



原住民族文獻

本期專題

都市原住民生命史

都市原住民族田野工作實作及生命史構建之芻議

過去、現在與未來：健康弱勢的「都原」從何而來，又將從何而去

都市布農族當代宗教信仰生命探索：以一貫道為例

家的物質性：都市、國宅，與阿美族人的「家」

文獻評介

1970 年代原住民青年的吶喊與頓挫

文物掌故

番仔王爺信仰中的原漢互動關係：以北投保德宮的凱達格蘭潘姓家族為例

新書視窗

大港口事件

1900-1910 大嵙崁事件

李嶼山事件

1914-1933 大分事件：布農族郡社群抗日事件

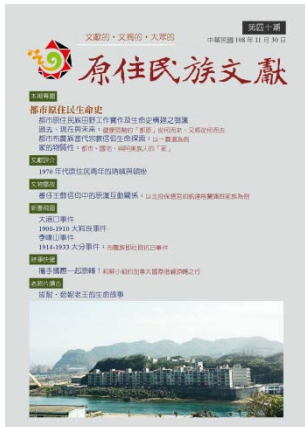
時事快遞

攜手國際一起原轉！和解小組的加拿大國際借鏡原轉之行

老照片講古

拔耐·茹妮老王的生命故事





發 行：原住民族委員會

新北市新莊區中平路 439 號北棟 14F/15F/16F

<https://www.apc.gov.tw/portal/>

聯絡電話：02-8995-3112

發行人：夷將·拔路兒 Icyang · Parod

學術顧問：Ciwang Teyra、林志興、林素珍、浦忠成、康培德、詹素娟

執行團隊：台灣原夢瑪巴琉協會

總編輯：謝若蘭

副總編輯：筆述一·莫耐

執行編輯：陳怡君、賴啓源

專案信箱：documents104@gmail.com

文獻官網：<http://ihc.apc.gov.tw/index.php>

原住民族文獻

規劃「專題」、「文獻評介」、「文物掌故」、「新書視窗」、「時事快遞」、「老照片講古」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。



第四十期

目次

本期專題

- 都市原住民生命史本刊編輯部 1
- 都市原住民族田野工作實作及生命史構建之芻議 楊士範 2
- 過去、現在與未來：健康弱勢的「都原」從何而來，又將從何而去 朱原慶 9
- 都市布農族當代宗教信仰生命探索：以一貫道為例 溫毓禎 16
- 家的物質性：都市、國宅，與阿美族人的「家」 莊涓琛 22

文獻評介

- 1970年代原住民青年的吶喊與頓挫 顧恒湛 29

文物掌故

- 番仔王爺信仰中的原漢互動關係：以北投保德宮的凱達格蘭潘姓家族為例 梁廷毓 38

新書視窗 / 本刊編輯部

- 大港口事件 57
- 1900-1910 大嵙崁事件 58
- 李嶼山事件 59
- 1914-1933 大分事件：布農族郡社群抗日事件 60

時事快遞

- 攜手國際一起原轉！和解小組的加拿大國際借鏡原轉之行 陳政穎 61

老照片講古

- 拔耐·茹妮老王的生命故事 拔耐·茹妮老王 65

本期專題

都市原住民生命史

本刊編輯部

自 1960 年代起，在工業化與資本主義的浪潮下，都會地區工商業工作需求量增加，為尋求就業機會，因此大量原住民自原鄉遷徙至都會區生活，為都市的發展建設付出勞力，甚至付出生命。他們有的從事高風險的礦工、有的從事遠洋漁業，也有從事營建業粗重的工地工作，或因建教合作到紡織廠工作、學習美髮等。

然而，2000 年之後臺灣產業結構轉變，現已有多半都市原住民從事服務業，進入後工業時代，這群原住民族與上一代其實存在著勞動生命史世代差異。而隨著原住民大量移居都會地區生活，都市原住民族人口數逐年增加，按 2019 年 9 月原住民族委員會統計資料顯示，都會區原住民族人口數已占原住民族總人口數約四成七，按比例來看，又以桃園市、新北市、臺中市、高雄市四大城市居多。因此，愈加需要關照都市與原鄉的連結與互動，且積極正視都市原住民之需求與權益，包括經濟、健康、文化、居住、社會歧視等議題，以及當代都市原住民青年或青少年面臨到的認同議題。

本期專題先以對都市原住民田野實作與生命史研究，提出個人經驗分享以供讀者參考；再由身為都原第二代青年，探討都市原住民的健康議題，嘗試釐清、反思長輩們「被迫遷徙」的歷史遭遇，目前面臨什麼樣的困境，又將從何而去？宗教方面，也以一貫道為例，來探索都市布農族當代宗教信仰生命歷程。而有關「家」的觀念，將討論國宅帶來的特殊制度條件與物質基礎，如何與當代阿美族人的「家」相互共構。此外，1970 年代的原住民青年遭遇迫害與打壓，反抗後的結果為何？北投保德宮和凱達格蘭潘姓家族之間，關於番仔王爺信仰中的原漢互動關係與發展又是如何？最後，藉由老照片講古，述說都市原住民一路走來的生命故事。

都市原住民族田野工作實作及生命史構建之芻議



楊士範

曾任中央研究院臺灣史研究所博士後研究員、現任教於玉林師範學院。研究興趣為都市原住民、當代原住民社會變遷、歷史社會學。主要著作有《平和 (Piuma) 排灣族、城鄉遷移與社會文化變遷》、《礦坑、海洋與鷹架》、《阿美族都市新家園》、《成為板模師傅》、《聽見「那魯灣」》，〈長嗣繼承制度與人口差別遷移——一個排灣族平和村城鄉移民的例子〉、〈當代阿美族都市移工、流動與扎根〉、〈戰後臺灣營造業阿美族模板師傅的養成及其工作團隊勞動過程之考察〉及〈戰後大臺北都會區原住民族人口消長、空間分布與族群組合之社會歷史考察〉等專書及相關論文多篇。

科學的高潮把人推進到各專業學科的隧道裡。人越是在自己的學問中深入，便越看不見整個世界和自己，因此而陷入胡塞爾的弟子海德爾 (M. Heidegger) 所謂的「存在的被遺忘」中。一個漂亮的近乎魔術的說法。

Milan Kundera, 《小說的藝術》

引言

在都市原住民族研究的歷程中，我常會遇到小說家米蘭·昆德拉 (Milan Kundera) 所說的「存在的被遺忘」的問題。換言之，如昆德拉所感慨的，當科學越來越專業化之後，造就的是人的具體的存在，人的「生活世界」(life-world) 不再有任何價值和任何利益，它預先已被黯淡，被遺忘。(孟湄，1993) 此時科學研究已不在關注人如海德爾所謂「此在」(Dasein) 的問題了。同樣地，我常常自問：都市原住民族到底是怎麼樣的「族群」或是「想像共同體」？都市原住民生活世界及其具體的存在，到底如何成為可能的？這些大哉問，一直困擾著我。

回顧都市原住民族學術研究史，固然其實證研究成果豐碩，但值得我們進一步追問的是：都市原住民族只是量化數頁問卷下的被研究對象及填寫、勾選者嗎？或是，他只是抽象經驗論底下的眾多變項組合？他只是一組組統計數目字的呈現及分析結果？都市原住民族，還是他只是「鉅型理論」大概念遊戲下的產物呢？抑是，它只是政府原住民族治理政策下的規範對象嗎？

當然，我們可以更細緻地思考下列課題。諸如：都市原住民族之行動者生活世界如何可能？都市原住民族的日常生活及其社會組織如何可能？人的行動主體如何成為可能？不同族群或不同職業之都市原住民族行動者生活世界或日常生活由具體的人事物所組成，例行化與變化，是其根基。其中，尤其具體的時間與空間之展開、再生產與變遷，在日常中存在主體如何成為可能呢？嚴格說來，如何抵抗都市原住民族行動者「存在的被遺忘」，使行動主體之「生活的世界」置於永恆的光芒下，成了日後引導我走向都市原住民族日常研究之漫長路途。

都市原住民族的社會學想像

投入都市原住民族研究工作，迄今已有若干年。社會學者 C. Wright Mills 倡議的「社會學的想像」(the sociological imagination) 能力之培養，對於日後我的研究工作，可以說助益匪淺。此種能力，讓我們在觀點轉移中透視社會關係與社會變遷的全貌。詳言之，「...這種能力廣及最遙遠的非個人的社會轉變，觸及人性自我最私密的部分，並且看出這兩者之間的關係。...在個人存在與特質所經歷的社會階段中，個人的社會與歷史意義。」(張君玫、劉鈐佑，1995)

社會學的想像，相當強調關注行動者個人煩惱 (Personal Troubles) 與公共議題 (Public Issues) 之間的關係及辯證。如何結合移工者的個人煩惱及公共議題，成了我日後撰寫這些少數族群移工者個人傳記與生命史的出發點。另反思昔日遷移理論與研究之去歷史及去文化所帶來的種種問題，使我想要重新將遷移回歸到移工生命的歷史及其傳記之中。亦正如 Mills 所提醒我們的：「任何一種社會研究，如果沒能回歸到傳記、歷史問題，以及兩者在社會之中的交集，就不可能完成他的學術之旅。」(張君玫、劉鈐佑，1995)

因緣際會，若干年前我認識了一群移工大臺北地區的平和村排灣族青壯年勞工，從此開啟我的探究之旅。鑒於以往人口學家主要以經濟人 (一般化概念與理論特色) 的視野來省視遷移行為 (推拉理論)，我則試圖以文化人的角度來重新思考排灣族人的城鄉遷移行動。其中，我以排灣族長嗣繼承制度與人口差別遷移，來詮釋這些移工背後行動的文化意義及社會結構運作邏輯。(楊士範，1999：141-186) 另，我也從其貴族制度及長嗣繼承制度，來論述糾纏於這些文化網絡、人際關係之間的都市排灣族人日常生活及其個人歷史傳記。其中，包括個人的理想、期望、挫折與抱怨。例如城鄉遷移「鄉愁」的空間感受，及對非正式經濟部門之勞動就業市場的期望、無助感、回鄉蓋房子的盼望、對基督信仰與神愛世人的虔誠、現代婚姻與貴族制度的糾葛 (楊士範，2002a：165-214)、現實中他們對家中長嗣的感謝或是不滿等。

之所以採取田野工作與生命史傳記書寫，透過多重的研究方法，我是希望能深入移工行動

者的生活世界，去找尋一個一個具體而存在的面孔，書寫不同移工獨特的勞動生命傳記。其實，田野工作（共時性研究）可以提供生命史傳記書寫的重要文化、社會氛圍養分及深描厚度。反之，生命史資料的採集（歷時性研究），可以增加田野工作之行動者時間的歷史深度。不過除了貼近田野工作的參與觀察外，如何把握諸如官方的統計資料（如歷年原住民族人口遷移統計、原鄉戶口統計資料）、人類學的排灣族民族誌、都市原住民族相關的著作、期刊論文，及當時臺灣政治經濟社會資訊，也成為我質性研究中相當重要的輔助工具。當然，當時都市原住民族研究以阿美族占絕多數，如何凸顯排灣族都市生活的主要特色，確實引導我未來下田野工作的方向。由於研究者的時代氛圍、經驗及面對的研究對象不同，因此每個研究者採取的質性研究方法有所差異，所以本文僅就個人田野工作及生命史研究經驗提出分享，此類芻議僅供參考。

都市原住民族田野工作實作與生命史構建

人類學者 C. Geertz 所謂的「厚描」(thick description) 功夫，引導我深描行動者其文化社會意義、還有其都市日常食、衣、住行、勞動、休閒及宗教信仰。這群來自南臺灣的排灣之子，來到臺灣北部從事營建業綁鋼筋的工地粗重工作。我認識的報導人黃先生，原是逐工地而居，後來在教會附近，跟表弟及弟弟租屋而居。透過田野參與觀察，貼近他們日常生活的點滴。(楊士範，2002b：125-156、2002c：149-175) 除了記錄他們日常生活，聊天也是進入他們生活世界方式之一。與他們話家常，舉凡工作、家庭、婚姻或是故鄉種種，都是認識他們最直接的方法。其中有個人的煩惱（個人教會的服侍工作、就業、失業），也有涉及整個都市原住民的公共議題，諸如原住民福利政策、貸款創業、母語教育、文化傳承、有機農業的投入等議題。田野工作可以幫助我們釐清遷徙者之間彼此的關係網絡（生活圈），瞭解具體行動者都市日常作息（如休閒生活、教會生活）及市場經濟裡的勞動狀況（工地場域的人際關係）。

除了在都市的田野採訪，也有幾次機會與報導人返鄉，認識他們原鄉的親友、經濟作物及生活世界。依據人類學的研究方法，繪製都市及原鄉家屋的空間分布圖及親屬家譜圖。在進行約半年之後，依據上述田野工作參與觀察基礎，我則透過個別的深度訪談，對田野觀察所不瞭解的地方提出疑問，另外也啟動黃先生等人的個人勞動生命史建構。這種訪問可以是開放性問題、結構問題或是半結構問題。對於訪問主題事先把題目準備好，也是必須的；不過在訪問過程，依受訪者現場口述內容，想出更多問題（或是追問相關問題）也是相當具有彈性的。例如，在田野參與觀察時，筆者知道來臺北地區工作的以餘嗣占絕大部分（長嗣只有一位），所以想

透過深度訪談知道長嗣繼承制度對於排灣族人口差別遷移的影響力道到底有多大，尤其傳統觀念還很濃的北排灣地區（如三地門鄉、瑪家鄉、泰武鄉、來義鄉）。訪問的題目，也就依據田野工作所獲情報去設計與規劃。事後，因部分臺北餘嗣出生序的移工，對長嗣的不滿或抱怨現象，筆者甚至把焦點放入長嗣與餘嗣的文化傳統關係網絡，來形成深度訪談的重要題目來源。所以田野工作之實作，對於日後受訪者生命史的深度訪談之有「厚描作用」，是關係密切及不可或缺的。



圖 1：報導人黃先生（左）及其同村朋友。（資料來源：楊士範攝於 1997.1.12 新莊丹鳳社區。）

基本上，深度訪談一次約 1 至 2 個小時的訪談，其實並不能回答我的眾多疑問，所以一個受訪者通常要進行至少兩次的深度訪談。通常第一次訪問後，會有許多疑問產生，所以之後第二次訪談的補問工作，應當是必須的。當我們依據口述史在進一步建構個案生命傳記時，需要更多有關傳主的各方面資料及情報，書寫者通常遇到些傳主資料不足的時候，第二次或是第三次深度訪談，就被認為非做不可了。當然，越多次的訪談需要更多的時間及經濟成本，這也是必須被考慮的。個案生命史的訪談工作，有時候訪員可能要禮貌性的準備一個小禮物，作為研究者收集資料而耽誤受訪者時間的回饋。

之後，則進行謄錄逐字稿的工作，通常採取一問一答的形式紀錄，這個工作最好由訪員自己來進行。因為訪談情境、細節及內容，訪員自己最清楚不過。另，訪員可記錄當時訪問的訪談情境、受訪者的臉部表情、情緒及音調。在訪談逐字稿中適時加入註釋。如果交給別人代勞，則逐字稿的工作容易出現失真的狀況（如同音字詞的誤植、誤解受訪者原意）。逐字稿的工作告一段落之後，則進行分類、歸納與分析的工作（亦即質性研究的「編碼工作」）。除了試圖將逐字稿的內容，當作「文本」投入當時的政經社會及族群文化之歷史背景，以更貼切詮釋行動者背後的社會行動意涵¹。另外，如何逐字稿的內容濃縮某一重要概念，或提煉出某一抽象的理論，對研究者也是一項具有挑戰性的工作。不過，這將對都市原住民族學術研究未來之發展，則會有不小的貢獻。

¹ 例如尋找案主生命史相關的歷史文獻、人類學民族誌資料及官方統計資料的收集，以輔助說明受訪者深度訪談內容，被認為也是必須的。

都市原住民族「群體」生命史構建

因緣際會我走入都市排灣族的日常生活世界（包括工地勞動及都市宗教生活）。不過，對於其他原住民都市的都市勞動圖像卻知道甚少，尤其是最早及人數最多移民都市的阿美族社群。偶然有一個機會，我透過報章、歷史文獻及報導文學等資料，試圖構建 1960 年以降都市原住民底層的群體勞動圖像（阿美族人數占大多數），其中包括早期原住民族集中於都會區或其郊區的幾個行業（礦業、遠洋漁業及營造業）。這是一群底層勞動者之社會苦難（如礦災、遠洋漁業喋血事件或是工地的工殤事件），刻劃在報章新聞報導中出現在電視台新聞報導畫面中，也展現在這群勞動者受傷後身體的殘缺上面。當時高比例的原住民族走入礦坑（尤其是阿美族人），共享共同的生活世界，呈現集體原住民族礦工圖像。（楊士範，2005）此群人分享著那個時代「社會苦難」之集體記憶或社會記憶。

固然透過報章、歷史文獻及報導文學，可以為這群「沒有歷史聲音者」發聲，可是因為沒有透過田野工作之參與觀察及個案深度口述歷史，總是無法更細緻刻劃出這些勞動者之間不同的生命軌跡及族群差異。撰寫這群礦工以男性為主的傳記，使人聯想 1970 年之後有一群為數不少的原住民女性，曾離開原鄉部落來到都市紡織工廠，從事工廠的群體勞動，居住於工廠宿舍，共同生活。為彌補早期都市原住民族女性的工廠勞動圖像，相當值得投入研究探討。這群原住民女性早期有投入紡織工廠，之後或當家管、或轉入美容美髮，有些轉入服務業或投入營造業的工作。不過透過個案深度口述歷史或是參與觀察，或許可以追蹤這群現已四、五十歲原住民婦女勞動之生命轉換歷程及其社會文化意義。



圖 2：都市阿美族板模師傅正在工地現場從事立模作業。（資料來源：楊士範 攝於 2010.7.14。）

除此之外，2000 年之後隨著臺灣產業結構轉變，現已有泰半都市原住民族從事服務業，而走入後工業時代。這群原住民族與上一代長者（不論男性或女性），其實存在著勞動生命史世代差異，其間的生命史差異，其實值得我們更多的田野工作及民族誌之書寫。本文認為，唯有透過更多不同職業、不同族群的男性及女性個案之勞動生命史累積²，才可以逐漸建構多元性之都市原住民勞動生命史資料庫。換言之，透過這個資料庫之建立，我們才可以構建出多元性及異質性之都市原住民勞動生命傳記；另外，此質性個案傳記資料庫，當然可以提供我們未來量化研究在分析及因果解釋之參考用途。希冀質化與量化研究可以彼此有些幫助及積累學術成果。

最近幾年，筆者因故認識了一群居住在新北市新店區的阿美族營造業板模師傅。日後，筆者透過田野工作之參與觀察及個案口述歷史，深描七位資深阿美族板模師傅之勞動生命史，試圖建構出戰後臺灣營造業的產業發展方向、勞動者社會流動及其工作之勞動過程特色。³此一研究，一開始我還是依據以往田野工作的方法與經驗，參與新店阿美族人的社區生活、教會生活（長老教會西美中會的新店教會）及深入瞭解若干深阿美族板模師傅之生命歷程。除了認識阿美族文化傳統如何被移植入都市生活之中，例如把年齡階級及小米收穫祭重新帶入都市社區中（雖然其操作過程困難重重），也試圖把這群板模師傅的勞動過程與大臺灣產業結構變遷連結，而不是把研究僅停留於個案研究的層次上。所以，此階段我大量收集臺灣營造業的統計資料，以及閱讀臺灣營造業勞工及其勞動關係相關研究，也閱讀阿美族過往的人類學民族誌及阿美族（包括都市阿美族人）相關期刊論文；最後，為了把具體的個案研究，導向抽象的理論探究，我的研究試圖回顧以往臺灣營造業從業者之關係網絡及勞動過程研究成果，對前人研究加以針砭，並提出自己的理論觀點：建構有關臺灣營造業工人勞動過程及勞工關係網絡之特色。

² 回顧都市原住民族之研究，大部分是針對都市阿美族的人口遷移、社區生活及勞動生命歷程。如何把研究觸角伸入其他族群的都市生活，則有待更多都市布農族、排灣族、泰雅族、卑南族、賽夏族或其他族群都市生命史的開發與拓邊。

³ 進一步參考楊士範，2019。

參考文獻：

- 孟湄 (譯) (1993)。小說的藝術 (原作者：Milan Kundera)。香港：牛津大學出版社。
- 張君玫、劉鈞佑 (譯) (1995)。社會學的想像 (原作者：Mills, C. Wright)。臺北：巨流。(原著出版年：1959)
- 楊士範 (1999)。長嗣繼承制度與人口差別遷移——一個排灣族平和村城鄉移民的例子。思與言，31-1，141-186。
- 楊士範 (2002a)。排灣族大臺北地區城鄉移民者傳統文化之持續與變遷——一個平和村 (Piuma) 的例子。思與言，40-2，165-214。
- 楊士範 (2002b)。平和村 (Piuma) 排灣族青壯年的臺北都會生活、就業狀況與族群關係：一個田野踏查記實(上)。臺北文獻，140 期，125-156。
- 楊士範 (2002c)。平和村 (Piuma) 排灣族青壯年的臺北都會生活、就業狀況與族群關係：一個田野踏查記實(下)。臺北文獻，141 期，149-175。
- 楊士範 (2005)。礦坑、海洋與鷹架 - 近五十年的臺北縣都市原住民底層勞工勞動史。臺北：唐山。
- 楊士範 (2019)。邁向工頭及模主之路—戰後新店地區原住民營造業板模傳勞動傳記探究。臺北文獻，第 208 期。(預計近期出版)

過去、現在與未來：

健康弱勢的「都原」從何而來，又將從何而去



朱原慶

屏東縣牡丹鄉人，現居臺南市永康區，南排灣族青年，目前就讀國立中正大學政治學系國際關係組四年級，曾任臺灣公共衛生促進協會部落田野調與研究人員。在學期間，經常針對政治時事、原住民族教育、健康等相關議題撰寫文稿、投書媒體，文章散見於關鍵評論、報導者、民報、上報、新頭殼等網路媒體。

前言

綜觀當代臺灣歷史，從日治時期乃至國民政府遷臺，政權與政局順應時勢翻天覆地、變幻不息，不變的是，政府對於地方施行治理的行為，總是隱含著強加資本主義生產邏輯的企圖、改造原住民部落傳統經濟模式的事實。原住民長輩們生在國家資源分配邊緣地帶的偏鄉部落之中，感受到環境迫人出走的推力漸強、吸引進城的拉力越大，配合起由經濟發展重新包裝的「文明、進步」思維，踏入都市經濟的情境，接受嚴峻的環境挑戰，是他們所能想到的實際選擇。

1970 年代開始，直至今日，規模龐大的原住民族人口遷徙現象仍舊顯著。人們輕描淡寫地將之視為原住民族邁向現代化的必然，象徵著積極進取、標示著社會進步。然而，數十年下來，移居都市的原住民族人，在健康狀況的反映上，卻弔詭地成為臺灣研議族群健康不平等現象的首要議題。事態究竟何以致此，往後又該如何應對？成了亟待深入探究的大問題。

這個暑假，藉由投入「臺灣公共衛生促進協會」研究原住民族健康不平等的工作，我偶然擁有機會，參與一場部落社區健康營造計畫的年度評議會。隨著會議過程對於都市原住民健康情形的討論漸深，身為都市原住民第二代的我，對長輩們「被迫遷徙」的歷史遭遇進行反思，漸而更由源頭嘗試釐清，都市原住民從何而來？面臨著什麼健康困境？往後又得從何而去呢？

三十前，我的父母為何離開了部落

從叔父的口裡聽說，早些年，我的父母在部落辦完婚禮後，沒隔好些日子，便開始匆忙地將輕便上手的家當，還有他們自己，緊緊繫在一輛買來當嫁妝的石橋打檔車上。兩人一車，看上去彷彿毫無掛念的離開了部落，展開了長達三十年的都會生活——成為第一代「都市原住民」(以下簡稱都原)。

那是 1970 至 80 年代，山地原住民族人由原鄉出走、集體外移的一種常態。叔父說，我爸太瘦了，不能留在山上，跟著當時在原鄉四處買地伐樹、採集原料、工程繁重的紙漿廠操勞，所以他索性決定帶上我媽，就往彼時「錢淹腳目」的大城市裡，碰碰運氣去了。

當部落數百年來傳統的生產模式，在臺灣政治經濟奔流不息的變化裡，悄然由資本主義所主導的政經秩序全面接替，部落生活物資逐步商品化、資源分配的漸進邊緣化，族人與土地之間，原先單純建立在生產與餵養的關係難以維繫，在在導致族人不得不向外遷徙，以獲致資源、教育程度提升的需求，滿足當今社會的期待。他們個個跟隨國家政權建設臺灣的腳步，「深入礦坑，爬上高高的鷹架」(楊士範，2005)，漂泊在他鄉甚至遠洋，寄望於社會上不同的就業選擇中，找到一股向上流動的湧泉。擁抱「改善社經地位」的美好憧憬，直到出走的想法儼然變成他們生之根本的夙願。所以，當叔父與我談起部落族人的外移，便只是一再地告訴我：「因為那個時代，外頭處處是機會。」在改變先賦社會地位的浪潮底下，部落青年大的拉小的、男的偕女的，誰都像是深受一股躁動而無形的龐大力量所驅策著，踩上機車踏板啟程出山，就要為他們自己尋一個「錢淹腳目」的美夢。那時候，如同我的父母一般，許多族人不曉得成為「都原」的意涵，只知道沒錢的感覺，卻又總是深信自己，在遠眺城市光景的視野裡，嗅到了「機會」。



圖 1：三十年前，作者的父母與他們那台載著夢想的石橋打檔車。(資料來源：朱原慶提供。)

直到平均餘命的懸殊差距，浮現眼前

表 1：原住民族與全國的零歲平均餘命比較表原始數據（單位：歲）

年度	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
原住民	68.5	69	69.5	70.1	70.3	70.6	70.8	71.3	71.6	71.9
全國	77.9	78.4	78.6	79	79.2	79.1	79.5	80	79.8	80.2
原民與全國 相差壽命	-9.4	-9.4	-9.1	-8.9	-8.9	-8.5	-8.7	-8.7	-8.2	-8.3

資料來源：原民會（2019）。《104年原住民族人口及健康統計年報》

根據原民會 2019 年 7 月的統計數據顯示（原民會，2019a），目前全臺灣原住民族人口，總計約 56 萬人，其中有超過四成比例的人口（約 27 萬人），居住於都會地區。

當多數人以為，原住民族已然在臺灣長久的族群融合過程中，找到屬於自身的安穩定位時，我們卻可以從諸多冰冷的數據統計報告裡，看見自身處境的不安定與邊緣化。據原民會最新統計報告，2015 年臺灣原住民族的零歲平均餘命，為 71.9 歲，低於全國平均的 80.2 歲。過去十年來，兩者差距始終維持在 8.2 至 9.4 歲之間。

面對此般嚴峻的現況，身為都原第二代的我，不禁深感好奇，原住民族人的健康狀況何以至此？面對政治經濟歷史發展下所有最難堪的事實，原住民族人的整體健康情形、生存前景，又該如何是好？從學界分析原漢健康不平等現象提出的解釋來看。其中不乏將「經濟遷徙」視為一大主因的論述。

都原依循美夢，卻走向不平等苦難

包括我的父母在內，許多族人之所以離鄉背井的向外遷徙，一方面與臺灣自 1950 年代起，諸多強迫部落資本主義化的經濟改造策略密切相關（日宏煜，2017：105-129）。留在鄉下，依靠農作過活，早已不再是個選項，即使它曾維繫部落數個世代間的生命延續；另一方面，選擇離鄉出走，相信都會代表機會的同時，族人長輩們也或多或少為了自身所做的決定而蒙受傷害，只因走出部落雖然意味著他們能夠掌握更多的工作與就學機會，可以機會卻同時伴隨著相應代價的付出：除須面臨陌生環境帶來的未知風險，從部落的原生支持體系中脫離，在都會區接收強烈的族群隔閡，於個人心理層面上，壓力也可能隨之驟增（劉千嘉，2016：129-162）。

具體而言，諸如我父母這代的都原長輩們，所承受的「風險」和「壓力」，大多與遷徙行為附帶的社會與文化情境的巨大變異，以及從事職業的類別有關。最終「成本」與「代價」，則正是他們在身、心理健康上，劈面迎受的嚴峻挑戰。然而我從沒有真正的機會問過父親，當時攜家帶眷從鄉下老家啟程，住進簡破的紙箱工廠兼當載貨司機和門口守衛時，每天晚上都在想些什麼、擔心些什麼。我只是一再透過叔父總是語帶保留的記憶回顧和研究文獻，得知他們曾經過得並不好——其實是很不好。

據原民會 2019 年 3 月對臺灣原住民族人的就業情況調查（原民會，2019b）發現，近五成的原住民族人從事製造業、營建工程業、農林漁牧業、運輸及倉儲業等高耗體力型相關產業，其中就包括我的父親和叔父。

面對高耗體力型產業的高度替代性，頻繁更換工作、不考慮職涯前景是不少「都原」的就業特性之一（劉千嘉，2015：93-125）。在國家順應資本主義的發展潮流、大膽改造原鄉經濟模式的同時，遷徙至都會地區的族人便成了產業間具高度流動性的廉價勞動力，持續為自己享受不到的美好經濟成果流血拚命。

曾幾何時，一代代外出尋找機會的部落長輩，一批批的成為都原，離部落的土地愈來愈遠；然而，原初盼望的好的經濟生活、好的教育水準、好的社會地位與好的前景，只有少數人得以實現。相對於此，大多數人仍只是在世代交替間，於都市裡遍尋翻身的機遇卻又飽經挫折，對適應環境的焦慮總是揮之不去。長期下來，不少「都原」長輩們的身心健康，深受國家整體政治經濟發展策略下的邊緣化影響，早已形容枯槁，健康不平等的處境不難理解。

在臺灣，從原鄉到都會，車程大多毋須超過兩個小時，卻足以使不少「都原」長輩們，感覺置身異域。遠的從來就不是原鄉與都會的距離，遠的是文化、價值觀與生活方式。日常生息間，「都原」能從生活種種的附加壓迫下，大口喘氣，都成了奢求。

原民健康照護遲遲未走進都會

始自 2000 年，衛生署（今衛福部）方於原住民部落暨離島地區健康研討會中，開始關注原住民部落地區健康處境的改善問題，以「花蓮兆豐宣言」，期許採用因地制宜的策略，善用部落資源，建立地區自主的健康營造機制。與此同時，策略的實施，卻相對忽略了近半數遷徙至都會地區飽經挫折的都原人口。歷來，衛福部持續推動「原住民族及離島地區部落社區健康營造計畫」（衛福部，2017），一面撥予地方經費，一面與在地非政府組織建立協作關係，今年（2019），中央更自行制定社區家戶訪視的工作目標，蒐集區域族人的健康資料，釐清需求與

成因，策劃因應措施(衛福部，2018)，亦同時尋覓面臨就業困境、經濟壓力與健康問題的區域個體，轉介相關單位，提供教育訓練、物資救助抑或輔導單位介入的管道，協助族人的日常生活返還常軌。然而，此般美好而有助於改善都原因境的計畫，卻遲至近些年，方有嘗試從部落引入都會的實際行動。



圖 2：作者與臺南市文化健康站照顧服務員接觸，討論都市原住民照護體系問題。(資料來源：朱原慶提供。)

根據原民會針對都會地區原住民人口的最新統計數據(原民會，2019a)，顯示擁有最多「都原」人口居住的四大城市，依序為桃園市(24.57%)、新北市(19.7%)、臺中市(11.34%)、高雄市(9.79%)。其中除高雄市以外，新北、桃園、臺中等縣市在執行部落健康營造計畫時，皆未針對區域內都會地區提出設置部落健康營造中心的計畫(衛福部，2018a)。

從高雄市今年度的執行結果來看，當地都原所面臨的主要健康議題，聚焦在族人的心理健康照護需求上，計畫便與在地文化健康站、發展協會與教會組織的資源連結，辦理為時近半年的系列心理健康講座課程，帶領族人認識憂鬱症以及適當的紓解方法。與此同時，計畫執行間也在四個月內，走訪九個村里，彙整「在籍族人」所需，轉介社福單位與就業培訓機構。除就當前健康情勢找尋解方外，也同時關注健康狀況的背景成因，並嘗試改善。

此時，若再進一步深究計畫開展於都會地區的初步情形，除了不受政府中央有關部會重視的困境外，健康營造計畫的工作者也提出了一些暫時無以克服的難題。它們隱隱產生著影響，以致計畫所勾勒出的完好情境——一個透過社區自覺與組織，全面改善原民健康處遇的美夢，現下仍只留於眾人的期待之中。

執行困境：都原「人籍分離」，公務體系難觸及

對於為數不少的都原而言(除了部分早早嫁入平地的婦女外)，包括我的父母在內皆會認同，遷徙本非意味著覓尋更好的去處而後定居在那裡。相反地，他們深信自己有朝一日終將落葉歸根的信念，通常十分堅定。此番情狀，也清楚地反映在我們鄉下老家抽屜裡的戶籍資料上，

不管我的父母曾經往外頭走得多遠、跑得多快，身分和姓名都還在。這種心繫原鄉的情懷，無意間形成了「人在籍不在」的遷徙現況，經常造成地方政府在推動各項社福與健康工作時，無法充分涵蓋目標對象全體的執行困境。例如，臺南市政府民族事務委員會，推動市區原住民族人的家戶訪視工作，關懷家庭就業情形與收支狀況以及健康狀況等等，通常只能有限觸及設籍臺南市境內者，理解其需求並介入輔導，相對易將因工作或就學緣故，具高度流動性的族人排除在外。

社區健康營造計畫的推展，亦面臨相同困境。對一部分在都會地區開展部落健康營造的作者而言，一起來都市打拼的族人，不論戶籍是否在此，其生活與健康狀況都是亟待掌握、關懷與輔導的。然而，當地政府所提供的戶籍資料，卻往往無法呈現出實際的居住情形。對此，部落營造健康計畫通常會藉以教會的力量推展工作（石博文、莊焜智，2010：231-239），一方面提高區域信眾參與的意願，一方面仰賴教會原有的組織性向外擴展，指望能夠有效觸及地方上更多的「外籍」都原。不過，倚賴特定組織向外擴展，代表著無法真實估量的服務對象，這些為數不少的「外籍」都原，最終是否獲致社會保護傘的庇蔭，變得必須仰賴於他們自身的交遊圈廣闊與否，廣闊至得以與特定組織的人際網絡相互連結。

迎對困境，原民會於近年提出有關策略，計畫嘗試定期更新並運用「臺灣原住民生活發展基礎資料庫」(TIPD)¹，即時掌握原住民族人口分布及遷徙動態（原民會，2017）。相較之下，當今衛福部回應原民健康不平等議題的長期改善計畫（衛福部，2018c），仍舊相對忽略了都會地區原住民族人的健康狀況，而前述提及的部落健康營造計畫，主要仍僅是針對原住民族地區與離島地區進行，而非遷徙至都會地區的原住民族人。

依據《原住民族基本法》第 28 條：「政府對於居住原住民族地區外之原住民，應對其健康、安居、融資、就學、就養、就業、就醫及社會適應等事項給予保障及協助。」早已明示了政府應重視「都原」遷徙者健康狀況的義務，對此，我認為：

- 一、衛生福利部應即著手擬定長期計畫，有策略性地針對近半數居住於都會地區之原住民族人的健康狀況，建置照護與輔導轉介需求上的支援系統；另一方面，亦當重視都原「人籍分離」的現況，解決都會地區執行健康營造計畫遭遇的困境。
- 二、地方政府應更為重視所轄區域內都會地區族人的健康狀況，積極針對都原人口提出設置部落健康營造中心的計畫。
- 三、地方政府亦應嘗試透過部會資源的整合，解決都原「人籍分離」所形成的社福計畫困

¹ 目前國內最大開放學術及開放政府資料庫。惟尚須強化資料庫與原民會既有調查資料的整合，以提供綜合性及整合性資訊，作為未來原住民族人口、生活、居住、教育、工作、所得、及醫療等決策之依據（原民會，2017）。

境：例如透過都原在工作單位的勞保納保通聯資訊，掌握更多「外籍」都原的生活現況，並將相關社福與衛生資訊的遞送交由納保單位轉知納保人。然依據《個人資料保護法》及《政府資訊公開法》相關規定，個人投保資料只得由投保本人或所屬投保單位查詢（勞保局，2019），所以地方政府應主動介入，避免僅由部分不具權限調閱有關資料的下轄單位（政府民族事務委員會、衛生局等）去執行的現況。

參考文獻：

- 日宏煜 (2017)。國家發展與原住民族的健康不均等——以太魯閣族肝病為例。《台灣原住民研究論叢》，22期，105-129。
- 石博文、莊嫻智 (2010)。非政府組織人員在原住民社區健康工作的困境。《護理暨健康照護研究》，6卷3期，231-239。
- 原民會 (2017)。都市原住民發展方案。取自 <https://reurl.cc/42KOj>
- 原民會 (2019a)。108年七月台閩縣市鄉鎮市區原住民族人口-都會比例。取自 <https://reurl.cc/Q88E9>
- 原民會 (2019b)。108年第一季原住民就業狀況調查報告。取自 <https://ppt.cc/foHUqx>
- 勞保局 (2019)。官網相關資訊。取自 <https://www.bli.gov.tw/0019436.html>
- 楊士範 (2005)。礦坑、海洋與鷹架。臺北市：唐山出版社。
- 劉千嘉 (2015)。移徙與流動：都市原住民的代間流動現象。《高醫通識教育學報》，10期，93-125。
- 劉千嘉 (2016)。遷徙與區域醫療資源對原住民健康不平等之影響。《社會政策與社會工作學刊》，20卷1期，129-162。
- 衛福部 (2017)。107年度原住民族及離島地區部落社區健康營造計畫申請須知。取自 <https://reurl.cc/Mnn4p>
- 衛福部 (2018a)。107年度衛生福利部原住民族及離島地區之部落社區健康營造中心設置一覽表。取自 <https://reurl.cc/zmmKV>
- 衛福部 (2018b)。108年度原住民族及離島地區部落 / 社區健康營造計畫申請須知。取自 <https://reurl.cc/dKK8k>
- 衛福部 (2018c)。原鄉健康不平等改善策略行動計畫 (2018年-2020年)。取自 <https://reurl.cc/Mnpow>

都市布農族當代宗教信仰生命探索：

以一貫道為例



溫毓禎

曾任國立政治大學原住民族教育年鑑博士後研究員、新北市族語魔法學院研究員。現任教於玉林師範學院。研究興趣為生命教育、多元文化教育、原住民族教育、實驗教育、少數民族宗教與文化、師資培育。

所謂的「神聖」一詞，並不綁於宗教或乃至於靈性，它正如 Llewellyn Vaughan-Lee 所說，是我們（人類）需要學習與發展的一種品質；是所有人類都會有的內在感受，儘管我們會有不同的表達...（馮朝霖，2016：230）

前言

在臺灣南島語族的宗教研究中，布農族的傳統宗教及當代的基督改宗的研究一直是被關注的焦點¹。但就筆者所接觸的布農族若干親友（臺東市區及臺北市萬華區），則是學術界比較少人研究的布農族一貫道信仰的研究。雖然比起布農族改宗基督教人口數算是相當少數，不過這群親友的一貫道信仰生命歷程卻是相當值得書寫。

回顧都市原住民族的研究，仍是以遷移最早及移工人口最多的阿美族為主。不過布農族近半世紀人口遷移及落籍都市也成為一大趨勢。若從臺灣三次的人口普查資料對比，就可以發現在 1956 年及 1966 年的布農族人口，大多仍是維持居住於務農的原鄉地區。而根據《臺灣戰後人口普查地圖集，1956-2010》一書研究顯示：「八個山地鄉，包括南投縣仁愛、信義等鄉，高雄縣雅彌（桃源）、瑪雅（那瑪夏）等鄉，臺東縣海端、延平等鄉，花蓮縣萬里（萬榮）、卓溪等鄉。其中雅彌（桃源）、瑪雅（那瑪夏）、海端、延平、卓溪等五個原鄉的布農族占總人口半數以上。……但至 2000 年時，上述八個原鄉已剩下 62% 的布農族人口居住於此，有將近四成的布農族人口已移居至臺北、桃園、臺中、高雄等都會區的外圍，……」（溫在弘、黃清琦、葉高華，2012）

¹ 參閱黃應貴，1990：1-31、1991：105-126；楊淑媛，2006：75-111；楊淑媛，2007：31-61。

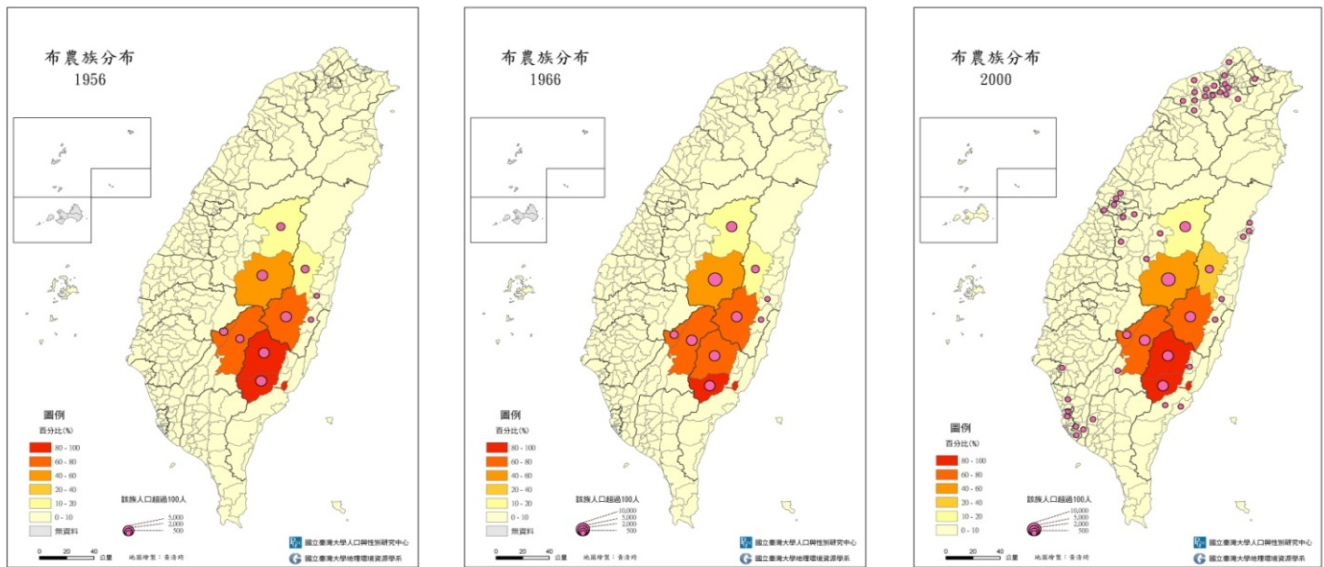


圖 1：戰後布農族人口空間分布變遷(1956、1966 及 2000 年)。(資料來源：取自溫在弘、黃清琦、葉高華，2012。)

據官方統計知悉，2000 年全臺布農族總人口為 52,585 人。其中落籍於新北市人數為 1,362 人，落籍於臺北市人數為 751 人，落籍於臺中市人數為 3,377 人，落籍於臺南市人數為 772 人，落籍於高雄市人數為 8,702 人，落籍於基隆市人數為 235 人。嘉義市、金門縣及連江縣落籍人數則都不到百位。由上面統計數字可知布農族都市人口以落籍於高雄市居多（8,702 人）。因部分布農族原鄉高雄地區，類屬地緣關係。其次，是落籍臺中市的 3,377 人；再其次是落籍新北市的 3,103 人，此可能是這二座城市早期加工區、工廠多或工作機會多，吸引不少布農族人落籍於此。

表 1：2000 年都市布農族人口分布

區域別	阿美	泰雅	排灣	布農	總計
新北市	28,601	6,426	3,620	3,103	48,844
臺北市	6,044	2,151	1,217	751	13,745
臺中市	8,045	8,059	5,303	3,377	27,808
臺南市	1,790	504	1,832	772	5,828
高雄市	8,049	1,129	6,665	8,702	29,553
基隆市	7,006	553	195	235	8,686
新竹市	1,036	920	220	118	2,990
嘉義市	162	69	73	98	872
金門縣	237	54	75	44	484
連江縣	48	23	15	14	127
總計	187,763	81,552	90,209	52,585	512,701

資料來源：《99 年 12 月臺閩縣市原住民族人口-按性別族別》，原住民族委員會官網。

而這些移至都會地區的布農族人口越來越多，帶著自身經驗的傳統流動於都市日常生活之中。所以都市布農族都市生命經歷，其實值得我們持續關注與紀錄，尤其他們都市生活的心靈信仰生命史。

從自己的生活經驗講起

我的父親是卑南族*Puyuma*、母親是布農族*Bunun*，目前居住於*Pinnaski*²（下檳榔部落）；父親年輕時在延平鄉紅葉部落（*Va kagan*）工作，是一名林班工；母親居住的*Pasikau*³部落，正因為地緣關係與*Va kagan*部落相鄰，之後兩人相識相戀組織家庭，因此我從小是在布農部落長大的，接受到布農文化洗禮的時間也較多，但是處境（*situation*）中感受到的布農文化與傳統布農文化間，母親布農氏族宗親彼此的互動、對待方式，比文化中的祭儀更為凸顯*Bunun*⁴人的意義。現在我要分享的是*Bunun*親友宗教信仰生命探索的一隅，亦是城鄉遷移、跨文化、跨國的*Bunun*傳遞。

1960年，部落逐漸從以物易物的時代走向貨幣經濟，務農幾乎掙不到多少的錢，因此許多原住民族從部落出走到外地賺錢生活、養家，有一些則是透過教會牧師、修女或族人的介紹，去都市工作學一技之長或上學等。（王淑英、利格拉樂·阿女烏，2001）母親的兩個表姊妹*Iwa*、*Husas*雖然是成長於80年代，但是當時部落裡國小、國中有畢業、沒畢業的，仍然是面臨著那種被送往都市，建教合作、工作打拚等的生活，*Iwa*到都市的紡織工廠工作，*Husas*被送到做門把的零件組裝工廠工作；兩人各自在不同縣市的工廠工作，待了一年多後，在部落節慶的家族聚會中，長輩們覺得這樣子的生活，不管過了多少年，他們的孩子一樣永遠做不了老闆，永遠只是員工，生活也不會有多大改善，因此與孩子們討論著，不如回到*Pasikau*部落工作、回到離家近一點的地方工作，就這樣*Husas*先選擇了一技之長—理髮業，學有所成後選擇於臺東市區開業，自己當老闆，並叫*Iwa*一起來自己的店幫忙。

在臺東「市區」開業後，接觸的族群也更多元。由於她們做理髮業的，常常幫客人理、剪完頭髮後，需要打掃、整理地上的髮屑，以保持店裡的整潔乾淨。偶然一次到店外拿掃帚時，邂逅隔壁的鄰居，在幾次寒暄、關心的聊天後，鄰居問到：「要不要跟我去佛堂拜拜？」剛開始表姊妹倆總是推託，但是每天、每次見面鄰居的關心中總是會客氣地詢問：「要不要跟我去佛堂拜拜？」講了很多次之後，*Iwa*、*Husas*被問煩了，總是推託不好意思，拗不過人情就隨口

² 卑南族多分布於臺東市以及卑南鄉十個聚落，分別為*Papulu*（寶桑部落）、*Puyuma*（南王部落）、*Pinaski*（下賓朗部落）、*Dandanaw*（龍過脈部落）、*Ulivelivek*（初鹿部落）、*Alripay*（上賓朗部落）、*Damalagaw*（泰安部落）、*Likavung*（利嘉部落）、*Kasavakan*（建和部落）、*Katratripul*（知本部落）。

³ 布農族多分布於南投、高雄、花蓮、臺東縣等境內，共分為六個群。有卓社群（*Takituduh*）、卡社群（*Takibakha*）、丹社群（*Takivatan*）、嚨社群（*Takbanuaz*）、郡社群（*Isbukun*）、蘭社群（*Takopulan*）。

⁴ *Bunun*在傳統布農語是「人」之意，其中隱含著如何成為「真正的人」。接下來的行文，若是在形容傳統布農族指稱的「人/真正的人」，研究者將以「*Bunun*」作為示現；但行文中若是指當代布農族朝向成為*Bunun*走去，即「未」完成之朝向「完成」路途之意，則以「*Bunun*」為之。

答應了一句：「好，我跟你去一次看看。」同時，天性樸實、純真布農族性格也認為，既然說出口答應要去，就要守這個約定（小時候部落的耆老們都有教），所以 *Iwa* 與 *Husas* 她們就認定要排除萬難去赴約「拜拜」了。

當時她們是從 *Pasikau* 部落騎摩托車相載下山，到離聯外道路的四維公路站牌等公車，再坐公車到臺東市區赴約⁵。80 年代微薄的薪水，要特地花時間下山、花往返公車費，對她們來說這個「去拜拜」別具意義。也因為這樣的一段邂逅，成為後來臺東布農族地區或臺東原住民族開始信仰一貫道的揭幕（本文是以一貫道興毅南興單位而言），目前約莫已有 3,000 多人。

至今，臺東縣市原鄉其實很多地方她們都有去宣揚「道」的寶貴，但是對於西方基督宗教早已在部落裡深深扎根，她們是如何讓「道」在部落漸漸深根，*Iwa* 與 *Husas* 分享著當 *Bunun* 聽到拜拜/求道/去佛堂聽課這些事能夠讓祖靈往更好的地方去、子孫能夠獲得好的福報這件事，*Bunun* 大多都願意參與的。而且宣揚「道」的寶貴對她們而言，也只是想把她們認為「良」與「善」的道與族人們分享，一直一直分享，而這個分享與傳遞也間接促成了現今臺北萬華區布農族一貫道佛堂的設立。

臺北都會區裡的布農族一貫道佛堂

在田野踏查的過程中，研究者能夠瞭解到一貫道道中「成全」與「關懷」的動作，對道親的影響與道務運作，是有一定的影響力。更重要的是一貫道的「以道為親」，對 *Bunun* 傳統 *tastulumh*⁶ 的定義給了更廣泛的擴大。

Miku 與 *Iwa*、*Husas* 同是 *Pasikau* 部落族人，在原住民族大量出走部落的年代，她和姐姐 *A-mi* 十幾歲就隨著建教合作來到了臺北都會區學美髮，後來認識了經營砂石業的老公（漢族）嫁到臺北萬華區，落地生根至今四十年，這也是近五十年部落族人為了求學、為了經濟、為了生活或是因為婚姻關係而形成的一種遷徙路徑。

而訪談 *Miku* 的過程中，她提及自己早期對於部落生活與傳統文化下女性角色的命運頗為憤慨，因此她來到臺北都會區工作，給自己的期許就是「做自己生命的主人」以及「做給別人看，原住民一樣可以做得好，甚至更好」。對於什麼時候開始與一貫道接觸，對她來說只是一個朋友介紹，所以去了佛堂「求道」，不覺得有什麼特別，後來輾轉知道 *Pasikau* 部落氏族中的 *Iwa*、*Husas* 等幾位，對於「道」很是推崇與宣揚，但是在北部都會區生活優渥的她，多只想念山裡的土雞跟都會區的飼養雞肉質口感不一樣，還有部落裡的山豬、飛鼠與山羌（現在禁止非法獵捕）等山產佳餚，想念部落或想吃時就請家人空運或家人來訪都市時，讓他們順便帶上一解思鄉之情。

「人類所有的活動不就是介於『事實性』與『偶然性』之間；過程涉及了「此在」跟「他

⁵ 當時事業剛起步的理髮店雖然開在臺東市區，但是小小的店面無法住人；而且赴約時間是利用周末，周末是他們固定回部落與家人相聚的時間，工作額外有休閒、約會的時間就是週末了。

⁶ *tastulumh*，布農郡群語，家人之意。

者」的互動與共同的遭遇。（孫雲平，2010：53-80）*Miku* 隨著丈夫逐漸重視養生、工作退休當慈濟志工，吃素後，她也找到了「成為自己生命主人」的信仰——一貫道，將「道」引入於她生活消費的店家，進而在家設立了一貫道佛堂。

在一貫道信仰中學習的 *Bunun* 相信「人／我」的生命中，不但具有「主動能」且一種（靈）皆「平等」、「同源」與能「再創造」的超時空意義存在。（溫毓禎，2018）這是戰後原住民集體社會苦難與傳統文化式微觸動其信仰的重要原因之一，亦是源自於報導人自己經驗的 *Bunun* 傳統所給予的增強。這些在大社會下發酵的意念，形成了 *Miku* 在都會區生活對自己的生命的期許，萬華布農族佛堂的設立並不是意謂只有 *Bunun* 能去、原住民族能去，隨著都會區勞動市場的多元需求，跨國移工也成了「道」傳的對象，而 *Miku* 的佛堂近幾年正是以跨國移工為主要傳道對象，明確的說，是除了讓這些跨國移工對自己目前離鄉的生活感受到在地人文的溫暖，也期望複製以前「道」傳部落，讓部落有些人對未來仍有期許、對自己生命保有積極、有目標有希望。

結語

作者在參與都市 *Bunun* 佛堂或是都市中任何一間原／漢佛堂的活動時，我所看見的族群有閩漢客、大陸、越南、原住民族與少數來臺灣學習參班的外國道親等。大家藉由一貫道的宗教信仰形成團體集社（宗教學所謂的「道德社群」），除了是個人於信仰中心靈得以依靠，更多時候是因為彼此希望能依自己的能力、專長，為大眾、為社會、為生命做有意義的服務工作。這是「人」或「群體」對生命意義所在的心靈投注。（沈松青，1996）

最後，沉浸於部落中的我，深深察覺傳統文化真實的面貌其實只存在於「我在」部落生活時所感受到的部分，那些從書本習得或透過人類學者以口述歷史將文化再現的方式，雖然感受不深，但是卻成了我「理解」傳統的一種養分；但也就在重新追溯傳統中發現，研究者應該更多著墨於傳統所代表的意義在時代的更迭中對現在的生命價值是什麼，或是如何被再創造，這些勝於其形式的報導（並非形式不重要），或避免流於看待事件是否符合框架的表面。就如都市原住民信仰的踏查，從臺東縣山區移動到臺東市的原住民，他是否能被大眾認為都市原住民族群，這是值得追問的。

參考文獻：

- 王淑英、利格拉樂·阿女烏 (Liglav A-wu) (2001)。都市原住民婦女生活史。載於蔡明哲等 (著)，**都市原住民史** (121-176 頁)。南投：臺灣省文獻會。
- 沈松青 (1996)。 **追尋人生的意義 - 自我、社會與價值觀**。臺北：臺灣書店。
- 孫雲平 (2010)。偶然性與事實性—海德格《存有與時間》的「此在」分析。 **東吳哲學學報**， **21**， 53-80。
- 溫毓禎 (2018)。 **生命教育的自覺與實踐—以 Bunun 與一貫道信仰在臺東的邂逅為例** (未出版之博士論文)。國立政治大學教育學系，臺北市。
- 黃應貴 (1990)。東埔社布農人的新宗教運動兼論當前臺灣社會運動的研究。 **臺灣社會研究季刊**， **3**： **2/3**， 1-31。
- 黃應貴 (1991)。Dehanin 與社會危機：東埔社布農人宗教變遷的再探討。 **國立臺灣大學考古人類學刊**， **47**， 105-126。
- 楊淑媛 (2006)。人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究。 **臺灣人類學刊**， **4**： **2**， 75-111。
- 楊淑媛 (2007)。死亡、情緒與社會變遷：霧鹿與古古安布農人的例子。 **臺灣人類學刊**， **5**： **2**， 31-61。
- 溫在弘、黃清琦、葉高華 (主編) (2012)。 **臺灣戰後人口普查地圖集， 1956-2010**。臺北市：臺大人類與性別研究中心。

家的物質性：

都市、國宅，與阿美族人的「家」

莊滄琛

畢業於臺灣大學人類學研究所，碩士論文以基隆的阿美族國宅為題，探討都市中的物質基礎與阿美族社群的關聯。現任職於原住民族歷史正義與轉型正義委員會土地小組，持續關注原住民族的土地正義及空間規劃等議題。

前言

1960 年代後的臺灣，貨幣經濟、消費習慣、教育制度與就業結構，都在東部原住民社會發生變化，造成了人口逐漸外移的趨勢，其中又以居住於平地，且大多沒有原住民保留地的阿美族所受影響最鉅。如圖 1 所示，「八尺門」坐落在基隆市和平島對岸，「八尺」意指和平島與臺灣本島間的狹長水道。自 1960 年代開始，陸續有從事近海或遠洋漁業的城鄉移民遷入基隆八尺門自力造屋，其中約有六成是來自花東地區的阿美族（宋宏燾，1986：17）。然而，此區屬於都市計畫保護區及港埠用地，依法不得建築，房舍在數十年間屢遭政府強制拆除。1980 年代

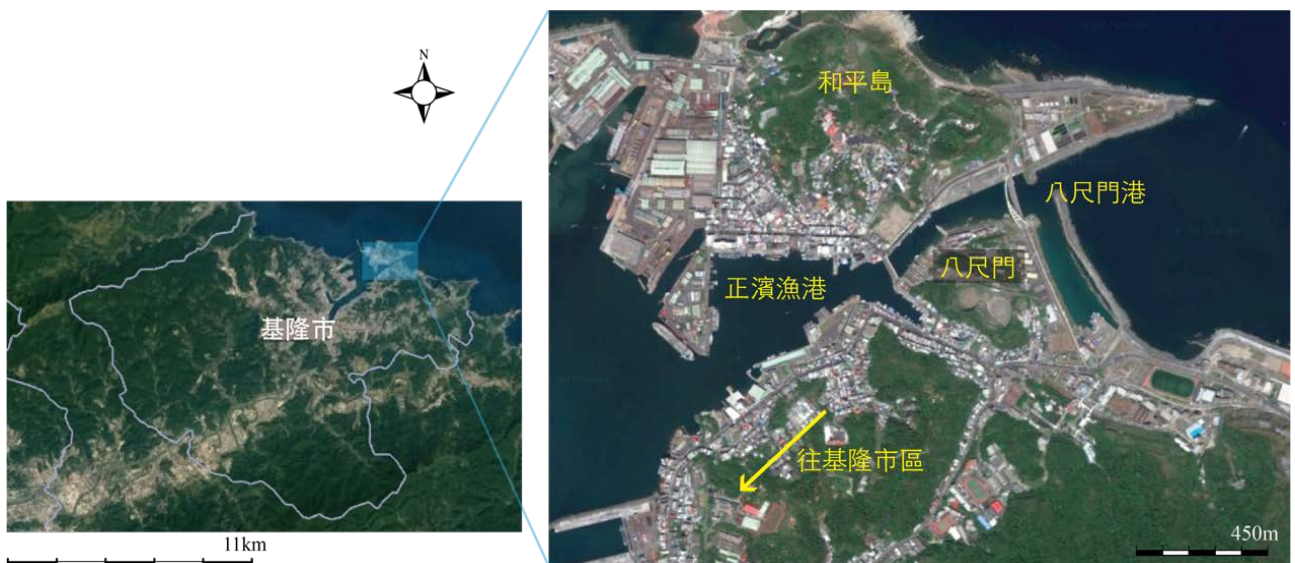


圖 1：八尺門位置。(資料來源：關曉榮，2013：52-53)

中期，開始有媒體關注八尺門地區的原住民，¹引起社會大眾的關注，基隆市政府也在此時開始著手調查並辦理八尺門地區的都市更新計畫。直到 1989 年，該地段變更為住宅區，國宅開始規劃興建。1995 年海濱國宅落成（見圖 2、圖 3 海濱國宅興建前後地景對照），其中有 110 戶配售阿美族原住戶，成為全臺第一座專以原住民為配售對象的出售型國宅。海濱國宅由八尺門原住戶優先承購移住，也容納了少數基隆市其他地區的阿美族。

阿美族在都會區的居住議題在當代臺灣社會受到許多關注，特別是在建築或社會工作領域的討論與實作中，「部落居民共管」、「參與式設計」及「自力造屋」等聚落形式，更是近年來主要的倡議方向。在這樣的脈絡下，早在 1995 年就落成的海濱國宅，並沒有受到太多研究的關注。

我在 2015 至 2017 年間，來到海濱國宅進行田野調查，欲瞭解國民住宅特殊的空間形式與物質特性，是否能夠拓展我們對都市原住民的認識？本文將以「家」的觀念為例，討論國宅帶來的特殊制度條件與物質基礎，如何與當代阿美族人的「家」相互共構。

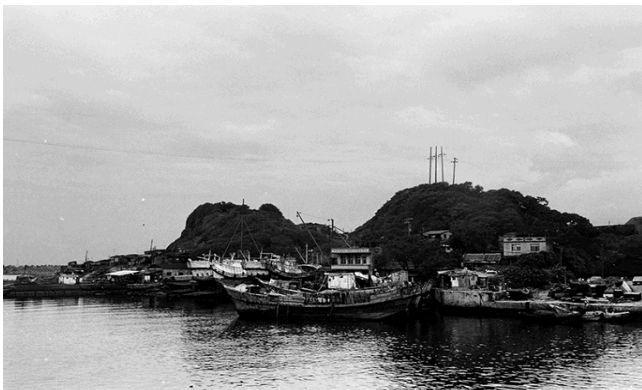


圖 2：1985 年的八尺門地景。(資料來源：關曉榮，2013：52-53) 圖 3：2016 年的海濱國宅。(資料來源：莊滄琛攝)

遷徙、建屋與海濱國宅

一、落腳八尺門

移居八尺門的阿美族人中，有高比例來自成功鎮芝田 (*Cirarokohay*)，他們從 1960 年代左右就陸續離開成功鎮，親戚之間相互牽引，來到基隆投入漁業工作，並相繼選擇了八尺門地區居住。這種以原鄉地緣與親屬關係為基礎的人際網絡，成為芝田阿美族聚集在八

¹ 攝影師阮義忠在 1985 年出版《八尺門：阮義忠攝影集》；關曉榮在 1984 年於八尺門蹲點調查，並於 1985 至 1986 年在《中國時報》和《人間雜誌》連載五期的〈2%的希望與掙扎〉，以照片及文字紀錄八尺門阿美族的生活環境與勞動經驗。

尺門地區的關係基礎。在自力建屋的過程中，面對公權力的拆遷威脅、撿拾漂流木與廢棄船板等有限資源，在種種艱困環境下反覆建造與修復家屋的日常經驗，一方面強化了既有的親屬連帶，另一方面人際網絡也在這個過程中擴張與連結。在日常的互助與照顧實作中，家的邊界為超出親屬原則的社會關係所模糊、滲透。

舉例而言，阿月在 1996 年離開家鄉，跟著捕魚為業的先生來到八尺門自力建屋。從她對舊八尺門生活光景的描述裡，可以看見在當時自建房屋艱困的生活條件中，人際網絡之間的相互協助扮演著重要的角色。

我們都是芝田的人，以前在成功我們就認識了，老人家都有親戚關係，來基隆就都是認識的人。以前認識的人都是這樣幫來幫去，他還沒做好，就幫他，大家都會互相，一起去海邊找材料。那時候沒有什麼錢，做船也沒有什麼生活費，所以自己找這個山上，來這裡蓋一個小小的房子。(阿月訪談，2016/08/08)

在既有人際關係的牽引下，相鄰的房舍也都是互助建造起來的。在自力建屋的時期，從房舍的建造到水電的取得，都與社群關係相互共構。從八尺門聚落房屋的建造，到水、電、污水處理及道路等基礎設施的進用取得，經歷了與政府交涉的漫長過程。在這個逐步供給的過程中，居民必須透過每日的勞動力以及多方面的合作關係，確保聚落維持最低限度的居住功能。在這樣的物質條件下，相互幫忙的社會關係模糊了「家」的邊界，在海濱國宅落成之後，則可以看見大幅的變化。

二、海濱國宅與家的物質性

隨著海濱國宅興建計畫的執行，國宅落成之後，在空間上帶來了固定單位的家戶劃界，在經濟上則帶來了以家戶為基礎的貸款償付機制。這些物質條件更改變、形塑了國宅居民對於家的想像。

(一) 新的居住經驗

劉欣蓉(2011)與沈孟穎(2015)皆關注國家所主導的住宅形式，以及與之相關的權力、知識與制度性論述，如何生產出人們想望的現代性居住經驗。國家透過國民住宅政策施加於人民的治理力量具有多重的面向與意義。戰後先是著重於住宅的衛生與安全等基本要求，1960 年代之後開始有更為細緻的規範，透過房間數量與人數界定住宅的品質。1970 年代之後，更開始著重於整體社區規劃。國民住宅的規劃理念體現在海濱國宅中，為居民帶來與過去截然不同的居住經驗。

首先，在室內格局方面，在行政院於 1984 年公布的《國民住宅空間標準之研究》

及 1986 年的《臺灣最低住宅及居住品質評估標準》中，都可以看到住宅格局的標準被明確界定出來，這些標準是為滿足家庭生活起居等各項功能，規範住宅內部的物質需求。此時，四至六人家庭的三房兩廳格局成為最普遍住宅空間形式。上述在 1980 年代逐步確立的室內設計準則也反映在海濱國宅的格局上，如圖 4 所示，海濱國宅分為 A、B 兩種格局，大小分別為 31 及 28 坪，採取三房兩廳及兩房兩廳的格局，從中可以看見餐廳客廳獨立、前後陽臺等設計。

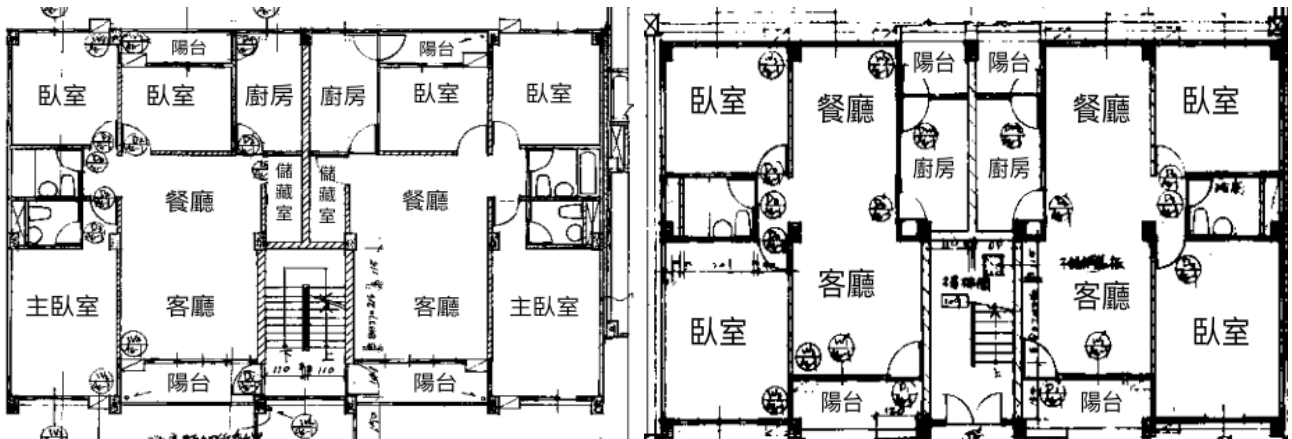


圖 4：海濱國宅 A、B 室內格局示意圖。(資料來源：內政部營建署住宅業務數位典藏網)

國宅帶來了統一的室內格局，且這個格局是依照國家所認定的居住品質最低標準所設計。原先在自力建屋時期多樣的家屋形式被塞進一個格局固定的空間之中，國宅帶來清楚界定的產權，私有與公共的邊界被明確劃分，「家屋」的界線也在物質條件上被清楚界定出來。相較於自力建屋時期的空間配置，這些都是國宅帶來的劇烈變化。

除此之外，國宅帶來的新的居住經驗更是建立在特定的經濟條件上。在 1957 年的《興建國民住宅貸款條例》以及 1958 年的《臺灣省國民住宅興建管理辦法》公布之後，一方面在法令上確立貸款資金來源，不論是申請興建或承購國宅之貸款業務，均交由省屬土地銀行辦理；另一方面是確立了長期貸款的機制，明確規定「興建國民住宅貸款，還款期間，不得少於十年，利率不得超過年息六厘」(公共工程局，1964：11)。都市居民開始開始學習想像一種新的商品交換模式。透過給付時間的延長，購買都市土地及房屋的壓力被局部的減輕，但也以漫長而無聲的方式進入每日的生活之中。(劉欣蓉，2011：173-178)。

對於海濱國宅的居民來說，這種長時間籠罩在生活中的家計債務，帶來的更是確保與延續勞動力的壓力。在 1960 年代之後進入八尺門自力建屋的居民，大多是因為無法負荷基隆市的租屋市場，而進入成本低但風險高的自力建屋狀態。海濱國宅將他

們重新拉回合法的住宅市場中，他們必須在二十年間確保每月固定貸款的給付。因此，國民住宅帶來的不只是空間上的變化，也同時帶來了新的經濟狀態。在下一小節將進一步說明，國宅帶來的劇烈變化如何影響居民對於「家」以及「家人」的界定。

（二）貸款、工作與「家人」：*Kifid* 的例子

Ohay 在 1970 年代離開原鄉，先是到臺北工廠工作，結婚之後便跟著捕魚的先生移居基隆。如同大多數的移居基隆的阿美族，她先是在基隆市區租屋，但有感租金過於昂貴，於是落腳八尺門，投入自力建屋的行列。她過去曾和八尺門聚落的女性們一同從事家庭代工，補貼生活所需；在國宅計畫啟動的前後幾年，她也投入當時蓬勃發展的營造業，從事房屋從完工到交屋之前的清掃工作。搬進國宅不久之後，先生過世，*Ohay* 更是四處兼差，扛起家計。從 *Ohay* 的敘述中，可以看見她如何投入勞動力市場並承擔家計的過程。對於許多如 *Ohay* 一般，自青少年時期移居八尺門的移民而言，國宅落成之後也正好是他們邁入中年，以承擔家計為己責的年齡。包含房屋貸款在內的經濟負擔，往往是仰賴他們長期持續的低薪資且高勞力的工作經驗。如 *Ohay* 所言：

李登輝來了之後，這裡全部蓋房子。其他地方也開始蓋很多房子，我們就去做打掃。房子蓋好了，去掃木頭，打掃清潔，從房子蓋好做到交屋。那時候到處都在蓋房子，好多工作可以做，大樓和住家都有。臺北火車站也是我們做的，屋頂斜斜的，我們也是這樣過去掃地。剛開始本來是我姊姊去做模板，結果做模板太累了，她去問一些監工，監工介紹她做掃地的工作，後來人不夠叫我過去。我女兒畢業了之後，她叫我不要做了，我累得不想做了，太累了，每天叫她幫我貼這邊、那邊。（*Ohay* 訪談，2016/09/11）

Ohay 小叔的兒子 *Kifid* 也曾經是國宅社區的居民，*Kifid* 幾年前因為經濟危機而無法繼續償付貸款，*Ohay* 捨不得房子被強制拍賣，便跟他談好將房子過戶，讓 *Ohay* 代為償清負債與貸款。

Ohay 對於 *Kifid* 無力負擔貸款而將國宅轉手的際遇，表達了無奈與不解的心情。*Kifid* 的父母原先與 *Ohay* 夫婦一同離鄉到基隆投入捕魚工作，在 *Kifid* 的母親回到花蓮後，*Ohay* 便承擔起自幼照顧 *Kifid* 的責任。國宅落成之後，*Ohay* 與先生及兒女共居一戶；*Kifid* 則與父親共居一戶，原先在自力建屋時期以親屬與照顧關係交錯而滲透的「家」的邊界，在入住國宅之後被明確的家戶單位與經濟責任劃清界線。從 *Ohay* 對於 *Kifid* 的這段描述中，更是凸顯了她對於認真工作、努力賺錢等倫理價值的認識。

他不工作啊，我告訴他：「再忍耐五年，房子就是自己的。」但是他又去借錢，沒有還債，人家要查封了。我想說房子好可惜，我來處理好了，幫他還債，所以他房子才簽字給我。他說：「我要房子做什麼？我又沒有老婆小孩。」這個小孩子丟給我顧，到最後變成懶惰的小孩，我很後悔欸，我不知道為什麼會變成這樣？以前我們舊房子的時候，我就開始顧他，那時候他也跟著我吃苦。他爸爸過世之前，他本來也有跟著去打漁，有賺了一些錢才能買這棟房子，他不珍惜也沒辦法。（*Ohay* 訪談，2016/09/11）

從 *Kifid* 的一句「我要房子做什麼？我又沒有老婆小孩」，說明了購買國宅、承擔貸款，以及工作換來的穩定經濟基礎，背後扣連的是特定的家庭的想像，即由夫妻與兒女組成的核心家庭。在國民住宅帶來的家戶邊界與經濟責任等物質性基礎上，與工作及賺錢相關的倫理價值，以及這些努力所意圖維繫的「家」的內涵，在居民搬進國宅之後與償付貸款緊緊在一起的生活中，不斷相互建構與強化。

小結

大多數的阿美族人在數十年間相繼投入近海漁業、營造業或清潔業，輾轉在這些低薪資與高勞力的勞動狀態間，不斷追逐著安全穩定的生活狀態。自從 1995 年海濱國宅落成後，國宅帶來的物質條件便交織在居民的日常生活中，形塑了他們對可欲的宜居家園的想像。

本文欲強調的是，家並不是規則穩固的結構原則；在跨越時間與空間尺度的家屋變化過程中，家作為一種社會關係的連結與斷裂，都交織在諸多經濟及物質條件中。首先，過去自力建屋時期打造家屋的特殊物質條件構成了「家」的模糊邊界。這種物質條件包含以廢棄木材等物質構成的脆弱基礎，以及隨時面臨拆除的破壞等等，家屋必須在日復一日的維繫與修繕中，仰賴人群間的互助與照顧關係，才得以維持基本生活機能的狀態。在這個過程中，家屋的物質性與家的意義相互共構。其次，相較於自力建屋時期，國民住宅在空間與經濟責任上帶來了邊界明確的家戶單位，改變了過去由日常的互助與照顧關係所滲透的家的想像，家的邊界透過國宅家戶的維繫與鞏固，持續被打造出來。

參考文獻：

- 公共工程局 (編) (1964)。臺灣省國民住宅。臺北市：臺灣省政府建設廳公共工程局。
- 宋宏燾 (1986)。基隆市八尺門社區更新規劃暨鐵道街、日新段規劃案之評估。基隆：基隆市政府。
- 沈孟穎 (2015)。臺灣公共 (國民) 住宅空間治理 (1910s ~ 2000s) (未出版之博士論文)。國立成功大學建築學系，臺南市。
- 劉欣蓉 (2011)。公寓的誕生 (未出版之博士論文)。國立臺灣大學建築與城鄉研究所，臺北市。
- 關曉榮 (2013)。八尺門：再現 2% 的希望與奮鬥。臺北：南方家園出版社。

文獻評介

1970 年代原住民青年的吶喊與頓挫¹



顧恒湛

國立政治大學臺灣史研究所博士，研究興趣為臺灣政治史、原住民與國家、原住民族運動、族群與認同等。

1950-60 年代，臺灣邁向「經濟開發主義」的政策導向，一連串的政策如「上山下海」農業開發政策、開闢東西橫貫公路、鼓勵梨山等地栽種溫帶果樹等經濟作物、山地保留地的調查與所有權的放領、配置退伍軍人移民村等，都逐步改變了臺灣歷史形成的地理空間與族群分隔的特性，讓山地社會朝向資本主義化的方向發展。這種空間的變異與人群的流動，使原住民族的生活被迫轉向貨幣經濟的競爭，因而造成原住民族衍生土地流失、高利貸、負債、貧困化等現象。此外，許多原住民開始離鄉背景成為都市底層勞工，婚姻買賣、雛妓、童工等社會問題也嚴重衝擊山地社會。另一方面，1970 年前後，來到都市工作與求學的原住民逐漸增多，這些戰後受（中）國語教育的原住民新生代逐漸在臺北都會區形成跨部落的人際網絡，他們共同經歷原鄉資本主義化衍生的各種不適應症的爆發，以及個人在求學、工作上受到的歧視、不平等待遇之共同經驗，逐漸浮現某種抵抗族群階序差異的「山地人」主體想像，並開始反思自我族群的處境，進而透過投書媒體、聯絡報刊開設「山地專欄」等行動，希望追求「山地人」的自立自強，只可惜這些青年後來被羅織為「臺灣山地獨立運動案」的白色恐怖案件，使得他們的行動遭國家暴力扼殺，而塵封於歷史中。

1960-70 年代原住民社會的經濟變遷與衝擊

1960 年代推動的「山地開發」政策與山地保留地的測量與編查，將原住民經濟從自給自足的經濟型態，轉變為市場化生產與消費的經濟。其中，1960 年開始陸續完成的中橫、北橫、南

¹ 本文係摘錄改寫自顧恒湛，〈被扼殺的原運火苗：1970 年代「臺灣山地獨立運動案」始末〉，收於《跨域青年學者臺灣與東亞近代史研究論集》（臺北：稻鄉，2016），頁 127-170。受限於篇幅，簡化諸多細節與引用文獻，有興趣查閱的讀者，請參看原文。

橫等山地道路的修築，更加速了原住民族社會農作、土地與勞力的商品化。例如家鄉位於中橫沿線泰雅族環山部落的廖英助，1970年代中期在日本留學期間，就曾在家書中生動地描述部落經濟進入市場化生產與消費型態帶來的生活變化：²

而那些漢人來到山區的部落的主要目的是什麼呢？！他們先是來瞭解我們山區部落人的狀況，以及來瞭解我們土地所有制和農作物的生產情形，並且不懷好意地設法把我們的土地或是農產品騙走。所以後來他們漢人就如同所預料的，便從部落的人手中購買了耕地，和在部落裡面的建宅地。而我們這部落的泰雅族人，下山的目的是在於購買一些建材，或是去賣一些土產品，或是去買一些食品，衣著及被覆之物，或是一些農用具，或是純為遊樂而去的。（廖英助，1990：131-135）

人類學家黃應貴對布農人的田野研究，也記錄下了原住民族逐漸捲入市場經濟，成為工資勞動者的現象：

1972年，南橫全線通車而正式解決整個地區的對外交通。在這之前，1966年因開始興建南橫而需求工人。許多布農人都是這時才開始從事出賣勞力來賺取生活所需。這不僅促進貨幣的流通，也把勞力帶入市場成為貨品。這點更因公路通車而導致整個地區伐木及造林工作的發展而增進對工人的需求；工資也節節上升。由1966年普通工一天20元到1988年為580元，整整增加了29倍。（黃應貴，1992：70）

然而，原住民族經濟的資本主義化，並沒有為原住民族社會帶來經濟與生活的改善，反而逐漸朝向依賴與邊陲化的現象，尤其現金的缺乏與過度的消費之下，常導致原住民常因欠債而失去自己的土地。根據廖英助在1980到81年的調查，中北區山地鄉保留地暗中非法轉移的程度已頗為嚴重，其中如烏來鄉暗中買賣比率甚至占該地區全農戶的20%（見表1）。（廖英助1981：4-5）

現金的需求日益增加之下，土地等生產工具又日益流失，1960年代以後原住民青年紛紛前往西部都市討生活，但由於教育程度普遍不高，且尚缺乏工業技術的經驗，因此所從事的大都是底層的勞動行業，比如礦工、遠洋漁工、建築工人、工廠工人等粗重的工作，工作環境既危險又經常遭受剝削。

² 廖英助是臺中和平鄉環山部落的泰雅人，1942年生，是戰後第一位考取自費留學日本的原住民。他在日本攻讀農業經濟期間，1974年與山田幸宏教授完成了「泰雅語韻學」研究，1975年開始嘗試以泰雅語撰寫家書給他的外婆，其中內容描寫不少他成長過程中目睹部落的變化。

表 1：中北區山地鄉土地移轉（暗中）情形（%）

鄉別 \ 項目	暗中買賣	委託給山地人民者	委託給非山地人民者
烏來	20	0	5
復興	10	0	10
尖石	10~15	0	10
五峰	10	0	10~20
泰安	15~20	0	20
和平	10	0	15
仁愛	10~20	0	15
信義	10	0	10
吳鳳（今阿里山）	10	6~7	3~4

資料來源：廖英助，1981：4。

此外，弱勢社會女性經常淪為商品交易的對象，這些人口販賣和色情交易也能從報章的報導中發現其嚴重性。1966 年 9 月就有一名來自新竹尖石的女性，從中壢一家特約茶室逃到臺北市的省保護養女運動委員會尋求保護，她自訴遭養父和未婚夫賣入娼門。（中央日報，1966 年 9 月 22 日）隔年 9 月省議員陳華宗也提出呼籲，政府必須重視「山地姑娘下山崗」的問題，他指出的問題包括：山地女子紛紛嫁給平地男子，產生山地男子討不到老婆的問題；還有山地女子屢遭人口販子誘騙下山，淪落於酒吧、茶室或綠燈戶等。（中央日報，1967 年 9 月 10 日）兩年後的 1969 年 6 月省議員陳學益再度針對此問題提出質詢，顯然問題持續發生。（中央日報，1969 年 6 月 5 日）再兩年後的 1971 年 2 月，臺北縣烏來鄉又發生村長將親生女兒質押，強迫賣淫的案件，引發社會譁然。（中央日報，1971 年 2 月 26 日、1971 年 5 月 7 日）

除了婦女之外，兒童也常成為山地社會經濟變遷下的犧牲品。1970 年 12 月，警方破獲中壢桃源紡織廠以抵押方式，違法雇用 21 名原住民童工，這些童工年齡均在 15 歲以下，每日工作 10 小時以上，平時在工廠吃不飽，工作數月，工資分文未獲。（中央日報，1970 年 12 月 31 日）從以上報章披露的訊息，可以發現，1960 年代後期到 1970 年代，臺灣山地資本主義化所衍生的社會問題已經陸續顯露出來了。

原住民青年都會網絡的形成

1960 年代中期，隨著政府的山地政策逐漸朝向開發與資本化，原住民青年離鄉、前往都市就學與就業者逐漸增多，他們在平地生活的適應與調適需求也隨之增長。基督教長老教會於

1966年首先在臺北市撫順街設立「山地服務中心」，針對在臺北就業、就學的原住民族提供服務，包括住宿、就業消息、介紹工作、就學照料、技藝訓練等。由於「山地服務中心」可以容納約60人，很快就成為初來臺北就學、就業原住民青年的落腳和聚集之地。（林建二，1977：35）

張曉春針對原住民大專生在臺北的生活調適調查中發現，原住民大專生離鄉求學，在同輩團體需求中，前兩項為「情緒上的安適與安全感」及「友誼」，因此在臺北遇到具有相同文化背景、經驗的「同胞」時，較易結為好友；他們交遊的朋友與很要好的同學多半是「山地人」，具有同類相聚的傾向。（張曉春，1972：63-100。）因此，這些從臺灣各地來到臺北都會求學、就業的各族青年，透過山地服務中心、學生中心、學校等機構，彼此認識交往，逐漸發展出都市的原住民人際網絡。

1972年，基督教長老教會另在臺北市臨沂街成立「山地學生中心」，該地除了提供男生宿舍，也是舉辦學生團契和活動的地點。（林建二，1977：107）除了「旅北山地大專基督教青年聯誼會」，當時還有一個由救國團輔導的「旅北山地大專青年聯誼會」，這兩個團體成員重疊性很高，也都會在「山地服務中心」和「山地學生中心」出入和舉辦活動，這些地方也就自然成為原住民青年彼此認識和訊息交換的所在。（顧恒湛，無日期）

山地青年的不平之鳴



圖 1：秋賢嘉投書聯合報文章（1972年9月16日）

1972年9月16與17日兩天，以〈山地·平地〉為題的文章接連在聯合報「各說各話」專欄登出，執筆者來自新竹泰雅族的秋賢嘉。他寫道：

我是山地人，因為我住在偏遠的山頭，可是，住在山上的不只是山地人，還有平地人，但他們並不叫山地人；如果山地人到平地落籍，無論如何無法蛻變為平地人；不管我到那裡，「山地同胞」四個字像老一代臉上的花紋一樣永遠洗除不掉，如果我想否認我是「華納」（台語謂之），雖然臉上沒有任何「符號」，僅憑我的貌相、風度、氣質也許能瞞過無心人，（恕我臉上貼金），但我卻無法逃避戶籍資料裡「尷尬」的記載。（秋賢嘉，1972年9月16、17日）

這篇文章，寫出了當時許多原住民青年心中的疑慮。文章登出後，當時在醫學院就讀的陳道明看到後深有同感，馬上找到了秋賢嘉的聯絡方式。陳道明見到擔任業餘樂手的秋賢嘉後，他鄉遇故知，相談甚歡。之後，秋賢嘉在閒暇之餘就常到好客的陳道明位在吳興街的租屋處，一起喝酒聊天、談抱負。經常在陳道明住處聚會的，還有在臺北中興醫院擔任實習醫師的同鄉好友鄭榮祥，以及來自桃園泰雅族的同班同學林勝利。

當時陳道明、秋賢嘉、鄭榮祥在言談間普遍對當時爆發的許多山地社會問題感到不滿與憂心。於是陳道明鼓勵秋賢嘉繼續投稿報章，把山地問題寫出來。陳道明還提議，大家一起分頭收集議題和資料來寫作，如果順利，改天或許還可以辦個「山地人報」。對這個提議，秋賢嘉和鄭榮祥表示贊同，陳道明的同班同學林勝利則以功課繁忙為由，婉拒了這項提議。

沒多久，陳道明和秋賢嘉透過關係找到《先鋒論壇》，談妥開闢一個「山地問題專欄」。1972年10月10日《先鋒論壇》創刊，前五期刊出的文章有〈山地文化 山地社會的種種〉、〈值得重視的山地社會問題〉、〈小山地的心聲〉、〈山地教育與山地社會風氣的關係〉、〈從質押童工談起〉

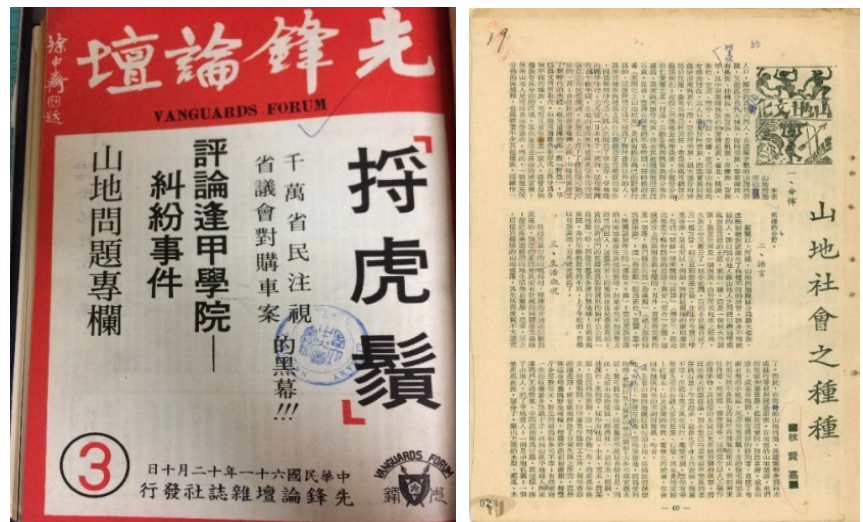


圖 2：《先鋒論壇》山地問題專欄（1972年12月10日）

等，掛名作者的有秋賢嘉和「曉珊蒂」。³

³ 「曉珊蒂」為「小山地」之諧音。陳道明在1974年3月也曾以「珊蒂」的筆名在北醫刊物《綠杏》上撰寫文章。（珊蒂，1974：81-87）

《先鋒論壇》「山地問題專欄」的作者，除了陳道明和秋賢嘉外，當時在東引擔任輔導長的呂文華也是其中之一。呂文華是花蓮太魯閣族人，是陳道明在西寶分校任教時認識。當時呂文華考取輔仁大學卻沒錢就讀，頗為失意，陳道明鼓勵他投考軍校，後來兩人成為好友，經常通信交換意見，呂文華休假時，也會到吳興街租屋處找陳道明。陳道明和秋賢嘉開闢山地問題專欄後，陳道明想到呂文華文筆不錯，對山地問題也有諸多看法，於是邀請他以通信的方式，一起收集資料和參與寫作。鄭榮祥則因為工作繁忙，後來並沒有實際參與。

到了 1973 年 2 月，陳道明和秋賢嘉又找到《國峰快訊》願意開闢「山地專欄」，這次秋賢嘉以「秋楓」為筆名，開始在其副刊連載〈一個山地人的心聲〉。除了尋找報章、開闢山地問題專欄外，陳道明和秋賢嘉還利用機會向立委華愛建言，應該利用「臺灣省山地建設協會」的力量籌辦一份「山地人的報紙」，讓政府看到山地的需要，也可讓「山胞」瞭解政府的德政。

根據陳道明的說法，華愛還頗為同意這項提議，也曾利用山地建設協會理事長的頭銜，召集各級山地籍地方行政首長或民意代表前來開會，討論是否籌辦山地人報。雖然獲得出席者的多數贊同，但是華愛堅持要用「莊敬」或「自強」等名稱來辦，後來秋賢嘉又因兵役問題入監服刑，陳道明醫學院的功課也日漸繁忙，山地人報沒人繼續推動，也就無疾而終了。



圖 3：《國峰快訊》山地專欄（1973 年 6 月 2 日）

壹、臺灣山地獨立運動案

1974 年 10 月 26 日傍晚，花蓮太魯閣長春橋的標示桿被發現貼有兩張「打倒蔣介石 暗算蔣經國」、「打倒賣國賊蔣介石」的反動標語，由於近四年多來在花蓮地區已經出現十幾起「批評蔣氏父子、頌揚共匪」的標語，因此隨即引發當地治安單位的高度重视。當晚太魯閣族的呂文華和杜文義因在餐廳用餐沒錢付帳，被帶進警局訊問，經過一番的喝斥和拷打後，只有國小畢業的杜文義向警員表示要坦誠自首，長春橋的標語是他和呂文華所為。當地分局立即向上呈報，並將兩人押往花蓮縣警局偵訊。花蓮縣警局接手偵訊後，從呂文華身上搜出陳道明寄來的信件數封，信件裡頭，盡是他們對於當前山地社會亂象的憂慮。

27日一早，花蓮縣警局立即通知「臺灣東部地區警備司令部」，有陳道明一人涉嫌密組「臺灣山地獨立運動組織」，並指使呂文華、杜文義張貼反動標語。警總接獲通報後再向上通報國安單位，國家安全局於是下令警政署協調相關單位，成立「協靖專案」擴大偵辦。⁴「協靖專案」的組成機關包括國防部政治作戰部、臺灣警備司令部保安處和軍法處、司法行政部調查局、警政署保防室、臺北市政府警察局、花蓮縣警察局；並由國家安全局代表列席指導。

「協靖專案」成立之後，開始清查所謂涉嫌分子，當時曾在臺北出入的原住民知識青年，幾乎都曾受到專案小組一一清查。包括呂文華的軍中袍澤，如詹登貴等；呂文華退伍後在花蓮接觸的親友等；出入陳道明租屋處的朋友，如鄭榮祥、秋賢嘉、林勝利等人；曾與陳道明在山地服務中心、山地學生中心及山地會館接觸過的人士；陳道明擔任「旅北山地大專基督教青年聯誼會」會長的接觸對象。

表 2：臺灣山地獨立運動案被告基本資料及判刑一覽表

姓名	性別	年齡 (-1975)	戶籍地	職業	罪名	判刑
呂文華	男	29	花蓮縣	無		有期徒刑十四年，褫奪公權六年，減處有期徒刑九年四月，褫奪公權四年。
杜文義	男	28	花蓮縣	無	以非法之方法顛覆政府，而著手實行。	有期徒刑六年，褫奪公權三年，減處有期徒刑四年，褫奪公權二年。
呂文成	男	26	花蓮縣	工		有期徒刑十二年，褫奪公權六年，減處有期徒刑八年，褫奪公權四年，其所有財產除酌留家屬必需之生活費外沒收。
秋賢嘉	男	33	新竹縣	無	參加叛亂之組織。	有期徒刑六年，褫奪公權三年，減處有期徒刑四年，褫奪公權兩年。
鄭榮祥	男	29	花蓮縣	醫生		有期徒刑五年，褫奪公權三年，各減處有期徒刑三年四月，褫奪公權二年。
詹登貴	男	28	屏東縣	村幹事		

資料來源：《呂文華等叛亂案》，檔案管理局藏國防部後備司令部檔案，檔號：0063/1571/120；《呂文成叛亂案》，檔案管理局藏國防部後備司令部檔案，檔號：0064/1571/040。

⁴ 花蓮縣警察局函東部地區警備司令部，主旨：呂文華、杜文義等二人涉嫌反動文字案偵辦情形函請查照；文號：蓮安忠一字第 2969 號，1974 年 11 月 5 日，《呂文華等叛亂案》第二卷，檔案管理局藏國防部後備司令部檔案，檔號：0063/1571/120。

12月專案小組的偵查行動告一段落之後，警政署依照國家安全局指示，將呂文華、杜文義、秋賢嘉、詹登貴、鄭榮祥五人移送警備總部軍法處法辦。陳道明則被羈押偵訊30幾天後，由軍法處簽發釋票，予以釋放。隔年，1975年2月17日，軍事檢察官將五人依照《懲治叛亂條例》提起公訴。7月15日軍法庭審理終結，呂文華、杜文義、詹登貴、鄭榮祥、秋賢嘉等分別被處以3年至9年不等的有期徒刑（詳見表2），儘管詹登貴、鄭榮祥、秋賢嘉三人接獲判決後，依法再向軍事法庭提請覆判，然而10月19日覆判庭還是決議將三人之申請駁回，維持該案初審之判決。⁵

此外，呂文華之弟呂文成也在1975年4月9日遭花蓮縣警局逮捕，偵訊後送交臺灣警備總司令部軍法處。雖然呂文成也是一再喊冤，不知道有「臺灣山地獨立運動組織」，不過仍遭軍事檢察官提起公訴，7月15日判決，被處「有期徒刑十二年，褫奪公權六年，減處有期徒刑八年，褫奪公權四年，其所有財產除酌留家屬必需之生活費外沒收」。⁶

貳、結論

1960-70年代，原住民經濟的資本主義化開始顯露各種不適應症的問題，原住民青年前往都市無論是工作或求學，或多或少都有受到的歧視、不平等待遇之共同經驗，這種「污名感的認同」與「相對剝奪感」的心理現象，促使他們開始自我反思，而產生一種族群的「自覺」意識。因此秋賢嘉、陳道明等人開始試圖擴大社會的參與與連結，透過在媒體發聲的行動，讓社會聽見「山地人」的吶喊與呼喚。

不過，1970年代初期臺灣政治仍處於高壓的戒嚴統治之下，且原住民青年能夠結盟的社會資源不足，又因意外捲入反動標語事件，而橫遭黨國體制的迫害與打壓。因此，從這一點來看，1980年代臺灣原住民族運動雖然與臺灣社會當時興起的民主運動、本土運動及自覺思潮密切相關，但從歷史的延續性來看，1970年代已經具備原運初步的社會問題結構及網絡基礎了。秋賢嘉、陳道明等人從個體式的日常生活的反抗形式，開始嘗試串聯、協同有志者發聲，只可惜火苗剛點燃就橫遭國家暴力所扼殺。

⁵ 臺灣警備總司令部軍法處，〈鄭榮祥、秋賢嘉、詹登貴叛亂案覆判案卷〉，《詹登貴、鄭榮祥、秋賢嘉等叛亂案》，檔案管理局藏國防部軍法局檔案，檔號：0063/1571/250。

⁶ 臺灣警備總司令部，〈呂文成叛亂案判決書〉，六十四年度諫判字第卅五號，1975年7月15日，《呂文成叛亂案》，檔案管理局藏國防部後備司令部檔案，檔號：0064/1571/040。

參考文獻：

- 中央日報 (1966 年 9 月 22 日) 。一山地養女 昨跳出火坑 請求省養女會保護。 **中央日報** , 3 版。
- 中央日報 (1967 年 9 月 10 日) 。山地姑娘下山崗。 **中央日報** , 3 版。
- 中央日報 (1969 年 6 月 5 日) 。翁鈞答覆省議員質詢山地少女下山 未便加以限制 將加強教育從事宣導。 **中央日報** , 3 版。
- 中央日報 (1970 年 12 月 31 日) 。廿一名小山胞被抵押當童工。 **中央日報** , 3 版。
- 中央日報 (1971 年 2 月 26 日) 。質押山地少女賣淫 廿二被告起訴 受害者前後達十人。 **中央日報** , 3 版。
- 中央日報 (1971 年 5 月 7 日) 。烏來山地村姑賣淫案 郭文慶等十人均經判處徒刑。 **中央日報** , 6 版。
- 林建二 (1977) 。 **臺灣山地教會** 。臺北：臺灣基督長老教會總會山地宣道委員會。
- 珊蒂 (1974) 。臺灣的先住民及其原始醫學。 **綠杏** , 22 , 81-87 。
- 秋賢嘉 (1972 年 9 月 16 日) 。各說各話 山地·平地 (上) 。 **聯合報** , 12 版。
- 秋賢嘉 (1972 年 9 月 17 日) 。各說各話 山地·平地 (下) 。 **聯合報** , 12 版。
- 張曉春 (1972) 。臺北地區山胞大專學生社會調適之研究。 **國立台灣大學社會學刊** , 8 , 63-100 。
- 黃應貴 (1992) 。 **東埔社布農人的社會生活** 。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 廖英助 (1981) 。 **山地保留地所有權之移轉對山胞經濟之影響** 。南投：臺灣省政府農林廳。
- 廖英助 (1990) 。寫給家人的信。 **民族學研究所資料彙編** , 3 , 131-135 。
- 顧恒湛 (無日期) 。【陳道明先生訪談記錄】。未出版之原始資料。

番仔王爺信仰中的原漢互動關係： 以北投保德宮的凱達格蘭潘姓家族為例



梁廷毓

漢族，現就讀國立臺北藝術大學，藝術跨領域研究所。關注差異的檔案實踐方法，目前的研究項目著重於歷史檔案與影像的探討。

前言

今日位於北投區豐年里一帶舊稱為「番仔厝」¹，位處關渡平原西北側，中央北路與捷運線南側，為北投社下社之社址的所在範圍。北投番仔厝的保德宮，是豐年里境內番仔厝的主要信仰，主要供奉的是池府王爺與平埔社土地公，保德宮在 2010 年因為拆廟事件，曾一度躍上新聞版面，至今廟址仍在 2010 年當時拆廟時的舊址旁，以鐵皮屋建築作為保德宮臨時的安身之所。

而目前的研究文獻，多是以北投社的歷史、凱達格蘭族遷移史的視角，或是以「番仔王爺」信仰之宗教儀式的角度進行探討，²或是以「凱達格蘭族」的文化存跡與族群歷史的角度，看待北投保德宮的平埔族遺跡。但從未細究過，當代的凱達格蘭人與漢人互動的關係為何，也從未細緻探究當代凱達格蘭族與漢人文化接觸的狀況。因此，若不以族群、北投社歷史為脈絡化北投保德宮的論述框架，我們還可以用什麼樣的方法，更為細緻的去探究，當代平埔族群接受到不同的漢人社群，在地方歷史的發展中所產生的文化變異，以及與漢人社群的互動關係？而對於原漢互動關係、家族與個人角度所發展出的情感狀態與經驗的描繪與探討，也許是擺脫整體性的文化、歷史框架，並重新看待當代平埔族群生存狀態的方式。

¹ 本文「番」之用詞，以及口述訪談之耆老，因地域與語言習慣之關係，會使用當時對原住民之慣用蔑稱「番仔」，而「番」與「蕃」之用字為昔日史料與文獻慣用之文字，本文在此並無歧視之意。

² 相關活動可參閱：2002 年台北凱達格蘭協會主辦的「刺桐花開平埔文化祭尋根活動」，2008 年保德宮的王爺神像與平埔社土地公，與教會、番仔溝被納入文化資產保存的理由，以及 2017 年凱達格蘭文化館的《咱攏佇遮》展覽。相關論文可參閱：林芬郁的〈平埔族聚落之遺跡見證—北投保德宮〉與林衡道的〈北投「番仔王爺」的祭典〉之文章等。目前有提到北投保德宮的兩部紀錄片可參閱：《重返北投社》與陳金萬導演的《凱達格蘭的天空下》，以及潘朝成導演的《凱達格蘭的奮起之路》等。

因此，本文將以保德宮的潘姓家族為例，首先梳理保德宮的建廟過程與潘姓家族的關係，以及從「家廟」到「庄廟」的歷史，包括現今保德宮的建制與組成成員的組織過程。並以「番仔獅」為例子，探討潘姓家族參與漢文化信仰過程中的技藝形式與觀念在地方上（北投地區）的變異，以及潘姓家族關於池府王爺與土地公等神祇顯靈的口傳故事。再進一步從信仰認同的角度，試圖提出，從「家廟」到「庄廟」的過程，對於潘姓家族來說，是一個重新集結群體力量的方式，既是跨族群、也是跨村庄的匯聚了更多「庄外」的信徒參與，而在漢人信徒日益增多的情況下，潘姓家族至今依然是宮廟的財務經營者、負責宮廟事務、宮內的宗教活動召集者。潘姓家族的信仰社群組織方式，以及與漢人信徒維持廟務主導權的平衡，或與官方單位協商的過程與經驗，不同於以族裔為框架的傳統文化復興運動，但是既保持了凝聚家族的功能，也從與漢人信仰的互動之中，發展出地域陣頭文化的差異性，也擴展了更多與漢人信徒的互動關係。

保德宮與潘姓家族的關係

據傳，一百八十年前貴仔坑上游頂社的潘姓族人，撿到一尊池府王爺神像。當時不知道是神像，後來藉由潘坪城、潘國良的太祖「起駕」（發神蹟），才知是一尊神祇。此後，輪流供奉於潘姓爐主家中，庇佑族人，俗稱「番仔王爺」。（保德宮管理委員會，2007）清乾隆年間（1736-1795）福建省安溪縣大平地方高、張、林三姓族人，陸續渡海來臺北發展，最早之開墾地可能是今坪頂、北投稻香里一帶，並向潘姓平埔族人承購土地、開墾定居。（溫振華，1980：35-53）



圖 1：番仔王爺神尊，2017。（資料來源：梁廷毓攝。）

而居住在頂社之潘姓族人，約於 1810 年代已接受漢人之神明信仰，池府王爺，居住在番仔厝內之平埔族人則信奉「平埔社」土地公。（林芬郁，2008：103、115）頂社舊稱「三層崎」，三層崎意思為「第三個坡」，為繼其東南方的「大崎」、「二崎」之後命名的序列性地名。（臺北市北投區公所，2011：23）

在日治時期，因為日本人為了開發可供工業用途的白土，於是強制徵收土地，以低價向族人買下頂社的土地，族人被迫遷移到中社、今日的政戰學校附近。後來中社在 1934 年，又因日本政府欲興建賽馬場，被日本人指定為賽馬場的預定地，（林芬郁，2008：103）因此族人又再度遷徙到下社來（番仔厝原稱下社，又名灣灣厝）。約六十戶族人遷往下社「番仔厝」、豐年里一帶定居，大多是潘姓族人。（林芬郁，2012）番仔王爺可能就是在這一系列的變遷過程中，

從社頂被人們帶到下社來。(董詠祥, 2012: 110) 1944年, 五名潘姓耆老集資在番仔厝為王爺建廟, 此時仍不允許潘姓族人以外的人參拜, 廟址於現今大業路 525 巷 1 號斜對面北投機廠牌前空地, 此為第一次建廟。原本只有潘姓族人供奉的池府王爺, 後來因為遷入番仔厝的雜姓漢人漸多, 且眾人有感於池府王爺醫病神蹟顯赫, (林芬郁, 2012) 番仔厝居民集資在 1971 年商議建廟, 並命名為「保德宮」。廟址位於大業路 525 巷 1 號對面之現在溜冰場的現址, 此為第二次建廟, 並成立管理委員會, 開始有庄中漢人祭拜。此時保德宮的第一任宮主是現任宮主潘國良的叔叔。

1977 年, 因為捷運淡水線工程與土地徵收, 番仔厝約有三十多戶的人皆因工程被迫遷居, 保德宮則遷至番仔厝大業路 525 巷 12 號後面的私人菜園。當時潘姓家族也遷至中央北路沿線之復興崗與忠義一帶, 呈現散居狀態。之後有番仔厝信徒願意捐屋重建, 但潘姓家族與庄內漢人耆老商議之後, 保德宮管理委員會決議在番仔溝旁重建保德宮。並與當時國泰蔡家所屬的十信高中(原十信工商)³借地, 十信高中同意之後, 保德宮將廟的空間格局擴大興建, 因此建廟當時僅獲該校董事長口頭應允, 並未持有土地。在 1995 年, 於大業路 517 巷 58 號重建保德宮, 合奉池府王爺與土地公,⁴此為第三次建廟。建廟後宮主為陳朝枝先生。2004 年, 十信高中產權易主於焦姓董事, 校方想討回土地, 幾番交涉未果, 雙方對簿公堂, 一訴勝訴、二訴敗訴定讞, 廟方敗訴後, 十信校方於 2010 年拆廟, 百萬的建廟資金也付之一炬。據現任宮主潘國良先生口述, 拆廟當天早上, 怪手挖土機在外面待命, 他和其他人則在廟裡與警方僵持, 堅持要拆廟的人員經過神明同意之後方可動工, 中間發生祭品錯誤的事情, 拆廟人員誤拿祭吊喪禮的用品, 廟方堅持重新換過, 後廟方人員將神像請出置一旁暫時安置, 於傍晚拆廟, 之後焦姓地主隔起 2 公尺高的紅磚牆, 將地圈圍起來。

2010 年拆廟之後, 神像與祭具暫時置放於被拆除的原廟址旁的鐵皮屋內, 作為保德宮暫時的安身之所, 並由潘坪城先生擔任宮主管理廟務。此時廟址位於番仔溝的水圳上方, 暫時將神像放置在六坪大的鐵皮屋空間。2013 年潘坪城逝世, 宮主由潘坪城的弟弟潘國良先生擔任至今, 並在 2016 年的年底, 管理委員會商議重新整修保德宮, 雖然近幾年信徒減少許多, 但宮廟的事務仍在運作, 每年照常參與關渡媽遶境、南巡參香、王爺聖誕慶典、中元普渡、除夕開廟門等宗教活動, 皆照常進行, 且也持續募集資金更換廟內的軟硬體設施。且信徒的範圍不像以往只限於番仔厝之內, 近年更擴及到了北投、蘆洲、淡水等地, 但潘姓家族依然是宮廟的財務經營者、負責宮廟事務、宮內的宗教活動召集者。關渡媽遶境、南巡參香、王爺聖誕慶典、中元普渡、除夕開廟門等宗教活動, 潘姓宮主與其家族, 從慶典的籌備到舉行, 也是主要的決策者與籌劃者。目前每日早上開廟門的工作, 也是由潘姓宮主負責, 而這項工作是無工資的,

³ 創立於 1964 年, 次年 4 月 18 日奉准成立董事會, 並於 8 月奉准立案定名為「臺北縣私立十信工商職業學校」, 開始招收新生入學。1967 年核准增設夜間部, 1968 年 7 月 1 日改名為「臺北市私立十信高級商業職業學校」, 後因增設工科, 故 1969 年 5 月奉准更改校名為「臺北市私立十信高級工商職業學校」。為因應時代潮流, 配合國家教育發展方向, 於 2002 年 3 月 22 日奉准轉型改制為「臺北市私立十信高級中學」。參閱 https://www.efroi.com/efroi/publish_page/1044/?cid=34643

⁴ 1973 年, 番仔厝庄民共同信仰的番仔溝頂土地公廟「福神宮」, 因貴子坑溪淹大水而崩塌。

雖有管理委員會，但寺廟並沒有法人化、企業式經營，主要是依靠「信徒捐獻」、與關係較好的宮廟「人力互助」，以及廟務委員之間的友誼式、情感式的集結之方式。此外，爐主一職為一年制，與潘姓家族一起負責當年保德宮內的相關活動，爐主是在王爺聖誕慶典當天晚上，由有意願的人士，在神壇前擲筊決定，歷任爐主中，潘姓族人與漢人信徒皆有，例如，在 2016 年由潘國良的姪子潘明輝擔任，2017 與 2018 年分別由高姓與徐姓信徒擔任。而在王爺信仰方面，目前廟裡有老祖、副老祖、大王、二王、三王、四王等池府王爺的神尊，老祖為最老的神像，也就是百年前由潘姓族人撿到的神尊，副老祖是最大的一尊，為在番仔厝建廟之後才訂製的，每次宮廟進香時都會留守廟裡，大王、二王、三王、四王有時會請到到值年爐主家祭祀，以大王請至爐主家中祭祀的次數最為頻繁，或是在年度進香活動時「外出南巡」。除了宮裡的五尊池府王爺之外，潘姓族人也另外訂製池府王爺的神像，分靈請回家中祭祀，目前由老祖分靈出來祭祀的神尊有八尊之多。

綜言之，潘國良的太祖「起駕」之後，王爺開始由潘姓族人供奉，歷經太祖、曾祖、祖父到父輩，至今已第五代。在還未建廟之前，王爺的神尊是輪流供奉於潘姓族人的家裡，在遷自番仔厝的建廟初期，也是只准許潘姓族人祭祀，此時期的性質類似於漢人的「家祠」或神明廳。但是隨著番仔厝的漢人漸多，在保德宮建廟之後，開始有漢人祭祀，信徒的數量與祭祀圈的範圍擴大到整個庄，而保德宮作為「庄廟」的性質開始建立，也開始將王爺分靈至潘姓族人家中，以及為宮廟製作新神尊。而在廟務負責人方面，保德宮的第一任宮主是潘國良的叔叔，第二任是陳朝枝，2010 年拆廟之後潘坪城接任，2013 年潘坪城逝世之後由潘國良擔任宮主的職位至今。而廟的獅團「英藝金獅團」，最早由潘國良的父親潘德旺負責，第二任是漢人信徒魏阿金，2010 年拆廟之後就由潘國良負責至今。可以發現，宮主和獅團負責人為漢人擔任的時間，皆是在廟遷至十信高中的校地那段時期，在遷前與遷後，皆是由潘姓家族的擔任。相較於宮主與獅團的負責人，爐主的人選是由神明決定，且任職的時間短。在宮廟的管理委員會之中，相較於其他漢人信徒，潘姓族人是宮廟事務的處理者、宮內的宗教活動召集者。在慶典的籌備到舉行方面，也是主要的決策者與籌劃者。目前每日固定的廟務工作，也是由潘姓宮主負責。筆者曾詢問過原因，據現任宮主潘國良先生口述，其父親在過世前有囑咐，王爺公是潘家的，還是要自己家族的人顧，因此他才會無償地接下宮主的職務，因為是沒有薪資的，他是自願擔任。且他也曾向筆者聲稱：「如果這間廟被迫無處可去，王爺神尊大不了就帶回家自己拜。」這顯示了，保德宮雖已是「庄廟」，已經形成了一定數量的信徒和祭祀圈範圍，但潘家人仍然帶有視為「家業」的責任感。而這也反映在廟內的器物上，例如廟旗與神桌等器物，上面皆寫有潘姓族人的名字，表示為潘姓族人所敬奉，從長輩至孫輩皆有，年齡最小者今年才六歲。

拆遷的斡旋與協商

保德宮在 2004 到 2018 年之間，因為面臨「侵占土地」的訴訟，進行了各式的抗爭形式與

媒體策略、連結地方資源與人脈，試圖爭取宮廟權益，讓拆除工程因而延宕五年。因此，在本節中，筆者會探究這之中的協商過程，潘姓族人如何以「原住民文化」「平埔遺跡」保存策略，以及與多個機構、官方單位進行斡旋的過程，並成功的讓學者、地方政治人物支援，吸引新聞媒體播報，並產生一定的社會關注與輿論壓力。

2004年，十信高中校地買賣轉於焦姓地主，校方想討回土地，與保德宮幾番交涉未果，雙方對簿公堂。十信隨即提出侵占告訴，主張保德宮長期占用十信高中校地，訴請法院要求拆屋還地，並由高等法院判決定讞。之後保德宮廟方與十信高中展開多次協調，例如商議向十信校方購買土地或是協助遷址的可能性，但協調多次未果。隨後廟方在2007年爭取登錄為文化景觀，歷經約一年的審議，在2008年5月臺北市政府將保德宮、番仔厝、番仔溝登錄為凱達格蘭北投社的文化景觀。2009年，臺北高等行政法院判決十信高中二審敗訴。法院判決指出，若北市文化局對原告十信高中採取管制手段超過「弱」管制時，十信高中可提起行政訴訟，但不能針對文化景觀本身。即保德宮土地所有人十信高中得針對無權占有的地上物採取民事強制執行，但執行方法有所限制，例如不得拆除該宮的廟宇或建材等物，而此案仍可上訴。

對此，臺北市文化局則強調文化景觀是屬於文化資產的認定，涉及專業評價判斷，經過北市文化資產審議委員會決議，並無不妥。合議庭採信文化局的說法，贊同文化景觀是一個整體文化環境的概念，其認定並非如古蹟或遺址般嚴格，文化局將保德宮登錄為文化景觀並無不合。隨後，十信高中以地主身分提出撤銷保德宮登錄為文化景觀，以利執行拆屋還地程序。校方主張：「擁有大業路517巷58號保德宮的土地，但土地遭廟方長期侵占，並在土地上建築寺廟，雖然高等法院已判決應拆屋還地，並取得士林行政執行處的執行命令，但保德宮管理委員會提出申請，經北市府核定，將凱達格蘭族北投社，包含保德宮、兩大神尊、番仔厝、番仔溝等，登錄為文化景觀，這導致拆屋還地無法立即執行。」庭訊時，十信高中認為，保德宮只是三十多年的建物，既非番仔厝的原址，也並非古蹟。（楊國文，2009年11月04日）因此十信高中再度上訴。2010年，十信高中二審勝訴，經士林地方法院三審判定，廟方需拆屋還地於十信校方。之後法院與北市文化局經過多次察勘，確認保德宮文化景觀，僅有池府王爺本尊、四座土地公石材神像等物件列入保存，認為建築本體不在保留範圍內，並決定於10月13日上午9點半強制執行拆除作業。

拆除當天，十幾位男女信眾期待事件仍有轉圜而到場準備相關事宜，里長鄭國華希望十信高中給廟方多一點時間安排神像再拆遷。但法官向廟方重申執行判決的立場，並希望信眾體諒。一度獲廟方同意拆除，法官隨即焚香向眾神表示「王爺在上，今日弟子依法執行公務，希望王爺諒解移駕，並保佑執行安全順利。」豈料法官焚香後，里長鄭國華（同時兼任保德宮主委）與潘姓族人、十數名信眾即刻圍住供桌，高喊「護廟，護王爺！」不讓十信校方請神，立即與現場員警爆發肢體衝突。此時，十信校方允諾協助保留保德宮龍柱、石獅等物件，儘量以保留原狀、手工方式拆除。終於讓廟方首肯拆除。上午11點許，廟祝擲筊請示王爺是否願意移駕，第二次終於獲得聖筊，宮內眾神像陸續由信眾請出，地主雇用的拆除工人進場，廟齡十

七年的保德宮，在挖土機等重型機具拆除下化為瓦礫。保德宮被拆除後，信眾將神像移到隔壁番仔溝上的鐵皮屋前的空地，而十信高中提供二十萬元的搬遷補償。

在保德宮與官方單位、地主協商的過程中，無論是在社會的輿論、相關單位的回應、地方里長的言論，或是學者主張的論述，保德宮拆廟的事件透過新聞媒體的報導，而被更多人關注。例如，臺北市政府原住民族事務委員會針對保德宮一事表示，「保德宮雖可作為平埔族文化變遷的見證說明，惟池府王爺為漢民族文化所有，其所保存之文物及祭祀信仰行為，或可說明早期平埔族人對漢人信仰文化的參考，而是否因此得以證明其為平埔族人之物質與精神，仍應具有力之考據。」（廖靜蕙、陳錦桐，2010年10月14日）而爭訟過程中，時任立法委員的田秋堇，在「搶救臺北市凱達格蘭平埔聚落遺跡」記者會上，呼籲政府各單位以及藍、綠兩黨候選人，保存凱達格蘭聚落的遺跡，也請十信高中換個角度思考，在離學校如此之近的地方就有文化景觀，能為學生帶來更豐富的族群教育。（呂淑姮，2010年8月23日）甚至在立法院，潘坪城先生、當地里長與立委，攜帶土地公與王爺神像召開陳情記者會。（民視新聞台，2010年8月23日）關注此事的學者也主張，「保德宮建築物雖非古蹟或歷史建物，但卻是凱達格蘭族之文化載體。北投社文化景觀是臺北市極少數仍保有完整部落痕跡、完整地名以及清晰的文化與歷史脈絡之區域。」「臺北市政府應將整個北投社之分布範圍，依據傳說、神話及文化傳統劃設凱達格蘭傳統領域。也提出，廟宇為何不能與學校並存？」（廖靜蕙、陳錦桐，2010年10月14日）當地里長接受媒體受訪時也表示：「保德宮不僅是文物古蹟，也是里民的信仰中心，當年靠著信徒捐贈，花了八百萬元興建保德宮，如今廟地難尋、經費無著，不知眾神該何去何從，希望文化局能給予協助。」（蕭博文，2010年10月14日）

甚至是在拆廟當天，廟方與法院、地檢署、地主更是多次斡旋。而被媒體拍攝並播映的「肉身阻擋拆廟的信眾」，其中一人就是潘國良先生，在新聞畫面中，潘國良先生以肉身擋在神像面前護衛神尊，而左右兩位北投派出所的員警，勒住其左右手要將他抬出廟門外。還有新聞畫面拍攝到，一名信徒對士林地方法院的人員說：「我們土地公原本是黑色的，現在變成紅色的，你現在動身體會不健康。」士林地方法院的人員立即持香告知王爺：「王爺在上，弟子王本源是士林地方法院民事執行處庭長，今天依法執行公務，請王爺諒解。」（公視新聞台，2010年10月13日）除了以肉身抗議阻擋之外，廟方也以尊重信仰為由，要求行使國家公權力的檢察官，需要焚香與神明告知、準備供品、詢問神明的意見、稟告拆除事宜，神明同意後才能拆廟。而文化局方面，則是要確保拆除過程當中，被列為文化景觀之石刻土地公、池府王爺等神像是否獲得妥善搬遷及保存，因此也來到現場關心文物搬運狀況。

拆廟後將神像移到隔壁番仔溝上的鐵皮屋前的空地，但此地為水利局所屬的公共用地，因而多次收到違法占用水利地的通知。處於隨時可能被迫搬遷的情況下，潘姓族人與管理委員會共商決議與地方議員尋求協商管道，以「庄廟」為社群信仰的基礎，主張保德宮是代表整個庄的信仰意識，與官方機構進行政治協商，結果達到了一定的效果，成功的暫時延緩搬遷。例如，2016年12月5日早上，北投保德宮的潘姓族人、信眾與豐年里里長一起，臺北市議員林世宗

透過市議員與臺北市農田水利會的官員進行協調，因為保德宮現址建築屬於違建，依法必須拆除，經議員協調後，農田水利會的官員暫時同意，在不違反《水利法》的條件之下，現有水圳上的鐵皮屋可以暫時保留。協商之後，廟方隨即進行整修工程，在 2016 年 12 月 16 日，神像搬遷至旁邊工寮，重新裝潢保德宮。並在 2017 年 1 月 2 日，舉行安座大典。2017 年 8 月 2 日，保德宮舉辦中元普渡活動，當天晚上臺北市議員林世宗到場，再度向在場數百位的番仔厝居民與廟眾保證，在其任內可以擔保，保德宮絕不會有被迫搬遷的可能，並請庄民放心，表示會持續「守護」庄民與保德宮的權益。2018 年 6 月，水利會要求保德宮提供相關資料，以證明宮廟事務仍照常運作之照片，並確認保德宮在「水利地」上有持續運作，至今仍維持著暫時性的安置場所。

綜觀之，在 2004 到 2018 年的過程中，潘姓族人一方面為了廟的存續，而訴諸保德宮是「庄民的共同信仰意識」之核心，這一政治協商的基礎，另一方面以平埔原住民的歷史文化的角度，向官方凸顯保德宮的文化價值之重要性。2010 年，雖然最後仍然面臨拆廟的命運，但是從 2004 年 2010 年拆廟期間，保德宮從文化局、原民會、地方里長、立法委員等接觸過程中，試圖匯聚各種政治力量與協調的可能，有效地延緩了公權力介入的時間，也引起學者與新聞媒體的關注。而 2010 到 2017 年為止，保德宮因為再度面臨遷移危機，更與市議員溝通，再次與政府單位進行協商，而得以暫緩遷移。

在這裡，我們看到一種協商的技術，是與國家、法治機構周旋的能力。筆者認為，在這之中迫使政府機關與保德宮協商的政治基礎，是以庄為單位的民眾信仰意識，與訴諸於平埔文化的價值。例如，2016 年在與市議員和水利會協調時，宮主潘國良即主張，保德宮是番仔厝庄民的共同信仰，廟是「整個庄的，怎麼可以說搬就搬」。2010 年拆廟期間，時任宮主的潘坪城先生，受訪曾對新聞媒體表示：「我們被日本人、現在的政府趕來趕去，連學校也這樣。」（呂淑姮，2010 年 8 月 23 日）一語道出族人生存的處境。此外，據潘國良先生口述，拆廟時，阻攔他肉身阻擋拆除的兩位員警，其實是認識的員警，只是為了要讓平埔遺址「被迫拆除的畫面」被媒體拍攝並播映，也要讓地主和地檢署官員知道，必須尊重廟方的儀式、尊重神明，才會以肉身阻擋。時任豐年里里長的鄭國華先生，也是同時是保德宮的主任委員，因而在協商時負擔起對外發聲與溝通的角色，拆廟時在廟門掛起「呼籲！臺北市兩黨候選人，搶救臺北市凱達格蘭平埔聚落遺跡之唯一見證」的看板，這一看板的字樣也是以潘姓族人為依據的訴求。

神蹟的形塑與信仰認同

在早期農業時代，神靈在撫慰精神方面，扮演重要的角色，而讓信徒日漸增多的原因，大多是以「神明靈驗」、「神蹟顯赫」的說法，一傳十、十傳百的流傳，保德宮的池府王爺，最初即是因為番仔厝庄民有感於王爺能醫治百病、常顯神蹟，遂商議建廟由庄民共同祭祀。而除了池府王爺之外，廟裡供奉的虎爺與平埔社土地公的「神蹟」，在潘姓家族內部，以及整個番仔

厝的村莊，也留下許多的傳聞。

從潘姓族人與庄民的口述中，可以看出信仰形成的神靈敘事，與潘姓家族和番仔厝庄民的關係。首先，發生在潘姓族人身上的傳聞，大多與池府王爺有關，筆者所採錄的共有八則，有兩則故事與前任宮主潘坪城先生有關，三則與現任宮主潘國良先生有關。一則與潘姓家族有關。另外兩則與保德宮現任總幹事潘國榮先生有關。

「以前我大哥（潘坪城）喝酒後就會起乩，有一次就是他喝了酒之後，就起乩，但庄裡面都沒有人相信，認為那是發酒瘋，沒人理他，隔天請太子爺的乩童來，結果太子爺就罵大家，王爺選的乩童要辦事你們都不信，這時大家才相信我大哥那天是真的起乩。」（梁廷毓，2017a）

潘國良提到他大哥起乩要幫王爺辦事，但庄民皆不理會，直到隔天經由太子爺的乩童才證實此事。另一則傳聞是潘女士⁵所說，關於廟裡供奉的虎爺公的傳聞。

「2013 年的時候，我大哥（潘坪城）去世那天早上，那時候大家來廟裡看，廟門口的天公爐前面有一個老虎的腳印，是虎爺公要出去救我大哥（潘坪城），但是後來還是來不及，那一次真的很玄，虎爺公很靈。」（梁廷毓，2017b）

潘女士是潘坪城先生的妹妹，提到虎爺公要救潘坪城大哥，因而出廟在天公爐上留下腳印的事情。接下來三則，是與現任宮主潘國良先生有關。

「我二十多歲的時候，被王爺公找了十幾次要我當乩童，每次有感應，眼睛就一道白光在閃，我感覺祂要來了，我就跑廁所，因為我那時候不想要當，就跟王爺說幫祂處理廟務就好，後來就沒再被找。現在王爺有什麼事情，晚上都會來告訴我，祂會來跟我講，我睡起來就會知道祂要做什麼事。」

「有一次我們廟去進香，在臺南那邊的旅館，晚上睡覺的時候，聽到屋子外面轟轟叫，吵一整個晚上，吵到大家都不用睡，那時候才想到，是王爺的兵馬忘記收回去，在練兵，在外面轟轟叫，那時候大家都有聽到。」（梁廷毓，2017a）

他提到，過去王爺曾經多次找他當乩童的事情，而他也在接下宮主的職務後，認為王爺與他之間有「非語言」的聯繫方式。以及廟裡去進香，忘記收王爺的兵馬之事。

另一則是陳先生⁶口述潘國良先生在 2010 年，拆廟前幾個月發生的事情。

「2010 年，廟被拆的前幾個月，潘國良大哥突然身體不對勁，起乩，在神桌上寫一個『亂』字，那時候剛好廟眾不合，又有發生信徒坐在乩童椅上睡覺的事情，才會這樣，在桌上寫一個『亂』字。」（梁廷毓，2017c）

陳先生是保德宮的委員，也是番仔厝的居民，在他的口述中提到，潘國良先生起乩，在保德宮王爺的神桌上，寫下一個「亂」字。而林先生⁷講述的是潘姓族人撿到王爺神像的傳說。

「以前不知道怎麼樣，聽他們說是神像逆水而上，沿著溪逆流而上，被他們潘家

⁵ 受訪者要求匿名，故以潘女士替代。

⁶ 受訪者要求匿名，故以陳先生替代。

⁷ 受訪者要求匿名，故以林先生替代。

的人，他們以前住在貴仔坑上面的山上，他們在貴仔坑上面那邊撿到王爺的神尊，就帶回家祭祀。」(梁廷毓，2017d)

林先生是保德宮的副主委，也是番仔厝居民，在他的口述中提到，王爺的神尊「逆水而上」的神蹟。而另外兩則，是潘國良的弟弟，潘國榮口述的。

「以前每次颱風來的時候，番仔厝這裡地勢比較低，都會淹水，有一次颱風，淹大番仔溝的滿起來，庄裡很多人家都淹水，我十幾歲的時候，那時候我們家就跑來廟裡面睡覺，躲水災，都睡在神桌旁邊，那時候旁邊都淹水，只有廟裡沒被淹到，那個水一滿上來，就退下去，滿上來就被退下去，就是王爺在保護大家，讓廟都不會淹到水。」(梁廷毓，2017e)

番仔溝，即水磨坑溪。水磨坑溪為清代嘎嘮別社與北投漢人聚落界線，又從溪頭至溪尾、由山上至山下分別流經頂社、中社、下社等地(臺北市北投區公所，2011：25)。他提到，番仔厝因為番仔溝溪水暴漲而淹大水的時候，保德宮不會被水淹到，像是王爺「退水」保護大家。另一則是提及王爺會給人治病的神力。

「王爺公很靈，我每次只要跟王爺說哪裡痛，你去跟祂講一講，祂晚上就會去治，給祂治一治，隔天就會好。但如果你去跟祂求賭博，就一定會輸很慘，會輸死，我沒騙你。」(梁廷毓，2017e)

關於王爺治百病的神蹟，潘國良先生也說：

「以前庄裡面只要有人生病，不管是什麼病，只要來廟裡求王爺，得到祂同意之後，就刮神像的底座，把刮下來的木屑拿回去泡符水喝，生病就會好。現在不能刮了，因為再刮就會傷到神像，但是你如果去跟王爺講哪裡不舒服，他晚上也會去治你。」(梁廷毓，2017e)

在一則 2007 年的新聞訪問中，番仔厝的信徒江瑞忠也說：「王爺神恩廣澤，鄉親若有感冒、腸胃痛等疾病，上香祈禱而獲允醫治的話，在沉香雕刻的神尊底座，鑿取木灰泡水服用即可痊癒。」他小時候也曾受惠，由於經年累月祈求者眾，神尊下方被挖出拳頭大的洞，宮方為避免神尊受創，幾年前用泥土填補後，婉拒再受理鑿灰治病。(陳璟民，2007 年 7 月 24 日) 王爺能醫治百病的傳聞，應是在番仔厝



圖 2：番仔王爺神尊底座的刮痕。(資料來源：呂理昌攝。)

庄內流傳甚廣的神蹟，也是多數庄民在信仰上的認同與慰藉。而平埔社土地公的神蹟有兩則，一則是土地公神像遺失，經由託夢找回。另一則是土地公神像「發紅」的神蹟。

土地公神像遺失，經由託夢尋回的傳聞，大致如下：「有一次，土地公莫名的不翼而飛了，當晚即有村民被土地公託夢，隔天果然循著土地公的指示在基隆河的出海口被找到。」（陳允芳，2003：45-46）另外一則，是 2007 年的新聞訪問中，潘坪城先生說：「土地公長年穿神明衣，沒人敢亂動，信徒都不曉得神尊上有『平埔社』刻字，直到十三年前組團去北港朝天宮進香，迎請土地公同行，信眾捧神尊過天公爐卻不慎掉落爐內，設法取出整理後才驚奇發現。令人嘖嘖稱奇的是，進香後一個多月，土地公的右手持如意、左手持手杖、胸口與膝蓋等處，自然浮現金紅色斑紋，至今猶在。」（陳璟民，2007 年 7 月 24 日）此外，還有幾則關於王爺的傳聞，是番仔厝許多人都知道，甚至是當時直接參與的事。

「在我十幾歲，民國 70 多年的時候，王爺在整個番仔厝找乩童，都挑庄裡面三十多歲的人，由林姓乩童起乩選人，那時候庄裡十幾個人像起乩一樣，自己不聽身體使喚，跑跳到廟裡，王爺就開始選人，結果那次沒有選到人。」（梁廷毓，2017c）

陳先生⁸提到，王爺要選人做乩身的時候，被看中的人會自己「跳到」廟裡。而潘國良先生提到一則王爺的乩身到貴仔坑殺鬼的事：

「聽我爸爸講過，以前廟裡的林姓乩童，到貴仔坑殺鬼，那時候貴仔坑那裡壞東西很多，很多人都跑去看，我爸爸也有去，他說那個王爺的乩身，踩在水面上，浮起來不會沉下去，我聽我爸爸說的，那時候我還小沒有去看，只是聽別人這樣說。」（梁廷毓，2017a）

另外一位鄧女士⁹也提到：

「以前林姓的乩童有一次卡在廟裡神桌的桌腳起不來，因為天機洩露太多，王爺生氣懲罰他，那時候全村庄的人就跪在廟口拿香求王爺原諒，因為他也是為村民好。後來颱風的時候，他就被電死了，因為天機洩漏多，把原本命定要死的人都救活，天機洩露太多就遭到懲罰。」（梁廷毓，2017f）

鄧女士是番仔厝居民，也是保德宮的委員，講述了乩童被王爺懲罰，全村居民跪在廟口請求原諒的事。

由此觀之，神蹟的敘事，最早應是潘國良的太祖「起駕」，族人開始意識到其為一尊神祇，接著，輾轉搬遷到番仔厝與漢人雜處之後，開始有漢人信徒祭祀，並將王爺醫治百病的神蹟傳遍整庄，而保德宮具有「庄廟」的性質時，就開始有乩童的職務替村人辦事，而「王爺的乩身到貴仔坑殺鬼」、「王爺在全村選乩童」、「乩童被王爺懲罰，全村居民跪在廟口請求原諒」的故事就出現了。而這些從潘家到全庄人都知道的神蹟故事，是在信仰過程中逐漸累積而成的，也讓保德宮成為全庄人的信仰，亦間接形成了 2004 到 2018 年之間，與官方進行土地協商的民意、

⁸ 受訪者要求匿名，故以陳先生替代。

⁹ 受訪者要求匿名，故以鄧女士替代。

政治基礎。而從「全庄性」的參與與神蹟流傳，可得知保德宮為庄廟之性質。

然而要強調的是，現在保德宮雖然是「庄廟」的性質，但是，潘姓族人在廟裡所擔任的職務，仍和廟裡所供奉的神祇有緊密的聯繫。例如，「潘國良被王爺找去當乩童，但他不要」、「拆廟前夕起乩，在神桌上寫一個『亂』字」、「王爺要辦事，但潘坪城起乩後，庄民皆不理會，直到隔天經由太子爺的乩童罵庄民，大家才相信」。換言之，儘管保德宮是「庄廟」，但是潘姓族人仍在廟務的運作上，有一定的重要性，甚至具有「家業」的責任感。在北投廟陣文化之中，著名的「番仔獅」技藝，也是潘姓族人所傳承與發展。

「番仔獅」的技藝¹⁰

北投保德宮的「番仔獅」，又稱「番仔厝獅」，這個名稱除了是長久以來地方上用來區別與其他廟陣獅團的辨識用語之外，實際上還涉及到區域內族群文化的差異性，與民俗祭儀發展的特殊歷史脈絡。臺灣早期的舞獅，是明清時期從中國福建廣東沿海一帶的閩客移民帶來的，雖然平埔族接觸到漢人舞獅文化的確切時間已不可考，但可以確定的是，與漢文化的接觸有直接的關係。



圖 3：番仔獅，2002。(資料來源：保德宮藏。)

從現在保德宮潘姓宮主的口述中得知，因為王爺的神像大約在百年前漂流至貴仔坑溪，由部落內的族人撿到，才帶回部落內祭拜。筆者推論，當時潘姓族人並沒有完全承襲漢人的整套信仰儀式。因此，現今北投保德宮的「番仔獅」，在信仰系統中是漸進式的發展，並不像以往閩客移民的過程，將漢文化的精神信仰與物質系統，直接整套移植進臺灣，以前王爺供奉於潘姓平埔族人家裡，只有番仔厝內的族人祭拜，後來潘姓族人在 1944 年集資在番仔厝為王爺建宮仍不給漢人祭祀，1971 年，保德宮成立管理委員會，開始有漢人祭拜，建廟之後才逐漸有王爺信仰中的祭儀活動與舞獅技藝。而保德宮的「番仔獅」最早可以溯及至 1940 年代末，據現任宮主潘國良的說法，其父潘德旺先生，當時與凱達格蘭的潘姓族人，從中國來的廟陣技藝師傅那裡學習獅步的舞法，並接觸到廟陣文化的活動，後來族人就自己從獅面的塑形、糊紙模、上彩、到獅頭的完成，製作自己宮廟的獅頭。在他十七歲的時候，開始與其父學習如何舞獅。

¹⁰本章節改寫自筆者的舊文：梁廷毓，2017g：L52-55。

而保德宮獅團的正式團名為「英藝金獅團」，此獅陣是以地方信仰中心為基礎，由潘姓族人與當地漢人信徒組成，並使用潘姓家族傳承的獅步舞法，至今已到第三代。

從獅頭的形式來看，屬於傳統北部開口獅的類型，但不同於客家開口獅的造型，（獅頭略成正方體，凹凸分明，額頭寫上「王」之字樣），較偏向閩式的開口獅，但也不同於傳統獅面上的五面鏡子，「番仔獅」特殊的是獅面上只有三面鏡子，獅子的前額也較圓，不太厚重凸出，面部圖騰較為平扁，其餘在前額後方的八卦、七星與火焰圖騰則與



圖 4：番仔獅，2017。(資料來源：梁廷毓攝。)

一般的獅頭差不多，獅牙仍是用金屬刀片製成，並沒有改成竹木材質，同樣必須經過開光，並在額後貼上兩道符咒。首先，在地區的獅舞的差異上，一般大部分都是鞭炮放完後開始跳，但「番仔獅」是在鞭炮開始放時，就開始跳，雖然每個獅陣都有其自成一套的鼓樂與獅步，但相互交流彼此影響的結果，其實看不出來太大差異，但「番仔厝」與其他獅陣的舞法仍有明顯不同，一般的開口獅的嘴巴可以上下開合，透過擺動即可發出聲響，而這個聲響在番仔厝獅陣中，非常被重視，什麼時候發出聲響，以及聲響的次數都必須被控制好。例如過程中，獅頭回正上提時，再往左斜側下壓，會連續往後採三步，每一步獅頭的獅嘴開合，一定要求只能有啪啪兩次聲響，也要求必須兇狠，不能讓獅嘴因為舞步時的晃動而無控制的出聲。另外在舞法中，對每一個踏步的位置、腳形，都相當嚴謹，在動作上的細微之處，包括獅頭要在何時回正、前後兩人每個動作和步伐必須一致、獅尾配合獅頭擺盪的動作以確保整體動作的協調，尤其是獅頭回正的動作，使得獅步再往前的過程中不會偏掉。據潘國榮先生口述，這是自己宮廟改良過後的獅步，因為看到別人的獅步在舞動的時候，步伐都會一直斜偏，感覺對神不敬，而透過獅頭「回正」的動作，就可以避免在過程中斜偏，也較尊敬神明。

近年來，番仔獅的獅步因為時常出陣與其他北投、淡水地區的陣頭相互支援，技藝交流的過程當中也傳承到其他廟宇陣頭之中，這讓番仔獅的獅步已經有擴散到北投、淡水地區其他宮廟陣頭的現象。例如，保德宮「英藝金獅團」在 2018 年的關渡媽祖遶境活動當中，已經由保德宮的信徒與北投大屯清天宮的人員一同組織獅陣，以保德宮的名義出陣。「番仔獅」不同於「番仔王爺神像」、「平埔社土地公」是歷史較久的古物，是平埔族朝向漢文化信仰的趨同過程，所產生的文化物，例如，潘姓族人仍稱王爺為「老祖」，臺灣也有許多仍保有平埔族信仰儀式

的公廨，也稱祖靈為「老祖」。¹¹而「平埔社土地公」則有可能是平埔族傳統觀念與漢人信仰觀念結合的產物。從原住民土地崇拜轉化而來的土地公，但無論是「番仔王爺」、「平埔社土地公」，甚至是「番仔厝」的地名，都比較接近語言層面、符號性的遺留。因為在形象與信仰儀式方面，這兩尊神像與漢人的神像並無太大的差異，「番仔」、「平埔社」的用詞也是由漢人所命名。

而番仔獅出現的時間點，是在潘姓族人開始接受較完整的漢人信仰儀式之後才出現的。雖然番仔獅也是漢人所命名，但是，從獅步、身體舞法的角度來說，是在平埔族向漢人文化趨同的過程中所產生的差異，而不只是語言層次的指稱。因此，地方上稱其為「番仔獅」，除了最明顯的獅頭造型差異，以及舞法上的不同，另外也可能是族群在面對外部文化時的自我變異，以及地方廟陣文化中，對於這種變異的重新指認有關，雖然「番仔獅」有其漢人強勢文化的污名意味，用以區別自我與他者的關係，但反過來說，這也意味著並非完全接受外部文化或被漢化，而仍能在文化表現上有所區辨。這些對細節動作與身體力道、掌控獅頭的重視，除了很容易與其他廟陣文化形成視覺張力上的差異，而為地方上的人們所辨認。

視角的轉換：番仔王爺信仰下的組織形式

若從當代凱達格蘭族的相關論述來看，以往的視角與論域大致可以分成三類，一種是講求族群的政治動員與訴求之論述，藉此一步步地進行「族群的文化復興」。另一種是偏向人類學的田野調查，實際採訪、紀錄當代凱達格蘭族的文化現狀。最後一種是以歷史的角度，引用各種文獻資料、探訪遺址、進行耆老的口述訪談，講述凱達格蘭受盡壓迫、土地、文化流失的過程，以及反映族人當代的生存近況。

在第一類的論述視野中，雖然不能不考慮到其作為一種族群正名運動、族人動員的政治策略，但是可以從幾個歷史案例中看出其背後所欲推展的價值與困難。例如，2002年臺北凱達格蘭協會主辦的「刺桐花開平埔文化祭尋根活動」、反核四的「凱達格蘭尋根活動」等，這兩個活動，皆動用了傳統的祭祖靈，以及尋訪祖靈地的行動，其中「刺桐花開平埔文化祭尋根活動」有請巫師來祭祖，並徒步上北投的丹鳳山。彷彿再現了伊能嘉矩所見的景象：「淡北的平埔族人，每年春、秋兩季，各舉辦一次會飲儀式祭拜祖先。」（伊能嘉矩，1996：131）而反核四的「凱達格蘭尋根活動」則是到核四廠預定地的傳統領域，進行祖靈的祭弔。

可以理解的是，開始於1980年代初期的臺灣原住民族正名、文化振復運動與當前凱達格蘭一系列的尋根活動有一定的關聯，而在1988年3月的〈臺灣原住民族權利宣言〉中，要求政府應該對於原住民族的「生存權、工作權、土地權、財產權、教育權、自決權、文化認同權」有所保障，更指出原住民族在文化與社會、歷史層面皆不同於「漢族」。這種強調民族本質差異的論調之後就以不同形式出現在原住民族運動或攸關原住民族的論述中。（陳文德，2009：

¹¹例如，西拉雅族將所祭拜的主神稱為阿立祖、阿立母、太祖、老祖、太上老君、太上李老君等，而屏東地區的族人多稱為老祖。

165) 凱達格蘭振復運動之文章、或坊間的一些民間著述、尋訪資料等¹²，明顯的延續這種價值與精神，以族群為單位進行各地區的歷史記錄與族群文化狀態的描述。經過近幾十年族群意識與族群認同、身分回溯運動的興起，以及認同話語的傳遞，原來北部地區的巴賽族、雷朗族及龜崙族，現存族人的認同似乎已併入「凱達格蘭族」，甚至將龜崙族所在的南崁四社（坑仔社、霄裡社、龜崙社、南崁社），合稱為「凱達格蘭南崁四社」。但是事實上，有文獻指出，龜崙族在語言上，與賽夏族語相近，指出其並不屬於同一族群。¹³這猶如是一個原分類學架構下的「族群認同的再形塑與再整併」。當然可以理解，這是作為重新集結集體力量，以及群體政治動員的策略。但是，此論述給予的認同模式，似乎無法細緻地深入到目前已經分散化、甚至形成另一種文化習慣的族人所認識，或直白地說，這套論述無疑因為「族群文化振復」而導致弔詭的排他性，而難以被其他仍存在、但無法相互理解彼此在當代條件下生活、觀念變化的凱達格蘭族裔所參與，例如，至少就筆者的訪問中，在北投已舉辦數次的「凱達格蘭年祭」，保德宮的潘姓家族並沒有參與，反而關注於目前的宮務與祭儀活動。而在北投 22 號公園的命名與歷史文化地景的爭議過程中¹⁴，保德宮的潘姓族人鮮少直接參與公開討論會，反而是請廟裡的漢人信徒前去參與公園設計與命名的意見協調會與工作坊。此外，積極參與族群認同運動以及文化振復工作的凱達格蘭族人，例如，屬於教會系統的北投社的耆老，因為信仰的差異所產生對於保德宮潘姓族人之間彼此的看法也尚未達成有效的溝通與共識，現階段似乎也還未理解，保德宮的潘姓族人如何、為何在自己選擇（或被選擇）的道路上孤軍奮戰，這背後內在的精神動力為何。

第二類的論述，是偏向田野調查、實際採訪、紀錄當代凱達格蘭族的文化現狀。以保德宮來說，大多都是傾向於「漢化」的結論：「保德宮池府王爺的生日為農曆 6 月 18 日，會邀請關渡宮、大龍洞保安宮等 神明前來作客，也會請道士前來替神明祝壽，其儀式和一般漢人的神明生並無二異」。(林芬郁，2008：103-115) 林衡道在《臺灣風物》中也有一篇關於北投「番王爺」祭典的記錄，其中他就提到「當天的祭品有五牲、紅龜粿、香蕉、蓮霧等，還有為數不少的大小糕仔龜，大者龜甲部分竟直徑就有三尺，甲上並有五彩糖帽做裝飾」。(林衡道，1962：7) 北投社一帶原是原住民凱達格蘭族居住的所在，由於漢人移入開墾以及後來開發的種種原因，逐漸導致平埔族人外移或被同化，其文化也趨於消失」。(董詠祥，2012：112) 認為保德宮的王爺信仰早已完全受到漢人文化的影響，而與漢人信仰無兩異。

誠然，筆者從 2002 年保德宮自藏的照片、以及筆者於 2017、2018 年所拍攝的保德宮舉辦各式祭儀活動的影像¹⁵，可以發現，基本上儀式行為皆已經承襲了漢人的科儀。1994 年的廟宇設計圖、2017 年翻修的壁面繪製（由筆者參與繪製的工作與討論），皆呈現其「接受」了漢人

¹²相關文章可參閱劉還月等（1998），與凱達格蘭文化振復、正名運動之報導。

¹³龜崙族原居於今日桃園龜山一帶，本來被學者歸類為凱達格蘭族，後來李王癸先生依據其所蒐集到的語言學資料，認為二者是不同的語言，推斷其為獨立的一族。可參見李王癸，1997。亦可參閱溫振華，2010：74。

¹⁴相關報導可參閱：陳金萬，2018 年 3 月 18 日。

¹⁵相關影像紀錄可以參閱：梁廷毓，2017h；2018。

傳統廟宇建築的符號與圖騰。甚至也接受了風水學的相關觀念，例如，潘女士¹⁶說：「之前剛拆完廟，王爺神尊移駕到鐵皮屋工寮安置的時候，神尊後面只掛一面紅布，這樣王爺他會坐不穩，沒有地方靠。但是 2017 年翻修後的壁面繪製，就讓王爺坐得比較穩了。」（梁廷毓，2017b）漢人信徒林先生¹⁷則是提到風水的觀點：「以前庄裡請來的風水師說，那時捷運還沒蓋，還沒拆廟的時候，廟的位置是座太師椅的穴位，背靠大屯山，位置很好。現在廟搬到這裡（番仔溝上），廟蓋在水圳上，整個是空的，大家都覺得這樣神明容易坐不穩。」（梁廷毓，2017d），與潘女士的說法兩相呼應。

但是，無論是認為凱達格蘭族的社會文化表現，皆已經被漢化，或是認為要以整體族群為單位，進行「族群的文化復興與重塑」。筆者認為，前者的觀察與描述可能不夠細緻，並沒有進入到具體的互動研究之中。而後者也有陷入文化與族群傳統本位主義的框架，而無法深刻的理解到其他族裔的生存現況與處境。甚至有預設「文化復興」的固定價值、進而產生排他性的危險。這兩套文化論述，不管事在政治實踐的場域，以及文化調查的工作方面，就結果論而言，皆無法捕捉到並涵蓋、包容到當代凱達格蘭族的生存狀態。而第三類的論述是以歷史的角度，引用各種文獻資料、探訪遺址、進行耆老的口述訪談，講述凱達格蘭受盡壓迫、土地、文化流失的過程，以及反映族人當代的生存近況。以紀錄片《凱達格蘭的天空下》、《凱達格蘭族的奮起之路》、《重返北投社》為例，以檔案與影像紀錄的工作，則是以相對包容性、重新認識的角度，逐步理解、建構族群的歷史與當代處境與困境，並將論述投入未來的轉型正義、權利回歸與文化主權的戰場中。

針對前面兩類的論述，筆者並不是要丟棄「以族群為單位」的文化、歷史視野，因為這仍然是當代平埔族正名運動、文化振復運動之中，聯繫彼此力量與建立認同基礎的重要著力點，也同時是與國家協商的政治基礎。但是，筆者認為也必須從中反思，以族群為單位的論述框架，或是以族群作為凝聚政治協商力量的話語策略，很可能都忽視了族群中更為細緻的問題，因此，擺脫族群為單位的論述框架，也就擺脫族群認同的限縮性框架，我們可以重新探究認同的概念，在當代的平埔族家族當中，如何產生族群認同之外的具體原漢互動關係以及「自主性」。而這些差異才可能讓我們重新思考當代平埔族人的生存狀態為何。因此，在潘姓家族與漢人互動的過程中，如何產生「自主性」和地域、信仰與文化互動的方式，以及在處理宮廟事務中的原漢互動關係，涉及了哪些隱性的權力、工作分配、情感因素。另外，參與的信眾也從以前的番仔厝庄居民，到今日信徒遍及到三重、蘆洲、北投的復興崗、忠義、關渡、新北投，以及淡水的紅樹林等地。「庄外」信徒在近年來的增加過程，是本節要特別指出的部分。

例如，2004 到 2017 年間，土地產權爭議到拆廟的過程中，無論是各種以「凱達格蘭文化遺跡」之名義，與地主、官方協商與斡旋的過程，或是以庄為單位的民眾信仰意識、「庄民的共同信仰中心」之政治基礎，作為延緩搬遷的談判籌碼。其中，番仔厝在潘姓家族稱為「下社」，

¹⁶受訪者要求匿名，故以潘女士替代。

¹⁷受訪者要求匿名，故以林先生替代。

流經的溪被稱為「番仔溝」，而保德宮是番仔厝的「庄廟」，但是「庄廟」至今仍然是由潘姓族人管理與負責，所供奉的池府王爺，除了廟裡祭祀的老祖、大王、二王、三王、四王等神尊，也分靈至潘姓族人家中供奉。被北投地區廟陣文化所指認的「番仔獅」，這項技藝也反過來強化了潘姓族人與保德宮的關係，也強化了番仔厝在廟陣文化當中，地域技藝文化的特殊性。另外，從保德宮舉辦的南巡參香、王爺生日、普渡、除夕開廟門，以及恭迎關渡媽的千秋聖誕、平安遶境活動等。每年恭迎關渡媽的千秋聖誕、平安遶境時，保德宮會將王爺的「行宮」搭在番仔厝位於大業路的路口，在關渡媽遶境的路線上，同時出陣頭參與遶境隊伍。而南巡參香，是由潘姓族人請示王爺要選辦的日期，邀請眾庄民、信徒來參與。王爺的聖誕時，前兩日由獅陣到淡水請清水祖師爺、關渡宮請「關渡媽」至保德宮作客，並在聖誕當天請戲班演出布袋戲娛神，請番仔厝庄民、信徒吃飯，請示王爺遴選年度的爐主。普渡則是請好兄弟吃飯，請庄民吃飯。而除夕開廟門，則由保德宮管理委員會的成員一起進行。雖然祭儀的細節，皆與一般漢人的王爺信仰祭儀略同，只有「番仔獅」有些許的差異。但是，筆者在意的是，從「家祠」發展成「庄廟」的過程中，潘姓族人與漢人信徒的具體關係為何。

首先，在保德宮管理委員會的編制中，設有主委、副主委、委員、宮務數名，多數皆由漢人信徒擔任，只有兩位委員，陳姓與許姓委員的媽媽原姓潘，是宮主潘國良的姑婆，而與潘姓家族有血緣關係。而宮主、總幹事、幹事、財務秘書等職，是由潘姓族人擔任。並總理宮廟的各項宗教事務，如關渡媽的千秋聖誕、平安遶境、巡參香、王爺生日、普渡、除夕開廟門等事項。而在地域意識方面，雖是「庄廟」，仍然帶有「家業」的責任感，廟仍是由潘家要負責管理，且多次聲稱，如果廟被迫無處可去，大不了就帶回家自己拜。但是潘家也認為保德宮是庄廟，不能遷出番仔厝庄範圍之外，雖然因捷運拆遷的關係，潘姓家族皆已搬出番仔厝，到北投的忠義、復興崗一帶，但是仍以廟需續存在番仔厝庄為優先。

接下來，在保德宮與其他信仰社群互動的一些具體例子，可以看到潘姓族人與漢人信徒、廟陣的關係。例如，2017年與2018年保德宮的南巡參香活動，分別與淡水門陣聯誼會、大屯清天宮的漢人信徒在陣頭中合作進行，潘姓家族負責行程的規劃、請示問神南巡的日期，而漢人信徒則是負責南巡參香的細項，如請神尊上車、過爐、拿旗幟等事。而2017年北投玉玄宮玄天上帝的進香活動，則是請保德宮潘姓族人的番仔獅陣出陣協助。2017年關渡太子會中壇元帥的遶境活動，保德宮也出陣協助。2018年，保德宮參與北投關渡媽聖誕的遶境活動中，番仔獅的獅陣與大屯清天宮的鼓陣一起出團，由宮主潘國良指導獅步。同年的王爺聖誕慶典，不同於以往由廟裡信徒出陣迎神，而是請來大屯清天宮的鼓陣出團，至淡水迎請清水祖師、關渡宮迎請媽祖神尊至廟裡作客。這些都顯示了某種保德宮潘姓族人在地方廟陣、社群中的互動方式，以及呈現出一種不同於族群振復運動的社群組織形式。

因此，若不以族群認同的角度，而以區域內的廟境生態之關係來看，保德宮的王爺信仰既維繫了部分潘姓族人的凝聚，同時也透過保德宮的運作、番仔王爺的神蹟傳說、番仔獅獅陣的辨別性，持續在擴展了與漢人在廟陣活動上的關係，而非只是其他廟陣信仰中，被漢人身分同

一化的信眾。筆者認為，雖然保德宮的潘姓族人未直接積極參與凱達格蘭的族群文化復興運動，但是，這個持續以潘姓家族為主的宮廟運作，維繫了潘姓族人的凝聚力，仍保有某種事務運作的自主性，在土地不斷地與政府進行協商、形塑王爺信仰口傳敘事，以及文化技藝的交流層面，逐漸形成一種特殊的組織型態，既讓廟陣以不同的技藝形式參與到了漢文化為主的宗教祭儀中，也與廟裡的漢人信徒形成深刻的情感、互助關係，甚至代為參與族群議題的討論。這些都反映了與漢人在長時間互動過程中，持續摸索家族與他族、宮廟組織與其他官方、非機構、社群的交往方式。

結語

本文從潘姓家族與保德宮的發展史中理解到，保德宮的管理與財務，皆是由潘姓族人負責管理，甚至王爺的神蹟故事，從家族傳向整個番仔厝庄，也與潘家有緊密的關係。而這形成了在 2004 到 2018 年的土地訴訟、暫時安置的政治協商基礎。潘姓族人一方面為了廟的存續，而訴諸保德宮是「庄民的共同信仰意識」之核心，此一政治協商的基礎；另一方面，以平埔原住民歷史文化的角度，向官方凸顯保德宮的文化價值之重要性。從 2004 年 2010 年拆廟期間，保德宮從文化局、原民會、地方里長、立法委員等接觸過程中，試圖匯聚各種政治力量與協調的可能，有效地延緩了公權力介入的時間，也引起學者與新聞媒體的關注。而 2010 到 2017 年為止，保德宮因為再度面臨遷移危機，更與市議員溝通，再次與政府單位進行協商，而得以暫緩遷移。另外是「番仔獅」的技藝，是在地方細微的族群互動與信仰感知、廟陣中地方居民的「視覺辨認」下，反過來透過地方上其他漢人廟宇的信仰社群所指認的，這個技藝與地方其他信仰社群的互動也相當緊密。

而既有的漢化論述，很容易誤認這是一種同化的過程，是原住民接受漢人的文化與宗教信仰方式而毫無差異的全套移植，但是細究之下，無論從物質層面或族群在漢人信仰文化中，在區域上被重新指認的現象，儘管只是某個祭儀中的節點。無可忽視的，保德宮與潘姓家族的關係，以及「番仔獅」的特殊性，與其說是被漢化，不如說他們依然蹣跚的在文化與社會困境之中，摸索一條自己得以「自主」的路。甚至在一些細節之處，可以看到在潘姓族人與番仔王爺信仰當中，仍然保有的某種「原民性」。據潘國良的口述，他祖公說，王爺公是乞丐都要收，有人來就要給他東西吃，不能趕他。這種共享式的、非排他性的觀念，弔詭的在這裡繼續延續。因此筆者認為，在保德宮的相關研究中，目前提出「認定已經漢化」的論述，都缺乏對於潘姓族人與漢人信徒的關係互動研究，他們的差異，不是文化上的族群差異，而是轉變成在實際的互動過程中，所呈現的一種隱而不顯的「自主性」，並在保德宮的廟務運作與負責人的分配、家族中的信仰認同、番仔獅與地方廟陣的區別等等，在各種人際網絡的細緻關係與組織形式中體現出來。而潘姓家族與漢人信眾之間的互動關係，裡面富含了各式的情感樣態與信任關係，所共構出的複雜面貌，更是紙筆所難以言喻的。

參考文獻：

- 公視新聞台 (2010 年 10 月 13 日)。拆除北投保德宮 信眾與警方拉扯。公視中晝新聞。取自 <https://www.youtube.com/watch?v=R5Int-IVzF0>
- 民視新聞台 (2010 年 8 月 23 日)。搶救廟宇！「神明」開記者會。民視新聞。取自 <https://www.youtube.com/watch?v=5htY1Z4y7ds>
- 伊能嘉矩 (1996)。平埔族調查旅行—伊能嘉矩〈臺灣通信〉選集。臺北：遠流。
- 呂淑姮 (2010 年 8 月 23 日)。凱族史跡瀕危 北市：無能為力。臺灣立報。取自 http://halfpluto.blogspot.com/2015/04/blog-post_730.html
- 李壬癸 (1997)。臺灣南島民族的族群與遷徙。臺北：常民文化。
- 林芬郁 (2008)。平埔族聚落之遺跡見證—北投保德宮。臺北文獻，163 期，99-124。
- 林芬郁 (2012)。平埔聚落遺跡的見證——北投保德宮的番仔王爺與「平埔社」土地公。原住民族文獻，3 期。取自 <http://ihc.apc.gov.tw/Journals.php?pid=609&id=657>
- 林衡道 (1962)。北投「番仔王爺」的祭典。臺灣風物，第 12 卷第 4 期，7-8。
- 保德宮管理委員會 (2007)。北投保德宮簡介(未刊行)。臺北：保德宮管理委員會。
- 梁廷毓 (2017a)。潘國良先生訪談紀錄 (未刊行)。
- 梁廷毓 (2017b)。潘女士訪談紀錄 (未刊行)。
- 梁廷毓 (2017c)。陳先生訪談紀錄 (未刊行)。
- 梁廷毓 (2017d)。林先生訪談紀錄 (未刊行)。
- 梁廷毓 (2017e)。潘國榮先生訪談紀錄 (未刊行)。
- 梁廷毓 (2017f)。鄧女士訪談紀錄 (未刊行)。
- 梁廷毓 (2017g)。北投番仔厝寶德宮「番仔獅」之歷史初探。人類學視界，第 22 期，52-55。
- 梁廷毓 (2017h)。2017 保德宮南巡參香。取自 <https://www.youtube.com/watch?v=9Ja4aTWwh2E&t=271s>
- 梁廷毓 (2018)。2018 保德宮南巡參香。取自 <https://www.youtube.com/watch?v=iJbQpCZG5ZY>
- 陳允芳 (2003)。北投傳統人文景點研究 (未出版之碩士論文)。國立臺灣師範大學歷史研究所，臺北市。
- 陳文德 (2009)。原住民族與當代臺灣社會。載於國立中央圖書館臺灣分館 (主編)，臺灣學系列講座專輯 (二) (165-198 頁)。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。
- 陳金萬 (2018 年 3 月 18 日)。挽回臺北市民瀕臨破產的文化尊嚴——從北投 22 號公園的正名開始！蘋果日報。取自 <https://tw.appledaily.com/new/realtime/20180318/1316672/>
- 陳璟民 (2007 年 7 月 24 日)。真奇「廟」，番仔厝拜「王爺」。自由時報電子報。取自 <http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/143265>
- 楊國文 (2009 年 11 月 4 日)。十信擬拆 保德宮仍列文化景觀。自由時報電子報。取自 <http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/348265>
- 溫振華 (1980)。臺北高姓：一個臺灣宗族組織形成之研究。臺灣風物，30 卷 4 期，35-53。
- 溫振華 (2010)。龜崙社研究。臺灣風物，60 卷 4 期，55-76。

- 董詠祥 (2012) 。 **化番為神：番仔信仰的考察** (未出版之碩士論文) 。 國立臺南大學臺灣文化研究所，臺南市。
- 廖靜蕙、陳錦桐 (2010 年 10 月 14 日) 。 神明落難？保德宮拆遷 凱達格蘭族人攔阻未果。 **環境資訊電子報** 。 取自 <https://e-info.org.tw/node/60087>
- 臺北市北投區公所 (2011) 。 **北投區志** 。 臺北：北投區公所。
- 劉還月、李順仁、黃提銘、黃兆慧、王志文 (1998) 。 **尋訪凱達格蘭族** 。 臺北：臺北縣立文化中心。
- 蕭博文 (2010 年 10 月 14 日) 。 法官焚香求筊 眾神點頭拆廟。 **中時電子報** 。 取自 <https://www.chinatimes.com/newspapers/20101014000870-260106?chdtv>

新書視窗

大港口事件

本刊編輯部

作者：李宜憲、莊雅仲

出版社：原住民族委員會

出版日期：2019/05

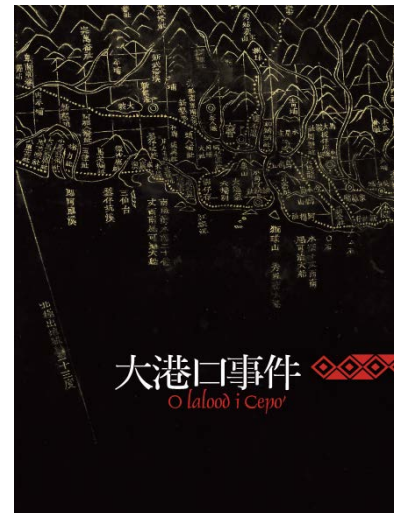
ISBN：9789860590890

「大港口 (Cepo') 事件」是清領時期發生的重大歷史事件，牽涉到秀姑巒溪和西口臨近海邊一帶的阿美族人，此事件造成當地族人之遷徙與擴散，不僅是國家機器第一次侵犯阿美族傳統領域的重大史事，也是國家體制開始組織性地進入東臺灣的標記。

本書為「原住民族重大歷史事件」系列叢書之四，原是原民會的委託研究。為追求歷史真相，營造多元史觀的社會，經過重新整理、修訂後，原民會於近兩年陸續出版「原住民族重大歷史事件」系列叢書，期盼帶領讀者以原住民族史觀，瞭解原住民族近代歷史及事件帶來的深遠影響。

全書分為三部分：上篇「文獻的」大港口事件—來自國家體制的挑戰，是事件本身的歷史研究；下篇「口述的」大港口事件—部落記憶在 Makuta'ai，是該是見的田野調查。最後，以附錄形式選錄相關文獻。上篇詳盡地以歷史文獻檔案論述一段當時阿美族部落不知道其所面對的國家政策，凸顯了部落與國家的相對處境。書中對於族人口述歷史記憶在時間的層累堆疊所做的分析相當深入，恰恰反映每個時代族群互動時，對於族人與漢人記憶與形象的塑造刻劃。下篇則收錄歷史現場的族群口述及地景，使閱讀歷史也能直接走入族人的情感和生活場景，讓本書有了真實的溫度。

今日臺灣歷史論述走向多元族群史觀，使得原住民族的歷史遭遇不再是移墾社會發展時，順勢被提及的一小部分，其所經歷的挑戰，在原住民族群回顧其發展的歷程，也希望能讓社會大眾理解族人歷史淵源，以及在這塊土地上所發生的困境，藉由歷史的論述，讓社會對各民族今日的處境有更多包容和理解。



資料來源：原住民族委員會提供。

1900-1910 大嵙崁事件

本刊編輯部

作者：傅琪貽（藤井志津枝）

出版社：原住民族委員會

出版日期：2019/05

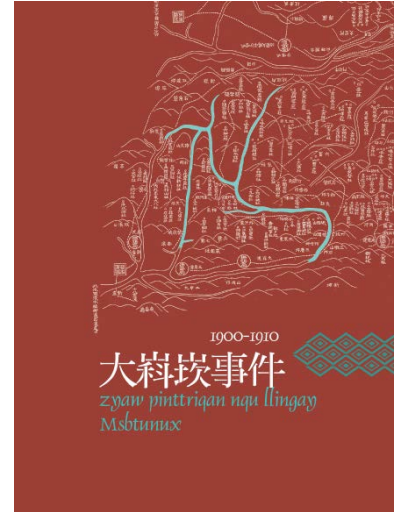
ISBN：9789860590883

臺灣山林蘊藏豐沛資源，而樟腦自十七世紀以來，一直是臺灣輸出的物產之一。臺灣的樟樹多分布於中、北部山區，正好是泰雅族的活動區域，從清領到日治時期，官方為了採樟熬腦進出山林，一再與族人爆發衝突，以國家強勢的武力圍攻大嵙崁泰雅族人。誠如作者所言，「從原住民族的立場來看，這不是斷代史，而是一連串抵抗外族入侵，保護家園的辛酸血淚戰史」。

本書為「原住民族重大歷史事件」系列叢書之五，原是原民會的委託研究。為追求歷史真相，營造多元史觀的社會，經過重新整理、修訂後，原民會於近兩年陸續出版「原住民族重大歷史事件」系列叢書，期盼帶領讀者以原住民族史觀，瞭解原住民族近代歷史及事件帶來的深遠影響。

全書除前言、結論、附錄外，共分為五章。第一至三章為背景介紹，包括大嵙崁的人與地、族群間的互動，以及清治後期在開山撫「番」政策下，臺灣巡撫劉銘傳所發動的討番戰爭，作為探討日本殖民統治時期為了「殖產興業」，覬覦大嵙崁地區的土地、樟腦所進行壓迫、侵犯性的理「蕃」政策之背景。第四至五章敘述大嵙崁前山群、後山群，在面對臺灣總督佐久間左馬太「五年理蕃」政策下，受到優勢的日本軍隊與警察的攻擊，如何與之相抗，卻又能在極端缺鹽、缺鐵，且糧食不足的劣勢下，為了族群命脈而選擇「歸順」。

此外，本書亦增補多張地圖，清楚顯示當時地貌及隘勇線內各相關位置；而涉及泰雅語部分，亦以書寫系統拼寫。作者希望藉著泰雅族大嵙崁事件，期盼思考重建「原住民族史觀」。以大嵙崁事件為例，試著從「內山」，即原住民族的角度，將其遭受異族武力征服的過程，作歷史性的拆解。透過大嵙崁群在近代史上所遭受壓迫的歷史經驗，窺探臺灣原住民族意識長期潛伏化的脈絡。雖然泰雅族人因一時被壓迫而屈於強權，但事實證明，無論統治者如何使用技倆，土生土長的臺灣文化，隨時會展現其生命力。



資料來源：原住民族委員會提供。

李嶼山事件

本刊編輯部

作者：官大偉

出版社：原住民族委員會

出版日期：2019/05

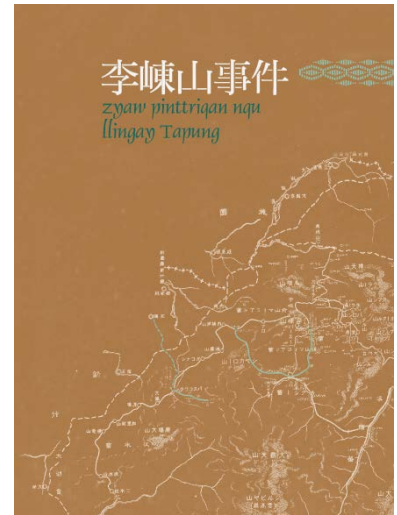
ISBN：9789860590906

「李嶼山（Tapung）事件」發生於日治初期，緊接於「大嵙崁事件」之後，地點位於今日桃竹行政區域交界處，由於地勢關係，成為日本殖民者欲控制周邊泰雅族部落的戰略制高點，此次事件為桃竹苗地區泰雅族人最後一次大規模反抗日本軍警的重要抗爭。

本書為「原住民族重大歷史事件」系列叢書之六，原是原民會的委託研究。為追求歷史真相，營造多元史觀的社會，經過重新整理、修訂後，原民會於近兩年陸續出版「原住民族重大歷史事件」系列叢書，期盼帶領讀者以原住民族史觀，瞭解原住民族近代歷史及事件帶來的深遠影響。

首先，探討李嶼山事件發生的歷史背景，分析李嶼山事件發生前，臺灣北部山地被殖民政府所賦予的空間角色和經濟功能，以及其與整個殖民帝國開發殖民地、尋求原料與擴張市場之間的關係。其次，試圖重建李嶼山事件各次行動的空間分布、經過始末，從歷史文獻的紀錄來分析當時泰雅族部落與外來者之間的衝突。再者，分析李嶼山事件後，殖民政府的政經手段對此地泰雅族人造成的改變及後續影響。

「所有存在著原住民族的國家，都有從原住民族手上掠奪土地的不正義歷史，雖然歷史不能重來，但面對晦暗錯誤，落實正義價值，是國際人權論述下所共同努力的方向。即使經過政權更迭，只要是繼受了殖民掠奪而來的土地，都有責任要反省殖民觀點之無主地敘事、尋求和解共生的制度安排。其中，重要的一步，就是要使原住民族在歷史的土地中現身。」作者嘗試讓田野資料和歷史文獻對話，希望藉以映照出原住民族土地遭受掠奪的時空脈絡，也希望呈現當代泰雅族人如何看待此一重大歷史事件的觀點。



資料來源：原住民族委員會提供。

1914-1933 大分事件

布農族郡社群抗日事件

本刊編輯部

作者：傅琪貽（藤井志津枝）

出版社：原住民族委員會

出版日期：2019/05

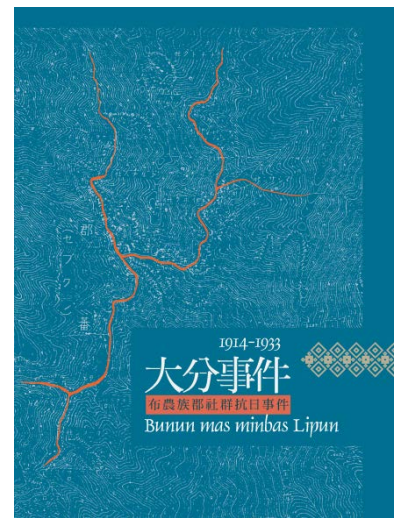
ISBN：9789860590913

「大分事件」可說是圍繞著玉山周邊之布農族郡社群的抗日事件，時間上從 1914 年新武路「收押槍枝」以來，一直到 1933 年 Dahu Ali 與日和解，長達二十年之久。抗爭方式除了部分的集體襲擊駐在所以外，大多是以獵團「出草」方式砍人頭。

本書為「原住民族重大歷史事件」系列叢書之七，原是原民會的委託研究。為追求歷史真相，營造多元史觀的社會，經過重新整理、修訂後，原民會於近兩年陸續出版「原住民族重大歷史事件」系列叢書，期盼帶領讀者以原住民族史觀，瞭解原住民族近代歷史及事件帶來的深遠影響。

有關大分事件的主謀者，歷來眾說紛紜，甚至是否存在主謀似乎更加值得探討。為了還原歷史「真相」，本書深入探討文獻，如《理蕃誌稿》、《臺灣日日新報》、《理蕃之友》、《東臺灣展望》、〈大分事件〉、《八通關古道東段調查研究報告》等，期盼藉此「重建」大分事件中每一個環節，再從布農族文化中最重要「氏族」及其高海拔的生活環境和條件，全盤思索事件發生的背景與原因。此外，藉由人物訪談獲取本書重要的知識基礎，這同時也是主要的素材來源，從發動事件的重要氏族之遷移分合、族譜調查著手，依此脈絡進行深度瞭解大分事件的家族觀點，再向外蒐集相關資訊以進行更充分的認識。

作者除了陳述史事，更致力探討大分事件的本質，就「原住民族重大歷史事件」研究而言，提供了不一樣的文化觀察視角。只要詳細研究歷史，釐清布農族郡社群發動大分事件的時空背景，就能進一步瞭解以大分地區為中心，包含拉庫拉庫溪與新武路溪一帶布農族抗日事件的緣由，也能釐清「主謀者之謎」的歷史真相。



資料來源：原住民族委員會提供。

時事快遞

攜手國際一起原轉！

和解小組的加拿大國際借鏡原轉之行



陳政穎 (*kuljelje patiya*)

來自臺東排灣族 *pacavanlj* 部落，國立東華大學族群關係與文化學系畢業，現職原轉會和解小組專案助理。相信說故事可以改變世界，於是努力學習成為一個說故事的人。

推動原住民族歷史正義與轉型正義的路上，臺灣在國際上並不孤單！2019 年 9 月 26 日，總統府原住民族歷史正義與轉型正義委員會（簡稱：原轉會）的和解小組，前往加拿大進行為期 8 天的「臺灣－加拿大：原住民族轉型正義真相與和解國際交流」參訪行程，向國際借鏡的同時也分享臺灣的經驗，串聯彼此成為國際之間一同努力的夥伴，促成意義非凡的「原轉外交」。

蔡英文總統於 2016 年 8 月 1 日「原住民族日」，代表政府向原住民族道歉，使臺灣成為國際間繼加拿大、美國、澳洲、挪威之後，亞洲第一個由總統向原住民族道歉、並且推動原住民族歷史正義與轉型正義的的國家。因此，積極向國際借鏡，作為國家向原住民族道歉與和解的參考，成為了和解小組相當重要的工作任務之一，於是提出透過加拿大、紐西蘭、智利等三個國家，進行和解重點文書翻譯工作，目前已完成加拿大的部分。

過去的加拿大政府，也曾透過各項不當政策，以國家力量全面性壓迫原住民族，逕行經濟開發、土地建設、同化教育等措施，侵害原住民族土地、語言、文化等並導致嚴重流失，甚至在「寄宿學校」政策實施期間，造成約有 4000 名死亡、上萬名遭到性侵或虐待的孩童，形同「文化滅絕」的歷史創傷。自 90 年代起，受到國內外原住民族權利興起的浪潮，加拿大政府也逐漸重視原住民族議題，對錯誤的歷史重新反省，展開釐清歷史真相的調查行動，從 1991 年設置的「原住民皇家委員會」(Royal Commission on Aboriginal Peoples, RCAP)，全面性調查原住民族遭受外來政權的侵害與影響，接著在 2008 年成立「加拿大真相與和解委員會」(Truth and Reconciliation Commission, TRC)，更進一步聚焦寄宿學校的真相釐清工作，奠定邁向和解的基礎，並於完成階段性任務後，在 2015 年轉型為「加拿大國家真相與和解中心」(National Center for Truth and Reconciliation, NCTR)，持續調查紀錄、檔案公開、歷史創傷療癒、社會溝

通等各項工作。綜合來看，加拿大原住民族轉型正義的歷程，已經走了將近 30 年，至今仍持續推動當中，是原轉會和解小組國際借鏡相當重要的對象。

今年 3 月，加拿大駐臺北貿易辦事處（Canadian Trade Office in Taipei）邀請 NCTR 主任 Ry Moran 訪台，其中特別來到花蓮，參加由和解小組以及國立東華大學原住民族國際事務中心共同辦理的「理解過去・邁向未來：臺灣與加拿大原住民族和解經驗及交流」系列活動，發表「加拿大歷史創傷的療癒之路」專題演說，也參訪當地部落、與原轉會委員交流，認識臺灣原住民族轉型正義現況，並且對族語復振、文化工藝、深度旅遊等留下深刻印象，也建立了和解小組未來至加拿大互訪的良好基礎。

和解小組此次到加拿大參訪的首站，來到位於西部的城市基隆納（Kelowna），參加基隆納臺灣文化協會（Kelowna Taiwanese Cultural Society）和 Rotary Centre for the Arts 主辦的「Indigenous Collaboration for Cultural (Re)Vitalisation」座談活動，來到現場的有當地備受尊崇的原住民領袖 Stewart Phillip 的夫人 Joan Stewart，以及當地加拿大第一民族人、臺灣僑胞、在地社區民眾，駐溫哥華臺北經濟文化辦事處陳剛毅處長也與會，暢談臺加兩國彼此的原住民族轉型正義，一起對話討論真相釐清的重要性，以及和解的可能性。



圖 1：在基隆納參加「Indigenous Collaboration for Cultural (Re)Vitalisation」座談，交流台加兩國原轉經驗，和當地族人與民眾合影。照片正中間著紅色當地族服者為 Joan Stewart。(資料來源：陳政穎提供。)

接著，來到位於東部的加拿大首都渥太華（Ottawa），出席 9 月 30 日「國家真相與和解日」（Honouring National Day for Truth and Reconciliation）的紀念儀式。在 NCTR 的籌劃下，這場在加拿大國家歷史博物館舉辦，紀念「寄宿學校」過世的孩童，藉此療癒族人的傷痛，並和整個社會一起面對反省這段錯誤的歷史，共同參與修復關係以及迎向和解的未來。和解小組收到隆重邀請，以「國際見證人」（International Witness）角色，和「寄宿學校倖存者」族人及家屬，共同出席這場紀念活動。NCTR Ry Moran 主任於致詞時提到：「經過多年的研究調查之後，在

寄宿學校期間死亡的孩童有 4,000 多人，目前確認的名字有 2,800 人，但還有 1,600 人尚未確認，而且在最新一波的調查中，又另外發現 400 人」，於是向各界呼籲：「正因為有許多真相尚未釐清，所以我們的調查工作還會持續進行，這一切都是為了撫平創傷、邁向和解」。活動全程以受加拿大原住民族電視台 (Aboriginal Peoples Television Network, APTN) 直播，放送全國電視、網路同步觀看。會後，和解小組也受到拿大原住民族重要領袖 Clément Chartier (President, Métis Nation Council)，以及 Perry Bellegarde (National Chief, Assembly of First Nations) 的鼓勵，為彼此從事原住民族轉型正義互相打氣。



圖 2：在渥太華參加「國家真相與和解日」紀念儀式。照片為和解小組以「國際見證人」(International Witness) 角色，和「寄宿學校倖存者」族人及家屬共同出席的入場儀式。(資料來源：陳政穎提供。)

紀念日後的隔天，在渥太華大學 (University of Ottawa) 的 Scott Simon 教授主持下，進行「Indigenous historical and transitional justice in Taiwan」座談活動，由和解小組召集人謝若蘭教授、顧問 Sifo Lakaw (鍾文觀)、小組夥伴 Pisuy Bawany，分享臺灣的原住民族議題，以及原轉的發展。駐加拿大臺北經濟文化代表處陳文儀大使，也來到現場一同交流。會後，參與的當地族人、學者專家與研究生也表示，雖然加拿大早在三十年前就在推動原轉，但臺灣當前累積的經驗卻相當值得借鏡參考，非常希望來到臺灣和我們更進一步交流。

隨後，和解小組抵達位在中部的溫尼伯 (Winnipeg)，前往總部設在曼尼托巴大學 (University of Manitoba) 中的 NCTR，再次以「國際見證人」身分，參加 NCTR 設置的 teepee (北美原住民族傳統帳篷)，在今年八月遭到蓄意破壞後重建儀式，更深刻體會到轉型正義邁向和解的路上可能面臨的挑戰，以及持續進行社會溝通的重要性。在 NCTR 安排下，和解小組接續和當地兩位重要耆老進行深度對談、拜會兩位當地省議員、參訪加拿大人權博物館等行程。

首先，和長老座談的場次中，一位是 Elder Harry Bone，來自 Keeseekoowenin Ojibway 族，長期推動教育及文化事務，曾擔任曼尼托巴省教育部主席等相關重要職務，擁有曼尼托巴大學授予的榮譽法學博士學位；另一位則是 Chickadee Richard，來自 Anishinaabe 族，過去在 Indigenous Environmental Network 組織，擁有豐富的原住民族土地與環境運動經驗，直到目前仍致力於守護傳統領域的事務。生動精彩的對談，看見彼此在不同領域中，面對主流社會對原住民族的壓迫，如何具策略性的守護土地與文化傳承。之後，拜會曼尼托巴省議員，一位是 Bernadette Smith，致力於社區建設與失蹤少女等議題；另一位則是 Nahanni Fontaine，關注婦女與兒童議題，並積極參與原住民族人權相關事務，兩位省議員都是當地原住民族，與和解小組就原住民族相關議題與政策，交換許多意見，更獲特別邀請，來到曼尼托巴省議會參訪，在正式的開議現場，由議長 Myrna Dryge 向所有與會的省議員介紹原轉會及小組人員，讓更多人看見臺灣。最後，來到加拿大人權博物館，在執行長 John F. Young 的導覽下，展示了以人權為主題，結合了傳統的模式以及現代科技的展覽，貫穿世界各地在宗教、族群、性別、戰爭、政治、環境等各項領域中，有關人權議題的反省和探討。執行長提到，人權的議題是所有人類共同面對的課題，因此在討論人權時，必須放眼全球的現況與歷史，才能更清楚未來該怎麼走。



圖 3：在溫尼伯參訪曼尼托巴省議會。左三為 Bernadette Smith 議員，右三為 Nahanni Fontaine 議員。(資料來源：陳政穎提供。)

蔡英文總統在去年 12 月的原轉會第 8 次委員會議致詞中提到：「關於轉型正義，就像一個人單獨向前走一百步，跟一百個人同時跨出一步，其實後者是更困難的，也是更有意義」。透過此次行程的國際借鏡，和解小組獲得豐富的交流成果，更進一步認識加拿大推動原轉的經驗；除此之外，也透過原轉議題的互動，把臺灣經驗到當地分享，讓世界看見臺灣。原轉要從「真相」邁向「和解」，在臺灣要串起整體社會的共同參與，也要攜手國際的夥伴一起努力。原轉，要和世界一起轉！

拔耐·茹妮老王的生命故事



拔耐·茹妮老王

1971 年 12 月出生於臺東富山村一個小小的原住民部落。爸爸是老兵、媽媽是原住民（阿美族）。15 歲就離開家鄉，到臺北新光士林紡織廠做女工。16 歲參與新光士林紡織廠的關廠抗爭，擔任建教合作生學生談判代表。18 歲高中畢業後，就從事工人運動、河岸部落反迫遷運動，現為都會原住民社區工作者。

我叫拔耐，來自臺東縣卑南鄉荊桐部落。我的部落小巧美麗，部落目前不到 30 戶，總人口加起來不到 100 人，都是老人和幼童，只要是國中以上的族人，大都隨著父母的勞動工作，移動到都市就讀，所以只有小小朋友和阿公、阿嬤在部落裡。身為部落的一分子，我現在平均每個月回部落一次，在部落與這些長輩們開始做一些該做的事情。

1987 年我國中畢業，離開我的家鄉，16 歲開始在臺北士林新光紡織廠建教合作，現在工廠已經成了新光醫院，我是新光士林紡織廠的末代工人。當時工廠要關廠，我參與抗爭、去爭取復工，因此 16 歲開始接觸社會弱勢運動後，都在街頭上活動比較多。

其實透過很多人的眼光才開始辨識我是誰，比如我爸爸是外省老兵，媽媽是臺東的阿美族，在還沒有恢復傳統名字拔耐以前，我爸爸姓王，老王，所以我叫王秋月。在 15 年的年歲裡，不太能辨認自己的族群身分。從小也算是家裡會讀書的、爸爸寄望很高的小孩，我也被要求要讀書，但爸爸終究比較期待我的哥哥。哥哥就讀臺東省立高中，我跟他剛好差兩屆，他準備升上高三時，我要升高一，因



圖 1：媽媽、大姐、二姐、二哥、作者。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

此爸爸問我可不可以去學校辦理休學，先去工作一年，幫忙支持家裡經濟，讓哥哥可以全心全力讀書，最後一整年在學校住宿、補習，我就這樣旅北在外了。在成長的路上，不斷面對得去就地戰鬥的事實，無論是從新光紡織廠或是原生家庭的生命經驗，我被爸爸拜託要犧牲，成就哥哥的升學機會；而我要讀書，就要自己行動爭取，於是我成為建教合作的工廠女工。



圖 2：作者全家福。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

1987 年 6 月 27 日國中畢業，我的同學們隔天就被紡織廠遊覽車載走，而我是在 8 月 27 日新生訓練，要去繳學費的前兩天，才臨時決定和同學們一起來北部建教合作。1988 年，因為新光財團說那塊土地漲值，紡織廠又不賺錢，決定關廠，我們 400 多個員工抗爭了 76 天。後來我們出了一本書《那年冬天，我們埋鍋造飯》，記錄非常多當時的抗爭經驗，寫了一些個別勞工的故事，裡面也收錄我自己的故事。這是我人生的第一個戰役，也是引領我進入工人運動很重要的生命經驗。

新光紡織廠關廠，帶給我許多重要的「第一次」，包括第一次抗爭、第一次睡街頭、第一次上法院、第一次拿麥克風、第一次和警察衝撞、第一次被打到身上淤青。16 歲那年，有太多的第一次。我爸爸是老兵，很愛國，覺得我們要保護政府國家、要為這個國家犧牲奉獻。但我在那場第一次的抗爭中，發現為什麼在我們請求政府幫忙的過程中，很多警察阻擋我們不打緊，連新聞媒體都說新光財團關廠是合法的，甚至連勞工局當時要受理我們的爭議申請時，也有許多阻擋，差一點沒有辦法在時間點內送達爭議申請書。新光紡織關廠抗爭經驗，讓我對於父親從小訓誡的知識有很大的刺激與翻轉。

新光紡織廠承諾我們在工廠做三年女工，保證會取得學歷，給予學費減免，學校是在新店秀朗橋邊的莊敬高職。在那個年代，我因為去參加抗爭而被學校警告。我擔任學生的談判代表，學校警告我若是再繼續抗爭、上街頭的話，就要開除我的學籍。我那時並不知道爭取自己的權益，會因此喪失我的學籍，我是為了要爭取讀書權利才北上，所以我對這件事更加反彈。跟那些工人幹部抗爭完了之後，我仍然爭取繼續建教合作，要完成學業，因為這本來就是我北上的目的，要讓我爸爸知道，我不靠家裡仍然可以取得學位。後來，我繼續爭取建教合作，到中壢

的內壠工業區臺文針織廠去做成衣廠女工，完成我的高中學歷。

取得高中學歷後，有一段時間還想要繼續考試，但我根本就不可能考上。在建教合作的工廠教育方式下，每次考試都是老師先透露考題，即使每次考滿分，實際上都是之前講過要考的內容，無法與外面相比。我考了兩次，最後一次考上屏東一所農科。在那個年代，我自己還是要面對、還是得去工作，加上對屏東非常不熟悉，於是最後放棄了。

鄭村棋老師是我們抗爭時的一位協助者(工運工作者)。當時他要寫《那年冬天，我們埋鍋造飯》那本書，寫工人的故事，他就問我：「你要不要自己找回自己的工人朋友、同事，我們一起來寫你們自己的故事？」因此，後來我接上原來抗爭階段的外力朋友，也因為鄭村棋老師的協助，讓我進入工會組織，開始從女工變成工會的會務人員、工會秘書，跟工人一起成長，去上一些政府舉辦的勞工教育課程，在工會裡跟著一群工人一起成長了二十年，和他們共同學習。所以，我是從勞資爭議、爭取工作權、生存

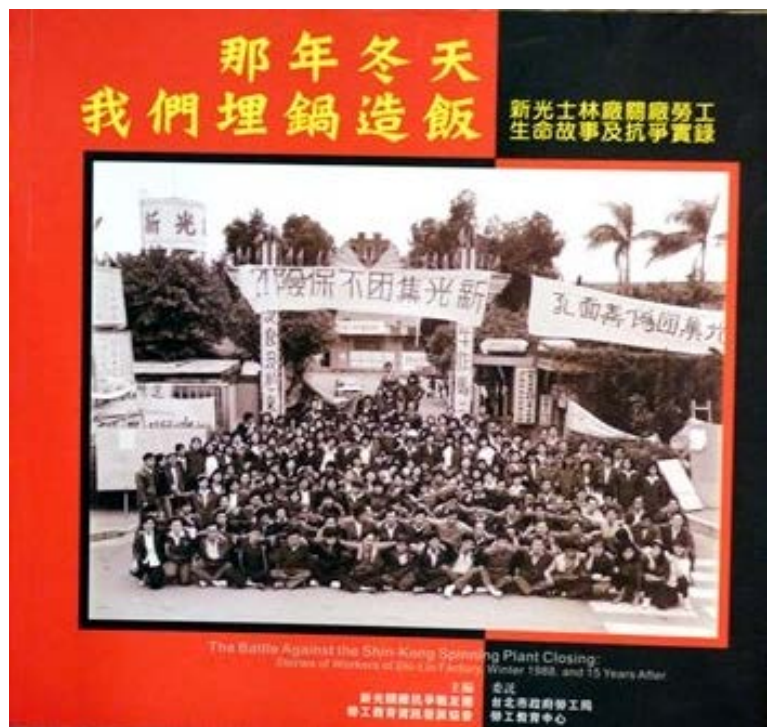


圖 3：那年冬天，我們埋鍋造飯。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

權的過程中，長出勞動反抗能力。之後，我在基隆港聯結車貨櫃司機的工會聯合會擔任總幹事，要研究港埠政策，以及各式各樣的勞動政策。

當年協助新光關廠抗爭的鄭村棋老師，帶領我進入工人組織中擔任工會組織者。我服務的工會是聯結車工會，會員清一色都是男性駕駛，會員中也有幾位是原住民司機大哥，我會從原住民司機大哥們的工作經驗中，聽到他們彼此述說著如何被漢族同事差異對待。剛開始漢人司機會員不知道我是原住民，所以無意間會在漢人司機的談話中，聽到他們使用「番仔」如何如何等字語。「我是原住民」是隱藏不了的事實，我開始意識到，被別人一再提醒我應該如何看待我自己。

二十幾年來，我經驗到新光土地的暴利，可以讓我喪失工作權；國家加入 WTO，港埠稅收等都要用最優惠國方式對待進口的東西，包含碼頭要民營化、要自由競爭。因為國家港埠政策的變化，很多公司被瓦解，工人因而失業、轉業，我的工會會員們大量流失。此外，包含我

自己的出生部落，也遭遇 BOT 興建美麗灣大飯店，還有政府為了開發自行車道要拆除河岸部落的事件等等，我都投身去參與、行動。前面講的是我一直不斷在找一種出路，不只是我，我後來發現得和旅北在外的都市族人們，一起尋找我們可以生存的出路，然後就地戰鬥。

位於桃園大漢溪流域的河岸部落，是由離開花蓮原鄉，移居都市的阿美族人所建立，總共才 12 戶人家，平均年齡都是 65 歲的長輩，年紀最大的是當時已經中風的一位 *faki*。2008 年底，桃園縣政府為了興建連接大溪武嶺橋、鶯歌到三鶯橋的自行車道，行文通知部落，要求居民在期限內搬離，否則將強行拆除。2009 年 2 月，桃園縣政府以位於行水區、違反《水利法》為由，強制拆除河岸部落。拆完之後，長輩們告訴我，這是他們辛苦建造了三十幾年的房子，本來是要在這裡養老的；被拆完後，反正也沒地方可以去，決定還是要原地重建，所以就找了怪手把地整一整，集體聯合把房子重新蓋回來。後來，我們終於把房子蓋回來，再加上一間教會，現在總共有 13 戶人家在這裡，也舉辦部落豐年祭。它叫撒烏瓦知 (*Sa'owac*) 部落，是在抗爭中誕生的部落。

一路上跟很多長輩們、工人們學習，我身上這些能耐，都是他們辛苦的經驗。一起抗爭的過程中，長輩告訴我們：「我們不是同一個國家嗎？我們不是應該互相照顧嗎？為什麼要拆我的房子？為什麼要讓我這麼難過？為什麼要讓我哭？」那天撒烏瓦知 (*Sa'owac*) 部落長輩在家園被拆時講了這句話，讓我想到 16 歲的新光抗爭經驗。當時我也覺得，你讓我到都市來，跟我說可以讀、可以賺錢幫忙家裡，可是為什麼突然間關廠？這件事沒有說清楚講明白，政府也沒有幫我把這件事情弄明白。那時年紀很小，不太知道為什麼大人不告訴我真實的答案。正因為我在工廠表現得很好，1988 年我還被工廠安排回去臺東的好幾個國中招生，去證明工廠環境有多好，有公園、小橋、宿舍，還有交誼廳、溜冰場，有視聽教室、游泳池，環境真的很好，歡迎學弟妹們跟我一起到工廠，三餐免費，環境優質，且有書可以讀。1988 年 5 月去臺東巡迴招生後，當年 10 月底卻毫無預警就貼了公告要關廠。我跟他們抗爭 76 天，第一次睡街頭，跟警察衝撞，還被他們告。因為我未成年，臺北市新光紡織廠告我之後，就把案子從臺北地院轉移到臺東地院，所以我得回臺東出庭，同時得面對我的父母、說明我被告的原因。



圖 4：2009 年 2 月 19 日至行政院陳情，請桃園縣政府不要因自行車道拆除部落。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

部落長輩說的話引發我想到那時候的經驗，讓我思考，自己到底是處在一個怎樣的國家社會環境中？我的生活還算過得順遂，很幸運的也有機會去學習更多的能力，可以從受助者成為助人者。我在想，如何更有力量地把我認為這個社會應該要長得如何？或我們彼此之間應該如何落實自立互助的想法？我跟長輩們學習到，我們原住民族是共有的而不是私有的概念，如何讓「共有」這種我認為真正的社會價值被落實？長輩們找到水源，三十年來就可以建造這樣的野菜園—建立撒烏瓦知 (Sa'owac) 部落。經過抗爭，我才發現這是小時候跟著老人家在原鄉生活已有過的美好生活經驗。



圖 5：2013 年，作者於基隆市太平洋社區成立凡扎萊教室，與太平洋社區的族人們、輔仁大學老師王醒之及他的學生們，共同推動「自立互助換工方案」，圖為作者在成果展中向大家介紹說明「自立互助換工方案」。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

我現在基隆市太平洋社區的社區工作是「凡扎萊教室」，跟老人、小孩在一起。也因為這樣，有一個長輩告訴我，我們隔壁一個叫「快樂山」的山頭好像快要被政府拆遷了。去了之後，才發現現在還沒有要拆，是直接被告「竊占國土」罪名，這群長輩和撒烏瓦知 (Sa'owac) 的長輩一樣，在快樂山的山頭蓋了很多模板的房子，也在那裡生活了二、三十年，現在卻被國有財產署告「竊占國土」。2016 年 7 月 13 日，我們去請求新北市政府能夠協助部落族人，趕快把土地承租下來。我們不是惡意竊占，老人家說：「那塊地在那裡，那個 sra 就在那裡，我們從來就沒有把土地拿走，我們在那邊有種東西是事實，我在那邊有 taluan 是事實，可是你怎麼可以說我是小偷，你給我編定門牌，也給我們牽了水電，里長也幫我們挖水溝，我們一直都在這裡，你怎麼突然告訴我，我偷偷摸摸地偷走國家的土地！」所以長輩們沒有辦法理解自己何時變成小偷，只好去陳情。



圖 6：2016 年 7 月 13 日新北市瑞芳區快樂山部落因遭到國有財產署提告「竊占國有土地」，部落族人們至新北市政府請求協助土地承租事宜。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

我 15 歲離開自己的故鄉，三分之二的生命是在都市，我很清楚回不去我的故鄉了，不過，我的故鄉仍然是在臺東 *Fulafulangan*（荊桐部落）。但我的生命後半段都是在基隆，因為我的夫家在這裡，所以我現在有一部分力氣在社區裡工作，另一部分的力氣則回到我的故鄉。我在社區裡推動「自立互助」工作，因為前面幾段經驗告訴我，必須自己站起來，同時和族人



圖 7: 2014 年 3 月 9 日太平洋社區與凡扎萊教室的自立互助換工方案成果展。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

朋友有互助的可能性。我們與輔仁大學的老師、學生志工們合作，一起來推動一些社區方案。社區的爸爸、媽媽都是勞動移動到都市的阿美族人，常聽到社區婦女在做手工時，孩子肚子餓了，但媽媽叫他去冰箱看有什麼可以吃，孩子便抱怨媽媽不愛他、懶惰不煮東西。於是我們做「社區廚房」，想讓小朋友認識媽媽具有多重角色與身分的辛苦，媽媽要做手工賺取家用、照顧小孩，又要照顧阿公、阿嬤。透過請婦女帶著孩子實做手工的方式，限時讓孩子在 1 小時內做出 100 個，最後再告訴他們 100 個做出來不到 3 塊錢，媽媽如果沒有做到老闆要求的件數，可能會賺不到錢，所以媽媽才要一直趕工，期間也會低著頭不講話，藉此讓孩子理解媽媽的勞動。我們也教小孩，體會媽媽很辛勞，可不可以有一天自己做簡單的晚餐一起吃飯？我就在社區廚房請媽媽教小孩怎麼煮飯菜，大家都覺得煮飯真的太辛苦了。而有長輩是一對老夫妻，沒有人可以煮比較健康的晚餐給他們吃，所以後來我們決定來弄社區廚房的晚餐，讓長輩可以休息，小孩也比較有參與的可能，這是我們自立互助換工的其中一種方案。

此外，在社區中遇到很多親子問題，我們就在想如何讓婦女進這個空間？我們和青少年一起協作，一開始是年輕人自己提出想跟媽媽們學煮菜，自發性地要做「INA 的味道」，我們就去做。做了之後，發現不能只有



圖 8: *INA 的味道—太平洋社區都市原住民世代食譜書*。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)

做菜，還要知道媽媽為什麼喜歡做這道菜？或為什麼希望媽媽教這道菜？請年輕人再去深入瞭解、記錄用料理與烹飪的勞動歷程，完成後發現這件事很重要，因此我們向文化部申請經費，讓我們可以去印出《INA 的味道—太平洋社區都市原住民世代食譜書》小手冊，傳承屬於都原世代特有的勞動移動飲食文化。

我現在也在這個空間開設部落大學的課程，講的是自己的專業—勞動權益，授課內容為勞動的相關法令，從《勞動基準法》、《勞工保險條例》、國保、健保、職災，都會安排在課程裡。學生有婦女、老人、年輕人，還有阿嬤帶著小小孩在旁邊。空間的牆上有許多活動相片，我會請老人家帶小孩做一些傳統手工藝，例如，社區旁邊的空地長了許多蘆葦，於是就請長輩就地取材、教小孩做蘆葦掃把。另外，也請長輩教小孩做簡單的弓箭、做魚簍等等。

我覺得我們一直在都市中漂流，很多社區長輩、婦女們都還是租房子。瑞芳快樂山部落的案例，也提醒我仍有很多長輩連租房子的能力都沒有，可能要住在山頭上。就算有一點點能力可以租房子，但他們也不想住水泥房。有沒有一種政策，可以讓年紀較長的長輩，按照他們自己希望的，回復原來的傳統方式去生活呢？依山傍海，他們不靠小孩撫養，可以自立自足；或是靠一個群體自立自主，有自己的養老規劃想像，用一個原初、簡單的生活方式，在一個山頭上，不偷不搶，有沒有這種可能？除了政府在推動的社會住宅，有沒有另外的可能性？這是我跟長輩們一起時在想的。我希望可以跟政府溝通這種居住政策的想像，並不是只有水泥的社會住宅，只要國家現在公有、非公用的土地提供出來，讓長輩們可以在那裡安享晚年。

為什麼會這樣想？這要說回我現在每個月回部落一次的事。2006 年美麗灣事件爆發時，我很快站上反對開發案的立場，如此一來，便和家鄉長輩、我的家人們對立起來了。他們認為美麗灣公司來蓋飯店，就會有工作機會、有錢可以賺、小孩就不用離家在外，可以在老父母身邊一起生活，為什麼要反對它？你這個臺北人已經背棄了自己的部落、離開了自己的部落，你是臺北人，憑什麼還來阻擋我們的生存出路？我和哥哥為了這件事大吵，是吵到那種不能面對面、也不能講電話的處境。我選擇回去面對「為什麼要反對開發案」這件事，但回去幾次之後，我的學長、我的哥哥們都警告我：「你如果在外繼續反對，繼續說你是部落的小孩，就會被砍！」有個學長還跑來我家，當著我的面講：「你如果還反對，再敢回來，你就試試看！」另一位同學的先生，藉著酒意跑來告訴我：「你再這樣就賞你五百萬（巴掌）！」有非常多拒絕我回部落的聲音和力量，哥哥也告訴我，如果我再這樣反對，已經干擾到他在部落的生活，他可能沒有臉去面對部落的其他人。

由於種種對立的因素，所以我決定回部落採集部落的故事及辦一些活動。我帶社區的小朋友回去部落，舉辦夏日學校的暑假活動，讓我的部落長輩們帶這些都市小孩去進行部落的生活

體驗，因為他們不知道如何抓魚、蝦、不認識夏天海邊的東西，或是不知道部落裡的石頭和山叫什麼名字、不同的海域有不同的名字等等。部落的長輩還是問：「你到底想幹嘛？」我不斷被質疑回去的目的，但我沒有放棄這條回家的路，我持續回去部落故事採集，希望部落長輩把一些老照片拿出來，開始說部落的故事。

幾年工作下來，我可以開心回到部落了，我已經可以跟他們說，可不可以有一種新的發展可能？不是只有飯店那種方式，在依山靠海那麼好的地理位置，我們不用貨幣來論價值，而是可以一起開心、沒有比較、沒有競爭的生存方式。讓這樣的生活方式成為一種驕傲，不分族群得以嚮往的簡單、有尊嚴的生活方式。



圖 9：作者因為美麗灣開發案與部落家人發生衝突後，為了能夠回到部落，開始定期回到部落舉辦活動。2016 年夏日學校-落地成親-四海一家活動於荖桐部落舉辦。(資料來源：拔耐·茹妮老王提供)