

博物館與文化 第 21 期 頁 81~110 (2021 年 6 月)
Journal of Museum & Culture 21 : 81~110 (June, 2021)

物、靈與遺產建構：
從排灣望嘉雙面祖先像石雕柱談起¹

郭玉敏²

Objects, Spirits and Heritage-Making:
The Case Study of Double-sided Carved Ancestral Post

Yu-Min Kuo

關鍵詞：集體記憶、文化資產、博物館、排灣

Keywords: collective memory, culture heritage, museum, Paiwan

¹ 本文改寫自完成之博士論文《儀式、記憶與政治行動：排灣望嘉文化遺產化的協商與認同》部分章節。承蒙兩位匿名評審的寶貴意見，對本文的修訂與議題發展提供提醒與啟發，謹致謝忱。本文之完成有賴於望嘉、文樂、白鷺及歸崇部落報導人之協助，在此一併致謝。

² 本文作者為國立臺灣大學人類學系博士。

PhD, Department of Anthropology, National Taiwan University

Email: yumin1021@gmail.com

(投稿日期：2020 年 7 月 15 日。接受刊登日期：2020 年 11 月 19 日)

摘要

本文從博物館藏品文化資產化的過程，討論源出社群在身分認同與傳統秩序回復的動力下，如何結合在地知識，開展對祖先物件的詮釋及記憶重構。本研究呈現 2015 年臺灣大學人類學博物館提報藏品——排灣族望嘉舊社雙面祖先像石雕柱為文化資產，館方從徵詢源出社群同意、參與文資審議，到登錄有形文化資產——國寶，且後續與社群以傳統排灣儀式建立並持續實踐雙方的交換關係。文化資產化過程中，源出社群轉換博物館蒐藏展示的情境為傳統儀式及政治語彙的展演，並挪轉為在地行動的資源，進一步調整、協商現代化過程中被捲入的權力關係。這個案例的發展，或可提供從在地觀點思考「文物返還」的可能意涵。

Abstract

This research discusses the heritagization process of a museum object and examines how the Paiwan tribe, driven by new identity formation and the restoration of traditional order, combines local knowledge to re-interpret objects inherited from their ancestors. In 2015, the Museum of Anthropology, National Taiwan University submitted a double-sided Carved ancestral post to the Ministry of Cultural Affairs for review, consulted the source community, and participated in its designations as a national treasure. After the designation, a Paiwan traditional sworn siblinghood ceremony was held between and Piwan tribe and NTU. Both sides kept the exchange relationships after the ceremony. In this process of heritagization, the Paiwan community members have made use of this context as resources for the cultural performance and political practice, while the museums' open-access collections and community participation make the museum to become a more dynamic cultural field. The case may also provide different meanings for discussing repatriation from local perspectives.

前言

博物館作為文化治理場域，過去已由學者從物件收藏、研究與展示的角度，探討博物館如何組成殖民敘事的一環，建構文化「本真性」及展現文明進程的知識系統，做為國家文化治理性的表現(Harrison, 2008: 178-180)。而當今博物館界在面臨解殖與轉型正義的議題、朝向修補殖民歷史的不正義與傷痛關係時，也逐漸省思過去以物件收藏、研究及展示為中心的思維，轉向對社群關係的重視。通過館藏的公共化，連結在地社群的文化實踐，被認為更能展現博物館作為記憶之所的深層意涵，也更有機會重新檢視殖民歷史敘事，呈現原住民主體對歷史的理解與詮釋(Clifford, 1997; Lonetree, 2009; 胡家瑜, 2006; 邱家宜譯, 2012)。

近年臺灣博物館界的公共化實踐，有以多元的合作模式，與原住民社群建立共作、分享的互動關係；例如開放庫房提供部落社群入館研究、提供藏品作為傳統技藝復振、重製的參考，或前往源出部落進行訪調以充實藏品相關的脈絡知識等不同形式(Tung, 2016)。而透過將物與文化社群連結的過程，有機會重新檢視過去殖民者通過物的收藏與研究所建構的知識分類，與社群在地知識實踐間的對應關係，同時也可能發展作為原民社群激盪歷史記憶、銜接文化傳統的管道。

本文從實際參與國立臺灣大學人類學博物館提報藏品「阿盧夫岸(望嘉舊社)佳邏夫岸頭目家雙面祖先像石雕柱」登錄文化資產——古物「國寶」以及後續源出社群啟動傳統祭儀復振過程的觀察及訪談為材料，從在地社群如何回應與行動的角度，討論在國家文化治理及去殖民的兩股力量下，原住民社群如何運用地方知識，協商物件歸屬並予以重新定義。此一將藏品再脈絡化、為在地社群所用的過程，或也可提供討論博物館「文物返還」議題時另一個思考面向。

物的再脈絡化與記憶重構

博物館物件的蒐藏策略及經由物質文化建構的知識體系，往往以物件「原真」價值及族群文化分類為判準。而當代已有越來越多研究論著從收藏面向，重新檢視過去博物館以原住民族群與物質文化分類來對應物件蒐藏的框架（李子寧，2005：29-30；林崇熙，2014：36-37）。當這樣的省思進一步延伸至博物館公共化的實踐，碰觸的議題可能溢出過去通過物件蒐藏研究所建構的知識框架，而更多地涉及在地知識體系、集體記憶及社會內部的權力關係。

2012年，典藏於中央研究院民族學研究所的文物排灣族佳平舊社 zingrur 頭目家屋祖靈柱及阿美族太巴壠部落 kakita'an 祖屋雕刻柱獲文化部（當時為文化建設委員會）登錄為有形文化資產。這是臺灣首次指定登錄原住民族文物為有形文化資產「古物」類別的最高等級——國寶。2015年5月，文化部再度公告登錄了兩件典藏於國立臺灣大學人類學博物館的原住民族雕刻柱為國寶，兩件都來自排灣族；分別出自佳平舊社 zingrur 頭目家屋的四面木雕祖靈柱，以及來自卡露布安（aluvuan[kaluvuan]）望嘉舊社 tjaruvuan 家族的雙面祖先像石雕柱（以下簡稱雙面石雕）³。

臺灣現有文資法的規定中並未強制要求原住民族物件作為國家文化資產的指定登錄必須經過部落的諮商同意，然而臺大博物館方在啟動提報文化資產時，考量過去博物館館藏下的原住民族文物常在專家諮詢的程序後被指定為文化資產，登錄的標準大多為外部觀點，可能忽略文物源出社群的協商同意過程。因此，館方在進行文資提報前提出與以往不同的做法：在既有的審議作業流程之外，主動增加事前往源出部落進行物件資訊確認及社群意願徵詢的過程；先到源出社群取得部落的理解同意，並由源出社群從在地的觀點、脈絡出發，表達主體的考量與期待（胡家瑜，2017：4）。

³ 摘自文化部文化資產局國家文化資產網：<https://nchdb.boch.gov.tw/>（瀏覽日期：2020年11月9日）。

從現在的角度來看，物質文化研究者累積了一些過去的文物，那些文物不只是研究的材料，其實更會是當代的社群、部落裡具體的一些記憶承載的重要關鍵，所以我認為如果可以把這些物質文化承載的一些記憶跟部落做連結，是可能讓當代的部落，重新凝聚文化認同的一個很重要的機制……。這一次透過望嘉的這個雙面石雕祖靈柱，當時只是想到申請國寶，應該要讓部落知道，而且應該要讓部落表達他們的想法。當然對我們博物館來講，也更需要知道這些物件背後更深入的一些文化意義……。⁴

從連結社群、啟動徵詢的過程延伸後續的再脈絡化，物的意義超越博物館方既有的知識框架，並與在地社群的歷史與當代處境進一步產生了對話關係。採集自排灣望嘉舊社的雙面石雕祖先柱及排灣佳平舊社 zingrur 家屋的四面祖先雕刻柱圖像，早期即收錄於《臺灣排灣群諸族木雕標本圖錄》，在物件蒐藏所建構的知識框架中，分別對應「佳平式」及「來義式」的樣式分類（陳奇祿，1961：19-30），兩件藏品在相關紀錄所呈現的原初脈絡，都與部落核心家族的創始祖先有關，屬於連結神聖或權威的物件，兼具宗教與政治象徵意義。然而，這兩個社群也分屬不同的系統來源、具個別的文化特殊性及歷史發展歷程，在提報文化資產的過程前後，兩個部落也有各自的對應模式與後續發展。

相較於雙面石雕柱，排灣佳平舊社 zingrur 家屋內的四面祖先柱具有相對明確的脈絡關係；佳平社是排灣族群遷徙擴散過程的重要部落，具有久遠歷史，同時在區域性族群互動歷史，特別與西部平原的其他族群，存在密切的互動關係（馬淵東一，2014[1954]：208）。zingrur 家族則是佳平部落具有權勢的核心家族，位在舊社的家屋曾在日治時期 1935 年被指定為臺灣史蹟名勝天然紀念物——史蹟（國家級），當時在日本殖民政府的治理框架下，象徵性地銜接族群內部的政治權威。四面祖先柱是 1932 年由臺北帝國大學

⁴ 摘錄自 2018 年 4 月 16 日「祖靈的召喚」攝錄期間胡家瑜教授訪談紀錄，胡人元騰錄。

土俗人種學講座採集自佳平舊社 zingrur 頭目家（陳奇祿，1961：20），後續臺大為提報文化資產所進行的相關家族耆老訪談，則進一步明確了木柱的位置、名稱及與家族創始祖先的關係。

而望嘉舊社 tjaruvuan 家族的雙面石雕祖先柱，在採集當時所記錄的脈絡資訊則留下部分待確認的議題；石雕雖然入藏於 1930 年代，但在此之前，已在卡露布安的荒煙蔓草中長期傾頹。館方的入藏紀錄中僅留下片段線索「石像發見於望嘉村 (Bongarid) 舊社 Karuboan 之叢林間。人像代表 Chiaroboyan 家初代頭目，原本可能豎立於該家屋前稱為 koroborobon 的祭壇上。」（陳奇祿，1961：23）石雕像造型特殊，一面男像、一面為女像，雕紋「頭戴羽狀頭飾，雙手置於胸前，細腰、繫有紋飾腰帶，雙腳膝部和腳踝刻有平行圈套紋飾」的特色，且材質是排灣區域較難得見到的砂岩浮雕，在排灣各群各社的雕刻件中，都相當罕見⁵。宮川次郎在《臺灣的原始藝術》一書中曾述及採集過程；石雕當時是「在蕃社中風吹雨打，臺北帝國大學用盡方法才得到這個石像。因為是祖先的象徵，所以拒絕買賣或交換……。」（轉引自胡家瑜，2015：260）採集者在輾轉徵詢了望嘉社當時頭目 djuperan 並獲得同意後，將石雕柱移置臺北帝國大學土俗人種學講座陳列室保存。

這座石雕在造型、材質的特殊性、雙面雕刻、與高階家族的連結等，不論從藝術價值、稀有性與文化代表性，都使得它名列臺大人類學博物館中最受矚目的藏品之一，也在博物館的行銷活動中成為代表象徵。而在館方思考提報藏品為文化資產時，也考量「從它外觀的震撼力上面，當時選了覺得震撼性最強的兩個物件（望嘉雙面石雕柱及佳平四面木雕祖靈柱）先開始」⁶，列入成為首次推動的名單。

⁵ 引自文化部文化資產局網頁：<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/antiquity/20150501000003>（瀏覽日期：2020 年 11 月 10 日）。

⁶ 引自 2018 年 4 月 16 日胡家瑜教授訪談稿，胡人元騰錄。



圖 1 臺大人類學博物館典藏的雙面石雕柱（攝影／胡人元）

社群系統的記憶

相較於其他採集自家屋內部、具有明確部落及家族來源的木雕柱，雙面石雕在既有所知的排灣雕刻柱中的定位與意涵則有待進一步的脈絡資訊加以確認。它年代久遠，採集點卡露布安形成時間可追溯至 17 世紀之前（臺北帝國大學土俗·人種學研究室，2011a[1935]：348-350），而採集地坐落於不同人群匯集往來的地帶，加上採集當時舊社已荒廢許久，更增加確認源出社群的困難度。

在臺大人類學博物館方正式提報文化資產審議之前，曾經由館方帶著石雕的照片、採集時所留下的簡短採集紀錄，前往現今位在屏東縣的望嘉部

落，希望徵詢源出社群 tjaruvuan 家族的同意。館方事先聯繫望嘉村長及社區發展協會出面邀集村內耆老進行座談，希望透過耆老共同追索、談論關於物件的記憶，豐富藏品的脈絡資訊。然而，當日會議出席者雖大多是 80 歲以上的耆老，但經過館方一再提示雙面石雕的照片及 tjaruvuan（家名）、kaluvuan（地名）及 djupelan（人名）等關鍵資訊，在座耆老仍無奈搖頭表示對於家名與石雕不曾見聞。

面對過去的遺忘，當時在場的村長推測這或許與頭目家系有關，於是，他再徵詢在地頭目家系之一的 tjarulivak 當家長嗣 dremedreman 的胞弟 arucangalj，經由他的陳述，臺大人類學博物館團隊才得知原來石雕採集紀錄中的家名 tjaruvuan 是現今望嘉頭目家系 tjarulivak 的前家名。

關於望嘉部落的人群構成以及 tjarulivak 和 tjaruvuan 家名的連結關係，李亦園先生曾在 1950 年代屏東縣來義鄉的田野調查採集的記錄中留下關鍵線索；他的論文中除了紀錄 tjarulivak 家是經由 tjaruvuan 等家系合併而來，也指出望嘉部落中存在排灣與箕模不同源流的人群構成。

太古，太陽生下三個蛋在舊望嘉村附近的 chimo 地方，這三個蛋中兩個是紅的，一個是青的。其後有一條狗來抓這三個蛋，蛋破生出三個人。青蛋生出的人口裡叫 kulikuli kivi kivi，即是排灣人 qedaqedai⁷ 家之祖；紅蛋生出二個人，口裡叫 chikuchiku ruarua，即是箕模頭目 ruvilivi 家和 gado 家之祖先。

從青蛋生出的排灣人的始祖有四個兒子，各成為 qedaqedai、chiaruvoan、chiatsenao、ruburaman 四家之祖。其後四家又合併為一，即是現在的 chiarulivak 家，所以是排灣人的頭目家。

⁷ 按筆者於望嘉部落的田野調查記錄，傳說中創始家名之一 qedaqedai 目前為部落內部排灣系統人群祭祀的祖靈屋名。

……最初箕模人與排灣人並不同住於望嘉舊社；箕模人即居於 chimo 地方，而排灣人的居地叫 gelanga，與 chimo 相距不遠。後來排灣人才遷來與箕模人同居，惟初時居地並不相混，各佔村落之半（李亦園，1982[1956]：83）。

由日治以來延續到 1950 年代的調查文獻皆指出望嘉部落內部由箕模與排灣異質人群構成的特殊性，即便至今，望嘉部落內部仍然存在多元系統來源的人群區分。而人群的系統差異主要以家名承襲及祭儀實踐的方式加以維持，作為家族系統源流分類的記憶。而當家族間因為通婚、政治、禁忌或主觀認同等因素另起家名，在原家名不再續用的情況下，部落內部關於該家族的記憶便容易被遺忘。

源出社群對於石雕的遺忘，反映出襲名制作為排灣社會記憶機制的重要意義。蔣斌（1999）在討論排灣社會的歷史記憶時，提出名字是歷代繼承與婚姻的結果，也是社會用以表達與起源、過去、祖先連結的重要象徵。由歷代祖先名字所構成的系譜，常是記憶家族繼承與聯姻關係的重要載體。而在望嘉，家屋的命名同樣具有反映源流的意義；這個傾向使得個人及家族的認同、婚姻的軌跡更清楚地通過家名的授予、流動作為記憶的機制。

名庫及命名方式反映系統與階序關係，家名的知識傳承也常僅保留於家族的核心成員。由於父母皆為長嗣，而得以傳承家族記憶的'arucangalj 曾講述 tjaruvuan 祖先因與來自古樓部落的 tjuliveqan 家族通婚而另立新家更名為 tjarulivak 的過程。而這段基於家族主體歷史的口述也成為館方與歷史文獻參照的依據。

物與人群流動

為了更為確認物與人群的連結關係，臺大團隊與望嘉村人曾進行望嘉舊社 vungalid 的地景比對，發現並不符合，於是輾轉再尋求歸崇部落（日治時期舊稱為歸化門社）talimalaw 家族的協助，經由在地耆老 vuka salilan 的口

述以及實際前往卡露布安（歸崇部落舊社區域）踏勘，逐步串連起雙面石雕與現今望嘉部落的關係。

vuka 於 2015 年 12 月 13 日在臺大團隊、望嘉 tjarulivak 及歸崇 talimalaw 家族前往卡露布安的歸崇舊社 kinayiman 尋根時，曾公開講述家族長輩流傳有關望嘉社與卡露布安的口傳敘事；在歸崇部落進住 kinayiman 之前，舊社曾有幾個不同的社群同時居住。

卡露布安(karuvuan)這個地方在過去都是有一個混合的部落，在排灣族（語）的意思就是混合的聚落，是來自各地方的，有的是從平地上來的，有的是從南大武那邊來的。遷移到這個地方的時候，是混合的一個聚落，所以比較明顯的是就有望嘉、就有力里、就有七佳，據說還有白鷺。……最後離開卡露布安，也就是經營最長這個部落的，就是望嘉。……望嘉是最後離開這個聚落。

日治時期文獻亦留下相關的記述：人群由佳平部落來此開創卡露布安，再由此地分別入山與來自北方者一起設立了力里、士文、古華等部落（小島由道，2003[1920]：67），年代大約可追溯至 17 世紀初期之前。而馬淵東一在 1930 年代的田野踏查也曾記述下相關的調查紀錄；卡露布安位於靠近平地之處，聚集的人群多有來自佳平社系統者，以該地作為遷徙的中繼站。清朝道光年間，平埔族群因受到當時漢族開墾入侵的衝擊而往山區、東部移動，連帶牽動卡露布安的社群分批轉往下白鷺、七佳、力里、古華等社發展（馬淵東一，2014[1954]：212）。雖然移出該地，這些社群對於卡露布安的土地利用仍維持共管的形式；過去曾居於該區的七佳、力里等社社民，有前往卡露布安進行狩獵或耕作的權利，但仍每年一次送酒給望嘉社和白鷺社作為使用該地的補償（臺北帝國大學土俗・人種學研究室，2011[1935]：348-350）。

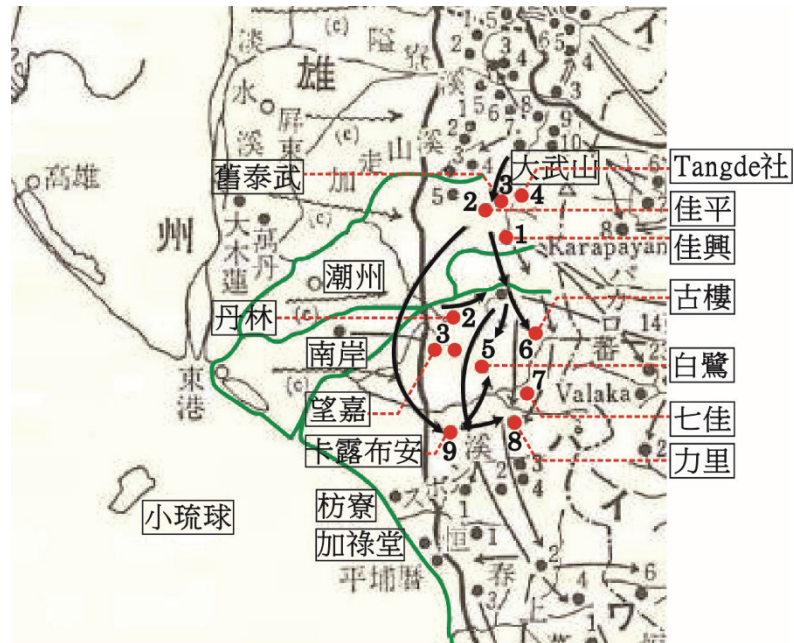


圖 2 卡露布安與周邊部落相對位置圖⁸ (繪圖/顏廷仔)

此外，文獻中也記載了一段影響望嘉、力里及卡露布安間後續權利義務關係的故事；卡露布安在遭受了平埔族群衝擊後，頭目 pavavalau 的長嗣轉往望嘉的 kelanga，寄居在 tjuliveqan 家⁹，因無子女，所以其在力里土地全給了 tjuliveqan 家（之後因通婚而合併於 tjarulivak 家）。而其妹則到力里建立家屋 talimalaw，管理著祖先的領地，因為手足與土地權利的連結，過去力里 talimalaw 家每年往望嘉 tjarulivak 家送小米酒及農租（小島由道，2003a [1920]：73）。而這段歷史事件延伸的權利關係似也延續成為往後經由禮物交換的實踐來記憶過去及釐清爭議的依據。

⁸ 修改自馬淵東一，2014[1954]。臺灣原住民族移動與分布，頁：190，魯凱、排灣及卑南各族的移動與分布圖。

⁹ 關於 tjuliveqan 家的由來，則有不同說法；有說與來義 ruvaniau 有關，也有關從佳平遷來的傳說（小島由道，2003a[1920]：73）。

經歷族群大遷徙衝擊後的卡露布安成了荒廢之地，直到日治時期力里 talimalau 家所帶領的人民，從力里遷徙到耕作地，而後又連同力里周邊的幾個小社在日人鼓勵下遷往 kinayiman¹⁰。1914 年力里社事件過後，日本殖民政府對部落採取削弱策略（葉神保，2014：107），事件延續影響了其後多年間周邊部落的人群；日人為了使人口眾多的力里社力量疏分，於是鼓勵力里周邊部分小社遷居卡露布安¹¹，重新整地，創建新的部落，社名沿用當地地名 kinayiman。由於人口大多源自力里社，在內部權勢上主要受到力里社頭目的支配（臺灣總督府警務局理蕃課，2012 [1931]：308）。根據歸崇人所傳，雙面石雕便是在遷居 kinayiman 時，在當時劃歸 valangnis 家族的土地上發現，發現時已是傾倒於荒地之上。當時考量過去在該區域居住的社群後來遷往望嘉，便由日人在詢問望嘉社頭目 djuperan 後運至臺北帝國大學的土俗人種學講座陳列室典藏。

在 vuka 所記述的歸崇部落族人的口傳中，提及了當時望嘉部落在得知另有社群前往卡露布安整地時，曾派人前去主張過去在此轄有領域且曾立有祭石、建立部落，因此仍擁有領域的權利。後續兩社間針對區域管轄達成政治協商，望嘉部落委請當時遷移至歸崇部落的 talimalaw 家族代為管理照護。在歸崇舊社陸續搬遷進住就緒後，兩社經過協調，舉行了領域接管儀式移交土地及獵場管理權力；歸崇部落以 talimalaw 家族¹²為代表，接受望嘉社委託成為該領域的代管，處理各項祭儀及部落事務，包含向平埔族群收取地租、水租等。因為該次儀式所確立的權利義務關係，往後歸崇與望嘉兩社間若有重要祭儀、事件，例如領導者異動、頭目婚/喪禮等，兩家族大多互相

¹⁰ 摘錄自 2015 年 12 月 13 日臺大博物館方、望嘉 tjarulivak 家族及歸崇 talimalaw 家族共同踏勘卡露布安談話紀錄。

¹¹ 摘自歸崇部落誌稿，未出版。

¹² 依據《蕃族慣習調查報告書》所載，力里社的 Taljimarau(Talimalaw)在力里領有廣大土地，是 vungalid 社 tjaruljivak 的從屬黨（小島由道，2003b [1920]：74），可能與前述 pavavalau 長嗣寄居望嘉社有關。

邀請參與，並且有禮物的流動。雙方的關係，通過週期性或儀式性的禮物交換反覆確認。

從尋訪文物源出社群的過程，館方與望嘉人更進一步深入認識在地權利關係與爭議解決所依循的原則，與傳統領域歸屬及祭儀的實踐存在連結關係。在過去充滿流動性的人群互動情境中，儀式及禮物交換不僅調節了爭端，也因為反覆地踐行而成為集體記憶傳承的機制。這些現今已經不再實踐、不被記憶的社會關係，因為雙面石雕而起的徵詢過程重新進入在地社群的知識範疇。

物與靈：再脈絡化過程中的儀式

2015 年 9 月，佳平部落與國立臺灣大學共同舉辦了一場「國寶婚禮」，通過展現排灣傳統階序及富含文化象徵的婚禮儀式，強調了「佳平舊社金祿勒頭目家四面木雕祖靈柱」源出社群的文化主體性與尊貴地位，同時也藉由儀式進一步明確化祖先物件存留在異地的事實，且創造佳平部落與國立臺灣大學間連結新關係的開端。

隨著佳平與臺大間極受關注的國寶婚禮舉辦完成，望嘉部落在 tjaruvuan 雙面祖先雕刻柱公告登錄國寶至少半年後，在一次訪談間主動告知館方，望嘉源出家族的家團成員夢見了祖先，他們傳達對於靈魂獨自留在博物館中感到孤單，希望回家，於是重新啟動了到臺大慰靈並且與臺大結拜的儀式協商（胡家瑜，2017：6）。2016 年 10 月 15 日源出社群以「家團協會¹³」的名義，與臺大舉辦了傳統的排灣結拜儀式。

當時也在想說是要怎麼去，因為當時看到是佳平他們是用結婚的儀式（與臺大）做這種連結的關係，所以當時引發我一些想法也就是

¹³ 家團為跨家系、跨部落的組成，包含源出於 tjarulivak 及 ruvilivi 家系的成員及聯姻的成員均可加入。

說，那如果是我要怎麼去跟臺大維持這個關係，初步的想法是說是不是可以用「結拜」的關係。……就是因為佳平的連結關係，他們用結婚的儀式，所以才會引發這樣的想法，才會說跟臺大維持的關係是用結拜的方式來去做個維持跟連結。¹⁴

結拜儀式：他者與我群的關係再定義

國寶登錄後，望嘉人以既有文化邏輯進行對事件的詮釋與反應，並將透過儀式界定關係、處理衝突與爭議的慣習，進一步延續成為雙面石雕安置、與館方對應的模式。在一連串與館方的互動後，家團協會提出與臺灣大學舉辦結拜（masansiruvetjek／sinanvetjek 做手足）儀式的提議，同時也由家族核心成員為雙面石雕柱所代表的男女祖先重新命名¹⁵。兩個行動皆為運用排灣社會既有的文化邏輯，透過命名與建立親屬關係的方式，將異己納入我群，拓展權勢範疇的政治策略。

結拜、收養及「成為朋友」的儀式，在傳統上是常見於頭目家系與其他家系或外族建立結盟關係的模式，特別是在大頭目家（邱馨慧，2001：26-29）。在過去，通婚、結親是排灣社會進行結盟或抬升位階、延伸部落及家族權勢的方式，在許多情況下是則由階序不對等的雙方相互締結手足關係（童春發、洪湘雲，2017：243）。結為同胞，就意味著將異己納為我群，將對方納入「家」族之中，成為「我們的人」。結拜雙方大多為同性，而儀式形式則類似婚禮，其中異族或低階者必須向結拜的對方贈予羽毛、佩刀、服飾等禮物，而高階者則回贈以家族內的名字及服飾等象徵頭目權威的裝飾性物品。

¹⁴ 摘自 tjanupak tjarulivak 訪談稿，胡人元騰錄。

¹⁵ 參見張正衡〈國寶結拜的一些詮釋：物質文化、文化遺產與博物館〉，檢自「芭樂人類學」：<https://guavanthropology.tw/article/6578>（瀏覽日期：2020年11月9日）。

國寶指定登錄的一年多後，雙方正式舉行結拜儀式。這場結拜儀式沿用傳統的作法，家團成員在前往臺大參與結拜儀式的前一天，已先備好獻給 qadau naqemati 創始神的小豬、祭品、祭葉、小米酒、小米粽等，且由巫師前往 qedaqedai 祖靈屋稟告祖靈。儀式進行前，巫師助手預先在館舍周圍綁繫 paitan¹⁶，象徵性地進行空間的遮蔽與防護。來自白鷺部落的巫師 gemsil 則在雙面石雕祖先柱前排置敬獻神祖靈的祭葉、豬肉、豬內臟及小米酒。

儀式經由巫師點酒唸頌經文開始，依序進行引靈——邀請祖靈前來、慰靈——撫慰過往祖靈被遷徙過程中所遭遇的傷痛，以及喚醒祖靈的祭儀——請祖靈起身；在儀式之後，祖靈即可在臺大博物館的雙面石雕、部落間來回移動。儀式完成後，由巫師將祭葉、肉及豬骨屑交由祭司於館外右側放置，象徵敬奉在外的神靈。



圖 3 國立臺灣大學人類學博物館館內舉行的結拜儀式（攝影／胡人元）

¹⁶ 當地挪用漢人社會使用艾草避邪的意涵，統稱祭儀中用以遮蔽的植物為「艾草」。

慰靈之後，隨即進行傳統的結拜儀式。巫師以祭刀點豬的各部位作為獻禮的表示，請求祝福在場者如同鐵一樣堅硬、如黃藤可抵擋外界的侵擾，同時祈願歷程如同峭壁上的石頭一般滑順，而未來雙方的關係也能如同生命的氣息(nasi)一般綿長。隨後她向創始神 qadau naqemati、棲息在石雕的祖靈祈求，希望結拜雙方未來皆能順利平安。最後，由巫師以祭葉對在場者進行靈力賦予(papuluqem)。儀式以雙方共食小米粽、共飲小米酒作結；小米的黏性象徵將結拜的雙方緊緊連結，彼此合為一體。

小米在排灣文化中具有重要的象徵意義；在排灣人的生命儀禮中，共食小米是成為家人的象徵過程；新生兒出生待成長穩定後，通常會由親人擇日帶回本家拜訪(pa'ivala)，並由長者餵食小米飯，現今雖已不以小米為主食，pa'ivala 時仍會由長者取一瓢湯匙作餵食的動作。新人結婚的儀式過程中，也會互相餵食小米飯象徵成為家人。在小米收穫的系列祭儀新舊粟混食儀式中，新米需先混和舊米予本家人食用，不能帶到家外面、也不能給外人食用。而在結拜儀式中，通過小米的物性——黏以及共食的行動，象徵雙方成為「家人」。在儀式空間與物的食用也連結家的意涵；結拜儀式先採不公開方式在博物館內進行，而在傳統家屋祭儀或重要祈福的儀式中，象徵福運的小豬只能由自家人食用完畢，象徵福運不外流；在結拜儀式結束後，巫師 Gemsil 更是特別囑咐遺留在臺大的祭豬只能由家人（參與儀式的臺大人）食用。

當天在展廳內的結拜儀式完成後，轉移至校史館進行公開的儀式，tjarulivak 長嗣 dremedreman 的長子 tjanupak 代表家團與臺大文學院院長結拜，雙方象徵性地交換盛裝及禮物。在儀式致詞時，tjanupak 特別以傳統的語彙傳達並延伸結拜的意涵，他認為這個結拜的儀式等同是「我們(tjarulivak)的領域擴展到臺大來了！」他也進一步表達希望這樣的關係持續連結臺大與望嘉部落、家團成員。望嘉源出社群以部落家族為主體，運用傳統知識及儀式手段，主動界定雙方關係；當異己成為「家人」，便成為共同承擔義務的家族成員。臺大人類學博物館由源出社群賦予了照護雙面石雕柱的責任，而館方則定期在部落每年的豐收祭回訪，並在家族的重要活動時前往參加。

雙面石雕帶動的社群實踐，如同 Clifford 概念所闡釋以博物館作為「接觸地帶」的概念，凸顯了博物館與文化遺產議題作為當代原住民族社會銜接內外部多元力量與展現能動性的場域。原住民社群利用餘留的傳統文化作為工具，通過銜接、展演等方式，相對自主地在多重身分間選擇取用、調配，並以之與外界資源接合，展現能動性，以文化再生的方式強化社群認同能量，並藉此與主流社會進行權力的協商，又能以策略性、保持活力與韌性的方式，衝撞既有結構（林徐達、梁永安譯，2017：301-310）。

由雙面石雕登錄國寶前後的行動來看，博物館企圖通過徵詢藏品脈絡知識的過程，銜接、活化源出社群的社會記憶，使記憶重新進入部落生活而作為文化實踐的動力來源（張正衡，2017）。對源出社群而言，關注的重心反而並非物件的返還，而是如何通過文化展演，凸顯家族系統做為行動主體的能量，運用傳統文化概念、儀式手段，賦予國寶不同的意義，象徵性地翻轉過去原住民社會與國家、機構之間不對等的權力關係。

立柱與命名：靈的重新賦予與定義

雙面石雕的文資指定後，連帶帶動了物件價值與文化意涵的重新定義。根據雙面石雕入藏時的文獻紀錄以及田野訪調歸崇部落耆老 sauniyau 的口述，推測石雕應為立於家屋外的雕刻柱。但在遺產化過程追溯物的社會脈絡與社群歷史記憶時，趨使源出社群重新思考雙面石雕性質，並通過一連串的儀式實踐以及命名，重新確認它作為祖靈停駐之處的性質。

部落內的立柱常是就地取材、在地製作，豎立的地點不同，意義亦有差異。傳統上，祖靈柱(cukes)和標示石(sauljay)的位置與功能，分別象徵、定義了部落及頭目家屋內外神聖與世俗的空間性質。sauljay 通常豎立於頭目家屋外的庭院，作為部落聚會、處理公共事務的空間，同時具有象徵政治權力的意涵。sauljay 上的雕紋有無並不影響其功能，一般並不認為 sauljay 中有靈，巫師通常也不在此進行儀式。而設置於部落出入口的 pakaisizazau 則常

以石柱呈現，具有守護與區隔部落內外界線意涵（撒古流·巴瓦瓦隆，2013：66-67），也與部分部落祭儀有關。至於頭目家屋中的祖靈主柱 *cukes* 則是作為神聖空間的核心而存在，較常見以木材為雕刻材料；頭目家屋的主柱上常雕刻有祖先圖像。根據巫師 *gemsil* 所述，過去當巫師於家屋內執行儀式時，是面向主柱召喚祖靈。祖靈柱具體化特定高階家族與祖先、神聖起源的連結，並且標示著與其他家族之間的權勢差異，因此「具有界定擁有者身分的力量」（譚昌國，2004：135）。換言之，祖靈柱是頭目家屋的價值象徵，也是不可交換的中心，必須盡可能被保存在頭目家系之中。

在雙面石雕提報文化資產的過程中，物件究竟在原初文化脈絡中屬於何種性質以及連結的家族系統為何，常成為討論其價值與歸屬的議題之一，而這個議題也影響物件後續再脈絡化過程的發展，同時牽動現今部落內部、周邊社群間的權勢關係。在博物館所進行慰靈與結拜儀式過程，透過傳統祭儀界定了物與靈的連結，而賦予命名的行動更是進一步重新界定了雕刻柱與源出社群的關係，對於物的性質界定，有了結合當代需求的詮釋。

由於常被詢及是否要求雕刻柱歸還部落或同意物件繼續典藏於博物館，也讓源出社群反覆考量歸還的議題。但因為部落保存環境的限制，源出社群後續提出以複製石雕柱放置於望嘉部落 *tjarulivak* 家族祭場、象徵性地回到部落的方案處理。

有些人說為什麼不拿回來，可是我一直考慮這個問題，當初為什麼要留在臺大也就是保存的問題，因為縱使拿回來，你要放在哪裡？博物館嘛也不是，因為博物館畢竟是公家，這個雙面石雕畢竟是祖先的東西，所以我認為這東西應該是用家族來保存應該是更好，問題是我們沒有適當的地點存放，而且你必須要用很多的心力去給他

保存，基於這個問題所以也困擾了一段時間，所以才必須說那存放臺大。¹⁷

從博物館的賦靈、命名、結拜、複製及立柱的過程，衍生了物與靈的議題。「複製石柱之後，靈究竟停駐在哪裡？」源出望嘉部落的文樂部落耆老 puljaljuyan 曾闡述在地對於物和靈關係的看法；當部落遷村時，常傾向將頭目家屋內的祖靈柱一併遷移。如果無力搬遷，則會通過巫師進行儀式，刮除物件的部分代替整體，象徵性地請祖靈一起移動。來到新處所後，再請工匠重新雕刻，由巫師重新邀請祖靈，將物與靈結合。祖靈柱雖然作為祖靈的棲所，但靈並非固著一物、也不限於一處。

我們原住民到一個地方，會立一個「精神指標」，……可以當作我們祭拜的對象，就是萬物是靈。所以假如說從祖靈屋這邊任何一個東西能夠帶走的話，都可以比照辦理，重點是（巫師）在施法的時候有沒有提到，比如說這個東西當替代品嘛，可以充數，不一定要帶走什麼，也可以不帶，但到一個新的地方的時候，重新邀請祖靈，賦予這個使命。¹⁸

在望嘉源出社群提出複製雙面石雕的提議後，便積極在鄰近區域尋找相似的石材，並且委由在地工藝師依據雙面石雕的形象複製雕刻。雕刻完成後，邀請巫師 gemsil 循傳統方式舉行立柱儀式，重新賦予祖靈的居所¹⁹。立柱的地點則選擇位於部落周邊的 tjarulivak 祭場，該場地過去曾為低窪地，'arucangalj 多年來構思將該地作妥善運用，不斷進行整地填土，近年除了種植作物，也漸漸發展成為文化、祭儀及家族活動聚會的場所，並且通過祭儀復振過程的立柱、立石，逐步累積該地的神聖性質。

¹⁷ 摘錄自 tjanubak tjarulivak 訪談稿，胡人元騰稿。

¹⁸ 摘錄自 2018 年 2 月 23 日文樂部落耆老 Puljaljuyan 訪談內容，筆者騰稿。

¹⁹ 立柱片段亦見於「雙面石雕在望嘉」：<https://www.youtube.com/watch?v=TqIUrvV2N08&t=1s>（瀏覽日期：2020 年 11 月 9 日）。

立柱的儀式以 *qemizing* 祭告祖靈啟動，進行對空間的遮蔽與淨化，繼而向神祖靈獻上祭品及小米酒，進行 *semanziluq* 除穢儀式。而整個祭儀的核心在於 *veneve'e*²⁰ 安座立柱以賦予靈的位置，召請儀式的創造神 *Ljemedj* 及 *Tjakaraus*，隨後為立柱的祖靈命名並邀請祖靈前來，置入於石雕之中。隨後的 *papudjuqela* 祭儀則意在增強靈力與保護，在這個程序中在柱上懸掛豬頭骨以保護所立石柱免受外界侵害。最後再進行 *papukeman*，由當家長嗣向祖靈敬酒獻禮敬拜，完備祭儀程序。*veneve'e* 儀式進一步明確了雙面石雕與家族的緊密連結——命名為 *djuperan* 及 *tjivuluwan*，恰恰為 *dremedreman* 和 *'arucangalj* 的父母之名（各為上一代望嘉部落 *tjarulivak* 及古樓部落 *tjulivekan* 家族長嗣）。家族成員認為祖靈常棲於雙面石雕但並不固著一處，當部落舉行重要祭典——如 *maljeveq* 或 *pusau* 時，通過燃燒小米梗、進行儀式性的召喚，祖靈即回應召喚而返回部落。在地社群對祖靈的概念是相對彈性、具有創造空間，也不拘泥於有形物件、可因應社群請求而行動。祖靈是被巫師經文及儀式行動邀請前來，物是祖靈暫時棲附的身體，使其體現於該處接受社群的祭祀(Eller, 2007: 36-38)。

從博物館提報雙面石雕為文化資產的一連串過程，突顯藏品性質經歷不同階段的轉變；從在地的權威物件、區域變動下被遺留的象徵物、在搶救文化行動下進入博物館的藏品，到回歸社群的文化象徵、被賦予「靈」的載體。通過靈的賦予與命名，凸顯在地社群以家為核心、資源向中心流動的特質。後續在家團所帶動的祭儀復振中，也以「祖靈的召喚」作為行動的基礎，凝聚、帶動家團成員共同行動。

在許多原住民社會中，「靈」的詮釋與對其能動性及國家歷史、記憶與遺忘議題理解，具有重要的關聯。「靈」被賦予的能動性來自於特定群體與主流社會的複雜關係上，經由人的詮釋與策略運作，進一步成為具作用力的

²⁰ 排灣語插立、刺入的意思。

歷史行動者，通過在特定情境中對靈的召喚與詮釋，進一步展開輿論的整合與社會行動，協調出社群的歷史詮釋觀點(Bacigalupo, 2010)。

「靈」的概念在雙面石雕文資化的特定脈絡下，由儀式與當代情境共同建構，或可被視為社群集體歷史意識的重新萌芽。通過追溯「靈」、明確「靈」的歸屬與意志的實踐行動，而活化了在地知識或歷史記憶，也凸顯了社群集體意識所具有的能動性。相對於物件入藏的博物館化過程中所進行的除魅，源出社群藉由雙面石雕的相關儀式重新召喚祖靈並以祖靈之名進行後續的文化與政治行動，這樣的「再魅化」過程，某種程度結合了社群在當代面臨的處境與政治需求。而由博物館出發的實踐，一方面銜接了當今的文化資產與博物館政策，另一方面也開啟了當代原住民族「地方性」、地方知識被重新認識的可能。

祭儀復振與象徵資本

雙面石雕連結祖靈的性質經由傳統儀式被重新確立的同時，也更具體化了源出社群權勢的正當性，並經由命名行動加強其與家族的連結關係。在這過程中同時凸顯了「家團」以及當代以親屬連帶形成的協會組織的行動力。在雙面石雕源出社群逐步確認後，詮釋的主導權由原先代表部落整體的村長及社區發展協會，轉由核心家族的長嗣居於主導地位，並由「家團協會」²¹作為後續代表家族與館方進行溝通協調、實際動員部落社群的主要行動者；部落其他非家團核心成員及社區發展協會則轉為協助者的角色。而系統家族在雙面石雕的國寶登錄之後，在區域間的聲望也更加受到關注，逐步轉化並累積家族的象徵資本。

²¹ 「家團協會」由望嘉 tjarulivak 及 ruvilivi 兩個家族系統組成，這兩個家族同時各是日治至戰後的紀錄中，望嘉部落的主要權勢家族之一，各屬排灣及平地系統，兩家經過本家相互通婚而連結。

源出社群的內在動力，銜接了國家文化資產政策，蓄積為在地文化與傳統政治協商的資源，進一步推動傳統祭儀復振與家族整合，也使得部落內部各系統家族間、不同協會團體間的內部權力關係有重新分配之勢。在雙面石雕登錄為國寶文化資產之後不久，家團發起前往舊部落 vungalid 取回七大家族的刺球祭石，並宣布即將啟動五年一度的神祖靈祭儀 maljeveq 的刺球儀式，並以此整合部落內部各家族。刺球祭儀在望嘉部落自舊社遷村至沿山地帶後，便已不再舉辦。2018 年，家團協會結合文化資產保存活化的資源，復振已經停辦了近 80 年的 maljeveq 刺球儀式。在當年 maljeveq 的 iveqveq 儀式中，tjaruvuan 家參與了部落頭目家族的分肉儀式。而在隨後舉辦的刺球儀式中，也獲賦予 2 根刺球竿，tjaruvuan 的家名在望嘉部落重新有了再延續的社會生命。



圖 4 取回七大家族平地系統位於舊社的刺球祭石，並舉行祭儀，重立於望嘉部落 tjarulivak 祭場。（攝影／郭玉敏）



圖 5 望嘉部落復振 maljeveq 刺球祭儀的籌備過程——搭建刺球架（攝影／郭玉敏）



圖 6 望嘉部落 maljeveq 祭儀復振刺球情景（攝影／胡人元）

在祭典後的檢討會議²²中，由 tjanupak 提出並經過各家族討論，授予臺灣大學一根刺球祭竿的權利，並且要求臺大基於結拜手足的身分，在五年後的 maljeveq 祭儀前派人前來參加祭儀的籌備，包括儀式前的籌備如學習祭歌、採集製作刺球架及刺球竿，並且參與刺球及迎送祖靈祭儀。而在充滿政治階序意涵的刺球祭儀復振以及糾動的區域系統家族關係中，因藏品連結起部落家族與館方，也意味著——不論是否出於預期，校方/館方某種程度進入了在地區域系統的社會關係之中。

在文化資產指定登錄後，雙面石雕的源出社群在公部門的鼓勵下，於 2017 年 3 月以當代的 tjaruvuan 家族為代表，提出雙面石雕的「原住民族傳統智慧創作專用權」申請，並且在 2018 年以「望嘉部落嘉羅英岸頭目家族祖靈雙面石雕柱」之名獲得登錄，編號為「排 EG000022」²³，之後雙面石雕相關的圖文影像應用將進一步受到《原住民族傳統智慧創作保護條例》的保護，物件（包含其圖像）的意涵也更多地跨入了現代定義下的權利範疇。

結語

雙面石雕的文資登錄過程，始於館方主動進行提報、徵詢的行動，而在再脈絡化過程則轉由地方社群主導對於物件的詮釋。當許多排灣部落在經歷了殖民及遷居沿山地帶的過程，流失了傳統信仰及巫的實踐，望嘉部落是少數至今仍維持半數以上居民在日常中不斷實踐傳統祭儀的社群之一。而傳統祭儀中蘊藏了豐富的在地知識，進一步銜接了雙面石雕遺產化過程中所開放出來的詮釋與展演空間。過去在殖民體制下被壓抑的文化實踐與祭儀語彙，成為串連起不同社群、不同資源的媒介。通過「靈」的賦予，物件成為具有能動性的主體，進一步開展社群內部、與館方以及與過去的對話。

²² 檢討會議於 2018 年 3 月 3 日由家團協會邀集各家族前往祭場召開。

²³ 檢自「原住民族傳統智慧創作保護資訊網」：https://www.titic.apc.gov.tw/order?order_id=198（瀏覽日期：2020 年 9 月 27 日）。

學者 Clifford (林徐達、梁永安譯, 2017) 曾從當代原住民社群離散性與資源銜接的角度, 探討文化遺產如何可能由當代原住民社群所用, 作為抵抗外部權力並與之協商的資源。本文從 2015 年臺大人類學博物館提報藏品為文化資產的過程, 提出博物館中的「他者的物件」與源出社群重新取得連結, 如何可能豐富了物件相關的知識內涵; 包含族群間基於歷史互動關係而來的權利規範、物在源出社會中的意義與功能、權威物件與祭儀的連結, 而在地社會關係網絡也隨之浮現。物件在再脈絡化過程中進一步使在地社群過去因流動、外來殖民政政策而遺忘的知識與記憶重新活化, 成為源出社群銜接過去與復振文化的基礎。不管是以結拜／結盟連結館方、展現對藏品及文化詮釋的掌握, 或後續以復振祭儀來啟動部落內部的整合, 在地社群皆以既有的文化邏輯與語彙轉化事件的意涵, 並將資源予以吸納, 銜接社會內部的動力與需求; 而物件作為「文化資產」所累積的價值真確性, 也轉化為象徵資本, 用以衡平在地社群在現代化過程中被捲入的權力關係。

雙面石雕文資登錄、徵詢及後續延伸發展的過程中, 「誰的遺產」、為誰所用的議題一直隱伏為行動的背景, 牽動區域內傳統政治的敏感神經。遺產的建構與在地的權力關係互為影響, 可能導入多元的敘事、捲動在地社群的需求, 也可能衍生排除與遺忘的政治議題。胡台麗 (2017) 曾經從阿美族太巴壠 kakita'an 祖屋重建的過程討論文物歸還的意涵與在地發展。在太巴壠族人的認知與實踐中, 物件之外的「祖靈」及文化精神, 轉而成為社群關注及後續行動的重點。而在其後啟動的文化復振過程中, 則凸顯了不同的行動主體看待「傳統」的多元性及變動性, 且時有與現今的政治經濟需求相互連結的創造與詮釋。雙面石雕遺產化的在地實踐過程, 也同樣展現了社群以文化邏輯予以銜接並轉化為現今的文化資源, 呈現「以現在為中心」的運用。在當代情境下, 延伸而出的文物歸還議題必然涉及複雜的歷史、社會關係與當代需求。

在文化治理政策發展下, 博物館如何及是否可能與地方知識中包含在地社群的視野及集體記憶傳承模式的特殊性、對脈絡的敏感度與動態性相互對

話，是檢視其當代實踐的重要面向（王嵩山，2015）。有關文物如何歸還的議題，也有賴於進一步對藏品源出文化脈絡展開更深刻的研究、對話，重新銜接地社群的知識體系與運作邏輯，從理解社群的期待出發，提出相對具包容性、公共性的方案。

參考書目

- 小島由道，2003a[1920]。番族慣習調查報告書第五卷：排灣族第一冊。黃文新譯，蔣斌主編。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 小島由道，2003b[1920]。番族慣習調查報告書第五卷：排灣族第四冊。黃文新譯，蔣斌主編。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 王嵩山，2015。博物館學與地方史知識。博物館、思想與社會行動，頁：137-148。新北：遠足文化。
- 李亦園，1982。來義鄉排灣族中箕模人的探究。臺灣土著民族的社會與文化，頁：77-109。臺北：聯經出版社。
- 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。博物館、知識建構與當代性，王嵩山編，頁：23-36。
- 林徐達、梁永安譯，James Clifford 著，2017[2013]。復返：21 世紀成為原住民。臺北：桂冠出版。
- 林崇熙，2014。以文化模式拯救蒐藏。博物館與文化第 7 期，頁：25-57。臺北：中華民國博物館學會。
- 邱家宜譯，Jennifer Barrett 著，2012。追求民主——作為公共空間的博物館。博物館學季刊，26（4）：7-28。臺中：國立自然科學博物館。
- 邱馨慧，2001。家、物與階序：以一個排灣社會為例。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 胡台麗，2017。阿美族太巴塢 Kakita'an 祖屋重建：「文物」歸還與「傳統」復振的反思。跨·文化：人類學與心理學的視野。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 胡家瑜，2006。博物館、人類學與臺灣原住民展示—歷史過程中文化再現場域的轉形變化。國立臺灣大學考古人類學刊第 66 期，頁：94-124。臺北：國立臺灣大學。
- 胡家瑜，2015。從凝視到行動：宮川次郎的「臺灣原始藝術」收藏。文物、造型與臺灣原住民藝術：臺大人類學博物館宮川次郎藏品圖錄。臺北：臺大出版中心，頁：2-25。
- 馬淵東一，2014[1954]。臺灣原住民族移動與分布。楊南郡譯註。臺北：行政院原住民族委員會。
- 陳奇祿，1961。臺灣排灣群諸族木雕標本圖錄。臺北：南天。

- 葉神保，2014。日本時期排灣族「南蕃事件」之研究。國立政治大學。
- 張正衡，2017。國寶結拜的一些詮釋：物質文化、文化遺產與博物館。檢自芭樂人類學：<https://guavanthropology.tw/article/6578>(瀏覽日期：2018年8月24日)。
- 童春發、洪湘雲，2017。排灣族 PADAIN 部落歷史研究。南投、臺北、新北：國史館臺灣文獻館、國史館、原住民委員會。
- 臺北帝國大學土俗・人種學研究室，2011[1935]。臺灣原住民族系統所屬之研究：本文篇。楊南郡譯註。臺北：行政院原住民族委員會、南天書局。
- 臺灣總督府警務局理蕃課，2012[1931]。高砂族調查書一蕃社概況。周惠民(主編)，中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 蔣斌，1999。墓葬與襲名。時間、歷史與記憶。黃應貴主編，頁：381-421。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 撒古流・巴瓦瓦隆，2013。祖靈的居所。屏東縣瑪家鄉：行政院原住民族委員會文化園區管理局。
- 譚昌國，2004。祖靈屋頭目家階層地位：以東排灣土坂村 Patjalinuk 為例。物與物質文化，黃應貴主編，頁：111-169。臺北：中央研究院民族學研究所。
- Bacigalupo, A. M., 2010. The life, death, and the rebirth of a Mapuche shaman: Remembering, Disremembering, and the Willful Transformation of Memory. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 66, No. 1 (SPRING 2010), pp. 97-119. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hu, Chia-yu, 2017. From making heritage to reviving culture: two cases of indigenous national treasure in Taiwan. Presented in Conference on “Heritage Making in Asia: Conservation in Action”, October 11-14, 2017. Organised by South China Research Center, the Hong Kong University of Science and Technology.
- Clifford, J., 1997. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Eller, J. D., 2007. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge.
- Harrison, R., 2008. The Politics of the Past: Conflict in the Use of Heritage in the Modern World. In *The Heritage Reader*. Rodney Harrison ed. pp. 178-208. London: Routledge.
- Lonetree, A., 2009. Museums as Sites of Decolonization: Truth Telling in National and Tribal Museums. In *Contesting Knowledge: Museums and Indigenous*

Perspectives, ed. Susan Sleeper Smith, pp. 322-337. Lincoln: University of Nebraska Press.

Tung, Yuan-Chao, 2016. Returning to/ Reconnecting with the Source: Reorienting Ethnographic Museums in Taiwan. Presented at “Transpacific Taiwan: An International Symposium”, 14 November, Watson Institute, Brown University.