

自信如故，貧窮依舊？

對台灣原住民文化復振與文化創意產業的一些反思

鄭中睿*

摘要

如何理解台灣原住民族當代的「文化危機」？

本文認為，不論在何種意義下使用「文化」此一概念，發生在當代台灣以至全球各地原住民社群上的文化變遷、解組都不應抽離於資本主義世界體系擴張的脈絡外理解，文化變遷、解組的根本原因在於資本主義生產方式對原住民社群固有生產方式的取代，破壞傳統文化賴以存在的物質基礎。而在台灣原住民族如今大量表現為文化展演的「神聖時空」式文化復振中，若行動者無意識於文化的物質基礎，則很可能會複製對原住民人身剝削並造成文化解組的政治經濟秩序。

此外，雖然有部分論者倡議「文化創意產業」做為兼顧原住民族文化存續與經濟發展的復振策略，但本文認為即便在所謂「後工業社會」或「知識經濟」時代中，極度缺乏資金和傳播、行銷管道的原住民資本仍難以在消費社會中和大型資本競爭；若缺乏公共政策的積極介入、保護，則除了少數「成功案例」外，做為復振策略的「文化創意產業」並無法從整體上改善台灣原住民族的經濟狀況。而即便以上問題都獲得解決，現下流通的原住民文化創意產業倡議論述仍多數規避了關於「文化商品化」的倫理問題。

關鍵字：原住民、文化展演、文化復振、文化創意產業

* 政大社會系碩士班。

試想，很久很久以前，一個遙遠、落後的地方，住著一群人，人數……姑且 500 好了。這個規模 500 人社群的平日營生是採集居住地附近的植物果實、種子，或者幾個男人組織起來到慣常出沒的獵場打獵；如果居住在溪流、海洋附近，男男女女會使用自製的魚叉、漁網、甚至獨木舟抓些魚蝦。當然，社群還可能進行一般被稱為遊耕或刀耕火種，簡單、不太集約的農業，進行方式是選塊中意的土地，用火把上頭燒個精光以整出農地，然後在新整出來的農地上播種，此後任作物自由生長，不特意加以照料，等待作物成熟、收割；等到有一天，地力枯竭，長不出作物，便棄置農地、任其荒蕪，尋找下一塊農地。

通常，上述營生方式下，人類控制、掌握自然變化的能力非常低落，任何突如其來的天災、疾病都可能使營生無法進行、社群人口遽減，甚至徹底摧毀社群。於是，或許出於文字永遠難以清楚描述的某種衝動、創造力，或者理解、解釋變化萬千世界以獲得安全感的心理需求，社群成員發展出一套一般被歸類為「宗教」的思想、行動體系，涉及個人與集體心理上對神靈的信仰、崇敬，以及表現為祭儀、展演的各式行爲。進一步，爲了進行營生，不同階層、年齡、性別的社群成員形成的協作關係，製造的種種工具、器物，以及被歸為宗教的詮釋體系、心理狀態、祭儀展演行爲；以上種種，全被收羅名爲「文化」的概念大綱中，彼此互相影響、滲透，儼然構成整體。

很久很久以前，一個遙遠、落後的地方，住著一個規模 500 人的社群；生活，就這麼進行著。

有一天，穿西裝、打領帶，或許還戴眼鏡的人坐汽車、大船、飛機來了。站在土地上，他們不知道 *gaga*、不知道 *ta'ay*、不知道 *hanitu*；站在土地上，他們把一切說成「資源」，有「成本」、「效益」還有「利潤」。慢慢的，穿西裝、打領帶、戴眼鏡，坐汽車、大船、飛機的人愈來愈多；然後，有一天，漁場、獵場不再能隨意出沒，農地不再能自由獲得；有一種東西叫「所有權」，說人可以擁有土地、生物、知識，說這些東西都可以被買賣；只是很奇怪，這 500 個人連同他們的祖先已經不知道在土地上生存了多久、和生物相處了多久、將知識傳承了多久，所有權，卻怎樣都不在他們手上。然後，也是慢慢的，採集、漁獵、游耕不再能滿足生存或者慾望，愈來愈多人離開遙遠、落後的地方，到一個叫做工廠的地方上班，或者，也可能是工地、酒店、娼寮、遠洋漁船。慢慢的，愈來愈多人離開，愈來愈少人留下。也是然後，也是有一天，*kapah* 再也組不起來，因爲年輕人都到外地工作；*lisigadan lus-an* 再也沒人繼承，因爲已經沒有人種小米；飲酒不再有節制，因爲 *gaga* 失去約束力。

慢慢的，有一天，文化大綱中的內涵跟很久很久以前完全不同，可以說是解組、摧毀；當然，也可以說是變遷。

遙遠、落後的地方究竟是？可以是非洲、美洲、東南亞、太平洋島嶼、台灣山地。不過，在哪裡其實並不重要，對「我們」而言，「他們」不全長得一樣？隨意代換時間、地點，並加入適當的人名、族名，相似情節在全球各地不斷上演——確切、真實、無可迴避。

一、原住民文化危機——如何理解「文化」？

所以，該如何理解「文化」？

做法之一，是將文化理解為某種象徵、符號、意義、價值的綜合，是人類在認知層次上理解、詮釋自我與世界的心智產出。有了文化，事情才「有道理」，譬如為什麼女人織布、男人打獵？為什麼出現鐵器、白人降臨？為什麼有不可碰觸、有貴為婆羅門？事情總需要個說法，一旦說法成立、被接受，說法就是事情本身：成功可以是神靈的旨意，也可以是努力的成果；利潤可以是供需關係，也可以是剩餘價值；燃燒可以是因為存在燃素（phlogiston），也可以是因為氧氣助燃（Kuhn, 1994: 102-107）。說穿了，世界存在於人類的主觀認知中，人類存活於自我建構的意義叢結（complex of meanings）中。「文化」，做為一個概念上的總稱，包含以上提及的一切認知、理解、詮釋、象徵、符號、意義、價值；人，毫無疑問存活文化之中。

當文化，或者象徵、符號、意義、價值不只為單一個人接受，而為複數個體承認時，可以將複數個體詮釋為一個成員彼此共享意義、價值的群體。透過生活中的各式行爲、儀式，群體成員不斷確認、強調共享的意義、價值與彼此的共享關係，使某種集體感或認同存在於每個成員的認知中。當上述確認、強調、共享、認同的過程不斷被實踐、複製，做為人類主觀心智產出物的象徵、符號、意義、價值便被理解為客觀、自然般的存在，不斷被「傳承」；如此，彷彿自有生命，文化、群體在每個成員的意識中延續自身的存在。以下，上述對於文化的 Geertz 式描寫或許可以獲得呼應：

對 Geertz 而言，文化是一個意義的整合體系；透過文化，真實的本質得以被確立、維持。當他呼籲關注意義體系在人類生活中的根本重要性時，他的文化概念強調文化所賦予生活經驗的真確性（authenticity）與道德色彩。……公共儀式可以被視為對某特定文化基礎意義的戲劇式規定、評論、總和，它們是用來再確認、進一步發展，並且精鍊那些使特定群體成員共存於共同文化中的各式真實。

（Greenwood, 1989: 173-174）

然而，倘若文章開頭的故事不是太背離事實，還能為人接受，那即便於上述

主觀、認知層次的意義下使用「文化」，此一術語的內涵仍不可能完全從主觀的層次理解，其建構與變遷也不可能脫離「外在」的社會脈絡。舉個例：相較今日，過往生計經濟下的阿美族聚落相對隔離於外界並自給自足，能有效將社群成員的生活空間長期固著聚落中，需要一定數量成員且成員常需集體行動的男子年齡階級較有組織、運作的客觀基礎；如今，在原住民青壯人口大量外移就業的情況下，聚落內平日可能幾乎見不到年輕男性，即便如 *ilisin* 的祭儀期間，在外地工作的年輕男性也未必有辦法返回參與。情境轉換，被詮釋為「*Pangcah* 文化核心」（舞賽，網路資料）的阿美族男子年齡階級如今面臨難以延續的危機，而造成情境轉換以至文化複製、再實踐危機的是外在於傳統阿美族社會的政治經濟動力，並非阿美族人主觀上對年齡階級的認知、詮釋有所轉變。¹

文章開頭，我嘗試速寫當代原住民社群生活的急遽變遷，借用 Wallerstein（1998）與 Wolf（2003）的研究成果，這種生活的急遽變遷可以被詮釋為資本主義生產方式在世界體系的空間擴張中與其他生產方式交互作用，將原先外於體系的地區、社群納入，製造為新的邊陲地區，使自身成為全球支配性生產方式之歷史過程的結果。速寫可能粗略，但在近代世界各地原住民社群與現代文明的接觸歷史中，類似的變遷或解組的確普遍且大規模發生（Keesing，1989：13-92），原住民的文化也連帶受到影響、不斷轉變。於是，當問到「如何理解『文化』」時，關鍵在於：當代情境下，不論使用哪一種定義，「文化」皆不可能抽離於政治經濟脈絡地被理解。

也是舉例，Appadurai（1999）對印度馬哈拉施特拉（Maharashtra）邦瓦迪（Vadi）村的研究展示：當相對近似生計經濟，農耕與社群的傳統生活方式彼此交織時，該村按星象安排的傳統曆法可以讓農忙、農閑與社群的婚禮、朝聖等民俗、宗教儀式彼此構成相互配合的時間節奏。但當作物從糧食作物變成現金作物，農耕轉為市場經濟中的農業時，耕作的各項作業時間必須配合市場需求，於是和傳統進行婚禮、朝聖的時間發生衝突：

由於農作物的季候性（crop seasonalities）開始互相爭奪和塞滿農民的時間，其他週期性的活動便經常淪為附庸。結婚慶典再不是根據印度教的年曆，安排在良辰吉日，而是要讓位於富農的農業日程。朝聖活動在以前是有很大的自由度來進行的，現在只有以更慎重的態度來安排；或是選擇一路程較短的行程，或在外少留宿幾天；又或者留下勞動力的主要成員。主要的鄉村節日和儀式似乎不再能夠真正決定農村日曆的節奏和結構，而是成為了急促流動的生產活動的穩定世界之中的孤島。

¹. 文化上主觀認知、詮釋的轉變倒是時常做為針對外在政治經濟變遷動力的應對策略出現。

(Appadurai, 1999: 137-138)

回到台灣，黃應貴（1975）使用「經濟成長與社會轉換」與「經濟發展與社會變遷」兩組概念，區分南投縣東埔布農人被納入市場經濟之程度、性質差別，認為東埔布農人以及台灣「高山族」約是從 1961 年開始被較「徹底」²地納入市場經濟中，社會結構產生相應市場經濟需求的改變。徐世怡（1989）以台北縣烏來鄉觀光產業的發展為例，詳細整理自 1899 年至 1980 年代中期，日據及國民黨統治時期的現代化國家與私人商業資本力量進入泰雅族固有生活空間，將烏來打造為資本主義生產方式下商品化觀光旅遊空間的過程。蕭新煌（1985）則較宏觀地回顧台灣光復以來國民黨政權對原住民聚居地區之土地、農業政策，利用原住民族就業結構、農業與非農業收入來源比較、土地使用狀況等數據，以「控制性的資本主義化」描述原住民社群愈來愈被捲入資本主義生產方式，日漸依賴市場經濟的過程。³

綜上，若不論詮釋為「現代化」或「世界體系擴張」，當代台灣原住民社群生活的確遭受某種政治經濟動力的強大影響，產生「核心家族的大量出現取代原有擴大家族之趨勢而造成社會單位的‘微小化’（atomization）」、「經濟能力較強的新興企業家漸取代具有傳統地位者而掌握各種活動的領導地位」等社會結構變遷（黃應貴，1975：89），以及原住民酒精濫用、酒精依賴（孔吉文，1993。引自夏曉鵬，2002）、自殺（行政院原住民委員會，1996）、婚姻暴力（黃淑玲、林方皓、吳佩玲，2001）等被詮釋為「社會解組」現象的發生率偏高；則任何對當代台灣原住民族「文化現象」的研究都不應忽視此一政治經濟動力的存在，「文化」更不可能抽離於政經脈絡之外。於是，當出現「其實原住民社會嚴重面臨的是文化傳承與認同的危機.....喚醒更多年輕一代原住民重視、傳承自己的文化，增加自尊自信與族群認同」（胡台麗，2003b：503）之類的文字時，必須進一步深刻提問、思索的便是：所謂「危機」究竟是純粹的文化、認同問題，只要重視、傳承、自尊、自信即可解決？抑或文化、認同危機其實是某種強大變遷、解組、摧毀動力的表象？所謂「文化復振」究竟有沒有可能不以處理、轉化、甚至挑戰既有政治經濟結構為前提達成？文化復振應該是單純的文化事務，或者應該是政經秩序重構過程的一部份？

如合理解「文化」？如果寫到這裡，我還算成功扮演了文化與政治經濟間的

² 此一形容詞非黃應貴於文章中使用，為我對黃應貴分期方式的詮釋。

³ 蕭新煌（1985：129-131）用以論證臺灣山地經濟被控制性資本主義化的數據包括「15 歲以上就業人口行業分佈」與「每戶收入農業與非農業來源比例」兩項，以初級行業從業人口百分比降低和非農業收入來源比率升高兩個現象說明山地經濟的資本主義化。然而，農業或所謂初級行業也可以是資本主義的經營方式，蕭新煌的論證有對此一可能眼盲的危險。

媒人角色；⁴秉持文化與政治經濟互為脈絡的觀點，接下來的文字，針對台灣原住民「文化危機」，我將從人類學、民族誌博物館切入，說明當代台灣原住民大量以展演形式呈現，被我形容為神聖時空式的文化復振策略做為規範性策略的不足。然後，對於近年來逐漸被倡議為可以解決原住民族文化危機、經濟弱勢等問題的「文化創意產業」，我將以累積較多研究成果的觀光業為對象，討論「文化創意產業」做為復振策略的可能風險。

二、神聖時空：展演做為文化復振策略

（一）九龍，尖沙咀，香港歷史博物館

我想，我得先花一段不算小的篇幅回溯我的一次博物館觀展經驗。雖然，參觀的恐怕稱不上什麼民族誌、人類學博物館。

四月，九龍半島，午後的大雨讓平日就因廢氣瀰漫而混濁一片的尖東更形灰朦；即便是大雨，過度都市化的擁擠、壓迫、暈眩仍使步行鬧區街道的躁熱揮之不去，反因潮濕增添許多黏膩。雨中狂奔，沿途閃避各種都市特有的障礙物——行人、欄杆、垃圾桶、計程車、交通號誌；終於，渾身濕透，總算抵達今天打算消磨一下午的目的地：香港歷史博物館。

「學生票。」

「看香港故事嗎？」

「對。」

普通話果然愈來愈通。

進入博物館，一棟以香港標準佔地堪稱廣大，卻絕稱不上美觀的現代化建築，凍感之都的冷氣馬上侵襲我被雨濕透的皮膚；猛然哆嗦，躁熱、黏膩被雞皮疙瘩取代，門裡門外竟相去如此之多。撕票，站上向下捲動的手扶梯，步入位於地下一樓的展場。

觀展開始，首先出現的是一段拱形甬道，在兩壁上從地質時代開始展示香港起源的各式模型、解說牌。在彎曲、刻意營造昏黃光線的甬道中步行一段後，眼前瞬間一片開朗，挑高三層的廣大空間灑滿模仿自然光線的明亮燈光；此時此刻，身旁盡是被模仿、復原的各式南洋動植物棲地，昆蟲、鳥類、哺乳類被預綠的各式鳴叫聲不斷重複播放。

繼續移動，接下來是香港的史前文化，秦漢、魏晉、唐宋、明清緊接閃過：嶺南、新石器時代、番禺、南越、李鄭屋漢墓、李府「食邑稅山」界石、「德懷交趾國貢賦遙通」石碑、錦田鄧氏、上水侯氏、上水廖氏、新田文氏、粉嶺彭氏、

⁴ 或者以「復合」形容兩者之間關係會更貼切？

九龍城寨……動線中，各式名詞不斷閃爍。

然後，當我逐漸對大量資訊感到疲累，注意力開始渙散，雙腳也因長時間站立、行走於被大量隔間重複切割，必須不斷行進、停止、迴轉、重新定位的展示空間而開始酸痛時，眼前出現了令我興奮、精神為之一振的景象：有等比大小的戎克船、泥牆磚瓦的農村合院、抬頭仰望的野台戲棚、仿人複製的舞獅團隊；一切，全位於一個廣場般開闊、廣大的空間。帶著興奮、讚嘆之情，我進出水上人家、農村節慶之間，見識製鹽、婚嫁、元宵、建醮各式民俗場景；悠遊其中，我彷彿進入另一個世界，那個想像中的常民世界，有海水的鹹味、耕作的汗味、節慶團圓的喜悅、宗教慶典的興奮。好似電影一般，一切奇異、貼近都栩栩如生呈現；與電影不同的是，展場中被刺激的不只視覺，還有移動其中的酸痛與隨手可及的觸覺；與電影不同的是，展場中沒有動作、對白、情節，卻有因某種靜止、凝結而得以自由發揮的豐富想像。是的，時空彷彿凝結，又好似展場本身即是一個時空，我在其中，穿梭、驚訝、遊走、低迴。

儘管，我真正感到疲累；儘管，我需要補充食物；但身處這驚奇的展示空間，我依然振奮、興致勃勃地繼續往前推進。

再次站上手扶梯，一樓、二樓、三樓，緩緩向上爬升。稍事抽離，重新意識自己身處的時空，發現手扶梯旁的落地窗外仍是傾盆、白茫一片的大雨。然而，當踏進三樓的展場，一切，眼花撩亂。

不是因為展示雜亂無章、荒腔走板，而是一切實在太過繽紛、接應不暇。被精密設計的動線上，我從鴉片戰爭的海戰場面出發，目睹香港如何被割讓，然後足跡鋪設石板，想像中總因污水有些濕滑的街道，晃蕩於誠濟堂藥店與二十世紀前半段的茶樓、茶莊、郵局、商行、裁縫舖之間，吆喝、叫賣絡繹不絕。我步入一間寬敞的書房，裡頭放置留聲機、硬殼書佔滿原木書架，同為原木的書桌上斜插沾墨鋼筆，置於書有花體英文的未寫就信件旁；皮椅背後的牆上，裱框一楨同樣用花體寫就，蓋有金色及紅色蠟印的英文證書。我搭上行駛街頭的雙層電車，黃銅色的扶手因反覆沾染手汗顯得暗沈，車窗亦因長期行駛而佈滿刮痕；車廂內，瓦數不高的暗黃燈泡明滅閃爍，保險絲間或發出「茲、茲」的燃燒聲；兩旁，木板釘成的座位從車頭延伸到車尾，寬度大約僅容臀部二分之一，低矮的車頂讓乘客總是得微微低頭。我到面積 11.14 平方米的徙置屋作客，觀看那因石硤尾村大火遷移此處一家人的日常生活：綠漆剝落的雙層鐵架床、反覆洗滌與晾曬的碎花床單、多有碰撞而凹凸的鋁製臉盆、可能用來聽馬或流行歌曲的破舊收音機；11.14 平方米，3 乘 4 不到的空間，一家兩口、三口、四口、或者五口睡醒其中。

這實在是種緊湊卻又舒緩的時空感。一次次的場景區隔、置換，我順著自己或快或慢的移動腳步被各種情境吸引、召喚，被載運到一個個不同的脈絡中，被

誘導出我可能是從歌曲、電影、小說或不知從何而來的種種靈感、想像。時空參差、流動、壓縮，我一次次感到疲累，卻也一次次被勾引、挑逗；然後，緩緩地、逐漸累積，我沿著自己的體驗、想像滑落：眼花撩亂。

所以，當路過美容院、電影院，貼滿阮玲玉和其它我叫不出名字電影紅星海報的店門、櫥窗、街道時，我是有點暈眩、昏沈的。繼續往前走，我依稀還瞥見 97、江澤民、朱鎔基、董建華、彭定康。緩緩卻不再那麼精神集中地移動，我終於又站上手扶梯；緩緩、向下。

然後，我抵達一樓，那個我猛然哆嗦的大廳。已屆閉館時間，工作人員穿梭進行各項整理、檢查，過於俐落的手腳展現他們渴望下班、離開的急切。我上了個廁所、洗把臉、振作精神，自言自語稱讚這是個精彩的展覽，對度過一個充實的下午感到滿足。然後，回到大廳，手插口袋，信步走出大門。

雨停了。天即將全暗，空氣不再躁熱。

路燈亮起；不遠，彌敦道，夜晚正要開啓。

（二）真確性與神聖時空

如今，恐怕所有的民族誌、人類學博物館進行異文化展示時，都會面臨一個永遠無法徹底解決的難題：展示物與原有文化脈絡的斷裂（王嵩山，1991a、1991b、1992、2003；許功明，1994、1998a、1998c、2004d）。自從擺脫演化論、傳播論的自我中心和獵奇心態後，人類學長期存在「文化自成整體、脈絡」的理論預設。儘管如今搬出功能論可能是找死，但對於脈絡的文化觀，我還想不到比功能論式語言更貼切的表現：文化是由各式各樣元素組成的體系，任何組成元素都在該體系中擁有某種「功能」，所有元素的功能加總起來便構成做為整體，可以運作的文化體系。因為每個文化是都是獨立的整體，所以各個組成元素的功能都要在整體中才能發揮，因此也才「有道理」、能被理解；所以，任何被從整體中孤立出來的元素都失去了它在原先整體中所扮演的功能，或者具有的意義，⁵成為孤立，沒有功能、不具意義的「東西」。

譬如上有百步蛇圖騰紋樣的排灣族器物，在原先的文化脈絡中與宗教的超自然力量有關，文化脈絡中的觀者在觀看器物時因而產生「崇拜或戒慎恐懼的禁忌心理」；但在博物館的展示情境中，器物對非文化脈絡中的觀者可能只是新奇、漂亮的玩意兒，無法產生與脈絡中觀者相同的觀看反應，器物在原文化脈絡中的意義於是消失（許功明，2004e：270）。因此，在上述的理論預設下，民族誌、人類學博物館進行異文化展示時，總是企圖盡可能復原、重建展示物原屬的文化脈絡，使非文化脈絡中的觀者得以理解、體會物的「真正」意義。

⁵. 此時此刻，Malinowski、Radcliffe-Brown、Parsons 等人與 Geertz 產生了交集。

然而，隨著人類學自身的理論發展與對學科建制化歷史的反省，前述「民族學展示」(ethnographic exhibition) 或「人類學的詮釋法」(anthropological interpretation) 也受到挑戰。一方面，人類學理論意識到文化從來不是靜態、一成不變的整體，而是在時空中不斷為人實踐、建構、創新；因而，某種可以被復原、重建的預想文化「真實」反而並不真實。另一方面，回溯學科的出現、建制歷史，人類學完全是西方殖民主義的產物；儘管自稱「從土著的觀點來看」，但研究者與被研究者之間不平等的權力關係似乎從來沒有真正消除，所謂「同理」、「全貌」終究也難脫對他者的主觀詮釋。並且，博物館做為西方現代性或帝國主義的表徵，時常以欺騙、剝削、暴力的手段獲得蒐藏的各式土著、異文化器物標本 (Avé, 1991)，博物館如今的異文化展示因而被認為不合倫理。

針對反省與挑戰，當代民族誌、人類學博物館嘗試在展示中呈現文化的變遷與當代意涵，並開始邀請原住民社群共同甚或獨立策展，以主體的身份詮釋自身文化；對此，國立臺灣史前文化博物館於 2002 年 12 月 12 日至 2003 年 4 月 13 日進行的「微弱的力與美（來自部落的聲音）——當代臺灣原住民創作的文化展現特展」的主要策展人盧梅芬（2002：8-9）有一番清楚的詮釋：

以往博物館的原住民文化展示，從觀點、關注的方向到展示內容主要來自學術性資料或研究人員的研究成果。從知識的權威殿堂到思考原住民文化的多元詮釋是博物館的發展趨勢。但原住民實際如何詮釋自己的文化？尤其對於普遍不善於使用文字且對行政程序感到陌生的原住民來說，仍須有更多的討論與實踐。這個展示的核心精神是嘗試由參與的原住民提出展示想法與方向，再由博物館人員提出初步展示架構，並共同討論與發展所要呈現的展示內容。

史前館當時的館長臧振華則有如下解說：

這個展覽.....是由一群原住民的藝文工作者帶動原住民部落的參與，並分別以視覺藝術、展演藝術，以及書寫和影像等方式來展現雖然微弱但仍閃爍發光的原住民部落文化。這雖然是一個初步的嘗試，但是我們衷心地期盼，這個展覽能夠成為展現原住民文化一個新格局的起點。

（盧梅芬 主編，2002：7）

其實，不只人類學與博物館學界，對於台灣原住民文化於當代情境中的變遷與建構，原住民自身也有頗多思考與嘗試，例如上述展覽策展與參展人之一的港口 (Makutaay) 阿美族木雕工作者季·拉黑子便在展覽中寫下：

我們沒有意識到自己的視野太制式，我們所謂的美是如此的渺小。

微弱的力與美，展現的是我體認到的部落價值。

(盧梅芬 主編，2002：16)

並且，在藝術⁶層面，當代或許可以被廣泛歸類為「原住民文化工作者」的原住民也對文化傳統與創新間的衝突、調和有許多探討；排灣族木雕工作者撒古流表示：

文化這種東西實在沒有的時候，你就要自己去種苗，並且依照自己的地形、氣候及風向來設計，究竟應該種什麼樣的苗……其實我自己的創作也是多元性的，並不會只限於刻畫排灣族的東西。因為現在的創作等到了百年之後，不就都變成是排灣族的“傳統”圖騰嗎？

(許功名，2004c：104-105)

季·拉黑子則說：

今天原住民如果要走上藝術的殿堂，就必須要跳脫“傳統”，才能把文化給連續上去。如果只是一直在複製，最後就是死路一條。因為這是潮流，沒有辦法擋住，只要你的精神、傳統美德不要失去就可以了！

(許功名，2004c：107)

觀察、歸納以上人類學者、博物館員、原住民文化工作者對文化的種種思考、詮釋，儘管各類發言者關心、討論的動機與專業、族群身份有所不同，但對於「文化」，三者卻一致將其理解為某種具有「真確性」的存在，追尋並試圖建構出最「真」的原住民文化。或者要為學科正當性建立基礎、或者為了尋找自我認同的憑藉，在人類學者、博物館員、原住民文化工作者身上，不論是對文化的嘗試「復原」、「重建」，或者表現文化的「變遷」、「當代意涵」，以至文化「主體」對文化的第一手思考、詮釋；以上種種，都預設「文化傳統」的真實存在，並出於原住民文化面臨危機的感知，急於在當代情境中建構、補足文化的內涵，延續文化的生命。而某事某物的真確性一經認知、建構，該事物就會成為近乎客觀、自然的存在，純粹、絕對、不容質疑，正如 Geertz 式定義下做為整合意義體系，不斷被複製、實踐的文化。或許，透過胡台麗（2003a：424）對自身投入「原舞者」相關工作的一番自白，對於文化流失、危機的焦慮與衍生對真確性的建構、強調，進而急切於當代台灣原住民文化復振工作的整套邏輯可以獲得清楚表述：

我參與「原舞者」學習與展演策劃編排工作是懷抱以下的實踐動機：解

⁶ 所謂「藝術」是符合多數人認知上對歌舞、繪畫、雕刻等行為歸類，方便行事的說法；事實上，不若英文的“art”與中文的「藝術」，所有台灣原住民語言皆無被認知為特定社會範疇且與「藝術」、「藝術家」同義的詞彙。

嚴後的臺灣雖然本土意識與原住民意識抬頭，但所面對的現實狀況是一般人，包括原住民年輕一代對原住民文化欠缺瞭解、原住民社會祭儀歌舞的傳承發生危機、而原住民社會較以往更頻繁地面對如何對外「展演」自身文化及族群接觸與溝通的問題。我希望透過舞台「展演」具藝術感染力的形式，將研究獲致的理解傳達給一般大眾，讓他們受到「展演」感動後，自然而然地對原住民文化產生尊重之心與關愛之情；我也期盼經由認真田野學習而導致的展演本身能感動原住民演出者以及當地的原住民，讓他們透過「展演」這面鏡子，對原住民文化的優美產生新的體認，因而增強自尊與自信，致力於文化的傳承。

現在，是時候可以借涂爾幹與 Edmund Leach 一用。

涂爾幹 (Durkheim, 2006) 在《宗教生活的基本形式》裡區分了人類社會生活的神聖 (sacred) 層面與世俗 (profane) 層面，認為宗教做為人類自我建構的精神、理想世界，賦予日常生活一切悲歡離合、預料中或預料外事件意義，使事情得以被解釋，讓「我們去行動，幫助我們生活下去……感到自己更有力，不僅可以經受生活的考驗，而且也能夠戰勝困難」(Durkheim, 2006: 397)。做為世俗生活種種平凡、瑣碎的對立面，宗教的神聖性必須在刻意區隔於日常行為之外的祭典、儀式中被體認、強調、突顯；Leach (1961) 從「時間的象徵再現」(the symbolic representation of time) 切入，認為人們在生活中有規律地編排時間，於特定時間進行特定儀式，反覆進入、脫離屬於神聖或世俗的時間、狀態，維持兩者的相互指涉、區隔。綜合兩者，Graburn (1989) 將西方為主工業先進國家部分國民有模式的「工作—觀光」行為詮釋為世俗與神聖的時間編排：工作幾乎總是疲累、瑣碎、無趣的，觀光則是「神聖之旅」(the sacred journey)，讓人擺脫耗費精力的生活，忘卻累積的憂慮，獲得平日生活缺乏的刺激、變化，重新感到自己充滿精力。的確，比起平淡無味、人人皆然的「那是 1957 年」，人們更願意也更容易記得充滿回憶、獨一無二的「那是我們去羅馬那年」(Graburn, 1989: 26)。

效法 Graburn，綜合前引涂爾幹與 Leach 的論點來觀察當代台灣原住民大量以展演形式呈現的文化復振，事情變得非常有趣。如本文前言與第一節討論，在資本主義生產方式取得壓倒性支配地位的情況下，相較「傳統」，當代台灣原住民的日常生活已經有非常大的改變，與以漢人為代表的社會多數群體高度雷同。如同漢人和地球上生活在資本主義生產方式中的大量人口，台灣原住民繳稅、接受義務教育、組成核心家庭、出賣勞動力、在市場中賺取貨幣；如今，原住民的生命週期是資本主義式生命週期、家庭組成是資本主義式的家庭組成、生產節奏是資本主義式的生產節奏，其中，如同阿美族男子年齡階級或其它許許多多可

以信手拈來的例子，「傳統文化」已經不再如過往般理所當然，與日常生活、生產方式彼此交織、相互指涉。然而，當許多原住民在都市、工商社會或各式各樣稱呼的大環境中成就低落、居於低下的社經地位，感到苦悶、失落、「不適應」時，對文化流失的危機感及連帶的文化復振使命感卻成為許多原住民自信、成就的來源；藉由原住民族真確、優美卻面臨危機文化的復振工作，工作的參與者對自我與大社會標榜、展示自己獨特的原住民身份，連結自我認同與族群認同，肯定自我與族群的價值與存在意義，塑造出彼此團結，共同奮鬥、努力的集體感，將個人與群體融為一體。1997 及 1998 年，由王墨麟與林蔭宇兩位台灣、中國劇場工作者分別編劇、導演，嘉義縣阿里山鄉達邦、特富野兩社鄒族人於北京及台北使用鄒語演出，結合鄒族祭儀歌舞與希臘悲劇《伊底帕斯》情節的歌舞劇《Tsou·伊底帕斯》試圖「以臺灣阿里山鄒族為首，與漢人藝術工作者共同推動臺灣傳統藝術走向現代劇場，並促進原住民文化向前發展」(王嵩山, 2001: 309)，參與演出的鄒人 Mo'o-e-Mukunana 回顧該次經驗：

鄒劇團的成員，都是從來沒有上過舞台的農夫，難怪開始訓練時，胡民山老師驚訝的說：「這怎麼行？」就因為這樣，團員在工作一天的疲勞下，用心的走位，背臺詞，有人哭過，但我們有共同的心願，要把它演好——就把它當作是鄒族的故事。經過多方的努力和克服，加上所有指導人員的愛心、耐心和調教之後，帶著極沈重和緊張的心情，總算在北京演出了，當聽到不懂鄒語的北京觀眾熱烈的掌聲時，大家都哭了！經過這次的演出我吸收了不少經驗，對自己的鄒文化往後的推展，更具信心。

(王嵩山, 2001: 312-313)

或者，以我個人經驗為例。一次我參與其中的某大學原住民學生社團晚會的傳統歌舞演出，經過數週與晚會前幾天每日進行到凌晨兩點的練習，晚會結束當天，深夜，參與演出者聚集慶功、喝酒；晚會總召，指導所有人練習傳統歌舞的阿美族青年說：「跳舞的時候，你真的會覺得自己跟部落好近。」

具有真確性的文化是純粹、絕對、不容質疑的，相較大社會甚至多數原住民資本主義式的日常生活，原住民文化是如此獨特、不凡；於是，以展演為形式，文化復振相當程度上成為對當代許多原住民具有神聖性的儀式。展演中，原住民可以確知自己身份、存在的獨一無二，可以對可能充滿挫折的日常生活有所反擊，可以體會自己身為原住民與大家身為原住民的集體歡騰、相互承認；展演中，身心可以進入某種純粹的狀態，時空近乎凝結、令人感到神聖；展演營造的神聖時空中，個體和族群被洗滌、再造，然後重生。

然而，儘管神聖與世俗實際上相互指涉，但做為平凡、瑣碎甚至失落、挫折

的對立面，神聖一方面以世俗為自身存在的參照，一方面卻必須同時將世俗從體內驅逐，排除、消去身上的世俗痕跡，以確立自身之所以為神聖。但在我自己的觀展經驗中，展演營造的獨特、凝結、流動時空感其實不是獨立、自主的存在，而是以大量研究成果的累積與燈光、空間、動線的精準規劃以及其後的資金、人力支持為客觀基礎。只是，展示現場，浸淫於獨特時空感的個人不會提醒自己要注意時空感的客觀基礎，甚至，他會忘記自己身處二十一世紀博物館內的展示空間，館外正下著大雨；要享受時空感帶來的驚奇、歡愉，他必須盡一切可能想像、飛越，排除燈光、動線、資金、人力存在的事實；否則，天使墜落凡間，一切不過是巨大冷氣房裡的假人、假車、假房而已。同樣，以展演為形式的文化復振策略儘管可以營造出令人感動、振奮的神聖時空，卻很容易僅專注於自身的純粹、真確，無意排除或刻意忘卻世俗生活的種種苦悶、失落、挫折、氣餒，進而對造成這些心理反應與文化危機的政治經濟動力眼盲，複製、延續了不利甚至剝削原住民社群的政經秩序、結構（丘延亮，1995）。

所以，台灣原住民的「文化危機」是什麼？是年輕人遺忘祖靈、失去母語？還是歌舞失傳、祭儀難以為續？當談到原住民文化的保存、復振時，要做的就是所有人聽老人說故事、學母語、練歌舞、參加祭儀，然後，原住民就能自信、驕傲地重新認同自身文化？只是，當年輕人還是得一個一個離開部落，進入工廠、工地才有辦法謀生時，我實在不知道老人家的聲音怎樣才能傳進年輕人耳裡；當求得溫飽得超時工作，工作請假得看老闆臉色時，我實在沒把握年輕人能夠出現祭場；當學校裡，翻身、出人頭地靠的是國文、英文、數學、社會、自然時，我實在不確定要年輕人花時間學母語、練歌舞是件好事情。自信就好、驕傲就好、快樂就好，自信如故，貧窮依舊，認同終究能夠解決一切？

三、文化創意產業——文化與政治經濟的接合？

「文化創意產業」會是解藥嗎？對於可能的「自信如故，貧窮依舊」窘境，「文化產業化，產業文化化」是不是最終解決方案？以原住民文化為基礎的文化創意產業是否真的可以如倡議者所說「兼具文化存續與經濟發展」（陳世昌、洪泉湖，2004：29），「以驕傲的傳統做為部落和地方恢復生機和活力的基礎……部落可以生存下去、老人可以再享受他們喜歡的生活方式，原住民的年輕人也可以留在那個地方不需要全部往平地都市外流」（陳其南，1998：8）？

簡單講，物質基礎是原住民文化復振運動的根本問題：在市場經濟或資本主義生產方式中，文化賴以存在的物質基礎是什麼？回到採集、漁獵、游耕？終究，語言、祭儀、歌舞沒辦法空著肚子傳承。做為似乎被愈來愈多人採用的復振策略，

「文化創意產業」的倡議者認為相較主流文化，原住民文化因其特色、美感而來的吸引力與潛在商機是將其產業化的有利條件（許功明，1998b、2004a、2004b；陳世昌、洪泉湖，2004；陳其南，1998；梁炳琨、張長義，2005）。例如，可以進行原住民歌舞的商業化演出並製作、發行相關影音產品；開發、販售具有原住民特色的服裝、飾物等各式工藝品；培養原住民藝術創作人才，行銷其作品進入高級藝術市場；發展原住民地區觀光、旅遊業，吸引遊客前來。總之，文化創意產業中，文化不是在現代社會求生必須拋棄的落伍之物，而是原住民社群最寶貴的經濟資源與生計來源，文化復振本身便是自己的物質基礎。

進一步探究，文化創意產業的理論基礎或許可以上溯到 Daniel Bell（1989）以降對「生產／消費」模式從工業社會的同質性大量生產、大量消費到後工業社會彈性生產、分眾消費之改變的討論。後工業社會中，創造、累積財富的不再是生產線上複製大量相同商品的大型機具，而是能賦予商品獨特品味、風格的各種知識、創意。而隨著全球化逐漸被認知為現實存在的趨勢，知識、創意的價值又在對文化同質化的擔憂中再次被確認：當走遍全球，幾乎所有商品相同、毫無特色時，最能吸引消費者注意力並進而購買的會是最不一樣、最有特色的商品。總之，在以服務業為最大產業、消費主要集中在文化商品的所謂後工業社會或全球化知識經濟中，生產不再必然需要大量的資本、人力，而可以知識為基礎，針對特定消費者生產少量卻量身打造的各式商品、服務；因此，即便原住民社群普遍缺乏資本，但若能抓準客群，以其獨特文化為基礎進行小規模的特色商品生產，一樣可以創造可以獲利並有助文化復振的產業。

以觀光業為例，的確有研究成果證實以觀光客接收社會充滿異國風情文化、生活方視為賣點、吸引力的「異族觀光」（ethnic tourism）有助輸入社會文化某種形式的保存、延續、復振、創新。例如 Marjorie Esman（1984）展示美國路易斯安那（Louisiana）州南部拉法葉郡（Lafayette Parish）Acadian 地區的法裔 Cajuns 社群以其位於盎格魯·撒克遜（Anglo-Saxon）主流文化中的異國風味（exoticism）為號召，成功吸引大量遊客前往觀光，其中甚至包括許多美國其它地區的法裔人士與來自法國、加拿大法語區的遊客；並且，原本因社群成員高度涵化（acculturation）於美國主流文化而僅為閒暇娛樂、消遣的 Cajuns 音樂、舞蹈也在觀光產業中成為時常對外進行的展演活動。Kathleen Adams（1984）在其對印尼蘇拉威西（Sulawesi）島 Torajas 人的研究中發現，做為旅遊業者為了推銷行程而冠上的族群名稱，“Torajas”被生活在 Tana Toraja 地區的社群採用為其異於印尼現代國家自我認同的符號，「信仰精靈的葬儀慶典」、「傳統、覆滿茅草、像船一般的房屋」等對「原始族群」的刻板印象反而成為對抗性認同的元素。James Nason（1984）則描寫在密克羅尼西亞（Micronesia）觀光業中以手工藝產品為形式被

延續的原住民社群傳統手工藝，並注意到逐漸由女性取代男性擔任製作者的現象。在台灣，嘉義縣阿里山鄉山美村的鄒族達娜伊谷（汪明輝，2004；梁炳琨、張長義，2005）與台東縣延平鄉桃源村的「布農部落屋」（陳世昌、洪泉湖，2004）也被視為原住民發展觀光產業的成功案例。

然而，若仔細檢視 Cajuns 與密克羅尼西亞兩個被理解為「再造族群性」（re-created ethnicity）（Van den Berghe & Keyes，1984）的異族觀光案例，其中牽涉的其實是大規模的資源、人力調度，並非僅是「小規模的特色商品生產」：Cajuns 的知名度是路易斯安那州的旅遊主管單位利用大量電視、雜誌廣告行銷而來；密克羅尼西亞的觀光產業則是由美國政府、航空公司、飯店集團等強大國家、資本力量聯手打造，當地原住民工藝製品也經過美軍在託管時期的特意行銷，並為其在關島等地設立產銷中心。實際上，以後工業社會或全球化知識經濟為立論基礎倡議「小規模的特色商品生產」者很容易忽略，即便在彈性、分眾的「生產／消費」模式中，大型資本仍較小型資本佔盡優勢。在市場中商品形式愈來愈多元、壽命愈來愈縮短的情況下，為確保獲利，廠商必須持續創新以應對快速變動的市場，還要密集行銷以吸引消費者被嚴重分散的注意力；以上種種，需要的是大量資金與強力的行銷、傳播管道，恰巧，這都是原住民試圖發展文化創意產業時最缺乏的。並且，在知識經濟、創意經濟、美學經濟或什麼稱呼都好的經濟中，「風格」、「特色」等吸引消費者最重要的元素完全可以被刻意打造：對消費者具有吸引力的原住民風格不必真的「是」原住民的，只要看起來「像」原住民的就好；只要掌握資金、擁有生產工具、熟稔原住民風格的基本元素，不管是不是原住民，任何人都可以製造出充滿原住民特色的商品。

以台灣最老牌異族觀光地區之一的烏來為例，至少到 1980 年代，從觀光業中獲得較多利益的並非在地泰雅族人，而是外來的大小漢人資本。例如，商店街的所有商店皆為漢人擁有，空中纜車、雲仙樂園、雲仙飯店等大型觀光遊樂設施由漢人出資、經營，聘僱的員工絕大多數是對外招考的漢人；泰雅族人僅在瀑布區擁有極少數商店，以及由在地泰雅族政治頭人出資組成，專營原住民歌舞演出並販售土特產，客源逐漸萎縮的「山胞觀光股份有限公司」（徐世怡，1989；謝世忠，1994：43-46、2004d）。

除了原住民資本相較來源各處的大型資本極為薄弱，原住觀光產業還存在一潛在問題：若風格、特色、差異、異國風情、地方感是原住民觀光產業的發展基礎，當所有原住民社區都發展觀光產業時，原住民觀光產業還有風格、特色、差異、異國風情、地方感嗎？就不同的原住民族群之間，彼此的文化當然存在差異；但對進行異族觀光神聖之旅的多數觀光客而言，所謂「異國風情」是相對自己的日常生活而言（Graburn，1989），而不在不同原住民族的文化是否或存在哪些差

異。多數情況下，觀光客在抵達觀光地前就已經設想一幅原住民圖像，到達後的觀光行為多在印證自我設想的原住民圖像，不見得會試圖了解原住民「真正」的樣貌（謝世忠，1994：76-119）；「大多數的觀光客到山胞觀光區，總是驚鴻一瞥，印象模糊」（謝世忠，1994：117）。因此，對多半沒有興趣也沒有能力分辨不同原住民文化之間差異的異族觀光客而言，原住民是什麼樣子不一定重要，但絕對重要的是原住民跟我不一樣；於是，倘若觀光客進行異族觀光只是為了一個籠統、無真切內涵的異國風情，認為每個原住民社區都可以將自己營造為獨具風格、特色之觀光地以吸引觀光客的說法就顯得相當沒有說服力：觀光客很可能不在乎也分辨不出這些風格、特色間的差異，進而不大可能察覺差異而購買不同產品；做為商品，原住民觀光地多數情況下很可能只被消費一次。因此，當愈來愈多原住民社區投入原住民觀光產業時，情況很可能是愈來愈多廠商在不會或只有微小擴張的市場中競爭，彼此瓜分、降低獲利，無法從整體上改善所有原住民社區的經濟條件，除了少數成功案例外，原住民觀光產業難以如設想中遍地開花。

7

針對以上的可能問題，至少在原住民資本的相對薄弱上，的確有原住民文化創意產業的倡議者認為需加以注意，如傅君（1998：43）提出應「強調原住民社會的主體性，原住民的發展應由原住民自己（或主導）定義其社會文化與『經濟』發展的目標和手段，並拒絕接受其他人因權力關係而來的發言權與主導權」；陳世昌、洪泉湖（2004：31）亦認為「發展部落文化產業時」，原住民應「掌握自主的主導權，而不是再一次的被操控」；紀駿傑（1998）則提醒要發展「原住民自主的觀光」。然而，「主體性」或產業發展「主導」、「自主」的有無並非原住民社群自身可完全掌握，還需要公共政策介入專利權、土地所有權、資本組成限制各方面的保障基礎（台邦·撒沙勒，2000）；而以上種種，實已遠超出單純從風格、特色等基礎倡議原住民小規模自力救濟式文化創意產業結合者的最初設想範圍。

再談下去，議題就要超出我的處理能力之外。透過以上文字，我試圖說明的是做為可能的文化復振策略，「文化創意產業」實際上牽涉到非常複雜的討論，不應該被簡化地視為原住民文化危機與經濟弱勢問題的最終且徹底解決方案。而即便以上問題都獲得解決，做為復振策略，文化創意產業仍有一個必須被處理的核心問題：文化商品化。

再次回到 Geertz 式的文化定義，做為整合的意義體系，文化必須在日常生活及各種公共儀式中被社群成員反覆共享、實踐，成員之間才可能形成集體感，

7. 例如，山美村鄒族封溪護魚發展觀光產業成功後，台灣各地許多原住民社區跟進同樣動作，至今卻仍只有山美村此一成功案例。見 汪明輝，2004：1-2。

進而認同社群。因此，對任何社群而言，文化的意義都在於其是社群得以維繫自身存在的憑藉，並且也只對社群成員有意義。然而，當文化成爲在市場上兜售的商品時，除了共享的社群成員，文化也出現了對消費者的意義：這是不是好的、令人滿意的商品。當對原住民社群有意義的文化也是對消費者而言令人滿意的商品時，文化創意產業的確可以達成文化復振與經濟發展的雙贏，但消費者不滿意的時候呢？做爲生產者或供應商，原住民要不要研發、修改、創新自己的文化／商品以滿足消費者的需求？在對西班牙巴斯克（Basque）地區凡德拉比亞（Fuenterrabia）Alarde 儀式的研究中，Greenwood（1989）描寫了 Aladre 從公共儀式變成觀光活動，儀式原有社群整合意義消失的過程；對意圖結合文化復振與文化創意產業的文化復振工作者而言，文化商品化過程中可能發生的意義變遷絕對是必須注意的問題。

的確，新意義總是伴隨舊意義的消失浮現；更精準地說，文化的意義從來不會消失，只是不斷變遷。然而，「任何文化都會變遷，新的意義總會在變遷中出現」此一看似中性的描述（Cohen，1988）實際上規避了一個關於原住民文化變遷的重要倫理問題：任何變遷都分可欲和不可欲的。倘若在帝國主義、殖民主義的歷史中，殖民者或資本主義強加於全球各地原住民社群的社會、文化「變遷」如今被認爲不合倫理，做爲歷史進程中的延續現象，原住民文化商品化爲什麼可以憑「不可避免的趨勢」之類的擋箭牌規避於倫理的討論之外？在 Nash（1989）的研究中，異族觀光被視爲帝國主義的一種形式；而在 Cajuns 此一社群文化與觀光結合的相對「成功」案例中，社群的「獨特文化」只在爲觀光客特意搭建的舞台上做爲劇碼被演出，步下舞台，表演者過著和觀眾一樣吹冷氣、喝啤酒、看電視的現代社會日常生活；舞台上

商業領袖豎起他們自己看不懂的法文符號；觀光慶典邀請 Cajuns 樂團，但慶典的策劃者們自己偏好的是其它音樂；不是 Cajun 人的移民在新建的 Acadian 風格建築開設商店；工匠視工作爲嗜好，而他們和他們的作品被當成博物館中的展示。

（Esman，1984：463）

對於原住民文化復振工作者而言，上述「正宗」的文化「產業」是不是可欲的？對原住民而言，文化究竟是其中包含各式道德、價值、感情的生活方式，還是純粹工作上的專業技能？當文化的價格在市場中載浮載沉，以研發、製造、行銷、配送等語言被描述時，文化那令人感懷、低迴、歡欣、悸動的真確性還將剩下多少？

我不是原住民，也不敢有肯定答案。做爲有幸親身感受 *ilisin*、*paSta'ay* 中的

團結與莊嚴，一起在小指勾小指或雙牽歌舞中疲勞、流汗、失聲的平地人，我所能做的僅是透過這一篇小小的文章表達一些自認經過仔細思考的疑問並盡所能討論；然後，希望這些疑問與討論能在台灣原住民文化復振的道路上起到一點點那怕是很微小的幫助。

參考文獻

中文著作

王嵩山

- 1991a 〈人文想像與理性思維：初論人類學性質與博物館功能〉，《過去的未來：博物館中的人類學空間》（王嵩山 譯著），pp. 21-39。台北縣：稻香。
- 1991b 〈臺灣原住民文化存的困境與開展：博物館收藏與展示的思考〉，《過去的未來：博物館中的人類學空間》（王嵩山 譯著），pp. 165-175。台北縣：稻香。
- 1992 〈論臺灣土著物質文化保存：人類學與博物館觀點〉，《文化傳譯：博物館與人類學想像》（王嵩山），pp. 107-151。臺北縣：稻香。
- 2001 〈儀式、文化展演與社會真確性——阿里山鄒人的例子〉，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（王秋桂、莊英章、陳中民 編），pp. 295-320。臺北市：漢學研究中心。
- 2003 〈原住民博物館的意義〉，《差異、多樣性與博物館》（王嵩山），pp. 99-105。臺北縣：稻香。

丘延亮

- 1995 〈台灣「少數民族」是什麼問題？——從「原始累積」到「內部殖民」的政治經濟學〉，《後現代政治》（丘延亮），pp. 97-120。臺北市：唐山。

台邦·撒沙勒

- 2000 〈部落主權：智慧財產權與原住民傳統資源權利之探討〉。下載網址：wildmic.npust.edu.tw/sasala/910311-01.doc，搜尋日期：2007年6月3日。

行政院原住民委員會

- 1996 《「原住民社會福利體系」報告。》臺北市：行政院原住民委員會。

汪明輝

- 2004 〈左岸小支流經濟經驗：達娜伊谷生態觀光產業中的鄒族行動者、河川與國家〉，《2003年海峽兩岸「少數民族文化傳承與休閒旅遊」學術研討會論文集》（洪泉湖 主編），pp. 1-27。臺北市：師大書苑。

胡台麗

- 2003a 〈文化真實與展演：賽夏、排灣經驗〉，《文化展演與台灣原住民》（胡台麗），pp. 423-458。臺北市：聯經。
- 2003b 〈從田野到舞台：「原舞者」的學習與演出歷程〉，《文化展演與台灣原

住民》(胡台麗), pp. 481-504。臺北市:聯經。

紀駿傑

1998 〈從原住民觀光到原住民自主的觀光〉,《原住民文化與觀光休閒發展研討會》, pp. 45-60。

徐世怡

1989 〈觀光旅遊空間之社會歷史分析——以烏來為個案〉,《思與言》27(4): 3-46。

夏曉鵬

2002 〈失神的酒——初探酒與原住民社會的資本主義化過程〉,《「傳播與社群發展」學術研討會論文集》。台北:中華傳播學會年會、世新大學社會發展研究所、世新大學傳播研究所。

許功明

1994 〈博物館與原住民文化的展現〉,《原住民文化會議論文集》(行政院文化建設委員會 編印), pp. 35-45。臺北市:文建會。

1998a 〈博物館與原住民〉,《博物館與原住民》(許功明), pp. 33-41。臺北市:南天。

1998b 〈原住民的文化產業與社區發展——從博物館功能談起〉,《博物館與原住民》(許功明), pp. 51-60。臺北市:南天。

1998c 〈博物館與原住民文化的展現〉,《博物館與原住民》(許功明), pp. 61-73。臺北市:南天。

2004a 〈台灣原住民藝術:當代與原始的對話〉,《原住民藝術與博物館展示》(許功明), pp. 19-44。臺北市:南天。

2004b 〈台灣原住民的工藝與藝術:時間向度及發展脈絡〉,《原住民藝術與博物館展示》(許功明), pp. 45-54。臺北市:南天。

2004c 〈台灣原住民雕刻的傳統與創新〉,《原住民藝術與博物館展示》(許功明), pp. 81-110。臺北市:南天。

2004d 〈台灣博物館展示中原住民主體性之探討〉,《原住民藝術與博物館展示》(許功明), pp. 253-276。臺北市:南天。

陳世昌、洪泉湖

2004 〈台灣原住民文化傳承與休閒文化產業行銷——布農部落屋的個案研究〉,《2003年海峽兩岸「少數民族文化傳承與休閒旅遊」學術研討會論文擊》(洪泉湖 主編), pp. 29-67。臺北市:師大書苑。

陳其南

- 1998 〈文化產業與原住民部落振興〉，《原住民文化與觀光休閒研討會》，pp. 3-12。

梁炳琨、張長義

- 2005 〈原住民部落觀光的文化經濟與社會資本：以山美社區為例〉，《地理學報》39：31-51。

黃淑玲、林方皓、吳佩玲

- 2001 〈都市原住民婚暴狀況及社工處遇初探——以台北市某社區為例〉，《本土心理學研究》15：113-159。

黃應貴

- 1975 〈光復後高山族的經濟變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》40：85-95。

傅君

- 1998 〈原住民產業發展與空間分佈〉，收錄於《原住民文化與觀光休閒研討會》，pp. 29-44。

舞賽

- 〈文化視野：進入年齡階級組織的第一堂課 pakalongay〉。網路資料：
<http://publish.lihpao.com/Aborigines/2006/07/20/06j07204/index.html>，搜尋日期：2007年6月25日。

盧梅芬（主編）

- 2002 《微弱的力與美：當代臺灣原住民創作的文化展現》。台東市：國立臺灣史前文化博物館。

謝世忠

- 1994 《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》。臺北市：自立晚報。
2004a 〈觀光過程與「傳統」論述——原住民的文化意識〉，《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》（謝世忠），pp. 99-113。台北市：台大出版中心。
2004b 〈「傳統文化」的操控與管理——國家文化體系下的台灣原住民文化〉，《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》（謝世忠），pp. 115-132。台北市：台大出版中心。
2004c 〈傳統與新傳統的現身——當代原住民的工藝體現〉，《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》（謝世忠），pp. 133-147。台北市：台大出版中心。

觀探索：臺灣原住民論集》(謝世忠)，pp. 133-152。台北市：台大出版中心。

2004d 〈觀光活動、文化傳統的塑模、與族群意識——烏來泰雅族 Daiyan 認同的個案研究〉，《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》(謝世忠)，pp. 175-191。台北市：台大出版中心。

2004e 〈傳統、出演、與外資——日月潭德化社邵族豐年節慶的社會文化現象〉，《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》(謝世忠)，pp. 193-217。台北市：台大出版中心。

蕭新煌

1984 〈臺灣山地經濟政策與經濟發展問題〉，《臺灣銀行季刊》35(1)：126-161。

翻譯著作

Appadurai, A.

1999 〈印度西部農村技術與價值的再生產〉，《發展的迷思》(許寶強、汪暉 選編)，pp.109-143。香港：Oxford University Press。

Avé, J. B.

1991 〈變遷世界中的民族誌博物館〉(王嵩山 譯)，《過去的未來》(王嵩山 編著)，pp. 41-73。台北縣：稻香。

Bell, D.

1989 《後工業社會的來臨：對社會預測的一項探索》(高銛、王宏周、魏章玲 譯)。臺北市：桂冠。

Durkheim, E.

2006 《宗教生活的基本形式》(渠東、汲喆 譯)。上海：上海人民出版社。

Keesing, R.

1989 《人類學與當代世界：當代文化人類學分編之三》(張恭啓、于嘉雲 譯)。臺北市：巨流。

Kuhn, T. S.

1994 《科學革命的結構》(程樹德、傅大為、王道還、錢永祥 譯)。臺北市：遠流。

Wallerstein, I.

1998 《近代世界體系》(郭方、劉新城、張文剛 譯)。臺北市：桂冠。

Wolf, E. R.

2003 《歐洲與沒有歷史的人》(賈士衡 譯)。臺北市：麥田。

英文著作

Adams, K. M.

1984 “Come to Tana Toraja, “Land of the Heavenly Kings” Travel Agents as Brokers in Ethnicity”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 11, pp. 469-485.

Cohen, E.

1988 “Authenticity and Commoditization in Tourism”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 15, pp. 371-386.

Esman, M. R.

1984 “Tourism as Ethnic Preservation: the Cajuns of Louisiana”, *Annals of Tourism Research*, Vol. 11, pp. 451-467.

Graburn, N. L. L.

1989 “Tourism: The Sacred Journey”, in Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, pp. 21-36. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Greenwood, D. J.

1989 “Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization”, in Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, pp. 171-185. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Leach, E. R.

1961 “Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time”, in Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, pp. 124-136. London: University of London, Athlone Press.

Nash, D.

1989 “Tourism as a Form of Imperialism”, in Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism*, pp. 37-52. Philadelphia: University of

Pennsylvania Press.

Nason, J. D.

1984 "Tourism, Handicrafts, and Ethnic Identity in Micronesia", *Annals of Tourism Research*, Vol. 11, pp. 421-449.

Van den Berghe, P. L. & Keyes, C. P.

1984 "Introduction: Tourism and Re-Created Ethnicity", *Annals of Tourism Research*, Vol. 11, pp. 343-352.