

投之以羊血，報之以水果： 台灣文學獵人之禮做為 個人、群體和生態的認同象徵*

石岱崙**

摘 要

在台灣原住民族文學作品中，「禮物」多半是由獵人贈與，而大部分的獵人也是贈禮者，筆者把這文學獵人之禮詮釋為個人、群體和生態的認同象徵。這樣的詮釋以人類學禮物理論為基礎。人類學家認為獵人的禮物是其自尊與部落地位的基礎，進而區分禮物與商品，前者建立人際關係以及人群與大自然的關係，也就是「生態」關係，而後者建立「物際」關係，即商品與商品之間的價值關係。以禮物為主的社會因此有群體化的趨勢；以商品交易為主的群體會分裂，變得個人化。本文將這個詮釋架構應用在當代台灣原住民族文學研究上。文學中的禮物是虛構的，當然不能視為簡單的社會鏡像；本文把虛構禮物視為作家用來探討當代原住民族認同的象徵，而為了要質疑獨立個體的概念，筆者把認同分為個人、群體和生態認同三個面相。討論的作品是霍斯陸曼·伐伐的〈獵人〉、奧維尼·卡露斯的〈永恆的歸宿〉、巴代的〈薑路〉及田雅各的〈最後的獵人〉；從〈獵人〉到〈最後的獵人〉，原住民部落被納入現代國際經濟體系，因而變得個人化，原住民作家面對這樣的情況自然會思考、建構或重構變化中的原住民認同。最後，筆者會做出方法論的自我批判，以利日後更進一步的跨界文化研究。

關鍵詞：台灣原住民族文學、禮物理論、認同

* 特別感謝兩位評審員。若其他讀者不吝賜教，請寫信至：shidailun@gmail.com

** 本文 2012 年 1 月 19 日收件；2012 年 4 月 18 日審查通過。

石岱崙，國立中正大學台灣文學研究所助理教授。

The Gift of the Taiwan Indigenous Literary Hunter and the Construction of Individual, Tribal and Ecological Identity

Darryl Sterk^{*}

Abstract

In Taiwanese aboriginal literature, most gifts are given by hunters and most hunters are gift givers. I see these fictional gifts as symbols of personal, tribal and ecological identity. I advance this interpretation based on my reading of anthropological gift theory. Anthropologists have described hunter's gifts as the foundation of social standing, and have gone on to discriminate between gifts and commodities; the former conducive to the formation of interpersonal and ecological relations—relations between people and nature—and the latter conducive to the formation of relations of value between commodities. Societies in which gift giving is the main form of exchange will tend to be communal, while those in which commodity exchange predominate will splinter. This article applies this interpretive framework to the study of contemporary Taiwanese indigenous literature. The gifts I discuss are literary, so we cannot see them as simple reflections of social practice. Rather, I would view them as symbols contemporary aboriginal writers use to contemplate identity. In order to question the notion of the independent individual, I divide identity into three aspects, personal, social and ecological. I discuss Husluma Vava's "The Hunter," Auvini Kadresengan's "Home to Return To," Ba Dai's "Ginger Road," and Topas Tamapima's "The Last Hunter." From "The Hunter" to "The Last Hunter,"

^{*} Received: January 19, 2012; Accepted: April 18, 2012.

Darryl Sterk, Assistant Professor of Graduate Institute of Taiwanese literature, National Chungcheng University.

aboriginal villages have been drawn into the international economic order, fragmenting in this process. Facing fragmentation, aboriginal writers not only contemplate but also try to construct or reconstruct indigenous identity. I end with a methodological self-critique, as an aid to further comparative research.

Keywords: Taiwan indigenous literature, gift theory, identity

緒論

這篇篇名——投之以羊血，報之以水果——混淆詩經的〈抑〉的詩句（「投之以桃，報之以李」）和台灣作家巴代短篇小說〈薑路〉的情節，〈薑路〉中的羊血的禮物與水果的回禮是現代原住民文學中最耐人尋味的獵人之禮。這篇論文是對此文學獵人之禮，以及其他的文學獵人之禮，的初步思考。我使用這個篇名並不是要做古代中國與當代台灣原住民的文化比較研究，只是要用一些人類學理論概念來探討台灣原住民族文學獵人之禮，對於日後的跨界文化的後續研究，本文最後一節有更完整的說明。

筆者的論點是，敘事獵人之禮的文學作品宗旨是在現代的社會情況中重構原住民認同的三個面向：個人、部落和生態的認同。筆者首先必須說明個人、部落和生態認同的定義。認同就是 *identity* 的中文翻譯，簡單來說是「自己是誰？」的議題。一般我們會想到個人認同，這牽涉到一個個體在時間中的變與不變，不變的部分才能構成前後一致 (*identity*)，這也許太抽象，而且目前的學界共識是沒有所謂不變的屬於「本質」的部分。根據佛教「諸法皆空」的理念，個體的「本質」是其與其他個體的關係。本文使用個人、部落和生態認同的概念來討論獵人與他者的關係。獵人的個人認同淺顯來說是他的社會地位，偉大的獵人的社會地位崇高，但是他的偉大要放在社會和自然的脈絡下才有意義。他獵得獵物進而贈禮才變得偉大，他贈禮而建立部落中的人際關係才有人承認他的偉大，而且因為他與部落人建立關係所以他認同的對象不只是他個人而是整個部落，這就是本文所謂的部落或社會的認同。生態認同是視人群與自然為共同體而非主客體。如此一來，人群面對自然的「他者」時，只能認「同」不能認「異」。

本文基本觀察是，在台灣原住民族文學作品中，「禮物」大多是獵人之禮，而且大部分的獵人是贈與禮物者。筆者使用個人、部落和生態認同的詮釋架構來理解文學獵人之禮。這對台灣原住民族文學研究領域算是一個小小的貢獻。原住民文學現在是熱門的研究領域，有越來越多

相關的碩博士論文、期刊論文、叢書和浦忠成教授的《原住民族文學史綱》，其中有原住民的獵人小說的研究¹以及原住民文學裡的認同議題的研究²，不過，卻從來沒有人思考過原住民文學獵人之禮，遑論獵人之禮與認同重構的關係。

筆者必須強調，本文討論的是文學作品中的禮物而不是實際生活中的禮物，這點就牽涉到本文的學術背景。讀者可能會認為，筆者不僅想要對台灣原住民文學評論作出貢獻，而且想要在禮物文化的學術傳統做出貢獻，進而與建構這個傳統的人類學家、社會學家、心理學家、甚至哲學家進行對話。對此，研究文學作品中的禮物的學者理所當然會對禮物的理論傳統感到興趣，但是顯然文學禮物研究在這傳統中處於尷尬的位置。有鑑於此，筆者會先討論禮物文化的學術傳統，好以建立本文詮釋架構，然後提出文學禮物研究的特殊條件，而後才進行四個台灣文學獵人之禮的討論，以原住民獵人之禮對現代讀者的意義為結。最後筆者會做出方法論的自我批判，以利日後更進一步的文化越界研究，即台灣與國外原住民文學獵人之禮的比較研究。

禮物理論

有幾篇論文集整理了文化理論傳統，美國哲學家希里夫特 (Alan D. Schrift) 主編的《禮物的邏輯》(*The Logic of the Gift*) 及荷蘭社會學家康特 (Aafke E. Komter) 主編的《禮物：跨領域的觀點》(*The Gift: An Interdisciplinary Perspective*) 尤其有幫助，這兩本書都回顧禮物文化理論

¹ 在孫大川主編的台灣原住民族漢語文學選集中評論上下卷中有兩篇短篇論文討論獵人在原住民小說裡頭的意義，傅大為的〈百朗森林裡的文字獵人〉(上卷，211-246 頁)和許俊雅的〈山林的悲歌：布農族田雅各的小說〈最後的獵人〉〉(下卷，19-45 頁)。

² 同上，有魏貽君的〈找尋認同的戰鬥位置：以瓦歷斯諾幹的故事為例〉(下卷，97-145 頁)及梁翠的〈認同與記憶：以阿烏的創作試探原住民女性書寫〉(下卷，257-98 頁)兩篇討論原住民小說與認同議題。

在人類學和社會學的來龍去脈，並且探索其在更廣的人文學術界中的演變。兩本論文集都從牟斯 (Marcel Mauss) 1924 年的《禮物論》(*Essai sur le don*) 出發。牟斯討論世界各地古今的禮物文化，尤其是美拉尼西亞和北美西岸原住民的禮物文化，他藉由閱讀馬林諾夫斯基 (Bronislaw Malinowski)、鮑亞士 (Franz Boas) 以及很多其他的人類學家來立論的，但他也是涂爾幹 (Emile Durkheim) 社會學圈內最傑出的弟子，也就是說，他的關懷是傳統禮物文化對涂爾幹理論中的現代都市商品化且個人化生活形態的意義。牟斯對禮物文化研究的貢獻是設立一個理論架構。簡言之，他認為禮物文化有三環：贈禮、收禮及傳禮，可能有多次的傳禮，但不管傳禮次數多少這三環最後連成圓圈，若在美拉尼西亞就叫作 *kula*。牟斯認為，收禮者之所以要傳禮，是因為贈禮者精神的一部分存留在禮物裡，這在美拉尼西亞叫作 *hau*，是一種無形力量，收禮者因 *hau* 的力量而遲早要將禮物傳下去。李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 認為 *hau* 在理論架構裡是多餘的，而薩林斯 (Marshall Sahlins) 則認為人類學家不應輕易否認原住民對自己文化概念。薩林斯對 *hau* 的概念進行精闢的分析，他認為 *hau* 是類似「利息」的概念，經過 *kula* 圈的禮物價值越來越高，人卻不能因為這樣的增值而獲利，最後要把所謂利息還給最初的贈禮者，乃大自然神明 (77)，這樣 *kula* 圈就完整，也因此大自然會繼續將生活所需賜給人類。

要了解禮物文化在現代社會的轉變就要思考禮物和商品二元對立。有一位左翼人類學家從馬克思用來作為《資本》的開場白的商品 (commodity) 概念作為出發點，比較禮物和商品的對立，他認為禮物是建立群體脈絡，商品則具有將社會個人化的效果；禮物的交換造成禮債 (gift debt)，因此構成人際關係或群體關係，所有因禮債而產生的人際關係構成社會脈絡，商品則透過市場機制而建立商品間的關係 (Gregory 41)。在傳統的原住民部落中，大部分的送禮行為是與熟人進行，而以物易物則是一種交易，一般是與陌生人進行，陌生人畢竟是不可信任的人，也不太可能會繼續接觸的人，與其維持人際關係沒有意義也不必要。禮物和商品的對立也是對待大自然的不同態度的對立。商品的生產順序是

開採、處理、把自然資源變為可預估價值的形式；禮物的生產比較簡單，任何禮物最初是大自然之禮。我們現代生活中的禮物比較複雜，因為大部分禮物的前身是有其各自生產史的商品。

對現代個人主義及自然工具論感到不滿的讀者可能會把原住民的禮物文化理想化，只有對原住民有浪漫想法的原始主義者 (primitivist) 才會認為原住民的生活形態是黃金時代。原住民的禮物有時包括女人和奴隸，我們未必要否認商品經濟以及我們現代法律中對人口販賣的取締，筆者的意圖也絕非要挖苦傳統原住民，或者做出倫理批判，反而是要了解。了解他者的前提是彼此之間有相似之處，我們是無法瞭解絕對不同的他者。對此，越深入鑽研禮物文化的人會有一種感覺，就是原住民的禮物和偶爾的以物易物的行為與我們的禮物交換和商品交易並沒有多大的差別。譬如，禮物交換亙古及今都未必出於善意。牟斯以降的人類學家皆強調，原住民贈送禮物可能是囂張之舉，北美西岸的波特拉奇 (potlatch) 不但建立部落間的關係而且也有炫耀及讓收禮者感到氣餒的目的。一個偉大的禮物是社會地位的表彰。同樣地，二十世紀的聖誕節是培養親友脈絡的時機，也是控制孩子的良機與炫耀父母身分的機會 (Schwartz 72)。顯然，我們可以用像「社會地位表彰」及「親友脈絡培養」等概念來思考原始和現代社會中的禮物交換。

不過更有趣且深入的方法強調禮物與認同的關係，此想法最早由美國學者艾默生所提出。艾默生 (Ralph Waldo Emerson) 觀察到，一般公認最好的禮物不是最昂貴而是出自個人的氣質，譬如，「一位姑娘親手織的圍巾」(“a handkerchief of [a girl’s] own sewing”) (26) 比起商店裡所購買的圍巾來得讓人印象深刻且有情感價值。根據康特，有的社會心理學家強調禮物交換與認同建構的關係，這些學者認為禮物可能表現認同，也可能把認同套在收禮者身上 (“Introduction” 8; Schwartz 69)，這好像合乎一般人的認知，有時候送禮並非炫耀身分地位也非培養感情而是向我們最在乎的人表現自己，因為我們意識到自己最在乎的人攸關於「自己是誰？」，與其建立關係對形塑自我認同的過程極其重要。

筆者對台灣原住民文學禮物的研究有可能對社會科學對禮物文化的研究傳統有些許貢獻，但也未必，畢竟思考文學中的禮物不是了解禮物的社會意義最直接的方式，這種研究的成果不能算是社會學家可以進行分析的資料。對於研究禮物文化的人類學家來說，他們會觀察實際禮物交換的行為，思考其文化和自然的約束條件，社會學家則會從理論出發，設計問卷調查加以分析，這些學者會做實地的觀察調查而不會將時間花費在小說閱讀上。文學學者可能會認為，閱讀文學是文化再製 (cultural reproduction) 的管道之一，而且早期人類社會理論家會討論文本，把文本當作資料或證據，牟斯閱讀過印度教的經典，只不過牟斯把它視為社會文獻而沒有討論現代文學作品。無論如何，筆者認為，文學禮物是不同作家對禮物的想法，這些作家可以說是思考禮物與社會歸屬和認同建構等議題的關係。書寫禮物故事的作家或許不知道有禮物文化的學術傳統，他們的讀者對此很可能也一樣沒有概念。作家或讀者的無知好像給予禮物文學評論者莫大的自由，好像可讓他們在文學禮物評論的處女領域為所欲為，暢所欲言。

不過這個領域不再是處女地，早有幾位學者開墾過，其中最著名的學者是德希達 (Jacques Derrida)。德希達對禮物研究最大的貢獻是懷疑「禮物」的概念。在其《給予時間：偽造的貨幣》(*Given Time: Counterfeit Money*) 一書中，德希達透過波特萊爾 (Baudelaire) 一篇極短小說的討論來思考禮物的本質，對德希達來說，世上沒有所謂本質，包括禮物在內。德希達舉波特萊爾的小說〈偽造貨幣〉為例來立論，小說裡的敘事者目睹夥伴將偽造貨幣送給乞丐，這虛偽之禮讓乞丐開心，但喜悅終究要淪為悲哀，德希達對此提出更廣的結論：禮物交換到最後只不過是時間。波特萊爾小說中的禮物是虛偽的，對德希達來說所有的禮物是虛偽的。希里夫特這樣概括了德希達的想法：「禮物的存在條件就是其不可能存在的條件」(the conditions of the possibility of the gift are precisely the conditions of its impossibility) (10)，禮物只要被任何人認為是「禮物」就不再是禮物了，唯一真正的禮物是沒有被歸類為禮物的，更不用說炫耀身分地位、培養感情、認同建構的禮物了。德希達把一般人認為禮物的

所有交換歸為虛偽的、不純真的。德希達的純真或真正的禮物概念有點像人類學家道格拉斯 (Mary Douglas) 的「免回之禮」(“free gift”) (vii-xviii)。在其對牟斯《禮物論》英語翻譯的序中，道格拉斯認為，禮物不應該是免回或免費，免回之禮剝奪收禮者自尊，也不利於社會團結，因此沒有其應有的社會功能。

另外一個研究過文學禮物的學者是海德 (Lewis Hyde)。跟德希達不同，海德接受一般人認知中的禮物，他以為禮物是培養感情的，這也是他要捍衛的價值觀，在其《禮物：想像力和物品的情感生命》一書裡，海德認為禮物是屬於感性 (Eros) 而不只屬於計算己利的理性 (Logos) 的觀點。雖然禮物經濟不是最有效率的資源分配體系，可是培養感情的禮物擁有商品所缺乏的社會或人際價值。在其書裡，海德評論幾篇民間故事裡的禮物，他詮釋的重點就是無私的美德，也就是說送者得保者失的道理，而且這些故事關係到人類與自然的關係 (3-24)，不過整體來看，海德討論的是文學做為自然或上帝賜給文人之禮，天賦異稟的收禮者就必須與他人透過文學寫作來分享，這是海德對藝術的定義。對海德來說，不是禮物就不是文學作品而是文學商品；換言之，海德討論文藝才華的概念。海德討論了兩個文學禮物研究，兩個詩人惠特曼 (Walt Whitman) 與龐德 (Ezra Pound)。

與其使用德希達或海德，不如使用紀爾茲 (Clifford Geertz) 來了解這種反身自省。紀爾茲假設原住民始人在某種程度來說是了解自己的，也能使用比喻和故事來再現自己的文化。在其著名的〈深戲：巴里島鬥雞札記〉(“Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”) 一文中，他把鬥雞視為巴里人對自己社會的一種詮釋，「巴里人對巴里經驗的解讀，一個述說自己的故事」(“a Balinese reading of the Balinese experience, a story they tell about themselves”) (448)。雞代表男人，鬥雞代表男人之間為了追求地位而出現的衝突，鬥雞就是本地人用來了解自己、呈現自己的象徵。鬥雞可以引用加拿大文學評論家佛萊 (Northrop Frye) 的一個書名稱為「認同寓言」(fable of identity)。紀爾茲雖然沒有用到「認同」(identity) 一詞，可是翻看索引就知道他受到佛萊的影響很深，這也是文學研究者

喜歡使用紀爾茲的理論的原因。從某種程度，巴里島人與身為人類學家的紀爾茲一樣是詮釋者，唯一不同的是紀爾茲是外來者為了人類學家而寫，因此他身為人類學家必得詳細解釋鬥雞等社會形式才能讓讀者了解其文化意義。筆者的論點是，台灣原住民作家用更高度的自我意識反身自省，其文學作品中的獵人之禮是原住民作家用來在現代社會脈絡中重構認同，換言之，獵人之禮，雖然可以使用類似社會融合和地位表彰的社會科學概念來了解，可是必得把它視為含有個人、社會與生態意義的認同象徵。³

原住民文學獵人之禮

接下來，筆者把這個詮釋架構應用在台灣原住民小說的解讀上。筆者要討論四篇小說，按照所呈現的歷史背景來安排順序：第一篇（霍斯陸曼·伐伐的〈獵人〉）敘述一個似乎從來沒有與外來者接觸過的以狩獵為主的部落，第二篇（奧維尼·卡露斯的〈永恆的歸宿（Ka-balhivane）〉）敘述一個生產幾乎獨立而偶爾與平地人進行貿易的部落，第三與第四篇（巴代的〈薑路〉及田雅各的〈最後的獵人〉）的部落早已經被引入國家甚至國際的生產和消費體系。筆者這樣的安排下文是要更加說明，甚至要加以批判，不過至少這個安排能意調著，不同原住民族作家在探討獵人之禮在不同歷史階段的意義。

（一）霍斯陸曼·伐伐〈獵人〉

霍斯陸曼·伐伐是高雄縣的布農族作家，他的短篇〈獵人〉曾獲民國 87 年吳濁流文學獎，該小說是布農族獵人巴尼頓的故事。雖然巴尼頓持槍狩獵，可是故事從頭到尾在傳統的精神世界中發生。其中，禮物經濟的意義重大，禮物經濟調節獵人和森林的關係：巴尼頓從森林取得木

³ 英語的「ecology」（生態）一詞是家的研究的意思，但這不是獨立於環境的家而是環境作為家。

柴，順便扶助樹苗，對其做出「虔誠地祭拜」(286)的動作來表達感恩之心，也是為了要提醒它，以後它長成大樹的時候，它就要幫忙路過的布農族人，這就是獵人與森林的回饋關係。獵人與動物的關係也一樣，「獵物是天神寵愛獵人的恩賜」(288)。一開始好像不是這麼一回事：獵人先設下陷阱，然後把小米放入，引誘獵物。這是假的禮物，不過在獵人的心裡是真正的禮物，而且他以為獵物也是這麼想，獵物畢竟是「順服地躺在地上歡迎我的到來」(291)，也就是說獵物自願將自己贈送給獵人。作家沒有交代說明，但根據薩林斯的詮釋，獵物自願掉阱是因為獵人事先對自然神明呈上禮物，以禮回禮是人類處在大自然懷抱中的傳統觀念。大自然對人類之禮也間接奠立社會的基礎，因為：

布農人認為：獵物是天神所給予的，因此他人只要看到了就可以分享獵物的美味。擊倒獵物的獵人也有義務將獵物公平地分享給周圍的人。

「這是最千百年的傳統啊！我們有什麼樣的能力可以改變呢？」
(289)

收禮者會回禮或傳禮，反正大自然賜給人類之禮成為人際之間之禮而建立人際關係，間接構成部落社會脈絡。例如，巴尼頓在獵場上遇到另外一個部落的年輕獵人，巴尼頓理所當然要分享獵物，把肉之禮贈給年輕人。巴尼頓是因為傳統的規矩而這麼做，但他也懂回饋的道理，他對年輕的獵人解釋說：「下次天神照顧你而我們又在路上相遇的時候，你也要送我一隻後腿」(289-90)。這樣的禮物彰顯了巴尼頓能幹獵人的威風，但他似乎沒有挖苦對方的意思，巴尼頓的說法反而是要安慰收禮者，告訴他遲早會有回禮的機會可以證明自己也是能幹的獵人。

這牽涉到〈獵人〉戲中戲的意義，即懶惰女人故事的意義。巴尼頓在山地獵場上想起了這個故事 (293)：懶惰女人活得實在太懶，沒有煮小米給家人吃的意願或能力，因此被趕出部落之外，只好在森林裡一個人求生存，無依無靠。戲中戲在故事裡的功能，與故事本身在真實世界

的功能一樣，即表達能幹才能參與部落（或社會）的生活——才能對他者做出貢獻——的道理。懶惰女人的故事也意調者女性在禮物經濟所能扮演的角色。兩種故事都使用小說的敘事來表達這個道理。

這樣的道理不會讓人生變得甜美無苦，獵人的故事是個悲劇。巴尼頓回家發現太太和兒子不見，結果母子雙失，永不回來。這樣的結局跟禮物主題有什麼關係？結局表達的是損失，可說是聖經約伯故事類型，為了提醒約伯他所有的一切是上帝所賜，上帝剝奪了約伯所擁有之物，而巴尼頓也同樣因為天神所賜而成為能幹的獵人，因此博得芳心、喜獲兒子，可惜收禮的人要早晚回禮，回饋的道理學起來有時無法順心遂意。

〈獵人〉在1998年獲得吳濁流文學獎之際，布農族男性早已退出獵場，從事各行各業的工作，那麼這個故事對作家和讀者有什麼意義？不管獵人怎麼說，傳統是會改變的，作家落筆前傳統早已改變了，所以獵人的問題——「我們有什麼樣的能力可以改變呢？」——變得諷刺。筆者並沒有不尊重作家之意，我認為作家想要透過獵人的故事來重構原住民文化回憶、族群認同。

（二）奧維尼·卡露斯〈永恆的歸宿 (Ka-balhivane)〉

魯凱作家奧威尼·卡露斯的短篇小說〈永恆的歸宿〉(Ka-balhivane)一開始顯現出萬物有靈的感覺，筆者因此先討論這篇與生態認同的關係。祖先似乎透過萬物的靈魂，祝福著後代子孫，祖先也提供人類的生存所需的植物和動物。在越過魯凱族的傳統聖土時，主人翁得到祖先之助，賜予他夢中之鹿。雖然魯凱族的圖騰祖先是雲豹，但是祖先似乎能夠化身為自然萬物，包括鹿在內，而且，祖先似乎有能力把自然萬物賜給人類。霍斯陸曼·伐伐的小說裡，動植物自願自賜給人類，對奧威尼·卡露斯來說，都是祖先的功勞，但美感效果 (aesthetic effect) 卻一樣，給人一種生態親密感，甚至讓人認同生態。

這篇小說也有與個人認同相關的部分。顯然，祖先之禮建立獵人的部落地位，偉大的獵人有權配戴百合花與熊鷹羽毛。但這篇的獵人哦賽

特別謙虛，從來不敢配戴。對哦賽來說，與祖先和活人的關係攸關認同，遠比表彰個人成就來得重要，的確，沒有祖先的幫助就沒有個人的狩獵成就，沒有活人的陪伴就沒有人可以認同他的狩獵成就。

這篇比較強調群體認同，贈禮是部落之內與部落之間關係的基礎，筆者先討論部落之間的部分。這篇描述跨族交易的禮物儀式，該交易的物品是現代工業下的產物，這些人是以傳統的狩獵經濟為主，以購買商品為輔，不過儀式本身是傳統的。傳統魯凱民族是階級社會，這篇呈現的似乎是貴族的傳統。哦賽從山地舊好茶（魯凱語的 *Kochapogane*）部落下山到台東知本平地去，與平地的頭目進行交易。主角本身基本上是獵人，不過他的部落早已接受現代科技的產品，他到平地的動機是要透過以物易物的方式換得獵槍和鐵線，其中一支槍是要轉變成禮物，贈送給自己的兒子。不過這不是我們現代人所想像的以物易物交易那麼簡單，贈禮的儀式非常複雜，山地人把禮物呈上，接著平地頭目善待他，以 *ikakes*（一種用糯米製成的甜酒）為回禮，以物易物的交易完成後山地人就上山找原木製成新的白桶送給頭目以示感激，最後平地頭目贈給山地人回程的食糧。這一切超過了簡單的以物易物。「以物易物」中的兩個物品（或「以務易務」的兩種服務）的價值相等，以避免「禮債」。「禮債」有維持人際關係的作用，讓人感到慷慨和感恩的效果，就算故事裡的以物易物的物品相等，但該交易是放在儀式甚至神聖的脈絡中。

獵人給兒子的禮物包括槍跟鐵絲，這樣的禮物是工業製造的，透過複雜的貿易體系才輾轉到魯凱人的部落去，魯凱人因此成為消費者，他們對這些物品的生產一點概念都沒有。雖然這些貨物再製（reproduce）魯凱人的傳統生活模式和社會結構，可是原住民買槍是近百年的事情，他們的生命世界因此被現代侵犯。很快地，故事裡魯凱人要面對現代資本主義，這多方面會改變傳統，作家選擇不把這些變化表現出來，故事的後半部分，獵人再度下山找平地頭目，獵人的太太需要針線要為了女兒結婚編織傳統服飾，可惜這次獵人回不了家，這是他人生最後一趟旅程，他在傳統獵場上過世。魯凱人與資本主義的接觸在故事中有幾個徵兆，槍和針線等等是其中之一，還有「由於大自然逐漸地蕭條，所獵到

的動物越來越少」(173)的說法。命運是傳統觀念，徵兆也是，獵人用他自己的方式詮釋徵兆，讀者知道這些意謂著原住民現代的命運，這個命運在以下兩篇才實現。

(三) 巴代〈薑路〉

巴代的〈薑路〉榮獲第一屆中華汽車原住民族文學獎，這也是一篇禮物經濟的故事，不過歷史背景與以上討論過的故事不同。〈薑路〉中的部落已經被引入國家的甚至全球的資本主義生產和消費體系。現代化的原住民跟一般現代人同樣要分辨「親朋好友」和「非親非友」，前者則贈給禮物，後者則進行買賣，這對處在社經邊緣的原住民來說更加艱難，因為其交易對象是相對佔優勢的。〈薑路〉描述一個六十出頭薑農的故事。薑農魯本在後山山田種老薑，也闢了一條聯外土路，薑田不是老薑農所有，是其妹夫的。妹夫並沒有把薑田當禮物贈給魯本，而是把耕權轉讓給他，條件是魯本每年要為妹夫工作三十天。這有點像是以物易務的交易，更確切的說是以「權利」易「服務」。反正，這不是一次的交易，而是一種長期的關係。作者沒有把雙方的動機和想法交代清楚，但魯本與妹夫的關係不是這篇的重點。薑路對魯本來說意義重大，可喻之為卑南人的絲綢之路(122)，跟絲路有一樣的功能：方便貿易，同時讓部落接受到外來文化的影響，是轉機也是危機。薑路就是部落融入資本體系的管道。大自然生產薑母，而「老天賞飯吃，給他一個硬朗身子骨」(100)，可是自然所生，老天所賜，魯本所種之生薑的命運是被運往加工廠和超級市場，而中間人跟薑農做買賣，薑即成了商品。

把魯本連接到外面市場的角色是一名台灣人，一開始他似乎是一個奸商。這個人名叫尼恩，是卑南話的「頸部」的意思，頸部把頭連到身體上，這個意象讓人想起資本體系中的商人和勞力者，前者靠嘴巴吃飯，後者靠體力糊口。在資本體系中，這個台灣人的確是透過魯本的勞力賺錢，不過他未必是剝削者，若是他給魯本合理的價格就不是剝削者，畢竟他也在分工體系中有他獨特的工作。

尼恩把新的心態帶到部落來，他的心態適合商品經濟：

……部落一些人就覺得他有點苛，總喜歡偷斤減兩，在小錢計較。但是又沒法跟他爭，畢竟部落裡沒其他的外人可以經手他們的農作，或提供額外的工作機會。(103)

這樣的說法使讀者以為尼恩是奸商，是族人對台灣人的刻板印象，不過巴代的人物設計好像又不是那麼簡單，尼恩又不夠奸詐，魯本和尼恩之間也不是單純的理性交易關係，略帶有友情的成分在。譬如，尼恩請魯本吃午餐，這算是一種禮物吧，禮物的給予好像把資本體系中理性或功能關係轉回到人情。尼恩問魯本可否向他採買農作時也相當有禮，好似魯本是在幫他的忙，這又像是將資本體系中的交易關係變為人際關係，尼恩似乎不只是圖利，捍衛他自己的利益而已。

把交易關係變為人際關係也好像是魯本獵到野羊那一段的意義所在。魯本不只是薑農而且是獵人，有一天他獵到一頭野羊。尼恩得知魯本有野羊感到很有興趣，因為他是位享齊人之福的中年男子，很難滿足兩個太太性方面的需求，而在尼恩傳統的中醫觀念中，羊血壯陽，這羊血可能是他的救急之藥，所以他就找上門來：

……硬要魯本割愛，賣他一碗羊血。魯本自然知道原委，什麼也沒問，摻了些蔥花及藥草，倒了酒調和給尼恩，沒收他錢，但第二天他的兩個妻子上山，經過魯本家門口時，紅著臉送了些水果，態度異常的和善…… (116)

魯本的回憶從某種程度上是挖苦尼恩，把他當笑柄，因為尼恩作為男人的男子氣概是被懷疑的。這個故事中的故事也表現出魯本（或魯本的文化）慷慨的特性。不過羊血的禮物與水果的回禮的意義不只如此。水果可能是在超市購買的而不是從樹上摘下來的，不像魯本親自獵到野羊，儘管如此，太太們不必回禮，她們的回禮大概讓魯本驚訝。回禮也是有

其文化特色（去台灣任何一家超市就會看到華麗包裝的水果禮盒），它也表現出尼恩和太太們的感激與誠意。話說回來，回禮距離原禮只有一天的時間，好似尼恩想要趕快還清禮債。巴代沒有交代尼恩和魯本的想法，行使其作家輕描淡寫的權利。

從某種程度看來，資本機器中的兩個小零件的關係是因禮物交換而被人情化，不過資本機器本身沒有，有人情味的贈禮經濟和理性的商品經濟構成強烈的對比。對此，故事快結束時，有一段描寫魯本晚上回家看報的情形：

全是財經新聞，他看了看其中一段：

「……股市交易熱絡，盤中一度站上一萬一千點，終場大漲二百三十五點，成交量一千五百億，投資人眉開眼笑……」

他看不懂，覺得無趣，又翻開背面看到一段：

『……拜科技產業之賜，富比士財富排行，有四位年齡平均三十六歲的新貴，首度進入億萬富翁排行，其產業市值分別為二十五億、二十二億……』

他還是不懂，尤其是「億」是幾個零？那種幾年的生薑？要揀多少斤的生薑？(123)

對投資人來說，薑是一個抽象而數字化的東西，投資人對薑的生產不感興趣，只要對供需有點概念就可以投資，不需同情像魯本的小農夫，這就是資本體系的分工邏輯，即把生產和消費分開而將其抽象化的邏輯。魯本跟投資人一樣學會了這個邏輯，薑農隨時注意薑價，計算利潤，魯本跟家人同樣也看報，每天閱讀報紙上的廣告，對物質生活產生欲望，想要購買各種讓生活更方便的產品，卻對這些所謂好東西的生產過程一概不知。魯本是生產者也是消費者。作為消費者，魯本不是為了自己的需求，而是將購買的物品當成禮物送給家人。他的兒子要一輛兩千塊的腳踏車，他的太太要一台織布機，這對魯本來說是不少錢，但他還是實現母子的美夢。這到最後是魯本不應冒之險，這不是因為魯本年紀太大

而是因為薑路在一次暴風雨中被沖毀。雖然政府努力建設台灣西部，卻不願投資魯本居住的東南部偏遠地區。無疑地，魯本妹夫那塊農田地價下跌，像尼恩這樣的投機客才能低價買下，重鋪薑路。商品經濟掛帥的年代中，跨族的禮物經濟無法維持魯本家人的生活，魯本只能淪落為無產階級，當佃農甚至到工廠裡工作，在資本體系中找到新的位置但卻更加弱勢。

魯本的生活方式與霍斯陸曼·伐伐以及奧維尼·卡露斯小說中的獵人已經很不相同，魯本是農夫，而他與土地的關係因著他種薑的目的是賺錢而有所改變，我們還能用個人、群體與生態的認同這個詮釋架構來探討巴代的小說嗎？魯本的個性與其他的文學獵人不太一樣，他的個性沈穩不驕傲，這牽涉到他的職業：獵人想要成為偉大的獵人，像魯本的農夫只是要養家糊口，至少，像魯本的小農夫只能這樣。他身為業餘獵人贈送給尼恩之禮與他的個人認同、社會地位並無太大的關係。就群體認同而言，羊血的禮物稍微改變了魯本與尼恩之間的關係的性質，增添了一些友誼的成分，混淆了中間人與朋友的界線，但若說魯本與尼恩的關係改變了魯本的社會認同好像有些超過，尼恩沒有因此而成為部落人，沒有成為魯本圈內的人。羊血之禮的生態意義也不明顯，魯本與土地的關係可能因時而異，他種田時會精算成本與利潤，跟任何現代人一樣，他狩獵時會視獵物為大地賜予他的禮物，前者魯本已經脫離土地，後者他還存活在土地的懷抱中，前者魯本將土地工具化，後者他因為收了大自然之禮而背負禮債；這都有可能，但讀者無法確定，巴代並沒有說明，只留下謎團。

（四）田雅各〈最後的獵人〉

〈最後的獵人〉獲民國 78 年的吳濁流文學獎，也是第一篇受到很多讀者矚目的原住民小說。跟〈薑路〉一樣，是個原住民接觸到工業文明以後的故事，是布農族獵人比雅日的故事。比雅日曾經在工廠工作過，但因為他無法忍受工廠工作條件——被主管虐待、重複而無聊的操作

——所以比雅日如同一個有瑕疵的零件被淘汰。比雅日被解雇後，只好重回部落，可惜部落已經瓦解了，幾乎個人化了，大家庭脈絡已經無跡可尋。比雅日有妻無子，而妻子也因流產身體變虛，比雅日養不活她，可以說是個無用的人，情況比魯本更糟。寂寞孤離的比雅日住在個人化的部落裡，這在田雅各的觀念中是個悲劇。比雅日位在資本體系中的邊緣地位，甚至在生產體系之外，只是資本主義已經改變了他的生活型態。他像魯本一樣變得依賴現代經濟下的產物，他會用僅剩的錢到客家人經營的便利商店購買生活必需品，譬如米酒、檳榔、火柴、機油等等之類。傳統習俗早已沒有意義，但獵人還是有執著，在無法在工廠工作的情況下他只能狩獵。不幸地，狩獵的社會價值不如從前，傳統上獵人能贏得芳心，現在比雅日得到的只是妻子的鄙視，畢竟狩獵不能賺錢，狩獵甚至無法獵到好的獵物，森林的生產力也不如過去。這是現代人對森林的態度的結果。獵人很清楚，想要確保森林永久慷慨，就要對森林之神做出回饋；現代化的台灣人則把森林視為可管理的資源，漢人不將森林的產物視為大自然所賜，他們反而將大自然工具化、客體化、數字化，像薑母市場的投資人一樣。比雅日對此提出這麼一個預言：總有一天，現代人「會理悟這謎般的森林，然後像獄裡將判刑的犯人一樣，懊悔當初為何不把目光放亮一點。如果那些人看重的不單單是原木的粗細…」(26頁)。不過我們還是可以懷疑田雅各描寫的獵人甚至田雅各本身對此的解讀，現代市場機制將一切納入其內，包括最後的獵人在內，若他能靠森林賺錢他應該會這麼做。

反正，山地森林的慘狀使得獵人無法進行傳統的禮物經濟。比雅日遇到了另外一個獵人，傳統上，下山的獵人要與上山的獵人分享美味，這一次下山的獵人沒有獵到好獵物，根本不想要分享，比雅日卻諷刺他，不願意把放過他，存心想讓他丟臉，因為「獵人最忌諱被人知道沒有捕到獵物」(19)。故事結束時，輪到比雅日丟臉，下山時遇到森林警察，警察要求他交出最好的獵物——山羌——是比雅日要給虛弱的太太補身體的。這不是禮物也不是交易更不是行賄，而是兩個小人物冒犯了國法。傳統獵人狩獵行為在現代政府之下變得違法，警察把山羌據為己有也是，

不過國家政經體系沒有因此而絲毫的改變。像很多墾民國家一樣，台灣戰後開始規範原住民的傳統狩獵行為，這是森林警察和布農獵人的處境，作家田雅各沒有交代森林警察的想法，這個人物比巴代的尼恩簡單得多，是個典型的扁平人物（flat character），是他造成比雅日今日的悲劇，但要找到造成比雅日一生的悲劇的壞人不是那麼容易。簡言之，田雅各這篇小說是現代化原住民的悲劇，現代人的心態早已塑造了這位文學獵人的認知與行為，結果獵人之禮失去了原來的意義，獵人同時失去了個人、部落與生態三個層面的自己。

台灣文學獵人之禮的當代意義

田雅各的小說與他的散文就不太一樣了。田雅各不只是個作家他還是個醫師，他曾經去過蘭嶼服務，後來寫了《蘭嶼行醫記》一書。該書裡面有〈魚〉一短篇散文，這篇涉及到禮物文化，田雅各描述路過雅美部落的一次經驗，那天他目睹了雅美人吃生魚眼睛，自己也想試試，他想要向雅美人購買卻被拒絕，理由很簡單，魚是親戚贈送的禮物，若轉賣而被親戚發現的話就會受到詛咒，再也無法收到親戚贈送的魚，即海的禮物。對此，閱讀過禮物理論的讀者知道，傳統觀念中人不可以靠禮物獲利，禮物不該變為商品。這也應該不會讓像田雅各的原住民知識分子驚訝，但在他的回憶裡他卻是「震驚」（50）。他有這樣的感覺是可以理解的，他像魯本和比雅日一樣早已習慣市場經濟。跟魯本和比雅日不同的是，身為醫生的他相當有錢，而「習慣以金錢取得任何事物的我，此時此地發現金錢的無能」（50）。他這樣說可能是故意要逼著同樣習慣商品經濟的讀者面對文化差異，驚訝好像是他在這篇散文要達到的效果，最後驚訝變成驚喜：一個要看病的人帶魚給醫師吃，表達對醫師專業的尊敬，也想要獲得更好的醫療服務，這個禮物背後的動機和文化可以多加分析，田雅各的解讀——「誠懇原來比金錢更有用」（50）——這不過是個陳腔濫調，令人失望。

田雅各是一個醫師的事實擾亂了以上順序的「目的論」。目的論是以為凡事都有其特有的目的，在黑格爾的進步論述中，歷史的目的就是自由民主社會，黑格爾以為他自己的社會快進步到了那理想的國度。以上的順序——原住民從前現代採獵生活模式到現代資本分工體系中的慘狀——好像是意謂著原住民在現代化過程當中的命運是當作工業機器中的零件，零件壞了就丟。現代化對台灣原住民的衝擊的確很大，尤其是商品經濟的部分，這不是因為他們有贈禮經濟而漢人有商品經濟，漢人也有禮物交換的習慣，漢人是與親朋好友交換禮物的。原住民和一般漢人這方面唯一不同的是，漢人史上有更多時間適應商品經濟，他們早已內化親朋好友與非親非故的二分以及禮物和商品的二分。有人說台灣的漢人有一種特有的資本主義，家庭式的資本主義，因為台灣經濟奇蹟貢獻很大的中小企業一般是家庭擁有、家庭經營⁴。不幸地，原住民不是台灣漢人的家人，也不是親朋好友，因此他們被納入現代經濟的方式不是透過家庭資本主義而是透過資本主義市場機制，也就是說一位無產階級勞力者按時賣力工作，勞力的價值是由市場機制決定，好像原住民只能在邊緣、危險、骯髒的工作環境下受苦。很多台灣原住民——甚至大部分——在社經上是處於邊緣位置，不過仍是有像田雅各這樣的原住民有機會念研究所，成為教授、工程師、醫師等專業人士。換句話說，雖然面對現代化的考驗是注定的，可是對此的反應根本不是，魯本的子孫的命還沒有被注定的。

本文探討的可以說是原住民怎樣面對現代，進而理解現代化的認同問題。因為現代化所帶來的變化，所以原住民的認同跟鄉土主義者的認同一樣成為一個棘手的問題，造成文化危機，現代原住民要捫心自問：什麼叫作現代原住民？要尋求這個問題的答案的原住民作家被傳統的禮物文化和獵人文化所吸引，好像這兩種文化從某種程度上可以定義原住民的認同。本文的觀察是文學獵人是收禮者也因此有義務成為贈禮者，

⁴ 參照蓋茨 (Hill Gates) 的〈台灣的家庭資本主義〉(“Petty Capitalism in Taiwan”)，即《中國的引擎：一千年家庭資本主義》(*China's Motor: Thousand Years of Petty Capitalism*) 第十章。

而獵人因此這種收禮和贈禮的過程而了解他與大自然的關係，同時奠定部落生存的基礎，部落中人際脈絡也都是靠他的功勞。尤其對男性的原住民作家來說，獵人之禮成為原住民認同象徵，獵人之禮的故事是男性原住民作家將其文化和社會理想敘事化。獵人之禮因此讓人想起紀爾茲。紀爾茲認為，巴里島鬥雞是巴里島人呈現自己的象徵，鬥雞賽可說是構成社會，將男人的暴力傾向昇華為社會藝術。獵人之禮是男性會喜歡的象徵；女性透過採集行為所取得的植物跟男性所獵到的獵物同樣是食物或衣服的材料，也是部落生存所需，如果女性原住民族作家的作品比較多我們也許會閱讀到比較多採集者的故事，這些故事也很可能是採集者之禮的故事。鬥雞跟獵人之禮不但是男人的認同象徵也是傳統的象徵，卻不完全符合現代生活。紀爾茲所描述的巴里島村莊好像還是很傳統的，政府取締了鬥雞比賽而執法不力。五十年後的巴里島應該變得很不一樣，不管怎樣，台灣這幾十年的變化巨大，尤其是原住民的生活。大部分台灣原住民男性不再過著獵人生活，若當獵人很可能是因為需要賣野味給漢人來賺一點錢。獵人之禮不再能描寫他們的生活，只能當作一種理想認同的象徵。

對一般的讀者來說，獵人之禮的故事還是有道理。以傳統為時代背景的故事告訴我們一個最基本的道理：生命是一個禮物，一個最後要回饋的禮物，用霍斯陸曼·伐伐〈獵人〉的話來說，把生命還給天神是每一個生物最終的命運。這種故事也提醒我們，我們現代對大自然的資源開發觀念並不自然，其他的文化用不同的觀念去面對自然，在當今全球環境危機的時代中我們應該參考這些觀念，譬如傳統上把大自然的好東西視為禮物的觀念。準確來說，除了霍斯陸曼·伐伐的那篇以外，筆者討論的都是接觸現代工業社會之後的故事。比較接近現代生活方式的故事——以巴代的〈薑路〉和田雅各的〈最後的獵人〉為例——也能夠提醒我們，在資本主義為主的現代社會，像原住民的弱勢族群比較難以建立自尊心，獵人傳統上是透過把獵物贈送部落的人來表彰社會地位，田雅各故事中的失敗者無法繼續待在工廠，也不能透過狩獵養家活口，這類的人可能成為社會的負擔。巴代的〈薑路〉的主角魯本比較獨立，他

的禮物就能夠對更廣大的讀者群「說話」，魯本像一般現代人士一樣要在禮物交換和商品交易找到平衡點，不過現代人也有「社會」的概念，也就是說一個比親朋好友更廣大的群體，比原始人類的宗族概念大很多，大到國家甚至全球的程度。這樣的群體中有各色各樣的人群，我們該如何對待他們是個棘手的問題。對此，魯本給尼恩的禮物特別有意思，它有多層面的意義：雖然魯本和尼恩屬於不同族裔、不同階級，他們還是能夠在商品交易關係中有禮物交換的人情味。跟所有獵人之禮的故事一樣，〈薑路〉提醒我們，人間所有的禮物曾經是自然所賜。若作家和讀者的關係不只是買賣的話，這些獵人之禮的故事是給讀者的禮物，收禮的讀者遲早必須回禮或傳禮。

方法論的自我批判

本文早期的版本依上面的思考為結，筆者現在要做出反身自省的方法論上的自我批判，以奠定日後跨文化比較研究的基礎。

本文方法首要的問題是它從人類學通論到文學個案，沒有考慮到台灣的地方民族誌研究。現代人類學最重要的發現是，我們透過廣義化 (generalize) 的過程建構通論的同時必得注意個案的差異。人類學歸類為社會科學但其法則不像物理學的法則那麼嚴密。禮物交換也許在大部分的傳統原住民族中是有建立群體與生態關係的作用，但我們不能以為這四海皆準，譬如根據威勒雷夫 (Rane Willerslev) 的研究，西伯利亞的尤卡吉爾人 (Yukaghirs) 傳統上以為「人有無條件贈送己物的義務，不能期待有所回饋」(“people are obliged to give away their possessions, not as gifts for which eventual reciprocation is expected, but unconditionally”) (39)，而且「像尤卡吉爾的採獵民族中，禮物的傳授沒有回饋義務、細算或補償的概念」(“the passing along of gifts among hunter-gatherers like the Yukaghirs does not involve any such notion of obligatory reciprocation, exact accounting, or compensation”) (46)。威勒雷夫的想法讓人想起德希

達的純禮物的概念，是一個不留痕跡之禮，因此似乎不能有群體或生態關係建構的作用。有了這個反例，我就不能以為布農、魯凱、卑南部落的禮物文化一定是與個人、群體或生態認同有關，反而要事先做出研究，提出證據。我們也許可以在小說裡求證，但筆者這份研究似乎有缺環(missing link)，人類學通論與台灣原住民族文學之間的環節：地方民族誌研究。海德在其專書中也沒有討論到這方面的研究，但他討論的文學作品是現代詩而不是印地安人作家的作品，所以海德沒有參考地方民族誌的必要。

加拿大籍人類學家史國良 (Scott Simon) 有一篇英文論文涉及台灣原住民族部落的禮物交換習慣，他論文中討論太魯閣族狩獵的想法，提到太魯閣族的「大自然慷慨提供食物」給人類的概念 (“the generosity of nature to provide food”) (82)，也寫說：「獵人有與部落人分享野味的責任，但還保留了分配的權力」 (“Hunters are expected to share meat with others in the community, but still retain a great deal of power about how it should be distributed”) (88)。而且，

獵人往往會在家門前面烤肉，有時與部落人分享，有時將肉賣給漢人中間商。他們也在後園或廚房與家人用餐。還有分肉策略，舉例來說，有一位成功的獵人／農夫，每逢農民協會開會的隔天晚上，會與來訪的幹部分享酒肉；當他農作物獲利時，部落的人懷疑這是因為他曾經與農協幹部分肉的緣故。獵人說，森林是他們的冰箱，也強調祖訓 (Gaya)，根據祖訓，分享是很重要的，他們認為獨自用餐的人跟老鼠 (qowlit) 一樣自私缺德。(89)

最後，雖然「狩獵是男子氣概的符號」(90)，是與個人地位有關，可是「太魯閣族獵人比較重視分享與社群建構」 (“Truku hunters are more concerned with sharing and community building”) (93)，史教授這些說法讓人想起本文所探討的主題，即獵人之禮作為個人與部落的認同象徵。問

題是史國良討論太魯閣族，本文討論的作家皆非太魯閣族，筆者也找不到布農、魯凱、卑南部落禮物文化相關的研究，筆者沒有受過人類學訓練，並非做此研究的最佳人選。筆者其實只能聲明本文只是初步的研究結果以及日後進一步研究的基礎。

對此，筆者認為田野應該是研究原住民文學的方法的不可或缺的一環，這對沒有部落經驗的人特別重要。田野的部分應該包括作家採訪，這並不是說作家會透露小說真正的意義，因而推翻本文所提出的詮釋，但採訪的結果至少應該被納入評論的思考過程中。如果一個台灣原住民作家信基督的話，照道理說他的信仰會影響他的認同、行為與書寫；筆者還沒有思索這個可能性，只能說小說裡頭似乎沒有基督教的痕跡。還有一種可能性，是作家受到了漢語的影響，這些作家畢竟是用中文書寫故事，譬如巴代小說中提到「老天」，這是漢族觀念。文化不是任由語言牽著走，但我們的思考難免受到語言的約束，這也是我日後要考慮的問題。這些問題似乎要有部落經驗才能處理，不能只靠文本的閱讀與天馬行空的詮釋。

筆者至今只透過網路與巴代先生聯絡，與巴代的對話讓我覺得，我把他的小說〈薑路〉放在原住民族現代化的大脈絡中並非不正確，這種詮釋豐富了我們對這篇的閱讀，但我畢竟還是缺乏實地經驗，這樣的經驗是更全面的詮釋的必要條件。

方法論的另一個缺點是它從通論跳到台灣的個案之虞，沒有進而從台灣的個案透過其他地區的個案比較跳回通論。筆者相信，不同的讀者群應該會覺得這個研究頗有意思。全球各地其他原住民族作家應該寫過獵人之禮的故事，這些故事也許可以用同樣的詮釋架構來解讀，但在研究過程中筆者還是找不到國外文學獵人禮物的例子，只有發現一位人類學家二十多年前的短篇論文討論「獵人／祖先」分肉的口傳故事，這些故事「在門狄 (Mende) 口頭歷史上有合理化當時權力架構的作用」(Hill 654)。這個詮釋與本文的詮釋顯然不同，因此，筆者希望繼續找尋國外原住民族文學獵人之禮個案，與台灣的獵人之禮故事做比較，做出跨界文化研究。

引用書目

中文書目

- 巴代。〈薑路〉。孫大川 99-124。
- 田雅各。〈最後的獵人〉。孫大川 7-32。
- 田雅各。《蘭嶼行醫記》。台中：晨星，1998 年。
- 孫大川主編。《台灣原住民族漢語文學選集》之小說上下卷和評論上下卷。台北：印刻，2003 年。
- 奧維尼·卡露斯。〈永恆的歸宿〉。孫大川 157-80。
- 霍斯陸曼·伐伐。〈獵人〉。孫大川 282-306。

英文書目

- Bourdieu, Pierre. "Marginalia: Some Additional Notes on the Gift." *Schrift* 231-41.
- Douglas, Mary. Introduction. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. By Marcel Mauss. New York: Norton, 1990. xii-xviii.
- Emerson, Ralph Waldo. "Gifts." *Schrift* 25-27.
- Gates, Hill. *China's Motor: Thousand Years of Petty Capitalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gregory, C. A. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press, 1982.
- Hill, Matthew H. "Where to Begin? The Hunter/Founder in Mende Histories." *Anthropos* 79 (1984): 653-56.
- Hyde, Lewis. *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*. New York: Random House, 1983.

- Komter, Aafje E. *Social Solidarity and the Gift*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Komter, Aafje E. Introduction. *The Gift: An Interdisciplinary Perspective*. Ed. Komter. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: Norton, 1990.
- Sahlins, Marshall. "The Spirit of the Gift." *Schrift* 70-99.
- Schrift, Alan D. "Why Gift?" Introduction. *Schrift* 1-24.
- Schrift, Alan D. *The Gift: Toward an Ethic of Generosity*. New York and London: Routledge, 1997.
- Schwartz, Barry. "The Social Psychology of the Gift." *Komter* 69-80.
- Simon, Scott. "Animals, Ghosts, and Ancestors: Traditional Knowledge of Truku Hunters on Formosa." *Indigenous Knowledge and Learning in Asia/Pacific and Africa: Perspectives on Development, Education, and Culture*. Eds. Dip Kapoor and Edward Shizha. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 81-95.
- Willerslev, Rane. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Yang, Mayfair. *Gifts, Favors, and Banquets: the Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.