

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 展示建物與祭儀空間的神聖轉位：無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制

Displayed Houses as Sacralized Space: on Identity Mechanism of the Landless Hokkaido Ainu

doi:10.6752/JCS.201710_(24).0004

文化研究, (24), 2017

Router: A Journal of Cultural Studies, (24), 2017

作者/Author：謝世忠(Shih-chung Hsieh)

頁數/Page：81-116

出版日期/Publication Date：2017/10

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201710_\(24\).0004](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201710_(24).0004)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



Displayed Houses as Sacralized Space: on Identity Mechanism of the Landless Hokkaido Ainu

Shih-chung Hsieh

展示建物與祭儀空間的神聖轉位： 無土無村無屋無節慶之 當代北海道愛努族的認同機制

謝世忠

本文為筆者2011-2016執行臺大文學院學術領域全面提升計畫「亞洲藝術文化的多元核心與交作網絡」子計畫七「太平洋北亞區域的先住民文化存續與藝術變貌」成果之一。研究期間承日本北海道田野助理森若裕子小姐多所協助，謹表謝誌。另外，筆者指導之臺大人類學系博士班研究生王鵬惠、李慧慧、楊鈴慧、劉瑞超、以及研究助理郭欣諭、張嘉倩等諸位年輕學子前後參與計畫，同表謝忱。當然，最應感謝者實為長時間投入指導幫忙的愛努族和日本和人好友們。完成一項研究，必有如上述之多位支持者付出心力，再次感謝！

謝世忠，國立臺灣大學人類學系教授

電子信箱：tristan@ntu.edu.tw

摘要

儀式展演是一個族群對自我文化的強化性認可。過去百年極端同化時期，所有公共祭典都無法舉行，愛努族人仍不放棄地在家遂行祖先供養儀式。今日，愛努係一無土無村無屋無慶典節日的族群，惟其個人成員，多會如實參與祖先祭儀呼喚。祭典儀式的文化復振在一般研究紀錄上極為常見，而愛努族的例子最為特殊者，就是觀光展示屋的轉為儀式屋繼而神聖化。母語所稱之*Kotan*(村)與*chise*(屋) 被親切的呼喚使用，並很快地成為眾多族人朗朗上口之彼此認同身分的關鍵語彙。此等新村落與新家屋或稱新儀式建屋，顯得愈形重要。它讓族人找回了傳統建築文化，並且實踐了應有正確室內祭儀場所之文化需求。換句話說，相較於社區生活館樓房和現代形制住屋，依傳統樣態建造的戶外博物館展示建築，最為接近文化真實性。今天，縱使愛努已被承認為先住民族，但，大社會對於愛努仍是冷漠，政府亦從未有納入該族傳統為國家文化之一環的動機，百年悲情之後，今日能夠象徵性地「佔有/領有」展示屋，並賦予祭儀神聖性，對於無土無村無屋無節慶的愛努族人而言，總是往族群的希望躍進了一大步。

關鍵詞：愛努族、北海道、祭儀場所、神聖化、觀光展示、祖先供養

Abstract

In general an ethnic group strengthens self-identity through well-kept ritual performances. For the Ainu in Hokkaido, Japan, although almost of all public ceremonies had been prohibited they secretly continued practicing ancestral worship ritual at home during the era of severe assimilation policy by the Japanese government. Since the late 18th century, the rulers deprived the Ainu of lands and destroyed all natural villages in their territory. But the people grasped any possible opportunity to hold rituals of offering food and liquor to their ancestors. In present times some traditional public ceremonies have been gradually revived, while the crucial part of their activities remains the ancestral worship ritual.

Activists of cultural revival movements often claim to have restored lost festivals, ceremonies, or rituals. Indeed the Ainu activists had contended that all traditional public rituals should return. But what they have done to transform particular buildings displayed for tourists in outdoor museum into sacralized space for holding ancestral worship rituals. In Hokkaido the museums with Ainu culture exhibits always come with several independent old-fashioned houses nearby. And many of them have been sacralized and called traditional names such as *kotan* (village/community) and *chise* (house/home) by the Ainu.

In contrast to those modern buildings these ancient styled houses are considered much closer to cultural authenticity. The Ainu have been recognized as Japan's indigenous people since 2008 but mainstream society is still very indifferent to the Ainu situation. The newly-identified indigenes adopt alternative strategies to "occupy" or "own" traditional houses at the very moment of worshipping ancestors under the circumstance of losing their original territory and facing a landless daily life.

Keywords: Ainu, Hokkaido, Ritual space, Sacralization, Touristic display, Ancestral worship

一、前言

人類學很早就注意到人類社會中慶典 / 節慶(festival)的普遍存在(Turner 1987[1967]; 1984[1982])，因為，社群生活中，始終會有需要慶祝(celebration)的事情。當然，與此同時，研究者也在探索“ritual”(儀式 / 祭儀)的意涵(Turner 1987[1967])。於是，慶典與儀式間的關係，亦引起不少學者的興趣(Santino 2011: 61-73; Kifleyesus 2007: 249-276; Schechner 1993: 45-93)。多數的觀察結論是，節慶裡必有儀式質素，而各個儀式也均含有節慶的潛力。不過縱然如此，節慶與儀式終究有別。後者的參與者多半是表現身為社會成員的一項義務，儀式活動係為了社群的福祉，人們以此來確認共同延續存在的事實，它可能很正式、典儀嚴肅、標準化過程、或者極為神聖(Santino 2011: 63)。至於節慶，則總是反映出諷刺、情緒起伏、嘉年華式、以及逆轉狀態(inversion, 62)或Victor Turner (1920-1983)所稱的反結構(1969)，它針對的正是規矩的社會體制。不過，節慶和儀式都牽涉到轉換(transformation/transit)的期待與呼喚。也就是說，個人或團體的身分角色，應於典儀慶祝的象徵要素催促中，以及多少具有強制性力量的推動下，認分地轉置自我。Turner尤其強調，在節慶裡的玩樂(play)，其實是在用來反思平常認知的神聖傳統，所以，表面上的胡鬧，反而是在呈現心底的價值。

由於節慶的超於一般單純儀式、活潑人類行為內容，其趣味性高，特別是最極致展現社會文化逆轉狀態的嘉年華慶祝活動，更加受到研究者青睞描述。Alessandro Falassi (1945-2014)所編*Time Out of Time* (1987[1967])古典一書，以及Turner編寫稍晚近名著*Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (1984[1982])和Richard Schechner上世紀末的專書*The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance* (1993)等之典例，即可看到大量相關論述。從儀式的人類學傳統分析起步，歷經節慶旨趣，最後集中於嘉年華的豐沛戲謔和反轉展演，在其中，後殖民時空所呈現的混合殖民要素與當下在地生活的對峙或相容演出劇碼，更是重要研討對象¹。然而，節慶甚至嘉年華真如一般所認知地是普世存在的嗎？節慶和嘉年華常被指稱係與族群或文化甚至國族認同息息相關，也就是說，在類此慶典活動中所呈現出各種認同的情況，多已為學界所理解；那麼，設若有不存在節慶更遑論嘉年華此類文化性項目的地

1 相關研究可參見Scher (2002, 2007)、Tabani (2010: 309-328)、Murray (2000)、Gabbert (2007)、Kifleyesus (2007)以及Williamson (2012)。

方，其在地人群又如何以非慶典性的簡單傳統祭儀維繫認同？他們所維持延續的認同內涵又是如何？為何沒能發展出節慶？缺乏節慶的純儀式文化其認同效能是否受限？凡此，都是筆者構思本文研究的最基本問題考量。

當代日本北海道愛努族，即是一個多少擁有一些族群文化祭儀、但卻缺乏節慶的群體。後文會詳細敘述其間的情況。不過，或許正因如此，祭儀幾乎成了唯一象徵性傳達族群與個人身分角色的場域，其整體儀式場景和執行過程，更顯異常嚴肅，頗有必須藉由此一珍貴時空強化自我認同的樣態。深論該課題之前，尚須自另一角度，先行鋪陳祭儀的物質要素背景，以利於愛努民族誌的分析。

在人類學領域中，建築一般被視為物質文化的要項之一。它代表特定族群或文化群體護身庇體、與存物置衣設施之美學建造和力學概念的綜合，甚至更常見發展成神聖室內外空間的意涵。換句話說，有的社會俗體建築與聖體建物明顯區隔，如基督宗教世界的教堂和一般人家之別；有的則在俗聖有差的建築本體之外，俗方內部亦有再次的聖俗之分，例如，臺灣漢人有居家和廟宇的不同建物分別，而俗民家裡卻又有大廳為神明祖先供奉之處。又如大陸東南亞南傳佛教傳統之社會如泰國和寮國，村鎮市區佛寺遍布，那是聖區，除了作為佛祖法力展現之處外，富裕人家亦常把過世長輩以小型塔狀墳柱方式，置於寺內，但普通人居屋內角落和屋外門口，亦有代表家神處所的地方，或者另立一個據信神力巨大之現生佛爺高位供拜的位置。凡此，只要建築文化的基本項目——建物本體得以存在，亦即，聖方各類形制建體和俗方或俗兼聖等屋宇繼續存有，那麼，文化的持續基本上應無大問題，畢竟重要儀式得以執行，人們與超自然溝通管道就繼續有效。

然而，在高度社會變遷情況下，建築的聖俗二方，均可能面臨重大挑戰，以致衝擊文化制度的維繫。例如，社會主義中國將近七十年的無神論主流意識形態，以及反封建迷信的政策運動，造成民間信仰在長時間內幾近毀滅性的衰退，一般街道市景不容易看到傳統漢人生活區的神壇廟觀，原本傳達超自然神聖意義的建屋已不復存在，俗屋成了當代建築物質文化的全部。學術界多視佛教為泰國國家文化與民間文化雙層面認同的主體（Keyes 1987，1995[1977]；謝世忠 2008：507-531），而縱使隔鄰的寮國為共產國家，該宗教亦是政府與寮人主體族裔群體²共同支持發展的傳統文化代表，甚至在地

流傳久遠之泛靈範疇的寨神家神信仰，也多能繼續維繫存在，於是，聖方建物及其相關物質設施，仍然充沛湧現。反之，中國縱然宣稱「改革開放」超過三十年，屬於人類學界定下之民間信仰範疇的宗教神聖建築，除部分轉為民俗觀光功能者之外，多數因被劃歸「封建迷信」，從而飛速消失。

日本北海道愛努族（圖1）近一個世紀之前，就已無任何自然村存在（謝世忠 2012b：432-453）。也就是說，該族人失去傳統居家或其他神聖使用的建築實體，已超過四個世代。今日所見北海道各町市社區，全係明治時期過後自南方本州島或其他地區遷來之日本和人(Wajin)的後裔所建置，縱使某些地點如白老町和平取町過去曾為愛努大社（北海道新聞編 2007/08/04、2007/10/16），今也完全看不出跡象。比較準確地來說，愛努族一方面傳統村落消失殆盡，另一方面，其原有聖俗共用的建築物體，在日本政府長期同化政策指導下，更是全然不見蹤影。然而，依筆者幾年來的田野觀察，愛努族建築所關聯的祭儀文化並未從其當代生活中消失。本文即要描述該族在無村無屋無土亦不見節慶的情況下³，仍充分展現其建築與空間祭儀文化的過程。換句話說，筆者擬述說一個飽受百年以上同化壓力而身處極其邊陲位置之原住民或先住民族群，於有限資源環境中，既沒有歡慶節日也無後殖民國家地



圖1 愛努民族東北亞傳統分布範圍地圖
翻拍自萱野茂二風谷資料館(2008/04/12)

3 該族並無如臺灣原住民的保留地，因此傳統領域土地根本不復存在，詳見下文說明。

區常見之反諷逆轉本質的嘉年華活動，仍能在建築相伴之超自然溝通儀式範疇內尋得認同的故事。

二、今日愛努民族與愛努文化

近代日本建造強國的過程中，最具代表性之意識形態，就是唯一大和民族的理論與實踐。日本除了在城市內部有穢多(*eta*)或部落民(*burakumin*)等職業屬性的賤民階級之外(De Vos and Wagatsuma 1995: 264-297)，南北兩區，亦即琉球群島沖繩縣和北海道，分別有與本州為主之典型日本人不同歷史文化傳統的群體，於是，為求單一大和國族建構之目的，如何消除兩區特殊的非大和族群文化屬性，就成了統治者的一大任務。其中北海道超過百年的近現代史，幾乎就是一部愛努族長時間面對政治、軍事、教育、社會、文化等綜合極度同化力量的紀錄(北海道新聞編 2008/06/07、2009/06/21；謝世忠 2012b)。今日較具族群抗爭意識的愛努人士，亦多有類此的感知。

對日本而言，舊稱蝦夷地(*Ezochi*)的北海道原屬域外荒蕪世界，除了16世紀以來松前藩(*Matsumae*)在南部沿海一帶的殖民之外，就多是探險家的尋奇寶地。此情況一直到19世紀中後期明治天皇的新國家建置觀念付諸實現之際，才有所改變。現在的看法多認為，鑑於沙皇俄國的東漸力量已危及至日本，而北海道首當其衝，所以，明治政府先下手處理，一方面以武力取代了沿海殘存藩鎮殖民勢力，另一方面則進行人口的改造。人口改造包括二大部分，其一為對原居北海道之在地人群的處置策略，其二為自內地招來移民以充實當地人力。基本上，無論是哪一部分，其力道與速度都是驚人的。換句話說，明治政府一來全力鼓勵南方和人家庭，舉家搬來北海道，二來即是以非常極端之方式，強力同化在地的愛努族人。依筆者的看法，和人與愛努族的人口數量懸殊，兩個文化群體皆為平地適應生活：一則，傳統上，愛努族部落居處河海環境，北海道較高山地區域並無分布，一般社區均散處於河流下游或海口附近，以捕撈鮭魚為生業；另一則是和人於平地發展的水稻種植文化。Ohnuki-Tierney曾指出，後者的重農主義和人極為輕視前者的漁獵民族愛努(1998: 31-51)。同樣居處於平地。不消多時，人口眾多的和人，先是與愛努混居平地，很快地就全然稀釋了愛努人。

「舊土人」是日本官方對蝦夷地 / 北海道原居族民的稱呼，所有正式文

書均使用該名，其中最具代表性者，即是1899年發布之《北海道舊土人保護法》。該法一直到1997年才為《愛努文化振興與愛努傳統知識普及與啓發法》所取代（財團法人愛努文化振興研究推進機構編 2008；財團法人愛努民族博物館編 2008；財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構編 2008；謝世忠 2012b：432）。不過，存在長達百年之久的「舊土人」並非唯一被傳用的族類稱號。「愛努」是「人」的意思，就和許多原住族群的族名被初接觸之外來人士以「人」的自稱命名一樣⁴，該稱其實是包括舊土人與和人在內日常生活裡使用頻繁的前者族別自稱。因此，1946年成立的在地族人組織，就稱「北海道愛努協會」（Hokkaido Ainu Kyokai/Association），而非使用「舊土人」一詞。該協會屬重視社會福利的半官方組織，然卻未使用正式法律文書之「舊土人」用詞，頗堪玩味。筆者在田野地問不出道理，文獻紀錄也未明確指出根據。不過，經過幾年思索，發覺二詞彙其實指涉意涵接近，根本不須特別強調或抹滅何者。也就是說，過去超過一個世紀的時間裡，無論在學校師生同儕間，或者街坊鄰居相聞，「愛努」的識別與匿躲，始終未有稍歇，被識破者，注定飽受永遠歧視，而更多人在家中長輩再三叮嚀下，終身深藏不露。「愛努」雖是族群自稱，卻是一個污名(stigmatized identity)（見Eidheim 1969: 39-57；謝世忠 1987），所以，新成立協會使用該稱，事實上不僅並無從他稱的「舊土人」進步到尊重自稱之「愛努」的意義，情況還可能更糟。十五年之後(1961)，協會改名為「北海道同胞／兄弟協會」（Hokkaido Utari Kyokai）（社團法人北海道ウタリ協会札幌支部編 2003），其亟欲淡忘極度負面之愛努族名的動機極為明顯。不過比較令人感興趣的是，漢字改名了，而對外英文則仍稱Ainu Association，問及此，多半受訪者只有笑笑回應，現在訪談族人事情緣由，多數也作如此解釋。

愛努一稱的污名化一直影響至今。不過，事情還是經歷了一些正面轉變。聯合國於2007年頒布《原住民權利宣言》（*Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*）之後，長期宣稱自己為單一民族組成的日本承受了巨大國際壓力，加上境內愛努人士抗議外在壓迫，要求復權之聲不斷（圖2），翌年（2008）6月6日國會終於通過承認愛努為「北海道先住民」⁵（圖3），並開始著手籌劃處理新的族群課題。因為不少人仍對過去愛努與深度歧視被畫成等號

4 如臺灣原住民的布農和鄒二族之例。

5 日文漢字「先住民」與臺灣中文「原住民」同義。

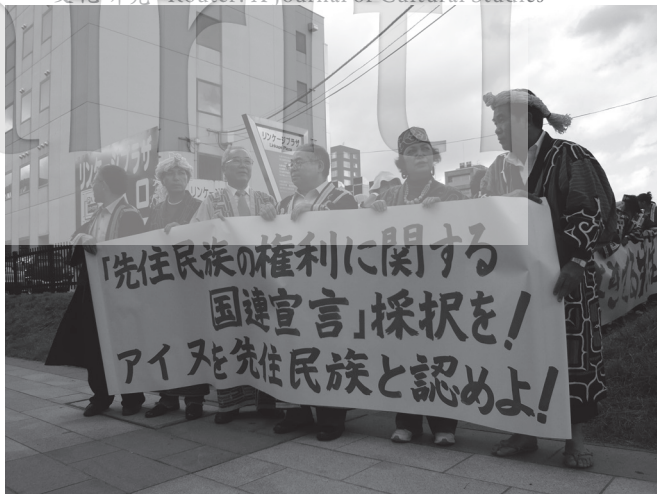


圖2 愛努族人抗議活動
北海道札幌
(2007/09/08, 森若裕子提供)



圖3 2008愛努領地先住民
高峰會議祝賀
愛努族獲得先住民地位認可
北海道平取町
(2008/07/01, 謝世忠攝)



圖4 白老愛努碑
(2008/04/10, 謝世忠攝)

一事很是擔憂，在幾番幾近造成領導階層分裂的爭論之後，同胞／兄弟協會於2010年改回原本的愛努協會。從舊土人變為先住民，以及自去愛努到重拾愛努，整整耗去三個世代以上的光陰。

愛努族各項文化生活多隨著國家同化政策與族群惡質互動而急速消退，人類學傳統上所觀察的物質文化、社會組織、以及宗教信仰和祭典娛樂等等，無一倖免。一位目前從事母語教學年約七十的愛努女性族人向筆者表示，她的多位兄長之處藏有不少祖母傳下的文物，但因不願承認自己族群身分，而不與致力於文化復振的妹妹往來，那些傳統愛努器物衣服也就長久隱埋了。另外，隨著自然村落的消失，原來的親族與地域社會單元形同瓦解。白老町過去是愛努大社，早期日本學者曾協助町政府完成厚厚大部頭在地愛努調查報告，足見過去該族的顯著存在。但是，縱然町內有一刻上「愛努碑」字樣的大型立石（圖4），後頭並錄有數十位捐款者姓名，但無人會去主動尋求該等人士愛努身分與否的答案，因為問及是否為愛努一語，實在太過敏感。白老地方雖留有頗為豐沛的過往記憶，惟人們已然難以續用傳統社會建置方式來經營當下生活了。

愛努族有多種傳統與祭祀神明有關之祭典(*Khamuy-nomi*)，其中尤以「送熊祭」(*Iyomante*)、「新舟下水典禮」(*Cipsanke*)、「歡迎捲鮭儀式」(*Ashirichepkhamuynomi*)、「感謝捲鮭祭儀」、「貓頭鷹祭祀」、以及「鯨祭」等最具代表性。惟這些祭典不是牽涉殺戮熊隻活動，就是與現場獵捕鮭魚有關，政府早早就禁止了該等儀式，理由包括過於野蠻或浪費資源等，總之就是落伍土人的舊風俗，不應存於現代社會。由於祭典的不再舉行，傳統服飾派上用場的機會大為喪失。因此，大約到二十世紀中葉，愛努人的生活景況就是沒有自然村、缺乏儀式活動、亦無穿著傳統服飾的時機，再加上語言的學習和使用更是一大禁忌，久之就幾近全然消失，一個民族的全面性危機迫在眉睫。

不過，既然有前後《北海道舊土人保護法》與《愛努文化振興與愛努傳統知識普及與啓發法》（通稱愛努新法）的頒布執行，還有一個代表愛努族的大型協會也存在于近七十年，無疑表示族人確實生活於世。那麼，難道他們對族群文化遭逢危機一事無有所感？當然不是如此。一定有人會於特定時空裡，起而表達抗議，而這項抵抗行為早在1970年代即已出現⁶。愛努族人

6 見山岸利男、山本修三編(1993 [1991])；結城庄司(1997)。

相當比率成員加入同胞/愛努協會，因為可申請孩子的教育補助。但是，畢竟政府從未承認愛努為國家的原住民或少數民族(national indigenes or national minority people)，協會由政府編列預算，基本上僅是一社會福利組織。在聯合國宣布1993年為「世界原住民國際年」(the International Year of the World's Indigenous People)之前的數年裡，部分族人即已向國際呼籲請求幫忙爭取愛努人權，而在國際年開始之後，更激起一些回應，其中也包括協會幹部的領導遊行活動。再過幾年直到2007年國際原住民權利宣言發布後，才有次年先住民地位的被正式承認(謝世忠 2012b: 432-453)。文化復振運動隨著先住民地位之獲得而有更積極的發展，其中幾項祭儀如歡迎捲鮭和鯨祭等，舉辦的地點和參與人數即有增多之勢。

三、愛努屋的當代現身

愛努族群文化復振運動造成了一些效果。先住民地位的獲取，自然是首項。另外，包括前舉部分祭典儀式的恢復或更形熱烈，以及對民族英雄如三百多年前曾率領族人與和人戰爭的領袖*Shakushain*進行隆重祭祀(圖5)，還有要求過去被任意拿來研究之祖先骨骸必須由學術機關(尤其指北海道大學)妥善保護，並每年現場舉行祭祖儀式等，現在都已成了族人聚集展現族群意識的場合(謝世忠 2012b、2013)。在此等祭儀時刻，族人多穿著愛努服裝，儼然傳統衣飾文化的再現於當代(圖6)。此外，祭典所用之宗教設備及用具亦相當齊全，再加上服飾以及祭祀後為了愉悅神靈的簡單傳統清唱樂舞表演，整體觀之或可謂代表物質文化的全面復甦。在當下時分，前往北海道，舉凡愛努祭儀活動，均能見到包括衣裝飾品、日常用具、宗教物品等等物質文化代表項目，而且可謂被充分地使用，令人深感文化再現的成就。然而，這些均僅是小區域的點狀復興，而非全面的族群文化現象。所以，外人蒞臨北海道，除非特殊管道指引，否則欲見著愛努祭儀，其實非常困難。後文會再續論此一景況。

愛努人多認為自己曾被日本政府殖民百年，因此是百分百的受害者。殖民的種類依筆者之見，至少可分成三類，其一是西方國家至非西方殖民，其二是西方人建立新國家對內部原居民的殖民，其三是傳統非西方國家的內部殖民。愛努與日本的例子，比較接近第三類。前二類均能找到今日所流行的

展示建物與祭儀空間的神聖轉位：無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制



圖5 Shakushain 紀念儀式
北海道靜內町
(2010/09/23, 謝世忠攝)



圖6 族人著傳統服裝進行
祖先供養儀式
北海道白老
(2008/04/26, 森若裕子提供)

專屬慶典。例如脫離殖民獨立的萬那杜(Vanuatu)，其原屬特定地方之男性跳下塔樓以象徵地瓜成熟儀式，慢慢轉成民俗固制化的國家嘉年華式慶典，用以維繫國民認同(Tabani 2010: 309-328)。紐西蘭挪用了毛利原住民的傳統戰舞成爲國家慶典文化項目之一，則爲另一類實例(Murray 2000: 345-357)。但是，愛努身在原本殖民者統轄境內，卻無從發展成任何慶祝活動，一方面長久堅信單一民族國家論的日本政府，不可能如同紐西蘭一樣的對先住民感興趣，另一方面永遠深受同化壓抑之苦的愛努族人，可能難以發展出帶有活潑詼諧性質的慶典。就算是目前較能廣泛吸引族人前來參與的*Shakushain*紀念儀式，講的多是悲戚失敗受騙故事，實不易轉型生成具有慶祝氣氛的活動，而祭儀本身是否足以構成朝聖(pilgrimage)條件(Salemink 2007: 559-582)，亦未可定，例如，筆者一位熟識的報導人／研究參與者族群意識甚強，經常四處教授愛努母語和傳統吟唱，但對*Shakushain*活動卻興趣缺缺。不過，國家的手未伸進來以使愛努先住民文化合法化或給予標準定義(Scher 2002: 453-484; 2007: 107-126)，反而讓形式上瑣瑣碎碎或支支節節地復興的愛努祭儀文化，其傳達

出之「純」族群文化傳統的代表力道，不容小覷。

然而，縱使如此，作為祭儀所需之物質文化範疇的最大型指標實體建築以及由其所組構而成的自然村落，卻從未被愛努族人主動論及復原或重造。筆者翻閱各項關於愛努社會運動的報導，也請教田野研究參與者／報導人，均未獲資訊。唯一較常聽到族人回應者，是說從前的房子全是茅草堆蓋，不合現在消防安全法規，所以，不可能建造使用。那麼，是否到北海道就看不到愛努建屋？當然不是。其實旅行團體若要走訪愛努傳統建築，只要有所安排，達到目的並不太難。

北海道首府札幌市郊觀光地點的小金湯溫泉處旁，建有一「札幌市愛努文化交流中心」(Sapporo Ainu Culture Promotion Center)，它是由1997年愛努新法頒布後所設之財團法人所管理。中心內部有一博物館，陳列各式愛努衣飾器具文物，也有大廳空間，提供團體舉辦大型活動。愛努協會即常借用此地。就在愛努被承認為日本先住民族的同年(2008)7月1日至4日，部分族人聯合學界舉行了「2008愛努領地先住民高峰會」，最後高潮亦選擇從100公里外的平取町移至此文化交流中心。

交流中心正式建物外頭空間設有一愛努建築屋舍與傳統作物示範區。建築數量不多，不過，據導覽員兼愛努七弦琴演奏家石井先生的說法，這些都是真實的古老樣態，還包括男女廁所模型。北海道的愛努文化展示地點，不少設有類似室內外博物館的設計。前文提及之位於札幌南方100公里靠海邊的白老町，有一頗富名氣的白老愛努博物館(圖7)，除了一般室內型陳列文物的博物館之外，還建有排成一列的六座大形愛努古建屋(圖8)，裡頭有所布置，供人參觀，也安排真人在裡面製作工藝，另外更特別闢一間設計成演出場所，觀眾可以欣賞每日定時歌舞和吹口簧琴的表演。平取町二風谷是傳統愛努大社，當地有一「平取町立愛努文化博物館」(圖9)，室內設計相當精緻，而戶外也立有幾間過去愛努社區必有的住家、船屋、熊舍(專門用來養大從成年大熊冬眠穴窩抓回來的幼熊)、穀倉等建物(圖10)。近年在稍過去一點的空地上，繼續蓋建數個大型房舍，屋內外一切均依傳統擺設。不同時期所立愛努展示型建築連成一氣，成了全北海道最大的愛努族建築文化實體模型區。在該博物館跨過主要馬路對街不遠處有一愛努族人唯一曾任國會議員的萱野茂所收藏品紀念館，正式名稱為「萱野茂二風谷愛努資料館」，館外亦建有家屋和其他如穀倉熊舍等建築或展示儀式用物(圖11)。

展示建物與祭儀空間的神聖轉位：無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制



圖7 愛努民族博物館
北海道白老
(2010/09/24, 謝世忠攝)



圖8 愛努民族博物館一景
北海道白老
(2010/09/24, 謝世忠攝)

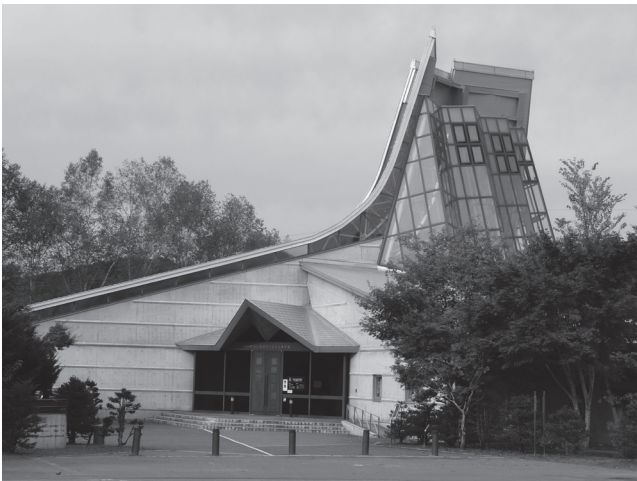


圖9 平取町立愛努文化博物館
(2010/09/23, 謝世忠攝)



圖10 平取町立
愛努文化博物館戶外
(2010/09/23, 謝世忠攝)



圖11 萱野茂二風谷
愛努資料館戶外
(2010/09/22, 謝世忠攝)



圖12 登別市熊牧場邊展示屋
(2008/04/11, 謝世忠攝)

統屋（圖12），並提供衣服給遊客穿著拍照。依筆者多次觀察，衆人多擠去看熊，而少見前來參觀房子者。不過，這些建築也已矗於此地數十年，北海道土地上曾經演現過的人類歷史，多少可以引起偶爾路過者的想像。屬於有珠郡壯瞥町而同時被劃入支笏洞爺國立公園的昭和新山休閒區，也設有一愛努建屋，外面是廣場表演區，屋內也是一可供小型演出的場地。族人演者亦提供服裝請客人穿上一起拍照留念。

白老、登別、二風谷等地都可算是觀光景點，因此，所擺設於外的愛努建築實體，有其展示過往在地物質文化的意涵。然而，這些地方的觀光吸引力仍不如東部之阿寒湖旁的愛努部落區來得響亮。阿寒是目前北海道唯一公開標榜愛努部落存在之地。但是，它是以觀光為唯一產業的地區，整個鎮上都是旅館和禮品店，部落位於一角，相對面二排房子，總共約二十間（圖13）。的確所有經營者均是愛努族人，名符其實的部落。但是，該地原本並無愛努聚落，現在的族人都是從外地為觀光生意遷來者。部落建屋不採傳統形制，大抵都是現代的連壁三層樓房，再加上強調愛努意象的看板。在部落和每日均有定時演出的表演館之間，路邊有二棟傳統茅草屋舍，可以參觀購買紀念品。簡單地說，就是傳統屋不住人，水泥屋則當成部落村子。

札幌附近的新札幌地區建有一極具盛名的北海道開拓紀念館，旁邊另有一北海道開拓之村（圖14）。紀念館是北海道最大的博物館，裡面的愛努文化展區也頗有規模，甚至曾經於2013年與俄羅斯聖彼得大帝民族學博物館合作，展出庫頁島與千島群島的愛努文物⁷。博物館展示諸多與愛努建築相關資訊，但戶外並無如其他地區博物館旁的建物實體示範。開拓之村有許多過去開發北海道時的和人建築樣貌，然而卻無展出任一在地愛努的屋舍。關於此事，筆者曾請教過紀念館的研究人員，對方僅以空間不足回應。不過，此地若有建築實體展示，或許不甚恰當，因為，「開拓」代表外來人口力量的入侵，對不少愛努族人而言，是一不願回首的過去，甚至抗議要求改變使用該稱之呼籲，始終不斷。倘使建有愛努住屋在開拓館村邊，更形顯示征服與失敗二方的所在。

總之，現在北海道所見之愛努建築大致如上所述，它們多數時間靜靜立

7 愛努族原亦分布於除了北海道之外的庫頁島和千島群島，二十世紀初曾將二地愛努人大舉遷移至北海道，以至於今日該二島區裡已無族人居住。

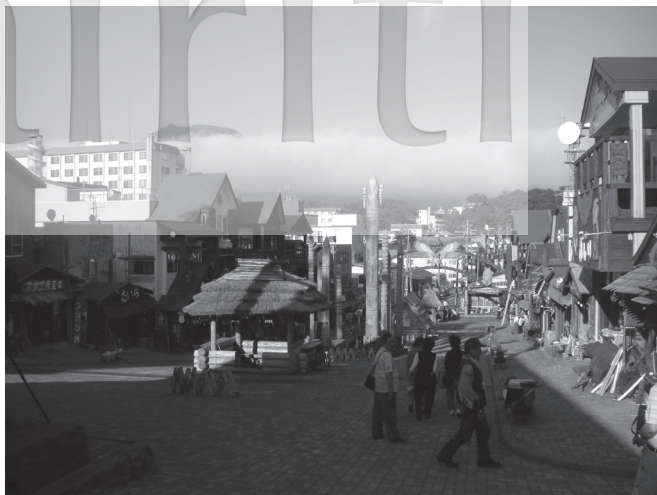


圖13 阿寒愛努部落區
(2008/07/08, 謝世忠攝)



圖14 北海道開拓之村
北海道新札幌
(2007/07/11, 謝世忠攝)



圖15 北海道平取町二風谷
(2008/11/23, 謝世忠攝)

佇，少有人會刻意長時間造訪，畢竟是在觀光地區，遊客至多就是門外拍個照，或者進去看完節目即行離去。幾座非有收費遊覽地點的建屋更形孤零，基本上連與其合影的來人都很缺乏，冬日白雪覆蓋之景，最能述說那份文化的寂寞心境（圖15、圖16）。不過，它們當然不會如此失能，僅適宜靜態觀賞。在欠缺慶典活動以使族群能藉之強化自我認同的情況下，愛努族人感受到了這批祖先建屋的活化效益，近年的作為有愈來愈用以增強儀式象徵力道之勢，後節會有討論。

四、傳統祭儀家屋

根據族人的報導、舊照片、以及民族誌報告和歷史文獻紀錄，除穀倉和餵養小熊欄屋之外，北海道愛努族傳統上就只有一種居屋類型，縱使有大小之分，但基本上均為由乾枯的在地特有茅草搭成的單間長方形平房。一般聚落規模很小，往往三五間房屋即成爲一個親族組成之獨立部落，類似前述博物館外少少幾座展示屋的形態。當今族人雖無住居小聚落的經驗，卻有不少自小聽聞祖母提過，因此，看到現在展示屋區寥寥幾間，多感到親切真實。過去人們居住裡面，亦常須以該屋本身和神靈祖先互動。其中，火塘最具要角。人們平時圍著火塘烹飪用餐談話聊天，風乾處理過之鮭魚一尾尾掛在上頭，提供全家一整季的蛋白質來源。祭典儀式時也是圍聚火塘，由族長主持，以進行慣習的敬神活動。屋子寬邊與大門相對方向開有一大窗，窗外即



圖16 北海道平取町
二風谷之二

(2008/11/23，謝世忠攝) 97

置放代表神祖的長形帶花捲狀木條圈的木幣⁸。進行儀式時，禁止任何人橫越窗前，因為窗子係留給神祖進出之用，俗人後代不准干擾。現今凡有專業導覽人員或臨時解說人員甚至包括筆者在內的研究人員在場，勢必強調該項忌諱，也會多次提及火塘的重要性。

現在的「迎捲鮭」儀式都是以如札幌、千歲、登別、苫小牧、旭川等地區為名，進行活動，其他感謝鮭魚、「鯨祭」、「新船下水」等典禮，也是以登別、釧路、白老各地為舉辦範圍（圖17）。但是在過去，這些祭儀往往都是由幾戶組成的親族社區自己舉行，也算是地區活動，只是地區的意涵古今大不同，今為町市範圍，過去則以小聚落地點為據。儀式一定有室內和戶外，而前者必定是居家屋內，後者就是大窗望過去的一整排長木幣處。除了此等公共型祭典之外，還有祖先供養祭。這是自己家人舉行的儀典，需要準備食物和酒類，經由一定的儀式動作，奉獻給祖先。傳統聚落就三五人家，結果是公共型的祭典和居家的祭祖參與者差不多為同批人，而任何公共祭典亦均會進行祖先供養，所以，該項儀禮無疑就成了愛努族超自然文化的基本要素。

愛努族的家屋祭儀文化即是人與神祖以火塘為中心所建置出者。當然，有些儀式項目必須移外執行，例如「迎捲鮭」和「謝捲鮭」儀式的海邊河口祭祀（圖18、圖19），還有「送熊祭」要在寬廣空地上進行，地點多於村寨附近，而進行這些戶外儀式之前或之後，則須於屋內火塘四周進行祖先供養。甚至，當代發起的每年於靜內町祭祀民族英雄*Shakushain*，也必於外頭英雄塑像前的行禮如儀之後，全體人員移至旁邊博物館後方的屋舍內接續祖先供養儀式。

家屋基本上就是一切。愛努族沒有如臺灣原住民卑南族和邵族擁有的祖靈屋⁹、或漢人的神壇廟宇、或西方基督宗教的教堂等之特定的神祖專屬建物。他們的人祖與人神交流溝通，就以同一建屋裡的火塘為開啓媒介，再按步驟行之。所以，有極大比率之描寫蝦夷地土人／愛努族傳統建築的歷史手繪圖像，一定會突顯火塘的位置及其重要性¹⁰。而此等火塘中心的文化要素，縱使時空環境變化甚巨，仍一直延續至今（圖20）。

8 具體景況請詳見謝世忠(2013)。

9 參見謝世忠、蘇裕玲(1998)。

10 詳見高木崇世芝(2000)。



圖17 室內祖先供養儀式
北海道平取町
(2010/09/10, 謝世忠攝)



圖18 在海邊進行
感謝鮭魚儀式之準備
北海道登別室蘭
(2011/09/10, 謝世忠攝)



圖19 戶外感謝鮭魚祭祀
神靈儀式
北海道平取室蘭
(2010/09/10, 謝世忠攝)

五、展示屋的聖化

愛努族可說是無土、無村、無屋、也無節慶活動的一無所有原住族群。他們不像臺灣原住民有保留地，或者如美國加拿大之印地安原住民或稱第一民族(The First Nation/People)有保留區，亦缺乏中國所設計使用的少數民族地方區域自治權利，現今更沒有據信是普世皆有之歡慶節日的存在。當2008年國會通過承認愛努為日本先住民族之後，各方代表組成「懇談會」協調組織開始運作，目標為使先住民身分權益獲得保障。但截至當下，族人抱怨聲不斷，不少人認為根本毫無進展，正名七年了，愛努族人的生活與過去備受歧視、或選擇隱匿認同似乎沒兩樣。關於此一情況，筆者的看法是，「無土無村無屋」之事實，造成了權益課題難以突破，談來談去，只要憲法還是現狀以及只重視鼓勵文化活動的「愛努新法」不予以更新，除了協會重拾愛努名稱以及會員繼續申請教育福利之外，對於散處各町鎮內的族人而言，所有事情基本上大概只能原地踏步。愛努族人常向筆者表達對臺灣原住民擁有專屬之中央部會與地方局處，以及數百名各級民意代表的羨慕之情，目前該族在日本沒有任何民意代表，更遑論建置新的先住民政府機構了。此等超出百年以上的悲觀心境，更不可能期待其出現族群性的歡樂典慶活動，繼而用以鞏固自我認同。

不過，資源如此有限的愛努族，在過去超過百年極度同化壓力下，仍有其維繫傳統生活以及發揮常續性認同(persistent identity)的機制，而且其效果一直維持至今。在族群文化被高壓歧視的情境下，所有公共祭典儀式幾乎都無法舉行，直到1980年代初起，才慢慢有改善跡象，例如札幌「迎捲鮭」儀式開始恢復，其餘地方亦陸續跟進。數十年沒有公共祭儀的時期，部分族人繼續祕密地進行最基本的祖先供養儀式。通常他們會邀來十數位極親之族眾，在族長家裡舉行。如同過去傳統屋內一般，新型日式房屋客廳中間特別置放著一火塘，大家整齊圍坐，並依古法祭拜飲酒供食。由於四周鄰居都是和人，參與之族人深怕儀式活動被發現，因此非常低調，非受邀者不得進入。直到今天，仍有部分家裡祭祖的儀式，禁止如筆者等的研究人員攝影拍照甚至手寫記錄，只能靜靜在旁觀看。祖先供養儀式分為室內室外二道程序，室內結束後，女生要至外頭地上插上象徵男性族群繁衍力量之短棒木幣，再貢獻食物、水果及酒類¹¹。此一手續因須走出戶外，更擔心為人發現，族人們承受的壓力不難想像。



圖20 白老博物館表演場所
也設有火塘
(2011/09/09, 謝世忠攝)



圖21 千歲迎捲鮭儀式
(2009/09/06, 謝世忠攝)

就在公共性祭儀慢慢恢復舉辦之後，尤其是1997年「愛努新法」公布，同時成立財團法人愛努文化振興研究機構，繼而建立小金湯溫泉旁的財團附屬室內博物館與戶外建築以及傳統植物展示區之際，幾座傳統家屋吸引了族人的目光，公共性祭典的室內場所終於有了著落。不久，觀光建屋成了祭儀聖地。不過，財團所在地位處山麓，過去並無愛努聚落，而且距離海岸河邊又遠，因此多半是有特殊活動如前舉之世界先住民高峰會，才會專程至此一代表愛努權益處的展示屋內，舉行祖先供養儀式。

然而，並非每一地區均恢復「迎捲鮭」的祭典，實際上有完整回復祭儀者仍極其有限，因此，像愛努人口可能數量較多的白老和平取町二風谷地區，就無法如札幌與千歲可以沿河岸舉行儀式（圖21），也不像登別族人集體至河口海邊祭祀。二風谷如前節所描述，有多處示範性屋舍，而且數量不少，但因未舉辦迎鮭儀示，這些建築反而終年空蕩蕩。白老則因每年均舉辦

新舟下水儀式，博物館內的建屋因此被拿來當作儀式場所，乃觀光地轉成聖地又一例。財團地點距離辦理迎鮭儀式的河邊太過遙遠，所以每年僅於戶外岸邊祭鮭，同時搭棚以行祖先供養，真正家屋室內的活動就省略了。千歲的情況亦然。但登別的迎鮭和謝鮭二儀式，卻會由室內先開始，隨後集體移往海邊，之後再回到室內。登別沒有傳統展示屋，因此，族人就利用地方居民辦理活動的生活館作為室內儀式場所。帶廣市無迎鮭儀式，但每年會舉辦慰靈祭，有時也如同登別作法，先於生活館進行室內祭祀，再出外至租借而來的公園空地辦理祭祀，不過卻也常直接行戶外祭儀，省卻了室內的儀式。有趣的是，本來生活館是提供市民活動之用，但在愛努分布地區，此等建屋往往默契地變成愛努專用的族群文化空間。筆者多次好奇問及此事，北海道和人朋友多半也不知緣由所然。生活館彷如另類的傳統屋，畢竟，傳統建屋和生活館樓房都是愛努專用，進入此等建築裡頭，就自然而然知悉如何應對，或者說，就自動清楚應以愛努規矩行事。

不過，位於北海道最東南角的根室市並沒有展示屋，也缺乏生活館，於是族人就在海邊的一間大型倉庫舉行儀式。倉庫內有火塘，旁邊也有住家，可供前來參與者住宿用餐，這是做生意較成功的愛努成員所提供之處。根室歷史上曾發生外來殖民統治者松前藩集體屠殺愛努族人的事件，現在每年紀念日都會舉行儀式，但僅針對這批犧牲者，所以祭場布置於倉庫外不遠的海岸高起平臺上，並於半夜舉行，因為當年就是在此時刻不屈被殺。除了典型的供食獻酒之外，更有不懼血腥威權的狂吼喊聲，同時亦將一束束花，拋向大海。

沒有傳統建屋之地，只好如登別、帶廣、根室一般地以生活館或族人所能租借使用的倉庫充作場地。依筆者的印象，該等地區的族人並無對有傳統建築的地區顯現出羨慕之情，也沒聽聞準備建蓋一座之念頭。但儀式還是可以進行。至於有展示屋之地，如札幌財團總部和靜內町靜內公園*Shakushain*雕像附近的博物館邊，許多族人直接以愛努語的*kotan*（村子）和*chise*（家屋）來稱呼之。「去*kotan*的*chise*」彷彿成了一個對似幻似真存在之傳統實體的認同。大家都知道這二個詞彙，也使用得很自然，而筆者亦認為，生活館本身或也具有*kotan*與*chise*的意涵，縱使它的新屋早已非古屋的造形。雖然事實上愛努族早就是「無土無村無屋無慶典」的民族，觀光展示建屋亦非遍布全島區，但幾個被聖化使用的房屋、三五座一起，雖未據此發展成共有之典慶節日活動，卻很快地被族人內化成為當今住屋祭儀文化與部落村寨的代表。缺

乏建物村落示範實體之地的族人，一方面都知悉何處有一「傳統的」*kotan*和*chise*，另一方面則不加思索地嚴肅看待「非傳統的」生活館屋，無論是觀光展屋抑或公家樓房，一旦賦予祭儀神聖屬性之後，全屋各處以及屋外特定地點的禁忌規範，馬上會被嚴格要求，人人戒慎恐懼，此景與平日觀光客進入隨意走動的情形，判若二個世界。在此情形下，愛努人不需如多數後殖民地地區人們常以慶典反諷或逆轉人物事件，來陳述文化歷史或歷史文化，他們的祭儀屋舍既具當代觀光休閒功能，又具傳統神聖性，現代性與歷史性得以交織作用，族群認同據此自然可以增強。

六、無屋有屋的故事

北海道沿主要河川邊或海岸地區曾經分布著不少愛努族聚落，面積相當龐大的茅草屋，是當時村內的主體建物，其餘還有穀倉和熊舍等。從明治政府大力鼓勵南部本島人移入北海道，同時積極布局開發，以及增強軍事防禦設備起始，愛努村屋實體，即以極度快速之勢，被放棄甚至摧毀。基本上，二次大戰結束之際，整個北海道已不見任一愛努自然村，而所有傳統建築也全數消失。說愛努族之傳統建築文化至此已然滅絕，亦不為過。

當然，村落和建築屋舍實體不再存在一事，族人們也都知悉，且似乎也習慣。筆者田野間常會探詢相關問題，但當問及已無愛努聚落的情形時，多數人並沒任何反應。甚至，還有一些受訪者會說舊式屋舍不合時宜，不安全且易燃。至於村寨消失之事，好似也沒太大關係。推敲其中道理，筆者認為此一景況正反映出超過百年之極度同化壓力，造成族人以為本族傳統物質文化的確落伍，而老舊形制村屋即為不進步的代表。在進行族群社會運動時，也少見拿無土無村無屋的權利被剝奪情況，來訴求於大社會。日本戰前戰後都在積極追求成為現代國家，成功的教育使得國人均將之內化成一種價值，愛努人身為日本國民，亦不例外。以筆者的觀察，愛努族群運動所追尋的目標，其實並不清楚，換句話說，不求復古傳統，也沒說當代社會不好，因此更不會拿自己本族傳統要素，作為控訴現代文明侵擾族群的依據。多數時候就僅是提出較空泛的權利口號。因此，村落和家屋的消失無踪，幾乎不見於社運人士的言語論述之中。

各地博物館蓋建傳統愛努建屋之初，亦未聽聞有利用其作為儀式用地

者。關鍵時刻應是1997年愛努新法之後，建立財團法人愛努文化振興研究機構一事。「舊土人」已成過去，現在政府必須編列預算來「振興研究」愛努文化。所以，財團總部設有展示各種文物的博物館，也在戶外建造幾座傳統房舍。於是，*Kotan*和*chise*不僅重回族人記憶，直接以母語稱呼展示用與觀光功能的村舍，很快就成了習慣。無論年紀多大，今日絕大多數族人均不會操用母語，但這兩個村屋專稱，卻必定知道，同時朗朗上口。彷彿愛努部落又回來了，大家可以自在地來往*kotan*與*chise*，因為那是「我們的家」。在札幌以外地區的族人，若當地有傳統展示屋，也均以*chise*稱之，而只要幾座在一起，就成了*kotan*，最典型的例子就是二風谷博物館外空地舊有加上新蓋的近十座建屋，有如一座大型愛努村落重現一般。不過，相較於札幌財團總部的*kotan*和*chise*，二風谷縱使數量面積均占優勢，其重要性和在地生活實用性，卻明顯不如前者。先住民高峰會最後壓軸的祖先供養儀式，捨棄一整天討論會場的平取町和二風谷*chise*，超過百人幾十部車子大老遠三小時車程轉往財團總部*chise*執行，首府的代表性地位不言而喻。此外，二風谷族人人數雖眾，但因目前並無重要的傳統祭儀恢復舉辦，所以，使用*kotan*和*chise*的機會也不高，在如高峰會等重要活動之時，突然要舉行祭祖儀式，建築展示屋雖多，卻也一時難以有效處置。畢竟火塘和戶外相關設備，以及儀式的材料準備，都需人力時間與技術，該地既然久未有大型公共祭儀，此等基礎條件並不充分，也難以有效辦理世界先住民活動的祖先祭祀儀式。

前論靜內町所舉辦的民族英雄*Shakushain*年度祭祀活動，當是現今規模與聲勢最大的愛努族祭典。此時，不再受限於如千歲或登別等之地方專屬迎捲鮭或謝捲鮭祭儀的範圍，族人們來自四面八方，著實跨區跨町市。缺乏在地公共祭典的二風谷族人，每年都包車前往參與，沿途唱歌飲酒說笑，實如社區遊覽遠足景象。他們在祭祀*Shakushain*現場參加祖先供養儀式，等於是把作為愛努族一分子應該做的事，在此地充分實踐。因此，縱使二風谷整年沒有代表性祭儀，各個*chise*鎮日孤零立於寂靜的*kotan*之中，也無妨族人以祭儀（參加*Shakushain*儀式）強化認同自我的事實。

筆者在另文提到（謝世忠 2012b），祖先供養是愛努族最基本的宗教生活。上百年的同化政策，造成愛努文化難以形容的失落崩壞，尤其公共祭儀如「送熊祭」和「迎捲鮭」，被官方和大社會認定為殘忍落伍或耗損漁業資源，在1980年代之前幾十年間從未舉辦，但是祕密舉行的在家祖先供養卻始

終未間斷。有了祖先供養，縱使其他文化生活不再，也足以作為愛努認同的依據。愛努族就在此一景況下，維持認同的常續作用，直至70年代開始的族群社會運動助燃，終於在80年代逐漸看到公共祭儀的復興，外加諸如母語教學和傳統織繡、工藝的宣揚活動，使得各項公共與私家儀典更有機會公開舉辦。不過縱使如此，慶典式的儀式活動，卻仍無緣於愛努。換句話說，各項公私儀式所述說者，均係歷史文化傳統，而很不幸地，它們全都是族群百年失敗的見證，因為惡性同化帶來的極度歧視，使得祭儀幾乎滅絕，如今的復甦似乎是族群希望乍現，然而未有興趣參加相關活動的愛努血族成員更多，他們不僅毫無所感，更見有厭惡之態度。

悲戚實質的族群史，對映當前沒落的經濟、教育以及政治上的低度成就，更難以全族之姿，發展出任一以主位性立場建置自我調侃兼具嘲諷壓迫者、同時翻轉勝敗角色、又及於呈現未來光明前景奮鬥之途的歡樂性節慶。民族誌研究的例子告訴我們，後殖民的部分遺產，往往會讓人一直想到殖民的過去與當下，然後就以節慶方式統合一起，招來大家述說歷史和現在的故事(De Jong 2009: 38-53)。甚至，嘉年華慶典儀式即是以翻轉（如性別與善惡等）逗笑的玩樂方式來褻玩歷史和當下(using play to play history and the present, Schechner 1993:45-93)，Susan J. Rasmussen曾以「合奏」(orchestrate)一詞，來說明此等景象(2001: 277-303)。另外，節慶不只是文化景觀，也是政治場域，它傳達著與國家競爭資源的意涵(Kifleyesus 2007: 249-276)。而愛努的後殖民物質與非物質遺產並不凸顯，亦即在各項儀式活動中，找不到多少令人印象深刻的日本或和人要素，畢竟包括不少愛努人在內的日本國民，幾乎無人認知北海道曾是日本「殖民地」，再加上政治零資源的事實和挫敗受辱的烙印記憶，那些世界民族誌中的泛慶典節日現象，在北海道果真完全闕如。

愛努新法的頒布，是歷時將近四分之一世紀之久的族群運動催生下的產物。不過，早於1997年財團總部建立，並附設博物館和戶外傳統建築屋舍之前，傳統上愛努大本營之一的白老町已於1984年成立了愛努民族博物館，並有幾間大型傳統建屋的展示。兩地都有*kotan*和*chise*，其差別在於財團總部外頭展示建築免費參觀，白老博物館則須買門票進入才能看到建屋群。基於總部的地位，以及位在首府札幌範圍，財團所屬的村落建物，比較常被財團自己主辦之大型活動、以及國際性會議如2008年的世界先住民高峰會，擇定舉行祖先供養儀式。白老建屋則只有社區舉行「新舟下水」典禮時，會派上用

場。但縱使重要性區別如此，儀式當下的場景，對二地祭儀活動參與的族人來說，都是神聖無比的。也就是說，坐在展示屋內的特定時間裡，展示屋已不再是為展示而存在。此時，歷史文化所賦予的與超自然溝通之神聖使命，正託付於每一族人身上。大家穿上傳統服裝，男人圍在火塘前排，女人在外圍，每人均兢兢業業做好如謝神與謝禮手勢、端出酒罈、喝下幾口、以及轉給他人等等每一儀式動作。最後，在特定男性代表協助下，女性成員走出戶外至代表神祖之十數根長形木幣旁，一一跪坐輪番於土地上插上短形木幣，並奉上食物與酒類¹²。儀式全程莊嚴肅穆，不得嬉鬧，與神祖木幣處相望的窗戶前端更嚴禁有人穿越。祭儀屋舍的當下神聖意義，每一參與者必須充分了解並遵行規範。儀式過後，建屋恢復原樣，大部分時間都供人參觀，當然，白老博物館遊客多，該地的建築文化較有機會得以傳遞給觀光客。反之，財團總部不是典型旅遊場所，建屋因而多半終日孤寂矗立。不過，無論如何，對於欠缺大型節日慶典的愛努族而言，各地分別舉辦的祭祖儀式，其有限在地性的範疇，縱使無法以之扮演如Theodore Schwartz所強調的「族顯特性」(ethnognomonic feature)，供大家串起共同愛努意識，卻也成功地使參與者個人承接了一分族群身分憑證(charter of ethnic identity, 1995: 48-72)。

此外，有無傳統建屋作為儀式場所，似乎不是最為重要。像數十年禁行儀式時期，許多族人就祕密地在已是日本和人式家屋內祭祖。還有，前面提及之帶廣與登別二地，多年來，族人都充分利用供地方市民申請使用的生活館舉行儀式，該類館體基本上都是水泥樓房。因此，依筆者之見，最關鍵者應是火塘。過去的村落家屋有火塘，現在的展示屋內有火塘，日式房子和社區生活館也放置特定火塘，甚至族人還會充分使用活動式的火塘，隨身攜帶，任何室內外，只要有需求，就派上用場。火塘的存在，才能糾集族人親團的圍坐行儀，至於身處哪一種房舍之內，基本上似乎沒有太大關係。所以，有屋（指傳統愛努建築實體）無屋，或者真屋（歷史上的村寨家戶所居）假屋（為展示觀光功能而蓋），應該都可為族人接受作為儀式用屋，至少現今所見到者，正是如此。所以，各式屋房，一但被選中作為儀式場地，火塘進駐使用，均即刻化為「類傳統的家」，展示屋與水泥建築不再有分，祖先都會蒞臨享受供養，此時，參與的個人進一步確認了自我族群歸屬位置。

12 具體景況請詳參謝世忠(2013)。

七、珍惜Kotan與Chise

依照多數田野地愛努族研究參與者／報導人的說法，過去的傳統房子是由茅草搭建而成，容易引起火災，也不夠保暖，而現代的和式或西式建屋，比較適合居住。言下之意，大家不介意古式建築文化的全盤去除，甚至可能因而造成自然村落的消失，也未引以為意。當然，此一景況與長期飽受歧視有關，因為倘使某一社區經認定為愛努聚落，很可能就會遭受嚴重排擠，所以自己住處被大量和人家戶稀釋而不至於成為焦點，就可以隱逸其中，永不現出自我愛努身分。畢竟，只要能夠操作火塘，住在更新更具隱密性的房子裡，反而可以較放心進行祖先供養儀式。

近二、三十年由各種背景因緣所出現的博物館戶外展示建築，配合社會氛圍，給予族人重新認識傳統建屋的機會。但是，長期以來為了不想張揚以免受到外界干擾的祕密家內祭儀，若搬至展示屋內舉行，勢必將面臨全面公開的情況。此等展屋多為觀光旅遊所需而建，換句話說，很可能舉行儀式時，剛好一群人正在該地參觀。此時，包括心情神聖嚴肅的族人，以及對愛努毫無所悉的好奇外人，全部出現於同一場景，相機攝影鎂光燈四起，總是一項困擾。然而，族人們必須適應，因為不可能在公共展示場所，驅趕外人出去。所幸，現今的外來干擾情形並不嚴重，主要原因是觀光組團少有以參加某一愛努特定儀式為目的，所以不論是迎捲鮭還是祭拜*Shakushain*，都很少見到非屬儀式參與者的外人。單純傳統祭儀與嘉年華式的節日相較，後者往往配以國家支持以及媒體喧染傳播，外加熱鬧歡樂的休閒吸引力，不造成萬人鑽洞效果也難，而前者多僅見單調禮拜同時氣氛嚴肅，基本上不易產生觀光效應。觀光場景多半具有自身體會與外部眼光的雙重文化認同結果¹³，而祭儀過程就僅是族人自我的對內建置認同憑證。愛努場合唯一或少數幾名外人，就是如筆者身分的研究者。而不同的主辦單位，對於外來訪者的處理方式也有所不同。像千歲和札幌的「迎捲鮭」儀式，全程於戶外搭棚，他們不會管客卿在何處或做些什麼，反而歡迎大家一起參與，並享用休息時的餐飲。而登別的「迎捲鮭」和「謝捲鮭」乃於生活館室內的儀式，族外來人更少，對方就會要求參觀者也披穿上愛努傳統袍衣，以使全景都是愛努，更顯對祭典的重視，筆者和助理每逢現身，

13 參見謝世忠(1993)、謝世忠(2012a)。

就是愛努族服打扮，然後端坐於一旁。

筆者與蘇裕玲合著研究日月潭邵族農曆八月豐年祭典之課題時，曾創用「內演」、「外演」、「難演」等說明概念（謝世忠、蘇裕玲 1998）。「內演」指族人依傳統慶祝豐年方式祭祀、唱歌、跳舞。「外演」係指政府為發展觀光，經大力宣傳後喚來許多遊客，而邵族人就被要求配合演出特定節目，然後安排剛好在與該族文化無關的中秋節當天達到高潮。至於「難演」則是大量外來人擠入圈圍儀式舞蹈中間，人數甚至超過邵族人，族人深感困擾，甚至難以再繼續進行下去。原住民地區凡有發展異族觀光(ethnic tourism)情況者，均可能出現類似邵族所面臨的難題。每年關鍵日子一到，祭儀內演和觀光外演到底應並置和諧，還是必須犧牲某一方只為突顯另一方的重要性，在在都讓族人傷透腦筋。今日愛努族有遇上相同的問題嗎？事實上在大同化時期，愛努人家祕密進行祖先供養，就是百分百內演的性質。族群文化生活上有此需要，縱然處於外在極度敵意的政治社會環境下，族人仍可以運用策略，維繫文化傳承。到了80年代各項祭儀陸續復振再現，公共性祭典進行過程除了家屋室內部分，亦多於戶外河岸海邊或人物紀念處完成另一部分。北海道地區異族觀光吸引力，並未形成一項主要的商業手段，所以各個典禮大致都能內演順利。基本上專門為外演而做的觀光祭典，除了溫泉風景名勝阿寒地區出現之與愛努傳統無關的綠藻球慶典¹⁴，在愛努族活動區域尚未見到，當然也就不會有難演的困擾。

儀式建屋室內和戶外空間，在現今情境中已都不是問題。展示屋、一般現代家屋以及生活館樓房等，都能被族人接受成為儀式場地，再加上人人得以充分內演，也無外演的壓力，因此理論上愛努的文化生活應得以有效發展與延續。但現下時間點上，從族人角度觀之，是否有辦法「深演」，而不是僅為表面上的「淺演」恐怕才是問題。儀式進行中，必須使用大量母語，而且是以母語唸出禱詞，今日很多高齡族長或較年輕族群的運動領袖，均已明顯缺乏族語使用能力，因此常見儀式過程的主祭唸辭斷續，或者僅能以同樣一二句話不停重複。見此場景，感慨者眾。

歷經幾個世代的極度同化壓力，除了參考老舊照片和部分影片以及文獻

14 阿寒湖盛產球狀綠藻，為了觀光需要，在地生意人將該項原生植物與愛努族予以連結，除了舉行慶典之外，更製造了多樣相關紀念品，俾以創造出先住民古老傳統的觀光想像。

紀錄之外，少許老人還有丁點記憶，但絕大多數人基本上無法知悉確切儀式語言的完整內容，卻又深知目前祭典中的禱詞使用很鈍拙，對此似乎仍束手無策。當然，各地均有愛努語的教學班，但緩不濟急，而且有不少授課教師為年輕和人，老一輩不諳族語的愛努族人，不太習慣委屈向其學習。還有，傳統文化知識豐富者，相當高比率為女性，但祭儀主導者是男性，性別位置根本無法取代。在種種不利情況下，與儀式地點相關的族語詞彙，就被強化使用，以顯現出與傳統更為接近的效果。其中最具代表性者，就是*kotan*與*chise*。雖說只要有火塘，就能進行儀式，但是，若能在傳統建屋群（亦即*kotan*）內的某一屋子（亦即*chise*）內舉辦，大家開口閉口*kotan*和*chise*，即彷彿進入了祖傳母語世界，加上又身臨傳統家屋內外，那種浸淫文化的滋味，難以言喻。於是，縱然非傳統屋樓也能造成神聖感知效果，但盡可能找*chise*進行儀式，或許是未來族人的優先選項。畢竟，難能可貴的*kotan*與*chise*得以成為家常一事，必須被好好珍惜。

臺灣原住民尚未見觀光展示屋演變成神聖儀式屋的例子，但北海道愛努族卻正往此一方向發展。其中一個優勢條件是，北海道愛努的異族觀光並不發達，因此，觀光客干擾不到族人於展示屋內的儀式活動，再加上歡樂形態節日慶典的闕如，使得幾處祭儀地點對於族人的認同維繫愈形關鍵。將來借用場地辦理祭典的頻率愈高，會否造成展示屋的常續或甚至固制性神聖化，終而形成一種再造*chise*和*kotan*的運動，目前尚不得而知。不過，族人有效轉置原本僅是孤零零零單的建築文化實體成為儀式地點，可謂是創舉，也是愛努百年失落的一記回馬槍。

八、討論與結論

儀式展演(ritual performance)是一個族群對自我文化的強化性認可。過去百年極端同化時期，所有公共祭典都無法舉行，愛努族人們仍不放棄地在家靜聲遂行祖先供養儀式。當然，不是所有家戶都如此，據許多研究參與者／報導人的說法，有更多家庭就此永久消隱，不再碰觸任何與愛努有關之事務，一直到今天。在北海道不易有效統計愛努族及其後裔的人數，最主要原因也在此。一般研究者在田野地很可能不加思索直接問及「你是某某族嗎？」但是，在北海道，直接詢問「你是愛努族嗎？」是很不恰當的，甚至

可稱作是一個大家默契認可的禁忌。幾個世代飽受極度歧視的結果，造成族群認同的高度污名化，大量人口永遠不承認自我身分。不過，持續進行家裡祭祖儀式者，大體就是當代族群運動的參與者，也是公共祭儀恢復的推手和主導成員。他們是愛努族群意識常續存在的代表人。今天，公共儀式縱使仍未全然復興，例如，必須犧牲小熊的「送熊祭」是否能重現，仍在未定之天；或者僅是部分地區有所反應。但在屋內河岸海邊或公園舉行的各項再現祭典，已能充分達到族群展演功能，參加者一方面自我展演，另一方面也觀看族親展演，此時人人必是認同愛努。本文前節多次述及之節日慶典的宏觀性展演情形，尚未見於愛努世界，它的族群文化加上國家乃至全球脈絡的合體熱鬧非凡內容，所能呈現的展演效能，包括褻玩歷史和玩弄當下等等詼諧深意，較難於純粹愛努祭儀中見到。然而，不需「外演」，更勿庸擔心「難演」，反而讓自我的「內演」得以寬心進行，縱使稍有「淺演」焦慮，大致都能嚴肅而愉悅地完成敬祖任務。祖靈與後裔的連結順暢，今人的共享祖裔 (shared descent, Keyes 1976; Nagata 1981) 不成問題，從個人出發之家庭範疇及至地區範圍的愛努族群性 (ethnicity) 在此建置呈現，「我是愛努！」的意識終將由個別族人帶回日常生活。愛努係一無土無村無屋無慶典節日的族群，惟其點散分布卻擁有清楚認同的個人成員，均會如實參與後續的祭儀呼喚，整個族群在想像中真的扎實地存在一事，似乎也愈來愈真實的了。

有強化維繫認同的需求，使得連結歷史文化祖先傳統的祭儀，被謹慎地規劃安排、準備舉辦，每次的成功完事，就代表愛努認同再次被許多個人或地方成員確認。如此以往，縱使缺乏一統性的全族大號召節慶，族群生命仍得以在個人認同 (self-identity) 與凸顯地方性 (locality, Gabbert 2007: 259-280) 的基礎上永續存在。今日愛努的情形，似乎是只要有舉行祭儀即可完滿，亦即儀式過程之與超自然溝通的神聖性想像，造就了族人族群意識的有效宣示，至於儀式的相關配套方面，「包容」與「盡力」應是主要處事原則。本文所描述之愛努人的儀式脈絡，至少包含了祭儀地方 (ritual place)、祭儀空間 (ritual space)、祭儀物質 (ritual materials)、以及祭儀功力 (ritual skillfulness) 等要項。空間是地方經由人們特定的生活實踐，才能顯出意義 (McAllister 2012: 111-132)。祭儀地方在傳統時代，指的就是室內，不是聚落中各戶人家於自家屋內辦理的祖先供養，就是族長於其家屋內主持的公共性祭典，儀式地點單純，不會產生困擾，當儀式開始時，普通室內地方立即轉成神聖祭祀空間。到了

大同化時期，族長不再公開舉行公共祭典，所剩者僅有部分人家中的祕密祭祖，儀式地點僅剩於部分家戶建屋內，這幾所有限地方的轉換神聖儀式空間，繼續維繫族人認同命脈。今日，族人們可以彈性地在家、在展示屋、在博物館區內、在社區生活館內、以及戶外的搭棚下舉行，只要可以安置火塘即可。這就是「包容」的作法。由於可以擇用的非家內之地方不多，族人轉而動腦筋到觀光功能的展示屋，終而成功，不啻為文化創舉。

火塘是主導人們於儀式地方之空間安排的基石。一旦火塘位置確定，兩性族人即知道要按規矩內圈男外圈女、以及參觀者在更外圍。神聖空間的極致在於正對外面豎立長竿木幣的窗戶，任何人不得橫越，以免擋了神祖的進出。空間規矩人人必須知悉，用以確保神聖性所傳達的文化權威。儀式空間最好是與文化真實接近的傳統建築，縱使其為觀光展示用者也無妨，再依火塘中心為據，確認配置使用原則都安排無誤，還要宗教性祭儀物質如大小木幣、沾酒與盛酒漆器，和水果、鮭魚、米酒供品等的事先備妥。最後就是主祭者的禱詞族語祭儀功力了。今日愛努族人在祭儀事項上，下了最多工夫，包括地方、空間、物質、及功力等四大必須要項，漸漸成了族人日常生活的慣習。換句話說，大家都知道怎麼做。無土無村的愛努族人，事實上就如同在象徵性地「領有地方」(territorizing a place)使之成為我文化空間(Howe 2001: 35-61)。

祭典儀式的文化復振在研究紀錄上極為常見，而愛努族的例子最為特殊者，就是展示屋的轉為儀式屋繼而神聖化。相較於社區生活館樓房和現代形制住屋，依傳統樣態建造的戶外博物館展示建築，仍更接近於文化真實性。尤其是一方面族人多已接受現今所認定之房舍消防標準，以至於充分知曉愛努傳統大茅草屋的不合時宜，所以自己不能住該類房子，卻可以於有需求時前來展示屋實踐神聖空間所賦予的祭儀目的；另一方面雖然展示屋多係觀光功能而建，但北海道愛努異族觀光並不發達，所以展示屋充當神聖祭儀地點，並無外界的干擾阻礙。在此一情況下，*kotan*與*chise*的親切呼喚，很快地成為眾多族人朗朗上口、彼此認同身分之關鍵語彙。這是愛努建築文化史上一個頗為特殊的現象，可以預見的是，此等新村落與新家屋或稱新儀式建屋，在將來會愈形重要。人們並不尋求重建可用來實際居處的古典愛努聚落和住家建築，畢竟有了這批環博物館脈絡而蓋成的展示屋，對族人而言已經足夠，至少找回了傳統建築文化以及連帶實現之文化上正確的室內祭儀場所，縱使那些屋子在大多數非愛努祭典時間裡，都是孤單寡影，無人聞問。

那麼，到底展示屋僅是虛幻的愛努人居家地方，還是它已千真萬確地內化成族人日常生活的一部分？兩者或均有其可足以圓說之道理，然而祭儀神聖性的強度相當高，它在儀式過程剎那間所產生之族群成員自我緊密認同的能量不能小覷，展示屋當然不會僅是展示屋，文化再生依靠它，族群常續生命也因它而更獲保障。

日本鄉社村野之民俗儀典相當發達，或許是因該國長期沒有先住民文化的認定，以致於同是大和民族的農漁村其地方傳統之「異文化」較易被誇大凸顯，以增加國民生活的樂趣。今天，愛努已被承認為日本的先住民族，但因為長期對該族的忽視，或更正確地說，已近全然忘卻北海道曾有過一個「舊土人」群體，正名七年多以來，大社會對於愛努仍是冷漠，政府亦根本從未有納入該族傳統為國家文化之一環的動機，於是愛努的各項祭儀、雖有愛努協會和財團振興機構的參與支持，但依舊距日本和人千里之遠。不過，此種情況的可能好處之一，就是可以免除傳統祭儀被「民俗觀光化」(Mesnil 1987[1967]: 184-196)，從而只能制式地配合國家需求與指揮。沒有被民俗化，和愛努缺乏大型節慶活動或有關係，但最核心的原因，依筆者之見應是該族與日本的關係既像殖民與被殖民（部分愛努抗爭積極成員如是觀），又好似不太屬於標準模式（與第三世界情形有差），所以後殖民的特徵也不大明顯，以至於點不燃一個得以綜觀歷史和當下之人人參與的大節慶火花。百年悲情之後，今日能夠象徵性地「占有／領有」展示屋，並賦予祭儀神聖性，已是大不易之事，無土無村無屋無節慶的愛努族人，總是往族群的希望躍進了一大步。

引用書目

一、中文書目

- 謝世忠。1987。《臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立報系。
- 。1993。《倭渤—西雙版納的族群現象》。臺北：自立報系。
- 。2008。〈雙邊繼承與性別等位—大陸東南亞「泰語系——南傳佛教」的文化基質〉，收錄於《寬容的人類學精神——劉斌雄先生紀念論文集》，林美容、郭佩宜、黃智慧主編，頁507-531。臺北：中央研究院民族學研究所。

- 。2012a。〈菜單泡圈與新殖民者：寮國西方客的觀光生活〉，《考古人類學刊》第七十七期，頁23-58。
- 。2012b。〈「挫敗」、「歧視」與「控訴」的永續言說：北海道愛努族人的第四世界參與〉，《文化研究》第十五期，頁432-453。
- 。2013。〈鬚髯的能與藝：北海道愛努族的兩性與儀式〉，《民俗曲藝》第一八二期，頁99-148。
- 。2014。〈不需對話的族群分類—寮國北部的「人民」與「國家」〉，《文化研究》第十九期，頁333-367。
- 謝世忠、蘇裕玲。1998。〈傳統、出演、與外資—日月潭德化社邵族豐年節慶的社會文化複象〉，《考古人類學刊》第五十三期，頁145-172。

二、外文書目

- 山岸利男、山本修三編。1993〔1991〕。《アイヌ民族に関する人権啓発写真パネル展》。札幌：「アイヌ民族に関する人権啓発写真パネル展」実行委員会。
- 北海道新聞編。2007/08/04。〈白老 大湖聚落之夜：沈浸在傳統中感受治癒〉，《北海道新聞》。
- 。2007/10/16。〈愛努民族是白老的「先住民」施政方針的第一次清楚記載〉，《北海道新聞》。
- 。2008/06/07。〈明治時代獨自的習俗被禁止 愛努人的歷史？〉，《北海道新聞》。
- 。2009/06/21。〈因強制被移住而殉難 愛努民族的慰靈祭 第30回墓前祭〉，《北海道新聞》。
- 社團法人北海道ウタリ協会札幌支部編。2003。《UTARI アイヌ民族30周年記念誌》。札幌：社團法人北海道ウタリ協会札幌支部。
- 高木崇世芝。2000。《北海道の古地図 江戸時代の北海道のすがたを探る》。函館：五稜郭タワー株式會社。
- 財團法人愛努文化振興研究推進機構編。2008。《愛努民族：歷史至現在》。札幌：財團法人愛努文化振興研究推進機構。
- 財團法人愛努民族博物館編。2008。《愛努的歷史與文化》。白老：財團法人愛努民族博物館。
- 財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構編。2008。《アイヌ民族：歷史と現在-

未来を共に生きるために-》。札幌：財団法人アイヌ文化振興・研究推進機構。

結城庄司。1997。《チャランケ結城庄司遺稿》。東京：株式會社草風館。

- De Jong, Ferdinand. 2009. "Shining Lights: Self-fashioning in the Lantern Festival of Saint Louis, Senegal," in *African Arts* 42(4):38-53.
- De Vos, George A. and Hiroshi Wagatsuma. 1995. "Cultural Identity and Minority Status in Japan," in *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, ed. Lola Romanucci-Ross and George De Vos, pp. 264-297. Walnut Creek, CA: Altamira Press.
- Eidheim, Harald. 1969. "When Ethnic Identity is a Social Stigma," in *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Fredrik Barth, pp. 39-57. Boston: Little, Brown and Company.
- Evans, Grant. 1998. *The Politics of Ritual and Remembrance: Laos since 1975*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Falassi, Alessandro. ed. 1987[1967]. *Time out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Gabbert, Lisa. 2007. "Situating the Local by Inventing the Global Community Festival and Social Change," in *Western Folklore* 66: 259-280.
- Howe, Alyssa Cymene. 2001. "Queer Pilgrimage: The San Francisco Homeland and Identity Tourism," in *Cultural Anthropology* 16(1): 35-61.
- Keyes, Charles F. 1976. "Toward a New Formulation of the Concept of Ethnic Group," in *Ethnicity* 3: 202-213.
- . 1987. *Thailand: Buddhist kingdom as modern nation-state*. Boulder: Westview Press.
- . 1995[1977]. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kifleyesus, Abbebe. 2007. "Folk-fairs and Festivals: Cultural Conservation and National Identity Formation in Eritrea," in *Cahiers d'Études Africaines* 47(186): 249-276.
- McAllister, Patrick. 2012. "Connecting Places, Constructing Tet: Home, City and the Making of the Lunar New Year in Urban Vietnam," in *Journal of Southeast Asian Studies* 43: 111-132.
- Mesnil, Marianne. 1987[1967]. "Place and Time in the Carnavalesque Festival," in *Time out of Time: Essays on the Festival*, ed. Alessandro Falassi, pp. 184-196. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Murray, David. 2000. "Haka Fracas? The Dialectics of Identity in Discussions of a Contemporary Maori Dance," in *The Australia Journal of Anthropology* 113: 345-357.
- Nagata, Judith. 1981. "In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity," in *Ethnic Change*, ed. Charles F. Keyes, pp. 87-116. Seattle: University of Washington Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1998. "A Conceptual Model for the Historical Relationship between the Self and the Internal and External Others: The Agrarian Japanese, the Ainu, and the special-status People," in *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Fiji, Turkey, and the United States*, ed. Dru C. Gladney, pp. 31-51. Stanford: Stanford University Press.
- Rasmussen, Susan J. 2001. "Wedding of Calm and Wedding of Noise: Aging Performed and Aging Misquoted in Tuareg Rites of Passage," in *Journal of Anthropological Research* 57(3): 277-303.
- Salemink, Oscar. 2007. "The Emperor's New Clothes: Re-Fashioning Ritual in the Hue Festival," in *Journal of Southeast Asian Studies* 38(3): 559-582.
- Santino, Jack. 2011. "The Carnavalesque and the Ritualesque," in *Journal of American Folklore* 124(491): 61-73.
- Schwartz, Theodore. 1995. "Cultural Totemism: Ethnic Identity Primitive and Modern," in *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, ed. Lola Romanucci-Ross and George De Vos, pp. 48-72. Walnut Creek: Altamira Press.
- Schechner, Richard. 1993. "The Street is the Stage," in *The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance*, pp. 45-93. London: Routledge.
- Scher, Philip W. 2002. "Copyright Heritage: Preservation, Carnival and the State in Trinidad," in *Anthropological Quarterly* 75(3): 453-484.
- . 2007. "The Devil and the Bed-Wetter Carnival, Memory, National Culture, and Post-Colonial Consciousness in Trinidad," in *Western Folklore* 66(1&2): 107-126.
- Tabani, Marc. 2010. "The Carnival of Custom: Land Dives, MiHenarian Parades and Other Spectacular Ritualizations," in *Vanuatu. Oceania* 80(3): 309-28.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- . 1987[1967]. "Carnival, Ritual, and Play in Rio de Janeiro," in *Time out of Time: Essays on the Festival*, ed. Alessandro Falassi, pp. 74-90. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Turner, Victor ed. 1984[1982]. *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Williamson, Kenneth. 2012. "Night Becomes Day: Carnival, Contested Spaces, and the Black Movement in Bahia," in *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 17(2): 257-278.