

國立臺灣大學生農學院生物產業傳播暨發展學系

博士論文

Department of Bio-Industry Communication and Development

Collage of Bioresources and Agriculture

National Taiwan University

鄒族揉合認同

— 以當代祭儀、節慶、生命禮俗為例說明

Hybrid Tsou identities: exploring contemporary rituals,

festivals and lifecycle events of the Tsou nation

研究生：浦忠勇

Puu, Jong-Yong

指導教授： 闕河嘉 博士 蔡宏進 博士

Chueh, Ho-chia Tsai, Hong-chin

中華民國 100 年 12 月 16 日

Dec, 2011

謝辭

論文寫到最後一個階段，該寫出攻讀學位這段歷程的感恩心情。我是非本科系半路考進來的研究生，需修習較多的學分，有些學科內容對我而言相當陌生，加上自己忙於公職，修課期間，壓力沈重，教授要求的課程進度和作業似乎永遠唸不完，每天總是要和時間、體力賽跑。記憶中，如在上課前未做充份的閱讀準備，三個小時的課，鐵定難熬。猶記第一學期修謝雨生教授的「社會科學研究方法」，那時因學校公務繁忙之際無法將最後一份作業完成，結果這門課只得 60 分死當！讓我品嚐了這個系所震撼教育的滋味，也讓我認清，要想修完四十幾個學分，就得按部就班地上課、討論、研讀以及做完所有的作業，我花了整整四年的時間才把 46 個學分修完。這段時間修了蕭崑杉老師、孫樹根老師、邱湧忠老師、賴爾柔老師、賴守誠老師、陳玉華老師、王俊豪老師以及我的指導教授闕河嘉老師的課，老師們在學術課堂上要求嚴格，一絲不苟，讓我由衷地敬佩與感恩。在論文寫作期間，兩位指導教授—蔡宏進老師和闕河嘉老師的指導，更是緊密地把關寫作品質。從書籍研讀、資格考試、撰寫論文計畫、資料蒐集以及最後的論文撰寫，兩位老闆總是帶著我一步一步地走過重重難關。在這過程中有著無以計次的討論和對話，除了正式的 meeting，還有電話、msn、email、視訊以及臉書訊息等等討論形式；闕老師為要協助我釐清研究議題，曾多次到部落實地觀察，討論寫作實務，此過程花了老師許多時間和心力；蔡宏進老師在整個論文的問題意識、研究目的、理論架構、寫作方法上提供關鍵的意見。兩位老闆，一老一少，老的韜光內斂，少的明快直接，風格或有所不同，在我攻讀學位的旅程中，均為嚴格、熱忱又親切的學術導師。在論文學位口試的過程中，包括施正鋒、孫大川、洪清一、陳枝烈以及高德義等五位口試委員，對我的論文進行最後的審查和指導，除了給我論文以優異的成績過關外，也提示未來可以繼續做的研究方向和題材，在此深表感激。進修期間，培慧、俊吉、正男、巧蓮、惠雯、清淵、冠銘、宗偉等同學，幫我提示許多課業上的難題和疑惑；另外還有許多曾經一同修課的同學，我們多次在課堂上一起研讀、受苦，也一起討論、分享心得，感謝有你們。家人，是親蜜的支持力量。忠成兄分享了許多學界生涯的經驗，老弟忠義、忠新、忠勝以及小妹浦珍，均不時給我精神支持。最後，還是要用力說出對內人紅櫻的感謝，在心力交瘁的進修過程中我曾三回決定放棄，結果都是沈穩執著的老婆大人要我堅持下去；這本論文，她總是擔任第一讀者和文字校對者，沒有這位強女人的陪伴，攻讀學位肯定半路夭折；同樣還在求學中的女兒晨軒、兒子晨松，我們經常一起讀書到深夜，也好幾回與孩子分享其中的見解，現在回想起來，這是我生命中的溫馨旅程。當然，來自族人、親友以及教會同靈的鼓勵，同樣是支持我走完路程的力量。多年南北往返，小飛機、客運、火車以及後來的高鐵，累積了數不清的票根，冷暖辛酸，點滴在心頭。論文停筆之際，滿心感恩。

摘要

本研究之目的，係藉當代祭儀、節慶以及生命禮俗的現象，分析探討鄒族的「揉合」認同。本文以阿里山鄒族的傳統祭儀、節慶以及生命禮俗等三類祭儀習俗為研究對象，採「自傳式民族誌」研究方法，進行資料蒐集及分析。本文首先爬梳被捲進全球體系之鄒族社會文化變遷；其次，分析祭儀、節慶及生命禮俗文本，探討其形式、內容與意義，藉此論證鄒族之認同形構。

研究認為，鄒族認同在「權力關係」與「多重論述」的作用下，呈現「揉合」與「多重性」的特質。根據觀察，鄒族在三類型的節慶實踐中，分別以不同的展演意識、策略及實踐方式來表現其差異的認同形構過程。首先，在傳統祭儀方面，族人試圖維繫傳統祭儀，並接軌現代社會，祭儀產生各種繁衍和變化，如儀式時間、禁忌以及意義的轉化等。論者面對祭儀常以「懷舊」和「解殖」的理論觀點，強調「用傳統建構現在」，刻意保存核心儀式，並藉此試圖扭轉歷史文本中「番俗祭儀」的歧視，以建構鄒族的主體性。本文進一步認為應以「揉合認同」超越懷舊與解殖論述，並應關注族人在祭儀展演之「相對自主性」。其次，在節慶方面，為了迎合部落觀光發展需求，打造各類節日，族人將傳統與現代文化元素交互混溶，刻意營造節慶的「異文化風格」，藉此對外展演新的鄒族文化，本文藉著系列的「節慶事件」探討「權力關係」與「論述形構」對鄒族認同的影響，並強調鄒族「自主參與」以及「節慶管理」等未來展望。再者，在生命禮俗方面，本文舉六項生命禮俗現象為例，探討在後殖民情境脈絡下鄒族如何形構自我族群認同，在面對具主導性的詮釋文化，特別是面對基督教信仰的介入，鄒族並非以「非此即彼」的二選一取捨方式，而是以「兩者皆可」或「並置」的形式，讓差異的文化共存，也藉此定義新的身份。

依傳統祭儀、節慶及生命禮俗的現象，均細緻地展現了鄒族認同的揉合、多重性與持續流動的特質，因而這樣的身份是難以表述的。最後，本研究認為鄒族作為邊緣、相對弱勢之群體，在其認同形構的動態過程中，均強調應關注鄒族之「相對自主性」，而藉此鄒族認同的探討，回應後殖民認同之理論觀點。

關鍵字：祭儀；節慶；生命禮俗；後殖民；揉合；鄒族認同

Abstract

This study examines the hybrid identity of the Tsou nation through contemporary rituals, festivals and lifecycle events. Based on three ceremonial practices, namely traditional rituals, festivals and lifecycle events, this research is a qualitative study of the Alishan Tsou using autoethnography method. This study presents multiplicity of identity construction manifested through performance awareness, strategy and practice in the three types of ceremonial practices.

First, regarding traditional rituals, The Tsou seeks to both preserve traditional rituals and keep abreast of modern society, and these traditional rituals have undergone transforms in terms of ritual time, taboos and meaning. The argument of ritual revitalization is mainly based on 'nostalgia' and 'decolonization' discourses, insisting on deliberately preserving core rituals. These discourses are deemed as Tsou subjectivity as contrast to the historical 'barbarian's folklore and rituals' with a strong discrimination connotation. However, this study furthers such discussion by asserting concept of hybrid identity and arguing for a relative autonomy in ritualistic performances. Second, regarding tourist festivals, Tsou has developed a variety of programs consisting of pastiche from tribal tradition and modern culture elements, and presented it to the world as a new Tsou culture. This study conducts a genealogy of the War festival, examining how multiple power relations and discursive formation are involved in representation of the Tsou identity. This study also discusses potential autonomous involvement and festival management of the Tsou. Third, regarding life events, this study presents six life-cycle events in the contemporary Tsou society. In the face of mainstream cultural interpretation, especially the influence of Christianity, the Tsou coexisted with an outside culture through 'both-and' or 'juxtaposition' construction rather than an 'either-or' construction, and thus redefined its identity.

It is argued in this thesis, that the contemporary performance of the Tsou traditional ritual, festival and life-cycle event is a product and process of hybridization, multiplicity and continuous floating. More, it is important to consider post-colonial theories such as concepts of hybridity when discussing about Tsou's 'relative autonomy' and 'relative subjectivity'.

Keywords: rituals; festivals; lifecycle events; post-colonization; hybrid; Tsou identity

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究緣起與問題意識.....	1
一、流動的節慶展演.....	1
二、渴望「界域」!.....	5
三、解殖，可能嗎？.....	7
第二節 研究目的.....	9
第三節 研究方法.....	11
一、透過祭儀節慶分析族群認同.....	11
(一) 源自傳統的祭儀.....	13
(二) 當代新造的節慶.....	14
(三) 日常生活中的生命禮俗.....	15
二、研究方法—自傳式民族誌及研究者的雙重反思.....	17
(一) 自傳式民族誌.....	17
(二) 田野調查.....	21
第四節 理論分析架構.....	23
一、文化揉合性.....	23
二、節慶展演中的認同形構.....	26
三、在揉合中維繫族群的界域.....	29
第五節 研究的重要性.....	31
第二章 文獻討論	35
第一節 以「後殖民」為主要理論視角.....	35
第二節 與「解殖論述」的對話.....	41
第三節 「主體性」的辯論.....	53
第四節 節慶展演與鄒族認同的演繹.....	64
第三章 鄒族社會變遷概述	73
第一節 政治環境—從「革除同化」到「保障扶助」.....	73
第二節 經濟生產—從「傳統農作」到「商業生產」.....	79
第三節 宗教轉換—從「傳統宗教」到「基督教」.....	84
第四節 後殖民情境下的鄒族社會.....	93
第四章 傳統祭儀形塑的鄒族認同	99
第一節 前言.....	99
第二節 祭儀原有的異質性.....	101
一、祭儀變遷的實例.....	101

二、部落間的紛歧.....	104
三、口傳文化下的祭儀.....	105
四、番俗論述.....	107
(一) 殖民者的基督規訓.....	107
(二) 遊記中的儀式片斷.....	110
(三) 日本民族誌中的祭儀圖像.....	113
五、多義歧義與不連續性.....	115
第三節 被捲進現代社會的祭儀.....	116
一、讓祭儀貼近日常生活.....	116
二、小米祭變化.....	118
(一) 時間壓縮.....	118
(二) 禁忌弱化.....	124
(三) 意義轉化.....	128
三、戰祭的延續與繁衍.....	130
(一) 從人頭祭到戰祭.....	130
(二) 集體性.....	132
(三) 祭典樂舞.....	134
(四) 祭儀空間.....	136
四、對外展演的祭儀節目.....	138
第四節 祭儀中的鄒族身份.....	140
一、懷舊、解殖及其限制.....	140
(一) 對祭儀的懷舊.....	141
(二) 祭儀作為解殖的基地.....	144
二、後殖民情境下的鄒族身份.....	146
三、策略與行動.....	152
(一) 以揉合理論超越懷舊與解殖論述.....	152
(二) 批判性擷取.....	155
(三) 建立部落的動態機制.....	157
第五章 多重權力競逐下的新節慶展演.....	161
第一節 前言.....	161
第二節 身份展演的新舞台.....	164
一、部落觀光與鄒族新身份.....	164
二、鄒族的造節現象-以「寶島鮎魚節」為例.....	166
三、一部落，一節慶.....	174
第三節 新節慶的展演策略.....	176
一、打造部落觀光節日.....	176
二、強調源自鄒族傳統.....	178

三、營造「鄒族化」的節慶空間.....	180
四、熱鬧歡娛的樂舞表演.....	182
五、「親身體驗」鄒族文化.....	184
六、文化商品化.....	188
第四節 新節慶的權力關係與論述形構.....	192
一、節慶意義的產製.....	194
二、競逐、對抗、與協商—生命豆祭的多重論述.....	199
(一) 權力與論述.....	199
(二) 節慶事件 (festival events) 及其結果.....	201
(三) 勢力 (forces) 的「多重性」.....	217
第五節 討論與展望.....	221
一、觀光發展脈絡下的鄒族認同.....	221
二、新節慶的未來展望.....	225
(一) 自主參與.....	228
(二) 兼顧獨特性與集體性.....	229
(三) 透過節慶規範形構鄒族認同.....	229
第六章 跨界游移—當代鄒族的生命禮俗.....	231
第一節 前言.....	231
第二節 「鄒族敘事」的轉向.....	232
一、深掘學界所輕忽的生命禮俗.....	232
二、理論觀點.....	237
(一) 「兩者皆可」 (both-and)	237
(二) 主導性文化的影響.....	240
(三) 邁向自主的認同形構.....	244
第三節 當代鄒族生命禮俗的現象.....	248
(一) 喪葬儀式.....	249
(二) 結婚儀式.....	250
(三) 禳祓與驅邪.....	253
(四) 祭祖儀式.....	254
(五) 入厝儀式.....	256
(六) 動土儀式.....	257
第四節 身份焦慮與跨界游移.....	260
一、身份轉換的焦慮.....	260
二、跨界與並置.....	265
三、選擇與重構.....	271
第五節 生命禮俗所構築的鄒族認同.....	275

第七章 結論	281
第一節 研究結論	281
第二節 貢獻概述	284
第三節 未來研究	287

圖目錄

圖 4.1：鄒族部落與氏族組織示意圖.....	138
圖 5.1：山美達娜伊谷自然生態園區保育發展示意圖.....	173
圖 5.2：生命豆祭時序圖.....	220

表目錄

表 1.1：當代鄒族節慶類型表.....	16
表 2.1：民族主義與自由主義對國家認同論述差異簡表.....	56
表 3.1：基督教鄒族村落教堂數統計表.....	86
表 3.2：鄒族小米祭各氏族主祭之宗教信仰.....	90
表 4.1：當代鄒族小米收穫祭時間.....	120
表 4.2：特富野社、達邦社與山美社小米收穫祭時間對照表.....	123
表 4.3：當代鄒族小米祭禁忌規範.....	126
表 4.4：2003 年阿里山鄒族戰祭活動流程表.....	139
表 5.1：國家社區及文化產業政策簡表(1994-2008).....	167
表 5.2：達娜伊谷生態園區發展歷程簡表(1985~1996).....	170
表 5.3：鄒族新節慶簡表.....	175
表 5.4：鄒族新節慶擷取之故事背景簡表.....	179
表 5.5：2004 生命豆祭-「豆熱鬧」活動內容簡表.....	183
表 5.6：2010 達邦村「愛玉季」活動內容.....	186
表 6.1：鄒族生命禮俗並置之文化概念元素簡表.....	266

參考文獻.....	291
-----------	-----

附錄

一、日人記錄之鄒族戰祭儀式.....	305
二、董同龢採錄達邦社戰祭（1964）.....	310
三、2003 年鄒族特富野社戰祭文宣資料.....	311
四、原住民族發展與鄒族節慶文化變遷紀事(1945-2010).....	320

第一章 緒論

第一節 研究緣起與問題意識

一、流動的節慶展演

節慶展演幾乎成了鄒族認同的重要場域。戰祭和小米祭是阿里山鄒族每年都要舉行的傳統祭儀，在儀式活動中可以看見許多屬於鄒族的象徵符號，除了儀式活動外，祭儀建築、服飾、樂舞、會場佈置以及飲食等表現，均承載著鄒族文化元素，族人藉著參與祭典來表現這些文化元素，也表現了鄒族的族群意象，並呈現自我族群的身份認同（identity）。

2009年2月12日，研究者參加鄒族特富野部落的節慶¹，在現場觀察了諸多當代節慶文化的現象。有一位長期住在台北市的鄒族人返回部落加戰祭，今天他特地穿上整套鮮紅色的鄒族服飾，並表示「今天要當一位真正的鄒族人！」有一位遠嫁他鄉的鄒族婦女也趁機會盛裝參與戰祭的歌舞活動，她說「我要參加鄒族的祭儀，我是鄒族人，我認同鄒族！」另外，研究者也觀察到許多拿起相機或攝影機的訪客，專注地等待去拍攝祭儀畫面，有一位攝影師表示，「現在要拍到真正的鄒族影像，非常難得！」傳統祭儀活動，似乎成了「心想成為真正的鄒族人」、「認同鄒族」或「捕捉鄒族文化元素」的重要場域。

傳統祭儀的文化元素，隨著時空的變遷和族人新的生活需求，持續更替繁衍。*Mayasvi* 戰祭²，一直是鄒族部落的重要節慶，在老一輩族人集體記憶中，祭儀均

¹ 本論文在行文中常以「節慶」或「祭儀節慶」綜攝傳統祭儀、新節慶和生命禮俗等三種不同內容文化展演。這三類節慶各有其不同的來源和意義，就展演的型態而言，有其彼此交疊之處，而節慶一詞較能含括整體的展演性質。本文仍會依文章脈絡交互使用祭儀、慶典、節慶、節日、文化節等詞彙。

² 本論文所使用之鄒語符號均使用斜體字，與英文作區別。

駝載著許多自我族群的神話、傳說、歷史、故事以及各類部落的禁忌規範。早期人類學者留下的民族誌文獻中，戰祭儀式被上了幾個不同的名稱，例如戰祭、人頭祭、敵首祭、團結祭、或稱為凱旋祭，在許多族人的認知中，戰祭是鄒族源自遠古年代又傳遞至今的獨特祭儀。然而，當代持續舉行的傳統祭儀，在融入當代社會文化脈絡之後，部份舊的故事消失不見，卻增加了新的故事，新的事件，因而祭儀增添了许多新的祭儀元素。以戰祭的儀式空間為例，在傳統祭儀正典的男子會所、神樹等主要的神聖符號之外，活動廣場設置了觀眾席、長官席、記者席、學生的參觀區以及農特產品的展售區，另外原本充滿禁忌的祭儀廣場，也挪用作為樂舞表演的臨時場地，這些新佈置的儀式空間，經常會擠滿想要觀看「鄒族」祭儀的族人和外界訪客。

傳統祭儀打造新的儀式空間，隨即引出了幾種值得觀察的弔詭現象。首先，是族人希望透過參與傳統祭儀成為「真正的鄒族人」，要藉此機會宣示自己的族群歸屬或強化自我的鄒族認同，然而當族人融入這些已經重新組合的祭儀空間，也許會想問「真正的鄒族祭儀樣式應該是什麼？」；其次，是身為攝影師的外地觀光客趁節慶展演的機會，努力去捕捉真正的「鄒族影像」，這影像似乎只有在節慶活動中才展示的鄒族符號，那麼日常生活中所見的鄒族樣式算不算鄒族影像？第三，新的祭儀參觀的空間設置，等於是正式宣告戰祭是允許外界訪客到訪、欣賞、凝視、參與或去想像鄒族文化，於是戰祭的征戰意義逐漸消退，而表演性的儀式展演躍升為活動主體，那麼儀式中的族人如何在訪客的好奇與凝視下，打造或呈現屬於自我鄒族的意象？換言之，在許多文化元素雜揉交錯的儀式場域，如何而能成為「真正的鄒族人」？

在傳統祭儀之外，鄒族近十年來為因應部落觀光活動及地方產業需求，陸續推出各類新節慶，包括生命豆祭、涼亭節、鯛魚節、感恩祭等等。這些新打造的節慶，有別於傳統祭儀，它們沒有傳統祭儀禁忌規範的束縛，也不涉及傳統宗教信仰的膜拜，新節慶擺脫了傳統文化的規範限制，族人可以更具誇飾與創新的方

式，將傳統與現代文化元素，擷取融合，打造「暨似傳統又極具現代」的新節慶意象，試圖去營造具有異族文化風味的節慶展演。在觀光脈絡底下呈現的新節慶，一來展現自我族群的文化風采，提供給外地訪客特殊的部落文化體驗，二來也藉著節慶活動行銷部落產業，獲取經濟收益。在新節慶的場域中，族人不僅打造新的鄒族意象，也打造了新的鄒族身份，參與或凝視節慶的族人和訪客，同樣看見新的鄒族影像或是引發新的鄒族想像。

另外值得觀察的現象，是在鄒族的日常生活當中隨處可見的各類生命禮俗，包括婚喪喜慶、教會中的各類節慶，或是個人性的禳祓驅邪儀式等等，這些有別於傳統祭儀和新節慶的生命禮俗，已經綿密地織入在族人的日常生活當中。有的生命禮俗以傳統宗教為核心，再移借外界社會的宗教觀點，讓生命禮俗變得不再只是鄒族原來的樣式，如部落族人現在都在舉行的掃墓活動；另外，因著宗教信仰的變遷以及現代各種文化的影響，這些禮儀看不見太多鄒族傳統祭儀的符號元素，它們有的是以新宗教的禮儀作為主體，再擷取各種新舊文化元素，例如現在的結婚及喪禮習俗。在這些生命禮俗中所呈現的鄒族人，有異於傳統祭儀想像的「真正的鄒族人」，也區別於新節慶所呈現的「新鄒族意象」，他們也不再呈現攝影師想捕捉的鄒族影像，但生命禮俗卻呈現了當代鄒族真實的生活寫照。

各類節慶型都在展現鄒族的族群特質，鄒族人也在不同的節慶展演的場域中游移來回，在不同的節慶中自然就呈現出變動不居的身分特質。於是，節慶展演中所呈現的鄒族身分似乎是呈現了混雜化（hybrid）的特質。許多傳統與現代、鄒族與別族的文化元素，在節慶展演中相互混溶、轉換與繁衍，在其中的鄒族人也利用多種文化元素形塑新的鄒族意象。

儀式所映襯的文化「揉合性」（hybridity），³在鄒族當代部落中已經成常態現象，各種文化元素自由地流動並穿透在族人的日常生活。快速現代化的建築與

³ 本文將 hybrid 譯為「揉合」、「混融」、「雜揉」、「融合」或「混雜」等用詞，然而後三個中文用詞所用之混、雜等詞，容易指涉隨意、任意或不雅之延伸義涵，所以本文除非有行文上之需要，主要使用「揉合」、「混融」一詞為主。

生活空間中，可以看見族人將傳統的祭儀元素鑲嵌其中，部落的入口意象、牆壁圖紋、家屋佈置、工藝創作、飲食文化等等，均可見文化拼貼的現象。整個部落的空間風貌，均試圖在現代生活空間之中，添加原汁原味的族群符號，目的似乎也是要呈現獨特又真實的鄒族。然而祭儀的符號，已經不再是部落空間的唯一主體，它們不過只是被鑲嵌在部份空間的裝飾元素，真正的空間主體是多重組合後的新樣式。

當鄒族社會被捲入更大的社會體系之後，特別是在經濟轉型、政治環境、基督教傳入以及部落觀光興起之後，鄒族的「族群性」和「文化意象」也就被重新模塑，也不斷地重新定義，例如傳統戰祭原本具有部落征戰意義的迎神樂舞，已在當代持續舉行的儀式中，脫離它原本的意義脈絡，也許它們已經轉換成為外界訪客凝視異族文化的原始藝術表演或是休閒消費符號。

社會文化變遷，鄒族在被整合進現代化社會之後，讓傳統祭儀所呈現的鄒族意象混融、翻轉，生活文化樣式已經遭逢前所未有的變革。如果想捕捉當代鄒族人的真實影像，也許我們會看見這樣的現象—族人使用行動電話、電視、電腦、網際網路等等現代科技產品，世界各地的文化可以快速地在部落取得、使用。族人在自己的家中，只要透過網路科技，就可以坐在家裏看電視，在網路上購物，下載自己喜歡的國內外流行音樂或影片，利用 e-mail、msn、BBS、facebook、gogobox、無名小站等等電腦網路系統，與世界各地的友人傳遞訊息或下載資料，在部落觀看世界各地的體育競賽或新聞事件。一個鄒族部落家庭，一位父親可能開著日本進口的豐田汽車，帶著全家人到麥當勞點餐，妻子手持北歐芬蘭進口的諾基亞（Nokia）行動電話，無法使用原住民語言的孩子，聆聽南美洲女歌手夏奇拉（Shakira）的熱門音樂，全家品嚐源自西雅圖的星巴克咖啡或來自美國的可可口樂等等。當下的族人移植、使用全球各地科技產品，或挪用、仿製全球各地的文化樣式，幾乎成了大部份的部落生活常態。在這樣的日常生活中，族人游移在各種不同的新需求和新科技之間，新需求也帶來新的部落流行與風尚，部落的

任何事件或任何物質文化，似乎無法永久地固定下來，新玩意取代傳統樣式，鄒族意象也新添許多前所未有的元素和符號，新舊交錯，構成了新的鄒族意象，因而鄒族的本真性（authenticity）似乎始終呈現著文化混溶與流動不居的特質，難以定格，也難以捕捉。

於是，在當代社會文化變遷的脈絡下，日常生活中的節慶展演，始終呈現著流動的狀態，很難切出明確固定的族群文化界域，要理解「獨特又真實的鄒族」，或者要「參與節慶成為真正的鄒族人」，又或者「想要捕捉到真正的鄒族影像」，其實很難在參與節慶活動的過程中完成，在節慶中「找回或恢復傳統」，或者找到真正的族群界域，似乎比想像中的複雜。

二、渴望「界域」！

在以揉合流動作為節慶展演特性的過程中，鄒族人卻仍然努力地想擁有或維持部份自我族群文化象徵，藉此表明我群與他群有所區隔，也藉此表現自我族群的獨特性，這種對自我族群文化界域的渴望，在節慶中甚為鮮明。各類型的節慶展演中，族人雖然擷取、挪用並游移在各種新舊文化元素之間，但總會看見許多被視為「鄒族的符號」會刻意地被展現出來，這些符號被賦予鄒族傳統、族群歸屬以及族群特質等意義，或者象徵鄒族的身分認同。總之，在揉合流動的節慶文化中，部份象徵鄒族的符號和事物，會被刻意地再現（representation）作為表現我群與他群之間的界域。

以傳統祭儀為例，過去鄒族因獵獲敵首而舉行戰祭，因種植小米而舉行小米祭，然而社會文化快速轉型，鄒族已經沒有部落之間的馘首習俗，也不再以小米為主要農作，因此當代舉行的戰祭和小米祭勢將無法維持它原來的形式、功能和意義，以致祭儀的時間、空間、參與的人員和各類儀式禁忌，隨著外在環境的變化而更動，有的元素被維持，有的被刪簡，也有新的文化元素加入，特別是在部

落觀光興起之後，祭儀成了觀光凝視的對象，新的元素更進一步被引進來，讓祭儀展演呈現更為混融的現象。雖然如此，鄒族人卻似乎仍然設法將傳統祭儀部分的元素和符號，儘量維持不變，如男子會所、神樹、神花、迎神歌舞、小米祭屋、聖粟田、祭儀器物、服飾、飲食、儀式組織、部落倫理以及部份禁忌規範等等，這些符號元素雖然已經斷裂或不連續，卻被族人刻意地保存，至今仍然無法被其它的物質元素所取代，它們被視為儀式持續進行的核心元素，幾乎不動如山。

這些符號元素有時還以神聖化與儀式化的方式，刻意留存。鄒族特富野部落的男子會所入口處，刻寫著「禁止女人進入」的警示語，在現代化的部落場景中似乎顯得突兀，但族人至今刻意保留此一禁忌規範，似乎要呈現獨特鮮明的族群標記，也表明祭儀是源自鄒族遠古傳統，它具有一定的神聖性與神祕性。在混融的節慶展演中，這些符號元素的變動性總是比較緩慢，在族人刻意保存下不會輕易流失，所以在持續變動又持續形成的族群身分形構中，它們多少能代表一種源自於傳統又能作為暫時穩定鄒族身分的標誌。

就算在更為混融的各類新節慶和日常生命禮俗中，鄒族人也同樣刻意去擷取並保留了象徵鄒族的符號元素，讓節慶意象富有鄒族風味，或者說節慶刻意營造了具有鄒族文化元素的異族風味，例如節慶會場充滿鄒族意符的空間佈置。這裏的鄒族風味，同樣是一種「揉合」的概念，它是新舊內外文化的雜揉混合。但只要保有鄒族的符號元素，就可以藉此向外人宣稱，節慶是源自傳統，是原汁原味的鄒族文化，它擁有鄒族的獨特性，是屬於鄒族的特殊文化；另一方面，各類節慶也提供了族群文化自我展演的新舞台，讓族人重新去解構傳統，並重新去想像或創造別於傳統的新鄒族身分。

混融和界域，二者似乎是矛盾無法相容的概念，前者代表的是雜揉交錯、混溶、拼貼和擷取的意義；後者則有疆界、界限、區隔、分類甚或拒斥的意涵。節慶展演中所呈現的鄒族認同，可以觀察這兩種現象之間的微妙互動，它們同時存在，彼此之間也揉搓磨盪，鄒人在揉合的過程中試圖維持著相對又獨特的自我界

域。在混融的節慶展演中，各種文化交錯互動，增減或繁衍，舊的界域被改造重組，新的界域又逐漸形成，於是，順應揉合與流動性的趨勢，並渴望維持自我族群的界域，似乎成了當代鄒族認同的重要現象。

三、解殖，可能嗎？

鄒族對自我族群「界域」的渴望，在台灣本土化及原住民族權利運動過程中被引動，也被強化。自 1980 年代前後開始，在台灣政治解嚴、本土化以及多元化的社會變遷浪潮中，引發系列的原住民社會運動，揭糝了「正名」、「認同」以及「文化復振」等等訴求，運動的目的強調對殖民主義（colonialism）的拒棄，要確認並回復原有的自我文化界域。這一波運動似乎激起了台灣泛原住民對擁有自我界域的訴求，原住民各界精英紛紛提出以「解殖」、「抵殖」（decolonization）為主軸的論述，一方面強調要「解除」、「脫去」或「抵抗」殖民者帶有壓迫宰制特質的文化，另一方面著重於重新找回殖民之前傳統、純淨又良善的文化，據此建構屬於原住民族的主體性（subjectivity）。⁴解殖論述的旨意，是對殖民主義的全面性控訴，希望找回並保存自我族群源自遠古的文化根源（roots），作為我群與他群之識別標記，並以「文化復振」、「回歸傳統」、「建構原住民主體性」等途徑完成族群認同（王甫昌，2003）。

解殖論述，牽引並激發了原住民族系列性的社會運動，以「找回傳統的族群界域」的著述和政治行動紛紛出現，具鄒族身分的知識精英如浦忠成、汪明輝便是其中的典型例子，在學術場域中他們研究原住民神話、文學、傳統領域、歷史及社會文化，他們的博士論文均以探討自我傳統文化及變遷發展為研究範疇，之後的研究也大致循此路徑，對原住民族傳統重新挖掘、發現、整理、書寫並提出

⁴ 如汪明輝（1997, 1998, 2001, 2003 等）的鄒族空間、社會及族群建構之解殖論述，以及張培倫（2008）的民族知識體系（Indigenous Knowledge Systems, IKS）之建構研究計畫。

解釋，希望能呈現一幅更清晰的族群文化傳統輪廓，藉此表明鄒族以及泛台灣原住民具有文化特殊性，並強調此一差異不應被外來殖民者的文化所取代。

除了知識精英的著述論說，也有許多族人試圖進入部落田野尋找並記錄、整理自己的傳統，如浦忠勇分別於 1993 及 1996 年出版《台灣鄒族民間歌謠》以及《台灣鄒族生活智慧》等著作，內容收錄了鄒族傳統歌謠、祭儀、民間習俗以及生活文化。筆者的書寫意圖，同樣是希望能呈現鄒族的歷史傳統，強調其差異與獨特的文化界域。

除了著述論說之外，整個鄒族社會同樣努力去「再現」傳統文化，如 1980 年之後陸續在鄒族部落出現的族語教學、部落空間營造、祭儀恢復、祭儀空間重建以及建構原住民族知識等等行動，族人均試圖重新找回自我的傳統，並試圖抵抗或移除殖民文化的全然宰制，以此作為形構鄒族認同的基礎。。

解殖論述，由於強調要拒棄外來殖民者的壓迫性文化，所以論述常聚焦於殖民者與被殖民者之間社會文化的差異、相斥、壓迫、抵抗與對峙，甚至描述殖民主義者的文化帶有掠奪性與邪惡的本質。然而，原住民／鄒族的社會文化不是在最近的短時間內才遭遇殖民主義的蝕毀，殖民主義在鄒族的出現，已經超過百年的歷史，現在解殖論述以二元對立式的族群分類框架，硬套在早已經歷多重殖民且融入全球文化體系的原住民／鄒族社會，似乎未能考量原住民所面臨的實際狀況。當今各類新宗教、新經濟、新科技、新的社會制度或新的生活需求陸續出現，並且綿密穿透並改造原住民社會，族人移植新文化，或將舊的傳統完全替換，他們利用新的文化和生活知識處理各類日常生活的現實問題，今天要從中解除或拒棄殖民文化，並萃取出純粹的鄒族文化，再去建構鄒族的主體性，其實並不是一件容易的事。生存在當代情境下的原住民所能做的，應不僅僅是將殖民者的文化抽離、棄絕、分別或解除的簡單過程。

試想，如果要找回或復振「原始獨特又真實的鄒族」，到底要回到什麼時代的鄒族傳統？五十年前、還是四百年前的鄒族？漁獵時代的鄒族？還是農耕時期

的鄒族？或者再問，鄒族真正的傳統是什麼？是否真能找到鄒族久遠又固著不變的文化根源？假設我們可以找到一個歷史時空上固著不動的根源，解殖是不是意味著要把鄒族鎖回到過去想像中的美好黃金年代？這個被假定的文化「根源」真能在社會文化變遷之下不動如山地維繫下去嗎？面對這些一連串的問題，在解殖論述的討論中，經常是迴避或漠視，未能詳加析論，因而，對當代鄒族的「主體性」和「認同」的現象，也未能提出清楚的梳理和詮釋。於是，在文化揉合的理論視角下探討鄒族認同的現象，就成為本論文的目的。

第二節 研究目的

這篇研究論文的目的，是藉著節慶展演來討論鄒族當代的認同現象，特別是在納入全球文化體系之後，鄒族呈現揉合、多重與流動的認同現象；另外，本論文進一步要關注在混融的文化脈絡下，鄒族如何致力保存自我族群的文化界域，作為族群生存發展的新基地。

選擇鄒族這一支台灣阿里山的原住民族群，在空間上的偏遠以及六千餘人的人口數，算是台灣社會的邊緣群體（*marginal groups*），透過鄒族當代的節慶活動，觀察其文化展演（*cultural performances*）的現象，從而理解當代鄒族文化實際的展演內容去探討鄒族認同的過程，亦即鄒族認同形構的動態機制（*dynamic*）。

身為部落文化成員的研究者，基本上認為當代祭儀節慶，是族群自我展示與文化再現的重要場域，可作為鄒族認同的縮影。祭儀節慶作為文化再現的形式，必然會受到歷史文化和各種社會力量的影響，包括源自政治、經濟、宗教、社會以及教育文化等等領域的權力和論述。鄒族在各種權力、知識與論述的網絡中，部份舊的文化元素被捨棄，另外也將新的外來文化鑲嵌或融入到自我族群和身分

認同的肌理中，認同過程，除了產生量變，也產生了無以逆返的質變，因而揉合性成為鄒族文化的特質。本論文透過混融的節慶文化中，在二元對立的解殖論述框架之外，試圖走出另一種探討鄒族認同現象的路徑，並為「鄒族主體性」賦予新的意涵。這是本研究的問題意識與研究旨趣。

本研究透過觀察三種類型的節慶展演來蒐集分析資料，第一類為源自傳統的祭儀－戰祭和小米祭；第二類為部落觀光影響下所創造的新節慶，如生命豆祭、涼亭節、寶島鯛魚節、聖山節、愛玉季等；第三類是鄒族日常生活中的生活禮俗，如結婚、喪葬、祭祖以及祈福、驅邪等儀式。這三類節慶儀式雖然同時並存在鄒族社會，但有其各自主要的形式、內容和意義，鄒族在不同的社會情境和生活需求下，分別展演性質不同的節慶，藉此詮釋了鄒族跨界流動的族群意象和身分。

本研究聚焦於兩個焦點，首先，節慶展演的「揉合」現象，是本研究所關注與著墨的焦點，它將作為討論節慶展演與認同形構過程中的關鍵文化範疇。揉合，基本上涉及了節慶將各種文化符號挪用與移植，使各種文化象徵雜揉交錯、交互混溶以及鑲嵌並置，這一混融的展演現象，所呈現的是鄒族混溶、多重又持續變動的認同真實現象。其次，本研究也聚焦鄒族如何在文化混雜化的潮流中試圖保存自我族群的文化界域，即在分析當代鄒族認同特質之後，進一步提出鄒族維繫其「相對自主性」（relative autonomy）之可能途徑。在此研究目的之下，本論文將完成下列四項具體的研究項目。

一、在全球化與後殖民情境下，鄒族社會被捲進更大的世界體系導致巨大的社會變遷，本研究首先描述當代鄒族社會變遷概況。

二、探討傳統祭儀、節慶以及生命禮俗等三類節慶展演的差異、多重與持續流動的現象，藉此論證鄒族認同「揉合」的特質。

三、探討在揉合認同的現象中，鄒族如何試圖維繫或轉化傳統，並接軌現代社會，藉此形構自我族群認同的「界域」。

四、在後殖民情境下的鄒族認同觀點，反省「二元對立」與「解殖論述」的限制，提出原住民文化研究新取徑。

第三節 研究取徑

一、透過祭儀節慶分析族群認同

「節慶」是一個意象製造者（image maker），透過節慶可以更容易瞭解當地特色，與活化當地靜態旅遊風貌，使人感到「獨一無二」的參與感。「節慶」也是文化的表演舞台，各個族群特有的文化內涵在「節慶中」表露無遺。（2004年11月30日，經濟日報，〈大家一起去趕節〉）

節慶展演，是族群文化展示的平台或場域，所以本論文係以節慶展演探討鄒族認同（Tsou identity）。在節慶活動中呈現了豐富的族群意符以及象徵系統，表現族群的特質，而且也是形構族群意識、引發新的族群想像，換言之，節慶成了族群性的展演空間。

本研究觀察的鄒族節慶，依其性質區分為三大類別，包括傳統祭儀、節慶及生命禮俗等三種（表 1.1）。傳統祭儀、節慶以及生命禮俗是鄒族文化展演（cultural performance）重要形式，在這個過程我們可以觀察到鄒族、鄒族性、鄒族身份以及族群想像等等族群文化，是如何擷取、拼貼與重組，並賦予新的意義。

採取這三種節慶類型，主要是基於節慶本身的內容和差異特性。傳統節慶涉及宗教意涵，它們還保有殘存的禁忌規範，參與儀式的族人及外界人士，多少會覺得它具有一定程度的神聖性，對於舉行儀式的時間、內容、人員、空間裝飾以及儀式的修補，均顯得較為慎重嚴謹，要保留什麼或捨棄什麼儀式片斷，都會經過部落頭目及長老會議的討論並形成共識，完成其合理化或合法化的程序，所以在傳統祭典的展演中，頭目及長老所組成的祭祀組織依然扮演重要角色，部落新的領導階層或權力精英，如鄉長、村長、民意代表及各界人士，僅是參與者或從旁支援者的角色。從傳統祭儀的類型中，可以看出族人對「傳統」的再現形式，仍然會顧及部份傳統超自然神聖領域的禁忌規範。

新節慶則與宗教無涉，沒有宗教性的儀式禁忌，而且大多是由公部門編列經費辦理，這些經費通常會跟文化傳承、部落營造、經濟產業或部落觀光發展的名目有關，所以整個活動內容規畫設計及執行，幾乎全由公部門協同民間社團法人協同執行，部落頭目及長老則是受邀請、接受意見徵詢或是被安排擔任節目表演的角色，因此在新節慶的場域中，部落新的領導菁英則成了主導角色，舉凡節慶時間、內容、流程、空間佈置以及周邊相關活動，均由主辦政府或民間機構負責推動，因而新節慶類型，可以觀察不拘泥傳統、多元創新以及熱鬧繽紛的現代文化展演，它呈現更為濃厚的混融文化性格。

當然，以傳統與新節慶來作類型區分，並不表示傳統節慶沒有新的文化元素，同樣的，也不是新節慶就沒有舊文化元素，只是程度上的差別而已，例如傳統祭儀也接受政府補助，它同樣被納入政府社區營造、地方特色以及觀光活動的政策內涵；而新節慶也總是強調它是源自傳統或改編自傳統的節慶，節慶內容經常挪用許多傳統文化的元素。因而，這兩種類型雖然有某種程度上的差異特性，其實都屬於「被創造的新傳統」。

另外的節慶類型－生命禮俗，是值得關注的部落文化展演，在這樣的儀式中大致由宗教組織或神職人員主導，包括基督教的神父、牧師、傳道以及傳統宗教的巫師和長老等，宗教儀式涉及超自然神靈以及鄒族的宇宙觀，也涉及族人對生命終極救贖的宗教信念，所以儀式中沒有太多的政治或現實經濟的考量，也不會顧及對外界社會歡樂表演的意圖，所營造的儀式氣氛總是傾向安靜、嚴肅與隆重，與傳統祭儀、新節慶的熱絡氣氛或商業氣息相當不同。

總之，傳統祭儀、新節慶以及生命禮俗三種類型的節慶文化，同時並存於當代的鄒族社會，這相當程度地反映當代鄒族人多重、游移和變動的族群文化身份。從這些節慶所呈現的內容和特質，可以分析族人的自我族群想像，以及在節慶中所形構的族群性、族群特質，另外也可以觀察族人在不同的節慶展演中，如何處理自我認同及族群關係。茲分別說明三類節慶的內容概要如下。

（一）源自傳統的祭儀

傳統祭儀包括小米祭及戰祭，是具有傳統宗教意義的儀式，它們大多以「祭」、「祭儀」或「祭典」為名，取其傳統、遠古、神祕或神聖的意義。傳統節慶，是源自鄒族久遠的傳統祭儀（ritual），鄒語稱為 *meesi*，這個詞的原意是祭儀、祭典的意思；另外也稱作 *yausisi*，這個詞的意義無法用中文直譯，大致是指「舉行神聖儀式」之意，這兩個鄒語都指出祭儀涉及神聖、超自然等宗教性的行為。這些祭儀依附在鄒族的神話、傳說與宗教信仰之上，而且是今天仍然在持續舉行的「傳統」祭典⁵。本研究觀察的傳統祭儀包括小米祭（*mee-ton'u*）、戰祭（*mayasvi*）

⁵ 傳統一詞通常指涉歷史久遠、遠古、從以前就用的東西，它還意味著正統、正宗、本源、原有，甚至指涉本質的意涵，在談論原住民文化也常見諸如「傳統文化」、「傳統建築」、「傳統服飾」、「傳統樂舞」、「舊傳統／新傳統」等等，這些無法精確指稱時間、年代點的傳統，容易誤導讀者以為這些所謂的傳統都是歷史久遠的事物，例如鄒族「傳統」涼亭節，事實上鄒族並無真正的傳統涼亭，八年前茶山村民將獵人獸骨架的形式、材質、工法加以拼貼運用，在部落或家戶門前搭建各種模擬獸骨架的涼亭，並賦予「分享文化」、「體驗鄒族文化」的諸多新意，茶山社區宣

兩項，它源自鄒族農耕狩獵的傳統社會，然而在社會文化變遷之後，鄒族不再以種植小米為主食，也不再發生部族之間的獵首習俗，然而這兩種祭儀仍然存在，本文希望這源自傳統的祭儀活動，觀察族人如何讓傳統儀式轉化，如何給它們賦予新的功能和意義，使它能符合當代鄒族社會新的生活需求。這兩種祭儀同為傳統儀式，同樣是部落性的集體儀式，但也有它明顯的差異之處，如戰祭主要是部落集體的祭儀，它以部落征戰、狩獵文化為其主要社會因素；小米祭主要是以家族為祭儀單位，它以農耕文化為其主要背景；其次，在展演型態上也有不同的性質，戰祭主要是部落集體性的儀式，展演場地部落男子會所的祭儀廣場，而小米祭則是以家族為祭儀的核心，祭儀是在各家族的小米祭屋舉行；再者，在族群關係的操作上，這兩種祭儀的特質明顯不同，戰祭會發邀請卡或者辦理祭典行銷的工作，希望更多的族人及外界人士參與，而小米祭則是以家族內部成員為邀請對象，它不會特別做祭典行銷的工作，是屬於鄒族內部的祭儀活動，所以外界人士參與的並不多。這三種因素可以細緻觀察不同的傳統祭儀，它如何在當代社會場域上展演，族人又如何藉著傳統祭儀去重寫傳統文化，並形構當代的鄒族認同。

（二）當代新造的節慶

新節慶，顧名思義是鄒族社會近十幾年來所舉行的節慶活動，這些活動是部落新冒出來的節慶，因傳統社會並沒有這些儀式，自然也就沒有專屬的鄒語名稱，頂多可以稱為 *peistotothomx*，此鄒語意思有「辦理活動」、「休閒娛樂」、「遊戲」之意，有非正式的歡娛之活動的意味。新節慶常以「節」、「季」、「嘉年

稱已舉辦至今共計八屆的「傳統文化活動」－涼亭節，作為村莊發展觀光特色和資源，在許多的論述當中，則常見「鄒族傳統涼亭」的說法。因而本論文對「傳統」、「現代」一詞作為分析語言時，如無法確定其時間年代均採用「相對性」的意義，如戰祭與生命豆祭相比，戰祭比較傳統，可以稱為傳統祭典，但生命豆祭舉行多年之後，也可能成為鄒族的傳統節慶。

華」、「文化祭」、「年祭」或「博覽會」為名，節慶活動內容主要涉及當代文化展演形式，特別是與產業、民族觀光活動有關，無涉宗教性意義，這些活動在中文比較常見的用法為文化節（cultural festival），或稱文化嘉年華（carnival）兩種用詞，它們跳脫傳統節慶的禁忌規範，但這些節慶卻經常以鄒族古老傳統為名，將傳統與現代、鄒族的與非鄒族的、神聖的與世俗的，多元擷取，重新組合，去脈絡化，而且再脈絡化，重新設計、建構節慶新的形式、意義和社會功能，使得節慶活動符合當下的活動目的。選擇新節慶的原因，主要在於這些節慶的主要內容和意義，是當代所建構發明的節慶，從新節慶可以觀察更具當代性的族群想像和建構的意圖。

（三）日常生活中的生命禮俗

生命禮俗（lifecycle events）包括當代部落常見的結婚儀式、喪葬儀式、祭祖儀式以及較屬個人性的禳祓、祈福及驅邪儀式等，這些儀式均與族人的生老病死有密切的關係，因而在族人的心目中必然有它重要的地位和宗教意義。由於基督教傳入部落，導致宗教變遷，部落神聖事物和象徵符號被取代或重組，因此這些生命禮儀似乎不再專屬鄒族的傳統宗教，如結婚、葬禮主要由教會來辦理，而禳祓儀式及祈福／驅儀式則由巫師或部落長老來施行，另外祭祖儀式則是配合四月份的清明節掃墓活動完成。雖然鄒族大多皈依基督教，涉及生老病死與終極救贖信仰的生命禮儀，主要交由教會辦理，但實際觀察部落生命禮俗的節日中，仍然可以觀察基督教、傳統儀式以及台灣民間習俗之間委婉融合的現象，例如一場喪葬儀式流程可能溶入了傳統家祭、教會告別式、地理師擇日擇地習俗、清明祭祖儀式以及近年來部份族人在家屋正廳擺設祖先牌位的系列儀式，這些現象是將不同的信仰和習俗，並置或混融在一起。此一委婉融合也造就了生命禮俗之多重意義，也打造了別於傳統祭儀和新節慶的認同新途徑。

當代的生命禮俗，多為學界人士所忽略，認為那不再是純粹鄒族的文化，要談認同就應回歸到真正的鄒族傳統。然而這些生命禮俗是族人日常生活的重要成分，是族人當代生活的真實呈現，它們非常貼近族人的真實生活。我們可以說，它們是被轉換過的新象徵體系，是族人所建構的新族群樣式。在鄒族認同中，它扮演著重要的角色。

表 1.1：當代鄒族節慶類型表

節慶類型	節慶名稱	舉行地點
一、傳統祭儀	1. 小米祭（播種祭及收成祭）	家族祭屋
	2. 戰祭	男子會所
二、新節慶	1. 生命豆祭	部落廣場
	2. 寶島鯛魚節	山美村達娜伊谷生態公園
	3. 涼亭節	茶山村部落
	4. 感恩祭/聖山節	來吉村部落
	5. 愛玉季	達邦村部落
	6. 其它，如都會豐年祭、鼓動楓林、熊熊螢火祭等	部落廣場
三、生命禮俗	1. 結婚儀式	家屋、教會或部落廣場
	2. 喪葬儀式	
	3. 祭祖儀式	
	4. 禳祓與驅邪儀式	
	5. 入厝儀式	
	6. 動土儀式	
	7. 其它	

資料來源：2010 年研究者自行整理。

二、研究方法－自傳式民族誌及研究者的雙重反思

(一) 自傳式民族誌

採取自傳式民族誌 (autoethnography) 研究方法，是要將研究者的立場 (standpoint)、觀點 (perspective)、生活經驗 (experiences) 以及從鄒族由內而外的世界觀和價值體系 (world views and value systems) 等深層文化觀點，逐步梳理並納入學術的對話脈絡中，作為探討鄒族認同的研究取材。因而，自傳式民族誌是企圖建立具有鄒族／原住民本位的研究方法，也是反思文化研究將原住民視為他者 (other)－原住民與研究過程疏離、客體化或無意義的研究取徑，讓研究的過程、結果和意義，更能適切地與被研究者及其所屬群體相互關連，所以，此研究方法強調研究者的反身性 (reflexivity)，它要考量如何讓自我的生命經驗扣連到更大的族群文化與歷史脈絡。

提出原住民本位的研究方法可以紐西蘭的毛利學者 Linda T. Smith 為典型代表，在她所著之《解殖的研究方法論：研究與原住民族》(Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples, 1997) 一書，即提出了深植於族群文化的研究方法。她首先對西方社會科學有關知識論 (epistemology) 形構的歷史過程提出反省，認為這個過程幾乎是被西方式的研究 (western research) 所決定，藉著知識與權力的擴張互賴，將所有知識與真理的生產，套進西方知識或稱之為殖民主義知識 (colonizing knowledges) 的理論框架內，在這樣的研究範型中，原住民知識的建構基本上完全是外部形塑，其中是沒有原住民參與研究 (non-indigenous research) 的知識生產。傳統西方實證主義 (positivism) 科學知

識的建立，早已受到多元文化主義以及女性主義的挑戰與批判，認為在標準範式的社會研究方法下，根本忽略了女性的聲音和生命經驗，特別是對黑人女性、第三世界女性以及原住民女性所處階級差異，視若罔睹，於是研究結果無法呈現女性世界的真實面貌，甚至研究本身反而形成另外一種壓迫。Smith 具體提出了 **Kaupapa Maori Research**（毛利文化本位的研究方法，或逕稱毛利研究方法）的研究方法，作為開拓原住民研究的新取徑。她強調這是根植於毛利生命與經驗的研究方法（浦忠勇、闕河嘉，2008）。毛利研究方法，不僅源自於毛利人的世界觀，奠基於毛利人的知識論中，而且合併了毛利人的概念、知識、技能、經驗、態度、過程、習俗和信念，該研究採用開放的方式，不輕率理論化這些毛利人的聲音，尊重其發聲的權力，也不將西方研究的本質優先於毛利研究之上，以免因而扭曲研究最根本的目的。在這樣的研究方法學中，研究者要成為一個「有機」學者，要能選擇毛利人切身相關的研究議題，傾聽毛利人的聲音，研究者更要參與其中，深入毛利社會基本架構的共識與文化核心，因而身為一個毛利的研究者，必須考量自我能力及對部落的了解，對當地語言的溝通能力，並能尊重毛利人息息相關的生命連結、生活主體及生活經驗，也強調訪談、凝視、傾聽和陳述表達的能力。質言之，毛利研究方法是要在毛利本位的前提下，在「非標準化」研究過程，建立毛利知識的有效性與合法性（**Validity and legitimacy of Maori knowledge**）。

在方法論的討論上，自傳式民族誌的學者 **Heewon Chang**，他在探討自傳式民族誌的著作—**Autoethnography as Method**（2008）中，以文化（**culture**）、自我（**self**）以及他者（**others**）等三項要素，作為自傳式民族誌的核心範疇。他認為應從文化的意義去重新思考文化研究相關的認識論議題，這樣才能正確地引出諸如研究問題、資料來源、資料分析、解釋以及論文書寫等具體過程。他提出了「文化在何處定位？」（**Where is culture located?**）的問題，並引出兩種文化研究的重要觀點，首先，他認為文化存在於外在客觀的世界（**Culture Outside Individuals**），

文化是源自人類群體的互動以及外在客觀世界，文化也是由社會所建構而成，它可以被觀察與記錄；其次，文化同時也存在於個人內在的自我世界(Culture inside People's Minds)，人類自我即是文化的承載者，個人也是文化的行動者、傳播者，也是文化的創造者。Chang 認為，任何二分法的文化定位都有其限制和風險，二分法是無法探究文化存在的內在真實，他提到「文化的存在不是二分法，而是涉及個人和群體社會之間的互動過程」，其要旨如下：

- 1、個人是文化的能動者，但文化並不全然地以個體狀態存在，文化有其集體特性。
- 2、但個體不是文化的囚犯，個體對文化習得、傳播、改造、創造的過程，會與他者互動，也擁有其自主性 (autonomy)。
- 3、縱然群體內部存在著多樣性，但其間有一定程度的互動，彼此相互連結，成為集體性文化，並形塑群體的認同。
- 4、個體可以同時成為社會組織的成員，而且個體可以分屬在不同的社會群體，如一個人同時可以是美國公民、女性成員、學校學生、社會運動者的身份。
- 5、依據所處的組織脈絡和群體環境，個人可以有相應的角色和認同方式。
- 6、個體也許會脫除其原屬的文化而去適應主要的群體文化，因而呈現交疊存在的文化現象。
- 7、最後是一個群體成員也可以不必除去他原有的及主要群體文化，再去學習並獲得另外一個群體的文化特徵和認同。

其中所強調的在於表明自我、他者與群體文化之間互動容攝的關係，自我可以作為文化的基本單位，自我置放在歷史的以及跨文化的面向去理解，所以自我、他者與文化是相互連結的概念。自傳式民族誌，即是從挖掘分析內在的自我開始，逐步構連到外在群體和社會文化的研究方法。

另外，Denzin 等人（2008）認為，自傳式民族誌要藉詳細的自我敘事（self-narratives）資料做文化分析和解釋，研究者的自我故事，要能反思、分析並解釋身處的社會文化脈絡；Ellis 和 Bochner（2006）也認為要從語言、歷史以及自傳去反思社會文化，連結個人與社會（connecting the personal to the cultural）。自傳式民族誌以自我為起點，去解釋廣大的社會文化。自傳式民族誌可以用三個面向來概括它的特質，即自我面向（self）、過程面向（graphy）以及文化面向（ethno）。自我面向，是資料、經驗、敘事以及文本取得的來源，這不同於一般民族誌進入田野的歷程，通常民族誌選擇田野，大多以陌生的地區和異族文化為主，自傳式民族誌則不需要另外選擇田野，研究者以最熟悉的日常生活作為獲取資料的來源，因此在研究焦點上，自傳式民族誌可以輕易地獲得自我傳記與敘事的文本資料（personal memory data），如紀念冊、生活札記、日記、個人生命史、認同事件或者是自我感到焦慮的生活問題，藉此蒐集廣泛的個人或社會事件，以及生命經驗的文本。過程面向，指的是研究的步驟和方法，自傳式民族誌與一般民族誌大致類似，同樣需要系統化的資料蒐集，並將這些進行資料的系統化和脈絡化，並做最後的比對分析。文化面向，是在詮釋其中的文化與社會意義，它始終緊緊文本和研究問題，透過自我文本之脈絡化，爬梳自我在群體的位置，並將自我外在的關係，如社家庭、社區、地域以及社會位置予以構連，藉此梳理自我輪廓與新的想像（inventorying and visualizing self），進而從自我文本去解釋歷史、權力、結構以及文化意義。

自傳式民族誌可以藉著研究者多重生命經驗，深化文化研究的論述，以文化學者 Stuart Hall 的為例，他是一名作者、文化理論學者、牙買加生長背景、他融入家鄉的社會文化、又是英國的移民者等等生命經驗，他的多重生命經驗，在他研究文化認同的過程中，不斷促使他反思個人歷史，以及歷史如何造就他個人，透過「自身的經驗」來反思認同理論，並將自身的經驗「理論化」，「在透過理論闡述（後現代的認同理論）反思他汲取自身經驗、汲取自身的生存方式（本體論）

的知識時，他已經從這樣的過程中生產知識（知識論）」（Hall, 1996: 45）。因而他零碎化與邊緣化的移民經歷，多少對他後來提出的離散、多重認同（multiple identities）理論，提供了必要的經驗背景。多重認同的文化視角被認為是具有強烈的個人經驗，並超越了個人觀點，構連到歷史的面向，將自身經驗放進一個更具理論性、更為廣義的後殖民認同建構的普遍概念中。

研究者係鄒族原住民，具有研究者與被研究者之雙重位置，採取質化研究取向的自傳式民族誌，進行資料蒐集與研究分析。透過蒐集自我敘事、日誌記錄、自我文本以及傳記資料，加以分類、脈絡化、分析與解釋，並將解釋的結果構連到更大的社會、文化與歷史。研究者的生命經驗，可視為本論文探討「揉合認同」的一個縮影或個案，在理性分析和感性覺知的研究過程中，除了有學術理論對話外，亦能呈顯隱晦深刻的生命體驗，讓認同的詮釋從社會表象直探至文化深層的意義。質言之，自傳式民族誌企圖以「鄒族本位」的研究方法，探討鄒族認同，這也是在原住民族文化研究領域中提出異於實證主義的研究取徑。

（二）田野調查

另外，本論文採取自傳式民族誌，採取自傳式文本作為分析資料，也廣泛參與部落活動，以參與觀察、深度訪談等方法，蒐集第一手田野資料，再進行分析，茲略述如下：

1、參與觀察

研究者在部落參與鄒族傳統祭典和新節慶之活動，擔任工作人員，或實際參與部份的節慶活動，特別是自 2006 年起，本論文方向確定之後，即以研究者和工作者之雙重身份，參與各類部落節慶活動，包括傳統祭典—小米祭、戰祭，以

及各類新節慶，如鄉公所辦理的「生命豆祭」、茶山村的「涼亭節」、山美村的「寶島鯛魚節」、達邦村的「愛玉季」、「都市原住民豐年祭嘉年華會」以及部落裏的生命禮俗，如結婚禮、喪禮以及祈福驅邪儀式。藉參與觀察廣泛蒐集節慶文本資料，並獲取節慶展演脈絡之梗概。這部份的資料包括田野筆記以及部落節慶活動的影音文本資料。

2、深度訪談

本研究訪談傳統祭典與節慶活動的活動主辦人，包括祭儀活動的主持人，鄉長、頭目、長老以及主辦活動的機關工作人員，並訪談部落族人對節慶活動的認知和觀點，訪談的目的是要了解他們辦理這些活動的想法和實際工作內容；深度訪談係採半結構式訪談型式。訪談目的是要了解參與活動者的動機、感受、認知、想象以及期待。研究者特別訪問幾位從事部落觀光的族人，他們經常採用「鄒族文化元素」從事經濟活動，對節慶文化、族群符號、族群意象有一定程度的敏銳性和創新的想像，對鄒族文化商品與觀光產業結合的過程中，這些人因為具有實作經驗，形成異於傳統文化持有者的當代族群文化觀點。

3、文本分析

造成節慶文化混融的社會因素極其複雜，如基督教傳入部落、經濟轉型以及國家原住民文化政策，都造成鄒族文化與外在文化雜揉交錯的互動，因而本論文也梳理鄒族的歷史文獻，特別是對三類節慶混雜化發展相關的資料，進行文本分析。另外在田野調查期間，拍攝活動照片及錄影帶，撰寫節慶筆記，蒐集書面資料，如活動計畫、活動手冊、會議資料、活動成果、宣傳資料、媒體報導等。另外是採用自傳式民族誌的相關資料，如自我家族的節慶史料、長期之參與筆記、

影音資料、家庭生活記錄等文本。為了參考其它族群的相關活動，曾多次參加阿美族、卑南族、布農族、魯凱族以及排灣族的節慶活動，或蒐集相關的活動資料和影音資料，作為拓展原住民節慶視野。這些第一手資料經過蒐集、整理、分類後，再逐步概念化、抽象化，並將這些概念構連到本論文的研究問題－族群認同。因而，本論文所採取的方法係「紮根式之自傳式民族誌研究」。

第四節 理論分析架構

本論文係透過三種類型的節慶展演，探討鄒族的揉合認同，其基本命題為「經由分析當代節慶展演的現象，論證揉合、多重以及流動的鄒族認同特質，並透過節慶展演探討鄒族何在文化混融的趨勢中維繫自我族群的界域」。「文化揉合」、「節慶展演」與「鄒族認同」是本論文討論的主要文化範疇，三者間如文化迴圈般呈現著重疊與辨證的關係，亦即在揉合的理論取徑下，分析節慶展演文化，再從中論證鄒族認同的特質。

本論文分析將從三個層次進行，首先，先從全球化與後殖民情境下討論鄒族的社會變遷，分析鄒族當代社會文化的揉合性；其次，在文化揉合的理論視角下，透過梳理三種類型的節慶展演，分析其雜揉混合與變動重組的現象，藉此論證鄒族認同的特質；最後，要探討在揉合的認同形構過程中，鄒族如何維繫或轉化自我族群的的認同界域。茲將三個範疇的理論要旨及其關係分述於后。

一、文化揉合性

文化揉合性，是本研究觀察節慶展演以及討論鄒族認同的理論基調。其最基本的意義認為文化之間是彼此互動並且雜揉混合，使得文化之間不再有明確固定的界域(boundary)，「揉合」此一術語，除了意味著文化之間的交匯(cross-over)、

拼合、跨界、文化之間密集的溝通以及融合的時尚風格之外，也指涉全球化及後殖民脈絡下遷徙的人口、族群離散以及資訊密集交流的生活世界。揉合性理論，將重新看待文化之間的差異、互動與融攝的現象，成為消解二元對立論述的重要取徑。

揉合，是所有文化的特質，它不是突然發生的現象，而是所有的文化都有它長期的混雜化歷史。縱然是傳統的部落社會，也並非全然地孤立隔絕，而是長期互動交往，各種生活文化元素以各種不同的方式移植挪用，以滿足生活需求，台灣各原住民族亦復如此，只是其揉合的程度相對較低。在全球化與後殖民情境脈絡下，原住民社會被捲進更大的世界體系之後，新科技的廣大應用，加上新的社會需求、習慣以及新的消費模式產生，文化的混融則更加快速，也更為深入廣泛。以樂舞形式為例，也許部落原本只傳唱源自傳統的民族古調，⁶如今的鄒族樂舞除了古調之外，已經混入流行的搖滾樂風，或移入西洋宗教音樂，因而混融性的形式成了部落樂舞新風格。樂舞文化如此，社會、經濟、政治以及語言、建築、飲食、習俗、信仰、價值觀等等文化，亦復如此，我們可以說，部落文化幾乎都成了嫁接、拼湊（*bricolage*）、移植或是即興創作下的新揉合品種。

部落文化混融的現象相當符應了 Fusty 的文化揉合觀點，他認為其實所有的文化都與其他文化交互混溶，而且這並不是當代才有的文化現象（Fusty, 2004: 112），觀察並梳理部落實際的日常生活文化，特別是節慶展演所呈現的文化混融特性，可以進一步論證鄒族認同的特質。

後殖民理論家霍米·巴巴(Homi Bhabha, 1994)所提出文化揉合理論認為，在全球性與後殖民的脈絡下，民族、文化和身分都是由論述建構而成，任何一種族群性（*ethnic*）均非原生、也非固定不變的文化實體，它是被建構出來的，有關原生的血緣、親屬、祭儀、習俗或傳統文化等等連帶，以及族群文化的界域，均

⁶其實鄒族有許多古調也是移植他族的音樂風格，最明顯的例子即「對唱之歌」，鄒語稱 *Iahaena*，在鄒族的傳說中，這類歌謠並非源自鄒族自己的古調，很多的歌詞及唱腔是從布農族蘭社群傳入。詳細說明可參考浦忠勇所著之《台灣鄒族民間歌謠》（1996。）

會隨著各種不同的權力關係與論述形構而變動不居。因而，族群性、族群文化以及身份認同，同樣是處在眾多文化之間並置、嫁接、移植以及混合的情況下，暫時地被形成，也暫時地被穩定下來。揉合論述，是霍米·巴巴在其後殖民論述中的核心概念，其內涵不只描述了族群、民族、文化以及認同的混融狀態，而且是要藉著細緻的揉合論述，去消解二元對立的困境，並解構原生論述及宏大敘事的理論謬誤，藉此途徑去重定位族群與文化，並重新改造這個世界。霍米·巴巴認為，文化和身分問題，應超越當前的論述領域之外，尋找一個新的定位和論述，脫離傳統的與固定的分類架構，要超越殖民者和帝國霸權所定義的類別屬性，重新把身份和主體性的位置，放置在各種跨界融合的論述空間之中，在此空間之中，各種民族性、社會利益以及文化價值在其中相互交疊，持續協商，也持續形成。

同樣是後殖民理論家霍爾（Stuart Hall, 1990）在其文化認同與族裔離散的討論中，同樣認為認同應視為一種「生產」的過程，它永遠處於過程之中，因此認同不是去發掘原本已經存在而且已經被固定下來的本質，也不是要回歸到某個固定不變的源頭，由於歷史變遷作為中介，認同形構既是「實存，是什麼？」（being），又是「轉化，成為什麼？」（becoming），而在「轉化」的過程中，認同一方面意味著它的不穩定性，沒有終極的結論或盡頭；另一方面，認同也意味著它總是跨界的（transgressive），它跨越了單一的文化元素，也跨越了單一的身份認同，在不同的文化之間擷取、挪用與拼貼，生產出新的文化揉合性。霍爾將這樣的現象形容為「跨界融合」（cross-over），這是將既定的符號加以肢解，與其它元素混合，並重新闡述其象徵意義。在這樣的意義脈絡下，認同形構作為文化再現的形式，就不再只是重新發現、恢復、回歸或復振根植於過去原初已經僵化的本質，因為過去原初的本質總是與當下的認同情境產生了斷裂，難以完整地連續與縫合。所以，認同形構其實都是重新定位、協商以及重新建構。

本文以揉合之理論觀點觀察鄒族社文化變遷，梳理鄒族社會在被納入更大的世界體系之後，其生活文化所產生的混融現象，藉著這樣的分析取徑，討論鄒族

的節慶展演以及認同形構，這樣可以重新解釋文化的新舊「並置」(juxtaposition)以及跨界流動的現象，特別是當代文化更密集的混合與重組，藉此可以消解或反省二元對立的論述框架，並將認同的解釋更貼近鄒族社會持續變遷的動態過程。

二、節慶展演中的認同形構

本研究係透過節慶展演的現象，將文化混雜性做具體的觀察與分析探討。節慶展演 (festival performances) 是一種文化再現與轉化的形式，也是一個族群文化的自我展示，在節慶展演的場域中可以將族群性 (ethnicity) 充份地表現出來，而且透過節慶活動，可以表現或宣稱自我族群的認同。例如，上述的族人可以藉著節慶去「做一個真正的鄒族」、「認同鄒族」，攝影師也可以在充滿鄒族文化元素的節慶場合中「捕捉真正的鄒族影像」。

一般而言，在原住民節慶中總會呈現各類文化符碼，如一個族群的神話、傳說、歷史、故事、文學、空間佈置、服飾、工藝、建築、飲食文化、樂舞活動等等文化意符，透過呈現族群文化的特質與差異，進行他群與我群的區隔。一方面在面對其他族群的時候，藉著節慶能呈現文化特質、表現自我族群的尊嚴和地位，另一方面，對族群內部成員而言，則能藉著節慶展演讓族群成員重新去想像自己的族群應該成為什麼樣式，要以何種族群文化元素，才能妥善地對外呈現，或者，族群成員也可以藉著節慶展演討論要如何建構與強化自我族群的認同。

「節慶是族群意象的製造者」，它是呈現族群認同的重要場域。所以 Sadie (1980) 認為，在當代的節慶中可以借用傳統祭典儀式、神話傳說或歷史，來宣揚當代的族群以及族群的認同，因而節慶承載的是一種族群文化內涵與意義。另外 Nurse(1999:661)也提到，節慶文化雜揉著傳統與創新的文化要素、殖民習俗，其中的文化認同持續地進行重組與協商，舊的認同形式被取代，並藉著自我展演進一步形構新的認同。再者 Falassi (1987) 也指出，透過節慶活動可以將一個族

群的語言、宗教、歷史、文化整合起來，經由各種歡樂或藝術的表演和展示，提供特殊的族群想象或族群意識。所以，節慶展演是將族群性具體化的一種文化再現形式。

當然，節慶作為文化再現的形式，並不意味著僅僅是簡單地重復、複製或重現傳統的族群文化，在文化揉合的視角下，任何類型的節慶均涉及更大環境的影響，也受社會變遷（social change）之後各種不同文化之間的接觸、互動、溶攝和重構，甚至涉及不同文化之間的權力關係（power relationship）和論述形構（discourse formation）的交互競奪。

在傳統相對比較封閉的部落社會中，傳統祭儀中的鄒族樣式，均顯得較為單純、穩定而且變動緩慢，但在變遷快速的社會中，節慶展演為了要符應新的社會情境，又為了要滿足不斷出現的新需求，自然就創造了許多新的節慶事件(festival events)。霍布斯邦(Eric Hobsbawn, 2002:16)認為，所有的傳統是被創造出來的，而且許多的節慶事件其實都是新發明的傳統（invented tradition）。這些被創造的傳統是對新時空環境的回應，而且為了創造傳統，舊的文化元素必須因著新目的和新需求而有新的型態，例如引用歷史事件、虛構故事或者是偽造的手法，去修補、簡化、強化或弱化儀式的部分內容和意義。此外，當節慶是為了觀光的新目的而被生產之後，節慶活動就會提供作為外部觀眾（outside audience）去觀賞凝視的表演，這些為了滿足消費或休閒的新元素、新符號就會被整合進入節慶的內容，於是設計新的祭儀流程以及節目，而且依據不同的消費或凝視目的，為節慶再詮釋（re-interpreted），讓它生產新的意義。於是，在當代持續舉行的節慶展演中，民族性的疆界（ethnic boundaries）也持續變動或重組，而且更生產愈加紛雜的功能和意義。質言之，在節慶展演中，族群性是持續被解構的過程，認同形構也是持續形成的過程。

引動當代鄒族持續舉行的節慶展演，部落觀光活動是重要的因素，鄒族部落呈現的造節現象，多將節慶展示充滿「異族風味」（exoticism），族人將各類對

鄒族文化元素的想像重新拼貼起來，以「超真實」(hipereality)的表現手法去展示嶄新的鄒族意象。例如新節慶的展示中，鄒族婚禮、樂舞、飲食文化、農特產品、部落空間以及影音欣賞等等，均試圖營造一個具有遠古或浪漫風味的鄒族意象，作為族群差異的特質，吸引外界訪客的凝視、好奇，並作為部落觀光的資源，這樣的文化展示(cultural showcase)同樣也造成族群性的跨界重組。

在觀光凝視下的節慶展演，涉及複雜的權力關係(power relationships)，包括觀光客的消費需求、資源取得機會以及新節慶有關的論述行動(discourse and action)，它們均模塑著節慶展演型態和族群的新認同。David Picard(2006:2)認為，現代的節慶活動大致是依著觀光客的消費需求而增加新的儀式事件，特別是自1960年代之後，為了新的社會環境，新造的節慶(newly created festivals)持續出現。這些新節慶的產生，就族群與外在環境的關係而言，是在全球化快速變遷過程中的一種回應方式，社會成員藉著節慶的展演，去尋求或再確認自我及族群的認同。因而 David Picard 進一步提出，節慶展演是一種新的社會互動(social interactions)，它涉及一個族群的美學符號與論述敘事(narrative discourses)，在節慶展演的場域中，族群成員協商並決定最後要呈現什麼、保留什麼或刪簡什麼，節慶展演不僅僅是要完成傳承自過去的祭儀內容，而是眾聲喧譁下的文化再現，它可以為族群或更寬廣的世界，賦予新的符號和意義，節慶展演藉著系列的展演以及象徵的再創造，提供一個再詮釋或再創造世界(remaking worlds)的舞台，也提供族群成員新認同的管道。

以鄒族為例，鄒族傳統祭儀，原是以農耕狩獵為其社會文化背景，鄒族的政治、經濟、宗教、社會與文化在被整合進更大的全球體系之後，快速變遷，導致部落文化的流動、開放、跨界或瓦解，移居都會地區的人口增加，原本相對固著不動的部落文化也快速地以新的型態適應現代社會，節慶從原本以部落、自我族群為主體的宗教性膜拜，增加了「外部的觀眾」(outside audiences)以及節慶參與者，包括部落觀光客、外界人士以及政府部門的參與，節慶展演隨即被重新組

合，也賦予新的樣式、意義與功能，這時它已經被去脈絡化，也依當代的時空環境再脈絡化，所以當代的節慶展演幾乎都是跨界、雜揉交錯或移植挪用，藉此表現的新的鄒族樣式。換言之，當代的節慶展演所呈現的鄒族，其實已經是各種不同的權力、知識與論述形構下的「混雜化族群」。

三、在揉合中維繫族群的界域

策略性地製造差異，藉此區別我族與他群，是鄒族認同的另一特質。文化的揉合，其實是持續遞嬗與流動界域持續形成的過程，因而想維持單一化、原初或變動不居的身份認同，是件弔詭或矛盾的現象，然而，鄒族認同（Tsou identity）是成員為了維繫其文化與身份，避免被優勢群體完全排擠、忽略或同化而消失，並促進其族群凝聚、生存與發展的重要動力，作為一支台灣社會的少數族群而言，「部份同化」以及「部份維繫」的認同行動，是鄒族在揉合世界中的生存策略，也是鄒族社會極為重要的族群課題。所以，縱然處於流動、持續重組的界域之中，依然可見族群成員試圖建構屬於自我族群的認同界域，作為生存的基地。這是討論鄒族認同值得去探討論的現象。

鄒族認同，是鄒族賴以分類、區隔或辨識他我的族群標誌以及鄒族的歸屬意識，換言之，它是鄒族群體的「自我感」，是族群意識的產物，這樣的意識使得鄒族自我作為一個存在的實體，讓鄒族與他群有所區別，鄒族認同可以作為族群之間相似或相異的分類依據或關鍵特性，所以鄒族認同可以說是族群之間互動與比較下的產物，也是鄒族與他群交往過程中所建構出來的結果。鄒族認同，可能源自於多種成分，包括族裔、血緣、社會、經濟、地域、文化、語言、宗教、族群歷史以及意識型態等等不同的來源，這些多重的來源構成了鄒族認同的核心，它們可能形塑族群成員的行為，例如促使族群成員關注鄒族的文化特質、族群地位以及族群的生存發展等等議題。

前段已經討論過，節慶展演則是呈現族群認同的重要場域，透過節慶展演或節慶事件，包括族群文化、歷史、族群想像、族群分類、歸屬意識等等族群性（ethnicity），藉著節慶展演去想像一個新的鄒族，並引發族群成員的認同感。對於一個少數族群而言，或謂台灣社會的邊緣群體（marginal groups），由於處在弱勢的地位，節慶展演可以說是特殊的文化型式，它提供了一個挑戰政治及社會既定規範的機會，例如節慶可以為給邊緣群體提供文化展示活動（showcase），在這一展示場域為自己（self）宣稱身份認同（Khan's, 1976）；另外，節慶展演也可以作為部落文化消費的平台，為弱勢群體提供經濟機會。作為族群展示的節慶活動，族群成員參與其中，表現自我族群的文化特質，外部社會也藉著節慶活動，去觀賞、凝視或體驗他者的文化，所以在節慶展演的場域中，族群處於一種看與被看、想像與被想像、解構與重構的主題化舞台（Urry, 2002）。因而，祭儀節慶其實就是演現一個不斷被重新改造的族群性和族群想像。換言之，節慶展演也是實踐族群認同（practices of identity）的途徑，透過節慶展演可以爬梳族群認同的現象與特質。

以節慶展演作為邊緣群體認同形構的途徑，本論文基本上認為，混雜性的節慶展演不是自然形成或客觀中立的現象，它其實涉及知識與論述的競奪，亦即節慶展演經常帶入了權力問題，節慶展演原本可以創造一個時空或舞台，讓不同族群與世代的成員聚會、對話與協商，促進族群凝聚（ethnic cohesion）、社會整合（social integration），或是讓它成為地方的、地區的、國家的或提昇成為國際的族群展示活動，透過節慶去建構一個族群新網絡（networking）、伙伴關係（partnership）、族群協力（collaboration），促成族群整體以及個人的發展，透過節慶展演的眾聲，提供少數族群發聲的機會。然而，優勢體制（dominate regime）則經常主導展演的內涵、意義及合法性，邊緣群體反而失去了自己的聲音，成了節慶展演的侍從性角色。在探討節慶展演中的鄒族認同，本文認為應讓邊緣群體

能在權力、知識與論述形構的過程中，擁有「相對自主性」(relative autonomy)，這樣才能提供鄒族凝聚、發聲以及未來族群發展的機會。

綜上所述，揉合性、節慶展演以及鄒族認同三者的重疊與辨證的關係中，本論文以揉合認同為理論基調，在此取徑下引出了兩條分析的軸線。首先，在節慶展演中討論族群文化的揉合與「真實性」(authenticity)議題，本論文認為它們勢將重新釐清或定位，族群文化的真品與仿冒品、鄒族文化與非鄒族文化、傳統與現代之類的爭論，也需要重新加以檢視，要在揉合的文化脈絡下提出「要做一位真正的鄒族人」，「真正的鄒族傳統是什麼？」、「如何而能回復原初的鄒族傳統？」之類的問題，其實相當弔詭，這樣的提問已經沒有太大的意義。本文將透過分析不同類型的節慶展演，論證這些「文化新混合物」即是真實的鄒族文化，亦即，「揉合即真實性」，而且它們也都呈現了當代鄒族認同的特質，研究者希望藉此三種類型的節慶展演，逐步論證揉合的議題，作為反省二元對立與解殖論述限制的基礎。

其次，鄒族作為一個邊緣群體，面對強勢的殖民者與外來文化，本論文認為在揉合的鄒族認同中，與其懷舊式地追尋鄒族文化原初根源 (roots)，或者強調以召喚傳統作為建構主體性 (subjectivity) 的依據，倒不如關注在複雜糾葛的知識、權力以及論述的競奪關係中，探討少數群體是如何維繫或轉化各種文化要素，在混雜性的洪流中，少數群體／鄒族是如何留存自我族群的文化界域。本論文藉著族群認同的討論中，能提出邊緣群體應如何藉著節慶展演作為權力、知識與論述的舞台，促使少數族群擁有相對自主性，這也是研究者所持的文化政治 (cultural politics) 立場。

第五節 研究的重要性

台灣原住民族群認同的相關研究，至今大致以解殖論述為主軸，將祭儀節慶視為原住民運動的抵抗元素，將儀式的復振作為反殖民文化的途徑，因而強調文化回復、保存與保護的論述框架。此研究取徑經常對當代原住民持續流動與文化揉合的現象較缺少關注，認為揉合文化不是真實的、純粹的原住民文化，它不過是外來拼貼而成的文化，要做原住民文化研究，就得找到真正屬於原住民原初文化作為研究題材。

以回歸傳統或解除殖民為理論取徑的認同研究，通常是在傳統歷史文獻中挖掘或發現族群文化的真實輪廓，所欲建構的族群性、族群身份及文化認同，是外來殖民統治者來之前原本純淨、原初、自然，而且最好是未受其他文化所污染過的文化傳統，諸如族群起源、神話傳說、空間遷移歷史、宗教儀式、語言文化、農耕狩獵、親屬組織、工藝建築等等個民族的過往和集體記憶，其主要目的是要以傳統文化去構築民族標誌及族群性，另外是要確認族群的文化疆界，作為區隔我群與他群的分類依據，在累積更多的族群文化象徵，或建立民族知識體系之後，據以作為建構族群認同的依據和資源。這種研究取徑向來以人類學、考古學、民族誌以及博物館的研究為主，其所累積的民族誌資料，的確可作為族群歷史、文化及民族知識體系的資料庫，而且可以從中觀察一個族群社會變遷的歷史脈絡。這種研究取徑，將原住民族文化定位（locate）在遠古的傳統，視它為文化的原型，是固著在不會改變的時空中的文化真品，甚至賦予這些文化傳統極高的道德價值－傳統的就是美好的，所以要回歸傳統。這種論述帶有本質主義、尚古論以及原鄉懷舊的色彩。解殖論述的文化研究，由於強調傳統與現代、我族與他者的差異本質，因而容易陷入二元對立的框架，例如在真／假、真品／假冒、原型／拷貝、鄒族／漢族、純種／混種文化等等二元對偶的範疇，提出族群認同與發展的方向。

本研究之揉合認同研究，則關注於被整合進全球文化體系的鄒族社會文化變遷，認為台灣原住民／鄒族是擁有多重、多層、多次的被殖民歷史，從清領時期、

日據時期、國府時期至今，時間長達幾百年，原住民的文化早已經與外來文化互動、混溶，幾乎無法找回原初純粹的傳統，不論政治、經濟、社會、教育、文化、宗教及價值觀等等，都已經雜揉外來的文化元素，換言之，幾乎所有的原住民文化都持續流動、變化以及混融，我們幾乎再也召喚不了古代的鄒族，所以認為解殖論述有其實際的限制。鄒族的節慶展演和認同形構應放在揉合文化概念中，鄒族的主體性不是由原型、本源與真品所構築，因而不會無限上綱地賦予傳統文化先驗的道德之善，而是以比較自由、開放的態度去看待這些文化的真實，也採取多元、流動的視角，看待具有「全球在地化、在地全球化」性質之原住民身份，縱然維繫了族群的界域，這個界域也與傳統的形式內容有別。

本研究以三種類型的節慶展演作為分析對象，這三種節慶包括源自傳統的祭儀，有來自部落觀光發展所影響的新節慶，也有根植於當代日常生活的生活禮俗。三種節慶同時並存在鄒族當代社會生活，也反映著族人以不同的文化意識和行動去面對新的社會文化環境，例如在傳統祭儀中，族人雖然將它接軌現代社會，但也試圖保存一些關鍵的核心儀式，象徵性地作為族群文化的根源。換言之，透過三種節慶類型的分析，不論是接軌部落觀光的節慶展演的詮釋，或是對族群自我認同的形構，「揉合」的理論取徑，將更能檢視並釐清鄒族認同的過程與社會意義。這是本論文對原住民文化研究以及族群認同所提出的理論新視野。

第二章 文獻討論

第一節 以「後殖民」為主要理論視角

後殖民理論，是本論文分析鄒族認同的主要理論視角。然而要給後殖民理論作定義，經常無法達到精確的程度，原因是後殖民、後殖民主義、後殖民批評、後殖民理論，都是一個概括性的用語，它涉及的範圍極為廣闊，是一個跨學科、跨領域的理論視角，不易精確的陳述其確切的起源、發展脈絡、理論內容和探討的範圍，在本論文的討論中，後殖民係作為理論援引的背景。學界對後殖民主義的分期，大致分為三個階段，這三個階段不只是時間上的差異，而且更重要的是在這三個時期中，殖民論述的重點也呈現階段性的側重和特質。宋國誠(2003:11)認為，從二十世紀 40、50 年代迄今，後殖民主義發展大致經過三個階段。第一個階段，是以旅法之阿爾及利亞的精神病醫師、獨立革命家法蘭茲·法農(Frantz Fanon)於 1952 年發表《黑皮膚、白面具》一書為起點。法農此時反省西方殖民主義文化對殖民地地區所造成的精神遺害，探索被殖民者的認同危機、殖民異化與文化迷失等問題，法農的探討側重於殖民創傷、精神異化的深度描寫，並以實際的革命行動抵抗法國的殖民主義，他屬於基進的後殖民批評家，也是革命的實踐家。這一段時期形成的「法農主義」(Fanonism)被視為後殖民研究的奠基者。第二階段，以旅美的巴勒斯坦裔的愛德華·薩伊德(Edward Said)於 1978 年發表《東方主義》一書為標記，此時後殖民論述開始引起東方學術界的爭論和重視。薩伊德引用傅柯(Foucault)的「知識／權力」概念以及新馬克斯主義者葛蘭西(Gramsci)的「文化霸權」理論，批判西方學術界關於東方與西方的想像、互動和再現形式，特別將焦點放在殖民與被殖民權力不平等、文化再製關係的批判性論述。張京媛(1995)認為，它是一個形成於歐洲的概念，在這個概念架構中，東方與西方的關係是權力的象徵。學術界的東方主義可以視為「東方學」，它是

基於「東方」與「西方」區別上的一種本體論與認識論的思維方式，而且東方主義是一種西方統治、重新建構和支配東方的學術或文體。第三個階段，是自 1980 年後期，這時期進入後殖民理論爭論階段。後殖民主義思潮開始進注入社會學、國際關係、比較文學、種族與性別研究、離散族群、文化人類學、後現代美學、消費文化、藝術、戲劇、電影，乃至於運動體育和國際法規，這個階段形成新的殖民論述語境。這段時間提出民族論述以及揉合、模擬、矛盾狀態等理論的巴巴（Homi K. Bhabha）以及提出女權主義、女性主義、文學批評、反對中心結構和二元對立的解構論述的史碧娃克（Gayatri C. Spivak）等，都是這段期間的代表性人物。

這三階段的發展來看，可以看出後殖民主義是一種多元文化理論，主要研究直接的殖民統治之後，殖民者與殖民地之間的文化、權力關係，具有廣泛跨學科的特質。從上述幾個重要面向可以給後殖民一個基本、簡約的定義。首先，是它的時間面向，後殖民在概念上是新的時代，有濃厚的當代性，以及時間的持續性；其次，這一新時代是在殖民主義之後（after-colonialism），這意味著舊殖民主義的結束，接著是當代的「後」殖民時代的來臨，它不是殖民主義的結束，而是新型式的殖民型態，持續它的作用；第三，後殖民視為形上學的、民族的以及政治的理論，它涉及的議題包括認同（identity）、種族（race）、族群（ethnicity）、性別（gender）以及權力、知識之間新的、複雜的關係；第四，後殖民被視為文學理論，特別是邊緣、低下群體的文化再現議題；第五，後殖民也被視為是抵抗殖民主義的理論視野，特別是殖民權力的反省和批判，包括文化的、政治的以及經濟的領域。因而，後殖民的後（post）字其實包括了兩層意義，其一是殖民主義之後，其二是對當代文化、論述進行批判、反思，以解構、超越殖民主義統治壓迫以及思想宰制的形式。總之，後殖民研究是對歷史、文化的再檢視，特別是對歐洲、西方文化、殖民主義、霸權文化的反省與批判。張京媛（1995）即認為後殖民有兩種含義，一是時間上的完結，即從前的殖民主義控制已經結束，另一

個含義是意義上的取代，即殖民主義已經被取代，不再存在，而後殖民理論主要的內容包括批判東方主義、文化認同以及對被殖民者的分析。

在全球性的後殖民理論家，如每段時間的代表人物法農、薩伊德、巴巴和史碧娃克等四人⁷，對後殖民理論採取不同的理論視野和論述重點，都在西方學術界獨立開展一片後殖民論述場域，但其宗旨其實相當一致，他們都在意解構帝國主義、殖民主義的霸權論述，對西方中心主義及其二元對立論述提出反省和批評。後殖民的認同論述，基本上是採取反本質主義的立場。

識別是向某些人提供認同（Friedman, 1994:168），但識別的標誌或體系，如族群性則永遠是混合品，因為它已經被整合進更廣大的世界文化體系之內。「揉合」，或稱之為「文化的混雜」、混種性等，幾乎已成了後殖民理論家霍米·巴巴（Homi K. Bhabha）的主要學術標誌，這是指殖民者與被殖民者之間的文化互動與雜揉狀態，就理論上來說，揉合和本質主義、二元對立的模式不同，他曾經為「揉合性」下了這樣的定義：

揉合性是生產殖民權的符號，轉變它的力道與固定性；它是透過否定的策略性翻轉，是對宰制過程的翻轉（那就是差別認同的生產，鞏固了「純種」與原有權威的認同）。揉合，是對殖民認同假定的再評價，透過差別認同效應的重複性。（Bhabha, 1995, p. 34）

巴巴認為，文化應該是一種具有能動性的力量，一種活躍、可以發聲的場域，並認為所有文化應該都是揉合的文化，無論這種揉合是發生於殖民時代或是後殖民的世界裡。因此 Bhabha 認為揉合文化是可以拒絕建立於固定文化差異之上，而得以顛覆與重寫既定的、而且是規訓式的話語霸權，使之交互混融，並產生擾動挪移的結果。從後殖民批判的立場而說，揉合不只是在描述文化的互動和滲透狀態，而是關注在它的效果，即藉著混雜性文本，如種族、性別、文化等差異的力量去擾動霸權殖民話語的穩定性和宰制性。巴巴的揉合理論，如前章所提到的

⁷ 此四人的相關論述係本研究主要的理論參考背景。

是成交疊系列的相關理論概念之一，包括超越、居間、矛盾狀態、間隙、混血雜交、翻譯、跨國、模擬、小敘事、移民、離散、少數族、文化差異、協商、重寫、表演性、置換以及第三空間等概念，都是與揉合緊密連結的話語。這些概念的內涵和意義幾乎可以綜攝巴巴的「揉合」理論。殖民者和被殖民者之間的文化，經常存在著相互模擬或類比的現象，也存在著相互滲透的狀況，有時還存在著兩者之間模稜兩可、翻譯、置換的空間。

在《文化的定位》一書中，巴巴認為在後殖民文化語境中，要針對西方所建構的民族敘事（*narration of nation*）進行解構，身分（或認同）概念充滿著弔詭之處，在西方啟蒙與現代性所建立的中心與邊陲、進步與落後的敘事中，將文化差異銘刻為定型不變的族群分類架構和階級體制，其間充滿著權力與知識的宰制，甚至成為刻板印象以及殖民統治合理化的基礎。巴巴所提出認同論述，就是在揉合的概念中被提出來的獨創性理論視野，他認為身分不是在一個確定的時間和空間裏，而是在不停地處在變換角色和認同的過程當中，認同總是充滿了異己的因素，它是在居間與差異的臨時性、協商性的過程中，各種民族性、社會利益、文化價值互相交疊、彼此競爭，身分和主體性只能在各種位置之間，新的身分符號被暫時地呈現，也暫時地被穩定下來，巴巴強調身分不是自我與他者的二元關係，應該要脫離傳統的固定化類別，要摧毀或批判原初的、固定的、恒定不變的民族性、階級性以及文化，這些的概念是隱含在線性、宏大敘事以及霸權論述，也依附在具有宰制性的壓迫和世界秩序之中。巴巴認為揉合的認同策略，其實要從根本上去解構這種族群敘事和身份定義。

因而，揉合必須進一步關注與之相關的顛覆與重寫。顛覆，指的是瓦解西方自我中心的民族敘事，特別是瓦解西方在系譜上將自身定義為歷史先驗和種族中心的認同典範。就原住民社會而言，漢人的世界觀與價值觀便類似於西方種族中心的認同典範，而必須被瓦解。重寫，所指的是對這一典範的反述（*writes back*）和重寫，也就是關於「他者」之自我再現的書寫，一種通過翻譯他者而取得自我

定義下的他者性。必須以差異的認肯來消除中心定義下的差異，透過「少數／弱勢論述」牽制從中心發出的「主流論述」，藉此恢復被邊緣化、被他者化之離散族群的主體性。台灣的原住民族正透過各種管道，努力讓自己的聲音，能在主流社會被聽見，並形成差異。就巴巴的觀點來看，文化揉合已讓一體化的「宏大敘事」（grand narratie）信念受到批判與擾動，藉著無數「小敘事」所構成的雙重差異特性，也藉著反復、增補、塗抹、延異以及翻譯等過程，造成中心論述的滑動，霸權體制的基礎也在無形間逐漸消解。這是巴巴以協商作為取代二元對立的政治策略。

同樣是後殖民理論家霍爾（Stuart Hall,1990,1996）在討論族群再現與認同，與巴巴的揉合論述是彼此呼應，也相互增補。霍爾認為族群認同受到兩種不同的思維向量所牽引，第一種是將文化定義為一種族群所共有共享的文化，是一種「唯一真我的集合體」，具統一性與連續性，視族群的歷史和血緣為文化的真實與本質，是所有表面差異的基礎，在認同形構過程中，這些共有共享的集合體，需要被發現、挖掘、揭示和表達出來，因而認同是一種再現的形式，但這種認同形式不是根植於考古學或民族學，而是根植於對過去的重述（retelling），要重新發現、書寫過去的傳統。

霍爾另外提出了第二種文化思維，認為除了有文化的共同點、集合體之外，還有深刻且重要的差異，且由於歷史的中介，差異成了「我們已經變成誰」（what we have become）的構成要素。身份問題，既是「實存，是什麼」（being）的問題，又是「轉化，成為什麼」（becoming）的問題。它屬於過去也同樣屬於未來。身份認同被不斷上演的歷史、文化與權力所支配，所以認同是定位的連結過程，因而，身份認同不再是某種本質的再現，也不再是根植於對過去的恢復，而是在知識與權力關係下的定位（positioning）。認同是一種再現實踐，它涉及發言位置（positions of enunciation），它是處於生產認同的過程之中。

在 Hall 的認同理論中，同樣將差異的複雜性超越二元對立的結構，他提出越界（transgressive）概念，讓文化的流動界限被重新定義，也讓認同變得具有彈性與動態的特質。另外，Hall 的發聲理論（theories of enunciation）以及「在場」（present）概念，涉及再現領域的政治意義與權力問題，這不但會造成意義的滑移，也為文化認同的路徑增加複雜性。在面對知識／權力脈絡下的弱勢群體認同，他以牙買加人的再現為例，認為在其認同中透過遞延、轉喻以及跨界融合（cross-over）、切割與混合（cut-and-mix）的方式，讓「混語化」（creolization）產生一種新的顛覆力量。這種認同過程，在相當程度地回應了芭芭的揉合理論、小敘事、小歷史以及重寫的概念，也說明了作為一個邊緣的弱勢群體別於二元對立與解除殖民的認同策略。

巴巴揉合理論以及霍爾的越界理論，都在說明傳統的純粹性是無法捍衛的，他這樣的理論取徑下，「去殖民」、「空間解殖」或「文化解殖」的問題，均顯示在理論上存在的兩難與困境。解殖論述所指出的以傳統識別指標，若以「只單純建立在對傳統的回顧」為內涵同樣存在著迷思。在人類的歷史中，殖民與被殖民，征服、支配、抗拒以及接受的現象，其實從未停過，當今全球化將文化整合在全球混雜的熔爐之中，並涉及不同的生產方式和科技，其過程之複雜，幅度之廣遠，大大超過以往各種支配與互動方式，這些影響和效應，滲透於種族、進步、現代性、性別、階級和發展等觀念裏頭，要分析後殖民現象，同樣涉及複雜的過程，例如殖民者對被殖民社會的影響，包括現代化、民主制度、宗教和經濟生產的變化，我族與他者交互滲透，傳統與現代並置，如果將解殖套在這樣的複雜關係上，其實是簡化了殖民與被殖民的關係，亦即簡化了全球化與後殖民的意義。因為殖民者在被殖民地地區的影響過程，並非突然造成斷裂，後殖民現象是在模仿、移植、翻譯、混語化的過程，而且經常會有殖民者與被殖民者合作、協商的互動經驗。所以「去殖民」，其本身所要指出的焦點和目標其實是相當模糊不清。抨擊、譴責或抵抗殖民文化很容易，但要精確的指出是哪些制度、文化和價值觀應作為解

殖的對象，其實並不容易。揉合的身分策略，即是在二元分類的框架之外，提出協商的可能性，其中涉及混融現象的描述，也涉及宏大敘事以及中心論述的解構，藉此途徑創造一個新的世界。

第二節 與「解殖論述」的對話

揉合認同，基本上與採取抵抗的「解殖論述」有別，然而鄒族是一支遭受多次、多層的殖民統治歷史的族群，在台灣本土意識的引動下，對霸權體制的「控訴」、「抵抗」並提出拒棄殖民文化之解殖論述，卻也是台灣原住民以及鄒族近二十年來重要的民族運動，這一波運動的許多觀點已經編入台灣的後殖民論述的肌理之中。台灣的後殖民論述，是牽引台灣原住民認同運動的巨大動力，爬梳其中相關之代表性著作，特別是台灣文化的混雜性、跨界性論述，可以作為討論鄒族／原住民認同的重要參考。

台灣後殖民論述，主要討論殖民者與被殖民的關係，其歷史脈絡和發展情況，邱貴芬（1995）在其〈「後殖民的台灣演繹」〉文章中，詳盡梳理後殖民在台灣興起的脈絡以及後殖民理論的相關辯論。邱貴芬認為後殖民在台灣的發端，有各種不同的觀點，例如對台灣內部認同「中國」的人，認為 1945 年台灣脫離日本殖民統治後，正式進入後殖民時期，但對台灣本土派的學者來說，要到 1987、1988 年台灣解嚴後由李登輝掌權並出現政治結構的大洗牌，台灣才算進入後殖民時期。這樣的看法是以政治結構的改變作為後殖民的主要意義和內涵。但在這樣的觀點下，原住民何時進入後殖民時代，邱貴芬認為是更加的曖昧不清，原因是原住民仍然持續處在「殖民者的宰制關係」，這也是原住民後殖民論述者經常面臨的問題：原住民已經解除殖民統治嗎？邱貴芬認為，早在 1921 年 10 月 27 日「台灣文化協會」，已經開展了台灣第一個以反殖民為目標的重要文化啟蒙運動，但台灣真正出現的後殖民論述，要在九十年代的後殖民理論論戰中才出現，

這場論戰係以台灣外文系為主的學者積極地介入本土文化的爭辯，「透過西方流行理論和當下（解嚴後）台灣文化做面向複雜的對話」，在反覆辯證中，才讓後殖民理論深化與在地化。邱貴芬關注台灣的本土化議題中提到，後殖民社會雖然強調「抵殖民化」運動，但並非回歸殖民前文化。她以台灣為例，「台灣的歷史是一部被殖民史，台灣文化一向是文化雜燴，跨文化是台灣文化的特性，在破除殖民本位迷思的同時，我們亦需破除回歸殖民前淨土的迷思，一個純鄉土、純的台灣本土文化、語言事實上從未存在過」，「台灣本質」事實上等於台灣被殖民經驗裏所有不同文化異質（*difference*）的全部（邱貴芬，1995：177）。

面對文化混雜、異質和跨界的現象，不同的理論視角就有不同的解讀，基於台灣人以及原住民被殖民統治的視角，台灣學界出現以弱勢者意識為基礎的解殖論述，即以弱勢者的處境將外來文化視為壓迫和災難，文化混雜性成為殖民統治的標籤證明，因而解殖論述強調要抵抗或解除殖民者的文化（王甫昌，2003）。如陳芳明（1995）認為，台灣文化的異質性與雜燴性不能被視為是理所當然的存在現象，而是充滿著殖民者的霸權宰制和壓迫，近代史台灣所面對的是中國霸權、日本霸權以及國民政府霸權。⁸文化異質性，應著重其歷史脈絡的反省與批判，這種意識與中國意識、中華意識、祖國意識相同，基本上是一種以漢人種族中心的沙文主義，是相當排他性的意識，甚至還具有鄙夷、輕視的心態。這種霸權的入侵與凌辱，讓殖民地台灣的知識份子，如殖民地作家失去記憶、失去聲音、失去身份、失去認同，這些無疑是殖民者的權力與暴力高度施行後所獲得的最高成就。甚至在戰後時期，台灣知識份子最深覺痛苦的，莫過於發現自己依然夾在三種民族主義的縫隙之中：大和民族主義、國民黨中華民族族義與共產黨中華民族主義。陳芳明以台灣新文學運動的發軔與發展的例子，認為台灣的鄉土文學運動

⁸ 陳芳明的解殖論述，主要是回應陳昭瑛的「中國」、「祖國」及「統一」等相關論述，強調台灣意識是知識份子反抗殖民霸權的策略。其詳細論戰之主要內容並非本論文之焦點，也限於篇幅無法詳述，可參閱聯合文學 23 卷 12 期。

是知識份子被迫發展一套抵抗的策略的一種具體浮現這些抵抗、論述逐步累積批判的力量，也逐步形成台灣主體意識。

台灣的解嚴體制，也持續提供形構台灣主體意識的反省機會。陳芳明認為，在追求主體意識的過程中，台灣社會患了嚴重的歷史失憶症(陳芳明, 1995:113)，這是典型的台灣殖民地社會的產物，現在要尋找台灣人的主體和認同，不能淪為跳躍式、不連續性的敘述，而應重新檢視台灣的殖民歷史，對歷史失憶症的進行具有縱深的反省，因為對整個殖民經驗的反省，為的是開創一個免於受支配、被損壞的未來。陳芳明在這篇文章中最後引用女性主義的理論視角，認為「恢復主體的意義，乃在於使宰制者與被宰制者之間恢復平等的、對等的地位」，對過去受到壓抑、受到扭曲的痛苦歷史，不能患有失憶的情形，反而應該把這樣的經驗、意識凝聚成為對抗的策略和論述，以爭取平等的地位。陳芳明對台灣的本土運動、反殖民論述的內容，在某種程度上也呼應王甫昌(2003)的觀點—社會運動起因於「弱勢者意識」、「不平等意識」以及「權力被剝奪感」，其目的是爭取政經、社會平等，並爭取被尊重與身份認同。在面對文化的混雜性，很明顯將焦點放在混雜的殖民者的壓迫性歷史，因而弱勢者論述在於反抗霸權以及解除殖民宰制。

邱貴芬(1995)進一步引用「弱勢論述」(minority discourse)來支持陳芳明的觀點。她認為「只有當我們認知台灣文學歷史上的勢邊緣權力位置，我們才能了解陳昭瑛和陳芳明對台灣歷史詮釋的差異所引伸出來的弱勢邊緣權力位置」、「所謂的『弱勢』非關本質，而是權力位置。被壓抑、被邊緣化是弱勢者慣常的遭遇」，因而後殖民論述的一大特質即在反抗殖民中心思想，抵制被消音、被邊緣化的命運，邱貴芬引用文化研究論者 Kobena Mercer 的黑人認同，來為認同給予政治性、對立性的定義—「身份不是找到的，而是建構得來的，身份不是天生自然般地等著被發現，而是透過政治對立、文化鬥爭建構出來的」。(1995:143)這裏所強調的是弱勢者的認同特性，是無法和優勢者的認同觀點等量齊觀，例如許多黑人女性論述者也不願意輕率去擁抱白人女性的認同理論。因為弱勢者是處

在被壓迫的卑下處境，其反抗的意識可以言之成理，弱勢者面對傲慢的強勢宰制者，當然要反抗到底，而且必然是「造反有理」。

在弱勢者意識的論述脈絡下，台灣原住民處於弱勢、邊緣的社會位置，在面對具壓迫性的殖民主義，也容易產生弱勢者意識的集體共鳴。原住民的族群認同，經常強調「悲情意識的召喚」（2003），在充滿悲情、控訴、對抗的論述空間氛圍，批判殖民壓迫者，並強調原漢差異、政經弱勢或族群歧視等現象，悲情意識逐漸擴散形成泛原住民共同體，據此向國家及漢人社會控訴，並爭取族群認同以及政經權利。王甫昌提出的「弱勢者的族群意識」，認為族群運動必須先形成集體有一種不平等、被壓迫或權力被剝奪的感覺，王甫昌的另外一個用詞是「整體的被剝奪感」（2003:107）。他提出族群意識的三個元素，即差異認知、不平等認知以及集體行動必要性認知。差異認知，是指族群的歷史經驗和特有的文化特質，以共同的來源區分我群、他群的群體認同，族群意識內容要強調祖先的來源，祖先如何遷移，有何過去的光榮、苦難、英雄人物和獨特的文化，論述的目的是要描述自己的群體和別人有什麼不同、為什麼不同。不平等認知，是指族群成員意識自己的群體受到不平等的待遇，認為成員因為文化（族群）身份而受到不公平待遇，這些不公平的待遇可能包括政治權力被剝奪、受教育機會比較差、經濟弱勢、文化受到優勢族群的壓抑等歧視待遇。不平等認知通常是弱勢者的意識。當族群成員一旦意識到自己與別人在文化上的不同，也認為自己因為這些差異而受到不公平待遇，有些族群成員，特別是族群運動者就會認為有必要採取集體行動，去對抗優勢群體的壓迫。王甫昌（2003:101）強調，在台灣光復前，原住民對於自身在經濟、社會各方面的相對不利地位仍然沒有發展出整體的被剝奪感，但在國民政府接收台灣之後，對於原住民的政策改變為以「山地平地化」的同化政策為主，一來原住民的傳統文化無以維繫，二來原住民在現代社會，特別是市場經濟體系之下，原住民出現了生活適應上的問題，淪為社會的底層階級，王甫昌認為台灣社會中出現原／漢的對比性族群分類，是在 1980 年代產生的，因為

原住民的弱勢族群意識已經成形，進而在台灣本土化的社會支持下進行一連串的原住民運動。原住民這段時期運動的族群分類意識，是弱勢的原住民族群對抗優勢的漢人族群，進而掀起當前「台灣泛原住民族意識」。在這一波原住民運動，除了著墨在弱勢者意識的控訴，解殖論述也強調抵抗殖民文化，強調回歸傳統，亦即原漢二元對立的族群框架中，提出族群認同以及政經權利。

「污名認同」論述，與「弱勢者意識論述」具有重疊的意義和內容，它們同樣指出原住民族群所面臨的認同困境。謝世忠(1987)探討原住民污名認同議題，將原住民的悲情意識加入了「污名感」、「污名意識」的成分，認為原住民不僅僅只是具有弱勢者的意識，更嚴重的是從心裏層面及文化象徵上，具有身分的污名感。⁹謝世忠用族群接觸和族群地位的變遷，說明原住民污名認同的過程和現象，此歷史過程包括原住民地位的淪失，從唯一主人、主人之一、被統治者以及即將消失等四個階段，原住民從台灣這塊土地上逐漸失去主體性的地位。¹⁰謝世忠認為在這一過程中，讓原住民存在著強烈的「認同污名感」，這種現象反應在原住民身份的自卑感、劣勢感，甚至會認為原住民身份是種「落後的象徵」，或者認為自己是社會的「次等國民」，因而在大社會有「掩飾自己身份」的現象。造成這種現象的原因，謝世忠認為是外在與內在的因素所影響，前者指外在力量，尤其是漢人與漢社會文化所造成的影響，如中國傳統的「華夷」世界觀，「中國人傳統上認為自己居於世界中心，而對居於其四周之民族則視為一種有缺陷，不完整的人類或甚至是『非人』」，例如「番人」，即是漢人的刻板印象與族群歧視性的名稱。而內在因素則是起因於共同背負的歷史經驗，而且這個經驗的失敗、挫折、被同化的劣勢經驗，另一方面也是基於原住民社會文化傳統的「失能」，

⁹ 謝世忠為台灣大學人類學系教授。著有多項原住民文化與認同之相關著作，本文參考的主要作品包括《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》(1987)、《山胞觀光：當代山地文化展現的人類學詮釋》(1994)、〈傳統與新傳統的現身—當代原住民工藝體現〉。《宜蘭文獻》(2000) 44：7-40。《移民、返鄉與傳統祭典—北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀式參與及文化認同》(2007)。

¹⁰ 尹章義(1989)也有類似的論述，他提出原住民與漢人社會相對權力關係彼此消長的五個階段：番人社會、番優漢劣、番漢均勢、漢人優勢、漢人社會。

原有的價值觀和社會文化瓦解，甚至認為這些自己原有的文化是落後野蠻的代表，因而需要改造或棄除。謝世忠相當細緻地說明原住民污名認同的起源和現象，認為此種自卑感、劣勢感以及社會、經濟的不平等感成為原住民社會運動的重要遠因。污名認同，在早期原漢接觸的時期，的確是原住民相當深刻的經驗和烙印，在漢人主流社會底下，如謝世忠所提到的，原住民經常被想像成「生活水準低，又很笨」、「原始落後的民族」、「頭腦簡單、四肢發達」、「與一般動物無別」、「沒有智慧」或是「蠻夷」之刻板印象（stereotype）。這樣的刻板化印象，將原住民簡化並再現為一些誇而不實而且是負面的特徵，它涉及權力運作過程，將原住民族排除在正常社會秩序之外。所以污名認同的論述提供一個反思漢／番關係的理論視角，從中理解刻板化印象的再現政治，對弱勢族群的壓迫性和不公平。這同樣是在重新殖民歷史的過程中，檢視原住民的不平等、權力被剝奪、政經地位低落的歷史過程，以及原住民認同政治應有的對抗策略。

污名與落後，也展現在各種文化再現的場域中。胡家瑜（2005）探討日本殖民統治時期展示原住民的型態中就認為，日本時期是透過博覽會華麗和歡樂氣氛的包裝遮掩，展示自然、原始或落後的「台灣土著」，藉著社會性與物質性符號展示被統治的「他者」，將殖民過程中複雜的權力關係和矛盾衝突被中性化與合理化，「他者意象」自然地轉變成社會大眾休閒消費的重點。在這樣的展示過程中，原住民是被展示、被塑造、被解釋或是被消費的「他者」，原住民完全沒有參與的過程。

在當代族群關係的論述轉向之下，從國家、主流社會的多元、善意以及憲法、法律層面的「扶植」中，原住民族群的弱勢意識、污名認同以及政經不平等的現象，仍然持續存在。2005年，由施正鋒、李安妮、朱方盈等人跨國地比較美國、加拿大、澳洲、紐西蘭以及台灣的「原住民人權指數」，從整體的評估指標來看，台灣原住民族的分數還是落後於其它先進國家的原住民族。此評估研究將原住民的集體權就納入認同權，此權利「主張原住民有權要求保有並發展其獨特的集體

認同，同時有權自認為原住民」(2005:24)。在這本著作中將認同權的具體評估標準列出三項：一、憲法中是否承認原住民的身份？二、人口普查對於原住民身分認定的嚴寬程度？三、政府是否接受原住民自我認同的身份？在評估的得分表現中，台灣的認同指數是敬陪末座，顯示國家政府對原住民認同權的重視程度，尚落後於美、澳、紐、加等先進國家，而且認為應特別關注台灣原住民族的自主認同權利。如果就台灣內部族群之間的平均指數，如平均年齡、經濟收入、教育機會及學業成就等，也可以輕易看出原住民處於台灣弱勢、低下的社會階層。所以有理由認為，國家的政策雖然稍加改善原住民的社會地位，但總的來說它只停留在象徵性、宣示性的階段，而且主流優勢的壓迫形式，反而隱藏在這些美麗的口號和政策之中。

施正鋒教授關於原住民認同權的論述及其豐富的著作，即經常挑戰這些美麗口號和政策背後不平等的真像，而且為弱勢群體發聲的政治立場鮮明，在批判性的論述和相關文章中經常見其義正嚴詞、思考縝密與析利的筆鋒。¹¹施政鋒除了提出原住民族的認同權，也詳細描述「族群認同的理論架構」，認為族群認同的理論大致可以分為「原生論」(primordialism)、「結構論」(structuralism)以及建構論(constructuralism)三大類。依此理論觀點，族群認同具有下列三種屬性。就原生論面向，族群認同論述著重原生傳統的本質，例如群體成員有共同祖先、血緣關係、親屬、祭儀、獨特文化特質、身體特徵、習俗、飲食文化、衣飾文化、語言、歷史、出生地、居住地以及自我意象等等具體指標來定義認同，亦即同樣擁有這些指標的群體成員，比較能產生族群認同，否則群體成員的集體

¹¹ 施正鋒為美國俄亥俄州立大學政治學博士(1991)。目前任職國立東華大學民族學院院長，淡江大學公共行政學系暨公共政策研究所兼任教授、台灣原住民教授學會常務理事、《台灣原住民族研究季刊》總編輯、《台灣原住民族研究論叢》編輯委員。施院長對原住民認同的論述及作品成果之豐碩，應屬當代之典範。本論文參考之作品包括《族群與民族主義——集體認同的政治分析》(1998)、《台灣人的民族認同》(2000)、《台灣民族主義》(2003)、《語言政策及制定『語言公平法』之研究》(2003)(與張學謙合著)、《台灣客家族群政治與政策》(2004)、《台灣原住民族政治與政策》(2005)、《各國原住民人權指數之比較研究》(2005)(與李安妮、朱方盈合著)、《台灣族群政治與政策》(2006)、《台灣政治史》(2007)、《原住民族人權》(2008)、〈噶瑪蘭族人的身份認同〉、〈西拉雅族人的正名〉(2010)、〈由族群研究到原住民族研究〉(2010)等。

意識不易形成；再就結構論面向，族群認同論述放置於社會的結構性層面來討論，亦即在政治、經濟及社會的結構脈絡下，探討族群的分類、歸屬意識、族群關係以及族群的發展，在這個面向上，族群認同則具有政治性對立的意味，例如原住民產生的「處於結構性弱勢的族群意識」，即是一例；最後就建構論面向，認為族群認同是社會建構的結果，例如原住民因弱勢、悲情意識所形構的社會運動和解殖論述，則屬建構面向之認同論述。施政鋒進一步認為，這三種類別並非個自單獨存在，而是融合為一，而且同時發生作用，「端看當下所面臨的社會環境和政治情勢而決定何者優先」。

施正鋒（2000）經常援引「聯合國原住民族權利宣言」（2007）相關條文，如第一、二、八、九以及第三十三條的條文內容，特別是第三條第一項的內容，「原住民族有權按照其習俗和傳統決定自己的身份或歸屬」，認為原住民族之集體權應含括「認同權」這項權利，國家統治政權不應有所偏廢或刻意忽略，他提到中華民國的憲法原來並沒有「族群」和「原住民」的概念，而是把原住民視為「邊疆民族」，必須加以保障。因而造成「少數民族」、「邊疆民族」以及「原住民族」三個概念之間的重疊混淆。而且原住民原先被稱為「高砂族」，戰後改稱「高山族」、「山胞」，又有「山地山胞」和「平地山胞」的重覆、自相矛盾的名稱。施正鋒認為原住民族運動的首要目標就是要「正名」，而且族名應依民族意願進行「自我認定」，而不應由統治者、支配者來決定，不然就違背國際勞工組織在『169號公約』（1989）揭櫫的「主觀定義認同」原則。在「客觀認定／他人認定」和「主觀意願／自我認定」的論述中，施政鋒（2010）也援引美國、加拿大、澳洲、紐西蘭四國不同的認定光譜，提出國家應採取自我認定的方式，才符合原住民認同權的原則。施正鋒發現在爭取正名為原住民族的過程中，卻處處看到「學者對世界潮流的懵懵無知、以及面對原住民族時表現得知識傲慢」（2000:174），而且國家政府基於統治之需，也見其「企圖淡化分離意識的作法」。而且國家政府的政策是希望採取「客觀認定標準」企圖阻止平埔族的認同權利。

在族群認同以及原住民身份認定上面，施政鋒採取與林修澈(1999、2001a、2001b、2002、2003) 絕然不同的學理基礎，展開精彩的論戰。要言之，施正鋒認為認同權是原住民族應享有的集體權利之一，國家政府不應為了統治或行政管理之便而擅自剝奪此一權利，而且族群／民族的認定也直接影響認同的形構。從這樣的例子中，可以見到施正鋒致力於為邊緣群體的正名、認定、法制化建構以及政經權力的爭取，這也相當程度地回應前述二元對立以及解殖論述的政治立場和理論取徑。

在二元對立與霸權壓迫的論述脈絡下，汪明輝(1997、2001、2003)之鄒族認同觀點提出以回歸主體的民族建構理論，即為原住民族解殖、抵殖論述的鮮明例子。¹²汪明輝的解殖論述的主要內涵，認為要建構鄒族的主體性，在於鄒族文化疆界的確認、回歸與維持，以之作為抵抗、解除殖民主義之文化入侵。他認為鄒族社會文化的發展應以「解殖」為主要目的(汪明輝，2003：235)。在其民族認同的論述中特別強調「解殖」與「建構」的議題，汪明輝認為解殖民的定義是「解除、蛻去、廢除、脫掉」外來文化之意，強調原漢、我族與他族之間的二元對立與差異，其博士論文中進一步提出「鄒族本體各結構之具體內涵與認同指標」(2003：33)，內容如下：

1. 鄒族本體

- 身體：生理體質、遺傳基因、DNA、生命特質、人口規模等。
- 主體性：鄒族我群意識、鄒族認同、民族性格氣質等。
- 互為主體性：集體或總體組織，如同一會所、同一禁忌、同一領域、同一家屋等。

¹² 汪明輝鄒族學者，現任職台灣師範大學地理系。其博士論文為《鄒族的民族發展——一個台灣原住民族主體性建的社會、空間與歷史》。2001年國立台灣師範大學地理學系第九屆博士論文。另外本文參考汪明輝之著作包括：(一)1997，〈鄒：一個建構中的族群〉。(二)1998，〈原住民空間策略—分享與共有台灣：一個內在研究者關於原住民族領域的幾點思考〉。(三)2003，〈邊陲或核心？台灣原住民之空間解殖：鄒族空間營造的經驗〉。

2. 社會性

- 政治面向：長老、頭目、征帥、勇士、會所制度、權力結構等。
- 社會面向：父系氏族組織、聚落系統、家屋結構等。
- 宗教面向：神指系統、宗教儀式、祭屋與會所。
- 文化面向：語言、宇宙觀、精神文化及物質文化。
- 經濟面向：狩獵、農耕、漁撈、採集等生產方式、生產工具、生產條件等。

3. 空間性

- 客觀真實空間：建築空間、生物生態、自然空間。
- 主觀空間符徵：神聖空間、地名意義、環境視覺、土地資源分類。
- 生活空間：獵場、耕地、漁區等使用、分配、維持與護衛之生產空間行動。

4. 時間性

- 生活時間：每日、每月、每年等長短週期性時空律動。
- 主觀時間：季節區分、小米等農作、漁獵採集等生活作息之時序安排。
- 歷史神話傳說：造人創世神話、氏族起源、歷史事件、人物、地點、場所之共同記憶。
- 個體與群體歷史：個人生命史或家族發祥遷移史、部落發展史、共同命運。

從這些指標內容同樣可以看出汪明輝對傳統鄒族文化的重視，在他的相關著作中均將「主體性建構」、「文化重建」、「傳統領域」、「空間」、「原住民／鄒族自治」、「傳統原住民慣習」以及「原住民知識」等議題作為研究及論述的焦點，這些議題均帶有濃厚的邊緣抗爭的政治色彩。在他博士論文的理論架構，他引用 Edward Soja 之本體論－空間化社會存有理論以及 Henri Lefebvre「空間之生產」之概念，得到鄒族「社會本體存有」的理論啟發，因而推論「鄒族存在本體架構概念圖」（p.30）作為鄒族主體性的理論框架，並形成這一認同指標內容。汪明輝這一鄒族的本體、存有和認同指標，是建立在鄒族歷史傳統的文

化形質上，認為民族發展要在「文化主體」－鄒族傳統的社會性、空間性及時間性知識、概念和制度，去建構鄒族的主體性（subjectivity）。另外，汪明輝在空間解殖的論述中認為，解殖運動應以鄒族的「傳統社區」結構為基礎，在空間解殖的討論中他提到：

鄒族傳統社區空間具有明確之社會空間結構原則，社會結構符映其空間結構，通過族人在農獵漁空間進行之生產勞作，以及以祭屋與會所為中心的歲時祭儀之運作，構成鄒族獨特社區。鄒族生活空間之解殖與建構，正是以此傳統社區為基礎。（汪明輝，2003）。

汪明輝進一步將解殖定義為「解除、蛻去、廢除、脫掉」之意，強調原漢之間的差異，並認為要捍衛自身之社會文化傳統，他提到：

原住民族是殊異於漢人的，是無論如何不能掩飾的事實，或許多元文化是主流社會一時興起追求的時尚，但絕非原住民當前之課題，原住民的問題在於自身之消失，即生命、體質、文化特質、社會結構之消失，原住民當前要做的不是提供主流社會差異、多元的經驗、幻想需求的滿足，也不是替政權鞏固提供支援，而在於捍衛自身之社會文化的傳統，這意味著捍衛自己傳統領域空間，這個空間就在原鄉而非都會中心，只有憑藉這個空間從事的戰鬥與建設，才是最穩固堅強的，而且有助於目的之達成。（1998）

汪明輝有關鄒族傳統的本體、存有和認同指標，大致是建立在鄒族歷史傳統的文化形質上，認為民族發展要以「民族性主體」的內涵為基礎，包括鄒族傳統的社會性、空間性及時間性知識、概念和制度，從這些原生元素去建構自我、建

構鄒族。這樣鄒族傳統主體性論述，要發掘許多鄒族漁獵時代的傳統、歷史與原有的文化形質，作為鄒族主體的原生本質，甚至包括「生理體質、遺傳基因、DNA、生命特質」等等生物性特質，這樣的論述已將鄒族主體性涉入原生血緣連帶，鄒族的主體性，幾乎等同於再現鄒族的原生本質。因而汪明輝研究取徑帶有濃厚的文化本質主義（cultural essentialism）和基礎論（foundationalism）的色彩。以文化本質主義定義下的鄒族主體，自然將鄒族的歷史、親屬、儀式、神話、傳說、故事、農耕、狩獵、傳統領域、民族知識等等文化傳統作為關注的焦點，鄒族的主體性和身分，也強調對原初傳統的依附以及對外來文化的排斥。汪明輝（2003）在討論鄒族的空間解殖論述，即以邊陲與核心、鄒族空間／國家領土的二元對立概念去討論解殖的可能性，例如認為鄒族需恢復傳統領域，才能做到空間解殖的目的，也才有希望實現民族自治的目的。綜觀汪明輝的論述，在主體性、去殖民、抵殖民等論述，將「原住民／鄒族的主體性」視為先驗道德的上位命令，「鄒族主體性」的概念，可以統攝所有族群／民族論述的道德價值，背逆主體性就應該被批判，應該就是要被解殖的對象。

台灣二十幾年來，以弱勢者族群意識、污名認同以及政權不平等為基調所構築的反殖民、反霸權、拒棄殖民文化的解殖論述中，大致把焦點放在殖民與被殖民、壓迫與被壓迫、中國人與台灣人、原住民與漢人的二元對立關係的論述框架，面對台灣文化以及原住民文化的混融、跨界、移植現象，則是聚焦於充滿強勢者霸權宰制的歷史過程，這樣的論述脈絡掀起台灣本土文化的廣泛回響，並已隱然成為原住民文化研究的主要陣營，在此陣營中原住民也取得相當的機會和舞台，為自己發聲，在政經及社會文化上獲取了不少成果，例如 1994 年將「原住民」稱呼放入憲法條文中，取代具有歧視意味的山胞、山地人的名稱，另外在政治、經濟、社會、教育、文化、醫療和社會福利上也獲得一定程度的實質利益。所以，集體悲情意識的召喚和形成，到原住民運動中的解殖論述，這個學術論為原住民在政經權利的競奪、族群凝聚、動員的過程，已累積其可觀的能量和效果。

第三節 「主體性」的辯論

本質論與解殖論述以不平等的族群關係以及弱勢者意識為基礎，固然可能掀起挑戰霸權的論述和社會動員風潮，但它卻極易忽略殖民者與被殖民者彼此之間緊密交錯的互動關係，在這關係中，壓迫、抗拒、合作、協商等情況，可能是同時併存的。因而在弱勢意識和解殖論述陣營之外，也有學者從實際的殖民關係中分析文化同化、擷取與混合的實際現象，提出了抵抗、擾動本質論述的另一途徑，此與巴巴的居間、協調的途徑類似。在後殖民論述中，揉合與流動性已成為文化的真實，二元對立的解殖論述以及鮮明的我群他者的文化疆界概念，面對揉合文化的真實，應提出新的理論分析取徑。在《島嶼邊緣》第八期的「假台灣人專輯」中，由署名台灣人（1993）所撰寫的〈假台灣人〉，以戲仿（parody）的書寫形式顛覆固有的台灣人本質，指稱現在許多台灣人既不是「真台灣人」，也非「新台灣人」，只是算是「假台灣人」，描述假台灣人的文中提到：

假台灣人既無主體性、也沒有什麼本質；既不可能形成什麼中心，也不可能被代表或再現（represent）；這是一個沒有族群歷史的或傳統的族群，一個由破碎、片斷、混亂的符碼及經驗所混雜而成的（後）現代族群。你是什麼人？台灣外省人？台灣客家人？台灣原住民？台灣福佬人？何必這麼遜，何不和我們一起來做假台灣人？……我們（都）是假台灣人。（台灣人，1993, p. 45）

這是傳統台灣人、台灣性、台灣文化以及台灣本質的根本懷疑，這也呼應了邱貴芬有關「台灣文化一向是文化異質與雜燴」的說法。不過邱貴芬提出的弱勢論述讓她將文化與認同的討論聚焦於解殖、反霸權與文化抵抗的面向下，較少處理文化融合雜燴的事實，也缺少對新文化與舊文化、內部文化與外來文化之間的互動容攝進行分析。對一個長期被不同政權殖民的台灣，似乎應該提出對文化的真假、新舊、我與他者之間的糾葛關係，提出新的理論視野。陳培豐（2006）在

其《「同化」的同床異夢》一書中，探討日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同之間存在的複雜糾葛的同化過程，在此過程中，是無法以一刀切的方式分成我族與他者、台灣人與日本人等兩個對立的族群關係，在他的分析中發現，台灣人是採取既接納又抵抗的態度學習日語，台灣文化與日本文化之間呈現的是彼此互動影響，台灣文化擷取日本文化，日本文化也在台灣調整其思維和措施。在這段日本殖民統治的國語（日語）同化時期，台灣知識分子面對殖民者的語言文化，持著抵抗的態度，但看到日文所挾帶的新文明與新思維，則又呈現一種渴望和新的想像，於是採取了「一面抵抗又一面接受國語教育」的策略，陳培豐提到：

日治時期臺灣人在渴望文明之下，對國語「同化」教育抱持的，與其說是「漢賊不兩立」的態度，不如說是愛恨交錯的複雜情結。對臺灣人來說，國語在文化上雖是一個「政治上的敵性語言」，但在攝取近代文明方面，卻經常被當成一個「工具上的友性語言」來利用。（陳培豐，2006:305）。

在殖民與被殖民族群關係中，國語可以一方面成為政治上的敵性語言，又一方面成為工具上的友性語言，前者是起源於反皇民化、反日本化以及反殖民霸權的抵抗意識，後者則是對日語文化所帶來的新文明想像和欲望，台灣知識分子面對國語同化教育，是在「認同近代化」與「屈從殖民主」之間徘徊，對日本國語存在著愛恨交錯的複雜情結。陳培豐如此描述：

以前在國語學校讀書時，不但學習經濟、政治、地理、歷史、和博物等學校科目，更利用流利的國語能力，在臺北書店街涉獵各種課外書籍和雜誌。...因具有日文能力，因此得以克服漢文的限制，迅速、大量地攝取近

代思想。...國語對楊逵的意義是宣揚抗爭理念，以及啟蒙民眾思維的工具，而非歸順成為日本人的管道。（陳培豐,2006:370）。

在日本殖民統治之下，台灣人，特別是當時的知識份子，其實是在皇民化與現代化之間產生自我認同的行動策略，亦即採取因勢利導地接受「同化」教育，並逐步削弱殖民地差別統治的正當性。因此陳培豐認為，國語「同化」政策的實際現象，一方面是「以接受同化作為抵抗」，另一方面是「由於普及同化而導致統治的崩解」。接受同化與導致統治的崩解，同時並存於日本國語政策的內部結構，因而文化的「同化」，仍然具有殖民者與被殖民者之間不同接受與抵抗策略，而不是完全接受，也不是完全拒絕，國語同化因而具有歧義性與流動性。陳培豐的同化論述，細膩地處理了台灣人身為弱勢者的抵抗意識，也關注在抵抗意識之外，台灣人也藉著接受日本國語教育，習得現代文明，並對殖民者文化提出新的批判和適應方式，在這個持續的互動過程中，台灣文化和日本殖民文化其實都持續地重組，它們都已經和原初的樣式不同。陳培豐的分析，是對殖民者與被殖民者關係較為真實的描述，這種現象與巴巴揉合、居間、模擬、發聲以及協商的認同方式，在理論旨趣上遙相呼應。這種「認同近代化」與「屈從殖民主」之間徘徊與複雜情結，在原住民／鄒族社會也持續地發生，特別是鄒族知識精英也大致產生這樣的居間又矛盾的情結，族人舉行的節慶展演，在新舊內外的揉合擷取，也反映了這種現象。

在混雜擷取的文化真實現象中，將認同置於自由主義理論脈絡下來分析探討，試著提出與二元對立論述不同的認同視角，學者江宜樺（1998）的分析是一個例子。江宜樺討論認同的哲學基礎、定義以及台灣族群不同的認同觀點與政治立場，可以作為與解殖論述對話的依據。江宜樺以國家認同為例，對「認同」一詞給予詳細的定義，並在自由主義和民族主義兩大理論類型下，梳理其中的理論觀點差異和折衷之道，他提出了五個認同的根本性問題：一、什麼是國家認同？

二、為什麼要國家認同？三、國家認同的標的是什麼？四、國家認同是否比其他集體認同重要？五、國家認同可否改變？（參表 2.1）。

表 2.1：民族主義與自由主義對國家認同論述差異簡表

理論類型	民族主義	自由主義
認同問題		
什麼是國家認同？	國家是維護民族文化、實現民族使命的制度性組織，認同是個別成員認清自己所屬脈絡，從而產生歸屬感的心路歷程。由於個人確認了民族國家對自我實現的關鍵性，所以形成了國家認同。國家認同也是國族認同。	國家乃是政治共同體，國家認同考量個別成員需要後，從而認可國家對他的統治權威，認同比較不強調歸屬與情感，而多了意志選擇的成分。
為什麼要國家認同？	認為人天生是社會性動物，在各種社會群居生活中，國家民族是位階最高、道德作用最大的集體。國家認同是自然而然的現象，沒有國家就沒有個人。	認為現代社會價值分歧，需異中求同，建立某種大家都接受的共識，因而政治共同體成員必須對國家有起碼的承認與貢獻，此要求具現於憲政法律之規範，遵守它即為國家認同的主要方式。
國家認同的標的是什麼？	國族認同是認同於自體生命綿延不絕的民族文化，包括血緣種姓、歷史神話、語言宗教、生活習俗等。屬特殊主義下的價值。由於這些基礎是形成於過去，所以認同的主要表現為一種回溯式、尋根式的活動。	認同國家，意味著認同產生共識的基礎，此基礎並非特定而實質的東西，如憲政制度、程序規則、人權保障及公平正義等，即使它呈現某種實質性，也屬普遍性的規範。

國家認同是否比其他集體認同重要？	民族主義是集體主義色彩濃厚的意識型態，國家認同有道德上的優先性，而且能產生延續民族文化命脈的力量，其餘的集體認同應從屬於國家認同。	國家認同只是多種認同的途徑之一，其他尚包括性別、階級、家庭、政黨、民間結社等，集體認同和國家認同交叉發生作用，沒有理由認為國家認同具有道德優位性。
國家認同可否改變？	國家認同不能輕易改變，認為改變具有道德上的不義或個人生命意義的斷傷。	國家認同可以改變，個人應有認同選擇的權利，不應視為背叛或離棄。

資料來源：整理自江宜樺（1998:12-24）。

在江宜樺的討論中認為，民族主義與自由主義的認同論述之間的差異，他認為在許多方面仍有相近或重疊之處，例如兩個理論系統均強調「共識的基礎」。但江宜樺比較傾向自由主義的理論觀點，認同應強調的不是本質性的成分，而應關注認同的社會建構面向，並應關注在當代價值分歧與社會分代的現象中，讓認同保持其開放性和自由性。不過江宜樺也覺得自由主義常有過度的理想化或不切實際的地方，或者自由主義也會造成陳芳明所言，「造成嚴重的歷史失憶症」，或如邱貴芬所說的，身份／認同「沒有政治的實用性」，這樣的結果，自由主義能否作為弱勢群體認同政治有效理論，其實都會被質疑。因而，江宜樺也做了適度的折衷或調合。首先，他認為自由主義的認同取徑，必須加強「共同體」意識，承認群體生活的特殊性格及構成作用，這是採納民族主義重視共同體的的理論觀點；其次，他認為自由主義應區分平時與戰時，建立「危機時刻」(crisis moment)的對應策略，在特殊時刻自由主義同樣需要訴諸民族主義口號及發揮動員的力量，

在不同的時空環境下採用民族主義的立場；再者，自由主義必須正視個體主義思維的侷限，同意以團體為基礎的權利要求具有正當性，這類集體權利

（group-differentiated rights）包括女性、同性戀、原住民、殘障人士等弱勢族群之要求。換言之，自由主義的折衷調合，是務實地斟酌採納社群主義、公民共和主義、多元文化主義及實用主義的觀點，此即江宜樺提出的「務實性自由主義」（pragmatic liberalism）思考原則，其目的是試圖從民族主義所形成的二元對立框架與困境，在多元開放的全球化與後殖民文化脈絡中，也注意權利在認同建構中的作用，特別是社會上的弱勢群體的認同建構。江宜樺的務實性自由主義認同原則，對處於全球化、後殖民以及社會弱勢地位的原住民認同，提供別於解殖論述的認同策略，亦即自由、互動、開放而且融合當代社會，已經是原住民文化的常態，若再以集體性之意識型態來規訓原住民的認同，將不符當代實際情況，然而就族群共同體的維繫的目的來說，族群認同仍應適度地採取社群主義原則，強調其我族連帶和共識。這種現象，均鑲嵌在各類型的鄒族節慶展演之中，將在後章分析探討。

在二元對立與揉合認同的辯論中，廖朝陽的「空白主體」論，將文化本質、文化真實以及認同的意義，做一次細緻的哲學辯證，具有另闢蹊徑的效果。廖朝陽的認同論述，表現在評論陳昭瑛〈本土化運動〉一文中，基本上他指出，任何主體固然與任何政治文化沒有先天必然存在的關連，但主體性與特定的認同內涵還是可以（不斷）由具體案例裡的條件形成一種或然關係。廖朝陽批判本質主義，認為主體不應該有事先被給定的內容，而是要透過持續的移出、移入來創造主體，他提出了「空白主體論」，主要內容如下：

這裡所謂空白主體至少有兩層意思。第一，主體的觀念通常是以自由（自主、自律）為基礎。但是真正的自由不能含有實質內容，因為內容來自獨立存在的實體，有內容也就表示自由在特殊性的層次受到具體條件的限制。

第二，空白並不是虛無，主體空白也不是「主體的死亡」。自由超越實質內容，但是仍然必須依富有實質內容的具體秩序才能進入理性的層次，發展創造、生發的可能。同理，空白主體在自觀的層次具有絕對性，對客體卻不能形成絕對命令，反而必須不斷藉「移入」客體來調整內部與外部的關係，在具體歷史經驗的開展中維持空白的效力。……空白主體也可以視為一種存在的單位或形式，是客觀物質條件下，生命面向經驗流動，相對於經驗內容所形成的空間層次。也就是說，這裡的空白並不排除內容，反而是一個接納、改變內容，對內容賦予意義的空間。正因為本身沒有內容，所以空白必須靠內容來完成本身容納、創造的本質；也就是說，主體必須不斷透過移入內容來建立或印證本身移除內容的可能。這就是它的絕對性所在。（廖朝陽，1995）

從這個角度看，所謂認同也就是從主體之外移入某些符號結構，形成認知現實的特定方式，這個移入的過程可以有種種變化。如果符號結構在移入主體之後對主體的空白狀態構成掩飾，使主體遺忘空白層次，反而以為這移入的內容主體佔據主體位置，讓移入的第二義變成不可質疑的絕對命令，就違逆空白主體的意義。我們也可以承認空白的效力，從移除舊認同，建構新認同的可能性來建構另一種民族認同。（廖朝陽, 1995, pp. 119-121）廖朝陽的理論認為，主體性其實是空白的狀態或形式，認同的內容永遠是自外界移入或移出的過程，所以空白主體是交雜而且是時空錯置的狀態，因而認同成了一種需要不斷界定、不斷創造的過程，它沒有什麼需要固守的不變本質，移入和移出的作用，完全脫離了真假對立的迷思。廖朝陽認為：

純粹就理論的性質來看，內容主體的觀念必然會造成內容與內容之間的對抗，空白主體卻含有一個空白、欠缺的普遍設定，正可以突顯不同主體之

間的同質性，減低將理性層次非理性化，造成不必要的對立的可能。(廖朝陽, 1995, p. 124)

正是因為空白的效力使得主體與主體間得以協商溝通，其溝通的準則並非來自普同的價值，而是兩者之間都有所缺乏，「都必須處理本身認同內容固定化，使移入轉為佔有的問題」(廖朝陽, 1995, p. 124)。「空白主體論」，將空白主體比擬如同杯子，而認同是杯子裏的水，主體必需是空白的狀態下，才能移入新的認同。所以主體性其實它是呈現可持續移入與移出的狀態，所以認同的內容永遠是自外界互動或移入。認同既可以移入，自然也就可以移出。

空白主體論，視主體為空白，沒有先驗的道德本質存在其中，而是在特定的時空環境下，藉著互動、移入與移出的過程，創造暫時性的主體性，這個主體性仍會持續流動或改造。這樣的認同論述，拒絕本質論的理論取向，而且與揉合認同類似，認為認同是在持續流動的過程中暫時完成。然而，有學者認為認同並非是中性的移出和移入的過程，這個過程應是政治性的。陳光興(1991)就提出了另外的認同觀點，他認為認同直接來自於行動者，真正的主體必須著落在受剝削的人民，而且認同必須投向「社會運動中進行抗爭」的具體行動者，他提出的「批判性混合」(critical syncretism)即認為，混合應在批判性的前提下形成，他說：

批判性混合的基本倫理學原則就是「成為它者」(becoming others)，將被殖民者的自我／主體內化為(弱勢而非強勢的)它者，內化女性、原住民、同性戀、雙性戀、動物、窮人、黑人、非洲人.....將不同的文化因子混入主體性之中，跨越體制所切割的認同位置及邊界，消除階級、父權、異性戀、種族沙文體制所強加的「殖民」核心關係。因此，批判性混合是被殖民弱勢主體之間的文化認同策略(陳光興, 1996: 107)。

依陳光興的批判性混合概念，認為要解構優勢者的認同，就得要走向弱勢群體的認同，這是解決殖民者與被殖民者的根本辦法，也是去帝國化的和解路徑。

「在族群軸線上，一旦揚棄種族優勢者帝國、殖民或種族沙文主義，走向或內化弱勢、低下族群，成為他者，如成為原住民或黑人，那麼族群界線才可能被打破」（陳光興，1996：109）。陳光興的「成為他者、多元主體、幅湊式認同」，也是試圖在解殖、對抗的族群認同論述上開闢一條新的分析取徑。

經上所述，真假台灣人、以接納與抵抗作為同化、務實性自由主義認同原則、空白主體論以及批判性混合等等分析取徑，雖然他們的理論要旨或各有異，但基本上均主張文化、族群性和認同應以脫離真假內外的混融、跨界與流動為基本的分析視角，取代二元對立與解殖論述。對於這樣的分析取徑，原住民學者孫大川對族群認同論述和摹寫是一個鮮明的例子。孫大川的認同論述，經常是在理性與感性之間來回，在浪漫的文化趣味與嚴肅的族群議題，包括政治、經濟、社會、教育、文學以及本文關注的族群認同，孫大川經常在自我經驗、自我族群的書寫背景下，瀟灑自適地談論原住民的結構性苦難和未來生存的可能性。¹³有別於學院派的學者，孫大川總是面對真實的自我以及族群的現實遭遇，類似自我解剖的方式，談文化重構、民族尊嚴、民族地位及身份認同。例如他談原住民的黃昏、黑夜與黎明之辨，可以看見作者完全不會迴避當代原住民族群所遭遇的困境與磨難，但他也要欣然等待原住民文化「黑夜將盡、黎明將到」的希望。在孫大川的認同論述，有兩個方面是本文值得參照的面向，第一個面向，在於自我與自我族群的書寫中，他將個人的經驗構連到大的社會、歷史以及族群文化，這樣的論述有別於傳統學院派純然的學理探討，從自己的經驗、情緒或感情出發，深刻地將認同理論結合實際生命存在經驗，特別是在作家與學者的角色之間，理性與感性之間，理論與實際之間，將隨手可取的日常生活現象，作為身份認同的分析文本，這個部份也回應本研究在許多地方將自傳式經驗作為民族誌分析文本的做法。

¹³ 孫大川為政治大學台灣文學研究所副教授，目前擔任行政院原住民族委員會主委。本論文主要參考其著作包括：〈黃昏文學的可能－試論原住民文學〉（1993）、〈行政空間與族群認同：以台灣原住民為例〉（1997）、《夾縫中建構的族群》（2000）、《山海世界－台灣原住民心靈世界的摹寫》（2000）、〈被綁架的主體：台灣原住民族法政存在的發展〉（2008）等。

第二個面向，在於孫大川認同論述呈現的游移、多重和混融，在他的認知中，原住民本來就是處在多重的社會位置上，在他的一篇書信中寫到：

怎樣來安頓我這顆心，的確是我上大學以後，以至於最深的煎熬。高三前後自己生命力隨意流竄所造成的溝溝渠渠，紛雜交錯，無法歸宗；有出世入世的矛盾、有俠儒的矛盾、有儒道的矛盾、有學術與政治的矛盾、有卑南與中國文化的矛盾、有基督教信仰與中國文化的矛盾。……所以，那時候，有時顯得很學術，有時候又顯得很實際；有時顯得對卑南族一往情深，有時又顯得充滿中國文化歷史意識。(2000:41)

多重位置，是當代台灣原住民族的實際現象，這個現象也是反應了當代原住民生活的真實，它有別於原住民傳統自給自足漁獵生活，尚未分化的社會，每個人的社會角色比較不複雜。部落現代化之後，族人的確遭遇各類矛盾失落的心情煎熬，包括文化的、宗教的、政治的、經濟的各個層面，都面臨崩解、游移和文化移植的現象。孫大川稱此現象為「內我的完全崩解」，在其書寫中提到：

母語能力的喪失、傳統祭典的廢弛、文化習俗的遺忘、社會制度的瓦解、加上都市化後「錢幣邏輯」的誘惑以及外來宗教的介入，1960年代以後的台灣原住民幾乎失去了他們所有「民族認同」的線索和文化表徵，內我完全崩解。(1995:213)

孫大川也觀察到台灣原住民所處於政治算計的現實性與複雜性，在他的論述中認為，原住民的社會運動不過是依附在台灣兩大陣營的政治權力競奪之中，沒有取得實質的主體性，因為這個過程「部落是被綁架的」，作為少數又弱勢的原住民，同樣是游移、游走甚至擺盪在台灣的政治對立之中，他認為：

從歷史的脈絡來看，無論是八〇年代初原運的啟動，或九〇年代中期行政院原住民族委員會的成立，其間都有複雜的政治計算存在。原運的集結，實乃反國民黨及本土路線。在原住民社會的反映，主要影響的是菁英階層及鄰舍地區的原住民。其實，在這個過程中，部落是被綁架的！（2008）

雖然處在社會文化的矛盾、失落、崩解、游移之中，孫大川的書寫中卻也經常會提出原住民面對強勢主流社會「發聲」、「協商」、「去中心」或「創造」的可能性，他認為這些邊緣者的發聲不必然是對立、對抗，它可以是一種「邀請」、「對話」以及新的「關係」。他提出：

原來，原住民運動或各種書寫的努力，可以是一項邀請，使台灣一切主體性建構，能從「我」與「他」的對立，朝向相互交談、對話的「你我關係」之中。（2000:159）

在面對全球化與後殖民情境的主體性和身份認同的論述中，孫大川的觀點有別於解殖的對抗、去殖民、抵殖民立場，所採取的策略類似巴巴所提出的邊緣群體發聲、協商與對話。在他從事的文學創作和文學批評的討論中，也認為原住民文學的「邊界」是難以畫定的，因為他沒有原先本質性的界域，原住民文學的新天地是人為建構起來的，應採取較為寬鬆的疆界概念，讓更多的人從事創造、創作。這樣的主體性建構和身份認同策略，逸出原住民傳統的內我、原型的概念，是企圖在複雜多變的現代社會中取得新的原住民主體，這才是原住民的「當代族群的真實性」。

在討論族群真實的論述中，闕河嘉（2004）在〈臺灣族群意識的想像：論述形成的迷思〉一文中，認為「族群意識」的論述觀點，常會陷入「現代理論」的哲學預設，認為世界有一個客觀真實的存在，且此客觀事實可以解釋世界一切事

物；現代理論，受到啟蒙主義的影響，在科學與理性的訴求下，脫離不了追求進步、達到人類解放的目標。對於社會科學而言，理性的解放即是「利用科學方法尋找一個客觀存在的事實，並用這個客觀存在的事實解釋世界」。認為客觀的真實 (objective truth) 即為世界真正的面貌。對現代理論而言，知識是建立在此「真實」的基礎之上。在這樣的現代理論脈絡下，二元對立的概念則是穿梭於其中。關河嘉認為，這樣的論述迷思應受到挑戰與解構，對於「宏大敘事」(grand narrative) 採取根本的懷疑態度，採取「去中心化」的後結構主義批判，並重視權力關係及論述形構，唯有如此才能呈現原住民主體性以及身份／認同之錯綜複雜。作為邊緣群體的台灣原住民後殖民論述，孫大川及關河嘉的論述取徑，對習慣於強調二元對立、解殖、恢復傳統以及真假文化的迷思的學者來說，已經提出解構與顛覆的序曲。當然，這些不同的理論視角，本論文還是要在經驗性的節慶展演文本中細緻地爬梳分析，才能獲致認同的新視野。

第四節 節慶展演與鄒族認同的演繹

藉著節慶展演來分析鄒族認同，是本論文的主要目的。第一章提到 David Picard (2006) 認為自 1960 年之後，現代的節慶活動通常是為了新的社會環境，例如依著觀光客的消費需求，以致新創造的儀式事件 (newly created festivals) 持續被生產出來。這些新節慶的產生，就另一種意義上而言，是對全球化快速變遷過程的一種回應方式，社會成員藉著節慶的展演，去尋求或再確認自我及族群的認同。因此，節慶展演的意義，除了是族群成員的自我展示，它涉及了社會互動 (social interactions)、美學符號 (aesthetic)、論述敘事 (narrative discourses) 以及類型學 (typology) 等範疇。節慶展演的複線與眾聲，可以為族群或更為寬廣的世界，賦予新的符號和意義，並藉著系列的表演 (performance) 以及象徵的創造，再次詮釋或改變世界 (remaking worlds)。Picard 對新節慶展演的詮釋，顯然已從宗教信仰的超自然神聖的領域，置放在當代變動的社會環境脈絡，特別是

全球化快速變遷的環境下分析節慶的社會意義，即族群展示、社會互動、論述敘事、美學領域以及類型學等，透過節慶的展演性（performativity）去鋪陳或定義新的族群關係、權力競爭以及族群分類議題。就這一層意義而言，節慶展演不再是傳統社會或文化「真實性」的再現（represent），而是當代的創造發明，由於社會文化變遷的快速甚至斷裂，新創造的節慶展演超越（beyond）傳統，也超越原本的族群界限，幾乎無法與過去傳統（the past）產生太緊密的社會連續性（social continuity），換言之，當代的節慶應關注其現在的（the present）內外脈絡，爬梳其當代性意義，否則，將無法呈現節慶展演的真實意義。

節慶展演所呈現的當代性，經常蘊含如巴巴所提出的混融、居間、擬仿以及第三空間的意義，是充滿斷裂性、不連續性以及暫時性的特質，在其諸多面向上呈現瓦解甚至顛覆傳統的意義脈絡。Nicola E. Macleod（2006）「無地方性的節慶」（The Placeless Festival）一文中所提到，後現代的節慶展演已經從過去歷史、地方以及權威性制度所構築的真實性（authenticity）存在，已經被脫節轉位（dislocation）、擬像（simulacra）的現象所取代，在全球化、資本主義、媒體科技、交通以及國際觀光消費的增長趨勢和交互影響下，節慶展演已經呈現「無地方性」（non-places/placelessness）的現象。無地方性的概念，指出節慶展演已經不再緊密連結真實的地方與社區，原來節慶所強調的目的，如連結個人與歷史、情感歸屬、懷舊性地找尋過往的生活經驗、再現神聖性的符號以及各類的文化資產或制度，均被弱化而式微；另外，愈來愈多的國際觀光消費者（international audience），在全球各地流動或停留，使得節慶展演中強調的局內人和局外人（insider/outsider; insideness/outsideness）之間的界限，在新的節慶展演中幾乎已經變得模糊。在新的節慶型態中，強調大眾傳播、大眾文化、大眾觀光以及龐大的商業性活動，節慶成不斷地生產新的符號、意義以及提供消費的方式，在持續置換、模仿、重複和創新的節慶事件（festival events）中，已呈現超真實（hyper-reality）的現象，在此現象中，節慶展演的消費者、凝視者以及參與者，

他們所在意的節慶現象基本上是在於消費，而不在於對於整體節慶認知，這些節慶的消費者所找尋的已經不是原本地方或社區文化的意義，而是當下所形塑的文化真實性—那些被創造的新意義。

超真實以及無地方性的節慶展演，由於它將傳統文化元素符號置於當代情境脈絡中，並將節慶形塑成為觀光及文化消費，以及讓地方當地的成員扮演供應者與提供服務的角色，這種節慶展演基本上是以觀光為導向（tourist-orientated events）的型態，或稱之為文化觀光（cultural tourism）下的節慶事件，其意義則是構築在消費者舞台和消費需求脈絡之下，節慶文化的地方性意義及其群體成員的認同，也同時被快速地改造。Bernadette Quinn 在其文章「誰的節慶？誰的地方」（Whose festival? Whose place?）一文中認為，在全球化的觀光脈絡下，節慶的意也置放在更寬廣的脈絡下繁衍變化，它的意義已超越它原來屬於地方或原住民的特質，而與全球化文化的過程產生更緊密地連結。

在全球化、無地方性以及、混雜、擬仿、超真實的當代性脈絡下，原住民／鄒族的節慶展演自然無法不受其社會變遷所影響，這是本論文所強調的文化混性現象，即從節慶展演現像中去演繹鄒族認同。過去討論原住民或鄒族的祭儀節慶，主要聚焦於「節慶活動如何把原住民／鄒族傳統文化元素或精神持續置入現代的祭儀節慶活動之中，並形塑族群性和認同」，包括胡台麗、謝世忠以及王嵩山等人是具代表性的學者。在討論台灣原住民節慶文化的當代發展趨勢，人類學者胡台麗（2003）提出了原住民當代原住民祭儀的幾個趨向，包括：一、集體性「豐年祭」之凸顯；二、表演比賽性祭典之產生；三、官式「豐年祭」之推展；四、祭儀與觀光結合；五、西洋宗教與傳統祭儀融合。這樣的節慶分類相當準確的描繪在社會變遷影響之下，節慶活動與傳統樣式的差異，包括集體性、表演性、結合觀光以及與基督教儀式融合的現象。她進一步認為原住民文化的認同已經在統治政權的影響、吸納以及強制禁止下流失了，胡台麗指出：

台灣原住民族自從十七世紀以來與外來族群的接觸日益頻繁，愈來愈多的原住民由「生」變「熟」，為漢人及日本殖民統治的政經文化所吸收，不僅放棄固有語言、宗教信仰、生命禮俗，連自我族群的認同也喪失了。(胡台麗 2003：288)

胡台麗的分析關注原住民政治、經濟以及社會環境變遷之後，節慶展演型態失去它原有的意義和功能，連同族群認同也流失不見，她提及台灣日治時期，台灣原住民被日本政權強制禁止獵首、狩獵、土地收歸國有以及推廣農業轉作，如水稻耕作，這樣的政經文化措施，認為原住民的族群意識和認同「已經」不存在了，1945 年之後，又因西洋宗教的傳入、政府的平地化、漢化政策以及生態環境之轉變，加上社會資本化、市場經濟的推波助瀾，使得原住民對原有祭儀、習俗與語言產生隔閡，並喪失興趣。這樣的政經文化背景的分析，已經提出了原住民節慶文化流失的部份社會背景和原因，並建議原住民應自發性地「保存、固守並傳承」原有文化為目標。現代的節慶，原住民族人及外界社會的確有保存本土傳統的思維和企圖，然而當代節慶活動的目的，絕非簡單地鎖定在傳統再現的面向上，它還有其他基於當代新的社會環境與生活需求而必須將傳統儀式作調整，使之接軌現代，這個部份胡台麗並未進一步討論。

謝世忠(2007)探討阿美族的傳統祭典，認為「有的傳統不動如山，有的無法維持下去」(頁 263)，他要討論造成這樣的原因，何者是最關鍵(dominant)或最重要的(significant)的文化範疇，特別是在空間上存在差異的部落和都會節慶，它們之間有何異同？又應如何分類？謝世忠認為，傳統祭典有嚴密的年齡級組織，它也是原住民社會秩序的再確認，而且是重拾歷史感與文化精神的活動，而都會祭典可以作為文化延續、文化再生、異鄉尋求認同的方式，總之，謝世忠認為祭典活動之持續可以證明族群文化仍真實存在(謝世忠，2007：297)。這樣的論述與王嵩山類似，雖然在強調原住民文化與現代文化的互動、變遷，但這些文化再生、文化再製及文化認同仍以歷史傳統為基礎。

同樣也是人類學者謝世忠探討台灣原住民的祭儀節慶的現象，他在《山胞觀光》（2000）一書中，探討台灣原住民在觀光消費需求的模塑下呈現四種類型的文化展演活動，這些活動均以強調原住民節慶及文化的原始傳統或神祕性，在空間展示、節目表演、服飾、樂舞以及文化解說上面，將原住民描繪成特殊獨特的異文化族群，再藉著異文化想像和商品，吸引觀光客的消費行為。該探討已將原住民新節慶的內容特質－異文化想像提出了細緻的討論，不過其中的分析並未涉及原住民的族群認同問題。另外，謝世忠和劉瑞超在 2007 年合著之《移民、返鄉與傳統祭典》中，探討都市原住民的阿美族傳統祭典，這本書的討論將豐年祭儀式參與和文化認同作為研究焦點，其探討途徑是以離鄉的移民和返鄉族人參與豐年祭作為觀察對象，在祭儀節慶的現象描述中，細緻地記錄當代阿美族的都會及部落豐年祭現象，謝世忠（2007:2-6）基於傳統人類學的研究主要關注在土著／原住民的傳統面向上，對原住民文化的變遷和動態性缺少關注，他認為「當代世界資訊、商品、交通、及人與個人的快速流動交換，造成全單一脈絡（one global network）發展現象。其中人際往來，或說人所處空間之長短期位移，對國家體制、社會面貌以及文化價值的衝擊尤大」，因而應在節慶活動的分析中注意族群遷移以及文化存續的問題，亦即節慶活動如何適應新環境而納入新元素，又如何變遷中存續傳統文化，這是謝世忠的研究要旨，他認為阿美族的豐年祭之文化範疇「有的傳統不動如山，有的無法維持下去」（頁 263），其觀察結果認為阿美族最關鍵（dominant）或最重要的（significant）的族群認同範疇，依序為頭目、節慶（豐年祭）以及年齡階級，這三者是「不動如山」的重要認同元素，是族人藉著返鄉參與祭儀過程中不斷再確認的社會秩序，也是族人重拾歷史感與文化依附的活動，都會祭典可以作為文化延續、文化再生、異鄉尋求認同的方式，總之，謝世忠認為祭典活動之持續可以證明族群文化仍真實地存在（謝世忠，2007:297）。謝世忠關於變動的節慶展演之討論，基本上提供本研究關於移民、變遷、適應以及傳統存續等概念上的啟發，然而這份研究聚焦於阿美族豐年祭的節慶展演，若

以此證成當代阿美族的族群認同的三種關鍵範疇，似乎顯得未能涉及當代阿美族生活文化型態複雜多元。這是本研究要將觀察現象區分為傳統祭儀、新節慶以及生命禮儀三種類型的主要原因，這是要詮釋當代族人既混融又多重、流動的必要方式，例如新節慶和生命禮儀的展演，就未必然存在頭目、豐年祭以及年齡階級的文化核心範疇，那麼族人是如何看待這樣的社會新秩序，是值得觀察的族群現象。

討論當代鄒族的祭儀節慶，王嵩山是主要的學者。在其討論阿里山鄒族戰祭的持續及其復振，將重點放在戰祭的傳統意義以及它當代本土性抗爭的意涵，他認為造成鄒族戰祭的轉變包括下列幾項重要因素：一、外來勢力的進入與獵頭之去除；五年理番計畫；二、歷史事件之產生及其影響；三、西洋宗教體系的進入及其影響（1978）。王嵩山認為，作為當代鄒族文化再現形式和社會行動（social act）的祭儀節慶，雖然在社會變遷的影響下，調整或改變它的部份形式和內容，但基本上認為，它們都延續了鄒族社會結構的重要意義與真實，亦即節慶作為文化再現原則，依然遵循以主幹與分支、大社與小社、主體與客體、集體與個人、我群與他者、神聖與污穢、中心與邊緣等所構築的「二元對立同心圓」傳統結構與象徵，並以「過去就是現在」強調傳統對現代文化再現的高度規訓和影響（王嵩山，2003,2004）。因而，王嵩山在其討論鄒族的傳統祭典和新節慶的分析取徑，雖然當代的政治、經濟、社會的變遷納入分析的範疇，特別是文化展演的討論，將鄒族文化與外來主流文化的對話、適應以及抵抗的方式加以分析，並提出鄒族面對外來強勢文化時，可以利用其特殊的部落組織、社會制度和文化價值觀作為鄒族之主體性實踐，因而在分析架構上，自然強調鄒族的「族群界限」、「象徵資本」、「集體知識」、「傳統社會制度」以及「傳統文化價值」的延續現象，在其分析鄒族當代文化展演與再現的理路，論述中也以文化之傳統、本質疆界、我群之「二元對立同心圓」概念為主要理論視角。在討論後殖民與全球化情境中的地方性，他說（2009）：

在政治社會組織中無法具有主體力量的鄒人，可以透過確立鄒特殊的文化形式之表徵，形成族群界限，得以和異文化有所差異，確保 Cohen 所謂的族群的資源或象徵資本。族群意識是社會過程的一個面向，產生於關係和過程的脈絡，因此不是一個文化事物（a cultural thing）。在鄒人的例子，族群意識不但如 Bath 所說的天賦的（primordial），也具有 Cohen 所謂工具性本質（instrumental）。換言之，族群意識不但是一個恆久或本質的狀況，也是一個團體的行動策略。……本質上，阿里山鄒人在當代社會實踐中所理解並加以運用的，正是阿里山鄒族既有的集體知識與文化價值。

王嵩山（2009）在討論鄒族當代的人文景觀與文化保存，認為當代鄒人的景觀觀念是以鄒族的聚落、獵場、漁區、靈力、空間與聖地所構織而成的空間美學，是對於發掘過去文化元素詮釋和實踐的重要因素。王嵩山的對鄒族文化以及節慶展演的討論，基本上仍傾向傳統人類學者的分析取徑，特別是他所強調的鄒族「二元對立同心圓」的概念，是否為鄒族社會結構與文化的真實？或是傳統社會文化的意義精神是否持續地扮演最重要的功能機制？尚需進一步去釐清。例如大社和小社的概念，在王嵩山的認知中是置放在二圓、對立、主幹與分支、階序的概念中，小社成了對立於大社的分支系統，然而就祭儀節慶的文本中觀察，小社的建立是因為了遠處農耕之需求而設，是大社擴張而成的農耕聚落，沒有對立與分支的意涵，頭目和長老如果生活在小社（如鄒族的達邦社），在節慶中他依然扮演頭目長老的角色和任務，不因居住於小社而對立分支於大社。所以，本文認為小社是內屬於大社，大社本來就含納所有農耕用地及獵場範圍。王嵩山將「二元對立同心圓模式」，預設為鄒族傳統社會文化模式，並視為文化再現以及族群認同的本質或本源，本文認為它同樣無法細緻地詮釋當代鄒族社會所呈現的節慶文化現象。

在原住民文化展演的探討中，胡家瑜（2005）對「世界博覽會」的討論，也對本論文提供凝視與文化再現的啟發。他探討十九世紀末至二次大戰結束前，日

本殖民統治期間，各種不同類型博覽會中台灣原住民相關展示的社會性與物質性脈絡。他認為這些博覽會透過物質符號、圖像或真人的掌控、挪用和組合再現，將原住民建構為代表「自然」、「原始」或「落後」的「他者」，以此襯托和凸顯殖民者的文明、進步和優越性。也透過博覽會華麗和歡樂氣氛的包裝遮掩，殖民過程中複雜的權力關係和矛盾衝突被中性化與合理化，轉變成社會大眾休閒消費的重點，反覆地奇觀式的展覽中延續。

胡家瑜的分析在於探討「異文化再現」的問題，特別是強權的殖民者以及被展示的原住民之間不平等的權力關係，它提出了殖民者的統治霸權心態，以及統治者對台灣原住民的展演操作，在展演操作的過程中，可以看見殖民者權利的宰制以及將「異族文化」放入觀光客「探奇獵異」的休閒需求中，舞台中的「原住民」完全被安排、被控制或壓迫，沒有原住民的自主性參與。這一討論對當代的節慶文化的探討，可以提供對照與比較的分析視角，在博覽會中原住民被建構為「落後原始的他者」供人觀賞凝視，以相當直接又赤裸的方式成就了殖民者的霸權統治慾望，然而當代節慶文化活動中，當今的節慶與文化活動，有相當程度是原住民自主性地「參與」其中，具有節慶展演的主辦者以及持有者的身份，是原住民自己辦理、展演並呈現的「我族」的文化，在觀光凝視與彼此凝視的互動過程中，新的原住民想像被製造出來，例如節慶展演中，原住民族群呈現出自我原始化、浪漫化、異族化的現象，以再現出符合凝視者的想像和消費需求。這其中的操作者與被操作者、壓迫者與被壓迫者、主體與客體、自我與他者、凝視與被凝視之間的互動糾葛的關係，顯然已經不同於博覽會的再現型態，它更不能再簡化地以二元對立或解殖論述的途徑來解釋主體性以及族群認同的意義。

第三章 鄒族社會變遷概述

梳理社會及文化變遷的現象，可以了解鄒族認同形構的背景因素。鄒族社會變遷從許多不同的面向去描述和討論，而且研究的成果極為豐碩，例如《阿里山鄉誌》(王嵩山等, 2001)即從鄒族的歷史、政事、建設、語言、經濟、衛生保健、宗教禮俗、教育文化、物質文化、表演藝術等等面向，討論鄒族的社會文化及其變遷現象，這些資料的確可以廣泛地蒐集和記錄整體鄒族的社會變遷概況，然而這本書未能聚焦社會文化變遷的議題，放在學術脈絡下進行討論。本論文僅從政治環境、經濟轉型以及基督教傳入部落這三個重要面向，去爬梳鄒族社會文化變遷的歷史過程和當代現象，這三個軸線可以對整體鄒族社會變遷的主要輪廓提出簡明扼要的解釋。研究者認為，和祭儀節慶密切相關的部落觀光發展，其實與政治、經濟以及宗教有其複雜糾葛的關聯性，特別是對文化再現、族群意象以及身分認同都產生關鍵性的影響，至於部落觀光發展的現況，將在第五章的討論予以詳述。再者，將把這些社會文化變遷進一步放在全球化以及後殖民的情境脈絡下，進行討論分析，將鄒族社會文化的變遷置於理論層次之討論，並將此討論作為節慶展演和鄒族認同揉合性、多重性以及流動性的歷史背景和理論視角。

第一節 政治環境—從「革除同化」到「保障扶助」

長期以來，台灣原住民／鄒族均處在殖民統治者所宰制的政治環境，而具多元文化與保障扶助的國家原住民政策，則是近三十年所產生的政治新局勢。政治環境，對族群文化的想像、概念、態度以及對待的方式，均產生極大的作用。可以荷蘭據台時之「土番」¹⁴教化工作為例來說明。荷人據台是第一個將其經濟資本、殖民霸權以及基督宗教信仰融合為一的外來者統治型態，而且將台灣原住民首次納入世界重商主義與強權掠奪的世界體系內。例如在荷人統治期間，尚倚藉

¹⁴ 荷蘭人施教化之地區以平原地區之平埔番為主，尚未施及「生番」地區。

耶穌教之感化力量，屢派宣教師來台傳教，因而學校與教堂共同完成教化任務，藉此協助國家統治權（溫吉, 1999）¹⁵，此段時期荷蘭人令有力之原住民頭目，致力誘導土著番人，洗禮歸入基督教。1639年東印度公司派人來台視察施政情形，其報告土番教化成績中記載：

「感化所及之番社，有新港社、大目降社、目加溜灣社、蕭壠社及麻豆社計五社。在視察時，來加目溜灣社受洗禮試驗者約二千人，其中五十八人受洗禮；來蕭壠社聽教者約計一千四五百人，其中二十六人受洗禮。...西曆一六四三年，經常有學生六百人，其中有能以羅馬字書寫番語者，且受洗禮者達五千四百人。而該番能將譯成之十戒及信條、祈禱文及耶穌問答等背誦。」（溫吉, 1999:12）

這是荷人感化規訓當時台灣土番的主要方式，即學校教育和教會傳教並行，達到其「啟導土番」的目的，在荷人眼中，當時的台灣原住民是原始、落後的民族，需要文明教化，也需要施以宗教救贖。如再進一步看看在新港社的學校教育課程內容（溫吉, 1999, 頁 16）：

上午六時至八時：副校長以番語教授耶穌教問答

上午八時至九時：早餐前後行祈禱，由學生輪流擔任之

上午九時至十時：讀書寫字

上午十時至十一時：校長以番語教授耶穌教問答

正午十二時：由學生輪值朗讀以番語譯成之「白布」一章，使眾生聽之，並祈禱用餐

下午三時至五時：教授荷蘭語

¹⁵ 溫吉編譯（1996）。台灣省文獻會出版。p9-29。

下午六時：與早餐同樣舉行祈禱

這一國家啟導與教化土番的政策，內容與方式，幾乎徹底改造平埔番的生活習俗，其中包括要放棄原來的宗教，改信基督教，在日常生活中接受聖經道理，依循教會餐前祈禱規範，學習荷蘭語言文字及生活文化，以致在今之台南、嘉義地區設立教堂，歸入之信徒眾多，在此可以推測，在放棄傳統信仰之後，傳統祭儀也必然無以維繫，當時的平埔番幾乎已經成荷蘭人樣式，其身分認同已經跨越平埔番的界限，在今天看來，此教化、文明化成果已達到相當成功的地步。

當台灣原住民很早就以「番」的名稱出現在中國的相關文獻中，漢番的識別概念，認為中國是文明的也是進步的，而台灣原住民是化外之民，是居住蠻荒地帶的野蠻人。這種區別我族與他族的系統，其實一直延續到日人據台及光復時期，如日本人稱台灣原住民為「高砂族」，原因也是想擁有對台灣的歷史的先佔權利，目的在建立歷史的延續性，企圖深化台灣原住民和日本的歷史，以及和當代統治之間的從屬關係（張茂桂，1999），並順勢造就了第二次世界大戰「高砂義勇軍」之產生，部份鄒族人也在世界大戰期間加入義勇軍行列，遠征南太平洋為殖民母國效忠。

教化、文明化與同化，始終是日本殖民主義在台灣「理蕃」政策的主軸，鄒族社會出現學校教育是二十世紀初期的事，日人為了皇民化教育的緣故，在達邦村成立「國語傳習所」，主要教授日語，1904年改制為「番童教育所」，即現在達邦國小的前身。學校是統治政權所屬的機構，學校成為「政治同化」的重要機構，所有課程以及教材教法的设计，均以統治政權為主所施加的生活知識和社會價值為根本，學校課程，不僅忽略族群文化內容，而且禁止族人去學習「落後的習俗」。教育的目的是要將原住民改造為「純然的日本人」（藤井志津枝，1997），強力實行其國家主義同化政策，其中的蕃童教育，在同化政策當中被視為最根本的措施。在《理蕃》一書提到：

「蕃童教育的重點在於學習簡易的日語會話、修身的禮節、衛生、實業等有關衛生、農耕、木材加工業，以及能算出工資加減的簡單算術等實用知識。其他尚有唱歌和體育的課程，以唱日本歌的方式灌輸日本文化優越的思想，以體育教育實施變相的軍事操練，這些都是有助於日式生活文化的推展。……另外日方的同化政策中，蕃童特別教育是培育「蕃秀才」的精英教育，來補強日方警政系統，並促使原住民族的社會結構與價值觀趨於根本的崩潰。」（藤井志津枝，1997）

在這樣的國家教育政策中，鄒族兒童接受了日本的教化、同化與文明化的教育，成為依附和效忠日本殖民者的臣民。1945年，戰後的台灣重新成為中國領土，國民政府接收並繼承日本高砂族統治制度，把高砂族更名為「高山族」，或稱「山地同胞」、「山胞」，這樣的稱呼不論是否比日人稱呼之蕃和高砂族更為妥切，但新的統治者成功地將「平地人」和「山地人」作出區別，用山地與平地的二分法，不僅是在地理空間上區別中心與邊陲的差別，在文化的進程上也區別了正統與非正統、進步與落後、文明與野蠻的意義指涉。

從「番」、「野番」、「土番」、「熟番」、「化番」、「生番」、「蕃」、「高砂族」、「高山族」、「山地同胞」、「山地人」等等具有區別意義的名稱，不難看出，不同的外來族群，對台灣原住民，因為自身的優越和強勢的位置，可以對受支配者進行不同的族群想像與社會位置的安排（張茂桂，1999）。這些族群識別系統，是主流社會用來識別境內的「少數他者」和「弱勢他者」，統治族群因為想掌握改變社會組織的力量，完成其「社會再製」和「社會支配」的目的，可以依據自身的需求，進行對「少數他者」的改造、同化和教化工作。從這樣的視角，我們可以理解統治族群所推動的各項政策時所持的殖民主義立場，如「開山撫番」、「蕃童教育」、「高砂族教育所」、「皇民化」、「國民教育」、「國語教育」、「山地生活改善」、「山地平地化」等等系列的的國家政策。於是，鄒族社會原有的社會文化成為必

須革除的迷信，而且是必須同化的落後文明。

總之，這類殖民者的感化、規訓與文明化的政策，均在不同的殖民階段出現，不論是清領時期實施的「開山撫番」政策，日據時期的「理蕃政策」和「皇民化政策」，要改造台灣「蕃人」成為「純然的日本人」；國民政府時期的「中國化政策」以及「山地平地化」政策，基本上都是在我群與他者、中心與邊陲、進步與落後的思維前提下，要原住民「破除迷信，改善祭祀，禁止各項陋習」，並能同化於文明進步的殖民統治者，換言之，殖民統治者的國家文化政策，對原住民而言，無一不是以教化、規訓、現代化、文明化、漢化、平地化或者感化為目的。

在台灣本土化之後的原住民文化政策，可以台灣省政府於 1976 公布「維護山地固有文化實施計畫」作為起點，這時期的國家政策所揭示的大致以尊重多元文化、尊重少數族群、保障與扶助原住民傳統文化為基調，這一政策的轉向，給過去被賦予污名標籤的原住民文化和身分認同，提供了一個新的族群想像空間。這是在本土文化脈絡下所興起的原住民文化復振運動。

在文化復振的脈絡下，國家憲法、法律、政策、學術界及民間社會，對原住民傳統文化的態度，明顯地從歧視、忽略、迴避轉到重視、保障與扶助。如民國八十九年的憲法增修條文第十條納入「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」的文字，國家憲法層次在此宣示要「維護發展」原住民族傳統的語言文化。另外，〈原住民族基本法〉（民國 94 年完成立法）也載明「政府應保存與維護原住民族文化」（第 10 條）、「政府於原住民族地區，應依民族意願，回復原住民族部落及山川傳統名稱」（第 11 條）等內容，這也是政府「保存」、「維護」以及「回復」原住民傳統文化具體的法律依據。又如民國八十七年頒訂之〈原住民族教育法〉的條文中，提出「各級各類學校相關課程及教材，應採多元文化觀點，並納入原住民各族歷史文化及價值觀」（第 18 條）的內容，國家進一步要在學校教育上，具體納入原住民的歷史文化和價值觀，表明重視原住民傳統文化的政策，今天國中小實施的原住民族語教學即是一例。近年來政府

推動多項原住民傳統文化政策，希望藉此提醒族人及主流社會珍惜原住民傳統，如內政部在《紀念日及節日實施條例》中，增列 8 月 1 日為原住民族歲時祭儀節日，此國定假日將可放假一天，目的是鼓勵原住民返鄉參與部落傳統祭儀活動。

當今台灣學術界也興起前所未有的原住民研究榮景，如東華大學成立民族學院，台東大學成立南島文化研究，將台灣原住民社會文化納入大學課程，傳統文化也成為原住民研究的重要領域。如 2008 年起由原住民學者共同投入的「建構台灣原住民族知識體系」之規畫研究，在計畫緣起即提到「試圖以民族教育之實施，讓族群成員重新認識部落傳統文化內涵，塑造完整健全之自我文化認同，以因應外在世界之急速變遷，尋求族群整體的永續發展」（張培倫，2008）。這裏所謂的民族知識體系（Indigenous Knowledge Systems, IKS），汪明輝（2008）進一步以鄒族的知識架構為例，說明民族知識應以傳統文化為根基，內容係以傳統農耕漁獵的知識及其相應的社會文化為主，如傳統領域、語言振興、民族知識、祭典儀式等等。

當代的鄒族知識精英，同樣去蒐集自己族群的傳統文化，作為族群形構和身份認同的論述基礎。如鄒族學者浦忠成（1991）的第一本著作—《鄒族人閒談鄒族事》，即以鄒族人、學者的雙重身份，書寫鄒族傳統社會文化和生活習俗，從此書本內容，即可理解作者所欲再現的鄒族傳統的意圖。這一本著作是鄒族人書寫自身文化的第一本著作，整個目錄均以「鄒族」作為前綴標題，作者「再現鄒族」的用意極為鮮明。浦忠成之博士論文《鄒族神話研究》（1994）及其它著作，如《庫巴之火》（1996）、《台灣鄒族風土神話》（1993）、《敘述性口傳文學的表述》（2000）、《思考原住民》（2002）、《被遺忘的聖域》（2007）以及 2010 年新出版的《台灣原住民族文學史綱》等等，均將原住民傳統文化—神話、傳說、歷史與文學為核心，據以論述民族之社會發展。在文化尋根與復振的論述脈絡下，擁有傳統文化，幾乎就等同於身份、認同與族群歸屬的建構。質言之，身份認同的首

要任務，就要去學習、擁有而且要再現這些獨特美好的傳統，許多當代部落的文化裝飾、工藝建築、歌舞藝術、文史整理、母語教學、飲食文化、節慶展演等活動，都強調獨特傳統的元素，而且原住民研究的論述主軸，同樣也是在尋根與再現傳統的理論視角下進行。

在文化復振的環境脈絡下，鄒族在部落推出系列的相關文化振興措施，重視傳統祭儀的舉行即為一例。在鄒族的戰祭和小米祭中，鄒族長老將儀式流程、意義、器物、神話內涵、儀式禁忌、儀式組織、部落規範等等族群文化內涵，傳授給年青族人。在重建男子會所的過程中，族人將男子會所（*kuba*）的傳統建築形式、施工方法詳細記錄；在戰祭前的一個月左右時間，部落長老帶領族人練習祭儀歌舞，並講述儀式的內容；祭典委員會也製作「祭儀活動簡介」，介紹儀式流程與意義；有時鄒族的知識份子會舉辦部落文化講座或祭儀討論活動，並做儀式記錄、影音蒐集等工作。在整個儀式期間，部落儼然成為一個大型族群文化教室，族人藉此傳承族群文化。在「保障扶助」的國家政策下，原住民也紛紛生產新的族群文化活動，如新節慶的產生，也是受到國家社區營造、農村發展以及觀光發展的影響，促使族人對自我文化產生新的想像和營造行動。

第二節 經濟生產—從「傳統農作」到「商業生產」

祭儀節慶的展演文本，始終受到經濟生產的模塑，我們幾乎可以說「有什麼樣的經濟生產方式，就有什麼樣的祭儀節慶」。我們就接續上述所討論的政治環境，進一步討論殖民統治以及市場經濟所造成的鄒族經濟轉型。鄒族的經濟轉型現象，可以從「殖民者的土地收歸國有與殖產政策」以及「傳統農作轉為商業性生產」的兩種角度去討論。

對原住民社會來說，祭儀和節慶原是支撐社會秩序的信仰支柱，正如涂爾幹在探討宗教基本形式時，即指出了宗教的社會功能，「在原始的社會中，宗教的就是社會的」（涂爾幹，1992），原始宗教對個人形成社會控制力量。早期的崇拜

和儀式跟實際生活內容、生產方式和心理需求密切相關，社會組織和宗教信仰之間，可謂犬牙相制，複雜交錯。馬克斯認為：「有什麼樣的生產方式，基本上就有什麼樣的政治制度、政治觀點、社會思想和社會文化，也就是說，有什麼樣的社會生產力，則決定了生產方式，所以在生產力新的發展水平上建立了新的生產方式和生產關係。」（引自許澤新主編政治經濟學辭典，頁 69-70）。這說明了一個社會變遷的關鍵動力是生產力，而生產力包括了生產方式和生產關係，其具體內容，包括勞動力、生產工具、生產技術、生產原料以及新興作物外，還包含了屬於知識與觀念層次的生產力，如文化資本（如土地利用的觀念）及社會資本（如人際網絡）等。當一個社會引進新的生產方式，將會直接影響生產關係，造成社會關係與結構的重組，改變原有社會分工、消費方式、物品交換、社會組織、法律規範、社會地位、社會價值、宗教信仰以及意識型態等等。

再者，引起生產方式與生產關係改變的模式，大致分為兩大類，即自發性的發展與被動性的發展。揆諸台灣殖民歷過程的來看，鄒族近百年來的生產方式之改變，顯而易見是屬於被動性的社會發展，亦即依附台灣社會的發展，被動地改變生產力。蔡宏進（2002）教授認為：

「影響世界性的依賴結構的因素包括世界經濟的發展方式、資本主義的經濟優勢及存在於邊陲國家內部的經濟關係或結構。歷史上的依賴可分三種類型，即（1）殖民式的依賴，（2）十九世紀末的金融與工業的依賴，（3）戰後的多國公司的依賴。這些不同類型的依賴都共同制約了依賴國的內部的經濟結構。」

這樣的依賴發展關係，兩者之間則形成了「核心—邊陲」、「都會—衛星」的不平等關係。依賴者受到核心地區的牽引、限制或剝削，致使其生產結構產生不均衡的發展，甚至是畸形的發展。自鄒族與外來文明接觸之後，即被動接受新的

生產技術和方式，如日據時期末期開始引進水稻耕種與光復之後推動培植高山經濟作物。據學者研究，台灣高山原住民，約在五、六十年代開始，便脫離傳統自給自足的農作型態，進入講求技術和資本的市場性農作，生產方式受到市場價格或供求律運作的控制（黃應貴，1986），加上國家原住民土地管理政策，縮減鄒族傳統領域範圍，這整個生產型態的轉型，是依附在台灣經濟發展的脈絡下開展，引起鄒族生產方式與社會關係的「被動重組」。於是，許多作為商品交易的農作物和耕作方式，順勢推廣到山區，幾十年來未曾中斷，除了作為主食的水稻之外，鄒族人在山坡地上栽種杉木、麻六甲樹、油桐、山茶樹、桂竹、麻竹和板栗等水土保持作物；在地勢較平緩的台地上，種植高冷蔬菜、花卉、愛玉子等作物，近年來更是大量開發山坡地，種植高經濟作物，包括茶葉和山葵等；又為了迎接山區休閒觀光，現在鄒人開始經營高山休閒農莊，或闢建民宿，投資新興的原住民觀光事業。這樣的產業型態轉變，對鄒族人來說暨快速又陌生。

我們可以爬梳鄒族所涉及的土地利用及殖產政策，以理解鄒族經濟生產的「依附型」特質。十七世紀以降，殖民政權陸續統治台灣，政府對原住民傳統土地所有權與土地利用的法制規畫，始終充斥著統治者的價值觀（王泰升等，1997）¹⁶。如明清時期的「開山撫番」政策，台灣原住民逐步同化成為化番或熟番；荷西時期，台灣也進一步被迫納入世界經濟掠奪和生產體系，改變了生產方式和生產關係；日據時期，施行高壓統治，理蕃計畫以「綏撫」、「取締」、「授產」、「圍堵」以及最後的「討蕃政策」，其目的是以殖民主義者的「殖產」為最終目的，特別是要強佔台灣山區的樟腦資源，認為原住民並無擁有其傳統生活領域的所有權（藤井志津枝，1997），並以各種法令政策強制將原住民土地收歸國有。據《原住民保留地政策與問題之研究》（李承恕，1999）指出，「保留地政策」對日本帝國主義而言，是為了讓日本資本開發樟腦、伐木業的關鍵性政策，為了便利開發，將原住民生活區域隔離，設立「蕃地」特別行政區。1928年，日本政府完成台

¹⁶ 《台灣原住民的法律地位》。行政院國家科學委員會專題研究計畫。

灣地區林野調查事業後，制定「森林事業規程」，依土地性質的不同將土地區分為三類：「要存置林野」（約 109 萬餘公頃）、「準要存置林野」（約 20 萬公頃）、以及不要存置林野（7.7 萬公頃）。其中「準要存置林野」是作為原住民活動區域，亦即今日原住民保留地前身。所謂的「保留地政策」，是日本帝國主義為遂行其山地資源之掠奪，目的是在於經濟開發的利益，亦即是殖民政府的統治完全是根植於母國之需求而開發、管理，同時防止原住民反抗所採取的政策。其殖產的目的，不過是要藉著推動原住民定耕型的水田開發以及水稻耕作，逐漸改變原住民傳統遊耕型態的土地利用習俗，達到其掠奪山林資源及土地管理之目的（藤井志津枝，1997）。所以日據時期的土地收歸國有及殖產政策，是以隔離、管制、剝削的殖民式經濟發展，對於原住民傳統經濟型態快速予以改造。

1945 年，國民政府幾乎承繼日據時期之土地政策，將原住民土地限縮於「山地保留地」之內，推動定耕經濟農業，引進水稻耕作，嚴厲禁止傳統刀耕火墾和狩獵活動（顏愛靜，1999）。當代台灣原住民的土地管理政策，主要是延續日據時期「理蕃五年計畫」（1910）土地政策。國民政府基於原住民之生計及推行山地行政之用，將原日據時代的「準要存置林野」，改名為「山地保留地」，並於民國三十七年頒布「台灣省各縣山地保留地管理辦法」，此為國民政府最早的原住民土地政策。李承恕（1999）認為，原住民保留地畫設的目的，基本上是基於幾個面向考量：歷史意義、文化存續、維持生計、國土保安、行政管理以及放任發展等六項。原住民保留地，雖然不像日本完全以隔離管制為政策，但仍未積極扶助原住民的土地利用和經濟發展，李承恕認為，原住民的保留地制度就存在幾項嚴重的問題：一、保留地大都屬於邊際土地，耕地不足，僅適宜造林；二、保留地範圍多與國家公園、水源水質保護區、特定水土保持區、河川集水區及保安林地重疊，使原住民土地利用（含居住、生產和農耕等）同時受到多項相關法令的限制，無法兼顧經濟開發與生態保育；三、保留地之土地權屬常發生爭議；四、保留地管理機制未能隨時配合經濟發展作適度調整，平地資金及技術進入山地社

會的結果，反而造成保留地的流失。總之，原住民保留地政策之目的過於狹隘、土地權利歸屬缺乏彈性、管理組織鬆散等缺失下，在強調原住民生計、文化延續與生態維護世界潮流下，原住民經濟生產始終未能得到妥善的發展規畫。

再討論商業性生產對鄒族經濟轉型的衝擊。鄒族的傳統農作，主要以自給自主的小米耕作為主，一般則稱之為傳統農作或原始經濟模式。小米田採取土地輪耕、家族共同生產的型態，小米田除了種植小米外，還種植其它蔬菜雜糧，一塊土地收成多樣的農作物，加上獵場的狩獵所得，家族便賴以維生。與之相應的農耕儀式，即鄒族的小米祭儀、戰祭和禳祓祈福儀式，藉著原始的儀式過程，將族人的土地、個人生命、家族關係、部落歷史以及超自然的神靈，連結成一個親屬紐帶。

1960 年代前後，部落快速地納入資本化市場體系之後，自給自足的小米耕作也逐漸被商業性生產的作物所取代。基於市場消費和貨幣的需求，族人紛紛改種經濟作物，近三十年的時間，原來的小米田逐漸成為山茶、油桐子、梅子、竹筍、愛玉、板栗、山葵、高山蔬菜、花卉、茶葉、甜柿、杉木等等作物。為了市場利潤，經濟作物講求量多、快速收成、種植技術以及熟悉市場網絡，因而改變部落生產方式、組織、技術以及生產關係，經濟性農作講求效率、成本效益與私有化，為了達到現代化管理的目的，耕地必須改為單一化作物，施以重肥、猛葯，這也迫使家族共同生產方式，改為個人私有化的生產競爭，直接衝擊了族人原本的親屬紐帶。

傳統農業和經濟農業的最大不同，在於基本的運作邏輯，即資本擁有、農業技術和市場網絡。經濟農作，為的是農產品的商業化，而農民種植，基本上不再是為了生活所需，而是要符應市場體系的產品需求，農民的勞動，是為了更多的貨幣積累，所以與傳統所謂的「農業即生活」的型態相當不同，馬克斯認為這是「異化勞動」。茶事業，不同於自給自足的農業，它是典型的經濟農業，需要高成本、高技術與高風險的投資。其所有過程中，從土地選擇、土壤分析、機械開

墾、水土保持、茶苗種植、灌溉設施、農葯與肥料、茶葉採收、茶廠興建與茶葉製作，一直到茶葉包裝和行銷，這一連串的農務，不但需要足夠的資本（如人力、土地和財力）、專業技術（如施肥、栽培管理和製茶），而且還要有通暢的行銷網絡，這些因素環環相扣，缺一不可，整個過程需要豐富的農業知識和嚴謹的企業經營理念，才能保證在投資之後回收獲利。

資本化後的部落經濟，讓貨幣消費文化形塑著部落經濟生產方式，不但取代了自給自足的傳統生活—小米、旱稻、狩獵等等，也改變了原住民的簡單、質樸、自足、社區依賴與族群認同的社會價值，部落的食衣住行育樂，早已被迫嚴重依賴貨幣的積累和使用。被大環境所牽引或誘惑而投入茶事業的鄒族，除了保留地可以利用之外（原住民族傳統領域也被諸如森林法、野生動物保育法、水土保持法等等法令限制而無法使用），基本上就沒有其它足夠的資本、技術和網絡等投資籌碼，質言之，在上述茶事業的經營中，所需的資本、技術和管理，都需要大量的貨幣資本，而原住民往往因無法提出足夠的擔保品，所以不易從銀行融資或信代取得足夠的貨幣資本，所以在茶葉市場競爭的場域中已經完全處於弱勢的地位。資本弱勢，意味著將被嚴重宰制於市場機制。於是，在生產剝削、市場支配、社會再製的惡性循環之下，族人也被迫處在整個市場體系下的底層。

講求科技、資本和網絡的世界市場，對部落族人而言，既新奇陌生又隱含陷阱，然而卻必須與之起舞。資本積累、商品化、崇拜效率和技術革命，導致部落原有的生產知識、方式和生產關係，面臨嚴苛的挑戰。部落資本化，把原住民社會從自足豐裕的狀態，硬生生地把原住民帶往商品生產線上，束縛在市場的邊陲底層，依賴一個弱肉強食的市場。現在鄒族部落觀光的发展，雖然強調地方文化的特性，但在許多方面依然是在商業性生產邏輯與文化中展開。

第三節 宗教轉換—從「傳統宗教」到「基督教」

從人類學、民族學的研究以及觀察鄒族的宗教儀式，鄒族傳統宗教信仰係屬

多神靈信仰，然而傳統信仰在外來宗教進入部落之後，已發生巨大的轉換，部落宗教象徵系統，除了男子會所以及祭屋之外，部落教堂幾乎已經取代成為族人主要的宗教活動空間。

最早傳入鄒族部落的外來宗教應屬日本神社。1933年日本政府在六個鄒族部落建造神社，¹⁷神社每年有春、秋兩次祭典，日式宗教已經相當程度地融入鄒族的日常生活，加上日人以改善鄒族傳統宗教及生蕃習俗為由，要求族人信奉神社。日本政府並於昭和8年（1933）4月，在特富野、達邦兩個鄒族大社，趁男子集會所的修建祭，將自收藏在會所敵首籠的人頭骨，舉行埋葬儀式，其目的是要徹底廢除鄒族傳統的人骨及獸骨崇拜（張駿嘉，2007）。日本的神社信仰，帶有統治者的強制性，要求族人放棄傳統迷信，雖然如此，鄒族基本上還是維持相當完整的各類祭儀。

1946年，長老教會由嘉義市東門教會的牧師，在阿里山達邦國小用幻燈片傳教，此為達邦鄒族人首次接觸基督長老教會（王嵩山，1995，p166），並於1951年建立第一座西洋宗教教堂。又1956年，真耶穌教會傳入樂野村建立教會，接著天主教在1960年傳入鄒族，也建立了教會。到目前為止，西洋宗教的教堂數為二十五間（參考表3.1），阿里山鄒族七個村落，幾乎都有三間教堂，宗教人口佔鄒族人口比例近七成（張駿嘉，2003）；根據台灣省民政廳的統計報告（1993），整個台灣原住民擁有宗教信仰的人口佔75.79%，其中信奉基督教¹⁸就佔86.86%，而山地原住民就佔97.22%，由此可知，台灣原住民社會宗教信仰的轉變非常大，而且以信奉基督教為主。

¹⁷ 建造神社的部落包括達邦、特富野、樂野、來吉、山美、里佳等。參1999年《阿里山鄉誌》，頁517-518，以及1941年之《理蕃之友》，8月號，頁8。

¹⁸ 廣義之基督教包含新教（即通稱之基督教）和舊教（天主教），以下用法同。

表 3.1：基督教鄒族村落教堂數統計表

教會別 村別	真耶穌教會	天主教會	長老教會	合計
里佳村	1	1	1	3
達邦村	1	3	2	6
樂野村	1	1	1	3
來吉村	0	1	1	2
新美村	1	1	1	3
山美村	1	1	1	3
茶山村	2	0	1	3
嘉義市	1(祈禱所)	1(學生中心)	0	2
合計	8	9	8	25

資料來源：2008 年研究者整理。

台灣光復初期的十幾年，這時鄒族紛紛放棄傳統宗教，洗禮歸入「新宗教」。鄒族傳統信仰乃屬「多神信仰」，鄒族傳統的神靈就有十幾個，新宗教乃「一神宗教」，基督教的十誡第一條即：「除了我以外不可有別的神」¹⁹，從宗教歷史發展來看，基督教是屬於排他性強的制度化宗教，所以當一神宗教傳入部落，就立即和傳統宗教發生排擠作用，甚至發生衝突的事件，亦即既接受了基督教一神信仰，教會就不能容忍別的任何宗教信仰，族人必須放棄鄒族宗教，如長老教會的牧師曾經將戰祭所需要的神樹砍伐枯死²⁰、真耶穌教會反對信徒參與任何形式的傳統祭儀活動²¹。張峻嘉（2003:127）認為，由於傳統社會階層制度之強屬性，反映在其對宗教的選擇，例如兩大社的頭目、長老都選擇天主教，大社的教會數

¹⁹ 聖經，出埃乃記二十章第三節。

²⁰ 研究者田野調查札記資料。

²¹ 研究者田野調查札記資料。

量與規模，天主教大於長老教會，並大於真耶穌教會。真耶穌教會反而在比較不具有傳統階層束縛之新興部落得以發展。另外，部落三個教派之階層特質，天主教大於長老教會，也大於真耶穌教會。換言之，教會的屬性與鄒族傳統社會特質，多少決定了教會宣教的空間差異性。基於這樣的差異因素，天主教較容易在鄒族大社深入宣教，而真耶穌教則在遠離大社傳統祭儀的地方傳教較為興旺。

長老教會以及真耶穌教會傳入部落之時，由於其鮮明的宗教排他性色彩，長老教會牧師曾將特富野社男子會所廣場上的赤榕樹砍倒，以致特富野社的戰祭中斷了十七年之久。基於宗教衝突事件，使得族人對傳統祭典的認知，產生極大的分歧或矛盾。在保存或放棄傳統宗教兩種態度之間，經常出現游移在兩種信仰之間的兩難困境。天主教則稍異於前兩種教會，他們基於 1962 年梵二大公會議主張與當地文化對話的精神，對鄒族傳統文化和祭典活動維持相對寬容的態度，因此鄒族傳統祭儀的主要代表人物，包括頭目和主祭長老，大都選擇天主教接受洗禮（表 3.2）。根據部落長老的說法，他們認為只有天主教才允許族人繼續舉行他們的傳統文化和祭儀，而且教會神父也會親自參加祭儀活動。在這樣的情況下，歸入天主教的目的如果是為了能保存部分的傳統儀式，此現象其實相當弔詭，因為兩種信仰已經並被置在一起，共同存在。浦英雄神父（2007）認為，天主教本土化主要的精神是在於尊重當地傳統文化及生活習俗，「不論是為個體或不同族群的原住民，將維護其生活、文化或社會等發展的空間」，希望教會對在地文化多一些對話和包容。在這裏我們觀察到的是頭目長老帶領祭儀主祭者「先行」參加天主教的彌撒，因而可以合理的推測，這些長老所持的宗教終極救贖觀念是歸依在天主教底下。天主教這一組織龐大的教會，其實有它一貫的基本教義維持它的信仰基礎，只是在面對不同的宗教所呈現的態度，是以對話、互動和諒解的宗教本土化形式呈現，這些互動的表面形式，其實是無法撼動天主教的基本信仰。

如果參考天主教梵二大公會議的「教會對非基督宗教態度宣言」，第一條就言明：

22

各民族原是一個團體，同出一源，因為天主曾使全人類居住在世界各地，他們也同有一個最後歸宿，就是天主，祂的照顧、慈善的實證，以及救援的計畫，普及於所有的人，直到被選的人集合到聖城，……各民族都將在祂的光明中行走。

在天主教的信仰中認為居住在世界各地的全人類，都將以天主為最後的歸宿，而且「各民族都將在祂的光明中行走」，這也說明天主教雖然在面對原住民／鄒族的傳統儀式持著接納寬容的態度，但兩種宗教的優位性在此則極為明顯，也因此讓族人在當代祭儀的操作實踐上必然產生極大的意義轉向。在採訪天主教老信徒的過程中也可以印證這種現象，例如研究者問及，「為什麼頭目會接受天主教信仰而且接受領洗」，一位婦女（頭目的女兒）表示：

其實長老教會和真耶穌教會是先傳到部落來，天主教是在後面才來的，父親一直不肯接受這兩個教會，因為信了這教會，就不能再舉行祭儀，一直到天主教來之後，傳禮士神父²³告訴我們，信天主教之後，你們還是可以繼續做傳統祭儀，不必把那些鄒族文化廢棄，傳禮士神父要在部落辦理第一次的彌撒，那時還沒有教堂，他要求就在男子會所舉行，那時部落的長老認為神父不會排斥傳統祭儀，就同意在男子會所舉行彌撒儀式，那時父親和幾個長老也參加彌撒。（2010年研究者採訪記錄）。

天主教「禮儀本地化」的具體努力成果，包括禮儀的語言、儀式、空間以及

²² 摘錄天主教梵二大公會議「教會對非基督宗教態度宣言」。

²³ 傳神父是第一位派駐鄒族部落傳教的德國籍神父，除從事教會的宣教外，也積極關懷族人經濟及教育工作，他在嘉義市成立「禮士學生中心」，照顧部落孩子之升學及生活，至今仍繼續運作，獲得族人的尊敬。

禮儀的神學均可觀察其對原住民文化的尊重和寬容，如鄒族彌撒本即於 1989 年在鄒族部落天主教教堂開始使用，另外鄒族天主教會亡者殯葬儀式，部份儀節擷取鄒族的祭歌，彌撒也多採用鄒語舉行儀式。²⁴在天主教的「融合地方文化」梵二神學精神，使天主教徒逐漸能接受「天上的宗教神靈其實是一體的，沒有相互衝突」以及「鄒族的宗教本來就是多神靈的宗教，所以不同宗教是可以融合、互動或並存的，牠們都是庇佑族人，要求族人導向善良的神靈」這樣的觀念。這樣的發展就可以理解，為什麼每當要舉行小米祭或戰祭之前，特富野社的頭目總會帶領各家族的儀式主祭者前往天主堂舉行教堂的彌撒儀式。

在訪談一人位鄒族的巫師，這位巫師也接受天主教的領洗，他也認為傳統宗教和現代宗教並不衝突，可以同時保存，他認為傳統與現代兩種宗教有些功能不太一樣，可以互補，例如族人信了現代宗教，自己遇上靈異上的問題，如一連串的惡夢，²⁵或者在獵區或河區染上怪病，²⁶傳統鄒族認為這一類的疾病和噩運是和超自然的神靈詛咒有關，有的族人就算已經領洗成為基督徒，但很多時候並不會全然交託給上帝耶穌基督，而是找巫師施法術解除，因而巫師仍然在鄒族社會中，特別是在宗教領域中扮演一定程度的社會角色。

²⁴ 被發派到鄒族部落的外籍神父，均相當熟練鄒語，在教會彌撒以及平日和年長信徒溝通，大致以鄒語為主，例如溫安東（Anton Weber）神父，其鄒語熟練程度甚至比族人還精通。

²⁵ 鄒族的惡夢包括夢見大水、崩山、火、蛇、牛、死去的親人、掉牙齒等等；吉夢則包括夢見鐵器、新開的路、遇人賜糯米糕、美女、玉山、日出、新衣飾等等。

²⁶ 鄒族認為如果觸犯獵場和河區的規範，可能會觸怒土地神（鄒語稱 *ake-mameoi*，在鄒族宗教信仰中是掌管土地的神靈），也可能會遭到獵場或河區主人的詛咒，因而染上身體及精神方面的怪疾，此類怪病鄒語稱為 *meya-hupa*（染上獵場之疾病）、*meya-coeha*（染上河區的疾病），*molo ngx*（在森林間突然染上精神方面的怪疾）。

表 3.2：鄒族小米祭各氏族主祭之宗教信仰

特富野社

汪氏 <i>peongsi</i>	天主教
陳氏 <i>akuyana</i>	天主教
石氏(一) <i>eiskana</i>	天主教
石氏(二) <i>voyuana</i>	天主教
高氏 <i>yata'uyonana</i>	天主教
浦氏 <i>poiconu</i>	天主教
杜氏 <i>tosku</i>	天主教
湯氏 <i>luheacana</i>	長老教
鄭氏 <i>tiakiana</i>	天主教
武氏 <i>muknana</i>	天主教

達邦社：(計十三個氏族)

汪氏(頭目) <i>peongsi</i>	天主教
吳氏 <i>ueongana</i>	天主教
莊氏(一) <i>yoifoana</i>	天主教
莊氏(二) <i>noacachiana</i>	長老教
溫氏(一) <i>e'ucna</i>	天主教
溫氏(二) <i>e'ucna</i>	天主教
方氏(一) <i>kubana</i>	天主教
方氏(二) <i>fiteuana</i>	長老教
毛氏 <i>moe'oana</i>	天主教
杜氏 <i>tosku</i>	長老教
洋氏 <i>yasaki</i>	長老教

楊氏 <i>yakumangana</i>	天主教
安氏 <i>yasiungu</i>	長老教

資料來源：2008 年研究者整理

基督教憑藉其現代化之教會組織推動宣教事工，包括教堂禮拜、宗教教育、宗教研究、宗教關懷、生命禮儀（主要包括洗禮、結婚禮、葬禮等）以及各教派專屬之宗教節慶（如真耶穌教會之靈恩佈道會、天主教之復活節以及長老教會之聖誕節等等），基督教活動已經深入到大部份鄒族的日常生活。教會成為主持族人重要的生活禮俗的主要成員，從族人出生、結婚、社會關懷致往生告別儀式，都由教會人員辦理相關事務，基督信仰和教會儼然成為鄒族終極救贖的象徵。因而，教會已經相當程度地取代了男子會所和小米祭屋原本的社會功能和信仰依。基督教信仰對當代鄒族的族群性、族群意識以及身分認同，均產生前所未有的模塑力量，至今依然如此。

在二十世紀末期，基於解放神學的宗教轉向以及台灣本土化運動兩股社會力量的牽引和影響，宗教排斥現象在長老教會似有逐漸緩和的現象，例如教會牧師參與鄒語工作室族語振興工作，或辦理鄒族傳統工藝訓練，或致力於鄒族社區營造工作，這些文化傳承和社區營造均有一定的成果。長老教會牧師雖不禁止信徒參與祭典活動，但也不鼓勵信徒直接擔任儀式主持人。鄒族基於宗教信仰的因素排斥傳統祭儀，並嚴格禁止信徒參加部落的任何祭儀活動，應屬真耶穌教會。真耶穌教會排斥傳統祭儀的主要理由，在於其五大基本教義：²⁷「洗禮」、「洗腳禮」、「聖餐禮」、「安息日」以及「聖靈」。另外教會以信奉天上的獨一真神基督耶穌，認為只有謹守五大教義、摩西十誡以及聖經的教訓，才能得到靈魂的永生，也相信真耶穌教會是世界唯一得救的教會，其它的任何教派，包括原住民的任何傳統信仰，都不是照真神的旨意建立的信仰，它們終將無法得著最終的來生救贖。

²⁷ 對真耶穌教會的相關論述可參閱真耶穌教會台灣總會網站：<http://www.tjc.org.tw/>

真耶穌教會於 1917 年創設大陸北平，1926 年傳入台灣，在台宣教至今已逾 80 年，1954 年前後傳入鄒族部落，至今已逾半個世紀。研究者在採訪早期的第一批信徒，她說：

以前我去過浸信會、長老教會，也到過天主教會。過了一段時間，長老會的配給物品增加了，當時我已經聽到真耶穌教會的教義，他們說，真正的基督徒，行為應符合聖經的道理。長老會的信徒就強力阻止，他們說不可以想要到別教會，因為教會的配給將會增加很多，如果你離開了，將要如何過日子，像我們這樣生活困苦，沒有吃的，也沒有穿的，你卻還要離開，據說發抖的教會（真耶穌教會）是沒有配給物品，你真的離開的話生活將會非常辛苦。雖然我聽到他們說，配給的東西會很多，我心裏從未再想留在長老會，因為我曾稍微聽過，要信奉真神的真理，行為應要如何，我經常把這事放在心上，我說要離開，改變信仰，因為這是最需要的教會。所以就決定留在會發抖的教會，也就是真耶穌教會。（1994 年採訪，報導人以鄒語口述，研究者中文逐句翻譯）

這一段相當長的文字，其重點主要在於接受真耶穌教會的曲折過程，她先從浸信會開始，經過天主教和長老教會，最後成為真耶穌教會的信徒，她的理由是「希望找到一個可以得到屬靈救贖的教會」。從這位鄒族女性的信仰轉變，可以看出她將傳統的族群歸屬意識，轉換成對基督信仰的依附和盼望，傳統的鄒族性已經被解構甚至被顛覆，在這位教會信徒的信仰世界中，傳統祭儀的神聖事物和象徵已經被基督教信仰體系所置換。

「來生的救贖盼望」一直是真耶穌教會所強調的喜訊，甚至於認為信徒要為基督而活，因為生命不再屬於世界，是屬於基督的。教會也強調星期六為安息聖日，強調得天國基業的憑據聖靈，這些都與天主教、長老教存在極大的差異。因

為這樣的宗教基本教義與信仰特質，真耶穌教會成為排斥其它宗教的教會，甚至認為傳統祭儀是屬於魔鬼撒旦，最後將往陰間地獄，受永遠之苦。另外，教會也禁止信徒飲酒、抽煙、吃檳榔，認為這些行為都無法造就人。就教會屬性來觀察，真耶穌教會對教會信仰的熱心和凝聚力，大於其它兩教派，信徒樂於與世俗活動隔絕，只要能持守信仰即可。這是在當代對於新信仰的渴望和需求，而且已經是心甘情願地以這種方式存在。

基督教信仰對祭儀節慶以及身分認同的模塑力量，本論文將焦點放在鄒族多神靈信仰與基督教獨一神觀之間的衝突、接納和置換（displace）的過程，族人在這樣的排擠、衝突與互動中，如何將新宗教作為終極救贖的象徵，又如何改變傳統祭儀的屬性、形式、功能和意義，以利於持續舉行，並接軌當代生活需求。其次，族人在傳統祭儀與新宗教之間的游移現象，族人試圖在兩種宗教之間找到對話、互動、協商的平衡點。

第四節 後殖民情境下的鄒族社會

從政治環境、基督教傳入、經濟轉型以及部落觀光發展等不同面向，討論鄒族社會文化的變遷現象之後，現在要進一步以全球化和後殖民的概念來討論鄒族的社會文化變遷，因為不論從何種面向，包括物質文化和精神文化等各類面向，其實都可以爬梳的變遷歷史過程和當代的現象，以全球化與後殖民的視角討論這些現象，是將鄒族社會文化變遷提至理論層次的分析討論。

鄒族社會在現代化全球化的牽動下，社會文化產生快速且巨大的變遷，在全球化的理論視角下，鄒族已經無法在封閉的世界中存在。全球化，讓世界的文化元素快速地流動，讓全世界的關係更為拉近，人與人之間、族群與族群之間、不同文化之間、國與國之間，都在全球化的開展和運作下，變得更为緊密，簡言之，一個人或族群的生活，已經在全球連結、多元互動的複雜關係上，發生巨大又無從拒棄的改變。

從互動與關係的面向來看，全球化可以視為「全球相依程度的強化與多元關連性」，這使得全球的財貨、資本、人口、物質產品、知識、訊息、影像、意識型態、污染、價值、犯罪、流行時尚及宗教信仰等等文明，跨過地域版圖之限制，快速地在全球地域之間傳播、流動或使用。Tomlinson (1999) 用「複雜關連性」(complex connectivity)、「鄰近感」(proximity)、解領域化 (deterritorialization) 以及「全球一致性」(global unicity) 來描述全球化的特性。全球化的另一特性是「時空壓縮」(time-space compression)。在這樣的語境下，全球化使得人類社會成為一個即時互動的社會。Jeff Lewis (2002: 335-338) 也提出全球化有幾下列幾項特質：首先，不同的國族與文化之間的溝通互動頻繁和擴大；其次，全球化逐步形構一個世界體系 (world system)，在此體系中，全球各地方的經濟、社區、文化和政治都被納入國際化的形式，亦即逐漸形成「地球村」，使得不同的人群、國族和文化互動，並產生揉合 (hybridization) 的新形式；第三，由於不同的國族、人群和文化採取現代化 (modernization) 以及西方化 (Westernization) 的全球化過程，因而有均質化 (homogenization) 的趨勢，特別是以美國為中心的文化提供了可以作為摹仿的豐富資源；最後，在全球化的脈絡中，不同的國族、人群更能將具有地方性、異質性的文化，提供作為全球參與的方式。

因而全球化的形成過程，透過經濟、影音、資訊、電影、電話、金融、政治、意識型態、多國企業、旅遊觀光業、全球性組織的快速流動，使得地方文化的實踐、展演的過程，也因為族群國族疆界的瓦解、資訊的快速流動、融合、挪用、移植與混合的現象。在全球化的語境和脈絡下，要談族群認同，無法再以傳統的解殖論述、對抗作為唯一的分析取徑，特別是原住民的新新族群，這一代族人所面對的全球化現象，在未來可預見的年代，它的速度將會加快，它的密度也會增加。全球化也許會造成傳統文化的末日，但也有人認為，全球化將會帶給新的文化繁盛。因而要談一個族群身分認同，也就註定要納入全球化這個模塑因素，考量族群在全球文化體系中所處的位置以及扮演的可能角色，例如思考族群如何與

世界接軌，並創造差異文化的可能性。

另外，在全球化的過程中，運輸、傳播設施，以及全球資本主義的制度性支持（世界銀行、國際貨幣基金等），似乎合謀協力降低了地方的重要性，使地方文化變得沒有那麼獨特，造成了地方文化的同質化。文化臣服於一直消逝中的時間和空間。在提及全球化的脈絡下 Massey（1997）則討論了另外一個類型的「地方感」——多樣與混種。他認為這種地方感顯然不是一個試圖與廣大世界疏隔的地方，而是由更廣大的世界中，持續不斷改變元素組成的地方，她認為這是一種新的「外向」、「進步」與「全球」的地方感，其特徵包括地方只是種過程、由外界定義地方、多元文化等，在全球化的脈絡下所模塑的地方文化展演，也因著文化的流動、跨界、融合而呈現多元揉合的情形，我們可以說，地方文化的展演是一種過程，它經常是由外界互動去定義的，而且它是多元認同的場域。換言之，地方文化它不是靜止或固定不變的，而是在流變之中持續展演。在全球化的脈絡下，鄒族社會也面臨持續的變遷。鄒族社會文化變遷所造成的牽動，不但造成社會瓦解與分化的現象，也造成文化交互混溶的情形，這些變遷均造成節慶展演文化的混融現象，藉此探討身分認同的特質，以及身分認同的根源與路徑。茲略述此三種社會力量造成的社會文化變遷。

在全球化的文化流動中，真實的文化傳統幾乎是留不住的。張小虹（2007）認為，在全球化脈絡中，許多「真文化」與「假文化」的界線已經快速瓦解變動，她認為應重新為「假」這個現象賦予分析上的意義，她提出「假借、假用、假道、假他人、假他國、繞道借徑、假到不再分得清楚自我與他者、外國與本土、原版與拷貝、在地與全球」新的分析視角。她提出「真」與「假」的去畛域化或解領域化，以及「假」的創造動量，因而「假」的意義已經跳出真／假二元對立之外。她將「四不像」轉譯為「似不像」的分析取徑，推翻「本源」、「原型」的預設，認為「假」的文化現象也是「真」的，因為它同樣擁有創造動量，它的結果是「真」與「假」沒有界線，充分開展了來自全球化流動中的「意象撞疊」，讓文化產生

多重的邊界、意義。

在全球化的影響下，鄒族各類社會文化的變遷陸續產生，特別是在 1960 年代之後，新科技陸續進入鄒族部落，如電話、電視、家庭電器用品、現代建築形式、對外交通動線、汽機車、農業機具等等現代化設施，均推動鄒族部落生活型態的快速轉型，新科技也讓族人脫離傳統的生活文化。以數位科技為例，二十世紀末，網絡科技包括電腦以及無線電話，陸續進入鄒族部落。「網路世界使城鄉接軌，她是進入二十一世紀必備的一把鑰匙」²⁸。電腦數位科技憑其快速又無遠弗屆的特性，在短短的幾年之內進入部落，學校以及社區發展協會將之納入教學課程，族人擔心自己無法進入「網路的時代」，淪為數位時代的新文盲，紛紛學習電腦科技。族人相信數位科技可以提昇學習成效，部落族人期待藉數位科技撬開現代化之門，而且數位科技可以幫助原住民社會經濟地位向上流動，發展數位科技是原住民社會發展的希望工程。因此，二十世紀末開始，電腦網路科技逐漸成了部落生活的必須品，學校實施電腦教學，家庭購買電腦，甚至在二十一世紀初，已陸續出現部落網咖，提供年青族人新的網路世界。

雖然電腦網路快速進入部落，然而原住民部落在地理位置上的邊陲性，部落族人進入「電腦網路」的時間就比都會地區來得慢，甚至成為網路世界的次等公民。國眾電腦公司加盟商的主管表示：「原住民雖然在這兩年當中增加了使用網路的時間，但關鍵在於上網的時間比城市慢了好幾年，在一日千里的數位科技競爭下，原住民還是輸在起跑點上。」²⁹他談到在部落的電腦銷售經驗中他表示：「原住民購買電腦的等級普遍比較低，這可能是考慮價格因素，最新的產品總是慢些時間才會來到部落，甚至有很多原住民只能買到最陽春的配備」；在電腦維修服務也常有這樣的情況，他表示「部落的客戶在簡易維修能力上也比較弱，我經常開車幾個小時上山，到客戶那裏只是調整電腦的設定系統，幾分鐘就完工，要收費也不對，不收費也不對，部落的電腦很像是電腦市場的孤兒，沒有經銷商

²⁸ 摘自 1994 研究者服務之達邦國小電腦班之課程講議。

²⁹ 1994 年研究者採訪記錄。

願意接這些生意。」所以在硬體設備無法享受與城市同等級的產品和售後服務。在電腦數位科技的來臨之際，部落族人也憑藉其社會經濟能力，進行新的科技挑戰。

因為數位科技之推力，這些數位知識份子儼然成為部落的「新數位權貴」，是數位科技所形成的新的階層。這些部落新興階層能快速同步接收主流社會的資訊，但同時也快速脫離部落的生活節奏、人際關係和價值觀，這種數位科技所造成的結果，也可能鬆動了原本穩固封閉的部落知識體系和權力關係。一位部落社區發展協會理事長表示：「這些 e 世代族人整天坐在電腦面前，對部落的事物完全不關心」；部落長老也說：「電腦到底有什麼吸引力，年青人整天抱著不放，我們老一輩的人真無法和他們溝通」；也有父母親認為：「等孩子們長大了，部落的秩序將完全改觀」³⁰。這些擁有數位科技能力的族人在電腦世界中找到新網絡、新互動關係以及新的生活文化，資訊快速流通互動，新舊雜揉，也意味著傳統的部落意識、部落共同體已經快速地稀釋淡化。

全球化與後殖民 (post-colonial) 也是密切的關係，後殖民所要探討的主要內容，即是探討這殖民主義、資本主義以及帝國霸權等三者，在殖民地地區在政治、經、社會所造成的壓迫與宰制，以及被殖民者對帝國遺產、帝國典範、帝國教化以及帝國文化論述（如東方主義）等一系列的殖民主義產物，進行反思、抵制與解構，因而後殖民論述是一種書寫策略，也是一種批評實踐，它有文化尋根的懷舊面向，有文化批判的反抗精神，有召喚悲情的文學創作，也有強烈的認同政治意涵。後殖民論述係採取反本質論 (anti-essentialism) 以及反基礎論 (anti-foundationalism) 的文化研究取徑，認為所有的文化及身份／認同都是透過論述建構而成，它們的意義也將會隨著時間、空間和社會脈絡的更迭而改變。所以主體性永遠是被創造或建構起來的，而非傳統共同體的再現。這種反本質論述進一步認為，所有文化皆呈現混融的特性，而且都是在形成、流動的過程之中。因

³⁰ 2005 年研究者在特富野部落採訪整理。

而，血統、歷史和傳統文化，雖然在再現過程中起著作用，但它已經不再是族群認同的唯一方式。身分與認同在此都不過是一種論述形構(*discursive formation*)，構成論述的諸元素間存在的是「非必然的」對應關係。「再現政治」表達這種想法，運用表意(*signification*)的任意性尋求差異共存共榮的可能。因為文化再現的核心問題根本是知識／權力的問題，是一種「政治立場」。

換言之，這是全球化藉著時空壓縮的效應而日漸增加的「無地方性」(*placelessness*)的現象，傳統的部落血緣、親屬以及文化所構成的族群疆界、共同紐帶和族群情感依附，也快速地鬆動或瓦解。在全球化與後殖民的脈絡下，文化的真實性(*authenticity*)將是複雜的社會概念。Elizabeth (2006)認為，全球化與離散(*Globalization and diaspora*)其實是一體的兩面，它們都改變了關於傳統的文化真實的概念以及國家和民族性的疆界(*boundaries*)，民族國家(*nation-state*)的概念也產生轉變，另外族群性、認同(*identity*)以及家(*home*)的概念都要重新被定義。例如部落觀光活動在文化的推陳出新，它瓦解原來的族群文化疆界，也對社區文化的後台具有一定程度的維護作用(Buck,1977)。被創造的新文化也可能成為社區文化的一部分，因而文化的真實並非固定不變的概念。在全球化與後殖民的論述脈絡下，族群性、文化界限以及族群認同，已經變得流動而且模稜兩可，甚至要定義「何謂鄒族？」「鄒族的族群性是什麼？」「何謂鄒族文化？」等等問題，也因為它混溶多種文化元素而變得糾葛，難以表述，也難以賦予明確固定的意義。

第四章 傳統祭儀形塑的鄒族認同

從前有一男子帶著兒子到河邊撈魚，他撈到一條魚後要孩子守著那條魚，不久，他又網得一條魚，要拿到孩子那裡，卻發現孩子不見了。五年之後，這位父親與眾男子坐在男子會所 *kuba* 內，忽然有大圓石穿破屋頂，落到木板上，接著長矛、盾牌、敵首、臂鈴、山豬頭也陸續降下，最後是原本失蹤的孩子，他已長大成人。他向眾人說：住在天上的人帶我到天界去，並且教導我學習他們所做祭儀 *meesi*.....。

——摘自浦忠成 1996 年著《庫巴之火》之「祭儀起源」。

第一節 前言

傳統祭儀的持續舉行，已經作為當代鄒族主體性建構的重要場域。近二十年來，祭儀的規模似乎有擴大的趨勢，多數族人愈加重視並返回部落參加，部落族人動員投入興建祭儀空間，協助完成各類祭儀相關事務，政府部門也編列活動經費補助，另外，媒體也總會報導活動的「熱鬧盛況」，促成了祭儀資訊的流通，也吸引外界人士到訪觀賞、體驗或捕捉鄒族文化，總之，祭儀的延續已不只是呈現它傳統的意義，而是貼近了當代生活。

主體性建構，是當代祭儀延續的核心議題，簡言之，就是要透過祭儀的持續，表現具有鄒族文化特質的身份認同。如果觀察學界討論有關鄒族祭儀延續的現象，會發現大致是在兩個軸線上進行論述，一種是對祭儀的「懷舊」(*nostalgia*) 論述，表現對過去儀式內容、意義與價值之推崇和眷戀，認為祭儀是鄒族珍貴的文化遺產，應予以保存並應持續予以復振(王嵩山, 1978, 1995; 浦忠成 1994, 1996, 2007; 明立國, 1993); 另外一種是認為祭儀的持續或恢復應著墨在其文化企圖與政治目的，要從傳統儀式中萃取出屬於鄒族傳統的文化元素，藉此控訴殖民主義霸權對鄒族文化的壓迫與蝕毀，並進一步提出抵抗殖民的「解殖」

(decolonization) 論述 (汪明輝, 2001, 2003; 陳芳明, 2011; 吳叡人, 2005)。懷舊與解殖論述所訴求的要旨, 都是希望透過傳統儀式的復振去建構鄒族的主體性, 並爭取社會的認同, 建立鄒族人的自我尊嚴以及爭取應有之社會權利; 而懷舊論述對傳統文化顯得較為浪漫與眷戀, 透過祭儀相關的記憶、符號回望過去, 從中想像或召喚舊日的美好年代, 藉著捕捉傳統而增添當代生活的文化感, 並藉此凝聚鄒族情感與認同; 而解殖則傾向基進地批判外來政權與殖民主義, 強調外來者對鄒族的損害、侮辱、壓迫和扭曲, 認為主體性的重建必須透過反擊與抵抗行動才能獲得。

在懷舊與解殖的論述基礎上, 本章想進一步去觀察祭儀延續的實際現象, 藉著不同年代的祭儀例子 (日據、國府及當代的祭儀記錄), 梳理祭儀在延續的過程中, 因著時空的變遷導致內容不斷地發生變化與重組, 儀式的意義也呈現多義性與歧異性的特質, 質言之, 祭儀展演是呈現了揉合的現象。揉合, 意味著祭儀實際上是含納了過去與現在、內部與外部的不同文化元素, 所以本章基本上認為, 客觀又固定不變的祭儀傳統幾乎難以維繫, 所以鄒族主體性如果要以懷舊式地建構在無法重返的過去歷史, 或者建構在以抵抗外來殖民文化的解殖基礎上, 似乎輕忽了被捲進現代世界之鄒族社會實況: 多義性、歧異性與斷裂的後殖民特質。

在鄒族的後殖民情境脈絡底下, 本章將先描述祭儀的多重論述現象, 包括儀式的多義、歧義以及不連續的現象, 特別是被捲進現代社會的祭儀, 為了貼近當代的日常生活 (everyday life) 的需求和慾望, 觀察族人如何將祭儀篩選、去脈絡化以及重新予以編排, 而且又如何強化或弱化部份儀式的意義, 當然也將描寫傳統祭儀逐漸作為「對外表演」的現代文化展演現象。

後殖民分析基本上持著反本質論 (anti-essentialism) 和反基礎論 (anti-foundationalism) 的理論觀點, 以較具開放性的態度去面對延續、繁衍和不斷生成的傳統祭儀, 本章將以此觀點回顧懷舊與解殖論述的可能限制。研究者認為, 維繫部份傳統祭儀的核心範疇, 是當代祭儀延續的重要任務, 另外,

也應透過具有批判性的擷取過程以及動態協商的機制，作為建構新鄒族主體性的策略和方法。

第二節 祭儀的異質性

一、祭儀變遷的實例

持續的祭儀變遷，可以清楚地看見祭儀內容的多義與歧義現象。鄒族部落耆老在講述祭儀相關的神話傳說，總是要從天神在玉山造人、洪水神話、氏族遷移的遠古年代談起，認為「這樣才能詮釋祭儀的真正意義」（浦忠成，1994, 2000）。在這樣的敘事方式下，祭儀具有的神聖性、社會規範以及美學意義，似乎成了鄒族無可變動的文化傳統。要成為鄒族人或認同鄒族，也似乎要浸染在原初、純粹、神聖的鄒族傳統，然而事實上並非如此，祭儀在鄒族內部即已存在著紛歧不一的解釋以及持續增生、變動的世俗化意義。傳統文化，並非固定在某一個歷史階段的本質，它隨著時空環境的改變而出現新的內容和意義，看似嚴謹的傳統祭儀同樣如此。現在我們舉三個時間點來看戰祭的變遷，第一是在 1915 年由日本學者佐山融吉所記錄的鄒族戰祭文本（參附件一）；³¹第二是在 1964 年由台灣語言學者董穌教授所採錄之鄒族戰祭文本（參附件二）；³²第三是在 2003 年由鄒族特富野社所出版的戰祭文宣資料（參附件三）。³³取這三個時間的理由，是因為戰祭的變遷比較緩慢，以幾十年的時間來觀察它的變化比較明顯。另外，前兩份資料所訪問的對象，係學者經過嚴謹選擇的部落報導人，他們是部落實際參與而且具有文化代表性的鄒族長老，因此，採錄內容應

³¹資料來源為摘錄自佐山融吉（1915），《蕃族調查報告書》，余萬居譯（1983）。記錄鄒族達邦社之戰祭 mayasvi。研究者曾於 1993 年整理並加註。修訂部份原文之鄒語，以符合鄒語之當前使用之拼音符號，並依鄒語原意，修正部份章句，另作註腳使原意更清楚。

³²此資料係研究者譯自董同穌所著之語言學著作 *A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa*（鄒族語言之描述性研究），原文係以國際音標採錄之祭儀文本。

³³此資料係研究者參與鄒族戰祭活動中擔任文宣組組長，負責整理戰祭相關文獻，並訪問並記錄當代部落長老數人，最後作成此資料，並印刷作為活動文宣。

該可以代表鄒族祭儀；而第三份資料係研究者參與觀察所整理的資料，在祭儀期間採訪了頭目及主要的儀式主祭、長老和參與儀式的族人。因而我們可以確認，採訪資料確實代表了特定時空環境下所呈現的鄒族祭儀現象。這三份戰祭所記錄的內容，卻已經存在相當大的差異。

我們從舉行戰祭的宗教性背景和理由來看祭儀的變遷。日人所記錄的特富野社戰祭文本中還特別註明「曾有獵獲人頭之年度的 *smoceanx* 祭」³⁴，這樣的描述內容直接點出了舉行戰祭的理由—有部落勇士獵獲人頭。獵獲人頭，正是傳統鄒族部落舉行戰祭的最主要原因，所有的戰祭活動幾乎都是部落征戰的緣故所鋪陳而成的宗教儀式。因而，儀式有明確的神靈信仰作為基石，祭儀的對象即為領導部落征戰的戰神（鄒語稱 *yi'afafeoi*）以及天神（鄒語稱 *hamo*），由於是神聖儀式，所以禁忌規範明確，族人的儀式心態也嚴謹。文本中提到「小社裡的人都要來住在集會所裡住一宿，曾經獵獲人頭（年內）的壯丁也不在家裡，一樣到集會所裡去睡」，要參與祭儀的小社族人，前一天就要回部落男子會所住宿，特別是獵獲人頭男子，不能睡在自己家裏，要先住在男子會所，一直要等到戰祭結束後才返回自家。這樣的儀式行為符合必要的禁忌要求，族人觀念認為，獵獲人頭涉及敵靈、污鬼等等超自然的事物，必須透過戰祭作為安置的儀式化過程，否則可能會導致部落及族人遭到噩運，而男子會所「是戰神庇佑的地方，也是神聖安全的地方」，所以過去參與征戰的部落男子，總是以男子會所為中心，特別是在獲取敵首的時間更是如此。基於這樣的宗教性理由，傳統鄒族男子的一生註定要在男子會所舉行各項重要儀式，如初登會所儀式（鄒語稱 *patkaya*）、成年禮（鄒語稱 *yaasmoyxskx*）以及部落征戰相關的戰祭儀式，這也是男子成為「鄒人」的社會化過程。我們看日人學者所記錄之戰祭儀式，總是可以讀到當時舉行戰祭的鄒族男子，會依循並表現出許多充滿禁忌要求的儀式行為，包括器物的準備、服飾、身體動作、飲食以及樂舞展演，都能注意儀式細節。

³⁴這裏提到的 *smoceanx* 祭，是戰祭儀式流程中的「道路祭」，有時會以道路祭綜稱戰祭。

如果我們再觀察 1964 年的戰祭文本，這個年代是鄒族開始接受基督教「新」信仰的階段，族人陸續接受洗禮，教堂也陸續興建，所以傳統祭典的宗教性意義雖然存在，但由於已經沒有獵人頭的事件做為背景，許多的儀式禁忌和細節就省略不做，例如儀式前一天夜宿男子會所的要求，就已經不再遵守；另外，這時的部落報導人似乎只是重述過去的記憶，而非當代實際的儀式描述，所以實際的儀式現象應該和描述的內容有所差異，總之，它和日人學者所採錄的儀式已經產生相當大的差別。

再看 2003 年的戰祭文本，雖然呈現祭儀流程看起來井然有序，而且每個儀式細節也都設法予以解釋，讓它擁有「傳統」的意義，然而研究者在實地蒐集這些資料的過程中，發現講述者全是接受過基督教洗禮的信徒，連帶領儀式的頭目和長老也不例外，所以他們只講述「過去信仰的祭儀」，作為活動的文宣資料，但實際舉行戰祭的理由已經缺少宗教性的時空背景，特別是少了部落征戰以及獵獲人頭的原因，我們可以看當代祭儀文宣所揭示的祭儀理由：

現在舉行 *mayasvi* 祭儀，是在小米收成祭的 *soekayo* 「長老會議」中決定。

現在舉行 *mayasvi* 有下列主要原因：第一是為了修建或重建 *kuba* 男子集會所；第二是為了特富野部落的團結凝聚；第三是為了學習並傳承鄒族祭儀，並認同鄒族文化傳統。(摘自 2003 年鄒族特富野社戰祭文宣資料)。

當代舉行祭儀的理由，是在小米祭之後的長老會議中所討論的結果，最具體的理由應該是「修建或重建男子集會所」，而「部落的團結凝聚」、「學習並傳承鄒族祭儀」以及「認同鄒族文化傳統」等目的，均無過去部落征戰爭、獵獲敵首的背景，而是當代部落頭目、長老以及族人所提出的「新理由」，或許這是族人在當代環境脈絡下對戰祭的新認知、新詮釋以及新的文化行動。在其中族人顯然已經將戰祭的意義和內容予以轉換與重組，調整或刪簡儀式內容，或讓儀式強

化某部份的意義（如認同鄒族文化傳統）、或讓儀式增生新的目的（如學習並傳承鄒族祭儀），好讓儀式能更貼近當下族人的生活需求。就三個戰祭的採訪資料來看，變遷已是不爭的事實，如果再比較其它學者的採錄資料與祭儀文本，則還會呈現更為斷裂與零碎化的樣貌。族人期待完整地找回祭儀原初的、或者固定不動的內容和意義，幾乎不可能。

二、部落間的紛歧

除了因為時空環境的變遷而繁衍生成的儀式內容和意義，在鄒族內部其實也存在著不同的祭儀詮釋。不同的支群、部落以及家族之間，從過去到現在就一直存在著差異，祭儀也許大同小異，卻沒有完整統一的樣式，族人對儀式的解釋也有差異。研究者主要是在鄒族特富野和達邦兩個社進行祭儀的參與觀察，這兩個部落對戰祭和小米祭所持的看法就經常會出現紛歧的現象。以祭典歌曲為例，達邦社戰祭中的迎神曲和送神曲，是唱同樣的一首曲子，但特富野社就唱不同的兩首曲子。³⁵兩社的迎神曲有其各自的旋律和音樂特色，但兩社的長老也都認為，「自己所唱的迎神曲比較傳統，也比較正統」，長老們總是覺得自己部落的祭歌要跟其它部落的唱法有所區別。所以，不只是迎神曲，所有的祭歌也都有其差異，雖然就整個樂舞的大輪廓有其相似的風格和意義，但旋律、和聲、歌詞內容以及演唱的順序，兩個部落之間總是存在差異。依此現象觀察，鄒族現存的兩個社，其實空間距離極為接近，然而兩社的祭典樂舞已經存在如此的差別，如果是過去空間更為疏離的鄒族四個大社，³⁶或者再加上南鄒的兩個支群—卡那布群及沙阿魯娃社群，³⁷其間的祭典樂舞差異則更為顯著。所以，要如何理解或想像「鄒族

³⁵研究者曾採訪問及為何特富野社的迎神曲和達邦社的不同，特富野社的長老則認為，「特富野社的送神曲是把鄒族在南投久美社的迎神曲拿來使用」，當然這是未確定的說法。

³⁶二十世紀初，日人學者調查的北鄒族四大社，尚包括達邦社、特富野社、伊姆諸社以及南投的久美社，那時後面的兩個社已幾近滅社的狀態，祭儀已無正常舉行，至今已形同廢社。所以本研究對象僅有現存的達邦社及特富野社。

³⁷在人類學的族群分類中，鄒族分為北鄒及南鄒，南鄒又分為卡那布群、沙阿魯娃群兩個支族。本研究僅限於北鄒族。然而，整體的鄒族應含蓋南、北兩鄒。

共同體」，其實也存在許多爭議。

部落與部落之間、大社與大社之間的差異之外，各家族之間或是各長老之間，對祭儀的認知和解釋也都有所不同。如達邦社的五大氏族－吳（汪）、莊、方、楊、安等氏族之間，³⁸對祭儀的位階排序始終就有不同的認知。汪氏認為自己的氏族早已取得達邦社頭目家族的位置，頭目即是部落的領導者（鄒語稱此家族為 *peongsi*，頭目則稱為 *'icangaya*），然而吳家卻是建立達邦社的氏族，所以吳氏長老認為，「吳氏才是真正的 *peongsi*，男子會所是屬於吳氏族所有，汪家還是要聽從吳家的指揮」，於是經常出現對部落領導氏族認知上的不一致。另外，莊氏族的長老也認為，「當年吳氏建立達邦社的男子會所，如果不是由莊氏族的男丁協助，恐怕很難完成，所以要論部落氏族的位階，還是要考量他們的協助功勞」。另外，達邦社擁有頭目帽的氏族是方氏，代表方氏族曾經對部落有重大的戰功，所以方氏的長老也認為其氏族應有其特殊的位置。每個氏族均強調自己在部落應有的位置排序，於是在祭儀的領導、分工以及祭儀的解釋，就經常出現紛歧的現象。總之，各個氏族長老對祭儀的觀點也存在著差異，經常無法得到最後的定論。於是，祭儀就不可能停格或倒退到某一個正統的歷史原點，它總是出現可能會滑移變動的意義。

三、口傳文化下的祭儀

由於沒有書寫文字，鄒族的歷史和知識大致是以口傳的方式傳遞下來，或者藉著實踐的過程將生活知識傳承，而依賴記憶和口傳的方式所傳遞的生活知識，在經過長時間過程中必然有所流失或變動。浦忠成（1994; 2000; 2007）在其研究神話文學的過程認為，「台灣各族群的文字尚未有系統的創造，因此在經過漫長的歲月之後，最古老的口傳文化內容以及當時的時空環境，在口耳之間的輾轉相

³⁸鄒族的氏族系統非本文詳細討論內容，讀者可參閱楊南郡先生於 2011 年完成譯註之《台灣原住民族系統所屬之研究》第四章。行政院原住民族委員會補助，台北南天書局出版。另外亦可參考衛惠林、余錦泉、林衡立（1952）。《台灣省通志稿卷八同胄志—曹族篇》。台灣省文獻會出版。

傳時，難免會遭到遺忘、調整與潤飾」；³⁹另外，在研究台灣原住民神話之後他提出了「神話樹」的概念，浦忠成（2007: 35）認為，「文化體是整棵樹，各個枝桠和樹葉分別是文化的分支，如文學、音樂、服飾、電影、巫術、祭儀等」，口傳文化就是一種極易增生枝節和繁衍多義的文化體，浦忠成並提到「變易、變動是口傳文化的特性」，文化的母體永遠像一棵活樹一般，年年更生變易。祭儀有關神話、傳說、故事以及儀式內容和意義，除了由實際的操作或觀察學習之外，大致是以口傳的方式傳承下來，在傳承的過程中的確會有遺忘、調整與潤飾的現象，甚至會出現憑空想像、穿鑿附會或捏造的現象。

研究者曾經多次觀察並採訪部落祭儀，包括戰祭、小米祭、巫術以及驅邪儀式，在採錄戰祭的「誇功頌」⁴⁰內容的過程中，即發現由於誇功頌的歌詞多為鄒族古語，或是敵社名稱，與現在使用的鄒語差異甚大，所以無法理解其精確的意義，在詢問長老歌詞意義的時候，同一個長老在解釋同一誇功頌的歌詞，可能由於記憶模糊，或是原本就不確定其意義，經常會出現前後不一致的情形；另外，不同長老的解釋內容，也常有紛歧或相斥的現象。這些採錄的口傳文化解釋內容，均無法再予以比對檢核何者真確，又何者偏誤，研究者只得將各類解釋並陳，作為理解儀式之眾聲特質。

誇功頌如此，戰祭的歌詞如迎神曲，均以「*o...e...i...u...*」之長音為主，它們也沒有精確的鄒語意義，對迎神曲的解釋就經常出現模稜兩可的情形。其它戰歌的歌詞，也都是鄒族古語，除了部份歌詞比較確定，大部份的意義也是模稜兩可，甚至許多歌詞意義已經完全消失。雖然曾有長老將特富野社的戰祭古語歌詞譯成當代使用的鄒語，作為現在祭儀傳唱的文字資料，但大部份的長老則認為，「這樣的翻譯其實是沒有什麼依據，是長老個人的解釋」，而且達邦社並沒有做祭歌的現代翻譯，達邦社的長老同樣認為，「這些歌詞已經無法了解其原意，要

³⁹摘自浦忠成（2009）著之《台灣原住民文學史綱》上冊，頁 100。台北：里仁書局。

⁴⁰誇功頌，鄒語稱 *tu'e*，是戰祭的儀式之一，這是由集中在男子會所的部落勇士，由一人領唱，眾人呼應的徒歌形式，頌詞內容主要係唱頌部落勇士行經的地名（或敵社名）、或者為獵敵首的名字及數量，一來表示對勇士戰功的尊敬，另外也藉此儀式「鎮懾敵靈」。研究者採錄之誇功頌儀式的歌詞，可參考浦忠勇於 1993 年所著之《台灣鄒族民間歌謠》一書，常民文化出版。

如何譯成現代鄒語。其實在研究者採錄的過程中，即有部落長老認為「祭歌是源自天界神靈的傳授」的說法（浦忠勇，1993），所以歌詞內容是無法也無須以現代鄒語翻譯。正是因為這些因素，讓鄒族祭儀歌詞內容和意義，至今仍然被上一層神祕難知的外衣，意義輪廓極為模糊。

在觀察祭儀的內容細節之後，我們可以發現「差異」、「模稜兩可」以及「大同小異」是其存在的特性。每一氏族的小米祭流程會有所差異，每一間小米祭屋的型式、器物和空間佈置也會有不同，另外，小米祭各家族之間的互訪巡繞的儀式，也是經常改變；特別是山美小社所舉行的小米祭，和特富野社、達邦社的內容就有很多的差異。所以，要在普遍存在的差異性與模稜兩可的情況下找到祭儀原初、傳統又正宗的「鄒族祭儀」，同樣是一種迷思。

綜上所述，傳統祭儀在受到外界社會環境介入影響之前，在鄒族內部就已經產生變遷和紛歧不一，換言之，變動、重組以及意義的轉換一直就存在，只是在鄒族與外界社會互動頻繁之前，這樣的改變相對而言比較緩慢。變動、重組與意義的轉換，其實一直就存在，換言之，祭儀展演在鄒族內部也一直是持續形成（becoming）的過程。

四、番俗論述

（一）殖民者的基督規訓

外在主流社會對鄒族祭儀的敘述，同樣使祭儀產生相當紛歧與多義的意象，例如與漢民族、殖民者接觸之後的歷史文獻，即經常可以看見有關台灣原住民族的祭儀描寫，這些描述的文本可稱之為「番俗論述」，從這些論述的內容所獲取的祭儀文本，雖然與鄒族內部的詮釋，然而它們卻是外界社會凝視鄒族文化的視角與框架，也是鄒族想像的文獻資源。「番俗」祭儀的論述形構，是意義產製的重要途徑，透過論述，祭儀被賦予意義，因而在特定的社會和文化條件下，祭儀

幾乎成了「論述的構成物」。Chris Barker (2004) 認為，「論述並非一個中立的媒介，與其說意義和知識是存在於論述的界線之外，不如說意義和知識都是由論述所構成。也就是說，論述並非一個非語言意義的純粹反映，相反地，是論述建構了意義。論述以一種知識的方式，以建構、定義及生產知識的客體」。傅柯 (Foucault, Michel, 1980) 則將認為論述形構與意義產製，係在知識與權力 (power/knowledge) 的運作之下完成，他認為某一種知識的生產是與權力綿密地相互交織，也相互構成，知識是在權力關係與實踐的脈絡下形成，所以，知識並非中立的，它總是暗藏在社會權力的肌理中，換言之，某一種知識是社會文化的產物，它受到權力所支配，這種秩序主宰了語言和再現的領域，並且界定「什麼才是真理」。

主流強勢的群體對少數異族文化的論述和想像，經常是讓異族成為他者 (other) 的角色，於是族群關係經常是帶有壓迫與刻板印象 (stereotype) 的成分，而壓迫性與刻板化，幾乎是全球殖民主義過程中的普遍現象。如薩伊德 (E. Said) 之東方主義討論中即認為，西方世界對陌生東方世界的想像、論述、記錄、研究、出版、再現、制度化以及再生產等等作為，處處充滿偏誤、歧視及意識型態；另外，大陸中原文化常以黃土高原為世界的中心，遂以番、蠻、狄、戎、夷等動物比擬邊緣地區的民族；日本殖民者視台灣「蕃人」尚未開化，其人格地位猶似野生動物，理番政策就是要改造原住民成為「純然的日本人」(藤井志津枝，1997)。殖民者總是輕易地將「他者」簡化為誇而不實而且經常是負面的異族特徵，再透過權力的運作，再將此特徵作為「他者」的文化，例如鄒族或原住民的傳統宗教儀式通常就不再具有「祭儀具有的神聖性、社會規範以及美學意義」，而是帶有負面的標籤，在經長時間的歷史過程後，卻可能成了祭儀的主要敘事類型，而且根植於主流文化的思維和歷史文獻，幾乎難以根絕或撼動。

我們舉個實例說明，十七世紀，台灣原住民開始被捲入更大的世界經濟體系，其社會文化圖像也從此出現在外來者的歷史文獻中，祭儀也成為各類文獻零星記

載的內容，這些零星、不完整、去脈絡化或斷裂的文獻記載，成為開啟原住民祭儀「強勢、主流論述」的濫觴。荷人據台時期，一位基督教的 Georgius Candidus 牧師於 1627 年描述原住民凱旋歸來的慶典寫到：

當他們成功的由敵陣中獵得首級返村中.....全村開始了盛大慶典，他們神色歡欣鼓舞。一開始他們捧著頭顱，繞著整村遊行。他們吟詠詩歌榮耀諸神，相信是神助使他們贏得「首級」。他們行經村落各處，村民無不將其奉為英雄，向他們歡迎致意，並盡可能供給他們烈酒。然後他們把頭顱送進勝利者所屬的神殿裏（因為每十五到十六間家屋會設一個這樣的神殿），在其中將之以鼎烹煮，直到皮肉脫落。然後蔭乾，以最烈最純的酒澆灌它。他們並屠宰豬隻以榮耀諸神，並舉行盛大慶典.....這樣凱旋慶祝活動，有時可持續十四天之久。（鄭維忠，2007:68）

此一祭儀圖像，相當細膩並生動地記錄當時台灣原住民獵首回部落之後的祭儀實況，雖然無法詳細得知所有的儀式流程，但稍加細讀其內容，其所描述的獵獲人頭祭儀，將人頭送到勝利者所屬的「神殿」，全村歡欣鼓舞，加上殺豬祭天神等祭儀圖像，均頗似鄒族戰祭的大致輪廓。這個記錄沒有特別對原始民族的「人頭祭」慣習提出道德價值的批判，就一般的歷史文獻來看，算是相當少有的中性描述。其實，荷蘭據台時之「土番」⁴¹教化工作為例，將經濟資本、殖民霸權以及基督宗教信仰融合為一的外來統治型態，將台灣原住民納入世界體系內。而荷人統治期間，倚藉耶穌教之感化力量，屢派宣教師來台傳教，學校與教堂，共同負責教化任務，協助國家統治權（溫吉，1999）⁴²。這一國家啟導與教化土番的政策，內容與方式，幾乎徹底改造了當時原住民族的生活習俗，當然也包括要放棄原來的宗教祭儀，改信基督教，在日常生活中接受聖經道理，依循教會餐前祈

⁴¹荷蘭人施教化之地區以平原地區之平埔番為主，尚未施及「生番」地區。

⁴²溫吉編譯（1996）。台灣省文獻會出版。p9-29。

禱規範，學習荷蘭語言文字及生活文化，以致在今之台南、嘉義地區設立教堂，歸入之信徒眾多。我們可以合理推測，在放棄傳統信仰之後，傳統祭儀必然成為基督信仰所排擠，甚至無以維繫，那些歸入基督教的原住民也必然更動他們傳統的身份，多了基督徒的新認同。

（二）遊記中的祭儀片斷

大陸中原的漢民族也有豐富的遊記或地方誌的文獻，描寫台灣原始又零星的儀式片斷，這些片斷所構築的祭儀圖象，也成了主流社會想像台灣原住民文化的重要源頭。例如《諸羅縣誌》（周鍾瑄，清康熙 56）⁴³在「番俗-雜俗」篇，以「賽戲過年」來描繪當時原住民的部落祭儀。

九、十月收穫畢，賽戲過年。社中老幼男婦，盡其服飾所有，披裹以出。壯番結五色羽為冠於首，其制不一；或錯落如梅梢，高數尺，濶可十圍。酒漿菜餌魚鮓獸肉鮮磔，席地而陳，互相酬酢。酒宴當場度曲，男女無定數，耦而跳躍。曲喃喃不可曉，無恢諧關目；每一度，齊咻一聲。（諸羅縣誌，p166）

諸羅縣誌的記錄，引發了一種原始民族的祭儀圖像，祭儀的熱鬧場面浮現在字裏行間，唯其描述的語彙，如「賽戲過年」、「錯落如梅梢」、「度曲」、「關目」等詞句，摻雜了中國地方戲曲、賽會或過年歡宴的色彩；另外「酒漿菜餌魚鮓獸肉鮮磔，席地而陳，互相酬酢」的描述，雖然相當程度地描寫祭儀活動之飲宴畫面，但已經染上濃郁的中國文學況味。另外，《鳳山縣誌》（台灣方誌彙刊卷四）⁴⁴記載之「番社風俗」的情形，也留下了一些描述當時的祭儀樣貌：

⁴³《諸羅縣誌》（第二冊）。台灣文獻叢刊第 141 種。民 51，台灣銀行經濟研究室編印。

⁴⁴梁文煜等重脩（乾隆 29 年）。《鳳山縣誌》（台灣方誌彙刊卷四）。台灣研究叢刊第 70 種。民 46 年，台灣銀行經濟研究室編印。

歲時宴會，魚肉鷄黍，每味重設，則用豕一，不治別具。飲酒不醉不止，興起則而歌舞。舞無錦繡被體，或着短衣，或袒胸背，跳躍盤旋，如兒戲狀。

粟收穫大祭之初日，各戶自行飲酒大宴，由尊長集中社中之青年人與年老者行感恩祭典，向死去之祖靈獻酒，感謝粟、米之豐收，預祝社內之安寧。隨後由青年組將盛滿酒之酒杯遞交酋長，酋長須用右手，將杯中之酒彈於地上，以示勉勵。

這些零星的台灣「番俗」記錄，雖然未確認是那一支族群，但均以典型的中國古文描寫了台灣「番人」的祭儀活動，而且在這些歷史文獻中所描繪的祭儀圖像，充滿原始自然的部落生活景緻，基本上，寫實而客觀，無鮮明的歧視色彩，然均為旁觀者之記錄，許多的祭儀內容和寓意，均無法深入書寫，這類的文獻極其繁多，因而極易成為漢人社會去「想像」原始的土著民族所依據的歷史文本。另外，值得在這裏討論的是在各種歷史文本中，台灣原住民的祭儀經常是被冠以「野番」之名，被貼上了原始、落後、獵首、神祕、飲宴、歌舞或是野性無知的負面標籤，如郁永河的《裨海紀遊》⁴⁵即如此描述野番的生活環境、習性以及獵首習俗：

番有土番、野番之別；野番在深山中，疊嶂如屏，連峰插漢，深林密箐，仰不見不，棘刺藤蘿，舉足觸礙，蓋自洪荒以來，斧斤所未入。野番生其中，巢居穴處，血飲毛茹者，種類實繁，其升高陟巔越箐度莽之捷，可以追驚猿，逐駭獸，平地諸番恒畏之，無敢入其境者。而野番恃其獷悍，時出剽掠，焚廬殺人；已復歸其巢，莫能向邇。其殺人輒取首去，歸而熟之，

⁴⁵郁永河著（康熙 39 年）。《裨海紀遊》。民 48 年台灣銀行印刷所出版。

剔取髑髏，加以丹堊，置之當戶，同類視其室髑髏多者為雄，如夢如醉，不知向化，真禽獸耳！（裨海紀遊，卷下，p:32）

文中所描述「其殺人輒取首去，歸而熟之，剔取髑髏，加以丹堊，置之當戶，同類視其室髑髏多者為雄」之情節，應與當時原住民獵敵首之後之祭儀有關，顯見作者對「番俗」的觀點，極為鄙視，幾乎視之為禽獸之行為。縱觀《裨海紀遊》有關當時台灣「番俗」的觀察記錄，可以稱得上是深入而細膩，然而在其深具中國古文學意味的描述之中，卻處處顯示出他對台灣野番原始、落後又凶悍的印象，例如以「巢居穴處，血飲毛茹者，種類實繁，其升高陟巔越箐度莽之捷，可以追驚猿，逐駭獸」來形容台灣野番處於蠻荒原始的生活狀況，可謂神來一筆，充份將「野番」異族的特性，以文學誇飾的手法表露其中，整個記錄雖然趨近寫實，然而卻也充斥著主流論述的偏見。在《諸羅縣誌》描述阿里山番，同樣持著「野番剽悍」、「無祭祀，不識祖先」的觀點來描寫異族文化：

阿里山離縣治計十里許，山廣而深峻，番剽悍，諸羅山、哆囉國諸番皆畏之；遇諸塗，趨引避匿。（諸羅縣誌，第二冊，p73）

無祭祀，不識祖先，結草一束於柱為向。向者，猶元鬼神也，莫敢指按摩觸。過年賽戲，或露立竹柱，設向以酹。（諸羅縣誌，第二冊，p174）

以殺人為雄長，自相攻。或伺客於徑，陰射之。取其首烹剝去皮肉，飾髑髏以金；持以誇眾，眾則推以長。鄰社載酒稱觴，列諸庭；傳之子孫為故物，差其多寡為勇健之高下。（諸羅縣誌，第二冊，p172）

這一類帶有主流優勢群體歧視與偏見的「番俗」記錄，幾乎成為過去台灣「番」

與其他族群接觸歷中的主要文本型態，包括清領時期的「開山撫番」政策、日據時期的「理番」以及「皇民化」政策，都將台灣原住民的祭典儀式貼上原始、落後的標籤。

（三）日本民族誌中的鄒族圖像

日人學者的民族誌文獻，是開啟系統記錄台灣原住民族番俗的重要起頭，他們深入台灣原住民部落，嚴謹地從事「蕃俗慣習」的調查記錄工作，日據時期所留下的民族誌，以「客觀」、寫實的方式記錄鄒族當時的生活習俗。這些被著客觀外衣的民族誌資料，廣泛又深入地描繪鄒族「真實」的文化內容，幾乎成了當今要進入鄒族文化世界、認識鄒族的必要讀物。

明治 34 年（1901）由「台灣總督府臨時台灣舊慣調查會」出版的《蕃族慣習調查報告書》第四卷⁴⁶，即詳盡地描繪鄒族物質及精神文化，內容包括種族之分佈及沿革、種族之體貌心性、語言、宗教神靈、祭祀占卜、住居、服飾、飲食、生業、遊戲及娛樂、人格特質、品性、親屬關係、家之組織、婚姻、財產制度、社會體制、習俗及裁判、對外關係等等。又如移川子之藏、宮本延人、馬淵東一等人於 1935 年出版之《台灣高砂族系統所屬研究》（日據時期，帝國大學土俗人種學研究室）也將台灣原住民之族群、氏族系統詳細地記錄，其中內容也包括神話、傳說、宗教、社會體制以及生活習俗⁴⁷。另外，日人賴川孝吉在 1928 年起，詳細拍攝台灣原住民的傳統生活，這些影像已在 2000 出版的《台灣原住民族影像誌－鄒族篇》影像集，呈現鄒族體質、服飾、聚落、建築物、農業、漁撈和狩獵、飲食、生活用具等等傳統文化。1994 年由順益台灣原住民博物館出版的《跨越世紀的影像－鳥居龍藏眼中的台灣原住民》，這一民族圖誌同樣呈現鄒族傳統生活的細緻樣貌。其它如伊能嘉矩撰之《台灣文化誌》（1991 年，臺灣省文獻委

⁴⁶《蕃族慣習調查報告書第四卷－鄒族》，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯。台北市，中研院民族所，2001。

⁴⁷本論文參考之中文譯注版刻由楊南郡先生撰寫，於 2011 年出版。

員會編譯)、生丑之助撰寫的《生蕃行腳——森丑之助的台灣探險》(1999, 遠流) 巨策, 都詳細記錄鄒族傳統文化。這些日人學者以及官方統治者所留下來的鄒族傳統文化資料⁴⁸, 成了當代鄒人去找尋自我「族群性」(ethnicity) 資料庫, 也可能是想像鄒族原始性 (primitivity) 的重要依據。

民族誌文本作殖民者想像異族與統治的依據, 再將它作為殖民者的國家政策, 那麼教化、文明化與同化等等作為, 自然就成了殖民主義對待台灣原住民族的政策主軸。在這樣的論述體制下, 原住民所有的祭儀, 被列入應該徹底革除的陋習。從「番」、「野番」、「土番」、「熟番」、「化番」、「生番」、「蕃」、「高砂族」、「高山族」、「山地同胞」、「山地人」等等具有區別意義的名稱, 不難看出, 不同的外來族群, 對台灣原住民, 因為自身的優越意識和強勢地位, 可以對受支配者進行不同的族群想像與社會位置的安排 (張茂桂, 1999)。這些族群識別系統, 是主流社會用來識別境內的「少數他者」和「弱勢他者」, 統治族群因為想掌握改變社會組織的力量, 完成其「社會再製」和「社會支配」的目的, 可以依據自身的需求, 進行對「少數他者」的改造、同化和教化工作。

回顧「番俗論述」歷史過程中, 鄒族祭儀雖然有日人學者所留下的民族誌記錄, 然而祭儀卻時而成為基督教義的「迷信」, 時而成為中國和日本人眼中的「賽戲過年」、「野番習俗」, 或是需要被革除消滅的「原始陋習」。這樣的論述脈絡下, 顯然與前文提到的一「祭儀是部落重要的族群文化象徵, 也是鄒族認同的重要途徑」有著天壤之別。「番俗論述」不只是殖民者在對台灣原住民祭儀進行他者化與污名化的具體方式, 也呈現殖民者對少數異族的壓迫事實; 另外, 這樣的記錄與描寫, 也提供了主流社會去重讀、想像與再製原住民「異族」想像的文本依據, 這也使得鄒族試圖在祭儀的場域中形構自我的族群認同, 造成兩難與焦慮, 因為族人必須去重新解構這些他者化的番俗論述, 才能得到新的鄒族認同, 每一個族人也可能會根據不同的論述而轉換不同的主體位置。

⁴⁸官方統治者之資料留下許多原住民行政措施, 也留下許多原住民的生活記錄, 例如 1995 年由臺灣省文獻會編印之《日據時期原住民行政誌稿》(原名: 理蕃誌稿)。

五、歧義與不連續性

歧義與不連續，是祭儀文本的特性，卻是當代祭儀賴以延續的基礎。當代許多祭儀雖然總是強調它的遠古特性，也源自族群歷史的原初文化，而且那些要在祭儀場域中「成為真正的鄒族人」、「認同鄒族」以及想要「捕捉鄒族真正影像」的攝影師，或是透過凝視來想像鄒族意象的訪客，基本上就是把傳統祭儀想像成最真實的鄒族符號，祭儀所代表的是淵源流長的鄒族，參與祭儀是表現自我的族群認同。當代鄒族舉行的傳統祭儀，主要包括戰祭和小米祭，由於它還保存諸多祭儀元素，如多神靈信仰、男子會所、小米祭屋、神樹、聖粟田以及禁忌體系等等，許多學者均認為它是鄒族重要的文化象徵，也是鄒族認同的重要依據（杜而未,1960, 1970；衛惠林等, 1952；王嵩山, 1995, 2004；汪明輝, 1997, 2001；浦忠成, 1991, 1993, 1994；浦忠勇, 1996），換言之，祭儀的持續舉行，代表族群文化的延續，也代表鄒族認同與傳統祭儀的密切關係，試圖要將鄒族的主體性（subjectivity）建構在祭儀實踐的基礎上。然而，祭儀卻在眾多不同的論述脈絡（discourse contexts）下呈現相當不同的面貌。

在爬梳祭儀民族誌文獻，加上研究者長期在部落參與觀察的經驗，基本上即認為，儀式始終夾雜著紛歧、零碎與不連續的內容和意義。不同年代所舉行的祭典就有不同的樣貌，不同部落的祭儀、不同的家族和長老，對祭儀的認知以及所賦予的意義，也普遍存在著差異。特別是在鄒族被逐漸整合進更大的世界體系的歷史過程中，傳統祭儀相關的記錄和描述，總是呈現一幅眾聲喧譁的形貌。祭儀，能以多義與持續生成的方式，在不同的社會脈絡與互動場域中持續分化，也持續繁衍。所以，祭儀的符號文本可能就有不同的解讀方式，又由於符號的意義變動不居，所以它們是可以協商的，它們也可以不斷地被挑戰、調整或解構，使得祭儀本身成為持續形成、協商或轉換的場域。多義性（polysemy）之理論觀點，其要旨認為符號其實是沒有穩定不變的意義，一種符號並非代表

某一種事物，文本可以在不同的脈絡下進行不同解讀和詮釋，文本的解釋要依賴讀者對文化的知識背景，哪些符號意義會被暫時穩定住，又哪些符號意義會被捨棄或忽略，其實是經由協商和權力競奪的過程。以此理論視角來看，祭儀場域即是各種論述、權力競爭與不同時空下的社會實踐，它是持續變動的過程。

第二節 被捲進現代社會的祭儀

一、讓祭儀貼近日常生活

小米，是鄒族傳統的主要農作生產，所以許多鄒族的宗教儀式和生活知識，與小米文化緊密相連。約自 1960 年代起，農作生產方式快速轉型，部落的小米田逐漸從山林間消失，被高山茶園、蔬菜、果樹等等經濟作物所取代。1980 年代開始種植茶葉，但鄒族傳統並無茶葉種植的技術，也沒有茶道品茗文化，作為茶農，是陌生的新身份，這一身份代表著從傳統農業轉換到經濟農業的生產者。傳統農業和經濟農業的最大不同，主要在資本、技術和市場等三個面向。經濟農業，目的是農產品的商業化，農民種植基本上不再是為了自身生活所需，而是要配合市場供需，再去累積貨幣。茶事業，是典型的經濟農業，需要高成本、高技術與不穩定的市場風險。有的農耕過程中，從土地選擇、土壤分析、機械開墾、水土保持、茶苗種植、灌溉設施、農葯與肥料、茶葉採收、茶廠興建與茶葉製作，一直到茶葉包裝和行銷，這一連串的農務，不但需要足夠的資本（如人力、土地和財力）、專業技術（如施肥、栽培管理和製茶），而且還要有充足行銷網絡，系列農務環環相扣。茶業生產，讓鄒族人力投入在高山茶園，特別在採收茶葉的季節，就排擠其他部落原有的農作，而傳統小米生產，早已脫離部落實際的生產脈絡，傳統農作祭儀，無法貼近新型的農作節序，小米祭也逐漸在族人心中失去它原有的地位和意義。

2002 年夏季，鄒族部落長老籌備舉行一年一度的農作祭儀—小米收穫

祭，⁴⁹當長老們決定舉行儀式時間，就有不少族人開始抱怨，「為何要讓小米祭和採茶的時間重疊？」還有的茶農不悅地表示，「我們現在又不需要再祭拜小米女神，我們應該拜茶神才對呀！」。當然，雖然族人時有埋怨，最後部落還是依長老的決定舉行儀式。對大部份的族人來說，傳統祭儀是要延續下去，特別是各家族的儀式主祭長老，通常認為延續家族的祭儀是他們的責任，所以族人再忙於農作，祭儀還是要辦，以免完全流失，這是鄒族人面對傳統祭儀的兩難：傳統要延續，卻生活在現代的世界中。

2003年二月初，特富野部落舉行戰祭儀式，部落祭典委員會依往例提出祭典文化活動計畫，分別向鄉公所、嘉義縣政府、阿里山風景管理處以及行政院原住民族委員會等上級機關，申請補助經費。活動計畫書內容主要是一系列名為「祭儀文化」的系列項目，包括部落環境美化、儀式空間佈置、鄒族團結聚餐、祭典記錄片欣賞、原住民歌舞展演、傳統美食、農特產品展售、祭典文化講座等，當然也包括活動的核心：戰祭的正式祭典。部落祭典委員會為了完成這項工作，進行人力動員和分組，包括總幹事、總務組、儀式組、文宣組、⁵⁰工程組、活動組、招待組、導覽解說組和攝影組等等，這樣的「現代儀式組織」，其實是為了籌辦新的現代戰祭，這樣的活動，部落勢必湧入返鄉的族人、政府官員、媒體記者以及遊人散客；新的儀式組織，不再是為了祭典本身，而且要處理許多行政雜務，也要核銷上級機關所補助的經費。所以研究者參與籌備的過程中，工作重點不是正典儀式內容，而是活動總幹事如何帶領各組人員，處理會場佈置、招待外來訪客以及事後的經費核銷。一百餘萬元的活動經費，全由政府機關全額補助，參與祭典儀式工作的族人，可以領到工資，甚至連正典儀式用的豬肉、糯米糕、小米酒等供品聖物，也從政府部門的補助費支出。

⁴⁹這樣的會議是各家族的主祭長老所組成，由頭目邀集會議討論小米祭事項，研究者經常參與記錄。

⁵⁰研究者擔任文宣組組長一職，並協助導覽解說工作。

「爭取補助辦理祭典」的現象，已經行之有年，部落族人也已經習以為常，認為政府補助經費，表示重視「傳統文化活動」，經費補助愈多，活動規模就可以辦得愈大。原本是部落征戰的人頭祭，現在則成了廣邀外界訪客的節慶展演。有的學者認為這種現象是原住民社會興起的「儀式復振」(王嵩山,1978;1995)，汪明輝(2003)也認為儀式復振是強化鄒族主體性的重要途徑，但觀察祭儀活動的熱絡現象，族人最在意的是如何讓祭儀更貼近當代的生活需求，也關注它所形構的新內容和新意義，至於傳統祭儀的原初本質為何，已經不是著墨的焦點。

二、小米祭的變化

為了貼近當下的日常生活，祭儀文化的形式和內容，總是處於持續形成、增生與繁衍的過程中，傳統延續到當代的時空環境，必然與新文化產生互動、適應並重組，並賦予它新的元素、內容和意義。鄒族小米祭大致採取了時間壓縮、禁忌弱化以及轉化部份的儀式意義等方式，作為祭儀持續舉行的途徑，現在分別在討論其實際的現象。

(一) 時間壓縮

部落生活在逐漸被捲進現代社會之後，生活型態和節序也變得緊湊，族人對時間的概念已被現代工作與市場經濟的特質所框限，族人的生活也出現時間被壓縮、人口流動、資訊互動頻繁以及多元分化的現象，族人在不同的空間往返流動，從事不同的工作，特別是小米種植已經不再是族人維生的主要生產方式，部落長老種植小米的主要目的，幾乎只是為了延續小米祭，因而小米祭的只能在非常有限的時間完成。

小米祭，原是完整的系列儀式，除了現在保留的播種祭和小米收穫祭之外，其它的儀式包括擇地、卜夢、除草祭、除蟲祭、收藏祭、河祭以及狩獵祭等小米

祭系列，這裏可以看到族人對部份儀式流程予以刪除省略，現在的小米祭只保留了播種與收成的儀式。傳統小米祭播種祭的時間，大致是在年初一、二月舉行，還要看部落長老卜夢、擇地、燒墾整地的時間去決定儀式日期，它原本沒有固定的時間，現在播種期則是固定在每年的元旦舉行，根據部落長老的說法，「是日本人要求配合在元旦新年舉行，後來就沿用至今」。現在部份族人可以趁著國定假日返鄉參加儀式。而小米收穫祭大致在每年的七、八月之間舉行，儀式時間，也是由部落頭目及長老討論決定，所以也沒有固定的時間。

根據民族誌資料及部落長老的描述，傳統的小米播種祭約需二、三天的時間，祭儀內容除了小米播種和家族聚餐之外，還包含計算人口的儀式以及部落祈福儀式。這兩種儀式也已省略不做，族人的理由是「時間不夠」、「鄒族人口的計算工作已經不需要透過這種儀式來完成」，所以現在的小米祭在一天之內就完成。傳統小米收穫祭的時間就比較長，從儀式的準備，包括釀酒、小米初收儀式，以及家族、部落的共食、共飲儀式，到結束前的狩獵祭、河祭，乃至小米收藏儀式，從開始到結束就需要近一個月左右的時間。這些系列的儀式要融入當代生活作息，幾乎不可能，於是族人就針對儀式時間進行刪剪，或簡化儀式流程，讓儀式時間能儘量符合大部份族人生活節奏。

刪簡或省略儀式的流程或細節，必然要在部落長老的討論和共識下進行，要維持祭儀的神聖性和完整性，至少不能簡化到凌亂無序，研究者所採訪的主祭者以及部落長老大致認為，「時代不同了，儀式有些可以修改，但有些重要流程必須保存，否則就不算是完整的儀式」，這樣的說法意味著，祭儀是隨時空環境而簡化修改，但修改後的還是要考量它的完整性。當代舉行的小米祭儀式流程（參表 4.1），是族人長期討論出來的結果，部份儀式固定不動地被留下來，部份儀式則被省略。這樣的修改和簡化，讓整個儀式時間壓縮在幾天之內完成，這樣也能方便族人返鄉參與。

表 4.1：當代鄒族小米收穫祭時間

儀式時間	特富野社	達邦社
第 1 天	<i>me'emi</i> 杵米釀酒（需 3~4 天）	<i>me'emi</i> 杵米釀酒（需 3~4 天）
第 2 天	<i>aoyocx</i> 祭屋潔淨儀式、殺豬 <i>te'kayo</i> 部落家族成員返回祭屋、 家族聚餐	<i>aoyocx</i> 祭屋潔淨儀式、殺豬 <i>te'kayo</i> 部落家族成員返回祭 屋、家族聚餐
第 3 天	小米祭正典開始； <i>mokayo</i> 〔全〕 收小米儀式、迎接小米女神、家 族、氏族及部落共食儀式 <i>soekayo</i> 部落共飲儀式； <i>meepxngx</i> 夜間送走小米女神	小米祭正典開始； <i>mokayo</i> 〔初〕 收小米儀式、迎接小米女神、家 族、氏族及部落共食儀式
第 4 天	<i>sx'tx</i> 獵區祝神儀式；返回祭屋結 束所有儀式	再收割小米； <i>soekayo</i> 部落共飲 儀式
第 5 天		<i>ya'o-ba'isi</i> 收割〔最後的〕小米； <i>meepxngx</i> 夜間送走小米女神
第 6 天		<i>sx'tx</i> 獵區祝神儀式；返回祭屋結 束所有儀式

資料來源：2008 年研究者參與觀察之記錄整理。

從這張表中可以看出，兩社簡化後的儀式流程和內容大同小異，兩社的長老都認為已經把最重要的儀式保存下來，包括釀酒、潔淨儀式、初收小米、迎接小米女神、共食及共飲儀式、收割最後的小米、送走小米女神，最後再做農作物及獵區的祝神儀式，這樣才能算是儀式完整，對小米女神及獵區的土地神才算敬虔，人神之間的互動才能有所交待，也不會觸犯儀式禁忌，而其它屬次要的儀式，就省略不做。祭儀時間則被壓縮在幾天之內完成，達邦社簡化為六天，而特富野社更壓縮到只剩下四天。達邦社的長老認為，「這的天數已經是最簡化的儀式流程，再刪剪儀式就不完整，儀式不完整對部落是不好的」。特富野社的儀式流程更加簡化，儀式的主要內容雖然沒有更動，但我們可以看到在第三天的儀式時間，也

是最多族人參與的儀式正典時間，卻是把〔全〕收小米儀式⁵¹、迎接小米女神、家族、氏族及部落共食儀式、部落共飲儀式、夜間送走小米女神等儀式，全部放在一天之內做完，特富野社並沒有依次、分三階段收割小米，而是一次收割完，部落共食和共飲儀式也在同一天內完成，（共食儀式在上午舉行，共飲儀式在下午就舉行，而達邦社是延至隔天才舉行），所以迎送小米女神的儀式全部在一天之內舉行，這樣所需的時間只剩要四天。一位特富野部落的儀式主祭長老們談到他將儀式簡化想法：⁵²

首先，現在沒有種植大量的小米，聖粟田的小米一次收割就可以，不必分梯次收割，所以第一天就把全部的小米收割完成；其次，是族人能用來參與祭儀的時間非常有限，能簡化的就簡化，不然他們怎麼有時間回來全程參加，例如共飲及共食儀式在上下午分別舉行，這樣參與的族人會比較方便；第三，主要的儀式內容並沒有刪除，這樣就不會觸犯儀式禁忌，儀式還算是完整的；最後，敬虔的儀式心態才是最重要的，小米女神和土地神應該體會族人的生活現實。

（2008年參與觀察筆記，原為鄒語口述，研究者譯為中文）

對儀式的簡化思維，除了時間壓縮之外，還可以看到兩種現象，第一是兩個部落不同的儀式簡化思維。雖然這兩個社的頭目和長老均提及部落小米祭的悠久歷史和祭儀的重要性，但他們已經將儀式做大幅度的刪簡省略。特富野社的儀式簡化目的是要更體貼近族人現代生活型態，雖然照樣做各儀式流程，但時間卻壓縮成四天，把主要儀式放在最多家族成員返回部落的時間（第三天）舉行，而且認為「儀式心態才是最重要的」、「小米神和土地神應該體會族人的生活現實」，

⁵¹收割小米祭儀式，前面加上一個〔全〕字，因為特富社是一次就全部將聖粟田的小米收進祭屋內，而達邦社收割小米是依次、分三階段去收割，這部份可參閱浦忠勇（1995）的記錄。

⁵²研究者田野參與觀察記錄。

呈現族人簡化儀式的主要心態；達邦社的儀式簡化則認為，儀式的前後順序關係還是要維持它的連貫性，不能因完全為了配合族人的現代生活而省略必要的儀式，因此儀式時間延續到第六天才結束。兩社對儀式的時間壓縮與調整，雖然有些微的差異，但共同面臨的難題則是：儀式的時間壓縮，如何能兼顧傳統的神聖性與族人當下的生活需求。

再觀察小社的儀式流程，便會發現小社的祭儀時間更為簡短，是在三天內就全部完成。山美社將儀式刪簡為三段式的流程，第一階段是釀酒工作，第二階段是潔淨儀式，第三階是小米祭的正典，在此階段是將所有的正典儀式壓縮在將近一天的時間內完成（參表 4.2）。山美社簡化儀式的想法同樣認為，只要能保留儀式「最重要」的流程就算完成。有一位主祭者認為，⁵³儀式最重要而且不能不做的流程有兩項，第一是潔淨儀式。這是用椿草把所有的祭儀器具做洗淨的儀式，這樣器具才能成為乾淨神聖的儀式器皿，山美小社主祭者的做法是連同載運器具、家人的汽機車都要行潔淨儀式，這個儀式在大社是看不到的；第二是要用貢品供奉小米女神（*ba'e-ton'u*）、*posonfihi* 神（浦忠成譯成司命神。1994,1996）以及土地神（*ake-mameoi*）。小社的主祭者認為，這兩項儀式如果都做了，儀式就算完備，時間上的長短就不是最重要的因素。對時間壓縮的事情，為了符合當下的生活節序，長老們都有自己的解釋方式，亦即「何者是最重要的儀式？」，長老們的看法也是紛歧的，山美社的長老還進一步提出了要保存的兩種核心儀式，而且也在小米祭中供奉「司命神」，這是和達邦社、特富野社明顯差異之處。

⁵³研究者 2010 年 3 月 25 日在山美小社之採訪記錄。

表 4.2：特富野社、達邦社與山美社小米收穫祭時間對照表

祭儀時間	特富野社	達邦社	山美社
第一天	<i>me'emi</i> 杵米釀酒(需3~4天)	<i>me'emi</i> 杵米釀酒(需3~4天)	<i>me'emi</i> 杵米釀酒(需3~4天)
第二天	<i>aoyocx</i> 祭屋潔淨儀式、殺豬 <i>te'kayo</i> 部落家族成員返回祭屋、聚餐	<i>aoyocx</i> 祭屋潔淨儀式、殺豬 <i>te'kayo</i> 部落家族成員返回祭屋、聚餐	<i>aoyocx</i> 祭屋潔淨儀式、殺豬 <i>te'kayo</i> 部落家族成員返回祭屋、聚餐
第三天	小米祭正典開始 <i>mokayo</i> 〔全〕收小米儀式 迎接及供奉小米女神 家族、氏族及部落共食儀式	小米祭正典開始 <i>mokayo</i> 〔初〕收小米儀式迎接及供奉小米女神 家族、氏族及部落共食儀式	小米祭正典開始 <i>mokayo</i> 〔初〕收小米儀式 迎接及供奉小米女神 做 <i>sx'tx</i> 儀式 做家族、氏族及部落共食儀式
	<i>soekayo</i> 部落共飲儀式 <i>meepxngx</i> 夜間送走小米女神		中午過後收藏小米祭儀式器皿及貢品，就結束所有儀式
第四天	<i>sx'tx</i> 農作及獵區祝神儀式 返回祭屋結束所有儀式	再收割小米 <i>soekayo</i> 部落共飲儀式	
第五天		<i>ya'o-ba'isi</i> 收割〔最後的〕小米 <i>meepxngx</i> 夜間送走小米女神	
第六天		<i>sx'tx</i> 農作及獵區祝神	

		儀式 返回祭屋結束所有儀式	
--	--	------------------	--

資料來源：2008 年研究者參與觀察記錄。

(二) 禁忌弱化

觀察儀式禁忌規範的轉變，將進一步印證了祭儀核心元素的蝕毀與轉化。傳統祭儀的禁忌（鄒語稱 *peisia*）是儀式的神聖性元素，儀式禁忌如果做不好，祭儀就不完整（王嵩山, 1995）。而跨界與去神聖化，是當代祭儀的特質，儀式禁忌和規範逐漸式微弱化，轉為較具彈性、開放，僅保留它「象徵性」的約束。繁複的儀式禁忌是小米祭原有的特質，族人認知的小米神，有著易怒、厭惡吵雜而且有點古怪的神性，小米神忌吃蔥、蒜以及魚類，喜歡吃松鼠肉、喝小米酒等食物，舉行小米祭，就得依循小米神的神格特質。日據時期台灣總督府台灣舊慣調查會出版的《番族慣習調查報告書》第四卷鄒族篇，記載了部份的小米祭禁忌，包括「停止工作，不可走到社域外，祭儀期間內與外界完全斷絕往來，且不可吃米，用米做的酒也不可喝，禁吃魚、生薑、鹽、芋頭、番薯等，以及禁止觸摸生麻」等規範。部落長老們都認為這些禁忌不能觸犯，否則儀式將不完備而觸怒小米女神。以下整理了幾項部落長老希望族人能維持的禁忌規範（摘自 2008 及 2009 年研究者之參與觀察資料）。

1. 食物禁忌：參加儀式的族人在儀式前一天開始禁吃魚類、蔥、蒜、地瓜等食物，祭儀結束才解禁。
2. 禁止吵雜：鄒族傳統信仰中認為小米女神喜歡安靜，祭儀期間禁止任何吵雜喧譁。
3. 行潔淨儀式：族人應於祭儀前一天到祭屋，以椿草（鄒族稱 *tapanzou/tapaniou*）做潔淨儀式。

- 4.清晨行禮：清晨天亮之前完成初收小米儀式，儀式中打噴嚏、講不吉利的言語視為禁忌。
- 5.留駐部落：祭儀期間部落視為神聖空間，族人應留駐部落。
- 6.禁茅草 vomx 數量錯誤或在儀式中掉落：小米祭中，主祭者手握之 vomx（用茅草製成的小結）象徵家族成員的生命，製作之數量要符合家族所有成員人數，在家祭儀式中（鄒語稱 meevomx）茅草掉落視為大禁忌（可能有會在未來的一年中死亡）。

當然除了這些祭儀禁忌外，還有許多禁忌事項，大部份的族人並不會特別留意，這些禁忌是主祭者在施作儀式時遵行，例如準備完整的祭儀用品，就是一項被要求的儀式行為，否則就觸犯了禁忌。在這裏所提到的六項禁忌項目，是目前部落長老經常會提到的項目，也是族人認為重要的禁忌，然而根據實際參與小米祭的觀察，族人對儀式禁忌的的認知和行為，其實是無法達到部落長老原有的想法（參表 4.3）。

表 4.3：當代鄒族小米祭禁忌規範

禁忌項目	族人守禁忌的行為
食物禁忌	部落長老大致都知道食物禁忌的項目，如果要參加小米祭儀式，就不會食用這些食品，否則就不會參加儀式活動。但大部份的族人，特別是青壯族人並不知道食物禁忌的詳細要求，有的族人認為這些食物禁忌是傳統的東西，現在有了新的宗教信仰，禁忌是一種迷信，食物禁忌不必太嚴格。
禁止吵雜	小米祭不會有歌舞活動，基本上不會太吵雜，但飲酒過量的族人仍會在祭屋內大聲喧譁。
潔身儀式	潔淨儀式是要在小米祭正典開始的前一天完成，參與儀式的族人要先到祭屋做潔身儀式，但除了部份族人會在前一天完潔淨儀式，其他大部份的族人則是在正典開始當天才趕至祭屋，這時才會拿起椿草做潔身儀式。參加儀式的外界人士，也是同樣在當天，要進入祭屋之前做此儀式。
清晨行禮	為了謹慎迎接小米女神，初收小米的時間要在正典開始這一天的清晨，出發前往聖粟田收割小米，並帶回祭屋，這些儀式要在天亮之前全部完成。但有的家族是在天亮之後才完成收割；也有家族的小米長得不好，沒有舉行收割小米的儀式；或者小米在祭儀之前早已成熟，在正典開始之前已經先把聖粟田的小米收割完成，當天清晨也沒有初收小米的儀式；特富野社以及山美小社的收割小米儀式也是一次完成，不是依次分階段在清晨去收割。
留駐部落	許多族人參與祭儀的時間有限，無法全程參與，只能參與部份的儀式之後就要離開部落；或者祭儀期間無法參與的族人，其實都是散落在部落之外。
禁茅草 vomx 數量錯誤	許多族人因已信奉基督教，對此禁忌較不在意。製作之

或在儀式中掉落	數量常與家族實際成員不符合。但儀式中禁止掉落，主祭者仍然極為重視。
---------	-----------------------------------

資料來源：研究者 2008、2009 年鄒族小米祭參與觀察整理。

從以上的現象可以得知，嚴格遵守小米祭禁忌的族人已逐漸減少，除了儀式主祭者和部落長老願意遵循禁忌，大部分的族人是持相當寬鬆、自由的態度去面對這些規範，僅是「象徵性」地遵守部份禁忌規範，質言之，祭儀的禁忌已經弱化。族人認為能參加儀式就很難得，大家儘量遵守「必要的禁忌」即可，例如進入祭屋之前能做驅邪儀式即可，只有儀式主祭者才能夠守住比較多的禁忌要求。因而就以比較自然或者以祭儀體驗的心情參加祭儀活動。一位部落長老表達他對儀式禁忌調整的看法：

現在信仰改變了，社會改變了，年青人的想法也改變了，傳統儀式的禁忌很多，但現在要做的完整也很難，當然可以簡化，再說現在小米種的不多，部落征戰也沒了，所以現在保留儀式重點即可，年青人的工作太忙，也沒時間去完成所有的儀式，再說，我們幾個也老了，許多儀式細節已記不得，不會做或是做錯，不如不做，而且現在的戰祭和小米祭，參加的人很多，干擾也就比較多，祭儀相關的禁忌不做一些修正也難。(摘自研究者 2009 年小米祭參與觀察記錄)

這樣的說法，應為部落長老體貼現代年青族人生活在現代社會的現實，他所考量的不外乎當代宗教、社會以及現實生活的限制，認為要完整無缺地做完儀式是有實際上的困難，而且長老的記憶有限，如果要求遵行所有的細節也不可能。又如小米祭要求一定在正典前一天來到祭屋做潔身儀式，這對族人現代的生活型態是相當困難，⁵⁴因而每一家的祭屋門旁就擺設一桶清水以及驅邪用的椿草，提

⁵⁴傳統祭儀的做法是在正典的前一天，所有的家族成員，包括平時住在小社的成員都要返回大社

供臨時到達的族人在進入祭屋前象徵性地做淨身儀式，這樣一來，除了維持參加祭儀前的淨身儀式，讓無法依時返回的族人或外界訪客，也能進入祭屋參與祭儀。另外，祭儀期間不能遠離部落的禁忌要求，此規範對今天從事多元化現代工作的青壯族人來說，是難以依循的規範，除了平日就生活在大社部落的族人有可能遵守之外，小社或是散居在都會地區的族人，頂多是趁祭典當天匆匆往返。所以禁忌規範的弱化，儀僅保留了它象徵性的約束意義。

（三）意義轉化

鄒族舉行傳統祭儀，有些儀式省略或簡化，也有部份的儀式是強化或轉化它的意義，至於什麼元素被強化，什麼元素被省略，都源自於族人對祭儀所新賦予的認知和意義。舉行小米祭，鄒族人均強調要「回復傳統」，在當代社會文化變遷以及現實生活需求下，部份儀式的功能和意義，被族人所強化，例如最明顯的例子是強化家族的共食儀式（鄒語稱 *p'ot'ozu*）以及部落長老的共飲儀式（鄒語稱 *soekayo*，或直接譯為長老會議）。家族共食儀式及部落長老會議所涉及的是家族的親屬血緣的連結，以及部落整體的象徵性凝聚，這是一種社會性的儀式，族人反容易忽略小米播種、小米收成等與小米女神相關的宗教性儀式過程。從這個現象可以理解，在社會文化變遷之後，特別是基督宗教傳入部落之後，小米祭的宗教性與神聖性地位降低，族人所強化的反而是儀式的社會性功能，藉著家族共食儀式，可以增加家人親屬之間的互動，也藉著家族互訪，連結各家族之間的關係；部落長老的共飲儀式，是在頭目家的祭屋舉行，主祭長老將各家族的酒混合倒在一個大桶內，由參加的長老共飲分享，象徵各部落各家族的融合凝聚，並藉此儀式討論部落事務。共飲儀式，多少涉及了家族、部落共同體的概念，討論的事項也含括部落發展以及族群關係。這是族人強化共飲儀式原有的意義。

鄒族山美社小米祭的現象算是極特殊的例子，傳統祭儀通常是在擁有男子會

的祭屋做潔淨儀式，全家聚餐，當夜就在大社的家屋過夜，準備隔天的小米祭正典。但現在的祭屋及大社的宗家已無法提供全部家族成員的住宿設施，所以只好在正典當天前來參加。

所的部落舉行，即現在的特富野和達邦兩個社，山美社是從達邦分出來的小社，而且山美社是最早從事部落觀光活動的地方，因而山美社賦予小米祭的功能和意義，與部落發展有著密切關係，呈現與兩大社不同的儀式現象。

在 29 個小米祭的家族祭屋中，有 24 個祭屋分屬達邦社和特富野社，有 5 個祭屋在山美社。山美社 5 個小米祭屋，是從達邦社的祭屋分立出來。根據採訪的口傳歷史，目前山美的莊氏、楊氏以及三個安氏家族，要從達邦地區到山美地區從事小米農作，因為距離達邦社部落遙遠，而且他們所居住地區的海拔比較低，⁵⁵小米會比達邦大社提早出穗成熟，需要先行收割，而收割小米就得有小米收成的相關儀式，為了克服收割時間以及離大社的空間距離，山美社的三氏族便決定自己建造祭屋，並且自己辦理小米祭儀式。三個氏族「分立」的過程，是在家族長老的同意下，從大社小米祭屋的聖粟倉，⁵⁶刮取一點茅草梗的外層，⁵⁷再將刮取的材質移到到自己住的地方，以它作為宗教神聖的象徵，據此搭建小米祭屋，完工後再請部落巫師施法邀請小米女神，完成了祭屋分立的儀式化過程。從此，山美社即自主地舉行小米祭。

觀察山美社的小米祭，雖與達邦社、特富野社大同小異，卻因著脫離大社自主性地舉行儀式，對傳統儀式的解釋以及對當代祭儀的簡化或增強，均與大社有差異。如以小米祭的時間來看，達邦和特富野社在元旦舉行，山美小社並沒有依達邦社播種祭的日期，而是在一月底或二月初才舉行，而且五家各自舉行，不像大社是在同一天舉行，山美小社具彈性、不固定而且依家族自己去決定的小米祭時間，反而維持了鄒族更原初傳統的小米祭節序。

近十年來山美小米祭規模有逐漸擴大的現象，基本上是因為有達娜伊谷自然生態公園的引動，為了部落觀光發展，山美重視園區的美化營造，連帶家族的祭屋也在近幾年做整修裝飾的工作，特別是內部的傳統文化性裝飾，就顯得相當講

⁵⁵達邦社種植小米的地區海拔約在 1000~1500 公尺，而山美地區則在海拔約在 500~800 公尺之間。

⁵⁶聖粟倉，是祭屋內最具宗教象徵也最有神聖性與神祕性的小米穀倉，以茅草梗編成的四方形小屋，鄒語稱為 *ketbx*，是小米女神進駐祭屋的「神靈之屋」。

⁵⁷此動作鄒語稱 *tupho'x*，是用指甲刮取茅草外皮的動作。

究，例如安氏祭屋內的獸骨裝飾，主祭者刻意將狩獵文化作為祭屋空間的主要意象。山美社聚焦和強化的儀式重點，連結到當代社區營造、部落觀光以及族群認同等層面，部份儀式的強化或轉化的重點，就和達邦、特富野兩社有所差異。山美社小米祭的分立、繁衍以及差異化的發展，進一步論證了祭儀的當代性特質，縱然山美社的長老們表示，「我們所做的祭典來自達邦社」，來強調其傳統純正的特性，但隨著時空環境的變化以及新的生活需求，鄒族小米祭已經呈現了相當不同的發展方向。

三、戰祭的延續與繁衍

（一）從人頭祭到戰祭

戰祭，鄒語為稱 *meehangx*，其最原初的意義，是與獵獲敵首有關，所以可以稱它為人頭祭。然而與小米祭一樣，戰祭也處於持續變遷與生成的過程之中，部份儀式流程被刪除、簡化或修改，也只留下了部份的禁忌規範，而且族人轉化了某些儀式的意義。然而，小米祭和戰祭因其原有的祭儀特質，讓它們在被捲進現代社會的過程中，呈現了相當不同的面貌，主要差異在於族人對兩種儀式所新賦予或強化的意義和功能：小米祭著重於象徵性的家族和部落內部的凝聚，而戰祭則是關注於對外界社會的互動與表演（*performance*）。我們先看 1915 年由日本學者佐山融吉在《蕃族調查報告書》所記錄的達邦社的戰祭文本—「修築道路」（*smoceanx*）的儀式，這是描寫戰祭當天清晨的準備工作。

一大早，約莫上午三點鐘光景，曾獵獲人頭者便挨戶去各索取一筒酒來喝。飲酒畢，眾人手舉火炬，去整修一條叫做「*lalaksu*」的道路。大約八點鐘左右修完，都到一個叫做「*toyotsuhuga*」的溪流匯合處去洗澡，然後回蕃

社去。那時，*peongsi* 早就手握長矛，在集會所裏等候，見到修路的社人們歸來，立即高聲喊叫：「馬上要舉行儀式了，大家快到集會所裡來！」。壯丁們聞聲，都武裝來集會所。那時，早就有當天早晨不參加修路的婦女們前來，把集會所周圍的草拔得乾乾淨淨。主祭者把染紅了的 *fkuo* 和 *fiteu* 結在一起，縫在肩上做裝飾，神氣十足。(特富野社戰祭。佐山融吉,1915. 余萬居譯, 1983)

文中描述部落族人在戰祭之前修築道路以及準備戰祭的圖像，可謂生動寫實，部落集體性的工作，不分男女參與，頭目（主祭者）把染紅的避邪簽條（*fkuo*）和神花（*fiteu*）分發給勇士，並且裝飾得「神氣十足」，在族人的心態上，這是完成儀式的必要行為，一來是面對天界神靈，二來是面對部落內部族人，它完全沒有對外界表演的意味。我們再看佐山融吉記錄的特富野社戰祭，原文註明「曾有獵獲人頭之年度的 *smoceanx* 祭」的文字，他記錄了人頭祭的部份情節。

有一人切下一塊豬肉，插在一根竹子上，作餵食新人頭狀，隨後將那根竹子插 *yono* 樹上。這是餵過新人頭之後，還要留下來給未來的敵靈吃。緊接著，從竹竿上取下新人頭，用一塊盾牌墊著，放在院子的中央，僅由主祭者們環繞其周，跳舞五次。舞畢，將新人頭收進「*skayx*」（頭骨籠）之中；人頭可以帶皮帶肉，不像阿美族的大巴壟蕃，一定要他們的頭目用牙齒剝掉人頭的肉。(特富野社戰祭。佐山融吉,1915. 余萬居譯, 1983)

這段儀式記錄片斷中，已經相當深刻描寫了戰祭原有核心儀式—「人頭祭」的大致輪廓。嚴格說來，人頭祭就是戰祭的最重要的內容，正典參與人員主要為部落成年男子，儀式祭祀對象主要為天神、戰神，在儀式中也要餵食敵靈，如果除去人頭祭儀式，整個戰祭的主要意義就會完全改觀。其中描寫的「從竹竿上取

下新人頭，用一塊盾牌墊著，放在院子的中央，僅由主祭者們環繞其周，跳舞五次」一段，以簡短的文字描寫驚心動魄的「祭人頭」畫面，彷彿可以看見在會所廣場中間，環繞在敵首外圍舉行歌舞祭。「跳舞五次」，顯然是過於簡化的描述，在擺放人頭的廣場上，氣氛必然嚴肅凝重，這裏的跳舞，絕非一般的歌舞表演，而是以樂舞呈現的祭祀行為。如果說這是「表演」，那麼該是部落族人，特別是長老和征戰勇士的祭祀表演，是對超自然神靈的演出，他們完全沒有對外界表演的意圖。然而，戰祭本身具有的幾項特質－集體性、祭儀樂舞以及空間特質，當它融入當代社會之後，就容易被賦予「鄒族整體」的象徵意涵，而且容易被轉化或嫁接在各類表演性質的場域上。茲簡述如下。

（二）集體性

不同於以氏族或家族為主體的小米祭，戰祭是以部落全體為主體。大社舉行戰祭，參與對象就包括所屬的小社在內，小社及個別的家族，不會單獨舉行戰祭，如特富野社的戰祭，範圍包含樂野、來吉兩個小社，而達邦社則包含里佳、山美、新美以及茶山等四個小社。當代的戰祭，已經超越部落及家族的層次，是鄒族的集體性祭儀，也因著戰祭的集體性，產生大社、鄒族、共同體、族群關係等等想像。此一祭儀特質，讓參與祭儀的人數多，並在同一時間之內聚集在部落男子會所，形成熱絡的場面。

因著戰祭的集體性特質，族人會利用祭儀呈現自我族群－鄒族，並廣邀其它族群前來參加，例如會邀請南投久美村北鄒族人、高雄那馬夏鄉卡那布以及桃源鄉的沙阿魯阿等南鄒群族人參加。⁵⁸許多都會地區的鄒族會特地回鄉參加戰祭，加上政府機官的人員、追逐節慶現象的研究者，還有以探奇、獵異、休閒、漫遊為目的的外界訪客，均使部落戰祭的廣場擠滿人潮。由於戰祭象徵著鄒族，而且

⁵⁸久美村的北鄒族人，原屬 *luhtu* 大社，但它現在並無舉行小米祭和戰祭活動，故不列入本研究範圍。而高雄的兩支南鄒族群，因為其語言、文化特別是在祭儀節慶方面與北鄒族有很大的差異，也不列入本研究範圍。

能引起族人返鄉參與，另外也能吸引外界訪客前來部落觀賞凝視，因而國家訂定民族假日就以戰祭舉行的日子為鄒族的民族節日。⁵⁹

集體性，以及具有「鄒族」的象徵意義，使得族人在戰祭過程中將「鄒族意象」傳播出去，讓族群內部及外界訪客都能獲取「真正鄒族文化」相關資訊。以研究者長期參與的文宣組為例，工作內容是對內、對外的一種文化傳播，要印製並佈置祭儀海報、印發邀請卡、製作活動布旗、製作祭儀活動的導覽手冊、摺頁，撰寫活動新聞稿，並負責祭儀解說，這樣的工作一方面是希望能將活動的訊息行銷出去，讓更多的族人能返鄉參與，也提供外界到部落來親身體驗或認識「鄒族文化」；另一方面是透過祭儀的解釋，讓族人以及外界訪客認識戰祭，也認識鄒族，甚至進一步也能認同鄒族。例如 1999 年特富野社戰祭活動的海報主題為「庫巴之火」，⁶⁰在文宣傳播的思維中，戰祭等同於要燃起庫巴之火，象徵著鄒族祭典文化的薪火，祭儀海報貼上濃厚的鄒族意象，如頭目照片、男子會所、廣場上的戰祭歌舞以及鄒族皮帽鄒族的意符，海報並寫著如下之文字：

鄒族的 Mayasvi，有很多名字－戰祭、團結祭、敵首祭、凱旋祭、豐年祭；
謙卑學習祖先的智慧，昂然立足今天的部落，勇敢迎向未來的世界；
今年二月十五日，在特富野，我們共同燃起庫巴之火。（摘錄自參閱 1999
年特富野戰祭宣傳海報）

海報的設計目的，就是要向族人及外界訪客解釋戰祭，也解釋鄒族之意義，族人透過戰祭重新模塑新的族群想像，也讓祭儀活動去承載、解構、重組並行銷了新的鄒族想像。這樣的意圖，其實也試圖去顛覆歷史文獻中負面的「番俗論述」。

⁵⁹本民族節日係國定假日，它主要是鼓勵族人能返鄉參與祭儀活動，台灣各民族所訂之節日均依其節日之重要性來訂定，所以各族均不同，而鄒族考量戰祭具有「鄒族集體性」之意義，遂以戰祭為民族假日。

⁶⁰「庫巴」是鄒語男子集會所之意，其中有火塘，庫巴之火象徵鄒族之文化薪傳。參閱 1999 年特富野戰祭宣傳海報。

為了行銷祭儀和鄒族意像，戰祭的表現的方式也就跟著持續變動，至今依然如此。我們以達邦社戰祭引進大型電視牆的例子，觀察族人是如何在維持傳統與迎向外界的夾縫中，提出新的族群文化行銷型式。達邦社為了想要維持儀式空間及流程不受大量的族人、觀光客以及媒體記者的干擾，嚴格管制外人在祭典廣場內走動進出，另外以禁忌的理由禁止女性登上男子會所，所以她們在祭典廣場週圍無法親睹會所儀式的活動，為了克服這樣的困境—讓觀眾看見儀式內容，但又不能干擾祭儀的神聖性；祭典委員會就在政府的經費補助下，在男子會所廣場外之大型運動場，設置電視牆提供觀賞，並疏散祭儀廣場的人潮。於是，許多人只能從電視牆觀看戰祭的影音畫面，雖然人到了部落，然而仍然無法親身接觸真實的祭儀，而只看到零碎的影音片斷。因此，戰祭的行銷工作，原本可以藉著象徵鄒族整體的文化展演，重新包裝、行銷或詮釋鄒族的意涵，但當下實際呈現的「鄒族戰祭」，卻在科技影音的介入下，被剪接、切割或合成，於是，鄒族意象反而在集體的眾聲之中，顯得更為斷裂與模糊。族人以及外界訪客、觀眾依然無法窺得祭儀的完整實況，換言之，鄒族意象始終是零碎與片斷化地被呈現出來。

（三）祭典樂舞

戰祭儀式中有歌有舞，使得儀式本身增添了一股魅力和舞台張力。戰祭的儀式流程中，樂舞串連著各項儀式段落，在幾天的祭儀中，要重複展演具有族群特質的祭儀歌曲⁶¹，整個儀式幾乎離不開樂舞。民族音樂學者對鄒族祭儀樂舞的描述，以「原始天籟」名之。明立國（1988）就從音樂美學與民族文化的角度，推崇鄒族祭歌

他們的音樂表現是如此的生動自然，大巧若拙的手法將形式純化到最質樸

⁶¹鄒族的戰祭之歌（鄒語稱 *pasu-mayasvi*），除了迎神曲（特富野社稱 *ehoi*，達邦社稱 *oh*）和送神曲（*eyao*，達邦社無此歌曲）外，尚包括 *peyasvi-no-poha'b*（慢板戰歌）、*peyasvi-no-mayahe*（快板戰歌）、*toiso*（歷史頌）、*nakxmo*（勇士頌）、*lalingi*（天神頌）、*yiahe*（青年頌）、*miyome*（亡魂曲）等七首，均詳載於浦忠勇所著《台灣鄒族民間歌謠》（1993）。

的境地，裏面沒有作態，沒有牽強，沒有多餘。雖然它經常只是幾段重複的旋律模式，可是它需將整個歷史包容進去；雖然使用的音並不繁複，可是必需能表達整個民族的情感。他們的音樂結構，反映了人與人之間的關係秩序；他們氏族社會的體系，藉著歌唱時的領唱回應，也充分的表達出其中細緻的脈絡。迎神曲初唱之際，你就可以感到天人合一的那種凝聚力，將人們心中的虔敬與誠摯激發出來，它讓你感覺到人與人、人與自然之間那種奇妙的親和力與統一感。(明立國，1988)

鄒族傳統祭歌的特色，表現在緩慢、自由的節奏以及完全四、五度的和聲特性。這樣的合唱型式，的確顯示了秩序、神祕、渾厚沉穩的藝術效果(錢善華, 1989)。另外，祭歌樂舞也有它的社會與宗教的功能，王嵩山(1993)認為，藉著唱祭歌的儀式，鄒族完成了人神交通、祈求庇佑、族人團結和相互砥礪的儀式功能。祭儀樂舞的表演性，讓鄒族人經常藉著祭典樂舞外出表演或從事創作活動(王嵩山, 1993)。浦忠勇(1993)採錄了近七十首的歌謠，即認為祭歌是最具表演性的樂舞類型，從其神話傳說、祭歌語言、歌詞內容、演唱形式、節拍特性、祭歌舞蹈、和聲特色等特質，均有引起閱聽觀眾的觀注。音樂學者吳榮順(2004)更認為，鄒族戰祭歌舞是以速度緩慢、和聲渾厚、圓形舞圈以及四拍為主的舞步為其主要特色，這樣的歌舞特性容易引起引發祭典神聖、神祕氛圍，在戰祭活動廣場中我們很容易看到觀眾專注地觀賞祭典歌舞。總之，戰祭樂舞的特質，除了讓它承載著族群文化的美學符號，也隱含了祭儀與表演舞台結合的可能性，樂舞張力，容易讓它成為當代藝術保存、創作以及觀光凝視場域下的寵兒。

如 1990 年舞蹈家林懷民即在達邦部落錄製並出版了「鄒族之歌」CD 有聲專輯，專輯內容全為戰祭歌曲，這張由鄒族近八十名男女在原始森林演唱的專輯，⁶²林懷民歌曲「擁有與大地相連的力量」，他要呈現鄒族緩慢、莊嚴、凝立以及

⁶²研究者為專輯演唱者之一，並擔任祭歌文稿之整理書寫。

混厚的樂舞氛圍。

另外，戰祭樂舞登上舞台化表演的過程，王嵩山在《阿里山鄉誌》（2001）有關〈表演藝術誌〉的討論中，表列了鄒族傳統歌舞團隊對外表演事件，他認為鄒族戰祭歌舞的對外表演活動，是族群文化再生產的重要方式。另外，鄒族長老武山勝先生經常指導並帶領鄒族歌舞團隊在國內外的舞台展演，而且幾乎是以「原音呈現」的方式，即完成了舞台化的創作。在鄒族著名的觀光景點－達娜伊谷生態園區的展演舞台上，仍然繼續展演祭典樂舞，作為代表鄒族的文化再現型式。⁶³總之，戰祭樂舞已經成了當代舞台化創作中呈現鄒族的表演型式。

（四）祭儀空間

鄒族戰祭空間的特質，也是促發它對外表演以及舞台化發展的重要因素。男子會所，鄒語稱 *kuba*，以干欄式、茅草、原木以及略呈圓形為其建築特色，會所係鄒族傳統之公共建築，而且也是鄒族部落的象徵，會所是昔日部落的宗教、政治、軍事及文化傳承的重要場所。（浦忠成、王嵩山，2001）會所正門朝向東方，內有鄒族戰祭所需之祭器，包括火器袋和敵首籠，會所屋頂及正面入口處，種植金草石斛蘭，是鄒族的神花；在祭儀廣場東側，種植雀榕，為鄒族神樹。另外，會所是鄒族男子征戰、狩獵及技藝學習之建築物，所以嚴禁婦女及異族入內，因此會所也呈現了鄒族聖俗區隔之空間意義。（關華山，2010）男子會所內的火塘，過去是終年不熄，部落族人認為這是象徵生命的延續（2003年研究者田調記錄）。男子會所主要的功能在於辦理戰祭，因而會所在相當程度上代表了鄒族的空間象徵。

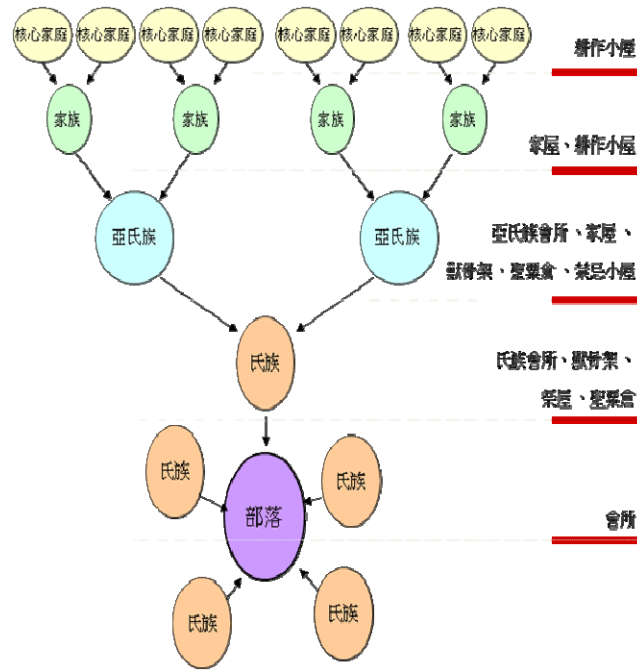
這些象徵鄒族的祭儀空間，雖然保存了它必要的建築樣式，卻也會因著社會變遷而增添新的文化元素，最明顯的例子在於祭儀廣場的舞台化與美化的空間改

⁶³在山美展演的過程中，主持人經常會解釋，「在這裏所表演的並非完整的祭典樂舞，如果要觀賞完整的鄒族傳統樂舞，就請各位到達邦或特富野大社，參加鄒族的戰祭活動」（研究者2006年記錄）。

造。1997 文建會的社區營造計畫系列—「鄒族達邦村社區美化案」，計畫中除了社區環境的空間美化之外，還列入了達邦社和特富野社男子會所的廣場美化工程，施作內容包含以石板整修祭典廣場看台，另外會所周邊施做綠美化工程，另外也按裝音響設備，這樣的整修目的，是希望改善觀看祭儀的空間，讓前來參觀祭典的人擁有更舒適、古樸又美觀的凝視平台，換言之，祭儀廣場幾乎轉換成部落的舞台空間，它成了鄒族祭儀空間再造的新形式。

戰祭廣場的空間美化、古樸風格以及舞台化設計的思維，即可理解當代戰祭在族人及外界人士心目中的空間意義，裝修的設計理念，是作為祭儀表演的廣場，而且要族人、外界人士的參與和凝視更為親近便利。祭儀空間的美化與舞台化，其實是持續地繁衍並增生更多的空間創作想像，例如鄒族達邦社區目前正在規畫興建的鄒族自然與文化中心工程，就是以再造與拓展男子會所為主要設計思維（關華山，1997），強調文化中心的設計是從鄒族會所建築出發，要呈現鄒族建築空間的社會、文化與宗教的意義，特別是男子會所作為部落空間的關鍵建築，它所涉及的鄒族核心家庭、家族、亞氏族、氏族以及由五大氏族所構成的部落，均作為再現鄒族的重要象徵（參圖 4.1）。關華山與王嵩山（1997：1-14）認為，「鄒族文化中心之終極目的有二：鄒之主體性建立以及鄒族家園再生」，並認為「鄒族人可以回顧、反省自己的傳統、文化歷史，以便尋回鄒族的集體意識，同時也基於共同的過去，大家有必要共同的思考如何面對未來各式各樣的涵構變化」。這樣的祭儀空間論述，也是源自戰祭而來的新演繹。

圖 4.1：鄒族部落與氏族組織示意圖



資料來源：1997 年鄒族自然與文化中心工程軟體部份規畫報告書及簡報資料。委託單位：阿里山國家風景區管理處承辦單位：鄒族文化藝術基金會。繪製者：陳世國建築師。

四、對外展演的祭儀節目

戰祭的集體性、樂舞特質以及它象徵鄒族空間的會所空間，此一特質讓它隱含了「表演」的能量與魅力，而且也埋下了它朝向舞台化發展的可能性。當祭儀為了回映部落當代的日常生活，特別是祭儀增加了多樣的外界觀眾（outside audience），外來者的凝視就成了模塑祭儀的重要因素。2003 年研究者所整理的特富野社戰祭儀式（參表 4.4）流程，雖然包括長老會議、釀酒、採集神花、修建會所、迎神祭、部落團結祭、男嬰初登會所祭、勇士誇功祭、男子成年禮、氏族家祭、驅邪儀式以及歌舞祭等內容，看起來行禮如儀，但其中已經簡化一些儀式，也強化了部份儀式，特別是祭儀有了新的外界觀眾，祭儀活動特別加強了歌舞表演、美食製作、部落團結聚餐以及文化講座等項目。

表 4.4：2003 年阿里山鄒族戰祭活動流程表

活動時間	活動項目	活動地點
二月十四日	部落團結會餐	特富野美食街
17:30~19:30	傳統美食製作：特富野家政班	
19:30~21:00	部落電影欣賞 片名：路 <i>ceonx</i>	男子會所廣場
二月十五日	祭典活動準備	男子會所
09:00~09:50		
10:00~12:00	<i>mayasvi</i> 祭典活動	男子會所
12:00~13:30	享受傳統美食	特富野美食街
13:00~16:00	部落文化展演活動 鄒族祭儀文化講座	男子會所廣場
16:00 起	<i>mayasvi</i> 歌舞祭 通宵達旦，傳頌祭歌	男子會所
二月十六日	<i>mayasvi</i> 歌舞祭	男子會所
16:00~24:00		

資料來源：摘自 2003 年阿里山特富野社戰祭活動手冊。

研究者也發現，祭典的行列舞步整齊、衣飾鮮艷，也有年輕的族人以誇張的裝飾出現，而且通宵達旦地歌舞，除了增添對外表演的意圖之外，也著重於歌舞歡樂的節目上。另外，在祭儀的空間佈置上，包括迎賓處（來賓簽到處）、長官席、觀眾席、記者席、攤販區、展售區、展覽區、餐敘區以及表演活動區等等，我們可以確認的是，戰祭藉著這樣的轉化與重構，是為了回應當代部落的政治、經濟、媒體以及觀光發展等等新的部落文化，讓戰祭多了對外表演的內容和意義，

鄒族頭目表示，「不必再強調戰祭過去獵人頭的意義，而是要去強調學習並傳承鄒族文化」。這樣的新戰祭，確實已經不是人頭祭，因為怎麼看已經和佐山融吉（1915）所描寫的—「緊接者，從竹竿上取下新人頭，用一塊盾牌墊著，放在院子的中央，僅由主祭者們環繞其周，跳舞五次。舞畢，將新人頭收進頭骨籠之中」之儀式內容，有著天壤之別。也許我們可以這樣提問，「它們是同一個祭典嗎？」、「鄒族真正的戰祭應該是長什麼樣子？」另外，「要藉著戰祭學習或傳承什麼樣的鄒族文化？」其實，答案同樣是紛歧不一與眾聲喧譁。

第三節 祭儀中的鄒族身份

一、懷舊、解殖及其限制

本章前段關於傳統祭儀的討論中，主要聚焦在兩種現象：第一是討論祭儀的多重論述現象，包括祭儀傳統的意義與社會功能、祭儀在鄒族內部原有之歧異、多義和變遷特質，並描述「番俗祭儀」的論述形構等現象；第二是描述被捲進現代社會的傳統祭儀，這部份分別討論了小米祭和戰祭關於時間壓縮、禁忌弱化、意義轉化以及祭儀分立、分化等現象，並討論戰祭本身具有的集體性、樂舞以及空間特質，在它融入當代社會之後，儀式被賦予「鄒族整體」的象徵意義，而且戰祭被轉化或嫁接到以「對外表演」的當代生活場域。這樣的祭儀描述旨意，在於論證當代鄒族傳統祭儀的「揉合」現象。當代的祭儀展演，無論在內容、形式、功能和意義上，跨界、變動、歧義與不連續，幾乎成了它的主要特質。於是，在祭儀中所呈現的鄒族認同（Tsou identity），同樣出現不同的理論觀點和論述方式。

（一）對祭儀的懷舊

許多鄒族人參加祭儀的心態，希望能在祭儀的元素與氛圍中找回往日的美好，

另外也給外界呈現遠古又充滿特殊文化符號的古老儀式。部落長老常提到，「要恢復源自傳統的儀式，好讓鄒族知道自己過去的歷史」，因此回復、接觸或是保存傳統似乎是參與祭儀的一種想像和期待。研究者經常看到長老在部落安靜地整理舉行各項儀式，不太去理會外界好奇的凝視眼光，他們認為「過去原本就有美好完整的儀式，現在就繼續做下去吧！」；在小米祭屋裏頭的家族聚餐，家族成員也用各種物質文化和儀式流程，呈現過去儀式所象徵的家族凝聚和共同體的意義，例如家族的共飲儀式以及部落的長老會議，就是希望能在有限的儀式流程，讓族人體驗傳統儀式的美好意義。

部份鄒族人有的因為基督教信仰排擠或遷徙的因素，無法正常維繫家族傳統儀式，甚至特富野的部落神樹曾遭教會牧師的砍伐而中斷戰祭的舉行，部份家族亦因宗教因素不再舉行小米祭近四十年之久。戰祭中斷了十七年之後，在長老的提議下恢復舉行，另外二十世紀末期，幾個中斷小米祭的家族亦紛紛重建祭屋，並恢復小米祭的舉行，研究者所屬的家族(浦氏)即是一個例子，家族成員認為，「沒有舉行儀式，感覺上就與過去斷絕了關係」；另外，一位浦氏家族在札記上表達了對祭屋與小米祭的眷戀和渴望。

這段時間，散居各村的浦氏家族成員，不分男女老少，都抽空回到特富野部落，大家有錢出錢，有力出力，每個人都願意參與這項家族希望工程。在大家的共識與努力下，有歡笑，有汗水，有討論，也有酒熱後的交流。祭屋施工不到十天，從無到有，用鄒族傳統工法打造的祭屋，終於醒目地挺立在特富野部落。元旦，又是鄒族部落的小米播種祭，我們浦家終於又可以參加部落的祭儀活動...。(2002年摘錄自鄒族浦氏家族成員之札記)

對傳統祭儀的懷舊表現，在祭儀的過程中可謂隨處可見，族人，特別是部落老人會趁著祭儀活動融入其中，我們也可以看見戰祭活動所設計的海報及文宣資

料，即經常使用對過往神聖美好的讚美詞彙，包括「神聖的儀式」、「重返過去的榮耀」、「生命之火」、「祖先的智慧」、「長老的叮嚀」、「部落勇士的行列」、「家族凝聚」等等，另外，在祭儀活動也強調傳統的價值，包括祭儀用的各類物品、儀式意義、服飾、建築、工藝、樂舞以及飲食文化，參與祭儀，似乎可以再次擁有或接觸過往歲月的美好，所以祭儀懷舊，可以視為對鄒族歷史文化的記憶與延伸，特別是在當代社會變遷與動盪導致過去事物的快速流失，族人總會對傳統產生心理上的眷戀、不捨、感傷和渴望；甚至，對現代化疏離、現實的社會產生反感和厭惡，希望藉著祭儀的機會返回部落，似乎成了族人儀式化的沈澱行為；另外，有的族人無法返回部落參加祭儀，就在他鄉或都會的現代住屋，留著祭儀象徵的物品，填補對傳統祭儀的渴望。值得一提的現象，是旅居在台北都會地區的鄒族人，即在外雙溪的河邊搭建名為「庫巴」（即鄒語的男子會所）的簡易工寮，作為聚會場所，族人以此為基地經常聚集，除了抒發都會生活的甘苦，也會藉著刻意營造的會所空間及其它象徵性的物質文化，分享對鄒族文化的懷想與心得。⁶⁴這些現象，均在證明了一件事：生活在現代社會的族人對傳統祭儀有著深刻的眷戀和懷想。

李依倩（2006：53）提到社會學家 Davis(1979)對懷舊含意的三種類型：第一類對過去抱持愉悅而對現在微有反感；雖惋惜過去的消逝，但亦知重返舊日並無可能。第二類的重點在於個體的經驗分析，指懷舊者檢視回憶內容的正確性與適切性，對過去與現在有所關連性思考，有意瞭解個體之過去經驗及現在對過去之感覺如何得以幫助當下的自我瞭解。第三類更具分析性，試圖省思懷舊行為的重要性，找出懷舊理由及懷舊經驗對自身的意義。懷舊，可能從單純地回望消失的過往，也可能進一步「找出懷舊理由及懷舊經驗對自身的意義」，甚至從懷舊的動機、過程以及懷舊的論述框架中，挖掘其中所隱含的文化意義和政治目的。

⁶⁴ 另外鄒族人也稱外雙溪的鄒寮基地為 *pupuzu*，原意即「火塘」，這是引申自男子會所中央的火塘，此火塘象徵著部落文化的傳承之火，或稱之為「庫巴之火」，以之作為祭儀延伸的物質文化象徵。

換言之，懷舊不僅僅是為了回望過去，而是在變遷與動盪不安的社會環境下，對消逝的黃金歲月萌生懷想之情，或是進一步再現這些文化，並反省改變今日處境之可能性。

鄒族族人重寫自我傳統文化，即屬此風潮下的結果。例如鄒族學者浦忠成（1991）的第一本書《鄒族人閒談鄒族事》，就是以鄒族人、鄒族學者的身份去重新調查並重寫鄒族的社會文化和生活習俗，從本書內容即可說明作者對鄒族傳統再現的文化企圖。整本書目錄均以「鄒族」作為標題的前綴詞，表現其回顧與召喚傳統的意圖。⁶⁵其博士論文《鄒族神話研究》（1994）、《庫巴之火》（1996）、《台灣鄒族風土神話》（1993）、《敘述性口傳文學的表述》（2000）、《思考原住民》（2002）、《被遺忘的聖域》（2007）以及2010年新出版的《台灣原住民族文學史綱》等等著作，也大致是調查、整理、解釋傳統文化為主，並以此為基礎提出建構當代社會的觀點。許多記錄、保留或崇尚傳統的民族誌和多數的人類學、考古學的相關討論，同樣留下了豐富的文字和圖案，這些的確可以作為探尋、追憶或重寫一個民族歷史發展的重要文獻，也是當代原住民尋找文化根源以及建構自我族群認同的文化資源（王嵩山，1978, 1995; 胡台麗, 2003; 謝世忠, 1987, 2000, 2007）。

懷舊，幾乎成了許多鄒族人迎接祭儀的儀式心態。懷舊，也觸動民族誌學者去累積更多的傳統文獻，藉此重寫或重構鄒族與歷史的關係，也可以建立具有歷史向度的鄒族主體性。然而，懷舊也必然會面臨歷史與祭儀文本碎裂化與不連續的問題，任何歷史必然不會停格在某一個固定的時空，環境變遷必將更多的文化元素帶進來，讓傳統納入到新的社會脈絡中，祭儀也是如此，它從不以某一種傳

⁶⁵ 本書之目錄內容如下：鄒族的族名、鄒族的部落、鄒族的氏族、鄒族的外婚制度、鄒族與玉山、鄒族傳統的人口計算儀式、鄒族的祭祀、鄒族修繕公廨、鄒族的預卜術和占卜、鄒族的巫術、鄒族的狩獵、鄒族的音樂與舞蹈、鄒族的婚禮、鄒族的葬儀、鄒族的冥府—塔山、鄒族的交易方式、鄒族的禮法觀念、鄒族的毀形與衣飾、鄒族與酒、鄒族的捕魚方式、鄒族與竹筍、鄒族的起源與遷移、鄒族的 MAEASVI 儀式。

統為本質。於是會提問：要回顧或召喚什麼年代的傳統？是 1915 年佐山融吉描寫的獵人頭儀式嗎？還是要部落長老口傳文化下傳統儀式文本？還是找回各類「番俗論述」的遠古祭儀圖像？重寫或重述傳統儀式，如果只是將碎裂、去脈絡化的過往歷史加以美化或浪漫化，或者將想像中黃金年代或懷舊文本視為歷史的真實，去複製、強化和再現，那麼藉此所建構主體性亦將呈現其多重斷裂的特質。

（二）祭儀作為解殖的基地

除了懷舊的意識與行動之外，鄒族社會也形成另外一種論述的方式，它同樣是以傳統為本，或以召喚過去的鄒族文化為目的的儀式復振，但與懷舊論述有異，認為復振傳統的目的主要在於對抗殖民者具壓迫性的殖民文化，它強調抵抗殖民與回復傳統，最好能召回鄒族的原來的「本體」，此即「解殖論述」。現在以汪明輝（2001:33）之立論基調為例子來說明其意涵。他所提出以社會性、空間性以及歷史性所構成「鄒族本體論」，以及「鄒族本體各結構之具體內涵與認同指標」，均將傳統社會的構成要素，作為鄒族「主體性」與認同的根本依據，在其博士論文中討論鄒族文化空間的建構、鄒語工作室、空間解殖、民族議會以及鄒族自治等議題，均以主體性作為基礎，而主體性之具體內容則是建立在其提出之本體論和鄒族認同指標的基礎上，如果脫離傳統，或者是外來殖民者所帶來的文化，就不算為鄒族本體，也就不能包含在鄒族認同的指標內涵，汪明輝認為「那些應該是要被解殖的對象」（2001）。又如，在其社會性—宗教面向的認同指標內容，汪明輝提出了「神指系統、宗教儀式、祭屋與會所」等要素，內容包括鄒族的多神靈系統、傳統宗教儀式、家族小米祭屋以及戰祭的核心空間—男子會所，這些都是植基於傳統祭儀的認同指標與範疇。再者，汪明輝（1997; 1998）在其「鄒：建構中的族群」以及「原住民空間策略」的討論中認為，國家的規範和壓迫，致使鄒族的主體不斷被摧殘，汪明輝說：「鄒族的生活時間與空間，如儀式、農作、漁獵等時間以及傳統領域空間都被壓縮，所有族人都被捲進國家所規範的

時間與空間過著沒有文化自主的生活，鄒族主體日夜不斷被侵犯、摧殘、壓迫與漠視。」⁶⁶所以要建構鄒族主體性的先決條件，必須抵抗並解除外來殖民者或國家所強植的文化，才能重獲主體。此即汪明輝解殖論述之基本要義，他認為鄒族社會文化的發展應以解殖、抵殖為主要目的（汪明輝，1998, 2001, 2003），意即要「解除、蛻去、廢除、脫掉」非屬鄒族的「外來文化」。換言之，儀式應根植於鄒族原有的文化，任何外來殖民者所帶進來的文化元素，均將侵犯或壓迫鄒族的主體性，鄒族認同亦將受到嚴重的摧殘，祭儀就要呈現真正的鄒族本體。因而，在解殖論述中，混雜性註定會是被忽略的文化現象。

基於殖民主義和國家統治對原住民的壓迫歷史，解殖論述，主要在於抵抗、對抗或控訴殖民者的宰制和壓迫，強調殖民主義和國家霸權體制下原住民處於結構性弱勢地位以及污名化的處境，認為應將所有殖民主義者所帶來的「污染」文化，全然解除，藉此爭取自我的尊嚴、自信、地位、身份認同以及各類社會權利，而且最好能夠回復到殖民時期之前較為純淨單純的社會型態，以此建構異於當代扭曲的發展狀況，找回屬於自我的主體性。另外，解殖論述為了凸顯彼此間的差異，又為了控訴具壓迫性的殖民主義與國家政權，就必須放大檢視族群之間原本存在的本質差異以及對立壓迫的關係，藉此取得邊緣群體論述的合法性。興起於1980年代的原住民族運動，亦強調解殖的重要性，領導運動的原住民精英基本上認為，殖民者是侵略者與掠奪者，要期待殖民者和國家統治以公平正義的方式對待原住民，是難以達到的社會境界，原住民為了求生存，為了自我的地位和權利，就得在現行社會制度下，自尋另類發展的道路，才能「自救」、「自覺」與「自決」，運動經常以激進論述、走上街頭、反對異族不公平統治的形式，作為運動的基石，並爭取民族自決和自治（夷將•拔路兒，2008）。原住民的解殖運動，是原住民長期遭受壓迫的抵抗行為，特別是基於弱勢者所萌生的「不平等意識」以及「權力相對剝奪感」的因素，這一段時期的原住民社會運動常以去中心

⁶⁶另可參考汪明輝在下列網路意見：

2011.5.31.http://www.facebook.com/home.php?sk=group_152657948106577&ref=notif¬if_t=group_activity

(de-centering)、解除殖民化 (decolonization) 以及反霸權 (anti-hegemony) 為訴求，這些訴求也得到不少學者如陳芳明(1995)、邱貴芬(1995)、王甫昌(2003)的論述聲援。⁶⁷這一波的抵抗運動和解殖論述，的確爭取了原住民發聲與控訴的空間基地，包括從法律、政策、制度以及施政宣示，國家及大眾社會也回應了部份的運動訴求，其功績自不容小覷。

然而，原住民和鄒族被殖民的歷史是相當長期又複雜的過程，在此過程中，文化揉合是持續發生的現象。所以，在激情地抵抗或大快人心的暢論解殖，也許容易鼓舞族人控訴霸權或爭取民族權利，而且也許可以撼動殖民者和國家統治者的他者論述和治理思維，但優勢主流體制並不會因此而突然崩解，它們依然以各種真理、知識、政權以及法律的「合法性」面貌持續地存在，若僅僅著墨於對抗、拒棄外來文化的解殖論述，終究無法畢竟其功。所以現在要再問：抵抗與解殖論述之後呢？鄒族下一步呢？鄒族下一代新族群的認同將如何？對具有歧義與斷裂的過去，如何和現在接軌，又如何作為未來族群認同的解釋，這一鄒族當代主體性建構與認同的焦慮，解殖論述並未進一步去妥善解釋或處理。

二、後殖民情境下的鄒族身份

揉合理論，關注文化處於多重的、互動的或相互依賴的「後殖民情狀」，在此情狀下，各類文化之間早已容許邊界的跨越和開放的論述場域，在這樣的場域，超越了殖民者與被殖民者的二元對立框架，並擺脫被殖民者全然受壓迫的想像格局，從而再去省視當今文化之間雜揉交錯的現實。杜贊奇(2004)認為，歷史原本就是複線式地發展，所以它具有多重性與多義性，而族群身份在建構，是要在歷史脈絡和當代情境去賦予意義，它不會是固定不變的狀態。Deleuze(1987)又認為，「傳統的分類侷限於樹狀隱喻，亦即層級性，彼此同範疇的分樹狀圖，認同是根源 (roots) 的系統；相反地，他所主張的思考是透過連結與穿越而形成

⁶⁷ 參第二章之相關討論。

的認同路徑 (routes)，不斷的移動與變化，而非靜態不變，是混融與匯合，而非切割與區分範疇，這種邏輯可以稱之為「地下莖」⁶⁸。揉合、複線以及路徑的理論，均採取了與解殖論述不同的理論視角，作為其分析當代族群建構或身份認同的途徑。

雖然鄒族在被整合進現代化社會的過程中，並沒有如猶太族裔經過亡國、被迫離開故國土地，甚至遭到無情的滅族與屠殺，也沒有如非洲黑人被迫越過大西洋，飄零在美洲新世界，鄒族未曾經歷強迫移民、奴隸販賣等等大量人口跨國流動的現象，然而，鄒族部落的現代化以及族人移居都市之後對原鄉部落文化的疏離與陌生，愈來愈多的族人是以新的居住地方為原鄉，完全融入了異於鄒族傳統的揉合文化，所以，在某種意義上，「離散」(diaspora)是分析節慶展演和鄒族認同適用的文化概念。離散，基本上意味著遠離故土、失去傳統的根源、文化遷徙和混雜化，另一方面，離散也意味著族群在不同地域的生存與發展的能力。台灣學者廖炳惠（2003）也強調，離散除了離開原有的土地、失去文化根源的意義之外，它還具有拓寬文化視野、擴大文化參與的作用和可能性，「因為『離散族裔』被迫出入在多文化之間，或許在某個層面上，也擁有更寬廣和多元的視角，得以再參與文化的改造、顛覆與傳承」（廖炳惠，2003:102）。在巴巴的理論視角，離散文化，它既不依靠或同化於殖民者具壓迫性的中心，也不僅僅是企圖固守一個屬於自我傳統的邊緣位置，離散文化除了描寫族群的飄零失根的情形之外，它同樣關注於跨界、「居間性」（in-between）以及與新世界互動的可能性，這是指處於殖民邊陲和帝國中心之間的過渡性和游離性，它隱含一種「既在內、也在外」（in and out）的雙重視角。離散，是為邊緣群體提供了一種「書寫空間」(writing space)，一種「外滲/內翻」的顛覆性策略（宋國誠，2003）。所以揉合的離散空間（diaspora space）涉及了移民者本身的處

⁶⁸ 王志弘譯，2003，《文化地理學》，Mike Crang 著，頁 227。

境，也涉及了他們的子孫，他們面臨的新環境已經不可能再執守傳統延續下來的根源（roots），特別是新一代，需要能超越以往所認定的宗教、族群性和地區的根源，去關注未來路徑（routes），他們要走新的文化旅程和方向，而且勢必要在新的文化脈絡中重新定義世界，也重新尋求新的認同。

如果以文化揉合的觀點，祭儀所呈現的鄒族性（Tsouness）以及鄒族認同，總是處於新舊接合與轉化的狀態，它留存或排除部份的舊內容，也擷取或抗拒新的文化元素。於是，被捲進現代社會的傳統祭儀，是一個新的文化再現型式，我們可以看見小米祭成了家族凝聚的象徵，而戰祭象徵著鄒族整體，也轉化成了對外表演的展示活動（showcase）。揉合的展示型態，也意味著它包括了已經被稀釋、蝕毀或被改造過的傳統文化，納入了新元素，它具有部份傳統延續下來的文化根源，卻移植或融入更多新內容，並呈現其多重性發展的路徑。

David Picard(2006)認為，當代祭儀的展演活動，已經是一種社會互動（social interactions），它是族群內部的互動，也是族群之間的互動，在互動的過程中，內容必然變動重組。換言之，鄒族之主體性與身份，既無須依賴或固守先存的本質，亦無賦予傳統先驗的道德性價值，重要的是在不同的權力關係之間是否能取得相對自主性的位置（position）。Hobsbawn（2002）的觀點認為，許多的祭儀和節慶，其實都是新發明的傳統（invented tradition），這些被造的傳統，並不是為了再現傳統，而是為了建構現代，為了符合當代生活需求，如同鄒族小米祭和戰祭在當代的展演，這些被刪簡、弱化、強化、轉化、創造或嫁接的儀式，都是對新時空環境的行動回應，傳統的舊元素被留下來使用，也是為了滿足當代人的生活需求。傳統祭儀以文化再現的形式，在當代的生活世界中再現，儀式的內容和意義，已經持續重寫、重述，也被重新詮釋，因而生產新的意義，也建構了鄒族的世界。因而，傳統祭儀的持續，非回到傳統或企圖固守本質，也非全然抵抗新文化，而是留下部份的傳統，用傳統創造現代，這是傳統祭儀所具有的當代性意義。

鄒族身份是社會持續建構的結果，而非傳統本質的再現。揉合，已然成為傳統祭儀的特質，在祭儀混雜的界域中形構的鄒族身份，必然是具有多重身份的意涵，它絕非僅僅只是在召喚原初的傳統，真實的鄒族主體，是後殖民情境下的主體，也是後殖民情境下的身份認同。後殖民情境下的鄒族，其實早已受到各種不同的社會因素的再造和影響，都市化以及頻繁的人口遷徙，造成族群人口的逐漸散佈與流動，都會地區可見的鄒族人口增多，族人的生活圈跨出了原鄉部落，部落已經不是唯一的生活家園，這樣的社會變遷其實已經從根本上改變了關於傳統、部落、民族性、文化疆界（boundaries）的概念，鄒族人的生活空間與文化領域，具有跨界與流動的特質，後殖民情境下的鄒族認同，不停地鬆動以傳統為本體的認同指標，族人在尋求一種新的文化定義(definition)、認知(recognition)，也在重構新的族群性，亦即可以含攝傳統與當代的鄒族認同(Tsou identity)。

因而，揉合的界域，已成了祭儀展演、鄒族認同的真實。當代呈現的戰祭和小米祭，原屬鄒族內部的農耕、狩獵以及征戰儀式，但當代舉行的祭儀已從原本的脈絡跨界、外滲而出，祭儀的許多內容和意義已跨界而涉及了族人新的生產與消費方式，包括新的社會、經濟、文化以及觀光活動，這些新的社會因素以及持續出現的外部觀眾(outside audiences)，均使得祭儀納入當下所需的文化元素。例如，原本是鄒族有關部落征戰的人頭祭，現在則改變成為代表一種鄒族性的文化展示活動（showcase），並與經濟生產、觀光活動以及舞台展演產生連結，於是戰祭被上了新的形式和意義，被簡化或轉化的儀式，衍生了多樣的活動內容，如民族音樂、舞蹈、族群飲食文化、農產品展售以及部落文化講座等等節目，戰祭也被列入了國家性的鄒族民族節日。祭儀的後殖民性所顯示的鄒族認同，同樣是多重性與變動不居。

傳統祭儀，在不同世代的族人觀念和態度中也有差異。縱然老一輩的族人可能會認為，祭儀是獨特的文化遺產，當代混雜化的祭儀所呈現的已經是被蝕毀或被稀釋的儀式，它是沒有傳統意義的活動，認為保存傳統要比創新改變來得重要，

或認為現代的祭儀不過是對外表演的膚淺方式。然而，在文化混合的情況下，返鄉參與祭儀的族人，特別是新一代的年青族人，難得「想要成為真正的鄒族人」，仍然期待祭儀是找回或表現其根源（roots）與認同（identity）的方式，他們對傳統祭儀並不期待是真實的鄒族傳統，但在混雜性的潮流中，祭儀具有暫時性與相對性的族群意義，它們可以提供作為表現自我族群的標誌。面對祭儀，面對持續變動的鄒族性、鄒族身份，面對鄒族新世代、外部觀眾以及國家的公共文化政策（如國家民族節日），又處在涉及其間的權力關係，對文化懷舊與創新渴望，其實並存在族人參與儀式的心態之中，這是後殖民鄒族認同所呈現的一種變動、不確定與焦慮性。

我們再以族人游移在新宗教與傳統祭儀的例子，說明鄒族認同的混融、並置與接合。2009年8月的特富野社小米祭，前一天晚間，在頭目的邀集下，各家族的主祭者前往天主堂，參加神父所主持的彌撒儀式，他們將祭儀與教堂彌撒並置在一起，融合在自我的儀式行為中。目前達邦社及特富野社的頭目以及擔任儀式主祭的長老多為天主教信徒，或擔任教會神職工作，甚至部落的巫師也接受教會領洗，兩社頭目也都受邀至梵帝岡晉見教宗。

並置和游移，成了許多族人習以為常的宗教行為。浦英雄（2007）神父認為，1962年的「天主教梵二精神，在於尊重當地傳統文化及生活習俗」。研究者訪問了頭目的女兒，表示：

天主教來之後，傅禮士神父⁶⁹告訴我們，信天主教之後，你們還是可以繼續做傳統祭儀，不必把那些鄒族文化廢棄，傅禮士神父要在部落辦理第一次的彌撒，那時還沒有教堂，他要求就在男子會所舉行，那時部落的長老認為神父不會排斥傳統祭儀，就同意在男子會所舉行彌撒儀式，那時父親和幾個長老也參加彌撒。（摘自研究者2009年採訪記錄）

⁶⁹ 傅神父是第一位派駐鄒族部落傳教的德國籍神父，除從事教會的宣教外，也積極關懷族人經濟及教育工作，他在嘉義市成立「禮士學生中心」，照顧部落孩子之升學，至今仍繼續運作。

天主教「禮儀本地化」的具體努力成果，包括教會禮儀的語言、儀式、空間以及禮儀的神學詮釋，均可觀察其對原住民文化的尊重、寬容和並存，如鄒族彌撒本於 1989 年在部落天主堂使用，另外，鄒族天主教會亡者殯葬儀式，部份儀節擷取鄒族的祭歌，彌撒也多採用鄒語舉行儀式。⁷⁰在天主教「融合地方文化」的梵二精神，使鄒族的天主教徒逐漸能接受「天上的宗教神靈其實是一體的，沒有相互衝突」以及「鄒族的宗教本來就是多神靈的宗教，所以不同宗教是可以融合、互動或並存」這類宗教並存並行的概念。於是，常見族人遇上一連串的惡夢，⁷¹或者在獵區或河區染上怪病，⁷²傳統鄒族認為這一類的疾病和噩運與超自然的神靈詛咒有關，族人經常是找巫師施法驅邪。總之，混雜性使得族人處於游移、居間於多重的世界、信仰和意義之間，也經常處在矛盾、不確定或處在焦慮的狀態之中。

在新舊文化之間游移、流動、並置的情形，幾乎是鄒族社會常見的現象。在部落內的神聖象徵，也呈現著多重與混融的現象，如男子會所、小米祭屋、神樹、神花、會所、敵首籠、祭屋、聖粟田、聖粟倉、祭儀以及祭歌等等鄒族的神聖符號，另外也有教堂、聖經、十字架、彌撒、神父、牧師等新進宗教的象徵，而且還出現了逐漸增加的台灣民間宗教信奉者，多重並陳，也彼此互動，多數族人會在這些新舊象徵之間，組合出自己適應當代的生活方式，也形構了具有傳統又有現代、既有鄒族又有外來新文化的鄒族身份。

王嵩山（1989）⁷³認為，近年來傳統宗教性儀式的持續或復振現象，會在不

⁷⁰ 被發派到鄒族部落的外籍神父，均相當熟練鄒語，在教會彌撒以及平日和年長信徒溝通，大致以鄒語為主，例如溫安東（Anton Weber）神父，其鄒語熟練程度甚至比族人還精通。

⁷¹ 鄒族的惡夢包括夢見大水、崩山、火、蛇、牛、死去的親人、掉牙齒等等；吉夢則包括夢見鐵器、新開的路、遇人賜糯米糕、美女、玉山、日出、新衣飾等等。

⁷² 鄒族認為如果觸犯獵場和河區的規範，可能會觸怒土地神（鄒語稱 *ake-mameoi*，在鄒族宗教信仰中是掌管土地的神靈），也可能會遭到獵場或河區主人的詛咒，因而染上身體及精神方面的怪疾，此類怪病鄒語稱為 *meya-hupa*（染上獵場之疾病）、*meya-coeha*（染上河區的疾病），*moloxngx*（在森林間突然染上精神方面的怪疾）。

⁷³ 1989 年王嵩山所著之《宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭 *Mayasvi* 的持續及其復振》。中央研究院民族學研究所集刊第 67 期。

同的社會脈絡下呈現不同的抗爭形式和凝聚族群的作用，所以戰祭是形構鄒族集體意識的途徑，然而儀式復振並非完全孤立的社會運動，它也非完全源自鄒族傳統或內部所興起萌發的集體過程，而是在當代權力與論述的結果，例如台灣本土化的論述支援、國家政府的經費補助以及教會立場的寬容和允許，另外，也因著鄒族人對祭儀傳統的轉換與重組，才能獲取持續與「復振」的機會，換言之，它是多重的社會力量協力而成的。謝世忠（2007）在討論阿美族返鄉參加祭典的行為中認為，當代祭典所面臨的情況是真／假、古／新、完整／瑣碎、全面／片斷的對比論述，他認為在祭典中要尋找「什麼是阿美族」，仍然可以從三個層次的文化要素來論證，此三個關鍵的文化要素是頭目、大會舞以及年齡級。因而族人透過祭儀，將關鍵的文化要素展現出來，並呈現阿美族的共同體。然而，真正的阿美族共同體在被捲入現代社會之後，混雜性是同樣要面對的課題，頭目、大會舞以及年齡級等豐年祭的重要元素，其實也在持續地改變它原有的內容和意義，它同樣是在現代的脈絡下持續地調整、協商，讓它生成新的功能和意義。族群的文化是無法完整地確認它的疆界輪廓，安德森（Benedict Anderson，1983,1999）所提出的民族「共同體」，其實是想像中的真實，它只能用各種印刷品的傳佈被呈現出來。當代的鄒族，特別是在今天更為發達的網路科技和充滿虛擬的影音媒體，在混雜性的特質中，不斷崩解、跨界或碎裂的族群性，要去想像一個清晰可見的鄒族共同體，或期待能尋回符合如汪明輝先生提出的鄒族本體，在當代社會脈絡中無異是椽木求魚。

三、策略與行動

（一）以揉合理論超越懷舊與解殖論述

本論文認為，以揉合、多重與流動為主要特質的鄒族後殖民認同，要建構鄒族主體性基本上認為應採取不同於懷舊和解殖論述的立場。首先，在動盪社會下

造成的懷舊思維和行動，崇古抑今，懷念逝去的黃金年代，或將遠古傳統浪漫化，也的確能激起追述、重寫或對歷史重新挖掘、重新解釋，賦予新的意義，再者如果在持續挖掘出新的史料或文物的過程中，連結現代與過去，拓展自我族群歷史的新視野，這也等於是挖掘出一個批判歷史的立足點，並藉此來建立族群的主體性。然而，人類的歷史文化是呈現著複線、歧義、不連續與斷裂的發展型態，許多元素被拆解、去脈絡化又再脈絡化，所以懷舊很可能是無法召喚或回望一個純粹原初的文化本質；另外崇古抑今的結果，容易認為「過去都是美好，現代都是醜惡」的簡化區隔，因而懷舊容易過於浪漫，或編織超脫現實的遐想。

其次，基於殖民主義壓迫、宰制、剝削或侮辱而形成的解殖論述，正如前述，我們認為這是弱勢族群在長期遭受不公不義的對待，試圖去抵抗強權的方式，去抵抗、控訴或挑戰殖民主義，台灣原住民族的社會運動就是在這樣的脈絡下推展，而且也獲取了一定的運動成果，然而，解殖論述卻也容易陷入本質主義與二元對立的論述框架。在人類的歷史中，殖民與被殖民，征服和支配的事件，原本就從未停過，帝國主義和殖民主義，除了壓迫和宰制之外，還涉及引進不同的生產方式、科技、文化、信仰，並滲透到種族、進步、進化、現代性、性別、階級和發展等等多樣性的社會觀念裏頭。要分析殖民主義的影響，也就涉及了極端複雜的過程，殖民者對被殖民地社會的影響，包括現代化、民主制度和經濟生產的變化，並非突然造成斷裂，許多被殖民者早已適應、學習、模仿、挪用，甚至與殖民者擁有合作協商的互動經驗。而且，被殖民者在被殖民之前，同樣已經存在混雜性與歧異性社會制度（如鄒族的祭儀文化），殖民者的到來，是在原已存在的混雜性文化，再加上新的文化元素。所以「去殖民化」，其本身的焦點和目標其實是相當模糊不清，要抨擊、譴責或抵抗殖民文化很容易，但要精確的指出是哪些制度、文化和價值觀應作為解殖的具體對象，其實並不容易，因為有許多原有的及外來的元素，早已交織在一起，而且抵抗者也許早就已經接受或內化部份殖民者的知識和生活方式，幾乎無從分解或解除。特別是面對新一世代的年青族人，

這樣的形況只會更為顯著。

後殖民理論家巴巴（Bhabha）提出的揉合理論，就是要面對並解決後殖民（post-colonialism）社會的真實情狀。鄒族認同的揉合觀點，就是避免陷於虛構的本質主義與二元對立之理論預設。如果總是想像、回望、召喚或企圖複製一個原初純粹又美好的鄒族，則是將線型的歷史觀以及二元對立的理論視角，作為僵化的框架，截然畫分了我群與他群、內部與外部、現代與過往的文化疆界。巴巴從後殖民觀點重新思考文化與身份的定位，試圖拆解二元對立的根本問題，他認為殖民者與被殖民之間，雙方其實並不是處處呈現完全對立與抵抗的簡單關係，其間存在著含混矛盾（ambivalence）的互動過程，有時也存在著居間與互賴的關係，Bhabha 在其解構色彩濃厚的揉合理論，均試圖打破傳統上殖民與被殖民、「主人」與奴隸之二元穩定性架構，為被殖民者指出了可論述、協商、發聲的空間，甚至創造解構與顛覆宏大敘事（grand narrative）的可能性。

在巴巴看來，真正有效的顛覆策略，既不是「大對抗」，也不是「大妥協」，既不是「大融合」，也不是「大一統」，它既不是二元對抗，也不是生死辯證，而是一種飄移的、流動的、居中的、互存的生存狀態，而且以協商與對話的途徑，重新奪回殖民者獨占的認同戲劇舞台，重建一種「以地方為中心」的「小敘事」（petit récit），重建邊緣性的主體，去獲得一種文化闡釋的形式，藉此達到解構宏大敘事的可能性。例如，傳統祭儀在當代社會中持續舉行，它藉著許多小敘事，重寫祭儀的新意義，也重述了自我定義下的世界，通過許多本地的、民俗的、少數的敘事，來表現新的中心和主體，並取得新的發聲地位和詮釋權利，在此意義上，作為再現形式的傳統祭儀，其實即為一種與主流強勢群體的一種協商與對話。這是巴巴基於文化揉合觀點對新身份以及邊緣群體權利所提出的策略。

當然，如果總是過度強調主體的流動與不確定性，可能產生無法找到一個發

聲的立足點而產生負負面影響，同樣也是後殖民理論家斯皮瓦克(Gayatri Spivak)就提出了策略性本質論(strategic essentialism)作為暫時性的立足點，為了長期被壓抑或忽略的邊緣群體、特別是女性發聲，她指出在特殊的抗爭行動中，抗爭者可以策略性地運用本質論的概念，作為號召動員並凝聚力量，作為少數或弱勢的他者顛覆傳統命運的利器。策略性本質論的概念是一種政治干擾、政治介入，目的就是為了爭取政治和社會利益，而不是為了說明某種真實本質的情況，所以提出策略性的本質主義，可能是為了某些階段性的目的，採用本質主義來打動人心。但策略性本質論應視為特殊的行動策略，而且避免因為強調文化本質而又返回本質主義的陷阱。例如，在鄒族舉行儀式的過程中，總是刻意保留或強化部份的儀式、禁忌規範(例如禁止女性登上男子會所)、物質文化(如男子會所和小米祭屋)以及服飾等等屬於「傳統鄒族」的文化象徵，藉此作為區隔我群與他群的疆界，也作為召喚族群參與儀式的暫時性立足點。策略性本質論強調的暫時性，意味著他不執著於僵化不動的某一本質，它作為立足點的疆界也是呈現著流動與混雜的特質，例如，我們雖然強調祭儀要「著盛裝」，要穿戴傳統鄒族的祭儀服飾，但現今的鄒族服飾樣式，卻也是持續增減元素的創作結果。質言之，它是被創造出來的傳統，以此被造的傳統策略性地作為立足點與小敘事，作為區分依據，也作為號召並凝聚族人的方法，為少數族群發聲。

(二) 批判性擷取

揉合觀點，雖然其立論要旨在於跳脫本質論和二元對立的論述，卻經常被質疑的地方是認為它容易忽略殖民者與被殖民者存在的的壓迫性事實以及兩者間不平等的權力關係。陳光興(2006)提出的「批判性的混合」(critical syncretism)這個概念，其實是在巴巴之揉合理論與文化政治抵抗的論述基礎上所進一步推行的參考架構，希望能在混雜性的過程中強調反省與批判，讓主體更具自主性。陳光興認為，與其用「雜種」不如用「混合」，與其用 hybridity 不如用 critical syncretism。

在陳光興的觀點認為這兩者之間的區分在於，混合具有高度的主體意識，而且是主動的，是反省的，是知道本來就沒有本源，本來就是混合的。相對來說，hybridity好像是一種透過殖民機器的同化，它是被動缺乏反省的，它預設本來有兩個純種的東西（張君玫，2007）。陳光興的批判性混合理論，雖然也是在試圖去拆解本質論與二元對立的主體性建構框架，並一進步關注了「批判」（critical）的重要性，也就是說在混合的過程中需關注「成為他者」的可能性（參第二章所述），他認為要真正消解殖民者的霸權與掠奪的本質，就需要能夠改變自身的位置，顛復原來的宰制本質，從而重新去建構和解與不等的新關係，以此作為解構殖民主義的方法。

我們再回顧第二章討論有關主體性的「空白理論」，廖朝陽（1995）認為，主體性其實是空白的狀態或形式，認同的實質內容永遠是自外界移入或移出的過程，它是不斷增生或滅失的生成過程，所以空白主體是交雜而且是時空錯置的狀態，因而主體性就成了一種需要不斷界定、不斷創造的過程，它沒有什麼需要固守的不變本質，移入和移出的作用，完全脫離了真假對立的迷思。然而，要移入什麼，又要移出什麼，也需要主體本身的批判和擷取的過程。另外，陳芳明在其〈我的後殖民立場〉一文中雖然認為，「文化主體的重建，不都是經過抵抗行動而次第獲得的嗎？」，認為在面對強勢的殖民者文化，弱勢群體須以抵抗的方式獲取主體的重建，但他也進一步認為殖民者所帶來的文化，是可以透過批判的擇取，轉化作為主體性建構的資源，他說「文化的造成，是長期歷史經驗逐漸沉澱鍛鑄的。殖民體制固然構成對被殖民者心靈的巨創，但伴隨此體制而來的文化並非全然都毫不足取。...如何以批判的態度擇取殖民文化，正是後殖民理論中的重要課題」，在這裏陳芳明（2011）同樣認為，殖民者與被殖民者之間的文化互動和積累，是逐漸沉澱鍛鑄而成的，經常是無法拆解分離，所以提出了「以批判的態度擇取殖民文化」的途徑。

在揉合理論的前引下，「批判性混合」、「空白理論」以及「批判性擇取」等

等主體性建構取徑，雖然其強調的重點或有一些差異，然而它們都在強調反本質論與反二元對立的主體性建構途徑，而且也共同強調在雜揉擷取過程中關於「批判」的重要性。這也是本論文所採取的理論基調。在討論傳統祭儀面對當代新的時空環境，我們自然就進一步想提問，「祭儀的未來要如何發展？」特別是當祭儀展演作為邊緣群體（*marginal groups*）認同的一種方式，這一提問就涉及文化保存方式、族群尊嚴、族群關係以及族群發展等等複雜的文化政治（*cultural politics*）議題，具有批判性的擷取過程，則能維繫族群一定程度的相對自主性。

（三）建構部落的動態機制

建構部落的動態機制（*dynamic*），可以作為批判與擷取的協商平台。例如部落可以藉著這一平台去討論如何去「保留核心儀式」、「維持祭儀必要的物質文化」、「建立祭儀的新網絡關係」或者如何去「維持長老會議的功能」等等祭儀發展課題。以保留核心儀式為例，戰祭和小米祭原是以農耕、狩獵以及異族征戰為主要意義，但當代祭儀已為時間壓縮、儀式簡化或省略、禁忌規範逐漸寬鬆或是祭儀意義強化、弱化等等變遷現象，要維持原有的核心儀式，幾乎不可能，鄒族在思考當代社會脈絡的傳統祭儀，需要形塑並淬煉符合當代所需之核心儀式文本。在確立保存這些核心儀式內容之後，再向外延申其它的儀式內涵，例如為了符映當代社會文化而賦予儀式新的意義，或者象徵性地強化某些儀式內容，另外如祭儀服飾、儀式表演、飲食文化、以及族群關係等等，這些與核心儀式相關的文化，將隨著當代需求而有所變動，而且其變動的速度勢必相對快速。保留核心儀式，等於是留住祭儀的象徵性根源，也為鄒族保留源自傳統的文化遺產（*cultural heritage*），此文化遺產將可以作為鄒族認同、文化再生以及創新的重要資源（*resource*），也是作為族群間對話協商的基地。

處在混雜化與流動的祭儀場域中，鄒族仍然希望藉著持續舉行的儀式，去維繫或強化部份的儀式功能和意義，讓祭儀作為呈現鄒族身份的展演基地，也希望

祭儀能夠提供一個可以挑戰當代政治、社會規範機會，例如祭儀可以為部落強化族群的整合，或獲取經濟的機會，並藉著每一次祭儀展示活動，為自己宣稱身份認同。Khan's (1976) 認為，邊緣群體可以藉著祭儀找尋自我與社會的關係，例如客體化、排除以及認同等議題。Carlson(1996)也認為在地方的、小型的傳統文化表演以及創造的舞台表演事件 (events)，可以喚起少數族群意識並提升其對自身文化的重視，所以祭儀節慶可以扮演重要的文化角色。於是，混雜化以及維繫祭儀的核心範疇，均成為傳統祭儀所關注的關鍵焦點，族人在這兩種儀式心態之間游移與擷取。在這樣需求下，有關祭儀新的論述和行動(discourse and action)也持續進行。因此，當代延續祭儀的目的是多重的，例如可能是為了提昇部落青年的自我尊嚴，或是透過祭儀活動去建構一個新網絡 (networking)、伙伴關係 (partnership)、協力 (collaboration) 以及個人與社區兩者的發展等等。於是，如何建構協商與對話的組織，就成了祭儀延續與主體性建構的關鍵機制。

鄒族的長老會議的例子，可以說明傳統鄒族如何去建構主體性的動態機制。鄒族的 *soekayo* (中文譯為長老會議)，是小米祭儀式的一部份，是傳統祭儀中的重要儀式組織，也是討論祭儀共識的主要場合，它原是小米收穫祭的儀式之一，主要的儀式內容是各家族的主祭長老將新收割的小米所釀製的「新酒」，帶到頭目家，並將各家族的新酒倒進一個大的器皿內，將之混合在一起，並由頭目為此一「象徵部落全體家族融合的新酒」做一祝神儀式，之後各長老「共飲新酒」，接著要討論部落是否舉行戰祭活動。長老會議本身就有幾項重要的儀式功能，包括家族釀製新酒象徵小米豐收；各家族長老帶至頭目家，將各家族的新酒混合在一起，象徵部落凝聚；頭目為之行祝神儀式，象徵族人與神靈之間的連結；最後，長老們要討論舉行戰祭的事務。所以長老會議，是部落凝聚共識的儀式化組織。

鄒族原本是以長老會議的方式作為祭儀協商與對話的平台。然而，長老會議面對當代社會紛雜糾葛的新事務，例如要保留何種核心儀式？祭儀物質文化要如何維護？祭儀的社會網絡要如何營造？祭儀要強化什麼樣的功能和意義？或者，

鄒族如何透過祭儀達到族群凝聚？又要如何建立新的族群關係？換言之，祭儀未來發展的可能路徑（routes），已經從傳統祭儀的原來的界域跨出去，面對這些新需求，部落組織就需要加入新的功能、思維以及實踐方式。

長老會議為了適應或接軌當代社會，達邦和特富野兩社均另外成立了「部落祭典委員會」，這是為了彌補傳統組織的不足，其中成員除了原本之各家族主祭長老之外，納入了鄉長、民意代表、公部門人員、教會人士、部落婦女及年青人等新的成員，在面對當代社會文化的變遷，屬於傳統儀式元素的長老會議以及當代設立的部落祭典委員會，相互協力去營造一個暨能延續傳統祭儀，又能順利處理現代化事務的部落組織，這個組織要能紮根於部落，又要能超越部落的動態機制，以之作為當代祭儀凝聚共識的協商平台，已成了現代鄒族祭儀無法迴避的課題。

另外，最近鄒族部落為與國家政府的行政管理接軌，祭儀組織的法人化，又成了新的問題。2010年鄒族兩個社都成立了「鄒族庫巴部落文化發展協會」，是具備社團法人的新組織，它成立的重要目的也是要去克服祭儀延續的任務：維繫核心儀式並接軌現代社會。這個具備現代化與國家認可之民間法人化組織，將處理傳統祭祀組織難以處理的當代祭儀相關事務，例如祭典活動計畫、活動經費補助、活動規畫、族人參與方式、文宣行銷、解說導覽、外界訪客規畫以及經濟展售活動等等，這些與國家化的行政管理相關，也和部落行銷、觀光產業等經濟活動相關，這些都是當代祭儀難以迴避的新事務，畢竟，祭典已經無法再回復到純粹原初的「人頭祭」年代。新的法人組織是族人協商與共識下的權宜性措施，它源自具傳統意義的祭祀組織－長老會議和祭典委員會，更重要的是它進一步拓展了傳統部落組織的屬性、意義、成員與功能。這一組織功能任務，在傳統與現代之間、部落與政府部門之間、鄒族與其他族群之間扮演協商、對話或折衝的角色，換言之，就是要在各種社會權力關係（power relationship）之間，對知識、權力以及論述取得新的詮釋權力和實踐的機會，去維持鄒族此一小群體必要之相對自

主性 (relative autonomy)。在傳統祭儀被整合進現代社會之後，此一試圖維繫族群相對自主性而設立的新組織，其未來實際運作情形勢將影響傳統祭儀以及鄒族認同的未來路徑，值得持續觀察。

動態機制，符應了文化揉合、跨界與互動對話的後殖民觀點，它指出了鄒族如何在傳統與現代之間雜揉擷取，藉著多中心與小敘事的策略，去鬆動甚或解構傳統主流論述的中心本原，並形構新的鄒族身份和認同。這樣的鄒族認同特質，迥異於浪漫的懷舊以及二元對立的解殖論述，當然，在其中所建構的鄒族新身份，也自然不同於那位旅居台北市的鄒人所想像的—「真正的鄒族人」。

第五章 多重權力關係下的節慶展演

阿里山鄒族「生命豆祭」活動，邀請全天下的有情人，前往愛情聖山蜜月聖地的阿里山，體驗鄒族傳統婚禮的獨到風情，無論你是熱戀中情侶、苦戀中愛人、狂戀中愛侶、新婚甜蜜小倆口、破鏡重圓甜蜜蜜、老夫老妻兩相好、銀髮翁婆笑嘻嘻，都歡迎前來參與這年底前最盛大的「愛情派對」！

——摘錄自 2004 年阿里山國家風景區管理處辦理生命豆祭新聞稿。

第一節 前言

這一章要討論部落觀光脈絡下所打造的新節慶，我們除了將描寫新節慶的造節現象及其展演策略，更要進一步聚焦分析在後殖民情境下觀光、權力、文化以及鄒族認同的關係。新節慶，是鄒族模塑身份的新舞台，在建構新身份的過程中一直是在多重的權力關係與論述形構下持續形成。在傳統祭儀的討論中，研究者描述了鄒族試圖透過持續舉行的傳統祭儀—小米祭和戰祭，在混雜性的文化展演過程中，強調要維繫祭儀的核心範疇，藉此形構自我的族群身份。新節慶，則是有別於傳統祭儀，它們成了鄒族展示自我族群文化和模塑身份認同的新舞台，在這一舞台的新展演中，也有別於小米祭的象徵性家族凝聚的意涵，也有別於戰祭對外表演的意圖，而是以當代創新的方式呈現了新的鄒族意象。

鄒族第一個新節慶應以 1996 年端午節由山美社區辦理的「寶島鯛魚節」為濫觴。活動內容主要包括達娜伊谷自然生態保育區賞魚、部落風味特餐、農特產趕集、鄒族傳統歌舞表演系列、端午清溪、以及汲取午時水等等系列活動。近十幾年來，鄒族各個部落陸續推出了新節慶，如茶山村的涼亭節（2001 年）、全鄉的生命豆祭（2002 年）、樂野村的鼓動楓林（2004 年）、來吉村的聖山節（2005 年）、達邦村的愛玉季（2005 年）、里佳村的螢火蟲祭（2006 年）以及嘉義都會地區的聯合豐年祭（2001）等。縱觀這十幾年的時間，可以說是鄒族打造新節慶的年代，從新節慶的形成的社會背景，以及在新節慶所呈現的鄒族、鄒族意象、

鄒族文化、文化商品以及身份認同等等現象，均與傳統祭儀所討論的內容有所差異，是值得進一步探討的現象。

這些以「新」為名的節慶，意味著它們是當代所創造的新節日（festivals）。這些節日並非源自鄒族傳統的祭儀，因此新節慶經常以文化節、嘉年華或豐年祭的名稱出現，也由於不是源自傳統的宗教性儀式，所以它們不涉及宗教性的神聖及神祕領域，也不受戰祭和小米祭所具有的禁忌、規範以及宗教意義所框限。前一章已經討論過，被捲進現代社會的傳統祭儀雖已在許多意義與內容上產生變遷，但它們依然保留了部份的宗教儀式和禁忌規範，在舉行傳統祭儀的過程中，儀式禁忌以及頭目、長老關於儀式的叮嚀，總是如影隨行。換言之，「傳統總是隨時會現身指導」，祭祀心態多少會顧慮「傳統」的限制。新節慶則是當代族人打造出來的世俗化節日，自然沒有傳統禁忌規範的羈絆，它的呈現方式總是比較自由、開放、歡娛或誇張，也由於不受傳統文化的框限，也更容易貼近各種當代社會的生活需求和欲望，諸如經濟活動、舞台展演以及部落觀光文化的消費形式和風尚。

由於新節慶大致是在當代部落觀光的脈絡下所打造的節日，在活動的場域中總是呈現著許多被賦予鄒族文化象徵的物質文化，主辦者也總是強調節慶所承載的鄒族傳統文化意義，作為刺激部落觀光消費的誘因，許多族人也「迎合」去展現各種名為鄒族文化的空間佈置、工藝飾品、飲食文化和各類表演節目；另外，也儘可能為節慶活動的內容提出具有鄒族文化意義的解釋或導覽，好讓到訪部落的外界訪客能親身看見或體驗真實的鄒族文化。於是，新節慶也確實擷取並呈現了豐富的鄒族文化元素，當然其中也移植、挪用了許多具有「原住民異文化風味」的外來元素，或是在活動內容摻雜著族人全新創造的文化樣式。要言之，新節慶會場總是混合各類具有民族風味的符號、飾品、飲食、建築及表演節目，這些揉合、多重性的文化，則是經常以鄒族傳統的名義被展演或行銷。

新節慶，也是鄒族展演與模塑身份認同的新舞台。在部落觀光的脈絡下，族

人分別在不同的位置以創新的方式建構自我族群意象；外界訪客也期盼著參與新節慶，去接觸、體驗或凝視鄒族的文化傳統；國家政府基於整體觀光發展的需要，也提出了許多支持部落觀光發展的政策和營造重點，當然這些政策同樣引動了節慶展演的思維、內容和型態，它們成了模塑新節慶與新鄒族身份的社會力量。

族人基於經濟生活需求，在節慶展演的機會販售部落農特產品和文化飾品，也有族人藉著節慶的表演節目來表現自我族群的文化特質，建構鄒族有別於傳統的新意象；當然也有族人對新節慶抱著鄙視的態度，認為「這些是新發明的玩意，完全沒什麼鄒族文化內涵！」，有的族人甚至表示「新節慶，簡直是在耍猴戲，將假的鄒族文化當成道具展示給別人看！」真假鄒族文化之辯論經常登場，也眾說紛云。

這些充滿差異的文化認知、想像和所持的社會發展立場，其中已涉及了不同的權力／知識（power/knowledge）的範疇，使得新節慶的展演策略和論述形構呈現其多重性（multiplicity），也因此「鄒族文化」是在多重的權力關係（power relationship）的互動競逐下，呈現其不同的意義。面對新節慶，如果持著鄒族／非鄒族的、傳統／現代、內部／外部等等二元對立的理論框架，去提問「鄒族傳統文化是什麼？」、「新節慶再現了什麼鄒族傳統？」將忽略了新節慶展演所呈現「跨界」與「多重性」的特質。

本章的討論將從部落觀光所引發的鄒族造節現象開始，討論新節慶的形成以及其主要的展演內容，藉著傅柯（Foucault, 1972）關於權力、知識以及規訓的理論觀點，討論新節慶具有「多重性」以及彼此互動、競爭的展演策略和論述形構，並討論在部落觀光脈絡下的文化展演，是如何在多重團體的權力關係以及跨越族群傳統界線的對話、協商與抗爭的過程中，去形構節慶形式和鄒族認同。在本章的討論中也將進一步爬梳關於觀光、權力、消費以及觀光客與在地住民之間的關係，探討部落觀光與鄒族認同未來發展的取向，例如在鄒族「相對自主性」與「社區導向」（community-orientated）的理論取徑下，提出節慶展演及鄒族認同形構

的策略與方法。

第二節 身份展演的新舞台

一、部落觀光與鄒族新身份

二十世紀末期，鄒族部落觀光興起，開始牽動部落族人為外地觀光客呈現自我地方與鄒族文化的特質，各種有形或無形的鄒族文化內容，相繼被挖掘、整理、賦予新意，而且最好能以吸引觀光客的方式被展現出來。而新節慶則是動態呈現鄒族文化及營造部落特色的形式，它能在短暫、固定的時間、地點，透過規畫設計各種節目去呈現豐富鮮麗的族群文化內涵，每一種新節慶均試圖營造奇特的「鄒族化」風格，去引動觀光客去凝視、體驗、想像以及消費的欲望。

部落觀光，是「文化觀光」(culture tourism)的一種類型，它也稱之為民族／異族觀光(ethnic tourism)。謝世忠(1994)稱早期的台灣的民族觀光為「山胞觀光」，此觀光型式所指的是由他人安排「山地人」和「山地文化」的演出供遊客觀光；而民族／異族觀光則是觀光客到一個異族社區或有異族成員及其文化項目展演的定點參訪當地人、事、物、景，而觀光地點經常需要進入比起都市更自然、原始的山區、鄉間村莊或偏遠部落，所以民族／異族觀光兼具自然與異族文化的雙重要項；另外，原住民觀光(indigenous tourism)同樣具有山地觀光與民族觀光的意義，但它同時更強調的觀光方式則是指原住民自己安排自我文化的呈現方式，並能主持觀光過程的所有活動(謝世忠，1994:4-10)。部落觀光，即在觀光過程中，觀光客能接觸、凝視、體驗或消費異族文化，觀光客透過一種與文化上的他者接觸，而獲得從事獨特的文化體驗活動的機會。另外，Robert E. Wood(1984)認為，「參訪觀光對象之民族的聚落、與當地居民愉快地聊天、在當地用餐或住宿等強調直接體驗的觀光型態，即為民族觀光。」部落觀光、民族／異族觀光以及原住民觀光等觀光型態，基本的特質在於提供原住民部落或異族

文化，供觀光客異文化體驗或消費。

異族文化展現可以是多樣化的方式。觀光客可以在旅館或餐廳中觀賞民族舞蹈或民族音樂，或實際到部落參觀、流覽，享用民族風味餐、購買民族藝品、裝飾品，或者到民族文化村之類的主題園區（如屏東縣的原住民文化園區）、民族博物館（如台東史前文化博物館、台北市順益原住民博物館或是部落小型的文物展示館等等）、鄉土資料館參觀以及部落文化工作室等，藉此親睹、體驗或者去想像異族文化特色。部落觀光或民族觀光，它吸引觀光客的最大動力是能展現豐富異族文化風味（*cultural exoticism*）的主題色彩。當然，除了靜態為主的凝視和觀賞之外，以傳統祭典及新節慶活動的動態展演為媒介，觀光客可以融入其中，與原住民接觸互動，可以更加拉近觀光客與異族文化之間的時空距離感。

一個民族作為觀光客凝視（*gaze*）的對象，於是族群文化的奇異性逐漸成為焦點，也增加了它的重要地位，特別是關於一個族群的原始或傳統文化。所以足立照也⁷⁴（2000/2005）認為，異族風味（*exoticism*）以及異族的差異性特質（*differences*）是部落觀光魅力的主要來源，而且少數民族的成員則是經常扮演「異族文化提供者」的主要角色。在異族風味的凝視與消費想像下，除了希望看見具有差異外貌的族人出現或表演之外，整個部落最好要能打造成一個古老、原始、神祕又具有自然氣息的遠古異文化空間，包括去呈現民族過去的風俗、習慣、住宅、生活器物以及藝術等等新奇少見的族群文化，有時為了異文化風味的需求，也會增添一些新創作或捏造的族群文化符號，通常這些元素符號都可能受到訪客的好奇、凝視、把玩、親身體驗，或者，直接花錢消費。

為了要符合這一異族風味的觀光消費需求，新節慶的展演，可以營造一種神祕的儀式氛圍，展演民族樂舞，呈現鮮麗的族群服飾，並呈現各類充滿異族風格的建築空間以及異族飲食，讓觀光客到達部落之後就能及時、臨場觀賞或體驗「原汁原味」的族群文化。在部落發展觀光後，新節慶這一文化展演（*cultural*

⁷⁴ 日本阪南大學國際交流學部國際觀光學科教授。

performance) 的形式，幾乎就成了觀光客凝視、參與、融入或想像族群文化的重要管道。另一方面，處於被觀光凝視的族人也趁著節慶展演的機會去打造、想像並呈現屬於自我族群的身份特質，因而在節慶展演中看見族人去挖掘、發現、蒐集、編造或創作自我族群的文化意象。從這樣的角度來看，近十幾年來鄒打造的新節慶，已成了塑造鄒族身份重要的新舞台。

二、鄒族的造節現象—以「寶島鯛魚節」為例

鄒族的造節現象，除源自部落觀光的消費需求之外，也受到全球原住民發展趨勢、國家原住民政策、台灣觀光發展、社區營造以及文化復振等等政策的影響，這些原住民發展趨勢、潮流和政策均為引發鄒族造節運動的重要因素，換言之，鄒族的造節現象也受制於當代巨大社會環境的模塑（參附件四）。⁷⁵

我們將引動造節的焦點放在國內的情況。1994年起推出的「社區總體營造」，1999年農委會推出的「農村再生—建立富麗農村」、以及2001年推出的「一鄉一休閒、一鄉一特色」、的政策（參表 5.1），扮演著重要的推手。這幾個國家政策直接刺激地方去發掘、整理或營造社區文化⁷⁶、生態景點以及文化產業，作為休閒觀光的重要設施。阿里山國家風景區之觀光遊憩主軸納入了「鄒族文化」的項目，在鄒族各個部落設置景點、遊憩設施以及各類觀光藝品店。另外，於2002年提出的「挑戰 2008—國家發展重點計畫」中，列入新部落運動、部落社區產業、觀光客倍增、社區新風貌、以及現在仍在辦理中的永續重點部落、文化創意產業等子計畫，這些重要的國家政策，均持續釋出預算資源、獎勵措施以及各種休閒產業發展論述，刺激各級政府以及鄒族推動部落營造、行銷賣點以及部落觀

⁷⁵附件「原住民族發展與鄒族節慶文化變遷紀事」一表，係研究者概略整理 1945-2010 之世界原住民、台灣原住民、台灣原住民以及鄒族節慶演變之紀事表，從中可以初步理解鄒族節慶展演與更大社會之間的連結關係。

⁷⁶本文中之「社區」與「部落」經常依前後文交互使用，當然其中仍然有所區隔，社區主要指一般的聚落，而部落主要是指原住民的生活聚落，特別是它還保有傳統部落組織與文化的聚落。

光產業的發展。

表 5.1：國家社區及文化產業政策簡表(1994-2008)

年代	國家觀光文化產業政策
1994	文建會提出「社區總體營造」政策
1999	農委會提出「農村再生－建立富麗農村」計畫
2001	行政院提出「一鄉一休閒、一鄉一特色」政策 成立「交通部觀光旅遊局阿里山國家風景區管理處」
2002	「挑戰 2008-國家發展重點計畫」，其子計畫包括： -新故鄉社區營造計畫 -原住民新部落運動計畫 -部落社區產業發展六年計畫 -觀光客倍增計畫 -發展鄉村型產業計畫 -社區風貌營造計畫等
2005	台灣健康社區六星計畫-原住民族永續發展計畫-重點部落計畫
2008	行政院文化產業旗艦計畫

資料來源：2009 研究者整理。

如以「台灣健康社區六星計畫推動方案」的子計畫－「原住民新部落運動計畫」為例，其中 95 年度重點部落計畫的產業發展項目即揭示，「依據部落特有產業及發展條件，整合發展傳統知識經濟產業、文化產業、部落生態旅遊業、民宿餐飲業、觀光產業、有機農業及附屬加工業、部落特色產品拓售行銷等」，而重點部落計畫所提到的發展項目內容幾乎都與部落觀光密切相關，特別是在「文化產業」項目中，強調族人要針對傳統文化再發現以及新創作，讓原鄉的族群文化

成為發展觀光的主要資源，這些「文化創意產業」，都在強調部落要重新找回傳統文化，也鼓勵當代的創新發展。

在國家政策的影響下，營造自己的「新部落」和「文化產業」，幾乎成了全台原住民社區的發展主軸，近十幾年來可以看見鄒族每個部落一方面從事傳統文化的蒐集整理，另一方面也嚐試新文化產業的創作，試圖去打造自己部落的文化景觀特色及創意產業。新部落與創意產業，除了著墨於靜態的空間改造，另外要進一步以動態的新節慶打造部落新風貌，藉著系列的活動以及充滿異文化風味的空間佈置、節慶內容，營造部落觀光的行銷亮點。

山美社區辦理的「寶島鮎魚節」，係鄒族當代首先登場的新節慶，它是山美達娜伊谷生態園區開放觀光之後所打造的節日。研究者採訪參與成立達娜伊谷生態園區的社區幹部，他表示山美社區當初就是為了發展部落觀光才会有「河川保育」的想法。他說：

在那個時候部落主要的農產品是麻竹筍，但我們發現竹筍的價錢越來越低，已經不符成本，我們幾位幹部經常聚在一起去討論，之後我們決定成立山美觀光促進委員會。剛開始做的時候，我們到處去參觀其他的觀光景點，像是陽明山國家公園、墾丁國家公園等，那些地方有山有水還有瀑布，而我們這邊雖然也是有山有水，但是就是沒有瀑布，我們想了想，如果河裏有很多魚，也許可以吸引觀光客來，於是我們決定去做河川保育，讓河裏的魚多起來。(2006年7月研究者採訪整理)

1980年代前後出現的山美達娜伊谷護溪運動，主要目的是在於解決部落居民的經濟困境，在農產品無法維繫族人正常的經濟生活下，就思考以護溪、河川保育作為部落觀光產業的行銷賣點。鄒族部落觀光的發展，在空間地緣關係上，早期已受到阿里山觀光動線的牽引和影響，也就是1910年興建的阿里山伐木鐵

路所引起的阿里山觀光事業（王嵩山等，2003）⁷⁷。阿里山的觀光活動和各類景點，包括神木、日出、雲海、森林、櫻花以及小火車等等景點意象，雖然與鄒族部落的居民沒有太大的關係，投入觀光事業的族人也極為有限，但空間接近的因素卻給族人許多觀光事業的接觸機會，這也可能引起族人對觀光事業的想像。

1980年阿里山公路全線通車，公路沿線的觸口、龍美、隙頂、石桌等地區，構成大阿里山觀光地區，於是，鄒族部落納入此區的觀光動線。山美部落，就在阿里山公路沿線，是鄒族與外界連接最便利的地區，此一空間因素使得山美部落比起它的部落更早去思索部落觀光發展的可能性，尤其當傳統農產品無法取得經濟利潤，山美社區的族人就希望打造部落觀光產業。

1985年，山美部落就成立了「山美觀光研究小組」，1987年更名為「山美觀光促進委員會」，1989年再組織「河川管理委員會」，具體討論護溪保育工作。當年10月23日之村民大會通過了「達娜伊谷生態保育計畫」，並訂定了護溪的「村民自治公約」⁷⁸；另外村長由領導部落青年做巡守護溪的工作，並撈捕鮎魚苗放生復育。護溪保育，成了部落大部份居民的共識，全村五十歲以下的年青人，不論職業身份均排班參與護溪工作，全天候巡狩河川復育。1992年，山美護溪保育初具成果，獲政府頒贈「自然生態保育楷模獎」。山美族人得到鼓舞之後，

⁷⁷王嵩山編（2003）。《阿里山鄉誌》。嘉義：阿里山鄉公所。

⁷⁸山美的村民自治公約內容如下：（資料內容係部落長老高正勝提供）

一、總旨：開發地方自動、自主、自治永續發展財源。

二、辦法：

（一）打造部落公共產業

1. 營造達娜伊谷生態公園並設定為山美村民的公共產業。

2. 分區利用為限制區（保育區）和利用區（觀光區）。

（二）成立管理委員會

1. 各鄰一人（推選主任委員）。

2. 會計、出納各一名。

（三）成立護溪自衛隊（封溪、封谷）

凡住山美村的男性18~50歲加入巡河員，白天一人，夜間二人。

三、保護對象

達娜伊谷區域的野生動物、野鳥、蟲類、水產動物（魚類）、樹木、花草、等。

四、罰則

（一）獵捕動物者罰12,000元~15,000元。

（二）撈、抓、捕、釣魚者罰5,000~12,000元。

（三）電魚罰50,000~250,000元

遂於 1994 年 7 月成立「山美社區發展協會」，正式以社區法人組織，持續推動「河川保育」和「部落觀光發展」，接者達娜伊谷開始對外開放參觀，果然吸引逐漸增多的參觀人潮。於是，1995 年 1 月 24 日正式將此區域名為「達娜伊谷自然生態公園」，這是山美部落觀光發展的起頭（其發展過程參表 5.2）。

表 5.2：達娜伊谷生態園區發展歷程簡表(1985~1996)

時間	事件
1985	成立「觀光研究小組」
1987	成立「觀光促進委員會」
1989	成立「河川保護委員會」，並組成「保育隊」負責護溪工作。村民大會通過「達娜伊谷生態保育計畫」，並訂定「村民自制公約」
1990	「達娜伊谷生態保育巡邏隊」成立
1992	山美村獲得農委會「自然生態保育楷模獎」
1994	成立「山美社區發展協會」
1995	成立「達娜伊谷自然生態公園」，正式對外收取清潔管理維護費。 省農林廳選定山美社區為「富麗農村」規畫地區 成位「傳統歌舞隊」 社區合唱團參加嘉義縣合唱比賽，榮獲社會組第三名
1996	端午節，山美社區與時報文教基金會合辦第一屆「寶島鮎魚節」

資料來源：2005 年研究者在山美社區發展協會整理。

當達娜伊谷成了部落觀光的景點，訪客在觀賞鮎魚、河川自然生態及鄉土風味之外，就進一步期待能觀賞到鄒族的文化展演。於是，部落居民設置了簡易的鄒族歌舞展演場，並成立「山美傳統歌舞隊」，開始以鄒族傳統歌舞表演給外界訪客觀賞。在展演歌舞表演的過程中，部份族人也就進一步去探索或調查在地的部落文化內涵，族人認為歌舞表演可作為在地居民與外地觀光客藉以溝通的媒介，於是他們將部份傳統祭歌以及鄒族民間歌謠編成舞碼演出，當然，部落居民也認

為，鄒族傳統歌舞雖然莊嚴，然而顯得緩慢沈悶，也沒有比較輕快活潑的舞步，於是達娜伊谷歌舞表演團隊自己創作或移入外來的樂舞，社區發展協會也裝修展演廣場，舞台空間增加了許多名為鄒族文化的工藝裝飾元素，並且添購影音設備，整個表演舞台的氣份就顯得華麗熱鬧，歌舞表演中還會邀請觀光客共舞同樂。

1995年，省農林廳選定山美社區為「富麗農村」規畫地區，投入山美整體社區發展。到訪達娜伊谷的觀光客人口增加之後，必然要增加公共設施的興建，例如入口服務站、停車場、公共廁所、歌舞展演場、藝品賣店、餐飲店、步道動線、遊憩設施、親水及賞魚設計、空間裝飾、導覽系統，特別是公共安全設施等，這些公共設施的品質，直接影響生態園區的觀光活動品質，於是，除了強化生態保育的園區意象之外，部落居民也更細緻地注重並營造園區內的鄒族文化意象。

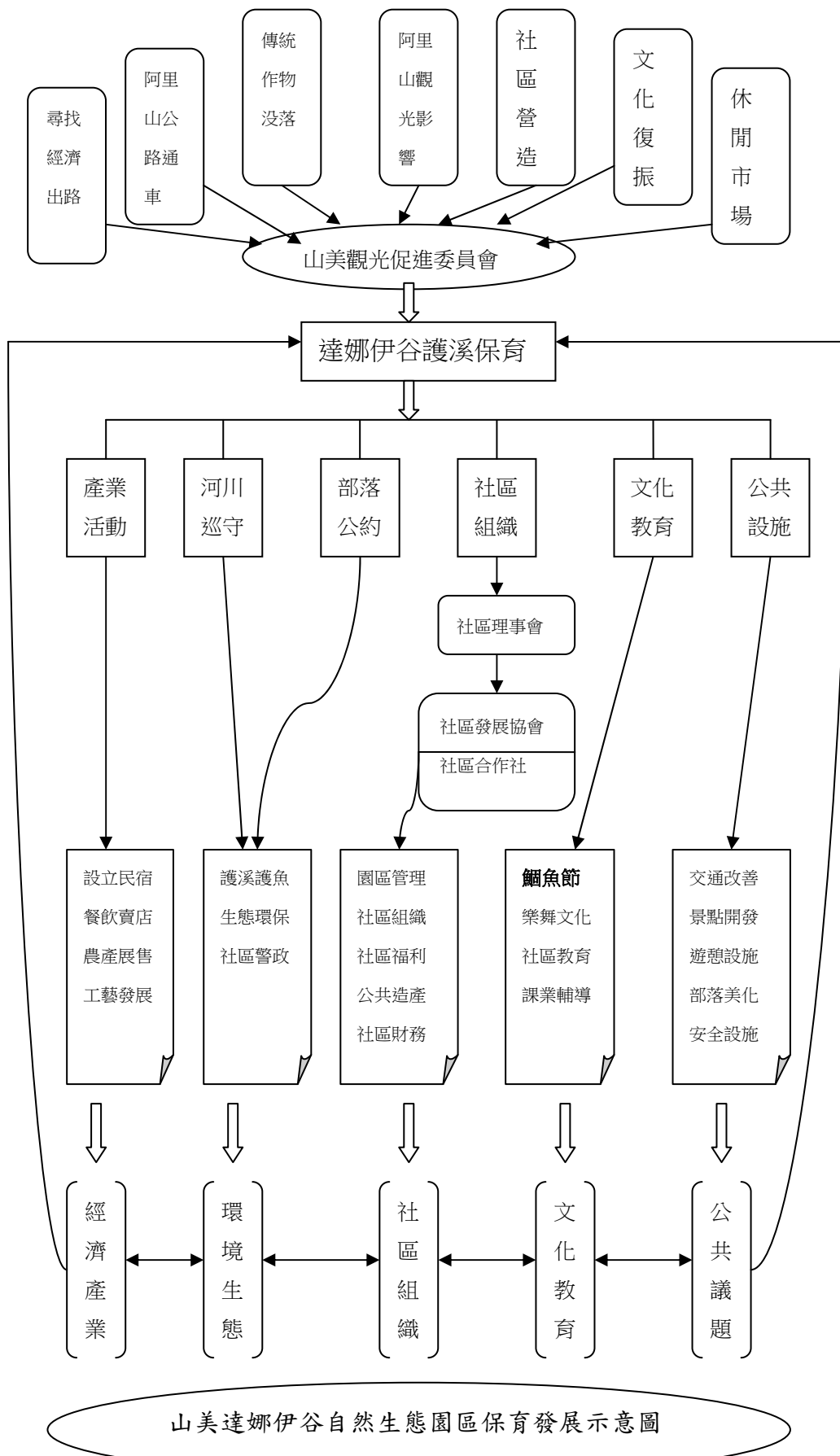
在表演鄒族文化為導向的部落觀光型態有了雛形之後，為了擴大其產業效應，1996年的端午節，山美社區與時報文教基金會合辦了第一屆的「寶島鯛魚節」。這個新節日的特殊之處，除了代表鄒族部落觀光的新里程，它的節目內容也極為特殊—「擷取了鄒族文化與端午節慶的文化片斷，打造了既有河川文化又有端午元素的新節慶」，並且透過媒體傳播的效果，成了廣為人知的活動，並藉此成功行銷並提昇達娜伊谷園區觀光的知名度。從此以後山美社區就年年舉辦鯛魚節，充實部落觀光產業。至此，達娜伊谷已經成功地從沒沒無聞的山間野溪，成了全國知名的河川保育典範，也成了部落觀光、社區觀摩、生態參訪以及學習、體驗鄒族文化的地方；另外，學界也開始討論山美部落有關河川保育、社區營造及文化發展的相關議題，參與部落的幹部如高正勝村長及溫英傑警員，更受邀參加「1997社區終身學習國際研討會」，分享達娜伊谷生態保育及社區營造的經驗。

回顧達娜伊谷生態保育以及部落觀光的發展過程（參圖 5.1）⁷⁹，是在山美族人試圖解決經濟困境、河川保育、部落觀光、社區營造以及鄒族文化發展等相互交錯的影響下的結果，而寶島鯛魚節也是鑲嵌其中的重要文化產業，這一新節

⁷⁹ 「山美達娜伊谷自然生態園區保育發展示意圖」係研究者於2009年採訪所繪製。

慶巧妙之處在於將鄒族的河川文化、樂舞、端午節、部落餐飲以及園區空間再造等等來源不同的文化元素，移植、混融與嫁接，在節慶的場域中，鄒族傳統文化的內容和意義去脈絡化，又再脈絡化，並再賦了它們新的意義功能，於是鄒族文化、鄒族意象、鄒族身份也在新的部落觀光與節慶展演舞台上被重新詮釋，重新改造。

山美社區的寶島鮎魚節似乎引動了鄒族的造節現象，族人開始去設想，「自己的部落有什麼可以呈現的新節慶？」在達邦和特富野兩個大社舉行的傳統祭儀，因為它留存的禁忌體系和規範，多少限制外界訪客參與或深度體驗；也有許多族人認為，「傳統祭儀是鄒族人自己舉行的節日」，族人雖然調整祭儀的形式和內容以便接軌現代社會，但它畢竟無法成為全然世俗化的儀式。新節慶的產生，彌補了這些限制，提供了對外展示鄒族文化和新身份的地方，也成了更為開放、自由以及深度體驗的場域，而且可以營造更多的族群互動、經濟生產以及文化的解釋。當然，在山美達娜伊谷打造鮎魚節之後，其它的村落同樣陸續編造了屬於自己部落的新節慶。



三、一部落，一節慶

在達娜伊谷自然生態園區成立之後，相當成功地改善部落族人的經濟生活，並藉園區的門票收入落實各項社區福利措施（湯宏忠，2002）。這樣的成果也影響其他鄒族部落去推動部落觀光，也因著寶島鯛魚節的成形，族人也逐漸去思考要如何讓部落觀光與鄒族文化結合在一起，也就是將觀光產業增加鄒族的歌舞表演、狩獵、河川文化、工藝、建築、飲食文化、服飾以及各類生活習俗等文化元素，當然各個部落也去設法打造屬於自己村落的新節慶，這樣才能以密集、多樣、鮮麗而且經過設計的方式展現地方特質和張力，這也促使族人興起了對鄒族文化的再發掘，也引發了新的文化想像和新創作，在部落觀光脈絡下，族人會去思考「我們要在訪客面前呈現什麼樣的鄒族？」從 1996 年辦理寶島鯛魚節之後約十年左右的時間，鄒族的部落陸續推出了新節慶，另外 2002 年鄉公所辦理的生命豆祭則屬全鄉性的節日，而旅居在都會區的鄒族也辦理「聯合豐年祭」的文化節活動，其內容大致如表 5.3。

表 5.3：鄒族新節慶簡表

節慶名稱	節慶緣由	活動地點
寶島鯛魚節	1996年起山美社區為行銷達娜伊谷自然生態公園保育成果及部落觀光產業所辦理之文化節。	山美部落
涼亭節	2001年起茶山部落以鄒族獸骨架分享文化為名，行銷部落公園化意象，作為發展部落觀光產業之文化節。	茶山部落
生命豆祭	2002年起鄉公所主辦（2004,2005年由阿里山國家風景區管理處主辦）之鄒族傳統婚禮為主軸，並配合其它文化展演、展覽及農產品展售等系列活動。2006年已更名為「生命豆季」。	達邦、樂野及山美部落
鼓動楓林	2004年起樂野村為行銷部落民宿、農特產及部落觀光產業所辦理之展售、鄒族文化體驗活動。	樂野部落
感恩祭	2005年起來吉村在小米祭之後，以小社之名義要「感恩回請」特富野大社的長老及族人，辦理部落文化活動，並廣邀族人及觀光客參與。此活動或稱為聖山祭。	來吉部落
愛玉季	2005年起達邦村為行銷農特產品及部落觀光辦理之農產品展售及鄒族文化體驗活動	達邦部落
熊熊螢火祭	2006年起里佳村為行銷農特產品、部落觀光及生態特色，以欣賞螢火蟲為名所推出之文化節	達邦部落
聯合豐年祭	2001年起嘉義地區的泛原住民族所組成之發展協會所辦理之文化展演及市集活動	嘉義都會地區

資料來源：研究者 2010 年田野調查及參與觀察記錄。

鄒族每個部落，除了新美村尚無打造新節慶之外，幾乎呈現了「一部落一節慶」的現象⁸⁰，於是鄒族擁有全鄉的、部落的以及都會的新造節慶，這些新節慶促使族人去重新挖掘、整理地方文化，不同的地方空間，有著不同的文化、生態、產業和歷史，所以每個節慶都可以呈現相當不同的內容和特色，幾乎每個節慶都可以號稱是獨一無二的，也是別地方取代不了的文化節。

為了重新去探尋鄒族文化的內容以便作為打造節慶的依據，在鄒族造節的過程，各部落也實際調查自己地方的文化及產業資源，包括部落相關的故事、生態、產業、歷史、部落人物以及建築、工藝等特色，這些資源均可能作為打造節慶的文化元素。縱然新節慶強調了它的部落特色和鄒族文化意義，然而就新節慶採取的文化元素，比起傳統祭儀來說是更加多元紛歧，有更多樣的元素被納入創作題材，不同的部落所呈現的節慶，雖然在節目上相互模仿移植，但也各自成形，也各俱主題、視覺符號與文化特色，原來在傳統祭儀場域所建構的鄒族認同，在各類新節慶的新舞台上，也許部份元素被引用，但大部份是被割裂、轉化甚或顛覆。接下來要討論的新節慶，是透過展演策略和論述形構呈現了別於傳統祭儀的展演文本，也呈現了跨越傳統與混融流動的鄒族想像。

第三節 新節慶的展演策略

一、打造部落觀光節日

部落觀光與新節慶形成之後，「鄒族文化」就成了凝視的重要焦點，觀光客希望凝視或體驗奇異的文化內容，另外部落族人為了吸迎外界訪客，自然就從事

⁸⁰ 由於新美村尚未打造屬於地方的文化節，還經常被其他族人以帶有譏諷的語氣認為「新美沒有表現自己的特色」、「新美不會行銷部落觀光」，或者認為「新美缺乏社區的創意、熱鬧和活力」。事實上，新美部落並不是沒有發展部落觀光，例如新美村也努力護溪保育，也設置具有鄒族文化意象的部落工藝館，社區空間的鄒族化以及開闢部落生態步道等等，另外 2008 年起還以貓頭鷹為主題，作為地方的象徵，而且社區活動也會推出具有鄒族特色之展演活動。只是沒有屬於新美的新節日，這些社區營造成果無法密集地呈現，所以給人的感覺是「缺乏鮮明的地方主題和特色」。

各類精彩奪目的表演，或刻意去展現獨特的鄒族文化。許多研究民族觀光的學者（如 Robert E. Wood, 1984; 謝世忠, 1994; 足立照也, 2000）均認為，異族文化的差異特質是民族觀光魅力的主要來源，少數民族則是差異文化的角色扮演者。由於部落觀光的凝視經常是期待奇異文化的再現，包含該民族過去一切的風俗、儀式、生活器具和文化，甚至是標新立異的文化也可能會受到觀光客的關注和矚目。

John Urry (2002) 探討觀光凝視的特質也認為，觀光活動可以視為從人們平日所見、所體驗之尋常事物「偏離常軌」地找尋奇異對比的事物，這是許多觀光旅遊的核心，於是營造具有異於日常生活景緻的風土性、文化性與主題性的凝視對象，幾乎成了所有觀光活動的普遍現象；尤有甚者，人們所感興趣的已經不再局限於欣賞那些年代久遠的偉大藝術作品或工藝製品，尋常人家、簡樸房舍以及日常工作形式的再現，同樣可以吸引觀光客的目光。Urry 也認為，「多數觀光客總會把他們在會場所見的，與實際的生活作出某種聯想」，這是從日常生活抽身的觀光客希望得到的異地旅遊回饋，於是觀光活動總會營造一個擬仿真實生活的空間環境，藉著各類奇異的符號和文化象徵，提供觀光客休閒凝視的媒介，例如營造一種懷舊的景緻讓觀光客去回望過往生活，或者停留在被安排的異文化空間去想像異族文化。另外，Urry 認為許多觀光活動是側重在視覺感官的體驗，關注視覺化的風格與形式，於是透過玩弄與大肆採借拼貼的裝飾風格，讓藝術符號和生活融合為一體，將傳統與現代的文化元素不斷地取用與並列，去脈絡化與再脈絡化，在被營造的特殊環境氛圍內，進行獵奇，也進行消費，並進行文化體驗和意義的詮釋，這種觀光活動的現象具有「消費式後現代主義」(consumerist postmodernism) 所描繪的特質，各種呈現的凝視物件或符號，已經比原來的真實更為真實，這是探奇獵異的觀光活動中表現的超真實 (hyper-reality) 現象。

鄒族部落觀光所營造的差異性、遠古、傳統、奇異文化以及具有視覺化、主題化表現方式，經常在新節慶當中被密集地呈現出來，它們同樣以「超真實」的

方式移植或嫁接不同的文化風格和表現形式，作為其展演策略。當然，在文化「商品化」(commodification)的趨勢下，基於市場上的販售和利潤，觀光客所凝視的鄒族文化其實都已經是一種消費符號，這些符號其實都轉化成了一種隱喻、想像和慾望，他們脫離了原來的文化本真性(authenticity)，許多鄒族文化可能成為商品，甚至鄒族人本身也可能直接成為部落觀光場域中的符號商品，例如樂舞展演即為一例。在日益商業化的發展下被割裂、重組，產製了它們新的內容、風格和意義，這樣也許可能讓鄒族人重新詮釋自我文化和族群認同，但也可能在無權自主的情況下，反而固著了市場體系下原本就存在的刻板化印象。

二、強調源自鄒族傳統

幾乎所有鄒族新打造的節慶，都會強調它是「源自鄒族的傳統」，這樣的描述除了表示它的歷史久遠，似乎意味著它們具有的古樸、原始與神祕的性質。新節慶也確實擷取許多鄒族傳統文化元素，讓儀式被上一些相當足以代表鄒族的傳統文化符號，例如涼亭節以鄒族獸骨架為故事背景，生命豆祭著墨在鄒族的傳統婚禮，另外，感恩祭是取自鄒族小米祭 *siuski* 的儀式情節。這樣的做法是希望藉著表現鄒族文化的真實性(authenticity)向到訪的觀光客宣告，他們在部落所接觸或體驗的不是偽造的文化，不是仿冒品，而是真真實實、原汁原味的鄒族文化。新節慶為了展示其傳統原味風，便嫁接或重新組合傳統文化元素，特別是擷取了許多鄒族的神話和祭儀的情節片斷(參表 5.4)⁸¹，以古老的神話、傳說和習俗為背景，自然就把新節慶的時空縱深拉長到遠古的年代，也讓新節慶被上鄒族歷史正統的名義，可以提供凝視者更多關於遠古鄒族，甚至史前人類的浪漫遐想空間。

⁸¹ 里佳村辦理的熊熊螢火祭，就與鄒族傳統文化沒有特別的關連，鄒族亦無螢火蟲相關的神話故事和儀式。此新節慶可以說是全新打造的節日。

表 5.4：鄒族新節慶擷取之故事背景簡表

節慶名稱	節慶所擷取的神話故事及文化背景
生命豆祭	擷取鄒族少女崖的神話情節與鄒族傳統婚禮習俗。
寶島鮑魚節	擷取鄒族「河川文化」為背景，即鄒族將河川分配給各氏族管理、捕撈、河祭（鄒語稱 <i>topeohx</i> ）等制度與習俗。
茶山涼亭節	擷取鄒族的狩獵文化中之獸骨屋（鄒語稱 <i>hxfx</i> ）為故事背景，並強調它「獵物分享」的意義。
來吉感恩祭	擷取鄒族的 <i>siuski</i> 儀式，此儀式是在鄒族大社舉行小米祭之後，小社辦理的「回請部落長老」儀式。另外，也擷取塔山宗教信仰的傳說，此傳說描寫塔山是鄒族宗教信仰中的亡魂歸處。
鼓動楓林	擷取鄒族地名 <i>lalauya</i> ，此係鄒族地名，即今之樂野村，鄒語原意為「楓樹很多的地方」，於是族人以楓樹為部落的象徵圖騰，打造地方性的節日；另外，擷取鄒族巨人石、千年茄苳等傳說故事，以及楓樹的浪漫意象等等。
愛玉季	以部落特產「愛玉」及其相關自然生態，並輔以男子會所及祭儀等文化作為背景。
都會豐年祭	擷取鄒族的戰祭、收穫祭以及歌舞展演的文化元素為背景。

資料來源：2010 年研究者參與觀察整理。

為了具體化源自傳統的證據，新節慶總會加入宗教儀式的片斷，這就讓節慶涉及屬於宗教性的神聖與神祕的超自然領域，以及與它相關的文化意義。我們從每一新節慶的活動內容（參附件）可以看到，「長老祈福」的節目以及有形的宗教性器具等傳統物質文化，幾乎成了新節慶不可缺少的元素，而且長老祈福儀式總是排在第一順位，出席祈福儀式的長老也確實上包括了特富野和達邦兩社的頭目和長老，他們是鄒族現存兩個社的文化象徵人物，這樣的邀請也頗有尊敬鄒族

長者的意味，而且也讓節慶活動帶有宗教神聖的意涵，節目主持人也會一再強調「長老祈福是鄒族非常神聖的儀式」。長老祈福，鄒語稱為 *topeohx*，是鄒族極為正式的儀式行為，主要對象係鄒族信仰領域中的土地神 (*ak'e-mameoi*)，在鄒族生活中的農耕、狩獵以及建造房屋等重要事項，均以長老祈福的儀式作為起頭，祈求土地神能賜予豐收、健康和平安。如今新節慶將此儀式鑲嵌在活動流程中，除了象徵遵循鄒族傳統古禮，也藉此建立新節慶與鄒族歷史的連結。

三、營造「鄒族化」的節慶空間

「視覺化」、「視覺休閒」以及「視覺消費」已成了觀光活動的基本要項 (Urry, 2002)。打造異文化的風格和形式，除了擷取並引用傳統儀式之外，在新節慶中最常見的方式是佈置一個「鄒族化」空間環境，在其間充滿各類鄒族文化的符號和物件，例如菱形圖紋、藍白黑為主的顏色、槍矛儀式物件以及民族工藝品等等，均將作為部落觀光視覺化的凝視場景。新節慶不同於源自傳統的祭儀，要擷取、移植甚或者捏造新的故事內容，好讓新節慶也能被上一層古老的、正宗的、傳統的、神聖的、神祕的而且又有現代性的物質元素，各類元素混合之後再建構成新節慶所需的新元素，使得觀光客能體驗或融入在新奇的異文化空間中。

主辦的單位為推銷「具有鄒族、遠古、神話的異文化內容與風采」的節慶意象，節慶空間事實上也不是全然引用傳統文化而素，而是融合了傳統與現代，也融合了鄒族的與其它族群的文化元素，例如生命豆祭的會場除了鄒族物件之外，入口擺置鮮眼亮麗的彩色氣球拱門，兩側插立一排鮮明的豆祭廣告布旗和牌樓，讓會場擁有繽紛熱鬧的氣氛；會場接待處，有彩色小氣球、彩帶、絹幔、豆祭平面廣告等洋溢喜氣的佈置；接待人員穿著改裝過的新鄒族衣飾，要彰顯民族風味和設計的創意；為了增添豆祭空間的鄒族部落風采，會場建築用原木、黃藤、竹子、茅草等材料搭建，有的模仿鄒族男子會所、狩獵屋的干欄式建築，有的仿製鄒族圓型住屋型式，會場中央的豆祭舞台則鋪上大紅地毯，並設有傳統樣式的火

塘、貴賓席、來賓席、記者席以及自由走動區、販賣區等；結婚新人以及等待表演的團隊也被安排在仿製的鄒族傳統竹製或茅草家屋。鄒族化的空間裝飾，營造了異質混合的裝飾新風格。。

我們再看生命豆祭對外行銷的大型廣告看版所顯示出來的「揉風格」。它採用了許多鄒族菱形圖文、服飾、樂舞以及工藝建築等等符號。廣告看版左側上方，是著盛裝的鄒族頭目，鮮紅外衣，頭戴羽飾、皮帽、熊皮飾帶，胸掛鄒族火器袋，象徵獵人的山豬牙環繫於手臂；頭目手持茅草作祈福驅邪狀；廣告看版中央是著新式鄒族背心的鄉長，以主辦人的姿態歡迎各方賓客。另外，著紅衣盛裝的勇士赤腳排成兩列，將紅色長矛舉起並交叉，成三角拱門狀，一位手持木杖、繫腰刀、著鄒族盛裝的長老，從拱門中行走。在畫面中也擺上幾對新婚男女，進行新婚儀式，交換鄒族信物等等圖案。這些原本不相關的鄒族符號，經去脈絡化與再脈絡化的設計手法，讓節慶富有了鄒族文化風味，似乎在向外界透露一種訊息：「這是真正的、如假包換的鄒族節日」。

另外，廣告看版設立在遊客眾多的阿里山公路—觸口路段、龍隱寺旁、統一超商的二樓。生命豆祭的大型廣告在這裏是極為醒目的招牌。就設置的地點來看，行銷看版就是為了要吸引大阿里山地區的觀光客，而且也要讓外界社會看見「具有鄒族風格」的節慶活動，直接向往來於高山的遊客宣告，除了享受山林景點、品茗以及田園民宿外，還可以選擇參觀生命豆祭，體驗鄒族文化。

現在再以茶山涼亭節的空間裝飾說明新節慶所營造的鄒族意象。涼亭節是以鄒族狩獵中的獸骨架文化為故事背景，⁸²但它省略了許多鄒族狩獵文化的獵場禁忌和規範，僅保留了狩獵文化中關於「在獸骨加行獵物分享」的概念，於是仿照獸骨架的建築形式，在部落每家門前搭建一間涼亭，茶山村成了家家戶戶都有涼

⁸² 獸骨架，或稱獸骨屋，鄒語稱 *hxfx*，為一干欄式之茅草建築，專收藏獵獲物頭骨的小屋，獵人也將獵具存放屋內，這些排列吊掛的獸骨（主要為山豬頭、下額、獠牙及鹿角等）將作為獵人的戰利品，也當作獵人的狩獵成績，有其社會意義，另外也在此擺放祭祀土地神的神台，所以也有宗教象徵，女性禁止入內。日人統治台灣，台灣原住民經濟生產、社會文化及宗教信仰快速變遷，獸骨架逐漸走入歷史，現已幾乎完全消失不見，僅留在民族誌記錄以及部落長老的口述歷史中。

亭的部落，也成為茶山部落的特殊景觀。接著，再將鄒族涼亭風貌作為部落發展觀光特色，並強調獸骨架、涼亭、獵物分享等等鄒族文化意義，加上部落環境的自然、原始化的佈置，於是成功地行銷茶山的涼亭節活動。獸骨架原只專屬鄒族男性的獵物分享小屋，女性被禁止進入，但在茶山仿製的涼亭卻是男女老少以及外界遊客都可以進出的休閒空間，到訪的客人走訪具有涼亭文化的部落街角，也會被引導進入涼亭欣賞建築樣式，或聆聽鄒族的部落故事，並分享主人提供鄉土美食，用這樣的方式凝視與接觸鄒族文化。涼亭節，擷取傳統元素，卻也跨出獸骨架的禁忌與傳統規範，進而融入成為茶山部落日常生活的建築景觀、觀光凝視以及創造族人販售農特產品的機會

四、熱鬧歡娛的樂舞表演

在第四章討論鄒族祭典樂舞中，已經大致描述了鄒族傳統樂舞的風格特色：四拍舞步、緩慢、混厚與莊重。研究者在蒐集分析的鄒族的生活性歌謠中，其旋律風格大致平穩厚重，少有強烈律動與跳躍的節奏曲式。這樣的樂舞風格適合在正式的祭典儀式中呈現，鄒族祭歌也帶有禁忌規範，例如迎神曲除了在戰祭儀式中演唱，基本上是不能隨意搬到別的場合表演，而且放在部落觀光場域下的舞台演出，不易營造熱鬧歡娛的效果。所以，新節慶的樂舞展演基本上是採用當代新創作的歌曲。

新節慶為了營造熱鬧歡娛的氣氛，必然會展演系列的樂舞，所以節慶期間會有一種「唱不完的歌，跳不完的舞」的感覺，這些歌舞幾乎都稱為「鄒族歌舞表演」(參表 5.5)。我們看 2004 年的生命豆祭的鄒族歌舞表演，幾乎綿密地穿插在節目流程中，第一天的活動先邀請了鄒族知名歌星高慧君出場表演，其它的時段則邀請部落歌手、小樂團以及學校樂舞團隊接續表演，另外也安排了音樂欣賞的節目，感覺上整個生命豆祭幾乎成了歌舞展演為主的秀場；而展演的節目內容，大致是古調新曲的混合與再製，有的歌曲將祭歌、古調、民謠以及國語歌曲，重

新混合嫁接，重新創作編曲，也重新加入新的樂舞設備，使它們能帶動觀眾投入，沈浸在充滿律動與節奏感的樂舞氛圍，節慶重新詮釋樂舞的表演形態，也重新為它們賦予新義，「鄒族歌舞表演」已然成了當代的混雜新品。

表 5.5：2004 生命豆祭-「豆熱鬧」活動內容簡表

日期	活動主題
11/20 (六)	<ul style="list-style-type: none"> • 高慧君 + 鄒族歌舞表演 • 鄒族傳統生命豆祭結婚儀式 • 小倆口愛情擂台賽
11/21 (日)	<ul style="list-style-type: none"> • 大阿里山主題便當大車併 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
11/26 (五)	<ul style="list-style-type: none"> • 大阿里山觀光頌等音樂欣賞 + 影片欣賞 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
11/27 (六)	<ul style="list-style-type: none"> • 生命豆祭體驗儀式 (一) 長官週 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
11/28 (日)	<ul style="list-style-type: none"> • 阿里山農特產一元拍賣會 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/03 (五)	<ul style="list-style-type: none"> • 大阿里山觀光頌等音樂欣賞 + 影片欣賞 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/04 (六)	<ul style="list-style-type: none"> • 生命豆祭體驗儀式 (二) 名人週

	<ul style="list-style-type: none"> • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/05 (日)	<ul style="list-style-type: none"> • 鄒族傳統與改良服飾走秀會 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/10 (五)	<ul style="list-style-type: none"> • 大阿里山觀光頌等音樂欣賞+影片欣賞 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/11 (六)	<ul style="list-style-type: none"> • 生命豆祭體驗儀式(三)使節週 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/12 (日)	<ul style="list-style-type: none"> • 大阿里山觀光頌等音樂欣賞+影片欣賞 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/17 (五)	<ul style="list-style-type: none"> • 大阿里山觀光頌等音樂欣賞+影片欣賞 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演
12/18 (六)	<ul style="list-style-type: none"> • 生命豆祭體驗儀式(四)人瑞週 • 小倆口愛情擂台賽 • 鄒族歌舞表演

資料來源：摘自 2004 年阿里山鄒族生命豆祭導覽手冊。

五、「親身體驗」鄒族文化

2009 年的茶山涼亭節活動中安排了「鄒族勇士獵捕山豬」的表演，這是由幾位穿著鄒族服飾的青年獵人，在野地獵捕活山豬節目。獵人先是埋伏在草叢間，

表演一開始，配掛腰刀，手持長矛的鄒族獵人跳出來，並作勢追逐野獸，他們在草地裏奮力奔跑，時而呼喊同伴，最後跑到一處樹下，便狀似驚奇地「發現」一隻活生生的黑豬「被綁」在草叢間，獵人們趕緊前往圍住，然後揮刀刺殺，頓時黑豬鮮血直流，然後就在殘叫聲中斷氣，接著獵人將此獵物背在肩上，所有獵人隨著返回家屋，要一起分享這隻獵物。當然，節目主持人這時也廣播表示，「鄒族的狩獵文化，是分享的文化，這也就是涼亭節的由來，大家現在就一同跟隨著獵人，回到涼亭，也分享這隻獵物，體驗鄒族傳統的分享文化」。這樣的節目吸引了不少外地訪客前往觀賞或拍照，這樣的節目不但要使觀光客在涼亭間流瀟，還呈現了鄒族獵人的身影和獵捕過程，藉此「深度」體驗了鄒族狩獵的分享文化。

再以達邦村的愛玉季為例（參表 5.6），觀察在觀光的舞台化、產業化以及呈現族群文化之間，族人如何設計一個可以「親身體驗鄒族文化」的節日。由於達邦村所屬的兩個部落大社－達邦社以及特富野社，是舉行傳統祭儀的部落，傳統祭儀的諸多禁忌規範，頭目和長老大致希望能維持祭儀的神聖性，不要任意在部落會所廣場辦理現代的活動，所以達邦村的愛玉季算是比較晚出現的新節慶，而且它的名稱是以農產品展售為主軸，巧妙地避開了傳統祭儀禁忌規範的限制。愛玉季的活動內容，其實跟其它的新節慶類似，在農產品的展售活動之外，同樣納入鄒族歌舞表演、鄒族文化體驗活動、鄒族美食、工藝創作、另外還特別加入部落導覽解說，解說的內容主要是介紹部落歷史、鄒族男子會所和小米祭屋、戰祭和小米祭儀式，換言之，它仍然要透過愛玉季活動，完成部落觀光的行銷，也藉此展示部落傳統祭儀和神聖空間，讓到訪的客人實際體驗鄒族傳統文化。

表 5.6：2010 達邦村「愛玉季」活動內容

活動時間	活動內容	備註
09:30~10:00	報到、鄒族文化體驗 開幕式 來賓之愛玉體驗	部落導覽及鄒族文化簡介： • <i>kuba</i> （庫巴男子會 所） • <i>mayasvi</i> （戰祭） • <i>mo-no-peisia</i> （氏族祭屋） • <i>homeyaya</i> （小米祭）介紹
10:00~14:0	產品展售、歌舞表演 美食饗宴、	
12:0~17:00	美食饗宴、歌舞表演 鄒族體驗活動	結合展售 來賓可自由享受鄒族之美食
19:00-	愛玉迎賓之夜	

資料來源：摘自 2010 年達邦及特富野社區發展協會舉辦之「聯合愛玉季」邀請卡內容。

其實，每個新節慶幾乎刻意去安排外界訪客去體驗鄒族文化的節目，如生命豆祭邀請外界訪客「扮演新人」去體驗鄒族傳統婚禮；寶島鮎魚節在賞魚步道上設置「鄒族漁獵文化」相關器材，讓遊客親自操作鄒族的漁獵技術；茶山涼亭節在活動中安排「部落涼亭巡禮活動」，讓遊客在部落涼亭體驗鄒族的分享文化和部落故事；愛玉季則由導覽人員帶領訪客，徒步參觀鄒族的男子會所、小米祭屋和部落街道，另外也安排鄒族民俗活動，如體驗愛玉文化、傳統射箭活動、鄒族童玩以及生活器具 DIY 活動等等。我們可以說「親身體驗」已成了新節慶主要的活動類型，原住民食衣住行育樂以及環境空間的相關文化內涵，幾乎都可以在系列的活動中成設計成為被體驗的文化。

這些提供給訪客體驗的鄒族文化，其展示方式也頗有超真實（hyper-reality）

特質。我們看樂野村生命豆祭的會場，為了營造可以身歷境境的鄒族空間，特別搭建了仿製的男子會所、鄒族住屋以及小米祭祭屋；另外，也製作了大型的鄒族背簍（鄒族傳統農具），這具背簍外形色調完全仿照鄒族傳統樣式，而且製作得非常精細，並豎立在阿里山交通動線旁，幾乎成了當地重要的地標，也成了鄒族傳統農作的意象，又由於它仿製鄒族農具真品的精緻工法和超大體積，已經比真品更具文化行銷的效果。其實，這類鄒族文化意象的創作，也普遍在各類節慶活動中相互模仿或移植，例如茶山的涼亭、達那伊谷的鯛魚、樂野的楓葉、達邦的男子會所和愛玉等等意象，使得參與節慶活動的訪客能夠去體驗比鄒族更為鄒族文化。

新節慶在超真實展演中，鄒族文化始終是在增生與繁衍的過程之中。以飲食文化的繁衍為例，在傳統祭儀中，鄒族以小米、糯米作為食物，也用小米酒、山豬肉、松鼠祭祀土地神，因而飲食文化成了貫穿自然、人文與超自然信仰的重要儀式媒介，也是民族文化「差異」的符號系統，因而常會聽到鄒族人會說，「這是我們鄒族的傳統食物，是辦理部落祭典必備的東西，家鄉口味很特別哦！」這裏對飲食文化的敘事，包含生理飽足的需求，也涉及文化和認同的意義，而當飲食文化進一步與部落觀光結合在一起之後，也就有更多的元素和意義混融其中。

在部落觀光的節慶活動中，「飲食文化」一直是受到外界遊客的關注，許多人在體驗部落人文及自然生態之餘，希望能消費具有在地特色的風味餐，包括烤山豬肉、竹筒飯、野菜系列、竹筍系列、糯米系列、小米酒、鯛魚、溪蝦、放山雞以及不同季節推出的山林野味等等，這些推出來的「鄒族餐宴」，也會被賦予文化意義，例如提供鄒族餐飲的族人經常會提到「飲食與鄒族文化的關係」。

鄒族是狩獵的民族，對肉處理特別在行，我們的烤肉是用原木燒烤的山豬肉，和別地方烤的不一樣哦。

糯米是鄒族傳統的食物，是以前打獵的時候一定要帶的東西，竹筒飯有濃濃的竹香味，也可以保存的久一點，是鄒族重要的食物。

鮰魚，鄒族「正宗的魚類」，也是山美的特產，它的腸子又苦又甘的，對腸胃消化很好。

小米酒是過去祭典供奉土地神的聖品，雖然產量不多，但味道甜美，精清濃度不高，適合大家來品味，我們鄒族過去要等成年禮以後才能喝小米酒哦，鄒族的飲酒文化沒有乾杯文化，所以要請大家要仔細品味鄒族的小米酒文化。(摘自 2006 年研究者部落田野調查筆記)

各種飲食文化的解說，是部落觀光普遍存在的現象，享用部落風味餐，似乎已經成接觸、體驗、接收、認知、詮釋或內化鄒族文化的重要方式。研究者在部落還看見這則民宿廣告，它也可能成為「體驗鄒族文化」的想像。

來到鄒家谷，住在鄒家莊，享受鄒家餐，狂飲鄒家酒。

觀察鄒族的新節慶，它們以新的、自由不受束縛的文化生產動力，擷取鄒族傳統文化之名，以新的交混形式，讓文化符號的意義持續增生與繁衍，因而來到部落的觀光客可體驗到「鄒族部落」的文化意象，雖然以源自鄒族傳統文化為名，它們卻從鄒族傳統跨界，也解構了傳統與鄒族，在新節慶的場域中，到訪的觀光客也確實親身體驗了「比鄒族還鄒族、比傳統還傳統」的新節慶文化。

六、文化商品化

在部落觀光的脈絡下，「文化商品化」一直是牽動部落文化產製的重要因素，

新節慶的內容、形式與展演風格，也和文化商品化有關連。文化商品化的主要目的在於族群文化成為一種商品，成為消費對象，更重要的是這個商品能夠在市場中販售獲利，另外，文化商品化指涉在市場體系下形塑新的知識與規範，並生產新的文化意義，當然文化商品化的生產與販售過程中可能存在著族群之間不平等的剝削關係。

節慶展演幾乎都與族群文化的商品化有關連，在節慶活動場地總會設置各類臨時攤販區，販售各類名為民族藝品、服飾、樂舞集、族群飲食以及各類農特產品等，研究者在節慶展演期間經常關注其間所鑲嵌的展售活動，這些展售區與節慶展演舞台一樣，同樣是族人以及到訪的遊客喜歡駐足停留的地方、凝視、欣賞或採購消費的地方，而且展售區同樣營造了許多「鄒族化」的意象佈置，他們也在產製鄒族文化的新產品，也提供鄒族文化許多新的形式和意義。例如每個活動幾乎都會推出「鄒族烤肉」的攤販，不只鄒族原鄉的節慶如此，其他族群或移居都會地區的原住民節慶活動，幾乎都有「原味烤肉」的節目，而且頗能吸引訪客圍觀或消費，生意大致不錯。烤豬肉，本來是極其稀鬆平常的活動，通常原住民所烤來賣的肉也沒有什麼特別，也是一般市場買來的豬肉，但在觀光場域以及節慶活動所推出的鄒族原味烤肉，為了吸引訪客的好奇和品嚐消費，族人就會賦予許多「鄒族文化」的意義，例如推出「原味燒烤山豬肉」，這是基於鄒族傳統社會是打獵的民族，「烤山豬肉」原本就是鄒人的傳統食品，所以現在會強調燒烤過程中「大片山豬肉」、「抹鹽不加醬料」、「原木大火」、「自然煙燻並快速烤熟」等等與狩獵飲食相關的文化內容，負責烤肉的人員還會穿上鄒族服裝，扮演獵人的烤肉樣式，有時訪客還會拍照留念，似乎是想留下「鄒族獵人烤山豬肉」的畫面。

鄒人開始販賣原味烤肉，是用簡易的火塘供應烤肉，但觀光客數量多了後，烤肉的器具和行銷方式也持續變化，簡易的老火塘設備已無法滿足數量大的烤肉需求，鄒人就發展出各類型的烤肉裝備，從供應小家庭的小型烤具，提供散客的

中型烤爐，一直到可以烤全豬的大型烤箱，一應俱全；又為了方便移動，烤具要拆裝方便；為了耐久，材質最好用不銹鋼製品；有的烤具加上燈具，方便夜間作業；有的加裝風扇，排除油煙；有的烤箱還做多層次設計，最上層可以烤肉，下層則放些蔬菜，好讓原味肉汁滴到蔬菜，增加特殊風味。愈加現代的烤具被創造出來之後，比較傳統火塘烤具，幾乎消失不見。

為了彰顯「鄒族原味燒烤」的意象，這些烤肉器具有的彩繪鄒族圖文，或者烤肉除了鄒族衣飾外，也配戴鄒族腰刀，旁邊擺放自釀小米酒，再不然張貼「大口吃肉、大口喝酒」的標語，要以自然、粗獷之山林原味，吸引觀光客。這樣的烤肉現象，其實已經遠離了傳統燒烤，為了符應當代觀光需求，加入新元素，表現出烤肉的新形式與新創作。烤肉文化它已經從傳統狩獵文化跨出了界限，鄒人改造了鄒族燒烤的文化內涵，也對部落觀光展演脈絡上的鄒族文化提出了新的詮釋。

烤肉飲食文化如此，部落觀光下的鄒族工藝文化也是如此，許多以傳統藤編為主的工藝製作，也試圖將其作品展售獲利，這樣不但繼續傳承鄒族藤編技術，也創作了具有新形式的作品；社區建築外觀、園區入口意象、賣店藝品、民宿業者的空間裝飾、服飾、伴手禮、木雕或陶藝品，均有濃厚的藝術樣式，這些作品樣式，有的創作靈感源自傳統工藝，也有的是為了純然藝術旨趣的全新創作，或者移植外地的工藝創作概念，將鄒族的工藝文化表現持續推向精緻化、多元化的方向。

幾乎每一個新節慶都涉及不同程度的文化商品化現象，特別是將「鄒族文化」作為商品形式的包裝或行銷，提供部落觀光客消費的想像和慾望，例如節慶的展演會場必定設置展售區，除了銷售農特產品之外，就是販賣原住民藝品、服飾、樂舞 CD、以及各類名為原住民／鄒族的風味餐，許多商品是鑲嵌著鄒族的圖文意象，讓它有鄒族的文化意味，在販售區等待訪客流覽、參觀或購買，有的現場消費，有的帶回家作為伴手禮或作為收藏紀念之用。這些商品所附著的新鄒族文

化，相當程度地解構了原有的鄒族意象，甚至進一步將鄒族意象作為販售的文化產品。

在部落觀光的发展趨勢下，在鄒族部落也隨處可見「鄒族化」的商品，這些幾乎含蓋各種生活層面的文化商品，不僅持續塑造了新的經濟生活型態，也塑造新的鄒族身份，另外，也形成了新的族群關係。這些鄒族化商品，除了在節慶活動中呈現，還可以在個人工作室、民宿、藝品賣店、餐飲店等小型場所推出，迎接小眾觀光客；另外，為迎接大眾旅遊觀光人潮，鄒族文化的企業化經營模式也陸續已經出現，如 2010 年在樂野村成立並開始運作的「優遊吧斯—鄒族文化部落」即是鮮明的例子。此公司名稱「優遊吧斯／YUYUPAS」即採用鄒語，有「富裕、有財富」的意涵，其網路上的公司簡介即表示：

本公司成立集結鄒族各部落精英，從文化、藝術、生活民俗等方面去營造出符合鄒族民情之文化部落空間，來行銷大阿里山區的好山好水、農特產品、手工藝品及鄒族傳統文化。

鄒族部落的特色產業包括：生態旅遊、傳統祭典活動、舞蹈歌謠、工藝、美食、高山農特產品等，鄒族原住民絕對可創造出獨一無二的原鄉特色，而協助鄒族原住民，一直都是 *yuyupas* 的理想。

阿里山與鄒族為台灣國際觀光旅遊市場中最主要的賣點之一，且最具代表性。發展成為阿里山必去的新景點，讓國內外觀光客真正感受到阿里山鄒族文化之美，提供在地農特產品銷售平台，並實際創造在地工作機會，讓在外工作的族人能回鄉服務貢獻，使族人生產之各種作物產品藉由此平台能順利銷售，讓族人經濟獲得保障。（2011 年七月摘錄自「優悠吧斯」公司全球資訊網之公司介紹單元：<http://www.yuyupas.com/main.html>）

此一「鄒族文化部落」園區，以鄒族文化為觀光行銷的主要賣點，採取多角

化與現代化企業管理來經營，在其公司所標榜的鄒族原鄉特色、歌舞展演、鄒族化景點、產品銷售以及提供在地工作機會等層面，其數量與規模之大，均超越個人工作室，甚影響勢將更為廣泛深入。就本論文所關注的焦點－鄒族身份與認同的範疇而言，基於園區已成為國內外眾多遊客到訪，而且園區也刻意展演各類鄒族文化的因素，另外也進用數量不少的族人，特別是不少年青的族人在園區內工作，我們可以推測類似「優悠吧斯－鄒族文化部落」所展演的鄒族文化，將是外界認識鄒族的重要管道，在文化商品化的脈絡下持續產製節慶相關的知識和意義，而且也將是形塑鄒族新身份的重要園區，甚至成為營造鄒族文化、族群關係、部落觀光品質以及提供族人經濟機會的平台，它將如何模塑與解釋「鄒族」、「鄒族文化」，亦即，商品化導向的族群文化展演將呈現持續變動的鄒族。

第四節 新節慶的權力關係與論述形構

新節慶的展演文本，是在特定的歷史時空與權力關係下所形塑的成果，它並不是鄒族傳統的回復與再現。新節慶的知識（knowledge）和意義（meaning），其實是一種異於鄒族傳統的新造語言，並非源自於一個原初的文化本質，是社會建構的產物，也是「論述的構成物」，它可能隨著不同的時間、空間及當下的權力關係而改變其知識的內容和意義，所以節慶的文本及意義也因著各種權力的互動、競爭和協商而持續處在一個「產製中」（in the making）的狀態，這一特質根本上反映了節慶展演與鄒族認同的「反本質主義」（anti-essentialism）以及「反二元對立」的現象。反本質主義的論點基本上認為，文化的產製座落於特定的時間和空間之中，而非原先普遍本質的再製、恢復或再現，因而真理是「被製造出來的而非被發現的」，文化的意義應關注其偶然性與社會建構的特性（Chris Barker, 2004），傳統也是被創造的文化。

在部落觀光研究中，除了著重於「異文化風味」（exoticism）的探討（如 Robert E. Wood, 1984; 謝世忠, 1994）之外，John Urry 的《觀光客的凝視》（*The Tourist Gaze*）

(1990, 2007) 也深入討論觀光活動關於「凝視」的意義、方式與特質，分析「看／凝視」與「被看／被凝視」的各類實證經驗，Urry 認為「偏離常軌」(departure) 是觀光活動的共通核心，強調觀光凝視是期待獲得一個異於尋常事務的「非比尋常」體驗，亦即「一種有限度地擺脫那些日常生活習以為常的慣例與行事作風」，一個觀光旅程是要讓感官投入一連串與平凡無奇的生活中有著強烈對比的刺激。在這樣的意義下，觀光活動要與平日規律的生活有所差異，因而空間移動、環境營造以及視覺符號的重新組合以達到主題化與視覺化效果，或者營造一個符合觀光客想像中的「文化本真」或「真實生活」，試圖滿足觀光客蒐集、捕捉、記錄或親身體驗各類視覺符號的消費欲望。在這一層面而言，這些提供觀光活動消費的「地方」(local)，為了吸引觀光客的凝視與消費，均試圖不斷去複製、翻新或創造觀光凝視的對象和空間，並生產迎合觀光客所期待獲取的知識和意義。

在以客為尊與市場經濟的部落觀光脈絡下，「凝視的觀光客」以及「被凝視的地方」之間經常存在著不平等的權力關係，其中包括經濟、階級、性別和族群關係結構，亦即觀光客處於主動、支配的優勢地位，地方不過是提供觀光消費的客體。然而，Urry 在 2002 年新版的討論中修正了關於凝視的特質，進一步認為觀光客與地方之間並非只是「單向凝視」的靜態關係，認為地方乃是有意識且主動發展出具有地方自然特色和符號性資源，藉以吸引觀光客的到訪與消費，所以觀光凝視具有雙向、互動的動態關係。另外，Maoz(2006)提出「當地人凝視」(local gaze) 和「雙向凝視」的概念，同樣說明了凝視具有主／客之間的相互作用，強調觀光客、地方在地者以及涉及觀光活動的中介機構，都可能在整個觀光活動的互動場域中產製文化新的知識和意義。而這樣的彼此互動與影響的現象，在新節慶的活動場域中隨處可見，從這樣的現象也質疑了傳統馬克斯主義關於「支配者與被壓迫者」的二元對立框架，認為權力關係具多重性的特質，它隨時可能轉換與流動。

一、節慶意義的產製

知識與意義是在權力的網絡下持續形成，多重權力所營造的「勢力關係」，掌握權力／實力的一方經常透過具有意向性與規約性的論述實踐，得以支配和產製特定的節慶意義與知識，甚至「生產」新的節慶語言、文本以及人們所獲取或公認的真理。以 2002 年阿里山鄉公所辦理的生命豆祭為例，為了建構節慶相關的文化意義，也為了讓更多的族人及外界訪客肯定活動的價值，主辦單位就提出了「源自鄒族傳統」、「鄒族三大祭典之一」、「重新辦理已停辦百年的傳統婚禮」、「生命豆」、「鎮山平安祭」以及「鼓勵年青族人生產報族，繁衍鄒族生命」等等故事情節和節慶的意義。這些故事情節來源紛雜，有的是挪用鄒族傳統神話，有的是捏造的故事，有的是穿鑿附會的歷史事件，另外也摻入了主政者（鄉長）的個人施政理念，這些來自不同故事、情節與脈絡的元素，被去脈絡化，又再脈絡化，形構了生命豆祭的意義，主政者要以此說服族人，也要說服外界社會。

生命豆祭翻新與巧妙之處，在於它先擷取了鄒族的神話故事—「少女之崖」（此神話故事鄒語稱為 *meefo'na*）的情節內容，為生命豆祭鋪陳一則古老、神祕又神聖又有文化價值的節慶背景。*meefo'na* 是真實存在的鄒族神話，在浦忠成（1993）所整理的鄒族神話中，這則神話的內容大致如下：

從前特富野社在舉行小米收穫祭的祭典時，有一個很奇特的儀式。那是收穫祭的第七天，社裏的婦女攜帶米糕和酒到社旁的 *tutun'ava*（地名），迎接上山打獵的男子歸來。祭儀開始的時候，酋長會命令一名青年仰臥於 *tutun'ava* 平地中，陽具朝天豎起來，再從婦女中間挑選一名處女，讓她脫下腰裙，手拿著山扁豆（鄒語稱 *fo'na*）的白花，走到仰臥的男子旁邊，先把白花放在男子的陽具上，再跨在男子身上，以陰部擦落白花，反復五次。有一年，大家又到 *tutun'ava* 集合，因所選的男子是參加儀式的年輕女子平日厭惡的，所以就拒絕參加儀式。那名男子受到如此的侮辱，憤怒的拉著

那名少女，自己把白花放在陽具上，強迫少女完成儀式，甚至还強姦她。這樣的行為已經超越了古來的作法。少女以為這是奇恥大辱，回到家裏，就告訴她的幾個姊妹，姊妹們都十分同情她的遭遇，五個人便一同到 *yubakana* (地名，達邦社旁曾文溪的懸崖)，投崖而死。後來那裏就叫做 *mamespingana* (鄒語「少女之崖」之意)，而那樣的儀式從此也廢止了。』

(摘自浦忠成撰之《台灣鄒族的風土神話》。1993:164-165。)

這則神話的內容主要是在描述一則過去鄒族幾乎已經無可考據的「奇特儀式」，儀式內容極為荒誕，在鄒族的歷史文本中也是呈現不完整又不連續的神話片斷。研究者曾經在部落試圖再詳細調查記錄 *meefo'na* 儀式較完整的情節，並詢問相關的歷史背景和儀式的意義，卻始終無法得到再完整的神話內容和儀式文本，這也表示「*meefo'na*」神話在鄒族的集體歷史記憶中是相當隱晦模糊，以致到無跡可查的地步，在鄒族長老的認知中，基本上這一則神話是被視為存有戲謔或污辱女性的的意義，所以它不具任何神聖儀式的重要地位。

然而，這則神話的情節還具有一定程度的奇特、怪誕與古老的特性，特別是神話中所描述的儀式內容—「**祭儀開始的時候，酋長會命令一名青年仰臥於 *tutun'ava* 平地中，陽具朝天豎起來，再從婦女中間挑選一名處女，讓她脫下腰裙，手拿著山扁豆(鄒語稱 *fo'na*) 的白花，走到仰臥的男子旁邊，先把白花放在男子的陽具上，再跨在男子身上，以陰部擦落白花，反復五次**」，也許是因為它的奇特性，因而始終留存在部落長老的記憶中。這樣的儀式內容，確實與鄒族重要的傳統祭儀—小米祭和戰祭—有著極為奇特的情節元素，在鄒族的農耕、狩獵、部落征戰、巫術醫療、禳祓驅邪以及各類生命禮儀等等習俗中，幾乎無法為 *meefo'na* 儀式找到意義與定位。⁸³也由於它確實存在於鄒族的古老神話之中，也

⁸³ 浦忠成(2004)在其〈豆花之祭〉的文章中，曾試圖對鄒族神話中的 *meefo'na* 儀式提出合理的解釋，他推測此儀式可能是遺留下來的古老儀式情節，應屬鄒族過去的「農耕模擬巫術」之殘留內容。

具有奇特與荒誕不稽的神話內容特質，就引起了當年阿里山鄉主政者的關注—它可以擷取其情節內容，作為打造奇異新節慶—生命豆祭—的神話背景。不論其實際儀內容如何，至少在闡述生命豆祭的歷史緣起以及它與鄒族歷史之間的關係，主辦單位可以說「這是源自鄒族古老的儀式」，這個儀式是鄒族的「傳統文化」。

當然，為了讓新節慶擁有更為深刻的文化意義，僅僅只是標榜「鄒族古老儀式」還不足以建構一個有十足價值的新節慶，一則神話故事之外，還須需要不斷增加其它的元素和意義，翻新、轉折、一層一層地添加新的故事情節，所以生命豆祭的「造節」過程，雖然宣稱它是為源自鄒族古老傳統，但它又必須跳脫了鄒族傳統文化的界線，持續提出了 *meefo'na* 生命豆的新情節和新意義。阿里山鄉公所節慶活動計劃書就提出了「重新舉辦生命豆祭是為了要鄒族的生命繁衍」以及「*fo'na*，鄒族語，為一種豆類，本族稱之為生命豆」的新闡釋。其實，在鄒族的傳統神話、傳說或故事中並無任何「生命豆」有關的語彙或情節內容，更沒有跟「鄒族的生命繁衍」存在任何關連。*fo'na*，即俗稱的山扁豆、雀豆或稱鳳豆，它僅僅只是鄒族日常種植的雜糧之一，但為了打造具有古老、奇特以及擁有異族風味的節慶，就得將 *meefo'na* 的內容增加新的元素，鄉公所就取用此植物生長在崩塌地的特性，認為山扁豆具有「克服惡劣環境的堅忍性格」，所以活動計畫書詳細地「編造」了「生命豆」的新故事。

豆莢內之眾豆粒落地後又成為無數之新生命，就算貧脊或崩塌地，皆可成長得相當良好。鄒族先人感佩其生命力之堅韌及繁殖力之旺盛，反之又憂心族人因天花等傳染病及戰爭等因素，而致鄒族人口驟減（由上萬人遽降至千餘人），恐有滅族之虞，乃舉辦生命豆祭 *meefo'na*，希望族人能效法 *fo'na* 之精神，不畏任何困境並能生存，使鄒族子孫遍佈大地生生不息，並藉此祭典勸說已相戀之年青人，參加此一祭典活動及集團結婚，以增產報族。

（摘自 2002 年阿里山鄉公所生命豆祭活動計畫書）

這一則編造的新故事情節，包括山扁豆「超強生命力與繁殖力」、「鄒族人口驟減，乃舉辦生命豆祭」、「族人染天花及戰爭」、「效法 *fo'na* 之精神」、「參加祭典活動及集團結婚，以增產報族」等等，這些內容完全無法從鄒族古老神話內容中去考證，也沒有任何文獻資料可以證明這些零碎、不連續的情節片斷，是來自鄒族的神話或故事，而且與 *meefo'na* 儀式有任何關連。顯然是為了給「新節慶」一個意義而強行穿鑿附會或以全新的創作，目的是希望為新節慶取得歷史正統與文化定位。另外也藉這樣的故事強化節慶的奇特性以及它的異族文化情調，所以 2002 年的活動計劃書也進一步提到，生命豆祭和源自古老傳統的戰祭、小米祭的地位平等，它們並列為「鄒族三大傳統祭典」，現在不過是將中斷百年之久的傳統儀式重新恢復，為的是要彌補這一「文化之斷層」。

生命豆祭 *meefo'na* 原為鄒族原住民三大傳統祭典之一（另為戰祭和小米收穫祭），該祭典之原意如上所述非常純真。...但因傳至某時代發生不幸事件，各氏族長老為防止悲劇再度重演，決議暫停辦理該祭典，致生命豆祭不再舉行，該祭典中斷至今已有百年之久，殊為可惜，此文化之斷層得費心費力去彌補。（摘自 2002 年阿里山鄉公所生命豆祭活動計畫書）

這一彌補文化斷層之說，已經讓生命豆祭這一新節慶被上了「既往又開來」的新地位以及新的歷史正當性，目的似乎是是要告訴族人以及外地的觀光客，生命豆祭絕非憑空想像或捏造的儀式，它和農耕狩獵時代的戰祭和小米祭一樣古老，一樣神聖，一樣有著真實價值的鄒族文化。

再者，為了進一步讓生命豆祭擁有更具新奇、玄怪而且有著引人注目的效果，主辦單位甚至神來一筆地「創造」了鄒族的「陽具神話」⁸⁴。以鄒族陽具神話為背景，在 2002 的生命豆祭流程中特別增加了「鎮山平安祭儀式」，提供了更為新

⁸⁴ 依據學者之研究，如王嵩山（1995）探討的鄒族宗教生活以及浦忠成整理的「鄒族神靈系統表」（1993），並無以陽具為圖騰的「鎮山平安神」。

奇、怪誕又極具爭議的節慶展演內容。⁸⁵鄉公所編造的陽具神話內容大致如下：

鄒族往昔遇有險境時機，除了極少數之特殊狀況外，大都由男人解決之，所以自古即極為崇拜代表男子象徵之「陽具」，並且祭拜之代為消弭鄒族先人無法抗禦、無法解決之天然災害。各氏族領域 *hupa*，若有新崩塌之土地或入山前及走入險峻的地方之時機（皆為不可預測之結果），皆要祭拜神明（陽具）以保佑平安。...所謂心誠則靈，鄒族千百年敬畏大自然之傳統觀念，以虔誠心祭拜「鎮山平安神」，神明應天上有知，才會於冥冥之中保佑鄒族人。...本鄉為呈現生命豆祭 *meefo'na* 之原貌，並刪除祭典中不雅之儀式，使該祭典以傳承於鄒族後代子孫，並倍增鄒族人口數。（摘自 2002 年阿里山鄉公所生命豆祭活動計畫書）

從主辦單位所賦予生命豆祭的內容以及它提出的意義、知識來看，可以看出它造節的背景、過程以及它所希望營造的節慶定位、效果，這些都需要一套新的節慶論述，而且這些陳述內容最好能取得包括族人及外界閱聽人的關注、好奇，或者內化成為普遍的文化意識－生命豆祭是神聖有價值的節日。生命豆祭主持人在祭典開始之前就一再慎重地介紹生命豆祭是「源自鄒族古老傳統」以及它的「莊嚴意義」，主持人宣稱：

生命豆祭是鄒族的重要傳統祭典，生命豆更是鄒族的生命象徵，舉行生命豆祭是為了要讓鄒族學習生命豆的堅毅生命力，能在惡劣、貧脊的環境中生長，繁衍生命，增加人口，使鄒族生命生生不息，更藉著傳統婚禮的舉行，讓有情人結合成為夫妻，並能早生貴子，增產報國，百頭偕老。所以生命豆祭是莊嚴、神聖又溫馨的祭典。（摘自 2008 年生命豆季活動主持人之致詞稿）

⁸⁵ 生命豆祭爭議事件可參考下一段「競逐、對抗與協商」之分析內容。

就主辦單位的節慶論述，如傳承文化與部落觀光發展的目的，這些原本沒有任何關連的故事情節和文化元素，在新的節慶論述當中被去脈絡化，接合在一起，又再脈絡化，並賦予新的意義，於是這些碎裂不連續的文化元素，就在新節慶的場域中產製了新的關係、網絡與意義。鄒族當代所打造的節慶，幾乎都有新的節慶論述，藉此產製了新的脈絡、意義和知識，並在族人及外界訪客的凝視下取得當下新的文化定位（location）。當然，權力／知識的生產性，並非只是簡單的支配／被支配、壓迫／被壓迫的過程，前已論及傅柯的權力觀點認為，勢力關係與實力原則經常是處於複雜的互動過程，其中必然充滿著「協商、競逐、消長與爭戰的狀況」。

二、競逐、對抗與協商－生命豆祭的多重論述

（一）權力與論述

節慶展演的知識與意義，是在多重權力關係（power relationship）與勢力（force）的互動、競逐、對抗、衝突、談判、協商以及妥協下，逐步形構而成，鄒族生命豆祭的產生及其發展，即為鮮明的例子。阿里山鄉公所試圖提出了生命豆祭相關的起源、意義及各種知識，為生命豆祭做一個定位，但在我們詳細爬梳生命豆祭相關的定義、活動內容、論述觀點、以及不同的參與者的權力實踐過程，我們發現它們是隨著不同的時間脈絡而變動，也就是出現關鍵的事件之後，增加或減少了它的論述觀點，因而它始終呈現著「多重性」（multiplicity）的特質，此一特質也論證並打破了權力的本質論與二元對立的概念。

生命豆祭的權力關係所呈現的「多重性」，主要表現在其「論述形構」（discursive formation）及「論述實踐」（discursive practice）的發展過程中。論述形構和論述實踐是傅柯所提出的權力觀點，前者係在陳述或定義事務之間、陳

述類型之間、觀念之間、或是主題選擇之間的相互關係及其規律性；後者係指將論述與「真理政權」(regime of truth)結合，進而被社會所接受或內化於價值體系之內，並透過各種制度與行動具體運作。這兩者都是在權力／知識的關係網絡中運作，其中陳述的社會位置以及權力資源的多寡將成為論述爭戰的實力，並影響論述發展的結果，因而傅柯將權力定義為「一種各方勢力關係的佈置與具體施展的方式」。傅柯認為「權力的作用不只是壓抑或宰制，而是具生產性的，它生產了主體」。在傅柯(1973)關於瘋癲病症的研究中提出了具有「規訓」作用的論述，它是透過許多社會的制度和場域來完成權力的施為，其中包括如學校、監獄、醫院和庇護所等等都是施展權力與知識機構，其目的是要產製一個「柔順的身體」(docile bodies)，可供支配、使用、轉化和改良，並且依其效率、生產力與正常化(normalization)的理路，進行分類與命名；傅柯並以「圓形監獄」的觀念作為極端的例子，說明權力在社會各層的組織中具有持續性的監控機制。在規訓的論述中，權力與知識間是一種互相構成的關係，亦即在「權力與知識」(power/knowledge)的交互作用下，產製了一個適合、構成、生產該真理意義上的主體。傅柯對權力的闡述中認為，除應關注作為支配、規訓、教化甚或宰制壓迫的權力作用，他認為應深入探討「權力如何被運作？」以及「權力運作的效果是什麼？」對傅柯而言，權力並不是一個統治階級、國家或當權者才有的特質，而是被看成是一種策略；隨權力而來的宰制效果也並非因為主體受到剝削，而是透過綿密的「操練、策略、技術」的過程生產新的主體，因而「權力具有生產性」。

杜贊奇(2004)則稱權利關係為「權力的文化網絡」(culture nexus of power)。權力網絡的概念，進一步說明權力在社會細微又無處不在的關係中運作，並產生效果。卯靜儒和張建成(2005:6)討論傅柯關於論述的觀點，同樣認為「任何文化是由多樣的論述所形構而成，而論述指的是一個社會團體根據某些成規，將其意義系統傳播、確立於社會當中，並為其他團體所認識交會的過程。」從這樣的

意義來看，論述已不僅僅只是語言的表達和溝通行為，而是結合了社會權力以及行動欲望的表現型式。

社會上各種不同的論述，有的因存在交集而形成伙伴同盟，但也有的論述可能彼此互斥、矛盾而產生競逐甚或衝突。觀察生命豆祭的展演策略及其意義的產製過程中，其中蘊含著各種不同觀點的爭論和對話，援引傅柯（Foucault, 1972）的權力理論來觀察，生命豆祭這一文化展演場域，各類社會權力從其不同的社會位置提出論述並往外擴展，彼此交織糾葛構築的勢力關係（*relation of forces*），逐步形構節日的內容和意義；此過程並非全然的合作對話，也非零合的二元對立和矛盾衝突，而是在勢力關係之下各種論述之間出現矛盾、競逐、衝突、對抗、對話、協商、談判、合作或合縱連橫的動態過程，有如爭戰狀況（*warlike*）般地持續進行。傅柯的「爭戰假說」認為權力的基礎在於勢力敵對的交戰中，取決於抗爭與屈服，也取決「實力競爭」（*contest of strength*）的最終結。傅柯並認為，在特定的歷史情境中，每個聲明都是被組合與規約的，形成一個廣為社會所接受的知識，亦即是「什麼才被當成真理」。在論述的過程，一方面持續提出具有規訓、牽引、促成與指導作用的陳述，另一方面去排除或抑制部份節慶的內容和意義，使得論述本身成了一種排除與納入的系統（*inclusionary/exclusionary system*），而這個系統以縝密的網絡系統將各種論述組合起來，逐漸將各種論述的矛盾、間隙、斷層與鴻溝等差異現象，置於爭奪的文化空間場域，使節慶活動的意義和知識因而受到它的定義、引導或限制，並逐步地將節慶展演的表現內容和形式予以規範化（*normalization*），藉此過程消解論述之間的二元對位。

（二）節慶事件（*festival events*）及其結果

生命豆祭此一鄒族新節慶的實際例子，我們觀察在不同時間點上所發生的關鍵「事件」（*events*），每個事件不但涉及各種權力與論述之間的競逐、對抗、協商與妥協合作，也涉及鄒族與外界對生命豆祭內容的定義與參與方式，因而導

致形構了生命豆祭論述觀點與概念的改變，也讓主其事者考量其可能的利益與風險，不同參與者也在各種權力互動之動態過程調整其參與的方式。節慶事件不僅形構生命豆祭不同的定義，也影響生命豆祭最後的展演內容。這些關鍵節慶事件的發展，可視為不同的社會組成（social bodeis）之間勢力關係的互動結果，因而生命豆祭的多重性特質，讓它的意義和內容持續生成、變動。

事件一：部落觀光發展的興起

新節慶的出現，必須置於當年鄒族社會文化發展環境與脈絡下，才能理解它是如何萌生並成為通行於鄒族部落的文化展演型式。2002 年阿里山鄉公所打造生命豆祭的初期階段，在活動計畫書提出的節慶知識、故事、內容以及部落觀光行銷的概念，大致是在「原住民觀光發展」的脈絡下逐漸形成。在此脈絡下，族人關注部落經濟轉型，試圖改善族人生活狀況，於是鄒族開始投入部落觀光產業。在部落觀光發展的起步階段，鄒族領導精英不斷學習並移植外界社會相關的知識和經驗，或者爭取國家政府的各種資源，在這段期間鄒族內部與外界社會、部落與中央之間，彼此互動，合作打造部落觀光產業。

1998 年由行政院原住民族委員會委託研究專案－《促進原住民地區觀光事業發展之研究》（鍾溫清等，1998），其中分析原住民觀光事業發展的需求與預測、目標與構想、以及發展策略等內容，可以作為這段時間的論述範型。該研究報告首先宣稱「原住民地區觀光事業之發展應重視其自然性、文化性和精緻性，以期能夠永續經營，延續原住民之文化傳承」，認為原住民觀光應運用地方的「自然資源」和族群的「文化內涵」，並能以「精緻性」的方式打造部落觀光產業，以達到「永續經營」與「文化傳承」的目的。這樣的論述方向基本上已經揭示原住民觀光的基本調性和內涵。例如在「（原住民）觀光事業發展目標與構想」的項目中，即列出「發展具有原住民傳統文化特色的遊憩資源」，其具體內容包括納入山川、湖泊、峽谷、溫泉等自然資源，以及歌舞、祭典、藝術繪畫、狩獵、

建築等原住民文化資源，並強調「異文化的展現是遊客的最愛」，另外為了促進部落觀光事業的發展，應該發掘地方特色、導入傳統文化介紹、建設地方觀光遊憩設施，並擬定觀光行銷策略，因而原住民的歲時祭儀、樂舞、服飾、工藝、狩獵、民俗植物、飲食文化、居住文化以及遺址、舊部落等等均被納入部落文化觀光的重要資源（頁 4-16,17）；該研究專案也具體提出各原住民地區適合發展的觀光型態，阿里山鄒族則提出了包括溪流生態之旅、山岳攬勝、瀑布之旅、先民遺跡、原住民生活體驗、手工藝品、特色餐飲饗宴以及休閒農業等觀光項目。從這一研究專案所提出來的基本構想以及它所列出的具體策略和推動項目，已經可以看出國家政府以及主流社會關於部落觀光的主要論述和思維。

國家的社區發展政策，也是引發族人想像與打造部落觀光產業的重要依據。1994 年起推出的「社區總體營造」、1999 年農委會推出的「農村再生－建立富麗農村」以及 2001 年推出的「一鄉一休閒、一鄉一特色」的政策，乃至於 2002 年提出的「挑戰 2008－國家發展重點計畫－部落新風貌」，其中內容或有彼此交疊，大同小異，但大致上都是以「自然生態」和「地方／原住民文化」兩大資源面向，去打造部落觀光產業。在鄒族來說，這些政策都直接或間接影響部落觀光發展的項目與型態，例如每個部落都希望開發具有地方自然與文化特色的觀光景點，而且也希望打造屬於自我部落的新節慶，自然、景觀、部落文化以及生命豆祭此一新節慶的概念，基本上都在原住民觀光發展的論述下萌生與繁衍。

如果觀察生命豆祭所的論述觀點，包括它奇特、古老、神祕、異文化的故事形構方式，以及它的各類展演策略，我們可以論證，在鄒族部落打造的生命豆祭，其相關的論述形構以及它實踐的方式，許多地方是在摻入了國家政府、學者專家以及外界社會關於原住民觀光事業發展的想像和觀點，我們可以說這是部落與外界、地方與中央、以及鄒族與非鄒族之間的互動、溶攝、對話、交流，部落觀光發展以及新節慶的展演思維也學習、擷取或移植了外界社會的觀點，是一種合作共謀的關係，而非鄒族內部與外界勢力的對抗或拒棄。

事件二：「生命豆祭實施計畫」的提出

2002年2月，阿里山鄉公所提出「鄒族生命豆祭 meefo'na 實施計畫」，計畫書揭示的目的主要包括：1、「恢復鄒族傳統生命豆祭」儀式，希望鄒族學習生命豆堅毅的生命力；2、強辦理族集團結婚以解決鄒族未婚男女之婚姻問題，使鄒族生命得以延續繁衍；3、辦理系列文化活動及農產品展售，以提振文化、農業生產及阿里山觀光產業；4、辦理「鎮山平安祭」儀式，藉此儀式消弭天災。該計畫書所列出的活動內容，則包括下列項目：鎮山平安祭儀式、生命豆祭儀式、集團結婚、喜宴（鄒族傳統風味餐）、創新民俗歌舞比賽、鄒族文物解說、表揚推展鄒族文化有功人員暨慶祝晚會、鄒族幼兒表演鄒族歌謠、啦啦隊比賽、舊歌新唱、卡拉OK比賽、農特產品展售、照片比賽等十三項。從這樣的活動目的和項目來看，可以理解它們是在社區營造、部落觀光發展以及一鄉一休閒的國家政策下所創造的新節日，這個節日也要呈現鄒族文化的特色與內涵，甚至為了要打造「一鄉一特色」的效果，就極盡所能地將鄒族奇特怪誕的文化挖掘出來，作為營造異文化風味的故事元素，甚至不惜穿鑿附會或創造、捏造鄒族的神話與祭儀，以成就節慶文化的獨特性。在這樣的部落觀光、社區營造的思維和政治企圖（如打造生命豆祭作為施政績效）下，所謂「恢復鄒族傳統生命豆祭」儀式以及「鎮山平安祭」儀式的節目內容，就應運而生。

然而，這樣的節目內容卻引起鄒族內部相當紛歧的觀點，而最主要的爭議焦點有三，第一是主辦者宣稱「辦理生命豆祭是恢復鄒族傳統三大祭典之一」，將生命豆祭的重要性與神聖性，跟戰祭、小米祭等傳統祭儀並列，這一方面的解釋讓部落頭目、長老及文化人士無法理解，也難以接受；第二是生命豆祭引用鄒族「少女崖」神話內容，許多認為此一神話荒誕，且帶有歧視女性的意味，而主辦者這樣的解釋是對神話的穿鑿附會，許多解釋與鄒族傳統無關，而是主政者個人的觀點，如「meefo'na 儀式象徵鄒族堅毅的生命力」的說法即是；第三則是許多

族人認為「陽具神話」與「鎮山平安祭儀式」的內容，同樣是主辦者所捏造的故事和內容。我們看看生命豆祭原先計畫書所描述的「鎮山平安祭」內容：

- (一) 報幕—簡述鎮山平安祭
- (二) 長老高呼：「開始鎮山平安祭」，⁸⁶十位以 **euvuvu**⁸⁷ 之聲音傳遞舉辦鎮山平安祭之訊息。
- (三) 頭目及各社代表⁸⁸（男女各一）走向「鎮山寶」之屋⁸⁹，祭拜後恭請「鎮山平安」神明移駕，⁹⁰四壯丁抬大型鎮山寶進場，代表各社領域之鎮山寶魚貫入場。自「寶之屋」進入會場（全場肅靜、不得言笑）。⁹¹
- (四) 祭品進場（小米酒、豬肉及米糕）。⁹²
- (五) 鄉長及各級長官、貴賓、歌舞人員呈半圓形，⁹³中央由頭目行 **tobeohu** 儀式⁹⁴（祝福鄒族各傳統領域、台灣及全世界），全場默哀一分鐘以悼念全世界於災難中罹難人士。
- (六) 「鎮山平安神」行揭幕禮。（已綁縛 **fukuo**，⁹⁵揭下覆蓋之紅布）
- (七) 歌舞。（描述鄒族男女於崩塌地種植生命豆之過程）
- (八) 以歌舞恭送「鎮山平安」神明回「鎮山寶之屋」。
- (九) 禮成

⁸⁶ 「長老高呼儀式開始」，通常是在戰祭儀式之前的例行方式，由一位部落長或頭目高呼向部落族人宣告，神聖儀式即將開始。

⁸⁷ 此係鄒族以竹片製作的鳴笛，揮動時可發出響聲，通常作為訊息傳達之用。

⁸⁸ 鄒族戰祭係由大社頭目召集主持，各小社代表均返回大社參與。

⁸⁹ 所謂的「鎮山寶」是生命豆祭主辦單位製作的木製陽具圖騰，鄉長解釋為「鄒族將此置於崩塌地可，鎮山平安神可使崩山土地恢復平穩」；而「鎮山寶之屋」是主辦單位在生命豆祭會場臨時搭建的竹屋，準備要以鎮山平安祭儀式將「鎮山平安神明」（即陽具神）安座於此。

⁹⁰ 鄒族並無「神明移駕」的儀式語言及概念，此係移植漢人宗教概念。

⁹¹ 當初鄉長是希望以鄒族戰祭的「迎神曲」來迎接「鎮山寶」進入會場。迎神曲，在戰祭儀式中是迎接戰神 *y'afateoi* 降臨男子會所的樂舞，具有嚴格的禁忌規範，平常時間不能任意演唱。另外，在進行迎神祭的當下，同樣也是要求族人安靜、肅目，保持隆重莊嚴的儀式氣氛。

⁹² 小米酒、豬肉及米糕等，均是鄒族戰祭和小米祭重要的儀式貢品。

⁹³ 儀式中的「半圓形」舞隊，也是戰祭迎神曲的舞形，是鄒族迎接戰神的舞形。

⁹⁴ **Topeohu** 儀式是鄒族極其慎重的祝神儀式，通常係由部落長老施行。

⁹⁵ 鄒族男子在儀式中通常以綁縛 **fukuo**（山芙蓉樹皮製作之避邪簽條）作為驅邪儀式之象徵。

在鎮山平安祭的儀式中，主辦者採用了許多與鄒族傳統宗教祭儀，特別是戰祭相關的儀式元素，例如「長老高呼儀式開始」、「頭目及各社代表參加」、「半圓形舞隊」、「鄒族迎神曲」、「頭目行 *topeohu* 儀式」、「綁縛 *fukuo* 避邪籐條」等等，都在擷取傳統宗教儀式的象徵。我們可以合理推測，挪用傳統宗教儀式元素，是辦單位為了要讓生命豆祭符合計畫書所揭示的「恢覆鄒族三大傳統祭典之一」的目的，要使人覺得節慶是源自傳統、也是原汁原味的鄒族神聖儀式。然而，也就在這些挪用的儀式元素中，許多族人覺得它們不過是對傳統的擷取、拼貼，甚至是一種對傳統神聖儀式的僭越與冒犯，因而部落內部出現紛歧的雜音和論述。

在這些雜音和紛歧的論述中，部落頭目及長老、文化人士、教會人士以及部落婦女，就提出許多的批判或嘲諷。在當代鄒族社會中，這些處在不同社會位置的精英份子，肩負傳統文化延續與族群未來發展的位置和使命，在戰祭與小米祭儀式中他們可能擔任重要的主祭工作，小米祭的「長老會議」儀式中也賦予頭目及長老維繫祭儀傳統的任務；甚至，鄒族對長老的想像與期待是「對傳統文化熟悉的長者」的象徵（浦忠成，1996）。2002 年研究者在實地觀察象徵鄒族傳統的部落長老，他們對生命豆祭採用「少女崖神話」、「陽具神話」以及「鎮山平安祭」儀式有意見，也對鄉長對山扁豆關於「生命豆」的解釋不以為然，他們認為 *meefo'na* 儀式已經謊誕、戲謔又可笑，如果再以莊嚴肅目的戰歌—迎神曲、送神曲、戰歌，去迎接巨大的陽具圖騰，並對著陽具行祝神儀式，認為是在冒犯儀式禁忌，在這樣的紛歧意見以及處處針鋒相對的論述觀點之下，許多長老及部落領導精英均表示不願意參加生命豆祭活動。這樣的事件發展所造成的結果與態勢，雖然沒有出現直接的謾罵或撕裂，但論述之間的競爭與對抗態勢，也使得鄉長難以接受，卻也有著騎虎難下的兩難困境。

事件三：刪除「戰祭迎神曲」的內容

鄒族內部的各種論述是陸續被不同的社會團體（social bodies）提出來，生命豆祭關於「文化保存與復振」、「部落觀光」、「社區營造」、「經濟發展」、「傳統宗教」、「基督教一神信仰」、「女性議題」、「鄒族集團婚禮」等等觀點的競逐和對抗，完全超越了鄉公所當初為生命豆祭所設定的意義和定位。於是，阿里山鄉公所陸續召開了幾次「生命豆祭活動籌備會議」，鄉長邀請鄒族各界人士參與討論生命豆祭活動。研究者觀察，起初鄉長並未積極面對這些不同的聲音和觀點，而且頻以主政者的身份強力推銷生命豆祭活動的意義和內容，似乎希望藉著權力的施壓迫使族人去接受這樣的節慶論述，然而族人的質疑與批判始終無法平息。所以在 2002 年九月十六日擴大召開了生命豆祭的「全鄉籌備會議」，邀集了阿里山鄉各機關、學校、民間團體、教會及社會人士討論生命豆祭。在會議討論的過程中，依然是呈現紛歧的意見和觀點，而且更加凸顯生命豆祭有關「祭典定位」、「少女崖神話」、「陽具神話」以及「鎮山平安祭」等關鍵的爭議焦點。最後，鄉長為了緩和這對的對峙態勢，便轉而宣稱族人不必再把焦點放在生命豆祭關於「恢覆鄒族三大祭典之一」和「少女崖神話」的意義，希望族人能關注此活動關於集團婚禮以及部落觀光行銷的面向，另外也表示，將尊重鄒族戰祭的傳統禁忌規範，生命豆祭活動內容將刪除戰祭的「迎神曲」項目。鄉長對生命豆祭解釋的轉變，部落族人大致認為「鄉長是有誠意要辦好生命豆祭活動」，因而部落長老及頭目也表示，「如果戰祭迎神曲可以刪除，那麼我們就配合鄉公所的邀請，做生命豆祭的長老祈福儀式」。此一階段長老頭目有條件地妥協，也相當程度地影響了大部份族人對生命豆祭的看法。

這些負有文化保存使命的頭目和長老，在面對新的時空局勢和社會文化環境，他們並非只是考慮傳統文化的事務，頭目長老同樣處在矛盾、焦慮與「居間」（in-between）的兩難困境之中。當然，各種持著不同論述觀點的社會團體，也都依自身的認知和立場對生命豆祭活動表現出不同的回應反式，例如基督教宗教團體認為這個活動與信仰無涉，持著觀望或迴避的態度，甚至有的基督徒教派始

終認為節慶活動完全違逆「獨一真神」和「敬畏虔誠的信仰」的教義本質，希望信徒不要參加活動；社區發展協會則關注能否在生命豆祭的會場擁有販售農產品的機會；也有一大部份從事傳統農作的族人認為，生命豆祭是部落觀光活動，和自己的工作沒有關係，所以完全不予理會；而部落婦女對生命豆祭關於「陽具神話」和「鎮山平安祭」的內容，雖然心生不滿，但也礙於鄉長情面，只在私底下議論。

對話與協商，也確實消解部份的紛歧或對立的意見，例如原本部落頭目持著矛盾或迴避的態度，也逐漸在對話協商的過程中轉變，即是一例。頭目的身份是部落傳統文化的象徵，但也無法全然孤立於當代事務與社會人際網絡之外，鄒族的頭目身為戰祭的主持者，但他們還有其他更多的社會身份，如在家庭、社區以及教會（天主教）的身份，這些身份讓頭目必須面對除了傳統文化之外的社會新事務。研究者在採訪達邦社頭目的時候，即無奈地表示：

鄉長也是我們鄒族自己人，他也找過我了，我的老弟在鄉公所服務，鄉長也都會幫忙，這次的活動老弟也是主要的承辦人，如果我完全不去參加，再怎麼講也不太好，也說不過去，還好他們請我在活動做祈福儀式，那我只好把鄒族的祈福儀式做好，其它的活動我就管不了...。(摘自研究者 2003 年採訪記錄，原為鄒語報導，研究者中文翻譯)

這位頭目雖然對生命豆祭的解釋抱持否定的態度，但基於社會人際關係，以及他還能接受主辦單位安排在活動中擔任「祈福儀式」的工作，最後是親自參加生命豆祭的活動。原本持著無法認同、鄙視或嘲諷的部落長老，在主辦單位調整活動內容，同意刪除「戰祭迎神曲」儀式之後，覺得最大的爭議已經消失，於是改而持著觀望的心態，而且第一屆的生命豆祭也有部份的部落長老已經參與了節慶活動。當然，他們也都強調「自己只是受邀做祈福儀式而已，其它事與自己沒有關係」。他們出席的理由大致是「主辦單位很有誠意地邀請」、「我們為活動以及到訪的人做祈福儀式，而且還排在第一個節目」、「我們老人可以在生命豆

祭的會場找到過去的老朋友，聊天敘舊」，另外也有長老表示，「參加活動的祈福儀式，主辦單位還贈送紅包」，各類參與活動的理由，不一而足。

所有參與的族人或外界訪客，這時就提出了符合自我社會位置、立場、需求和文化意義，例如參與婚禮的族人認為，「生命豆祭是鄒族傳統婚禮，也很有意義，也可以提昇鄒族認同」、「參加生命豆祭的婚禮，可以獲得結婚補助」、「生命豆祭的婚禮盛大隆重、熱鬧，很多人前來參加，為我們祝福」、...。⁹⁶在這樣的現象中論證了節慶的知識、內容和意義，是在協商與對話的過程中持續建構，產製了符合自身（如頭目、長老、新人、基督徒以及訪客）接受或參與生命豆祭的意義。這樣的過程，鄒族頭目從質疑或拒斥生命豆祭的意義，到最後的參與並擔任符合自我能夠接受的祈福工作，這過程中的對話與協商是關鍵的機制，這一機制部份消解了文化保存、部落觀光發展、基督信仰的各類歧異觀點，也為不同社會身份與立場的族人訪客提供一種參與生命豆祭的理由。這樣的對話與協商，不但消解鄒族內部全然的競逐與對抗的態勢，另外在二元對抗的零和賽局下，找出可行的發展路徑。

事件四—刪除「陽具神話」與「鎮山平安祭」

生命豆祭的各種論述之間的歧異和對立並未全然消解，這是因為在權力關係不平等的情況下展開競逐、協商和對話，經常是無法在雙方公平的資源條件下順利進行，勢力的強弱關係經常決定協商的結果，因而弱勢團體的聲音經常遭遇被掩蓋或壓抑困境，於是部落內部的弱勢者，為了能獲得優勢，就採取「鄒族內部與外界合縱連橫」的行動策略，結合鄒族內部與外界社會的資源，進而取得有利的結果，部落婦女對「陽具神話」和「鎮山平安祭」的對抗方式，即是一例。

2002 年第一屆生命豆祭幾次的籌備會當中，主辦單位及鄉長雖然刪除了迎神曲的項目，也調整生命祭的意義定位和焦點，轉而將重點操作集團傳統婚禮及

⁹⁶ 研究者家屬參與生命豆祭集團結婚，另採訪參與婚禮的族人。

部落觀光行銷，但少女崖神話的論述仍然揮之不去，而且「陽具神話」以及「鎮山平安祭」儀式仍然維持，這個現象遭多數部落婦女及教會人士的強烈質疑，認為鄉長應該刪除這些帶有歧視、污衊女性的活動，認為鄉長是為了觀光也為了表現自己的政績「已經玩過頭了！」但鄉長認為「鎮山平安祭」項目如果再刪除，整個活動的行銷賣點也就無法營造起來，所以堅持辦理目前的活動版本。研究者卻觀察到，部落婦女雖然不滿意，卻始終沒有在公開的場合下與鄉長公開辯論或撕裂。

在男性父權的傳統鄒族社會中，男性的社會地位和權力比女性高，部落女性的主要工作在家庭內部，對鄒族公共事務的參與程度明顯低於男性。另外，傳統宗教儀式除了巫術可由女性施行，主要的儀式主祭工作幾乎全由部落長老擔任，婦女則是處理儀式周邊的環境清理以及貢品、飲食的準備。在傳統社會分工下，部落族人經常存著這樣的思維－祭典儀式是男人的工作，婦女不要插手。這樣的想法也是大部份的部落女性所接受的傳統。

在第一屆生命豆祭舉開之際，部落女性持續在私底下表達不滿，研究者也收到一封名為「鄒族女性的吶喊－給湯鄉長的公開信」，它以匿名的方式寄發，內容是基於鄒族女性知識份子兩性平權的觀點，批判鄉長為生命豆祭賦予新的意義，也批判生命豆祭充滿了男性霸權、性別歧視與顛覆鄒族文化的意涵，整篇公開信充滿著對主辦單位的氣憤與抗議。

這一次由鄉長領導舉辦的所謂生命豆祭 (*meefo'na*)，從鄒族女性的觀點，實在是一件非常嚴重的性別歧視，鄉長避開鄒族女性歷史上受到屈辱的悲劇，想給 *meefo'na* 賦予意義，我們認為不給意義倒好，一給意義就變成全鄒族女性的悲哀和羞恥，一件悲劇史實，不是領導者賦予新意義就真的有意義，終究還是要受到嚴苛的批判，並把事實還原。*meefo'na* 所設計的整個過程，怎樣就是大男人主義的思維方式，整個思維內涵脫離不了性色之自豪，這

是什麼創意和遠見？...迎送大型陽器－「鎮山平安神」，動用鄒族眾長老和精神領袖，擺出百人合唱團列隊，這樣的場景，不但踐踏女性尊嚴，簡直是顛覆鄒文化，我們不曉得「鎮山平安神」的迎神曲和送神曲怎麼唱？這真是開創鄒族文化歷史新頁。（摘自 2002 年反對生命豆祭之公開信，未署名）

部落女性如此嚴厲控訴，其實也呈現多數鄒族部落女性的內部聲音。研究者發現有許多婦女雖然感到氣憤，但卻又礙於鄉長以及鄉公所承辦人的立場，彼此之間或有熟識或親屬關係，所以不願意公開批判或撕裂，頂多是私底下發發牢騷，或在茶餘飯後閒談之間嘲諷生命豆祭的內容。然而，由於這樣的批判僅止於內部聲音，這樣不平等「權力關係」下的競逐和對抗，均無法有效影響或撼動居於權力位置與資源支配者的鄉長意志。

2002 年 10 月中（活動前半個月），在部落婦女向鄉公所反應與控訴無效的情形下，部落的女性知識份子及教會人士，決定將此活動的荒誕與歧視女性的內容傳送至外界的女性團體、教會組織和具文化關懷的民間基金會，⁹⁷請求她們聲援部落女性的控訴，結果該外界女性團體快速地將此控訴內容傳達至中央政府單位（行政院），並提醒國家行政首長不應參與如此歧視女性的節慶活動。在這一鄒族內部女性、教友與外界團體合縱連橫地協力合作之後，行政院獲知相關訊息之後，即對阿里山鄉公所表達關切之意，並表示無法派高層長官參與生命豆祭活動。阿里山鄉公所為維持形象，雖然對族人內部的做法「越級告狀」的做法極度不悅，但改變終究是發生了一鄉長在活動前兩週宣佈，要將「陽具神話」和「鎮山平安儀式」內容全部刪除。這樣的發展結果，徹底顛覆了鄉長及主辦單位對生命豆祭所賦予的祭儀神聖特質，鄉長及支持生命豆祭活動的人士極其不悅地認為，「族人怎麼能扯自己人後腿！」但在權力懸殊下的論述競逐無法達成目的，內部

⁹⁷ 該外界團體均為台灣著名之女性法人基金會和基督長老教會。

與外界團體的「跨界協力」就成了可行的策略，而這次節慶事件成敗的關鍵影響力則是外界勢力的介入而完成。這次的事件也凸顯了鄒族內部與外界之間、原住民與漢人之間的互動、合作與共謀的方式和可能性。

事件五－第一屆生命豆祭熱鬧登場

鄒族第一屆的生命豆祭是在 2002 年十一月二、三日兩天在達邦大社舉行，當天整個會場擠滿了千餘的族人和外界訪客，特別是新聞媒體也前來採訪這一難得的新節慶盛況，場面極其熱鬧。部落長老及頭目也盛裝參與活動，為生命豆祭的開幕舉行長老祈福的儀式。第一屆的生命豆祭儀式以及鄒族傳統集團婚禮依據新的節目版本行禮如儀。然而，在鄉長致詞的過程中，仍免不了要再次介紹生命豆祭的意義，希望族人能重視此一「源自傳統的活動」。這樣一來，參與的族人、外界訪客，特別是新聞媒體在當天所接收到的訊息，則又聚焦在鄉公所原來對生命豆祭的論述觀點，如恢覆中斷多年的傳統儀式、生命豆關於的堅毅生命的意義、效法生命豆的精神、鄒族要珍惜美好的傳統文化，另外，也著墨於鄒族有史以來第一次辦理的集團傳統婚禮，以及藉此推銷鄒族部落觀光產業。

當然，鄉長也認為「由於部份族人的反對，所以將生命豆祭活動內容更改，否則還可以更加精彩」，他希望族人共同卸下爭議和對抗，共同打造部落觀光產業。這樣的致詞內容也意味著，雖然生命豆祭的活動內容已經作調整，而且活動也依計畫舉行，但鄒族社會各界的解讀依然隱含著紛歧的觀點。換言之，生命豆祭的差異論述是持續進行，並未因活動結束而完全獲取最終的共識。

事件六－對生命豆祭的反省

在 2002 年十一月生命豆祭結束後，鄒族對這一空前的活動自然會有所檢討反省，這樣的反省其實是延續了「文化保存、復振與傳承」及「部落觀光、經濟

發展與文化創新」的差異論述與活動。當然，在生命豆祭活動之後，族人則能以更具體的事證來討論生命豆祭未來可能的發展方向。

文化保存，基本上因受到 1980 年代台灣解嚴及推崇本土文化的意識牽引而得到強化，於是鄒族與其他原住民族一樣，出現了「文化復振」以及「本土抗爭」的相關論述（王嵩山 1978,1995,2004；浦忠成, 1991,1996,2007），而且鄒族內部也出現挖掘傳統或蒐集、整理傳統文化的實際行動，並相繼出版鄒族文化相關之著作，如浦忠成做鄒族民俗與神話傳說之調查蒐集；浦忠勇（1993）蒐集整理的鄒族傳統生活常識以及民間歌謠；當然，各類挖掘、整理以及保存傳統的討論和行動幾乎是全面展開，例如在公部門及民間社會推動保存語言文化、工藝、服飾、樂舞等等，幾乎成了近二十年來鄒族社會的一股傳統復振風潮，鄒族學者汪明輝（1997,2001）所提出之「解殖論述」也在這段時期蘊育發展。部份鄒族人似乎有一種想法，希望能回復、保留過去的文化傳統，藉著這些殘留的獨特文化，區分我族與他群，也希望能在凸顯文化差異的同時去建構自我族群的尊嚴和信心。

另外，文化保存基本上是國家對少數族群的重要政策，這些也落實在各種法制建構及政策推動上，而且也和社區營造的推動理念和目標有所契合，當時從事社區營造的學者也大致強調，除了強調保存地方文化特色之外，更強調在地的自主性（紀駿傑,1998；陳朝興,1998；陳其南 1996,1998；劉可通、王應棠,1998；洪泉湖,2003）。在面對生命豆祭此一新節慶與近文化的打造行動中，族人自然會關注它對傳統文化可能造成的誤讀、誤解或衝擊蝕毀，例如第一屆生命豆祭活動結束之後，學者王嵩山即撰文表達對生命豆祭可能曲解鄒族文化以及對它濃厚的商品化表達質疑及憂慮的想法；⁹⁸鄒族學者浦忠成（2003）也撰寫了一篇名為〈阿里山豆花之祭〉的小型論文，這篇文章除詳細交待生命豆祭的歷史由來及傳統意義之外，也表達他對此一活動的焦慮，在文章的結尾中寫到：

⁹⁸ 參王嵩山 2005 年撰之〈阿里山鄒族之「舊文化」與「新傳統」〉

「*meefo'na ta niahosa*」(*niahosa* 氏族的豆花之祭) 在阿里山鄒族部落的社會語言詮釋意涵，其實具有很明顯的嘲諷意味，在傳統的文化環境、宗教氣氛與產業需求無一具備的情況下，鄒族的族人要將已經遭到棄覺的巫術性儀式找回來，而且這種儀式過去僅在特富野部落實施，由 *niahosa* 氏族主導，如今由地方政府匯集資源，打算大規模辦理，而且在鄉政首長個人任意的扭曲其原本的文化意義，確實令人覺得有時空錯置的感受。(摘自 2003 年浦忠成之〈阿里山之豆花之祭〉)

第一屆生命豆祭舉辦時，研究者時任達邦國小教職，當時對生命豆祭的文化解釋，特別是主辦單位始終強調生命豆祭為「鄒族的三大祭典之一」、「源自鄒族傳統」等論述，主辦單位也計畫將鄒族戰祭的「迎神曲」列入展演節目，對此現象提出質疑及批判，認為傳統祭儀與觀光文化之間仍應有所區隔，不能完全將族人視為神聖的祭儀作為操作觀光節慶的表演活動。部份持著文化保存思維的族人，均試圖維繫一些傳統，對生命豆祭的文化解釋以及觀光化、商業操作方向，始終存著不同的觀點，或直接對主辦單位提出具有對抗意味的論述。

如果回顧從 2002 年，阿理山鄉公所提出「鄒族生命豆祭活動計畫書」開始，即可發現其中的論述形構和實踐的策略有的是在與中央、外界社會之間互動、合作共謀的結果，當然部落內部對鄉公所的論述以及它所提出的活動內容，呈現著許多不同的意見，在正式與非正式的溝通方式下，各種論述持續競逐、對抗、對話、協商和談判，甚至在權力不平等的協商情勢下，部落採取與外界勢力合縱連橫與跨界協力的方式達到目的。這樣的轉折過程，其實也是鄒族打造新節慶所遭遇的普遍現象。⁹⁹各種不同的生命豆祭的論述，在權力關係的運作下引發一連串的行動變革，論述的競逐、對抗、衝突、對話、協商以及部落內部與外界的合縱連橫，始終在打造節慶的過程中存在。這些過程持續擾動生命豆祭的意義和內

⁹⁹ 如研究者採訪參與山美達娜伊谷護溪保育的部落基層幹部表示：鄒族的寶島鯧魚節是由從事觀光活動的外界朋友所提出的意見和構想，而且當時由這位友人引介「時報文教基金會」與山美社區合辦第一屆的鯧魚節。另外，茶山的部落景觀營造同樣也是在政府資源的挹助下完成，並且由政府與部落協力打造涼亭節。

容，使得生命豆祭的意義再也不只是呈現單向的意義陳述，而是呈現其「多重性」的特質，而且競逐、協商與合縱連橫從未停止。

事件七一「生命豆祭」更名為「生命豆季」

2003 年第二屆生命豆祭登場之際，由於整個活動論述焦點放在集團婚禮以及部落觀光行銷活動，因而就不再有之前鮮明的競逐與對抗。2004 年，生命豆祭由觀光旅遊區阿里山國家風景區管理處（簡稱「阿管處」）接續主辦，並透過 2003 年成立之「交通部觀光局阿里山國家風景區鄒族文化與觀光發展諮詢委員會」，廣邀鄒族各界討論生命豆祭活動內容。基於其促進地方觀光產業目的，對生命豆祭論述又進一步強化了「異族風味」、「浪漫趣味」、「體驗鄒族文化」、「有吃又有得玩」甚或形容生命豆祭具有饒富「文學趣味」的新奇描寫，例如：

生命豆祭活動於十一月二十日熱鬧展開，現場除了有鄒族百人歌舞的盛大場面，動員鄒族各部落人力及工藝家所完成的主題展館也隆重揭幕，「高山青」為期一個月的歌曲當中的美如水的姑娘與壯如山的少年，將有十五對選在當天完成終生大事，整個阿里山地區鄒族村落將全力投入本場活動，精彩可期。

鄒族的生命豆祭，即是鄒族的傳統婚禮。...以鄒族文化與愛情雙主題，規劃鄒族文化園區與生命豆祭活動場地，除了部落文化展示及傳統祭典儀式外，還有鄒族美食風味餐及嘉義縣農特產品展售、鄒族生活體驗營及鄒族歌舞表演與教唱等活動，提供大眾有吃又有得玩。

年底到了，又是結婚熱潮，不想和一般人一樣總是行禮如儀了結人生大事嗎？來阿里山。假日到了，年底連續的休假日，需要一個耐玩有縱深的地區好大玩特玩嗎？來阿里山！邀請您一同見證阿里山在年末最美的冬季戀歌！（摘自阿管處辦理 2004 年生命豆祭的新聞稿）

阿管處主管亦撰文表示，「鄒族人文風俗是大阿里山地區的最大文化觀光資源，因此三年來無不費盡心思要把部份具有觀光賣點的鄒族文化活動包裝成觀光產品，俾能吸引遊客前來大阿里山觀光旅遊」。¹⁰⁰阿管處在部落觀光發展的理念下承辦的生命豆祭，均標示鮮明的主題以及豐富的視覺化符號，包括 2004 年的「愛情派對，豆熱鬧」，以及 2005 年的主題「愛在呼喚、鄒遊部落」，強調生命豆祭的鄒族風味。基於部落觀光行銷的目的，已將生命豆祭打造成具有「主題化」與「視覺化」的新節慶，也描寫成「浪漫愛情」與「原汁原味」的鄒族婚禮，阿里山則被形容為「愛情聖山蜜月聖地」，生命豆祭也是「莊嚴浪漫的高山愛情派對」、「最美的冬季戀歌」。而且藉著電視、報紙以及網路系統，將生命豆祭的相關訊息廣泛傳播各地，達到了行銷的目的。

研究者參與了 2008 年的生命豆祭記者會，¹⁰¹觀察了不同社會位置的致詞者，也都將生命豆祭放在部落觀光的脈絡下解釋或行銷，例如形容生命豆祭要「呈現鄒族文化、體驗鄒族文化，讓世界看見阿里山之美」。記者會中代表官方的縣長致詞時表示：

我們到原住民部落最主要是想體驗鄒族文化，我想這個活動是非常有意義，所以每一年都會辦理，我希望今年的活動比以往更精彩，每一年都有創新的節目，更希望我們所有的好朋友，十一月一日開始都能到原住民部落來，體驗鄒族的文化，我們非常感謝阿管處、鄉公所及各界人士能共同關心這個活動，讓我們阿里山能遠播全世界，讓世界看見阿里山，讓世界看見嘉義。（摘自研究者 2008 年鄒族生命豆祭記者招待會致詞內容逐字稿）

¹⁰⁰ 參阿里山風景管理處處長於 2004 年 9 月出版之電子報第二期撰〈2004 台灣觀光年阿里山鄒族生命豆祭舉辦緣由〉一文。

¹⁰¹ 記者會時間為 2008 年 10 月 20 日，地點在阿里山鄉樂野村生命豆祭會場，參與的除了各主要媒體記者外，主要人士包括嘉義縣縣長、嘉義縣議員、阿里山鄉鄉長、阿里山風景管理處處長、阿里山鄉農會總幹事、阿里山鄉部份村長及社區發展協會理事長等，另外包括鄒族山美村的歌舞團體，這些團體擔任記者會的暖場表演活動。研究者全程參與記者會，並拍攝活動內容，之後以逐字稿方式整理筆記內容。

這樣的論述觀點將生命豆祭想像成為鄒族文化的代表，節慶可以呈現鄒族文化，讓更多的人前來觀賞、了解與體驗，甚至可以將鄒族文化推向更廣的世界。除了呈現鄒族文化之外，「讓節慶創新精緻，提昇成為國際性的活動，帶動部落觀光發展」也一直是節慶的主要論述。主管部落觀光的阿管處代表也認為，「生命豆祭完全可以呈現其觀光的價值，希望這麼好的活動能宣揚到台灣各地，也宣揚到全世界，活動期間的人潮滿滿」。

從 2002 年第一屆辦理的生命豆祭之後的幾年，整個生命豆祭活動的調性和焦點，確已如是集中在傳統鄒族婚禮和部落觀光行銷的兩個主軸，第一屆活動所產生的爭議事件逐漸淡化，也逐漸被族人遺忘，所以往後的幾年並沒有再發生衝突對抗的節慶事件。但活動名稱使用具有宗教意涵的「祭」這個詞，卻不時地讓族人覺得它是鄒族傳統的神聖祭典，主辦單位的宣稱「生命豆祭是鄒族三大祭典之一，另外兩個是小米祭和戰祭...」，也時而會在媒體或文化傳遞的過程中出現。就持著文化保存與復振立場的族人來說，傳統祭典通常是需要傳承的文化遺產，觀光節日不必使用「祭典」這樣的名稱誤導大眾。這樣的論述持續與追求「營造異文化」為主的觀點互動、較勁，阿里山鄉鄉公所為了徹底消除這類雜音，2006 年，在活動籌備會議討論中鄉長宣布將活動正式更名為「生命豆季」，名稱之爭，經過四年時間的論述競逐，終畫下句點。從「生命豆祭」到「生命豆季」的轉折過程，我們觀察到其中的節慶論述的轉折，也觀察複雜糾葛的勢力關係之間的競逐、爭戰、協商與合縱連橫的漫長過程。當然從生命豆祭的論述形構、實踐以及權力關係動態運作下，我們也觀察到其中所建構的鄒族主體亦持續轉化與流動，這樣的主體形構取徑，實異於本質論與二元對抗的理論視角。

（三）勢力 (forces) 的「多重性」

在這一節的討論中，我們以生命豆祭為例子，探討權力關係所構築的「勢力」

(forces)，它如何在不同的時間點上影響「節慶事件」的發生，又如何牽動整個節慶發展的方向與內容。每一個節慶事件，我們爬梳它當時發生的社會文化背景，也描述它主要的論述觀點、對節慶的定義、權力實踐的基礎、參與者所持的社會位置和利益風險，而且也觀察到不同的參與者的動態介入過程。

這樣的分析取徑，是將生命豆祭的事件以及它們所發生的變動過程，放在一個具有歷史系譜與時序辨證的理論框架上進行分析，而這樣的分析方式可以將權力互動視為一個動態影響的過程。我們發現，生命豆祭一來不是鄒族傳統的挖掘與再現，它是對傳統與現代、鄒族與非鄒族文化的挪用、移植或創新的結果；二來生命豆祭也不是鄒族單一論述與定義下的文化展演，而是在複雜糾葛的勢力關係下逐漸形構而成，而且生命豆祭的定義是隨時間變動與事件的發生，產生不同論述、概念與定義；再者，鄒族人對生命豆祭的觀點也是隨著時間與事件的變動發展，而有不同的意義詮釋，例如部落的長老及頭目先是提出質疑或表示不參加活動，但最後在協商對話之後採取有條件地妥協和參與。在「**生命豆祭時序圖**」（參圖 5.2）所呈現的時間脈絡、節慶事件、論述及定義、關鍵爭議的概念、以及權力關係的互動過程，我們可以論證生命豆祭這一新節慶所蘊含的「多重性」特質，亦即多重性的意涵表現在多重勢力之間的互動過程以及它所造成的結果。生命豆祭多重性的特質，則解構了文化本質論的理論觀點。

再者，我們觀察在每一個時間點所發生的節慶事件，以及關於生命豆祭的充滿差異的觀點與論述，不同的社會位置與權力主體，彼此之間有競逐與對抗，也有對話與協商，或者妥協合作的現象。這種現象也論證了權力互動的動態關係，權力的施行不是單向的壓迫與宰制，而是各種勢力之間的複雜互動，甚至是鄒族內部與外界社會的合縱連橫的結果。如此多重的勢力關係的互動中，我們觀察傳統與現代之間、中央與地方之間、男性與女性之間、鄒族內部與外界社會之間、以及鄒族與漢人之間，其間其實是互動緊密，不但彼此移借、挪用或雜揉擷取許多文化元素、思維和技術，也在實際的活動中支援合作，所以多重勢力之間縱然

有所競逐及交戰，也有對話、協商與合作，所以它們的界線是愈加模糊，難以精確地一分為二，這樣的現象也，其實也就打破了二元對抗與解殖論述觀點的迷思。

生命豆祭關於論述形構與論述實踐的分析，至此，我們要回顧傅柯關於權力的討論。「何者為真？」是傅柯討論權力／知識運作效應下所提問的重要觀點，他說「真理並不外在於權力，或是在權力中缺席」。在傅柯的權力的觀念中認為，在真理政權的作用下，「真理可以被視為生產、規格、分配、流通以及運作聲明的一套有條理的程序系統」，讓人們得以區分聲明或認定事物的真偽，並指明何者為真理，換句話說「真理是一種權力的效應」。就身份的主體性來說也是如此，它是權力關係所建構出來的，是由社會中各種成分之間彼此互動、協商、綜合（synthesize）後所共同構成，此即傅柯認為之「構成的主體」（constituent subject），傅柯是在權力與勢力關係的觀點脈絡下討論主體，主體是在多重勢力關係的逐競和論述下被建構出來，非主體性早就在於自然之中而等待被挖掘或發現之物

如果採取權力效應與構成的主體的觀點，鄒族的主體性就得放在權力關係的節點上觀察分析，也就是在勢力關係中的競逐、衝突、對抗、談判、協商與合縱連橫的過程中，梳理主體性是如何被形構出來。從生命豆祭展演中討論鄒族認同的內容和意義，不是要提問「什麼是鄒族？」或是「真正的鄒族文化是什麼？」，而應提問「在權力與論述的運作下，鄒族如今成了什麼？」這也是鄒族在打造許多部落新節慶的過程中確實經常面臨的真／假鄒族文化的討論，茶山的涼亭節算是鄒族文化嗎？山美的寶島鮎魚節是鄒族傳統河川文化嗎？在新節慶的展演策略以及多重論述下的族群意象，雖然涉及片斷、零碎化的傳統鄒，也指涉了鄒族之族群性、分類以及歸屬意識之認同範疇，但就整個鄒族意象是被切割，又重新接合、重新創造起來。在生命豆祭的展演文化的討論中，我們同意傅柯的觀點：「權力生產了主體」。權力關係下競逐的知識與各種論述，能將主體性的構成物

重新添加或移除，使得主體性始終處在流動與更替的狀態，亦即「論述形構產製節慶的知識與意義」，生命豆祭所繁衍與產製的「鄒族」、「鄒族想像」、「族群性」等概念，就是在多重權力與論述脈絡下形構而成。

第五節 討論與展望

一、觀光發展脈絡下的鄒族認同

我們描述了鄒族打造新節慶的現象，特別以山美社區的寶島鯛魚節以及阿里山鄉公所辦理的生命豆祭為例子，詳細爬梳其展演策略、內容、知識以及意義的產製過程，接著是將生命豆祭發展過程中的幾個關鍵事件，製成「生命豆祭時序圖」，藉以再聚焦探討新節慶關於社會文化背景、權力關係的互動協商與競逐交戰、論述、定義、動態參與的複雜過程，並藉此打破了鄒族內外、傳統與現代、性別之間二元對立與解殖論述觀點。現在讓我們再回到本章的主題：鄒族認同。

「鄒族認同」可以用很多種提問方式，例如「鄒族意義是什麼？」、「我像不像鄒族？」、「我有鄒族的身份嗎？」、「我如何成為鄒族？」、「如何理解自我的族群歸屬感？」或者「別人怎麼看鄒族？」等等，都是直探鄒族認同的核心概念，我們都很自然地希望找到一幅比較清楚的「鄒族的意義輪廓」，也就想畫出弓張可以作為自我與他者鮮明區隔的「族群疆界」，而且在情感上視其為一個鄒族共同體，這個共同體的成員擁有歸屬感和凝聚力。

在新節慶的討論中，特別是在部落觀發展下所打造的新節慶，我們基本上將節慶視為「族群自我展示或表演的方式」，換句話說，鄒族是透過新節慶的展演來呈現鄒族的樣式，也是呈現自我身份的方式，因而「節慶」、「部落觀光」以及「鄒族認同」三種文化範疇，就具有如迴圈般的辨證關係。我們可以從部落觀光發展的脈絡下，看見新節慶此一文化消費型態的出現，也可以在鄒族在觀光產業以及節慶展演的過程中，看見鄒族認同的形構與模塑。

部落觀光脈絡下的新節慶展演，就是為了營造觀光凝視與消費的文化節。在這樣思維前提下，就營造新節慶以「對外表演為主」的展演策略，包括強調節慶

源自鄒族古老傳統、營造鄒族化或異族化的節慶空間、強化樂舞歡娛的節慶氣氛以及在節慶活動系列中提供外界訪客「親身、深度體驗鄒族文化」，當然，為了部落經濟維生的考量，節慶展演活動也必然產生「文化商品化」的現象。

部落觀光的特質，一直是引發文化、族群以及認同「混雜化」的重要動力，這也成了當代後殖民觀點研究的核心概念。在後殖民情境脈絡下的觀光發展與節慶展演，其所關注的焦點不再是強調發現傳統或再現族群固有本質，而是去探討並揭示了權力關係更為複合的特質(composite nature)(Cheong and Miller 2000)，以及觀光研究中探討文化生產的策略(Hollinshead 1998, 1999)。換言之，從部落觀光發展脈絡下所打造的新節慶的展演中，混雜化與多重性是文化的常態，我們無需也無力再去關注鄒族傳統的固有本質。這樣的現象，與 1960 和 1970 年代的觀光人類學開始出現為一個獨特的研究學門時有所差異，當時主要在討論觀光產業對於在地社會產生「影響」之研究，而且基本上是用來穩固「文化」與「在地族群」的概念，以之作為抵抗外部力量改變所帶來威脅的實體。

部落觀光的一項鮮明的特質－「去－穩定化」(de-stabilize) 的理論概念已成主要思潮，在許多觀光研究文獻中關於社區、在地族群以及文化的分析，將社區、文化與在地族群作為穩固實體的概念，已開始受到嚴重的質疑(Boissevain, 1975)。1980 年代的基進保守主義以及其相關的新自由經濟政策，也在這樣的概念下催促西方工業化社會之社會織理的瓦解(Hutton, 1996)。觀光地區的社區、部落、在地族群以及文化，那些原本認為不易切割的固定性概念(territorially fixed notion)，均受到強大的擾動、推力或摧毀。「去－穩定化」的趨勢，也在後殖民情境與全球化的影響下推波助瀾。例如傳播科技的快速改變，進一步帶來社區、住民與文化的時空錯位(dislocation) 和流離失所(up-rootedness) 的感受(Lash and Urry, 1994)。

在「去—穩定化」的脈絡下，縱然處於台灣偏遠山區的鄒族，同樣無法完整維繫傳統的文化遺產和鄒族原初的本體。鄒族人對自我文化也同樣有著無根與離散的焦慮。為了找出部落經濟活路，也為了挽回「傳統文化」以及部落「共同體」蝕毀消亡的命運，晚近十幾年來，許多學者探討社區、在地住民、文化和權力之間的關係，檢視觀光產業發展的重要型態，並提出關於觀光規劃和發展的「社區型」(community-based)研究取徑(Murphy, 1985; Haywood, 1988; Brohman, 1996)。這段時間，鄒族部落的觀光產業朝著「一村一特色、一村一節慶」的發展型態，各個部落除了營造自我特色，努力挖掘鄒族的神話、傳說或民俗故事，也打分別打造屬於自我的節慶活動，而且試圖結合各類不同的相關人員和機構，包括中央、地方政府部門、民間團體以及部落族人之間，形成合作結盟的關係。然而，觀光產業的社區參與模式，也成了近年來批判關注的焦點(see Milne 1998)。Murphy (1985)即指出關於「社區型」模式的內在矛盾，例如在地住民被邀請來參與決策過程，卻同時也期待他們成為觀光產品的一部份。Joppe (1997)即指出「社區型觀光產業發展」(community tourism development)傾向經常是由上而下而且是政府導向的發展模式，其理論化觀光產業脈絡中的權力本質、衝突與發展而言，特別是在觀光產業中之經濟與政治結構之間複雜糾葛的關係下，「穩定的社區型觀光發展」也幾乎只是一種太過浪漫的幻想。

不少學者的研究同樣指出，1970年代以後，僅僅將一個族群、地區和文化的研究太專注於小部落、小規模、面對面的社會，而把族群與文化隔離自廣大的社會過程，勢將無法解釋它真正發生的社會變動(Boissevain 1975; 1979; Davis 1977; Gilmore 1982)。文化與界線的變動，必須是在經濟、政治和社會的變革脈絡中來解讀才能避免偏誤的結果，例如考量都市化以及全球市場的密集連動，部落觀光發展也是如此。學者指出，明顯地將孤立的「社區」研究通常是人類學想像的反射，而不是這個地區、族群的經濟生產及其社會文化的真實、正確描繪，甚至認為這不過是一種「人類學想像的創作」，這樣的創作與敘事經常是被他們

的「知識—產物」獨霸所支持著。(Llobera, 1986: 30)於是,在觀光產業的發展脈絡下,「鄒族」、「族群性」、「文化」以及「界線」等概念,是無法與外部更廣大的世界脫鉤去維持或解釋。

再依循學者 John Urry (2000: 11) 在他對於「社會」概念的批判性研究中指出,「多方面的全球流動和網絡漸漸挑戰了社會學探究社會本身的本體地位」。另外, Picard (1995:47) 特別針對觀光產業和地方文化的關係,主張「觀光產業完全無法獨立於文化之外來思考」。此概念進一步指出,在觀光、文化、資本與權力之間所構築的「族群性」(ethnicities) 根本就是以「流動性」(mobilities) 為其特質。質言之,部落觀光產業是解構又重組了新的鄒族族群性、文化以及身份認同。

因而,在觀光發展的過脈絡下,鄒族認同可以視為多重文化下混雜化與疊撞在一塊的「新想像世界」。在此想像的世界中,鄒族的傳統與現代觀,內部和外界,各種元素混融,而且都被依時空脈絡被重新定義。文化、鄒族、認同之類的概念,就呈現著異質、不連續與持續生成的特質,它隱含著許多可能性。

要言之,部落觀光產業、節慶展演,促長了族群差異的發明、改造和去發明(invention, reinvention and de invention),同時也強調了文化活動之間的過渡性空間(transitional spaces)。鄒族,鄒族文化以及認同,再也不能視為一種靜態或有機的實體,而將以上述生命豆祭討論的一般,要在權力關係、論述形構、資源配置的競逐、對抗、協商與對話的觀點下去展演、體現。如同 Picard and Wood (1997) 所指出,「它們是對於觀光產業回應的複雜織理」。在生命豆祭的形構過程的分析中,我們以傅柯的權力關係和論述形構來解釋一個節日的定義、概念和競逐的過程,在此過程中,節慶意義與鄒族認同並非原初固定不變的本質,而是隨著事件的發展而刪除或加入新的元素,質言之,認同是在持續生成的過程與情

境中被定義，所以它們不是傳統的挖掘、發現或再現。這樣的認同形構無法以二元對立的理論架構去解釋，應著重於「多重外部的權力關係」，才能為鄒族認同下一個暫時性的意義。在這樣的概念下再看前段提出的鄒族認同提問：「鄒族意義是什麼？」、「我像不像鄒族？」、「我有鄒族的身份嗎？」、「我如何成為鄒族？」、「如何理解自我的族群歸屬感？」或者「別人怎麼看鄒族？」，我們認為鄒族認同並無根本的、固定的以及本質的實質內容，而是依時空環境、權力關係以及論述形構所定義，是混雜、多重與持續生成的過程，或者我們可以說鄒族就是一種「聚合文化」(polycultural)的存在形式，這種文化形式的主要特質在於：各種文化之間的界線已經全然瓦解、模糊化，而且又重新融合、組合成新的樣式；「聚合文化」又比「多元文化」更進一步體現了「混雜性」的特質。

二、新節慶的未來展望

鄒族新節慶應如何走下去？這涉及「表演經濟」與現代鄒族部落的經濟轉型、觀光發展以及鄒族認同的關係，也是本論文關懷的議題，基本上我們認為，任何與部落觀光發展相關的文化展演，應關注其中弱勢者處於結構性不平等的權力關係。(Raoul V. Bianchi, 2003) 因而本文指出應在權力與知識上賦允弱勢群體—鄒族具有的「相對自主性」，避免在文化商品化與表演經濟的場域中陷入刻板化與剝削的關係。

在資本主義體系裏，剝削性的經濟關係在整個觀光生產系統裡是普遍存在的。部落觀光的展覽陳列以及各類型的文化消費，在地居民可能提供觀光目的地意象的重要元素，觀光客對在地族群感到興趣，不只是因為他們的娛樂價值，而是他們本身具有的符號，人們、地方、文化改變成為觀觀消費的物件(Culler 1981: 127)。於是，在地族群的文化被編入消費主義的幻想和觀光客的期待裡。而在地族群也大致順應觀光消費的幻想與期待，產製符合觀光客／顧客的消費需求，因而，許多表演活動容易成為提供外界訪客凝視或歡娛的需求，對族群間的平等權力關係

以及自我族群認同形構的作為，經常無法兼顧。

在異質性高的現代社會，部落觀光以及「鄒族化」、「異族化」的營造策略，表面上看起來似乎接受了文化多樣性以及尊重各種差異文化差異，承認各族群的獨特性，並尊重它的文化價值，然而許多民族觀光場域中的任務分工與消費型態，特別是刻板化的族群文化分類與觀光產業的角色分工，卻經常是該社會各民族間不平等關係之複製，這是「觀光客導向」(tourism-orientated)的部落觀光型態。在此型態中，原住民以及少數民族文化的表現形式，通常只被允許發生在觀光展演、嘉年華式的遊行活動、博物館的展出以及服務人員的制服設計、提供勞務等在政治無害的層面上，換句話說，少數民族總是處於被消費、被展示一方，而不是在去創造真正的「共生關係」。因而「觀光客導向」的節慶展演，不過是符應、從屬或同化於主流強勢社會的凝視欲望和消費活動。

在原住民無法掌握「相對自主權」的情況下，部落、族群、傳統文化以及各類型的「新節慶秀」，內容就極有可能出現荒誕不稽的現象，生命豆祭的「少女崖神話」、「陽具神話」以及「鎮山平安祭」之類的情節故事，就是在這樣的思維下萌生繁衍。有時為了滿足訪客獵奇探異的觀光想像，在活動中誇大渲染原住民的原始生活習俗、獵首、婚宴、服飾、工藝等等奇特怪異的特質，把原住民想像成為「永遠處於原始野蠻的神祕族群」。「原始異文化風味」，徒讓原住民的形像置放於奇異的櫥窗內被觀看、被想像。「觀光客導向」的節慶營在，在過程中在地住民缺乏相對自主的權力，極可能因而固著了原先就存在於社會中的錯誤想像、刻板印像以及不平等的族群關係，也讓原住民失去文化重構的機會。

王俐容(2006)認為，文化藝術節的意義和目的，也許不再聚焦於它原本嚴肅的宗教性及社會規範等層面，而在於它與當代族群發展的關係，認為文化節除了是提供遊客觀光娛樂、經濟生產之外，它還涉及族群的文化再生產、認同想像、自我展示、族群關係等議題。當然，部落觀光、節慶展演與鄒族社會之間的關係錯綜複雜，包括文化傳承、創新、表演、認同形構以及部落觀光所提供的經濟謀

生機會。

許多學者研究結果指出，觀光客以及被觀光的部落兩者之間是可以彼此互利 (Adans, 1996; Hughes, 2000; Quinn, 1996)。Carlson (1996) 就認為，在地方的、小型的傳統文化表演以及創造的舞台表演事件，除了經濟的目的之外，還可以喚起少數族群的團體意識，並提升其對自身文化的重視。另外，節慶則可以扮演重要的族群建構角色，觀光活動在文化的推陳出新與文化消蝕間扮演平衡的角色，它對社區文化的後台仍具有一定程度的維護作用 (Buck, 1977)。新節慶這些「被創造的新文化」，也可能轉化成為社區文化的一部分，進而可以藉著節慶活動將地方的獨特性呈現出來，它可以作為社會發展的觸媒，特別是對少數族群而言它更是如此，少數族群的認同反而透過觀光活動被增強、鞏固 (Rita S. Kipp, 1993; Jean Michaud, 1997)。

例如，尼泊爾的雪巴族 (Sherpas) 就是為擔任喜馬拉雅山的徒步行旅嚮導，一方面提高其文化自主性和民族認同，另一方面也將他們所信奉的藏傳佛教和傳統生活型態向世人介紹。此外，尼泊爾觀光所帶來的經濟繁榮和文化榮耀感，也提昇了他們在加德滿都的社會地位。其尼泊爾觀光的「雪巴化」發展趨勢，論證了少數群體確實能藉著觀光活動去逆轉原本不平等的關係 (足立照也，2005)。

綜上所論，本文認為應在「社區導向」(community-orientated) 觀光發展型態下打造鄒族的新節慶。這樣的文化節日，是要努力讓原住民擁有自主參與、論述、資源取得的管道，使得原住民在觀光發展的場域，獲取自我治理、經濟維生以及擁有文化重構的機會。在「社區導向」的節慶活動中，節目表演、民族工藝品、樂舞、服飾以及各類族群文化的展現，不再只是完全為了滿足觀光客而存在的商品，也不僅僅是提供凝視或歡娛的消費形式，在族群文化創作過程與展現的過程，節慶展演應兼顧「對外表演」以及「自我族群認同形構」的雙重意義與目的。

在這樣的意義與目的下，任何文化的擷取與再現，是需要經過一定的反思或

批判之後再予擷取採用，例如茶山的涼亭節將鄒族獸骨架「分享文化」、寶島鯧魚節將鄒族的「河川文化」以及來吉的感恩祭將鄒族的「小米文化」等等傳統成功地置入部落營造與觀光產業的營造上，也成了地方的文化象徵與認同方式，許多族人也認同才創造了一種新的文化榮耀感。在以族群建構為目的的部落觀光產業的營造思維，並不是族群的所有文化都可以成為創作的題材，也無法使它們都可以成為族群的象徵與符號，例如生命豆祭的打造或捏造的「少女崖神話」、「鄒族三大祭典」、「鄒族迎神曲」、「陽具神話」以及「鎮山平安祭」等等故事元素，也許可以搏取外界訪客探奇獵異的觀光消費期待，但各類節慶的定義、論述與觀點，卻讓鄒族陷入對立、矛盾與爭論的境地。

實踐具有相對自主性的「社區導向」部落觀光發展與節慶展演，必須重視部落族人的自主參與、在集體最大的共識下營造獨特性以及部落觀光節日的規範與管理。茲簡述如下。

(一) 自主參與

在部落觀光的場域中打造新節慶，族群內部以及對外社會之間密切頻繁互動已成了無法逆返的發展趨勢，除了國家政策的介入之外，社會各種權力主體、論述、概念以及新的影音媒體等科技，都可能會介入整個打造的過程，權力的多元競逐是打造新節日的常態現象，如上述生命豆祭發展過程中的權力爭奪一般。在這樣的過程中，相對弱勢的原住民／鄒族群，經常是被由上而下、由外而內的指導系統所展示或控制，參與的族人只是被動配合，或者成為觀光產業或新節慶的某一符號物件，扮演提供異文化的邊緣侍從角色，既無經濟生產基礎，更無自我文化尊嚴。要扭轉部落族人的劣勢，賦允相對的權力和資源，讓族人能自主參與整個過程，是一條可行的途徑。擁有相對的權力與資源，並能自主參與營造，我們相信在觀光與節慶的論述競逐、談判、協商、妥協、合作以及內外合縱連橫的場域中，族人自然有機會現身，使得這場權力關係的「爭戰態勢」(warlike)，多

少能因著族人的參與而有改觀的可能性。

(二) 兼顧集體性與獨特性

在講求獨一、奇特或原始、異族化的觀光消費需求下，部落觀光必然也要營造它的獨特性。然而此一獨特性，應建立在族群集體共識的基礎上營造並提出。雖然混雜、多重與持續生成是鄒族認同的特質，但部落多態機制的運作中仍然可以形成一定程度的集體性共識，這是形構族群認同的重要途徑。「雪巴化」的民族觀光特質，他們掌握當地觀光環境資源，並擁有許多高山旅行的特殊能力和集體記憶，大部份的雪巴人認為這是可以發展的族群特殊產業，他們也確實成功地營造在地族群的景觀與文化特色，除了提供在地經濟的機會，也成功地讓雪巴族群有一營造自我認同的機會。當然，生活在阿里山的鄒族群體，在發展部落觀光同樣有機會營造其優勢與獨特性，無論自然景觀或文化內涵、特殊的部落生活，以及族人傳承的集體記憶，都可以提供「原住民／鄒族異文化」的觀光型態，藉此創造部落經濟以及鄒族認同的提昇。這樣的發展也已有一些雛形，如在山美社區的達娜伊谷生態園區、寶島鯛魚節，茶山營造的部落風貌、涼亭節等等，均是發展中的好例子。另外，鄒族正在興起的民宿、文化部落園區、咖啡店、餐飲店、鄒族藝品店以及正在興建的「鄒族自然與文化展演中心」等等，也在族人的參與中去製作、裝飾或販售購買這些民族商品，這些新興的「民族產業」具有永續發展的潛力。然而，在發展獨特性的產品的過程中，如果只以聳動炫目的奇異文化為行銷噱頭，甚至如生命豆祭為了營造異文化風味，主辦者個人不惜端出穿鑿附會的「傳統文化」，徒生爭論，對鄒族集體性以及認同形構無益。關鍵在於：在相對的集體共識下打造的獨特性，比較能深根於部落，取得相對穩定的共識，並能號召族人參與。

(三) 透過節慶規範形構鄒族認同

部落觀光與節慶營造之規畫與管理技術，已成為部落永續發展必須關注的重要課題。永續發展必然需要兼顧經濟、社會、文化與生態等重要範疇與面向，缺一不可，否則觀光發展和文化表演容易在惡質、市儈或大眾庸俗的觀光消費下迷航。研究者在採訪部落民宿的業者，他表示剛開始是以部落古道、高山生態以及鄒族文化以及在地農產品為主要行銷賣點，但後來發現觀光客需求紛雜多元，有的觀光客想要喝酒，他就開始賣酒類；有的觀光客晚間無聊，想要打馬將，他就在房間內設置馬將桌；也有顧客想唱歌，他的民宿就購置一台卡拉 OK 點唱機；甚至也有顧客希望在山間飲酒作樂中，要求民宿老闆「部落美女座陪」的服務...。這位民宿老闆從原先強調的生態文化之旅，先後納入了許多滿足觀光客的觀光商品與服務項目。但這樣的結果，與他當初設定的想法背道而馳，不但愈來愈失去它的獨特性，也在庸俗的觀光需求的牽引下逐漸失去原有的消費品味。這樣的現象，顯見部落觀光的規畫與管理的必要性。如何設定觀光發展願景，如何規畫能兼顧部落經濟、顧客需求、永續發展以及族群認同的觀光消費型態，都涉及部落在地住民的規畫能力與管理的技術。新竹泰雅部落—司馬庫司關於觀光客總量管制、訂定部落觀光規範、兼顧生態、文化以及在地住民的遊憩型態以及部落族人日益精熟的討論、規畫以及導覽解說的自我培力，均提昇部落觀光活動的規畫執行與管理技術，即是值得借鏡的例子。在提供部落觀光和鄒族文化展演之前，能在部落內部討論規畫，並爭取外界社會的支援協助，訂出部落觀光發展的願景，維持生態與經濟的平衡發展，評估當地資源及住民所能承載的容量，限制進入部落的訪人總數，並將外界訪客需要事先理解或遵守的文化知識、規範與禁忌表明清楚，作為訪客進入鄒族部落或參與部落節慶的重要依據。這是部落族人面對觀光與新節日所需的新思維：用規範與管理技術營造觀光產業的獨特性與永續性。

第六章 兩者皆可—當代鄒族的生命禮俗

第一節 前言

本章要在後殖民情境脈絡下，藉著當代生命禮俗來進一步探討鄒族認同。就鄒族傳統的意義上來說，生命禮俗可以將根植於血緣、語言與文化的家族，以及族群成員視為一個彼此相連的共同體。許木柱（1994）即認為，「由於不同的族群通常具有各自的文化特質，因此，族群認同往往與文化認同結合在一起，並透過特定的文化象徵符號（cultural symbols）來顯示或增強族群認同」，所以族群認同是由系列的文化象徵所構築的結果，文化象徵也是族群成員籍以區分我群和他群的依據，並做為族群互動的標準。而族群認同的具體內容，最常被引用的指標包括共同的族群起源、屬於同一文化或具有相同的習俗、共同的宗教、同一種族或體質特徵、使用相同的語言（許木柱，1994）。依此而論，鄒族認同的具體文化象徵應包括鄒族的神話起源、文化特質、相同的習俗、共同的宗教、有著相同的種族及體質特徵，能使用鄒族自己的語言。結婚、喪葬、祭祖、祈福、驅邪、入厝以及動土儀式，傳統上我們可以認定它們均源自親屬、血緣、宗教和一個族群的生活習俗，依此習俗紐帶形成鄒族共同體，它原有較為明確的疆界。然而，從觀察當代鄒族生活禮俗中，我們發現此一「鄒族傳統共同體」呈現快速崩解又重新組構起來，也許看起來類似不倫不類的鄒族禮俗，但它們卻綿密地織入當代鄒人的日常生活。

從當代日常生活中的生命禮俗（lifecycle events）切入，進一步分析鄒族認同的「並置」（juxtaposition）與「兩者皆可」（both-and）的特質。在傳統祭儀與新節慶的討論中，指出鄒族社會文化被捲進現代社會體系之後，族人如何讓持續舉行的傳統祭儀接軌現代社會，又如何部落觀光發展下創造新節慶。祭儀節慶作為自我族群文化的對外展演方式，在傳統與現代、鄒族內部與外部之間，將各種文化象徵去脈絡化、再脈絡化，並在新舊並置與交互混溶的方式下，呈現新的

族群性、族群文化以及鄒族認同。這一章則聚焦於日常生活（everyday life）中生命禮俗所呈現的鄒族認同。首先將指出，由於它們沒有「對外表演」的意圖，因而缺少了豐富的「族群性文化符號」的展現，容易誤以為它們無法代表真正的鄒族文化，因而經常被學界所忽略；第二節將提出本章所採行的理論分析架構；第三節，將描述六種實際的生命禮俗的例子，包括喪葬、結婚、祭祖、禳祓與驅邪、入厝以及動土等儀式，在這些描述中係聚焦在禮俗的「多重性」現象，亦即呈現這些禮俗是在各種宗教、習俗與生活文化的混融接合現象，並闡釋其「差異共存」以及「兩者皆可」的特質。第四節將從各類生命禮俗現象，關注鄒族敘事如何從傳統的「根源」，轉化成為移動的「路徑」，將指出當代鄒族生命禮俗兩者跨界融合成為「文化混合物」的過程。最後，將進一步藉著後殖民族認同觀點闡釋生命禮俗所形構的鄒族敘事，並採取包爾曼（Bauman, Z. 2009）關於後現代「選擇者的社會」以及「制式人種」的理論隱喻，說明鄒族作為「選擇者」所具有自主的、自由的、缺乏本質的自我塑造過程，藉此反省民族主義關於族群認同理論的限制。

第二節 「鄒族敘事」的轉向

一、深掘學界所輕忽的生命禮俗

「如何定義鄒族？」或者「如何定位鄒族身份？」是鄒族敘事的主要議題。當代生命禮俗作為觀察鄒族文化形構的現象，它們經常呈現族群性，也佔據鄒族認同的核心位置，然而卻經常被學界所輕忽，因為它被視為「非典型」的鄒族文化展演，而前章討論的鄒族「傳統祭儀」和「新節慶」議題，就比較常在學術場合或著述中成為議題，主要原因是它們擁有豐富的族群性符號可以觀察。揉合與多重性的當代文化展演，經常被視為「非典型的鄒族文化」，它們都不夠純正、不夠鄒族，它似乎很難成被視為族群文化象徵，這是「鄒族敘事」相沿成習的迷

思。

「生命禮俗」一直是傳統人類學所探討的重要主題。知名的人類學家馬凌諾斯基（Prof. Bronislaw Malinowski, 1884-1942）在其經典著作《巫術、科學與宗教》（朱岑樓譯，1989:35）中即指出，原始民族的宗教活動即關注生命、死亡以及命運的事物，包括各種生命的出現、生命歷程、危機以及生命的結束等，而且在這些與之相關的生命禮俗、儀式或宴會中，均顯示其社會性、道德規範、部落集體以及宗教的認同。換言之，生命禮俗常涉及社會和生命最根本與最終極的意義。馬凌諾斯基分析「死亡儀式」的時候指出：

讓我們先從死亡儀式此一最卓越的宗教活動開始。死亡之需要宗教，乃起自一項個人危機，無分男女，都在死亡的威脅之下。個人需要信仰和儀式的慰藉，無如臨終聖禮之迫切者，在一生過程的終點，獲得最後的安撫，於是這些活動在所有的原始宗教中最为普遍，其目的在於對抗勢不可擋的恐懼和徬徨無主的懷疑。（朱岑樓譯，1989:40）¹⁰²

死亡儀式此一生命禮俗，確如馬凌諾斯基所指出的，它涉及了人們最重要的宗教活動，特別在個人面臨「勢不可擋的恐懼和徬徨無主的懷疑」的生命危機或死亡威脅，死亡儀式能在生命結束時提供最後的安撫與安置。因而，我們可以說許多的生命禮俗不但涉及宗教信仰，也涉及了個人對生命「終極意義與救贖」的詮釋。質言之，生命禮俗的意義最終還是會與宗教信仰有所關聯，它關注人類生存以及生命永恆的意義，探討生命禮俗，等於是在探索個人生命的意義與安置形式，生命禮俗在此也就成了個人及社會文化的根本底層。在這樣的意義上來說，生命禮俗是認識或解釋原住民族「族群性」、特別是傳統文化特質的重要依據，這也經常成了一般社會認識原住民或學界研究原住民文

¹⁰² 粗黑字體為研究者所加。

化的重要門徑。

祭儀、節慶和生命禮俗，都是鄒族社會文化的重要範疇，生命禮俗這一包括個人所歷經的生老病死與婚喪喜慶等等生命歷程的相關儀式、習俗以及各種意義符號，經常是人類學與社會學所關注的焦點。然而，當生命禮俗聚焦在「當代」的時空與現象，縱然它們依舊扣連著個人與族群的生命意義甚或終極關懷，卻因為它們已混融、移植、嫁接或重新組合了太多外來的文化元素，所能呈現的「傳統鄒族性」相對減少，甚至已經被篩選或稀釋而變得模糊，表現出一幅「非典型」或「不倫不類」的鄒族文化形式，也許學界認為「當代」生命禮俗，將無法作為描述、觀察或分析鄒族文化，也將無法去定義或定位「鄒族」、「鄒族性」以及「鄒族認同」這樣的概念。然而，晚近鄒族的各種生命禮俗，則是綿密地織入族人的日常生活中，它們與鄒族的關係，甚至比起一年一度的戰祭、小米祭以及新節慶等節日更為緊密。

什麼樣的生命禮俗樣式才能拿來定義或定位鄒族的「族群性」(ethnicity)？這樣的提問方式弔詭之處，就在於學界如何去想像鄒族，又如何來界定「鄒族敘事」。韋伯(Weber 1968[1922], p.389)提出之經典定義認為，「族群群體指的是某一群體中的成員，出自於身體類型或風俗兩者之一的相似性、或二者皆具，抑或出自於被殖民與移民的共同回憶，而使他們抱持一種主觀信念，相信他們有著共同的血統。」(陳素秋譯，2006)這樣的群體所擁有的語言、文化等差異與特殊符號，即構成了這一族群的「族群性」。這樣的定義除了說明族群具有物種、體質與血緣上的種族基礎，另外在這樣的基礎上擁有著共享的歷史記憶和文化意義體系，所以族群性也是一種歷史與社會所建構的事實，它經常與性別、階級等概念在社會中成為一種普遍經驗與秩序範疇，甚至多元化社會也可能因為族群之不同而形成階層化。另外，在這樣的定義下，人們因其族群或種族因素而被安置於不同的社會地位，進而影響了個人資源取得、自主性、權力以及自我認同。因而，當「族群性」置於這樣的意義脈絡下就經常呈現它較為穩固不變的輪廓、界

線、意義和結構，而且這樣的意義和知識也經常反應在各種對族群的敘述當中。例如談到原住民族群，就很自然地先將原先對原住民的概念和想像置於先行或引導的位置，再從這樣的概念去設定或解釋原住民文化，並將這類概念和想像套進原住民敘事脈絡中，甚至不斷複製了原住民關於刻板化、異族化、原始化甚或他者化的二元區隔論述，而這類型論述卻經常扮演詮釋原住民社會文化的領頭羊。

異族化或原始化的鄒族論述，其實常見於各類民族誌和人類學的研究中，以國立台中科學博物館《館訊》所刊之〈認識阿里山鄒族的體質文化〉一文為例，即可窺探人類學家眼中的鄒族「族群性」於一二。¹⁰³

男性之體高，按馬丁之分類係屬於「稍矮」。除台灣東部平地之原住民阿美族具有比較的高身（163cm 左右）之外，一般之原住民均屬於馬丁之「矮」，約在 156~160cm 之範圍內，從未見鄒族之身高達 161.3cm 者。因此鄒族在「山地原住民」中可謂體高居冠。頭部之計測，頭長及頭寬均屬「中等大」，兩顴外寬屬「寬」，面高為「低」，鼻高為「中高等」，鼻寬則屬「狹」。再從體質特徵、語言及史前文化來綜合討論鄒族的生物文化史。現代鄒語群的地理分布在曾文溪、楠梓仙溪、荖濃溪等三條河流的中上游……黃應貴（1986）指出**台灣原住民的社會類型有兩種：平權及階級。布農族屬前者；鄒族屬後者。**（摘自國立台中科學博物館訊第 177 期，何傳坤撰。粗體字為研究者所加）

這是人類學家對「土著」體質特徵、相貌以及生物文化的描述，亦即立基於客觀實證於「種族」因素。這些科學知識體系對於探討原住民族的體質、血緣關係、族群分佈、史前文化以及社會制度等，的確具有極高的參考價值。研究者認為，許多考古學及民族誌資料，以及當代研究鄒族社會文化進行田野調查的人類學式的考查，確實提供了關於鄒族史前文化與歷史變遷的豐富資料。然而，然而，

¹⁰³ 載於國立科學博物館〈館訊〉177 期。並貼於科博館學習資源網／考古與人類／民族學：
<http://emuseap.nmns.edu.tw/eduResource/ShowObject.aspx?id=0b81d9e9c00b81d9e9dc0b81e52559>

鄒族敘事除了具有種族、族群等因素外，還具有社會與文化建構的因素，它不能不考量歷史變遷所帶來的影響。換言之，鄒族敘事除了要關注於過去傳統的「根著」(roots) 以及「根著之處」(rootedness)，更應該在歷史時空的變遷脈絡下關注其移動的「路徑」(routes)。鄒族的社會文化終究不會停格在某一個特定的歷史階段，變遷是持續進行的常態現象，甚至我們認為可能是相當穩定的「體質特徵」，也因時空環境而發生改變。例如，要找出符合前文指出的「高 161.3 公分、屬高身、長頭及狹鼻型」的「典型的」當代鄒人，事實上並不符合現實情況。所以，如何正確參考或擺脫人類學式的研究觀點與成果，再次進入部落田野，重新獲取當代真實的資料來作為分析依據，並建立新的文化研究取徑，就成為當代研究原住民社會文化的所者必須關注的課題。Lobera (1986: 30) 即以特別激烈的抨擊方式主張，「人類學想像的創作存在著許多弱點，卻被他們的「知識—產物」獨霸所支持」。Friedman (1994) 也對人類學提出的質疑，他認為「人類學充滿了被認為是特定社會類型的相對穩定表達的那些社會的大量描寫和分析，不管這些社會類型是群伙、部落、酋邦或者是首領社會，它們總是被假定擁有父系的、母系的、雙系的、血親的等等社會組織以及外婚制氏族的明確型式，實行一種類型或他種類型的交表婚，或者其他多的統計上的習性」，換言之，傳統人類學的民族誌研究，總是假定原住民文化是相當固著不變地存在某一個歷史的時間或空間上，然而 Friedman 在分析許多處於相對原始傳統的部落社會之後，他發現這些傳統部落文化也應該將它們視為是全球混合物、揉合 (hybrid) 以及混語化 (creolization) 的現象。

傳統、客觀、實證又「典型」的鄒族研究發現，可以視為「鄒族敘事」的「根源」，或是傳統的「根著之處」，然而本研究將鄒族敘事拉近後殖民文化的論述脈絡，重新關注當代鄒族生命禮俗真實的實踐現象，不去迴避這類「非典型」、「不夠純正」甚或「不倫不類」日常生活文化，在人類學和民族學為主的理論基礎上，另闢文化研究的取徑。觀察當代鄒族生命禮俗去探討鄒族認同，即是從這

樣的企圖出發。

二、理論觀點

本章我們要進一步用「兩者皆可」(both-and)的概念來闡釋鄒族揉合認同的特質。在傳統祭儀和新節慶的討論中，我們曾以「本源鬆動」、「跨界」、「去畛域化」、「權力關係」、「論述形構」以及解構二元對立等等概念來說明鄒族認同的「揉合性」與「多重性」。在後殖民情境下之文化表現，「並置」幾乎已經成了常態，而人們對這些並置的文化並非總是採取「非彼即此」或「二選一」選擇方式，而是經常以「兩者皆可」的方式，讓原本差異的文化並置或保留，並在共存的差異之間去重新定位眼前所面臨的文化形式和意義。

「並置」和「兩者皆可」的定位機制，就使得文化處處表現逸出傳統的「非典型」、「不夠純正」甚或「不倫不類」的文化形式，這種現象在生命禮俗的實踐中即隨處可見。因而本文認為，後殖民文化研究不應停駐在追尋或召喚傳統典型的根源 (roots)，而是將焦點轉化到動態的、逸出的、流動的，而且是持續形成的路徑 (routes)。如此才能在現實情狀下解釋鄒族認同。

當然，各種差異的文化並非等量均衡的被並置，而是有所輕重之別，也有主次之分，所以在並置以及兩者皆可的過程中，我們也需要關注在具有主導性文化之介入，換言之，我們必須理解生命禮俗的主導性文化的來源，而且它又如何影響鄒族的認同形構。最後，我們也將關注鄒族在生命禮俗採取「並置」和「兩者皆可」的實踐過程中，如何能朝向更具自主與自由的選擇行為。茲分述如下。

(一)「兩者皆可」(both-and)

「兩者皆可」，已成後殖民認同形構的重要特質。包爾曼 (Bauman, Z. 2009) 在其「後現代性與政治」所討論「後現代世界的傳統與自主」的觀念中認為，後現代社會必然屬於「選擇者的社會」，而選擇的過程是充滿著複雜、含混矛盾

以及充滿不確定的因素，人們通常不會採取絕對的非此即彼的取捨，而是採「兩者皆可」的方式，在傳統與現代、新與舊、外部與內部之間擷取，在這種社會中的生活實踐和身份形構，我們可以說就是一種「持續取捨下的產物」。

一個人想要在後現代世界中試圖找一個穩固不動的定點去泰然安處，幾乎不可能。**Bauman** 指出，「泰然安處的要件至今已遭受持續且強烈的吹襲搖撼；這方面的覺醒也正在蔓延，生活路標的鬆動，生存定位的捉模不定，這些現象已經不再被視為是一種暫時性的阻撓，彷彿只要發掘更多資訊以及發明更有效的工具就能夠加以治癒一般」，可以預期的是總會有層出不窮的新理由會持續出現，而舊理由則隨之遭到拋棄而消失不見。他指出了幾種「選擇者社會」的特質：

在順其自然的情形下，當前的社會必然屬於選擇者的社會；更且，各個選擇者都被引導著要從這股必然趨勢中確立出某種德性。市場供給者們就是這股趨勢的最佳推手：他們念茲在茲地展現出令人敬畏且變化多端的引導權力，以及多采多姿的誘惑。(Bauman, Z. 2009) (李培元譯，2009: 158)

鄒族同樣處於類似於「選擇者的社會」，它是一個變動不居的社會，其中存著許多人為的不確定性，卻深刻地改變族人對世界的看法以及各種文化表現，它持續引發人們新的定位：過去確定的、固定的認同在持續瓦解，延續性的傳統遭到質疑。族人正身處在一個「後傳統社會」(post-tradition society) 中，這是僅僅能維繫「剩餘傳統」的多元中心社會，所以在後傳統社會中，族人無法再持續過去的那份自信與保證，原本對自我傳統的認同也趨於脆弱易碎，於是立基於純正原初的認同，也成了浪漫的遐想。族人必須做出一連串的選擇，重新去定義自我的新世界。**Bauman** 也指出選擇、取捨是邁向自我建構的過程，然而這個過程仍然具有許多的風險與不確定性。他寫道：

選擇已經從「非彼即此」(either-or)的處境，邁向「兩者皆可」(both-and)或是「確實如此，只不過」(yes, but)的處境，一種持續處在取捨之間的境況，我們並不是在好與壞之間找尋解決之道，而是必須在更大與更少的罪惡之間進行選擇。最顯著的情形就是，我們固然可以嘗試計算出隱含在各項行為中的風險程度，卻僅止於概略的結論，這意指著我們不可能確知實際的行動後果何在，以及因應措施的最終利弊得失何在。(Bauman, Z. 2009) (李培元譯，2009:169)

Bauman 在這裏又指出「選擇者的社會」的另一特質，即捨棄「非彼即此」的單一選取，轉而採取「兩者皆可」或是「確實如此，只不過」的多重選擇的可能性。另外，也認為任何的選擇結果不過只是概略的結論，人們無法確知最終的行動後果和利弊得失，換言之，選擇者的社會經常是在兩端之間游移、無所適從，時而感到傳統難以割捨，在另一個選擇角度，又認為現代難以拒棄。鄒族為了面面俱到，也在模稜兩可之間，從傳統較為單一穩定的意義框架，成為游移於兩者皆可以及差異共存的「文化多棲的族類」。質言之，「兩者皆可」、「確實如此，只不過」、「差異共存」等等概念，其實都指涉了各種文化之間的「並置」，人們在「並置」的過程中尋求新的局部定位。

質言之，後殖民脈絡下的鄒族社會，族人身處比傳統部落社會更具流動性、風險、危機、不確定、不安定、不穩定、甚至處在失序紛亂的時空環境中，為了適應新的時空環境，更為了找到認同定位、生活座標，為自我生命賦予意義，族人在強而有力而且可能具有專斷性的「大敘事」底下，似乎已經命中註定必須在差異或異質的文化體系之間持續地進行選擇、重組與轉化，以之作為安身立命的原則。換言之，在紛亂的文化體系或殖民主義者所制定的意義框架中，族人採取各種選擇、添補以及游移的生存策略，對傳統與現代進行篩選或拒棄，有時讓兩種差異的文化並置、共存，同時為了維繫自我文化的歸屬意識，時而表現出抗拒

主流社會的全然宰制，迂迴地在大敘事底下局部鑲嵌象徵自我認同的符號，好讓各種異質與多音能夠與大敘事同時增生、繁衍。試著藉此自覺與相對自主的方式，為自我身份尋求局部的定位，並產製的文化意義。

在「兩者皆可」的思維和實踐策略下，差異的文化元素並置共存，族人也在一連串的差異文化之間做選擇與判斷，在傳統的陳年舊事和現代的新穎文化之間，分辨「應該」與「不應該」的主張，也要在在各種可以延續或替代的觀點中去確認何者值得信賴、又何者應予拒絕或篩選淘汰。鄒族當代生命禮俗的表現方式，常將不同的信仰、習俗和符號元素並置在一起，在「兩者皆可」與「差異共存」的原則下組構成新的鄒族禮俗形式，鄒族在模稜兩可的差異文化之間跨界、游移，藉此方式逐步形構了揉合、雙重、甚或多重性的鄒族認同。

（二）主導性文化的影響

在「兩者皆可」的生活實踐方式，並置的差異文化通常不是在平衡對等的基礎上互動，主流文化與少數群體之間的權力關係作用下，認同形構通常會受到具有主導性的文化所引動或牽引。作為少數群體的鄒族，捲入現代社會之後許多文化表現即呈現處處依附主流強勢社會的態勢，許多源自傳統的符號被取代或置換，文化意義也被具有主導性詮釋系所統牽引或生產。當代的生命禮俗，是在後殖民情境下持續進行中的一種「鄒族敘事」，它不僅表現出「鄒族」的當代性的內涵，特別是在此內涵中呈現出主導性的意義詮釋系統，它們成為詮釋鄒族對生命與認同的意義的主要文化體系，在此類轉換的鄒族敘事中，我們處處可見許多「不夠純正」、「不夠傳統」的非典型文化展演，它們混合並置又形構新的鄒族想像和意義體系。而影響生命禮俗的實踐的主導性文化來源極其複雜，但我們認 1980 年代興起的原住民族社會運動以及基督教信仰進入，是兩股深具主導性的詮釋體系，換言之，這兩股社會力量讓族人在文化「並置」的行動中產生作用，讓「兩者皆可」的選擇有主導、次要之區隔。

首先我們來看台灣原住民族社會運動的影響。台灣原住民正名與認同敘事，主要是在台灣本土化的政治運動的脈絡下開展，「正名」以及確認自我身份是運動的主要訴求。「我是誰？」即在 1980 年代興起的台灣原住民族權利運動中所提出的大哉問。提出這樣的質疑和控訴，一來希望台灣社會正視原住民的社會地位和尊嚴，另一方面也在為自我文化與身份提出合理的意義（夷將·拔路兒、陳中禹，2008）。這句看視簡短明確的提問，卻已經隱含著台灣原住民身份存在的矛盾、模糊與曖昧不明。謝世忠（1987）提出了原住民「認同的污名」的現象，指出原住民在台灣社會處於結構性弱勢以及文化邊陲性的問題；王甫昌（2006）提出台灣四大族群的分類與想像，同樣提出原住民族在政治與經濟的弱勢處境，並描述原住民族社會運動過程中如何試圖爭取社會權利並建立自我認同的困境。施正鋒（2005a、2005b、2010a、2010b）在台灣民族國家認同的討論中，關注台灣原住民在政治、經濟以及各項社會權力，希冀提昇原住民在台灣社會的地位，並深入闡論原住民族（包括國家機關未承認其身份的平埔族）關於身份以及認同的政治課題，他從「原住民的認同權」、「集體權」、「自我認定的權利」以及「民族自決權」等面向，分析我國政府的原住民法制建構以及相關政策，特別是關注泛原住民運動的權力爭奪過程及成果，施正鋒認為應該去反省外來統治者之「支配者的本質」，他指出：

在整合至上的大原則下，外來統治者表面上帶著恩賜般的照顧，卻不改其支配的本質，而唯我獨尊的偏狹心態不變，具體做法則充分運用政治收編、經濟控制、文化同化、社會偏見、及福利之分潤主義等手段。我們甚至可以大膽說，台灣自來只有針對原住民的行政措施，並無正式的原住民族政策。（施正鋒，2005a:170）

施正鋒提出之原住民族論述的範圍擴及台灣泛原住民族，甚至也連結了國際

原住民族的政經及社會文化議題，關注處於邊緣弱勢者的原住民如何在政治經濟上取得一定的權力、地會與社會資源，他的論述也在提醒國家政府以及台灣社會長期在「傳統自由主義」的精神指導下，總是以「恩寵式的保護、指導或照顧」為主要施政方針，卻嚴重忽略了原住民集體權的規範，並且無法擺脫漢人為中心的父權體制以及沙文主義的支配者心態，原漢之間總是「無法解開彼此之間心靈上的隔離」，使得原住民社會無法在多元文化主義的政治環境下有所發展。這樣的討論和學術觀點，也成為台灣社會晚近二十年來深具主導性的「原住民敘事」，並掀起對政府官僚體系與政策的對抗、批判與反省，並促使台灣主流社會反省原漢之間的不平等關係。這一波批判性論述實已完成一定程度的成果，而當代萌生的「鄒族敘事」也是在這一波運動的脈絡下被提出來。

在台灣本土化以及原住民族社會運動脈絡下提出「鄒族敘事」的學者，主要以汪明輝（1997、2001、2003）、浦忠成（1991、1993、1994、2002、2007）等兩位出身鄒族的學者為代表。他們從各種面向討論鄒族社會文化所面臨的問題，如前已述及汪明輝提之「鄒族本體論」、「主體性」以及以對抗殖民統治之「解殖論述」；浦忠成詳細爬梳鄒族及其他台灣原住民的神話、傳說、故事以及當代原住民文學品，以之作為宏觀鄒族社會發展的理論視角，並同樣對統治政權多所反省與批判。王嵩山（1978、1995、2004）關注鄒族傳統文化以及當代發展的議題，他提出了「舊文化與新傳統」、「過去與現在」、「保存與發展」、「主幹與分枝」、「中心與邊陲」、「大社與小社」等等概念，進行多項社會文化現象的分析辨證，他認為新、舊文化之間是存在著延續與連結的理路，過去的傳統會成為現在生活形式的重要背景。然而，王嵩山討論到與生命禮俗相關的「鄒族宗教生活」，基本上仍以傳統的戰祭、小米祭以及驅邪禳祓等巫術儀式為討論對象，雖然他也討論鄒族藉著戰祭活動進行「本土性的儀式抗爭」，他指出鄒族藉著戰祭的持續進行以及意義的轉換，作為鄒文化延續、認同與發展的策略。

這些批判性的論述主要關注在外來殖民者或統治者的壓迫與宰制，與台灣原

住民族運動類似，將批判焦點放在政治經濟領域、官僚體系、國家原住民族政策以及主流社會對原住民族的錯誤認知。這樣的批判思潮同樣引起鄒族多項社會運動，如二十年來傳統語言與文化的重新挖掘、整理、保存與傳承，即是鮮明的例子。在原住民社會運動脈絡下所掀起的「鄒族敘事」，基本上也是在政治、經濟和社會文化為主要批判及討論對像。這股社會運動的風潮，引發了鄒族社會對自我族群性的重視，甚至在本文所討論生命禮俗的實踐上產生作用，例如在基督教信仰所主導的喪葬儀式中，族人刻意去鑲嵌、添補具有象徵鄒族傳統的文化元素。這是在面對強勢文化所採取的「兩者皆可」與「並置」形式，卻反而可以巧妙地為弱勢群體的文化尋求維繫與保存的機制。

我們再看基督教對鄒族身份轉化的模塑。「鄒族敘事」的內涵，除上述學者所關注的政治及經濟的範疇，傳統文化的意義及其變革是極為重要的面向，基督教信仰介入當代生命禮俗所涉及的主導性詮釋系統，深入影響鄒族文化意義以及認同實質內涵，這些同樣是由殖民統治者所帶進鄒族社會的「外來文化」，它在鄒族社會內部所造成的支配、歧視、污名化、宰制以及衝擊、矛盾的情況，與政治經濟的情況類似，同樣引起鄒族社會的巨大變革。我們可以說，基督教信仰在鄒族部落所持之「支配性與指導性」的本質，與政治經濟無異，幾乎可以與施政鋒教授所描述的現象作類比—「在整合至上的大原則下，外來統治者表面上帶著恩賜般的照顧，卻不改其支配的本質，而唯我獨尊的偏狹心態不變，具體做法則充分運用政治收編、經濟控制、文化同化、社會偏見、及福利之分潤主義等手段」。然而，這些政治經濟以外具主導性的詮釋系統，則較少為學者所討論，更遑論有所批判與反省，換言之，這些同樣造成鄒族認同以及文化意義根本性轉換的新詮釋體系，應該提出來討論。

爬梳當代生命禮俗來觀察「鄒族敘事」的內涵，將基督教信仰系統的介入，作為具主導性與關鍵性的外來文化來分析。對「絕大部份的鄒族人」而言，基督教信仰已成功轉換或取代了鄒族意義生產以及認同形構的樞紐，也造成了生命禮

俗文化體系的混雜化與多重並置，綿密又深刻進入鄒族的意義世界，甚至已內化為鄒族認同的核心要素，難分難解。這樣的分析取徑，同樣分析外來文化的衝擊與影響，但與政治經濟層面所關注的對抗、批判論述卻有所差異。

另外，當基督教進入部落之後，真正詮釋大部份鄒族生命終極的宗教，恐怕不再只是傳統信仰中的天神 (*hamo*)、戰神 (*yi'afofei*)、小米女神 (*ba'e-ton'u*)、土地神 (*ak'emameoi*) 或者巫術信仰，取而代之或與之並置的可能是基督教信仰中的耶穌、十字架、聖經以及部落教堂。因而，我們可以說對大部份的鄒人而言，基督教信仰所衍生的宇宙觀、生命意義、終極救贖以及存在價值等等，幾乎成了生命歷程不可缺少的成份，族人的生老病死幾乎脫離不了基督教信仰的詮釋體系，甚至部落傳統領導人—頭目，以及專司通靈或醫療的部落巫師，幾乎全都接受基督教信仰。在與族人生老病死息息相關的生命禮俗，基督教的教義體系自然佔據著主導文化的位置，由它來主導並詮釋生命禮俗的內容、形式以及意義的生產。

從生命禮俗切入觀察，我們發現鄒族認同的形構過程中，各種文化體系並非「均衡又連續」地交融並置，而是在具有主導性的詮釋系統中，持續去做選擇，並設法再添補一些足以表達自我認同的符號和意義。這些源自差異來源的符號，或傳統，或現代，或鄒族的，或外來者，族人將之並置共存，或予以切割、接合與重組，族人在其間跨界游移，形構新的意義，並以這些不夠純正的文化形式，表現了新的「鄒族性」。

縱然當代生命禮俗隱含著具主導性的詮釋系統，但它所表現的文化混融、多音與異質性，則是解釋了現代鄒人試圖在主導文化之外，跨界游移，從中形構兩者皆以及差異共存的文化形式。主導性文化將生命禮俗從傳統的形式越界，與其它的信仰習俗融合成為「文化混合物」，這個結果必然是在社會變遷的脈絡下逐步形成。

(三) 邁向自主的認同形構

如果再從「選擇者的社會，難以泰然安處」的理路再延伸，我們得要面臨一個問題，即「鄒族的生命禮俗要怎麼組構才算合適」的提問，換言之，即生命禮俗的形式和內容要如何才能符合鄒族的樣式。我們得再提及文化傳統的「根著」（roots）以及文化發現的「路徑」此一概念。在「選擇者的社會」中顯然預示著民族的發展無法停駐在文化的某一「根著之處」，而是要持續處在選擇、轉化的流動路徑之上。民族主義傾向維繫傳統的「根源」與「根著之處」，並希望其成員效忠；而後殖民論述則採取「流動路徑」的概念，希望其成員採取自主的認同形構形式。Bauman 闡述了民族主義對於其成員效忠於「共同體」的思維理路，他指出「歸屬感最完整的觀念化身就是部落，這是人類歷史中最主要的群聚形式」（李培元譯，2009:169）接著 Bauman 認為「民族的原鄉情懷並非出自選擇」，在這樣的觀念下部落成員是被民族傳統所預先「定位」的個體，個人屬於部落，從出生迄至死亡都屬於部落的一份子，在嚴格的定位以及無可妥協的延續歷程中，繼承並傳遞著一系列無可妥協的認同感。他這樣描述民族主義的「定位視野」：

民族主義意味著人民在進行任何選擇之前就已經是民族的成員，也意味著民族是成員們透過日常生活來珍惜、陶養、呵護與裝飾的一項價值。部落是真實，而不是一項價值；民族主義的信念卻認為，民族要成為一個實體，就必須先成為一項價值。民族的成員必須在日常生活中竭盡心力……民族與其他社團的差異在於，民族在宣告出凌駕於其他一切誠律的獨特忠誠感時，必然是明確設定出部落曾經採取的一項毋庸置疑的基礎：不僅是在血緣與鄉土，還有更具關鍵性的共享歷史。（Bauman, Z. 2009）（李培元譯，2009:169）

在民族主義的大旗之下，民族成員被期待要表現出對共同體的忠誠感，並且應當遵從這項價值規範所鋪陳的道德位階，無論在何種處境之下，都不容許其成員去質疑或背叛這些毋庸置疑之德性之合理性。Bauman 進一步指出，「若借用黑

格爾著名的格言，民族主義對自由的界定就是『認識自身的責任』。因而，民族的原鄉情懷是一項無條件的指令，加諸任何條件都屬於背叛的行動。

接著 Bauman 的分析中，即提到以「傢俱產業」這一鮮活的隱喻來描述選擇者社會的人類型態－它是一個邁向自覺與自主的社會。他描述：

新舊人類型態之間的差異，恰似一體成形的衣櫥和制式衣櫥之間的差異。舊式衣櫥以及其他傢俱物件向來都是從一開始就賦予最終形狀，一氣呵成地排除掉規格、形式或風格上的任何可能變化。無論是巧手天工或敷衍草率的設計，精雕細琢或拙劣粗糙的製作，整體的佈局相當明確。……制式傢俱並非如此：可以分批購買零件來組裝，也可以添加任何後續的零件。可以花樣百出地重新安排各個零件來組成趣味橫生的整體，以配合變遷情境與想像力。除了房間尺寸的限制，添購與重新安排的方式任隨己意。添購與重新安排的過程永無止盡；任何人都無法確定制式傢俱的零件會在何時達到最終狀態。(Bauman, Z. 2009) (李培元譯，2009:181)

Bauman 在此以「制式傢俱」來比喻選擇者社會中的「制式人種」特質，這些族類具有許多樣式與面向的存有，因此只能短暫停留，隨著需求慾望的產生而尋找定位或是離去，所以這些「制式人種」是一個善變易動、用完即丟、特性交替的創造物。質言之，選擇者／制式人種就是一個「缺乏本質的人」，而且也是「具有自行塑造能力的人」。在 Bauman 的概念中，「選擇者的社會」的歸屬感強調「僅被局部定位」，人們所參與的團體並不能提供「完整的」歸屬。所以選擇者的社會是一個具有「自主」的社會，人們有文化選擇的自由，而且能共處在充滿差異的社會。Bauman 同樣認為，後現代社會即是一個「共處在差異的世界」，在其中生活的人們「應視轉化 (translation) 為個人日以繼夜的生活實踐，每個人都是轉化者；轉化是一切生活型態的共同特徵」。Bauman 也進深刻闡釋了「轉

化」的意義，他指出：

轉化表現在每一場相遇邂逅、每一次對話溝通中。由於現實處境仍充斥著多重音調，必然隨時在進行轉化，也就是說，意義建構的框架持續延伸成一個凌亂雜沓且無從調和的樣式，缺乏任何可以奉為圭臬的藍圖範本，以及官方單位頒發的地圖。……具有各式各樣排列組合與區隔判別的無限目的，任何人都可以展現出獨特的排列方式，絕無雷同。(Bauman, Z. 2009)
(李培元譯，2009:181)

鄒族生命禮俗的揉合與多重性現象，必然有特殊的歷史背景、形成過程以及意義特性。鄒族後殖民生活性境的特質，不確定性、雜音混成、缺乏固定本質、傳統所維持的共同體瓦解、僅能維持局部定位等等現象，已經成了無法反轉的日常生活真實。為了能追求意義，為了給自己的生命定位或安頓，鄒族人必然需要持續做選擇和轉化。而且這些持續的選擇與轉化並不是在二元對立的框架上進行，而是在傳統與現代、鄒族與非鄒族、內部與外部、原住民與漢人、巫術與基督教、外界與本土……等等對立的範疇之間，跨界游移。這樣的選擇和轉化觀點中認為，是一種邁向「兩者皆可」(both-and)的選擇方式，或者是「確實如此，只不過」(yes, but)的處境。

鄒族生命禮俗的揉合與多重性現象，並非簡單地將各種文化「並置」在一起，而是在具有主導性的詮釋系統或大的敘事底下，將新的文化元素符號添補進來，讓這些符號在互動、接軌與重構的過程中，在產生「黏繫」與「滑移」的結果，族人也在其中跨界游移，進而產製新的文化形式和意義，並且在主導性的論述系統之外，增添了鄒族族以及鄒族認同的可能資源。這個新產生的文化形式，在某種意義上是在持續進行拆解泛佈在文化之間二元對立的藩籬，例如在生命禮俗現象中基督教、台灣民間宗教以及鄒族傳統巫術與祖靈信仰之間的差異與對斥。這

種現象，使得鄒族的生命禮俗從「多元文化主義」(multiculturalism)的各自成為一個文化主體的概念，轉化成為一個可以形容為「聚合文化的社會」

(polycultural society)。這樣的文化生產途徑，也顯示認同形構的「相對自主性」的現象，而且可以納入族人具批判式的反省，進而邁向更具「自主」(autonomy)的社會。

第三節 當代鄒族生命禮俗的現象

我們進一步採取上述的理論概念來觀察鄒族的生命禮俗。鄒族當代所舉行的生命禮俗，嚴格說來可概分為下列兩種：第一種是屬於純粹的宗教活動，即「宗教祭典」(religious rites)，這個部份有的族人持守傳統宗教祭儀活動，但有絕大部份的族人已經歸皈在三種基督教的信仰圈，並參加教會所安排的崇拜活動；另一種是本論文所要探討的日常生活中的「生命禮俗」，它牽涉到族人生命歷程的相關習俗和儀式。生命禮俗雖然分為這兩種，但其間的元素還是有許多相互重疊、溶攝並且相互影響，生活禮俗經常和宗教祭典有所關連，甚至日常生活中的生命禮俗同樣在詮釋生命的價值和終極意義。在當代鄒族繁多的生命禮俗中，研究者參與觀察的方式記錄了喪葬、結婚、禳祓與驅邪、祭祖、入厝以及動土等六個生命禮俗。讀者或許會認為生命禮俗的範圍在於鄒族人生命歷程有關的習俗和儀式，而入厝及動土儀式頂多只能列入「生活禮俗」或「一般習俗」的範疇，然而研究者認為「興建房屋」必然是當代鄒人生命歷程中極為重要的行事，所以我們可以從中觀察族人在生命當中重要行事的過程中，他們是如何安置、融合並解釋宗教、文化、傳統與現代之間種種「差異」與「多重」的元素。質言之，以下的生命禮俗現象，將聚焦在「兩者皆可」以及「並置」的文化呈現，這樣的現象呈現了鄒族新身份的實踐和表述方式。

一、喪葬儀式

在民族誌的歷史文獻中，鄒族係採取室內葬的形式，此喪葬方式在日人統治時期已遭禁止（衛惠琳等，1952），鄒族當今的喪葬儀式多由教會喪禮為主，¹⁰⁴然而鄒人縱然舉行教會儀式，卻經常整個儀式過程中植入鄒族傳統喪葬及漢人民間習俗的概念和元素。2008年一位鄒族部落族人往生，研究者參加天主教會為往生者所舉行的告別式。在舉行告別式之前，往生者家屬租了冰櫃存放遺體，並在自家客廳佈置簡易的靈堂；靈堂前擺設遺照、鮮花、十字架、香爐、燭台、生鮮供品、罐頭組、奠儀簿、毛巾等物品；¹⁰⁵¹⁰⁶靈堂週邊掛滿了教會寫著「安息主懷」、「榮歸天鄉」等聖經道理的布簾；¹⁰⁷幾天之後也掛著各機關首長送來的輓聯，內容不外乎「音容宛在」、「駕鶴西歸」等弔唁詞句；¹⁰⁸為了通知親友告別式事宜，家屬趕著聯絡印發訃聞；¹⁰⁹家屬守靈的幾天時間，部落族人及生前親友陸續前來弔唁致意，就一般而言，弔唁者大致會留下一千一百元的奠儀，有的會逗留在喪家一些時間，與親友喝茶、喝小酒或閒話家常；¹¹⁰挖掘墓地是由家屬以及幾位部落年輕人一起做，在挖掘墓地之前，家屬已經從山下請來了一位風水師裁定墓地的地點和方位；¹¹¹守靈的時間大致符合鄒族的傳統喪禮習俗，家屬擇訂死後七天

¹⁰⁴ 包括天主教、真耶穌教以及長老教等三種教派的喪禮儀式。基本上來說（這只是大致輪廓的描述，不是所有的鄒族基督徒個人都全然依循教會的基本教義行事），基督教基於一神信仰的緣故，在其喪葬儀式中原無「結合在地習俗」的概念或內容，特別是真耶穌教會更要求信徒應嚴格遵守教會儀節，不應加入其它習俗內涵。天主教是在「梵二精神」的教會「本色化」理念下，允許與在地文化進行對話；而長老教會也在「解放神學」的理論基礎上，努力投入鄒族部落文化事務。因此，鄒族基督徒並非採取齊一作為的行動者。

¹⁰⁵ 靈堂前的擺設物品並不統一，有的較為繁複，有的較為簡化，如以教派別來看，真耶穌教會和長老教會的擺設比較簡化，不會擺香爐或來自漢人社會的罐頭組習俗，天主教擺的物品就顯得比較繁複多樣。

¹⁰⁶ 租冰櫃冷凍遺體是近十年以來才有的做法。

¹⁰⁷ 各教會幾乎都已經備有喪禮使用的輓聯，供往生的信徒家屬使用。

¹⁰⁸ 教會的布簾是主要的靈堂裝飾，各機關的輓聯則掛在靈堂四週，並且還是依照部門官銜依序排列。

¹⁰⁹ 訃聞大致係採用一般教會格式化的型式印製，然而在七天之內要完成下葬儀式，印製及寄送時間極為有限，所以還是以電話聯繫為主，而部落族人則毋需發送訃聞，基本上都會自行前來喪家致意。

¹¹⁰ 部落族人不必等收到訃聞即前來致唁，而且教會工作人員也會即刻加入相關的工作支援。

¹¹¹ 由於在生活中和漢人密切互動，也習染各類漢人民間習俗，如地理風水的信仰，部份族人已經接受這些習俗，並納入葬禮的考量因素。但也有族人認為，身為基督教是不必也不應考慮這些民間地理風水習俗。

之內就要完成入斂及下葬儀式，所以家屬所有的準備工作顯得有些緊湊；¹¹²另外在這幾天的守靈期間，教會工作人員利用晚間在喪家辦理家庭聚會，藉教會儀式安慰喪家。葬禮當天清晨先舉行鄒族的家祭儀式，這是由家族的長老主持的儀式；¹¹³接著就將遺體搬至教堂，約九時起，開始舉行教會的告別式，歷時約一小時餘；¹¹⁴參與的親友族人約在二百人左右；這位往生者生前曾擔任公職，有許多社會各界的好友前來，所以家屬決定十一時舉行公祭儀式祭，鄉內各機關及民間團體均派員參與公祭；¹¹⁵公祭結束待，接著由葬儀社人員將遺體載往嘉義火葬場進行火化，¹¹⁶之後將骨灰帶回部落，再由教會人員主持土葬儀式；¹¹⁷之後，為了符合入土為安的民間習俗，家屬也為往生者做了「入土百日」儀式，並設立墓碑，當天中午再一次辦桌宴請親友，表示完成所有葬禮儀節。¹¹⁸

二、結婚儀式

鄒族的婚禮形式，從傳統形式逐漸轉化為融合教會儀式、各種民間習俗與流行元素的當代婚禮。2007年研究者選擇自己家屬的結婚儀式作為參與、觀察和討論的現象。這場婚禮雖然經由雙方家庭討論之後舉行，但結婚進行方式則是由

¹¹² 依據鄒族傳統的喪禮習俗，老人要在七天之內完成下葬儀式，中壯年要在五天之內完成下葬，而年青人則要在三天之內完成，如果是夭折，則毋需舉行喪禮儀式。據部落長老的說法，不同的時間反應著往生者在人世間的歲數以及他的生命價值。

¹¹³ 家祭儀式極為簡單，係在入殮之前由長老做祝神儀式，與往生者的魂魄（鄒語稱 *piepia*）對話，並交待往生者要好好地在天界，並希望他能庇佑在世的親人。有的族人辦理之家祭並不是由家族長老主持，而是由教會聖職人員主持。

¹¹⁴ 基督教各教派，包括天主教、長老教以及真耶穌教會均有各自的喪禮儀節。

¹¹⁵ 公祭儀式採取一般格式化的型態，大致會依照機關、官位、職稱等排序，依次行獻香、獻花、獻菓等儀式。有的族人會省略獻香儀式，也有的族人基於教會信仰不參加公祭儀式。

¹¹⁶ 鄒族公墓空間不足的問題亦日益嚴重，許多鄒族人只好在自己的土地內闢家族墓園。近年來則多將往生者遺體進行火化，有的購買山下的靈骨塔安置，也有的將骨灰帶回到部落公墓或家族墓園安放。

¹¹⁷ 土葬是過去主要的下葬方式，遺體火化是近十幾年來才引進的新做法，阿里山鄉公所目前也正籌設靈骨塔，作為寄存骨灰的新形式。

¹¹⁸ 「入土百日」儀式也是移植台灣的民間習俗，但鄒族的入土百日儀式並無特殊儀式流程，有的會請教會神父或牧師做祈福儀式，有的只簡單地將墓園整理一番，並製作墓碑。鄒族現在的墓碑均以教會通行的樣式製作，例如會刻上十字架、也會刻寫往生者的教會「聖名」，或是刻上具有教會信仰意味的詞句。

年輕新人所主導規畫。¹¹⁹分成三個階段進行：第一場婚禮，是新人報名參加阿里山鄉公所舉辦的「鄒族傳統集團婚禮－生命豆季」儀式；第二場婚禮是講求都市婚禮意象的方式，是在台北市一家花園餐廳辦理，另外新人邀請長老教會牧師主持證婚儀式；第三場則是回到特富野部落辦理的親友婚宴，部落婚宴以宴請親友為主，在婚宴之前請部落長老行祈福儀式。

結婚的新人，新郎為鄒族人，新娘為台北市的漢人。¹²⁰之前雙方家屬前往台北提親的時候，女方父母即表明，不收聘禮，不送嫁妝，不在意任何結婚型式，也交待不必在意台灣民間的結婚習俗與規範，就完全依男方家族及新人的決定。¹²¹參加阿里山鄉公所辦理的「生命豆季」集團婚禮，是由新人所決定，他們表示，希望婚禮氣氛能夠具有比較濃厚的鄒族文化氣氛，¹²²並期待住在台北市的女方家屬能夠前來參加並體驗部落隆重、歡樂的「傳統」婚宴。生命豆季的儀式內容是經過重新設計的鄒族婚禮，¹²³流程包括長老祈福、開幕典禮及百人歌舞表演、種植生命豆表演、小豆豆報戶口表演、鄒族成年禮表演、提親表演、搶婚儀式表演、完婚儀式、鄒族婚宴餐敘等儀式流程，當然會場也安排其它系列的「民俗」活動，如鄒族傳統婚禮體驗、民俗體育、農產品與工藝品展售以及歌舞表演等等。這場婚宴是在山美達娜伊谷生態公園所舉辦，除了鄒族族人、政府機關代表以及新人家屬參與婚禮，當天也有外界訪客前來觀賞，因而主辦單位鄉公所就刻意去營造具鄒族風味的婚禮空間和流程。¹²⁴當天，這對新人全程穿戴鄒族服飾參與，台北

¹¹⁹ 鄒族傳統婚禮大致是由男女雙方父母親所決定，一經決定之後，兒女就依循家族長輩的意見完成婚禮。如果女方不願意嫁給指定的男方，長輩即會動用壯丁前往女方家，強行將該女子拖拉進入男方家門，以示象徵完成婚禮，此強制婚配的習俗，有時稱之為鄒族的「搶婚」儀式，在生命豆祭的表演節目中還表演一段相關情節。研究者的岳母（今已 82 歲）即以此鄒族傳統方式完成。

¹²⁰ 就過去的情況而言，基於族群差異及社會階級的因素，鄒族與漢人通婚的情形相當少見，特別是鄒族男性要娶漢人女性就更加困難，這次是鄒族新郎具有大學學歷，並任職於台北公職，因而有機會結識新娘，並結為夫妻。

¹²¹ 目前鄒族婚禮的舉行方式大致是由家屬、結婚新人以及教會工作人員一起討論決定。據研究者觀察，新人意見參與的程度提高，而不是僅依傳統「婚配」的方式，由雙方父母決定辦理方式。特別的是，這次的婚禮主角是由原漢兩個家族所組成，結婚儀式都得考量雙方的文化、信仰與習俗背景。

¹²² 主辦生命豆季的阿里山鄉公所也標榜婚禮具有鄒族傳統風味。

¹²³ 重新設計的鄒族婚禮，意味著它不再是鄒族過去婚配習俗的樣式。

¹²⁴ 參考阿里山鄉公所之生命豆季文宣資料，研究者也以新人親屬的身份參加節慶活動，係以完

來的親友搭遊覽車來到部落，參與這場婚宴。

在台北外雙溪「青青草原」餐廳所舉辦的第二場婚禮，新人表示要凸顯城市、鄉村、教堂與原住民文化意象之間的結合，所以才選擇了這家花園餐廳舉行，空間除了餐廳之外，還有庭園、水池、露天咖啡座、花園以及仿製的教堂建築。新人穿著鄒族傳統服飾以及婚紗兩種服飾出席，流程大致仿效一般教會的結婚儀式，邀請長老教會牧師行證道與祝福儀式。¹²⁵結婚晚宴，則是交由餐廳設計辦理。這家餐廳的主要特色在於它的空間佈置，均試圖營造浪漫的鄉村田園意象。女方家屬為了熱情款待台北的親友，特別交待餐廳要採用來自阿里山鄒族部落溪流的鱒龍魚以及特富野部落的甜柿等食材。在宴席間各家屬及來賓，行禮如儀，分別向新人道賀、敬酒。

在結束這兩場婚禮之後，新郎及雙方家屬認為，自己是鄒族人，今天有了來自台北市的平地媳婦，也有了新的漢人親家，所以認為還是應該返回要在部落辦理喜宴，邀請部落的親友參加。¹²⁶於是隨即再行印製婚宴請柬，回到自己的部落—特富野，辦理第三場的結婚喜宴。¹²⁷部落的宴席依例設在馬路上，搭臨時棚架，請外燴師父辦 80 桌餐席，會場並設置舞台及音響等設施，邀請頭目、來賓及家屬致詞，舞台背景則是搭掛大型的結婚照帆布，新人穿著鄒族盛裝及現代婚紗為主要的主題意象。¹²⁸會場入口處則擺放小型婚紗照、鮮花、喜糖等等增添喜氣的裝飾。喜宴開始前，兩位部落長老行了鄒族傳統祈福儀式，一位陳氏的長老用米酒，在會場邊做 *topeohu* 儀式，為新人以及喜宴活動祈福，其餘的婚宴活動則與一般的流程類似。新人的婚禮，經過生命豆季集團婚禮、台北的花園餐廳以及部

全參與者的角度觀察這場婚禮的進行。

¹²⁵ 嚴格說來，法定的正式婚禮是生命豆季集團婚禮，證婚人由阿里山鄉的鄉長擔任，台北這場婚禮是新人為了無法參加生命豆季的台北親友所再次舉行的婚禮儀式。

¹²⁶ 新郎國小階段在部落就讀，國小畢業之後就在台北市完成國中、高中及大學教育，今天工作也在台北，所以部落族人對他的印像並不熟悉，頂多知道有位浦家的孩子現在任職於行政院原住民族委員會。

¹²⁷ 據家屬的說法認為，生命豆季的婚禮是由鄉公所主導，在台北的婚禮則是宴請都會地區的親友為主，如果不在部落請辦理婚宴，對部落的長老親友就不夠誠意，所以決定還是要返回自己所屬的部落舉行第三場的喜宴。

¹²⁸ 當前的鄒族的婚禮大致是在教會完成儀式，之後在部落廣場或道路舉行宴席，會場空間佈置則與一般的婚宴無異，完全是以新人及家屬的需求決定。

落道路廣場的婚宴，三場不同的儀式，當代鄒族婚禮總算完成。

三、禳祓與驅邪

鄒族傳統巫術的禳祓與驅邪儀式，¹²⁹曾經位居鄒族宗教信仰的核心。隨著鄒族社會的現代化進程，傳統巫術儀式逐漸式微，在基督教新宗教信仰進入部落之後，更加蝕毀不全，然而仍有族人持續找巫師施法，藉禳祓與驅邪儀式消災解厄或安頓身心。這是研究者採訪記錄一位部落老婦女做禳祓與驅邪儀式的生活故事。這位婦女已八十二歲，未接受初等教育，不識字，務傳統農作，在天主教領洗已經三十幾年。她表示，自己最先是到長老教會，後來先生認為到天主教比較好，因為到天主教還可以參加傳統祭儀，¹³⁰所以全家就跟著改信天主教。¹³¹她參加教會的禮拜和活動之後，仍然繼續參加鄒族的祭儀，包括戰祭、小米祭以及找巫師做驅邪治病的儀式。這位婦女表示，「天主教會的傅禮士¹³²神父告訴我們，雖然你們到教會，但傳統的祭儀也不要放棄，教會有很多地方和鄒族祭儀是類似的，例如在小米祭的時候，走在最前頭的主祭要持著木杖舉行儀式，¹³³天主教的彌撒儀式，走最前面神父也會持著木杖，所以兩種儀式是相通的」，所以教會不會禁止信徒參加鄒族的傳統儀式，只要有戰祭以及小米祭活動，她和先生會從新美走一天的路程，專程回到達邦大社參加。

這位婦女表示，自己和已死去的先生經常會找巫術行 *meipo* 的驅邪及治病儀

¹²⁹ 由巫師 *yoifo* 禳祓與驅邪的儀式，鄒語稱為 *meipo*。這儀式兼具驅邪、醫療與祈福之功能。

¹³⁰ 這位婦女的先生還在世時，是達邦社戰祭儀式的主要領唱人之一，也是氏族小米祭的儀式主祭者。由於這樣的儀式身份，讓他覺得歸入天主教比較好。另外，他的先生比較少到教堂參加彌撒禮拜，而且經常向她表示，「妳和孩子代表去教會，幫我祈禱就好，我就不必經常去」。

¹³¹ 基督教的幾個教派中，浸信會是最早傳入部落的教會，但並未設立教堂，後來是長老教會最先在部落設教堂，天主教則遲至 1960 年才設立教堂。鄒族的頭目及長老，大致選擇接受天主教的領洗，主要原因是天主教不會反對信徒舉行傳統儀式，包括這位婦女的先生，生前是達邦社傳統祭儀的重要長老，所以他歸皈天主教。

¹³² 傅禮士神父是第一位派駐鄒族部落傳教的德國籍神父，是對鄒族傳統祭儀抱持寬容心態的神職人員。

¹³³ 此儀式用之木杖，鄒語稱 *s'ofu-no-ba'e-ton'u*，意思即「小米女神的木杖」，儀式主祭者要帶此木杖到小米田做收割小米的儀式。

式，¹³⁴她認為巫師比較適合做驅邪儀式，特別是在自己頻繁出現噩夢（鄒語稱 *sukuzkuzo*）的時候，就會找巫師做 *meipo* 儀式；另外，如夢見手被針刺到，這個針象徵是蛇的毒牙，據說只有巫師可以用驅邪儀式處理。她表示，約十年前自己曾經在夢中常常見到已死去的丈夫（*pasu'e-tapangx*），夢中看到他肚子餓，要向我食物吃。這種現象－夢見已往生的親人，在鄒族的宗教觀念裏是不祥的預兆，所以就到山美找女巫師，向她提到這件事情，也請這位女巫師能化解此一不祥的夢兆。女巫師就指示，可以回家自己「餵食死去親人」的儀式（鄒語稱為 *p'ani*），¹³⁵於是依照女巫師的指示，回家殺了一隻雞（應該是殺豬最好，但我並沒有養豬），煮熟之後，切一點雞肝、雞心、雞腸、雞肉和雞舌等五個部位，¹³⁶用竹子插成一串，立在家門外，就自己唸禱詞，招來死去丈夫亡魂，回家來吃東西，同時也招來其他已經死去的家族親人亡魂，一同前來享用，最後取兩支茅草往自己全身揮動做禳祓驅邪的動作。¹³⁷她說，「完成這個儀式之後，就不再夢見亡夫肚子餓要東西吃的事情」。她做這個「餵食亡魂」以及「禳祓驅邪」的儀式，只告訴自己的家人，不讓教會和神父知道，她認為「這種事找巫師比較適合」。（摘自 2005 年研究者部落採訪記錄，受訪者以鄒語口述，研究者逐句中文翻譯）

四、祭祖儀式

鄒族傳統的祭祖儀式，可以稱之為「餵食亡魂的儀式」（王嵩山，1995；浦忠成，1993），舉行的時間並不固定，通常是在經常夢見已死亡的親人之後舉行，即上一段描述的 *p'ani* 儀式，會行祭祖儀式的族人幾乎都是部落的長者，年青人

¹³⁴ 鄒族人雖然大部份接受基督教信仰，但仍會找通靈的巫師指點迷津，包括治病、驅邪、祈福等儀式，另外如有人失蹤或發生意外，通常也會請巫師協助。

¹³⁵ 鄒族有一則「餵食亡魂」的神話，參見浦忠成所著之《台灣鄒族風土神話》（1993,1994）。此一餵食亡魂的習俗則成了鄒族祭祖儀式的起源和背景。

¹³⁶ 傳統的餵食亡魂的做法是殺一隻豬，再切取一點肝、心、胰、舌以及皮肉等五種，作為餵食亡魂的貢品。但該婦女認為，自己沒有養豬可殺，就以雞替代完成巫師交待的儀式。

¹³⁷ 據鄒族的觀念中，初生的茅草具有驅邪功能，用它在身上做揮動禳祓的動作，可以驅除體內穢氣，此為屬惡靈之氣質，鄒語稱 *kuisi*，驅邪儀式的主要目就是要驅除體內的 *kuisi*。

幾乎不再舉行。¹³⁸近十幾年來，每年四月初的清明掃墓節，已經悄悄轉化成為鄒族新的祭祖儀式，大部份的鄒族人會在當天，在墓地完成這種新的民俗儀式。儀式內容與鄒族餵食亡魂的儀式完全不同，它是將漢人的清明節、基督教信仰、以及鄒族傳統的祭祖儀式，加以拆解、融合又重新組合，轉化成為新的祭祖形式。

由於清明節是國定假日，大部份的族人趁著假日之便做掃墓的儀式，在外地的族人如果時間允許，也會返回部落參與，因而清明節以約定俗成的過程逐漸成為族人的祭祖節日。當天清晨起，部落家家戶戶的族人，舉家帶著鋤草工具、鮮花和貢品，一起到祖先墓地（部落公墓或私家土地的墓園）做掃墓工作。當代鄒族的墓塚，多已利用水泥及磚塊砌成，並且樹立具有十字架、教會聖名、西元年號等基督教會形式的墓碑。掃墓除了清除基地的雜草，大部份的族人會以鮮花、食物、水果、蠟燭以及酒、香煙等貢品，供奉祖先亡魂，或者，全家人以基督教的祈禱方式，對祖先靈位問候，並向祖靈祈求，為家人做祈福儀式；當然，也有前來掃墓的族人模仿漢人民間習俗，在墓地上擺上紙錢，燒香祭拜，以此作為祭拜祖先的方形式。這樣的掃墓節活動，逐漸成為鄒族當代的祭祖新樣式。

另外，研究者特地觀察了在掃墓當天的有趣現象，即族人在墓園的行為和互動現象。大部份的族人在結束自家的掃墓活動之後，會帶酒相互邀訪，就在墓塚之間飲酒聊天，似乎絲毫沒有畏懼的情愫，或在酒過三巡之後，墓園或傳來聊閒話家常的聲音，而且氣氛顯得相當愉悅，有的族人認為，「鄒族過去本來就會給死亡的親人東西吃，所以就在墓前放置一些食物，讓祖靈享用」、「今天我已經餵食祖靈，接下來就喝小酒與祖靈對話」¹³⁹、「難得來到墓園，就多待一些時間和祖靈在一起吧」，也有的族人還會藉著掃墓的機會，訴說祖先的生前故事，或介紹親屬關係。因而，鄒族同樣舉行台灣民間習俗的掃墓節，也同時在掃墓節的活動中融合了基督教信仰和鄒族的傳統祭祖「餵食亡魂」的祭祖觀念，成為當今鄒

¹³⁸ 由於宗教信仰變遷的原故，祭祖儀式隨之式微，而且不同的教派對信徒的要求也有差異，如天主教比較能接受鄒族的祭祖文化，而真耶穌教會則依其一神信仰的基本教義，反對信徒行祭祖儀式。

¹³⁹ 鄒族的室內葬和餵食亡魂的宗教習俗，基本上認為祖靈持續與存活的家人維持一定的關係，所以有時會出現在夢中乞食。

族的祭祖型式。

五、入厝儀式

鄒族在建屋之前，會行夢占和 *topeohu* 儀式，在房屋完成後，主人通常會殺豬、釀小米酒、製作糯米糕以及分享獵物宴請親屬，並感謝協助建屋的族人，這是鄒族房屋落成的生活習俗。然而在漢人民間信仰的影響下，鄒族這十幾年來逐漸移入了漢人有關「地理」、「風水」、「擇日」、「方位」、「擺設」、「改運」以及「命名」等等習俗，希望藉助漢人民間宗教儀式達到趨吉避凶、健康財旺的目的。2011年4月間，研究者即參與觀察鄒族友人 W 君夫婦在嘉義市完成購屋後由民間風水師所行的「入厝儀式」，並訪問了他們對此儀式的想法。W 君夫婦均四十幾歲，育二子，先生經商有成並參與政治活動，妻子在家做家事並協助先生事業，經濟上算是小康家庭；他們和大部份家族成員一樣，兩人早年即接受領洗成為天主教徒，且經常參與教會各類活動，孩子也就讀天主教的教會學校。為了生活之需，幾年前在他們決定在嘉義市購買房子，在尋找房子的過程中，他們認為除了考慮房子的交通位置、空間大小以及房價外，必須考量風水師的建議，例如他們表示，「決對不能買到不乾淨的房子」，所以在決定購買之前，就先花錢找了風水師勘察並確認房子的地理與方位，他們也相信風水師關於「旺宅」的觀念，「入宅之前，須請五路財神，才能住得興、住得旺，住得發財」，在確定沒有問題之後才進行購屋手續。

在風水師的指導下，W 君夫婦利用好幾天的時間準備儀式所需的各類物品，包括柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、碗筷、米、畚斗、掃把、紅色水桶（裝半桶水，內放四十九枚硬幣）...等等；另外，他們要準備儀式用的小桌子、三只小酒杯、香爐、素菜、魚、雞、白飯、發糕、筷子二雙（地基主和地基婆要用的）、金紙...等等儀式器物；風水師也交待了一些入厝儀式的意義和注意事項，如入新

傢俱、吃甜湯圓、紅色喜氣...等等。¹⁴⁰當然，W 君夫婦表示，「曾經請這位老師做入厝儀式的鄒人，現在他們的事業和家庭都很好，所以我們特別請他主持入厝儀式」、「我們不太了解這些東西的意義，就照著風水師的交待就可以」。

舉行「入厝儀式」的吉日、吉時也是委由風水師擇定。當天清晨六點是良辰吉時，風水師就在新屋大門前行入厝儀式，舉行祭拜天公、土地公、地基主、地基婆以及祖先的儀式，並將新的家俱依入厝禮俗帶進房子，並做了「安床」、祭拜「灶神」的儀式。在行禮如儀之後，風水師還叮嚀往後居家的注意事項。

在做完所有的人宅儀式的時候，風水師突然問起，「你們鄒族是不是有拜祖先或拜神明的儀式？如果有，我們再來燒一次香邀請這些神明過來，一起享用你們所準備的東西，不然對你們的祖先和神明失禮，不好意思」；W 君表示，「鄒族會祭拜土地公、家神，也會行 *topeohu* 的祝神儀式，並給祖先亡魂吃東西」。於是，風水師又帶著 W 君夫婦一起拈香，祭拜這些屬於鄒族的祖先和神明。

風水師的儀式結束之後，還叮嚀往後在日常生活中需要注意的事項，例如家裏的擺設如需移動，最好要先在「吉日時辰」辦理。W 君表示，之後還會再邀請鄒族的巫師來做法，讓房子更「乾淨」，也要請部落頭目做 *topeohu* 儀式，¹⁴¹祭拜鄒族神靈。研究者則問 W 君「你是天主教徒，也要請神父來嗎？」他表示，也會請神父和幾位教友過來，為新房再做簡單的祝聖儀式，然後表示，「要請神父來做補強的儀式」。

六、動土儀式

傳統鄒族在出征、狩獵或建屋等重要工作，會行夢占、鳥占以及 *topeohu* 祝神儀式，祈求神靈賜予平安、健康與豐收。*topeohu* 儀式，也經常引用到當今官

¹⁴⁰ 由於 W 君夫婦平時並未從事台灣民間信仰活動，對這些要準備的物品極為陌生，所以完全聽從風水師的指導。風水師將儀式所需之物品清單、擺設方法以及相關注意事項等資料，交給 W 君夫婦，依此準備物品。

¹⁴¹ 鄒族的長老均可做 *topeohu* 儀式，目前鄒族特富野社的頭目係這次的購屋主人 W 君的親屬，所以就請頭目行鄒族的祝神儀式。

方或私人的動土、開幕的活動，中文名稱為「長老祈福儀式」。2006年，研究者擔任國小校長期間，擔任「阿里山國中小籌備處」主任，這是在部落新設立的學校，鄒族頭目及長老也對這間學校的文化傳承功能抱著極大的期許，他們認為「這所學校蓋好之後，鄒族的孩子就可以在這裏學習鄒族語言和文化」。在籌備處揭幕以及動土典禮當天，頭目和幾位部落長老還親自做鄒族的 *topeohu* 祈福儀式。

祈福儀式是鑲嵌在整個縣政府以及學校的行政程序之中，但也講求儀式的嚴謹和神聖性。阿里山國中小的設校地點在樂野村，在族人認知中，樂野村是鄒族特富野社梁氏家族的傳統領域，即鄒語所稱的 *hupa*，是「氏族獵場」的意思，獵場主人擁有該土地(獵場)所有權，因此梁氏族理應是樂野村的傳統土地主人，要在這裏興建學校工程，自然就要邀請獵場的主人，即梁氏族的長老來做祈福儀式，此儀式鄒語稱作 *topeohu*。動土典禮的舉行，部落族人也希望能以鄒族傳統的祈福儀式來舉行，認為這樣比較符合「鄒族文化」樣式。

原來鄒族的祈福儀式，其實也有許多的禁忌規範，例如部落有往生者，當月不能舉行，需延至隔月才能辦理；儀式要由傳統獵場的氏族長老擔任；所有儀式需在天亮之前舉行完畢；做儀式時不能打噴嚏等等；校方為了讓祈福儀式符合鄒族的傳統樣式，還特別請教部落老人，讓儀式安排能儘量完備。樂野村當地的梁氏族長老，雖然是該傳統獵區的主人，卻因為沒有獨自做過祈福儀式的經驗，表示無法承擔主祭者的工作，所以再請部落的武氏長老擔任主祭，並帶領梁氏的長老完成祈福儀式。

為了準備祈福儀式所需要的貢品，校方依長老的要求在10月4日宰殺一隻黑豬，武氏長老親自切下五種祈福儀式的貢品，包括豬肝、豬心、豬舌、豬肉和豬脾各一小塊，帶回家親自煮熟，再用竹條將這些豬肉貢品串起來，並製作小竹杯，準備米酒，這些都是祈禮儀式的必備貢品，另外砍取茅草，製作茅草束，再用三條山芙蓉樹皮製作的避邪籙條，將茅草束繫綁起來，這支茅草束鄒語稱作

snoecava，是祈福儀式的基本道具。

清晨約四時許，武長老和梁長老（現任樂野村村長）在操場動土典禮的地方開始做儀式，在動土典禮的土堆前（這土堆是校方配合行政動土所作），面朝向東方（在鄒族觀念中，東方日出之地是正位），在天未亮之前，安靜地進行祈福儀式，長老擺放貢品後，以鄒語吟誦祈福禱文，內容主要是祈求土地神能庇佑工程順利進行，讓工程人員平安，也祈求學校完成後能造就更多的族人，禱文主要內容如下：

祈願樂野地區的土地神¹⁴²前來，享用我們所準備的食物，祈願土地神能幫助我們族人，現在阿里山國民中小學要在這塊土地上動工，祈願土地神能讓工程順利，人員平安，順利讓這個學校落成，祈願土地神能阻擋所有懷有敵意的惡靈，不要讓惡靈傷及工程人員和學校師生，而且將來學校招生後，土地神能庇佑這間學校的師生，好讓這個學校成為這塊土地的好學堂，造就鄒族人才。（摘自 2006 年研究者之記錄資料，譯自鄒語之祈禱文）

長老祈福儀式時間不長，約十餘分鐘結束，儀式貢品和繫著避邪簽條的茅草束，就原地留在動土典禮的會場。白天的官方行政動土，約十時左右舉行，流程重新「表演」鄒族的祈福儀式，這是配合校方的安排所做的表演儀式，接著縣府的動土儀式隨即登場，包括原住民樂舞表演、縣長及來賓致詞、以及動土儀式等流程。部落學校的動土，顯然是鄒族的祈福儀式和官方的行政動土儀式兩者所接合起來的新儀式。

¹⁴² 土地神鄒語稱 *ak'emameoi*，原意是「祖公」、「老祖先」之意，主要指稱掌管獵區的土地神。

第四節 身份焦慮與跨界游移

一、身份轉換的焦慮

宗教身份的轉換，是讓生命禮俗改變的重要因素，但在其過程中卻使鄒族產生嚴重的身份焦慮。在文化展演中表現出跨界、去畛域化的形式，甚至要呈現看似「不夠純正」、「不倫不類」的生命禮俗，族必然經歷一番「認同／身份焦慮」的過程，在這樣的過程中鄒人要持續去選擇、定位與確認新的身份。與生命禮俗息息相關的影響因素應屬宗教信仰，人類學家對於原住民原初部落的研究經常探討，一個部落的宗教信仰與各類禮儀習俗之間的關係，我們可以說「有怎麼樣的宗教信仰，就會有什麼樣的生命禮俗」，宗教信仰通常是生命禮俗的主導性文化，它具有詮釋宇宙觀、生命觀以及價值觀的根本基礎。所以，當我們探討鄒族部落「不夠純正」的生命禮俗的時候，也就必然要回顧鄒族宗教信仰的劇烈，特別是基督教信仰進入鄒族社會的過程與結果。

1950年前後，是基督教進入部落的年代，也是造成鄒人嚴重「身份焦慮」的年代。¹⁴³當然，1950年代造成鄒族身份焦慮的社會因素也相當複雜，包括政治壓迫、經濟轉型以及社會文化變革等等，均造成鄒族對自我傳統存著質疑心態和不確定感。如董同龢教授於1964年研究鄒族語言，研究者在他蒐集的大量鄒族語言資料中發現，許多語言報導人—鄒族長老在講述鄒族祭儀、巫術、傳統醫療以及生活習俗的時候，經常是以這樣的句子講起：「鄒族以前是這樣行的...」（鄒語為 *mosola maica 'ola hioa ta Cou ne noana'o...*）。這意味著在那個年代，被採訪的鄒族長老是在講述過去已經消失或瀕臨消失的傳統現象，而且不少被採訪的長老對自我傳統的宗教信仰和習俗文化已抱著質疑的態度，他們似乎表現出已經不再確定或完全信任傳統的生活習俗，反而是對外來文明持著欽羨與肯定，特

¹⁴³ 基督教（包括長老教會、真耶穌教會以及天主教會三個教派。原先最早還有浸信會來部落傳教，但未能吸收族人歸依或受洗，也未成立教堂）傳入部落的歷史過程，非本文討論的主題，而且也有許多研究論文討論過這方面的議題，本章聚焦於基督教造成鄒族認同失序與焦慮的現象。

別是對現代工具、電器產品、醫葯、房舍、服飾等等現代物質文化心存追尋欲望。

這樣的年代可以形容為「對傳統失去信心，又對現代充滿幻想與渴望」的年代，鄒族社會需要新的文化添補作為族人生活安頓的依據。基督教也是在這樣的年代逐步傳入部落，1946年起，長老教會率先將基督教的「福音」和聖經「真理」傳入鄒族部落，接著是真耶穌教會的傳入，近1960年天主教也在部落建立教堂（張駿嘉, 2003；王嵩山, 2003）。這將近二十年的時間，可以說是鄒族宗教變革的關鍵時期，每一個教派無不竭力傳揚福音真理，並引導鄒族人相信、歸皈並接受教會洗禮儀式，成為「被揀選的子民」，也開始擁有「基督徒」的新身份。

擁有基督徒身份的過程，對當時大部份的鄒族人來說是經過一段矛盾、不確定、掙扎的艱辛過程，特別是面對自我傳統的取捨，更是如此。張駿嘉（2003）在其所著之《部落與教堂：以阿里山鄒族為例》論文中，從「空間結構」面向深入探討基督教進入鄒族部落過程的學者，在此有必要回顧其相關的觀察與分析。他認為六0年代晚期是鄒族部落內改信新宗教變動最大的時期，到1965年幾乎已經確立了今日基督教各教派的空間分佈。他在論文中分別討論了基督教三種教派傳入鄒族部落、吸收信徒並建立教堂的歷史過程，並梳理鄒族在接觸異文化的接觸與認同的情形，他在論文中提出的主要論點認為，當代基督教進入部落的主要歷史因素，除受到戰後日本政府結束了強制鄒人信奉並參拜日本神社，國民政府對宗教信仰的自由開放政策，致使「具有積極傳教特質的基督教就把握住機，積極向山區這塊所謂的基督徒處女地傳教」，並指出基督教能順利傳入部落的重要原因，其一由於當年鄒族外出求學的青年知識份子的接受及引入；其二是族群移居的宗教接觸；其三是鄒人與漢人接觸的影響。我們從這三種因素當中即可發現，基督教進入部落的主要原因在於鄒族與其他族群的接觸互動，而且是由當時擁有獲取新知識的鄒族青年先接受並引入部落。在這一現象我們可以理解為基督教進入部落係肇因於政治環境的改變、族群互動以及部落精英的接觸、引入，我們也可以說是族人當年的選擇，而且是與基督教互動協力的結果。

張駿嘉另外提出了一個有趣的論點，即「鄒族傳統社會結構是一階層性強之社會，也反映在其對宗教的選擇」，他主要在解釋不同教派的特質與鄒族互動的關係，不同教派的傳佈途徑與結果反映在鄒族傳統社會結構以及空間的分佈差異，例如先傳入的基督新教（長老教會和天主教會）的傳佈是在鄒族大社以外的新興部落佔優勢，而舊教（天主教）則在鄒族的傳統大社的信徒居多，而且鄒族兩個大社的頭目皆選擇天主教。張駿嘉在其結論中指出，「整個鄒族社會就在這兩股雜舊基督教的勢力下，形成了一個拼湊的鄒族社會，而不再是一個完整的鄒族社會」。這樣的研究發現提供本研究的關於討論鄒族「身份焦慮」的一些啟示，值得進一步延伸討論，亦即鄒族人選擇新宗教成為基督信徒，其實也同時顧慮傳統自我身份被基督教排擠或流失的問題，因而造成基督教依其特質之不同而呈現傳佈結果之差異。質言之，在這一段時間中鄒族人可能選擇某一教派，擁有基督徒的新身份，然而卻可能要面臨鄒族傳統身份的蝕毀與流失。

為了理解鄒族接受基督教之後產生的「身份焦慮」，我們就有必要簡要說明基督教的基本教儀特質與鄒族傳統宗教的差異對立。¹⁴⁴基督教基於「獨一真神」的信念，基本上是一個排他性強的宗教，所以基督教進入部落對鄒族傳統信仰的衝擊是空前巨大的，例如曾發生長老教會的牧師以「終結傳統迷信」為由，砍伐鄒族特富野社男子會所廣場前的雀榕神樹，導致部落戰祭中斷舉行十餘年的時間；另外真耶穌教會嚴格奉行聖經十誡第一誡要求：「除了我以外，你不可有別的神。」禁止信徒再去參與任何傳統祭儀、巫術以及所有生命禮俗，要與傳統宗教劃清界限。基督教所傳佈的福音、喜訊和真理，主要在於傳揚何謂「真神」？何謂撒旦惡魔？真神耶和華創造並天地萬物，也創造人類，作為人類生命的主宰；換言之，基督教係傳揚整部聖經關於宇宙生命的起源、意義、死亡、來生、復活、天國、

¹⁴⁴ 本文所謂之基本教義係指基督教所傳佈有關聖經之主要道理，而不是指各教派各自所訂立之「教會教義」。當然，各教派之基本教義也都取自於聖經，例如真耶穌教會之基本教義包括洗禮、洗腳禮、聖餐禮、安息日（聖日）以及聖日等五項，都取自於聖經，然而各教派所強調的教義輕重有別，一種教派的教義實無法全然代表聖經要旨。我們無法在本文闡釋全部的聖經要義，僅舉當前部落教會所經常涉及的聖經道理，因為這些信徒所熟知的道理會直接反映在生命禮俗所表現的行為。

神蹟、聖靈以及最終救贖的「真理」，當然這一基督教的真理體系遍佈在聖經之內，非本文所要處理的主題，我們就以一個聖經章節來總括其要旨：「耶穌說，我就是道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裏去」（約翰福音十四章第六節）。這一道路、真理與生命即成了基督教所傳揚的「基本教義」，並且要求基督徒能夠在日常生活中終身奉行，不得違背。這樣的「福音真理」和「基本教義」、「劃清界限」的教會要求，即造成基督教教義與傳統宗教之間處處鮮明的二元對立。

我們可以輕易地舉許多信仰觀念的例子，真神耶和華／天神 *hamo*、獨一真神／鄒族眾神靈、真神創造萬物／鄒族天神調整天地、真神以自己的形象造人／天神搖落楓樹造人、來生天國／塔山冥府、聖靈／迷信邪靈、屬靈／屬世、神蹟奇事／巫術施法、禱告／*topeohu* 祭祀、教堂／男子會所、十字架／赤榕神樹、葡萄酒／小米酒、洪水神話之方舟／洪水神話之玉山、聖經誡命／儀式禁忌以及進步／落後等等無數對立的概念，這些概念經常是格格不入，難以相容。當鄒族人要擁有基督徒的「新身份」，就意味著鄒人也要脫去或放下屬於傳統宗教的「舊身份」。在新舊宗教與身份之間去抉擇，必然是鄒族難以面對的兩難困境。特別是始終強調「獨一真神、基本教義」的基督新教，對鄒族傳統宗教極為排擠抵擋，因而只能在大社外圍的新興部落吸收較多的信徒，主要原因是這些新興部落比較遠離大社，也比較疏離鄒族傳統宗教的祭儀及各種禮俗儀式，在新興部落的族人不受傳統習俗太多的羈絆，顯得較為活潑、開放、自由，可以表達自我，對新宗教也能依自我意願不受傳統約束去取捨，族人比較能自由自主地從傳統身份努力轉換，讓自己的身份成為具有基督新教的信徒樣式。當然，這樣的過程必然是一個與傳統撕裂與割捨的過程，而且這些基本教義會持續綿密地在教會的宣教活動中強化，讓它深入在信徒的現實生活中，包括平日的禮拜、彌撒、訪問、佈道活動、靈修日、教會節日以及特別宣教活動，教會也會透過各種媒體傳佈型態，讓教會教義無遠弗屆地在各地傳佈，如印刷、電視佈道以及當今頗為流行的網路佈

道。當然，與族人生命歷程息息相關的生命禮俗，自然也就無法免除地受到基督教聖經教義的深刻影響。

根據〈阿里山鄉誌〉於 2003 年的宗教人口調查，自五 0 年代左右開始至今，約有近半數的鄒族人選擇基督新教，作為其宗教身份轉換途徑。研究者之父母親，即選擇了基督新教—真耶穌教會作為信仰皈依，所有孩子也帶領一同受洗，從小成為擁有基督徒身份的鄒族孩子，並且不再參加任何鄒族宗教祭儀或生活禮俗，努力在生活中奉行教會教義，甚至在其死亡時之遺言依然明確交待：「務要持守基督教信仰」。從此可以見證基督教信仰對許多鄒族人身份之深刻影響。

當然，基督舊教—天主教則相對能容納鄒族傳統信仰，所以在傳統宗教文化較為濃厚的部落大社比較能吸引屬鄒族傳統社會階層的頭目、長老以及巫師等等具宗教象徵的族人歸依領洗。究其根本原因在於天主教宣教特質及策略遵行梵諦岡第二次大公會議宣言精神，實地「教會本色化」的宣教策略，此宣言鼓勵教會要與當地文化對話，允許各地傳統宗教儀式與天主教儀式互相配合，並行不悖（浦英雄，2007）。¹⁴⁵德國籍傳禮士神父（P. Frisch, SVD）於 1959 年來台，進入部落傳教，即召集部落長老表明尊重鄒族傳統宗教活動的傳教意圖，並曾經與特富野社頭目一同在男子會所 *kuba* 舉行教會的彌撒儀式，並且鼓勵頭目及長老重新種植曾被牧師砍伐的雀榕神樹，又允許信徒清理已荒廢的男子會所，傳神父告訴族人：「你們歸入天主教之後，也不要放棄你們的傳統宗教儀式，要恢復 *mayasvi* 祭儀，這是鄒族的文化，是鄒族人的生命」。¹⁴⁶由於能配合、尊重傳統文化的宣教途徑，於具有鄒族文化與身份象徵的頭目和長老，他們大部份依然持續舉行並傳承傳統宗教祭儀、巫術及驅邪禳祓，最後在考量「維繫傳統文化與身份」的因素下，選擇、認同並接受天主教的洗禮。

在天主教的「梵二教義」框架下，基督徒以及傳統宗教的「雙重身份」，得

¹⁴⁵ 浦英雄(2007)。〈原住民傳統與福音對遇：原住民天主教會禮儀本色化〉。人籟雜誌，2007 年 5 月號。

¹⁴⁶ 這樣的說法不僅由張駿嘉、王嵩山及浦英雄採訪證實，研究者於 2008 年進行部落採訪現任頭目家族成員時又證實此一現象，因而可以證明這樣的信仰認知依然普遍存在於天主教信徒的認知與信仰觀念中，也持續使天主教採取尊重當地習俗文化等不同於基督新教的信仰行動。

以維持，而且兩者之間擁有對話協商的空間。那些仍然參與傳統宗教活動的鄒人，大多選擇此一教派，如研究者之岳父生前係達邦社長老，他和大部份的長老一樣，仍參加部落各類祭儀，而且擔任家族祭屋的主祭長老，他接受天主教領洗的重要原因，也是基於天主教徒可以持續參與傳統儀式，教會允許族人可以同時擁有雙重宗教身份。在研究者進行田野觀察期間，參與達邦社頭目的往生告別式，象徵鄒族文化的頭目遺照雖然身著鄒族傳統盛裝，然而整個儀式也同樣以天主教的喪葬儀式完成。因而，基督教信仰這一具主導性的文化，果然扮演著鄒族生命意義終極詮釋者的角色。又基於「可以擁有、並存雙重身份」的因素，在三種教派分別在鄒族積極傳佈並吸收信徒之後，選擇天主教似乎不必然要與傳統宗教禮俗排擠或撕裂，所以「阿里山鄉誌」的調查統計，鄒族部落的天主教信徒人數最多，而且大社的頭目長老等人物也都歸入天主教。這也成為鄒人維繫傳統宗教禮俗的選擇策略，如果回顧「不夠純正」以及「不倫不類」的禮俗表現形式，我們似乎可以推測擁有「雙重身份」是鄒族在當代社會，特別是基督教強力傳佈之下所採取生存策略。

二、跨界與並置

如果要仔細檢視這些生命禮俗所表現的形式，我們發現它們是擷取基督教信仰、鄒族文化、台灣民間習俗以及現代一般的生活文化，重新組合成現行的樣式。這些禮俗擷取的文化元素，有的可以找到它們的源頭，例如在喪葬儀式中，包括教會布簾、十字架、香爐、燭台、墓碑以及教會辦理的告別式等，係源自基督教信仰；而生鮮供品、罐頭組、毛巾、風水師、尊儀以及入土百日儀式則源自台灣民間信仰；七日下葬、家祭儀式，則源自鄒族喪葬習俗；另外，冰櫃、訃聞、遺照、鮮花、奠儀、火化、土葬等文化元素，則屬台灣社會的葬禮習俗。綜而論之，生命禮俗的所採用的文化元素（參表 6.1），大致可以區分並歸類到基督教信仰、鄒族傳統、台灣民間習俗以及一般性的喪葬文化等屬性類別，但它們都被並置在

一起，構組了當今禮俗的組成元素。

表 6.1：鄒族生命禮俗並置之文化概念元素簡表

生命禮俗	採用的主要概念與元素
喪葬儀式	冰櫃、訃聞、教會布簾、輓聯、遺照、鮮花、十字架、香爐、燭台、生鮮供品、罐頭組、奠儀、毛巾、七日下葬、風水師、家祭、教會告別式、公祭、火化、土葬、入土百日、教會墓碑等等
結婚儀式	生命豆季、長老祈福、開幕典禮、百人歌舞表演、種植生命豆、小豆豆報戶口、鄒族成年禮、提親、搶婚、完婚儀式、鄒族婚宴餐敘、台北市、花園餐廳、田園意象、牧師證婚、部落婚宴、外燴辦桌、舞台、音響、婚紗照、鮮花、喜糖
禳拔與驅邪儀式	巫術信仰、基督教信仰、教會禮拜、戰祭、小米祭、巫師驅邪、神父
祭祖儀式	清明節、基督教、十字架、教會祈禱、鄒族祭祖儀式、鮮花、食物、水果、蠟燭、酒、香煙、紙錢
入厝儀式	入厝、趨吉避凶、擇日、旺宅、風水師、入厝習俗器物（柴、米、油、鹽、醬、醋、茶、碗筷、米、畚斗、掃把、紅色水桶、四十九枚硬幣、桌子、三只小酒杯、香爐、素菜、魚、雞、白飯、發糕等等）、鄒族祖先、神靈、巫師、長老祈福以及天主教神父祝聖儀式
動土儀式	獵場、學校、長老祈福儀式、豬肉貢品、避邪簽條、樂舞表演、縣長及來賓致詞、官方行政動土

資料來源：2010 年研究者參與觀察記錄整理。

除了上述常見的六種禮俗之外，鄒族在日常生活中也會舉行各類禮俗節日，如聖誕節、復活節、感恩節、靈恩會等基督教節日，春節、端午節、情人節、中秋節等台灣民俗節日，再加上戰祭、小米祭系列，幾乎成了鄒族生活中複雜交錯的節日時序，而這些節日的文化元素同樣摻雜著不同習俗符號。

觀察前段所描述的鄒族生命禮俗，我們發現它們都從鄒族的傳統形式越界，成為「不夠純正」或者是「不倫不類」的鄒族禮俗。從這些現象當中，我們實在看不出來它們能保有原住民社會運動所要訴求「正名」、「儀式及文化復振」以及「回歸傳統」的精神。「原住民族基本法」鮮明地揭示「原住民族傳統」的重要性。¹⁴⁷另外，在國家政策中也編列預算逐步落實，例如「山胞」正名為「原住民」、「實施族語教學」、「恢復原住民傳統姓名」、「原住民狩獵」、「推動原住民族自治」等措施，均強調原住民「傳統文化」的重要性。然而，在原住民族運動提出象徵性的政治宣示與訴求之下，我們卻認為「傳統」的訴求不過是政治訴求的圖騰，是一個難以確認或捉摸的概念，甚至可以說，它不過是一種迷思。

在看「不夠純正」或「不倫不類」的生命禮俗中，我們實在無法再去分辨真／假鄒族，或者應該說鄒族生命禮俗的「揉合」已經成為常態與現實，這樣的表現方式反而呈現了它最真實的樣貌。我們也許會想像，傳統的生命禮俗也許顯得比較單純，也比較穩固不變。在後殖民的社會情境下，各類文化的跨界融合已經成為常態，真假的之間明確界線本來就會趨於模糊。張小虹（2007）提出了「假全球化」的概念，認為在全球文化互動脈絡下的真／假辯論，已經沒有什麼意義，因為許多的「真」與「假」的界線，其實已經快速地瓦解，文化的真品與仿冒之間，也是一線之隔，難以辨認，有時真品被認為是假冒，而仿製的文化物件也可能「比真實的更為真實」，最後可能躍升成為真品，再對真假去追根究底，不過是徒勞無功，沒有意義。所以她認為應重新為「假」這個現象賦予分析上的意義。

¹⁴⁷ 例如 2005 年公佈施行之「原住民族基本法」在第 9、10、11 及 13 條等條文內容中，均宣稱要強調、保護、保存、回復原住民之傳統文化及知識。

於是她提出了「假借、假用、假道、假他人、假他國、繞道借徑、假到不再分得清楚自我與他者、外國與本土、原版與拷貝、在地與全球」的分析視角。她寫道

「變一異」乃是一種「擬像」，徹底推翻「本源」、「原型」的預設，徹底脫離作為一種「版本」的可能，不再趨同，徹底展現「虛假的力量」，以便成功開放出「假」的無法確定、無法預測、無法區辨，「假」的創造動量與「假」的「去畛域化」。(張小虹，2007:20)

這裏提出「真」與「假」的去畛域化，以及「假」的創造動量，因而「假」的意義已經跳出真／假二元對立之外，她將「四不像」轉譯為「似不像」的分析取徑，認為如果能推翻「本源」、「原型」的預設，那麼「假」的文化現象也是「真」的，因為它同樣擁有創造動量，它的結果是「真」與「假」沒有界線，從假的四不像，到假的「似不像」，它充分開展了來自全球化流動中的「意象撞疊」，讓文化產生多重的邊界、意義。張小虹關於真與假、真品與仿冒品的討論，最後認為文化的特質可以歸結為「穿文化」(transcultural)、「似不像」的「新混雜品種」理論。

我們再從張小虹的「假全球化」、「假理論」來看「不夠純正」與「不倫不類」的鄒族生命禮俗現象。汪明輝提出的「鄒族本體」以及「主體性」的概念，是對鄒族敘事提出了「本源」、「原型」以及「根著」(roots)的預設，但我們觀察生命禮俗的現象，卻說明族群性的「跨界」(transgressive)、「去畛域化」永遠有其可能性，文化疆界會隨著不同的時空脈絡和社會權力關係而被重新發現、重新組合，最後可能徹底解構或顛覆這些根源。

廖朝陽(1995)提出的「空白主體論」，同樣認為認同形構並無先驗的道德本質，而是在原本空白的主體空間的移出移入過程，部份傳統與部份的外來元素，互動錯置，交雜混合。在此過程中，真品與仿製物，傳統與現代，其實都是社會

建構的結果，它們都可能搖身一變成為文化的真品，也可能被逐漸淡忘、蝕毀或消失成為歷史時空中的文化遺產。空白主體論，同樣指出了真假之辯的無稽與謬誤。

鄭志明（1999）研究台灣民間宗教的產生以及它的傳佈發展現象，提出「游宗」的概念。¹⁴⁸「游宗」的要旨在於指出各種不同的宗教與禮俗之間的文化與符號，彼此互動、擷取、重組、接合，信徒在各種宗教與習俗概念之間游移，另外在游移的過程中，信徒重新為自己所遵行的禮俗添加新的元素和新的詮釋。他並認為，在以游宗脈絡下發展傳佈的台灣新興民間宗教，到最後各自成一體，卻難以再確認其真正的源頭，也無法再分辨何者為真？何者為假？我們只能觀察信徒實際的膜拜現象以及探訪他們各自的信仰的實際體驗。從游宗的現象而言，真假之間，也難以劃出一條明確的界線。

鄒族部落的禮俗文化，也是往混雜與跨界融合的趨勢發展，許多禮俗表現是在族人自行設計、創造與重新組合的結果。鄒族的婚禮可以結合部落生命豆祭、台北花園餐廳、牧師證道以及鄒族長老祈福等等差異元素，藉此創造了鄒族新的婚禮禮俗；動土及入厝儀式，也是夾雜著鄒族祭儀、台灣民間宗教信仰及生活習俗，「良辰吉時」的意義則於族人重新去賦予，鄒族的良辰吉為新月份（*faeva ci feohu*）、部落無人死亡以及清晨天亮之前，而台灣民間習俗的良辰吉日大致依循農民曆或個人的生辰八字，概念各自獨立卻互不相屬。然而，當代鄒族舉行的行政動土，不僅結合了台灣民間宗教習俗以及鄒族的 *topeohx* 儀式關於「良辰吉時」的概念，另外還要考量行政機關首長的行程安排，也就是選擇上級長官可以參加的日子和時辰舉行動土。¹⁴⁹

鄒族為了考量當下現實生活的需求，在當下族人所舉行的任何一種生命禮俗

¹⁴⁸ 鄭志明 1999 年著之《台灣新興宗教現象—傳統信仰篇》。南華大學宗教文化研究中心出版。

¹⁴⁹ 嚴格來說，許多部落的動土儀式是包括了幾個重要的階段，第一個是鄒族長老天亮之前舉行的「長老祈福儀式」；接著是官方辦理的「行政動土」儀式；另外，通常是由承包廠商依農民曆另擇吉時，辦理工程開工儀式。

中，許多元素混溶成為新的文化樣式，再也無法去確認或找回這些禮俗原初、純粹的樣式，換言之，族人已經在重組之後成為一個新的禮俗體系，各種元素是依照新的體系來創造、組合並重新定義，它們各自無法拆解，也各自成就文化新體的意義範疇。

於是，在全球文化快速流動的後殖民情境中，「鄒族」、「鄒族文化」以及「鄒族性」的意義顯得有些複雜，我們在「不夠純正」以及「不倫不類」的生命禮俗中，如祭祖儀式為例，許多族人即結合了清明掃墓、鄒族祭祖、基督教喪葬、台灣民間習俗的觀念或物質元素，重新組合，並添加族人自我關於家庭、家族與社區互動的想像，再據以實踐掃墓祭祖活動，同樣是鄒族人在部落舉行掃墓，每個家庭及個人所考量文化因素有別，於是祭祖行為同中有異，族人最後的選擇或依循的儀式仍有歧異。所以，「何謂鄒族」、「要怎麼做才像鄒族」以及「我是誰」這樣的問題，也就愈來愈難以確認。

文化的真實性」就成為一個極為複雜的社會概念。「鄒族」，它有血緣、體質、語言、地域以及共享的神話歷史作為根源，所以它確實有較為相對明確的「種族」的要素」，我們通常不會懷疑「鄒族身份」的意義，特別是在我國官方認定的法定原住民族身份確認下，法定化的鄒族身份不易動搖，這樣的身份要比台灣平埔族容易確認，也容易去定義；然而，「鄒族」也是一種文化建構的過程和結果。鄒族自稱為「*Tsou*」，即現在通用「鄒」，原意是指「人類」的意思，它本來指稱自我為人類，不是自我族群與他群之間的區隔稱呼；鄒族又自稱「*Tsou-a'toana*」，原意是「我們這一群人」，就意味著有了我群與他群的分別。如果族群關係的歷史的脈絡下探討「鄒」這個名稱的遞變，我們可以發現，它曾經被稱為生番、野番、阿里山番、山胞、曹族等等名稱，而且這些稱呼都有它們不同的意義指涉。因而，鄒族的意義不是固定不動，反而是持續地流動變化。我們因而可以想像，如果將「鄒族」的意義放置在某一時空的「根源」或「原初」的固定位置來理解，並提出帶有回歸傳統的「鄒族敘事」，將反而無法解釋鄒族的真象。學者即指出，

文化的真實和想像世界幾乎已經是無法識別 (Eco, 1986)。所以，文化的真實性是一種主觀的、相對的並且是可以磋商的概念，而持續的變動、重組，則成了文化與認同形構的的常態現象(Carnegie, E and Smith, M. 2006)。從鄒族生命禮俗所呈現的儀式文本，它們是經過持續不斷的學習、移植、模仿、嫁接以及創造的過程，甚至其中還經常出現族人自己的創作與想像，它們看起來「不夠純正」，也有點「不倫不類」，它們跨界、去畛域化，甚至僅僅保留了一小部份民族誌文獻中所描述的鄒族「族群性」，然而，就是這樣的跨界游移的文化構築了當代的「鄒族敘事」。

三、選擇與重構

在後殖民情境下的鄒族社會中，身份的「跨界、游移以及重構」幾乎成了常態現象，所以當族人擁有了鄒族和基督徒的「雙重身份」之後，同樣的並不意味著族人可以依恃這一身份就此「泰然安處」，而是在具有主導性或不同影響力的認同來源下，持續在不同的文化體系之選擇，也持續變動的選擇過程當中重構自我身份。杭廷頓 (Samuel P. Huntington, 1927) 在其 2004 年所著之《誰是美國人：族群融合的問題與國家認同的危機》(高德源等譯，2008:44) 中提到「人們有著幾近無限可能的認同來源」，他並詳細列出了認同的主要來源，包括歸屬性的、文化的、地域的、政治的、經濟的以及社會的等六類幾十種認同來源，例如年齡、世系、性別、家族、氏族、部落、族裔、語言、宗教、居住地、政黨、工作、階級、社團.....等幾十種認同的可能來源，這也是本文所持認同「多重性」的觀點。另外杭廷頓又指出各種認同來源在強度上是有所差別的，它造成的影響或壓力也有所差異，而且不同的認同來源之間關係是彼此糾葛複雜，有的來源可以相容、對話或並存，例如一個人可以同時擁有雙重或多重國家認同，而且不會造成認同上的衝突矛盾，可以在其間來回游移，並且視其來源的強度而調整自我的行動，進而重構自我認同；但也有的認同來源之間格格不入，甚至極端地相互排斥或衝

突，例如一個宣稱擁有基督徒身份的人，就難以接受再擁有穆斯林的身份，兩重身份彼此互斥，難以對話互動，更惶論在兩種身份來源之間相互擷取。在這情況之下，鄒族人總是持續跨界、選擇、游移並重新構築當下的身份。

鄒族認同的可能來源同樣多元複雜，雖然有一些具有主導性的詮釋系統，但族人在這一系統中依然會參酌新出現的詮釋系統，採取跨界游移的認同方式，例如原住民權力運動所掀起的「文化復振」概念，自 1980 年代開始其強度愈加顯顯，並形成相當強而有力的詮釋脈絡，因而也同樣對鄒族及基督教身份的塑構造成一定程度程的影響。上面我已經提到「基督新教」對鄒族傳統宗教信仰的排斥和阻擋，但這並不意味著基督新教的信徒是全然地反對鄒族傳統，例如比較不涉及宗教領域的語言、樂舞、工藝、狩獵等傳統文化，他們仍然基於「文化復振的概念」，從事或參與或關注相關的傳承工作，我們以「鄒族長老翻譯聖經」的例子，即可說明此一現象。編寫「鄒語聖經」，我們可以說它是基督教三個教派的「宣教」工作，同樣它也是鄒族「文化復振」的工作。鄒語宣教，一直是基督教三個教派所採取的方式，外籍神父、牧師以及傳道人為了傳揚聖經「真理」，幾乎都學習相當純正的鄒語，教會禮拜、節日以及平日的活動，他們經常會使用相當標準又典雅的鄒語，甚至也有教會聖職人員刻意蒐集鄒語資料，並深入研究其語法結構。當然，我們也可以解釋為「他們是為了宣教的目的而學習鄒語」，並非有強烈的語言保存的族群意識。然而，在「文化復振」的論述脈絡下，這些教會原本就已經存在的族語學習、整理、保存以及研究的成果基礎，即順勢地成為鄒語傳承的一股重要動力。1991 年成立的「鄒語工作室」，即是在部落三大教派的神父、牧師以及傳道人為主要成員下，協力推動族語保存、編纂教材以及辦理各類教學活動，教育部及行政院原住民族委員會當今採用的鄒語拼音符號（鄒語羅馬拼音系統），也是由鄒語工作室成員所制定完成。換句話說，基督教三大教派共同支持了鄒語傳承的各項工作，2011 年版的鄒語聖經 *bua cou ci seiso* 初稿（試讀本）已經完成，並由三個教派成員持續閱讀修訂中，預計 2012 年完成並印刷。

另外，各教派也已計劃訓練年信徒學習鄒語及羅馬拼音，等鄒語聖經出版之後，能在教會閱讀推廣。

其實，現在鄒族人要接受聖經教義，幾乎都可以輕易地使用中文閱讀，教會也是以「國語」作為禮拜的主要語言，所以我們可以推測，聖經翻譯的工作，它的「鄒語傳承」目的大於「宣教」的目的，或者說這鄒族人透過嚴謹的聖經翻譯，完成了族語傳承的部份任務，這也論證了基督徒對鄒族傳統的取捨或參與的現象，縱然是擁有基督新教身份的鄒族人，他們有些人雖然不參與鄒族傳統祭儀，或舉行傳統生命禮俗，但對鄒族傳統並非全然拒棄，而是在具主導性的基督教信仰體系下，篩選或選擇了自我對鄒族傳統的參與方式。

鄒語聖經翻譯以及傳承的現象，我們可以說這是族人在鄒族與基督教兩種觀念與身份之間「跨界、游移」的過程。首先，在翻譯的過程中，許多文化元素和意義在其中有所對話，並產生意義上的融攝，例如聖經的「上帝」，譯成為鄒語的「*hamo*」（鄒語原意是指位格最高的天神），上帝與 *hamo* 兩種宗教既相似又有差異的概念連結，藉者翻譯的過程，並置了「上帝」與「*hamo*」兩種原本差異或對立的概念，使它們有機會在意義上有所對話或滑移。又如「真神」與「假神」、「基督徒」與「鄒族」、「神蹟」與「邪術」...等等原本就存在差異對立的觀念，同樣在翻譯過程中將其意義並列，或彼此挪用、擷取其中相關連的成份，使他們不再全然地二元對立，兩種概念之間間隙被添補了新的文化意義，上帝與 *hamo* 之間，被放在極為類似的神格位階，換句話說上帝所構築的基督徒身份以及 *hamo* 所構築的傳統鄒族身份，就不再是全然互斥或排擠的類屬，在翻譯中使得身份取得了「兩者皆可」的新立基點。

其次，在聖經翻譯的過程中基於對聖經的神聖性質，以及聖經語彙的典雅與深奧的特質，致使翻譯所採用的鄒語，也多屬典雅的鄒語，能將許多平時無法聽到的鄒語，都能在翻譯的過程中觸及採用，因而能藉此保留更多的鄒語；參與翻譯的族人，幾乎已不分基督新舊教派，均一致認為，鄒語聖經將保留族語的絕佳

讀本，而且也將是最能傳達典雅鄒語的教材。

再者，聖經翻譯畢竟與聖經宣教有關係，它必須有一個相對嚴謹的寫作、審查以及試用、修正的過程，許多聖經的句子要譯成鄒語，需要比較長的時間寫作、討論及修正，這些過程都要比國家政府預算補助下所編製的教材更為嚴謹。質言之，聖經翻譯讓鄒族人能在鄒族語言文化以及基督徒兩種身份之間，深度會遇、對話以及意義上的挪用、滑移，此一動態的過程持續產製了當代新的「鄒族敘事」。

翻譯鄒語聖經其實只是鄒族跨界游移的一種現象，日常生活中還有許多例子可以舉出，如本文探討的生命禮俗文本，其實也可視為在不同的認同來源之間游移、選擇以及重構的結果，其強度將會決定此一認同來源是可能夠成為具主導性的認同來源，例如本文提出的「入厝儀式」以及「動土儀式」現象，我們可以論證鄒族人除了在鄒族傳統以及基督教信仰與身份之外，尚有台灣民間信仰等與基督教彼此之間相互競逐這一新的認同來源，摻入了鄒族認同形構的過程。這樣的新認同來源，也在傳統祭儀、新節慶、基督教信仰之外，形構了鄒族人另一種安置身份的途徑。

簡文敏（2001）以「游移、接軌與重構」闡論了台灣平埔夜祭文化展演的現象，他指平埔族人的主體性在政府公權力與社會環境影響下，原本儀式的內容和形式流失殆盡，或者由於老一代的平埔族人遺忘等因素，各地的平埔夜祭已呈零星拼湊、重構的情況，在原本的儀式以及台灣民間宗教之間游移挪用。這樣的游移行為以及文化重構的形式，再再顯示平埔族希望再現「平埔身份」的企圖和行動，也呈現其身份「再現、重製」的困境。簡文敏認為「游移、接軌與重構」的未定狀態，係平埔族「真實存在」的身份概念。

簡文敏的論文相當精確地描寫並分析平埔族身份認同「游移未定」的狀況，似乎頗能解釋鄒族認同形構的過程，然而平埔身份的狀況，縱然與鄒族的狀況類似，然而就兩個族群之間的身份狀態及其形構策略，卻仍然有所差異。最主要的

原因在於鄒族的「身份狀態」在相對上是比平埔族明確，一來在語言文化、祭儀以及各類生活禮俗活動，大致還保存了相對豐富傳統的形式和內容，另外，鄒族也是國家官方所認定的台灣原住民族。換句話說，「鄒族身份」已經被確定下來，不像平埔族尚處於爭取「正名」、爭取國家認同其身份，並且透過零星化與重構的夜祭來呈現其文化特質，他們在漢族、平埔族以及原住民族的身份之間，試圖形構一個新身份。然而，就算鄒族身份地位已經確認，但鄒族身份的內涵意義是什麼，也同樣複雜，難以確認，鄒族認同與平埔族夜祭所呈現的極為類似，即「游移未定」。在不同的認同來源以及不同的影響強度下，鄒族人同樣在鄒族、基督徒、台灣人以及漢人的文化之間構築屬於自我族群身份。

第五節 生命禮俗所表述的鄒族認同

最後，我們再回到本文討論的焦點—「在後殖民情境脈絡下，籍著當代生命禮俗的跨界游移現象，探討揉合與多重性的鄒族認同」。源自於殖民主義、全球化局勢、社會特性以及本土文化意識所激盪而出的後殖民理論，係最具顛覆性與批判性的文化研究理論。（張京媛編，1995：9）後殖民情境充斥著各類參雜共存的文化形式與符號，而且這些符號藉著交通與傳播科技所帶來便利性，無遠弗屆地滲透到全球各地，原本較為封閉的地區也以快速又自由地方式，被接收、重新編碼並納入新的日常生活方式，而且持續對被殖民者產生作用。廖炳惠（1994）認為，不論自願與否，從日常生活中的社會、文化、語言、種族、宗教，到一個國家的政治、軍事、經濟、殖民經驗均被受到深刻的影響，沒有因為殖民者的離去而消退結束，所以如何瞭解或釐清自身如何被殖民經驗所宰制、主導或建構，以擺脫殖民者的邏輯，跳脫自陷在殖民的後遺症，已經成為後殖民的重要課題。換言之，後殖民主義關注於傳統殖民統治如何通過文化生產和解釋、敘事以及各類符號系統，延續或持續這種有形與無形的殖民主義文化入侵和滲透（宋國誠，2003）。然而，後殖民論述並非僅僅只是要完成脫離殖民或自決的階段，更進一

步的在於重讀、重寫或者對被殖民地區的文化有新的論述與詮釋。巴巴提出文化的「揉合性」，即後殖民理論中具反文化霸權的重要策略，它重新解釋殖民與後殖民情境彼此亦有交織、含混與矛盾的情形發生，而其中的「協商機制」則可以在一個比較開放的、交流的或翻譯的中介空間，使大敘事造成的鬆動或位移。

從上面討論的鄒族婚禮、喪葬禮、祭祖、祈福、入厝以及動土等生活禮俗的實踐中，我們認為鄒族認同基本上是難以去清礎地表述，換句話說，「鄒族敘事」是在各種差異文化肌理中的糾葛結點。例如，我們想要分析鄒族的族群性與認同特質，就得須要向外界表述該族群的獨特性，也就是他異於其他群體的「族群性」，這樣才能彰顯鄒族與他群的分類屬性，也藉此強化族群意識。然而在前面的討論中也經提到，生命禮俗以「兩者皆可」形式，將差異的文化並置、並存或重新組合，致使鄒族文化熔爐幾乎成了文化共存的形態，其中鄒族敘事已經涉及許多混溶摻雜的歷史敘事，在這樣的情況下鄒族身份的表述必然顯得含混不清。黎熙元（2005）在討論澳門人的身份表述，認為社會學家經常是從兩種理論觀點來理解文化認同。他說：

一種是把文化認同視為共同的文化，在擁有這種文化的集體當中，每個個人都具有共同的歷史與來源。這個定義強調文化認同反映一種共同的歷史經驗和共用的文化符碼（cultural code），這種歷史經驗和文化符碼為我們提供一種持久的、穩定的意義體系和參照體系（reference frame）。另一種立場是批判地審視構成「我們實際上是什麼人」的各種差別，或者說，它追問「我們變成什麼人」；在這種視角下，文化認同是關於「是什麼」和「正在變成什麼」。由於歷史的干預，人們的文化認同不是固定於一個基本不變的過去，而是經常適應歷史、文化的權力角逐而改變和重構的。因此，認同是人群基於自己的立場來述說歷史而得出的概念。（黎熙元，2005:16）

這兩種文化認同的理論觀點，前一種強調文化集體的來源和共同的經驗，有著「原生論」以及穩定的認同本質，即屬「根源性」的認同論述；後一種則強調認同的流動性，除了要理解「是什麼」，更關注「正在變成什麼」的問題，也強調「改變與重構」的問題，此為著重於「路徑」的認同理路。這兩種認同理論經常會牽引著討論認同的方向。本文所持的後殖民理論取徑，則傾向於支持認同的不穩定性，也認為認同沒有固定或可以代代相傳的根源本質，亦即關注鄒族身份形成的過程，然而在觀察鄒族生命禮俗的實踐過程中，我們發現，這兩種理論視角是同時存在的，鄒族人並不是在進行「非彼即此」的單一選擇，而是在「根源性」與「路徑」兩種理路之間，來回判斷選擇，或「兩者皆可」，或者將差異的文化「並置」(juxtapose)起來，讓他們共存於認同之中。

鄒族作為相對弱勢的少數族裔，雖然對具主導性的主流社會顯示出較強的、積極的適應能力，例如，鄒族大部份的族人成為擁有基督徒的身份，然而但鄒族並未表示要棄絕自我傳統，或甘願捨棄本土意識，特別是在另外一種主導性的文化—原住民族社會運動的脈絡下，面對主流文化的同化趨勢中，係採取「部分同化」(segmented assimilation)的策略，將主流文化與鄒族傳統並置或鑲嵌，因而形構成兼有對本源族裔和主流社會的雙重認同。於是，鄒族人，也是基督徒，也是台灣本土的一份子，鄒族認同成了交疊揉合的構成物。

我們若觀察鄒族各類生命禮俗，即可看出這一揉合的認同特質。基督教成為具主導性的宗教信仰，亦即佔據著生命禮俗的大敘事的位置，部落神聖象徵也被基督教意義系統所佔據、取代或轉化，同樣的，族人將生命禮俗轉換或內化成以基督教信仰系統為主的儀式和習俗活動。然而，在強調本土意識的原住民社會運動下，在基督教主導文化的體系中我們可以觀察到鄒族人有意識地將源自鄒族傳統的符號，添補在禮俗的文本中，於是不同來源的文化符號並置或重構在一起。爬梳生活禮俗之混雜化與「游移未定」的過程，我們可以發現主導性的文化與在地文化之間，縱然存在著宰制與支配的企圖，但彼此之間也相互地建構對方，而

且族人經常在實祭的禮俗文本中採取並置、兩者皆可、挪用的策略，藉此重構了生命禮儀的形式、內容和意義，而且在心理層面上也達到「儀式補強」的作用。

爬梳鄒族生命禮俗文本，我們發現在主導性的基督信仰之下，族人試圖添補許多原本不屬於基督教系統的文化元素。喪葬儀式，族人在基督教信仰體系下所設置的靈堂，主要以基督教的十字架、鮮花以及教會所提供的葬儀輓聯，但同時我們也看見靈堂擺設來自各界親友所提供的罐頭組、寫上「駕鶴西歸」的輓聯，另外，告別式雖然採用基督教的流程，但家屬認為需要舉行公祭儀式，而且要依鄒族「七日下葬」的習俗，要在七日內完成所有喪葬儀式。在選擇墓地的地點和方位，還請了平地漢人的風水師來協助完成。整個喪葬流程，容納了基督教信仰、鄒族習俗、台灣民間信仰以及現在通行的公祭儀式。整個儀式看起來面面俱到，它門並置並挪用了各種文化與習俗的元素，但整個儀式的空間布置及流程「不夠純正」，也有點「不倫不類」，我們無法從這些新的禮俗現象中再去確認文化元素的來源或者它們所代表的意義，它們從被解組的習俗被移植、重組進來，這些個別的元素在新的組合中產製了新的意義，例如「駕鶴西歸」、「安息主懷」以及「七日下葬」等等的文化元素，均已脫離其原本各自毫不相關的意義脈絡，在重構的儀式文本中並置在一起，使其意義有所滑移，或因此產生了一定程度的意義聯結。

研究者嘗問起族人何以採取這類已經「揉合的生命禮俗」，通常獲得的答案也很一致，即「為了面面俱到，免得失禮」。在研究者參與研究過程中，幾乎已難以見到一場生命禮俗可以採取非常「純粹」(pure)的形式。前面舉的例子中，婚禮儀式結合了「生命豆季」的鄒族集團婚禮、台北花園廣場的現代式婚禮以及部落婚宴；部落歸依基督教的那位老婦女認為，「找鄒族巫師禳祓、驅邪比較適合」；當代鄒族的祭祖儀式，不僅延續了鄒族餵食亡魂的儀式意義，也結合了漢人的清明掃墓以及基督教十字架墓碑的宗教象徵；而長期居住在都會地區而接觸台灣民間信仰的鄒族人，也在他們生命歷程中重要的「入厝儀式」中，邀請風水

師指導並以台灣民間宗教習俗完成儀式，另外也不忘添補鄒族 *topeohu* 及巫師祈福儀式，好讓鄒族神靈能夠「補強」儀式作用；最後的校舍動土儀式，則是融合了鄒族的老長老祈福 *topeohu*、政府機關行政動土儀式以及台灣民間破土儀式等等元素。對族人而言，除了是要面面俱到以免失禮之外，另外，是希望能讓生命禮俗的儀式作用更為完備，具有「儀式補強」的功能。

我們回顧 Bauman 所提出的「選擇者的社會」此一概念，他指出了在此社會中許多生活路標移位鬆動，每個人及群體必然無法長期地「泰然安處」，而是要持續地選擇、判斷並做出取捨，而且也僅僅能夠得到「局部定位」；另外，在不確定的社會中，任何一種認同來源也變得不夠確定，人們只能在其間游移，試圖找到一個暫時定位的處所。在這樣的後殖民情境脈絡底下，人們將原本相斥的概念並置起來，「兩者皆可」，則成了族人的生存策略。這種不再追求純正、純粹以及不倫不類的生命禮俗，反而成為鄒族認同的真實狀態，這也是後殖民鄒族認同的特質。鄒族歷史和本土性原本就是斷裂、無法連續，因而要在無法完全自主發展的歷史進程中進行選擇，甚或妥協，當代生命禮俗的實踐，其實就是整套斷裂與妥協的文本。在這文本中，鄒族需要重新界定自己的身份、重新認識自我社會的獨特性，也就是以更具開放與自由的方式，尋找當代新的本土性，這也是當代生命禮俗所表述的鄒族揉合認同特質。

第七章 結論

第一節 研究結論

本研究之目的，係藉當代祭儀、節慶以及生命禮俗的現象，探討鄒族的「揉合」認同。此三類祭儀習俗作為研究對象，主要基於「節慶是一個族群意象的製造者」這樣的概念，透過節慶文化展演，可以更容易解釋一個族群文化的內涵與特色，而且鄒族在節慶參與的實踐過程中，也能分析鄒族對自我族群的想像、態度與歸屬意識等，換言之，藉著節慶展演文本可以分析鄒族認同的特質。本文分析的三種節慶，包括戰祭和小米祭等源自傳統的祭儀、近十幾年來在鄒族部落所打造的節慶以及日常生活中的生命禮俗，它們各有差異的來源，也有相當不同的展演思維和表現形式。綜而言之，從三類節慶的實踐過程中，我們發現「鄒族」、「鄒族文化」、「族群性」等概念，它們會隨著不同的節慶展演而呈現多重與歧異觀點，在其中所表現的鄒族認同，也隨著不同的節慶和時空脈絡而呈現「差異」與「多重」的意義，而且它們呈現「持續形成」與「流動不居」的特質。再者，基於研究者與被研究者之雙重身份，本研究採取質化取向之「自傳式民族誌」研究方法，進行資料蒐集及分析，將個人的生命經驗扣連到部落、鄒族以及更廣大的社會，讓認同的分析能根植於個人生命底層，並能連結更大的時空脈絡，亦即在全球化與後殖民情境下的社會，闡釋鄒族的認同形構。全球體系之當代鄒族社會文化，政治、經濟、社會、文化以及宗教信仰均產生快速又巨大的變遷，後殖民理論在於探討殖民主義、資本主義以及帝國霸權等三者，在殖民地地區在政治、經濟、社會所造成的壓迫與宰制，特別是被殖民者對帝國遺產、典範、教化以及論述等系列的殖民主義產物，進行反思與解構，因而後殖民是一種論述策略，同時也是一種批評實踐。本研究取用後殖民理論之「反本質論」和「反基礎論」的文化研究取向，認為傳統、文化、族群性以及認同等意義將隨著時空和社會脈

絡的更迭而改變。所謂「主體性」也是經人為建構而成的，本文認為鄒族認同在「權力關係」與「多重論述」的作用下，呈現「揉合」與「多重性」的特質。根據觀察，鄒族在三類型的節慶實踐中，分別以不同的展演意識、策略及實踐方式來表現其差異的認同過程，再述本文對這些差異認同的發現。

一、以「揉合」認同超越「懷舊」與「解殖」論述的傳統祭儀。

本文在傳統祭儀的討論中指出，族人試圖維繫傳統精神，並接軌現代社會，祭儀發生各種繁衍和變化，如儀式時間壓縮、禁忌弱化、對外表演、強調樂舞、儀式空間改造等等作為，使得原來的祭儀形式和意義持續發生轉化。論者在去脈絡化與再脈絡化的展演過程中，面對祭儀卻常持著「懷舊」和「解殖」的理論觀點，強調要用傳統來建構現在的鄒族，也強調以傳統本體形構鄒族認同，並藉此方式試圖扭轉歷史文本中「番俗祭儀」的歧視，以建構鄒族的主體性。本文認為，祭儀論述的歧義、斷裂、變動是一直存在的事實，進一步認為應以「揉合認同」來超越懷舊與解殖論述，並關注族人在祭儀展演之「相對自主性」以及「批判性擷取」的主體意識，在部落「動態機制」所形成的共識下，策略性地維繫傳統儀式的核心要素。

二、從「權力關係」與「論述形構」詮釋節慶所構築的鄒族認同。

本文先以山美社區達娜伊谷自然生態公園的「寶島鯛魚節」的形成，討論近十幾年來部落觀光發展與鄒族部落陸續打造新節慶的關係。本文認為新節慶在以「對外表演」為主展演策略下，並以「強調源自傳統」、「營造鄒族化的空間」、「熱鬧歡娛的樂舞意象」、「親身體驗鄒族文化」以及「文化商品化」的表現方式，營造鄒族異文化的風味。接著，本文再從「權力關係」與「論述形構」的觀點切入，特別採取傅柯的權力觀點分析新節慶的打造過程以及它們對鄒族認同所顯示的意義。鄒族為了迎合部落觀光發展需求，打造各類節日的趣味性，族人將傳統與

現代文化元素交互混合，刻意營造節慶的「鄒族意象」，藉此對外展演新的鄒族文化，然而本文藉著分析生命豆祭涉及的系列「節慶事件」中，認為由權力、知識與論述的競逐、衝突、對抗、對話與協商等等過程所構成的「勢力」才是新節慶意義產製的關鍵社會引力，也是新節慶展演中塑造鄒族認同的主要因素。因而，本文提出在新節慶的營造過程中應強調鄒族之「自主參與」、「兼顧獨特性與集體性」以及「節慶規畫管理」等未來發展方向。

三、生命禮俗以「兩者皆可」或「並置」的形式詮釋鄒族新身份。

本文舉六項生命禮俗現象為例，探討在後殖民情境脈絡下的鄒族認同。日常生活中的生命禮俗，由於它們不是「對外表演」的儀式，所以族人並不刻意去展示許多象徵「族群性」的元素符號，這些禮俗變得不再是「純正」、「原汁原味」，甚至已成了非典型、不倫不類的鄒族文化形式，因而遭學界所輕忽。然而生命禮俗涉及鄒族對生命意義的終極詮釋，也涉及宗教信仰的轉換，它所呈現的意義是直探到當代鄒族人的生命底層，鄒族藉著生命禮俗的實踐，對自我生命與身份提出新的詮釋，所以本文認為應從禮俗現象深掘其意義，作為探討鄒族「揉合認同」的另一特質。在面對具主導性的詮釋文化，特別是面對基督教信仰的介入，造成鄒族認同對傳統宗教與基督信仰之間的遲疑、評估、不確定以及持續的篩選與取捨。換言之，後殖民情境下的鄒族人已身處於一個「選擇者的社會」。而鄒族在進行選擇的過程中，並非以「非此即彼」的二選一取捨方式，而是以「兩者皆可」（both-and）或「並置」（juxtaposition）的方式，讓不同來源的差異文化共存於鄒族的禮俗文本之中。生命禮俗的實踐，表現出鄒族在傳統與現代、鄒族與基督徒之間，游移並重構或定義新的身份。

後殖民情境下所呈現的鄒族「揉合認同」，透過三種節慶的展演呈現其異質、多重與流動的特質，因而鄒族認同具有難以表述的特質，這樣認同論述與本質論、基礎論以及原生論所強調的認同論述有所差別；另外則基於弱勢群體之生存策略，

鄒族仍然在主流文化以及具主導性的詮釋體系之下，試圖維繫或轉化自我族群認同的界域，因而本研究也持續關注鄒族作為邊緣、相對弱勢之群體，在其認同形構的動態過程中，均強調應關注鄒族之「相對自主性」，這是後殖民鄒族認同的重要課題。

第二節 貢獻概述

在討論本文的貢獻之前，我們先回顧本文第一章起頭描寫的戰祭場景：「2009年2月12日，研究者參加鄒族特富野部落的節慶。有一位長期住在台北市的鄒族人返回部落加戰祭，今天他特地穿上整套鮮紅色的鄒族服飾，並表示『今天要當一位真正的鄒族人！』」族人渴望成為真正的鄒族人，外界訪客想要捕捉鄒族影像、凝視鄒族、或體驗鄒族文化，而鄒族也希能對外呈現鄒族，這樣的現象是近二十年來在台灣本土化與原住民族社會運動所引動的鄒族認同運動。這一認同運動同時引動鄒族社會許多文化復振的具體行動，學界及部落族人紛紛投入去探討或捕捉何謂「鄒族」、「鄒族文化」以及「鄒族身份」的問題，也就是關於「我／我們是誰？」的提問。如果要解釋或回答「我是誰？」以及「什麼是鄒族？什麼是鄒族文化？」的問題，其實已經存在許多非常具體的答案，例如，我們可以依據國家政府依法認定、承認或頒布的原住民族身份，宣稱「我／我們是鄒族」，就法制準則來說，「鄒族」與「鄒族身份」是一個確定的概念範疇，鄒族與他群的界線極為確定，也毋庸置疑。然而，如果要進一步闡釋鄒族、族群性、鄒族文化以及鄒族認同所隱含的內容和意義，就變得極為糾葛複雜。不論我們從什麼方式去定義，包括依據血緣、體質、親屬關係、社會特性、集體歷史或者源自遠古的神話、傳說、歷史、祭儀、工藝、樂舞……等等特質去定義，我們勢將無法尋求一個固定不變的本質或答案。這篇論文其實就在這樣的研究基礎上，試圖尋求、解釋或回答「鄒族認同」的提問。也就在這樣的研究旨趣上，我們認為本論文為學界在原住民族認同的文化研究，提供下列三項貢獻，茲簡述之。

一、在後殖民情境下探討鄒族揉合之認同形構。

本文提出跨界、揉合的理論觀點，這也是主要的貢獻。我們在前面的討論中提到過，在台灣本土化與原住民社會運動的風潮所及，台灣原住民族群認同的相關研究，大致是以「懷舊」和「解殖」論述脈絡為主軸，例如將祭儀節慶視為原住民過去歷史歲月黃金年代的文化遺產，或視之為當代社會運動抵抗殖民主義的傳統，因而強調文化回復、復振與保護的觀點。本文認為，這樣的研究取徑有其必要性，在缺乏公平正義以及在義殖民主義、帝國霸權的壓迫體制下，提出的控訴、對抗、反省和批判，是邊緣群體的生存策略之一。我國家政府及台灣社會也的確是這波運動之後，對原住民釋出比較善意的回應，也落實部份具體的原住民族政策。然而，我們在前面幾章的討論中也經提到「懷舊」和「解殖」論述觀點，回歸傳統或解除殖民為理論取徑的認同研究，通常是在傳統歷史文獻中去重新挖掘族群文化的輪廓，所欲建構的族群性和認同，偏重在外來殖民統治者來之前原本純淨、原初、自然，而且最好是建立在未受其他文化所污染過的文化傳統，其目的是要以傳統文化去構築民族標誌及族群性，另外，是要確認族群的文化疆界，作為區隔我群與他群的分類依據，在累積更多的族群文化象徵，或建立民族知識體系之後，據以作為建構族群認同的依據和資源。這種研究取徑，將原住民族文化定位（locate）在遠古的傳統，視它為文化的原型，是固著的文化根源，它帶有比較濃厚的本質主義、尚古論以及原鄉懷舊的色彩，甚或在強調傳統與現代、我族與他者的差異本質過程中，易於陷入二元對立框架。也由於這樣的研究取徑對當代原住民族的揉合文化現實較少關注，所以對當代原住民族認同的解釋，似乎有必要另外尋求理論取徑去闡釋。

鄒族揉合認同之研究，則關注於被捲入全球文化體系的鄒族社會，也關注鄒族是擁有雙重或多重、多層、多次的被殖民歷史。從清領時期、日據時期、國府時期至今，時間長達幾百年，鄒族文化早已是雜揉混合的文化，我們幾乎無法找

回原初純粹的傳統，換言之，跨界、揉合，使得我們無法再去召喚遠古時代的鄒族；在這樣的觀點下，鄒族的「主體性」是難以被定義或表述。質言之，鄒族主體性已經無法追問「鄒族是什麼樣子」，而是應該去問「鄒族現在已經變成了什麼樣子」。本文提出有關「揉合」、「跨界」、「多重性」等等的「鄒族後殖民認同」觀點，就是希望為台灣原住民文化研究提出新的理論視角，研究者認為這是有別於過去原住民研究的新嚐試。

二、關注「權力關係」和「論述形構」對於認同形構的作用。

不論祭儀、節慶和生命禮俗，本文認為三者均為特定歷史時空與權力關係下所形塑的成果，它不是鄒族傳統的回復與再現。其所呈現的知識和意義，已然是異於鄒族傳統的新造語言，它可能隨著不同的時空環境、權力關係、論述形構而改變知識的內容和意義。本文也一再強調，三種類型的節慶會因著各種權力的互動、競爭和協商而持續處在一個「產製中」(in the making)的狀態，這一特質又根本上反呈現了鄒族認同的「反本質主義」以及「反二元對立」的現象。在第五章我們特地藉著傅柯(Foucault, 1972)關於權力、知識以及規訓的理論觀點，以生命豆祭為例深入探討論節慶知識與意義是如何在權力的網絡下持續形成，我們認為，多重權力所營造的「勢力關係」，得以支配和產製特定的節慶意義與知識，甚至「生產」新的節慶語言、文本以及人們所獲取或公認的真理。如果依此援引傅柯(Foucault, 1972)的權力理論來觀察三種類型的節慶展演，我們認為各類社會權力交織糾葛構築的「勢力關係」(relation of forces)，模塑鄒族認同的內容和意義；而此過程並非全然的合作對話，也非零合的二元對立和矛盾衝突，而是在勢力關係之下各種論述之間出現矛盾、競逐、衝突、對抗、對話、協商、談判、合作或合縱連橫的動態過程，亦即透過權力的觀點，我們才能理解「何者才被當成真理」，也藉此過程消解論述之間之二元對位。

三、本文在分章的討論中認為，面對文化跨界、揉合的認同形構現象，應關注弱勢者「相對自主性」。

認同的揉合混進，縱然是無法逆反的現實，然而我們須進一步檢視或反思殖民者帶來的霸權宰制和壓迫，這也是弱勢群體所處的社會現實。後殖民下的鄒族社會，也應對鄒族主體意識提出反省，爭取主體意識的意義，乃在於使殖民者與被殖民者之間取得平等的權力與機會，逐步消解「不平等意識」以及「權力被剝奪感」等弱勢者處境。後殖民下的「弱勢論述」(minority discourse)的意義，在於抵抗殖民者全然同化與宰制的意圖，在第六章的生命禮俗討論中，我們提出了「部份同化」(segmented assimilation)的概念，其實也指涉了「權力的相對性」的意義，這是本文提出「批判性擷取」的要旨，也是後殖民理論觀點下所提出的「邊緣論述」。

綜而言之，我們這裏所強調的跨界、揉合、權力關係、論述以及相對自主性等概念，是一組密切相連的理論觀點，它們也是異於本質主義、二元對立的後殖民論述，以之作為鄒族認同分析的理論，也就是在申論第一章緒論提到的「解殖，可能嗎？」的問題，並且對「真正鄒族人」的內容和意義提出了新的闡釋。

第三節 未來研究

這篇論文在後殖民的理論觀點和取徑，藉著祭儀、節慶和生命禮俗來討論鄒族的認同形構。雖然我們已經描述本文的具體研究結論和貢獻，然而在研究的過程中卻也發現，一些本研究所未能深入觸及的相關現象或議題，以及未來可以做的延伸研究，茲概述如下。

首先，是拓展族群認同的研究來源和範圍。「族群／鄒族認同」本身是一個難以定義或確認其研究範圍，換句話說，認同是如水流一般具有「流動性」的概念，認同的可能來源就非常多樣，幾乎難以定性。前面我們討論過杭廷頓(Samuel

P. Huntington, 2004) 所提出的「認同來源」就包括歸屬性的、文化的、地域的、政治的、經濟的以及社會的等七種類別，他總共羅列了包括年齡、世系、族裔、社會地位……等幾十種認同來源，並認為「人們有著幾近無限可能的認同來源」。依照這樣的觀點，認同的研究對象同樣也是有許多的可能性，從祭儀、節慶和生命禮俗來探討鄒族認同，雖然已經可以得出具體的結果，但這樣的研究結果畢竟僅僅是建立在「局部的」認同來源之上，它勢將無法完整地呈解或解釋鄒族認同。這也是本篇論文主要的研究限制，如果能再本論文的研究基礎上拓展研究對象和範圍，例如從鄒族的語言文化、年齡差異、居住空間、社會地位、宗教派別……等等面向來切入研究，勢將有新的研究發現，這也是未來值得再做的研究工作。

其次，是結合部落耆老的生命史研究來探討鄒族認同的現象。研究者在從事深度訪談的過程中，發現部落耆老(包括頭目及長老)在其幾十年的生命歷程中，他們的族群認同其實也是隨著時空環境的變化發生許多交疊與轉折，例如頭目除了擁有鄒族文化象徵的身份，另外還擁有公務員、基督徒、民間社團負責人等不同社會位置的身份，這些身份也許是在生命歷程中先後出現，也有的身份同時存在，同時雜揉交疊地呈現在一個人的身上。這樣的鄒族耆老的認同形構歷程，其實可以扣連到更大的鄒族社會、台灣社會的變遷框架當中來分析。將研究焦點聚焦在個人生命史與更大的歷史作扣連、交錯比對，也必然可以進一步發現鄒族人更深刻的認同轉折，也更能解釋鄒族人與主流歷史之間的互動與模塑。

再者，族群認同與鄒族公共領域、部落事務以及社會發展之間的關係，也是值得進一步去探討的課題。晚近二十年來，原住民族社會文化發展幾已成為台灣文化研究的重要領域，不論文化復振、保存、典藏、保護或文化創作，另外原住民族爭取各種社會權利、尊嚴和地位，甚至目前正在蘊釀形成中的民族自覺、自決以及自治議題，這些刻正多元活絡的發展趨勢，其實都與「族群認同」息息相關。我們在第一章提到過，「鄒族認同(Tsou identity)是成員為了維繫其文化與身份，避免被優勢群體完全排擠、忽略或同化而消失，並促進其族群凝聚、生

存與發展的重要動力，作為一支台灣社會的少數族群而言，認同行動是鄒族社會極為重要的族群課題。」在這樣的理論觀點之下我們可以提出這樣的假設－「族群認同的強度將會影響其發展的結果」，換言之，認同形構與民族發展之間的關係同樣是值得進一步做延申的研究。

在論文結尾處，研究者想提出極為迫切的研究課題，即「逐步建構鄒族本位的研究方法」。這是關於研究方法論的反思，其主要途徑則是進一步將本文採用之「自傳式民族誌」研究方法做更細緻的操作，以迄建構更具體的「鄒族研究方法」。社會科學方法的反思持續在學界進行之中，正如第一章所討論的，「自傳式民族誌的方法主要的意圖是要將研究者的立場、觀點、生活經驗以及從鄒族由內而外的世界觀和價值體系（world views and value systems）等深層文化觀點，逐步梳理並納入學術的對話脈絡中，作為探討鄒族認同的研究取材」。它是反思文化研究經常將原住民視為「他者」的研究缺陷，俾讓研究的過程、結果和意義，更能適切地與被研究者所屬群體相互關連。所以，自傳式民族誌，是企圖建立「鄒族本位」的研究方法。具鄒族本位的研究方法，要能對主流社會特別是西方社會科學所形構的知識論提出反省，因為這一整套「西方式的科學研究方法論範疇」其實是「權力／知識」的另一種擴張形式，將主流社會生產的知識與真理，套進西方知識，或稱之為殖民主義知識的系統框架之內，在這樣的研究範型中，「鄒族民族知識」的建構基本上仍是建立在西方社會科學的知識論基礎上，其中知識生產過程仍然是外塑而成，鄒族的參與仍然是零星、不夠完整。所以，自傳式民族誌有著深刻的「知識本土化」以及「文化研究本土化」的目的，特別是鄒族認同形構的研究，能將研究者與被研究者、外部與內部、學者與在地人、西方知識論／鄒族知識論等兩者之間的關係，更細緻地操作並表現在認同敘述的闡釋之中，這也是本研究試圖採取「自傳式民族誌」的主要意圖。鄒族本位的研究方法，基本上與 Linda T. Smith 提出的「毛利文化本位的研究方法」（Kaupapa Maori Research）一樣，它是要強調這是根植於鄒族生命與經驗的研究方法，包括鄒族

的世界觀、知識論以及概念、知識、技能、經驗、習俗和信念等知識生產機制。該研究採用開放的方式，不輕率理論化這些毛利人的聲音，尊重其發聲的權力，也不將西方研究的本質優先於毛利研究之上，以免因而扭曲研究最根本的目的。質言之，「鄒族本位的研究方法」同樣是要根植在鄒族人息息相關的生命經驗、生活主體之上，再從鄒族生活經驗、主體、以及傳統社會科學研究方法之間，進行對話或互補擷取，進而生產更能貼近、又更能解釋原住民社會文化的科學知識，所以鄒族本位的研究方法同樣也是建立在跨界、揉合以及雙文化取向的知識論基礎之下。本研究雖然採取了不少研究者的「自傳式資料」，然而由於篇幅的因素，依然未能進一步細緻地操作並建構一個比較具體的「鄒族本位研究方法」。本人認為，這是原住民文化研究未來必須進一步去挑戰並實踐的方法。

參考文獻

- 巴克爾 (Barker, C.) (2004)。《文化研究：理論與實踐》(*Cultural Studies: Theory and Practice*)。(羅世宏譯)。台北：五南。(原著出版年：2000 年)
- 王佳涵 (2010)。《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》。東台灣研究會出版。
- 王俐容 (2006)。〈多元文化的展示與族群關係：以文化節為例〉。收於劉阿榮 (主編)，《多元文化與族群關係》(頁 84-106)。台北：揚智文化。
- 王甫昌 (2006)。《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。
- 王嵩山 (1978)。〈宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭 Mayasvi 的持續及其復振〉。中央研究院民族學研究所集刊第 67 期。頁 1-27。
- 王嵩山 (1995)。《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。台北：稻香。
- 王嵩山 (編) (2003)。《阿里山鄉誌》。嘉義：阿里山鄉公所。
- 王嵩山 (2004)。〈阿里山鄒族的「舊文化」與「新傳統」〉。發表於阿里山國家風景區管理處辦理之「鄒族人文學術研討會」。嘉義：嘉義大學林森校區國際會議館。11 月 6-7 日。
- 王嵩山 (2009)。〈阿里山鄒族的人文景觀與文化保存〉。發表於國立嘉義大學台灣文化研究中心辦理之「第五屆嘉義研究學術研討會」。嘉義：嘉義大學民雄校區圖書館國際會議館。10 月 30-31 日。
- 尹章義 (1989)。《台灣開發中研究》。台北：聯經。
- 史蒂芬·路克斯 (Steven, L) (2006)。《權力—基進觀點》(*Power: A Radical View*)。(林葦芸譯)。台北：商周出版。
- 包爾曼 (Bauman, Z) (2009)。《後現代性與政治》(*In search of politics*)。(李培元譯)。台北：韋伯文化出版。(原書出版年：1999)。
- 卯靜儒、張建成 (2005)。〈在地化與全球化之間—解嚴後臺灣課程改革論述的擺盪〉。刊於《台灣教育社會學研究》第五卷一期。頁 39-76。

- 艾多斯(Edles, L. D.)(2006)。《文化社會學的實踐》(*Cultural Sociology in Practice*)。(陳素秋譯)。台北：韋伯。(原著出版年：2002年)。
- 安德森(Benedict Anderson)(1999)。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。時報文化出版。(原著出版年：1983年)。
- 行政院原住民族委員會(1998)。《台灣原住民生活狀況調查報告》。台北：行政院原住民族委員會。
- 江宜樺(1998)。〈當前台灣國家認同之反省〉。《台灣社會研究季刊》29期，頁163-229。
- 江宜樺(1998)。《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：楊智文化。
- 夷將·拔路兒、陳中禹(2008)。《臺灣原住民族運動史料彙編》。台北：國史館。
- 杜而未(1960)。《台灣鄒族最大的祭典》。台北：恒毅。頁33-35。
- 杜而未(1970)。〈鄒族的戰祭〉。民族所集刊，31/32，pp98-103。
- 杜贊奇(Duara, P.)(2004)。《文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村》(*Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*)。(王福明譯)。南京：江蘇人民出版社。(原著出版年：1988年)。
- 李依倩(2006)。〈歷史記憶的回復、延續與斷裂：媒介懷舊所建構的「古早台灣」圖像〉。新聞學研究第八十七期。頁51-96。
- 伊能喜矩原著，江慶林等譯(1928)《台灣文化誌》，1985年台灣省文獻會譯。
- 佐山融吉著，余萬居譯(1915)。《番族慣習調查報告書，第四卷》，臨時台灣舊慣調查會，台北。
- 呂炳川(1982)。《台灣土著族音樂》。台北：百科文化。
- 克雷斯威爾(Cresswell, T.)(2006)。《地方：記憶、想像與認同》(*Place: a Short Introduction*)。(王志弘、徐苔玲譯)。台北：群學。(原著出版年：2004年)
- 汪明輝(1997)。〈鄒：一個建構中的族群〉。收於《台灣原住民歷史文化學術研究會論文集》，頁201-227。南投：台灣省文獻會。

- 汪明輝（1998）。〈原住民空間策略—分享與共有台灣：一個內在研究者關於原住民族領域的幾點思考〉。收於國立台灣師範大學教育研究中心（主編），《台灣原住民文化與教育之發展》（頁 205-245）。台北：台灣師大人文中心。
- 汪明輝（2001）。《鄒族的民族發展—一個台灣原住民族主體性建的社會、空間與歷史》。國立台灣師範大學地理學系博士論文，未出版。
- 汪明輝（2003）。〈邊陲或核心？台灣原住民之空間解殖：鄒族空間營造的經驗〉。發表於國立臺東大學主辦「邊陲社會及其主體性學術研討會」。台東：台東大學，10月2-3日。
- 宋國誠（2003）。《後殖民論述—從法農到薩依德》。台北：擊松。
- 杭廷頓（Huntington, S. P.）（2008）。《誰是美國人：族群融合的問題與國家認同危機》（*Who Are We: The Challenges to America's National Identity*）。（高德原等譯）。台北：遠足。（原著出版年：2004年）
- 周惠民（2010）。〈教育機會均等與原住民城鄉教育資源分配〉。發表於台灣大學原住民圖書資訊中心辦理之「原鄉到都市：原住民城鄉資源關係」學術研討會。
- 尚呂克·儂曦（Jean-Luc Nancy）（2003）。《解構共同體》（*La Communauté desoeuvrec*）。（蘇哲安譯）。台北：桂冠。（原著出版年：1986年）。
- 林經甫（2000）。〈高山的禮讚—鄒族祭典之歌〉CD專集。台北：台原。
- 林懷民（1991）。〈鄒族之歌〉CD專集。台北：雲門舞集。
- 明立國（1993）。〈關於台灣原住民族音樂舞蹈文化體系的調查與研究〉，收於文建會辦理之「第五屆國際民族音樂學會議」論文集。
- 邱貴芬（1995）。〈發現台灣：建構台灣後殖民論述〉。收於張京媛（編），《後殖民理論與文化認同》（頁 169-191）。台北：麥田出版社。
- 吳榮順、浦忠勇（1995）。〈Pasu-Tsou 阿里山鄒族之歌 CD／卡帶〉，台北：風

- 潮唱片。
- 邱貴芬（1995）。〈是後殖民，不是後現代—再談台灣身份／認同政治〉。中外文學第 23 卷第 11 期。頁 147。
- 邱貴芬（2003）。《後殖民及其外》。台北：凌晨出版。
- 官大偉（2010）。〈加拿大的原住民研究〉。發表於東華大學 2010 年 4 月 24 日辦理之「原住民族研究學術研討會」論文。
- 胡家瑜（2005）。《博覽會與台灣原住民：殖民時期的展示政治與「他者」意象》。台灣大學考古人類學刊。
- 詹克斯（Jencks, C.）（1998）。《後現代建築語言》（*Language of Post-Modern Architecture*）。（吳介禎譯）。台北：田園文化。（原著出版年：1984 年）
- 胡台麗（2003）。《文化展演與原住民》。台北：聯經。
- 施正鋒（2005）。《台灣國家認同》。台北：國家展望文教基金會出版。
- 施正鋒（2005）。《台灣原住民族政治與政策》。新台灣文化教育基金會出版。
- 施正鋒（2005）。《各國原住民人權指收之比較研究》。行政院原住民族委員會出版。
- 施正鋒（2010）。〈西拉雅族的身份與政府的承認政策〉。台灣原住民族研究季刊第 3 卷第 1 期，春季號。東華大學原住民族學院出版。
- 施正鋒（2010）。〈由族群研究到原住民族研究〉。發表於九十九年四月二十四日「原住民族研究學術研討會」。
- 陳培豐（2006）。《「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》。台北：麥田。
- 陳張培倫（2010）。〈原住民族知識體系〉。發表於考試院及行政院原住民族委員會於 2010 年 12 月 22 日辦理之「國家考試與原住民族知識學術研討會」之論文。
- 陳光興（2006）。《去帝國-亞洲作為方法》。行人出版社。

- 陳芳明（2011）。〈後殖民台灣：文學史論及其週邊〉。台北：麥田。
- 浦忠成（1991）。《鄒族人閒談鄒族事》。台北：文鶴。
- 浦忠成（1993）。《台灣鄒族風土神話》。台北：常民文化。
- 浦忠成（1994）。《鄒族神話研究》。文化大學中文系博士論文。
- 浦忠成（1996）。《庫巴之火》。台北：
- 浦忠成（2000）。《敘述性口傳文學的表述》。台北：
- 浦忠成（2002）。《思考原住民》。台北：
- 浦忠成（2007）。《被遺忘的聖域》。台北：里仁。
- 浦忠成（2010）。《台灣原住民族文學史綱》。台北：里仁。
- 浦忠勇（1993）。《台灣鄒族民間歌謠》。台北：常民文化。
- 浦忠勇（1996）。《台灣鄒族生活智慧》。台北：常民文化。
- 浦忠勇（2006）。〈儀式·部落觀光·新認同—論阿里山鄒族「生命豆祭」〉。發表於臺灣大學農業推廣學系主辦之「第三屆休閒、文化與綠色資源論壇—思想、理論與政策研討會」。台北：臺灣大學農業推廣學系。4月13-14日。
- 浦忠勇（1993,1995）。〈1993年鄒族富野社 Mayasvi 錄影帶〉1-6卷。未出版。
- 浦忠勇、闕河嘉（2008）。〈原住民研究倫理：從狩獵計畫談起〉。《農業推廣學報》24期，頁73-90。
- 浦英雄（2007）。〈原住民傳統與福音對遇：原住民天主教會禮儀本色化〉。人籟雜誌，2007年5月號。
- 孫大川（1993）。〈黃昏文學的可能—試論原住民文學〉。《文學台灣》5期，頁61-77。
- 孫大川（1997）。〈行政空間與族群認同：以台灣原住民為例〉。中央研究院民族學研究所「文化政治與歷史重建研討會」論文。
- 孫大川（2000）。《夾縫中建構的族群》。聯合文學。
- 孫大川（2000）。《山海世界—台灣原住民心靈世界的摹寫》。聯合文學。
- 孫大川（2008）。〈被綁架的主體：台灣原住民族法政存在的發展〉。新活水雜

誌第 20 期。

陳芳明 (1995)。〈殖民歷史與台灣文學研究：讀陳昭瑛「論台灣的本土化運動」〉。中外文學第 23 卷第 12 期。頁 111-119。

湯宏忠 (2002)。《鄒族原住民社區永續發展之探討—以阿里山鄉山美社區為例》。國立中正大學社會福利學系碩士論文。

張小虹 (2007)。《假全球化》。台北：聯合文學。

張京媛 (編) (1995)。《後殖民理論與文化認同》。台北：麥田。

張峻嘉 (2003)。〈部落與教堂：以阿里山鄒族部落為例〉。人文藝術學報第二期。頁 127-158。

張瑋琦譯 (2005)。《觀光發展與社區營造》。台北：品度出版。原著 “ATATRSHII KANKO TO CHIKI SHAKAI” by Terutoshi Ishihara, Hideo Yoshikane, and Emiko Yasufuku. Copyright 2000, Tokyo.

梁炳琨、張長義 (2005)。〈原住民族部落觀光的文化經濟與社會資本〉。《地理學報》39 期，頁 31-51。

陳光興 (1996)。〈去殖民的文化研究〉。《台灣社會研究季刊》21 期，頁 73-139。

(2007)。《去帝國—亞洲作為方法》。台北：行人出版社。

陳其南 (1996)。《文化產業發展與社區總體營造》。台北：臺灣原住民文化藝術傳承與發展系列報告書。

陳其南 (1998)。〈文化產業與原住民社區總體營造〉。臺北：原住民文化與觀光休閒發展研討論會論文。

陳朝興 (1998)。〈原住民文化產業發展策略與社區總體營造〉。臺北：原住民文化與觀光休閒發展研討論會論文。

單德興 (2003)。〈空間·族裔·認同：論王穎的《尋人》〉。《歐美研究》33 卷 2 期，頁 373-408。

黃雅惠 (1994)。《阿里山鄒族小米祭儀式變遷與持續之人類學研究—以特富野社

- 為例》。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，未出版，新竹。
- 涂爾幹（1992）。《宗教生活的基本形式》。台北：桂冠。譯自 *The elementary forms of the religious life* (Emile Durkheim, 1912)
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯（2001）。
台北市：中研院民族所，頁 66-73。
- 廖炳惠（1995）。〈在台灣談後現代與後殖民論述〉收於張京媛（編），《後殖民理論與文化認同》（頁 213-232）。台北：麥田。
- 廖炳惠(編)（2003）。《關鍵詞 200》。台北：麥田。頁 78-80。
- 廖朝陽（1995）。〈中國人的悲情：回應陳昭瑛並論文化建構與民族認同〉。《中外文學》23 卷 10 期，頁 102-126。
- 黎熙元（2005）。〈難以表述的身份－澳門人的文化認同〉。《二十一世紀評論》總第九十二期。16-27。
- 鄧津 (Denzin, N. K.) (1999)。《解釋性互動論》(*Interpretive Interactionism*)。(張君致譯)。台北：弘智文化。(原著出版年：1989 年)
- 鄭志明（1999）。《台灣新興宗教現象－傳統信仰篇》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。
- 衛惠林、余錦泉、林衡立（1952）。《台灣省通志稿卷八同胄志－曹族篇》。台灣省文獻會出版。
- 劉可強、王應棠（1998）。〈觀光產業對原住民文化的衝擊與對策芻議－社區自主的觀點〉。臺北：原住民文化與觀光休閒發展研討論會論文。
- 劉紀蕙（2001）。《他者之域:文化身份與再現策略》。台北：麥田。
- 劉亮雅（2005）。〈文化翻譯：後現代、後殖民與解嚴以來的台灣文學〉。《中外文學》第 34 卷。第 10 期。頁 62-84。
- 錢善華（1989）。〈阿里山鄒族特富野 Mayasvi 祭典音樂研究〉。中央研究院民族學研究所集刊第 67 期。頁 29-52。

- 霍布斯邦(Eric Hobsbawn)等著; 陳思[仁]等譯 (2002)。《被發明的傳統》。台北市：貓頭鷹出版
- 關河嘉 (2004)。〈臺灣族群意識的想像：論述形成的迷思〉。發表於第二屆「社會理論與教育研究」學術研討會。屏東師範學院主辦。
- 鍾溫清等 (1998)。《促進原住民地區觀光事業發展之研究》。行政院原住民族委員會出版。
- 簡文敏 (2001)。〈游移、接軌與重構—小林與加蚋埔平埔夜祭文化展演現象初探〉。《台灣風物》第 51 卷第 2 期。
- 謝世忠 (1987)。《認同的汗名：臺灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報社。
- 謝世忠 (2000)。《山胞觀光：當代山地文化展現的人類學詮釋》。台北：自立晚報社。
- 謝世忠 (2000) 〈傳統與新傳統的現身—當代原住民工藝體現〉。《宜蘭文獻 44：7-40。
- 謝世忠 (2007)。《移民、返鄉與傳統祭典》。台北：行政院原住民族委員會。
- 蕭奧、古爾德(Shaw, I. & Gould, N.)(2008)。《社工質性研究》(*Qualitative Research in Social Work*)。(陳秋山、王玉馨、郭慧琳譯)。台北：華都文化。(原著出版年：2001 年)
- 關華山、王嵩山 (1997)。《嘉義縣阿里山「鄒族文化中心及展演設施」研究規劃案》。嘉義：阿里山鄉公所。
- 顏愛靜 (1999)。《台灣地區原住民保留地制度變遷之研究》。行政院原住民族委員會委託研究計畫。
- Adams, K. M.(1991).Touristic Pilgrimages, Identity, and Nation-Building in Indonesia. Paper delivered at the Annual Meeting of the Association for Asian Studies. New Orleans, p5.
- Atkinson, P. & Hammersley, M. (1994). Ethnography and participant observation. In

- N. K. Denzin & Y. S. Lincoln(Eds.). *Handbook of Qualitative Research*.
Thousand Oaks, CA: Sage.
- Barker, C. (2000). *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage.
- Barthes, R. (1967). *The Elements of Semiology*. London: Cape.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1995). Signs Taken for Wonders. In B. Ashcroft, G. Griffiths & H. Tiffin (Eds.), *The Post-colonial Studies Reader* (pp. 29-35). New York: Routledge.
- Bramadat, P. A. (2001) . *Shows, selves and Solidarity: Ethnic Identity and Cultural Spectacles in Canada*. Commissioned by the Department of Canadian Heritage for the Ethnocultural, Racial, Religious and Linguistic Diversity and Identity Seminal, November 1-2, 2001.
- Breton, Raymond, Wsevolod W. Lsajiw, Warren E. Kalbach, and Jeffrey G. Reitz. (1990) . *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*. Toronto: University of Toronto.
- Chang, Heewon. (1992). *Autoethnography as Method*. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.
- Clifford Geertz. (1973) , *«The Interpretation of Cultures»* , Printed in the U.S.A.
- Cresswell, T. (2004). *Place: a short introduction*. London.
- David. P. & Mike. R.(2006). Remaking Worlds: Festivals, Tourism and Change. in *Festivals, Tourism and Social Change: Remaking Worlds*. Edited by David Picard & Mike Robinson, 2006. Printed and bound in Great Britain by the Cromwell Press.
- Denzin, N. K., Lincoln, Y. S., & Smith, L. T. (Eds.). (2008). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. London: Sage.

- During, Simon. (2005). *Cultural Studies: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Falassi, A.(1987). *Time out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Foucault, M. (1980). Two Lectures (C. Gordon, Trans.). In C. Gordon (Ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (pp. 78-108). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1984). Nietzsche, Genealogy, History. In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 76-100). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1993). Excerpts from *The History of Sexuality: Volume 1: An Introduction*. In J. Natoli & L. Hutcheon (Eds.), *A Postmodern Reader* (pp. 333-341). New York: State University of New York Press.
- Frank E. Manning(Eds.).(1983). *The Celebration of society : perspectives on contemporary cultural performance*. Bowling Green, Ohio : Bowling Green University Popular Press.
- Friedman, Jonathan. (1994). *Theory, Culture & Society*. London: Sage.
- Friedman, Jonathan. (1994). *Culture Identity and Global Process*. London: Sage.
- Firat, A. F.(1995). Consumer Culture or Culture Consued? In *Marketing in a Multicultural World: Ethnicity, nationalism, and Cultural Identity*, p118. Bamossy, G. J.(Eds).
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Blackwell Publishers, Cambridge, MA.
- Hall, S.(1990). Cultural identity and disapora. In Rhtherford, J.(ed.).
- Hall, S. (1996). New Ethnicities. In D. Morley & K.-H. Chen (Eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (pp. 441-449). London: Routledge.

- Janesick, V. J. (1998). *'Stretching' Exercises for Qualitative Researchers*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- John Urry. (2002). *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Kipp, R. S.(1993). *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press. p74.
- Lewis, Jeff. (2002). *Cultural Studies: the Basics*. London: Sage.
- Massey, D. (1997). A Global Sence of Place in Barnes, T. and Gregory, D.eds. *Reading Human Geography* Arnold, London 315-323.
- Melanie. S. and Kathryn. F. (2006). Enhancing Vitality or Compromising Integrity? Festivals, Tourism and the Complexities of Performing Culture.in *Festivals, Tourism and Social Change: Remaking Worlds*. Edited by David Picard & Mike Robinson, 2006. Printed and bound in Great Britain by the Cromwell Press. pp133-151.
- Michaud, J.(1997). A Protrait of Cultural Resistance: The Confinement of Tourism in Hmong Village in Thailand. Picard, M. and Wood, R. E.(Eds.). *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Honolulu: University of Hawaii Press. pp.128-154
- Nurse, K. (1999). *Globalization and Trinidad Carnival: Diaspora, Hybridity and Identity in Global Culture*. Cultural Studies, 13(4):661-690.
- Pierre, L. van den Berghe & Charles F. Keyes(1984). Tourism and Ethnicity. *Annals of Tourism Research*. 11.
- Pieterse, Jan Nederveen, & Parekh, Bhikhu. (1997). Shifting Imaginaries: Decolonization, Internal Decolonization, Postcoloniality. In Jan Nederveen Pieterse & Bhikhu Parekh (Eds.), *The Decolocization of Imagination: Culture, Knowledge and Power* (pp.1-19), New York: Oxford University Press.

- Probyn, E. (1993). *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Propp, V. (1968) *Morphology of the Folk Tale*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Quinn, B.(2000). Whose festival? Whose place?An insight into the production of cultural meanings in arts festivals turned visitor attractions. In Robinson. M.(Eds.). *Expressions of Culture, Identity and Meaning in Tourism*.(pp.263-274).Published in Britain by the Centre for Travel and Tourism in association with Business Education Publishers Ltd.
- Quinn, B. (2003). Symbols, Practices and Mythmaking: Cultural Perspectives on the Wexford Festival Opera. *Tourism Geographies* 5(3): 329-349.
- Reed-Danahay, Deborah E. (Ed.). (1997). *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg.
- Robertson, R.(1995).Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Hetrogeneity' in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds) *Global Modernities*. London and Newbury Park, CA: Sage.
- Rodriguez, S.(1989). Art, Tourism, and Race Relations in Taos: Toward a Sociology of the Art Colony. *Journal of Anthropological Research*. 45, p87.
- Rutherford, J. (1990). The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 207-221). London: Lawrence & Wishart.
- Sadie, S. (1980) . *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. London: Macmillan.
- Shukla, S. (1997) . *Building Diaspora and Nation: The 1991 'Cultural Festival of India'*. *Cultural Studies* 11(2): 296-315.
- Spivak, G. (1993). 'Can the Subaltern Speak?' in P. Williams and L. Chrisman(eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Hemel Hempstead: Harvester

Wheatsheaf.

TUNG T'ung-ho (1964) *A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa*.

Institute of history and philology academia sinica. Special publications. No. 48.

Taipei, Taiwan.

Wood, R. E. (1984). Ethnic Tourism, The State, and Cultural Change in Southeast Asia. *Annals of Tourism Research*. 11, pp-353-374.

附錄

附錄一：日人記錄之鄒族戰祭儀式

一、日人記錄的達邦社 *mayasvi*

1、資料來源為摘錄自佐山融吉(1915),《蕃族調查報告書》,余萬居譯(1983)。

記錄鄒族達邦社之戰祭 *mayasvi*。

2、浦忠勇於1993年整理並加註。修訂部份原文之鄒語,以符合鄒語之當前使用之拼音符號,並依鄒語原意,修正部份章句,另作註腳使原意更清楚。

蕃族調查報告書內容如下：

一、*esvtx*：頭目決定祭儀日期,另外還要通知小社。

二、*te'tuyunu*：族人集合

男子到山上狩獵,到了第六天,出去狩獵的人都要回來,此日便稱為「*te'tuyunu*」¹⁵⁰。在此前一日,婦女就要釀酒,鄒語稱作「*mee'emi*」。

三、*smoceonx*：修築道路

(清晨)全社先由一男一女為代表,男的按照社裡的戶數,將繫有「*fkuo*」¹⁵¹的茅草插在頭目家門前;女的將路旁的草拔一些。這一男一女都各自回家去吃早飯的時候,全社的人都要出來,清掃社路。男的割草砍枝,女的用手拔草,不過有個男人是專門從事「木槨」¹⁵²採集,然後跟著大家一起回社,掃路的工作於是結束;接著男子搬薪柴,女子則搬茅草到女子則搬茅草到 *peongsi*¹⁵³,大家都

¹⁵⁰原意是「眾人或族人聚集」的意思。這時出外打獵的族人和小社的族人,都要回到大社氏族家。鄒族的大社才是舉行戰祭和小米祭等部落集體性儀式。所以在舉行儀式之前,全體部落族人要回到大社,參與儀式。此一族人的團聚,即本文所稱之 *te'tuyunu*。

¹⁵¹此係以山芙蓉樹板製成的避邪簽條,祭儀時用以驅邪用,如果不繫上此簽條,是無法參與祭儀。另,男子的出征武器和狩獵戰利品,或小米祭用以祭土地神神的器物—*snoecava*,亦常用避邪簽條繫住。

¹⁵²指鄒族的神花 *fiteu*,即種植在男子集會所屋頂的金草,舉行祭儀時要佩戴在部落勇士的皮帽上,如不佩上金草,即無法參與戰祭。據部落長老說,戰神 *iafafeoi* 所居住的天界,是充滿金草的處所,佩戴它可以得到戰神的庇佑。

¹⁵³鄒語 *peongsi*,是部落首長之意。其原意是源頭、根部之意。

在 *peongsi* 家喝酒；飲畢，洗手後各自回家，之後盛裝到集會所裡集合。

四、*ahoi-meesi*：祭典開始

這時，*peongsi* 在集會所裡高呼：「要參加祭典的族人，現在到男子集會所來！」有幾個女人聽到了，就到 *peongsi* 家搬茅草來，部落男子肩上繫著染紅了的 *fkuo*（避邪籐條），從 *yuozomx*（軍帥，即征戰領袖）開始，依序站出去，從女人們的手上接過茅草來。所有的壯丁（參與祭儀的部落成年男子）都接過茅草之後，就要製作火把，*yuozomx* 拿著茅草束火把到集會所中央處，用火塘裡的火引燃¹⁵⁴，隨即拿到前院中央處去放下來，做為火種。參與祭儀的男子見之，紛紛將手中的茅草束投入火中，於是產生熊熊火焰，其目的在於焚滅被殺者（敵人）的靈魂。

就在此時，有個女人從頭目家（即 *peongsi* 家）捉來一隻小豬，交給壯丁們。壯丁們在軍帥的領頭之下，做「*paebai*」之呼聲¹⁵⁵，之後，群以長矛刺死小豬。接著是用長矛打落神樹 *yono*（即種植在男子集會所廣場東方的赤榕樹）樹葉。古時每次出草歸來，都將人頭掛在 *yono* 神樹上祭軍神，所以今日必須掃落其枝葉，驅其附魂，以淨其境。還有一個壯丁爬到樹上去歌樹枝，其他人則將豬肉切成小塊，連同「懈莖」一起，用茅莖夾起來，插在 *yono* 神樹上。這些豬肉，是用來預先弔祭今後將要懸首此樹的敵人。接著，男人們圍成圓形，跳了兩次舞之後登上會所¹⁵⁶。

這時，另各氏族派壯丁到 *peongsi*（汪氏族）、*niyauongna*（吳氏族）、*noacachiana*（莊氏族）、*yakumangana*（楊氏族）和 *yasiyungu*（安氏族）等氏族家去取酒，是用新粟釀出來的酒；酒一來，軍帥 *yuozomx* 立刻獻酒祭拜

「*skayx-no-popsusa*」（裝放頭皮及發火器，以便計數殺敵數量的藤籃子），眾壯丁也照祭。其次是以酒祭獻「*skayx*」（頭骨籠），整籠骷髏的頭頂上都各鑿了一個洞，那是從前用以取出腦漿的洞。今將竹筒插入其洞內，把酒倒進筒內。自

¹⁵⁴ 據部落長老之說，鄒族男子集會所內的火塘，其火原本終年不熄，它代表著鄒族的生命之火，亦是鄒族的聖火。

¹⁵⁵ 鄒語的「*paebai*」，是男子向軍神高聲呼嘯的儀式行為，意即要請軍神從天界俯視、垂聽或下凡。在儀式中，要從氏族祭屋取酒祝神時，也有此動作。

¹⁵⁶ 據筆者田野記錄，這時應是演唱迎神曲 *oh* 兩次，之後男子再登上會所。

yuozoomx 軍帥起，至所有的壯丁都祭過之後，就要徵收全社各氏族的粟酒¹⁵⁷。去取酒的人（壯丁）須在回程路上，高呼「*paebai*」五次，第五次是在將要登上集會所的時候。收集而來的酒都到進火塘上的桶裡，各人用竹筒掬起，用握著竹筒唱「*tu'e*」（獵人頭歌）¹⁵⁸。唱完了獵人頭歌，軍帥 *yuozoomx* 在火塘邊向軍神禱告，其內容為：

「我等出草獵人頭時，多請護佑；請賜稻作豐收，勿使惡疫流行！」

禱畢，拾起燃燒著的薪柴，口說：「神靈啊，昇上天去吧！」同時將其薪柴投入火塘中，祭禮至此結束。

儀式結束，壯丁們當場奮力跺腳，旋即走出會所，到前院廣場中央跳舞五次後又回所內，各舉著用茅莖夾著的豬肺薄片（每氏族一支），走至社郊，將其插在高五、六尺的茅草束堆上面。這些豬肺，是要獻給「*oaïmx*」鳥¹⁵⁹。

之後，接著一行人浩浩蕩蕩回社後，先到 *tapangx* 家（方氏族），用手指沾起祭屋門口竹筒裡的酒，並彈一彈¹⁶⁰；然後依序到 *peongsi*、*noacachiana*、*yakumangna* 和 *yasiyungu* 等氏族家，同樣沾酒、彈酒。最後又回到集會所去，將所佩飾之木槲草 *fiteu* 插在（集會所）屋簷茅草中，並以茅草沾水，拂拭身體，這是預防疾病的法術之一，鄒語稱之為「*epsxpsx*」。祭儀之事至此結束，大夥兒可以到各自喜歡的地方去喝喝酒，也可以邀婦女們跳跳舞。

在舞蹈結束之後，就要召集全社的青年訓話；訓畢，以打屁股的方式處罰犯過錯者，罰後准其加入壯丁行列。¹⁶¹

¹⁵⁷ 要到各氏族的祭屋 *emoo-no-peisia* 取粟酒。

¹⁵⁸ 此首歌亦稱勇士誇功讚，係以徒歌形式唸頌出征之英勇事蹟，如行經之路、敵人名、敵社名等等。可參浦忠勇著之「台灣鄒族民間歌謠」（1993）。

¹⁵⁹ 此鳥是繡眼畫眉，乃鄒族占卜之鳥。

¹⁶⁰ 此乃祝神獻祭之動作。

¹⁶¹ 此儀式應為鄒族之成年禮，鄒語稱 *eyasmoyxska*。

二、日人記錄的特富野社 *mayasvi*

佐山融吉（1915），《蕃族調查報告書》，余萬居譯（1983）。記錄鄒族特富野社之戰祭 *mayasvi*。（原文註明：曾有獵獲人頭之年度的 *smoceanx* 祭）¹⁶²。內容如下：

*soehahihehujya*¹⁶³之日，小社裡的人都要來住在集會所裡一宿，曾經獵獲人頭（年內）的壯丁也不在家裡，一樣到集會所裡去睡。

第二天的一大早，約莫上午三點鐘光景，曾獵獲人頭者便挨戶去各索取一筒酒來喝。飲酒畢，眾人手舉火炬，去整修一條叫做「*lalaksu*」的道路。大約八點鐘左右修完，都到一個叫做「*toyotsuhuga*」的溪流匯合處去洗澡，然後回蕃社去。

那時，*peongsi* 早就手握長矛，在集會所裏等候，見到修路的社人們歸來，立即高聲喊叫：「馬上要舉行儀式了，大家快到集會所裡來！」。壯丁們聞聲，都武裝來集會所。那時，早就有當天早晨不參加修路的婦女們前來，把集會所周圍的草拔得乾乾淨淨。主祭者把染紅了的 *fkuo* 和 *fiteu* 結在一起，縫在肩上做裝飾，神氣十足。

主祭者們在集會所的院子裡堆積大量薪柴，隨即其點燃。此乃儀式之始，適時有一女子，自 *peongsi* 家牽來一隻豬，曾在獵回人頭時同行出草者將其接下，牽到「*yono* 樹」下去，高呼著「*paebai*」，刺殺其豬。然後，主祭者們（亦即出草者）揮矛打落 *yono* 樹葉，其中有一人爬上樹去，把所有的樹枝都砍掉。另有一人切下一塊豬肉，插在一根竹子上，作餵食新人頭狀，隨後將那根竹子插 *yono* 樹上。這是餵過新人頭之後，還要留下來給未來的人吃。緊接著，從竹竿上取下新人頭，用一塊盾牌墊著，放在院子的中央，僅由主祭者們環繞其周，跳舞五次。舞畢，將新人頭收進「*skayx*」（頭骨籠）之中；人頭可以帶皮帶肉，不像阿美族的大巴壟蕃，一定要他們的頭目用牙齒剝掉人頭的肉。

¹⁶² 雖稱之為 *smceanx* 祭（修築道路祭），然視其整個儀式內涵，應為戰祭 *mayasvi* 才是。

¹⁶³ 此鄒語無法明白其原意。

院子裡的儀式至此告一段落，主祭者們把那一頭豬抬進集會所裡面去，上了集會所之後，還要割下豬肉來，用竹子夾住，插在 *skayx* 上。上述儀式進行之中，就已有有人到 *peongsi* 家、*yaiskana* 家、*toskx* 家、*niahosa* 家和 *yata'uyungana* 家去取「*giutso*」（粟酒），這時用來祭弔 *skayx* 裡的頭顱；另有人到一般住戶去收來「*esmxix*」（亦為粟酒），這時將其倒進放在爐中的桶裡。

回路上，那些出去徵收粟酒的人都要各呼「*paebai*」五次，最後一次是爬上集會所的梯子時。他們的半上都拿著正在燃燒的乾樹枝，一住集會所就用那樹枝撞一下地板，然後將其投入爐中。

giutso 和 *esmxix* 酒都處理妥當後，社眾魚貫登入集會所，從爐中的桶裡打起酒來，並最先伸給 *yuozomx* 享用。這時都高唱「*tu'e*」歌，這時讚美出草者之豐功偉業的歌，歌詞並不固定。（原文有六句歌詞，為鄒族戰歌，本文省略）。

歌畢，齊飲其酒，然後眾皆肅然而不動、不語，唯獨 *yuozomx* 一人添爐火，並促 *hamo* 還歸而謂：「祭典已經結束了，你就快快再回天上去吧！」。原來，*hamo* 神是主祭者們在院子裡屠豬的時候降臨人間，隨即進入集會所的。*yuozomx* 還要祈禱出草時的神佑和粟作的豐收，其情節與 *tapangx* 社同。*yuozomx* 禱唸完畢，即將已點燃的薪材投入爐中，會眾同時跺腳，集會所欲為之破。式畢，拿集會所前左右方的 *fiteu* 莖放進 *skayx* 裡。

所內的節目也告一段落，又要轉移到外面來。這時，*peongsi* 家有一女人，舉著一根火炬來，投入集會所前院中央的火堆之中。緊接著，*yaiskana* 家也有一個女人前來，同樣投火；然各與主祭者們攜起手來共舞，繞著火堆跳五次結束。舞畢，都到 *peongsi* 家去，指露門口酒筒裡的酒，向空中彈一彈，然後進屋裡喝酒；按例續至 *yaiskana*、*toskii*、*niyahosa* 及 *yaya'uyungana* 等各家彈酒，飲酒後又回到集會所來。

這時，宗教儀式業已完全結束，接下來的是政治儀式。頭目或 *yuozomx* 召集十八、九歲的「*'o'oko*」們，給予垂訓，並一個個拍打其屁股，使其晉升「*haah'o*」

階級。青年男子升入 *hah'o* 階級後，當天就可以戴起皮帽來，也可以公然交女朋友。屆齡的女孩子們也另被叫到頭家去，集體聆聽訓誡，從這一天起，便可以頭纏黑纏布，永留長髮，成為獨立的婦人。社中若有犯罪，則在對於青年們的訓誡結束之後，科以其應得的懲罰，處以鞭笞之刑。

所有的儀式至此告終，社人們到各自所喜歡的地方去喝酒，略有了醉意，便拉起女子們的玉手，在集會所前跳舞，……並通宵達旦。

附錄二：董同龢採錄達邦社戰祭（1964）

（原文為鄒語拼音，研究者譯）

（參與祭儀的男子）要先在男子會所做儀式前的準備工作，準備完成後，要分發金草（戰祭儀式用的神花）並隨同避邪簽條插飾在皮帽上，完成後（每人）就拿起男子會所內的火把，往下方的會所廣場走去。男子在廣場集中之後，有一位女子會帶來小豬，男子們將豬隻接手過來，隨即刺殺，所有參加祭儀的男子都要參與刺殺的動作，刺完豬的男子將腰刀舉起，所有的男子刺完並將腰刀舉起之後，就走到赤樹神樹前，將腰刀往枝葉做揮動狀，並且將腰刀往赤榕樹作切砍的動作，結束之後，參與祭儀的男子就退回到男子會所廣場的中央，並齊聲呼嘯二次，完成呼嘯後，就再次移往赤榕樹前，並將赤榕樹的枝葉全部砍除，沒有參加砍除赤榕樹枝葉的男子，要把小豬隻用刀支解。當赤榕樹的枝葉全部砍除完畢後，每個男子要拿一塊已經被支解的小豬肉塊，用一根尖削過的尖銳赤榕技條串起，然後全部的男子再前往赤榕樹，將已經串起的小塊豬肉，塞放在赤榕樹幹，這是為了要餵食（或譯為誘食）敵人的魂魄。完成餵食敵靈之後，就手牽手開始唱祭歌。此時沒有參加祭儀的人還未加入歌舞行列。祭歌結束後，就將小豬的肝煮了，要祭獻給天上的神靈，祭獻的時候要拿一小塊的糯米糕同時獻上。結束後，就要拿少許的酒作為祝神祭獻，結束之後，再拿一些酒再做祭神動作，之後就坐著行誇功頌的儀式；跨功頌儀式結束，就由一人向神靈作祈神交待（交談）的儀式，此

人獨自向神靈講話，其他人則是坐著保持靜默無聲，（祈神交待儀式）結束時會將木塊擲向地板上，眾男子要起身用力頓足，這時天神已經回到天界。天神回到天界之後，每個人就將頭上插飾的金草神花，插飾在男子會所內，結束後，就再回到會所廣場舉行祭典歌舞，此階段的歌舞時間會稍長一些；之後要再到男子會所內，每人拿一些剩餘的小豬肉，然後再拿金草神花，並將小塊豬肉夾在其中，眾男子要帶著一起前往 *skokaya* 的地方，每個人要沿路採取一根茅草，要製作茅草做的祭獻台 *snoecava*，這樣做是要餵食征戰出行之前要聽的（鳥占）繡眼畫眉。從 *skokaya* 結束儀式之後，就去方氏（祭屋）做祭神儀式，接著就去吳氏祭屋祝神，再去莊氏祭屋祝神，再去安氏祭屋祝神，最後要到楊氏祭屋祝神，從楊氏的祭屋結束後就回到男子會所，並且把身上穿的衣飾（儀式盛裝）脫下，這時就喝酒，正式開始歌舞活動。此歌舞活動要通霄舉行，連續兩天才結束。

附錄三：2003 年鄒族特富野社戰祭文宣資料

資料來源：2003 年浦忠勇採訪整理，本資料內容係作為當今特富野社戰祭活動手冊之主要書面資料。

現在舉行 *mayasvi* 祭儀，是在小米收成祭的 *soekayo* 「長老會議」中決定。現在舉行 *mayasvi* 有下列主要原因：第一是為了修建或重建 *kuba* 男子集會所；第二是為了特富野部落的團結凝聚；第三是為了學習並傳承鄒族祭儀，並認同鄒族文化傳統。

傳統的 *mayasvi* 儀式舉行的時間，原本不固定，但大致上以獵獲敵首之後的 *mee-hangx* 儀式和小米收成祭之後的儀式為主，這兩者的儀式大致上相同，如儀式流程、參加人員、祭儀物品以及祭儀歌曲等，只有在敵首祭中增加獻祭（餵食）敵首之靈的儀式，總之，它是鄒族人傳統中重要的宗教活動。目前因鄒族社會已不做獵敵首的征戰活動，也不再從事以小米為主的農作，生活型態轉變，宗教信

仰變遷甚大，所以儀式時間和儀式形式，均有異於傳統內涵。儀式要在 *kuba* 男子集會所舉行，會所是傳統鄒族部落 *hosa* 之宗教、征獵、知識傳授之公共領域，也是部落的神聖空間。部落的長老常說：「庫巴是我們的生命」。

特富野部落的庫巴建立在原屬 *nia hosa*（陳氏）的土地上，正門微朝東北方。會所建築屬干欄無壁的長方形建築，以巨柱作為主幹，屋頂墊以細木，鋪覆五節芒茅草，屋內地板挑高，東側鋪以厚板，西側編以藤材，而四邊圍以半身高之木欄。屋內北東側橫樑懸掛敵首籠 *ketpx no hangx*，置放燧火器 *popsusa*、盾牌 *pihci*、奠祭的器物及昔日獵獲敵首之毛髮，下邊欄縛有祭祀使用之驅邪籘條 *fkuo*；會所中央設火塘，此火象徵部落生命之火。屋頂上及門前兩側，種植金草石斛蘭 *fiteu*，是部落的神花；廣場北邊西側植有赤榕樹，係部落的神樹。

傳統的庫巴，是鄒族男子傳承部落歷史及知識的主要場所，在完成嬰兒初登會所禮 *patkaya* 之後，男童就可以和同儕進入庫巴；接受過成年禮的青年就必須經常在庫巴接受狩獵、出征技能的訓練，學習製作武器與生活用具，聽取部落耆老講述部落知識，接受訓誡。庫巴的訓練是在陶養一個具備豐富知識與嫺熟技能的男子，也讓部落男子在情感意志上凝聚成為強固的整體。過去鄒族能延續族群的命脈，威震鄰近的族群，與庫巴的訓練有直接的關聯。

包含修建會所祭、迎神祭、道路祭、敵首祭、團結祭、男嬰初登會所禮、成年禮 *mayasvi* 祭典，為部落重要的神聖儀式，以庫巴和五大氏族的祭屋為中心，受祭的天神與軍神在聽到祭眾的呼求 *paebai* 與迎神曲 *ehoi* 後，經由已經砍除樹枝的赤榕進入會所，並停駐敵首籠，俟祭祀完成，眾人吟唱送神曲，復由赤榕返回天界。

特富野社的部落儀式由五大氏族為核心，包括汪氏、陳氏、石氏、高氏和杜氏等五大家族，鄒語稱此核心祭祀氏族為 *ceonasi*。在鄒族的歷史傳述中，早期的遷徙以氏族為單位，因此庫巴亦由氏族所建立；特富野 *tfuya* 部落的庫巴，係由首

先進入此地的 *nia hosa* 氏族所建立，後來邀請 *yatauyongana*（高氏族）、*yaiskana*（石氏族）、*toskx*（杜氏族）、*yavaiyana*（汪氏族）等加入特富野部落，以上五個氏族是特富野社的主要祭團氏族，在儀式中扮演祭祀核心的活動。部落的庫巴成為公共事務之中心，其整體的祭祀行為與日常的運轉，需要部落全體居民參與。部落領導氏族後由 *yavaiyana* 氏族所取代，擔任部落領袖的地位。所有的祭儀核心工作均由此五大家族決定並執行，部落的亞氏族和他社的氏族，僅作輔助之角色和工作。

現在特富野社舉行的戰祭儀式，其流程、內容和意義簡述如下：

1. *esvxtx*—決定舉行儀式

soekayo 長老會議

小米收成祭 *homeyaya* 之長老會議 *soekayo*，由各氏族的長老集中在 *peongsi* 的祭屋內，共同商議是否要舉行 *mayasvi*，一經決定之後，部落領袖領導特富野社的族人完成 *mayasvi* 儀式。

目前鄒族特富野社的長老會議，是在每年七、八月間的小米收成祭結束之前，各氏族派一至二位代表到頭目家的祭屋參加長老會議會議。為了讓部落的族人參與長老會議，除五大氏族參與外，各亞氏族、湯氏族和部落族人均可與會。

2. *aoyacx*—儀式準備

mee'emi 釀酒

在 *mayasvi* 時間的前幾天，有的部落壯丁要上山打獵，留在部落的青年和婦女們要在各家族的祭屋釀酒；*mayasvi* 的前一天，所有打獵的族人全部回到部落；小社 *lenohi'u* 的族人，包括今天的樂野和來吉村，也要回到特富野部落，準備參加儀式。

採集神花

儀式的前幾天，全社的族人把特富野部落清理，特別是各個重要的道路，會特別整理一番。壯丁們也會準備木柴，作為儀式火塘燒火所用。也有的壯丁在長老的

指揮下，上山採集木槲蘭神花 *fiteu*，作為儀式用之重要物品。

3. *eokayo*—修建會所祭

鄒族的男子集會所修建或重建之前，必須由主祭的長老們，包括汪氏、陳氏、石氏、高氏和杜氏等五大家族，做 *ma'cacei* 夢占儀式，吉夢之後才決定開始動工。傳統鄒族社會中，修建或重建會所的工作，需由全體部落族人共同參加，在 *mayasvi* 儀式之前先行動工，動工之前主祭長老要先祭祝天神，主要工作人員為男性，捆束茅草和釀酒婦女可以參與。儀式當天清晨，長老與部落壯丁要把未做完的修建工作完成，並把新的神花栽種在會所的屋頂，如果會所前的兩株神花要換新，也是在儀式當天早上栽植。所有的修建工作要在儀式之前完成，並準備進行祭典。如果會所損壞的情形不嚴重，可以不必舉行 *mayasvi* 儀式，特富野社的氏族長老會選在 *miapo* 小米播種祭的凌晨時間，舉行簡易的 *eokayo* 修建儀式。

4. *ahoi-meesi*—祭典開始

迎神準備

參與祭儀的長老和壯丁，從家中把鄒族的盛裝，帶到男子集會所著盛裝，這是迎神準備 *smouyu'ho*；著盛裝之後，長老將 *fkuo* 避邪籙條和 *fiteu* 神花，分送給所有參與祭儀的男子，*fkuo* 要綁在胸前，*fiteu* 要插在皮帽上。在儀式開始之前，部落領袖在會所內向參與祭典的男子，講述 *mayasvi* 的重要意義和精神，並訓勉族人在祭儀當中應留意的事情，特別是交待儀式相關的禁忌和規範。

持聖火

正典開始，所有參與祭儀的男子持著槍矛和會所內的聖火 *puzu*，走到祭儀廣場，把聖火放在廣場中央，並作祝神 *emocucu* 的儀式動作，此動作是引請戰神悅納之意。接著所有參加儀式的男子走到 *yono* 部落神樹之前肅目站立。

hookai 貢獻乳豬

在部落領袖呼引下，從 *peongsi* 汪氏的祭屋，由兩位婦女帶來一隻小黑豬，是儀

式的祭品 *hookai*，壯丁接下黑豬放在神樹前，由長老及壯丁共同用腰刀及槍矛刺殺，此時乳豬尖叫且鮮血淌出，每個參與祭典的男子，持槍矛和身上配掛的腰刀沾上豬血，並向著神樹舉刀。

***paebai* 呼嘯奉告軍神**

在頭目及長老的帶領下，參與祭典的男子做五次 *paebai* 大聲呼嘯的儀式動作，並將沾有豬血的腰刀往神樹枝葉做揮動擦拭的動作，並做祝神 *emocucu* 的動作，此象徵向軍神獻上貢品。

砍除神樹枝葉

部份參與祭典的壯丁，爬到神樹上，開始砍去神樹的枝葉。修砍神樹枝葉，象徵為軍神修路之意，也象徵部落生命更新；留下三支神樹枝葉，一枝朝向會所，一枝朝向汪氏家屋，一枝朝向石氏家屋。

***topano* 豬血祭神**

參與儀式的男子取一神樹細支，一端削尖，並沾上豬血或夾小塊豬肉，放置在神樹的樹幹，揮動手做餵食軍神和敵靈的儀式，口中並作 *emocucu* 的動作，這是在做 *topano* 的儀式。做完此儀式後，部落壯丁將乳豬抬至男子會所，燒去豬毛，並解剖、下鍋烹煮。

***ehoi* 唱迎神曲**

做完 *topano* 儀式之後，在頭目及長老的帶領下，與祭人員在會所廣場圍成半圓形，隊伍朝向男子會所，前段依序是儀式主祭—汪氏—陳氏—石氏—高氏—杜氏的長老排列，後段則由參與的壯丁排列。接著由頭目帶領長老及壯丁們，引唱 *ehoi* 迎神曲，唱兩次，歌詞沒有明確的意義，部落長認為：「那是唱給天神、軍神的祭歌」。祭歌平時不能任意演唱，特別是迎神曲，隨意吟唱是犯了儀式禁忌。唱完之後，再做一次 *emocucu* 的儀式動作，象徵祭獻軍神之意。

迎神登會所

為了迎接天神、軍神登上男會所，唱迎神曲的半圓形舞隊，在唱第二次時候，抬

腳緩步向前移動，向會所的正門移動，此時神靈隨著舞隊登入男子會所，舞隊行進的方向，不能任意穿越，否則就犯了儀式禁忌 *peisia*。

5. *esmxyx* 粟酒祭神

粟酒祭神

部落五大家族長老前往神樹前站立，派出五位壯丁，跑回祭屋取來米酒，那是裝在小竹杯的新酒，在取回的途中，要沿途 *paebai* 大聲呼嘯五次，第五次要在登上會所前呼喊；各氏族長老持著酒，在敵首籠之前做祝禱儀式，之後將酒杯放在敵首籠旁。這杯新酒貢獻給神靈。在往返祭屋取粟酒的儀式路徑不能阻礙。部落五大氏族壯丁再用較大之竹杯，從祭屋取回米酒，長老接手，先向軍神 *i'afeoi* 祈求保佑，並讓每位參與儀式的壯丁用手沾酒，然後將手往空中揮動一次，之後也把那竹杯放在敵首籠旁。

com'o 部落團結祭

第三回到祭屋取酒，是各氏族壯丁再前往祭屋取來裝滿米酒的大竹杯，並帶著糯米糕和豬肉，這些東西稱為 *com'a*，長老取之，讓與會的壯丁沾酒並作 *emocucu* 的動作，請軍神飲酒，之後將酒倒在一塊盆內，各家族的糯米和豬肉也放在一起，由長老切成小塊，與會的壯丁分別從中搖些米酒喝下，糯米糕和豬肉也一起吃下去。這些來自五大家族的米酒、豬肉和糯米糕，經獻與神靈，壯丁喝下吃下，這意味著要獲得神靈的庇佑，而且與部落所有氏族相連結，也象徵部落全體團結凝聚。所以共飲共食儀式，也可以稱為「部落團結祭」。

6. *matkayo* 男孩初登會所祭

部落剛出生，約為周歲的男孩，要由母親帶往男子會所，並持著一小杯米酒，再由其舅舅抱上會所，並為其做祝神儀式，要讓軍神認識此男嬰，此後男嬰開始成為會所的成員，以後就可以登上會所。傳統鄒族社會，經過這樣的儀式之後，便開始從小接受會所的教育訓練，如果沒有這個儀式，不能登上會所，以後也不能參與成年禮，更不能擁有鄒族的社會地位。所以，*matkayo* 男嬰初登會所祭，是

鄒族男子社會化的重要儀式。

7. *tu'e* 勇士誇功祭

在部落勇士的帶之下，參與祭典的男子要舉行 *tu'e* 勇士誇功祭，吟頌殺敵的英勇事蹟，講述勇士曾經到過的地方；通常第一聲 *ephou* 要由殺死過敵人的勇士擔任（今已有專人擔任），其他的壯丁隨後齊聲呼應之。誇功祭結束時，長老要講述一段我族勇士的征戰光榮故事，並為族人祈福，壯丁們都要安靜聆聽，當長老講完之後，全體男子都要以腳用力踏地，讓地板發出很大的聲響，長老用會所內的圓石 *taucunu*，擲到木板上，使壯丁們同仇敵愾，振奮精神，這個儀式稱為 *yuokayo*。儀式結束，先前抱上會所的男嬰就可以讓其母親抱回去。

8. *eyaasmoyxskx* 男子成年禮

部落中約二十歲的青年男子，要在 *mayasvi* 儀式中，接受成年禮的儀式，行過成年禮之後，他就從少年過渡到成年階段，開始擔負社會責任，也可以開始擁有社會地位。接受成年禮的青年，要在會所內，蹲坐在長老的面前，由頭目或德高望重的長老，大聲施以訓誡，並賦予社會責任，並用藤條鞭打其臀部，那些平時行為不良者，則用力鞭打，如果品行善良者，就輕輕拍打即可。青年接受鞭打儀式之後，部落領袖就拿起竹製酒杯，給他們喝一點米酒，並給他們戴上皮帽，穿上紅衣。參加成年禮的青年，就可以參加 *mayasvi* 儀式。

9. *eyao* 送神祭

參與祭典的男子，走到廣場排列成半圓形，與迎神祭的排列方式一樣，依序演唱下列四首祭歌，則送神儀式結束：

- 一、*ehoi* 迎神曲，唱二次；
- 二、*peasvi-no-poha'o* 慢板戰歌，唱三段；
- 三、*peasvi-no-mayahe* 快板戰歌，唱三段；
- 四、*eyao* 送神曲，唱二次。

唱到第二次 *ehoi* 祭歌時，舞隊在儀式主祭的帶領下，以反時針方向緩步移動，

這時舞隊可以穿越會所的門口，象徵將會所關閉，表示要送軍神回天界。

10. *suingi* 婦女持火炬加入歌舞祭

之前的所有會儀式，以男性為主體，婦女尚未參與祭儀，送神祭當中，部落壯丁在唱 *peasvi-no-poha'o* 慢板戰歌時，汪氏和石氏的兩位婦女，分別從祭屋持著火把走到場中央，將火把放入火塘內，在這個儀式之後，婦女才可以參加舞隊。婦女所持的火炬，是代表各氏族祭屋的聖火。唱完 *eyao* 送神曲，男子則回到集會所內。

（在 *skokaya* 的路祭儀式，今特富野社已不做，達邦社仍然舉行）。

11. *yu'ekokayo* 氏族家祭

祭屋巡繞

在部落領袖和氏族長老的帶領之下，全體參與祭典的男子，要前往各氏族的祭屋，舉行 *yu'ekokayo* 氏族家祭。家祭行進的順序如下：汪氏－湯氏－武氏－陳氏－石氏－杜氏－高氏，這五大家族即是特富野社的主要氏族，亦即前面提到的 *ceoceanasi*。

沾酒祭神

在各氏族的祭屋門旁，懸掛著一小杯的米酒，每位長者及壯丁，要用手沾酒，向空中揮動，並做 *emocucu* 的儀式動作，那是為這個氏族祈福的儀式。做完此動作之後，就要繼續巡繞特富野社的其他氏族祭屋。

勇士共飲

最後一家要到高氏族的祭屋，在這裏會準備較多的 *eiyu* 米酒，參與祭典的男子，要喝這些酒，而且要全部喝完才結束，據說這些酒喝不完，就會有其他的污鬼會前來飲用。

12. *epsxpsx* 驅邪儀式

家祭結束，與祭男子從高氏的祭屋返回會所，要在沿途中取兩支嫩茅草，返回會

所之後，彼此做 *epsxpsx* 的驅邪儀式。這儀式最好要找 *nuvohza*，亦即母親家的人來為做驅邪儀式，這樣效果比較好。做完驅邪儀式後，將用完的茅草插入會所屋頂，或丟至遠處。之後每位參與祭典的男子，把綁在胸前的 *fkuo* 避邪簽條解下，懸綁在會所內敵首籠旁。這時，白天的正典儀式就全部結束。

13. *tohpxngx/yoyaso* 歌舞祭

傍晚時分，約下午五點鐘左右，長老帶領族人做歌舞祭，這時婦女也可以參加。歌舞祭開始要先唱 *peasvi-no-poha'o* 慢板戰歌，之後則反復唱下列歌曲：

peasvi-no-mayahe、*toiso*、*nakxmo*、*yi'ahe*、*miyome*、*lalingi* 等祭歌。歌舞祭以圓形舞圈、反時針方向、全體牽手、四拍舞步唱頌祭歌。祭歌的主要內容是歌頌軍神的佑助，並歌頌部落的英勇事蹟，主要目的是要砥礪族人。各氏族、各長老輪流帶領族人唱祭歌，彼此歌頌，表示氏族之間的緊密關係；也會歌頌友社（達邦社）的事蹟，表示歡迎和尊重。歌舞祭要整夜進行，氣氛歡樂，廣場中央的聖火持續加柴，直至天亮族人才休息，這時聖火仍要繼續燃燒，在結束祭之前不能熄滅。此儀式稱為 *tohpxngx*。

14. *meepxngx* 結束祭

第二天或第三天的夜間，歌舞祭持續舉行。在午夜之前要舉行結束祭 *meepxngx*，這是要結束本次全部的儀式活動。最後的結束祭儀式婦女不參加，參與的男子要登上會所，再用 *fkuo* 避邪簽條綁在胸前，以示謹慎。全體參與的男子，在部落領袖以及長老的帶領下，要再唱下列歌曲：

- 一、*ehoi* 迎神曲，唱二次；
- 二、*peasvi-no-poha'o* 慢板戰歌，唱三段；
- 三、*peasvi-no-mayahe* 快板戰歌，唱三段；
- 四、*eyao* 送神曲，唱二次。

每首歌曲都要唱到 *moengx* 和諧悅耳的程度，才能結束，因為歌聲悅耳，表示對神靈之敬重。祭歌結束，參與祭典的男子，把胸前的 *fkuo* 避邪簽條解除，放回

庫巴會所內。本次的所有儀式正式結束。

附錄四：原住民族發展與鄒族節慶文化變遷紀事(1945-2010)

年代及事件因素	世界原住民	台灣原住民	鄒族社會文化	鄒族節慶演變
1945-1979	1948-聯合國大會通過世界人權宣言 1952-關於人民與民族自決權的決議 1953-紐西蘭制定毛利人事務法 1957-國際勞工組織通過「原住民及部落人民公約」 1964-美洲印地安人會議決議要求承認原住民族權 1966-聯合國公佈經濟社會暨文化權利國際公約 1973-各國「瀕臨絕種野生動植物國際貿易公約」(簡稱華盛頓公約) 1975-各國原住民代表成立全球性原住民組織(World Council of Indigenous Peoples, WCIP) 1976-澳洲制訂原住	1948-台灣省山地保留地管理辦法 1949-徹底實施中國化教育 1950-實施地方自治直選山地鄉鄉長、村長、鄉民代表及縣議員 1951-山地施政要點/山地人民生活改進辦法 1953-促進山地行政建設計畫大綱提出「山地平地化政策」 1963-山地行政改進方案 1976-維護山地固有文化實施計畫	1946-吳鳳鄉公所成立 1946-長老教會傳入 1952-高一生等鄒族領導精英以判亂罪被補,1954年遭處決或長期監禁 1954-真耶穌教會傳入 1957-特富野戰祭中斷 1959-天主教傳入 1960年代起-小米種植開始減少並引進水稻種植,之後經濟作物陸續引進部落 1965-天主教神父引進儲蓄互助社組織,各村陸續設立 1965年起-台灣電力公司供電管線及相關設施陸續完成,部落開始使用電力 1970年代-家庭電話系統開始建設 1976-特富野戰祭恢復 1976-大華公路通車,汽機車開始進入部落 1979-提出吳鳳鄉達邦都市計畫,此計畫為部落美	1950年代起-基督教傳入,與傳統宗教排斥衝突,部份家族小米祭屋遭廢除,儀式禁忌逐漸瓦解 1957-長老教會牧師砍伐部落神樹致特富野社戰祭停止舉行 1960年代起-小米祭辦理時間逐漸縮減,如部份家族不再舉行狩獵祭 sx'tx 儀式 1976-特富野社戰祭恢復舉行,長老認為因無部落征戰而停止路祭儀式

	民土地權法 1977-中美洲原住民 組織成立		化、更新及引入部落觀光 之濫觴	
1980-1990	1982-聯合國人權委 員會成立「原住民族 工作組」(Working Group on Indigenous Peoples, WGIP) 1984-世界原住民族 會議通過原住民權利 宣言(Declaration of Principles of Indigenous rights)	1984-台灣原住民族權利 促進會成立 1986-成立台灣山地文化 園區(屏東) 1987-教育部刪除國小吳 鳳成仁取義教材 1989-實施台灣省原住民 社會發展方案 1989-頒定野生動物保育 法 1990-台灣地區開始實施 母語教育	1980-阿里山公路通車 1980-台灣區運開幕鄒族 表演祭典歌舞 1980-傳統歌舞團隊開始 到外參與表演 1982-阿里山甲種管制區 解除 1982-鄒語工作室成立 1983-成立「嘉義縣吳鳳合 作農場」 1985-鄒族開始規畫推動 觀光發展事業 1989-吳鳳鄉更名為阿里 山鄉	1989-特富野戰祭邀 請省主席宣佈阿里山 鄉更名事宜 1990年代起-戰祭儀 式活動增加歌舞表演 或農特產品展售攤 販,活動開始由政府 補助經費

<p>1992-巴西里約熱內盧地球高峰會議簽署生物多樣性公約</p> <p>1993-聯合國大會決議世界原住民族十年(International Decade of the World's Indigenous People, 1994-2004)主題為「原住民族-行動伙伴關係」</p> <p>1993-聯合國提出原住民權利宣言草案</p> <p>1994-原住民工作小組將原住民族權利宣言草案送交聯合國「防止歧視及保護少數委員會」</p> <p>1994-聯合國決議每年8月9日為世界原住民族日(International Day of the Indigenous People)</p> <p>2000-聯合國人權委員會設置原住民族常設論壇(UN Permanent Forum on Indigenous Issues ,UNPFII),此論壇 2002 年開議</p>	<p>1993 年起-台灣原住民以非政府組織參與聯合國原住民工作組會議</p> <p>1994-文建會提出社區總體營造政策</p> <p>1994-原住民還我姓氏運動</p> <p>1994-台灣山地文化園區更名為台灣原住民文化園區管理處</p> <p>1994-順益原住民博物館開幕,為台灣第一座私人博物館</p> <p>1994-修正野生動物保育法,第21條列入原住民基於傳統文化和祭儀得申請捕獵</p> <p>1995-山美社區成立傳統歌舞團隊在達娜伊谷生態園區做例行性之展演</p> <p>1996-成立行政院原住民族委員會</p> <p>1997-原民會實施原住民族文化振興六年計畫(86-93年)</p> <p>1998-原住民族教育法</p> <p>1999-農委會農村再生-建立富麗農村計畫</p> <p>1999-陳水扁以總統候選人身份簽訂原住民族與台灣政府新的夥伴關係條約</p> <p>1999-台東縣政府辦理第一屆南島文化節(此後每年舉行)</p>	<p>1990 年代起-鄒族各社區發展協會陸續成立</p> <p>1991-雲門舞集出版「鄒族之歌」專輯,這一時期陸續出版以鄒族傳統及創新歌謠為內容之影音專集</p> <p>1991-鄒語工作室成立</p> <p>1991-鄒族學者浦忠成撰寫鄒族人間談鄒族事,這一時期鄒族知識份子陸續對鄒族社會文化著書或提出論述,這段時期開始出版鄒族社會文化相關論著.</p> <p>1993-第一屆鄒是會議(共舉辦六次會議)</p> <p>1993-國小開始實施母語教學並出版鄒族母語教材</p> <p>1993-國家劇院展演鄒族歌舞</p> <p>1994-浦忠成完成鄒族神話研究博士論文</p> <p>1995-鄒族文教基金會宣布成立</p> <p>1995 年代起-電腦網路進入部落架設</p> <p>1996-鄉公所提出鄒族文化中心暨展演設施規畫</p> <p>1998-行政院原民會將「曹族」更名為「鄒族」</p> <p>1998-鄒是會議討論成立「鄒族議會籌備會」推動鄒族自治</p> <p>1999-鄉公所推動社區美化規畫專案</p>	<p>1993-特富野男子會所重建,並辦理攝影展及解說導覽活動</p> <p>1994-達邦社男子會所重建,並撰寫儀式簡介</p> <p>1995 年起-山美社區基於歌舞團隊展演之需,部份成員開始重視並整理傳統儀式相關資料</p> <p>1996-第一屆山美寶島鯧魚節(此後年年舉行)</p> <p>2000-第一屆嘉義都會豐年祭(此後年年舉行)</p>
--	--	---	---

		2000-憲法增修條文第十條明列保障原住民條文	1999-成立「鄒族表演藝術工作坊」將傳統祭儀歌舞作為展演之主要內容 2000-汪明輝完成鄒族的民族發展博士論文 2000 年代-鄒族各社區陸續營造入口意象及美化工程	
2001-2008	2004-聯合國大會宣佈第二個世界原住民十年(2005-2015)主題為「攜手行動,維護尊嚴」 2002-約翰尼斯堡世界永續高峰會議中原住民代表提出「金伯科宣言」,並確認支持原住民在世界永續發展的議題上必須扮演重要的角色 2007-聯合國通過原	2001-行政院提出「一鄉一休閒」「一鄉一特色」政策 2001-成立「交通部觀光旅遊局阿里山國家風景區管理處」 2001-制定原住民身份法 2001-台東史前文化博物館開幕 2002-台灣原住民文化園區管理處改隸行政院原住民族委員會 2001-2007 年-陸續核定邵族、噶瑪蘭族、太魯閣	2001-山美 Tamayae 合唱團成立並出版三張鄒語歌謠 CD 專輯 2001 年代-鄒族部落民宿陸續成立 2003-鄒族達邦社頭目汪傳發父子於林班地鄒族傳統領域上,發現陳姓漢人及其同夥車上疑載有竊自林班地的一桶蜂蜜,遂將蜂蜜留下,嘉義地方法院以搶奪罪判刑六個月,遭緩刑兩年定讞 2004-鄒族庫巴部落大學	2001-鄒族議會主導於特富野舉行戰祭儀式前宣讀鄒族二十一世紀宣言 2001 年代起-官方活動常列入長老祈福儀式,如生命豆祭、淨山活動、動土儀式及落成典禮等 2001 年起-山美村之小米祭開始討論各家族集體舉行事宜(原本各自舉行) 2001-第一屆茶山涼

<p>住民權利宣言</p> <p>2008-澳洲總理陸克文代表政府向議會提出動議，對澳洲過去實行白澳政策給原住民帶來的傷害正式道歉。</p>	<p>族及撒奇萊雅族成為原住民</p> <p>2002-陳水扁以總統身份對「新伙伴關係」條文與原住民代表行肯認儀式</p> <p>2002-「挑戰 2008-國家發展重點計畫」之子計畫包括:</p> <ul style="list-style-type: none"> -新故鄉社區營造計畫 -原住民新部落運動計畫 -部落社區產業發展六年計畫 -觀光客倍增計畫 -發展鄉村型產業計畫 -社區風貌營造計畫等 <p>2003-原住民族自治法草案送行政院審議</p> <p>2005-台灣原住民族基本法</p> <p>2005-行政院通過「紀念日及節日實施條例」草案，明定每年 8 月 1 日為「原住民族日」。</p> <p>2005-台灣健康社區六星計畫-原住民族永續發展計畫-重點部落計畫</p> <p>2006-原住民委員會推動恢復原住民傳統姓名</p> <p>2008-行政院文化產業旗艦計畫</p> <p>2010-平埔族正名運動，向聯合國控告政府違法不承認平埔族群的原住民身分，人權委員會已受理</p>	<p>成立</p> <p>2005 年起-鄒族部落陸續列入原住民重點部落計畫</p> <p>2006 年起-推動恢復鄒族傳統姓名</p> <p>2006-樂野鄒族文化園區啟用典禮</p> <p>2009-8 月 8 日水災鄒族部落嚴重受創</p> <p>2010-原樂野鄒族文化園區由國際紅十字會興建八八水災受災戶臨時安置社區(八八新舍)</p> <p>2010-因八八水災鄒族部落多處列為危險區域致使部份族人面臨遷居及產業生計問題，目前刻正協商中</p> <p>2010-樂野村優遊吧斯股份有限公司所屬鄒族文化部落舉行開幕典禮</p>	<p>亭節(此後年年舉行)</p> <p>2002-浦氏家族祭屋重建,之後湯氏及鄭氏祭屋亦重建並恢復家族小米祭</p> <p>2002-第一屆阿里山鄉生命豆祭(此後年年舉行)</p> <p>2005-第一屆來吉感恩祭/聖山節(此後年年舉行)</p> <p>2005-真耶穌教會抗議樂野國小帶學生參觀特富野社戰祭儀式</p> <p>2006-達邦愛玉季(此後年年舉行)</p> <p>2007-第一屆里佳螢火季(此後年年舉行)</p> <p>2007-鄒族長老為阿里山國民中小學校舍動土典禮行祈福儀式</p> <p>2008-特富野社會子會所修建,因取用林班地木材遭森林警察取締(後由民意代表折衝協商才得放行)</p> <p>2009-因八八水災因素鄒族新節慶均暫停舉行一年</p> <p>2010-鄒族長老為八八新舍舉行落成祈福儀式</p> <p>2010-鄒族長老為「鄒族自然與文化中心」興建工程動土典禮行</p>
--	--	--	--

				祈福儀式 2010-鄒族長老為優遊吧斯股份有限公司所屬鄒族文化部落開幕典禮行祈福儀式 2010-男子會所模型於台北宗教博物館展示
--	--	--	--	--

資料來源：2010 浦忠勇整理。