鄉的古古安聚落，當地的卓社群

布農人卻覺得自己不受政府重視，甚至是完全被忽略。當古古安聚落的居民告訴我他們沒有「文化」時，往往將矛頭指向由占多數的Qalavang（泰雅族）所掌控的地方政府。在他們的經驗中，長期以來仁愛鄉所有的文化表演補助款「都到了Qalavang的口袋」，雖然布農人也參與鄉公所所在地霧社的文化祭典，但他們只是個小配角。就像一位婦女Laliah所說的：「布農族只有煮飯和打排球、打籃球的分。」古古安居民經常表達想要有文化、想在村子裡恢復舉辦傳統祭典的願望，特別是一個叫做*pasuntamul*（字面意義為灑小米酒釀）的歲時祭儀。他們認為*pasuntamul*是卓社群特有的儀式，因此這最能代表他們的文化。²⁷ 他們特別偏愛*pasuntamul*的另一個原因是認為這儀式本身很有趣、很好看，因為會在河岸舉辦摔角。²⁸ 不過，雖然仁愛鄉的三個卓社群聚落曾經在1999年4月30日到5月2日時，為了慶祝卓社群由卓社遷移到過坑滿一百週年而聯合在過坑舉辦布農文化祭，*pasuntamul*儀式並沒有被恢復。

卓社群初次舉辦的布農文化祭是個規模相當大的活動。第一天族人前往卓社舊部落（Asang Tudu）尋根，整理遺址、請耆老講述歷史（*palihabasan*），並在當地搭帳篷過夜。晚上大多數男人都不睡覺跑去打獵，透過這樣的身體實踐來經驗祖先的過去。²⁹ 第二天早上在過坑舉辦村際籃球比賽，中午則前往此次文化祭的贊助單位之一埔里酒廠用餐，然後參加喝酒要適量的宣導活動。晚上熱烈舉辦了第一屆布農公主選美比賽，這也是這次文化祭中最受年輕人與觀光客歡迎、並最受到媒體矚目的活動。第三天在過坑的學校操場進行打耳祭，

27 郡社群的確沒有這個儀式。但是，卡社群有一個類似的儀式叫做*mukailev*（丘其謙 1966: 37-39, 203）。

28 在*pasuntamul*當天，男子破曉前在主祭家中集合準備參加*mapatus*（生火）。女性必須待在屋外。主祭（或是力量大的人）利用*talum*（某種竹子）製成的工具在*hancuz*木材上鑽木取火。等到火焰變大後，主祭把野生動物的肉放在火上獻祭，之後分配給所有在場的參與者（*makusil*）。吃完祭肉後，主祭爬到屋頂上把小米酒釀（*tamul*）灑向天空向*deqanin*祈求來年豐收、打獵滿載而歸，以及家人健康、生活平安。接著男子分成兩隊，一隊到田裡去挖芋頭（這一隊是*tintai*），另一隊到河岸等待（這一隊是*masitada*）。挖好芋頭之後，*tintai*回到主祭的家中，由主祭把芋頭葉切下來，並祈求砍敵人的首級和砍芋頭一樣容易。之後，*tintai*一路唱歌往河邊去。他們到達之後，*masitada*就挑戰他們一起比賽摔角。據說摔角有助小米生長，而且這也是一種軍事訓練。比賽結束後，男子回到主祭家中享受酒宴。這時候，女人才可以參加。

29 關於布農人為何傾向於將所謂的「尋根」活動界定為打獵，並透過在祖先的獵場上重新實踐和體現祖先的生活方式來記憶和經驗過去，筆者在另一篇文章（楊淑媛 2003）中有詳細的討論。

之後則是民俗運動與才藝比賽，譬如摔角、射擊、抓豬和擣小米等，以及歌舞表演。活動場地旁並設置了以日據時期所拍攝的老照片為主的布農族文化展。

儘管古古安布農人對這次的文化祭寄予厚望，但這整個活動其實並沒有組織得很好而顯得相當混亂。從文化復振與傳承的角度來看，這三天的活動所達成的效果可以說是很有限的。古古安居民認為它完全沒有把卓社群文化與歷史的獨特性清楚地表現出來，讓政府與參加活動的布農兒童能夠瞭解。他們甚至覺得自己更加被邊緣化了，因為這雖然是位於仁愛鄉的三個卓社群部落的聯合活動，整個祭典卻都是由過坑聚落的布農官員與少數菁英份子所主導。過坑居民清楚地在活動企畫書中，表示期望藉由舉辦這次的祭典獲得政府定期的文化表演補助，並釋出更多國有土地給布農人。但是古古安居民認為政治訴求不應該是這次文化活動的主要目的，真正重要的是將布農文化傳承給下一代。同時，他們也懷疑這次祭典只滿足了少數布農族官員與菁英的利益。因為活動經費（將近一百萬）如何運用的資訊並不是公開透明的，而使他們懷疑經費管理不當，有人趁機中飽私囊。另一方面，他們也清楚知道如果政府真的釋出更多土地，真正受惠的對象並不會是一般的布農人。

從不同地區布農人的情況我們可以看到「傳統」的不同政治效應。霧鹿居民透過文化展演與傳統的再創造獲得尊嚴與自信。他們將自己的聚落建構為布農文化的重鎮並獲得政府的認可。除了名聲與榮耀，他們也在文化觀光的发展中獲得了一些實質的利益。更重要的是，他們透過土著化頭目這個殖民範疇，再生產了他們的人觀與對領導權的文化理解。在當代打耳祭這樣的活動中，現代和過去之間最主要的連續性並不在於儀式結構的複製與其象徵意義的延續，而在於霧鹿居民持續繁衍自己為布農人的獨特文化方式。傳統的復振與再創造可以是一種賦權（empowerment）的方式，它不僅有助於地方認同與社會性的維持與建構，也為霧鹿布農人提供一個協商他們和國家與主流社會之關係的場域。

不過，雖然傳統的復振與再創造可以是一種賦權的方式，但它也可能讓布農人被納入對傳統的官僚化論述與商品邏輯之中，而更加被邊緣化。古古安布農人就深切地意識到被進一步邊緣化的危險性，以及當代傳統的政治化所導致的布農人內部之間新的緊張與衝突。從這個角度來看，我們也可以說「文化」與「傳統」對布農人而言之所以變得客體化，以及布農「文化」被政府與其

他漢人團體挪用的歷史過程，其實呈現了一種Keesing所批評的新殖民主義的情況，在此情境下布農人必須「以文化上淳樸未曾改變的祖先樣貌來表徵自己以被消費」（Keesing 1996:173）。多元文化主義政策所鼓勵的傳統文化展現，也可能變成另一種控制的形式（Morris 1988:67-68）。一方面，是國家在政治和經濟上控制多元文化實踐的程度與範圍。另一方面，雖然國家不再打壓文化與社會差異，卻藉著控制其可以「合理」被表達的領域來馴服這些差異性。並且，如同Pemberton（1994:10）、Povinelli（2002:29）與Wilk（1995:128）等學者敏銳指出的，階級與權力的議題在表現文化的「安全地帶」（“safe zone” of expressive culture）已經被錯置或擱置。

在傳統被挪用與文化商品化的過程中，霧鹿與古古安布農人其實都對國家產生了更多的依賴。筆者經常感到不解的一點是，他們都表示沒有政府補助的話他們就無法舉辦祭典。1970年代後期霧鹿之所以恢復舉辦打耳祭，是因為一位霧鹿居民擔任海端鄉長，在鄉公所的要求和經費補助下才恢復舉辦的。並且，有經費補助的年度才舉辦，沒有政府補助時就又中斷。古古安地處在以泰雅族為多數族群的南投縣仁愛鄉，布農族從未選上鄉長，得不到地方政府的特別關愛和文化展演補助款，又缺乏像霧鹿一樣在天主教布農神父的帶領下透過到縣立文化中心、國家劇院和國外表演來復振傳統的契機。因此，古古安居民雖然表示他們很渴望恢復*pasuntamul*等歲時祭儀，並回到以前祖先居住過的舊部落尋根，³⁰ 他們卻始終沒有付諸行動，而使古古安在他們自己的用語中仍然是個「沒有文化」的聚落。

不過，並非所有的布農聚落都像霧鹿和古古安那樣重視或依賴政府的補助。近年來在初來聚落就有一些相當有趣的新發展。筆者在上文已經提到，初來的Takebanuaz是海端鄉多年來唯一不曾中斷打耳祭的父系氏族，儘管過去布農傳統明顯受到政府的打壓。並且，他們至今仍相信打耳祭真正具有儀式效力，而非「只是表演而已」，這一點和霧鹿呈現明顯的對比。1997年時，政府為了發展地方觀光，補助了一百萬的經費要重新整修、擴大並「現代化」初來的兩個打耳祭祭場。在上述1998年的打耳祭時，Ispalidav氏族的祭場已經開始大興土

30 上述的布農文化祭尋根的地點是卓社舊部落（Asang Tudu），過坑居民主要來自此地。但是古古安的布農人主要是來自Vaqlas、Tuqul、Ludun、Kukus和Saiku等舊部落，而非Asang Tudu。

木。但是 Takebanuaz 氏族卻因為不希望政府干預太多，而婉拒了補助款。他們並不打算藉由打耳祭來成名或吸引觀光客，只希望保持祭場的原貌，就像過去祖先所建立的那樣。

初來的 Takebanuaz 氏族之所以能夠多年來不間斷地延續打耳祭，和其氏族在當地的特殊儀式地位與主祭的領導有關。如上文所述，傳統上打耳祭的基本儀式單位並不是聚落，而是父系氏族。同一聚落的各氏族雖然是在同一天舉行打耳祭，但在某些聚落有先後不同的儀式次序。初來的 Takebanuaz 氏族在當地的七個主要氏族舉行打耳祭的儀式順序建立時最優秀的獵人，因而享有第一優先舉行的地位。Takebanuaz 氏族原先的主祭是位擅獵、儀式知識豐富又堅定剛毅的領導者，在他的堅持和帶領之下，該氏族得以在政府和教會的打壓或忽視之下，持續不斷地舉辦打耳祭。原主祭逝世之後，繼任的 Tama Baba 也堅持此傳統不輟。因此，Takebanuaz 氏族在儀式上的優先地位也得以保持到現在，即使後來 Ispalidav 氏族在中斷一段時間後恢復打耳祭的舉辦，以 Takebanuaz 氏族為優先的舉行順序仍然不變。

Takebanuaz 氏族的祭場在多年的細心維護下保持得很好，主祭與該氏族的成員對該祭場有深厚的情感，並且也遵守著非打耳祭時期不得任意進入祭場的禁忌。當獵人打到山豬想將新的下顎骨懸掛在祭場的獸骨架時，會將之交給主祭請他來放置。因此，他們不願意更動祭場原貌，認為為了消化政府的補助款而在祭場大興土木其實是觸犯儀式禁忌的行為，也是一種破壞。不過，他們所婉拒的補助款 Ispalidav 氏族很樂意地接收了。原本一百萬的補助款分配方式是兩個氏族各五十萬，後來則全數用於整修和擴大 Ispalidav 氏族的祭場。

初來 Takebanuaz 氏族的選擇凸顯了居於領導地位的個人在傳統的延續與復振中所扮演的關鍵性角色，以及另一種思考文化自主性與能動性的方式。霧鹿布農人企圖在國家對布農傳統的挪用與文化商品化的過程中，獲得一些實質的利益並建構其地方認同與社會性；而初來的部分布農人則低調地迴避國家對其傳統更進一步的挪用與干預，也對文化的商品化、觀光化與產業化不感興趣。不同地區布農人不同的選擇，甚至同一個聚落中不同氏族的不同選擇，不僅呈現了「傳統」是布農人在特定歷史情境下之行動的產物，也讓我們期待布農文化未來會有更多發展的可能性。

參考書目

丘其謙 Qiu, Qi-qian

- 1964 布農族卡社群的巫術 bunongzu kashequn de wushu [Witchcraft of the Takibahka Bunun]。中央研究院民族學研究所集刊 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica] 17: 73-94。
- 1966 布農族卡社群的社會組織 bunongzu kashequn de shehui zuzhi [The Social Organization of the Takibahka Bunun]。台北：中央研究院民族學研究所專刊之七 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo zhuankan zhi qi [Monograph Series No. 7, Institute of Ethnology, Academia Sinica]。
- 1976 布農族卡社群的歲時祭儀 bunongzu kashequn de suishi jiyi [Annual Rituals of the Takibahka Bunun]。國立政治大學民族學與社會學報 guoli zhengzhi daxue minzuxue yu shehuixue bao [The NCCU Journal of Ethnology and Sociology] 14:56-78。

李亦園 Li, Yi-yuan

- 1984 山地社會問題 shandi shehui wenti [Social Problems of Highland Aborigines]。刊於 [In] 台灣的社會問題 taiwan de shehui wenti [Taiwan's Social Problems]，楊國樞、葉啟政主編 yangguoshu, Yeqizheng zhubian [Yang, Guo-shu and Qizheng Ye, eds.]，頁 249-297 [Pp. 249-297]。台北：巨流圖書公司 taibai [Taipei]: juliu tushu Gongsi。

佐山融吉 Sayama, Yukichi

- 2008[1919] 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，蕃族調查報告書第六冊，布農族前篇 taiwan zongdufu linshi taiwan jiuguan diaochahui, fanzu diaocha baogaoshu diliuce, bunongzu qianpian [Research Reports on Taiwanese Aborigines, vol.6, The Bunun]。楊淑媛編註 yangshuyuan bianzhu [Yang, Shu-yuan, ed.]。台北，南港：中央研究院民族學研究所 taipai,nangang: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Taipei, Nangang: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

馬淵東一 Mabuchi, Toichi

- 1987a[1974a] 高砂族之有關於粟的農耕儀禮 gaoshazu zhi youguanyu su de nonggeng yili [The Agricultural Aituals of Millet among Aborigines]。刊於 [In] 馬淵東一著作集，卷三 kanyu mayuandongyi zhezuoji, juan san [Mabuchi Toichi Collections, vol.3]，余萬居譯 yuwanju yi [Yu, Wan-ju, trans.]，頁 475-514 [Pp. 475-514]。中央研究院民族學研究所編譯稿 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo bianyigao [Translation Manuscript, Institute of Ethnology, Academia Sinica]。(未出版)[unpublished]

- 1987b[1974b] Bunun 族的祭祀與曆法 Bunongzu de jisi yu lifa [Rituals and Calender of the Bunun]。刊於 [In] 馬淵東一著作集，卷三 kanyu mayuandongyi zhezuoji, juan san [Mabuchi Toichi Collections, vol.3]，余萬居譯 yuwanju yi [Yu,Wan-ju, trans.]，頁 515-566 [Pp. 515-566]。中央研究院民族學研究所編譯稿 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo bianyigao [Translation Manuscript, Institute of Ethnology, Academia Sinica]。(未出版) [unpublished]
- 郭秀岩 Guo, Xiu-yan
- 1975 山地行政與山地政策 shandi xingzheng yu shandi zhengce [Administration and Policy Concerning the Highland Aborigines]。中央研究院民族學研究所集刊 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica] 40:97-100。
- 楊淑媛 Yang, Shu-yuan
- 1992 兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究 liangxing, qinshu yu ren de guannian: yi wulu bunongren weili de yanjiu [Gender, kinship, and the concept of person: a study of the Bunun of Vulvul]。國立台灣大學人類學研究所碩士論文 guoli taiwan daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. thesis, Department of Anthropology, National Taiwan University]。(未出版) [unpublished]
- 2003 過去如何被記憶與經驗：以霧鹿布農人為例的研究 guoqu ruhe bei jiyi yu jingyan: yi wulu bunongren weili de yanjiu [How is the past remembered and experienced: a study of the Bunun of Vulvul]。臺灣人類學刊 taiwanrenlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 1(2):83-114。
- 2005 臺灣高地的政治體系初探：以布農人為例的研究 taiwan gaodi de zhengzhi tixi chutan: yi bunongren weili de yanjiu [Political system of highland Taiwan: preliminary analysis of the Bunun case]。臺灣人類學刊 taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 3(1):185-219。
- 2006 人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究 renguan, zhiliao yishi yu shehui bianqian: yi bunongren weili de yanjiu [Personhood, ritual healing, and social change: the example of the Bunun]。臺灣人類學刊 taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 4(2):75-111。
- 橫尾廣輔 Yokoo, Hirosuke
- 1988[1937] Bunun 的畫曆 Bunun de huali [The Picture Calender of Bunun]。余萬居譯 yuwanju yi [Yu, Wan-Ju, trans.]。中央研究院民族學研究所編譯稿 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo bianyigao [Translation Manuscript, Institute of Ethnology, Academia Sinica]。(未出版) [unpublished]
- 劉斌雄，賴誌平 Liu, Pin-hsiung and Zhi-ping Lai
- 1988 布農族紡織技藝調查與研究 bunonzu fangzhi jiyi diaozha yu yanjiu [Investigation and Research on Bunun Weaving Techniques]。行政院國家科學委員會專

題研究計畫成果報告 xingshengyuan guojia kexue weiyuanhui zhuanti yanjiu jihua chengguo baogao [National Science Council Specific-topic Research Project Final Report]。(未出版) [unpublished]

衛惠林 Wei, Hui-lin

1972 台灣省通志稿，卷八，同胄志，布農族篇 taiwansheng tongzhi gao, juan ba, tongzhou zhi, bunongzu pian [The Bunun. Historiography of Taiwan]。台中：台灣省文獻委員會 taizhong: taiwansheng wenxian Weiyuanhui [Taizhong: The Historical Research Commission of Taiwan Province]。

Akin, David

2004 Ancestral Vigilance and Corrective Conscience: *Kastom* and Culture in a Melanesian Society. *Anthropological Theory* 4 (3):299-324.

2005 *Kastom* as Hegemony? A Response to Babadzan. *Anthropological Theory* 5 (1):75-83.

Azarya, Victor

2004 Globalization and International Tourism in Developing Countries: Marginality as a Commercial Commodity. *Current Sociology* 52 (6): 949-967.

Babadzan, Alain

1988 *Kastom* and Nation Building in the South Pacific. *In* *Ethnicities and Nations*. Remo Guideri, Francesco Pellizzi, and Stanley J. Tambiah, eds. Pp. 199-228. Huston: Rothko Chapel and University of Taxes Press.

Cole, Stroma

2008 *Tourism, Culture and Development: Hopes, Dreams and Realities in Eastern Indonesia*. Clevedon: Channel View Publications.

Feinberg Richard, and Laura Zimmer-Tamakoshi, eds.

1995 *Politics of Culture in the Pacific Islands*. *Ethnology* 34 (2), Special Issue.

Graburn, Nelson H. H.

1995 *Tourism, Modernity and Nostalgia*. *In* *The Future of Anthropology*. Akbar S. Ahmed and Chris N. Shore, ed. Pp. 158-178. London: Athlone.

Handler, Richard, and Jocelyn Linnekin

1984 *Tradition, Genuine or Spurious*. *Journal of American Folklore* 97 (385): 273-290.

Hanson, Allen

1989 *The Making of the Maori: Cultural Invention and Its Logic*. *American Anthropologist* 91 (4): 890-902.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds.

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huang, Ying-kuei 黃應貴

- 1988 Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, London School of Economics, University of London

Jolly, Margerat

- 1992 Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific* 4(1): 49-72.

Jolly, Margerat, and Nicholas Thomas, eds.

- 1992 The Politics of Tradition in the Pacific. *Oceania* 62(4), Special Issue.

Keesing, Roger

- 1982a Kastom in Melanesia: An Overview. *Mankind* 13(4): 297-301.

- 1982b Kastom and Anti-colonialism on Malaita: 'Culture' as Political Symbol. *Mankind* 13(4): 357-373.

- 1989 Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1(1&2): 9-42.

- 1993 Kastom Re-Examined. *Anthropological Forum* 6(4):587-596.

- 1996 Class, Culture, Custom. *In Melanesian Modernities* J. Friedman & J. Carrier, ed. Pp. 162-182. Lund, Sweden: Lund University Press.

Keesing, Roger and Robert Tonkinson, eds.

- 1982 Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia. *Mankind* 13(4), Special Issue.

Lindstrom, Lamont and Geoffrey White, eds.

- 1993 Custom Today. *Anthropological Forum* 6(4), Special Issue.

Linnekin, Jocelyn

- 1990 The Politics of Culture in the Pacific. *In Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Jocelyn Linnekin and Lin Boyer, eds. Pp. 149-173.

- 1991 Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93: 446-449.

- 1992 On the Thoery and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *Oceania* 62(4): 249-263.

Morris, Barry

- 1988 The Politics of Identity: From Aborigines to the First Australian. *In Past and Present : The Construction of Aboriginality*. Jeremy R. Beckett, ed., Pp. 63-86. Australian Institute of Aboriginal Studies.

Mowforth, Martin and Ian Munt

- 1998 Tourism and Sustainability: New Tourism in the Third World. London: Routledge.

Nash, Dennison

- 1995 Prospects for Tourism Study in Anthropology. *In The Future of Anthropology*. Akbar S. Ahmed and Chris N. Shore, eds. Pp. 179-202. London: Athlone.

- Orta, Andrew
 2004 *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the "New Evangelism"*. New York: Columbia University Press.
- Pemberton, John
 1994 *On the Subject of "Java"*. Ithaca: Cornell University Press.
- Povinelli, Elizabeth A.
 2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Sahlins, Marshall
 1992 *The Economics of Develop-man in the South Pacific*. Res 21: 13-25.
 1993a *Cery Cery Fackabede*. *American Ethnologist* 20(4): 848-876.
 1993b *Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. *Journal of Modern History* 65: 1-25.
 1999 *Two or Three Things That I Know about Culture*. *Journal of Royal Anthropological Institute* 5(3): 399-422.
- Selwyn, Tom
 1996 *The Tourist Image: Myth and Myth Making in Tourism*. Chichester: John Wiley and Sons.
- Shaw, Rosalind, and Charles Stewart
 1994 *Introduction: Problematizing Syncretism*. *In Syncretism, Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Rosalind Shaw and Charles Stewart, ed. Pp. 1-26. London: Routledge.
- Thomas, Nicholas
 1992a *Fear and Loathing in the Postcolonial Pacific*. *Meanjin* 51(2): 265-276.
 1992b *Substantivization and Anthropological Discourse: The Transformation of Practices into Institutions in Neotraditional Pacific Society*. *In History and Tradition in Melanesian Anthropology*. James Carrier, ed. Pp. 64-85. Berkeley: University of California Press.
 1994 *Colonialism's Culture: anthropology, travel and government*. Oxford: Polity Press.
 1997 *The Inversion of Tradition*. *In Oceania: Visions, Artifacts, Histories*. Nicholas Thomas. Pp. 186-209. Durham: Duke University Press.
- Turner, James West
 1997 *Continuity and Constraint: Reconstructing the Concept of Tradition from a Pacific Perspective*. *The Contemporary Pacific* 9(2): 345-381.

Wilk, Richard

1995 Learning to Be Local in Belize: Global Systems of Common Difference. *In* *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local*. Daniel Miller, ed. Pp. 110-133. London: Routledge.

Yang, Shu-yuan 楊淑媛

2001 Coping with Marginality: The Bunun in Contemporary Taiwan. Ph. D Thesis, Department of Anthropology, London School of Economics, University of London.

2005 Imagining the State: An Ethnographic Study. *Ethnography* 6(4):487-516.

2008 Christianity, Identity and the Construction of Moral Community among the Bunun of Taiwan. *Social Analysis* 52(3):51-74.

楊淑媛

中央研究院民族學研究所

11529 台北市南港區研究院路二段 128 號

syyang@gate.sinica.edu.tw

Cultural Self-Consciousness and the Reconstruction of Tradition among the Bunun of Taiwan

Shu-yuan Yang

Institute of Ethnology, Academia Sinica

This article aims to understand the meanings and impact of the reconstruction of tradition and the objectification of culture among the Bunun, an Austro-nesian-speaking indigenous people of Taiwan. It situates the revival of tradition in the contexts of state appropriation and the development of ethnic tourism, and shows how the Bunun attempt to negotiate their relationship with the state and the dominant society by reconstituting tradition in the present. From in-depth analysis of the Bunun's signature ritual, *malahtangia*, we can see that continuity with the past lies not in the exact reproduction of the symbolic meanings of ritual, but in the culturally specific ways in which the Bunun sustain local identity and sociality by reproducing their concept of personhood. A comparison of tradition's different political effects in several Bunun settlements shows that the revival of tradition can be a means of empowerment, but the politicization of culture also has the potential to draw the Bunun into the bureaucratized discourse of tradition which would result in their greater dependence on the state and a commodity logic that can further marginalize them. As the Bunun in different areas attempt to deploy culture as a conscious value and construct tradition as a product of their historically situated action, we can expect that Bunun tradition will become more diversified in the future.

Keywords: the Bunun, *malahtangia* ritual, reconstruction of tradition, cultural tourism, politics of tradition
