

國立東華大學族群關係與文化研究所
碩士論文

指導教授：顧瑜君 博士

從傳統射箭看太魯閣族的文化動力
—真正太魯閣 balaybi Truku

*Seeing into the Cultural Dynamics Through Traditional Archery
of Truku-- Balaybi Truku, The True Truku*



研究生：劉康文 撰

中華民國九十六年七月

誌 謝

該學習 balaybi Truku 獵人的時候了，收手回家吧！不管所捕獲的獵物大小與多寡、安全與否，這都是祖靈的賜予。

首先這本論文得以順利完成，要感謝我的指導老師顧瑜君，感謝顧老師在我論文撰寫時期，給學生我完全的空間又適時的指導。

感謝論文口試委員浦忠成老師及吳天泰老師，指出諸多邏輯推論的缺失，鉅細靡遺地提供寶貴意見，使原本不夠成熟的論文更臻嚴謹完整，受益匪淺，永誌在心。

感謝在學的歷程中諄諄教誨的所有師長們：喬健老師、余德慧老師、吳天泰老師、紀駿傑老師、高德義老師、林文玲老師，由於你們的引領讓我得以入門略窺自我 Truku 文化，深表謝意。

最後感謝我的爸媽、聯會/協會的弟兄及朋友的支持與鼓勵(Kama lupung Mhuway namu balay)，再次感謝所有曾經幫過我的人，願此份喜悅與你們分享。

祖靈謝謝你們！(Utux rudan Mhuway namu balay !)

Tymu 2007/7/31

中文摘要

關鍵字：太魯閣族、文化動力、Bhring、Gaya、Balaybi Truku、狩獵

本研究視「文蘭社區聯會」(以下簡稱「聯會」)為一主要行動者，透過聯會推動傳統射箭活動的過程，反思平權社會之太魯閣族的文化特性，進而指出晚近研究把 gaya 作為理解太魯閣族之切入點是有其侷限的。本論文透過對狩獵行為之文化意義的分析，指出 Balaybi Truku (真正的太魯閣人)才是理解太魯閣族文化的關鍵依據。論文中將 Balaybi Truku 視為一種能夠支配太魯閣族人日常慣行的文化動力，但此一動力的存續有其一定的社會條件，本論文以實例說明既有政治勢力可能導致文化動力的破壞。全文共分六章。

第一章透過筆者親身參與的兩項部落活動，「傳統動射箭」和「龍舟比賽」，感受到太魯閣族選手在兩種活動中的表現落差，進而思索一個非常務實的問題，被既有人類學文獻定位為平權社會的太魯閣族，如何進行社會整合。第二章就田野地點(秀林鄉、文蘭村)、田野中的主要行動者(文蘭社區聯會)加以介紹。第三章則以既有人類學文獻為基礎，針對四個主題(平權社會、個人主義、gaga/gaya、balaybi truku)加以回顧，並指出有別於強調抽象個人權利的「西方個人主義」，一種強調具體個人能力的部落式個人主義，作為平權社會的基本社會屬性。同為平權社會之不同族群，勢必因文化差異而有不同的文化動力模式。本論文接著於四章，透過對狩獵行為的描述與分析，提出 balaybi truku 作為太魯閣族文化動力的意涵，並提出一個理解此文化動力內在機制的模型。第五章則透過傳統射箭活動從聯會、文蘭村、秀林鄉、太魯閣族各部落的發展過程，指出文化動力如何滲透至「傳統射箭」的活動中。並指出此一文化動力賴以存續的社會條

件，如何可能遭到破壞。最後於結論的部分，則討論文化動力與部落裡既有勢力彼此間的消長關係，並根據個人實際參與社區工作的經驗對既有社區總體營造提出若干反省。

本論文認為「文化動力」在物理主義的世界觀下經常被各種不同層次的行動者（村民、政治單位、社區營造者）所忽略，如果把文化動力帶進理解太魯閣族的視野裡，我們其實可以明白許多日常慣行背後深層的文化意義，正是那些看不見但並非不存在的力量，才是一個族群經歷滄海桑田而能保留下來的內容。

Abstract

Keywords : Truku, Cultural dynamic, Bhring, Gaya, Balaybi Truku, hunting

This study centers on Wen-lang Community Association and its effort to re-establish archery and the related crafts a tradition of Truku culture. Observing the process of promoting the traditional archery we reflect on the cultural characteristics of Truku, being an egalitarian society, and indicate that previous perception of “gaya” to be the key to understanding Truku culture, as many recent studies have suggested, has actually been a narrowed and thus incomplete conception. With an analysis on the cultural significance of hunting, the present study points out that Balaybi Truku is the key idea to understanding Truku culture. It is Balaybi Truku that is the cultural dynamic prevailing underlyingly in the Truku people’s everyday life. The dynamic, however, prevails under a certain social condition and is open to corrosive powers from, for example, politics, as will be shown in the following chapters. The thesis consists of six chapters in total.

The first chapter introduces two tribal activities – “traditional archery” and “Dragon Boat Race,” in both of which the researcher has participated in person. Seeing the Truku players’ gap in performance in the two respective activities, the

researcher was faced with a practical challenge and started questioning how the Truku Tribe, defined as an egalitarian society by archaeologists, could achieve its social integration.

The second chapter is an introduction of the field village (Wen-lan, Siou lin) and the Wen-lan Community Association. The third chapter reviews previous archaeological literature on topics of egalitarian society, individualism, gaga/gaya, and balaybi truku, proposing that it is “tribal individualism,” rather than the conventional conception of individualism in the western societies, that has existed as the essence of our target egalitarian society. The former places emphasis on the capabilities of an individual while the latter stresses a person’s rights. Different tribes, even though all belonging to the so-called egalitarian societies, possess different cultural dynamics due to their cultural varieties. In the fourth chapter of this study we, through describing and analyzing Truku’s hunting behavior, define “balaybi Truku” as being the underlying cultural dynamic and we furthermore, propose a model to see the inner construction of it. The fifth chapter reveals how traditional archery has developed from within the community association, to Wen-lan the village, Siou lin the township, and then all the other neighboring tribes, illustrating how a cultural dynamic is embodied in the traditional activity of shooting arrows. It is also proposed under what kind of social conditions the cultural dynamic is able to survive,

and how it may be interfered and even destroyed. Finally we conclude with a discussion on how a cultural dynamic and other existing authorities compete. Based on the personal experience of participating in the community work we also provide an inspection of the existing “community infrastructure establishment” projects.

The study exemplifies the cultural dynamic, a strength commonly neglected by participating activists of no matter what levels – villagers, politicians, community workers, and so on) but in fact is what can shed light on the deeply-rooted cultural meaning behind many daily customary behaviors. It is the invisible existence that is able to survive the goods and bads through a culture’s history.

目 次

誌謝.....	vi
中文摘要.....	vii
英文摘要.....	ix
目次.....	xii
表次.....	xv
圖次.....	xvi
1.第一章 緒論.....	1
1-1 研究緣起.....	1
1-1-1 射箭活動傳播的路徑與範圍.....	2
1-1-2 龍舟選手的心態.....	3
1-2 問題意識的鋪陳.....	5
1-3 田野研究取向.....	6
1-4 名詞釋義.....	12
2.第二章 田野背景.....	15
2-1 研究對象：從泰雅族到太魯閣族.....	15
2-2 田野地點.....	17
2-2-1 秀林鄉.....	17
2-2-2 文蘭村.....	18
2-2-3 文蘭社區聯會.....	25
3.第三章 文獻回顧.....	29
3-1 平權社會.....	29

3-2 部落式個人主義 vs. 西方個人主義.....	31
3-3 gaga/gaya 相關研究.....	38
3-4 既有文獻中的 balaybi.....	49
4.第四章 太魯閣族的文化動力 --- balaybi Truku.....	53
4-1 日常生活中的 balay.....	53
4-2 狩獵行為的文化動力.....	56
4-3 太魯閣族文化動力的機制.....	63
4-4 榮譽生成的文化脈絡.....	67
5.第五章 傳統射箭中的文化動力.....	71
5-1 傳統射箭的當代現身與推廣.....	71
5-2 從弓材到箭材的歷史想像與文化滲透.....	75
5-2-1 弓材.....	76
5-2-2 箭材.....	79
5-2-3 箭頭與箭.....	83
5-3 文化動力的滲透.....	88
5-3-1 bhring 於傳統射箭活動之滲透範圍.....	91
5-3-2 gaya 與傳統射箭之關係.....	93
5-4 從場地變遷看傳統射箭的發展.....	97
5-5 從部落自發活動到族群政治活動.....	102
6.第六章 結論.....	105
6-1 既有勢力與文化動力的消長.....	105
6-2 從傳統射箭活動的實踐反思「社區總體營造」.....	108

引用文獻.....111

附錄.....115

表 次

表 2-1 : 文蘭村基本資料.....	20
表 2-2: 文蘭戶籍名冊.....	21
表 2-3: 遷移部落與年代表.....	22
表 2-4: 文蘭部落各家族統計表.....	24
表 3-1: 黃應貴於不同階段提及的 gaga/gaya 相關研究整理表.....	45
表 5-1: 文蘭部落工匠弓箭製作特徵.....	85

圖 次

圖 2-1:文蘭部落位置示意圖.....	19
圖 2-2:文蘭部落街道房屋示意圖.....	19
圖 2-3:文蘭 銅門 水源三村聚落圖.....	20
圖 2-4:巴托蘭區各社的移民路線圖.....	23
圖 2-5:文蘭部落巴托蘭 Truku 家族分佈示意圖.....	25
圖 4-1:太魯閣族文化動力機制示意圖.....	66
圖 5-1:文蘭部落 A B 射箭場位置示意圖.....	98
圖 6-1:當代勢力取代文化動力機制示意圖.....	107

附錄

附錄一：「聯會」辦理各類活動一覽表.....	115
附錄二：相片 1 3 工匠於箭尾、箭桿、箭頭裝飾符號之差異.....	116
附錄三：相片 4 6 一般所使用的傳統弓之一.....	117

第一章 緒論

1-1 研究緣起

由文蘭社區青壯年發起組成的「文蘭社區聯會」(以下簡稱「聯會」),於民國 89 年起開始運作,從早期協助社區日常事務到後來透過組織動員經營社區,無論就聯會或社區而言,都在經營社區的過程中摸索累積出許多組織動員和凝聚社區的寶貴經歷。筆者因為推動社區活動之故,於 91 年 10 月起成立「文蘭射箭隊」¹,於文蘭社區推廣傳統射箭。短期內該活動項目從原本射箭隊成員彼此間的競賽,演變成文蘭村、秀林鄉、乃至太魯閣族風行的日常活動²。

另外,筆者於 2001 至 2006 年端午節期間,四度參與太魯閣族龍舟隊³,擔任教練負責選手集訓⁴任務,並代表花蓮縣秀林鄉公所於鯉魚潭出賽。作為傳統射箭活動的推廣者之一,筆者觀察到參與者對於自己在射箭項目的表現斤斤計較;作為龍舟隊教練,筆者卻得花費極大的力氣凝聚團隊士氣。由於兩種活動筆者皆曾深入參與,因此有機會感受到部落成員在兩種活動中的表現落差。

如何思索此一落差,對於筆者來說,一開始其實有著非常務實的考量,即,如何讓太魯閣族龍舟隊選手,能夠如射箭參與者般地熱衷於比賽成績,以求好的表現。若以「年」為時間單位來看,射箭比賽和龍舟賽皆週期性地發生於筆者的

¹ 推廣初期,文蘭射箭隊成員皆為文蘭社區聯會的成員,但有部分聯會成員因體力或其他因素未加入射箭隊,因此可以說射箭隊是被包含在聯會內的,或者射箭隊就是聯會推行社區工作的方法之一。

² 見聯合報(2004年6月5日)。

³ 過去文蘭社區因為地緣之便配合秀林鄉公所組成秀林鄉公所龍舟隊,由文蘭村村長帶領,隊員以文蘭、銅門兩村年輕人為班底。2001年文蘭社區聯會開始自行籌組龍舟隊,由筆者擔任教練,2002年卻因種種因素而停辦,2003年遭遇SARS風暴,其後連續三年,聯會開始協辦鄉公所龍舟項目,負責招募成員與訓練比賽工作,隊名為「秀林鄉太魯閣族龍舟隊」。

⁴ 花蓮縣政府目前共計擁有4艘比賽龍舟(兩大兩小),平常存放鯉魚潭畔水產試驗所保管,只在每年端午比賽前一週,會舉行隆重的點睛下水典禮,直到正式比賽開始,期間由池南村長派人管理清點鼓、槳、舵等,提供各報名參賽單位預約練習,每次以兩小時為限。

生活情境，因此使得筆者有機會針對選手在「射箭賽」和「龍舟賽」的表現落差，由原本的務實考量進而思索其背後的文化意義，這是本論文最初的出發點之一。

這裡特別舉出兩個例子來說明筆者企圖以「文化」的角度來理解上述落差的合法性。第一個例子與「射箭推廣」有關，顯示射箭推廣活動繞過了部分阿美族社區僅在太魯閣族社區盛行。第二個例子與「龍舟隊成員態度」有關，顯示龍舟隊成員對於無法計算個人貢獻的體育表現意興闌珊。以下針對上述兩例子稍做說明。

1-1-1 射箭活動傳播的路徑與範圍

就第一個與「射箭推廣」有關的例子而言，自 2002 年起，筆者成立文蘭射箭隊推廣傳統射箭，使得該活動得以由射箭隊員彼此間的競技項目向外擴展：從最初的隊員活動、到文蘭的社區活動、到文蘭社區以外的跨社區活動、乃至最後成為整個太魯閣族地區的活動項目。若從地理空間的角度觀之，活動擴散的路徑是一個以文蘭社區為基地向外擴張的過程。在傳統射箭活動向北擴張的過程中，以地處秀林鄉最南端的文蘭為起點，經由銅門、榕樹、水源、延伸至北秀林的佳民、景美、富世、崇德，有關活動擴散過程的條件和原因本論文將於其後篇章予以描述分析，這裡僅根據秀林鄉的地理特性指出一個射箭活動擴散過程中筆者觀察到的現象，秀林鄉為花蓮三個山地鄉之一，其西邊緊鄰著中央山脈，東邊則與花蓮縣新城鄉、北埔鄉、花蓮市和壽豐鄉接壤，若要由南秀林經由台九線（主要的交通路線）通往北秀林⁵，勢必穿越吉安鄉、花蓮市、新城鄉，換句話說，在

⁵ 秀林鄉橫亘南北計 86 公里，從最南端的文蘭村，到最北端的和平村，行政區域劃分分別為文蘭、銅門、水源、佳民、景美、秀林、富世、崇德、和平等九村，鄉公所鄉治位於秀林村內。若依部落細分，由南而北則為重光、米亞灣、文蘭（巴托蘭，前述三村屬於文蘭村）、銅門、榕樹、水源、佳民、景美、加彎、可樂、民有、明樂、富世、德博閣、同禮、崇德（得其黎）和平（巴達岡）等 21 個部落。

南北秀林的太魯閣社區之間，其實存在許多非太魯閣族的其他社區，射箭活動的擴散並不是在一個純粹的太魯閣文化空間內進行，事實上花蓮吉安鄉境內的東昌阿美族社區也曾有居民設法取得弓箭想要在社區裡推廣，但一開始居民參與反應冷淡，射箭活動並不如預期迅速在阿美族或其他社區內風行起來。射箭活動由文蘭往南傳播的過程也遇到類似的情形，由文蘭社區南下為壽豐鄉、鳳林鎮、萬榮鄉、光復鄉等，其中萬榮鄉的西林、見晴、明利等社區為太魯閣族，但這些部落之間亦存在許多非太魯閣社區，其中光復鄉著名的馬太鞍阿美社區也曾試圖推行射箭活動，最後也在族人缺乏參與意願的情況下無疾而終，相反的，射箭活動在太魯閣族社區則很快風行起來。

1-1-2 龍舟選手的心態

就上述第二個與「龍舟隊員態度」有關的例子而言，筆者先簡略介紹文蘭社區與龍舟賽之間的關係，2001年時文蘭社區聯會，第一次組隊參與端午節於鯉魚潭舉辦的花蓮縣龍舟賽，2002年因村長報名疏失、2003年則因SARS風暴而沒有賽事，爾後，龍舟賽幾乎成為聯會和社區年度的例行活動，至2006年底為止，筆者共參與過四次大小型龍舟賽。小型龍舟賽僅需選手17人，較易成隊；大型龍舟賽則需要25位選手（含隊長、鼓手），組隊較為不易。秀林鄉太魯閣族龍舟隊選手通常以文蘭社區青壯年男子為班底，若參與大型龍舟賽，文蘭社區內青壯年男子不夠，則會至銅門借「丁」，文蘭、銅門⁶兩社區距離鯉魚潭只有5-10分鐘車程，組隊選手彼此間皆為認識、有些甚至是熟識的姻親或工作同事。

龍舟正式比賽開始前，多半有為期兩週的集訓，集訓時間為早上五點半，

⁶ 文蘭和銅門村相對擁有各自國小，國中時文蘭村就讀南邊壽豐平和國中，銅門村則屬吉安國中學區，兩地年輕人甚少共同的成長經歷。

訓練內容包括熱身、慢跑、划龍舟，訓練活動通常於早上七點以前結束以利大家工作。大型龍舟航行時，教練與鼓手置身船首面向所有選手，教練立身鼓手後方，船尾則有舵手確保船朝筆直的方向前進，教練透過「哨音」控制鼓手擊鼓節奏，鼓手則透過「鼓聲」控制選手划槳節奏，哨音、鼓聲、划槳三者間的一致性便構成了團隊的默契，這使得龍舟比賽是一個需要高度協調性的團體活動，教練必須針對對手實力和選手體能條件決定划槳策略（快槳、長槳或深槳），並貫徹此一策略執行的成效。欲在兩個禮拜集訓期間內，將體能經驗等條件不一的龍舟選手調整到划槳節奏整齊，體力差強人意的地步並非易事，無論訓練或比賽，過程中最吃力的部分，便是划槳衝刺的最後階段，因為對心肺功能負擔極重，平時缺乏訓練的全力以赴者在衝刺結束後幾乎都有體力透支、筋骨酸痛⁷等現象，但是由於個人實際貢獻難以於現於最後成果中被指認，立身船首的教練也不難看出，選手中不乏只是做出划槳衝刺模樣而無實際出力者。當每趟航行計時成績出現不穩定的情況時，很容易造成選手與選手間、乃至選手與教練間的齟齬摩擦。

這裡特別以 2004 年端午節龍舟賽為例來說明「選手態度」的相關問題，該次參與的是大型龍舟賽，是太魯閣族於 2003 年 12 月正式正名之後第一次較為大型的體育活動，對手包括阿美族⁸的春日隊、以花蓮全縣警察為班底的花警隊，在這樣的情境裡頭，作為教練的筆者很自然地設想龍舟隊選手的「認同」理應可以跨越個人、社區（銅門、文蘭）而以「太魯閣族」作為認同的基礎，也期待現場的緊張氣氛可以激發大家求好心切的表現，22 槳中若是少了任何一槳的力量都關係著整體表現的效果，結果關鍵賽程當中，仍然有 1 名槳手收槳不划的情況，導致太魯閣族龍舟隊最後以些微差距落敗，只得到第二名的成績。筆者原本

⁷ 賽前或練習前暖身牽涉到無論是龍舟的衝刺成績，更是保護龍舟選手免於突然激烈運動所產生的運動傷害，嚴格的教練會確實執行該項步驟，更多情況卻是因為龍舟隊員多是臨時召集，組成成分互異，造成集訓時的困難。按照慣例，所有練習會在賽前一日休息，讓龍舟以及場地維修布置，在這之前，甚至有些隊伍無法排出時間來團體練習。

⁸ 過去文蘭村組成的龍舟隊，無論大小型龍舟競賽，均會遭遇到阿美族組成的隊伍，勁敵包括擁有悠久傳統和歷年亮眼成績的春日隊、水璉部落飛魚龍舟隊，甚至是花蓮警察隊的組成份子，也以阿美族籍警員為主要班底。春日隊擁有自己部落的龍舟可供練習，據聞水璉部落則拼接竹筏於村落的魚池中練習。

以太魯閣族很難團結的生活常識來理解收槳不划的現象，賽後當晚的「慶功」酒席上，聽到划假槳隊員於酒席言談不經意提到「我們的標誌是什麼？是台灣黑熊，什麼意思呢，黑熊是山上的老大，海（水）不是我們的地盤，太魯閣人不是吃魚的，划龍舟不是真正的太魯閣⁹」。當然這有可能是比賽結果輸了以後的開脫之詞，不過也得以使筆者從另一個角度來思索龍舟隊選手何以划假槳的原因。

1-2 問題意識的鋪陳

這裡根據上述兩個例子歸納出本研究的問題意識：為什麼射箭活動的推廣，可以風行於太魯閣族社區，卻遲遲未得到其他族群社區的青睞？為何強調團體合作的龍舟競賽會在關鍵時刻出現選手划假槳的現象？上述不同現象之間是否存在共同的文化意義？我們有沒有可能透過對於太魯閣族文化的深入分析來理解上述不同現象？

既有人類學文獻多半將太魯閣族定位為「平權社會」，一種視「個人能力」的重要性勝於「世襲地位」的文化傾向。若從太魯閣族主位文化的角度觀之，所謂「平權社會」的文化意涵為何？「太魯閣族」一詞若存在文化理解上的意義，其內容為何？於是，強調「個人主義」的太魯閣族究竟如何進行社會整合，成為本論文的出發點。

⁹ 動物圖騰（或在這裡被理解為吉祥物）的使用對於比賽成績雖無直接關係，卻是話語圍繞的場域，水璉部落以飛魚、鹽寮以鬼頭刀作為龍舟隊隊名，甚至特別製作了大面的旗子，「熊太重了浮不起來，飛魚本來就強啊！」、「熊本來就是吃魚的！」這些成為後續彼此喊話或者寬慰勝負輸贏的話語樂趣。

1-3 田野研究取向

2003 年底，由秀林鄉公所舉辦的太魯閣族正名的慶祝活動於景美村進行，同時舉辦了鄉內八個村的聯合競賽，內容包括「傳統射箭」、「傳統編織」、「傳統舞蹈」等不同項目，文蘭村在各個項目都有耀眼的表現，尤其參賽選手所展現的團隊氣勢，更讓文蘭這個位於秀林鄉最南端的村落成為現場與會人士的話題之一。

過去，文蘭因其地理位置（相對於秀林鄉公所）的邊陲性，連帶在鄉內的各項活動上，多半只是被動地配合參加，很多時候甚至因為距離遙遠也就名正言順缺席。以聯會成員為班底的「文蘭射箭隊」成立於 2002 年起，開始在部落內發展傳統射箭之後，文蘭成為推廣此一項目的發源地，也因此累積了一些以前沒有的行政或組織動員的經驗，這使得文蘭不僅在鄉內的各項競賽上表現傑出，在許多大型活動上亦可協助鄉公所（例如：祖靈祭、原住民狩獵文化研習營），甚至有其他縣市（例如：台東社教館）組團到文蘭村觀摩社區動員（例如：村內的傳統射箭比賽）的情形。正名慶祝活動當天同時發生了另一段插曲，這讓我有機會就「傳統」相關的意涵進一步省思。

村際競賽的另一個重頭戲是太魯閣族傳統舞蹈比賽，各村從服裝到編舞皆自行負責，村裡天主教會的年輕朋友也從很早以前便開始籌畫準備傳統舞蹈比賽，從服裝到編舞都經過相當精心的設計和安排，結果卻未如理想，比賽本來有輸有贏，自信滿滿卻馬前失蹄的情形也很普遍，因此競賽成績揭曉後，選手雖然失望，倒也認命地接受了比賽的結果，但聽到一位評審的說法之後，參與演出的舞者反而感到難過異常，該評審對文蘭的舞者們說「你們衣服的白色不是太魯閣族傳統的白色！」，評審認為唯有穿著「太魯閣族傳統的白色」服裝演出，才是真正道地的「傳統舞蹈」。年輕舞者最初的反應可以用「驚訝」來形容，他們原

本以為問題或許出在「隊形」、「舞步」等因素上，但沒想到看起來與舞蹈沒有直接關連的「顏色」會成為導致整體成績不理想的關鍵因素。聽到評審的說法之後，自己內心甚至覺得有點不以為然，認為該評審以過於狹隘的觀念來界定「傳統舞蹈」，尤其在學校接觸了「傳統為人為建構」的觀點之後，理解此一事件的框架不免受到「外來（非當地）」知識的影響。當時除了不以為然的情緒之外，也以「研究者」的身份惦記著要把這件事情記錄下來，作為傳統乃人為建構的例證之一。

然而從事件發生到自己著手論文寫作之間，事隔數年，我卻有了不同於事發當時的見解，個人以為此一轉變是奠基在我對太魯閣的文化有了比以前更為深刻的理解之基礎上，這裡先回到上述爭議（衣服顏色是否為真正太魯閣白）來簡單說明自己的轉變為何。就表面層次而言，上述爭議涉及到「傳統」由誰來認定的問題，這樣的思路不免將議題引導至公平與否的層面去，於是互動雙方的「權力關係」將成為爭論的焦點，若忽視說話者的評審身份，而把其論點當作一種聲音、或看待傳統的觀點，我想問什麼樣的世界觀或宇宙觀成就了上述的思考方式。與其從「權力互動」的角度來理解上述事件，將「真正」（balay）當作一個文化相關的知覺範疇或許可以有更為豐富的解釋，究竟什麼為「傳統」？「真正的」太魯閣族應該是什麼樣子？評審的眼光如何看待「真正」的、「傳統」的太魯閣文化內涵？是否有其可茲探討的脈絡和邏輯？於是，我，一個太魯閣的母語使用者與研究者，對自己置身族群之文化概念的探索與反省，構成本論文的主題。

因為推動社區事務多年，對我來說，就算不存在「寫論文」的壓力迫使我對自己所置身的情境進行反思；生活中也存在非常務實的其他壓力使得我不得不去思考如何在文化的助力下經營社區。以推廣傳統射箭來說，作為此事務關鍵人物的我，一開始便面對一個問題，即，我以為的「傳統射箭」其實可以發生在許

多其他的原住民部落，其推廣的方式也可以採取「官方的」¹⁰作法，例如：提出社區計畫、申請經費、利用公部門資源彌補推廣初期人力財力之不足...等。個人以為倘使一開始便以「官方的」方式來推廣「傳統射箭」，那麼科層組織的運作邏輯，勢必使得在地文化在面臨該「傳統活動」時難有著力點，因此「傳統射箭」很可能淪為一項以傳統為名義，卻受限於前述組織邏輯，而被抹除了文化差異的泛部落健身休閒活動。此種情況下，「傳統射箭」甚至可以被任何功能類似的其他項目所取代，例如「部落籃球賽」、「傳統舞蹈」、「傳統狩獵」，這裡重點並不在於哪一個項目比較傳統，而在於若要在社區推廣特定活動時，此一活動與生活之關係到底是什麼？一個活動若無法在村民的生活中佔有一席之地，若無法與部落生活形成有機的結合，那麼充其量只是個偶爾可以打發時間的娛樂，或是大型祭儀的展演項目，它可能是「傳統的項目」但卻不一定具有「文化的動力」。

所以如何避免因「官方的」資源太早介入，使得活動與居民生活之間原本可能存在的聯繫因此被切斷，便成為，我，一個活動推廣者在推廣活動初期的重要行動策略，也同時成為，我，一個論文寫作者在回顧此一過程時所欲分享的經驗。這裡我想先就我自己的位置、作為一個多重行動者的行動效果、以及完成本論文的研究方法等相關的問題予以簡單的說明。

固然研究者的參與必然會改變田野現場而不存在所謂真正的客觀，在人類學界幾乎已是共識。不過自己的多重行動者身份，反而讓我感受到有別於上述立場的觀點。這裡並不是要主張客觀必然存在，但不認為因此「接近真實」作為一個研究者進行研究的指導原則是虛妄的。

自己在研究過程中曾經歷一個很有意義的轉變，暫且把它稱之為「文化發現」的過程。我以自己生活四十餘年的村落為主要田野地點、以自己熟悉的人事

¹⁰ 這裡所謂「官方的」(official)，主要是指資源來自「體制」，其執行與分配當然也就受到制度的約束。相對於「官方的」由上而下的主導模式，社區事務也可能存在「由下而上」的「自發的」模式。

物為訪談或觀察的對象、以自己實際參與的活動為論文的主要關注，我一度認為自己在「參與觀察」或「田野研究」上所具有的優勢是得天獨厚的，整個研究只要把個人所從事或經歷過的事情報導出來即可。但實際上卻忽略了一個很重要的差異，即，「我作為一個在地人所置身的文化」與「我作為一個研究者所理解的文化」兩者間是存在落差的，雖然葛茲（Geertz）早在他那篇經典文獻「深厚的描述」(Thick Description)一文中便提到「田野研究」與「寫民族誌」之間的落差，我曾單純地把葛茲所提到的落差歸因於一個外來研究者對在地知識陌生所致；覺得熟悉太魯閣族語、知道村民軼事、又了解日常慣行的我是可以免除一般人類學者在田野工作過程所面臨的隔閡；覺得我需要的反而是把很多習以為常被視為理所當然的在地知識報導出來即可。

換句話說，在我最初的想像裡「外來/在地」是一組非常關鍵的二元對立，我的「在地」身分本身，將使我在撰寫論文時比外來研究者更具優勢。我至今仍不否認在語言理解、人際互動、或社區參與上，在地者的確比外來者具有優勢，但這些優勢絕不等同於知識生產過程的優勢。在地身分並不保證我因此可以將零碎片段的日常現象整合進一個分析上具有意義的概念框架，也不保證不同在地者彼此間對於在地文化或在地知識具有一致的共識。也因此使得研究者的身分無論為外來或在地，其對於在地文化的探索始終都是一個充滿挑戰的過程。事實上在地人對在地文化存在不同見解或相互矛盾的觀點，或許可以用不存在單一同質的在地文化來解釋，但過快以複數的在地文化取代單一同質的在地文化其實也可能使我們喪失對在地文化進行更深刻探索的機會。

以下透過一個自己的實際經歷來說明所謂「文化發現」的意涵：某位射箭隊成員 A 發了紅帖給射箭隊所有其他成員，原因是 A 的妹妹有個小孩滿月¹¹，

¹¹ 傳統上殺豬場合，包括婚喪喜慶，或者家族裡頭有人觸犯了 Gaya 禁忌，分肉的範圍則僅侷限於擁有共同血緣關係或者姻親親屬等，到了近代，則陸續增加了服兵役送行、退休、買車、新屋落成等等，孩子滿月的情形雖然較少，但相對殺豬的場合與理由卻越來越多，這裡提及的例子，為 A 成員妹妹生產第一胎男孩，為示隆重慶祝，故特別殺豬的情形。

她自許多年前出嫁之後便已離開部落到外地生活、和大家並不熟識，因此射箭隊成員在收到紅帖之後，於射箭場練習射箭之餘也紛紛利用機會對於「到底要不要赴宴」交換意見，畢竟赴宴與否涉及到一筆支出，這對很多收入不佳、又有子女的成員來說也是一筆能免則免的開銷。大家認為儘管平日和 A 相處融洽，但和 A 的妹妹實在沒有交情，所以傾向不參加其孩子的滿月宴。原本以為事情到此也就告一段落了，沒想到過了兩天射箭隊成員紛紛拿到 A 因為其妹妹小孩滿月而宰殺分食的豬肉¹²。此一舉動似乎造成局面的改變，射箭隊成員開始在射箭場出現許多圍繞「豬肉」的討論，例如「這些豬肉應該分給親戚才對，怎麼會分給我們」、「A 那麼會打獵，比較熟悉山上的 gaya，但是在平地上豬肉這樣給好像不對」、「豬肉都來了，不去不行了」、最後似乎迫於「豬肉」的效力，所有成員有著不得不去的無奈。

就在自己也打算赴宴的那個下午，碰巧與家母提及此事，家母竟然以非常輕易的方式化解了我內心裡那種「不得不去」的困境，她說「以後我們一定也有殺豬的機會，到時候再把豬肉還回去即可，不一定是拿到豬肉就一定要去吃人家的辦桌...以前這些事情都是很講究的，誰能給誰不能給大家心裡都很明白，拿到以後該怎麼因應也有一定的原則，到你們這裡狀況好像沒有分得那麼細了，大家比較擔心得不得罪人，反而沒有細想其中的道理...」。

上述例子裡頭涉及到妹妹孩子滿月的 A、其他的射箭隊成員、以及家母，三方對於滿月豬肉之 gaya 的不同見解。A 或許不完全知道、或許完全知道滿月豬肉的 gaya，但有自己的權宜考量；射箭隊成員或多或少知道滿月豬肉的 gaya，但因應方式則被侷限在「收了豬肉不能不去」的觀念裡；家母除了知道滿月 gaya，也有著各種化解 gaya¹³的在地知識。事後反思這件事情，讓我感受到的不是在地

¹² 現代部落雜處、出外工作人際關係網絡繁雜的情況，一般收到紅白帖，村民會依交情評估得體的回帖金額和赴宴與否，但收到當事者豬肉的情形，意謂著當事者可能將你當作至親好友般看待，不同於尋常各種場合收到的帖子，通常必須審慎回應。

¹³ 過去同屬一個 Gaya 的成員，具有共作、共祭、共守禁忌、共負罪責的權利與義務，平常和特

生活的優勢，反而是在地生活的侷限，如果沒有家母的忠告，我並不覺得自己在理解滿月豬肉 gaya 這事情是有侷限的，事實上若不是我不經意的發問，甚至不曾有機會在此一事件裡對自己的遭遇有著比以前更為周詳的理解。我不禁認為，無論作為一個實地調查的田野工作者、或是一個土生土長的在地生活者，對於眼前發生事情之理解的局部性其實是很難被意識到的。

「我」若只是出現在射箭場現場聽著射箭隊成員討論滿月豬肉之 gaya 的相關內容的話，那麼在那個時間地點所獲得的田野資料便成為往後「論文寫作」的依據了；或者，「我」若是個在地生活者，要是沒有適當的機會，有些自以為是的觀念也不見得能夠得到修正或擴充的機會，有時還可能以自己的在地身份對外人說明關於 gaya 的種種。於是無論「實地」(field) 或「在地」(native)，在我看來都是使得「進一步探索」成為可能的條件之一，但絕不是唯一的條件，也就是說，一個實地考察的人類學家、或是一個活在現場的在地居民，都不能因此成為研究或說明本身「合法性」的擔保，它們只是增加了一個對在地文化心懷好奇者「文化發現」的管道，但「文化發現」的途徑必然是很多元的，例如，生活現場一個偶然的機會。當然，這裡並不是因此要主張「運氣」才是嚴謹研究的關鍵成分，而是在這些遭遇之後，我漸漸能夠明白黃應貴先生在其回顧臺灣人類學發展文章一文中一再強調「文化」之重要性的意義，他在提及物質文化相關研究時特別提到：

「這類研究的成果，到目前為止，仍然還在非常表面的層次而難對各族社會文化的特質提出新的見解。這問題除了是田野工作及對研究對象的瞭解不夠深入外，主要仍在於研究者的文化概念過於簡單化，而無法有效且細緻地分析其有關的現象。」(黃應貴，2002，頁 176)

初次閱讀上文時，我對於「研究者的文化概念過於簡單」的描述還沒有太大的警

殊狀況時互相幫忙，分肉還肉的情形普遍存在，金錢回禮是到晚近為了適應新的社會生計型態，才逐漸發展的因應方式。

覺心，也對此一描述感到納悶，畢竟「文化」之於一個田野工作者來說，不正是時時刻刻發生在其眼前的各種事務，而前述的滿月豬肉 gaya 事件則讓我明白研究者的文化概念，的確決定了理解現象的框架、現象發生的層次。

所以「研究者的位置」的相關問題本來在我本身多重行動者的情況下可能變得非常複雜，卻因為黃應貴的觀點而單純了起來，研究者有機會處在一個可以「整合一切」後設地位上，但據以整合的關鍵因素理應就是「研究者的文化概念」，儘管這個文化概念由研究者所建構，但卻不一定就是主觀的，也不代表我們不能透過各種努力把它建構的更好，至此，我才開始反省自己所持的文化概念、以及太魯閣族文化與我所從事之事務之間的關連究竟為何？才開始以一個「研究者」以及「在地生活者」的雙重身份重新理解發現我所置身的「文化」。

1-4 名詞釋義

一、文化動力 (Cultural Dynamics):

黃應貴先生於南島研究的批判回顧中對「外力」(導致變遷的條件) 與「動力」(因應外在變遷的內在機制或文化概念) 加以區分黃應貴 (2002)。本文延續黃應貴先生對「動力」一詞的用法，將「動力」視為驅使一個人以某種特定方式行動的根源力量，至於「動力」前冠以「文化」兩字構成所謂「文化動力」，意指驅使某人行動的力量，受到該人置身文化所特有的文化邏輯所制約。

二、部落式個人主義：

本文延續南島研究中「階層社會」和「平權社會」的兩大分類，視太魯閣族的社會屬性為平權社會，將平權社會對個人能力的強調，以及存在於平權社會中個人與集體之間的矛盾，稱為「部落式個人主義」。以與強調平等、自由，權

利保障為基礎的「西方個人主義」有所區隔。「西方個人主義」在非常根本的層面，不同於所謂的「部落式個人主義」。簡言之，西方個人主義強調抽象的個人權利；部落個人主義強調具體的個人能力。

三、balay (真正的、道地的):

太魯閣語裡 balay 常作為判斷某物是否為「我們的」(部落的、族群的)的認知模式。balay 通常是在在地生活者於自己熟悉的在地環境下自認為遭遇「非在地物」時才會浮現出「balay 與否」的知覺判斷，因此日常生活中多半都處於隱而不顯的狀態。詳細例式請參照 4-1 節。

四、balaybi Truku (真正的太魯閣人):

「balay」本來已經有「真正」之意，後面加上「bi」有強調「很、非常」的意思。balaybi Truku，即，有真正道地之太魯閣人之意，在太魯閣族語裡這是對一個人最高的讚美。本文將 balaybi Truku 視為太魯閣族深層的文化動力，可以作為支配族人行為傾向的內在機制。

五、傳統射箭：

本文所謂的傳統射箭，主要是指文蘭社區聯會於 2003 年起，開始於部落內推廣後來風行於太魯閣族地區的射箭活動。主要特色包括弓材、箭材均取材於部落獵人之獵區，或所謂的「傳統領域」，並由村民自行加工完成，因此傳統射箭競賽也就是以族人自製弓箭進行的射箭比賽。比賽方式通常以國際標準靶紙為標的，選手每次射出十箭、每箭滿分十分、總分一百分。

六、文蘭社區聯會：

最初由文蘭社區青壯年男子發起組成的社區自發性組織，協助社區整潔、抬棺等事務，「文蘭社區聯會」同時也透過「文蘭射箭隊」成為太魯閣族內推廣「傳統射箭」的主要行動者。「文蘭社區聯會」成立於 2000 年 9 月，於至 2004 年 10

月改組為「文化交流協會」。本論文中若提及「聯會」即指「文蘭社區聯會」；若提及「協會」即指「文化交流協會」。為避免「協會」與文蘭村的「社區發展協會」發生混淆，本文於提到「社區發展協會」時，將以全文稱之。

第二章 田野背景

2-1 研究對象：從泰雅族到太魯閣族

泰雅族最初可能居住於台灣西部台灣西部海岸，由於人口日眾、獵物減少以及其他移入者的侵略之下，逐漸朝山區遷移（廖守臣，1977，頁 63）。日據時期以來的學者通常根據各地方言之差異，將其分為兩大亞族：泰雅亞族、賽德克亞族（廖守臣，1977，頁 61；李亦園等，1963，頁 6）賽德克亞族又分東賽德克群與西賽德克群，其東賽德克群由：巴雷巴奧群（Balibao-group）、陶賽群（tausa-group）與拖魯閣群（Toroko-group）所組成，花蓮、宜蘭南端的南澳與大同以拖魯閣群的人數最多（廖守臣，1977，頁 63-65）

我們太魯閣原居地是從德魯灣，德魯灣部落在哪裏呢？在合歡山和奇萊山之間的山谷裏面，這是我們最初的發祥地，為什麼叫德魯灣？以前我們太魯閣老人，以前被平埔族從臺中平原追擊過來，從海邊、臺中平原追趕過來，大約經過將近一千兩百年左右的遷移史，經過了七次的搬遷、被平埔族追趕，追到現在大概的眉溪，從眉溪到現在的霧社山裏，到這裏我們的先祖不見了，跑到哪裏呢？就是現在的德魯灣，德魯灣的意思就是很裏面、最裏面的意思，到了最深山裏面，也就是我們最初的發祥地，從此我們太魯閣在這裏撫育生長。（Lowsi 2003.3）

到人多的時候，有些人就沿著回頭路走去，來到現在的廬山一帶，

這個地方就是叫做「走過」的意思，這個地方所以叫做走過的地方；有些人去向山上(現在的清境農場、霧社那裏)，居住在山上，像是太魯閣話(Tkyada—山上)，我說的這些到德魯灣來以後，大概也要經過兩百年，這兩百年中間形成了德烏達這個家族，德克達亞這個家族，原來的德魯灣是太魯閣德魯灣，還是太魯閣家族，所以就變成三個家族，真正的來源就是這樣子區分了三個家族。(Lowsi 2003.3)

這三個家族經過了幾百年之後，自自然然就是兄弟之間也會開始分，雖然我們是同一個家族，為了爭奪獵場還有生活圈的問題不夠，就發生了糾紛，慢慢的形成了這三個家族當中，不太合作的狀況，但是應該是距離現在五百年前開始的，這個時候這邊三個家族人數人口不斷地增長，人口增加、生活圈必需擴大，這時候三個家族分別向三個方向跑，德克達亞是往木瓜溪這個地方，德克達亞就就往木瓜溪這個方向下來，那我們這三個家族從德魯灣出來以後，大概距離現在五百年以前，因為人數的增加必需向外擴張，向外擴張他們的路線就不一樣了，德克達亞是最先來的，從現在的現在的清境農場和霧社這一帶的地方，這一帶的家族我們叫做德克達亞，他翻過奇萊南峰，直接向木瓜溪擴張，到明朝末年就有一個叫做「木瓜番」的這個家族、這個族群，木瓜番是我們太魯閣德克達亞 這個族群。接著移動的就是德魯灣的太魯閣人，大量地翻過奇萊南峰和奇萊北峰，這個方向往立霧溪方向、往天祥擴張，從現在的洛韶一帶往下到富士一帶，一直往南、往東。(Lowsi 2003.3)

日治時代日本文化人類學者將其列為泰雅族的亞族之一，秀林鄉與萬榮鄉代表會於2002年11月24日決議通過正名組織推動小組為「太魯閣族正名促進會」，由太魯閣中會、花蓮縣德魯固文化發展協會、花蓮縣太魯閣建設協會、萬

榮社教工作站、及太魯閣青年學生會等單位組織配合各項推動正名活動，於在 2004 年 1 月 14 日獲得政府的官方承認，成為第 12 個臺灣原住民族。

我們不是現在開始說我們要叫做「太魯閣」的，我們是從德魯灣開始的德魯灣的太魯閣人，從一千多年前我們就是太魯閣人了，為什麼我們現在太魯閣人突然要變成太魯閣人？需要正名？因為這是外族人進來三百年來、日本人進來、清朝政府進來鑑定的結果，尤其是日本人，他們把我們卡在泰雅族裏面去了。事實上我們和泰雅族人是非常不一樣的，我們和泰雅族之間，不管是習俗也好、尤其是語言根本是不通的，一個是美國人、一個是德國人，一個是美國撒克遜、一個是德國日耳曼民族是完全不一樣的，我們太魯閣族和泰雅族就是這樣的關係，所以我們不能夠受官方給我們所謂的「泰雅族」。(Lowsi 2003.3)

2-2 田野地點

2-2-1 秀林鄉

秀林鄉是花蓮縣轄下最大的行政區，也是台灣最大的鄉治，地理位置於花蓮縣北半部，面積約 1,642 平方公里，約花蓮縣總面積的三分之一，在清朝的時候，隸屬於台東直隸州蓮鄉地，日據時代由研海支廳與花蓮港廳的番務課管理，一直到台灣光復之後，原屬於新城鄉管轄，後設鄉治中心於秀林村，之後才定鄉名為「秀林鄉」。

秀林鄉地形狹長，南北相距 86 公里，東西橫寬約 30 公里，境內高山峻嶺，佔全鄉面積 93%，平地只佔 3%，其餘的 4%就是短促湍急的河川。秀林鄉境內山岳丘陵峰嶺相接，愈往西邊中央山脈中心，山勢愈危峻，秀林鄉轄區內有文蘭、銅門、水源、佳民、景美、富世、崇德、和平以及鄉公所所在地的秀林等九個村。（<http://www.shlin.gov.tw/花蓮縣秀林鄉公所全球資訊網>），其總面積 1,641.8556 平方公里，總人口數有 14,996 人（資料取自 2006 年 11 月底止，秀林鄉公所戶政資料）。

2-2-2 文蘭村

文蘭村位於花蓮縣秀林鄉南方，約在台九丙線公路的 14 公里處，全境為池南小縱谷¹⁴的一部份，與壽豐鄉池南村相比鄰，為秀林鄉最南端的一村，文蘭村地理位置，東面向木瓜溪鯉魚潭傾斜，隔著木瓜溪對吉安山，介於鯉魚潭對鯉魚山。日治時原屬於花蓮港廳壽區管轄，戰後初為壽豐鄉之一村，民國 35 年(1946)改隸為秀林鄉銅門村所管轄，並在民國 39 年(1950)將「重光」、「米亞灣」、「銅蘭」三社由銅門村劃出。另立一村，取村辦公處所在地為村名，稱「文蘭」。本村於清朝中期原為太魯閣之德克達雅群的居地，在銅蘭西南方高山腹建立「托莫南」、「巴拉腦」、「里奇麻」、「斯米亞灣」、「玻卡散」等五社，文獻稱「外木瓜番」。19 世紀中，同族之太魯閣群入侵以及同群糾紛的緣故，德克塔雅群移往壽豐溪口、萬榮山腹，使本村一度被廢棄。至日治初太魯閣群移入，又成立「銅蘭」與「重光」、「米亞灣」兩個聚落。日治末再由銅蘭分出「米亞灣」部落，故今日村

¹⁴ 池南鯉魚潭區域以鯉魚山和花東縱谷相隔，形成一個獨立而完整的縱谷內陸湖泊盆地，在過去台九線主線穿過的情況，形成一個南北擁有對外交通的情況，北開口接吉安鄉南華干城（日據時期稱初英，設有東線鐵路車站）、南銜壽豐鄉壽豐村（日據時期稱「壽」，亦稱鯉魚尾）

內共有「銅蘭」、「重光」與「米亞灣」等 3 個部落。其中銅蘭為「托莫南」音轉而得之名，大正 3 年(1914)日人設托莫南駐在所，令巴托蘭諸社遷移下山，另建一社，日人亦取其音稱此地為「銅文蘭」，今日簡稱銅蘭。(廖守臣，1977，頁 217)



圖 2-1：文蘭部落位置示意圖

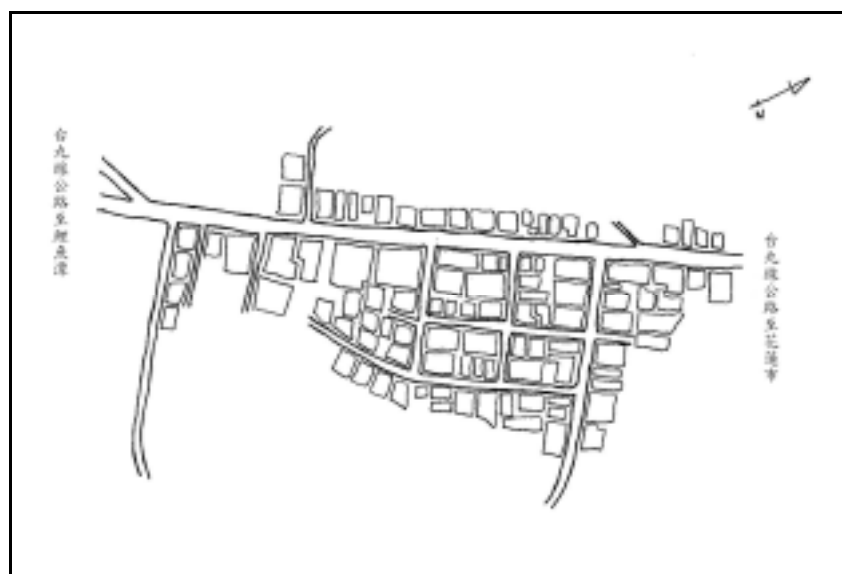


圖 2-2：文蘭部落街道房屋示意圖

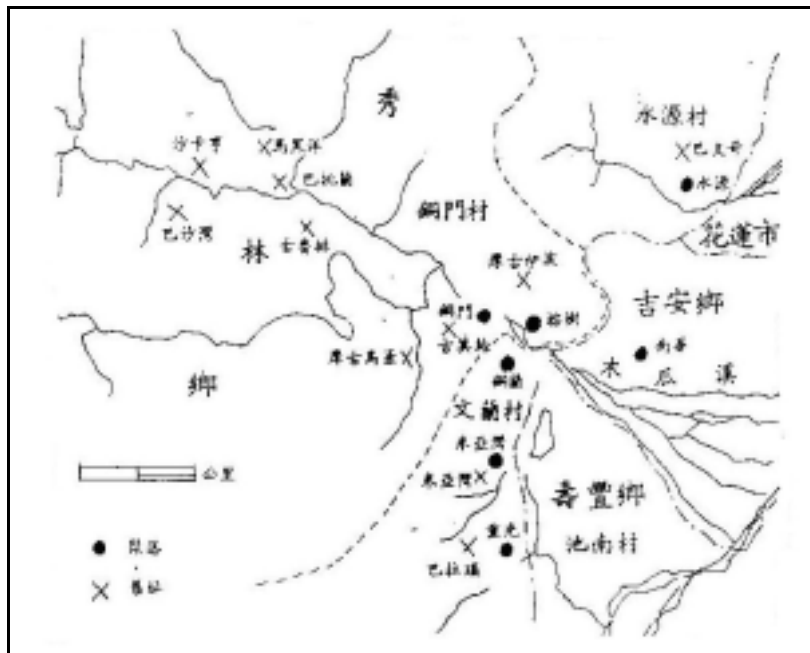


圖 2-3：文蘭、銅門、水源三村聚落圖（翻印自廖守臣，《泰雅族的文化 - 部落遷徙與拓展》，頁 220）

文蘭村面積為 218.6215 平方公里，下表為文蘭村目前三個部落；文蘭部落、米亞灣部落、重光部落的人口基本資料：

表 2-1：文蘭村基本資料

部落	人數	鄰數	戶數
文蘭	783	6 鄰(1~6)	125 戶(1~98 號-25 缺戶+52 分戶)
米亞灣	153	1 鄰(7)	28 戶(1~33 號-5 缺戶)

重光	436	5 鄰(8~12)	66 戶(27、34~82 號-3 缺戶+21 分戶)
合計	1372	12 鄰	198 戶

a : 文蘭缺戶 : 4、10、28、45、57、64、65、68、70、71、75、76、79、84、85、88、89、90、91、92、93、94、95、96、97 計 25 戶

b : 米亞灣缺戶 : 6、20、26、27、28

c : 重光缺戶 : 76、78、80 計 3 戶

表 2-2 : 文蘭戶籍名冊(秀林鄉戶政事務所 93/02/05 資料)

部落	人數	山地原住民	平地原住民	無(閩、客、漢或其他)
文蘭	783	681	15	87
米亞灣	153	134	9	12
重光	436	414	6	16
合計	1372	1229	30	115

文蘭村因地形分布成三個部落；文蘭部落、米亞灣部落、重光部落，而筆者的主要田野及研究對象為文蘭 Tmunan 部落，所以有關遷移家族部分僅以遷移文蘭部落現居住家族為主，根據 Lowsi.raka 口述文蘭部落最早為池南七腳川阿美所農耕用地，因為阿美族人在此地經常種植辣椒，而北勢阿美語「辣辣的」為 nan-nan，故文蘭部落 Tmunan 的地名由來就有此一說。後來在十九世紀中葉德克達亞群 Tkdaya 遷途至木瓜溪下游在現今文蘭村境內五個聚落，其中之一既為今文蘭部落 Tmunan，居住一段時間後因不斷受到 Truku 人的侵擾，遂南遷至今溪口、萬榮一帶。直到二十世紀巴托蘭 Truku 人自摩古烏歪部落遷至部落南方約兩

公里處的台地（廖守臣，1977，頁 186）。之後有 U way(巫歪)、Qmgi(古莫給 & 谷慕魚) Mhiyang(馬黑洋)、 Slaguqhuni(西拉歐卡夫尼)、 Tpuqu(托博闊)、 Skahing(沙卡亨)、 Qicing(凱金)、 Btakan(巴達幹)、 Sipaw (西寶) 和 Rusaw(洛韶) 陸續於 1919 與 1927 年遷移，遷移部落與年代如下（Lowsi.raka 2007）：

表 2-3：遷移部落與年代表

	部落	年代
一、	U way(巫歪)	1915
二、	Qmgi(古莫給 & 谷慕魚)	1915
三、	Mhiyang(馬黑洋)	1915
四、	Slaguqhuni(西拉歐卡夫尼)	1929
五、	Tpuqu(托博闊)	1929
六、	Skahing(沙卡亨)	1929
七、	Qicing(凱金)	1929
八、	Btakan(巴達幹)	1929
九、	Sipaw (西寶) 和 Rusaw(洛韶)	1929

表 2-4：文蘭部落各家族統計表

	家族	戶數	人數	備註
一、	巫歪(Uway)	7 戶	56 人	(男 30 人, 女 26 人)
二、	古莫給(Qmgi)	9 戶	57 人	(男 33 人, 女 24 人)
三、	馬黑洋 (Mahiyang)	15 戶	117 人	(男 65 人, 女 52 人)
四、	西拉歐卡(Slaguqhni)	14 戶	110 人	(男 59 人, 女 51 人)
五、	托博闊(Tpuqu)	2 戶	9 人	(男 5 人, 女 4 人)
六、	凱金(Qicing)	4 戶	32 人	(男 15 人, 女 17 人)
七、	巴達幹(Tpuqu)	6 戶	52 人	(男 3 人, 女 2 人)
八、	塔比多(Tpdu)	6 戶	52 人	(男 23 人, 女 29 人)
九、	蘇瓦沙魯(Swasal)	1 戶	5 人	(男 4 人, 女 4 人)
十、	西奇良(Sklaan)	1 戶	8 人	(男 4 人, 女 4 人)
十一、	伊玻厚(Ibuh)	1 戶	6 人	(男 2 人, 女 4 人)
十二、	古白楊(Kbayan)	1 戶	4 人	(男 3 人, 女 1 人)
	總共數：	71 戶	534 人	(男 292 人, 女 242 人)

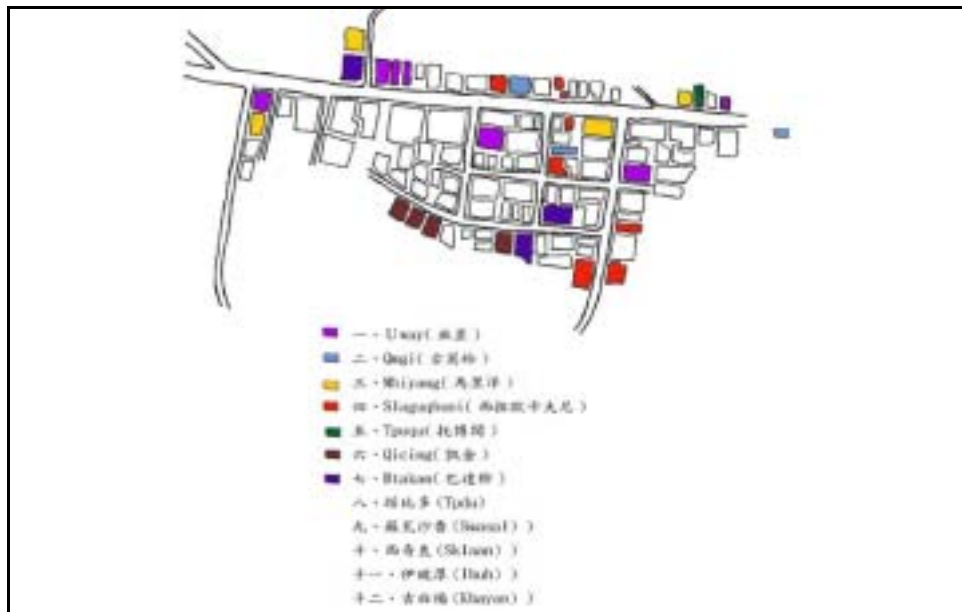


圖 2-5：文蘭部落巴托蘭 Truku 家族分佈示意圖

2-2-3 文蘭社區聯會

本論文主要觀察和訪談成員對象，即以前述秀林鄉文蘭部落太魯閣族人為主，這是筆者生長其中達四十多年的部落，其中包括了積極參與社區行動，與射箭發展過程息息相關的文蘭社區聯會成員（筆者亦為該會成員），以下簡單交代筆者所參與之社區事務，以及文蘭社區聯會創立的歷史背景及其變遷。

回到 1996 年，筆者參加「全景映象工作室」於花蓮地區訓練紀錄片工作者的培訓計畫，有機會用攝影機記錄了原本熟悉的部落，大約也在同一時間花蓮地區數個部落（例如：太巴塢、馬太鞍）開始了所謂的「社區總體營造」，一時之間「社區」成了關注的焦點，若說筆者對於社區意識有所萌芽，就是源於那段時間。在文建會社區總體營造計畫於各地展現成果的同時，自己所居住的「文蘭部

落」則像個羽翼未豐的醜小鴨，套用觀光客的說法，它只是「往鯉魚潭路上不得不經過的一排房子」，身為「一排房子」中的一員，又身處社區總體營造論述方興未艾的時代氣氛中，不免疑惑，自己所居住部落，在動輒調查社區產業、社區文化資源的營造模式中，到底存在什麼樣的特殊和可能性？

目前既有社區營造的模式，多半先找出「社區產業」進而予以打造強化，或視其為社區觀光的籌碼、或視其為社區發展的資源、或視其為社區傳統的根基，此取向的營造模式有一假設，即，社區產業理應先於社區營造而存在，社區營造僅是將原本即存在於部落內、乃至族群內的特色¹⁵，予以重新發掘、彰顯並推廣出來。這使得「營造點」的選定、乃至營造本身成功與否的關鍵都與「社區產業」本身原本就具有的籌碼存在密切的關連。多數被選定為營造的社區若不是有豐富的人文景觀、便是有傲人的自然資源，原本缺乏「特色」的社區要不很難被選定為「營造點」、要不就是被選定之後很難營造成功。此外，尋找「社區產業」的營造模式裡，「傳統」常外在於營造過程，成為社區營造的標的物，營造本身則根據一套去部落、去族群的既定模式進行。換句話說，透過「中性的」（沒有文化差異的）營造程序產出特色各異的「社區產業」。

根據上述尋找「社區產業」的社區營造模式，筆者居住的文蘭部落既存在「缺乏特色」的困境；亦很難透過「中性的」營造程序產生有特色的「社區產業」，不像銅門有得天獨厚的資源，護溪、山林、龍澗，有些部落似乎毋須努力卻坐享很多好處，經常筆者與年齡相近的部落青壯年聊起此類事情，彼此相對卻茫然毫無頭緒，期望社區發展卻難免自怨自艾，這樣的情形直到 2000 年文蘭社區聯會籌組開始有所改觀。

文蘭社區聯會最初的籌組，創始人為 Wadan，Wadan 職業為警察，原本期望能夠比照其吉安鄉阿美族的警察同事們，擁有一個例行聚會宴飲的結拜組織

¹⁵ 這些特色包括：原有社區的自然資源、人文典故、發展軌跡、歷史建築或產業特色等，可能是一棟保留完整卻遭荒廢的日式房子、式微的玉石加工產業、菸樓、藍衫拼布、溪谷風景 等等。

¹⁶，以此設定最初的會員招募條件，希望吸引公教人員、老師、警察等村裡擁有正職、固定收入的成員參加，每月輪流安排聚餐等活動，詎料計畫當眾提出時很快遭到反駁，有人認為既然想成立部落性的社團組織，那麼組織的立意就應從「對社區有幫助」而著手，基於這項理由那麼一開始就不該如阿美族結拜所習慣的聚飲方式，嗣後「文蘭社區聯會」成立，旋即展開一連串公益活動的舉辦，舉凡掃地、撿垃圾、資源回收、消毒、協助部落窮困喪家料理後事等工作，聯會成員僅僅允許這些事後，於村內小吃店或村莊角落小飲聚餐。

剛開始聯會的組成成員包含 Wadan 計有 15 名，聯會既是成員們共同為關心家園和社區而組成的服務性社團，思考如何凝聚社區向心力、促進社區產業發展、共同營造美好家園就成了理想崇高的主要要務，過程中由於逐漸累積舉辦各項活動的經驗和能力，2003 年起，即積極參與推動祖靈祭、狩獵研習、編織研習、母語教學、傳統舞蹈、傳統美食、田野調查、龍舟隊、公益活動、傳統射箭、原野射箭等各項活動，會員人數則始終保持在 40 至 60 人上下之譜¹⁷。

能獵獲黑熊的太魯閣族人，在老一輩的耆老述說：是英雄與勇士戰勝的象徵。所以黑熊對太魯閣族人來說，有其崇高令人敬畏的地位協會就是以黑熊在險峻寒冷、大自然山林裡、屹立不搖的精神，去推動社區營造、太魯閣族傳統文化、關懷社區、協助社區公益活動，因此是個以黑熊為精神象徵的工作團隊（現任協會會長 Wuming，2006.12）

文蘭社區聯會，成立開始選擇黑熊作為精神象徵，到了 2003 年 10 月正式

¹⁶ 過去文蘭北方的南勢阿美族部落，成年男子均會加入男子的年齡階層組織，民國六十年代經濟變遷之後，部落性年齡組織逐漸式微，取而代之是新的結拜制度，男子們據親族兄弟、鄰居、成長、求學、兵役階段遭遇的伙伴，互相以兄弟結拜稱之，爾後每月輪流舉辦聚會活動，平常婚喪喜慶互相支援，這裡指的結拜團體為「南昌十三少」，平均年齡為 35-40 歲之間，主要是南昌村當年互相打氣共同考取警校的成員組成，其成員幾位曾與 Wadan 同事過。

¹⁷ 這裡的成員數字，是以每年正式繳交會費的人數做為參考依據，計 92 年 55 人、93 年 50 人、95 年 60 人，平均保持 40-60 人間之譜，其餘共同參與活動的家眷、來去支援的親友，並不在計算之列。

立案成立為花蓮縣太魯閣族文蘭部落文化交流協會，這時的成員組成，已不僅只限定擁有固定收入的公務員或本村村民，而是結合一群愛好、關心文蘭社區的居民或朋友，以關懷社區、自動自發之型態組織而成，藉由社區營造的議題與地方產業、文化產物、生態保育來營造這社區，本論文研究期間跨越了 2000 年 4 月到 2006 年 6 月中為止，期間文蘭社區聯會階段為 2000 年 9 月至 2004 年 10 月，2004 年 10 月以後已改組為文化交流協會。（本論文內容牽涉「聯會」階段所參與的事，行動者將以「聯會」稱之。若改組為「協會」後參與之事，則以「協會」稱之。為避免「協會」與文蘭村的「社區發展協會」發生混淆，本文於提到「社區發展協會」時，將以全文稱之。這方面往後將不再贅述。）

第三章 文獻回顧

根據文獻，我們不難看出既有的太魯閣族、或廣義的泰雅論述多半將泰雅/太魯閣族視為所謂的「平權社會」，缺乏世襲的階層，部落領導人必須在能力上能夠服眾望，而在部落內以及部落間發揮整合力量的規範則是 gaga/gaya（余光弘，1981；李亦園，1982；廖守臣，1998）。

本論文透過「傳統射箭」活動在當代推廣的過程，來說明太魯閣族社會屬性和聲望積累之間的關係，並打算提出一個包含 gaga/gaya 但又有別於 gaga/gaya 的理解太魯閣族人觀的方向。希望透過既有文獻的回顧，定位出太魯閣族的文化屬性，後繼觀點的提出將建立在本章回顧的基礎上，以下針對「平權社會」、「部落式個人主義」和「gaga/gaya」三個相關但不盡相同的主題來檢視過去太魯閣族的相關論述，最後回顧既有文獻中有關 Balaybi Truku 的說法。

3-1 平權社會

將近一百年前，來台進行蕃族考察的日本人類探險學家森丑之助在離開台灣前夕發表了告別演說，針對當時台灣蕃族進行了簡短的回顧，認為泰雅族（北蕃）是當時造成日本當局最大困擾的蕃族，「站在統治者的立場看，幸而北蕃各地的風俗各異，成為群雄割據的狀態。各部族平時沒有互助的習慣，所以討伐時攻打某一部族，不會引起別的部族派兵救援。〔...〕更糟的是部族和部族間，甚至蕃社和蕃社之間互相不聯絡。相隔很遠的蕃社之間或部族之間，維持著敵對狀

態，同樣的事情也發生在彼此鄰近的蕃社和部族。所以，泰雅族從來不團結，當局很容易討平叛亂。」(森丑之助，2000，頁 578-581)。

學者李亦園於其早期人類學論文中，透過將阿美族與泰雅族並至比較，歸納出兩種台灣原住民的社會宗教結構系統，認為相較於阿美族的年齡組織，「泰雅族的部落雖未能稱之為鬆懈，但很明顯為一沒有階級體系的民主地域組織群體。」(李亦園，1982，頁 388)。

延續類似的觀點，黃應貴於其「台灣土著族的兩種社會類型及其意義」一文中以 Sahlins 所謂的「首長 (chief) 制社會」和「大人物 (big-man) 制社會」為框架，將台灣原住民族分為兩類：一類為類似首長制、具有階級性社會階層的 A 社會，包括排灣族、魯凱族、鄒族、阿美族、及卑南族；另一類為類似大人物制、強調平權及個人能力的 B 社會，包括布農族、泰雅族及雅美族。該文分別就政治、宗教、經濟以及親屬等不同面向，比較 A、B 兩類社會的差異、適應策略、及其理論含意。在政治面向上，黃文認為 B 社會與 A 社會最主要的差異在於不存在明顯而制度化的領袖，「主要是依個人個人能力被推舉出來的。」(黃應貴，1986，頁 5)；B 型社會的部落規模亦較 A 型社會小，文中提及「泰雅族的部落，其單位雖不大，但有許多是由幾個敵對的 gaga 或區所組成，聚落內的割據對立成為其特色，使其部落的整合性更形薄弱。」(黃應貴，1986，頁 7)；B 型社會亦缺乏輔佐統治者治理部落政治的幕僚組織，「即使有政治領袖，其治理亦必須以與被治者面對面方式來進行。因此，這些部落自然不可能很大。」(黃應貴，1986，頁 10)。在宗教面向上，該文以「神社」的有無將台灣原住民的信仰體系分為兩大類：一類是普遍存在台灣原住民各族的「靈的信仰」；以及除了靈之外，存在的神社信仰。該文認為 B 型社會中，「一切會影響其宗教及社會活動的超自然信仰，仍在於其精靈信仰。而這無所不在的各種精靈，雖各有其不同的力量，卻各不相屬，又缺乏專業化的分工。基本上，經靈的作用是擴散性的 (diffused) 而非分殊化的 (specialized)。」(黃應貴，1986，頁 12)。

另外，學者王嵩山將台灣原住民分為「平權的」與「階層化的」兩種社會型態，認為：

「過去，具有平權社會性質的泰雅人之既有的祖靈（utux）信仰，並不支持大型的儀式活動、gaga（或 gaya）的規範更無法進行複雜的組織動員，這種情形不但使泰雅人在當代台灣社會的泛原住民運動中，缺乏以大範圍的聚落為單位、大型的祭典活動（例如見之於阿美人的豐年祭、排灣人的五年祭、阿里山鄒人的戰祭、卑南人的年祭等等），更使得與個人能力有關的編織工藝、文面技術、祖靈知識、神話傳說與「祖石」記憶等事物，不但突顯出其明確的道德意涵、與作為族群意識焦點的重要性，更因強烈的個人主義社會傾向，使其當代文化復振與學習，往往置於單位較小的、以個人為中心的、強調近期可見收穫的文化內容。這也使其學習充滿彼此競爭的意味。」（王嵩山，2003，頁 36）。

儘管上引諸種泰雅論述源自不同年代，中間跨越將近百年的時間，內容間卻有著很高的一致性，視泰雅族為一「不團結的」、「沒有階級體系」、「平權的」、「無法進行複雜的組織動員」的族群，概括地說，一種強調個人能力致使社會整合相對不易的部落文化，成為泰雅族群（亦包含 91 年 12 月正名的「太魯閣族」）的社會特徵。

3-2 部落式個人主義 vs. 西方個人主義

除了上述個人導向論點，既有人類學文獻中，也存在以「合群」來描述泰雅族者，例如學者李亦園於其「南澳泰雅人的神話傳說」一文中，整理出「泰雅

人的價值系統」(value system)，認為「祖靈 (rutux) 信仰」反應出下述泰雅人的宇宙觀：「(1) 宇宙是固定有序的，(2) 人在宇宙間是處於被動的地位，(3) 人類社會是宇宙的一部份，所以也是固定有序的，(4) 人應該遵守一切宇宙和社會的規律以維持均衡次序。」(李亦園，1982，頁 379) 根據其所採集到的田野資料，李亦園認為從父子遇鬼 (rutux) 兄弟搏熊、獵頭起源等傳說中可以看出，友伴之情 (companionship) 為泰雅人所特別注重，並主張泰雅人日常生活中的價值重點包括「勤勞、富足、合群、守法」(李亦園，1982，頁 379)。俄國學者李福清 (B. Riftin) 也於其有關臺灣原住民的神話故事著作中，比較了「射日」神話在不同地區的差異，特別提及臺灣原住民中泰雅、布農、賽德克等族皆有射日神話，雖然不同地區不同族群流傳的故事內容各有差異，但李福清認為從不同版本的臺灣原住民射日神話裡可以看出一個共同點：「征服多餘的太陽並不是單一英雄的功績而是集體的成就」(李福清，2001，頁 134-135)。這些論點似乎與前述太魯閣族「不團結的」社會特性之間存在著矛盾，若把此一矛盾看成發生於社會整合過程中不同層面的現象，那麼問題便可被轉化為：在重視個人能力的平權社會中，個人功績與社會秩序之間的緊張關係，究竟是透過什麼樣的方式來解決？

黃應貴曾針對與太魯閣族同樣被歸類為平權社會的布農族，從「人觀」的角度，探討其社會秩序運作的原則：

「對布農人來說，成為一個人 (being a person) 是一個長遠的過程。出生之時，嬰兒便有他/她的 is-ang (自我)；也擁有一促成一個人去從事粗暴、貪婪、生氣等活動而存在於左肩的 makwan hanido，以及促使一個人去做慷慨、利他等活動而存在右肩的 mashia hanido。...而隨著一個人的成長、年老，is-ang 逐漸趨於維持 makwan hanido 與 mashia hanido 或個體與群體間的平衡。直到死後，一個人才能完全脫離身體的包袱，而依其有生之年對群體的貢獻多少，來決定其 hanido 是否可達到過去有

大成就的祖先或英雄們的 hanido 最終永遠居住的 maiason。...而這裡所說的成就是指個人對群體的貢獻。因此，傳統布農人，在其有生之年，只要能力許可範圍內，每一個人都會盡力去爭取表現個人的能力，以達到其對群體的貢獻。也正因為如此，自然容易導致個人之間隨時隨地的強力競爭，以及社會內部的衝突而難以維持社會秩序。為此，布農人發展出一個觀點：即每個人的能力與成就，必須由社會的實際活動過程中，由其他成員的公認方可。如此，每個人都可一個人的不同能力來貢獻，而其他所有成員也得共享其成就而達到 sinpakanasikal 境界；即所有人都滿足的意思。」(黃應貴，1998，頁 128-129)。

黃應貴歸納出平權布農族社會秩序之運作所依循的原則：

活動成員的社會地位是依個人後天的努力與能力而來的，而不是個人與生俱來的。2.個人的能力必須經由實際社會活動的結果，得到所有成員無異議之認定。成員不能得到共同的意見時，必然導致領導者的替換或活動單位的分裂。」(黃應貴，1998，頁 125)

黃文從「文化中的人觀」而非「個人的心理學」層次，將部落成員社會行為的動力學 (dynamics) 賦予了文化層面的意義，「布農人一方面強調個人能力的重要，一方面又強調活動的集體性。這自然會導致人與人及個人與群體間的衝突。」(黃應貴，1993，頁 521-522)，根據黃應貴的觀點，隱含於平權社會之布農族成員彼此的人際競爭、以及「個人」與「集體」間的矛盾，可以在文化上追溯到布農族成員之人觀中的「is-ang (自我)」、「左肩的 makwan hanido」、「右肩的 mashia hanido」彼此間對立與整合的辯證關係。

上述對個人能力的強調，以及存在於平權社會中個人與集體之間的矛盾，所造就出的「部落式個人主義」，明顯地有別於法國人類學家路易 杜蒙 (Louis Dumont)

在其《個人主義論集》¹⁸裡所提到支配西方現代意識型態的「個人主義」¹⁹。杜蒙特別於該文中提及「在特定社會階層中流行的思想和價值體系，我稱之為意識型態。現代社會所特有的思想和價值體系，我稱之為現代意識型態。」(谷方譯，2003，頁8)。杜蒙透過對印度階級體系的研究，反思了西方人類學以源自基督教傳統個人主義作為知識生產過程中預設前提的作法，並從杜蒙所謂的「整體論」觀點針對以西方個人主義為預設的知識生產途徑予以批判。在《個人主義論集》的第一部份，杜蒙以編年史的方式追溯了「西方個人主義」的起源與發展：首先，透過對「教會」的探討，鋪陳「西方個人主義」與基督教的淵源，「指出基督徒個體如何從與世界無關的最初狀態逐漸深陷於世界之中」(谷方譯，2003，頁13)；其次，描繪「西方個人主義」如何「通過政治類別的解放和國家主義的誕生而取得進展」(谷方譯，2003，頁13)；最後，把自17世紀起經濟類別的解放，視為「西方個人主義」從宗教延伸至政治領域後的進一步發展，杜蒙特別提到卡爾·波蘭尼(Karl Polanyi)所著的《鉅變》，認為該書說明了「現代性在經濟方面的特點。我們所稱作的經濟事實在別處都與肌體緊密相連，只有我們現代人才將他們抽出來形成一個不同的體制。」(谷方譯，2003，頁3-4)簡單地說，杜蒙並沒有把「西方個人主義」視為一個封閉的範疇，而是把它變遷的軌跡當成一個動態的領域加以考察，我們不難看出，杜蒙以「宗教」、「政治」以及「經濟」等範疇為系譜來檢視「西方個人主義」的流變。杜蒙認為西方「現代意識型態是個人主義的，而個人主義定義的根據是總體價值的社會學觀點。」(谷方譯，

¹⁸ 本書翻譯有簡、繁兩版，分別由不同譯者譯出。簡體字版譯為《論個體主義-對現代意識型態的人類學觀點》，2003年1月由上海人民出版社出版，譯者為谷方。繁體字版譯為《個人主義論集》，2003年8月由聯經出版社出版，譯者為黃柏棋。筆者無法對照法文原始著作，但在閱讀兩本譯文過程中，感受到兩位譯者的譯文閱讀起來都頗具可讀性，分別在不同的段落各有長處，本文在引用上特別註明「簡」、「繁」以利辨識，唯簡體字版將臺灣通用的「個人主義」以「個體主義」譯之，為避免混淆，本論文一概以「個人主義」稱之，也因此，在書名的引用上使用了繁體字的書名而非簡體字的書名。另外，作者Louis Dumont簡體版譯為路易·迪蒙，繁體版譯為路易·杜蒙，有鑑於先前臺灣出版的《階序人》亦是杜蒙譯之，所以本論文也以臺灣通用的譯法將作者以杜蒙稱之，特別在此加以說明。

¹⁹ 為了行文上與「部落個人主義」有所區隔，本論文後續將以「西方個人主義」指稱杜蒙所謂西方當代的「個人主義」。

2003, 頁 9), 簡言之, 杜蒙視「個人」由社會整體所形構 (configuration)²⁰, 作為社會整體價值的載體, 而「西方個人主義」的內涵便承載了西方歷史發展過程中逐步形成的核心價值, 其中包括「平等、財產」(谷方譯, 2003, 頁 72), 透過對涉及國家起源的契約類型的回溯, 杜蒙認為:

「自然法理論家們認為國家起源於兩個連續的契約, 一是結合契約, 一是隸屬契約。這種觀點表明現代精神無力對群體等級模式進行綜合設想, 它必須將模式分析為兩個因素, 一為平等團體, 一為團體對某個人或某個實體的隸屬。換言之, 個體取代群體而被視作真實存在時, 等級便消失了, 與之同時消失的是賦予統治代理人的權威²¹。剩下來的只是一群個體, 於是只能用團體成員普遍贊同來說明建立在他們頭上的權力。對內心來說, 理直氣壯, 但事實並非如此, 因為, 不論有否形式上的贊同, 人類群體自有其領袖, 這種結構是他們生存的必要條件。」(谷方譯, 2003, 頁 73-74)。

換句話說, 杜蒙認為「個人」在西方近代意識的出現, 或許使得統治的行使在形式上以獲得「個人」同意作為合法性的基礎, 但「個人」絕不會因此不再需要統治, 杜蒙認為這種西方近代意識中誕生的「個人」於是成為「政治哲學」最主要的關注, 這是為什麼杜蒙會在上述分析的末尾補上一句「政治哲學和社會學便在此處分開了。」²² (黃柏棋譯, 2003, 頁 117)。因為此一發展趨勢, 使

20 Configuration 一詞在簡體字版中被譯為「統形」, 在繁體字版中被譯為「風貌」, 此字的英語釋意為「an arrangement of parts or elements」, 有將「部分」根據特定原則組構成「整體」的意思, 故筆者將其譯為「形構」, 以彰顯其「組裝成形」的意涵。

²¹ 由於簡、繁兩版針對這一句的翻譯出現了完全相反的譯法, 筆者又無法對照法文原文釐清對錯, 僅在此列出矛盾, 並予以簡單的分析: 簡體版 73-74 頁間寫道「當個體取代群體而被視作真實存在時, 等級便消失了, 與之同時消失的是賦予統治代理人的權威。」; 繁體版 117 頁寫道「一旦所想的真正存在體不是團體而在個人時, 則階層系統便消失了。隨之而來的, 便是把權威歸屬到某個統治代理機關上面。」。筆者以為, 儘管沒有言明, 杜蒙行文至此顯然是要從認識論層面上證明: 由於「群體」在文化意識裡被「個人」取代, 西方個人主義的理論預設必然存在對印度階層體系存的理解盲點。無論如簡體版所譯「統治代理人權威」將隨群體消逝而消失; 或如繁體版所言群體消失將導致權威歸屬到特定「統治代理機關」上面, 杜蒙這段文字其實想要表達, 儘管概念上的「群體」已在社會發展的過程中被「個體」所置換, 但制度上的領導或統治群體的菁英仍然難以避免。

²² 很可惜, 這句重要的話, 在簡體版中並沒有被翻譯出來, 僅出現在繁體版的翻譯中。

得「群體」從「政治哲學」的場域退出，僅僅成為「社會學」研究的對象，政治哲學在「群體」退場之後開始探討依附於「個人」的抽象權利，於是「西方個人主義」意識型態中，私有財產作為依附於個人的抽象屬性，具有權利的性質，所謂的平等，因此指涉「權利平等和機會平等」(黃柏棋譯，2003，頁73)。此種理念上的平等衍申出個人追求財富的自由，杜蒙認為在經濟領域中，「個人主義原則，即“自由主義”的實施必然引進了社會保障措施。」(谷方譯，2003，頁16)。透過對以上的簡短回顧，筆者以為：強調平等、自由，以權利保障為基礎的「西方個人主義」，在非常根本的層面，不同於所謂的「部落式個人主義」。論證如下。

「西方個人主義」中彰顯了以「權利保障」為基礎的基本精神，這整套思考方式的對象乃是誕生於西方近代意識中的「個人」，隨後的「政治哲學」則抽象地論述了社會中的「個人」所應該具備的基本權利，換句話說，「個人」的誕生，在理念上彰顯了「個人」先於「社會」存在的精神，「社會」只是由原子式的「個人」所構成，不應該反過來限制「個人」的自由與發展，「個人」在其「權利」受保障的情況下，可以追求自己所希望的生活方式，而且其所希望的生活方式不必然要與社會中其他的「個人」一致，每個人都是獨立自主的「個人」。至於「個人」與「集體秩序」(或所謂的「社會」)可能存在的緊張關係，便是透過抽象的「社會契約」來加以規範，尤其是對法治的承諾，美國學者郝大維(David Hall)和安樂哲(Roger Ames)合著的《先賢的民主》中提到「什麼事都依賴法制會被認為是風俗、傳統以及敬畏習慣模式失靈的表徵，因為它們不能被用來在有必要訴諸法律制裁之前教化人們如何行為。」(何剛強譯，2004，頁54)。

也就是說，法制主要扮演消極地針對個人違法行為加以制裁規範的角色，但無法主動對個人行為發揮指導教化的作用。「西方個人主義」的發展趨勢也使得「利他」與「利己」的兩股力量難以被自發地整合進社會整體架構中，成為「社會契約」必須事先予以界定的關係。然而「部落式個人主義」中的「個人」並不是一個抽象的理論對象，而是歷史文化的產物，是歷史文化形構了「個人」，換

句話說，行為的動力（dynamics）必須放在文化的架構下來思考。「部落式個人主義」所著重的能力，並不是一種抽象的屬性，而是體現在對部落有所貢獻的實際行為中，其在社會整合的過程中所衍生的競爭，實是源於競爭者對於共同價值的認可，而共同價值又與共同體（可以是部落、或更大的政治單位）的存續息息相關。

最後，還要釐清可能來自另一種方向的誤解，或者必須回答「部落式個人主義」與「社群主義」（communitarianism）的差別，儘管「設群主義」批判了自由主義「原子式的個人觀」、批判自由主義者力圖達到一種「危險而抽象的普適性」，並強調所謂的「公共善」（public good）和「文化價值」，但社群主義把「公共性」、「文化價值」視為克服西方個人主義導致之困境的出路，根據 Iris. Marion. Young 的說法「自由主義與社群主義的辯論的確揭示了當代自由主義政治理論在多大程度上來自對社會團體聯繫和將個體僅僅視為個體這種訴求的抽象化。（鐘開斌等譯，2006，頁 701），換句話說，應該把「社群主義」看成挑戰「西方個人主義」的理論嘗試，「社群主義」是在已經存在「擁有權利之個人」間尋求「共識」，這不同於「部落是個人主義」的社會背景和歷史條件。簡言之，西方個人主義強調抽象的個人權利；部落個人主義強調具體的個人能力。西方社群主義強調公共價值優於個人權利；部落個人主義的公共價值形塑了具體的個人能力。

儘管「部落式個人主義」可能導致人際關係的緊張，但並不會造成「利己」與「利他」的分裂。回到同為平權社會的布農、泰雅論述上來，相對於黃應貴透過布農族的人觀來解決個人與集體間的緊張關係，既有的泰雅論述則是透過 gaga/gaya 的相關論述來解決個人與集體間的可能存在的矛盾。筆者以為僅以 gaga/gaya 為基礎來解決社人與社會之矛盾是不夠完整的，筆者希望透過田野資料以及自己的生活經驗，在既有 gaga/gaya 論述的框架外，鋪陳一個較為完整的太魯閣族人觀，然後以此為出發點，來理解推廣「射箭活動」所引發的一些現象，

此前,仍必須回顧既有 gaga/gaya 文獻的貢獻與成就,進而透過此一回顧釐清 gaya 在太魯閣族文化中所扮演的角色。

3-3 gaga/gaya 相關研究

相對於平權布農族的人觀在社會整合過程中所扮演的重要角色,一般人類學者在論及平權泰雅/太魯閣族的社會整合力量時,則是沿著 gaga/gaya 的文化內涵及社會效果進行探討。自日據時期起,人類學界陸續生產了眾多 gaga/gaya 相關研究的經典文獻,近十年來亦出現許多 gaga/gaya 相關的研究(曹秋琴(1998);張國寶(1998);黃國超(2001);張藝鴻(2001);王梅霞(2003);高文斌(2003);邱韻芳(2004)等),累積了部分民族誌資料。若把 gaga/gaya 研究當成一個領域,那麼此一領域隨著台灣社會發展的不同階段歷經了數次研究方向或研究焦點的轉變。學者黃智慧、黃應貴分別針對日據時期、以及戰後台灣不同階段的原住民族研究進行過回顧與整理。本文將既有的 gaga/gaya 研究,放到兩位學者所釐析出的不同階段中,以期透過台灣社會發展的時間脈絡對 gaga/gaya 研究的知識架構進行簡短的歷史回顧,希望藉由這樣的回顧,形成本論文 gaya 論述再出發的基礎。首先就黃智慧、黃應貴兩位學者於「時間分期」上的主要考量予以說明。

「日本對台灣原住民族宗教的研究取向」一文中,黃智慧將台灣做為日本殖民地時期的五十年間(1845-1945)的人類學研究,劃分成三個階段,分別是:

- (1) 以伊能嘉矩、鳥居龍藏所進行之個人實地考察為主要成果的第一階段(1895-1909);
- (2) 以隸屬台灣總督府之「臨時臺灣舊慣調查會」於1909年成立「蕃族科」為

起點，開始了由官方主導針對台灣原住民各種生活習慣進行瞭解的第二階段（1909-1927）。此期間「蕃族科」內包含四位補助委員：小島由道、平井又八、河野喜六、佐山融吉，以及雇員伊能嘉矩、森丑之助等 32 人。其間最大的成就為 1913 年-1922 年間：

「該會陸續出版《蕃族調查報告書》《番族習慣調查報告書》以及《臺灣番族習慣研究》三套各 8 冊的調查成果，另外加上森丑之助《臺灣蕃族圖譜》2 卷、《臺灣蕃族誌》第 1 卷，合計 27 巨冊的研究資料問世，這在當時全世界對少數民族所做的基礎調查事業中可謂創舉。」
（黃智慧，2003，頁 10）

（3）第三階段（1928-1945）則以 1928 年「臺北帝國大學」成立，並於文政學部設立「土俗人種學」講座為起點，源自伊能嘉矩、鳥居龍藏以來儼然形成之官、學分野至此階段逐漸制度化，雙方陣營皆有自己的刊物。學界以「土俗人種講座」的移川子之藏、宮本延人、馬源東一為主要成員，他們教學之餘，發起成立「南方土俗研究會」（1929-1943），並發行會刊《南方土俗》（1931-1943，第六卷起改稱《南方民族》），代表人物除上述台北帝國大學三人外，還包括岡田謙、鹿野忠雄、古野清人、國分直一等人。官方則於「霧社事件」後開辦《理蕃の友》月刊（1932-1943），主要人物包括藤崎濟之助、鈴木作太郎、鈴木質等人，另外還有與官方關係較為密切、曾出版蕃族相關著作的作者小泉鐵、曾田福太郎等人（黃智慧，2003，頁 44）。

連結上述三階段的軸線是源自伊能、鳥居兩人實地考察期間便隱然浮現的官、學兩種研究立場的分歧。黃智慧根據看待原住民「宗教行為」的差異，作為區分官、學兩陣營的內涵之一，官方系統的著作多以「迷信」來理解原住民的宗教行為，學術陣營則較沒有這樣的傾向。其中伊能、鳥居之間的立場差異，可以

從兩者與當時主流思想「單線進化論」的關係看出來，「雖然單線演化論的思想的確支配了十九世紀中以後的學術思潮，但是伊能受此影響較深」(黃智慧，2003，頁20)，伊能將「宗教」的作為特定研究範疇，在其下設置了「迷信」項目，推導出原住民在宗教上發展的「高」與「低」，進而判斷各族演化的程度。然而「宗教」與「迷信」的分野其實不見得是基於學理上的考量：

「當日本民族的宗教觀念面對台灣原住民時，其本身所不具有的宗教觀念，很容易就被列入「迷信」項下：而日本民族所具有的靈魂觀念，或是祖靈崇拜觀念，因其共通性而容易被發揮，這些觀念必不被斥為「迷信」，而被認定為宗教信仰觀念。基本上，原住民生活中極為重要的各種禁忌、刺青、獵首、占卜、巫醫等要素，對日本民族的宗教觀念來說，都極為陌生無法被理解。」(黃智慧，2003，頁42-43)。

以下分別以小島由道編著的《番族慣習調查報告書》第一卷 泰雅族篇和古野清人的《高砂族的祭儀生活》²³代表官 學兩方之著作，來檢視當時 gaga/gaya 之相關論述。

小島由道編著、官方出版的《番族慣習調查報告書》第一卷 泰雅族篇寫道「*tayal* 族雖尚無可視為宗教之物，但一般說來他們相信靈魂不滅，並對此有祭祀祈禱之儀式，可見宗教已開始萌芽。」(《番族慣習調查報告書》第一卷，頁39)。該卷報告書將 *utux* 定位為死者之靈魂或無形之神，作為泰雅族原始信仰的主要來源，*gaga* 則被視為習慣或祭祀動員的社會單位，「本族的「*gaga*」其意思一方面是習慣，另一方面是祭祀之方式。無法確定的是此語本來的意思是習慣，而習慣中主要的又是祭祀祖先，以致特別指稱為祭祀之意；抑或是相反的，此語本來是指祭祀之方式，而推用到各種習慣。」(黃智慧，2003，頁252)。不知是否基於此處「習慣/祭祀」之優先性的疑惑，該書提及 *gaga* 之處，多半直接

²³ 本書經葉婉奇翻譯為《台灣原住民的祭儀生活》由原民文化出版，本論文中引用古野清人著作所依據的是葉婉奇的中譯本。

將 gaga 等同於受特定習慣所約束或祭祀所動員的社會單位，例如，提及「t' aring qmloh」(與小米等作物收穫有關的祭祀)寫道「祭祀日的前一天祭主召集部下之番丁，叮嚀明日舉行此祭典時各自所應嚴守的禁忌。...自此全「gaga」才可開始摘小米。」(黃智慧，2003，頁 49)；提及「服喪」時寫道「本族有人死亡時，習慣上其「gaga」停止工作一日或兩、三日」(黃智慧，2003，頁 133)，書中較少針對 gaga 的內涵進行探討，僅於「習慣之淵源」的段落中就「舊慣之繼承」與「新例之發生」予以簡短說明。

古野清人在其《高砂族的祭儀生活》一書中開始便提到：

「這些（指台灣）原住民的宗教生活，與許多土著民族一樣，乃非脫離現實生活的信仰。即使是容易被人視為是由荒唐無稽、架空之幻想所構成的諸神話，只要對其仔細地加以分析、比較及綜合，不難發現其與現實生活強烈結合的現實意圖，這也顯示了咒術宗教的禮儀，與現實生活不可分之必然性。[...]為了更理解原住民的宗教生活，尤其是祭儀生活，必須先正確地掌握他們的宗教觀念。其宗教的本質與其他土著民族一樣，是泛靈崇拜或者唯靈論。以信仰靈的存在為中心的儀禮，主宰著他們的祭儀生活。即使這些精靈、死靈、神靈等的觀念內容，在我們的眼裡是那樣空泛曖昧，但原住民的宗教生活，如果抽離了神靈觀念，將無法充分地理解。尤其是祖靈的觀念，為了瞭解其與農耕禮儀的密切關聯，就必須加以研究檢討。」(葉婉奇 譯，2000，頁 17-19)。

我們如果把古野清人有關台灣原住民宗教研究的陳述與前述《番族慣習調查報告書》進行對照，將不難發現兩者的確存在看待原住民宗教的態度差異，但在知識立場上的差異其實並不顯著。粗略地說，對照於前述《番族慣習調查報告書》在「宗教」一節中認為泰雅族不存在宗教觀念，並於該節中設置「占卜與迷

信」之款項，古野清人上述的文字顯露出「文化相對論」的反省，也的確在分析田野資料的過程中，更注重當地人的內心感受，例如，書中花了將近三頁的篇幅描述埋葬儀式，並寫道「此段論述的目的，並不是嘗試著詳細記載埋葬、服喪等儀禮，或占卜之事。而是希望大家注意到，泰雅族人雖對死者有強烈的情愛，但對亡靈返回之事，卻懷抱著異常恐怖的心理。」（葉婉奇 譯，2000，頁 23）。不過在 gaga/gaya 相關論述上，其實並沒有脫離社會組織的框架。

「泰雅族的農耕儀禮，除了每家各自舉行的簡單小儀禮之外，大部分是以部落為中心來舉行的，且本來好像是以血緣關係的「嘎嘎」(gaga) 為單位。但有一個問題是，部落---亦即社 (kalan, alan) 與 gaga 的實際區別與彼此之間的關係，到筆者調查時仍是錯綜複雜，很難掌握其原始的形態。社與 gaga 的關係，最初應是一社構成一 gaga 的，但隨著部落人口的膨脹，促使家族遷徙分散，以致從原來的社分裂成數個社。在分社之際，gaga 也隨之分裂，另一方面也有部落內部自己發生 gaga 分裂的情形。實際上可區分為：部落與 gaga 一致；數社共同構成一 gaga；數個 gaga 構成一社的三種情況。[...]gaga 可以說是泰雅族舉行公共祭儀的中心集團。gaga 在很多情況下被譯為「祖制」、「舊慣」。...但是這裡所說的 gaga，應該解釋成根據祖制而被構成的基本社會團體。尤其 gaga 的原意是指有很多咒術宗教上限制的習慣；換句話說，其背後包含了預測神靈，特別是祖靈的監視及社會制裁的傳統性規定。」（葉婉奇 譯，2000，頁 148-149）。

這段引文中，古野清人提出「社」與 gaga 之對應關係的問題，在後續 gaga/gaya 相關研究中，仍然作為探討 gaga/gaya 很重要的問題架構之一。

若把當時日本研究者的 gaga/gaya 相關研究放到黃智慧的論述架構加以檢視，將不難發現，涉及 gaga/gaya 的議題，或者因為「宗教」與「迷信」的劃分，

而被分置在不同的範疇加以理解；或者被化約為理解泰雅族「社會組織」的手段。簡單地說，儘管不乏田野資料，此一階段 gaga/gaya 相關研究傾向被人類學本身的知識架構加以切割之後，分置在不同的主題下，回到此階段當時人類學本身的知識特性來看，由於缺乏將文化範疇與社會團體劃分開來的分析架構，或者「文化」與「社會」之別，使得有關 gaga/gagy 的探討一直被侷限在「宗教」、「祭儀」相關脈絡的「社會組織」加以理解。

以上就日治時期日本人類學的 gaga/gaya 研究取向，進行了簡短的回顧，黃應貴則於「戰後台灣人類學對於台灣南島民族研究的回顧與展望」一文中，另外就 1945 年以後的台灣南島研究²⁴進行知識社會學的分析，該文依據台灣社會發展不同階段對於南島民族的影響、以及人類學知識在台灣的演進，將戰後台灣南島民族研究分為三個階段，黃應貴特別強調：

「這三個階段的劃分，並不假定早期的研究方式與觀點，在後一階段就完全不存在。事實上，每一階段往往有許多不同的研究傾向與觀點。但為了呈現臺灣人類學知識本身的「主要」發展，乃有意凸顯每一階段的進展。」(黃應貴，1999，頁 161)。

此三階段分別為：(1) 社會復員與文化傳統的建構 (1945-1965)：此階段重要事件包括台大考古人類學系、中央研究院民族學研究所籌備處的設立，「由於隨政府來臺的人類學家，多半屬於歷史學派而著重弱勢的少數民族之研究...當時中央研究院民族學研究所便是以「搶救即將消失的高山族社會文化」為其研究目標。」(黃應貴，1999，頁 161)。由於歷史學派學者的理論思維受傳播論派的影響，心繫中國歷史問題的解決，「因此，對於少數民族的興趣，有點「禮失求諸野」的想法而已。」(黃應貴，1984，頁 11)。

²⁴ 由於該文發表於 1999 年，當時邵族及太魯閣族尚未正名，因此黃文以附加的方式提到「這裡所指的南島民族，也不包括一般所說的平埔族在內，而只限於一般所說的九族（即阿美、卑南、泰雅、布農、鄒、魯凱、排灣、賽夏及雅美等族）或十一族（另加邵族及太魯閣族）」(黃應貴，2002：160)，此處欲表明「太魯閣族」的研究的確被涵蓋在黃文所謂南島民族研究的範疇中。

(2) 現代化下的變遷與持續 (1965-1987): 台灣於 1963 年工業產值超越農業開始進入工業社會,「有關現代化下的變遷與持續問題,成為當時最主要的研究課題。」也使得南島民族研究關注生態環境的適應,研究焦點放在「變遷與實際生活有關的問題。」(黃應貴,1999,頁 167)。

「這階段有關臺灣南島民族的研究,正因為著重於每一個地方社會如何透過社會或文化來適應現代化,使得這類研究有意無意間,將社會與文化視為適應的工具。...再加上科學主義科學觀的影響,使得有關研究對於被研究者的主觀認識的探討著墨很少。」(黃應貴,1999,頁 172)。

(3) 解嚴之後的社會與文化實踐 (1987-): 此階段臺灣人類學「因解嚴而使得一些與社會實踐有關的新興研究課題得以發展。這在臺灣南島民族的研究上也不例外。」(黃應貴,1999,頁 173)。文中特別就「族群認同」、「文化再現」、「與臺灣以外地區的比較研究」以及「基本文化分類概念」等不同發展方向回顧了相關的研究。

表 3-1：黃應貴於不同階段提及的 gaga/gaya 相關研究整理表

階段	gaga/gaya 相關論文	年份	作者或計畫主持人
階段一：社會復員與文化傳統的建構 (1945-1965)	1. 瑞岩民族學調查	1950	陳紹馨
	2. 臺灣土著社會的世系制度	1958	衛惠林
	3. 臺灣土著族的兩種社會宗教結構系統	1962	李亦園
	4. 南澳的泰雅人	1963-64	李亦園
	5. 論祭嗣群結構原則與血親關係範疇		衛惠林
	6. 非單系社會研究-以泰雅族與雅美族為例	1965	王崧興
階段二：現代化下的變遷與持續 (1965-1987)	1. 從旱園到果園：道澤與卡母界農業經濟變遷的調適	1975	陳茂泰
	2. 臺東縱谷土著族的經濟變遷：泰雅布農阿美三個聚落的比較研究	1975	阮昌銳
	3. 宗教組織和活動的變遷研究：臺東縱谷土著族的例子	1978	黃維憲
	4. 東賽德克泰雅人的兩性關係 ²⁵	1980	余光弘
階段三：解嚴之後的社會與文化實踐 (1987-)	可能由於發表的時間差或其他因素，黃文有關此階段的回顧並未提及 gaga/gaya 的相關文獻，本論文將於稍後針對此階段之碩博士相關論文進行簡單回顧。		

透過黃應貴歸納出的架構，不難看出 gaga/gaya 相關文獻的研究取向，同樣受到臺灣社會變遷和臺灣人類學界發展的影響，以下便根據黃應貴的分期方式，來回顧 gaga/gaya 相關研究。

²⁵黃文未提及「泰雅族東賽德克群的部落組織」(1980)，該文在 gaga/gaya 研究上的重要性要大於「東賽德克泰雅人的兩性關係」。

第一階段、文化傳統建構期 (1945-1965)：

以國府遷台之後針對南島民族的人類學研究「瑞岩民族學調查」為起始點，正好是關於泰雅族的調查，田野地點為仁愛鄉力行村之瑞岩 (mastoboan)，該調查為多人撰寫，林衡立在「宗教」部分，一開始便指出：

「『臺灣高砂族系統之研究』一致以 Səqolyəq 之原住地為 Məsitabaon，此原住地地理上與異種族最為遠離，移住地雖有遠近不同之差，然皆與異種族有所接觸，故吾人可以確認凡留在原住地者比較保守，而在移住地者較進步，欲知各移住地習俗之演變，應先知其共通之原型 Məsitabaon 之習俗。Atayal 文化之停滯，即由於彼等之固守習慣，關於 gaga (祖制-習慣) 中之 gaga 之信仰、祭祀，自更能保持其古舊習慣」(陳紹馨等，1950，頁 41)

文中顯現出重建過去「傳統」的思維方式，該文從靈鬼崇拜、祖先崇拜以及泛靈崇拜三個方向探討了 utux 的內涵，及其與 gaga 的關係。黃應貴指出，此次調查「...包括了人口與家族、物質文化、宗教、時間觀念、系譜、親屬制度、體質等。不但各層面各自獨立而不相關連，且是由不同的人來寫。這第一本民族誌乃成為日後近二十年的範本。」(黃應貴，1999，頁 162)。黃應貴認為由於焦點放在過去傳統資料的收集使得研究主題偏向傳統社會組織與物質文化。

「不但忽略社會文化的整合、過程及其變遷的動力等問題，也迴避了南島民族的現實生活及社會內部的歧異性。...這時期臺灣的人類學，有意無意間，把文化當成是由文化特質鬆懈地所組成的全體，而無視其如何組成一獨特的整體，更無視其如何運作。」(黃應貴，1999，頁 162)

不過此階段也累積了大量有價值的民族誌資料，涉及 gaga/gaya 的還包括衛惠林、李亦園、王崧興等前輩的研究，黃應貴特別提到衛惠林先生的影響與開創性，包括開始注重田野工作、透過比較研究探討各族基本社會文化特性，使得南島研究漸漸擺脫「為解決中國歷史文題的偏見而建立其本身獨立的價值」（黃應貴，1999，頁 164）。衛先生以「氏系組織」來整合各族的基本組織與結構，因而提出個人獨特的見解，卻因為沒把文化與社會加以區別，「導致文化的類別與社會的團體相混淆」（黃應貴，1999，頁 164）。

透過黃應貴對衛惠林批判性的回顧，我們可以看到南島研究，gaga/gaya 相關研究亦然，於此階段內的重要轉折，李亦園（1962）透過阿美、泰雅兩族的比較得出「泰雅族社會的鬆散性」，王崧興（1965）則以 gaga 取代了世系群的功能，重點在於這些研究「已逐漸發展出具體的社會文化概念；若非把社會看成是由社會群體或社會關係所構成，便是視文化為具有與社會相一致的觀念或行為規範。」（黃應貴，1999，頁 165）。使得臺灣的南島研究不只在證明過去日本學者的發現，更進一步就各族的「支配性制度」（例如泰雅族的 gaga）的性質進行探討。

第二階段、現代化下的變遷與持續（1965-1987）：

無論是漢人或南島民族的人類學研究，都著重在不同民族因應臺灣邁入工業化的適應過程，此階段的南島研究正好也是以陳茂泰的泰雅族研究（1975）為起點，透過南投縣仁愛鄉兩個泰雅族社群道澤與卡母界，從原本山田燒墾轉變為果園經濟的變遷過程，泰雅族原有血族祭團（道澤稱 waja，卡母界稱 gaga）是否能適時發揮作用成為社群因應變遷成功與否的關鍵因素，結論部分陳茂泰以語帶保留的方式推論「道澤與卡母界在農業經濟變遷的調適差異，可以說成是儀式團體持續與否之故」（陳茂泰，1986，頁 366）。黃應貴特別指出，儘管過去也存在從工業化、現代化或臺灣主流文化（漢文化）等大環境對南島民族類造成影響的研究，例如林憲（1957）喬建（1972），但多半更重視當地傳統文化特質在適

應過程中所扮演的角色，較少針對外力的性質（政治、經濟、宗教等因素）與影響進行廣泛深入的討論，因此，儘管陳茂泰的研究「沒有成為日後其他有關研究的典範，但卻是這階段最早的典型研究，故以它作為這階段開始的標的。」（黃應貴，1999，頁 167）

黃應貴回顧了阮昌銳(1975)、黃維憲(1978)、余光弘(1979)、李亦園(1979)等人涉及泰雅族的文章後提到，上述研究的焦點「不外是外力的性質與各南島民族傳統社會特性的掌握上。」（黃應貴，1999，頁 169）。尤其有關外力性質的討論較少被人類學家處理，筆者以為黃應貴在此提出了非常重要的觀點：

「臺灣人類學在這方面（有關外力）的研究，多半是經由相關性而把這些不同性質的外力視為導致南島民族社會文化變遷的動力（之一）。不僅沒能真正經由實際的歷史過程，來「客觀」而深遠地看這些動力如何能成為動力及其性質，也沒能看當地人如何「主觀」地瞭解這些外力而有如何的回應。因此，不但常把條件視為動力，也無法真正掌握動力的實際性質。」（黃應貴，1999，頁 169-170）

這段引文可以看出黃應貴先生區分了「外力」（導致變遷的條件）與「動力」（因應外在變遷的內在機制或文化概念），並且對於「動力如何成為動力」有了更為深刻的體認，從「動力的外在條件化」轉向為「動力的內在文化化」，筆者將此一研究方向的轉變稱之為「文化轉向」，也使得「對於被研究者的主觀認識」或者對於「文化」概念的深化與重視可以成為下一階段人類學探索的方向。

第三階段、解嚴之後的社會與文化實踐（1987-）

黃應貴回顧此時期的研究時並未提及 gaga/gaya 的相關文獻，但可以看出「深化文化概念」已經成為一個紮實研究無法迴避的前提，在回顧「族群關係」「文化再現」相關文章時，黃應貴透過指陳謝世忠（1987）與鄭依憶（1997）兩

位研究者文化觀的差異，所造成研究方向的差異，顯然研究者本身的文化觀必然造成研究者對於被研究者主觀認識之理解程度的差異，這也是延續前述能否區分「外力」與「動力」之差異的關鍵因素。黃應貴在總結「基本文化分類概念」的相關研究時指出：

「雖然，這些研究在資料及論證上的多層次及深度要求上仍嫌不足...但由其對臺灣各南島民族原有社會文化特性的理解上均有了不同程度的新觀點而言，這實在都是在探討當地南島民族社會文化建構與再建構的過程。而這發展（此指「基本文化分類概念」之研究方向），雖與前述有關社會實踐的各種研究主題（此指「族群認同」、「文化再現」等方向的相關研究）共同構成目前多元化的趨勢，但在知識論及目的論的層面則明顯不同。」（黃應貴，1999，頁 181）。

筆者以為知識論與目的論在這裡被提出來絕不只是一種哲學的旨趣，而是攸關整個研究如何進行、在何種層次進行的重要條件。我們如果從這樣的立場來檢視近年有關 gaga/gaya 的相關文獻，可以發現一種「文化轉向」，也就是 gaga/gaya 從過去的社會組織、社會範疇或觀念的實踐過程（王梅霞（2003）），這其中不乏紮實精彩的研究，但筆者以為仍缺乏一個具有統整性的人觀作為理解泰雅/太魯閣族的分析架構，本論文將於下一章提出一個將 gaga/gaya 整合於其中的「人觀」，作為理解後續事件的分析架構。

3-4 既有文獻中的 balaybi

沿著 gaya / gaga 不同的三個研究階段，我們不難看出參與 / 涉入 Truku 文

化的研究者，正逐漸積累出更深刻更細緻理解 Truku 文化現象的觀點和視野，以重新定位理解太魯閣族（甚至泰雅族）的文化框架，接下來談論的 Balay 概念，絕非否認 gaya 在理解太魯閣族所扮演的關鍵角色，而是把它放進一個更廣闊深層的文化概念 --- balay(真正)²⁶--- 之下重新檢視。個人以為，唯有瞭解了 balay 作為一種深層的文化動力，我們才能夠更為周詳地理解太魯閣族的許多社會現象。

本節僅就既有文獻所提及的 balaybi 相關的部分加以回顧，爾後的章節將從另外從太魯閣族日常生活的脈絡對 balaybi 相關的概念加以補充。就文獻而言，其實過去已經有許多文獻提到 balay 相關的現象，例如《番族慣習調查報告書-第一卷》描述泰雅族社會體制時認為：

「'taya 族之社會，各部族的組織多少有異，不可一概而論。但因其風俗習慣本來就相同，故其社會體制也類似，其間可發現共同之性質。其主要之性質為平等的、自主的及共和的。本來本族是富有獨立不羈之氣的民族，但是近來與民庄接近的番社逐漸染上支那人的習氣，產生在權勢財利之前低頭奉承之徒，不過一般番族之間認為他們是「ijat 'taya balay」(非真正之'taya)，鄙視他們。」(《番族慣習調查報告書-第一卷》，頁 234)。

學者廖守臣於其《泰雅族的社會組織》一書中談到泰雅族養成教育時提到

「泰雅族之子女進入七、八歲，開始施予各種技能訓練，在訓練過程同時也施予有關族人之 gaga，及生活上與各項做技藝的禁忌、占卜等事宜。因此泰雅族的養成教育不僅是生活技能的訓練，還涵蓋生活倫理與行為規範的學習、祖規認知的傳承等與泰雅人的一生成有關的生

²⁶筆者註，balay 本來已經有「真正」之意，後面加上 bi 有強調「很、非常」的意思。因為各地語音略有差異，不同學者拼音發法亦有不同，例如，廖守臣所用的 palapi 即為 balaybi，本文除引用他人論文時，按照作者論文內容的拼法，否則一律以 balay 通用之。

活細節，因此子女進入少年期後不但要學得生活技能，也要學習遵守族人日常的生活行為與規範，做一箇 Sedge 人所說的“Palapi sedeg”，意為“完人”。」（廖守臣，1998，頁 106）。

另外，在泰雅族婚姻的部分，廖守臣寫道：

「泰雅族認為人既然出生於世界上（Sedge 語曰 pabao dehalaan，為世上之意），不論是男或女，能結為夫妻，才算是“真的人”（Sedge 語曰 palapi sedeg）。每個人有自己的權利及對族人的義務，而這種權利與義務都須透過婚姻才能完成，因此延伸出來的婚姻關係就表現於泰雅族結婚的目的上。」（廖守臣，1998，頁 116）。

張國賓的論文中則引用了日本學者的記載，「小川尚義在記錄太魯閣的語言時也發現當地人稱有出草成功獵人頭經驗者叫做「真男子」snnaw balay；織布技藝卓越者叫做「真女子」kuyuh balay（1931：16）」（張國賓，1997，頁 67）。

從上面不同學者提到「balay」的脈絡裡，我們不難看出，此一概念與太魯閣族的「人觀」有著非常密切的關連，事實上在日常生活中當太魯閣族人在稱讚他人時，最高的讚美就是「balaybi taruku」（真正的太魯閣人）。除了與「人觀」相關之外，balay 在太魯閣語中有著更為廣泛的用途，但無論何種用途幾乎都離不開「真/假」、「我類/非我類」等涉及區分的判斷。

而在接下來的論文內文裡頭，透過自己親身經驗的射箭活動，我們依稀釐出 Truku「人觀」的概念，到底生活情境裡頭，balay 是如何被使用，透過 balay 在各種情境的用途指出，我們將進一步指出 balay 如何是一個與太魯閣族非常核心的文化概念。

第四章 太魯閣族的文化動力 --- balaybi Truku

4-1 日常生活中的 balay

本章從一個太魯閣語---balay---出發，藉由對此語文化意義的探討，釐析出理解太魯閣文化的重要概念：balaybi Truku（真正的太魯閣人）。

太魯閣語裡 balay 常作為判斷某物是否為「我們的」（部落的、族群的）的認知模式。我們不妨借用哈佛大學人類學教授 Michael Herzfeld 在談論「感官」（senses）時的說法，來瞭解「受文化影響之知覺經驗」的相關研究何以難以進行。Herzfeld 認為感官經驗的人類學研究主要是受到物理主義世界觀的影響，他批評了感官作為「世界之窗」（windows on the world）的錯誤比喻，認為：

「感官和窗戶不同，感官不透明。相反，感官是滿載編碼的儀器，將身體經驗轉譯為文化上認可的形式。感官，因此，根據個人特殊習性（personal idiosyncrasy）和社會預設常規（socially prescribed norms）之間的平衡形塑並且媒介了知覺經驗。甚至，個人特殊習性的差異也是沿著文化共同主題的變異形式。相同文化裡的兩個人不見得喜歡同樣的食品，但是他們會用一套既定範疇來表述各自的喜好。」

（Herzfeld, 2001, p.244-45）

Herzfeld 特別強調感官經驗的不透明性，並指出其如何作為一種受到社會常規形塑和媒介的編碼系統。把 Herzfeld 所提感官經驗視為文化編碼產物作為本章的出發點：唯有先瞭解 balay 在太魯閣人知覺事物的根本影響力，才能清楚地將其何以能夠成為「文化動力」的理由說明白。

balay 通常是在在地生活者於自己熟悉的在地環境下自認為遭遇「非在地物」

時才會浮現出「balay 與否」的知覺判斷，因此日常生活中多半都處於隱而不顯的狀態，這個看似主觀的個人判斷，其實是建立在公共生活共同感受的基礎上。以下特別以兩個自己在生活經驗中的實際遭遇為例子加以說明之。

1. 第一個例子與飲食內容有關，我的某個住在花蓮市區的親戚常會拿自己釣到的魚蝦、或拿到的蔬果來家裡一起烹飪用餐，某次該親戚帶了許多香椿葉到訪，位於廚房的洗菜的母親看到以後，對該親戚說這是阿美族的菜我不會料理，母親隨後用母語對我說：「這不是我們 Truku 的菜」Aji damat nami Truku kani i。這裡必須釐清可能的誤解，儘管母親說出「這不是我們的」，但不表示母親平常都在烹煮「我們的菜」，事實上已經很難在現代生活中情境中一一區分出哪些不是「我們的」，母親平常可能烹煮「家樂福」買回來的泡麵、食用「肯德雞」的炸雞，這些東西也不是「我們的」，但因為已經熟悉了，所以不會在看到它們時特意去強調「這不是我們的」（或許最初面對它們時也有如同此時面對香椿一樣的感受），從語用的角度觀之，這裡用「我們的菜」並不是要強調「我們的」而是要凸顯香椿是「不在日常生活範圍的」，也就是說，母親的社交網路內是沒有人有料理香椿經驗的。
2. 第二個例子與論文主題「射箭」有關，本論文於緒論部分曾描繪射箭選手對於自己射箭成績斤斤計較的現象，第五章會詳細描述「傳統射箭」於太魯閣族部落發展的過程，這裡特別以自己在射箭場所的一段遭遇為例，來說明 balay 的意義。某次筆者於部落內的射箭場地使用「複合弓」²⁷進行射程 90 公尺的射擊練習，由於平時傳統弓箭的射程為 10-20 公尺，因此筆者自己購買的「複合弓」相對於部落內的「傳統弓」，無論在造型、射程、射箭方法上皆有極大的差異，進行射擊的當時碰巧遇到打獵下山的 Ganun 路過射箭場，Ganun 第一次親眼看到所謂的「複合弓」，所以相當好奇地問了一些問

²⁷ 一般約略將射箭所用之弓分為三類，分別是：「複合弓」、「反曲弓」、「裸弓」長弓「羅賓漢弓」（也有人稱）。這三類弓無論在材料、製造方式和射箭方法上都有所不同，複合弓結合了不同材質通常拉力最強、射程也最遠（射程約 30-100 公尺的範圍內）。反曲弓、裸弓。本文中「傳統射箭」所使用的弓為部落成員就地取材自己製造的，不屬於上述三種弓類中的任何一種。

題，例如，有沒有人用這種箭射山豬、最大射程有多遠、射的時候要怎麼瞄準...，相對於「傳統弓」就地取材自製自射的在地性來說，要進入複合弓有許多門檻，或者說「複合弓」的使用有較多的「繁文縟節」，Ganun 知道「火力強大」的「複合弓」並不屬於部落日常生活的範圍，問了許多問題之後，很自然地說出：「這不是的 Truku 弓，真正 Truku 的弓是用木頭做的」Aji bhniq Truku Ka nii, snalu qhni Ka baly bi bhniq Truku.。這裡也要特別釐清可能產生的兩點誤解：(1) Ganun 雖然問了許多問題才說出「真正的太魯閣弓還是用木頭做的」，但做出這樣的結論決不是比較後的結果，Ganun 就複合弓的發問純粹只是對複合弓的好奇，但並沒有對複合弓該歸屬何種範疇的疑惑，事實上另一位年紀更長的獵人 Siri 根本就直接把複合弓直接歸類為「槍」的範疇。對 Truku 來說，某物是否為我們的、是否屬於 balay 的範疇是一種「全有全無」(all or none) 判斷，一點也不模糊；(2) Ganun 在面對複合弓時說出「真正的太魯閣弓還是用木頭做的」，純粹只是因為傳統弓與複合弓之間的差異極為明顯，僅就材質就可輕易做出判斷，若當時我手上拿的是純粹由木頭做成的羅賓漢弓，也極可能被 Ganun 認為「這不是太魯閣的弓，真正的太魯閣弓「形狀」不會是這樣」。Balay 與否的範疇判斷有其權宜的根本性，承續第一點 balay 作為一種「全有全無」的判斷，儘管它在一般 Truku 心中並不模糊，但在進行判斷的當下必然是沿著眼前具體的情況產生結論，這使得 balay 這個隱而不顯的範疇，雖然明確卻很難被明確的劃定範圍。

也是在對 balay 有了上述省思之後，我逐漸明白 Truku 許多涉及「我們的」分類判斷雖然沒有直接出現 balay 的字句，卻全然是以 balay 為基礎而給出的，以本論文緒論中提到文蘭村天主教青年參加秀林鄉太魯閣族傳統舞蹈競賽的例子來說，評審認為文蘭村無法得到好成績的原因是「你們衣服的白色不是太魯閣族傳統的白色」，原本極不認同評審的見解，但當我把評審的語言放到 balay 的思考框架下，忽然能跳脫是否認同評審見解的情緒，對評審何以做出那樣的評論

得到了比以前更為清楚的明白。這裡花了一些篇幅討論 balay，絕對不是要藉此分辨什麼是 Truku、什麼不是 Truku，Truku 對於一個事物 balay 與否的判斷或許因不同地區或不同部落而有差異，但重點不在內容的差異性，而在於思考方式的一致性，使用 balay 與否的分類判斷構成 Truku 思考方式裡非常深層、具有文化意義的一種特色，甚至延伸至 Truku 之「人觀」的領域內，balaybi Truku 因此作為每一位 Truku 深層的文化動力。此處所謂「動力」，意指驅使一個人以某種特定方式行動的根源力量；於「動力」前冠以「文化」兩字構成所謂「文化動力」，意指驅使某人行動的力量，受到該人置身文化所特有的文化邏輯所制約。以下特別以狩獵行為例來說明 Truku 文化動力的內涵。

4-2 狩獵行為的文化動力

本節透過狩獵行為，例示太魯閣族文化動力的本質：成為 balaybi Truku（真正的太魯閣族人）。不難發現，獵人時常會刻意安排下山的「時間」或「路線」。「滿載而歸」和「無功而返」有不同的「時間」或「路線」，或者由人聲鼎沸的部落據點、或者由人跡稀少的部落時間串連起來。

滿載而歸的途中，若沒有預期的人氣時，獵人可能所幸就停在路口雜貨店買包煙，刻意駐足，有人問起獵物，還要語帶謙虛地回答：沒有啦，小隻的，下山時不小心路上撿到

很奇怪，通常走回來的山路，心裡特別的亂，很想走快一點，路卻一樣長，很無聊啊只是走路，獵物又重，就會開始練習待會進到村子裡頭，第一個人會遇到誰，遇到他問我該講什麼話，之後還會遇到誰誰誰，下了山，本來應該會遇到的人卻不在應該遇到的地方，就會

覺得怪怪的，想說奇怪跑哪去，這時候那個人不是應該坐在那裡嗎？

他不是常常坐在那裡？然後點頭跟我打招呼嗎？（Minun，2005.4）

本來擔心只有帶回飛鼠會被你們笑，或是被你們誇獎會不好意思，下山卻一個人都沒有，路上想好的劇本卻發現你們不來跟我演，整條街空空的，大家都躲起來了，只好自己去找你們。（Siri，2005.4）

不盡人意時，可能看到獵人騎著摩托車拖著竹子、綁著幾把野菜回到部落，不小心被遇到了，還會主動「澄清」：「上山砍個竹子而已」、「只是去巡（放置）幾個陷阱而已」。不應該單純地將上述「駐足買煙」或「砍個竹子」，視為獵人對其狩獵成果的「誇耀」或「掩飾」。這些誇耀和掩飾只是表面性的，其背的文化動力才是理解獵人的關鍵依據。

其實村子裡仍維持例行打獵習慣的獵戶已經不多，村民對於誰是獵人也有一定的共識。很長一段時間裡，我一直以為自己是瞭解「獵人」的，至少和「一般人」比起來，我有許多和獵人接觸和相處的機會，也從他們的言談中得知許多打獵過程中的遭遇，例如，Dazi 和 Siri 常常在大家一起喝酒聊天的場合分享彼此打獵過程的種種細節，起初我總覺得在獵人對於打獵場景鉅細靡遺的描述中多少包含著向對方（其他在場的獵人）或我（不屬於獵人圈子的人）炫耀的成分，好比 Dazi 曾以我以為沒有必要的詳細程度描述他如何追殺一隻猴子、描述猴子如何在被陷阱夾傷後掙脫、他又如何追殺負傷逃跑的猴子、最後如何在猴子怒目相識（這是根據 Dazi 的說法）的眼神對峙下了結猴子的生命…。作為一個在地生活者，那樣的場景其實只是日常生活中非常普通的時刻，我似乎不需要特意去考慮該怎麼理解 Dazi 的談話，單純地聽他講話便可以了，若要說這談話裡有何「文化」（太魯閣族文化）的成分，對於在地生活的我來說並不是那麼顯而易見的，除非我以凡是發生在部落裡的各種生活事件都屬於部落文化的一部份這樣的立場來定位文化，這麼一來或許可以把文化變成一個包山包海的範疇，卻又使得文

化作為解釋生活事件的依據這樣的可能性降低，使得我不太可能用太魯閣族文化來說明眼前事件的意義。

上述的困境，在我思索論文的過程中變得日趨明顯，比方說，自己曾試著練習找自己的麻煩，問自己這樣的問題，Dazi 追殺猴子的經驗可能發生在阿美族、布農族或任何其他族群的部落裡，有沒有必要把 Dazi 打獵的經驗特別標舉出來？或者寫出一個這樣的田野經驗，除了增加「煽情」的描述之外，還有沒有其他的意義？當我自以為談論一個太魯閣族文化的生活經驗，有沒有可能其實普遍存在於不同族群不同部落？或者同一個事件（例如打到獵物），有沒有可能因為文化的不同而具有不同的意義？若有那麼所謂的不同文化之差異又奠基在何種基礎上？在我開始思索這些問題（大概是開始思索論文內容的初期）的很久以後，似乎覺得自己找到了可以說服自己接受的答案，這裡仍舊要回到 Dazi 的談話來加以說明，在聽完 Dazi 獵殺猴子之後又過了大半年後，同樣在獵人們日常聊天的場合下聽到 Dazi 與另一位獵人 Minun 的對話，具體地說，是 Dazi 在嘲笑 Minun，理由是 Minun 在山上設置的陷阱多次被猴子給逃脫甚至破解，以致陷阱裡或是剩下斷裂殘留的肢體、甚至被猴子識破，進而將掩蓋在陷阱上的雜草移開換上排列整齊的樹枝，彷彿在告訴獵人「你的把戲我知道了」，Dazi 和 Minun 的對話如下：

Minun：被猴子跑了 原本擋住陷阱的葉子被拿掉了。

Dazi：你不知道猴子現在有博士班嗎？

Minun：那猴子真的很聰明，移開樹葉，然後還把樹枝整齊的排在陷阱上面

Dazi：你上次還撿到一個手臂，這次什麼都沒有喔

Minun：還有一次是腳

Dazi：你乾脆給猴子健保卡，讓受傷的猴子到你那邊就診

（眾人笑...）

雖然是獵人們尋常的玩笑，除了作為在地生活者、同時還作為研究者的我，因為對「文化」有了比以前更為深刻的體會，以致於在聆聽談話的現場忽然覺得可以把 Dazi 和 Minun 的談話、以及之前 Dazi 獵殺猴子的內容整合到一個太魯閣文化的脈絡底下來加以理解。詳細說明如下。

第一次聽到 Dazi 將擬人化般描述追殺猴子的過程，心裡最初的反應是疑惑，根據自己與 Dazi 的相處經驗，認為那個獵殺著猴子的 Dazi（森林）與平常部落裡的 Dazi（非森林）不太一樣，當 Dazi 說「儘管猴子萎縮身子躲在石壁下、全身流血、虛弱的用僅有體力張牙怒視著，我仍舊得上子彈射擊。」我當下似乎也沒有比「殘忍、炫耀」等直覺反應更複雜的想法，對於這樣的感受，自己隱約感受到缺了什麼，但很長一段時間裡卻也說不清楚到底缺了什麼，我以為必須回到「對一個太魯閣族人來說，狩獵文化意謂著什麼？甚至獵人意謂著什麼？」這麼基本的處境去思考問題，原本的疑惑才可能被合理地賦予文化上的意義。

民國 84 年，我曾協助東華大學自然資源所研究生梁秀芸完成其論文「泰雅族之狩獵文化---以秀林鄉太魯閣族人為例」，其論文內容主要是究太魯閣族狩獵的類型、技巧、獵具的使用方式、獵區等項目進行基本介紹，自己也在協助的過程中把原本沒有被體系化的生活經驗予以知識化，不過梁文論文的重點比較著重在文化硬體的蒐集和羅列，較少將太魯閣族文化作為分析現象、或賦予現象意義的根據。另外，陳仲麟、洪巧玲合著的「淺論國家公園法禁獵規定與原住民狩獵文化相衝突之憲法問題」一文中，也簡短地回顧了太魯閣族之狩獵文化的傳統和演變，文中提及：

「 獵人文化的真實內容頗為廣泛，影響所及，幾乎與食衣住行育樂等各種活動息息相關：除了可提供基本需求---食物外，尚有「穩定社會分工」、「確立部落中地位」、帶來經濟收益及文化傳承等意義，是故狩獵並不是單純的「人去獵捕動物」的行為，在狩獵中尚包含了（1）人與人之間的關係...；人與自然間之關係...；（3）人與神（超自然）的關係...[...]由於政府政策的影響...現今太魯閣群的狩獵狀況已不同於過往。在獵人地位方面，現在的獵人地位要比以前差；過去狩獵之前獵前祭典，因外來宗教的傳入，變為向上帝禱告，祈求平安並有好的收穫。傳統的禁忌已沒有約束力，獵人也不會在打獵前占卜，以決定是否前往狩獵。狩獵的季節由秋冬兩季轉變為四季都有狩獵活動。傳統的獵區制度已不復存在，現在的獵人已沒有獵區的觀念。而至於獵物分享制度，雖然有些人還是會把獵來的

肉分給親友，但有些人則一部份留著自己吃，一部份便宜賣給部落裡的人，有些則直接把獵物賣到山產店。」

之所以引用了這麼一大段內容有待商榷的文字，是因為它符合多數人看待「太魯閣族狩獵」甚至「原住民狩獵」的刻板印象，在上述的敘事策略中，「文化」被等同於已經消逝的「傳統」，「現代」則是對「傳統」的破壞，換句話說，「文化」在當代因為已經消逝所以不會被看見，簡言之，原住民的當代處境看不到「文化」。更值得商榷的並不是上述刻板印象本身，而是太魯閣族、甚至許多不同族群的原住民在面對上述刻板印象的文化反應。為數不少的原住民部落面對上述觀點時，並沒有深刻思考文化的意義，反而是以同樣刻板的方式在挽救過去的傳統，在物質文化上努力恢復各種過去曾有的事物，文化因此被等同於各種祭典中的展演項目，或者被官方機構根據自身的利益或目的、或被權威耆老根據記憶加以界定的對象，文化不在文化發生的現場被看見，卻總是在各種權力關係中被勾勒。太魯閣族或其他原住民族因此不得不時時處在一個挽救「文化」的姿態裡舉辦著各種活動或祭典，這樣子所勾勒出來的文化面貌不見得都是不真實的，但其基於當代祭典或各種官方活動之需要發生的本體地位很可能已經脫離文化作為生活現場行事邏輯的基礎。以這樣的反省來重新思考太魯閣族狩獵文化時，我發現自己其實處在一種文化盲視的狀態下，我曾把力氣花在蒐集陷阱設置的方式和技巧上，當然我至今仍不覺得這樣的作法是沒有意義的，但卻忽略了更重要的關照，也就是人們在日常慣行中被文化所養育及形塑的行動方式、思考傾向以及長久以來被忽略的情緒感受。處在文化盲視狀態下的自己，於是只能把諸如 Dazi 獵殺猴子的細節描述視為奇觀。當我反問自己到底什麼是獵人的時候，發現這個其實非常基本的問題竟然被自己忽略了很久，若回到太魯閣族母語語境的脈絡下，我們反而較能掌握「什麼是獵人」，也因此能從更貼近獵人心態的角度來理解事情。

在太魯閣母語裡，samat（獵物）和 emptsamat（狩獵者）彼此的確存在慾望主體（想要獲得獵物的人）和慾望客體（獵物）的主客體關係，但這種主客體關係是從一個外在於獵人和獵物的第三者的位置給出的，例如，若我在村子的街道上碰到正要上山打獵的 Dazi，作為第三者的我很自然地會將 Dazi 的舉動視為

tmsamat (想要獵物 ; tm-慾望、想要 ; -samat 獵物), 換句話說, Dazi 想要獵物是源自第三者 (我) 視野內的一種關係。但是作為獵人的 Dazi, 不會直接說自己想要獵物, 獵人會對路上遇到的其他人說自己要去 mkbbuyu, 我們大可直接把 mkbbuyu 簡潔地譯為狩獵, 但這個字主要是由兩個部分組合而成, 即 mk-(處於, 存在於) 以及-bbuyu (比草叢更大的草叢, 意指叢林), 換句話說, 獵人並不是以自己要追捕獵物來定位自己進入叢林的狩獵舉動, 而是稱自己要去待在叢林裡。

獵人狩獵最原初的意義, 竟然是「待在叢林裡」, 而獵物 (samat) 本來的意思也就是 mneudus bbuyu²⁸, mneudus 意為「活在、生存於」, mneudus bbuyu 於是有「活在叢林裡」的意思。因此, 從獵人自己的視野來看, 獵人追捕獵物的主客體關係被「叢林」轉化為一種究竟是誰比較熟悉叢林 彼此互為主體的關係。「獵人要待在叢林裡」和「本來就生存於叢林裡」的動物, 形成彼此對叢林熟悉程度的競技, 「叢林」這個場域, 把獵人和獵物置放在同一個空間裡, 透過對太魯閣母語的考察, 讓「狩獵」從原本第三者眼中「追」(獵人) 與「被追」(獵物) 的關係, 轉變為獵人和獵物在叢林裡互為主體的平等競爭。

上述「競賽感」儘管屬於心理層面的感受, 但不應該把對其的重視和強調看成心理學的解釋, 這裡要強調的是此般心裡感受是在特定文化脈絡下受文化所制約的, 對一個太魯閣族的獵人來說, 這樣的感受是與 balaybi Truku (成為道地的太魯閣人) 這樣的文化動力緊緊扣連在一起的, 也就是說, 「對叢林熟悉」可以在同是太魯閣族人所構成的部落裡得到族人的讚賞, 是一種在公共領域內被大家認可的能力, 或許這個公共領域的範圍隨時社會變遷 (族人生活的社會條件變化) 而有異動 (例如, 打獵的人越來越少, 能夠以獵人原初處境來評價獵人的人可能也隨之減少), 使得獵人的社會樣貌可能有別於以往, 但不論多久以前或以後, 只要是獵人, 都必須面對「待在叢林裡」這樣根本原初的處境, 也正是在這樣原初的處境裡, 不管過去或未來的獵人, 都得以脫離具體的社會生活空間, 從待在叢林的原初處境中感受到自己與族群過去和未來之間某種文化聯繫, 這種發生於內心層面的文化動力, 儘管不像物質層面的器物那麼容易被看見, 不容易成

²⁸ 見《太魯閣族語 --- 簡易辭典》, 第 726 頁, 民國九十五年二月初版, 秀林鄉公所

為被「保留」的內容，但它（文化動力）的優勢也正在於它不需要被保留，只要原初處境存在，它便能在參與其中的太魯閣族人意識裡自發地產生。社會變遷影響的不是此一原初經驗的本質，而是此一原初經驗所發生的「社會」。某些深層的文化動力，例如想要成為 balaybi Truku 始終會在不同的社會條件下發揮整合部落成員的作用，想要成為 balaybi Truku 不一定要透過獵人狩獵發生，也可能是出草、紡織或其他事件，但想要成為 balaybi Truku 意味著並非 Truku 部落的所有成員理所當然地就是 balaybi Truku，想要成為 balaybi Truku 只是一股心裡動力，還必須通過文化認可的考驗才能被部落成員公認為 balaybi Truku，重點不在於誰是 balaybi Truku 誰不是 balaybi Truku，也不在於一個部落裡到底有多少 balaybi Truku，而是當大家都認可「想要成為 balaybi Truku」這樣的文化動力，並以大家都接受的標準（出草成功、會織布、熟悉叢林...）來界定 balaybi Truku 的時候，「我們在一起」的部落感便得以被維繫。於是伴隨待在叢林之原初經驗的文化情感---想要成為 balaybi Truku，其實正是由古至今世代代太魯閣族人能夠經歷各種困境仍然能夠而且願意「在一起」最主要的動力。

沿著上述對獵人原初情境的理解，我對於 Dazi 獵殺猴子的細節描述才有了有別於以往「殘忍、炫耀」的新觀點，Dazi 在哪些細節裡要呈現的是自己對叢林熟悉的驕傲，是一個獵人對於獵人原初處境「待在叢林裡」的驕傲，Dazi 在追捕猴子的過程中，猴子不只是一個獵物，而且還作為一個熟悉叢林的對手，叢林成為一個有別於部落生活空間的場域，有其特定的行事邏輯和榮譽生成的規則，獵物在叢林裡可能因獵人設陷或擊殺而喪命，獵人在叢林裡也有可能因不熟悉叢林而喪命，能夠進入叢林活著回來，對獵人來說意義絕對不只在於有沒有帶回獵物，即使什麼獵物都沒有打到，能夠進入叢林活著回來對每一位獵人來說其實都是一種恩寵，平安回到部落的獵人是以恩寵狀態重新返回部落空間的。談獵物的分享當然有其文化意義，但分享其實是很後來的事物，是離開叢林以後的事情，是部落空間內的事情，在部落空間裡打回來的獵物要怎麼分享、有沒有被賣給山產店...或許真的會因社會變遷而有變化，很可能有人因此反過來嘲笑或指責沒有帶回獵物的獵人，但獵人的作為在獵人的團體裡比較容易得到應有的、獨立於社會空間之人情世故的評價。

簡言之，一般人傾向根據獵物的有無、大小評價獵人，獵人則是用叢林來定位自己。

4-3 太魯閣族文化動力的機制

截至目前為止，本論文僅就「文化動力」的內涵加以闡述，但尚未就此一文化動力的構成機制予以探討，個人於田野現場一次遭遇，讓我有機會針對此一文化動力的機制進行思索。

獵人 Dazi 於其四十四歲時，第一次用陷阱捕到山羊，我和另一位老獵人 Siri 都被請到了 Dazi 家裡分食山羊的現場，Siri 和我分到了幾乎是同等部位、同等份量的山羊肉，乍看之下這樣的均分其實不合常理²⁹，畢竟 Dazi 所以能以陷阱捕捉到山羊，有很大一部份要歸功於 Siri，之前是 Siri 傳授 Dazi 置放陷阱以及狩獵的技巧。過去 Dazi 於特定地點狩獵時，經常安置了 70-80 門陷阱，儘管如此，有時還不見得能夠順利地捕捉到獵物，Siri 卻常常只放 10 門陷阱就可以捕獲比 Dazi 更多的獵物，Siri 因此曾笑 Dazi 「哪有人把陷阱都放在高速公路上」，Siri 的意思是儘管 Dazi 把陷阱正確地安置在獸徑上，卻常忽略陷阱的隱蔽性，使得陷阱數量雖多捕到的獵物卻相當有限。而 Dazi 平時就相當敬重 Siri，與 Siri 有著非常友好的互動，也常在一起喝酒談天的場合請教 Siri 狩獵相關的技巧。於是當日分食山羊的現場，Dazi 當然也知道自己能捕獲山羊有很大一部份要歸功於 Siri，所以 Dazi 切給 Siri 半邊山羊的六分之一時，還特別對 Siri 說「下次請再多給我一些 bhring (靈力)」。儘管從字面上理解 Dazi 和 Siri 的對話並不困難：Dazi 希望從 Siri 那獲得更多的 bhring。但 Dazi 顯然沒有在最道地的用法上使用 bhring。對於「靈力」(bhring) 這個概念，在太魯閣語裡是一個多義字，其意義可以因脈絡不同而有差異，以下以日常情境例示其兩種傳統意義用法：

²⁹ 由於解釋此我何以能夠分到與 Siri 同等分量之山羊肉，需要以「傳統射箭」的推廣為背景，因此本論文將於下一章相關部分再說明此部分的理由。

1、某甲祖父很會打獵 (maduk)，某甲的父親卻不是很會打獵，而某甲又很會打獵，因此便能說某甲接收了其祖父的靈力 (bhring)，但要有血緣關係才可以這樣使用，沒有血緣關係就不能這樣說，祖父父親兒子孫子或是祖母母親女兒等有血緣關係的人才有 bhring，但不能因此把 bhring 等同於「遺傳」。

2、有的獵人 (emptsamat 狩獵者) 將獵物尾巴的末端一小節，約小拇指大小陰乾後藏在家裡的角落裡像是屋頂樑上或是牆角縫細裡，等將來獵人的孩子或孫子或是有血緣關係的人無意找到或看到這東西，那這一個人就接收了他的 bhring，將來看到這東西的人也就很會跟藏東西的祖先一樣很會打獵，但是通常是會獵到很多這尾巴的獵物，其他的獵物就不一定了。

既有人類學文獻提及此一概念或相關描述者，可見張國賓 (1997) 王梅霞 (2003) 黃長興 (即 Lowsi, 2004) 的相關研究。張國賓於其論文「從紡織與獵首探討太魯閣人的兩性意象與性別邏輯」中提及 bhring 部分如下：

「在太魯閣的狩獵語彙中，有一個很重要的概念叫 bhring，一個獵人是不是能經常拿到獵物，除了本身的狩獵技巧之外，更在於他有沒有 bhring，[...]打獵的核心除了狩獵技巧的高下之外，更在於是否受到神的賜福與眷顧，神是否願意站在我這邊。」(張國賓，1997，頁 57)

另外王梅霞於其「從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質」一文中雖然沒有直接提到此一概念，但有相關的描述，例如：

「gaga 不只是外在規範，而且內化為個人內在靈力，它必須與他人分享或從他人那裡學習而來。在給予別人 gaga，或從別人那裡得到 gaga 的過程中，gaga 不會因為給予別人而減少；相對的，gaga 是透過教導或分享才獲得認定。」(王梅霞，2003，頁 86)

黃長興於「花東地區原住民狩獵文化的變遷」，將 bhring 的意義解釋為「獵魂」，其說明為「在 Truku 族的獵人而言，除了需擁有一般的獵人技能，及嚴守狩獵習俗外，族稱 Bhring 獵魂的獵場靈氣，在賽德克群的社會中，一直被獵人們認為是非常神秘潛在本能。」。

儘管有人認為 bhring 獨立於能力之外而有神恩的意涵（張國寶，1997），亦有人認為他是一種非常神秘的本能（黃長興，2004），可以確定的是它是一種可以移轉、並且可被積累的東西，至於是否必須在血脈內則有待商榷。個人以為 bhring 雖然不能被等同於「技能」（技巧或能力），但卻緊緊附著於技能使用的效果上，也就是說即使它不乏神恩的含意，但在使用 bhring 時，神恩所眷顧的對象是被限定於技能展現或能力作用的效果上。它既與技巧或能力有關，又不只是技巧或能力。作為一個 Truku 在地生活者³⁰，長久以來我一直知道 bhring 可被移轉的範圍是被限定於存在親屬關係的團體內，例如祖父可以把狩獵的 bhring 傳給孫子、舅舅可以傳給外甥，也就是說，「親屬關係」的存在構成 bhring 得以發生的前提，因此對於不存在親屬關係的 Dazi 和 Siri 之間出現 bhring 的關係，在我看來出現了 bhring 關係從「親屬間」到「獵人間」範疇移轉的現象，換句話說，族人很自然地將既有觀念「據為己有」（appropriate）挪用於新的關係領域。獵人於當代的共同命運，使得獵人彼此間的相互依存甚至比親屬更具有根本性。Dazi 希望獲得 Siri 的 bhring，不能只是單純地理解為希望捕到更多獵物，還有著期望自己使用陷阱能力的效果能夠越來越道地的文化底蘊。換句話說，被 bhring 所涵攝的能力不同於一般的能力，而是被公共認可，其能力使用的效果攸關著自己在部落內的榮譽³¹，唯有把 bhring 放到 balaybi Truku 之文化動力的脈絡底下，才能完整理解 bhring 深層的文化意義。

晚近的泰雅族/太魯閣族相關研究，幾乎是以 gaga/gaya 作為切入點，本文簡略地把晚近 gaga/gaya 相關研究分為兩大類：第一類為豐富 gaya 既有內涵的研究取向，例如，曹秋琴憑藉其對 Truku 母語的熟悉，累積了許多理解 gaya 的第一手的野資料（曹秋琴 1998）；王梅霞以 gaga 作為「觀念的實踐過程」（王梅霞 2003）來整合對 gaga 的不同解釋；高文斌則是從習慣法的法理思維檢視 gaga 的內涵（高文斌 2003）。第二類則是探討外來力量（主要是指基督教）如何影響或改變 gaga/gaya 的內涵，（黃國超 2001；張藝鴻 2001；邱韻芳 2004）。若檢視

³⁰特別表明自己在地生活者的身份，是要強調我對 bhring 概念的理解也只是當地的、侷限的，在撰寫論文之前從來沒有被修正或被補充的機會。田野現場的遭遇、和閱讀文獻的經歷，使得我可能得修改自己原本對 bhring 概念自以為是的理解，但本文仍舊把自己原本對 bhring 的理解當作一種未來可能被修正的田野觀點加以使用。

³¹這也是本文為什麼主張理解平權社會之部落式個人主義，不同於強調抽象個人權利的西方個人主義，而是一種強調具體個人能力的個人主義，詳見本文 3-2 節。

泰雅族/太魯閣族相關研究，除了上述 gaga/gaya 的研究取向外，其實還有第三類屬於「文化動力」導向的研究，例如，張國賓則以「紡織」與「獵首」為主題就太魯閣人的兩性意象和性別邏輯所進行的精彩分析（張國賓 1998）。這裡把本論文歸入第三類「文化動力」導向的研究。

上述的分類方法勢必引起質疑，畢竟並不是探討 gaga/gaya 就不涉及「文化動力」，因此這裡就本論文之所以把「文化動力」視為一獨立研究方向予以說明，進而提出 gaya 與「文化動力」之關係。還是要回到黃應貴先生就南島研究的批判回顧中對「外力」（導致變遷的條件）與「動力」（因應外在變遷的內在機制或文化概念）所做的區分，倒不是說 gaga/gaya 相關研究忽略了「動力」，而是 gaga/gaya 作為泰雅族/太魯閣族內在的文化概念其實應該被整合進一個更周全的文化動力機制。bhring（權宜地將其稱為「積極面」：相對於展現部落認可能力之效果的積累，攸關個人榮譽）本身其實是獨立於 gaya³²（權宜地將其稱為「消極面」：相對於遵守或不違反既存的規範，攸關個人聲望），作為構成 balaybi Truku 此一文化動力的基礎之一。使得 bhring 的積累（被公共認可之能力的使用效果越來越好）構成了趨近 balaybi Truku 的積極條件。於是根據本章的描述和分析，本文提出一個理解太魯閣族文化動機機制的模式（見圖 4-1），即，「動力如何成為動力」的理解架構。

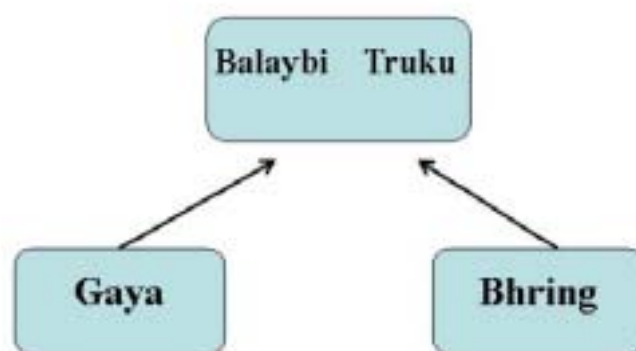


圖 4-1：太魯閣族文化動力機制示意圖

³² 王梅霞於「從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質」一文雖提到類似 bhring 的概念，卻是在 gaga 的脈絡底下談論其所謂的靈力，此差異可能源自「泰雅族-gaaga / 太魯閣族-gaya」的差異，也可能涉及田野報導人對語言理解的侷限，有待後續研究者進一步釐清。

4-4 榮譽生成的文化脈絡

同樣是在一次閒談聚會的現場，碰巧有張報紙刊登了將近半版有關獵人的報導，雖然並不是太魯閣族的獵人，但報導內容未加區別地以「原住民」而非「XX族」來描述獵人的生活。經常上山打獵的 Siri 看到該篇報導所附的照片：一個獵人把槍扛在肩上，一腳翹起踏著石頭。Siri 於是針對照片發表了看法，覺得獵人其實不應該那麼神氣。Siri 的意思（根據 Siri 的母語改寫成中文）大致如下：

在叢林裡狩獵你要忍受喝水的問題，因為叢林裡沒有乾淨的水給你喝，所以必須事前將溪水用保特瓶裝滿，沿路放在獵徑中途休息的地方，挖個洞埋起來。在叢林裡狩獵你要忍受濕熱的氣候，你不知道什麼時候會下雨或出太陽，穿著厚重的長袖衣褲，汗水濕了又乾，乾了又濕，一條條汗水畫出白色的鹽晶體，等著下一場雨將它沖淡，沖淡身上的污泥和味道，你要習慣它的味道，因為那是唯一全程陪伴你朋友。休息時翻開褲管看看有沒有不速之客吸附在你小腿上，肚子吸到鼓鼓的身上有著和你一樣血的螞蟻。黑夜裡靜靜的悄悄的一步一步前進不想驚擾可能相遇的獵物，不時抬頭觀望樹枝上可能隱藏的飛鼠，輕輕的踩下，踩下的每一步又深怕小樹枝折斷聲，更恐懼百步蛇的蛇吻帶來的劇痛及不敢想像無助的等死。手臂充當柔柔的枕頭，彎曲側臥在岩壁旁，闔上疲憊的眼睛，只有沈沈的呼吸聲，小歇片刻等著清晨的光亮。收拾好還沒僵硬的獵物，對空射擊清掉留在槍膛的火藥，最後的槍聲迴響在沈寂的山谷，覺得好不協調，少了什麼？還是這山谷少了什麼？飛鼠一隻 500 元果子狸 1000 元，沒有人會說你是偉大

的獵人剽悍的叢林勇士，大家在意的是獵物的經濟價值，只有經歷過程的 Truku，內心深處會迴響著身為一個 Truku 的驕傲。

當狩獵不再是部落成員普遍的生活方式之後，獵人和叢林的關係常常會被各種社會力量扭曲。原本作為待在叢林裡的獵人，叢林作為其榮譽生成的場域，或叢林作為其文化動力---想要成為 balaybi Truku---所著力的領域，使得叢林之於獵人不只是自然的、更是文化的。叢林構成獵人成為獵人的文化條件，使得獵人對叢林的熟悉（當然包括在叢林裡活下來、乃至擊敗生存於叢林裡的其他動物）可以被轉化為部落裡的社會資本（人際影響力、社會聲望）。這個榮譽生成的邏輯，其實是以同質性的部落生活為前提的，對於太魯閣族來說，這個同質性部落生活的屬性即本論文第三章所提出的「部落式個人主義」，於此同質性部落情境中大家都是潛在的狩獵者，少數傑出的獵人可以在狩獵過程中獲得被大家認可的能力，被大家認為是 balaybi Truku。前面已提及，文化動力（想要成為 balaybi Truku）總是攀附於各種行動領域作為行動者行動的驅力，文化動力既具體且抽象，它並不是沒有區分地存在每一項部落活動中，一個謹守 gaya 的人可能會被認為是個正直的人，但不見得會是個 balaybi Truku，文化動力必須依附在具有被公共認可之能力的具體項目下，例如出草，但與此同時文化動力又可以凌駕於具體活動之上成為某種共同的行事邏輯。正是這股既具體且抽象的文化動力，使得太魯閣族文化可以像活水般地歷經時間的變遷仍舊能夠存續並且被指認。這裡想要指出，是活著的文化動力保存了太魯閣族文化，而不應該是反向地根據既有的文化硬體內容去界定什麼是太魯閣族文化。以打獵為例，是獵人必須待在叢林裡設法讓自己通過考驗成為 balaybi Truku 的行事邏輯，使得 Truku 的文化因此被保留在其中，至於獵人用什麼樣的陷阱、以什麼樣的方式狩獵，相形之下，並不是至關重要的問題，也不應該成為界定太魯閣族文化的關鍵因素。我透過獵人指出 balaybi Truku 作為一種太魯閣族深層的文化動力，但作為文蘭部落傳統射箭活動的推廣者，我認為這股深層的文化動力，可以在不同的時代沿著不同的機緣附身

至不同的活動內容中，換句話說，若承認當代太魯閣、乃至許多原住民部落處於一個文化失落的處境，那麼找到一個文化動力可以依附活動，要比花時間去考察太魯閣族的老人到底是用什麼弓射箭顯得更重要，換句話說，作為傳統射箭活動推廣者，我以為活動的主要目的並不在於恢復傳統的弓或箭，而在於透過傳統射箭活動的推廣保留已經延續許久的太魯閣族文化動力。

第五章 傳統射箭中的文化動力

5-1 傳統射箭的當代現身與推廣

日治時代的文獻多把「射箭」歸在「狩獵」相關的主題下，也會強調 gaga / gaya 的社會組織性、獵人與獵犬的關係、夢占與鳥占的發生、狩獵禁忌原則等等，當時的調查多在理蕃征戰前後，太魯閣族人正面臨傳統居住空間激烈的遷移改變³³，獵人們必須重新調整各種認知和技術，過去熟悉馳騁的獵場山林遭遇了部落和氏族維繫的瓦解，遷居較為陌生的低海拔生態棲位，相對地嶄新狩獵工具和方式傳入（陷阱由樹藤改為新式鋼索、新式獵槍火藥持有），可獲獵物習性相關知識也需重新建立，一連串變數接踵而來，新的空間、技術、法則，致使太魯閣傳統狩獵文化正面臨一波前所未有的革命。

當代太魯閣族傳統射箭，已脫離「狩獵」的範疇，一開始是以文化展演性質的活動現身，最早可追溯至 1991 年秀林鄉公所舉辦的出草祭，當時該活動在太魯閣國家公園的布洛灣台地舉行，活動中安排了射箭比賽項目，於此同時，出草祭也推出了其他傳統活動，包括：傳統歌舞、鋸木頭、口簧琴，負重賽跑、木琴、唱歌跳舞、捉豬 等，鄉內各村均派人員代表參加該項活動。不過這次的活動頗引爭議，有人批評「出草」祭的「出草」字眼，隱含野蠻、不文明的自我族群看待。從 1991 年舉辦出草祭之後，直到 1999 年 2 月，富世村另以「祖靈祭」³⁴為名，舉辦類似的儀式活動，同年 5 月萬榮鄉公所主辦祖靈祭儀文化活動，內容也包含了射箭比賽項目，各村的代表大部分臨時派員組隊參賽，選手均非經過訓練後才前來參加競賽的，當時選手以部落耆老或隨隊男性為主。

³³ 居住在台灣東部的太魯閣族，大遷移時間發生在與外來國家機器接觸與衝突之上，原有居住空間的瓦解伴隨著是新日常生活使用工具與技術的引入，失去獵區的同時，卻開始擁有獵槍。

³⁴ 該項活動隔年舉辦時，全名為「原住民塞德克族 Truku 群文化系列活動」

筆者第一次接觸官方舉辦的射箭活動是在 2000 年夏天，當時秀林鄉公所所舉辦的德魯固文化活動，那時還自稱謂為德魯固塞德克族，節目除各村歌舞競賽外，第一次有象徵性各村派員參加的射箭比賽，以作為德魯固塞德克族獵人的傳統技藝延續，當時各村也是臨時抓人參賽，比賽由大會提供弓與箭，箭材為一般低海拔生長的箭竹，弓材則為三片桂竹組合而成，比賽距離約為十公尺，該弓箭後經求證為 Lowsi Rakaw³⁵所製作，而後每次大型（「村」級單位以上）活動一直延續使用，但僅限為比賽時器材，該批弓箭弓的彈性較鈍較重，箭桿短而質輕，故比賽時箭容易飄忽，不易射中目標，比賽得分上榜端靠運氣的成分較大，大家比較不在意其成績和排名，在種種條件情況下，射箭這項競技比賽變成眾多族人推辭不掉，又要接受射不好遭受觀眾嘲笑的結果壓力，漸漸地當選手射出漂亮成績或不小心中黃心³⁶，圍觀的觀眾也會報以鼓勵掌聲及喝采，眾人的圍觀喝采開始能夠滿足選手需要獲得注意的心理，事情演變到此，射手角色的選拔已由原來的互相推辭，漸漸改變成反而必須爭取、仰仗關係或透過村長指定人選才有上場比賽的機會。

2003 年，文蘭村承接一場太魯閣文化節暨南區三村聯合感恩祭典活動，活動中搭配有祭儀舞蹈、織布、搗米、剝花生、抓雞、鋸木頭，捉豬活動及射箭比賽及美食饗宴，文蘭社區聯會支援村辦公室協辦活動之餘。另外負責其中的射箭競賽項目，當時將賽事分為國小組、公開男子組及老年組³⁷三組進行。

同年，國小開始推廣射箭教學，肇因於縣政府教育局鼓勵轄區內各原住民學校能夠推廣自身的「傳統」活動，在分配有小規模教學款和傳統課程推廣政策下，經費申請容易，「射箭」項目，從文蘭部落的銅蘭國小開始，邀請 Lowsi 作為該

³⁵ Lowsi 全名為 Lowsi Rakaw，漢名為黃長興，曾為中研院太魯閣族訪問學人，相關研究包括太魯閣族傳統的狩獵、生態知識、族語編纂等，曾經長期服務軍旅，擔任高中教官，退休後近年專注於傳統領域、各氏族祖居地和遷徙路線的衛星定位研究。

³⁶ 國際通用的靶紙，其靶心為黃色而非紅色。若正中靶心並非我們日常用語上的射中紅心，而是「黃心」。

³⁷ 國小組以國小學童為參賽對象，老人組限制資格則為 50 歲以上，其餘劃為公開男子組，這時仍未有女子參與射箭活動。

校射箭顧問，並訂製數把竹弓、舉辦課外教學活動等，成為花蓮縣原住民國小學校推廣傳統射箭的濫觴，漸漸地由於該校校長透過教育圈的社交網路將執行經驗與推廣過程轉移給他校，例如宜蘭縣南澳國小開辦射箭課程推廣，爾後多校更陸續開始與銅蘭國小學習，這股效應風氣所及短短數年，甚至影響至桃園縣復興鄉。

本論文所研究探討的射箭活動現象，真正變成各村日常練習、以及擁有賽事規則的推廣活動，則開始於 2004 年前後，最初聯會成員各在自家後院、田間，利用海綿拼裝地板拼湊簡易靶架練習，到了 5 月聯會開始想找一塊地來練習，當時地點選擇村衛生室前的一塊土地，當 6 月成立傳統射箭隊簡易射箭練習場時，社區陸續有人前來參加，開始仍然稱不上正式推廣，僅僅只是單純想辦射箭活動而已，文蘭部落的射箭場上，每天總能看見部落居民圍繞聚集，聊天與交流著射箭的經驗技術，即使設備仍然相當克難簡陋，但都無法阻擋部落族人對傳統射箭活動的熱愛。那年鄉公所在佳民村舉辦的全鄉運動大會，文蘭村射箭選手首次亮相出場，整齊的白色 T 恤、選手各背自己的弓箭引起在場所有觀眾的議論，暖場練習時由於使用自攜弓箭，成績明顯優異於大會提供的竹弓，現場隨即有選手質疑，認為自攜弓箭不符規則，並要求裁判和主辦單位，除非能示範大會竹弓確實能與文蘭村選手自備的弓箭相比，彼時大會也並未明文規定該項細則。幾經示範大會裁決自攜弓箭獲得允許，文蘭社區該場比賽透過優異技術博得亮眼成績，至此一股學習傳統射箭技藝的風氣，夾雜文蘭部落自豪、榮耀，別村的羨慕、嫉妒心情，無論選手所屬的文蘭村自身，或是其他部落，短期之內竟然發酵醞釀快速席捲了整個太魯閣地區。

2004 年 7 月文蘭部落協會第二季傳統射箭排名賽分為 15 米前輩組與公開男子組、以及國小組 10 米組，比賽方式與第一季相同，每人連射二次共十箭，預賽取十五名進入複賽，這次比賽決定影響了日後賽事的射箭距離³⁸。文蘭部落協

³⁸ 15 米作為後來太魯閣地區標準的比賽射程，其實是經過各種嘗試以及爭論，傳統弓箭的射程 20 米來說太遠，縮短為 18 米，仍有老人提出不合於傳統山上狩獵的經驗，在 10 米、12 米、18

會另定規則，每次於比賽中取一至六名進入一軍決賽；七至十二名則編入二軍。一軍與二軍以陸軍階級臂章來標示，如第一季的一軍在第二季時落入二軍或遭淘汰，則由聯會隊長舉行退步者拔臂章除階儀式，這次取得一軍與二軍資格者，也將代表全族參加花蓮縣舉辦的全國原住民射箭競賽。

2004年9月，聯會提出文蘭部落「打造雲彩與弓箭的新故鄉」的目標，爾後更積極舉辦各項傳統射箭活動和推廣，選拔代表在前述花蓮縣原住民體育競技運動會中，以文蘭部落為班底主力的秀林鄉隊，即傳回奪得團體冠軍獎盃的亮眼成績。

2005年3月高雄市舉辦全國原住民運動大會，聯會成員 Wuming 該場比賽中奪得射箭競技個人組冠軍，雖然團體組只獲得第六名，之後舉行的太魯閣族感恩祭(由花蓮縣政府主辦、秀林鄉公所承辦)，鄉長黃輝寶鄭重在致詞時公開表揚文蘭村傳統射箭隊，讚許其在全國原民體育競技賽中創下佳績，慶祝活動以傳統歌舞揭開熱鬧序幕，之後按往例各單項競技陸續登場，傳統舞蹈、射箭、鋸木、抓豬、引水、傳統織布、拔河、石板陷阱、抓雞與綁雞、桌上改良式織布比賽等。該次傳統射箭比賽，仍由文蘭隊青少年組與社會組奪冠。

聯會成員除了個人積極投入射箭技藝的練習，平常仍舊不忘原有致力的社區公益、環境清潔等工作，射箭練習之餘尋求伴侶和家人的支持，最佳策略即為增加家人們的參與和認同感，2005年5月，文蘭社區聯會成立第一批太魯閣地區的女子射箭隊並展開訓練，成員即為聯會會員的妻兒，也許長期耳濡目染之際，這批不讓鬚眉的娘子軍，很快掌握射箭的基本秘訣，出色成績甚至優於平日勤於練習的男子。

2005年7月，秀林鄉官方開始推廣太魯閣族傳統射箭，當時鄉長黃輝寶每每

米之間，後來公論取其折衷，15米賽程各部落沿用至今。

發言，說這是彰顯太魯閣族人英勇善戰的精神暨傳承這項即將失傳的技能，勉勵太魯閣族人善用弓箭、勤於練習，比賽之外同時也積極舉辦各項射箭研習課程，希望能將這項技能發揚光大，2006 年新任許鄉長就位，更指示設立了體育委員會負責傳統射箭比賽及推廣工作，雖然頻繁賽事以及後來複雜的政治脈絡糾葛，射箭競賽逐漸出現新的問題，但站在射箭活動推廣發揚的立場，兩任鄉長積極參與介入，的確值得記上一筆。2006 年 7 月，文蘭部落文化交流協會，一方面仍有人勤勉練習傳統弓箭賽事，同時開始推廣國際原野射箭。以下針對射箭活動衍生的種種文化現象加以描述和探討。

5-2 從弓材到箭材的歷史想像與文化滲透

根據過去 gaya 的禁忌，好獵人絕不會侵犯別人的獵區拿取他人獵區內的東西，獵人在狩獵過程中，往往對其獵區內的山林資源分佈和後續規劃使用，擁有絕佳的心智地圖（image maps），哪些樹可於狩獵地點當場利用，哪些適合帶下山加工製成刀鞘、槍托、鋤柄、弓身等，碰到還未成熟卻合適的樹就等待其長到合適階段，也許過數年後再拿，甚至留給晚輩，有朝一日晚輩有需求了，老人家調閱腦海裡的獵區地圖，很快可以作出適當指引。經驗豐富的獵人，在學習狩獵技巧的漫長過程中，逐步從繁雜浩瀚的山林積累出相關的倫理對待及狩獵知識，哪一種是彈性優良適合製作陷阱的木材、哪一個季節哪裡會有吸引山羌、獼猴樂於停留覓食的大樹、獵區裡頭小心謹慎觀察各種動植物、熟悉山林裡氣候快速的變化、不輕易跨越自己獵區攫取別人獵區的資源，這些均是成為優良獵人的必備條件。獵人對自己的獵區場域，由於經常穿梭其中，對其一草一木甚至比對自家廚灶更為聊若指掌。而所謂的「文化」也就是在這些尋常例行的摸索中逐漸形成，這涉及到文化內容靜態與動態交互辯證的過程，一個獵人也許會將其一生摸

索出的智慧以耆老的權威固定並傳授下去，但生活處境不斷推移變化也使得新的「摸索」時時發生。換句話說，文化本來就是一群人面對生活處境的過程中根據既有素材進行歷史想像進而解決問題的過程。不應根據文化內容（例如，器物）究竟有無與過去一致來界定文化，文化自然會滲透到一個族群面對困境摸索出路的過程中。

以下描繪當代傳統射箭摸索弓材、箭材的過程，雖然其中充滿爭論，但爭論本身所透露的歷史想像，反而讓我們可以僅僅根據「過程」而不需根據「內容」就知道它一直沒有脫離太魯閣族、置身在太魯閣族的文化中。

5-2-1 弓材

根據文蘭部落曾生活於中央山脈舊社的耆老口述：日本人來之前，部落根本沒有獲得獵槍的管道或自製獵槍的能力，飼養一群獵狗追逐趕水鹿、山豬，往往是整個獵團的集體大事，陷阱用取材自然的傳統方式製作，獵物誤入陷阱時，必須小心翼翼趁其反擊前將之刺死，中央山脈西側的泰雅族，他們的弓箭之所以是扁擔形的，那是因為他們狩獵領域內獵物較小的緣故，舉例：弓箭在梨山被用於溪裡射魚，主要是高山鱒魚、苦花；跨過中央山脈東側的 Truku，因為區域內較多大型獵物，自然需要穿透力強之獵弓。

筆者外公 Lodam 是 Slaguqhuni(西拉歐卡夫尼)家族，早期由中央山脈（今太魯閣國家公園轄區內立霧溪上游新白楊與奇萊主峰之間），根據他的口述：

獵弓會砍山上特別的樹來做，過去獵人在自己獵區看到那種樹就會記得，有合適的，找機會取回來。空閒的時候加工，做弓的時候不會特別講究，主要是用 Axir（七里香）跟 Bruxun（不詳，常單獨生長於

懸崖邊)等等，材質彈力要好，力道才夠，通常是近距離射，所以形狀沒有講究，主要是不妨礙到爬山、在茂密樹林裡穿梭，多半時間是被當柺杖使用，發現獵物在陷阱裡面，才迅速搭弦彎弓。

聯會成員在尋找合適弓材的過程，遭遇到不少挫折，曾經嘗試白雞油（台灣光臘樹）、九芎、相思樹、杜虹等，可惜效果均未如理想，一次偶然機會，聯會成員 Labaq 提到當他返家詢問仍然頻繁進出山林狩獵的父親，父親感慨著對他說：

這樣樹有呀，獵場裡有，但是形狀合適的不多，年輕打獵時候看到心裡就會記得，靠近峭壁的地方有一棵，大轉彎石頭旁邊也有一棵，以前有想過拿回來用，也想留著的話你將能也會用到，但是後來大家都只用槍啊，已經沒有人作弓箭了，那兩棵就是最好的製弓材料，

過去老人箭頭都是自己用鐵條慢慢敲磨製成，更簡單的還有直接削尖竹子直接當箭的情形，但是只使用弓箭的話，打獵遇到皮很厚的公山豬還是刺不進去，那時候獵人反而危險。現在都用獵槍，瞄準的話一槍斃命。老一輩的人說，以前雖然也用弓箭，但是發覺凶猛的獵物受困陷阱，獵人還是會悄悄地接近，先讓獵狗打頭陣去消耗獵物的體力，訓練良好的獵狗動作靈活擅於挑釁獵物，團體出獵更懂得互相搭配、遇到危險會閃躲，通常獵狗會把獵物消耗得精疲力盡，這時才由獵人過去最後一刀。

出獵前的夢很重要，夢是 Utux 的啟示，能不能捕獲好獵物，獵人的警覺跟體力也很重要，弓箭帶著只是以備不時之需，所以最好能同時作為柺杖，一物兩用。

避免與猛獸蠻幹搏鬥的近身衝突，獵槍、陷阱的交叉搭配使用、與獵狗休

戚相關的伙伴關係，老實說弓箭在山林裡頭最「原初」、「切實」的功能，透過訪談幾乎難以考證。射箭活動推廣之初，關於「弓」、「箭」材質，由於近年狩獵工具與技術的改變，已少被使用，只能透過一連串的回憶、翻找各自家中堆棧倉庫的幽暗角落，加上聯會成員不斷的實驗過程，學中做，做中學，希望重新找回太魯閣族人失落的技術記憶。

最開始摸索的弓箭樣態，一度延續 Lowsi 以往提供鄉公所或學校教學用的竹弓，這類型弓箭以三片長短不一的竹片拼綁，桂竹生長在部落周遭取得容易，但是很快有了不同雜音，有人提出疑問，傳統 Truku 弓應該是木頭做的木弓，而不是竹弓，老獵人曾表達，Truku 跟泰雅族，在中央山脈東西側，所碰到的獵物體型不同，功能需求本來就會不同啊！

一次聯會成員聚會的時候，針對弓箭材質究竟是木頭或竹子所製引起討論，有人引據其祖父所使用的弓也是由竹子做成，有人則堅持 Truku 與泰雅族絕對不同而應該只用木弓，部分長者甚至仔細推敲山林裡行動的邏輯，認為 Truku 木弓的特點，就是應由整根木頭構成，未搭弓前八字結鬆開，即可恢復成單一木棍作為登山拐杖。幾經爭論結果，慢慢浮現出大家都可接受的說法：過去，可能因為採擷地點、使用條件、捕獲獵物大小，原本就同時併存木弓、竹弓交替使用的情況。

我們不要泰雅族的弓，竹弓是泰雅族的，比較軟，這樣不管傳統上或者用來比賽，都不恰當。

雖然這樣的聲音未曾平息，但是最後木弓逐漸取代竹弓的決定因素，卻不是肇因於此般「族群認同」的層次，而是取決於賽事的成績表現。竹弓因含水濕度、彈力、堅韌性等不容易保持，穩定性較差，經常導致選手這次表現良好，下次卻無論如何都偏移射不準情形，選手礙於竹弓之弓身易受時間和環境影響而難

以透過練習而保持穩定成績，於是後來各項比賽中，使用木弓選手比例遠遠高於竹弓的愛用者。當然也不是木弓就沒有前述的類似問題，不好的木弓材質、乾燥時間不足、製弓技術不良等等，仍會導致木弓在比賽中斷裂，或者導致選手表現成績差異懸殊的情形。

竹子到木頭的嘗試與轉變，完全是所有人記憶中的一個疑問，詢問老人只知道是不知名的木頭，鋤頭柄、鐮刀柄的材質會越用越滑，但弓牽涉到山林裡使用因此與一般木質器物的要求有所不同，問到的結果分歧差異，七里香、紅豆杉、野枇杷，老獵人提到有一種樹比較特殊，其材質整個是黑色的，連外皮都是，樹名叫做 Kumay（熊的意思），特點是材質堅硬，雖然彈性沒有七里香好，但老人說這是要它的強勁，山林裡打獵經常取近距離，所以我們要的弓箭是能夠穿透力強的。七里香、九芎也符合這樣的特性，纖維紊亂而紮實，好玩的是雖然九芎的各種特性好像蠻適合的，卻比較少人拿來用，聽到的理由是九芎看起來像「芭樂」，用的人怕被笑。

我們也去找以前老人講的 Axir，一開始出現各種弓形，也拿泰雅族像扁擔的造型，不適合或後來沒在出現，很多都是因為成績不好後來被淘汰。弓的材質在研製初期不斷改變，芭樂、白雞油、相思木，可能的材質說法一大堆，後來選定七里香之後，也是因為它的（比賽成績）表現良好，七里香生長在低海拔雜木林，很多客家人喜歡用七里香做成籬笆，有時連那種籬笆都有人去偷來當弓材。Tymu2006.10

5-2-2 箭材

至於製做箭身的材質，耆老們一致認為過去傳統居住範圍內的高山箭竹最為適合，高山箭竹多生長在 2500 公尺海拔以上山區，目前這些區域多被劃設為

玉山國家公園轄區，導致要取得最適用的製箭材質著實不易。Lowsi 早期提供學校教學用的箭材，取自海岸山脈低海拔地帶，一般海岸山脈或縱谷山麓地帶生長的箭竹學名為包籐矢竹，生長較快纖維粗劣不紮實，這類箭竹就是我們春天開車在台九線，經常看到阿美族人在賣的箭筍種類，節間短而木質化不完全，取來製箭會有穩定度差、箭道漂浮，並且容易破裂的缺點，但因為取得方便，經常會製作給小孩子練習，增加他們的興趣。

射箭活動推廣的最初兩年，箭材取得只能仰賴獵人們在其狩獵之餘，從其獵場背負可以負擔的箭材下山，由於過程中主要還得背負捕獲的獵物，一捆的數量往往有限，聯會成員 Ikao 的獵區在哈崙山、Siri 則在在吉安山，這些地方長有高山箭竹，但是新砍下還帶水分的箭材不算太輕，負擔獵物重量之餘，獵人們通常只願多背約一百枝左右的箭材。下山的高山箭竹箭材物稀為貴，剛開始未有商業行為的買賣情形，經常是相識熟人偶而可以要到幾支。

那時候打獵下山，親朋好友過來，竟然不是看我這趟獵到甚麼？反而是問有沒有帶箭回來，所以一回來就要先把箭藏好，讓他們去找（Ikao 接受訪問的時候，回想那階段自嘲地說）

一次偶然的機會，Daze 於其海岸山脈獵區內，發現一叢不同一般低海拔生長的箭竹，由其做成箭身的效果一點也不輸高山箭竹，這個發現很快地為 Daze 贏得四面八方的羨慕眼光。

那時候，高山背下來的箭材不算，只有我可以很容易取得這樣稱得上穩定度良好的箭材。那段時間全村都很瘋狂，很多人晚上幾乎都跟老婆分開睡，坐在火爐旁，熬夜就在工寮裡努力烤箭，沒有陰乾過的箭竹，烘烤時還冒著水氣輕煙，常常這麼弄到半夜三、四點。

Daze 無意在海岸山脈獵區發現低海拔箭竹，擁有老人家口述裡高山箭竹的強度和包籐矢竹的筆直雙重特性，文蘭弓箭開始交易買賣之後，登門求箭的選手竟然絡繹不絕。最初製箭技術純熟的工匠，僅僅只有 Daze 跟 Ganan 兩人，獵人 Siri 從其獵場³⁹攜回的箭材，這段期間常常委託他們代製，交換的條件為 100 支箭材交換 20 支製好的箭完成品，當時也有其他人購買箭頭用的鐵釘、棉線、噴漆等輔助物品，名義上是餽贈給製箭者，事實上，製箭者收到這些「禮物」，也會回贈近乎同等價值的完成品。

箭材逐漸成為可被交易的過程，其實有著很多微小細緻的變化發生。當箭材供應，僅靠極少數獵人打獵順道捎回部落的早期階段，獵人的光環似乎不敵箭材的魅力，眾人在旁等候獵物分肉處理完畢，獵人酒興高昂吹噓慶功之際，才拿出捎回的箭材，各人可能依照平日交情，分到數支到十數支不等，散會後各自攜回加工。一次也是狩獵回來的小飲聚會後，Ikao 對在場友人感嘆：捎這一百枝箭，比捎兩隻飛鼠回來還要累。儘管，隨後部落的確出現「以兩隻飛鼠的市價等同一百枝箭材」的交易，使原本僅以「交情」作為衡量「箭材」分配數量的考量有了更為「量化」的依據，但不能認為箭材自此進入了「交易」的階段，充其量只是箭材流通的方式多了以「交易」面貌現身的型態，但「交情」的影響力仍舊沒有從物資流通的過程撤退，甚至增加了「交易」的困難度。簡言之，當部落裡隱然浮現「一百隻箭材相當兩隻飛鼠」的行情，這種公認的行情不但不會因此使交易變得更透明，反而黏附於不同具體的「交易」中成為彼此衡量「交情」的線索。舉例，若 Ikao 捎回一百隻箭材，同時有與 Ikao 沒有交情的甲、以及與 Ikao 交情深厚的乙想要。Ikao 若和較無交情的甲進行交易，情形理應較為單純，雙方只要按照公認的默契完成交易即可，不過即使這看似單純的交易最初也仍然存在擦槍走火的可能，因為實際情況不可能總是以兩隻飛鼠換一百隻箭材，箭材的需求者也可能用自認為相當於兩隻飛鼠的現金、山羊腿或其他東西進行交易，一旦交易

³⁹ Sili 的獵場其中之一為七腳川上游的吉安山，海拔約為一千公尺，其中已有高山箭竹的生長。

的雙方有任何一方認為自己吃虧，那麼不只影響到後續的交易、甚至也可能影響到交易者在部落的聲望。若 Ikao 把箭材給了與自己交情深厚的乙而沒有與甲交易，那麼即使以贈與之名，乙都應在很短的時間內回報相當的禮品；若乙直接表明自己同樣願意用「行情價」跟 Ikao 購買，Ikao 反而可能礙於彼此的交情不得不打折或拒絕收受現金，乙因此甚至得把 Ikao 因與之交易而無法與甲交易所產生的損失，也看成 Ikao 給予乙的恩惠。小心探問、套交情、掏錢購買被拒反而接到用送的、拿較多的甲物半成品換取較少的乙物完成品，這樣的情形圍繞在少量而有限的箭材來源而衍生前述種種有趣的交換現象。看似理性冷靜的交易其實附著於部落現場的文化邏輯而充滿人情世故的考量。

根據箭材於部落內供應方式的變化，可看出箭材逐漸產業化的過程。從最開始 Ikao 從哈崙山打獵返途順道揸回一捆約 50-100 支的箭材，炙手可熱。第二批箭材是 Siri 從榕樹對面的吉安山背下來的，情形同為打獵之便。第三批則為 Dazi 偶然於海岸山脈獵區發現的低海拔箭材。第四批箭，開始出現非獵人的村民專程開車到合歡山取材的情況，雖然路途遙遠，但南投山區的箭材不論數量或品質都有一定的穩定度。儘管「交情」的因素始終沒有消逝，但隨著箭材供應日趨穩定，交易的確朝著越來越有效率的方向發展。

基本上，取自同一區域的箭材材質相同，取每節間 20 公分左右、三年生以上的箭竹，製箭者可根據自己的喜愛製成箭的成品，長度約 80-95cm 之間，Dazi、Ganun 兩人甚至發展出 94cm 符合文公尺的吉祥尺寸。筆者與文蘭社區聯會成員不斷嘗試和努力，一度認為造弓製箭會是文蘭社區有利的新興產業，聯會成員上班工作下班練箭之餘，陸續有更多人力投入更精密更穩定的弓箭製作技術，漸漸有人認為高山的箭材才稱得上是老人口中所講最好的箭材，開始有人會開車到南投，攜回更多的製箭材料，這些生長在新白楊、合歡山、能高山山區的箭竹，或多或少與文蘭部落現居成員的祖源地有著直接或間接的關連存在。箭材取得來源解決，同時射箭活動風靡整個秀林鄉太魯閣部落，文蘭部落由於這幾年的不斷研

究實驗，目前仍然掌握最佳的製箭技術，後來的交易也越來越透明有效率，目前投入專業製箭的工作室有 Daze、Siri、Ganam、kewa 等人，有些工作室甚至特別標榜自家的箭，是來自哪個哪個山區！

弓的產業發展反而不如箭材，一方面原因是弓在比賽和練習過程，耗損不大、市場原就容易飽和，而選手比較願意自製弓身，Truku 獵人過去原就普遍存在製作山刀⁴⁰、獵槍的技術，仿製文蘭工匠所做的弓本身門檻不高，況且在筆者的持續觀察中，選手們其實對於弓本身的製造材質，似乎仍然保持著文蘭剛開始摸索傳統弓箭製作的實驗精神，從尋找材質、削磨理想形狀、纏繞特定棉線、加工裝飾等，這些繁複過程，或多或少也反映了選手對其持有弓箭本身的完美期待。至於所謂的「傳統箭」發展過程幾經波折，最後竟是生長在祖源地的箭竹所製之箭最受青睞。高山箭竹生長年份久遠，纖維木質化完全而厚實，校正時竹節不易斷裂，所製箭桿徑細而重、箭道流暢穩定度佳，站在科學學理上原本無庸爭議。但再細究，高山箭竹分佈所在多有，有些人會特別對於祖源地優良箭材有著優良評價，不難看出其中文化情感產生的作用。

5-2-3 箭頭與箭

自製箭身初期，大家常常就製箭過程摸索出的經驗交換意見，各家箭頭露出的部分有各自的長短；相對應鐵釘桿身嵌入竹箭桿的深度不同，箭頭露出的部分也有加工與不加工的區分，有些工匠為求美觀會將箭頭用砂輪機將銳角修飾圓滑，大部分則保持原樣。製箭用的箭頭過去打磨鐵器後，取材山上的松脂，火烤

⁴⁰ 山刀俗稱番刀、開山刀，銅門、文蘭部落目前仍有為數眾多的製作工匠，巧手接受各地甚至原住民各族的訂單，根據其需求修正山刀的造型和尺寸，各家工作室出品的山刀，擁有各自獨特的纏線標記以及雕刻花紋，以作為互相辨識的標準。

後與箭身膠合再纏繞苧麻線，如今則多採用五金行購買的四吋或五吋鐵釘，剪去釘帽留下鐵釘桿身部分，有些工匠習慣使用四吋或五吋鐵釘有些則兩種搭配使用。Minun 曾經半玩笑地說「這帶（包括志學國豐五金）做板模的，現在都買不到五吋釘，五吋釘都被文蘭買光了」。一次 Ganun 的姪子問 Ganun，要不要試試他們工地一種新的輕鋼筋作箭頭，打磨容易也較輕，這個提議在場引發幾個人討論，後來有人提出箭頭材質的鐵器「雖小要重」的理由才作罷。箭頭網綁方法也區分為壓線不壓線及第一圈繞線不繞線或繞線繞幾圈，繞線長度不同因工匠也有所不同，各有各的功能解釋與說詞。製箭技術還沒未具規模前，彼此因為處於開始摸索的階段，還有許多公共領域的技術交流，但隨著產業利益的出現，不同的生產者也會試著將自己的產品與別人有所區隔。翻閱自己在 2005 年 12 月 3 日寫下的田野日記裡，記載著這麼一件爭執：

下午找 Dazi 借棉線，通常 Dazi 會把全部的線材堆在後院工寮的一盒箱子內，看到其中有一捆七彩棉線，這種棉線常被製作山刀的工作室，用在山刀把柄握把處，捆繞後線材會呈現類似彩虹的線條，看到 Dazi 用這捆線材做了一組箭，正覺得美觀讚嘆之際，Dazi 卻不悅的告訴我：上星期 AK 看了我的箭，回去竟然也跟我一樣用這種線做箭，還做了一推，我不要用了，哪有人這樣子，明明是我先用的，變成是他先的，下一次我一定不會再讓他學我了。

後來 Dazi 將這捆線改用在製作弓身，於上下弓臂彎曲部位纏繞加強彈性和裝飾，從此也變成 Dazi 個人弓的固定標記。那次抱怨，讓我留意到原來每個製箭工匠在製作箭時，還會細心地在箭頭、箭桿、箭尾槽處，刻意留下符號痕跡突顯出個人的識別：有些人在箭頭網綁細的白色棉麻線、有些工匠則會綜合不同顏色或粗細的棉麻線（但有一定規律）、或用油漆顏料繪上圈狀線條、箭尾槽端的包紮原來也有各自的顏色的膠布或圈上不同油漆的線條。甚至箭桿校正拉直的過程中，火燒加熱再冷卻，又因每個工匠火候拿捏習慣不一，形成箭桿上出現特殊

的燒痕...，這些種種有心或者無意的註記、花紋、線條，自然地成為工匠辨識個人專屬標記的符碼，彼此約束遵守而不重複。茲將不同工匠於箭材、箭頭、箭身裝飾符號之間的異同整理整理如下：

表 5-1：文蘭部落工匠弓箭製作特徵

工匠代號	箭頭材質	鐵釘大小	鐵釘桿身長度	露出鐵釘長度/嵌入竹箭桿的深度	箭頭修飾否	鐵釘桿身切溝防脫落
D	鐵釘	四吋 或五吋	四吋鐵釘桿身 13 公分 五吋鐵釘桿身 12 或 15 公分	四吋 5 公分/8 公分 五吋 5 公分/10 公分 五吋 5 公分/7 公分	不修飾	有
K	鐵釘	五吋	鐵釘桿身 15 公分	五吋 5 公分/10 公分	不修飾	有
M	銅線、 鐵釘	五吋	鐵釘桿身 15 公分	五吋 4 公分/11 公分	修飾	無
C	鐵釘	四吋或 五吋	四吋鐵釘桿身 13 公分五吋 鐵釘桿身 15 公分	四吋 5 公分/8 公分五吋 5 公分/10 公分	不修飾	無
B	鐵釘	五吋	鐵釘桿身 15 公分	五吋 6 公分/9 公分	不修飾	無
KA	鐵釘	四吋或 五吋	四吋鐵釘桿身 13 公分五吋 鐵釘桿身 15 公分	四吋 5 公分/8 公分五吋 5 公分/10 公分	不修飾	無
T	銅線 鐵釘	五吋	五吋鐵釘桿身 10 或 13 公分	五吋 6 公分/9 公分 五吋 6 公分/7 公分	修飾	有

工匠代號	繞線長度	網綁材質	箭頭彩繪修飾	網綁內壓線	網綁第一圈/最後一圈繞線
D	四吋鐵釘桿身繞線長度 5 公分竹 桿 4 公分、五吋鐵釘桿身繞線長 度 5 公分竹桿 6 公分	白色棉麻	無 紅、黑線條	有	有
K	五吋鐵釘桿身繞線長度 5 公分竹 桿 5 公分	白色棉麻	無	無	有
M	五吋鐵釘桿身繞線長度 4 公分竹 桿 6 公分	白色棉麻		無	無

C	四吋鐵釘桿身繞線長度 5 公分竹 桿 4 公分、五吋鐵釘桿身繞線長 度 5 公分竹桿 6 公分	白色棉麻	無	有	有
B	五吋鐵釘桿身繞線長度 6 公分竹 桿 4 公分	白色棉麻	無	有	有
KA	四吋鐵釘桿身繞線長度 4 公分竹 桿 5 公分、五吋鐵釘桿身繞線長 度 5 公分竹桿 5 公分	白色棉麻 七彩棉麻	無	無	無
T	五吋鐵釘桿身繞線長度 5 公分竹 桿 5 公分	白色棉麻 紅色棉麻	無 紅、黑線條	無	有

工匠代號	燒痕花紋	竹桿削皮修飾	竹桿彩繪修飾	箭尾槽彩繪	箭尾記號
D	不明顯	有	有/無	黃色膠帶	紅線代表向上
K	竹節竹桿明顯	無	無	無	黑線代表向上
M	竹節部分明顯	無	有	油漆紅、黑線條	無
C	竹桿明顯	無	無	無	無
B	不明顯	無	無	無	黑線代表向外側
KA	竹節部分明顯	無	無	無/黑色膠帶	無
T	不明顯	有	有	白/紅色膠帶	白點代表向上

工匠代號	箭總長度	箭桿材質	箭材來源		
D	四吋釘 88 公分 五吋釘 92 公分	高山箭竹 箭竹	哈崙山 奇萊山 銅門山 海岸山 脈		
K	五吋 90 公分	高山箭竹	哈崙山 奇萊山		
M	五吋 90 公分	高山箭竹 箭竹	哈崙山 奇萊山 海岸山脈		
C	四吋釘 85 公分 五吋釘 95 公分	高山箭竹	銅門山 哈崙山		
B	五吋 67 公分	高山箭竹	合歡山 海岸山脈		
KA	四吋釘 86 公分 五吋釘 92 公分	高山箭竹	合歡山		
T	五吋 86 公分	高山箭竹	哈崙山 奇萊山		

註：參附錄二相片

射箭活動的各個環節開始與村民的生活交織在一起，木工、板模、外出討生活的經驗，藉由「文公尺」數字、五吋釘、新型的輕鋼釘適用與否，生活場域裡的物件不著痕跡地被帶進射箭活動之中，在製弓製箭技術發展初期，間接地提供村民們很多實驗創作和樂趣的可能性。製箭之外，剛開始擁有做弓技術的人同樣不多（Tymu、Ganun、Minun、Dazi、），大家多少懷著透過製弓多少可以補貼收入的想法，結果這段時期卻沒有一個人因此賺到錢，推廣之初，弓、箭、弦四處流竄，實驗、嘗試、失敗、效果良好，交織出一個以技術分享為核心的人際團體，「錢」在這裡的意義，有些時候只在交情不夠的時候才會作為交換的媒介，有些時候則是要有足夠的交情才能用錢解決某些問題，而這些往往取決於交換的對象和東西。

目前主要是製箭發展為較具規模產業，許多文蘭村民成為製箭的工匠，大量的箭販賣給同村選手、外村族人、甚至阿美族，工匠們小心分享卻又各自謹慎維繫著自己積累出的製箭心得與技術，藉由細微的標記留下被指認的線索（或「品牌識別」），把箭的品質視為攸關個人榮譽的象徵，曾問 Dazi：會不會把好箭自己留下來，賣不好的給別人？Dazi 毫不遲疑地回答：

自己留下來用的箭不會超過幾支啊，好的還是賣出去，這是有品質的，我們文蘭的品質，我們工匠的品質，我 Dazi 個人的品質，這是有保證的，最好是不跟我比賽的時候，每一支從我這裡出去的箭，都是命中黃心的箭。

自己作為文蘭在地村民，一度經憂心隔壁的銅門村，憑藉山刀製刀的技術基礎，很快在弓箭製造和射箭表現上超越文蘭。但大家一起經歷傳統射箭產業從無到有的摸索過程，早已在面對、摸索、解決製弓、製箭相關技術之上累積了社區成員一起走過這段歷史的各種共同記憶，或許這才是社區發展過程中留下來的無形財產。

5-3 文化動力的滲透

目前為止僅論述了其實可以出現在任何族群和地點的射箭活動何以是文化的活動，卻仍舊未提及太魯閣族的文化動力 --- balaybi Truku (真正的太魯閣人) --- 如何滲透至所謂的「傳統射箭」活動中。因此本節將論述傳統射箭何以具有文化動力。

第三章曾提及太魯閣族「部落式個人主義」的社會屬性，一種把具體個人能力建立在公共認可基礎的平權社會。換句話說，由文蘭社區協會所推廣的「傳統射箭」，無論從材料尋找、成品製作、乃至射箭表現的每個環節，都沒有排除任何人想要參與的機會，這樣的公共性其實非常的重要，尤其是射箭活動本身，因為此一公共活動消彌了大家原本不同的社會差異，只要射的好、成績表現好，位階就會提昇，各種歧異多元的身份（包括女性、兒童）都不會被排斥。或者部落在「現代化」的影響下，部落成員因職業、遭遇各異鮮有共同性，很長一段時間，板模工、老師、郵差、警察、酒鬼、技工，大家除了生活在同一個村子外，並沒有太多的交集，部落也缺乏把大家凝聚在一起的共同生活習慣，即使連打獵也不是部落成員普遍共有的經驗。但是，傳統射箭卻把這些職業各異的人結合在一起了，圍繞著射箭，新的關係在形成，新的矛盾或緊張也同時在形成。

射箭活動推廣之初，僅協會成員彼此較勁的階段，文蘭社區協常不定期地舉辦規模不大的正式比賽，但有成員抱怨「總是那幾個人得名次，我幹嘛要陪他們玩」。為了避免活動變成少數人的活動，2004年3月，協會於「傳統射箭」漸漸開始熱絡之際，創設了「文蘭村第一季太魯閣族傳統射箭排名計分大賽」，訂定一項比賽規則，即依比賽成果將選手分為「一軍」(第一名到第六名)「二軍」

(第七名到第十二名),使「一軍」始終處在被「二軍」覬覦的地位。其中最大的用意是希望能夠藉由授予榮譽又不致只有少數人得獎的排名方式,容納並吸引更多的人參與。「一軍」、「二軍」的分層,原本只是希望能夠為射箭場留住經常會來練習的選手,沒想到後來發生意料之外的「一軍」情節:

Wadan、Minun 於首次排名賽上位於一軍,但近況不好,因此會找各種藉口迴避參加新的排名比賽,也許他們想透過「阿 Q 勝利法」來維持自己的「一軍」美夢,因為沒有參加,也就沒有因比賽而被排除在一軍之外的事情發生,這樣一來他們始終在名義上還是一軍,儘管再下次排名賽他們還是不來比的話,可能連二軍資格都會被淘汰,但是抵制比賽,似乎對他們暫時來說,卻可以維持一陣子自己曾有的優勢。

射箭場提供了一個可以共同競技的場合,只要有人使用,隨時充斥誰是箭神、誰是箭聖、箭王的耳語。獎盃獎牌就是肯定。射箭活動最熱衷的時候,儘管舉辦比賽單位(例如,鄉公所)提供的獎品並不豐富,選手甚至必須花費大量的時間、精神、心力等投入練習,大家卻對得名拿獎樂此不疲。有一陣子鄉公所取消了獎盃,換成沙拉油、洗衣粉、洗碗精等生活用品;或是以鄉內著名工藝產品(縮小版山刀、手工編織)或農產品(山蘇、生薑、芋心地瓜)作為獎項,這對許多經濟拮据的家庭來說其實不無小補,選手們卻怨聲載道, Dazi 半開玩笑地說,假日要在自家門前擺攤子,把一堆小沒用的山刀賣掉,有人抱怨從來不吃山蘇,有人怪責開車去到那麼遙遠的地方參賽,卻只帶回一盒包裝精美的地瓜…。幾次後,獎盃(其實也同樣不能吃不能用)金光閃閃重新排列在評審席上。

有一次在崇德,幾乎比賽者每人抱回一大箱獎項,獎項的細目包括洗髮精、沙拉脫、洗衣粉等等,我就在想,挑箭買箭的支出絕對超過這些獎品的價值,選手還是跟主辦單位抗議要求獎盃獎牌,搞到後來成績好的家裡整面牆都是掛著金光閃閃,回歸原因只能歸究到 Truku 愛

面子，個人的時候就很有衝力，參與團體活動時卻常有不差我一個的心態。Wuming 2006.11

被公共認可的能力（例如，出草、狩獵）幾乎已從部落生活消逝之後，一個新的評價體系---箭射得好不好---正在隱然浮現，原本為了討生活各自為政的部落成員，反倒在把箭射好的慾望上有了一致的追求。樂此不疲的榮譽感，累積了射箭選手可能從小到大都未曾拿過的獎狀獎牌；對於升學表現優異的鄰居卻能在射箭的領域擊敗他；屢屢因為超速被開罰單的司機，射贏北秀林老愛開他罰單的警員，射箭場上的較量、排名，其實是一個卸下所有各自持有身份、階級的場域，射箭似乎取代了過去的打獵，成為部落裡評價（男）人⁴¹的新標準，這個看似把大家搞得四分五裂的活動，讓大家有了目標或交集，正是這個交集，讓原本漸行漸遠的每個個體，被所謂的「太魯閣族」給一把串起來了。它其實是「嶄新的」（過去的射箭場域在叢林，射箭的對象是獵物而非靶紙），卻又在族人的理解裡屬於真正的「傳統」領域，這之間其實有著細緻但順暢的認知「位移」，正是文化動力支撐著這嶄新卻不陌生的場域。

前一章提出 gaya 和 bhring 分別是構成 balaybi Truku 之文化動力機制的兩股獨立力量。bhring 作為一種在文化動力背景下攸關個人榮譽之能力的行使效果，可以很自然地整合進族人期待自己能把箭射好贏得尊敬的行為中，但射箭表現僅為整個傳統射箭活動中的一個環節，仍須釐清 bhring 之於其它射箭活動之作用。另外，gaya 則為文化動力構成過程中的消極面，即，遵守或不違反既存的規範。射箭選手競技的過程中，gaya 經常被選手視為妨礙能力展現效果的消極條件。這兩股構成 balaybi Truku 之力量在傳統射箭活動中究竟扮演了什麼樣的角

⁴¹ 筆者亦同時身為女子射箭隊的教練，也有許多穩定度佳、射靶準確的選手，甚至更生日報（93.10.28）還特別報導過。但目前熱中射箭者多以選手為主，還沒有因此成為一個部落裡的評價女性的「社會標準」。導致此一情況的原因不應被理解為表面看起來的「數量」問題，而應從太魯閣族的性別「文化」著手，好比過去之於男女各有不同的途徑達到 balaybi truku（例如，男出草、女編織），但女子射箭卻挑戰了男女分際的「文化動力」模式，關於太魯閣族「女子射箭」在部落裡的影響，也是一個可以深入探討的主題，有待後續研究的進行。

色，如何產生其影響力，則是以下要加以說明的。

5-3-1 bhring 於傳統射箭活動之滲透範圍

僅就射箭表現而言，bhring 甚至可以在最傳統的意義下被使用，例如，箭射得很好的 Dazi 很希望自己的兒子能夠承接自己在射箭項目上所累積的 bhring。不過文化動力不只是存在於族人對射箭表現的在乎上，更滲透到整個射箭相關的行為，此一部份的說明首先要回到本論文於 4-3 節討論「靈力」(bhring) 時提到的例子：獵人 Dazi 第一次用陷阱捕到山羊，很高興地將山羊肉的重要部位分給了在陷阱製作及設置上傳授靈力給他的 Siri，被請去分食現場的我，竟也分到了和 Siri 同等部位同等份量的山羊肉。該如何理解這看起來顯而易見的不公平現象？

以 Dazi 為本位，我們可以透過其分食山羊肉的邏輯，來理解其對不同事物的價值衡量。一方面，顯然 Siri 是在狩獵相關技巧沒有保留的傳授，Dazi 設置陷阱的效果因而越來越顯著，Dazi 因此用捕獲的第一隻山羊肉對 Siri 致謝；另一方面，大家知道 Dazi 捕獲了以前沒有捕過的山羊，也就意味著大家認為 Dazi 有接到 Siri 在狩獵技巧上的 Bhring。換句話說，即使 Siri 傾囊相授狩獵相關技巧，Dazi 也學會了相關技巧，捕獲獵物的情況卻仍舊沒有顯著的改善，那麼 Dazi 便沒有接到 Siri 在狩獵技巧上的 bhring。這裡要強調 bhring 關係，不管需不需在血脈內，它都是「私人的」，例如，甲和乙之間、Siri 和 Dazi 之間；但評價乙有無接到甲的 bhring、Dazi 有無接到 Siri 的 bhring 卻是「社會的」，是大家公認的。忽略「私人的」與「社會的」的脈絡轉換，將使得「文化動力」很難有著力點，

也就是說，唯有把對 bhring 的評價，放到一個大家公認的能力展現的效果、或者放到一個攸關個人榮譽的脈絡裡，我們才能理解何以私人間技藝傳授的相關事宜能夠與 balaybi Truku 的文化動力產生關連。

弓箭推廣的過程，由於自己個人興趣，加上身為聯會的重要幹部，經常主動進行一些嘗試，也由於多了一個「研究生」的身份，會試圖多詢問老人、多查閱製作弓箭材料的植物圖鑑、或國外精良弓箭製作的原理，累積了許多弓或箭的製作、或射箭技巧的摸索經驗，若有任何不錯的成果也都願意分享給有心練習製作弓箭或參與射箭的朋友，自己扮演著研發而後推廣的角色（很類似農業改良場在推廣地方農業所扮演的角色）。但是，偶爾於射箭場上碰到比我年長的 Siri、Kanun 對我說「bhring su」（su 指你，本句意為「把你的 bhring 給我們一點」），我曾不知所措了一陣子，僅以禮貌性的微笑回應。當時單純地覺得自己的年紀實在沒有資格在任何項目上 bhring 什麼給年長者，就算 bhring 一詞的意涵和用法隨著 Truku 語的社會處境的轉變而有變化，例如，從「親屬關係」到「非親屬關係」，但年紀較輕者把某些東西 bhring 給年紀較長者，在我看來是把 bhring 的意義「挪用」到太大的範圍了。簡單地說，一開始我僅以「自己」為軸心來理解年長者對我說「bhring su」的尷尬處境。如果我一直把「自己」當作理解問題的框架而忽略了文化的影響力，將永遠無法明白何以 Dazi 願意在那麼具有象徵意義的第一隻山羊上，給予我如此重要的部位和比例，說明如下。

自己在研發的過程中，自 Dazi 開始從事傳統射箭乃至摸索自行製箭之始，便針對許多 Dazi 遇到的困難給予觀點或技術上的協助。逐漸地，Dazi 除了「傳統射箭」的表現外，也同時在「製箭」上有非常優異的水準。當 Dazi 願意用 bhring 的角度來理解我在射箭、製箭上給他的協助時，重點不在於我的年紀比他大或小，而是在協助 Dazi 解決實際困難之後，Dazi 無論在「射箭表現」或「箭的製作」等項目上，都得到了部落、甚至跨部落（不乏遠從北秀林來文蘭找 Dazi 買箭的族人）的認可。換句話說，Dazi 在展現其射箭製箭相關能力的過程中，於

部落裡得到了公認的榮譽。其實是整個「射箭活動」的公共性支撐了技術交流的 bhring 關係，而不在於我的年紀有無比某人大或小。自己於推廣過程中，在射箭相關觀念、技術上先行者的角色，使得個人的摸索成果能夠藉由一個已被文化動力滲透的領域---「傳統射箭」--- 成為對部落成員來說有意義的事物。簡言之，圍繞著「傳統射箭」的整個環節（射箭表現、製弓、製箭）已被視為與「狩獵」具有同樣榮譽積累效果的公共活動，如果看不到這點，我大概永遠也無法明白，何以對 Dazi 具有重要象徵意義的第一隻山羊，我能夠和 Siri 分到同等份量的肉。

5-3-2 gaya 與傳統射箭之關係

作為祖靈的風

2005 年 10 月底，太魯閣族各部落派員前往萬榮鄉西林村參與太魯閣族運動會，在對射箭競技時，一位來自秀林鄉銅門村的選手平時射箭表現優異而穩定，當日比賽卻屢屢出錯，賽後聽到該選手不經意地冒出「這裡的風不好 Naqih Ka bqi hur nii.」。這句看似為自己找理由的話語背後，其實涉及了太魯閣族的文化背景，唯有瞭解了此一背景之後，才能文化地解讀眼前的現象，說明如下。

太魯閣族日常情境中許多關於風（bqi hur）的描述，都跟 utux、gaya 互相扣連著。經常聽到出入山林的族人，有這麼一句話（utux 風 utux bqi hur.），形容山上呼嘯聲如低吼的風，是過去的老人（utux）過來了。上了年紀的老人很喜歡坐在風口的大石頭上，問他們原因，他們會說（我們等一下風 Taga ta bqi hur han.），而 herdelih 划（滑）這個字詞，則有兩種截然不同的意思：一方面有一路順風、很順利的意思；另一方面也有滑倒、受到干預的意思，例如眼前射箭場失利的情況，或者也拿來形容車禍、感情不順等。

上述銅門選手自認西林的風不好，成績表現才如此不理想。此處「風」不

能理解為氣候，因為氣候條件之於在場所有選手是相同的，那並不是銅門選手抱怨的本意。唯有把其所謂的「風」看成 Utux 的象徵，風是 Utux，這邊的 Utux（過去的老人）不喜歡我，所以其射箭的表現受到了干預。但何以這邊的 utux 會不喜歡該選手，該選手對於自己過去曾「觸犯這裡的 gaya，所以箭射偏了」完全沒有在現場言明，可能是該選手與西林村某女子交始亂終棄、可能是西林銅門兩村之間的家族恩怨的歷史延續...這裡絕不是要追究具體原因，而是當我們把眼前的現象放到文化動力的機制下進行解讀時，不難看出，該選手是從自己能力表現的效果被干擾的角度來理解眼前競賽失利的局面。是 gaya 的阻礙，使得其原本累積地能力無法順利地產生效果。

比賽前的夢

某次全鄉傳統射箭大賽後不久，見 Dazi 獨自一人於射箭場練箭，我到場後便位於一旁看 Dazi 射箭，不論是比賽或練習，射箭者通常每射完十發箭便會放下弓走向靶心，拔箭並計算自己的得分，當日 Dazi 至少都有 85⁴²分、甚至最高達 92 分的超水準表現，卻見 Dazi 不時搖頭感嘆：箭明明沒有問題！為什麼會這樣呢？Ini huya Ka nii! hmuya ni saw kiya? 當時只以為，大賽才剛結束，Dazi 其實不需要如大賽前幾日般地針對每枝箭進行周密詳實的校準動作，因此語帶疑惑地問了 Dazi 是否還有其的賽程。Dazi 被我一問，不禁抱怨起上星期的賽事：

是啊，就是剛比完我才跑過來試箭啊，就這些箭，你看在這裡射的多準，但是那天每次就是有一兩支箭跑掉，有些甚至還給我射到白色邊邊（2分）的地方，氣死了，更氣的是，比賽前一個晚上，我夢得很好阿，夢到我在山上抓到山豬 真是不曉得哪裡有問題？害我連進入

⁴²國際射箭協會所頒佈的靶紙規格，一般為 60*60cm（十字弓組用靶紙），依成績好壞（由內向外），顏色分為黃（9-10分）、紅（7-8分）、藍（5-6分）、黑（3-4分）、白（1-2分）。鄉內比賽累計每位選手十發箭的成績，滿分 100 分。一般而言，選手十支箭總分達 85 分以上者都算是超水準的表現。

決賽都沒有！那個地方真是小氣，不給我一點吃的。

獵人出獵前經常仰賴夢占作為此行祖靈的啟示，若夢見跟好朋友出行、夢見小米豐收...，這些大家認為愉快的事情，很自然地會被理解為進入叢林將會獲得好的獵物。一個在生活裡謹守本分、沒有違反 gaya、擁有良好德行的獵人，出獵前夢到好夢，即預示此行會得祖靈的庇蔭有所收穫。Dazi 於射箭比賽前夢到自己在山上抓到山豬，便相信自己隔天在射箭場理應會擁有良好的表現。實際情況卻不盡 Dazi 的意。一般而言「那個地方真是小氣，不給我一點吃的」這樣的表達方式，多半是獵人空手而返的情況，例如，若 Dazi 於海岸山脈月眉一帶的獵場捕不到獵物，便會用同樣的表達方式。身為獵人，Dazi 在這裡將「射箭成績」與「吃的東西」作出等同，站在對於平日族人們用語的理解，我們知道「某某（處）不給吃的」其實是指「某某處的 utux（祖靈）不給吃的」，而所謂祖靈不給吃的，其實是祖靈沒有給賜予好的運氣、好的手氣。通常在一個地方，獲得好 / 多的獵物，則會感謝當地的 utux 賞賜了獵物。這樣的說法在 Truku 部落經常可以聽到，有點類似中文用法，豐年時農人「感謝老天爺賞了這口飯吃」。Dazi 自認，在擁有夢的支持之下、箭材的穩定度又夠，卻在出賽時出現不可理解的挫敗，這是 Dazi 何以用了「這（富世村）地方真是小氣」的表達方式。重點在於，此一表達中，儘管原本理應發揮出來的能力，沒有達到預期的效果，但並沒有因此減損自己已經得到的 bhring，眼前的失利是可被移除的⁴³「外在因素」干擾了能力的效果，而不是自己在公共認可的能力項目上有所不足，部落式個人主義導向的 Truku 社會裡，不管對獵人、或競技選手來說，這樣的理解都是至關重要的。

gaya 的生成

Truku 語裡，bota⁴⁴有跨過、凌過、划過的意思，原則上透過殺牲見血，預

⁴³ 移除的方式包括離開、或殺牲 bota...

⁴⁴ 這裡所謂的 bota 即曹秋琴（1998）論文中所謂的「puta gaya」，該文將此一概念放在「人與物的關係」下理解，可參見其論文 79 到 82 頁的討論。

防或排除不好力量的影響，犧「牲」的內容因情況不同而有差異，可以只是一顆雞蛋、一隻公雞、一隻鴨子到一隻豬，由儀式者本身權宜地衡量。Bota 必須被放在 gaya 的關係裡加以理解，儀式中犧牲見血，是一種 gaya 關係的形成或確認，但也同時排除不好 gaya 的影響，換句話說，bota 是讓某件原本不在既有 gaya 關係內、已經被損傷的 gaya 關係、或不受既有 gaya 關係規範的事情，能夠跨過、凌過、划過其原本外圍、損壞、陌生的狀態，進到一個 bota 者所欲維持或形成的 gaya 關係裡。現任文化交流協會理事長 Wuming，是筆者所見最早對其持有之弓進行 bota 儀式的人，其之所以 bota 自己的弓，是祈求自己所使用的弓將來練習和比賽過程能夠順利地發揮功能，不要被不好的事情影響。Wuming 希望自己的行為能帶頭為以後類似情境起一個示範作用。後來射箭場成立的時候，Wuming 也邀請資深長者 Lowsi 和 Siri 共同為射箭場舉行 bota⁴⁵儀式，也是希望場地以後能順利地被大家使用，不要發生不好的事。過去獵人於進入獵場前，通常會在起點處將一顆雞蛋埋到土地裡作為 bota 的條件，若出獵結果連續數次皆不理想，獵人有可能更為慎重地於出獵前一天在家裡殺雞 bota，目的也是希望自己打獵的過程能順利，不要遇到任何危險。若把 bota 相對於 bhring 來理解，可以看出兩者消極積極的對立，前面已題過 bhring 是人在公共認可的能力上累積能力發揮的效果；bota 則是一種排除「不潔、不好」的儀式。相對於 bhring 的積極性，bota 則是被動地，這裡的被動不是指 bota 儀式的發生是被動的，一個人可以在任何覺得必要的時刻主動進行 bota，重點在於其效果的間接性，對弓進行 bota 時，其實是一種排除阻卻該物展現功能的儀式，「不潔、不好」的可能性包括：不好的風、小氣的山、不滿的祖靈...。

Siri 針對弓與箭有無 bota 之必要時提到：很重要的話就會舉行，如果將來你去參加國手選拔，那麼你的弓就應該要作 bota，如果要作 bota 的時候，會用

⁴⁵文蘭兩個公用射箭場的設立，其啟用均是以紅面鴨舉行 bota。

殺雞的血沾把手，這牽涉你去比賽射的好不好。至於箭本身，Siri 的看法則是：箭的折損率高，靈氣少，而且通常不開血，沾血的話不好。自制的鋼刀通常會在初次使用前沾雞血 bota，目的是把刀的效果侷限在一定的範圍內（例如「家禽」而非「人」）。射箭活動推廣之初，曾耳聞有村民用箭射狗，作為活動推廣者的我認為此舉必將導致大家對射箭的疑慮，於是利用一個眾多協會成員於射箭場練習的場合，公開譴責了「用箭射狗」的行為，並權宜地生成了一個 gaya，讓大家知道：競技的箭不是打獵的箭，是不可以沾血的。這個 gaya 透過對「競技的箭」的強調，其所規範的對象自然是想要在射箭比賽項目上贏得好成績的村民。當場得到兩位資深獵人 Siri 和 Ganun 的支持，該 gaya 的效果也就越發穩定，Gunun 現場又引述了一個 gaya，指出過去獵人帶上山的弓或獵槍，的確是不能用來射圍籬內的東西，若用箭射別人家圍籬裡的東西，例如狗、雞、鴨等，便觸犯了 gaya。原本擔心「射狗事件」的負面作用因而權宜產生的 gaya，卻意外得到獵人以過去的確有著類似的 gaya 的正面回應，這裏涉及了 gaya 的生成與維持。這次不經意援引 gaya 卻獲得獵人支持的經驗，讓我體悟道其實 gaya 內容的權宜性，去追問 gaya 的內容並沒有碰觸到 gaya 最核心的精神（什麼東西是可以在一起的），若始終在 gaya 內容的層次上追問事物，那麼便始終存在一個必須加以忠實再現的「傳統」，重點完全不在於 gaya 的內容，而在於大家願意接受以 gaya 的方式來解決問題，這讓我們有了「在一起」的感覺。

5-4 從場地變遷看傳統射箭的發展

本節特別從部落裡兩個公用射箭場本身空間性質的轉變，來檢視傳統射箭發展的情形。這裡所謂「公用」並非指其土地為公有，事實上兩個場地的土地所

有權都是私人的。「公用」在這裡指涉其土地利用的方式，兩個場地都是對部落內、甚至想要前往體驗射箭的任何人開放的。首先透過（圖 5-1）來說明兩個公用射箭場與部落之空間關係：本文把距離部落生活重心較近的公用射箭場（主要幹道台九線旁、衛生室對面的空地）稱為 A 場地；把距離部落生活重心較遠的公用射箭場稱為 B 場地。傳統射箭從開始推廣至今，公用射箭場地歷經了 B A B（以下簡稱 BAB）的轉變。本文要指出此一轉變是由射箭活動本身屬性的轉變所啟動的。

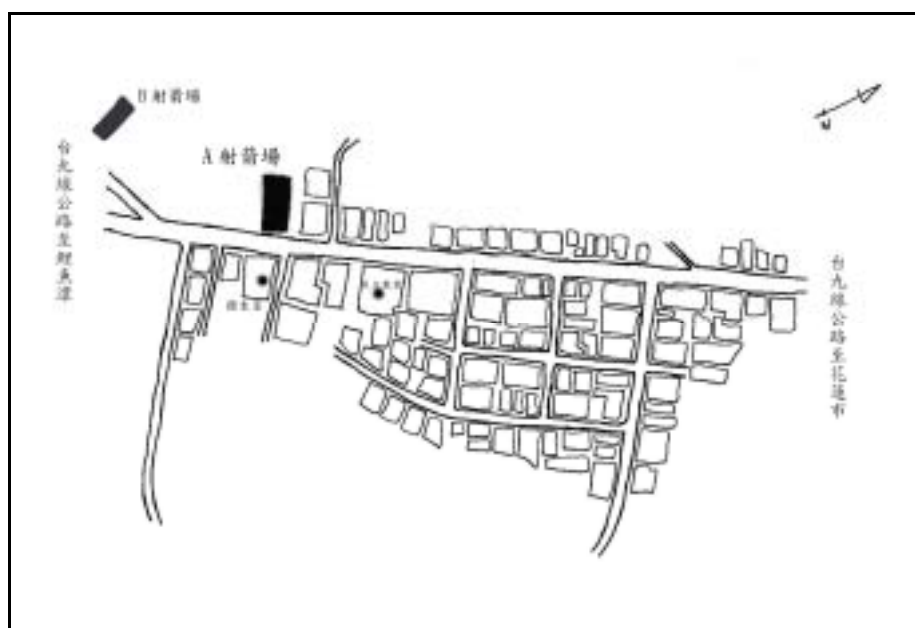


圖 5-1：文蘭部落 A、B 射箭場位置示意圖

當然可以單純地從場地提供者的個人意願來理解 BAB 的轉變，事實上 A、B 兩個場地的提供者，的確就射箭場該設置在何處有過不同的見解。不過，若因此就以場地提供者個人的角度來理解射箭活動該座落於何處，將使我們無法看到整個傳統射箭發展的屬性變遷。所以此處反過來，不從場地提供者，而是從場所的空間性，來理解 BAB 的轉變。本文之所以忽視場地提供者的個人意願，而從場所的空間性來鋪陳傳統射箭發展的歷程，最主要的理由在於，整個射箭發展過程其實充滿不以個人意志為移轉的社會力量，推動著射箭活動的發展。儘管自己

作為傳統射箭的核心推廣者，也很難單獨決定這個「忽然」（九二年起）長出來的活動要往什麼方向發展。

B 場地儘管與位於部落主要幹道旁的 A 場地不到 300 公尺的距離，但剛好是那種走起來稍嫌路遠的長度，對部落居民來說，一直屬於大型儀式或正式活動舉辦的地點。它並不在大部分居民日常生活的空間內、或例行移動的路線上。居民前往 B 場地通常都是「專程的」，專程去參加祖靈祭、專程去看抓豬比賽…。很長一段時間，部落裡不定期的大型活動，例如「祖靈祭」、「感恩祭」⁴⁶，都是在 B 場地舉行。村民若根據其過去經驗來定位 B 場地，很理所當然地會將 B 場地視為一個「儀式場所」。九十二年九月開始推廣傳統射箭之初，選定 B 場地作為練習的地點，其實也是一個根據過去舉辦活動的慣性，順應情勢產生的結果。儘管筆者個人當時有心推廣傳統射箭，不代表此一活動真的能被推廣起來，它不像狩獵或籃球是一個可以被大家理解認識的日常活動，居民原本充其量也只是把傳統射箭定位為祖靈祭或其他大型活動中的表演項目，很難想像它可以成為一佔據生活裡大部分閒暇時間的例行活動。因此，推廣初期，對參與傳統射箭的少數聯會成員來說，其實是傳統射箭的「新奇性」（過去不曾在非慶典的情況下現身）與作為儀式場所之 B 場地的「空間性」（有慶典才要去）之間，彼此存在隱約地相互呼應的關係，使得 B 場地自然成為推廣傳統射箭的最佳起點。

由 B 到 A 的轉變發生在九十三年四月，傳統射箭也在那段期間逐漸從「聯會的」活動變成「文蘭的」活動，根據 Dazi 開玩笑的說法是在部落被重新定義的那段時間，Dazi 的玩笑雖然是逗大家開心的說法，卻反映了當時因射箭風行而出現的「村民」與「社區」之關係，所以在此將玩笑內容略加敘述。一次也是大夥聊天喝酒的場合，背景的電視裡播送著一則某地農戶因台灣獼猴肆虐而不堪其擾的新聞，Ganun 有點疑惑地看著新聞說：猴子怎麼不去我的地那邊。Labaq

⁴⁶ 其實會有「祖靈祭」與「感恩祭」兩種名稱的差異，涉及了部落內基督教牧師對「祖靈」不以為然的見解。見邱韻芳（2004）論文：167-174 頁的討論。

開玩笑地說：你不知到 Truku 社區方圓十里內都不會有動物嗎...[大家笑]...最近動物可以喘氣一下，現在是方圓十里內都不會有 Axir(製弓用的七里香樹)...[大家笑]...。同樣是十發箭，每箭滿分十分，總分一百分的比賽。早期大約 35 分左右就可以得第一名，到此階段，第一名已經被提升到 60 分左右的標準了。大家在追求好成績的過程中，經歷了一段非常混亂的百家爭鳴期，從弓、箭的製造方法、到射箭瞄準的方法...，都沒有任何標準的規格和程序，因此每次射箭比賽的冠軍，其弓、箭和瞄準方法便會流行一陣子，某位後來再也無法擠進前幾名的獵人，曾經以總分 38 分的成績拿過一次第一名，他一直對大家說在山上打獵哪有那麼多時間瞄，感覺一到就要把箭放出去，在大家都還停留在 40 分左右的程度時，該位獵人的說法還有一定的影響力，後來，等到整體的水準被提升到 40 分以上的程度時，該獵人曾經有的影響力反而成為許多人回憶射箭早期發展階段的玩笑了。當村民也開始發現射箭的樂趣，熱衷榮譽的的追求時，「射箭活動」對多數人來說，已不再是慶典的表演活動、或聯會成員的個人喜好，在部落裡成為一種和籃球一樣普遍的日常活動了。於是，在多數人覺得 B 場地「交通越來越不方便」(要走太遠)的情況下，A 場地也就因運而生。但 A 場地過於「生活化」的轉型，使其變為一個日常交流的場所，卻在射箭活動由日常活動轉變為競技活動之後，出現了大家預期之外的侷限(稍後說明)。自己當初的田野日記記錄了 A 場地生活化轉型的過程：

沒有經費的情況，村民自發上山砍下檳榔樹，將樹幹剖半，做成大家休息的椅子，這個射箭場，既位於山路與部落馬路的交叉口，又位於台九線旁，有人從山上下來會順道停下來，下班經過也會在這裡停下來，那時候練習射箭的還是專心射箭，但是這裡也聚集了吃東西的人、聊天的人。很多人喜歡在這裡聚集聯繫感情。

不管大太陽或下雨，想在射箭場久待的人多了起來，眾人募集了四千元買了 6 米長 10 米寬的帆布、以及黃色尼龍繩，四邊拉撐中央頂著一根

五米的長桂竹，一個天幕帳棚就這樣搭了起來。也從隔壁的人家拉了一條山泉水管過來，方便洗手洗臉的，從此風雨無阻，無論早晚，都可以見到三五村民於此交流箭術。也有部分的射箭練習、比賽，會變成競技賭注的情形，那時候一套米酒和調和飲料（含杯子），剛好一百元，輸贏也多半以百元為單位。有人因為別人的嘲弄而賭注、有人則因為賭注而射箭。老老小小聚在一起，射箭場成為社區交換訊息的管道，誰家的雞不見了，誰闖進了誰的獵場，很多的消息在這裡被知道、糾紛在這裡被解決。

A 場地對應了傳統射箭活動成為文蘭部落日常活動的時期。後來，公用射箭場地又再一次從 A 回到 B，這個轉變其實也隱含了傳統射箭活動屬性的再一次轉變的過程。詳述如下。在「全村皆箭」情況持續發燒的時候，聯會為了訓練成員參加全鄉、乃至全國原住民傳統射箭比賽，再次將原本的 B 場地闢為練習場，因此曾有一段 A、B 場地同時存在的階段。其實隨著射箭活動的競爭日趨激烈，射箭已經從一個日常體育活動變成大家斤斤計較的競技活動，此階段因為傳統射箭已經以文蘭為基地，分別向北、南擴張至秀林鄉、萬榮鄉，無論在比賽表現或技術提升皆益發迅速，以前述十箭滿分一百的比賽來說，此時各村第一名的標準均已被提高到 85 分以上的程度，許多選手有自己贏得比賽的秘技或巧門。在射箭活動由部落「日常活動」轉變為「競技活動」之後，原本生活化的 A 場地，因其太過生活化，反而不利部分射箭選手守護自己累積的密技，使得有些選手寧願利用自己的家園另闢簡陋的射箭場，也不願使用 A 場地的情形。這也使得 A 場地於九十三年七月的敏都利颱風過後，因原本搭建的天棚乏人整修，也就任其荒廢。而 B 場地反而因其遠離社區生活重心的場地屬性，又再度成為眾選手偏愛的射箭場。

不難看出，射箭場地由 B（儀式場所）到 A（生活空間）再返回 B（競技場所）的過程，對應著射箭活動性質（儀式 生活 競技）的轉變，也對應著射

箭參與者由「聯會成員」到「文蘭村民」到「太魯閣族各村」的逐步擴散現象。本文想要指出，射箭場地 BAB 的過程其實就是文化動力滲透至傳統射箭的過程。這個滲透所以可行，是以「部落式個人主義」強調個人具體能力為基礎，結合了太魯閣族 balaybi Truku 的文化動力，兩者共同成就的。此一文化動力所墊基的部落式個人主義，把特定文化中被公共認可之具體能力的累積視為榮譽，一旦文化動力所附著之活動（例如，傳統射箭）的公共性遭到破壞，即使名為「傳統活動」，也可能使該活動失去賴以維繫的土壤。射箭活動發展過程中也的確存在這樣的隱憂，本章最後一節便針對此隱憂予以說明。

5-5 從部落自發活動到族群政治活動

其實這節的標題也可以是 --- 從「聯會」到「協會」--- 此一轉變必須放到「傳統射箭」日趨茁壯的脈絡下加以理解才有意義。早期當傳統射箭還處於不成氣候的階段時，部落內或鄉內既有的政治勢力（例如，村長、社區發展協會、社教工作站、鄉公所...）既沒有介入此一活動的必要，也不會有介入此一活動的意願，換句話說，推動整個活動的動力是來自於民間的，是部落自發的活動。

2003 年，文蘭射箭隊攜帶自製弓箭整齊魚貫出現在秀林鄉公所舉辦的祖靈祭射箭比賽，之後囊括席捲鄉內大小射箭獎項，進而代表太魯閣族參加全國原住民運動會，在所有原住民中拔得頭籌，這些炫目的成績，也是吸引其他 Truku 各村爭相打聽的原因，他們很快發現文蘭擁有完整的射箭練習場地，幾乎全村的村民們積極參與各項射箭有關活動，所製的弓、箭品質優良，接著就從緊鄰文蘭的銅門村開始，很快地跨越吉安鄉，影響加灣、景美，大家競相以文蘭部落所擁有的成績作為仿效與超越的對象。本論花了很大的篇幅指出，此一動力其實就是太

魯閣族深層的文化動力 balaybi Truku。

然而隨著「傳統射箭」的範圍日益變大、參與成員日益增多、其影響力也就日益重要了起來。當然這裡所謂的重要可以是非常多元的：對於作為傳統射箭核心推廣者的我來說，文化動力絕不會理所當然地附著於這樣的活動裡，因此如何維持文化動力得以存續的社會條件（例如，參與條件的公共性）很重要；對於認真射箭認真製箭的 Dazi 來說，此一活動能夠一直持續，一直有人願意射箭、一直有人知道他有好品質的箭，願意跟他買箭，也是一件很重要的事；對於想要營造選舉人氣的政治人物，射箭活動也很重要；還有，對於「想要」透過射箭活動大撈一筆、同時「也可」以透過射箭活動大撈一筆的人，射箭活動當然也不會不重要（必須「想要」和「可以」兩個條件同時成立，才能歸入此一類型）。

這裡特別以一個理應令人憤怒卻已司空見慣的現象加以說明。好幾次社教工作站常趁聯會舉辦村里辦射箭活動之際，到現場拉個紅布條拍照了事，相關承辦人對於整個活動未付出半點心力，卻又能夠以辦理活動之名輕易申請到公部門的補助款項，儘管拍照後，相關承辦人或多或少也會以贊助活動之名補貼部分經費，但這種「你借我拍、我給你糖」的模式，讓聯會認真辦理的活動變成相關單位爭取公部門預算的手段。聯會成員一開始似乎並沒有意識到此間的不合理，甚至還有成員認為只是「舉手之勞」不需要那麼計較。類似情形其實普遍存在村里各類型的活動中，例如，村長帶辦理的媽媽編織課程，場地原本即有相關課程的紅布條（例如，縣政府地方編織班），社教工作站人員到達現場後，逕自將帶來的紅布條遮擋在原本布條之上，拍照存證，彷彿眼前一切是由社教工作站所成就的。其實社教工作站也只是冰山一隅，以其為例，只是因為社教工作站的「手段」最為單純、最易於理解。

當射箭活動在太魯閣族各地越來越熱之際，聯會因此成為各種政治勢力可以藉助（或利用）的對象而變得越來越忙碌。射箭活動推廣初期，聯會曾避免爭

取公部門的資源，但隨著射箭活動的發展，公部門的資源的介入與否，已不再是以聯會的意志為移轉，變成一個無法避免的局面，於是聯會與公部門資源的關係要如何定位便成了一個非常實際而迫切的問題。聯會也在面對類似上述遭遇的過程中，逐漸意識到自己相對於既有政治勢力之間「目的 v.s. 手段」的關係（聯會主辦的活動成為各種政治勢力藉以爭取預算的理由）。造成此一局面的原因當然是多元的，但其中一個原因與聯會本身為一未經正式登記的團體、沒有執行公部門預算的法律地位有關。經常出現聯會成員出錢出力，政治人物卻口惠而實不致的情形。這也是為什麼聯會於 2004 年 10 月向花蓮縣政府正式登記為「花蓮縣太魯閣族文蘭部落文化交流協會」的原因。從「聯會」到「協會」的過程，一方面是傳統射箭日益茁壯（由下而上）的過程；另一方面也是公部門資源介入日益頻繁（由上而下）的過程。由於一切都還在「發展中」，兩方面究竟會產生什麼樣的關係或影響，本文於結論的部分，針對既有的發展情況予以探討。

第六章 結論

本論文將 balaybi Truku 視為太魯閣族的文化動力，作為支配太魯閣人日常踐行的文化邏輯。透過對狩獵文化、及傳統射箭活動推廣的分析，指出過去有關太魯閣族的研究，多半以 gaya 以及 utux 為切入點，卻忽略 balay 作為一個受文化影響的知覺範疇，在個人社會實踐上所產生的指導作用。是文化動力的根本性支配了 gaya 和 bhrinh 共同完成了「balaybi Truku」，也只有在這樣的架構下才能更周詳地解釋個人社會行為的動力學。隨著射箭活動的發展，我們可以看到文化動力是如何滲透至此一新興活動中，卻也存在若干隱憂，本結論首先要就既有政治勢力與文化動力的關係加以討論。另外，本論文雖沒有把社區總體營造當成一個理解傳統射箭發展的觀點，但筆者親身參與傳統射箭推廣的過程，的確對於聯會成員對社區總體營造過於樂觀的想像有些疑慮，於是結論的第二部分，將針對既有社區總體營造的模式提出筆者自己的批判和反省。

6-1 既有勢力與文化動力的消長

本論文要指出，至少對平權社會的太魯閣族來說，既有的法律規範和政治的酬庸過程很可能破壞文化動力的運作，例如，花蓮縣政府基於維護部落傳統的善意，特別設置了「花蓮縣原住民部落事務工作組長聯席會」，於轄下所有原住民部落設置各部落事務幹部，此一行政命令被理解為恢復「頭目」的政策。文蘭部落的頭目因為由村長指派（以法規取代了產生頭目的 gaya），缺乏被公共認可的合法性，致使許多村民難以信服。此一看似維護傳統的舉動，其實可能導致完全相反的效果。我並不認為，官僚組織的行事邏輯，一定與文化動力所展現的文

化邏輯，產生不可避免的對立。但如果視文化動力如無物，便可能使得兩種邏輯在同一種活動內容中產生截然不同的效果。以「傳統射箭」為例，其究竟被活動推廣者定位為何種屬性的活動，攸關著它究竟只是一項茶餘飯後的休閒育樂、一種政治動員的手段、或是一項關涉榮譽的個人競賽。也就是說，傳統射箭，很可能因推廣者對其不同的定位，而具有完全不同的屬性。「傳統射箭」不必然因其披上「傳統」的外衣而獲得所謂 balaybi Truku 的文化動力。傳統射箭要與文化動力聯繫起來，需要一定的社會條件，它必須被視為一個大家公認的榮譽生成場域，部落成員可以透過這個場域積累個人能力和榮譽，一個可以回歸到第二章所謂「部落式個人主義」的處境，簡單地說，它必須是部落的！很多出現在部落空間內的事物卻不一定是部落的，例如，若是部落內政治勢力以官方的資源為籌碼，酬庸對其選舉有功的村民，不論酬庸的方式是以輔助款項資助特定人士辦理活動、或將官方委辦事項轉交給特定人士執行，這些都可能使得一個原本屬於部落內的公共事務，變成個人與部落內權力中樞關係遠近的利害衡量。一旦出現在部落內的事物失去了公共性，具有非部落的性質，那麼文化動力所依附的原初處境便無法現身，於是任何活動都不會變成具有文化動力內涵的活動。做為傳統射箭推廣者的我，之所以在活動初期堅持參與者自製弓箭，也是希望此一作法可以提升大家平等參與競賽的機會，維持一個這是部落公共事務的氛圍，這將有助於傳統射箭承載既有文化動力的能力，使得大家在傳統射箭上的表現可以被轉化至 balaybi Truku 的理解框架之下。

本論文特別指出，太魯閣族文化動力的機制，是由 gaya 和 bhring 兩股力量共同構成。這兩股力量不必然與部落的當代處境發生衝突，但的確有可能因為新興力量的出現而受到影響，例如，以法律規範取代 gaya 的規範作用、以政治酬庸取代 bhring 的榮譽積累。這裡特別以圖 6-1 將這樣的想法予以概念化。圖中的「虛線」代表實質影響力的退卻；「實線」則代表實質的作用力。也就是說，透過由上而下的政治動員，而非由下而上的自發參與，所營造的活動，很可能完全

沒有文化動力著力的餘地。例如，Dazi 製造的「箭」在各項比賽中通常都有很穩定的表現，也非常的搶手，假設鄉公所舉辦一個全鄉大賽，卻指定比賽採用某村頭目製造的箭，那麼勢必改變原本在 bhring 關係下累積個人榮譽的動力關係，使得個人與政治勢力的遠近變成能否得到「成就」的依據。這裡不難看出，傳統射箭長期發展所累積出來的各種能量（經濟利益、榮譽生成），在被制度性力量收編的過程中，常常也被破壞殆盡。

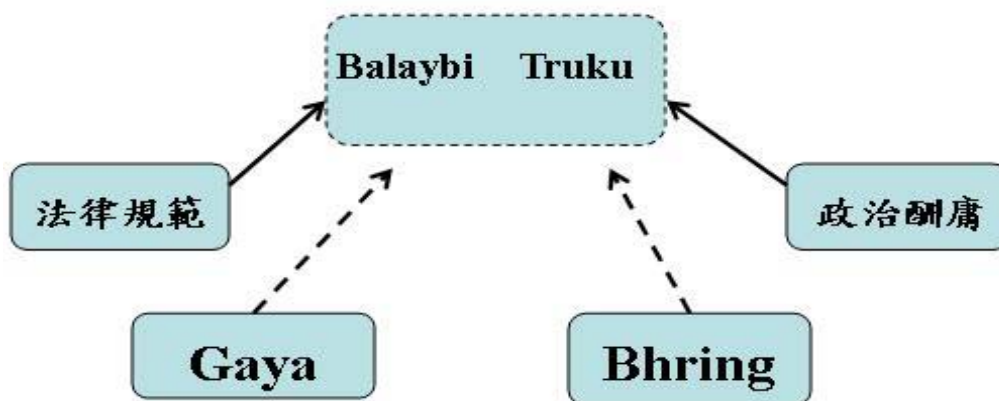


圖 6-1：當代勢力取代文化動力機制示意圖

本論文並不主張刻板地堅持傳統，事實上許多言必稱傳統者，每每援引傳統的同時，實是在遠離傳統。但是，若我們看見文化動力作用的方式，能在現實運作中盡可能地減少對其的破壞，或者，維持一個文化動力得以存續的社會條件，那麼保存文化其實並不是一件一定得消耗大筆預算、耗費行政資源的動員。

6-2 從傳統射箭活動的實踐反思「社區總體營造」

其實聯會自成立之初，便把組織任務定位為讓文蘭變得更有向心力、更像一個社區（我一直覺得這樣的想望不一定要以「社區總體營造」來稱呼）。但在組織累積各種經驗和能力的過程中，不同成員對社區的不同想像也的確造成了組織內部的分歧，最主要的分歧，來自自我與為社區盡心盡力的理事長 Wuming 之間。Wuming 通過文建會的甄選，參與了社區營造員的各種訓練課程，成為社區營造員。根據「社區營造員甄選辦法」，營造員的首要工作便是「協助社區組織推動社區總體營造工作」，這原本無可非議，但所謂的「社區組織」可以是既有的政治勢力，也可以是如「聯會」般的社區新興組織，Wuming 單純地認為社區內各種組織間都應團結合作，新興組織也應配合既有勢力推動社區事務。每每看到 Wuming 為了各種大小活動，動員家庭、動員聯會成員，不求回報地付出，雖然感念其無私和熱忱，卻對其把政治勢力看得過於單純感到擔憂。在我看來如何維持「傳統動力」得以存續的社會條件，才是一個有心維繫社區、或「營造」社區之社區組織的首要之務，因此一個社區組織應該先釐清組織的價值，而不是以不得罪社區內既有其他組織為前提來行動。對太魯閣族而言，balaybi Truku 作為其文化動力，只要此一動力之部落式個人主義的社會條件能夠被維持，社會便得以整合，反之任何破壞部落式個人主義之社會條件的措施，都可能導致文化動力的喪失，自然也就增加了社會整合的困難。

在傳統射箭逐漸茁壯的過程中，製弓、製箭等項目的確出現了一些產業化的現象，但這些項目的產業化現象所以能夠出現，是因為整個射箭活動的基礎墊基在「部落式個人主義」（強調個人具體能力）之上，使得太魯閣族的文化動力 balaybi Truku 得以體現其中，換句話說，產業化現象若沒有文化動力的烘托是不可能出現的，如果我們根據「傳統射箭」的產業化現象來反思既有「社區總體營

造」的模式，不難看到把建立「社區產業」當成出路的思維模式，這種「產業優先」的思維模式很容易陷入一種在器物層次忠於過去的迷思、甚至把「恢復過去傳統」等同於「社區產業」的內容。此現象之所以產生，實源自「社區產業」思維下一個隱含的前提：即，把社區變成一個「討生活」（有工作機會）的場所、而不是「生活」（日常家居）的地點。道地的「傳統」於是成為「討生活」的重要手段，讓社區存在遊覽觀光價值。既有社區總體營造論述，並沒有「討生活」/「生活」的區分。其實社區被營造成「一個討生活的場域」或是「一個討生活之餘可以充電、休閒、滿足榮譽的場域」有著很大的差別。對許多都會中產階級來說，既存在工作的專業領域，亦在工作之外存在著生活領域；但對很多參與社區總體營造的原住民社區來說，營造的目的是要把生活地點變成工作場所，這等於切斷了生活作為「原創領域」的可能性。在「回復傳統」的迷思下，生活有了「標準」知識（過去傳統）可以依靠，但弔詭地是知識並不是在地日常生活堆積出來的，反是由上（既有勢力、部落菁英）而下（部落居民）的單向灌輸，正是在這樣傳輸過程中，「傳統」很容易成為一種僵化的內容被固定下來。這裡並不是指社區不應該發展「社區產業」，但不應該把發展「社區產業」看成一種由上而下的政治動員，也不應該把社區產業成功與否視為一個社區能否存續的關鍵。簡言之，「社區產業」不應該自始就被當成一個出發的目的。

另外，透過由上而下的途徑所發展出社區產業，其實很難改變原本即存在部落內的政治經濟不平等、也很難改變原本即存在部落內的社會關係、或者更簡短地說，很難改變部落生態。因此，一旦營造的資源由部落外（例如文建會、原住民委員會）進到部落內，掌握資源者依舊是循著既有的人脈分配得到的資源，如此一來，只是鞏固甚至強化了部落內原本的權力落差。

唯有從不必然要發展「社區產業」的思維出發，一種有別於上述鞏固部落內既有權力關係的營造模式才有可能浮現出來，新的營造模式，首先不把「傳統」當成僵化的內容，而把它看成一種有所傳承和發展的關係，那麼太魯閣族從過去

到現在既有已經隨著社會變遷而消逝的東西，也存在始終沒有改變的東西，例如 balaybi truku 的文化動力。筆者相信，只要「部落式個人主義」的社會條件能夠存在，寄身其中的「文化動力」便得以運作發揮社會整合的功能。筆者推廣傳統射箭之初，便是把「部落式個人主義」的維持當成出發的前提，使得原本不易團結的社區，能夠因為有利於文化動力存續的社會條件出現，成為社區整合的助力，讓原本強調個人競爭的太魯閣文化，可以因為射箭的出現有了公然競技的領域，大家在裡面別苗頭比高下的同時，又因為有了共同的關注而被凝聚在一起，「射箭」於是不見得要在器物層面和太魯閣族傳統的弓箭一樣，但它仍舊透過提供大家一個競技的場域指涉了傳統，當大家可以公平地競逐「黃心」(靶心)，虛幻的黃心卻衍生出許多真實的恩怨，是這些恩恩怨怨將人緊緊地扣在一起，讓這裏還是一個部落，而不是一群沒有關連的人。

全文完

引用文獻

王梅霞(2003)《從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質》。台北：臺灣人類學刊。

王嵩山(2003)〈營造學習型部落與社區發展人才的育成〉。《92 年度營造學習型部落與社區研討會暨成果展會議手冊》。台北：行政院原住民族委員會。

李亦園(1982)《臺灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經出版事業公司。

李福清(B.Riftin)(2001)《神話與鬼話：台灣原住民神話故事比較研究(增訂本)》。北京：社會科學文獻出版社。

谷方 譯(2003)《論個體主義-對現代意識型態的人類學觀點》Dumont, Louis. 著。上海：上海人民出版社。

何剛強 譯(2004)《先賢的民主》。Hall, David (郝大衛) & Ames, Roger (安樂哲) 著。江蘇：江蘇人民出版社。

余萬居 譯(1996)《番族慣習調查報告書第一卷泰雅族》。台北市：中央研究院民族學研究所。

邱韻芳(2004)《祖先、上帝與傳統—基督教長老教會與 Truku 人的宗教變遷》，博士論文。台北：國立台灣大學人類學系。

高文斌(2003)《日治時期泰雅族習慣法的發展》，碩士論文。台北：國立政治大學。

梁秀芸(1995)《泰雅族之狩獵文化---以秀林鄉太魯閣族人為例》，碩士論文。花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所。

納日碧力戈 等譯 (1999)。《文化的解釋》葛茲 Geertz, Clifford. 著。上海：上海人民 ISBN:7-80657-032-2 Geertz, Clifford.(1973)The Interpretation Cultures. Basic Books, Inc, Publishers。

黃智慧 (2003) 《日本對臺灣原住民族宗教的研究取向：殖民地時期官學並行傳統的形成與糾葛》。刊於《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》，張珣、江燦騰合編，頁 1-62。台北：南天書局有限公司。

黃國超 (2001) 《泰雅爾族傳統的持續與變遷——以鎮西堡部落為例》，碩士論文。新竹：國立清華大學人類學研究所。

黃應貴 (1986) 《台灣土著族的兩種社會類型及其意義》，收錄於黃應貴主編，台灣土著社會文化研究論文集。台北：經聯。

黃應貴 (1998) 《「政治」與文化：柬埔寨布農人的例子》，《台灣政治學刊》。台北：月旦出版社。

黃應貴 (2002) 《人類學的評論》，台北：允晨出版社。

黃應貴 (2006) 《人類學的視野》，台北：群學出版社。

黃柏棋 譯 (2003) 《個人主義論集》。Dumont, Louis. 著。台北：聯經出版社。

陳仲嶙、洪巧玲 (2001) 《淺論國家公園法禁獵規定與原住民狩獵文化相衝突之憲法問題》。益思科技法律事務所。

陳紹馨、石璋如、芮逸夫 (1950) 《瑞岩民族學初步調查報告》，文獻專刊第二號。台中：台灣省文獻會。

陳茂泰 (1986) 《從旱田到果園——道澤與卡母界農業經濟變遷的調適》，收錄於《臺

灣土著社會文化研究論文集》。臺北市：聯經出版事業公司。

張藝騰 (2001) 。《utux、gaya 與真耶穌教會 - 「可樂部落太魯閣人的宗教生活」》，碩士論文。台北：國立台灣大學人類學研究所。

張國寶 (1998) 。《從紡織與獵首探討太魯閣族人的兩性意象與性別邏輯》，碩士論文。新竹：國立清華大學社會人類學研究所。

楊南郡 譯 (2000) 。《生蕃行腳 - 森丑之助的台灣探險》。森丑之助原著。台北：遠流出版社。

曹秋琴 (1998) 。《分食、分責與親屬關係》，碩士論文。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所。

楊玲慧 (1996) 。《部落、族群與行動：太魯閣人和地區原住民的階序性認同》。碩士論文台北：國立台灣大學人類學研究所。

葉婉奇 譯 (2000) 。《臺灣原住民的祭儀生活》。古野清人原著。臺北：原民文化。

劉珩、石毅、李昌銀 等譯 (2006) 。《什麼是人類常識：社會和文化領域中的人類學理論實踐》。Herzfeld, Michael 著。北京：華夏出版社。

廖守臣 (1984) 。《泰雅族的文化 - 部落遷徙與括展》。台北：私立世界新聞專科學校。

廖守臣 (1999) 。《泰雅族的社會組織》。花蓮：私立慈濟醫學暨人文社會學院。

鐘開斌 譯 (2006) 。《政治科學新手冊》，。Goodin, Robert E. & Klingemann, Hans-Dieter (1996) 著。北京：三聯書店。

附錄

附錄一：「聯會」辦理各類活動一覽

日期	事件
89.12	聯會成立
90.05	主辦:小型龍舟賽參賽獲得花蓮縣冠軍
91.05	協辦:大型龍舟賽參賽各項籌備 經費不足.取消
92.01.17~01.18	協辦文蘭社區發展協會籃球賽及射箭賽
92.11	祖靈祭活動
92.04	協辦:大型龍舟賽參賽各項籌備因 SARA 停辦
94.01.01	萬箭齊發營火晚會慶祝成立活動及本會傳統射箭比賽
94.01.08	慶祝成立活動及本會傳統射箭比賽工作人員餐敘
94.01.15.16	教育博覽會射箭體驗研習
22.23.24	教育博覽會射箭體驗三天
94.04.02	村校聯運(本會協助文宣及射箭比賽)
94.04.16	水源社區 射箭比賽
94.06.11	龍舟隊 訓練、預賽、決賽、慶功宴
94.06.18	互助社 射箭比賽(幕後協助)
94.07.09	協助 鄉長盃射箭比賽
94.08.20	秀林射箭比賽
94.09.17	協助 村長盃射箭比賽
94.10.29	萬榮鄉太魯閣族運動會
94.10.30	社區聯誼活動射箭體驗、簡報、餐敘
94.11.19	吉安鄉射箭比賽

附錄二：



相片 1：工匠於箭尾裝飾符號之差異



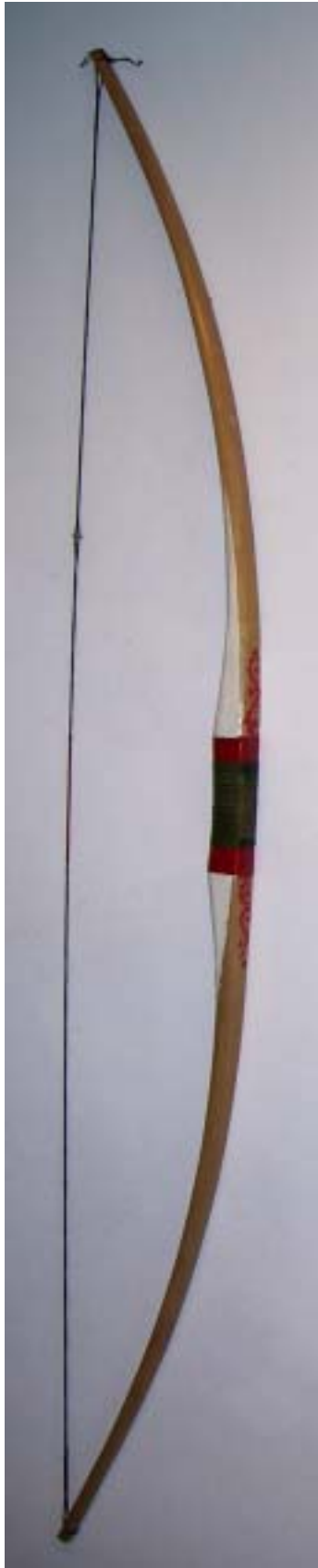
相片 2：工匠於箭桿裝飾符號之差異



相片 3：工匠於箭頭裝飾符號之差異

附錄二：一般所使用的傳統弓之一

相片 4：G 匠製



相片 5：D 匠製



相片 6：T 匠製

