

文獻的・文摘的・大眾的

原住民族文獻

第43期
中華民國
109年
10月
10日



• 總編輯的話

本期專題：部落的主街—原民生活場景故事 ——

- 導論——空間的橋段
- 記一個都蘭阿美人的pakelang：
山海田園的心靈地景與情緒記憶
- 當部落出現故事牆
- 街談與巷議：原住民文學的街道書寫初探

時事快遞 ——

- 獵人與國家的合作之道
——記鄒族獵人協會會員大會與跨族交流
- 花蓮反卜蜂養雞場的政治生態學觀察
- 疫情下，婆羅洲的線上豐收節

- 原住民族防「疫」不妨「藝」：
日本北海道愛努族的當代衣飾文化

文獻評介 ——

- 緬甸克倫族：基督宗教化的民族？

老照片講古 ——

- 噶瑪蘭族的服飾

新書視窗 ——

- 《台灣布農族部落婦女研究》
- 《神話樹與其他——鄒族土地與文化的故事》

文物掌故 ——

- 新竹竹北新社采田福地
- 鶴慶——白族的銀銅手工藝商業中心

總編輯的話

本期包括有專題論文3篇，以及專欄文章10篇，合起來13文，規模適中，非常適合一口氣全冊瀏覽完結。一次讀完不是沒有道理。一方面專題論文焦點集中於原民自部落延展而出的生活場域，3篇從東臺灣經南部直上北部山區，再於文學文類中總和論斷。我們企望能凸顯人來人往的族人生活空間，無論生死別離之族親心情，抑或網紅事件外加社區主視覺的創造，以及小說散文中提煉出的場景要素，在在都告知了一份原民與地景的綿密往來故事。

專欄短文適合小品，而我們卻也都請求作者多少能有所評論或批判。畢竟，不論時事、新書、文獻、文物、還是老照片，都需要一份精緻詮釋，才能使表面描述介紹的文章脫胎換骨，自此博物館擁有一份運作的學術或在地權利價值，新出版大作有值得一翻再翻的理由，不同文獻交會也有高度的比較趣味，而古物文物在眼前現身解說，生動感覺油然而生，當然，舊照片經由考證論述，它就變成活生生了。我們的10篇都達到了效果，閱來必有另番深度滋味。

編輯任一單冊都要花上諸多人力和心力，本期的十多位作者，壯青兩代都有，大家都支持本刊，縱使時間緊湊，仍願意貢獻作品，令人感佩。我們期望更多的響應，大小文章如雪片飛來，任何一刻都歡迎。不過，還是勞煩有志者先了解專論主題和專欄項次，再行規劃寫作方向與題目。我們暫不受理與專題主題無關之論文，或者超出專欄名目範圍的短篇。另外，論文格式請以《考古人類學刊》為據，其他格式交來者，編輯委員會都會請其調整好正確格式再重寄。任何投稿都經匿名審查，再由顧問編輯委員會確認。我們力求刊物的全新出發，品質第一，合於創刊宗旨，也期盼嘉惠更多讀者。



2020年10月2日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

部落的主街—原民生活場景故事

06

謝世忠

導論——空間的橋段

08

羅素玫

記一個都蘭阿美人的

pakelang：
山海田園的心靈地景與情緒記憶

23

邱韻芳

當部落出現故事牆

39

陳伯軒

街談與巷議：
原住民文學的街道書寫初探

時事快遞

52

楊曉珞

獵人與國家的合作之道
——記鄒族獵人協會會員大會
與跨族交流

55

陳毅峰

花蓮反卜蜂養雞場的政治生態學觀察

57

吳佳翰 (Bernard Ng Jia Han)

疫情下，婆羅洲的線上豐收節



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。

60

翟振孝

原住民族防「疫」不妨「藝」：
日本北海道愛努族的當代衣飾文化

文獻評介

65

趙中麒

緬甸克倫族：基督宗教化的民族？

老照片講古

68

方兆鴻

噶瑪蘭族的服飾

新書視窗

71

葉秀燕

《台灣布農族部落婦女研究》

73

楊曉珞

《神話樹與其他
——鄒族土地與文化的故事》

文物掌故

75

劉康威

新竹竹北新社采田福地

77

馬騰嶽

鶴慶——白族的銀銅手工藝商業中心

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

李子寧、李慧慧、林志興、邱韻芳、高德義、羅永清、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

特約學術專員

王鵬惠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indilit109@gmail.com

文獻官網

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

導論——空間的橋段

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

臺灣原住民族的生活特色之一，就是部落空間的積極運作。部落被視為是族人安身立命的根據，來回部落的紀錄，代表著自我與家系族裔命脈的永不間斷。但是，部落如何成為根據命脈，以及時間過程中，人們又如何添料加味，使其屹立不搖，並始終能產生出一份向心力道等問題，仍待吾人探索分析，理出頭緒。

本次專題部落的主街，期盼經由專文探討，得以揭露族人賴以為繼之居處空間的地景風貌和人文活動。我們收錄了三篇論著，分別自不同角度切入，不僅揭示了當今南北族群部落的政策回應或和文化創新方向，豐富了地景突出的片段，也綜覽文人書寫，由文學之眼但看街巷熙攘的起落，凡此，多少激起了編織生活世界圖像的動力。

羅素玫記下臺東都蘭阿美族的喪葬歷程。那是一份對逝者可能眷戀部落思維的建構實踐。族人友親知道正在和亡者告別，他們也了解不再表達言語斯人的意願，於是很貼心地一步步讓他得以從容再見地景地貌和人來人往。從居宅到岸浪拍打的木麻黃角落，自大道轉進埂路，那原是人人一生熟知的每一寸空間範疇，如今必須再次蒞臨，即直接告知了部落作為根據命脈的不可撼動性。

相對於羅文的悲傷卻也溫馨故事，邱韻芳文章敘述部落裡的多元色彩，那是發生於北臺灣泰雅聚落、東臺灣阿美社區、以及臺南平原吉貝耍街坊的圖畫雕像創作敘事。與山海林木的綿密關係，讓我們會較為留意到原住民傳統世界裡的動植物相，泰雅嘎色鬧的蜻蜓和比西里岸的羊兒，是為代表。代表物一方面除了自身於部落裡外被顯著地標示，另一方面卻也反映了現生活跳卻屬新創主角（如蜻蜓），以

及不復過往而屬追憶講古（如山羊）等的不同動物生命史背景。牠們和新時代之網路電訊美術諸項要素的對話競逐，十足就是一場部落地景爭得一份主體地位的寫真紀實。至於臺南情事，總見以一支筆迴盪著一份不斷呼喚過往艱辛移居和史錄神蹟的寫生登錄，它無疑啟迪了後輩族人，也呼應了社區再造的期盼。

陳伯軒閱覽文學群書，找來了數篇述及「各路人馬」者，有山路、水路、鄉路、商路、車路、泥路、獵路等等，一起或分別構築出一片片風景，供人依所需而踏上步伐。發生於途中者，或見喜樂歡悅、平心緩氣、嘆淚沮喪或者舉步怙怙的人類故事。作家們多是記載我族情景，文化意象和規制，在其中，族人深切了解，自然會於行路間，用足了心路，全力護守人馬互異的各路所在。迢迢路徑以主位民族誌立場來看，也是輻射狀出，縱然有些草木遮掩，土塵吞沒。族人可以克服難關，也理解道途中的規矩，路的種種和社區煥彩風貌相互加持，終於成就了認同的引力。

部落的主街，可以人人特製理解或詮釋，惟無論如何，總會論及空間話題，從葬禮巡迴、村景藝術到文學道途，一路進退或往返，均能見識到族人即興和文化指揮的橋段。空間橋段搭起古今或前現代邏輯與當下新款意識間之橋梁，大家當繼續向前，謀得更寬廣的舊新合流大路。■

記一個都蘭阿美人的 *pakelang*： 山海田園的心靈地景與情緒記憶

羅素玫

國立臺灣大學人類學系副教授

Inian o sapikining to minokaay a tatoloay ngsaw no niyam a kaput.

謹以此文紀念過去幾年遠遊的年齡組友們



圖1 加母子灣

（照片來源：羅素玫攝，2020/7/28）

I. 前言

早期文獻對阿美族的*pakelang*，大多是強調在重要的儀式工作之後，到溪邊或海邊去洗去勞累，帶回水邊海邊的魚獲，所以中文翻譯成為脫聖捕魚，或是單純以其進行的活動稱呼其為漁撈季（阮昌銳 1969；黃宣衛 1989；羅素玫 2005）。

阿美族為什麼如此重視*pakelang*的儀式？*pakelang*為什麼要吃魚蝦貝類這些來自水裡的食物？又或者為什麼*pakelang*要到水邊去才能洗去勞累？而脫聖捕魚的翻譯更是很早也似乎被運用得很廣泛，因為所有神聖儀式的完結（脫離神聖）都需要有個完整的*pakelang*作結尾，也是一個回返日常生活的標示。儀式本來就具備有多種不同層次上的意義，但記錄者若只是以為什麼要作*pakelang*，純粹從這個功能性的問題理解這個儀式的意義，又或者是以為吃魚或水邊的活動，就足以解釋這類型的儀式，其實只是單純以進行儀式的目的與片段，來理解這個仍然持續，且在當代阿美族人生活中很重要的儀式，也似乎是忽略了，其實包含在*pakelang*的儀式工作的背後，隱含有多重且交織豐富意義的文化邏輯與情感表達，當然還有從*pakelang*的準備到完成儀式的傳統知識。本篇文章將從一個葬禮之後進行*pakelang*的民族誌敘事，比較幾類涉及其內含不同的*pakelang*的工作脈絡下的意義疊合，再回到前面所提出的，什麼是阿美族的*pakelang*的意義中來回應上述所提出的問題。在這裡同時也想嘗試進行關於人類學田野位置的意義探討，如同James Clifford（2019[1997]）所提出的空間實務旅行與人類學訓練中所論述的路徑，及田野相較於人類學研究之間的關係。

這裡希望傳達的是，當我們在學習一個文化的內涵時，儀式或許未必單只是訪談者告知的語言傳達的內容對應，更遑論我們書寫者還有侷限於當代中文表達與翻譯的限制，我想表達的是透過不同的參與觀察互動方式所表達的言而未盡的部分，以探討實踐文化規範與價值的過程裡所具有的多重細膩的意義疊合，而人類學的研究者與文化的書寫者，應該要反思我們已寫與未及寫的民族誌紀錄之間的關連，與探求還有什麼可以更貼近這些當地人觀點（native's point of view）與人類文化行動意義的方法論。Astuti在Hau的文章On Keeping up the Tension between Fieldwork and Ethnography（2017）中探討田野與民族誌書寫之間的持續關係，在田野過程中人類學者與在地人之間的互動就如同學徒與師父的關係，從進入田野地的開始就不斷的以參與者身份學習當地的生活規律，包括從肢體與所有感官上的習慣，但寫作民族誌使我們似乎需要與田野保持一定的距離，即使我們可能會因為田野地的人事物

因素，產生分析感想與偏見上的反思，然而在回到自己的學術空間後，原有的心得與反思，也可能會隨著時間而淡化。Astuti的意思並非拒絕為論據進行分析或開創性的思考，而是要強調我們做為人類學者必須持續地與地方的人進行互動和接觸，與面對為了分析目的而精簡化脈絡的複雜性，因為民族誌本身應當具有書寫上的困難，而這也是學者在維持民族誌書寫困難與其生命力的責任。Astuti建議透過定時的回訪（return visits），藉由來回與地方和人的持續連結，避免我們最後將人和地方轉化成僅僅是民族誌裡的想像體。但在此我要強調的是，作為田野中的長期參與觀察者，一旦進入一個社會而且被接納並賦予一個社會位置後，回訪很多時候並不是單純為了研究寫作，也是因為社會位置相應而來的角色與情感陪伴，這樣的機緣也給予我們做為社會人與人類學之間相接的可能。

在此我想提出，包括我自己在內的作為民族誌研究的書寫者，*pakelang*的意義為了民族誌分析的架構被簡化了，也造成其儀式語意表達的不完整，過往文獻紀錄中，多是從阿美族儀式的整體觀點來理解之而將其定位在漁撈季的意義，食用水中生物的重要性，與標示從儀式期間回返日常生活的重要性（阮昌銳 1969；黃宣衛 1989；羅素玫 2005），這兩個從社會象徵與儀式功能但也是由外觀之的人類學問題被視為重要的，但這一有限的觀點，也使得這個其實在阿美族的社會生活中更為重要的儀式，始終沒有被好好的紀錄和討論。

II. 一個葬禮後的*pakelang*：人地關係的知識實踐與儀式性的空間記憶解離

2020年7月豐年祭剛結束，我們拉贛駿組在*mikomoday*總管級時的組長（*ngasaw*）阿海'不幸因癌症過世，他的英年早逝令整個年齡組瀰漫著一股低迷的情緒，收到Line群組裡的通知，葬禮在一個禮拜後的星期一舉行，幾乎整個年齡組的*kaput*（組友）全到了，不管是從臺北、桃園、臺中、彰化各地趕回來，我們豐年祭後才剛陸續陸續地從都蘭離開回到工作與平常生活的場域，但再怎麼奔波，也是要回來送組友這最後一程。葬禮簡單而隆重，當天年齡組自動安排好車隊，跟著家屬一起送他到臺東市的火葬場，在他子女和姪子將骨灰接回都蘭的時候，在都蘭公墓的靈骨塔一起送他入塔。在都蘭的阿美族社會裡，年齡組的組友是一個人最後的旅程裡，除了家屬親族之外，最重要的一個陪伴的社會團體，從葬禮前開始的守夜（*milafin*）

到完成儀式，還有在葬禮完成後的*pakelang*以及舊地重遊*misalama*的儀式都有他們扮演扶持協助的角色。

拉贛駿的組友在送完阿海進火葬的儀式後，各自駕車回到都蘭，不約而同地跟幾位也參加葬禮的部落前頭目與顧問們停留在一家部落裡的小餐館丟鬼，丟鬼指的是從葬禮離開不能直接回家，要先繞到第三地尤其是商店，才可以回家，小歇片刻後回到喪家前簡單午餐後，拉贛駿的組長跟喪家主事的*faki*商量要如何進行*pakelang*，喪家的主事者表示，因為葬禮並不是甚麼愉快的事，不像婚禮可以多熱鬧個幾天，再加上大多數的親人朋友都是從外地回來，過世的也不是年紀很長的老人，所以要葬禮結束當天下午四點就進行*pakelang*。而喪家的長輩也很客氣的說，請*kaput*們看自己的意思，如果可以去海邊就去，但喪家的親屬人力因為年長人數又少，所以不會集體到海邊去進行*pakelang*。

於是用完午餐後，拉贛駿男性的組友便一起到海邊去射魚和採集貝類，女性組友則留在原地，陪伴等候的家屬在下午一點多去接回骨灰。當車子從火葬場開到富岡的時候，電話就來通知了，於是在家的親族長輩和甥侄與拉贛駿的女性組友就再出發去公墓一起迎接他們，跟在後面陪伴家屬進行進塔的儀式，完成後再回到喪家準備協助廚房的工作。進塔告一段落後，我跟著小惠、露露跟文麗一起行動，當大部分人已經離開了之後，露露打開了她的後車箱，咦還有自備的消暑飲料，因為天氣熱，距離回到喪家協助準備四點*pakelang*的晚餐還有點時間，於是我們一群人坐在公墓的樹蔭下，喝個飲料聊聊天，露露回憶起阿海是她結婚後來到都蘭的第一個朋友，還提到前年豐年祭時聽阿海跟*Apiang*在鬥嘴，阿海還說：「*Apiang*，我們還要一直吵架捏，吵到七十歲了沒有力氣打架了，我還要叫你爬過來我旁邊，因為我要用咬的喔！」當時他說這句話的時候，我也坐在旁邊，此時想起來格外令人感傷。阿海也是從我1998年因為作博士論文田野來到都蘭，剛加入拉贛駿時，青年最高級（*sakakaay no kapah*）的副組長與總管組（*Mikomoday*）的組長，²他既特別擅長山海技能，熟悉傳統事務，也是對*kaput*有很深情感的人，常常豐年祭的工作他是第一批到的人，也是最後離開集合地點的人。在知道他身體出狀況時，露露跟幾個在桃園的*kaput*都特別去林口長庚探望他，但無奈進出醫院數次之後，怎知疾病的進程竟然如此之快……

大約下午三點多，從海邊回來的男性組友一起回到喪家，帶回了豐盛的海邊漁獲，有章魚兩隻、一大網袋事先在海邊微烤並去刺的海膽，還有大量的鐘螺與三角

螺，可以用來敲破醃鹽巴生吃作沙西米³與煮湯後撈起時食用，一組婦女馬上拿到一邊去料理，拉贛駿也早就派了兩位成員在從臺東火葬場回來的路上順路去富岡漁港採買，帶來一大袋的活青蛙，文麗當主廚用大量的鹽倒入網袋中來回搓揉，去除掉腥味與表皮的黏液，之後直接倒入滾水中煮上一段時間，讓湯呈現渾白色。阿海的姊夫看到*kaput*準備帶來的食材便立刻起身敬酒迎接從海邊回來的人，說很感謝有*kaput*在，很久沒有在都蘭看到像這樣的*pakelang*了。阿海的姊姊也帶來從大溪排灣族那邊買來的冷凍吻仔魚，魚的顏色比豐濱那邊的吻仔魚來得黑一些，以及自家採集處理好的笠螺（*'adipit*），本身是大廚的另一位*kaput*，已經在一旁把拌料碎蒜頭、薑末、辣椒跟醬油準備好，在即將入席前，把兩個食材各加入適量的拌料和鹽，其中吻仔魚特別還加了醬油，我站在旁邊看他拌，需要加醬油我就幫忙倒，需要加鹽就加鹽。

現場的老人家神情愉悅地看著魚獲也很感慨地說，很久沒有在都蘭看到像這樣的*pakelang*，這也讓我回想起20多年前我在進行田野工作時親族與年齡組聯合執行到海邊的*pakelang*，事實上約7-8年前，現任拉贛駿的組長的媽媽過世後葬禮的*pakelang*上，我就很訝異地發現，1990年代很尋常的*pakelang*居然變成了現代漢人的辦桌，只是加了主家準備的糯米和一兩道冷凍退冰的笠螺，當時主人就說明，因為現在大家都很忙，沒有那麼多的時間自己去海邊，因此主要的菜還是請辦桌，但相對起來，親族與年齡組織共同分工的*pakelang*方式卻悄悄地在大家的生活中消失了，的確今天在都蘭已經少見全部由參加葬禮的親人與組友自己去海邊或溪邊山林，採集貝類與打魚和帶章魚和海膽等水中生物回來的情況，反而是用辦桌或簡單煮食象徵性地作*pakelang*了。

*Pakelang*過程中的點名是整個儀式的重點，因為在其中主持者將公開獎賞儀式過程中工作的人員，並介紹現場參與儀式的所有的人，婚禮的與葬禮的以親族為介紹重點，點名過後，也是主家向*kaput*公開致意的機會。當天點名的時候，由逝者的大姊夫主持⁴，報告今天*pakelang*應該做的事情與結束時間，也公開感謝現場前來幫忙的所有年齡組帶來豐盛的漁獲讓儀式完結，接下來先由喪家的本家最資深的*faki*起身代表喪家說話，把這次葬禮的工作順利完成做一個稱讚。林家的會計是Akui阿姨，⁵林家收集親族繳交的一人一百元作為*pakelang*的收入，扣除現場購買飲料和食物的開銷剩下的，就現場交給喪家。接下來是介紹本家林家的親戚，依照輩份高低為順序，接下來再介紹姻親家的親戚，也按照輩份再區分。被介紹完的就上前排成

一排面對大家，一個個叫名字讓現場的人認識，然後向前向右向後向左鞠躬後，每人喝完前面小桌上會計準備的米酒一杯，再鞠躬致意之後回座位。親族點名完成後，年齡組的點名換由年齡組的組長出來主持，年齡組會計坐在一旁協助點名，組長致詞後，先從年齡組中曾經擔任過幹部的資深顧問的成員開始，各與太太一起唱名出列，當天由於時間比較短，所以四對夫妻一組，先叫先生名字接著太太的名字，依序出列後，一樣要先向主持方鞠躬，然後向前向右向後向左鞠躬後，每人喝前面會計準備的米酒一杯，再鞠躬之後回座位。男性成員與妻子都點名完，才會點單身在現場的年齡組女性成員。⁶最後點名的是當天亡者的妻子，她向所有組友鞠躬感謝，一旁的逝者的姊姊也幫她補充，她跟所有的孩子一起站出來，向現場協力的大家致上感謝。主持儀式的親戚會會計也站出來幫忙說話，她提到年齡組是永遠的朋友，阿海的孩子們也不要因為爸爸過世了就不好意思去找或忘記爸爸的組友，以後有甚麼事情還是要互相往來、互相幫助。會計一一介紹孩子的名字，現在在做什麼，也開了個小玩笑說，站在最旁邊比孩子還嬌小的阿海的太太是他最小的孩子，美式的幽默引起大家的笑聲。點名的最後由年齡組內資深的顧問出列，幫剛剛主持會議的組長與會計夫妻再做點名以完結。全部完畢後會計要報告帳務，把當天收的年齡組的每人100元總和，總共收入與支出後多少，作一報告。

因此在*pakelang*的現場可以清楚地看到，親族的工作結合了年齡組織的工作，是一個葬禮完結的*pakelang*很重要的工作協力的展示，也是對於亡者在世社會網絡的重新再強調，葬禮後的*pakelang*以親戚會為主、年齡組織為輔，兩個單位的財務要分開計算並進行帳務報告，點名工作分擔的報告也是如此。當天稍晚還發生了個小插曲，因為拉賴駿新接任的組長與會計，沒有清楚地在*pakelang*報告帳務時，一一說明年齡組帶來的食材是那些，當晚*kaput*離開工作現場後，再聚在一起閒聊的時候，還讓幾位資深的組友檢討了起來，說這個程序上是不對的，應該要清清楚楚的。他們也認為在喪禮裡面，自己家族的年輕後輩，應該還是要比年齡組更該多擔負起這個去海邊帶回漁獲的任務，因為這是以家族為主的事情，年齡組只是輔助的角色。

另一個與葬禮後的*pakelang*連接在一起的，與人在空間地景間移動的足跡記憶相關，也與阿美族靈和其所屬地方連接的觀念有關的，是*parakat*或*pasalama*儀式，這個字字面上的意思是走走或遊玩，意指去亡者生前常去的地方，尤其是他／她的田地走一走。老人家解釋這個儀式的用意，是葬禮儀式在*pakelang*之後告一段落，要陪

伴亡者的配偶與親近的家人，到他／她生前常去的地方走動，坐下來停留一下聊聊天，這樣未來當家人再去到這些地方，才不會因為過度想念或是像是遇到亡者的靈出沒而驚嚇到。

*Pasalama*實際上進行的時候，會做些什麼呢？聊聊天，都在聊些什麼？這些也決定了*pasalama*的意義。阿海葬禮隔一天，其他人都要工作了，拉贛駿的組長阿忠和一個組友阿智跟我早上七點半就到他家，早上要等帳篷商來收帳篷，也把該還的姊夫家的廚房用具與拉贛駿的文麗借了辦桌朋友的八份湯碗與八份碟子歸還，還有拉贛駿的椅子，搬回剛好也在隔鄰的*kaput*的會計的家中存放。阿海姐姐的三個兒子與最大的孫子在現場幫忙，在等的時候親族的兩位*faki*也到了，一位親族舅媽帶來了一大捆的地瓜葉，應該是自己田裡的。

到了快10點，現場的收拾也差不多了，阿忠請教兩位林家的*faki*，長輩說*kaput*既然有心要陪阿海的太太走一走就今天去作*misalama*吧，過了今天之後也不好再去

了，通常是要到田裡（*omah*）走一走的，但時間有限就先到加母子（*Kamut*）去吧，善於游泳射魚的阿海經常會去加母子海岸，那裡離海岸前方近10幾公尺有顆大石頭，只有體力跟技術很好的人才能遊得過去，大家也都知道那是他的「地盤」。到了加母子海岸熟悉的下海地點，我們從小路進去岸邊，圍坐在似乎特別排得好好的樹蔭下石頭海灘的位置，阿忠準備了米酒和酒杯要敬阿海，他問我妳要錄音嗎？其實我沒有想到，但我突然覺得不錄音也不好意思，跟他說好要錄了，順便打開錄音筆，但隨即我也跟他們解釋了一下，我錄音都不會公開放的，只是記錄下來，他們都說好，之後我問他們可以拍照嗎？他們回說拍呀，我接著開玩笑說，這樣以後要看才有照片可以看，但最好是現在拍了就給你們，（之前有人開玩笑說才不會每



圖2 進行儀式中的加母子灣
（照片來源：羅素玫攝，2020/7/28）

次都是介紹生平事略的時候要用…)，阿忠是組長所以先帶頭起身舉杯跟阿海敬酒，他說了：「朋友你在那邊要好好的，不要太掛念家人，我們會幫忙照應，你好好地放下，我們都會記得你為我們所做過的一切。」接下來阿海的太太起身，個性內向的她很靦腆但也很努力地哽咽著跟他的先生阿海敬酒說話，她說：「阿海你現在好嗎？這裡是我們常常帶孩子來玩水的地方，你在那邊要保重，要保佑我們的孩子平平安安地長大，這杯酒敬你」。阿忠接著跟我說，換妳了，妳也敬他一杯吧。於是錄音裡也有我的一段話。站在面對加母子海灣的岸邊，我想到阿海這個好朋友過去的種種，在我剛到都蘭認識他和大家年輕的模樣，我突然有點哽咽，但還是忍住情緒跟他說：「阿海，你在那邊要好好的，好好保佑你的家人，小孩子都平平安安，你的身體現在是自由的，在你最愛的海還有山…」。

隔了兩天，年齡組裡的婦女有人到阿海的家裡陪伴他的太太，拍了張她們桌上的影像送上Line的群組分享。大家在群組裡互相留言說想去參加，也有人提醒別動作太大讓鄰居側目，畢竟這是守喪期間的陪伴。幾天後又陸續有婦女組友相約去陪伴，有人也提到她們想念阿海的先生們也想去聊聊。

III. 何為*pakelang*？兼談田野作為一種路徑與人類學研究

*Pakelang*的過程陪伴一個人在世間最後的社會網絡的重組，也在隨後的*pisalama*儀式空間地景裡，處理逝者經常遊走採集與耕耘過的地方，離開的人留下了記憶與地方的連結，在許多文化裡的經驗也許都會是如此，但阿美族對親人與*kaput*的組友*widang*的想念習於運用如此詩意的儀式語言，將濃厚的對親人與組友的情緒化為行為移動實踐在其空間與靈的觀念之中，而藉由這樣一種深刻的文化形式的表意，正是面對人最後過渡的生命旅程的悲傷與解離時非常真切的表達。人與地方的關係，在這樣的儀式組成裡，重新經由在世親人與最親的組友或朋友記憶的再現，一方面流露表達了思念的情意，也經由這個文化表意傳達了逝者曾經走過的足跡與地方的連結。兩年前也是一位我們親愛的組友過世後的幾天，他的最好的朋友夢到了他說有個捕獸夾放在他們常常一起去的獵徑上，他隔天立刻約了幾個常在一起的拉贛駿組友上山去找夾子，雖然之後並未找到，但走過那段路徑已經讓幾個親愛的朋友再一次感慨與共同透過行走在山林表達出，他們如何不捨一個這麼好的山林夥伴的驟然離世。

陪伴與共同工作的盤點，是葬禮之後的*pakelang*非常核心的工作，因此漁撈祭的意義，不只在到海邊或水邊去碰碰水和洗去勞累，雖然這是儀式行動的目的之一，報導人也常用一個傳神的閩南語翻譯稱這叫作完工*wankang*⁷。而像在前述的漁撈祭裡，長輩期待年輕點的男性能帶回只有好的海上技能才能抓到的，令他們懷念的好吃的海邊食物來分享，還有我在*kaput*幾乎沒有經過商量的各種行動裡感受到的，對這位大家親愛的組友滿滿的不捨與默默的支持，那些互助工作的默契是來自過去將近三四十年的濃厚情感。而不管是甚麼原因舉辦的*pakelang*裡一定要有的點名，既是一種介紹葬禮工作涉及的社會組織，不論是親族或者是年齡組織的成員，也是褒獎貢獻勞力工作的現場人員，而在這介紹的順序裡帶出的，是到場的親屬依照本家與姻親在世代與逝者的社會關係的再現。年齡組織介紹時的點名，則是將整個組織的領導及成員以男性在組織中的資深層度排列，並以男性為主、妻子為輔的關係的重現。親族與年齡組織兩者的相加成就了阿美族人在社會位置中的樣態，同時也藉由這個社會位置樣態的展示（perform），在一個人去世的時候再在眾人的面前黏合一次。

長期的田野參與互動，讓我在這次的*pakelang*中多了不同社會階段儀式內容的比較，與聆聽到大家公開地評論，因為社會變遷、人口外流都會工作與社會型態改變這些因素而簡化的儀式，在現實面存在了混合辦桌型式的*pakelang*的現象，⁸但在這背後也存在儀式文化脈絡面臨轉變的危機，此次是因為年齡組對於阿海生前特別的認識，不約而同選擇以此種方式來表達對於他的情感支持，還有親族長輩期待的傳統形式，才得以經由年齡組的全力協助再現出來。而借用Clifford（2019[1997]）的路徑概念，田野裡報導人經歷的時間路徑與我的參與觀察的路徑的謀合讓改變的意義凸顯了出來，也如Clifford和Tsing（1993, 2005）所言當代的人類學更強調研究者與被研究者之間並非一種被動的觀察與紀錄而已，反而是一種合作與謀合的持續互動的關係產物。⁹而這些年回來都蘭參加的婚禮與葬禮，在*pakelang*的過程中，我也感受到自己在這個社會網絡中的位置，與一開始從單純的學生與研究者的角度紀錄的差異，這個生命的路徑在變化也具現在我參加的儀式與社會關係之中，也讓我所作的人類學的工作產生一些位移。年齡組的位置是我嵌入這個地方和社會網絡裡的一個位置，就像在前面的民族誌紀錄裡，在其中我多數是跟著同性別組友的陪伴在移動，而過程中我聽著她們／他們的情緒在訴說，我也訴說我在其中的情緒與觀察，彼此相互交換對於阿美族葬禮的禮俗與我曾經辦過自己父母的葬禮的比較，

在其中，我們一起經歷與陪伴那些對組友的回憶與不捨，包括過去發生過的種種事情，以及家人和組友如何陪伴和送別這件事。像在葬禮後分車送行至臺東火葬場的時候，我跟幾個拉轎駿的婦女搭了*kaput*的車子，在車上我們聊起這個常做阿美族葬禮的葬儀社，我還住在都蘭的時候就常常參加到他們辦的葬禮，小惠跟大家說我跟她提的觀察，主持葬禮的葬儀社怎麼都用漢人*paylang*的親屬稱謂安排行禮的方式？阿美族的親屬關係明明跟漢人不一樣，我想最大的差別可能是在屬於本家與亡者父親為婚入者家族的不同關係上，因為阿海的年紀不是太年長，而他們家族曾經分家過，所以現有家族的成員很少，*pakelang*的時候是使用世代（長輩，同輩與晚輩）作為區隔，但阿美族本家與婚入的父方*mitoa'say*及亡者自己平輩世代姻親區隔的觀念還是很清楚的。另外文麗則覺得葬禮安排得有點簡單，因為像她在幫自己先生*Daong*安排告別式時，就希望給他風風光光的最後一程，還有她最大的不同想法是：「為什麼自己的老公自己不能去送？」就是關於配偶被要求要迴避的這個漢人的禮俗，我也跟她們分享我的看法，我覺得這是漢人的習俗，阿美族不一定要採納，但我也跟她們解釋，這個漢人習俗有個意思是怕未亡人太過悲傷會有危險，可能會被亡者帶走，因此也是強調要避開危險的意思。

錄音、拍照雖然跟做人類學有關，但也是跟組友認為我會為她們留下紀錄有關。而Clifford（2019[1997]: 109）文中談到田野之中研究者與被研究者相遇的定位，是會影響可談與限制的內容，雖然兩者未必是敵對的，他舉例說一位學生可能在自己的社群裡被穩定且被疼愛的定位為家人，但這身分也將限制甚麼是他可以探測和揭露的，我也曾經聽聞到自己是族人想作田野紀錄時碰到的類似限制，而身為*kaput*組友的社會位置定位，會將我從研究者挪移到比較偏向組友的位置，但拿出相機與錄音機和筆記本記錄這件事，反而變得不如單純的研究者來得自然，有時還會成為一個特別讓我也讓某些身邊的人覺得彆扭的事。但如前述，對於已經非常熟悉我工作的某些組友而言，這卻成了是他對我的研究者身分的提醒，還會主動問我：「你這個要錄音嗎？」也可以說，他其實沒忘記我是作人類學的，但他也接受我的在場共作與同時作為一個組友參與悼念這件事。民族誌書寫與田野實踐之間界限的挪移，我們到底是要固守在客觀記錄這一端，還是要再進一步成為局內人（insider）或報導人（informant）？我所選擇的人類學路徑似乎讓我難免遊走在兩者之間，時而作為觀察者的一方，時而成為與報導人相同的一方，這二種身份角色不斷互換，有時也難免處於尷尬位置。¹⁰

為什麼要記錄？甚至為什麼要持續的書寫民族誌？在這些路徑中，我在田野中社會位置的實踐與人類學的實踐意義其實很難完全切割，我自己也時時反思這個問題，對我而言，田野中的寫作與紀錄，與當初我為當了一輩子家庭主婦的媽媽葬禮舉辦了類似紀念會而非公祭的原因很像，我希望大家想起她在世給予我們美好的陪伴與曾經作過的事。也因此，我希望藉由寫作來紀念與支持，那些透過各種行動來陪伴年齡組成員的滿溢的情感，以及阿海作為組友帶給我在作人類學的過程中，跟著年齡組織學習和共同實踐文化形式的機會，當然還有大家每次相遇就回憶起的美好年歲，我也如同Clifford（2019[1997]: 110）所言，路徑與田野或許都是我們身為人類學實踐者的一種具體經驗，我想這也是我們習於表達情感與所重視的文化價值的一種方式。

這篇文章的民族誌書寫也勢必要進行文字上去個人化的匿名，與模糊掉某些敏感細節之處，這是作為民族誌作者基於保護報導人，與被書寫者的倫理的必要性。另外，我也必須面對自己身在其中位置的反思，我是為了送別組友而去的，這一點如何不與書寫民族誌的想法與位置衝突，也需要反省自己的書寫和避免跨越不同位置與情緒邊界的不悅。事實上，雖然不免感到疏離，許多組友是很清楚我的人類學記錄的位置的，我也非常感謝他們的一路陪伴共作與對於我的信任，他們更給予了我許多理解他們深刻的生活思考與運用民族誌的書寫分享的關鍵機會。

IV. 結論

在這篇文章中我嘗試經由*pakelang*過程的民族誌書寫與重疊的行為語意對照，可以對應出事件與儀式之間的結構性意義與關係，但同時表現出*pakelang*儀式語意的修辭與構成，因此這個儀式不單只是具備功能性或象徵性的意義，而是一種文化形式再現的疊加，而路徑化的旅行書寫和民族誌敘事的並置，¹¹也是一個試驗想讓研究者與被研究者經驗相加，也因為我們共同經歷了組友離開與地景記憶的解離和重組的一種方式。本篇文章從一個阿美族葬禮後的*pakelang*的民族誌敘事，嘗試重新探討這個在阿美族的社會生活依舊被重視，但也少見各種文獻將此做為書寫的主角的儀式，要論其儀式感其實往往比其前的生命禮俗或是豐年祭等要來得較為非正式，除了點名是必備的核心工作之外，從分別到水邊或野外採集，到準備下午四點開始的晚餐，氣氛都是輕鬆且少有禁忌的。然而這樣的儀式從次序重整的檢討與回返日常

生活的意義是緊密相連的，因此若說如先前的報導人所強調的完工或消解儀式的疲勞，到過往研究記錄裡所記錄的捕魚脫聖與回返日常的意義是為*pakelang*的目的，那藉由社會組織成員的合作分工，進行其中所屬人員的次序重整的工作是為必要，而且我們經常可以見到在點名與報告的前臺與後臺，看到與聽到許多工作過程不合慣例與需要被檢討的事務，很可能會被直接點名，且許多長輩與具有影響力的成員會站起來發表議論，因為這些工作代表了阿美族人彼此之間重視的倫理與價值，也代表了他們為著不同目的而工作的重要意義。而儀式的工作為的不單只是為了遵守規範，參與其中也是一種表達支持的情感與展示團結與認同（performing identity）的方式，在經由這個共同參與儀式的過程，如葬禮裡面的完成帶來一種陪伴喪家與放下悲傷的情緒，而葬禮*pakelang*其後的*pisalama*，更是展現將人的靈魂與其生前遊走的地方解離的一種詩意的文化修辭，且具體而微地表達出人與地方相連結的情感記憶。

V. 後記

這篇文章一邊在整理回憶前幾個禮拜另一位組友過世後的一些點滴，一邊也在整理近二十年前在都蘭進行長期田野時拍攝的照片，那時還是膠捲相機底片的時代，每隔一段時間我就要搭鼎東客運到臺東市區新生路上的照相館，沖洗數捲膠捲，然後帶回都蘭去整理與按照日期和事件進行編號。此時特別要整理的原因是，阿海的太太跟我說，孩子們一直在網路上找都蘭的影片和照片，他們很想看，爸爸還在當*kapah*時在豐年祭裡跳護衛舞*kudakul*英勇的照片，但是都沒有找到什麼，我想更早期的紀錄也許還有留著，我答應她要整理我自己紀錄的檔案裡，有阿海的照片交給她，之前另一個*kaput*驟然離世的時候我也是找了一些交給他太太。但問題是人類學式的檔案照片，除非有特別的理由會針對報導人正面影像進行紀錄，否則多是為了記錄下儀式或是事件的流程，以及眾人的相對空間位置來進行拍攝，最尷尬的是照片裡的人像大多不是主角或特寫，除了極為少數以外。還好因為拍攝的數量多且頻繁，每次接到這樣的任務多多少少可以找到一兩張令人滿意的照片或影片段落。人類學的工作片段，不論是文字或是影像的紀錄，還好至少偶爾也能如此聊備一格地，填補一些田野裡的夥伴對親愛的家人的回憶。



圖3 從空中俯瞰的都蘭部落與加母子灣。
（照片來源：羅素玫攝，2020/7/28）

謹以此文紀念過去幾年裡已經遠遊的三位年齡組的組長，謝謝你們帶給我們大家那都蘭美好的年歲與陪伴。*Inian o sapikining to minokayay a tatoloay ngsaw no niyam a kaput. Ahowid han no niyam ko pikerid pipatihi no namo to sakakalipahak i kasapokopokoh no mihecahecaan.*¹² ■

附註

- 1 文章中的個人名字均為假名，部分個人的訊息也已調整以避免過度揭露報導人的隱私。
- 2 總管組為年齡組中的壯年階層，為承上級與頭目意見，帶領年齡組執行豐年祭與平日部落工作的重要任務階段。
- 3 日語，阿美語日常慣用來稱呼生吃的意思。
- 4 通常主持葬禮後*pakelang*的為主家所屬親族的*faki*，但在此例中逝者的大姊夫也是代表主家最親的兄弟姊妹關係中的男性尊長。
- 5 多數的親族是由男性擔任會計，*Akui*阿姨跟我解釋是因為大部分親族裡的男性都在外忙於工作，在部落的多數老弱，她才被推舉為會計。此點也可見，親族中男性以姐妹兄弟角色所扮演的*faki*的位置的意義。
- 6 都蘭年齡組織強調以男性為主，女性為婚後加入先生年齡組織，因此以男性為優先，且資深有配偶者為最前，而單身，尤其是女性為最後的出列代表。此點可參考羅素玫（2015a，2015b，

- 2018, 2019) 有完整的民族誌脈絡可以參考。
- 7 來自阿美語化的閩南語發音的完工。
- 8 感謝審查人之一提醒時代變遷與儀式意義的面向的連結可以更清楚表達。
- 9 關於觀察者與被觀察者之間謀合的民族誌書寫方法，Anna L. Tsing的*In the Realm of the Diamond Queen* (1993) 書中有關她與主要報導人Umah Adang的生命史對話，與在另一作品談全球化環境與地方知識遭逢的*Friction: A Global Connection* (2005) 中的第五章，更是具體以豐富的地方民族生物知識和全球保育及開發問題直接並置，以反思其間斷裂與衝突的呈現手法來進行書寫。在此類書寫中，人類學的書寫者扮演著一個中介轉譯與傳達的角色，也正如在此民族誌文本中我想傳達的位置與方法上的意義。另外，David Graeber (2014[2013]: 60-64, 73-74, 98, 109, 118-119) 在書寫自己也是參與者的占領華爾街行動的文字中，經常透露出自己作為人類學觀察者需退一步等候參與行動者賦與現場工作位置意義的段落，也是一個展示細微的民族誌書寫者位置反思的參考。
- 10 感謝審查人之一特別提示此一位置的兩難意義，此點評論提醒了本文需在書寫概念上進行釐清。
- 11 有關研究者與被研究者路徑疊合相加的書寫形式，Ruth Behar在她死亡與記憶一文中所呈現的書寫已成經典，也是反身人類學與後民族誌書寫的具體參考文本 (Behar 2008; 羅素玫 2019)。
- 12 感謝拉賴駿組廖忠誠先生與林明治先生協助阿美語的書寫與校正。也謝謝兩位審查人提供具體修改建議與評論，以及國立清華大學人類學研究所虞開元同學協助校稿，與對本文提供的修改建議。

引用書目

阮昌銳

- 1969 《大港口的阿美族（上）（下）》。中央研究院民族學研究所專刊18與19。南港：中央研究院民族學研究所。

黃宣衛

- 1989 〈從歲時祭儀看臺灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：75-108。

羅素玫

- 2005 〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉。《臺灣人類學刊》3(1)：143-183。
- 2015a 〈關於本書：記一個集體生命史計畫的參與〉。刊於《Malakapahay就這樣我們一起慢慢長大：都蘭部落青年階層成長史》。蔡政良、羅素玫編，頁2-5。臺東：臺東縣東河鄉阿度蘭阿美斯文化發展協會。（與蔡政良合著。）
- 2015b 〈進入初老的太空人組：拉賴駿〉。刊於《Malakapahay就這樣我們一起慢慢長大：都蘭部落青年階層成長史》。蔡政良、羅素玫編，頁86-93。臺東：臺東縣東河鄉阿度蘭阿美斯文化發展協會。
- 2018 〈是傳統還是創新？儀式、性別階序與規範實踐之間的阿美族都蘭部落婦女組*militepuray*〉。《民俗曲藝》200：25-101。
- 2019 〈擺盪於異己之間：來自都蘭和峇厘島的田野反思〉。刊於《這反田野：人類學異托邦故事集》。趙恩潔、蔡晏霖編，頁147-173。新北市：左岸出版。

Astuti, Rita

- 2017 On Keeping Up the Tension between Fieldwork and Ethnography. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 9-14.

Behar, Ruth

2008 〈死亡與記憶：從聖瑪麗山城到邁阿密海灘〉。刊於《傷心人類學》（*The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*）。黃珮玲、黃恩霖譯，頁45-111。臺北：群學。

Clifford, James

2019[1997] 〈空間實務：田野、旅行與人類學訓練〉。刊於《路徑：20世紀晚期的旅行與翻譯》（*Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*）。Kolas Yotaka譯，頁65-114。苗栗：桂冠。

Graeber, David

2014[2013] 《為什麼上街頭？新公民運動的歷史、危機和進程》（*The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*）。臺北市：商周出版。

Tsing, Anna Lowenhaupt

1993 *In the Realm of the Diamond Queen*. New Jersey: Princeton University Press.

2005 *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

當部落出現故事牆

邱韻芳

國立暨南國際大學原住民文化產業與社會工作學士學位學程原住民族專班副教授

I. 前言

提到原住民部落，你的腦海中會浮現什麼樣的畫面和想像？鄒族學者依憂樹·博伊哲努（2012）在《立報》的一篇短文〈反思部落文化意象〉裡，描繪了這樣的情景：

原住民部落街角，經常是貼滿了各類文化圖像、商品廣告，環境佈置是其中主要物件。在多元繁雜的空間中，卻仍見許多鮮明的族群意象，菱形圖文、服飾、樂舞圖形、工藝、建築風格等等符號，被刻意展示著。族人似乎要藉這樣的符號向外人宣稱，「我們是不一樣的族群」。

為何族人需要運用所謂的「族群意象」來妝點部落？是要向「誰」（who）傳達「什麼」（what）內涵呢？在上引短文中，依憂樹提到了觀光在其中扮演的角色：「視覺休閒與消費成了族群互動的重要形式，特別是部落觀光活動興起之後，幾乎每一位來到部落的訪客，千篇一律都會渴望凝視或捕捉代表族群的『景點』（同上）。從筆者十年來參與原住民族委員會（以下簡稱「原民會」）之「原住民族部落活力計畫」¹的經驗裡，觀光的確已成為許多部落期望或正在發展的產業，而一旦「觀光客的凝視」（tourist gaze）（Urry 2002）內化成許多族人對於自己部落應該是什麼模樣的某種標準時，「我們這裡看起來不像原住民的部落」便成為族人常有的擔憂，因而意圖改造自己日常生活的所在，使其成為「具異文化情調的部落」以滿足外來觀光客的想像。但改造部落未必只是為了觀光客，它常常也反映了族人

內心對於自身文化和認同日益消失的焦慮，因此希望透過「營造民族生活環境」²，把蒐集到的文化透過文字、符碼、圖像或物件，顯性地呈現在部落的周遭，讓外人和族人均能夠具體感知其存在，或至少有所憑據，得以藉此向他人述說自己的文化。

本文透過嘎色鬧、比西里岸，和吉貝要三個部落的案例，呈現族人如何在外人與自我眼光雙重審視下，透過各種計畫資源重新妝點部落面貌的故事，期待透過這些不同歷程的剖析，探討當代觀光與部落營造下所形成之文化具象化現象。

II. 嘎色鬧的蜻蜓意象與故事牆³

位於桃園復興區的嘎色鬧（Ksunu）在行政區域上屬於奎輝村。奎輝村共有五個部落，其中最深山的嘎色鬧是唯一經過主要道路時看不到的聚落，海拔七百到八百公尺之間，群山環繞、多雲多霧，因位居於最角落之處，就連同為復興區的泰雅族人，也未必知道有這個部落，我因擔任原民會部落活力計畫北區輔導團隊的計畫主持人，同時是嘎色鬧此計畫之陪伴顧問，因而有機會多次置身於這深山裡的「角落」。

2014年八月，我來到嘎色鬧作每個月的例行訪視，同時討論下一年度要續提的計畫內容。談到「營造民族生活環境」這個面向時，部落營造員星美和計畫主持人哈告牧師表示，他們想要以蜻蜓作為嘎色鬧的部落意象，進行實體的建置。「蜻蜓？」我的腦海頓時出現許多問號，於是脫口而出：「為什麼是蜻蜓？」牧師回答：「因為我們部落有很多種不同的蜻蜓。」「就只是這樣？」我繼續追問：「可是，蜻蜓和泰雅文化有什麼關係呢？」

兩人一時也無法解答我的困惑，於是我請他們透過部落會議再和族人討論，看看除了蜻蜓有沒有其他更有說服力的選擇。除了部落入口意象之外，他們還想要請一位近年來知名度頗高的年輕泰雅畫家在部落入口處繪製故事牆。我沈默了一會兒，忍不住又道出心中不同的想法：「我看過那個畫家的畫，挺好的，真的，可是……你們要不要考慮自己動手畫？」

我的擔憂其來有自。前幾年，曾有一個我所陪伴輔導的泰雅族部落聘請這位年輕畫家來繪製故事牆，做出的成品美雖美，但因其個人風格太強，以致畫出的作品和部落生活有一種距離感，感覺仍舊是屬於畫家本人，而非在此生活的族人。再者，我也擔心會有越來越多的泰雅部落把所謂「民族環境」的營造「外包」給這位

畫家，到時，會不會演變成很多部落看起來都「一樣美」且「一樣泰雅」，卻無法顯現地方特色的「族群一般化」景況？

一、二個月後，嘎色鬧部落會議對於上述問題有了決議。故事牆的部分採納我的建議，不假他人之手，由族人組成工班自己來討論、繪製和施作；至於部落意象，依舊決定用蜻蜓，理由除了原先所言部落所位處之生態環境極佳，至少有七、八種以上的蜻蜓外，還提出一個新的說法。族人認為可以用「蜻蜓點水」來比喻他們的祖先從原居地遷移到嘎色鬧部落的曲折歷程—途中經過幾個點「產卵」都沒有成功，一直到抵達了有許多獵物足跡的嘎色鬧才定居下來。

雖然心裡對於蜻蜓是否為合適的「部落意象」還是有些不確定，但部落會議的背書，加上以蜻蜓作為比喻來詮釋部落遷移歷程的詩意詮釋暫時說服了我，而後續的發展也充分證明，蜻蜓的確是一個可以凝聚嘎色鬧族人的有力象徵。那幾個月裡，工班和隨機加入的族人們密集地聚著討論材質、形式，然後一起動手施作，最後完成了十來支色彩繽紛的蜻蜓裝置意象，以及三個巨大的體驗管蜻蜓。

蜻蜓意象的製作，意外成為這個小小部落裡的吸睛事件，也讓一些原本不清楚或是未參與活力部落計畫的族人加入了討論，甚至實際動手參與。此外，因為這些五顏六色的成品太討人喜歡，有上部落的族人抗議，為什麼只有下部落能擁有這些蜻蜓。星美解釋，經費有限加上需要土地同意書才能施作，因此只能先在進入部落的道路兩旁以及入口的區域設置。商量後，上部落的族人決定自己解決經費與土地的相關問題，請工班也為上部落製作蜻蜓意象裝置。

故事牆的部分則是另一個引人入勝的過程。延續之前製作蜻蜓意象的經驗與熱情，這次工班施作故事展版的步驟更加地細膩，從討論主題、繪製草圖、到線雕、



圖1 嘎色鬧部落的蜻蜓入口意象
(照片來源：黃星美攝，2015/6/14)



圖2 嘎色鬧族人製作蜻蜓意象的過程
(照片來源：黃星美攝，2015/6/14)



圖3 嘎色鬧文化故事展版之一：部落遷徙
（照片來源：黃星美攝，2015/6/14）



圖4 嘎色鬧文化故事展版之二：換工
（照片來源：黃星美攝，2015/6/14）

上色、最後把展版裝上牆面，雖然不是很專業，甚至最後的成品還留著錯誤塗抹的痕跡，卻非常樸實動人，且有著絕對獨一無二的嘎色鬧在地風味。工班總共協力完成了八個故事展版，每個展板都代表一個他們討論後想要表達的重要主題，第一幅就是「部落遷徙」，以「蜻蜓」的意象來描繪族人從原居地一路找尋適合居住的家園，最後來到獵物豐饒的嘎色鬧之歷程。另一個讓我印象深刻的主題是「換工」（*sbayux*），底下的子圖繪出了過去族人三個最主要的換工場景，分別是蓋房子（*kbalay ngsal*）、種稻（*muhi pagay*），和燒墾（*mnayang*）。

2015年8月，我做完每月例行的訪視後，為了參加隔天晚上召開的部落會議，特地在嘎色鬧多留一天。在與牧師和他弟弟閒聊過程中才知道，蜻蜓除了生態與作為遷徙象徵的意義之外，它還是這些和我年齡相仿的中生代嘎色鬧族人共同的兒時記憶。兩兄弟神彩飛揚地對我述說，他們小時候如何比賽抓蜻蜓，如何在其尾巴綁一條線「溜」蜻蜓。「蜻蜓是我們的童玩」，他們異口同聲地說。然後，從蜻蜓又聊到他們孩提時的「狩獵」。嘎色鬧國小對面那塊地早期種水稻，後來休耕後長滿了芒草，就成為孩子們的玩樂場以及抓竹雞、老鼠、伯勞鳥的狩獵場，他們可以在下課十分鐘衝出來放陷阱，之後下課時再跑出來檢查有沒有抓到獵物，然後老師還會用便當來和孩子們交換獵物。

原來蜻蜓也不只是蜻蜓，而是與族人記憶中熟悉且難忘的部落環境與身體經驗鑲嵌在一起的。在決定「部落意象」時，嘎色鬧的族人沒有像許多泰雅部落一樣，選擇一般大眾印象中的「族群文化」，如狩獵、織布、射日等，而是找到了「蜻

蜓」—這個他們有著共同記憶，因此可以投注情感與意義的物，作為代表嘎色鬧之象徵，並且在將其轉化為具體部落意象的過程中，透過共同的討論與行動，賦予「蜻蜓」這個原本可能日漸從記憶中被淡忘的「物」新的詮釋與意義，使其成為嘎色鬧族人連結過去與現在的重要媒介，並從此以「蜻蜓部落」之名自稱，希望藉此讓更多人認識這個深山裡的小聚落。

III. 「誤闖」比西里岸的幾米女孩

2008年臺中市一座眷村有位八十幾歲的退休老兵在社區牆壁、地面做畫，他用油漆一筆一畫地在村裡每一個角落彩繪塗鴉，將原本沒沒無聞，近乎凋零的眷村打造成口耳相傳的「彩虹村」，因而躲過被拆除的命運。彩虹眷村的案例在全臺引發不小震撼，於是開始一連串的仿效作用，更掀起後來一陣社區壁面彩繪風潮。社區彩繪如雨後春筍般相繼出現，從北到南幾乎每個縣市至少會有一個彩繪社區（蔡雅蘋 2016：1）。

2014年10月《ETtoday旅遊雲》整理出全臺20個彩繪村資料，臺東的比西里岸部落也名列其中，報導裡的文字介紹如下：

原本默默無名的小村落因為一隻大毛兔的停留、幾米繪本角色的躍出而聲名大噪；在這裡可以跟隨著小女孩穿梭在部落巷弄裡、可以學著站在堤防上的領頭羊遙望太平洋，更可以在屋裡感受阿美族族人激昂的寶抱鼓聲。（不著撰人 2014）

這是一個非常「成功」的文創行銷，為部落帶來了大量觀光客，然而因為幾米的名聲太響亮，造成外來的「幾米女孩」風采蓋過了在地的「領頭羊」和「寶抱鼓」，甚至導致了許多人只為追尋所謂的「幾米村」而來，卻不知此處為「比西里岸」。

「比西里岸」為阿美族語

isirian

之音譯，是位於臺東三仙臺北側靠海的一個阿



圖5 比西里岸部落裡的「幾米女孩」
（圖片來源：蕭采薇 2013）

美族部落，由於過去部落南側的小山（即三仙臺一帶）上曾飼養大批山羊，山羊的阿美族語念做*siri*，故將生活所在稱之為*pisirian*，意為有羊的地方。2007年，當時的社區發展協會理事長為了照顧隔代教養孩童，開始向公部門申請經費，陸續進行空間活化與母語歌謠傳承，並找來一位臺東都蘭部落的阿美族藝術家合作，以非洲鼓原理為基礎，利用在地漁業的廢棄浮球以及獸皮、漁網，再搭配阿美族編織、圖騰及雕刻，發明出全世界獨一無二專屬於比西里岸的樂鼓，因浮球的阿美族語為*pawpaw*，遂以此命名為*pawpaw*（寶抱）鼓，教導孩子們親手製鼓，並敲擊節奏搭配阿美族母語歌謠傳唱，「比西里岸PawPaw鼓樂團」於焉成立（李昀 2018：240；蔡念澄 2019：29-33）。

除了孩童照顧外，吸引青壯年回鄉與創造就業機會，也是當時協會理事長經營社造的重要目標。2007年，正逢原民會推動重點部落計畫與永續發展理念初期，她

再度與同一位藝術家合作，向原民會申請經費，除了持續原先的*pawpaw*鼓培育外，也以漂流木、石頭、茅草、黃藤、漁網和繩索等蓋成極具特色的部落文化中心，並舉辦美食班、木工班，訓練族人餐飲、木藝與樂器製作等技能。2011年社區發展協會執行勞動部培力計畫，在木藝產業培力項目上，請來花蓮港口部落的阿美族藝術家與在地工藝師和工班師傅共同討論，認為比西里岸原是放羊的地方，現在卻沒有羊了，不如大家一起來「做羊」，因而建造出佇立於河堤上的巨大木雕羊，命名為「領頭羊」，自此成為比西里岸重要的部落意象與精神指標，以及吸引不少觀光客前來的特色標誌（蔡念澄 2019：36-40）。

經過這些年的營造，比西里岸已奠定初步觀光基礎，*PawPaw*鼓團也逐漸打響知名度，因而被選為東部海岸國



圖6 比西里岸的部落文化中心
（圖片來源：蕭采薇 2013）



圖7 比西里岸的「領頭羊」
（圖片來源：蕭采薇 2013）

家風景區管理處（簡稱「東管處」）的亮點部落之一。2013年，一個承接東管處計畫的輔導團隊專業顧問公司引介經營幾米品牌的「墨色國際」與部落合作，在比西里岸原有導覽路線上的十一個角落插入幾米小女孩的壁畫彩繪，並成為「幾米世界的角落：臺東特展」之戶外展區。幾米的名氣加上媒體宣傳，讓大量觀光客慕名而至，湧入比西里岸尋找幾米，卻也造就了許多人「只知幾米村，不知比西里岸」的景況（李昀 2018：241-2；蔡念澄 2019：44-47）。

事實上，當初引進幾米彩繪的用意是讓「幾米小女孩」引導遊客行走於部落空間之中，再藉由在地族人的導覽，帶觀光客進入部落的歷史脈絡。參與其中的族人表示，在作上述相關規劃時「墨色國際」相當尊重部落的意見，也有過不少溝通，沒料到幾米知名度太高，方才導致意料之外的結果。如此無意造成的「喧賓奪主」現象以及觀光客過多所構成的負面衝擊，引發了2015年的潑漆事件，亦即某位部落居民酒醉後以白漆毀壞了一幅幾米彩繪。有意思的是，部落的導覽人員（多為青年），並不避諱對遊客提起該事件，反而是以詼諧幽默方式表達，並且若有似無地以此告誡遊客尊重部落生活的重要性。潑漆事件不久後，附近早餐店老闆娘覺得可惜，靠著記憶親自動手彩繪類似圖像，但一方面怕有智慧財產權的問題，一方面想讓壁畫更具部落特色，於是將人物膚色畫成接近當地人曬出的小麥色，原先的小型犬改成部落隨處可見的狼犬，成了在地導覽青年笑稱的「部落版幾米」（蔡念澄 2019：49-51）。

如今，曾讓比西里岸一夕爆紅的「幾米」以及「幾米女孩」已未出現在部落網頁和東管處的觀光宣傳項目中⁴，比西里岸吸引觀光客凝視的主軸重新回歸到部落族人與阿美族藝術家所共同建構、別具地方特色的「領頭羊」與「PawPaw鼓樂團」。然而經歷過這一段紛擾之後，族人親身體驗了觀光發展過快所造成遊客喧鬧、製造垃圾與交通混亂等問題，更重要的是，深刻理解了部落主體性的重要。

IV. 吉貝要的陶版傳說故事牆

這些年來走過許多部落，也遇過一些別具特色的故事牆，但至今最驚艷的仍是2009年在臺南吉貝要部落見到的大大小小二十餘幅故事版畫。八八風災發生兩個多月後的某日，在當時就讀於暨大人類學研究所的西拉雅族文史工作者段洪坤安排陪伴下，我帶著幾位人類所學生連著參加了小林部落和六重溪部落的夜祭，然後在接

日凌晨時分才回到洪坤在吉貝耍部落的家過夜。隔天眾人還在睡夢中，習慣早起的我一人在部落閒逛，驚喜地發現了這一批鑲嵌在部落住家圍牆上，色彩鮮豔、即使沒有文字說明仍相當引人入勝的陶版故事作品，尤其特別的是，每幅畫作上都有一個小朋友的簽名。

這些陶版故事牆是2006年洪坤以「西拉雅故事村」主題入選信義房屋「社區一家」計畫所產出的成果。他請來部落耆老到當地的小學講述神話及傳說故事，讓學童用畫筆將故事轉化成圖畫，再請其藝術家朋友協助，將圖畫製成故事陶板鑲嵌在部落住戶的圍牆上。當初在各個故事陶版留下稚嫩簽名的孩子們，如今已是青年，有些還成為部落的導覽人力，在外來觀光客面前講述自己當年所畫的傳說故事。

常有學校團體來參訪的吉貝耍部落，是目前公認保有西拉雅族信仰及祭典文化最完整之所在，而這一批故事版畫裡最頻繁出現的主題就是有關吉貝耍的阿立母⁵信仰。在多起故事中，阿立母會於族人發生急難時現身拯救，如〈阿立母接炸彈〉（圖8），描述的是二次大戰期間，一位吉貝耍青年放牛時突遇空襲警報，就在千鈞一髮之際，阿立母顯靈用裙子接住了即將落地的炸彈；另一些傳說中，則具體顯現了阿立母發怒時的懲戒威力，如〈貪玩受罰的尪姨〉（圖9）說的是部落女祭司因北上出遊未親自處理大公廨⁶事宜，幾天後作儀式時，被阿立母懲罰猛打自己嘴巴；〈亂碰豬頭殼的下場〉（圖10）描述的則是一位外地人亂摸部落公廨牆上的豬頭殼，還說：「吉貝耍人拜這豬頭殼，說有神，只是豬頭骨而已，哪有神？」，話才出口馬上肚子絞痛，倒在地上打滾。在這些生動的傳說故事裡，阿立母救助的對象均是吉貝耍族人，而懲戒的對象不只是族人，也包含了在吉貝耍部落裡「撒野」的外族人。綜觀這類阿立母的顯靈傳說，一方面以所庇蔭之對象（族人）和不同於漢文化的特殊信仰內涵（阿立母、公廨、阿立斡、豬頭殼、不燒紙錢等），清楚刻畫出吉貝耍西拉雅人與漢人之間的族群邊界；另一方面顯示了阿立母信仰不僅仍是「活生生」的文化，且擁有著不容輕侮的強大靈力。因為外地人雖不屬阿立母保佑、救助的範疇，但若進到吉貝耍部落卻未尊重在地信仰或觸犯禁忌，阿立母也會讓其見識到西拉雅信仰的威力。

除了和阿立母相關的信仰傳說之外，其他故事也都承載著深刻的文化或族群意涵。〈渡海〉（圖11）述說了在不知名的年代，吉貝耍先祖從海外乘船遷移來到臺灣的驚險歷程，同時解釋了至今部落仍持續進行之「海祭」的由來（紀念七位航行中被巨浪吞噬的族人）；〈飛番程天與〉（圖12）的主角是一位真實存在的西拉

雅傳奇人物，因其飛毛腿名聲響亮，被臺灣的清朝官員薦舉上京面聖，在康熙皇帝面前與騎馬的士兵賽跑，讓對方三鞭仍率先抵達終點；〈賣番仔油小販〉（圖13）則是敘述一位初次來部落販賣照明油品的小販，觸犯了在吉貝要不得提「番」字之禁忌大喊賣「番仔油」，勸阻不聽被族人砸攤的故事。後兩則傳說標題中都出現了「番」字：前者是從自我族群認同的觀點表達族人「非漢」且強過漢人的光榮感，後者則是對周遭漢人長期以「番仔」之稱侮辱的強力反擊，看似正、負不同面向的「番」字意涵，卻同樣傳達了吉貝要部落西拉雅族人強悍、不容輕侮的族群特性。

這些陶版故事單內容就已經非常豐富，但若要更深入瞭解其所承載意涵，需要將其放回吉貝要長期的文化復振歷程來觀看。雖然吉貝要部落的傳統信仰與夜祭從未中斷，卻曾有很長一段時間，因為族人普遍有被周遭福佬人歧視的經驗，加上當時大環境對原住民文化的輕視與打壓，以致對「非漢」之族群認同有著強烈「污名」感，直到90年代族人才慢慢擺脫不敢承認自己族群身分的陰影（潘朝成、段洪坤 2016：29-30）。



圖8 阿立母接炸彈
圖9 貪玩受罰的姪姨
圖10 亂碰豬頭殼的下場

圖11 渡海
圖12 飛番程天與
圖13 賣番仔油的小販
（圖片來源：段洪坤提供⁷）

8	9	10
11	12	13

吉貝要的文化復振啟動可以追溯到1997年，當時部落內青壯輩族人因為不滿大公廨的管理與部落裡漢人信仰之宮廟混雜在一起，又因一些外來文化工作者對吉貝要文化感興趣而受到激勵，於是由村長主導籌組「阿立母大公界管理委員會」，並印製手冊發放給前來祭拜阿立母的族人及參觀民眾閱讀。隔年進一步以「走訪西拉雅—吉貝要阿立母夜祭」為名，第一次擴大舉辦夜祭，並邀請外人參與，由甫回部落定居不久的段洪坤擔任活動總幹事。這是吉貝要人第一次站出來公開承認自己「平埔族」的身分，媒體的大肆宣傳，以及夜祭現場人山人海的景況，激起了族人之光榮感和對族群文化的認同，段洪坤也於這一年與當地同好成立了「吉貝要文史工作室」（段洪坤 2013：63-65）。

往後除了每年持續舉辦盛大祭典及相關文化活動來對外、對內產生社會認同及自我認同的力量外，吉貝要的族群文化教育也往下從年齡底層做紮根的動作。2001年起，吉貝要文史工作室開始與吉貝要國小（當時校名為東河國小）密切合作，協助學校辦理「小小解說員培訓」讓學童接觸自己的族群文化，進而成為部落文化小尖兵，每年祭典擔任部落導覽的小小解說員；2004年段洪坤開始受聘擔任國小的鄉土文化老師，將族群文化融入教學之中，讓孩子學習公廨祭儀、訪問耆老、了解西拉雅信仰文化（潘朝成、段洪坤 2016：31）。

正因為有之前這些年的文化復振基礎以及往下扎根的努力，前述2006年透過信義房屋「社區一家」計畫所做的這批陶版故事牆，才能如此豐厚有力量，並且結合不同世代的記憶與行動，把原本逐漸在老人腦海中消褪的傳說故事先轉化為孩子筆下精彩的塗鴉，再變身為部落主街裡的故事牆，而後透過一遍又一遍的導覽、講述，成為世代之間共同的集體記憶。

V. 結論：當代觀光與部落營造下的「文化具象化」

這三個案例雖然內涵不盡相同，但都同樣涉及了觀光、文化復振、以及當代各式各樣與部落（社區）營造相關之計畫對於部落環境所做的具體改造。觀光是當代一個顯勢的社會文化現象，而在各種不同型態的觀光中，又以族群觀光（ethnic tourism）所牽涉的文化面向最為複雜，依Van den Berghe與Keyes的說法，族群觀光係指「以被訪地區居民及其工藝品（包括衣服、建築、戲院、音樂、舞蹈，及造形藝術等）之「異文化情調」（cultural exoticism）特性為吸引觀光客之主要策略的活動

（轉引自謝世忠 1992：113），而此類觀光中最具異文化情調的莫過於原住民觀光（indigenous tourism），當在地文化特色成為地方創造競爭優勢與觀光吸引力的重要來源之際，原住民部落朝向觀光發展已成為全世界共同的趨勢（Carrier 2007）。

在臺灣，原住民觀光的型態在90年代中期之後有了相當關鍵的改變。1995年一場名為「文化產業發展與社區總體營造」的演講上，文建會副主委陳其南提出了「社區總體營造」結合「傳統文化傳承」的施政目標，並且將此與原住民的觀光事業作連結，在這樣的政策影響之下，「社區為基礎的觀光」（community-based tourism）逐漸成為許多原住民部落追求的發展目標，而原住民菁英對觀光的觀點，也從昔日的「剝削」論述，轉變為當前的「建構」論述（周慧玲 2002：129-131）。

然而，部落與社區又有所不同。在1990年代社區總體營造大行其道之時，一些原住民菁英即主張「社區」是漢人的觀念，「部落」才是原住民的重要社會與文化發展單位：對漢人而言，所謂社區營造乃強調「社區」與「地方文化產業化」之發展；對原住民來說，著重的則是「部落」與「族群文化主體性」的建構，兩者在營造的本質上不盡相同（陳文德 2014：107，110）。1990年代晚期，原民會開始吸取文建會的經驗，推動以部落為對象的社區型施政，亦發現社造計畫難以直接套用在原住民社會，於是在2005年推行「原住民部落永續發展實施計畫」，進一步以「部落主體性的重建」為核心，期待用「部落會議」當作執行機制來建立新的部落關係，使部落持續增強自主性，重新建構發展的新體質（阮俊達 2015：120-121）。2012年，計畫更名為「原住民族部落活力計畫」後持續執行至今。

雖然計畫立意良善，然周惠民與孫大川（2010）從自主性與永續性兩項指標，評估2006至2009年間的「原住民部落永續發展計畫」，發現不論設計面或執行面都有許多缺失；李佩珍（2011）更深入地以曾身為外來計畫輔導者的經驗，指出諸多的結構性問題。她認為，經費補助相當程度扭轉了「文化」被認知與呈現的方式，以致常造成以下的景況：

在部落真實環境空間下，營造出部落的樣貌，布農族部落樹立著拉著弓箭的獵人水泥雕像，排灣族部落公共建設彩繪著百步蛇的圖騰，被觀看、被建構著一層層部落該有的樣子，該有的視覺景觀，逐漸地以表像的視覺轉換真實的部落空間，成為提供外來異國情調想像的新部落空間。（李佩珍 2011：74）

筆者在2009年底開始接觸原住民部落永續發展計畫，並持續參與至今日的部落活力計畫，初時感受也大體如上述引言，亦即計畫營造的成果往往是把想像中的外人（如觀光客）需求擺在族人之上，以致讓一些非常刻板的「族群圖騰」不當轉變了部落真實的生活環境。然而，隨著越來越多參與計畫者（包括部落協會、族人、輔導團隊，以及學者顧問等）投入在相關經驗之傳承、批判與反思後，如何在營造過程中強化部落主體性，進而朝向「由下而上」之理想邁進，日益成為眾人關注和討論的焦點。阮俊達（2015：87）亦指出，這一計畫在推廣初期，規劃者仍大多挪用社區總體營造既有語彙與規劃方式，未必能回應部落實際需求；不過隨著時間推展，原民會展現出修正執行狀況與理念間落差的能力，他認為原因應是吸納了眾多具備部落經驗的行動者參與政策制定過程或承接委託計畫，使得部落營造政策得以不斷改進。

在上述部落主體性日益被強調的計畫脈絡下，從事部落營造之在地組織究竟要致力於哪些內涵的「文化」才能讓更多族人有所感而後願意一起參與；發展觀光時應納入什麼樣的文化特色並如何將其具象化；這些被具象化的文化在吸引觀光客目光的同時，是否亦能成為對族人具意義和情感的標誌或圖像等，都成了必須深思的課題。然而，不同身份、立場的計畫參與者對於這些關鍵問題卻很可能有不同的觀點與期待，因此在執行過程中往往需要經歷很多的折衝。

以本文三個個案中筆者親身參與的嘎色鬧為例，一開始計畫主持人和部落營造員提出以「蜻蜓」作為部落意象時，輔導團隊和身為陪伴顧問的筆者均表質疑，理由是看不出蜻蜓與泰雅文化的關連；他們想請年輕泰雅畫家來繪製故事牆，也因筆者擔心產出成果會和其他泰雅部落太相像，以及期待建置過程中能捲動更多族人實質參與，而非輕易「外包」給專家執行，故建議由部落工班親自操作。之後透過部落會議的共同討論，族人賦予「蜻蜓」更多的在地文化意涵，以此說服了筆者，並在後續共做過程中凝聚、強化部落之集體意識，進而將「蜻蜓部落」作為嘎色鬧對外的自稱，為這個位居深山角落少為人知的泰雅小聚落增加了不少知名度；故事牆之內涵、設計與製作，則是接受筆者的建議，由部落工班一起共同討論與執行，創造出獨一無二的「嘎色鬧」風格。

比西里岸的個案中，則具體看見了所謂「文化外包」一亦即由專業人士或外部單位盤點地方特色資源後做故事行銷與包裝—可能帶來的問題（蔡念澄 2019：44）。比西里岸因前期的部落營造成果亮眼，成為東管處「東海岸部落特色觀光產

業塑造行銷補助計畫」的重點培力部落之一，承接此計畫的專業顧問公司引介經營幾米品牌的「墨色國際」與部落合作，雙方雖有良性的相互溝通，卻仍引發了意料之外的「幾米」事件。這個例子顯示，即使負責「文化外包」的專業人士或外部單位是善意、願意溝通的，部落組織在與之合作時仍舊需要非常謹慎評估資源由外介入的方式和程度，更明確地說，必須要在堅持主體性的原則下，思考什麼樣的外來元素是適合部落，且對部落之長期永續發展有所助益，而非如璀璨的煙火般只是帶來一時的人潮和利益。

嘎色鬧與比西里岸之所以製作部落意象和繪製故事牆，最初的動機乃源於部落營造計畫中發展觀光的需求。相對於此，吉貝要陶版故事牆的導覽解說雖是目前部落小旅行裡不可或缺的重要環節，但當年主導其建置過程的段洪坤表示，這些構想最初用意並不是為了觀光，主要是希望透過故事的傳講與創作，讓部落的孩子對自己的部落及土地產生情感上的連結。當這些長輩傳講的故事被製鑄在部落的角落讓孩子們也能琅琅上口時，只要活動在此空間場域，這樣的故事將一直被流傳下來，就好像走入部落的集體記憶中（蔡蕙如 2018：12-15）。

儘管存在上述的差異，筆者認為這三個部落有著重要的共同點，那就是他們均有強烈的文化危機感，期待透過各種部落營造計畫找回並復振日益消逝的文化，以及凝聚族人的認同感。嘎色鬧是位處深山角落的小部落，人口外流嚴重，初執行部落活力計畫時總以「沒有文化」來描述自己；比西里岸部落的阿美族年齡組織中斷六十年之久，自認有著明顯的「文化斷層」；吉貝要雖仍保有傳統信仰與祭儀，但卻和臺灣其他平埔族群一般，長期被外界冠以「漢化」的污名，並且至今不被政府承認擁有「原住民」的身份。因此對於這三個部落裡承接計畫的在地協會、組織而言，觀光不僅僅被視作建構部落經濟的手段，同時希望透過觀光裡的各種文化呈現，包括向外人講述自己的部落環境、歷史和文化，讓族人對所生長的部落及所承載的文化有更多的認識和光榮感。

因此，在選擇部落意象時，嘎色鬧的泰雅族人沒有被一般刻板印象中的「族群文化」所侷限，而是找到他們有著共同記憶，因此可以投注情感與意義的「蜻蜓」；比西里岸的阿美族人在部落營造過程中回復了傳統地名，並依其意涵（養羊的所在）進一步結合阿美族藝術家和在地工匠之力，形塑、製作出佇立在堤防上遙望太平洋的「領頭羊」，同時以在地素材創造出獨一無二的Pawpaw鼓帶動青少年加入；吉貝要的故事牆上雖大部分是很日常生活中的阿立母顯靈故事，對於族人來說

卻非常具有「文化可親性」，並且能以此明顯感知和漢人之間的文化差異。透過上述這些歷程，族人在社造與觀光產業發展的同時，將部落的物理空間轉為對自己具有意義的「地方」（place），並塑造出多重複雜的想像，以此認識、經驗與實踐空間（蔡念澄 2019：16）。

當某些文化內涵、元素被挑選，而後「具象化」為部落入口意象、故事牆成為部落主街的一部份，若只是單純為了滿足觀光客的凝視或所謂「異文化」情調的想像，往往會陷入複製族群刻板意象的危機，或是成為與族人無關、甚至是不符合在地文化認知的惱人裝飾（參沈揮勝 2016）。但若希望能在吸引觀光客的同時，讓他們瞭解在地的生活、歷史與故事，以及更重要的，認識仍持續在這些還活著的文化中生活著的「人」，那麼，本文所討論之吉貝耍、嘎色鬧，和比西里岸三個案例或許能提供一些不同的思考。■

附註

- 1 2005年，原民會配合行政院「臺灣健康社區六星計畫」推行「原住民部落永續發展實施計畫」，歷經「重點部落」、「示範部落」、「永續部落」與「活力部落」等名稱的更迭，在同樣的計畫精神與脈絡下執行至今，是原民會推動的補助計畫中壽命最久的一個（金惠雯 2015）。
- 2 原住民族部落活力計畫的補助分六大面向，其中之一為「營造民族生活環境」，內容包含部落綠美化、傳統建築保存修復、文化空間建置、民族意象及族語指標環境之建置等。
- 3 這一小標題下的內容取材於作者在芭樂人類學部落格發表的〈蜻蜓、故事牆與部落會議：嘎色鬧的「活力部落」之路〉一文（邱韻芳 2015），之後並改寫成為〈無處不田野：穿梭在發展計畫和臉書中的人類學家〉一文的部分內容（邱韻芳 2019）。
- 4 早期東管處在官方網站的景點資訊頁面中，將部落命名為「比西里岸幾米園區」，2018年底之後，才將該資訊修正回「比西里岸」（蔡念澄 2019：47）。
- 5 吉貝耍的主要神靈稱呼有別於其他西拉雅部落，稱「阿立母」而非「阿立祖」或「太祖」，不同阿立母也有不同的神名，如：*tautingni*、*akatuang*、*taribang*等，阿立母代表吉貝耍最高女神的泛稱（段洪坤 2013：63）。
- 6 「公廨」或「公界」，是指祭拜阿立母和祖靈的場所，西拉雅語為「*kuwa*」（段洪坤 2013：63）。
- 7 從圖8到圖13這六個故事陶版之照片電子檔，皆由吉貝耍部落文史工作者段洪坤所提供。

3 3 3 3

引用書目

不著撰人

- 2014 〈新奇好玩又好拍 旅遊台灣一定要去的20個彩繪村總整理〉。「ETToday旅遊雲」，
<https://travel.ettoday.net/article/408123.htm>，2020年8月16日上線。

李昀

- 2018 〈當環保團體遇見原住民部落？一個東海岸部落的例子〉。刊於《一起：臺灣原住民部落服務的內涵與省思》。余舜德編，頁233-257。臺北：中央研究院民族學研究所。

李佩珍

- 2011 《社區總體營造機制作為部落發展工具之探討》。國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士論文。

依憂樹·博伊哲努

- 2012 〈反思部落文化意象〉。「立報」，<http://mepopedia.com/archives/77101-tw.html>，2015年8月20日上線。

周惠民、孫大川

- 2010 〈原住民部落永續發展計畫之評估研析〉。《研考雙月刊》34(3): 74-80。

阮俊達

- 2015 《臺灣原住民族運動的軌跡變遷（1983-2014）》。國立臺灣大學社會學系碩士論文。

沈揮勝

- 2016 〈部落意象四不像 百步蛇變蚯蚓〉。「中時新聞網」，<https://reurl.cc/VX8z9Y>，2020年8月30日上線。

周慧玲

- 2002 〈田野書寫、觀光行為與傳統再造：印尼峇里與臺灣臺東「布農部落」的文化表演比較研究〉。《臺灣社會學刊》28：77-151。

金惠雯

- 2015 〈賦權與發展：從原住民族部落活力計畫談起〉。「2015年社會學年會」宣讀論文，國立中山大學，11月21日。

邱韻芳

- 2015 〈蜻蜓、故事牆與部落會議：嘎色鬧的「活力部落」之路〉。「芭樂人類學」，<https://guavanthropology.tw/article/6456>，2020年8月16日上線。

- 2019 〈無處不田野：穿梭在發展計畫和臉書中的人類學家〉。刊於《這反田野：人類學異托邦故事集》。趙恩潔、蔡晏霖編，頁205-234。臺北：左岸文化。

段洪坤

- 2013 《當代平埔原住民族運動研究（1993~2012）：以台南西拉雅族為例》。國立暨南國際大學人類學研究所碩士論文。

陳文德

- 2014 〈文化產業與部落發展：以卑南族普悠瑪（南王）與卡地布（知本）為例〉。《考古人類學刊》80：103-140。

潘朝成、段洪坤

- 2016 〈文化復振下的認同—以西拉雅族吉貝耍部落為例〉。《台灣原住民族研究學報》6(1)：23-42。

蔡念澄

2019 《Kayakay（搭橋的人）：比西里岸部落觀光與文化復振的民族誌》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

蔡雅蘋

2016 《探討彩繪在社區發展上之功能》。大仁科技大學文化創意產業研究所碩士在職專班學位論文

蔡蕙如

2018 〈民間文學在社區營造下的角色—吉貝耍部落和土溝美術村的故事〉。《臺陽文史研究》3：1-38。

謝世忠

1992 〈活動、文化傳統的塑模、族群意識：烏來泰雅族Daiyan認同的個案研究〉。《考古人類學刊》48：113-129。

蕭采薇

2013 〈跟著幾米走進「無敵海景」比西里岸 超療癒部落旅行！〉。「ETtoday旅遊雲」，<https://travel.ettoday.net/article/268297.htm>，2020年8月16日上線。

Carrier, James G.

2007 Traditional Ecological Knowledge and Indigenous Tourism. In *Tourism and Indigenous Peoples: Issues and Implications*. Richard Butler and Thomas Hinch, eds. Pp. 15-27. Oxford, UK: Butterworth-Heinemann.

Urry, John

2002 *The Tourist Gaze*. London; Thousand Oaks: Sage.

街談與巷議：

原住民文學的街道書寫初探

陳伯軒

亞東技術學院通識中心兼任助理教授

I. 前言

探討文學作品中的空間，在近十年來已經是個常見的研究徑路。我於2010年出版的《文本多維：臺灣當代散文的空間意識及其書寫型態》便曾以都市空間、原鄉書寫、現代性空間位移與性別空間等子題，對於臺灣當代散文進行初步的分析（陳伯軒 2010）。然而此書的諸多不足之一，便是沒有論及臺灣當代原住民漢語文學的部落書寫。由文化地理學（Cultural geography）或人文主義地理學（Humanistic Geography）的立場看來，地方感（sense of place）的形塑常常透過文學與藝術創作協成（Crang 2004[1998]: 58）。臺灣原住民漢語文學豐沛的創作成果，其中對於自然山海的描繪繁茂開闊，也充滿了區域特性與情感認同，¹應當是相關研究重要對象。

1960年代，Kevin Lynch的《都市意象》提出「路徑、邊緣、區域、節點、地標」五種基本要素，其中又以路徑與地標為空間認知中最要關鍵的兩項（Lynch 1994[1960]: 46-49）。儘管Lynch的理論乃是以波士頓等城市作為分析對象，並不同於臺灣原住民部落發展的脈絡，但這樣的視野卻也引起了我們對於原住民文學中的道路街巷描寫產生了好奇。籠統來看，臺灣原住民漢語文學作品逕以「部落的主要街道」作為主題者似乎並不多見，絕大多數的街道書寫都襯成故事的背景，有待讀者一一爬羅剔抉：

我們喜歡抬頭張望，凝視遠方。路最好像一名不起眼的隨從，一方面溫柔得體地引領我們在這世上穿梭，一方面幫我們保留獨立自主的感覺。或許正因如此，路在文學史上的地位非常邊緣，總是出現在最不重要的地方。」

（Moor 2018[2016]: 12）。

本文決定從臺灣當原住民漢語散文與小說中的大道與小徑著手分析，²談論這些部落內外／周邊的街道山徑，除了成為故事的背景之外，是否有其深刻的意蘊？正文分為三小部分，首先讓街巷從客觀的背景顯現，談論各種相遇於道的故事。原住民部落之間人與人的相遇、寒暄、閒談、觀看，都是一件件傳奇故事的起始或轉折、結果，並延伸出當中的人情冷暖與文化反思；其次從部落日常生活中的經濟產業變動著手，不得不留心於商店的人潮往來，並且談論部落街道的因開發而有的變遷；最後，在諸多作品當中常常出現「山徑」、「小徑」的書寫。於是獨立一節談論小徑當中的風光與各式各樣的指涉意義。

II. 相遇於道：故事的場所

回到部落該是什麼樣子的呢？米雅的文章〈揹妳到八十歲〉提供了一種視角：

一直以來，前往部落的道路沒有太多差異，走過交錯複雜的城鎮街道後，往有山的方向走，經過縣道支線，一段罕見人居的長路，再跨越一道水泥長橋，橋墩上大同小異的站立著黑黑的原住民，揹山豬或打獵的雕像，旁邊還有幾隻狗作為部落標記，這應該也是許多人對部落的刻板印象吧。到達這裡心裡就該有個數，再繞著山路繼續走，車程約一至半個鐘頭就會看到部落了。（米雅 2018：79）

這段文字透露了幾個訊息：首先，許多部落周邊連結的道路在米雅的眼中辨異性不大，其次部落外都矗立著加深刻板印象的原住民雕像，第三看到雕像之後往往離部落還有蠻長的一段距離。這可能是許多部落共同有的地景，但也不代表是唯一的樣貌。真正能夠維繫族人情感喚醒認同的，也可能不來自於標誌性人造物，而是如同奧威尼·卡勒盛筆下好茶部落的那棵紅欒木：「日出而作、日落而息的魯凱農

夫，往返於這條路上的人，每到黃昏，陸陸續續抵達這裡休息，互相寒暄問候並分贈禮物，相互分擔重物，歸途中一片歡笑喜樂的氣氛」（奧威尼·卡露斯 1996：160）。

往返於道途上的人，彼此寒暄問候之餘，發生了什麼故事呢？細想一番，便會發現許多作品對於部落人事的描述，於街上相遇往往是關鍵的起始、轉折或結束，否則這樣的相遇便不值得特別記錄了。無論是里慕伊·阿紀〈遇見老馬〉：「我未曾刻意去探望老馬，但多次開車在山路上與她相遇」（里慕伊·阿紀 2001：57），或是啟明·拉瓦〈哈隆山上的家〉所言：「哈隆就是一個在山上的意外邂逅，大自然贈送的禮物」（啟明·拉瓦 2005：123）。至若《蘭嶼行醫記》中的拓拔斯·塔瑪匹瑪在環島公路上遇到蘭嶼鄉民代表緊急求診（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999：208），或遇到一身達悟傳統盔甲的男子，頭戴藤帽、胸前斜掛一隻短刀，匆忙準備赴宴（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999：79），以及〈驅逐科技惡靈的一天〉與反核人士相遇於道上（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999：140），都或多或少牽引出作者對於蘭嶼達悟人民的關懷與注視。瓦歷斯·諾幹〈返鄉途中〉遇到「極熟悉又彷彿離得極遙遠的音樂聲，再定睛細看，果然有十來位婦女著傳統的泰雅衣飾賣力地舞蹈著」（柳翹 1990：54），感傷的卻是舞蹈已經不是為了祭儀而是為了表演與比賽。

如果相遇於道上是那麼理所當然，那麼讀者便會從中探索與眾不同之處，拓拔斯「走到部落中央大道，發現露出頭的沒剩幾人」（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999：45），似乎是因為有人受重傷而族人因文化慣習有所避諱。而馬紹·阿紀〈如釋重負〉開頭，描寫在竹東鎮上最後一次遇到二伯母，作者特別說明：「過了傍晚的竹東鎮上再也沒有開往山上的客運車了，除非是有一些特殊的事情，大多數住在山上的人還是很少會逗留在夜晚的竹東鎮上。畢竟，晚上在街頭碰巧遇見了山上熟識的親人，除非有很好的理由，否則，心底的一些尷尬總有難以掩飾的感覺」（馬紹·阿紀 1999：71），更是細緻地描寫因為交通不便而導致大家生活作息有既定的習慣，一旦溢出常軌，必然引來關切。

同為蘭嶼達悟族的夏本·奇伯愛雅與夏曼·藍波安，他們作品中的道路相遇往往都與捕魚有關。夏本·奇伯愛雅〈少年與海〉敘述「紅頭部落的魚夫們都集合在往海邊的路旁，排一列地坐在石頭上，監視海面的洶湧浪花。」（夏本·奇伯愛雅 2004：25）。而夏曼·藍波安〈冷海情深〉描寫自己深夜出航捕魚，在回程的途中遇到家人擔憂尋訪（夏曼·藍波安 1997：29-30），〈龍蝦王子〉中作者騎著車緊

隨友人夏曼·馬洛努斯與馬洛努斯一同前往夜捕龍蝦：「馬洛努斯頻頻回頭看我，十六歲的他是需要被浪濤淬鍊的。」（夏曼·藍波安 2002：185）。此外，蘭嶼島因為其特殊地理位置與島上的建築，在夏曼·藍波安的作品中，多少還是能夠發現涼臺或涼亭的場景，「夜間，公路上往來的車燈比前些日子少很多，涼臺上的人也逐漸地離去了，吵雜的音波回歸到夜間的寧靜，也留給達卡安說故事的空間與機會。」（夏曼·藍波安 2002：174），不過可惜，涼臺似乎一直沒有成為達悟族書寫的一個側重點。

相遇於道上，這麼日常的現象，其重點不僅僅在於如娃利斯·羅干〈藍波咖啡〉試圖解釋的都市人很忙都沒時間打招呼（娃利斯·羅干 1991：43），而在於人際互動之間一種群聚關懷。傳統部落社會人與人之間的相遇，一方面是凝聚感情，另一方面也是交換消息：「過去的年代，沒有洗衣機的年代。部落裡的婦女們，總愛在小溪洗衣時交換各類小道消息」（里慕伊·阿紀 2001：47）。Henry M. Wellman 從心智理論的角度研究八卦小道消息的意義表示：「閒聊是非不單只是跟別人講話的社交行為，而是社會認知（social cognitive）行為，透過八卦，我們了解其他人的打算、怪癖、喜好、信仰、好事或壞事。聊八卦——不管直接透過對話，或間接以不同媒體——顯示出我們生性喜歡了解人的行為、生活和內心想法，也說明了我們的心智理論如何運作。」（Wellman and Lind 2020[2019]: 34）。多馬斯就因不願意隨順妻子批評部落一位逃跑的人妻，惹來妻子的不快，作者最後自嘲一番：「回到房間躺在床上想這樣大家一起來罵她，也許是維繫一個部落的秩序與道德的一種方法吧！」（多馬斯 2002：105）。

III. 大道多歧：商店、開發與地景變化

街道巷弄當然也不會止於故事發生的背景而已，而是與原住民部落生活聯繫，顯現出生活的特質。有意思的是，似乎許多作品當中都時常出現部落的「商店」，而這些商店除了日常生活用品之外，更多的主題常常繫聯於飲酒的風氣。多馬斯〈幻想與現實〉去商店買煙，卻又被拉進去喝酒，一邊感嘆著工作沒有著落（多馬斯 2002：76），〈不想〉則敘述經過商店，大白天遇見酒醉的少年滋事挑釁（多馬斯 2002：27-29）。亞榮隆·撒可努〈外公的酒〉敘述外公與朋友聚會，「經過部落的商店，外公要我在外面等著，外公快快進去又快快出來，手上拿了一瓶瓶裝的米

酒和用報紙包好的『丫立打麻（甜食）』」（亞榮隆・撒可努 2011：93），以甜食攏絡，為的是要他保密。夏曼・藍波安〈三十年前的優等生〉感嘆：「其實，部落裡雜貨店的老闆就像你體內的酒蟲或是你的心理醫師一樣，早已了解透徹那個部落每一個人的消費習慣。」（夏曼・藍波安 2002：204）。當然，部落的街道上不只是商店而已，亦有像是多瑪斯〈情何以堪〉所寫的「卡拉OK店」，然而其中的慨歎仍然與酒脫離不了關係：「這群在一百年以前非常兇悍有尊嚴*tayan*的後代，現在通通在一間很簡陋的卡拉OK被酒打敗。」（多馬斯 2002：71-72）。比較特別的在於，黃貴潮《遲我十年：Lifok生活日記》記載民國46年3月27日開始，擔任商店店員的生活雜記，雖然零星不成片段，卻是在這麼多提及商店的作品中，難得換位的視角（黃貴潮 2000：194-196）。

商店的開設，對於部落生活而言有了重大的改變³。生活的便利性自不在話下，同是鄒族的高英傑與伐依絲・牟固那那，都曾記述因為交通便捷、商店開設，而讓部落的光景漸漸改變：

森林鐵路通車後，除了部落原有的官吏貿易所提供日用品外，步行七公里外的十字路車站，也有人開設雜貨店，據說眼藥水、胃藥、征露丸等都有，鄒族人經常帶著天門冬、愛玉子、獸皮、猴骨、鞭類等物，前去交換日用品。（高英傑 2018：71）

我們部落的光景好像真的越來越不一樣了，工廠後來也釀酒，他們甚至開店賣他們的產品，叫部落的青年幫忙顧店。部落裡不但可以買到醬油和酒，還可以買到從平地批回來的如火柴、鹽、味噌、麵條、雨布、煤油之類的基本生活用品，給部落人方便。（伐依絲・牟固那那 2017：41）

這兩位作家出生於40年代阿里山，生活環境與成長經歷應該是比較接近的，不過相較之下，牟固那那的故事更為迴旋轉折，在〈光明乍現〉敘述樂野部落第一次有了電力，迎來了現代化設備，令作者羨慕非常（伐依絲・牟固那那 2017：45），但文中提及的醬油工廠後來發覺竟是共產黨員為了掩護身分而開設的（ibid.: 67）。

集中透過道路意象描寫產業轉變或不當開發的作品，首推巴代的〈薑路〉。〈薑路〉的主角魯本一家在大巴六九部落種植生薑，搬運販售，換取微薄的薪資。

所謂的「薑路」，是一條地形曲折崎嶇，毫無開發成產業道路的山徑，卻是魯本一家賴以為生的重要道路。儘管魯本年事已高，山路危險，但當有人勸他賣掉後山的薑田時，魯本卻猶豫再三，更重要的是，勞動市場的付出與價格不成比例，「種薑、揸薑一年的收益，在股票市場中，卻只要一兩個漲停板，就可以賺進口袋？」（巴代 2009：90）。巴代於此篇小說的〈後記〉闡明創作動機時指出：「即便臺灣錢淹目眉，原住民的謀生方式，在失業與生活的掙扎間，仍停留在過去二、三十年的模式」（ibid.：92）。

白茲·牟固那那的〈木屐〉則藉由聽見木屐聲，回想幼時在部落遇到布杜（漢人）來收購樹木以製作木屐的往事：「我們族人都是頭頂著裝貨物的藤筐，揸藤筐才不會妨礙走狹窄的山徑」（白茲·牟固那那 2003：129），原來漢人是來央求販賣與允許砍伐布杜樹與桂竹，以製作木屐，作者的阿莫（父親）為了蓋新房子，終究還是把布杜樹與桂竹林給賣給了漢人。同樣類似的情節，在里慕伊·阿紀〈老頑童與他的王國〉則是敘述父親退休後在家裡蒔花弄草，卻遇到渡假村開發單位前來要求租賃土地，「陳先生一句一句的『挖掉』、『堵住』、『剷平』、『蓋起來』，讓老頑童再度驚懼得睜大了眼睛，連表示意見的機會都沒有。」（里慕伊·阿紀 2001：137）。這不禁讓人想起根阿盛在〈朝山〉一文中，敘述林務局人員打算開闢一條路，卻未能清楚明白地與當代居民溝通，也未能說明對山區的生活會帶來何種變化，引起不滿（伊替達歐索 2008：160）。

為了經濟效益而開發，必然使得部落的地景產生很大的變化。一時的繁榮可能帶來的是後繼無力的沒落或後患無窮的傷痛，隨著經濟起飛、交通方便，部落族人紛紛向外發展，有一段時期部落也添購了許多各類家具、蓋起一棟一棟鋼筋水泥新房，人人印著有各式頭銜的名片，〈雅外回來了〉闡明，「可惜好景不常，近幾年名片上的主人，一個一個像鬥敗的公雞，沮喪地回到部落，鎮日借酒澆愁。」（里慕伊·阿紀 2001：48-49）。而馬紹·阿紀的〈無力的蘋果滋味〉則以梨山的毫無節制地果樹栽植感嘆，「動物們也將會永遠失去回歸源流生存、繁殖的路徑」（馬紹·阿紀 1999：181）。

地景的改變不僅僅來自於經濟效益與產業開發，還有不少的作品提及的是自然災害造成的景觀改變。另外，達悟族的傳統住屋與現代國宅隔著一條公路，在拓拔斯·塔瑪匹瑪的筆下，形成了強烈的對比：

一條五個男人臀部寬的水泥路貫穿部落，形成一條鮮明的分界線，我走到水泥路上，雙眼隨著兩腳左右張望，右側是一排排國民住宅，國民建築師的大腦好像沒有美麗腦迴條紋，建造單調無味的作品；轉半個頭往左看，達悟主屋、工作房、涼屋依地形而建，房舍的線條好似與海浪起伏共舞。每次停下來觀賞達悟真正的房屋，口裡總是驚嘆達悟人創造美的智慧。於是就近欣賞並體驗傳統達悟生活，變成屢次造訪野銀部落的驅動力。（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999：100）

孫大川〈空殼的硬體〉曾評論，部落現代化硬體建設往往是粗糙的、缺乏軟體的配合以及文化的幅度，反而容易加速部落生活的「物化」（孫大川 1991：76-78）。的確，在拓拔斯的眼中，這些國宅是沒有品質保證的臺灣製造，「可能因日夜慘遭風雨浸入腐蝕，看起來好像停工列隊待修的火車，家家戶戶關住同一型式的大門，似乎與達悟人獨立特性格格不入」（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999：155）。

從商店的設立、產業的開發與否、到經濟發展與住屋形式的轉變，部落街道所能看見的改變，常常具體而微地濃縮了原住民傳統生活遭遇現代性擠壓後斑駁錯落的情景。但這卻又不足以鳥瞰其生活全景，還有更多的故事與回憶，遮藏於山林小徑之間。

IV. 小徑彳亍：文化意蘊與自我探索

「日本人走了之後，天生善於奔竄深林山豁間如高山山羊、野鹿的鄒族族人，就捨棄了彎彎曲曲的日本大道，走自己覺得抄近方便的小山徑，族人的心靈也被釋放得有如天空一樣寬廣，可以照自己原來的生活方式來生活了。」（白茲·牢固那那 2003：131）。牢固那那的這一段文字，很傳神地展現出許多作品中若隱若現的「小徑」書寫，無獨有偶，美國作家Robert Moor（2018[2016]：30）曾表示：「捷徑可比喻為一種地理塗鴉，指出當權者沒有正確預測人民的需求，也無法規範人民的渴望。」他在《路》（*On Trails*）中甚至將美國原住民文化稱之為「小徑步行文化」（ibid.：216-217）。

小徑與主街不同，小徑是一個空間感相對比較隱密幽深的地方，往往也更強調其順勢起伏的蜿蜒。有意思的是，在不同的文本中，作者追憶山徑起伏時，往往伴

隨著火光明滅閃爍。高英傑回憶從小第一個部落的記憶，「雖然有些模糊，但被高大而強壯的人背負的感覺，以及沿著山谷小徑看到火炬行列上下左右晃動的樣子」（高英傑 2018：26），里慕伊則是元宵節時，在下部落遙望漆黑的竹林小徑，「遠遠『飄』下來一排閃閃發光的燈火」（里慕伊・阿紀 2001：231），是他們與沙卡家的孩子約定好會合，一同前往探往生病的打露伯伯。

幼時對於小徑的記憶，往往樸實而直接，成年人的小徑則是充滿了不同的氛圍。米雅深夜徒步回部落的時候，遇到了計程車司機攬客，當車子愈開愈深山之後，一方面司機心裡開始發毛：「這裡可是荒郊野外，怎麼可能有人住！」而米雅又顧及自身安全，甫下車就拐入叢草中的小徑，嚇得司機以為撞鬼。但對作者而言，卻領略到了「一路都有山神陪」的小徑風光（米雅 2018：51-59）。這種氛圍，在夏曼・藍波安的筆下也曾閃現：「深山裡的羊腸小徑有股別於部落的空氣，茂密的亞熱帶叢林長得不高，也不很俊美，主幹的表皮層刻劃著許多不同的圖案，圖案的意義是——這棵樹是屬於某人的財產，別人就不可盜伐」（夏曼・藍波安 2002：222）。

有時候，山徑陡峭，牽絆著的是與之相對應的生活慣習，伐依絲・牟固那那回憶自己四歲時，由家人背著，一路從谷地的住家，攀越七十度的陡坡，大人拿著鍋碗棉被等家當，要搬到農業講習所的宿舍。回憶過往，作者不由得興發感懷：

不管多峭的山，日本人來以前，族人開路少有拐彎抹角彎彎曲曲的，所以在那個年代，這樣的畫面在山裡隨處可見，是在崇山峻嶺裡討生活隨時隨在的過程，不管是工作或是行路，都是直接和山壁面對面。（伐依絲・牟固那那 2017：18）

長大後再回想這樣貼著山壁的徑路／近路，「常常有一種叫人要貼著土地好好面地思過的感覺，因為土地是比任何眼睛所見的更實實在在存在的大地的母親」（伐依絲・牟固那那 2017：18）。讀者一方面可以從幼時的回憶明白過去鄒族人的行進習慣，另一方面又得以理解作者賦予土地的溫情厚意——「在山徑上走路，其實就是跟隨。如同虔誠跪拜或拜師學藝，走路需要一定程度的謙卑」（Moor 2018[2016]: 22）。

類似於此牽連到文化習俗的，〈少年與海〉記錄了夏本・奇伯愛雅少時與堂哥出海捕飛魚的經過，當他最後功成回家途中，「背著飛魚回家，一定是走飛魚小

路，否則，遭別人罵，飛魚就不能吃了」（夏本・奇伯愛雅 2004：45），而〈蘆葦莖驅鬼〉也是在回部落的路程上：

我們母子穿過許多彎道，走出山野，才見到部落。這時候，母親叫我停下來，我心想又有什麼招式。媽媽伸出手來拿我手中那根快要熟熟的蘆葦莖，往原野方向丟去，念了幾句咒語，然後才繼續走回家去。（夏本・奇伯愛雅 2004：8）

即使文章並沒有如學術考究般細說這些文化慣習與禁忌的由來與意義，但小徑於此加深了其文化的負載，比單純的寫景更有意蘊。

但要說到象徵，瓦歷斯・諾幹〈林產道〉或許更值得注意。文章從「通往果園的山道原來是一條綿延的林產道」開始寫起，作者幼時隨著父親上鞍部的果園，都纏著他能持續講出過往的山林故事。對於山林的好奇在小小的心中膨脹，於是「就趁著某天午睡的空隙，手握竹杖赤足進入芒草雜生的道路；我先是遠眺那蔥綠的山頭，決心做一次徹底地探訪。」聽說道路深處，有日人搭建的巨大工寮，然而作者卻陷入了一塊塊如綠絨布般的林木，直到回頭在山腳下遇見了驚惶失措的母親而告結（柳韜 1990：16-18）。這篇瓦歷斯・諾幹極為早期的短文，顯現了一種自我探索與追尋的初胚。若從心智理論來看，符合了感知（聽父親談論林產道）而產生想像（奇異的山林）、情緒（懷疑）而產生欲求（想知道更多故事），透過前面兩者的混合而產生行動（探索小徑），最後導致反應（認知到父親的故事是錯誤卻美麗的）（Wellman and Lind 2020[2019]: 36-37）。

無論如何，相對於部落的主要幹道與街道，特別獨立出來描述的小徑，往往比較強調其幽深隱密，或是連結部落族人特定的生活慣習，因此也得以看到無論是日人或漢人常常是不明就裏，相對顯得突兀而格格不入。但這樣的隱密特質才更顯得出族人與土地之間的親厚連結，更彰顯出珍貴的在地情誼。⁴

V. 結語

倘若要以原住民文學中的空間書寫為題進行系統與規模兼具的考察，在如今厚實的理論基礎與豐沛的文學創作之上，必然大有可為。即使縮小至道途街徑的範

疇，仍然不是這一篇短文能夠解讀得透徹周全的。過去的原住民文學透露出濃厚的自我探索意涵，反覆叩問著「我是誰？」、「我該往哪裏去？」等深刻的問題。使得「找路」的意義就不僅僅限定於實證主義下物理空間概念中的街道而已。無論是古道的考察、⁵社會現象的針砭、⁶天災工商與經濟發展問題等，⁷這些問題或許都藏匿在不同主題脈絡而成的作品之間，成為一種背景、場景或象徵，有待仔細爬梳整理。

《La Vie》2020年8月刊登了一篇排灣族朋友簡偉駿在蘭嶼擔任郵差的訪談，他以送信人的角度觀察到蘭嶼特別的文化風貌，是非常有趣又罕見的。譬如蘭嶼的門牌常常亂跳、門牌掛在很奇怪的位置，「更誇張的是，有人家裡的信箱是洗衣機，他就留一張紙說，有信就直接丟這邊。我放完信就拍照存證，是你叫我丟的喔。」⁸（張以潔 2020）。特別的是，送信還要與當時的天候狀況配合：

送信是有科學邏輯的，東北季風的時候，絕對不可以從紅頭往東清送，因為椰油往朗島部落的洞口風速很強，我常常看到一堆遊客在那裡拍照，很危險欸，東北季風超猛的，落石會打死人。所以上班前一定要看風向和風速，嗯，今天風很大，要「倒著送」，先騎到最遠的野銀，再回來郵局所在地紅頭。（張以潔 2020）

如這般具有區域特色的地方觀察，是很難得的。儘管簡偉駿是排灣族，但對於蘭嶼達悟必然也是從陌生到熟悉。或許對於許多原住民創作者而言，面對生活其中的部落街道，不是太疏遠就是太融洽，融洽到那成了日常生活不需特別對象化感知的主題。因此我總覺得，關於街道的書寫，還是一個值得大大開拓的題材。何況，空間的演變常常是有歷史感的，儘管本文並沒有特別拉出時間的縱深，但那極有可能是確保街道書寫能夠持續不止地繼續延展的要素。當年夏曼·藍波安重返蘭嶼時寫道：「回到部落，我總是像觀光客似的在部落裡的巷道走來走去，看看我記憶裡永遠是年輕力壯，永遠有說不完的過去的老人在海裡生產的故事。」（夏曼·藍波安 2002：152）。這似乎也說明了對於部落的觀察與描繪，需要靠近，也需要拉開一個相對應的空間或時間距離。這樣才能夠在文學創作上，更有意識地調整目光與調度情感，以創造出更豐沛多元的作品。■

附註

- 1 地方感包含了：「1. 地方自身固有的特徵。2. 人們對一個地方的依附感。這是相互區別又相互關聯的兩個方面。」（Johnston et al. 2004[1994]: 637）。
- 2 根據審查意見表示，新詩與散文小說容或因書寫的方式不同，可能對於同樣主題呈現不同的樣貌。若本文不將新詩納入討論，應該要清楚設定範圍。然而限於文章篇幅與時限，關於新詩的部分只能暫時不談。另外，本文所認定的臺灣原住民文學乃以創作者的身分而論，但對於平埔族或是漢人的文學紀錄，由於資料龐大，只能俟諸他日。
- 3 在本文論述的脈絡之外，里慕伊·阿紀的〈商店〉值得一談，文章敘述某次到淡水遊玩，因內急而到某家「商店」借廁所，卻發現裡面似乎是私娼寮。尤其迎頭撞上一位女孩，分明的部落口音，讓里慕伊大為震撼，爾後「在狹窄的走道，我與一位年約三十幾歲的男子，擦肩而過。是個街上隨處可見的那種普通男人。也瞥見兩位從小房間走出來，大聲說笑的年輕女孩，除了臉上較濃的彩妝，其實也是很平常的女孩啊！然後，進門處正好遇上兩位拄著耆義肢的殘障人士，穿著整齊，態度平常的隨一位小姐往屋裡去，就像進便利超商買瓶礦泉水那樣。」這篇文章的〈商店〉所敘寫的並不在部落生活範圍之內，但其主題卻是原住民文學中曾經很常出現的娼妓問題（里慕伊·阿紀 2001: 115-118）。里慕伊與故鄉的女子的「相遇」，以及在走道上與其他「客人」的「相遇」場景，著實具有象徵性。有趣的是，「就像進便利超商買瓶礦泉水那樣」一句，如果搭配多馬斯〈水的聯想〉，便會意外發現，原來對於工地的原住民來說，買水比買維士比還不值得（多馬斯 2002: 82-83）。以此又令人聯想到原住民的勞動工作與經濟狀況問題。
- 4 當然，不是所有的小徑／山徑，都如出一轍。有一些負載了生離死別的悲痛，如根阿盛以父親口述故事為依據撰寫而成的〈危崖與險灘〉，記述家人於日治時期受徵召出征的情景（伊替達歐索 2008: 91），或是拓拔斯·塔瑪匹瑪魔幻寫實的夢境，在離開蘭嶼由小徑騰空飛起臨望部落的夢境（拓拔斯·塔瑪匹瑪 1999: 223）。
- 5 如沙力浪（2014: 53）：〈獵徑與地名〉「行走拉庫拉庫流域的過程中，可以感受到布農族人所建立的道路系統，如馬西桑段走的大部分是獵人們所走的路線，行經的路線以稜線為主。」
- 6 如啟明·拉瓦（2005: 36-37）感嘆產業道路因觀光湧入而壅塞，曾造成工作重傷的族人延誤醫治。
- 7 如乜寇·索克魯曼〈1999年5月7日生命拐了個彎〉、〈夜與森林〉（乜寇·索克魯曼 2014: 128, 142）。
- 8 審查意見表示，關於蘭嶼的門牌號碼順序混亂，或許不是蘭嶼人文化行為的結果，反而是國家施政造成的結果。本文同意這樣的推斷，不過文化地景的構成當然有其原因，即使不是因為當地原住民文化造成，但這樣的地景形成仍然成為蘭嶼人承接的生活場景。正如同蘭嶼的國宅並非達悟族人立意建設的，如今卻成為了文學家筆下的蘭嶼一景。

引用書目

乜寇·索克魯曼

2014 《我為自己點了一把火》。臺北：山海文化。

巴代

2009 《薑路》。臺北：山海文化。

米雅

2018 《種一朵雲》。臺北：山海文化。

伊替達歐索

2008 《巴卡山傳說與故事》。臺北：麥田出版。

白茲·牟固那那

2003 《親愛的Akí，請您不要生氣》。臺北：女書文化。

多馬斯

2002 《北橫多馬斯》。桃園：作者自印。

伐依絲·牟固那那

2017 《火焰中的祖宗容顏》。臺北：山海文化。

沙力浪

2014 《祖居地·部落·人》。臺北：山海文化。

里慕伊·阿紀

2001 《山野笛聲》。臺中：晨星。

拓拔斯·塔瑪匹瑪

1999 《蘭嶼行醫記》。臺中：晨星。

娃利斯·羅干

1991 《開放尸古、會找獵人》。臺中：晨星。

亞榮隆·撒可努

2011 《外公的海》。新北：耶魯國際。

柳韜

1990 《永遠的部落》。臺中：晨星。

馬紹·阿紀

1999 《泰雅人的七家灣溪》。臺中：晨星。

高英傑

2018 《拉拉庫斯回憶》。臺北：玉山社。

孫大川

1991 《久久酒一次》。臺北：張老師文化。

夏本·奇伯愛雅

2004 《蘭嶼素人書》。臺北：遠流。

夏曼·藍波安

1997 《冷海情深》。臺北：聯合文學。

2002 《海浪的記憶》。臺北：聯合文學。

張以潔

2020 〈簽收全蘭嶼的可愛浪漫！〉。「La Vie網站」，https://www.wowlavie.com/Article/AE2001125?fbclid=IwAR3jT-vyP6LIZhDNzvgfxVMeYqV590o-LXQ4qE9TC_yOB87T9vWtG-OnSGs，2020年8月4日上線。

陳伯軒

2010 《文本多維：臺灣當代散文的空間意識及其書寫型態》。臺北：秀威資訊。

啟明·拉瓦

2005 《我在部落的族人們》。臺中：晨星。

黃貴潮

2000 《遲我十年：Lifok生活日記》。臺北：山海文化。

奧威尼·卡羅斯

1996 《雲豹的傳人》。臺中：晨星。

Crang, Mike

2004[1998]《文化地理學》（*Cultural Geography*）。余佳玲、方淑惠、王志弘譯。臺北：巨流圖書公司。

Johnston, Ronald John, Derek Gregory, and David M. Smith, eds.

2004[1994]《人文地理學辭典》（*The Dictionary of Human Geography*, 3 edition）。柴彥威等譯。北京：商務印書館。

Lynch, Kevin

1994[1960]《都市意像》（*The Image of the City*）。宋伯欽譯。臺北：臺隆書店。

Moor, Robert

2018[2016]《路：行跡的探索》（*On Trail: An Exploration*）。駱香潔譯。新北：行路。

Wellman, Henry M., and Karen Lind

2020[2019]《讀心：我們因此理解或誤判他人意圖的心智理論》（*Reading Minds: How Childhood Teaches Us to Understand People*）。汪冠歧譯。臺北：大寫。

獵人與國家的合作之道

——記鄒族獵人協會會員大會與跨族交流

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

嘉義縣鄒族獵人協會於2020年6月18日舉行第一屆第三次會員大會，協會自2018年成立大會迄今持續運作兩年，會員數量已達300多人，值此之際，臺中市和平區泰雅族南勢部落（*pasing*）也前來取經，擬成立部落的獵人協會。鄒族獵人協會作為目前全國唯一以族群為單位的獵人協會，也是首次獵人與國家簽署合作意向書的運作方式，因此協會當前的時事動態備受其他族群、研究者與政府相關單位的關心。

鄒族獵人協會在立案為人民團體以前，鄒族兩大社之一的特富野社獵人便已自發性成立獵人協會，並持續9年舉行如同會員大會一般的獵人尾牙，活動中除了獵人交流獵場、狩獵與環境議題，必再三強調狩獵規範與禁忌的重要性。近年在考量永續運作的前提下，由於現行狩獵管理辦法不符實際狩獵情況，若按照該法申請狩獵實是窒礙難行，因此協會便正式與公部門建立合作關係，並立案為人民團體，發展狩獵自主管理。此一過程歷經長時間的跨社與跨部落溝通，許多獵人一開始不願意讓傳統狩獵文化受到協會規範，在多次溝通並獲得多數獵人的共識下，方能展開協會立案的籌備。而協會章程總則中最重要的就是以狩獵*einu*作為自治自律和傳承的核心，*einu*指的是鄒族狩獵傳統慣習、狩獵禮儀與倫理道德規範，可以說協會的發展與運轉皆是建立在*einu*之上。

直至今年6月這一場會員大會以前，鄒族獵人協會已三梯次審查、核發獵人證，自我辦理各項培力會員的講座課程，也至學校帶領鄒族狩獵的文化教育活動，徵集整理鄒族傳統知識與實踐資料，並實際執行嘉義林管處移除外來物種案。而更重要的是，提供獵人實質所需的協助，以維繫協會自我管理狩獵的運作。因此，在

這次會員大會中，協會提供了獵人最迫切需要的講座，包含原住民族委員會說明自製獵槍相關法令發展情況，嘉義縣警察局竹崎分局宣導用槍安全須知，陳采邑律師講解狩獵和槍枝相關法律規定的脈絡與司法實務。於是，在上班日的週四上午，地點選在夏季炎熱的新美村戶外場地，但獵人出席數量出乎預期，到場者超過100人之譜，人人關切獵槍與法規的切身議題，也在領取獵物回報獎金的言談間，找回獵人的自尊心與榮譽感。

正因鄒族獵人協會已順利運作一段時間，在原住民各族間也備受矚目。林務局自2017年起推行「原住民狩獵自主管理計畫」，鄒族是最早開始計畫者，當前在臺灣另一同性質的協會為屏東縣來義鄉排灣族傳統文化狩獵協會，該協會由來義鄉跨部落的獵人組成，與林務局屏東林管處和屏東科技大學野生動物保育研究所合作，依循排灣族傳統狩獵文化進行狩獵自主管理。兩協會依循類似的運作模式，同樣必須如實回報狩獵數量與森林環境變化，也配合學術單位監測動物族群，以適時的調整狩獵種類和數量。鄒族獵人協會作為涵蓋整個族群運作的組織，現今鄒族獵人只要加入協會便能申請獵人證，因此，預計發展類似協會的其他族群或部落，開始前往鄒族取經，泰雅族南勢部落便是其一。南勢部落的社區發展協會幹部與獵人來到鄒族所在的特富野與達邦，由鄒族獵人協會理事長高德生、特富野社領袖汪義福與資深獵人浦少光，說明如何與族人溝通、建立協會的過程，其中特別強調溝通與獲得共識的重要性，尤其是不同部落有不同的特質與狩獵實際運作情況，初期溝通即使費時，仍是未來協會運作順暢的基礎，此外，協會整體運作完全依循鄒族自己的狩獵*cinu*，南勢部落不能照本複製鄒族的做法，需要從族群本身的狩獵倫理規範去找到自己運作的方式。

從鄒族獵人協會日前的對內會議與對外交流內容來說，鄒族獵人試圖在國家法令規範與狩獵延續的多重考量之下，自我進行內部整合，走上與國家建立彼此信任的合作道路。對鄒族獵人來說，狩獵是族群的文化與應有的權力，更是對鄒族領域持續性的經營管理。而對國家機關來說，森林治理中要達到植物和動物的數量平衡，需借重原住民的環境管理知識，加上尊重族群的文化傳承，這些目的均可倚仗此一合作模式。鄒族獵人協會建立的初衷是彌合國家法令規範之不足，而未來如何在當代的國家法制下培力現代獵人所需的法律、獵槍、陷阱等知識，並循狩獵*cinu*傳承狩獵知識與狩獵倫理給予下一代獵人，皆是當代鄒族狩獵傳承延續的重心。■



圖1 嘉義縣鄒族獵人協會第一屆第三次會員大會

（圖片來源：楊曉珞攝，2020/06/18，新美村）

圖2 獵人領取狩獵回報獎金，協會以此方式鼓勵如實回報狩獵情況

（圖片來源：楊曉珞攝，2020/06/18，新美村）

圖3 南勢部落向鄒族獵人協會請益協會成立與運作方式

（圖片來源：楊曉珞攝，2020/06/13，達邦村）

1
2 3

花蓮反卜蜂養雞場的政治生態學觀察

陳毅峰

國立東華大學民族事務與發展學系副教授

當2020的武漢肺炎疫情稍緩之際，花蓮的平地原住民鄉鎮壽豐、鳳林、光復，幾乎像是在一夜之間，爆發了反對跨國農企業卜蜂養雞場的設置。過往花蓮的主流民意，長期以來幾乎都被「偏遠地區需要更多建設」的思維壟斷，也不難理解民選的代表性政治人物，就是向來對開發與建設積極提倡的傅崐萁、徐榛蔚夫婦。卜蜂從西部轉進到花蓮來設廠，除了看上東部開闢及相對便宜的土地與充足的水源之外，「花蓮王」所積極爭取的蘇花改通車，促進人員、物流、資本更加順暢的移動，也是重要推力。

卜蜂早在2018年初就已經拜會花蓮尋求購地與設廠協助，縣府已知大型畜牧養殖場將進入，但並未仿效宜蘭、雲林、屏東等畜牧大縣，甚至鄰近的臺東，制定相關的畜牧場管理自治條例。縣府長期親資本與開發的立場，再加上縣議會從來一直缺乏對縣政的有效監督，都令花蓮相關的自治條例難產。

花蓮過往的政治生態，尤其是在卜蜂抗爭發生之前，是縣府主導半封閉體系、議會監督乏力的地方政治極致典範。縣府以行政及資源分配等手段，牢牢掌握媒體風向與地方政治人物的忠誠順服。此次抗爭之所以能爆發在地方政治人物與派系被綿密掌握的花蓮，顯示在地居民與學術機構（東華大學）對污染的嚴重疑慮，以及或許略有生澀但卻立場堅定的合作抗爭，已經迫使地方政治人物如村里長、相關的鄉鎮長，都在巨大民意壓力下需要回應與表態，而脫離上層資源支配者意志的掌控，如此的氛圍似乎帶來一片地方政治的新契機。儘管目前很難判斷這樣的情勢能持續的「有效期限」與範圍。

受卜蜂欲設置的多處養雞場影響的主要有阿美族人，以及鳳林的客家人及其他地區的閩南人。光復鄉馬佛部落的傳統領域，以及部分保留地都受到波及。壽豐與鳳林的養雞場位於部落的傳統領域及水源地內。不論哪一族群的老農，都對水源地可能被污染抱有深刻的憂慮。小米穗原住民文化基金會，夥同這次投入反卜蜂及畜牧自治條例立法相關的幾位縣議員如楊華美、張美慧、阿美族的蔡依靜，甚至議長張峻，或因原本即著力原住民議題、或因抱持進步價值、或因其他政治結盟因素等，也都對動員與立法做出貢獻。幾波花蓮難得一見聲勢浩大的遊行，逼使縣府及卜蜂在六月發出暫緩開發的緩兵之計。唯這波公民運動並不滿足於「暫緩」的狀態，持續組織行動並欲建立長期的監督聯盟，同時將壓力轉向擁有核發建照許可的縣政府，要求明確表態撤銷卜蜂開發案。

在卜蜂6月11日行文給鳳林自救會的說明中，卻仍舊立場強硬的宣稱「在花蓮的每一建場案，都依法不必環評、不必舉辦公聽會，也因此才能大部分依法已取得縣府之容許及建照」，同時要求自救會暫緩相關活動。就在本文即將完稿之際，上述公文惹怒花蓮縣長徐榛蔚，讓縣府在6月23日舉行記者會批評卜蜂「完全不尊重在地民意」，並宣布與卜蜂公司沒有共識，依法撤銷卜蜂已取得的各項許可及執照。

卜蜂之所以能夠宣稱依法不需環評，連公聽會都不需要的根本原因，就是徹底忽視原基法，更不用說第21條規定的諮商同意權。卜蜂的大膽直白，其實也點出原基法與諮商同意權在當前面對眾多大型開發案的侷限。我固然難以想像何以20萬隻雞規模的養雞場不必進行環評，也遺憾傳統領域在排除私有地後，所引起的眾多行使諮商同意權糾紛。這次反卜蜂的成功行動（儘管後續發展仍須觀察卜蜂的反擊與縣府的回應），可說是花蓮縣內原住民以訴求傳統領域與諮商同意辦法，結合在地其他各族群以及學術單位，群策群力的結果。制度的實施通常不容易一步到位，原基法諮商同意權的行使更是如此，我們有必要在累積足夠多的實施個案之後，從中檢討彌補缺失，既要能顧全居民參與及社會正義的大局，亦要能處理在各族不同文化脈絡及開發個案下的細緻差異。眼前已經舉辦或有潛力舉辦諮商同意權行使的部落，隨手舉例就有臺東卡大地布光電案、南田部落火箭基地、亞泥礦權展延、東海岸沿線諸多飯店開發等，這不僅是對執政者，也是對臺灣主流社會及原住民族社會正義的重大挑戰。■

疫情下，婆羅洲的線上豐收節

吳佳翰（Bernard Ng Jia Han）

慈濟基金會（新加坡）內容營運專員

每年的五月初至六月初是婆羅洲西北部的豐收節：從五月初的汶萊，延伸至五月底的馬來西亞沙巴州，以及六月初的馬來西亞砂拉越州和印尼西加里曼丹省。

雖然這些地區對豐收節的稱呼不同，但主軸不離感激今年收成，祈求來年豐收。從事水稻耕種的婆羅洲原住民，皆相信稻米存有靈魂或神祇，進而發展出祭祀、米酒等文化。每年這期間，這些地區總瀰漫著載歌載舞的歡樂氛圍。

2020年因新冠肺炎疫情嚴重，防疫政策停止了節慶的社交活動。在禁足令下，遊子甚至無法回鄉與家人團聚。即便如此，部分線上活動成功延續了豐收節的精神。以沙巴豐收節（*Tadau Kaamatan*）為例，除了一般的介紹性線上講座，或視訊分享心得，活動還涉及選美（*Unduk Ngadau*）和母語歌唱比賽（*Sugandoi*）的爭議。

以往五月初，沙巴各縣市各自選出選美和歌唱的代表，參加月底的決賽。選美比賽強調傳統服飾和母語的展演，同時提倡女性顧家育子的價值。參賽者還需肩負觀光大使的角色，其背後的經濟鏈成了保存傳統文化的驅動力。歌唱比賽則開設了兒童、青年和樂齡組。青年組近年也邁向電視選秀節目的「導師」模式，等待勝出者的是母語專輯的簽約。

今年主辦方原建議兩項比賽採接合線上和線下的形式進行。因線下活動仍允許五十人出席，加上以往會場經常出現過度擁擠的現象，此提議在卡達山杜順群引起了極大的反彈，擔心感染群的形成。主辦方最終決定展延選美比賽，後以ZOOM連線的方式完成歌唱比賽。歌手在家中佈置場景演唱，評審和觀眾則在家評論與留言打氣。



圖1 母語歌唱比賽的ZOOM連線
(圖片來源：截圖自KDCA臉書)

卡達山杜順語樂壇向來不比大馬華語樂壇遜色。每年五月更是母語原創專輯和單曲推出的時節，如同大馬獨特的賀歲專輯文化。今年的豐收節歌曲全盤轉成線上單曲，透過YouTube等平臺首播，更增加音樂人的跨文化合作，如卡達山杜順語和砂拉越的伊班語的合唱，或客語豐收節單曲等。

針對選美比賽舉行與否，有的族人建議將冠軍頒給女性醫護人員，或將比賽費用化成白衣天使的獎勵，藉此紀念她們為疫情所作出的犧牲。此犧牲精神符合選美比賽所依據的Huminodun傳說：該神祇獨女為了化解糧食危機，進而選擇犧牲自己，造福族人。建議雖未被採納，卻體現了族人對文化形式的可塑性。

今年線上更推出了史上首部卡達山杜順語動畫《古婆羅洲傳說》。製作班底除了多是當地團隊，劇情充滿了婆羅洲色彩的原創內容，展現了該群源源不絕的創作能量。透過國際影展與線上分享，動畫推送了婆羅洲文化。

因為疫情，豐收節慶祝雖不如往常般飲酒歡暢，卻因線上活動而開啟了更多創意及可能性。■

圖2 古婆羅洲傳說海報

(圖片來源：截圖自YouTube: <https://youtu.be/v4FAllrzwJA>)



原住民族防「疫」不妨「藝」： 日本北海道愛努族的當代衣飾文化

翟振孝

國立歷史博物館副研究員兼典藏組組長

2020開年突如其來的嚴重特殊傳染性肺炎（COVID-19）疫情蔓延，襲捲全球，博物館作為群聚接觸密集的文化場館首當其衝，舉凡疫情嚴峻區域的博物館，紛紛以展覽延期取消、無限期閉館管控作為因應，開展防疫的長期戰線，對於博物館界影響甚鉅，幾乎無一館所能置身事外。

日本首座以原住民愛努族（Ainu）文化為主題的「國立愛努民族博物館」及「國立民族共生公園」（National Ainu Museum and Park），標誌作為「民族共生的象徵空間」（Symbolic Space for Ethnic Harmony），為配合2020年舉辦東京奧運的國際盛事，原訂於本（2020）年4月24日開幕，但因受到疫情蔓延影響考量，迄今已順勢二度展延開放日期。

在疫情衝擊日本政府及北海道地方籌劃國家博物館開幕事宜的當下，日本內閣官房長官暨政府發言人菅義偉（Suga Yoshihide）曾在本（2020）年5月7日主持政府防疫工作說明記者會上，特別佩戴著純白色底單側有彩線刺繡北海道愛努族傳統螺旋狀渦卷紋（モレウmoreu）及括弧狀棘刺紋（アイウシaiushi）圖案的口罩，並主動向在場媒體說明，這個由北海道登別市愛努族手工刺繡「除魔」紋樣的護身符（魔除けmayoke），具有「避免讓惡靈侵入身體的保護作用」特殊文化意涵（圖1、圖2）（不著撰人 2020；Hsu 2020；KYODO News 2020），藉以顯耀自己作為愛努政策推進本部部長，不僅了解愛努文化，同時宣示日本政府對於先住民文化的重視。

多數居住在日本北海道的原住族群愛努族，數百年來處於單一大和（Yamato）民族的同化政策，以及飽受歧視的內部異化他者（internal others）不利環境中，不

1

2



圖1 日本內閣官房長官菅義偉佩戴著繡有愛努族傳統圖樣的口罩主持防疫記者會

（圖片來源：KYODO News 2020）



圖2 具有渦旋狀及針棘狀的愛努族傳統圖樣，相信有「避免讓惡靈侵入身體的保護作用」特殊文化意涵

（圖片來源：Japan Forward 2020）

僅族人們長期受到負面污名化族稱的困擾，連帶社會組織、宗教信仰、祭典活動、器物衣飾等，各項文化生活傳統幾乎消失殆盡，惟有「祖先供養」是一項從未間斷的儀式，透過儀式展演強化族群對於自我文化的認可，並扮演常續性維繫愛努族群認同的關鍵機制（謝世忠 2012，2013，2017）。直到2008年6月6日，日本政府應國會要求，正式通過承認愛努人為北海道「先住民族」，自此愛努族始具有國家法定原住民及少數民族的地位。

愛努族的文化雖然經過百年同化的壓力，事實上其文化復振行動自始自終從未消失過，亦即族人一邊被同化，另一邊卻不時反抗，從而呼籲維護傳統，1997年的《愛努文化振興與愛努傳統知識普及與啟發法》（俗稱《愛努新法》）的頒布，即是日本政府回應族人文化運動的一項作為（謝世忠 2012：432）。

依據日本學者及博物館蒐藏研究指出，愛努族的傳統服飾具有地域性的差異，但共同特點是經常在領口、前胸、後背、袖口及下擺等部位，以典型的渦卷紋及棘刺紋的組合圖案，作為裝飾紋樣（圖3）。一方面因為這些部位相對是衣服最容易破損的位置，圖案多數是以剪裁貼布、精細刺繡的方式，裝飾在衣服領口、袖



圖3 國立愛努民族博物館收藏的愛努族傳統服飾，以典型的渦卷紋（モレウmoreu）及棘刺紋（アイウシaiushi）組合圖案，在領口、後背、袖口及下擺等部位裝飾紋樣

（圖片來源：<https://www.facebook.com/110422710366547/photos/pcb.172432057498945/172431890832295/?type=3&theater>）

口、下擺等部位，部分是家族傳承的家徽圖樣，有的係依據不同地域及製作者而有造型的變化。另一方面係因愛努族人相信衣領、袖口及衣服下擺往往是病魔易於入侵人體的地方，因此族人會以縫繡如同植物棘刺狀的圖案，用來防止疾病的侵襲，以保護自己免於病魔的威脅，具有驅除惡靈的超自超信仰力量。此外，在女性服飾的前胸及後背部位，多數會以渦旋狀類似村莊守護神的貓頭鷹眼睛（ふくろうの目）圖樣，在愛努族語中被稱為「神靈之眼」（神の目），據說這是為了保護婦女免於邪魔的糾纏。甚至愛努族婦女在編織衣料、刺繡紋樣的同時，會默誦驅除邪靈的咒語，使得愛努族的衣飾不僅具有裝飾美觀的審美功能，更有超自超神靈信仰保護的象徵意味（天理大学附

属天理参考館 1976：4-5；財団法人アイヌ民族博物館1994：48）。

現今在愛努族人的生活領域中，只有祭典儀式的封閉場合，族人才會穿上抽象圖案的傳統服飾裝扮現身，穿著族服是自我族群認同的象徵代表，多數並未特別意識到要驅除邪靈。然而，在面對不可抗力的無情疫疾來襲之際，北海道登別市愛努族協會（Noboribetsu Ashiri Association）的成員們，擇選傳統文化中超自然的衣飾圖紋，轉化運用在人人每日皆需的口罩保護（圖4），不僅具有實質的防護效能，更藉由傳統文化的加值，採用「一針繡到底」的傳統技術，縫繡上阻擋邪魔不讓疾病入侵人體的紋樣，期望具有神秘力量的抽象圖紋加持，猶如護身符一般，祈求物主皆能出入平安。使得原本流傳於愛努族人之間的衣飾文化，意外地在疫情流行時期廣受大眾青睞，成為兼具傳揚愛努文化的當代時尚潮物（圖5）。■



圖4 日本北海道愛努族人轉化族群紋飾運用在手工口罩製作
（圖片來源：KYODO News 2020）



圖5 國立愛努民族博物館於網路販售的開館限量紀念品套組中，亦附帶有愛努族傳統圖樣的手工口罩
（圖片來源：<https://ainu-upopoy-museum.shop/shopdetail/000000000002/>）

引用書目

不著撰人

2020 〈菅官房長官、アイヌ文様のマスク着用 「文化発信に」〉。SANSPO.COM, <https://www.sanspo.com/geino/news/20200507/pol20050713130002-n1.html>, 2020年6月18日上線。

天理大学附属天理参考館

1976 《アイヌのはれ着（上）》。資料案内シリーズ NO.17。奈良縣天理市：天理大学出版部。

財団法人アイヌ民族博物館

1994 《アイヌの衣服文化》。北海道白老郡：財団法人アイヌ民族博物館。

謝世忠

- 2012 〈「挫敗」、「歧視」與「控訴」的永續言說：北海道愛努族人的第四世界參與〉。《文化研究》15：432-453。
- 2013 〈鬚髯的能與藝：北海道愛努族的兩性與儀式〉。《民俗曲藝》182：99-148。
- 2017 〈展示建物與祭儀空間的神聖轉位：無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制〉。《文化研究》24：1-116。

Hsu, Robert

2020 〈【武漢肺炎在日本】防疫不忘宣傳原住民文化：AINU文化的除魔紋樣口罩〉。MEDIUM, <https://medium.com/zatsudantsushin/ainupatternmask-5b85a73df187>, 2020年6月18日上線。

Japan Forward

2020 Fabric Masks Bring Attention to Ainu Culture. Japan Forward, <https://japan-forward.com/corona-ni-makeruna-buddhist-counseling-on-zoom-ainu-face-masks-social-distance-baguettes/>, accessed June 29, 2020.

KYODO News

2020 Face masks embroidered with indigenous Ainu designs popular in Japan. KYODO News, <https://english.kyodonews.net/news/2020/05/1a0051ff3057-ainu-designed-face-masks-become-popular-in-japan-amid-virus-crisis.html>, accessed June 19, 2020.

UPOPOY NAM Online Shop

2020 【マスク付き】ウポポイ開業記念セット・UPOPOY NAM Online Shop, <https://ainu-upopoy-museum.shop/shopdetail/000000000002/>, accessed July 5, 2020.

緬甸克倫族： 基督宗教化的民族？

趙中麒

國立暨南國際大學東南亞學系助理教授

1947年，英國殖民末期，被稱為緬甸國父的翁山（Aung San）為了和非緬民族共同追求緬甸獨立，前往現今撣邦的彬龍鎮，和主要的非緬民族簽署彬龍協議（Panglong Agreement），以「多元一體」（unity in diversity）原則，接受欽、克欽、撣擁有民族邦並享有一定程度自治。不過，克倫族在二次世界大戰期間曾協助英國對抗日－緬聯軍，認為自己過往的忠誠，應該有所回報，故早在1946年，一群由基督徒克倫族領軍的代表團便前往倫敦，希望英國允許克倫族以自治邦身分加入大英國協，隨後，基督宗教更被克倫民族主義菁英用來區分自身和緬族的差異之一，因而克倫族和基督宗教的關係，引起許多研究者注意（Gravers 1996; Keyes 1979; Kwanchewan 2007）。

克倫族之所以願意和英國合作對抗日本和緬甸聯軍，其創世傳說扮演重要角色（Gravers 1996: 243-247）。綜合各種不同版本的故事，克倫族創世傳說大意是，造物主Y'wa創造了泰人、緬人、白人與克倫人四個兄弟民族，並給予他們各自的文字。某次克倫人揹著內裝文字的竹簍去田裡工作，休息時靠在樹下睡覺，踢倒竹簍，文字掉在地上，被雞吃掉而失去文字。Y'wa很生氣，對克倫人說，泰人和緬人都將會建立自己的國度，但你們因為自己的疏失，會被他們統治數百年，講完這些，就帶著白人離開。但因為Y'wa最喜愛克倫人，便對克倫人說，當他們被統治數百年後，白人會從海上帶著他們失去的文字回來，屆時，他們將有機會建立自己的天堂國度（Keyes 1979; Marshall 1922）。

因此，當第一個傳教士經過緬王允許而帶著聖經出現在山區克倫村莊傳教，他們中的許多人相信，那本聖經是他們曾經失去的文字，吸引許多克倫族前往傳教士建立的教區居住並改信基督教。隨後，英國人和緬人發生三次英緬戰爭時，克倫人更相信他們的創世神話實現了，白人兄弟搭船來解救他們，他們積極協助英國人。

由於Y'wa和耶和華的發音相近，甚至克倫人另外一個創世神話「男女、邪惡蛇與禁果」和舊約「亞當－夏娃與禁果」故事幾乎相同（Marshall 1922: 11, 210-217），Gravers乃指出，浸信會傳教士Ellen B. Mason將克倫族視為舊約所描述之消失的以色列部落（Gravers 1996: 249-250）。加上前述許多克倫人基於創世神話而積極改宗並協助英國人攻打緬甸王朝，以及，1881年基督徒克倫人在英國正式殖民緬甸前所組織的第一個泛克倫團體「克倫民族協會（Karen National Association, KNA）」儘管不拒絕非基督徒加入，但因主其事者多為基督徒，這批基督徒克倫人不僅領導了之後泛克倫意識的建立，也協助英國殖民緬甸期間鎮壓佛教徒反叛行動，甚至，20世紀所成立的克倫民族主義組織「克倫民族同盟（Karen National Union, KNU）」亦從宗教層面區分克倫族和緬族（Gravers 1996: 246），使克倫族被視為高度基督宗教化的民族。

事實上，Gravers發現，在非基督徒的克倫人日常信仰活動中，並沒有如同基督徒一般敬拜耶和華的宗教行為（Gravers 2001: 9-10）。對於尚未信仰基督宗教的佛教克倫族來說，他們有自己的創世傳說，甚至他們曾以此創世傳說為基礎，發動反抗英國的武裝行動。此外，如同Gravers所言，由於這些不同版本的神話故事，都是由傳教士所蒐集和紀錄，故可被視為傳教士刻意紀錄和舊約內容相似的神話（Gravers 2001: 8）。

儘管如此，因為泛克倫族組織由基督徒所創，他們又更能獲得傳教士和英國人信任，從而得以獲得更好教育機會，以致後來的民族主義組織中，高層軍官多為基督徒，低階軍士多為佛教徒。當宗教信仰成為高階軍官和低階軍士的客觀區分標準，緬甸政府乃不只一次利用宗教作為分裂克倫族的策略，甚至成為1995年克倫民族主義組織最嚴重分裂的導火線（Gravers 2001: 14）。現今，克倫族內部雖然不再從宗教層面強調自身和緬族差異，也避免任何可能引發宗教衝突的政策，但內部不同信仰的族人之間，仍可隱約發現某種緊張關係，例如基督徒批評佛教徒不重視教育，有錢只會捐錢給寺廟貼金箔於佛像，不會蓋學校，佛教徒則仍會抱怨軍中官階不公平。■



圖1 克倫民族聯盟前秘書長Saw Mahn Sha是民族主義團體中職位最高的佛教徒。他於2006年過世，在克倫邦舉行的喪禮有僧侶念經，棺木上則放置象徵基督宗教的十字架。此種融合佛教和基督宗教的做法，當時被許多人認為，是為了化減民族運動中的宗教緊張關係。（圖片來源：趙中麒攝，2008/2/18）

3 3 3 3 引用書目

Gravers, Mikael

- 1996 The Karen Making of a Nation. In *Asian Forms of the Nation*. Stein Tonnesson and Hans Antlov, eds. Pp. 265-269. Richmond: Curzon Press.
- 2001 Cosmology, Prophets and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand. *Moussons* 4: 3-31.

Keyes, Charles, ed

- 1979 *Ethnic Adaption and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Kwanchewan, Buadang

- 2007 Ethnic Identities of the Karen People in Burma and Thailand. In *Identity Matters: Ethnic and Sectarian Conflict*. James L. Peacock, Patricia M. Thornton and Patrick B. Inman, eds. Pp. 73-97. New York: Berghahn Books.

Marshall, Harry Ignatius

- 1922 *The Karen People of Burma: A Study in Anthropology and Ethnology*. Bangkok: White Lotus.

噶瑪蘭族的服飾

方兆鴻

新樣工作室 研究人員

噶瑪蘭族是現有16族中唯一正名成功的平埔族群。清治時期1878年的加禮宛事件，噶瑪蘭族和撒奇萊雅族同樣遭受到屠殺的命運。族人過去居住於宜蘭縣羅東、蘇澳等平原一帶，後來部份遷居到花蓮市附近以及臺東縣的豐濱、長濱鄉等地，不過宜蘭地區仍有族人居住。

本張照片為噶瑪蘭族最具代表性的圖片之一。影像中女子的身份是噶瑪蘭族打馬煙頭目的女兒，漢名為偕阿雲。打馬煙位於現今宜蘭縣頭城鎮。照片中可以看見她正在織布，這是臺灣原住民族各族皆會使用的移動式水平背帶織布機，織布時，須依靠織布者的腰力並用雙腳頂住織布機之經卷，極耗體力。雖然臺灣原住民各族都使用此種織布機，但仍有一些造型和部分零件上的差異。照片中可見噶瑪蘭族使用的

用的是圓管造型的經卷（即偕阿雲雙腳抵住的部分），與其他族群有所分別，例如泰雅族使用的是梯形經卷箱等。此外，雖無法看清織布機上的線材為何，不過早期皆以苧麻為織做的線材，苧麻因其纖維堅韌故適合做為材料，苧麻從種植開始到成熟採收後，需再經歷剝麻、洗麻…等一連串繁雜的處理過程，可知一件服飾製作的繁瑣與耗時。至於織布的色彩，早期大多是透過



圖1 噶瑪蘭打馬煙部落頭目女兒偕阿雲
（圖片來源：Mackay 1895: 307）

如薯榔等植物染料將線材染色再夾織於布面上，後因與外來文化接觸，才開始使用棉線及印花布。然而，噶瑪蘭族最著名的還是他們利用香蕉纖維織成的服飾，在臺灣原住民族當中獨一無二。

筆者曾於2017年1月9日與北投文物館李莎莉館長於花蓮市撒固兒部落教室與楊功明先生、花蓮縣噶瑪蘭族發展協會潘朝成先生及偕淑月女士會談。經潘朝成先生解釋，偕阿雲於本張照片身穿的服飾，一般認為是所謂的新娘服，實際為盛裝的禮服，非僅有婚禮場合穿著。關於噶瑪蘭族的服飾，現今大多人的印象，即是黑、白兩色的漢式服裝。如下圖所示：



圖2 穿著仿製傳統噶瑪蘭族衣服的女子（圖片來源：謝世忠攝，1993引自李莎莉1998：58）

噶瑪蘭族的傳統服飾流逝已久，日治時期的文獻照片也多是漢式服裝，因此現今常看到的黑、白兩色噶瑪蘭族服飾係近代創作，非真正傳統樣式。楊功明先生提到1987年11月23日時，噶瑪蘭族人在當時還稱作臺北新公園的228公園進行「豐濱之夜」的演出之時，由於當時仍未找尋出傳統服飾的樣式，時任豐濱鄉代表的陳忠祥先生原想穿著阿美族服飾上臺表演，但楊功明先生與其岳父偕萬來先生討論後，於臺大人類學系求助找尋噶瑪蘭族的服飾，但文物僅列「平埔族」未有詳盡族別，故僅能依收藏地為判定標準。後來找到一件標註「宜蘭噶瑪蘭人所穿之漢式服裝」，但如註記上所見，此服飾仍是漢服。但因族服流失多年，早已超越部落耆老的記憶，在不得已之情況下才依此款式製作服飾上場表演。

此後才陸續衍生出其他不同款式的服裝，特別的是，其中也有製作撒奇萊雅族族服的吳秀梅女士參與服飾的製作。偕萬來先生是噶瑪蘭族正名運動的重要人士，其女偕淑月更是致力於複製重現偕阿雲身上的禮服。

再談到偕阿雲身上的服飾，她下身所穿的禮裙，噶瑪蘭族語稱為

divay

或

Raqumn

，雖僅看得見一部分，但其上織有造型如船槳又近似排灣族連杯的菱紋圖案，此織紋係噶瑪蘭族獨有，因此本張圖片才稱作較具有代表性的噶瑪蘭族照片，從圖上的服飾可以明顯看出非近代看到的漢式服裝款式。至於偕阿雲所穿著的長裙，據偕淑月

女士的敘述，馬偕博士和國立臺灣博物館皆有收藏，但馬偕所收藏的樣式之所以獨特，即在於上述的菱紋圖案，馬偕收藏的裙子織有「雙菱紋」，而臺博館所藏的只有「單菱紋」。但是實際上，臺博館收藏的女裙亦有馬偕所沒有的織紋。下圖即是馬偕所收藏具有雙菱織紋的女裙。



圖3 綴珠垂鈴女子禮裙
(圖片來源：許功明 2001：125)

在噶瑪蘭族的復振運動中，偕淑月女士重製了偕阿雲照片上所穿的族服，女裙大部分的織紋係以菱形為基礎再做些許的變化，並特別帶入「雙菱紋」圖案。偕淑月根據族中耆老的講述，有稱其狀似槳或狩獵時投擲用的標槍，或鏢魚用的魚槍等三種說法。其餘的織紋圖案，族人也經討論後一一將其解讀賦予名稱。整套的禮服還包括上衣及頭飾，頭飾以及女裙的下襬皆大量採用瑪瑙，頭飾更使用了牛骨，但因材料無法取得，故此，全套服飾未能百分百完整重現。雖然如此，但是在2012年12月25日噶瑪蘭族復名10周年時，在部落第一次展現了馬偕所收藏的女子禮裙樣式，加以證明了噶瑪蘭族傳統服飾並非黑、白二色。■

3 3 3 3 引用書目

李莎莉

1998 《台灣原住民衣飾文化—傳統·意義·圖說》。臺北：南天書局。

許功明

2001 《馬偕博士收藏臺灣原住民文物：沉寂百年的海外遺珍》。臺北：順益台灣原住民博物館。

Mackay, George Leslie

1895 *From Far Formosa: The Island, Its People, and Missions*. New York: Fleming H. Revell Co.

《台灣布農族部落婦女研究》

葉秀燕

國立東華大學原住民族學院族群關係與文化學系副教授

作者：余桂榕

出版社：蘭臺出版社

出版日期：2020/05

I S B N：978-986-5633-97-4



故事的力量

余桂榕的《台灣布農族部落婦女研究》一書，改寫自其2009年完成的碩論——《採收自在：布農部落婦女生活教育的故事》，新標題更展現出與學術研究拮抗同行的企圖。本書的出版，對於當代臺灣原住民族的知識建構，都具有重要的實質與象徵意義。書寫，對於原住民族女性的必要性，不僅是延展口傳故事的受眾，更提供讀者認識、理解部落婦女「生活」的窗口及經驗，而這些缺口，在目前的布農族研究、女性書寫、幼兒教育和女性主義的民族誌，都極富學術及文化傳承的重要性，亦可說是「以身為做」方法與實踐的集結匯流。

書中深刻描述布農部落快速變遷社會下的困境及不同世代個人生命史的回溯與記憶。五個章節，有書信體、有黑人後殖民女性主義學者bell hooks的主體論述、女性主義民族誌、童年的生活記憶與部落的學習與教育，共同交織出「一條回家的路」。「焦慮、錯亂與掙扎」的軌跡，一文一字，刻劃出在地觀點多元布農婦女的勞動身影、不同處境的生活經驗、邊緣處境與實踐在日常生活的生命韌性。

敘說，讓口傳文化得以傳承；書寫，再現多元主體。本書的主體是adus、gugu、是家人、是部落的孩子、布農族人、原住民知識青年、資本主義中的原住民婦女、其他的母親（othermother）、是妹曇阿嬤、沙尼阿嬤、阿丙阿嬤、也是部落

局內外人 (the outsider-within)、幼教專業工作者、布農部落婦女，還有之後可能成為「部落婦女」的孩子們。

妹曇阿嬤分享的「富有」，相較「投入勞動市場所交換的金錢，因此相對變得很貧窮」（頁195）。即使只有小學畢業的阿嬤，能夠提供種子給大家，因此：

「創造部落無數生命的可能。……阿嬤用一生照顧部落多少的孩子出生、成長、長大。提供種子餵養其他部落的人家，這是部落婦女的價值，是部落給予婦女崇高地位的指標。」（頁193）

「部落孩子的養育者，不見得要是父母。」（頁197）用力書寫的*adus*，翻轉我們對於「隔代教養」的汙名刻板印象，也疾呼部落生活教養的社會價值。從孫子、小狗到家禽雞鵝的養育，余桂榕告訴我們，部落教育尊重差異而具體的教養觀，互助的「共同養育」部落孩子的經驗，是「人際互動的媒介，也是部落婦女「自我喘息的時間」，更可以藉此「將生活的經驗帶給孩子們」（頁212-218）。

從小女孩到*gugu*，部落婦女是父母、老師，更是「文化轉譯行動者」，連結世代文化斷層的重要角色及跨文化生活故事的書寫者。面對當代社會變遷，部落婦女，光會說故事的敘述發聲能力是不夠的，需要擁有保種做農站在原鄉土地和「書寫」故事的文化實踐能力。余桂榕的《台灣布農族部落婦女研究》一書展現了深刻行動生活田野的「在地知識」和如戲劇般起伏的辛酸和生活在原鄉的處境與樣貌，最重要的是，在看似流水帳的「日記體」的寫實記錄和處境知識，實則映照了布農族人的文化禁忌、歲時祭儀、小米農藝、生活智慧、道德價值、生命韌性的故事力量。■

《神話樹與其他 ——鄒族土地與文化的故事》

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

作者：浦忠成

出版社：作者自行出版

出版日期：2019/12

I S B N : 978-957-43-7383-3



浦忠成（*pasu'e poiconx*）於2019年12月出版的《神話樹與其他——鄒族土地與文化的故事》，是作者自2011年至2019年陸續發表文章的合輯，雖然文章是在不同研討會或期刊分別發表，但是在「神話樹」的脈絡之下連結為一個整體，將鄒族從神話時代到當代的歷史做了系統性的排列，並且如樹枝延展般將鄒族的環境適應、認知系統、文化習俗、宗教信仰、遷徙移動、族群關係等納為神話巨樹的內涵，具體呈現鄒族民族生命的萌芽、成長、開枝散葉與部分的退縮凋亡。

本書共分為十二章與四篇附錄，第一章即是創世、造人、洪水、作物起源、部落建立、祭儀創造等神話時代口述史，形構了鄒族生長的空間與歷史。神話傳說不只是故事，還透露過往的生活環境與變動的族群關係，鄒人的口述包含環繞鄒族領域的卡那卡那富、沙阿魯阿、甲仙埔人、邵、布農等族群，之後隨著與漢人、荷蘭人、日本人等外來族群與政權的接觸，口述史納入與這些他者的互動，族群疆界與內部組成也因之變動，並出現近代的「傳說」或口傳敘事，例如紅毛人之水（*chumu no angmu*）、吳鳳傳說，以及新信仰的進入與新儀式的出現。

作者在書寫神話傳說時，同時做了紀錄與分類，將神話主題、神靈系統與相關之文化羅列詳盡的表格，亦針對文本做深度的分析，後續的近代史發展則對鄒族社會的重要變遷予以詳實記載，這樣的書寫背後仰仗多年累積深厚的田野訪談資料，以及持續回到部落參與的親身經驗。也因為作者持續地記錄與書寫，本書與作者過去的出版書籍相比，更多了近代鄒人生活變遷的各種討論，例如，從「變動的kuba及其儀式」便能看到近年來鄒人信仰變遷、長者凋零、生活型態的轉變與行政機關的影響；「鄒族的新儀式」則看到鄒人因應當代發展，擷取傳統結合新創的生命力。

本書作者自序中提到，「這本書說的不是什麼學問，而是我的族人耳熟能詳的故事，現在只是將它們整理而寫成你（妳）我他（她）都能看得懂的敘事文字」（頁IX），雖將本書比擬為長輩在火塘旁或灶旁敘說的故事，但顯然作者仍是有心縱橫時間與空間，將鄒族神話樹添枝生葉。本書十二篇文章因應不同性質的研討會與刊物邀稿，而有不同的寫作取向，有偏向民族學、文學、地方（嘉義）研究、原住民族文獻採集等，在神話的部分可見作者文學研究功力，而近代故事的脈絡整理精彩，則更令人期望作者未來有機會能兼容更多取徑地深入討論。另一方面，由於作者出身自鄒族兩大社（hosa）之一的特富野（tfuya），許多傳說紀錄與個人生命經驗大幅呈現特富野的版本與觀點，日後若能廣採更多敘事觀點，甚或討論族群內部敘事差異的緣由，則更能凸顯鄒族整體的多元敘事脈絡與族群內部關係。盼望作者持續述說更多不同的故事，將故事系統整合，成為更雄偉的神話巨樹。■

新竹竹北新社采田福地

劉康威

斗葛依依遷舊社
三山二水宅其方
遺風七姓海隅賜
築室草茅緒命彰
何莫由斯長食邑
誰能舍此固封疆
采田竹塹名惟自
平埔歆芬土地揚
(頸聯五六句為采田福地門楹
對聯，摘句以為詩。)



圖1 新竹新社采田福地。
(圖片來源：劉康威攝，2019/1/26。)

新竹縣竹北市新社地區采田福地，為平埔道卡斯族竹塹社的公廳祠堂，取名為：采田福地。為新竹縣縣定古蹟，也是現存僅有的平埔族祠堂建築。竹塹社本居於新竹頭前溪南岸舊社地區，後因頭前溪氾濫水患而遷移至頭前溪北岸的新社地區。清乾隆時賜姓：衛、錢、廖、金、潘、三、黎七姓，而稱為七姓公。

竹塹社新社貢生廖瓊林〈新社采田公館記〉¹有概略的記述：「故我之社，始基於香山，繼移於竹塹，固無異穴居野處，結繩紀事者也。及索遷至舊社，始營公室，纔入版圖。厥分七姓：曰錢，曰衛，曰廖，曰三，曰潘，曰黎，曰金。為國新丁，屯守臺疆，屢建巨功，扶國安民，如分封茅土，食邑采田者耳。至乾隆年間，乃遷斯地。三山發而中立，二水分而中流，左案獅頭，右屏鳳鼻。築室於茲，因名之曰：新社公館。」

筆者文首此詩為此文，與采田福地，有感而發之作。

采田福地門左右對聯為「何莫由斯長食邑 誰能舍此固封疆」。廳內對聯為「新雨隨二十四番花風初至 社倉積三千萬石米價常平」。廳上正上方懸掛的由三塊木板拼成的清乾隆二十五年（1760）御賜「特封 義勇可嘉匾」為仿製品，真品於日治時代被日本人借走未歸還。左為大成至聖先師孔子牌位，中為土地公，土地婆，右為七姓公牌位。神龕刻有「番釐保障」。

采田福地石製香爐，上刻「竹塹社」，旁刻「戊戌年」「八月旦」。兩面各刻螭、獅圖樣，造型樸素簡單（現於新竹縣縣史館）。今采田福地建築為清光緒四年（1878）建。戊戌年應當為道光十八年（1838）。

「采田」合為「番」字，「福地」意為土地祠。新竹地區土地祠也多有稱為「福地」的，如新竹市東前街的「東瀛福地（開臺福地）」，湳雅街的「南邨福地」，三民路的「真福地」，花園街的「花園福地」等。

而附近的居民也將其當做一般的土地廟。不時有人前來參拜。大部分為寧謐無什麼人的平常。

今屬新竹縣竹北市新國里，中正西路219巷38號。

采田福地於當下時代的變遷，依然存在著族群融合的特色，更是臺灣僅有的平埔族祠堂。而新竹縣道卡斯族文化協會也在籌備中，期可凝聚平埔族群，道卡斯族群認同，發揚與傳承平埔族群，新竹道卡斯族傳統文化。■

附註

1 〈新社采田公館記〉係來自采田福地廣場牆壁記述。

鶴慶

——白族的銀銅手工藝商業中心

馬騰嶽

雲南大學民族學與社會學學院教授

白族人口有近200萬，主要分布於雲南省大理白族自治州與鄰近區域。白族具有極為豐富的歷史底蘊，是南詔與大理國的主要締建者，很早便發展出極高的文明。而大理城作為南詔與大理國的首都，早於宋代便因為位於南亞、東南亞進入中原帝國的交通樞紐上，商旅發達，成為當時世界十大城市之一。

白族人才濟濟，體現在軍事、政治、文學、商業等多個方面。這其中，白族人的經商能力尤其高超。近代雲南三大商幫為騰衝商幫、喜洲商幫、鶴慶商幫。這其中，白族人參與其二，分別是喜洲商幫、鶴慶商幫。喜洲商幫的成功，表現在早於民國時期，喜洲就成為滇西重鎮，其街道市鎮的繁華，家宅建築的豪偉，連作家老舍在1941年訪後都驚艷不已。抗日戰爭期間，在喜洲商戶的支持下，華中大學更全校遷往喜洲安頓，在此辦學。以一個村鎮的資源，支持一所大學的運作，傳為佳話。

相對於喜洲的名氣，在喜洲北方120公里，挨著麗江市的大理州鶴慶縣遠遠低調許多。鶴慶商幫早已消沒在近代歷史的波瀾中，成為一段精彩的歷史傳說。但是鶴慶白族人經商的熱情，在改革開放後快速回復。當代鶴慶白族人借用歷代祖先以「小爐匠走夷方」，遊走四方修補金屬器物的勞動經驗與技術積累，在當代通過金銀手工藝品的製造工藝與銷售策略，成為目前中國大陸最大的銀銅手工藝製造與商業中心之一。它的商業據點與勢力範圍，除了鶴慶縣新華村作為大本營之外，更深入大陸各主要城市。特別是大陸西半部市場，每一個縣級城市，每一個風景區，都可以看到鶴慶人開設的銀藝品店，販售金銀銅器。以拉薩市為例，從2000年後，包



圖1、2 大型銅製酥油燈（圖片來源：馬騰嶽攝）

圖3、4 大理州鶴慶縣新華銀器村街景（圖片來源：馬騰嶽攝）

圖5 大理鶴慶白族銀手工藝大師寸光偉先生教授傳承銀器打製工藝
（圖片來源：馬騰嶽攝）

1	3
	4
2	5

括八角街、大北郊等市集上，主要銀銅手工藝店都是鶴慶白族人經營，鶴慶白族人常態性在拉薩市的居住人口，至少在2000人以上。主要產品包括藏品大量需求的酥油燈、供佛具與各種裝飾品等。同時，確慶白族人發展出「異地創業、子代繼承、返鄉養老」的經營模式，目前大都已進入第二代接手營運。

鶴慶白族從改革開放初期的一無所有，快速發展為大陸境內最成功的銀銅手工藝企業家，並以不斷在各地開店建立據點的方式，成為銀銅手工藝商品界的巨人。掌握了從製造、行銷、運送到銷售完整的商業體系。鶴慶白族每一個家戶，都有家人在各地經營銀銅手工藝品店。鶴慶白族的主要銀銅商品，除了針對臨近藏區藏民生活需求的各種宗教器物如酥油燈、佛像、法器與一般生活器物外，也包括現代的各種裝飾藝品，包括手鐲、項鍊，以及目前養生最熱門的銀壺。村落中百分之九十的家戶，都在自家宅院經營銀銅手工藝坊。鶴慶新華村更於2006年當選成為雲南省十大名鎮之一。大陸電商「淘寶」曾依大數據統計，鶴慶新華村的電商銷售量，為雲南省各村落中最高。

鶴慶白族人的成功，吸引了國內外許多研究者的關注，這些年在鶴慶辦了許多場「民族文化產業」研討會，學者們都在問，一個小小的村莊能從無到有，有這樣巨大的商業成功。為什麼？憑什麼？

作為一個人類學者，筆者從2013年至今，長期的在鶴慶進行田野調查，研究的範圍包括當地白族人的社會文化、親屬、生計活動等等。筆者認為鶴慶白族人經商的成功，有著複雜的歷史與文化因素，長話無法短說，其經驗未必可以複製。但是作為一個滇西北的文化與產業重鎮，一個少數民族經濟成功的案例，卻絕對值得關注原住民產業發展者前往一遊，學習經驗。■

