

文獻的·文摘的·大眾的

# 原住民族文獻



## • 總編輯的話

本期專題：**原民的都市知識：部落搬入城的實踐**

### 歷程

- 導論——河海郊區高高樓
- 覓得棲身之所：雨都基隆阿美族的居住故事
- 歡不歡迎觀光客？——COVID-19疫後都市原住民河岸部落塑造的新社群倫理
- 成為「原住民」：以高雄六龜布農人為例
- 都市原住民勞工職災的原因及社會支持

### 時事快遞

- 舞台上的真實——記《泰雅精神文創劇場》

- 往返客庄與部落之間的人：記一場與「原鄉」毗鄰的客庄展演

### 文獻評介

- 聚焦於泛群效應？——原民復振的人類學旨趣

### 老照片講古

- 時隔三十五年，在戰火與怪手下的卑南遺址搶救考古

### 新書視窗

- 《Tayal Balay真正的人》
- 《用頭帶背起一座座山》

### 文物掌故

- 找回祖先的榮耀：淺談西拉雅族族服文化



---

# 總編輯的話

---

這一期的專題焦點為原民都市文化。過去的都原學術，多著重包括工作、教育、婚姻以及社會變遷等在內的適應問題，偶也會觸及文化維繫與否的討論，但卻少有將原民視為整體，從而述說其為都會注入新文化要素的研究。本專題的原始設計即針對此，期盼收到多一點舉出文化貢獻實例的投稿。在公開徵稿與嚴謹審查後，計刊登有4篇，其中1篇報導文學，3篇研究論文。本刊專題自2020年起，採行專題文章文類接受學術論文和報導文學之策略，惟只有到了3年後的今日，才有首篇報導文學作品投來，並經由多次修改後刊登。這無疑是一個特殊時刻，歡迎報導文學寫手中意本刊，常常投稿。

至於4篇文章達到了多少本期專題原設計理想，就交由讀者評斷。當然，已經有一半族人成員居住在廣泛都市範圍裡，原民的當代學術課題，不可能還僅限於舊老部落，吾人當更致力於開發都會議題，以使對原民的了解能更增層次。

專欄五類的部分，我們陸續收到來稿，同樣也與作者多次往返討論修補，最終得以每一類項至少1篇的刊登。編輯部門不怕稿多事雜，反而是愈多愈有工作活力。每次都會極力呼籲所有關心原民學術發展的朋友持續支持本刊，大家一起寫文章，大小都很好，因為，我們都期盼看到原民生活文化能夠在文字敘述之中活靈活現。



2023年8月8日

# 目錄

03

謝世忠

總編輯的話

## 本期專題

原民的都市知識：  
部落搬入城的實踐歷程

06

謝世忠

導論——河海郊區高高樓

08

林慧美

覓得棲身之所：  
兩都基隆阿美族的居住故事

20

李慧慧

歡不歡迎觀光客？  
——COVID-19 疫後都市原住民  
河岸部落塑造的新社群倫理

42

林芳青、葉秀燕

成為「原住民」：  
以高雄六龜布農人為例

62

林福岳

都市原住民族勞工職災的原因  
及社會支持

## 時事快遞

86

張容嘉

舞台上的真實  
——記《泰雅精神文創劇場》

88

梁廷毓

往返客庄與部落之間的人：  
記一場與「原鄉」毗鄰的客庄展演



## 原住民族文獻

規劃「專題」、「時事快遞」、「文獻評介」、「老照片講古」、「新書視窗」、「文物掌故」等六大專欄，以電子期刊發行的形式，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，並於每年12月彙整該年度電子期刊內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的累積，期能勾勒一座原住民族文獻的具體架構。

文獻評介

92

謝世忠

聚焦於泛群效應？  
——原民復振的人類學旨趣

老照片講古

95

黃郁倫

時隔三十五年，在戰火與怪手下的  
卑南遺址搶救考古

新書視窗

100

孫大川 paelabang danapan

《Tayal Balay 真正的人》

104

陳毅峰

《用頭帶背起一座座山》

文物掌故

108

段洪坤 Alak Akatuang

找回祖先的榮耀：  
淺談西拉雅族族服文化

發行

原住民族委員會 | 新北市新莊區中平路439號北棟14F/15F/16F

<https://www.cip.gov.tw/>

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang · Parod

顧問團隊

李慧慧、林志興、浦忠勇、陳毅峰、楊政賢、羅素玫

執行團隊

秀威資訊科技股份有限公司

總編輯

謝世忠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

[indlit109@gmail.com](mailto:indlit109@gmail.com)

文獻官網

<https://ihc.cip.gov.tw/>

## 導論—河海郊區高高樓

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

在臺灣，論者習以城鄉二分論事，彷彿凡是這腳一離「鄉之地」，那足抵達之另地，就是「城之內」。原住民族的近現代史關鍵重心，就是族人的遷徙。人們觀念中的部落，不是山高水深處所，就是遠海外境的偏區。簡單來說，它是比一般鄉村的指涉，更為遙不可及的異邦，因為其人群的血統文化特質，畢竟不屬於傳統認定的華裔。於是，提及原民的離鄉背井，那不只僅是搬家瑣事，更是清空社區甚至舉族活動的族群文化移地事件。想像上，原鄉的傳統可能因而崩解，新鄉的生活內涵會是什麼，也是一大問號。本期專題的設計，即基於相關的思緒，盼望可以藉由寫手的文字貢獻，提供些許知識上的了解。

林慧美的基隆阿美族定居故事，係2020年以來本刊專題收錄的首篇報導文學文章。她以自身參與族人自花東而來及至安身立命或者不得安身也難以立命的歷程，寫下了諸多個人與家戶受難之後的再起身情事。阿美族人源於海岸，千里迢迢，也是來到海邊，只是前者農鄉，而後者已然為都市外圍，縱使也是下海覓得資源，仍必須與城市生活同呼吸，因此，其初抵達之艱難狀況足可想像。而林福岳的綜論原民職業災害一文，剛好可以呼應基隆的經驗。換句話說，不少遷到城市新鄉者，早期或許可以同樣海洋維生，但，一旦進入都會大脈絡，工程建設所需之勞力工作，往往成了轉換職業的首選。海上的風險變成了大樓高索攀爬的震撼。林文敘述了不少傷害例子，令人有感。只是，原運發起之時的八十年代，訴求的就是族人礦區建築土木基層的受害，難道40年後的今日，那種無助傷者仍是普遍？主體性的原民以及力量強大之支持系統又何在呢？我們期待更多的解釋。

相較於前面二文，李慧慧的河岸敘事，更添族人主位凸顯的價值。李文的阿美族在桃園大溪大漢溪旁耕耘半世紀，他們同樣歷經與大社會乃至國家律法生存拔河

的幾十年，今日的新世代，連著上輩父祖的毅力，養成了自我新文化理念的堅持思維，他們可以迎得觀光，也能與來人對話，請其留步於外。河邊的生活，也在都市郊圍，此地族人的河水親情，與基隆同胞的海水呼喚，同為起步之時的強大引力，惟光陰演化，當下大家都是進入市區討生活，只是，大溪的入厝成家，似乎更見積極展現建構新都市文化的努力。

林芳青與葉秀燕探討高雄六龜地區具有原住民血統之住民認同的文章，為了呈現國家治理大政治歷史背景，使得全文前後二部分有所截斷，前一部分書寫山區諸地的政策和避難遷徙，到了後一部分才焦點六龜。主要是敘述幾個原漢通婚後代的接納或避開原民身分過程。六龜不論是今日高雄市，抑或過去的高雄縣，都屬都市中心外圍，也和前篇基隆和大溪位置相若。但是，城市生活脈絡必會涵蓋進原民們的每一天，原住民文化縱使清淡如六龜族人多僅能以通過族語中級認證表意，也都有機會為都會文化注入新的南島成分。六龜的郊區屬性，以及基隆的臨海居所和大溪的河岸聚落，卻也多將逢遇都會中心高高樓層的建案需求，那也是非部落熟悉之現代社會新型態災害風險的密集出現地。原民的來到，正於可能岌岌可危的日常工作環境裡，重新整理出自己的一份新生活世界架構，而那就是足可期待之更豐沛都市文化的注入管道。■

# 覓得棲身之所： 雨都基隆阿美族的居住故事

林慧美

基隆市原住民部落大學副校長

## I. 楔子—新鄉的難題

阿美族的居住文化特性之一是群居性，而早期部落都是以耕作務農維生，但當主流社會日益進步且改變下，耕作的收入已無法支應生活上的基本金錢需求，年輕人開始外流至都會區，尋找可增加收入來源的工作機會，以改善家庭生活，及提供孩子受教育的機會或資源。

1951年左右在東部的族人，聽說高雄前鎮與基隆和平島有可以登船捕魚的賺錢機會後，這個消息一下就在部落間廣傳，身為海洋族群的阿美族男性於年齡階級中須強制學習與海共生，以訓練男人游泳技能及潛水採集等生存的本能，所以族人個個善於水性，也因此部落青年開始爭相來到這二都會區遷移謀生，紛紛以海洋捕魚為職志，盼短期內能改善經濟生活。然而在新的適應地點，也經歷各種挑戰，族人們各自在臺灣的大社會環境與勞動力需求之間，尋求生存，同樣來自花東的族人家庭，彼此互相協力互助，也在像基隆的海濱地帶，形成好幾個類似部落的聚居社區。

## II. 水的吸引—東岸到北岸

一位朋友的父母親大約在1951年來基隆捕魚謀生，並於1956年生下他，故取名為在基隆生的「陳基生」，這個命名方式也符合阿美族姓名學（跟出生的地方有關），之後仍在花東部落的族人即陸續來基隆工作，尤其是花東沿海地區的族人因比較熟悉海上捕魚工作，所以在人口上佔多數。當時只要家族中或某部落的教友有一人來工作，就會呼朋引伴前來依親尋求工作機會，當時的教會對族人的勞動移動協助佔重要地位，除了是信仰的依歸外，更是族人相互依存、異鄉慰藉的精神堡

壘，當時的主要教會是以基督長老教會山美教會及真耶穌教會正濱教會為主。初期族人居住在正濱漁港周邊，如和平島內的阿拉寶灣部落Alapawan以及其對面的山頭的八尺門奇浩部落Kihaw，是基隆市唯一的原住民保留地。

阿拉寶灣的部落名稱源自於臺東縣東河鄉之泰源部落，因和平島內地的地形很像泰源部落一樣都須由小路進去，且聚落房屋與地形相結合所以很隱密，故取名之。而奇浩部落據傳當時的命名有 1. 地形極似臺東成功鎮之基鞏漁港（位於三仙台南邊）、2. 最早到此開拓的是成功鎮芝田部落（cirokohay）族人而名之。由於在民國50年左右這兩地點仍都規畫為軍事重地故不能蓋房子，但當時居無定所的族人急需落腳之處，遂在此二處用他人廢棄的木料、板料搭建低矮的房子作為棲身之所，待經濟與工作逐漸穩定後便將臺東的妻小接來基隆一起打拼。就在男人出外捕魚時，當時的公部門基於法規，就動用公權力命令官兵、警察將族人辛苦搭建的工寮拆除，然而求生能力韌性極強的阿美族人，雖留下的都是老弱婦孺，但卻靠著阿美族malapaliw的精神<sup>1</sup>，經常是早上警察來拆房，警察離開後隨即同心協力在一天的時間內就把房子蓋回來，如此日復一日地重複著拆、蓋的作業，最後公部門索性先發拆除的通知函，實則先讓族人自行作拆除的動作後，他們再來拍照結案了事，也因為這樣族人被公部門貼上「打不死的蟑螂」<sup>2</sup>之稱號。

大約至1981年左右漁業日益蕭條，此時的建築業則開始起飛，族人們基於經濟壓力也在此刻轉行至建築業、駕駛（砂石車、貨櫃車、油罐車）等行業。那時常見夫妻或家人會共同承包工作，均自嘲男人是「模王」<sup>3</sup>，女人是「拉釘女王」<sup>4</sup>，能一起共同攜手完成工作。就在1986年前後族人的經濟條件趨於穩定，在慢慢有積蓄後就陸陸續續離開和平島、八尺門及正濱漁港周邊，紛紛往八斗山莊及太平洋社區置產（圖1與圖2），這時慢慢形成了新興的都會原住民部落。不過Alapawan及Kihaw部落至今一直是持續存在的。



圖1 太平洋社區初期建築物配置，中間廣場及右側空地，早期都是族人豐年祭的使用地點，現在地主已經收回，也正量測欲蓋大樓販售。  
（圖片來源：李嚴秋玲提供）



圖2 八斗山莊。高樓是以已經興建好之星河繪大樓。紅色轎車以下住戶現均為漢人居住。  
（圖片來源：林慧美攝，2023/6/19）

### III. 屋的需求—租買一念間

移居基隆後，在工作日趨穩定的狀態下族人開始想要購置房屋，當時絕大部分的人都以八斗山莊旁所蓋的房子作為首選，在族人呼朋引伴下有超過百位的人想要在該社區比鄰而居，然就在1986年左右建設公司卻開始有周轉不靈或其他因素而陸續更換，這讓族人投注下去的心血猶如投入大海中沒有下文。尤其在麗晶建設的行銷手法的操作下，引起族人的一陣搶購風潮，大家不管有錢沒錢都想辦法下訂購買預售屋，就這樣族人在1984至1992年間相繼投注僅有積蓄，但最終因為該建築基地位在調和煤礦區而地質狀態不穩，就在大型機具反覆重壓下致地層下陷，因而導致八斗山莊（1984年蓋好）的4戶成屋倒塌，市府立即勒令停工，但根據鄰居<sup>△</sup>Eko阿嬤的陳述，建設公司為了減少災害，補地底的洞，動用了近百輛的預拌混泥車來灌漿才得以緩解，因為此案建設公司隨即宣告倒閉，也未處理後續賠償或退還訂金之動作，就這樣讓許多族人的心血化為烏有。也因如此族人才又轉往八斗山莊及太平洋社區購屋，當然，也有族人已將全部資金投注麗晶而無力再購屋，至今仍一直過著無殼蝸牛生活。

根據現年73歲的族人賴阿公Rekal的口述，他是臺東縣成功鎮三民里人，於年約14歲時至高雄坐船捕魚，因年幼且不識字遭人欺凌而只給飯吃卻無薪資可領，就轉來基隆依親工作，但跑船工作不如預期，就轉換跑道到新莊工廠或作建築模板工，直至娶妻後再回來基隆，夫妻二人胼手胝足積攢籌措購屋基金，約莫1991年左右，在八斗山莊旁的麗晶建設在預售房屋，因為當時已有許多族人下訂，為了想與親友比鄰而居，即與妻子商討後毅然投下38萬元的訂金，不過因該建設基地早期是調和煤礦區，所以在整地施工期間讓鄰旁社區八斗山莊有4戶房屋塌陷，因此遭市府勒令停工，就這樣讓不懂法律的族人們的心血全付諸流水無法取回，即使市府、議員等協助也協商無效。之後因孩子陸續迎來，夫妻二人僅能身兼數職的重新積存購屋基金，於約1997年才在八斗山莊用350萬購買二手房屋。

另一位受訪者陳阿姨Haceko，現年66歲，大約在1981年左右隨夫婿來到基隆謀生，初期與教友在靠近正濱漁港被稱作「花蓮輪」的大樓共同租屋而居，當時一戶有將近有10個人共同居住，若為夫妻則睡房間，單身者則打地鋪，就這樣大家共同度過艱難的時刻。她爭氣的夫婿由船員開始學習技術直到當技師，身為媳婦的她也努力在家接代工做裁縫，慢慢的積攢積蓄。多年後因為有多數人陸續購屋而搬遷，

所以他們就搬到和平島租教友的房屋居住。1992年左右因為有多位親友在前述的麗晶建設購買預售屋，因此也心動的將積蓄26萬元當訂金投入，然而築殼夢想隨著八斗山莊房屋倒塌後停工而幻滅，之後已無能力購屋，直至現在也僅能在和平島購買權利屋作為遮風避雨之所。

因此，光是我周邊的親戚、朋友即有近百人在麗晶建設購屋，經近年來的採訪得知族人投入之金額少則26萬，多則百來萬都有（視當時所購買的房型不同而異），血汗錢均在建設公司被勒令停工後無法取回是大家購屋的共同噩夢。這金額在1991年左右不是小錢，是花了多年的時間累積才有可能達成的數字，當時不懂法律的族人，雖然曾集結到市府前抗爭丟雞蛋，但在不識字又不擅於爭取權益的和平性情下擱置，最終因時效問題而喪失追訴權。也因為麗晶建設的倒閉，讓族人轉往八斗山莊及太平洋社區棲身，據深入了解這2區當時的房價約為80萬左右，八斗山莊是透天式但交通不便，太平洋社區則為公寓式且居高臨下能遠眺山海，猶如東部之風景，之後該區也自稱 *fangcalay*（優美的）部落（圖3與圖4）。

#### IV. 都市勞動—困境中求生

族人來到都市的環境中求生存，從事各種勞動工作，卻往往經歷許多困難。根據賴阿公的口述，他14歲時即到高雄跑船，或許是因為年紀太輕，因此吃了不少苦頭，以下為他講述自己遭受剝削的故事：

船東認為我沒工作經驗又不識字，所以只給吃飽而沒有薪資，當時我的生活只能以苦不堪言來形容。一年後則與表哥聯絡希望能轉戰基隆，但是因為當時的資訊不發達而無法準確聯繫抵達時間，所以在到達基隆後表哥卻



圖3 八斗山莊邊界擋土牆。左側轎車停放處即為4戶房屋倒塌處。悠活村工程人員地質探勘中。右側鋼柱是麗晶建設在房屋倒塌時為防止土方再移動而立的，可明顯看到舊擋土牆明顯往右側傾斜。

（圖片來源：林慧美攝，2014/7/14）



圖4 八斗山莊。新成屋為現在之悠活村，新建工地為喬家大院工地。

（圖片來源：林慧美攝，2023/6/19）

已在海中作業，我只能像乞丐般的到處尋找棲身之處。白天一則留意港邊是否有安全不漏水的廢棄船可供偷偷夜宿用，二則打聽是否有徵求船員的船，伙食則到海邊採集笠螺，在找有原民聚集的榕樹下分享食物，現在回想，當時的我猶如到處覓食的狗一樣。在當時船東將船配置為船長是漢人、副船長則是族人，而副船長的工作之一就是找船員，因此都會招攬親友一起上船工作（當時沒有外籍漁工）。根本沒有訂立契約即開始上船作業，一開始船東先給零用金500元買個人生活必需品，待進港後依所賣的魚貨價錢來做分配。結果當船仍在海中作業時船東猛催促我們快點進港，說現在魚的價錢非常好，因此船長立馬返港，可是當船一抵港邊就改口說價錢下跌了，讓所有的船員不免錯愕。所以在收支不透明的狀態下也只能聽憑船東的賺賠說詞，船東說一趟的魚貨價錢根本無法之應油料、船的折舊、伙食費、漁網的破損……再扣除之前的預支的500元費用，致每多跑一趟則積欠公司的錢就增加，若換船東債務也會轉嫁過去。我越想越不對就離職到工廠上班。

說來可笑，時隔多年後船東竟然打電話追究說我仍有20萬債務未還須返回當船員，否則要上法院告，我當下回覆目前因身體有恙無法再做船務工作，若強制要我搭船也行，屆時若發生問題請公司全權負責，此時船東才做罷未再騷擾。就因為不識字故從沒立過契約，所以在跑船的階段一直是做白工，能有賺則是利用工作之餘釣魚，將魚曬成魚乾來販售才有的，但是又何奈。轉到建築業後較為穩定，因為只要算好工作天數即可，除非運氣不好又不幸跟到落跑工頭不給薪。感謝主，我們努力工作培養孩子讀書，只為求翻轉現況，現在退休了，每天與族人分享所種菜蔬或採集的笠螺，快樂過每一天。

另一位楊阿公，現年83歲，在1967年時，因聽說基隆有可以跑船的工作機會，就決定來基隆謀生。因為既不識字也無一技之長只會作農，所以一直跟著有經驗的部落青年一起到船上工作，剛開始的幾趟海，在收到船東給的薪資袋時非常的錯愕，因為袋裡只有50元。悲傷之情湧上心頭，難道辛苦的工作只值50元嗎？別人也是這樣嗎？即使是菜鳥也不該是這價碼吧？這根本無法支應吃住的開銷阿，一堆的疑問盤據於腦海中，休息期間打聽到其他人是300元左右，當下決定要轉換船東，經委託朋友介紹順利搭上了其他的船，而之後所得到的薪資就與其他人一樣的水

平。雖然原船東一再邀請返回工作，可是一朝被蛇咬十年怕草繩，怎可能再回到會詐欺的原船呢？當漁業蕭條後即轉往建築工地就業，在年過65歲時亦曾因為年長而被公司嫌棄，只有在急需工人時才讓他上工，因此他在都會謀生的工作經驗是讓人非常喪志，話雖如此，夫妻二人仍很努力工作，順利的在大約1986年時於太平洋社區購買房屋。

在這裡，當男人們於海上作業時婦女們各個身兼數職都沒閒著，她們到處打零工，諸如到港邊剝蝦、捕魚網、或在家做裁縫、接各種代工並照顧、教育孩子等，所以各式各樣的工作或需要承受壓力都難不倒她們，因為族人就在身邊一起互相扶持。在空檔的時間她們即呼朋引伴到海邊撿海菜、笠貝、海膽等打打牙祭紓解壓力。婦女們說：當時若沒有形成原住民部落，有夥伴能就近相互支援，可能在第一代的族人根本無法在基隆建立家園且穩定成長，更遑論能擁有自己的安身之所。

在瑞芳區有建基煤礦，在八斗子有調和煤礦，而這兩礦區都有族人參與挖掘煤礦的工作，在海山煤礦的重大事故、後又建基煤礦有小事故，建基、八斗等礦場即停工不再挖掘，因為一旦出事傷亡率是非常高的。而我在前年起採集礦坑故事時仍有5名受訪者，但在歲月的吹殘下山莊目前僅剩2名。

根據陳阿公Kacaw的口述：

在礦場的工作是非常辛苦的，因為在太陽初升時即深入地底開始工作，一天的吃、喝、拉、撒完全在礦坑中進行，也沒有通訊器材，所以無人會中途返回，緊急事件都只是由人力傳達。舉例，內人有次突生重病急需緊急送醫，但是我在地底下作業沒有收到通知故持續工作至傍晚下班，當時就由年幼的孩子陪伴內人到院就醫，待我從礦坑出來後得知消息才匆忙趕往醫院探視，這事讓我非常愧對內人。

每當我要進入礦坑底前我都會回頭看看天上的太陽，這會不會是我看絢爛天空的最後一眼呢？同時心中也會向神祈禱希望能讓我平安出來，因為每次下去工作都是用生命做賭注，因此生命完全交託於天上的父神，想來雖然心酸，但為了拼鬥家庭的經濟，我不得不掩藏自己的恐懼與憂傷。

海山煤礦發生災變時，我正在建基礦坑中工作，當時主管要我們立刻放下手邊工作趕往海山礦區，主管雖未說明發生何事，但大家已心知肚明。災區的現場慘狀讓人看了非常驚恐，因為爆炸讓肢體支離破碎，在營救傷亡的

同事時，我每揹起一個殘肢斷臂的軀體，心中除在禱告外，也與所揹的軀體說話，希望能祝福平安走出礦區，不要中途發生爆炸或坍塌的事情。當下內心的恐懼是無法用言語形容，至今仍無法忘卻當時的慘狀。

所以在礦區是在做著暗無天日的工作，同事曾說，若不是因為經濟需求或許不會想要做採礦的工作。但您若問我假設有來生，你會繼續做採礦的工作嗎？我的答案是肯定的，因為我無法承受暈船的狀態，我也不會釘板模，況且挖煤礦的薪資較為優渥，可以縮短積攢錢財的時間。

現年75歲（1948年次）的吳媽媽Hadec是少數在礦區工作的女性。女性在礦區的主要工作是在坑口將把男人所挖的煤礦用車斗推至定點堆放，屬外場的工作。據吳媽媽陳述，因先生長年在外工作沒有回家，所以獨力撫養5名孩子成長，因此只要是原民婦女曾從事的工作她都有做過，連粗重的礦場工作也不放棄，有時還帶著孩子上班，只為能增加收入以尋求穩定的生活到來。當時的鐵路是從瑞芳沿著調和街而行，而在八斗山莊巷口正前方的山凹處是坑口之一，是她工作及孩子遊戲的地方。她回憶說，根據同事說，在八斗山莊北邊牆下有蜿蜒的煤礦的長坑道，難怪當麗晶建設的大型機具只是來回整地而已，就造成土地塌陷4房傾倒。不論在礦區工作或是在漁船工作，不過是為了追求家人能夠在都市之中的安身之地，但是經歷各種千辛萬苦，還要遭遇不良的建商的欺負，也為族人在都市之中的辛苦生存再增添許多狀況。

## V. 錢空夢毀—搏鬥惡建商

我的名字是Dongi Takal，漢名林慧美，來自臺東縣成功鎮的重安部落Tomiyac，重安曾經發生過嚴重的霍亂疫情。根據家中父母傳述，在1946年，入贅到宜灣部落Sa'aniwan的'Afo長輩在7月份到部落沿海撒網捕魚，當時的lalaw（長領綾提魚）魚獲非常多，興奮之餘生吃了許多現撈的魚，然而作業一段時間後身體感到不適立即返回家中，開始感覺身上萬蟲攢動，不幸隔天就過世了，後來引發了大規模的霍亂疾疫，部落歷經一個月才掙脫死神的蹂躪，據事後公所普查有64人過世，但我的父母親說應約有87人過世，因為38年才有全面性戶口普查，而他們是身歷其境的當事者。在度過霍亂疫情後，部落努力將生活回歸正常，9月初父母親至美山部落Misalo

忠孝國小上學，部落有一位視力不佳的阿嬤用爐灶煮中餐，不小心柴火掉落燃起，將第一鄰的10幾戶房屋燒毀（也是疫情最嚴重區域），當父母親聽到火災消息後立即返家協助滅火，還好當日吹北風，火勢並未蔓延至整個部落，真是屋漏偏逢連夜雨。這接連的打擊讓部分族人紛紛遷移至石雨傘或其他的部落遠離傷心地，因此鎮公所為求改運，禁止族人在火災區蓋房舍改為興建博愛國小，亦將部落漢名變更，由都威部落改成重安部落，以表示「重獲平安」之部落。

1987年我北上到蘆洲市表姊家依親，當時二哥夫妻也一起住，在房間不足狀況下我只能睡客廳，並於功學社教育用品社專做豎笛課的生管兼倉管工作，因為大姊夫一直在基隆捕魚，所以我常會隨二哥來基隆遊玩探視。1990年公司陸續遷廠到桃園過嶺，因本單位為新開發故規模最小，就開先鋒第一個搬遷，我單身且求方便就選擇住宿舍，避免每日往返而舟車勞頓。1993年與外子結婚，當時建築業處興盛期，便與多名族人合資開設工程行接案，然而不幸投資失利，又轉換工作做個人室內裝潢工作室，時間上較為自由。1996年大姊想換基隆市新豐街的新建案登輝專案，便遊說我跟二哥搬來基隆，且外子的二姊也住在和平島，如此親人都能相互照應。我們夫妻二人幾經考慮協調下，我離職並向大表姊借9萬元即一卡皮箱入住新屋，正式成為基隆新鮮人。

我於2001年參加原住民族委員會舉辦之第一屆族語認證考試通過，2002年即開始學習在學校做族語教學的工作。2003-2004年在原住民文化會館協助培訓基隆市府主辦之原住民婦女的永續就業，我教她們各族手工藝，也經科長同意兼教基隆市八斗國小及和平國小族語課（當時是在早自習時段上課），2005年起專一在各國中小學作族語教學。偶然機會參加原民會於2008年辦之暑期研習活動，看到各縣市都有部落大學的成立，羨慕之餘也觸動了必須翻轉基隆沒有原民文化的漢人舊思維。便成立了基隆市原住民勵馨協會，利用協會力量凝聚了基隆市各教會的族人，主辦基隆市全市性原民文化活動，而個人更積極參加原民會、文化部社區營造、救國團、社教站、生活美學館、社區大學等任何的社團負責人研習課程，除拓展人脈外也學習如何經營團隊，在同時也籌備草創基隆部大，積極向時任基隆社區大學執行長的謝國清先生請益，真是皇天不負苦心人，幾經波折後終於在2010年基隆市原住民族部落大學正式成立，提供族人傳承傳統文化及學習的機會。

一路走來看著族人不敵年歲吹殘而生命凋零，發覺我不應在族語教學上停滯不前，遂開始深入部落蒐集耆老故事及整理族語詞彙，恰巧在2018年原住民族委員會

的甄試語言推廣人員，其主要工作正是推動原住民族語言文化，當下決定立刻轉換跑道。族語教學工作並未全部捨棄，將假日排於週間，到八斗高中原住民族教育實驗專班教學，希望能將在部落學到的耆老智慧經內化後傳承給學生。雖在從事文化傳承工作期間遇到許多挫折，但在族人的支持鼓勵下都能達成預期目標。

2012年，雙雙罹癌症的父母來基隆就診，平時住大姊1樓的家，某日邀請他倆前來家裡坐坐，在樓梯間就聽到媽媽發怨言，怪爸爸隨意答應邀請，根本未考慮到身體無法負荷爬樓梯之苦，爸爸則訓斥媽媽萬不可傷孩子的心，難道連4樓都爬不上嗎？忍耐著慢慢爬，我陪妳。聽到這些對話令我立刻潸然淚下，心中立誓一定會買1樓房請爸媽住。2014年終於貸款購置八斗山莊的透天3手房，但是爸爸已無緣看到，他已經於2013年過世。當時原麗晶建築基地的建商變更，並推出悠活村之行銷活動，然而一開始其開始整地時就造成山莊部落房屋牆壁的龜裂，為保障自身權益，遂主動行文至市府，希能透過政府之公權力、原民議員朱瑞祥先生、整合召集原漢群眾，逼使建商出面進行協商。要求建商在興建前須優先做120公分直徑的基樁、連續壁、打地錨等的厚實擋土牆才能興建，以保障雙邊安全，也避免族人再次承受房舍倒塌之危險。在抗爭期間我曾受不明人士威脅，甚至於南榮國中上課時接到恐嚇來電不許我再集結居民抗爭，否則若繼續追究將有人會受傷或坐牢等，當下回問誰會坐牢？為何坐牢？此刻心中不免產生疑惑，為了爭取大家的居住安全而發出喊聲是錯了嗎？不整合群眾力量你們會妥協嗎？難道原民永遠是必須沉默的嗎？於是就在課後立即與家人協商（當時孩子年齡為國、高中生），在外不要與我同行及沒有要事情請立即回家，免遭不測，因為我一定要加倍努力，我要維護我的居住權，也因此尚未入住八斗山莊即與部落居民產生革命情感，尤其是阿川這位漢人朋友。當時的日子雖過得戰戰兢兢諸多不便，但經過近一年半載的反覆爭取協商後最終有和平落幕，所有要求建商均有依約製作，基樁、地錨也依條件而做，讓可能產生危險的機率降至最低（現有新舊2道擋土牆）。

## VI. 決心投入—與族人齊心

雖然族人已經移居基隆，但族人從沒忘記在部落的傳統文化，尤其是7-8月的歲時祭儀—豐年祭，因而在工作及居所日趨穩定後，即思考歲時祭儀的辦理事宜。因為若返回部落參加為時5天的活動，回來後勢必慘遭公司革職，在基隆辦又沒經

費，在這兩難之間正好當時選舉選上的第一屆原住民議員蔡萬成先生主動提出解決之道，於各地區成立生活協進會及部落頭目的組織，讓族人免於返鄉參加部落盛事，就在都會區由市府協助經費辦理之，也因為落地生根的觀念在當下已深植在族人的心中。

八斗山莊的豐年祭當時是利用上部落的私人空地舉辦，場地雖小卻是凝聚部落向心力的重要場所。由於從290巷巷口至社區中心的2邊住戶都是漢人在居住，所以在整合上稍有困難，又無適合場地可使用，因為社區內或周邊沒有公有地，時至今日一直是借用該私人籃球場。不過因為較靠近瑞芳區，所以豐年祭時瑞芳區的族人也會組團前來參加。大約在2001年後，族人因工作關係大多在大臺北地區租屋或為了買房、買車或投資失利而將房子抵押，在經濟日益蕭條下無力償還貸款而遭法院拍賣或直接轉賣漢人，所以這裡的族人人口、戶數漸漸在減少，豐年祭的參加人數明顯下降中。

太平洋社區在1986年左右當地並無太多建案，所以社區的腹地非常廣闊，據耆老說，當時周邊場地可以容納近百輛的小客車（使用的還是他人的私有地），且山凹處又有一個湖，即現在的7-11到山海關前，可以在那裡撒網捕魚，因此每當部落宣布要辦豐年祭的消息後，基隆全區或隔壁縣市的新北、宜蘭族人都會前來參加盛會，當時場面之大真的很難形容。幸好部落的族人非常團結，當時的年齡階級制度組織的非常完整，所以參加人數即使再多，也不會讓接待的工作有所擔延或失禮。根據上屆李嚴秋玲主席所陳述，早期在各家男人出海捕魚時，婦女們閒時都會在撒奇萊雅族yaya開的多功能檳榔攤聚集，而且檳榔攤在當時就像是部落的資訊站、雜貨店、臨時托兒所、郵務食材收發處一樣，許多族人會帶著自己種植的菜蔬（在別人的土地種的）和採集的海鮮好料跟大家一起分享（圖5），而老頭目楊清欽阿公於1984年左右在部落旁搭建了一個工寮 *taloan*，作為部落幹部的會議場地，或提供給學生做課後學習的地方。李嚴主席說，當時部落的原民住戶約有80戶



圖5 八尺門奇浩部落 (Kihaw) 左上建築為部落所在，右邊為漢人居住區，整個山頭被視為「原住民保留地」，前方可見部落菜園。  
(圖片來源：林慧美攝，2023/8/7)

左右，若以1戶3人來計算族人將近有240位，若再加上遠道而來的親朋好友，一場豐年祭人數有高達700人左右，族人在有限的經費下同心協力將豐年祭辦的有聲有色，因為熱情款待讓遠道而來的族人有回家的感覺。

因為時代的變遷及社會大環境牽制，第3、4代的族人對傳統文化的認同日漸薄弱，而且早期舉辦豐年祭的被地主收回興建大樓，像太平洋部落所使用的地蓋了收費停車場，或像八斗山莊的地主已收回其土地不再出借，因此產生找不到場地舉辦豐年祭的窘境，連聚集練習歌舞的地方都被限制，這是目前基隆都會區在文化傳承的一大考驗，期盼政府相關單位能協助部落解決場地問題，讓傳統之歲時祭儀能在基隆自由順利的延續下去。

## VII. 結語

基隆地區的阿美族人大多從1951年後陸續因工作需求移居基隆，時至今日人口已近9,500名族人，有些家族已是旅居基隆的第4代。訪視時我都曾問：還會想回部落生活嗎？得到的答案多數是：不會。因為部落已經沒有自己的家了，家鄉沒有工作機會，朋友都在北部，即使在東部原鄉有土地，也沒錢蓋房了，因為他們幾乎都已在基隆買房了。所以，就因為不太可能再返回部落，在現今原住民族意識慢慢抬頭下，已有越來越多的中生代成員在思考要如何提升文化認同並傳承之，也試圖摘下早期大環境對原民所貼的標籤。就在2023年的6月有4場次我受邀在基隆市各社區關懷據點作認識原住民族文化的講座課程活動，現場參加人員均為65歲以上，遂請教他們對原民的看法，得到的答案都是：早期的原民3天打魚2天曬網又愛喝酒，然現在已經改變，原住民與大家沒有差別甚至表現更加優秀。

早期的族人為了生存而在努力打拼，還要忍受外界的不認識與不理解，現在的我們應該更要為了生活而將原民的文化優勢發揚光大，在基隆落地生根且成長茁壯。而在過去母系社會下的阿美族，訓練婦女如何在困境中支撐家庭的養成教育，移居都市仍然能夠malapaliw的族群文化特性讓族人在異地相互支援，從大自然食材的採集知識可以給予族人孕育家庭成員的健康生活，從原鄉帶來的年齡階級制度的精神更是族人sakalatamdaw<sup>5</sup>的指標，雖然豐年祭是所有文化的一小環，但願透過其中之樂舞文化的歌聲縈繞在都會中，一直傳承延續下去<sup>6</sup>。■

## 附註

---

- 1 *malapaliw*是阿美族語，意為換工；人力交換。當族人有任何人力需求時（如拆除重建、開墾整地），會無償互助支援。
- 2 「打不死的蟑螂」是拆除當下施工者或檢舉人，對當時族人的違章建築經多次拆除後，仍不放棄重建的揶揄嘲諷與埋怨。
- 3 模王（魔王的諧音）是當時男人在自我介紹職業時的常用語，意謂從事模板工作的男子。
- 4 拉釘女王（拉丁女王諧音），是當時女人在自我介紹職業時的常用語，意謂從事拔釘子工作的女人。
- 5 *sakalatamdaw*是阿美語，意為成為真正有用的人。意指族人在年齡階級制的團體組織中，學習人生的價值觀。
- 6 本文之完成要感謝所有的受訪者，文章編輯過程，謝謝原住民族文獻主編與團隊的協助與建議。

# 歡不歡迎觀光客？

## ——COVID-19 疫後都市原住民河岸部落塑造的新社群倫理

李慧慧

桃園市原住民族行政局原民福利科科长

### I. 前言

Erik Cohen延續MacCannel (1976) 提出「舞台真實性」(staged authenticity) 的研究路徑，指出異族觀光或原住民觀光的互動經驗裡，觀光地往往為了滿足觀光客追求真實性 (authenticity) 心理的需求，竭盡所能建構觀光客想要的場景，助長了「舞台真實性」愈演愈烈，人為建造非真實生活的觀光場景，即具吸引力的觀光客空間 (tourist space) (1996: 33)。觀光過程人為鑄造／設置／整體背景 (setting) 的真實性，可以是標語、工藝品、語言、服飾，也可以是一種服務態度。當觀光產業遇上原住民，因族群處於邊陲位置，讓一般大眾對處於前現代原始、傳統風格、奇異 (exotic) 的獨特生活方式，存有好奇想像而成為發展觀光的吸引力 (attractiveness) (Cohen 2001: 28)。

謝世忠指出異族觀光，顧名思義，就是指到一個與己文化、種族、言語、或風俗習慣相異社區或展示定點參觀 (1994: 6)。充滿著如Urry (1990) 所稱的觀光的凝視 (tourist gaze)，觀光客對於觀光地存有一定的想像與期待，凝視之中存有一種渴望，期望看到奇異、罕見、或早已不存在的現象，受觀看的老住民為了滿足觀光客的奇幻想像，刻意展演實際已不存在的生活樣貌，觀光客所見反成失真狀態的部落真實性。在觀光產業的互動模式中，觀看者的需求影響了被觀看者的真實狀態，造成了被觀看者的改變，原住民如同受制於外力支配的人，受困在柵欄裡任人觀看，這種凝視帶著不對等的權力強加觀光地。為回應與滿足觀光客的需求，當地人配合建構與打造一幕幕幻境，觀光場景如一面鏡子 (mirror)，不論是否真實，反

映觀光客想要脫離真實狀態的幻覺（Daugstad 2008: 405; Maoz 2006: 221-225; Macleod and Carrier 2010: 7）。

Dennison Nash也指出觀光和權力及文化密切相關，認為權力像是毛細孔（capillary）滲透在觀光過程中（2010: 5-7）。進一步看，D. Maoz則提出了「相互凝視」（mutual gaze），除了觀光客凝視之外，也將「當地人凝視」（local gaze）二者並列，探討權力無所不在，不只在觀光客，當地人目光也會影響觀光客，兩造之間的對望呈現出權力的不對等，中間有難以彌平的差距（2006: 221-239）。原住民與觀光客的相互凝視，長期以來，原住民總是處於弱勢，而觀光客處於強勢，不過，這是不是觀光場域所可能見到的唯一的景象與視角？「操控」既然在觀光場域無所不在，當地族群有無可能展現能動性，進行反操控，扭轉此一情勢？原住民意識興起之後，學者也注意到觀光發展過程中當地人能動角色的重要性，觀光也可能會賦權（empowerment），翻轉當地人弱勢的情勢，當然對另一方也可能出現消權（disempowerment）（Cole 2007: 944; Macleod and Carrier 2010: 7）。

在新冠病毒（COVID-19）疫情趨緩之後，觀光業快速興盛，期能提振地方經濟，然而觀光業是否僅僅基於商業和利益為導向，除了經濟利益之外，是否還存在其他方面的考慮？本文以桃園市大漢溪畔的撒烏瓦知部落阿美族人，發展觀光作為續住河岸的生存策略時，面對非觀光及觀光情境下，尤在2019年COVID-19爆發之後，本文欲探究部落回應觀光的態度有什麼樣的轉變，如何發生？



圖1 撒烏瓦知部落位置圖  
及入口意象照片  
（圖片來源：李慧慧攝，  
2023/6/29）

## II. 誕生都市河岸的「達魯岸」

臺灣經濟發展的年代，部分來自臺灣東部的阿美族，輾轉遷徙，移動的腳步最後停留在桃園市大漢溪畔。桃園市相較於臺灣其他城市而言，是一個以工業聞名的城市，有國際機場，又臨近臺北大都會區、新竹工業園區，高速公路穿越市區，交通便利暢達，但桃園也多山、臨海，山上有石門水庫，海濱有觀音及新屋自然生態保護區，以農業、工業、都市、山林交織成一首現代城市進行曲。根據官方資料顯示，桃園市原住民設籍人數自2023年4月起即已超過8萬人，<sup>1</sup>僅次於花蓮縣，是全國六都原住民人口最多的城市，其中阿美族人超過該市原住民人口的一半。

花蓮、臺東沒有大規模發展工業，致沒有太多工作機會，阿美族人約莫在1960年代，政府為要建設臺灣，需要大量基層勞工，因而自花蓮和臺東離鄉背井，陸續個別地或舉家移居臺灣北部或西部，稱之為「都市原住民」（*I tukayai a Yincumin*）<sup>2</sup>（犁百·辛系·拉拉庫斯 2016：143-146）。有些住在城市中的公寓或大樓，也有不少分佈在都市邊緣地帶，落足在與原鄉地景相似的環境，如河岸或山邊，群聚成一個個部落社群（community）。在淡水河三大支系的基隆河、新店溪及大漢溪，河床旁就常見有阿美族人所打造的家園（楊士範 2006：61）。Herbert Gans的研究曾指出，都市係一群不同性質的小團體組合而成，如親戚、種族、鄰坊、職業等，由這些小團體的社會生活併湊而成（mosaic of social worlds）（1975: 189-206）。

位在桃園市近郊大溪區<sup>3</sup>大漢溪畔，最初選擇入住河岸，有因買不起房子，也有住不慣公寓或大樓遷來此處，從散居到結集成一個部落經歷由隱而顯的發展過程（李慧慧 2010：95-118）。他們之所以選擇入住大漢溪下游流域，主要看中它的自然環境，以及地理位置上特有的管理模糊性，因而選擇當時雜草叢生、荒蕪、沒有都市鄰居的河岸三不管地帶。他們並未多思考入住究竟合法或不合法，只是為了生活，想要有一個暫時棲身之處方。一開始，先是到溪畔複製原鄉的採集（*maomah*）<sup>4</sup>、農耕、捕魚方式，也把原鄉的植物帶到大溪河畔種植，例如樹豆、輪胎苦瓜等，經過一段時間確認無主的土地；其次，再以最簡單及便宜的建材如鐵皮，建造可以遮蔽風雨、外觀簡陋的農寮，個別、零星地散佈在河岸田園，阿美族人稱其為「達魯岸」（*taluan*）。相似的入住模式，我們也可在其他都市邊緣的山區案例中看到，如Jerome Crowder曾指出一群從Boliweya山區叫做Iemara的移民，移到labats的都市邊區，這裡不算郊區，是一片荒山，他們慢慢開墾落戶，以最好的（make the best）方

式，利用當地可利用的物資、人群網絡及邊緣可能存活的生活型態，並以最低成本的方式，找到生存下來的空間，還與自己的原鄉保持很好的關係，他們和城市的互動，展現能動性，融合舊有和創新的生活方式（2003: 263-287）。

這些散居的「達魯岸」，不是直接從離開花東原鄉後就一次到位完成的，而是途中經過許多不同的暫棲，如基隆、從汐止、板橋、樹林、新竹或其他縣市，輾轉遷移，最後才來到此地。從國家管理者的角度看，阿美族人佔用河川地的行為顯係侵佔公有土地，但從阿美族的觀點，並不從法律角度衡量入住行為，而是對土地的使用有著根植於傳統文化而來的不同理解，不是都市人習以為常的土地所有權概念。入住之後與溪畔土地產生緊密互動與依賴，日久也有了難以割捨的情感與記憶，自然而然地他鄉變成了故鄉，這些對土地情感的訴求也在後續的抗爭運動中可看到。

散處農寮隱身河岸之時，已有許淑真及盧建銘二位學者進入河岸研究其所種植的植物及農作。他們在大溪河岸進行植物生態的田調、文化採集、紀錄，並策劃一連串相關研究的展覽，曾於2008年11月，在墨爾本皇家植物園，舉辦《植物新樂園 "New plant fun garden" — 澳洲墨爾本市》」展覽，展出《島內移民：達魯岸部落的河岸菜園植物》，以建造領地之屋概念的生態藝術作品，展示大溪河濱阿美族人實踐其生態知識。

### III. 迫拆後建置的部落

2008年，桃園市政府為提供都市人休閒觀光與運動的場所，計畫興建標榜為進步城市指標應有的現代觀光休閒設施—自行車道，亦即「大溪武嶺橋三鶯橋自行車串聯計畫工程」環河自行車道的鋪設。阿美族人的田園及達魯岸就正好位於自行車步道的路線附近，阻礙自行車道建設，由於農寮是佔據河濱土地的違建，且有礙河岸觀瞻與環境美觀，難與現代城市及自行車道共存。Mattias Qvistrom曾指出都市計畫的慣性思維，亦即，總是用「秩序」的概念來看土地，不符這秩序即為負面無用之地（out of place），且他認為地景有雙面性，城郊的荒地也可能是創造地的溫床（cradle of creation）（2013: 269-282）。

近年來，隨著都市發展，都會觀光觸角不斷向城市外緣延伸，河濱新生階地的觀光開發便成為關注的空間，但都市規劃卻也總是忽略都市原住民已在河濱生活多

年的事實（盧建銘等 2010：28）。為了興建自行車道，政府搬出《水利法》，於 2008 年 12 月張貼拆遷公告，隨即於 2009 年 2 月份以公權力強制拆除河岸上的「達魯岸」，這群都市阿美族人立即面臨失去棲身場所的困境，立即引起社會各界關切，短短時間內，人民火大行動聯盟、苦勞網、野草莓、荒野協會、媒體記者、大學生及導演等，紛紛主動前來表達關切，認為政府不應該剝奪阿美族人在河岸生活的權力，並指導阿美族人不應默默承受，要團結捍衛家園，呼籲政府重視原住民居住權，建議先為自己的部落命名，因此以意為「河濱」的阿美語「Sa'owac」（撒烏瓦知）正式作為部落（Niyaro'）對外集體的稱名，遴選部落頭目，族人一致推舉牧師「張進財」擔任第一屆頭目，做為部落與外界溝通的橋樑，帶領族人彰顯部落主體性，並成立「撒烏瓦知自救會」。由於支持者不少有過社會運動經驗，成為一股反操控的力量，帶著阿美族人走上街頭，對外爭取共居河岸之生存權益。

捍衛家園的過程中，因為這群部落年邁的阿美族人不知如何向政府陳訴，遂接受外界指導。2009 年 2 月 3 日，拆除期限一到，次日（2 月 4 日）他們便在三鶯自救會及社會團體聲援下，以「集體落髮」行動，運用身體（body）做為抗爭的媒介，用現代都會的語言跟社會對話，赴桃園縣政府廣場抗議，以「停止迫遷、捍衛部落、就地居住」的訴求，簽署「連署名單」，表達就地重建家園、繼續居住、種菜養雞、耕種水稻的決心，呼籲桃園縣政府停止所有迫遷行為，並展現他們集體捍衛部落的決心。「身體」不再只是勞動生產的工具、不再只是行走坐臥的載體，同時是表達一種意識、一種精神、一種情緒、乃至一個族群概念的符號，抗爭行動也是一種社會實踐（social practice）。接著他們於 2009 年 2 月 19 日赴行政院前二度落髮，請求政府不要拆毀他們的家，當時由行政院原住民族委員會副主委及桃園縣政府原住民政處處長出面協調，允諾寬限一個星期。未料，2009 年 2 月 20 日一早，桃園縣政府官員、警察及拆除大隊，仍帶著怪手拆除。阿美族人最終不敵強大公權力，幾十年居住的家園被夷為平地。

家園被怪手鏟平，失去家園的阿美族人，不願接受政府安置於大溪文化會館，而是回到被怪手拆毀，如同廢墟的自行車道上方搭建帳篷。當時正值寒冬交迫之際，阿美族人忍著凜冽的寒冬，烤火取暖，以帳篷為家，過著互助分工、採集野菜、輪值烹煮、分享共食的生活。第三次落髮抗爭是在 2009 年 3 月 11 日下午，除了有河岸其他的坎津部落和三鶯部落的阿美族人，還有知名導演侯孝賢一起到國民黨中央黨部前，提出抗議，並與警方發生對峙、肢體推擠等衝突，最後由桃園縣政府

原住民行政處處長出面溝通。

經過媒體報導，在很短的時間，更多的支持者加入聲援的行列，和主流社會溝通。支持者指出原住民以其生態使用土地，守護河岸土地，多元社會應該保護與尊重都市原住民。支持者聲稱都市原住民，面對廣大主流社會是如此無助與微弱，政府應該停止對他們在河岸生存的迫害，對於原住民使用土地的權益應公平對待，主流社會應該珍惜阿美族的文化價值。抵抗運動終至成功，阿美族人從社會獲得很大的動力，政府妥協讓他們繼續住在河岸，但要建造可與自行車道共存的部落景觀。經由社會運動，阿美族被賦權，從抵抗政府過程中，得到社會的尊重與公平對待。更進一步來看，主流社會支持他們續住河岸，而不在意對土地使用合法與否，係與臺灣社會具有對弱勢的同情。另外，運動所以成功也是因為他們在這二、三十年來的生活實踐，營造了聯結內部族人共識、串聯外部社會運動過程所堆積出來的。

2009年4月間，張頭目宣布現地重建，頭目與族人共商決定，要在部落迫拆滿4個月前，也就是在6月20日前完工。頭目先是邀請在對外抗爭過程中的外部支持者，一同參與部落會議，並建議為了讓重建的家屋與現代化的自行車道共生在河濱地區，不再被冠以妨礙觀瞻，故決定家屋的外觀、門面的設計與大小等要有一致性的設計與規劃，但對於內部的裝修與陳設即未予規範。房子重建形式有了共識後，部落族人召喚兒女，假日放下手邊工作，全心協助長輩，投入建屋工作。

在頭目領導之下產生了共識，並開始著手重建家園，讓原本畏懼、不安的心情，有了外界聲援與支持，轉成一股信心與力量。家屋重建初期，經由外界與族人討論，決定13戶房子及聚會所（*adawang*），排列整齊排列成三排，再以族人「上、中、下」部落的思維建造。另也開始積極尋求外界的支援，不只是心裡的支持，更有以實際行動資助建材，大學生主動協助從河邊取石、堆石與填土，當然更重要的是族人靠著雙手，以長輩傳承的築屋知識，在自行車道上方打造家屋，運用傳統共享精神，並以基督宗教信仰的力量內聚族人，促成內部的團結。正當苦思家屋外觀建造樣式時，從事於板模、磁磚臨時工的部落青年會長，熟悉如何購得經濟實惠的建材，外觀仿照日式和房，頭目與族人也給予肯定。房屋的屋頂，原規劃以搭建農寮所用的黑色帆布，但年輕人認為鐵皮搭建的屋頂較為耐用，於是去幾間回收場收購廢棄的鐵皮，節省建屋經費，長短不一的鐵皮屋頂也成建築外觀的特色，後來全部漆成紅色，成為部落的特色，於2009年6月20日舉行部落重建落成同歡活動（*Ka Lipaha Kan Ta Mapulong*）。

## IV. 打造觀光景點

文化深根河岸部落，打造為一個休閒區內兼具多元功能的景點，獲得阿美族人的認可。因此，在重建之後，阿美族人先以打造撒烏瓦知部落的認同，以「文化」做為建置都會區河岸部落與城市對話重要的元素，也是打造新的休閒景點上重要的吸引力，以阿美族文化為基底並結合觀光，是經由凝聚共識的一種生存策略。Evelyn Peters研究顯示，原住民可以很自在生活在都市，其傳統價值使人可以繼續生存於都市，文化可以治療都市原民社區，提出改變城市（changing cities）為友善環境，都市的改變不是來自都市，而是移民自發營造，是來自於移民的能動性（agency），進而改變了城市（1996: 205-333）。

撒烏瓦知是個迷妳的部落，由原來散處河岸的13戶農寮，約莫30人左右，在自行車道上方的高臺階地，採取很不一樣的途徑，強調運用傳統知識與技能，族人仔細且有秩序的集中建造家屋、聚會所及教會，讓這裡看起來不再如大社會認為的貧民區的凌亂及骯髒，而展現原住民藝術氣息。部落週邊也種植檳榔及麵包樹，以示文化及家園在此深根的決心，聚會所內展示過去農寮、菜園、聚會、樂舞同歡、拆遷抗爭到整建家屋的歷程，並由族人自己述說遷移歷程，做為觀光的吸引力。部落有了名字之後，將阿美族人聚集，展現團結的氛圍和強大的自信，以應對來自政府的壓力。

在2020年COVID-19疫情爆發之前，自行車道已建置完成，阿美族人和許多支持者為減緩政府對部落的壓力，採取發展文化觀光為生存策略。謝世忠（2011）在河岸農寮甫遭拆除時，即前往關心並寫就〈從漂泊水岸到親水經典部落〉一文，刊載於2009年3月14日《自由時報》，他建議政府在提出規劃都會休閒時，宜先將幾個部落，避開行水區，移至較高階臺地，提出兼具生態文化歷史教育功能的「親水經典部落」。這樣的想法在桃園縣政府於2013年打造大溪河岸部落及周邊成為「原住民文化園區」的委託規劃案時，將此建議納入，而後亦以「福利文化學園計畫」向財政部國有財產局撥用該部落土地，期能將此打造具有觀光魅力的景點，都市突顯出阿美族特有的文化及生活方式。

打造部落成為一處觀光景點，周邊環境美化，才能留給自行車友及觀光客美好的印象。因此，一開始部落定有公約，規定每週六為勞動日，各戶皆需派員參加，如未派員參與，缺席一次即需繳交1,000元的罰金，罰金由頭目或會計收取，用以

強化成員橫向團結，並聽從頭目領導，日久環境維護成為日常，不再刻意安排週六共同美化環境，而這公約亦內化到居民日常。屬於重要公共區域的「聚會所」，做為招待客人的地方，以象徵阿美族精神的圖案，提昇整個部落的美感與特色，迎合觀光客目光。讓原本靜謐的河岸，因顯見阿美族的文化意象，豐富了河岸的多元內涵，促成了都市中異族觀光景點。

部落是三排井然有序的木造紅鐵皮屋的房子，入口有著一大片茵草綠地的廣場，聚會所是部落的大客廳，主要的功能作為召開會議、招待朋友、提供自行車族休憩、族人聚集聊天、相片展示、歌唱聊天的場所，富具娛樂、教育、政治、交流、展示等多種功能，例如牆上掛著部落拆前的老舊照片，以及拆後露宿帳篷、一連串抗爭衝撞的照片，細細訴說著撒烏瓦知部落建置與重建的歷史。週邊的田園景象，更是一大特色，打造如原鄉的地景，彰顯與都會區的「異」，而這樣的異文化，吸引都市人目光中。除了學院學生被這特殊的地景所吸引，前來學習阿美族的生態與文化知識，還有不少路過河岸的自行車族，騎經部落很容易發現與都市景觀及河岸生態截然不同的特色環境，有其特異的吸引力。

為打造部落成為一個深具阿美族文化特色園區，呈顯在都市的特殊性及價值，常續性地保有阿美族人日常生活的邏輯與文化方式，繼續在河岸地區過著採集野菜、種植蔬果、捕捉魚蝦、遴選頭目、組成年齡組織、通行母語、辦理豐年祭、傳承木工技術等，並保有傳統採集及分享的精神。阿美族人把家鄉的植物輪胎苦瓜（*tayalin*）、樹豆（*fataan*）、樹薯、楊桃豆等成功的種植在河岸，在都市邊緣營造類似臺灣東部家鄉的地景與文化空間，形成一個特殊的文化生活與空間景觀，並在都市人文環境中，發展出截然不同的人文與自然的新關係。

部落婦女的農事知能，扮演著食物處理、保存和加工的決定性角色，在烹飪上更是家庭和部落成員食品安全與族人健康的保衛者，成為部落農業技術和教育的文化攜帶者，並穩固的架在部落傳統慣習和儀式文化上，以及在自給自足後溢流出的經濟活動裡（許淑真等 2011），成為一處有生態的、歷史的、文化的、教育的、觀光的河岸部落，鄰近高中、大學會將部落做為食農教育實踐的場域。

2010年是部落重建一週年，對於是否辦理具象徵撒烏瓦知部落重生意義的「重建一週年感恩暨豐年祭大會」，部落會議曾有過熱烈的討論，有人認為只要有個安身之處即可，不一定要辦理；也有不少人贊同辦理豐年節慶活動，正式對外宣稱，讓外界知道都市中有阿美族部落，這是阿美族人安身立命的家。在凝聚多數族人

共識下，阿美族人決定不再如過去20-30年，靜默河岸，而是主動出擊，讓外界看到他們的存在，自此開始年年辦理，但因2020年受到COVID-19新冠病毒影響，停辦3年。

政府也因撒烏瓦知部落在獲得各方支持，成功打造成一處具有特色的觀光景點，歡迎觀光的凝視，使得政策轉變支持與自行車道共存河岸，為保障居民生活基本權益，在2012年11月30日完成通電，也在2015年2月9日正式取得戶政門牌號碼，接續於2016年8月完成開挖水井並加裝自來水過濾系統，目前也積極爭取設置自來水，期提供安全飲用水，逐漸成為一個宜居生活之地。

## V. 疫情前後對觀光由熱轉冷的改變

阿美族人在緊臨河川之公有土地重建部落，為能續住河岸，以發展觀光做為生存策略。在疫情前即積極打造觀光地引來遊客，期能對居住於此地的正當性注入更多力量，更多的曝光可以得到更多的接納，更多與社會的互動也會得到更多的理解，而更多的理解自會獲得更多的支持，歡迎觀光的凝視，即是撒烏瓦知部落的生存策略，因此對外地人或觀光客，採取開放的態度。

2019年疫情爆發前，經常造訪撒烏瓦知部落的外地人，大致分成觀光客及支持者等二類。觀光客最常見的是到河岸散步的訪客、路經的自行車族及以學習為目的青年學子等，部落外觀及周邊環境，以及居民小聚路邊或樹下的談笑聲，讓外人感覺特別的「異」，在好奇心的趨動下，常會駐足與阿美族人閒話家常。筆者曾多次親眼見到外地人造訪時，正忙於整理韭菜的阿美族人，<sup>5</sup>親切主動招呼陌生訪客，並邀請入座，愉快互動，開心解說，讓訪客備感溫馨。

另有一群外地凝視者是「支持者」，他們長期與部落建立合作伙伴關係，也常透過網路及學術場域發表文章或演講，並邀請部落族人列為共同講者或發表人，共同向外界發聲，也有在部落辦理研討會或活動，藉此引起外界關心。<sup>6</sup>其中，最常進出部落的是中原大學設計學院原住民專班的師生，自2013年招生之後，即將教室延伸至撒烏瓦知部落，成為他們學習原住民文化的重要場域，經常參與部落活動，因而被族人視為部落的孩子（wawa），也按學校年級高低成為部落年齡組織的一員，參與部落公共事務及年度重要的豐年祭儀。

筆者認為支持者也算觀光客（tourist），但不同於一般觀光客只是觀看的凝視

(tourist gaze)，他們還積極參與其中、學習其文化。例如來自學院、關心部落發展的師生，在部落的豐年祭中，一同融入祭儀活動，部落出力與指導，學生帶著學院的意識型態進入部落，這種來自學院的觀看(gaze)是有其影響力，但又不是過去滿足對異文化好奇具商業觀光較負面的tourist gaze，而是劃設了一條學院認為有利於原住民的道路，要部落依照某種完美的原型(prototype)去塑造自我與社會互動。對於這樣的gaze，筆者認為這雖不完全是觀光範疇的現象，但確實存在於觀光場域。疫情之前，阿美族人歡迎來自各地的訪客，一起見證他們從原鄉移居都市，在都市重建新部落的歷程。在文化觀光發展過程中，保有族群認同及維持傳統生活方式，成為臺灣當代都市的一員，翻轉外來移民弱勢處境(李慧慧 2018: 282-283)。

2020年對全球而言無疑是大動盪的一年，COVID-19蔓延全球，不只造成一億多人感染，也奪走二百多萬人的性命。為了防疫，多數國家採取封城鎖國的做法，使得全球經濟大幅萎縮(張建一 2021: 4)。2021年疫情肆虐全球，5月全臺進入三級警戒的防疫政策，<sup>7</sup>保持社交距離、外出全程戴口罩、活動受限及邊境管制、檢疫、接觸者疫調、隔離、自主居家健康管理等，堅守社區防線，力行「防疫新生活運動」，改變了國人的生活方式。部落族人為了自身安全及健康照護，過去常不定點、不拘形式，在庭院前或樹下坐著小板凳或席地的群聚，因疫情緊張，少見以往自在愉快的談笑聲，也因部落以老人居多，封閉在家，不敢出門，深怕染疫風險，危及生命及健康。2021年7月疫情微解封，防疫政策自三級降為二級，為國人健康邊境仍採嚴格政策，但為了復振經濟，以政策方式鼓勵國內旅遊，出現報復性旅遊之勢，但當時撒烏瓦知部落族人，仍是相當緊張與提防，並不希望外人進入部落。

2022年初國內疫情穩健可控，走向經濟防疫的新模式，陸續進行滾動式的修正。中央流行疫情指揮中心遂決定自2022年3月1日起，取消警戒，分級不再適用。考量國內疫情趨緩，為兼顧防疫、經濟及社會運作，維持國內防疫量能與有效控管風險，自2022年7月19日起，適度放寬戴口罩等防疫措施，以及2022年10月13日國境開放，入境取消居隔政策，期使國人恢復正常生活。因而，疫情威脅減緩時，政府與民間的活動逐漸展開，撒烏瓦知部落也逐步開放外人參訪。筆者觀察部落後疫情，自2022年8月之後的觀光活動，部落回應觀光客有二種不同態度，一是熱情歡迎(hospitable)，二是漫不經心(avoidant)。

族人以熱情態度歡迎觀光客，主要是對部落遷移及阿美族文化具高度興趣的觀光客。例如，部落族人擔任族語老師，即透過「桃園市撒烏瓦知發展協會」爭取

文化部原住民村落文化發展計畫補助經費，於2022年8起辦理一系列的編織課程，接續於2022年10月又啟動系列農作知識及食農課程，參與的學員有部落內的族人，以及部落外遠自臺中及新北的食農課程老師、對原民農作文化有興趣的漢人，學員最長有80歲，最小的是在地高中同學，教學相長，學員學習動機非常強，課程一系列長期課程，而非短暫駐足<sup>8</sup>。

另有一例，是原住民族委員會透過桃園市政府，於2022年12月14日，安排來自加拿大和紐西蘭的國際原住民來訪，讓國外的原住民族了解臺灣原住民自原鄉遷移都市的歷史，以及打造部落及文化深根都市的過程。部落頭目和阿美族族人，以傳統歌謠及溫馨的掌聲，還有族人以即興的薩克斯風表演，熱烈歡迎漂洋過海的國外原住民朋友，並解說牆面吊掛的繪圖展示的遷移圖，敘說著族人如何帶著家鄉植物一起移動的故事，來自紐西蘭的外賓深有同感，感動地表示他們也有以同樣的繪圖方式表達遷徙路徑，來訪的國外朋友也準備禮物送給部落族人，原本預計2小時的參訪活動，因彼此分享著相似的故事，以及惺惺相惜的心情，又多停留1個多小時，直到傍晚才依依不捨地離開。

2023年COVID-19流感化，人們生活逐漸恢復以往。今年的豐年祭及感恩活動，在族人及各方友人的期待下，於2023年7月1日恢復舉行，且為2023年桃園市第一個辦理社區型豐年祭的都市聚落，這與中原大學原住民專班同學有關，豐年祭活動儘早結束，學生即可開始規劃暑期生活。一個只有13戶的迷妳經典河岸部落，辦理豐年祭時，廣場及周邊空地擠滿人群，熱鬧非凡，數百人參與。部落外的人，參與踴躍，中原大學同學是活動的主角，多日在部落整備，更多來自10幾年前農寮遭拆來自學院長期陪伴族人的師生、以部落做為實踐社會責任場域的學校、都市中長期關心他們的朋友，因疫情致使豐年祭停辦很久，一直聽到「好久不見」，並看到已自中原大學畢業的同學，許久未到部落，有些人事已非，難過的當場掉淚。他／她們都是部落的支持者，也可說已自詡是部落一員，回來猶如回娘家。司儀在邀請來賓致詞時，不時感謝他們一路的支持與陪伴，才能讓族人在此安居。當然，另外有很多政治人物、路過的自行車族，還有一些對原住民文化有興趣的觀光客，駐足欣賞都會區車道上難見的文化活動。

2023年第十五屆豐年祭及感恩大會邀請卡上寫著：「撒烏瓦知豐年祭強化部落族人團結，自立自強的共識，體認母體文化，並以務實的態度面對現代潮流，秉持敬老尊賢的傳統美德，用責任及使命保存並發揚文化，以鼓舞的心與神聖的態度，

迎接一年一度的豐年祭。」年度部落最重要的活動，當屬豐年祭，用人團結族人，傳承文化，更重要的是，藉由活動把部落族人與支持者相連一起，彼此情感得以緊密護住，從每次的豐年祭的參與，可以看到支持者，一路相伴至今，沒有離開。因部落並非位於交通便利之處，筆者獲知不少來訪的朋友是轉乘公車，再從最近的公車站牌步行約20分鐘抵達，充分感受那份「非到不可」的心意。



圖2 米篩編織課程電子宣傳資料  
(圖片來源: 李美麗提供, 2022/12/10)



圖3 米篩編織課之成品  
(圖片來源: 李美麗提供, 2022/12/10)



圖4 廚藝課程電子宣傳資料  
(圖片來源: 李美麗提供, 2022/12/10)



圖5 廚藝課程成果  
(圖片來源: 李美麗提供, 2022/12/10)



圖6 廚藝課程成果  
(圖片來源: 李美麗提供, 2022/12/10)



圖7 王頭目歡迎來自國際的訪客  
（圖片來源：李慧慧攝，2022/12/14）



圖8 部落族人演奏薩克斯風歡迎外賓  
（圖片來源：李慧慧攝，2022/12/14）



圖9 疫情後部落恢復辦理豐年祭，頭目站上瞭望臺祈福，參與踴躍。  
（圖片來源：李慧慧攝，2023/7/1）



圖10 2023年辦理第十五屆豐年祭及感恩節活動邀請卡  
（圖片來源：撒烏瓦知部落王金木頭目提供，2023/7/1）



圖11 活動未開始即有自行車族好奇的駐足  
（圖片來源：李慧慧攝，2023/7/1）



圖12 中原大學學生「拉新角」是重要的年齡組織的一員  
（圖片來源：李慧慧攝，2023/7/1）

族人會以熱情的態度回應外地人，依筆者所見之共通特點，即部落內的課程或參訪活動，均是事前徵得部落族人同意並妥善安排、來訪者均是對阿美族遷移故事及文化有興趣者、停留時間至少半日或更長時間，而不是路過或蜻蜓點水的方式。以上特點，彰顯出觀光客及在地族人，彼此之間是相互尊重、相互信任、相互支持，成為部落存續的重要力量。

然而疫情之後，顯現並非所有的觀光活動，一如過往來者不拒。筆者觀察到，族人回應觀光，或有漫不經心或迴避，這樣截然不同的態度。過去面對路過的自行車族好奇駐足時，族人主動關心，但在經歷疫情之後，為了減少與陌生人的接觸，有些採以冷漠方式迴避，也有族人說，路過的遊客因不熟悉阿美族部落或問話方式讓人不受尊重，例如：你們住這裡？怎麼會來這裡住？這裡有廁所可借用？對於此類的詢問，族人心生反感，因而對這類訪客選擇漫不經心的態度，儘可能迴避。

2022年下半年，疫情緩解，生活解封，鑑於過去二年因疫情引發的經濟衰退，政府期望透過觀光活動，活絡地方經濟。以桃園市政府文化局辦理「2022桃園地景藝術節」為例，該活動係以「川行脈動」為主題，自9月8日至9月25日為期18天，在桃園市大溪區展開，展區橫跨大漢溪兩岸，包括：大溪河濱公園、中庄調整池、大崙崙親水園區、月眉人工濕地與山豬湖生態親水公園共5大展區，邀請國內外28位藝術家，創作30件裝置藝術作品。其中一件展品為「來時路」，係由來自花蓮縣的阿美族藝術家撒部·噶照，以阿美族傳統魚筊為造型發想，象徵撒烏瓦知部落傍水而居的遷徙過程，一段接著一段的连接意象，象徵輾轉遷移的路程。製作產展品過程，曾邀請撒烏瓦知部落頭目、族人共同參與，企圖藉由展示部落自力造屋的歷程、遷徙沿革，呈現從花蓮到桃園大溪安家立命，歷經拆遷危機，經過族人的共同努力，跟外界的溝通爭取，才有今時今日被重視的部落主體性（沈佩臻 2022）。

此件展品係以撒烏瓦知部落的故事為發想，原本欲將展品設置在部落內，但族人最終並未同意，主要是地景藝術節參與的觀光客是不特定對象的一般大眾，且有為期18天的展期，考量部落及族人在疫後的感染風險，遂未配合本次活動將部落廣場開放成為展場，因而最後展品改成置放在離部落步行約3分鐘，即可到達的河濱公園裡。在經過18天的展期結束後，展品續置公園約2個月才拆除，這段期間，即使距離如此接近，但撒烏瓦知部落族人並未前往觀賞。筆者認為，這是觀光活動中，部落原住民通常扮演被觀看的一方，突然要從被觀看者轉變為觀看者，去看複



圖13 平日自行車族路過之情形  
(圖片來源：李慧慧攝，2018/8/10)



圖14 2023年桃園市地景藝術節以撒烏瓦知部落遷徙故事為創作來源的展品—「來時路」  
(圖片來源：桃園市政府文化局提供，2022/4/6)

製或再製他們自己熟悉故事的裝置藝術或人造景點，對他們而言，欠缺吸引力，反而他們會比較滿足於觀看真實生活中的自己，而不是模仿他們的複製品。

## VI. 塑造中的社群倫理

部落建置之始原本即是一個阿美族人的生活區。在經歷了迫拆及抗爭的過程，最終雖能於公有土地上，以傳統自力造屋方式在河岸重建家園，但其家園畢竟並非在自有土地上合法搭建，因此族人對於能否續住河岸是有擔憂，團結合作彼此有共識需訂定自律生活規範，相互遵守。筆者以自我管理經營的「生活文化村」稱之。也就是說，撒烏瓦知部落一個有族群文化特色的族人自我管理、共同生活的場域或社區。重點即是，部落重建是為了生活，為了共生、共存、共好，內部凝聚集體意識，形成一種不成文共識，內化為彼此有默契遵守的生活公約。

公約內化在族人日常生活，大家也在頭目向心領導之下相互督促。但為了安身立命，僅靠內化的生活公約，顯然不足，因而部落在重建過程中，在各方支持下，生活區要與大都會的自行車道與休閒區共存，發展文化觀光做為生存策略，打造成為異族觀光景點，以文化作為一種訴求，期能成為都市亮點，進而尋求廣大支持者認同，讓族人長居於此的正當性。

新冠疫情之前，部落建置近十年，已有相當多來自社運、學院、觀光客的支持，政府的態度也由先前的取締迫遷轉而成為輔導族人落地安居，開始挹注經費改善部落週邊的公共區域及排水設施，也在每年豐年祭給予經費的支持。撒烏瓦知部落雖是桃園市都會區最迷妳的原住民聚落，僅有13戶，但因部落建置的特殊歷程，吸引了各方支持者，以致部落人數雖少，但辦理豐年祭的景況，卻是相當熱鬧，外來參與者相當踴躍，他們透過活動的參與，表達對部落的支持。

2020年新冠疫情COVID-19大爆發，人心惶惶，為了避免群聚感染，社區防疫全面升級。新聞媒體報導非常多原住民地區，自主採取比政府防疫政更嚴格的措施，例如在部落入口加派人力，嚴格執行量測體溫，防範疫情進入部落。臺灣疫情大致分成三階段，第一階段是疫情嚴峻期，全國進入三級警戒，都市中的撒烏瓦知部落畢竟是生活區，也未將部落空間開放給外人；第二階段為疫情趨緩期，各戶之間仍減少互動，保持一定的社交距離，以降低染疫風險。此時，由於國境居隔政策，國外旅遊仍受相當限制，而鼓勵國內旅遊，遂出現國內的報復性旅遊。然而，阿美族人對觀光仍然保持警惕，並未隨政府步調熱烈歡迎外來觀光客，部落沉寂了一段時日。第三階段是後疫情時代，逐步開啟部落空間，但對於觀光客或參訪者，則有熱情積極與漫不經心等二種回應的態度。

何以在後疫情時代（post pandemic era），撒烏瓦知部落回應觀光觀光客或參訪者的態度，呈現兩種反差現象？筆者試著從「倫理」（ethics）的視角予以分析，如同Sugden（1989）指出倫理是人類社會的一種自發性秩序（spontaneous order），主張倫理規則和規範通過人們的互動自然形成，無需明確的立法或權威執行。筆者認為撒烏瓦知部落社群倫理（community ethics）的塑造，要從部落建置後發展文化觀光的脈絡及新冠疫情經驗來看，隨著時間的推移，藉由在地族人與非在地人的互動與協調過程中，自然產生倫理規則和標準（Sugden 1989; Colema 1990）。原本即屬文化生活村的部落，面對觀光產生自發性秩序，進而建立人與人之間互動的義務及期待關係，約束人與人的行為，內化為一種生活規範，而因回應觀光產生反差的態度。

為了防控疫情，在政府法律規定下的防疫政策之外，族人為了保衛自身健康，社群內部自發性形成一種身處疫情時期的倫理（ethics），規範人與人、人與社會的相互關係，彼此之間相互遵守，做為社區或部落的安全指引，疫情期間的倫理管理與規範，普見於各個社區，而原住民地區更加明顯。從撒烏瓦知部落的觀察，面對疫情形成了一個部落社群倫理，用以與在地都市的居民對話，這個社群倫理的形

成，與COVID-19的經驗有關聯。疫情緩解之後，人們的生活，從防疫轉回正常生活。部落族人經歷一段高規格的社區防疫措施，社區防禦意識因疫情期間強化，在後疫情時期，並未隨著解封而完全褪去，面對觀光活動或外人進入參訪，疫情期間塑造的社群倫理，仍在後疫情時代，發揮一定的規範與指引作用。

也就是說，人與人、人與社群，彼此係建立在互信、互惠的基礎，前述疫情之後，族人會對參訪回以熱情的態度，即是因為彼此間基於相互尊重，來訪者是經由安排或邀請，對部落處境及阿美族文化來訪之前，即有基本的理解，更重要的是在相互尊重與信任基礎，部落族人期待來訪者的互惠，而此互惠即是對部落存續，能成為支持的力量。但是，受到疫情期間的影響，疫後族人對於觀光客或參訪者的接納程度與疫情前不同，他們會比較謹慎與有所警惕，採取保持距離以策安全的做法，儘可能減少不必要的接觸。這種新社區倫理的塑造，是基於社區安全所形成的共識，對觀光客或參訪者有部落自主的選擇，並不是對每個參訪者都表歡迎，這個後疫情時期逐漸形成的原住民社群倫理，係與COVID-19的經驗有密切關聯。

然而，這樣的倫理會不會消失？能維持多久？筆者認為，即使疫後時間拉長，這個倫理有可能鬆動或完全解除，但在族人經歷過疫情威脅與風險之後，一旦日後再有類似嚴重疫情出現時，集體自我保護的安全意識，也會再度被喚起、強調與執行，這樣的倫理將會持續潛存在部落觀光及參訪活動之中。

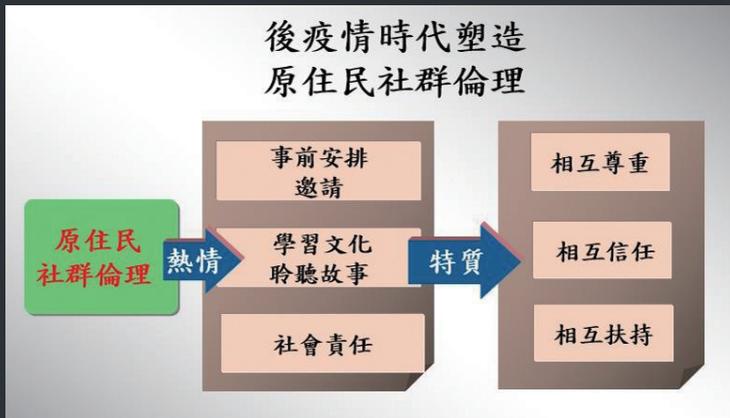


圖15 後疫情時代塑造原住民社群倫理示意圖  
(圖片來源：李慧慧整理繪製)

## VII. 結論

撒烏瓦知部落在2009年完成重建後，自我角色設定與運作方式近似一個「文化生活區」。但，因部落的土地非自有，且亦非以合法方式搭建家屋，族人總是忐忑不安，擔憂過去河岸農寮遭拆事件重演，因而為爭取續住河岸的權益，在支持者指導下，開放部落空間，以發展文化觀光做為生存策略，尋求主流社會大眾及政府的支持。

在2019年COVID-19疫情爆發之前，撒烏瓦知部落將自己打造成觀光景點，提供了異族文化的觀光凝視，相對於過去扭曲部落傳統文化，以及真實性的資本主義消費式的負面觀光凝視，由被動轉為主動，化弱勢為對等。都市中的阿美族撒烏瓦知部落，巧妙地透過觀光迎來更多對他們續住河岸的善意凝視。這是撒烏瓦知部落設計與邀請來的觀光，設計、佈置好了的舞台，就等觀眾入座，與他們一起感受和體驗河岸阿美族的生活與文化。

也因文化生活區這樣類博物館的呈現，是開放及動態展館概念的實踐，以阿美族的文化要素吸引都市觀光客，包括建築樣式、田園風貌、生態地景、傳統服飾與展演的儀式活動，以及阿美族的族群與語言等，吸引持續而來的觀光客對部落文化的認知、欣賞與接納。並且，還有一個特色，就是阿美族人總是展開雙臂歡迎部落外的人。阿美族善用了觀光這個平臺，連結了都市與主流社會，成為取得在都市生存的策略，也重新定位自己，詮釋了都市阿美族，並重新定義了大漢溪，將溪畔的自然生態元素與人文內涵重新調和創作，融入了阿美族群與文化新元素。對都市而言，這裡是河岸休憩的都市生活空間的一部分，卻也是異於都市步調、景觀與族群特色的非典型都市的存在。

但，在2019年疫情爆發之後，族人對觀光的態度改為謹慎保守，而2021年疫情最為嚴峻期間，為了部落安全，也未開放部落，嚴守防疫規定，對於陌生人來訪，族人保持距離與警戒。2022年7月，全國防疫政策鬆綁，部落也開始有族人辦理系列文化課程，並接受團體參訪。由於受到兩年多COVID-19的防疫陰影的影響，族人對於部落安全依然有所警惕與疑慮，因而回應觀光客或非觀光客，有了不同的態度，有的是熱情招待，有的是漫不經心或迴避或甚至拒絕。族人回應的態度會有選擇性，這種差異性對待的集體共識，筆者認為這個部落原本就是真真實實的文化生活村，因為疫情的經驗，面對疫後觀光，部落內部基於自我安全維護意識，藉由人

與人之間互動的義務及期待關係，建立了約束人與人的行為準則，並內化為一種生活規範，這即是部落內部，回應觀光產生自發性秩序，而有熱情歡迎或漫不經心的反差態度。

進一步看，在疫情前，部落想在都市生存，優先面對的是都市接納與否的問題，他們的生存危機意識，使得他們必須採取盡可能開放、爭取接納的生存策略，於是歡迎各界來訪與凝視，包括路過的腳踏車騎士；疫情發生後，一方面原先迫切的生存危機感已漸緩和，先前拆除他們家園的政府，也轉而成為協助讓他們續住河岸的力量，這時比較迫切的生存危機，反而不是續住與否，而是整個社會共同面臨的病毒侵害問題，兩害相權之下，觀光（對都市開放）與自保（對都市的拒絕），開放與不開放，To be or not to be？在疫後，有了不同於疫前的選擇與自主。疫情前後，面對觀光，看似矛盾，但確實有它的發展脈絡，可以說是基於生存安全的考量。

撒烏瓦知部落以發展文化觀光做為生存策略時，歡迎觀光客凝視，以獲得更多的支持，而今面對觀光有了不同的回應態度，變化的關鍵的分水嶺是影響全球的COVID-19。本文討論都市聚落形成過程，如何借助發展觀光，以開放的態度迎合觀光，這是「為求生存」爭取社會大眾及政府支持，不得不採取的重要策略。然而，疫情來襲之後，也同樣是「為求生存」，部落集體安全，又不得不對觀光活動採取隔離警戒的新態度。因此，疫後對觀光的選擇性應對，讓我們看到一個新社群倫理的浮現。也就是說，當集體安全考量優先順位為提前時，其他考量便順勢退位，這也是何以疫後政府辦理地景藝術節活動，部落未順從地配合成為展場，以及疫後對非經事前安排溝通的觀光活動，部落冷漠以對的原因。值得觀察的是，這樣的社群倫理因單一事件引動而生，事件過去之後，能持續多久？或者，會以什麼形式存在？以及，相較於撒烏瓦知部落，原鄉的不同部落，都市的不同部落，是否都在疫後有類似的生存策略？每個團體的屬性，或許各自定調了疫後的分歧。

謝世忠研究花蓮縣阿美族的靜水鄉樹梢和美山二個部落，指出「生活族群」的概念，是指在生活中存在的常態族群屬性，而非僅出現於政策辦法或政治倡議範疇的族群被建構景象。對照撒烏瓦知部落的新社群倫理，也可以說疫後的自我安全考量大於觀光配合，這與內表、外表之間的差異，也若合符節，有異曲同工之處。那麼，由內表生活需求自然衍生而來的社群倫理，也許就不只是短暫、局部、單一個案的現象，而隱約有其族群屬性作用其中（2022：16-17）。■

## 附註

- 1 依桃園市政府民政局網站人口統計資料，截至2023年5月底，設籍桃園市原住民族人口數計81,090人（桃園市政府 2023）。
- 2 係阿美族語，所稱都市原住民含蓋16族的原住民，並未以族別來分。本文斜體字的羅馬拼音均為阿美族語。
- 3 大溪區是個具有歷史感的地區，保留有百年以上的巴洛克式建築，形成具有特色的小鎮，平時造訪人不多，但到了假日，這裡車水馬龍，人潮絡繹不絕，是個相當熱鬧觀光區，大漢溪是這裡重要的河流，並將大溪分成左、右兩岸，計有四座橋連接二岸。
- 4 *maomah*是阿美族語，除了採集之外，還包括經營、耕作等義涵，採集內容則涵蓋了動植物與漁產等。
- 5 大溪河岸附近有漢人經營的「韭菜產銷班」，每天清早採收之後，需要人力整理韭菜，把黃色部分撿起來，並把根部髒土清乾淨。整理韭菜成為部落不少族人主要的收入來源。
- 6 諸如：桃園市原住民部落大學及國立臺灣師範大學也曾於部落成立工作坊，在研究計畫期程內，經常有老師帶著學生造訪部落進行訪談或做研究。國立臺灣師範大學也於2014及2015年在撒烏瓦知部落辦理第一、二屆「河岸部落：大漢溪流域原住民族部落及其社會發展研討會」。在地的的大溪高中及至善高中，由老師帶著學生到部落，進行口述歷史及影音採集，讓在地的中生，關心生活周邊的族群及發生的事。另外，桃園創新技術學院近40位師生曾於2014及2010年，在此執行「從聚落到部落」等相關計畫，設置「旅人驛站」以及美化部落週邊欄杆。
- 7 防疫措施分成四級，級數愈高採取更嚴格的措施，視疫情進行滾動式修正。
- 8 課程講師李美麗，於2022年12月10日受訪。

## 引用書目

### 李慧慧

- 2010 〈打造認同：桃園大溪河岸阿美部落的建置動能〉。刊於《2010全國原住民族研究論文發表會論文集》。行政院原住民族委員會編，頁95-118。臺北：行政院原住民族委員會。
- 2018 《原住民新都鄉文化之形成：桃園大漢溪阿美族的河川與城市共構脈絡》。國立臺灣大學人類學系博士論文。

### 沈佩臻

- 2022 〈「2022桃園地景藝術節」大溪登場！橫跨5大展區、30組地景裝置藝術、交通接駁等4大重點整理〉。《聯合新聞網》，<https://500times.udn.com/wtimes/story/12672/6614722%EF%BC%8C2023%E5%B9%B46%E6%9C%8829>，2023年6月29日上線。

### 桃園市政府

- 2023 「2023年5月底人口統計資料」，<https://cab.tycg.gov.tw/home.jsp?id=10514&parentpafh=0,10432,10513>，2023年6月30日上線。

### 許淑真、盧建銘、Oping Ohai（王蓮妹）

- 2011 〈臺灣都市原住民部落婦女的農事知能—以大漢溪撒烏瓦知部落為例〉。「臺灣人類學與民族學學會第四屆年會『民族、民主、民生：人類學的場域』」宣讀論文。中央研究院民族學研究所，10月8-9日。

### 犁百·辛系·拉拉庫斯

2016 〈Pamatangan (崧津) 部落的過去現在與未來〉。刊於《社造論壇手冊》。桃園市政府藝文設施管理中心編，頁143-149。桃園：桃園市政府藝文設施管理中心。

### 張建一

2021 〈後疫情時代 臺灣經濟新契機〉。《兩岸經貿》35：4-7。

### 楊士範

2006 《阿美族都市新家園：近五十年的台北縣原住民都市社區打造史研究》。臺北：唐山。

### 盧建銘、許淑真、張進財

2010 〈河岸阿美撒烏瓦知部落的文化生活重建〉。刊於《第四屆蔡瑞月舞蹈節文化論壇「災後河川子民·部落文化論壇」論文集》。蔡瑞月文化基金會編，頁24-41。臺北：蔡瑞月文化基金會。

### 謝世忠

1994 《山胞觀光—當代山地文化展現的人類學詮釋》。臺北：自立。

2011 〈從漂泊水岸到親水經典部落〉。刊於《餵雞屋人類學—迷妳論述101》。謝世忠著，頁252-253。臺北：Airiti Press。

2022 〈生活族群「內表」與「外表」的一幕：從阿美族樹梢頭和美山路部落主街的原客情事談起〉。《客家研究》15(1)：11-46。

### Cohen, Erik

1996[1989] *Thai Tourism: Hill Tribe, Islands, and Open-Ended Prostitution*. Bangkok: White Lotus.

2001 *Ethnic Tourism in Southeast Asia*. In *Tourism, Anthropology and China*. Tan Chee-Beng, Sidney C.H. Cheung and Yang Hui, eds. Pp. 27-53. Bangkok: White Lotus.

### Coleman, James, S.

1990 *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

### Cole, Stroma

2007 *Beyond Authenticity and Commodification*. *Annals of Tourism Research* 34: 943-960.

### Crowder, Jerome

2003 *Living on the Edge: A Photographic Essay on Urban Aymara Migrants in El Alto, Bolivia*. *Visual Anthropology* 16: 263-287.

### Daugstad, Karoline

2008 *Negotiating Landscape in Rural Tourism*. *Annals of Tourism Research* 35(2): 402-426.

### Gans, Herbert

1975 *Urbanism and Suburbanism as was of Life: A Re-evaluation of Definitions*. In *City Ways: A Selective Reader in Urban Anthropology*. John Friedl and Noel J. Chrisman, eds. Pp.189-206. New York: Harper & Row, Publishers.

### Macleod, Donald V.L., and James G. Carrier

2010 *Tourism, Power and Culture: Insights from Anthropology*. In *Tourism, Power and Culture: Anthropological Insights*. Donald V.L. Macleod and James G. Carrier, eds. Pp. 3-19. Bristol: Channel View Publications.

### Maoz, Darya

2006 *The Mutual Gaze*. *Annals of Tourism Research* 33(1): 221-239.

**Nash, Dennison**

1989 Tourism as a Form of Imperialism. In *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Valene L. Smith, ed. Pp. 37-52. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**Peters, Evelyn**

1996 Aboriginal People in Urban Areas. In *Visions of the Heart Canadian Aboriginal Issues*. David Alan Long and Olive Patricia Dickason, eds. Pp.205-333. Canada: Harcourt Brace.

**Qviström, Mattias**

2007 Landscapes out of Order: Studying the Inner Urban Fringe beyond the Rural-Urban. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 89(3): 269-282.

**Sugden, Robert.**

1989 Spontaneous Order. *Journal of Economic Perspectives* 3(4): 85-97.

**Urry, John**

1990 *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage Publications Ltd.

# 成為「原住民」： 以高雄六龜布農人為例

林芳青 Lily Soqloman

社團法人台灣福田社會福利發展協會個案管理人員

葉秀燕

國立東華大學族群關係與文化學系教授

## I. 前言

臺灣高雄六龜地區具有豐富多元的族群，它包含平埔大武壠族、拉阿魯哇族、卡那卡那富族、魯凱族、排灣族、布農族、客家人、閩南人及漢人。六龜以北及以東為高雄市唯三的原住民鄉鎮區：桃源區、那瑪夏區、茂林區，而與此三原住民鄉鎮交界的六龜區、甲仙區、杉林區（參見圖1）之人口結構則是由廣義漢人組成。在區域族群人口結構看似壁壘分明的六龜地區，現實生活實則是多元族群頻繁互動往來的場域，而如此多元族群匯聚互動現象是早自自治時期就已經存在的現象。



圖1 高雄市六龜地區  
與其周遭鄉鎮圖  
(圖片來源：林芳青  
2021：4)

在日治時期因林業開發及為控管原住民人口流動，日方特別設置「蕃產交易所」，限制原住民與漢人交易地點，並要求店家記錄交易品項和時間，位在六龜老街上的「稷源商店」，在日治時期即是日方指定的「蕃產交易所」。在〈高雄市立歷史博物館典藏稷源商店六龜支店暨洪家家族文書史料介紹〉（莊建華等 2019）一文中說明，當時日方為加速山林開發樟腦業發展與管理原住民，先後設立撫墾局和蕃產交易所為穩定「蕃情」，希望透過限制物產交換的方式，達到控制原住民的目的，在漢人所經營的稷源商店（參見圖2）原住民可以用山產換取生活所需的食用鹽、火柴、酒、毛線、飾品等物，交易過程需在警察官吏的監督下進行。另外也規定店家須為按照前來交易的原住民，提供適當的接待與住宿服務，嚴格的監督原住民的行動，日方希望藉此指定交易所達到「撫育」、「控制」的目標。直至

今日的六龜仍是鄰近原住民鄉鎮購買生活用品的場所，即使當地商業發展規模不大（參見圖3），但是對於六龜鄰近的山城來說，它可算是該地區教育、經濟、醫療的中心，且也吸引不少原住民族到六龜置產或租屋，六龜在經濟、社會和文化的重要位置，由此可見。在這樣多元族群交會，社會交流互動密切的區域，生活在此的「原住民」又如何形塑其自我族群的認同與展演當代族人的多元樣貌，是本文探討的主要課題。

本文討論成為六龜地區「布農人」種種歷程敘事及其社會意義。運用Maurice Halbwachs（2002[1925]）強調社會脈絡和個體的「歷史記憶」、「個人生命記憶」是互相影響，主體理解社會和建構自我的記憶，與其所處的時空環境和社會背景息



圖2 六龜稷源商店漢人經營者—周蘭與原住民合照

（圖片來源：高雄市立歷史博物館 2019）



圖3 六龜稷源商店現況

（圖片來源：林芳青攝，2023/8/8）

息相關。如在《論集體記憶》一書中Halbwachs舉例「美國獨立紀念日」成為美國人的集體記憶，是經由閱讀、口耳相傳、紀念活動或是節日活動維持和繼承記憶，若社會儀式消失共同歷史記憶也會逐漸被人們遺忘；另一層面個人生命記憶，則藉由與共有記憶者相處接觸，在他人的記憶支撐自己記憶以延續與保存個人生命記憶，一旦和共有記憶者減少接觸失去聯絡，與其相關的個人的生命記憶也會逐漸消去。也就是說歷史記憶和個人生命記憶，在與社會共有、與他人共享的歷程中維持和延續。

同樣關於記憶，Cattell and Climo（2002）認為，記憶是認同與認知的根本，缺乏記憶我們無從區辨差異，沒有記憶我們無法認知家庭和族群，他們進一步指出記憶賦予生活意義，從記憶中我們才能認知自己是誰，並直指：「記憶是自我和社會的基礎」<sup>1</sup>（Cattell and Climo 2002: 1），該文後續闡述人類若沒有記憶就無法生成「自我」，且不會滋生認同感。人們也依據各自不同的記憶，建構與豐富自我的生命蘊涵。缺乏記憶，世界也不再具有意義，因為人類不能夠記得過去或是創造新的記憶來維持自己的生活意義；缺乏記憶，團體無法和從其他的群組中被辨識出來，不論是家庭、族群、政府、制度以及任何組織群體，更不會知道應該如何與人合作、協商或是競爭。人類仰賴記憶解決和完成生活中最簡單到最複雜的事物，同時也必須依靠記憶賦予我們生命意義。記憶曉諭人們「我是誰」、需要什麼、如何與他人相處以及我們歸屬何方。因此，「記憶」區辨並且形構「我群」與「他者」間的差異和邊界，依循著差別記憶，人們聚集並組成團體，團體各自滋養族群意識和發展團體文化記憶。綜合Halbwachs（2002[1925]）與Cattell and Climo（2002）的記憶觀點，可以發現社會脈絡、個體記憶以及自我認知三者，是族群認同迴路裡的重要節點，也是本文所聚焦討論的主題。

## II. 研究取徑與方法

本文以高雄市六龜區為主要研究場域（參見圖4），聚焦在此地區生存的原民族群經驗，藉由敘事探究與主題式訪談蒐集資料，匯集編織六龜地區「成為原住民」多種認同的紋理與歷史的變遷。謝世忠（2017）《認同的污名》談臺灣原住民土地流失與族群地位的變遷，並討論臺灣原住民從中國明代以降，被稱為「東番」或「番」，而在日治時代「吳鳳」故事被編入教科書，塑造原住民需被教化的野蠻形象，再加上日本與國民政府的同化手段，破壞原住民群體的社會文化功能，引致

族群成員對自我族群失去自信。這兩者分別以外省人和原住民為主體，脈絡化兩大族群在臺處境認同的現象轉變，從該論述中不難發現「族群身分」、「族群認同」與社會建構的連帶關係。

另外，陳緯華和張茂桂（2014：54）提醒若將集體概念如「外省人」、「原住民」、「新移民」看作是某種集體類屬，容易忽略群體內部多元的差異性，而內部主體創造與改變的能動性，以其擴展的文化意義，時常被遺失在族群研究中。也就是說，人們的歷史背景、社會環境、日常生活、文化實作都是形成認同意識的因素，也不能化約戰爭、遷徙、現代化等歷史事實，在社會建構的臺灣四大族群「原住民」、「客家人」、「閩南人」、「外省人」架構下，其內部包含相當程度的歧異性，而這樣的差異與複雜意義容易在族群研究中被約化或漠視。

事實上，「原住民」涵蓋區域、文化秉性的不同，以及世代、社會階級和性別，這些身分座標交織形成各自的社會位置，同屬「原住民」、「布農族」可能有著類似的歷史經驗、血緣或文化身分，但在人生的旅途可能遭遇截然不同的際遇。而「族群認同」有趣的正是它並不是、也不具有某種純粹的本質，等待我們去追尋，族群成員可能背負著類似的歷史傷痕而互為命運共同體，可其間還是存著各種性質的差異。在族群認同研究中，對於內部的多重性、分殊性較少被細緻的書寫和呈現，該如何在既有的原民認同視角，揭露原住民內部認同的重疊與流動性？

本文藉由不同世代在六龜生活的布農人，透過遷移的經驗、社會記憶的敘事，銜接不同世代對族群認同的主體經驗敘述，同時也透過史料、論述、二手資料分析及第一作者的族群身份認同敘事，重新理解與重構「成為原住民」的族群認知，呈現臺灣原住民認同蘊含的文化意義，並梳理其敘事生命力量和族群內部重層、流動、迴盪的認同策略。以下為本文主要報導人之基本資料及其族群和背景簡述。本文報導人的資料皆獲得其個人的同意公開，但為保護受訪人，本文之分析敘述採取化名，也得到報導人之同意。



圖4 六龜聚落現況  
（圖片來源：林芳青攝，2023/8/8）

表1 本文之主要報導人

編號	姓名	族群	出生年	性別	背景簡述
1	大燕	魯凱族、 布農族	1937	女	父親是布農族、母親是萬山魯凱族，小時候在馬里山生活，後因日治「集團移住」被迫遷居至那瑪夏。
2	大聖	魯凱族、 布農族	1945	男	是一名退休老師，現在在家務農，他的父親是布農族人、母親是魯凱族，原居地是馬里山，因為日治後期的「集團移住」政策，被迫遷居至那瑪夏，後又因為「瘧疾」疫情輾轉逃難到母親的魯凱族部落定居。自小在茂林魯凱族社區多納長大。
3	阿雄	閩南人、 布農人	1959	男	居住在高雄市甲仙區，是名廟公。父親是閩南人，母親是那瑪夏布農族人。國小前在那瑪夏生活，國小二年級後居住在甲仙區至今。
4	阿議	拉阿魯哇族、 布農族	1965	男	<i>maingai</i> ，也可以說是 <i>maiput</i> 。 <sup>2</sup> 父親的祖先是來自新竹的客家人，約在100多年前遷徙至六龜，與當地布農族通婚多年；母親是來自高雄的拉阿魯哇族。
5	自強	中國福建省籍、 布農族	1977	男	父親是福建省籍的外省人、母親是高雄桃源的布農族，自小在布農族文化為主的文化社區成長。
6	Sina	中國天津省籍、 布農族	1986	男	現為客運司機，父親來自中國天津，戰後隨國民政府來臺灣；母親是 <i>maingai</i> 布農族人，母親是瘧疾人士，有關於布農族的知識來自於舅舅與阿姨講述得知，自小在六龜長大。

### III.集團移住與六龜布農人的遷徙

本文接下來由日本殖民的脈絡，呈現六龜區域的田野史料、背景及原住民的處境與遷徙的樣貌。聚焦布農耆老報導人敘事中「集團移住」與「疾病爆發」的重要歷史事件，和該年代長者的難以抹滅的集體記憶，循著時序接著討論二戰結束國民政府來臺後的，社會婚姻買賣與原住民社會間的互動關係，最後討論雙重族裔及其文化族群認同間的微妙關係，讓我們看到成為「原住民」路上的艱苦與不同努力。

1895年臺灣正式由日本政府統治，伊能嘉矩（1997）《臺灣蕃政誌》指出日本政府初期主力討伐平地區域的抵抗勢力，再加上日方對臺灣「蕃地」的掌握度及認

識不深，前期採用懷柔撫育理蕃手段，並延續前朝清政府時期的「理蕃」政策，例如成立撫墾局、設置隘勇線、指定交易所、開辦蕃地教育，及開闢理蕃道路。直到臺灣平地區域抗日活動稍漸平息，1906年後日本理蕃政策進入威壓時期，更在1909年日本總督佐久間佐馬太頒布《理蕃事業五年計畫》，內容包含沒收原住民槍枝與彈藥、擴張隘勇線、設立駐在所、開拓蕃地道路，藉此企圖以武力迫使全臺境內原住民降服（臺灣總督府警務局 1998：7）。實際上理蕃政策執行並未如日本政府預期中的順利，布農族學者海樹兒，戈刺拉菲在《布農族郡大社群部落史研究》中（2018：194-229）指出，自1919年起日方開始小規模的蕃地集團移住，後因1930年爆發的「霧社事件」，官方採用更為積極的理蕃方針，於1934年提出《蕃人移住十年計畫書》，此後日方以集團移住的方式，開始以大規模實行以分化原住民聚落社群勢力。

根據本文報導人現年86歲大燕的敘事，她提及自己出生於在現今高雄市與臺東縣接壤的馬里山區，日本總督府頒布《蕃人移住十年計畫》的規劃下，她們被迫離開從小生長、耕耘的土地馬里山，國家力量介入馬里山聚落，當地居民被有計畫的「集團移住」到現在那瑪夏地區開展新的生活：「因為那個日本人叫我們說不要在馬里山，要搬到那瑪夏那邊」。移住政策顯露日本殖民與經濟發展的目的，藉由移住計畫能夠將深諳叢林地形布農游擊戰士放置到陌生環境，減少日本軍隊與原住民駁火時的不利條件，同時也藉大規模原住民人口遷出，方便日本方進駐山林砍伐珍木資源。鄭安晞（2010：25）探討原住民的山林智慧與官方山林開發政策，該文中說明過去日治時期日方透過「集團移住」試圖改變山區人們生活與秩序，真正的目的除了有效的管理原住民，更看重的是開發山林資源，改變人民的生活只是對外宣傳的官方說辭。同樣原本居住在馬里山被迫遷移的報導人大聖則指出：

日本人一看布農族到處那個雄壯啊，專門殺別的地方，太厲害了，所以把布農族分開，一部分遷到桃源這邊，一部分遷到三民鄉（那瑪夏）。（2016年8月21日訪談紀錄）

大聖點出布農族強壯、善戰以及擅於山林生活的族群特性，使得日方不得不逼迫布農人遷移。布農人被迫遷移的歷史事件，不僅造成馬里山布農人的大規模移動，它同時也分化布農族的氏族力量。上述兩位耆老報導人在訪談過程皆提到，過去的布

農人遷徙習慣，同氏族會同住在一個地方，並且一起移動，但是日方的移住政策，何去何從已不是大燕與大聖氏族內部自決能夠決策的事情，取而代之的是殖民者的命令與統治。黃應貴（2006：93-94）同樣認為移住政策分散族群內部勢力，在《布農人》一書中直指「集團移住」衝擊布農族原有的氏族制度，移住政策將不同來源的布農族人集中一地，使聚落內部產生嫌隙而無法團結抵抗日本統治。葉高華（2016：125）更進一步指出，日方將部落遷移至山腳地帶不只是便於統治管理，同時也導致原住民關係的裂解，其一是部落內部分割，其二是與親密往來的部落分離。

關於日治時期的「集團移住」理蕃政策，李文良（2001）《帝國的山林：日治時期臺灣山林政策史研究》博士論文，對日本總督府「存置林野」與其企業如何進入臺灣山林有詳細的探討。他主張取得蕃地資源是日本「理蕃」政策的首要目的，但是開發山林資源的前提必須先控制「蕃人」行動，因此日本政府設立和制定撫墾署、隘勇線、劃分官有林野、集團移住等理蕃政策，逐步侵占原住民故有生活領域，掠奪臺灣森林資源並開拓樟腦事業。何佳龍（2020）碩士論文研究東臺灣日本時期的開發政策，以農業經濟的角度，討論日本集團移住、蕃社配置以及農業授產殖民策略對原住民傳統文化衝擊。他認為「集團移住」和「蕃地稻作」是以經濟為手段達到「征服」手段，移住和授產稻作使原住民遷徙至低海拔和平原區域，並輔導「蕃民」栽種水稻，變相地將「蕃民」轉換成日本帝國下的農業勞動力，同時也更容易掌握和控制原住民反抗勢力。

回到本文報導人的記憶，被集團移住至那瑪夏的原住民，迎接他們的不是安定的農忙生活，接踵而至的是另一道更為艱困的生存難題。1900年代臺灣爆發瘧疾疫情，由於當時的醫療系統與交通網絡未如當代發達與便利，再加上被殖民者的「次等公民」形象，即使當地有醫療資源，當時的原住民或臺灣人也不會是日方醫療體制優先照護的對象。在范燕秋（1996：159-160）〈醫學與殖民擴張：以日治時期臺灣瘧疾研究為例〉一文提及，日本治理初期，在臺日本人致死原因瘧疾排行第一，且每年因瘧疾而死亡的人數為300以上。在1908年的《臺灣日日新報》也曾以「予等從來若見甲仙埔三字，每有如見瘧疾代名詞之感」形容甲仙，可見日治時期瘧疾在甲仙一帶極為盛行，疾病不僅對人的生命造成威脅，它也是造成原住民人口流動因素之一。

本文女性長者報導人大燕的敘事中，挾帶著不太情願與不捨心情離開馬里山區的大燕一家人，落腳那瑪夏後沒有太多喘息的空間，即刻又必須面對另一個生活難

題，關於那瑪夏瘧疾疫情的緊張的情景她是這麼回憶說道的：

我們那時候一個部落喔，每天生病，不知道什麼病啊，一下子發燒、一直吐，死掉，馬上就死掉，還有就是一粒一粒紅紅的發燒死掉。（2017年1月23日訪談紀錄）

大燕心有餘悸地描述感染瘧疾的病徵，同時她表示當時自己的母親，非常擔心她感染瘧疾，因此用許多布料將她層層包覆著，並堅持不讓年幼的她出來活動，希望藉著布料的厚度阻隔病菌的侵襲，似乎裹布的層數象徵著母愛有多深，而她大燕幸運地在那場疫情中生存下來。由於瘧疾的危險性震驚當時的大燕一家，所以她們想著逃離那瑪夏：

搬到那瑪夏那邊喔，在那瑪夏沒有幾個月，那邊的人都生病……結果我爸爸到那瑪夏接我們回來，回去到二集團3，不能到馬里山因為太遠了，我們的舊部落（馬里山）太遠了。（2017年1月23日訪談紀錄）

面對日方移住政策的威逼和疫情肆虐的存亡之際，馬里山的家仍是第一首選的避難所在，隱約透露其一家人對馬里山這片土地有著濃厚情感與緊密的牽連。就她的概念來說，馬里山是一座山、是一個聚落，更重要的是一它是我的家。因日方的林業事業進駐該山區，這個「家」注定是不能回去的，退而求其次選擇逃到隔溪相望馬里山的二集團聚落低調的生活著。

同樣經歷瘧疾肆虐的男性報導人大聖回憶起小時候與家族一同與逃離疫區經歷，他靜靜地回憶說道：

那時候生很多瘟疫，一天要死2個、3個的好可怕。你要走可以，你要偷偷摸摸地走……他們就三更半夜就走了，跑回來，跑回到馬里山，回到馬里山被多納人4知道啦，因為我媽媽是酋長的女兒，最小的女兒，以前的習慣是不工作的，公主啊，不工作的，那知道她這樣翻來翻去時候，看她可憐啊，他們就經過部落會議以後，叫他們，我們請他們來，所以我們家族，整個家族喔，不是1個2個，20幾個家族給我們土地、給我們獵區、給我們河流、給我

們那樣、這樣的工作，我們才搬來這裡（高雄市茂林區）。（2016年8月21日訪談紀錄）

從大聖的敘述反映當時殖民政策與疫情的緊張氛圍，日方讓你搬家就得搬家，即使當地疫情情勢嚴峻，被移住者沒有居住安全的選擇權最後只能用逃的。與日本殖民手段形成強烈對比的則是，原住民族群社會組織。他的魯凱族祖父透過部落會議與茂林當地魯凱族人溝通討論，能否接回自己已結婚的小女兒回到茂林生活，經由部落會議的機制同意大聖祖父的提案，與此同時該魯凱社群也慷慨提供土地、獵區、水源和工作機會給大聖的家族，展現原住民族之共享精神和跨族群共同在六龜地區生活的現況和樣貌。

1930年代左右出生的報導人大燕和大聖，兩位耆老敘說自我生命經驗時，不約而同的都是從被迫離開馬里山「集團移住」的故事說起。日本後期的「瘧疾肆虐」與「集團移住」成為兩位報導人敘事中的指標性事件，就Halbwachs（2002[1925]）《論集體記憶》論點，他認為記憶屬個人也屬社會，對於當時期的布農人來說，「疾病」的橫生使所有生活在疫區的族人隨時有喪生的風險，移住政策使馬里山布農族人失去土地使用權，也阻斷布農人「回家」的可能性。同時也改變布農人的生活空間及生活方式，瓦解布農族原有的家族文化特性。高雄馬里山布農人因「集團移住」生活上失去依附的土地，而文化上氏族群體被分裂，這樣的景況象徵著日本政府的控制權力，已凌駕馬里山布農人對生活自決，也隱喻著馬里山布農人被日本殖民的序幕已被揭開。「疾病」與「被遷移」成為日本後期、民國初期高雄地區布農人共有的集體記憶。於此參照范燕秋（1999）〈疾病、邊緣族群與文明化的身體：以宜蘭泰雅族為例（1895-1945）〉研究，則也可說「疾病」與「移住」不只是布農人的記憶，而是日本後期、民國初期臺灣原住民族人共有的「集體記憶」。臺灣在1945年政權由日本總督府移轉到中華民國執政，在1940年代後出生的報導人的敘事中，受日本殖民的記憶不再是他們講述的重點，取而代之的是國民政府對原住民政策，以及原住民、漢人的族群互動經驗。就臺灣社會來說1940年代執政權轉移，也是臺灣人民集體記憶的分水嶺，關於日本殖民經歷在隨著時間推演，日漸在後輩回憶中不再被提起，關於日本殖民記憶在世代間出現斷層。

此外，日治時期著重開發樟腦林業所出現的「經濟性移民」（引自張素玢2001），也是六龜地區族群移動遷徙的主因（參見圖5）。本文1960年代出生的男性



圖5 六龜池田屋。六龜池田屋建造於日治時期，當時因採樟事業盛行，開發樟腦事業與當地原住民偶有衝突，日方為控制異議者，故增派警力進駐，池田屋當時主要為接待日本軍警的宿舍。  
（圖片來源：林芳青攝，2023/8/8）

報導人阿議，也提起自己的家族原是新竹的客家人，他們經過不斷的向南移動而來到高雄桃源區定居：

就我個人來講我的系統應該是客家系統，我們在高雄目前在這個桃源區我們算是第五代，我最認得是這樣，但是我們的祖先是從新竹竹北這樣下來，然後到了大概南部也有一點點時間啦，就是我們講西拉雅族那個地方有落腳過，最後在第三代，大概第三代的時候那個祖先就已經在六龜了。（2016年7月8日訪談紀錄）

阿議表示自己祖先很可能是因為早期的樟腦事業，輾轉來到高雄山區，儘管家族發生遷徙的當下，阿議可能尚還年幼甚至是未出生，不過透過家中長者的記憶轉述，後輩對過去發生之事件仍可以描述的歷歷在目，就如同Marianne Hirsh（2012）提出世代間記憶的流動是重要的，並提出提出「後記憶」（postmemory）概念。Hirsh的「後記憶」描述「『後面世代』與前面世代的關係，這些關係涉及其面世代個人的、集體的及文化的創傷」（Hirsh 2012: 5）。她進一步討論二戰猶太倖存者及其後裔對戰爭記憶的連結，認為前世代的個人、集體創傷記憶和經驗是能夠被傳遞的，在後世代的成長過程中，前世代經由敘事、圖像和行為將深刻的記憶與情感傳遞給後世代，同時也主張「後記憶」與過去的連結不是透過「回憶」來實現，而後世代經由想像，在前世代的敘事與自己的記憶重組後，似乎前世代的經驗也成為自己的記憶，過去曾發生的事件，其影響一直持續至今（Hirsh 2012: 103-128）。也就



圖6 本文主要報導人大燕親手編織的布農網袋。大燕說右上角有蘋果造型的袋子，是為其孫女特別設計編織的。

(圖片來源：林芳青攝，2017/1/23)

是說，過去的經驗、悲傷、是能夠藉由一張相片、某種行為或敘事等方式，由老一輩傳承給下一代，也因此口述歷史或生命敘事對於沒有文字的原住民是重要文化資產和歷史（參見圖6）。如同本文報導人大燕、大聖，日治時期的「集團移住」政策施行時他們尚還年幼，不過在其敘事裡對於從馬里山被迫遷移至那瑪夏，又因疾病而逃離那瑪夏的記憶，在他生成長過程中，因為老

一輩口述故事，使得他們對在自己未出生或年幼的過去，也能夠形容的繪聲繪影，「後記憶」生命敘事的重要性也具體的呈現於本文的分析與討論。

#### IV. 戰後中華民國政權來臺與原漢通婚社會結構的變化

隨著美軍在日本廣島、長崎落下兩顆原子彈，二戰終於走向尾聲，在臺灣這片土地日本方開始撤僑，而國民黨軍則從中國撤軍來臺並接管臺灣，在一波撤日僑、遷入中國國勢力政治換血後，臺灣從戰敗國搖身一變成為戰勝聯盟的一方。當時的中華民國勢力來臺，對臺灣島上的某部分人來說，是喜迎同胞、同文又同種的一家人來此地；若以原住民的立場而言，身為戰勝或是戰敗國社會位置依舊不變，仍然還是被統治、被壓抑的群體，簡單來說，就只是換個政權治理。另外，1940年代國民黨由中國撤軍來臺，大規模人口移動，為臺灣社會注入許多男性人口，再加上當時的政府提倡「反攻大陸」、「解放同胞」，軍人需保持隨時備戰狀態，政府特下「禁婚令」使軍隊在戰場上無後顧之憂（遷臺歷史記憶庫 2017）。該禁婚令直到1959年才解除，導致1960年代後臺灣出現的「老夫少妻」、「婚姻買賣」社會現象。

1940年代中後期，中國國民黨政權勢力移轉來臺，同時伴隨著大量的國民政府軍隊移民潮，本文部分報導人的父執輩，就是當時跟隨國民黨軍遷徙來臺者，再加上1968年南部橫貫公路開闢動工，當時的六龜地區匯聚許多榮工加入開墾，且六



圖7 六龜中興社區圍牆塗鴉，帶有軍事色彩的圍牆塗鴉，也凸顯中興社區眷村的色彩。

（圖片來源：林芳青攝，2023/8/8）



圖8 六龜中興社區圍牆塗鴉，帶有軍事色彩。

（圖片來源：林芳青攝，2023/8/8）

龜區的「中興社區」眷村（參見圖7、8），正是1984年上映電影《老莫的第二個春天》拍攝地點，電影敘述老莫好友常若松的鼓吹下，賣掉自己半輩子存下的金飾，娶回一名「玉梅」的原住民少女為妻，由於年齡上差異有若父女的差距，在生活上難免出現隔閡與誤解，不過日常的衝突在彼此磨合之下被理解與互相包容。該電影的另一支線故事則是老莫好友常若松「買」來的原住民少妻「瑪娜」，因無法適應「老夫少妻」生活發生的碰撞，時常在外玩樂最後染梅毒而自殺身亡。姑且不論電影裡的族群形象設定，這部電影確實反映1960年代，臺灣外省兵與原住民女性通婚的社會現象，這也正是本文主要報導人自強和Sina父親人生的縮影。

報導人自強表示，父親是來自中國福建閩南人，因戰爭的緣故隨軍隊遷徙來臺。他的父親當時參與南部橫貫公路的開闢，後定居於南橫路的布農族部落，並與當地布農族女子結婚：

我爸爸是榮工處，就是那種從大陸戰爭遷徙過來，然後他就是當初這個南橫公路在蓋，他就跟著榮工隊到這邊，然後所以才在這邊定居跟我媽媽結婚，年齡差距大概差了30多歲。（2018年8月10日訪談紀錄）

1940年代國民政府來臺後，外省人與原住民通婚是常見的社會現象，其中本文有三位報導人，自強、Sina即是外省與原住民通婚的第二代。自強的父親隨著榮工隊開

關南橫公路，工程結束後索性留在當地開雜貨舖，並與當地的布農族女子結婚。自強說明當時的原住民經濟狀況普遍不佳，所以有些家庭希望透過和外省人榮民通婚，藉此改善家庭經濟狀況。他也坦然地表示，改善經濟是父母結婚的重要原因之一，並娓娓的說道：

當初原住民的生活其實就比較[困苦]，在那個年代比較不OK，那外省人都還有一定的積蓄，就是一定的能力，那時候外婆就想說把我媽媽嫁給[外省人]，看能不能改善家庭環境，那時候我媽媽還蠻年輕的，那時候才未成年，所以他們就是這樣子結婚。（2018年8月10日訪談紀錄）

「通婚」是造成原住民族群揉雜的主因之一，通婚家庭使他們的二代有機會接觸不同族群文化涵養或是「族群掙扎」的困惑。本文報導人自強主述在通婚家庭之下，他的族群身分一直都是令他感到困擾和辛苦的。他說，即使他認為自己是布農族人，在族群互動經驗裡，他隱約都能察覺自己不是完全的族群參與者。這樣的現象提醒我們，族群認同存在至少兩種層次的認同政治，一是「內在個人」自我認可，另一部分則是「外在社會」對個體的接納或排除。這也是本文所要強調的，每個「成為原住民」的認同行動中，不僅是個人的族群情感趨向和身分認知，它同時也需要被外在社會承認，集體或社會所表現的「認可」或「排除」意識形態，對族群內的個人認同具有一定程度的影響。在自強族群經驗中，他察覺即便自己相當肯定且認為「我就是布農人」，他也明顯地感受自己和在地布農族人之間，始終隔著一堵「純正血緣」才能通過地無形圍牆，這也凸顯「血統」確實是社會分類族群的重要根據之一：

閩南人他就是還是會把他當作外族群，就像我現在在部落一樣，其實布農族，就是我們這邊的居民，他也不會把他當作布農族，哪怕你會講母語，哪怕你有一半血統，他還是會認為你不是布農族。（2018年8月10日訪談紀錄）

自強的說明，顯示了內部族群的認同仍是重要的，如Nancy Fraser（2009[2001]: 36）主張，肯認是一種社會地位的現象，在某文化價值制度之下，被視為「同等之人」的社會行動者，具有相等的地位，且在社群互惠的彼此肯認；反之，當社會行動者

遭排除或被看作是他者，這些行動者被認為是「誤認」，且在該社會互動裡，他們不是完整的參與者。在自強的敘事裡，揭露異族通婚後代，即便自我肯認是「自己人」，族群身分還是會受到外在社會的排除或不承認。報導人自強的族群處境，同Fraser所提「誤認」情形，即使他為自己身為布農人而感到自豪，但是在布農族的社群互動裡，仍能察覺自己不是完全的族群參與者，這種「自認」與「他認」的矛盾與掙扎，常是「成為原住民」過程中常見的「痛苦」與「無奈」；這般的愁緒並不是自強個人產生的多愁善感，這種不確定的焦慮感同樣也發生在移民、移工與經歷離散者身上，例如越南裔美國籍導演與作家鄭明河（2013[2010]）在《他方，在此處：遷居、逃離與邊界記事》一書中記錄她以不同身分如：外國人、遊客、移民、難民的不同角度身分跨界旅行，並檢視與梳理自己在旅行、移動甚至是流亡行動中交織繁雜的文化意義，並在書中寫道：

外來者所帶來的，只是某種形式的外；而那些自認是內部之人，出於習慣，從不肯把這樣的外當成自己的內來認真看待。（鄭明河 2013[2010]：67）

然而，族群認同的困惑和身分認知落差，不只是通婚家庭二代的會面臨的課題，與自強相對的例子則是第一作者本身，在他人眼光中是個擁有「純正血統」的布農人，由於過去的家庭糾紛造成的人倫悲劇，讓她不願意向血親上的「布農族」靠攏，即使肯認自己屬於臺灣「原住民」中的一員，不過由於對家族親戚的不信任感，使她的心理上實則「不情願」成為「布農人」。此現象可分為兩個層次討論，首先因居住環境和求學背景與原生族群文化疏離，在生活圈極少遇見布農人或是其他原住民；另一方面則是過去的家庭悲劇事因，導致她相當不信任有血親關係的「親戚」們，也因為過去的創傷記憶使現階段的她不願與布農族的親戚被歸納為「同一類群」。就這樣她不怎麼有強烈歸屬感的族群身分，在心理與意識上進行無限輪迴的斷裂、復接、再生成的循環。報導人自強因「血緣」使他感受到無法成為完全的布農族群參與者，而她正因為「血緣」而被視為理所當然、毫無異議的「正統布農人」，雖與報導人自強的立場與族群經驗相異，不過都因為族群「血緣」在生活中感到困擾，也因為「血緣」時不時地省思著自己與「原住民」的關係和距離。

本文另一名報導人現年64歲的阿雄，他吐露自過去到現在，他不會主動向人提起自己原住民的身分，甚至他的朋友們可能至今都還不曉得他的母親是位布農族

人，且他也特別提到，自己沒有布農族名字；訪談結束後，筆者向阿雄的母親詢問報導人的布農名，她回應道：過去習慣以小名稱呼阿雄，且她婚後搬離那瑪夏定居在甲仙區，缺乏使用布農族語的環境，就沿用已經習慣叫喚的小名「阿雄」稱呼報導人，所以直至今日阿雄還是沒有屬於自己的布農族名。阿雄在2014年改從母姓，因原住民老人年金在年滿55歲後開始給付，為了使自己的經濟能寬裕些，所以他改從布農族母親的中文姓，也在戶籍身分登記上成為布農族。訪談阿雄的過程中，剛好遇見報導人的哥哥回家探望母親，而第一作者好奇地詢問阿雄，他的哥哥是否也在55歲過後「成為原住民」呢？阿雄回答因哥哥過去曾是士官，將在2019年開始領有1萬臺幣的津貼，所以阿雄的哥哥並沒有打算與阿雄一樣「成為『合法的』原住民」。阿雄坦言當他抉擇是否改母姓、登記成為布農族之前，曾感到驚扭和不安。他心裡曾自我審視和取捨自己是否要成為「原住民」，他思慮自己以漢人的身分活過半百的年歲，是否要在自己將近55歲前的年關，「拋棄」父親給的身分、「背叛」父系的家族，甚至內心揣測著「成為原住民」身邊的人會不會感到「被欺騙」，畢竟生活周遭的人都認為自己是「漢人」啊。在改姓前阿雄曾經歷過一番糾結又焦慮的族群身分抉擇歷程，擔心被他人認為自己是「叛徒」，或是他人當作原住民福利政策的「分食者」；實際上他欲趕在55歲前改姓，最主要的原因正是原住民敬老津貼55歲開始領取，不過他還是會擔憂福利政策「分食者」的標籤會伴隨後他走過半生。在訪談中問及，當他更改姓氏前後生活上有什麼不一樣的地方嗎，他回應：「一樣啦，只是有那個福利」。雖然在某部分人的觀感上會認為這樣的行徑是搏取利益，但是實際上阿雄的內心曾經歷一場取捨與自我審視內省的過程，在他人眼裡一蹴可幾就可以獲得的「原住民」身分，其實也不如外界想像的那樣容易。阿雄在一番我對話和協商過後，還是決定到戶政事務所更改自己的姓氏和族群別，在臺灣社會中成為「合法」的原住民。

另一位男性報導人Sina表示，其父親原是中國天津人。1949年跟隨國民黨軍隊來到臺灣，輾轉來到六龜眷村定居，並與在地的布農族女子結婚，他的父母的年齡差距是「老夫少妻」組合，他的父親比母親年長近40歲。

[爸爸是]河北天津，也是當年跟那個國民政府一起來臺灣，民國38年的時候。我爸爸他是民國15年生的。（2016年9月8日訪談紀錄）

Sina誕生那年，他的父親年近60歲，母親則是芳齡20初頭的原住民少婦。Sina的布農母親是名聽障人士，在Sina的成長歲月裡，家庭除了母親親戚偶爾至家中拜訪，否則Sina過去鮮少有機會接觸布農族文化。他淡淡的說道：「媽媽是聾啞人士，所以[自己]小時候沒有在講[布農語]，[自己]幾乎是沒有講過」。同時因其父親是榮民的身分，所以街坊鄰居皆認為他是「外省人孩子」，且他也表示在16歲高中一年級以前他也不會主動表明自己具有原住民血統，直到有一天Sina的父親詢問他是否願意從母姓而出現變化：

爸爸說讀高中的時候可能減免啦，那時候剛好政黨剛好第一次輪替，那時候爸爸他是很忠實的國民黨，所以他很擔心說，他的後代會因為外省這個身分標籤會影響到工作。……他不喜歡我外省標籤貼著去過接下來的生活，……那時候本土意識跟外省很對立，有比較清楚、有非常對立。鬧的新聞電視也滿播，那時候根本好像有點到對立了，本土跟外省，他自己看到，自己是滿擔心的，所以從那時候也開始跟媽媽姓。（2016年9月8日訪談紀錄）

以上的敘事透露促成Sina「成為原住民」的三項因素，分別是原住民生活的優待與福利、省籍意識的對立關係，以及媒體輿論壓力。對主要報導人Sina家庭而言，若Sina從母姓並取得原住民身分後，能夠運用原住民的就學的優惠政策，減緩家庭經濟壓力。

報導人Sina的敘事，原住民就學優惠政策是他「成為布農人」重要的轉捩點，以及2000年臺灣第一次政黨輪替，當時的臺灣社會省籍意識對立關係強烈，再加上當時媒體形塑的「外省人」社會形象，也間接推波助瀾成為Sina「成為原住民」的推力。他的敘事提到父親是名忠誠的國民黨員，看見當時第一次政黨輪替的「本土」、「外省」意識形態的針鋒相對，電視媒體經常播送省籍對立的資訊，更是讓來自中國天津的Sina父親，感到焦慮不安。

關於傳播媒體Alfred Grosser（2010）曾提醒，媒體有能力透過資訊編輯影響大眾的自我認知，且人們甚至在無形中將所得資訊內化為自我視框。蔡珮（2010）在〈臺灣人如何成為澳洲人？跨界認同的傳播互動探究〉，發現人們透過節目選擇實踐自我認同，從這裡也能發現媒體與認同存著微妙的「回授機制」。Sina的案例中，媒體播放的畫面和省籍對立訊息，觸動臺灣社會區辨「誰是臺灣人」的敏感話題；Sina的父親擔心兒子身上的外省身分，成為他往後的負面標籤或絆腳石，遂建

議自己的孩子從母姓，希望藉此「取消」兒子「外省人」形象，同時也能夠取得原住民生就學優待的資格，減緩家庭經濟壓力，所以當時正值16歲的Sina從了母姓，在戶籍資料正式成為布農人，但是在訪談中得知，Sina自從母姓後才漸漸開始有意識的學習成為布農人，會向家中長輩詢問先輩們的故事與家族來歷，也主動透過網路搜索自己感興趣的原住民議題和歷史，他越是認識深掘自己族群歷史和家族背景，他越是開心自己具有布農族的身分，漸漸向「成為原住民」的路上向前行。

相對於報導人自強和Sina成為原住民經驗，本文第一作者，年幼時因父母親工作的緣故，自己國小下課後所謂的「放學回家」，回的家不是自己的原生家庭，而是奶爸奶媽家，在國小畢業後選擇到距離六龜車程約一個半小時外的住宿學校就讀，再加上中學班級需團練管樂的原因，自己並不是每個周末都有機會回家，而如此住宿學校的回家模式，持續到高中畢業，大學之後又因學校地處花蓮，花蓮到高雄的距離和搭乘火車的所需時間，大大削減回家的興緻和意願。即使第一作者的父母親都是原住民布農族，甚至母親是國中小的郡群布農語的族語老師，但是作為他們布農小孩，且通過布農族族語中級認證，卻還是無法說出完整成句的布農族語，對於布農族文化也不怎麼熟悉與認識。成長歷程缺乏布農文化環境的陶冶，形構第一作者在其碩論《記憶、敘事與認同》（2021）中用「不山不市」的新創詞彙來說明自己既不會否認是原住民的身分，卻也不曾如本文報導人自強、Sina那般，想要於積極的參與或融入原住民群體內的自我認同。

在閩南漢人的寄養家庭成長的經驗，雖然要面對與原生家庭「分離」，但因為在寄養家庭生活也像家人的生活在一起的記憶是快樂的，第一作者也多了一個能夠自我做決定，能夠決定今天「回」到哪個「家」、睡在哪個家，今天想與哪一組家人互動相處。這份愉快的「異家」生活的記憶某種程度也奠定其「不山不市」的族群認同。本文報導人Sina在在16歲進入高中前因為就學優惠「成為原住民」；阿雄在邁向55歲前因原住民敬老政策「成為原住民」，某部分的人認為這種行徑是「投機取巧」、利益考量的自私的行為；但是在本文的立場來說，當「分食」機會出現，在另一層面來說，其實也是某部分人開創「成為原住民」途徑或辦法，無論我們選擇踏入這條道路的初衷為何，不管我們在這條道路前行的路程多寡，也不論走在「成為原住民」道路上的我們是開心、不悅或是無感，至少就本文報導人的經歷來說，在他們決定進入戶政機關更改姓氏與族群別時，鬆動原本固守的「漢人」族群意識，他們在「成為原住民」之路上各自啟程。

## V. 小結：成為「原住民」

「成為原住民」的路徑有諸多形式，路途中族群認知與文化經驗因人而異有各種形式的體認與感受。本文以高雄六龜地區的布農人為主要研究對象，除了再現其「成為原住民」的生命敘事，也指出當代的臺灣社會，原住民因為遷移與主流社會有許多的交流與互動，如在政治、教育、生活地理、經濟勞動等，原住民將這些經驗自省內化和自我協商過後，會尋思協商出一套適合自己演出展演方式。再運用文化資本與社會溝通對話，向社會翻譯自己的存在與族群文化意義，以及「成為原住民」的重要性。「成為」是族群認同動態的過程，「成為」(becoming)的過程背後中交織著政治、社會、教育、記憶、族群與文化層層因素，過程中不同的生活經驗和內心狀態，建構出不同程度的認同與差異，也形構成多元的記憶與敘事。族群和族群間「是，也不是」的族群文化歸屬情境，「既是實存卻又在成為」的差異政治，遭受雙邊或是多邊族群的排除或認可，建構出自我的族群文化意識也在這樣的經歷持續的流動、停泊與啟程。如Clifford指出族群文化邊界模糊的看法：

邊界的模糊性意味著存在某種開放性的歷史動力。人們正在即興創作各種可以讓他們成為原住民 (to be native) 的新方式。(Clifford 2017[2013]: 86)

本文運用六位六龜地區布農人的移動經驗、社會記憶，及族群認同的敘事分析，提供「成為原住民」的具體分析論述，透過史料、論述、訪談、二手資料分析及第一作者的族群身份認同，認為「文化環境」確實在主體形構族群認同，佔有舉足輕重的影響力，強調承認該群體存在著不同歷史脈絡和文化的交織，彰顯族群多重多義的可能性，及其對多元族群邊界的開放性。當代遷徙流動的原住民族不是同質的群體和個體，經歷歷史不同階段的人們，擁有各自的生命經驗，生命經驗影響我們如何記憶，且記憶的內容也反映在人們的日常生活。同樣身為通婚二代的Sina和自強分別發展「喜歡當布農人」和「裡外不是人」的族群認同感，「純血統」且在外人眼裡族群認同不應「出差錯」的第一作者，反而生成「不山不市」的原住民認知，透過敘事呈現「原住民」內部之個人，存在著差異性的認同事實，本文提供多元面向「原住民」的認同路徑和圖像，展現族群內部的認同多樣性，讓我們認識「原住民」的樣貌及如何建構「成為原住民」敘事的可能。並進一步，藉此研究打

破非「部落原住民」即是「都市原住民」的二元迷思，呈現「原住民」實存認同的複雜、多義、多音蘊含。■

## 附註

- 1 原文為Memory is foundation of self and society。
- 2 *mai*在布農語是「過去、曾經」的意思，*put*則是指稱廣義的漢人、*ngaingai*單指客家人，所以*maiput*在布農語中係指曾經的漢人，*maingai*則是指曾經的客家人。
- 3 二集團是高雄市桃源區聚落的名稱，名稱源自日治時期林地開發其員工宿舍而得名，當時員工宿舍有一集團、二集團的稱呼，而二集團之名稱沿用至今。
- 4 多納是高雄茂林魯凱族聚落的地名，報導人大聖之母親是來自高雄茂林多納的魯凱族人。

## 引用書目

### 伊能嘉矩

1997 《臺灣蕃政志》。臺北：南天。

### 李文良

2001 《帝國的山林：日治時期臺灣山林政策史研究》。國立臺灣大學歷史學系博士論文。

### 何佳龍

2020 《日治時期理蕃政策研究：以東臺灣「集團移住」與「蕃地稻作」為例》。國立彰化師範大學歷史學研究所碩士論文。

### 林芳青

2021 《記憶、敘事與認同：成為「原住民」的多元圖像》。國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文。

### 范燕秋

1996 〈醫學與殖民擴張：以日治時期臺灣瘧疾研究為例〉。《新史學》7(3)：133-173。

1999 〈疾病、邊緣族群與文明化的身體：以1895-1945宜蘭泰雅族為例〉。《臺灣史研究》5(1)：141-175。

### 高雄市立歷史博物館

2019 〈周蘭一家於洪福源商號前合照〉。高雄市立歷史博物館，<https://collection.khm.gov.tw/detail.aspx?ID=40219>，2023年07月07日上線。

### 海樹兒·亥刺拉菲

2018 《布農族郡大社群部落史研究》。臺北：國史館臺灣文獻館。

### 莊建華、余姿慧、曾子容

2019 〈高雄市立歷史博物館典藏福源商店六龜支店暨洪家家族文書史料介紹〉。《高雄文獻》9(2)：138-158。

### 張素玢

2001 《臺灣的日本農業移民（1909-1945）：以官營移民為中心》。臺北：國史館。

**陳緯華、張茂柱**

2014 〈從「大陳義胞」到「大陳人」：社會類屬的生成、轉變與意義〉。《臺灣社會學》27：51-95。

**黃應貴**

2006 《布農人》。臺北：三民。

**葉高華**

2016 〈分而治之：1931-1945年布農族與泛泰雅族群的社會網絡與集團移住〉。《臺灣史研究》23(4)：123-172。

**臺灣日日新報社編**

1908 〈甲仙埔警見新谷警視談屑〉。《臺灣日日新報》：第二版，3月2日。

**臺灣總督府警務局編**

1998 《日據時期原住行政志稿第二卷（下卷）》。宋建和譯。臺北：行政院文化建設委員會。

**蔡珮**

2010 〈臺灣人如何成為澳洲人？跨界認同的傳播互動探究〉。《中國傳播學刊》18：193-233。

**鄭安晞**

2010 〈昔日鬱鬱，今之濯濯臺灣南部原住民傳統山林經驗與現今山區開發之對話〉。《臺灣社會研究季刊》78：327-353。

**鄭明河**

2013[2010]《他方，在此處：遷居、逃難與邊界記事》（*Elsewhere, Within Her: Immigration, Refugeism and the Boundary Event*）。黃宛瑜譯。臺北：田園。

**謝世忠**

2017 《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：玉山社。

**Cattell, Maria G., and Jacob J. Climo.**

2002 Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives. In *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Jacob J. Climo and Maria G. Cattell, eds. Pp. 1-36. Walnut Creek: Altamira Press.

**Clifford, James**

2017[2013]《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*）。林徐達、梁永安譯。臺北：桂冠圖書。

**Fraser, Nancy**

2009[2001]〈抽離倫理的肯認政治〉（*Recognition without Ethics?*）。國立編譯館主譯、張珍立譯。刊於《肯認與差異：政治、認同與多元文化》。國立編譯館、韋伯文化合譯編輯，頁31-60。臺北：韋伯。

**Grosser, Alfred**

2010[2007]《身分認同的困境》（*Les identités difficiles*）。王鯤譯。北京：社會科學文獻出版社。

**Halbwachs, Maurice**

2002[1925]《論集體記憶》（*Les Cadres Sociaux de La Memoire*）。華然、郭金華譯。上海：上海人民出版社。

**Hirsch, Marianne**

2012 *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. NY: Columbia University Press.

# 都市原住民族勞工職災的原因及社會支持<sup>1</sup>

林福岳

中國文化大學大眾傳播學系副教授

## I. 前言

### 一、研究背景

在臺灣的勞動市場中，原住民族的勞動參與率是高於全國勞工的勞動參與率，根據原住民族委員會（2023）的統計，迄至2022年12月為止，原住民族勞動力參與率為63.36%，高於全體民眾的59.17%（原住民族委員會 2023：1）。而原住民族業者從事的行業中，以「營建工程業」最多，占17.40%，高於全國平均；其次是「製造業」的15.85%（同上：4）。

值得關切的是，過去曾有研究顯示，有過職災經驗的勞工，原住民勞工比例也相對較高（謝曼麗、徐徹暉 2011：1）。就去年原民會的研究數據顯示，有工作過的原住民族中，有7.25%曾在工作場所遭遇職業災害；職業災害類型以「被刺、割、擦傷」比率最高（24.20%），其次為「跌倒」（15.14%），再其次依序為「不當動作」（13.19%）、「墜落、滾落」（12.96%）、「上班途中交通事故」（10.88%），其餘比率均不及一成（原住民族委員會 2023：12）。

過去曾有人將原住民族人口資料檔與勞保職災給付資料檔之統計分析資料交叉比對，發現國內全勞工職災導致肢體障礙的千人率已由2002年的0.67降至2004年0.50，然原住民勞工該期間仍維持在0.78左右（張雍敏 2003：77）；而2004年原住民勞工職災死亡千人率為0.129，是當年國內全勞工0.044的2.9倍。發生肢障的職災職業類型多集中在製造業、營造業、運輸／倉儲／通信業、批發／零售業，主要災害類型為被夾被捲、被刺割擦傷、墜落滾落、上下班交通事故（謝曼麗、楊啟賢 2009：39）。

至於職災發生的原因，勞動部曾針對民國71年至85年間重大職業災害進行資料

分析，研究發現41%的災害來自於不安全的動作，25%來自不安全設備，29%來自不安全動作與不安全設備，只有5%的災害原因不明。由此可見，工安意外事故大多數仍源自於不安全設備或不安全行為（顏伯漾 1999：62）。謝曼麗、徐敏暉（2011：15）也指出，不良的工作狀況是導致職業災害的重要因素，且從事水電燃氣業、營造業、製造業、運輸倉儲通信業較公共行政業有較高的職業傷害發生風險。

另一方面，導致原民勞工職災比例較高，和接受安全教育有無關係？原住民族委員會（2022）所進行的《110年原住民族就業狀況調查》顯示，有工作過的原住民族中，有44.20%表示曾收過工作安全與職災預防宣導資料，而55.80%的原住民族表示沒有收過。且有工作過的原住民族，46.79%表示有接受職業安全衛生相關課程，而有53.21%的原住民族表示沒有接受過（原住民族委員會 2022：141-144）。甚至有研究指出原住民族接受勞工安全教育訓練比率低，以致上班第一天發生職災比率逐年增多；死亡之致災之人為因素以未確實使用安全防護具為最，佔50.0%；致災之環境因素以未提供個人安全防護具最多，佔28.6%；致災之管理因素則為未實施安衛教育訓練及未訂定安衛工作守則為最多，佔85.7%（陳秋蓉等 2011：92）。

原住民族人從原本居住的部落來到都會區，無論是工作或是移居，與臺灣的工業化與都市化發展歷程所創造的就業機會，有密切的關係。都會地區提供就業機會的拉力，與原鄉地區生活困苦的推力，使得部分原住民被迫或自願遷移至都會地區（劉媛妮、許碧純 2021：40）。多數從事營建工作的原住民族勞工，自1960年代起前後陸續自部落來到都會地區，進入這一個高風險行業。因此，原住民族勞工的職業安全，如何進一步降低工作風險，避免傷害事件的發生，保障他們的工作安全，確為需要關切的議題。同時，有關職業安全衛生相關知能以及知能的傳播，還有原住民族勞工遭受職災之後所能得到的社會支援，也同樣需要提升。

## 二、研究問題

目前國內探討原住民族勞工工安知能議題的文獻尚屬有限，且多半為問卷調查式的量化統計研究，實有必要利用質性訪談進行深入訪問，取得原住民族職業災害特性，發掘主要導致職業災害發生的原因，以有效規劃及推動職業災害預防介入輔導工作，強化社會支援，進一步保障原住民族勞工的工作安全。

基於上述的背景說明，本研究試圖經由有職災經驗的原住民族勞工，透過深度訪談，了解下列問題：

- (一) 原住民族勞工職災發生的原因。
- (二) 原住民族勞工在職業安全知能方面的教育機制和接受過程。
- (三) 原住民族勞工發生職災之後所得到的社會支援。

## II. 文獻探討

### 一、原住民族勞工職災及工安教育相關研究

臺灣較近期進行關於原住民族勞工職災發生狀況的研究，是洪敬宜、陳志勇（2020：32-33）使用民國96年至107年間之「原住民檔」及「勞保資料庫」進行選取樣本，分析發現107年原住民族發生職業災害件數之業別以營造業為最多，其次依序為製造業、批發及零售業、運輸及倉儲業及住宿及餐飲業；但住宿及餐飲業的千人率於105年起至107年，卻呈現逐年上升的趨勢。

就職業災害類型的統計顯示，107年職業災害原因「被夾、被捲」最多，其次為「被刺、割、擦傷」、「墜落、滾落」、「跌倒」、「物體飛落」；回推至96年累計至107年之職業災害類型而言，「被夾、被捲」最多，其次依序之排列則與上述107年職業災害類型件數排列相同（洪敬宜、陳志勇 2020：32-33）。

關於原住民族勞工職業安全的議題，1990年代澳洲就率先開始進行研究。Mayhew and Vickerman（1996）當時為建立澳洲原住民族與托雷斯海峽島民（Aboriginal and Torres Strait Islander）職業健康安全（Occupation health and safety, OHS）狀態的基本資料，評估原住民族工作者所面臨的職業風險，發現他們承受的職業傷害與工作性質有關。澳洲原住民族的職業災害與病症有兩個影響因素：1. 集中從事與勞動相關的工作，導致高風險的慢性背部傷害；2. 在原住民與澳洲社會交界處從事社區工作的比例逐漸增加，導致產生與壓力高度相關的疾病。

Farquhar等人（2008）試圖探討美國原住民族農場勞工對職業災害、疾病、不公平和不尊重的歧視與經歷，以及語言和文化障礙是否需要特別關切。結果發現在俄勒岡州約有78%的人從事農場工作，其中有越來越高的比例是說族語的原住民族。由於過去很少有以原住民族語言提供的職業安全資訊，使農場原住民族勞工常受到語言和文化不尊重和歧視、以及缺乏基本與職業健康、設備安全的資訊，因此無法獲取相關資訊，同時也缺乏保護農場原住民族勞工免受職業災害的法律手段。

到了2000年之後，臺灣也陸續展開關於原住民族勞工職業災害的研究。杜宗禮（2002：14-16）曾針對當時臺北縣原住民族勞工進行親身問卷訪談，嘗試找出都會原住民需要關切的健康議題。結果發現在工作之前有無受過職前訓練，有59.1%的受訪者未接受職前訓練，僅有20.5%經過演練，11.4%有經過觀摩。而最近一年內有發生職業性意外事故及傷害經驗者佔32.4%，職業伙伴在最近一年內有發生職業性意外事故及傷害經驗者則佔29.6%。

陳秋蓉、謝曼麗（2008：26-27）在探討各國原住民勞工職業災害現況、特性、預防策略時發現，原住民勞工較其他身分籍貫的勞工易受重度職業傷害或災害。不論任何行業，原住民勞工罹患職業傷害／職業災害的發生率，均較一般勞工來得更高。

謝曼麗、徐傲暉（2011：62）探討影響國內原住民勞工發生職業災害之危險因子，其目的是希望做為制定降低職災推動工作之參考，建立高職災投保單位輔導網絡與宣導模式，提高職災預防資訊的正確認知及接受教育訓練的機會。研究結果發現原住民勞工個案組（有發生職災原住民勞工）從事於營造業、製造業及運輸倉儲通信業的比率，較對照組（無發生職業傷害／職業災害原住民勞工）為多；且關於在工作環境中可能遭遇到的危險變項這部分，結果顯示發生職災之個案組相較於對照組，在工作環境中可能遭遇到危險的種類和比例皆比較高。

謝曼麗、徐傲暉（2011：62-63）進一步研究歷年原住民勞工之職業災害情形，掌握職災趨勢，並嘗試推動高職災縣市的職業工會、聚落及教會等管道之教育宣導的可行模式，結果發現原住民族勞工多數從事零工等臨時性或無固定雇主工作，雖然公共行政業及教育服務業原住民勞工投保人數有所增加，但是原住民勞工從事高危險性之營造業人數亦逐年上升，原住民職災預防宣導菁英專業知能需要再提昇，開發高職災縣市原住民勞工的職災預防教育宣導模式。

謝曼麗、李岳牧（2012：76）則認為原住民勞工接受雇主安排安全衛生教育訓練比例確有提高，原住民職業災害預防教育宣導之前後測認知明確度與正確度也有所提昇，原住民族勞工對於職災預防教育宣導滿意度也高，只是動員參訓仍需結合鄉鎮公所資源效果為佳。

原住民族勞工有過職災經驗者，較非原民來得高，其原因為何？是因為工作性質的風險原本就較高？抑或是原住民族勞工未能接受確實的工安教育訓練？這正是本研究的問題意識之一。

## 二、職業重建與社會支持

原住民族人在都市地區所從事的工作，多數為耗體力、職業傷害或意外事故風險高的工作，致使許多原住民勞工可能提早體力衰退無法被雇用，或因職業傷害無法繼續工作，這些問題都加重原住民家庭陷入失業貧窮的風險，就業弱勢原住民在都市生活的經濟壓力不見得低於原鄉部落（郭俊巖等 2013：89）。

勞工遭遇職業災害，除了個人生命、身體或健康上的傷害，後續發生的醫療費用支出、工作能力減損、所得喪失等損害，甚至整個家庭和未來的影響，如何獲得救濟與回歸職場，是勞工最關切之權益。

所謂「職業重建」（vocational rehabilitation），係指針對有永久性障礙且無法回到原來公司上班或無法執行原來職務內容的職災勞工，當他們必須要培養第二專長、或是找尋其他公司從事原來的工作職務、或是調整不同工作時所採用的重建策略。職業重建服務包括：職業輔導評量、職業訓練、就業服務、就業安置、職業諮商、就業媒合、職務再設計等（曾美惠、張彧 2007：4）。

陳由娣（2007：83-85）指出職業災害勞工受傷後到其職業重建前、職業重建中，及職業重建後，會歷經三階段的歷程。她的研究結果顯示，職業重建前職業災害勞工發生職業災害後多為負面情緒，但研究中有發現轉念的重要和影響。職業災害發生之後，多數勞工並不瞭解自身的權益：對於「職業重建」這個詞及所能給予的協助亦多不瞭解。另外，在職業災害重建後，職業災害勞工仍需持續職業重建或相關的協助，持續提供勞工後續的關懷或服務，且除政府、民間等專業人員及家人的協助與關心外，職場的多元支持是重要的協助。

劉媛妮、許碧純（2021：80）探討參與原住民族勞動合作社對都市原住民族女性之影響，研究顯示勞動合作社原住民族工作人員較多，鮮少會因為族群背景的差異而產生嫌隙與衝突，工作環境亦比一般漢人為主的職場友善，比較不會受到汙名化，同時勞工可以兼顧工作與家庭的責任。

職業重建的過程是否順利，能否解決勞工職災所面臨的問題，端視整個社會支持系統所能發揮的功能。所謂社會支持（social support），是指個體從某一成員、團體或環境中，正式或非正式的取得情緒、知覺及物質等支持，這種支持會使得個體在面對挫折與壓力時，有所支撐和依靠，並獲得協助（Caplan 1974）。社會支持包含多重面向，是個人主觀地感受到他人支持的作用，當個體透過人際關係的交流，

感受到親友及有意義的他者，對自己的愛與關心及對自己的行為及價值觀給予肯定和認同，並提供象徵性或實質性的幫助（Norbeck et al. 1981: 265-266）。而站在提供者的角度而言，社會支持是提供者為增進接受者的資源所做出的行為，這些資源包括行動協助、回饋、訊息、諮詢、親密言行，其支持不僅是讓接受者減低壓力，亦包含了付出支持的結果（Shumaker and Brownell 1984，轉引自吳淑禎等 2010：3）。

社會支持的來源甚廣，包括配偶或家人、朋友或同學、老師或長輩等。藉由這些支持來源減緩對壓力事件的過度反應，能使個人能以較具彈性的方式處理生活事件，並保持較佳的身心適應狀態（葉在庭 2001：156）。

至於社會支持的內容，可以歸類於哪些面向，歷來相關的量化研究提出數種分類方式，但常被提及且被視為涵蓋面較廣的，當為House（1981）於1981年提出的四個面向：情緒性支持、評價性支持、訊息性支持以及工具性支持（轉引自吳淑禎等 2010：4）。

郭俊巖等（2013：87）的研究曾經指出，低教育原住民勞工在都會地區，群聚就業的情況依然普遍存在，其原因很可能是低教育原住民面對主流社會時，在人際互動面向上缺乏自信，而需藉由集體就業來增加自我安全感，另外也會因就業資訊來自親朋好友，而選擇與族人一起工作。James Clifford（2017[2013]: 75）以「原民性銜接」（indigenous articulation）一詞來指涉此種狀態，在生存空間和文化變形的脈絡中，銜接是指「政治、社會、經濟與文化之間的連接與解連接。而當把一個社會或文化形構理解為一個銜接的集合體（ensemble）時，它並不是一個持續成長發展的有機體，更像是一個政治聯盟或非永恆的組態（configuration），可以銜接、解銜接與再銜接，都是偶發，也都具可能性。」都市的原住民族，在異地相互重新建構關係，形成情感連結和精神互通的共同體。

在原住民族勞工遭遇職災後職業重建的過程中，是不是有足夠的社會資源？而所得到社會支援的類型主要是哪個面向？支持的方式和作用如何？這些值得關切的議題，在過去的研究中並未提及，而這也成了本研究的第二個問題意識。

### III. 研究方法

#### 一、研究方法：深度訪談

Morrisette, McKenzin and Morrisette（1993）說「當一個人的世界觀和主流社會

越一致時，理解其他的世界觀越困難。當抱持主流世界觀而不有意識地努力認識其他觀點，是不可能對等的瞭解和交換」（轉引自林鳳珠 2005：7）。有關原住民勞動和工作的研究，若能關注原住民的生活經驗，從生活世界中發掘絲縷的細節，才看得見原住民在傳統／現代、部落／都市、就業／生活……間交錯形塑的多元面貌（林鳳珠 2005：7）。

因此本研究為能觀察和了解原住民族勞工職災發生的脈絡和原因，採用深度訪談法進行研究。深度訪談法是一種蒐集資訊所常用的方法。在現實生活中，透過與他人不同形式的互動蒐集資訊。其目的在於創造聆聽的空間，在此空間中的科學認知領域裡，意義是透過口語觀點之意見交換，共同創造所建構出來的（Crabtree and Miller 2003[2001]）。本研究採用深度訪談法的用意，是希望在文獻資料之外，蒐集研究對象與相關人士的深度資訊，透過研究者言詞和其他觀察，了解遭受職災的原住民族勞工受災的經驗及感受。

本研究根據研究背景與動機建立研究目的與議題，針對從事製造業而有過職災經驗的原住民族勞工進行深度訪談，蒐集受訪者的經驗及意見，再根據訪談結果進行資料彙整及分析，提出研究發現。

本研究的訪談大綱，係經由研究問題的設定和文獻探討所得之觀點，設計訪談大綱，主要內容如下：

1. 原住民族勞工的工作場域和工作型態
2. 原住民族勞工曾發生職災之狀況和經過（包括經驗、看法、情境感受、建議等）
3. 遭遇職災的影響（個人身心、家庭、經濟……）
4. 職災後的處理方式與過程
5. 廠商的處理方式、對於廠商的意見與建議
6. 政府單位的輔導處理
7. 對於政策法規的想法
8. 家人、同事的回應和對待方式

## 二、研究對象

本研究的研究對象，係研究者於參與2022年勞動部勞動及職業安全衛生研究所委託進行的《原住民族勞工職災經驗深入訪談之分析研究》，研究期間所招募的受

訪者，針對從事製造業而有過職災經驗的原住民族勞工，透過各地原住民就業服務員和督導的介紹，以及研究者自行找尋，和這些受訪者進行深度訪談。同時本研究也考量訪談對象的個別性和差異性，除從事營造業的共同點之外，在族別、性別、地區上盡量力求多元。

最後完成訪談的受訪者共有13位，均是在都會地區從事營造工作，其中有11位是自部落移居至都市工作生活，有2位是自幼即在都市成長。受訪者中包含男性10位，女性3位；受訪者性別差別較大的原因，乃是因為從事營造業的工作者，原本就以男性居多，也因此找到的受訪者也以男性數量較多。而受訪者的族群別分別為阿美族5位、排灣族2位、布農族2位、卑南族2位、泰雅族1位、太魯閣族1位。

受訪者所遭遇的職災受傷年齡以30-39歲最多；職災類型以墜落／滾落、跌倒及物體飛落等較多；受傷部位則以手、腳或身體多處受傷者為多。個人工作性質與內容以做板模最多有8人、鋼筋2人、裝置藝術工程1人，另外有做防災結構補強的土木工程、鷹架等（詳見表1）。

訪談對象資料及訪談時間詳述如下表：

表1 訪談對象及訪談時程

編碼	年齡	性別	族別	發生職災年齡	職災類型	嚴重程度	訪談日期 2022年	訪談地點
A	44	女	阿美族	35	墜落、滾落、跌倒	挫傷、瘀青	7/11	新北市新店區 受訪者住家
B	65	男	卑南族	45	物體飛落	手臂受傷、日後單眼失明	7/11	新北市新店區 受訪者住家
C	50	男	布農族	30	物體飛落、物體倒塌、滾落	頭部創傷縫線	7/11	新北市新莊區 受訪者住家
D	52	男	阿美族	30	墜落、切割傷	尾椎受傷疼痛	7/12	新北市烏來區原住 民族家庭服務中心
E	49	男	泰雅族	20餘	物體飛落、墜落、跌倒	胸後背外傷	7/12	新北市烏來區原住 民族家庭服務中心
F	62	男	阿美族	61	皮膚與有害物質接觸	身體多處器官衰竭住加護	7/14	新北市三重區新北 原住民就業服務辦 公室
G	30	男	排灣族	24	焊接時發生爆炸	多處二級燒傷	7/28	桃園市大溪區 受訪者工作地點

編碼	年齡	性別	族別	發生職災年齡	職災類型	嚴重程度	訪談日期 2022年	訪談地點
H	55	男	排灣族	48	墜落	手部、腿部骨折	8/06	高雄市高雄區原住民就業服務辦公室
I	41	女	阿美族	41	物體飛落	手指粉碎性骨折	8/06	高雄市高雄區原住民就業服務辦公室
J	40	女	卑南族	39	跌倒	腿部骨折	8/06	高雄市高雄區原住民就業服務辦公室
K	38	男	布農族	36	熱衰竭	長期虛弱	8/06	高雄市高雄區原住民就業服務辦公室
L	62	男	太魯閣族	34	地道崩塌壓傷	腿部骨折	8/23	花蓮縣壽豐鄉受訪者住家
M	70	男	排灣族	70	預拌水泥車夾傷	四指斷裂	9/20	臺東縣大武鄉受訪者住家

(資料來源：本研究製表)

## IV. 原民勞工職災之原因

### 一、原因分析

關於職災發生的原因，受訪者在營造業工作場所的工作內容，主要以模板或高空作業為多，相對來說遭遇墜落、滾落、跌倒或物體飛落之類的傷害風險較高。根據受訪者的陳述，職災發生的原因以不安全行為居多，其次是不安全的環境或設施。所謂的不安全行為，包括工作中一時疏忽，或是未確實做好防護工作所造成。

「我在樓梯我要下來，我沒有看到，我一轉過去剛好有一個洞，……我就踩空，啊～就下去了。」（受訪者A）

「我做樓梯嘛，就爬上去這麼一個……，因為我沒有固定好那個板模，人踩到上面去，導致它板子滑掉，我人直接就摔下去。」（受訪者D）

「它是一個體積就差不多大冰箱那麼大，裡面是中空的，因為是鐵板裡面有噴防鏽。……那時候就忘記應該等個兩三天，讓它油漆都乾掉再把洞焊起來，我就直接焊，然後就『嘸』！一開始裡面是看到亮亮的，然後它爆的

時候那個氣先爆開來，然後火才衝出來。……燒到手啊，手臂、耳朵、眼睛。」（受訪者G）

受訪者M則是在工地水泥預拌車要卸下混凝土時，用手去支扶出料的加長斗，結果不小心手指放在接縫處中，兩邊夾起來時將他的四隻手指頭夾斷。

其中比較值得注意的是受訪者K的狀況，他是在建築工地工作，因為工作場所完全沒有遮陽，長期曝曬導致嚴重的熱衰竭。

另外有一種狀況，是因為工地中其他工作人員的疏失或錯誤，所造成個人的傷害。

「我是在工地地下室三層，吊車是在上面吊鋼筋要吊下去，就是不小心「歪阿縮」（按：「鋼索」的臺語）掉下來，……它不是帶那麼大的一個頭，要鎖那個歪阿縮，……就打到了這一個地方（按：頭頸肩部位），還好我有戴安全帽，……當場就不知道啊，第五天才知道在三軍總醫院啊！」（受訪者B）

「我們是綁鋼筋的，他們是要釘模板的，沒有釘牢，那個模板，釘那個窗戶掉下來，那個木頭啦，打到我的頭，然後就受傷。……直接打到噴血啊，就是因為有破洞，他就縫起來。」（受訪者C）



圖1 曾被鋼索鉤頭墜落擊中頭部，20年後卻突然失明，受訪者娓娓道來數十年的職業傷害經驗。（圖片來源：張惠鎔攝，2022/7/11）

「我要去接他的工作的時候有，我之前的卡鑼（按：工地搭設的木板走道），他給我改掉了，我沒有注意到我……就掉下去這樣。……差不多一樓半吧，快到二樓。……這個腳斷嘛。」（受訪者H）

「我在接我們的鷹架。……我的手是舉起來接料的，因為我要閃，它就掉下來，然後砸到我的手。……砸下來我以為是一般的腫，我就沒理它，休息時間的時候只有冰敷而已，我一直撐到下班，然後朋友回來一看說，這不是一般的腫吧，走我們去醫院急診室，就粉碎性骨折。」（受訪者I）

此外，不安全的工作環境或是設施，也可能導致勞工嚴重的傷害。其中受訪者F的案例最為嚴重，他因為在新北市的捷運工地，潛入地底施作，腳部長期浸泡在汗水中，導致嚴重的感染，內臟都受到嚴重的傷害。他感覺到不舒服前去診所就醫，轉入大醫院後馬上後便陷入昏迷，經過38天才轉醒。

「腳踩在很黏、髒的東西，髒水比水溝還爛。……一下子身體越來越不好，……第二天我們就到診所，診所一看就不對勁了，……馬上送到那個大醫院，一查就不行了，就睡了十八天，在加護病房。……過後就轉到普通病房，又睡了十九天才起床。」

「我一醒來，還以為昏倒是昨天的事情。」（受訪者F）



圖2 阿美族人在地底捷運工作，長期被汗水侵蝕內臟，地下30公尺處的捷運工地現場情形。

（圖片來源：蕭凱文攝，2022/11/11）

「就是在那邊洗手，可是那時候他們這間公司沒有把物料區規劃得很好，他把廢鐵、廢料把在要洗手地方前面的那一塊空地，然後他也沒有放三角錐什麼的，……沒有很注意，我穿工作雨鞋，就去勾到那個鐵，然後整個人就跌倒了。當下我是以為我自己是扭到腳，可是是不對，後來越來越痛，傷到那個叫腓骨跟脛骨吧，腳踝這邊兩個骨頭。」（受訪者J）

受訪者L是另一個較為嚴重的案例，他當時是在海平面以下50公尺深的地道下面打算進行抽水。他和他舅舅正在搬運抽水馬達時，旁邊的隧道壁突然迸裂，泥漿和石頭迸發出來，竄進隧道中，力道之強勁，連支撐地道的鋼架支保都彎曲斷裂，其中最後兩對支保就壓到受訪者L身上。他趴著地，整個人都活埋在泥漿中。在救出來之前，因為在泥漿中泡了一個小時半，他下半身已經完全沒有知覺。直至有人將他救出到隧道口，他就昏迷過去了。

「凌晨5點多進去到磅空（按：pōng-khang，臺語「隧道」之說法）裡面，……我才剛轉身，旁邊的抽心擠壓掉出來，……水泥漿啦、石頭啦都灌進來，連支保都啲這樣啦（按：彎折）。11對的支保全部垮下來，就前面的兩對支保壓到我。……我整個人都活埋了。」（受訪者L）

綜合上述受訪者由生命經驗中所的分享的經歷和反思，不安全行為實為原住



圖3 曾被埋在坍塌地道內的太魯閣族人，詳細敘述受災的經驗。  
（圖片來源：陳瑞桂攝，2022/8/23）



圖4 原民勞工想到在工地遭遇災害的經歷，彷彿歷歷在目，仍心有餘悸。  
（圖片來源：陳瑞桂攝，2022/8/23）

民族勞工職災發生的主要原因。對於從部落來到都市從事營造業，無論是工作和生活，都和原本的生活脈絡截然不同，所需要的專業知能也需要時間培養和訓練，特別是對於工作中的不安全行為在認知上不夠清楚明確，可能有相當的關係。然而以營造業工作場域所需要的專業和勞力付出，工地安全實為工作的第一考量，尤其現今法規和政策對於工安的重視程度，對於現場作業的勞工必然會有相關的教育訓練和講習，盡力避免職災發生。而這些受傷的原住民族勞工，在工作前和工作時，是否接收到充分足夠的教育訓練、具有職安的知能？

## 二、職災教育訓練參與經歷

依《職業安全衛生教育訓練規則》第十六條之規定，雇主對新僱勞工或在職勞工於變更工作前，應使其接受適於各該站工作必要之安全衛生教育訓練。營造工作的勞工亦是如此，就受訪的勞工而言，他們是否都曾接受職安教育訓練，而對於訓練的態度如何，這都關係到職場災害的發生機率。

「覺得像這種上課，有時候聽聽覺得啊，應該就是這樣的，有沒有用上不知道。……有上6小時的職業安全課程，大的工程就會很要求安全帽帽扣一定要弄起來、要穿背心。」（受訪者A）

「近幾年了解相關法令，有上職業安全訓練的課，而且會帶其他人一起去上。」（受訪者D）

「這幾年有上勞安講習，但覺得沒用，講歸講，手腳不靈活更危險（按：若是穿戴安全裝置）。」（受訪者E）

「每個月都有工安的講習，但沒有告知相關危害風險。」（受訪者F）

「在南科（臺積電）工地的時候有職業衛生教育訓練及安全講習，每天20分鐘。」（受訪者H）

「做公家單位的工程才有安全講習。」（受訪者I）

「我有去上甲業，我有去考那個甲業（按：甲種職業安全衛生業務主管證照）」（受訪者J）。

有大約半數受訪者表示業者會進行職安教育訓練，但是部分較小的承攬商可能就會省略這部分。比較特別的案例是受訪者K，他因為在工作場所過度曝曬導致熱衰竭，訊問他是否有接受過安全衛生教育訓練，他表示訓練課程談的多半是講鷹架、高空作業，但沒有提到熱衰竭的預防，也沒有教導急救的概念和方法。

也有大約半數的受訪者表示過去雇主沒有舉辦工安的講習或職安教育訓練，或是他們自己不知道有舉辦。另一方面也坦承自己過去並不十分注重工安，因此沒機會或不願意參加；不過現今的法規規範較為嚴格，已有要求勞工必須參與。但若是安全教育訓練的內容文字敘述太多、提供過量訊息、資料不易閱讀，就沒興趣參加訓練課程。

「有錢就好了，沒有注意訓練或講習。」（受訪者B）

「（以前）沒有上過安全講習，直接上工。但現在整個工作環境有比較好，安全設備（安全帽、背心、S腰帶）、講習...等。」（受訪者C）

「只有資深同事說明工作安全，沒有上過安全講習或教育訓練。」（受訪者G）

「以前沒有安全講習，現在都有安全講習。」（受訪者L）

「安全講習只有一開始上工的時候有，有些老闆很嚴格，有些老闆沒有。」（受訪者M）

「安全教育訓練很無聊，用影片比較快，太多字、太多訊息很煩，其實那個字都不會看的。」（受訪者C）

其中幾位受訪者會認為教育訓練的內容和方式，如果文字資訊偏多，又是以講授的方式，較不易接收。若是採用影片或其他較為生動的方式，有方法地引導以及

教導他們認知工地危險跟工安的重要性，尤其是多講講相關經驗及實務做法，對勞工比較會有警惕作用。

## V. 原民勞工職災後的社會支持

### 一、個人生活場域的社會支持

就本研究受訪者的陳述，從部落來到都市地區工作的原住民族，其勞工族群的向心力高，且喜愛族人群體工作；當初之所以進入這個行業，也多半是來自親人或部落族人的介紹或召喚，對於有原住民夥伴的工作環境，也較為適應且覺得心情愉快。故發生職災時，往往是由熟識的人協助就醫處理，另一方面也由親人或族人協助處理職災補償事務或遭受到的不當處遇。

就訪談遭受職災原民勞工的經驗談，他們遭受傷害之後，所能夠得到的社會支持主要還是配偶或家人，以及親戚、族人，所提供的支持以工具性支持和情緒性支持為主。工具性的支持內容多半是經濟上的支援，爭取權益的資訊提供和協助；情緒性的支持，主要是陪伴和精神支持，醫療和生活的照顧。這些支持協助他們處理受災後的身心恢復和生活照料，逐步回歸正常生活及工作。在情緒性支持方面的經驗有：

「結果我小孩子來看，他說你被歪阿縮打到，哦～這樣子我才知道我那個大兒子啦、大兒子他們來醫院看我」（受訪者A）

「十八天在加護病房，我家人都來了，我兒子當兵回來準備簽字了，怕爸爸不行了哎！」

「我就加護病房十九天起來之後，全身都沒辦法走路，沒有力氣，我老婆就牽我走。連我高雄、花蓮的哥哥都來了。」（受訪者F）

「家人都有來醫院陪我。……（經濟上）家裡人都會互相支援。」（受訪者G）

「女兒知道受傷，那時候疫情她……不能隨便進去醫院。所以會視訊：『媽媽你的腳怎麼了？怎麼會撞到？』就跟她說沒有，不小心受傷了這樣。」  
（受訪者J）

「那時候老婆有在工作，後來我出事她就沒做。……還要照顧兩個孩子，也要照顧我。」（受訪者L）

受訪者M的狀況也很類似，他遭遇手指夾斷，在手術之後並沒有住在醫院中療養，而是回家休養。之後他的女兒每天要開車40分鐘，將他從臺東大武的部落帶到臺東市的醫院換藥，就這樣天天來來回回，慢慢地手指才可以恢復部分的功能。

也有幾位受訪者表示在遭遇職災後，需要依賴親友在經濟方面的協助，是所謂工具性支持。

「不過那時候也還好，那時候沒有養小孩，還可以啦，就是經濟上，還可以過得去就是都是靠朋友這樣，……那時候租房子嘛，一起跟他一起租。」  
（受訪者C）

「醫療費，我女兒當護士嘛，是她說要救爸爸，她拿現金五十萬，就押在醫院那邊。」（受訪者F）

「那時候我也意識到說可能沒辦法在工地裡面做了，特別是夏天，我就沒有再去做了。……那時候就剛好回山上幫忙種東西，在家種家裡自己的東西嘛，所以我要休息就直接休息，我要進工寮就工寮，就這樣子，不用趕工。」（受訪者K）

上述案例大多能在遭遇職災之後，得到家人或親近的人士提供社會支持，包括工具性支持和情緒性支持，得以漸漸走上職業重建的道路。比較特殊的例子是受訪者D，他在年僅17歲、第一次遭受職災後，失去兩根手指，也無法再回到原本的職場，覺得很無助，便回到臺東部落的老家。然而在家中只待了兩個禮拜，他母親便嫌他拖累家中的經濟狀況，跟他說不要待在家裡吃閒飯，因此他又來到臺北。這是

未獲得來自家中親人社會支持的特例。

## 二、職場的社會支持

相對於家人和親友給予的社會支持，多數受訪者遭遇職災時，由雇主方所得到的支持，多半是消極、甚至負面的。雇主為逃避承擔責任，多數選擇消極處理職災狀況，未通報職災案件，也不願提供賠償、負擔醫療費用，甚至連保險給付都不是非常樂意協助申請。以本研究此次受訪者的案例來看，無論是情緒性或工具性社會支持，較多數都呈現負面的狀況。

「勞保是自己的，那個公司根本都沒有付出甚麼東西，他就是給我3萬。（問：那時老闆或工地主任有甚麼有來看你嗎？）有、有、有、有。（問：有沒有給個紅包之類的）有，5千。」（受訪者B）

「就沒有人出面了。……他第一天就給了……我還在診所昏昏沉沉，你看拿5千塊丟了就走了。……我也不知道我老闆是誰。」（受訪者D）

「那一天的掛號費給他去，然後他休息一下，給他就包個2、3千塊紅包這樣。」（受訪者E）

「公司都沒有安撫，也沒有人看，就不了了之。……公司就打電話跟我女兒講，說你爸爸什麼時候上班，就這樣子，很糟糕啊！」（受訪者F）

「沒有勞保。我又是第二天而已，在第三天，我們是很怕老闆說哦不理賠就對了。……我太太說那我們就不反應嗎？……老闆他都沒有來就對了，沒有出面，我們就很怕，怕說會跑掉這樣。……我太太……就往那個勞工局反應。」（受訪者H）

「（問：老闆之後就沒有說什麼嗎？醫藥費也沒有替你負擔？）都沒有。……這才讓我最痛心的吧。我覺得我今天我不是出去玩受傷，我今天是為了工作，而且其實講白一點，很多師傅都在工作的時候弄一下，輕微而已

就喊說我要下班了，我還沒有，我還腫這樣，我還做到下班，然後我們的料有多重大家都知道。……老闆你就一通電話，說：好，你開刀我去看你。我開刀開完了，老闆，是我去看你的，不是老闆你來看我的。」（受訪者I）

「住在醫院，他可能會先打消炎的啊什麼，然後就開始排禮拜一的早上就開刀，當天那一天我們的那個主任有來。……他包了一個紅包給我。我有跟他說我是在工地跌倒的，我一直有強調，……這是公司要去處理的，我就可以安心住院了，可是實際上後來直到我出院，想說奇怪，……我有通報的話，應該是會有人來看我，可是到最後我出院都沒有，才發現說他們沒有去通報。」（受訪者J）

但是也有受訪者表示，對於雇主的處理感到滿意，認為有得到適當的回應。

「老闆也跟我講：『你就是證明拿來給我，我們就就公司會給錢這樣』。  
（問：你那時候覺得整個公司的處理……）我覺得很好。」（受訪者A）

### 三、社會脈絡的社會支持

整體社會對於勞工遭遇職災，有一套處理的機制，包括法規的訂定和行政機構的執行，特別是在2022年5月1日《勞工職業災害保險及保護法》施行之後，期望更能確保勞工在職業災害發生時能夠獲得相應的補償和福利，並且為這些勞工提供職業重建和輔導服務。但是就實際訪談遭遇職災的勞工，在過去的經驗中，當時還是有部分受災者未能得到制度上應有的權益和福利。受訪者A是對於制度性的處理持肯定的態度：

「（問：以你的經驗來講，你覺得現在包括公司、政府、整個制度在處理你發生意外的時候，處理得還可以嗎？）我覺得可以耶！」（受訪者A）

但也有幾位受訪者認為未能接收到自己應有的權益和相關補助，感受不到制度性的社會支持。

「工地的（工人）就應該不敢去跟工班講這件事情。……那時候沒有勞保。（問：那你這個醫藥費都是你自己……）對，自己付。（問：老闆有給個紅包或是什麼之類的嗎？）沒有耶。」（受訪者K）

「沒有工作就沒有收入。（問：你看一下這個狀況，將來還能做這一行嗎？）不知道。」（受訪者M）

其中有一個案例所遭遇的狀況，從社會支持的觀點來看，不知要如何界定他所得到的是什麼樣的支持。

受訪者L在遭遇職災後住院治療的期間，歷經半個月，公司董事長都沒有來探望，工頭也沒有出現。受訪者L出院之後，第二天便寫信給董事長，用最快的速度直接表達不滿，限董事長收到此信後隔天立即前來花蓮和他直接溝通，否則就要提告。結果第二天晚上，董事長果然親自來到花蓮，和受訪者L面對面協調。受訪者L提出要求公司提供15萬的賠償金，董事長也爽快地應允了，表示會給予賠償；但卻也跟受訪者L說，實際上他願意提供的賠償金額不只這個數字，而且他早就交代工頭，要他去花蓮看受訪者L，並且將醫療費、賠償金、保險費都交給他，結果是那位工頭私吞這筆經費，拿了錢就跑掉了。而這位取走經費的工頭，還是他太太的堂哥。

原本是應該提供社會支持的人，反倒成了加害者，這是個非常諷刺且令人感到遺憾的案例。

#### 四、都市原住民族勞工的文化連帶與社會支持

蘇羿如（2007：165）認為，都市中的移民群會在都會環境中形塑另一個我群的環境，少數族群並不會因為進入主流社會之後而趨向同化；相反地，他們可能因為在身體上的距離和社會性地孤立於其他社會團體成員，因而有助於族群意識的凝聚。

李宜澤（2020：173）曾經探討過，在原鄉較為都市化的地區裡，原住民會主動且積極的學習並轉化都會的生活與制度，同時觀察到原住民族與「基礎建設」之間的關係，進而發展出體現技藝與記憶軌跡的過程。同一個研究中也發現到，當回鄉農人面對農會與農政單位的區隔資源時，所採用的能動策略，是採取多樣性的

文化團體互助，再加上勤奮勞動或家族照顧體系（李宜澤 2020：192）。類似的狀況，在本研究中可以觀察到，多數受訪者在遭遇職災時，所能夠得到的社會支持，多半還是來自家人和族人，所謂家族或是文化團體的互助和照顧。

這點也回應了林鳳珠（2005：81）所指出的，來到都會區工作的原住民勞工，他們為維繫既有的生存環境和人際關係，會偏向於選擇營造業的外包工作。在這樣的不安穩的工作環境中，缺乏恆久的固定報酬和保障，所需要和依賴的是土地和人們所交織成的安全防護網。即使移居到的都會地區，此等安全防護網的概念依然存在生活中。換言之，族群既有的群體生活和人際互動脈絡，在離散移居至都市之後，某種程度上依然滲入了工作和生活中，有著支撐和保護個人的動能。

不過多數受訪者也表示，他們現在比較能夠了解和要求社會脈絡所提供和給予的社會支持，也就是制度上所提供的保障和援助，諸如勞保、團保等保險制度，《勞工職業災害保險及保護法》所規範的各項政府措施。另一方面，當職災發生時，他們除了要求工作單位保障他們應有的權益之外，也會求助於相關社會單位，像是就業輔導單位、就業服務員等，協助他們爭取社會資源。也就是意識到除了自身的族群關係所能夠給予的社會支持，更擴大要求和爭取政府和制度面應該和所能夠提供的支援。或許可以說，這是原住民族在都會地區生存所學會的知識與能力，是一種權利意識的進步。但這個趨勢會不會相對影響都市原住民族勞工既有人際關係和文化連帶，這就有待進一步的研究。

## VI. 結論

本研究訪談13位曾經遭遇職災的原住民族勞工，希望透過職災發生的自身經歷和生活影響，瞭解原住民族職業災害特性，發掘主要導致職業災害發生的原因，並探討勞工職災後所得到的社會支持。經研究分析之後，所得到的結論如下：

### 一、原住民族勞工職災發生的原因

就本研究訪談原民勞工遭受職災者的結果顯示，營造業工作者在工作場所遭受的災害主要是墜落／滾落、跌倒被刺／割／擦傷、物體飛落、物體倒塌／崩塌、與高／低溫之接觸、與有害物之接觸、爆炸、被夾／被捲等職業災害。其中職災發生原因以不安全行為較多，不安全的環境或設施次之。

根據受訪者的經驗，對於職災發生的原因和當時情境的關係，大致包含：1. 未能確實做好防護工作。目前大多營造廠商均會依照法規進行安全講習，提醒工作時應注意的事項，但勞工偶爾會因為工作方便，或是防護器具妨礙工作，可能未確實配戴裝置，致使意外發生。2. 工作期間一時疏忽。勞工在工作過程中可能因工作時間太長，或是對於環境的不了解，一時疏忽而發生意外，諸如踩空而墜落、跌倒或被器械切割傷，均為此類因素所造成。3. 他人過失。工作場合他人的作為也會造成意外傷害，例如吊高的物品掉落，走道搭設不穩固、致使他人跌落。4. 工作環境原本便有危險因子。在營建工地存在許多可能造成傷害的因素，例如身體浸在汙水中，或是隧道崩塌，均為工作環境所具有的傷害風險。原住民族勞工多從事於低技能高體力勞動的職業，相對於其他類型的工作，較為容易遭受高風險之工傷與相關職災。尤其是由部落來到都市工作場域從事營造工作，脫離原本的文化環境，對於生活環境和工作的陌生，可能都是導致職災發生的因素。

## 二、原住民族勞工在職業安全知能方面的教育機制和接受過程

受訪者反映，較具規模的營造業者對於職業安全的教育訓練比較重視並嚴格要求，小型的承包商則需要再提升。近年來勞工的工安意識提升，且遭受職災後更自覺參加教育訓練的必要性，會進一步鼓勵其他工作夥伴也一起參加，同時企業也有責任要及時告知風險，勞工才能應對工作場所可能的風險。

另有部分受訪者表示過去未參加職災教育訓練，其原因在於以前沒有舉辦或不知道有舉辦，雇主和個人都不甚注重工安，因此沒機會或不願意參加，現在法規較嚴格要求確實執行。但部分受訪者表示安全教育訓練的形式，如果文字資訊較多，且是教席講授的方式，較不易吸收。若採用較為生動的方式，如影片、動畫或圖片，有效引導及教導他們認知危險跟工安的重要性，尤其是分享職災經驗及實務，對勞工比較有提醒作用。

## 三、原住民族勞工發生職災之後所得到的社會支援

原住民族勞工遭受職業災害之後，多半能夠得到相當程度的社會支持，主要來自於配偶或家人，還有親戚、族人。所得到社會支持的類型，以工具性支持—資訊提供、經濟救濟，還有情緒性支持—陪伴鼓勵、醫療生活照顧為主。因為此類的社會支持，受災者漸漸得以職業重建。

但較多數受訪者表示遭遇職災時，由雇主方所得到的支持，偏向於消極、甚至負面，例如未通報職災案件，不提供賠償、為協助負擔醫療費用，甚至連保險都付諸闕如。無論是情緒性或工具性社會支持，較多數都呈現負面的狀況。在2022年5月1日《勞工職業災害保險及保護法》施行之後，應該較能確保勞工在職業災害發生時能夠獲得相應的補償和福利，並且為這些勞工提供職業重建和輔導服務。

都市地區的原住民勞工，尤其是營造業的工作、在遭遇職災時，會偏向依賴族群文化環境和人們交織成的安全防護網。族群既有的群體生活和人際互動脈絡，在離散移居至都市之後，某種程度上依然滲入了工作和生活中，有著支撐和保護個人的動能。而要求和爭取政府和制度面所能夠提供的各種支援和資源，也是原住民族在都市生存所習得的知識與能力。■

## 附註

- 1 本研究之資料及部分內容，係來自作者所參與之2022年勞動部勞動及職業安全衛生研究所委託研究報告《原住民族勞工職災經驗深入訪談之分析研究》。

## 引用書目

李宜澤

2020 〈原力回鄉之後：原住民農人的返鄉策略與在地農業的組織認同〉。《東臺灣研究》27：169-200。

杜宗禮

2002 《臺北縣市都會原住民工作與健康之研究（一）》。臺北：勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

吳淑禎、周瓊薇、謝辰昕、劉俊億

2010 〈餐飲外場從業人員的社會支持、情緒勞務與工作表現之研究〉。《人類發展與家庭學報》12：1-30。

洪敬宜、陳志勇

2020 《原住民族勞工職業安全衛生知能探討》。臺北：勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

林鳳珠

2005 《原住民的工作世界—阿美族青年的故事》。慈濟大學社會工作研究所碩士論文。

### 原住民族委員會

- 2022 《110年原住民就業狀況調查年度報告》。原住民族委員會，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/812FFAB0BCD92D1A/OE66181E3E6209267D066F9B53D42218-info.html>，2022年8月26日上線，2022年11月24日更新。
- 2023 《111年第四季原住民族就業狀況調查摘要分析與統計結果表》。原住民族委員會，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/19F6DD25969C101D/7897B0E557862BD5917581B0942223EE-info.html>，2023年3月7日上線。

### 張雍敏

2003 《原住民勞健保資料分析》。勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

### 郭俊巖、吳惠如、賴素瑩、王德睦

2013 〈後工業社會下臺灣都市原住民就業困境之探討：臺中都會區原住民意見領袖的觀點〉。《臺灣社區工作與社區研究期刊》3(2)：69-108。

### 陳由娣

2007 《職業災害勞工的職業重建與復工之研究》。國立臺灣師範大學復健諮商研究所碩士論文。

### 陳秋蓉、石東生、謝曼麗、楊啟賢、徐傲暉

2011 〈我國原住民勞工職業災害分析〉。《勞工安全衛生研究季刊》19(1)：86-100。

### 陳秋蓉、謝曼麗

2008 《原住民勞工職業災害預防策略研究》。臺北：勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

### 曾美惠、張彧

2007 〈各國推動職災勞工重返職場成效及檢討〉。行政院勞工委員會勞工安全衛生研究所。

### 葉在庭

2001 〈青少年情緒調適、焦慮、社會支持及生活事件與自殺意念的關係〉。《中華輔導學報》10：151-178。

### 劉媛妮、許碧純

2021 〈都市原住民女性參與原住民勞動合作社的就業經驗〉。《台灣原住民族研究》14(2)：39-87。

### 謝曼麗、李岳牧

2012 《原住民職業災害預防教育宣導評估研究》。勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

### 謝曼麗、徐傲暉

2011 《原住民高職災縣市職災預防教育宣導研究》。臺北：勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

### 謝曼麗、楊啟賢

2009 《原住民勞工職業災害預防推廣研究》。臺北：勞動部勞動及職業安全衛生研究所。

### 顏伯漾

1999 《組織與員工特性對勞工安全認知之影響實證研究—以臺灣產業為例》。國立成功大學工學院工程管理碩士在職專班碩士論文。

### 蘇羿如

2007 〈遷移中的臺灣「都市」原住民〉。《社會科學學報》15：153-174。

### Caplan, Gerald

1974 *Support Systems and Community Mental Health: Lectures on Concept Development*. New York: Behavioral Publication.

**Clifford, James**

2017[2013]《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*）。林徐達、梁永安譯。臺北：桂冠圖書。

**Crabtree, Benjamin F., and William L. Miller**

2003[2001]《最新質性方法與研究》（*Doing Qualitative Research*）。黃惠雯、童琬芬、梁文蕓、林兆衛譯。臺北：韋伯。

**Farquhar, Stephanie, Julie Samples, Santiago Ventura, Shelley Davis, Michelle Abernathy, Linda McCauley, Nancy Cuiwik, and Nargess Shadbeh**

2008 Promoting the Occupational Health of Indigenous Farmworkers. *Journal of Immigrant and Minority Health* 10(3): 269-280.

**House, James S.**

1981 *Work Stress and Social Support*. Reading MA: Addison Wesley Publishing company.

**Mayhew, Claire, and Lynne Vickerman**

1996 Aboriginal and Torres Strait Islander Occupational Health and Safety: A Pilot Study in Queensland. *Australian Aboriginal Studies* 2: 61-68.

**Norbeck, Jane S., Ada M. Lindesy, and Virginia L. Carrieri**

1981 The Development of an Instrument to Measure Social Support. *Journal of Nursing Research* 30(5): 264-269.

# 舞臺上的真實

## ——記《泰雅精神文創劇場》

張容嘉

客家文化發展中心研究發展組副研究員

2023年4月初在臺北表演藝術中心藍盒子觀賞一齣由泰雅族劇場編劇／演員游以德／Sayun Nomin創作的作品《泰雅精神文創劇場》（圖1、2），這齣戲以喜劇為基調，透過原住民的自嘲自解，勾勒出當代原住民的現實處境。故事從三位原住民（北露、哈勇跟彼得）在即將倒閉的原住民文創園區裡意興闌珊的表演開始，對所謂的原住民文化進行一場極具張力的辯證。觀光人類學者MacCannel（1976）曾提出「舞臺上的真實性」（staged authenticity）一詞，指出那種為吸引觀光客而刻意展示的文化經驗。但今日原住民的真實處境卻並非穿族服唱歌跳舞，而是處處被漢人剝削打壓的困境。然而原住民歌舞展演、教遊客製作口簧琴等文創小物的體驗活動，卻仍然是當代原住民文化園區、甚至是部落創生的主流運作模式。

這齣劇的故事軸線是這樣的：曾盛極一時的「彩虹灣原住民文化村」面臨沒有觀光客的困境，只能慘澹收場，被管理者蠻橫地要求必須協助收拾整理的助手仍是園區裡僅存的原住民表演者。就在文化村營運的最後一天，研究卡關的研究生來到文化村尋找「真正」的原住民，期待能夠藉由訪談原住民完成論文。終於，研究生順利地開始了他期待的訪問與觀察。研究生的角色就如同一面鏡子，對於劇中看見的任何事物都帶著認真中性的目光，映照著原住民文化展演再現裡的真實與荒謬，例如戲裡三位原住民展演歌舞其實與祖先傳承無關，而是來自臺北陳老師看很多原住民YouTube後編導，再教給族人的舞蹈；北露玩笑似對研究生抒發「專家學者」的抱怨，點出社會學／人類學背景的「學者們」對於部落族人的諸多叨擾：「很多老師來到部落訪問族人，結果給人家問了半天就走了！都沒有買點什麼…內！」。

原住民在中華民國的歷史中持續地面對一種矛盾性的治理，在文化上被置於某種足具代表性的核心，但在政治經濟與社會層面上卻處於邊緣。這齣劇無疑體現了



圖1 演員謝幕致意  
(圖片來源：張容嘉攝，2023/4/8)



圖2 《泰雅精神文創劇場》海報  
(圖片來源：<https://www.opentix.life/event/1610472975619538946>，2023年5月15日上線)

這種現實處境，編導顯然熟諳原住民與學術研究者間的尷尬關係，比方研究生如數家珍地在泰雅族人面前大秀一段「原民知識」，族人看似困惑並且對「外面」的知識感到陌生。又或是劇中「身經百問」的報導人謬誤梗，像是北露事實上已接受過很多次訪問，但每一次訪談都像是北露的即興創作：「我上次好像不是這樣回答的欸，上次我說什麼呢？我好像是說……」戲裡戲外，編劇盡可能地嘗試將原住民族在當代處境中所面對的階級壓迫、資本主義與商業邏輯的拉扯，部落土地流失的辯證，以及知識權力的不對等種種議題赤裸裸地呈現在舞臺上，成為真正舞臺上的真實。

劇中研究生與三位表演者間的對話往返，伴隨著觀眾一波波的笑聲，黑色幽默底下卻是一個個讓人笑中帶淚又帶點心驚的叩問，或許這些也是編劇自身的困惑與反省——作為一位從小生活在被「平地人」包圍的都市叢林裡適應良好的原住民，臺大戲劇系畢業，就讀北藝大文學跨域研究所，同時也是原民台的節目主持人、文學獎的常勝軍，原住民身份認同顯然是他所關注的核心，貫穿全劇，研究生追問著眾人難以回應的大哉問：「什麼是泰雅精神？」。開朗的彼得、溫暖的北露各自給出了他們心目中的滿意答案，嚴肅的哈勇首先沈默半晌，反問一句：「那你可以告訴我什麼是漢人精神？」同樣的問題，事實上也可以置換成什麼是臺灣精神？什麼是客家精神？編劇藉由研究生反覆地提問，將這道沒有標準答案的問題，送給每個在路上探究著自我定義的人們。■

## 引用書目

MacCannell, Dean

1976 *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. London: Macmillan.

## 往返客庄與部落之間的人： 記一場與「原鄉」毗鄰的客庄展演

梁廷毓

國立臺北藝術大學美術學系藝術批判與實踐研究博士班研究生

從北二高速公路駛下新竹關西交流道，便是一座淺山圍繞的山城：關西鎮。穿越市街至臺三線道路的交岔路口後，正式進入竹縣28線道的湖肚庄。此地是一處純樸的客家山村，倚著象棋崙、獅山與眺望嶼。這幾座山曾是村落過去的屏障，也是原漢人群的界限。沿著竹縣28線道往山區駛入，不久便會抵達四寮聚落，此地是成立於1880年代「金廣成」墾號的拓墾範圍。昔日伐樟焗腦的人們雲集在此，客籍腦丁搭設草寮、建立腦灶，聘雇隘丁在山邊防守，將樟腦運至桃園龍潭的三坑仔碼頭，再沿大料坎溪運至下游的河港市街、甚至出口至國際市場；客家人在此建立的

村落，位於四寮溪右岸的河階臺地上，與彩和山群峰相隔一溪；山頭後面就是馬武督泰雅族部落的範圍。隨著製腦業與採礦業的沒落，部分人口逐漸外移，今日此地僅剩幾戶房舍。

四寮聚落內有一座「金廣成文化館」，也是2023年第二屆「浪漫臺三線藝術季—淺山行路人」的展區之一。走入文化館，幾塊大牆面展示「金廣成」墾號及地方家族於山區開發的歷史；寫下客家先民「不畏艱苦、冒險犯難」；「不惜賭上身家性命」的開拓精神（圖



圖1 金廣成文化館內常設展出的「金廣成」開發史簡介

（圖片來源：梁廷毓攝，2023/06/27）

1)；條列出當時參與開發的墾首、副墾首、股東和佃人的姓名，以茲紀念。不可否認地，這是地方居民凝聚社區認同時的一段傲人歷史，也反映「客家內山開發史」當中一段筆路藍縷、以啟山林的血淚故事。但是，原住民的身影，僅在當時「開山撫番」政策的背景描述中被提及。文化館附近幾座山嶺稜線皆是桃園龍潭和新竹關西行政區的界線；也位於昔時「番界」附近，客家庄和泰雅部落之間僅有一山之隔。

新竹關西一帶原為馬武督社泰雅人的傳統活動領域，今日的關西小鎮作為國家級浪漫臺三線文化廊帶上的鄉鎮，境內的地方文化館、客家文化節、客家桐花季、客庄美食與觀光活動，在近年來越趨興盛。一方面，該地區的客家人從以前必須面對與原住民的土地競奪、衝突，需要隘防組織才能存續的客家山村，在今日被官方政策形塑為「浪漫客家村」的區域形象、人文特質。另一方面，從移墾到定居的過程中，客家聚落、廟宇已然成為沿山地區的「傳統文化景觀」。

北臺灣淺山地帶的客家庄，在漢人開發史和族群記憶方面，很大程度透過傳統聚落的廟誌、方志和口碑，形塑開山闢林、筆路藍縷的敘事，這類長久以苦痛、艱辛為情感認同的「內山開發史」，將建立家園過程中遭逢的原住民視為「番」，館內展示的《舊時官隘民隘與現新隘民居地名界址圖》（圖2），為描繪當地開發情形的古地圖，除了標示地方客家聚落的「湖肚庄」名稱，山嶺後方的馬武督泰雅部落一帶，仍寫著「番界」與「番社」，再現出一種昔日原漢人群關係彼此對立、相互防範的刻板印象。晚近社區聚落設立的地方文化館，也延續了這類開發史的敘事邏輯。

此次於金廣成文化館展出的《往返客庄與部落之間的人》，聚焦於歷史上遊走於原漢人群之間擔任中介者的「番割」，及其餘留在今日客家庄內的地方記憶。相對於館內常設展示的《舊時官隘民隘與現新隘民居地名界址圖》在「番界」背後一片空白的描繪方式；此次展覽中展出的長型圖誌，以金廣成文化館所在地為核心，

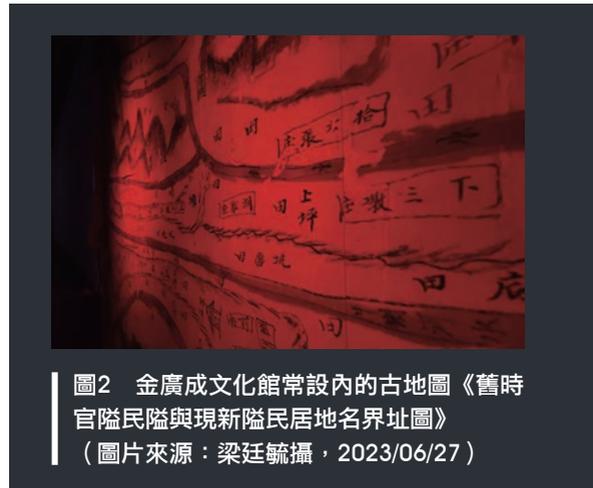


圖2 金廣成文化館常設內的古地圖《舊時官隘民隘與現新隘民居地名界址圖》  
（圖片來源：梁廷毓攝，2023/06/27）



圖3 《往返客庄與部落之間的人》於金廣成文化館內展出之圖誌及影像裝置  
(圖片來源：梁廷毓攝，2023/06/27)



圖4 《往返客庄與部落之間的人》於金廣成文化館內展出之圖誌  
(圖片來源：梁廷毓攝，2023/06/27)

描繪此地過去原漢人群在衝突及對立關係之外，位於原漢界線內／外雙方的人群流動、交易、通婚、合作關係同時並存的時空，並揭示開發史觀底下被隱蔽的人群互動型態（圖3、4）。

「番割」是清代時出現於漢人史料中的用語。回顧歷史，過去活動於北臺灣淺山地帶，在史料文獻裡被稱為「番割」的人，由於懂得族語、通過入贅部落或娶原住民女性為妻，或是紋上屬於泰雅的「紋面」，甚至散髮、易服、入境隨俗。時常以身涉險越過隘防界線，往返部落和墾區庄之間進行鹽、鐵器、山產與槍枝交易，具有被原民化、融入部落社會文化的特質。相對於當時被官府賦予合法身分的「通事」；「番割」往往是非法居間於原漢人群之間，私底下仲介雙方各項事務的角色。

文化館展場內的影像裝置即以「番割」和泰雅女子為主軸，藉由地方原漢家族耆老的口述，串聯起不同角度的史料敘事，和文化館內的文字、物件及空間場域本身產生對話（圖5、6）。例如，「金廣成」墾號開發時的參與者：張秀欽與徐阿連等人，名字皆呈現於文化館常設展出的解說欄，但並沒有說明他們昔日作為「番



圖5 以「番割」及泰雅女性為主體之展場影像裝置

（圖片來源：梁廷毓攝，2023/06/27）



圖6 以「番割」及泰雅女性為主體之展場影像裝置

（圖片來源：梁廷毓攝，2023/06/27）

割」的腳色（懂族語和娶泰雅族女性為妻）；反而藉由展場的影像敘事，使這對被隱蔽的家族史被揭開，與文化館展示原來預設的漢人中心視角，形成不同歷史角度的對話。

另一方面，影像內容除了演繹不同語言留下的歷史文本，也邀請地方上泰雅族及客家籍的耆老，講述原客人群互動的過往記憶（例如，「番割」家族的故事），翻轉地方文化館以客家拓墾為中心的開發史敘事；重新描繪客庄與部落之間跨界流動的人群，至今仍流轉未歇的記憶。對於界線的「渡越」，亦包括計畫期間，以聚落內的「番割」與「番通事」家族記憶，透過走讀的形式，使觀眾的身體親臨現場、實地走訪，感受主流漢人開發史敘事底下，鮮為人知的原漢人群跨界往事。我感覺「客家的開發史／原民的反侵略史」是一體兩面、甚至並存於交界地帶的歷史幽靈。而在客庄與部落的邊界地帶之間的展覽，意味著這處歷史展演的現場，從來不是、也不應隸屬於某個單一文化、視角及歷史觀的詮釋。透過這次的展覽，稍稍鬆動的既有的漢人中心史觀，也讓人得以瞥見原漢人群互動的幽微歷史，其餘則有待未來更多跨越部落與客庄之間的持續性對話，方能讓這項課題被持續地開展及深化。■

# 聚焦於泛群效應？

## ——原民復振的人類學旨趣

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

### Krystal, Matthew

2000 Cultural Revitalization and Tourism at the Moreria Nima' K'iche'. *Ethnology* 39(2): 149-161.

### Rudolph, Michael

2006 Nativism, Ethnic Revival, and the Reappearance of Indigenous Religions in the ROC: The Use of the Internet in the Construction of Taiwanese Identities. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 2(1): 41-53.

若自Ralph Linton的本土運動研究（nativistic movements）起算，人類學注意到原住民族文化或族群復振課題，已有近80年的歷史（Linton 1943: 230-240; see also Wallace 1956: 264-281）。而此一個課題在進入新世紀之後，仍然熱門（see e.g. Christie 2007; Turner 2007）。也就是說，總有研究者在進入原住民社群田野之際，發覺到它的存在，然後不久後就專著出版，陳述類似族內社會運動的過程。筆者閱讀的二文，一在南美瓜地馬拉，一在臺灣；前者為傳統文化延續的物質性表徵論述，後者則係新型網路工具當道的產物。藉由比較討論，或可看到更多文化或族群復振總是被持續研究的道理。

美國Tulane大學Matthew Krystal指出，在古代馬雅文化重點區域的瓜地馬拉，一向在9月份舉行傳統舞蹈節，以對社區保護神致敬。其中最重要的舞碼之一包括了征服之舞，即描述被西班牙人降服過程。舞蹈節所需之面具、道具、服裝等等，都由稱為moreria的店家提供出租服務。在過去，moreria係由特定家族經營，彼此競爭。然而，到了當代，經營者數目驟減，剩下的幾處，成了稀有的文化資產。Krystal所研究的Nima' K'iche'是其中之一。他發現，Nima' K'iche'不僅持續扮演出租道具功能，它還發展出肩負舞蹈訓練和儀式專家培養的任務，等於是舞蹈節全包的單位。

此外，當下moreria已然從過往的家族企業，轉為變成社區甚至廣大馬雅族群的代表象徵機構。西班牙人與在地原住民族通婚的後裔Ladino人是為瓜地馬拉人口的大宗，但，認同舞蹈節，同時也與moreria密切互動的Ladino人，有高比率堅持自我的馬雅血統與傳統，因此，小小的Nima' K'iche' moreria道具出租店，竟演變成了馬雅文明的記憶依據。而在地人一方面歡迎觀光，甚至提前在7月就辦理舞蹈節，以配合人潮，而另一方面卻也能有效掌控觀光的衝擊，不讓商業擊垮文化的保存維繫。Krystal雖表示很難確定此一阻卻觀光傷害的力道，是否得以永續強大，但至少目前發展景況是正面的。

場景轉至臺灣。精通中文，目前服務於丹麥學術界，且曾於臺灣進行長期田野的德裔人類學者Michael Rudolph（劉哲勳），敘述了網路對於太魯閣族復振運動的影響。他主要觀察到過去一向是禁忌的原住民族傳統宗教，已然在網路世紀裡，也趕上了文化復振運動的浪潮。儼然已經全面基督教化了的原住民社會，竟會出現強調舊時代宗教的復振聲音，對於Rudolph而言，確實是一引人注目的大事情。他發現到，有族人專門收集紋面的資料，建立類圖書博物館，甚至設立網站。Rudolph認為，紋面是傳統時代宗教信仰的關鍵表徵，因此，此一文化蒐集保存作為，等於是對古老或甚至已然被遺棄之信仰文化的再生呼籲。而歌手的作曲中，也出現族語唱出以獵首為歌名，呼喊祖靈和眾兄弟姊妹團結一起的歌詞。

此外，另有一位小學老師在其服務學校之網頁裡，直接指出獵首與紋面的光榮歷史，而事實上，在上一世紀結束之前，祖靈祭也已經悄悄恢復舉行了，而它就都透過網路，來宣揚其再現的正當性。作者認為，事實上，傳統宗教要素依然存在於私密的場合裡，尤其與醫療有關者，更是常見。而政治場域上，愈來愈多以強調「番刀出鞘」或「出草」等話語，來表達抗議姿態，此等也常借用網路傳播其關鍵理念。Rudolph的研究總結是，網路好像更易引發最原初文化復振之思維的建置，上述的種種跡象，顯示最古老真實之原民文化（也就是作者筆下的傳統宗教）的追求，對原民知識分子來說，顯然是一件重要的任務，而運用網路工具又是他們的強項，因此，造成一定影響是可預期的。

原住民族族群社會運動或文化復振運動，多數均具引發效應之特質。也就是說，這邊發起，那邊呼應，終成全面性運動。甚至以國際原民為對象之第四世界運動，也具備此等屬性（謝世忠 1990）。畢竟，原民領袖經常揭舉之自我自然屬性世界，很容易被拿來與非原民統治者之破壞自然的人工屬性世界，進行孰劣孰壞之對

照比較。「大地之母」或「地球母親」一詞，就常見於運動發起的文書裡，而源起於遵從自然法則的文化傳統，跟著就成了被呼籲必須尊重保護發揚的主體。Krustal的瓜地馬拉研究，果不其然，*moreria*作為傳統文化的表徵，很快地成了馬雅文化復振集體意識的根據，於是，作者的貢獻就在於認證了原運之基於自然的文化，總能很快轉成共同認同對象的分析觀點。

然而，前述之景象，似乎不見於Rudolph的臺灣研究。Rudolph的確於文中陳述完畢太魯閣族的傳統宗教復振景況後，突然轉而提到了臺灣認同。但，他並非如*moreria*般地以一出租小店之姿，可以發展成泛馬雅認同象徵，來說明太魯閣回到宣揚獵首文化一事，足可成為泛臺灣原住民族的共同表徵，反而是強調原民非宗教屬性社團的社運成效，以及臺灣被認為係南島發源地的宣傳發酵等要素。也就是說，瓜地馬拉的*moreria*含有傳統宗教屬性，如今成了泛族群的認同，而太魯閣族深具傳統信仰的獵首文化呼籲，卻未見成為泛臺灣原住民族的象徵。縱使有所謂泛臺灣原民共同體的存在，也是其他因素所形構而成，而非網路傳播獵首文化或傳統宗教思維的引發效應。只是，作者很順手地，不知何故，就將獵首與臺灣認同二者拉在一起。總之，從二篇隔洋萬里遠的不同原民團體研究論文，我們可以體會到研究者對於復振的主題，在超越半世紀之後的今日世紀，依舊熱情，其中或許觀察它能否造成泛群效應一事（如泛馬雅或泛原住民族），正是引來注意的關鍵重點，縱然箇中出現有部分難以順暢闡釋之處，也無傷大雅。■

## 引用書目

### 謝世忠

1990 〈「第四世界」的建構：原住民世界的契機與危機〉。刊於《人類學研究：慶祝芮逸夫教授九秩華誕文集》。謝世忠、孫寶鋼編，頁177-215。臺北：南天。

### Christie, Gordon

2007 Culture, Self-Determination and Colonialism: Issues around the Revitalization of Indigenous Legal Traditions. *Indigenous Law Journal* 6(1): 13-29.

### Linton, Ralph

1943 Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45: 230-240.

### Turner, Terence

2007 Indigenous Resurgence, Anthropological Theories, and Cunning of History. *Focaal-European Journal of Anthropology* 49: 118-123.

### Wallace, Anthony F.C.

1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58: 264-281.

# 時隔三十五年，在戰火與怪手下的卑南遺址搶救考古

黃郁倫

國立臺灣史前文化博物館助理研究員

有一種考古，稱作搶救考古（salvage archaeology），意思是當考古遺址面臨受破壞的威脅時，考古學者在壓迫感下進行考古發掘工作，與時間競賽；當倒數計時的碼錶歸零，遺址就須名正言順歸還給破壞的那一方，無論發掘成果。

臺灣的搶救考古史，一般認為始於1980年的臺東，於現今的國定卑南考古遺址。當時蔣經國總統宣布的十大建設，其中之一是環島鐵路工程，亦即完成南迴段一臺東站至枋寮站一的開通。臺東市本來就有設立火車站（圖1），同全臺所有縣轄、直轄市的車站一樣，位於市中心樞紐位置，然而，當年在臺東市卻罕見地廢止舊站、建設新站，並將新站選址在市區之外。未料，新站工程開工典禮的前兩天，怪手預先整地並舉行破土儀式，竟整出了3,000年前的石板棺遺跡、玉石與陶質遺物。消息不脛而走，精美的陪葬玉器引來投機者盜掘，政府卻苦於無法可管，只能原地豎立告示牌宣示立場，說之以理。兩週後，卑南遺址的新聞首度刊登在全國發行



圖1 原設立於市區的臺東火車站（臺東舊站）  
（圖片來源：林奕廷提供，約1984）

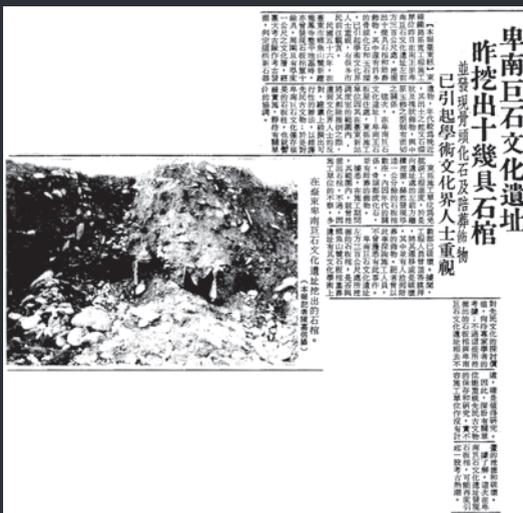


圖2 首見於報紙的卑南遺址報導  
 (圖片來源：《中央日報》，1980/7/14，第六版)

的報紙媒體(圖2)，引起了臺灣考古學界的驚嘆與重視，遂開啟臺灣近代史上首次的搶救考古。然而卑南遺址規模之大、史前卑南文化之豐富，並非政府當初預設的3個月所能完成，於是搶救考古的工作計畫一次次展延，最終在8年後才正式收工；政府宣布鐵路建設復工，臺東車站(當時稱臺東新站)於1992年底熱鬧啟用。

臺灣的這一場搶救考古，不只使史前卑南文化的風華得以展現在世人面前，當年報章媒體鋪天蓋地的報導引發輿論關注，因而在1982年立法通過臺灣的《文化資產保存法》，並在國內外學界的奔走遊說

下誕生國內第一間以考古為主題的國家博物館：國立臺灣史前文化博物館。然而，嚴格來說，1980年的事件並不是卑南遺址第一次的搶救考古。事實上，早在35年前，卑南遺址的首次考古發掘，本身便是帶著搶救考古的意義。

1944年底，二戰末期，美國與日本在太平洋戰場上展開激烈攻防。兩位任職於臺北帝國大學的教職員：體質人類學者金關丈夫(Kanaseki Takeo)和民族考古學者國分直一(Kokubu Naoichi)，面對升溫的臺灣戰況感到不樂觀。他們不樂觀的不是孰勝孰負，而是美軍對臺灣展開全面的空襲轟炸，恐將永遠破壞人類認識過去文明與史前文化的機會。兩位學者心心繫繫豎立於臺東卑南的巨石遺跡，起因是14年前博物學者鹿野忠雄(Kano Tadao)透過觀察地面現象曾發表推論，認為這些立石是住屋結構的一部分。金關丈夫和國分直一亦持同樣看法，只不過，身為實事求是的考古學家，他們需要考古發掘的出土資料來驗證此觀點。

有感於美軍的攻勢越演越烈，於是在跨年夜那一天，金關丈夫協助國分直一，以感染瘧疾、發高燒為由，向帝國大學謊報病假，<sup>1</sup>兩人從臺北出發，兩日後現身臺東。隔天起，他們在空襲的間歇中進行考古發掘，直到1月13日止；短短10

天的發掘作業，有空襲的日子便躲防空洞等待警報結束，無空襲的日子則在警政單位的協助下（金關丈夫、國分直一 1990[1979]：130-132）驅車前往卑南<sup>2</sup>—他們鎖定國本家三合院（今國本農場）後方（圖3、圖4）作為發掘地點，那裡豎立著一座巨大石柱以及若干石柱殘根；在卑南社（今稱普悠瑪部落）兩名原住民女青年的主要協力下（後來又加派兩名卑南社年輕人參與），兩人執行起考古發掘工作。

金關丈夫和國分直一描述（1990 [1979]：154），發掘工作「是於第二次世界大戰末期進行的。無庸置疑，這一次的挖掘調查當然不十分順利。」其中，1月9日，在爆炸聲暫停的空擋，他們走出防空洞，回到發掘現場繼續趕工，卻在上午11時左右突然感覺天搖地動，原來步行5分鐘之外在卑南山上的軍事碉堡（圖5）可能被美軍鎖定為攻擊目標，炸彈落在了附近田園。國分直一日後受訪表示：「他們大概以為我們在草叢間執行什麼任務吧，」不排除美軍也可能是鎖定他們倆，誤以為在軍事設備旁這兩個鬼鬼祟祟的身影，正在從事某種軍事行動。感受到強烈的人身威脅，當下國分直一和金關丈夫跳進眼前的石板棺中尋求掩護。國分直一事後回憶那一刻的體感記憶：他的老師由於體型高大因此躲在石板棺內顯得相當侷促勉強（按：史前卑南文化人體型偏小故量身訂製的單人石板棺尺寸亦偏窄小），而



圖3 國本家後院可見大型石柱及石柱殘根

（圖片來源：國立臺灣大學圖書館「國分直一文庫」，1945/1）



圖4 國本家後院可見礫石鋪面及石柱殘根

（圖片來源：國立臺灣大學圖書館「國分直一文庫」，1945/1）



圖5 卑南山是普悠瑪部落卑南族人的生活及工作場域，日本時代軍方卻以卑南山為據點設置軍事碉堡和基地。如今南王Puyuma花環實驗小學師生定期上山踏查，延續地方的歷史記憶，也以淺山為場域學習傳統知識。

（圖片來源：左圖林佳靜攝、右圖黃郁倫攝，2022/12/6）



圖6 日籍藝術家mamoru於卑南遺址公園駐村作品以彈匣為裝置搭配動態影像

（圖片來源：黃郁倫攝，2018/9/28）

落地在不遠處的彈藥散發出濃濃煙硝味，在美軍攻勢暫歇後，他們爬出石板棺去拾起彈匣，濃煙仍不斷冒出……<sup>3</sup>

驚心動魄的發掘工作，在午後因天空下起綿綿細雨而暫停，因此國分直一和金關丈夫改前往助手們的部落—卑南社—進行訪談；他們蒐集到當地原住民對於卑南巨石遺跡的口傳故事，也一併書寫在終戰多年後所整理的發掘報告（1990[1979]）中。2018年，卑南遺址的日籍駐村藝術家mamoru，沿著發掘報告裡的線索，前往普悠瑪部落向耆老進行訪談，當年還是孩童的耆老Germagalad Ukak Puwakawyan（漢名：陳明男）回憶起戰爭空襲、回憶起彈匣煙硝，湧現的竟是傳統服上的行頭，那些用來點綴裝扮的金屬飾片。耆老說，空襲後他們一群孩子總是跑去撿拾彈匣（圖6），將彈匣清理乾淨後，

以高溫熔化，再倒入地上隨手挖出的土模中，待冷卻塑形後，成為美麗飾品。

1945年卑南遺址的第一次考古發掘在戰火中進行，出於國分直一和金關丈夫對戰爭砲火將造成遺址永遠的破壞、可能終將無法理解某一小部分人類文化的遺憾，與35年後臺東新站興建工程所帶來對卑南遺址的威脅，如出一轍。這場發掘，即便僅為期10天，其本質卻是帶著搶救考古的意義。■

## 附註

- 1 安溪遊地（Ankei Yuji）與日本民族學會（後改制為日本文化人類學會）於1990年曾進行國分直一訪談，由劉茂源（Ryu Mogen）進行採訪；轉引自mamoru，WE MELT THEM AND POUR IT ON THE GROUND (edition # 1/5)，單頻道錄像，20:29，2020，國立臺灣史前文化博物館藏。
- 2 在美軍的攻勢下，若無地方政府支援，金關丈夫和國分直一恐怕難以進行考古研究。國分直一事後受訪時曾表示，「那段日子如果沒有憲兵的授權，要在那樣的轟炸下進行發掘是根本不可能的。」（同註1）然而，他們當時由於謊報病假擅自出發，所以估計不會有校方核發的公文書，兩位學者卻能商請憲兵隊的馬場生知出面，協調地方警政單位一同協助考古研究，除了顯現學者的韌性，也見到戰火下的特別時期，軍警人員支持學術研究的可貴精神。
- 3 參考資料同註1。

## 引用書目

金關丈夫、國分直一

1990[1979] 〈台灣東海岸卑南遺跡挖掘報告〉。刊於《臺灣考古誌》。譚繼山譯，頁126-162。臺北：武陵。

## 《Tayal Balay真正的人》

孫大川 paelabang danapan

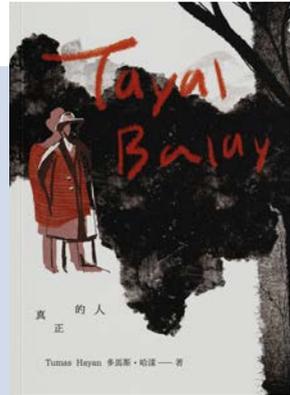
山海文化雜誌社總編輯

作者：Tumas Hayan多馬斯·哈漾（李永松）

出版社：山海文化雜誌社

出版日期：2023年4月

I S B N：978-986-81972-1-3



追問什麼是「真正的人」，就是追問什麼是真正的泰雅（Tayal）；這不只是多馬斯個人的問題，更是縈繞在當代原住民靈魂深處的追問。

呈現在讀者面前的這一部新作，便是多馬斯夾雜著自己成長的經驗和部落的巨變，對上述問題的反省與答覆。故事的軸線橫跨1907年的枕頭山戰役、白色恐怖到當前族人面對的困境和苦難，乃大崙崙流域泰雅族人的百年紀事。

故事分為兩部曲，藉兩起意外死亡的事件，進入幽靈和幽靈之間的對話，來回穿梭在不同的時空，以魔幻、荒謬的手法，藉著一幕幕「手機」呈現的影像，反覆追問、爭辯什麼是真正的泰雅（人）這個主題。首部曲的主角獵人瓦旦，和年紀略長的舅舅巴杜一同上山打獵，行進間雖努力執守獵人的Gaga，但一路上遭遇的現況，卻與傳統的訓誡大相逕庭。他們先遇到上山搜尋失蹤登山客的警察，不得不迴避躲起來，因為現在山林已經是國家的了，規範它的不再是Gaga，而是《森林法》、《野生動物保護法》和《槍炮彈藥刀械管制條例》。對處處拿出祖訓當話的瓦旦，巴杜不耐煩的說：

「瓦旦，你看，這座山現在是搜救隊的主場，根本沒有我們存在的空間。」

「你那麼認真幹嘛？我們現在只是小偷，來偷國家的東西那麼難嗎？」

「瓦旦，你說的都對，看看我們現在躲在山洞的樣子，他們有哪一條法律承認我們的Gaga，我們打得過人家嗎？你說的莫那·魯道打贏日本了嗎？瓦旦，時代不一樣了，泰雅族還有人相信Gaga嗎？你說我們的Gaga值幾個錢？能讓我們上大賣場買東西、車子加油嗎？法官相信我們泰雅族的Gaga嗎？」

「老實跟你說，這些來山上的老闆都是有錢有勢，現在我們看到的山，已經不是我們百年前祖先看到那片原始的山林了。」

這就是瓦旦面對的問題，他困擾著要怎麼樣成為一個真正的人（Tayal）？隨後，瓦旦為了撿拾祖靈賜予的禮物—白面鼯鼠—攀附的樹枝斷裂，墜落山谷而身亡。他的問題交給自己的幽靈，踏上魔幻的旅程，繼續追問。

獵人瓦旦的幽靈，第一個遇到的「老幽靈」，是一位穿著一襲不合身舊式西裝的老人，從後文來看，他是大崙坎武裝衝突拉號部落領導人烏霸赫之子，影射白色恐怖時代被誣鱈槍決的樂信·瓦旦，這位老幽靈才是整部小說兩部曲故事的串聯者，是真正說故事的人。老幽靈透過「手機」，讓獵人瓦旦回顧了國中求學時的理想與抱負；最後還一幕幕地向他敘述了大崙坎戰役烏霸赫率族人和日本守備隊長源五郎慘烈戰鬥的細節，強調保衛祖先的土地，乃真正泰雅人的精神。瓦旦的幽靈，也遇到了難產早逝的妻子吉娃絲，共同回憶了青少年時代和部落同學的種種遭遇；格格不入、無法適應的成長歷程，終於使一起成長的同伴們徘徊於失去方向、徬徨不安的邊緣世界。就像被山老鼠集團吸收淪為盜伐檜木的兩位年輕族人一樣，沒有了Gaga，無法成為真正的人（Tayal）。

小說的第二部曲，主角是飛行員瓦旦，漢光演習中不幸意外在山林失事。甦醒的幽靈，尾隨一位背著藤簍、穿著一襲不合身舊式西裝的原住民老人。和首部曲一樣，「老幽靈」用「手機」不但明示飛行員瓦旦已經死了，還透過螢幕讓他看到自己的部落和父母親年輕時候的樣子。

影像來到一群女工們彎著腰，把香菇菌塞在樹幹上密密麻麻的木洞裡。情節引出了小老闆「老黃」，及他對飛行員瓦旦的母親尤瑪的金錢誘惑。原來瓦旦的父親因案盜採木頭而入監，這是瓦旦一家人的隱痛，也導致少年時代的瓦旦在學校成了令老師們頭痛的人物。好在後來入了軍校，當了戰鬥飛行員，有了明確的國家意識，並認為不管哪一族都應該效忠國家和政府。為此，他和「老幽靈」之間還引發了爭執。老幽靈說：

「國家對我們的族群來說只是個代名詞，泰雅語裡面沒有國家這個詞啦！」

接著老幽靈拿出手機，強制飛行員瓦旦聆賞另一個和國家認同有關的故事。

故事的主角是卡曼之子瓦旦。卡曼原本是部落族人尊敬的高山國校代理校長，臺中師範畢業，因年輕時認識創立「臺灣蓬萊民族自救鬥爭青年同盟」的林昭明，而被羅織「匪諜」的罪名，判刑十二年，整個家族陷入生活與精神上難以言喻的困境和疏離感。林昭明是樂信·瓦旦的姪子，1952年以意圖顛覆政府的罪名判處重刑。事隔十四年之後，1968年卡曼卻因林昭明案的牽連而判處徒刑。判決理由存在許多不合理的疑點，但因戒嚴體制的影響，而無從申辯。手機影像顯示卡曼之子瓦旦六十歲時，在教堂遇一白髮長者，他將搜集整理有關卡曼判決厚厚一疊的檔案攤開，一一說明事件的過程真相。對照樂信·瓦旦、林昭明到卡曼的悲慘下場，顯然，國家之為物，終究不是泰雅精神可以依託的歸宿。

坦白說，閱讀多馬斯這部小說的過程充滿了挫折感，四個瓦旦：獵人瓦旦、飛行員瓦旦、卡曼之子瓦旦，加上影射樂信·瓦旦的老幽靈，他們彼此牽動，穿越時空、似真似幻、來去自如，讀者很容易在交織的故事脈絡裡迷路。不過，也正因為這樣，多少反映出作者多馬斯內心的猶豫與掙扎。創作期間輾轉六年，什麼是「真正的Tayal」之追問，一定擾動了作者存在的本體，而這是一個很難回答的問題。我們注意到整部小說對話的主角都是幽靈或幽靈的追憶，它根本是一部幽靈的對話錄。獵人瓦旦應該讀過一些書，對什麼是真正的泰雅有來自書本的知識和概念。但他生時不但被一起打獵的舅舅巴杜嫌，也被想開民宿的兒子奚落；死後，被老幽靈挑戰，還差一點和盜伐檜木的族人衝突。飛行員瓦旦生時因父親盜採木頭入獄，壓抑的屈辱感，造成他叛逆的少年性格。當了飛行員失事後，瓦旦的幽靈碰上了老幽靈，老幽靈劈頭就問：「你是タイヤル（泰雅人）嗎？」之後又問：「你相信自己是泰雅人嗎？」他雖以「保家衛國」為自己辯護，但老幽靈舉出卡曼之子瓦旦的家族悲劇，否決了飛行員瓦旦的證詞。那麼被影射為樂信·瓦旦的老幽靈自己呢？他死於非命（凶死），和獵人瓦旦的祖父、戰死於南洋的尤浩·瓦旦（Uhou Watan）一樣，都是無法走過彩虹橋的人，他們只能是森林裡到處遊蕩的幽魂。四個瓦旦，看來都無法成為「真正的人」。小說結尾，作者多馬斯給出了一個妥協、微弱且不明確的答案。飛行員瓦旦問：「這是我們泰雅族人的宿命嗎？」多馬斯藉老幽靈的口回答說：

「基本上，泰雅族有自己的生命觀，可是在現狀下，我們族群的生命決定在別人手上，就像你的生命是受強大的風暴跟機械失效所影響。不錯！你還嘗試讓飛機安全降落，你跟獵人瓦旦一樣為這塊土地努力過。」

然後，老幽靈站了起來，清了清喉嚨，用蒼涼的聲音吟唱泰雅族的〈安魂曲〉：

「……我是你們的祖先，變成山川大地的靈，在森林的每一處。……孩子們不要怕，……祖先一直都守護在你們身旁。」

什麼才是「真正的泰雅（人）」之所以很難回答，首先是因為它不是某種「外在」的「物品」，放在那裡等著你來拿；它是一種內在的價值召喚，引導你生發超越生物性存在的某種「嚮往」。它不是既成物，是終身以赴、死而後已的事。我們原住民大都是基督徒，套用《聖經》的話，即使是耶穌自己，釘在十字架上致命的最後一刻，仍不得不大聲呼號說：「厄羅依，厄羅依，肋馬，撒巴黑塔尼？」意思是：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（15：34）換句話說，我們是否成了「真正的泰雅（人）」？乃「蓋棺」才可以「論定」的事；活著的時候，我們只能在「成為」（becoming）的旅途上，戮力前行。多馬斯調度四位「幽靈」來反覆反省這個「追問」，看來有他不得已的理由。用我多年前的講法說，這就是「死亡的敞開性」，「死亡」才是「意義」的開始。

其次，價值的嚮往也不能是掛空的「理想」或「理念」，它必須落入具體的時空，成為實踐的對象：走出「內在」，欲求「外顯」，因而有了種種生命姿態、人格表現、文化內涵與倫理規範（Gaga）。這也就是為什麼，獵人瓦旦不斷提出人類學家歸納出來的文化概念，想貞定「什麼是真正的泰雅」之原因。巴杜露骨的嘲諷和質疑，立刻讓我們理解到這些僵化的概念早已失去了活力。Gaga不是「功過格」，它必須回到內在的根源，和具體的現實對話，尋求新的活力。因此，什麼是真正的泰雅（人）？不能只從「過去」找答案，也必須向「現在」和「未來」開放。「Gaga」不是「教條」或「法律」，它是一種「宛在」，其現實性得由具體的個人，經由實踐，健動不已地去將它活出來。它是民族文化創造力的體現！

這樣的解讀，會不會違背多馬斯寫作的意旨呢？他創造出來的幽靈對話，彷彿一道光，解除了迷霧與羈鎖，讓我們有機會重新審視自己的傳統。■

## 《用頭帶背起一座座山》

陳毅峰

國立東華大學民族事務與發展學系副教授

作者：沙力浪 Salizan Takisvilainan

出版社：健行文化

出版日期：2021年5月

I S B N : 978-986-99870-7-3



「山是一個實踐的領域，回到山上工作，這些故事就會不斷的被憶起。」  
(頁206)

本書有一清楚寫實的副標：「嚮導背工與巡山員的故事」，相較於坊間近期由登山愛好者詹偉雄所選編的世界登山文學，沙力浪這本書所展現的，不是歌頌自然壯美與反思人類渺小這類以往自然文學的主軸，亦非歌詠遺世獨立又略帶桀敖不馴的反叛、或是回歸自然的唯美抒情，而是更貼近原住民族的歷史與殖民傷痕紀錄，讓閱讀者開啟從「殖民帝國的山林」角度，拓展出登山新視角的觸動。這是有殖民臨場感的山野文學力作，也是布農族與歷來殖民政權、山林自然環境互動下的歷史紀錄。

全書分三個篇章，〈用頭帶背起一座座山〉、〈百年碑情〉、〈淚之路〉，每一篇內各集結幾篇短文組成。全書故事發生的主要背景都在八通關越嶺道（包括清朝與日本兩條路線），但各篇焦點不同。〈用頭帶背起一座座山〉使用頭帶，既作為具有美麗編織手法的實體物件，也作為背起高山、生活、歷史與夢想的隱喻；〈百年碑情〉聚焦在日本時期發生於古道上的歷史事件，呈現部落族人對外來殖民統治者反抗的史詩，以及近百年來地景變遷背後的權力遞變；〈淚之路〉則以古道

上佳心部落石板家屋重建紀錄為故事核心，重建傳統知識的實作過程不只牽涉到古老技術的使用與推敲，還必須經歷與當代國家行政機構磨合的考驗。貫穿全書（尤其在前兩篇）的靈魂人物，是已經從人間世永遠缺席的林淵源大哥。本書作者沙力浪請到孫大川老師寫序，而孫老師也的確交出一篇情感豐富、文筆優美，更重要的是具畫龍點睛之用的序言。在古道上重建石板家屋，將日本人打通用來執行國家有效統治工具的八通關古道上的紀念碑、駐在所、集團遷移的淚之路、規模不一的反抗與戰爭、族群互動等串連起來，用疊石架牆的傳統知識，一步步將原住民族歷史的主體性堆疊架構起來。

八通關古道東段沿著拉庫拉庫溪開闢，全線幾乎皆位於目前所講的布農族「傳統領域」範圍。沙力浪將原住民擔任背工、高山協作、嚮導、巡山員等在山林中不同角色的「標準配備」，從負重行走必備的頭帶寫起，繼而感嘆布農族的網袋「不再只裝獵物，也開始裝下外來者對此地覬覦的山林資源、學術領域的野心」（頁57），一路寫到族人如何使用自登山用品店購得的大鋁架，於靠背處墊著組合式塑膠泡綿地板，還繫上每人特有的頭帶，細部調整自行巧思改裝成在我看來似乎容量無限大、每個協作獨一無二的登山包。如此改裝的登山裝備，一方面呈現縱橫山林的經驗所長出的在地智慧比當代科技產品的使用更為得心應手；另一方面也突顯高山協作要經常背負過重的行囊，壓在雙肩與頭帶上的不僅是重物，還是生活上的重擔。最深刻的反思之一，來自於沙力浪看到當高山協作成為一份專職工作，埋首於負重、備菜、料理等「顧客至上」服務性質的工作，逐漸不再具備呈現與分享在地山林知識的角色，行走的路線也不再是祖先的獵徑或部落間的聯繫道路，而是因應山友所需的大眾登山路線，這讓高山協作與嚮導們即便投身於山林之間，卻也越來越遠離了祖先的生活。重要反思之二是沙力浪以林淵源大哥本身從原本優秀獵人轉換成巡山員之後，當代（都市中產階級的）保育概念強壓在其獵人角色之上，國家公園又與傳統領域重疊的文化衝突，一直出現在原住民巡山員身上。「主流社會塑造這種保育形象，希望族人放下獵槍進行保育工作，這不就是一種國家對族人的納編行為」（頁87）。沙力浪提及，主流保育論述經常在無形中污名化獵人而造成對立，但是每每巡山、學術調查研究、山難搶救等，都仍然需要獵人從小在山林中行走所累積的知識相助，但國家公園偏重主要登山路線的巡查，以及為推廣環境教育廣徵志工做高山保育與解說人員，卻讓空有一身武藝的原住民巡山員重要性逐漸淡薄。對在地知識與文化的認知不足，衍生的政策自然就是重視書本的主流系統性知

識，而輕忽原住民世代傳承的山林知識。

〈百年碑情〉全篇的主角就是八通關越嶺古道的歷史故事，然而歷史有時候會轉變成無情的反諷。當我們得知發生於1915年的兩件重大戰役：喀西帕南與大分，以及當時大分社頭目拉荷·阿雷與阿里曼·西肯率眾持續抵抗日本而成為殖民者口中「最後歸順蕃」（詳見楊南郡、徐如林 2007。此書後來改版成為徐如林、楊南郡 2010），之後不久，日本人於1919~20年修築八通關越嶺道，沿途豎立眾多與布農族衝突而陣亡的各階等警察、隘勇、本島人、阿美族、平埔族等姓名的紀念碑，顯見殖民者跨部族動用眾多資源與人力，闢建深入布農領域心臟地帶的道路所引起的反抗之激烈。這條越嶺道後來就成為1930年代拉庫拉庫流域部落被集團移住至花東縱谷中段的卓溪，超過一千名族人扶老攜幼所走的淚之路。沿途紀念碑書寫日本觀點的歷史，而布農觀點的呈現則一直要等到戰後許久的原住民族意識覺醒、以及登山史家楊南郡等多人的探究，才逐步由迷霧森林之中緩緩建立。

第三篇章〈淚之路〉描寫布農族人在佳心部落重建Istasipal氏族石板家屋的過程。重建過程歷經眾多步驟，包括先尋找淹沒於山林樹海芒草之間傾頹毀壞的家屋、結合學界與建築業界的研究調查、爭取公部門經費並且跨部會（地方文化局、臺東大學、鄉公所、玉山國家公園、林務局等）多重行政協商、複雜的工班安排與材料搬運等。沙力浪此處再度提到林淵源過世前帶領團隊尋找家屋的經過，他憑著豐富山林知識、熟悉地貌水文、加上對於走過地景的驚人記憶能力，已經成為後輩望塵莫及的傳奇，也令人感慨山林文化與知識傳承絕非輕鬆易得，而是需要足夠長期的累積與耗費心思的學習才能成就。公務機關造林也因為對布農居地缺乏認識與敬畏之心，會將樹種在家屋內任其根莖毀損石板屋，加上舊部落所在地絕非熱門登山或旅遊路線，因而也不鼓勵巡山員前往探視。於是埋有先人的家屋傾倒、三石灶的火苗熄滅，直至2018年12月佳心石板屋重建落成方再度點燃，距離埋葬最後一位家人，因集團移住被迫離開祖居地，已經超過八十個寒暑。從南投到花蓮協助石牆堆砌的伍玉龍是另一位核心人物，他從巡山員到成為臺灣首批登上七大洲頂峰的著名登山家，現在則創立高山建築公司，專接步道維修、蓋山屋的艱辛工程，是一個與林淵源有類似特質的布農族人。在沙力浪書中對此二人的描寫，都是安靜沈著，以身作則且身先士卒的領路人，或許只有在酒後的營火旁，才會侃侃而談讓故事及傳說一瀉千里，他們也讓我想起郭熊在《走進布農的山》一書中有著相同氣質的布農獵人。■

## 引用書目

郭熊

2022 《走進布農的山》。新北：大家出版。

徐如林、楊南郡

2010 《大分·塔馬荷·布農抗日雙城記》。臺北：南天書局。

楊南郡、徐如林

2007 《最後的拉比勇—玉山地區施武郡群史篇》。南投：內政部營建署玉山國家公園。

## 找回祖先的榮耀： 淺談西拉雅族族服文化

段洪坤 Alak Akatuang

西拉雅族跨地部落聯盟召集人

以臺南、高雄為傳統與遷徙居住領域的西拉雅族，是臺灣原住民族最早遭遇外來殖民政權壓迫的民族，也常被文獻記載「漢化」甚深的族群，喪失其固有文化。近年來西拉雅族人為擺脫這種汙名，努力復振文化，試著從文獻、耆老口述中，建立起族群文化邊界，而衣飾文化也是近年來西拉雅族人及人類學界試著要去研究、復振的一項「物質文化」。人類學的研究常常將服飾視為富有社會文化特性的重要表現方式，可以解讀或詮釋不同層面的社會文化訊息（胡家瑜 2014：16）；民族服飾更是一個族群外顯的文化符碼，維繫著族群的歷史記憶、族群認同與族群差異，獨特的衣飾文化，投射出族群互動與族群認同下的歷史痕跡，所以對於正走向族群復興與復名的西拉雅族來說，衣飾文化的研究重要性，不言可喻。本篇文章指涉的「西拉雅族」族服，是臺南、高雄地區的新港社、蕭壠社、麻豆社、目加溜灣社及大目降社的祖先所留下來的衣物，與學術上分類所稱的西拉雅族：上述五個社的西拉雅本族、馬卡道亞族、大武壠亞族有所不同，以當代族群自我認同區辨為依據來做描述。

大家對於西拉雅族的早期服飾印象大都來自於19世紀末英國攝影家約翰·湯姆生（John Thomson）拜訪臺南左鎮、高雄木柵、荖濃所拍攝的一系列當地原住民穿著打扮的黑白照片，但這些影像中西拉雅人穿著的是樸實無華的「居家服」，而且也看不出衣物的色彩，但後來筆者在臺南左鎮化石館、拔馬文物館、日本天理參考館、大英博物館以及族人家中所收藏的族服物件中，發現西拉雅人早期的族服物件上普遍有精美細緻、色彩鮮艷的十字繡、平針繡等裝飾，而且有其獨特的動植物繡紋（如：雉雞、狗、醋醬草葉），以及其他原住民族共有的幾何線條繡紋（如：八



圖1 湯姆生拍攝之西拉雅族女性穿著  
(圖片來源：游永福 2019：107)



圖2 湯姆生拍攝之西拉雅族  
男性上身穿著 (圖片來源：游  
永福 2019：115)

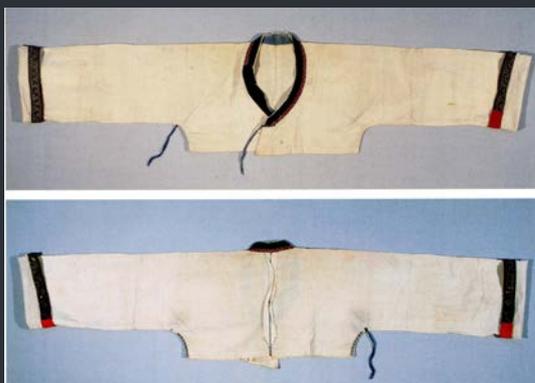


圖3 藏於大英博物館之斜襟短上衣  
(圖片來源：胡家瑜、歐尼基 2018：111)



圖4 藏於大英博物館之腰裙  
(圖片來源：胡家瑜、歐尼基 2018：112)



圖5 藏於大英博物館之繡花腰帶  
(圖片來源：胡家瑜、歐尼基 2018：115)



圖6 藏於大英博物館之繡花小菸草袋  
(圖片來源：胡家瑜、歐尼基 2018：158)



圖7 藏於左鎮拔馬文物館之新娘服上衣  
（圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7）



圖8 藏於左鎮拔馬文物館之新娘服片裙  
（圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7）



圖9 藏於左鎮拔馬文物館之新娘服劍帶  
（圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7）



圖10 藏於左鎮拔馬文物館之繡花腰帶  
（圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7）

瓣花、菱形增殖花紋、卍字紋、山形紋），物件包含：頭巾、短斜襟上衣、披肩、腰帶、腰裙、大襠褲、新娘服的斜襟上衣、片裙、劍帶以及攜物袋（檳榔袋、煙草袋），上述的上衣形制、繡花更與清代文獻所紀錄的相近。完成於康熙五十六年（1717年）的《諸羅縣志》〈風俗志〉篇提到西拉雅四大社服飾的樣式及色澤：

衣短及臍，名籠仔；布二幅縫其半於背左右及腋而止，餘尺許垂肩及臂，無袖，披其襟，婦女則前加以結，色尚白；或織茜毛紅紋於領（茜，染絳之草）、或緣以他色，約五寸許，西螺以北色尚青。沈文開「雜記」：『土番初以鹿皮為衣，夏月結麻臬縷縷掛於下體；後乃漸易幅布，或以達戈紋為



圖11 藏於左鎮拔馬文物館之繡花頭巾  
(圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7)



圖12 藏於左鎮拔馬文物館之繡花披肩  
(圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7)



圖13 藏於左鎮化石館之20世紀初期新娘服  
上衣 (圖片來源：段洪坤攝，2017/4/7)



圖14 藏於日本天理參考館之檳榔袋  
(圖片來源：段洪坤攝，2013/11/12)

之』。數年來，新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣諸番衣褲，半如漢人；冬裝棉，哆囉囑、諸羅山亦有倣效者。(周鍾瑄1962[1717]:156)

另外，黃叔瓚《臺海使槎錄》中的〈番俗六考〉也提到：

北路諸羅番一：新港、目加溜灣（一名灣里）、蕭壠、麻豆、卓猴衣黑白不等，俱短至臍，名籠仔。用布二幅，縫其半於背，左右及腋而止；餘尺許垂肩及臂，無袖，披其襟，衣長至足者，名襖。暑則圍二幅半烏布，寒則披襖。近亦有倣漢人衣褲者。番婦衣短至腰，或織茜毛於領，或緣以他色。腰

下圍幅布，旁無襞積為桶裙。膝以下用烏布十餘重，堅束其腓至踝。

(黃叔瓚 1996[1722]: 96)



圖15 藏於西拉雅族人家中的局部繡片

(圖片來源：段洪坤攝，2020/5/17)

從文獻及目前各處收藏的西拉雅族服物件，我們可以歸納出19-20世紀西拉雅族服上衣以白色為主、黑色及藏青色、紅色為輔；形式上上身衣服為斜襟側綁帶、下身男女生已穿漢人大襠褲，但是女生還是會穿傳統片裙；男女生普遍包頭巾、綁腰帶。這些族服物件上繡有漂亮圖紋的，大都是在重要節慶日子才會穿戴出來。

由於西拉雅族人脫離所謂民族特色的族服自1940年代迄今已經80多年，早不穿這些衣飾，族服上的繡紋、型式、配件意涵，都已經消失在記憶中，所以在研究西拉雅族服本體的文化內涵難以解讀詮釋，再加上博物館衣飾物件採集地的不清楚，來源背景大都模糊的情況下，也會面臨研究上的限制。還有，文化是跟隨著人群的流動、互動而產生變化，如果我們不去細究背後的歷史因素，很容易陷入錯誤的判斷，西拉雅族這一批衣飾物件所呈現的樣貌也是如此，西拉雅族自從鄭成功率領軍民來臺，1662年起因傳統生活領域的土地被侵占而不斷的遷徙，與漢人、周邊族群（大武壠族、馬卡道族、鄒族）互動頻繁，物質文化經過族群的婚姻、貿易、交換、學習，多多少少隱藏著他族的色彩而不知，這也是研究西拉雅服飾會碰上的另



圖16 複製之西拉雅族女性服飾

(圖片來源：段洪坤攝，2022/11/12)

一種限制。撇開這些限制，努力穿回祖先的服飾，是身為原住民的具體認同行動，更是展現族群邊界的重要指標。■

## 引用書目

**周鍾瑄**

1962[1716] 《諸羅縣志》。臺灣文獻叢刊第141種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

**胡家瑜、歐尼基**

2018 《他者視線下的地方美感：大英博物館藏臺灣文物》。臺北：臺大出版中心。

**胡家瑜**

2014 《針線下的繽紛：大武壠平埔衣飾與刺繡藏品圖錄》。高雄：高雄市立歷史博物館。

**黃叔瓚**

1996[1722] 《臺海使槎錄》。南投：臺灣省文獻會。

**游永福**

2019 《尋找湯姆生：1871年臺灣文化遺產大發現》。新北：遠足文化。

