

文獻的·文摘的·大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：凝聚力——部落與族群

- 導論——原民性、都原性、與泛原民性
- 原民性建構下的部落發展：家園想像、未來願景與生活實踐
- 從國家法規到多元文化實踐：淺談「都市原住民」取得文化資產認證之困境
- 部落的「早空」與族群的「正空」：北海道愛努族的今日困境

時事快遞

- 在界線之間編織連結——2025世界原住民族傳統運動會菲律賓代表隊側記

文獻評介

- 復古或更新——原民的兩條路線

老照片講古

- 阿美·留影·族語

新書視窗

- 《排灣族傳統 sasusuwan 與 kakudan 文化路徑之主體論與知識體系》（上冊）

文物掌故

- 從阿里山到俄羅斯的文物流轉與時代故事

總編輯的話

今年度（2026）四期主題分別是凝聚力、知識力、滋養力、驅策力，試圖展現撐起原民學術文化發展的各方力量。第66期的「凝聚力」打先鋒，希望引來對於部落基石與族群為名等相關議題有興趣寫手的投入。我們收得三篇文章，一論泰雅二部落的內外政經環境應對，二論原民法制中的都原闕如，尤其是文化資產方面的忽略，三論日本北海道愛努族於部落全數失落於大地景況下的屹立不搖。這幾篇論文的作者都知悉凝聚力的所指，部落強大，凝聚力突出，而都市裡部落不顯或者如愛努遭遇一樣，部落根本失去百年以上，卻仍看見凝聚力的展現，它總有辦法使得族人不遺棄身分認同。我們期待更多關注的研究成果，也盼望讀者提出評論見解，畢竟，這是一個正在發展中的原民要事，值得大家持續探索。

同樣地，「時事快遞」、「新書視窗」、「文物掌故」、「文獻評介」、以及「老照片講古」等短文專欄，也各有生動文筆的表現，從最新的世界原民運動會論評到最古的數十年前部落語言學語料造訪請益紀錄，和自阿里山至俄羅斯的奇幻之旅，再加上國際參與紀實講評，以及原民擇古納新的判准等等，作者們分別給了清亮明晰的觀點，讀來愉快。

謝世忠

2026年4月10日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

凝聚力

——部落與族群

06

謝世忠

導論——

原民性、都原性、與泛原民性

08

張雪君

原民性建構下的部落發展：
家園想像、未來願景與生活實踐

25

黃基成 Paljaljim Galuvu、王嘉涵、陳泯君

從國家法規到多元文化實踐：
淺談「都市原住民」取得文化資產
認證之困境

42

謝世忠

部落的「早空」與族群的「正空」：
北海道愛努族的今日困境

時事快遞

57

楊曉珞

在界線之間編織連結
——2025世界原住民族傳統運動會
菲律賓代表隊側記



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

62

謝世忠

復古或更新
——原民的兩條路線

新書視窗

68

董宜佳 kivi duiyu

《排灣族傳統 *sasusuwan* 與 *kakudan* 文化路徑之主體論與知識體系》(上冊)

老照片講古

65

謝世忠

阿美·留影·族語

文物掌故

71

楊政賢

從阿里山到俄羅斯的物物流轉
與時代故事

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

曾智勇 Ljaucu · Zingrur

顧問團隊

李慧慧、林志興、陳芷凡、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

文獻官網

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

導論—— 原民性、都原性、與泛原民性

謝世忠

《原住民族文獻》總編輯

本期主軸定於部落與族群的辯證關係，腦海裡思考的是：先部落還是先族群？沒了其中一個，另一個去處將如何？臺灣原住民族登記有名者，及近800個部落。對於一個有限地理範圍之島國來說，這是一個龐大的數量。他們分屬各區域，也語言文化各異，卻於近現代情境下，孕育出了共同揭舉的「原住民族」大框架。原住民族不只進入了政治經濟範疇，也浸入了人們的日常脈絡。於是，一種半隱半顯的原住民屬性或稱原民性，就此出現。張雪君的文章描述二個泰雅族部落的當代發展，一迎來休閒旅遊，另一則推動有機農業，他們都是在與國家治理的對話過程中，試圖彰顯特有之原民性。總之，要如此這般才合於原住民族此一標誌的形象。部落各自努力，成效結果互有比較，也道盡今日原民部落的在地困境與可能的契機。

惟原住民族就是原住民族，他應是一體，抽離出都市原住民或已是一項不得已的現實認知，畢竟，其人口數超過了全國總數大半。如今，真有必要再從中認證出一個都原專有之文化資產標誌？黃基成 Paljaljim Galuvu、王嘉涵、陳泯君他們三位合寫的論文，就在展現此一企圖心。臺灣原民過往九族或今天十六族的認定，與其遷移城市一事並無關係，也就是無論遷到何地，同一族永遠同一族。惟該文的意思，臺灣彷彿被原民的大量遷徙都市生活圈，切割成兩大塊原住民族區，新的一方在原民性之外，另有其「都原性」。據此，文化表現的成果，應該就以一分為二的認可標章模式處理。是否成理，讀者可以自行評論。

轉到日本北海道愛努族的場景。該族百年前就完全失去了部落，雖仍有相當數量族人後裔不現身，但在今日世界裡宣示自我族群意識者，卻也仍擁有十足的原民性。這是謝世忠文章討論的重點，他對於部落與族群之間的有無或虛實辯證有所說明。本次專題這三篇文章讓我們思考到八百部落或全無部落的狀況，與原民認同意識存在與否真有關係？一半人口遷到都市，那，都市裡就沒部落嗎？新創部落在都市或已然成功，但，他的原民性和部落所現之間真有不同？必須給予一個不一樣的文化資產意義？無論如何，是否可能總會出現一個最終的「泛原民性」來統合所有？凡此，有意義的話題不少，大家一起持續討論。■

原民性建構下的部落發展： 家園想像、未來願景與生活實踐

張雪君

國立臺中教育大學區域與社會發展學系副教授

摘要

臺中大安溪沿岸達觀部落與香川部落，原屬泰雅族北勢群Mt'ung部落，具相同血緣與歷史，卻在國家政策與競爭壓力下走向不同發展路徑。本文從2012年至2023年進行田野工作，探討兩部落如何在自然災害、漢人開墾與資源競逐情境中，透過身分協商建構原民性以回應國家治理框架，以及展現另類發展在地方實踐的可能。本研究發現，達觀以休閒產業與部落旅遊活化土地使用與增加就業機會，香川則倡議與大自然共棲的生活，發展有機農業。原民性既源於族群歷史經驗與土地情感，亦是回應政策與資源分配的策略性身分操作。然而，在國家計畫介入與部落內部競逐的情境下，部落發展受到制度框架與權力結構的限制。

關鍵字：原民性、部落、另類發展

1. 前言

臺中大安溪沿岸泰雅族部落林立，其中來自同一家族的達觀部落與香川部落，大部分居民務農，依賴種植季節性蔬果如甜柿為生，靠天吃飯維持生計不易，還要面臨摩天嶺漢人種植甜柿帶來的競爭壓力。當政府推動的國家發展政策如重點部落計畫、社區營造等進入部落時，族人基於不同集體記憶、生活經驗，各自提出回應的發展論述，以獲得進入國家治理框架與資源分享的機會。此情形體現Pieterse（2010）所提出的「另類發展」觀點，即部落作為具能動性的在地行動者，會依據

自身的歷史脈絡、政治處境與生態環境，發展應對策略並協商彼此的行動。

部落發展論述依存於國家政策、地方知識、經濟與政治權力之間的相互建構，是一種特殊時空脈落下的社會想像產物。達觀部落的發展朝向部落休閒產業創造就業機會，而香川部落則強調回歸與大自然共棲共存的原住民生活。這兩個相鄰的部落，原本同屬泰雅族北勢群Mt'ung部落，擁有相同的血緣與歷史文化，發展方向大相逕庭。當面對外部資源競爭時，必須重新界定自己，將所建構的「原民性」（indigeneity）作為各自部落發展的正當化基礎以及回應國家治理框架的期望。就像Paredes（2019）所言，原民性不僅是原住民族文化與身分的標記，也已經成為族群內部資源與權力競逐以取得象徵支配的場域，更是符合國家、主流社會對原住民族想像的產物，被視為具有多重意義且充滿爭議、矛盾的概念。

臺灣原住民族身分認同的建構一向被視為是與漢人強勢文化接觸下對傳統生活領域捍衛的結果，林津如（2022：32）說明：「原民性係指後殖民時期原住民族的泛政治身份認同，由各種不同的經驗和歷史編織而成，源自於被漢人壓迫的負面歷史經驗和以原住民是臺灣這塊土地主人營造出來的論述。」此一觀點強調原民性奠基於歷史經驗，並作為族群主體性的重要來源。然而，若從當代資源分配來看，原民性展現不同的面向。洪廣冀與何俊頤（2018）指出，原民性是原住民族經過理性計算後，為了競爭有限資源，在日常生活中透過有意識的協商、甚至拼裝所生成，並作為集體策略與行動的依據，此一觀點凸顯原民性在具體情境中的策略性運用及其作為行動資源的性質。

由此觀之，原民性不僅源於歷史記憶的身份認同，亦在當代國家治理與資源競逐脈絡中，經由不斷協商與實踐而被建構與運用的策略性概念，呈現認同基礎與行動工具交織的雙重特性。基此，本文透過一位熟識達觀部落族人（亦為我的研究生）的協助，進行2012年至2023年的長期田野調查，探討在國家發展政策的引導下，達觀部落與香川部落如何因應外在環境的期待以及部落間彼此競爭，透過身分認同的協商過程形塑各自的原民性，並分析各自的身分認同論述如何正當化所採取的發展策略以及對部落產生的影響。

II. 達觀社區田野調查

本文以位於臺中和平區達觀里的達觀社區為研究場域（見圖1），為了瞭解社

區中達觀部落與香川部落如何打造生存環境，我從2012年至2023年間進行持續的田野工作，以探訪部落朋友、帶領大學生與研究生移地教學為由，獲得部落族人的幫忙，從事部落地景的觀察拍照，訪談報導人關於部落間、部落與漢人的關係以及爭取國家發展計畫經費的過程，以了解原民性的界定和部落發展之間的關係。

原住民族生存的空間概念為「部落」，部落是由家族所組成、具有共同的歷史文化與生活方式，部落意識與凝聚力較強（許俊才等 2012）。原住民族納入國家體制之後，「部落」與「社區」兩者涵蓋的範圍不盡相同，例如達觀社區包括達觀部落與香川部落。

泰雅族基本上是以河川流域為部落領域，一旦分隔成不同區域，縱使為同一系統的人，也很容易分裂，甚至還會經常對立，發生紛爭（馬淵東一 2012[1941]：249，274）。達觀里位於大安溪沿岸海拔高度介於500至1,000公尺的河階台地，當地泰雅族人的遷徙受到外力以及土地狹小等因素所致，里內有四個部落：竹林、香川、達觀、雪山坑（亦稱為桃山），前三者原為同一家族屬於泰雅族北勢群Mt'ung部落。Mt'ung部落於1923年遭日本人從竹林遷至摩天嶺一帶以遏止部落的對抗，1942年因麻疹蔓延，遷移至大安溪沿岸河階台地，受限於狹隘的耕地範圍分遷為達觀（L'olu）、香川（Kagaw）、竹林（Kling）等部落。香川由於面積3.4公頃，人數約有40人，涵蓋於達觀社區發展協會的規劃範圍。相較之下，達觀部落的面積51公頃，人數有300人之多（林益陸 2009）。

烏石坑橋是進入部落的重要地標，橋的右側樹立黑熊抱甜柿的塑像，說明當地盛產甜柿以及黑熊保育中心的生態特色。橋的左側是泰雅族的菱形紋圖騰水泥柱，旁邊豎立一塊碑文記載大霸尖山為泰雅族人「聖山」以及祖先起源的「石生」傳說。通過此橋，東崎路上左側沿線依序為竹林部落、香川部落、達觀部落、雪山坑部落。東崎路的右側則有雙崎、三叉坑等部落，均屬泰雅族澤敖列系統北勢群。

我於2012年進入部落，首先看到的是繪有「祖靈之眼」菱形圖案的電線桿，牆面則以瓷磚拼貼泰雅族獵人扛山豬的畫像，傳遞族群文化身份的訊息，族人使用部落圖騰來延續歷史文化與彰顯特有的地方識別。平日部落顯得安靜，大部分居民忙於農事，當地作物包括甜柿、竹筍、蜜桃、鶯歌桃以及桶柑。假日居民前往教堂做禮拜，達觀部落主要信奉長老教，香川部落則信奉真耶穌教。除了宗教信仰場所，當地的機構有達觀里辦公室、達觀衛生室、博屋瑪國小與達觀托兒所，從大安溪河堤旁的道路到苗栗卓蘭僅需20分鐘的車程，部落族人通常到卓蘭宴客、購物或送子

女就學，部落長輩大多能使用客語。截至2025年8月底，達觀里的原住民人口數有695人，設籍的平地人有604人（臺中市政府民政局 2025）。漢人大部分是來到摩天嶺種甜柿的客家人，摩天嶺過去是泰雅族人的竹林地，如今大都已成為漢人耕作的土地，當地建有一座土地公廟滿足漢人的信仰需求。

本文的報導人主要為來自達觀部落與香川部落的泰雅族人，

為保護受訪者隱私，文中皆以編號呈現。研究過程中的錄音、拍照等資料蒐集，皆取得本人的同意，表1為報導人基本資料的介紹，其中的年齡項目以2012年為時間點。藉由訪談了解部落營造的源起，部落的生活情形，並進行長期觀察來記錄整個發展過程，觀察的重點主要包括自然景觀—大安溪河堤沿岸的防災建設、當地作物如甜柿的種植、山蘇林景點，人文活動如部落深度旅遊（部落風味餐、泰雅編織、打泰雅糕等），以及人文景觀包括生態池、泰雅竹屋與露營區。

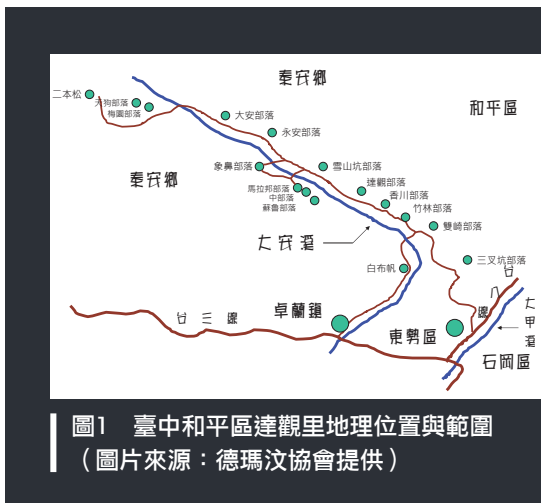


表1 本文之主要報導人

編號	年齡	性別	族別	部落工作職務	訪談地點	訪談時間
A	約70歲	男	香川	香川促進會幹部	香川促進會	2012/5/24 2015/9/20
B	約60歲	男	香川	香川促進會幹部	香川促進會	2022/12/31
C	約65歲	男	達觀	達觀社區發展協會幹部	社區發展協會	2012/6/9
D	約55歲	男	達觀	部落廚房幹部	部落廚房	2012/8/17 2023/8/17
E	約40歲	女	達觀	部落休閒站工坊幹部	部落工坊	2012/5/30 2013/11/24
F	約60歲	男	達觀	達觀社區發展協會幹部	社區發展協會	2012/5/30 2013/11/24
G	約40歲	女	漢人	文化局承辦業務職員	文化局	2012/9/9

III. 差異中的協商：「原民性」的建構

原民性的形塑受到外在權力結構以及原住民族內部對土地、歷史經驗詮釋的影響，Parades（2019）說明菲律賓原住民族以外在的文化展演來獲得政府官僚的認同，林津如（2022）強調以土地主人為核心的臺灣原住民族身分論述，Munster（2025）則進一步說明美國原民性亦強調原住民社群與其土地之間的深厚連結，這種連結涵蓋祖傳家園的資源、動植物等。相較之下，本文發現達觀部落與香川部落土地流失的共同經驗已經成為其身分界定的要素；為了建立與家園的情感，避免土地被子孫變賣，就像洪廣冀與何俊頤（2018）所言，原民性被達觀部落與香川部落策略性地用來正當化營造家園集體行動的依據。

達觀與香川部落對自己身分的建構受到部落內部資源的爭奪、漢人競爭壓力、國家治理框架的想像等因素的影響，隨著情境加以調整，不再是先天祖先來源與血統的展現。為了競爭更多的外部資源，「部落」成為爭取權利、採取集體行動的政治社群。為了彰顯該族的獨特性，達觀與香川進行彼此的劃界，首先體現於部落的命名，這種自我分類和居住環境、生活方式有關。

我於2012年5月進入部落，即發現達觀族人常用L'olu稱呼自己的部落，L'olu指的是過去潮濕土地上長出的白色芒草。目前在部落植栽美化的環境，L'olu偶爾會出現在水溝旁。香川部落名Kagaw意指掃帚，當時族人將芒草網綁做成掃帚，「掃帚」符號出現在香川部落入口的景觀柱子上。

達觀社區發展協會為對外爭取資源的窗口，總幹事和理事長主要由達觀部落居民擔任，香川部落居民感受到被邊緣化，因此創立香川農業休閒觀光促進會（簡稱香川促進會）。2012年5月24日當天，年約70歲的創會幹部A向我說明協會成立的主要目的並帶我參觀部落環境。首先他談到協會的成立過程：「過去很多社區發展工作，落在達觀身上，我們變成達觀的邊緣地區，有剩下的才分給你，我們有這樣感覺。香川人數雖然不多，下面不出聲，永遠沒有。像我這樣年齡的人，晚上去教會回來，十幾個發起人聊天設立一個民間團體，會不會比較好？為了因應未來，香川促進會93年提案，4月1日成立。」

接著，A語重心長說出香川促進會的成立是為了要防止後代賣山、賣地，跟子女說：「祖產不可以賣，賣掉了沒有回來的機會……產業如果一年收入有三百萬，（自己）三個孩子都回來。山上如果收入有百萬以上，為何不回到山上？要留住年

輕人，要有成本。十年以後的香川很多樹成長，有價值的橡木、樟樹、土肉桂累積後代生活的資本。一棵二十年的五葉松二十萬，人家來買我們種的樹。」

達觀社區發展協會幹部C卻不承認香川是個獨立部落，並對香川促進會的成立表示不滿，他認為彼此會互相競奪資源，如以下訪談所示：

因為我們差不多三公里就到一個部落，就是一個社區！再過去一點又是一個部落，又是一個社區。香川部落那邊就五、六戶，自己也成立一個什麼觀光產業促進會，我們就是同一個社區裡面，但是不同部落。這個是小部落，以前也是我們達觀部落裡面的人，但是他硬要說自己是香川部落，那沒關係嘛！你喜歡叫香川，我就給你啊！像竹林跟桃山（雪山坑）跟我們的距離大概都在三公里左右，只有香川只離我們一公里啊！自己也成立了一個部落來跟我們搶資源。（2012年6月9日訪談）

政策補助分裂族人凝聚力的現象，文化局承辦業務小姐G加以說明：「我們遇到的社區裡面也都有兩、三個組織，也許這個頭人他掌握了某些資源不願釋放，那另一些人可能就成立另一個組織再去爭取其它經費，就變成各做各的，你要他們合作又很困難，這個議題我覺得確實不好做。」（2012年9月9日訪談）

在達觀社區中，半數以上的居民為在摩天嶺種甜柿的漢人，達觀族人在與漢人互動過程中不斷區辨、反思所形成的共同生活經驗，也就是賴以生存土地的流失。當被問到部落生活時，我可以感受到達觀與香川部落族人面臨漢人的競爭壓力。就像香川促進會幹部A所說的：「光復之後變化太大，平地漢人大量過來，帶好的就是產業開發，壞的事也帶入，像賭博。開發好的像摩天嶺引進甜柿，缺點是害了下游，下雨流下來的水含有農藥，溪裡的魚不見了。最大的災殃屬第一代土地賣掉了，無法過戶，地是原住民名字，使用權不是。」（2012年5月24日訪談）另一位達觀部落族人D也說明類似的情形：「鄰近漢人遷入，租借土地，原住民從土地主人變成受雇於他人……大量的農藥，化學肥料進入部落。」（2012年8月17日訪談）

達觀部落族人因傳染病蔓延、日本殖民統治、耕地的取得等因素，而遷徙流動。定居於大安溪河階台地之後，漢人開發所帶來的影響卻是始料未及。誠如兩個部落報導人所憂心的土地流失危機，以摩天嶺的原住民保留地為例，除了一戶原住

民仍保有土地，其餘土地皆由平地住民合法或違法承租。泰雅族人在達觀社區擁有的土地，亦五成以上由平地住民租用（林益陸 2009：283）。

達觀泰雅族人的身分認同既是在面臨漢人強勢壓力下形成，同時也是對國家治理框架的回應。漢人帶來的土地開發與市場競爭迫使達觀族人重新思考與土地的關係，不斷比較與漢人互動經驗來凸顯自身的原民性。而香川部落更強調原住民族身分的「真實性」或「純正性」（authenticity），類似的情形出現在菲律賓民答那峨島北部的原住民族Higaunon Lumad身上，雖然他們認為身分是與領土、血緣連結，由於內部領導權的分裂，為了因應與官僚體系互動的挑戰，能被政府承認為合法代表，故以外在形象如服飾的展演來獲得認可（Parades 2019）。香川部落族人則力行真耶穌教會教義強調不抽煙、不喝酒、不賭博的生活方式，他們認為這和祖先以往的單純生活不謀而合，以此作為確認「純正性」的依據，藉此與信奉長老教的達觀部落劃界並以此凝聚該部落族人，抗衡漢人帶來的壞生活習慣與對環境的破壞，並藉此建立「香川人」的身分認同。

達觀部落藉由部落歷史文化的蒐集、部落植物如銀栢的種植來建立集體記憶以及族人和土地的連結。然而國家治理力量的介入下，達觀部落族人所認知的「部落」與「社區」兩者概念是隨著不同治理框架的情境來轉換，以滿足政府官僚體系對其身分的不同想像。達觀社區發展協會幹部C以計畫申請為例加以說明：「如果要向原民會拿東西的時候，我們就叫部落嘛！要向市政府拿東西的時候，我們就叫社區嘛！實際上是一樣的東西啦！我們這裡就是達觀部落，還有竹林部落、桃山部落，加上摩天嶺，但是摩天嶺幾乎都是漢人。」（2012年6月9日訪談）

不同族群在面對主流社會時，展現對於「部落」與「社區」這兩個詞彙的不同認知與策略。達觀泰雅族人認為「部落」與「社區」本質上指的是同一地方的人，身分的彈性轉換是為了獲取資源，為一種生存策略的運用。相較之下，臺東卑南族人對自身文化有更深的情感連結，認為「社區」是漢人的觀點，為外來文化；「部落」才是自己文化的根源。因此，卑南族人不認為兩者可以互相切換（陳文德 2014）。

整體而言，土地流失一直以來被原住民族視為殖民經驗帶來的創傷，原住民族面對土地被掠奪的處境，採取抗爭行動，這種集體敘事成為臺灣原住民族各族生活經驗的一環（雅柏甦詠·博伊哲努 2019）。然而，達觀部落與香川部落選擇被納入國家治理的框架，當國家力量進入部落時，激發達觀與香川兩個部落產生不同的自我定義加以面對，進而提出發展論述與實踐方式。

因此，「失去土地」的隱憂成為驅動香川部落與達觀部落積極營造家園的動力，建構如同後殖民學者霍米·巴巴（Homi K. Bhabha）所提出的「第三空間」，是一種具文化混雜、開放性的抵抗基地以及協商意義和再現的新區域（Soja 2004: 18, 189），藉助國家行政力量來對抗漢人挾帶的市場經濟力量。在政府計畫的鼓勵引導下，部落揉雜對家園的想像和操作策略，所創造出另類真實且想像的生存空間，內部地景不斷變動是由於參與其中的行動者互相協商，連結歷史記憶、重構文化認同與創造新的空間景觀，本文將加以說明。

IV. 香川部落願景的實踐：回歸與大自然共棲共存的傳統原住民生活

自從基督宗教傳入部落之後，慶典如感恩節不僅取代族人的傳統祭儀，教會的禮拜儀式、讀經、禱告等成為族人日常作息的重要部分，但基督教義重新連結香川族人與祖先的傳統生活方式。香川部落耆老A向我說明族人的生活：「這裡的生活方式特別，不抽煙、不喝酒、不嚼檳榔。從第一代到現在，來到這個地方，不準備小米酒，到香川不要找煙灰缸。」（2012年5月24日訪談）

當天中午在泰雅傳統竹屋內用餐（如圖2），內部設有烹煮用的爐具、餐桌。這間竹屋是文化局經費補助於2011年所成立的社造點，配合市政府辦理原鄉之旅活動，讓市民認識原住民族文化。A說明運用原住民族傳統生活經驗申請經費的過程：「……以社區營造資源工藝薏苡仁為主題，原住民社會裡的典故，我媽媽說過去原住民沒有大脖子（甲狀腺腫），因為有掛薏苡仁裝飾。」（2012年5月24日訪談）

五月初夏，進入竹屋內瞬間覺得涼快，我和A夫妻一起禱告後享用當地食材烹調的料理如馬告炒豬肉片、竹筍湯，飯後的水果是木瓜。用餐完畢，A帶我到魚池，拿吃剩的果皮餵魚。竹屋旁邊是魚池，裡頭養殖壯碩肥美的石斑、草魚。為了推廣族語，這些景點會附上解說牌如「niyaway窗戶」。另一端植物區裡種植薑黃、刺蔥、明日葉、肉桂樹、咖啡，一片綠意盎然、欣欣向榮（如圖3），A表示讓大家能夠感受過去的美感來過生活。

他繼續說明部落四項健康生活取向的規劃：「一是生態保護，空中有四隻老鷹在這邊飛來飛去，有很多鳥可以吃；有四個魚池保留溪裡的魚、黃金蚬，這邊草一大堆養草魚、吃玉米和香蕉。二是推廣族語：現在小孩子不會講原住民的話，做一



圖2 泰雅傳統竹屋
(圖片來源：張雪君攝，2012/5/24)



圖3 生態池
(圖片來源：張雪君攝，2012/5/24)



圖4 香川促進會旁邊的空地（原為生態池與植物區）
(圖片來源：張雪君攝，2022/12/31)

些牌子例如中文字「樹」旁邊用羅馬拼音原住民的講法。三是體驗原住民生活：我們生活很簡單，我們以原住民單純生活方式接待，在香川很多吃的部分在五星級（飯店）看不到，像土肉桂雞，第一代的生活就這樣。四是吃喝都很安全：外觀不好看，吃得很放心。未來香川植物、動物不是經過化學肥料，目前種菜一次種十種，吃白菜的蟲不吃甘藍菜，生態的做法相互克制。綠繡眼、螢火蟲沒有了，因為打農藥，昨天看到一隻（螢火蟲），叫太太來看。但是用有機農藥成效不是很好，轉型不是一、兩天的事。」（2012年5月24日訪談）

香川部落的發展理念受到真耶穌教義「凡不義的、沒有益處的，都不可以做」的引導，族人反思山地經濟利益開發對生態環境造成的災難，因此成立香川促進會，宗旨在於使用有機管理農作物，維護生態環境，兼顧經濟收益與環境保護。然而，生態環境的維護必須投入大量的經費、時間、人力成本，以及周遭環境的配合。以生態池的經營來說，我於2015年9月20日造訪A時，他說明因為妻子對魚池馬達的操作不當，缺乏氧氣的供應，大量的魚兒翻肚死亡，感到很心疼。最後因為鄰近甜柿園使用的農藥瓶丟到水溝，污染魚池的水源，無法再從事生態池的經營（如圖4）。

河階台地的有限耕地面積以及陡峭坡度讓有機農業的實施更加困難，容易受到鄰近慣行農業農藥使用的影響，無法通過認證。2022年12月31日當天，我前往香川向當地農民B詢問有機農產品的銷售，他談到目前的種植情形：

「咖啡沒有打農藥、無毒、沒有經過檢測，甜柿有打農藥，不可能沒有打農藥。」香川部落的發展模式重新思考經濟成長的本質，重視環境友善。香川地景的形塑端賴族人改信基督教的經驗、擁有的集體歷史記憶、以及對土地的情感。有機農業的理念甚好，然而要付出高額的成本，一般小農難以負荷。實施至今，香川僅有咖啡的生產做到能夠不施打農藥。此部落經驗呼應黃樹民（2013：9，26）提出的看法：自1986年以來，隨著環境保護主義的興起，有機農業受到重視，但這種技術的轉變需考慮社會現實，如鄰近地區慣行農作對有機認證的影響、維持有機農業所需的高人力投入，否則會面臨發展的困難。香川部落的農業轉型歷程，即展現現實環境所造成的限制。

同樣受到西方宗教教義影響的新竹尖石鄉泰雅族石磊部落，卻成功實踐有機農業，90%的農民認為從事有機農業等同遵循上帝的旨意以「善治」的方式管理土地，能夠持續經營的原因在於研發出適合當地生態系統的可機農法，減少對有機資材的依賴，提升作物品質，建立穩定銷售通路，得以提高投資報酬率（日宏煜、羅恩加 2015）。

V. 達觀部落願景的實踐：以文化為利基的部落產業發展

社區發展協會幹部F談到人口外流以及老化的危機，希望藉由文化重建來喚起年輕人對部落的認同。達觀社區發展協會以其族群歷史文化、自然環境方面的地方知識，作為發展規劃的基礎，建構部落的生存空間，具體的作法包括《達觀部落志》的出版、「部落休閒站工坊」的成立。

泰雅族集體記憶藉由部落志的編纂，得以介入修補傳統歷史大敘事付之闕如的原住民族歷史與文化。社區發展協會運用2007年行政院原住民族委員會重點部落計劃三年經費的補助，由部落會議主席帶領族人進行田野調查、以中文和泰雅族語對照的方式書寫《達觀部落志》以延續個人和集體的歷史。此書記載部落的自然環境、歷史、語言、家族人物、清朝至今的對外關係、生活習俗、部落組織、經濟產業等（林益陸 2009）。《達觀部落志》的完成被視為拿回自己主體性所做的努力，就像林頌恩（2012：51）所言：「原住民進行自身歷史研究、積累發展以族群與部落意識為主體的作品，可以是重要的去殖民作為，這可以逆轉以往由非原住民為原住民寫史詮釋的結果。」

部落文化的延續必須建立在穩定的經濟基礎上，部落產業如觀光帶來的收入是重要的經濟來源，亦能保存與再現族群文化，以及獲得與國家政治對談的機會（張育詮 2011：31）。相較之下，達觀部落的經驗顯示觀光產業並非僅是經濟手段，更是一種結合空間條件與發展策略的行動實踐。社區發展協會幹部C與F說明大安溪下游有觀光景點大峽谷，上游有雪見遊憩區，遊客日益增多。因此，達觀社區發展協會利用所處大安溪中游的地利之便，成立部落休閒站工坊（簡稱部落工坊）作為產業發展的基地，提供青年務農以外的工作機會。

達觀部落於2007年獲得重點部落計畫的補助，社區發展協會開始建置大安溪中途休閒站，也就是部落工坊，稱為「曼翁咖啡屋」（*mt'ung cafe*），名字取自於部落名Mt'ung，意即族人開會時通常坐在角落安靜聆聽，但面對部落大小事總是團結一致。協會雇工購料自建約十坪大小的兩層樓木造屋，面對大安溪，提供自行車旅人休憩的場所，販售咖啡、部落風味餐、泰雅織布伴手禮。此以在地文化與飲食為核心的生活實踐，不僅回應部落經濟發展的需求，也逐步形塑出以文化體驗為導向的觀光模式。

尤其近年來原住民部落以飲食作為文化觀光的亮點，例如臺東達魯瑪克部落推廣遊客親身參與的魯凱族料理實作，設計DIY飲食文化活動，從劈柴、生火、野菜採集到阿稻製作，對於少有料理經驗與用瓦斯煮食的都會平地人來說，都是新鮮興奮的感受。呈現給遊客的部落飲食中，以山地飯、烤豬肉、阿稻為主要飲食，再搭配認識野菜文化與桑樹溪搓洗愛玉體驗等活動（許景秀、葉秀燕 2015：94，102）。

達觀部落則將傳統飲食加以改變以貼近現代人的飲食習慣，部落工坊幹部E本身經營民宿，方便照顧學齡階段的子女。她說明部落風味餐菜色設計的想法：「醃製的東西不符合漢人的口味，東西醃製就是那個味道。小米很難種，一長出來就被鳥吃掉。小米在這個地方種，難啊！大家已經習慣吃米。」中午一邊用餐（菜餚有醃製山豬肉、炒山蘇、刺蔥雞湯、季節蔬菜、鹹魚、炸地瓜、竹筒飯），達觀耆老F一邊回味小時候媽媽煮的鹹魚、山豬肉滋味，在苗栗客家庄成長的我也覺得很下飯，2013年11月24日一起隨行的大學生們都吃得津津有味。

由此觀之，部落工坊的泰雅族飲食文化活動和其他部落相比各有特色，但和附近的部落廚房營業項目重疊度高，例如部落咖啡、部落文化之旅、部落便當、泰雅族手工編織。加上員工大都來自當地部落，互相競爭、互挖人才，部落工坊的幹部

E多次向我說明承受巨大的經營壓力，目前部落工坊已經轉型為部落體驗資訊中心，作為展示原住民族文物與手工藝產品的場所。

同樣位於達觀部落的部落廚房，除了以泰雅文化來推動編織、小米露釀製等產業活動，為了獲得更多的經費來從事部落照顧工作像長輩居家服務與送餐，產業的範圍擴及泰雅美食、烘焙、農產品的銷售。經營的理念源自於921地震後重現的泰雅共食集體生活，2002年部落廚房建造完工，從大安溪沿線的部落老人送餐服務做起，在地族人於2006年成立「原住民深耕德瑪汶協會」以永續部落廚房經營並走向產業化的發展（黃盈豪 2016）。

部落廚房從社福工作擴展至部落產業活動，以延續泰雅文化，如以下訪談所示。一位幹部D說道：「組織蔬菜班，自己種菜、養雞，貼近土地，真正的力量就產生……部落廚房的便當原先僅是老人送餐，取得證照的廚房媽媽手藝受到肯定。目前便當銷售佔主要收入的三分之一，賣給當地的務農、工程人員、機構人員如警局。對外推動部落文化產業如泰雅編織手環體驗活動、用杓白打泰雅糕，來傳承泰雅文化。所播下的文化種子讓部落青年也受到影響，回鄉協助部落廚房建造傳統竹屋，利用芒草搭蓋屋頂，作為開會簡報的場所。」（2023年8月17日訪談）由此可見，部落廚房不僅創造經濟價值，亦吸引年輕人返鄉，凝聚對部落的向心力（如圖5）。



圖5 部落廚房旁尚未完工的泰雅竹屋
（圖片來源：張雪君攝，2023/8/17）

VI. 另類發展取向的部落實踐

在1980年代之後，隨著對環境多樣性的肯認和「發展」概念的擴充，從經濟發展、進步為主的論述偏轉以地方為中心，重視在地知識和資源的利用，強調由當地行動者來規劃符合在地人需求，追求環境永續的發展。此種發展思維，稱之為「另類發展」（alternative development），重新思考經濟成長的本質，以及關心社會資本對地方發展的決定性（Pieterse 1998; Willis 2021）。達觀部落與香川部落行動者了解國家政策對另類發展訴求的期待，然而在選取部落文化與價值納入發展論述、取回

自己文化主體位置之際，卻凸顯族群身分認同的焦慮與矛盾。雙方急欲展現各自的主體性與行動策略，這樣的身分認同卻是依賴國家政策權力的視角才得以完成。

尤其香川部落為了擺脫原住民貪杯的形象，就像Comaroff與Comaroff（1992: 53）所指出，居於從屬地位的族群堅持對道德準則的共同承諾來否定支配團體對自身族群集體他者（collective other）的理解。因此香川部落力行不抽煙、不喝酒的宗教教義，視為實踐以往祖先的生活方式，將薏苡仁治療甲狀腺腫的在地傳統知識，以特定形式（串珠工藝品）再現，獲得進入國家發展政策的一環。香川部落發展論述傳達傳統原住民族單純生活的打造，符合主流社會期待的原始形象，類似情形也出現在菲律賓民答那峨島北部的原住民族Higaunon Lumad人身上（Paredes 2019）。結果香川部落在社區營造政策引導下實施的有機農作與周遭慣行農業環境脫鉤，以致於無法兼顧部落生態環境的維護與經濟發展。

此一情形與Merino（2016）對另類發展的批判相互印證，儘管另類發展強調對人們日常生活經驗的肯認，尊重當地人的文化與生活方式（Lewis et al. 2021），但Merino（2016）針對玻利維亞等國家的調查卻發現對權力不平等的忽視，導致當地安第斯原住民族和政府進行的協商以及互動受到限制。此外，本文發現當達觀部落族人在實踐地方知識時，同時掙扎於滿足市場的需求。換言之，為了生存必須策略性選取泰雅族文化中「可被展演」的符號吸引大眾消費，帶來經濟收益並兼顧環境的維護，如同一位達觀部落耆老F所言：「希望產業的發展，但不希望太多人進入，大量消費人口湧入會對部落帶來衝擊。」（2012年5月30日訪談）

這樣的矛盾心態說明成為觀光資源的部落地景，更承載族人對族群文化的情感與記憶，被視為族群身分與歷史的傳承，用來串連不同世代關係的場域，就像台邦·撒沙勒（2008：12）所言：「地景是在地社群連結世代關係，也是形塑記憶和再現歷史的空間場域。」因此部落族人打造象徵泰雅族意象地景，發展部落生態觀光、融入泰雅族文化元素之際，重新思考人與地、人與人關係的轉變。這樣的轉變反映於部落真實性成為一種融合客觀與想像的存在狀態，部落工作坊人員E帶我參觀部落環境時說明：「部落巷道種植原生樹種—銀梧，以往部落生活的夜間照明靠銀梧銀色葉片反射月光，像是一盞盞的燈光，現今則是用來美化部落景觀。」（2012年5月30日訪談）

族群集體生活記憶成為達觀部落旅遊的人文特色，進入種植咖啡豆的庭院，透過實際體驗激發對部落真實性的感受，如以下2015年10月31日的田野札記所示：

正值秋高氣爽的季節，我帶著幾位研究生搭中巴來到達觀部落，一起動手摘咖啡豆，練習辨識咖啡豆的外觀、色澤。辛苦採收後，飲用濃郁的研磨咖啡、吃著酥脆的手工刺蔥餅乾，大夥坐在木椅上聞著一旁飄來驅蚊燃燒乾草的煙燻味，別有一番鄉野風情。

然而，我觀察到當地的自然景觀有限，行經達觀部落與香川部落的遊客大多為過路客。每當開採大安溪河床砂石的大卡車快速駛過，帶來大量的噪音和漫天塵土飛揚，著實破壞旅遊的閒情逸致。相較之下，雪山坑部落距離達觀部落約五分鐘車程，提供遊客動靜皆宜的活動。

在地泰雅族人（哈豹咖啡屋）經營的露營場所提供家庭露營，大人坐在一起聊天、喝啤酒，小孩則在一旁打球、玩耍，不時傳來開朗的笑聲。山蘇林景點則吸引鐵馬族以及車隊的尋幽訪勝，沿途的大安溪流發出的潺潺水聲，襯托溪旁的蓊鬱山巒，周遭環境更顯得幽靜。漫步在暖暖冬陽的午後，身體逐漸熱起來，我忍不住深深吸了一口清新的冷空氣，像是在洗露天的三溫暖，瞬間一掃身心的疲憊。不自覺肚子餓了起來，走進一間客家小吃店，品嚐幾道在地料理，像是燒烤紅鱒魚、九層塔煎蛋、油炸溪哥。（2022年12月31日田野札記）

一般而言，部落成員大都是具有血緣或親戚關係的熟人，部落內擁有豐富的結合型社會資本（bonding social capital），有助於採取集體行動，卻容易造成排他性，類似的情形出現在美國原住民社群（O'brien et al. 2005）。因此O'brien、Phillips與Patsiorkovsky（2005）進一步指出協助美國原住民社群發展聯繫彼此的橋接型社會資本（bridging social capital），連結外部機會以平衡過於專注內部事務的重要性。

當面對大自然帶來的挑戰，激發達觀與香川部落合作的動力，共同爭取補助，以解決所面對的生存議題。由於部落位於大安溪沿岸，每逢颱風季節溪水暴漲威脅居住安全，香川與達觀為解決颱風帶來的水災，一起申請並執行水保局的農村再生計畫（2009年~2012年），建設堤防、整治溪流以及實施崩塌路段水土保持改善工程。從政府機構所獲得的經費，打破部落內緊密凝聚帶來的排他性僵局，增加部落之間的溝通，讓生活的地理環境得以維護與永續。

VII. 結語

達觀部落與香川部落的處境，與陳芬苓（2008）及郭俊巖（2011）所指出的大多數原鄉部落情形相似，皆面臨就業機會不足與經濟發展條件受限的問題。除此之外，兩個部落歷經自然災害、漢人開墾帶來的衝擊以及部落內部競爭國家資源所產生的緊張關係，故必須不斷調整自身定位與身分的協商，並揉合地方知識提出不同的發展論述，藉以建構另類的生存空間。

由於部落位在河階台地上，家園前面有大安溪蜿蜒流經，夏日颱風驟雨造成溪水暴漲，往往帶來水災。家園後面拾級而上的山坡，便是漢人栽種甜柿行之有年的摩天嶺。面對自然災害、漢人造成的負面影響如土地流失、生活習慣的改變與生態環境的破壞，加上國家發展政策進入引起部落間的競爭，這些經驗互相形塑族人的原民性。

部落族人身份認同的操作主要圍繞「防止土地流失」的深切關懷，植基於多層次的部落生活經驗如泰雅族人、基督徒、農人、公民等加以協商。誠如一位達觀部落報導人D指出：「貼近土地，真正的力量就產生了。」土地是部落族人增權賦能的來源，承載集體的生活記憶，提供部落發展元素（如部落植物銀栢、薏苡仁的重新利用），以及年輕人的工作機會。達觀部落透過部落志的編撰來書寫自身的歷史經驗，補強主流社會對原住民族歷史長期以來的漠視，增加部落族人對自身文化與居住環境的認同；此外，以部落旅遊來重新詮釋土地的利用方式。香川部落為了讓子女能夠體會「有土斯有財」的重要性，發展有機農業以獲得高的利潤，並種植具經濟價值的樹種，讓留在部落內的族人能夠自給自足，不會面臨經濟生活上的匱乏。

國家政策注入的資源加劇部落間的競爭，「部落」成為爭取權利的政治社群。在這樣的情況下，與達觀部落來自於同一家族的香川部落集體意識被強化。為了獲得被承認的地位，香川部落成立自己的「協會」，以部落命名意涵、生活地景的打造、生活方式與達觀部落進行區隔與劃界。縱使如此，兩個部落在運用「原民性」時，必須回應國家治理框架的想像。達觀部落族人視「部落」與「社區」為相同的概念，策略操作身分以獲得對應單位的補助。香川部落族人倡導與祖先連結的生活方式，建構「純正」或「真實」的原住民形象，運用身體慣習體現的道德優越，來對抗漢人壞的生活習慣。雖然達觀與香川部落深諳國家政策對「另類發展」的期待，原住民族在與國家機器協商的過程並未取得有利的地位。因為在政府發展計畫

引導下，反而引發內在取向的互相競爭，達觀部落內的部落工坊與部落廚房兩者的營業項目雷同度甚高，無法發展成為預期的大安溪中途休息站來推廣部落產業；香川部落實施的有機農業最後未能成功，投入的成本無法回收。

這兩個部落發展經驗顯示，原民性的建構受到內部歷史生活經驗的影響，亦是一種對外在國家政策與經濟力量的回應，所採取的身分協商策略。農業仍是在地生活最主要的經濟來源，雖然努力平衡生活環境永續與經濟發展，最終達觀部落休閒產業未能發展成預期的效果，香川部落有機農業亦難以維持。畢竟部落願景的實踐不是一蹴可幾，但部落重新學習合作、共同參與，重建部落成員的關係，養成面對外在挑戰的能力。■

引用書目

日宏煜、羅恩加

2015 〈在地道德世界觀與堅定型有機農民的農業實踐：以新竹縣尖石鄉泰雅族石磊部落為例〉。《臺灣人類學刊》13(1)：79-130。

台邦·撒沙勒

2008 〈傳統領域的裂解與重構〉。《考古人類學刊》69：9-44。

林津如

2022 〈活出原住民生命：《Spi向前走：部落夢想家》之原住民族女性主體探究〉。《女學學誌》51：1-51。

林益陸

2009 《達觀部落志》。臺中：達觀社區發展協會。

林頌恩

2012 〈博物館與原住民社群合作知識生產之道：以白鷺部落文史書製作為例〉。《博物館與文化》4：31-68。

洪廣冀、何俊頤

2018 〈自然資源治理與原住民部落發展：後發展與後人類的視角〉。《考古人類學刊》89：93-141。

馬淵東一

2012[1941] 〈山地高砂族的地理知識與社會、政治組織〉。刊於《原住民的山林及歲月》。滿田彌生、蔣斌編，頁239-282。臺北：中央研究院民族學研究所。

張育銓

2011 〈族群觀光研究對觀光人類學的貢獻與限制〉。《觀光休閒學報》17(1)：25-48。

許俊才、顏誠仁、涂志雄

2012 〈社區賦權的實踐與反思：以屏東排灣族部落為例〉。《台灣社區工作與社區研究學刊》2(1)：29-63

許景秀、葉秀燕

2015 〈原民飲食作為文創產業——臺東達魯瑪克部落的創意／異／藝族群料理〉。《中國飲食文化》11(2)：69-109。

郭俊巖

2011 〈全球化下低教育原住民回鄉就業的漫漫長路〉。《臺灣教育社會學研究》11(1)：1-40。

陳文德

2014 〈文化產業與部落發展〉。《考古人類學刊》80：103-140。

陳芬苓

2008 〈原住民經濟困境與地方文化產業發展之可能〉。《國家與社會》4：1-42。

雅柏甦詠·博伊哲努

2019 〈原住民族土地流失的四重敘事〉。《原住民族文獻》39：2-7。

黃盈豪

2016 〈從大安溪部落共同廚房的在地實踐反思文化照顧〉。《長期照護雜誌》20(3)：213-228。

黃樹民

2013 〈臺灣有機農業的發展及其限制：一個技術轉變簡史〉。《臺灣人類學刊》11(1)：9-34。

臺中市政府民政局

2025 〈臺中市人口統計〉。「臺中市政府民政局人口管理統計平台」，<https://demographics.taichung.gov.tw/Demographic/WebPage/TCCReport01.html?s=13875763>，2025年10月1日上線。

Comaroff, John, and Jean Comaroff

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. New York: Routledge.

Lewis, David, Nazneen Kanji, and Nuno S. Themudo

2021 *Non-Governmental Organizations and Development*. New York: Routledge.

Merino, Roger

2016 An Alternative to 'Alternative Development'? Buen Vivir and Human Development in Andean Countries. *Oxford Development Studies* 44(3): 271-286.

Munster, Jared E.

2025 Development and Practice of Tribal Community Planning: Ensuring Indigeneity in the Planning Process. *American Indian Law Journal* 13(2): 1-20.

O'brien, David J., J. Phillips, and V. Patsiorkovsky

2005 Linking Indigenous Bonding and Bridging Social Capital. *Regional Studies* 39(8): 1041-1051.

Paredes, Oona

2019 Preserving 'Tradition': The Business of Indigeneity in the Modern Philippine Context. *Journal of Southeast Asian Studies* 50(1): 86-106.

Pieterse, Jan Nederveen

2010 *Development Theory*. Los Angeles: Sage Publications.

Soja, Edward W.

2004 《第三空間》(Thirdspace)。王志弘、張華蓀、王珣民譯。臺北：桂冠圖書。

Willis, Katie

2021 *Theories and Practices of Development*. New York: Routledge.

從國家法規到多元文化實踐：

淺談「都市原住民」取得文化資產認證之困境

黃基成 Paljaljim Galuvu

國立臺灣藝術大學藝術管理與文化政策研究所碩士生

王嘉涵

國立臺灣藝術大學藝術管理與文化政策研究所碩士生

陳泯君

國立臺灣藝術大學藝術管理與文化政策研究所碩士生

摘要

本文探討臺灣都市原住民取得文化資產認證的困境與未來方向。受歷史遷徙與都市化影響，都市原住民面臨文化認同危機、經濟弱勢，以及現行《原住民族文化資產處理辦法》偏重原鄉有形資產、傳統領域與固定性表現，所造成的制度性排除。

憲法法院釋字第803號（狩獵文化權）與719號、憲判字第4號等判決，逐步從形式平等轉向實質平等，確立原住民族文化權的憲法地位，並強調文化實踐不應受地域限制。司法進展為都市原住民多元、流動、再脈絡化的文化樣貌提供法理基礎，顯示認定標準應超越傳統原鄉的地緣框架。

本文以桃園炭津部落為主要案例，研究顯示都市原住民透過生態知識、生活實踐、抗爭歷史及歲時祭儀（如豐年祭），在都市環境中成功再建構文化連結，展現文化韌性與創新性。本文建議深化既有法規的多元文化意涵、支持語言與祭儀復振、擴大族群決策參與、推動社會教育消除偏見，以落實真正的多元文化主義，尊重都市原住民在當代環境中發展出的文化生命力與主體性。

關鍵字：都市原住民、文化資產、憲法解釋、文化復振、文化權

I. 前言——都市原住民的歷史背景

都市原住民的歷史背景呈現出複雜而深刻的族群遷徙與社會變遷過程，這段歷史可以追溯到原住民族在臺灣島上的原始分布狀況，當時各族群主要居住於東部山區、西部山區及蘭嶼等地區，過著相對穩定的部落生活。柯志明（2000）指出隨著漢人移民的不斷擴張，原住民的居住領域開始面臨壓縮，部分族群因戰爭衝突或政策因素被迫離開世代居住的土地。

日治時期的到來為原住民社會帶來了更加劇烈的變化，日本殖民政府對原住民實施軍事鎮壓與文化同化政策，不僅改變了原住民的政治地位，更深刻地影響了他們的生活方式與文化傳承。在臺灣原住民族文化知識網（2020）中也提到，許多部落在這一時期被迫遷移或徹底改變傳統的生活型態，原有的社會結構與文化體系遭受重大衝擊。戰後國民政府推動所謂的「山地平地化」政策，強制實施遷村計畫。塗佩菁（2017）提到1977年好茶部落從高海拔地區遷移至低海拔地區的案例，便是這種政策直接造成的結果，不僅改變了居民的生活環境，更對傳統文化造成難以修復的衝擊。臺灣原住民族受到諸多殖民政府的影響，帶來文化及社會結構、傳統領域、生活的改變，而原住民族為了生活，不斷地適應不同時代帶來的文化影響。

都市原住民的形成，始於1960年代都市遷移浪潮，這一時期臺灣進入了工業化與都市化快速發展的階段。都市地區工商業的蓬勃發展對勞動力產生了巨大需求，許多原住民為了尋求更好的就業機會和經濟收入，開始大規模地從原鄉遷移至各大城市，成為都市原住民的第一代。這些早期的都市原住民多從事礦工、營建工人、遠洋漁業等高風險的基層勞動工作，他們用自己的勞力甚至生命為都市發展做出了重要貢獻，卻往往未能獲得相應的社會認同與經濟回報（原住民族文獻編輯部2019）。

進入二十一世紀後，隨著臺灣產業結構的轉型，都市原住民的就業型態也發生了相應的變化，逐漸從傳統的勞力密集型工作轉向服務業等更加多元化的職業領域。劉千嘉（2021）指出目前都市原住民人口約占全臺原住民總人口的47%，主要集中在分佈於桃園、新北、臺中、高雄等經濟發達的大城市。對於桃園市都會區的部落來說，1980年的工業需求，朋友家人相互告知，進而來到都會區工作、定居，思念部落的心情，藉由族人的聚會、辦豐年祭，成為培養情感的途徑作為媒介，形塑成現今聚集的部落，如大溪區儲蓄新村、僑愛新村、崁津部落。Hafay Nikar

(2019)認為，儘管在就業選擇上有了更多可能性，都市原住民仍然面臨著文化認同危機、經濟弱勢地位、居住權益爭議以及社會歧視等多重挑戰，這些問題交織在一起，形成了獨特而複雜的都市原住民社會現象。

綜觀都市原住民的歷史發展脈絡，我們可以看到從傳統原鄉部落因外來移民擴張與國家政策壓力而逐步失去生存空間。這段歷史不僅記錄了原住民族群的空間移動軌跡，更深刻地反映出他們在面對國家發展需求、經濟結構轉型與文化傳統保存之間所承受的複雜處境，以及在這種多重壓力下所展現出的適應能力與生存智慧。都市原住民的形成與發展，已成為理解臺灣現代社會族群關係與都市發展歷程不可忽視的重要面向。

1960年開始，都市化也加速改變與進步，許多原鄉的族人也開始往都市移動，而都市原住民的形成是現代化與城市化進程的必然產物，受到歷史、社會、經濟與文化等多重因素的交織影響。劉正暉（2020）提出都市原住民在經濟與社會結構中扮演關鍵角色，社會大眾對於原住民的空間想像，仍然停留在「花東山區」、「部落」等傳統印象中，與實際人口分布現況形成了明顯的落差。然而，城市生活的快速節奏、個人主義與競爭文化，與部落的集體主義、互助精神與傳統價值觀形成鮮明對比，導致遷徙後的生活充滿文化衝擊與心理落差。例如，部落強調家族互助與土地連結的價值觀，可能與都市的個人化職場環境或資本主義邏輯相衝突，使原住民在適應過程中感到困惑、孤立甚至邊緣化。

都市原住民的形成，石孟娟（2021）用推拉理論解釋都市原住民的現象，農村凋零的狀態如推力，都市的工商業崛起如拉力，吸引原鄉的族人前往都市工作。而都市原住民在城市生活中面臨的挑戰是多層面且結構性的，居住權益問題是其中最為顯著的困境之一。像是高雄的拉瓦克部落、新北的三鶯部落等都市原住民聚落，長期面臨迫遷壓力與安置問題。這些聚落往往缺乏穩定的土地使用權，居民的居住權益得不到充分保障，原有的社群網絡也因為不斷的遷移而被破壞。

蔡春蘭（2005）以根基論與工具論分析都市原住民的認同形成，指出多元文化環境提供多樣的認同選擇，但也帶來身分的模糊性。徐念慈（2022）進一步指出，社會文化框架與國家政策在日常生活中持續形塑認同，教育系統與都市規範常以漢人為中心，壓縮原住民文化的表現空間。都市原住民離開原鄉後，失去了族群文化的自然支持環境，在主流漢人社會中生活容易被視為「不夠原住民」；但當他們回到部落時，又因為語言能力或生活經驗的差異而被質疑「不像原住民」。這種「雙

重邊緣」的認同困境，不僅造成都市原住民內在的身分認同焦慮，也加深了外界對其身分認同的質疑。筆者認為都市原住民在遷移過程中，間接弱化了與部落文化的直接聯繫，特別是對未經歷部落生活的後代而言，傳統文化通常成為遙遠的記憶，甚至是陌生的，促使都市原住民需在現代性與傳統間尋找平衡，試圖維持文化的根源，但卻缺乏實地體驗而感到疏離，這種認同困境在多元文化的環境中尤為突出。

當然，都市原住民也並非完全被動地接受這些結構壓迫。Halbwachs (2002[1925]) 區分集體記憶與個人記憶，認為集體記憶透過書寫、照片或慶典延續，個人記憶則依賴團體聯繫。對他們而言，對部落的集體記憶因遷移而與原生部落產生落差，個人記憶與原生部落的距離，促使他們在非原生地區結合舊有記憶產生新的記憶與認同。然而，認同再造面臨多重的挑戰，如主流文化的主導地位與多元環境中的競爭性認同，使原住民後代在族群認同與主流認同間搖擺。

現今，文化的傳承不免仰賴現代媒介的重建與銜接，如地方政府辦理之文化歲時祭儀活動、部落大學文化課程、學校文化課程、地方文化館的連結，甚至是都市原住民自行辦理的文化事務活動，進而傳承原生部落的文化記憶，更記錄都市生活的文化新樣貌，創造適應都市的文化實踐樣貌。都市原住民的認同與傳承之旅，既需內部群體的凝聚，亦需外部的接納，更透過文化政策的創新與支持，這一過程反映了臺灣多元族群社會中，多元文化與族群認同互動的複雜性。

II. 現行法規對都市原住民文化資產認定的困境

根據《原住民族文化資產處理辦法》，原住民族文化資產的指定或登錄，凡具有歷史重要性、代表性，或顯著體現特定原住民族、部落、傳統組織文化意涵者，皆得指定或登錄為文化資產，並進一步強調世代傳承的重要性。

同時，主管機關在進行認定審議時，必須依據文化類型與族群特性，組成專案小組，並規定原住民族成員不得少於半數。該辦法第9條提到在審議程序中，必須充分尊重文化資產所屬族群或部落的意願，並由其提供專業意見與諮詢。第14條指出文化資產與原住民族的社會關係而言，認定過程需深入調查其與習俗、禁忌、身分等文化實踐的連結，以確保文化保存的在地性與真實性。

該辦法第17條指出在有形文化資產修復或再利用過程中，若因現行法規產生適用困難，則可經由文化資產審議會審核，得以不受相關限制，以尊重原住民族文化

差異。若文化資產的指定影響族群對土地或資源的使用權，則須依據《原住民族基本法》第21條第二項進行協商並取得當事族群同意。此外，第19條明訂對於涉及考古遺址者，亦應尊重原住民族的宗教信仰與傳統習慣，並保障其合理時間內的近用權。第20條無形文化資產方面，主管機關應與所涉族群協力制定保存維護計畫，並可由部落法人或文化組織協助推動紀錄、傳習與再現。

整體而言，現行法規雖已將尊重原住民族意願與文化特性列為核心原則，並設有協商、參與與審議等機制，然於具體執行層面，對於都市原住民文化資產的保障與認定，仍存在諸多挑戰與落差。

首先，都市原住民文化資產的表現形式與現行法規設計之認定標準存有不一致之處。多數文化資產法律以有形資產為主，如古蹟、歷史建築與遺址，較難涵蓋都市原住民以生活型態、語言使用、族群技藝與社區互動為主體的文化形式。這些文化表現往往流動且非具象，難以透過傳統硬體建物形式予以登錄，導致都市原住民文化難以獲得法律保護其歷史脈絡產出的文化樣貌。

其次，文化資產保存的主流敘事傾向選擇具歷史意義或政治可見性的事件或場域，忽略都市原住民長年生活於都市脈絡中所累積的歷史經驗與文化記憶。

再者，在都市土地高價值與資源集中情形下，原住民文化資產所在場域時常面臨被納入都市活化、觀光導向經營的壓力。林宜珍（2022）認為文化場域的再利用或委外經營制度，若未設計原住民族參與與監督機制，常淪為市場導向與商業操作的工具，進而稀釋原有文化意涵，造成文化失憶與公共性流失。

陳韻如（2023）從法律史的角度檢視，單純的條文宣示往往無法充分映照社會現實與原住民族群的複雜處境。法律的制定、解釋與適用，深受其時代背景與法政環境的影響。理解原住民族相關法制的演變，不僅須考察立法時的社會條件與政策思維，亦應追蹤其後續在司法與行政適用上的發展與轉折。特別是隨著都市化趨勢加劇，原住民族的大量遷徙與生活型態轉變，使得原有以地緣與部落為主體設計的法律制度，難以完整涵蓋都市原住民的文化認同與權益需求。

綜上所述，雖然目前已有《文化資產保存法》、《原住民族基本法》與《原住民族文化資產處理辦法》多層次法制支撐，在原則上也強調多元文化價值與族群參與，但整體法規體系仍偏重原鄉部落情境，缺乏針對都市原住民文化資產的具體制度架構與專章設計。面對都市原住民族群日益增加的現實，現行制度仍未能回應其文化表述方式、保存場域與生活經驗之特殊性，形成制度性遺漏。都市原住民的文



圖1 2024年桃園市大溪區崁津部落豐年祭
(圖片來源：桃園市大溪區原住民族協進會臉書粉絲專頁2024/8/3貼文)



圖2 2025年桃園市大溪區儲蓄新村豐年祭
(圖片來源：儲蓄新村Lasisan青年團攝，2025/6/21)

化資產多以「動態社群、空間實踐」形式存在，如桃園大溪的崁津部落、儲蓄新村，其核心範疇在於族人突破原鄉限制，在都會區重新建構的歲時祭儀與集體生活地景，這樣由不同部落移居者共同形塑的文化再現，再建構都市原住民的文化主體性（見圖1、圖2）。

透過前述的討論，筆者希望進一步探討如下問題：

首先，現行文化資產認定機制為何忽略了都市原住民的文化權利？觀察現有文化資產認定條件，多強調「傳統領域」、「部落範圍」及「固定性」的文化表現，此種認定邏輯隱含了「真正的原住民文化」必須與特定地域連結的預設。因此，將文化資產認定與特定地域緊密連結的做法，如何構成對都市原住民文化權利的制度性排除？

其次，都市原住民如何在都市環境中重構與傳承其文化？都市原住民面臨的不僅是地理位置的遷移，更是文化實踐於土地環境的轉變。在缺乏原鄉自然的都市中，原住民如何保持文化連結並發展出新的文化表現形式？這些在都市脈絡下發展出的文化實踐，應被視為原住民文化的有機延伸，亦是值得認定的文化資產，

都市原住民的文化實踐不僅呈現出流動性、多元性與再脈絡化的特質，更反映了原住民族文化的韌性與適應力，以及對土地情感的再連結。

最後，如何建立更具包容性的原住民文化資產認定標準，以保障都市原住民的文化權利？面對文化資產認定與都市原住民文化實踐間的落差，我們如何更能回應文化的動態性與多元性？如何平衡「保存」與「發展」、「真實性」與「創新性」之間的張力？更重要的是，在認定過程中，如何確保都市原住民對其文化有足夠的詮釋權與自主性？

本文嘗試回應上述問題，透過法制發展歷程、法規分析、案例研究與比較研究，探索都市原住民族文化資產認定的困境與可能性，進而提出更具包容性的文化資產認定視角與政策建議。如都市原住民的文化實踐常以跨文化、跨區域、跨族群，甚至高度當代表現形式出現，例如在社會運動、日常生活藝術或社群媒體中再現族群身分與歷史記憶。

III. 憲法對原住民族權利的影響

臺灣原住民族相關法制的演進，充分反映了社會對人權觀念的不斷進步與調整。採用法律史的「脈絡化解析」方法，探討法律制定背景、立法進程變化及實際運用情形，能幫助我們更全面地理解都市原住民族文化資產認定議題的複雜層面與急迫性。

作為臺灣歷史重要主體的原住民族，其文化傳承與權益保障經歷了漫長曲折的演變。憲法增修條文第10條第11項與第12項起明確肯認了國家對多元文化的維護責任，以及對原住民族語言、文化、地位與社經權益的積極促進義務，將這些保障提升至憲政層級。這種憲法層級的保障，代表臺灣社會對人權價值的進步認知，也試圖彌補因國家過去同化政策與社會結構變遷所造成的歷史創傷。

王泰升（2015）在文章中說明，原住民族權利保障從日治時期「生番熟番」，到戰後初期「山地同胞」同化措施，再到近代憲法增修條文確認多元文化與原住民族權利地位，反映了從同化主義轉向多元文化主義的典範轉移。尤其1994年憲法增修條文將「山胞」正名為「原住民」，2000年增修條文再次強化原住民族文化權等保障，以及2005年《原住民族基本法》的制定，均標誌著臺灣法制在原住民族權利保障方面的進步思維，促進原住民族身分與文化的實踐。因此，下面將會從原住民族權利、憲法法院判決對都市原住民族文化資產認定的啟示做交叉討論。

臺灣憲法對原住民族權利保障的理解，可從釋字第719號解釋（都市原住民工作權保障）、第803號解釋（原住民狩獵文化權）至憲法法庭111年憲判字第4號，呈現出從個人權利邁向集體權利、從形式平等趨向實質平等的演進軌跡。這系列解釋建構了臺灣法制中原住民族權利保障的重要里程碑，體現憲法價值對原住民族文化、傳統與身分權利認同的持續深化，筆者透過這三個憲法實證例子，試著探討憲法對原住民族權利的保障。

其一，司法院於2014年4月公布的釋字第719號解釋，確立了政府採購法及原住民族工作權保障法中要求得標廠商僱用一定比例原住民的規定之合憲性。此解釋面對興農公司、壹傳媒、蘋果日報及臺灣高鐵等公司質疑相關規定違憲的聲請，大法官明確指出這些規定雖然限制了廠商的營業自由與財產權，但強調此制度旨在促進原住民就業，改善其經濟與社會地位，不違憲法第7條平等原則、第15條財產權保障及第23條比例原則。

解釋特別強調，要求進用比例僅1%，對廠商負擔「尚無過重之虞」，且代金係用於原住民就業基金，體現了實質平等的憲法價值。然而，大法官也指示「對未僱用一定比例原住民而須繳代金者，如代金超過採購金額，宜有適當之減輕機制」。

其二，2021年5月公布的釋字第803號解釋（原住民狩獵案），標誌著臺灣憲法體系首次明確承認原住民族文化權的憲法地位。大法官認為《野生動物保育法》與《槍砲彈藥刀械管制條例》對原住民族傳統文化活動的限制過於嚴格，侵害了原住民族文化權。此解釋顯示臺灣法制對原住民文化實踐的理解已從過去的「犯罪化」轉向「權利化」，確立了原住民族傳統文化實踐應受憲法第10條增修條文保障的法理基礎。學者李明芝（2013）指出，當原住民族傳統文化活動納入現代法律規範時，常因文化差異產生衝突與誤解。釋字第803號解釋雖然在憲法層次肯定了原住民族的文化權，試圖平衡生態保育與傳統實踐，但因其為實質達成狩獵除罪化，且對自製獵槍的嚴苛規範，仍存在過度干預之嫌，導致實務運作與社群自我認定之間存在高度緊張與爭議。

其三，2022年4月公布的憲法法庭憲判字第4號判決指出，以「姓氏」作為身分認定要件，違反原住民族身分認同權，並且忽略了原住民族自身命名文化。王泰升（2022）進一步指出，原住民族傳統命名方式與漢人姓氏體系本質不同，法院的判決正回應了這一歷史文化事實。

從上述三個例子可以觀察到，臺灣憲法對原住民族權利保障的理解呈現以下發展趨勢：1. 從形式平等到實質平等：719號解釋明確承認優惠性差別待遇的合憲性，體現了從形式平等邁向實質平等的重要轉折；2. 文化權利的憲法化：803號解釋首次將原住民族傳統文化實踐提升至憲法權利層次，突破了過往將文化實踐視為法律例外的思維；3. 身分認同權的確立：憲判字第4號及第17號判決進一步確立原住民族身分認同權的憲法地位，展現對族群多樣性的包容。

謝銘洋大法官在釋字第803號其不同意見書中指出：「族群的身分認同不是國

家的施予，而是文化社群內部自我確認與實踐的結果」，他進一步主張，應以憲法所保障的「文化自我認定權」取代國家自上而下的身份範疇劃分。蔡明誠大法官則強調：「文化權不僅是個人參與文化生活的自由，更包含了集體創造、生活方式與歷史記憶的維繫。」若國家制度仍以單一法律標準或形式要件來規範原住民族文化，將無法回應當代社會中多樣族群的文化實踐需求，筆者則認為國家應打破單一行政指標的束縛，轉而肯認都市原住民在都會空間中，透過集體認同與生活實踐所建構的文化主體性，唯有法律認定與社群自我定義接軌，才能真正守護當代多元族群的活態文化資產。

IV. 憲法法院判決對都市原住民族文化資產認定的啟示

由前述討論可以看出，這些憲法法院的判決並非僅限於個案的法律適用，而是對整體原住民族權利保障架構產生深遠影響，特別是在文化多樣性與制度回應性的討論上，具有重要的啟發意義。尤其釋字第803號與2022年兩大判決構成了臺灣原住民族法制近年來最重要的三個憲法里程碑，它們相互呼應、互為支撐，共同形塑出一個更加開放、包容且符合多元文化精神的原住民族權利保障框架。這些判決為都市原住民族文化資產認定提供了重要啟示。

例如，釋字第803號確立了原住民族文化權的憲法地位，並明確指出國家在原住民族文化保存上的積極義務。筆者認為這一解釋為都市原住民族文化資產認定提供了法理依據，若狩獵等傳統文化活動可脫離特定地域的限制而受憲法保障，而都市原住民的文化實踐同樣應受到憲法平等對待。鑑此，突破形式要件的身分認同觀，強調原住民身分認同不應受限於特定的外在形式。如筆者前述所提判決皆暗示「原住民族文化保存不應受限於特定的外在形式與區域，如身處於原鄉或都市」，都市原住民的文化資產認定同樣也不應拘泥於形式要件或地域限制，反映了憲法對原住民族多元性的包容與尊重，為都市原住民族文化資產的多樣表現的形式，提供了憲法基礎。

綜上所述，憲法法院的判決與意見書提醒我們，文化主體的認定不應侷限於官方認可的傳統知識體系或公部門的專業審查標準。釋字第803號解釋中，呂太郎大法官在協同意見書中特別強調，文化資產的保存若僅由專業知識體系主導，恐將導致原生社群在文化解釋上的權力被剝奪。他主張，文化保存的主體應包括文化實踐者本身，否則會將地方知識標準化，進而壓縮文化多樣性的空間。筆者認為，文化

主體的判定權不應由國家或專業機關單方決定，應納入社群自我認定與實踐脈絡。而都市原住民文化表現往往橫跨族群、地域與世代，若仍以狹隘的傳統性或地緣性作為文化資產認定的前提，將無法回應當代原住民族群在都市中持續發展與創新的文化生命力。

憲法院的判決亦展現出對文化權保障應具備流動性與多元性的高度重視。釋字第810號解釋雖主要聚焦於《原住民族工作權保障法》中代金制度的比例性問題，但其所揭示的憲法原則亦可延伸應用於文化資產政策的檢討上。大法官指出，若制度設計僅考慮一致性的適用，卻忽略不同社群或個案的特殊性，即可能構成對憲法保障權利的不當限制，這樣的思維也可以對照都市原住民文化資產的處境，若文化資產認定機制仍採取固定類型、儀式性導向的標準，無疑將邊緣化這些文化實踐。

憲法院的詮釋促使我們重新思考：文化資產制度若欲回應憲法所揭示的多元文化價值，就必須從形式平等走向實質回應差異的制度轉型，承認並支持文化表現形式的流動性與當代表述，特別是在都市這一多重文化匯聚之地的脈絡中。筆者從憲法層次出發認定文化資產，其理論依據在於：憲法增修條文第10條第11、12項明示國家負有維護多元文化、積極促進原住民族語言、文化及地位之義務，此種最高位階的規範宣示，理論上應可為文化資產認定提供根本的法理依據，要求各層級法規與行政實踐均須回應原住民族文化保障的憲政精神。然而，憲法條文的規範性格本質上傾向於原則宣示，對於「文化」與「文化權」的具體內涵，並無可操作的定義，這正是憲法作為文化資產認定依據時，所面臨的根本限制。

所謂「文化權」（cultural rights），在國際人權法的發展脈絡下，筆者認為，至少涵蓋三個核心維度：其一，文化認同權，即個人及族群有權主張、維持並表述其文化身分；其二，文化實踐權，即族群得依其傳統、信仰與生活方式進行文化活動、傳習與創造；其三，文化詮釋權，即族群有權就其文化的意義、範疇與真實性進行自我界定，不受外部強制分類所干預。然而，以上對文化權的豐富理解，在臺灣憲法的條文結構中仍高度仰賴立法者的詮釋與補充，憲法本身並未提供足以直接操作的認定標準。

憲法所保障的「原住民族」，是以身分認定法規為核心所建構的法律實體；而「都市原住民」則是在都市脈絡中歷經遷徙、再部落化與文化重構所形成的社會實體。筆者認為，兩者雖有重疊，卻未必同一：後者的文化實踐往往已脫離原鄉地緣框架，以跨部落、跨族群、甚至高度當代的形式呈現，而現行文化資產認定機制正是沿

著前者所預設的「部落-地域-傳統」三位一體邏輯建立，難以回應後者的文化表述現實。在此情形下，單憑憲法原則的抽象宣示，既無法填補都市原住民文化資產認定的制度空白，更無法釐清「文化資產身分」究竟應以法律身分為準、還是以文化實踐事實為準的根本爭議。由此可見，憲法雖提供了保障的規範基礎，卻仍有賴更具針對性的立法設計，方能將文化權的實質內涵落實於都市原住民的文化資產認定實踐之中。

V. 都市原住民的特殊性與文化復振的必要性

尤天鳴（2014）提起移居到都市的阿美族人第一代，延續在原鄉的傳統習慣，有較強的族群凝聚力。隨著城市擴張，原住民面臨嚴重的土地流失，傳統社會網絡因地理分隔而解體，部落的互助結構難以在都市延續。

第一代原住民來到都市生活與生長的經驗，面對許多因生活、經濟、求學的壓力，還需要面對都市非族人異樣的眼光以外，更需要面對來自族群內部的質疑。Ciwang等人（2022）的研究指出，對於都市原住民青年而言，無從選擇的成長經驗往往構成裡外不是人的處境。多數第二代都市原住民青年，也有來自主流社會與族群內部的質疑，前者來說，都市原住民也面臨不少既定的刻板印象，如皮膚黑、很會運動、會唱歌跳舞等等，造成族人受到心理上的傷害。後者，對於族群內部的質疑，常被族人認為在外久了，與外族群通婚、與部落的族人、親友交流少，其生活、語言、文化，甚至是外在樣貌不符合部落族人的樣子，如講話的口音。

在都市原住民政策的文章當中，施正鋒（2008）針對都市原住民闡述其都市的空間、或許是文化的荒原，卻也因移居到都市的「去部落化」的經驗，而讓都市原住民透過「再部落化」的方式，建構集體認同的可能。「去部落化」是都市原住民的課題，需要面對不友善的環境跟種族，族人可以跨部落，甚至是跨越族群相互凝聚，年齡層的依靠和慰藉，也讓都市原住民藉由凝聚的情感「再部落化」。

此外，族人們在都市嘗試建立自我認同，以及生活的空間，而集體的認同也讓都市部落的形成與文化空間的營造，形成屬於都市原住民的獨特文化樣貌，施正鋒（2008）引述Straus、Valentino與Lobo（2001）的觀點指出，根據建構主義（constructivism），集體認同是一種人為的、想像的「共同體／社群」（community），尤其是在都會區面對不公平的待遇之後，遙遠的原鄉無法提供立即的撫慰，都市原住民勢必進行「再部落化」（retribalization）的努力，把原住民所

居住的都會區視為部落，把跨越年齡層、部落、族群的族人凝聚起來。因此，從原鄉移居到都市的第一代，落腳與原鄉地形、環境相似的河岸邊，進行與原鄉相似的生活型態，如農耕、漁獵等日常行為，包含都市原住民部落自行舉辦的文化祭典，都是都市原住民透過這些媒介，進行與原鄉文化連結的方式。

都會區的豐年祭，是透過個人、社區、組織對於原鄉部落文化的情感，進而凝聚形成的共同體，在都會區的空間，來自花東不同部落族人舉辦如原鄉的祭典，更可以說是原鄉部落融合的延伸，如Straus等（2001，轉引自施正鋒 2008）講述「去部落化」到「再部落化」的過程，就是建構都市原住民共同體的契機，是都市原住民在都市的空間，因對原鄉文化的脈絡的思念而形成聚落，建構起都會區的豐年祭與相關祭典。

本研究期望以桃園市崁津部落作為討論，提出值得被認定為文化資產的祭儀文化作為範例，崁津部落居民多為臺東成功鎮的阿美族人，少數為花蓮阿美族，部落族人從1980年代來到此地，進行崁津部落的開墾與定居。第一代族人為了降低生活的開銷，剛開始自行搭建農寮，也運用了阿美族的生態知識，在河邊種菜與捕魚（李慧慧 2018）。當時，崁津部落的阿美族人是以散居方式，自行搭建農舍，而1996年赫伯颱風摧毀多處崁津部落的農寮，讓地方政府重視其生命安全，並以違反《水利法》為由，兩次強拆部落家屋，因此，居住於此的阿美族人決定以集居方式重建（許登盛、林貝珊 2021）。石孟娟（2021）提到2009年2月19日崁津部落與撒烏

瓦知成立自救會，向縣政府與行政院表達居住訴求，族人開始選舉頭目、建立集會所與社區組織，並辦理年祭等活動，並從散居在河岸地的「快樂村」，改名為「崁津部落」。1980年至今，已逾45年，從第一代的族人來到這邊，現今已有第二代、第三代，甚至是第四代，對土地的情感也如樹根一樣堅韌。

從原住民族生態知識面切入，官大偉（2015）提到在地生態知識、傳統生態知識、原住民生態知識，統整為「原住民族生態知識」之概念，並進一步提到，此類之事是由特定的群體、地理尺度與知識系統交織而成。原



圖3 2010年桃園市大溪區崁津部落豐年祭
（圖片來源：崁津部落臉書粉絲專頁2010年9月12日貼文）

住民族生態知識可理解為族人與土地互動中所衍生的情感與技能，且這種情感來自長期的經營與累積。對於遷移至都會區的原住民而言，土地成為文化脈絡再建構的重要媒介。即便因生活所需移居都市，有了第二、三代，甚至是第四代，族人依然透過日常農業生產與生態互動，與新遷移地建立深厚的情感，進而建構其部落與文化樣貌。誠如呂憶君（2018）說明「土地」在原住民族的社會當中，不僅僅是生計來源的根本，也是文化延續的信仰載體，更多的是維繫家族部落關係的媒介。

地方政府機關桃園市政府原民局的施政報告中，可以看到2015年至2025年的十年間，教育與文化施政以「厚植原住民族文化根柢／基」、「推動原住民族語振興、傳承語言文化」、「建立認同」三大項目，表示地方政府在推動都市原住民族語言與文化的重視度，透過辦理豐年祭及各族群歲時祭儀活動、各族群及各區原住民族豐年祭，族語學習班、族語課後學習班的活動，建立都市原住民的認同與維繫族群的生命力。

表1 桃園市政府原民局年度施政報告

年度	年度策略目標	實施項目
2015年	推動族語言振興計畫及厚植文化根柢	1. 辦理語言巢及戲劇競賽。 2. 辦理豐年祭及歲時祭儀。 3. 辦理語音樂創作大賽。 4. 辦理正名紀念日。
2016年	厚植文化根基，傳承文化、建立認同	1. 辦理豐年祭。 2. 辦理歲時祭儀。 3. 辦理族語學習中心。
2017年至2020年		1. 辦理豐年祭。 2. 辦理歲時祭儀。 3. 辦理課後族語學習班。
2021年		1. 辦理豐年祭。 2. 辦理課後族語學習班。
2022年至2023年	厚植文化根基，傳承語言文化	1. 辦理豐年祭。 2. 辦理課後族語班。
2024年		1. 辦理豐年祭。 2. 辦理族語學習班。
2025年		1. 辦理本市聯合豐年節及各區豐年祭。 2. 歲時祭儀活動。 3. 開設族語學習班。

（資料來源：作者整理自桃園市政府原民局2015至2025年度施政報告）

從上表可以觀察到，地方主管機關對於原住民族事務是相當積極推動與支持的。洪偉毓（2014）指出祭典活動常需要資金的支持，都會區原住民的祭典活動也是需要資金的支持，起初是透過部落族人發起，透過各戶的人員共同繳交的資金辦理，後續，政府的資源支持都會區族人辦理祭典活動後，族人們的壓力相對減少，學習文化與參與文化不再那麼困難。

離開原鄉的崁津部落族人，選擇與原鄉環境相似的環境定居，藉由對原鄉的熟悉環境再製於都會區，進而到阿美族年齡階層的再製，形塑與原鄉部落的相似性文化發展與認同，因工作與環境的限制，而透過一兩日的時間，進而辦理豐年祭，為的是透過豐年祭與年齡階層的再製，形塑、再建構都會區的文化脈絡。

VI. 未來展望——原鄉文化的再建構

臺灣社會對都市原住民的觀感正處於歷史與文化轉型的交界點。一方面，多元文化的公共論述日益強調原住民族在城市中的價值與權利，都市原住民也透過文化行動與集體運動重新形塑自身角色。然而，另一方面，來自結構性貧窮、文化斷裂與社會偏見的壓力，仍使都市原住民處於「被看見、卻未被理解」的處境。唯有從教育改革、文化政策、多語支持與社會對話等層面，進一步深化對都市原住民處境的理解與回應，才能真正推動原住民族權益的城市實現與文化共存。

綜整本文，現階段應透過多元文化主義之構面，將部落實務經驗轉為深化相關法律內在意涵的基礎。藉由此種法理深化的過程，方能有效弭平法規條文與真實社會處境間的落差，確保已頒布的文資或原住民權利相關法律不再僅是抽象規範，而是能落實於族群主體性的政策工具。

首先是以「再部落化」思維支持多元文化復振。文化復振不應僅限於原鄉部落，文化資產的認定也是，如本研究以「崁津部落」為例，顯示都市原住民能透過對河岸環境地開墾、生態知識的轉化與歲時祭儀（如豐年祭）的再製，建構出具主體性的「都會部落」。因此，資源投入應支持「再部落化」的實踐，讓歲時祭儀活動深入的剖析並融入都市原住民特有的生活經驗，而非僅是形式上的傳統複製。

再者，應基於實質平等原則，增強族群政治參與管道。參考釋字719號與釋字803號所揭示的「實質平等」精神，國家有義務促進原住民族權利。建議建立有效機制，確保如崁津部落、儲蓄新村等非原鄉社群能參與影響其生存（如居住權、文

化資產認定)的決策，並支持其發展自身的治理體系(如部落階層制度)，落實憲法保障的文化主體性。

最後，建議透過法理深化消除「不夠原住民」的刻板印象。本研究強調，原住民身分不應與特定地緣(原鄉)硬性綁定，應推廣2022年憲判號與第17號所確立的「文化自我認定權」。藉由肯認都會區除人發展出的新興文化樣貌，致力消除因「認同流動」而產生的雙重邊緣化歧視。

筆者認為，原鄉文化的再建構展現了原住民族在現代變遷中的生存韌性，族人應能以更開放的方式實踐生活，而非被硬性要求受限於傳統地緣或生活型態，才具備身分正當性。這意味著原住民族認同不應與漁獵、農耕等特定結構鎖定，而應回歸以文化主體為核心的發展權。無論族人選擇在河岸邊開墾、在都市中心從事現代職涯，或在非原鄉場域發展出新興節慶與歲時祭儀，這些當代實踐皆應視為文化的有機延伸。筆者認為，真正的多元文化主義，不僅是形式上的文化共存，更應建立在承認原住民族「文化詮釋自主權」的認知上，肯認族群有權在不同時空脈絡下，定義並創造屬於當代的文化內涵。期望透過法規意涵的深化，未來能見證更多都市原住民文化資產認定的案例，實質肯定在當代社會中的文化主體性。■

引用書目

王泰升

- 2015 〈台灣法律史上的原住民族：作為特殊的人群、地域與法文化〉。《臺大法學論叢》44(4)：1685-1686。
- 2022 〈臺灣法律史在司法違憲審查上之運用：以西拉雅族原住民身分認定案為例〉。《臺灣法律人》15：3-4。

司法院

- 2014 〈釋字第719號解釋〉。「司法院大法官法學資料檢索系統」，<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310900>，2026年3月19日上線。
- 2021 〈釋字第803號解釋〉。「司法院大法官法學資料檢索系統」，<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310900>，2026年3月19日上線。
- 2022 〈111年憲判字第4號〉。「司法院大法官法學資料檢索系統」，<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=100&id=310900>，2026年3月19日上線。

石孟娟

- 2021 《都會河岸部落之生態知識的生活實踐：以阿美族炭津部落為例》。國立臺灣師範大學地理學系碩士論文。

呂憶君

2018 《抵抗與主體性：花蓮港口阿美人的復耕實踐》。國立臺灣大學人類學系博士論文。

李明芝

2013 〈原住民採取森林產物的文化困境與除罪化研究〉。國立臺灣大學法律學研究所碩士論文。

李慧慧

2018 《原住民新都鄉文化之行程：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。

官大偉

2015 〈原住民生態知識與當代災害管理：以石門水庫上游集水區之泰雅族部落為例〉。《地理學報》76：97-132。

林宜珍

2022 〈文化資產再生如何可行？談臺灣文化資產保存政策與再生現場的困境〉。《文化：政策·管理·新創》1(1)：153-156。

柯志明

2000 《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》。臺北：中央研究院社會學研究所。

洪偉毓

2014 〈都市阿美族人的音樂生活：以溪州部落為例〉。《台灣原住民研究論叢》16：95-126。

徐念慈

2022 〈原漢雙族裔都市原住民後代族群認同歷程之建置民族誌〉。國立臺南大學教育學系課程與教育碩博士班碩士論文。

桃園市政府原住民族行政局

2015 《桃園市議會第一屆第2次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2016 《桃園市議會第一屆第4次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2017 《桃園市議會第一屆第6次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2018 《桃園市議會第一屆第8次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2019 《桃園市議會第二屆第2次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2020 《桃園市議會第二屆第4次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2021 《桃園市議會第二屆第6次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2022 《桃園市議會第二屆第8次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2023 《桃園市議會第三屆第2次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2024 《桃園市議會第三屆第4次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

2025 《桃園市議會第三屆第6次定期會，原住民族行政局工作報告》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

許登盛、林貝珊

2021 〈都市河岸部落洪患風險認知與韌性：桃園市崁津部落的個案〉。《災害防救科技與管理學刊》10(2)：1-13。

陳韻如

2023 〈2020年至2022年法律史發展回顧：實務與研究的對話〉。《臺大法學論叢》特刊52：1381-1405。

塗佩菁

2017 〈從部落遷徙歷程探討地方認同的建構〉。《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》22：35-52。

劉千嘉

2021 〈當代臺灣原住民族的移徙與分布：戶政資料中的終生遷徙模式與都市原住民概述〉。《國家與社會》22：1-38。

劉政暉

2020 〈看見「都市原住民」的真實故事：苦勞締造臺灣經濟奇蹟，卻被「過河拆橋」的無名英雄們〉。《換日線》，<https://crossing.cw.com.tw/article/14229>，2026年3月19日上線。

蔡春蘭

2005 〈都市原住民後代的族群認同——以十二位都市原住民後代為例〉。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

原住民族文獻編輯部

2019 〈都市原住民生命史〉。《原住民族文獻》40：1。

施正鋒

2008 〈都市原住民的初探〉。《法學學報》21：127-149。

臺灣原住民族文化知識網

2020 〈歷史遷移〉。「臺灣原住民族文化知識網」，<https://knowledge.gov.taipei/News.aspx?n=55BE1C83A051D6B4&sms=9424A464D3C37244>，2026年3月19日上線。

Ciwang Teyra、黃炤愷、Lahok Ciwko

2022 〈我還不夠格嗎？都市原住民青年內外交困的歧視處境〉。《中華心理衛生學刊》35：249-274。

Hafay Nikar

2019 〈都市原民怎麼來又走向哪？〉。《原視界》24，<https://insight.ipcf.org.tw/article/142>，2026年3月19日上線。

Halbwachs, Maurice

2002[1925] 《論集體記憶》（*On collective Memory*）。華然、郭金華譯。上海：上海人民出版社。

部落的「早空」與族群的「正空」： 北海道愛努族的今日困境

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

摘要

本文敘述了日本先住民族之部落與族群在現代國族-國家內部的存續演化過程。北海道愛努族部落社區隨著日本和人的湧進而全然消失，這是「早空」，早早於數個世代之前就空洞了。至於族群，此一僅存得以對話日本國家的最大先住民集合體單元，卻也未能展現有效力量。人們並未升高層次至全族群共同價值的追尋。所謂的「正空」即是這般景象，亦即，族群的最終版圖正在空洞中。至於認同為何會空洞化？筆者以為主要因素是資源極度匱乏社會內部的不良競爭所致。

關鍵字：愛努族、極端同化、匱乏社會、部落「早空」、族群「正空」

I. 前言

「部落」很早就出現於人類學的社會組成分類上，它往往相對於鄉民社會（peasant society）和都市社會（urban society）。換句話說，一個簡單的理解就是，主要「文明」區（civilized area）有「城」與「鄉」二個社會範疇，而非主要「文明」區一般就是所謂的部落區（tribal area）。理論上，部落區與非具主體性實質的「土著」區域（aboriginal area）多屬重疊，只有土著才有部落，成了專業知識，也演變成為一般常識。日文或中文的「部落」，有著英文tribe的對應詞。西方人使用tribe也是頗為自然，凡是該字詞出現，就會直接連結到被動被統治的土著（aborigines）或以主體意識挑戰國家的原住民（indigenes）。Tribal society（部落社

會)的特質,至少業已於學術專論裡,馳騁一整個世紀了(Whitehead 1992: 127-150; Brown and Fernandez 1992: 175-197)。

臺灣情景上的部落,就如同前述一樣的顯性,也被人們很清楚地區辨於城與鄉之外,談到「鄉」,必定還是身處漢人「文明」之內,唯獨轉至「部落」,才是另一非漢文化區的範疇。不過,事情並不只是如此。在臺灣,部落客觀上或許真如一般想像的有別於城鄉,但,對於原民而言,在自主思維裡,那是一個安身立命以及延續傳統,甚至確定認同的根據地,那怕已然場景破碎或家屋空洞久矣。也就是說,原民不會在意城與鄉排序之後才是部落的尾巴順位,那不是族人心思戀意的課題,反之,大家知道有一個部落存在,避風港在那兒,有如母親懷抱,也像子宮世界的反哺,再怎麼破舊,都要力保它的永續。於是,官方所認定者,全臺已近有750個部落,各有稱名,也歷史悠久,惟若再加上遷居都會周遭之後新成立的部落名號(參謝世忠、劉瑞超 2007),那應又更增數十之多了。

不過,如臺灣以及有保留區制度之美加等地一般的部落熱絡景象,事實上並不完全存在於全球原民世界。臺美地區的部落是今日實景,外人進到部落,大抵可以感知已抵達,因為總會有文字圖像指標等等符號的提示。客觀部落樣態可供參訪認知,不過,族人自我認同之內在深層,極可能並不與外來者所見同調,而此一現象基本上也與雙方有多少接觸或互動無關。易言之,一個部落二種意涵,一為外來觀點,另一為在地認知,而這正存在於多數國族-國家(nation-state)境內。只是,有些雖也是國族-國家地方,「部落」課題話語,同樣於與探問者聊天中此起彼落,但,可惜的是永遠缺乏實景的認證場域,一切憑藉想像。惟外人雖看不到在地活靈活現介紹的「部落」,卻見族人總能日常訴說。這是日本北海道愛努族的情況。本文即擬敘述此一傳統文化與百年國族-國家政治交錯景觀,藉此說明虛空部落存有的道理,以及族群在此基底下的實質狀態。我們將使用「早空」與「正空」兩個形容語彙,來說明愛努族部落和族群的異時限淘空過程。

II. 今日的籠統分布

雖然有部分愛努族人向筆者抱怨說,不少日本人根本不知道北海道有先住民,而縱使知道,也多半認為他們還在打獵野食(謝世忠 2013a, 2013b),惟無論如何,今日大抵北海道與愛努族畫上等號一事,已是普遍眾知的資訊。尤其2008年之

後，國會與政府接續承認愛努是日本先住民族（財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構 2008a；謝世忠 2009：39-41），媒體傳播與法律教育規範因應調整之工作，陸續緩慢上路，據此，越來越多人體會到過往一個日本一個大和民族的鐵律，已然失去基石。至少多了一個愛努民族，大家要面對二個以上民族組成國家的局面。

北海道人口500萬之譜，相較於南方的日本主體地區，約為全國的4%或1/25，算是非常稀少。日本國家鼓勵移民北海道已超過150年（Bukh 2010: 35-53），但，始終就是維持一個廣土人稀的情況。這說明了此地的地理環境條件似乎不甚吸引人，尤其是土地資源支持自我家庭發展的條件，總是難獲信任。若以此回推歷史時期的本土族群愛努人狀況，應該也不可能出現那種繁榮興旺的想像畫面。簡言之，北海道永遠人口稀少。那麼，愛努族到底有多少人？官方統計難有答案，因為大比率族人基於過往被壓迫歧視的經驗，選擇隱藏不顯（北海道新聞編 2008；謝世忠 2013a：432-453）。不過，族人或有各自的想法，至少筆者幾位在地朋友均給了數字，只是差距鴻溝非常巨大，從200萬到2萬都有。尤其歷史時期今受俄國統轄的庫頁島南部和千島群島，以及本州東北一帶，均是愛努族分布地，如此廣大的地方，很可能讓人聯想到彷彿曾有一強盛王國存在的人滿物豐景象。惟在古時代，此一愛努分布範圍內，分布著不少部落單元，或許是事實。不過，一般部落規模極小，三、五戶成村，彼此距離遙遠（圖1、圖2），統合起來，仍是一個地廣人稀的場景（圖3），田野報導資訊顯示，當時甚至行走終日見不到人影。



圖1 愛努族傳統部落老照片。

（圖片來源：謝世忠翻拍於北海道帶廣生活館，2013/9/3）



圖2 愛努族傳統家屋與族人。

（圖片來源：謝世忠翻拍於北海道帶廣生活館，2013/9/3）



圖3 舊畫中出現土人家（愛努村落）字樣。

（圖片來源：謝世忠翻拍於北海道帶廣生活館，2011/9/7）

說北海道是愛努分布地，理論上不誤，不過，由於人口過於單薄，各個部落之間距離，多為數日甚至十數日單程抵達之遙，空地幾乎占了全境大部，因此，幕府後期松前藩一進到北海道（財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構 2008b, 2008c），立即可以找到大片無人土地建立陣地。而明治政府的北海道開拓歷程，幾乎就有如進到無人之境。今日的北海道當地日本維權知識分子主張，應以「Ainu Mosir / Land of Ainu」、「愛努領地」一稱，取代「北海道」此一充滿殖民征服語意的名字。北海道和包括庫頁島與千島在內的諸多地方，均為愛努族歷史活動地點，這是事實，惟若以此想像廣袤大地皆愛努，則似又超過了些，畢竟，旅人行腳長時間裡根本遇不著多少族人，因此，可能難以據之建置起我族我土意識。籠統地說，愛努領地可以被認證，多數人也接受官方文書上所稱之北海道「舊土人」，指的就是愛努族。但是，基於過往共同意識的模糊，也直接影響了後續族群認同的發展。

廣義地說，整個北海道就是愛努領地。不過，縱然歷史資料上記錄不在少（高木崇世芝 2000），今日要仔細推敲出各個部落的所在分布，卻不是一件容易的事。主要是部落規模超迷妳，一下子就被如潮水般湧進的外來移民人口掩蓋，加上現代國家法規嚴格，傳統愛努家屋無法通過安全檢驗，直接拆除之，可能最為簡便。退一步來說，即使沒有強制拆除令，族人也會主動毀屋離去，因為「愛努」是污名（Cheung 2004: 136-151; Kikuchi 2004），舉凡任一足供人們想及愛努者，族人都會自己設法去之，以保自身和家人的安全。部落彷彿在一夕之間蹤跡全無，而十九、二十世紀之交時分，北海道各地就都在上演此一文化成空之劇目。時至今天，談到愛努，有幾個較大地點如十勝川、帶廣、登別、二風谷、根室、白老、雉內、靜內、千歲等處，常會被特別強調（北海道新聞編 2007a, 2007b），而此等特定地區之族群風貌，田野裡也多有人向筆者表示自己能清楚掌握。但，縱使如此，這些其實都只是籠統城鎮範疇，而非過往精準部落所在。不過，此一籠統認知北海道或者其內部特定城鎮愛努存在的情形，已然是當今介紹愛努民族分布的主流說詞，而那小而具體的傳統部落地點，早已消失於歷史洪流裡。

III. 往日的部落風貌

愛努部落被摧毀消失有如就在一夜之間，而且那是在當今成年族人的曾祖父輩時代，也就是至少百年又二十之前。愛努是緊鄰川河邊或海口的平地適應文化，捕



圖4 祖先供養儀式（北海道帶廣）
（圖片來源：謝世忠攝，2011/9/4）



圖5 愛努族送熊祭典老照片。
（圖片來源：謝世忠翻拍於二風谷文化館，2007/7/18）



圖6 愛努族人進行感恩鮭魚的祭典
（北海道釧路）
（圖片來源：謝世忠攝，2013/9/1）

捉鮭魚是主要的獲取蛋白質管道（Ohnuk-Tierney 1976: 297-329; Kindaiti 1941; Okada 2012: 1-14），陸地上的熊鹿等獸肉，只是附帶或神聖空間活動才見著。日本和人大舉北遷到北海道，也是佔有河流周遭以及海港出口地帶，與愛努家居範圍高度重疊，在地要素極短時間內就被完全稀釋，再也看不到原有「舊土人」社區風貌。田野中或可聽聞族人談及過往部落頗為完整之情事（宇梶靜江 2006；Sakata 2011: 175-190），但，這全是聽來的，聽其家裡長輩講故事，甚至這位長輩的社區生活故事，也是聽來的。所以，對於田野學者來說，口語傳說果真是研究者知識來源之一，也是最基本的方法範疇，而之二與之三才是早期（類）民族誌文本以及歷史時期的官書和旅人紀錄了。

聚落很小，三、五戶為村，大抵就是一個足以想像的往日圖樣。於是，各家自己的祖先供養儀式和全村的祭典活動（圖4），有時難以分辨，尤其各類公共儀典，包括重要的送熊祭和迎卷鮭祭等（圖5、圖6），其儀式過程中，必有祖先供養的時段，那又常與自家辦理者重疊。社區空間有限，人們往來家裡與公廨，就在毗鄰。不過，舊照片和繪圖所見，送熊祭仍有人數不少之參與大眾，此舉表示較大型聚落或有存在。大部落位置優越，交通相對方便，才有引來現代攝影技術進駐的機會。另外，有的照片所呈現者其實是配合拍片之需，才招來許多人一起演出，而非事件的歷史實景（謝世忠 2024：

77-80)。總之，留下較多愛努各類紀錄者，多數就是前節所提之今日人們口中較常講述到的愛努族主要分布地點。

小聚落風貌樣態其實是一種半失落記憶。北海道地景已然巨大改變，今日的爱努族現況，就是有聯合祭典如每一年在靜內町長歌公園舉行的民族英雄Shakushain紀念活動（圖7），或者如千歲或白老的感恩鮭魚祭與新船下水典禮（謝世忠 2023a, 2023b），族人知道消息，會前來參加。他們從何而來？為什麼會來？不是部落都沒了嗎？如何得知消息？此一參加的熱情又如何養成？畢竟有更多族人

選擇隱藏自我身分，絕不願意公開場合曝光。總之，這些均是值得進一步探索的課題。失去部落的爱努族今日之所以仍然續存，一部分成員的堅持認同，無疑是一大助力，而他們也就是盡可能現身各類祭典的同一批人。記憶中可能尚存的單一部落，顯然不是這批熱情族人認同依循的象徵，因為，他們所表現出來者，正是縱使沒了部落，卻仍舊是愛努族人的寫照。筆者另文曾指出，家家戶戶總是私下進行的祖先供養儀式，是為愛努族人維繫認同的關鍵表徵（謝世忠 2013b, 2017）。送熊與歡迎鮭魚等公眾祭儀被禁止了，私下的祖先供養儀式卻還在，它成功引領了族人持續堅持我族意識。自我家庭內的祖先供養，多會邀請幾位親友參加，而此等人口參與數量，就幾乎等於過往部落時代包括家戶與公眾二類的祭儀規模。部落失去，族人或許無所依靠，惟轉了身，在祖先供養儀式支撐下，大家正以另一形式持續文化。

或許可以這麼說，部落風貌其實還藏於祖先供養的儀式過程裡。灰煙裊裊的此時，人人可以想像百年場景，不熄之火與罈酒共飲開啟了與祖先對話之機，此一祭儀畫面，幾個世代過去，始終不改面貌。隱身於日本和人社區內的爱努家庭小型祭儀，直接呈現出小部落轉型之後的現代模式。我們看不到舊日部落，卻也能於半失落記憶裡，在族人嚴肅又完整的家庭祭祀中，找到了精神文化的延續證據。



圖7 愛努民族英雄Shakushain年度紀念祭典（北海道靜內町真歌公園）
（圖片來源：謝世忠攝，2010/9/23）

IV. 部落話語的意涵

今天，在研究場域與愛努族人的情境對話中，部落事蹟總會被詢問，也期望對方可以細細描述。而事實上，族人通常不至於讓詢問者失望，多數在地人至少可以講出一番故事。前文提到，四代之前的愛努部落以及所有家屋都已經毀掉，而今大家仍有足可述說的記憶，那是文化知識傳遞的效果，也是文化內涵自大同化時期以降被大力摧殘殆盡之緊抓剩餘的一項努力。沒有了祭儀的年代，憑藉著家屋內部走在法律邊緣之低調的祖先供養儀式，以及不間斷地傳送關於此一部落故事的聽聞與言說，一起支持著族人持續以愛努感知存活至今。自十九世紀以降，愛努族眾以少少幾個微弱支柱，堅毅地自我硬撐到文化復振以及族群地位抬頭的二十一世紀當下一刻。



圖8 愛努族人發起的社會運動
(圖片來源：森若裕子攝，2007/9/8)



圖9 2008年愛努領地先住民高峰會議開幕場景
(圖片來源：森若裕子攝，2008/7/1)

愛努族群文化復興運動始自1970年代（圖8），直到2008年國會承認該族為先住民族（按，日文漢字「先住民」與臺灣中文「原住民」意思相當）為止，努力了40年之久（Siddle 1996, 1997）（圖9），而那之前正是大同化的一百數十年悲慘歲月。大同化拔除了愛努族的所有一切，只剩極其少數文化品項如祖先供養祭儀與傳承故事被族人謹慎而秘密地保有。百年之後的復興到來，祭典一個個慢慢恢復，族語學習計畫也緩慢進行（謝世忠 2013a, 2023c），願意走出迎接陽光的族人也陸續增多，而既然是先住民族，國內一些關心人士就在等著看他們如何扮演出與和人不不同的族群文化樣態。

那麼，愛努族人在復興的時代裡，又如何表達「部落」與「族群」？筆者的觀察，大家主要參加的活動，多是那些已然復振成功的地區儀式，從中大致可以端倪

出小圈圍部落與大範圍族群的認知方式。札幌郊區豐平川有迎卷鮭的祭典，年年都吸引不少人前來參加或參觀。豐平川是一條不小的河流，過往鮭魚逆流而上，愛努族人也藉此捕魚。不過，以前係沿著川河點狀分布著部落，各自有著祭典，如今部落不再，只有以川流為名，族人自行認定或判斷是否參與。筆者現場看到有各地祭典都會來參加者，當然也見著更多從未謀面者。前者是熱衷於全族文化復興的人士，後者多半就是自詡豐平沿岸舊部落的後裔。其他各地也是如此景象。大區域已然代表了今日愛努群聚的範圍，過往部落認同不再重要，尤其區域性組織即是辦理活動的主要單位，他們無形中就負責招喚族人。一個北海道有著十數個較大地方舉辦文化活動（財團法人愛努民族博物館 1996），歡迎隨人參加，而在地族人則負責主導與接待。至於全族共有祭典，大致上就是前舉之曾與和人大戰三回而後來遭受毒殺的民族英雄Shakushain紀念日了。

簡單地說，目前現狀是，最大的祭典只剩唯一民族英雄祭，而最小的家庭祖先供養則各家續存，惟基本聚落祭儀沒有復甦，因為部落已然消失。最為熱烈現身者，當是中等規模之以現新行政區劃或自然山川為對象的區域祭儀。不過，在這最大存一，最小散佈，以及中檔再興的三層範疇裡，人們依舊有著介於最小與中檔之間的部落生活敘事。它們存於今日的口說生活實景裡，與各層次實體文化行動，一起交織出愛努族人重建自我的時代畫面。

V. 觀光部落之作用

北海道並非沒有以部落為名的地點，唯一的一處，就是在阿寒湖觀光區內的愛努部落。春末夏季之時，觀光客湧入，日落後，許多人餐飽穿著浴衣走在街上散步。大大部落字眼就在眼前，順著走去，可以於一定時間裡，進入特定建屋參觀歌舞表演。內容多為一首首清唱短歌以及口簧琴表演，有時會邀來如沖繩的在地舞團節目添料。第二天白天到部落區，一間間販賣著各類藝品的商店，矗立於街道兩旁，服務人員多為愛努族人，惟她們多表示來自外地，到此僅為了工作。商店街旁有另一處表演場，搭成如傳統家屋模樣，人們可以租穿族服拍照，也能邀約族人一起合影。通常一段大約半小時的節目，上下午各一，觀眾常常上台同樂。部落中央區域立起來幾個高大木柱或石柱，那是仿效北美西北海岸印地安原住民族圖騰柱的成品。族人告知，如此感覺較有古老味道（圖10）。



圖10 北海道阿寒愛努觀光部落並非該族自然社區
(圖片來源：謝世忠攝，2009/9/17)



圖11 二風谷工藝館外的愛努展示建築
(圖片來源：謝世忠攝，2010/9/23)

除此之外，北海道幾處博物館如白老愛努博物館、二風谷愛努文化博物館、萱野茂二風谷愛努資料館，或者如與小金湯溫泉區隔鄰之札幌市愛努族文化交流中心（Sapporo Pirka Kotan）等愛努族福利行政單位旁，也設有戶外家屋與穀倉或養熊欄舍的展示（圖11）。同樣村落樣態也見於登別附近的熊牧場。這些平時靜悄悄無人出沒的房舍區，假日或有族服出借攤出來營業，等待偶爾到來的客人。在愛努族人的口中，它們都是 *chise*（部落）。需要以圖為證來說明古時部落樣貌時，這些建築特區常常會被提及。從前就是這個模樣。尤有甚者，不少祭典儀式舉辦場合，就選在該等觀光家屋內（謝世忠 2017：81-116）。畢竟，裡面放置所有儀式需要的基本設備如爐灶、沙堆、櫥櫃等，人們只需帶進食物與杯碗酒類，以及宗教用物即可。商業觀光外秀給人看的物質文化樣本，頓時成了生活實景所在。此時此刻，沒有人會因使用觀光小屋而感不安，畢竟，這些是碩果僅存者，珍惜都來不及了，哪還有嫌棄的條件。反而，少少幾處觀光家屋，變

成了不得加以損害的族人共同資產，有了它，儀式才得以順利進行，族群認同藉此確保無誤。

觀光屋舍與祭典地點合一的情形，無疑是北海道愛努世界的一大特色。愛努族人並不像臺灣原住民對於觀光有著愛恨情仇的歷史經驗（謝世忠 1994），反之，他們知道觀光至少可以讓人知道愛努，正確族群歷史文化知識得以藉此傳播出去。不過，觀光部落就只有阿寒湖一地發展成功，其餘地點不是規模極小，就是外界認識相當有限。阿寒湖之外，偶見著愛努族人觀光活動，多為被請去飯店大廳簡單清唱或吹吹口簧琴的短時間表演，那是特定舞蹈團體的演出（圖12），而非定點在地的

文化展演。不過，縱然阿寒湖富有盛名，平時族人談到部落，卻少有會以其附屬的愛努觀光部落為標竿者。也就是說，過往時分的部落組成與生活，當不會是此地的表演與藝品充塞街景的模樣。據此，阿寒湖部落似只是一座觀光街市，它是當代北海道商業與愛努族一部份人之經濟生活的寫照，與回憶中的愛努傳統部落無關。

VI. 族群合力的夢想

自1970年代以來的愛努族族群運動，都是揭舉「愛努」一名為統稱，也就是形式上與理論上都是為了愛努而奔走，這是特定族群的社會行動（Sjöberg 1993）。幾十年之後的二十一世紀前十年內，終於有了成果，愛努確定擁有日本先住民族地位。不過，若僅以此思考族群發展，必然會遇到詮釋上的瓶頸。因為，在現實生活情境裡，愛努的統合性顯得極其脆弱，也就是首先誰是愛努，多少愛努，愛努家庭在何處，以及認同之後的族群舉措等等，都是問題，沒人知曉答案，也不知如何進行集體的作為。

在北海道田野多年期間，不知道有多少次聽到愛努族人抱怨自己民族很不團結，彼此勾心鬥角，專門打擊同族人。事實是否如此，當然很難有數據上的證據，不過，從一些事件來看，似乎真有此一不利群體合一的狀況存在。首先，公開講話的場合，舉凡有較屬於意見領袖身分者起身表示意見，常常就是一開口即提到大家很不團結，吵來吵去等等話語。更有多次看筆者在場，還會直接拿臺灣原住民族多麼成功之例，來說明團結對外的重要性。其次，凡有族人參加民意代表選舉，從未有當選過的紀錄，反而私下對該候選人不滿批評聲音不絕於耳。

總之，客觀上，愛努族基於歷史因素，成了一個資源極其匱乏的脆弱群體，凡是遇有小小一份資源可供使用，就很容易形成一種難以名狀之競爭態勢，造成人際之間傷痕累累。這種難以名狀的敵視，清楚地出現於2008年的集體現身場合上。當年有一群族人與幾位日籍和國際學者合作，辦理了世界先住民高峰會議，熱鬧非凡，表面上成功。但是，田野情境顯示，有另一群族人不僅完全沒參與，更於幾日



圖12 受邀進行簡單演出的愛努族人（作者攝於世界先住民高峰會議後參訪行程）
（圖片來源：謝世忠攝，2008/7/8）

之後，另擇一地點自辦一個高峰會。高峰會有國際要素，因此，被想像成必有利益可圖，而未被央請加入決策規劃者，極表不滿，因此抵制之餘，也自辦對抗。類此問題始終困擾，直至今日。

愛努原運領袖數十年來都以集體愛努或單一愛努為名號，那表示爭取權益是為了全族（結城庄司 1997），另一方面也是全族一起來實踐社運目標。只是這些或只能說是表相，因為，在運動行動上，從未全族一起來的例子，常見者不是僅有三兩人靜坐在地以示抗議，就是有限人數遊行吶喊。不過，雖然如此，運動多年的效應，卻是大家一起獲益，也就是全族都在2008之後得到先住民的正式法政地位。原本自獲有正式國家原民的身分的一刻啟始，正是串起各地區族人的契機，大家可以重整族群，思考再回認同榮耀之策略方針。但，好似此一機會稍縱即逝，族人們繼續處於爭取有限利益的緊張氛圍裡，一方面共有愛努，另一方面卻相互抨擊。而相互打擊所反映者，應不是各區之間的鬥爭，因為，小小一個單區內部，同樣互相指責，訴說他方的不是。一種特殊之個人化現象，無形中成了日常。每一愛努個人或會參與紀念民族英雄大典，也多是自屬特定河川或市鎮區域範圍的成員，但，此等較大範疇的認同卻如脆片般的難以穩定，個人資源取得的渴望，經常就直接超越區域或全族的範疇，一切以自我維生為要。極度資源匱乏社會的典型特質在此清晰可見。

同一名愛努族人可以誇張地說我族人口百萬，激動的控訴權益失去百年，以及拿自我群體來與日本和人對比，凡此時刻，都是以愛努整族為對象，而從非僅為了某一區域或特定部落。我族意識高過其他地方或社區感知。這些出自口中的全族意識，絕不僅為嘴裡說說，部分族人行動力高，各區舉辦活動，都見得著身影。他們無非是串起各地族人的關鍵角色，畢竟北海道之大，也不是隨召可以隨到。只是此等期待中的功能，好似不甚彰顯，個人追求實際利益的動作，最終總是大於出面為了全族之舉。

愛努族群存在於古今時空，今天的亟需合力時刻，卻有如一場眾人的共同之夢。合力之困難造成愛努族群似乎僅是一個表象存有，口號之後，往往立即落入個人的資源歸屬論斷。當然，個人必是出現於愛努名下的公共場域，所做的事情也多為在地愛努社群的祭儀事務，此一維繫集體社群的作為，當是族群運動獲得最終回饋的基石，至少地區性的祭典儀式宣示了愛努文化綿續不絕的事實。無料，自此一定點出發後，到底是上升至族群全體，抑或下沉到個人自身，多數族人選擇了後者，造成了合力成就族群最大利益之目標，始終就是一個夢想。

VII.結語：「早空」與「正空」並出

愛努族是tribal society嗎？從社會組成方式來看，今日愛努當然不是，因為部落早已不在。但是，個人或自我家庭成了追求利益的最高原則一事，卻又反映出此舉與古代少少幾戶成村的範圍大小相似。也就是說，傳統時代小部落決定了一個族人一生大部分事物，人們思考事情範圍也多在此一限制之下，而今日以個人而非族群來爭奪資源的舉措，基本上像極了古時代模式。大家共享的項目似乎就只是必要時的語言溝通罷了。在古時，部落小而獨立，公共的資源獲益，與個人或家庭的所得，差距不大。

按理，部落不再已然數個世代之久的群體，一個更宏觀框架的族群範疇，應有十足機會成為族人共享以及共同認同的代表。亦即，在今日Ainu Mosir幾乎全數被摧毀的景況下，大家都是愛努族人，一起為愛努此一僅存象徵效忠盡心，理所應該。然而，情況並未依此發展，反之，以愛努為名，似乎只是一個空洞名分，族人所思所為，多數就是看到資源而情緒上升，繼而展開一場不再視他人為同一族人的個人利益追逐。這正是田野裡的所見。

情勢的發展造成了部落「早空」且族群「正空」的景象。部落被拔除是統治者行政所為，理由之一就是愛努古式建屋不合現代法規，理由之二是族人深怕被歧視，從而自己也不願續住老屋。於是，部落社區隨著日本和人的湧進而全然消失，這是「早空」，早早於數個世代之前就空洞了。至於族群，此一僅存得以對話日本國家的最大先住民集合體單元，卻也未能展現有效力量，這在2008年之前未獲承認的時代裡如此，2008年之後的新局面時空中，縱然觀光建屋被挪作件點場所，那至多僅為地區的事務，人們並不以此而升高層次至全族群共同價值的追尋。所謂的「正空」即是這般，族群的最終版圖正在空洞中。

從「早空」到「正空」，道盡了一個極其弱勢的族群身處極為強勢之國族-國家之內的難脫困境。日本國族-國家建構時期的明治政府，為了「單一民族建構成單一國家」的強大國族理想，完全嫌惡北海道先住民族的存在。於是，就以極度同化的政策施加「舊土人」（愛努族），否定其一切文化生活，也非法化族群原本的多項祭典儀式。如此百年以往，被棄絕以及自我割捨之族群文化點滴難以盡數。文化根系早被挖掘一空。部分族人握著僅留的文化項目，苟延殘喘於驚懼的日常生活中，每一刻都害怕被舉報或被識破認出。所以，等到族群再生機會到來了，回頭細查自我文化，頓然發現早已破損到無以復加。此時，統合族人的象徵事物已不復存在或說難

以尋覓或無法建置。象徵事物可以是個人名號、宗教聖物、神話傳說、環境聖地、或者一樁戰爭故事。在愛努情境裡，它們其實都有些許點狀跡象，但，缺乏一個領導組織力量，帶著族人一起深度浸入，於是，最終總是空忙一場。族人候選人參加選舉永遠是輸家，而且票數遠低於具有投票權族人總數，就是一個最典型證據。

百多年前，日本人不喜歡愛努的tribal society原貌，尤其它與建構中的國族-國家格格不入，所以力圖完全抹去舊土人種種，而其目的也大致達成。現在碩果僅存的愛努本體，與「早空」的tribal society業已長久失去實體脈絡連結，所剩者唯有懷舊說詞。今日的復興運動應該不是回到tribal society，而是企望愛努有著具備現代性實力的發展前景。不過，tribal society的懷舊精神，其實可以成為當下族人認同的論述象徵，只可惜路途並未走向如此。反而，在站出來認同自我的族人範疇裡，並無有建置出一新認同表徵的努力或跡象。大家在不滿現狀以及批判歷史不公的情緒中，只見相互疑妒指責。據此，2008之後的權利爭取速度牛步化，因為總是談不攏或習慣性地不喜見到他人出頭。以愛努為名，實則正在空洞化自己。此一與「早空」幾近並出的「正空」現象，多數族人知之甚詳，卻難以超越突破，而只能望著他們心中羨慕的臺灣原住民族，正以主體價值引導著族人，一步步地邁向世界。■

引用書目

北海道新聞編

- 2007a 〈白老大湖聚落之夜：沈浸在傳統中感受治癒〉。《北海道新聞》2007年8月4日。
 2007b 〈愛努民族是白老的「先住民」施政方針的第一次清楚記載〉。《北海道新聞》2007年10月16日。
 2008 〈明治時代獨自的習俗被禁止愛努人的歷史？〉。《北海道新聞》2008年6月7日。

宇梶靜江

- 2006 《アイヌのカムイユカラ（神話）より シマクロとサケ》。東京：福音館書店。

知里森舍編

- 2004 《知里幸惠書誌》。登別：知里森舍。

高木崇世芝

- 2000 《北海道の古地図 江戸時代の北海道のすがたを探る》。函館：五稜郭タワー株式会社。

結城庄司

- 1997 《チャランケ結城庄司遺稿》。東京：株式會社草風館。

財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構

- 2008a 《アイヌ民族：歴史と現在—未來を共に生きるために—》。札幌：財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構。
 2008b 《アイヌ民族：歴史と現在—未來を共に生きるために—》。札幌：財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構。
 2008c 《アイヌ民族：歴史と現在—未來を共に生きるために—》。札幌：財團法人アイヌ文化振興・研究推進機構。

財團法人愛努民族博物館

- 1996 《Ainuの歴史和文化》。白老：財團法人AINU民族博物館。

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。
 2009 〈互いを思い、互いを知る——台灣原住民とアイヌ民族の「第四世界」での出会い〉。《交流》825：39-41。
 2013a 〈「挫敗」、「歧視」與「控訴」的永續言說：北海道愛努族人的第四世界參與〉。《文化研究》15：432-453。
 2013b 〈鬚髯的能與藝：北海道愛努族的兩性與儀式〉。《民俗曲藝》182：99-148。
 2017 〈展示建物與祭儀空間的神聖轉位——無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制〉。《文化研究》24：81-116。
 2023a 〈輕跳清唱之文化常續機制——從愛努族的舞扮動物談起〉。《運動文化研究》43：85-122。
 2023b 〈文化的動與靜——日本愛努民族生活、學術、博物館〉。《原住民族文獻》57：41-55。
 2023c 〈知識的建置與遺略——日本北海道愛努族研究之人類學失落〉。《原住民族文獻》54：86-90。
 2024 〈愛努族送熊祭的講古與論今〉。《原住民族文獻》58：77-80。

謝世忠、劉瑞超

- 2007 《移民、返鄉與傳統祭典——北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》。南投：國史館臺灣文獻館。

Brown, Michael F., and Eduardo Fernandez

1992 Tribe and State in a Frontier Mosaic: The Ashaninka of Eastern Peru. In *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. R. Brian Ferguson and Neil L. Whitehead, eds. Pp. 175-197. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

Bukh, Alexander

2010 Ainu Identity and Japan's Identity: The Struggle for Subjectivity. *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 28(2): 35-53.

Cheung, Sidney C. H.

2004 Japanese Anthropology and Depictions of the Ainu. In *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. Shinji Yamashita, Joseph Bosco and J. S. Eades, eds. Pp. 136-151. New York: Berghahn Books.

Kikuchi, Yuko

2004 *Japanese Modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*. New York: Routledge.

Kindaichi, Kyosuke, D. Litt.

1941 *Ainu Life and Legends*. N. P.: Board of Tourist Industry, Japanese Government Railways.

Ohnuki-Tierney, Emiko

1976 Regional Variations in Ainu Culture. *American Ethnologist* 3(2): 297-329.

Okada, Mitsuharu Vincent

2012 The Plight of Ainu, Indigenous People of Japan. *Journal of Indigenous Social Development* 1(1): 1-14.

Sakata, Minako

2011 Possibilities of Reality, Variety of Versions: The Historical Consciousness of Ainu Folktales. *Oral Tradition* 26(1): 175-190.

Schorow, Stephanie

2001 Japan's Ainu Seek Help to Preserve Their Native Culture. *Cultural Survival* 25(2): 72-73.

Siddle, Richard

1996 *Race, Resistance and the Ainu of Japan*. London: Routledge.

1997 Ainu: Japan's Indigenous People. In *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. Michael Weiner, ed. Pp. 17-49. New York: Routledge.

Sjöberg, Katarina

1993 *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Switzerland: Harwood Academic Publishers.

Whitehead, Neil L.

1992 Tribal Make States and States Make Tribes: Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America. In *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. R. Brian Ferguson and Neil L. Whitehead, eds. Pp. 127-150. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

在界線之間編織連結

——2025世界原住民族傳統運動會菲律賓代表隊側記

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

2025年12月10-12日，由原住民族委員會主辦的首屆「世界原住民族傳統運動會」（World Indigenous Traditional Games, WITG 2025）於屏東與高雄舉行，並以「Weaving Indigenous Peoples Worldwide（連結世界原住民族）」為主題，匯集來自馬紹爾群島、帛琉、吐瓦魯、瓜地馬拉、紐西蘭、菲律賓、美國、加拿大、日本以及地主國臺灣等隊伍同場競技。這不僅是體育賽事，更被定位為「讓臺灣成為國際原民文化相遇與理解的重要場域」（原住民族委員會 2025a）。

競賽中臺灣各族群隊伍展現地主優勢，泰雅族代表隊在傳統射箭、摔角、路跑、鋸木、負重項目中奪下金牌，布農族代表隊拿下拔河冠軍，雅美族代表隊稱霸划艇項目。國際代表隊中，Aotearoa／紐西蘭毛利族選手以震撼全場的Haka和完整展演劇目獲得全場關注，拿到傳統樂舞金牌（圖1），也與帛琉、北馬里亞納群島邦、夏威夷的選手在海洋項目中展現與海共生的能力（原住民族委員會 2025b）。然而，若把視線稍微移開獎牌榜，那些在賽場邊緣的非正式互動、現場不斷生成的各種交流，亦值得捕捉記錄。



圖1 Aotearoa／紐西蘭毛利族代表隊以豐富的展演經驗呈現完整劇目與考究的服飾文化。

（圖片來源：楊曉珞攝，2025/12/10）



圖2 菲律賓與臺灣兩國原住民隊員交換族服配件，留在運動會中相遇、交流的實質紀念。
（圖片來源：楊曉珞攝，2025/ 12/11）

筆者陪同菲律賓代表隊參加運動會，在眾多隊伍中，菲律賓隊的組成尤為特殊，菲國被列入原住民族的群體高達100多個，這支匯集自不同島嶼、山海森林的多元族群隊伍，本身就是超越諸多界線所組成。¹多數隊員是第一次踏出國門，臺灣不僅是地理上的鄰國，更是他們開始認識其他國家原住民族的大門，這種初次相遇卻如重逢的情感，貫穿了整趟旅程。

這場國際運動會以國家為單位切分隊伍，不過，國界是一道人為的界線，若暫時懸置「國家」的框架，這群以菲律賓呂宋島山區原住民族人為主的菲律賓代表隊員，與臺灣原住民族在遺傳上與文化上的距離，可以說是十分親近（Larena et al. 2021）。²菲律賓隊員主動拜訪臺灣各個族群代表隊的帳篷，親近的感動促使他們將身上的織布、山豬牙、珠串及蛇骨項鍊等族服配件取下，與臺灣原族人交換背袋、火具袋、族服背心等，以留下雙方相遇的

紀念（圖2）。當兩國原住民遭逢，交換著彼此的語言詞彙、物質文化、知識技藝、神話傳說、檳榔與米酒，暫時鬆動了剛性的國界，透過對話和身體的競演重新連結。

這種跨越國界的連結，在菲律賓隊遭遇入境挑戰時，轉化為一場具體的互助行動。在跨國移動的過程中，物質文化往往面臨國境管理與檢疫的挑戰，動植物媒材如羽毛、種子在有些原住民社會中是文化載體，但在現代國家眼中卻是生物安全風險。在機場，菲律賓隊原定用於傳統樂舞項目的Kalinga族公雞尾羽頭飾、臂飾、以及稻穗束，因動植物檢疫規定而無法跨越國界。³面對比賽在即，代表男子氣概的羽毛和文化核心的稻穗都不可或缺，此時臺灣網友們主動在社群網站上擴散訊息、匯入各方幫助：排灣族人和阿美族人願意提供各自頭飾使用的類似長羽，高雄的南島大溪地藝術工作室成員贈送大量羽毛；原住民族文化發展中心出借小米穗替代水稻穗，雖然物種不同，但在臺灣與菲律賓的原住民農業祭儀中，小米與水稻同樣承載著神聖的糧食意涵。菲律賓隊員將這些在地取得的物件重新組裝（圖3），從高雄帶上同族移工相借的幾面銅鑼，並臨時重編比賽樂舞以呈現超越族群的多元性（圖4）。這種因應情境而生的調整，呈現原住民文化延續並非僵固，也會有文化流動之間的組裝、調整與重新賦義。透過與臺灣在地夥伴的合作，文化物件



圖3 菲律賓隊員使用在臺灣借來的羽毛和小米穗，重新組裝加入傳統樂舞表現中。
(圖片來源：楊曉珞攝，2025/12/10)



圖4 為了展現菲律賓原住民多元族群的多元樣貌，菲律賓隊決定將Kalinga與Ifugao兩個族群的樂舞進行串接，互相學習對方的銅鑼合音與舞蹈動作，不同原住民群體在國界之外產生了一場合作和交流。
(圖片來源：楊曉珞攝，2025/12/10)



圖5 Aeta隊員(左)與Ifugao隊員(右)上場射箭，生活中沒有弓箭的Ifugao人仰仗Aeta人於賽前嫻熟檢查箭矢。
(圖片來源：楊曉珞攝，2025/12/12)



圖6 出身山區의菲律賓隊員參加划艇項目，是人生第一次坐上拼板舟，這場國際賽事促使山與海的身體技術跨越界線流動。
(圖片來源：楊曉珞攝，2025/12/11)



圖7 菲律賓隊員於開幕式參加排灣族人的大會圍舞後，將學習到的聯手動作應用在之後的合照中。
(圖片來源：楊曉珞攝，2025/12/14)

的缺席轉化為社會關係的連結，正如菲律賓隊員所述：「這正是呈現了兩個文化的相遇，比使用原本的材料更有意義，因為它讓我們與臺灣人建立了更深的連結。」⁴

賽事期間的各種互動更處處體現身體技術的跨文化交流。在射箭項目中，傳統上不使用弓箭的Ifugao族人與被視為狩獵高手的Aeta族人自然協作，展現跨族群隊伍調度各自的技藝進行合作(圖5)。生活環境中沒有船的山區原住民隊員，則為了這次運動會學會划艇技術(圖6)。身體語言的傳播也在非正式的互動中發生，菲律賓隊員原本習慣東南亞國家協會常見的交叉牽手方式，幾日交流後，便開始自然運用臺灣原住民族常見的聯手舞姿勢(圖7)。而語言與傳說的對照則提供了另

一層次的連結，當Aeta隊員得知臺灣賽夏族關於ta'ay（矮人）的傳說與paSta'ay祭典時，驚訝於「aeta」與「ta'ay」在語音上的鏡像對應，彷彿印證了口語傳說與彼此的歷史關聯。

賽事尾聲，菲律賓隊參訪國立臺灣史前文化博物館南島廳，這段行程讓博物館從展示他者的空間，轉化為可供對照與辨認的接觸地帶。隊員們在山豬牙臂環、傳統家屋建築、鼻笛、獸牙項鍊、織布等物質文化中不斷辨認出熟悉感，歷史記憶與殖民治理的痕跡亦在展櫃中形成強烈的互照。其中阿美族藝術家Siki Sufin的木雕作品〈翅膀帶我回家〉，呈現原住民被不同殖民政權徵召、付出生命的歷史背景，引發共鳴。參訪帶來的感動，促使領隊在車程中為年輕隊員補述臺菲原住民的關聯以及南島語族的擴散路徑，讓「南島」不再只是抽象名詞，而是透過場域經驗而被具體化的關係想像。

與此同時，這次運動會積極著墨於「南島」關聯：新聞稿中表示「以南島文化重要起源地的身分，首次作為主辦國」，在宣傳影片中以「歡迎回家！」一語召喚跨島嶼的親緣想像，並邀請帛琉、吐瓦魯、馬紹爾群島等並非「原住民族」、而是「南島民族國家及友好國家」的隊伍（原住民族委員會 2025a, 2025c）。換言之，運動會同時運作著兩套尺度：一套以「原住民族」為政治主體的全球聯盟語彙；另一套以「南島」為歷史-語言-文化親緣的連結敘事。兩者並置不必被理解為矛盾，反而可以被視為一個更高難度、也更值得深化的交流命題：當不同分類系統在同一場域交織時，參與者如何理解、如何選擇語彙、又如何把它轉化為具體關係？

2025世界原住民族傳統運動會，不僅是一場體育賽事，更是一場關於邊界、認同與記憶的展演。透過物質交換、身體實作與歷史記憶的交會，這些被現代國界所切割的群體，辨認並編織彼此之間的關係，也感受文化在當下被實踐的力量。正如一位菲律賓隊員寫下的註腳：「原住民族的傳統並非被保存於過去，而是在被實踐、被分享、並由族人傳承與延續的當下，持續存在著。」（Ananayo 2025）■

附註

- 1 這批隊員的身分組成也非常多元，包含大學生、大學教師和行政人員、文化團體、國家原住民委員會（National Commission on Indigenous Peoples）成員，以及在臺的移工與學生。
- 2 根據Maximilian Larena等（2021）的基因研究，菲律賓呂宋島Cordillera山區人群與臺灣原住民族共享祖源，約於8,000年前分化。其中，Cordillera山區人群與臺灣阿美族的分化更為晚近，因此，比起菲律賓的其他平地族群，他們與臺灣阿美族的親緣更親近。

- 3 其他國家代表隊亦攜帶了觸及動植物檢疫規範的服裝飾品（例如圖1紐西蘭隊）。這揭示了跨國交流的另一層現實，越是頻繁穿梭國界的原住民，越懂得如何與現代國家的邊境管制體制進行協商，以符合規範的申報策略，保護自身的物質文化跨越國界。
- 4 這段故事很快在臺灣中英文媒體上報導（黃郁菁 2025；TVBS News Staff 2025），駐菲律賓代表處（Taipei Economic and Cultural Office in the Philippines）亦在官方臉書專頁分享這個「臺菲友誼的感人故事」。

引用書目

原住民族委員會

- 2025a 〈2025世界原住民族傳統運動會聖火於屏東引燃 臺灣將以文化與競技迎接1100名國內外原住民選手〉。「原住民族委員會網站」，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/6EBE68EA8288674E/48514693F4C8D97A3ABCA6D6C161CF34-info.html>，2026年1月29日上線。
- 2025b 〈競賽成績〉。「2025世界原住民族傳統運動會」官方網站，<https://2025witg.com/home/game-results/>，2026年1月29日上線。
- 2025c 〈2025世界原住民族傳統運動會〉。YouTube影片，https://www.youtube.com/watch?v=QD_bnZGsfvY，2026年3月11日上線。

黃郁菁

- 2025 〈菲國原民來台參賽羽飾遭海關沒入 網友支援雞毛〉。《中央社》，<https://www.cna.com.tw/news/ahel/202512100222.aspx>，2026年1月28日上線。

Ananayo, Ezra Allysa

- 2025 Philippine Indigenous Peoples Carry Living Traditions to World Stage in Taiwan Games. *Mountain Beacon*, <https://mtbeacon.rappler.com/566/philippine-indigenous-peoples-carry-living-traditions-to-world-stage-in-taiwan-games/>, accessed January 29, 2026.

M. Larena, F. Sanchez-Quinto, P. Sjödin, J. McKenna, C. Ebeo, R. Reyes, O. Casel, J. Huang, K.P. Hagada, D. Guilay, J. Reyes, F.P. Allian, V. Mori, L.S. Azarcon, A. Manera, C. Terando, L. Jamero, G. Sireg, R. Manginsay-Tremedal, M.S. Labos, R.D. Vilar, A. Latiph, R.L. Saway, E. Marte, P. Magbanua, A. Morales, I. Java, R. Reveche, B. Barrios, E. Burton, J.C. Salon, M.J.T. Kels, A. Albano, R.B. Cruz-Angeles, E. Molanida, L. Granehill, M. Vicente, H. Edlund, J. Loo, J. Trejaut, S.Y.W. Ho, L. Reid, H. Malmström, C. Schlebush, K. Lambeck, P. Endicott, and M. Jakobsson

- 2021 Multiple Migrations to the Philippines During the Last 50,000 Years. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118(13): e2026132118.

TVBS News Staff

- 2025 Taiwan Hosts First Global Indigenous Sports Event. *TVBS News*, https://news.tvbs.com.tw/english/3068816?fbclid=IwY2xjawPn2_pleHRuA2F1bQlxMABicmkETFuNg1QajF5OVU0bWp1VkZjc3J0YwZhcHBfaWQzMjlyMDM5MTc4ODIwMDg5MgABHubW-CEhd9DAN7QKgayTi1k-Syn12NwzE7pgYhB3yZ3oXsAi9jxhvnmyU8pd_aem_q40M_npuiH92TMRInXYARQ, accessed February 3, 2026.

復古或更新 ——原民的兩條路線

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

李宜澤

2022 〈從「傳統領域」到「基礎建設」：南勢阿美族人都市化祭儀的空間轉換〉。
刊於《國家、環境治理與原住民族的文化實踐》。張珣、許雪姬編，頁205-
240。臺北：中央研究院民族學研究所。

藍姆路·卡造、王佳涵、裴家駢

2022 〈當代原住民狩獵的復返與掙扎：阿美族吉拉米代狩獵自主管理的個案研究〉。
刊於《國家、環境治理與原住民族的文化實踐》。張珣、許雪姬編，頁121-
143。臺北：中央研究院民族學研究所。

阿美族是臺灣原住民最大族，很早就被學術研究者注意到，因此，以該族為名的文化整體說明，也就是一般所謂的民族誌或者文化特色研究報告，百年來成就出不少文字成績。除了學院的此等典型文獻之外，近幾十年才出現的以研究自我族群歷史文化為主的「原住民族學」（參謝世忠 2017），也多以此為依循作法。於是，在舊新材料充沛的背景下，透過資料庫平臺來找尋阿美文化內容，實已成了學子們的普通圖書館技術。

不過，近年以問題意識來主導研究之方法論風氣業已成了人文社會科學學術主流，原民研究也跟上了風氣。前述阿美文化各面向俱到的內容，多數成了問題意識取向時代之研究論著裡的背景知識。也就是說，在此等情境下，阿美文化似乎還是如一，或說資料上顯示，臺灣就是有一個共享的阿美族文化。只是後來的問題意識取向，帶來了對不同地區或部落族群的多方歧異詮釋。自此，阿美族社會文化的多元性才較為顯性。本文即以收入於《國家、環境治理與原住民族的文化實踐》該論

文集裡的二篇阿美族研究文章為例，說明以不同問題意識出發所開展的研究，方能呈現出各個部落群體在今日時空裡的文化風貌，以及在地現代性的發展模式。

藍姆路·卡造、王佳涵、裴家騏三人，二位在地（族）人加上一位教授，一起以「復返」與「掙扎」等二個詞彙，探討花蓮富里鄉阿美族吉拉米代自主管理狩獵的可能性。狩獵是傳統，那麼，用上「復返」一詞，即表示進入當代之後曾經失落過，而今天正欲使之重回族人生活。那為何又會「掙扎」？事實上，文中雖有提及狩獵與保育之間的辯證折衝，但，仍並未精準解釋為何這就是所謂的「掙扎」。畢竟並無資料顯示有人反對復返，所以，基本上事情進行堪稱順遂，好似不必掙扎。而作者們提到科學數據證據，剛好與傳統生態知識認知契合一事，也就是狩獵不僅不會傷害環境，反而有益動物群落成長的類似結論，剛好足以支持一切順遂的推斷。這也與幾年前政府向原民道歉之後，林務局（今林業及自然保護署）確立了與部落的新關係政策時序一致。所以，前景一定光芒，怎會掙扎？縱使文中說到相關法令條文等等仍然緩步，然而這也非掙扎的緣由。總之，筆者閱讀至此，似有遇到阻卻，自己思考了一下，莫非是狩獵之事定義上偏向「舊老」，即使今日客觀環境萬般配合復返，自己卻反而掙扎卻步，畢竟那似乎不是「文明進步」的象徵？文明進步是什麼，都市價值取向是也！第二篇文章的主題。

李宜澤重視原民部落在地都市化的歷程。他描述花蓮吉安鄉東昌村南勢阿美族里漏部落傳統生活與現代化過程之基礎建設間的密切關係。也就是說，所謂的傳統祭典儀式與行動，均已納入族人參與都市化所經歷之工作與日常進出場合的要素。所以，族人在此一時間點上的儀式作為與身體行動，都有著不可能離開私有化、軍事化、工業化等之硬體設施的連結。這是部落族人扎實地與都會發展密集纏繞的實景。不過，阿美部落為何一定要都市化？文章沒有特別點出。但是，可以理解的是，原民部落根本無法避開居家周遭快速都市化的衝擊與影響，於是就不得不整個投入，並且轉化自我，以求得能安身立命。

二篇文章同樣書寫阿美族，也都在花蓮，一在南，一在北。北部者位處花蓮市旁邊，正是都市往東發展接近大山緣邊的極致點，一方面都會步步逼近，另一方面部落一方則主動出擊，讓自己也成了都市人。作者雖然論及「傳統領域」，也堅持傳統祭儀，但，那和吉拉米代部落的傳統復返意義大不相同。吉拉米代的「傳統」不需要痛苦於都市化的壓力，也沒有不得不在基礎建設巷弄內繞行的必要性，反之，他們只消苦惱如何與也是關懷山林野獸的團體和行政機關協調。基本上，里

漏朝著文明景觀的都市範疇前進，而吉拉米代則反向重回古時代場景。百年來學術文本裡的阿美族文化，包括狩獵、捕魚、祭典、以及如年齡組織等社會制度，在兩個部落都可見到，但，百年演變至今，問題意識所主導的研究內容，則配合客觀實景，分別仔細描述往山林狩獵回歸，或者朝大樓工商環境過日子。這是一本書二個同一族群的不同部落現況，它是否也直接揭示了今日臺灣原住民族正熱絡之「又文化復興（或復古）又現代性（或更新）展現」的二條相對演變路線，值得吾人繼續看下去。■

引用書目

謝世忠

2017 《後認同的污名的喜淚時代：臺灣原住民前後臺三十年 1987-2017》。臺北：玉山社。

阿美·留影·族語

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

自己開始密集學習原住民族語始自2018年，那是壯年到底的歲數時刻。晚到至此才牙牙學語，當然很慚愧，畢竟，接觸原民已有接近半個世紀，也被無數原民老少友人敬稱老師多時，結果身為老師者，反而緩步，說來臉紅。不過，無論如何，總算有了起頭。第一個學習的族語是阿美語。一番努力之後，通過了中級，也考過二次中高級認證。現在可以簡單幾句，或者每每聽族人對話，就倍感親切。

在擁有人類學研究生及至教授身分的數十年間，認識了不少阿美族人，這或有部分的主動刻意，卻有更多是自然情境中發生。不過，筆者從來就不曾是所稱的阿美族「研究專家」，這在學習族語前後均然。零缺席紀錄到校上課學阿美族語，並非為了研究所需，而是一種愉悅的心情所致。然而，細細回顧過往，與阿美語的首波接觸，竟是45年前的事了。那時，筆者準備踏入人類學研究所攻讀碩士學位，剛好優秀的密友學伴李莎莉小姐正擔任語言學教授的計畫助理，連續兩年（1980-1981）須至阿美族部落採錄語料，而我就以助理的助理之姿一同前往。兩個暑假的投入，成果之一即是莎莉所著之〈阿美語南華方的音韻系統〉（1982：102-113）一文。

現在重閱莎莉該文，以今天政府頒佈之族語書寫系統符號對照當時的國際音標，還真訝異她所記下的標音正確度竟如此之高。那篇文章之後，莎莉沒有延續語言學的路途，從該文的高品質觀之，實屬可惜，有如少了一名可供栽培的語言學優質青年，的確，她的教授也偶會嘆及此事。不過，筆者對這份優質結果的產出過程，也就是田野日子的記憶，卻相當模糊。這或許係一方面不會族語，另一方面又陌生於專業語言學所致。我不記得在與族人對談時的情景。當時還沒學習記音，所以，當然一切由莎莉包辦，一邊問一邊寫，接著再問，一問三問五問，才能確認單



圖1 作者於花蓮吉安南華部落
(圖片來源：李莎莉攝，1981/7/24)



圖2 作者於花蓮吉安南華部落葉
牧師家作客
(圖片來源：李莎莉攝，1981/7/24)



圖3 作者於臺東馬蘭部落阿美族
人家作客
(圖片來源：李莎莉攝，1981/8/28)

字正確。而我呢？在忙些什麼？瞌睡？都忘了。直到翻出了幾張照片，總算有了印象。

南華部落靠近花蓮，我們就直接進入村內，柯達底片有限，趕緊拍了一張與建屋合影（圖1）。語料收集多半需要有在地文化知識豐沛者協助，於是，在部落裡，總期盼得到耆老輩分族人的青睞。很幸運地，不久，幾位族人長輩熱心接待，歡迎到家裡聊天，我們也開始請教問題。第二年重返，看到老友非常高興。莎莉都會記得請大家合影（圖2），這是好習慣，多年後的今天來看，真是彌足珍貴。當然自己早已年少不再，部落族人家庭想必也變化很大。馬蘭是臺東阿美族超級大部落，一向頗富盛名。我們可以造訪佇留幾日，真感榮幸（圖3）。當時，記得在Tomon先生家之時，其總是騎著大型機車進出家門部落的女兒發現，怎麼都是李莎莉在做事情，男生好像閒閒沒事。這在強調母系的阿美族女性眼裡，很不習慣。她有向莎莉批判這位正開始要進到學院學習人類學的閒散男士，我稍後知道自己行為的偏頗，立即有所檢討，直至今今天還常想起。

寫寫照片故事，敘敘舊。但，我想了更多。當時是語言田野，按理應該族語滿堂，惟卻只有滿了半邊堂，因為來訪二人對阿美語一竅不通。受訪者對我們的提問，總是字字句句費盡力氣解釋，對方必須以不是其母語的中文講清楚答案，現在想到，真是大大歉意，畢竟那絕對是艱難任務。如今數十年過了，我學了基本阿美族語，真的超想常常能遇著族

語情境。甚至，如果回到過去的南華和馬蘭，那會是怎樣場景？我或可以對話發表意見，而那是否才能引發自然談天的氛圍？按，語料調查通常就是一問一答，「天空」怎麼講？*kakarayan!*「女生」怎麼說？*fafahi!*「部落」呢？*niyaro!*自然情境裡，當會出現族人日常說話的音頻語調或快慢大小聲等等，而這才是真的文化風貌場景。學了族語，感覺自我提升，卻也同時一併檢討自己半世紀的研究生涯。阿美部落的留影以及作客，那是在自我族語空白之際，現在公開出來，有請大家批判。晚晚接近暮年才有了族語饗宴，或許還不太遲，未來當會加緊腳步，就看看可以彌補多少了。■

引用書目

李莎莉

1982 〈阿美語南華方的音韻系統〉。《人類與文化》17：102-113。

《排灣族傳統sasusuwan與kakudan文化路徑之主體論與知識體系》(上冊)

董宜佳 kivi duivu

臺中市原住民族文化館 研究及文物保存維護專業人員

作者：吳清生 ciyamar maljaljaves

出版社：花蓮：國立東華大學原住民族學院

出版日期：2026年01月

ISBN：978-626-7598-17-7



《排灣族傳統sasusuwan與kakudan文化路徑之主體論與知識體系》(上冊)一書，係作者將其博士論文修訂後彙編出版之成果。書中顯示，作者是來自臺東縣達仁鄉台坂村之tjuwaqau部落，為maljaljaves家之mamazangiljan(傳統領袖)，長期深耕於部落事務與田野觀察。從作者學術培養的歷程來看，自碩士至博士，乃至專書出版，皆以台坂部落排灣族為研究場域與對象，呈現出持續累積並深化的研究軌跡。同時，透過本書可觀察到，作者將長期累積的地方實踐經驗與學院知識加以整合，展現出由部落出發並回應學術體系的研究立場，同時指向一種以在地知識為核心的知識建構方向。

在此研究立場之下，作者進一步以排灣族語sasusuwan與kakudan作為詮釋排灣族文化現象的分析框架。sasusuwan一詞蘊含深厚的文化意涵，其構詞由前綴sa-與字根susuwan組成。sa-具有尊稱功能，源自排灣族的隔代襲名制度，例如作者的族名為ciyamar，稱sa-ciyamar，則為尊稱承襲隔代之祖先名。susuwan則由動詞詞根susu(意為「遵循」)與後綴-an(表示「核心所在」)構成，中間的-w-為語音連接輔音(頁2)。換言之，sasusuwan提供的是「文化秩序的本體論依據」(頁5)。此一文化秩序包含著排灣族的宇宙觀、世界觀、倫理規範、自然治理、物種互動以及人與靈界之關係

等多重面向，構成文化得以成立與延續的基礎。

相對而言，「*kakudan*」屬於當代用語，其字根*kudan*意指「行為模式」或「準則」，前綴*ka*-則表示「原初的」或「真正的」意涵，兩者結合為「真正的行為準繩」。在當代部落語境中，*kakudan*可視為族人日常實踐中的行為規範與慣習制度，本文將之簡稱為「當代*kakudan*習慣法」（頁4）。換言之，*kakudan*則是「文化秩序的實踐操作」（頁5），亦即文化秩序的內容在生活中被具體實踐，並在反覆運作之下逐漸形成穩定的規範系統。由此可見，作者以*sasusuwan*與*kakudan*兩個詞彙的概念貫穿全文，藉以闡明排灣族文化知識之形成、實踐與延續機制，並說明在不同情境中的轉化過程。

在此分析框架之下，本書共有四章，依序展開相關論述。第一章首先界定*sasusuwan*與*kakudan*之詞義及其在排灣族文化脈絡中的核心意涵，並在此概念架構下，進一步指出排灣族於當代社會中所面臨的文化斷裂與知識失序之問題。第二章透過文獻回顧，整理排灣族的族群分類、部落形成、社會制度、傳統信仰與祭儀文化等面向，並在此基礎上檢視既有研究所建構之排灣族「知識體系」概念，探討其是否依據明確的分類原則，並呈現各面向之間的關聯，從而構成一套知識系統，並進一步思考此一知識體系能否回應當代排灣族社會變動。

第三章將焦點轉向「我是誰、從何而來」的問題，藉由*tjuwaqau*部落的遷徙歷史，呈現排灣族於不同歷史情境中的移動與變遷，並結合田野調查資料，將文獻與口述資料加以整合與對照。藉此，不僅補足既有文獻之不足，也提供一種重新理解與界定排灣族族群分類的可能性。在此脈絡下，遷徙不再僅是歷史事件的記述，而成為文化形成歷程的重要線索，使前述文化路徑進一步具體化為可見的歷史軌跡。第四章則從部落祭壇、土地、族譜、領域與邊界等面向切入，分析部落空間、社會制度與部落主體之關係，指出部落並非靜態不變的存在，而是在歷史推移與社會互動之中持續被界定、協商與重構。尤為重要的是，作者提出「邊界的游動」概念，進一步凸顯部落主體並非封閉且固定的實體，而是一種在變動過程中持續維繫自身的文化存在形式。

綜合上述，在這四章節中，作者大量運用排灣族語闡釋傳統文化知識的內涵。此種研究方式不僅降低外來詮釋所造成的簡化與偏差，也使研究更貼近文化自身的語境與運作邏輯。另一方面，作者雖具地方實踐經驗，卻未排拒學院理論，而是將其轉化為理解部落文化現象的分析工具，使地方知識與學術論述之間形成對話與轉

譯關係。由此，知識的產出不再是學院對地方的單向詮釋，而成為地方與學院之間持續往返的辯證過程。

本書以部落為出發點，使讀者得以理解排灣族之文化知識體系與主體論。然而，若將此一觀點置於當代原住民族的生活情境中加以思考，則可引出另一層值得關注的問題。作者於文中提及：「尤其當今原住民族因工作、求學及生活需要，大量走出部落，移居至都市並與各族群混居。……旅居在外的都原族人日益漸增，除了辦理聯合各族群辦理豐年祭，新北市及桃園市的豐年祭也先後辦理五年祭刺球活動，希冀從祭典活動中找回自身的族群認同與文化認同。」（頁6）由此可見，在離開原生部落之後，族人仍透過特定祭典活動維繫與部落的連結，並持續追尋族群認同。

此一現象反映出當代原住民族所面臨之處境，隨著多數族人遷移並定居於都會空間，傳統祭典的運作場域與儀式執行的方式已產生明顯轉變。在此脈絡下，*sasusuwan*所指涉之文化準則與*kakudan*所體現之行為規範，將如何在新的生活條件中被理解與實踐，遂成為值得關注的問題。換言之，在不同時空背景下，排灣族文化的主體論與知識體系，是否可能呈現出一種以都會經驗為基礎的運作樣態與詮釋？此一視角並非對既有概念之修正，而是將其置於新的情境中加以觀察，以開啟對文化持續轉化與延展之理解。■

從阿里山到俄羅斯的物物流轉與時代故事

楊政賢

國立東華大學民族發展與社會工作學系教授

2017年9月28日一通來自我國文化部駐莫斯科辦事處駐外人員的電話響起，由於筆者當時擔任財團法人原舞者文化藝術基金會執行長，刻正與莫斯科辦事處駐外人員密切聯繫原舞者受邀至俄羅斯巡迴公演行程的安排。赴俄巡演行程安排告一段落之後，駐外人員因得知我同時任教於國立東華大學原住民族學院，因而主動提供給我一些他於聖彼得大帝人類學與民族學博物館（Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography）參訪時隨手拍攝的一些臺灣原住民族文物照片（參見表1與圖1-4），希望我協助鑑定識別相關資訊，並評估是否有借展回臺灣展出的可能性。

表1 聖彼得大帝人類學與民族學博物館典藏鄒族文物清冊與註釋說明

1. 傳統網袋	2. 勇士山豬臂環（繫有紅色髮束）
3. 獸皮皮鞋	4. 男子胸兜
5. 口簧琴	6. 傳統項鍊（由植物種子串成）
7. 男子束腰	8. 傳統織帶
9. 傳統弓箭	10. 煙斗（斗頭）
11. 風笛（竹桿）	

（資料來源：鄒族人協助文物辨識詮釋，楊政賢整理製表）

這批文物當中的標號2為「山豬牙臂環」，是一件象徵鄒族男子社會地位的重要傳統文物。主要材質為山豬牙，次要材質為皮、棉。形狀為圓形臂環。型制特徵為兩枚山豬牙於牙根穿孔繫並以皮繩固定，牙尖處縫飾布片，布片繫縛毛髮及紅、



圖1 聖彼得大帝人類學與民族學博物館典藏鄒族文物照片之一
（圖片來源：楊政賢提供）



圖2 聖彼得大帝人類學與民族學博物館典藏鄒族文物照片之二
（圖片來源：楊政賢提供）



圖3 聖彼得大帝人類學與民族學博物館典藏鄒族文物照片之三
（圖片來源：楊政賢提供）



圖4 聖彼得大帝人類學與民族學博物館典藏鄒族文物照片之四
（圖片來源：楊政賢提供）

綠等色布條。在過去，「山豬牙臂環」的使用只限獵獲山豬者佩用。此外，鄒族獵人如果因獵山豬被咬傷，或已獵了上百隻以上的山豬，就可以在手臂上飾上山豬牙臂環，以示英勇。換言之，如果一個男子始終無法擁有山豬牙環，就表示其狩獵成績不佳，且沒有比較高的社會地位（浦忠成等 1997：36，51）。

本批文物經筆者諮詢鄒族學者與友人，判斷應該皆為臺灣原住民鄒族文物，加上莫斯科辦事處駐外人員亦表示該批文物係由俄籍語言學家聶夫斯基（N. A. Nevskij；漢名聶歷山）於1930年代自臺灣帶回俄羅斯，隨後輾轉成為聖彼得大帝人類學與民族學博物館的典藏。再者，鄒族學者巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）（2006：33-34）亦曾提及：「根據俄羅斯社會科學院通訊院士李福清的說法，聖彼得堡民俗博物館裡有鄒族衣服、裝飾、樂器共30件，這些就是當時聶夫斯基在阿里山所蒐集的。聶夫斯基在阿里山停留的時間只有短短的一個月，而且剛好遇到雨季，但是他還是把握了有限的機會，為當時阿里山特富野部落的語言和習俗留下紀錄。迄今特富野部落的長者還記得最先到部落的「紅毛」人 *angmu*（此泛指西洋人）是俄國人，而非『阿美利嘎（America／美國人）』」。由上可知，本批文物推測可能就是當時高一生協助聶夫斯基田野採集所得的鄒族文物，從臺灣到俄羅斯，這是一個跨越海洋國度與冰凍世界的文物流轉與時代故事。

高一生（'Uongu'e Yata'uyungana，1908-1954）（圖5），出身阿里山，臺灣鄒族教育家、政治家、思想家、音樂家和詩人。就讀臺南師範學校期間，開始接觸現代音樂教育，非常喜歡彈奏鋼琴，1930年畢業。畢業後回到阿里山達邦教育所任教，亦擔任巡查職務，並帶領族人發展農業，栽種麻竹、水稻等經濟作物。高一生創作許多迄今仍被廣泛傳唱的歌謠，包含〈登上玉山〉、〈塔山之歌〉、〈工作歌〉、〈春之佐保姬〉、〈杜鵑山〉等。高一生曾任吳鳳鄉（今阿里山鄉）鄉長，致力於臺灣原住民族自治運動，並提出原住民自治區之構想，1954年因白色恐怖被羅織罪名而受難。

尼古拉·亞歷山大·聶甫斯基（H. A. Невский / N. A. Nevsky，漢名聶歷山，1892-1937）（圖6）是俄國漢學家和日本學家。1915年結束聖彼得堡大學東方語言學系的課程後，他遠離俄國的兩次革命與內戰，出發到日本，在北海道小樽



圖5 以高一生為封面的《政治與文藝交纏的生命：高山自治先覺者高一生傳記》一書封面（圖片來源：楊政賢翻攝，2026/3/4）



圖6 尼古拉·亞歷山大·聶甫斯基／Н.А. Невский／N.A. Nevsky／聶歷山（漢名）
（圖片來源：巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）2006：31）

高等商業學校（現為小樽商業大學）和大阪外國語學校（現為大阪大學外國語學部）教書。在古日語、日本愛努族語言與文化、日本琉球宮古島方言、臺灣鄒族語言與文化，以及西夏文字等領域皆有深入研究。1937年由於日本攻擊中國，導致中日戰爭，是年8月21日中蘇兩國簽訂互不侵犯條約，加以當時史達林恐怖政策之下，曾經留學和工作於日本的聶夫斯基，以及他的日籍妻子被懷疑是日本間諜，因而遭到逮捕，在同年11月24日被槍斃處決。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）在《政治與文藝交纏的生命：高山自治先覺者高一生傳記》（2006：31-33）一書中曾就高一生與聶夫斯基的跨國相遇與生命際遇有所描述。他提及在師範學校就學期間，每逢放假，高一生都會回部落達邦蕃童教育所，主動協助教育工作。1927年，俄國語言學者聶夫斯基由日本

至臺灣，轉至阿里山鄒族調查語言，適逢高一生回到部落，聶夫斯基就在他的協助翻譯下，完成特富野部落語言以及民間文學的的調查。這是18歲的高一生與35歲的聶夫斯基跨越時空，在臺灣阿里山第一次相遇的時空背景與命運機緣。

這批文物因一通遠從俄羅斯打來的電話而重新勾起文物流轉的記憶，也讓我們再次看見高一生巧遇聶夫斯基時代故事的可能續曲。高一生與聶夫斯基這兩個偶然在歷史的角落相遇的人，彼此相知相惜，後來卻不約而同因當時統治者羅織罪名與政治迫害之下而英年早逝，命運巧合，不禁令人唏噓！如今回首，這是一個政治不正確的灰暗歲月，也是一個比悲傷更悲傷的時代故事。■

引用書目

浦忠成等

1997 《曹（鄒）族物質文化調查與研究變遷與持續》。行政院原住民族委員會專題委託研究計畫報告。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）

2006 《政治與文藝交纏的生命：高山自治先覺者高一生傳記》。臺北：行政院文化建設委員會。