

文獻的 · 文摘的 · 大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：世代對話——原民家庭的親子圈——

- 導論——家家戶戶有故事
- 一個太麻里排灣族家庭的「臺東—高雄」游移：國寶藝術家陳利友妹的舊鄉新家啟示
- 故事的故事：排灣族失智症圖畫書《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》中的生產敘事
- 臺灣原住民族家庭教育現在進行式——當我們「童」在一起 *kivangavang* 時
- 都市化部落的原地發聲——現代與傳統之間的原住民世代對話

時事快遞

- 2021 疫起線上學習 教育愛在桃山——線上教學在深山小校的實況
- COVID-19 下的世界原住民

文獻評介

- 被進入的 *kuba*

老照片講古

- 界線與徑路：臺灣早期峽谷攝影中的地形、視覺阻隔與原住民潛像
- 五十幾年前的鬼湖探險

新書視窗

- 《我長在打開的樹洞》

文物掌故

- 傳統技藝的現代性——菲律賓 Ifugao 人的織布

總編輯的話

本期刊問世，正是將士用命的喜果。每一期都有事先公告的專題，歡迎各方寫手投稿，文類可正式學術論文，亦能以報導文學姿態現身。有時候，論文和報導文學界線稍有跨越，我們也歡迎，畢竟，這是一份屬於大家的刊物，不侷限特定學科方法理論或素材來源，尤其是風格寫法，能具備新意或收融合之效，未嘗不可。本次4篇專題文章，都是論文結構，惟均程度不等地蘊含一份對原民生活的關懷，如盡心養護耆老國寶的一身功夫、建置忘我之老年與幼年之犢間的堅實橋樑、融會族人族語和非族人非族語一起共織家庭教育網、以及言明都市腫大無極情境下的族群部落身影。它們值得伴著咖啡香郁好讀。

專欄的7篇短文，同樣地，時事快遞、文獻評介、老照片講古、新書視窗、以及文物掌故等5項，均至少有1篇。我們力使國內外原住民族各類訊息宣告和多元知識推廣，能藉此有一基本的輸出成效。專題與專欄作者老新面孔各半，合於預期理想，尤其原民籍寫手也佔有高比率，更是刊物一大指標。出刊後，最渴望湧來讀者，以及來自各方的指正。歡迎您加入讀讀寫寫行列，真理愈辯愈明，原住民族議題同樣越寫越手心雙動，接著就是繼續樂筆不倦。

感謝所有寫手的熱心投稿和審查人的用心斧正，以及又回作者那方的持續添料加味，甚至再次審稿意見嘮叨一堆，文章主人不願不怒，新資料新觀點多次更新，終能服了嚴格把關者。這是一場場精彩學術饗宴的紀錄，我們編輯工作團隊倍覺榮焉。



2021年8月30日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

世代對話——原民家庭的親子圈

06

謝世忠

導論——家家戶戶有故事

08

劉柳書琴

一個太麻里排灣族家庭的
「臺東—高雄」游移：
國寶藝師陳利友妹的舊鄉新家啟示

27

林芸竹

故事的故事：
排灣族失智症圖畫書
《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》中
的生產敘事

46

呂美琴 Kadruí Paljingau

臺灣原住民家庭教育現在進行式
——當我們「童」在一起
kivangavang 時

62

李宜澤

都市化部落的原地發聲
——現代與傳統之間的原住民
世代對話



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。

時事快遞

78

蘇美娟 Yayut Isaw

2021 疫起線上學習 教育愛在桃山
——線上教學在深山小校的實況

81

張璋琦

COVID-19 下的世界原住民

文獻評介

84

雅柏甦詠·博伊哲努
Yapasuyongu Poiconu

被進入的 *kuba*

老照片講古

87

梁廷毓

界線與徑路：臺灣早期峽谷攝影中的
地形、視覺阻隔與原住民潛像

90

徐如林

五十幾年前的鬼湖探險

新書視窗

93

劉尉楷

《我長在打開的樹洞》

文物掌故

95

楊曉珞

傳統技藝的現代性
——菲律賓 Ifugao 人的織布

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.apc.gov.tw/portal/>

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang·Parod

顧問團隊

李慧慧、林志興、邱韻芳、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——家家戶戶有故事

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

本刊本期專題焦點為原民家庭生活。家庭生活是大範疇，單單講究傳統或現代，就已有無數題目可供撰寫對論。我們開放讓寫手發揮，結果收得3文排灣族相關，以及1篇阿美族。當然，版面篇幅限制，就只能有如此規模的出版，但是，匯集起來的討論重點，還是有它足以引起廣泛啟發的效益，只要大家認真閱讀，並多多指教。

排灣族的多篇，各自有長，也披露了不少細緻點滴之人類社會文化情事。劉柳書琴和太麻里陳利友妹二人話談語伴十位數字以上個小時，前者學者，後者國寶，因此，登錄下來之細膩資訊，均為認識族群內在生存力道的基點，也就是深具價值，文化精神的核心即在於此。尤其陳利女士一家幾代間的臺東源起，高雄打拼，再次臺東回歸等等，一連貫的現實社會安身立命與繡畫不停之族群韌性，經由劉柳老師銳筆闡釋，讀者豁然敬意由生。

林芸竹的文學感強，於是在書寫二本小學生畫冊裡，如何描繪想像失智長輩被自然界和全球文化所隱喻時，有著頗富情感的文字。作者從中一直找文化，哪兒的自然位置裡，富有文化要素，直覺上很重要，然而，客觀情勢裡，被小孩青睞的新式要角，卻很少源自傳統。她在與學生的指導老師交流後，終於獲得了不一樣的思維。其實，新的一輩本身就是文化創造者，他們不可能被拘泥於古老範式而永遠不得改，當下族群部落年少成員的所思所為，正是該被鼓勵肯定的。最重要的是，原民社會的失智症問題受到重視，那是每一家戶可能面臨的大挑戰，而小朋友自小建立觀念，一起幫助老人家擁有後段的幸福。

從前面二篇文學領域的專文，轉至呂美琴的教育大旗，其實彼此可以無縫連線，畢竟，小學圖冊即是教育基礎的一環。呂老師文章談到進入家庭來一起「童」遊學習，老中青幼少以及都會大學生通通在場享受知識。她的筆觸有科學，也帶著歷史記憶回味，還有對於族人專業與大社會關懷間鴻溝的反省，讀來很有綜合感覺，也更了解在原住民族教育議題上，接下來應該做些什麼。排灣三文涵蓋東排和北排，剛好該族各群間，這二群語言最接近，文化傳統也關係緊密，其實呂美琴題目的*kivangavang*／玩耍一字很可以貫穿全部，連陳利友妹也是80年前在*vuvu*祖母輩長者和*kina*／媽媽前頭，邊玩邊學到父系編織與母系繡花之精髓。

唯一的阿美族研究是李宜澤的成績。一個很近都市的部落，自己也身處都市化快速步伐裡，而那鄰旁的都市成了都市樣態也在不久之前，等於是部落與非都市的城鎮，一起演化成都市，但是，部落意識深根，縱使業已與都市規制形式難分，阿美族人卻仍文化維繫其中，世代濡化不斷，不過，其間的跨世代、跨職業、跨地域等等與前不同的現象，倒是寫下族群部落今日生活新篇章。甚至，疫情當下，族人的部落裡外概念更是清晰，而那正是家戶合成之認同力量，疾病危機反而成了集體自我的推動再造來源。李老師文章有歷史的宏觀，也滿是民族誌人文，點到了阿美族當世的關鍵一頁。

原民家庭故事多，它們印證著面對大小世界的處事選擇，也充分呈現出族人品味生活變遷的拿捏方向。四位作者很用心，嘉惠了妳（你）我在內的讀者，大家多細讀，以期養成投資寫作的熱忱。■

一個太麻里排灣族家庭的 「臺東—高雄」游移： 國寶藝師陳利友妹的舊鄉新家啟示

劉柳書琴

國立清華大學臺灣文學研究所教授

I. 前言

人類生活的本質，交唱著定居與遷離。從原鄉移居他鄉，他鄉日久變故鄉，有時離散異化，有時又衣錦還鄉。原住民族的遷徙，除了自主遷徙，還經歷了全球化下的治理遷徙，以迄當代的城鄉洄游。各族群以自身文化形塑地方特性，也接受他者的文化浸染，從中形塑差異的主體自覺，甚至跨城鄉的浮游群落。

然而，應視為臺灣重要文化資產的原住民族文化，也渡過一段黯淡時期。謝世忠教授提到臺灣原住民族由荷西時期以前的「臺灣唯一的主人」，經歷荷西治臺仍是「臺灣大部分的主人」，清、日治理時期已是「臺灣少部分的主人」，而霧社事件後至國府遷臺階段，厲行同化政策，原住民族終於「完全失去主人地位」（謝世忠 2017[1987]：19）。因此梳理臺灣原住民族於接受他者文化浸染後如何自覺其主體與文化，則為原住民族研究重要的一環。而本文研究對象，正是通過「都市新鄉」之文化磋商，從而發現「舊鄉新家」意義的一個案例。

都市新鄉的跨文化接觸，原鄉我族的「家文化」素養，對移動主體的作用為何？從家族多個世代觀察，能有何種發現？本文以女性耆老的生命史敘事為路徑，分析文化部認定的排灣族傳統刺繡工藝保存者（人間國寶）—陳利友妹女士的訪談記錄，將她描述的多個世代定居於太麻里的家族納入觀察，藉此分析這個六代之內偏向原鄉定居的家族，都市新鄉 vs 舊鄉新家，具有何種意義？

現年79歲的陳利友妹（Lavaus Aluguyan，1943-）的城鄉游移，不只是個別主體的經驗，也隱含她對父系母系六代人遷移定居經驗的體悟。筆者曾於2019年7月至2020年5月期間，對陳女士進行工藝家生命史訪談，部分成果發表於《臺灣原住民族研究》季刊（劉柳書琴 2021：53-136）。根據陳利友妹的口述，她的母系、父系，都有祖先來自海上或從山上搬下的傳說。單就傳述內容清楚的外祖父、外曾祖父以降，定居於太麻里也已有一百年以上。六代中的第二代開始出現都市生活者，地點包括臺北市、臺東市、高雄市，移動原因有兵役徵召、師範求學、依親、技術研習、長短期就業；時間長度從數個月、數年、到23年不等。陳利友妹屬於其口述世代中的第四代，其本人多樣的移動經歷、23年的雙鄉生活，最後選擇返鄉新生等特性，是了解一個在地家族如何游移城鄉的良好案例。

長程脈絡的參照，是這位歷練豐富的耆老生命史提供的優勢。我們看見，陳女士的家族雖有足夠的都市經驗，但若以百年為維度，卻不是向都市急進的家族。她的家庭／家族有更長的時間居住在原鄉，但這並不意味「不離開」，是使其能在部落樂業安居的原因。我們發現，恰恰是游移於「部落老家」和「都市新窩」的經驗，使他們找到浮游家庭的能動性，以及家鄉與都市連結的更多形式。簡單說，地理之外的「都市」，空間之外的「老家」，對陳利友妹而言是一體性的存在，那是十字繡，是女性說話、符號美學和集體記憶。

II. 困頓的歸鄉人與母親 那句話

陳利友妹為排灣族巴卡羅群人，母系為太麻里加拉班（*Qaljapan*）頭目家族，父系是利里武（*Lilevu*）貴族家族（圖1）。

她的生涯可分五階段：第一階段，童年時期。五、六歲開始跟在母親身邊觀摩刺繡，十歲已能縫補、繡花樣。第二階段，少女學藝時期。十三歲大王國小畢業後，參加農業換工



圖1 陳女士於2019年在「陳媽媽工作室」留影
（圖片來源：陳利友妹提供，2019/7/21）

團、鄉公所工友，十六歲（1958年）第一次離鄉，到臺東市區參加裁縫研習班，結訓時被講師雇用到高雄當學徒一年，之後返鄉在太麻里「周春花洋裁店」當助手兩年半。十九歲出嫁，一年後長子出生，辭去裁縫工作，專心家務。第三階段，「臺東—高雄人」時期。1963年起配合丈夫從事的長途大貨車司機工作，第二次離鄉，攜兒帶女在太麻里和臺東市、太麻里和高雄市之間來回浮居。1974年起，定居高雄十二年，在加工出口區工廠擔任兩、三年裁縫員，之後轉作家庭代工五、六年。第四階段，返鄉新生之中年創業期。1982年，陳夫因中風退休，在高雄治療，1986年全家搬回大王村，陳女士開設小雜貨店，兼做洋裁和刺繡商品，擔起家計。第五階段，刺繡工藝獲獎、「陳媽媽工作室」闖出名號的時期。1991年，陳女士的刺繡作品受到注意，受邀在老爺酒店等地寄賣，因而成立「陳媽媽工作室」。千禧年前夕，觀光客開始湧入臺東，她自創的手工繡畫、文創商品備受青睞，大幅排灣繡畫獲得多項工藝獎項，之後20多年專注刺繡教學及工藝商品設計，至今工作不輟。

陳利友妹從1950年之童年習得十字繡至今，實務經驗超過一甲子，2019年獲頒臺東縣首座文化資產—傳統工藝類登錄證書，2021年9月25日接受文化部「無形文化資產保存者」授證典禮。陳女士是臺東縣第一位同時獲得兩項榮譽者，也是被學者倚重的田野訪談報導人，例如：野林厚志〈原住民族と漢族との関係性の中にある物質文化—パイワン族社会における2つの創作物のもつ社会的意義〉（2010）、林建成〈Panapanayan發祥地南北部落（太麻里、知本）傳統觀念與藝術表現之研究〉（2012）、郭伯佾〈排灣族工藝作品中的神話元素之運用—以日生創世之太陽、陶壺、百步蛇為例〉（2017）等，都可見其意見提供，學界早已關注到她的文化傳承能力。

陳利友妹的刺繡工藝，在縫紉機尚未進入部落前習得，使她較完整地繼承日治末期的刺繡手藝與構思慣習，還有傳承頭目、貴族家庭的紋樣。1950年代中期，在臺東市洋裁研習班和高雄市洋裁店的學徒訓練，使她17歲時成為太麻里第一位排灣族洋裁師。然而，少女友妹的洋裁師生涯，只有短短三年多。1963年到1986年的23年間，她和丈夫為照顧老家養育子女，奔逐營生，成為所謂的「臺東—高雄人」。所幸後來她在高雄加工出口區重續了裁縫工作，生產線上的鍛練，雜揉了「西漂族」的汗水、一家人相守的堅持，也為她中年失意返鄉時，累積了足夠的技術資本。如今她不僅是洞察人情的溫暖耆老，更是有著薪傳級手藝的「國寶藝師」。

陳藝師數十年來，以家庭為本，照應數代家人，卻無礙其志趣伸展。她簡樸自持，以針線密縫，繡出排灣女性從撐持家庭、自我實踐、到傳承部落工藝的虹線。她的人生包含居鄉、離鄉、返鄉三個階段。往返城鄉的歲月，超過四分之一的人生。無論是新婚期的小倆口背起娃娃和奶瓶，隨著工地和鐵皮屋，漂浪在臺9線沿途，陸續再添上三個兒女；或者，而立之年的夫婦倆，商議為給孩子穩定教育，設法錨居麗都高雄一角。變調，就是他們家庭的日常。

1960年代中期，全臺經濟起飛，建築土木業蓬勃，高雄市設置前鎮、楠梓兩個加工區，四面八方的原住民湧入，投入各項公共建設（李重志 2016：156）。1960年代末期，山地原住民持續下山，在加工出口區內的工廠參與製造業，或投入都會基層服務業（戴寶村 2011：12）。從臺東市被介紹到高雄市闖蕩的這對夫妻，也在1970年代初期不斷擴張的公共建設工地，以及加工區成衣廠，找到源源不絕的工作。

陳利友妹的丈夫陳乃生，是一個苦幹而信實的人，1963年開始他在臺東市新西北汽車貨運公司的五、六年表現優異，1960年後期受到高雄大公司延攬。到高雄市的元寶貨櫃倉儲汽車運輸公司以後，負責載運工程用鋼筋、水泥、砂石等原料，也駕駛過油罐車，跑遍全臺。當時公司裡只有陳乃生和一名鹿野鄉瑞源村的阿美族同事是原住民，其他都是外省人。

陳利友妹是經年南北奔波的丈夫的後盾。起初為照應老人小孩在臺東、高雄間兩邊跑，1974年為子女就學考量全家定居高雄後，每天擔起家庭大小事不說，還朝八晚五和數不清的工人踩著自行車流向加工廠。那是一間小型的私人成衣廠，裁縫員30多位，福佬人最多，也有客家人。一條生產線由5個人組成，後端是品管幹部。二十出頭的友妹，最初負責車縫領口、袖口與褲管。當時會裁縫的原住民女性還不多，工廠裡只有她。因為語言隔閡，只在午間用餐同事才會招呼一句「來食飯！」午休時間，她亦無午睡，只靜靜獨坐一旁，聽人閒談。她知道她們會在背地裡稱她為「番仔」，但她的工作速度比誰都快，就連領班也很驚訝。因為表現稱職，她一做就是幾年，任務也重要起來。

家，像是一艘小船。她與老公停泊在小港區的平和路，一個10坪多的租屋。雖是那時國內城鄉遷移潮（chain migration）（Reynolds 2004: 20）中的滄海一粟，卻是較早從太麻里走向都市的家庭。一些村民暗暗羨慕著她。

平和路散發古舊氣，卻是生氣蓬勃的小街區。在那裡不期而遇一群活潑愛笑的阿美族太太，很照顧她這位「新來的」。她們的老公早在1950、1960年代就從鼓山

的哈瑪星出去跑遠洋，她們跟著從臺東或花蓮出來打拼，獨力照顧家小，同時在前鎮、楠梓、小港的加工區找到安定的工作（林金泡 2001：207-240）。這些從原鄉呼朋引伴前來、資深的「臺東—高雄人」，都是高雄市都市原住民的前輩。堅強樂觀的阿美族太太們，是陳家出門在外最可靠的朋友。

在更多「新來的人」聚集以後，友妹也開始手心向下扶持她人，變成後輩口中的「陳大姊」。當然平和路住戶，主要是福佬人。相對於在工廠裡講效率而緊繃著臉的同事，平和路的福佬鄰居有人情味許多。在高雄的幾十年，友妹最大的收穫，就是學會了參加互助會和理財。一位善良的福佬人歐巴桑，教她怎樣分配家用、記帳、標會，讓她漸漸積攢所得。

1974年至1979年間，政府推動十大建設，提出「產業升級」口號，這一系列的國家級基礎建設，使得元寶貨櫃倉儲公司飛躍成長，資深司機陳乃生也開始擔負更多長程運輸。他最常奔波的是基隆港、臺中港、花蓮港、林園工業區，以及臺北、桃園、新竹、臺中等大型工地。

1980年代初期家運最好的時候，陳乃生月薪八千多，友妹的工廠是按件計酬，多則六千，少則三千，扣掉房租二、三千，再扣去會錢、膳食、學費、雜費、醫藥費，還能寄錢回老家。當時陳利友妹還沒有信基督教，工廠周日的例休，她也拿去為工廠做清潔工。只有過年、寒暑假和豐年祭，才買大包小包禮物，拖兒帶女回老家。兩夫妻有幹不完的活，天賜的颱風假，和阿美族同事、鄰居聚餐談笑，就算難得的幸福了。就這樣，夫妻倆流利了出外應接必備的福佬語，也咬牙買進了一間小公寓。

陳乃生終年跑南闖北，在異鄉打拼的第19年，終於積勞成疾，中風倒下，且視力嚴重受損。為了讓先生得到最好的醫療照顧，友妹辭去工廠，改做家庭車縫及其他代工，就讀小學、國中的孩子們也在課後投入，開始了「客廳即工廠」的陳家新篇章。這樣風雨同舟快四年，直到母親從太麻里捎來那句話，夫婦倆才決心停下在都市的慘澹經營：

我們在高雄撐了三、四年，最後真的一無所有了。我看著一群小孩不知所措。幸好媽媽的一句話讓我堅強，她叫我回家做本業。她說：「回家鄉做衣服、繡東西才有飯吃，在高雄沒有人能照應你們啊！」搬回太麻里，我再次幫族人縫補衣物、做衣服、開雜貨店，為了賺錢每天從清早忙到深夜。

（劉柳書琴 2021：120）

他鄉日久變故鄉，但世事無常，陳家再次踏上城鄉旋轉門。除了小兒子獨自留下完成學業之外，其他子女返回臺東升學、就業。這次友妹打包帶走的，不再是青春體力。在異鄉和不同族群的溝通相處，在外銷成衣廠看到組織運作與風尚更迭，在平和路學到的家庭理財與投資。這些都使她中年返鄉謀生時，能把握城鄉客人的不同品味與需求，透過色彩、符號、造型與材質的變化，貼心實用的物件，濃濃的民族風，博得客人驚喜。

漂兒、他者、歸人，都市夢醒，伉儷情深。在南半島逐水草而居的經驗，讓她與她的子女結識了不少一生的好友，也逐漸在她身上雜揉為雙鄉視野。

III. 尊榮的記憶，使我再起

1986年陳利友妹夫婦外鄉謀職20多年後，回歸他們新婚的家大麻里部落，以十字繡重新與土地連結。又過15年以後，陳女士開始排灣繡畫，將家族記憶與土地文化更深地融合，成為一種呼應社會行動，活的文化保存。她對於日治時期太麻里庄三部落（加拉班、利里武、大麻里）的連結，並非無根想像，這部分則需由其父母家族尊榮的記憶說起。

1974年到1986年居住高雄的12年，不是她的第一次都市經驗；她也並非家族裡，最早逡巡於舊家新鄉的人。陳利友妹與高雄市有不解之緣，不只因為她是那個年代少有，在高雄出生的太麻里人，1944、45年在襁褓中經歷兩次高雄大空襲，更是因為她父親就是一個「臺東—高雄人」。

陳女士父親Piya（富田一夫、利田福，1921-2000），是Aluguyan貴族家系Gus的長男（圖2）。Gus的本家在加津林溪旁的河階地。一次利田福跟著教育所外出見學，看到太麻里庄的進步景況深受



圖2 1944年利田福（富田一夫）於日本陸軍第一倉庫高雄前鎮支倉的留影（圖片來源：陳利友妹翻拍，2019/7/21）

震憾，回家便說服父母搬到利里武社定居。他和兩個後來當老師的弟弟，都畢業於太麻里公學校（今大王國小前身），遷徙確實有利發展。

利田福日文流利，擅長心算，頗受老師喜愛。太平洋戰爭期間，被編入陸軍倉庫工作。陳利友妹曾如此描述走過時代轉換期的父親：

爸爸當兵的時候寄回家的照片上寫著：「大日本陸軍倉庫高雄前鎮十七，臺灣第12805部隊」。他在高雄愛河邊的陸軍倉庫擔任管理，所以太平洋戰爭那時很多人餓肚子，我們家卻有配給到罐頭和米。

爸爸從軍隊復員回家後，先到太麻里鄉公所當會計員，又到糖廠服務。日本時代有兩個糖廠生產黑砂糖，一個在卑南鄉利吉村，一個在太麻里鄉，國民政府來了以後繼續營運。爸爸在吉村製糖太麻里工廠當會計員，起初上司是留用的日本人馬門津又，對爸爸很照顧。後來爸爸因為不懂中文，又沒辦法融入由外省人主導的環境，就辭職改做貿易，批發五穀、雜糧、雜貨，也開雜貨店。四十二年（1953年），當選農會代表。後來生意做得太大，加上經濟波動，賠了不少錢，決定上山務農，重新開始。（劉柳書琴 2021：75-76）

利田福是進取型人物。少年時就鼓吹家人向平原遷徙，從軍時又獲得倉庫簿記工作，而罕見地讓妻女前來依親。嬰兒時的友妹因為在戰火中大難不死，被母親認為是「老天給予任務的孩子」。就是這句話裡祖靈祝福的想像，讓她在蹇困他鄉時想起母親的交代：「回來妳才不會餓死。」

陳利友妹在新鄉樂業安居，正要長居久住，卻因上天安排重返故里，之後重拾女紅。這蜿蜒再續的繡工，未知可否時時撐持她的文化資本，都與家族有關。

陳利友妹出生在頭目家族，頭目在排灣語裡稱為*mamazangilan*。外曾祖父*Taiuyung Mavaliu*是加拉班社頭目兼臺東廳太麻里總頭目。*Taiuyung*生活在清朝末年到日治中期，與大武社大鳥部落（*Pacavalj*）出身的卑南頭目*Kayama*，是臺東廳南部最有影響力的兩個傳統領袖。日本人經常出入其家，藉由跟頭目維持良好關係來管理族人。*Taiuyung*大頭目的家屋是小友妹遊戲的地方，出嫁前仍不時回去，也在那裡聽到許多家族故事，耳濡目染文化的典故。

她的外曾祖母Buzaran（圖3），是巴卡羅群安朔部落（Aljungic）頭目的掌上明珠，具有巫師身份，是緊繫陳利友妹女性認同的重要人物。安朔部落位於現今達仁鄉，屬於南方部落。Buzaran出身高貴，陪嫁物很多，當然也有頭目千金的嫁妝裡必不可少的珍稀陶壺。那些陶壺在Taiyung頭目死後分配給後代，幾代之後逐漸不知去向。陳女士的母親繼承了深藍色、淺綠色兩支美麗陶壺，其神祕姿影常在小友妹心湖閃耀。

Buzaran美麗，而且掌握權力。友妹出生時，Buzaran剛離世不到3年，但是關於她的故事仍一再被傳講。據說，她嫁妝裡除了陶壺，還有琉璃珠項鍊、手鍊、銀鐲子，唯有祭典時她才會請出最貴重的琉璃珠。Taiyung大頭目總是讓Buzaran親自主持這項特別的琉璃珠祈福儀式，可見她能力的突出以及受到的愛戴。Buzaran出嫁時父母親慎重選派一對巫師（pulingaw）夫婦陪嫁，隨身服侍並保護她。這對巫師夫婦，是她的侍者和顧問，象徵頭目娘家對愛女的呵護。Buzaran嫁來部落後大家都很尊敬她，大頭目為禮遇巫師夫婦還在家屋旁搭建專屬住屋，奉養到終老。

Taiyung家族是部落的領導階層，但頭目夫婦都有開放的思想。Buzaran不能生育，頭目准其領養後嗣。Buzaran收養的大女兒Lavaus（1895-1949），漢族，就是陳利友妹的外婆。她原是蔡姓人家的女兒，被收養時五、六歲，說著一口流利的福佬語。陳利友妹說：外婆不知道自己的故鄉在哪裡，不知道她爸爸為什麼要賣掉親生小孩。記憶裡，她跟著爸爸坐船過海到旗津，大概一天、半天上了岸，途中搭上火車，又轉乘巴士到枋寮。她望著爸爸挑在籬筐裡的兩個弟弟，一路走到臺東去。翻山越嶺之後看見海，到金崙時大弟被賣出，到太麻里時她被頭目夫人Buzaran看中。長大後她到處打聽，才在初鹿找回被賣掉的么弟。

三人之中Lavaus是最幸運的，成為加拉班社頭目長女，而後Lavaus又撿回一個小男孩。少女Lavaus在田間工作，看見一個髒兮兮的瘦孩子被牛馱著經過，就用福



圖3 陳女士外曾祖母Buzaran，日治時期由森丑之助拍攝的照片。（圖片來源：《臺灣蕃族圖譜》，陳利友妹翻拍，2019/7/28）

佬語問：「恁爸母呢？」小孩悲哀地說：「嗚啊，攏嗚啊！」Lavaus便帶他回家，歸途上先在一條河邊幫他洗盡塵土；接著，牽著牛和小孩去報告頭目：「爸爸、媽媽，我撿到一個孤兒，他很可憐，請你們讓他住下來，買衣服給他穿好嗎？」Taiyung夫婦沒有兒子，便領養了Hiwa。從此Lavaus有了弟弟，大頭目夫婦也視如己出。大頭目很信任Hiwa，成年後把管帳任務交給他，並讓他娶了阿美族女孩。Hiwa有向外開拓的頭腦，攢錢到部落外買了很多水田。直到老年，Hiwa還一直感謝著姊姊。Buzaran收養的二女兒Amuie，有荷蘭人血統。Amuie的後代嫁進陳家，因此陳女士的孫輩帶有白人相貌，而孫媳婦又是Hiwa的後代。Lavaus三姊弟的後人，又在陳利友妹的家裡團聚了。Buzaran夫人的仁慈，使Taiyung家族成為多血統家族，也影響了陳利友妹作品對於跨文化元素的接納。

讓我們再回到陳女士的福佬人外婆—Lavaus。Lavaus與卑南族的聯姻，是個策略，寄寓頭目家族引進文化和技術的考量。Lavaus亭亭玉立以後，Taiyung大頭目特意觀察，招來臺東卑南族南王部落（puyuma）頭目的小兒子Anainay入贅。Anainay勤勞又仔細，將南王部落水田耕作技術引入加拉班。他教導族人如何挖溝渠、犁田整地、育苗插秧，也示範除草、收割、脫穀、納倉。Taiyung大頭目過世分家時，族人為感謝Anainay給太麻里帶來了水田技術，封給他一個家系，叫作saba yang，意即「善翻土整地者」。

Lavaus和Anainay育有一兒三女。長子陳文吉（Vankiyac）是新式青年，學生時代就到過臺北觀光，一畢業就上臺北做Bus運轉手，Anainay過世後才返鄉接掌地產，並迎娶加拉班部落貴族千金，迄今仍是地方望族。長女Muya嫁給太麻里的日本人電信士，中年香消玉殞，日本戰敗後丈夫帶著子女返日栽培，成為日本人。次女李阿卻（Muamuai）嫁給利里武部落頭目的兒子李世雄，李世雄曾任鄉長。臺灣總督府在1931年發布理蕃政策大綱，將集團移住列為重點，1940年代布農族與泛泰雅族群的遷村就緒，目標轉向排灣族和魯凱族。日本戰敗後，國民黨政府接續此政策，臺東縣的近黃被遷往太麻里北方山腳，更名為新興（葉高華 2017：127, 150）。陳利友妹說，她的姨丈李世雄日治末期開始領導部落，1951年到1956年當太麻里鄉長時，幾經協調，找到大片土地，把金峰鄉的介達（Kaladjalan、Djunguzul）、比魯（Viljaljau、Paumuri、Duliduli）遷往太麻里南側山腳，就是現在的正興村。

Lavaus和Anainay的么女，就是陳女士的母親—利文里（Vulengan）（圖4）。Vulengan 17歲出嫁，依據相同階層家族通婚的傳統，被姊夫李世雄頭目介紹給卑南

鄉達魯瑪克（大南）頭目的兒子，即後來的古家良頭目。古頭目也是從小受官廳栽培的年輕領導人，認同日本文化，推動部落現代化。他和李世雄情同手足，經常一起商量決策，一起出席官廳要求的大小集會。青年頭目站在巫術的對立面，是改革派。古頭目的家屋是現代樣式的，沙發、書刊、現代設備一應俱全，還雇了一位煮飯做家事的婦人，全家人過著榻榻米上的日本式生活。

每當Vulengan用餐時，些許族人就會擠在門外看頭目夫人如何動筷子吃飯。Vulengan誕下兩子，長子夭折，次女古玉華卻聰慧健康，她就是陳利友妹「同母異父」的大姊。然而誰也沒料到，體魄一流的古頭目竟因突來急症住院不起。古頭目過世後，Vulengan母女含淚被接回娘家照顧，三年後因貴族利田福的追求，在長輩祝福下改嫁，接著次女出生，就是本文主人翁—陳利友妹。



圖4 日治末期利文里女士穿著盛裝的留影
（圖片來源：《臺灣老明信片·原住民篇》，陳利友妹翻拍，2018/5/13）

IV. 回到祖靈的根：陳利友妹女士排灣繡畫

追溯家世非欲強調系出名門階層網絡，而是要說明家族史和老人生命故事，對於成員潛移默化的價值。陳女士說，長輩很少耳提面命，很多事都是日常互動或老人圍攏時聽見、感受，自然就懂得部落法理和人生道理。長輩們你一句我一句，聲影化為文化的火苗，影影綽綽，在她心底燃出明滅不絕的隱喻。

重新感受到部落文化的價值，則與都市裡的文化融合經驗有關。孩子們陸續進入高雄小港國小、小港國中、左營高中、樹德高中以後，她一方面慶幸兒女們和都市的孩子相處融洽，另一方面也為家裡不是國語、就是流利的臺語，暗暗憂心。這不只是她個人的感受，「我們的孩子快要忘記祖先的話了」，阿美族前輩在家庭聯誼時也不經意說過。來自花蓮吉安、光復的幾戶在生活好過以後，就毅然搬回老家蓋樓房了。陳家雖是被迫返向遷徙的，但是直到1999年她前來高雄處理老屋出租事宜時，仍慶幸自己被祖靈牽引回家，保留了自身的文化。

母親一直在太麻里等著她歸來。母親的陪伴到老人家85歲為止，母女相處的最

好時刻離不開刺繡。多少年了，母親還是重覆那句話：「配色要像紅藜（*djulis*）一樣喲！」她知道母親希望她心裡有天、地、人，要繡出像自然變化一樣真實的色彩，這就是更重要的法則。如同年幼時在大樹下，學會一枚紋樣，造出一小繡片，就會挨著母親分享，到老她還是和母親有同樣的心——刺繡，是喜悅。

陳利友妹回憶的主場景，是父親利里武（*Lilevu*）部落住家前庭的一棵大樹。樹下有利田福拌水泥塑成的桌子和幾張木凳。午後總有一群年輕太太把繡線頂在竹節（*tjakaz*），走進庭院。她們談笑、嚼檳榔或抽菸，手卻不停地為家人穿針引線。她們會一直繡到紅霞滿天，才大聲道：「我們要回家煮飯囉！」這是謹記祖先傳下「黃昏不能刺繡」的規矩，以免老來眼盲。播種、除草、收穫等季節，婦女們四處換工，庭院便空落落的，待到休耕期，才能再看見赤腳走來的婦女。

婦女們七嘴八舌討論繡法和部位，小女孩便默默聽著。陳利友妹說：「冥冥中我就是要走這條路，因為這群阿姨是部落裡最後一代用針線縫製、用刺繡裝飾衣物的人」（劉柳書琴 2021：102）。她仍保留當時的繡線，看著它們就像回到那群頂著*tjakaz*的婦女中間。

陳女士的刺繡技藝來自於母系，編織則得自父系。她的祖父Gus是貴族，年輕就過世了。祖母利三妹很長壽，通曉巫術，常用故事曉喻大事，譬如太麻里附近哪裡是水路、雷路，要求子孫切不可居住。她重傳統，把寡居的小姑姑接到家裡侍奉。這位陳利友妹喚作阿祖（*vuvu icungal*）的長壽老人，名叫利金英（*Vulangngau*，花朵之意，1877-1980）。她活到104歲，和Buzaran是同世代的人，穿戴品味充滿古典氣息。

利金英不識字、不記帳，常把清朝龍銀和日本錢纏入腰帶，不相信時代已經流轉。她凡事自理，唯一嗜好是抽菸。她會領著聽話的友妹，一起去種、採、曬、揉、捆、壓，繫成一捲捲條塊，用打結的棉圈分別年份，藏到屋樑頂端的高爽處。陳利友妹最懷念阿祖每天在簷下點起一捲菸，便低頭編織大半天的模樣。

未嫁前教她各種手藝的，就是母親和這位阿祖。利金英安穩知命，無兒無女，把姪女的兒孫當自己骨肉。陳利友妹說阿祖特別疼她，教她用棒針編織的苧麻背袋，她還掛在工作室，偶爾抬頭相望失笑——「阿祖，すみませんね，我都快忘記怎麼織了！」

不會忘的是，在大人外出幹活的日子，阿祖陪伴一干孩子的模樣。利金英看著他們遊戲，或為飢餓的孩子煮食，述說古老傳說和遷徙故事。小女孩喜歡輕撫阿祖

的手紋，聽她用族語說出蛇王子、好孩子變鳥的故事。那網樣的手背紋是頭目家族或貴族階級才有的印記，如今也被榮升阿祖的陳利友妹繡進作品裡。

光影在舊家的磚瓦間踱步，家族記憶被塗染新的顏色，她逐漸明白母親的深意：太麻里站立著家族的百年樹，文化就是糧食，體會祖靈文化的節奏，就有路可以走。想通了母親話中話，想起更多老人的話中話。在千禧年太麻里第一道曙光的商機下，陳女士開始嘗試大幅排灣繡畫。

陳利友妹46歲返鄉的創業成功了，她60歲開始的繡畫也贏得了工藝獎。她與原民工藝產業的經營者，譬如彭春林生活創意工房、湛賞文化藝術工作坊、YULI TAKI都意識到：「若要使創作作品賦予生命力且紮實，還是必須回到原點—找尋自己的文化，並保存、發揚傳統文化」（許瑄等 2012：204-205）。

原民文化產業的關鍵就是一回到「原」點。陳女士回到最能讓自我沉澱、傳遞生活感的手藝。她和老公的小家庭再次站穩，這次是以她為主，開啟了「女」性「也」可以的事業。刺繡是她與他者、與傳統對話的語言。鬢角霜白後，她明白婦女也有資格和責任，傳遞長輩說過的話。東排灣的刺繡，在技藝和紋樣上並未迥異於排灣族他地，但她更重視地方記憶，更能駕馭對比色調，大膽反映現代實物符號，合宜轉納跨文化圖騰，將棉布繡片與各種媒材拼貼磨合，廣泛應用在傳統服飾、手提包、豬牙帽、琉璃珠披肩、貝殼桌巾、門簾、背包、情人袋、鉛筆盒、皮夾、書套、飾帶等。

以下試舉三件大幅繡畫，略窺國寶藝師的心靈部落。

陳利友妹的第一幅繡畫，〈迎神·祭祖·慶豐年〉（圖5），2002年獲得第10屆臺灣工藝設計競賽主題獎。她以象徵元素，再現長輩們訴說的日治中期以前豐年祭的盛況。圖中除了鋪陳歌舞畫面，更融入個人巧思，首先投資大量時間在四邊的祖靈框。中央再繡刻自創的太陽神和祖靈像。兩側族人圍繞著祖靈歡慶，每人頂上有部落世代的族長與頭目。上下供養陶壺，壺中開放盛大花朵，寓意愛情事業順遂。作品中布滿了花、酒、小米、神聖器物、祭祀家族，左右對稱呈現，訴說著排灣族團結有序的年代。陳利友妹說：每幅作品的起手式是成敗關鍵，繡女必須調整心緒，堆疊虔敬，再伺機追趕被賜予的源源記憶和創意。

第二幅作品〈慶豐年〉（圖6），是2003年入選第11屆臺灣工藝設計競賽的作品。陳利友妹以排灣族「蛇王子的婚禮」為主題，揀選古典風格符號表現。此幅作品重敘傳說，使用了守護神、陶壺、百步蛇紋、神花、族人等圖騰。繡畫中央，兩



圖5 2002年陳女士獲得第10屆臺灣工藝設計競賽主題獎的作品〈迎神·祭祖·慶豐年〉
（圖片來源：陳利友妹攝，2019/8/18）



圖6 2003年陳女士入選第11屆臺灣工藝設計競賽的作品〈慶豐年〉
（圖片來源：陳利友妹攝，2019/8/18）

條靈蛇守護著神祕陶壺，代表著古老深邃的排灣智慧。右半幅是蛇王子和孝順么女的婚禮，新娘坐上象徵貞潔、榮耀的鞦韆架，上端還用祖傳獵刀及小米作祝福。為了慶祝蛇王子的婚禮，四野開滿星海般的花草，族人不分貧富尊卑，都來見證傳奇的婚禮。

陳利友妹每每難忘長輩口中那傳說之花、神祕英俊的蛇王子，便抽繹這些元素，以繡畫語彙重新演繹。她表示這樣的做法，是想做一些母親、祖母那一代人沒有機會嘗試的。口傳文化的物質性轉譯，不同媒介的再敘，傳達昔日部落的團結文化。畫面人物刻意被設計得渺小，以此突顯出頭目、貴族階層。身為頭目家族的後代，長輩給她的觀念是，尊卑不是與生俱來，而是責任承擔的大小，因此想要享有尊重，就要樂於服務。陳利友妹對婦女技能培力不吝付出，最近幾年更到小學、大學、社區講課。

第三幅作品，是進行中的〈我的部落〉（見圖7）。部分成果曾發表在《經典》雜誌第247期。她想用寫實手法，描繪記憶所繫的兒時部落。起先透過連綿的山形及木雕紋樣的祖靈框，作為主架構。接著，繡出山河、靈蛇、獨獵勇士、初獵的少年與父親、穀物豐收和搗小米的婦女、抬豬備祭的男人。最後，點綴上頭目家屋，奇花綻放的大樹，傳達出豐實有序的太麻里。

如今陳利友妹仍偶爾因文化工作的需要，往返高雄。她說：「高雄是我的第二故鄉，我很高興我出去生活過。我曾舊地重遊，沒找到我的恩人『歐巴桑』，只見船長夫人Kimi。我們抱在一起大呼彼此的小名，Kimi在草衙買了不少房子，其他人都散了，不跑船以後，又到別處找工作了。高雄一直在改變，我竟認不出自己住過20多年的地方，常常會迷路而有點落寞，但我祝福高雄往前走。看著月臺上向後退的幾個大字，我在心裡說：感謝高雄你教我很多，給我那麼多朋友，但是我還是喜歡太麻里啊！」



圖7 陳利友妹進行中的長幅排灣繡畫〈我的部落〉
（圖片來源：劉柳書琴攝，2019/12/18）

V. 舊鄉新家：繡針縫合的明與暗

排灣繡畫出現於千禧年並非偶然，那是文化復振的累積，鄉公所的特色營造，加上工藝師生命記憶的催發。各部落的家族記憶因為沒有文字、儀式等附著物，此類溝通記憶至多傳遞二、三個世代（揚·阿斯曼 2015：59）。陳利友妹以繡畫再現記憶形象，她的家族記憶隨著學術調查出版、儀式復振的記憶框架召喚，加之刺繡的符號詮釋，便能注入太麻里的集體記憶之河。她是太麻里地方創生經驗中，甚早成功的案例。

陳利友妹的刺繡語彙，傳揚排灣文化的團結精神，也表現對家庭觀念的重視。夫婦一心的情感，反映在陳母繡給丈夫的短褲上。深黑的棉短褲，在臀部拼貼一塊方形繡片，先以人字繡打框，框內層層布置勇士、蝴蝶紋、百步蛇紋、花草紋，褲角也以繡片收邊，後腿外部還會罩套勇士褲（*kacing*），繫上華麗腰帶。往昔婦女便透過一針一線，寄寓對出外老公的祝福與叮嚀（見圖8-圖10）。



圖8 陳利友妹的母親為丈夫製作的短褲，此為背面。
（圖片來源：陳利友妹提供，劉柳書琴攝，2019/9/1）



圖9 短褲腰帶手縫線特寫
（圖片來源：陳利友妹提供，劉柳書琴攝，2019/9/1）



圖10 短褲上緣繡片、上半部細節放大，由上至下。
（圖片來源：陳利友妹提供，劉柳書琴攝，2019/9/1）

母親的繡品在她反向遷徙、摸索創業的期間，成為她揣摩前代繡女美感的教本。想起那段與先生苦中創業的日子，她笑著說：

乃生雖然看不到了，還是在身邊摸著牆壁桌角，做一點簡單的事，幫我陪我。沒想到少女時代的技藝，排灣族的刺繡，竟然在這個時候生出一條路，讓我和先生的心情慢慢安定下來。（劉柳書琴 2021：121）

少年追夢高雄，中年折翅返鄉。走過風雨，寶針不老。陳利友妹將養活自己的文化，傳給下一代。老大利幸陵（Piya）開始琉璃珠的燒製，孫子呂鈞夫婦接棒後成立「比亞的草屋」工坊。老二擅木雕，女兒為教師，么子為建築設計專家。陳女士表示，後代雖不是以頭目角色服務眾人，但樂見他們在文化教育方面，延續了 Tauiyung 家族及利氏家族的文化角色。

學者曾依據工藝特徵語彙項目，將原住民族工藝區分為三種結構模式：一、傳統獨特風格準則，包含對比鮮豔、權位表徵、獨特性、神聖性、天然材料、傳統風格等，是決定族群精神與美學的藝術性語彙。二、傳承部落族群故事準則，包含手工製作、實用性、特殊節慶、個人創意、故事性、傳承、部落族群等，是發揮文化凝聚與傳承的社會性語彙。三、功能市場準則，包含社會性、功能性、簡單製作、價值、顏色豐富、限制性、產量、材質、材料元素、市場性等，是牽涉生產與銷售的經濟性語彙（范振德等 2015：31-32）。陳女士的刺繡商品和排灣繡畫，兼有三類語彙與結構，並跳脫以族人自用為主的侷限，擁有跨族群市場，也被日韓旅遊書刊介紹。

陳藝師相信女性手藝能夠詮釋傳統，使其成為一種不滅的精神。這種自信，來自於多元族群的接觸過程中，獲得的文化開放觀點和主體文化認識。此外，與勤奮的成衣廠女工、獨當一面的阿美族船員太太、平和路互助會福佬婦女互助合作的過程，也讓她摸索到現代人群的生存方法和奮鬥態度。



圖11 陳利友妹夫婦1980年代攝於大麻里自宅
（圖片來源：陳利友妹翻拍，2020/3/20）

她的刺繡文化建構，豐富了族群文化的豐富性，也有益於太麻里社區意識發展。Robert Morrison Maciver在界定社區意識時提到：社區意識除了「我們」、「我們的」的意識以外，還包括個體自身在社區中的身份感和任務認知，也就是把社區作為自身生活不可缺少的條件，包括了物質依賴和精神依賴（轉引自高鑒國 2005：129）。陳利友妹十年磨一劍的歸鄉創業路，始於家庭依屬感的召喚，歷經太麻里部落歷史文化意識的覺醒，找到婦女參與文化詮釋的角色和位置，並透過刺繡文化產業，發揮「頭目後人」的責任意識。

地方性的文創商店立足30年並非易事，端賴經營者從家族數代的社會參與中找出與地方人群連結的紐帶，並設計出其他族群也能欣賞和實用的形式。社區場域和民族資源，是陳利友妹事業裡不可缺少的生產條件，而樂於傳承排灣文化則使「陳媽媽工作室」不僅在臺東，也在臺灣文化中有一個位置。

VI. 結語：尊榮回歸的自信

本文關注家族史、老人口述故事及部落資源，在一個反向遷徙者的家族新生過程，如何被個體重新發現和取用？這位女性在工藝創作和文創事業上的能動性，又為何與城鄉游移的經驗有關？年輕陳家夫婦的小家庭，乘著1963年到1980年的景氣快車前進高雄，在高雄市的爆發性成長、臺灣經濟起飛的時期，如願地落戶安家。在都市化造成的文化同化日益加深的時刻，一家之主卻在拼經濟的路上損壞了健康。在命運逆襲中帶領家人回鄉的陳家女主人，這一趟都市之旅，各種過眼的營生者、游群，究竟意味著什麼？她領受多種文化的洗禮刺激，也反觀各種差異與價值。浮曳在她眼前的城與鄉，現代或傳統，金錢與失落，多元世界的萬花筒裡，孕育著晚年成為一位無形文化資產保存者的啟示。

都市與部落，大群與小群，原或非原，跨文化溝通的能力，成為針與布之間的文化力道，具體展現為她對走進店面的客人，不以銷售為優先的態度。文化的接觸和轉譯，是她的生命體驗，也是「陳媽媽工作室」待客之道。她樂於對不同族群的客戶和學習者，分享技法，分享繡者的文化想像。這使得購買行為之中，傳遞了更多文化體驗。這也說明為何她的刺繡課程，可以無障礙地受邀到日本阪急百貨年度展售會現場公開演示，而她更有作品被收藏於日本大阪市的國立民族學博物館。

城鄉游移在陳藝師身上，是呼喚她發現部落文化資本、外顯女性文化自覺的引

爆劑，是其工藝創作的敘事動力，也蘊含了她對消費者的體貼。陳家的移居經驗、拓展樣態、回歸再造，蘊含都市回流者「發現新故鄉」的軌跡。太麻里陳家的「臺東—高雄人」經驗，讓我們看見都市內在化的轉化、文化的游移、傳統的踐履，使舊鄉具有創造力，是如何足以磋商出新的人生觀與事業。

黃應貴等學者，曾針對大漢溪中下游的阿美族都會河岸型部落，提出原住民族「兩地社會」（bilocal society）的主張。這些族人由東部原鄉移住都會邊陲，他們往返兩地，是流動的群體（王誌男、林貝珊 2020：138）。陳家夫婦的小家庭，也曾是1960年代「臺東—高雄」兩地社區中的一員。這個早到的排灣族移工家庭，一度還是依附阿美族浮游社會的孤鳥。後來家人同心，終於縫合了明與暗，新與舊，內部與外部。陳家如今不再是一個遠距家族，子孫們毗鄰而居，或在臺東市，擁有開朗自信的舊鄉新家。

針路起伏，城鄉迴旋，讓陳利友妹找到了「女性說話」的媒介，也為排灣族的文化增添當代紋理。■

引用書目

王誌男、林貝珊

2020 〈都市水岸社區的韌性與部落發展：桃園市撒烏瓦知的個案〉。《臺灣社區工作與社區研究學刊》10(2)：135-164。

李重志

2016 《魯凱族的都市遷移》。國立政治大學民族學系博士論文。

林金泡

2001 《臺灣原住民史—都市原住民史篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

林建成

2012 《Panapanayan發祥地南北部落（太麻里、知本）傳統觀念與藝術表現之研究》。國立政治大學民族學系博士論文。

范振德、陳伊潔、陳麗萍

2015 〈以詮釋結構模式探討臺灣原住民工藝〉。《嶺東學報》37：23-41。

高鑾國

2005 〈社區意識分析的理論結構〉。《文史哲》290：129-136。

野林厚志

2010 〈原住民族と漢族との關係性の中にある物質文化—パイワン族社会における2つの創作物のもつ社会的意義〉。「2010年第三回台日原住民族研究論壇」宣讀論文，國立政治大學原住民族研究中心，8月26、27日。

許瑄、辜雯華、王進發

2012 〈原住民文化工藝產業發展之研究〉。《臺灣原住民研究論叢》12：185-244。

郭伯佾

2017 〈排灣族工藝作品中的神話元素之運用—以日生創世之太陽、陶壺、百步蛇為例〉。
《實踐博雅學報》25：53-73。

森丑之助

1915 《臺灣蕃族圖譜》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣蕃價調查會。

葉高華

2017 〈從山地到山腳：排灣族與魯凱族的社會網絡與集體遷村〉。《臺灣史研究》24：125-170。

揚·阿斯曼

2015 《文化記憶：早期高級文化中的文字、回憶和政治身份》。北京：北京大學。

鄭德慶編

2003 《臺灣老明信片·原住民篇》。高雄：串門企業。

劉柳書琴

2021 〈排灣族傳統刺繡工藝保存者陳利友妹女士口述歷史〉。《臺灣原住民族研究》13(4)：53-136。

謝世忠

2017[1987] 《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：玉山社。

戴寶村

2011 〈大高雄市人群之歷史形塑發展〉。《高雄文獻》1(1)：8-56。

Reynolds, Rachel R.

2004 "We are not Surviving, We are Managing": The Constitution of a Nigerian Diaspora along the Contours of the Global Economy. *City & Society* 16(1): 15-37.

故事的故事：

排灣族失智症圖畫書《記憶藏寶盒》 和《超人奶奶》中的生產敘事

林芸竹

國立東華大學族群關係與文化學系博士生

I. 前言

《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》是以失智症為主題的排灣族圖畫書，由屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班的學童在歷經失智教育課程後所創作。翻閱《記憶藏寶盒》，故事與圖像串起神話故事的氛圍，轉讀《超人奶奶》，腦中浮現的卻是一齣一齣的電影、影集或一集一集的卡通之畫面，兩本圖畫書之故事與圖像讓人擁有了不同的脈絡感受。特別是在閱讀《超人奶奶》時，讓人聯想起《消失的現代性》封底之文字：

餐桌上擺了一罐九百多元的高檔椰子油，冰冷的標籤說，原產地菲律賓，進口地卻是德國，也許他沒說的還有：罐子是保加利亞做的，標籤是臺灣印的等等。全球化現象濃縮成一罐椰子油，出現在眼前，背後的故事卻仍然隱蔽著。真實與虛擬就這樣混種起來……。商品如此，文化更肆無忌憚地跨界了。（Appadurai 2009[1996]）

享受了《記憶藏寶盒》的擬神話景象與《超人奶奶》的趣味感，不禁進一步思考，在創作圖畫書的背後，學童如何被所受的族群文化教育或全球化影響甚鉅之現代生活影響，並推進了圖畫書的生產。羅蘭·巴特指出：「任何文本都是互文本；在一個文本之中，不同程度地並以各種多少能辨認的形式存在著其它文本；例如，

先前文化的文本和周圍文化的文本。」（引自王謹 2005：40）。若將文化視作文本，文本視作文化，是否可探出文化之間如何相互揉混而再生產出文化，而文化中所裂散的各向度景觀又是如何交流的。

本文將以圖畫書《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》及課程中相關失智症文本資料為主，搭配於2021年7月21日與失智教育課程之教學教師羅宜婷（排灣族）以Google Meet進行之視訊訪談，和7月29日至8月9日以Messenger軟體之文字確認的資訊，進行圖畫書之文本脈絡的分析，再藉由分析脈絡來述說兩本圖畫書的生產敘事，以挖掘文本中被隱蔽之背後故事。而在文章分析生成之前，需要先將Kavaluan百合班失智教育課程作簡單的介紹，以作為分析《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》創作背景之資源資訊。

II. Kavaluan百合班失智教育課程介紹

在Kavaluan百合班的學童創作兩本失智症圖畫書之前，學童便在日照中心進行老幼共學的課程。會想推老幼共學的課程，主要是因為國小的許多文化課程是與老人家進行互動的，在護理師的引薦並和學校討論之後，秉著「老人家其實很需要孩子的一個陪伴，……在傳統文化裡面，其實部落是一個共生共享共榮的一個部落，其實大家是彼此互相照顧的，……」（施馨婷、楊正義 2020）的理念之下，學童便從一年級開始進入部落的日照中心推進老幼共學的課程。而在學童三年級時，屏東基督教醫院和7-ELEVEN在三地門村推出偏鄉失智友善社區，羅宜婷導師經由引薦，也和屏東基督教醫院、7-ELEVEN與三地門日照中心合作，開始在班級推行失智症教育。¹

羅宜婷受訪時說：「就算是大人也好，甚至是小孩，我們那時候的想法說從孩子開始，從孩子很小時候，就讓他知道說失智怎麼樣的一個狀況，然後讓孩子去同理跟接受這樣子。」²因為觀察到在原住民地區對失智症知識的薄弱，甚至連大人對失智症也不甚瞭解的現象，所以希望能讓學生從小時候便認識失智症，也藉由這樣的課程，讓學童了解失智症、學會接受失智症患者並同理失智症的病況，更在這個過程中，學習照顧失智症的老人。之後，除了失智症教育課程的參與外，學童也接受屏東基督教醫院的邀請，創作兩本《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》的排灣族文化失智圖畫書，透過孩子的眼光描繪並探索失智症。

除了帶領學童到三地門日照中心和老人進行手作活動、音樂輔療等等的跨代交流外，在課堂中，也以影片、圖畫書等方式讓孩子認識失智症。在第一堂課時，教師羅宜婷向學生說的第一句話就是：「你們知道什麼叫失智症嗎？」在學生天花亂墜地說了五花八門的答案後，再一起試著除去非適切的敘述並歸納失智症患者會有哪些行為發生。在引發學生對失智症的興趣後，再共同觀看失智症影片《去看小洋蔥媽媽》，並從影片中討論與深化失智症議題，也藉由這樣的討論，讓學生釐清自己的觀念，而教師也藉此溝通，理解並知道要怎麼帶孩子去認識失智症。學生在釐清自己對失智症的概念後，教師也邀請屏東基督教醫院的護理師，跟學生說明罹患失智症者會有哪些情況發生。

在課堂的討論之外，當時的地磨兒國小也有以失智症主題的圖畫書進行書箱共讀，共讀《阿茲海默先生》、《永恆的咖啡時間》、《失憶的爺爺》、《奶奶的記憶森林》及《我替你記住就好》與《第21個同學》等6本圖畫書，讓學生閱讀欣賞失智症的故事。而學校在暑假與寒假舉辦了「繪本營」與「小小照護營」兩個活動。

「繪本營」除了《失憶的爺爺》、《我替你記住就好》、《奶奶的記憶森林》、《阿茲海默先生》和《永恆的咖啡時間》等5本與書香共讀書單重複，另還閱讀了《嶄新的一天》與《奶奶慢慢忘記我了》，藉其讓學生認識圖畫書文本與圖畫書的結構；此外，更以創作文本出發，引進畫家來幫學生上課。「小小照護營」讓學生從觀察到實際操作，參加過營隊的學生更養成了「老人雷達」，看到老人都會熟稔地靠過去協助與幫忙。

從老幼共學到推行失智症教育，不論是現實生活與老人或病人的相處，還是圖畫書中失智症的故事描述，皆是學童創作失智症主題的排灣族圖畫書之養分。

III. 《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》圖畫書分析³

林真美（2010）指出，圖畫書裡的圖像必須在「圖畫性」之上具有「說故事的能力」，並透過與文字的相互依存，再加上翻頁的效果，而成為一本設計完整的「書」。再者，好的圖、文狀態必須要有極佳的默契，卻不能是彼此的翻譯。圖與文必須要在相互填補空隙之餘，還要能夠留白；有時相偕相依，有時互別苗頭。但無論如何，兩者都在具體與抽象的表現中，除了展現各自的特質，還能融為一體，相互提升。

林真美將這樣的圖、文關係視為一種「合作分工」，並在文中指出「圖與文的美味關係，除了隨處可見的『合作分工』之外，我們還可以看到『等價分工』、『圖文不同調』以及『偷渡』這三種可能。」（2010：169）。在翻閱《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》後，可發現兩本圖畫書皆屬於「等價分工」的圖、文關係。「等價分工」，指的是圖、文指涉的乃是同一件事。但由於圖、文兩者表現特性不一，便各用各的方式，在同一個畫面中同步表達。而雖說是等價，但兩者實有互補的作用。也就是說，文字的出現解除了圖像在傳達訊息時的曖昧與不確定性，圖像的加持則使文字的描述不致於讓人覺得過度的單調或無味（同上：169-170）。下面將分別描述兩本圖畫書的「等價分工」的圖、文關係。

（I）《記憶藏寶盒》

《記憶藏寶盒》說的是熊鷹vuvu的故事，熊鷹vuvu住在地磨兒森林裡的一個古老部落中，他是部落裡最年長、最有智慧的長者，小朋友很喜歡聽他說故事。熊鷹vuvu有一個神祕的藏寶盒，裡面有鼻笛、羽毛、獵刀和勇士之珠，每個寶物都有自己的故事。熊鷹vuvu很珍貴他的寶物，卻在講各個寶物故事的過程中，因為藏寶盒沒有蓋好、vuvu坐在樹下打瞌睡而翻倒寶盒或小朋友因嬉鬧而陸續遺失了寶物。在寶物遺失後，vuvu也忘記了自己的寶物，只記得手上的鼻笛。但最後，摔了一跤而把鼻笛甩出去的vuvu也忘記了鼻笛。

來探望vuvu的小熊鷹，發現vuvu的寶物都不見了，便牽起vuvu的手出發去尋找寶物。vuvu和小熊鷹沿路遇見撿到寶物的猴子、青蛙、熊，但在「猴媽媽很喜歡羽毛」、「勇士之珠是青蛙太太的最愛」和「熊媽媽需要獵刀」的因素之下，vuvu決定把寶物分享送給撿到的動物們。尋寶之程的尾聲，在哀號聲中，終於發現被百步蛇尾巴卡住的鼻笛。大家幫忙把百步蛇拉出來後，vuvu卻說：「我不記得我有鼻笛，也不記得鼻笛的故事啊！」最後，聽著小熊鷹講著鼻笛故事的vuvu，「不自覺地拿起手上的鼻笛，開始吹奏起他最愛的古調。」喚起了vuvu的記憶。

《記憶藏寶盒》的故事主軸為熊鷹vuvu遺忘了記憶與回憶，而小熊鷹陪伴找回寶物的故事。在以失智症為主題的排灣族故事中，圖像更深刻出排灣族的文化氛圍。圖畫書的第一頁畫著森林裡的部落，在畫面的左手邊有一隻熊鷹氣宇軒昂地站在最高的樹梢上，也示意著後續故事的主角。當熊鷹vuvu坐在石頭上說故事時，文字寫著小朋友喜歡圍在vuvu身邊聽他說故事，而畫面中卻是畫著老鼠、猴子、穿山

甲、百步蛇和臺灣黑熊專注地聽vuvu說故事，除了預告後面的角色，也以此展現其為關於文化的故事；而熊鷹vuvu拿著藏寶盒的手，也轉變為熊鷹的爪子，以此模糊了現實與虛擬，增強了神話故事之感（圖1）。

而在vuvu的寶物羽毛飄向自由的天空後，慢慢地飄落，在畫面中可以看到羽毛掉落在樹梢午睡的猴子臉上，而這個羽毛落下的位置與猴子午睡的地方在文字中沒有提及，是由圖像將其互補說明，且也生動地畫出羽毛令猴子感到的不適感。此外，在蚱蜢搬著撿到的勇士之珠的情節（圖2），場景是在一片種著小米與紅藜的田地，除了以小米和紅藜加深與排灣族文化的連結，左下角的藏寶盒也透露vuvu剛剛是在田邊說故事；而右下角的河流中的青蛙，也預告著接續的故事情節。整個圖像達到林真美（2010：146）所主張的圖像的說故事能力：

它必須要能『承先啟後』，它既是被喚起的（被前面一張畫的內容喚醒），也是能挑起好奇的（挑起人們想看下一張的好奇）。如此一張接連一張，自然而然就有了動態，有了情感的起伏。

當小熊鷹來拜訪熊鷹vuvu時，熊鷹vuvu和小熊鷹位在畫面的左下角，而小熊鷹的身後畫了些現代建物與建築，隱約表達了小熊鷹不是和vuvu同住在地磨兒森林中



圖1 熊鷹vuvu手拿神秘藏寶盒
（圖片來源：屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班 2020）



圖2 蚱蜢搬走撿到的琉璃珠
（圖片來源：屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班 2020）



圖3 探視熊鷹vuvu時，小熊鷹的背後畫著現代建物。

(圖片來源：屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班 2020)

的古老部落(圖3)。而在小熊鷹牽著vuvu的手走到河邊時，知道vuvu在找藏寶盒寶物的青蛙，便拿出許多漂亮的珠子；轉向圖畫時，可看到青蛙的手中端了一個木盤子，上面除了有勇士之珠，也有土地之珠和日光之珠等。對照到介紹熊鷹vuvu藏寶盒的寶物畫面時，也可看到寶盒中有土地之珠與日光之珠，但當羽毛遺失後，裡面的土地之珠與日光之珠也不見了。可見這又是另外一個vuvu遺失琉璃珠，而青蛙撿到琉璃珠的故事。

(II) 《超人奶奶》

在地磨兒星球上，住著一位mulinu超人奶奶，還有爺爺parilas與孫子浩克，而看到飛在天空中的超人奶奶補丁的衣褲與披肩，可以感受到奶奶生活的艱辛。有一天，不速之客ET怪人住進爺爺的腦袋控制室後，爺爺開始變得奇怪，會將水壺套在腳上、南瓜穿在身上、水果套袋當手套、漢堡當帽子，去商店老是忘記付錢，這些舉動讓人覺得奇怪而遠離。面對爺爺的情況，超人奶奶感到很著急。超人奶奶用了各種方法想讓ET怪人離開爺爺，但ET怪人牢牢地黏著爺爺不放。

故事的前半部分，以ET怪人進駐爺爺腦袋比喻著爺爺將因失智症而做出奇怪的行為，接著講述了超人奶奶無法接受爺爺的各種狀況而試圖改變爺爺；作者以各式打鬥畫面，如超人奶奶開著坦克車對準ET怪人及在外空中的大戰等呈現奶奶與爺爺

的衝突。而在各個情節圖像中，可以看到爺爺腦袋上的ET怪人操控著搖桿，也比擬著爺爺無法控制自己的行為。

在超人奶奶對抗爺爺的文字敘述中，可以看到傷腦筋與著急的奶奶，但卻看不到孫子浩克的身影。但當回到圖像時，又可以發現當爺爺穿著南瓜、頭戴著漢堡、一隻腳丫套著水壺時，右下角角落的浩克張大眼睛與嘴巴露出驚訝的神色；當超人奶奶開著坦克車想驅趕爺爺腦中的ET怪人時，右下角的浩克眼珠子都飛了出去，顯現著浩克心裡的害怕，而對話框的驚嘆符號，也表達浩克的震驚，想知道：「爺爺怎麼了？」（圖4）。

在這段時期的奶奶，雖然奮力抵抗爺爺的各種病症，但從奶奶與爺爺的奮戰中，可窺見奶奶對爺爺的擔憂與關愛之情。奶奶對爺爺的關心，從超人奶奶趁爺爺睡覺時，小心翼翼地拿著手電筒，照向爺爺的鼻孔中，想找出ET怪人的事件中顯露



圖4 面對奶奶和爺爺的大戰，孫子浩克的眼睛誇張飛出顯示其驚恐與不知所措。

（圖片來源：屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班 2020）

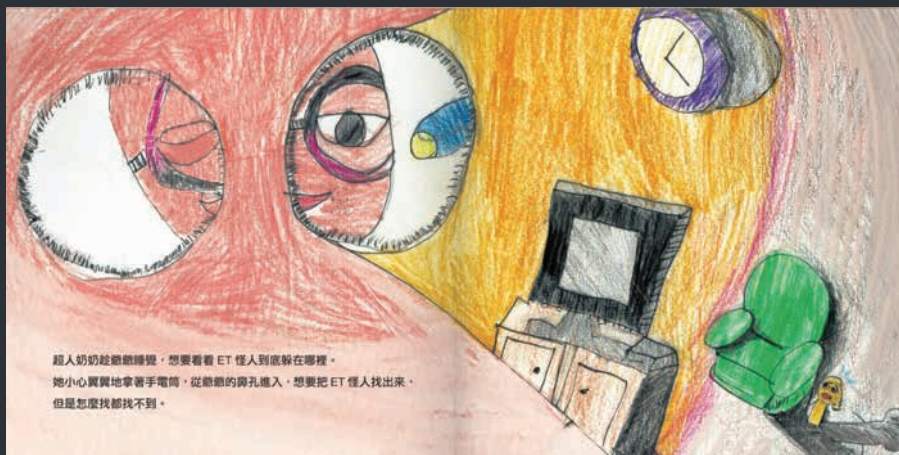


圖5 奶奶想找出爺爺腦袋裡的ET怪人

（圖片來源：屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班 2020）

無遺（圖5）。有趣的是，畫面的呈現是由鼻孔往外看，而鼻孔內的電視、時鐘和沙發的擬房間擺設，表達ET怪人打算常住爺爺腦袋，而長期和超人奶奶對抗的ET怪人，也害怕被奶奶找到而躲在沙發後面。這些一次次試圖改變爺爺的努力，也是奶奶一次次的陪伴。這些片段，除了爺爺感受到，ET怪人也感受到了。

在一起出門逛逛的時候，感受到奶奶的愛與陪伴的爺爺開心地說了好多以前的事，也因為對奶奶的愛，脫掉了手上的水果套手套，摘了一朵花送給奶奶，奶奶也發現了「接納」能讓爺爺有安全感。於是，奶奶跟浩克說爺爺其實是生病了，並請浩克一同照顧爺爺。而圖中的浩克，也因為奶奶的告知而不再恐懼，自此後的浩克都面帶笑容地陪伴爺爺和奶奶。

之後，超人奶奶也帶著浩克請左右鄰居及店家，一起和爺爺腦袋裡的ET怪人做朋友。此後，爺爺去超商沒有付錢，店員會請爺爺在店裡吃完早餐再回家。而在圖中，到店裡幫爺爺付錢的奶奶也脫下了超人裝，暗示著奶奶不再對抗爺爺腦袋裡的ET怪人，而是學著和它相處。下一頁，奶奶笑著向爺爺說：「早餐好吃嗎？吃完我們一起回家？」爺爺將戴在頭上漢堡拿掉了，沒有漢堡遮蔽也失去操作桿的ET怪人，張大眼睛與嘴巴顯得震驚。

後來，和浩克一起玩水玩得很開心的爺爺，也學著脫掉濕衣服的浩克，將濕南瓜脫掉，然後穿上超人奶奶準備的衣服。而為了和奶奶參加浩克學校的園遊會兩人三腳比賽，爺爺願意換上奶奶準備的鞋子。在奶奶和浩克的接納、愛與陪伴之下，爺爺脫掉一件件奇怪的裝扮，而願意穿上奶奶準備的服裝，因為家人的接納，爺爺不再是奇怪的了。圖畫書的最後，ET怪人不再住在爺爺的腦袋，而是牽著奶奶和爺爺的手、爺爺牽著浩克的手，一起散步在路上朝著夕陽走去。自此以後，「家裡多了一位永久寄宿的朋友—ET怪人。」

《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》都是失智症主題的圖畫書，但兩本書所描寫的病症與刻畫的方式卻不盡相同。《記憶藏寶盒》以「層遞式」（林文寶等 2015：199-200；林素珍 2003：159-160）的結構，描寫罹患阿茲海默症的vuvu記憶衰退的故事，且從故事事件的節奏，可感受到電影《去看小洋蔥媽媽》的失智症母親這一秒遺忘上一秒的病症模式。而《超人奶奶》以「前後對照式」（林文寶等 2015：200-201；林素珍 2003：161）描寫「孫子浩克陪伴奶奶照顧爺爺的故事」，從故事結構中，可看到《奶奶的記憶森林》對於患得失智症的長者，從抵抗到接納與理解的影

子。另外，從情節中可發現，故事中之爺爺罹患的可能是額顳葉型失智症，所以會有不合理的行為舉動。但不論是取用哪一個情節結構或病症創作圖畫書，最終想傳達的都是希望能以「愛」來接納、包容並陪伴失智症患者。

IV. 《記憶藏寶盒》、《超人奶奶》與文本的互文

Julia Kristeva在1966年首次提出互文性的概念，並表示任何文本都是某些引文的拼接，任何文本都是對另一文本的吸收和轉換／改編（王謹 2005：1；焦亞東 2006：109）。王謹（2005）也在Kristeva的理論基礎下指出所謂的互文性，就是指文本的「互文」特性。互文性通常被用來指示兩個或兩個以上文本間發生的互文關係。

其後，法國學者Tiphaine Samovault進一步述說：「互文性使我們可以把文本放在兩個層面進行思考：聯繫的（文本之間的交流），和轉換的（在這種交流關係中的文本之間的相互改動）。」（轉引自焦亞東 2006：109）。可見儘管互文性後來發展成具有多重意蘊的理論概念，但它剛問世時所凸顯的兩個要素始終具有核心意義與價值—聯繫與轉換（改編）徵召的文本之間的關係：每一個文本都同他文本相鈎連，每一個文本都是對他文本的重新改造（焦亞東 2006：109）。

而在討論《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》與「文本」的互文關係之前，也必須闡明「文本」的意義。在《文字學》一書中，德里達明確提出「文本之外無他物」。這就是說整個世界在文本中，是由文本打造成的。現實如此，文學世界也不例外。而按照德里達的理解，「文本」有廣義和狹義之分（王謹 2005：98）。

在此處將採取廣義的「文本」定義作分析之用。廣義的「文本」指的是「某個包含一定意義的微型符號形式，如一個儀式、一種表情、一段音樂、一個詞語等，它可以是文字的也可以是非文字的」（王謹 2005：99）。而本節使用的互文本除了包含學童課程中的電影、共讀營與繪本營中的圖畫書，尚有學童接觸的生活、文化與環境。下面將分別討論《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》的互文性。

(I) 《記憶藏寶盒》

教師羅宜婷在受訪時表示本書是以排灣族文化為原型所創作的圖畫書，故事主軸表達排灣族文化的分享與傳承。書中有許多的文化描述，如羽毛、琉璃珠、勇士刀和鼻笛，且在故事中，可以看到學童學習排灣族文化的蹤跡。例如，以熊鷹vuvu

為主角是因為覺得熊鷹是一個很睿智的動物，且熊鷹羽毛是頭目所配戴的羽飾中之最高階層，熊鷹代表的是一個崇高地位與智慧的象徵，這些都是學童選擇以熊鷹vuvu作為主角的原因。

此外，在故事圖畫中，或坐著聽熊鷹vuvu說故事、或撿到熊鷹vuvu寶物的動物，是學童在文化課程中聽到的故事，甚至在地磨兒國小的牌樓上面也有這些動物，⁴學童將在文化課程聽到的故事，或是進出校門等生活環境所見之文化象徵或圖像，轉化為故事中的角色，除了形成圖畫書與傳統文化和生活環境的互文，也強化族群故事的印記，更創造了擬神話傳說的既視感。

然而，在這許多動物中，蚱蜢與青蛙卻和排灣族文化沒有相關。我們可以找到排灣族人變老鼠的故事、穿山甲與猴子／螃蟹的故事、豬的故事、熊與豹的傳說和〈陶壺女嬰與蛇神生子〉的傳說（達西烏拉灣·畢馬 2003），卻沒有看到蚱蜢或青蛙的口傳故事。

經訪談後，教師羅宜婷解釋學童們會選擇蚱蜢是因為琉璃珠掉到草地上，讓學童們想到草地上會有蚱蜢，便選擇以蚱蜢作為將琉璃珠搬走的角色。此外，以青蛙作為選角，是因為學童們想到《青蛙王子》的童話故事，故決定將「青蛙王子撿到金球」的橋段，改為「青蛙撿到琉璃珠」。而回顧到故事本身，當小熊鷹問青蛙有沒有看vuvu的寶物之情節，及青蛙將寶物拿出水面的畫面，可發現和《青蛙王子》童話的畫面產生共鳴，或許這是學童選擇讓青蛙撿到被蚱蜢放棄的琉璃珠之原因。

在文本相銜連的互文性中，除了他文本的交流／吸收／聯繫外，尚有文本間相互的轉換／轉化／改編，但不論採取哪一種方式，「『互文本』絕不能被理解為摘抄、黏貼或仿效的編輯過程，……，這些文本把現在的話語置入與它自身不可分割地聯繫著的更大社會文本中」（王謹 2005：40）。即如Thais Morgan指出「互文性的引文從來就不是無意的、直接的，而總是依著某種方式加以改造、扭曲、錯位、濃縮或編輯，以適合對話主體的價值系統」（轉引自林淑雲 2012：18）。而此價值系統是受到文本創作時所處的社會風尚、時空情境、文化根源等的影響（林淑雲 2012：18-19）。學童將創作的文本連結到了青蛙王子撿到公主金球的那一刻，並將金球改為與自身族群文化關聯性較強的琉璃珠，使情節更加貼合圖畫書的排灣族意象，也增加了故事的層次性、豐富度與遊戲感。

另外，在《記憶藏寶盒》中，也藏著文學文本的互文。從書名「記憶藏寶盒」便讓人聯想到《失憶的爺爺》中，作者將記憶與回憶比擬為儲存在藏寶盒中的情節

般，都是以一個箱子，儲存失智症患者的物質記憶。然這物質記憶卻也是連接著患者忘不掉的情感記憶，飽含著愛與被愛的過往生活點滴。

而在故事的末尾，熊鷹vuvu雖找回了鼻笛，卻忘了自己擁有鼻笛也忘了其故事，小熊鷹說：「vuvu沒關係，故事我幫你記住了，我都幫你記得牢牢的，我會一個故事一個故事慢慢說給你聽。」詞句中「我幫你記住了，我都幫你記得牢牢的」，回應著《我替你記住就好》，回應著祖孫的親情之愛、回應著陪伴與關懷之意，也回應著對vuvu的愛。

(II) 《超人奶奶》

和《記憶藏寶盒》不同的是，《超人奶奶》除了「ET怪人」抵達時畫面的左上角畫著排灣族太陽圖騰與爺爺和奶奶的排灣族名字外，整本圖畫書少有文化意象的呈現。教師羅宜婷表示，雖然一直想要做排灣族文化的圖畫書，但又不想去壓抑學童的想法、抹殺其天真的想像力與創意，特別是看到學童以自身的生活情境而產出的文本，就發覺文本中不一定要有排灣族文化的意涵在裡面，也許學童天馬行空的想像，也是一個很特別的進入方式。

再者，比起文字故事的互文性，《超人奶奶》更多的是圖像的互文。不論是以奶奶穿著寫有「S」的紅色斗篷並做出飛行狀對比著超人的招牌姿勢暗喻電影或影集中超人的能力；還是以ET怪人的蒞臨回應各式外星人電影；抑或是被ET怪人控制的爺爺和奶奶在地球外的太空大戰可對應到相關的電影與卡通；或是因趕不走ET怪人而氣憤到全身發火的奶奶，像卡通《七龍珠》裡的超級賽亞人一在在都可挖掘圖畫書文本中和學童生活的相關性及互文性。最明顯之處在於「ET怪人住進爺爺腦袋的控制室」的文字與在爺爺頭上的ET怪人畫面（圖6），讓人不禁聯想到《MIB星際戰警》第一集中，住在擬人腦袋中的阿基倫星人洛辛保（圖7）。

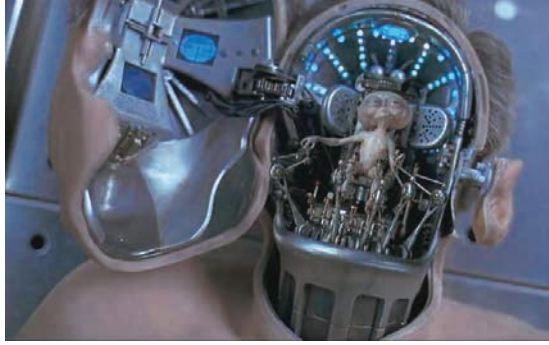
此外，學童以「ET怪人住進爺爺腦袋的控制室」取代說明失智症的罹患，可看到《阿茲海默先生》的情節蹤跡。和《超人奶奶》不同的是，住進阿公大腦的阿茲海默



圖6 ET怪人住進爺爺的腦袋

（圖片來源：屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班 2020）

圖7 阿基倫星人洛辛保
（圖片來源：《MIB星際戰警》電影
畫面截圖）



先生，有時會坐在阿公的腳踏車後座、有時會躲在阿公的懷裡、有時會在阿公前方引路；而ET怪人卻一直待在爺爺的腦袋，直到故事結尾，ET怪人才和奶奶、爺爺與浩克手牽手散步回家。《阿茲海默先生》將阿茲海默先生人性化，也藉由阿茲海默先生的神出鬼沒，隱喻失智症世界與病況的難以捉摸；《超人奶奶》卻以ET怪人的動作和位置，表達爺爺和親人的關係。

本書在書名即以「超人」傳達了現代傳播文化密不可分的影響力，而雖是以超人奶奶為主角，然對比孫子「浩克」的名字，奶奶和爺爺還是以排灣族名命之。這也是學童表達出，希望孫子能跟綠巨人浩克一樣，雖然平常看不出其能力，但在遇到困難時便變得很厲害。⁵會對浩克有此期待，除了是期望在文本中能協助奶奶照顧爺爺，也是投射到自身的期望。如喬納森·卡勒在《文學理論》中提及的互文性觀點—「文學是文本交織的或者叫自我折射的建構」（王謹 2005：135）。教師羅宜婷表示，《超人奶奶》創作組的組員中，有一位學童家裡有失智症的長輩，因而故事中許多情節都是真實發生的情境；也由此可感受到學童將自我折射到作品的解構與建構過程。

《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》雖有各自的互文本，但也有共同的文本互文性。在兩本圖畫書的故事尾聲，皆有書中角色背向讀者一起往前走的圖像；相似的圖像也出現在繪本營的圖畫書《嶄新的一天》中。導演楊力州（2017）說：「想要呈現失智症真正的面貌，重要的不是在於『遺忘』和『記得』，而是在『忘不掉』。失智症就像人生停格了一樣，會停留在那段他們最忘不掉的時光。」《嶄新的一天》中，失智的老人最忘不掉的是父母的愛與陪伴，故在書末以和父母在公園中牽手散步的場景代表之。這樣的圖像情感（愛與陪伴）象徵，也被《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》所引用。另外，不論是《記憶藏寶盒》還是《超人奶奶》，所在地的森林或地球皆以地磨兒為名，藉由引用校名的手法，也揭露了圖畫書文本和學童的緊密關係。

V. 《記憶藏寶盒》、《超人奶奶》之生產脈絡分析

從老幼共學到失智教育至失智主題圖畫書創作，看似為耦合的教育過程，然實質卻有其脈絡走向。

地磨兒國小原名三地國小，在2015年建校百年之際，正名為排灣族部落名「地磨兒」。在十餘年來持續推動原住民族本位教育課程後，2016年7月25日，教育部潘文忠部長參訪地磨兒國小的民族教育教學方式後表達：「地磨兒老師已具備課程轉化的能力，將書本知識在地化率先做到了，非常感動。」（不著撰人 2018）。於是，地磨兒國小在2016年8月成為排灣族實驗民族小學，且正式展開實驗教育計畫，採用全國第一套排灣族本位教材教學。

地磨兒國小的課程與屏東縣原住民族課程發展中心合作，並結合田野調查、向耆老請益，將課程劃分為與文化相關的14個主題（蔡舒活 2021）。而師資的部分，以耆老授課、教師協同的方式進行文化扎根課程。也因為文化課程中和耆老的互動學習的教學模式，再加上身為屏東基督教醫院護理師的學生家長之引薦，推進了學童進入日照中心進行老幼共學的課程。

而屏東基督教醫院自2015年起便和7-ELEVEN合作進行失智症衛教宣導、培訓基層醫師具備失智症知能，更與診所和衛生所搭建失智症通報篩檢網（不著撰人 2021a），且在2018年於屏東縣三地門鄉三地村發展「偏鄉失智友善模範社區」（戚海倫 2018）。也因為地磨兒國小與屏東基督教醫院、屏東基督教醫院與7-ELEVEN之關係，使得地磨兒國小、屏東基督教醫院與7-ELEVEN形成互動鏈結，推動了兩本失智症主題的排灣族圖畫書之生產。看似三個單位的互動，其背後另有各自的政治或環境而促使其最初行動的產生。不論是因歷史政治因素而在1998年頒布《原住民族教育法》，使地磨兒小學深耕民族教育；抑或是全球與臺灣失智症盛行率的倍增，導致屏東基督教醫院和7-ELEVEN以各自知識與財務的立場推動失智症教育的各項計畫，皆不可簡而視之。

而地磨兒國小深厚的民族教育經驗，使得學校不論在硬體環境與軟體環境、正式課程與潛在課程，皆沉浸在排灣族文化之中。也因為學校的族群性與文化脈絡，使得學童以著所習、所感的文化情境創作涵養排灣文化底蘊的圖畫書，然而看似主體文化教育的建構及生產，卻也似一種規訓的生產，產出以排灣族文化為基底的作品。這樣的現象在《記憶藏寶盒》中最為明顯，不論是角色的互文脈論或是故事的

撰寫與圖像呈現，皆可從中識讀到學童在校所學的蹤跡。儘管如此，也不可將學童視為單一的接收／接受者，例如學童以熊鷹在排灣族文化的表象意涵，擇其作為故事主角，可看到學童的自覺性選擇。另外，在蚱蜢搬琉璃珠與青蛙檢到的故事中，也可看到學童的抵抗動能—學童藉由故事的轉移改編，揭露自身所接觸的全球化。而此一技巧的運用，在《超人奶奶》中更顯而易見。

在《超人奶奶》中，學童超出文化框架（但文本中尚有些微之文化元素），結合臺灣人創作的《阿茲海默先生》與日常所接觸之歐美電影和日本卡通情節，生產了故事與圖像。也從《超人奶奶》與互文文本中，體現學童有意識且自覺地揉雜了由媒體而觸及的全球化景觀，作為抵抗排灣族單一文化脈絡的呈現風格，顯露學童現實生活的排灣族文化與全球文化之互動與折射。此外，在《超人奶奶》中，也藉由幽默化的圖像表現，展演兒童的戲謔感—如得了失智症的爺爺穿著南瓜裝、頭戴漢堡、手套水果套袋及腳穿水桶；與孫子浩克眼睛凸出的誇張漫畫畫法。而《超人奶奶》除了深受文化之拉扯與互動外，族群與親身經驗亦是影響並區分《超人奶奶》和《記憶藏寶盒》的故事走向。教師羅宜婷在受訪時表示，《超人奶奶》的組別有一位是漢人學生，一位是家有失智症長輩的排灣族學生，或許因為族群和生活經驗的多元與真實，才激盪出學生們用天馬行空的想像進入故事生產中。

而學童所受的除了文化教育之規訓，尚有圖畫書創作技術之規訓。在影片《在遺忘之前，我們一起記住愛》中，可看到學童的創作是發散的，雖以《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》為主題，但故事的串連並不流暢，比較偏向一圖一敘事。後在課程中，教師和學童不斷地討論與修改，才產出現今的文本內容。

我們不能說學童在接受圖畫書創作技術知識前的故事沒有故事性，然而如 Barbara Cooney 將圖畫書比擬成一串珍珠項鍊，她表示「圖畫是美麗晶瑩的珍珠，但除非有像條繩子的文字將它們粒粒串起，否則它們不會變成完整的珍珠項鍊」（轉引自林庭薇 2016：4）。而「像條繩子的文字」便是圖畫書的故事線。在不斷地創作、討論和生產之中，《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》的故事線漸為明晰，最終分別以記憶的遺忘與尋找作為文本主線，與孫子陪伴奶奶照顧失智症爺爺的歷程串起各個事件。

在課堂中，教師羅宜婷問學生：「故事要好看一定要有什麼？」學生們回答：「想像。」學童在圖畫書創作中，有意識地自覺選擇排灣族文化與全球化之想像實踐而生產出《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》，而其排灣族文化之習得與全球化之接

觸亦有當代的時空脈絡，在此侷限的時空文化範疇中，生產了文本文化。而從另一向度觀之，《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》是在地磨兒國小、日照中心、屏東基督教醫院與7-ELEVEN各自的脈絡及雙雙互動後的脈絡之下生產而出，形成一種互動的多重詮釋景點。不論是文化生產文化或脈絡生產脈絡，都可看到其複雜的生產現實，其複雜性在於「脈絡隱含著其他脈絡，而最終任何脈絡都隱含著一整個脈絡網路」（Appadurai 2009[1996]: 268）。

VI. 結語

依衛生福利部2011年委託台灣失智症協會進行之失智症流行病學調查結果，以及內政部2010年12月底人口統計資料估算：臺灣65歲以上老人共3,787,315人，失智症有291,961人，佔7.71%。也就是說65歲以上的老人約每12人即有1位失智者，而80歲以上的老人則約每5人即有1位失智者（不著撰人 2021b）。另根據統計，偏鄉失智症盛行率接近14%，不少偏鄉的失智者找上失智門診時，往往篩檢結果都已經是中、重度（邱彥瑜 2020）。

Kavaluan 百合班教師羅宜婷，因感到原住民地區對失智症知識的薄弱，且又希望能讓孩子從小的時候認識失智症，並學習同理與接受，因而在推行老幼共學後，在各種鏈結之下而決定推進失智教育課程的發展。在課程中，選擇以電影與圖畫書認識失智症，並在藉著失智症圖畫書的創作，讓學童表達對失智症的理解、反思與回饋，此一計畫過程可視為「書目療法」之教學運用。

「書目療法」（bibliotherapy）指透過閱讀適當的圖書資訊資源—除了文學作品，亦涵括一般之印刷與非印刷的圖書資訊資源—紓解情緒與療癒心靈，協助情緒混亂者從無助的狀態轉移至「認同」（identification）、「淨化」（catharsis）及「領悟」（insight）等之心理狀態，以達到放鬆情緒和解決自身困擾的「情緒療癒」（emotional healing）效果，同時促進個人之身心健康（陳書梅 2010）。

學童在課程中，藉由電影與圖畫書中角色在面對失智症患者的事件與感受產生了認同感，並在課程的圖書資訊資源中，對角色的感覺、情緒、挫折等產生感同身受之經驗，「因此得以釋放被壓抑的情緒，並產生同情共感後之解脫」而得到了淨化（陳書梅 2010：130）。最後，以《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》展現了「領悟」中的「以成熟理性之態度面對自我與解決問題，最終當事人能整合個人之心境

與情緒，產生『有為者亦若是』的想法」（同上：130-131）。

學童在課程中，透過電影和圖畫書的療癒，除了得到失智症的知識，也習得面對失智症或部落裡的老人，如何同理並體會因病或身體老化而產生的生理不便與心理情緒，進而學會體貼地照護對方，甚至認識與瞭解死亡。⁶而此情感、情緒與照護的身體技術之習得，正如Arjun Appadurai所示：

情緒並不是原始的、前文化的素材，並不構成一個普世的、超社會的底層結構。……情緒是習得的……情緒是文化建構的，是有社會情境的，而它的普遍面向並不能為我們帶來什麼特別的啟發。……身體技術和情緒傾向，往往不是體現了身體狀態和經驗如何投射到行動與表象的大型畫布上，而是剛好相反：它們體現了自我控制的規訓和群體規訓的實踐如何刻印在身體習慣上。（Appadurai 2009[1996]: 207）

此外，《記憶藏寶盒》和《超人奶奶》雖然都是以失智症為主題所創作的圖畫書，然而風格卻迥異不同。《記憶藏寶盒》是一本以排灣族文化為基點，將族群文化意象深深地刻劃在文本之中；而《超人奶奶》則以學童的生活情境為出發，文本充斥著滿滿的天馬行空之創意撞擊。也因為所想要表達之風格主題的各異其趣，兩本圖畫書的圖像呈現朝不同方向表現形式—《記憶藏寶盒》以排灣族元素融入故事的圖、文之中，《超人奶奶》之文與圖則以現代的影視文本為延伸主軸。教師羅宜婷受訪時表示，在繪畫老師教導學童的過程中，並沒有很強烈的要求孩子去畫什麼，而是讓學童配合文本，將在部落所看畫出。⁷

René Baldy（2017）表示，孩子的畫並不是現實可見特徵的轉譯，而是可以被一種足以傳達或代表現實的圖像語言所同化，屬於一種文化象徵。孩子的畫受到生活實質條件、社會主流價值、傳統節慶、圖像環境、媒體傳播的虛構情節、電玩遊戲等等所影響。孩子是在圍繞著他的圖形範本裡，在學校教育、大人的意見裡或各式文本的圖像語言，選擇圖像的展現方式及其所欲傳達的象徵意念。孩子的圖畫，是透過圖形語言來傳達事物的意義。

從《記憶藏寶盒》與《超人奶奶》的圖文語言中，也可發現學童將其在一系列課程中，所學、所看及所讀的失智症文本融入圖畫書創作中。藉由圖畫書的書寫實踐與生產，學童們互相激盪、討論、表達並從文化角度詮釋失智症文本；然而此處

之文化並非是單向的傳統文化，而是含納著全球化影響中的現代文化。但不論是哪一種文化，皆是學童的生活、經驗與文化。由沉浸在排灣族文化的學童所創作的圖畫書，結合了傳統文化與現代經驗，從中可見在全球文化網絡之中，原住民族圖畫書也無法將現代化生活或議題杜絕於門外。

透過地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班的學童由失智症課程所習得的情感、技術，及由其習得而再生產之圖畫書的過程，可看到每一個事件與觀點都是彼此串聯與互動的，彼此之間相互影響而非靜止立著的，且參與此溝連進程的人、事、物，是有其意識與自覺的。就如Arjun Appadurai (2009[1996]: 61) 所言：「文化也就不再像布爾迪厄 (Pierre Bourdieu) 所謂的慣習 (habitus, 可再生產的實踐或傾向的隱性區域)，而較像自覺選擇、證成，和表現的場域，後者還經常面對多元、空間上分隔的觀眾。」■

附註

- 1 2021年7月21日，羅宜婷訪談紀錄。
- 2 2021年7月21日，羅宜婷訪談紀錄。
- 3 本節之圖畫書分析參考Jane Doonan (2009[2006]) 《觀賞圖畫書中的圖畫》的概念。
- 4 2021年7月21日，羅宜婷訪談紀錄。
- 5 2021年7月21日，羅宜婷訪談紀錄。
- 6 2021年7月21日，羅宜婷訪談紀錄。
- 7 2021年7月21日，羅宜婷訪談紀錄。

引用書目

不著撰人

- 2018 〈教育部107年度教學卓越獎審查資料〉。電子資源，file:///C:/Users/AF-PC/Downloads/70340.pdf，2021年6月3日上線。
- 2021a 〈屏基首創「失智症整合照護模式」，打造偏鄉失智症守護網 7-ELEVEN攜手屏基「及早救智」，從居家社區到醫院失智照護不間斷〉。「統一超商永續發展」，<https://reurl.cc/ZGDNA>，2021年6月3日上線。
- 2021b 〈認識失智症〉。「台灣失智症協會」，<http://www.tada2002.org.tw/About/IsnDementia>，2021年6月3日上線。

王謹

2005 《互文性》。廣西：廣西師範大學出版社。

邱彥瑜

2020 〈屏基深入三地門 扎根社區守護失智者〉。《AnkeCare創新照顧》，<https://www.ankecare.com/2020/21930>，2020年11月16日上線。

林文寶、徐守濤、陳正治、蔡尚志

2015 《兒童文學》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。

林素珍

2003 〈缺陷世界的缺陷美—圖畫書對「身心障礙」的詮釋〉。《兒童文學學刊》10：153-178。

林真美

2010 《繪本之眼》。臺北：天下雜誌股份有限公司。

林淑雲

2012 〈異質文本的互文性：以〈木蘭詩〉及迪士尼動畫《木蘭》為核心的考察〉。《東華中文學報》5：1-27。

林庭薇

2016 《台灣原住民族圖畫書研究（戰後1945年~2011年）》。國立臺東大學兒童文學研究所碩士論文。

屏東縣地磨兒民族實驗小學第73屆Kavaluan百合班

2020 〈2020全台首創原住民族文化失智主題繪本—記憶藏寶盒&超人奶奶〉。電子書：<http://happyaging.org.tw/event/2020Read/?fbclid=IwAR24t9uVIHmQGdrzrZWQmclu8Ew-4dh1iUXqRyUSexr7nEjRK9PAYaxwQ>，2021年6月3日上線。

施馨婷、楊正義

2020 〈到日照中心上課 地磨兒國小推行老幼共學課程〉。《屏東新聞》，<https://reurl.cc/3aGMo9>，2020年10月29日上線。

徐嘉澤、林藝軒

2017 《第21個學生》。高雄：高雄市政府文化局；臺北：聯經出版事業股份有限公司。

郭漁、良根

2017 《嶄新的一天》。臺北：城邦文化事業股份有限公司。

馬維欣、美亞·路比

2017 《我替你記住就好》。臺北：金蘋果圖書有限公司。

2018 《永恆的咖啡時間》。臺北：金蘋果圖書有限公司。

陳怡惠、薛慧瑩

2017 《阿茲海默先生》。臺北：日月文化出版股份有限公司。

陳書梅編

2010 《兒童情緒療繪本解題書目》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

崔永嫻

2014 《奶奶的記憶森林》。臺北：親子天下股份有限公司。

戚海倫

2018 〈你的10塊錢，就能幫助失智症〉。《今周刊》，<https://reurl.cc/qgyY5E>，2018年1月9日上線。

焦亞東

2006 〈西方互文性理論的提出、發展及建構維度〉。《湖南社會科學》6：109-111。

森崎東

2014 《去看小洋蔥媽媽》。113分鐘。新北：天馬行空數位有限公司。

楊力州

2017 《第21個同學》推薦序。高雄：高雄市政府文化局；臺北：聯經出版事業股份有限公司。

達西烏拉灣·畢馬

2003 《排灣族神話與傳說》。臺中：晨星出版有限公司。

蔡舒滢

2021 〈原住民族實驗教育—屏東縣地磨兒實驗小學〉。《alive》，<https://reurl.cc/VEKW15>，2021年7月15日上線。

Appadurai, Arjun

2009[1996] 《消失的現代性：全球化的文化向度》（*Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*）。鄭義愷譯。臺北：群學出版有限公司。

Baldy, René

2017 《看懂孩子的畫中有話：跟著心理學家一起進入孩子的塗鴉世界》（*Comprendre les Dessins de Son Enfant*）。陳文瑤譯。臺北：聯經出版事業股份有限公司。

Doonan, Jane

2009[2006] 《觀賞圖畫書中的圖畫》（*Looking at Picture in Picture*）。宋珮譯。臺北：雄獅圖書股份有限公司。

Lammertink, Ilona, and Els Vermeltoort

2017 《失憶的爺爺》（*Mijn Lieve Vergeetopa*）。陳如翎譯。新北市：韋伯文化國際出版有限公司。

Sonnenfeld, Barry

2003 《MIB星際戰警》（*Men in Black*）。98分鐘。臺北：威翰文創有限公司。

臺灣原住民家庭教育現在進行式

——當我們「童」在一起 *kivangavang* 時

呂美琴 Kadru Paljingau

國立屏東大學文化發展學士學位學程原住民專班助理教授

I. 前言—*vuvu*們的叮嚀

依稀記得小時候我的*vuvu* Edrem總是會帶著我到部落去*kivala*，她會和她同年齡的*vuvu*們聊天、講心事，偶而也會帶著我到遠一點的多良部落、歷坵部落的*vuvu*們家。她們嘴巴叨著自己種植、曝曬完成，捲成菸草的菸斗和口嚼著自己種植的檳榔，或是坐在家前面的*druwadruwal*、或是在家門前蹲坐著。他們會看著5~8歲的我們，時不時對著我們說：「*maya a maheisutju yu, maheasusu imun*（你們千萬不能成為男女朋友，因為你們是親戚）」。小時候不明白為何*vuvu*總是會帶著我到自己及其他部落認親戚，然後告訴我們不能成為男女朋友。有趣的是，長大後對於自己在各部落的親戚總是謹記在心，不是因為不能成為男女朋友，而是在心裡種下了誰是我的親人，親人間的情感應該歸屬於哪一個範疇，親疏遠近的人際互動關係中，了解彼此的界線為何。而原住民族的教養觀為何？形塑親人間情感建構的依據是什麼？另外在*vuvu*們聊天的過程中，常常聽她們細數著家族的人，入贅或嫁入了哪一個家族，若是另立門戶，*vuvu*就會說這個家名是從哪裡來、繼承了誰家的家名。排灣族老人家說：「家名不能消失，會犯禁忌。」老人家會在給家名時仔細思考，給家名的耆老會等待夢中祖靈給的啟示，耆老說：「*u sisepiyau anan tu anema a si papungata*（我來做夢看看，看看祖靈會給哪個家名）」。深怕遺漏了哪一個家名導致其家族名消失而觸犯禁忌。原住民家族中的家名或家族名，是一個家族的表徵符號，代表家族間的情感聯繫、身份區辨及對自我肯認。

本文所謂*kivala*一詞在我的母部落多良，及我長大的溫泉部落有「拜訪」或是

「串門子」的意思。*kivangavang*也是我部落中會使用「遊玩」這個詞，這是前綴*ki*加上*vangavang*成為遊玩。另外家長常會問孩子自己的玩具時會說：「*ainu anga a su vangavangan?*（你的玩具（物）呢？）」，*vangavangan*是孩子玩的玩具或物件。會在文中用來表示*vuvu*們藉由帶著我們去拜訪部落其他*vuvu*們時，讓我有玩伴可以一起來遊戲、玩耍，也藉此機會讓親戚孩子們可以互相交流、互相認識。當我們要離開、道別時，其中一個*vuvu*一定會說：「*pangtjezu anga a ivaha nu tjavihilje, lja masu senghita itjen lja*（請您們一定要再來拜訪我們，好讓我們減少思念彼此）」。這裡會發現我的*vuvu*們用*h*發音的機會是多的，主要是為了保留原音。但族語發音不在本論文中作分析。這裡所謂的*druwadruwal*在多良部落或是溫泉部落族人，會在家門外的一個區域搭建類似峇里島的發呆亭。這個*druwadruwale*是一個室外聊天的地方，有時候大人會在那裡談論事情，小孩們會在那裡玩耍、追逐，有時候是媽媽們白天照顧小嬰兒、聊是非的好地方。這裡所謂的*druwadruwale*樣子如圖1後方小茅草屋。圖1照片中抽著*qungcui*（原住民菸斗）的女性是我的祖母Edrem，從小她帶著我，讓我至今都保有語言、文化的重要人物。圖2是我的外婆，她的手上有模糊的排灣族手



圖1 我的祖母Edrem（呂連帶）後方的茅草屋就是*druwadruwale*
（圖片來源：呂美琴攝，1987/5/19）



圖2 坐在中間是多良部落的外婆Drengah Pahaudran
（圖片來源：呂美琴攝，1985/11/5）

紋，小時候跟著媽媽回到了多良部落，我一定要先找她，看著她的手對她說：vuvu 妳的手好髒喔！去洗手嘛！可惜她從來沒有對我說她手上的手紋代表什麼，她帶走了這個手紋，也帶走她身上所記載的身份與故事。

過去原住民族沒有文字，無法留下更多語言來傳承、記錄文化中的脈絡與意涵，從兩位vuvu們的對話中，我們可以理解到口傳對於文化傳承、語言傳承、家族歷史傳承是一個非常重要的途徑。依據過去傳統生活經驗，原住民族已完整的建構族群的生活型態、生活知識、社會制度等。我們可以從不同的神話傳說中看出原住民族祖先透過祭祀、禁忌、儀式等方式規範自己的族人，用神話傳說中的情節教養、教育子女及族人。在臺灣我們可以看到原住民族生活中大大小小的祭儀，如大型的祭儀收穫祭、射耳祭、海祭、大獵祭、猴祭等。

在原住民族生活中也有各種小的祭儀，如：命名儀式、家屋祈福儀式、小米種植過程中的家族祭儀等。原住民族對於儀式是重視的，例如：獵人進到山林、原住民飲酒前必先向祖靈請示。Malidoma Patrice Some（2020: 39）認為：「各種儀式都是為了要幫助我們、重新喚起陪伴我們到此地的密集能量。」書中也提到：「儀式本質上來說是一種通靈的活動，是一種創造的行為。」儀式的關鍵要素就是一種象徵意義。象徵什麼對於原住民族群而言都是對群體、個體的一種認可。這一份認可或認同從孩童養育過程中建構出來，生活中各項部落經驗的參與，在祖父母、父母、兄長、部落族人相互的聯繫中，架構了這一份自我個體歸屬的集體意識乃至於個人。如同我的vuvu一樣，在部落環境下帶著我架構自己的親屬關係而形成一種網絡，在我的親屬關係認知中，辨認我與親屬間的連結。對應現代所謂優生學，過去原住民老人家都在這個概念下被養成，同樣也教育我們這一代認知到近親通婚對下一代的影響。透過家族間的共同經驗及參與各種生活中的事務，認定了家人間的關係，這樣的經歷如同我的vuvu帶著我一起拜訪親戚，與家族間的聯繫獲得一個印記。

臺灣原住民族神話傳說的內涵，有許多研究者認為它占有重要的位置。原住民族神話傳說有不同的功能，Early與Whitehom（2003: 13）引用Covell提到口語傳統在臺灣原住民族社群中的功能：「用來追本溯源、說明人類在生活中遇到的難以解釋情形、為行為提供理由、提高自我認同、為常見儀式給予意義、為過去的完美存在感覺驕傲，以及用以娛樂。」另外，浦忠成（2016：15-16）提到神話的功能有「空間指標」、「歷史回溯」、「文化標示」、「人格塑造」四項。其中「人格塑造」之內涵為：「部落成員長期傳述、聽聞先人事蹟，……在集體的思辨、篩選的過程中，

逐漸成為某種被遵循的典範，或迴避的敗德」（同上：16-17）。過去族人在長期的神話傳說論述中，獲得教育的內化秩序感、做人處事之道或進對應退之覺察（孫大川 2016；浦忠成 2016；Early and Whitehom 2003）。呂美琴（2019：174）也提到：

排灣族的傳說故事裡總夾雜著排灣族社會規範、人生道理，最重要的是傳達教育的目的。傳統排灣族的教育或是教導，通常不會用說的來教育孩子，父母親會要求孩子透過觀察、透過故事來引導孩子的好行為。

在原住民族社會裡，神話傳說作為一個教育孩子的一個途徑，其故事內容可說是充滿各族群的文化圖像。孫大川（2016：10）提到：

神話傳說固然涉及遼闊的想像世界，然而其所撐開的宇宙場景，卻往往反映並支持一個民族的集體信仰。從某種角度說，有些神話傳說支撐著一套禁忌系統，一套宗教儀節。它使這些禁忌、儀式得以操作，並賦與它們力量、活力。神話傳說，因而也可以形成一個民族內在的神聖秩序。

依據陳必卿（2017：32）的研究指出：「對於臺灣學齡前原住民家長教養信念的相關研究目前篇數不多。」他提到：「家長在幼兒階段的教養信念，對幼兒認知發展有明顯的助益。原住民族所具備的優勢就是在教養的過程，他們結合部落與氏族的力量來養育幼兒。」過去在原住民部落裡，孩子是大家的、是部落「共養」，部落親屬都可以針對孩童失序的行為提出指正，父母親會感謝部落親屬們的指導，原住民部落孩童不是只有父母可以教、可以養。在其他族群間也有提出了類似的看法，在部落養育孩子的有時候不見得是自己的父母。如同圖3的孩子們，在部落和同伴自由自在走動，部落族人都會照應孩子的食物，讓孩子安全且能溫飽。



圖3 原住民孩子在部落跟著大人參與婚禮
（圖片來源：呂愛琴攝，1976/7/5）

記憶中在我的部落Padrangidrangi（金崙溫泉部落），我是一個探險家，在河邊、在河裡、在路邊、在堤防邊、在吊橋邊都是我和玩伴們遊玩、探險的基地，部落的老人家是我們的間諜、雷達，也是我們的保護者，我們通常會被父母親發現是因為老人家的通風報信，因為他們擔心我們的安危。有趣的是，到了中午或是傍晚經過老vuvu們的家，我們總會被他們溫柔地餵食地瓜、芋頭或是山地飯。這裡所謂的山地飯是vuvu或是kina們會運用當季野菜來搗煮小米或稻米煮成飯，排灣族語稱之為pinuljacengan（加了野菜的飯）。vuvu們總會擔心我們餓著肚子在部落遊玩，孩提時期部落繞一圈肚子都吃飽了！因為在家的老vuvu們吃飯時間看見你獨自一人，他們都會說：「na kencenglj (kenama/kaiv) anga sun? itu kanu ta u kinesa a vulasi/vasa/pinuljacengan.（你吃過午餐（早／晚餐）了嗎？來，吃我煮的地瓜／芋頭／山地飯）。」原住民部落的共養是這樣的概念，不分誰家的孩子，只要是部落的孩子，部落所有大人都有責任看顧孩童到他長大離開部落，在外讀書或是工作。

對原住民族而言，家庭教育似乎不是指在家庭中的養育與教育，是在家族中、部落裡，乃至於擴及族群間的相互照顧及養育。家庭教育對於臺灣原住民族來說，其形成與族群間的族群制度、社會制度有關連，例如：布農族是在氏族間建立家庭關係；排灣族的階級制度中建立家屋／家名的概念；阿美族的家族、氏族中的家庭關係，也就是說：阿美族的部落是由氏族不斷擴散、分家而來；魯凱族雖然和排灣族有著相似的社會制度，但魯凱族家庭中的重要人物是男性，他們相對也重視家族關係（吳乃沛 1999；楊政賢 2021；劉世閔、鄭姿妮 2013；陳運棟 1984）。因此臺灣原住民族對家庭教育的關注因為不同社會制度、不同文化、不同族群注重的點也相對不同。

II. 從「共伴」過程探究現代原住民家庭教育的面貌

開始執行原住民家庭教育的推展業務，可以回溯到2021年承辦臺東縣公私協力托育資源中心業務，與臺東縣政府家庭教育中心承辦人曹士華老師的合作。執行原住民地區家庭教育方案時，我們提出了共同陪伴「共伴」的概念。在部落辦理家庭教育活動時，我們走過南迴線所有的部落，如：最南邊的安朔部落、加羅坂部落、新化部落、古莊部落、南田部落、南迴線上的大鳥部落、南興部落、金崙部落、多良部落。最北邊的池上原住民部落、靠海的都蘭部落、加路蘭部落等。接觸部落發現到部落的族人，特別是南迴線部落老人家常常對我說：「你會說族語，我們比較

聽得懂你在說什麼，那個平地人的老師來，我們聽不太懂他們的意思，很好你來說家庭教育。」也有家長私底下對我說：「老師你說的我們比較了解是因為：我們有一樣的生活經驗，你可以感同身受我們的困境和難處。我們也比較敢說我們的心情，因為覺得你同理我們。」老人家沒有貶抑其他族群老師的意思，主要原因是在於我們有共同的生活經驗與文化，最重要的是相同語言。這個相同語言不在於表意上的語義，而是語言背後所呈現的文化經驗能夠獲得理解與認同。一次參訪原住民族委員會在原住民鄉鎮建置的部落文化健康站，簡稱為「部落文健站」的經驗，或許可以說明部落老人家對我說的話。文化健康站的外聘老師對著臺下排灣族vuvu們問：「什麼事情會讓你覺得快樂？例如：可以出國去玩，或者出去走走？出國玩的時候你會不會覺得開心啊！」現場照服員照實翻譯了，底下vuvu說：「*kemasinu itje ta paisu a vaike a sema gaikuke? tima navaik anga a sema gaikuke?*（我們哪裡來錢出國去玩？誰去過國外？）」我想這一位老師沒有錯，因為這是她的生活經驗，卻與現場排灣族vuvu們的生活經驗完全不同。也許有一些vuvu們有出國玩的經驗，但並非現場所有人在經濟上是許可的。或許部落老人家會覺得，一個懂得自己文化、語言及生活經驗的講者更能貼近及反應他們的需要，並在講座過程中，讓他們了解到現階段家庭教育可能面臨的問題，或是如何因應現代家庭教育所帶來的變革。

過去研究原住民家長對孩子的教養方式，多數從主流的觀點來觀看是否符合主流文化、主流價值。對於原住民族教養的方式在文化的意義或與主流的差異，並沒有較為深入分析或探究，造成一般民眾對於原住民家庭教育的認識不足，且多數也處在負面角度思考原住民家庭教育。在各種研究分析原住民家庭教育問題的報告或結論裡，多數論述著原住民家庭教育的負面形象（何美瑤 2006；陳德正 2003；陳美珍 2015；陳俊宏 2007；張青綺 2008）。從過去的研究中，我們可以看見有些研究原住民家庭教育的論述中，能夠從自己的研究中找到與該族群相關的文化意涵，例如：吳燕和（1968：101）在東排灣家庭教育的研究中提到：「東排灣社會仍然特別強調子女對父母的絕對服從。」也就是說父母對子女管教是重視的，因為對排灣族來說不同的子女有他／她必須承擔的任務，特別是長嗣。吳燕和（1968：101）也在結論認為：

排灣族遇到任何個人或是家族重大問題，排灣族會召集家族近親共同研商對策。這樣的人格特性讓排灣族階級制度長嗣繼承制度與家族宗親得以維持不

變。這樣的制度相對的也影響一般排灣族族人，願意任勞任怨的遵循著頭目的統治。

排灣族的社會制度也影響著排灣族家庭的教養觀，因為無文字，原住民族口傳就顯得特別重要，*tjaucikel*（故事或論述）成為原住民族重要的傳承方式。

III. 執行原住民家庭教育方案的影響

執行家庭教育到部落辦理相關活動後，我看到部落家長對部落家庭教育的困境，也感受他們的無奈與無助，家庭教育的活動到底為部落家長帶來什麼樣的想法。我試圖從家長個體所面對的問題及需求出發，如何引起部落家長對家庭教育的動力，思考自己的養成與現代家庭教育的區別，思考如何在現代的環境下，讓孩子保有原住民族傳統教養方式，也能夠讓孩子適應目前社會的變遷。從家長自己對家庭教育的學習動能來提供對話的空間，我們提供家長所需，並適時給予可了解現代家庭教育變化的相關知識及資源。改變需要從自身的動力開始，所有資源（無論物質或精神上）才能夠發揮其效益，產生好的循環，不讓家長感受自己的文化或知識被貶抑，使他能夠從被動化為主動的力量，自己產生有益的變化、且對新知識有著強烈的吸收力及轉化力。

(I) 對部落家長的影響

從104年度起教育部在各大專院校，邀集公私立各大專院校在原住民族教育的事務上承擔其社會責任。本人有幸於105年度開始參與「教育部大專院校原住民家庭教育方案規劃」的遴選。在大學端開啟另一個為原住民家庭教育執行方案的機會，各面向來說是好的。所謂好從兩個面向來說：其一，讓大學端的一般學生或是原住民大學生來認識原住民部落家庭型態與部落環境，提供大專院校社會責任在原住民族事務上。其二，讓部落兒童（幼兒乃至國小學童）及家長透過與大學生共伴、共學、共玩的過程，家長能夠看見大學端的學生如何來服務部落，激勵家長看見大學生對家庭教育的付出。也期望家長鼓勵原住民孩子們，對於自己的未來有其他的選擇機會，例如：鼓勵原住民孩子有機會也可以成為一個大學生，用自己所學來服務、陪伴部落。執行計畫過程，我強調這是一個共伴的過程，不是上對下或為

誰好的一個原住民家庭教育方案，過程中，彼此都是學習者，有各自的任務在身。希望建構原住民孩子在友善的環境下，與家長互動、共學、共玩、共陪伴的一個機會。而家長可以在比較沒有壓力（照顧孩子）的環境下，一起來談談、分享、共學原住民家庭教育過去養育方法及現代教養方式。過去不代表不好，過去原住民族在文化下養育孩子，讓孩子在族群文化下認知自己身份所賦予的責任，如同我的vuvu一樣，在拜訪親戚的過程中，建構我和其他同輩親屬的關係與距離。而現代社會的變遷對原住民族社會制度、親屬關係產生劇烈變化，我們讓家長看見原住民家庭在這樣的環境下，如何嫁接自己過去在文化底蘊接受教養的經驗與現代教養的不同。而在主流社會中，原住民家長可以幫助孩子如何適應臺灣目前以考試為導向的教育制度，或是提供其人生的規劃。

辦理原住民家庭教育方案，是要來與家長共商、共學，理解孩子在現代社會的各項學習處境，讓家長善用社會資源幫助自己，也幫助孩子，但這個幫助來自家長的自主、自發的行動，絕非來自辦理活動的團體所提供的資源。我們在辦理活動過程也將部落資源、公所資源、地方政府資源一起帶進來，部落公益團體的資源也一起邀請加入。主要目的是希望資源整合，另外也期待其他公私部門進到部落執行活動時，能夠屏除對原住民部落的刻板印象：部落族人、家庭及孩子都是需要我們來幫助，這一種上對下的概念。

執行計畫過程中我漸漸發現到，過去在部落被照顧的經驗，例如：部落共同照顧的概念無形中已經建構在我的思維，在行為中展現出來。部落的事務不是一個家庭一個部落照顧就好，其他公私部門特別是在地服務的原住民家庭業務相關單位，也在我的潛意識中用行為表現出來。這樣的方式擴及了整個群體的照顧，期望帶來的效益是：公私部門進入部落的路徑應該要從「共同陪伴部落家庭」的概念執行業務。

（II）對漢人學生的影響

針對大學生進入部落進行原住民家庭教育方案活動，主要也是希望大學生們能夠提早認識部落目前的樣態，無論是否是原漢學生，對原住民部落家庭樣態能夠有些基本的認識。例如：在臺東大學執行三年的原住民家庭教育方案，帶領的學生是幼兒教育學系，課程為「幼兒園、家庭與社區」。幼教系學生將來畢業到部落幼兒園服務機率是高的，讓學生提早認識部落為其中一個重要因素，其二是希望學生對部落文化有更深入的認識。教育部原住民家庭教育方案執行時程每一次執行時間為

一年，從前一年10到隔年9月結束。我們會帶領不同年級的學生到部落服務，同一群學生有機會到部落服務3~9次的時間。這個計畫執行時間有3年，首先會在不同部落進行親職講座、親子活動，方案結束前會將三個部落（學校）結合一起辦理大型的夏令營或冬令營活動，讓三個不同族群不同部落的家庭互動與認識。某一年我帶領學生執行三部落三校的夏令營活動，晚上與學生檢討當天活動的整個流程時，學生提出建議說：我覺得部落導覽解說員不夠專業，他嚼著檳榔而且還有酒味，這樣是不好的，老師您需要向部落反映這一件事情，吃檳榔、喝酒是不好的行為。對我這個原住民教師來說，這是兩個不同文化接觸的一個不認識。我給學生的回應是：檳榔在不同原住民族群有它重要的文化意涵，吃檳榔對許多部落族人來說是生活的必需，我不能要求導覽解說員說請他不要吃檳榔。酒對於原住民部落也是文化祭儀中的重要物件，祭祀的需求及對祖靈的邀約都會運用到酒。導覽解說員在進行課程時有酒味這是不好的行為，但反過來說：為何今天導覽解說員身上有酒味，主要原因是部落今天有喜宴，身為部落重要幹部的他勢必要參與，對部落所有族人而言，部落辦理的婚喪喜慶絕對要參與的！特別是喪禮。

我們活動接續著辦理導致部落導覽解說員身上的酒味無法退去，他大可以不要早早離開宴席，不必來為我們導覽部落，但因為有部落的孩子還有家長參與，他覺得他還是要硬著頭皮為大家解說部落文化與植物運用。當天活動進行時，導覽解說員來到我身邊致歉過，他還說：婚禮的家屬對我說：你不够意思，這麼早離開會場。部落族人對於部落事務絕對是親自到場祝福，且配合婚禮活動最後一個團體舞蹈來祝福新人及歡送新人脫離單身。我想這是兩個文化交流後對彼此的衝擊，學生沒有錯、族人沒有錯，但這個機會讓大學生上一門原住民族文化的課程。很多文化的背後都有著該族群運作的模式，學生提到的檳榔文化對南島民族來說是生活中的重要植物。楊政賢（2021：57）提到：

對臺灣原住民而言，檳榔不僅僅只是日常生活嚼食、強化認同的民族「食物」，它也經常是族人社會網絡中彼此餽贈的交換「禮物」、表達男女情愛的「信物」，以及向祖（鬼）靈獻祭的必備「供物」與施巫的中介「法物」。

文中也提到對於原住民而言這一顆「檳榔」，在世界不同的原住民族群間，有它必須存在的一個重要位置。如同過去的原住民部落家門前或後都會種植檳榔，不只是

祭祀的物件，也運用在家屋的建築上，依據耆老提到：在每日時間的辨識上檳榔的影子提供了重要的時間訊息。原漢間文化交流，大學生對原住民刻板印象的再複製是我擔心的。未來我如何在執行大學生參與部落服務前，安排文化課程提供他們對原住民族文化有基本的認知，這個認知絕非只是認識而已，而是提供他們對部落一個更深入的認識與理解我與他者文化間的差異。其實大學生在活動後的省思，都非常認同這樣的活動，他們提到：執行原住民家庭教育方案規劃活動對自己在認識原住民有許多幫助，且對活動的安排也有許多的思考面向，也有學生說：在原住民部落裡讓自己感受接納和歡迎，沒有因為族群的不同有一絲絲的差別待遇。也有大學生提到：孩子對於大學生來部落一起參與活動是一個難得的經驗，孩子在一次下鄉活動的巧遇，悄悄送了我一個小禮物，沒有想到部落孩子還記得我。大學生對於不同梯次活動有非常多的想法與看見，特別是他們提到，原住民族文化的特殊性，讓學生們覺得，有了這一次的經驗，未來有機會進到部落學校服務時，對原住民家庭及學童有更多認識與了解。減少或是導正他們對於原住民家庭、部落、孩子、家長的刻板印象，因為相處過後理解不同文化帶給個體的影響。

IV. 從共伴活動問卷分析現代原住民家長教養觀

在部落辦理原住民家庭教育方案活動時，我們運用問卷調查來看看現代原住民家長對孩子的教養觀。本問卷委請相關專家學者檢視後，執行族群關係課程為預試卷。之後學生進行正式問卷，當時學生實地進行田野調查，是以臺東市區原住民家庭、閩客族群家庭及新住民家庭為主要調查對象。105年度執行原住民家庭教育方案中，使用其中原住民家庭教育問卷表，來了解原住民家庭教育的現況，也幫助執行課程及活動的學生更加了解及認識部落家庭型態。

在活動進行後，從參與活動家長的問卷結果中分析出，原住民家長的教養態度、對孩子的學習、與學校的關係、家庭教育中的親子關係等。連續三年活動辦理的家長問卷有320份，其中無效問卷為31份。本問卷題項有24題，可分為：一、個人基本資料，二、問卷內容。在基本資料年齡層：平均年齡在25~45之間。族群別為：排灣族、布農族最多。其次為：卑南族、魯凱族、阿美族。另外有少部分是嫁入原住民部落的閩南或客家婦女。參與活動以女性占多數。家庭類型為：三代同堂、其二為核心家庭。家庭的年收入為：15,000~50,000元，另外也有部分家長填寫沒有收

入，或許參與活動多數為婦女，沒有收入的選項也佔第三高。教育狀況為：大專院校（專科或大學），其次是高中，少部分為國中或以下。配偶的教育程度多數為高中及大專院校。以上為參與原住民家庭教育方案規劃活動家長們基本資料的分析。

此問卷各題為選擇題，下表1為問卷內容的各個題項：

表1 臺東縣（市）原住民家庭教養與態度問卷調查表

題號	題目內容
1.	你和你的另外一半會希望小孩學會對方的母語與文化嗎？
2.	家庭成員中溝通最主要使用的語言為何？
3.	家中主要負責孩子教育方面的人是？
4.	你覺得孩子的童年重要嗎？
5.	最重視孩子哪些人格養成及教育方面的表現？
6.	你一周大概有多少時間陪伴孩子？
7.	家長平均一天指導孩子課業的時間為多少？
8.	對孩子最大的期望是什麼？
9.	您是如何重視孩子的學習？
10.	對孩子的管教類型？
11.	對於孩子課業表現不好，家長以何種方式處理？
12.	當孩子犯錯時，您會採列何種方式？
13.	如果孩子跟你的意見不合時你會？
14.	家長平時同意孩子看那些電視節目？
15.	一個月約花費多少錢在孩子的教育上？
16.	是否會為了孩子的學習購書籍（包含：繪本、小說或其他）？
17.	平常花多少時間與子女溝通其在學校狀況的頻率(例如：在校成績、交友情形…等)？

在「臺東縣（市）原住民家庭教養與態度問卷調查表」第一題項上：家長多數認同孩子可以學習爸媽的族語或是文化，可見部落家長對於夫妻雙方文化有相當程度的認同。第二題項在家中溝通的語言多數為雙語運用，其次是華語，由此可以證實家長多數為年輕一輩的原住民家長，在族語使用率較為低一點。對於孩子的教育也以母親為主，其次是雙親。第三題項部落家長對於孩子的童年都認為是重要高達83%。第四題項家長對於孩子的人格養成及教育是否重視分成四個面向：對於孩子的學業成就，高比例的家長較為不重視，有59.8%，而重視的家長有40.2%。對於學習技能：家長也較為不重視，孩子的學習興趣家長的重視各半，對於人際家長則較

為重視。第五題項對於道德家長則有高達80.5%是重視的，可以見到多數原住民家長重視孩子品格教育，期望孩子有好的行為表現。和現代研究原住民家庭教育所呈現的結果是有差異的，吳燕和（1968：100）所做的研究提到：「排灣族家長嚴禁孩子有互相的侵略行為，因此兒童在成長過中對於家裡親人或他人也必須極力避免侵略行為的發生。」陳枝烈（2009：68）也呼應了吳燕和當時的研究，提出不同國家原住民家長對孩子的教育，也是看重孩子的好行為。他提到：「美洲住有各族的印地安人，各族對兒童的教育內涵幾乎是與生活有關，也都有對兒童的紀律與品格的教導，但在方法卻各有不同。」

另外在第六題項陪伴孩子的時間上：有81.6%高比例的家長是每一天晚上都會陪伴。另外在第七題指導功課上，家長的時間為30分鐘到1小時最多。過去許多研究對於原住民家長或是家庭功能，總是提出原住民家庭、家長的功能是弱化的（曹琇玲 2002；陳俊宏 2007）。針對孩子寫功課這個題項，我們也訪談過家長，家長表示：學校功課對他們來說有一定的難度，過去所學的學科知識，跟孩子現在學習的內容有差異。多數家長認為：無法提供好的解答或是方法來幫助孩子在課業上的問題。另外家長也提到，孩子都送安親班或是學校有課後輔導，因此在課業的陪伴上頂多是簽名，或是共同檢視學校所發出的通知單及老師在聯絡簿上的提醒。第八題問到：對孩子最大的期待是什麼，家長提到：思想品格好為71%，接著是希望孩子有一技之長為25%。這題回應了家長對於孩子的道德養成是重視的。

第九題家長重視孩子的學習成績及學習過程，其中學習過程占多數，家長重視孩子在學習過程是否認真。第十題家長對於孩子的管教方式，多數家長為權威型，其次是溺愛及專制型，這個權威型呼應了吳燕和在多年前的研究結果。第十一題問家長當孩子功課不好時家長會如何處理，鼓勵支持為多數家長的態度，選擇打罵或是處罰的家長是少數。第十二題對於孩子犯錯時家長的處理方式為：了解問題與孩子一起面對。第十三題與孩子意見不合時家長提到會溝通彼此想法找到解決的方法。第十四題對於孩子的娛樂如看電視，多數選擇讓孩子看卡通，其二為都可以。第十五題在孩子教育上的花費則落在2,000~3,000為多數，花費會用在孩子的書籍購買選項中，會主動購買的家長占多數，其二為特定書籍才購買，家長提到特定購買主要是孩子的參考用書。第十六題項問：是否會為了孩子的學習購買書籍，家長答案是會購買，聽從老師的建議購買書籍的答案是少的，可見原住民家長對於購買書籍有自己的定見與想法。第十七題項，家長每天都會詢問孩子在學校的學習狀況如

何，其次是2~3天時間關心孩子學習狀況。

對於如何教育孩子，家長半數會與朋友交流，也有半數家長不會與朋友交流孩子的教育。家長通常透過何種管道了解如何教養孩子，家長多數會請教老師，但家長不太會從家庭教育講座中學習如何教養孩子。有趣的是家長會認為少管教孩子就好，而教育是學校與家庭要共同合作努力的，對於孩子在學校的交友情形，家長會直接與孩子溝通、了解，其次才會找老師了解孩子在校交友情形。家長認為讀書是為了學知識、明道理，不是為了高學歷和一技之長，對於孩子的未來，期望他可以自由發揮。家長有空會帶著孩子出去玩、在家時會一起做家事、陪孩子看書、一起看電視等家庭活動。孩子的學習場域通常是在家裡的客廳，不會是安靜的書房。對於孩子能自由選擇的選項有：興趣的發展，另外家長也約束孩子的交友選擇，無論同性或是異性、衣著打扮及飲食。

以上問卷分析以臺東縣市原住民六個部落之家長為主要資料來源，無法擴及其他縣市原住民地區家長之分析結果，此乃本文之限制。從以上的分析中，我們可以看出現代原住民家長對於孩子養育有自己的定見，重視孩子的人格養成也期待孩子能夠明事理，對於如何教養孩子的方式，家長有自己可依循的對象，但向長輩請教似乎不在現代家長的選項裡。畢竟現代是知識爆炸的年代，許多育兒知識可以從網路的資訊接受到，不再像過去一樣許多知識是在書籍裡才可以習得。有趣的是：家長不會選擇從傳統的親職或親子講座中學會育兒知識，這可以提供作為未來執行教育政策的方針。

V. 結語

過去原住民孩子的童年是在部落生活的實踐家、探險家，透過vuvu帶領著孩提的我們到不同部落認識親戚，形成一個家族親屬的關係網。我們的童年生活在部落不同親屬的保護下，處處是遊玩的空間。然而現代化過程中，部落的孩子無法在部落自由自在的探險，因為有不同的法令規範了家長責任。親屬間的照顧網絡因為法規形成一種無形的牆，原住民族文化中的共養概念在現代親屬關係中消失不少。我們和現在原住民孩子的童年已形成、建構不同的照顧管道，現代家長育兒知識已經不再依賴祖父母或長輩的照顧方式，傳統原住民族文化下的照顧模式，在現代化的過程受到了考驗與限制，也形成我們的童年經驗對文化傳承有著巨大的不同。在部

落kivangavang的經驗中，我習得了排灣族文化中的親屬關係，聆聽vuvu們對家族間歷史的概述與脈絡乃至家族的歷史。然而現代部落孩子對文化的習得與經驗，無法在部落、家族間形成傳承，乃至於個人的姓氏、名字，他們都無法得知其來源，身為原住民卻無法承接來自vuvu所賦予的家族姓氏、家名，又如何能夠接受文化、語言傳承的責任？對臺灣原住民家庭教育，我們需要有更多的思考與討論，並提出可運用的方式來承接不同族群在家庭教育上的美好文化。

原住民家庭教育從過去傳統文化下是部落、家族共同養育，到現代化的演變過程及個人主義的興起，改變了原住民家庭教育過去諸多文化。特別是過去部落共養孩子、保護孩子的傳統文化，再來是排灣族家族間互相熟識的kivala的文化不在部落家族或部落間進行。期望透過原住民家庭教育方案規劃執行，試圖從過程中分析出原住民族過去家庭教養方式與現在的差異，更期待的是看見原住民家庭教育保留哪些傳統的教養模式。從執行原住民家庭教育計畫時，依臺東縣市不同族群、不同區域之原住民部落所做的問卷分析，可以看出現代原住民家庭教育父母依舊看重孩子的品格養成，不以個人利益為出發點，也不以學業成就來看待孩子重要的學習歷程。如同父親在世時常常說的一句話：不要覬覦他人的擁有，努力最好自己，祖靈自然會給你該得到的榮耀，因為你所承載的是一個家族的名聲，絕對不是你個人。

對於孩子在學校的學習，家長無法適時給予協助，是因家長過去的學習內容在教改的過程後改變，他們無法提供個人過去學習經驗來幫助孩子，但絕非家長放任孩子、不去指導孩子學習，與過去研究提出原住民家長負面形象有不一樣的看見。或許過去的研究對於原住民家長教養態度探究深度不足，對原住民族文化中的家庭教育認識不足，讓原住民家長過去背負許多負面形象。如同家長所提：無法指導孩子現在的功課或是作業，因為學習內容跟他們過去的學習經驗及內容差異太大了！另外家長對於孩子的教養方式有自己的定見，不像過去我們所知，家長會向朋友或長輩請教如何教養孩子，這與現代知識透明化，及各項知識皆可透過網路獲取有關。但家長的教養型態與過去的原住民家庭比較沒有差異，以較為權威的方式來教養孩子，但有趣的是家長面對孩子犯錯時，會與孩子討論犯錯的行為，並與孩子討論如何修正自己錯誤的行為及因應之道。這裡看起來有一些矛盾，集權威又保有民主的方式或許是現代原住民家長對孩子教養方式其中一個樣態。

針對本次的資料分析，因為資料蒐集只在臺東縣市原住民家長，期望可以提供未來研究的方向有：不同區域、族群間在教養上的差異、原住民家長對於文化傳承

在家庭中的建構如何、不同年齡層的原住民家長教養觀的研究分析等。希望把原住民文化內的教養意涵也納入相關的研究中，正向的提出原住民族群無論在文化或是教養中所呈現的差異，而此差異不在身分地位高低、好與壞的區分，而是真實的呈現不同文化中的差異美，接納自己也欣賞與自己文化不同的族群。■

引用書目

吳乃沛

1999 《家與親屬：以紅石布農人為例》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

吳燕和

1968 〈排灣兒童的養育〉。《中央研究院民族學研究所集刊》25：55-108。

呂美琴

2019 《原住民兒童文學建構與轉化—從《排灣族100個文本》出發》。國立臺東大學兒童文學研究所博士論文。

何美瑤

2006 〈從家庭因素探究原住民父母教育觀及學業成就之研究〉。《學校行政》41：199-214。

孫大川

2016 〈神話之美：概談臺灣原住民神話〉。《原住民族文獻》28：4-11。

浦忠成

2016 〈臺灣原住民族神話傳說凸顯的功能與特色〉。《原住民族文獻》28：12-20。

張青綺

2008 《泰雅族父母親教養信念與其學齡前期子女家中課業學習之相關研究》。天主教輔仁大學兒童與家庭學系碩士論文。

曹琇玲

2002 《原住民高低學業成就學生家庭教育之質化研究》。國立屏東師範學院國民教育研究所碩士論文。

楊政賢

2021 〈打開綠色的文化膠囊—臺灣原住民族「檳榔」的多重品味〉。《原住民族文獻》46：56-69。

劉世閔、鄭姿妮

2013 〈一位魯凱族校長推展原住民族教育之個案研究〉。《教育理論與實踐學刊》28：121-153。

陳枝烈

2009 〈排灣族Piuma部落dralaqs品格教育內涵與方法之探究〉。《教育與多元文化期刊》1：57-94。

陳必卿

2017 〈學齡前排灣族家長對幼兒教養信念與實踐之研究〉。《人文社會科學研究：教育類》11(3)：68-85。

陳美珍

2015 《原住民學童家庭教育與學業成就表現之探討—以大武國小為例》。國立屏東大學教育學系課程與教育碩士學位班碩士論文。

陳俊宏

2007 《部落、學校與家庭對原住民教育的影響—以阿里山山美部落為例》。南華大學教育社會學研究所碩士論文。

陳運棟

1984 《布農族親族組織的變遷：利稻村社會人類學的研究》。中國文化大學民族與華僑研究所碩士論文。

陳德正

2003 《從文化脈絡中的教育主題談原住民學生之學習適應—以蓮邊國中的德魯固學生為例》。國立東華大學教育研究所碩士論文。

Early, Robert, and John Whitehorn

2003 *One Hundred Paiwan Texts*. Canberra, Australia: Pacific Linguistics, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Some, Malidoma Patrice

2020 《馬里多瑪：非洲原住民的治療智慧》（*The Healing Wisdom of Africa: Finding Life Purpose Through Nature, Ritual, and Community*）。江麗美譯。臺北：足智文化。

都市化部落的原地發聲

——現代與傳統之間的原住民世代對話

李宜澤

國立東華大學族群關係與文化學系副教授

I. 前言

原住民族的都市生活，在不同時代有不同樣貌。這些樣貌因為原鄉環境的變化，都市生活情境的轉變，以及整體環境對原住民族的意識改變，有截然不同的情境。當代原住民族的生活情境，與都市裡的工作與就學機會息息相關，更增添原住民族青壯年遇到外在環境的需求時，多半開始離鄉背井轉變成為「都市原住民」的生命經歷。家鄉的景緻，山林泥土的氣味，老房子的味道，在原鄉裡偶而才出現的菜車和流動夜市；在成長過程中被租屋經歷，長途通勤，學校適應，工作職場壓力，以及返鄉交通的不便感受所改變。從歷史的情境來看，戰後原民部落與都市之間的連結大概分成三個類別：1970年代以前，在部落完成基本學業再外出工作，出外定居的長住型態為主；從1970到2000年左右，在部落出生或者在都市出生的經歷，透過越來越蓬勃的部落活動而交錯出現；最後是2000年以後，常規性地在部落和都市間來回，以及嬰兒潮世代的回鄉趨勢。

這些情境的變化，反映了部落世代間生活的差異。這篇文章，主要以花蓮近郊吉安地區的阿美族人，在不同世代的生活經驗看到的都市面貌，來回應當代都市化部落原地發聲時，族人們的經驗與外在生活間的交錯；同時也反應當代南勢阿美族的另類行動史。透過歷史遷移、工作類型、原鄉環境、以及聯絡工具的變動，可以發現從過去到現在族人們離鄉和回鄉的方式越來越多元，頻率也越來越密集。衛星化的「都市原鄉」和「偏遠原鄉」之間，從兩個不同的鄉鎮性質，慢慢連結成一片廊道。臺灣的跨域生活圈不只在西部，其實在各個山林與都市間，都有這樣的生

活區間，只是停留時間長短不同，展現出來的文化性質也不同。以下就以「原地出發」，「生根他鄉的歷史現場」，「跨世代的儀式溝通」，「基礎設施與原鄉回歸」，「疫情下的疏離溝通模式」等幾個段落，來說明跨世代的原住民生活情境轉變，以及多元離散下的原民溝通模式。

II. 原地出發：都市化部落的變化

從小到大，五十出頭的阿美族人*Adop*覺得自己好像已經住三種不同的環境。村落花蓮港改建為國際港前的樞紐位置，60年代末期他還在家鄉念國小，小時候聽說阿公以前會到港邊應徵臨時工，幫船家裝貨物；部落裡面的老人家都有在碼頭一代工作的經驗。其實更早之前，在日本殖民統治時期，美崙溪的出口也是老人家捕魚的地方。即使美崙山上就是傳說巨人*Alikakai*的住所，從美崙溪到花蓮溪出口處，原來就是阿美族人使用身體勞力取得漁獲的自然環境。也因此，在海邊的生存技巧，包括如何用硬蘆葦稈取得豐富的地下水，捕捉候鳥季節來到的紅尾伯勞或者鷓鴣作為年齡階級晚餐，還有使用豐富的防風植物林投樹的葉片，製作階級訓練時的隨身便當阿里鳳凰，都是五十歲以上的花蓮溪口部落男子具有的共同記憶。70年代初唸完國中，*Adop*先跟在台電工作有鑽探技術的舅舅一起在花蓮地區學習，接地下水和地質測量業務，然後北上進入承包公司繼續工作。不久和國中認識的同鄉女孩結婚，自己包工程而太太經營早餐店定居桃園。

和部落老家的連結變成過年，豐年祭，家族成員生日，或者加上母親節，這個阿美族人特別重視的日子才從北部回鄉。明年*Adop*十歲的兒子*Sayan*準備接受年齡階級進階的賽跑與船祭活動，他請假和兒子一起回到老家。但是疫情影響，原來說好要進行階級野外訓練，剩下解封降級之後的兩天；白天帶小孩跟*ina*去鹽寮山上採野菜和花生，晚上跟鄰居同學老朋友喝酒聊天，*Adop*發現在花蓮跟桃園的生活型態越來越像。離家後花蓮已經成為觀光和輕工業的城鎮，原來純粹種田的部落周邊空間，開始出現小型工廠，作鋁製鋼架，大理石打模，廢棄物回收，還有最常見的砂石工廠。阿美文化村從宜昌地區搬到海邊的現址，海岸路和南濱路開通，從北到南可以說都是阿美族人的工作場地，北邊有港口碼頭工會，都市裡面有鐵路局，郵政和中油公司，南邊有中華紙漿廠和光華大理石工業加工區。這些大型的工作場所，都變成村莊男性長輩的生活空間。阿美族女性過去式家園田產的主要管理人，村落



圖1 部落近郊的山上，*taluan*¹附近的野菜小路也是跨世代的記憶所在。

（圖片來源：李宜澤攝，2018/4/12）

裡第一位會開收割機的村人多半也是女性。除了在早餐店，市場，小型工廠工作，下班後有時候還能夠趁著季節許可，到山上採蘆葦藤心等食材，男性在花蓮溪口捕鰻苗，網魚。工業和農業的混合生活空間，讓花蓮近郊的村人同時有工業的生活作息和農業的生產來源（見圖1）。

在部落的都市化過程，原住民家庭的組織模式也跟隨發生變化。未成道男（2007）早先觀察討論阿美族人在日治時代，由從妻居的婚配與親屬關係，轉

變為從夫居的父系模式開始，部落的家庭組織慢慢轉變成員之間的互動關係：女性族長在家中的權威仍在，但是男性在外的成就越來越能夠被認可，也成為身份認同的轉向。家庭成員的轉變從大家庭轉為小家庭，但親戚仍然住在附近，可以互相支援幫助；這樣的模式影響了阿美族年輕人選擇工作的方式。許多阿美族人的出外工作技能，都是學習自親族長輩的旅外經驗。如同過去年輕人跟著老人家在山林裡學習，現在的年輕人也跟著老人家長輩，在都市叢林裡學習（楊士範 2008）；透過觀察和動手實作跟長輩學習，許多知識變成了自己的親身體會不易言傳，也比較沒有跨職業的動能。一般認為原住民工作狀況不穩定，但花蓮周邊阿美族群部落所看到的情形，多半是同一種工作技能從年輕一直做到退休；中間或許會轉換雇主，但技藝通常不會有太大變動。這也是從原鄉出發面對工作情境變化時，能夠掌握的生存模式。

III. 生根他鄉的歷史現場

臺灣各族群移動形成多樣的生命經驗，身為原住民族的阿美族人，也在戰爭動員和經濟浪潮下，有各種類型的離散。戰前殖民時期，日本政府強迫或利誘花蓮中部太巴壠和靜浦的阿美族年輕男子離開家鄉，到花蓮興建港口和鐵路；吉安村落已過世的男性祭司長老，就是從靜浦到花蓮應徵鐵路工人時，認識在附近放牛的太太而婚入，在地落戶並成為村落儀式執行者。戰後工業發展與十大建設，另一個世代

的阿美族年輕人離開東部原鄉到西部去蓋高速公路和機場，回到家鄉後原來墾殖的旱田，卻被西部轉移過來的八七水災漢人難民搶先登記，只能以好不容易存下來的錢把自己的開墾地「買回來」。同一個世代，另外一批年輕阿美族人，跟著榮工隊農技團，到沙烏地阿拉伯蓋公路，到印尼蓋機場，或到南非開墾荒地變農場，最後甚至決定留在非洲，還把臺東一帶的親人也一起招呼過去，現在已經有第四代（法撒克·那墨禾 2015）。

阿美族人從島內的離散轉移到國際移動的離散，跟著工作機會而行；阿美族女性也不遑多讓。南勢阿美因為與日治時期吉野移民村地緣相近，戰前開始以村落廣場表演活動呈現「高砂族風情」的觀光模式。到戰後在花蓮區域發展出四家所謂「山地歌舞」文化村：分別是在北埔大理石工廠內的「南島文化村」，水源地的「東方夏威夷」，瑞穗地區的「紅葉文化村」，以及位於吉安鄉南濱公路旁，因為疫情才停止營業的「阿美文化村」。阿美文化村在1955年左右成立，由時任國民黨縣黨部書記的阿美族仕紳許木碇與身為縣議員的夫人林春瑛發起經營，透過地方人脈取得客源。在荳蘭部落內（如今吉安田埔地區）設立的阿美文化村，全盛時期招攬年輕的阿美族女孩，以專業舞蹈的方式訓練歌舞順序，改編現代式舞蹈「阿美三鳳」，提倡本來祭典時期才能穿著的紅色服飾上臺，並改良複雜的傳統女子帽花為簡單打結頭冠。這些改變就在部落家戶的資本需要快速累積的時候發生，成為南勢阿美族女性的集體記憶之一（陳孟君 2004）。除了花蓮家鄉部落附近表演，文化村表演隊更遠征到臺北的國賓飯店，甚至挑選身材高挑舞蹈精湛的兩個特別代表團，到日本的東京、大阪、熊本、靜岡、富山等重要城市進行表演；有幾位因此落戶日本。

六月初南勢阿美族捕魚節假期*miladis*，是全家圍坐享受一年當中最重要吃魚活動。部落爸爸Drop提到了一位因為跑去捕魚，而陰錯陽差留在日本的舅公。舅公輩份高早已過世，但家中的其他晚輩大半也不知道這位人物。於是爸爸講了當年到日本尋找這位家族人物的故事：*faki Tuni*是Drop的舅舅，大戰末期原來想自願去南洋參與高砂義勇隊，但是在基隆上船前反悔開小差，逃離等船的軍隊，跑去幫當時從神戶來到臺灣運補的漁船當船工（跟後來許多阿美族年輕人的選擇相似）。船在沖繩外海作業一段時間後，因為盟軍的轟炸以及跳島攻擊策略，被迫轉入沖繩港口等待。不久後戰爭結束，船籍神戶的漁船航行歸返原港。其他船員都是日本籍，但是舅公自己身上沒有任何臺灣方面的身份證明，也只會簡單的日語，只有下船後尋找地方落腳再打算。舅公就自己在神戶附近的山坡上做了工寮，過了一段像阿美族

在野地求生的日子（有如高砂義勇隊，但不在戰地而是在戰後的日本本土）。Tuni熟悉環境與村落之後開始為附近的小公司做板模工（如同戰後的阿美族人，但不是臺灣而是在日本），附近的日本人家看他勤奮，讓他娶了自己的女兒。就在神戶定居下來。但從來沒機會和吉安荳蘭的家人聯絡。家裡的人以為他從軍去但沒有回來，軍方也沒有派人來表示該員陣亡或失蹤，以為已經不幸在戰地裡死亡，於是戰爭結束後三年為他做了牌位，供奉在荳蘭老家裡。在阿美族部落裡面，戰爭結束後回村落的男子，要經過pamalataw的儀式，需要在部落外圍生活一個禮拜，由家人每日遞送以生糯米磨成的uba混著米湯喝，等到禁忌結束才能回到村落。如同現在的疫情隔離一般。

1978年，舅公已經在日本過了三十年，紅極一時的「阿美文化村」到大阪做第一次的商業表演。大阿姨的二個女兒也跟著歌舞表演團到日本。阪神地區盛大廣告，舅公從報紙上看到「臺灣花蓮地區的阿美高砂族歌舞團」廣告，心想可能會有自己認識的鄰居甚至親人的可能，特別從神戶近郊一路來到大阪的表演場地去觀賞。當時文化村為了團體紀律，團員禁止與日本人外出。他以阿美話跟帶隊的族人說明，經過名字的對照果然找到家族的姪孫女。但兩人從來沒有看過舅公，驚訝之餘不敢確認；一起合照並留下在日本的地址電話後，準備回臺灣再詢問打算。回到臺灣兩人把照片和聯絡方式給家中長輩看，家族親人非常驚訝，連忙把牌位丟掉。當時在花蓮村落裡的電話不普及，沒有立刻從臺灣打電話進一步聯絡，想說過陣子再看看。

兩年後的1980年，Drop在臺灣的榮工處成為鑽探技師，隨「臺灣探勘公司」到日本工作六個月，出發前特別帶了舅公的聯絡電話和地址，想要找機會確認一下。工作地點在石川縣一帶，與大阪地區相距約三百公里。工作的六個月期間正好碰上日本的盂蘭盆節，有十五天的休假自由時間。於是他在石川第一次跟公司借了電話打，與從來沒有碰過面的舅公聯絡上。同時向同事詢問如何從石川到神戶，自己一人坐高速巴士到神戶車站，坐在車站前廣場等待。Drop記得當天非常熱，坐在車站前的廣場不久身上已經濕透了。下午兩三點左右，有一位高大瘦長的男子向自己走近，對方看起來有阿美族的輪廓，但是很日本紳士樣的打扮。Drop鼓起勇氣，以阿美話試探性地開口問：「ci wawa ni Havai ato Bah ako... ano faki Tuni how?（我是Havai和Bah的兒子，請問你是faki Tuni嗎？）」舅公聽了站在原地淚流滿面，兩個從來沒見過面的舅甥抱在一起痛哭。

那十天左右舅公 *Tuni* 帶著 *Drop* 在阪神地區不斷地遊覽，最後請他回到神戶郊外的家中住了四天。隔了三十年，舅甥倆人好像阿美族傳說裡面漂流到海島生活幾天後，回到家鄉卻已經過了數十年的故事主角。捕魚祭是阿美族重要的聚會節日，更是部落男子到近海捕魚後回家分享的表現時刻；以前的老人家會訴說以小竹筏划到外海後，在沾酒祝禱 *mivdik* 之後，平靜地海面突然出現成群飛魚的故事。*Drop* 爸爸在捕魚祭當天說了這個塵封已久的故事，好像落腳日本卻沒有機會再參與捕魚祭典的舅公，也一起回到部落原鄉。跨世代溝通也透過過去的故事，年輕人發現老人家的經歷比起現在更神奇，才發現生命其實一直循環不止。

IV. 不得不改變：跨世代的儀式溝通

工作與生活的轉變，也連帶影響跨世代的儀式溝通。傳統的儀式活動，同時需要祭司長老以及村人的參與；因為環境的改變，也同時影響參與儀式的方式以及跨越世代的溝通。花蓮市郊與都市發展的關係非常密切，也因此可以把花蓮北區一帶的阿美族生活領域，當作「被都市化的部落」型態。前面提到 *Adop* 的舅公 *Kacaw*，在村落裡面是重要的耆老，因此部落八年一次的年齡階級進階賽跑活動，由他壓陣在最後看顧隊伍。*faki Kacaw* 原來住在部落中心位置的老家，靠近吉安鄉黃昏市場的黃金地段。因為家中經濟需要，晚輩把老家店面轉賣給漢人之後，老人家因此搬移到距離部落活動場域很遠的慶豐山邊。這樣的生活環境變動，同時也改變了與部落朋友族人的互動方式。*faki Kacaw* 需要騎機車才能夠回到部落內，後來行動不便之後，幾乎就只待在家裡；部落內有任何議題，也只有透過電話方式來聯絡老人家。*faki* 說，「打電話很快，可是聽到大家在外面我沒辦法出去，會難過」。許多傳統的聚會和儀式型態，因為都市化的居住方式，受到許多衝擊而無法以過去的方式進行（圖2）。



圖2 部落裡的活動中心。兼具 *taluan* 集會所、文化健康站、教會禮拜活動空間等多功能。
（圖片來源：李宜澤攝，2021/8/1）

跨世代衝擊還包括環境地景的變化，以及生活情境的轉變。最明顯的就是儀式活動地點，以及部落族人參與儀式方式的變動。在吉安鄉東昌村里漏部落（*Lidaw*），每年特定時間都有豐富的歲時祭儀。儀式除了祭司的主持活動，長老的協助祝禱，同時還要村人協助程序進行。以每年五月中左右舉辦的掃除驅疫祭典*miva'va*為例，需要村落內的兒童（從能走路的*wawa*一直到國中年紀左右都可以），手拿做好的檳榔葉鞘*cival*「趕鬼棒」，在儀式隊伍前面拍打地面，用聲音威嚇在村中的老鼠蟲類和餓鬼*Takenawan*。但是近年來看到的儀式現場，反而以因為課程或者好奇儀式前來的大學生為主要跟隨者，部落裡的家庭可能因為改變基督宗教信仰不參與活動，或者沒有長輩鼓勵指導小朋友參加，前來活動的小童寥寥可數（圖3）。不只是這個活動，包括一月底以傳統搏鬥加上日本相撲形式轉變成*midrop*摔角活動（我的部落爸爸就是那時候出生，所以叫做*Drop*），接著二月應該進行的小米播種後的踩田夯土活動*mipipi*，以及六月捕魚祭之前收小米收割活動轉變成的拔河活動*mivalidas*，都需要由部落兒童到青年階級來參加，以作為清點家族參與和階級合作的部落參與。但因為生活模式的改變，幾乎剩下少數中年以上的村人還有特別被長輩慫恿來的小朋友，在儀式現場簡單地進行活動。

儀式活動的溝通永遠是跨世代的。為了鼓勵小朋友參與，部落也跟在地國小國中一起開傳統歲時祭儀的課程，但傳統儀式吸引力不如電視節目或者平板遊戲情境下，參與人數不如從前；這裡面有幾個背景要考慮：第一，前面提過的「宗教改



圖3 在部落裡難得召喚小朋友和年輕人參與儀式（圖片來源：李宜澤攝，2018/5/27）



圖4 從都會回到原鄉的阿美族青少年跟著耆老一起舉行年齡階級進階的祭拜
（圖片來源：潘顯羊攝，2021/8/14）

變」狀況，許多原住民族人在戰後的不同年代，慢慢地因為不同因素而轉向基督宗教或者是漢人宗教。第二，工作狀況的轉變，使得正值參與儀式期間的成員就學或者工作外出，以至於無人領導參與。第三，儀式活動情境有許多禁忌，村落家庭可能在長輩過世之後不熟悉儀式活動，又擔心禁忌程序，因此不願意參與儀式活動。在南勢阿美生活裡，老人家面對祭儀有兩種態度，分別是**baceva**和**maliked**。**baceva**通常是指在執行儀式之前，要請祖先先行，同時也要測試一下自己供給的祭品和酒是否合宜，因此不願意在過早的時間揭示將要進行的儀式活動，有時候也在儀式中反覆檢視祖先給予的「神靈絲路」*lalan/calay*是否正確，表達自己的謙卑與戒慎之意（參閱李宜澤2019）。村落老人家通常也會在活動過程中，不時出現「*baceva saw*（不要亂來喔！）」提醒，愛開玩笑的會回應說「*ai, mahiniai?*（哪有像你一樣）」。如果真的在需要較勁的傳統活動（例如前面所說的摔角，運動會，年齡階級進階賽跑等）中得到勝利或者第一，也必須要保持**maliked**的態度，意思是「謙虛持守不自誇」。例如年齡階級進階賽跑*marengreng*，是相隔七年才進行一次的大型村落活動，長輩希望小孩盡力表現之餘，也一定會提醒要**maliked**；到達終點之前要在

旁邊繞一繞不要直接衝進終點，而拿到第一之後也都要注意自己的行動不能大聲自傲。許多當年進階賽跑拿到第一名的村人，後來聽到身體狀況不好或者家道中落，就會讓人想起長輩這方面的提醒。

另一個更需要跨世代儀式溝通的部分，是祭司身份的確認。阿美族的祭祀活動是家族作為祭拜的範疇，部落的祭司*sikawasay*就是家族當中代表祭祀者。如果家族有長輩擔任過祭司但已過世或無法執行活動，而家中有人久病不癒，通常都會被祭司團認為具有擔任祭司的因果關係。但身為祭司有許多不方便的禁忌要求，飲食有終身特殊規則，當儀式時序中也有特定的行為規範（不能與配偶同房，不能吃野味，不能吃海鮮等等）。一旦被認定有擔任祭司身份的「體質」，在當代環境中會如何回應，就反映出儀式的跨世代溝通觀點。我所熟悉的村落三十年前還有二十幾位的祭司，直到現在只剩下約五六位仍在執行儀式。不同於在紀錄片《不得不上路》裡面所看到的從基督教家庭轉宗回到傳統信仰，在村落裡面看到更多情境是『為何不上路』的逃避情境。在當前的都會化原鄉情境身為祭司實屬不易，尤其身為男性多半在外工作或者求學，許多部落內小時候曾因身體狀況而被認定要做祭司的村人，多半會選擇「逃離」這個身份。但又必須要與祖先溝通協調，這時怎麼處理呢？村人會有幾個做法：其一是刻意選擇祭司不該使用的飲食方式，例如食用蔥蒜或者雞肉，認為用這樣的方式可以「克服」或者「騙過」祖先所給予的任務。但這樣的「溝通」其實會帶來更大的危險，許多人也因此身體狀況越來越差，得不償失。另一個「溝通」方式，則是請家族裡的其他成員（通常是年長女性或已經身為祭司的成員）為這位村人背負祭拜該神靈的任務。我聽聞不同家族成員提到，家中的男性青年曾經因為特定疾病而被指認需要擔任祭司，因為工作或者是求學的需要，在年輕時加入祭司行列一段時間後，就把主祀神靈轉移給家族裡面其他仍在擔任祭司的女性。老人家會說：「*mararom do wawa noniam*（為這樣的小孩感到可憐）！」這裡面的跨世代協商，是為了年輕人能夠繼續在現代化的生活步調裡面向前走，儀式活動也因此，不得不改變。反過來說，近來也有兩位因為常常跟隨祭司團體，而被祭司點名加入的年輕學者與身為舞者的青年。村落群體對現代化生活的理解與當代情境回應儀式的呼喚，使得溝通型態不只是過去的順服選擇，然而逃離的情境在村落中常常也受到村人的同情和默認，時代改變了儀式，也改變了表達同意與認可的觀點。畢竟，與儀式和傳統的溝通過程需要的是時間；如何用當代型態重新看待儀式需求，也就是溝通的過程。

V. 基礎設施與原鄉離散回歸

對留在原鄉的原住民青年而言，外面的工作是他們不斷想要尋找的工作機會。家在富里的Hani每年七月到十月固定做個返鄉候鳥，因為這個時段是六十石山與赤柯山一代重要的金針盛產採收季節，每天需要採集的「不日花」金針需要大量人力。但是當十月左右時間一過，當地青壯年面臨準備離開原鄉北返尋找勞力工，或者是考量在原鄉的父母農務體力需要而繼續留下來的抉擇。即使是在鄰近玉里或者臺東上班打工的年輕人，農忙時期還是會拎著收不到訊號的手機（為了播放自己喜愛的音樂），跟著爸媽和祖父母從193縣道旁的家往山谷金針田裡的taluán移動；通常會在山谷裡面住上一兩週才出來採買一趟。這樣的生活在似乎不便，但卻提供偏遠原鄉青年可以彈性選擇工作模式的機會。前面提到的吉安阿美族人每七年一次年齡階級進階賽跑，就因為環境設施的變化，衍伸出五條不同的路線（李宜澤 2020a）。原鄉變化與都市連結呈現出四個原住民當代離散的因素，分別是「國家政策歷史脈絡」，「都市化等基礎建設變遷」，「技術學習等個人經歷」，以及「原鄉連結與家庭連帶」的交錯關係。

從都市原住民的遷移歷程來看，一般認為在工業化及都市化之後，大量人口從鄉村移往都市，使都市成為具有高度異質性、充滿次文化的集合體。有關都市社會學的討論中，最常被提及的幾個理論，多針對都市與人的互動關係進行分類思考。這樣的論點嘗試說明「都原」認同與文化並非完全不變，身份也非鐵板一塊；然而原住民觀點仍然在大社會的限制與發聲的選擇下受到限制。臺灣戰後對於原住民社會流動的研究，與社會階層和生計模式的變動觀察關係較密切（黃美英 1985；傅仰止 1985）；並且漸漸走向族群移居人口動力的特殊情境分析（蔡政良、黃宣衛 2008），以及婚姻配對在遷徙率上的對比研究（劉千嘉、林季平 2008）。從「異鄉」角度來看待的「都市原住民」，其經驗多半以失落或者受人數眾多族群排斥為論述，也因此都市原住民似乎也成了一種「認同標籤」。論者認為，都市生活的弱勢即是影響並且壓抑原住民自我認同的「當代污名」（謝世忠 2017[1987]）之一：既不能歸屬原鄉，也不能與都市非原住民族對抗。所謂都是與經濟的推拉力，在這樣的論點下原住民族多半是被動的對象，沒有主體能動的選擇方式。

社會學者詹宜璋（2014）針對原住民老年返鄉的議題研究，提到臺灣從70年代以來的農工轉換，以及後續造成的城鄉移動，對原住民來說雖然不是「跨國遷徙」

(transnational migration)，但是其相應的心理，文化與社會距離，並不亞於當代常見的移工跨國移動狀態。而遷徙常見的推拉力理論，也回應原住民在離鄉與再次回鄉的選擇考慮中。透過對於原住民老年返鄉的分析討論，詹文發現離鄉與移居當中「遊走二地」的例子越來越普遍，可以用「現代遊牧／獵」的角度來解釋，把原鄉當作「主屋」，而移居的都會或其他地區則如同「往昔赴社外遠處農地墾殖所搭建棲身之工作小屋（農舍*taluan*）」。這個觀點很有意思地把當代的移居類比為傳統的農事活動，並且透過移居成為「看到家」的可能。透過這樣的類比觀察，返鄉者的歷程不只是「回鄉」的時刻，回鄉行動的考量不只是家族網絡與經濟適應因素，還包含了「認同」議題。在來去之間，並不是所有族人可以毫無懸念地把都市生活當作山林間*taluan*來去自在。詹文提到的概念，反應的是「年齡」在離散族人間的差別效應。年輕的族人受到前面提到的部落推力（可能與宗教信仰，經濟資源選擇，教育選擇都有關係）以及都市的拉力，*taluan*的比喻可能浪漫化了在過程中溝通的困難與挑戰。

*taluan*的設計其實就是阿美族人非常典型的「自我基礎建設」。原鄉的「基礎設施」(infrastructure)的改變，在跨世代的記憶與溝通關係上面，也扮演重要的中介角色。在都市郊區的採集與生產模式仍然延續傳統方式，但是增加了都市型態的交通運送，以及物品贈送販賣的網絡關係。在鹽寮的都市原鄉附近，早上部落裡的媽媽小姐結伴同行，騎上機車帶著遮陽袖套，從花蓮溪口193縣道出發處一路向上，在月眉附近的山間小路轉入只有機車能進的小型山路。先在路邊點酒祭拜*mivdik*之後，就用一把小鐮刀隱身在高過人身的蘆葦之間，一個早上工夫可以把兩個背在身後的花袋裝上滿滿的「拿破崙」(*nabroh*蘆葦心)。在回到村落家裡之前，先在海邊自己蓋的*taluan*待上另一個下午，可以在這裡整理拿破崙，拔花生，採野菜，收麵包果。等到東西都整理好之後，在騎著機車慢慢滿載回到山下都市的部落家裡。同樣的設計，移居都會的原住民，如果在山坡上或者河岸邊有這樣的小型工寮建築，就會成為社交經濟和訊息交換的重要場所(莊涓琛 2018)。因為基礎建設的改變，溝通的型態也有變化：在都會原鄉的*taluan*提供的是時間感的溝通，把過去的生活型態和現在疊加再一起，創造出另一種都市原民性的風格；在偏遠原鄉的*taluan*提供的是空間上的溝通，將不同年齡層的世代差異，透過祭儀活動與農工勞務的需要，把空間上的距離連結起來。回鄉原住民受雇的遷徙階段結束回到家鄉，參與包含創造熟悉地景的過程，也回應文化認同的積極過程。

VI. 疫情下的溝通時光

ina：Kacaw，你們怎麼那麼久沒有回來？阿嬤很想念孫子捏！

Kacaw：哎，媽媽，有『疫情』要來，所以這個月沒辦法回去！

ina：啊？誰是『疫情』？

Kacaw：不是啦，是很嚴重的「生病」！

ina：喔？那快點叫這個「疫情」去看醫生啊！²

新冠肺炎疫情爆發許久以來，我第一次回到吉安阿美族村落家裡，聽到村人引述前面自嘲的故事。對話中住在鄉下的阿嬤問遠居都市的兒子，怎麼好久沒有帶小孩回鄉下了？兒子回答「因為有疫情（要來），狀況很嚴重，所以沒辦法回去」。不常看電視的阿嬤以為「疫情」是某個要來拜訪的朋友，反問兒子，這位朋友生這麼嚴重的病，怎麼不去看醫生？雖然這是大家拿來「演話劇」的飯後玩笑，可是反應了原住民社會面對疫情或者重大醫療資訊的兩個問題：其一是，外來環境看不見的威脅和恐懼，如何在原住民社會透過人際關係被感知？另一是，主流社會不斷透過媒體提示的「社交距離」與防疫措施資訊，又如何被原住民情境反身「引用」，表達特殊理解？

在閒聊引用的玩笑裡，我們當然不能拿阿嬤當作原住民族的整體，而是從她的反應思考生活處境。第一層看到「擬人化」的疾病關係思維：誰是「疫情」？為什麼大家那麼關心他？透過擬人者的出現，我們發現在日常生活的資訊，需要以人為載體的方式出現。如同許多在原住民現代社會的資訊流動中，總是以特定人物的經歷一例如在儲蓄互助社被騙的某位遠房親戚，或者去跑船卻被船長丟包的族人一作為理解外在變化的「人形化」（personified）載體。如同媒體學者Marshall McLuhan（2015[1964]）所說：「媒體就是訊息」。在我們所看到的溝通過程中，媒介的狀態與訊息同等重要，甚至也提供了理解訊息的形式。在玩笑裡所聽到的「疫情」陌生人，就如同媒體載體，讓原住民在特定政治經濟關係裡，理解疫情訊息在都市與村落生活之間的差異。在這裡，人形化的媒體訊息一方面呈現原住民社會中從「關係」來理解訊息的重要性，另一方面也表達對於「他人」在特定時機的敏感狀態。而阿嬤和年輕兒子的「溝通」，在這個玩笑裡正好展現不同的方向：老一輩對「（作為媒介的）人（或關係持有者）」表達關切，而年輕人對「訊息」感到敏

感。玩笑好像在嘲笑老媽媽，其實卻是反應原住民社區的「關係性原則」。

在每次確診人數的新聞裡，我們所聽聞的總是某個職場環境的特定角色或者人際網絡的關係者確診；在原住民社會中，訪客或朋友總是被人以好客的方式對待，但鄉下阿媽對這位朋友的身世不理解，關切的舉動和眾人避之唯恐不及的角度大相徑庭，這樣的反差正好表達了原住民生活圈對於疫情中「社交距離」的疑惑。第二個層面，則是對主流社會防疫行動排除特定人士（比如在這個笑話裡面，是沒有跟上消息的鄉下阿媽），以及因此缺乏資源的自我解嘲。即使處在都市邊緣或者衛星社區裡，原住民社會仍然可以很清楚地意識到資源差異的對比。因此，「疫情」這個沒人關心的朋友，在原住民生活環境中，正好也反應了原住民族人常常被各類資源忽略的情境。「好客關懷」的阿嬤和「沒有朋友」的疫情，此時成為兩個互相對照的荒謬真實。

2021年五月初三級警戒開始的前兩週，我在花蓮近郊的村落參與家戶改建後落成掃除的儀式。當天成員有四位主要的祭司成員，五位家族成員，以及七八位的村人親友一同參與。室內的儀式空間裡，沒有超過「政府規定」五人的限制；戶外來祝賀參與的人，雖然並沒有超過規定人數，但現場每位族人朋友戴著口罩走來，卻脫下口罩一起聊天喝酒，享用主人家提供的豬雜點心。我問為什麼大家在這裡不戴口罩？朋友Potal說：「平常我們都留在部落，也沒有人出門，不知道那個病會怎麼跑進來？如果沒有喝酒消毒，我覺得應該更容易被感染啦！」乍聽之下好像很「隨便」，但這其實並不是族人「非理性」的意氣之詞。村人們每天被限制在村落裡，許多做小吃店或者雇工長達半年沒有工作。能夠在儀式活動現場與親友共同祭拜紀念，並且與還能提供食物的主人家共餐共飲表達對祖先的敬意，其實是難得的自主管理時光。當疫情訊息變動劇烈，疫苗供應等待漫長，LINE群組開始出現對外在狀況的猜測假訊息，喝酒防疫的行動變成僅存的行動力。但這樣微小能動性終究被三級警戒完全壓制，警戒命令後的隔週，村落裡已經久病的長者過世了。出於公共規定與自身的害怕，我聽說（因為當時根本無法到村落親友家拜訪）原來每晚都應該有親友去陪同的喪家冷冷清清，但喪家還是依照禮俗，在喪禮家祭後殺豬分送給親族朋友；結果因為無法多人參與殺豬，大太陽下一頭豬殺了一個早上才分完。分好的豬肉只能放在喪家門口桌上用香蕉葉蓋著，打電話請親友到自行到場噴酒精後取用。村落阿姨說，那天拿回來的豬肉特別腥，但她還是煮來吃了！這感覺不是抱怨，而是表達疫情下大家不得不「沒有朋友」，那種能動性被剝奪的深刻感嘆。

疫情觸發原住民族群在當代社會網絡上的特殊觀點，我們看到三種回應類別：分別是「儀式邊界劃設」，「社群網絡再定義」，以及「個人反身認知」。前面提到的*mivava*驅疫掃除儀式就是對於「儀式邊界重劃」；在日本流浪落地的舅公並沒有回歸部落，其他戰場回歸後將旅外征戰者隔離在部落外一週的*pamalataw*儀式，進行特殊飲食並在河邊淨身，則是反映「社群網絡再定義」的方式。大型瘟疫流行時或者部落重要儀式開始前，在部落周邊進行「遮蓋部落」與潔淨的儀式。2021年五月開始的全臺三級警戒，也使得花東地區的阿美族部落，全數決定停止七八月份的豐年祭典活動，只留下在地頭目耆老的祈福祭拜儀式。前面所舉的阿美族人反身性的「玩笑對話」，則是第三種回應疫情的模式。這次的「疫情」在都市拜訪肆虐，鄉下原住民的老人只能想像這位「病況嚴重」的「疫情」某人，是否無人照顧？為什麼大家都提到「他」卻沒有去看醫生？這樣的反身感長期出現在原住民族形成外來資源與威脅雙重衝突的自我闡述裡，常常聽到部落的人說，「那個文件／那個規則／那些字認識我，可是我不認識它」。也就反映了這種制度不對稱的規範與資源分配差異。透過「基礎建設」協助流動與交換體制所建構出來的環境裡，我們對於疫情的恐懼來自看不見，卻因為移動會突然現身的感染，以及為了消除傳染途徑而阻礙經濟活動的擔憂。在疫情時代的溝通，將能動性回歸於部落自身，發現原住民生活的環境因為受到外來資訊和單向溝通的壓抑，也因此對前面的「非理性」回應，更能夠感同身受。

VII. 結論：離散與新移動：當代原鄉何處？

跨國離散議題通常會處理「混雜」或者「跨域」之後的新身份認同；但從這些理論論述回頭看「原住民」的移動，卻又「回歸」原民性的論述（Clifford 2017[2013]），如何理解兩者的差異？當代的原民離散，其實反而更接近的是John Urry所謂的「新移動」（Sheller and Urry 2006）：不將國族邊界當作族群容器，同時更積極進行「再地域化」活動的來回移動模式。透過回鄉與社區發展，許多回鄉的原住民工作者也多以親友之間的協助工作與活動組合，作為發展的第一步。在使用既有的政策與補助時，往返都會與原鄉的原住民特別倚賴同為回鄉者之間的合作平台，作為與家庭資源以及行政管理之間的折衝橋樑。另一方面，因為在外工作的小工廠或者業務背景，回鄉原住民特別容易在「農工之間」的工作模式進行移動。

在原鄉和都會區之間移動的老中青世代，因為基礎設施的出現而有不同的回應。老年人在原鄉地區依賴由教會或者社區發展協會設置的文化健康站，每天以傳統編織或歌舞律動與朋友交會。中年人在部落和都會中移動的最為頻繁，部落附近與衛星都市的工廠和房舍都是他們建立起來的原鄉地景。年輕人用網路和電話快速串聯散居在不同地方的朋友同學，豐年祭前就已經指定好最會做服飾和帽花的同學量身定做，祭典當天馬上穿戴。跨世代的溝通，在前面本文的例子裡，表現出對於離開原鄉後去地域化的漂流，又呈現了對原鄉儀式與環境設施改變的回應方式，更加上當前疫情中理解「關係」的過程，我試圖說明，「溝通情境」具有歷史與部落文化脈絡，但也透過新的關係與建造關係的基礎設施，表達新的意見與回應方式。透過歷史記憶、生計方式、儀式交流和基礎設施的不同模式與經驗交錯，跨世代的溝通重新把不同時期離散各地的原住民世代連在一起；透過這些新的溝通需求和形式，我們看見新世代的原住民站在更前方的地平線上。■

附註

- 1 *taluan*是阿美族用語，可以只設在家屋*roma'*之外所搭建的田間農舍，或者野外工寮；但語意上也可以用來指稱部落裡公共集會所用的「集會所」。
- 2 本段落對話故事摘錄自作者發表於「芭樂人類學」部落格，參李宜澤 2020b。

引用書目

未成道男

2007 《臺灣阿美族之社會組織及其變化：從招贅婚到嫁娶婚》。何珮宜、黃淑芬編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

李宜澤

2019 〈跟老人家出發，帶年輕人回來〉。刊於《迂反田野：人類學異托邦故事集》。趙恩潔、蔡晏霖編，頁177-202。臺北：左岸文化。

2020a 〈祭儀地景的多重記憶與環境偏移：南勢阿美族里漏部落船祭活動變遷與文化製作〉。《民俗曲藝》210：9-63。

2020b 〈「因為有『疫情』要來，所以這個月沒辦法回去～」—全球疫情下的台灣原住民〉。「芭樂人類學」，<https://guavanthropology.tw/article/6811>，2021年8月10日上線。

法撒克·那墨禾

2015 〈從臺灣到南非的跨國Pangcah：家、教會、族群認同、適應和發展〉。《臺灣人類學刊》13(1)：131-169。

莊清琛

2018 《八尺門之後：國宅空間與都市部落的共生》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

陳孟君

2004 《原住民文化的失落—「阿美文化村」的觀光論述》。2015年國科會大專生專題研究計畫成果報告。花蓮：國立花蓮師院社會教育學系。

傅仰止

1985 〈都市山胞研究的回顧與前瞻〉。《思與言》23(2)：177-193。

黃美英

1985 〈都市山胞與都市人類學—臺灣土著族群都市移民的初步探討〉。《思與言》23(2)：194-219。

楊士範

2008 《成為板模師傅》。臺北：唐山出版社。

詹宜璋

2014 〈小小離家，老大胡不歸？遷居原住民的老年返鄉回流議題〉。《社會政策與社會工作學刊》18(2)：37-72。

劉千嘉、林季平

2008 〈臺灣原住民的回流及連續遷徙：2000年戶口普查分析〉。《地理學報》54：1-25。

蔡政良、黃宣衛

2008 〈阿美族的都市生活與社會文化的持續與變遷：文獻資料的初步整理與展望〉。刊於《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》。林美容、郭佩宜、黃智慧編，頁273-306。臺北：中央研究院民族學研究所。

謝世忠

2017[1987]《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：玉山社。

Clifford, James

2017[2013]《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the 21st Century*）。林徐達、梁永安譯。臺北：桂冠出版社。

McLuhan, Marshall

2015[1964]《認識媒體：人的延伸》（*Understanding Media: Extensions of Man*）。鄭明萱譯。臺北：貓頭鷹出版社。

Sheller, Mimi, and John Urry

2006 The New Mobilities Paradigm. *Environment and Planning A* 38: 207-226.

2021 疫起線上學習 教育愛在桃山 ——線上教學在深山小校的實況

蘇美娟 Yayut Isaw

新竹縣桃山民族實驗小學校長

5月18日下午2時40分，一個讓全國教育界震盪的決定，線上教學瞬間成為臺灣教育現場的主要形式。確診人數上揚，停課是可預料的，也是一個正確的決定，但是來得如此突然，讓學校有些措手不及。隨著疫情日趨嚴峻，孩子們暫時回不得學校，鳳凰花綻放，驪歌不再高唱，而是在心底盤旋。

回顧起初的倉皇及困難，一步一步走來，對桃山的學生、家長、老師而言都是學習。

乍聽教育部宣布5月19日起迄5月28日停課不停學，距離放學時間下午3點50分僅約1小時，全校教職員工緊急開會，商討因應方式。這短短的時間裡，學校老師整理事先收回的「家戶線上學習設備調查表」，初步了解孩子們家中線上教學的現有設備。發現全校58名學生中，無載具之學生計42名，家裡缺網路之學生家戶31戶，學校的平板僅26台。因此，受限設備，也為了掌握學生學習成效，老師們決定於5月28日復課之後實體補課，停課這段時間分派多元的學習任務，並與家長聯絡隨時關切孩子狀況。然，復課時間一延再延，疫情未改善前，解決線上學習設備不足的困難是學校當務之急。

面對不同條件的孩子，或沒載具沒網路、或有載具沒網路、或沒載具有網路、或有載具有網路……，教學，如何展開？

起初，大部分的孩子必須等外出工作的爸爸媽媽（的手機）回來才有網路與載具，因此「非同步」的線上教學是主要的方式，老師們以LINE、Facebook、Messenger跟家長群組聯繫派送孩子們的學習任務，讓孩子停課不停學。老師們彼此分享非同步的教學策略，也期盼能很快的提供孩子們足夠的線上學習設備。

幸運的，一週之後，新竹縣教育處提供了線上學習設備；陸續有人捐贈新的或二手堪用的筆電、平板到校；學校也獲得善心人士們捐贈經費，透過共同供應商緊急採購相關設備，為孩子申辦中華電信優惠網卡。設備終於就位了！資訊老師及各班導師一家家發送線上教學設備，從霞喀羅溪¹左岸的大山到右岸的大山，從孩子平常居住的部落追到隨父母到更深山裡種高麗菜的工寮（圖1），只為了一一指導孩子們正確使用設備的方式（圖2）。廣大的桃山學區，車程往返不同部落以及指導孩子的時間，花費數天。學校也返還教育處支援的線上教學設備，以供他校需要的孩子們使用。完備的設備，總算成為孩子們線上學習的後盾，然，真正的挑戰—有效的教與學—才要開始。

從去年初疫情發生開始，在教育處的推動下，桃山的老師們學習新竹縣自行開發的米立雲，也學習Google Meet、Google Classroom、Zoom（後因資安而被禁用），學校常以視訊方式開學生朝會、教師晨會、課發會等，也以此方式與他校學生交流、學習，老師們已熟悉這些軟體（圖3）。然，老師們深知，這些軟體是形而下的教學工具，教學內容的組織編排、線上師生互動、學生學習成效的掌握……等，才是每一位老師的重要課題。無論同步、非同步，學習效果常令老師擔心。當孩子該上線沒上線，或屢屢聯絡不到時，老師們只能驅車於山林間去看看孩子們了，車程最遠來回將近2小時的部落比比皆是。部份老師們擔心低年級孩子們線上學習的成效，徵得家長同意，把自己宅急便到各部落，集合



圖1 新竹縣桃山民族實驗小學線上教學：送線上教學設備到學生家位於深山種高麗菜之工寮，並指導正確使用方式。（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，2021/6/10）



圖2 新竹縣桃山民族實驗小學線上教學：送線上教學設備到學生家並指導正確使用方式。（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，2021/6/10）



圖3 新竹縣桃山民族實驗小學線上教學（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，2021/6/10）



圖4 老師到白蘭部落探視孩子並教導課業
（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，
2021/6/10）



圖5 老師到桃山部落探視孩子並教導課業
（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，
2021/6/10）

2-3位孩子實體上課加強學習成效（圖4、圖5），車程遠近不一，是辛苦的，也是快樂的。

在走訪一家家發送設備及指導孩子時，看著孩子們的家庭學習環境，感觸很深：網路無國界，如何引導孩子發展不同的學習？親師們的角色如何調整？在家長角色偏重的此時，家庭的功能更顯重要。親師合作指導孩子建立正確的生活作息、生活習慣與學習態度，將比知識的學習更重要！

線上教學成為不得不然的學習方式，網路線的兩端，一端是著急的老師，一端是比平時更需要關懷的孩子。城鄉差距，資源分配上的落差，社會各界以愛彌補，而不放棄任何一個孩子的教育愛，更令人感動。■

附註

- 1 霞喀羅溪是頭前溪的上游，發源於雪山山脈鹿場大山，向西北流至石鹿轉西流，至民生轉向北流，經土場、清泉，於桃山與麥巴來溪會合後，改稱上坪溪。

COVID-19 下的世界原住民

張瑋琦

國立清華大學環境與文化資源學系副教授

許多原住民社會曾經歷殖民與西化，殖民造成的不平等，使得原住民社會多處於經濟弱勢地位，進而影響獲得安全護理的機會不足，承受更大的健康負擔，從而增加了原住民對疾病的脆弱性（Power et al. 2020）。歷史上疫病大流行期間，如1918年西班牙大流感及2009年H1N1流行，原住民因文化和社會性因素及政治權力的缺乏，染病及致死的風險較非原住民為高（ibid.）。

原住民社會環境的脆弱性

COVID-19發生後，美國新墨西哥州一項以染疫人口種族所做的統計顯示，美國印第安及阿拉斯加原住民族的染疫風險接近37%，遠高出其他種族（圖1），主因其貧窮、居住空間擁擠狹窄、多代共居、共享公共井水、多高齡者（Power et al. 2020）。為遏止COVID-19的傳播，納瓦荷民族環境健康暨保護計畫辦公室於2020年4月10日命令保留地內所有的成員，2歲以上在公共場合戴口罩，餐飲業及便利店須遵守週末宵禁等封鎖措施；不必要的旅行可處以最多30天的監禁或1,000美元罰款（Navajo Department of Health 2020）（圖2）。這類以封鎖來「保護」原住民族的禁令廣見於全球，例如，2020年3月26澳洲的聯邦衛生部長也頒布偏遠地區生物安全旅遊限制，希望人們入境偏遠社區前，必須先自我隔離14

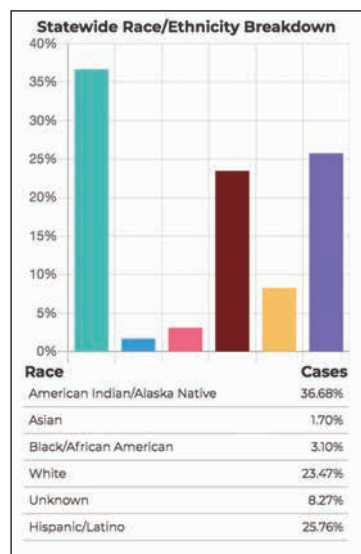


圖1 美國新墨西哥州不同種族在COVID-19中染疫風險比較（圖片來源：Childress 2020）

圖2 美國原住民保留地在2020年3月至8月間，對超過170,000人的納瓦荷族實施封鎖，以阻止新冠病毒傳播。

（圖片來源：Oxner 2020）



天（Power et al. 2020）。

封鎖造成失業、旅遊業停滯，民眾買不起食物，或因偏遠地區可購物商店稀少，而發生糧食匱乏的危機（Power et al. 2020）。窮人擔心關閉在家會餓死，富人則擔心自己（及窮人）外出會擴散疾病，但遭受COVID-19與飢餓雙重打擊的經濟弱勢者往往堅持外出求生存（Iwuoha and Aniche 2020）。封鎖引發的經濟、情緒和身體壓力，也使得暴力事件突然增加，婦女及兒童受暴的案例增多（Wright 2020）。然而，美國在封鎖之初，原住民州並未獲得與他州相同水準的援助；加拿大第一民族的領袖也表示，聯邦政府對因紐特人（Inuit）和梅蒂斯人（Metis）的協助，尚不足以防止最脆弱的人陷入困境（Statista 2020; Wright 2020）。

研究者批判，這些封鎖或採取社會距離的措施是「複製與貼上」西方國家精英主義的產物，並未仔細考慮貧困或社會邊緣族群的可負擔性、可行性與應變能力（Iwuoha and Aniche 2020）。精英理論假設，包括民主國家在內的每一個政治社會中，都是由少數統治者為多數人進行決策，因此公共政策經常只反應精英的利益，而將多數群眾排除在政策過程或決策之外（ibid.）。

傳統智慧提升防疫韌性

儘管處於邊緣地位，世界各地的原住民族仍發展出自力救濟措施，例如紐西蘭毛利族的部落分發食品給高齡者家庭，避免他們自行前往食物銀行而增加染疫風險，或部落設置路障管理進出人員（Power et al. 2020）。加拿大原住民婦女協會主席Lorraine Whitman鼓勵人們每週日下午1點打鼓、跳舞、唱歌和祈禱，並線上分享他們的活動，使民眾獲得更多精神上的支持（Wright 2020）。

在治療和預防COVID-19大流行時，大多數非洲原住民認為蒸熟的大蒜、檸檬和薑汁等本土草藥對COVID-19有抑制作用（圖3）（Iwuoha and Aniche 2020）。馬

達加斯加使用當地的藥草治療COVID-19並獲得突破；奈及利亞聯邦衛生部及替代醫學部選拔19名在地草藥醫生，研發治療COVID-19的草藥（ibid.）。學者認為，對於公共資源分配弱勢的原住民族，有必要採取一種以當地原住民族為中心的方法來遏制大流行，並透過正式調查、驗證，儘速批准和鼓勵原住民族醫療知識的應用（ibid.）。■



圖3 奈及利亞生物技術專家強調原住民族生態智慧在防疫上的效果

（圖片來源：Ettang 2020）

引用書目

Childress, Marjorie

2020 COVID-19 Strikes Native Americans at High Rates in New Mexico. *New Mexico In Depth*, <https://nminddepth.com/2020/04/14/covid-19-strikes-native-americans-at-high-rates-in-new-mexico/>, accessed June 12, 2021.

Ettang, Ifiok

2020 Nigerian Biotechnologist Touts Potent Herbal COVID-19 Treatment. *VOA*, <https://www.voanews.com/COVID-19-pandemic/nigerian-biotechnologist-touts-potent-herbal-COVID-19-treatment>, accessed June 12, 2021.

Iwuoha, V. C., and E. T. Aniche

2020 COVID-19 Lockdown and Physical Distancing Policies are Elitist: Towards an Indigenous (Afro-centred) Approach to Containing the Pandemic in Sub-urban Slums in Nigeria. *Local Environment* 25(8): 631-640.

Navajo Department of Health

2020 Navajo Nation Office of Environmental Health & Protection Program Announce New Amendment to Exemption to Limitation Clarify and Setting Limitation. <https://www.ndoh.navajo-nsn.gov/COVID-19>, accessed June 12, 2021.

Oxner, Reese

2020 Navajo Nation Enters New Lockdown as Coronavirus Cases Rise. *NPR*, <https://www.npr.org/sections/coronavirus-live-updates/2020/11/16/935445425/navajo-nation-enters-new-lockdown-as-coronavirus-cases-rise>, accessed Jun 12, 2021.

Power, T., D. Wilson, O. Best, T. Brockie, L. Bourque Bearskin, E. Millender, and J. Lowe

2020 COVID-19 and Indigenous Peoples: An Imperative for Action. *Journal of Clinical Nursing* 29(15-16): 2737-2741.

Statista

2020 Navajo Nation Hit Hard by COVID-19. *Statista*, <https://www.statista.com/chart/21691/native-americans-covid-impact/>, accessed Jun 12, 2021.

Wright, Teresa

2020 Leaders Detail Concerns about COVID-19 Impacts on Indigenous Populations. *National Post*, <https://nationalpost.com/pmnn/news-pmnn/canada-news-pmnn/leaders-detail-concerns-about-covid-19-impacts-on-indigenous-populations>, accessed June 12, 2021.

被進入的 *kuba*

雅柏甦詠·博伊哲努 Yapasuyongu Poiconu

原住民族委員會土地管理處副處長

伊能嘉矩、粟野傳之丞

2017[1900]《臺灣蕃人事情》。傅琪貽譯。臺北：原住民族委員會。

森丑之助

2000[1908]〈偷竊髑髏懺悔錄〉。刊於《生蕃行腳：森丑之助的台灣探險》，頁280-289。楊南郡譯註。臺北：遠流。

當代鄒族的*kuba*（其空間包含稱作*yoyasva*的廣場）主要是做為舉辦*mayasvi*祭典的場域（圖1），在過去，青少年男子住在裡面接受訓練，鄒族每個社（*hosa*）的文化、宗教、社會、政治、軍事及其他許多事務（如訓誡懲罰），也都以*kuba*為中心，有其神聖的地位，亦有世俗的重要性，外人不能入內，女性平時不能接觸，僅在*hosa*遭遇侵略時可到*kuba*下方尋求庇護。



圖1 特富野社*kuba*外觀
（圖片來源：雅柏甦詠·博伊哲努攝，2013/2/20）

1897年9月10日，伊能嘉矩來到鄒族的楠仔腳社（位於今日久美部落），未來數日，伊能白天在部落踏查，夜晚住在kuba（圖2），他觀察到kuba（他稱為「共同會所」）的主要功能是未婚男子訓練、居住之處，也供作部落議事場地，裡面放置祖先所獲得的人頭（伊能嘉矩、粟野傳之丞 2017[1900]：108, 112）。伊能踏查部落，是受命於臺灣總督府，調查島內原住民族基本狀況，以提供統治政策建議，對於各族的資料蒐集及描寫，有固定的制式化內容，而有關kuba的敘述，是擺在「土俗」下的「住所」，祭典則另外記載在「慣習」下的「祭祖」，並指出祭典是在部落入口栽有木斛的大樹下舉辦，似乎並未注意到祭典與kuba的關係。

八年後，森丑之助來到另一個屬於鄒族的特富野社，夜宿kuba（他稱作「公館」、「少年集會所」），他提供有關kuba日常狀況的描寫。傍晚，青年男子從野地回到kuba，在裡面切割鹿肉，分給參與狩獵者，夜間，約50個人圍著爐火高談、飲酒（參圖3畫面），深夜倒臥休息，森丑之助特別留意kuba裡蒐藏的數百個髑髏，之後他趁族人熟睡之際竊取五個髑髏後連夜離開（森丑之助 2000[1908]：280-289）。森丑之助以隨筆的方式，生動描繪kuba內的實況，其中供青年男子居住及放置敵首與伊能的紀錄相同，但另外提到獵物分配（伊能僅提到漁獵活動方式）場地及分配的原則（參與狩獵者可獲得鹿肉），是有關kuba之經濟、秩序功能的描寫。

進一步思考，二份文件呈現一個共同點：他們二人都可以堂而皇之的進入原本應是異族禁地的kuba，並住宿其中，森丑之助甚至還竊取kuba內部的物品。¹1895年日本從清國受讓臺灣的主權以來，就在各個領域、透過精心設計的各種方式，以遂行其全面統治全臺灣的目的，鄒族部落當然也被納入到完全統治的體系中，因此會有此一



圖2 日治時期拍攝的鄒族楠仔腳社（久美部落）kuba
（圖片來源：森丑之助 2014[1915]）



圖3 特富野社kuba裡面有火塘，1908年森丑之助與青年圍坐火塘高談飲酒。
（圖片來源：雅柏甦詠·博伊哲努攝，2021/2/26）

圖4 特富野社kuba廣場的儀式看臺。

(圖片來源：楊曉珞攝，2020/3/6)



共同點當非巧合，此時，*kuba*已被視為被規訓的客體，部落原有的禁忌、規範被虛無化，不再對外發生效力，可以不予理會，或只在Paul D. Barclay (2020[2018]: 187-206) 所稱「懷柔外交」時，予以適度的尊重而已。

日本治臺迄今，雖然統治政權變換，但國家政權侵入鄒族的本質並未改變，*kuba*也受到影響，比如不再是青年教育訓練中心，髑髏被遷出埋葬，特富野的 *mayasvi* 祭典曾因外來宗教介入而中斷近二十年 (王嵩山 1995: 117)，楠仔腳社的 *kuba* 消失，如今只在舊址的神樹底下殘留幾根樑柱。隨著1980年代原住民族的自決運動，興起文化復振、儀式復振的熱潮，在這過程中，*kuba* 建築本身雖然沒有太大的變化，但*kuba* 被進入已無可逆轉，浦忠勇 (2002: 62) 指出，隨著 *mayasvi* 祭典雜揉諸多因素而有所調整，*kuba* 空間也跟著改變，比如增加了美化工程和儀式看臺 (圖4)，或道路拓寬而限縮*kuba* 祭典廣場 (*yoyasva*) 的範圍。撫今思昔，伊能嘉矩和森丑之助百餘年前踏入*kuba* 的步伐，迄今仍未停歇。■

附註

- 1 同一時間，日本學者鳥居龍藏也另外竊取了達邦社*kuba*內的頭骨 (森丑之助2000[1908]: 280-289)。

引用書目

王嵩山

1995 《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。臺北：稻鄉。

浦忠勇

2002 《變遷與復振—阿里山鄒族的儀式現象》。嘉義：南華大學教育社會學研究所碩士論文。

森丑之助

2014[1915]《臺灣番族圖譜》。臺北：南天。

Barclay, Paul D.

2020[2018]《帝國棄民—日本在臺灣「蕃界」內的統治》。堯嘉寧譯。臺北：國立臺灣大學出版中心。

界線與徑路：

臺灣早期峽谷攝影中的地形、視覺阻隔與原住民潛像

梁廷毓

國立臺北藝術大學美術學系藝術批判與實踐研究博士班研究生

溪河是進入「內山」的通道，寬敞的河床、河階與沖積谷地，視線良好時可以直望「內山」的魅景。層層的山嶺則會形成視覺的阻隔，地理空間的遮蔽也造成人群活動的不安。不可見的環境被漢人與歷代外族認為是無法掌握的凶險之處，也是讓早期來到臺灣的漢人恐懼山區的原因之一。相反的，河谷則是通往山區的徑路，少了視線的屏蔽，增添了不少景深。所見之處便是雙腳可及之地，多數的漢人因而沿河上溯亦沿河墾殖。

1871年，漢籍攝影師賴阿芳從淡水港上岸，此時距離1858年的開港通商已經有十餘年。隨著西方列強對於臺灣山林自然資源的覬覦，以及樟腦在國際經濟市場的需求大增。很多來到臺灣的外商，也私自進入「番界」向附近的漢人高價收購樟腦。而樟腦的利益，也驅使不少漢人暗地裡往山區盜採，加劇了長久以來的原漢族群衝突。另一方面，清帝國面臨西方列強日益積極的態度，亦決定採取「開山撫番」的策略，向外界宣稱帝國版圖的統治合法性。

峽谷引誘著外來者的窺看一兩山的交集之處、V字型峽谷的縫隙，牽引著前進的視線與動身探查的體感。賴阿芳在1875年拍攝的〈集集峽谷〉（圖1）便顯露一



圖1 〈集集峽谷〉

（圖片來源：賴阿芳攝，1875，國家攝影文化中心典藏）

種「深入島嶼凶險心臟地帶」的冒險心態。作為一位當時少見的漢人旅行者，以及19世紀才來到臺灣的漢人攝影師，非常不同於1700年之後就來到臺灣的漢人開墾者。相較於當時大多數居住臺灣、以及在帝國前緣以肉身和武力和原住民對抗的漢人。這位少數的漢人攝影者隱匿在攝影機背後，掌握了影像的生產技術與更多的敘事能力。但相似之處在於，漢人在肥沃的山區進行盜墾，而賴阿芳也前進山區攝獵（shooting）。

南投集集的邵族語為*Shiwushiwu*，此處曾是族人的傳統獵場。1750年時，此地已是原漢交界之處，1783年之後則成為漢人進入內山的交通孔道。1870年代之後進一步成為山區開採樟腦的集散地。峽谷橋接著上游與下游的水道，向內／外敞開，也嫁接山稜的兩端，以中斷山脈走勢來擴展地形的複雜性。但早期的峽谷攝影總有一種觀看的方向性—由下游往上游看、外處往內裡看、由平地往山嶺看。

層層的山嶺被溪河折入不可見的背面。清代的漢人早已將「生番」與「山」的凶險聯繫在一起。鄧津華（Emma Jinhua Teng）甚至指出當時的書寫會以「險」、「阻」、「重」等語彙來形容無法渡越、易守難攻和危險等地域性質相連結。而在早期攝影中，由下自上的視向，往往是入侵者的視角。當外族從下游寬敞的河道上溯，往往會隨著河道越來越窄，兩側越來越陡峭，而讓原來的路徑反轉成一道界線。當狹窄的河道已經沒有雙腳的容身之處，人們於是止步於峽谷之前。日籍報社記者尾崎秀真的〈四重溪の石門〉（圖2）拍攝於戰役發生的55年後。屏東牡丹的



圖2 〈四重溪の石門〉
（圖片來源：尾崎秀真
攝，1929，國立臺灣大
學圖書館數位典藏）

石門峽，排灣語為*Macacukes*（相互支撐之意），漢人則稱為石門。唯有從兩山之間的隘口才能進入當時的牡丹社。1874年爆發的牡丹社事件中，排灣族人曾據守峽谷天險以槍彈、岩塊抵禦日軍的攻勢。另一個例子是勝山吉作拍攝的〈霧社人止關〉（圖3），該峽谷的賽德克語為*Rbeyuk*（峽谷之意），此地是清代漢人開發止步之處，也是埔里通往霧社的必經之地，亦是1902年賽德克族人在兩側峭壁倚仗著天險，使日本守備隊被族人殲滅、擊退之處。

峽谷是直抵部落山林的近路，也是通向死亡的路口。兩山夾峙之處，牽涉到原住民族領域的地界，對想要入侵的外族形成一種地形的阻隔。溪流切穿山脈而形成峽谷，因為族群分佈的地理位置，進而產生內／外之分、他／我之界，最終讓地形內建了死亡的條件。另一方面，無論是漢人攝影師賴阿芳拍下那張無人的集集峽谷、日本人尾崎秀真

所攝的石門，或是勝山吉作攝作的人止關，除了指向一種深層的死亡性，背後皆存在著原住民棲居於深處的「潛像」，以及外族在地理界線上的目光方向性、侵略性與窺視慾望，反映出一種影像的地理屏障與他者目光游移的界限。■

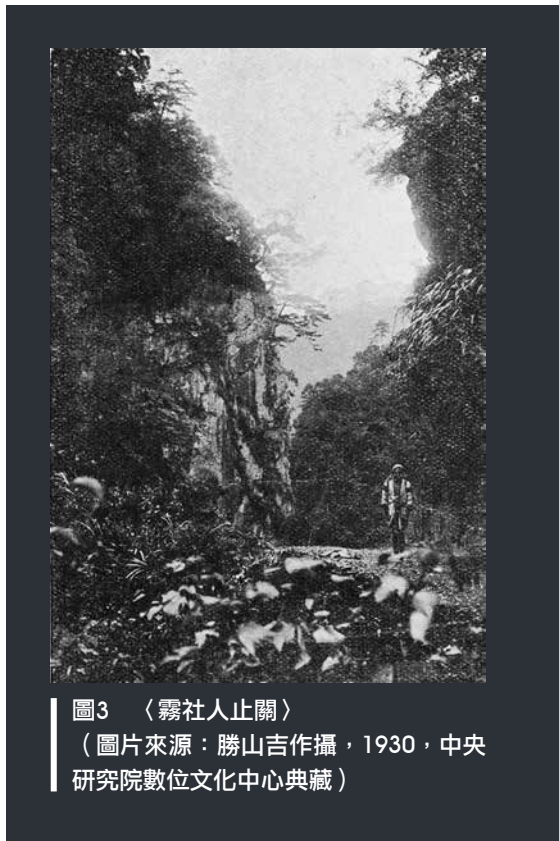


圖3 〈霧社人止關〉

（圖片來源：勝山吉作攝，1930，中央研究院數位文化中心典藏）

五十幾年前的鬼湖探險

徐如林

自然文學作家

超過三千公尺的中央山脈主脊，到了卑南主山之南後，忽然陷落下去。原本頭角崢嶸連綿的山峰不見了，就像被天神狠狠地踩了一腳，頓時變成二千多公尺雨霧繚繞，低矮的中級山，而深藏在這些覆蓋著濃密森林的老年期山頭之間的，是一個神祕的湖泊。

因為這裡就是南臺灣東西兩大水系的源流區，很多河跡湖位於各支流上游，它們的起源是百萬年來因地形陷落，無法順利流出去的溪水，積水成湖後，湖底被腐質黏土填塞而形成保水層，不易乾涸而成為萬年湖沼。

我們現在知道這些林中湖泊，從北到南有萬山神池、藍湖、紅湖、大鬼湖、小鬼湖……，有些湖還有淒美的故事，例如：大家熟知的巴冷公主與百步蛇王之戀，發生在又被稱為巴油池的小鬼湖。另外，又名他羅瑪琳池的大鬼湖，則有山花奴奴與他羅瑪琳這對戀人跳湖殉情的故事。

但是，1960年代，也就是距今50幾年前，大、小鬼湖在一般人，甚至登山界心目中，仍是無人知曉，神祕又危險的地方。

當時才開始登山不久的知名登山家楊南郡，從日本時代的知本越嶺道探勘報告，知道了有這種地方，就很想去看看。他慫恿台南市登山會辦理「鬼湖探險隊」活動，結果，沒人理他。因為大家的目標都是「五岳三尖」，也就是玉山、雪山、秀姑巒山、南湖大山和北大武山等五岳，以及中央尖山、大霸尖山、達芬尖山這三尖。

楊南郡不死心，多次提議，最後會長叫他自己去籌劃，自己去招募隊員。

當時，南臺灣的原住民部落，還沒有人有擔任登山協作的經驗，楊南郡多次前往附近的部落游說，最後總算在大社找到6個獵人願意一起去。

1969年初，趁著農曆年假假期，他們一行7男2女，在6個持槍的魯凱族獵人的帶

領下，氣喘吁吁爬上海拔2,424公尺的大母山稜線，沿著這條稜線向東北走。從來沒有人走過的稜線上，落葉堆積了將近1尺高，幸虧是乾季，否則螞蝗（水蛭）一定紛紛上來吸血。

6個獵人總共有5把槍，有村田氏步槍，也有自製的土槍。當時，原住民持槍打獵好像都是很自然的事。

楊南郡這時才知道，臺灣原住民的體力竟然這麼好！他們白天當挑夫、砍路、找水、煮飯，晚上當隊員睡著後，他們整夜都在山林間打獵，回營地處理獵物。隔天早上又是一天辛苦的工作，晚上再繼續打獵。如此過了5天5夜，直到第六天到大鬼湖旁露營的那一夜，因為有禁忌，才停止出獵。

他私下問那幾個獵人，連續幾天不眠不休，怎麼受得了？

獵人回答：我們只要有獵物可打，再多幾天也照樣不必睡覺。

這兩張照片，一張是位於山花奴奴溪上游的大鬼湖的主湖（圖1），湖面很廣，水量很多，但無人知道有多深。因為這是魯凱族的聖湖，沒人敢下去丈量。主湖旁邊還有幾個小湖，因為是乾季，湖邊的水草地露出來，像絨毯一樣讓人睡得很舒服。



圖1 位於山花奴奴溪上游的大鬼湖的主湖
（圖片來源：徐如林攝，1979/1/4）



圖2 登山隊在大鬼湖邊合照，後排左三是楊南郡，後排右一是魯凱族人Adau。
（圖片來源：徐如林提供，1969/1/5）



圖3 鬼湖之行10年後，楊南郡的妻子徐如林與Adau的孫女在後者的石板屋前合照。
（圖片來源：楊南郡攝，1979/1/1）

他們在湖邊用三腳架拍下來下的團體照（圖2），可以看到獵人都帶刀持槍，兩個人用白毛巾包頭，還有一個穿著分趾鞋，那是從日治時代就留下來的，山林工作者的服裝。照片後排左三是楊南郡，後排右一是Adau，他後來成為楊南郡的好友，整整十年後的1979年元旦假期，楊南郡帶著妻子再去走一次雙鬼湖，出發前就住在他家，並與他的孫女在石板屋前合照（圖3）。

最後，我驚異的發現，後排左右站著魯凱獵人個子都很小，還有，拍照時登山隊員竟把會旗拿反了。那是底片時代才會發生的事，現在數位相機絕對可以當場改正補拍。■

《我長在打開的樹洞》

劉尉楷

國立東華大學族群關係與文化學系博士生

作者：Apyang Imiq 程廷

出版社：臺北市：九歌出版

出版日期：2021年5月

I S B N：978-986-450-342-1



Apyang，源自他的小名「阿平」發音而來，與他關係親密的人，會呼喚他「阿平」，但即使叫阿平，也是太魯閣化（話）的Apyang。

Apyang從嘴巴張開發出 A 的音，緊接是 p（音近 b）快速地雙唇輕閉加上後座 y（音近 i）的拉長鼻音連結 ng（音近 ŋ），最後回到頭頂共鳴上，才算上一個充滿太魯閣族味道名字。

我稱Apyang為「室友」，相對輕鬆、簡單，同時也是我們親暱的相處關係。

成為他的同性伴侶，以及第一讀者的我，《我長在打開的樹洞》像是臉書提醒值得回顧的動態一樣，在半自傳的散文集中，透過室友平易，幽默，有時又具哲思的文字安排，引光耀洞他所描繪的支亞干部落地景風貌，讓我更清晰那些「樹洞」裡的人對室友的獨特意義。

剛和室友認識時，我們一起在部落養雞鴨鵝，種小米紅藜當農夫，我和現代年輕人一樣，需要調整早起的節奏，常常拖著半夢半醒的睡意，播種、鋤草；室友則將一天的熱情化作肥料盡情地揮灑至矮草，至高山，像極了部落的rudan¹。

他的書寫跟臉皮一樣厚，處處可見身在支亞干部落的優越感，即使是再不足掛齒、零碎散裂的部落八卦，他總能像疏苗小米般，bras²、bras地，三兩下整理得井然有序，紀錄在他的樹洞裡，誘人期待那洞裡光澤亮麗的纍纍結實。

「華麗又痛苦」除了是室友在書中介紹**bubu**³揍人的招式，也是我形容他的散文集，再適合不過了。

打開樹洞需要一點點時間和人為的介入。隨著室友的書寫，支亞干部落的光點如同獵人上山遇見獵物的頭燈一樣忽明忽滅：我們耕種、勞動是光亮；我們擁抱、相吻在暗夜。

部落禁忌有別以畦為線以竹為界般壁壘分明，許多用**kari**⁴訂定而成的曖昧規範，令我們不知從何觸及。我和室友出身不同家庭背景，我的父母擁抱我和室友合法相愛；室友的**bubu**和**tama**⁵需要時間灌溉。

從〈哀家公投〉到〈家的流速，回家或離家的沒語季〉的時間裡，我和室友自然而然的**Bhring**⁶，透過部落裡人工造作的廣播，擾亂彼此待在部落的節奏，好在室友的文字，讓我在吵雜的巨響中找到共鳴，找到知音，找到平靜。

室友的書一出版，高中同學私訊我，他也想擁有一篇甜蜜上火的〈告白河壩〉。只是陪伴室友創作、整理到成書的日子，對我而言閱讀那些情節簡單、意象鮮明的戀夏愛情故事，更像是打開樹洞的工具。

這不是一本教你「如何成為部落人」的書，更不是寫給我的情書。除了討論性別之外，室友在書中將熟悉又陌生的支亞干部落，塞進滿滿炫彩的樹洞裡發光照熱，故事中的大山急溪、農作山產，不作古老的遙想，更貼近地記錄當下，讓文字中的族人們一起生活 party all night。

《我長在打開的樹洞》猶如做了一個比支亞干更部落，比樹洞更打開的奇幻空間，讓室友繼續好好的紀錄那平凡又日常的生活。■

附註

- 1 太魯閣族語，長輩或老人。
- 2 太魯閣族語，農作鋤草的聲音。
- 3 太魯閣族語，媽媽。
- 4 太魯閣族語，說話或語言。
- 5 太魯閣族語，爸爸。
- 6 太魯閣族語，風或靈力，常指獵人入山行獵時獲取獵物的靈力。

傳統技藝的現代性

——菲律賓 Ifugao 人的織布

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

菲律賓的原住民族Ifugao人¹（所在位置見圖1），以顏色鮮艷、圖紋繁複的織布（*inabol*）聞名。其織布在不同地域有不同的主要色系與設計，並以此建立群體認同及區辨社會地位，織布在儀式活動與社會關係上也發揮重要作用，部份符號、圖案、顏色僅有最高階序*kadangyan*²成員能夠穿著，而盛宴、婚禮、喪禮、重要交換、亡者使用的織布均有特定形制，織布也作為財產，能夠被當作交換品或支付勞動力（Martin 2018: 9-27）。紅色是Ifugao織布的主色調（參見圖2），在Mayoyao地區則以特有的藍色織布為主。東南亞常見的綁染棉線再織技法「*ikat*」³亦傳播至此處，Ifugao人使用水平背帶織機（*ablan*，圖3），同時活用*kinulhudan*（平織）、*binobodan*（綁染再織，即*ikat*）、*nilihha/pinilli*（經挑織）、*balud*（緯挑織）等織布技法，製作出擁有特定圖紋的織布，例如：S紋代表守護戰士的戰爭之神，人形紋代表祖先，梭紋代表織布之神，蜥蜴紋代表財富與貴族，白形紋代表農業之神（Ifugao Nation 2020），而特定圖紋的使用則與社會地位與使用場合相關。



圖1 Ifugao人主要居住於菲律賓呂宋島Ifugao省，位於圖片中紅色區域。

（資料來源：Wikipedia 2020）



圖2 當代常見之Ifugao男女服飾款式
（圖片來源：楊曉珞攝，2018/4/27）



圖3 Ifugao人使用的水平背帶織機ablan
（圖片來源：楊曉珞攝，2019/7/6）

過去的Ifugao織布使用天然植物染料，顏色有侷限性且加工作業繁重，美國統治期間引入有色棉線、化學染料與大型腳踏式織布機，致使天然染料與織布技法的相關知識流失，直至今日織布復振才逐漸自人類學者紀錄或者老記憶中尋回。⁴當代Ifugao傳統社會階序的消解也導致屬於特定階序、或參與特定儀式的織布不再被實際使用，Ifugao人穿著的織布亦不再符合原有文化脈絡中的社會地位與社群差異（Martin 2018: 154）。

Ifugao省的觀光發展使得織布開始向外販售，然而因應觀光而商品化的織布被族人指為沒有文化脈絡、傳統意涵且沒有靈魂（Martin 2019）。但為了支持Ifugao織布的存續與再生，仍有銷售的必要，Ifugao省在地的一些社會企業嘗試以公平交易的方式確保男女織者的收入，⁵提供設計和

營銷的培力（Milgram 2019）。這些販售的織布是以傳統樣式為靈感進行新設計，以社會企業Ifugao Nation為例，他們以傳統織布圖案為基礎，但避免直接將具有神聖性與文化脈絡的織布直接作為商品，而是改變顏色、圖案和線數，因應消費者需求創作多樣化的現代設計（圖4），並適度讓消費者學習織布背後的文化脈絡與象徵意涵（圖5）。我們可以見到當代的Ifugao織布不但追求傳統的延續性，也雜揉創新風格與外來元素，在地生產出面對全球的Ifugao織布的現代性。■



圖4 Ifugao Nation販售的織布以傳統為基礎，納入多樣化的新設計。

（圖片來源：楊曉珺攝，2019/11/6）

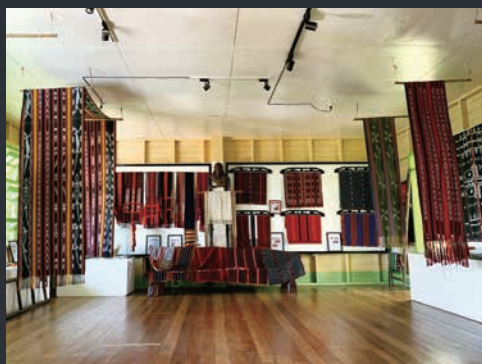


圖5 Ifugao Nation設置織布展示空間，介紹Ifugao織布相關文化。

（圖片來源：楊曉珺攝，2019/7/6）

附註

- 1 Ifugao人是位於菲律賓呂宋島Cordillera山區的多個族群之一，*ifugao*為住在高地／山上的人之意。Ifugao人因在西班牙統治菲律賓期間未被實質治理，菲律賓獨立後仍保有其語言、土地、文化與族群認同，因而在菲國法律中被界定為原住民族（楊曉珺 2021）。
- 2 Ifugao社會為階序社會，由最早抵達建社的家族成為上層階序*kadangyan*，其餘是平民階序*tagu*、再次者為*nawotwot*。*kadangyan*不但擁有最多土地與財富，也是傳統盛宴的提供者和高等儀式的執行者，其服飾顏色以紅色為主，平民過去穿著的則是樹皮布或是白、黑、深藍等為主色的素色布料。
- 3 *ikat*為印尼語，直譯為繫／綁／結之意，將棉線排列後分別成束，綁出要染的圖樣，再予以染色，是一種在織布前先在線束上染出圖案的技術，Ifugao人稱此技術為*binobodan*。
- 4 早期Ifugao人如許多南島語族一樣使用樹皮與植物纖維製布，而後經由與低地的Ilocano人交易取得其織布，在棉線傳至山區後，很快地在高地各族群間傳播開來，他們以呂宋島北部Ilocos Norte與Abra地區種植的棉花原料紡線，染色、編織出以地域／群體區分風格的織布服飾。1795年西班牙統治期間的神父便記載，呂宋島高地人主要穿著由低地織的布（Scott 2006[1974]: 180-181, 320）。當時高地人雖有少量種植棉花，但直至20世紀初期，當地仍多以植物纖維編織布料（參考Museo Kordilyera展板介紹）。
- 5 傳統上，織布在Ifugao社會屬於女性的工作，但織布並未有性別禁忌，現今逐漸有男性加入織布的行列。

引用書目

楊曉珺

2021 〈誰是「山上的人」？—被梯田生態場景纏繞的菲律賓Ifugao人〉。《原住民族文獻》47：60-81。

Ifugao Nation

2020 Ifugao Nation Website. <https://ifugaonation.com/>, accessed August 10, 2021.

Martin, Marlon

2018 *Inabol: Traditional and Contemporary Ifugao Textiles*. Ifugao Province: Ifugao State University.

2019 *Binobodan: Reviving Traditional Ifugao Ikat*. Paper presented at International Conference on Southeast Asia Crafts and Folk Art, Baguio, November 21-22.

Milgram, Lynne

2019 *Activating Opportunities, Mitigating Constraints in "Fairer" Trade Crafts: Social Entrepreneurship and Textile Production in the Northern Philippines*. Paper presented at International Conference on Southeast Asia Crafts and Folk Art, Baguio, November 21-22.

Scott, William Henry

2006[1974] *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*. Quezon City: New Day Publishers.

Wikipedia

2020 「伊富高省」。Wikipedia, <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BC%8A%E5%AF%8C%E9%AB%98%E7%9C%81>, 2021年8月29日上線。