

第九章

臺灣原住民生態寫實小說中的獵人之禮

撰文 / 石岱崙 (Darryl Sterk)

翻譯 / 黃懿翎

一、導論

唐麗園 (Karen Thornber) 在她的專著《生態曖昧性：環境危機與東亞文學》 (*Ecoambiguity: Environmental Crises and East Asian Literatures*) 裡認為，臺灣原住民作家拓拔斯·塔瑪匹瑪 (Topas Tamapima, 即田雅各) 〈最後的獵人〉小說中比雅日 (Biyari) 這個角色，無疑沉溺於「休閒狩獵」 (sport hunting) (2012: 133)。身為「最後的獵人」，比雅日不願改變自己的「生活方式」 (134)，「就算要把森林裡最瀕危的動物當作獵物，他仍然認為自己有權利用風景來滿足個人之欲」 (135)。唐麗園所形容的比雅日，就像是個自私的消費者，刻意忽視環境代價，在生活裡盡情享樂。本文會從文化脈絡來看比雅日這類的獵人，了解他們對於環境倫理有何貢獻。雖然唐麗園在拓拔斯〈最後的獵人〉裡，並未看到「人與非人的理想型關係方面有明顯不同的概念」，筆者卻看見倖存於原住民狩獵的故事裡的「禮物文化」 (gift culture)，探討著永續性與集體性相關的議題。在筆者看來，奧威尼·卡露斯 (Auvini Kadresengan) 〈永恆的歸宿〉、拓拔斯〈最

後的獵人〉與巴代（Badai）的〈薑路〉，這三個故事中的「獵人之禮」象徵了與生態及社會的融合（integration）之相反——也就是與據為己有（appropriation）及異化（alienation）——的概念。

社會學家柏金（Helmuth Berking）主張，遠古時代的男性認為將大自然之物據為己有的行為是一個問題。解決此問題的方法，就是改變思維，將據為己有理解成「交換的關係」——「交換禮物」的關係。獵人透過祭儀，將動物的靈魂交還狩獵之主（Lord of the Hunt），而後「把肉分給母親與小孩」（Berking 1999：57）。部落經過分享儀式後變得神聖，並且融入了大自然。現代人從超市購買保麗龍包裝的肉品，就失去了上述的意義。我們即使了解火雞大餐的社會價值，卻常常單獨享用，而且往往想到的是火雞的價格、美味或熱量。在臺灣的當代原住民部落裡，狩獵仍是牽涉到自然與人文的傳統道德秩序儀式行為。根據人類學家史國良（Scott Simon）的主張，花蓮太魯閣族獵人「上山」前，必須供奉祭品、遵守禁忌；「下山」後，狩獵是「男子氣概的象徵、名聲的來源、道德操守的證明」，這意味著狩獵是「共享與建『國』（意即部落）的方式」（Simon 2010：90, 93）。

然而，現今的原住民獵人常常因為販賣野味而觸法，儘管他們認為國家毫無干涉的權利，自己卻在將大自然所賜據為己有的過程中，接受「異化」這種資本主義邏輯思考。那麼，對於現代的原住民作家而言，狩獵不僅是融合的象徵，更是探討殖民下現代化的所在（site）。文中這三位作家都透過獵人與家人、商人、警察與消費者之間的互動，以戲劇性的方式呈現出文化、社會與生態或經濟價值觀之間的衝突，來思考他們面對現代生活時

心中的五味雜陳。這三位作家都在現代社會中長大，奧威尼後來當了會計、拓拔斯當了醫生、巴代成了陸軍中校，沒有任何一人徹底排斥現代生活。儘管他們喜歡商品的便利，也理解國家機關存在的必要，三人的故事仍然刻畫出他們內心對於禮物經濟（gift economy）中那種自給自足社會與生態融合的渴望。

二、禮物經濟、疏離異化、生態寫實

筆者的目標是建立出一套詮釋的框架，因此會先從脈絡來思考禮物經濟的人類學，闡釋牟斯（Marcel Mauss）所謂「禮物的靈魂」（the spirit of the gift）如何透過由人事物交織而成的關係或意義的網絡，來抵擋異化的影響，接著將「（魔幻）生態寫實小說」（[magic] ecorealist fiction）視為有時對於當代生態與社會議題十分具有意義的一種綜合性體裁。

牟斯於 1923 至 1924 年間出版了法文版的《禮物》（*The Gift*），自此以後，他就常以自由資本主義（liberal capitalism）為背景來談論禮物文化研究。他在那本重要的專著裡，即使沒有談到「自由主義社會」裡的「危機」，也探討到自由主義理論帶來的危險（Mauss 2002：5, 84）。自由主義的哲學家在社會裡扮演「經濟人」（homo economicus）的角色，擔任理性、自由、注重私利的市場代理人，依據「功利主義冰冷的計算方式」（同上引：98）進行商品交易。這社會因為「那隻看不見的手」（the invisible hand）而變得更富有，使人人能在自己的生活中給予更多禮物，融化冰冷的市場。在自由主義的觀念裡，贈禮應是自願

的行為（雖然，在慶生會與聖誕節等特殊場合，會有禮尚往來的義務）。牟斯是想把人是冰冷的自由個體這種自由主義派想像，以及禮物與商品有別的觀念，「再度拋到大熔爐裡」（同上引：93），主張我們應回歸到人更具有社會性的觀念，以及古老或原始社會禮物的概念。

在古代及某些偏遠的地方，禮物與商品並無分別。所有的交易都屬於禮物交換，禮物是一種不成文、自然而然的社會強制性契約，像法律合約那樣具有法律義務。牟斯認為人有三大義務：送禮、收禮，並適時以另一種形式回禮。禮物相關的義務使人緊密連繫：「一般來說，那件送出之禮，也是收到之禮，會神奇地將送受雙方在宗教、道德、法律層面上相互連結」（Mauss 1997:29）。牟斯心中所想的是部落社會，這種社會沒有自由市場，即「個人可以進行簡易財物及商品交易」的處所（Mauss 2002：6），唯一交易地是「透過禮物交換的經濟」，這種「禮物經濟」裡的任何交易都具有多重意義（同上引：92）。送禮者與收禮者代表的並非個人，而是部族，雙方輪流扮演贈送與收受的角色，在財富不斷來回轉讓的過程中，部落之間的關係更加緊密。禮物的交換本身並非目的，重點在於「禮儀」的交流及社會角色的「承認」（同上引：6, 52）。遺憾的是，十九世紀末散財宴（potlatch）的目的是區分有權勢者的貧富：頭目把大筆財物分給他的同儕來羞辱他們，散財宴可說是一種地位經濟（status economy）。禮物文化並非毫無任何問題，但與自由主義相較，牟斯仍更鍾情前者。

禮物文化吸引牟斯的其中一點，在於其精神或宗教層面。在禮物文化裡，送禮人的靈魂會遺留在禮物中，因此回禮是必要

的。送禮就是送出人「一部分」有生命的「實質靈魂」（同上引：16）。在所有交易都屬禮物交換的文化裡，「所有一切都會來回傳遞，彷彿人與物的靈魂物質不斷在進行交換……」（同上引：18），即使不是完整的靈魂，也會有感受與欲望，與完整的靈魂無異。禮物裡的靈魂雖會到處遊蕩，但最終也「想要回到出生地」（同上引：15）。顯然，物品具有「人性」，其指代的整體亦然。人性化的物品當然也會說話，或至少以前能夠說話。「萬物都會說話……」，特羅布里恩群島（Trobriand）的一位居民如此說（同上引：44）。我們當然有眾多將人與物區分開來的好理由，但我們可以試著去傾聽萬物說話，至少可以如此想像，藉此來解決異化的問題。

從馬克思主義的觀點來看，異化是自由主義的基本問題之一，市場代理人買賣（亦即：使其發生異化）商品的過程中，並未建立或承認背後的社會關係。馬克思（Karl Marx）早期認為，資本主義體制內的工人將他勞動時製造出來的物品視為「控制他的外來物品」（1988：75），他認為自己成了物品的奴隸。工人與自己的關係異化，程度之大至他未曾意識到自己已經異化。他與自然之間也存在著異化的關係，「人靠自然而活，這代表大自然是他的**身體**，他若不與其保持連繫就會死亡」（同上引：76）。產業勞工與大自然唯一的接觸是他們所吃的加工食品，而這些食品與土地裡的植物或森林裡的動物並無任何明顯的連結。牟斯在《禮物》中雖未使用「異化」一詞，卻表達出對於異化的抵抗，以這一段話為例：「老百姓，尤其是生產者的經濟偏好（economic prejudices）根源於一種堅毅的決心：要追隨（follow）

自己所生產的東西；他們的偏好同時也來自於一種強烈的反感：自己的手藝二度賣出後並未分得利潤」（Mauss 2002：85）。生活在禮物經濟中的人，大多不會因為禮物交換而遭受社會異化，因為那些互換禮物裡的靈魂將他們緊緊相繫。由於他們沒有將「社會」與「自然」嚴格區分，所以也沒有生態異化情形。牟斯簡略提到，「感恩節的儀式」是前現代社會（premodern）的人向神履行義務的方式（同上引：19），薩林斯（Marshall Sahlins）在1974年時則指出，毛利人智者拉納皮里（Tamati Ranapiri）提及，「毛利族捕鳥人透過獻祭，報答森林賜予野禽」（Sahlins 2004：156），這段著名內容促使牟斯建立出禮物靈魂的概念。捕鳥人能捉到森林裡的鳥，但必須知恩圖報才能據為己有。對於毛利族捕鳥人來說，理論上有何異化可言？

實地交換當然更加複雜，但許多應用禮物理論的學者並未做田野調查，而且他們的研究往往對照多於比較。舉例而言，文學評論家海德（Lewis Hyde）認為，禮物經濟的原則是「流動」（flow）與「豐富」（abundance），而非資本主義的「累積」（accumulation）與「稀缺」（scarcity）（Hyde 2007：27）。但研究禮物理論的人必須記得，禮物與商品是為「理想型」（ideal types），「禮物文化」與「商品文化」亦是如此。即使在自由資本主義社會裡——各式的禮物文化能於其中蓬勃發展——至少會發生的情況是：任何一次的購買行為都存有一點社會性，任何一件禮物都含有一些追求私利，任何一種行賄會是充滿了社會性與追求私利。我們也不該以為，依據「市場」的有無來劃分的前現代社會與現代社會之間，存在顯著的差異。馬克思主義堅稱，市

場是政府為了保護統治階級的利益，於現代社會中創造出來的產物（Graeber 2001：10）。自由主義不認為前現代社會與現代社會之間，因為交易形式的不同而產生明確的分野，反而主張市場是高效率交易的神聖基礎形式，可由現代國家的政府幫忙管理控制。

無論如何，我們應當承認，將資本主義與國家援助引進沒有固定權力結構的小型部落裡，對於在地人而言是非常可怕的做法。馬克思主義人類學家陶西格（Michael Taussig）曾研究在地人接觸到資本主義時的反應，他發現南美洲的礦工與農工會崇拜惡魔，主張「惡魔是農民成為無產階級時，所感受到的異化經驗之絕佳象徵」（Taussig 2010：xi）。在「安地斯山版本的浮士德故事」裡，有位農民出賣了自己的靈魂，來合理化據為已有的行為（同上引：208）。然而，陶西格認為，成為無產階級的（proletarianized）農民可能會反擊（同上引：17），所以惡魔的信仰可能會「激發他們採取阻礙或超越商品形成的必要政治行為」。

文學評論家奧斯汀（Mark Osteen）對抗消費異化（consumer alienation）的研究裡，曾以奧吉布瓦族（Ojibwe）作家鄂萃曲（Louise Erdrich）為例。奧斯汀主張，「禮物的論述」能使現代的消費者不再「發狂似地計算私利，並交易那些只不過能認證〔他們受到〕異化的商品」，因為這論述「稍微恢復人對於主體與客體那些無形的特質——靈性與社會性——的尊敬」（Osteen 2002：244）。鄂萃曲的短篇小說〈紅色敞篷車〉（“The Red Convertible”）裡，一對兄弟出遊時開了一臺二手車（敘事者並未透露車的來源），使這臺車變成不可讓與的財產（inalienable possessions），成為故事中兄弟情誼的象徵。

陶西格研究生產端的口語敘事（oral narratives），奧斯汀談的則是消費端，兩人都提出詮釋方法（interpretive method）的議題：世上怎麼可能會有「一體適用」的方法，來解讀各種不同社會對於禮物的看法？人類學的著作對於禮物的口語敘事特別關注。牟斯寫道，每件禮物都有「自己的名字、個性、過往，甚至背後還有傳奇故事」（Mauss 2002：30）。魏納（Annette Weiner）「不可讓與的財產」概念定義了一個部族的社會特殊性（social distinctiveness），財產的不可讓與性某部分來自於敘事，而驗證這些敘事的則是「假想或真實的血緣關係、起源神話、聖祖與神明」（Weiner 1992：33）。但前現代社會的敘事十分可議，因為可能是「假想的」。人們在介紹手工藝品時，可能不會談到創作過程（Graeber 2001：185），但另一方面，資本主義者向消費者介紹商品時，那些故事往往會省略生產的部分，因此也是有問題的。

筆者選擇以「生態寫實主義」（ecorealism）的架構，來詮釋本文探討的現代故事。目前無論在文學研究界內或外，都會用「生態寫實主義」來意指生態確實已經遭到破壞的事實，但就筆者所知，從未有人用這個詞來稱呼某種小說體裁。在十九世紀的文學寫實主義（literary realism）裡，會有個全知的第三者表面上客觀地講述著個人融入社會的故事，而且在生態寫實這類作品裡，人會更進一步融入自然之中。儘管寫實主義小說原本是一種中產階級藝術形式，仍能在其他方面發揮作用，或以其他議題來做詮釋。因此，詹明信（Fredric Jameson）主張，寫實主義敘事中的「做白日夢」時刻，「透露出來的，是我們美夢成真與寫實主義之

間、嚮往與歷史之間另一種不可思議的連結」(Jameson 1981: 182)。詹明信把巴爾札克(Honoré de Balzac)的小說當作寓言來閱讀之後,發掘了一種對於烏托邦的嚮往,換句話說,寫實主義的空間之大,讓筆者認為應該能將自然包含在內。生態寫實主義的敘事者會將個人與集體兩者的人類行為,同時置於社會與生態脈絡來探討,同時不會忽略物品的「社交生活」(social lives)(Appadurai 1986: 3)。物品不再只是道具,反而在生態寫實故事中扮演自己的角色。

筆者認為現代原住民作家可以在這種具有批判性也可能是烏托邦體裁的發展過程中,扮演一個特別的角色。現代原住民作家往往是無產階級化的受害者,而且幾乎都接觸過社會主義與環境論述,並從知覺及禮物經濟的道德觀層面來理解這些道理。簡單來說,若是哥倫比亞咖啡仔胡安·巴爾德斯(Juan Valdez)的兒子成為作家,他分享的就會是隱含於一杯咖啡背後的製作。他可能會添加一點魔幻寫實的內容:也許咖啡裡會有無數個分子開始說話,淹沒路邊咖啡廳裡的流行音樂與車水馬龍的聲音。你在閱讀生態寫實主義風格的咖啡故事時,會發現自己也在咖啡劇中扮演了一個角色,必須與舞臺上的其他演員互動,從美好的大地與農民,到經銷商與咖啡師。你有義務面對這些人,因為他們送你一份禮物。反之,你若將咖啡視為商品,就無須聽任何故事。你花了錢買了這杯咖啡,可以依據「邊際效益」(marginal utility)的原則,判斷是否值得再花錢享受**另一杯咖啡**。

但本文要談的隱喻並不是咖啡,而是獵人之禮,也許是肉,也許是以肉換得之物。獵人之禮可以被送、被收,也可能被偷,

或是為了滿足各種不同的價值目的而被販賣，儘管看似蘊含多種可能的象徵意義，卻幾乎從未獲得學術界的關注。人類學家希爾（Christopher Hill）主張，曼德族（Mende）史上第一位獵人送肉的故事在他們的口傳歷史中，成了當代權威模式背書的象徵性聲明（Hill 1984：654）。本文要探討的這三個生態寫實故事，顯然目的不在於適應階級制度，而是提醒人們，土地（land）與社會（community）並非天然資源或人力資源，而是不可讓與的財產。

這三個故事形成了本文的三部曲，在空間軸上向外延伸的同時，也在時間軸上前進。先是有個前現代的獵人自家走了百里路，將祖先之禮讓出；另一個是曾闖蕩城市卻失敗而歸的現代獵人，他想將森林之禮送出而它卻遭到沒收；最後一位是當代社會的獵人，他能從報上的商業新聞得知遠方的城市裡住著擁有數億元的投資者，他在有機會買賣時，選擇將大自然之禮送人。這似乎是一篇關於福爾摩沙原住民長期接觸現代社會的過程中適應稀缺、異化與控制的文章，但它也同時在探討抵抗與欲望的批判潛能（critical potential）。

三、獵人之禮與原住民及現代性的邂逅

1624年，荷蘭東印度公司（Dutch East India Company）在臺灣西南部建立殖民地，中國農民負責耕田，短暫停留的外國人與當地土著之間貿易的熱絡，即使到了鄭氏王朝與清朝時期也仍未消滅。邵式柏（John R. Shepherd）的記載如下：

土著獵槍所需的彈藥，或是用來滿足逐漸擴增的物質需求之布料與飾品，皆須透過貿易取得。而為了取得這些物品及應付政府與通譯要求的利潤與壓榨，平埔族因此必須過度獵殺鹿群。（1993：365）

「鹿業經濟」（deer economy）在十八世紀前半葉就已經被壓榨殆盡，到了十九世紀的平埔族幾乎都已漢化，住在山上的人雖然與世隔絕，但也會透過現金或以物易物來交換相同的商品。與此同時，當時的部落應與現代家庭一樣，都盛行禮物經濟。而筆者想在這種歷史地理學的範疇，討論獵人之禮的第一種文學意義。

（一）奧威尼·卡露斯〈永恆的歸宿〉中被割讓之禮

奧威尼生於臺灣南部的魯凱族部落好茶舊社（Kochapongan），從平原最近的鄉鎮入山必須花上一天。奧威尼記得以前他會採摘野菜，費力拉到山下的鎮上去賣，這樣的辛苦只為了要搭公車去屏東看一場電影。不可否認，我們該以機械運輸與大眾娛樂的脈絡來理解奧威尼，筆者以下會討論他的現代性。筆者先討論他的故事的原因是這故事似乎重現了一個極低程度市場接觸的前現代村落，以及一種使人聯想到牟斯「禮物靈魂」的知覺模式。

故事一開始，敘事者透過各種充滿善意的聲音，傳達出一種萬物皆有靈之感。石頭、落葉、獵人腳步，甚至他腳底的老繭，都會說話，說著人生短暫。萬物說著、唱著，每一句話或每一首歌，都是一份禮物：鳥唱著祝福之歌，而當農民獵人主角哦賽（Esai）祈求祖先賜予祝福時，祖先透過鳥的鳴唱，保佑他狩獵將會一切順利。

哦賽似乎不諳現代社會，但是他帶著的槍既是工業產品，也是市場商品。槍不是他用錢買的，而是以物易物換的。哦賽和鄰居一起下山到臺灣東南部的臺東平原與一名頭目交易，這名頭目常與「外來的民族」交易他換得的物品（Kadresengan 2005：101；譯注：孫大川 2003：158）。書裡描述的大多是以物易物時的一些待客儀式。高山族將那些原本是祖先賜予的山產，現在獻給了平埔族。好客的頭目收下禮物，以小米酒款待，而以物易物就在「閉不攏興奮的微笑，夢中也歡喜唱歌」（同上引：102；譯注：孫大川 2003：160）進行。哦賽帶來的一隻幼鹿和一對鹿茸，加上「他鍾愛的荷蘭步槍」，換得了一條貝殼肩帶、一捆鋼絲（設陷阱用），以及一枝美國步槍（同上引：101；譯注：孫大川 2003：160）。後來，哦賽和鄰居上山帶回一根圓木，給頭目做新的木臼（推測是要用來磨小米做更多的酒），頭目則以旅途充飢的糧食作為回禮。這樣的以物易物存在於禮物交換之中，遵守著現代消費者多半已遺忘的待客規範。

然而，〈永恆的歸宿〉並非在描寫一種以以物易物為主的生活方式，它是關於一個大體上為自給自足的社會，而算計私利似乎是不可能出現於其中。物品在這樣的社會裡並非商品，而是不可讓與的財產。哦賽從臺東返家的路上，夢見了一位送他禮物的老婦人，後來他獵到一頭小公鹿（或許是要替補他交易出去的那頭鹿），他認為是他的夢成真了。哦賽與同伴遵守向祖先表達感謝的傳統，舉行葉祭：他們以部分的獵物當成祭品，報答原始的賜予者，並祈禱：「我們還很幼稚，但我們心裡很虔誠，我們以這小小的禮物奉獻我們一點心意」（同上引：103；譯注：孫大川

2003：162）。他們接著祈求祖先賜給他們智慧、愛、冷靜的靈魂與感謝的心。就這樣，他們透過言語和物質的形式作為回禮。哦賽回家的時候，他的收穫，連同那隻小公鹿，都由族人迎接進了部落。哦賽將那些物品獻給祖先，祭拜儀式賦予了物品個性，例如，槍有了生命、靈魂與名字。同時，哦賽的妻子對於肩帶高超的手藝也深感佩服。陶忘機（John Balcom）於此的譯文是「a lot of time had gone into making it（製作的同時，流失許多歲月）」（同上引：106），更貼近字面的譯文是：每個細節「showed the time behind the life of this thing（都顯示出這件物品生命背後的歲月）」（Kadresengan 2003：167；譯注：孫大川 2003：167）。故事裡並未提及肩帶生命的起源，不過哦賽的妻子當下應該知道那是耗費多少心力才完成的。她吟唱一段祝福，感謝祖先賜給家人的禮物，感謝槍，甚至還感謝「像狗蜷曲睡姿」的鋼絲（Kadresengan 2005：106；譯注：孫大川 2003：162）。這些物品成為部落的一分子之後，就成了不可讓與的財產，舉例而言，他們要把那條肩帶當作哦賽年幼的兒子未來成婚時的聘禮。

這條肩帶讓我們有充分的理由懷疑經濟考量的浪漫假設並不適用於過去的好茶舊社。哦賽心想，兒子若要娶貴族的女兒，只要有那條肩帶已經足夠，但他若要娶頭目的女兒，就必須加上祖傳陶壺才行。這條肩帶有著當地地位經濟的價值。即使如此，他們也不會用這份禮物來購買新娘，那不是「聘金」。肩帶會是贈送的，新娘也會是贈送的，連同新娘家提供的嫁妝也是。魯凱族的婚姻制度就是牟斯式的禮物交換。然而，這份聘禮是以物易物而來，也是同樣重要的事實。

的確，這故事似乎一方面在談傳統，一方面又在談市場與現代科技對於社會與生態關係的影響（雖然奧威尼在故事中將部落或風景形塑為「永恆不變」的歸宿，但實際上所有文化與生態系統都是處於變動的狀態）。哦賽回到部落之後，敘事者便開始列舉哦賽用步槍和鋼線獵捕到的動物，包含一百二十頭鹿、七十餘隻山豬以及三頭熊。這樣瘋狂狩獵的成果使哦賽認為自己「也有配戴百合的尊榮」，參加公開儀式，接受頭目授與的百合花環（同上引：108；譯注：孫大川 2003：170）。但哦賽的獵績其實已經太過頭，實際上只要獵到六頭山豬，就有資格配戴百合了（Taiban 2006：68）。哦賽打獵是為了獲取工業產品與地位，他透過以物易物換得前者，後者則是靠著貢獻社會受到認可。無論狩獵技術的進步是否會影響到地位經濟的標準，它似乎已造成一些生態方面的後果：哦賽哀嘆「大自然已經逐漸地蕭條」（Kadresengan 2005：109；譯注：孫大川 2003：173）。雖然哦賽遵守禁忌，不獵捕小型動物與那隻雲豹（牠陪伴著好茶舊社的第一位獵人），但是生態動態平衡（ecological equilibrium）卻已消失。儘管如此，獵人還是照樣狩獵。二十餘年後，哦賽回到平原來與頭目的兒子換取鹽巴與火柴、針線、繡花布（當作女兒的嫁妝），以及一把新步槍。這是故事中出現的第三把步槍，這是最新科技，好像是什麼牌子的好貨。哦賽成了消費者，或許還是個科技迷。可惜，他無緣享用這些新玩具，也無法把它們迎接到部落去：他在回家途中迷了路。

敘事者並沒有擴大視角來補償部落所失去的人事物。雖然在第一次穿過祖靈地的回家途中，他看見祖先曾經歷過的戰役和旅

程，但是他卻對於以物易物換取的產品來源一無所知，而敘事者也未展現任何好奇，那些就只不過是來自於遠處、買來的欲望之物。然而，哦賽以祖先賜予的禮物交換工業產品的事實依然存在。根據奧威尼的解釋，鹿的靈魂可能會轉移至槍裡，因此那把槍就承載了鹿的一生。但是鹿茸最終的命運會如何呢？即使那些物品的背後都有故事，它們有部分的生平記憶還是會消失，而萬物是如何相關相連的故事也就無法完整。敘事者並未正視這個問題。哦賽去世的時候，當地的世界才剛受到現代社會的影響而漸漸發生改變。

奧威尼在日本人於部落裡設立警察局的十六年後才出生，因此這樣的故事背景情節彷彿在某種程度上是一種想像的懷舊，作者想念好茶舊社。台邦·撒沙勒（Sasala Taiban）的博士論文補充了一些當時生活的細節。當時的社會區分出各個階級，有頭目、貴族與平民。根據傳說，神把土地賜給頭目，頭目允許獵人暫用神賜的土地，獵人以森林初果回報給頭目，初果再由頭目分送出去，並同時表揚了獵人：「有了分享的文化法則，財富累積就變的〔原文如此〕毫無必要」（Taiban 2006：170）。因此，「人、靈與動物形成〔原文如此〕以分享為基礎所建立的生態系統」（同上引：117）。台邦·撒沙勒的論文似乎也頗負懷舊意味。

日本警察 1929 年到來，第一件事就是沒收他們的步槍。禁止狩獵與山田燒墾，改成市場取向的集約農業，最終導致族人必須仰賴市場。共有資源逐漸私有化，分享文化開始沒落，部落引進了薪資勞動，頭目的權力被警察局取代，當地領袖被強行拉攏，孩子被送到學校接受教育，成為忠誠的日本子民，後來更成了堂

堂正正的中國人。國民黨在 1945 年之後延續日本政策，奧威尼就在那年出生。到了 1965 年，原住民社會經歷了「製作精美的日常用品，被市場上買來的廉價商品取代」（Harrell and Lin 2006:4）。好茶舊社的人力外流，部落剩餘的族人於 1979 年遷至附近河谷的某個地方。許多傳統獵場都已變成保留區或作為開發之用。1973 年後，族人僅能在保留區內狩獵，傳統獵場禁止狩獵。到了 1980 年代，年輕的獵人不再以配戴百合為目標，而是靠著賣山產賺錢。

1961 年時，十六歲的奧威尼離開舊部落去上學。之後他在平地一間基督教組織擔任會計，四十幾歲時為了響應 1980 年代末的「返鄉」與「文化復振」運動，回到部落，搶救文化，寫魯凱族的傳統故事。儘管此時的部落已人事全非，但他居住長大的石板屋依然在好茶舊社屹立。他架設太陽能板，開始用筆電寫作。他筆下所寫的事物，全都發生在一個沒有電腦、太陽能、街角商店、警察局、公車、教會與學校的世界。

在〈永恆的歸宿〉裡，計算似乎是唯一一處現代社會的人心痕跡：對一個前現代社會自給的獵人來說，哦賽捕到的獵物數目不僅太大，也太精確。他竟能計算到百位數之多，這是現金經濟裡必備技能。故事中雖然沒有出現錢，但是有以物易物，目前人類學家一致認為，以物易物只在以下情況出現：貨幣提供價值計算的抽象標準，而且貨幣欠缺流動性（Graeber 2001:222）。因此，以物易物是屬於禮物經濟的範疇之外，而且以物易物的進行不單只需要理解價值，也需要會運算數字的頭腦。從這方面來看，〈永恆的歸宿〉說明了會計學不知不覺的入侵。同時，這故事似乎也保留了一種更古老的萬物有靈意識。我們將會在後續的兩個故事

裡看到，雖然這種魔力正在一點一滴地消逝，可是它還沒完全失去了力量。

（二）拓拔斯·塔瑪匹瑪〈最後的獵人〉中被沒收之禮

拓拔斯生於 1960 年的南投縣布農族人倫部落（Loloqo），位置接近臺灣的地理中心。從小他的生活就已商品化、科技化、政治化。他在寫〈最後的獵人〉時，已經是二十六歲的醫生。拓拔斯證明了現代生活能創造原住民族的多元就業機會，不過，他在〈最後的獵人〉裡寫的是邊緣人物與分裂的社會。

最後的獵人比雅日，如同奧威尼，離開部落後又回到部落，只是他從事的工作專業程度不高；比雅日就是無產階級。戰後有越來越多的原住民青年為了工作離開部落，多數都是在工廠、礦坑、工地，或是漁船上工作。無論到哪，他們都會遇到非原住民的臺灣人社會。這不完全算是一種自由資本主義的社會：臺灣人擁有自己的「小資產階級」（petty capitalist）或稱家族禮物經濟（family-based gift economies）（Gates 1997：204-242）。然而，臺灣人社會裡的成員往往無意與比雅日這種多半會進入薪資勞動市場的邊緣原住民建立禮物關係。在城市謀生碰壁的青年會回到部落社會的「小世界」裡，「那個儘管已有部分崩壞，但仍保有緊密的社會關係與情感關係（retain[ing] both social and emotional salience despite its partial breakdown）的地方」（Harrell and Lin 2006：18）。處於邊緣的男子回到家後，大多會去打獵。

比雅日在都市擔任的是貨運公司的臨時捆工，他經手包裝的商品，最後應該都運送並販售到中產階級的消費者手中。老闖為

了省錢，在他上班五天後將他開除，他還忘了帶走八百元的工資。老闆開除他不是因為他的工作態度，而是為了一個抽象的金額：日薪一百六十元。在〈永恆的歸宿〉裡，儀式、人格與道德的感官世界，已經被功利思維、被會計學所掌控。對老闆而言，他能省下的金額似乎比人還要真實。哦賽的狩獵結出了禮物的果實，但比雅日的勞動卻只是一件被擠榨出來的商品。換句話說，原住民的現代多元就業機會可能就只是把他們塞進資本主義分工的夾縫中而已。比雅日離開部落之前，甚至逼自己要有專業技能。哦賽不認為當個農民獵人有任何矛盾，但比雅日的父親卻總是說，你要就當個獵人，不然就是當農夫，必須二選一。比雅日做了另一種選擇，他在這齣現代經濟的劇中演了五天的小角色。現在他回到人倫部落的家，經常都在打獵。畢竟，他是在布農族成人禮打耳祭舉行的月分出生的，所以認為自己天生就該當獵人。

然而，傳統獵人的時代已經不復存在：商品早已充斥著日常生活。部落族人現在的生活必需品都仰賴市場。哦賽必須走上一星期的路程才能與人交換物品，而比雅日到當地的商店就能買到米酒、檳榔、火柴與摩托車的汽油。到商店購物固然便利，但他卻飽受屈辱。客家老闆建議他買昂貴的高粱酒，說道：「我自己也很喜歡喝，米酒太淡了」，活像個電視廣告的演員（Tamapima 2005：6；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：56），比雅日回說：

「烈酒是給快死的人喝的，留著吧，賣給那些悲傷的人，酒精可以洗去他們的痛苦，我只要清淡的老米酒，這是三十元。」比雅日摸摸口袋，幸好只有這三十元。（同上引：6；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：56）

比雅日與商店老闆之間並無物質上或言語上的禮尚往來，交情不深。老闆的字句裡有著操控的意味，想誘使比雅日花費超出其所能負擔；而比雅日的回應氣勢洶洶，想維護自己受傷的尊嚴。〈永恆的歸宿〉所有的言談話語是一種賦予認可及表達尊重的儀式禮物；在比雅日的世界裡，語言是一種手段。商店老闆與比雅日雖會相互致意，但無深厚的感情，因為兩人之間的來往並非是人與人的關係，而是一種買賣關係，儘管互動時有著戲劇張力，也絕對稱不上什麼交情。

如同哦賽，比雅日也一樣擁有資產，除了房子之外，至少還有一段他透過夫妻間的禮物經濟來努力維繫的私人情感。他最珍貴的物品是一件夾克，他第一次是在商店的櫥窗裡看到的。他對這件夾克的生產過程無所知，在他眼中這就是一件欲望之物。他買下了夾克，並無與任何人建立任何關係。一般的消費者身邊每天堆滿那些可以想都不用想就丟棄的物品，但比雅日不同，這件夾克是他少數幾件資產之一，儘管已經破破爛爛，他仍十分寶貝。這件不可讓與的財產，有著自己的生平故事——比雅日有很多打獵的故事都與它有關，雖然夾克的故事是在他付了錢之後才開始的。他的房子就如同這件夾克一樣需要修補，可惜他的家庭情況岌岌可危。他的太太帕蘇拉流產之後身子尚未恢復。故事中的第一份禮物是比雅日想送給未出世孩子的椅子，可能那把椅子從頭到尾都是他自己親手製作，他接受了大自然的贈禮，經由創意將它變成手工藝品。但比雅日養家不力，帕蘇拉氣到把椅子朝他扔去，差點摔斷椅子的其中一支腳。比雅日明確地認定椅子腳等於他們未出世孩子的腳。這是明顯的文學擬人化與隱喻手法（椅子

代表孩子），但對於比雅日而言，兩者之間存在一種神奇的連結。帕蘇拉不再相信巫術了，這名獵人的邊緣地位，立刻在他與太太的關係中顯現出來，實在令人難受。他唯一能給的就是帕蘇拉不領情的感情。帕蘇拉對他說的話，透露出夫妻間的禮物經濟已經受阻。她冷嘲熱諷，並威脅道除非他去獵一些肉賣給客家老闆，並修好漏水的天花板，否則就要離開他。即使如此，她還是繼續送給他有形的禮物——地瓜（筆者猜測那是她自己種的），當作去森林的充飢的糧食。

比雅日在夢裡得到啟示之後就出發打獵。哦賽是會與人組隊狩獵，比雅日則獨自上山。傳統上獵人會收下森林所賜，當作是祖先所送。可是，雖然祖先可能會入夢與比雅日溝通，但卻已逃離森林。那森林裡還剩下什麼？只有帶諷刺意味的基督教伊甸園意象。比雅日與敘事者用自然界的特徵來形容人，是暗示人來自大自然的一種文學手法。對於比雅日而言，帕蘇拉「就像秋天發紅的楓葉，冬天過後就失去魅力」（同上引：9；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：61）。對於敘事者而言，比雅日的臉龐就像一片高山風景；比雅日（也可拼作 Qobiaz）是一種植物。但風景本身沒有明確經過擬人化。奧威尼的風景是活的，而拓拔斯的風景卻經過美化，像「一幅畫」（同上引：5；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：54）。在敘事者想要來上一段詩情畫意之時，他的形容就變得像「森林的美麗在於它的和諧和綠色」這般含糊不清（同上引：9），更接近字面含意的描述是「和諧與綠色的組合」（Tamapima 2003：17；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：61），這種表述比奧威尼會說話的老繭更為抽象。然而，這種合一也被

描述成「一片青色模糊」，暗示有機的整體觀（organic holism）能抵擋資本主義砍掉森林、榨取資源的意圖（Tamapima 2005：16；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：60）。鳥從不將人類的領土分界放在眼裡，曾經牠們會告知獵人出獵能否順利，如今的鳥鳴聽來卻不像祖先稍來的信息，或甚至不像一首歌曲，反而像「卡車喇叭聲」（同上引：12；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：68）。那些開發森林顯然害死了森林，因為雖然森林還保有「魔法」，卻已不像以前那樣豐饒（同上引：16；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：63-64）。獵人捉不到獵物，代表「森林的恥辱」（同上引：12；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：67）。這是故事中唯一將風景擬人化之處。

比雅日認為森林會感到恥辱，應該怪罪中華民國政府官員，因為他們就像工廠老闆對待比雅日那樣，壓榨與算計著大自然。比雅日認為他們

應該把發福的公務員帶來山上，深探森林的祕密，也許他們真的是因為森林的奧妙而恐懼，就像主管深怕每個部屬健壯、聰穎地成長，應該讓他們獨自在林中聽鳥、野獸和落葉的聲音，再走進山谷，瞻望雄偉的峭壁，脫下鞋子，腳踏純淨的泉水，欣賞未享受人類廢物的魚優美地游水，牠們單純得一點也不怕人，他們會領悟這謎般的森林，然後像監獄裡將判刑的犯人一樣，懊悔當初為何不把眼光放亮一點，如果那些人看重的不單單是原木的粗細……。（同上引：16；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：73-74）

英文譯本將最後一句翻譯成「為了取得木材」（a source of

timber），其實原文的字面含意是「原木的粗細」（Tamapima 2003：26）。不過這意思很相似：官員對於森林抱持的只是一種最粗糙的功利主義概念，無法像比雅日那樣從質量這方面來欣賞森林。

林務局見樹不見林，但原住民可能也促使了問題的發生。林務局官員當中，也許有懂得計算森林價值的棕皮膚的布農人，其他該歸咎的可能是十年前引燃森林大火的當地人。獵人聲稱那場火是林務局官員在砍完珍貴樹種而自己放的火；但筆者寧願相信是族人獵人為了預防他人將土地據為己有而縱的火；不過更有可能的是盜伐者或獵人意外引起的火。比雅日的爐火和營火裡那些違法取得、用於市場外的木柴，可能也助長了森林砍伐。唐麗園透過「生態曖昧性」（ecoambiguity），來討論到部落裡生態、社會與經濟價值衝突的錯綜複雜。雖然筆者不認為拓拔斯遺漏了生態曖昧性的面向，但它確實不存在於比雅日身上。先暫且不談比雅日是否像唐麗園那樣關心環境，筆者認為他的價值觀屬於舊式的禮物經濟，而這些觀念蘊含了生態與社會效益。

比雅日認為，獵人「曉得森林裡的生命占了大地生命的一半，其中大部分與獵人息息相關」（Tamapima 2005：9；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：60），遺憾的是，獵人身處於環境資源減縮的時代，難以履行社會義務，因為如果連大自然都無法提供的話，獵人又能給予什麼呢？比雅日下山時遇到另一名上山的獵人，兩人原本能在這時相互分享，和好如初，但比雅日與路卡交談時卻話中帶刺：「『原來是大獵人……』，路卡說道」（同上引：10；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：62），比雅日回稱路卡為森林酋長，

提醒他「走上坡的獵人分塊肉給下坡的獵人」，意圖使路卡過意不去，即使他背囊裡僅有一隻要給兒子的松鼠，也會分一些給比雅日（同上引：10；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：62）（路卡是獵人，路卡的兒子也可能會成為獵人，所以比雅日照道理不是最後的獵人）。比雅日甚至威脅要詛咒路卡，他的確也有巫師的血統，但那古代魔法世界殘存至今的巫術，現在也只不過是一連串的字而已。比雅日的祖母曾經對五名獵人施咒，使他們不得不把肉送到家門口，這使人聯想到，禮物經濟產出的情緒不只是感謝，也會有恐懼，不過，路卡並沒有把他的威脅當一回事。最終，路卡願意把肉與比雅日分享，但是比雅日卻沒有收下，而是藉此羞辱了他。

比雅日立刻後悔對他如此殘忍，但最後他也在故事尾聲遇到森林警察時得到報應。那位警察是從中國大陸來的退伍軍人，當他逼迫比雅日交出他的戰利品——一隻山羌，是他想要送給帕蘇拉的——並非訴諸獵人規範，而是國家法律。曾經是共享公有的資源，如今卻被重新定義為竊盜。警察說：「政府讓你們無憂無慮」，暗示福利是免費的贈禮，因為比雅日照顧不了自己（同上引：19；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：80）。卑微的比雅日打出同情牌，解釋道：「我跟太太吵架，她看不起我，笑我找不到工作」（同上引：19；譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012：81）。警察並不在乎，因為他不需要與比雅日建立關係，他的立場並非全然有理，否則他沒有必要解釋自己為何需要這頭獵物，好讓他向頂頭上司報告。劉亮雅強調比雅日的能動性（agency），將這個交易描述為「賄賂」（bribe）（Liou 2012：814）。唐麗園則認為警察「沒

收了」(confiscates)山羌(Thorner 2012: 134)，彷彿是比雅日面對漢人就完全無能為力，而唯一能夠讓他一展身手的是唐教授所反對的傳統行為：狩獵。

比雅日站在那裡時，警察指著吊在掛鉤上一塊買來的豬肉，彷彿資本主義供應肉品是世界上再自然不過的事情。如果比雅日有錢買檳榔和酒，那假設他也有錢買豬肉應該是貌似合理的，只是他想要的是給帕蘇拉更補身、更野生——在商品經濟範圍之外——的東西。的確，比雅日希望能給太太吃些新鮮的山羌肉，「使她再肥起來」(Tamapima 2005: 17; 譯注：拓拔斯·塔瑪匹瑪 2012: 77)。唐麗園認為比雅日是為了個人理由狩獵，但在筆者看來，他就如同路卡，打獵似乎既是為了維護自己的尊嚴，也是為了另一人。對於比雅日與路卡而言，文化價值與個人價值密不可分。帕蘇拉比她的丈夫更像個現代人，她應該會比較喜歡買工業生產的肉品（雖然比雅日確實記得她很愛吃野山羊的小腸）。她對他下了最後通牒——要他把獵到的肉拿去賣，不然就要離他而去——這即是要求比雅日把自然的贈禮變成商品。在傳統牟斯式禮物經濟裡，經濟與象徵性（或社會性）價值觀彼此交織。在國家規範的商品經濟與禮物經濟並存的〈最後的獵人〉裡，出現了分裂又複雜的價值觀衝突，左右了一隻山羌的命運。

狩獵在 1980 年代以前受到極為嚴格的限制，直到〈最後的獵人〉出版前後才開始解禁，原住民知識分子開始為了這議題展開各種運動。《獵人文化》是基進原住民刊物，發行於 1990 至 1992 年間，每月 27 日（為紀念莫那·魯道 1930 年抵抗日本的行動）出刊，他們用獵人作為象徵來表達對於現代化的敵意。若原住民

賣森林的水果已有三百多年的歷史，那他們長久以來一直反抗現代化這樣的說法是有問題的。但對於現代生活的反抗，不是一種全盤接受或全部反對的態度；比雅日即使企圖逃脫國家對於傳統文化實踐的控制，他仍舊騎摩托車。還我土地運動在 1980 年代末期走上街頭，要求國家歸還主權。毫無疑問，〈最後的獵人〉提出了在林務局管制下的原住民使用傳統獵場的議題。可是，那部小說 1987 年初出版時，雖然似乎有針對開發與統治提出批評（也批判布農族自己），卻未清楚表達要求歸還主權。最後一個故事，巴代的〈薑路〉探討了與國家干預相反的議題——國家忽視（state neglect）——同時也大大地擴展了原住民生活的經濟脈絡。

（三）巴代〈薑路〉中的回報之禮

巴代生於 1962 年，他出生的卑南族泰安部落（Damalagaw）位於臺灣東南部的臺東西部山腳下。巴代曾於特種部隊服役二十年，直到他選擇放下槍桿，拾起筆桿。1987 年解嚴時出版的〈最後的獵人〉，強調的是國家－社會的問題。2000 年，亞洲金融危機爆發，巴代的〈薑路〉將故事裡的人物放置於超出他們所能理解的更寬更大的經濟脈絡。雖然〈薑路〉與〈最後的獵人〉裡的角色都面臨相同的考驗，努力在禮物與商品經濟中取得價值平衡，不過，〈薑路〉中的人物地位卻不若比雅日那樣邊緣：他們有財產，也有職業。他們擁有資本，擁有一個完好如初的社會——讓他們能帶著尊嚴認同外來的漢人，也擁有足夠的金錢能購買禮品來送人。

老天給日漸衰老的農夫魯本（Luben）一副硬朗的身體，他在後山有塊異常肥沃的土地種薑。比雅日可以騎車上產業道路去

他的獵場，而魯本只能沿著必須由部落自己維護的小徑走路到薑園，那條路就是薑路。前山是魯本的土地，但這塊肥沃的薑園主人是他的妹夫，他讓魯本以一年三十天的工作交換土地耕作權。這聽起來像是前現代會有的地租協議，但交易雙方或許只是將之視為禮物交換。雖然我們對於妹夫的認識僅止於此，但他與魯本之間存在的應該不止於契約關係。無論如何，魯本顯然是個資本家，薑園是他的資產，薑是他的商品。比雅日在狩獵場上的人格權（moral right），只有其他原住民的族人會承認；魯本的耕作契約權卻能獲得法律保障。比雅日的狩獵是傳統實踐，但魯本的祖先不會為了市場而種薑。比雅日想用打獵向他人和妻子證明自己，而魯本的腦袋裡卻充滿各種能讓他善用資本的抽象概念，他量化土地的方式，與比雅日譴責中華民國官員對待森林的方式一模一樣。此外，他還要負責說明老闆表示工廠（推測是農產加工廠）願意付多少工資，請部落族人去薑園採薑並搬運至三公里外的薑路上。

然而，這種功利主義的思維與古道熱腸的道德意識共存。薑路與薑園是魯本的心肝寶貝，雖然魯本感到自己老了，但他捨不得離開薑園，已經好多年！他對於兒女之中最敢於冒險的大兒子——他計畫前往西部探尋未經訓練的原住民男子適合的工作機會——口中所說的「卑南絲路」感到驕傲。與〈最後的獵人〉相同，這篇故事裡的大自然已經喪失了萬物有靈之感。魯本與比雅日不同，他甚至無法在夢境裡獲得啟示。但魯本與土地之間的依附關係，蘊含意義與情感，使土地變得不只是資本而已。巴代形容沿著薑路而走的經驗時，文字充滿詩意：

NTUP 作者校

蜿蜒山路就像「百步蛇……美麗極了」（Badai 2005：34；譯注：巴代 2009：80-81）。百步蛇也能導致死亡，但這整片風景卻是生意盎然，泰安部落上方的山林裡，大自然從未衰退！長在薑田裡的每塊根莖都「像巨人手指般」（同上引：31；譯注：巴代 2009：75）。薑不單純只是商品，也像是大自然的一條手臂，祂將自己的手臂送給了人們。這是故事裡唯一將風景擬人之處。雖然巴代像拓拔斯那樣美化了大地，稱它像「水彩畫」一樣，透過比喻這幅畫活了起來，包括了畫中人（同上引：26；譯注：巴代 2009：65）。除了一片充滿生機的風景，敘事者也在那幾對夫妻說著小孩不懂的黃色笑話之時，傳達出一個充滿生靈的社會。相較於〈永恆的歸宿〉裡那段神聖的祈禱，或〈最後的獵人〉中的諷刺，這裡的語氣顯得相當隨意，但充滿了社交性。這些人之間的經濟關係並未切斷任何的群體關係。

故事中最有趣的連結，是魯本與尼恩（卑南語「脖子」之意）之間的關係，他是幫魯本那些原住民農民賣農產品的當地漢人農民。尼恩在華人的社會裡是邊緣人物，他在國家類經濟結構裡找到定位，成為連接原住民與市場之間的經銷商，有著與商品經濟相當契合的思維。

部落的人覺得他有點苛，總喜歡偷斤減兩，在小錢上計較，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。（同上引：28；譯注：巴代 2009：68）

這種形容使尼恩聽起來就像一種典型人物，像〈最後的獵人〉中

那位不知名的店老闆，對魯本來說，尼恩永遠會利用自己壟斷的優勢占他便宜。但巴代對於尼恩的角色塑造並非那麼單純。魯本與尼恩之間的關係並非只存在著互利：禮物交換豐富了雙方的友誼，創造出一種與牟斯式禮物經濟相似的混合經濟（*economic hybrid*）。尼恩使用魯本的母語卑南語與他打招呼，也主動幫他買午餐。尼恩問：「今年的生薑可以包給我嗎？」時，等於在向魯本提出要求，而非要給魯本生意做（同上引：26；譯注：巴代 2009：67），隔天他還主動請全體工人吃午餐。尼恩的慷慨使魯本心生不適，這樣一來這一幕就有幾分心理戲的味道。尼恩其中一位太太（沒錯，尼恩有兩個太太，這暗示漢人中間商的貪婪）以為魯本想要更多錢，因此多給他一點，結果魯本「覺得受辱、不爽」地拒絕了她（同上引：26；譯注：巴代 2009：67），這其實就是魯本心裡的「老大」不高興了（Baidai 2003：102；譯注：巴代 2009：67）。對於魯本以及他的獵人祖先來說，表現出個人不虞匱乏之感，才是男人光榮的本質。尼恩擁有資本主義的稀缺意識，因此討價還價時理直氣壯；魯本認為討價還價有失身分，但其實他就跟自己的包商尼恩一樣小氣。

但故事到目前為止，看似只不過是一部迷人、觀察細微、頗富鄉村色彩的生態寫實主義小說而已，不過這時出現了全臺灣文學作品裡最令人激動的獵人之禮，這使尼恩和魯本的地位提升，脫離了斤斤計較、追求私利計算的市場經濟（*market economy*）或面子經濟（*honour economy*）範圍。雖然魯本是個半專業人士（農閒時會打零工的農民），但他也不單純只是薑農或雜工而已，他還是會「與村子裡其他人」一起打獵（同上引：27；譯注：巴

代 2009：67）。薑園的部分收益，就是拿來買他的槍彈。一天下午，魯本在薑園裡做白日夢時，想起以前活捕過一隻山羊，他在獵場上的經驗文中幾乎沒有琢磨，也許是因為現在狩獵屬於非法活動，或是打獵只占他生活的一小部分。魯本也記得尼恩聽到他捉到山羊時有多麼興奮，因為新鮮的野生山羊血有可能治癒他的毛病，畢竟尼恩是有兩個太太的中年人，而且他相信羊血具有壯陽之效。這個看法就是故事中殘餘的魔法，與〈最後的獵人〉相同之處。在宰殺之際，尼恩

……來家裡……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。（同上引：36；譯注：巴代 2009：82）

在原文裡，魯本並未「免費」把羊血送給尼恩，如此只會與尼恩對於商品交易的解釋相互抵觸。按字面含意來說，魯本是名副其實地「割掉他所愛」——割愛，這是中文常見的動詞—賓語複合詞，其背後隱藏了一個較古老的含義：慷慨就像割掉自己的一塊肉，會使人感到痛的意思（Badai 2003：116）。將自己的一部分送人的這種痛苦，喚起了魯本的另一段記憶，他想起曾經生重病去醫院抽血的經驗（Badai 2005：36；譯注：巴代 2009：83）。我們知道比雅日把自己為孩子做的椅子的斷腳當作孩子的腳，我們也可以認為，魯本在醫院所抽的血，是山羊給了魯本，魯本再轉給尼恩的血。我們若將山羊與魯本視為兩種獨立的生物，這種等同就僅僅只是比喻：山羊的血單純只是與魯本的血相近而已。

然而，我們若將羊與人視為更加龐大的生命之一部分，羊與人各自都是整體的借代，這種等同就是字面之意，而魯本的確是把自己的一部分給了尼恩，那部分也屬於山羊，以及住在泰安部落上方山林中的那位巨人，過程中沒有發生異化，「彷彿人與物的靈魂物質不斷在進行交換」（Mauss 2002：18）。當然，這段情節也是在開尼恩玩笑，假設尼恩想要用羊血來重振雄風的話，他的男子氣概會因此而受到質疑。但是那一幕的語氣卻是嚴肅。這份禮物可能沒有遵守獵人規範的要求，因為魯本沒有義務需要特意與尼恩共享。這是自主性的共享行為。但他記憶中那股既熟悉又可怕的情感力量，是來自一種原始的狩獵祭。

然後來了水果的回禮。水果是一般臺灣人會送的禮物，在臺東路邊會有人販售水果禮盒。不過，這份水果不是買的，也不是從野地採的，而是從尼恩自家的果園摘的。尼恩種水果是要當成商品，但這次他的太太們要把它拿來送禮。這兩位太太應該是感到難為情，一方面對魯本心生感激，一方面覺得家醜外揚，無論如何，這份水果裡有著盛開的真心誠意。這份禮物背後有個令人鼻酸的故事：魯本青春期的兒子之前從尼恩的果園偷摘了水果，來抗議尼恩對爸爸的剝削。這份水果似乎是代表他們原諒了這個孩子侵犯私人財產的行為，也是以另一種形式——以果換血——來回禮大自然，讓其創生靈質（generative spiritual substance）繼續流動，也算是當成對於據魯本之物為已有的補償。

雖然在地禮物經濟中這兩個小人物的關係裡，充滿了人性與生態意義，但是其背後更大的體系並非如此。故事透過敘事者，把薑園的戲分放在全球金融這大舞臺的一個小角落裡。故事末，

魯本那個青春期的兒子，在薑路旁翻開了財經新聞：

「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……」

「這麼有錢的人，可以買幾臺的腳踏車？」他有些困惑的自語。

……〔他〕又如何了解，〔原文如此〕在這個遠離現代社會的山區部落裡，拼命種薑、揸薑一年的收益，在股票市場中，卻只要一兩個漲停板，就可能賺進口袋裡？他不懂，他的父親也不懂，今晚準備喝酒、閒聊、唱歌的快樂男工女工也不會懂。

一隻準備歸巢的鳥，橫飛過頭頂，一坨屎恰好落在報紙上那一段的句點結尾。（Baidai 2005：40；譯注：巴代 2009：89-90）

那隻鳥似乎對於資本主義瘋狂累積資產有些意見，這段文字也暗示商品的拜物主義，使人聯想到陶西格對於《紐約時報》（*The New York Times*）的分析（Taussig 2010：30-31），尤其是陶忘機「the market was at 11 thousand（股市位於一萬一千）」這句譯文，在中文原文是「盤中一度站上一萬一千點」，彷彿股市的指數正在爬山；陶忘機在英文譯文中翻譯成「in high tech（在科技產業）」

那句原文字面的意思是「對科技產業的慷慨所賜表達感激」（原文：拜科技產業之賜），彷彿投資者是封臣，科技產業是封建領主（Badai 2003：123）。商品拜物主義賦予純粹的商品能動性，同時將魯本那些生產者隱藏起來。貨幣經濟與道德經濟在全球金融系統不受情感影響的邏輯底下，兩者是完全分開的。敘事者一方面懂得背後那個更大體系的邏輯，一方面也關心這些角色。魯本雖然不懂，也仍會關心著遠方的陌生人：他想著古代絲路商人的長途跋涉，是否與他在卑南絲路的翻山越嶺有幾分相像。相比之下，對於投資者而言，只有數字才是重點。

如上所述，即使魯本只是處於經濟邊緣的農民，也會擔心數字，身為父親與丈夫的他，也必須省吃儉用，他必須送禮給家人，因為送禮是感情（也是地位象徵）的表現，而這些禮物所費不貲。薑秤斤論兩賣出，但他並未將收益回饋於土地，反而用賺到的錢買工廠製造的商品當作禮物送人，但他對那些東西背後的生產過程完全無知。魯本青春期的兒子想要一輛臺幣兩千元的腳踏車，這幾乎是薑園年收入的十分之一；他的太太則想要一臺縫紉機。魯本最後設法滿足了他們兩人。腳踏車能被當作資本，縫紉機當然也是，不過結果證明這些投資風險太大，因為這可能是魯本最後一次種薑，原因不是他年紀越來越大，而是那條薑路——它為魯本的部落開啟了機會，同時也開啟了部落大門，迎來了會造成異化的全球經濟——在那年7月時整片被沖刷掉了。如果尼恩不幫忙他修路，當地的禮物經濟就會崩潰，到時魯本可能必須到工廠工作。

四、結論

邱貴芬在探討臺灣另一位著名的原住民作家夏曼·藍波安（Syaman Rapongan）的文章裡寫道：「傳承（inheritance）是一種積極的肯定方式與批判性的選擇，希望能藉此避免封閉了未來出現某種可能——亦即想像臺灣未來時受到正規敘事支配的可能性」（Chiu 2009：1085）。因此，現代原住民會以批判性的態度，從傳統選擇來質疑正規敘事，並提出他們自己的想像。邱貴芬研究原民性敘事時發現，臺灣人會透過對於原住民的認同，將自己與中國人區隔開來。本文中探討的三位作家處理的，則是另一種敘事：臺灣如何從獨裁統治的第三世界貧窮國家，變成了高科技強國。這三個故事都以悲詠、忍痛以及諷刺的氣氛作結，以社會關係與生態環境的損失劃下句點——哦賽失去性命、比雅日失去山羊、魯本失去了薑路。他們使我們看到臺灣的經濟「奇蹟」是場騙局，也讓我們看到戰後的進步底下，其實潛藏著稀缺、控制與異化。

故事這樣悲劇性的結束，雖然他們帶走讀者心中的某部分，但是也給了別的東西作為回報：獵人之禮。筆者一直在說明，獵人之禮「把抽象概念擬人化」（Mauss 2002：55），我們可以說，這種抽象概念是社會與生態的融合。首先，筆者認為這三位作家透過劇情描寫交換過程中的價值觀衝突，來處理他們對於現代性的複雜感受。筆者在討論中主張，他們也將衝突轉化成對於現代生活的有效批判，揭露國家政府的缺點，使我們能在我們所消費的商品中看見——和聽見——工廠工人、農民、獵人、動物，

甚至森林的存在，藉此將櫥窗或超市裡的那些欲望之物，重新變回牟斯式的禮物，從而幫助我們不再被消費異化，至少在我們的想像中是如此。如此一來，他們的悲劇故事也就屬於另一種進步敘事的「喜劇」（comic）原型或「戀愛典範」（romance paradigm）（Jameson 1981：103）。詹明信聲稱，只有馬克思主義會「像提瑞西阿斯（Tiresias）喝血那樣」，將過去的文化迷思擬人化，喚起人對於烏托邦的渴望（同上引：19）。或許我們啜飲魯本碗裡的野山羊血時，可以試著消化另一種文化傳統，讓自由資本主義變得更為人事物的益處著想，更加社交、更加永續。

五、後記：山產交易的永續性

卡特米爾（Matt Cartmill）在探討狩獵表現歷史的專著裡主張：「狩獵的重要性不在於經濟方面，而是象徵意義方面」（1993：28）。本文延續卡特米爾的路線來探究狩獵的象徵意義。但對於臺灣許多原住民獵人而言，狩獵是一種經濟活動。遺憾的是，他們有時會「把森林裡最瀕危的動物當作獵物」（Thorner 2012：135）。現今，黑熊現在已是瀕危動物，水鹿是受威脅物種（Pei 2019：2），根據世界自然保護聯盟《瀕危物種紅色名錄》（IUCN Red List）的資料，山羌更是「遭到大量獵捕」（Timmins and Chan 2016）。採礦、觀光與佛教放生活動，對於動物族群皆已造成影響（Thorner 2012：140-145）。但狩獵的永續性依然是個問題。

我們探討這個議題時，不能假設獵人是從理性、追求私利的角度來創造效用極大化的個人主體。即使是對於市場而言，狩獵

仍屬於一種具有象徵價值與社會價值的文化實踐。史國良曾寄給筆者一封電子郵件，內容詳細說明「禮物與商品邏輯如何共存」：動物的內臟可能會公開分送給某些族人，剩餘的肉會被拿去賣。而兩種邏輯共存的現象，也顯示出資本主義適應實際原住民社會的情形。

我們也應明白，各族原住民透過其文化實踐能夠自律。裴家麒研究魯凱族之後，主張傳統文化約束有助於促進狩獵、甚至山產交易的永續性。獵人會在較冷的月分狩獵繁殖快速的動物，而且獵場會靠近人類聚落。裴家麒也提到占卜鳥與夢占的習俗。當然，這並非意指傳統實踐是解決環境問題恰當方式，文化必須回應當前的問題，獵人必須與保育生態學家等專家商討。比雅日不能因為生態學家都在處理複雜運算問題，就以為他們不懂森林。對數字的煩厭，加上對大自然的貪婪無厭，以為大自然供應無限，如此態度十分危險，後者更曾經導致原住民獵人大肆「恣意瘋狂獵殺」水牛（Rose 1994：4）。

原住民獵人也應該與法律專家商討。法律學者羅斯（Carol Rose）主張，美國原住民傳統能對環境管理方法，特別是狩獵以及一般環境管理產生影響。美國普通法中的〈獵捕法則〉（“The Rule of Capture”）賦予獵人獵物的所有權，而羅斯認真看待美國原住民會將森林裡的動物等資源當作禮物的觀念，前提是他們不會在重新理解這概念後，以此作為濫用的藉口。我們將土地分割成可讓與的各個部分，而羅斯認為傳統的美國原住民短暫土地共享協議，重新塑造了財產的概念。她質疑不可避免的公地悲劇說法，並指出專屬所有權這種意識形態造成的一些問題。

羅斯也認為原住民作家可以扮演某種角色。對她而言，詩具有重大的影響力，因此對於實踐至關重要。她暗示資本主義靠著「花園與動物園」（同上引：30）的隱喻實施占有。這些設定原本是為了形塑「溫馴、平和的財產」（同上引：4），後來卻變得不太溫馴，因為「真實的樹木會回話，即使是花園裡的樹也是如此」（同上引：30）。她以「無拘無束撲來的山獅」這種（相當具有泰山風格〔Tarzanesque〕的）比喻，呼籲人們承認財產裡蘊含了野性氣質，並談到對於不主張財產權的獵人而言，荒野是相當溫馴的（同上引：30）。

筆者探討的三位原住民作家的生態寫實小說裡，獵人之禮是一個充滿融合意象的比喻，使人體會可讓與之物其背後的生態脈絡。這樣一來，就能促進「eco-nomy」倫理觀的形成，英文economy中的eco意指「家」，nomy則意指「管理」，economy的字面含意即為「家的管理」（home management）。這種倫理觀將背後大自然尊為我們最大的家，以及最偉大的贈予者。

引用文獻

- 巴代（林二郎），2009，《薑路》，臺北：山海文化。
- 拓拔斯·塔瑪匹瑪，2012，《最後的獵人》，臺中：晨星出版社。
- 孫大川，2003，《台灣原住民族漢語文學選集》，新北市：印刻出版社。
- Appadurai, A. "Introduction: Commodities and the Politics of Value," in A. Appadurai ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural*

- Perspective*, pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Badai. "Jianglu [Ginger Road]," in D. C. Sun ed., *Taiwan Yuanzhu Minzu Hanyu Wenxue Xuanji: Xiaoshuo juan (xia)* [*Anthology of Taiwan Indigenous Chinese Language Literature: Fiction (vol. 2 of 2)*], pp. 99-124. Taipei: Ink, 2003.
- . "Ginger Road," in J. Balcom and Y. Balcom eds., *Indigenous Writers of Taiwan: An Anthology of Stories, Essays, and Poems*, J. Balcom trans., pp. 25-40. New York: Columbia University Press, 2005.
- Berking, H. *Sociology of Giving*. P. Camiller trans. London: Sage, 1999.
- Cartmill, M. *A View to a Death in the Morning: Hunting and Nature through History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Chiu, K. F. "The Production of Indigeneity: Contemporary Indigenous Literature in Taiwan and Trans-Cultural Inheritance," *The China Quarterly* 200 (2009), pp. 1071-1087.
- Gates, H. *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997.
- Graeber, D. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave, 2001.
- Harrell, S. and Lin Y. S. "Aesthetics and Politics in Taiwan's Aboriginal Contemporary Arts," paper presented in North American Taiwan Studies Association Annual Conference, from <http://faculty.washington.edu/stevehar/NATSA%20aboriginal%20arts.pdf> (2006), retrieved 2019/7/3.
- Hill, M.H. "Where to Begin? The Place of the Hunter Founder in Mende Histories," *Anthropos* 79 (1984), pp. 653-656.
- Hyde, L. *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*. New York: Vintage Books, 2007.
- Jameson, F. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic*

Act. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981.

Kadresengan, A. “Yongyuan de Guisu (Ka-balhivane) [Eternal Home (Ka-balhivane)],” in D. C. Sun ed., *Taiwan Yuanzhu Minzu Hanyu Wenxue Xuanji: Xiaoshuo juan (shang)* [*Anthology of Taiwan Indigenous Chinese Language Literature: Fiction (vol. 1 of 2)*], pp. 157-180. Taipei: Ink, 2003.

———. “Eternal Ka-balhivane (Home to Return to),” in J. Balcom and Y. Balcom eds., *Indigenous Writers of Taiwan: An Anthology of Stories, Essays, and Poems*, J. Balcom trans., pp. 100-113. New York: Columbia University Press, 2005.

Liou, L. Y. “Autoethnographic Expression and Cultural Translation in Tian Yage [Topas Tamapima]’s Short Stories,” *The China Quarterly* 211 (2012), pp. 806-826.

Marx, K. “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,” in K. Marx and F. Engels eds., *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto*, M. Milligan trans. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1988.

Mauss, M. “Gift, Gift,” in A. D. Schrift ed., *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, pp. 28-32. New York: Routledge, 1997.

———. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. W. D. Halls trans. New York: Routledge, 2002.

Osteen, M. “Gift or Commodity?” in M. Osteen ed., *The Question of the Gift: Essays Across Disciplines*, pp. 229-247. London: Routledge, 2002.

Pei, K. Hunting System of the Rukai Tribe in Taiwan, Republic of China, from <http://tk.agron.ntu.edu.tw/ethnozoo/Rukai-hunting%20systems.pdf> (2019), retrieved 2019/7/3.

Rose, C. M. “Given-ness and Gift: Property and the Quest for Environmental Ethics,” *Environmental Law* 24 (1994), pp. 1-31.

- Sahlins, M. D. *Stone Age Economics*. London: Routledge, 2004.
- Shepherd, J. R. *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Simon, S. “Animals, Ghosts, and Ancestors: Traditional Knowledge of Truku Hunters on Formosa,” in D. Kapoor and E. Shizha eds., *Indigenous Knowledge and Learning in Asia/Pacific and Africa: Perspectives on Development, Education, and Culture*, pp. 81-95. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Taiban, S. *The Lost Lily: State, Sociocultural Change and the Decline of Hunting Culture in Kaochapogan [sic], Taiwan*. PhD Thesis: University of Washington (2006).
- Tamapima, T. “Zuihou de Lieren [The Last Hunter],” in D. C. Sun ed., *Taiwan Yuanzhu Minzu Hanyu Wenxue Xuanji: Xiaoshuo juan (xia) [Anthology of Taiwan Indigenous Chinese Language Literature: Fiction (vol. 2 of 2)]*, pp. 7-33. Taipei: Ink, 2003.
- . “The Last Hunter,” in J. Balcom and Y. Balcom eds., *Indigenous Writers of Taiwan: An Anthology of Stories, Essays, and Poems*, J. Balcom trans., pp. 3-20. New York: Columbia University Press, 2005.
- Taussig, M. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press, 2010.
- Thorner, K. L. *Ecoambiguity: Environmental Crises and East Asian Literatures*. Michigan: Michigan University Press, 2012.
- Timmins, J., and Chan, B. “Muntiacus reevesi,” IUCN Red List of Threatened Species, from <https://www.iucnredlist.org/species/42191/22166608> (2016), retrieved 2019/7/3.
- Weiner, A. B. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: California University Press, 1992.