

文獻的・文摘的・大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：驅策力——性別女力誌

- 「文化照顧」長出力量：桃園市女性原住民族語教師的賦權歷程
- 獵首、祖靈與母權擬想：《福爾摩沙獵首人》書中的泰雅族母權觀
- 竹籬笆裡的阿美族女力：跨族群婚姻婦女的文化實踐
- 靈性後勤與跨國家園：貝里斯排灣族女性的宗教勞動與照顧實作
- 香料與蠟染：南島文化脈絡下印尼女性的物質文化與驅策女力

時事快遞

- Temadalj——一架一座橋，在基督像與排灣族傳統信仰之間

- 展覽的第二人生：「美式人生：阿美族的山海環境與文化知識」特展的3D線上版

文獻評介

- 認證唱出來的歷史

老照片講古

- 「天狗岩」的消失與重現：原住民傳統領域中的帝國足跡踏查
- 最後一位巫師的左右手

新書視窗

- *The Fourth Invasion: Decolonizing Histories, Extractivism, and Maya Resistance in Guatemala*
- 《誰是沙巴之子？Sino和土著地位的距離》

文物掌故

- 以字入繡、寓意祝福——一件見證原漢接觸的原住民族攜物袋

總編輯的話

每一年的第四期，稿件多半爆棚，不少寫手趕著最後進場，也有前幾期已通過刊登因故延至今日才刊載者。這一期特別令人印象深刻，或許女力的探索太迷人，尤其對於女性之傳統性與現代性對話過程課題的高度關懷，引來久久的熱潮。本期專題遇上了此一潮流，各方關注人士紛紛寫文章以表自身的觀察研究心得，其可能帶動的原民未來知識論述走向，非常值得期待。

我們在文章中看到了阿美女性跨族家庭的經營毅力，感受到了排灣性別力量對於移民紮根的有效成果，佩服泰雅女權驚愕新史觀的提出，認證了都會文化裡女性職業與文化雙贏的風采，也一睹了印尼女織女布的盛況。文章的主題和近年熱門之臺灣女性文化與現代性的焦點合一，由寫手群們的努力中更見端倪。本刊歡迎對此一論述範疇的持續關懷，未來仍將規劃Part II、Part III甚且更多更精益求精。

同樣熱度高昂不讓專題文章專美於前者，就是專欄短篇。本期刊載「時事快遞」、「老照片講古」與「新書視窗」各2，以及「文獻評介」與「文物掌故」各1，總數8，往各類分別有2篇的均數理想邁進。各文文意多重，有談到信仰改宗的文化糾葛，有認證族人生態環境的經驗紀錄，有書寫唱藝與史觀的合流過程，有直指自然界古老史蹟的留存價值，有引介國際原住民族群運動的面向，有追夢超自然專家的文化職業，以及有彰顯文物與土地所引發的認同意涵。同樣地，好文大家唸，佳作你我一起繼續寫。

謝世忠

2026年10月7日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

驅策力

——性別女力誌

08

李慧慧

「文化照顧」長出力量：桃園市女性原住民族語教師的賦權歷程

29

陳叔倬

獵首、祖靈與母權擬想：《福爾摩沙獵首人》書中的泰雅族母權觀

44

潘宇晨Sawmah Kalang

竹籬笆裡的阿美族女力：
跨族群婚姻婦女的文化實踐

63

法撒克那墨禾Fasa' Namoh

靈性後勤與跨國家園：貝里斯排灣族女性的宗教勞動與照顧實作

80

楊俊業

香料與蠟染：南島文化脈絡下印尼女性的物質文化與驅策女力

時事快遞

103

田大剛Sasuyu Sadjiljapan

Temadalj——一架一座橋，在基督像與排灣族傳統信仰之間

107

羅素玫

展覽的第二人生：
「美式人生：阿美族的山海環境與文化知識」特展的3D線上版



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

110

謝世忠

認證唱出來的歷史

老照片講古

113

陳毅峰

「天狗岩」的消失與重現：
原住民傳統領域中的帝國足跡踏查

118

吳清生 ciyamar maljaljaves

最後一位巫師的左右手

新書視窗

121

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

*The Fourth Invasion: Decolonizing
Histories, Extractivism, and Maya
Resistance in Guatemala*

124

王俊航 Jun Hang Jason Ong

《誰是沙巴之子？Sino和土著地位的
距離》

文物掌故

127

楊政賢

以字入繡、寓意祝福
——一件見證原漢接觸的原住民族
攜物袋

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—— 「女性」的支柱與「女人」的 自主

謝世忠

《原住民族文獻》總編輯

探討原民各族之性別關係，一向是人文社會科學界的關注課題，自日治時期經二十世紀及至今日已近新世紀的三分之一時間點，都有學者研究著書，寫出「婦女」的日常生活角色以及重要時刻之身分功能，部分母方族系位階彰顯之部落或族群，更且常被提及其主要作用意義。不過，除此之外，近年來，或有期望有別於「婦女」之「女力」的突出話題，在原民知識圈內，另向掀起高潮，頗有眾人表達重視之勢。

本刊此回以性別與女力為論述目標，引來眾多迴響，十數篇投稿來文，各有關懷重點，也注入了期刊豐富內容的潛力。審修雙重努力之後，最終收錄5文，有泰雅、阿美、排灣，也有綜論各族以及海外焦點，歷史旨趣與社會文化變遷主體也受到矚目。文章焦點顯現之後所引發的問題，就是到底「力」之所論，實質上應如何印證，或者說，那份受到擁護的「女性」自主性或主體性，在時間軸序上，應如何說明它的起始與拓展。另一個提問即是，在世界性「女人」崛起意識與知識體系建構並強力衝擊之後，「『女人』才有力，『女性』無影力」是否正確？也就是「女性」一詞之尊用，其力量實質上有如「無影」的散滅煙花，而具有實際力道者應該就是「女人」。原民的女力熱門，是否已然涉及到此一境地的辯論？值得推敲。

在原有文化環境下之女性作為的再界定，是新世紀的巨大成就。以前多只講男性決定社會文化大方向的關鍵角色，「婦女」多居被動位子。現在則認為女性（而

非僅僅是「婦女」)之角色一樣重要。此為女力範圍之一。本期之阿美以及國外定居之排灣等文章如是說。桃園各族例子也傾向於此，只是將場域放置於都會生活空間實踐。那麼，有沒有一個面向是跳脫文化制約的原民「『女人』運動」？關於二十世紀早期之泰雅族可能女人權力充沛該文，點出了些許可能存在之機會。當時當然不是指有人啟動社會運動，而是在地社會業已如此運作，是自然存有的文化生活。這是一個深具挑戰意味的創意發想，畢竟泰雅過往的男性或父系顯位之說，基本上就是定論。

印尼該文強調女力告知了女性是文化生產者，而非僅為被動的保存者。惟這基本上應是奠基於文化宏觀架構上的發現或詮釋，她們仍未有超脫文化約制之機會。而此一景象被放大來看，的確也是一種過往較少討論的女性現身景觀。移居貝里斯的排灣族女性所扮演角色和在臺灣原鄉者並無差異，她們貢獻於建置新家的生活穩定，也戮力促成家中與社區親子成員的向心力。女性成員在文化世界裡度過每一天，無論是在臺或在外均然。桃園都會區的賦權事實是否顯性，在該文作者筆下的確如此。也就是說，都市脈絡裡為求文化得以維繫之相關新工作，如族語教學，超高比率由女性成員負責或上手。她們在大比例資源上取得先機，而這些不只代表文化復振有了契機，也是經濟收入的另類來源。女性成員在客觀環境丕變中，掌握了良機。惟讀者或會好奇提問：此一擁有新權利（力）的機運，似乎被男性系統性地忽略。理由安在？是有更利己或高報酬之都市新資源反向被男性掌握，而就此不去干涉女性們的小資源控制？有待進一步釐清。

文章顯現出之文化生活下的女性「支柱」（supporter）角色多，而其自主（autonomy）地位的完整性界定似仍相對模糊。自主地位或可以「女人」標定。也就是說，她是獨立個人的代表，而非總須綁上家庭與文化在身。當然，家庭與文化的嚴肅沉重早已為人所知，但，對於女性在其間運作的主導性與轉換性位置，卻少為人所揭舉，今日大量關懷者紛紛獻出尊意，獲得許多肯認。這是進步，也值得鼓勵。但，此一「女性」支柱位子的理解與支持，終究有所止境，而原民「女人」現代新角色是否已然跳脫文化決定位置，尚待有志者一起追尋。總之，各篇大作饒富深意，歡迎大家一起閱讀評論。■

「文化照顧」長出力量： 桃園市女性原住民族語教師的賦權歷程

李慧慧

銘傳大學通識教育中心兼任助理教授

摘要

本文以桃園市都市原住民族女性族語教師為研究對象，提出「文化照顧」作為分析框架，補充Kabeer的女性賦權理論，並呼應 Tronto 的照顧倫理與Bourdieu的文化資本等觀點。研究指出，女性透過族語教學、教材編撰、數位創新、公共展演及政策參與，將文化知識轉化為專業能力、社會信任與公共影響力，並由文化傳遞者逐步成為知識生產者、文化創新者及文化治理的重要參與者。此一歷程顯示，文化照顧不只是性別化勞動的延伸，更是女性賦權得以發生的重要機制。文化亦可成為拓展公共參與及影響制度的重要權力資源，補充既有女性賦權理論偏重政治、經濟與教育面向的不足。

關鍵字：女性賦權、族語教師、文化照顧、公共影響力

I. 前言

近二十餘年來，女性賦權（women's empowerment）已成為國際發展與女性主義研究的重要議題。早期相關討論多聚焦於女性政治權利、教育機會及經濟自主，認為女性透過法律保障、教育普及及勞動參與，得以提升社會地位並改善權力關係。然而，隨著女性主義理論的發展，學界逐漸意識到，女性獲得賦權不在取決於權利或資源的取得，而在是否具有運用資源改變自身處境、影響他人及參與公共事務的能力。因此，Naila Kabeer（1999, 2005）提出「資源（resources）、能動性（agency）」

與成就（achievements）」的分析架構，指出女性賦權是透過資源累積、能力形成與實踐轉化而逐步生成的動態歷程，而非單純增加制度資源或法律保障即可達成。

近年來，政府陸續推動原住民族語復振、文化健康照顧及民族教育等政策，建立族語保母、族語教師、照顧服務員、課後扶植班講師及生活輔導員、部落大學講師等制度性職務，均是本文所指的「文化照顧」（cultural care）工作。透過這些工作，族人得以在制度支持下持續投入族語、文化知識與生活實踐的傳承，並將原本多在家庭與部落中進行的文化照顧，逐步延伸至教育體系及公共服務領域。這些第一線的工作者，多數為女性，顯示原住民族文化傳承，已逐漸形成以女性為主體的實踐樣貌。¹從Joan C. Tronto的照顧倫理（ethic of care）觀點加以思考，「照顧」（care）長期被視為家庭內部的私人責任，被排除於公共討論、公共政策與政治生活之外，故主張不應再將照顧理解為女性天生的道德特質（women's morality），應視為整個社會共同承擔的倫理責任，重新納入公共領域與政治實踐之中（Tronto 1993）。

Nancy Fraser亦指出，隨著福利國家及社會制度的變遷，照顧已不再只是私人領域的家庭責任，逐漸成為公共政策的重要議題。她提出「需求論述」（needs-talk）的概念，認為真正值得關注的不只是需求如何被滿足，更應探討不同需求如何被界定、詮釋及納入公共決策之中（Fraser 1989: 296）。對原住民族而言，文化不僅象徵族群認同，更承載語言、歷史記憶、生活知識及集體價值。文化能否延續，不只是文化保存的問題，也不只是族群內部的文化責任，攸關語言復振、文化延續及族群發展的重要公共事務，承擔文化傳承工作的人，也成為文化延續與文化治理的重要行動者。

本文以桃園市為田野場域。桃園市為全國原住民族人口第二高、六都中原住民族人口最多的城市，且近九成居住於都市地區。114學年桃園市政府教育局聘任的專職族語教師共有60位，女性56位，男性4位，女性佔了93%。²前述文化照顧涵蓋多元類型，本文選擇族語教師作為分析案例，在於其能具體呈現文化照顧由日常文化傳承，經制度化與專業化，進一步延伸至公共參與及文化治理的發展歷程。筆者核心關懷在於，應如何重新理解原住民族女性高度投入文化工作的現象？若從性別分工的角度觀察，今日的文化工作似乎只是家庭照顧角色向公共領域的延伸，女性仍主要承擔教育、陪伴及照顧等性別化工作。然而，若置於文化復振的脈絡加以思考，這些制度化的文化工作是否同時提供女性新的學習機會、專業能力、社

會認可及公共參與空間？文化工作究竟只是另一種形式的勞動工作，抑或已成為女性累積文化資本、形塑文化能動性，進一步影響文化傳承及公共事務的重要途徑？

II. 文化照顧

臺灣原住民族歷經不同政權的殖民統治，各時期統治者多以同化政策作為治理手段，透過教育制度、行政措施及文化規範，試圖將原住民族納入主流國家體制。二十世紀中葉的「山地平地化」，正是國家全面推動同化政策的重要時期，其實質意涵在於全盤否定原住民族生活方式及文化價值（謝世忠 2025：14）。在此過程中，原住民族語言、歷史、文化、社會組織及生活慣習受到不同程度的壓抑，族群文化與生活空間逐漸遭受侵蝕，文化傳承的基礎亦遭受嚴重衝擊。進入現代化與都市化社會後，人口遷移、生活型態改變及主流教育制度，加速族語流失與文化斷裂，使文化延續成為當代原住民族面臨的重要課題。

1980年代以降，隨著臺灣民主化發展，原住民族運動逐漸興起，透過正名運動、還我土地運動及自治權倡議等集體行動，重新主張族群主體性，並積極爭取政治權利、文化自主與社會平等。1996年行政院原住民委員會成立後，陸續推動原住民族權利回復、文化復振及族語振興等政策，透過民族教育、族語推廣、文化學習及文化場館建置等措施，逐步將文化傳承納入公共政策體系。

筆者所稱之「文化照顧」，並非一種新的工作分類以及一般社會福利所稱的照顧服務，係指透過教育、陪伴、文化實踐及公共服務，持續維繫、傳遞與再生產族群語言、歷史記憶、傳統知識及文化價值，使文化生命得以跨世代延續的實踐過程。其照顧的對象不僅是個人，更包括整個族群文化的延續。無論是族語教師、族語保母、部落大學講師、文化健康站照顧服務員或課後照顧班講師，雖分屬不同制度領域，卻共同承擔族語傳承、文化教育、世代連結及文化認同建構等功能，其共同核心皆在於維繫文化生命的延續。

若進一步追問，原本屬於家庭與部落的文化傳承工作，何以逐漸成為國家公共政策的重要內容？Fraser的「需求詮釋的政治」（the politics of needs interpretation）提供了重要的分析視角。Fraser指出，社會需求並非自然存在，係在特定歷史脈絡中，由不同社會行動者透過論述與政治協商共同建構。不同群體會在公共領域競逐「何謂需求」以及「應由誰回應需求」的詮釋權，進而影響國家福利政策的形

成。在女性主義脈絡中，她特別關注原本被視為家庭私領域的照顧工作，如何經由政治倡議逐漸轉化為國家應承擔的公共責任，反映出公、私領域界線的不斷重構（Fraser 1989: 291-296）。

筆者認為，此一觀點可用於理解原住民族文化政策的發展。過去，族語傳承、文化教育及文化延續，多被視為家庭或部落內部的責任。然而，隨著原住民族語言快速流失，文化與語言復振逐漸被建構為需要國家介入的公共需求，並透過族語教師、族語保母、部落大學及文化健康站等制度設計，納入公共政策體系，以回應文化延續的危機。換言之，文化照顧並非自然形成的社會需求，而是在語言危機與文化復振的歷史脈絡下，被重新詮釋並制度化的公共責任。文化照顧正是指文化傳承工作由家庭私領域逐步公共化的過程，而族語教師則是文化照顧公共化最具代表性的制度實踐。

Fraser回答文化照顧如何成為公共政策，而另一個值得探究的問題是：文化如何能夠跨世代傳承？對此，Pierre Bourdieu（1986）的文化資本理論提供了重要的分析基礎，指出文化資本是在家庭、教育與社會化過程中逐步累積而成，包括知識、語言能力、文化素養、價值觀及生活實踐，區分為具身化（embodied）、客體化（objectified）及制度化（institutional）等三種形式。他藉此說明文化如何透過教育制度持續再生產，並批判主流文化如何藉由教育形成象徵暴力。

然而，Bourdieu較著重於文化資本如何形成與再生產，較少討論文化資本得以持續存在的行動基礎。文化資本是建立在第一線工作者長期投入的人力、時間、情感及專業知識之上。在文化照顧制度化的過程中，女性透過長期投入教學、組織、文化實踐及公共參與，逐步累積文化專業、文化權威與公共影響力，最終由文化照顧者成為文化治理的重要行動者。換言之，都市原住民族女性所展現的照顧能力，是一種以文化為基礎的公共行動能力。因此，本文試圖從文化照顧的角度重新思考女性賦權，探討女性如何透過文化照顧累積文化能力走向文化治理。

III. 文化的賦權

Kabeer（1999）指出，女性賦權（women's empowerment）在取得教育、就業與政治等資源（resources）之後，是否真正具備改變自身處境及做出人生重要選擇的能力。她所謂的「資源」，並不限於經濟收入，更包括教育、知識、制度支持及社

會關係等各種足以提升能力與擴展選擇的條件。因此，女性賦權是透過多元資源的累積，逐步形成行動能力（agency）。

然而，既有女性賦權研究多將教育、經濟或政治參與視為女性取得賦權的重要資源，較少探討「文化」是否亦能成為女性賦權的重要來源。在原住民族社會，文化不只是族群認同的象徵，也承載語言、歷史記憶及生活智慧，是族群延續的重要基礎。當文化逐漸透過國家政策納入教育制度及公共服務後，文化繼續傳承外，也是可轉化為一種學習、累積、認證及實踐的公共資源。

從Bourdieu的文化資本理論來看，族語能力原本主要是在家庭、部落及日常文化實踐中，透過長期生活經驗逐步內化而形成的文化能力，並以習性（habitus）的形式展現在個人的思維方式、行動傾向及文化實踐之中（Bourdieu and Passeron 1970: 46）。然而，隨著族語能力認證制度、師資培育機制及專職族語教師制度的建立，原本存在於家庭與部落中的文化能力，已逐步轉化為經由國家認證的制度化文化資本（institutionalized cultural capital）。正如Bourdieu所指出，文憑與資格認證賦予個人能力正式的社會認可，使其成為具有專業競爭力與社會正當性的象徵（Bourdieu 1994: 42）。

對族語教師而言，族語能力不只是族群文化熟悉的象徵，也成為取得教師資格、專業職位及公共參與的重要資本，進而影響女性的教育機會、職業發展及社會地位。換言之，文化本身在制度化與專業化的過程中，轉化為女性得以取得、累積及運用的重要資源。族語教師的發展歷程，具體展現了文化如何透過制度支持，由家庭與部落文化的實踐轉化為公共領域中的專業能力，成為女性賦權的重要基礎。

早期族語主要透過家庭及部落生活自然傳承，知識多仰賴家人及耆老，以口述方式代代相傳。然而，歷經殖民統治、同化政策及都市化影響，原住民族語言逐漸面臨斷層危機，語言傳承已無法單純依賴家庭機制，必須透過公共制度重新建立。2017年《原住民族語言發展法》公布施行，正式將原住民族語言定位為國家語言，並建立族語能力認證、教材研發、師資培育及專職族語教師制度，使原本依賴家庭與部落傳承的文化知識，轉化為具有制度保障與專業要求的教育工作（波宏明 2017；李台元 2018）。

其中，《原住民族語言發展法》第二十二條明定中央教育主管機關應培訓原住民族語老師，並協助地方政府以專職方式聘任，提供族語教師制度性的職涯發展基礎。此一制度的重要意義，不僅在於增加族語教學人力，更在於將族語能力轉化為

具有專業資格、市場價值及公共認可的文化資本，使文化首次成為一項可累積、可認證、可就業的專業資源。

族語教師的生命經驗，正反映了文化資源制度化後所帶來的能力轉變。取得高級族語能力認證是成為專職族語教師的重要門檻，不僅須具備完整的聽、說、讀、寫能力，更需持續精進教材設計、課程規劃、教學評量及數位應用等專業知能。為因應族語教師人力不足，2015年修正相關規定，取得中高級以上族語能力認證即可擔任族語支援教師。阿美族的Eli老師提到，自己花費兩年時間專心準備高級族語能力認證，正式擔任族語教師後，每天下班仍持續閱讀教材及練習族語書寫，希望不斷提升自己的語言能力。另一位Panay則表示，近年除了精進教學法，更必須學習AI及各類數位工具，才能因應不同世代學生的學習需求。

族語教師累積的語言能力，是不斷投入時間學習，將原本存在於生活中的文化知識，轉化為具有公共專業性的文化能力。這呼應Kabeer（1999）強調的觀點，資源並非靜態地存在，能在制度支持下，使個人得以持續累積能力，進而擴展其選擇與行動空間。對族語教師而言，制度提供的不只是工作機會，更創造了一條持續累積文化專業、提升社會認可及建立公共影響力的發展路徑。

曾慧敏指出，教育普及是女性時代崛起的首要關鍵，也能提升族語教師的教育程度與專業能力（2017：123）。專職族語教師的薪資制度與學歷及專業資格連動，使許多原本未完成大學學歷的女性，重返校園完成學位，提升自身的專業能力與職涯發展。筆者亦曾多次在文化活動中，看見多位族語老師與昔日大學進修時的教授重逢，教授談及她們在求學期間認真學習、積極投入的表現，並以其持續深造為榮。部分教師完成學士學位後，繼續攻讀研究所，深入研究族語語法、語用及教材設計等，同時積極參與各種增能課程。此外，女性族語教師之間亦自主性揪團共學，彼此分享教材與教學經驗，形成相互支持的專業社群。

文化制度創造的不僅是就業機會，更建構了一套促使女性持續學習與專業成長的環境。教育是取得工作的先決條件，也需在制度運作下得以不斷累積的新資源。事實上，原住民族女性透過教育累積文化資本取得公共角色，不是當代才有的現象。日治時期泰雅族女性Yayut Blyeh便是重要一例。她與日本藥劑師結婚，相較於當時多數族人，她有機會接受完整的公學校教育，因而具備日語及泰雅語雙語能力，後續擔任蕃語講習所講師，以日語拼音編製泰雅語教材，教導即將進入山地執行理蕃政策的日本警察學習泰雅語，使其能與族人溝通，降低因語言隔閡所造成的誤解（李

慧慧 2019：57）。雖然當時的歷史背景與今日的族語教育制度截然不同，但此案例顯示，教育始終是女性累積文化能力進入公共領域的重要媒介。今日族語老師制度的建立，則使這種原本屬於少數的教育機會，得以透過制度，持續學習、取得專業資格，並參與文化傳承與公共事務的發展途徑。

早期族語教師多採鐘點聘用，工作缺乏穩定性，族語教學為兼職性質。近年隨著專職族語教師制度的建立，不僅工作內容日益專業化，更提供固定薪資、職涯發展及進修培力等，使族語教師逐漸成為具有專業的教育工作者。薪資固然改善了家庭經濟，但真正改變她們的，是「老師」這個身分所帶來的社會認可。泰雅族的Sanay表示：「以前只是照顧家庭，現在學生都叫我老師，我覺得自己可以為族人做一些事情。」這段經驗反映的不僅是職業角色的轉變，更顯示文化制度透過專業資格與教師身分的建立，賦予女性公共角色與社會認同。

從Bourdieu的觀點而言，族語教師資格不只是文化資本制度化的展現，更是獲得尊重、信任與聲望的象徵資本（symbolic capital），使女性得以在教育現場、家庭及社區中取得新的社會位置。阿美族的Nakaw提到，丈夫十分支持她持續進修，家人也開始肯定她的專業能力。由此可見，文化制度所帶來的影響，藉由專業提升女性在家庭、社區及公共領域中的社會地位與自我價值。

女性賦權的場域，不僅存在於政治、法律、教育及經濟等面向，也存在於文化之中。文化經由制度化、專業化及公共化的過程，使女性取得教育、專業、經濟及社會認可等多元資源，並成為女性形成能動性的基礎。換言之，文化是促成各類賦權資源生成的重要來源。這也回應Kabeer（1999）所提出的觀點，女性賦權透過制度持續累積資源，進而擴展其選擇能力與行動空間。文化納入女性賦權「資源」（resources）的分析面向，有助於補充既有女性賦權研究較少關注的文化面向。對女性族語教師而言，她們透過文化政策與族語教育制度所獲得的能力或一份工作，在文化制度支持下，累積教育資源、文化資本、經濟資源及象徵資本，展現女性的能動性與奠定公共參與重要基礎。

IV. 女性的動能

Kabeer（1999）指出，女性賦權的重要關鍵，在於女性是否具有能動性，將資源轉化為實際行動與自主選擇的能力。能動性並非單純的行動能力，是在既有社會



圖1 泰雅族族語老師在田心國小將族語應用於傳統木琴教學
(圖片來源：蘇秋梅提供)



圖2 泰雅族族語老師在慈文國小將族語應用於編織文化教學
(圖片來源：宗菊妹提供)

結構中，女性能否依循自身價值與信念採取行動，對其生活及周遭環境產生影響。因此，賦權並除了資源的取得，另在環境限制下，女性開始運用資源、改變關係及影響制度，方能展現其動能。

都市中的原住民族女性，透過文化照顧展現的動能，除著重於文化傳承，也在持續的文化實踐中，參與文化知識的詮釋與再生產。高級族語能力認證是成為族語教師的重要門檻，許多女性首次應試未通過，仍持續應試，直到取得資格。相較之下，不少男性首次未通過後即放棄再考。一位男性受訪者指出，目前女性教師比例遠高於男性，不是制度有利女性，主要是女性較願意持續投入認證、進修及教學工作。多位女性教師亦坦言，自己最初的族語並不流利，在與祖父母共同生活、照顧家庭長輩及日常互動中，經由認證制度、教師培訓及教學實踐，不斷提升語言能力。換言之，文化能力是在家庭經驗、教育制度及文化實踐交互作用下形成。

一位男性族語教師認為，由於族語教學的對象多為國小學童，相較於男性教師，女性較易與孩童建立信任關係，也擅長透過日常生活中的陪伴與鼓勵，引導學生學習族語。學生對女性教師的依賴，當與社會長期賦予女性具母職照顧者的角色期待有關。女性透過照顧關係建立起文化學習的信任基礎，使語言、文化與價值觀得以在教育互動中持續傳承。按規定都會區國中、小學原住民學生人數達100人以



圖3 桃園市瑞豐國小發展賽德克族文化，由族語老師負責課程及場布。
（圖片來源：李慧慧攝，2026/3/30）



圖4 桃園市東安國小發展泰雅族文化，由族語老師負責教案。
（圖片來源：李慧慧攝，2026/3/30）

上或該校人數三分之一是原民學生，得列為原住民族重點學校，確保民族教育得以落實。目前桃園市都會區共有26所原住民重點學校。筆者實地走訪平鎮區東安國小、八德區瑞豐國小，分別以泰雅族及賽德克族文化課程推動全民原教，族語老師皆扮演不可或缺的角色，除了教授族語，也透過陪伴、關懷與文化實踐，引導學生形塑族群認同，成為文化學習的重要支持力量。

女性之所以能長期投入族語教學，因其具備語言教學的專業能力，也因文化照顧已由家庭私領域延伸至公共領域。她們所提供課堂上的語言傳承，也屬結合陪伴、照顧與文化實踐的文化工作，使文化得以在日常互動中持續內化與傳承。換言之，文化照顧已不再是家庭照顧角色的延續，並成為形塑下一代文化認同的重要實踐。女性在此過程中，由文化知識的傳遞者，成為文化價值的建構者與文化傳承的重要引領者。

女性並未停留於既有文化工作的範疇，也重新建構文化知識的生產方式。為因應桃園市阿美族人口眾多及都市族語傳承困境，多位族語老師共同發起成立「桃

園市阿美族三一教育文化協會」，初期以建構原住民族知識體系為共同目標，接受桃園市政府原住民族行政局委託，持續辦理族語學習班及原住民族部落大學教材編撰。其中，阿美族Miko Ito認為，文化傳承與語言永續密切相關，體認教材是學習族語的工具書；Ilis Tingtingan則說，族語是族群文化與自我認同的重要脈絡，參與編撰是保存祖先傳承的生命智慧，提升自我價值；Naomi Otay視族語教材為一個寶典，讓族語充滿傳承的活力。上述三位阿美族族語老師，不僅參與2023年族語教材的編撰，也代表桃園市參與2023年全國原住民族語戲劇競賽，帶領孩子參演，擔任要角。Miko Ito及Naomi Otay分別撰寫家庭組及社會組的族語劇本，榮獲全國第一名及第二名亮眼成績（李慧慧 2024：68）。她們體悟到，族語教學不再只是口耳相傳，更需透過書寫保存，因而參與教材編撰及導入戲劇增加學習動力，這些保存方式需經田野調查，投入心力與時間採集語料及蒐集故事題材，也集結了教學經驗，期望讓族語學習者易於理解，成為學習範本。她們相信，這一小步的努力在網路數位時代將以更具創意的方式展現與推廣。

她們除了回應文化政策，主動重新思考文化傳承的方式，產出新的知識生產模式與數位科技工具，不斷拓展文化傳承的可能性。例如「桃園



圖5 阿美族語馬老師編寫族語戲劇競賽劇本
（圖片來源：李慧慧攝，2025/11/30）



圖6 族語老師參與部落大學教材編撰會議
（圖片來源：李慧慧攝，2026/5/24）

市阿美族三一教育文化協會」整合多年累積的教材、辭典及教學成果，在Facebook上成立「E起學阿美語：AI翻譯神隊友」社群，發展出「阿美族語AI翻譯智能體」。不同於傳統教材的知識傳遞，該系統透過大量語料比對、詞彙整理、語法歸納及情境句型建構，建立阿美族語的數位知識體系，使族語傳承突破時間與空間限制。

在AI翻譯智能體建構過程中，女性族語老師是核心的知識建構者。她們歷時五年以上，共同比對不同版本辭典，反覆討論詞義、語法及語言使用情境，將原本仰賴口傳的族語知識，轉化為系統化、可分析及運算的知識體系。該協會總幹事指出，AI大量分析的過程，也促使教師重新理解族語內在的語言規律與知識結構。換言之，女性是將既有文化知識輸入AI，在與人工智慧協作的過程中，不斷整理、驗證、詮釋與重構族語知識，從文化知識的傳遞者，進一步成為知識生產者與文化創新者，展現文化治理的能動性。

此一文化創新歷程，重新定義了女性在文化傳承中的角色。一位阿美族男性受訪時表示：「族語AI翻譯智能體都是靠這些女性，如果沒有這群女性族語老師是無法完成。」雖然此語帶有性別刻板印象，但也反映地方社群對女性文化貢獻的高度肯定。值得一提的是，AI翻譯智能體所累積的大量語料，主要來自參與桃園市原住民族部落大學出版品及桃園市政府原住民族行政局族語學習班教材編撰等成果，展現女性族語老師長期投入文化知識整理與教材建構的累積。因此，桃園市政府於2026年8月辦理之桃園市原住民族ho hai yan文化節中，特別表揚參與AI翻譯智能體建置及教材編撰的族語老師，肯定其對族語保存、數位創新及文化傳承的重要貢獻。

筆者認為，都市中原住民族女性展現的動能，不僅反映女性對文化傳承的使命感，也促使她們持續投入文化工作。在文化照顧制度化與專業化之後，女性開始運用其文化專業重新定義文化傳承的方法，透過組織協作、知識建構及數位科技，主動回應文化流失所帶來的挑戰。她們不只是文化的保存者，也逐步成為文化知識的生產者、文化創新的推動者，以及文化未來發展方向的重要推手。文化照顧已由傳統照顧勞動，轉化為女性參與文化治理的重要實踐，以此動能具體展現在她們持續改變文化傳承方式、擴展文化發展可能的行動。也就是說，原住民族女性透過文化照顧所累積的文化資本，是能夠影響文化傳承、公共決策的一股重要力量。



圖7 阿美族語老師編製教材討論
（圖片來源：陳愷銘提供）



圖8 2026年文化節表揚「阿美族AI智能體」
有功族語老師
（圖片來源：李慧慧攝，2026/8/2）

V. 擴展公共參與

Nancy Fraser在回應第二波女性主義及左派經濟決定論的辯論時指出，1990年代以後，隨著身分政治興起，若僅強調文化承認（recognition），而忽略經濟與制度資源的重分配（redistribution），文化承認終將流於表面（Fraser and Naples 2004: 1122）。換言之，女性賦權不僅需要制度提供教育、就業及文化參與等資源，也需創造女性參與公共事務、影響決策及形塑文化發展的機會。

然而，當族語教師已透過制度取得文化資源，究竟是什麼樣的內在驅動力，使她們持續投入族語教育，甚至逐步走向公共參與？女性族語老師甚少提及薪資待遇或職涯發展，是堅定對族語傳承所懷抱的文化使命。她們親身經歷族語快速的流失，也見證耆老逐漸凋零，深刻感受到語言傳承的迫切性。對她們而言，保存族語是為回應歷史斷裂、延續族群文化的重要責任。許多女性更將原本家庭中的母職照顧，轉化為守護母語的文化使命，將對子女的關懷，擴展為對整個族群文化未來的承擔。

「母語」對她們而言，不僅因為它是母親所使用的語言，更象徵生命、文化與族群認同的起點。如同生命由母體孕育，語言亦承載著一個民族的歷史記憶、價值觀與世界觀。一位阿美族族語老師回憶，九歲離開花蓮部落遷居都市後，由於校園環境禁止使用族語，即與母語產生斷裂。成年後投入族語教育，希望下一代不

再重蹈自己失去語言的經驗，讓孩子能夠自然地以族語理解自身文化，建立族群認同。

正是這些生命經驗，使女性將族語傳承視為教育工作的職責，也將個人的生命故事轉化為文化行動。她們深信，語言是延續族群的重要根基，亦是文化活力的來源，教學不只是工作，更是一種責任與使命。因此，她們願意持續進修、研發教材、精進教學方法、參與文化活動，並活躍於不同教育與活動場域，推動族語復振與文化傳承。文化實踐遂成為女性實現文化理念的重要途徑，而其影響也由課堂延伸至社區、制度及公共領域，奠定後續參與文化治理之基礎。換言之，女性持續投入族語教學的動力，源於她們對族群文化存續的自主選擇與價值認同。文化使命成為驅動能動性的內在力量，使女性不僅運用既有文化資源，更主動投入文化的再生產。

女性所累積的文化能力，已由教學工作延伸至文化知識的生產與創新。除了課堂教學之外，多位族語教師投入原住民族部落大學教材編撰工作，成為文化知識的共同建構者。例如，泰雅族Sugiy Tosi老師參與2023年族語教材編寫時，透過詞根、詞彙及構詞系統重新理解泰雅族文化，不僅深刻感受到祖先語言所蘊含的生活智慧，也在整理與書寫過程中重新建立自身的族群認同。另一位Mongna Payas老師亦指出，泰雅族語蘊含祖先深厚的生活智慧，每一個詞彙所延伸出的語句皆具有豐富的文化意涵，持續參與教材編寫與族語研究，讓她重新找回自信。

這些經驗顯示，教材編寫除了是單純教學工作的延伸，也是一個重新理解文化、建構文化主體性與累積文化自信的歷程。更重要的是，透過知識生產，女性開始由文化的學習者與傳遞者，轉變為文化內容的詮釋者及生產者。她們依循既有教材進行教學，也重新整理族語詞彙、建構語言系統、保存文化記憶，將原本散見於部落生活、口述傳統與耆老經驗中的知識，轉化為可供學校教育、公共推廣及跨世代傳承的文化資源。換言之，女性所生產的除了教材，也是族群知識。

桃園市原住民族女性族語教師已由文化教育工作者，轉變為文化知識的生產者、公共文化的倡議者及文化發展的重要行動者。她們在教導族語過程中，也透過知識生產與文化實踐，重新定義文化內容，決定哪些文化知識應保存、如何書寫、教授與傳遞，將文化能力轉化為公共領域中的文化治理能力。

謝世忠亦指出，原住民族語言原本被認為終將走向瓦解的悲劇，卻在21世紀的今日出現轉機，看到中央主導或支持之網路版的各類教學資料，以及地方政府和民

間團體出版的相關書冊、文獻與教材，其中桃園市就已有接近百本的紀錄（謝世忠 2025：14）。然而，這些成果並非制度自然產生，而是建立在第一線族語教師長期投入教材編寫、詞彙整理、語料蒐集、文化考證及教學實踐的基礎之上。她們一方面將耆老口述的文化知識轉化為文字，另一方面也持續修訂教材、發展新的教學方法，使族語得以在學校教育、家庭閱讀及公共文化場域中持續流動。

女性族語老師的貢獻，已遠遠超越「教族語」本身。她們不只是語言教育者，也是族群文化復振的重要實踐者。透過長期且持續的知識累積與公共實踐，她們建立起原住民族文化的公共知識基礎，使原本侷限於部落與家庭的文化智慧，得以進入教育體系、公共政策與社會大眾的視野，展現女性由文化照顧走向文化治理的重要歷程。

女性的文化影響力除了教材編寫，也進一步延伸至公共推廣與跨文化傳播。以 Sugiy Tosi 老師為例，除了長年協助部落大學出版族語教材外，近年亦積極參與政府出版品翻譯及族語有聲書製作。2025年桃園市政府政風處與教育局共同製作《熊好的桃花源 II——狸狸誠信三大考驗》泰雅族語有聲書，藉由母語轉譯將廉潔教育推廣至不同族群，展現族語不再只是族群內部的溝通工具，而逐漸成為公共教育的重要媒介（陳儒賢 2025）。此外，她所創作的《小米的一生》與《奶奶的農作物》雙語繪本，以泰雅族語及英語出版，分送至美國多所大學與圖書館，以及英國、愛爾蘭等英語系國家，並於美國 Amazon 平臺上架，使泰雅文化突破地域與語言限制，走向國際（黃駿麒 2025）。這些作品不僅獲得教育界及閱讀推廣單位的採用，也受到媒體報導與關注，看見了族語教師長期累積的文化專業，成為文化知識的創作者、翻譯者及公共傳播者，持續擴大原住民族文化在社會中的能見度與影響力。

泰雅族語言推動組織於115年將族語教師多年創作的族語繪本，贈送至桃園市復興區及新竹縣尖石鄉多所國民小學，以繪本導讀、閱讀推廣及贈書活動，將母語故事帶入校園與社區，深化族語閱讀教育，串連家庭、學校與部落共同承擔族語傳承工作。復興區蘇佐璽區長表示，未來將持續推動閱讀推廣、師資培力及社區合作等多元方案，使族語繪本成為孩子成長的重要文化媒介（劉蘇梅 2026）。這些行動顯示，女性所創造的教材出版，透過教育推廣及公共閱讀活動，不斷擴散至更多學校、家庭與社區，形成跨校、跨社區、跨縣市，乃至跨國的文化傳播網絡。其文化影響力亦由原本的教室，延伸至公共教育、文化政策及國際交流，使原住民族文化得以為更多人理解、閱讀與使用，藉以提升原住民族文化的社會能見度與公共價值。



圖9 贈送族語老師編製的書冊
（圖片來源：泰雅族語言推動組織提供）



圖10 阿美族林老師經常受邀擔任活動的
族語主持人
（圖片來源：李慧慧攝，2026/7/18）

女性不再侷限於課堂教學，也進入文化知識的生產、公共論述的建構及文化資源的分配過程。她們透過教材編寫、出版翻譯、閱讀推廣、跨國交流及公共合作，不僅影響學習者，也影響政府、教育機構及社會大眾對原住民族文化的理解方式。換言之，女性已由文化的傳承者，成為文化知識的生產者及文化發展方向的重要參與者，其文化影響力展現出文化治理（cultural governance）的特徵。

再者，女性的文化能力跨出教育現場，發展為文化創新與公共展演的能力。部分族語教師帶領學生參與族語戲劇競賽，從零開始學習劇本創作、導演技巧及舞臺展演，自行撰寫劇本擔任導演，引導學生透過戲劇重新詮釋族群文化。在此過程中，她們也成為文化的創作者（cultural creators）與文化詮釋者（cultural interpreters），開始決定哪些文化記憶值得保存與再現，以及如何透過新的媒介與新世代對話。換言之，她們所影響的不僅在學生的語言學習，也展現在族群的公共敘事與文化再現。此一轉變也正體現Kabeer所謂由資源累積轉化為能動性，再進一步形成公共影響力的賦權歷程。她們開始參與文化議題的公共決策，影響文化知識的生產、文化資源的配置以及文化再現。

女性所累積的文化專業受到行政機關的肯定，進一步被邀請進入公共事務場域。近年桃園市政府成立「原住民族發展委員會」及「族語發展委員會」，她們參與族語政策、文化發展及相關制度的討論，為族群發聲並提供政策建議，例如，因族語課程資訊受到行政區界線切割，她們建議各區協進會辦理族語課程時，建立官

方LINE資訊共享平台及活動月曆，以整合跨區資訊。除此之外，部分女性族語教師亦因族語流利、文化素養深厚及公共表達能力成熟，經過長時間自我培力後，經常受邀擔任公部門活動的族語主持人。都會區辦理原住民族歲時祭儀時，她們亦成為活動策劃、統籌及執行的靈魂人物，例如卑南族林純女老師長期負責歲時祭儀的規劃與執行，是眾所公認的族群公共文化的重要推動者。這些角色超越傳統教學工作，反映女性文化能力轉化為公共領導能力。

此外，筆者也觀察到女性由個人能動性逐步發展為集體能動性（collective agency）的歷程。近兩年來，桃園市族語教師開始透過專業網絡集結力量，共同關注語言政策及教學權益，由議員向地方政府反映整體族語教育環境的問題，促使市府建立每學期與族語教師定期召開座談的制度，讓第一線教師直接提出政策建議及制度改善方向。此一發展顯示，女性已不僅是文化工作的教育者，也組織協會、擔任委員會委員及定期召開會議等共同影響公共政策，展現Kabeer所稱具有改變制度力量的轉化型能動性（transformative agency）。

女性公共參與能力的形成，亦伴隨著個人持續學習與專業精進。多位受訪教師主動參與人工智慧工具、數位教材設計、新興教學方法及AI時代族語老師角色等課程，不斷提升自身教學能力，因應教育環境快速變遷。持續累積專業能力亦成為女性擴展公共影響力的重要基礎。許多男性受訪者認為，今日家庭中的家務分工不再是女性的專屬責任，大家共同承擔。看見女性在公共領域展現專業與自信，不僅突破傳統角色，是一件值得驕傲與支持的事情。多位女性族語教師也表示，家人的理解與支持，使她們得以兼顧家庭與工作，並勇於追求自己的專業發展與人生夢想。這一結果顯示，女性公共參與是在家庭支持與性別合作之下，拓展其公共領域，性別關係轉變是關鍵要項。

許多族語教師及男性族人皆表示，隨著社會變遷及性別平權觀念逐漸普及，女性投入公共事務不再被視為對傳統家庭角色的挑戰。多位男性受訪者認為，女性在族語教育、文化推廣及公共事務上的表現，不僅展現其專業能力，也讓族群文化獲得更好的延續。因此，對於女性能夠在公共領域展現自我、發揮長才感到驕傲，鼓勵女性勇於追求人生夢想、活出自我。

傳統上，公共事務多被視為男性的領域，反映出社會長期推崇公共領域中的男性氣質，並相對貶抑女性氣質，呈現出對女性的無意識貶抑，以及對父母長輩的習慣性服從（石之瑜 1993：67；陸品妃 2013：238）。然而，原住民族女性展現的力

量，則開創出一條不同於主流女性賦權論述的發展路徑。她們不是政治代表、經濟自主或勞動市場率先取得公共影響力，係透過族語教育、文化照顧及文化知識的累積，逐步掌握文化資源，展現個人與集體的能動性，將此能力展現至教材編寫、文化展演、公共主持、政策諮詢、制度倡議及文化治理等公共領域。換言之，她們的公共能力係以文化作為進入公共領域的重要媒介與力量來源。

族語教師之例，有助於後殖民女性主義對西方女性主義的反思。長期以來，第一世界女性主義往往以西方白人中產階級女性的生命經驗作為普遍標準，將女性賦權主要理解為政治參與、經濟自主或個人解放。然而，正如玻利維亞婦運人士Domitila所指出：「中產階級的權益並非我們感興趣的關懷重點」（引自邱貴芬1996：127-130）。原住民族女性族語教師，提供了另一種理解女性賦權的重要視角。她們的賦權是在家庭支持與文化責任中拓展到公共空間，以及透過文化知識、文化教育及文化實踐，形成公共影響力與文化治理能力。換言之，原住民族女性的公共參與，是一條由文化走向公共的賦權歷程。原住民族女性並不以取得政治職位或經濟自主作為公共參與的起點，而以族語教育與文化專業作為進入公共領域的重要媒介。然而，當文化能力透過族語政策被制度化後，文化資本亦進一步轉化為經濟資源、象徵權威及公共決策的參與能力。

原住民族權利與文化復振的歷史脈絡中，已超越傳統範疇時，已轉化為具有資源分配、文化詮釋與公共決策等政治動態性的媒介。既有女性賦權理論主要關注女性如何進入政治、法律、教育及勞動市場等公共領域，原住民族女性的經驗則提醒我們，文化本身亦是一項重要的權力資源（power resource）。女性透過文化照顧所累積的文化資本，也是一種能夠影響文化傳承、公共決策及制度建構的文化權力（cultural power），更是女性拓展公共參與、建構文化治理及重新定義「女力」的重要途徑。她們透過族語教學及文化照顧掌握文化資源，累積文化專業與文化自信，並跨入文化創作、公共展演、政策參與等不同公共領域，最終形成具有公共影響力的文化治理能力。本文補充了既有女性賦權理論偏重政治、經濟與教育面向的討論。

VI. 結語

桃園市都市原住民族女性族語教師之例，提出「文化照顧」（cultural care）作為理解都市原住民族女性賦權歷程的分析概念。「文化照顧」，並非一種新的工作

分類，亦非一般社會福利所稱的照顧服務。其照顧的對象不僅是個人，更是整個族群文化的存續與發展。筆者認為若僅將女性投入族語教學、文化教學理解為傳統家庭照顧勞動的延伸，將無法充分解釋都市原住民族女性在文化復振過程中所展現的專業能力、公共影響力及文化治理角色。相反地，「文化照顧」提供了一個新的理解視角，使女性的文化工作不再只是照顧勞動，而是文化延續、文化再生產及公共參與的重要實踐。

「文化照顧」呼應Tronto（1993）的照顧倫理（ethic of care）觀點，照顧具有公共性與政治性的社會實踐，是維繫社會的重要基礎。本文將此概念置放在原住民族文化復振脈絡，指出原住民族女性所照顧的不只是生活的需求，包括族語、文化知識、歷史記憶、價值觀及族群認同。文化不是等待保存的客體，是透過日常照顧持續實踐、再生產與創新的生命歷程。女性也正是在文化照顧的過程中，累積專業能力，形成參與公共事務的重要基礎。

女性族語教師透過族語教師資格、教材研發、教學經驗、文化知識及制度培力，累積文化資本，轉化為教育專業、社會信任及公共影響力，最終形成影響文化發展方向的能動性。因此，文化是女性賦權的重要資源，「文化照顧」描述原住民族女性文化工作的概念，也做為理解女性賦權歷程的分析框架。在原住民族社會中，文化本身即是一種重要的權力資源。女性透過持續投入文化照顧，累積文化知識、教育專業、社會信任及文化資本，進而展現能動性，並轉化為公共參與及文化治理的能力。換言之，文化照顧是女性賦權得以發生的重要機制（mechanism）。如同Lana Baydas認為，女性是永續發展的驅動者（driver），女性不是被幫助的人，而是幫助社會發展的人（Baydas 2014: 2）。

族語老師走出家庭，透過族語教學進入學校及社區，並在長期教學與文化實踐中，不斷累積專業知識與公共能力。她們主動組團編寫教材、運用戲劇、歌謠、樂舞、體育及生活經驗，重新詮釋族語教育。她們亦投入族語辭典建置、AI族語翻譯、部落大學教材編撰及協會運作，並受邀參與桃園市政府組成的原住民族發展委員會及族語發展委員會。累積出的教學能力，形成在文化教育、制度運作及公共政策等領域產生影響力的能力，並由文化知識的傳遞者，轉變為文化治理的重要參與者。

原住民族女性在都市中參與公共事務是在家庭支持、制度建構及社會氛圍逐漸轉變的作用下形成。許多受訪者皆表示，伴侶及家人的支持，以及愈來愈多男性

族人對女性文化專業的肯定，使她們得以兼顧家庭與公共事務，也反映原住民族社會對性別角色的重新理解與調整。女性因此得以在家庭與公共領域之間建立新的平衡，而其公共參與是在家庭支持的基礎上，將照顧擴展至整個族群與社會，提供對西方女性主義的重要補充。

長期以來，女性賦權研究多以教育、經濟自主、政治參與及公共權力取得作為分析起點，照顧工作則常被視為女性受壓迫的重要來源。然而，都市原住民族女性的經驗顯示，照顧未必是性別化勞動的延續，也不以取得政治職位或經濟自主作為賦權的起點。當文化能力透過族語政策制度化之後，文化資本亦可能進一步轉化為經濟資源、象徵權威與公共決策的參與資格，並形成文化治理的重要力量。因此，原住民族女性的賦權不以透過拒絕照顧角色或對抗性別分工來實現，反而在重新賦予照顧公共價值的過程中，使照顧成為一種文化實踐、公共行動及社會參與。

筆者觀察到，女性族語老師未自稱是女性主義者，也未以追求性別平等作為行動口號。支持她們持續投入族語教育與文化工作，往往只是最堅定的信念：「不能讓文化斷在我們這一代。」正是這份信念，使文化照顧從家庭延伸至學校、社區與公共制度，也讓女性在日復一日、看似平凡的文化實踐中，逐步建立專業、獲得社會認可，並成為原住民族文化延續與文化治理的重要力量。女性族語教師的經驗，不僅重新詮釋女性賦權的另一種可能，也指出文化不只是傳承的對象，更是女性改變自己、影響社會及重塑族群未來的重要力量。她們走的是一條文化的路，這條路也塑造了她們的人生。■

附註

- 1 桃園市原住民族部落大學講師110年前共184人，其中男性50人，占27%；111年以後男性比例逐漸下降，女性比例持續提高。此外，截至115年8月，族語學習班女性講師超過九成；課後照顧班教師全數為女性；文化健康站照顧服務員88人中，女性81人、男性7人；族語保母32人中，女性31人、男性僅1人。
- 2 資料提供：桃園市原住民族教育資源中心。

引用書目

石之瑜

1993 〈女性主義論公共政策分析〉。《中國行政評論》2(3)：67-90。

李台元

2018 〈封面故事——族語發展法與族語教育的推動〉。《原教界》84：12-17。

李慧慧

2019 〈一個完美女性教育家的形構：角板山msbtunux泰雅族Yayut Blyeh的墓後故事〉。《桃園文獻》7：47-67。

2024 〈妳自信、我驕傲：族語績效的桃園女力崛起〉。《原住民族文獻》59：67-70。

邱貴芬

1996 〈第三世界的女性主義聲音：評《第三世界女性與女性主義政治》〉。《中外文學》24(9)：127-130。

波宏明

2017 〈原住民族語言發展法制化後的語言復振與民族發展〉。《原教界》76：22-25。

陸品妃

2013 〈認識女性主義〉。《思想》23：235-250。

曾慧敏

2017 〈女力時代：改寫全球社會面貌的女性新興階級〉。《文官制度季刊》9(3)：119-126。

謝世忠

2025 《我學了四種族語：「族語人類學」與「族語民族學」發凡》。臺北：秀威。

陳儒賢

2025 〈桃園有聲書繪本推動學童品德教育 廉潔觀念從小扎根〉。「Yahoo!新聞網」，<https://tw.news.yahoo.com/桃園有聲書繪本推動學童品德教育-廉潔觀念從小扎根-030808837.html>，2026年8月2日上線。

黃駿麒

2025 〈推廣原民文化走向國際 桃園青年首創泰雅族語、英語雙語繪本〉。《台灣好新聞》，<https://www.taiwanhot.net/news/1112252/推廣原民文化走向國際+桃園青年首創泰雅族語、英語雙語繪本>，2026年8月2日上線。

劉蘇梅

2026 〈傳承泰雅智慧：桃園復興區舉辦族語繪本贈書儀式力推文化永續扎根〉。《台灣好報》，<https://newstaiwan.net/2026/02/11/409721/>，2026年8月2日上線。

Baydas, Lana

2014 *Gender Equality and Women's Empowerment in the Post-2015 Development Agenda: Regional Perspective*. Paper presented at the Arab High-Level Forum on Sustainable Development, Amman, April 2-4.

Bourdieu, Pierre

1986 *The Forms of Capital*. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. John G. Richardson, ed. Pp. 241-258. New York: Greenwood Press.

1994 *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron

1970 *La Reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Fraser, Nancy

1989 Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies. *Ethics* 99(2): 291-313.

Fraser, Nancy, and Nancy A. Naples

2004 To Interpret the World and to Change It: An Interview with Nancy Fraser. *Signs* 29(4): 1103-1124.

Kabeer, Naila

1999 *The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment*. UNRISD Discussion Paper 108. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

2005 Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal. *Gender & Development* 13(1): 13-24.

Tronto, Joan C.

1993 *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

獵首、祖靈與母權擬想：

《福爾摩沙獵首人》書中的泰雅族母權觀

陳叔倬

國立自然科學博物館人類學組副研究員

■ 摘要

1922年，畢業於牛津大學人類學系的珍娜·麥高文（Janet McGovern）出版了西方人類學者首本臺灣原住民民族誌《福爾摩沙獵首人》（*Among the Head-Hunters of Formosa*）。麥高文雖曾親臨部落，但受到當時單線演化論與母權論的影響，在書中將泰雅族建構為由女性主導的「母權社會」，主張泰雅族由女首領或女靈媒掌握政教權威，且由女性集體掌管小米穀倉。此一論述與當時日本官方調查報告所指稱，泰雅族首領及獵團領導人均由男性擔任，女性靈媒（巫醫）僅具醫療與驅邪功能，不具備政治統禦權的觀點，顯著不同。儘管戰後學界如衛惠林等人多支持日本官方報告的世俗父權論點，但本文由該書啟發，認為不應排除泰雅族的神聖祭儀在歷史中曾由女性主導。

關鍵字：珍娜·麥高文、福爾摩沙獵首人、泰雅族、母權

I. 前言：第一位書寫臺灣原住民的女性人類學者麥高文

在20世紀初的臺灣，人類學與田野調查多半被帝國統治者與男性學者壟斷（笠原政治 2020）。然而，美國女性人類學者珍娜·麥高文（Janet McGovern, 1874-1938）於1916至1918年間來到臺灣，並於1922年出版了《福爾摩沙獵首人》（*Among the Head-Hunters of Formosa*），是西方人類學者撰寫的第一本臺灣原住民民族誌（McGovern 1997[1922]）。珍娜·麥高文出生於1874年，於牛津大學取得人類學學

士學位。1897年於紐約生子威廉·麥高文（William McGovern, 1897-1964），威廉出生6週時被珍娜帶往墨西哥參訪革命活動。珍娜之後受僱於日本政府，於東京和鹿兒島教授英文。兒子威廉也隨她住在日本，於1917年獲得京都西本願寺僧侶學位。珍娜因對臺灣原住民產生興趣，1916年從日本請調臺北。至1918年間利用假期走訪原住民部落，記錄民情風俗與生活習慣。離臺後遊歷歐洲與亞洲，並為數家報紙、期刊撰稿。威廉於1922年取得牛津大學哲學博士，後任教於西北大學人類學系，據傳是電影角色「印第安納·瓊斯」（Indiana Jones）的靈感來源（蒲琮文 2012）。

《福爾摩沙獵首人》是珍娜·麥高文最廣為人知的著作，至今仍廣為傳閱，甚至已完成錄音版，可無償下載、公開播放。她的另一本著作則是1924年出版的詩集《臺灣的蝴蝶與其他幻想》（*The Butterflies of Taiwan and Other Fantasies*），其中只有〈臺灣的蝴蝶〉一詩提到臺灣，但該詩未談到臺灣原住民（McGovern 1924）。除此之外，未見其他學術著作紀錄。

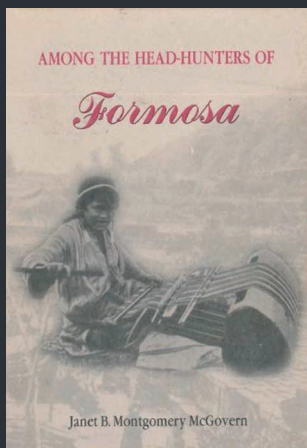


圖1 *Among the Head-Hunters of Formosa*，南天書局1997年復刻版封面。（圖片來源：McGovern 1997[1922]）



圖2 作者麥高文穿著泰雅族傳統服飾。全書未顯示泰雅族田野地，但此照片服飾屬於泰雅族大嵙崁群。（圖片來源：McGovern 1922: 180）



圖3 作者麥高文與兩位泰雅族女性。估算McGovern身高超過170公分。（圖片來源：McGovern 1922: 172）

II. 1922年的西方民族誌

日本人類學者的臺灣原住民族調查報告，內容嚴謹豐富，即使戰後臺灣人類學者留學英美人類學系取得博碩士學位，在親身進行原住民族田野研究時，也不忘參考日本學者所做的調查報告。倒是這本由英美人類學者撰寫的民族誌，卻少有戰後人類學者參考。作為第一本由英美人類學者書寫的臺灣原住民族誌，這本民族誌到底寫了什麼？與日本學者的調查報告有何不同？

《福爾摩沙獵首人》出版於1922年。1922年在人類學發展上，是重要的一年。人類學最早出現在1501年德國哲學論述中，即使當時僅指涉人的體質。發展至今，人類學仍包含生物性與文化性兩個面向，藉由調查從古至今不同人群間各個面向的異同，探究人類的差異性與普同性。因此人類學民族誌與旅遊書寫、官樣文章之間，並不相同。民族誌是文化人類學者參與觀察被研究人群後寫作的成果，記錄該人群的生活方式、行為模式、甚至價值觀念。人類學者嘗試掌握被研究者的生活細節，理解該人群對自身所處社會的看法，並盡可能完整地描繪。

然而1922年之前的人類學書寫並非如此。1920年代之前的人類學將不同人群的差異理解為自然現象，對於殖民地的語言、文化、體質、文物的研究方式，與探討當地植物相與動物相並無不同。於是不同人群的文化間存在清楚的演化關係，將殖民地文化視為歐洲文化演化前的樣貌。進行文化間的比較，也不強調一定要進行實地田野研究，如1915年出齊12卷的人類學文獻比較研究《金枝：巫術與宗教之研究》（*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*），作者詹姆士·弗雷澤（James G. Frazer）進行研究的方式採「安樂椅上遙研」，僅倚靠過去已發表的各式文字紀錄進行比較，本人未親自進行實地田野調查。這些文字紀錄來自西方傳教士、商人、探險家、殖民地官員等，文字間充滿文化偏見或不夠周延的描述，往往造成理解錯誤。1922年，弗雷澤出版了單卷本，未增添任何個人田野紀錄（Frazer 2025[1922]）。

但就在1920年代，強調「在現場」的田野研究，變成人類學者的基本功，以田野研究為基礎的民族誌，亦成為人類學者重要的產出。1922年英國人類學者布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw K. Malinowski）出版重要的人類學民族誌《西太平洋的航海者》（*Argonauts of the Western Pacific*）（Malinowski 2014[1922]）。在此之前，馬凌諾斯基亦曾以弗雷澤相同的文獻比較方法，研究澳大利亞人的家庭。但書寫《西太平洋的航海者》之前，他於1915-1916年及1917-1918年兩度長時間駐紮紐幾內

亞初步連群島（Trobriand Islands），與當地人一起生活超過六個月，觀察他們的日常工作，學習用他們的語言交談，嘗試用他們的方式理解世界。他在書中指出，零星地進入當地社會，與真正和當地人交往，兩者完全不同。對於一位人類學者，進入部落一開始是一位不受歡迎的陌生人，會遭遇許多無法預期的事。一段時間後，才開始與部落族人逐漸認識。當彼此熟悉後，慢慢與族人打成一片，能天南地北閒聊人際瑣事，並期待能參與各種在地活動。吵架、戲謔、家庭生活、八卦小事，是人類學者生活中的重要部分，也是部落族人生活的日常。馬凌諾斯基觀察到紐幾內亞東部群島間存在著環形的物品交換航道，交換著沒有實用性的貝製臂飾和項鍊，即庫拉（*kula*）。藉由庫拉圈，島民間理解彼此的經濟關係，促進自然資源的再分配。同樣以庫拉圈為基礎，島民間其他如婚姻、宗教等生活內容，亦得以相互支援。於是馬凌諾斯基提出功能論理論，認為文化是一組工具，目的在於滿足人類自身的種種生理和心理需求。

有趣的是，同樣是1922年，英國人類學者阿爾弗雷德·拉德克利夫-布朗（Alfred Radcliffe-Brown）出版了《安達曼島人》（*The Andaman Islanders*）（Radcliffe-Brown 2013[1922]）。拉德克利夫-布朗在1906-1908年親赴該島，進行田野調查。書中探討安達曼島人的社會組織、儀式習俗、宗教和巫術信仰，其中對儀式和信仰的描述與解釋占了最大篇幅。拉德克利夫-布朗對此提出結構功能論，認為安達曼島人儀式習俗的社會功能，在於維持安達曼社會賴以生存（並構成其本身）的情感傾向，並使這些情感傾向世代相傳。因此，儀式的功能在於承載島人的情感，應對各種人際變故。

今日人類學者公認《西太平洋的航海者》、《安達曼島人》這兩本共同強調「田野研究」與「理論探討」的民族誌，是現代人類學的起點。巧合的是，這兩本民族誌都出版在1922年。但也正因為是初始，當時其他的民族誌，猶未能達到同樣的標準。在同時間面對日本殖民政府歸類為「需要被同化與征服」的野蠻人，身為「異鄉女性」的珍娜·麥高文，寫出的《福爾摩沙獵首人》，是否達到與《西太平洋的航海者》、《安達曼島人》同樣的高標準？

III. 《福爾摩沙獵首人》寫了什麼

《福爾摩沙獵首人》全書共14章。在第1章第1段，麥高文即表示全書將專注於探討母權：

「對於母權社會是否真實存在，我一直抱持著懷疑的態度。母系部族與從母居部族是另一回事，它們在某些原始民族中的存在早已得到證實。但新生兒由母方命名，或是新婚夫妻居住於新娘的部族或胞族（phratry），都不必然等同於女人掌握權力……我太常發現，那些『過客』所說存在的『母權國度』，經過調查都證明只是母系或從母居。」

緊接著下一段，麥高文即寫道：

「我在福爾摩沙初次發現母權人群」（It was in Formosa that I found these matriarchal people）（McGovern 1997[1922]: 27-28）。

書中清楚區分「母權」（matriarchate）與「母系社會」。人類學中的母系社會指該社會採從母居（matrilocal）與母系繼嗣（matrilineal），但定義上並不同於由女性掌握政治權力。在母系繼嗣體系中，孩子主要歸屬母親的親屬群體，遺產透過母系傳遞。然而，即使是母系繼嗣社會，大多數領導權仍由家庭中的資深男性行使，主要是母親的兄弟。

第一單元（第1-4章）大標題為「對島嶼及其住民的描述」（Description of the Island and Its Inhabitants），結合自己的親身經歷與文獻，向西方讀者介紹臺灣。內容裡為了引導出她接下來對母權（matriarchate）的討論，她在第一章中即描述親眼所見漢人村莊對漢人女性的宰制、以及日本官僚對她身為女性嘗試進入原住民部落的限制。確實如她所述，當時很少西方人來到臺灣，西方女性更是少之又少，於是許多的內容圍繞在她在臺灣如何因為身為西方女性得到的對待。在經歷重重努力下，她造訪了阿美族與泰雅族，到訪前遭遇了海上暴風落水、及山上暴雨嚴凍。有趣的是，她提到自己被兩族族人誤認是海上出生或河流出生的女神，大大協助她被族人接受。

第二單元（第5-14章）大標題為「原住民族的風俗與行為」（Manners and Customs of the Aboriginal Tribes）。第5章談論族系，嘗試討論臺灣原住民族的源流。從作者的論述以及文獻分析中，可以反映出她對於臺灣的種族有部分錯誤的想像，譬如她說泰雅族部落裡發現矮黑人，還刊出照片，實屬錯誤，也提醒今日讀者閱讀



圖4 作者麥高文圖說泰雅族男子以及疑似住在部落中的矮黑人女子
(圖片來源：McGovern 1922: 108)

時應注意。值得注意的是，麥高文在自己的書中採用了伊能嘉矩的原住民族分類結果，由此合理推測她曾參考美國外交官達飛聲（James W. Davidson）出版的*The Island of Formosa Past and Present*（《福爾摩沙島的過去與現在》），該書即參考1899年伊能嘉矩、栗野傳之丞出版的《臺灣蕃人事情》，將臺灣原住民分為8族：泰雅、布農、鄒、澤利先、排灣、卑南、阿美、平埔族。達飛聲專書的譯者陳政三曾強調，達飛聲的著作也充滿錯誤，閱讀應注意（陳政三 2014）。

第6章以民族誌書寫方式，論各族的社會組織。麥高文在第6章中提到獵首（Head-Hunting）、母權（Mother-right）、平權（Communal System）、貞操（Chastity and Strict Monogamy）等臺灣原住民族風俗，特別讓她感到驚豔。她提到當時人類學界已於其他民族誌中，將獵首視為合乎文化生態的行為，在本書中則強調臺灣的例證。文中甚至斥責當時的漢人吃原住民肉，但原住民即使獵漢人首級卻絕不吃漢人肉。作者提到臺灣大多數原住民族都是母權社會，同樣受到當時人類學界的主流想法影響，強調前農業社會必然屬於母權。今日檢驗，即使並非所有臺灣原住民族都施行母權，但比漢人或日本人更為平權，仍屬真實。

第7章談論宗教信仰與實踐，談到各族的始祖傳說與神話故事、以及對應到現世的宗教儀禮行為。與前一章母權內容相呼應，本章主張各族靈媒多為女性。其中一些宗教儀禮內容確實今日未有所聞，如泰雅族遇暴雨時、女靈媒狂舞象徵與雨神對抗等，有待進一步考證。第8章談論各族的婚姻習俗，與第7章泰雅族女靈媒的祭儀今日較少知悉一致，本章同樣是泰雅族女靈媒於婚禮中的儀式最少為人所知，真實性亦需要進一步驗證。第9章談論各族對應疾病與死亡的習俗，仍然是各族女靈媒參與治病、與送別往生者的情節描述。與前兩章相較，泰雅族女靈媒治病的過程在日本調查報告中多有描述，也證實這部分屬實。第10章談論各族藝術與工藝、第11章談論各族刺紋與身體毀飾、第12章談論交通方式，內容遠較前幾章稀少，或許是親身造訪臺灣時未能針對這些題目進行完整紀錄所致。

第13章談論未來可能，以西方人的角度，強調臺灣原住民族在日本統治下的

悲慘遭遇、遙望荷蘭統治時期的美好。第14章則討論文明及其益處，鼓吹母權的好處，並因當時行使母權的社會過少，而質疑資本經濟文明是否是最好的社會制度。

IV. 《福爾摩沙獵首人》書中泰雅族的母權想像

《福爾摩沙獵首人》書中將阿美族描寫為母居、母系繼嗣社會，並將泰雅族「擬想」為母權社會。

談及部落獵首祭時，麥高文寫道：

「在凱旋的宴會和舞蹈上，獵得的頭顱被放置在部落的頭骨架上。新頭顱往往是一整列的最後一個，食物和小米酒放在前面，有時食物還會插入嘴裡。部落首領（通常是女性）（often a woman）或高級靈媒向最近一個被砍下的頭顱誠摯邀請：『哦，戰士，歡迎你到我們部落參加我們的宴會！來吃喝吧！希望你能召喚更多你的兄弟們一起來，和我們一起吃喝。』」（McGovern 1997[1922]: 115）

獵首儀式看似是一場屬於男性戰士的實體殺戮與凱旋，但在最核心的「與靈魂對話」和「將敵方生命力轉化為部落祝福」的關鍵環節，主導者卻是女首領或女靈媒。這打破了父權史觀長期以來將戰爭與祭儀視為男性專屬領域的刻板印象。女性不僅是肉體生命的繁衍者，更是部落精神秩序、生死邊界與超自然力量的最高掌控者。

對於政治結構，麥高文寫道：

「現在來談談各族一般政治和社會組織的主題。整體而言，最醒目的特點或許可以總結於一位日本警察的提示。他在我第一次進入泰雅族地區的行程中護送我，並提示說：『他們的首領（head-man）是女的（woman）。』這句頗有愛爾蘭風格的幽默矛盾語法，不僅僅適用於泰雅族，也適用於其他原住民。人們常常看到部落女王或女首領進入部落時，是由她的子民扛在肩上，以避免她神聖的腳觸及地面。然而，往往女王同時身兼首席靈媒（so frequently are queen and chief-priestess one），因此政教（Church and State）緊密

地結合在一起。關於『女首領』（woman head-man）的描述內容，在宗教或婚姻章節將再討論。」（McGovern 1997[1922]: 121）

文中描述族人將女首領扛在肩上，以避免她神聖的腳觸及地面，呈現出極具象徵意義的權力圖景。在許多父權社會中，女性的身體常被視為不潔或卑下；然而在泰雅族社會，女性的身體卻是神聖的代名詞。這種對女性身體的崇敬，直接轉化為空間上的超越性，證明泰雅族覺得女性的身體擁有極高的主體性與不可侵犯的政治權威。女王與首席靈媒為同一人的描述，則進一步將學界長久以來認為父權與政治權力緊密連結的假設，加以解構。過去學界過度將女性靈性化，使得女性的政治權力不被強調。事實上，在許多原民祭祀系統中，靈媒掌握出征吉凶的判定及與神靈締結盟約等攸關部落集體命運的事務，掌握著最核心的政治權力。在此描述中，政治與宗教緊密結合，意味著泰雅族女靈媒透過與神靈的溝通，將她們對世俗事務的最高決定權合法化。

對於領袖的產生，麥高文又提出「教高於政」的看法：

「至於泰雅族，每個部落群有自己的『女首領』（chieftainess）。此人看似遴選產生，而非世襲。挑選首領的責任通常落在靈媒身上，特別是能夠成功安撫雨神、或成功預示獵首吉凶的靈媒。」（McGovern 1997[1922]: 125）

過去多數人類學者多以父權視角，將泰雅族的獵首儀式簡化為男性主導。然而，麥高文的論述打破了這種單一性別的權力敘事。她指出泰雅族的政治首領（chieftainess）不僅可能為女性，且其權力的合法性更是由女靈媒決定。這為我們提供了一個從「性別互補」與「女性精神權力」切入的全新歷史視角。首領由遴選而非世襲產生，意味著領袖的產生依賴於能力、聲望與神聖性。遴選制提供女性透過實質貢獻與精神能力升任首領的機會。女靈媒在部落中則扮演著守門人角色，能安撫雨神（掌控攸關生存的農業與自然氣候）並預示獵首吉凶（決定軍事與外交策略）。這種將超自然力量與現實政治、軍事結合的能力，顯示女性並非處於泰雅族社會邊緣，而是居於部落集體命運的核心。

談及部落經濟時，麥高文指出其由女性主導：

「儲存著每年收成小米的穀倉，也是由婦女們共同管理，並每日向部落中每個家庭的婦女公平地供給小米。對泰雅族男人而言，接近穀倉即是禁忌。」
 (McGovern 1997[1922]: 125)

這段關於泰雅族穀倉管理與禁忌的論述，呈現泰雅族的女性經濟主體性與制度化權力，翻轉西方或漢人父權思維中「男主外、女主內」、進而導致女性經濟弱勢的印象。穀倉由婦女們共同管理，顯示經濟控制在泰雅族女性手上。在以小米為主要經濟作物與祭祀主體的泰雅族社會中，穀倉不僅是糧食儲存所，更是部落生存的命脈。女性集體管理穀倉，意味著她們掌握了社會最核心的生產成果與資本。這種集體管理模式，提供女性公共參與的網絡。每日公平供給小米的作法，則體現女性在公平分配的核心角色。資源分配即是權力的展現，婦女們對每戶公平分配，說明女性是部落資源福利分配、維持內部穩定的基石。男人接近穀倉即是禁忌，則確立女性的神聖空間。在多數父權敘事中，禁忌往往被用來限制女性，如女性不得接觸獵具、不得參與特定祭典，少有男性禁忌。對穀倉的禁忌則約束男性、區劃出男性不得侵犯的權力邊界，鞏固了女性的絕對權威與神聖性。

麥高文同時提出與漢人、日本人比較的比較民族誌觀點：

「在福爾摩沙，這肯定不是因為與更優越種族（漢人或日本人）接觸的結果，因為眾所周知，這兩族的女性地位明顯低下、必須嚴格地稱呼男人『主人或當家』。但不論原住民女性在政治或宗教上佔有主導地位（政教在原住民民族緊密交織）的原因為何，結果都能為部落所有族人帶來幸福。部落內極少有爭議事件，即使發生，幾乎都是由女首領或首席靈媒獨自調解，或由全部落年長女性共同參與的規勸會議來解決。」(McGovern 1997[1922]: 127)

透過跨文化比較，推翻了文明等同於男性地位進步的西方或漢人中心神話，並進一步聚焦女性的自主權以及治理智慧。泰雅族女性的政教主導角色帶來的是幸福與部落內極少有爭議事件。這種治理不是基於威權的宰制，而是基於照顧、調解與跨世代共治。無論是女首領、首席靈媒的獨自調解，或是全部落年長女性共同參與的規勸會議，都體現了女性主義所倡導的關係性正義，傾向以修復關係來凝聚共識，而非懲罰與隔離。透過非壓迫性的協商與參與，泰雅族女性建立起和諧、低衝

突的權力模式，翻轉父權統治的普世觀。

對於性規範、婚姻貞操以及性產業，麥高文寫道：

「我曾為了申請進入蕃地探險而與一位日本官員接觸，他同情生蕃社會還發展不出日本藝妓以及紅燈區……在與漢人及日本人沒有密切聯繫的生蕃社會，通姦會被族人決議死刑，不忠的丈夫所受的懲罰與不忠的妻子相同。賣淫則聞所未聞。」（McGovern 1997[1922]: 129）

在未遭受外來統治前，泰雅族保持著高度的性別對等與婚姻約束，呈現出漢人、日本人缺乏的雙向性別貞操體制。這種雙向的性自主與正義，反向凸顯出殖民主義與父權體制如何合謀，將女性身體轉化為丈量文明程度的尺規。日本官員對原民社會發展不出藝妓與紅燈區表現出的同情心態，是一種典型的殖民父權凝視。在殖民者的邏輯中，現代化與資本主義的進程，必然伴隨著女性身體的商品化、階級化與地理區隔化。相較於日本官員的畸形文明觀，泰雅族社會展現了驚人的性別對等性，不忠的丈夫所受的懲罰與不忠的妻子相同，意味部落的法律與道德契約不因性別而有雙重標準。「賣淫則聞所未聞」證明了在沒有受到漢人宗法制度與日本殖民資本主義污染前，泰雅族女性的身體擁有高度的主體性，不屬於商品交易的範疇。因此，真正的野蠻並不是尚未建立紅燈區的部落，而是將剝削、販賣女性身體制度化的所謂進步文明。

V. 日治時期日文民族誌中記述的泰雅族父權領導

有趣的是，《福爾摩沙獵首人》一書中對於泰雅族的母權社會描寫，則與當時或之後其他民族誌中的描述，有極大不同。

《番族慣習調查報告書，第一卷 泰雅族》最早於1915年出版，由小島由道與安原信三等調查編撰。書中認為首領只能是男性：

「*mrho*是尊敬老者之語，稱祖先或一社之頭目時也使用此語。故欲精確表示一個*gaga* [註：血親組織] 之首長時，可稱其為*mrho na gaga*。*gaga*之*mrho*通常由*gaga*中的男性長輩擔任，若男性長輩死亡或因疾病、衰老及其他理由而無

法執行祭祀之事務時，就由其次之男性長輩承襲其地位。同樣地，獵團首領也稱為*mrho*，因此也只有男性能擔任，為了與*gaga*之*mrho*區別，又特別稱為*mrho na sinlitan*」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1996：236-237）。

對於首領的選任，《番族慣習調查報告書，第一卷 泰雅族》記述需由血親或獵團中受眾人敬重的男子擔任，並無選舉與推戴之儀式。有才幹、勇武，能夠統轄團體，並可對外代表者，會自然受到團體成員推舉，無論何時都可成為首領。一旦被推選為領袖，即取得統轄權及代表權。統轄權包括領導儀式進行、統御公共事務、團體內爭議裁判、施行判罰等。代表權則指具有代表自己團體對其他團體進行交涉的權利（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1996：236-237）。

對於靈媒，《番族慣習調查報告書，第一卷 泰雅族》記述指出，靈媒確實以女性居多，但功能只限於醫藥，未擴及領導統御，且其能力是經由交易而來：

「施術者稱為*ph'gup*……番人對醫術與厭勝之法並未加以區分。詳言之，施術者一方面做法驅除惡鬼，另一方面則進行醫療之術，就如同巫兼醫者，因此本報告將其譯為巫醫。巫醫一般為婦女，只有屈尺番才有男性巫者，不過其法術較女巫少很多。要做巫醫不須具備特殊資格，只要繳納傳授費學其術，則任何人都可以成為巫醫，但多半是母子或婆媳相傳。傳授費不定，但是聽說在大嵙崁及屈尺番傳授全部的法術需珠裙一件，傳授一、二個方法則需銀一圓。」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1996：49）

《蕃族調查報告書，第七冊 泰雅族後篇》於1920年出版，由佐山融吉主編。其中記述頭目僅能是男性：

「推選智勇雙全孚眾望者擔任族長（*mrhuw*），即社之頭目[註：首領]。頭目平日負責召集壯丁並加以訓勉。此時，壯丁亦須各自攜酒前來贈給頭目。」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2010：78）

其後並列舉數位首領的名字，皆屬男性傳統名（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2010：78）。

《蕃族調查報告書，第五冊 泰雅族前篇》於1918年出版，約略提到巫者：

「巫術稱。巫師本為世襲之業，但現今凡有年紀的婦女，不管是已婚、寡婦或未婚，皆可繳納約值三圓的珠裙拜師學習。家人生病，先聽聞siliq鳥啼聲。若吉，延請巫師前來作法。巫師先以竹管和cryanan（陶製小圓管）占卜病人陽壽及其病名，然後施展種種法術。」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2012：18）

與《福爾摩沙獵首人》同時期出版的日文民族誌，呈現出完全不同的泰雅族首領及巫醫內容。關於首領，嚴格限定由男性擔任，其地位建立於個人的天賦、才幹與社群聲望，非經其他人指派。一旦獲得認可，首領即掌握了團體內部的統轄權與對外的代表權。巫醫則主要由女性擔任，無論已婚、寡婦或是未婚，只要達到一定年紀，皆可扮演此角色。巫醫的能力結合醫術與驅邪厭勝之法，並不具備政治上的領導統御功能。這種能力亦不需要特殊的先天資格，而是經由經濟交易與拜師學習而來。

VI. 結論

西方女性人類學者麥高文所著《福爾摩沙獵首人》與日本殖民政府官方調查報告之間，出現極具張力的性別權力敘事差異。兩者在同一時期的臺灣泰雅族研究中，分別勾勒出「母權」與「父權」兩種截然相反的社會制度景象。為何如此？日本調查者以領導統御與殖民控管為導向，關注的是部落中具備實質動員力、裁判權與談判能力的實權者。麥高文則關注神聖性，特別強調在獵首祭中，男性雖然執行肉體上的殺戮，但真正主導與靈魂對話、將敵方生命力轉化為部落祝福等核心環節的，卻是女首領或高級靈媒。

麥高文記載了泰雅族最核心的經濟設施小米穀倉，完全由婦女共同管理與公平分配，且男人接近穀倉即是禁忌。禁忌約束了男性，確立了女性對於部落生命線（糧食資本）的絕對主宰與神聖權界。相反地，日本官方文獻雖然承認巫醫多為女性，但強調其能力是經由交易拜師學來的技術，將女性的靈性權力去神聖化，解構為可被私下買賣的商品化醫術，從而削弱了女性在集體經濟與精神層面上的最高權威。

兩者差異最關鍵的來源，在於作者本身。麥高文作為西方女性人類學者，因此較容易對東亞的父權體制提出批判。日本統治時期的調查團學者皆為男性，身處高度父權與國家主義氛圍下，調查目的更是為了建立有效統治，容易以符合日本傳統的父權角度來記述，忽略女性在無形的神聖層面上的影響力。兩者的差異，最終反映出觀察者如何界定權力是來自世俗軍事的統御，還是源於超自然靈能與資源分配的掌控。

戰後人類學者的相關泰雅族研究，多偏向支持日本學者的觀點。人類學者衛惠林在〈臺灣土著社會的部落組織與權威制度〉一文中指出，泰雅族的權威制度是絕對的父系主導：

「泰雅族的領袖制度有兩個原則，一是血緣主義的，以父系世系群首長為地域群及生產團體的首長，第二是尊長法則，親族群內的尊長自然成為任何其他功能團體的首長。」（衛惠林 1965：84）

如衛惠林所言為真，則不管是領袖人選、或是尊長會議成員，都必須是男性。然而該文與前文提及的日本學者研究間存在共同點，即世俗事務而非神聖事務的領導者，以及研究者同樣是男性。

值得注意的是，泰雅族在日本時期經歷過全面鎮壓統治，其神聖生活（以獵首最為重要）被嚴格禁止。即使當代學者詢問泰雅族人，族人或許會說主持獵首祭的祭師即是首領，屬男性，但真實的歷史中有沒有可能祭師應該是女性？以今日其他原住民族，包括阿美族、撒奇萊雅族、噶瑪蘭族、排灣族、卑南族、布農族、鄒族等，神聖祭儀的祭師都是由女性擔任的情況下（胡台麗、劉璧榛 2019），不能排除泰雅族獵首祭的祭師應該是女性。

但對於麥高文強調泰雅族具備女首領，仍應嚴肅分辨其是否真實。麥高文接受人類學教育時，學者約翰·巴霍芬（Johann Bachofen）強烈主張古代曾存在母權統治社會，這些社會不僅屬於母系繼承，更是由女性實質領導，強調生育和母性價值觀（Bachofen 1861）。極有可能麥高文受到巴霍芬極大的影響，錯誤嫁接巴霍芬主張的女權論觀點到泰雅族之上。現代人類學和考古學界大多否定史前時代曾普遍存在女性統治的母權社會這一觀點，證實歷史上沒有任何一個已知的社會，符合「完全排除男性權威」的母權制定義。即使在性別最平等的狩獵採集部落中，男性往往

仍在公共和政治事務中佔有絕對角色（Stagl 1989）。

泰雅族作家瓦歷斯·諾幹在1995年赴英國牛津，於牛津自然科學博物館見到了泰雅族的*lidux*（手工小刀），提出跨世紀的探問：

「這小刀會不會是麥高文帶回牛津的呢？是不是他在書中對日本總督呼籲勿犯種族滅絕罪，使得日本總督府停止了他的研究？相對於族老認為男性日本人類學者非常的擾民，是否麥高文等女性人類學者更能減少帝國的殺伐，而讓原住民有更多的時間休養生息？」（瓦歷斯·諾幹 2014：24）

瓦歷斯·諾幹的文字顯示，他仍感念麥高文對原住民族的付出。■

引用書目

瓦歷斯·諾幹

2014 〈殖民影像及其論述的影響〉。《多元文化交流》6：18-33。

胡台麗、劉璧榛編

2019 《當代巫文化的多元面貌》。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳政三

2014 〈達飛聲《福爾摩沙島的過去與現在》譯介與原住民敘事〉。《原住民族文獻》18：42-48。

笠原政治

2020 《日治時代台灣原住民族研究史：先行者及其台灣踏查》。陳文玲譯註。臺北：國立臺灣大學出版中心。

蒲琮文

2012 〈第一位探訪臺灣原住民的女性人類學者——珍妮·蒙哥馬利·麥高文〉。《原住民族文獻》4：42-43。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

1996 《蕃族慣習調查報告書，第一卷 泰雅族》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，呂心純主編

2010 《蕃族調查報告書第七冊泰雅族後篇》。臺北：中央研究院民族學研究所。

2012 《蕃族調查報告書第五冊泰雅族前篇》。臺北：中央研究院民族學研究所。

衛惠林

1965 〈臺灣土著社會的部落組織與權威制度〉。《考古人類學刊》25/26：71-87。

Bachofen, Johann Jakob

1861 *Mother Right (Das Mutterrecht)*. English translation. Electronic document, <https://archive.org/details/englishtranslati0000bach>.

Frazer, James G.

2025[1922] *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: The Lost Book Project.

Malinowski, Bronislaw K.

2014[1922] *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.

McGovern, Janet B. Montgomery

1924 *The Butterflies of Taiwan and Other Fantasies*. New York: D. Appleton and Company.

1997[1922] *Among the Head-Hunters of Formosa*. Taipei: SMC Publishing Inc.

Radcliffe-Brown, Alfred

2013[1922] *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stagl, Justin

1989 Notes on Johann Jakob Bachofen's Mother Right and Its Consequences. *Philosophy of the Social Sciences* 19(2): 183-200.

竹籬笆裡的阿美族女力： 跨族群婚姻婦女的文化實踐

潘宇晨 Sawmah Kalang

國立中山大學社會學系研究助理

摘要

本文以高雄岡山眷村六位與外省軍人結婚的阿美族婦女為研究對象，透過生命史訪談與參與觀察，探討其在跨族群婚姻與家庭生命歷程中，如何實踐族群文化並展現女性主體性。研究發現，女性透過語言、飲食、節慶、宗教與日常照顧，將阿美族文化融入跨族群家庭，使家庭成為文化傳承的重要場域；同時，家庭代工、標會、市場與工作等日常網絡，逐步累積社群資源，促使文化實踐由私領域延伸至公共領域。隨著家庭照顧責任改變，女性進一步投入都市菜園、樂舞團及文化協會，將生活經驗與文化知識轉化為公共參與及文化傳承的力量。本文所指「女力」是在族群、性別與階級交織下，女性透過持續協商與累積，拓展自身生命空間的實踐過程。

關鍵字：阿美族婦女、跨族群婚姻、文化實踐、女力、家庭生命歷程

I. 前言

幾位長輩圍坐在桌邊，一邊整理記憶，一邊分享過往生活經驗。有人補充年輕時在眷村生活的片段，有人糾正彼此記憶中的細節，也有人穿插幾句阿美族語幽默感的玩笑。對她們而言，這些或許只是人生中再平凡不過的經驗；然而，對筆者而言，這些片段卻揭示了一群女性在跨族群婚姻、異文化生活環境與生命歷程變化當中，如何實踐自身族群文化與展現女性主體性。

過去關於眷村的族群關係與婚姻家庭討論中，多以外省軍人為視角探討，如胡台麗（1990）、趙剛、侯念祖（1995）、吳明季（2001）、張永安（2001）、劉德誠（2005）等；然而，在這些男性中心的歷史敘事之外，仍存在一群較少被看見的女性身影——她們是來自花蓮、臺東的阿美族女性。她們在特殊的歷史背景下，因婚姻而離開原鄉，嫁給外省軍人，並進入岡山空軍眷村生活。她們的生命經驗反映族群、性別及歷史脈絡交織的社會現象。

岡山過去被稱為「空軍之鄉」，自日治時期起即為重要軍事據點。1949年國共內戰後，大量外省軍人及其眷屬來臺，岡山因具備軍事設施與空軍基地，逐漸形成大量空軍眷村。這些眷村不只是居住空間，也是一種特殊的社會生活場域，其中包含家庭結構、鄰里互動與族群交流。隨著政府推動眷村改建，原有的低矮平房逐漸消失，居民搬遷至新式集合住宅，過往眷村生活的空間記憶也逐漸被城市發展取代。然而，空間的消逝並不代表生活經驗的消失，許多居民仍透過口述記憶、家庭故事與社群互動保存著過去的生活軌跡。

本文作者之一成長於高雄岡山，幼年時期曾與家人租住於眷村。當時的眷村對筆者而言，並非歷史名詞，而是榕樹下聊天的長輩、隔壁家傳來誘人的飯菜香，以及日常生活中自然存在的人事物。當時的自己並未理解外省人、原住民或本省人的差異，只知道大家都是一起生活的鄰居。直到進入原住民專班並開始接觸族群研究後，筆者才重新理解，過去生活經驗中那些看似平凡的互動，其實交織著族群、文化與歷史脈絡。尤其當筆者參與高雄市美山文教協會的活動後，逐漸認識這群阿美族女性，也開始理解她們生命故事背後更複雜的社會處境。

步入婚姻後，她們必須面對語言、飲食、生活習慣與家庭價值的差異。然而，若僅以「適應」或「融入」來理解她們的生命歷程，容易忽略女性自身的能動性。事實上，她們並非只是被動承受文化差異與家庭期待的對象，而是在日常生活中持續進行文化協商與身分建構。

在跨族群婚姻家庭中，儘管族群文化背景、經濟模式、社會制度不同，家務與照顧工作仍被視為女性應負擔的私人領域（鍾佳玲 2008：97）。不過，本文認為，這些女性在家庭中的實踐並不能單純理解為傳統性別角色的延續。相反地，家務工作也是她們展現文化能力與族群延續的重要場域。如透過飲食習慣、家庭教養、節慶參與等，她們將自身族群文化帶入跨族群家庭之中，使文化並未因離開部落而消失，而是在新的生活環境中轉化與延續。換言之，家庭空間並非單純限制女性的地

方，也可能成為女性實踐文化、維繫族群關係的重要場域。

此外，隨著生命歷程的轉變，部分女性逐漸重新尋找與族群文化的連結。透過參與族群協會、學習族語、投入阿美族樂舞活動等，她們從家庭私領域走向公共領域，重新建立與族群社群的關係。筆者在協會活動中觀察到，這些女性雖已年長，但仍積極參與舞蹈排練與文化展演。她們的身體記憶、歌謠與舞步，不只是文化傳承的形式，也是一種重新確認自我位置的方式。透過集體活動，她們不僅找回與族群的連結，也展現女性在生命後期重新取得公共參與與自我實現的可能。

這種從私領域邁向公領域的動態歷程，正展現了一種「跨越邊界」的力量。本文以「竹籬笆」命題，是對眷村獨特的空間與歷史符號所作的概念提煉。在臺灣眷村發展史與大眾文化記憶中，竹籬笆是眷村最顯著的象徵與代名詞。這種空間象徵正好對應了跨族群婚姻中阿美族女性的生命處境：「竹籬笆」既是一道劃分省籍、族群與公私領域的社會邊界，同時也是一道能夠被跨越的動態邊界。來自花東部落的阿美族女性跨越族群界線，嫁入象徵眷村的竹籬笆內；她們不僅在私領域的日常照顧中將阿美族文化滲透於眷村生活，隨後更藉由社群集體動能，跨越「竹籬笆」所象徵的家庭藩籬，將文化實踐延伸至公領域。因此，「竹籬笆」不單是眷村歷史的記憶符號，更是這群女性進行文化協商、展現跨越能力與女力實踐的核心場域。

因此，本文所稱的「女力」，並非單指女性突破限制或進入傳統男性主導的公共領域，而是關注女性如何在既有社會結構中，以自身方式創造行動空間。她們可能在家庭中透過照顧與文化實踐維繫族群連結，也可能透過協會參與與文化展演取得公共位置。這些行動看似日常、微小，卻反映出女性在族群、性別與階級交織的位置中，持續找尋自身身分與價值。

過去研究已累積許多關於原住民族女性視角的跨族群婚姻討論，包括原住民族與閩南族群（高元杰 2008；張福群 2000）、原住民與客家族群（吳怡玟 2015；彭尉榕 2006）、原住民與外省族群（林殿瑛 2015；賴錦慧 1998）等。然而，既有研究多集中於原鄉或鄰近部落的婚姻互動，對於離開原鄉、進入都市眷村生活的阿美族女性經驗，仍有進一步探討空間。特別是在岡山眷村此一具有軍事移住背景的特殊場域中，這些女性如何面對跨族群婚姻、性別角色期待與文化認同轉變，仍值得深入理解。

本文試圖超越將原住民族女性視為被動承受者的觀點，而是從六位受訪者的生命敘事出發，看見原住民女性如何在歷史、族群與性別結構交織之下，以不同

方式創造屬於自己的生活道路。這些生命故事或許沒有宏大的歷史事件，但正是在日常生活的累積之中，展現出女性持續維繫文化、建構認同與實踐自我的「女力」。

II. 從部落到眷村

本文作者之一與六位受訪者（表1）皆為高雄市美山文教協會成員，彼此在舞蹈展演、聚餐、會員大會等協會活動中建立互動關係，在取得她們同意後進行系統性的訪談、觀察與紀錄。在進入分析前，以下先簡介她們的生命史。

表1 受訪者基本資料

化名	Dongi	Kolas	Keliw	Lisin	Ado	Nakaw
年齡區間	75~79歲	70~74歲	70~74歲	70~74歲	70~74歲	80歲以上
原生部落	花蓮	台東	台東	台東	台東	花蓮
手足數 排行	八 三女	五 四女	三 二女	三 長女	九 不詳	九 二女
教育程度	國小肄業	國小肄業	國小肄業	國小肄業	國小肄業	國小肄業
丈夫籍貫	山東	四川	江南	四川	江南	陝西
丈夫軍階	士官長	上士	上士	士官長	上士	少校
丈夫任職單位	後勤單位	後勤單位	醫療單位	後勤單位	後勤單位	空軍司令部
年齡差距	20~24歲	35~39歲	20~24歲	25~29歲	25~29歲	20~24歲
子女數	3	3	2	3	2	3
子女性別	女/男/男	女/男/男	女/男	男/女/男	男/女	女/男/男

Dongi的童年多半在部落農務與照顧弟妹中度過，因父親的期許而嫁給外省軍人，隨先生定居岡山眷村。她會與眷村婦女一起從事家庭代工，從中逐漸學會閩南語。隨孩子長大與先生退休，Dongi成為家庭經濟主力，並加入舞團重新接觸阿美族文化，晚年投入高雄市美山文教協會與文化健康站活動，重建歸屬感與自我價值。

Kolas手足多為女性，母系家族成員連結深厚，在部落中成長，塑造她的族群文化認同。因阿姨與姊姊多嫁外省人，因此她也在阿姨的介紹下與外省軍人結婚，並定居岡山。早期專注家庭照顧與代工，先生退休後夫妻分工合作維持家計。隨孩子

漸長，她與其他婦女共同參與都原隊舞團與都會區豐年祭，並帶領族人開墾菜園，成為文化傳承的重要推手。晚年她常幫忙照看孫子，並教導族語，展現她對阿美族文化的歸屬感與傳承使命。

Keliw童年因父母離異生活清苦，母親改嫁外省人後，生活才得以改善。受母親與姊姊婚姻影響，她也選擇嫁給外省人、來到岡山眷村生活。婚後以家庭代工維生，先生退休後，她與其他阿美族婦女進入工廠工作，直到參與都原隊舞團才接觸到族群祭典，並帶著女兒參加活動。她也與婦女們共同開墾菜園，並在家中延續野菜料理文化。晚年她積極參與高雄市美山文教協會與菜園活動，展現出對阿美族文化的認同與歸屬感。

Lisin因家中經濟困難，被安排嫁給外省軍人以獲聘金，她雖然開玩笑地說自己是被「賣掉」，卻也感謝婚姻帶來的穩定。婚後她一邊照顧孩子，一邊兼做代工與外出工作，後來甚至創業經營KTV。Lisin身為母系社會長女，她常回家參與會議並照顧母親，持續承擔母系家族責任。她亦積極參與岡山的阿美族文化活動，包括都原隊舞團、豐年祭與菜園活動，高雄市美山文教協會成立後更成為活躍成員。

Ado生活在15位兄弟姊妹的大家庭，她的婚姻由媒婆牽線，嫁給岡山外省軍人先生。夫妻共同分擔家計與家務，先生因屬後勤軍職作息穩定，常負責做飯、接送孩子上學及指導學業，她則外出工作並協助其餘家務。她長期於工廠工作，擔任組長與班長，並協助其他阿美婦女就業，甚至創業經營熱炒店。因參加都原隊才接觸到豐年祭，重建文化連結。晚年加入高雄市美山文教協會，參與各項文化活動，並在照顧孫輩時教導族語，積極實踐文化傳承。

Nakaw是家中么女，她的家境困苦，父親過勞早逝，自小協助家務與農務，閒暇時間則自學裁縫及修改衣服。成年後嫁給外省軍人，先生在空軍職級較高可提供穩定生活，她則經營裁縫生意並建立族群人脈。她與族人共同創立都原舞團並擔任舞蹈老師，帶領婦女參與豐年祭並屢獲佳績，丈夫也尊重她的文化，並支持她推廣與傳承阿美族文化。隨著先生離世與子女獨立，她積極投入高雄市美山文教協會並持續返鄉，維繫與原鄉文化的緊密連結，展現對族群文化的使命感。

筆者將受訪者的家庭生命歷程區分為婚前原生家庭生活階段、新婚至生育子女階段、子女離家及先生離世階段，以及退休後生活階段（表2）。

表2 受訪者家庭生命歷程

年代	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2020
Dongi									
Kolas									
Keliw									
Lisin									
Ado									
Nakaw									

原生家庭

新婚至生育子女

先生離世
子女離家

退休後生活

III. 家庭作為女性文化實踐的場域

過去跨族群婚姻的研究指出，婚姻與都市移居往往使原住民女性離開原有生活脈絡，其文化習俗也隨之變動與調適（林殿瑛 2015：137），且原住民婦女往往會單方面順應優勢族群的生活習慣，例如要使用何種語言（賴錦慧 1998：22）。但張福群（2000：117）亦認為原住民女性在家庭中的族群位階與性別權力雖然處於弱勢，但仍可能成為家庭內的活躍主體。王蘭君（2002：101）也指出，女性仍可透過策略改變在婚姻中的地位。

本文受訪者的生命經驗正反映出上述現象。婚後，她們雖然遵循夫家的生活模式，但家庭中的語言使用、飲食安排、歲時節慶與宗教信仰等，並未完全由夫家文化主導，而是由女性透過每日的照顧勞動，持續將阿美族文化慣習融入家庭生活。文化因此不是透過正式教育或刻意教導而延續，而是在每日煮飯、照顧孩子、返鄉探親、準備節慶、信仰折衝及家庭互動等看似平凡的家務工作中自然延伸。

相較於傳統觀點將家務視為對女性的壓迫，本文更傾向將家務理解為一種文化實踐。女性因長期負責家庭照顧工作，也實際掌握了家庭生活的重要決策權，包括家庭使用何種語言、餐桌呈現哪些料理、節慶如何準備，以及宗教信仰的日常協商與選擇等。這些決策雖未必以正式權力呈現，卻透過每日重複的生活實踐，逐漸形塑家庭文化樣貌，也使女性成為家庭文化最重要的實踐者。

跨族群婚姻家庭往往以具有社會優勢地位的語言作為主要溝通媒介，原住民女性則需學習並適應華語或其他主流語言，而族語的使用空間則逐漸受到壓縮。然而，語言的轉換並不代表族群文化的消失，而是在不同生活情境中展現新的保存形式。

Dongi回憶，婚後為了貼補家用，經常與其他軍眷太太們一起從事家庭代工，在長時間的工作與聊天中，被迫學習閩南語：

因為以前小孩子還很小，我們都是在縫手套，縫手套啊、縫襪子啊，做那些加工要賺一點錢，這樣子，對，所以就跟鄰居都聊在一起，都是軍人的，老公都是軍人啊，都弄在一起，我不會講臺語啊，她們一直逼我講臺語，叫我學臺語，她們因為都是閩南人啊……她們說：「講不好沒有關係啊，我們糾正就好了。」她們都很好，但因為她們國語也不太會講嘛，所以要逼我講那個閩南語。

這段敘事顯示，語言學習並非來自正式教育，而是在家務與勞動交織的日常空間中逐漸形成。女性透過與鄰里共同工作的互動，不僅獲得經濟收入，也建立了融入眷村生活的語言能力。

受訪者的家庭實踐亦深受其在原鄉傳統社會結構中的位置所影響。以Lisin為例，作為阿美族傳統母系社會中的長女，她在原生家族中承載著維繫家系、親屬凝聚與文化延續的核心角色。這種制度性的身分定位，構成了她婚後持續跨越地理距離、頻繁帶著子女返回臺東娘家的強烈拉力。Lisin婚後仍與臺東娘家保持極為密切的聯繫，她經常帶著子女往返於岡山眷村與臺東原鄉之間。這種高度的空間流動與親屬互動，無形中為子女打造了一個天然的族語沉浸環境，使族語並未因跨族群婚姻而在家庭中斷裂，展現出女性在文化傳承中的重要主導力。

此外，族語的傳承也往往在「隔代照顧」中重新被喚起。Kolas因長期照顧孫子，孫子反而比女兒懂得更多阿美族語詞彙。

從受訪者的生命經驗可見，婚後生活確實改變了族語的使用頻率，但女性並未因此拋棄自身文化，而是在陪伴與照顧家人的過程中，持續扮演族語保存與傳遞的重要角色。受訪者的語言經驗正反映出這種文化韌性，使族語成為連結家庭與族群認同的重要媒介。

除了語言之外，飲食與節慶也是受訪者維繫文化認同的重要場域。相關研究指出，飲食習慣、料理方式甚至食材的選用，都能呈現族群文化與認同（以撒克·阿復 2016：25）。受訪者們通常負責家庭飲食的準備與安排，因此也成為文化傳承的重要實踐者。

受訪者婚後雖需適應外省丈夫的飲食習慣，但阿美族傳統飲食並未因此消失，而是在女性的日常烹調中持續被保存與再現。Kolas提到，由於家人同樣居住在岡山，自己仍能維持採集野菜、捕捉溪蝦等生活方式，也經常烹煮阿美族傳統料理供家人食用，先生及子女也因此喜歡上阿美族的野菜料理，小兒子還會自己料理野菜泡麵。研究中也發現，*siraw*（醃肉）、*cekiw*（醃漬螺貝料理）及*tatoken*（龍葵）等阿美族料理經常出現在家庭餐桌之上，成為家庭共享的飲食經驗。

除了日常飲食，節慶更集中呈現文化差異與認同實踐。對阿美族而言，豐年祭不只是慶祝收穫的活動，更具有族群教育與社群凝聚的意義（楊仁煌 2008：14）。然而，多位受訪者表示因早年受到日本殖民統治與基督宗教影響，婚前幾乎沒有完整參與豐年祭的經驗；婚後又因遠嫁異鄉、忙於育兒與家務，長期無法返鄉。直到都會區開始舉辦豐年祭後，她們才重新接觸這項文化活動：

可是我們那邊沒有豐年祭餸……我從來沒有看過我們部落的……我只有來這邊才有參加。（Keliw語）

這種「離開原鄉後才重新碰到文化」的經驗，顯示都市原住民的族群認同並非線性延續，而是在不同生命階段被重新召喚與實踐。

大多受訪者的丈夫則都沒有參加過豐年祭，只有Nakaw的丈夫有一起回部落參加過：

因為我開車，我都帶他去啊，他很喜歡原住民跳舞……他會去看，他喜歡，他坐下，我們腳步，他在那邊這樣（跟著節奏腳踏步）。（Nakaw語）

在這段關係中，女性透過自身的行動力，將外省丈夫拉入阿美族的文化場域之中，使跨族群婚姻下的文化適應不再只是媳婦單向融入夫家，而是在日常與節慶中開啟了雙向理解與共融的可能。

與豐年祭相對應的，則是夫家的春節文化。多數受訪者婚後依照外省家庭的習俗過年，包括拜年、發紅包、準備年菜等。Dongi提到自己幾乎年年都在岡山過年，只有娘家有重要事情時才返鄉；但她同時也說：「因為我們那個過年好像不是我們原住民的過年嘛。我們的過年好像就是豐年祭啊。」這句話揭示了兩套節慶邏

輯的並存：在婚姻家庭中實踐外省春節，在族群情感上則仍將豐年祭視為真正屬於自己的「新年」。

節慶中的特定飲食同樣呈現這種文化並行。外省年菜中的水餃、紅棗饅頭、臘肉等料理，成為家庭春節的重要象徵；Nakaw甚至在丈夫教導下學會製作臘肉。另一方面，阿美族豐年祭中的*toron*（糯米糕）等傳統食物，仍在返鄉或參與都會區祭典時被保留。由此可見，女性並未在婚後完全放棄原有文化，兩套節慶文化並非互相排斥，而是在女性的安排與實踐下共同存在於家庭生活之中。

阿美族母系社會與外省軍人父權家庭秩序之間存在著不同的宗教與親屬制度邏輯。進入婚姻後，她們同時置身於父系／男性中心的夫家秩序與母系／部落親屬網絡這兩套不同的制度結構之中。女性的宗教實踐因而展現出高度的「情境性」、「選擇性」與「可轉換性」。

Lisin的原生家庭信奉天主教，但婚後因丈夫需要祭拜祖先，她採取「入境隨俗」的彈性策略。在眷村時順應丈夫的宗教信仰，而作為母系家族長女的她，婚後仍頻繁返鄉並承擔原生家族責任，因此當她回到臺東部落時，便重新切換為天主教徒的角色，並帶領子女一同參與天主教堂禮拜：

我原本是天主教，啊然後因為我們家要拜拜，總不能說我一邊是這個（指天主教信仰），一邊是拜拜。啊一個是鏘鏘鏘鏘，一個講阿們……嫁狗隨狗嫁雞隨雞啊。我回臺東，我也是去他們那邊。就是看你在哪裡，就跟著他們。
（Lisin語）

Lisin的例子具體呈現了女性能動性在不同空間與制度間的流動與轉換：在眷村夫家，她順應民間信仰以維繫家庭和諧；回到原鄉部落，她則恢復天主教信仰，並重新承擔母系家族中的核心角色。這種「入境隨俗」的實踐，並非信念的動搖，而是一種情境性的切換與策略性的文化協商。相對地，當面對配偶強烈排斥其宗教信仰時，Dongi則展現了另一種微觀的抵抗。對於上教會禮拜這件事，Dongi與丈夫間並未取得共識，丈夫排斥其宗教信仰，Dongi無法公開反抗，卻也未選擇徹底妥協，而是採取「偷偷的」戰術，甚至帶著子女「用騙的」跨越夫家的信仰限制：

我偷偷的去。禮拜天就去哪裡，然後就偷偷的，我們小孩子就是用騙的：
「爸爸我們有做功課啊。」我們孩子就這樣子去教會的。（Dongi語）

這段經驗反映出女性能動性的「情境性」與「協商性」。在夫家權力結構下，Dongi看似順應了先生的權威與偏向男性中心的家庭秩序；但私底下，她透過隱蔽的行動為自己與孩子爭取文化與信仰空間。這種「隱蔽的抵抗與協商」，進一步成為阿美族文化在都市延續的意外路徑。由於都市教會常將基督教信仰與原住民樂舞、族語聖經及唱詩歌結合，Dongi當年「偷偷帶孩子上教會」的妥協與協商，最終轉化為深遠的文化傳承成果——小兒子不僅在教會中習得族語與樂舞，更成為在教會中負責教學族語經文、歌謠與樂舞的核心角色：

他們在教會也有跳那個原住民的啊，都會有那個原住民的那個那個，什麼他們原住民的團契啊……重要的他們就是在教會裡面，教會的那個什麼念那個聖經啊，唱詩歌啊。（Dongi語）

綜上所述，無論是Lisin的「情境式隨俗切換」，抑或是Dongi的「微觀隱蔽協商」，均顯示女性的文化與宗教實踐絕非單純的「被動保存」或「一味順服」。她們在父系軍眷家庭與母系原鄉部落、外來宗教與傳統信仰等多重權力關係和制度之間，不斷尋找隙縫進行協商與調整，展現出兼具彈性與主體性的女力樣貌。

綜合而言，語言、飲食、節慶與宗教信仰並非彼此獨立的文化元素，而是受訪者在婚後生活中持續實踐與重構文化認同的重要途徑。她們一方面學習新的語言並順應夫家的民間信仰與節慶規範，以適應眷村生活；另一方面又透過族語、料理、豐年祭參與及信仰協商，持續保存阿美族的文化記憶。這些看似平凡的家務與生活安排，不僅展現女性在家庭中的照顧角色，更反映出她們在不同權力關係與宗教／親屬秩序之間，情境切換與微觀抵抗以傳承文化的能動性、主體性與韌性。

當然，這與外省軍人多數隻身來臺有關。相較於閩南、客家跨族群婚姻多須適應夫家宗族與婆媳關係，本文受訪者的丈夫多缺乏家族支持系統，因此較少面臨傳統婆媳衝突（張永安 2001：43；賴錦慧 2024：228；鍾佳玲 2008：50），使文化適應得以由「媳婦適應夫家」轉變為「夫妻共同建立家庭文化」。

IV. 從日常互助到社群凝聚：阿美族女性社群網絡的形成

這群阿美族女性從私人家庭空間一步步走向公共領域，往往不是宏大的政治訴求或正式組織的推動，而是源於每日重複、看似平凡的家務勞動與照顧責任。無論是走訪菜市場採買、在美容院等待洗頭，還是在家中從事代工、參與標會，這些因家庭經濟與照顧而生的日常活動軌跡，成為她們相互辨識、串聯與傾訴的重要契機。這些日常連結匯聚成的社群網絡，為她們提供了邁向公共行動的核心「底氣」。隨著家庭生命歷程的推移與照顧負擔型態的轉變，這股植根於日常瑣事的集體動能，進一步延伸為對土地與文化的集體實踐——她們在都市閒置空地上開墾菜園、延續農耕記憶，更透過樂舞排練與文化協會的運作，將傳統歌舞與身體記憶帶上公共舞臺。

受訪者婚後雖離開原鄉，但並未因此失去與族群文化的連結，而是在日常生活中重新建構屬於阿美族婦女的社群網絡。相較於部落原有以血緣及地緣為基礎的社會關係，眷村生活中的社群連結必須透過日常互動重新建立，而女性因長期承擔家庭採買與家務勞動，並分擔家計，反而得以跨出家庭重建族群網絡。菜市場、美容院、露天電影院等生活空間，成為阿美族婦女辨識彼此、建立連結的重要公共場域。

菜市場之所以成為最重要的社群形成場域，是源於女性在家庭中的照顧角色。由於採買、備餐與家務工作多由女性負責，她們每日固定往返市場，使市場自然成為交換資訊、建立情感與串聯族人的空間。Ado回憶：「去菜市場碰面啊……『你好像阿美族喔。』啊就這樣認識，嘿那，慢慢慢慢就合起來了。」

美容院及眷村特有的露天電影院，同樣成為阿美族婦女情感交流的重要空間。Keliw與Ado便是在美容院等待洗頭時，因一句族語「*wawa iso koni?*（這是你的孩子嗎？）」而確認彼此身分，進而建立長達數十年的友誼。Ado則提到，早年眷村沒有電視，大家共同觀看露天電影，在娛樂中逐漸熟識彼此。一位介紹一位，使岡山眷村阿美族婦女社群逐步擴大。這些公共空間雖非正式組織，卻提供女性重新建構族群網絡的重要基礎。

另一方面，家庭經濟亦成為女性建立社會關係的重要媒介。眷村家庭多依賴軍人丈夫的薪資維生，但因軍階普遍不高，許多家庭仍需女性共同承擔經濟責任。Lisin提及當時家庭代工在眷村很普遍：「我以前是在家的時候是繡那個歌仔戲的衣服……然後就慢慢慢慢，一直傳傳，傳到很多人在做了。」

Dongi表示：「我都沒有找過工作，都是人家來找我。」Kolas則回憶：「我和Ado差不多來十年，我和Ado一起上班，Ado給我（介紹工作）。」工作機會並非透過正式求職，而是來自親友、族人之間的介紹與信任。這樣的就業模式反映女性累積的社會資本，也使工作場所逐漸形成另一個原住民族群聚集的公共空間。

工作場所中的族群連結，更進一步延伸為文化認同與情感支持。Ado說起以前每逢豐年祭前夕，十餘位原住民員工共同向老闆請假返鄉，「我說我們明天要豐年祭，要趕回去，老闆都生氣了。」這樣的集體行動展現的不只是族群認同，更反映都市原住民透過社群網絡形成文化實踐的集體力量，與楊仁煌（2008：24）指出都市原住民將返鄉參與祭儀視為理所當然的文化行動相互呼應。

此外，在眷村中，「儲蓄互助會（俗稱標會）」也是婦女們常見的籌錢策略（何春蕤 2020）。雖然其主要功能在於調度家庭資金，但同時也是維繫女性之間的信任與互助關係。標會作為經濟互助方式也廣泛流行於部落（尤天鳴 2013：97），因此原住民女性常透過標會組織彼此定期聚會、交換資訊，在資金互助之外，也分享家庭生活、照顧經驗及工作訊息，使經濟合作逐漸發展成穩定的情感支持網絡。

綜合上述，阿美族婦女跨入公領域的起點並不一定是正式組織，而是源自家庭勞動所延伸出的日常生活空間。市場、美容院、工作場所、標會與休閒聚會等看似平凡的生活場域，不僅支撐家庭經濟，更成為女性重建族群網絡、累積社會資本及培養公共參與能力的重要基礎。這股由社群網絡所帶來的「集體動能」，正是驅動女性從家庭內部的文化保存轉化為公共行動能力的核心「底氣」。移居都市的阿美族女性在社群中獲得了情感支持、心理安全網、共同的跨族群婚姻經驗與集體賦權，使原本侷限於私人家庭內的照顧經驗與文化知識獲得了走向公共領域的力量。正是這種「我們在一起」的社群底氣，提供了女性跨出家庭、走向都市公共文化實踐的最強後盾。

V. 從家庭文化保存到公共實踐：阿美族女性女力的生成與展現

跨出家庭後，她們並非只是參與社區活動，而是透過身體、土地與文化知識，重新建構屬於原住民的公共空間。都市菜園、樂舞展演、協會與都會區豐年祭等場域，看似性質各異，實則皆承載著阿美族文化實踐的功能。相較於家庭私領域中透



圖1 婦女們整理閒置空地，開墾成都市菜園。

（圖片來源：潘宇晨Sawmah Kalang攝，2025/2/8）

過家務、飲食與節慶維繫文化，進入公領域後，女性則透過種植、歌舞、族語與文化展演，使原本屬於家庭的文化知識進一步轉化為公共文化資產。

其中，都市菜園（圖1）是最具代表性的文化實踐場域。受訪者們自幼生長於阿美族部落，家庭以務農為生，也熟悉野菜採集及農耕生活。婚後移居岡山眷村，雖然生活環境改變，但她們並未放棄原有的生活知識，而是將部落的耕作經驗帶入眷村。Kolas回憶，早期眷村周圍仍有溪流及農地，可以採集野菜；當土地逐漸開發後，婦女們便自行整理幼稚園旁的閒置空地，開墾成都市菜園，延續原有的生活模式。

菜園的意義並不限於種植蔬菜以節省家庭開支，更重要的是，它提供婦女一個共同生活與交流的公共空間。林素珍（2016：11）指出，都市原住民菜園兼具經濟、生態與社會文化功能，也是族人交流、分享文化知識與情感的重要據點。

筆者參與觀察期間亦發現，婦女們在菜園談論作物收成、工寮（圖2）修繕、天氣變化、新的料理方式，以及彼此的生活近況。她們甚至多次希望生命史訪談能安排在菜園進行，而非家中或正式會議場所。可見，菜園已不再只是耕作空間，而是阿美族婦女重新建構都市生活、延續文化記憶及維繫情感的重要公共場域。當某位婦女因身體不適或其他因素許久未到菜園時，其他人便會立即察覺並主動關心：「她很久沒有去菜園了，也沒有去菜市場。」（Kolas）一句簡單的話，反映出菜園已成為彼此日常生活的重要支持系統。



圖2 Lisin在菜園中搭建的工寮，婦女們多在此休息與聊天。

（圖片來源：潘宇晨Sawmah Kalang攝，2025/2/8）



圖3 舞團參加高雄市山胞聯合豐年祭歌舞大賽合影

（圖片來源：Ado提供）

除了土地之外，女性的身體亦成為文化實踐的重要媒介。受訪者參與高雄市美山文教協會，並非只是休閒娛樂，而是透過樂舞、歌唱及母語重新建構離鄉背井的都市原住民文化空間。

協會的前身原是為了參加都會區豐年祭樂舞競賽的舞團（圖3），由Nakaw號召岡山地區原住民共同組隊，並親自擔負起舞團的核心運作。從樂舞動作的編排、表演服裝與道具的設計製作，到代表岡山地區出席豐年祭籌備會議、親自參與公共事務的討論與決策，Nakaw皆一手籌劃與主導：

以前這個衣服，我做的，去跳，我教的，什麼道具什麼都我在準備……然後我每次要豐年祭，我們，我都去開會，有通知啊，去開會啊。

在此過程中，Nakaw展現了多重的公共影響力：在文化傳承上，她扮演「文化知識傳遞者」，將阿美族樂舞與服飾教導給團員；在組織運作上，她成為「社群組織帶領者」，帶領婦女代表岡山出賽並屢獲佳績，建立起都市原住民的集體榮譽感；在公共決策上，她更是「意見形成與決策者」，代表舞團開會，爭取資源與文化空間。循此脈絡可見，Nakaw的歷程具體呈現了「女力」如何在生命歷程中逐步累積與生成——女性並非突然具備公共影響力，而是將過去在家庭與日常生活中累積的裁縫技能、照顧經驗與社群關係，轉化為組織公共事務的行動力。她們從傳統



圖4 Nakaw家中展示的舞團獎盃
(圖片來源：潘宇晨Sawmah Kalang
攝，2025/5/1)

被動的「文化接受者」與「活動參與者」，轉而成為主動建構都市原住民文化空間的「組織者與領導者」，展現出兼具主體性與公共影響力的女性力量。

舞團的意義不止有文化傳承，更重新建構了女性在公共空間中的角色。過去她們多半在家庭中承擔照顧者角色，如今則透過展演進入公共舞臺，代表岡山參加都會區豐年祭樂舞競賽，甚至多次獲得冠軍與亞軍（圖4）。這些成就不只是比賽成果，更象徵女性獲得社會肯定，重新建立公共身分。

然而，受訪者也坦言，進入公共空間並非毫無限制。婚後早期，由於育兒與家庭照顧責任，多數人曾因丈夫反對或孩子年幼而中斷舞團活動。Dongi表示：

因為我跳舞的時候就懷那個小兒子啊，我老公都說「妳懷孕了，跳跳跳跳的掉了怎麼辦啊？」我老公說，所以我跳了一段時間，我就沒有跳，生了小孩就根本沒有辦法跳了，所以只看他們跳舞這樣子。

可見，女性投入公共文化活動仍受到家庭性別分工的影響，但這也是她們面對夫家期待時所進行的文化與生活協商。女性並非完全放棄自身的文化權益，而是在育兒與照顧責任最沉重的生命階段，選擇暫時妥協以維持家庭內部的和諧。她們將公共參與的能量暫時收斂，轉化為對家庭的照顧，並在私領域中持續累積文化能力。這種「退居看臺」的妥協策略，再次凸顯女性能动性並非毫無限制，而是在不同權力關係（如配偶意見、母職期待）下，不斷評估、調整與協商的動態過程。

隨著子女成年、家庭照顧壓力減輕，以及丈夫離世或退休後，婦女們再次投入文化活動，也重新找回屬於自己的生活重心。這項轉變揭示了「家庭生命歷程」對女力展現型態的深遠影響。在子女長大、配偶退伍或離世後，女性擁有了更多自由支配的時間與心力投入族群公共事務；然而，這並不等於女性必須「擺脫家庭照顧責任」才得以彰顯女力。換言之，女力是在「家庭生命歷程」的動態變化中，於不同條件與場域裡呈現出不同的實踐樣貌（表3）。在生命階段早期，即使高度受

限於家庭照顧責任，女力仍以「隱蔽但具韌性」的方式展現於私人家庭領域——包括在跨族群家庭中使用族語、烹煮傳統料理、帶著孩子與部落親屬維繫連結等文化保存實踐。這些私領域的照顧與文化傳承，本身即是女力的蓄積。當生命歷程推移至中晚期、家庭照顧負擔改變或減輕時，這股長期蓄積的文化底蘊便在社群動能的催化下，轉化為公領域的組織力與領導力。因此，女力的驅動並非對家庭責任的切割，而是女力在生命歷程不同階段的連續與延伸。

表3 家庭生命歷程與女力展現形式之轉變

生命階段	主要生命處境與家庭角色	行動空間與生活重心	女力展現與文化實踐
婚前原生家庭生活	以原生家庭成員身分生活，受到父母、家族及傳統性別規範影響；透過家庭生活接觸並學習族群文化	生活以家庭與家族為主要場域，累積文化知識、生活技能與族群經驗	透過飲食、語言、傳統技藝、祭儀及日常生活等方式學習與承接文化，形成日後文化實踐的基礎
新婚至生育子女	婚後進入妻子及母親等家庭角色，承擔家務、育兒及家庭照顧責任	生活重心以婚姻與家庭為主，公共參與時間相對有限，但仍可透過家庭維繫族群關係與文化	在家庭照顧與教養過程中傳遞族群文化，並透過飲食、語言、家務及家庭關係維繫文化；女力主要展現在家庭內部
子女離家及先生離世	子女成年離家，原有育兒責任逐漸減少；先生離世後，婚姻與家庭角色重新調整，生活結構產生轉變	照顧責任降低，個人時間與自主性增加，開始重新安排生活與社會關係，行動空間逐漸擴大	將過去累積的文化知識、生活經驗與社會關係帶入公共領域，增加都市菜園、舞團等文化活動參與，女力由家庭場域延伸至公共場域
退休後生活	脫離正式職場，家庭照顧責任相對減少，進入重新規劃生活與社會角色的階段	時間自主性提高，生活重心由工作與家庭逐漸轉向自我實現及社會參與	積極參與族群事務、文化傳承、協會活動等公共事務，透過自身經驗與能力持續創造、傳承及維繫族群文化

舞團後續發展為高雄市美山文教協會，不僅延續樂舞展演，更擴展至母語、傳統工藝及文化教育等多元活動，皆成為女性重新學習與傳承文化的重要機會。協會不只是文化組織，也為女性提供情感支持、生活重心及自我實現的空間（圖5）。

綜合而言，都市菜園與樂舞團雖然形式不同，卻共同展現女性在公共空間中的文化實踐。菜園透過土地延續部落知識，樂舞則透過身體傳承文化記憶；前者保存



圖5 協會練舞後，Ado分享自製料理，成員一起聊天休息。
（圖片來源：潘宇晨Sawmah Kalang攝，2024/10/18）

生活文化，後者展演族群文化，兩者皆使女性原本累積於家庭中的文化能力，進一步轉化為公共領域的重要文化資本。

阿美族女性從家庭走向公共領域的過程，由「社群底氣」所驅動，並在「家庭生命歷程」的動態轉變中展開。私人日常互動所建立的社群網絡，提供了情感支持與集體賦權，成為女性邁向公共實踐的集體動能；而家庭生命歷程的轉變，則使女力從私人家庭內的隱性文化保存，進一步轉化為公領域的組織與領導力量。她們不再只是家庭中的照顧者，而是透過公共參與成為文化知識的傳遞者、社群凝聚的推動者，以及都市原住民文化持續發展的重要力量。

VI. 結論

阿美族婦女婚後雖因跨族群婚姻離開原鄉，進入以外省軍眷為主的岡山眷村生活，但她們並未因空間移動而失去文化主體性，而是在不同生命階段透過家庭、社群與公共參與，持續協商、轉化與累積，展現出屬於都市原住民女性的女力實踐。

在家庭生活中，女性承擔家務勞動、照顧子女及維繫家庭的責任，看似受限於傳統性別分工，實際上卻掌握了文化延續的重要媒介。她們透過飲食、語言、節慶、宗教信仰與日常生活，將阿美族文化融入跨族群家庭，使家庭不只是照顧空間，更成為文化保存與族群認同的重要場域。而面對阿美族母系社會與外省軍人父系家庭的不同制度邏輯，女性展現出高度的情境性、選擇性與可轉換性。家務勞動

與文化協商因此不只是無償付出或消極順從，而是一種具有文化意義與策略協商的能動實踐。

另一方面，女性也透過家庭代工、標會、工作介紹及都市菜園等生活互助網絡，逐步累積社會資本，重新建立都市中的族群支持系統。這些植根於日常瑣事的網絡，凝聚成社群動能，提供了情感支持、安全網與集體賦權，成為驅動她們從家庭私領域邁向公共參與的底氣。都市菜園與樂舞團更成為原鄉農耕知識與身體記憶在都市中的延續，使私人文化能力轉化為公共文化資產。

本文亦認為女力是在「家庭生命歷程」的動態演變中，於不同結構條件與場域裡呈現出多元的實踐樣貌。在生命早期受限於育兒與家庭照顧責任時，女力以隱蔽但具韌性的方式蓄積於家庭內部的文化保存與照顧實踐中；隨著生命階段轉變、家庭照顧負擔改變或減輕，這股長期累積的文化底蘊便在社群底氣的催化下，成為公共領域的行動力。她們更從傳統被動的活動參與者，逐步發展為舞團與協會的文化傳遞者、組織者與公共事務決策者，展現兼具主體性與公共影響力。

因此，本文所理解的「女力」，並非來自脫離家庭或對抗傳統性別角色，而是在族群、性別與階級等多重結構交織的限制下，女性運用自身文化知識、生活經驗與社群力量，在不同權力關係與制度之間持續協商、調整，逐步拓展生命空間，創造公共參與的可能。她們的生命故事展現出一種兼具文化韌性、社群互助與公共實踐的女性力量，也重新詮釋了原住民女性在跨族群婚姻中的主體性。■

引用書目

尤天鳴

2013 《都市阿美族在桃園縣的結社》。國立政治大學民族學系博士論文。

王蘭君

2002 《責任與家庭——東部地區原住民婦女婚姻維繫過程探討》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

以撒克·阿復

2016 〈飲食·認同·文化抵抗：阿美族傳統食物與永續發展〉。《新使者》152：24-28。

何春蕤

2020 〈眷村與性別〉。「何春蕤論述資料庫」，https://sex.ncu.edu.tw/jo_article/2020/12/%E7%9C%B7%E6%9D%91feat-%E6%80%A7%E5%88%A5/，2020年12月20日上線。

吳怡玟

2015 《性別、婚姻與族群：泰雅客家媳婦尤希·樓美的生命史研究》。國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文。

吳明季

2001 《失落的話語——花蓮外省老兵的流亡處境及其論述》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

林素珍

2016 〈高雄市阿美族人都市生活適應的社會網絡建構：從年齡組織、氏族到教會與同鄉會〉。《原住民文獻》29：4-12。

林殿瑛

2015 《太魯閣族婦女的婚姻故事》。國立暨南國際大學社會政策與社會工作學系碩士論文。

胡台麗

1990 〈芋仔與蕃薯：臺灣「榮民」的族群關係與認同〉。《中央研究院民族學研究所集刊》69：107-131。

高元杰

2008 《原漢通婚家庭之文化認同與適應》。國立臺灣師範大學社會教育學系在職進修碩士班碩士論文。

張永安

2001 《第一代外省男性的家庭意涵、家庭互動及家庭教養之研究》。中國文化大學兒童福利研究所碩士論文。

張福群

2000 《族群通婚的婚姻適應——以阿美族和泰雅族女性為例》。國立政治大學民族學系碩士論文。

彭尉榕

2006 《原客通婚的族群邊界與位階：地域、世代的比較分析》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

楊仁煌

2008 〈阿美族之歲時祭儀〉。《台灣原住民研究論叢》4：1-26。

趙剛、侯念祖

1995 〈認同政治的代罪羔羊——父權體制及論述下的眷村女性〉。《台灣社會研究季刊》19：125-163。

劉德誠

2005 《父權體制之下的弱勢男性——以第一代外省榮民為例》。樹德科技大學人類性學研究所碩士論文。

賴錦慧

1998 《族群通婚與族群觀——四季新村原住民婦女的經驗》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

2024 〈嫁「入」外省家庭的原住民女性〉。刊於《國與「家」：戰火陰影下的外省人故事》。沈秀華編，頁221-247。臺北：允晨文化。

鍾佳玲

2008 《族群通婚中的性別文化與權力配置》。國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

靈性後勤與跨國家園：

貝里斯排灣族女性的宗教勞動與照顧實作

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

國立臺灣大學建築與城鄉研究所博士候選人

■ 摘要

1990年代，一群排灣族基督徒家庭因宗教預言與對臺海危機的理解遷移至貝里斯。這篇文章關心的是，在離開臺灣之後，女性如何讓家庭、教會與日常生活繼續運作。根據2022至2025年間於臺灣與貝里斯進行的訪談、參與觀察與口述資料，我以「靈性後勤」理解不同世代女性所承擔的教會事務、照顧、語言翻譯、農耕與關係維繫。這些工作讓宗教想像中的「新迦南地」逐漸成為可以生活的家園，也使部分女性累積信任與非正式的道德影響力，但這些影響力未必進入正式決策。不同世代女性的經驗也顯示，跨國家園持續透過照顧行動、實踐與經驗敘事被重新建立。

關鍵字：靈性後勤、排灣族女性、宗教勞動、照顧勞動、跨國家園

I. 前言：跨海之後，誰把生活撐起來？

2023年6月，貝里斯剛進入雨季。我和兩位排灣族kina坐在住家前院，桌上放著下午茶與帶著椰香的酒。談話從移民生活慢慢轉到家族裡早逝的孩子，其中一位kina說著說著停了下來，伸手擦去眼淚。隔天下午，她們帶我走進離家不遠的公墓。白色墓身已經有些斑駁，我站在她們身旁，先聽見低低的哭聲，然後才開口禱告。禱告結束後，我們一起回家，她們照常準備晚餐和飲料，幾個人坐在屋外的星光下繼續聊天。那一天讓我逐漸明白，女性在維持家庭生活的同時，也一直守護著逝者親友的名字、孩子的故事、祈禱的語言，以及跨越臺灣與貝里斯的家族記憶。

這些工作很少出現在移民時間表或教會沿革裡，卻使一個家在失去親人之後仍能繼續生活，她們也讓我參與這些家族記憶，和她們一起懷念逝去的親人，分享失去親人的悲傷。

關於臺灣排灣族基督徒遷移到貝里斯的故事，過去的教會敘事與相關書寫常把焦點放在預言、政治危機，以及宗教領袖如何帶領信徒離開臺灣（法撒克那墨禾 2025）。1990年代初期，臺灣社會一方面經歷民主化與快速變動，另一方面也籠罩在兩岸軍事緊張及戰爭想像之中。尤其1995至1996年的臺海危機，使軍事威脅成為社會可以直接感受到的不確定性（羅致政 2007）。同一時期，以戰爭、末世與避難為題的通俗出版品也進入公共討論，例如鄭浪平（1994）的《一九九五閏八月》。另一方面，臺灣教會自1980年代以後逐漸受到五旬節／靈恩運動影響，禱告、預言與神蹟等實作在不同宗派及獨立教會中擴散，其發展涉及多種本土與跨國宗教網絡，這些網絡相互交錯，也形成不同的發展路徑（鄭仰恩 2008；葉先秦 2012）。在這樣的政治與宗教氣氛裡，部分基督徒透過禱告會、講道與末世相關出版品理解不確定的年代。對幾個排灣族家庭而言，貝里斯逐漸被想像成遠離戰火的避難之地，也被放進新迦南的宗教語言裡。1994年，多數家庭成員開始移動，少數成員則在其後陸續前往。這樣的敘述可以說明人們為何出發，卻沒有充分回答她們抵達之後如何生活。

離開臺灣前往貝里斯只是遷移最明顯的一個歷史段落，飛機降落之後，真正漫長的工作才正要開始。對排灣族而言，陌生的氣候、語言與食物，臨時或共同居住的空間，孩子的就學，工作的不穩定，以及教會成員之間對未來不同的期待，都進入每天的生活。預言可以給人方向，但它不會自己煮出一頓晚餐，也不能替生病的人守夜。有人必須整理住處、分配食物、照顧孩子、陪伴心情低落的親人，並且讓教會聚會繼續運作。從我的田野材料來看，女性在這些事情上一直站在很重要的位置。

本文將目光轉向那些經常在移民歷史中被忽略的女性。我想進一步了解，排灣族女性當年如何參與家庭的遷移決定？我想進一步追問：排灣族女性當時如何參與家庭的遷移決定？抵達貝里斯後，她們如何透過宗教實作、照顧勞動與家庭工作，使陌生土地逐漸變成可以居住的地方？當她們因禱告、照顧與維繫關係而取得信任時，這些工作是否也帶來宗教或道德影響力？又或者，所謂的女力有時只是讓女性被期待承擔更多，卻沒有獲得相應的休息與決策位置？我以「靈性後勤」描述這些連結宗教與生活的工作。這個概念受到生活宗教（lived religion）的啟發，McGuire

（2008）對生活宗教的討論，讓我注意到人們如何透過每天的身體行動、人際關係與物質安排經驗宗教。這些經驗也與宗教制度、教義及公開儀式相互連結。後勤一詞容易讓人以為它只是站在主角背後的協助，其實，我在這裡刻意使用它，正是要指出教會的神聖感與移民社群的延續，都依賴大量看不見的準備、照顧和修補。沒有這些工作，魅力型領袖的話語很難落進日常，所謂的新迦南地也可能只停留在遠方的想像。女性每天承擔的照顧與教會工作（教會組織內部通常稱為「服事」），讓這些家庭得以在貝里斯繼續生活，也應該被寫進這移民歷史中。

我提出的「靈性後勤」與照顧勞動、情緒勞動及關係勞動有許多相通之處。這個概念主要是幫助我理解排灣族女性如何在宗教生活中，同時承擔這些不同形式的勞動。我認為照顧勞動讓我們看見煮食、育兒、病痛照護與情感支持如何維持家庭和社群，而關係勞動則提醒我們，親屬、教友與跨國聯繫也需要長期經營。本文使用「靈性後勤」，是因為在這個移民排灣族教會裡，生活照顧與宗教實作經常由同一批女性、在同一個時間與空間中完成。準備聚會後的餐食、陪伴生病的教友、翻譯禱告內容，甚至協助處理家庭衝突，都是讓日常生活得以持續的重要工作。在參與者的理解中，這些付出也具有信仰實踐的意義。我使用靈性後勤，主要分析那些同時維持教會共同生活、被參與者賦予信仰意義，卻很少留下正式紀錄的工作，這也是本文使用這個概念的範圍。

II. 從兩性分工走向女性的主體經驗

日本殖民時代以來，許多關於臺灣原住民族的民族誌記錄經常從婚姻、家屋、繼嗣、祭儀、農業與兩性分工描述社會結構。以石磊（1971）對排灣族筏灣部落的民族誌為例，家屋、階序、婚姻與繼承構成理解排灣族社會的重要入口。這些材料留下許多重要知識，也讓後來的研究者得以理解不同族群的社會制度。不過，當女性主要以妻子、母親、長女、祭儀參與者或勞動者的身分出現時，她們如何理解自己正在經歷的事情，往往沒有得到同樣多的篇幅。Hsieh（2016）對臺灣原住民族運動的分析提醒我們，原住民族女性的聲音可能同時受到殖民歷史、族群政治與性別關係遮蔽。女性被記錄在制度中的位置，並不意味著女性的聲音已經被聽見。

近年的排灣族研究，讓長嗣繼承的性別意義也有許多更仔細的討論，例如鄭惠芬（2015）以大姊當家的概念說明，長嗣資格不必然以男性優先，而與出生序、家

屋延續及照顧責任相連。蔡穎芳（2011）從法律多元與文化自治出發，指出排灣族繼承不宜直接套用國家法中的個人財產模型，必須放回家族、身分與集體責任的脈絡。排灣族學者曾有欽（2019）對laima家名制的研究指出，家名與個人身分、家屋位置、親屬關係及社會記憶密切相關。這些研究支持本文從家屋與責任理解女性的位置，同時也提醒我，長嗣不分性別，不能被寫成適用於所有排灣族地域與家庭的固定規則。本文只就受訪家庭所屬、以長嗣承接家屋責任的脈絡進行分析。在這些受訪家庭裡，女性長嗣可能承接家名、家屋、財產與相應的社會責任。然而，女性可以繼承身分或家屋，並不表示日常勞動、宗教權威與正式決策權自然平等。制度上的位置、家庭裡的責任，以及個人在教會中的事工執行與發言能力，仍然必須分開觀察。尤其進入跨國移民情境後，原有的親屬支持變得遙遠，語言、工作與生活環境也改變了。這時候，誰負責讓家庭繼續運作，往往比名義上的兩性分工更能看出權力如何落在日常裡。

近年公共論述常用女力形容女性領導、創業或突破限制，這種用法有其鼓舞作用，卻也可能把力量理解成個人的堅強。原住民族女性研究則提醒我們，性別不能與殖民、土地、族群政治及文化自決分開處理（Arvin et al. 2013; Hsieh 2016）。對我來說，貝里斯排灣族女性的力量更接近一種關係性的能力。她們的行動發生在家人、教友、土地、孩子與跨國親屬之間。她們可能沒有正式職稱，卻知道社區中哪一家庭的成員正在生病、誰需要一頓飯、哪一段家庭關係出了問題，以及教會分工上有哪些人力適合安排在什麼位置。她們對各個家庭的了解，來自長時間的共同生活。

然而，關係性的力量也可能成為重擔。照顧工作經常因為發生在家庭與教會內部，被理解成愛、責任或信仰奉獻，而不是勞動。情緒勞動的研究指出，情感的管理本身就是需要付出心力的工作，卻經常因為被視為女性特質而變得不容易辨認（Hochschild 2012[1983]）。宗教女性的能動性也不必然表現為直接反抗制度。她們可能在虔敬地服事與性別規範之間取得行動的空間，同時仍受到這些規範限制（Burke 2012）。當一位女性做得好，人們可能稱讚她有愛心、有信心。當她暫時做不到，卻容易被認為沒有盡到責任。因此，本文一方面看見女性透過照顧與宗教實作取得的權威，另一方面也追問：這份權威是否伴隨更多無償工作？女性能否拒絕？她們的付出是否真正改變了教會與家庭的決策關係？

性別化遷移研究讓人看見，移動的能力、家庭中的位置與跨國資源從來不是平均分配的。Sarah J. Mahler與Patricia R. Pessar（2001）以「性別化權力地理」（gendered

geographies of power) 概念來說明，研究者需要同時觀察個人在跨國空間中的社會位置、可採取的行動，以及不同尺度的權力關係。接著Pessar與Mahler（2003）進一步指出，性別關係從家庭討論是否遷移時，就開始發揮它的作用，並持續影響移動過程與定居後的生活。從社會再生產的角度來看，移民家庭之所以能在不同地方延續，仰賴煮食、照顧、教育、情感維繫與不同世代之間的培育等配合，而這些勞動經常由女性承擔（Parreñas 2001; Kofman 2012; Kofman and Raghuram 2015）。即使相隔遙遠，家人仍透過電話、探訪、金錢與物品往來，以及情感支持，持續照顧彼此（Baldassar 2007）。不過，把這些理論帶入排灣族女性的經驗時，我認為仍須正視殖民歷史、傳統家屋制度與族群自決的脈絡，不能把移民女性寫成沒有差異的單一類別（Arvin et al. 2013; Hsieh 2016）。

III. 在臺灣與貝里斯之間追尋女性的聲音

本文源自我在2022至2025年間於臺灣與貝里斯進行的博士論文研究。主要關心1990年代排灣族基督徒家庭為何前往貝里斯，以及預言、教會網絡、家庭決定與第三次臺海危機如何交織。¹我在貝里斯的田野地點包括Belize City、Belmopan與Teakettle，也透過教會聚會、家庭訪問與日常互動，理解受訪者如何回看三十年前的出發。除了正式訪談，我也在一起吃飯、等待聚會或拜訪親友時，逐漸理解她們的生活。

本文使用的女性材料可以分成四類。第一類是P1與P2兩位第二代女性的生命史訪談，她們在1990年代仍是青年，隨家庭自臺灣前往貝里斯，談及遷移決定、預言、早期定居、教會生活、農耕與家庭重建。第二類是P3這位第三代女性的訪談、家庭聚會與非正式交談，她的生命經驗跨越貝里斯、臺灣與美國，涉及語言、跨國家庭與身分協商。第三類是我在教會、家庭與社群活動中，對其他女性成員所做的參與觀察與日常交往。第四類則是第二代成員對第一代女性的回憶、家族口述與相關生活記憶。必須說明的是，本文沒有把第一代女性列為主要直接受訪者。田野進行時，部分第一代成員已高齡或離世，因此本文對第一代的理解主要來自第二代轉述，不能與P1、P2及P3的第一手材料等量比較。就世代年齡而言，P1與P2在遷移時約為青年，如今已是中老年階段。P3則是在貝里斯成長的青年世代。至於第一代女性在1990年代的完整年齡分布，現有資料並未系統記錄，本文不另作推估。為保護受訪者，姓名與部分可辨識細節均以代號方式處理。

研究女性的經驗，也使我重新檢視自己在這項研究中的位置。移民歷史常由較能公開發言的人代表，教會史也容易以牧者、領袖或建堂過程為主線。如果研究者只在正式場合提問，女性準備食物、照顧家人與協調關係的工作，很可能再次被放在畫面之外。女性主義民族誌早已提醒，研究關係不會因研究者抱持同理心就自動平等，親近、信任與再現仍可能帶來權力與倫理風險（Stacey 1988）。因此，我把家庭空間、聚會前後與日常陪伴視為重要的田野位置，同時在涉及第一代經驗時，清楚區分直接訪談與後代轉述。

IV. 在出發以前：預言、家庭與女性的遷移決定

1990年代初期，關於戰爭、社會不安與未來危機的消息，透過電視、報紙、末世出版品、教會講道、禱告聚會與家人談話進入日常生活（鄭浪平 1994；羅致政 2007）。部分信徒把政治緊張理解為屬靈警訊，並相信神在遠方預備避難之地。臺灣五旬節、靈恩運動對預言、禱告與聖靈工作的重視，提供了理解這類宗教實作的背景，但不能直接被當成這批家庭遷移的單一原因（鄭仰恩 2008；葉先秦 2012）。貝里斯之所以成為可能的目的地，除了臺灣與貝里斯的外交關係及既有跨國網絡，也和聖經中的迦南意象、教會領袖的權威及家庭對安全生活的期待有關。

這場遷移確實發生在臺灣前途高度不確定的政治氛圍裡，但受訪者主要以戰爭、安全、末世與信仰語言回憶當時的選擇，並未清楚說明教會或傳道者的政黨傾向。政治位置可能影響她們理解危機的方式，卻不能在缺乏直接材料時由研究者代為判定。因此，本文把分析限於能由訪談與既有文獻支持的政治焦慮及宗教詮釋，不進一步推論特定政黨立場。

若只從公開敘述來看，遷移決定很容易被濃縮為「教會領袖提出預言，家庭於是跟隨」這一路徑。然而，從我蒐集的家族口述資料來看，遷移決定經歷了多次家庭討論、意見協商，以及對未知生活的反覆考量。性別化遷移研究指出，移動之前的協商、準備與資源配置，本身就受到家庭角色與權力位置影響（Pessar and Mahler 2003; Kofman and Raghuram 2015）。有人要評估孩子能否適應，有人要處理財產、衣物與證件，也有人要面對留在臺灣的父母和手足。女性可能同時是信徒、妻子、母親、女兒與家族成員。她們對預言的相信、懷疑或猶豫，不能只用「跟隨丈夫」概括。即使最後由男性對外宣布離開臺灣的決定，女性在家庭內部進行的說服、準備

和情緒工作，仍可能深刻影響遷移是否能夠實現。

報導人P1記得，家族並不是在聽見一則預言之後立刻離開。移民公司與教會領袖曾到家中說明，家族成員之間也反覆討論安全、財產、孩子與未知的語言環境。談到真正出發的那一天，她記得最清楚的是親友送行時的哭聲，她提到：

我們全家一起坐遊覽車離開部落，到當時的中正國際機場（如今的桃園國際機場）。部落裡面有聯繫的親戚朋友、族人幾乎都來為我們送行，大家哭得很厲害。那時候沒有網路，聯絡也不像現在這麼方便，很多人真的以為這次說再見，可能就是一輩子再也見不到了，那一個過程真的永遠忘不掉。（訪談於貝里斯，2023年5月14日）

這段記憶把遷移從宗教領袖的宣告拉到屏東原鄉家族之間的關係。所謂順服教會的帶領，並沒有取消離開土地與親人的感受。也正因为相信危機逼近，女性才必須在很短的時間裡，把信仰轉換成離開的行李、登機證件、親友之間的告別。從報導人P1的敘述可以看見，預言進入了家庭對未來的判斷。她們考慮孩子的教育、安全、財產與親屬責任時，也同時思考預言的意義。相信預言並不表示沒有害怕，反而可能因為相信危機迫近，而必須更快速地處理現實問題。排灣族女性在這個過程中的角色，既包含信仰上的理解，也同時展現把信仰轉換成具體行動的能動性。

報導人P2的敘述，則沒有把遷移描述成一個乾淨俐落的決定，她談得更多的是家庭如何收拾、誰要照顧同行的老人和孩子，以及抵達後多人擠在同一棟房子裡的生活。當時約七十名信徒陸續抵達，其中將近四十人來自同一個大家族。房間雖多，日常仍然十分擁擠，吃飯、聚會、孩子的活動與大人的聚會全混合在一起。她回想起那一段生活時，信仰確實提供了離開的理由，家庭工作卻決定了這一群集體出走臺灣的人，能否一起撐過最初移民的混亂景況。在我看來，若把所有排灣族女性都理解成虔誠而堅定的追隨者，就會抹去各自家庭內部的差異，但若把她們描述為受男性權威支配的人，也同樣簡化了她們信仰經歷的複雜性。這一群排灣族女性可能一方面接受教會對危機的解釋，另一方面仍對離開熟悉土地感到不安。她們也可能因希望保護孩子而支持遷移。女性在考慮是否遷移時，也把自己的信仰和照顧家人的責任放在一起衡量。

從這些家庭的經驗來看，宗教性的遷移包含許多在不確定中反覆商量的過程，



圖1 排灣族第二代女性在聚會中分享，第三代排灣族女性協助翻譯成英文。
（圖片來源：法撒克那墨禾 Fasa' Namoh攝，2024/5/5）

即使最後都選擇前往貝里斯，但每一個家庭仍有各自的考量，也都有自己的關係、損失與期待。若把視線放到家庭與跨國空間，就會看見遷移的權力並非只存在於國界和政策中，也存在於跨國遷移過程中：誰能決定、誰負責準備，以及誰承擔離開後的照顧工作（Mahler and Pessar 2001; Pessar and Mahler 2003）。排灣族女性所做的準備常常沒有被納入歷史大事件的時間表，卻是遷移得以真正發生的條件。

現有材料也顯示出女性權力的限度。女性參與家庭內部的討論，並承擔讓遷移得以實現的準備工作，但公開宣告與整體遷移方向仍以教會領袖及家庭代表的聲音較為可見（圖1）。女性參與了家庭討論，也承擔大量準備工作。不過，這些參與還不足以證明她們在最初決策時，擁有與教會領袖或家庭代表同等的權力。這個不對稱，正是遷移之後女性必須接手大量照顧、適應與關係責任的重要背景。

V. 靈性後勤：女性如何使教會繼續運作

抵達貝里斯初期，這一群排灣族移民者到教會參加聚會，也在那裡尋找資訊、食物、陪伴與安全感。依前述「生活宗教」的觀點，人們透過每天的身體活動，情感交流與互相照顧，持續維繫宗教共同體，而不只存在於教義和正式儀式中（McGuire 2008）。共同居住和集體聚會讓人們有機會互相支持，但生活習慣、權威關係與資源分配也可能引起摩擦。在這樣的環境裡，牧者負責講道與宗教帶領，



圖2 排灣族人的教會聚會一景，教會婦女於2024年母親節合影。
（圖片來源：法撒克那墨禾 Fasa' Namoh攝，2024/5/12）

其他成員則必須共同承擔聚會及日常生活的安排，教會才能持續運作。因為教會的運作必須有人接待來訪者、維持聚會空間、準備餐食、照顧孩子，並在成員生病或情緒低落時提供陪伴。我將這些工作稱為「靈性後勤」，因為她們同時支撐起這一系列宗教經驗與物質生活。有時一場教會聚會看起來是以講道、唱詩歌為中心，可是在聚會開始以前，必須要有人聯絡成員、整理場地和準備當天飲食。聚會結束後，也需要安排人員留下來清理，或繼續陪伴剛才在聚會中有許多情緒需要協助的人。若從生活宗教而非制度宗教觀看，這些看似邊緣的行動本身，就是宗教如何被活出來的重要位置（McGuire 2008）。但它們通常不會被記錄在教會沿革裡，卻是決定當地貝里斯人是否感到被接納，以及是否願意再次回到排灣人的教堂中聚會的關鍵因素（圖2）。

2023年6月，我和兩位kina共同度過的那兩天，讓我對「靈性後勤」有了更深刻的理解。第一天傍晚，我坐在她們住家前院靠近桌邊的位置，聽她們談起家族早逝的孩子。桌上有kina準備的下午茶和貝里斯的椰子酒，話說到一半時，一位kina停下來擦眼淚，另一位則接著補充孩子生前的事情。第二天下午，兩位kina帶我到住家附近的公墓。走到兩座白色墓前後，我們默想先人，我們彼此安靜不到一分鐘，我便聽見身旁壓低的哭聲。我詢問是否可以說些悼念的話語，她們兩位點頭同意。我開始說明自己從臺灣來到這個貝里斯排灣族的家庭，也承諾未來還會再回來探望。兩位kina一邊聽、一邊啜泣。後來行程結束，我們回家後，她們仍先去準備晚餐，

我們在前院聊天的空間，桌子上還擺著要喝的飲料，我們坐在那裡繼續談著天。天空也從原本的淡藍色，逐漸沉澱下來，變成深色的夜空與星宿。從這段閒聊，以及從墓園回到餐桌的過程，我看見她們照顧家庭與處理家務之間沒有清楚界線，一切都在同一時間發生得如此自然。排灣族女性所維繫的信仰正是在這些來回之間發生，她們保存逝者的故事，也照顧仍然活著的人，讓悲傷能被說出來，卻不至於讓家庭停在失去的那一天。

女性在教會公共事務運作與聚會中的位置，也不能只被歸類為協助牧者。過去的宗教社會學研究顯示，女性即使未擔任最高的制度職位，也可能透過信仰知識、情感支持與長期服務形成可被社群承認的宗教權威，但這種權威仍可能依附於男性主導的制度結構（Agadjanian 2015）。當一位女性長期陪伴教友，知道每個家庭正在面對的問題，她的禱告就不只是宗教儀式，也承載對社群關係的細緻理解。人們願意向她訴說，或者在家庭衝突時聽取她的意見。即使沒有正式職位，女性也可能在一次次的照顧中得到教會成員的信任，逐漸形成影響力。在貝里斯的生活期間，一位長期參與教會生活的排灣族婦女曾這樣形容聚會中的語言工作：

剛到貝里斯的時候，大家唱詩會用排灣語，分享生活時又混著中文、英文和西班牙語。那種很多聲音放在一起的感覺，反而讓我安心。有時候我用排灣語禱告，好像又回到臺灣的部落聚會。可是要讓貝里斯的朋友明白，就得再翻成英文或西班牙語。如果全部只用外語，有些長輩又會覺得離得很遠，所以聚會時常常要輪流翻譯，至少讓每個人都能抓到重要的意思。（P3，排灣族女性，訪談於貝里斯，2023年6月4日）

從這段談話可以看見，第三代排灣族女性已經積極參與貝里斯教會的多語溝通。她們協助翻譯、安撫長輩，也確認新加入的教友能否理解聚會內容。這些工作讓不同語言背景的成員得以共同參與宗教生活，也使女性逐漸累積教友之間的信任。這類影響力與魅力型領袖的公開講道或預言並不相同。女性記得誰沒有出席、誰家最近有困難，也知道哪些話需要私下說。女性對各個家庭的了解，使教會能在成員遇到生活困難時提供支持。Burke（2012）與Agadjanian（2015）的研究共同提醒，女性的宗教能動性與依賴關係可能同時存在。就本文材料而言，我可以確認部分女性藉由長期陪伴、翻譯與照顧形成非正式的道德影響力。然而，目前沒有足夠

證據顯示這份影響力已進入土地、財務、職位或其他制度性決策。我因此將女性在日常關係中累積的影響力，與她們能否參與正式決策分開討論。

然而，當宗教勞動被理解為女性天生較會照顧人，問題也隨之出現。女性的付出可能受到口頭感謝，卻不一定轉換成正式決策權。教會愈依賴她們，她們就愈難停止。信仰上的奉獻可能使拒絕變得困難，因為休息容易被誤解成不夠熱心。本文的材料記錄了擁擠生活、語言適應、疾病照顧與長期服事，卻沒有足夠的直接敘述，可以完整呈現某一位女性曾經想離開、放棄或拒絕工作的過程。現有的材料仍不足以呈現排灣族女性如何表達疲憊，也提醒了我，沉默不等於沒有疲憊。我透過靈性後勤的概念，希望更具體呈現女性為了宗教活動所付出的勞動，以及她們難以拒絕這些工作的壓力。女性如何表達懷疑、如何爭取休息，仍是後續訪談需要深入了解的部分。

VI. 把陌生土地變成家

貝里斯這個國家，在這一群排灣族女性離開臺灣出發以前，被想像為避難所或宗教概念上的新迦南地²，抵達之後卻必須成為真實的生活場所。初期的共同或臨時住屋、炎熱氣候、英語環境、新的飲食方式與孩子就學等安排，使家庭必須重新學習如何安排一天。對這些排灣族家族而言，安居是一個漫長的過程。整理住處、準備三餐到安排孩子的生活，都需要有人日復一日地付出。社會再生產研究指出，煮飯、洗衣、照顧生病者、教育孩子與維繫日常生活，是家庭和勞動力得以跨世代延續的必要工作，也正是移民研究中經常被低估的部分（Kofman 2012; Kofman and Raghuram 2015）。煮飯、洗衣、安排孩子上學、學習新的語言與日常採買，都是把陌生空間慢慢變成家的過程。

報導人P2回憶道，重新耕作是她們排灣族來到貝里斯後，最初生活慢慢安定下來的重要部分（圖3）。她說：



圖3 貝里斯農耕景觀
（圖片來源：法撒克那墨禾 Fasa' Namoh攝，2024/3/20）

來到這裡又開始種田，會讓我想以前在來義部落的日子。小時候覺得部落的太陽很大，土地也要一直整理，可是大家工作時會唱歌，也會盼望收成好。在貝里斯也是一樣，種東西不只是为了吃。工作時唱詩、簡單禱告，會提醒我們和土地的關係還在，只是換了一個地方。（P2，第二代排灣族女性，訪談於貝里斯，2023年6月15日）

這段記憶並沒有把貝里斯說成臺灣的複製品。氣候、土壤與可取得的作物都不同，熟悉的種植知識必須重新調整。可是，排灣族女性參與從整地、播種到分享收成的各個環節，將過去的身體記憶帶進新的土地，也讓孩子在日常飲食中接觸家族從哪裡來。農耕因而同時是生計、照顧與記憶的工作。P2的生活記憶能把宏大的跨國遷移拉回一張餐桌、一塊農地。對這些排灣族家庭來說，家園的形成需要時間，也需要重新認識土地與周圍的人。他們逐漸學會如何適應雨季、在哪裡取得熟悉的食材、如何協助孩子面對學校的語言環境，以及怎麼與貝里斯不同社群的鄰居建立信任。從社會再生產的角度來看，正是這些重複、具體且經常無償的工作，使移民家庭能在新地方繼續生活（Kofman 2012）。排灣族女性在家庭中的工作，使零散知識逐漸累積，也把信仰中的應許轉換成可以持續的生活。

我的博士研究以「預言性再領域化」（prophetic reterritorialization）理解這個過程，並將其整理為四個彼此連接、也可能重疊的分析環節。第一，政治與社會危機被放入宗教框架，危險因而具有屬靈意義。第二，尚未抵達的貝里斯被指認為新的避難之地。第三，跨國遷移被理解為順服上帝的行動。第四，移民者必須透過教會、家庭、農耕、教育與地方關係，使想像中的避難地成為可以生活的地方。本文所說的地方形塑，主要指第四個環節中，人們透過反覆的日常實作建立生活節奏、社會關係與地方意義。家園形成則是這些實作暫時形成的歸屬感與生活結果。從性別角度來看，第四個環節尤其重要。從我的田野觀察來看，再領域化也深深涉及家庭的日常生活。除了購買土地、建立教堂或組織等公共活動，女性每天準備食物、養育孩子、照顧長輩與維繫親屬關係的工作，也持續改變人們與地方之間的連結。照顧工作也跨越國界。電話、返臺探親、親屬消息、教會網絡與家庭記憶，使臺灣原鄉在移民者抵達貝里斯後沒有消失（Baldassar 2007）。家園需要持續維繫。食物、語言、手機訊息、返鄉，以及下一代的參與，都讓散居各地的家人保持聯繫。

VII. 第三代女性的語言、移動與跨國身分的新樣貌

第二代女性的生命故事多半從臺灣出發，她們記得離開以前的部落、親屬與教會，也記得抵達貝里斯時的陌生感。第三代女性的時間感則有所不同。對部分在貝里斯成長的排灣族人而言，上一代預言中的避難國家，就是他們出生、長大後上學的地方。臺灣則可能透過父母的故事、食物、名字、教會、偶爾使用的語言與返鄉探親進入她們的生活。人們如何維持跨國生活，與所屬世代、性別在家庭中的位置，以及能運用的資源都有相關（Mahler and Pessar 2001）。

報導人P3的口述資料來自我與她多次的訪談、家庭聚會與非正式交談，以下以民族誌方式整理，不作逐字引述。作為生命經驗跨越臺灣、貝里斯與美國的第三代女性，她日常使用的語言會隨場景改變。英語較接近學校、工作與公共生活，華語和排灣語則多在家人、長輩及教會聚會中出現。她對臺灣的認識，來自父母的故事、親屬關係，及幾次往返臺灣的經驗。所以臺灣部落常用的「原鄉」兩個字，很難說清楚這些不同的連結。而貝里斯是她成長、交友與建立生活節奏的地方，美國則連結她的工作及其他家人。在訪談過程中，她沒有把這些身分排成固定順序，也不認為自己必須先證明自己是哪一個單一地方的人。面對不同對象時，她可能被視為Chinese、Asian、Taiwanese、Paiwan或Belizean，而她真正關心的是如何把自己排灣人家庭歷史說清楚，又不讓自己的生活被單一標籤定義。第三代排灣族女性透過這些介紹與解釋的過程，在不同地方表達自己的身分，建立與他人的關係。依我在田野中的觀察，她每次與來自美國的傳教士或貝里斯當地人互動時，都會先介紹自己來自臺灣的排灣族原住民家庭，她認為這是向外界表明身分的首要呈現。

P3的經驗讓我看見，第三代排灣族女性如何在自己的生活中延續、調整家族傳下來的文化。她們在英語、華語、排灣語與Creole等語言之間生活，也在貝里斯、臺灣與美國的親屬關係中形成自己的位置。她們承接家族的歷史，也隨著生活的地方、家庭角色與社會處境的轉變，持續調整對自我身分的理解（Mahler and Pessar 2001；Pessar and Mahler 2003；法撒克那墨禾 2025）。第三代女性延續排灣族歷史的方式，已經隨著生活環境與世代經驗發生變化。她們在日常生活中重新理解父母的信仰與文化，也形成屬於自己的認同方式。在我看來，她們的身分有時更像一株被移到不同土壤的植物，它不會保持原來的形狀，卻可能在新的雨水、陽光和蟲鳴裡繼續生長。

第三代女性的女力也可能從家庭照顧與教會服事，延伸到教育、語言轉譯、跨



圖4 貝里斯排灣族家庭重返泰武鄉
和平村豐年祭
（圖片來源：法撒克那墨禾 Fasa'
Namoh攝，2025/8/14）

國移動與身分選擇。她們可能替長輩處理英語環境中的事情，也可能向下一代解釋臺灣和排灣族的家庭故事。這種中介工作讓不同世代能夠彼此理解，也屬於跨國照顧如何在距離、世代與生命歷程中持續移動的一部分（Baldassar 2007）。不過，它也可能形成新的壓力。年輕排灣族女性是否被期待同時成為懂英語的協助者、維持文化的女兒，以及照顧家庭的人，仍值得後續追問。

此外，2025年8月，我的關鍵報導人一家共有6位貝里斯排灣族成員回到屏東縣泰武鄉，一行人停留約兩個月（圖4）。回到部落

後，她們邀請親友聚餐，並談了過去三十年來的遷移、工作、教會與家庭，這次相聚讓許多累積三十年的離散故事與感受得以深入交流。當晚，一行人也加入當地部落豐年祭的隊伍。這次返鄉中，第二代排灣族女性說出三十年前離開與後來安居的記憶；第三代排灣族女性則從年輕世代的角度，分享身體、語言與關係如何重新進入原鄉部落。這次返鄉讓幾位排灣族女性回顧過去，也重新思考自己與家族、土地及下一代的關係。

這些跨國經驗也具有離散處境的特徵。Clifford（1994）對離散的討論，讓我們看見移民者離開原鄉之後，如何在異地長期生活、建立新的社群，並持續維繫跨越國界的記憶與關係。Brah（1996）進一步指出，家與歸屬會受到性別、世代與社會位置影響。對貝里斯排灣族家庭而言，離散並不表示每個人都持續把臺灣視為唯一真正的家，也不表示貝里斯已成為穩定不變的終點。第二代的離鄉記憶、第三代在貝里斯的成長經驗，以及家庭成員往美國移動的生命路徑，使「哪裡是家」成為持續協商的問題。跨國家園因此既能被建立，也需要被維持，甚至可能隨著下一次移動而改變。

VIII. 結論

回顧這段從臺灣前往貝里斯的遷移歷史，宗教預言、教會領袖的帶領，以及當

時的政治與社會情勢，都影響了這些排灣族家庭離開臺灣的決定。然而，當我把目光放到他們抵達貝里斯之後的生活，便發現日常勞動、家庭照顧與女性長期維繫的社群關係，同樣是理解這段遷移歷史的重要線索。貝里斯最初可能透過基督宗教中的禱告與聖經語言被想像為新迦南地，但它真正成為家，仍需要排灣族女性在其間處理住屋、食物、孩子教育、農耕、語言和社群互動與衝突。排灣族女性所做的宗教勞動與照顧工作，正位在信仰想像轉換成生活現實的交界。

本文以靈性後勤重新理解排灣族女性在這段遷移中的位置。禱告、準備餐食、照顧家人、維繫親屬、翻譯與生活調解，看似分散在不同空間，其實共同支撐了家庭與教會。這些實作讓部分女性累積信任、關係知識與非正式的道德影響力，但現有材料沒有顯示這份影響力已經轉化為制度決策權。她們參與遷移準備與家庭內部協商，但在公開說明遷移方向與帶領宗教活動時，較常被看見的仍是男性領袖及家庭代表。女性因此經常在決定之後，接手大量照顧、適應與再領域化的責任。因此，我在理解排灣族女性的力量時，也必須看到她們能夠採取行動的空間，以及持續承擔照顧責任所面對的限制。

從第一代、第二代到第三代，排灣族女性實踐力量的方式也在改變。第一代的經驗在本文中主要透過後代回憶重建，這是材料上的限制。第二代保留離開臺灣及早期定居的記憶。第三代則在語言、教育、跨國移動與身分認同之間建立新的連結。家園並沒有因為定居貝里斯而停止變動，它仍透過返鄉、社群媒體網絡、飲食、教會和下一代的選擇被反覆接起來。本文也沒有足夠材料完整回答女性曾如何拒絕、懷疑或想要停下來。這些尚未被說出的聲音，目前仍無法在本文中完整呈現。然而，這些沉默也提醒我們繼續追問：當女性不再能夠，或不再願意獨自在生活撐住時，家庭與教會裡究竟有誰願意接手？如果一個跨國家園的維持，長期依賴女性持續提供照顧、安撫情緒、修補關係與承擔信仰責任，那麼，我們需要看見的不只是她們如何堅持下來，也包括她們是否擁有疲憊、拒絕與停下來支持空間。

致謝

感謝兩位匿名審查委員細緻的建議與提問，幫助本文釐清文章中的不足，讓論述更加清楚。也感謝我在貝里斯的排灣族親友，願意與我分享生活、記憶與心事。你們是我田野中的對話者，也是我在這項研究中的指導委員，讓我在一次次的相聚

與交談中，重新理解第三次臺海危機、宗教、遷移與家的意義。在此向你們一併致上深深的謝意。■

附註

- 1 相關發表文章另見Fasa' Namoh 法撒克那墨禾（2025）。
- 2 迦南地原意是出自舊約聖經，稱為迦南地或美地，是基督宗教中神起誓，要賜給亞伯拉罕、以撒、雅各和他們後裔的地。位處中東地區，西邊沿著地中海，北邊是黎巴嫩，東北是敘利亞，東邊是約旦，有約旦河相隔，約旦河流入死海（舊約也稱鹽海，因為河水只進不出，水分含鹽量非常高，是一般海水的八倍多）。在基督宗教的傳統中，「新迦南地」並非常見的標準神學專有名詞（聖經正典中通常使用「新天新地」或「新耶路撒冷」），但它在屬靈寓意與教會歷史脈絡中有明確的指向，主要可解釋為：靈性上的安息與豐盛、天國永恆的福分，或是歷史中信仰群體尋求的庇護所。

引用書目

石磊

1971 《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》。臺北：中央研究院民族學研究所。

法撒克那墨禾

2025 〈20世紀末臺灣原住民的宗教跨國與政治邊界：以遷徙貝里斯的地方經驗為例〉。《原住民族文獻》64：57-76。

曾有欽

2019 〈「Iaima」排灣族家名制〉。刊於《台灣原住民の姓名と身分登録》。野林厚志、松岡格編，頁73-89。吹田：國立民族學博物館。

葉先秦

2012 〈台灣五旬節／靈恩運動現況的神學反思〉。《台灣神學論刊》34：87-105。

蔡穎芳

2011 〈繼承自治？——自排灣族的觀點出發〉。《台灣原住民族研究季刊》4(3)：101-182。

鄭仰恩

2008 〈台灣靈恩運動發展初探〉。《台灣神學論刊》30：77-110。

鄭惠芬

2015 〈排灣族長嗣繼承制與行事理路——大姊當家的文化脈絡〉。《婦研縱橫》103：44-51。

鄭浪平

1994 《一九九五閏八月：中共武力犯台白皮書》。臺北：商周文化。

羅致政

2007 〈一觸即發或虛張聲勢：論一九九五、一九九六台海危機〉。《台灣政治學刊》11(1)：201-239。

Agadjanian, Victor

2015 Women's Religious Authority in a Sub-Saharan Setting: Dialectics of Empowerment and Dependency. *Gender & Society* 29(6): 982-1008.

Arvin, Maile, Eve Tuck, and Angie Morrill

2013 Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. *Feminist Formations* 25(1): 8-34.

Baldassar, Loretta

2007 Transnational Families and Aged Care: The Mobility of Care and the Migrancy of Ageing. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33(2): 275-297.

Brah, Avtar

1996 *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge.

Burke, Kelsy C.

2012 Women's Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches. *Sociology Compass* 6(2): 122-133.

Clifford, James

1994 Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3): 302-338.

Fasa' Namoh

2025 Religious Transnationalism and Historical Narratives of Taiwan Indigenous Peoples during the 1995 Taiwan Strait Crisis. *Taiwan Insight*, <https://taiwaninsight.org/2025/08/20/religious-transnationalism-and-historical-narratives-of-taiwan-indigenous-peoples-during-the-1995-taiwan-strait-crisis/>, accessed August 5, 2026.

Hochschild, Arlie Russell

2012 *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press. (Original work published 1983)

Hsieh, Jolan

2016 Silent Crusade? Indigenous Women in Taiwanese Indigenous Movements. *Lectora* 22: 67-82.

Kofman, Eleonore

2012 Rethinking Care Through Social Reproduction: Articulating Circuits of Migration. *Social Politics* 19(1): 142-162.

Kofman, Eleonore, and Parvati Raghuram

2015 *Gendered Migrations and Global Social Reproduction*. London: Palgrave Macmillan.

Mahler, Sarah J., and Patricia R. Pessar

2001 Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender across Transnational Spaces. *Identities* 7(4): 441-459.

McGuire, Meredith B.

2008 *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.

Parreñas, Rhacel Salazar

2001 *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Pessar, Patricia R., and Sarah J. Mahler

2003 Transnational Migration: Bringing Gender In. *International Migration Review* 37(3): 812-846.

Stacey, Judith

1988 Can There Be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum* 11(1): 21-27.

香料與蠟染： 南島文化脈絡下印尼女性的物質文化與驅策女力

楊俊業

外交部駐印尼臺北經濟貿易代表處資深外交官

摘要

印尼位於南島文化世界的重要區域，其多族群社會中的植物知識、染織技藝與女性日常勞動，長期構成地方文化傳承的重要基礎。本文從物質文化與女性主義人類學出發，以*jamu*（草本飲料）與*batik*（蠟染布料）為案例，探討女性如何透過身體照護、植物知識、技藝生產與文化傳承，使地方知識在家庭、市場、制度與世代間流動。本文提出「生活女力」、「生產女力」、「文化女力」與「驅策女力」，說明女性不只是文化傳統的承載者，更是地方知識的生產、轉譯與推動者。四種女力並非固定階序，而是在不同社會關係中循環轉換。本文並以印尼經驗與原住民族女性物質文化及知識傳承展開比較性對話，說明女性如何成為地方文化延續與轉化的重要驅策力量。

關鍵字：南島文化、印尼女性、物質文化、地方知識、驅策女力

I. 導論：從「女性勞動」重新理解「女力」

如果我們在印尼爪哇的一個清晨，看見一名女性在廚房裡搗碎薑黃、生薑、*temulawak*（薑黃參）或其他植物材料，煮製一鍋*jamu*（草本飲料）；或者在另一個地方，看見女性坐在工作桌前，以*canting*（銅壺筆）沾取熱蠟，沿著白色棉布緩慢描繪線條，我們通常會如何理解這些活動？前者可能被看作家庭照護或傳統飲食，後者則容易被歸類為手工藝或文化遺產。然而，如果從女性主義人類學與物質文化

研究的角度重新觀看，這些活動其實都涉及一個更重要的問題：女性如何透過日常物質與勞動實踐形成自己的力量？

印尼並非單一文化共同體，而是由眾多地方族群、語言傳統與歷史經驗所構成的多族群社會，同時也是島嶼東南亞與南島語族世界的重要組成部分（Bellwood 2017: 181-184）。若從這個脈絡重新理解女性與物質文化，*jamu*與*batik*（蠟染布料）便不能只被視為抽象的「印尼國家文化」象徵，而應進一步觀察地方知識如何經由女性身體、家庭實踐、生產技藝與市場交換持續流動。植物的辨識、處理與使用，以及染織技藝的學習、製作與傳授，都顯示文化知識並非先存在於國家制度或文化遺產體系，再由女性加以保存；相反地，許多被稱為「傳統」的文化實踐，正是在女性反覆製作、使用、調整與傳授的過程中獲得延續。

從這個角度出發，印尼女性的物質文化經驗也可以與原住民族女性研究形成比較性對話。原住民族與地方社會研究長期關注植物利用、飲食、編織、染織、工藝、親屬關係及文化傳承，而這些看似不同的文化活動其實共享一項重要問題：當地方知識主要透過身體實作、日常勞動與代際傳授而延續時，女性究竟只是既有文化的承載者，還是具有選擇、修改、轉譯與推動文化方向的行動者？本文因此並不將所有印尼女性等同於原住民族女性，也不主張*jamu*與*batik*具有單一的「南島起源」；本文所採取的是比較性的南島文化視角，藉由印尼多族群社會中的女性物質實踐，探討地方知識、性別化勞動與文化驅策力之間的關係。

「女力」若僅以女性進入正式政治、取得高階職位或在現代企業中成為領導者來衡量，容易忽略大量存在於家庭、地方市場與社群中的女性能力。印尼的*jamu*（草本飲料）與*batik*（蠟染布料）尤其呈現出這種被日常化、甚至被視為理所當然的女性力量。女性可能透過植物與身體知識照顧家人，也可能透過蠟染技藝獲取收入、維持家庭經濟，並在技藝傳承與文化遺產化過程中成為文化記憶的重要生產者。

因此，本文不把「女力」理解為單一的政治權力，而將其界定為女性透過物質文化實踐，取得、累積、轉換與運用知識、經濟、社會與文化資源的能力。這種力量未必具有正式制度名稱，也未必以「女性解放」的語言出現，但它可能存在於配方的記憶、手部的技藝、對身體的理解、家庭收入的管理，以及文化傳承的決定之中。

本文選擇*jamu*與*batik*作為兩個互補案例。*jamu*代表的是女性與植物、身體和照護之間形成的知識關係；*batik*則代表女性如何透過手工技藝進入生產、商品交換與

文化遺產體系。兩者表面上分屬飲食與紡織，但其深層結構具有高度相似性：女性都必須掌握特定物質的性質、建立身體化的技術能力，並透過代際傳承使知識得以延續。

本文進一步提出「生活女力—生產女力—文化女力—驅策女力」四種相互連結的分析概念。「生活女力」指女性透過日常照護、身體經驗與地方知識形成的能力；「生產女力」指女性將知識與技藝轉化為產品、收入及經濟資源的能力；「文化女力」指女性透過傳承、再製與詮釋，參與文化記憶與遺產意義建構的能力；「驅策女力」則指女性整合前三者所累積的知識、技藝與社會資源，使文化實踐跨越家庭、社群、市場、制度與世代的能力。四者不是由低至高的固定層級，而是可能交疊、回返、中斷與重新組合的實踐位置。

從這個角度來看，*jamu*與*batik*並非單純的「傳統文化」，女性也不是被動承受傳統的對象。相反地，正是女性每日重複的製作、使用、教授、銷售與改造，使所謂的「傳統」得以存在。因此，理解印尼女性的女力，需要重新把目光放回那些看似平凡的物質、勞動與日常生活。

II. 理論與方法：物質文化、性別化勞動與女力生成

本文的理論基礎主要來自物質文化研究、女性主義人類學與文化遺產研究。本文並非將上述理論並列使用，而是依循「物質—勞動—地方知識—權力轉換」的分析路徑加以整合。首先，物質文化研究用以說明植物、布料、蠟與染料如何在使用、交換與制度化過程中取得不同價值，並使女性的身體技藝成為可被觀察的文化實踐；其次，女性主義與性別研究使分析從「女性製作何種物件」進一步轉向「女性如何在性別化分工中掌握知識、勞動成果與資源」；再次，南島與原住民族研究所關注的地方知識與代際傳承，則使本文得以理解這些能力如何依附於地方、親屬關係、身體實作與文化記憶而延續。最後，當上述知識與技藝進入市場、文化遺產、教育及公共制度時，本文再追問女性是否能將其轉化為經濟資源、文化詮釋權與公共行動能力。本文所提出的「生活女力—生產女力—文化女力—驅策女力」，即建立在這四個相互銜接的分析層次之上。

Appadurai (1986: 3-5) 提出的「物的社會生命」提醒我們，物品並不是固定不變的文化載體。植物、香料、布料、蠟與染料在不同情境中會被賦予不同價值。它

們可能是自然資源、家庭用品、商品、文化象徵，也可能在遺產化過程中成為國族文化的代表。

Kopytoff (1986: 64-91) 進一步指出，物品具有自身的「文化傳記」。一塊*batik*布從棉線、染料與蠟開始，經過女性手工勞動成為服飾，再進入家庭、市場、婚禮、宗教或國家文化展示，其身分與價值不斷改變。同樣地，一株薑黃或一塊薑並不只是植物材料；它可以經由女性的選擇、處理與知識轉化成*jamu*，再進入身體照護、家庭生活與地方市場。

Miller (1987: 85-92) 對物質文化的研究則使我們能進一步看到：人與物之間並非單向關係。人製造物，物也反過來塑造人的生活與身分。女性在製作*batik*時，不只是「生產布料」，她們也透過身體動作、工具與圖紋形成對自身技藝與文化身分的理解。女性在製作*jamu*時，同樣不是單純「熬煮飲料」，而是在反覆操作植物、器具與身體的過程中建立一套具有地方性的知識。

近年的女性主義人類學則更進一步指出，地方知識並非孤立存在，而是在植物、勞動、市場與跨地域流通之間持續形成。Anna Lowenhaupt Tsing (2015: 27-38) 以松茸 (*matsutake*) 的全球流動為例，說明地方植物知識、採集勞動與市場交換並不是彼此分離的活動，而是在不同社會關係中共同建構價值。她特別強調，許多看似微不足道的照護工作、採集經驗與地方技藝，正是維持文化與生態持續存在的重要基礎。換言之，文化並非先於物質存在，而是在植物、人類、勞動與交換持續互動的過程中不斷被生產。

本文借用Tsing的觀點，並非將*jamu*與*batik*理解為單純的文化商品，而是視其為地方植物知識、女性身體技藝、市場交換與文化實踐共同交織而成的物質文化網絡。女性因此不只是生產者，更是連結植物、家庭、社群、市場與文化之間的重要中介者。

在性別研究方面，Ortner (1974: 67-87) 提醒我們注意女性並非純粹被文化結構所決定的被動對象，而是能夠在既有社會結構中採取行動的主體。Scott (1986: 1053-1055) 則主張「性別」應被視為分析社會權力關係的重要類別。這意味著我們不能只問「女性做了什麼」，還必須追問：哪些工作被視為女性工作？這些工作為何容易被低估？誰控制生產資源？誰獲得收入？誰決定文化何者值得保存？

將上述問題放入南島文化與原住民族研究脈絡，可以進一步看到「地方知識」並非抽象的文化資訊，而往往依附於具體的地方、物質、身體與社會關係而存在。

Fox (2006: 1-3) 從比較南島研究指出，社會知識往往透過特定地方與文化實踐被維持、轉化與記憶。植物如何辨識、何時採集、如何處理；纖維如何選擇、染料如何使用、圖紋如何製作，以及某項物件應在何種生命階段或社會場合使用，這些知識往往不是單純透過文字保存，而是在反覆操作、共同勞動、親屬互動與代際教導中取得意義。從這個角度而言，物質文化不只是地方文化的「成果」，也是地方知識得以被學習、記憶與重新生產的媒介。

這種觀點對女性研究尤其重要。當植物利用、飲食製作、染織、編織、育兒與家庭照護被歸入「日常生活」時，女性所掌握的知識也容易因其缺乏正式制度名稱而被低估。臺灣原住民族女性的編織研究亦提供相近的觀察。賴淑娟（2025：39-105）以泰雅族與太魯閣族編織尋根社群為例，探討女性如何在傳統與當代之間進行勞動生產與知識實踐，並透過日常社會關係與特殊女性知識形成具有解殖民意義的女力。這顯示女性的文化力量並不必然來自正式制度位置，而可能在日常實作、知識傳授與文化復振的持續過程中形成。因此，若地方文化的延續高度依賴這些身體化與實作性的知識，女性的日常勞動便不只是家庭分工，而涉及文化再生產本身。

原住民族女性研究也提醒我們，文化傳承不能與權力問題分離。當地方植物知識、染織技藝或工藝進入市場、觀光、博物館、教育與文化遺產制度後，原本存在於家庭與社群中的知識可能取得新的公共價值，但其價值增加並不必然意味原有知識持有者取得更多控制權。因此，分析女性與物質文化不能只問「文化是否被保存」，還必須追問：誰有權定義文化？誰能代表文化？誰控制生產與收益？誰能決定文化未來如何改變？

本文據此將南島文化視角理解為一種比較框架，而非將不同社會化約為相同文化。印尼不同族群與臺灣及其他南島原住民族具有不同的殖民歷史、國家制度、土地關係與性別秩序，不能直接等同。然而，女性如何透過物質實踐保存、轉譯並重新組織地方知識，以及這些知識如何從家庭進入市場與公共制度，仍構成可以進行比較的分析問題。本文提出的四種女力，即試圖提供一套理解此種轉換過程的中層分析語彙。

本文並不預設女性參與*jamu*或*batik*生產即等於獲得賦權，而是關注女性如何在家庭、工坊、市場及文化制度之間，持續協商知識、生產與文化價值的控制權。因此，本文將透過*jamu*與*batik*兩個案例，分析女性如何在不同制度條件下，使地方知識轉化為經濟、文化與社會資源。



圖1 本文主要田野觀察地點示意圖

(圖片來源：楊俊業製，2026/10/02)

本文主要採取文獻分析、公開案例比較與視覺民族誌觀察。本文並非特定研究補助計畫之研究成果，相關視覺民族誌材料主要來自作者於2023年至2026年間在印尼生活與移動期間所進行的公共場域觀察與影像紀錄，並配合既有學術研究及公開資料進行分析。¹視覺民族誌材料主要涵蓋都市商場、旅館、街道與文化展售場域。文獻材料包括*jamu*女性生計、*batik*女性勞動、物質文化及文化遺產研究；公開案例則用以補充女性知識代際傳承與培訓組織的具體情境。本文所使用的照片來自作者於印尼都市商場、旅館、街道與*batik*展售空間的現場觀察。影像分析限於照片可直接支持的物質配置、人物互動與空間情境，不據此推定拍攝對象為品牌所有者、製作者或特定親屬身分。本文因此將照片視為理解物質流通與文化展示的民族誌窗口，而非代表全體印尼女性的統計證據。

為協助理解本文視覺民族誌材料的空間分布，圖1標示主要現場觀察地點。本文的實地影像材料主要取自雅加達與棉蘭；其他涉及日惹、中爪哇等地的案例，則主要依據既有研究與公開資料進行分析，並不視為作者直接田野觀察所得。

III. 香料、*jamu*與身體：女性的生活女力

*jamu*是理解印尼女性物質文化的重要入口。*jamu*通常由植物根、莖、葉、果實或其他天然材料製作，其意義不只是「傳統飲料」，也涉及身體保健、女性健康、

家庭照護與地方知識。相關研究指出，*jamu*知識透過代際傳承而延續，女性在其製作、使用與流通中扮演重要角色（Kusumaningrum and Hanjani 2025）。

*jamu*最值得注意的地方，是它將植物知識與身體知識結合在一起。女性需要知道哪些植物可以使用、如何清洗、切割、搗碎、煎煮或混合，也需要知道不同配方與身體狀況之間的關係。這種「知道如何調配」同時也是一種辨識身體狀態與生命階段的實作知識。中爪哇*jamu gendong*的民族誌研究顯示，女性並非固定飲用單一配方，而會隨年齡、生命階段與身體需要選擇不同種類的*jamu*。例如，*kunyit asam*以薑黃（*kunyit*）與羅望子（*asam*）為主要材料，女性常在月經期間飲用，並將其與經痛等身體不適的調理相連；*beras kencur*以米與山柰（*kencur*）為主要材料，在地方使用脈絡中則與改善循環及食慾相連；進入停經階段後，部分女性選擇含*temulawak puyang*的配方，並將其與循環及關節不適等身體狀況聯繫（Sugino et al. 2022: 61-62）。

值得注意的是，這些對應關係主要反映*jamu*販售者與使用者在地方實踐中形成的經驗性知識，不宜直接等同於現代生物醫學上的療效判定。其人類學意義反而在於，*jamu*製作者與使用者必須同時辨識植物材料、配方、味道與處理方式，也會依年齡、生命階段、身體感受與使用情境作出選擇。換言之，*jamu*知識並不是一份固定的植物清單，而是一套將植物特性、身體經驗與女性生命歷程相互對照的實作性知識。

這種知識不一定透過正式學校傳授，而可能由母親、祖母或社群中的女性長輩逐步教導。因此，*jamu*所代表的第一種女力，可以稱為「生活女力」。它不是顯眼的權力，而是一種嵌入日常生活的知識能力。

若將*jamu*置於印尼多族群與南島文化的比較脈絡，其分析意義不只在傳統草藥本身，而在於植物知識如何嵌入女性的身體經驗、照護勞動與代際傳授。這與原住民族研究所關注的地方植物知識具有可比較之處：植物並非脫離社會生活而存在的自然資源，而是在採集、辨識、處理、飲食、療癒與親屬關係中取得文化意義。因此，本文並不主張*jamu*具有單一的「南島原住民族起源」，而是藉此觀察一種更具比較意義的現象——地方植物知識如何透過女性日常實踐獲得文化生命，又如何由家庭照護逐漸進入市場與公共文化空間。

在爪哇社會中，*jamu*也曾經成為女性重要的生計活動。Rahmawati、Jauhari與Subekti（2023）對1910至1930年荷屬東印度時期日惹女性*jamu*販售者的歷史研究指出，女性販售*jamu*不只是傳統醫療的一部分，也是女性可以進入勞動市場的生計方

式。這說明女性與*jamu*的關係並不只是「照顧家庭」，還包括女性如何利用既有知識獲得收入。

這一點在當代仍可看到。Torri (2012; 2016) 研究日惹地區以*jamu*為基礎的小型商業活動，指出女性從事傳統草藥產業可以產生家庭收入與社會地位的變化。換句話說，原本屬於家庭與地方生活的植物知識，在進入市場之後，便具有轉換成經濟資源的可能性。*jamu*的女性力量因此具有雙重性。一方面，它是家庭與社群內部的照護知識；另一方面，它又可以成為女性取得經濟自主的資源。

若從Tsing (2015) 的觀點來看，*jamu*所涉及的不只是藥草本身，而是一整套由植物、採集、地方知識、家庭照護、市場交換與女性勞動共同形成的物質網絡。植物之所以取得特定的療癒意義與文化價值，並非僅由其物質屬性所決定，而是在女性長期累積的辨識、調配、實作與傳承之中逐漸形成。*jamu*因此不只是地方產品，而是一種持續被女性實踐、維繫與再生產的知識體系。

*jamu*由家庭照護知識進入市場後，也可能進一步轉化為具有品牌識別、視覺展示與都市消費特徵的文化商品。作者在印尼一處都市商場觀察到，一名女性工作者在竹製攤位內陳列多種瓶裝*jamu*，檯面同時展示薑、薑黃、香茅與柑橘類等植物原料，並以蠟染布、竹構與傳統人物造型塑造地方文化意象（圖2）。在此，*jamu*不再只是完成後的飲品，而是透過原料、包裝、攤位設計與女性工作者的現場操作，被建構為一套可觀看、可說明且可消費的文化經驗。

圖2呈現女性將地方植物知識轉化為都市消費商品的過程。*jamu*透過瓶裝、品牌、攤位展示及文化敘事重新取得市場價值，而女性則同時扮演製作者、解說者與文化中介者。值得注意的是，商品化本身並不必然等



圖2 女性工作者在都市商場販售品牌化*jamu*。植物原料、瓶裝飲品與傳統視覺共同構成文化展示，呈現女性如何將照護知識轉化為產品、品牌與市場資源。

（圖片來源：楊俊業攝，2025/9/13）



圖3 女性工作人員在印尼星級旅館提供不同配方的jamu。此一場景呈現女性植物與照護知識由家庭及市場進入現代服務業，並轉化為健康消費與文化展示資源的過程。

（圖片來源：楊俊業攝，2023/8/31）

於女性賦權，其關鍵仍在於女性是否掌握配方、品牌、收益及文化詮釋權。此一案例說明，「生活女力」已開始向「生產女力」轉換。

如果都市商場攤位呈現的是jamu由女性地方知識轉化為品牌商品的過程，那麼jamu進入星級旅館早餐服務，則顯示這套知識已進一步被納入制度化的觀光與健康消費體系。旅館以專用推車、瓶裝飲品與功效說明向住客提供jamu，使其從地方市場中的文化商品，再轉化為代表印尼性與健康生活方式的服務內容（圖3）。

相較於都市商場，旅館案例進一步顯示jamu已被納入觀光與健康服務體系。女性的植物知識不僅成為地方商品，也被重新包裝為印尼文化體驗；但這種制度化展示仍無法證明女性已掌握配方、生產、收益與文化詮釋權。因此，jamu的公共可見性與女性的實質賦權仍須分開分析。

近年的公開案例更清楚呈現這一點。

中爪哇Sukoharjo的jamu製作者Mulatsih與其母親Giyem便是一個具有代表性的例子。Giyem在丈夫去世後開始製作jamu以維持家庭生活，並將技藝傳給女兒；Mulatsih則延續這項工作，每天清晨準備薑、薑黃、temulawak、木瓜葉等材料，製作jamu並在社區販售（Laula 2024）。這個案例的重要性並不在於「成功女性」的個人故事，而在於它揭示了女性知識如何透過母女關係延續，並在生活需求與市場活動之間流動。

在這裡，「女力」不是突然產生的。它從一項看似平凡的家庭技能開始。母親知道如何選擇材料，知道如何處理植物，知道如何判斷身體狀態；女兒則學習、修正並重新使用這些知識。當這項能力進入市場，便轉化為收入；當它繼續傳給下一代，又成為文化記憶。因此，jamu可以被理解為一種「身體化的女性知識」。Pink

(2009: 24-41) 所稱的感官民族誌，有助於理解植物知識如何透過嗅覺、觸覺與身體經驗代際傳承，而不完全依賴文字。

然而，也必須避免把這種女性知識浪漫化。*jamu* 女性工作者可能面臨長時間勞動、低收入與家庭責任的雙重負擔。女性所掌握的知識如果沒有轉化為合理的經濟報酬，就不必然等於真正的經濟自主。因此，「生活女力」的意義不應只在於女性「會做什麼」，還要看女性能否控制這些知識所產生的資源與價值。

從這一點來說，*jamu* 最重要的文化意義，是讓我們看到「照護」與「權力」並不一定互相排斥。女性可以透過照護形成社會關係，也可以把照護知識轉化為生計；而這種力量正是從日常生活最不起眼的地方開始形成。

IV. *batik*、女性技藝與生產女力

如果說 *jamu* 代表女性對身體與生活知識的掌握，那麼 *batik* 則更直接呈現女性如何把文化知識轉化為生產能力。*batik* 並非單純的一塊布，而是一套由布料、蠟、染料、工具、圖紋、身體動作與社會意義組成的物質文化系統。2009年，印尼 *batik* 被列入 UNESCO 人類非物質文化遺產代表作名錄。UNESCO 的說明尤其強調，*batik* 的技術、象徵與文化已深入印尼人的生命歷程，從嬰兒、婚姻與懷孕，到日常穿著、儀式與喪葬，都可看到 *batik* 的存在 (UNESCO 2009)。

若置於南島文化與原住民族物質文化研究的比較視野，*batik* 的重要性也不在於將其界定為某種單一「南島傳統」，而在於它呈現地方技藝如何透過身體實作、家庭生產與代際學習延續，又如何進入市場、國家文化象徵與全球遺產制度。這一轉換與臺灣原住民族女性工藝研究所關注的問題具有明確的比較意義。葉秀燕與吳孟蓉 (2014: 1-37) 以花蓮縣秀林鄉太魯閣族女性織布者為例，討論織布勞動如何在觀光與文化產業脈絡中轉化為族群文化再現及經濟實踐，同時呈現傳統意義在商品化過程中的重新協商。

換言之，當原本嵌入地方社會關係的技藝被重新命名為「國家文化」、「文化遺產」或觀光商品後，真正需要追問的不只是文化是否被看見，而是原有女性製作者是否仍掌握文化的詮釋權、代表權與經濟利益。因此，本文分析 *batik* 並非為了證明其與其他南島染織具有直接同源關係，而是藉由女性技藝由日常生活走向公共文化制度的過程，討論地方知識、文化代表與女性權力之間的關係。



圖4 女性以batik布背負幼兒。布料協助完成移動與育兒照護，也使幼兒在身體接觸中進入batik文化，呈現女性如何以日常實踐推動文化延續。

（圖片來源：楊俊業攝，2024/4/16）

Tsing（2015）提醒我們，地方文化真正的重要性，不只是最終成品，而是支持其持續存在的日常勞動。若從這個角度理解batik，真正值得關注的不只是圖紋是否保存，而是女性如何透過描蠟、染色、縫製、穿著、照護與市場交換，使batik持續進入不同世代與新的生活情境。因此，batik的文化價值並非來自遺產制度本身，而是來自女性每天不斷重複的文化實踐。

batik進入生命歷程的方式，不只表現在儀式服飾或正式穿著，也存在於日常照護的身體實踐之中。作者在印尼城市街道觀察到，一名女性以蠟染布將幼兒背負於身側，並在行走過程中持續完成照護與移動（圖4）。在這個場景裡，batik不是被陳列或觀看的文化物件，而是被折疊、纏繞、承重並貼近身體使用的生活工具。布料的寬幅、柔軟度與纏繞方式，使女性得以將幼兒固定於身側，同時維持行走及其他日常活動。

這個案例顯示，batik的文化意義並不只來自圖紋、製作技術或國家遺產身分，也來自它如何參與日常身體關係。女性利用布料安排自身與幼兒之間的距離、重量與移動方式，使batik成為育兒照護的物質媒介。從物質文化的角度看，女性並非單向使用一塊布；布料的材質、形狀與纏繞方式也反過來塑造女性的身體姿勢、行動節奏與照護實踐。

更重要的是，這個場景將女性的生產勞動與再生產勞動連結起來。batik可以由女性製作、販售並轉化為收入，但它同時也被用於育兒、陪伴與家庭照護。後者通常不被市場計價，卻是社會與家庭得以延續的重要勞動。若只把batik視為工藝商品，便容易忽略它如何協助女性完成這些日常且持續的身體工作。

從本文的女力分析架構來看，*batik*育兒背帶位於「生活女力」與「文化女力」的交會處。一方面，女性透過布料完成幼兒照護，展現對身體、重量與移動的實踐知識；另一方面，幼兒也在被包覆、觸摸與背負的過程中，進入*batik*所構成的文化世界。文化傳承因此不只是上一代以語言教授下一代圖紋與技法，也發生於身體與物質長期接觸的日常過程之中。

然而，*batik*雖然在日常照護中持續被使用，其物質生命仍建立在長時間的製作勞動之上。當*batik*被稱為「印尼文化遺產」時，一個問題往往被遮蔽：究竟是誰每天製作、修整並維持這項遺產？答案很大程度上必須回到女性勞動。*batik*製作涉及長時間的細密工作。女性需要操作*canting*，控制蠟的溫度與流動，在布面上畫出複雜線條，再經過染色、晾乾、去蠟與反覆加工，最後形成圖紋。這些技術不是單純的手部動作，而是身體與物質之間長期互動的結果。

從Miller（1987: 85-92）的物質文化觀點來看，*batik*的製作過程正是一種「人與物共同生成」的過程。女性手中的工具與布料並非被動接受設計；蠟的溫度、布料的吸收程度、染料的性質以及手部動作都會反過來限制與引導製作者。因此，*batik*女性掌握的是一種「身體化技藝」。這種技藝通常需要長時間練習，並透過師徒、家庭與社群傳遞。它也使女性在地方社會中取得一種特殊的文化資本。

然而，*batik*女性勞動並不總是等於女性解放。印尼研究指出，家庭式*batik*生產與*putting-out system*可能造成女性勞動者邊緣化，女性在生產鏈中雖然承擔重要工作，卻未必獲得與其勞動相稱的報酬或決策權（Rahmawati et al. 2013; Handayani et al. 2018）。Susanti（2019）的研究亦指出，東爪哇家庭*batik*產業中的女性工人可能面臨邊緣化與從屬關係。這些研究提醒我們：不能把「女性參與生產」直接等同於「女性取得權力」。

真正需要分析的是女性在生產鏈中掌握什麼。如果女性只負責最耗時、最廉價的描蠟工作，而男性或資方掌握原料、品牌、銷售與利潤，那麼女性的技藝可能同時是一種力量與一種被剝削的勞動。換言之，女力並非單純取決於「是否工作」，而取決於女性是否能夠將技藝轉換成對收入、產品與文化意義的控制。這也是為何「*batik*女性」需要被區分成不同類型。

2019年UNESCO在日惹舉辦天然染*batik*技術與社會企業培訓，超過30名女性工藝工作者參與，參與者來自Gadjah Mada University相關團體、印尼天然染色協會、Dian Desa基金會等。這個案例顯示，*batik*女性並非只是傳統技藝的保存者，也

可以透過技術培訓、社會企業與天然染料創新進入新的文化經濟空間（UNESCO 2019）。依Bourdieu（1986: 243-248）的觀點，女性技藝可以在不同制度條件下轉化為文化資本、社會資本與經濟資本。然而，資本是否真正完成轉換，仍取決於女性是否掌握品牌、銷售及文化詮釋權。

因此，真正值得研究的不是「*batik*是否能讓女性賺錢」，而是：女性能否掌握由*batik*所產生的價值？這個問題也使*batik*研究從藝術史與文化遺產研究進一步進入性別政治。

V. 從家庭到市場：女力如何轉化？

*jamu*與*batik*表面上是兩種完全不同的物質文化，但如果把女性放回其中，便會發現兩者具有相似的權力生成邏輯。

*jamu*首先以植物為起點：植物經由女性的選擇、處理與配方知識，進入身體照護、家庭生活及市場交換；*batik*則以纖維、蠟與染料為起點，經由女性描蠟、染色、設計與製作，轉化為服飾、商品及文化遺產。兩條路徑共同說明，物質本身不會自動形成女力；真正使植物、布料與技藝取得知識、經濟及文化價值的，是女性持續投入其中的身體經驗、日常勞動與社會關係。

為呈現女性力量如何在日常生活、市場交換、文化再製與跨域傳播之間循環，本文將生活女力、生產女力與文化女力三種基礎實踐，與其所可能形成的驅策能力整合為四種女力循環模型（圖5）。驅策女力雖在模型中列為第四種概念，但並非凌駕前三者的最高階段，而是女性將日常知識、生產資源與文化詮釋能力進一步轉化為組織、創新、教育、政策參與及跨域傳播的行動能力。

圖5將本文提出的四種女力整合為一個循環分析架構。生活女力代表女性透過地方知識與身體照護形成日常能力；生產女力代表知識進入市場與經濟交換；文化女力代表女性透過傳承與文化詮釋形成公共文化；驅策女力則代表女性整合知識、組織、市場及文化資源，使文化持續更新並跨域流動。四者並非固定階段，而是在不同制度條件下持續循環與轉換。

若置於原住民族與南島文化研究脈絡，這四種女力也可以理解為地方知識由生活實踐進入經濟交換，再取得文化詮釋與公共行動能力的不同實踐位置。其分析重點不在判定哪一種女力較高，而在追蹤女性所掌握的植物、技藝與文化知識，如

何跨越家庭、社群、市場與制度邊界，以及這些轉換在哪些條件下得以發生或受到阻斷。

文化女力與驅策女力的差異，在於前者著重文化內容如何被女性傳承、修改與重新詮釋；後者則著重女性如何使這些文化內容跨越原有邊界，進入新的組織、市場、媒介、制度與世代。換言之，文化女力回答「女性如何生產文化」，驅策女力則回答「女性如何推動文化移動並改變其未來方向」。

同時，四種女力也可能中斷或逆轉。女性即使掌握技藝，也未必擁有品牌與市場；即使文化遺產價值提高，也未必取得相應收益；即使在展示空間中高度可見，也不必然參與配方、定價或文化詮釋。因此，循環模型並非預設女性必然獲得賦權，而是用來分析女性在哪一個轉換環節取得資源，又在哪一個環節受到家庭責任、市場結構、性別分工或文化制度的限制。

圖5呈現四種女力之間並非固定順序，而是在日常生活、經濟活動、文化實踐與跨域擴散之間持續循環。為了進一步說明四種女力各自的核心特徵及其轉換條件，表1整理本文分析架構，分別比較其知識來源、主要實踐方式、形成資源、可能成果以及受到的制度限制。藉由圖像與表格的相互對照，可以更清楚理解女性如何透過jamu與batik，使日常知識逐步轉化為經濟資源、文化實踐與文化驅策能力。

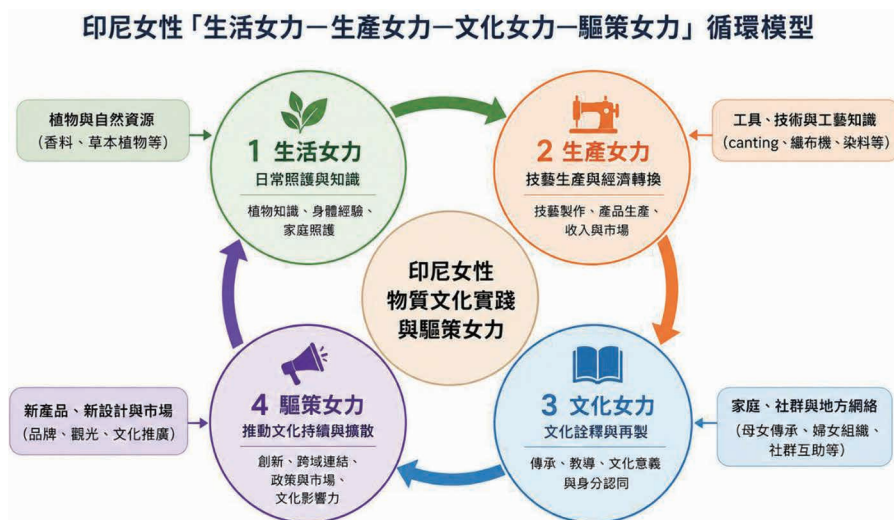


圖5 印尼女性「生活女力—生產女力—文化女力—驅策女力」循環模型
(圖片來源：楊俊業製，2026/10/02)

表1說明四種女力的主要差異不在能力高低，而在女性掌握知識、資源及文化詮釋權的程度。女性可能主要在生活女力的位置上實踐，也可能透過合作社、教育或品牌經營直接展現文化女力或驅策女力。因此，四種女力應理解為女性在不同物質、制度與社會關係中可能占據的實踐位置，而非固定的發展階段。

但驅策女力同樣受到制度條件限制。女性能否成為品牌擁有者、合作社決策者、文化教師或公共論述的代表，取決於她們是否掌握資本、教育、組織網絡、市場管道與文化發言位置。因此，女性在文化活動中被看見，並不當然表示她們已取得文化方向的決定權。真正需要分析的是：女性是否能夠從文化執行者進一步成為文化議程、價值與未來方向的共同決定者。

然而，「從家庭到市場」並不意味著女性掌握的地方知識可以無摩擦地轉化為市場權力。知識具有文化價值，不等於知識持有者具有定價權；女性擁有製作技藝，也不等於她們同時掌握品牌、通路、資本與市場規則。當*jamu*由家庭配方轉化為瓶裝商品、健康服務或品牌產品，或當*batik*由地方工藝進入觀光、時尚與文化遺產市場時，價值形成的場域也從家庭與社群擴大到企業、零售通路、觀光產業與國

表1 印尼女性物質文化的四種女力及其轉換條件

女力層次	核心內涵	主要實踐	形成資源	可能成果	主要限制
生活女力	女性透過植物知識、身體經驗與家庭照護形成的日常知識能力	<i>jamu</i> 調製、育兒照護、家庭健康、生活技藝	身體經驗、地方植物知識、家庭記憶、感官能力	家庭健康、女性照護權威、日常決策能力	家務勞動不易被看見、知識多未制度化、缺乏正式承認
生產女力	女性將生活知識與技藝轉化為商品、收入與經濟資源	<i>jamu</i> 販售、 <i>batik</i> 製作、工坊經營、市場交易、品牌建立	技藝、勞動、合作社、市場網絡、品牌	收入增加、家庭經濟改善、女性經濟自主	市場競爭、品牌控制、資本不足、收益分配不均
文化女力	女性透過傳承、教導與文化詮釋，使地方知識持續再生產	技藝教學、文化展演、服飾設計、育兒實踐、文化遺產活動	地方文化、象徵系統、社群認同、教育網絡	文化延續、地方認同、文化記憶、文化資本累積	國家遺產制度可能遮蔽女性角色、文化商品化可能弱化女性發言權
驅策女力	女性整合知識、文化、組織與市場資源，推動文化持續更新與跨域擴散	合作社組織、品牌創新、文化教育、觀光推廣、數位媒介、跨國交流	社會網絡、組織能力、文化發言權、政策資源	文化創新、跨世代傳承、跨地域擴散、文化影響力提升	制度門檻、資本不足、政策排除、品牌主導權及文化代表權不平等

家文化制度。在這個過程中，女性可能因市場擴張取得收入與公共能見度，也可能因品牌化與商品鏈重新分工，而失去對價格、產品敘事或文化意義的部分控制。

因此，「驅策女力」與市場之間不是單純的正向關係，而是一種持續協商的張力關係。女性愈能透過合作社、品牌經營、教育、組織與跨域網絡掌握產品如何被命名、定價、展示與解釋，其地方知識愈可能轉化為較具自主性的經濟與文化資源；反之，如果女性主要提供低報酬的製作勞動，而品牌、通路、價格與文化敘事由其他市場行動者控制，文化的市場價值即使提高，也未必形成相應的女性權力。據此，本文所稱「驅策」並非女性單方面推動文化進入市場，而是女性在既有市場結構中爭取價值定義、資源配置與文化方向決定權的動態過程。

這一點可以借用Appadurai（1986: 3-5）與Kopytoff（1986: 64-91）的觀點來理解。物品在不同階段會產生不同價值，而女性在不同階段也可能成為不同角色：製作者、照護者、販售者、教師、設計師、企業家與文化傳承者。例如，一塊*batik*在家庭工坊中可能只是一件待完成的布；到了市場，它變成商品；進入博物館後，它成為文化展示；進入國家遺產論述後，它又成為「印尼性」的象徵。每一次價值轉換都可能涉及女性勞動。

因此，*jamu*與*batik*的文化價值均建立於女性長期的物質實踐之上。本文所稱的女力生成，正是女性使原本位於家庭與日常生活中的知識，取得經濟、公共與文化意義的轉換過程。

驅策女力使前三種女力的循環具有方向性與擴散能力。女性透過照護、製作與文化詮釋累積資源後，可能進一步藉由合作社、品牌、教育、公共活動或數位媒介，使地方知識跨越原有場域。然而，這種驅策能力並非必然產生，也可能受到資本、制度、代表權與市場控制的限制。

驅策女力應被視為一種有條件形成的行動能力，而非女力發展的必然終點。本文因此認為，四種女力模型所追蹤的，不只是女性能力的變化，也是地方知識如何經由女性勞動而流通、轉換與更新。

VI. 從文化傳承到文化權力：女性不是遺產的被動承載者

如果說*jamu*與*batik*使我們看到女性的生活與生產能力，那麼文化遺產化則讓我們進一步理解「文化女力」。傳統文化經常以「保存」的語言被描述。某項技藝需



圖6 女性重新設計與展示batik服飾。女性透過設計、品牌經營與市場實踐，使傳統圖紋持續進入當代生活，展現「文化女力」由保存走向文化再生產的過程。

（圖片來源：楊俊業攝，2026/1/4）

要保存，某種圖紋需要傳承，某種植物知識需要避免失傳。在這種論述中，女性經常被稱為「文化傳承者」。

但是，「傳承者」這個概念仍然可能過於被動。如果女性只是把上一代傳下來的東西原封不動交給下一代，那麼她只是文化的容器。但實際上，文化從來不會如此簡單地複製。女性在製作batik時，會修改圖案、改變色彩、適應市場、選擇布料，也可能把傳統圖紋轉換成現代服裝。jamu女性同樣會調整配方、材料與銷售方式，甚至利用摩托車、社群媒體或現代包裝擴大市場。

作者於印尼batik展售活動中觀察到，女性工作者不僅販售傳統batik布料，也將不同圖紋重新設計為洋裝、上衣、裙裝與配件，並透過模特兒展示、燈光陳列與品牌空間建構新的消費情境（圖6）。在此，batik已不再只是等待保存的文化遺產，而是一項持續被重新設計、重新搭配與重新詮釋的文化商品。

圖6所呈現的女性角色，不只是傳統工藝的保存者，也包括設計者、經營者、展示者與文化詮釋者。女性將既有batik圖紋重新配置於洋裝、上衣、裙裝與配件之中，並透過模特兒、燈光、品牌陳列與市場互動，建構符合當代都市消費需求的新形式。在此，batik既保有地方文化的辨識性，又不再被限制於固定的傳統樣式。女性並非原封不動地複製文化，而是在選擇布料、調整圖紋、搭配色彩、設計服飾與回應消費者的過程中，持續改變batik的物質形式與社會意義。

從本文的分析架構來看，這個案例首先展現「文化女力」：女性透過設計、選

擇、搭配、命名與展示，參與文化形式的保存、修改與重新詮釋；但當這些新的文化形式進一步透過品牌、市場、展售空間與公共文化活動進入新的消費群體及社會場域時，亦開始形成「驅策女力」。因此，文化傳承並非靜態保存，而是持續的文化再生產與跨域移動。*batik*之所以仍具有生命力，不只因其被列入世界文化遺產，更因女性在工坊、市場與設計空間中，不斷協商何謂傳統、何謂現代，以及*batik*未來應以何種形式持續存在。

由此可見，文化傳承是一個持續「再製造」的過程。本文所稱的文化女力，正是女性對文化形式進行選擇、保存、修改、創新與詮釋的能力；其政治性則在於，何種文化值得保存、由誰代表文化，以及文化未來如何發展，從來都不是中性的問題。

當*batik*被國家認定為印尼重要文化遺產後，它就不再只是女性工坊中的一塊布，而被放入國族認同、觀光、教育、博物館與國際文化政治的體系。UNESCO在2009年將印尼*batik*列入人類非物質文化遺產代表作名錄，正說明*batik*已經從地方生活技藝進入全球遺產制度（UNESCO 2009）。

但是，如果遺產化只看國家、政府與國際組織，就容易忽略真正讓文化持續存在的製作者。文化遺產不是在UNESCO登錄的那一天才突然產生。它存在於母親教女兒如何描蠟、師傅教學徒如何控制*canting*、女性工作者日復一日完成圖紋、家庭將*batik*收入投入教育、女性企業家把傳統圖案轉換成新產品，以及社群不斷討論「什麼才算真正的*batik*」。因此，女性不只是「保存」*batik*，而是持續生產*batik*。

*jamu*亦呈現相同過程：女性並非原封不動地接受既有植物知識，而是不斷選擇、調整、傳授與重新詮釋。因此，無論*jamu*或*batik*，文化傳承都應被理解為持續的文化生產，而非既有傳統的機械複製。

*batik*特別能夠呈現這種關係。當*batik*成為印尼國族文化象徵時，女性原本的手工勞動也被重新賦予國族意義。這使女性的「地方性」勞動與「國族性」文化發生連結。但這裡也存在矛盾。一方面，遺產化可能提高女性技藝的社會價值；另一方面，當*batik*成為國家品牌、觀光商品或高端時尚後，真正的製作者可能仍然處於生產鏈底層。

因此，文化遺產化不必然等於女性賦權。真正的問題是：文化價值增加之後，女性是否也能獲得相應的經濟與文化權力？如果答案是否定的，那麼文化遺產制度可能只是在「讚美女性」的同時，繼續遮蔽女性勞動。這使「女力」必須具有批判

性，我們不能只說「女性很偉大」，而應追問：「女性的技藝由誰控制？」「文化價值由誰定義？」「市場利潤由誰取得？」以及「誰決定哪些女性被稱為文化傳承者？」這些問題能使女性研究從文化讚美走向權力分析。

對原住民族與少數族群研究而言，這種文化遺產化尤其涉及「文化可見性」與「文化控制權」之間的張力。一項地方技藝愈受到國家、市場、博物館與觀光體系重視，並不必然表示原有知識持有者取得更多權力。臺灣太魯閣族女性織布的研究同樣顯示，文化產業及觀光脈絡一方面增加族群技藝的公共可見性與文化再現機會，另一方面也使技藝意義進入新的市場與制度協商之中（葉秀燕、吳孟蓉 2014：1-37）。

文化可能變得更加可見，商品價值也可能提高，但製作者對文化定義、收益分配與公共代表的控制反而可能被重新分配。從這個角度看，印尼女性在*jamu*與*batik*中的經驗提供了一個可供原住民族研究比較的問題意識：文化保存真正需要追問的，不只是「傳統是否延續」，而是「誰有能力決定傳統如何延續」。

這也使「驅策女力」具有比文化保存更積極的意義。當女性能夠參與技藝教育、文化命名、品牌經營、組織決策與公共論述時，她們才不只是被文化制度展示的「傳承者」，而可能成為決定文化未來方向的行動者。反之，如果女性只提供勞動與文化形象，而文化價值、收益及代表權由其他制度掌握，那麼高度的文化可見性仍可能與低度的實質權力並存。

在此脈絡下，本文所稱的文化女力，不只是女性保存既有文化，更包括女性持續透過植物、技藝、照護、商品與市場重新組織地方知識，使文化得以在新的歷史條件下持續存在。這也呼應Tsing（2015）所指出，地方文化不是固定傳統，而是在不同物質條件與社會關係中持續生成（*becoming*）的過程。

VII. 結論：從「女性保存文化」到「女性生產文化」

本文以*jamu*與*batik*為案例，重新討論印尼女性的物質文化與日常勞動。本文的基本主張是：如果我們只從政治、職場或正式制度理解女性權力，便容易忽略大量存在於家庭、工坊、市場與社群之中的女性力量。

*jamu*呈現女性如何透過植物、身體經驗與照護形成「生活女力」，並在進入市場後轉化為生產資源；*batik*則顯示身體化技藝如何透過製作與交換形成「生產女

力」。兩者同時提醒我們，女性勞動本身並不必然等於賦權，真正關鍵在於女性是否能掌握由知識與技藝產生的價值。

當這些實踐進入文化遺產、地方認同與公共展示時，女性透過傳授、修改與重新詮釋形成「文化女力」；當女性進一步藉由組織、品牌、教育、創新與跨域連結推動文化進入新的市場、制度與世代時，則形成「驅策女力」。

所謂「驅策女力」係指女性使既有知識與文化實踐跨越原有邊界的能力。當女性透過合作社、品牌經營、技藝教育、產品創新、數位傳播、觀光展示或公共文化活動，將*jamu*與*batik*帶入新的市場、社群與世代時，她們不只延續文化，也在改變文化運作的方向。驅策女力因此不是單純的文化影響力，而是女性整合知識、資源、社會網絡與文化詮釋權，使文化得以持續更新與擴散的行動能力。

本文所提出的「生活女力—生產女力—文化女力—驅策女力」並非四個彼此孤立的階段，而是一個持續循環、回返與重新組合的文化過程。生活知識可以轉化為生產能力，生產能力可以形成收入與社會網絡，技藝與產品又可能進入文化遺產、教育及身分建構體系；當女性進一步透過組織、創新與跨域連結推動文化擴散時，便形成驅策女力。這種驅策又會將新的資源、觀念與實踐帶回家庭與社群，使日常知識獲得更新，並重新展開下一輪循環。

本文的理論貢獻，在於將女性賦權從「是否取得正式職位或市場收入」的單一判準，轉化為地方知識、物質、經濟資源與文化詮釋權如何流動的分析問題。四種女力模型不預設女性必然向更高的權力位置前進，而是用來辨識女性在何種條件下能將日常知識轉化為生產資源、文化代表與公共影響，以及這些轉換又可能在哪些環節受到家庭分工、市場結構與文化遺產制度阻斷。

本文最後提出一個更具人類學意義的「女力」概念：女力並不只存在於女性離開家庭、進入公共領域的時刻；它也可能存在於女性對物質世界的長期掌握之中。香料、植物、身體、蠟、染料、布料與圖紋，表面上是物質；但經過女性的手、記憶與身體之後，它們成為知識、收入、關係與文化記憶。從香料到蠟染，我們看到的不是兩項彼此分離的傳統文化，而是一套女性力量持續生成的循環：生活知識可以轉化為生產資源，生產活動可以取得文化意義，文化女力又可能透過組織、創新與跨域連結形成驅策能力；而新的資源、觀念與關係則重新回到家庭與社群，更新下一輪日常實踐。

在此意義下，本文所稱的「女力」，並非女性個人的成功故事，而是一種持續

推動文化生命的力量。從*jamu*到*batik*，女性透過植物知識、身體技藝、家庭照護、市場勞動與代際教育，使文化在日常生活中不斷被實踐、修正與再生產。正因如此，女性不是文化邊緣的支持者，而是文化得以延續的驅策者；文化之所以能夠跨越世代，往往不是因為制度本身，而是因為一代又一代女性持續投入其中。

本文雖以印尼為研究場域，但其分析意義並不限於印尼女性。對原住民族與南島文化研究而言，*jamu*與*batik*所揭示的是一個具有比較意義的問題：當地方文化主要透過植物知識、身體技藝、家庭勞動與代際傳授而延續時，女性並非文化傳統末端的「保存者」，而往往是使知識得以移動、轉換與重新生成的關鍵行動者。從植物利用、飲食與療癒，到編織、染織、工藝與文化展演，理解女性的文化角色不宜只觀察其是否進入正式政治與公共制度，更應關注女性是否掌握物質實踐背後的知識生產、文化詮釋與代際傳承；泰雅族與太魯閣族女性編織復返的研究亦顯示，女性能透過日常文化實踐與特殊女性知識形成文化復振、解殖民與賦權的力量（賴淑娟 2025：39-105）。

然而，本文並不主張印尼女性的經驗可以直接代表臺灣或其他南島原住民族女性。不同社會的殖民歷史、國家制度、族群政治、土地關係與性別秩序皆存在重要差異。本文提出「生活女力—生產女力—文化女力—驅策女力」的目的，是提供一套可供比較的分析語彙，以進一步追問：女性的地方知識在何種條件下能轉化為生產資源、文化詮釋權與公共驅策能力，又在何種條件下遭到市場、國家或文化遺產制度重新控制。如此，「女力」便不只是女性參與文化的描述，而成為理解地方知識如何延續，以及女性如何參與決定文化未來的一種分析方法。■

附註

- 1 本文採民族誌與視覺民族誌研究方法，田野資料蒐集於2023年至2026年間印尼公開場域，包括傳統市場、文化展覽、公共街道、商業空間及文化活動等。文中照片均取自公開可進入之場所，僅作學術研究分析使用，不涉及私人空間或侵入式拍攝；圖片內容未揭露受拍攝者姓名、聯絡方式或其他足以辨識個人身分之資訊。本文並遵循研究倫理原則，以尊重受研究者權益及文化脈絡為前提進行資料蒐集、分析與呈現。

引用書目

葉秀燕、吳孟蓉

2014 〈族群技藝與文化創意產業：以花蓮縣秀林鄉太魯閣族女性工藝編織者為例〉。《臺灣原住民族研究》7(3)：1-37。

賴淑娟

2025 〈找路：泰雅族和太魯閣族編織復返與解殖民的日常〉。《女學學誌：婦女與性別研究》56：39-105。

Appadurai, Arjun

1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Arjun Appadurai, ed. Pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellwood, Peter

2017 The Early History of the Austronesian Language Family in Island Southeast Asia. In *First Islanders: Prehistory and Human Migration in Island Southeast Asia*. Pp. 181-217. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell.

Bourdieu, Pierre

1986 The Forms of Capital. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. John G. Richardson, ed. Pp. 241-258. New York: Greenwood.

Fox, James J.

2006 Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective. In *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. James J. Fox, ed. Pp. 1-21. Canberra: ANU E Press.

Handayani, Widhi, Augustinus Ignatius Kristijanto, and Arianti Ina Restiani Hunga

2018 Beyond the Money: A Case Study on the Benefit of Hand-Drawing *Batik* to Female *Batik* Workers in Jarum Klaten Regency. *Jurnal Kawistara* 8(2): 196-207.

Kopytoff, Igor

1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Arjun Appadurai, ed. Pp. 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.

Kusumaningrum, Zulfa Safitri, and Vania Pramudita Hanjani

2025 *Jamu*: An Ethnomedicine Study and Local Knowledge of *Jamu* Makers in Health Practices. *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi* 8(2): 259-270.

Laula, Nyimas

2024 Women behind the Lens: 'The *Jamu* Ladies Are Passionate and Proud. They Remind Us of Collective Care.' *The Guardian*, March 6. Electronic document, <https://www.theguardian.com/global-development/2024/mar/06/women-behind-the-lens-jamu-ladies-collective-care-indonesia>, accessed August 3, 2026.

Miller, Daniel

1987 *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell.

Ortner, Sherry B.

1974 Is Female to Male as Nature Is to Culture? In *Woman, Culture, and Society*. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Pp. 67-87. Stanford: Stanford University Press.

Pink, Sarah

2009 *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.

Rahmawati, Diana, Shinta Dewi Rismawati, and Esti Zaduqisty

2013 Sistem Pengupahan dan Pembagian Kerja Perempuan Buruh *Batik* Berbasis Putting Out System di Kota Pekalongan: Proses dan Implikasi Marginalisasi Terhadap Perempuan Buruh *Batik*. *Jurnal Penelitian* 10(2): 274-293.

Rahmawati, Diana, Najib Jauhari, and Arif Subekti

2023 Pedagang *Jamu* Wanita Yogyakarta: Mata Pencarian Masyarakat Hindia Belanda Tahun 1910-1930. *Historiography: Journal of Indonesian History and Education* 3(2): 162-173.

Scott, Joan W.

1986 Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review* 91(5): 1053-1075.

Sugino, Yoshimi, Triana Hertiani, and Katrin Roosita

2022 Relationship between Customers and *Jamu Gendong* in Central Java, Indonesia: Focusing on the Use of Herbal Beverages in Daily Life. *People and Culture in Oceania* 38: 51-67.

Susanti, Emy

2019 Marginalization and Subordination of Women Workers at the Home-Based *Batik* Industry in East Java. *Opcion* 35(Special Issue 22): 2899-2921.

Torri, Maria Costanza

2012 The *JAMU* System in Indonesia: Linking Small-Scale Enterprises, Traditional Knowledge and Social Empowerment Among Women in Indonesia. *Journal of International Women's Studies* 13(1), Article 3. Electronic document, <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol13/iss1/3>, accessed August 3, 2026.

2016 Linking Small-Scale Commercial Activities and Women's Health: The *Jamu* System in Urban Areas of Java, Indonesia. *Journal of Small Business Management* 54(1): 341-355.

Tsing, Anna Lowenhaupt

2015 *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

UNESCO

2009 Indonesian *Batik*. Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Electronic document, <https://ich.unesco.org/en/RL/indonesian-batik-00170>, accessed August 3, 2026.

2019 Supporting the Indonesian Women Artisans Working with Natural Dyed *Batik*. Electronic document, <https://www.unesco.org/en/articles/supporting-indonesian-women-artisans-working-natural-dyed-batik>, accessed August 3, 2026.

Temadalj

——架一座橋，在基督像與排灣族傳統信仰之間

田大剛 Sasuyu Sadjiljapan

國立臺灣大學科際整合法律學研究所碩士生

最近看到泰武鄉「耶穌像」的新聞，我心裡總有複雜的感受。

2026年6月13日，屏東縣泰武鄉公所於佳平部落水泉山「3092落日角廣場」舉行泰武鄉入口意象祝聖暨啟用典禮。這項由原住民族委員會補助、鄉公所辦理的「佳平部落原鄉意象形塑工程」，以一座身著排灣族服飾、張開雙臂的巨型耶穌像為核心。典禮由天主教神職人員祝聖，並結合族語詩歌競賽及市集。鄉公所與原民會將其定位為結合宗教信仰、傳統文化與觀光的「部落精神地標」（原住民族委員會2026；gese paljaljuman 2026）。

支持者認為，基督宗教早已進入泰武鄉族人的生活與集體記憶，耶穌像正能呈現地方信仰特色。反對者則主張，工程位於公有土地並使用公共經費，因而質疑以單一宗教象徵作為公共地標，是否符合國家宗教中立，以及決策與經費資訊是否充分公開。這場爭議涉及更根本的問題：政府該如何再現排灣族的信仰史？

先從我所在的Puljetji佳興部落宗教變遷史談起。中華民國政府遷臺初期，下令原鄉部落遷村。此事曾在部落引發重大的內部紛爭，但族人最後仍在政權壓力下被迫離開故地，來到新的居住地。

然而，對排灣族傳統信仰而言，土地不是空白的，不能純粹以現代物權法的觀念思考。人不能只是搬到一個地方，就理所當然地住下來。原因是，那片土地原本有靈界的管理者與界址，土地有自己的秩序，就像我們不能隨意進入別人的家中住下。因此，族人要派出pulingav（靈媒）與靈界協商，詢問部落舊址的祖先是否願意一起遷走，也要請示新址在靈界的管理者是否願意接納族人。

最後，祖先決定留在部落舊址，新址的靈界管理者（可理解為地神）則「不接

納」我們。但那塊地是中華民國政府指定的遷居地。在那個肅殺的年代，族人沒有選擇的餘地，只能硬著頭皮祭祀一頭小豬，「強迫」地神收下，接納我們住進新部落，也就是佳興部落的現址。

關於遷村儀式的細節，時任傳統領袖Dremedreman Taljiyalep（孫江萬花），以及在地耆老Drangadrang Taraqidis（楊受滿）、Cankim Tuquljingid（戴里，Tjuladra之孫女）及Ljamac Tarur（方張秀枝）曾留下口述紀錄。耆老們曾提及，地神起初仍不願接受，直到耆老Tjuladra（其婚入妻子的家屋名為Tuquljingid）承擔儀式，雙方才達成協議。Tjuladra是當時族人中年事最高者，也是Patingir與Djaljaqelup這兩個勇士家族的後裔。族人因而認為，他有足夠的勇氣與資格，承擔儀式失敗可能帶來的危險。

族人在與靈界調停後，於約定地點立下一座石柱，將該處視為地神停駐、不得任意冒犯的所在。此後沒有人在那裡居住；夜間經過時，長輩甚至會提醒孩子不要說話。石柱所在之處，後來成為部落最低海拔處的聖若瑟天主堂，位於Puljetji佳興部落唯一的upu——Taljiyalep（Curuvu）傳統領袖家族家屋對面。族人改信基督宗教後，將原有石柱拆除，並在原來的立碑處安置聖母像。母親說，族人知道那裡原是必須敬畏的地方；讓聖母像站在那裡，也包含相信聖母能夠保護族人，使人們不致因擾動原有的靈界秩序而受到傷害的意思。由此可見，聖母像在族人的理解中，也承接了安定土地、保護部落，以及連結兩套信仰世界的作用。

從這段歷史來看，舊部落與新部落斷裂了，傳統歲時祭儀與國家遷村政策之間也斷裂了。當祖靈不來，新的部落不能沒有神。於是，基督信仰也逐漸嫁接於這道歷史裂縫之中。至少從Puljetji的歷史經驗來看，基督宗教與排灣族傳統信仰的關係，不能以「外來宗教壓過傳統信仰」如此粗糙的方式解釋。基督信仰也可能在歷史創傷留下的空缺中，承接族人的恐懼與不安，成為新的慰藉與依靠，使離開故土的族人在新部落失去舊秩序後，得以重新安身立命。我們確實從基督信仰中得到了救贖與安慰。

也正因為如此，我們不能以非黑即白的方式評價這段歷史。看到基督像，其實可以進一步思考：基督信仰是在什麼樣的歷史條件下成為排灣族文化的一部分？信仰的過渡期承接了什麼？又分別取代、保存了什麼？若仔細思考這些問題，基督像就不僅是美麗的入鄉新地標，也是述說一段複雜歷史的入口。

宗教自由並不要求政府將所有宗教痕跡逐出公共空間。宗教本來就是地方歷史

與共同記憶的一部分，若完全不談，反而會扭曲部落的真實面貌。

然而，當政府使用公有土地與公共經費，選定一個宗教符號作為整個部落乃至全鄉的「入口意象」，問題便不同了。即便多數居民信仰基督宗教，多數也不等於全體。政府有權營造公共景觀，卻不宜逕自替每一位族人宣告：「這就是我們共同的信仰。」

政教分離原則的重點，不一定是拆除所有宗教符號，而是政府是否公平對待不同信仰、讓族人充分參與討論，並容納異議。若現場的解說只說耶穌像象徵「排灣文化」，卻不說明基督宗教如何進入部落，也不提更早存在的*Tjagaraus*（創世神）、祖靈與*palisi*（禁忌），名義上的「共融」便可能遮蔽歷史，而不是呈現歷史。

排灣族語有一個詞：*temadalj*，這個詞有「架橋」之意。在傳統信仰裡，人與神靈、人與祖先，以及人與另一個世界，不能任意接觸。若要溝通、交涉，就必須「架橋」。這是*parakaljay*（祭司）與*pulingav*（靈媒）的工作，是一個神聖的過程，不能隨意跨越，也不能粗暴闖入。人們心懷對萬物的敬重，知道彼此之間有距離，因而形成禁忌；禁忌由此維持秩序。因此，必須以合宜的方式，將這一邊和那一邊連接起來。

我認為，我們今日所需要的，正是*temadalj*。

在基督像與排灣族傳統信仰之間，我們需要這樣的橋。在國家法與原住民族法律傳統之間，我們也需要這樣的橋。又或者，在祖靈沒有遷來的新部落，與後來願意留下來陪伴族人的信仰之間，我們更需要這樣的橋。這些橋都奠基於更深的理解、誠實的記憶，以及更謙卑的公共敘事。

我忽然想起母親說過，曾祖父那一代的人進入部落以前，會在入村口停下來抽一根煙。表面上是走累了，休息一下，或者說：「摩托車太燙了，先停一下。」

若放回排灣族傳統信仰的脈絡裡，那個動作其實是因為早期族人在外時，不知道遇到了什麼，也不知道身上跟了什麼。因此，進入部落以前，要先在入村口停下來，讓煙升起，把原不屬於這個地方的事物擋在外面，也讓這些無以名狀的事物回到原本屬於它們的地方。

原來，曾祖父嘴裡叼著的那根煙，是界線，是告別，也是對部落、土地，以及可見與不可見事物最深的敬重。

temadalj。

願我們在裂縫之上，架一座橋。■

引用書目

原住民族委員會

2026 〈原民會主委曾智勇ljaucu・Zingrur參加3092泰武鄉入口意象啟用典禮暨全鄉族語詩歌競賽〉。「原住民族委員會全球資訊網」，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/35AE118732EB6BAF/261917EB4ED1036074AE5F2BFECCE0BC1-info.html>，2026年6月13日上線。

gese paljaljuman

2026 〈泰武建置文化新地標，展現排灣地方特色〉。「原視新聞網」，<https://news.ipcf.org.tw/204282>，2026年6月16日上線。

展覽的第二人生：

「美式人生：阿美族的山海環境與文化知識」特展的3D線上版

羅素玫

國立臺灣大學人類學系副教授

2025年11月16日於國立臺灣史前文化博物館卑南遺址公園開展的「美式人生：阿美族的山海環境與文化知識」特展（以下簡稱「美式人生」特展），由中華民國文化部經費補助，是一場結合卑南遺址公園場館特性與阿美族當代環境知識的展示。實體展覽歷時四個半月，已於2026年3月29日閉展；在文化部另一項補助經費支持下完成的3D線上展示版（<https://3d.taisonvr.com/tour/amis>），則延續了展覽的可視性。3D掃描結合數位模型與空拍紀錄，於開展不久後進行。線上版本影像清晰，可拉近觀看，能在手機或電腦等不同平臺上瀏覽，亦收錄實體展覽數位手冊的文字內容。此一數位化成果，使短期特展得以在閉展後持續開放，也呈現展覽保存與再現的新形式。

「美式人生」特展以原住民族知識的主體再現與族群自主的環境教育為兩個策展切入點，呈現分布於不同地點的阿美族山海環境知識實踐。展覽嘗試突破過去討論原住民族知識主體時，多以原鄉為單一空間主體的思維；策展團隊跟隨阿美族野菜園主人及採集、漁獵者的足跡，以平面照片與影像敘事，呈現不同資料蒐集地點所記錄的阿美族山海環境知識。展覽邀請不同世代的採集者，透過文字、照片，以及運用海廢回收物製作的工藝品，將生活與生計的故事呈現於展場。例如，鄭國泰與李英花從臺東都蘭移居北部後，在東北角海域發展出漁獵與潮間帶採集的生活空間；而李英花在採集過程中撿拾的海廢與貝類，則成為她製作工藝飾品的材料。她的作品在實體展場中宛如一座發光的珠寶櫃，述說夫妻倆的採集生活及其與家人的關係。這件作品不僅是實體展覽的重要焦點，在3D展示中，觀眾也能拉近至展櫃前觀看（圖1）。

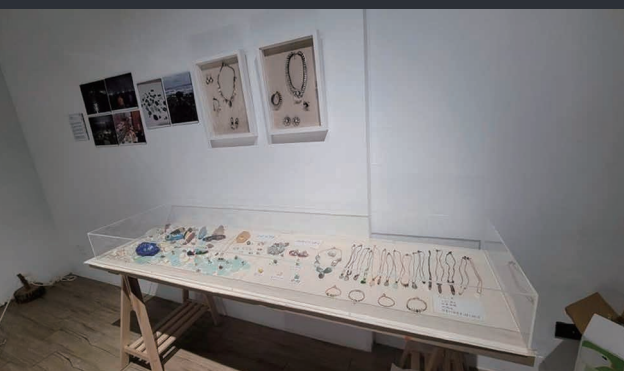


圖1 鄭國泰與李英花作品《你我相遇北海岸》
（圖片來源：羅素玫攝，2025/11/16）



圖2 「美式人生」特展開幕式，國立臺灣史前文化博物館卑南遺址公園。
（圖片來源：羅素玫攝，2025/11/16）

開幕式邀請都蘭部落前頭目林照明帶領參展團隊，與卑南遺址公園所在地卑南族南王部落的耆老代表，共同為團隊及卑南遺址公園祈福，並祝賀展覽開幕（圖2）。參與策展計畫的藝術家蔡政良、希巨・蘇飛、哈拿・葛琉、吳尚霖（圖3）與尹洙琿，分別與不同參展者合作，設計視覺藝術及複合媒材作品。策展人與展覽創作夥伴也橫向連結蘭調織女、搖滾媽媽、米麻岸Mima'an／王渝菁等工藝團體或工藝師，以及野菜專家吳雪月、族語老師黃麗美、攝影家廖藹淳等參與者。本展覽的影像製作結合長期研究紀錄與專業影像技術，由長期投入原住民族紀錄片工作的黃郁芳導演，以及芥質影音工作室的康盛理、陳廷侑主責，並結合策展人之一羅素玫的長期田野工作，以影像視覺作品，積極創造可視性的再現知識情境現場，呈現參與式再現文化的脈絡。這些材料與合作模式，也為後續3D版本奠定基礎。

策展人之一盧建銘與潘育文老師帶領基隆市立八斗高級中學原住民教育實驗班師生完成的作品《家園製作》（圖4、5），從展場向周邊空間延伸，回應卑南遺址公園建築設計者、日本建築師內藤廣對空間與生態系統的思考。師生共同搭建的立體構造，隱喻阿美族生活空間從森林轉向人為環境的變化，並以原生建築象徵社會生活的中心。3D展示結合航拍與數位模型，讓觀眾得以從高處俯瞰《家園製作》，並看見其與鄰近的希巨・蘇飛大型木雕作品《Masaraw／邊緣性：介於自然與超自然之間的Saraw的故事》的呼應，從而更清楚理解山林、居住邊緣與建築物之間的空間關係。相較於僅有文字或2D影像的線上展，3D展示提供俯瞰與近距離觀看展品



圖3 藝術家吳尚霖於開幕導覽中解說其與八斗高中及臺東高中學生合作的作品《身分肖像》
（圖片來源：羅素玫攝，2025/11/16）



圖4 盧建銘設計，並與潘育文老師及基隆市立八斗高中原住民教育實驗班師生共同搭建的《家園製作》。
（圖片來源：羅素玫攝，2025/11/16）

的不同視角，有助於延伸觀展經驗。

「美式人生」特展呈現阿美族傳統在地環境與文化知識的感知、知識系統與實踐。透過過程紀錄的照片與影像，觀眾得以看見傳統知識正在進行的行動教學現場。策展團隊以阿美族傳統環境知識為媒介，結合人類學、民族植物學、生物學、建築景觀與環境營造等不同學科及研究媒材，讓知識理解與傳承的現場得以具象呈現，並形成多方對話。展覽串聯跨地域場域，開拓敘說族群、移民與地方知識的新空間，也嘗試由臺灣地緣政治下的原住民族處境與邊緣地方的環境韌性出發，拓展相關討論。3D展示完成後，展覽得以持續與世界各地的觀眾分享。線上展覽突破實體展示的時間與空間限制；若能結合更完善的臺灣數位科技軟硬體建置，臺灣博物館的數位展覽平臺除了Open Museum之外，未來或可有更多短期特展以3D方式保存。此技術為不同知識類型提供更立體的虛擬展示機會，也讓短期特展彷彿擁有第二人生，在閉展後仍能成為學習與互動的媒材。■



圖5 盧建銘與潘育文老師帶領八斗高中學生團隊搭建《家園製作》
（圖片來源：潘育文攝，2025/11/9）

認證唱出來的歷史

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

孫俊彥

2011 〈歌謠中的部落、歷史與生活：以三首馬蘭阿美族的現代歌謠為例〉。《民俗曲藝》171：65-120。

Sawtoy Saytay 少多宜・篩代

2019 〈Radiw-Karengawan no Sowel 歌謠即歷史〉。刊於《Misafalo 播種・萌芽：阿美族文化的傳與承》。高淑娟、蔣美玲編，頁71-97。新北市：耶魯。

對多數缺乏文字傳統的南島系原住民族來說，口說無疑是文化傳承以及與世界溝通的最重要策略，因此，所稱的口語傳統（oral tradition）業已被學界作為探究該等族群文化的關鍵方法論。不過，口語不只單指口說，它還包含更廣泛的歌唱吟詠等範疇。唱歌者依循歌曲或有形或無形之歌譜唱出音樂內容，它的文化傳承與溝通效能，往往更勝於講話。不少涉略於此一課題的專家學者，就如是想法。本文討論的二篇阿美族相關文章，一專述特定部落的歌曲被歷史意義解讀之情形，另一則為廣泛性地主張該族歌謠本身所具備的歷史敘事價值。二文立基點或有差距，惟均認為歌謠在了解阿美部落史或阿美族歷史的不可或缺地位。

馬蘭是東南臺灣最大的阿美族部落，不少地方代表性事務，即以該部落為準，例如臺東的阿美族地名Falangaw就是馬蘭的部落名稱，而它也與傳說中之阿美族起源地有關。孫俊彥以三則只流行於馬蘭的阿美歌謠為對象，探討其中所顯露出之歷史文化發展過程的點滴。〈苦力歌〉唱著遠行前往搭建吊橋的辛勞，惟卻也有因此獲得薪資之喜悅的紀錄。苦力工作不盡然是現下所想像的奴役壓榨，反之，族

人自我的獲益滿足，也是一大參與誘因。Mahengheng作為擁有高人氣的頭人，他的故事流傳豐沛直至今日。一個偉人太過高尚，力量影響太強大，反而造成族人以遠距之為安。惟後來的解禁思維，讓這位領袖成了公開引以為傲的部落人物。而〈Mahengheng之歌〉就成了敘述日治時期原住民與統治者和漢人社會間之一定程度的原民觀點代表作。

〈新馬蘭之歌〉則觸及大部落與由此分出之「子」部落間的辯證關係。作者認為母系氏族是不使部落分出之後即行獨立的拉力，大家還是在母系奉食丈夫兒子的基礎上，持續聚於母部落之下。孫俊彥批評人類學者以擁有公共聚會所以以及年齡階級等二者，是分出部落獨不獨立的關鍵之說，並不完全正確。不過，依筆者之見，孫氏意見也不具絕對說服力，因為女性跑來跑去照應家中男性，理所當然，也不至於就此即可以證實母系之強大引領。反而，擁有頭目和舉辦豐年祭這二個關鍵要因，或可能才是一個分出部落確定已然獨立的關鍵。阿美族文化的裂解性使然，造成族群分布廣闊，一個個小小部落也都在自辦豐年祭，且不會邀集其他阿美部落參與，也就是說，自辦祭典專屬自己。他們都是獨立的社群認同個體。

總之，孫文的這三個歌謠分別述及部族源起、日原關係、原漢關係、地方建設、貨幣經濟、部落分合，而它們均為馬蘭族人近百年歷史的一部分。從歌謠的傳唱，無疑可以獲知人們在貫時限生活歷程中的狀態。至於學者對其間之社會文化景象的理解與說明各有堅持，這也預示了歌謠相關之歷史闡述意義的多樣屬性。

Sawtoy Saytay少多宜，篩代是著名的阿美族歌謠創作者，樂器製作人，也是表演者。他的這篇文章原是2018年10月20日首屆阿美族學術研討會上的專題演講。Sawtoy少多宜與歌謠相關的成就，受到主辦者的青睞，即刻邀請前來擔任開講貴賓。講題直接就將阿美歌曲與歷史劃上等號。這是將唱歌置於一般口說之上的宣示。他主張，不論屬於哪一個部落，只要是阿美族人，其一日甚至一生，都在歌曲唱跳中度過，詞曲樂聲就是在述說族群部落歷史，因此，若自此不唱不歌不曲不跳，等於宣告文化的滅亡。Sawtoy少多宜自己不斷地創作歌謠，也自行恢復失傳樂器的製作，藉此，在研討會議上，呼籲族人一起響應文化復興事業。

阿美族傳統歌謠即興風格顯著，大家一起唱一唱，就成了集體創作曲，且可以依照情境持續創新變化。Sawtoy少多宜在文中列出多首自己創作的歌謠，並以此為證，說明阿美族樂曲可以直接代表歷史的述說者，每一首曲子就是族人時空生活的寫照。孫俊彥的馬蘭歌謠研究，直接觸及了多個族人的區段歷史，它或可做為

Sawtoy少多宜觀點的一個例證。不過，依照孫氏的文章內容來看，此等歌曲要成為特定族人團體的固定唱曲，可能並非易事。馬蘭大部落，就只有三首人人唱天天唱，畢竟，演化成為認同象徵者，勢必要有大歷史背景以及關鍵事件的引領，才能留下難以抹去的印象或記憶。Sawtoy不特意強調自我部落出身，逕以己之例，證明了阿美族人類似即興創作之潛力，並以此鼓勵同胞持續唱作下去，而此舉也被當時邀請其演講的主辦者所認可。或許歷史上真的有許多不計是否得以綿延傳承的唱曲發明，但，它們終究曇花現身，而難以成為與人終身貼近的樂聲。孫氏文章提示了族群部落擇選關鍵性認同代表文化項目的事實。簡言之，並非族群的所有文化都齊等關鍵，要之，在歷史過程中，總會有脫穎而出並得以被留下心底印刻的特定項目。

歷史的多面以及多面的歷史，時刻於口語以及歌唱舞動之際現身。馬蘭三曲連著大歷史也有內部小歷史內容的各式詮釋。Sawtoy的多首曲子，代表他個人即興抑或也是當代阿美音樂史的一部分。二位作者或許並未交流過彼此的觀點，然他們卻都直指歌謠與歷史的不可分割意涵，不論是以特定部落為據，抑或是宏觀性的觀察我族，均同等反映出可供對話的資訊，他們也正喚起一起續編歷史的唱出風貌。■

「天狗岩」的消失與重現： 原住民傳統領域中的帝國足跡踏查

陳毅峰

國立東華大學民族發展與社會工作學系副教授

本文介紹五張老照片背後的故事，連結起它們的共同關鍵字是日本殖民統治時期之「天狗岩」及「海鼠山」。前四張拍攝處都在同一景點，只是換了不同人物站上拍攝所在的懸岩，位於現今太魯閣國家公園內，日本殖民者名之為天狗岩的地方，第五張照片則是日本駐軍所在的海鼠山分遣隊營地，顯示殖民者對太魯閣族反抗的強力鎮壓。

臺灣大學圖書館數位典藏館介紹圖片來源的「繪葉書」時提到，繪葉書（エハガキ）是「日文的風景明信片之意，日本人在各地旅遊時，習慣在郵局、火車站、博物館或名勝景點買繪葉書蓋記念戳，郵寄回鄉，與家人分享到此一遊所見及報平安，在殖民時期還有宣揚國威的意味。1905年日俄戰爭勝利，正值日本統治臺灣十年，在臺灣日本人開始搶購繪葉書，讓臺灣風景明信片開始盛行。臺灣總督府出版凸版印刷的官製繪葉書，並請名家手繪風景畫印成『始政紀念繪葉書』成為熱門搶手貨，地方與民間亦開始興起印製繪葉書熱潮」。



圖1 斷崖上的蕃人（花蓮港廳下名物天狗岩）

（圖片來源：國立臺灣歷史博物館 N.d.）

本文的圖1、2、3，來源都是「繪葉書」，照片中的人物均不詳，但顯然都是經過「擺拍」特別設計的姿勢，按照當時對原住民族的某些刻板印象為之。然而不只人物，連地景的選擇設計與說明，也都符合刻板印象所想要打造的、位處斷崖上的蕃人。圖1作遠眺狀，圖2有三個看似在地太魯閣族婦女，有攜帶背簍與似乎是給年紀較大婦女走路使用的木杖，三人所處位置幾乎就在天狗岩懸岩的最尖端，腳下其實就是垂直而下的萬丈深淵。一般要拍照的人為避免危險及懼高暈眩，通常不會走到那樣極端的位置取景。圖2的畫面呈現似乎是要說，蕃人在日常作息中的活動，經過天狗岩，暫停下來休息的樣子。圖1與圖2名稱都是「斷崖上的蕃人」，對購買繪葉書的日本人而言，照片刻意要突顯的除了太魯閣峽谷的壯麗之外，還有典型能吸引目光與觀光的異國／異族風味情調：臺灣原住民族人物與其裝扮。

能夠在大正年間出刊繪葉書，顯示日本發動太魯閣戰役「掃蕩」太魯閣族，且有能力開發聯繫內外太魯閣道路並維持其暢通後，才能夠吸引觀光旅遊者前來。圖3名稱「[泰雅族] (臺灣角板山) 山の勇者」，照片中「泰雅族勇者」手持弓箭似有打獵射箭的律動，也是很明顯的刻板印象再現。以現在角度觀看，當時太魯閣族尚未獨立成族，以泰雅族稱之並未不妥，但是這張繪葉書的說明很明顯將地名張冠李戴，把天狗岩與角板山天南地北扯在一起。當然，繪葉書的說明出錯，本來也不是什麼大事，只是讓研究引用時更加警覺歷史資料其中可能潛藏的錯誤。



圖2 斷崖上的蕃人（花蓮港廳下名物天狗岩）
（圖片來源：國立臺灣歷史博物館 N.d.）



圖3 [泰雅族] (臺灣角板山) 山の勇者
（圖片來源：國立臺灣大學圖書館 N.d.）

圖4就不是出自繪葉書之類的休閒旅遊用品，根據照片的說明：「昭和4年海鼠山分遣隊守備隊長西末吉大尉於花蓮港廳下天狗岩與愛犬合影」，將人事時地物大約都交代清楚了，甚至海鼠山與天狗岩的關係也有了輪廓：這兩地相距一定不至於太遠，所以軍官可以相對悠閑地從分遣隊所駐紮的海鼠山，到天狗岩來看風景遛狗，並刻意用軍刀柱地作為某種身份的表徵。圖4背景可能受限於山嵐，山的稜線幾乎都隱藏起來，但天狗岩的形狀仍然清晰可辨。

綜而觀之，前面三張圖片所重視呈現的，是懸岩天狗岩的天險，以及站在岩石上典型刻板化的原住民族。這些刻板印象意在同時突顯蕃人與地景的險峻和原始，顯示居住於文明邊緣蕃人的生猛體魄，與其生存環境的險惡自然，人地兩者同時進入帝國殖民者的凝視當中，並且藉由繪葉書的販賣成為容易消費的原始文化商品。這種異域的人物地景觀組合於帝國眼中，更要顯現帝國治理績效，足以將居於自然當中的野性族群、邊疆地界的他者，馴服成為願受凝視者指揮控制的繪葉書主角，甚且能夠依照攝影者的要求，擺設出配合險惡峽谷天險的、領受殖民社會規範的文明化蕃人。¹

至於相片中原住民族服飾與使用器具，以及是否可與同時期較為「真實」（相較於「擺拍」的繪葉書）的圖片，做文物意涵的比較說明，以更深刻理解殖民影像如何選擇性建構特定原住民族形象，一來受限於篇幅，二來受限於作者能力，是本文難以處理之處。

然而這三張照片都未突顯岩石所在處的背後山景稜線，以至於當天狗岩在二次戰後因種種原因（後詳）而失去精準所在地的訊息時，一般判斷它極可能在花蓮數十年來無數的颱風、暴雨、地震摧殘後，消失於地景之中，未曾料到它會在2015年被山友們發現而公諸於世，彷彿橫空出世般的震撼再現。

四張照片，拍攝地點相同，時間相距也不遠，再加上圖4可作為天狗岩與海鼠



圖4 昭和4年海鼠山分遣隊守備隊長西末吉大尉於花蓮港廳下天狗岩與愛犬合影（花蓮分屯海鼠山分遣隊-西末吉寫真帖 照片27，創作者：西末吉）
（圖片來源：國家攝影文化中心 N.d.）



圖5 花蓮港，研海支廳舊地，海鼠山分遣隊屯營所。（掃描自《日本地理大系第11卷・臺灣篇》，改造社，昭和5年5月出版）
（圖片來源：yuliman 2017）



圖6 現在的天狗岩
（圖片來源：陳毅峰攝，2026/5/30）

山的連結，這就可以串聯出一整個精彩的太魯閣族抵抗日本殖民統治的歷史敘事。圖5顯示的正是海鼠山分遣隊屯營所，當臺灣大部分山區部署的是警力系統以行威嚇統治時，唯有海鼠山所駐紮的武力是屬於專注戰鬥的軍方系統。

天狗岩之所以從眾人眼光消失數十年，與當地的土地使用狀況及政治變遷密切相關。太魯閣國家公園管理處在海鼠山分遣隊鄰近的馬黑揚（Mkhiyang）舊部落導覽牌上這樣寫著：「馬黑揚部落北面可直上海鼠山，南面隔著大沙溪與塔比多（天祥）相望；1914年太魯閣戰役後，臺灣總督府在海鼠山設立陸軍駐守分遣隊，偕同警力維持部落山區穩定，當時勞軍團多從塔比多越過大沙溪，經馬黑揚直上海鼠山；隨著部落情勢漸趨穩定，海鼠山分遣隊經縮編後於1930年10月撤離改由駐在所接管，這條塔比多到海鼠山道路乃漸趨荒廢」。

太魯閣戰役結束後，為持續控制與管理太魯閣族，日軍在海鼠山相對平坦的稜線上設立陸軍分遣隊，持續在此駐紮，直至1930年方始裁撤。在地族人常稱呼「海鼠山」一帶有「跑馬場」，源起太魯閣戰役之後，日本陸軍選擇海鼠山駐防基地就地飼養拖運大砲的軍備戰馬，現在的地景則呈現出大片蕨類植物佔據平坦稜線，這一片蕨海平台便成為「跑馬場」一名之由來。根據筆者2026年5月底上山實探的族人與領隊口述資料，後續國民黨政府退休老兵持續在山上生活，改

為養牧耕地種植所需的牛隻，老榮民過世後牛隻取代原本的馬匹，成為山區無人照管的兇猛野牛，族人即便在管制解除之後仍然不敢靠近。原本的海鼠山警備道可以連接合流部落與海鼠山警官駐在所，並延伸通往蓮花池（亦即今日中橫公路之迴頭彎），曾是族人從南投東遷至花蓮的路線之一，也因長久無人使用導致許多路段逐漸崩壞。天狗岩應該是在這樣的時代背景下，慢慢從世人眼前消失了數十年。海鼠山基地四周，仍可見到些許戰死或病死的日軍墓碑作為殖民者客死他鄉的悲慘寫照，還有保護營地的壕溝、酒瓶等日常生活的遺物散落四周。

重新發現天狗岩的登山隊伍發現它似乎有所鬆動，無法負荷太多登山客的踩踏而加速風化，因而呼籲日後攀登海鼠山勿再登上天狗岩，於是在我攀登過程，耳邊會響起這熟悉的口號：不要讓天狗岩消失在我們這一代。太管處也設立告示牌，籲請造訪山友為自身安全與維護珍貴自然景觀，宜以遠觀留影紀念取代攀爬。這一告示只是提醒，並無強制作用力，實況是否如此，端賴踏查者自行判斷。■

附註

- 1 作者特別感謝審查者的用心，並提供足資引用的精彩分析片段，在此致上謝意。

引用書目

國立臺灣大學圖書館

N.d. 〈[泰雅族]〈臺灣角板山〉山的勇者〉。「國立臺灣大學圖書館數位典藏館」，https://dl.lib.ntu.edu.tw/s/postcard/item/682612?st_source=ai_mode#?c=&m=&s=&cv=&xywh=304%2C75%2C537%2C384，2026年6月9日上線。

國立臺灣歷史博物館

N.d. 「國家文化記憶庫」，<https://tcmb.culture.tw/zh-tw>，2026年6月9日上線。

國家攝影文化中心

N.d. 「線上藝廊：《花蓮分屯海鼠山分遣隊—西末吉寫真帖》全書簡介」。國家攝影文化中心網站，https://ncpi.ntmofa.gov.tw/News_Content_OnlineExhibition.aspx?n=8008&s=208335&psn=208289，2026年6月9日上線。

yuliman

2017 〈海鼠山分遣隊屯營所〉。《璞石閣：這裡是我所蒐集的老照片、繪葉書、書籍以及其他的展場》，<https://www.tipga.com/e/58dec333286fe3d1f020eb9>，2026年6月9日上線。

最後一位巫師的左右手

吳清生 ciyamar maljaljaves

財團法人原住民族語言研究發展基金會董事



圖1 1970年代宋美麗、邱梅葉巫師為郭月香巫師執行semu cilu（除穢）儀式
（圖片來源：吳清生提供）

這張照片拍攝於1970年代，地點是臺東縣達仁鄉tjuwaqau部落。畫面中，maljaljaves家族巫師長宋美麗（tjuku tjuveljelem，左）、邱梅葉（tjuku djemaljalat，右）正為郭月香巫師（ljavaqus tjuveljevelj，中）執行祭儀結束後的semu cilu（除穢）儀式。三位巫師圍坐在家屋裡，一人將手輕輕放在額頭，一人將祭品貼近胸前，地上散落著儀式使用的祭葉，屋內只有經文吟誦的聲音。

許多人看到這張照片，或許以為是在為族人祈福，其實，照片中的

主角不是一般族人，而是巫師自己。每逢部落性祭儀或喪葬儀式結束後，巫師們都會為彼此進行semu cilu（除穢）儀式。對排灣族而言，祭儀是人與祖靈之間的交流，巫師完成祭儀後，也必須透過除穢，重新回到日常生活的秩序。

巫師之間的彼此扶持，不只體現在祭儀前的加持，也延續到整個祭儀過程。她們各自肩負不同職責，彼此照應、共同承擔，使每一場祭儀都能順利完成。也因此，這張照片留下的，不只是三位巫師互相除穢的畫面，更是一個巫師群彼此守護、共同承擔祭儀責任的身影。

這張照片拍攝於小米收穫祭迎靈儀式。畫面中，郭月香巫師身著排灣族華麗的傳統服飾，獨自站在祖靈屋前，迎接祖靈降臨。許多人看到她獨自站立，或許以為巫師一直都是一個人完成祭儀；然而，真正熟悉排灣族祭儀的人都知道，這份看似孤單的身影，其實承載著歷代巫師共同傳承下來的責任。當她站在祖靈面前時，身後並不是空無一人，而是宋美麗、邱梅葉等已成為部落dravadrava（巫師祖靈）的歷代巫師，仍透過經文與祭儀陪伴著她，也承載著共同體對祖靈的信任。

這也是我最後一次看見郭月香巫師穿著排灣族傳統服飾，盛裝主持小米收穫祭迎靈儀式。她曾微笑著對我說：「我是第一個面見祖靈的人，一定要穿得最漂亮來迎接我們的祖靈。」這句話，直到今天仍深深留在我的心裡。對她而言，穿上傳統服並不是為了展現巫師的身分，也不是為了讓族人看見自己的莊嚴，而是以最恭敬的心迎接祖靈降臨。穿得最漂亮，不是為了自己，而是為了祖靈。因此，她所穿上的，不只是排灣族精緻華美的傳統服飾，更是一位巫師面見祖靈時最深的敬意，也是對祭儀最莊重的承諾。

然而，隨著部落巫師逐漸凋零，tjuwaqau部落最後只剩下郭月香一位巫師。過去，重要祭儀都有宋美麗、邱梅葉等巫師姊妹彼此加持、相互除穢，也共同承擔祭儀；如今，這些工作都只能由她一人完成。

有一天，她無奈地對我說：「以前祭儀開始有人替我加持，最後也有人替我除穢；現在只剩我一個人，只能把自己的左手當成一位巫師，把右手當成另一位巫師，一邊念著經文，一邊拿著祭品，自己替自己加持，也自己替自己除穢。」說完，她只是淡淡地笑了一下。

接著，她又對我說：「做對、做錯，vuvu（祖靈）都會原諒。重要的是不要停下來，祖靈會一路跟著儀式，引導新的巫師，慢慢學、慢慢做，總有一天會越來越貼近祖靈留下的道路。」當時，我一直記著這段話，卻不知道未來會是什麼模樣。

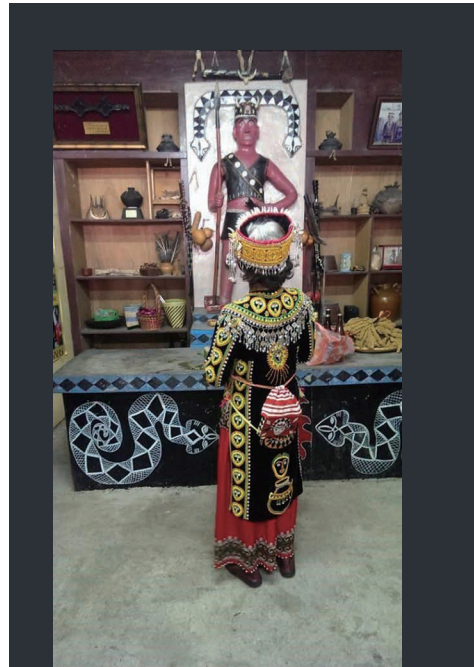


圖2 2000年以後郭月香巫師於小米收穫祭時盛裝迎靈的儀式（圖片來源：吳萱提供）



圖3 新任maljaljaves吳萱巫師
(圖片來源：吳萱提供)

直到多年後，再看見這張照片，我才真正明白她的意思。照片中的年輕女子，是tjuwaqau部落新任maljaljaves巫師吳萱（kenge maljaljaves）。她靜靜站在祖靈屋前，迎接祖靈，背影看似孤單，卻讓我想起郭月香、宋美麗、邱梅葉等巫師姊妹曾經彼此扶持、共同完成祭儀的身影。

時代不同了。過去，祭儀由巫師群共同守護；如今，延續文化的責任落在年輕一代身上。令人欣慰的是，吳萱承繼了郭月香巫師傳授的九段經文與祭儀，也承接了歷代巫師對祖靈、土地與共同體的文化倫理。

有人曾問我：「現在做的，還跟以前一樣嗎？」我的回答始終是：「不可能完全一樣。」祭儀會隨著時代與生活環境而調整，但只要敬祖靈、敬土地、敬共同體的精神仍在，文化便沒有中斷。我也

終於明白，郭月香巫師所說的，不是要求新巫師複製過去，而是相信祖靈會陪伴後人，在一次又一次的實踐中，慢慢走近祖先留下的道路。

今天，站在祖靈屋前的，是新任maljaljaves巫師吳萱。她的身後，不僅有歷代巫師留下的經文，也有dravadrava（巫師祖靈）一路相隨的引導。當年郭月香巫師曾擔心，有一天只剩自己一人；她或許不知道，多年以後，仍會有年輕人站在同一座祖靈屋前，繼續吟唱那些經文，繼續完成那些祭儀。

直到這一刻，我才真正明白郭月香巫師當年的那句話。原來，祖靈從來沒有離開。祂們始終陪伴著每一位願意承接文化的人，走向祖先留下的道路。■

The Fourth Invasion: Decolonizing Histories, Extractivism, and Maya Resistance in Guatemala

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

國立臺灣大學建築與城鄉研究所博士候選人

作者：Giovanni Batz

出版社：Oakland: University of California Press

出版日期：2024年10月29日

ISBN：9780520401730; 9780520401747 (ebook)



¡Afuera! ¡Retírense!（滾出去，離開這邊！）

2011年3月18日居民和武裝部隊抗爭爆發那一天，在抗爭主要地點San Juan Cotzal小鎮上，一位說著Ixil語的男孩說出這句話。這是作者Giovanni Batz在整本書開頭，用一張照片呈現的真實故事。展開了本書的故事*The Fourth Invasion*（第四次入侵）。作者Batz提到進入21世紀，綠色經濟與再生能源成為全球矚目的顯學，例如大型水力發電與綠能開發計畫，往往在媒體及普羅大眾印象裡，由國家治理與國際組織為它戴上了減碳、進步與永續發展的「進步印象」。然而，當這套資本主義的治理邏輯，強行進入全球原住民族的傳統領域時，卻伴隨著對在地居民生活、土地記憶與文化主體性的粗暴榨取主義（extractivism），完全不顧及當地人的感受。

首先我想介紹本書作者Giovanni Batz，他是一位1980年代於美國加州洛杉磯出生長大，且是瓜地馬拉K'iche' Maya的後裔，作為一位離散在海外的瓜地馬拉K'iche' Maya原住民族人，他在博士論文期間，重返自己血緣的故鄉，深入瓜地馬拉基切省（El Quiché）的San Juan Cotzal地區，深入San Juan Cotzal瑪雅社群的居民生活、口述史與參與觀察民族誌，為我們揭露了一幅跨越五百年的入侵與抵抗的歷史。本書最讓我印象深刻的敘事，是在伊西爾瑪雅人（Ixil Maya）對自我歷史與空間地景的

理解。他們拒絕接受西方史觀中原住民已被征服的說法，而是將當代跨國發電廠的進駐，特別是義大利跨國綠能公司Enel Green Power資本所投資建造的Palo Viejo水力發電廠，理解為殖民權力在當代的延續。意思就是說，當這座水力發電廠企圖進入Finca這個種植園地區時，Ixil Maya並不只是把它看成一般的開發案，而是視為本書所提到的第四次入侵。綜觀全書，看得見作者十分敏銳，且勾勒出過去五百年到如今殖民霸權對該區域的入侵。全書分成兩個主要部分，並透過六個篇章去剖析Cotzal社群所經歷的四段歷史與殖民抵抗。

第一至三章主要回到前三次的入侵歷史（Historic Invasions），說明當前新自由主義下的榨取主義（extractivism）並非憑空出現，而是建立在過去的殖民制度、土地掠奪與國家暴力所留好的歷史基礎之上。Batz談第一次被入侵的歷史聚焦於16世紀時期，西班牙殖民者的暴力到來與展開的征服行動。殖民者強行建立聚集區制度（congregaciones），試圖以強迫Ixil瑪雅人遷徙並集中人口，藉此透過地方教會與地方官員系統，強制課徵貢賦（tribute）並奴役原住民的勞動力。

第二次入侵書中提到19世紀末至20世紀初的土地掠奪與強迫勞動。這段歲月裡瓜地馬拉自由派獨裁政權興起，積極引進咖啡與monoculture（栽培）經濟。政府打著解決印地安問題（Indian Problem）的種族主義，將當地原住民賴以生存的公有地（ejidos）強制私有化，割讓給Ladino（非原住民）與歐洲地主。在此波浪潮中，Cotzal地區有將近一半的公有土地遭到非法掠奪與蠶食，使得Ixil Maya悲慘地淪為自家土地上的債務奴工。

第三次入侵時期，提到1960至1996年間悲慘的瓜地馬拉內戰。當時的軍政府實施慘絕人寰的焦土政策（Scorched-earth），將Ixil Maya視為叛軍的盟友，並實施制度化滅絕（genocidal），導致超過70%的瑪雅村落完全被夷為平地。印象深刻的一段描述，是作者透過兩位Cotzal在地長者領袖Don Nicolás與Doña María的口述歷史，呈現當時原住民如何被迫逃入深山、並且組織居民，一起抵抗在飢餓與轟炸中保全族群生命的強韌（resilience）生命力。

第四次入侵時期是本書第二部分（第四至六章）的核心，作者轉向當代民族誌的書寫，揭露當時內戰和平協議簽署後，新自由主義與跨國綠色資本如何展開現代版的殖民掠奪。結束上面的內戰後，戰後的Cotzal文化與社會脈絡有了轉變。作者提到Ixil瑪雅人世代相傳的宇宙觀*tiichajil*（意指整體和諧、平衡與健康的好生活）與*txaa*（規範人類與自然、河流、山川互動的傳統道德價值與禁忌）。與此相對的，

是瓜地馬拉政府在戰後積極推行新自由主義，《通用電力法》（*General Electricity Law*）等法律，將國家資源全面轉向支持跨國「榨取產業」（extractivist industries）與私有化。

我也發現，作者Batz為了打破過去知識生產上的不對等關係，他在長達十多年的研究中，長年租屋居住於Cotzal的Tu Poj社區，並將所有研究主題、提問與發現，全面提交給Cotzal原住民組織團體（Alcaldía Indígena）與原住民大學（Ixil University），進行共同審查與修正。更令我敬佩的是，Batz拒絕將知識鎖在昂貴的學術資料庫。在他的英文版2024年出版前，已先於2022年在瓜地馬拉當地出版了西班牙文版本（當地官方語言）。並於2023年1月重返Cotzal，他也將數百本實體著作免費回贈給部落社區、地方學校與基層教師組織，真正將歷史的詮釋權、主體性與記憶毫無保留地歸還給發聲的原住民。

透過本書，相信讀者可以看見瓜地馬拉的瑪雅人如何以*tiichajil*與*txaa*的世界觀，發起一場拒絕向資本妥協的政治鬥爭歷史。這提醒了我們在臺灣及各國原住民社會運動者，真正的原住民權利爭取、文化保存與去殖民，絕不會僅停留在國家法律體制的文字，而必須深刻地回到原住民族賴以生長的土地記憶、知識與真實世界的關係網絡中。本書不僅是一部歷史民族誌，更是引領全球原住民族在資本榨取危機中，思考建構自決權與集體行動的重要著作。值得一提的是，本書電子版可於University of California Press大學出版社網頁下載，有興趣的讀者也可直接延伸閱讀。我十分推薦給對該議題有興趣的讀者與研究者。■

《誰是沙巴之子？Sino和土著地位的距離》

王俊航

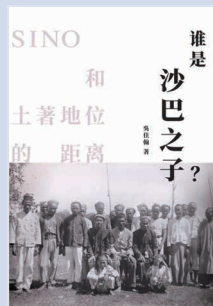
國立臺灣大學人類學系碩士班研究生

作者：吳佳翰

出版社：Petaling Jaya：策略資訊研究中心

出版日期：2023年9月

ISBN：978-629-7575-10-0



吳佳翰於2023年所著的《誰是沙巴之子》改寫自其碩士論文，主要呈現馬來西亞沙巴稱作Sino的原住民-華人混血群體，在後殖民的語境中透過不同面向的文化實踐，來建構自身族群意識與認同的過程。本書共分成六個章節，第一章的緒論鋪陳了研究動機與章節概述，以及華人移居至北婆羅洲的區域歷史，第二章從歷時性的視角，探討Sino如何成為具體的社會與法律範疇，這與沙巴原民性概念的演變密切相關。進入第三章至第五章，作者分別以公會組織、居住地與語言，以及命名制度與墓葬形式等民族誌現象，來說明Sino打造其族群性的動態機制。第六章的結論則概括本研究的核心論點，其主要建立在與非類屬性文化認同及邊緣理論的對話之上。

非類屬性（unkindedness）的概念由英國人類學家Rita Astuti（1995）在其探討馬達加斯加斐索人認同的著作中提出，強調一種基於當下行為所構成的認同模式，相對於此的是試圖將人群身份固定下來的類屬性狀態。在此基礎上，作者試圖呈現Sino的族群現象夾雜於前述兩種模式之間的社會文化過程。在前殖民時期，無論是自認世代久居的北婆羅洲語群，或是16世紀前後移居至沙巴的非北婆羅洲語群，兩者皆是以居住環境與生計模式進行自我與他者的命名。隨著英殖民勢力於19世紀末進駐沙巴，官方透過人口普查與土地保護法等治理政策，將原住民轉化為Native的概念。在此脈絡下，殖民者意識到Sino混血背景的特殊性，將其建構為特定的社會

範疇，賦予其後代繼承Native習俗地的權利。

1950年代，北婆羅洲語群下的卡達山菁英發起民族主義運動，他們將Sino接納為其中的一份子，確保該群體可透過Native法庭的認證獲得Native證書。值得一提的是，由於當時華人與原住民在經濟上的緊張關係，Sino的認同較為傾向於後者。馬來西亞成立以後，隨著聯邦政府倡導與馬來人融合的土著主義政策，再加上菲律賓和印尼的穆斯林陸續透過非法途徑獲得沙巴的Native證書，Sino的地位面臨巨大的危機，最終於2010年觸發了公會組織的成立。在對外的身份展演上，公會仿辦了北婆羅洲語群的選美比賽形式，設計出屬於Sino的族服，試圖強調其介於原住民與華人之間的雙重祖源背景。然而，在面對某Sino議員所引發的Native身份仿冒，以及第三代Sino血統淡化等爭議事件時，卻轉以類屬性的論述來進行跨文化的溝通。

從微觀的生活情境來看，Sino的認同更強調與居住地的連結。Sino並無統一的族語，其後代普遍因著語言環境與生活方式的影響，以及個人生命經驗的流動性而呈現歧異的認同狀態。另一方面，Sino繼承了祖先與土地相互連結的南島文化思維，既遵循原住民重視「純粹有效」和「純粹跟隨」的習俗實踐原則，也以沙巴的代表性地景為空間基礎，重塑華人先民移居當地的歷史傳說，來合理化自身作為Native的法律身份。在命名選擇上，Sino持續在華人性與原民性的層面之間進行協商。多數族人堅持華人姓氏為命名的核心要素，少數則將之捨棄，轉而擁護較傾向於原住民的認同模式。作者認為，兩者皆反映了「純粹跟隨」的文化思維，前者不一定是對父系繼嗣的重視，而是憑藉不同家庭對男女祖先的記憶程度展現出多重的繼嗣認知，後者則是藉由強調與沙巴土地之間的連結，試圖維護自身作為Native的權利。

另外，馬來西亞政府繼承了英殖民時期信仰與喪葬空間相互綁定的政策，使得Sino在當代難以維繫對不同宗教背景祖先的祭祀。他們大多選擇改宗成為天主教徒，僅有較傾向於Sino認同的家庭仍持續實踐華人宗教的禮儀。作者在其所觀察的華人宗教型喪禮中發現，逝者會經歷「由番入唐」的轉換過程，象徵亡者離開番邦，回到其原先所屬的唐山。這樣的生死觀尤其體現於空間的層面，透過移動棺木時樂器的轉換，以及搭建連結逝者家屋與屋外土地的臨時橋，Sino得以構建出想像中的唐番邊界。然而，這並不表示逝者已完全放棄在地的生活形式，反倒是回到沒有番人官打擾的象徵世界，持續過著半唐番的生活。

綜上所述，本書展現了Sino的族群意識與文化在當代情境中持續再造的過程，

其反映了一種游移於非類屬性與類屬性文化認同模式的特殊機制。這樣的流動面貌正奠基於作者所強調，不同尺度的核心-邊緣力量之間的協商與角力。例如，隨著沙巴於1960年代捲入以西馬為核心的聯邦政治舞臺，北婆羅洲與非北婆羅洲語群各別擁護不同的國族想像，前者傾向於地方的多元文化主義，後者則強調中央所推行的土著化和伊斯蘭化政策。這樣的分化模式在多次的政權更迭中，形塑出多變的核心與邊緣的相對關係，進而對Sino的地位帶來顯著影響。從沙巴內部的族群現象來看，在Sino公會成立以前，Sino的認同長期處於核心的原住民與華人文化的邊緣，公會的誕生成功翻轉了這樣的局面。然而，由於城市出身的公會領袖積極參與地方政治，來自鄉村地區的幹部為此感到不滿，他們試圖透過新公會的平臺，從邊緣回應核心的權力作為。

正如作者在自序中所述，本書內容因應馬來西亞的中文讀者進行了數次調整，亦刪減了理論鋪陳與對話的部分。實際上，在本書出版以前，作者曾將學位論文的部分內容改寫為期刊論文，像是〈核心與邊緣——馬來西亞沙巴原民性的形塑〉一文補充了2018年馬來西亞經歷首次的政黨輪替後，沙巴原民性在施政方向上所呈現的轉變，並深化對原民性與宗教治理之間關係的討論（吳佳翰 2020）。若讀者對Sino後續的發展有興趣，則可進一步參考相關著作。對臺灣社會而言，我認為Sino的民族誌案例提供了一個理解當代原漢通婚現象與臺灣國族主義發展的對話基礎。作者所採納的比較南島的視野亦值得讀者們細品，尤其在南島串聯愈發熱絡的當代，Sino特殊的族群現象提示了另一人群集結的可能性。■

引用書目

吳佳翰

2020 〈核心與邊緣——馬來西亞沙巴原民性的形塑〉。《歷史人類學學刊》18(2)：97-139。

Astuti, Rita

1995 *People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

以字入繡、寓意祝福

——一件見證原漢接觸的原住民族攜物袋

楊政賢

國立東華大學民族發展與社會工作學系教授

2022年5月18日至6月23日期間，原住民族委員會委託國立東華大學（以下簡稱「本團隊」）執行「臺灣原住民族文物典藏調研及資料庫建置計畫」（以下簡稱「本計畫」），本計畫試圖建構臺灣原住民族文物在國內蒐藏機構中的典藏系譜；另一重要任務便是盤點臺灣散佚海外原住民族文物的典藏概況，並嘗試理解臺灣原住民族文物流跨地理疆界的互動過程和歷史脈絡。

本計畫實地考察調研德國萊比錫格拉西民族學博物館（GRASSI Museum für Völkerkunde zu Leipzig）、漢堡民族學博物館（Museum am Rothenbaum. Kulturen und Künste der Welt）、柏林民族學博物館（Ethnologisches Museum Berlin）與奧地利維也納世界博物館（Weltmuseum Wien）等四間博物館為對象，藉由入庫檢視文物、文物詮釋分析以及與館方交流座談，期能勾勒這些館舍臺灣原住民族文物的典藏系譜與文物詮釋現況。

當本團隊來到維也納世界博物館典藏庫時（圖1），館方典藏管理人員特別拿了一件繡有中文字樣的織品詢問我們：「上面的文字是什麼意思？」本團隊一看是一件古老的原住民族攜物袋（圖2），依據館方提供該文物有限的入藏資料卡得知，該物件的來源地為「Formosa」（臺



圖1 本團隊與維也納世界博物館館方人員於典藏庫房合影
（圖片來源：楊政賢提供）



圖2 典藏於維也納世界博物館的原住民族攜物袋整體外貌

（圖片來源：楊政賢攝，2022/6/7）

灣），藏品名稱紀錄為「Tasche」（德文，意指「包」），主要材質為「棉」。提供者為「Josef Haas」，收藏者則為「J. J. Henningsen」，收藏日期標註「1847-1896」、收藏地點則寫「TaKat」（本團隊推測為「打狗／現今高雄」）。另，入藏資料卡亦記錄有「Shanghai」字樣，經詢問館方人員得知係指該文物是經中國上海港口船運而來的註記。

維也納世界博物館前身為維也納民族學博物館，其根源最早可追溯至西元1806年，館方目前藏品總數超過25萬件，其中包含了365件來自各族群的臺灣原住民族藏品。根據中國暨東北亞部門研究員Dr. Bettina Zorn提供之藏品資料，該館臺灣藏品主要為德國漢學家Friedrich Hirth於19世紀所採集，經檢視相關清冊內容，其採集之臺灣原住民族文物多達75件，多為泰雅族藏品。此外，亦有部分臺灣原住民族文物是來自採集者Walter Warthol及Stefan Tisljar；而臺灣原住民族典藏影像則多由Raimund Maggian提供。

經本團隊檢視本件藏品推測應為早期平埔族群日常使用之攜物袋。外觀型制為隨身佩戴的小布袋，袋身呈船形，袋口有正方形覆蓋。依據臺灣原住民族的慣習推測，此類繡花佩袋常用於放置嚼食檳榔用具，如小刀、檳榔、荖葉、和石灰等物，因此常被稱為檳榔袋。本件佩袋以白色棉布縫製，並以多色線加工有繁複的幾何與花葉刺繡紋樣裝飾。本件文物依據以下幾點推測應屬打狗（高雄）地區當時泛平埔族群之攜物袋：1. 館方文物典藏資料卡註記收藏日期「1847-1896」、採集地點「TaKat」（打狗／高雄）；2. 依據段洪坤Alak Akatuang（2023）〈找回祖先的榮

耀：淺談西拉雅族族服文化〉一文提及西拉雅族擅長色彩鮮艷的十字繡、平針繡等裝飾，且經常有與本件文物類似之鳥禽形紋、八角花瓣紋與卐字紋等圖案；3. 經網路檢索檢視臺灣各大博物館藏有與本物件類似者進行比較研究與分析判斷。

本攜物袋可分為袋身與背帶，背帶為黑色素面棉布製成，縫固於攜物袋左右兩角，作單肩斜背樣式。袋身整體以白色麻織布製成，呈船形，作頂面開口，袋口上附有方形袋蓋，袋口與袋蓋邊緣皆以黑線作斜縫鎖邊處理。攜物袋僅正面與袋蓋正面以黑、紅色等繡線採十字繡與平針繡滿繡紋樣。袋身兩側為相同繡紋，上緣為鳥禽形紋，左右兩側為八角花瓣紋等。袋蓋中央處繡有八角花框，外圍裝飾花鳥紋，內部以雲紋與卐字紋組合而成（圖3）。另外，攜物袋左側則繫有一個功能不清楚，由三件細長小金屬與一枚日本半錢銅幣¹（圖4）相互以金屬鎖鍊串連、木質容器、三條藍色與黑色琉璃珠串線等所組合而成的某種工具組（圖5）。

其中，袋蓋掀開之後的內層中央繡有一個「龍形」圖紋，「龍」在漢人社會象徵尊貴的身分與地位，不言可喻；左右兩側則各有一個「鳥禽形」圖紋，鳥類則在平埔族傳統文化中具有神聖且實用的深遠意義，主要體現在生活占卜、求雨祭儀與生態智慧三個核心面向；漢人的「龍」與平埔族的「鳥禽」圖紋交錯並列，原漢文化涵化的交流亦昭然若顯。此外，另一個比較特殊的地



圖3 典藏於維也納世界博物館的原住民族攜物袋的袋蓋刺繡圖案
（圖片來源：楊政賢攝，2022/6/7）



圖4 典藏於維也納世界博物館的原住民族攜物袋，其左側某種功能之工具組上的日本半錢銅幣。
（圖片來源：楊政賢攝，2022/6/7）



圖5 典藏於維也納世界博物館的原住民族攜物袋，左側繫有某種功能之工具組。
（圖片來源：楊政賢攝，2022/6/7）



圖6 典藏於維也納世界博物館的原住民族攜物袋，自右向左依序繡有「狀元」、「拜相」、「五子」、「登科」與「登科」等五個中文字樣。
（圖片來源：楊政賢攝，2022/6/7）

方即是館方人員所好奇的「上面的文字是什麼意思」？經本團隊檢視判讀袋蓋內層自右向左依序繡有「狀元」、「拜相」、「五子」、「登科」與「登科」等五個中文字樣（圖6）。從本物件收藏的1847-1896年代來看，臺灣當時處於清朝末期治理期間，當時的平埔原住民與漢人接觸頻繁，文化的互相學習與融合亦在所難免。倘若本物件的主人為當時的平埔原住民，可能因當時臺灣社會尚有推崇科舉制度與敬拜「龍」圖騰的時代氛圍，於是將當時漢人社會顯達所崇尚追求的「狀元拜相」、「五子登科」與「龍」圖騰等社會成就指標與尊貴期待，化作一針一線的文字來「以字入繡、寓意祝福」。於是，本物件就成了一件見證原漢接觸的原住民族攜物袋，諸如「狀元拜相」與「五子登科」這些停格的文字符號，讓我們再次看見當時流動的原漢族群關係與文化採借；換言之，本物件除了是一件織繡精美的族群文物之外，更是一件會說時代故事的歷史載體。

時至2026年7月30日，我國行政院會正式核定西拉雅族為平埔原住民族，成為我國第17族原住民族，族人8月中旬後可至戶政事務所登記為平埔原住民。當前臺灣政府刻正在推動原住民族轉型正義之際，本文的案例或許可供我們反思應該如何藉由散佚海外的文物來面對殖民與解殖的辯證。我們也期待籌建中的國立原住民族博物館不能只是收藏過去的原住民族文物，最重要的是要肯認原住民族在臺灣的主

體性，面對殖民歷史的不正義，思考館藏時代意義的現代性，進而讓未來的國立原住民族博物館可以成為溝通「國家」與「原住民族」的一個對話平臺，甚至是全體國人集體參與、共同演繹的一種國族文化運動。畢竟，國立原住民族博物館不應該只是一座空間的孤島，而是要能積極回應目前仍散佚海外原住民族文物的現況，以及博物館牆外活生生原住民族群的生活現場及其文化脈絡。■

附註

- 1 此類半錢銅幣係日本明治時期於1873-1888年間鑄造發行之輔助貨幣。

引用書目

段洪坤 Alak Akatuang

2023 〈找回祖先的榮耀：淺談西拉雅族族服文化〉。《原住民族文獻》56：108-113。

