

# 導 論

劉璧榛

本書用文化展演的概念，將各篇文章所要探討的主題珠串起來，透過其閃閃發光的鏡面，作為對臺灣原住民族社會文化，在多元時空下發展出的多彩變貌進行省思。特別是當今在原住民族不斷地去殖民，尋求歷史正義與轉型正義的浪潮中，重新檢視研究者與被研究者、統治者與被統治者、觀看者與被觀看者之間多重交疊互動的關係，更形重要。全書十二篇文章皆以文化展演作為觀察研究的對象，在此文化展演涵括原住民族傳統儀式，如巫師祭儀、矮靈祭、豐年節歌舞等。因儀式專家（巫師或祭司）會借助特殊場地、道具、祭品、歌唱、聲音與動作等方式來模擬或展現神靈，而具備西方戲劇中，最重要的角色扮演及與日常生活有所區隔的舞臺等元素，因而被視為是一種展演（performance）（Haeblerlin 1918; Métraux 1955; Eliade 1968）。Turner（1988, 1989）更認為這些儀式展演的經驗，為其社會內部人群象徵實踐的行動或權力的主張，並藉之自我反思，而與外在不斷變化中的歷史社會情境進行互動、調整與協商。

這些具展演特質的文化，隨著受外來的帝國體系、殖民體系、現代國家或是資本主義及全球化的影響，逐漸轉變成不僅是部落內部的文化組織或是象徵的機制，而成為被精心策劃組織的一種行為的重建，這正是展演概念的關鍵過程所在（Schechner 1988），如搖身一變成為民俗表演或生態觀光的吸睛亮點、物質與非物質的文化資產／遺產、博物館收藏與展示的對象，或是以視聽影像的樣態出現在主流社會的文化機制中（胡台麗 2003: iv），經歷相當複雜的權力互動與主客體交錯過程。

這些展演的文化內容，恰如原住民自己的文化鏡像，對外人同時也對自己展示自己。如Milton Singer（1972: 72）所言，外人甚至可以在單一的經驗

下，將之作為觀察與理解原住民族的文化。因此本書特別從原住民族社會文化如何被文化資產、觀光、博物館、視聽影像紀錄片與電視等不同形式再現的角度切入，看不同的形象或論述嵌入、穿透或是被抗拒的過程，期望能更清楚地看到族群關係的社會協商與在政治範疇內生產與抵抗之間的互動關係。

再者，本書多篇文章有相同的出發觀點，皆從地方（部落）原住民族族人的角度切入。原住民族本土的聲音較少被聽見，然而這個聲音的重要性在哪？胡家瑜在本書的文章中說明到，因原住民族（人或文化）內部主觀觀點是其內部社會邏輯、個人或某些群體運用祖先或在地資源，消極反抗或積極建構自我認同的機制，為理解其迅速變化與適應調節相當重要的環節。人類學者強調此主位觀點，亦可進一步採取非主流觀點，以對握有權力、上而下的主流觀點（官方）提出批判。

抑或近三十多年來，臺灣政治逐漸民主化及在全球化影響下經濟產業結構調整，再加上資訊網路與全球運輸的發達，不但強化了原住民個體或群體的文化能力，同時也解構其對技術專家及國家的信任，使知識和權力日益去中心化，也連帶使原住民作為行動者的反身主體性（*reflexive subjectivity*）（Lash and Urry 1994）逐漸受到重視，變成有能動性的行動者，進而尋求與統治者較趨平等的相互主體建構（劉壁榛 2010: 405–406）。因此，原住民族的主位觀點不再僅是統治者的主體再現或是邊緣的微弱聲音，這些觀點經歷了觀念的轉型過程，還與原住民族的族群認同、國家認同、主體（再）建構及公民權實踐等重要議題息息相關。

本書分成三部分，前半部主題為文化資產政治與原住民觀光，有五篇文章聚焦於原住民文化資產及觀光與鍛造日本殖民政權、近代民族國家興起到九〇年代民主化後地方／臺灣認同的關聯性。第二部份探討博物館、人類學與原住民社群三者之間關係的轉變，以誰詮釋文化？誰擁有文物之議題為主軸。其中涉及臺灣是否應有國家級的原住民族博物館，博物館與原住民社群如何合作？以及文物展演詮釋與歸還等問題。第三部分以媒體、影像與原住民社會為主題，前兩篇文章皆觀察臺灣原住民族的紀錄片，首篇藉著將原住民導演與非原住民導演攝製的紀錄片作映照，指出原住民導演拍攝的紀錄片

可能有的限制和盲點。另一篇則從近期二位原導的紀錄片所共同展現的跨越時空、國界、血緣與認同的敘事文本，分析其不斷再現的認同之跨國流動性（族群V.S.國家）。最後兩篇文章浮現原住民族人近年來的數位生活經驗（手機與網路），及原住民族電視台中的族群認同意涵解析。

## 文化資產政治與原住民觀光

日本殖民對臺灣原住民族的衝擊非常大，使其社會文化、居地、歷史等大大改觀。如劉璧榛一文指出阿美族社會結構的改變，男性進入較近殖民權力中心的政治，女性留在被迷信化、排斥的 *makwasay* 巫信仰範疇，整個祭儀產生很大的變化。胡家瑜則觀察到賽夏族矮靈祭分成南北，整個儀式時間也縮短。滿田彌生看到邵族杵音展演成爲日本殖民脈絡下特殊的觀光新產物。這三篇具有歷史縱深的分析，讓我們拉開時間光譜捲軸來看，細察文資與觀光百年來與政治權力的緊密關聯性。緊接著時間拉近，胡家瑜、葉秀燕與許景秀從九〇年代民主化、社造與原住民主體覺醒的社會脈絡中切入，探討文化資產／遺產作爲原住民與過去或祖先連結，在變遷中成爲其集體記憶和認同意識凝聚的焦點，同時部落內部引發了哪些多重聲音和多重行動的社會力糾結。最後，再加上謝世忠比較的視野，從文化村的普遍現象提出跨國原住民文化觀光比較的觀點。整體讓原住民文資與觀光議題的討論，兼具歷史與跨國、跨文化的面向。第一部分各篇文章簡介如下：

首篇劉璧榛的文章「從迷信到民俗展演與文化資產：里漏阿美巫信仰與殖民現代性及臺灣國族政治的互動」，主要反思百年來臺灣在殖民政權至今的現代化、民俗化與文資化所建構的論述（discourse/discours），諸如「迷信」、「進步」、「國民化」或是懷舊「傳統化」中，如何形構社會實踐／慣習？特別是對部落社會巫信仰的影響。爲了更清楚看出不同的社會力之間的互動關係，此文專注研究這些不同論述嵌入與穿透的歷史過程，而不是將重心放在已經烙印刻板標記的人事物上（殖民主體的再現）。看這些特定論述如何組織新的社會關係與產生環繞著國族、文化與族群認同的新方式？相對地巫師

及部落族人是否就僅是被動、簡單地被殖民現代性與政府的文資政策植入？他們如何自我組織及透過這些特殊的論述行動或抵抗？意即他們是如何持續性地捲入這個互動過程，展現其能動性與主體性？作者從十多位北部阿美 *makwasay*（巫師們）的生命敘事中，指出部落人群在新舊混合的社會結構運作下，其語言、文化的社會基礎本身，並沒有完全進入外來政權製造出來可以被承認的主體，反而在語言、信仰文化及巫師個人行動中抗拒殖民再現，消極抵抗權力體制，展現其能動性。這就是為何里漏部落的巫師與祭儀為碩果僅存的原因。

與首篇文章相同，第二篇滿田彌生的文章也是聚焦日本殖民時期的歷史研究，另處理族群社會分類的問題。她分析殖民政權如何塑造臺灣原住民族為「他者」，以合法化其統治權。在早期臺灣人的眼裡，日本恐怕原本是比「大中華文明」次一級的文化。為了合理化日本的殖民統治與建立其威信，臺灣總督府希望趕快把臺灣「去清朝化」，讓臺灣人知道日本才是開發、引導其走向現代文明化的主體，同時也是臺灣未來發展之模範。為了達到這個目標，滿田彌生教授在「永遠的『化蕃』、永遠的『他者』：日治時期殖民政策與日月潭觀光」文中，透過分析日本在殖民臺灣時期辦過的勸業博覽會、臺灣八景等活動，進而探討日本帝國主義如何透過這些活動展現代表臺灣的「蕃人」，並以之作爲「他者」的象徵，然後接續安排皇室成員或政府要官等重要人物積極到邵族「蕃人」居住的日月潭遊玩觀光，同時招待觀賞邵族杵音表演。因爲「化蕃」邵族與其居地日月潭，正能夠凸顯日本成功地逆轉過去在國際上的劣勢，以資證明非歐美國家的日本，也有經營殖民地的能力，並且成功馴服清朝政府眼裏的「化外之民」之「蕃人」。日月潭的邵族「化蕃」成爲展示殖民統治成功的顯例，因而匯聚觀光產業的資源，以及作爲理蕃政策的樣板，而必須要繼續當「化蕃」。換言之，他們是永遠的「他者」，沒有被期待變成「我們」（日本人）。其中顯露出日本的理蕃同化政策與在殖民經營上異化「他者」兩策略之間的矛盾，此矛盾正好維繫殖民者與被殖民者之間不對等的權力關係。

接下來，第三篇胡家瑜的文章「當代賽夏社會的文化傳統、遺產與觀光：地方動能與過去資源的價值競爭」，主要探討當代居於新竹、苗栗淺山地區賽

夏社會的文化傳統概念和文化遺產實踐行動，與近年面對遺產觀光熱潮時相對的衝擊或衍生的地方動能。她以賽夏人的「*kaspengan*」（「祖先傳統」或「遺產」）概念，並且以最神聖的賽夏儀式傳統——巴斯達隘（矮靈祭），於2013年指定登錄為國家無形文化遺產為例，分析官方遺產政策的影響及其與地方互動的過程。另外，此文也論及近年八卦力部落共同營運的「嘎嘎歐岸藝術文化園區」的因應策略。胡教授一方面希望呈現地方社會面對新興遺產觀光風潮時，勢必需要處理文化遺產和過去傳統所涉及複雜的權力和價值競爭的關係，也會動態衍生衝擊協商和回應的模式。另一方面，藉她也希望官方推動遺產觀光政策時，能夠理解地方動能，並且將地方利益和自主性視為最重要的考慮基礎。

胡教授文中特別提到，賽夏族人因其祖先儀式成為國家重要的象徵文化遺產，而備受肯定與驕傲。但另一方面族人對政府文資意義獲頒證並不清楚，持懷疑態度。或是更甚者她擔憂新的政治力量、行政規章可能傷害傳統神聖性儀式的傳承（胡家瑜 2011）。劉璧榛在首篇文章最後的結論，也提出相同的現況觀察及期許。近來阿美族巫師祭儀從被視為「迷信」反轉成一種文化資本，學者協助申請登錄為國家文化資產，但文資對巫師們而言，卻又是一套全新的語彙與組織規則，與她們渴望獲取資源以解決其傳承的危機，有很大的距離。

第四篇葉秀燕與許景秀的「原住民觀光的符號經濟：以臺東達魯瑪克部落為例」一文，以魯凱族部落作為觀光旅遊的分析場域，藉由社會學者Scott Lash & John Urry (1994) 的符號經濟 (economics of signs) 和 Carolyn Cartier 與 Alan A. Lew (2005) 提出的地方魅化 (seductions of place) 概念作為論述分析的主軸。此文嘗試解讀原住民族當代觀光旅遊發展的符號建構系統，進而揭露關連著地方、文化、自然資源的符號建構、意義生產與再現的政治操作過程。此文聚焦於觀光文化生產與地方展演的交互面向，探討達魯瑪克部落從1995年起，如何藉由「自然生態」及「傳統文化」並行的觀光發展策略，將部落傳統文化轉化為觀光文化的符號經濟，建構出地方魅化的「原住民觀光」。

文中作者提出很重要的觀點，認為原住民觀光發展至今，強調社區為基

礎的部落觀光，族人並非只是莫可奈何扮演被凝視的他者。結論中兩位作者提出兩點實踐性的建議，做為達魯瑪克發展原住民觀光符號經濟的可能與契機。一是推動原住民主體行動，所有的文化、政治、經濟效能的運作與角力，應回歸部落的主體，由族人主體行動，意即建立一個公開、正式與嚴謹討論的機制，進而共同制訂部落公約，設立回饋金機制。讓部落的自然與文化資源轉化成符號經濟的當下，不僅只是從事觀光相關的族人能享有其經濟利益，部落的其他族人也能共享，同時也制定部落參訪規範。二是強化主客體溝通，以部落為主體與公部門單位溝通協商，發揮部落公約的規範及執行力，進而形塑主與客的差異和原住民觀光的主體性。

此篇文章與前三篇放在一起從時序性的歷史縱深來看，可發現劉璧榛一文指出近代臺灣原住民文化資產保存意識的濫觴始於日本時期，1935年由總督具名指定的第二批接受法律保護的文化資產清單中，首次、也是唯一的一次指定原住民的史蹟（林會承 2011）。但是整個過程，乃由殖民者將認為是好的、美的價值（現代化與懷舊）強加於被殖民者身上，完全忽略賴與史蹟相生的原住民。臺灣文資的起始不僅是簡單的現代政治經濟產物，呈現因果律的性質，反而是充滿了殖民不平等社會脈絡的權力關係，一種如Harvey（2007）所言，呈現與殖民伴生的特殊樣態。又日本殖民者當時熱衷推廣的文資觀光或原住民觀光，如滿田彌生所言充滿國族中心政治統治的意涵。

時過境遷改朝換代，胡家瑜、葉秀燕與許景秀兩篇文章皆認為，1990年起臺灣政經民主化，為了促進都會邊緣及鄉村的發展，文化觀光產業、文創、遺產觀光興起，期望提供原鄉年輕人工作機會，原住民文資與遺產觀光的議題又再度浮出，但主要是在促進經濟發展的脈絡下，用文化來解決全球化衍生的社會問題（劉璧榛 2010: 412）。然現今面對的問題如賽夏族的例子，族人跟外人競爭觀光資源，多半不是族人獲利。又如同葉秀燕與許景秀文中也提到，部落觀光引起族人日常生活的不便利，如交通壅塞、帶來垃圾等。並且常常外來觀光客遠多於族人，造成難以控制等諸多問題。綜觀之，原住民主體意識逐漸抬頭，雖然在文化政治政策面逐漸去殖民，但是對自然與文化資源的管理到經濟收益，仍在多方協商磨合中。

以觀光為主題的最後一篇文章是謝世忠的「文化村啓示錄」。本文撰體特殊，用劇場隱喻分類來敘述，別具文學美感。其主旨探究世界各地四處林立具普遍性的文化村，所顯露出的特定族群泛文化景觀，進而尋求串連成一篇文章的史話，並分析其間的共通問題，同時提供觀光理論上可以挪用說明的觀點。文中謝教授提供了數個臺灣、日本、寮國、夏威夷以及中國之原住民或少數民族文化村的例子，說明了有原住民，似乎就會出現文化村的現象。作者藉由跨國、跨區域與跨文化來看文化村，提供了廣闊的比較反思視野。文中謝教授將文化村分類為文化奔跳化／喜劇、靜聲化／啞劇、荒煙化／悲劇、玩笑化／鬧劇、以及管制化／新劇，以揭露眾多「文化村」光鮮背後隱藏的不同發展，其中有的是過去式，有的則可能是未來式取向濃厚。雖然這或許僅是展示文化的範疇，原住民的生活世界仍然廣闊，不一定受其影響。不過，文化的展示好似永遠會重新被人想到，繼而出現充滿希望的新文化村計畫，周而復始。

文化村是一不確定的存在實體，它讓族群文化大起大落。原住民或非主體族群可能一時間擁有光鮮亮麗代表性文化形象，但只消國家或資本家稍見念轉，一夕間族人即行陷入沒落無望的樣態。人人都是文化村的潛在參訪者，被見證到的原住民文化或許華麗，也可能蕭條。總之，文化村可能最具代表性，也或許根本是錯誤，吾人接觸文化村，無論境遇如何，作者認為理應有此自省。

### 博物館、人類學與原住民社群：誰詮釋文化？誰擁有文物？

本書第二部分主要反思代表國家的博物館、人類學研究與原住民社群之間關係的轉變。如李子寧一文所言，近年來不再視博物館為忠實反映人類學理論的「鏡子」，而是將博物館本身當作問題研究，視之為人類學研究中一個需要解釋與處理的現象與課題。亦即把博物館看做是一種獨特的文化建構，為特殊歷史環境下的社會產物。如博物館的物質標本刻深而多面地捲入殖民的過程，或是強化（或「物化」）殖民政府對族群的分類架構，或藉著對族群

「差異性」的強調，以建構或鞏固殖民與被殖民者間不平等的權力關係（李子寧 2005）。因此，在民主化的當代臺灣，博物館研究面臨重新檢視國家權力與那些經常被人類學與博物館所描述、解釋與呈現的民族之間的關係（民主國家／文化公民）。同時文物的詮釋與所有權問題隨即浮現。

又博物館和人類學一樣，皆面臨轉變的壓力，如新科技的運用、民主多元社會的開放，以及在急速變遷潮流中，須證明博物館本身有其使用價值等。尤其是近年來博物館作為研究中心的功能，逐漸為公眾服務的需求所超越。因此，博物館本身即提供一個社會脈絡，呈現出人類學與社會學科所面臨的挑戰。

探討這些問題的第一篇文章是李子寧的「博物館與臺灣原住民社群合作模式的形成」。國立臺灣博物館創立於1908年，是臺灣歷史最悠久也代表國家權力中心風向的博物館。文中李研究員即以臺博館「文物返鄉特展」的實例，說明臺博館與部落族人，近年來所發展出的新形式的合作模式。在新關係中臺博館得以跳脫出過去單面向的文化呈現與「一言堂」式的文物詮釋，而營造出一個由國家博物館、地方博物館與地方社群得以互動的場域。使在其中參與的各方能以相對平等的方式進行實質與象徵的互動、合作、交換、甚至競爭，從共同詮釋到合作策展。李研究員在結論中特別提到，這種（互動）過程本身已是意義豐厚。

再者，於新的合作模式中，文物不只是重新現身在原物所有人後代的眼前，而是改以其後人獨特的視角為展示的新詮釋。這些文物也從博物館內冷冰冰的「知識標本」，轉為後人眼中的「先人的遺澤」。在實證與空間（中央／地方）的意義上，文物本身並沒有改變，它們只是換了一個地方展出。但是在觀者主觀的意識上，這些返鄉的文物確有著完全不同的意義。它們從博物館庫房中嚴謹的「民族誌藏品」，重生轉化為如血濃的「文化資產」。在整個過程中博物館收藏物與當代原住民社會的互動有了新轉變。

延續李子寧對臺博館隨著時代政經與族群關係變化的細微觀察與反思，博物館系列第二篇文章林志興的「更名之議：史前館做為一個『接觸地帶』的觀察」一文，也是思考在社會變遷洪流中「博物館」的性質與定位。他特別從



博物館與其互動的社會關係切入。相對於有百年歷史的臺博館，國立臺灣史前文化博物館2002年才正式開館。她不但是國內第一座以史前和原住民族文化為範疇的博物館，也是臺灣東海岸第一座國家級的博物館。文中林副館長論及在2002年之前，臺灣原住民族社會對博物館是陌生的，甚至排斥。原住民族運動的文化論述裡，更視博物館為文化墓場，抑或批評其典藏與展示的原住民族文物是「死的文化」。又史前館的核心學科以考古學為主，更是加深了它與「死亡」的關聯性，而與原住民生活疏離，因與死亡接觸是許多原住民族文化的禁忌。

到2002年之後原住民菁英對博物館的態度逐漸有了轉變，其觸發點始於臺博館文物管理事件（懷疑其原住民文物遭竊）。此一改變力量主要來自立法院的原住民族立委，過程中使博物館成為原住民族政治發聲的場域，被賦予製造我群感的使命，以展現原住民族主體性與其在臺灣歷史中的重要性之機構。史前館便成為被考慮為「國家級原住民族博物館」的目標。林副館長試圖以史前館是否應更名為國立臺灣原住民族博物館的爭議事件，清楚地呈現學界、區域地方與原住民族政治菁英間，如何看待原住民族和史前館關係的三種不同認知、態度與認同現象。

在論爭分析中，他發現原住民族政治菁英希望史前館承載強調原住民族歷史認同與美學價值的主體性。而學界則強調史前館應承載科學客觀的知識生產任務，不應受原住民族格局框限。前者追求民族價值與主體性的顯現，後者則護衛史前館的科學性或學科特性。不同的觀點與立場會影響史前館營運的方向、人員組織及部門主導權，所以是否更名成為雙邊論爭焦點。

另外，他也觀察到臺東地方非原住民族的其他勢力在參與史前館相關事務時，其焦點似乎不在博物館的原住民族屬性，反而比較聚焦於經濟性思維的文化資產價值（史前文化或原住民族文化）與地方建設的議題上。三群人有相異的目的、價值認知與利益立場，交織了此一更名爭議的主要面貌。

第三篇陳叔倬的「原住民觀點下原住民族文物的管理與返還：臺灣與美國的比較」一文，接續討論「國家級原住民博物館」背後冒出急切要解決的諸多問題，如博物館蒐藏的原住民族文物如何有一個全面、國家級的整體管理，

以及這些文物如何透過返還，能與原住民族及其社會文化體系之間重新建立起有機的連結。臺灣原住民族過去大量文物被機構與博物館收藏，更因為國家推動山地平地化政策，導致現今部落的文化資產傳承越來越困難。作者認為1982年《文化資產保存法》通過，原住民族文化資產並未獲相對重視，卻更被邊緣化。

近年來臺博館、中研院民族所博物館及臺大人類學博物館等，皆面臨部落族人追討文物的壓力與衝擊。陳研究員文中觀察到，迄今臺灣原住民族仍在建立參與管理及要求返還其文物的制度中，2015年通過《博物館法》規定國家原住民族博物館須依法設置，2017年將通過《原住民族文化資產處理辦法》，以專法規範原住民族文化資產的保存維護等事項，此法似乎是臺灣原住民族取得權力得以參與管理及要求返還其文物的新契機。

本文還提供美國的例子作為比較反思的視野，雖然雙方資料並非完全充分對等。美國原住民族在過去被殖民史中，大量文物也被機構與博物館收藏於國內或運往海外。自1980年代開始美國原住民族展開文物返還運動，促成1990年通過「美國原住民墓葬保護與返還法案」，取得參與管理以及要求返還的權力。該法案規定由國家經費支持的機構與博物館必須溯及既往地提交收藏美國原住民族文物資訊，而美國原住民族得以申請並獲得文物返還。臺灣是否能夠借鏡美國相關議題運作的方式，符合道德性、主體性、公開性、公益性的標準，仍有待持續關注。特別是國家、原住民族、博物館、原民會與一般國民間如何消弭對立與不信任，取得互信與合作還是充滿挑戰。此外，今日部落族人生活與既往有很大的改變，大多改宗基督信仰，傳統家族勢力消退與地方行政資源捲入等，使文物返還可能還面臨諸多內部協商挑戰。

## 媒體、影像與原住民社會

第三部分共有四篇文章以渲染力強的媒體影像傳播分析為主。前兩篇從原住民族的紀錄片背後所展演的原住民族認同政治，及其影像中再現的民族形象或其社會文化變遷等議題切入分析。第三篇同樣探討族群認同問題，另

以臺灣原住民族電視台的存在與運作爲分析對象。最後一篇是比較新的數位議題，作者由日常生活實用的手機與網路連結，探討數位科技與原住民族女性長者生活的關聯，以及其所活化、彰顯的社會意義。

首篇胡台麗「21世紀初期臺灣原住民族紀錄片的開展：臺灣國際民族誌影展之映照」一文，主要檢視比較了八部具代表性的原住民與非原住民導演攝製的原住民族紀錄片。她以原／漢導演在同一紀錄主題下作並比，進而呈現兩者因族群身份差異，所映照出的不同觀點。這些對照的紀錄片以臺灣國際民族誌影展參展的紀錄片爲主。2001年創立的「臺灣國際民族誌影展」（雙年展）至2013年，總計有248部國內外紀錄片入選，其中46部（18.5%）是以臺灣原住民族爲主題的紀錄片，可以相當程度地反映臺灣原住民族紀錄片的發展狀況與關懷議題。胡所長分析了入選此影展的臺灣原住民族紀錄片導演的訓練背景和影片內容，顯現學院以外經由特殊管道培訓的原住民族導演所產出的影片在質與量方面都有很好的表現。又她發現原住民導演攝製的原住民族紀錄片具有增強原住民族認同、宣導原住民族意識、抗爭不合理對待等特色。因臺灣原住民族在二十一世紀前，於政經體制和媒體上處於非常明顯的劣勢，當原住民族導演在變動的環境中有機會掌握攝影機拍攝紀錄片時，他們都有迫切的需求，希望展現原住民族觀點，讓原住民族的文化和社會處境被看到、被誤導的觀念和作法被糾正。

但她不諱言原住民族導演也顯現了共通的限制和盲點，如弱化、甚而刻意地迴避和遮掩原住民內部的問題與衝突，以維護原住民族的形象等。她敏銳的觀察到，原導要肯定原住民的文化價值，讓社會大眾看見，透過影片要傳達外在社會對原住民不公不義的事，但族群內部意見的不一致，在記錄片裡卻噤聲（例如亞泥當年向族人取得土地，太魯閣族的民意代表都同意）。另一方面相較之下，漢人導演經過較長時間的攝製準備和溝通後所拍攝的原住民族紀錄片則較少包袱，反而可以揭露較多問題和真相，引發反思。此文經由多角度的探討，提供原住民在文化復振的路上更多元與成熟的想法和做法。同時，也指出在不同背景的攝製者用心經營與相互激盪下，對臺灣原住民族和整體社會能作出更大的批判與貢獻。

第二篇蔡政良的「從菲律賓、德國到新幾內亞：兩部臺灣原住民紀錄片的跨國現象與認同論述」一文，則以兩位原住民族導演2013年的近作，「島嶼的記憶」與「血\_馬丁阿桑」兩部紀錄片的内容文本、攝製過程以及導演的表述中，討論其所展演出的跨國現象與認同論述。蔡教授論及「島嶼的記憶」再現了使用相同語言的菲律賓巴丹島依法丹(Ivatan)人與蘭蘭達悟(Tao)人之間，數百年來在不同的殖民歷史中的差別境遇。「血\_馬丁阿桑」則記錄了一位有阿美族母親與美國人混血，在德國長大的青年，在德國高中畢業後，主動返回臺灣念大學，並以擁有阿美族認同為榮，且能說一口流利阿美語的故事。其所述說的族尋認同不僅止於血緣，更觸及追尋實踐語言與生活方式的文化認同。

作者更細微地觀察到，這兩部紀錄片所再現出的原住民族認同政治，與以往臺灣原住民紀錄片的差異。之間的不同在於其認同政治討論的對象不再限於國家邊界之內，而將視野發展到跨越國界，甚至直指當代原住民族中關於族群性(Ethnicity)與民族國家(Nation State)之間的關聯性(包含親屬的難以切割以及歷史的偶然和必然)，提供我們理解臺灣原住民族社會當代現象中，關於認同的流動性以及國家或族群認同現象的一個窗口。最後，蔡教授還透過自己在巴布亞新幾內亞拍攝高砂義勇隊紀錄片的實際經驗之映照，更凸顯出當代原住民族面臨族群認同與國家認同之間的矛盾衝突與不斷協商的過程。

第三篇林福岳的「原住民族媒體的族群認同意涵：以臺灣原住民族電視台為例」一文，嘗試超脫從功能論的角度來看原住民族自主媒體，改由機構存在和運作的本身，探討其文化象徵的意涵，以及其在建構族群認同上的意義。由於臺灣原住民族長久處於被他人宰制和掌控的狀況，因而造成在傳播環境之中失卻自主傳播的權利，缺乏傳播主體性，也未能有自我的媒體，而成為在主流社會中被建構成「他者」。2005年臺灣原住民族電視台開播，成為亞洲第一個成立的原民台，打破了長期媒體被壟斷的時代，而成為原住民族自有最有代表性且具象徵意義的媒體，因此本文即以原視(或稱原民台)做為觀察分析的主要對象。

原視提供一個屬於自我群體的公共領域，成為原住民族實踐自身主體性、並和整個主流社會對話及互動的場域。因為在認知現實環境中，由主流媒介宰制整體傳播的被壓迫狀況，然原視節目中不僅能夠表達自我族群對事物的觀點與價值，亦可建構反主流論述，並發展抗爭策略，在激烈的傳播場域競逐態勢中，試圖突顯自我族群主體意識再現的種種可能，展示自己的發聲位置和詮釋權利。另外，林教授特別指出，多數原住民閱聽人透過原視節目的收看重新認識我族與他族的差異，使其族群意識被喚起並凝聚，過程中建立原住民族公共議題討論的空間，也使其成為族群間互動的平台。最後作者建議原住民族媒體的建置和經營者，所思考的路徑不應侷限於「我們要製作什麼樣的節目給閱聽人」，而可以文化建構者自居重新思考——「我們和閱聽人要建構什麼樣的關係」。

最後一篇是林文玲的「臺灣偏鄉原住民族女性長者的數位生活」一文，從生活領域的食、衣、住、行、娛樂及社會參與等諸多面向，深入觀察原住民族數位生活的各種表達。在當代數位的生活世界當中，並非人人在同一起跑點上，有著相似的軟硬體設備，以及無窮連結上網的條件。居住偏鄉地區的原住民族人，近用數位工具與高速網路的機會仍然遠遠低於主流社會。有鑑於此，本文方法上藉由三位布農族跟魯凱族的原住民族女性長者，對手機這個數位物件的日常使用的例子，初探其與親朋好友之間是否因數位化的改變，而縮減其社會與人際之間的距離，或活絡其家庭連帶親密關係之維繫等。透過這三個事例的梳理，林教授將偏鄉老一輩原住民族人的數位生活經驗浮現出來，並提供其對數位生存特殊樣態的認識。從中她希望能夠回應數位人類學 (digital anthropology) 「藉由科技而凸顯的人性」之主題的關切。

## 結論

本書各章分別從原住民族社會文化如何被文化資產、觀光、博物館、視聽影像紀錄片與電視等不同形式再現的角度切入，而清楚地描繪出族群關係的社會協商不僅只是發生在政治範疇內，在文化部門從日本時代、國民黨專

政至今民主化，也經歷了相當複雜的權力互動與主客體的交錯過程。不管從原住民族文化資產被指定到改為登錄或是即將以專法規範，抑或原住民族群文化成為特殊觀光符碼，部落族人企求成為行動主體與享有經濟利益；博物館更從一種掌權者對「他者」的想像建構，轉變成原住民我群認同建構的場域。這在2000年之後相當興盛的原住民紀錄片中，及2005年原民台（原視）的開播節目與其深入部落的觀眾群，都可以看到原住民族在整體臺灣社會中權力位置的改變，以及原住民族正在建構新主體的現況。

然短短二十年間迅速的變化中，又建構出怎樣的主體？從1983年的原運到1994年國家在憲法結構上開始正視原住民的差異性存在，緊接著中央政府組織架構新增原民會，許多原住民族菁英紛紛進入政府權力機構中，參與了文化政治的協商與擘劃。原住民族與國家的關係產生了根本性的變化，我們無法將原住民族與國家分開對立二分來理解，但是本書多篇文章也指出，特別是區域地方部落依然擔憂國家力量的介入（不管是以文資、觀光發展、蓋文物館或是推廣數位化等名目），原住民族仍在尋求與會更迭的執政者較趨平等的相互主體建構中。

再者，回眸凝視這些年來文化展演到底建構出怎樣的原住民族文化主體內涵？是否如胡台麗一文所看到的隱憂，刻意地迴避和遮掩原住民族內部的問題與衝突，以維護原住民族的形象，而忽略族群內部意見的不一致或是各族乃至部落多元文化的差異。原住民族文化的概念與實體需要不斷地被質疑與挑戰，本書是一個開始。

## 參考書目

李子寧

- 2005 從殖民收藏到文物回歸：百年來臺灣原住民文物收藏的回顧與反省。刊於博物館、知識建構與現代性，王嵩山主編，頁23-36。臺中：自然科學博物館。

林會承

- 2011 臺灣文化資產保存史綱。臺北：遠流。

胡台麗

- 2003 文化展演與臺灣原住民。臺北：聯經出版事業有限公司。

胡家瑜

- 2011 非物質文化遺產與臺灣原住民儀式——對於遺產政治和文化傳承的一些反思。刊於非物質文化遺產與東亞地方社會，廖迪生主編，頁201–219。香港：香港科技大學華南研究中心；香港文化博物館。

劉璧榛

- 2010 文化產業、文化振興與文化公民權：原住民族文化政策的變遷與論辯。刊於臺灣原住民政策變遷與社會發展，黃樹民、章英華編，頁405–459。臺北：中央研究院民族學研究所。

Cartier, Carolyn and Alan A. Lew, eds.

- 2005 *Seductions of Place: Geographical Perspectives on Globalization and Touristed Landscapes*. London: Routledge.

Eliade, Mircea

- 1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. N.Y.: Pantheon Books.

Haeblerlin, Herman K.

- 1918 Sbetetda'q, a Shamanistic Performance of the Coast Salish. *American Anthropologist* 20(3): 249–257.

Harvey, David C.

- 2007 Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies. *In* *Cultural Heritage: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*. Vol I. Smith, Laura Jane ed.'s London & New York: Routledge, pp. 25–44.

Lash, Scott, and John Urry

- 1994 *Economies of Signs and Spaces*. London: Sage Publications.

MacDonald, Mary

- 2002 The Study of Shamanism: Local and Universal Dimensions. *Journal of Ritual Studies* 16(2): 88–107.

Schechner, Richard

- 1988 *Performance Theory*. New York; London: Routledge.

Singer, Milton B

- 1972 *When a great tradition modernizes: an anthropological approach to Indian civilization*. N.Y.: Praeger Publishers.

Turner, Victor Witter

- 1988 The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications.
- 1989 Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? *In* By Means of Performance. Richard Schechner and Willa Appel, eds. Pp. 8–18. Cambridge; New York: Cambridge University Press.