【雙月刊】第二十九期
中華民國105年10月20日

文獻的 · 文摘的 · 大眾的

原住民族文獻

本期專題

都市中的臺灣原住民

高雄市阿美族人都市生活適應的社會網絡建構── 從年齡組織、氏族到教會與同鄉會
原住民作家的都市書寫策略與世代關照
都市原住民文獻中所呈現之視域與認識論反思
臺灣都市原住民研究相關學位論文之回顧（1956~2015）
原住民移居都市的空間延續 ── 以溪洲部落為例

影．像觀點

如是生活，如是傳統── 原住民紀錄片中的傳統思考

文化觀察

一首原住民都市流浪之歌的誕生與傳唱 ──〈流浪到臺北〉之傳唱、填詞與接力

口述歷史

〈Bura Bura Yan〉（含苞待放的女孩）的催生 ── 訪談「檳榔兄弟」

新書視窗

人與自然的對話 ── 導讀《百年立霧溪：太魯閣橫貫道路開拓史》

時事快遞

《傳．憶》── 臺灣原住民當代藝術典藏作品特展

發　　行：原住民族委員會
新北市新莊區中平路439號北棟14/15/16F
http://www.apc.gov.tw/portal/
聯絡電話：（02）8995-3114
發 行 人：夷將・拔路兒 Icyang・Parod
學術顧問：孫大川、劉益昌、詹素娟、翁佳音、
林素珍、海樹兒・攴剌拉菲
執行團隊：智慧藏學習科技股份有限公司
營業地址：臺北市南昌路2段81號7樓
電　　話：2393-6968
專案主編：黃驗 gleaner@ylib.com
執行編輯：溫席昕hwun@wordpedia.com
美術編輯：蔡泊芬
訂閱電子報：http://ihc.apc.gov.tw/epaper01.php
投稿信箱：littoolbox@gmail.com

《原住民族文獻》

以電子期刊、雙月發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，每年 12 月並將彙整六期內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果爲主，未來透過持續的積累，期能勾勒一座原住民族文獻館的具體架構。

第二十九期

目次

【本期專題】 **都市中的臺灣原住民** 文／孫大川 …… 2

高雄市阿美族人都市生活適應的社會網絡建構 文／林素珍 …… 4
——從年齡組織、氏族到教會與同鄉會

原住民作家的都市書寫策略與世代關照 文／陳芷凡 … 13

都市原住民文獻中所呈現之視域與認識論反思 文／楊士範 … 22

臺灣都市原住民研究相關學位論文之回顧 文／李重志 … 34
（1956~2015）

原住民移居都市的空間延續 文／林易蓉 … 42
——以溪洲部落爲例

【影．像觀點】 如是生活，如是傳統 文／陳芷凡 … 49
——原住民紀錄片中的傳統思考

【文化觀察】 一首原住民都市流浪之歌的誕生與傳唱 文／楊士範 … 53
——〈流浪到臺北〉之傳唱、塡詞與接力

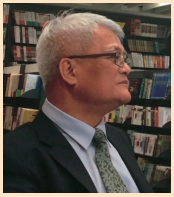
【口述歷史】 〈Bura Bura Yan〉（含苞待放的女孩）的催生 文／劉智濬 … 57
——訪談「檳榔兄弟」

【新書視窗】 人與自然的對話 文／翁稷安 … 61
——導讀《百年立霧溪：太魯閣橫貫道路開拓史》

【時事快遞】 《傳．憶》——臺灣原住民當代藝術典藏作品特展
文／原住民族文化發展中心 … 64

本期專題

都市中的臺灣原住民



孫大川

卑南族，族名Paelabang danapan。臺灣大學中文系畢業、輔仁大學哲學研究所碩士、比利時魯汶大學漢學碩士。曾擔任山海文化雜誌社總策畫與總編輯、東華大學民族發展研究所所長兼民族語言與傳播學系系主任、財團法人原舞者文化藝術基金會董事長、原住民族委員會主任委員。現任監察院副院長、政治大學臺灣文學研究所、臺灣大學臺灣文學研究所兼任副教授。

臺灣原住民各族皆屬於南島民族，佔臺灣總人口的百分之2.3左右，由於地處邊緣島嶼，因而保留了南島民族語言、文化的古老形式。目前人口約55萬人，官方認定有十六個族群，分別是：阿美、排灣、泰雅、布農、魯凱、卑南、雅美、鄒、賽夏、邵、噶瑪蘭、太魯閣、賽德克、撒奇萊雅、拉阿魯哇族、卡那卡那富族。主要居住在臺灣中央山脈山區及其西陲、花東縱谷及沿海一帶。自1960年代以降，由於交通的便利以及社會、經濟結構的轉變，原住民族越漸遷徙，至今，約有將近一半的原住民移居都會地區，成爲所謂的「都市原住民」，這對原住民社會、文化的發展有極深遠的影響。

在學術研究的範疇中，1980年代以前的原住民研究大都是靜態的，主要的興趣也比較集中在人類學的範疇內，且幾乎全都是第三人稱的論述。1980年代以後展開的都市原住民相關研究，將社會學、心理學和教育問題的檢討，帶進原住民社會變遷和社會適應的瞭解、分析與詮釋上。近年則自族群關係的發展、臺灣史的建構等取徑，開啓原住民族研究的學術新頁。相關研究的蓬勃發展，也可以從近年來選擇原住民課題做碩、博士論文數量之激增，與大學院校開設原住民課程的情況推知一二。

我出生於1950年代初期，青少年時代目睹部落的崩解，傳統農業的廢弛、青壯年人口的大量外流，部落迅速的空洞化。祭典不再舉行，原來的權威系統斷裂了，部落因而也喪失維繫倫理秩序的力量。早期流向都市的原住民，並未能成功地營造另一個新的生存空間。原住民勞動素質轉化提升的速度，似乎趕不上快速變遷的臺灣社會，失業的情況日益惡化。近年政府對於這類問題的解決，投注不少的資本，

但是，其努力總是和預期的效果仍有落差。所幸，關於「都市原住民」相關議題的探討日益積極，多年來在都市原住民的都市生活、都市原住民的世代差異、都市與原鄉的互動等方向，都累積了許多成果、也發掘了許多重要文獻，除了健全了原住民知識體系的建構之外，對於相關法政的擬訂也有頗有幫助。本次專題即透過五篇別具意義的論文，帶領讀者一同探索都市原住民的各層面貌，期能藉此刺激相關文獻的蒐羅、保存，以至於相關研究的深化與延伸。

本期專題收錄的第一篇文章，是林素珍教授對高雄市阿美族人的都市適應等相關議題的研究成果，通過訪談與追蹤，本文發現阿美族人傳統社會組織如年齡組織、氏族的力量幾乎在高雄都會中消隱，轉以教會和同鄉會（社團）成爲從部落生活過渡到都市生活時支持的系統，是爲阿美族人都會適應的重要樣貌。以原住民作家的都市書寫策略爲研究核心，則是陳芷凡教授展開的新觀點，本文以原運後各世代原住民作家對都市／原鄉的書寫對照寫作當下的歷史脈絡，爲讀者呈現了原住民族面對「都市」的態度、轉變與認同，提供了我們思考都市原住民日常生活經驗乃至於文學創作的思考空間。其次，則有長期鑽研北部都市原住民議題的楊士範博士，以都市原住民相關文獻爲根基，進一步探討文獻的累積與其所呈現的視域等，這篇文章不僅說明了多年來都市原住民認識論的生成，讓人注目的是，本文也將歷年的相關研究作了整理，堪爲進入都市原住民相關研究的重要指引。博士論文探討魯凱族人的都市遷移與肆應經驗的李重志博士，則回顧了歷年來都市原住民學位論文的研究狀況，將相關主題分類，突顯了都市原住民研究的焦點議題，鞭辟入裡。本次專題的最後一篇文章，是城鄉所碩士林易蓉以阿美族溪州部落爲研究對象，從空間的角度，探討原住民移居都市後，其與原鄉的延續與斷裂。近年來紛紛有各個領域的研究者投入「都市原住民」研究，足見這個議題的重要與影響，本次專題特別嘗試呈現各種研究實踐、方法與理論下的「都市原住民」，即是希望透過本期專題，呈現出「都市原住民」議題之廣袤。

由原住民族委員會出版的《山海尋跡：臺灣原住民文獻選介》（詹素娟、康培德、李宜憲主編）是進入都市原住民相關議題的重要入門書籍（圖片來源／原住民族委員會）

本期專題1

高雄市阿美族人都市生活適應的社會網絡建構——從年齡組織、氏族到教會與同鄉會

林素珍

阿美族人，東華大學族群關係與文化學系副教授，喜歡藉田野調查順便遊山玩水親近史料中的場景，平日以拉大提琴來紓解催稿壓力。

前言

原住民從原鄉往都市地區移居的趨勢，反映著長久以來原住民社會在生計型態上的演變。過去許多研究調查，在談論都市原住民的形成時，必然論及臺灣當時經濟發展和西部工商業，是促成原住民由原鄉往西部都市遷移的主因，早期更以兩種行業—漁業和礦業爲主，決定了當時都市原住民居住的地域分佈。1960年阿美族人遷移高雄，至今(2014年)較爲集中的區域仍是早期移居都會區時先聚居的區域小港區、前鎮區兩地。2010年高雄市改制之後，也納入鄰近山區原住民，原住民人口數增加爲32,052人，目前居住在高雄市阿美族共8,870人，男性4,156人，女性4,714人，佔全阿美族人口數4.4%（全國199,545人）（2014年7月內政部統計）。

本研究主要以長期居住在小港和前鎮區的阿美族爲對象，探討他們從部落來到都會區近50年來的社會變遷，其中主要觀察的團體包括美港基督長老教會、❶ 高雄市原住民長青協會、高雄市原住民公共事務關懷協會、高雄長光同鄉會等團體。前述三個團體是小港和前鎮區阿美族人主要活動的組織，其中美港教會是高雄市最大的阿美族教會，而高雄市原住民長青協會則是組織相當完備的年長者的社團組織，其會員原鄉分散在花蓮、臺東各阿美族部落，信仰包括基督教、天主教、道教（民間宗教）等，會友多達85人左右，由於會友均爲年長者，大多居住在高雄市超過40、50年之久。高雄市原住民公共事務關懷協會則是阿美族籍現任議員俄鄧・殷艾服務族人的主要管道，該社團辦公室與議員服務處位在同一處。❷ 由於議員服務處介於小港區和前鎮區的交界處，加上其服務處有寬敞的廣場，因此，原住民長青

協會每個禮拜固定在此聚會。而教會會友、同鄉會也經常在此地點辦活動，甚至也提供舉辦婚宴或告別式，因此，本研究以在此地活動的阿美族人爲觀察研究的對象。後者長光同鄉會則是高雄市最早成立，同時也是最大的同鄉會社團，其成員超過140人。

高雄市原住民經濟水準，從家庭每月收入方面可顯現出來，高雄市平均家庭月收入約9.8萬元，爲高雄市原住民家庭（約4.2萬元）的2.3倍。高雄市原住民家庭平均月收入與全國都市原住民平均4.20萬元相當，全國民衆的平均數（9.16萬元）是其2.2倍。從住屋情形來看，高雄市原住民所居住房屋的所有權，自用者有63.95%，租用者25.51%，借住4.08%，配住6.12%。與全國原住民相較，高雄市原住民在居住上壓力較輕。對於整體生活滿意情形，很滿意的有21.48%，還算滿意有59.86%，不太滿意14.96%，很不滿意2.73%。與全國都市原住民比較，大致狀況相近。從平日生活參加社團活動情形觀察的話，參與「同鄉會」的活動參與是高雄市原住民的特色，高雄市原民會提供各社團同鄉會申請經常事務維持費，鼓勵同鄉會參與包括聯合豐年祭、南島音樂會、母語歌謠及戲劇比賽、慢速壘球比賽等，形成一個由鄉親組成的活動組織，進而增進生活上的滿意程度[3]。

上述是2006年高雄市改制之前原住民的生活概況，當時都會區原住民以阿美族爲主，可以讓我們了解高雄市原住民生活背景。在50幾年的都會生活中，阿美族人在高雄的社會組織和生活樣貌與原鄉有很大的差異，下文分述阿美族人在都市生活中適應之情形。

一、都市生活中傳統社會組織消隱

部落過去是阿美族最大的社會組織，具有共同防衛、集體農耕、漁獵等功能，被現代政府的行政措施和經濟體系改變。目前尚持續在運作最能代表過去傳統文化象徵的氏族、年齡組織、婚俗，是觀察都市阿美族社會變遷最易顯現的面向。

（一）年齡組織隱而未現

國家行政體制下，年齡組織其傳統上經濟的、政治的、教育的和軍事的功能被政府行政、學校體制所取代，在部落社會功能呈現潰散的狀態。

年齡組織僅存的某些功能，最重要的是每年舉辦豐年祭，但即使只是舉行祭

典，因生活和居住型態不同，年齡組織也難以在都市中運作。高雄市舉辦的聯合豐年祭一開始便是以權宜的方式進行，讓各地阿美族人可以在異鄉象徵性地舉辦祭典，實質祭典的內涵並非當時主政者所關心的。1983年起，政府的社團補助政策下，以同鄉會社團爲單位，做爲表演「文化節目」的單位，辦理豐年祭，年齡組織從未在都市聯合豐年祭中彰顯，加上族人普遍認爲年齡組織是自己部落內的組織，故鮮少在都會區運作。

（二）氏族（*ngasaw*）體系消隱

氏族（*ngasaw*）是阿美族社會組織的另一特色。阿美族的氏族是以「血緣關係」爲紐帶形成的社會共同體，又稱氏族公社。它是原始社會發展階段中社會組織和經濟組織的基本單位。也有無血緣關係藉投靠朋友之家，幫忙做事，進而成爲該氏族的成員，成爲擬親團體（末成道男，2007: 219）。氏族其主要特徵是：靠血緣紐帶維繫，實行族外婚；生產資源歸氏族公有，成員共同勞動，平均分配產品。

在部落實際表現在生活上，氏族成員中若有生活上的需要，特別是勞力需求的時候，全體氏族成員參與。例如家屋興建是以氏族體系共同建造。婚喪喜慶、宴會、開墾、耕種、收割，以及狩獵或採集等各種活動，凡氏族成員皆主動聚集協助，而在高雄市的阿美族人，遇到生活極需協助的情形，通常直接以教會或同鄉會的人脈來因應。或是經濟能力許可者委託專業人士全權打理。

末成道男提到阿美族人：

> 十多年來，由於小家族的快速增加和其獨立性的強化，婚入者與其生家間重，還有部分親族集團的某些功能，由於基督和天主教派所取代，以及經濟貧困化等多種因素的影響之下，親屬關係，尤其是親族集團間的結合也大爲減弱。（末成道男 2007: 219）

都會區的家庭型態獨立性，在宗教組織機動運作下，瓜分氏族原有功能。50多年來可以看到教會團體和社團組織的人際網絡比傳統的氏族功能更顯著，因爲有更即時和效能的教會及其他社團網絡協助族人生活，氏族在都會生活中消隱不見，這是高雄市阿美族人社會變遷其適應的情形之一。

（三）主幹家庭非主流

都市阿美族人的社會組織變遷也反映在家庭型態和人數的改變。從阮昌銳的研究中，傳統阿美族戶內平均數最少的南勢阿美族人口數5.56人，戶內平均數最多的大港口美族人口數8.67人（阮昌銳，1984: 85）。在都市由於住屋空間的限制，1960年代中期開始遷移至都市的阿美族人普遍以核心家庭爲主。

從一開始核心家庭的組成，發展到今日，因爲第二代結婚生子與父母同住，才逐漸出現三代同住的主幹家庭。以美港教會總共有179戶信徒（包括教會會籍存在，但人不在教會聚會者79人；資料具見臺灣基督長老教會美港教會編，2014: 3），其中主幹家庭共39戶，佔22%，其餘皆是一對夫妻或一對夫妻及其未婚子女所構成的核心家庭和單親家庭。高雄市2013年年底平地原住民戶口數3,887戶，人口數11,594人，每戶平均人口數2.98人（高雄市政府民政局，2013）。

歷經50年發展，阿美族人在高雄市的家庭型態，受到公寓住屋型式和都市房價影響，從遷移的第一代發展到現在，一直是以核心家庭爲主的型態，除非經濟能力許可才有三代同住的情形，在高雄經濟相對較穩定的美港教會，傳統的主幹家庭發展至今日也僅佔兩成。

（四）傳統婚出的習俗不再

高雄市阿美族人，受漢人嫁娶觀念，傳統男子從妻居的習俗已不復見。根據調查都會區70歲以上長者是仍採傳統男子婚出居住至女方家的世代。[4] 許木柱在1973年調查長光部落的婚姻形式變遷，30歲以下完全以嫁娶婚爲主（許木柱，1974: 40-41）。調查顯示即使不是住在都市的阿美族人，受到大社會文化的影響，1970年代中阿美族人多已採漢人的婚姻形式。

過去婚出的形式中最令男子不能接受的是「男子要爲女方家辛苦工作，沒有自由。」，另一個原因是戰後政府戶政登記方式，男性由本家婚出之後皆冠上妻姓，印在戶口名簿和身分證上，使得阿美族男性覺得很沒面子，加上戰後貨幣資本經濟興起，男子掌握經濟大權，和受漢人觀念影響，婚入女方家變成是少數特例[5]。

1965年之前在部落結婚的阿美族人，婚姻大多依循傳統習俗，採傳統婚出本家的形式。美港教會179戶教友中，松年團契的9位長者屬於傳統婚姻形式者，約占

教友戶數比例5%。其餘男性教友全是男子迎娶女子進男性家中的形式。從此處可看到阿美族人在都市其婚俗改變的情況。

戰後因漢人的習俗和價值觀的影響，男子不再婚出居住至女方家，歷經40多年，這些年齡超過70歲以上移居都市的阿美族長者，成爲社會變遷中傳統婚姻的最後世代。

二、維繫人際關係的各類組織和社團

（一）宗教緊扣阿美人的日常生活

阿美族遷到高雄市之後，戰後信仰的西方宗教也帶到入到都市生活中。高雄市阿美族人最大的三個教派是長老會、眞耶穌教會、天主教，這三個教派分布在高雄市小港區和前鎭區。前鎭區眞耶穌教會人數2013年調查設籍者約有400多人、未設籍者約200多人，信徒95%是阿美族籍（陳誼誠，2013: 11）。前鎭區美港教會2014年教會人數約580人（其中有教會會籍，但人不在教會者有79人）。小港區小港聖若瑟天主堂阿美族人每週望彌撒者約60人左右，聖誕節時人數多達100多人；小港區小港勝利之后天主堂每週望彌撒的阿美族約70人左右，聖誕節時人數多達300人。高雄市阿美族信仰西方宗教的人數相當多，以小港和前鎭區阿美族人口約3,500人，信仰西方宗教的人口約佔四成以上。其他則是因爲婚嫁關係與漢人通婚而改變信仰的第二代或第三代，或是未信教之人。對多數的阿美族人而言，在都市宗教團體是他們生活不可或缺的網絡。

大多數的阿美族人工作閒暇之餘，平日最常從事的活動是上教堂和每週固定的聚會。星期三晚上家庭禮拜、星期五晚上祈禱會；星期六是青少年、青年、婦女、兄弟、夫婦、松年等各團契聚會；星期日爲成人和兒童主日聚會。因爲信仰的關係，平時主要的往來的對象以教會教友爲主，生活的重心隨著教會的活動規律循環。遇到大節日如復活節、感恩節、聖誕節，以及國定節日母親節和父親節，教會全體動員，舉辦特別的慶祝會。

傳統部落中頭目、祭司人物不見蹤影，取而代之的是牧師、長老、教友。教會在都市對族人生活的影響力甚至超過氏族或親友之間的往來。教會的人際網絡，在這50年之間，已深入高雄市阿美族人。

（二）同鄉情誼建立的人際網絡–同鄉會組織

同鄉會是1980年代，阿美族在都會區爲了與原鄉族人連繫情感的而興起的社團組織。

同鄉會最初成立之因，是希望能以同鄉情誼提供喜宴勞力或安慰喪家，以應付族人在高雄市沒有氏族成員協助的窘境。發展到後來，因爲有政府經費補助，強化了社團的特性，近年來同鄉會以參與聯合豐年祭和文化活動爲重心。

高雄市原住民事務委員會1997年成立之後，同鄉會才固定每年有經常費之補助，高市原民會以所謂「補助本市各原住民同鄉會基本設施及經常維持費作業要點」以及「補助原住民民俗文化及社會教育活動作業要點」的社團補助模式資助，除了有經常費可運作外，也補助舉辦原住民文化活動。都市聯合豐年祭舉辦的方式，以同鄉會爲單位辦理歌舞和體育競技，因而年齡組織在都市長期被忽略。

雖然都會區無法實踐部落年齡組織，但部落舉辦祭典活動分組分工合作的模式，卻深植族人生活中，各同鄉會有時以高雄市行政區域分組（例如長光同鄉會以草衙區、小港區、二苓區分組），有時按工作性質男女分工，或全同鄉會成員年齡分層分工，這類分組大多臨時性質，各組之間也無下對上的服從或上對下指導之關係，無法稱之爲年齡組織的變形，但傳統分工的精神在同鄉會組織運作時實踐出來。

高雄市的聯合豐年祭各同鄉會頭目雖無實質的功能，但頭目們每年出席豐年祭列位坐在司令臺上，象徵阿美族各部落領袖和族人在都市存在的事實。高雄市原住民參加社團活動的比率17.75%，高於全國的全國12.00%（陳耀芳、林素珍，2010: 83），若單就阿美族來看的話比例會更高，各大部落在高雄市皆有同鄉會組織。

2010年1月長光同鄉會聚會尾牙聚會情形。（照片來源／林素珍）

（三）第一代的移居者參與的社團組織

高雄市原住民長青協會是目前阿美族活躍的社團組織之一，參加者大多是早期來到高雄定居的阿美族人，在他們身上保留最多傳統習慣，多數國臺語皆能對談，

但日常生活最常使用的是族語，目前大多已退休，每週二早上在社團活動聯絡感情或消磨時間。活動主要地點是高雄市阿美族市議員俄鄧・殷艾服務處廣場和翠亨南路原住民活動中心（原高雄市原住民委員會辦公室）。此社團成員全是阿美族長者，平時20–30人，特別聚會活動時多達80人左右，他們多數在高雄市居住有很長的時間，短則將近30多年之久，長則超過50年。

由於來自不同的部落，不同的宗教信仰，每週藉活動交流，閒談生活近況、交換部落消息，或分享自耕的蔬菜。此外，每年豐年祭的時候也參與歌舞表演，藉由參加阿美族文化活動，讓生活有重心，長青協會是上了年紀都市阿美族人的主要活動圈。

（四）阿美族年輕人熱愛的壘球體育活動

原住民年輕人在都市平日的休閒娛樂與漢人生活並無太大不同，但因爲許多原住民熱愛棒球，高雄市政府早期便大力推展原住民棒球運動，數十年累積推展下，培養了一群原住民棒球愛好者。

追溯這股打棒壘球的歷史，1980年代美港教會已有女子壘球隊參與各地比賽，得獎的紀錄（臺灣基督長老教會美港教會編，1990: 94）。棒球運動在高雄市政府作爲推廣原住民休閒運動的政策下，至今第二代和第三代遷移都市的阿美族年男子，持續有愛好者藉棒球運動與各地的阿美族或其他族群聯誼。

高雄市原住民參加南臺灣原住民光復盃慢速壘球錦標賽，2014年底邁入第39屆。至於高雄市市長盃原住民棒壘球錦標賽已歷11屆。高雄市原民會於2013年6月15、16日在迷瑪力慢速壘球場（鳳山區保華一路與一成街口），辦理「2013高雄市第10屆市長盃原住民棒壘球錦標賽暨迷瑪力（mi ma li）壘球場開幕揭牌活動」讓原住民青年可以有一個專屬的場地練球。

高雄市政府設置原住民有專屬的棒球場有其歷史淵源，是因應移居都市長久以來，棒球一直是原住民熱愛的休閒活動所致。

三、菜園文化複製部落生活

經營菜園是第一代遷移都市的阿美族人，來到高雄市生活的特色。阿美族人在高雄市找耕地種菜，從1960年來到高雄即開始。田野調查按其年齡層分析，種菜

2014年高雄市阿美族菜園中的搭魯岸talu'an（工寮）。（照片來源／林素珍）

大多是第一代阿美族移居者爲主，他們耕種的歷史斷斷續續超過40年以上，現在年紀大多80-70歲，婦女居多。

早期菜園對第一代的遷移的阿美族人而言具有重要的意義。他們可以像在部落生活，每天吃到新鮮的蔬菜，或種阿美族人常吃的野菜。在搭魯岸talu’an（田中工寮）前的棚子（瓜棚或是黑網架出來的休息區）閒話家常，在菜園耕種中也逐漸形成另一種交換分享作物的人際網絡，偶爾興起要到海邊或山區採集，大家呼朋引伴，採海膽、海瓜子、海菜、林投樹心，以及各類野菜，菜園生活成爲調劑生活的一部分。

高雄市阿美族人種菜的地點，根據調查最早耕作的地點是，1970年代小港區至前鎮區沿中山路的鐵軌沿線、小港前鎮交界處甘蔗園旁土堤、五甲至前鎮高中附近大排水溝旁行道樹和水溝之間的土地、前鎮區明正公園旁空地一帶。這些地點有的有20幾人（戶）、有的10幾人（戶）耕種。上述地點已經在80年代起陸陸續續因各種建設而撤掉了。1990年代此類耕作因爲有竊佔公有土地之嫌，開始出現付費才可耕種的規定，主要是政府爲了有效管理，避免衍生違建情事。

2016年仍持續有人耕作之地是位在高捷機房和高速公路高架橋之間、鳳山溪沿岸狹長的畸零地、小港大坪頂的一些空地。阿美族人闢菜園的原因，第一個原因是希望吃自己種的菜，吃自己種的菜才新鮮好吃（82%）。種菜第二個理由是可以活動筋骨，並且和大家聊天（78%）。第三個理由是可以省下一筆買菜錢（51%）。[6]

菜園文化是阿美族都市適應中解除鄉愁的方法，既可以煮家鄉味的菜，又可以每天和族人（或同鄉）聊天談話，活動筋骨。高雄市租屋或購屋壓力不像北部城市大，耕種者都是在有固定住處時，才尋覓附近有無可利用之土地，且耕作地大多是狹長的畸零地，不容易產生違建聚落。在50幾年的都市生活中，在都市畸零地闢地種菜是阿美族人在高雄適應都市生活的一種特色。爲順應此生活習慣，2015年2月，高雄市政府正式在大坪頂成立並啓用原住民的城市菜園，而主要耕作者幾乎多爲阿美族人。[7]

四、結論

經過50年的發展，許多阿美族人將高雄市當作自己的故鄉，他們與40、50年前已經有很大的差別，雖然許多家庭仍然面臨經濟、教育、語言、文化、婚姻的各種文化適應問題，但因族人逐漸從都市生活中找到自己生活方式和秩序，這當中可以看到新的傳統已經形成，舊的傳統部分消隱或部分維繫下來。

從這些變遷中可觀察到，不同的年齡層藉由不同的組織、社團，或人際網絡適應了都市的生活，並試圖以此維繫族人情感和文化認同。其中教會深入族人每天的生活，同鄉會連繫族人情感與維繫文化，各年齡層有各自的社團組織和人際網絡。

高雄市的阿美族人在社會組織最大的變遷，是傳統社會組織如年齡組織、氏族的力量幾乎在生活中消隱，轉而以教會和同鄉會（社團）成爲從部落生活過渡到都市生活時支持的系統。

田野訪問中阿美族人普遍仍對下一代生活有很深的憂慮，擔憂兒女、子孫的就業工作和居住購屋問題，但超過八成的長者還是認爲下一代過的比自己更好。探究其原因，本訪問的對象大多是在都市生活40、50年之久的老人，他們有穩定的生活和居所，也有健康的社團活動，活絡的人際網絡，基本上是生活較無虞的一群人，他們也是阿美族人適應都會生活的其中一個樣貌。

註釋

1. 1965年建堂，現在教友179戶，580人，是高雄市設立最久，人數最多的阿美族原住民教會。
2. 服務處位在高雄市前鎮區佛東路24號。
3. 本文之所以採用2010年陳耀芳之調查研究，主要是因爲2010年12月25日高雄市改制後納入原高雄縣山區布農族、魯凱族、南鄒（2014年6月26日正名爲拉阿魯哇族及卡那卡那富族），高雄市改制後原住民生活狀況調查數據，加上了山區原住民23,182人，此數據無法顯現阿美族都市生活樣態。
4. 2014.07.01臺灣原住民長青協會焦點座談。
5. 2014.07.01高雄原住民市長青協會焦點座談。
6. 2014.07.01長青協會焦點座談。
7. 原住民城市菜園，每塊10坪，總共有65塊，其中3塊是高雄市政府的示範菜園，以及3塊用來敦親睦鄰，開放給鄰近漢人耕作之地。

本期專題2

原住民作家的都市書寫策略與世代關照

陳芷凡

曾任北京中國社科院民族文學所訪問學人，現任清華大學臺灣文學所助理教授。研究領域爲族裔文學與文化、臺灣原住民族文獻、十九世紀西人來臺筆記。專著有《臺灣原住民族一百年影像暨史料特展專刊》（2011）；共同編著有 *The Anthology of Taiwan Indigenous Literature*：1951-2014（2015）。

壹、從部落到都市

1980年代原住民社會運動興起，原住民作家以身份認同、文化追尋作爲書寫姿態，開啓「山海文學」的起點，不約而同，評論者側重作家作品立於「邊緣」（原鄉、族語與身分認同）向中心發聲的力量，並重新召喚族群文化的原初狀態。部落，在原運之後被建構爲文化的根（roots），成爲地方感形塑之核心，是原住民族自我認同的土壤，也回應了後殖民理論的積極意義。此思維蔚爲學界文壇的討論主流，亦是許多原住民作家致力書寫的主題。奧威尼．卡露斯盎《野百合之歌：魯凱族的生命禮讚》（2001）、《神祕的消失：詩與散文的魯凱》（2006），或是霍斯陸曼．伐伐《玉山魂》（2006），再如夏曼．藍波安《黑色的翅膀》（1999）、《老海人》（2009），從達悟小孩的成長故事，帶出蘭嶼傳統知識與（後）現代浪潮的衝突。這些長篇故事，前者呈現魯凱、布農祖先所經歷的原初生活，後者則將場景拉到現當代，以此反思傳統文化 /（後）現代思維的拉扯。這一類小說的關切，乃藉由回溯原初情境，或是與（後）現代文化的反差，確認並探詢族群認同的光譜。在這基礎上，巴代一系列的歷史長篇小說，如《笛鶴：大巴六九部落之大正年間》（2007）、《白鹿之愛》（2012）等，以「歷史後設」筆法形塑的作品，身分認同不再是問題，呈現了從「參與歷史」到「介入歷史」的不同考量。攸關族群歷史的書寫策略，皆在一個線性的時間軸上，商榷文化研究者Hayden White「每一個歷史呈現都有意識形態的作用」之諭示（White, 1998: 1193-1199）。Hayden White企圖以多重歷史（histories）的反思，替代單一歷史（History）之陳述，提醒讀者留意敘事者的發言位置，旁及以何種「後設」觀點介入何種歷史論述。「歷史後設」的關懷，一方面顯現多重的歷史

詮釋，創作者亦選擇性地回應了現當代的時局變化。

多重族群歷史（histories）替代單一歷史（History）陳述的反思，除了投射原住民主體之建構，即部落、族語、傳統文化——根（root）的存在與必要，介入歷史的書寫策略，也呈現了族群主體形塑的多重縫隙——那些因著移置、文化混雜的曲折路徑（route）。然而，至今多數的原住民已移居都市，或往返於原鄉與都市之間，成爲都市原住民之際，也成爲「台灣人」論述的重要部分。「都市」演繹了族人在台灣政治環境、經濟結構與文化想像的位置，都市原住民的「身分」，對於族裔文學之討論，則提供一個空間 / 地方的表述張力，得以見證土地與族群史觀的另類考慮。

原住民往返於都市，或成爲「都市原住民」之現象，與台灣經濟結構轉型、戰後山地政策有關。戰後在美援幫助下，政府推動經濟建設計劃，亦推動農產品及加工品出口，紡織工業、家電產業，在勞力密集的加工出口機制下，成爲賺取外匯、發展民生工業之基礎，台灣正從農業社會邁向工商業社會。社會結構改變，部落的原初生產，已無法滿足日常所需，部落青年大舉遷至都會謀職。部落婦女多半任職於林班、紡織廠、鳳梨工廠、甘蔗工廠，至於男性，則在林班、礦坑、遠洋漁業、版模工（木工）與鋼筋工（鐵工）之間流轉，這些遠走他鄉的原住民，又以花東地區的阿美族人居多。除了經濟結構變化，戰後山地平地化政策，是原住民移居都市的間接因素。戰後初期的山地平地化政策[1]，以同化立場，強制改變原住民的習俗、思維與生活習慣。影響所及，1960到1970年代間，原住民人口的教育程度和從業結構都有重大改變，貨幣經濟、消費習慣、價值評斷同時進入原住民社會。事實上，早期原住民族來到城市所面臨的就業環境不如預期樂觀，部落青年遠離山林，進入都市職場，建築木工與鐵工的日薪雖高，但極爲粗重，由於工作型態往往攀附於鷹架之上，使得「鷹架上的獵人」一詞，成爲都市原住民既掛念原鄉、又不得不向現實妥協的意象。除了這個層面，Peters, Evelyn J的研究也值得我們留意。Peters（2013）提出了一個重要的概念，即都市原住民的認同，建立在跨部族、跨部落的基礎之上，不同於以往部落 / 家族的認同，城市——提供了一個彼此擊掌唱和的場域，從中進行城市聚落的建構與合理化。

若我們從這些角度看待台灣原住民文學的發展，將可發現拓拔斯•塔瑪匹瑪（田雅各）一系列作品所呈現的面貌，描繪了部落受外力影響的負面效益，亦透露原住民於都市求生存的種種困境，突顯了原運後原住民對於「我是誰？」的爭取與

思考。相較於此，不同世代的創作者如巴代《巫旅》（2014）、Nakao Eki Pacidal《絕島之咒》（2014），卻是透過遷徙（migration）、移置（displacement）的空間差異，在文化交會的靈感下，反思「傳統」，也重新審視「我們應該說哪一個名字？」的主體建構。本論文旨將「都市」題材視爲一種書寫策略，探索都市、原住民二者再現的複合向度，如何在原運第一代作家田雅各、以及後續創作者的呈現中定型、辯證的歷程，也試圖關照不同世代原住民作家的社會實踐。

貳、「台北」不是我的家：原運時期的都市意象

1980-1990年間台灣原住民興起社會運動，以街頭抗爭的形式，爭取自身生存與發言權。1983年在台北市馬偕醫院成立「臺灣原住民權利促進會」，組織化的運動型態正式展開。1987年，原權會發表「原住民族權利宣言」，並先後發動反東埔挖墳、湯英伸事件❷聲援、刪除吳鳳神話、蘭嶼反核廢料、還我土地、回復傳統姓氏、原住民正名、反雛妓❸、反蘭嶼國家公園等運動。這些社會運動，不只反抗政府的威權體制，也帶出台灣社會對原住民歷史觀、環境議題、土地權利、教育改革、雛妓、勞工農民意識…等反省，亦成爲建構台灣民主體制的重要環節，爲這個階段的台灣社會，投下一股邊緣發聲、族群自覺的震撼彈。

原運的風起雲湧，有賴傳播媒體的推波助瀾，如原權會的機關雜誌《山外山》，亦有基金會刊物，如蘭恩文教基金會於1985年發行《蘭嶼雙週刊》、1989年台邦．撒沙勒於屏東創辦《原報》等。原住民社會運動的勃興，如同一顆投入湖心的石頭，泛起了不同層面的漣漪和回響，引發文學創作的能量。原運後第一代原住民作家作品，承繼社會運動的熱情與精神，以筆發聲，呼應原運抗爭，因而側重原住民在都市的絕望、掙扎與眼淚。湯英伸事件源於都市雇主對原住民負面的刻板印象，原住民雛妓則帶出人口販子、金錢交易的不堪，這類事件傳達了一種都市等同於萬惡淵藪的意象。作家的筆，驗證原住民在都市所遭遇的不公對待，以及族人面對都市生活的踟躕與不安，要求有其權利（to have）與身分認同（to be）之力道，十分強烈（溫奇，1996：116-117）：

誰在乎你曾遠過多少海洋，
那信誓旦旦的安家費可曾讓你放心?

誰在乎你日日攀附在多高的鷹架，
有多長的鐵釘曾經多少次釘你在板模上?
誰在乎你夜夜南來北往於死亡之路，
不眠的以檳榔汁重寫人類體能的紀錄?
誰在乎你經年累月匍匐在多深的坑道，
爲了下一代不惜用層層煤灰抹黑自己的肺?

溫奇的這首詩以反覆的「誰在乎」爲句首，帶出都市原住民擔任遠洋漁工、板模工、貨運司機、礦工的辛勞，這些辛苦，同是許多社會底層工人的悲嘆。然而，「誰在乎多少鐳射般的目光切割皮膚的顏色」此句，讓原住民——這個身分成爲原罪，也拉開都市何以殘酷的面貌。

相較於此，田雅各選擇以不同層次的城鄉敘事，回應原罪的生成與應對之道。第一本小說集《最後的獵人》(1897)中的短篇小說，故事場景多半設定於部落，但該部落顯然遭受貨幣經濟、主流價值評判的嚴重影響，從中透露族人的無所適從。包括〈最後的獵人〉文末當中狩獵傳統與動物保育法的對立，一去不返的布農傳統彷彿爲「最後」下了註腳。〈夕陽蟬〉描述布農老人金谷，年輕時離開家園，年邁之餘決定重新歸化山地籍，希冀回到兒時部落尋找心中平靜。回家後才發現兒時家園已成觀光古蹟，而金谷與表妹爭論何謂「進步」之選擇，一再突顯金谷回歸的矛盾。這類議題的作品，透露田雅各對「最後的」部落、「最後的」布農傳統文化之深深哀嘆。田雅各點出這些衝突，實則重重地批判了國家政策、社會變遷對原住民族傳統的輕忽與傷害。在台灣解嚴當下、原住民社會運動如火如荼之際，《最後的獵人》呈現一個被外力逐漸摧毀的部落樣貌，雖然作品反諷力道足以回應原運訴求，然而，「最後」之名彷彿是警鐘，亦爲無法阻止部落變遷、傳統文化消逝的哀嘆。

田雅各的第二本小說集《情人與妓女》(1992)，部分小說延續《最後的獵人》關懷主軸，著眼於部落因各種外力所遭受的負面影響，另有幾篇小說，則是將焦點置於原住民在都市的際遇。〈情人與妓女〉描繪一個到蘭嶼進行醫療服務的大學生，邂逅了部落女孩，兩人的愛情單純且眞摯。過了許多年，兩人再次重逢，一個是在都市吐著悶氣的焦躁靈魂，另一個爲了生計墮入風塵，成爲妓女。彼此之間已無愛戀，有的是相見後的爭鋒相對與感慨萬千。這位單純的部落少女，在人蛇集團及詐

騙之下，只能在一個沒有人相識的城市裡苟延殘喘。為何不擺脫一切回部落原鄉？她如此回答：「世上只有我的故鄉最體貼我，但我的身分會污染它，我只配活在都市。」（田雅各，1992：130）除了針砭時事，〈安魂之夜〉與〈衝突〉，則蘊含了田雅各對於「人」應該為何的哲學思考。〈衝突〉的主角「我」在城市中「心肌總是會比在山上時縮得更緊」，不甚自在。當「我」在流行街遇到鬧事的小混混，朝自己罵番仔、黑肉、頭腦小等汙衊詞彙，猶能不理會，但當「我」目擊一個女孩被團團圍起，甚至被一男人粗暴對待時，「我」不禁挺身而出，不只是那女孩長相像極了部落族人，還有自詡為勇士的見義勇為。但「我」的滿腔熱血，與現場圍觀的冷淡人群形成對比（田雅各，1992：110）：

> 剛才那場混亂的場面裡，盡是黑髮黃皮膚的人，個個豐滿強壯，眼睛充滿智慧，他們一定熟悉先賢待人處事的道理，諸如見義勇為的做人道理。但他們似乎什麼都不懂，又會把生存競爭者視為敵人，用武力征服敵人，而忽略了正在戕害別人的惡魔。

原運第一代作家作品，不可忽略一個主要的假設與關切：原鄉／都市的空間符號，某種程度回應了原住民／漢人的二元緊張關係。相對於原鄉的溫暖與人情，都市則被建構為一個剝奪原住民勞工權益的處所，伴隨的歧視與不公對待，如影隨形。原鄉/都市的二元分立，在作家刻意地建構「排他性」論述的當下，一再突顯了都市原住民對家園、對族群強烈的情感認同與召喚。「部落」——即使是變化中的部落，始終是族人思考自身安頓、自我認同的地方。

參、路在那裡：新世代原住民的都市經驗與文化交會

回顧台灣都市原住民的移動與遷徙，往往伴隨一股恆常的失落及對一個可得家鄉的渴盼（Kalra et al.,2008: 16-17）。然而，除了聚焦於移動、遷徙、失落感與無能為力之外，事實上也存在文化交會的靈感，而文化交會的歷史際遇，影響遷徙者／移動者的生活與思想。對許多新生代原住民來說，「故鄉」的概念既是部落，也包括他們的出生之地——城市（聚落）。馬躍•比吼所執導的紀錄片《我家門前有大河》，側重生長於三鶯部落、視其為故鄉的青年人觀點。在這群年輕人的心中，即

便有國宅公寓可住，但他們仍努力地想回到城市橋下那塊靠近水源、靠近土壤的家——這是他們生長與記憶的原點。《我家門前有大河》呈現了移居至都市的第二代青年心聲，「部落」成爲精神支柱的象徵，而充滿地方感的區域則是城市邊陲的聚落。因此，家園（城市聚落）敘事不再僅是寄託一個烏托邦的美好境界，亦爲一面折射族群現狀的鏡子，使得「地方」認同，既是站立於一個反思原漢社會的位置，亦成爲一個思考族群主體的未來隱喻。

我們可從近年出版的幾部作品，察覺「都市、原住民、世代」這幾個關鍵詞交會的意義。巴代一系列長篇歷史小說之創作，發揮「以文作史」（孫大川，2007：7-10）的筆法，展開十七世紀、日治大正年間卑南部落與其他部族之間的故事，試圖讓讀者於正史之外，領略「巫術」——這屬於卑南族文化的底蘊與豐采。2014年出版的《巫旅》，場景設定於高雄苓雅區，描繪一個15歲、定居於都市的卑南族女孩梅婉，面臨國中學測之際，如何面對、思考並坦然接受被巫師召喚的巫術體質，展開一連串習巫、成巫的辛苦歷程。梅婉的孤獨和無力感，在於自己承受成巫徵兆的焦慮，也擔憂在父母與師友的不解下，被解釋成一種逃避學測、逃避課業壓力的藉口。最後，梅婉接受自己的使命，思考巫術傳統與現代社會巫師的角色，亦爲一段發現自我的旅程。

成爲一位巫師的必要條件，就是跟著資深巫師們學習，但在《巫旅》中，研究成果與田野紀錄竟成爲梅婉的修習路徑（巴代，2014：44-45）：

> 她又取出她父親另一本著作《吟唱•祭儀》，裡面有完整的成巫儀式所吟唱的歌謠，除了樂譜，詞意還有一片田野調查的CD片提供練習參考。……但是她第七次翻閱了書本之後，終於忍不住聽了CD片，不知怎地，她總覺得她曾經熟悉這個旋律，在聽完註記「巫者之歌」的前兩首歌謠後，她立刻轉檔存進自己的ipod。……有一回做完數學的演算，她照例取了ipod以耳機播放巫歌來聽。才聽到第一首中段，她腦海浮起了一些人像，朦朧的三兩人似乎是站得遠遠地望著她無語。

巴代藉此表述新世代孩子的都市經驗，強化了該如何安頓現代社會中古老靈魂的張力。《巫旅》的安排看似弔詭，卻透露都市原住民不同世代親近祖先的方式，

原本特定、口傳的巫術密授，成爲公開、書面的習巫步驟：田調的書面成果取代口述傳統，而CD、ipod得以播放、反覆吟唱巫禱祭祠，留住祖先語調，成了練習吟唱的重要方式。梅婉的成巫歷程，彷彿一個隱喻。透過現代知識建構以及穿越時空的法力，梅婉的都市原住民學生處境，以及與鬼魂乙古勒、樹魂的相遇，皆可察覺「城市空間」所伴隨的警醒。巫術之習成，並非以擁有強大法力而穿梭自如、我行我素，梅婉所面對的，是「擁有力量者的戒律與限制」，這份思考，一方面回應理性思維的界線，亦帶出卑南族女巫傳承的現代意義。作者在此刻意突顯現代日常環境 / 傳統思維的張力，寄託了新世代原住民的都市經驗、考驗與應對姿態。

同是在2014年出版的《絕島之咒》，是Nakao Eki Pacidal的第一部作品，以以「台灣原住民族當代傳說」爲寫作主軸的《絕島之咒》，故事設定於四個原住民青年（一對來自東台灣的阿美族表姊妹高洛洛與里美、一個布農族／鄒族混血的知識青年海樹兒、一個賽夏族的都市原住民芎），因爲追查一則在向天湖畔的離奇死亡事件，一起尋找矮人傳說的可疑之處，卻也因此靠近遠古詛咒的核心。

《絕島之咒》援用神話傳說，包括鄒族洪水故事中持弓遠走的maya、賽夏族滅絕矮黑人的古老傳說、尋覓黃金而離奇死亡的禁忌、以及布農族兄妹成爲夫妻的創世神話。作者Nakao藉由《絕島之咒》帶領讀者重新思考「傳統」（神話傳說、咒語）並賦予新意，故事角色之設定，包括混雜族裔背景、不斷移動的敘事空間，刺激小說角色與讀者對「咒」的思考，如此題材，挑戰身分主體與土地連結的主流想像，成爲反思傳統的另類路徑。

圍繞小說衆主角的敘事核心，便是「咒」。咒，原意是禱告、毒罵，亦或是驅鬼除邪的口訣，浦忠成（2014：4）認爲《絕島之咒》小說中的「咒」，則是強調在某種情況下，有些人受到命定或後天制約、束縛而難以掙脫的一種宿命。這四位原住民青年，生命中的咒時而交織、彼此延伸，該如何解咒？ 作者Nakao不約而同地，與《巫旅》安排了相似的橋段。高洛洛一行人爲了追查阿浪的死因，潛入其宿舍，發現死者生前讀了許多族群調查的報告書，包括《蕃族慣習調查報告書》、《賽夏學概論》、《邵族神話與傳說》，衆人逐一從字裡行間拚湊證據，發覺阿浪的死，與重新追查賽夏族屠殺矮黑人的故事有關。故事最後，由日本學者荒木教授點出高洛洛的執念，主角們得以化險爲夷（Nakao, 2014: 111-112）：

這世上最直接的咒，不是別的，就是名字。……但是我今天看到你，感覺你落在一個相當極端的咒裡，而這樣強大的咒，恐怕就是被你的名字所限定的人生的意義。

高洛洛之名，源於巫師託夢，卻使其深陷其中，動輒得咎。教授的建言，讓高洛洛放下名字背後所託付的執念，得以走出咒、走向自己的幸福。Nakao讓研究史料文獻、原住民口傳文學的荒木教授，成爲解謎推手，田野紀錄與觀察，則成爲這群學生們陷入迷茫的關鍵。故事前半段的大學校園、學術研究成果與教授叮嚀，是衆人解咒的重要路徑，而非巫師或部落耆老。對這群身爲學生的原住民青年而言，部落知識的學習與傳遞，乃透過碩士論文的撰寫、資料收集與師長提示而成，顯現族群歷史認知的不同方式。

事實上，小說中角色的血脈與文化建構，也呈現駁雜的一面，這對原住民文學的「書寫傳統」實是一大突破與挑戰。故事後半部，四位原住民逐漸進入職場，諸如海樹兒選擇赴日，將布農族金葫蘆花的故事和大阪狂言結合，以藝術創作釋放自身的巫術靈感。同樣熱愛日本文化的里美，面對不倫禁忌之戀，以日本文化《陰陽師》「晴明」、「博雅」[4] 的比喻，解釋阿美族咒語的矛盾糾葛。而圍繞在里美身旁、對她有好感的key，一個在美國生活近三十多年的排灣族人，則以美國式的思維重新解釋排灣族的一切。Nakao嘗試讓小說角色們擁有多重血脈、多重文化邏輯以及多重身分，提示了一個處境：「原住民族」是個身分，不全然是知識與經驗的解釋基礎，也並非是面對古老咒語試煉的唯一解藥。這份體會，與原運時期的書寫主軸同樣眞實，反映了新世代原住民對於「根」與「路徑」之思考。

肆、小結：從「我是誰」到「回答哪個名字」

1970年中期之後，隨著台灣外交、政治社會的大幅度變動，民間力量和本土性的省思，提供了原住民自我認同的有利條件。原運時期所出版的刊物，諸如《高山青》（1983）、《原住民》（1985）、《原報》（1989）…等，均爲原住民族透過第一人稱書寫，表達了從靜默到主體確立的過程，內文所述，皆成爲時代見證。現當代台灣原住民以書寫、影像、藝術創作，逐漸化解「我是誰？」的焦慮與掙扎。當「我是誰」的面貌逐漸清朗，進一步的，「要回答哪一個名字？」則成爲創作者、讀者、評

論者的下一個思考。眾多的名字，指涉紛紜的應答系譜，選擇哪一種姿態回應，不僅反映內在的文化思想、個人情境、接受層次等面向，更突顯一種「對外關係」的思考。

本文以三位作家作品所反映的歷史姿態，呈現了族人與部落土地的關係，移置、流動與混雜的日常生活經驗，形塑了小說主角們的面貌，也因此成爲他們詮釋「根」的不同方式。筆者以爲這不只是題材上的選擇，置於台灣原住民文學的發展脈絡中，這些作品回應的即是書寫「傳統」、論述「傳統」之命題。爲了突顯族群主體認同，「根」的形塑對應許多功能，有其歷史緣由，這是屬於台灣的族群故事，然而，當流動與混雜成爲原住民生活的一部分，如何顯示族裔文學與評論的歷史意義，並考察創作美學的脈絡，《巫旅》、《絕島之咒》的嘗試，或可提供我們進一步思考之空間。（本文摘錄自氏著〈田雅各、巴代等人的都市書寫策略與世代關照〉，《臺灣原住民族研究學報》第5卷第4期（2015），頁1-19）

註釋

1. 1953年台灣省政府頒布「促進山地行政建設計劃大綱」，明定「山地平地化」爲政策總目標，而將1951年陸續推動的「山地人民生活改進運動」、「育苗造林運動」、「定耕農業運動」作爲達成該目標的三大手段。隨後，省政府頒定「山地行政改進方案」，可謂此後二十年間原住民政策的主要依據。
2. 鄒族青年湯英伸1986年初，爲負擔家計，從阿里山鄉特富野至台北市謀職，他根據報紙上的西餐廳徵人廣告前往應徵，但不料該餐廳的眞面目是求職介紹所，誤入求職陷阱的湯英伸被介紹到洗衣店工作，並且欠下了介紹費三千五百元，又遭到僱主扣留身份證，還被迫超時工作。1月25日，工作九天後，湯英伸酒後與僱主發生衝突，情緒失控之下殺害了僱主一家三口，湯英伸犯案後前往警局自首，因殺人罪被判處死刑定讞。因此案涉及原住民遭到漢族欺壓、歧視和剝削等敏感問題，而引發社會各界加入聲援湯英伸行列。
3. 當時北上工作的原住民中，還有一群被人口販子誘騙至都市的少女，1986年底到1987年初中國時報以專題報導、社論等形式，持續關注、報導「原住民少女」被販賣爲娼的現象，及其原住民社會在認同、價值觀、人口結構遭遇的危機。1986年2月以救援原住民雛妓爲宗旨的「彩虹中心」成立，1987年台灣基督長老教會彩虹婦女事工中心與婦女新知動員原住民、婦女、人權、宗教、政治等團體，以「反對販賣人口-關懷雛妓」之議題爲主軸，至華西街遊行，拉開反雛妓運動序曲。
4. 「陰陽師」原爲日本古代律令下的官職，從事占術、咒術、祭祀、祈禱、歷法制定等任務。後由夢枕獏改編爲小說《陰陽師》（1988），大受歡迎。《陰陽師》中的「晴明」與「博雅」，是日本平安時代的一對好友，晴明在爾虞我詐的宮廷文化中，對人不抱信任，僅能與式神、妖物打交道。博雅心中坦蕩、正直善良，成爲晴明在人世間的唯一好友。晴明曾解釋與博雅兩人的關係：博雅這個「咒」，對晴明這個「咒」來說，很可能是成對的另一半。顯示兩人密切且親密的關係。

本期專題3

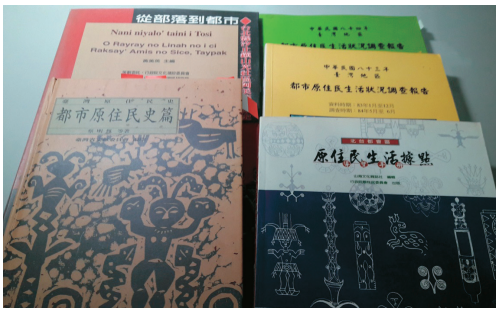
都市原住民文獻中所呈現之視域與認識論反思

楊士範

現爲中央研究院臺灣史研究所博士後研究人員。研究興趣爲都市原住民、當代原住民社會變遷、歷史社會學。主要著作有《平和（Piuma）排灣族、城鄉遷移與社會文化變遷》、《礦坑、海洋與鷹架》、《阿美族都市新家園》、《成爲板模師傅》、《聽見「那魯灣」》，〈長嗣繼承制度與人口差別遷移 — 一個排灣族和平村城鄉移民的例子〉、〈當代阿美族都市移工、流動與扎根〉等專書及相關論文多篇。

一、引言

「都市原住民」歷史文獻與史料的誕生，不僅有其特定的時空背景與政經需要，而且也還需要有一群身份不同的書寫者或口述者的助產士。而且，其背後還有當時的某種社會思想史背景（例如現代化思維）及許多認識論預設立場（如進步論點或解放政治論點）。事實上，「都市原住民」研究與文獻的形成，主要來自官方低階官員、學者、新聞記者、作家、教會牧者及都市原住民不同族群親身的書寫或口述之貢獻。當中，書寫者或記錄者，除了漢族之外，也包括各族群原住民的書寫者（記者、作家與學者）或口述者。通常，文獻書寫者帶有自己的一套價值觀，有一套不同的視域與觀點。這種書寫／修辭的角度，也會影響與牽引著著閱讀者的思考方向。



戰後原住民大量移工都會地區，相應的官方調查報告書及學術研究陸續誕生（照片來源／楊士範）

基本上，因著書寫或調查者不同目的，所以產生不同性質的「都市原住民」文獻與相關研究。這些書寫目的，其一，主要是基於瞭解都市原住民生活狀況、人口調查、「居住問題」與「適應問題」的官方或學者的調查；其二，乃是基於官方製定都原政策與法規所需；其三，則是媒體反映早期

都市原住民勞動條件的惡劣、職場剝削關係及職災問題（如礦工礦災、漁工海難或工地職災）；其四，則是以都市原住民親自現身口述其移工都會區的心路歷程，其中包括遷徙過程、工作狀況、性別關係、社會網絡及族群互動等主要議題；其五，教會牧師的都原書寫與報導，則是基於工業、都市宣教及社會改革需要。在了解與評估都市原住民生活及信仰狀況後，而將挹注教會資源於都市原住民的事工之上。

雖然上述都市原住民調查與研究，爲我們描繪了一幅具體的「都市原住民」社會圖像。不過值得進一步反思的是，上揭之研究貢獻者，不論是低階官僚、新聞記者或學者，甚至是都市原住民自身。可以說，他們所正在從事的，是所謂的「大衆觀察運動」（mass observation）。他們希望從移工人數越來越多的都市原住民的生活狀況與人口調查之調查研究中，找到尋或發現「都市原住民」的量化特色或「適應」問題（如生活狀況、就業狀況、人口統計），因而從中可以製定政策、法令，或是做爲解決所謂都市適應問題的方法。另一方面，是想從質性的口述史、民族志或深度訪談中，找到「都市原住民」其日常生活之中某種有意義，或值得記錄的事物與現象。

當然，此種「發現都市原住民」的大衆文化觀察運動，其實也涉及知識權力的問題。亦即，來自官方低階官員、記者或學者的調查統計（數字化、圖表化）、報導文學或民族志（社會基圖的繪製），立基於由上往下視角之「視覺化欲望」的驅動與想望，無不盡全力將原住民都市族群的人口消長、地理分佈、族群特色或就業問題、住宅問題、適應問題等，進行知識性的「視覺化」及「客觀化」建構。且「都市原住民」一詞，其實相當模糊性及流動性，但透過上述之調查統計與民族志調查，我們似乎有意或無意地，正逐步建構一「都市原住民」的想像共同體。於是，我們會遇見上述對「都市原住民」知識性的視覺化的建構問題，及想像共同體的建構問題。職是，本文有意將對都市原住民研究史（文獻材料），進行某種知識社會學的反思與新視野叩問；進而，指出近五十年來都市原住民研究背後有若干認識論預設立場及當時社會思想史氛圍。最後，並提出若干「由下往上」視角（凸顯被研究者之主觀及行動主體性）之未來研究芻議。

二、觀點與視野

（一）現代化觀點

對於原住民移住都市的關注，主要來自官方治理上或政策上的需求。另外，學者、新聞記者或作家、教會牧者，也因其實際的關懷面向，或是知識或情報的需求上，因此產生了爲數不少的「都市原住民」調查報告書或統計書。這些調查報告書，後來成爲我們理解早期原住民遷移都會及其生活狀況的重要管道之一。除了量化的統計報告外，也有爲數不少的田野調查的作品。當然，基於政治算術及理性計算的考量，這些「都市原住民」調查報告書或統計書，日後成爲施政者最佳的參考書目之一、二。這些文獻貢獻者，他們對於移住都市原住民族群之關懷，其中又以阿美族爲主。因其都市移民人數最多，也最早遷移都會區，在都市邊陲或河濱地區有其族裔社區。這些移工都會區的阿美族原住民社群，乃是弱勢族群。事實上，他們被認爲及被期待需要進行生活輔導與改造，以使其適應都市生活。基本上，原住民都市生活，因當時現代化理論流行及影響，他們往往被認爲會發生所謂的「適應問題」（從歷年調查報告大部分之書冊名，可見一斑），尤其面對的資本主義下的新生活方式。所以，原住民的都市生活及現代化適應過程，一直是被關注的重要主題。其中，主要包括了勞動的問題，及適應、生存的問題。爲了瞭解或調查原住民都市生活狀，及政策參考需求或研究目的，所以早期「都市原住民」的史料之中，充滿著低階官員或學者的「人口統計」、「生活狀況」、「就業狀況」、「族裔社區」及「生活據點」調查報告類（包含人口普查報告）。這些生活狀況與適應問題的議題，便佔了很大的比例。

這些調查報告，以生活狀況及適應問題爲主，主要包括：張曉春〈臺北地區山胞大專學生社會適應之研究〉（1972）、〈臺北地區山地移民適應初步調查研究〉（1974）、輔仁大學社會研究中心之《移居臺北地區山胞生活問題調查報告》（1979）、林金泡的《北區都市山胞生活狀況調查研究》（1981）、《北市、高雄市山胞生活狀況調查研究》（1983）、李亦園〈都市高山族的現代化適應〉（1982）、臺灣省政府勞工處《山胞漁船船員生活狀況調查報告》（1990）、詹火生、王碧珠、古允文的《臺北地區都市山胞青年生活狀況與就業需求之研究》（1991）、謝高橋、張清富的《臺北市山胞人口普查報告》（1992）、內政部統計處《中華民國八十三／八十四年都市原住民生活狀況調查》（1995，1996）、傅仰止的《臺北縣原住民族生活狀況調查報告》（2002），及章英華、林季平的《臺北縣原住民族就業及生活狀況調查報告》（2008）等。

在上揭之都市原住民移工與生活狀況的調查研究基礎上，官方採取因應之「現代化觀點」治理政策與方案。基本上，戰後國家主政者或政策規劃者，對於原住民地區採取的「山地平地化」的政策。當越來越多原住民移住都市討生活，官方則是延續此一「山地平地化政策」精神。此一「平地化」及「現代化」方案，預設了以西方先進工業化國家及漢人平地社會爲標準。以此作爲標竿，以期望原住民脫離傳統的生活方式，逐漸成爲工業化下的「現代人」及平地社會裡的漢人。要達成此目的，則必須以生活輔導與生活改進之名義，進行都市原住民生活與身體改造的工作。姑且不論此套方案或政策的成敗如何，從中我們可以體認當代國家，依然有意圖的對都市原住民人口及其「私」生活領域，進行有計畫的調節、干預與管理。在此，都市原住民的生活與身體，成了政府法規與政策下的主要管控焦點與可操作的目標。

例如，臺灣省政府民政廳於1985年曾頒布〈照顧遷入都市居住之山胞生活應循之原則與實施要領〉。亦即，自1980年代中期之後，公部門陸續推行由上往下的都市的原住民生活輔導計畫與措施。此原則與實施要領，當然是官方面對移居都會區人數日益增多的原住民所提出的。依此〈應循及實施要領〉，則誕生了都市原住民相當特殊的組織與團體。此即所謂的「生活改進協會」。此自願團體，帶有濃厚的官方色彩，欲透過組織改造原住民都市生活與身體的意圖。此〈要領〉規定：「該會由鄉鎮（市）、區公所輔導其推選正、副主席各一人負責推行會議，任期均爲一年，連選得連任。協進會每六個月召開會議一次，必要時並得臨時召集之。爲強化組織與建立溝通網路，協進會與原住民傳統部落組織或同鄉會等相結合辦理」。值得一提的是，這些生活改進協進會，與同鄉會、教會一樣，在原住民都市日常生活扮演相當重要的角色。近年來，「生活改進協會」雖已更名爲發展協會或教育協會，但其日後成爲都市原住民地方政治與動員的基層組織，影響著原住民的都市地方政治生態與族群認同。要瞭解國家，如何以制度及組織安排都市原住民，〈照顧遷入都市居住之山胞生活應循之原則與實施要領〉此行政法令，是一個重要的入門。

另外，1987年官方亦頒布了〈臺灣省各縣市山胞生活輔導中心設置要點〉，亦即原住民人口超過三千人之都市縣市，設置生活輔導中心。當時包括基隆市、臺北縣、屏東縣及桃園縣，達到此標準。可見，上述之「現代化方案」（或是「山地平地

化政策」）要點與要領，深深影響到都市原住民的都會生活各層面與組織化方式。例如，1990年代各縣市「輔導」都市原住民之相關行政措施，主要包括：成立生活改進協會、家政推廣教育、設置生活輔導員、原住民課業輔導、康樂活動輔導、輔導原住民購買住宅、輔導家戶衛生改善、職業訓練與就業輔導，及設置縣市原住民生活輔導中心。1992年官方接著頒布了：〈加強推動遷居平地城鎮原住民生活改善實施要領〉。不論其政策成敗如何，此實施要領，延續著山地平地化政策精神，以改造及輔導原住民都市生活，爲其主要的政治治理目的。想要瞭解國家，如何透過不同面向的組織，對都市原住民進行生活改進方案，〈加強推動遷居平地城鎮原住民生活改善實施要領〉，亦值得細讀與評議。

（二）社會剝削觀點

除了上述官方或學者因時代需求所誕生的調查報告，攸關「都市原住民」現象，或「適應問題」，也往往吸引著新聞記者的報導。除了中國時報、聯合報及臺灣日報❷ 等主流報紙的報導外，還有一些非主流報紙，諸如自立早報與晚報。1980年代原住民意識逐漸抬頭，爲原住民發聲的主題報章雜誌，也如雨後春筍興盛。這些以原住民爲主要報導對象的報刊或雜誌，包括：《高山青》、《山外山》〉、《原報》、《山海文化雜誌》、《南島時報》及《原聲報》。其中，第一份報導原住民的專業新聞報，非《南島時報》莫屬（1995年7月1日，由林明德創刊。2003年12月停刊）。以1995年至1996年《南島時報》創刊後兩年的新聞爲例，其中包括不少關於都市原住民的報導。這兩年《南島時報》，大量的報導了都市原住民工作權、外勞政策、職業安全、族群教育、社會福利、輟學問題、居住問題、違建問題、原住民都市社團、北市原住民委員會成立、創業貸款及生活狀調查等議題。

另外，值得一提的是，早期大量深入有關「都市原住民」的主題報導，則當屬長期關注底層人民生活及生存問題的《人間雜誌》〉記者群。儘管《人間雜誌》曾長期關注原住民早期移工的處境與受苦經驗，爲我們瞭解「都市原住民」勞動與生活史，提供了一個重要的管道。不過，基於書寫視域的認識論限制，我們看到的大部份「都市原住民」面貌，通常是新聞記者筆下「同質性、受害者或弱勢者」的受壓迫形象。在此，我們比較看不見都市原住民族移工（或不同移民族群）之間的差異，或是其所展現的主體能動性樣貌。

對於都市原住民的生活與勞動狀況，原住民作家與原權會團體，也曾大篇幅報導與書寫。例如，排灣族作家阿烏的〈乾一杯，敬苦命的山地人——擬「建基煤礦」封礦後，族人心聲〉(《獵人報告——走訪阿美礦工》，1991)；1987年，臺灣原住民族權利促進會則出版了《原住民—被壓迫者的吶喊》一書，書中主要收錄了一些原住民移工都市後的受壓迫、苦難之報導與討論分析文章。諸如報導：跑遠洋的原住民故事：〈卡那斯，我們好像是自由了——一個阿美族船員的故事〉；報導都市阿美族社區面臨的問題：〈文明都市的邊緣人：新店溪畔的阿美族住戶〉；及〈新店溪畔阿美族家園可能毀於一旦〉。另外，在此書也收錄了，伊凡 尤幹書寫探討原住民礦工遇到煤礦災變問題的文章：〈從高山走入地底——原住民與煤礦災變〉(1987)。當代原住民作家與原權會團體[3]，一方面積極透過書寫方式來揭示都市原住民受壓迫的狀況，另一方面藉由書寫方式，欲圖喚起原住民族抗爭的主體意識。

但有些細微的地方，仍值得我們進一步的反思。亦即，不論是主流／非主流的報紙雜誌，或是原住民的報章雜誌，其製造的新聞或訊息，往往過度強調其社會苦難。這很容易讓閱讀民眾在閱讀過程中，產生「都市原住民」受苦受難之共時性及一體感的同質性圖像。參與此媒體形構遊戲的，除了漢人記者外，也包括原住民作家與新聞記者。令人感興趣的是，上揭之報紙雜誌，它除了對「都市原住民」知識性的視覺化的建構(如數字化與圖表化)，及「問題化」都市原住民外，另，它也對於「都市原住民」共同體的社會建構，扮演著某種積極的作用。換言之，在報紙、書籍及印刷物的推動下，「都市原住民」成爲共同經歷苦難的指涉與生命共同體，也成爲一個具有同質而空洞時間「想像共同體」的族群概念。官方統計書上的「都市原住民」作爲一分類項目，也使此概念建構成眞。於是，無可避免的，我們越來越容易透過以「都市原住民」爲名的報導與印刷品書寫，預設與成就一相對應之同質的指涉對象。這是我們在閱讀此類作品時，不得不需要特別注意的。

(三) 日常生活史的觀點

相對於早期低階官員、學者及牧者的調查統計與書寫，近年來對都市原住民的研究方法，已有了某些重大的變化。也就是說，近年來都市原住民已漸漸從「被研究者」或「塡調查問卷者」的角色，轉換到自己，可以透過口述史或焦點團體座談會的方式，爲自己的經驗與生命史發聲，而成爲言說主體。基本上，政府官員或學

者的調查報告，通常採取量化的實證研究，且因爲受到當時流行之「現代化」理論的影響，他們看到的「都市原住民論述」，通常是被動地及被期待地，要努力去「適應」現代化的都市生活。因而忽視原住民在都市生活中多元混雜的方式，組織能力（包括文化動員的能力），及其主體能動性。

換言之，反思早期「都市原住民」文獻內容，他們基本上是被言說的「他者」與科學研究的「對象」。這樣的視野，很容易發生認識論上的問題與缺陷。亦即，這種所謂之「實證客觀」研究，通常忽略了「都市原住民」多元文化研究的豐富面向（如豐富的人類學、生活史及文化人向度），通常也會忽略了都市原住民各族群/各行各業行動者的主體性及差異性。基於反省早期都市原住民研究的限制與缺點，故近一、二十年來的都市原住民社群之研究，逐漸採取比較多元的研究方法，以彌補其缺失。除了田野調查、深度訪談外，口述史及焦點團體座談會的方式，也都成爲搜集都市原住民資料及歷史事實的主要方法。

到目前爲止，臺灣省文獻會（今國史館臺灣文獻會）曾經推動「臺灣原住民史」（總纂爲石磊教授）之「都市原住民史篇」計畫（蔡明哲教授負責此史篇編纂），可以說是最有規模進行都市原住民之口述史訪問計畫。其研究計劃，自1994年3月至1998年12月止（眞正口述史採訪集中在1997年2月之前）。參與此研究案的訪員三十餘位，訪問了240位都市原住民個案（分佈於臺灣西部、宜蘭及南部的都會區），而有效的個案數爲198位。此四年多的研究計劃，由蔡明哲、傅仰止及李明政三位教授主持。這些個案的口述採訪紀錄成果，在臺灣省文獻會出版之《臺灣原住民史料彙篇 第一輯》，曾刊登8篇；第二輯，也曾刊出7篇；第五輯〈北宜地區都市原住民採訪專輯〉，則刊登26篇口述採訪成果；第八輯，則由王淑英教授編著〈高屏地區都市原住民婦女訪談錄專輯〉，刊登8篇南部都市原住民婦女個案之口述歷史成果（包括4位魯凱族、3位阿美族及1位排灣族婦女）。對於都市原住民個人生命歷程有興趣的讀者，這些爲數不少的口述史材料，值得特別推薦。

雖然上述都市原住民史篇計畫口述史採訪，已是邁向有系統累積口述資料之始的重要第一步。不過，因經費的限制、訪談時間的受限或是訪員經驗的問題，以致上揭之都市原住民個案訪談之內容，往往容易流於片斷，而不能深入。加上，只有一、二個小時採訪的限制，口述史的內容其實，並無法掌握受訪者較完整與深入的生命歷程，頂多只能蜻蜓點水式的問答。筆者認爲，針對同一受訪者持續數次的口

述訪談，方可解決上面的難題。如果，再加上田野調查或個案研究，則可大爲增加個案口述生命史的厚度與完整性。採訪排灣族詩人莫那能的部落與都市日常生活口述歷史，所集結而成的《一個臺灣原住民的經歷》一書，堪稱得上是一個範本。基本上，此口述文本透過詩人莫那能生動的「都市生活」與參與「原運」現身說法（歧視、剝削與抵抗），栩栩如生。排灣族盲人詩人莫那能，從原鄉到都市工作與落腳，故事豐富，成爲一部都市原住民史的縮影。此文本，也可說是都原「日常生活史觀點」的代表作品（由下而上的視角）之一。

另一值得一提的是，由山海文化雜誌社編輯的《北臺都會區原住民生活據點導覽手冊》（1999），亦是都市原住民「日常生活史觀點」的代表作品之一。相對於過往都市原住民的「適應」、「問題化」調查報告，此手冊跳脫了此等窠臼。此手冊，著重於原住民都市日常生活下的各式各樣據點，爲我們鋪陳原住民都市生活中的組織力與主體能動力。雖然本手冊只是簡介或概述共175處之「文化據點」、「創業人才」及「都市聚落」，不過對於大臺北地區都市原住民較完整之生活世界圖像的建構，仍是一大起步，功不可沒。其實，以往之都市原住民文獻，除了缺乏原住民都會區個人創業、結社及文化據點之整理，亦相當缺乏都市原住民日常史的文獻資料。此手冊，正試圖彌補這些缺點。

反思以往有關對原住民都市遷移現象的解釋，學者總喜歡用「推拉理論」、「社會網絡」或「社會資本」等概念，去套用與解釋現象。這些抽象／鉅觀的角度，雖有其立論根基，但其實對於我們貼切原住民族都市移民的多元及歧異性，總有其認識論死角。如何跳脫前人理論的框架，豐富的都市原住民口述史料及田野調查民族志，則是一條不錯的選擇。雖然像莫那能及山海雜誌社的日常生活之口述歷史及日常據點生活志，雖然沒有一般理論的大企圖，不過透過它我們可以見微知著，在豐富的口述史料的基礎上，也可以形成在地特色的理論或概念。雖從兩者的口述史與踏查資料，雖不能見原住民社會全貌，但卻是累積自己歷史與文化資源的開始。此口述史資料之所以精彩，在於其厚描了自身及部落族人的移工都市的生命歷程、文化據點及都市聚落，彌補了抽象理論所欠缺日常生活重要過程細節之形構描寫。換言之，社會科學工作者，透過日常生活資料可豐富理論內容，甚至建構概念或理論。

三、回顧與展望

都市原住民文獻中的「現代化觀點」，受到1970年代現代化理論流行之影響（社會學中的功能理論），認爲都原「適應問題」，是一大重要議題。且延續原鄉「山地平地化」政策，展延到原住民都市的輔導政策。另一種「社會剝削觀點」，則是受到馬克思主義思潮的影響，其將焦點放在都市原住民底層社會的「剝削問題」與「人權問題」。雖然前揭二種觀點，採取不同認識論立場觀察都市原住民，有其貢獻，但兩者有一共同點，即是太強調結構對於行動者的影響，而忽略行動者在結構環境中的主體能動的細節（包括文化組織與動員的能力）。相對於由上而下視野的「現代化」及「社會剝削」兩種觀點，本文較支持由下而上的「日常生活史觀點」: 亦即以都市原住民行動者爲主體及能動性思考，爲其出發點。關於都市原住民之日常生活史未來之進展，本文拋磚引玉的提出若干建議如下。

其一，是有關原住民都市日常生活結社之組織發展史。雖然原住民都市移民過程及日常生活之中，親屬關係仍然扮演重要角色，諸如以宗親會的方式展現。但原住民移民都市後的自願團體活動（非親屬關係組織），則越來越形重要。其常扮演社會資本的功能，受益者不只是原住民個人，且更擴及原住民整體的生活品質與社會發展。君不見諸如同鄉會、教會及原住民都市協進會之團體組織，已經成爲都市原住民日常或重要節慶組織與動員人力與物力之基礎。以教會爲例，都會區的原住民特色的族裔教會林立。這些都會教會，分屬不同教派（如長老教會、天主教、眞耶穌會或其他的靈恩教派），原住民不同族群占其成份不盡相同。不過，這些都會教會，不僅是一種信仰組織，或是一種道德社群，其扮演的角色，更包括社會運動或改革力量的功能。同鄉會、教會及原住民都市協進會之都市結社組織發展歷史，目前史料或文獻並不多，相當值得先以田野踏查與民族志方式，詳細的記錄：此類原住民組織成員來源、規模如何、都市空間的分布狀況、經費來源、組織與動員分式、及與國家互相的關係如何。

其二，有關原住民都市的文化據點田野踏查與記錄。在都會區中，除了像山海文化雜誌社這樣的原住民文化據點之外，還包括各式各樣的文化據點。其中，跟原住民舞蹈與祭儀文化息息相關的，則屬於原舞者及各縣市區域性的文化藝術團。此類的團體，其實在都會區爲數不少。以新北市爲例，包括：有專業的如原舞者（曾

登記於新店市），有地區性的、業餘的如永和市豐年文化藝術團、永和市臺北山舞藝術團、鶯歌鎮原住民山舞和平文化藝術團、山舞新店藝術團、山舞土城藝術團、雙和文化藝術團、山舞汐止藝術團及排灣族文化藝術團等。這些團體以阿美族的文化藝術團居多數。有人戲稱這些原民文藝團體像是一個個「移動的部落」。這些文化團體比起原權會時代的原運「解放政治」的訴求，此類的文化團體則以「認同政治」爲其主要訴求。其中，在都會區之中，社區型的藝術團練習與演出，常是原住民日常生活重要的一部分。這也是社區原住民媽媽的集合與聚會方式之一。藝術團練習與演出的的記錄並不多，值得以田野踏查與民族志方式作詳細記錄。

其三，有關原住民都市個人創業之生活史，其實可以自傳式民族志（auto-ethnography）的角度出發。亦即，可從原住民個人創業的生命史深度訪談，挖掘其族群文化及其社會意義。換言之，廣泛的收集原住民都市個人創業生命歷程及其社會網絡的相關資料，將行動者鑲嵌於個人、族群、文化的脈絡之中。以都市街道巷弄的原住民檳榔攤爲例，這些檳榔攤的創業者都市小資本投資，除了販賣檳榔外，另也附設卡拉OK及販賣冷熱飲料。這類的店面，大都設於交流道附近及交通要道，消費者以基層的勞工爲主。不少原住民勞工以此爲休閒娛樂（歌唱、聊天與飲酒）及交換訊息的場所。如何書寫此類創業者的自傳式民族志？如何書寫此類都市空間安排及原住民勞工都市日常休閒生活志呢？這些疑惑，值得細膩的田野觀察與民族志書寫。其實，此類兼營檳榔、冷熱飲料（包括提神的維士比及各種酒類）及投幣式的卡拉OK，在原鄉也相當常見。如此一來，我們會看見鑲嵌於族群、文化及都市空間脈絡之中的原住民個人創業者。除此之外，原住民都市其他各行各業的個人創業自傳式民族志，亦可如法炮製，使其兼具個人、族群及文化的特色。

其四，關注都市原住民之家在都市／原鄉之間的連結與發展。以往的研究顯示，不同族群對於選擇在都市定居或回流原鄉有不一樣的態度。例如，阿美族有打算落腳都市之「定居型」（類似邊緣人性格）特色。這有別於諸如排灣族「過客型」特色的人口遷移方式。不過雖有意打算落腳都市，但都市阿美族與原鄉的互動與連結卻是相當密切。這可以從下列幾點現象看到：出外賺得的工資貨幣匯回家鄉（鋼筋混凝土洋樓的興建或存入儲蓄互助社）；原鄉親友婚喪喜慶的回鄉參與；豐年祭的回鄉參與、都市豐年祭親友的北上參加；近年來都市阿美族人豐年祭儀式細節回原鄉取經。人類學者黃應貴把阿美族的都市與原鄉之發展特色稱爲「兩地社會」。

有關都市與原鄉的連結與互動的詳細之日常生活田野日誌，目前還相當缺乏。這方面，目前還有值得發揮的空間。

其五，就文化思想史的層次而言，這是瞭解都市原住民思想演變的重要窗口。這一層次，也是都市原住民日常生活史中一個相當重要的根基（例如時間與空間的轉變）。首先，原住民從生計經濟轉變到資本主義下的市場經濟生活，在都市日常生活中，其時間觀念如何從質性的時間（任務導向）觀轉變到量化、商品化的時間觀（計時勞動力）？其中的時間衝突如何？例如，原住民勞動力進入現代生產的過程中，常有不容於勞動生活時間表，有些雇主經常抱怨原住民員工上班遲到、趕工不配合及曠工不請假。原住民進入工業化社會，其早期的勞動「時間觀」，也面臨這樣的轉變與衝突問題。不過以往「都市原住民」文獻或研究中，常忽略之或將之「存而不論」。其次，原住民原是一個口頭社會，歌謠是其中一個重要成份。在都市原住民的生活中，也形成與傳播著不少的歌謠。這些都市原住民歌謠，代表的是原住民以歌謠方式，傳達其都市生活的喜怒哀樂、盼望及其慾望。最後，原住民1980年代以來，書寫文化也慢慢形成。不論以詩、散文、報導文學或論文形式，原住民都市經驗的書寫或報導，也是都市原住民日常生活文化思想史中的一個重要面向，值得我們去挖掘。

最後，有關族群認同的世代轉變史的問題。例如近半個世紀以來，阿美族人大量遷徙都會區討生活，這些離開母體的第一代移民雖然還有母語及年齡階級的經驗，但移居地已經沒有文化生活的土壤及環境，都市生活中主要核心的重點，就屬工作及追逐貨幣。當然，離散人群的第一代移民間還是強連結，道德經濟與互助互惠的關係密切。彼此之間的族群認同，除了靠一年一度「豐年祭」打造，也依靠野菜及飲食生活來持續與強化其「情感共同體」（味覺），認同政治在日常生活的微物之中發酵。日常生活中，都市阿美族人攜帶植物移殖與播種（如麵包樹），通常帶有族群記憶與認同的因素。阿美族透過食物的味覺感受，可以一解思鄉之苦。另外，透過菜園文化的移植及季節性食物或食材的流動（箭筍），使得阿美族原鄉與都市之間有密切的情感聯繫。

然而，阿美族移民的第二代或孫子，都在都市生活與成長，對於年齡階級及阿美族文化自然陌生。那麼值得思考的是，我們所謂的都市阿美族的第二代及第三代移民，還是人類學文化界定下的阿美族「人」（*tamdaw*）？另外，必須一併追問的

是，阿美族都市移民其世代之間的差異爲何？不同世代如何看待都市及定義自我的？筆者認爲，雖然近年來，都市原住民的文化復振如火如荼的展開，但已脫離母體的第二代及三代都市阿美族人，如何以他們的族群想像與個人角度，去參與都市豐年祭及越來越趨向任務型的年齡階級？都市日常生活之中，「阿美族人」的概念與認同政治，又是如何形成的呢？當然，現代的電子媒體及印刷資本主義，在其中扮演越來越重的腳色。尤其前者（電子資本主義），它「轉變了大衆媒介的領域，因爲它提供了新的資源和學問來建構出想像的自我和世界」，「電子媒體光是以其呈現形式的多樣性（電影、電視、電腦、電話）及其在日常瑣碎中的傳播速度，就足以提供相當的資源，讓想像自我成爲尋常的社會計畫」❹。在電子資本主義的平臺上，都市阿美族第二代及第三代移民，串聯自身都市移民與原鄉母文化的關係。❺這方面族群認同的世代轉變史的問題，我想可以藉由都市日常生活田野工作，有更細膩與仔細的觀察與書寫。（本文摘錄並修改自氏作〈都市原住民〉，收錄於詹素娟、康培德、李宜憲主編，《山海尋跡：臺灣原住民文獻選介》。2015，臺北：行政院原民會。）

註釋

❶ 參見町村敬志、西澤晃彥著，蘇碩斌譯，《都市的社會學－社會顯露表象的時刻》（臺北市：群學出版社，2012），頁30-31。

❷ 早期主流報紙，如中國時報與聯合報對於都市原住民的新聞報導，常見的是災難新聞或是負面新聞居多。諸如臺灣1980年代發生的礦災、船難，其中傷亡者不少是原住民族。

❸ 原權會乃是早期原住民運動的主要推手之一。此組織的成員，主要來自原鄉的不同族別所組成。其中包括臺大等大專院的原住民知識精英、玉山神學院牧者師生及黨外的原住民精英。

❹ Appadurai, Arjun，2009【1996】，《消失的現代性：全球化的文化向度》（Modernity at Large：Cultural Dimensions of Globalization），鄭義愷譯。臺北：群學。頁6-7。

❺ 其實，這些媒體帶來的「族群想像共同體」，是成爲諸多行動的能量之一。正如Appadurai（2009【1996】：12-13）所強調的，媒體之集體想像的作用，如何滿足個體之族群的「情感共同體」（community of sentiment）需求。從報章雜誌、廣播電臺、原住民電視臺，或是從FB臉書群組（如原住民相關的論壇或群組），都市阿美族人在媒體的集體想像的作用下，打造阿美族情感共同體。在想像的基礎上，也有可能發展出行動來。例如，積極參與都市阿美族人的都市組織或團體（如協進會、青年會或婦女會），或到都會區的河岸部落感受「阿美族人」都市集體生活（如參加一年一度的豐年祭，或參與他們「就地居住」的抗爭活動），或回原鄉參與社會運動（如反美麗灣運動、還我土地運動）。當然，這與原鄉昔日之祭儀與組織生活（如會所生活與年齡階級組織），有著天壤之別。當代阿美族「人」（tamdaw）的概念與認同，則有嶄新的時代意義。如果我們不能再以昔日的文化祭儀活動或年齡階級組織，來定義當代/都市阿美族人；那麼我們該如何定義呢？這是一個值得我們持續思考的課題。

本期專題4

臺灣都市原住民研究相關學位論文之回顧（1987～2015）

李重志
國立政治大學民族學博士、專業者都市改革組織（OURs）理事。

民族學家對臺灣原住民族研究，耕耘已逾百年，而在臺灣社會現代化與地理空間都市化的環境變遷下，臺灣原住民研究亦漸超越部落與古典的疆界，而進一步地向都市原住民投注關切的探索眼光。且隨著原住民遷往都市定居者日衆，「都市原住民研究」早已成爲臺灣原住民研究不可或缺的一環。

然則，「都市原住民研究」並非民族學與人類學得以引爲獨門絕活，而早已成爲當前社會學、教育學、福利政策、都市研究、文化研究……等人文學與社會科學主要關切的議題之一。換言之，對傳統臺灣原住民研究而言，關於都市原住民族的研究，是接續、是拓展；但對整個社會科學研究而言，「都市原住民研究」卻非新局；此間是衆家匯集之地，相關的研究成果，目不暇給。從早期不分民族別地探討原住民之都市生活適應問題開始，隨著研究之拓展，晚近都市原住民研究各項子議題之分化，鎖定特定議題，或者鎖定單一民族，甚至單一社區進行深度研究的作品，亦逐漸增多。

本文首節即概述近三十年來之關涉都市原住民學位論文（1987~2015）之研究概況；次節則擇定「遷移現象與成因解釋」、「經濟、福利與生活適應問題」、「都市社團議題」以及「語言與文化傳承」等四大類「焦點議題」，並就各類研究成果中，足以成爲後續都市原住民研究參照或對話之重要作品，加以回顧併作評析。而在文末，提出未來的都市原住民研究之新途徑，作爲結語。

一、博碩士論文研究概況

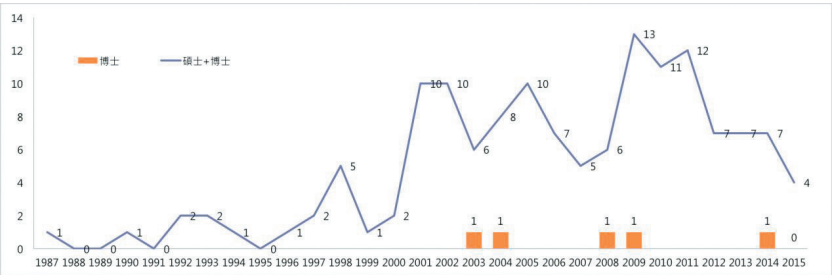
以「都市原住民」爲檢索詞，在臺灣博碩士論文加值系統之「論文名稱」、「關鍵詞」以及「摘要」三項欄位中，加以查詢，取得以「都市原住民」爲主要研究對

象，或以此爲研究關鍵概念的碩博士論文清單。❶ 自系統資料收錄起始之1956年（45學年度）迄今2015（103學年度）爲止，計有141筆，包含博士論文5筆。第一筆出現在1987年。以下分別就年度「數量變化」、「學門類型」、「民族別」、「主題性質」加以分析，以呈現博碩士論文關於「都市原住民」的研究之特色。

1.數量變化

自1987年出現第一篇關於都市原住民研究之論文，迄今各年度數量統計如下（以出版年計算）：

1987年至2014年臺灣都市原住民相關博碩士論文分年數量圖

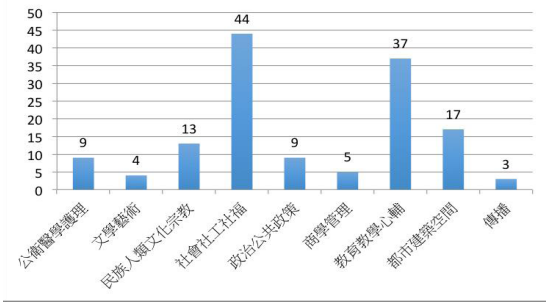


（資料來源／臺灣博碩士論文加值系統；製表／李重志）

由上圖可得知，近三十年來，臺灣各大學研究所對都市原住民之關注持續不斷，縱然數量多寡起伏不定，甚偶有出現低於兩篇以下的年度，但，自本世紀開始則呈現成長的態勢；2003年起開始，亦有博士論文產生。基本上呈現一個方興未艾的研究趨勢。

2.學門性質

上開論文來源多元，將性質相近之系所合併統計，分爲9類，各類數量統計如下頁圖，可知都市原住民研究的兩個主力來自於廣義的「社會・社工相關系所」，以及「教育相關系所」，而工學院的都市建築相關系所、公衛學院、社會科學院亦所在多有，民族、人類或文化研究相關科系雖未缺席，但並非此議題之研究主力。



1987年至2014年臺灣都市原住民相關博碩士論文學門分類統計圖（資料來源／臺灣博碩士論文加值系統；製表／李重志）

3.民族別

在此141論文中，以較嚴格的標準，剔除泛論各族或僅將特定民族聊備參照的論文，鎖定明確針對特定民族或其一部分（例如部落、族語等）爲研究對象之篇數，計有50篇，各族數量統計如下表，各族數量如下：阿美41、排灣3、布農2、魯凱2、卑南1、達悟1。

這50論文約佔總數35%，其間，我們可以看到研究對象以阿美族爲多，數量遠勝其他各族。這一點，除了因爲阿美族人數本在臺灣原住民中佔有多數，移居都市者又多於其他各族之外，發生在阿美族都市部落的抗爭事件，吸引了研究生的目光，產生了相當多的研究成果，亦是原因之一。

4.主題性質

議題分類所涉標準頗爲複雜，中文書籍編目通用的中文圖書分類法，在此並無法應用。蓋因在社會科學之內，子議題之間的概念界線模糊，難以固定。再者，即便同一系所畢業之學位論文，其各自內容亦可能涉及數個完全不相涉之學門，故若以學系分類，亦無法呈現研究類型及其數量。然則爲呈現臺灣都市原住民研究各項子議題發展之概況，本文檢閱各篇論文摘要加以歸類，將「都市原住民研究」此主議題，再行分爲15類「子議題」。各「子議題」分類設定的程序說明如下：

1.「學門優先」。就每一篇論文（「元素」）之「論文題目」、「摘要」、「系所別」作歸類，初步形成約10個類別，此大體以學門分類爲標準。

2.「特色出列」。同類中，如有顯而易見之議題，則逐列爲另一類。如「社福」類，即再劃出「生活適應」、「居住權」。

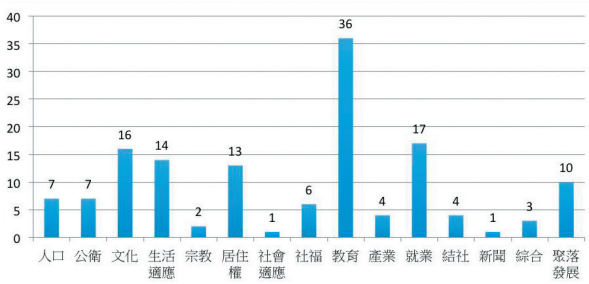
3.對於概念相近之類別，則就論文摘要分析後，訂定兩項分判標準。

A.「焦點歸類」。例如：「居住權」、「生活適應」、「聚落發展」等概念雖相近，在涉及河岸佔墾部落相關議題的論文中，其論文若著重於拆遷、抗爭，則歸屬於「居住權」類；若著重於部落內部生活，個人適應問題，則歸屬於「生活適應」; 而若探討都原部落之整體發展，而非個人適應問題者，則歸屬於「聚落發展」。一論文僅歸類於一類中，不重複歸類。

B.「保留差集」。一元素（論文）由某一集合（分類）改列於某另一集合（分類）後，原類項之性質已較爲限縮，已爲「差集」，但仍保留爲分類類項之一。例如對於較爲抽象之「文化」議題處理方式：凡有涉及教育體系、教學法者，皆改列「教育」。「宗教」、「新聞」移出「文化」單獨成類。如此，使遺留在「文化」分類項下的元素，較爲單純，與其他領域無涉，便不再勉強分類。

4.再次檢查、調整歸類，無法列於單一類別者，在「綜合」類統歸之。

經上述程序分類，各類數量如下圖：



1987年至2014年臺灣碩博士論文都市原住民相關研究子議題分類數量（資料來源／臺灣博碩士論文加值系統；製表／李重志）

由此可得知，「教育」相關論文數量最多，達36篇；其次爲「就業」相關17篇，「文化」相關16篇。若就較大範圍來看，廣義的「社會權利」，即包含「社福」、「生活適應」、「居住權」、「結社」、「聚落發展」、「就業」、「公衛」，則高達72篇。顯示此際的研究，仍多由社會福利與教育工作者或研究者所投注，而非民族學與人類學擅場之領域。此現象抑或可以這樣理解：學術界及學界新血，對都市原住民的概括性印象，仍是以其帶有經濟風險、較爲體制邊緣、弱勢社會地位之「特殊」「社群」，故需加以關注之。

二、焦點議題相關論文之評析

從「都市原住民研究」的相關研究中，可窺得其主要議題、研究動態之走向，當可對「都市魯凱族」研究提供啓發、借鏡與比較、參照。當然，都市原住民研究並不侷限上節查詢結果。故，本節不限於前篩選條件，而選擇「遷移現象與成因解釋」、「經濟、福利與生活適應問題」、「都市社團議題」以及「語言與文化傳承」等四個焦點議題，在相關議題的研究中選取重要且質佳的成果，加以評介，以呈現近年來相關研究之風貌。❷

三、遷移現象與成因解釋

近年來對都市原住民遷徙現象，加以深入研究而形成最完整的遷移現象觀察以及理論反省之學位論文，重要者首推劉千嘉的《臺灣原住民的遷徙：鵬飛抑或蓬飛》〔2009，國立政治大學社會學系博士論文〕。

劉千嘉研究的根本關懷在於：「遷徙決策與生活狀況提昇的願望是否高度相關？」爲此，作者對文獻與既有理論採取相對審愼的態度，藉著最新大型數據，設定嚴謹作業程序，欲重建都原遷移者「遷移決策模型」。作者預設「目的」與「決策」之間當有嚴格對應關係；故，描述「社會呈現」得以重建「決策模型」。其模型簡言之爲：原住民之所以「遷移至都市」是爲了「想讓生活變得更好」，於是「找了一條路想說可以變好」（遷移決策）；然而，遷移之後，月發生了「生活卻不一定會變好」（社經地位、有限社會鑲嵌），於是再設法找一條路（重複遷移），而這，常常是一條「回家的路」（回流遷移）。在這個圖像裡，作者描繪了一種原住民遷移的「循環的困局」，對於了解都市原住民「形成」與「消解」，當有重要參考價值。

四、經濟、福利與生活適應議題

舉凡都市原住民就業、勞動狀況、生活適應、社會問題、社會福利等等，與都市經濟生活相關之議題，一直是都市原住民研究的關切。綜觀這項子議題的研究成果，多偏向於都市政策設計、福利輸送等問題進行整理，尤其是就業、住宅政策之經濟統計調查，不脫「以政策服務爲導向」之研究典型。相對而言，較能深度探索現象成因的質性研究，其生產主力則來自社會工作（政策）學門，包含第一線的社工員。

筆者認爲，此間最重要的論文莫過於楊士範的《都市阿美族工地板模工班的勞

動過程：一個日常生活史角度的考察》〔2015，國立政治大學社會系博士論文〕。本論文起自對七位都市阿美族營造業板模師傅的勞動生活進行翔實觀察記錄，這種以底層勞動者爲傳主的素民史研究方法，盡其微觀之極致。然而不僅如此，這篇論文顯然企圖觸及「勞動者觀點的臺灣營造業史」之史觀建立。作者以歷史文獻耙梳，試圖由個案具象的生命史之上，超越個案的侷限，架構出建築工人勞動過程的抽象且具普遍性理論，論證臺灣營造業之「市場專制與關係主義複合體組合」勞動體制特色。

楊士範的論文兼具微觀與宏觀，何以達成如此成就？除了在論文寫作期間已有營建工人生活史之集結，《成爲板模師傅》〔2010，臺北：唐山〕，先行出版外，不能不提及作者在進行此論文撰寫之前，已在這領域實超過十年的紮根經營，對特定區域都市原住民之阿美族單一民族的進行長期且詳盡地研究，此間成果集結爲「都市阿美族三部曲」（皆爲臺北唐山書店出版），分別是：《礦坑、海洋與鷹架：近五十年的臺北縣都市原住民底層勞工勞動史》〔2005〕、《阿美族都市新家園：近五十年的臺北縣原住民都市社區打造史研究》〔2006〕，以及《飄流的部落（niyaro'）：近五十年的新店溪畔原住民都市家園社會史》〔2008〕。這三部研究作品，隨著時間序漸次縮小範圍，從第一本泛論阿美族礦工、遠洋漁工以及木工之勞動樣態；第二部則描述大臺北地區阿美族都市部落建構過程；到第三部更聚焦在幾個引發社會抗爭事件的河畔部落的生活，附帶討論都市頭目的社會位階。這些作品並非僅止於描寫都市阿美族生活，各書章節安排上，皆先鋪陳廣域的都市阿美族就業與生活情形，以及原鄉傳統社會制度介紹。故作者的企圖並非僅止於白描都市現況，而是企圖對照出城鄉差異，而顯現社會變遷。

楊士範作品自有其研究之終極關懷：「社會底層、高強度高風險的體力勞動、居住權弱勢的都市阿美族」，雖不能以此泛論都市原住民生活面貌，但至少對上述定義下之群體，同情且相應的理解，有不可磨滅的貢獻，足資以他族爲對象之研究參考。另外，楊士範較早期之碩士論文，《排灣族城鄉遷移者傳統文化與社會組織之持續與轉變—以平和村臺灣北部移民群爲例》〔1996，東吳大學社會學系碩士論文〕（而後以《平和排灣族、城鄉遷移與社會文化變遷》〔2005，臺北：稻香〕一書出版）中，及針對排灣族的都市遷移現象進行研究，特別探究其傳統社會階序之變化，例如婚姻的「門當戶對」要求之存滅，亦值得重視。

五、都市社團議題

原住民族人移居都會生活之後隨之瓦解，而以其他社會網絡，例如同鄉會，建構在都市的原民社會。在這裡，包含了諸如「組織運作」、「組織功能與效益」、「民族認同的凝聚」、「傳統身份的現代調適」甚至「離鄉身份的原鄉接納」等議題，值得進一步探討。其中，最具參考價值者，爲林志興的〈花環（inupiDan）的重現：高雄地區卑南族非親屬性組織之研究〉〔1996，國立臺灣大學人類學系研究所碩士論文〕，以及尤天鳴的〈都市阿美族在桃園縣的結社〉〔2013，國立政治大學民族學研究所博士論文〕。

林志興以高雄地區之卑南族人所組成之團體做爲研究對象，以期了解臺灣原住民在高雄地區團體生成的原因，形成的過程，發揮的功能以及所產生的意義。該研究作爲相關研究之先行者，最具貢獻的乃在於觀察到剛脫離「法制上污名化身分」的臺灣原住民，仍由於處於社會之底層，教育程度偏低以及經濟力量薄弱，資源動員力有限，影響其組織動員能力，爲了獲得團體活動經濟上需求，大多數團體大都必須仰賴地方政府支持，所以與地方政府之間形成「互利共生」的依賴關係。此雖是對卑南族同鄉之分析，但在敘事中，亦相當反映了當時各個民族都市原住民社團的依賴現象。相對於這些窘況，林志興亦觀察到，在眾多族群的互動環境中，在本族族群識別以及族群意識的對照作用下，民族會往在特定的文化主題領域裡發展，營造出據以認同的文化空間，此爲卑南族在高雄得以不被淹沒在阿美族文化的具體憑恃。

而尤天鳴的研究，則是相隔17年的最新調查。此時，都市原住民族尤其在桃園的阿美族，其政經活力早已非同昔比。擁有豐沛資源的阿美族各社區，形成各式結社，彼此交陪連結，以成爲族人工作之外的生活重心。尤天鳴描述的個阿美族同鄉會的生成、凝聚、特色、困境，疏理出其中意義，而得到了同鄉會具有「聯繫原鄉部落」、「維繫民族邊界」、「政府協力組織」以及「區別原鄉阿美族」等四大功能特色。在此，對於理解其他各族同鄉會組織，提供了典型的參照組，是其參考價值。

六、語言與文化傳承議題

原住民族進入都會，其民族文化受到衝擊最大著當屬於語言與文化傳承議題，在都市原住民研究作品中，亦以教育學門論文爲最。其中足針對族語傳承課題，提出核心關切，設定後續研究議題的文獻，並有顯著成果爲廖傑隆的〈都市原住民族

語政策研究 — 以臺北市語言巢爲例〉〔2008，國立臺灣師範大學教育心理與輔導學系博士論文〕。

廖傑隆的論文針對教學現場乃至臺北市都市原住民族族語政策，提出觀察與批判。該論文鎖定在臺北市自2001年開始實施的原住民語言巢政策，以及施用「九年一貫課程鄉土語言原住民族語九階教材」之教學現場，分析其政策執行情況，並根據研究成果提出政策施行建議，供主管機關以及教師參考。廖傑隆此文的成就，乃是基於語言巢教學現場的觀察，以及直接來自第一線族語教師的教學饋，提出種種缺失改進，例如「族語家庭化」、「族語幼稚園」、「教師進修與調整」「建立友善族語環境」等等政策評估與修正建議，值得重視。其所不足之處，則是因爲缺乏導入語言學關涉語言學習或習得之技術、指標或理論，亦或未對更深層之「教與學過程」之心理活動或干預現象，進行來自教育心理學門的探究，致使其回饋了政府相關單位，卻尚未能滿足其所企圖的「發展原住民族語教育之理論」以及「建立族語教育政策評估之架構」等學術性目的。然，這本作爲都市族語教學領域的研究先行者，完整地評估近年最熱門的「族語教學語言巢模式」，足以對魯凱族語言傳承議題，提供參考。

七、結語：從「焦點議題」呈顯「生活世界」

本文以提出「焦點議題」，企圖聚焦於都市原住民（族）在生活世界中的核心關切，探討其生活文化與民族發展種種問題。這是有別於過往「以都市社會爲本位或視角，解釋被視做異質的『原住民』之遷入理由」之研究途徑。本文以爲，如此，當是一個較能站在原住民主體性的立場，而非都市治理、公共政策需求的研究取向。換言之，問題導向式的研究取向，得以圖式化原住民族從原鄉遷徙向都會、而在都會中定居的「生活世界」，進一步，得以也得以都市特定民族加以了解，而不再泛論都市原住民種種，失其嚴謹。如此「呈顯生活世界意義」研究的進路，期盼對後續「都市原住民研究」，有所裨益。（本文節錄並修改自氏著博士論文《魯凱族的都市遷移》）

註釋

❶ 臺灣博碩士論文知識加值系統。網站建構者：國家圖書館。網址：http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=KAoRzZ/login?jstimes=1&loadingjs=1&userid=guest&o=dwebmge&ssoauth=1&cache=1459766011068。

❷ 限於篇幅，本文以下引用書目不採學術論文格式，僅隨文加註供作引徵，祈原作者及讀者見諒。

本期專題5

原住民移居都市的空間延續

林易蓉 Tipus Hafay
環境規劃背景，關注原住民族議題，返鄉從事部落文化及產業工作，期許做個部落知識傳遞者，一輩子都要努力學習。

阿美族是臺灣原住民族裡人數最多的族群、分布地域之廣，個別地區性、自然環境所衍生出的生活習性與文化行爲都會有其些微的差異。而以都市阿美族遷徙的目的與都市社會下的發展，可以看出都市阿美族與原鄉亦是有不同層次上的差距，而這些差距卻沒有完全抹滅掉阿美族的文化特色與生活行徑。

本文將根據都市溪洲部落、原鄉阿美族部落的差距與連結做一整體分析，除了討論阿美族村落文化社會的不同面貌之外，其地理上的因素、部落場域的形塑與機能差異等等，都是必須要被考慮的幾項重要因素，對此必須要有一些全面性的討論，並先從人的成因開始，後續再討論部落空間的差異與變化。阿美族部落場域除了人、社團組織外，從四個部落的空間調查中可以看到幾項共同具備的空間元素，但各個部落呈現的方式卻有所不同，從都市溪洲部落空間調查的分類項目中，我們重新檢視溪洲部落與三個原鄉部落的空間差異，並在後續討論其差異所形成的主要原因。

一、文化空間機能的轉變

阿美族根深蒂固的文化來自於傳統階級制度與文化意義空間，而這些空間在阿美族部落中都是基本元素，這些元素最重要的是象徵部落年齡階級與組織的完善，所以阿美族部落中的聚會所是最常見的，但溪洲部落較難取得茅草、竹子等素材，以就地取材的方式搭建聚會所，並依部落需求開放作爲部落教室或部落重要聚會據點。

另外，溪洲部落爲了突顯阿美族部落的精神與宣示我們是土地的主人，將原鄉部落僅豐年祭才會搭建的凱旋門作爲部落的主要入口意象，將部落與外部的空間區

隔開來。溪洲部落面積比起原鄉小很多，但是文化空間元素在溪洲部落不斷展現，顯示溪洲部落遷徙到都會區仍對阿美族本體文化認同相當濃厚。

溪洲部落凱旋門（照片來源／林易蓉）

溪洲部落聚會所（照片來源／林易蓉）

二、生活劇場活動的延續

阿美族是河海民族，魚類、海鮮是阿美族的重要主食來源，尤其海岸阿美更是。部落捕魚吃魚另一方面還有淨身的效果，所以一般婚喪喜慶結束都會有吃魚的行爲發生。而阿美族不論在原鄉或者都市，因爲居住在附近的都是自己的家族族人，大部分的飲食活動都會在自家庭院內或者街巷發生，而這些吃吃喝喝的聚會活動在部落中早就習以爲常，太巴塱部落的青年說：「我們一整天都可以在外patawsi（吃吃喝喝），工作完了還是繼續patawsi」可以說阿美族的飲食習慣是需要三人以上、並且在室外共食的模式，而這種模式更成爲部落中重要的生活重心，因爲如此族人的感情聯繫則更加緊密。

另一方面則是部落主要的街巷形式，溪洲部落沒有主要道路、次要道路、聯外道路的概念，僅考量防災的安全與出入的方便，而溪洲部落更沒有一般街廓的形式，以及規則性的劃分居住的區塊。而馬太鞍部落的計畫道路畫經部落後，部落巷道呈現較爲寬敞的道路並以格子狀系統串連整個部落，連帶的影響部落的住屋必須因爲道路的切割而調整部落房舍的方位以方便出入。但是發現部分沒有經過道路切割、部分以原居住區位型態的房舍，大多都是以彎曲形的產業道路，而聯繫各個家屋，家屋間有田地，家戶使用的面積較大，棟與棟而有所距離，而太巴塱/觀音部落正是這種巷道的形式。

觀察部落吃吃喝喝的據點，可看到溪洲部落多出現在家屋外、巷道旁，通常聚集在巷道一側，僅留出一台機車可以通行的寬度方便通行，如此進入巷道內的機車車輛速度自然會減慢，而在巷道旁吃吃喝喝的族人們也可以觀察出入的車輛與行人是不是部落裡的人，這種生活模式對溪洲部落來說安全性相對提昇。將上述比較製表如下，可以清楚看見四個部落生活劇場的異同。

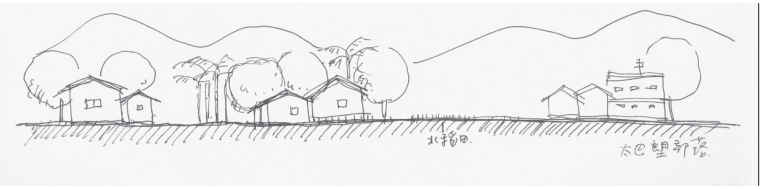
部落生活劇場比較表

分類項目 ＼ 部落名稱		溪洲	太巴塱	馬太鞍	觀音	標註
生活劇場	捕魚河岸	河／海	河	河	河	※
	吃吃喝喝	O	O	O	O	※
	街巷形式	⊓、T、直線、圍繞	格子狀	格子狀	直線／有機	#

符號說明：※四個部落皆有；#溪洲獨有（製表／林昌蓉）

三、現代阿美族家屋配置形式

因阿美族家屋在計畫道路劃設後而改變家屋面向是普遍且常見的，而觀音部落內房舍仍舊面向秀姑巒溪，而溪洲部落亦面向新店溪；較大型的部落太巴塱與馬太鞍部落因部落的可及性高，位於平原區位良好，有部分原漢混居的狀況。觀音部落地處偏遠，溪洲部落則自成一格，而觀音部落則保留了較原始部落生活，溪洲則因與外界接觸較少但在大都會工作，所以部分的家屋樣貌結合了都會區的建築形式。而四個部落除了溪洲部落之外，皆保留或整修了傳統家屋，但傳統家屋已寥寥無幾，有待部落族人的細心維護管理。



太巴塱部落家形式與土地配置示意圖（林易蓉繪製）

馬太鞍部落家形式與土地配置示意圖（林易蓉繪製）

觀音部落家形式與土地配置示意圖（林易蓉繪製）

從家屋的形式上來看，溪洲部落與觀音部落沒有透天連棟建築，大部分的阿美族家屋都是獨棟的形式。延續阿美族傳統家屋，家屋無論建材皆設有騎樓、屋簷與走廊[1]，但溪洲部落因腹地較小所以屋簷較短、騎樓較窄。

除了溪洲部落少數家屋在主家屋旁設有設有附屬空間外，大部分家屋的空間因爲過於狹小，所以部分是設置距家屋一段距離的空地上；但原鄉部落的現代主屋旁還多設有附屬空間，部分附屬空間做爲廚房、衛浴使用；而部分是作爲倉庫或農用機具的擺放空間。

另一方面，原鄉部落家屋旁五十公尺內的自有土地上會設有豬寮、雞鴨寮，而溪洲部落因居住空間緊密，而養殖牲畜所造成的糞便會形成居住上的困擾，所以溪洲部落的雞寮與鴨寮大多距離整體部落居住空間的兩百公尺外。

四、阿美族的食用需求

阿美族的特色植栽多與飲食相關，而下表的植栽除了龍眼樹、麵包果樹與檳榔種植所需要的自然環境條件較少外，其餘植栽都必須考量腹地的大小，如水稻、糯米的耕種面積要較爲廣大、劍筍必須要在海拔高度較高的山上，而這些溪洲部落的環境條件都無法種植這些植栽。傳統的阿美族部落如太巴塱、馬太鞍與觀音部落皆有種植龍眼樹，僅在溪洲部落沒有看見。而最常見的麵包果樹在家屋旁邊一定會見得到，這是阿美族一定具備的植栽元素。

而溪洲部落栽種的輪胎（kakurut）還有辣椒（damdam）、山萵苣（sama’）、龍葵草（tatokem）、藤（‘oway）、絲瓜（roni）、木瓜（kawa）、芭蕉（pawli）、玉米（ariray）、地瓜（funga）等等，在原鄉部落內是很常見的食材。但若是飲食生活習慣需要一些原鄉才有的食材，部落族人會請花東原鄉的家人將食材寄上臺北。

溪洲部落部分族人原鄉區位屬海岸阿美，習吃海鮮類食物，族人們在假日或工作之餘會到鄰近的海濱捕魚或抓海鮮，帶回溪洲部落分享給族人與家人食用。

小結

接觸了溪洲部落的族人們後，我對「都市原住民」一詞深感疑惑，而在原住民族法規內清楚可見，都市原住民僅就原住民居住空間的地區性來定義。而溪洲部落的部落環境與空間，在我看來他就是一個部落，而住在這裡的人自稱Pangcah（邦查，阿美族的意思），而我也是。

但是這些住在都市邊緣的Pangcah三十年來都一直是過著跟他們原鄉部落一樣的生活，而從筆者對溪洲部落的空間觀察中，更發現在他們獨特的生活空間以及更

從訪談過程中了解了部落族人在都市生活中的奮鬥與艱辛。在筆者進行部落歷史主題下的研究中，我以o wawa no Pangcah（阿美族的孩子）的身分並用部落非正式聚集的時間進行聊天式的訪談，而這些faki、fayi亦用玩笑的方式將自身在都市中的工作故事告訴我，即使她已經很久沒有拿到工作的薪水，她還是可以邊開玩笑得邊說。這樣的訪談更激發我對於居住在都市中的阿美族有更深刻的認同，因爲我的父親也是這樣把他的故事告訴我的。

由於如此，我開始遙想自己的部落[2]，我才發現我的部落比起溪洲部落是還要都市化的，所以我是都市化下阿美族部落的Pangcah，跟溪洲部落是有些不一樣的。那都市原住民到底是誰？

以溪洲部落出發走訪其他居住在都市中的阿美族部落，如：三鶯部落、小碧潭部落、崁津部落、撒烏瓦知部落，進而調查原鄉部落，這個過程其實是從都市小部落看地方大部落，像是孩子在看媽媽一樣；從溪洲部落出發，走訪大臺北地區其它阿美族違建部落，則是自己在看自己，像是鏡子一樣。在既定行政體系與大環境結構底下，不論是從中央的行政院原住民族委員會，到地方的臺北縣政府、桃園縣政府的原住民行政局，都一直無法解決中央水利署制定的水利法法規。

都市原住民一直不斷的被脅迫搬遷，從原住民本身的自有率偏低，而公部門興建原住民國宅要求原住民進駐，而不願意住進國宅的住在水岸原住民就必須受到搬遷的脅迫。然而問題從1990年代開始，就一直沒有途徑可以解決，並且經過統計後，確實是阿美族典型的居住問題。

未受到拆遷的溪洲部落，我認爲溪洲部落是有其居住的價值，而原因如下：

一、原鄉部落空間的移植

部落越都市化部落越容易受到不同文化的衝擊，但是溪洲部落地處於都市，相較於馬太鞍、太巴塱部落，卻是未受都市化的阿美族。仔細來說，原鄉部落是既存部落，一旦受到縣市政府計畫的制定後，如：計畫道路劃設，部落的可及性便相對提高，而因阿美族部落地處平原、河灘地，自然資源相對豐富，如此豐饒的土地漢人便會移居至此，而遷移至阿美族部落的漢人則必須與阿美族混居，並且必須接受與適應阿美族的生活型態，但是也因爲如此部落的場域更容易受到都市化影響而造成文化上的變質與土地的流失[3]。

反觀溪洲部落地處都市，土地早期未受到都市計畫的影響，族人移居到都市後選擇一塊無人使用、與原鄉自然環境條件相仿的土地，更遵循原鄉開墾拓荒模式，並無侵佔漢人居住場域、無妨礙干擾非阿美族族群的生活，但卻被指認爲「都市違建部落」，雖如此部落族人仍依照溪洲部落的自然環境條件，融入阿美族生活文化樣貌，過著採集、狩獵、耕種的生活，並且依照原鄉的家屋，移植了家屋配置，加上都市營造的經驗轉變家屋的形式。

溪洲空間的營造主要根據阿美族的居住形式，部落環境的地理條件鄰近水邊、公共空間的阿美族意象形塑，凱旋門的設置與精神堡壘的意義，不難發現除了最根本的耕種、採集、捕獵，到家屋配置、出入口方位、部落集會空間，都集中在溪洲這個部落裡面。部落的範圍清楚可見，溪洲部落以外的空間又是截然不一樣的景色，其特殊性來自於阿美族人對於部落、族人、自然的認同而展現，而其歷程則是一部懷念原鄉部落的空間移植故事。

溪洲部落用阿美族最具象徵的聚會所、凱旋門與精神堡壘等鮮明的指標元素，強烈顯示都市阿美族對母文化的認同與展現，大都會社會生存下沒有遺失對母文化所滲透的本質生活行爲與精神。

在原鄉遷徙至溪洲部落後重新建立部落的社群網絡，在第四章中從親屬關係、地緣關係以及不同區域的阿美族共同生活下，組織團體一同工作與參與競賽等，部落內的族人們情感聯繫力更強。

二、自力營造家屋、原鄉部落的縮影拼圖

在都市中集體自力營造自己房舍的僅有阿美族。1960年代的城鄉移民啓動後，遷移至都市的阿美族因爲經濟條件不足、土地取得的不易與購屋的能力欠佳下，透過原鄉造屋技術的傳承與都市營造技術勞工的經驗，族人選擇自己尋找土地造屋、造部落。阿美族是具有營造能力也是最能夠在都市平原中生存的族群，而這些營造的技術讓阿美族族人遷徙後，由就地取材、部落組織分工，依照居住環境條件拼貼出一張張阿美族部落地景。這個地景與一般違建有所不同，因爲溪洲部落的空間樣貌是原鄉部落的縮影，像是好幾塊不同的原鄉部落拼圖遺失了幾片，而溪洲部落就是原鄉部落遺失的那幾片拼圖，並在都市中又重新拼湊成自己一塊部落拼圖。

從溪洲空間調查研究中窺探阿美族文化意義，並對照原鄉部落的空間特性，不

可否認溪洲部落就是一個完整的原鄉部落，也證明了溪洲部落自稱「都市新原鄉部落」是有其意義，因爲在大臺北地區，沒有比集體自力營造的阿美族部落更有存在價值的聚落了。（本文節錄並修改自氏作《溪洲部落空間尋根－與原鄉部落的空間模式》，國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文）

註釋

❶ 傳統家屋亦設有走廊或加長屋簷。

❷ 我的部落，花蓮縣吉安鄉娜荳蘭部落。是一個原漢混居的部落，部落由宜昌村與南昌村組成。

❸ 馬太鞍部落的世耕地「塔古漠」，花蓮縣政府將收回土地計畫設置「生技園區」，目前部落青年正著手進行抗爭活動；另一方面，花蓮縣政府組織「聯合豐年祭」干涉部落豐年祭舉辦的時程，將部落豐年祭視爲一發展觀光的手段，卻漠視部落的底層聲音。

新北市新店區溪洲部落的豐年祭之一景（照片來源／楊士範）

影·像觀點

如是生活・如是傳統——原住民紀錄片中的傳統思考

陳芷凡

曾任北京中國社科院民族文學所訪問學人，現任清華大學臺灣文學所助理教授。研究領域爲族裔文學與文化、臺灣原住民族文獻、十九世紀西人來臺筆記。專著有《臺灣原住民族一百年影像暨史料特展專刊》（2011）；共同編著有 *The Anthology of Taiwan Indigenous Literature*：1951-2014（2015）。

在學術場域中，族群「傳統」的詮釋各有層次，展示了不同學科關切的核心價值。然而，對族人來說，「傳統」是一種生活方式，更是一種面對歷史、思量未來的重要姿態。因此，如是生活、如是傳統之感發，展現在原住民導演掌握鏡頭的當下。在臺灣紀錄片的脈絡中，導演一開始採取民族誌的觀察位置，再現原住民傳統文化，如胡台麗《神祖之靈歸來：排灣族五年祭》（1984）、李道明《永遠的部落：雲豹民族的故鄉》（1992）。這些影像，提供導演們進一步思索幾個關鍵詞：紀錄、影像、現代、傳統文化、文化認同……等，豐厚了紀錄片的時代使命與貢獻。

如是紀錄，如是文化復振

不同於文字書寫，影像記錄了當下氛圍。當過往已逝，我們得以透過聲音和影像的留存，召喚歷史、重溫記憶，歷史與記憶，正是原住民族安頓自我的重要方式，亦爲導演們拍攝的初衷。弗耐•瓦旦（泰雅族）執導《石壁部落的衣服》（1997），描繪祖孫三代如何延續泰雅族織布工藝的智慧，紀錄影像不只保存織布工法，長者對於後繼無人的憂思與感嘆，成爲紀錄片的另一個基調。比令•亞布（泰雅族）《彩虹的故事》（1998），將鏡頭面向雪山坑、大安、泰崗、三叉坑……等泰雅部落的紋面耆老，一方面記錄紋面消逝的現象，卻也藉此思考文化復振的課題。潘朝成（木枝・籠爻，噶瑪蘭族）聚焦一個以爲消失的平埔族聚落，如何透過整建公廨（傳統祭祀場所與集會所）與恢復「牽曲」

潘朝成（左持攝影機）導演在1990年代開始拍攝西拉雅族相關紀錄。（照片來源／潘朝成）

儀式，凝聚平埔族人的身分認同。這些曲折，呈現在其影像《代誌大條：「番」親有來沒》（2001）。

潘朝成導演透過收集大量的噶瑪蘭族、凱達格蘭族與西拉雅族文物、錄音唱片、照片和16釐米影片，藉此呈現平埔族群的歷史。（照片來源／潘朝成）

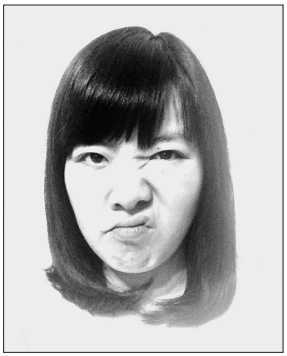
我們不禁思考紀錄影像所扮演的角色。導演們希冀保存傳統文化的痕跡，如織布工藝、紋面細節，讓影像具有史料檔案的功能，另一方面也藉此一發個人情志，導演們既感歎後繼無人，卻同時透過影像傳達復振傳統文化、凝聚族群認同的期待，更在公開放映之後，希望引起觀眾的討論與支持。我們可以從後續關注，察覺這樣的苦口婆心。比令•亞布（泰雅族）《走！親近祖靈》（2002）紀錄泰雅族祖靈祭變遷的過程，文化流失與文化復振的張力並呈其中；弗耐•瓦旦（泰雅族）《祖先的小米》（2003）呈現族人如何透過儀式復振小米文化；潘朝成（噶瑪蘭族）《收藏的平埔記憶：再現噶瑪蘭與凱達格蘭聲影」（2011）、《衝擊西拉雅效應：存在與傳承》（2013），透過收集大量的噶瑪蘭族、凱達格蘭族與西拉雅族文物、錄音唱片、照片和16釐米影片，藉此呈現平埔族群確實存在的歷史，旁及正名的想望。至此，傳統文化的紀錄與回望，不只是懷舊之情，更寄存文化復振的期待。

如是紀錄，如是文化認同

導演們注視傳統的同時，發現族人們回顧的步伐不太一致，大家可能討論這樣的議題：「我們要過的是什麼樣的生活？我們要復振的又是什麼樣的傳統？」「傳統」在此不是前提，而是一個問題，此發問讓我們思考傳統與現代生活的斷裂與連結。馬躍•比吼（阿美族）《親愛的米酒，妳被我打敗了》（1998）描述港口部落年輕世代與耆老針對年祭的喝酒考驗，有著不同的看法。年輕人認爲喝酒考驗的不合時宜，耆老則宣稱此傳統的核心精神。在喝酒傳統的形式與內涵之間，兩個世代各有堅

持，投射了二代建構文化認同的殊異路徑。喝酒傳統的神聖性受到挑戰，張淑蘭導演的任務則更爲艱鉅。在達悟族傳統觀念中，族人遭到惡靈附身因此罹患疾病，病人被視爲不祥之人而被隔離，無法獲得完善的醫療照顧。張淑蘭（達悟族）藉由紀錄影像推動居家護理工作，拍攝《面對惡靈》（2001），希望改變達悟族對於惡靈附身於病人的概念。影像播出之後，引來族人正反評價。馬躍 • 比吼與張淑蘭面對的「傳統」，在不合時宜以及社會結構變遷的反思下，有了重新討論的空間。

另一個正視「傳統」的視角，則是將傳統文化視爲一種創作能量，轉化爲作品的同時，也回應了文化認同之向度。莎瓏 • 伊斯哈罕布德（布農族）拍攝《戀戀Fuzu》（2012），影像中主角辭掉臺北廣告公司的工作，回到故鄉來吉，受過現代美術教育的她，在鄒族文化基礎上進行創作，並向耆老學習如何以在地材料完成兼具美觀與實用的作品，開辦部落教室、舉辦藝術市集更是她戀戀家園的方式。Uki Bauki（潘昱帆，噶瑪蘭族）的《太陽之子alaq na adau》（2013），則是通過對Boxing拳樂團的追蹤，紀錄這一群來自屏東縣來義鄉、三地門鄉的排灣族年輕人，如何運用排灣族語創作流行音樂，讓自己與夥伴朝著音樂夢想之路邁進。莎瓏 • 伊斯哈罕布德與潘昱帆所迎向的「傳統」，在藝術巧思下，成爲夢想的羽翼，「傳統」價值以另一種新生狀態延續下去。



潘昱帆導演以《太陽之子alaq na adau》讓讀者看見傳統與現代的交融與扞格。（照片來源／潘昱帆）

如是紀錄，如是權力場域

回望、以及正視族群傳統的各種神情，一方面是導演的選擇，卻也呈現當今部落發展的各種型態，這其中，存在更爲幽微的考慮。在此，我們將從一個制高點俯瞰傳統，問題將會如此開啓：「我們要過這樣的生活嗎？ 這樣的「傳統」是誰建構的？」林建銘（西拉雅族）關心台南吉貝耍部落的正名之路，因而拍攝《甘願作番》（2007），導演一方面肯定族人復振平埔文化的努力，但大家面對資源進入部落的衝擊、內部派系鬥爭，都使得文化復振這份心意，更爲複雜。同樣進行反思的，還有比令 • 亞布（泰雅族）《走過千年》（2009）。2008年由雪霸國家公園出資、陳文彬導演的《泰雅千年》短片，旨在紀錄古泰雅部落的遷徙過程，在拍攝期間，又同時邀

請了比令•亞布側拍外來團隊與部落居民的磨合經驗，另完成了《走過千年》這部極具反思性的紀錄片，影片中呈現了電影團隊、在地部落看待傳統文化與觀光效益的落差，這些落差，不僅是原漢文化、經濟結構的扞格，也揭示了部落內部的權力洶湧。而龍男・以撒克・凡亞思（阿美族）以《很久沒有敬我了你》（2011），進一步辯證：「原住民的音樂必須要在國家音樂廳演出，才可以被認可爲是好音樂嗎？」此命題在悠揚歌聲背後，顯現的是原住民（族群）、歌謠（藝術型態）、國家音樂廳（場所）、好音樂（評價）的多重張力。我們固然可以單純地讚賞吉貝要的文化復振、《泰雅千年》宣傳影像、原住民歌謠樂舞以及其他原住民傳統、文化的再現實踐，但這些「傳統」再現的當下，圍繞各種喧騰、論述與權力流動的痕跡。如此，上述紀錄片實則提醒世人「傳統」建構的複雜面。在這樣繁複的情況下，如何保有那一份初衷？這份回答，成爲導演們念茲在茲的心念。

有關原住民傳統文化議題的紀錄片，向度寬廣，漢人導演亦有精彩紀錄與之對話，目前所及，多半傾向族群傳統在現代社會的思考與回應，如胡台麗「蘭嶼觀點」（1993）、李道明「末代頭目」（1999）、蔡振良「阿美嘻哈」（2008）、林正盛「海洋練習曲」（2008）、張文馨「天堂的語言」（2013）…… 等。在原住民導演的注視下，回望、正視乃至於俯瞰族群傳統，看似不同的觀看路徑，卻是他們回答自己、回應族群文化變遷的重要路徑。

蔡振良導演以《阿美嘻哈》帶領讀者思考都蘭部落的現代與傳統。（照片來源／蔡振良）

文化觀察

一首原住民都市流浪之歌的誕生與傳唱

——〈流浪到臺北〉之傳唱、填詞與接力

楊士範

現爲中央研究院臺灣史研究所博士後研究人員。研究興趣爲都市原住民、當代原住民社會變遷、歷史社會學。主要著作有《平和（Piuma）排灣族、城鄉遷移與社會文化變遷》、《礦坑、海洋與鷹架》、《阿美族都市新家園》、《成爲板模師傅》、《聽見「那魯灣」》，〈長嗣繼承制度與人口差別遷移 —— 一個排灣族和平村城鄉移民的例子〉、〈當代阿美族都市移工、流動與扎根〉等專書及相關論文多篇。

當代原住民勞動力人口遷徙越來越頻繁，不論是城鄉遷移或是跨國移民，都能明顯的觀察到此一現象。在這樣「流動」與「離散」的時代中，我們不難從戰後原住民的民謠內容中，看出這樣的精神與「歷史性」（historicity）。其中，有一首原住民戰後的民謠，便訴說了這樣的心情與氛圍。它，就是〈流浪到臺北〉。

〈流浪到臺北〉詞曲作者不可考，屬於原住民集體創作民謠之一，是首流傳於部落的林班地創作曲。它，從林班地傳唱到部落，再從部落唱到都市，再從臺北唱回部落。筆者曾聽過排灣族朋友唱過，其又分成族語版及國語版的。據了解，最早收錄自哈雷有聲出版社排灣族歌謠卡帶。1990年虞戡平導演的電影《兩個油漆匠》，片中配樂，便是引用〈流浪到臺北〉這首歌。1995年水晶唱片出版的《來自臺灣底層的聲音（貳）》，也收錄了歌手王富美以國語及排灣族語所唱的這首歌。雖然，王富美所唱的版本（如下歌詞）與後來的版本有些差異，但還是大同小異。

我的爸爸媽媽叫我去流浪／我一面走一面掉眼淚
流浪流淚流浪到臺北／找不到理想的工作
想起了遠方的心上人／我就馬上掉眼淚
（國語版）

ai ra ti kama ti kina
爸爸 媽媽

sau a riu-ran aiaing na en
流浪 告訴 我

1995年水晶唱片出版的「來自臺灣底層的聲音（貳）」唱片。（圖片來源／楊士範）

vaivai aen sa gaugaung a sema taihuku
走走 我且 哭泣 往 臺北

mabagenetj a ku suju la ijumag aia
想起 我 戀人 在家鄉

mnjulu a u vinarhungan
我心

（排灣母語版）

原住民族家喻戶曉的〈流浪到臺北〉，傳達了原住民流浪異鄉打拼的共同心聲。有人甚至將它形容爲原住民的國歌（跟〈我們都是一家人〉同樣受歡迎）。不過隨著不同人、不同族群的傳唱，往往會依演唱者的心情與需求，隨興將之改編成自己想唱的歌曲。這跟「ho－hai－yan 、ho－hei－yan或na－lu－wan」虛詞及「親愛的父老兄弟先生姐妹們，請你們可憐可憐我……」填詞傳唱的手法（修補術），大同小異。其實，民謠通常沒有固定版本，而是由演唱者隨意及隨情境「加油添醋」。〈流浪到臺北〉早期便是如此。而這首歌，後來之所以打進臺灣大社會成爲流行歌曲而受歡迎，則有一段故事可以說說。

話說後來，阿美族歌手Panai（巴奈），將〈流浪到臺北〉改編，並加入其他原住民歌謠元素，而成爲〈Panai流浪記〉這首什錦歌（歌詞如下）。〈Panai流浪記〉，包括下列四個部份的音樂多元組合：「流浪到臺北（我的爸爸媽媽…）＋巴奈創作的流浪記（我就這樣告別…）＋兩段原住民虛詞吟唱（ho-hai-yan…）＋老實年輕人[1]（第一個不要喝酒…）」。這首有趣的歌謠，收錄於2000年巴奈首張唱片《泥娃娃》專輯之中。

〈Panai流浪記〉 （作詞／作曲：Panai）

我的爸爸媽媽叫我去流浪／我一面走一面掉眼淚
流浪到哪裡流浪到臺北／找不到我的心上人
我的心裡很難過／找不到我的愛人
我就這樣告別山下的家／我實在不願輕易讓眼淚流下
我以爲我並不差不會害怕／我就這樣自己照顧自己長大

我不想因爲現實把頭低下／我以爲我並不差 能學會虛假

怎樣才能夠看穿面具裡的謊話／別讓我的眞心散的像沙
如果有一天我變得更複雜／還能不能唱出歌聲裡的那幅畫
怎樣才能夠看穿面具裡的謊話／別讓我的眞心散的像沙
如果有一天我變得更複雜／還能不能唱出歌聲裡的puyuma

ho-hai-yan yi-ya naluwan／ho-hai-yan yi-ya naluwan
ho- yi-yo yan yi-ya naluwan／ho- yi-yo yan yi-ya naluwan
ho- ho yi-ho yi-yan／ho-hai-yan ho-hai ho-yan ho-hai-yan
yi-ya ho-hai-yan ho-yan yi-ya yo ho-yan yi-ya ho-hai-yan
ho-hai yo-yan ho-hai-yan
yi-ya ho-hai-yan ho-yan yi-ya yo ho-yan yi-ya yo-hai-yan

第一個不要喝酒／第二個不要吃檳榔
第三個不要抽香菸／老老實實作個年輕人

之後，卑南族歌手紀曉君，也將此歌曲收錄於她的《野火　春風》專輯（2001）之中（歌名爲〈流浪記〉）。只不過，紀曉君唱的是〈Panai流浪記〉中巴奈所創作的部份，也就是由「我就這樣告別…」起頭。並且，紀曉君所唱〈流浪記〉，在最後一段則加入卑南族母語（紀曉君外祖母年輕時所創作的〈開門歌〉歌詞）。這，賦與這首歌謠有著卑南族風格（*Ta Twa Li Ku Dya*…「請開啓我的心房」）。

〈流浪到臺北〉這一首歌，雖然透過原住民歌手巴奈及紀曉君的專輯出版而進入「唱片工業」資本主義市場流通，但還是要在之後電視臺歌唱比賽節目「超級星光大道」中歌手楊宗緯、盧學叡（阿美族）以及梁文音的演唱（魯凱族），才使臺灣社會與媒體對這首歌有較深刻的印象。當時，梁文音是以〈流浪記〉這首帶有濃厚鄉愁的歌（及配合她的身世），做爲決賽時的演唱歌曲。由此，〈流浪到臺北〉這首歌，借由〈Panai流浪記〉或〈流浪記〉歌曲，於是很快進入唱片工業流行音樂之列。

事實上，當代原住民民謠依然延續著傳唱塡詞及即興創作的特色。只不過，創作的民謠已不是完全以母語創作，而是以多種語言所組成。這種多元拼裝及拼貼的文化混種現象（cultural hybridity），即是戰後原住民與外界互動下的歷史產物。

2000年發行的唱片《Am到天亮》，包括原住民古謠新唱及新歌謠創作，「原音

社」的這張專輯是角頭音樂的創刊號，意義非凡。專輯由鄭捷任製作，包括三部分：傳統歌謠吟唱、團員音樂創作（用閩南語唱的〈原住民的心聲〉、模仿竹籃搖動聲音串成的〈搖籃曲〉、融合卑南歌謠除草歌的〈失落的故鄉〉、異國戀情的〈漂流之愛〉及在PUB演唱時，常演唱的〈好想回家〉）及〈永遠是原住民〉（在臺大前面地下道錄製）、〈Am到天亮〉（在海拔1200公尺烏來山上聚會時錄製）兩首現場作品❹。發行人張四十三表示：

> Am是吉他指法裡的一個和絃，聽說光是一個Am，就可以唱出很多原住民的歌謠，一直唱到天亮。於是Am成了他們在都會中情緒的基調，有種想要彈同調的意味。原音社樂團的成員，分別來自卑南、魯凱、排灣及遠從蘭嶼游泳過來的達悟…等等。這張專輯除了收錄傳統歌謠外，還有許多都會生活的心情寫照與濃濃鄉愁的創作作品。煽情地說，這是一張讓您聽了會微醺的唱片。

專輯中的〈Am到天亮〉，是13鐘長的一首原住民各部落流傳歌謠的什錦歌組曲，與前述巴奈創作的〈Panai流浪記〉有著異曲同工之妙。只不過〈Am到天亮〉更是原住民集體創作歌謠（作詞作曲者大都已不可考）的大匯流，「裡頭大部份的歌曲，都是在各部落流傳已久的通俗歌，幾乎人人都能上口。而作者大都無可查起，算是近代的原住民將流傳下去的新歌謠。」❺ 這多元拼裝及拼貼的「bricolage」現象，亦隨演唱者之心情與當時情境改變。（本文摘錄並修改自氏作《聽見「那魯灣」：近五十年臺北縣都市原住民民謠的形成與流傳文化史》（2009）一書。）

註釋

❶〈老實年輕人〉是一首林班歌，也可說是一首原住民勸世歌，因歌詞俏皮，笑果十足，在救國團的團康營隊裏廣受歡迎，四處被傳唱。〈老實年輕人〉原音社演唱版本的歌詞，收錄於《AM到天亮》專輯：第一個不要喝酒／第二個不要吃檳榔／第三個不要抽香菸／老老實實作個年輕人／要交女朋友／不要婚外情／婚外情是不得了／第一個不要擦口紅／第二個不要穿迷你裙／第三個不要擦面霜／老老實實作我的女朋友／要交男朋友／交我這一個／這一個是沒有關係／但願你們／能記住我的話／我永遠的愛著你／。引自DJ阿伯碎碎唸部落格網站，網址如下：http://blog.yam.com/djangosun/article/13752062。

❷ 這可以用人類學家Levi-Strauss的「修補術」概念加以理解。這種修補術，亦即是一種專司修補工夫的工匠，他們善於運用身邊隨手可得之事物來完成工作或取得靈感。當代原住民集體即興創作填詞的民謠，也可如此看待。

❹《Am到天亮》，原音社，1999，臺北市：角頭音樂。

❺ 同上註。

部落檔案

〈Bura Bura Yan〉（含苞待放的女孩）的催生——訪談「檳榔兄弟」

劉智濬
成功大學臺灣文學博士，中臺科技大學文教所專任副教授，中興大學臺灣文學與跨國文化研究所兼任副教授。學術專長包括：臺灣文學、臺灣原住民文學與文化、臺灣電影、臺灣當代歌謠、文化研究等。

2015年12月，筆者於花蓮壽豐水璉部落，訪談阿美族的「檳榔兄弟」：迴谷、布都。從1996年羅白華（Christopher Roberts）錄製的南島語系跨國專輯《檳榔兄弟》，談到其中作品多於當年都市工地所寫，進而延伸到2000年專輯《布拉布拉揚Bura Bura Yan》同名單曲的創作背景，由此勾勒出都市林班歌的生成條件，以及原住民勞動者1970至1980年代在臺北都會區謀生求存的概況，包括：都市原住民比原運更早萌芽的文化身分自覺、傳統漁獵文化在都會山邊水邊的實踐、青年公園中秋晚會上原住民傳統歌謠的傳唱。藉此，我們得以看見催生〈Bura Bura Yan〉（含苞待放的女孩）的文化場域。（對談代碼：A筆者，B迴谷，C王宏恩，D布都）

A：你剛剛說，這些音樂原來都是工地、工寮的音樂？工寮都在臺北嗎？

B：對。好多歌都被紅歌星拿去唱，林慧萍的「忘不了你的倩影」（〈倩影〉），都是我們以前工寮裡面唱出來的。其實這個也不可考了，我記得後面那一段，是我寫的，加上去的。工作的時候，朋友很喜歡跟我在一起，爲什麼？一下班回去，有酒的時候就唱歌。我很多創作歌曲都是原住民語，國語歌曲很少，因爲我不喜歡唱國語歌曲，我後來創作自己母語的歌曲，還深入到老人家那邊，把以前古老的歌再拉回來。

A：你從什麼時候開始有這種意識，要回到部落裡面，把老人的歌找回來？

B：我從年輕就喜歡回來部落，跟老人家唱唱歌，學一些老人家的歌。然後，從這張《檳榔兄弟》錄音之後，我就已經會意到，我們小孩子已經什麼都沒有了。

A：那天訪談查勞，他也講，他有南島語族的概念，也是聽了這張《檳榔兄弟》以後。你寫〈Bura Bura Yan〉（含苞待放的女孩），還記得是哪一年嗎？

B：嗯，我在國立臺灣大學，蓋女生宿舍。年輕人嘛，看到小姐。我用母語，一下下就把一首歌做完。大家一起來啊！「欸？我剛才唱到哪裡去了？」「欸？不是這樣喔，你剛才唱是這樣」，本來忘了，又拼拼湊湊，都是朋友嘛，「啊！對齁，我剛才是這樣寫欸。」就這樣，一首歌幾分鐘就做完了，就在工地裡面。

A：那天下工了以後？

B：上工！就一直唱啊，邊做邊唱。

A：工地裡面都是Amis嗎？

B：對啊，就是朋友啦、舅舅啦。我舅舅：「哼！做那種歌！」（笑）把人家女孩子講到這樣。

《布拉布拉揚Bura Bura Yan》專輯CD（照片來源／劉智濬）

A：你寫這首的時候，大概幾歲？

B：十七、八歲。

A：四十六年次，加上十七、八，（民）六十三年、六十四年，很早欸，2000年才出專輯，中間隔很久。

C：根本都快忘記了齁？

B：對啊！後來想說，哎唷，我還有一首歌，一下下就找回來了，就慢慢玩。

A：後來呢？就不太唱了？

B：也在唱，但是就腦袋空空，沒有再做其他的歌。我們的工作是最累人的，很少有那種腦筋去想要做什麼歌。其實我的創作只有幾首歌。後來我都說，與其這樣，不如把以前老人家的歌拿回來。三百年前的歌我還可以唱，我一定要把它找回來。

A：你這種把老人家的歌找回來的念頭，什麼時候有的？

B：當兵退伍之後。

A：你當兵是什麼時候？十八歲？

B：二十歲。

A：二十，四十六年次，六十六年。

B：兩年兵。一退伍，去做中正紀念堂，安裝大理石。那個銅像，倫理、民主、科學那個牆面都是我們做的。

1996年《檳榔兄弟》專輯CD（照片來源／劉智濬）

D：我先進去，後來才拉他的，那時候是榮工處，我踏入社會的第一個工作。

A：那是六十八年，我比你小四歲，那年上大學。那時候還沒有正式的原住民運動，原權會成立是民國七十三年，但是都市原住民勞動者對於自己文化的想法，已經開始出現了？

B：已經開始出現。幾乎在工地裡面，我的同事，部落的朋友，已經知道我在唱了，所以他們也在學，我極力把以前的老歌推給他們。

A：爲什麼有這樣的想法？

B：那時候已經知道，我們的文化再不保住，老的一個一個走了，接手的又那麼慢，馬上就要斷層了，我就是很擔心這個。

C：什麼樣的力量讓你們覺得文化很重要，或是原住民意識抬頭？

D：那個年代，講「番仔」，我們就會打人，不喜歡。

B：其實，很簡單的一個方式來講，常常被欺壓，會有那種反抗的心理。老是講你番仔，老是講我們吃草的民族，我們阿美族就是喜歡吃野菜，走到哪裡，視線都是看野菜。現在漢人都說，喔！這個野菜好啊！對身體多好，以前講我們……

D：像牛一樣，在吃草。吃了會死喔，這樣。

B：所以我們會想說，把自己的文化弄出來。

D：說實在，我們阿美族的菜，眞的是以前老人家的智慧弄出來的。以前小時候，這裡（水璉）是很封閉的，沒有公路，沒有交通，我們就可以吃到蛔蟲藥，哪裡來的？海邊來的，那個海草。我父親潛水去採，然後挨家挨戶，誰家小孩子肚子有蛔蟲，吃了，蛔蟲眞的出來了。

B：我們有野菜文化。阿美族有一句話，平原啊、山，是我們的菜園，海是我們的冰箱。一個笑話，家境清寒，家徒四壁，吃的都是龍蝦九孔。

B：我家的狗聞到，哎唷！是龍蝦！離家出走了！小時候，我們有這個本能去拿嘛，沒有錢買肉，野菜那麼多，海裡面，潛水就有，放網啊，魚啊，都有。

D：那個時候哪有什麼放網，都嘛是徒手抓的，哪裡買得起網？我們要拿海膽，腳踩就有了，哇！被刺。

B：魔鬼海膽。

C：那種很貴欸。

B：現在一窩蜂下去，濫捕濫殺，哪裡還有？以前海膽都這麼大粒。

A：透過這個訪談發現，後來做音樂的人，其實在音樂出來之前，就已經感覺到自己的身份要重新找回來。

B：我還在國立臺灣大學蓋宿舍的時候，有一次中秋節，我們沒有回來，留在臺北，聽說青年公園很熱鬧，我們五、六個人就騎摩托車，到了青年公園，哇賽，那個晚會，幾乎一半以上都是原住民。主持人說：「還有誰要上來唱歌？」

我毅然決然就上去了，唱的就是原住民的歌。那時候才知道，都市裡面原住民怎麼那麼多，我就一直唱，唱不完啊！我說停止了，我不唱了，他們還是把我拉上去。說你再不唱，我們下面的人不知道怎麼學了，他們下面在學習了。那時候我才意會到，我們族人還喜歡聽這種歌，我以為在都市已經絕響了。

C：沒辦法回家過節，就像現在那些外勞在臺北火車站。

B：很奇怪，只要有原住民的地方，不管你是哪一個部落的，會聚在一起，請問你哪裡的？屏東，還是哪裡，排灣族、布農族，什麼族都有。我就喜歡這樣的，不要管族群，能夠在一起就好。那時候就感動說，好，我一定要把原住民的歌唱熟一點，唱多一點，我就是這樣想的。

A：那時候，節日的青年公園，那種空間，那種感覺，會不會跟現實，眞正回到工作的現實，有很大的反差？

B：一定的。假日的時候，幾乎不約而同，會在那種地方出現。

A：假日大部分往哪裡跑？

B：有河邊的，有山的，捕魚的捕魚，砍籐心啊，打獵的打獵，設陷阱的設陷阱，利用閒暇之餘就去設陷阱。尤其我們這個部落，到臺北，不管怎麼樣工作，禮拜六、禮拜天，大家講好，要去巡視我的獵場，欸？你在臺北工作還有獵場？哎唷，五、六個人就去，山羌啦，什麼的。

C：臺北有山羌嗎？

A：你在哪裡設陷阱？

B：到深山啊，山上啊！

D：我開砂石，開拖車，我去那邊放陷阱，怎麼會沒有？

本文係科技部計畫「主體性、知 典範與部 發展－當代原住民歌謠的生產與消費(II) NSC 103-2420-H-166 -001 -MY2」訪談成果的局部節錄，國家經費支持，謹致謝忱。

訪談中的迴谷（左）與布都（右）。（照片來源／劉智濬）

新書視窗

人與自然的對話

導讀《百年立霧溪：太魯閣橫貫道路開拓史》

翁稷安

嘉義義竹人，生長於臺北。國立臺灣大學歷史學博士，現爲中央研究院近代史研究所博士後研究人員。博士論文討論1920至1930年代南京國民政府對三民主義的推動，未來除希望能在原本領域繼續深耕外，更期盼能進一步將研究觸角延伸至戰後臺灣。

立霧溪位於花蓮，因沿岸壯闊的太魯閣峽谷而舉世聞名，海內外旅客絡繹不絕。當旅客震撼於自然景色的鬼斧神工同時，很少思索這麼驚心動魄的地理環境，是如何被發現，並開通一條條今日看來仍十分危險的道路；又是如何從少數人生活其間的世外天地，變成被政府所保護的國家公園。這些成就都仰賴著不同時空背景下的人們，奮鬥於這險峻的自然舞台上，付出血汗甚至性命，一步一腳印地辛勤開墾，在和大自然競合的互動中，一起打造出這壯麗的後山風光。這中間的過程和歷史，動人更勝自然美景，只是一直被時間所掩蓋，靜盼有心人的發掘。金尚德所著的《百年立霧溪：太魯閣橫貫道路開拓史》，以作者外祖父梁阿標先生所遺留下的史料影像爲基礎，更在蒐集大量日文文獻、進行長期田野訪談之外，親身於太魯閣高山深谷之中實地考查，還原一條條人跡湮滅的古道，終於讓立霧溪一百年來的開發經過呈現在世人面前，使歷史不再埋沒，和太魯閣的奇景相互輝映。

本文除前言、結論外，共分爲六章，另有附錄〈「合歡越」深勝之旅〉一篇，依照時序描述著立霧溪的開發。三百多年前，立霧溪還是杳無人跡之處，直到來自Truku-Tarowna的獵人來到此處，並帶著族人來此新天地發展，建立起以部落爲中心，自給自足的家園。在這空谷幽深的環境裡，「路」扮演著關鍵的角色，不僅交通聯繫，更是生命和信仰的重要元素。此後，除了太魯閣族人，其他原住民族人也陸續來到此處，而一海之隔的漢人亦進到了立霧溪流域，在1871年牡丹社事件後，清廷確立了「開山撫番」政策，對臺灣東部的治理轉而積極。爲了修築沿海的防務，清廷官員羅大春打通了從蘇澳到花蓮的「北路」，然而這也侵入了太魯閣族人的世界，雙方衝突不斷；雖然竣工，開設營盤，但因帝國統治力有限，加上疾病，

這條路線和治理據點，最終只是曇花一現。

甲午戰後，臺灣的統治者由清廷換成了日本，在平定各地反抗勢力後，日人開始東臺灣的經營。1896年日軍由卑南沿陸路進入太魯閣，同年冬天開始，陸續發生一連串太魯閣族人的反抗事件，日人死傷不斷，但礙於對太魯閣一地的認識有限，待到二十多年後的大正年間，才戮力於太魯閣的征伐。在完成路線的測量和規劃後，日軍從東西兩側同時夾擊，包圍太魯閣，太魯閣族人雖奮勇抵抗，終究不抵懸殊的武力，只能投降於日人的統治。取得勝利的日人，立刻推動基礎行政工程，以開鑿道路和設置警備機關爲主軸，打通了太魯閣族人賴以隔絕外界的天險，自給自足的小天地不再。日人並以大量的警力，打造了「一等隘勇線」體系，作爲統治基礎，又成立名爲「海鼠山守備隊」的蕃地駐軍部隊，以武力控制該地。「蕃地支廳」的建立，則將該地正式納入日帝國治理臺政的一環，以新城、內太魯閣兩支廳爲據點，揭開了全面統治太魯閣山地的序幕。

新城至內太魯閣、支廳至陶賽、再由支廳至西拉歐卡夫尼等重要據點之間主要道路的修建，打通了日人在東部治理的血脈；這些道路每條都是人力和自然惡爭而成。除了硬體設備外，日人也積極推動生活習慣的改變，「蕃界養蠶」政策爲其中一例，希望改變當地原住民族的價值觀，成績斐然，於立霧溪上打造了新絲路。1920年研海支廳的設立及隘勇制的廢除，開始推動「內地化」政策，以日本爲藍本，將地名、景點改爲日本內地式的名稱，遍植日本常見植物，還將日本宗教移入。此外，也藉由「蕃地合併」、「平地誘致」等政策，用威脅利誘的方式，讓部落成員遷移出原本居住地，以利管理和推廣農業。如果道路的開築是改變自然地貌，那麼內地化的推行，則是試圖以教化去改變部落文化。

1927年，具官方背景的《臺灣日日新報》社，發起了「臺灣八景募集」活動，希望民衆投票選出日本帝國治下的臺灣新景點。太魯閣峽脫穎而出，列爲八景之一；獲得該報社詳細的報導，讓許多此前不爲人知的景點，呈現在世人面前，宣佈了太魯閣觀光時代開啓。因應旅遊所需，開闢了新的道路，並沿途設置了宿泊所、涼亭等休憩設置。1932年，花蓮一地官民共同組成「東臺灣勝地宣傳協會」，致力推動太魯閣峽設爲國立公園請願運動，提出諸多宣傳和主張，終於在總督府的裁定下成立了「次高タロコ國立公園」，確立了立霧溪大魯閣一地觀光中心的地位。日人原本以爲對全臺原住民族的治理已然完備，宣佈軍隊的撤出，但1930年霧社事件的

金尚德《百年立霧溪：太魯閣橫貫道路開拓史》書封（圖片來源／玉山社出版事業股份有限公司）

爆發摧毀了這成功的假象，於是總督府又推動了具報復性質的「集團移住」政策。分散化的強制遷移，試圖以農業文化，徹底取代原住民族原本的家族、生活習慣和宗教信仰。

隨著二戰加溫，臺灣進入戰時體制，赴太魯閣登山也成爲戰爭宣傳的一部分，鼓勵人民登山健身，宣揚當年日人征伐當地的功績。總督府並試圖開發立霧溪上游所蘊藏的金礦，彌補戰時資源的不足；此外，在「工業花蓮、農業臺東」的「南進」政策下，開始花蓮港區的工業化。「太魯閣產金道路」、「發電道路」，應運而生，也是日人在東台灣最後的建設，前者甚至無力完工。戰後國民政府接掌臺政，到遷臺後才開始對太魯閣進行重建的工程，「東西橫貫公路」工程影響最大，也最爲險峻。在美援的支持下，歷時三年十個月艱苦的開鑿，耗資近四億， 牲二一二名工程人員，終於在1960年完工，促成了立霧溪的新生命。

附錄的〈「合歡越」深勝之旅〉是作者的探查報告，也正說明了本書的成功之處，唯有透過作者於各式資料之中辛勤勞動，才能還原自然美景所蘊藏的歷史，挖掘出背後的人文意涵。這趟以「路」爲起點，結果勾勒出歷史的旅程，作者依憑著外祖父所留下的資料，跨世代的合作不僅成就了本書豐富的內容，也在有意無意之間呼應了太魯閣族人對「路」的重視。唯有在人　罕至之處，才會讓人們重新體會到道路的意義和重要。「路」是人和自然的連接，本書以「路」出發，訴說著一條河的開發，以及過程中人們的悲喜命運，呈現了人和自然交錯共處的歷史。

時事快遞

《傳・憶》

—— 臺灣原住民當代藝術典藏作品特展

參展藝術家尼誕・達給伐歷（Nitjan Takivalung）的作品〈孕：延續生命的百合〉（照片來源／原住民族文化發展中心）

文／原住民族e文化發展中心

原住民族委員會原住民族文化發展中心（簡稱原住民族文化發展中心），爲豐富原住民文化藝術之內容及面貌，自2008年辦理藝術工作者駐村計畫至今，收藏了許多優秀作品，本次從典藏品中歸納出「傳統藝術」、「創意生活」、「錄像」、「繪畫」、「裝置」等類別。選出各個創作媒材與形式上具指標性意義的25件作品，17位藝術工作者之經典，代表本中心館藏的廣度與深度，也是六年來蒐藏和二十多年來籌辦展覽之成果經驗，概屬歷任首長和工作人員共同交出亮麗、絢爛的成績單。

原住民族文化發展中心將本次主題定爲《傳・憶》，「傳」代表著傳統、傳承與傳達，「憶」則是代表著回憶，過去的記憶、故事，深沉內在的情感，以及代表著藝術與工藝的「藝」，希望透過展覽讓觀者體會，原住民藝術與工藝背後所想要展現對生命的情感、對土地的情感，以及對自然的情感與文化延續的重視。創作過程中，我們反思自我，也許遇到不少的挫折、衝突、矛盾，突破之後豁然開朗，找到屬於自己的路，但不忘自身文化，結合傳統藝術，及文化內涵不斷的再去創新，並持續的向前邁進。

文化隨時代不斷改變，但重要的內在意義與態度，卻會在一代一代的提醒中，

《傳・憶》展場一隅（照片來源／原住民族文化發展中心）

繼如長輩那樣重視及傳承下去。原住民族文化發展中心願擔任引導之角色，促使原住民重視自身文化母體，透過傳統藝術與文化，不斷的創作、延伸與推廣，及牽引更多不同原住民藝術層面之結合，並期待觀眾與展品擦出不一樣的火花，享受音像視覺上的藝術。

《傳．憶》臺灣原住民當代藝術典藏作品特展海報（圖片來源／原住民族文化發展中心）

原住民族文化發展中心座落於屏東縣瑪家鄉，前身爲「原住民族委員會文化園區管理局」，以「保存、維護原住民固有文化，提供學術研究及交流，發展社會教育暨配合觀光事業發展」爲機關設置目的，自1976年的「山地文化村」時期，始爲原住民族文化之續存努力，歷史悠久，成果斐然。本次《傳．憶》臺灣原住民當代藝術典藏作品特展將展出至今（105）年度11月27日，敬邀讀者蒞臨觀賞。

參展藝術家雷恩（Kulele Ruladen）的畫作〈Emadi_5〉（照片來源／原住民族文化發展中心）