

文獻的 · 文摘的 · 大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：聯繫第四世界——臺灣原住民族的國際眺望

- 導論——結成海洋連理
- 從政治冷門走向國際政治舞台：
全球原運與國際社會的轉變
- 巴丹島田野生活中初見的海洋文化
- 排灣家族企業：
從臺灣到太平洋島國與紐澳的創業心路
- 聯合國促進原住民權益發展機制及建議：
以美國原住民族刑事制度為例
- 紐西蘭毛利權利主張的調查與和解
- 在地是通往全球的道路：
政大臺菲研究中心的經驗分享

時事快遞

- 群島之洋——荷蘭萊頓民族學博物館特展
A Sea of Islands: Masterpieces from Oceania
- 美國博物館中的淚痕之路：
傷痕、反省到復興的重探路徑

- 北海道愛努族人護漁興訟
要求日本政府正視原住民權利
- 新型冠狀病毒肺炎（COVID-19）疫情中的
原住民與節慶新面貌

文獻評介

- 百年沉吟：帶《臺灣蕃族志》旅行的
佐藤春夫及其當代迴響

老照片講古

- 中國雲南西雙版納傣族景真村寨風貌
- 老照片作為最常民化的文獻：以一批日治時期
臺東里壠支廳布農族地區影像資料為例（上）

新書視窗

- 《前進國家音樂廳！——臺九線音樂故事》

文物掌故

- 布農族服飾織紋與百步蛇的神話傳說
- 後山何來「七十二社」？

總編輯的話

本期是今年量產排行第一，計收得專題文章6篇，外加10文專欄短篇。專題作者多來自屏東大學與政治大學團隊，以及東部、南部多元背景研究者，全員戮力，造就各篇精采，令人印象深刻。由於主體強調跨越國際以及連線域外原住民族友伴，各文內容自然就是充滿幻美般的大洋島嶼景觀，還有臺灣踏足出去的驚艷學習之旅。因為連線第四世界，所以，菲律賓山區、島區以及中部太平洋以東，各樣故事接踵寫出，沒能去者總是羨慕。期盼這些文章提供給大家一個充滿希望的學術與知識拓展前景，而那都是各位參與者的努力和國際友伴們的慷慨支持，一併感謝加油！

幾篇敘述國際原住民族政法條律規範的論文，指出了當今原民世界的利與不利，拿來對照臺灣，當最為適合。我們從中可習得自己的不足，以及了解應予以不時警惕之處。這類文章不會退色，也從未在原民爭取權益之路上缺席，作者們有知於此，就不間斷地繼續動筆，天天關注提醒，原權之路刻刻不能慢。

專欄的5個項目，每項都有寫作者付出心力，各篇也多附有圖片，與文並茂，可讀性高。短短千字，往往重點在內，讀之有感，畢竟，它們涵蓋了許多族人關懷的大小事務，邀您一起來閱讀。



2020年11月9日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

聯繫第四世界
——臺灣原住民族的國際眺望

06

謝世忠

導論—結成海洋連理

08

高德義

從政治冷門走向國際政治舞台：
全球原運與國際社會的轉變

24

王瑄、陳明揚、賴澤志、羅永清

巴丹島田野生活中初見的海洋文化

45

施雄偉

排灣家族企業：從臺灣到太平洋島國
與紐澳的創業心路

52

謝育恩

聯合國促進原住民權益發展機制及
建議：以美國原住民族刑事制度為例

64

鄭宇荃

紐西蘭毛利權利主張的調查與和解

82

官大偉

在地是通往全球的道路：
政大臺菲研究中心的經驗分享

時事快遞

95

吳佳錚

群島之洋——荷蘭萊頓民族學博物館特展
A Sea of Islands: Masterpieces from Oceania

99

孫嘉穗

美國博物館中的淚痕之路：
傷痕、反省到復興的重探路徑



原住民族文獻

規劃「專題」、「時事快遞」、「文獻評介」、「老照片講古」、「新書視窗」、「文物掌故」等六大專欄，以電子期刊發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，並於每年12月彙整該年度電子期刊內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的累積，期能勾勒一座原住民族文獻的具體架構。

102

翟振孝

北海道愛努族人護漁興訟
要求日本政府正視原住民權利

106

張育綺

新型冠狀病毒肺炎（COVID-19）
疫情中的原住民與節慶新面貌

文獻評介

109

王鵬惠

百年沉吟：
帶《臺灣蕃族志》旅行的佐藤春夫
及其當代迴響

老照片講古

112

謝世忠

中國雲南西雙版納傣族景真村寨
風貌

114

謝博剛

老照片作為最常民化的文獻：
以一批日治時期臺東里壠支廳
布農族地區影像資料為例（上）

新書視窗

118

謝世忠

《前進國家音樂廳！——臺九線音樂
故事》

文物掌故

120

方兆鴻

布農族服飾織紋與百步蛇的神話傳說

124

傅鳳琴

後山何來「七十二社」？

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——結成海洋連理

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

第四世界概念出現迄今50年，它是悲情和力量的雙重組合，前者凸顯了全球原住民族共同承受的跨世紀苦難，後者則藉此凝聚大家共謀族群文化的重新亮眼，並確保世世代代立足於世。第四世界是一永不歇息的全球原住民族積極與世界對話的超大型社會運動。本期專題標示出此一概念，然後開放臺灣作者們發揮，終而匯集了6篇專文，成就出刊物本土與世界連結的特定理想。

從探討的範疇觀之，我們有最巨觀的原住民族在代表性國際組織中的半或類立法發展史描述（高德義），和略次於此之中型規模觀察角度的北美印地安原住民法政制度經驗討論（謝育恩）。然後，就是南島語族區域的一國一國例子，從與臺灣距離近遠立場來看，分別為北菲律賓（王瑄、陳明揚、賴澤志、羅永清）、中菲律賓（官大偉）、紐西蘭（鄭宇荃）、以及斐濟（施雄偉）。高文與謝文的結語均趨近正面樂觀，全球性的原民未來理當如2007年聯合國原民權利宣言所承諾，而紐國一步步回歸原初條約的履行，毛利族人讓世界聽得見的寬闊聲音，就是明證。屏東大學與政治大學一南一北，陸續和菲國建立學術機制與草根文化的密切關係，傳達了各項驚豔式的交流成績，外加施文顯現出的排灣企業輝煌紀錄，它們無疑為高和謝的希望論述，注下一劑強心針。原住民族前景光明。

其實，臺灣的南島連線，過去十幾二十年間，多半就是跨過東南亞，而遠眺大洋洲和南太平洋，也就是本專題文章的斐濟和紐西蘭範圍。換句話說，紐西蘭一直是原民政策與生活實踐的典範，臺灣早已充分參考，因此，鄭文的產出，可說是臺紐原民綿密關係的一項紀錄，文中清楚寫出白人政府與人民誠心處理毛利權益的

歷程，當然，文章的刊出，又增添了一筆跟先進者學習的知識。施文屬報導文學文類，作者和家人的下山、入城、出國、跳島、環球、回臺、上山、返家等一連串精采人生記實，坐實了一名成功企業家的原民榜樣。而與他共舞者，正是我們的南島老朋友：斐濟。

與東太平洋和紐西蘭延續往來，那是臺灣原民對外的「正常」事務，畢竟早有豐碩成果。那麼，島嶼東南亞的陌生南島地域又如何？那裡多數業已伊斯蘭化或天主教國教化，因此，欲以傳統南島樣態打入，並不容易。但是，政大官教授和屏大羅教授團隊，真正做到了結交新朋友的目標。這個交友可不是泛泛一般，它造就了許多新生代學術夥伴，也踏實地讓優質學者有了更多學術反思的機會。記得這份友誼必須是終身維護，人類學與民族學的田野終身屬性就是如此，屆時它的情誼光芒必會四射，以至於人人皆曉，典範於第四世界。那麼，高文和謝文的宏觀理想未來架構，當又次獲得肯認。

本期專題能有諸多賜稿，而且全數是新穎報告或創意書寫，我們深覺有幸，刊物文類多元並置，資深與年輕、學術與從商、機構與個人、山地與平地、法約與生活等等，大家匯集說法，相對性與協調性者均備，一起努力，持續牽繫第四世界，搭建不間斷的海洋連理！■

從政治冷門走向國際政治舞台： 全球原運與國際社會的轉變

高德義

國立東華大學民族事務與發展學系副教授

I. 前言

2007年9月13日，對全球原住民族來說是一個值得銘記的日子，在這天經過25年談判，第61屆聯合國大會以143票贊成，4票反對，11票棄權的表決，通過了《聯合國原住民族權利宣言》，這天因成為原住民族人權事業發展的重要歷史時刻，而將被載入國際人權法發展的史冊。這是一個令人感動、注目，意義深遠而值得研究的事件。今天國際法不只承認原住民族為國際法的主體，而且承認其自決權、締約能力和與國家的合作伙伴關係，也承認其個人權和民族集體權。更因此影響了當代政治社會哲學興起了多元文化論，而許多國家也因而配合此一宣言進行修憲，或立法承認原住民族的權利，同時許多國家在其原住民政策上開始邁向民主開明的方向。而當代國際人權法更因而擴大、深化了其內涵，並形成了所謂第三代人權。我們大概可以這麼說，在人類政治社會運動史上，很少像全球原住民族運動一樣，能夠獲得如此輝煌的成就和巨大的影響力。這一切都和原住民族長期以來反同化，積極爭取平等權，並和國際社會的支持其人權事業有很大的關係。本文目的即試就全球原住民族運動的興起、發展、策略和影響作一簡略介紹、回顧、分析和討論。

II. 西方殖民與原住民族

台灣自80年代以來，原住民族紛紛開展許多爭取權益的運動，並提出種種訴

求，呼籲主體社會正視原住民族問題與困境，以改善其劣勢地位，進而提升民族尊嚴。平心而論，台灣原住民族運動乃是全球原住民族運動的一環及不可分割的部份，它的興起、訴求、策略和人員都有互動和連結，台灣原住民族運動的興起和處境，和全球原住民族運動一樣，基本上乃是源於技術先進國家征服，殖民後進貧窮國家的結果。眾所週知，歐洲列強的近代殖民地爭奪始於1492年哥倫布的地理「大發現」，這對全球原住民族而言，卻是惡夢的開始。從十五世紀開始，西班牙首先在西印度群島建立據點，其後西方強權葡萄牙、荷蘭、英國、法國、丹麥等國家，由於在航海及技術的先進發展，便挾其強大的政治經濟軍事力量，陸續征服、瓜分中南美、北美、西非、以及亞洲和南太平洋等地，並掠奪殖民地人民土地及資源。截至第一次世界大戰前西方殖民統治擴張至全球範圍，世界上大部分地區可以說都被「歐洲化」。西方白人以優越的軍事武力及資本技術和組織，征服原住民族，強奪其土地、資源並以統治者姿態居住下來。在殖民體制裡，殖民主子運用殖民地之土地及廉價勞力汲取財富，進行政治支配及絕對控制，殖民地政治經濟發展依賴殖民需要而定；殖民帝國的維持與運作不僅依恃軍力及政治經濟力量進行結構控制，同時亦巧妙運用基督教及「種族主義」進行思想支配，以合理化其統治剝削。

五百年來西方殖民固然伴隨征服引進了新的生產方式，帶來資本主義市場經濟、西方宗教、權威體系、技術醫療、商業和教育，然而，在刀劍和十字架的有效支持下，殖民主義對原住民族傳統領域的「殖民化」，卻帶來無窮的災難和廣泛的破壞。征服過程中的人員損失無可估計，在十六世紀有十分之八的北美原住民族因天花、痢疾、戰爭而死亡，原住民族人口被虐待、奴役，造成疾病及剿殺而大量減少。其後殖民主子運用軍事武力、強制遷移、法律欺騙和強制徵用等各種各樣的非正義行為，繼續剝奪原住民族土地和資源，促使原住民族土地大量流失與文化解體。原住民族傳統自足經濟破壞，形成新的依賴關係，傳統習俗、政治體系及宗教信仰亦無一倖免，遭到嚴重扭曲與破壞。西方殖民更帶來了自然環境的破壞和自然資源的過度使用，造成原住民族地區生態環境的嚴重危機。總之，西方殖民主義帶來了壟斷與依賴、土地剝奪與歧視、文化與生活的不平等。原住民族不僅因而失去反抗能力，也減弱了對自己文化的自信（Daes 2001: 3-4）。

二次世界大戰後，長達五世紀的殖民帝國漸次退潮及瓦解，殖民地人民紛紛脫離殖民母國成為獨立國家。然而，接續殖民母國統治的移民政權卻往往依循殖民統治邏輯，以國家發展、效率、開發之名，在原住民族土地上推行所謂現代化政

策，但發展政策常常未經原住民族同意，也未與他們磋商，更沒有讓他們參與或使他們受益。事實上移民政權繼續進行其「內部殖民」統治，原住民族仍是被征服、支配的族群，只不過支配者從「外國」變「本國」。移民政權更基於族國（nation-state）的政治迷思及民族優越感的意識形態，同時也為維持其優勢及利益和心理的滿足感，對原住民族推動支配及同化政策，以便享有更多的政經資源。如壟斷決策、操控選舉，將原住民族割裂，分而弱之，以及想用分潤主義（tokenism）攏絡等。在經濟政策上，藉國土開發之名剝奪原住民族土地和資源，使其陷於經濟依賴及劣勢。在教育文化政策上壓抑原住民族語言文化及獨占媒體和教育體系等。近年來移民政權更陸續堆動異族觀光、邊境移民，並積極開發原住民族地區森林、礦產，進行資源的掠奪，甚至將原住民族地區做為戰略基地進行核試。而西方人對抗癌症及愛滋新醫學生物科技的需求，更擴張其活動至他們原先認為偏遠無價值的山區和雨林，重開外人對原住民族文化藝術、醫療、生物及生態知識的興趣。這些現代化及發展政策固然歐洲國家獲取了部落藝術和研究異文化的機會，然而，原住民族土地、科學、觀念和文化藝術進一步被剝奪、破壞。原住民族因現代化，「在原本屬於自己的土地上被一再驅趕、歧視」，國家亦透過強制遷移、安置分配、徵用強佔和其他政策措施，致原住民族土地進一步減少，也切斷了原住民族和土地關係。原住民族領土基礎喪失或大幅削減對原住民族產生可悲的後果，原住民族無法繼續進行其傳統經濟活動，並不斷向都市遷移，這意味著人口的喪失、同化及逐漸失去民族特性。因此全球原住民族普遍無力依照自己的傳統實現永續發展，自尊顯然喪失。現代化進程反而使原住民族落入底層階級（underclass），一個位於社會底層，集體承受文化上被剝削、經濟上被壓迫、政治上被殖民的狀態（Daes 2001: 3-4）。

總之，在殖民政權現代化政策下，世界各地原住民族面臨了類同的處境：傳統文化消失、母語的遺忘、信仰體系的破壞、社經生活地位低落、政治上的無權、以及對政府政策的束手無策（謝世忠 1990：180）。原住民族社會發展與主體民族相較遠為不利，無論就業、收入、死亡率、平均壽命、教育水準、犯罪率及自殺率等社會指數莫不如此。而在政治上，原住民族更面臨幾個困境：1.邊陲化：由於人口少，限制了原住民族的政治代議並弱化其參與，進而無法控制其土地和資源。2.現代政黨體制及選舉過程破壞了原住民族傳統的決策及代議體制，當代政黨無法代表原住民族利益，並破壞了部落共識及團結；3.由於低教育、窮困、缺乏媒體，原住

民族易受賄選，使得選舉變得沒有實質意義。總之。幾乎在所有國家裡，原住民族都同樣面臨歧視和不利處境，這些情境的問題根源是歷史的，和歷史上的殖民主義有關，原住民族乃殖民主義的受害者，其後移民政權的現代化政策亦不過是殖民主義的延續，只是以經濟及文化殖民面目出現，其結果亦造成「內部殖民」現象，全球原住民族普遍面臨剝削、邊際化、無權、文化帝國主義及暴力之苦（Young 2017[1990]）。

III.原始的反抗

由於西方殖民及資本主義的全球性擴張，造成對原住民族資源的掠奪，全球現代化過程中原住民族是世界上受創傷最深、獲利最少的一群，變成「發展」的難民；而由於當代「民族國家」理念的拓展，原住民族更遭受到同化及滅族威脅，因而促成了全球原住民族運動的世界性發展，俾對國家資本主義霸權及文化同化進行反抗（Maiguacha 1998: 365）。事實上，全球原住民族也開始進行國際串聯，以爭取民族生存與發展。從國際聯盟到聯合國成立期間，即有許多原住民族個人或團體不斷向國際組織請願，以訴求國際社會平等對待。早在1882年毛利人即曾向英王提出控訴；1906年加拿大原住民族也曾會見英王，並向帝國當局書秘院呈遞請願書，控告殖民政權毀約。1919年國際聯盟成立之初，加拿大、紐西蘭原住民族也曾向其請願，要求國聯承認其「國家」資格和國家間的對等關係。1923年加拿大Iroquois酋長曾和國際聯盟接觸，他們的日內瓦之行在當時還引起廣泛注意。1945年聯合國成立，原住民族代表也曾對這一世界組織做呼籲，若干美國和加拿大原住民族部族亦組織起來，派代表至紐約聯合國總部請願，希望獲得主權國家的地位，但這些努力並沒有獲得具體的成果。1940年美洲原住民族於墨西哥成立「美洲印地安人組織」；1964年「美洲原住民族會議」通過決議要求承認原住民族權（Wilmer 1993: 211-214）。

而自1960年代開始，北美原住民族便展開了一連串名為紅權（red power）的運動，要求統治者遵行與原住民族所簽訂的各種契約，承認原住民族獨立的民族地位。1971年一位加拿大原住民族George Manuel開始進行國際串連，並親自至紐、澳等國會見當地原運領袖，次年George Manuel又陸續和International Workgroup for Indigenous Affairs、Survival International、Anti-Slavery Society、以及World Council of

Church 等國際性學術宗教團體商討，因而1975年各國原住民族代表終於在加拿大一起開會討論國際合作事宜，成立全球性原住民族組織World Council of Indigenous Peoples WCIP，開始了原住民族權利國際運動。其後，1977年「中美洲原住民族組織」成立，1981年「南美印地安會議」也接著成立。1984年世界原住民族會議經過許多地方民族組織廣泛磋商，於巴拿馬舉行第四屆會議，通過《原住民族權利原則宣言》（*Declaration of Principles of Indigenous Rights*），要求承認原住民族之土地權、文化權、母語教育權及自決權（Maiguashca 1998: 362）。世界原住民族會議成為聯合全世界原住民族組織的國際民間組織，同時也讓原住民族議題邁向「國際化」。1989年普世教協（World Council of Churches）也於澳洲召開全球原住民族諮商會議，要求重視原住民族之生存發展權（Wilmer 1993: 211-214）。目前全球原運的參與者不僅有個人及原住民族組織，亦有非原住民族組織及學者參與。活動方式是透過網路媒體、教育活動、示威抗議、政治參與、策略結盟及司法控訴等方式進行連結及國際訴求，並把主要戰場放在聯合國的參與及遊說上。

IV. 全球原運的策略

在運動策略方面，國際原住民族運動主要透過意識形態，建構如「原住民族」（Indigenous Peoples）、「第四世界」（the Forth World）等概念來進行統合，更重要的是從理念和價值層次出發，並結合環境、發展、勞工、兒童、婦女、教育、文化等議題建構運動理論，以便進行遊說及結盟。國際原運以建構原住民族概念作為策略訴求，主要是因他們為「原住民族」，其成員乃各現代國家領土上最早或唯一的主人。原住民族對其傳統土地享有先佔權，他們是先來者，擁有不可置疑的權利。同時「原住民族」亦等於「主人」，他們「真理化」了主人所具有的一切權利（謝世忠 1987：167）。此一概念不僅為各原住民族認定為歷史事實，也被嵌入原住民族文化系統內，成為原住民族認同的共同歷史象徵及民族力量發揮基礎。

自1970年代開始，國際原運組織便企圖建構「第四世界」的概念作為爭取而原住民族權之策略。加拿大「第一民族」領袖George Manuel首先提出「第四世界」概念，欲以此概念進行統合、串連，作為抵抗國家霸權的策略，進而重構民族－國家的對等關係，期將原住民族問題提昇至國際舞台，使原住民族力量可以被組織，聲音可以被傳播。「第四世界」成員係指一國境內被完全或部分剝奪自己領土與資源

之原住民族，這些民族被迫整合於國家，仍保有獨特的政治文化卻不被國際承認。第四世界之組成單元—原住民族社群—並非單純的個人類屬集合，而是具有一定領域且主權被侵犯的特殊群體。這些民族不是移民而是原來居住在現為「民族國家」領土之人民，包括北美及南美之原住民族、Inuit、Sami、澳洲原住民族，及其他非洲、亞洲、大洋洲原住民族等。在第四世界中，由於原居者的經濟結構、文化體系及政治制度的特殊性；傳統土地因殖民者掠奪所致的民族流離、文化崩解及認同扭曲；被殖民過程中引發政治、經濟與文化邊陲化等共同歷史殖民經驗，也使各國原住民族跨過國家與原屬部族社群而想像為一具有共同命運的共同體。第四世界的提出，使得原本分屬於各民族國家的原住民族共同認知了他們被殖民的歷史，並由此聯繫、動員各國原住民族的集體意識與力量。

由於全球原住民族運動缺乏物質力量及實質政治資源，因此國際原運的反霸計畫便著重在反西方世界的「現代」觀念，強調理念及突顯其世界觀和文化哲學及價值體系，企圖運用文化及理念力量，彰顯其文化差異及價值對當代的意義，以爭取政治支持。例如，與當代工業化社會比較，原住民族傳統的世界觀強調與自然共存，及與生態環境永續發展相結合；在經濟上，原住民族以自然為資本、集體所有制、休閒工作合一、講求合作倫理。這迥然不同於資本主義強調征服自然、進步及純粹成長，以及在經濟上之大規模經濟、個人所有制、金錢為資本、土地為經濟資源、講求競爭倫理及休閒工作分開的價值觀。而在政治上，西方民主自由主義強調個人主義，自利與競爭，而原住民族傳統則是講集體主義、合作與共識（Maiguashca 1998）。原住民族和其土地有著獨特而深刻的精神和物質聯繫，這一聯繫具有各種各樣的社會、文化、宗教、經濟和政治的涵義，並產生若干責任。土地與原住民族的關係正如Martinez Cobo（1987）所說：「…原住民族與其土地存在一種完全超乎世俗的特殊關係，這種關係是其生存、信仰、習慣和文化的基礎，對原住民族而言，土地不僅僅是佔有物及生產資料，原住民族的精神生活與大地母親—土地之間的全部關係具有諸多由來已久的影響，他們的土地不是能夠獲取的商品，而是一可以自由享用的物質元素。」總之，原住民族與其土地、領土和資源存在著深厚的關係，這一關係產生各種社會、文化、精神、經濟及政治影響及責任，這一關係的集體性質意義重大，對原住民族個性、生存及文化活力至關重要。以上國際原運所突顯的原住民族世界觀及文化哲學，不僅說明了文化的差異性，突顯原住民族文化在當代資本主義社會的重要性及價值，也使得原運成為國際重要議題，

並帶來新思想，創造多元的價值觀，也為全球原運爭取不少支持力量。最近國際社會已逐漸認識到原住民族在管理環境和永續發展方面所扮演的重要角色，因而「環境和發展宣言」即有原住民族相關條文，「聯合國環境發展會議森林原則」的聲明也承認原住民族在保護捍衛整個大環境的關鍵角色，而聯合國「生物多樣性公約」也明示傳統原住民族技術與知識對生物多樣性的維護及利用，佔有極重要的地位（Pritchard 1998: 88-89）。

原住民族為了確保文化及政治經濟權，多年來國際原運的主要訴求即一直要求國家與原住民族之間應基於夥伴關係，原住民族應被承認為國際法的主體，並具有民族的集體權利，如自決權、文化權、土地權、資源權及環境權等，並以自治或自決作為運動的最終政治目的（Thornberry 2002: 371-4），俾達到1966年聯合國通過「國際公民及政治權利公約」第一條所共同指出的：「所有民族享有自決權，經由此項權利，他們可自由決定他們的政治地位，以及自由追求他們的經濟、社會及文化發展。」國際原運團體認為自治或自決訴求是唯一能獲得對自身土地控制及得到特殊政治地位承認的手段。如同加拿大Dene族所發表之宣言：「…我們所要的是掌握我們的生活、我們的土地」，民族自決是達成此一目標重要的機制。事實上，國際原運要求民族自決的目的除了社會正義外，保存民族文化也是最重要的任務之一，因為文化是我們的根源，是許多個體共同生活的集體基礎與集體間聯繫的紐帶，經此紐帶，個人才能建構出對所屬社群的認同與情感（Taylor 1998）。自決權代表所有民族均有權力掌握自身命運，而原住民族之所以想有這樣的人權，是因為其民族地位受到殖民壓制，民族自決代表回復此一固有的自我決定命運、自我治理的固有權利（inherent right）（Tully 2001[1995]: 48-49）。

V. 國際組織與原住民族

一般來說，傳統國際法只調整國家與國家之間的關係，一國如何對待其本國國民則多屬國家內部管轄事項，因此原住民議題在以往一直受到國際法的忽略，但在現代國際法中，這種情況已經開始發生了變化。最近國際社會逐漸接受一個觀點，即傳統國際人權法之以「個人為中心」和「不歧視」原則，目前已不足以保護少數民族及原住民權益，因而當前的國際法趨勢已愈來愈擴張人權的內涵，從個人權逐漸擴大到團體，並考量原住民的集體需求。目前許多國際公約、宣言及決議都對民

族集體權有不同程度的承認，也因此一國如何對待其原住民已不完全任意處置，因為當前國際人權法在保護原住民權益方面已漸形成一些基本原則，而不是一個國家所能夠隨意違背的。那麼，原住民族在當代國際人權體系上的地位如何呢？原住民族在國際法上享有什麼集體權利？有多大的權利，以及受何種國際法程序的保障呢？

國際法有關少數民族權利的保障，在國際聯盟之前係非系統性的保護，只是依雙邊條約或經由人道干涉，到國際聯盟時期則多基於特別條約及條約中的特別條款，以保障少數民族基本人權及免於強迫性同化，並確保平等而不受歧視。事實上，國際社會對少數民族的保護在第一次大戰之前早已存在有關保護少數民族人權的立法，其中最早的要算是1815年的「維也納會議」。當時主要討論的是波蘭問題，俄國、奧地利、普魯士都曾保證向作為其臣民的波蘭人提供必要的制度性保障，以使他們擁有民族自治權。在1856年的「巴黎會議」，列強也作出了保護少數民族的決議，並承認信教自由及廢除種族歧視，同時在巴黎條約中也規定禁止歧視土著居民。第一次大戰以後，人們認為民族糾紛是一次大戰的最重要原因之一，因此少數民族人權保障問題，以及如何完滿解決民族問題甚受國際社會的關注。也因此1916年「洛桑會議」便通過了《民族權利宣言》，要求確保少數民族使用固有語言的自由，並尊重民族自治權。另外一些國家也簽訂了一系列有關少數民族的條約，以保護其受到公平待遇及不受歧視和同化的權利。《凡爾賽條約》即規定應保障少數民族權益，波蘭和德國的《上西利亞條約1922》不僅規定應保障居民的生命、宗教信仰自由權利，還特別規定語言、宗教或種族等少數民族可享受法律上的同等待遇；少數民族有權開辦自己的學校和宗教機構，並可用自己民族的語言出版、集會和出庭。1919年國際聯盟成立，但國聯本身對少數民族權利的保障保持緘默的態度，在其盟約中並沒有作任何相關的明文規定，而只是在一些雙邊條約中加入特別條款，給予少數民族平等保障，若遇會員國有違反條約的情事則可提請國聯理事會注意並採取適當行動。當時少數民族根據條約所獲得的權利包括：保護生命及宗教自由；法律之前人人平等、平等享受政治權和公民權；公職機會不因族群而有所歧視；少數民族在私人及公共集會可使用族語；可運用本身經費設置宗教及教育性機構；有權爭取財政支援等等。

以上國聯時期保障少數民族人權的方式雖然只是依雙邊條約，但其意義並不可忽略，因為事實上經由條約的簽訂，少數民族權益因而獲得了些許保障。不過，

國聯時期保障少數民族人權的機制也有不少缺失，首先，由於很少國家願意去承擔保護少數民族的責任，因而少數民族人權保障只是特定國家的義務；其次，條約只針對個人保障，對少數民族的「集體權利」卻少有著力；第三，當時保護少數民族的條約雖然有好幾個，卻沒有一個條約專設機構來負責執行與監督；第四，國聯成員國固然可以直接向國聯申訴，但起訴資格卻僅限於條約締約國，少數民族本身根本無權向國際聯盟提出申訴，換言之，它取決於國際聯盟理事國自行斟酌決定其行動，也因此在此實踐上根據條約將少數民族問題提交國聯討論的僅有德國一個案例。

二次大戰實際上把國聯所建立的保障體制終止了，因為原先的條約及條款都不再適用，而聯合國對少數民族的態度也採取了不同的策略，不僅未把國聯保護少數民族的機制繼承下來，憲章也沒有對保護少數民族問題作出任何規定，《世界人權宣言》中也未納入保障少數民族條款，唯一的例外是1948年的《防止和懲治種族滅絕公約》。要之，少數民族和原住民問題在聯合國或國際人權法中是被遺忘的一群，不僅聯合國本身很少關心，聯合國也幾乎沒有專門關於原住民人權的國際法文件。聯合國對保障少數民族或原住民人權不積極的原因大概是基於：1.原住民事務乃屬於國家內部管轄事項，而且聯合國憲章明文規定不得干涉國家內部管轄事項。2.聯合國對原住民的政策，主張整合與同化，而且主權國家對同化少數民族比幫助他們保存文化更感興趣。3.聯合國認為人權在本質上是個人主義的，個人人權及不歧視原則係保障個人及團體適當方式。4.少數民族問題具複雜性，很難建立全球統一的制度與政策。

VI. 聯合國及國勞組織的轉變

可是自1970年代開始，聯合國卻對原住民議題表示高度的興趣與關心，不僅通過有關原住民的公約、決議與宣言，還特別成立專責機構，以保障原住民人權。國際原住民族運動也影響了國際法民族權的形成與發展。目前國際組織逐漸認為，原住民族若要生存下去可能必須給他們特殊的待遇，以便提供積極保護。因此原住民族除了享有同其他多數民族同等的權利，不得受差別對待外，也緣於其「原住民族」之特殊屬性及先住民身分，故需特別保障與優惠，因而逐漸形成所謂的「原住民族權」。綜觀當前國際法人權文件，原住民族權包括：1.基本權利：如生存權、自由權、平等權、發展權、文化權；2.特殊權利：自決權、土地權資源權；環境權

及和平權。以上權利可以說構成了當今國際人權法民族權的內涵，雖然這些民族集體權有的仍在形成發展中，也有的還在爭辯中，其人權地位尚未被普遍公認，有待進一步發展和確立。不過，現在似乎有愈來愈多的國際法涉及到這些權利，因此在一定意義上，也可以視為民族權的實際發展。

國際勞工組織於1919年成立，1946年它成為同聯合國建立關係的第一個機構，從聯合國成立至70年代這段期間，大概只有國際勞工組織比較關心原住民問題。事實上，國際勞工組織在二次大戰前就曾對原住民問題作過研究，且還成立「原住民勞工專家委員會」，專門針對全球原住民勞工情況進行調查。1957年國際勞工組織更通過《原住民及部落人民公約》，可以算是聯合國第一個專門針對原住民人權的公約，也可以說為全球原住民政策建立了國際標準，可是公約主要還是基於國家主義立場，主旨乃在促進原住民的整合與同化，且保護條文充滿暫時性和過渡性，對於原住民文化及自主性缺乏明確的保障。除此之外，它還有不少缺失，如：1.並未對「整合」給予明確定義，且整合政策隱含原住民文化低劣的看法；2.有關土地部分，採用西方財產權觀念主張個人土地所有權，並不適於原住民，反而破壞了原住民的傳統制度。3.國勞組織基本上是「勞工取向」的，因此公約僅注重經濟與社會觀點，對原住民文化問題的處理至為薄弱，且經濟決定論及父權主義色彩濃厚，並不符合全球原住民的願望和需求。

此一專門公約制訂之後，許多有關原住民的國際會議中，都可以看到原住民對它的不滿。例如在南美第一屆印地安會議中，大會即宣示此一公約「係政府壓迫性的有計劃行動，其目的乃在把對原住民的殖民與壓迫合法化」。此外，大會決議也進一步提出評批與不滿，如：1.公約係由政府所簽訂，缺乏原住民代表參與；2.並未考慮原住民的自決權；3.公約目的乃在整合與同化，完全忽視原住民的尊嚴及自由權；4.公約將造成原住民文化傳統語言的破壞與滅絕；5.公約內容矛盾，定義模糊並容許寬廣的解釋（Thornberry 2002:370）。總之，原住民認為該公約的破壞性多於建設性，整合政策將帶給原住民更多的傷害。

由於這個公約被視為具父權及同化取向，且否認原住民任何自主性，無法有效保護原住民權益，因而遭受不少批評，不僅原住民拒絕它，而且也只有27個國家批准，美國和加拿大並未簽署。就連國際勞工組織也承認公約的缺失，因此乃於1989年將公約加以修訂。新修訂的《原住民及部落人民公約》共分10個部份35條，第一部份基本政策，規定所謂原住民係指仍保持部份傳統，並自我認同為原住民者；政

府有責任保護原住民權利及促進其民族發展；原住民有免於歧視的權利，並享有公民權；政府應尊重保護原住民傳統價值觀及習俗；原住民應充分參與各級政府之決策與執行；政府應注意原住民習俗和習慣法並保障其司法權益。第二部份土地，規定政府應尊重原住民文化價值體系以及和土地的特別關係；承認原住民傳統佔有之土地及自然資源權；不得強迫原住民從其祖居地遷移；政府應採取措施防止其土地被侵佔。第三部份僱用與就業條件，規定政府應保護原住民勞工並防止在就業上受歧視。第四部份職訓、手工藝及鄉村工業，規定原住民享有平等機會接受職業訓練，並應確保原住民傳統手工藝及傳統生計活動。第五部份社會安全與健康，規定社會安全應平等適用於原住民；政府應提供足夠的衛生服務並考量其傳統醫療。第六部份教育及媒介，規定保障原住民應平等接受各級各類教育；教育應反映其需求，並保障其參與教育決策與執行；原住民有權建立自己的教育制度，並應教授母語及發展其語言。第七部份跨境民族的接觸合作，規定政府應採取措施促進邊境跨境民族的接觸、交流與合作。

以上新公約係以1957年公約為基礎，並參酌聯合國《世界人權宣言》、《經濟、社會及文化權利國際公約》、《公民及政治權利國際公約》，以及國際上許多有關防止歧視的公約為基礎而加以修訂的。新公約去除了整合（同化）的政策方針，改採「民族發展、自我管理、多元文化」政策。然而，新公約所關注的仍是原住民勞工，因此如何改善原住民經濟與生活乃是公約的核心，對於原住民所重視的集體權、自決權、土地權問題，並未作完備周密的規範。在監督體制上，雖然有定期報告制度並由國勞專家委員會來審查，且可提出申訴，但是原住民團體無法親自提出申訴，因此在保護機制上似仍有不足。

VII. 聯合國原住民族權利宣言

聯合國原住民工作組的任務之一乃在制訂有關原住民權利的國際標準，因而自1985年開始，工作組在聽取全球無數原住民團體的意見後，便起草「原住民權利宣言草案」，以提交聯合國大會宣布（Burger 1987: 267）。工作組在1994年會期批准了草案，並送交聯合國「防止歧視及保護少數委員會」，1995年該會同意該草案並送交「聯合國人權委員會」，再提交聯合國大會討論，2007年9月17日聯合國大會批准，成為全球原住民權利新的國際標準。多年來，原住民一直要求國家與原住民

之間的關係應基於自由同意和合作，而不僅僅是磋商和參與而已；原住民應被承認為國際法的主體，並具有民族的集體權利。而在許多有關原住民的國際會議中，他們都提出了自決權、免於文化滅絕權、土地及資源權等權利（Thornberry 2002:371-374），這些要求在《原住民權利宣言》中也大部分得到了實現。《原住民權利宣言》的立法目的乃在防止種族滅絕及維護文化的多樣性，以及保護原住民智慧財產權及土地權。宣言相當強調自決權，因為假如原住民要享有基本的政治權利，及保有自己的文化認同，或讓其有尊嚴地生活，以自由選擇決定自己的未來，自決權乃是權利的基礎及前提條件；而自決權可以用不同形式的自主來展現，不必然是分離權。

《原住民權利宣言》除了序言外，一共分成九個部分，在序言中首先說明聯合國發表原住民權利宣言的理由。第一部分基本權：列出原住民的基本權利，並承認其自決權，可自由選擇其政治地位及發展。第二部分生命與安全：規定原住民族有權不同，有免於滅族之文化認同權，有權居住在祖居地，並在戰時受到保護。第三部分文化、宗教與語言：規定原住民文化、宗教傳統及語言權利；未經其允許原住民文化財產應還給他們；政府應保護其聖地，並保障其司法權益。第四部分教育、媒體與就業：規定原住民之教育、媒體與就業權利；原住民有接受母語及傳統文化教育的權利與機會；有建立自己媒體的權利；在就業上應受公平待遇。第五部分參與及發展：規定原住民有參與攸關其發展的決策權；有權發展民族經濟。第六部分土地與資源：規定原住民對傳統土地有所有權及控制權；其環境及文化智慧財產權應予保護。第七部分自治與習慣法：規定原住民有自決自治權，有權決定誰是原住民。第八部分執行：規定聯合國與政府為促使宣言實現所必需作的事，如修訂國內法、解決爭議、財政支助及設立組織等。第九部分規定宣言乃原住民人權的最低標準。

《原住民權利宣言》去除了種族主義、殖民主義及父權主義心態，代之以參與、自治與自決。其中自決權乃宣言的主要指導原理，俾能據此建立國家與原住民族之間新的夥伴關係，同時宣言也規定人權審查、申訴及爭議解決程序和機制。此一宣言的影響巨大深遠，不僅所提出的理念已逐漸變成當代標準，甚而已經影響了許多國家的立法與政策。《原住民權利宣言》可以說相當反應了全球原住民的需求與共識，與1989新修訂的《原住民及部落人民公約》比較，兩者有許多重疊之處，如承認原住民為擁有權利的實體，強調基本的團體保護及文化認同權，以及兩者基

於傳統佔有而承認原住民對土地的所有權等，但也有許多不同之處，如：1.土地與資源：公約並未明白保障土地權，宣言卻明白規定原住民有控制自然資源權，對土地權有更嚴密的保障。2.自決權：宣言明白規定原住民有自決權，但公約並未明白承認，最終決定權留待國家決定。3.文化權：宣言表明原住民有免於文化滅絕之權，公約則僅規定原住民文化應予承認保護。

公約和宣言的頒佈可以說表達了全球原住民的願望，其意義至為重大，不僅確立了國際人權法原住民權利的基本內容，也建立了原住民人權的國際標準，同時也擴大了人權的範圍，確立了完整的人權基本權利體系。以上國際勞工組織通過的《原住民及部落人民公約》以及聯合國《原住民權利宣言》，是目前有關保障原住民權益最重要的兩個國際法文件，同時也代表當今原住民政策的國際潮流。事實上，有關原住民族權的保障規定，還散見在其他公約、宣言和決議中。綜觀這些國際法人權文件，原住民緣於地理、歷史及族群因素，似乎比少數民族擁有更多的權利，或許國際組織認為原住民要生存下去可能必須給他們特殊的待遇和更多的東西，以便提供積極的保護。因而原住民的民族權包涵了一般人權、少數民族權和原住民特有權利，原住民除了享有同其他多數民族同等的權利，不得受差別對待外，也緣於其「原住民」之特殊屬性及先住民身分，故需特別保障與優惠，這表現在原住民有自決權、自治權、土地資源權及文化權。

以上係當今國際人權法民族權的內涵，這些民族集體權儘管地位還有待進一步公認，但現在似乎有愈來愈多的國際法涉及到這些權利，因此在一定意義上，也可以視為民族權實際進展的形式。雖然如此，原住民族權的逐漸形成在國際法上也具相當的意義：1.西方標準的個人人權不再是國際人權的主導項目；2.人權內涵從個人權利和自由擴大到民族自決權，從私有財產權發展到集體的發展權；3.人權更普遍化，個人人權和集體人權相輔相成，並照顧到各國各人群的需要。

VIII. 全球原運與國際社會的轉變：代結論

緣於國際原住民族權的迅速發展，當今各國政府莫不紛紛進行憲法改革，以因應國際潮流，增進和保護原住民族人權。曾經一度長期不承認原住民族為國家人口中特殊群體的美洲大陸，近幾十年來也推動了諸多與原住民族相關的憲法改革，承認原住民族的一些權利，或新制定專門法，承認法律的多元化，並批准了國際勞工

組織《關於原住民族和部族人民第169號公約》。這些法律改革涉及許多問題，例如，承認多民族事實及承認原住民族；承認土地、領土、習慣法、集體所有權、原住民族語言具官方地位、推行雙語教育，以及在某些情況下自治等。具體而言，新修訂憲法原住民族條款的國家的情形大致如下（Stavnhagen 2006）：1.加拿大1982年憲法承認原住民族的條約權。2.巴拿馬憲法承認原住民族語言文化權、國家政治經濟社會參與權、土地集體所有權及保障原住民族選區。3.厄瓜多爾憲法承認該國係多族事實和文化多元性及立法多元性，並保障原住民族文化、語言、領地、組織和司法權在內的集體權。4.瓜地馬拉憲法承認原住民族認同權、語言權、習慣法、土地所有權及財政補助權。尼加拉瓜憲法承認族群認同權、文化權、制度權及自治權。5.巴西憲法以專章保障原住民族權，承認其習慣法、語言及傳統土地所有權及資源權。6.哥倫比亞憲法承認多元文化，保留原住民族國會議員席次，並可依其習慣自治，另外亦承認原住民族傳統保留地集體所有權及資源權，並尊重原住民族文化、語言和傳統，此外還確立了原住民族特別司法權，承認原住民族傳統習慣法，規定原住民族法律與實在法一般司法權並存。7.巴拉圭憲法承認原住民族認同權、傳統制度權、習慣法、土地集體所有權及參與權，並可免服兵役及納稅。8.墨西哥憲法承認多元文化及原住民族文化權、習慣法、發展權、司法權及土地權。秘魯憲法規定承認多元文化及原住民族認同權、原住民族語為官方語言、承認原住民族土地集體所有權，並可適用其習慣法。9.玻利維亞憲法承認為多族裔和多文化組成的國家，同持承認尊重原住民族土地權及資源權、文化權，且可適用其習慣法。10.委內瑞拉憲法保障原住民族權利，諸如集體土地權、特殊司法行政權及參政權和咨商權。11.埃塞俄比亞憲法規定所有族裔和人民均無條件地享有自決權。

以上國家憲法的改革包含了許多權利，如土地所有權和領地權利、民族語言權、教育文化權，甚至涉及到自主自治權，以及適用習慣法等，可以說各國新的多元化憲法主義強調承認原住民族為政治主體，而不是單純接受他人政策的客體；這就改變了一個民族國家的特徵，即承認是多族裔和多文化的國家；承認擁有民族特徵的個人和集體權利，並承認法律的多元性。至於在國家立法和改革上，許多國家已經通過有關原住民族的專門立法，例如，智利原住民族法案承認原住民族各類權利。在斯堪地納維亞國家中，法律承認薩米人擁有獨特的文化和特別的權利。瑞典在2000年通過的一項法律規定個人有權在行政和司法事務中使用薩米語。俄羅斯聯邦於1999年通過保證俄羅斯聯邦原住民族權的聯邦法，在俄羅斯聯邦的北

原住民族實行保護，這項法律為原住民族的權利提供了司法保護並規定原住民族的環境、傳統生活方式和經濟土地及傳統文化和語言權，同時規定原住民族可以部分免除兵役。而馬來西亞很早就通過《原住民族法》，以保護被統稱為*Orang Asli*的原住民族群體；菲律賓亦於1997年通過《原住民族權利法》，承認原住民族各類權利（Stavenhagen 2002）。

雖然目前有許多國家推行了這些立法措施和體制改革，但在立法與日常現實之間仍存在著執行鴻溝。在落實立法方面也面臨許多障礙和問題，許多國家的國內立法與有關原住民族人權的國際標準和原則之間存在著差距。甚至相關官員有時無視這些國際標準。阻礙實施原住民族權利立法的一個主問題乃源於行政部門的體制結構，其中往往充滿了官僚主義的拖選、僵硬的管理作風、缺乏靈活性和創建性，大多是由上而下的集權主義決策方式，缺乏民眾參與。各個法律之間也不一致，因而法律也就得不到貫徹及落實。而台灣政府雖然支持、承認《世界原住民族權利宣言》，但在立修法和政策實踐方面，似乎仍有許多有待發揮和努力之處。■

引用書目

謝世忠

1987 《認同的污名：台灣原住民的族群變遷》。台北：自立晚報社。

1990 〈第四世界的建構：原住民族世界的契機與危機〉。刊於《人類學研究：慶祝芮逸夫教授九秩華誕論文集》。謝世忠、孫寶綱編，頁177-215。台北：南天書局。

Burger, Julian

1987 *Report from the Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*. London: Zed Books, Ltd.

Cobo, J. R. Martinez

1987 *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Peoples, Vol. V. Conclusion*. New York: United Nations.

Daes, Erica-Irene A.

2001 *Indigenous Peoples and Their Relationship to Land*. United Nations Doc. (E/CN/Sub.2/2001/21).

International Labor Conference

1994 *Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, Convention 169*. Geneva: ILO, 1989. In *Basic Documents on Human Rights*. Ian Brownlie, ed. Appendix. Oxford Clarendon Press.

Maiguashca, Bice

1998 The Transnational Indigenous Movement in a Changing World Order. In *Global Transformation: Challenges to the State System*. Yoshikazu Sakamoto, ed. Pp. 356-382. New York: United Nations University Press.

Pritchard, Sarah, ed

1998 *Indigenous Peoples, the United Nations and Human Rights*. Sydney: Zed Books Ltd.

Stavenhagen, Rodolfo

2002 *Indigenous Issues: Human Rights and Indigenous Issues. Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People*. United Nations, Economic and Social Council E/CN.4/2002/97.

2006 *Indigenous Issues: Human Rights and Indigenous Issues. Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People*. United Nations, E/CN.4/2006/78.

Taylor, Charles

1998 〈承認的政治〉。刊於《文化與公共性》。汪暉、陳燕谷編，頁290-509。北京：三聯。

Thornberry, Patrick

2002 *Indigenous Peoples and Human Rights*. Manchester: Manchester University Press.

Tully, Charles

2001[1995]《陌生的多樣性：歧異時代的憲政主義》（*Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*）。黃俊龍譯。台北：聯經。

Wilmer, Franke

1993 *The Indigenous Voice in World Politics: Since Time Immemorial*. London: Sage Publications.

Young, Iris Marion

2017[1990]《正義與差異政治》（*Justice and the Politics of Difference*）。李誠予譯。北京：中國政法大學。

巴丹島田野生活中初見的海洋文化

王瑄、陳明揚、賴澤志、羅永清

國立屏東大學原住民族健康休閒與文化產業學士學位學程原住民專班師生

I. 前言

2019年的屏東大學菲律賓文化田野課程的設計，乃透過授課老師羅永清助理教授所開設的「菲律賓南島民族文化與產業」課程，以6學分共144小時的密集課程，帶15名學生及4位老師同行，以一個月的時間進駐巴丹島的小漁村Diura及Dukon等村落。

該課程計畫也希望鋪陳國立屏東大學原住民專班與菲律賓大學人類學系之間，針對北呂宋島以及巴丹島之間能有長期的研究與進一步生態旅遊與文化產業的合作，向文化部及原民會等相關單位申請前置作業計畫，也透過國立菲律賓大學人類學系Edwin Valientes助理教授對其家鄉巴丹島（呂宋北方島嶼）的族人與台灣蘭嶼達悟族人之間做文化變遷的比較研究中切入生態研究及跨島生態旅遊的產學面向，希望能建立長遠的合作計畫，並與菲律賓大學及巴丹島相關社區建立合作分工關係及備忘錄的簽訂。

由於計畫沒有任何預算，因此計畫主持人申請政府相關計畫補助的方式，一邊邀請經費贊助，一邊設計課程。並委託Edwin Valientes助理教授協助申請巴丹省原住民族委員會的研究倫理審查通過，經過半年籌劃，終於獲得文化部、原住民族委員會、「公益信託王麗子慈善基金」基金會等單位支持約80萬元，讓同學能事先利用課餘時間，準備台灣原住民歌舞文化交流以及田野學術研究的題目與方向。

II. 田野方法的建備

由於許多同學都第一次出國而且要去做研究，出發前我這樣跟同學說，我們所謂的田野調查其實是異地照鏡子，在國外的一切都是鏡子，看到別人都會想到自



圖1 屏東大學原住民專班在菲律賓呂宋島北方巴丹島Dirua漁村一個月的田野生活
(圖片來源：羅永清攝)

己。這次我們到呂宋北方的巴丹群島，探訪同樣是達悟族的文化與語言與聲音地景，可以讓我們看到四百年前西班牙帝國殖民當地以來的變化而體認台灣在世界史中的不同經歷。

我們團隊的規定在田野當地每天都要做筆記，要把我發給每一位同學大約三十頁的小筆記本經營的很漂亮，充滿各種紀錄與學習的筆跡，不論是跟農夫上山工作或跟漁夫下河海捕魚都是可以記錄的點滴，儘管英文不太夠用，也要把握情境多多練習，另外，每個人要帶一本達悟族的書放在身邊作為思考，所以除了每天寫筆記要把筆記本寫滿最後交給老師，也要每兩天寫一篇300字以上圖文並茂的臉書網誌。

最後，我告訴同學我們是團隊生活，因此請多多相互照顧，並且遵守規約，並且跟自己的寄宿家庭建立無敵的默契，要撒嬌要柔軟要有創意。我很興奮終於走在我的夢想之路、正如同之前在台灣大學人類學系的文化田野課，跟著大家探索全新的世界，也希望每位同學的心靈獲得一扇新的窗戶。

因為異文化就像一面鏡子，語言不通，你會感覺到原住民語言的珍貴，食物不適應、拉肚子你會對於飲食文化有敏感度，幣值物價不同你會感覺到世界之物定價何由？人情交織會有什麼條件。尤其你帶著研究的目的，你好像要物化所有的交往，我來就是希望能夠獲得你的知識，你抓魚的知識，你對於鳥的命名與傳說故事，尤其相當平權的社會如何不呈現圖騰、圖案標記那種化有形於無形的文化模

式，我希望知道你對於鬼的理解如何不同於我心中的鬼、卻也在我心中模糊的難以知道到底是什麼鬼東西的狀況，造船的技術或者房屋以及織品的技術層面也許有形卻發現傳統難以追溯，至於部落地圖如果不懂Ivatan（巴丹語）恐怕也難窺其奧，經過幾星期的田野調查，我們學Tagalog語還有Ivatan語還有英語，一旦都使我們成為真正意義上的「口吃」，有嘴說不出話，因為沒有詞彙可說，而我們來到這裡才學這些語言，只有一個月又能學到什麼呢？我們如何追著語言卻想超越語言，我們如何以不懂的語言來搞懂不懂的語言，這些都是鬼打牆式的錯亂。

換句話說，我們在巴丹島的田野無法透過當地語言來理解當地世界的外在，我們也很難斷定我們以心來理解的異文化是否就是該文化的樣子，其實這個窘境是原住民孩子最需要體會的窘境，當原住民語言消失之時，就是等於我們幾乎沒辦法透過語言來理解自己之時，而文化的模糊也讓我們很快放棄以任何外在如衣服工藝或任何外顯可以作為身為原住民的標誌或認同的基礎之時，也就是說，當是否身為原住民已經不是那麼重要的時候，文化標徵其實就不會是生活中的重要成分，尤其當只剩下血緣或地緣成為身為原住民的核心判準之時時，身為原住民將代表什麼（羅永清 2019）？

也因此菲律賓田野課是這麼重要的一門總整式的課程，極端地要你反思身為原住民的處境走到了巴士海峽南端來之時，似乎什麼表面的東西都不重要了，飛魚、鬼頭刀、茅草屋、舞蹈服飾，有機農業還有比台灣高的物價，甚至一切比台灣還不方便的生活，將要成為一種苦行，感覺時間冗長冗短，感覺厭世與強顏歡笑是一樣的，所以我到底是在那裡？

身為一個老師，第一次帶著一個班到異地做一個月的田野調查，其實壓力很大，尤其同學都分散到不同的家庭，很難隨時聚在一起，我只能透過同學兩天一次三百字的臉書圖文與實體的筆記本，觀察同學的田野生活與研究狀況，我獲得許多感動，也抵抗了許多壓力，尤其在第一個禮拜我就看到同學的筆記如下，我意識到，這個田野開始有趣了：

「凌晨3點30起床刷牙洗臉準備出發南方海域尋找大魚，漆黑的路途答答的引擎聲讓我明白當地漁夫的方向感非常好，我和明揚在船上也開心的唱起歌來彷彿在KTV狂妄喧囂，感覺浪越來越大，身體起伏也越來越強烈，因為有浪的地方才有大魚及魚群，看著洋流滔滔不絕，guya（哥哥之意）也

不時的看著自己身上的儀器設備和路線，不時的還有觀察海面海浪，還要控制船的方向是多麼不容易，過數分鐘後guya慢慢放鬆引擎開始丟下誘餌（沙丁魚）開始有魚訊大家都專注感受魚線，此時我的魚線起了反應強烈的衝擊力，讓我的線不斷送出發出咻咻咻的聲音，用力一拉正中紅心趕緊收線，在海裡發出藍藍光芒的魚非常誘人，終於被我給逮到了，guya們也為我歡呼一種滿滿的成就感烙印在臉上，再次發動引擎尋找下一個釣點，感受到guya們都垂頭喪氣的沒有魚訊，突然間我的魚線又起了反應，但這次的反應跟其他反應不一樣，若隱若現的拉線一拉重量感受比上一隻還重，僵持了很久，紅紅的身型，滿滿浮現在海中，像紅寶石一般的魚（紅石斑）也被我拉上來了，我也沒想到我這麼lucky，拉到兩隻不一樣的魚種。上禮拜也拉了兩隻不一樣的魚種，總共累積4種魚種了，非常爽，但是必須付出代價的，雖然手上傷痕累累，但我不能因此而投降，繼續丟下誘餌，但好像都沒什麼動靜了，時間也晚了，慢慢返程回家。

途中停流了一個釣點，利用魚肉引誘熱帶魚，明揚也因此而雙鉤，也滿心歡喜的笑著，guya利用假餌引誘魚也上鉤了兩尾小魚，順利的到家。發現guya跟著海鳥的腳步，還有海面上的海草來辨別出魚群可能停留或經過的地方，有小魚就會有大魚！而且當地幾乎都是用小魚引誘大魚，大魚引誘更大的魚，以此類推，非常酷的體驗。

晚上在吃飯時我們家和黑妹與暉婷及家人一起吃飯大家開心吃著今天的漁獲，聽見我們媽咪說很喜歡像家庭的感覺，說著簡單的英文，互相學習不同語言，大家非常歡樂，還有因為今天的漁獲當，當地人還詢問我是不是在出海前有做什麼儀式之類，我有點意外一夕間變了村內的小紅人。

感謝今天的guya們還有我的家人們。」（邱永祿，2019年7月8日田野筆記）

透過同學的田野日記我發現同學真是進入了參加觀察的最高境界，在這個境界中似乎語言不是問題了，族群隔閡也不是問題了，同學能與當地人共同有了一個生活交融的領域，從而同學也能思考原本帶來的問題意識，尤其是巴丹島民的海洋文化甚至產生與台灣達悟族海洋文化的比較視野。陳明揚同學的心得透露出這樣的轉折：

「在這裡的生活雖然每天過的水深火熱，但我想我一輩子都會記得這裡，這裡是我第二個家，想要好吃一點的晚餐必須自己去抓，想要吃點心必須去山上工作，需要耕田，需要畜牧，我的家庭有養豬，常常我的家人會說沒有飼料了，也代表我明天要更努力的工作，才能養活這些家畜，還要養活家人。

我的爸爸（指寄宿家庭的爸爸）年紀跟我們差不了多少，但能夠扛起一個家，用最傳統的方式，會捕魚會畜牧會耕作，因為我也想跟著我的爸爸一起努力，不想成為一個累贅，所以每次出海我一定跟，每次出航時間平均一天15個小時，但我能堅持不暈船的時間大約為5個小時，所以剩下的時間我是痛苦的，但還要假裝自己不會暈船，更要努力的把每隻魚拉起來，回到家以後就連躺在床上都還有暈的感覺，但我爸爸是很厲害的人，回到家還要料理晚餐，餵養豬隻，可能晚上還要去山上抓一些螃蟹、椰子蟹，但是我又對甲殼類嚴重過敏，我抓了很多給家人，這成為了我的下一餐的主餐，也只會有一道菜就是螃蟹配白飯，雖然不能吃，還是要硬吃個幾隻，表現得非常美味的樣子，殊不知吃飽飯後我是喝了幾桶水，來減緩我的過敏。不過這樣的日子我過得很開心。

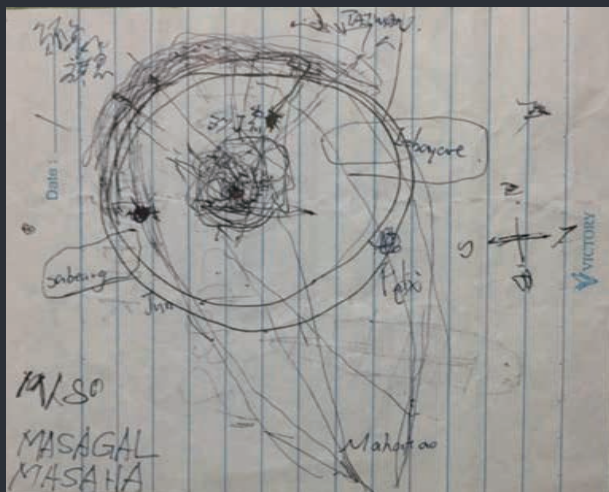


圖2 同學每天跟著漁夫出海捕魚，凌晨三點出發，下午三點才回航，常常捕獲大魚，連當地人都稱讚，參加觀察的最高境界。此圖紀錄漁場的路徑。（圖片來源：邱永祿，2019年7月8日田野筆記）

我與同學畫了一幅畫，送給我的家人，希望他可以一直記得我，雖然過程艱辛難忘，但這是最想再回來的地方，因為這是我的家，這一個月，經歷了很多事情，遇到颱風，遇到有人喪事，追牛的故事或是被牛追的故事，半夜中被挖起來殺牛，或是習以為常的三更半夜摸黑就出門搭著船，乘風破浪的劇情，滿載而歸的把今天魚貨拿去販賣，受到村裡頭眾人注目的眼光。我想我愛這樣的生活，雖然處處不便，或是一成不變，但我很享受。學到很多文化，牽起了我對這塊事物的熱忱，很高興可以到這個地方做研究，認識一群對我們超好的人，把我們當自己的兒女對待，這趟研究非來不可、非比尋常！（陳明揚，2019年7月8日田野筆記）」

III. 同學田野筆記中所記錄之 *MATAW* 漁團捕魚文化

在菲律賓巴丹島 *Diura* 這個漁村與蘭嶼距離不到100公里，語言相同程度非常高的地方，蘭嶼與菲律賓的巴丹群島，兩地居民有相似度60%的語言；巴丹島的口傳文學中，伊巴丹人因海嘯而遷徙到蘭嶼，達悟族的口述歷史中，則流傳祖先來自巴丹（楊政賢 2011，2012；臧振華 2005；Bellwood et al. 2011）。陳明揚同學認為從歷史文獻、文化遺留，都顯示兩地的歷史淵源關係，但該地對於捕魚文化有著什麼樣的相同之處呢？

經過了一個月的田野生活，他總結地論道：

「因為捕魚對於他們的生活息息相關，能將捕獲到的魚拿去販賣，還有供給自己的生活，成為這個地方重要的文化，他們有合作團結的組織，共同去捕魚，也有著自己組織的規範、禁忌，再來就是如何去共同管理這組織漁場的海洋資源，用合作的方式來捕魚。除了捕魚外，這個組織也合作建造房子、合作管理公共牧場等等的工作。（陳明揚，2019年田野筆記）」

在巴丹島這個漁村，這樣的傳統社會中，使用著什麼樣的捕魚方式與器具，捕上來的漁獲在這個合作的組織有什麼規範，在海洋資源中的管理，特定的季節才可以捕到什麼樣的魚，與使用什麼樣的魚鉤、魚線，在魚的部分是否像蘭嶼達悟族每種魚類都有自己的文化，或在器具中的相同之處，陳明揚同學提出了以上的問題並

且認為這次的研究時間，剛好過了他們的捕魚季，更能了解當地的日常生活型態。

陳明揚寫道：「跟著在地的人一起生活，更能瞭解當地人的生活型態，以及生活的方式，與生活的禁忌。出海捕魚的文化更能讓我了解海上該注意的事情，特別是搭乘小船*Tataya*，了解他們如何尊重這片大海，有著獨有的智慧不傷害海洋資源的方式。」

陳明揚也有一天也發現：「開著馬達船前往深海處，擁有自己的漁場，以合作的方式在自己的漁場中兩艘船在魚場內有獨特的吸引魚的方式，融入當地了解更深入的事物，跟當地人一起出海了解釣餌的鈎，與釣大魚的鈎，還有獨特釣魚的方式，對於幸運的漁夫也有一個專有名詞*Masagal*（幸運的漁夫），每次出海都只有一位人可以成為*Masagal*（幸運的漁夫），就是今天釣最多魚的那個人。

而一位漁夫必須有對潮汐、洋流有著充足的智慧，能夠悉知海底下的礁石是什麼情況，會是深不見底或是可能會讓船觸礁，都必須擁有這樣的智慧才能夠稱為漁夫，而這樣的智慧卻是一代傳一代。」（陳明揚，2019田野筆記）

原來陳明揚同學一開始訂下的研究題目乃是蘭嶼的魚文化，到來到*Dirua*（漁村），發覺應該研究鬼頭刀的漁獵文化，但捕鬼頭刀這個季節已經過去了，也想了解更多了解巴丹島人對於每種魚是否像蘭嶼達悟族一樣有著類似於男人魚、女人魚的類別範疇，結果他很快發現：「我的研究在我開始第一個問題時似乎也成為了句點，但依然不放棄，這個研究，我跟著我的家人捕魚，做任何事情，每天晚上的上山下海，加上自己的研究前的閱讀，發現很多不可思議的事情，一件一件的事情就像被串起來，我知道的越多串的事情越多，沒想到很多器具以及捕魚的方式都有一樣的稱呼，或是極為相似的稱呼，也許在與當地人訪談時，他們不覺得這是什麼禁忌，或是某天誰訂下的規定，但在我的理解下，他們也就是從禁忌中的另一個層面是為了尊重自己的土地以及大海，他們把這樣留傳下的禁忌融入了生活中，融入自我的生活，一種漁村的在地信仰，這是令更感到尊重的事情。（陳明揚，2019田野筆記）」

經過幾週在巴丹島的田野，同學們漸漸從日常生活中記錄日常，以下是陳明揚等同學對於巴丹島漁民的漁具、漁法等海洋文化所做的紀錄：

(I) 漁具：鈎與線（陳明揚記錄）

(1) 捕飛魚（*dibang*）之工具

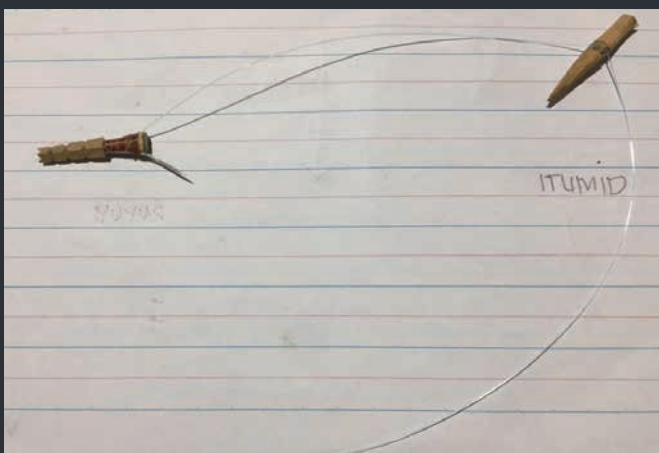
在3月到5月捕魚季時，捕的魚類有鬼頭刀（*arayu*）和飛魚（*dibang*），必須先捕捉飛魚（*dibang*）當作餌，但因為鬼頭刀（*arayu*）只吃活餌，所以當地的漁夫有著專門捕飛魚的鈎與線，為的是不讓飛魚（*dibang*）受傷死掉。這樣的器具與蘭嶼達悟族也有相同的名稱。捕飛魚前，要先準備很多的溪蝦、淡水蝦，使用*yuyus*這種特殊的鈎，釣到活的飛魚，再使用專門釣鬼頭刀（*arayu*）的鈎與線裝上活飛魚餌。

3	4
5	

圖3 *Yuyus*，使用這種鈎才不會用傷飛魚。在蘭嶼也有相同掉飛魚的魚鈎。
（圖片來源：陳明揚攝）

圖4 *Hatawen*是綁著線與鈎的浮標，釣飛魚是使用漂浮的方式，準備很多套的*hatawen*不用釣桿，把鈎與線投到大海中，靜靜等候直到*hatawen*開始搖晃，拉上鈎線就行。
（圖片來源：陳明揚攝）

圖5 這種特殊的鈎與線，還有巴丹人叫做*itumid*的木頭，是為了卡住飛魚的嘴，不讓飛魚滑落的構造，而蘭嶼達悟族稱*tutumid*也是同詞根的名稱。
（圖片來源：陳明揚攝）



(2) 捕鬼頭刀 (arayu) 之工具



圖6 Yungan/捕鬼頭刀 (arayu) 的線與鈎總稱。各類別各有不同的稱呼。(圖片來源：陳明揚攝)

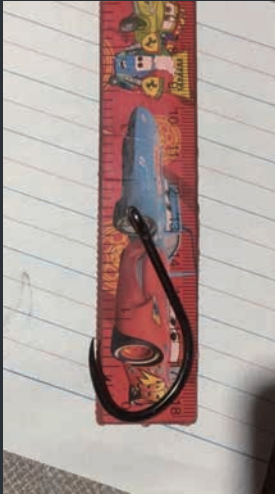


圖7 Ayrin專門捕鬼頭刀 (arayu) 的魚鈎sayrin魚鈎綁在飛魚的魚鰭後方，讓他還可以保持游泳的方式，來吸引鬼頭刀來吃。(圖片來源：陳明揚攝)

圖8 Kawesweswan銜接線與鈎的器具 (圖片來源：陳明揚攝)

6
7 8

(3) 禁忌

從漁村（*Diura*）漁夫訪談的禁忌，分為以下幾點：

1. 漁民必須在海上，而不能在陸地上取下鬼頭刀（*arayu*）的魚鉤。
2. 鬼頭刀的內臟必須在海邊就取下，而不是帶回家在取下。
3. 鬼頭刀上岸時應面相陸地，尾巴朝向大海。
4. 剛捕獲的魚貨不能上車（摩托車、吉普車），不能拖到地上。
5. 吃魚的時候，不可以把骨頭吐出來，要小心的從口中取出來。

對於這些禁忌也是對於這神聖的魚的尊重，不過有幾點也有特別的說法，像是第2點必須在海邊就取下內臟，而不能帶回家的原因是，那些東西是不好的東西，如果把內臟帶回家，也會把不好的東西帶回家。

第4點也有當地漁夫說的禁忌，說鬼頭刀這種魚從大海來，海中有很多不好的東西，如果把魚拖著走，就會有不好的東西，跟著回家。所以他們就有了專門提鬼頭刀的扁担，叫做*asiw*，是一種用木頭製成的擔子，前後會有卡榫，防止鬼頭刀滑落的機制。這一點也在鹿野忠雄（2016[1946]）的《東南亞細亞民族學先史學研究（下卷）》一書中的漁撈與船隻篇有提到，發現蘭嶼與巴丹的共同點：「蘭嶼自古以來傳承為「神聖的魚」，是*riban*（飛魚）、*arayu*（鬼頭刀）、以及*makakai*（旗魚）等3種。依照島民的信仰，以上3種魚，一定要放在肩膀上搬動，如果放在地上拖著走，會招致不幸，拖著魚走的人將來會捕不到魚。」



圖9、圖10 *Asiw*用來吊著魚不讓鬼頭刀拖在地上走的擔子（圖片來源：陳明揚攝）



圖11 Asiw實際用法（圖片來源：陳明揚翻拍自當地漁夫手機）

與當地（*Diura*）漁夫訪談時也有提及到心態的問題，如果一個漁夫是謙虛的心態釣到的魚也會是溫柔的魚，好拉上鉤的魚，如果一位漁夫釣魚是用驕傲的態度，也會遇到很頑固的魚，很難拉上來的魚，會花費很多時間跟這隻魚搏鬥，最後可能還會脫鉤。

在這文獻中也有提到，在傳統社會中，合作是非常重要的。在這個魚團中合作是必要的，他們必須注意自己的舉止，才不會把自己的壞運氣帶給了身邊的人，如果態度驕傲的人可能會釣到力氣很大的魚，這都有可能把自己的船給掀翻（Mangahas 2008a, 2008b, 2010）。

在這禁忌中，也說明了對魚大海的敬畏之心，對於萬物有自己的價值觀，靠著這片海洋生存的漁夫，必須團結合作，不能有忌妒對方的心情，也讓這個魚團擁有平分魚獲的規定，讓所有人可以有著今天我運氣不好也不會去忌妒別人的心態，跟著他們一起出海更能領悟到這樣的道理。即便今天另外一艘船的魚獲量是零，但另一艘船的魚會也會不分你我的平分販售魚的價錢。

(4) 網魚

*Manakdit*是一種網魚的方式，蘭嶼相同的稱呼且相同方式*Manakdit*（網魚的方式），這種方式使用的網子稱為*sagap-du-hahai*的魚網，是種大型的魚網1英寸網目，魚網5公尺寬，100公尺（或100公尺以上）長。

這種網魚的方式是開著船，到海底下很多礁岩的地方，主要捕捉的是一些在休息的底棲礁魚，所以在過程中所有的動作都要非常安靜，在水中打水也要盡量沒有水花，為的是不要嚇到這些在休息的魚類，而一群人開著船到目的地時，需要由一位人先跳下海裡去查看地形，適不適合放網，如果他點頭再由一為漁夫帶著網子跳到水中一樣過程，需要非常安靜小心的把網子拉成一條直線，接著所有人都跳入海中，潛到水深處拿一塊石頭，壓住會漂浮的網子底部，接下來一直線的網子分兩批人，分別游向網子張開出的遠方，以大聲喝斥與大聲拍打水花的方式來驚嚇多在礁石裡面的魚，以及驚嚇各種魚類往早就設好的魚往方向游去，這種*Manakdit*的方式是一種古老的捕魚方式，任何季節都可以使用這種方式。

而捕到的漁獲全都裝在*kalapay*（背籠）裡，達悟族沒有這種背籠，但卻有極近似的音（*karapal*），卻是一種平底的笊籬，這種方式也明確的說明了，在早期社會中的團體合作與合作精神達到更好的豐收。



圖12、圖13 *kalapay*（背籠）（圖片來源：陳明揚攝）

(II) 巴丹島常見之捕魚法及漁網（王瑄記錄）

環海的巴丹群島擁有豐富的海洋資源及特有的捕魚文化，除了當地最具特色的*Mataw fishing*使用延繩釣魚法之外（Morales et al. 2016; Spriggs 2007; Uy and Shaw 2009），利用漁網捕魚的方法也是非常多樣且常見，在各種季節有不同漁網能夠在日常使用，能捕獲的種類也不同。王瑄的田野也有多相關的紀錄：

(1) *Sahakéb*

使用*Sahakéb*的捕魚法叫*Manahu*，在夜間退潮時，使用者會在淺海水域，配合燈火使用這種網子抓魚、螃蟹或蝦子。



圖14、圖15 捕漁網（圖片來源：王瑄攝）

(2) *Susuhu*

使用*Susuhu*的捕魚法叫*Sumuhu*，是在夜間配合燈火進行，主要是捕飛魚用，使用者利用燈火將魚吸引到水面，再利用*Susuhu*將魚舀入船，由於捕飛魚是季節性的，因此使用此工具也是季節性的，從1月開始可能持續到5月。



圖16、圖17 捕漁網（圖片來源：王瑄攝）

(3) Sakdit

使用Sakdit的捕魚法叫Manakdit，是一種單人使用的方法，使用者趁退潮的時間，在沿海的平層找魚，魚常會躲在石頭之間或石頭底下，使用者就會將Sakdit放在石頭周圍，再把魚趕進漁網，有時候會用木棍等東西挖出通裡的魚。鹿野忠雄（2016[1946]）的《東南亞



圖18、圖19 撈網（圖片來源：王瑄攝）

亞細亞民族學先史學研究（下卷）》中也有寫到，「土名是sakdi。為苧麻材質的撈網。在退潮時，用來捕捉留在岩礁間小水坑的小魚。」

(4) Sagap

使用Sagap的捕魚法叫Managap。參與觀察：使用Sagap的地點除了可以在淺海，也會開船至更深的海域放網，由多人一起使用，浮球那端在上方，但不會真的浮在水面上，下面那端用大石頭壓住，設好漁網之後會有趕魚的動作，讓魚游至漁網，網子的線很細、空隙很小，魚會卡在漁網上，而非用漁網圍圈住魚群，耗時、費時。Sagap有很多種，用法



圖20、圖21 捕漁網（圖片來源：王瑄攝）

相同差別在於線的粗細、浮球的大小、空隙大小，有專捕飛魚的Sagap。

(5) Nanawy

使用Nanawy的捕魚法叫Manaway，是一種單人使用的方法，使用者在退潮的時候，在沿海平層使用，並在浪打來的時候使用Nanawy，將魚捕撈起來。蘭嶼也有一樣的傳統捕魚法，鹿野忠雄（2016[1946]）提到：「材料是棉和苧麻，用於捕捉kuhaus及kuvahan等小魚。



圖22、圖23 捕魚（圖片來源：王瑄攝）

很可惜，筆者未能找到這個標本，但應該和紅頭嶼的特殊拋網（將網子放在兩根長竹竿之間，用複雜的操作方式投出的拋網，稱作nanaoi）相同。兩地所用的名稱一致，甚至用來撈捕的魚類都相同。」

巴丹島Diura漁村依然保持傳統的捕魚祭儀mataw fishing，乃是專門抓鬼頭刀的漁團捕魚儀式與祭儀，在每年的3月到5月，更精確的說從3月的第一個禮拜日開始，mataw漁夫會捕捉飛魚，當作捕捉鬼頭刀的活餌，在這個作法有很重要的工具：yusyus魚鈎，yusyus魚鈎讓飛魚可以被活捉，關於這個巴丹島特有的魚鈎的來源，Maria F. Mangahas（2008a）寫到「在Basco有一個傳說，相傳yusyus是和一個名叫mayo的陌生漁夫學來的，其他漁夫發現mayo捕的飛魚都是活的，他也很會釣魚，所以其他的漁夫暗中監視他想知道的秘密，每次都失敗的他們只好和mayo搏鬥，最後mayo教他們用yusyus，並教他們捕魚的時候要怎麼做、要說什麼才能夠掉到魚，捕魚季節開始前要做儀式，隔一天所有的漁夫包括mayo去捕魚，但從此之後mayo再也沒有回到岸上。」

mataw fising相較於其他捕魚方法是比較嚴肅的，有許多禁忌必須遵守，也有儀式要在捕魚祭開始之前進行。捕捉鬼頭刀不能有任何「髒東西」或任何受污染的東西在船、捕魚工具上，甚至是漁夫的手或身體。Maria F. Mangahas列出了在捕魚季節必須遵守的禁忌，如下：

- 漁夫必須在海上取出在鬼頭刀嘴裡的魚鈎，不行在*vanua*或陸地上。
- 鬼頭刀的內臟稱*riyal*，在海岸線就該將內臟摘除，不能帶回家。
- 鬼頭刀放置在岸上的時候，頭必須朝向陸地這一邊，尾巴朝向海那一邊。
- 排放鬼頭刀的時候，魚應該相互背對。
- 新鮮的鬼頭刀不應該放置在車輛上（腳踏車、摩托車、吉普車、飛機）直到季節結束。
- 吃*lataven*魚的時候，魚刺不能吐出來，要小心地從嘴巴取出。
- 生的鬼頭刀不能在海上吃
- 鬼頭刀不能放置瓶中。
- 新鮮的鬼頭刀或魚乾在捕魚季節結束之前，都不能出售。

（III）達悟族拼板舟和巴丹傳統船（賴澤志記錄）

巴丹島*Basco*/*Mahatao*區域的傳統船

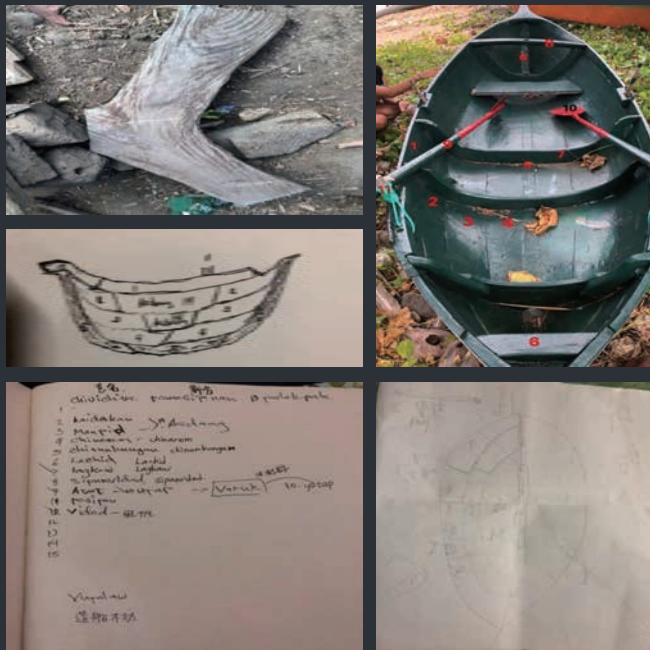
賴澤志同學關注的是船隻的文化，他的田野過程也經歷了轉折：「第一個禮拜是待在巴丹的市中心*Basco*參加當地的巴丹節活動，本來期待會看到關於一些船的模型之類的，可惜的是沒有，於是我只能另找別的線索了。*Basco*街上可以看到廢棄的船或者船被拿來做店面的設計，但都不是傳統船，於是我也到漁港觀察每一艘船卻始終沒發現傳統船的蹤跡，只有看到現代船用玻璃纖維製作而成的。當下心情很複雜，心中問著自己是不是研究計畫做不成了呢？在我心中疑問許久之後我想起我們下禮拜要住的地方是漁村（*Diura*），因此我把所有希望都寄放在漁村（*Diura*）。」山窮水盡疑無路之際，原來他到了漁村才有新的發現：

「到達漁村（*Diura*）我看到許多的傳統船停在岸邊，我很開心自己的研究計畫還可以繼續進行，因為才剛到村莊沒多久不能就馬上問關於自己研究傳統船的問題，並須先和當地人互動彼此認識一下，在幾天的相處下大家都非常熟了就像家人一樣，當地人也會帶我們出海一起捕魚，或者晚上相約在岸邊抓招潮蟹和椰子蟹。之後幾天我便開始一點一滴請教當地的漁夫關於傳統船的問題，很開心的是他們也很願意幫我的忙，在漁村（*Diura*）只有一位長年者只知道如何做船，其他漁夫雖然知道關於船的一切但卻不知道如何做船，我覺得自己很幸運還可以遇到最後一位會製作傳統船的漁夫，因為我必須了解的結構以及細微的問題，也很開心他願意協助完成我的研究計畫！」

關於巴丹島傳統船隻的研究，賴澤志同學發現蘭嶼拼板舟 *Tatala* 在巴丹島也稱為 *Tataya*，但巴丹島人民使用傳統船（*Tataya*）指的是只會在島嶼周圍捕魚的小型帆船，它通常是圓形的且木製的，根據當地情況船也會有所不同。巴丹島 *Basco* 和 *Mahatao* 這兩個村莊的 *Tataya* 是相同的，因為他們有相同漁場和技術。但 *Itbayat* 區域的 *Tataya* 卻是為穩定而建造的：寬體，平底，船頭和船尾是圓形的，不像其他城鎮那樣尖。而 *Sabtang* 區域的 *Tataya* 的正面和船尾非常尖銳。至於 *Uyugan* 區域的 *Tataya* 則採用榻榻米乃是為耐用性，機動性和穩定性而設計的。它比 *Mahatao* 和 *Basco* 的 *Tataya* 短，而且側面高於 *Ivana* 村和 *Sabtang* 村的船。*Ivana* 區域的漁民建造了機動的 *Tataya*，其高度略低於 *Uyugan* 的 *Tataya*。然而完成與 *Sabtang* 和 *Basco*，*Mahatao* *Tataya* 的工藝不相上下。他在田野筆記中紀錄了有關船隻結構的訊息：

(1) 船的結構

巴丹傳統船（*Diura Tataya*）



24	27
25	
26	28

圖24 *Diura* 唯一一位會製作傳統拼板船的長者的工坊遺留的一塊材料。
 （圖片來源：賴澤志攝）
 圖25-28 巴丹傳統船
 （圖片來源：賴澤志攝）

(2) 船的材料

樹木：VUDALAW (Ivantan) / Baron Mali wooden (English)

關於船的材料，賴澤志說著他的發現過程：「在還沒有開始深入研究時，我本以為巴丹的傳統船會使用到很多的木頭，就像蘭嶼拼板舟一樣使用到至少20種以上不同的木頭，而且每個木頭的功用也有所不同，使用到的釘子至少也2000個以上，因此才可以建造出這麼有文化及代表性的船，但當地傳統船只有使用一種木頭而已，那位製造傳統船多年的漁夫說也可以使用其他木頭，但是唯一這種木頭最好！使用到的釘子大約至少500個。」

「他說他年輕時每天都有動工進展一小部分的畫1個月就可以製作完成，如果是慢慢製作的話最慢3個月，平均製作傳統船時間大概花費在1~3個月之間，但在他們船上並沒有特別的雕刻或圖案，而且在他們巴丹島上會因地方的船不同代表顏色也有所不同，在漁村 (Diura) 所代表的顏色是綠色。不同於蘭嶼的拼板舟是船體上的雕刻紋樣都是與大自然的表徵，不同圖騰有著不同的意義人形紋、三角紋、菱形紋、波浪紋等則是達悟族拼板舟的主要紋飾。水波紋則像是波浪具有避邪的功能，三角紋象徵船的牙齒，人形紋代表家族英雄（不同的人形紋代表不同的家族，但是代表的意義是相同的），而拼板舟最重要的圖案就是有著齒輪狀的眼睛紋飾，因為它象徵船的眼睛，又稱為『船之眼』」

如何取得

在漁村 (Diura) 的當地人口中得知目前製造傳統船的人越來越少，原因是因為取得木材需要經過大量流程，並須先和政府申請而政府規定有些區域可砍伐，依據所砍伐的樹木品種、粗細、數量決定收費多少，由於困難重重也不能隨便砍伐，導致製作傳統船的人變少，在漁村 (Diura) 唯一會製作傳統船的老漁夫也沒有傳承這項技術，我覺得再經過數幾年或許就再也看不到傳統船了。

船的儀式

製造新的傳統船後第一次下水的時間會決定在新月和滿月之間，只能選擇星期一、四、六，就像一個禁忌一樣，而星期二、三、五是不好的日子，不單單只看新船第一次下水時間，砍樹的日子也一樣，這些都是息息相關的。

就連釣魚的日子也有關聯，在新月的第一個禮拜星期一、四、六是適合釣魚的日子，也是容易成為*Masagal*（幸運的漁夫）的日子，而在星期二、三、五就是不適合出海的日子，要不然會*Makuha*（零的意思，就是沒有收穫），而之後其他時間都可以出海捕魚，當我問他們為什麼的原因時，他們卻只說「經驗」，我相信這也是從他們很早的就開始流傳的，也是他們祖先老人的智慧，就和我們台灣原住民一樣很多都是從祖先老人的智慧流傳下來的，現代科技是沒辦法解釋的。

IV. 海外田野課程的政策建議

本文記述2019年月6月至7月之間，屏東大學原住民專班師生在菲律賓巴丹島一個月的文化田野期間針對巴丹島上的一個漁村*Diura*的海洋文化所做的紀錄，並從田野生活的倫理與田野方法的體悟等面向鋪陳原住民同學在異文化中探索文化比較的視野與啟發。在同行的16名學生中，有多位同學在田野生活中透過參與觀察與深入訪談的方式探索了該地海洋文化中的捕魚工具與方法，諸如漁網類型、傳統與現代漁法的演變、漁船與漁團以及漁場範圍還有漁獵目標的變遷，足以為當今巴丹原住民的海洋文化增添一筆中文文獻之紀錄，並為原住民的國際探索教育課程做一個過程的建議。

筆者們一致認為海外田野調查的活動是開拓台灣同學視野與興趣的有效方法，儘管學生常常因為英文程度沒有自信而卻步，但一個月的長時間田野，讓同學與在地人能夠互相適應，尤其同學事先經過相關文獻與研究題目的發想，到了田野地之後也不能隨便更換題目，讓同學練習堅持自己的視野，加上在地的學者幫助，讓同學能找到田野生活與調查方式，同學之間也能彼此分工，互補有無，幾乎可以成就一個真正異文化的田野，尤其每日的田野日記也幫助同學發現自我改變的軌跡，因此是一個值得投資的課程。但是海外田調的成本很高，幾乎師長必須負責經費籌措、募款與聯繫的工作，加上食宿與交通的安排幾乎沒有其他輔助資源，使得師長必須承擔許多風險，因此建議教育主管當局可針對南向政策等重點施政協助相關有興趣學校作連續多年型的跨國學術互動，減少學校老師承擔的風險與負擔。■

引用書目

鹿野忠雄

2016[1946]《東南亞細亞民族學先史學研究（下卷）》。楊南郡、李作婷譯。新北：原住民族委員會。

楊政賢

2011 〈島，國之間的「族群」——臺灣蘭嶼Tao與菲律賓巴丹島Ivatan關係史的當代想像〉。國立臺灣大學人類學研究所博士論文。

2012 〈島，國之間的「族群」——臺灣蘭嶼Tao與菲律賓巴丹島Ivatan的口傳歷史〉。《南島研究學報》3(1)：27-53。

臧振華

2005 〈從考古資料看蘭嶼雅美人的祖源問題〉。《南島研究學報》1(1)：135-151。

羅永清

2019 〈菲比尋常：原專班學生菲律賓田野初體驗〉。「芭樂人類學」，<https://guavanthropology.tw/article/6731>，2020年10月2日上線。

Bellwood, Peter, Hsiao-Chun Hung, and Yoshiyuki Iizuka

2011 Taiwan Jade in the Philippines: 3000 Years of Trade and Long-Distance Interaction. In *Paths of Origins: The Austronesian Heritage in the Collections of the National Museum of the Philippines, the Museum Nasional Indonesia, and the Netherlands*. Rijksmuseum voor Volkenkunde, ed. Pp. 30-41. Manila: ArtPostAsia.

Mangahas, Maria F.

2008a A History of Mataw Fishing in Batanes, Philippines. Paper presented at CAPAS-IIAS Workshop on Timescapes of Islands in the Asia-Pacific Region: Environmental History and Time Horizons of Management, Taipei, October 27-28.

2008b Making the Vanua : Collective Fishing Technology in Batanes and an Austronesian Archetype of Society. *Philippine Studies* 56(4): 379-412.

2010 Seasonal Ritual and the Regulation of Fishing in Batanes Province, Philippines. In *Managing Coastal and Inland Waters*. Kenneth Ruddle and Arif Satria, eds. Pp. 77-98. Springer Science.

Morales, Milagros C., Angel B. Encarnacion, and Melanie A. Calicdan

2016 Municipal Marine Fisheries Assessment of Batanes Island, Philippines (2009-2013). *Kuroshio Science* 10-1:7-22.

Spriggs, Matthew

2007 The Neolithic and Austronesian Expansion within Island Southeast Asia and into the Pacific. In *From Southeast Asia to the Pacific: Archaeological Perspectives on the Austronesian Expansion and the Lapita Cultural Complex*. Scarlett Chiu and Christophe Sand, eds. Pp. 104-125. Taipei: Academia Sinica.

Uy, Noralene, and Rajib Shaw

2009 Indigenous Knowledge of the Ivatans in Batanes Islands, Philippines. In *Indigenous Knowledge and Disaster Risk Reduction: From Practice to Policy*. Rajib Shaw, Anshu Sharma and Yukiko Takeuchi, eds. Pp. 193-208. New York: Nova Science Publishers, Inc.



排灣家族企業：

從臺灣到太平洋島國與紐澳的創業心路

施雄偉

排灣家族企業族長

1987年1月1日，部落下著濛濛細雨，是特別寒冷的早晨，我們夫妻帶著剛出生幾個月的孩子及僅有的臺幣15,000元，坐上了農用搬運車慢慢緩緩的離開部落。寒風中搬運車開了好久、好久才到達臺東市剛承租的小店面，店內空蕩蕩的，第二天我們買了兩張二手扶椅子、兩面鏡子及美髮相關材料。在沒有招牌、沒有開幕儀式、沒有花籃、也沒有捧場的客人，就這樣開始了我們的第一家店，工商登記資本額6,000元整。因為沒有資金裝修店面，也沒有多餘的錢印刷廣告，我們買了空白紙自己一張一張的手繪海報，過了一段許久生意慘淡艱辛的日子，那時候一天餐費只有五塊錢，每天早上8點開店到晚上11才關門休息。

然而我們辛勤的努力似乎獲得了眷顧，到了第二年，我們開了第二家店，之後又陸續開了共四家店。1990年我們擺脫了多年的債務與貧窮，買了第一間屬於自己的店面和房子。我流著眼淚向我的母親和妻子說：「我發誓今後要更立志拓展事業，不再當窮人。」1991年間，因為有建商想開發部落作為觀光景點，部落的土地一片一片被買走。「祖靈聖地」也因家族發生重大變故被變賣掉！部落年邁的女性巫師、老獵人和耆老們憂心忡忡，他們說：「茲慕達斯祖靈聖地」沒了，我們的後代子孫會找不到回部落的路了，有一天我們家族也將會永遠的消失在這片土地上。「茲慕達斯祖靈聖地」位於臺東歷坵魯拉克斯部落，茲慕達斯在排灣族語是日出之意，這塊土地是祖先作祭儀和祈福的聖地，也是過去的舊部落，歷代祖先曾生活的地方。當時台灣社會普遍對我們到市區發展的原住民還不太友善，以及自己的能力限制，感受到自己越來越跟不上正在快速發展的臺灣。所以，當時我是帶著家族



圖1 1995年排灣家族企業斐濟辦公室
(圖片來源：施雄偉攝)

vvvv們期待買回「祖靈聖地」的心情，離開臺灣到海外探索創業的機會。

1991年1月告別了臺灣，帶著妻子和小孩移民到南太平洋的斐濟創業。選擇來斐濟是因為當時它的發展和臺灣比較起來仍處於尚未開發的情況，再加上他們是南島民族，部份語言、發音和文化和排灣族相似，讓我增添不少信心，也深信在文化相似性的國家將有助於事業上的發展。海外創業到回家的路途是由「小」開始立足，從「點」漸漸成長茁壯。斐濟的第一家店叫Point「點」開始，再逐漸拓展到很多的點，漸漸延伸成很多線，最後形成一個整體事業發展的面。2002年成立排灣家族信託，投資拓展至澳洲，在澳洲從一間房地產，到投資許多的房地產，將賺取到的利潤，投資在臺灣我從小生長的臺東歷坵魯拉克斯部落，從買回「祖靈聖地」開始，慢慢買回部落一片片的土地，最後，買回一整片的土地。終於，將事業從斐濟、澳洲到臺灣連成一個大的面，形成了一個可以實現理想的藍圖。

我把人生分成三個階段來實現自己的理想。第一階段是靠自己的力量勇敢的融入社會裡去學習生存技能，努力讓自己成功致富。第二個階段是培養後代受良好的現代教育，學習排灣家族「分享與照顧」的傳統精神結合現代管理的知識，共同努力累積家族的根基。第三個階段是選擇自己喜歡的事業，做自己想做的事，期許自己的人生能夠是成功、致富又快樂。從部落耆老們與山林自然成長的經歷，童年時期因為貧苦，成長後激勵我漂洋過海追尋成功的心。傳統排灣家族部落的一切延伸是以「家」為基礎的中心思想，所以我的思想和價值觀受傳統文化影響非常的大。我也把傳統的家族管理制度成功運用到企業的經營理念。

常常有人問我為什麼選擇斐濟呢？當時也走訪考察了很多國家，但我仍然選擇最適合我發展的斐濟，以自己當時的技術、能力和南島語族共同的母體情感，無論在文化與當代處境存在著多樣性、強調交換與連結、以共生共榮為社會理想，和排

灣族「分享與照顧」的傳統部落制度雷同。我相信且有自信認為能在知識和建設都相對落後臺灣的斐濟發展，也發現自己的優勢和可以進入市場發展的契機。以妻子的名字將公司命名為「麗安娜」，開創新產品，專營美髮產品、儀器、沙龍事業，之後慢慢擴張創業版圖，橫跨南太平洋各南島民族島國，於1999年時榮登海外創業楷模獎項。更進一步擴大開辦美髮訓練學校，協助斐濟和南太平洋島國清寒貧苦的青年、弱勢族群和社會排擠的邊緣人，免費教學並傳授技術，讓他們取得一技之長後，鼓勵並協助他們回鄉開店，這些學子也成就我在南太平洋通路的基礎。即使在現今企業經營運用相當多的科技輔助和大數據資料庫的行銷應用，我仍堅信自身母體文化和信仰的支撐，是成就我們從臺灣到斐濟，斐濟到澳洲事業經營的根基，也透由自創品牌找到市場利基。

自創品牌之路時，因為斐濟當地沒有製造美髮產品的化工廠，仰賴進口的產品成本也很高，為了增加利潤，我們創立了自己的產品，也研發出適合南太平洋島國髮質專用的產品。

為了打開高檔的百貨和連鎖藥妝店的通路，我們整整被婉拒了五年。我們後來跳脫既有思維的銷售方向與行銷計劃，先從部落打開我們產品的通路，再回到在市中心拓點的策略。因為我們產品在部落特別受到歡迎又延伸到其它鄉鎮和城市，後



圖2 2008年斐濟貿易投資局（圖片來源：施雄偉提供）

來百貨商店和藥妝店因為顧客不斷的詢問我們的產品，因而主動來找我們在其通路上架我們的產品。我們培育的學生，從10位畢業生到數十年後總共1500多個學生，成為我們推廣產品的最佳合作夥伴。

回想那些年我常開著滿載的貨品，沿著島嶼山海之間的邊際，跨行一村又一村，一鎮又一鎮沿途帶著簡單的英語加上排灣族語混合斐濟語腔調的簡彙語詞和眼神的表達進行產品介紹。我相信語言不一定會是溝通和貿易之間的障礙，身為一個原住民族，我覺得我們與身俱來的真誠、開朗、樂觀和包容的性格是最容易建立人與人之間的連結與關係。在南太平洋島國經營事業一旦忽略了民族文化最細節的傳統性和生活習慣，它除了難以獲得在地的接受，也無法深植於人心，取得認同。我有時在想，現代文明的定義和標準量化的管理方式在原始樸質的海島之國似乎顯得格外不自然。我認為只要適合當時、當地的人文風情，能夠給工作夥伴們，發揮專長、安心努力工作的環境，就是好的經營管理方式。就如同部落vuvu們對待山林「順應自然」的生存智慧。

我們在斐濟經歷了兩次的政變2000年和2006年，政變造成了斐濟的經濟衰退。



圖3 2009年臺東南島文化節（圖片來源：施雄偉攝）

但這兩次的政變給了我們家族最大規模的改變和成就。斐濟經濟體很小，因政變房地產暴跌，但恢復也很快，所以當時我們就大量的投資房地產，再把賺來的錢轉投資到安全的國家。2009年斐濟局勢大變化，家族開始縮減斐濟的營業項目也關閉美髮學校，轉投資到澳洲及台灣。2009年往澳洲黃金海岸開始投資商用及住宅不動產。2011年家族事業後代接班經營，放手用他們自己的方式管理。這些年他們兄弟並肩合作面對各種錯誤的決策、慘痛失敗的教訓和磨練之後，漸漸能夠發揮各自專長，也充分運用了我們排灣家族「分享與照顧」的傳統精神，互助掌握他們時代的來臨和挑戰。2017在澳洲開設LINKLAW律師事務所，2020年紐西蘭申請資格通過，未來業務將擴展到紐西蘭。

2020年2月因新冠肺炎全球擴散，各國陸續封閉國境。人流的管制與封閉式管理，運輸、物流、倉儲零售的困難，引發上游缺料、生產缺工、下游無法出貨等人貨斷流影響，引發終端消費陡降。上班型態、食衣住行育樂等生活模式，都在疫情影響下產生顯著改變。為了適應商業環境的變化，我們推動應用數位科技，把人與人之間的产品推廣方式轉換成「零接觸零距離」的服務與商業管理模式，來學習適



圖4 2012年與我教授的美髮學生合影（圖片來源：施雄偉提供）

應新的變局。對於有意願到海外拓展視野的臺灣原住民青年，我以自己的經歷提供幾點建議，現在政府在推行新南向政策，如果自己能力和資金受限，我建議選擇與自己條件相對落後的國家去探詢發展的機會，然後再漸進進入先進的國家，相對於臺灣更高度成熟和政經制度建全的國家，要投入市場的成本會相對的高，也不容易發揮。雖然南太平洋島國相對市場小，也或許是經濟規模太小，不符合新南向的經貿大旗，南太平洋只見紐、澳卻遺漏了其它的島國！我們臺灣原住民企業家，可能比較適合發展的南太平洋小島國家，我認為對有著南島文化和脈絡的臺灣原住民青年，是相對有利發展的環境，可以先立足南島再放眼世界。

現在政府有很多優惠和補助的政策，不論是創業的補助和各項的支持補貼，如果要永續一個事業，我建議先依靠自己去建立從無到有的歷練。因為從無到有的經歷會教會你所欠缺和不足之處，也會讓你更清楚自己可以立足的契機點。政府的輔助政策可以借力使用，但必需要歷經徒手創建的過程中才能教會你成就自己和夢想所需要的智慧和能力，才有能力面對更大的挑戰。也學習放下自己的身段去學習和理解不同文化的差異的緣由，學會去傾聽老一輩的聲音，也重拾自己本身文化的根源，因為文化的根源是支持一個人往前的動力和信念。

溯源土地與文化的連結與實踐，才是永續家園之途徑。從2002年在部落設立「排灣家族」就開始常常回部落，陸續購置曾經流失的家族和部落土地。這數十年來，把土地無償的讓部落的族人種植農作物，2016年成立了「魯拉克斯」生態社會企業，希望能永續部落對自身擁有的珍貴文化資產和自然資源，並加以善用轉換成具經濟價值的部落產業。取得了大家的共識後，從事土地復耕和回歸自然農法，與有意願支持自然生態農業的個人和群體簽立在部落使用土地的權利與義務，我們並以作物收成的成果提供部份比例，回饋給部落支持文化和教育推廣的工作，然而，整體的成果並不太理想，有許多需要努力改進的地方，主要的問題是很多族人「自我弱勢化、等待支援」的心態。等待支援是許多人與成功擦身而過的因素之一，因為缺乏行動力，也通常是處於在被動的狀態，等待政府、宗教團體、社會善心人士能夠給予協助才能去完成他們想要的夢想。「自我弱勢化，等待資源與支援」的心態，就是競爭力的煞車。

雖然保存復育傳統文化，建立一個穩定部落就業生活模式的計劃非常艱難，但我相信只要守護了部落的土地，善用天然資源，時間會給我們機會改變，也能看見部落的蛻變與成長。■

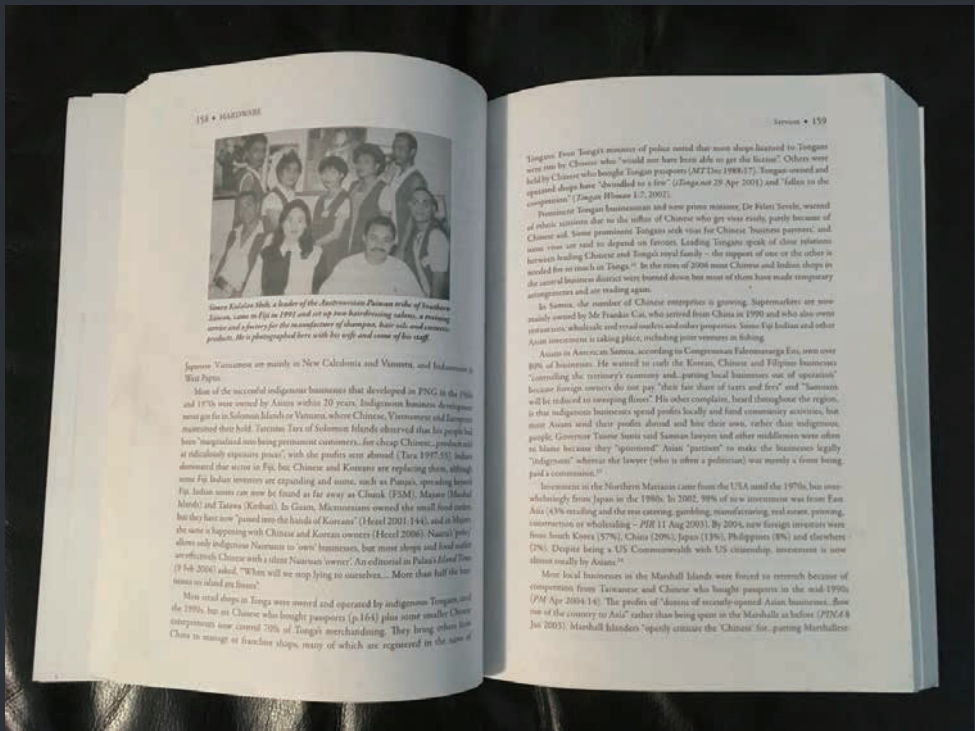


圖5 太平洋島嶼中的亞洲一書對於施雄偉的介紹
 (圖片來源：翻拍自Croccombe 2007)

引用書目

Croccombe, Ronald G.

2007 *Asia in the Pacific Islands: Replacing the West*. Suva: IPS publications.

聯合國促進原住民權益發展機制 及建議： 以美國原住民族刑事制度為例

謝育恩

屏東縣牡丹鄉四林村排灣族人，畢業於國立成功大學法律學系

根據馬雅國際聯盟（Maya Mam）執行長Juanita Cabrera Lopez女士表示，國際間原住民普遍遭遇之權利迫害議題可初分為六點，分別為「土地及領土主權衝突」、「刑事程序上之權利保護疏漏」、「種族滅絕（Genocide）」、「有罪不罰（Impunity）」、「缺乏平等的機會已獲得工作、健康及教育的機會」及「原住民青年、女孩及婦女之平等權保障不足等問題」等問題（Lopez 2019）。而從這六點中，不難看到我國原權團體為其奮鬥的身影。我國於1984年成立「台灣原住民族權利促進會」，隨後於1987年10月發表「台灣原住民族權利宣言」，運動目標正是邁向自治，並於1988年8月後展開長達數十年的爭權、爭地運動，例如「還我土地運動」等等（拉娃告·拉哥拉格 2018：181-182）。

而回顧原住民權利運動歷史，應該思考的是，究竟係何原因導致原住民權利遭受剝奪，而又該如何補救與挽回。本文將介紹聯合國促進國際間重視原住民族權益所設立之機制，並提供學者、專家及美國當局目前所提出有助於各國凝聚及解決原住民權利迫害議題之想法，比較及觀察從全球化到在地化保障原住民族權利之趨勢。

I. 聯合國促進國際間重視原住民族權益之舉措

聯合國成立於1945年，其成立之宗旨在於致力於維持國際和平及安全，發展國際間以尊重人民平等權利及自決原則為根據之友好關係，又促進國際合作，以解決

國際間屬於經濟、社會、文化、及人類福利性質之國際問題，並且構成一協調各國行動之中心，以達成前述共同之目的（聯合國憲章 1965）。

在國際間關於討論原住民族權益保障的紀錄中，我國原住民族組織及族人多年來積極參與及奮鬥的身影，更是有目共睹。臺灣原住民族政策協會（原策會）於民國89年成為聯合國亞洲原住民聯盟（AIPP）的觀察員，參與過多屆聯合國原住民族常設論壇（UNPFII）的會議，其目的在於積極讓國際社會了解臺灣原住民權利發展、法律制定的近況，更是為了竭力收集各國間關於原住民族的權利保護公約及法令。民國104年，更是我國第16年派員出席聯合國第59屆婦女地位委員會大會，於紐約召開的大會現場，我國代表積極與各國婦女領袖交換意見，也因此讓世界各國更加認識了臺灣，以及珍貴的原住民族文化。

此外，聯合國就原住民族權利促進之舉措，亦設有多項機制。除了於2007年9月13日通過「聯合國原住民族權利宣言」（United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UNDRIP），明文保障原住民無論是集體還是個人，都有權充分享受《聯合國憲章》、《世界人權宣言》和國際人權法所確認的所有人權和基本自由外（行政院原住民族委員會 2007），更設有「聯合國原住民族議題常設論壇」（Permanent Forum on Indigenous Issues）、「原住民權利特別報告員」（Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples）及「原住民權利專家機制」（The Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, EMRIP）等，使聯合國得以更快掌握各國保障原住民族之最新趨勢，若有迫害，則可立即對其發表言論，或公開指責並要求該國政府澄清或提供相關資料，證明已做適當之修正以消彌爭議問題，達到督促各國政府遵守國際義務之效果。

「聯合國原住民議題常設論壇」之設立目的係為了討論與經濟和社會發展、文化、環境、教育、健康和人權有關的原住民議題。促使各國有一個交流想法及探討特定議題的平台，亦有助於法治發展相較落後的國家參考其他國的立法政策。

「原住民權利特別報告員」則如同聯合國中「特派員」，該報告原一般任期為三年，其任務為「國家訪問」。原住民權利特別報告員通常在其他國家的邀請下進行訪問，以考察當地原住民所面臨之重要議題及權利侵害問題（Lopez 2019）。此外，原住民權利特別報告員亦接受原住民及各組織的意見與來信，若有罔顧原住民權利事件發生，報告員並將對該事件發表評論，要求該國政府澄清並注意其國際義務，或要其提供資料，說明已就該指控採取相應之舉措處以之。此外，原住民權利

特別報告員與該政府間的通信將保密，直到最後將研究結果報告於聯合國大會及人權理事會（HRC）為止才會對外公開（International Justice Resource Center 2020）。

最後，「原住民權利專家機制」，其主要任務為根據《聯合國原住民權利宣言》，向聯合國人權理事會提供關於原住民人權的專業知識及建議，地位可說是聯合國內部的原住民法律部門或法律顧問，其目的為協助會員國達到保障及實現《聯合國原住民族權利宣言》的目標（DOCIP 2019）。

II. 學者、專家提出有助於凝聚及解決原住民族權利迫害議題之建議

(I) 全球化

從全球化到在地化，關於原住民人權保障的制度及方式，學者、專家皆提出許多可供未來政府部門參考的想法。向國際間宣導方面，建議可善用特定會議，例如聯合國原住民議題常設論壇等，介紹個案及當前原住民族所面臨的人權漠視議題。亦有專家建議，得以適當之公眾壓力，促使當局政府組織一個特別的高層代表團，實地考察特定區域原住民所面臨的問題，尤其是原住民兒童、女孩及婦女的人權迫害議題，並提出解決辦法，以及要求國家於施政報告中載明於原住民族方面之施政情形（Lopez 2019）。

就法院訴訟實務方面，各國間皆針對如何改善原住民通譯服務議題有著諸多的討論。學者認為，澳洲聯邦與州（領地）政府應共同致力於改善堅實原住民通譯服務，特別是關於偏遠地區法庭與爭端解決服務方面。此外亦建議可以北領地（原住民比例較高的地區）現行發展的通譯服務為一平台，提供全國原住民通譯服務；反觀我國，本文認為基於正當法律程序，法院對於語言不通之被告，應盡量傳喚通譯，使無法以流利國語或台語對談或甚至只會原住民語的被告仍有完整表達的機會，參照我國刑事訴訟法第二一一條有關通譯之規定，係準用同法第一九七條至二一〇條有關鑑定之規定。倘若能以法律規定「不通國語或台語或無法以流利之國台語對談之原住民被告，於偵查及審判程序，依法應請通譯。」等之規定，勢必將更能強化保障原住民被告於刑事法上之權利。我國目前仍無相關規定，是否傳喚通譯，仍由審判長、受命法官或檢察官選任之（刑事訴訟法第二一一條準用同法第

一九八條規定)。

(II) 在地化－以美國為例

美國的州及原住民自治區各自的管轄範圍因過去長期處於境界不明的情形，導致過去當部落發生犯罪案件時，縱使警方接獲報案電話，仍然會以消極的方式受理案件，或甚至推諉卸責，互踢皮球，常見的說法為「抱歉，本案件不在我的管轄區域內」等等 (Shores 2019)。有鑑於此，近二十年來，美國在許多學者、專家、基層人士及公私部門的努力推動下，入續制定相關法案，以明確劃分聯邦、州、縣、原住民自治區分別的管轄範圍。

關於部落間犯罪問題，許多學者及實務界人士認為應該強化「數管轄權規定」實務應用 (我國刑事訴訟法第八條規定管轄競合之情形) 及「交叉代理協議」 (Cross Deputization Agreements)¹等，避免州法院及部落法院常陷入管轄權之爭議。

另外亦必須鼓勵更多的部落加入「部落特別助理檢察官計畫」 (Tribal Special Assistant U.S. Attorney Program)²中，以利州法院及部落法院間訴訟之有效進行。關於「部落特別助理檢察官計畫」之推動，政府部門補助內布拉斯加州、新墨西哥州、蒙大拿州、北達科他州及南達科他州之間共四個原住民部落實行本試點計畫。而該試點計畫主要著重於偵查及起訴「家庭暴力」、「約會暴力」、「性侵」及「跟蹤」等案件。且於2013年11月自檢察總長榮譽計畫 (the Attorney General's Honors Program) 中撥款成立「檢察總長之印第安自治區獎學金」 (the Attorney General's Indian Country Fellowship) 鼓勵下一代印第安學子成為檢察官，為部落服務。並提供成績優異之法學院原住民畢業生於美國檢察官辦公室訓練三年的機會，期間將大量使其接觸印第安自治區相關案件，期待日後能投入部落特別助理檢察官計畫中 (The Report of Committee on Indian Affairs 2014)。

於受害者方面，也必須有效執行「被害人證人服務」 (Victim-Witness Services, VWS)。所謂「被害人證人服務」係由曾接受危機訓練處理的員工及志工共同協助於例如家暴、性侵害、殺人、虐童、傷害、搶奪、酒駕等犯罪之受害者和證人，協助其走出受害之創傷，並提供相關之就業及社區服務，亦會定期舉辦演講及犯罪防治宣導 (Shores 2019)。

除此之外，美國針對針對越境尋求庇護的原住民個體或家庭，亦有諸多人權團體極力倡導應確保其人權之維護。例如從墨西哥、瓜地馬拉或宏都拉斯違法入境

美國之行為人，在美國海關及邊境保衛局之監管下，仍須踐行行為人應有之權利（Lopez 2019）。

III. 美國原住民族重要刑事制度介紹

美國獨立至今，對於原住民權利保護之立法訂定之路，起初相當緩慢而疏漏，直至數十年間，在許多基層人士、民間團體及公私部門的努力及推動下，相關之原住民權利保障法案紛紛制定與施行。

以下將介紹美國原住民族之重要刑事制度，作為我國未來欲設立原住民自治區之參考，探討「部落特別助理檢察官計畫」（SAUSA Program）擔任聯邦、州及部落政府間中介橋梁之重要性，以及聯邦最高法院為何需要援引「召求副檢察總長意見」（CVSG）此制度，再介紹「交叉代理協議」（Cross Deputization Agreements）及「特殊家庭暴力刑事管轄權」（SDVCJ）等重要制度，最後探討「莫霍克印第安人具保金改革計畫」之具體內涵，一窺莫霍克原住民族如何突破紐約州現行具保制度的枷鎖。

（I）部落特別助理檢察官計畫（SAUSA Program）

部落特別助理檢察官（Tribal Special Assistant U.S. Attorney, SAUSA）作為部落法院及聯邦地方法院間案件處理之橋梁，職位相當於副檢察官。以美國華盛頓州中北部之科爾維爾印第安人保留區（Colville Indian Reservation）為例，部落特別助理檢察官受到科爾維爾印第安人保留區聯盟之部落所雇用，而該聯盟亦將受到「司法部對抗婦女暴力辦公室」（the Department of Justice's Office on Violence Against Women）為期三年之經費撥補（U.S. Department of Justice 2019）。該職務之申請人必須具備法律學位，且必須為執業二年以上之律師。此外，亦嚴格要求擔任部落特別助理檢察官職務之人不得從事與職務無關之有償法律業務，且若係與美國司法部有業務往來之承包商，縱具律師資格，亦不得擔任本職務（ibid.），可知前述二項限制，皆凸顯了擔任該職務，必須克盡客觀性義務，盡量減少不必要因素之影響。

該計畫為「交叉代理協議」（Cross Deputization Agreements）之具體舉措，作為原住民自治政府及聯邦政府之間共同打擊犯罪之合作機制，而關於「交叉代理協議」之內涵，稍後將做更詳細之介紹。

部落特別助理檢察官計畫（Tribal Special Assistant U.S. Attorney program）除了加強部落政府打擊犯罪之能力及作為美國檢察官辦公室（USAO）與各部落執法人員間協商之中介外，亦能更有效地推動2010年制定之「部落法律和秩序法」（the Tribal Law and Order Act of 2011）及2013年制定之「二〇一三年防止婦女受暴重新授權法案」（the Violence Against Women Reauthorization Act of 2013）之執行。實施至今，已有數十個部落採納此制度（The Report of Committee on Indian Affairs 2014）。

（II）召求副檢察總長意見（call for the views of the Solicitor General, CVSG）

「召求副檢察總長意見」（call for the views of the Solicitor General, CVSG）主要係美國聯邦最高法院用於決定是否應受理案件之機制。常適用於影響重要法律領域即涉及複雜監管等案件。此制度常用於印第安自治區政府作為當事人一方之案件，蓋於此該類案件中，所影響之層面往往涉及美國聯邦政府之固有權力範圍，或甚至推翻聯邦法院之前例。根據2016年5月20日至2017年5月23日之間提交的27份「召求副檢察總長意見」中，最高法院共參考了23件由副檢察總長指示之案件（占85%）而受理案件。惟是否受理案件，仍由最高法院決定，一旦最高法院決定受理該案件，則副檢察總長之意見將不再對於法院具有如前述極高之參考價值（Coleman 2017）。

由於副檢察總長於司法部中地位僅低於總檢察長或司法部長（Attorney General），係由總統經參議院提議並同意後任命。其主要職責是在涉及美國國家利益的案件中代表聯邦政府出庭（尤其是在聯邦最高法院），決定聯邦政府對哪些案件應提出上訴，監督最高法院辦理涉及聯邦政府的事項等（元照英美法詞典 N.d.）。在涉及「美國政府並非申請調卷令（Cert Petition）之當事人一方，但卻美國政府具有利益牽連（implicated）」之情況時，美國最高法院得行使「召求副檢察總長意見」（CVSG）此機制，請求副檢察總長提供法律意見（稱為「副檢察總長之摘要」或「邀請摘要」，對於法院係極具參考價值之指示），以決定是否應受理此案（Fletcher 2013）。

副檢察總長於起草摘要前，經常會與該案件之兩造辯護人會面，以更加了解案件事實及歷史回顧，並與聯邦政府和機構進行磋商（Coleman 2017）。本文認為，此制度雖係最高法院作為決定是否受理案件之參考，惟副檢察總長於起草如此重要

之指示文件前，會與兩造當事人進行更深入之討論與案情了解，對於部落政府作為當事人之一方亦是一項保障，避免僅因聯邦最高法院之決定而遭到案件駁回。

（III）交叉代理協議（Cross Deputization Agreements）

「交叉代理協議」（Cross Deputization Agreements）係指，於州及部落間管轄區域境界不明之地帶，執法人員於刑事案件之訴追中，得跨境逮捕或偵查等之協議，用以加強及解決州及原住民部落間管轄區域境界不明之情形及有效訴追刑事案件（USLegal 2020）。我國關於管轄區域境界不明之處理，規定於刑事訴訟法第九條一項三款，因管轄區域境界不明，致不能辨別有管轄權之法院時，由直接上級法院以裁定指定該案件之管轄權，與美國「交叉代理協議」仍有不同。參交叉代理協議之目的，本文認為基於各國犯罪偵查條件之差異，於美國許多犯罪因地域廣大，若參考我國之作法，恐怕將錯失最佳偵查犯罪之時機，因此基於交叉代理協議，同意州、縣、部落間之執法人員得於發生犯罪案件時第一時間進行跨境逮捕，似乎仍有其必要。

（IV）特殊家庭暴力刑事管轄權（SDVCJ）

長久以來，美國部落法院及印第安警察之刑事管轄權範圍不清此議題，造成了許多部落法院無法確定是否有權力管轄非原住民被告對原住民婦女強暴之刑事案件，或是印第安警察（The United States Indian Police, USIP）逮捕白人、混血印第安人或是於管轄區域內逮捕印第安人時之合法性，備受質疑。

印第安警察直到1885年「重大犯罪法」（Major Crimes Act）施行，才正式明文規定對於原住民社區中過失殺人、殺人、傷害、強制性交、放火、竊盜（burglary）等案件具有逮捕犯罪嫌疑人之權力。而關於部落法院之刑事管轄權中最重要之規定，莫過於規定於「防止婦女受暴重新授權法案」（The Violence Against Women Reauthorization Act, VAWA）中的「特殊家庭暴力刑事管轄權」（Special Domestic Violence Criminal Jurisdiction, SDVCJ）。

所謂「特殊家庭暴力刑事管轄權」係指，承認部落法院針對「家暴」、「約會暴力」、「違反保護令」等案件對非原住民有刑事管轄權。該規定係自1978年 *Oliphant v. Saquamish Indian Tribe* 案以來，再次肯認部落法院對非原住民被告具有刑事管轄權之規定，對於部落原住民孩童及婦女而言，可謂立下一大保護機制，係35年

來之一大進步與突破。

而就該規定之重要內涵，首先於適用上保有相當之彈性，可由個別原住民自治區選擇是否適用該規定，若特定原住民自治區捨棄該項規定，將回歸由聯邦法院或州法院審判該類案件；而倘若特定原住民自治區採用該規定，則亦不影響原先聯邦法院或州法院之管轄權，將呈現管轄競合之情形。

(V) 爭議問題－莫霍克原住民族具保制度改革計畫

位於美國紐約富蘭克林縣龐貝鎮的莫霍克原住民（St. Regis Mohawk）居住於莫霍克原住民保留區中，卻長期因法律之限制無法以土地作為擔保，且於無資力的情況下無法具保而遭到監禁。

參照紐約州法院公布（posting）之具保方式有二，分別為「現金」以及「擔保債券³」（secured bond）等方式具保，與我國具保方式不同，參照我國刑事訴訟法第一百一十一條規定，許可停止羈押之聲請，應命提出保證書，並指定相當之保證金額；指定之保證金額，如聲請人願繳納或許由第三人繳納者，免提出保證書。繳納保證金，得許以有價證券代之。主要仍以「現金」具保為主（White 2016）。

惟紐約州與我國之具保制度相較之下，似乎更有選擇性，究為何反而造成當地原住民面臨具保時之困境？探究其原因，係因當地原住民因法律限制無法自由轉讓土地，導致其無法以「擔保債券」之方式具保，形同對於莫霍克原住民而言僅能以「現金」之方式具保，此時對於無資力之原住民將造成極大之劣勢，被羈押的可能性將大幅增加。

此外，參照2014年的統計資料，龐貝鎮的非原住民被告平均具保金額為六千八百九十六美元（現金）及一萬三千七百七十八美元（擔保債券）；然而，莫霍克原住民之具保金額則為一萬零三百二十美元（現金）及二萬零三百八十二美元（擔保債券），明顯比非原住民被告高出許多，且大多數原住民皆係因輕罪（misdemeanors）而遭到羈押。由此可知，不論係具保制度或是法院實際裁定之具保金額，皆嚴重侵害莫霍克原住民之權利（ibid.）。

有鑑於此，就莫霍克原住民之具保方式有立即改革具保制度之必要。目前諸多學者、專家針對莫霍克原住民族提出特別具保制度，稱為「莫霍克印第安人具保金改革計畫」。該計畫的施行必須仰賴各部門間的努力與合作才能順利推動，包括莫霍克印第安人部落法院、部落保釋金改革協調官、龐貝鎮、富蘭克林維爾郡法

院、富蘭克林維爾郡緩刑部門（Probation Department）⁴、地方檢察官（DA）、警察署、治安官署（Sheriffs Department）以及紐約州法院行政管理辦公室（OCA）等等（ibid.）。

關於「莫霍克印第安人具保金改革計畫」，具體內涵係提倡使莫霍克印第安人以「監督下釋放」（Release under Supervision, RUS）之方式具保（ibid.）。所謂「監督下釋放」（RUS）係指，被告同意以其他可能限制被告行為之情況下出庭的承諾。這些限制各不相同，可能包括獲得對酒精，毒品和精神健康的評估、執法人員的宵禁檢查以及遵守保護令等（Genesee Justice 2020）。

「監督下釋放」實質上係出源自於「審前釋放計畫」。「審前釋放計畫」通過確定合適的被告，以進行擔保釋放（Release on Recognizance, ROR）和監督下釋放（Release under Supervision, RUS），從而促進了被告在沒有財務狀況的情況下從監獄獲釋。於裁定「監督下釋放」之前，審前釋放計畫的顧問會在監獄中會見被告，並向法官提供經過評估意見，以確定被告是否適合進行無現金具保釋放。該計畫目的係最大程度地提高審前釋放和拘留方面的公平性和平等性，並且同時兼顧公眾之安全性考量（ibid.）。「莫霍克印第安人具保金改革計畫」之概念內涵雖與「審前釋放計畫」有著諸多相似之處，惟就是否採用此計畫之評估人員規定仍有不同，本計畫設有「部落保釋金改革協調員」，由法院或警察機關等通知部落保釋金改革協調員目前有正在考慮保釋的本地被告，並由部落保釋金改革協調員對該被告進行評估，並向法院提供評估之結果（White 2016），盡可能使有機會以「監督下釋放」（RUS）方式具保之被告，免於因經濟地位弱勢之原住民遭到羈押。

IV. 結語

本文參考美國原住民諸項重要的刑事制度，不論係部落特別助理檢察官計畫（SAUSA Program）、召求副檢察總長意見（CVSG）、交叉代理協議（Cross Deputization Agreements）或是特殊家庭暴力刑事管轄權（SDVCJ），乃至於目前仍尚無定論之「莫霍克印第安人具保金改革計畫」，皆能體察出美國聯邦、州、縣及部落間，共同打擊原住民犯罪問題居高不下及保障原住民人權之決心。亦可得知，原住民於設立自治區後，雖部落政府可享有特定的權力，惟關於與自治區外聯邦及州之間的配合，仍有賴更完善的制度及配套措施，相輔相成，有達自治區內居民之

權力保障。本文參考美國實務上幾項重要之刑事相關制度，其中有出自於法律規定，亦有源自於司法部之計畫等，期望能作為我國未來設立原住民自治區後預計將面臨之挑戰的參考。

從全球化到在地化的原住民人權議題，一直是全世界關注的重點。而我國自民國89年以來便積極參與國際間之原住民議題討論會議及非政府組織。例如，臺灣原住民族政策協會曾參與過多屆聯合國原住民族常設論壇（UNPFII）所舉辦的國際會議；民國104年，更是我國第16年派員出席聯合國第59屆婦女地位委員會大會。以我國原住民的視角看向國際，所獲得的不再只是流於空泛的口號，而是透過行動獲取的寶貴資訊、法令，及宣言；更重要地是，我們獲得了與世界對話的機會，讓臺灣原住民族之美站上了國際的舞台。

我國原住民族族人雖相較於非原住民而言，普遍經濟社會地位及教育程度較為低，惟其無可取代的傳統文化及為臺灣所綻放之璀璨光芒是不容忽視，且必須珍重的。實務上，常有原住民被告因踐行其固有之傳統文化而遭到法院判刑，不但無法達到刑罰改正之效果，反而造成原住民無從是從，因此本文認為除了可參考聯合國及美國法律之保障機制外，宜邀請民眾、警察、律師、檢察官、法官等相關執法人員參與原住民文化培訓，以了解原住民之傳統文化，如此一來，將有助於減少因認知不同所產生之誤解及衝突，亦更能促進法院審判之公正性。

數十年來，縱然政府對於原住民族之權益有過漠視及踐踏，惟族人們不曾忍氣吞聲，心中堅信會看見希望的火把，不曾熄滅；抗爭之路，也不曾停歇。

族人們不希望因為不合理的政策而失去了安身立命的家；不希望因為政府官員的安撫而忘了當初奮鬥的初衷；不希望因為數次的座談會及聽證會而讓問題仍停留在原點。不論是1984年成立的台灣原住民族權利促進會、1987年10月的「台灣原住民族權利宣言」，抑或是先後於1988年、1989年、1993年發起的「還我土地運動」等，再再向政府當局及國際社會問訴諸著，臺灣原住民族對於守護領土的堅持、保存文化的迫切心及對於基本人權永不妥協的捍衛精神！■

附註

- 1 「交叉代理協議」是有助於法律人員在刑事案件中跨境的協議。這些協議允許州和部落實體的執法人員在刑事案件中跨司法管轄區。此類協議主要用於增強州和部落土地相鄰且混雜的地區的執法能力。一些交叉授權協議賦予聯邦、州、縣、部落的執法人員在發生違法行為時逮捕印地安人和非印地安人不法行為的權力。
- 2 部落特別助理檢察官計畫 (Tribal Special Assistant U.S. Attorney program) 除了加強部落政府打擊犯罪之能力及作為美國檢察官辦公室 (USAO) 與各部落執法人員間協商之中介外，亦能更有效地推動2010年制定之「部落法律和秩序法」(the Tribal Law and Order Act of 2011) 及2013年制定之「暴力侵害婦女重新授權法」之執行。
- 3 以抵押、附屬擔保 (collateral) 或其他方式擔保的債券。
- 4 為受緩刑人提供諮詢、找尋就業機會等服務之政府部門。

引用書目

不著撰人

1965 〈聯合國憲章〉。植根法律網, <http://www.rootlaw.com.tw/LawArticle.aspx?LawID=A040050070010800-0541220>, 2020年10月17日上線。

元照英美法詞典

N.d. 《元照英美法詞典》。高點法律網, <http://lawyer.get.com.tw/Dic/DictionaryDetail.aspx?ID=77421>, 2019年11月20日上線。

行政院原住民族委員會

2007 〈聯合國原住民族權利宣言中英文版〉。「聯合國原住民族議題常設論壇 (UNPFII)」, <https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=865E99765D714714&DID=0C3331F0EBD318C2600DB1785159A3BE>, 2020年9月21日上線。

拉娃格·拉哥拉格

2018 〈原住民族運動路線的反省：台灣原住民族權益抗爭運動〉。《台灣原住民族研究學報》8(2): 171-184。

Coleman, Hannah

2017 What does it Mean that the Supreme Court Asked for the Solicitor General's View on the Arizona DACA Driver's License Case? National Immigration Law Center, <https://www.nilc.org/2017/07/17/mean-supreme-court-asked-solicitor-generals-view-arizona-daca-drivers-license-case/>, accessed September 21, 2020.

DOCIP

2019 Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples(EMRIP). Docip, <https://www.docip.org/en/indigenous-peoples-at-the-un/expert-mechanism/>, accessed September 21, 2020.

Fletcher, Matthew L.M.

2013 What is a "CVSG"? Turtle Talk, <https://turtletalk.blog/2013/01/07/what-is-a-cvsg/>, accessed September 21, 2020.

Genesee Justice

2020 Release Under Supervision. Genesee County, NY., https://www.co.genesee.ny.us/departments/geneseejustice/rus_bail_evaluation_program.php, accessed September 21, 2020.

International Justice Resource Center

2020 Special Rapporteur on the Situation of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous People. International Justice Resource Center, https://ijrcenter.org/un-special-procedures/special-rapporteur-on-the-situation-of-human-rights-and-fundamental-freedoms-of-indigenous-people/#MANDATE_OF_THE_SPECIAL_RAPPORTEUR_ONTHE_RIGHTS_OF_INDIGENOUS_PEOPLES, accessed September 21, 2020.

Lopez, Juanita Cabrera

2019 Indigenous Peoples and Human Rights: Using International Mechanisms to Protect Indigenous Rights. Paper presented at the 44th Annual Indian Law Conference. Albuquerque, April 11-12.

Shores, R. Trent

2019 Collaborative Efforts in Indian Country Prosecutions. Paper presented at the 44th Annual Indian Law Conference. Albuquerque, April 11-12.

The Report of Committee on Indian Affairs

2014 *Roadmap for Making Native America Safer*. Indian Law and Order Commission, <https://www.indian.senate.gov/sites/default/files/documents/CHRG-113shrg90933.pdf>, accessed September 21, 2020.

U.S. Department of Justice

2019 Special Assistant United States Attorney(Compensated) Tribal Domestic Violence. U.S. Department of Justice, <https://www.justice.gov/legal-careers/job/special-assistant-united-states-attorney-compensated-tribal-domestic-violence>, accessed September 21, 2020.

USLegal

2020 Cross Deputization Agreements Law and Legal Definition. USLegal, <https://definitions.uslegal.com/c/cross-deputization-agreements/>, accessed September 21, 2020.

White, Isaac

2016 Native Bail Reform Initiative. Electronic document, <http://www.nyfedstatetribalcourtsforum.org/pdfs/WTS-NBRI-PP-Isaac-White.pdf>, accessed September 21, 2020.

紐西蘭毛利權利主張的調查與和解

鄭宇荃

國立政治大學民族學系碩士生

I. 前言

毛利原住民族與紐西蘭政府間就其各項權利主張所行之調查與和解協商機制，是國家主權與原住民族自決協商與和解的正面案例。紐西蘭於1975年通過《1975年懷唐伊條約法》（Treaty of Waitangi Act 1975），並依據該法成立一個常設調查組織－懷唐伊委員會¹（Waitangi Tribunal），該組織的任務是調查官方（the Crown）²違約的行為，並依據調查結果作成建議。建議的落實可能是透過立（修）法，或是由官方與毛利人直接進行協商。1990年代紐西蘭政府開始推行「條約和解（Treaty Settlement）」政策，1995年官方成立條約和解辦事處（Office of Treaty Settlement），專責與毛利族人協商歷史權利主張（historical claim），該處於2018年併入新成立的毛利官方關係辦公室（Office for Maori Crown Relations）。

懷唐伊委員會成立至今超過45年，族人提出上千件的毛利權利主張，³為了因應不同的權利主張，委員會發展出多樣的調查程序，官方也為了與毛利人達成和解，在制度上創造出不同的賠償方式。因此，紐西蘭在調查或和解協商的機制與實務經驗，確實是台灣在構建常設性原住民族土地調查機制值得借鏡的對象。2020年2月，計畫主持人蔡志偉老師與原轉會土地小組、原住民族委員會的成員一同前往紐西蘭，實地拜訪兩個部族及相關的政府和學術單位，了解毛利族人、政府、學者參與調查與條約和解的經驗。

II. 毛利人社會文化簡介與族群接觸歷史

毛利人佔紐西蘭總人口的16.5%（約77萬人），約有84%的毛利人都居住在都市，也有將近8萬人移居海外。在政治上，國會設有7席毛利保障席，而第52屆120名國會議員中有29人為毛利人，在當代的政治實力相當強大。

根據毛利口述歷史，西元前1300年左右，太平洋群島的毛利人乘坐獨木舟（*waka*）抵達紐西蘭東岸的豐盛灣，之後便沿著海灣與河口建立聚落，最後才循著河流進到內陸。毛利人的社會組織分為部族（*iwi*）、部落（*hapu*）以及家族（*whanau*），部族和部落可以追溯到同一艘獨木舟，例如有名的*Tainui*和*Te Arawa*的部族名皆為獨木舟名。部族會因為人口增長、遷移、征戰，而分裂或融合為新的部族或部落。

在歐洲人⁴（*Pakeha*）到來以前，毛利人部落或部族之間已有蓬勃的交換活動，包含食物、玉石、黑曜石等交易。因此1769年10月9日庫克船長來到紐西蘭後，毛利人很快就懂得與歐洲人進行貿易，歐洲人引進豬、馬鈴薯、毛毯、刀械等貨品，毛利人也加入船隊成為水手。另一方面，不斷來到的歐洲船員卻開始侵占毛利人的土地與耕地。除了貿易以外，基督宗教也開始進入紐西蘭，許多土地被傳教士大量購入。更甚者，有英國人成立紐西蘭公司（*New Zealand Company*）以低價大量收購土地後，再高價賣給歐洲移民。

III. 毛利人建國與《懷唐伊條約》的簽訂

1835年，毛利人為了進行海外貿易，34名酋長們聯合英國的官員、商人、教會，共同簽署《聯合獨立宣言》，該宣言的第1條中，宣示全體酋長均同意紐西蘭成為一個獨立自主國，並定名為「紐西蘭聯合部落（*United Tribe of New Zealand*）」，第2條為「*Ko te kingitanga ko te mana te whenua*」意即「國王是擁有土地主權及勢力的最高元首」，其中的「*mana*」譯為英文的「主權」或「勢力」（林爽1997：247）。

隨著移民人口越來越多，英國政府決定將紐西蘭納入殖民地以便管理，為了達到這個目的，必須讓毛利人將主權移轉給英國。1840年2月6日，英國總督Hobson在懷唐伊與當地酋長簽署《懷唐伊條約》，隨後條約被帶到紐西蘭各地簽署。當年年底，有超過500個毛利人簽署毛利語版本，而英語版本的只在Waikato Heads和Manukau由39位酋長簽署。

Claudia Orange分析各地酋長簽署的原因：首先最重要的是權力，他們期待和英國建立平等的關係，透過英國官方控制歐洲人，防止法國人和其他國家的入侵，酋長則會照顧好毛利人，且保有至高無上的主權（*rangatiratanga*）；其次是土地議題，酋長們普遍視《懷唐伊條約》為對抗土地買家的方法；第三則是期待雙方的貿易可以更蓬勃。當時大部分的毛利酋長在傳教士的說服下，都相信《懷唐伊條約》是對毛利人有利的才簽署（Orange 2015[1992]: 40）。

IV. 土地戰爭與原住民土地法庭

條約簽訂後，官方開始與各地酋長協商、簽訂土地買賣契約，購入大量的毛利土地，然而許多契約中的承諾都未履行，例如設置保留區或將部分土地登記給毛利人的承諾。為了避免土地持續流失，懷卡托地區的毛利人發起毛利王運動（Maori King Movement），主張毛利王擁有的土地權利，且可以否認未經其同意的土地轉讓。然而此舉引發許多糾紛與衝突，最終導致奧克蘭與懷卡托地區的土地戰爭。1863年，國會通過《1863年平定叛亂法》（Suppression of Rebellion Act 1863）和《1863年紐西蘭殖民法1863》（New Zealand Settlement Act 1863），使紐西蘭政府可以扣留或槍決叛亂者，並沒收（confiscate）叛亂者土地，最終沒收約300萬英畝的毛利土地（林爽 1997：286）。

1862年，官方通過《原住民土地法》（Native Land Act），並成立原住民土地法庭（Native Land Court）進行土地調查與所有權分配，此舉背棄了條約中皇室先購的條款，使毛利土地不必經過官方購買就轉換為可自由買賣的土地。許多毛利人因無法負擔出庭的高額費用，在取得土地之後隨即轉賣。即使保留土地，也因後續的繼承、分割，使得土地面積越來越小，經濟價值極低（Hayward and Wheen eds. 2012：37）。

面對1840年以來官方的違約，毛利人不斷透過毛利國會議員或向官方請願主張他們的條約權利。隨著國際原住民族運動的興起，在1975年毛利人發起土地遊行（Land March），催生了《1975年懷唐伊條約法》，依法成立懷唐伊委員會調查毛利權利主張。最初委員會只能調查立法後的權利主張，直到1985年修法後才有對歷史權利主張的管轄權。委員會陸續產出許多關於環境、歷史的報告後，大眾與毛利人才逐漸認同委員會的工作（Hayward and Wheen eds. 2016[2004]:15）。

V. 《懷唐伊條約》的爭議與原則

《懷唐伊條約》有英語和毛利語的版本，然而，兩者有用字不對等，或語意完全不同的情形，表1為兩種語言版本的對照：

表1 《懷唐伊條約》英語與毛利語內容對照

條文	英語版	毛利語版
前言	保護毛利人的利益不受英國移民的侵害 提供英國移民地 建立官方以維持和平與秩序	保障部落自治權／主權 (<i>rangatiratanga</i>) 保障毛利人土地所有權
第1條	毛利人讓渡「主權」(sovereignty)	毛利人賦予女王「治理權」 (<i>kawanatanga</i>)
第2條	女王保證毛利人對其財產不受妨礙的所有權，包含他們的土地、森林、漁場，只要他們希望保有該土地，較強調土地權與所有權。 土地出售必須通過官方進行。賦予了官方土地出售優先權。	使用自治權／主權 (<i>rangatiratanga</i>) 一詞來保證部落對其土地和財產上一向擁有的權力，強調地位與權力。 酋長可以將土地賣給女王。
第3條	承諾向毛利人提供官方保護和公民身份的好處，本文強調平等	
結語	簽署國確認他們已經充分體現了條約的精神	

(資料來源：Waitangi Tribunal 2016)

條約翻譯上主要爭議來自於，毛利語版本同意以治理權 (*kawanatanga*) 交換英國政府保障部落的自治權／主權 (*rangatiratanga*)，而非英語版本中毛利人讓渡了「主權」。除了語言版本上的爭議，《懷唐伊條約》的法定地位不僅在歷史上曾被視為無效，主流看法認為，除非條約內容清楚明白地被制定在成文法律中，或者出現在法院判決時，那些被援引的條約內容才具備執行之有效性 (石忠山 2006: 23)。

為了解決《懷唐伊條約》不同語言版本的爭議，委員會認為當時協議的本質比條約的用語更為重要，也就是當事方為契約的夥伴 (partner)，「有義務對彼此採取合理和真誠的行動」 (Hill 2009: 223)。據此發展出「條約原則」，條約原則是持續發展與變化的，透過司法判決和懷唐伊委員會的調查報告解釋既有原則的內涵，有時也會開創新的原則，最常被提及的原則包含夥伴關係、積極保護、賠償、自治等等。換言之，1840年官方與毛利人成為條約的夥伴，雙方有義務採取合理、

誠實、和真誠的態度和行為；毛利人以治理權交換官方保護毛利人的自治與主權，英語版中則有國家應保護部落的財產權，確保他們享有和平與良好秩序，因此官方負有積極保護的責任，且有義務糾正過去違反條約的行為，包含賠償損失與恢復毛利人的自治。

許多法律雖然有關於《懷唐伊條約》原則的條款，不過原則仍然不具有強制力，而國會的立法或行政規則若違反條約也不會因此無效，因此條約或條約原則雖受到許多法律的引用，還不能算是真正的憲法文書。不過奧克蘭大學法學院榮譽教授David Williams認為《懷唐伊條約》現在被人們視為立國文件，且逐漸憲法化。

VI. 紐西蘭毛利權利主張的調查與條約和解機制

毛利權利主張在懷唐伊委員會的分類中，以1992年為界，分為歷史權利主張與當代權利主張，條約和解是針對歷史權利主張的政策。歷史權利主張在調查時會以區域彙整，值得一提的是，調查區域並非明確劃分的界線，有與其他調查區重疊的情形，如果重疊範圍很大也可能獨立為一個調查區。區域調查（district inquiry）完整的程序為：案件紀錄、各方會談、聽證、發布報告；案件紀錄是針對區域的初步研究，通常會由主張人委託研究團隊進行調查；各方會談是主張人與官方在進入聽證前，主張人提出主要主張，官方進行回應，最後會決定聽證的主要議題；聽證後，委員會會起草報告內容，包含官方違反條約原則的調查發現、對於主張人造成的侵害、消除侵害的建議等等。在每個程序中，委員會都會諮詢主張人的意見，確保主張人充分參與調查（Waitangi Tribunal 2005: 7-11）。

主張人在調查的過程中，隨時可以決定退出調查，直接進入與官方的和解協商。有些主張人在初步調查後，會選擇不參與聽證，因為聽證通常是非常耗時的。不過在協商時經常會發生權利主張區域重疊的情形，這時主張人可以向委員會提起緊急調查（urgent inquiry），透過聽證釐清區域內主張人各自擁有的利益。儘管條約和解和委員會的調查的程序分別獨立，卻又密不可分，提供族人不同的選擇時，也確保兩個程序可以互相配合解決爭議。

條約和解內容通常會包含官方道歉、文化賠償、財務與商業賠償；官方道歉象徵官方為了與主張人群體和解、修復關係所踏出的第一步（紐西蘭條約和解辦事處 2020：156）；財務與商業賠償則是為了彌補因官方違約對毛利人造成經濟發展上

的損失，通常是針對土地與資源的流失進行資產與金錢的賠償（*ibid.*: 159）；文化賠償則是為了安撫毛利人所受到的歷史冤屈，包含失去對聖地、河流／湖泊、採集地、礦產資源、寶物（*taonga*）的所有權或監護管理權（*kaitakitanga*）、失去糧食或資源，或未能參與文化資源的決策等，因此文化賠償的目的是，透過恢復毛利人對於土地或財產的所有權或監護管理權等利益（*interest*），認可主張人團體與自然環境的特殊關係（*ibid.*: 177-178）。文化賠償的方案包含：

1. 授予土地或資源的所有權（*statutory vesting of fee simple estate*）；
2. 土地授予後由主張人贈與官方（*statutory vesting and gifting back of sites of outstanding significance*）；
3. 土地授予後作為歷史保留區或遊憩區（*statutory vesting as a reserve*）；
4. 覆疊領域分類（*overlay classifications*），為專屬一個部族的共管方案；
5. 法定承認（*statutory acknowledgement*），為肯認主張人與該區域文化關聯的聲明，而官方或地方政府制定資源管理計畫時需引用；
6. 簽署肯認契約（*deed of recognition*），規範特定事項上應諮詢主張人；
7. 簽署關係協定（*protocol*），為官方與主張人互動的原則性聲明，並沒有強制力；
8. 更改地名；
9. 成立共管委員會（*Joint Advisory or Management Committee*）（*ibid.*: 235-242）。

VII. 聆聽即是療癒（*Hearing is Healing*）

「聽證（*hearing*）」是毛利權利主張的調查機制中很重要的一環，如Tom Roa 委員強調的：「聆聽即是療癒（*Hearing is healing*）」，對許多毛利人來說，聽證甚至比協商的意義更為重大。毛利土地法庭法官Layne Harvey也提到許多毛利人在調查結束後反而會因為不能參加聽證、無法聽到更多故事而感到失落。本團隊在參訪過程中，有幸參與一場舉辦在海斯汀當地傳統集會所（*marae*）的聽證，聽證程序以毛利儀式*powhiri*開場，由當地族人和訪客分別發表演說，此舉象徵當地的毛利族人接納委員會的到來，賦予他們主持聽證的權力。*Powhiri*之後，與會者進入集會所的建築中進行聽證，由於集會所的建築是和平之神的空間，也有和解的象徵意義（Te Ara 2020）。

每場聽證會通常會持續一週，每天有不同的報告主題與交互詰問。本團隊參與第一場「Kaweka Gwava習慣利益報告（Kaweka Gwavas Customary Interests Report）」，一開始由專家學者報告調查結果，接著是交互詰問，由委員會與主張人律師提問。為了釐清Kaweka Gwavas官有林許可土地上三個主張團體的血緣關係和習慣法利益，提問圍繞在系譜與毛利習慣法中的土地繼承原則。其中兩個主張團體過去本來是同一個部落，因地形阻隔而一分為二。一開始討論聚焦在嫁入當地的女性是否有權利繼承，主張人律師進一步提出以男性為主的繼承觀念是受到普通法繼承制度的影響，不過最後也尚未有定論。除了室內的聽證之外，第三天的下午也有實地勘查，第四天才又回到室內做結案陳述，並以poroporoaki儀式⁵作結。

僅僅半天的時間，「聆聽即是療癒」的感覺卻很深刻。開場powhiri的時間並未如表定在30分鐘內結束，而是持續了一小時以上，因為主張人的代表發言人決定在powhiri上，向眾人訴說部落的遷移故事和所遭受的不正義，委員會、官方代表端坐在場邊認真聆聽，一整週的時間安排更是為了讓族人能夠充分表達。Powhiri進行到一半時，社區內學校的師生也加入，孩子坐在場邊聆聽耆老發言，使得委員會的聽證程序也發揮了語言和民族歷史教育的功能。在聽證開始之後，各方在一系列的歷



圖1 主張人代表發言
（圖片來源：Annette Sykes & Co Ltd 臉書粉絲專頁）



圖2 Powhiri後大家碰鼻
（圖片來源：Harvey法官臉書）



圖3 聽證場地配置與聽證會照片

（圖片來源：本研究製作，照片來自Harvey法官臉書）⁶

史、系譜、繼承規則上進行辯論，不斷的討論與詮釋也活化習慣法在當代的應用。此外，委員會也鼓勵族人以毛利語發言，會議上設有同步口譯，過去被忽視甚至打壓的毛利語、毛利史觀和習慣法在聽證會上成為主角。

最後，聽證也是釐清彼此利益、解決重疊權利主張很重要的過程，不同的部落對於同一片土地的權利可能不同，透過聽證辨識出不同的利益：所有權、可能是進入該土地、在上面舉行祭儀的權利，或是在某些特定時間狩獵、收穫的權利等等，這也是Harvey法官認為委員會的聽證先於協商會較恰當的原因。

VIII. 兩個部族的和解協商經驗

本團隊在紐西蘭期間，拜訪懷卡托大學法學院資深講師Robert Joseph和Ngati Paoa部族信託，了解Waikato-Tainui和Ngati Paoa兩個部族與政府協商的過程，以及和解後治理的經驗。

(I) Waikato-Tainui – 大部族的和解與治理

Waikato-Tainui目前的人口數為40,083人，其領域（*rohe*）如圖4，以Ngāruawāhia為中心，延伸至Raglan和Kāwhia周圍的西海岸，向東向下經過漢密爾頓，向北延伸至奧克蘭與Waikato港口附近，區域內有大城市如奧克蘭、漢米爾頓，以及中小型的城鎮與鄉村，除了奧克蘭以商業為主之外，懷卡托地區主要的產業為農林漁業與觀光業。

1. 個案背景

懷卡托地區是1858年毛利王運動（*kingitanga*）的核心，當時許多酋長為了對抗土地買賣，同意將土地交由毛利王管理，並設置部落委員會執法，因此引起許多移民的不滿。1863年英國軍隊攻打懷卡托，Waikato-Tainui被沒收約88萬英畝的土地，自此開始了漫長的權利主張過程，還曾兩度前往英國請願。

直到1926年，在毛利國會議員的推動下，皇家調查委員會成立，開始調查土地戰爭時沒收土地的歷史。1928年調查結果表示土地沒收是「不道德、非法且過分的」，1930年成立了一個青年小組與官方進行協商，協商經過16年，在1946年達成每年5,000英鎊的協議，Waikato-Tainui也成立了Tainui毛利信託（Tainui Maori Trust Board）管理這些資金，不過當時的毛利王認為這個賠償並非「完整且最終（full and final）」（NZHISTORY 2019）。

2. Waikato-Tainui 土地沒收（*raupatu*） 條約和解

1985年懷唐伊條約法修正後，懷唐伊委員會可以受理並調查歷史權利主張，在1987年，毛利王家族中的Te Kotahi Mahuta代表他本人和Waikato-Tainui提起有關土地沒

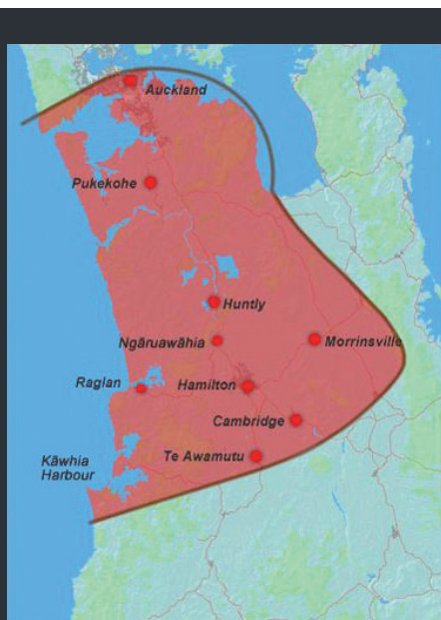


圖4 Waikato-Tainui在《2004年毛利漁業法》中所界定的領域
（圖片來源：<http://www.tkm.govt.nz/iwi/waikato/>，2020年8月10日上線）

收、懷卡托河、漁業與港口的權利主張。1991年*Waikato-Tainui*選擇與官方直接進行和解協商，1995年5月22日，*Waikato-Tainui*與官方在*Turangawaewae*傳統集會所簽署和解契約。能夠在短短四年內就完成條約和解，一部分要歸功於1860年代以來*Waikato-Tainui*族人不斷的陳情，在過去就已經累積調查成果，另一部分則是1858年毛利王運動至今，*Waikato-Tainui*人還保有毛利王的制度，因此協商的主體明確，部族內部也能夠快速整合意見。

在*Waikato-Tainui*的和解契約中說明官方為了改正過去的錯誤，同意將歸還面積約1萬5千公頃的土地和*Te Rapa*空軍基地，而部分土地會依照*Waikato-Tainui*人的意思以*Potatau Te Wherowhero*之名所有，也有部分土地歸還之後要繼續出租。*Potatau Te Wherowhero*以第一代毛利王起名，是*Waikato-Tainui*特別設置的一種新的土地權利，登記在該權利之下的土地不能移轉或出售，目的是為了保護部族的聖地。和解後*Waikato-Tainui*成立一個土地信託接收和解資產，官方也針對部分土地給予信託優先購買權（New Zealand Government 1995：7）。

3. *Waikato-Tainui*（懷卡托河）條約和解

1995年*Waikato-Tainui*的和解排除與懷卡托河相關的內容，直到2010年才就懷卡托河達成和解，該和解契約推動的是一種新的共管模式。和解契約中包含1975年毛利王*Te Kotahi Mahuta*提出*Waikato-Tainui*人河關係的聲明，*Waikato-Tainui*對懷卡托河的聲明、目標以及《願景與策略》（vision and strategy），依據2010年《*Waikato-Tainui*土地沒收權利主張（懷卡托河）和解法》（*Waikato-Tainui Raupatu Claims (Waikato River) Settlement Act 2010*）第12條，相關的資源管理計畫要依照《願景和策略》修正，且地方政府不能修改或違反《願景和策略》（New Zealand Government 2010: § 12）。

懷卡托河的和解金額約有1.4億元，分別會用在*Waikato-Tainui*大學（*Waikato-Tainui College for Research and Development*）的研究發展、河流倡議、共管計畫等項目（New Zealand Government 2009：90-91）。此外，還設立設立法定機構懷卡托河流域管理局（*Waikato River Authority*）和懷卡托河流淨化信託（*Waikato River Clean-up Trust*），管理局由各部族代表和政府機關的代表共10人所組成，其任務是就河流的管理與地方政府合作並提供建議，任何河流資源的使用和計畫要取得管理局的同意，該局會作為懷卡托河流淨化信託的信託法人（trustee）之一，管理信託資金。懷卡托河流淨化信託則是為了接收和解資金而成立。

4. Waikato-Tainui 和解後的治理架構

Waikato-Tainui的組織架構如圖5，Waikato-Tainui信託由部落議會Te Whakakitenga與執行委員會Te Arataura所組成68個集會所各選出兩名代表參與部落議會，執行委員會的組成為10位部落議會的成員和1位毛利王所指派的Kahui Ariki⁷代表。部落議會的工作是為執行委員會制定經營計畫，他們會設法了解社區的需求，並決定經營的優先事項，像是健康、環境與教育發展、水權、集會所的建設等等。

Tainui Group Holdings於2003年成立，負責資產管理與投資，2019年部族的股東分紅共有1,800萬紐幣，公司有60%的現金收益回饋給部族。在與部族互動的層面上，公司提供許多工作機會給當地毛利族人，也會發送羊肉跟貝類的等食物給集會所，公司在2019年也與Waikato-Tainui信託合作Te Karearea房屋計畫，提供50間房子給部族內部的首購族。

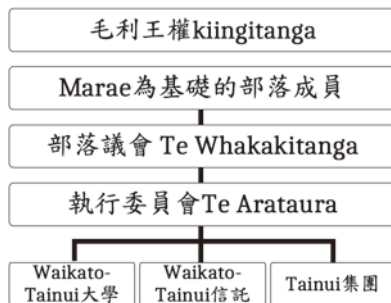


圖5 Waikato-Tainui 的和解後治理架構
(改繪自Waikato Tainui 2019: 13)

表2 Waikato-Tainui 的組織功能、法源與任務

功能	法源	組織	任務
治理	1995年和解立法 土地信託契約	信託法人 (custodial trustee)	資產保護
		<i>Te Whakakitenga o Waikato</i> <i>Te Arataura</i>	代表 執行
運作	土地信託契約 公司法	<i>Waikato-Tainui</i> (土地信託與河流信託)	行政管理
	公司法	Tainui Group Holdings	經營

(資料來源：Robert Joseph簡報內容，本研究重製)

Waikato-Tainui大學提供高等教育以上的學位，其研究目的是增進原住民與部落發展、養成未來的領導者，且與在地發展需求的結合程度很高。2019年主要研究包含：水分配、條約和解分析、部落治理、圖書館策展與歸檔、MBA學位、公司與信託的實習等等。

Waikato-Tainui在和解後的治理上發展出，以土地信託作為整合族人意見的平台，主導發展方向，公司進行投資與盈利，最大化和解後資產的價值，以金錢或其他政策回饋族人，最後成立學校培育人才，達到永續經營的目標。此外，因為Waikato-Tainui發展良好，他們與官方或地方政府在協商上有更多籌碼，政府也更加重視他們的意見。

(II) Ngāti Paoa—小部族的和解協商

Ngāti Paoa屬於Marutūahu聯盟，他們的分布從Hauraki西部平原一直延伸到Tamaki，以及Hauraki海灣中的一些島上。根據毛利發展部的資料，Ngāti Paoa人口數為3,456人，其領域如圖6，包含整個奧克蘭海灣與周邊的區域，是奧克蘭的精華地帶，產業以商業和金融業為主。

1. 個案背景

1840年少數Ngāti Paoa的祖先簽署《懷唐伊條約》，隔年，政府在Kohimarama、Mahutangi、Omaha等地共購置了226,000英畝的土地，卻沒有設置任何保留區(reserves)。1864至1865年土地戰爭後，政府沒收懷卡托、Pokeno、Wairoa東部的土地，而Ngāti Paoa擁有其中51,000英畝土地的權益，包含兩座聖山，此外，Ngāti Paoa還享有在Tauranga Moana土地的權益。1865年政府推動《原住民土地法》，許多毛利人的土地

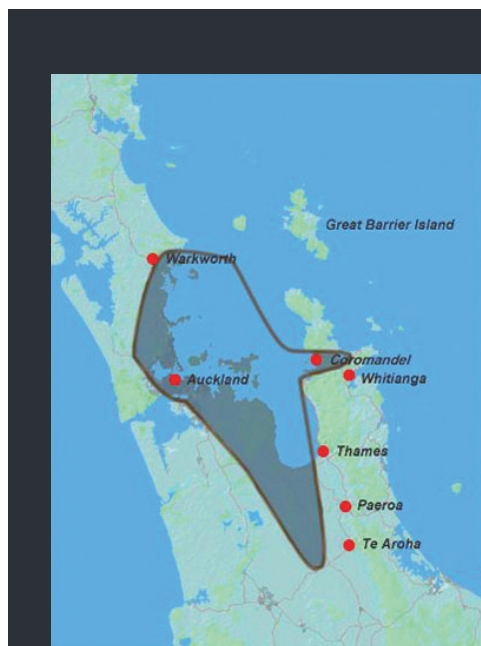


圖6 Ngāti Paoa在《2004年毛利漁業法》中所界定的領域

(圖片來源：<http://www.tkm.govt.nz/iwi/ngati-paoa/>，2020年8月10日上線)

由於Ngāti Paoa領域內的部族眾多，有許多重疊的利益，因此除了Ngāti Paoa與官方個別的和解之外，還參與了三個集體的和解，包含Pare Hauraki、Tāmaki Makaurau、Marutuahu。

2. 協商過程與和解內容

四個條約和解的協商雖然同時進行，卻是分別獨立的四個和解程序，部族組成也不同。因為有多個和解協商在進行，且協商過程中政府也有先支付部分的款項的情況，所以儘管Ngāti Paoa的和解契約在2020年7月1日才由部族批准，但2013年就已經成立和解後治理法人組織（post-settlement governance entity）。

Ngāti Paoa部族信託在協商中特別強調與部族內外溝通的策略。部族之間有重疊的權利主張，因此必須要一起協商，討論出建立在既有的文化、歷史和習慣法基礎之上的解決方法，而非完全採用當代的治理模式，因此回到口述歷史和歷史真相的調查，釐清彼此的利益是最重要的。同樣的，對於歷史真相的掌握在與官方協商時也很重要，因為官方最終的目的是要解決違約，回復官方的榮譽，所以委員會的調查也是部族協商的籌碼。

和解後治理方面，Ngāti Paoa認為「關係」最為重要，與族人、其他部族、地方政府、中央政府的關係，是讓和解更持久的方式，維繫關係也是確保未來有更多發展機會。但「關係」在這裡除了是政治的，更是法律的，因為政府的人員來來去去，關係維繫的基礎更應該建立在法律之上，也就是和解契約的內容，明確政府的義務，保障未來的互動。

Ngāti Paoa四個和解賠償中，只有Ngāti Paoa與官方的個別和解有官方道歉，其他則是與不同部族集體的文化賠償和財務與商業賠償：文化賠償包含土地歸還、歸還後與政府部門進行共管、歸還後部族再贈與給官方、與政府部門簽訂關係協定、法定承認、修改地名；財務與商業賠償除了金錢，還包含土地移轉、優先購買權、官方礦產所有權的移轉等。不過Ngāti Paoa部族信託說到有些貴重金屬現在現行法律中還無法歸還，他們也保留這部分未來的協商空間，不要讓這次的條約和解是「完整且最終」的，而是留待後世子孫繼續與國家協商。最重要的是，他們現在已經爭取到讓族人能夠發展的資源。

(III) 小結

*Waikato-Tainui*是最早與官方和解的部族，而且是一個大部族單獨的和解；*Ngati Paoa*的和解中，因為領域與其他部族高度重疊，可以看出有一套處理重疊權利主張的策略，先以區域和各部族達成賠償協議，再與各個部族分別簽署和解契約。在和解內容方面，*Waikato-Tainui*與官方和解時尚未區別出文化和財務與商業賠償等類型，政府也還沒有對河流共管的討論，因此懷卡托河流相關的權利主張在1995年時並未納入該條約和解中；而*Ngati Paoa*所參與的四個條約和解，其中的文化賠償都是官方現有的行政措施。最特別的是2010年*Waikato-Tainui*針對懷卡托河流與官方達成和解，但和解的內容並沒有遵循官方文化賠償的工具，而是制定了一套新的共管方案。

從文化賠償的措施中，可以看出官方為了回應毛利人不同類型的權利主張，在法律上創造出賠償的空間，針對重疊的權利主張，也透過聽證或協商釐清利益，在不同層次的和解中處理。

IX. 結語：紐西蘭的經驗對臺灣原住民族轉型正義的啟發

(I) 原住民族權利與社會共識

《懷唐伊條約》是當代毛利權利主張的基礎，但歷史上也曾被紐西蘭的法院與官方視為無效，毛利人經過長久的請願、抗爭，直到《1975年懷唐伊條約法》官方才肯認條約原則，包含夥伴關係與積極保護等等。條約原則在每次的司法判決與懷唐伊委員會調查中不斷被陳述、解釋，甚至產生變化，或創造新的原則。由此可見，條約的意義在歷史過程中並非本質性的不變，而條約文本之外，對於原住民族權利的社會共識的累積更加重要。

儘管台灣的政府在歷史上沒有與原住民族簽訂條約，但並不代表原住民族與國家的夥伴關係，或是國家對原住民族權利積極保護的義務不存在。1980年代以來原住民族運動的爭取之下，《中華民國憲法增修條文》第10條第11、12項、2002年《原住民族和台灣政府新的夥伴關係再肯認協定》、2005年《原住民族基本法》，都在在揭示政府對於原住民族自治、發展與文化有積極保護的義務，且雙方的互動應以夥伴關係為原則。然而，如同2016年蔡英文總統道歉時所說的，我們有先進的

權利架構，但落實的情形還有待加強。懷唐伊委員會透過一次次的調查與聽證，讓更多人了解毛利歷史、支持毛利權利主張，逐步建立社會共識與正義的價值，真正落實原住民族權利，近年來對於毛利主權的討論也更開放，這是台灣同樣作為墾殖者建立的國家，於當今處理轉型正義所需要具備的願景。

（II）肯認多元土地權利型態與權利主體的和解方案

土地有維繫文化、傳承傳統知識的意義，更是毛利人實踐習慣法的場域。若要落實夥伴關係、積極保護的原則，那麼紐西蘭政府就必須採取異於普通法的、新的方法與制度來回應毛利權利主張。經過長久的時間，紐西蘭政府的文化賠償有許多的法律措施，能夠處理習慣法上族人對於不同土地類型的監護義務與利益，同時也滿足族人在當代經濟發展、文化傳承、共管與自治的需求。

在土地制度方面，習慣法並沒有個人私有的產權型態，因此1920年代開始紐西蘭國會的毛利議員引進信託的措施，現在大部分毛利土地都已經投入土地信託中，由族人所選出的信託法人管理。許多和解的土地與資產也會以信託和公司，而收益再回饋給部族，提升族人的教育、健康，解決居住問題。從紐西蘭的經驗來看，肯認集體的土地所有權，不僅可以破除當前土地私有的發展困境，更能回答許多人對原住民族主張土地歸還或共管的疑問。

（III）多方參與的常設原住民族土地調查機制

懷唐伊委員會的區域調查在程序中，設定好毛利人與官方在不同階段的參與，在聽證時參與者更加多元，包含委員會、官方代表、主張人及其律師、研究者、部落族人。在聽證程序中，各方的研究成果和主張會受到各方檢驗，交互詰問的過程中也能釐清各部族在重疊區域的利益，且聽證的價值遠遠超過調查本身，富有療癒、教育、文化復振的意義。不過也因為要充分聽取各方的意見，聽證可能會耗費很多時間。

懷唐伊委員會成立已有45年之久，仍不斷地在進行調查，有許多人認為懷唐伊委員會在歷史權利主張都和解後就該解散。1999年，時任條約和解部長的Douglas Graham在他的告別演說中說道：「很多人問說委員會甚麼時候會結束，我說當官方不再違反條約的時候。」這是一個強而有力的宣示，也反映紐西蘭政府對於原住民族權利和正義的追求有一定的共識。轉型正義是國家從威權體制過渡到民主後，重



圖8 本團隊與懷唐伊委員會、毛利土地法庭合照
(圖片來源：本研究拍攝，2020年2月13日)

新面對歷史上不正義的工作，不論是歷史真相的調查，或是和解措施的擬定與落實，都需要原住民族內部與非原住民社會的共識才能達成，多方參與的程序或許能促成共識的凝聚。然而我們也必須認知到這個過程不會是立即的，也可能沒有中止的一天。

本文改寫自原住民族委員會委託國立東華大學辦理之「紐西蘭Waitangi Tribunal 土地調查機制委託研究」結案報告書。

計畫團隊：計畫主持人國立東華大學法律學系蔡志偉副教授，協同主持人國立政治大學官大偉教授，專任助理鄭宇荃、兼任助理林妍伶。

參訪團隊：原住民族委員會土地管理處副處長雅柏魁詠·博伊哲努、綜合規劃處彭慧心、總統府原住民族轉型正義委員會土地小組副研究員陳巧筠、專案助理莊涓琛、國立政治大學土地政策與環境規劃碩士原住民專班助理教授陳怡萱、法律科際整合研究所碩士生張斐昕。■

附註

- 1 過去多譯為懷唐伊法庭，然而在本研究移地研究過程中，多位報導人向我們說明Waitangi Tribunal是一個委員會（commission），並非法庭（court），本報告採取報導人所強調該單位作為「委員會」的性質，因此譯為懷唐伊委員會。
- 2 the Crown，原意為君主、官方，在此採取香港的翻譯「官方」，較符合文意。
- 3 Claim，在此譯為權利主張。
- 4 Pakeha在此譯作歐洲人，根據毛利語詞典pakeha最初是指居住於紐西蘭歐裔人群，特別是說英語或皮膚較白的人，但在當代的脈絡也泛稱非毛利人、外國人。
- 5 結束、送別的儀式。
- 6 因聽證會上禁止照相，本部分照片皆取自主張人的律師或Harvey法官的臉書。
- 7 毛利王家族的貴族或王室，通常是Tāwhiao的後代。

引用書目

石忠山

2006 〈當代紐西蘭憲政體制〉。《台灣國際研究季刊》2(1)：1-28。

林爽

1997 《紐西蘭的原住民：毛利族神話、傳統及歷史》。台北：世界華文作家出版社。

紐西蘭條約和解辦事處

2020 《撫平舊傷·創建未來—《懷唐伊條約》權力訴求與官方協商之指導原則》。沈佳莉、蔡志偉譯。新北：原住民族委員會。

Hayward, Janine and Nicola Wheen, eds.

2012 *Treaty of Waitangi Settlement*. Wellington: Bridget Williams Books.

2016 *The Waitangi Tribunal: Te Roopu Whakamana i te Tiriti o Waitang*. Wellington: Bridget Williams Books.

Hill, Richard S.

2009 *Maori and the State: Crown-Maori Relations in New Zealand/Aotearoa, 1950-2000*. Wellington: Victoria University Press.

New Zealand Government

1995 Waikato-Tainui Raupatu Deed of Settlement. <https://www.govt.nz/assets/Documents/OTS/Waikato-Tainui-Raupatu/Waikato-Tainui-Deed-of-Settlement-22-May-1995.pdf>, accessed July 3, 2020.

2009 Deed of Settlement in Relation to Waikato River. <https://www.govt.nz/assets/Documents/OTS/Waikato-Tainui/Waikato-Tainui-Deed-of-Settlement-in-relation-to-the-Waikato-River-17-Dec-2009.pdf>, accessed July 10, 2020.

2010 Waikato-Tainui Raupatu Claims(Waikato River)Settlement Act 2010. <http://www.legislation.govt.nz/act/public/2010/0024/latest/DLM1630002.html>, accessed October 5, 2020.

2017 Ngati Paoa Deed of Settlement Summary. <https://www.govt.nz/assets/Documents/OTS/Ngati-Paoa/Ngati-Paoa-Deed-of-Settlement-Summary.pdf>, accessed September 26, 2020.

New Zealand History (紐西蘭文化與遺產部線上歷史網站)

2019 The Waikato-Tainui claim. Ministry for Culture and Heritage, <https://nzhistory.govt.nz/politics/treaty/the-treaty-in-practice/waikato-tainui>, accessed August 10, 2020.

Orange, Claudia

2015 [1992] *The Story of Treaty of Waitangi*. Wellington: Bridget Williams Books.

Waikato Tainui

2019 Waikato-Tainui Annual Report. <https://www.waikatotainui.com/assets/Uploads/de5196d157/Waikato-Tainui-Annual-Report-2019.pdf>, accessed May 21, 2020.

Waitangi Tribunal

2005 The New Approach Revisited: A Discussion Paper on the Waitangi Tribunal's Current and Developing Practices. Electronic document, <https://www.waitangitribunal.govt.nz/assets/Documents/Publications/WI-The-new-approach-revisited.pdf>, accessed December 13, 2019.

2006 Hauraki Report Vol.1. Electronic document, <https://www.waitangitribunal.govt.nz/>, accessed June 8, 2020.

2016 Meaning of the Treaty. Waitangi Tribunal, <https://www.waitangitribunal.govt.nz/treaty-of-waitangi/meaning-of-the-treaty/>, accessed June 22, 2020.

在地是通往全球的道路：

政大臺菲研究中心的經驗分享

官大偉

國立政治大學民族學系教授

在原住民知識研究、國際合作和部落參與等工作上，筆者經驗尚屬淺薄，但是經過這些不同面向之工作的投入，也讓人逐漸學習到其中的意義，並要去思考幾個問題，包括：1.所謂的國際合作，是否會強化了以國家為核心的建構，而犧牲了原住民族社會的主體性？抑或存在著其他的可能？再者，2.在學術研究和社會實踐之間，兩者考量的重點各有不同，要如何結合或轉化？更進一步，3.在民族學、人類學對研究範式中，已經不乏對方法論的反省，也產生了所謂參與式研究的討論，但究竟甚麼程度的參與，能避免僅是聊備一格，而真正做到改變研究者／被研究者的關係？以上這些問題，各自有其遭遇的挑戰，也彼此互有相關。本文將從筆者赴菲律賓進行田野參訪、嘗試進行教學研究合作，到政治大學成立「臺菲原住民知識、在地知識與永續發展海外研究中心」的經驗為例，分享過程中對以上問題的心得，並提出後續展望。

I. 從田野參訪、互訪到教學合作

2015年7月，筆者和當時在台北醫學大學任教的日宏煜教授，受到在夏威夷大學就讀博士班時期共同朋友—加州大學洛杉磯分校（UCLA）人類學系Stephen Acabado教授的邀請，帶領幾位政大民族系的學生，組成團隊，首度前往菲律賓伊富高（Ifugao）省進行參訪。在那之前，菲律賓裔的Stephen Acabado已經在這個他的博士論文研究田野地點，舉辦了三年的暑期考古學校，而筆者則在台灣泰雅族尖石鄉

帶了將近五年的暑期田野課程，因此雙方都期待能有經驗上的交流。

菲律賓的伊富高省位於科地雷拉（Cordillera）地區，科地雷拉地區是菲律賓1987憲法中賦予作為自治區之權利的地區之一（另一為民答那峨，Mindanao），1主要的人口為官方認定的原住民族。在西班牙殖民時期，雖然殖民者曾攻打伊富高山區，但伊富高人在崇山峻嶺中強力對抗外來入侵，維持自身的社會運作，一直到美國取代西班牙殖民之後，改採懷柔同化政策，天主教和美式教育逐漸進入山區，也引進了經濟作物的種植。1970年代，菲律賓政府除了引進一年二穫之平地品種稻米，也將伊富高省巴拿威（Banaue）市之大規模梯田地景，指定為國家級文化遺產，並開始開拓道路、建設旅館，推動觀光發展。1990年代，聯合國教科文組織通過菲律賓政府申請，將伊富高省中四處梯田群登錄為世界遺產，使得伊富高梯田在國際間更加為人所熟知。

筆者初次到訪伊富高後，有幾個初步印象：首先，是菲律賓在原住民族權利制度化上的進展。1997年，菲律賓通過《原住民族權利法》，該法中明確的規範了原住民族傳統領域之權利，以及傳統領域之劃設程序，在筆者到訪當時，伊富高省已經有提諾（Tinoc）市取得傳統領域證書，相對之下，台灣的原住民族權利法制化，



圖1 2015年參訪時團員進行訪談—地點—Kiangan
（圖片來源：官大偉提供）

特別是土地方面，似乎是慢了一步；再者，則是菲律賓非政府組織的蓬勃發展，這樣的現象背後有中央政府的治理並未能徹底貫徹至地方的因素，也有民間主動積極爭取國際資源的能動性。這幾件事情相互交錯，則可看到在伊富高這個地方，法律所規範的原住民族權利和國際保育運動、財團開發等力量相互拉扯，而人們也環繞著家族、非政府組織、地方政府等介面，在動員與回應這些力量。

菲律賓對原住民族的定義，是在西班牙殖民時期，未改宗信仰基督教，而在美國殖民時期被歸於「未基督化部族事務局」（Bureau of Non-Christian Tribes）所管轄的人群。菲律賓獨立建國之後，這些人群曾被稱為少數文化族群（cultural minorities）、文化社群（cultural communities），而在1990年代和國際論述接軌後，原住民族indigenous people一詞才逐漸普遍被使用。這讓我對於原住性（indigeneity），也就是原住民之所以原住民的特性，是如何被建構出來的，有了更深一層的體會。另外一方面，對照台灣和菲律賓的經驗，雖然成為原住民的脈絡更有不同，但兩邊原住民族在與主流人口的權力關係、遭遇到的發展衝擊、面對的解殖挑戰、傳統和創新間的取捨掙扎等等經驗上，卻又如此相近。2015年的參訪後，我們的團員將所見所聞，分作當代的原住民知識復振（Suliyape 2015）、歲時祭儀（陳怡萱 2016）、考古詮釋與殖民建構（徐苡庭 2016）、農業變遷（陳巧筠 2016）、水資源管理（侯怡如 2016）、社區發展（吳宜瑾 2016）、非政府組織在保育運動中的角色（李孟儒 2016）等主題，寫成短篇發表；同時，我也興起了進一步促成台菲原住民社區間交流的念頭。

2016年，我再度組成田野參訪團隊前往伊富高，而這次特別邀請了鎮西堡部落的四位部落成員一同參加，這些成員有年長的耆老（Pehuy Tali）、中生代的部落工作者（Acij），也有新生代的年輕人（Yapit、Sayung）。在這年年初的時候，北醫林益仁老師舉辦的國際生態農夫會議，邀請了我們在伊富高認識的朋友，伊富高梯田運動（Save Ifugao Terraces Movement, SITMo）組織執行長Marlon Matin來台與會。我們這一年7月的參訪行程中，則經台灣駐菲律賓代表處的協助，抵達馬尼拉後先拜訪了菲律賓原住民族委員會，對其整體組織情形，以及落實《原住民族權利法》的努力和難處有了進一步的了解。同年10月，我負責執行舉辦南島國際論壇的計畫，邀請到菲律賓原住民族委員會主委來台與會，會議前安排的參訪行程，就是到曾經拜訪伊富高的鎮西堡部落。在鎮西堡烤火房的晚上，菲律賓原民會主委聽了族人分享過往和林務局、國家公園的衝突抗爭、反水壩的過程，為雙方原住民族的處境和持

續的努力，流下了感慨的眼淚，也為行禮如儀的外交場合之外，跨越海洋的真心交會，做下見證。

2017年，我們在政大舉辦了第一屆的三邊（台美菲）工作坊，邀請了伊富高的非政府組織工作者、台灣的部落夥伴、美國與菲律賓的學者，再次相聚，並且簽署了三邊大學學系、部落組織之間的合作備忘錄。2018年，我將田野參訪設計成一個正式的學分課程，將近一個月的行程中，先是在呂宋島比科爾（Bicol）省（東南平地地區）和UCLA的師生團隊會合，參與了一部分河岸聚落的考古實習，接受該校老師的授課，並到聖麥格海灣（San Miguel Bay）的漁村進行了初步的訪調，然後才到山區的伊富高省進行田野訪談。這一次的行程，我們也邀請到了兩位來自環山部落的青年伙伴（Sayung、Tamiko）同行。

II. 部落伙伴共赴菲律賓帶來的啟發

2016年和2018年兩次的參訪和田野課程，因為有部落伙伴同團一起前往，為我帶來極大的啟發。

我們在台灣和部落耆老的互動，習慣把部落耆老當作全知者、當作我們學習獲得知識的來源，但是異地中的朝夕相處，我才體會到耆老也是必須不斷在接收新事物的學習者，而且在學習新事物的過程，也不免要受有限經驗之框架和為挑戰既有經驗而苦惱。這樣的體會無損我對耆老的尊敬，反而讓我認識到人更加立體的面貌。

有一次，在參訪由SITMo組織在基昂岸（Kiangnan）市小學旁設立的考古文物展示與教育中心時，耆老透過翻譯，認真而辛苦的質疑大學的考古團隊為什麼要把先人的遺骸遺物挖掘出來，我在一旁有點不以為意，心中暗想：這個展示其實是社區想要把文物留住（而非送到馬尼拉博物館）的努力，也是社區和考古團隊協商，將外部的學術資源，轉化符合社區內部教育需求的結果，耆老只是在講自己的擔憂，而未了解到本地的脈絡。隨後念頭一轉，我想到，這樣的擔憂不就是反映出耆老的經驗嗎？而讓耆老瞭解本地的經驗，看到彼此可以相互學習和相互支持的地方，不正就是交流的目的嗎？於是我趕緊提醒自己不要輕忽了耆老提出的問題。

由於帶有教學課程的性質，參訪行程中每天晚上我都安排了工作會議，讓同學說明當天的收穫、心得，並提出問題相互討論。我帶田野課程已有數年的經驗，

已經相當熟悉掌握工作會議的形式和節奏，但因為部落人士的參與，讓我有機會重新思考學術工作的性質和限制。團隊分成幾個小組，設定有土地經濟、社會組織、物質文化、社區健康等不同的訪調主題，為了要有充分的參與，也希望有更多的互動，我將部落伙伴也安排在不同的分組之中。但是，一開始，晚間工作會議的進行，雙方都有些挫折。對某些同學來說，部落伙伴似乎較難對訪調有立即的貢獻，這不只是因為語言的溝通翻譯問題，也包含了部落伙伴不一定會跟著分組的訪調主題和設定執行的目標走；從某些部落伙伴的角度來想，參訪的目的不是要對某些主題作分析，而是希望有更隨興而全面的體驗。另一方面，田野課程工作會議使用的語彙、運用的抽象概念、對時間進行切割和控制的方式，和部落伙伴習慣抒發感受、交代脈絡，以及需要比較多時間醞釀的表達習慣來說，也是很大的難題。

但是，表達方式不同，並不表示背後沒有深入的觀察。於是我把會議的節奏放慢，要求同學多思考部落伙伴所關心的事物、多討論這些表達背後的觀點，同學們和部落伙伴有了更多相互瞭解的機會。舉例來說，為了復振梯田相關的文化，在地非政府組織和加州大學洛杉磯分校的考古團隊合作，運用外部的資源，籌辦收穫祭



圖2 2016年參訪之登錄世界遺產梯田區—地點—Hungduan
(圖片來源：官大偉提供)

典，讓學生在出隊其間有機會親眼見到各項儀式和活動的實際樣貌，這樣的做法已經持續了幾年。但我們2018的參訪中，同學們在參加祭典當天晚上的工作會議，熱烈的討論看到的各種未見過的儀式過程時，來自部落的青年伙伴，卻對於為了讓學生看到儀式而刻意做這樣的安排（即使是在地組織有其本身的目的），是否恰當？儀式操作者的感受究竟為何？等等問題，特別感到揪心，而提醒了大家這是更根本、應該要先被討論的事情。

在這過程中，我體會到，當同學們學著貼近團隊中部落伙伴的立場，才更有能力進行所謂的田野訪調，而這時候，為同隊伙伴們和田野中訪談對象翻譯，也不再是單方面的服務，而是互為媒介：翻譯者既是幫助兩方在過程中互相認識，也是幫助自己去認識到自己的經驗和知識背景對於自己的限制和影響。

III. 台菲科研中心的成立及研究合作的啟動

2018年暑假在菲律賓的田野期間，台灣的科技部公布了徵求設置海外科研中心計畫的訊息，當時已有幾年合作經驗的跨國同儕們，便討論了在菲律賓設置一個科研中心的構想，並由我在回到台灣後，提出計畫申請。當我向系主任王雅萍老師提出這樣的想法，得到系主任大力的支持。由於科技部的要求是計畫團隊中必須有一定行政層級的人員參與組成，以及相對的配合款，以達到學校一定程度的投入，王雅萍老師邀請了當時的副校長陳樹衡老師、社會實踐辦公室主任湯京平老師、副研發長蔡子傑老師、東南亞研究中心主任楊昊老師研商，有賴幾位老師的幫助，我們才得以向科技部提案，並獲通過。提案通過後，學校適逢行政團隊更換，新就任的郭明政校長也慷慨允諾繼續支持這個中心，並同意擔任計畫主持人，協調整合校內資源來將這個中心做好。

在台灣的政策環境上，政府提出的新南向政策，已經意識到經貿合作的穩固必須建立在深刻的人文連結上，以台灣原住民族文化和南島的關係，自有不應該在新南向政策中缺席的重要性；在國際的學術研究趨勢上，結合原住民知識、在地知識於環境治理，是國際學術社群中相當前沿性的研究重點，也是台灣學術社群從台灣的實證研究基礎和國際學術社群對話的機會；在原住民族的社會發展上，對於自身的知識進行詮釋、傳承，並以之與國家對話，使之結合在當代的治理機制中，是我們對內自我建構，對外在學術研究、國家政治中取得發言權和調整權力關係的機



圖3 2018年拜訪位於文物展示與教育中心的織布工坊—地點—Kiangan
(圖片來源：官大偉提供)



圖4 2018年參與之稻米收穫祭典一景—地點—Asipulo
(圖片來源：官大偉提供)

會。因此，這個「臺菲原住民知識、在地知識與永續發展海外研究中心」，就扮演了將多方連結起來持續對話之平台的角色。

2019年3月，伊富高大學校長來政大訪問；同年5月，菲律賓的SITMo組織、來自台灣鎮西堡、環山、烏來、南山等部落伙伴，伊富高大學、菲律賓大學、美國夏威夷大學、加州大學洛杉磯分校的學者，在政大舉辦了第二屆的台美菲工作坊，也拜訪了環山部落。7月，中心團隊師生回訪伊富高大學，為研究中心在伊富高大學的辦公室舉行揭牌儀式，同時也進行社區的拜訪；9月，加州大學洛杉磯分校人類學系系主任來訪；10月中心再組成團隊赴伊富高，就中心設定的人文生態、社會發展、環境治理等主題，進行學習認識；12月，則邀請了來自必柯爾和伊富高的組織工作者和學者，就原住民知識與災害管理此一專題，在中研院舉辦的東南亞研究雙年會中，共組場次發表。



圖5 2019年台美菲三地四校簽署合作備忘錄－地點－政治大學
(圖片來源：官大偉提供)

IV. 持續交流和新構想的產生

隨著持續的交流，我們也逐漸產生一些新的想法和做法，而這些新的想法和做法得以展開，更顯示了部落在這個多方對話的過程中的重要性。

在2019年3月國際友人拜訪環山部落的行程中，在部落的安排之下，我們踏查了幾處過去族人坡地耕作的遺址，引發了關於族人記憶中過去的生產模式、至今的轉變，以及對這些遺址未來管理維護之期待的討論。在教學上，由於中心的跨國合作已在構想讓外國學生暑期來到台灣學習的模式，此處或許正是一個很有啟發性的文化生態學習的場域；在研究上，或許也可以發展出「長期的人地關係變遷」、「殖民接觸影響」、「高地低地之社會互動」等共同架構的對照。不過，不論是作為教學或研究的場域，最重要的是，這裡是族人的部落，族人怎麼想才是關鍵。

於是，在初步探詢後，我們於2019年12月邀請了較有經驗的台灣鎮西堡部落、菲律賓伊富高SITMo組織的成員，來到環山部落分享和學術單位合作的經驗，以及把學術單位帶入的資源轉化成對部落有益之工作的可能做法。由於可能涉及對遺址地景的測量和紀錄，2020年開始，我們也邀請了台大人類學系的江芝華教授，到環山分享她在考古工作上和部落協力以及發展在地文化教材的經驗。隨著互相的學習、訊息的交換，以及對於利弊得失、輕重緩急如何拿捏的溝通，部落這一方也逐漸有村長、發展協會的總幹事、部落會議主席、學校老師參與討論，並同意了合作的構想。

正因為這些學術研究和部落之互動的經驗，在以中心為平台連結的國際學術網路裡，也開始思考把經驗轉換成和學術社群對話的材料。於是，有了以合作（collaboration）、深度參與（engagement）、相互培力（empowerment）為主題的學術出版的構想。這個構想提出來後，獲得許多國際學界朋友的回應，願意貢獻他們在印尼、柬埔寨、馬來西亞、關島、密克羅尼西亞等等的地方和在地社群合作的經驗。我們也開始進入比較學術面的方法討論，例如：engagement應該始於參與（participation），但是和participation也所不完全相同，engagement應是有更深度而長期的承諾，學術和部落兩個主體的位置，以及因為位置的不同而產生的不同考量，應該更被揭露，而因為不同的考量被揭露，也才有機會更誠實的協商和發展出互惠的機制，並促成知識的共同生產。以伊富高的經驗來說，UCLA的考古研究者有其學術上對梯田存在之時間進行定年的興趣，但對在地居民而言，用年代來記錄時間

並非其文化中的敘事方式，比較重要的是這些梯田和他們之關係的詮釋；另一方面，考古團隊、實習課程的進入，未必是在地居民的需要，但是將這些團隊和課程所伴隨的資源，導向設置位在社區小學的考古文物展示與教育中心，讓它同時扮演深度觀光解說的場域、織布產業的工坊，以及社區學童教育的功能，也就進一步達成了雙方的互惠（官大偉 2020）。目前為止，這個多國作者合作、分享各地經驗的出版計畫正在進行之中。

V. 疫情時代下的因應

2020年初，新冠肺炎開始在全球蔓延，旅行的困難打亂了中心原本規畫好的許多互訪和田野實察計畫。但是，由於過去的合作根基，使得有一些跨國合作的工作得以持續，也有一些新的因應方式得以執行。

例如，在2019年科研中心於伊富高的辦公室正式揭牌之後，我們就以一部分經費支持科研中心在伊富高的辦公室，舉辦一系列原住民知識教育的工作坊，工作坊是由在地的非政府組織，和伊富高大學共同協力，邀請這些知識的擁有者和實踐者，與中小學的教育人員，將這些知識記錄起來，並轉化為可以教學使用的教材。雖然因為疫情，台菲雙方暫時較難互訪，但是這個系列工作坊在伊富高仍然持續進行，並將過程與成果分享給在台灣的我們。

因為合作、深度參與、相互培力與知識共同生產等方法論的討論，以中心為平台連結的國際學術網路，也決定以參與出版的作者群為基礎，邀請合作的部落伙伴，舉辦一系列的網路座談會，將寫作中的論文內容拋出來討論。或許由於疫情的關係，有興趣參加網路座談的朋友比我們預期得還多，更有人主動表達意願參與，原先規劃的四個場次逐漸擴增，最後成為了十個場次（包含文化資產、地景、原住民民族賦權、工織品保存、原住民知識與方法、參與及賦權的轉譯行動等等議題）每週一個場次，每個場次三到四位與談人的系列座談。要跨國籌備如此的線上座談是一個新的挑戰，但也因為籌備的工作，讓網路中的夥伴有了更多合作的經驗和累積的默契。

此外，既然不能跨國旅行，我們就試著反向回到國內連結已經在台灣的菲律賓學術社群，特別是創造台菲年輕學者間對話的機會，在中心菲律賓籍兼任助理（政大國際學生）的協助和規劃之下，中心籌備了以Meryenda（菲律賓一種午餐和晚餐

之間輕食的形式) 為名的聚會，希望能邀請在台灣的菲律賓研究生，和台灣的研究
生，以較輕鬆的方式交流，甚至日後能有機會一起到部落學習。

VI. 從在地到全球、再回到在地

從筆者赴菲律賓進行田野參訪、嘗試進行教學研究合作，到政治大學成立「臺
菲原住民知識、在地知識與永續發展海外科研中心」的過程，是筆者一個學習在動
態中調整的機會，其中有許多工作是建立在前人努力的基礎上，有些工作則未必有
前例可循，必須在團隊合作中邊摸索邊找出做法。在這個過程中，我們看到，在地
差異性的脈絡和經驗，永遠有它迷人之處，這些差異正是對照和比較的來源；同
時，「在地」是一種全球共同的性質，對在地性的維護和探索也是全球共同的關
注，因此「在地」是通往「全球」的重要道路。

國際合作一詞本身，即已經預設了以國家為單位的思考，這樣的預設會結構
性的從意識形態到實作中提供了許多隱藏的指引。但是，部落、社區或個人的能動
性，也不會永遠被框限在國家為核心的思考中。SITMo的執行長多次拜訪鎮西堡部
落，有一次在路上遇到道路坍方，他二話不說跳下車捲起袖子，幫忙清除路上的障
礙，部落的族人看了直說：原來他和我們一樣！有一位菲律賓的朋友要結婚舉行婚
禮，曾經在田野間朝夕相處的台灣團員組團去菲律賓參加她婚禮。這些建立在人
和人的情誼，雖然始於國家經費投入的補助和支持，但也超越了國家對於外交的
想像，而這樣的連結形成相互的支持，也更有機會去影響學術研究、影響國家對於
原住民的認識。

學術研究和社會實踐之間，雖非背道而馳，但也有考量重點的不同，例如，學
術需要進度、需要成果，社會實踐則更看重對權力關係的檢視，是否要拖長進度，
甚或讓研究成果有更多不確定的因素，以換取更多對等權力關係的機會，對學術工
作者始終是考驗。但是，若能緩下來，對於不確定抱持更開放的態度，那麼也是有
更多意想不到之思考線索能夠浮現出來的機會。學術工作很可能為部落、社區帶來
資源，但是這樣的資源未必可以轉換成部落集體的利益，因此在部落、社區中找到
可以討論部落集體的需求、界定集體的利益，討論具體做法的伙伴，並將討論逐步
擴大，就是很重要的一步。在結合跨部落、社區交流的教學工作上，也應該有適當
的步調，並且把多方經驗和觀點的對照，作為課程中學習機會的一部份。

不同於participation，engagement一詞有著更深度參與的意涵，如同本文中所討論的，更加強調看到學術研究者不同的位置，以及因為位置的不同而產生的不同考量，進而誠實的協商和發展出互惠的機制，而讓我們可以更有機會，去面對並改變研究者／被研究者間二元且不對等的關係。另一方面，隨著新冠肺炎疫情帶來的影響，我們看到進行跨國田野的困難，這也就使得多點、跨國的合作顯得更加重要，而且由於移動的限制增加，學術工作者難以親臨田野的情況下，田野地點中協力的組織、社區或人群，在合作的網路中也就可能扮演更關鍵的角色。但另一方面，不同地區在通訊設備、網路頻寬方面的差異造成的數位落差，也有可能使得某些地區在合作的網路中被邊緣，這將是新的挑戰。

全球的連結，也是一個讓人可以觀照自己的機會，因為看到差異、經過比較，會讓我們更加認識自己。從在地走向全球，也幫助我們看到我們的在地，和其他人的在地之間，共同面對的國家機制、市場力量，共同面對殖民的傷痕和解殖的挑戰，共同面對在傳統和創新間的取捨，了解到我們的在地，也是全球建構出來的一部份。從在地到全球、再回到在地，是一個不斷來回也不斷累積的過程，筆者受益良多，也衷心期待這樣的過程中持續連結、學習、反省、調整和嘗試。■

附註

- 1 菲律賓於1986年發生人民力量革命，推翻執政多年的馬可仕政府，並在隔年（1987年）通過新憲法，該部憲法第10條中指出，有兩個地區需要設立自治區，分別是穆斯林民答那峨科地區和科地雷拉地區（謝國斌 2016：67）。其中，前者是因為西班牙殖民之前在該地區即存在伊斯蘭蘇丹國，而長期異於天主教文化的歷史；後者則是因為地理條件而未受西班牙殖民者的有效統治。這兩者都由不同於在西班牙殖民時期即改宗天主教之低地人群的認同，因此一直有著分離主義的呼聲以及和追求自治的訴求，而1987年的憲法即回應了自治的訴求。

引用書目

吳宜瑾

2016 〈Ifugao梯田文化保存與社區發展之兩難〉。《人類學視界》19：52-53。

李孟儒

2016 〈SITMo於伊富高梯田保育運動中所實踐之策略及其扮演的角色〉。《人類學視界》19：54-55。

官大偉

2020 〈在地視角下的文化地景保存：以菲律賓伊富高梯田為例〉。《地理學報》95：61-93。

侯怡如

2016 〈伊富高梯田的水資源管理淺談〉。《人類學視界》19：50-51。

徐苡庭

2016 〈殖民情境下的族群建構、考古學與當代原住民—從菲律賓伊富高考古學詮釋爭議談起〉。《人類學視界》19：46-47。

陳巧筠

2016 〈伊富高的農業生活與變遷〉。《人類學視界》19：48-49。

陳怡萱

2016 〈Ifugao種原生種稻米時期的歲時祭儀—兼論其性別分工〉。《人類學視界》19：44-45。

謝國斌

2016 〈菲律賓的族群圖像與政策〉。《台灣國際研究季刊》12(4)：55-79。

Suliyape Taljimaraw

2015 〈菲律賓伊富高省文化傳承與培育原住民知識專家計畫淺談〉。《原教界》66：80-83。

群島之洋

——荷蘭萊頓民族學博物館特展

A Sea of Islands:

Masterpieces from Oceania

吳佳錚

荷蘭萊頓大學碩士生

「因為流著帶有鹹味的汗與淚，於是我們知道，海洋的確在我們的血液之中。」¹

——大洋洲研究者Teresia Teaiwa

2020年3月至8月，荷蘭萊頓的民族學博物館（Museum Volkenkunde）的大洋洲特展，在入口的展板引用此話，搭配獨木舟的主視覺和藍色色調，破題點出從海洋視角出發的展示主軸（圖1）。



圖1 以反光材質和船打造海洋的入口意象（圖片來源：吳佳錚攝，2020/3/10）

過去學界有Hau'ofa（1994）等人對於陸地觀點的反省，這股思潮也逐漸延燒到博物館界。有別於先前諸多展覽雖批判殖民者，但大多仍將與殖民地的文化互動視為陸地上點對點的接觸，此展覽則從海洋出發，更根本地從大洋洲島民的世界觀著眼。正如一塊展板所說：「大洋洲並非遙遠海域中島嶼散佈的大陸，而是連結著諸島們的海洋。」此概念為陸地與海洋之間，人與自然之間的關係提供了反思性的視角。

此特展的論述軸線可分為大洋洲的環境和人文兩面向。前者聚焦人類長期對海洋的忽視及資源破壞，使得許多南島社會文化面臨危機，例如海平面上升影響的居住安全議題，或是傳統的航海知識逐漸失傳。另一件大型藝術作品（圖3）則利用廢棄塑膠，拼裝成2120年的海洋世界，提醒不只是大洋洲島民，全人類將禍福與共地面對海洋的污染和保護議題。

接下來的展區則開始鋪陳海上諸島與世界的文化交會（encounter）。透過列出觀眾可能熟悉的關鍵字，如比基尼、高空彈跳、mana靈力等，指出大洋洲和歐洲觀眾們所屬文化的距離比想像中要短。太平洋島民們不只是遙遠的「他者」，而是同



圖2 第三展區的互動裝置，呈現海洋為主體的思維。（圖片來源：吳佳錚攝，2020/3/10）

樣受全球化影響的人們；許多當代人們的日常經驗，其實是大洋洲文化的產物。此展示敘述顛倒了「作為文化輸出國的西方」與其他「非西方的文化接受者」的二元想像，從而在全球化浪潮中賦予後者更為積極的作用。

然而，策展者並不是要掩飾西方國家的剝削事實。反而意欲以更多元的方式指出殖民力量對於當地文化和生態造成的影響，其中最震撼者應屬Lisa Reihana的影音裝置：「追尋金星（感染）／In Pursuit of Venus [Infected]」，藉由對庫克船長故事的新解，嘗試擺脫殖民與被殖民者間對立且過於簡化或單向權力輸出的框架。²同樣的，展場不僅指出當地傳教士也可能為島民改宗基督宗教的重要推手，還展示受西方影響而增添槍枝主題的傳統藝術創作（圖4），抑或牽扯當代外交政治的藝術餽贈等，以精彩展品說明大洋洲與西方長期而複雜的文化交流。

以海洋為基底，此特展複雜化大洋洲諸島之間和之外的連結故事，也讓觀眾明白自身與大洋洲的相遇與糾纏將延續不止。■

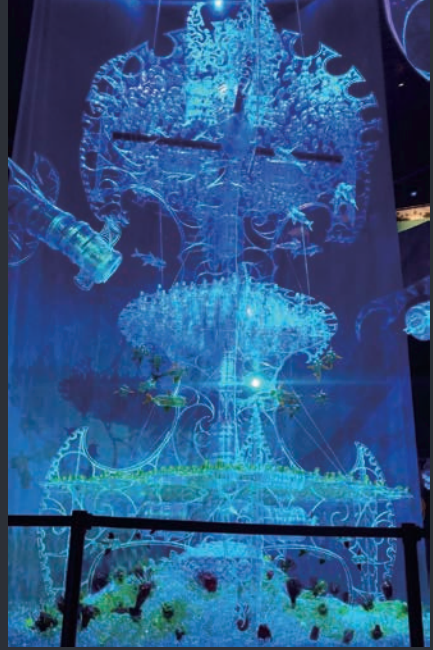


圖3 由具毛利血統的藝術家George Nuku製作的藝術裝置Bottled Ocean 2120（圖片來源：吳佳鏗攝，2020/3/10）



圖4 當地與殖民者交流後增加的創作題材：「槍與刀」（Geweren en messen）（圖片來源：吳佳鏗攝，2020/3/10）

附註

- 1 “We sweat and cry salt water, so we know that the ocean is really in our blood.”
- 2 此作品曾於2018年Pulima藝術節來臺展出，更詳細的討論可看林侑澂（2018）〈Pulima藝術節專題Lisa Reihana《追尋金星（感染）／In Pursuit of Venus [Infected]》〉；或是同年林浩立（2018）的〈太平洋未來主義：翻動歷史洪流的《追尋金星[感染]》〉。

引用書目

林侑澂

2018 〈Pulima藝術節專題 Lisa Reihana《追尋金星（感染）／In Pursuit of Venus [Infected]》〉。
「非池中」，<https://artemperor.tw/focus/2417>，2020年8月17日上線。

林浩立

2018 〈太平洋未來主義：翻動歷史洪流的《追尋金星[感染]》〉。「芭樂人類學」，<https://guavanthropology.tw/article/6694>，2020年8月17日上線。

Hau'ofa, Epeli

1994 Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific* 6(1): 148-161.

美國博物館中的淚痕之路： 傷痕、反省到復興的重探路徑

孫嘉穗

國立東華大學民族語言與傳播學系教授

National Museum of the American Indian（國立美國印地安人博物館）在2018年4月至2019年1月展出的「淚痕：切諾基遷移的故事」（Trail of Tears: A Story of Cherokee Removal）展現了切諾基人曾嘗試不同策略避免撤離原有土地，卻仍遭迫遷的歷史，由切諾基人的視角探究印地安人在1830到1850年間的撤離是如何發生？誰做出的決定？人力成本是多少？展覽展出的故事釐清了許多對淚痕之路的誤解，也重探受壓迫的歷史與顯現當代切諾基人透過圖像和短片講述切諾基民族如何抵制被驅逐的努力並重建自己家園的故事。

探看切諾基與淚痕之路的歷史與展覽可提供當代原住民許多足以借鏡之處。切諾基（Cherokee Nation）是美國最大的聯邦認可部落，擁有355,000多名公民，這些公民中有超過100,000人居住在奧克拉荷馬州並創造了超過20億美元的經濟體系，切諾基族及其人民透過藝術復興，語言恢復和歷史遺產保護來維護其文化傳統。當今的切諾基族孩子們可以在切諾基學校學習講切諾基語言，而公民可以從切諾基國家寶藏學習傳統藝術形式。

在強烈的認同感與復興之路的前行路徑上，切諾基族不再只是被迫遷的民族，透過文化與商業機制的計畫性運用，切諾基族人在經濟上蓬勃發展，也獲得良好的醫療系統照護，不再只是迫遷受助的角色，而能在奧克拉荷馬州成為經濟上舉足輕重的要角，使得族人不僅在經濟上獲得改善，更在精神層面得到自重與自信，而淚痕之路也在落腳之處展現新的篇章，以自己的傳統與文化將淚痕轉化為有力而堅強的重生之路，並激勵著年輕人走過祖先的血痕印記後，以創新力量活用原住民知識與傳統文化，在疆域內創造新的豐富歷史與經濟發展，並療癒世代的傷痕印記。

淚痕之路不僅是標示著美國印地安歷史的重大事件，顯示印地安人在其中的壓迫，數以千計的印地安人在迫遷的路途中死亡，影響著難以估計的印地安家庭與個人，展覽不僅在探看與釐清此段歷史，也彰顯著在其中的壓迫與重生。

此展覽試圖重新探看此歷史事件與探究其所顯示的當代意義，當代的年輕人形成新型態的運動，以騎腳踏車或步行的方式，重新巡走淚痕之路，原住民年輕人重新串連，以腳踏車或步行的方式追隨祖先走過的路徑體驗此段傷痕歷史，在巡走的過程找尋記憶，理解歷史，並在年輕印地安原住民中形成新的網絡串聯，而其中的各種紀錄與書寫更形成豐沛的能量，召引更多印地安原住民與非原住民反思淚痕之路的歷史履痕與反思印地安原住民走出傷痕的路徑。展覽的回饋中展示著多位走過淚痕之路的年輕人在其中的感動與反省，祖先的沉痛歷史強化年輕原住民的認同感與凝聚創新生發的能量。透過旅遊的方式年輕人巡走歷史，在每個淚痕之處體驗當時的歷史情境與認識祖先們在各個地點的故事，一起巡走的夥伴透過討論與集結找到自己的路，與認識血脈中乘載的文化印記。

「淚痕：切諾基遷移的故事」召引參與者進入博物館的空間重探淚痕之路的歷史印記，在了解搬遷的影響後，更顯示當代切諾基族如何慶祝和維持重要文化價值和習俗，並善用文化資產創造經濟上的蓬勃發展，也激勵年輕族人在尋找自我和認同中，創發源源不絕的族群生命力。

而此特展與過去一般北美印地安原住民博物館有關淚痕之路展示的最大不同之處，在於其對於復興與重生的顯現，使得觀者不再只沉溺於過去的悲痛歷史，更有著激勵年輕人如何從傷痛過往重生的積極意義。淚痕之路的故事激發著藝術家以不同形式創作，從繪畫到影像，一直在不同歷史時段由不同的創作者據以發想，並透過不同藝術文化形式創作並於博物館中展現，而此次的展出在回顧歷史與釐清重要史實之外，更展現了當代切諾基族人的重生路徑，顯現其保存族群傳統文化，並善加發揚光大，走出悲情之外，凸顯其進步性。

博物館的展示隨著時代的進步結合媒體影像，不僅顯示過去的史實文物，也揭示隨著祖先的履痕巡走的年輕人所記錄與製作的影像，讓觀者感受年輕印地安原住民尋索自己根源的路徑與感受。而近年來博物館的展出結合媒體與數位典藏，以做為進一步構連教育的多種嘗試，不僅可拓展相關展出的影響力，也可扣連教育體系，持續將相關內容衍生為不同年齡層之教育運用，以使博物館展出與教育系統進行更實質的合作。■

北海道愛努族人護漁興訟 要求日本政府正視原住民權利

翟振孝

國立歷史博物館副研究員兼典藏組組長

來自日本北海道十勝縣浦幌町的「RAPORO愛努民族」團體（ラポロアイヌネイション，舊稱浦幌愛努協會）成員一行，於本（2020）年8月17日至北海道札

幌市地方法院，向日本中央政府及北海道政府提起訴訟（圖1），主張愛努族人在當地河川捕撈鮭魚係屬原住民權利（圖2、圖3、圖4），不應受到法律規範限制。這是自去（2019）年5月24日生效的日本政府最新《愛努政策促進法》（the Ainu Policy Promotion Act of 2019）實施後，首度出現愛努族人以維護傳統領域，以及捍衛自然資源利用為訴求，採取法律途徑以保障權利的先例（The Japan Times 2020；Kayaba and Yoshigaki 2020；不著撰人 2020a），第一宗要求法院確認愛努族原住民權利的訴訟（不著撰人 2020b）。

根據訴狀，該團體成員是江戶時代生活在浦幌十勝川下游的愛努族人，宣稱在明治時代日本政府禁止捕捉鮭魚之



圖1 浦幌RAPORO愛努民族團體成員一行於本（2020）年8月17日到札幌地方法院對中央及地方政府提起訴訟（圖片來源：The Japan Times 2020, <https://www.japantimes.co.jp/news/2020/08/17/national/crime-legal/ainu-fishing-lawsuit-indigenous-rights/>, 2020年8月19日上線）



1

2

3

圖2 愛努族人主張在當地河川捕撈鮭魚係屬原住民權利及傳統生計活動（圖片來源：くまねこ堂，年代不詳）

圖3 手持倒刺長矛站立在木船上捕魚的愛努人舊照（圖片來源：Duits 2008）

圖4 浦幌RAPORO愛努民族團體成員於本（2020）年9月20日首次以傳統刺網捕撈鮭魚，舉行Ashirichepunomi（アシリチェプノミ）歡迎捲鮭傳統儀式，向眾神獻上鮭魚並祈求感恩（圖片來源：<https://www.hokkaido-np.co.jp/article/462407>，2020年9月22日上線）

前，愛努人即已使用刺網捕撈鮭魚並進行買賣（不著撰人 2020c）。對於愛努族人而言，鮭魚不僅是重要的食物來源，在愛努語中並將鮭魚稱為「神之魚」，由於明治政府禁止捕捉鮭魚，導致族人生活遭受嚴重影響。該團體要求政府應承認愛努人的漁業權，並且在十勝川河口4公里範圍內，愛努族人應享有使用刺網的權利。捕撈鮭魚是愛努人為了取回權利的訴訟，也是為了維持生計而努力。

回顧日本政府在2007年9月於《聯合國原住民族權利宣言》（United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UNDRIP）投下贊成票後，為了回應國際社會要求尊重原住民權利的普同呼聲，開啟了日本國內後續有關原住民族政策的一系列改革。首先是2008年6月6日國會通過了《要求承認愛努民族為原住民的決議》，促請政府承認愛努人的「原住性」，等同於正式承認北海道愛努人為先住民族地位（謝世忠 2012：432）。

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民族的同化政策，以及飽受歧視的不利環境中，舉凡語言、取名、服裝、刺墨、長鬚、家屋、村落、以及生活行為等傳統範疇，皆陸續遭到日本政府禁用，例如1871年禁止室內葬，1876年禁止毒矢狩獵。其中，1883年禁止愛努人捕捉鮭魚，不僅使得族人傳統生計方式受限，連帶促使相關的祭儀活動也失去繼續舉辦價值，而快速沒落消失（謝世忠 2013：104-105；2017：86-90）。

事實上，過去與愛努族相關之興訟事件並不在少數，例如1980年代北海道愛努協會狀告北海道大學，浦幌愛努協會控訴東京大學，以部落名義發起訴訟，要求大學或研究機構將在各處挖掘並蒐集做研究的愛努先人遺骸返還部落。除了主張要回祖先遺骨，為先人聲張歷史正義之外；另一個重要目的是希望法院能夠承認，現存的愛努部落，可以作為原住民權利主體。然而，時至今日的訴訟結果，都是以和解作終，多由大學方面負擔返還遺骸與相關物品，以及舉行儀式所需費用，而愛努協會方面則撤銷原先損害賠償的訴求（不著撰人 2020d）。愛努族人以訴訟形式促成先祖遺骨歸鄉，但是法院對於愛努部落是否作為原住民權利主體的「集體權」問題，迄今仍未有定論。

日本政府迴避了《聯合國原住民族權利宣言》中有關實質權利的敏感問題，愛努族團體成員採取法律行動，要求政府保障原住民族法律地位，與相關原住民實體權利。有關此一訴訟行動，值得我們後續持續觀察研究。■



引用書目

くまねこ堂

年代不詳 「アイヌの古写真」。Pinterest, <https://www.pinterest.com/pin/605171268660367519/>, accessed August 19, 2020.

不著撰人

2020a 〈サケ漁行う権利求め提訴 浦幌のアイヌ民族団体 札幌地裁〉。《北海道新聞》, <https://www.hokkaido-np.co.jp/article/451189>, 2020年9月10日上線。

2020b 〈社説 先住権確認訴訟 議論前進させる機会に〉。《北海道新聞》, <https://www.hokkaido-np.co.jp/article/451557>, 2020年9月10日上線。

2020c 〈サケ遡上感謝の伝統儀式 浦幌のアイヌ民族団体が初実施〉。《北海道新聞》, <https://www.hokkaido-np.co.jp/article/462407>, 2020年9月22日上線。

2020d 〈アイヌ民族の返還遺骨再埋葬 先祖に祈り 浦幌町〉。《北海道新聞》, <https://www.hokkaido-np.co.jp/article/452858>, 2020年9月22日上線。

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。

Duits, Kjeld

2008 1900s • Ainu Fishermen. Old Photos of Japan, <https://www.oldphotosjapan.com/photos/251/ainu-fishermen>, accessed August 19, 2020.

Kayaba, Yuta, and Fumiko Yoshigaki

2020 Ainu Lawsuit over Fishing Rights Test Case for Much Larger Issues. *The Asahi Shimbun*, <http://www.asahi.com/ajw/articles/13646254>, accessed August 19, 2020.

The Japan Times

2020 Ainu Group's Fishing Lawsuit is First to Seek Confirmation of Indigenous Rights. *The Japan Times*, <https://www.japantimes.co.jp/news/2020/08/17/national/crime-legal/ainu-fishing-lawsuit-indigenous-rights/>, accessed August 19, 2020.

新型冠狀病毒肺炎（COVID-19） 疫情中的原住民與節慶新面貌

張育綺

國立臺灣師範大學運動休閒與餐旅管理研究所 兼任助理教授

2020年因新型冠狀病毒肺炎（COVID-19）在全球各地造成嚴重疫情，為避免群聚感染，許多行之有年的原住民節慶不得不取消或改變舉辦形式。往年，每年夏天到秋天可說是臺灣最熱情的「豐年季」。然而，豐年祭中常見的手牽手跳大會舞、共飲共食、聊天敘舊等近距離接觸，皆與「戴口罩、勤洗手、保持社交距離」等防疫新生活準則相牴觸。考量都會區不像花東地區較為空曠，為避免群聚感染，都市原住民人口最多的新北市及桃園市，今年皆停辦官方的原住民族豐年祭，桃園市國際原住民族音樂節及各族歲時祭儀也一併取消（陳心瑜 2020；陳恩惠 2020）。後山的花東地區則有不一樣的風景。今年八月花蓮縣舉辦了本年度全台規模最大的原住民族豐年祭，活動會場超過百攤的特色美食、文創工藝展售以及千人大會舞，三天活動吸引超過十萬人次參與。為避免群聚感染，主場地四面設有防疫門、自動噴灑消毒與體溫量測等防疫設施（王新垣 2020）。

把眼光放到臺灣以外，情況可就沒這麼歡樂。世界各地許多原住民社區因擁有較少的醫院、醫護人員、通風裝置等現代醫療設備，使他們在這波疫情的攻擊下更顯脆弱。聯合國原住民權利特別報告員Victoria Tauli-Corpuz女士呼籲：「這個疫情有可能讓我們（原住民）從地圖上消失」（Hansen 2020）。根據巴西原住民組織APIB (Brazil's Indigenous People Articulation) 公布的資料，截至2020年9月中旬，巴西全境已有146個原住民群體受到疫情影響，超過27000名巴西原住民受到感染，死亡人數逾800人 (Charlier & Varison 2020)。今年八月中旬，數十位巴西原住民在亞馬遜一條主要高速公路上展開抗議行動，要求政府提供更多的醫療健康照護與口罩等防疫物資，並揚言會持續抗議行動直到訴求得到回應 (Savarese 2020)。有些原住民社區



的生存狀況嚴峻又苦等不到政府援助，故積極展開自力救濟，如自製口罩、將最新防疫資訊翻譯成部落民眾能理解的當地語言、分配食物與生活必需品、甚至是自行與外界隔離，如厄瓜多的Siekopai nation以及阿拉斯加許多位居偏遠地帶的原住民社區，皆選擇暫時與外界隔絕以求自保（Hansen 2020）。

加拿大渥太華的夏季夏至原住民節（Summer Solstice Indigenous Festival, SSIF）創辦於1997年，每年六月夏至前後舉辦慶祝活動。該節慶致力於讓加拿大民眾認識原住民對於社會的貢獻，同時展現都會區原住民的文化多樣性。2020年該節慶因應疫情改為線上舉辦（Smart 2020），內容包括原住民文化與教育線上影音和互動學習、原住民舞者與歌手直播演出、線上原住民藝術市集、原住民藝術與工藝線上工作坊附帶材料包宅配到府、由主廚帶領的線上原住民料理工作坊搭配食材包裹送到家服務等，讓民眾在家就能參與節慶（圖1）。此外，今年SSIF也和Social Distance Pow Wow臉書社團合作，讓Social Distance Pow Wow社團成員上傳參賽的歌舞展演影片，供觀眾們進行線上評審與投票（圖2）。Pow Wow指現代北美洲印地安人定期舉辦的一種集會，集會中一般有盛大的歌舞比賽、原住民藝術品、工藝品及食物



圖1 2020年Summer Solstice Indigenous Festival (SSIF) 改為線上辦理（圖片來源：Summer Solstice Indigenous Festival官網<https://summersolsticefestivals.ca/>，2020年9月10日上線）



圖2 新型冠狀病毒肺炎疫情促成SSIF和Social Distance Pow Wow臉書社團結盟合作（圖片來源：Summer Solstice Indigenous Festival官網<https://summersolsticefestivals.ca/>，2020年9月10日上線）

1

2

2

等展覽販售，具有慶祝、教育、交流等目的。今年許多大型集會、節慶因疫情受到限制，Social Distance Pow Wow社團旨在提供一個平台，讓受疫情衝擊的原住民藝術家、商家及表演藝術者們展示自己的作品，彼此交流相互支持，傳遞愛與正能量。

從臺灣到南美洲的巴西，再到北美洲的加拿大，相距上萬公里的各地原住民同時面對新冠病毒的挑戰，各自端出因應之道。面對史上同時間最多人數禁足、隔離在家，以及最多國家實施邊境管制，線下的人群移動受限，線上的虛擬交流則特別火熱。節慶一般具有非日常，且需親臨現場才得以體驗、感受的特質。然而，疫情影響造成人類生活軌跡的劇烈變化，促成更多原住民節慶的線上展演以及虛擬跨域結盟，我們是否可預見後疫情時代新的節慶典範生成？值得持續觀察。■

引用書目

王新垣

2020 〈全國最大！千人共舞豐年節在即 花蓮首長扭髻練大會舞〉。《上報》，https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=94068，2020年9月5日上線。

陳心瑜

2020 〈疫情影響 新北今年停辦阿美族豐年祭等原民歲時祭儀〉。《自由時報》，<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/3183729>，2020年9月5日上線。

陳恩惠

2020 〈桃園原住民豐年祭今年停辦〉。《自由時報》，<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/3146091>，2020年9月5日上線。

Charlier, P. & Varison, L.

2020 Is COVID-19 being used as a weapon against Indigenous Peoples in Brazil? THE LANET, 396 (10257): 1069-1070. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)32068-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32068-7)

Savarese, M.

2020 Indigenous Protesters in Brazil Demand COVID-19 Protection. *abcNews*, <https://abcnews.go.com/International/wireStory/indigenous-protesters-brazil-demand-covid-19-protection-72420775>, accessed September 8, 2020.

Smart, A.

2020 National Indigenous Peoples Day Moves Online Amid COVID-19 Restrictions. *Global News*, <https://globalnews.ca/news/7090075/national-indigenous-peoples-day-virtual/>, accessed September 8, 2020.

Summer Solstice Indigenous Festival

2020 Summer Solstice Indigenous Festival, <https://summersolsticefestivals.ca/>, accessed September 10, 2020.

Hansen, T.

2020 How Covid-19 could Destroy Indigenous Communities. *BBC*, <https://www.bbc.com/future/article/20200727-how-covid-19-could-destroy-indigenous-communities>, accessed September 8, 2020.



百年沉吟： 帶《臺灣蕃族志》旅行的佐藤春夫及其當代迴響

王鵬惠

《原住民族文獻》特約學術專員

1920年，日本文壇閃亮新秀佐藤春夫（1892-1964）返回故鄉和歌山縣新宮市療養，遇見在臺灣打狗（高雄）執業牙醫的同窗東熙市，這位老友見他為情所困，遂邀他赴臺散心，此舉形同為百年前的臺灣撒下一地文學種子。

同年七月，佐藤春夫抵臺，在臺灣總督府博物館（今國立臺灣博物館）原住民研究專家森丑之助，與總督府總務長官下村宏的安排下，受到貴賓般的禮遇。在臺灣前後三個月的短暫停留期間，扣除曾渡海至福建半個月，佐藤春夫最艱辛的行程就是踏上森丑之助為他規劃的山區部落之行。自1921年起，他陸續發表以臺灣為背景的作品，《殖民地之旅》（2016）便是集結其臺灣書寫的新版中譯本（圖1）。除膾炙人口的鬼怪小說〈女誠扇綺譚〉（1925）之外，有多篇與旅途中所見的原住民有關，如〈日月潭遊記〉（1921）、〈魔鳥〉（1923）、〈霧社〉（1925）等，以原住民部落為背景的日本文學就此開花。

〈霧社〉一文的起始便是駭人的暴動傳聞。在前往霧社途中，佐藤春夫於集集聽說「霧社的日本人因蕃人的暴動而全部被殺了」（佐藤春夫 2016[1925]：165），消息讓他惴惴不安，後來證實是誤傳，事發地點是撒拉馬奧（梨山部落）。抵達霧社後，他見識日本殖民政府失能的理蕃政策，在參觀小學時，目睹教師與學生雞同



圖1 佐藤春夫著；邱若山譯，《殖民地之旅》（2016）



圖2 國立臺灣文學館主辦「百年之遇：佐藤春夫1920臺灣旅行文學展」海報（圖片來源：國立臺灣文學館藝文活動平台，https://event.culture.tw/NMNL/portal/Registration/CO103MAAction?useLanguage=tw&actId=00011&request_locale=tw，2020年10月5日上線。）

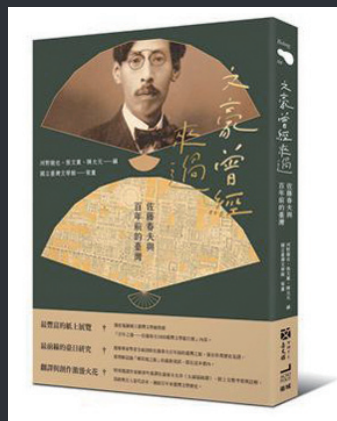


圖3 河野龍也、張文薰、陳允元編，《文豪曾經來過：佐藤春夫與百年前的臺灣》（2020）

鴨講的窘境，同情學生「被灌輸著在他們的世界裡無法想像的其他的概念」（*ibid.*: 180）。佐藤春夫筆下不時流露出自我嘲諷的殖民批判，對於族群衝突、梅毒病患、賣春女等現象毫不避諱。

協助佐藤春夫認識原住民文化的要角是森丑之助，這位「臺灣蕃通」不只安排行程，還讓佐藤春夫攜帶他的著作《臺灣蕃族志》旅行。投宿霧社時，當年輕原住民女傭看到這本印有族人照片的書籍，不可思議似地翻閱，稍後還帶一名同族女孩來翻看討論（佐藤春夫 2016[1925]: 178-179），《臺灣蕃族志》這部原住民調查的知識寶庫，頓時轉化為原住民女孩的賞玩打趣的奇珍。另一篇〈魔鳥〉是帶有原住民知識的虛構小說，可清楚辨識許多賽德克語，諸如：歐多夫（靈魂）、罕格·歐多夫（祖靈橋）（*ibid.*: 118）、喜移累苦鳥（占卜鳥）（*ibid.*: 120）等詞彙，已經從田野調查紀錄，化身為小說元素，宛若民族誌書寫。

2020年適逢佐藤春夫來臺一百周年，國立臺灣文學館推出「百年之遇—佐藤春夫1920臺灣旅行文學展」（圖2），並召集臺、日專家學者發掘更多檔案，深入解析佐藤春夫的作品，出版《文豪曾經來過：佐藤春夫與百年臺灣》（圖3）。在佐藤春夫造訪霧社十年後爆發的「霧社事件」，慘狀更甚於〈霧社〉一文描述的「撒拉馬奧事件」，宛若佐藤春夫早已預言了這齣悲劇。2020年也是霧社事件九十

圖4 國立臺灣圖書館主辦「『原』來如此—館藏舊籍原住民族類書展」海報

(圖片來源：臺灣學研究中心網頁，<https://wwwacc.ntl.edu.tw/ct.asp?xItem=71781&ctNode=2206&mp=5>，2020年10月5日上線。)



周年，國立臺灣圖書館推出「『原』來如此—館藏舊籍原住民族類書展」，搭配展出霧社事件相關資料，並邀請部落耆老演講（圖4）。以霧社之名，我們擁有佐藤春夫涉險探異後流露著人性悲憫的文學作品，也曾惆悵於兩敗俱傷血淋淋的殺戮歷史。在人類學家的調查紀錄、殖民地官員的報告書之外，佐藤春夫以文士之眼對原住民部落的刻畫與批判，值得百年後的讀者沉吟追憶。■

引用書目

佐藤春夫

2016[1925]《殖民地之旅》（植民地の旅）。邱若山譯。臺北：前衛出版社。

河野龍也、張文薰、陳允元

2020 《文豪曾經來過：佐藤春夫與百年前的臺灣》。新北：衛城出版。

國立臺灣文學館

2020 「百年之遇：佐藤春夫1920臺灣旅行文學展」。「國立臺灣文學館藝文活動平台」，https://event.culture.tw/NMIL/portal/Registration/C0103MAction?useLanguage=tw&actId=00011&request_locale=tw，2020年10月5日上線。

國立臺灣圖書館

2020 「『原』來如此—館藏舊籍原住民族類書展」。「臺灣學研究中心」，<https://wwwacc.ntl.edu.tw/ct.asp?xItem=71781&ctNode=2206&mp=5>，2020年10月5日上線。

中國雲南西雙版納傣族景真村寨風貌

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

中國雲南西雙版納傣族自治州原來擁有不少傣族歷史遺跡，惟在毛澤東統治的1950-1970約三十年間，尤其是1966-1976的文化大革命十年，許多文物建築和宗教生活文化，被破壞殆盡。傣族的南傳佛教寺院大佛被毀，院址經常就成了鬥爭場所或淪為一般倉庫。倖存的幾處，不是因供佛小型，而被忽略放過，就是一時之間與宗教連不上關係而僥倖存活。位在首府景洪往南接近勐遮村鎮之處，有一村落名為景真。它即以一座據稱有800年歷史的八角亭為名（圖1）。該亭子距離佛寺稍遠，因此躲過了災難。



圖1 西雙版納景真八角亭
（圖片來源：謝世忠攝，
2011/12/25）

不過，在改革開放之後，尤其是1990年代中葉起始的大觀光發展政策推動之下，景真八角亭成了西雙版納旅遊重點參觀地點。八角亭位於一高臺上面，由此處下望，可見景真村全貌。原本該村保存非常完好之傣族竹樓原貌（圖2），然而，政府在發展美觀的前提下，下令全盤改造村子，於是該村彷彿如一夕之間改了頭，也換了面（圖3）。竹樓的深褐色古典風采，突變成了天空色一片藍屋。政府人員認為新狀很不錯，乾淨俐落，整齊劃一。但是，舊有村落不僅只是顏色不同，它的點點滴滴都與文化生活息息相關，失去了竹樓典雅味道，也等於同時喪失了了解傣族社會文化生活的機會。中國為了發展，賺得觀光財富，對於少數民族的文化，多只重視華麗舞蹈歌唱服飾表演，或者熱鬧有趣的節慶，而在人民一般生活方面，則幾乎全數掠過，直接消除改換現代。景真是一個例子，全國少數民族分布區域，大抵均脫不了類此遭遇。

我們在閱覽舊新對照相片時，或有時空換置和政治無情的感慨，不過，事實上，在當代國族—國家治理之下，文化的變遷的速度和規模，實比過去殖民帝國主義時代更厲害，主要就是國家統治者的一國一族—文化的理想安全構成原則使然，傣族於全中國同屬中華民族單一建構教育法律約制下，一切的生活轉變不得不朝此一方向邁進，景真傣族村落的變臉，可謂越變越像中華民族的樣態。■



圖2 西雙版納傣族景真村寨原貌
（圖片來源：謝世忠攝，1988/06/15）



圖3 西雙版納傣族景真村寨新貌
（圖片來源：謝世忠攝，2011/12/25）

老照片作為最常民化的文獻： 以一批日治時期臺東里壠支廳布農族地區 影像資料為例（上）

謝博剛

社團法人臺東縣布農青年永續發展協會理事長

I. 老照片是最常民的史料，田野調查的好梗

這幾年在部落裡常常思考如何將常民記憶與檔案文獻連起來，筆者所指的「連起來」倒不是「驗證真偽」，而在於呈現歷史敘事的多義性。文獻檔案的落筆者，往往是掌有公權力的人，沒有筆的人只能被噤聲，除非有位謹慎的研究者得以自隻字片語中嗅到不尋常的端倪，或者洞悉公文數據裡的真相，方能看穿檔案沒告訴你的事，也由此常民記憶往往可以呈現與補充別於文獻檔案的觀點。

但有又時候，當你自認熟悉史料裡頭各種事件的年代序列，甚至掌握事發地點、案情偵查過程與各種「個資」，卻在耆老的口述記憶裡迷航暈船。筆者曾在一次訪談中，見證耆老一氣呵成鎔鑄了四五個歷史場景，成為一自成邏輯的敘事。這在人類學研究雖是很迷人的議題：「人們如何認知與理解歷史事件？」、「記憶的結構如何形成，其中有沒有文化的特殊性」等等，不過對嚴謹的文史工作者而言，可能是一種困擾，容易墜入五里霧，有些以史料為唯一依據的人甚至會與耆老們辯論起來。

要怎麼連結外部且冰冷疏遠的「檔案史料文獻」，與在地人充滿情感溫暖但有時顯得歧異的「口述資料」，在筆者近年布農族地區田野的經驗，如經過史料搜集解譯與系譜學的基礎訓練，「日治時期戶口調查簿」與「老照片」往往能由其微觀尺度的特質，協助研究者映照出大歷史，也比較能夠替耆老在數十年生命長河裡，

落下停駐之錨。

礙於篇幅主題，本文不擬處理系譜故事，但想與讀者分享一批日治時期臺東里壠支廳布農族地區影像資料詮釋經驗，以及臺東縣海端鄉布農族文化館利用這批影像的研究為主軸，策劃出的2020秋季特展「烈日疊影：何味典藏早期海端鄉影像故事展」。

II. 時空膠囊：來自1930年的贈禮

2017年，一位家住鹿野鄉的民眾H拜訪海端館，帶來一批其祖父年輕時留下的老照片。早前他閱讀徐如林、楊南郡老師著述的《布農抗日雙城記》時曾看見了他祖父的名字「何味」，而且還是重大歷史現場的關鍵人物。H君想到他童年時無意間在梅花鹿皮後方所看到的幾本老相本，便把照片帶來，希望有人能夠協助解讀相關歷史訊息。經過授權後，筆者開始投入這一批影像資料的閱讀，經過簡單的分類，這批近50張的老照片，具有兩個大主題：家族故事與公務影像，而多數影像都回應了日治中後期的「理蕃」政策（原住民族行政），包括「歸順談判」、「集團移住」、「森林事業調查」、「教育所與授產」、「青年團集會」等訊息。

老照片對於海端與延平等布農原鄉的歷史探索，具有珍貴的第一手史料意義。卑南溪上游的新武呂溪流域、內本鹿地區是全臺灣最後為日本人所掌控治理的地方，到了1930年代（昭和初期）關山越嶺道完工（1931）與大關山事件（1932）、第二次逢坂事件（1933）後，才完全為總督府當局，透過綿密的警備道路系統、通電鐵絲網、砲臺與警察駐在所等警備機構，及交易所、療養所、教育所等授產「理蕃」輔助機關建立起治理網絡。



圖1 何味，1931年甫升任臺東廳巡查派駐里壠山社
（圖片來源：何豐國授權使用）

III. 烈日疊影：當代的策展研究與解析

橫跨日本帝國與中華民國，是兩顆太陽（日本帝國的日章旗以及中華民國青天白日滿地紅旗）與布農族射日神話的交疊，是本流域社會革命性轉變的開始，疊影出來的照片則是一張張歷史的見證，由此出發，說出很久沒有人說起的故事。2020年初，海端館與其餘六間花東地區原住民族地方文物館／文化館進行聯合策展，該館決議以這批歷史圖像為焦點進行策展。於是筆者加入策展團隊，以H君所申請之日治時期戶口調查簿為基礎，由其祖父隨勤務調動的寄留資料，對照該時代的相關檔案文獻書信，仔細研析各張照片透露的細微線索，進行田野調查及訪談，考證相關歷史事件與現場，完成基本文案寫作，再與海端館策展團隊共同完成故事線與相關展示製作，賦予老照片新的生命史。



■ 圖2 Aziman Sikin與日本官方第一次的接觸協商（圖片來源：何豐國授權使用）

這批老照片的焦點，筆者認為是圖2這張談判協商影像。這張照片的場合是昭和4年（1929）4月3日於霧鹿警察駐在所，「抗日英雄」Aziman Sikin與官方第一次的正式接觸。坐在板凳頭帶著靛皮帽正面朝向鏡頭的是Aziman Sikin，與他同坐於板凳但面容凝重的是另一位霧鹿社領袖人物Lanihu。右側坐在椅子上的是時任里壠支廳廳長的富永藤平，緊鄰立姿者則為金川又次郎警部，位於中間的則為霧鹿駐在所小林正樹巡查部長。而在Aziman Sikin後方穿著大衣協助居間翻譯的即霧鹿駐在所警手何味，一旁小孩則為其子森太郎。

身為花蓮大分地區總頭目，大正4年（1915）Aziman Sikin曾率族人襲擊拉庫拉庫溪上游日本警察與樟腦設施，迫其撤離山區。4年後八通關越嶺道動工，日警勢力重回拉庫拉庫溪，而Aziman Sikin與其兄Dahu Ali則轉進高雄州深山的Tamahu（玉穗社）地區。昭和3年（1928）由於地勢苦寒而又初生麟兒，在霧鹿社親戚的介紹下Aziman Sikin便將女兒寄養於警手何味家，由其霧鹿社布農籍妻子Saidu協助哺育。巡查部長小林正樹知悉後便回報臺東廳上級，由廳長兒玉魯一擬定歸順計畫。當時臺東廳針對各社勢力者與抗日者採勸說歸順方針，Aziman Sikin無疑是最佳男主角。於是官方先於鄰近支廳的里壠山社興建一座宅邸，幾經談判折衝與傳統夢占後，於昭和4年（1929）深秋正式歸順日方並移住里壠山社，後來就成為日本人重要的「理蕃」樣板人物。

這張照片的畫面內容與延伸故事基礎來自於《理蕃誌稿》、《高砂族調查書-里壠山社》、《高砂族授產年報》、《理蕃之友》、《臺灣總督府職員錄》、《臺灣警察協會會誌／臺灣警察時報》、《臺灣日日新報》、日警的回憶錄與記錄檔案等直接史料，也參酌研究者楊南郡、徐如林的歷史著述，更需來回辯證於後人的口述訪談甚至是其他歷史照片，方能在歷史的長河中摸索可能的圖像故事。■

《前進國家音樂廳！ ——臺九線音樂故事》

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

作者：陳俊斌

出版社：臺北：遠流／國立臺北藝術大學

出版日期：2020/10/01

I S B N：978-986-98264-9-5



這是一部新音樂史著作。何謂新音樂史？最主要的就是有如歷史學之新文化史一般，作者關注庶眾曲樂、在地歌聲、或人民唱作。還不只如此，這批作者筆下雄厚的在地庶眾，以腹力和喉詠發出的大聲量，正努力登上國家閃耀的前臺上，站穩他們的步伐為自己的文化發聲。本書作者在書中充分發揮了細膩描繪與精緻詮釋的撰述功夫，一點一滴地鋪陳發生在臺九線公路東臺灣山谷綿延之後端部落有關唱歌的好故事，並呈現他們如何讓國家之慧眼看上的緣由。

陳俊斌博士是國內難得的音樂史學大將，年輕努力且深具創意思考，尤其對土地鄉舍富含深厚的情誼。事實上，他十數年的教研究生涯，課程與寫作均與此有關。陳博士的大作只要發表，就會造成臺北紙貴，因為大家搶著閱讀並給予迴響。如此輝煌紀錄，更敦促作者再接再厲，好讓越多愛書愛樂愛土地的好夥伴，得以增添知識與美聲情誼的福分。

全書由作者自國家音樂廳與《很久沒敬我了你》音樂電影劇10年前的逢遇開始講起，細述初會原住民領域的指揮，經由與演出歌手和樂師的對話，而漸次熟悉音樂的文化背景，再到樂劇整體構建的成功因素分析，其中特別對《莫爾道河》與〈美麗的稻穗〉旋律音符的互映起伏多所著墨，最後呈現出了該樂劇全國巡迴的風

靡盛況，仿如喚起了一場對臺灣本土原民音樂殷殷期盼之全民珍愛文化的社會運動。在陳博士筆下，文化運動的細緻滲透力和潛移默化的影響力，歷久彌新。然後筆峰一轉，筆觸落實於原本即是樂劇基礎的卑南兩大場域：南王與寶桑。那是作者自我與在地成家合奏成曲的另段音樂史故事。

樂劇裡的唱歌高手均出自於臺灣東南小角落的一個部落，那被譽為金曲之村，也是作者多年欣賞學習和紀錄觀察的寶地。敘事裡出現岳母妻子的身影，那是作者生活成就的一面，他的文筆入心，貼切獨到，論及年祭，樂曲嚴肅當是必然，而日常哼唱者，則另顯活潑有趣，加上歌手創作也是關鍵。書中如玉般的主角人物群，各個是詞曲好手，而且頁頁見著面，讀來真是溫馨，有如看到摯友們再次相聚並一一點歌，或者聆聽媽媽小姐的古調，此時，書內書外，作者讀者，正在進行一場場黃金屋內有聲又無聲的唱曲合奏音樂會。寶桑是臺東市建城發展的出發之地，現在各族薈萃，作者也都一一點將，當然全與好歌好曲有關，而它們的膾炙人口實力，即多從自己家庭擴充出去，再連結到部落和族群甚至國家的後續脈絡。

黑膠、年齡級、舞步、白米酒、康樂樂團、海祭等主題相繼浮現書中，顯示了作者在音樂史研究方面的功力超凡，他不放過點滴現象，也突破了社會地理角落不受重視的盲點。書尾主題又回到《敬我》的樂劇，更進一步闡述了現代性與原住民性的交織辯證。臺九線是個隱喻，作者亦復如是表示。讓作為正在享受文字盛餐的讀者，在有如正處於快速飛奔的車途中，縱然清楚聽聞測相喀嚓之聲不斷，卻也無妨，因為更具震撼的卑南之歌之舞之祭，同時也響起於耳畔，而那才是甘甜的樂音。至此，你已能看見入口寶桑並直抵南王了。至於那國家音樂廳，轉個身，竟也與《敬我》一起神幻眼前。■

布農族服飾織紋與百步蛇的神話傳說

方兆鴻

新樣工作室 研究人員



圖1 布農族男子無袖長衣
(圖片來源：國立臺灣博物館
數位典藏〔編號AT000485〕)

「方衣」是臺灣原住民族傳統的服飾形制，它是一種未經剪裁的服飾樣式，製作方法僅將兩片長方形的麻織布於長邊對齊縫合至中線，然後將未縫合面向前摺作前襟，縫合面作為衣身背面，再將衣身兩側邊從袖圈向下縫合而成。泰雅、太魯閣、賽德克及雅美／達悟族是臺灣原住民族中仍保有較完整方衣的族群，布農族的女子服飾很早就受漢化影響而穿漢式的服裝，唯有男子還保留傳統方衣樣式。南投、花蓮地區的布農族男子上身穿著胸兜再套上一件無袖長衣，分布於高雄、臺東一帶的族人所穿著的服飾形制上已和排灣、魯凱相近，可能受其影響，男子上身穿著加縫右襟片的長袖短衣，但仍會將無袖長上衣穿著於其外。

圖1為南投縣信義鄉雙龍村之布農族男子無袖長衣（族語稱為*habang*），為國立臺灣博物館於1927-29年間所收藏，係佐久間財團蒐藏品之一。此種服飾穿著時，衣服下襠長及大腿處，由於未有綁帶，因此胸前是敞開著的，在長衣內部會穿著一件胸兜。此件無袖長衣在前襟、背面中央和衣身兩側織有桃紅色的直條形紋及三條一組的紅色直條形紋，此紋樣延伸

圖2 在家屋裡聚會的族人（圖片來源：鈴木秀夫 1935：40）



至衣身後方靠近下襠處。重點在於背面中上方以草綠、紅、黑色線挑織成一片密集如格狀或是棋盤形的菱形織紋，此種織紋則是布農族的特色，是布農族與其他族群無袖長衣的最大分別。而長衣背面的下襠處織有幾道橫向的浮織紋，族人認為這樣的紋樣具有護身避邪的作用。

圖2為日治時期所拍攝的文獻照片，拍攝地點為南投縣信義鄉雙龍村，與圖1的無袖長衣為同一出處，此為當時的布農族人聚會情形。照片上許多男子穿著無袖長衣，從幾位側身的族人中即可見到衣身後皆有一道寬幅的橫向織紋。

圖3同為國立臺灣博物館藏之無袖長衣，採集自臺東縣海端鄉霧鹿村下馬部落，同樣為1927-29入藏之佐久間財團蒐藏品。背面中上方同樣有一片橫向菱形織紋，使用織線有桃紅、藍、黃和橘等色。與前一件相比，寬幅較大，色彩也有不同。

然而布農族男子所穿著無袖長衣有的較為素面，有些菱形紋並非一定織於背後中上方，而是在衣身兩側及中央縫線邊緣以縱向方式織

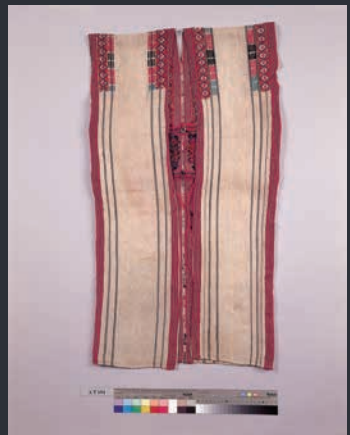


圖3 布農族男子無袖長衣
（圖片來源：國立臺灣博物館數位典藏〔編號AT000194〕）

出菱形圖案。

圖4的服飾特色除了前襟處縫有兩個彩色毛線球的編繩綁帶以外，重點則是在前襟處、背面中央和衣身兩側織有紫、紅、黃、黑的菱形紋和三角形紋，正面處從胸上延伸至衣身背面至後方下襠處。此種織紋圖案樣式的長衣亦為布農族穿著。

布農族無袖長衣背後的菱形紋寬幅大小及使用之織線色彩，族人一般認為可能跟家族或區域性有所關聯，或是依照織作者自己的想法跟喜好，而此一說法也與其他族群不謀而合。他族服飾中，較為特殊或地區性的織紋樣式有時候即是所謂的家徽，或織者自己的意思，也或許單純只是表現自己的技能。

菱形是臺灣原住民族多數族群廣泛使用的織紋或刺繡圖案。同樣的圖案在不同的族群中會有不同的解讀，各族的樣式及技法上不僅有些差異，所代表的文化意義也有所不同，即便同一個族群不同的地域會有不同的意義。泰雅族人認為菱形代表祖靈之眼，有警惕與守護之意；排灣族人將百步蛇身上的紋路以菱形紋呈現，而百步蛇與排灣族的起源傳說相關。對於布農族人來說，菱形紋同樣也代表著百步蛇身上的圖紋，但百步蛇跟布農族人為世交，是最好的朋友，與族群起源並無關聯。

關於百步蛇與布農族人成為朋友的由來，有多種說法，其中一則故事是傳說有位布農族婦女苦思如何編織一件漂亮織紋的服飾好讓她的先生能盛裝出席祭典。而她剛好看見一條百步蛇覺得蛇身紋路美麗，因此與該條百步蛇借了一條小蛇作為織布圖案的參考，其他婦女也爭相模仿，因此百步蛇身上的菱形紋就演變成為男子無袖長衣背後的織紋了（田哲益 1995：29）。



圖4 布農族男子無袖長衣
（圖片來源：國立臺灣博物館
數位典藏〔編號AT003135-008〕）

另一種說法內容與這一則故事大綱相去不遠，同樣也是講述布農婦女為了找尋織布圖案的靈感，借了小蛇，依百步蛇身的圖案作為參考並織於布面上。但故事內容從這裡開始發生了分歧，幾天後，這位婦女忘了自己將小蛇放在甕裡造成小蛇的死亡，故此引發人蛇之間的戰爭。甚至族中專門織布的家族在這一次的戰役幾近滅亡，也導致族人不再發展手工藝品。

人蛇之戰的故事分歧也有另一種版本，是講述借來參考作為織布圖案的小蛇在族中婦女中彼此流傳而不慎踩死（王蜀桂 2004：68）。

許多原住民族的傳說故事皆將雙胞胎視為大忌，在布農族與百步蛇的神話傳說中，也有另一說法與雙胞胎有關，講述族人將視為不祥的雙胞胎丟棄山林，直到有天回去探視時，卻發現了百步蛇，但同樣的是，婦女將蛇身紋作為織布圖案參考（王蜀桂 2004：69-70）。

上述四種故事雖然細節上有所出入，但皆有一個共同的中心主軸，就是布農族的婦女皆以百步蛇身紋作為服飾織紋參考圖案。而百步蛇身的紋路，正看恰巧就是菱形，側看則是三角形。

布農族的菱形紋除了男子無袖長衣以外，也出現在布農族女子頭巾末端上的刺繡圖案上，此種刺繡頭巾亦見於排灣、魯凱、鄒等族，皆有相近似的元素圖案。有時不只是單純的菱形，而會在菱形中央添加如八角花形紋等圖案變化。至於為何布農族特別強調背部的織紋圖案，研究者及族人都認為可能與八部合音、報戰功等慶典祭儀中，男子圍圈唱歌或蹲踞的生活習慣有關。在其他族群的服飾當中，亦有此種說法，皆是為了顯露出服飾上精緻漂亮的織紋或刺繡圖案而為之。■

引用書目

王蜀桂

2004 《臺灣原住民傳統織布》。臺中：晨星出版。

田哲益

1995 《臺灣布農族風俗圖誌》。臺北：常民文化出版。

鈴木秀夫

1935 《臺灣蕃界展望》。臺北：理蕃之友發行所。

國立臺灣博物館

N.d. 國立臺灣博物館數位典藏資源檢索系統，https://collections.culture.tw/ntm_cms/Default.aspx，2020年9月3日上線。

後山何來「七十二社」？

傅鳳琴

國立臺灣史前文化博物館助理研究員

康熙58年（1719），《鳳山縣志》中的「康熙鳳志山後圖」（圖1）記載後山番社二十二處，聚落大都在今日的台東縣境內，圖上可見的大多是南路排灣族或屬卑南族的部落，或是某一區域的統稱。康熙60年（1721），朱一貴起事，清廷遣千總鄭惟蒿、林天作與通事章旺至卑南覓，協助圍剿朱一貴事件竄逃至東部的人。藍鼎元記載「賞以帽靴、補服、衣袍等件，令其調遣崇爻七十二社」（丁曰健 1959：15）。當時所描述的七十二社，僅出現崇爻、卑南覓社，其餘未見。隔年黃叔璥記載「七十二社在卑南覓，有番長文吉」（黃叔璥 1957：160）。時隔不到三年，後山番社從記載的二十二處，轉為七十二社。兩人所指稱的「七十二社」又是那些番社？

康熙61年（1722），黃叔璥對「七十二社」做了一番調查。他將原住民族按當時的行政區域分成「北路諸羅番」和「南路鳳山番」兩部分，用來涵蓋全台的原住民族；然後，再將「北路諸羅番」分成10群，「南路鳳山番」分成3群。後山番社在黃氏初次的印象是「卑蘭（南）覓」為後山番社總名，地與傀儡山相連，北通崇爻，南極琅嶠，中有高山聳起（圖2）。並記錄有個「番長」，「轄達裡、武甲等七十二社，歲輸正供銀六十八兩零」（*ibid.*: 160）。

後山番社總名「卑蘭（南）覓」在黃叔璥的記載有如多變的春天，對於所統轄番社，前後記錄出現有「六十八社」，「七十二社」。他指出七十二社並非全數知悉，僅知多在山腳沿海處。七十二社各社名單收錄於「南路鳳山瑯嶠十八社」附錄中，實際記載的地名只有35筆。黃氏觀察他人的記錄，指出發現還有其他番社，真實統轄的番社數量與番社名，始終無法卻認，各社位置也並非全數知悉。對於無法確認的原因，黃氏自己分析是因「層岩迭岫，人跡罕經」（*ibid.*: 151）。卑南覓

所轄的數字，在陸續其他各文獻記載也不盡相同，如：雍正2年（1724），福建台灣鎮總兵等人奏摺提到南路招撫以卑南覓社為首為六十五社（台灣銀行經濟研究室1972：23）。巡臺禦史禪濟布奏生番歸化日眾摺，卻說是六十六社（ibid.: 19）。

雖說記錄中的番社名，離七十二社還差距甚遠，筆者推斷後山「七十二社」，應是當時民間口碑盛行之說法。如：雍正2年（1724），福建巡撫黃國材奏摺，據臺廈道吳昌祚等報稱：「鳳山縣南路山前生番有歷歷社等五社、諸羅縣北路山前生番有本祿社等四社，又鳳山縣山後傀儡生番有八里岡社等六十五社。」（ibid.: 23）。唐贊袞《臺陽見聞錄》與朱仕玠《小琉球漫誌》，分別記載「鳳山相傳七十二社」，「卑南覓山生番六十五社」，也未曾見記載各社名稱（唐贊袞1958：185）。朱仕玠《小琉球漫誌》更是認為生番的居住地難以查證，七十二社指的是鳳山縣所轄，卑南覓所轄的六十五社（朱仕玠1957：80-81）。乾隆6年（1741）劉良璧《重修福建臺灣府志》記載鳳山縣直接敘明：「凡六十五社，即卑南覓七十二社地。」（劉良璧1961：81）。

為何番社數有如此的差距？推測原因：一、可能在於計算的基準不同。如：康熙56年，《諸羅縣志》如此定義熟番：「內附輸餉者曰熟番，未服教化者曰生番或曰野番」（周鍾瑄1962：154），也就是說番社的歸化是否，也可能影響統計番社數量。二、「七十二社」僅是個形容番社數量的統稱。明鄭時期並不太注重東部的開發，未曾設官治理東部地區。對於東部的經營，大抵沿襲荷蘭人方式令其自治。當時記載南部改隸四十六社，以卑南覓為主的四十六社皆臣服，也有「卑南覓」繳納社銀的紀錄。1685至1737年，社餉改為定額，《臺灣府志》記載「卑南覓社徵銀六十八兩七錢九分六釐」（高拱乾1960：134）。後來記錄指稱「臺東者，鳳山後山之東，清乾隆時七十二社番地，歲納餉六十九兩，時閉時通，視同棄壤，志所謂卑南覓也。」（洪棄生1959：23）。也就是說清代的卑南覓社是賦稅單位，對於所轄番社數量並不影響賦稅金額。

從上述眾多文獻後山番社的數量，「七十二社」可能僅是個統稱，在口耳相傳、語言轉譯缺乏文字記錄下，至今尚無法得知是否確實有七十二社的存在。那為何後山的番社數都「說」是「七十二」？數字七十二跟中國古社會生活有著密切關連的關係，並常常象徵至多至極之意（楊希枚1974：19-34）。如：《史記孔子世家》介紹弟子三千，身通六藝的賢人有七十二人，曹操死後有七十二疑塚之說；人們都知道孫悟空會七十二變；古人還將一年365天劃分成七十二候。道教將中國的

名山勝地分為十大洞天，三十六小洞天，七十二福地。古代傳說中黃帝戰蚩尤也是經過了七十二戰才勝利。在形容山峰秀麗壯美時，人們也喜歡將山峰湊成這數字。如黃山、衡山、嵩山等有七十二峰之稱。「七十二」在中國傳統文化有數量多的意義，因此當後山番社數字在七十左右時，人們索性湊成七十二。後山「七十二社」聽起來都比曾經出現的「四十三社」、「六十五社」、「六十六社」有力量。以

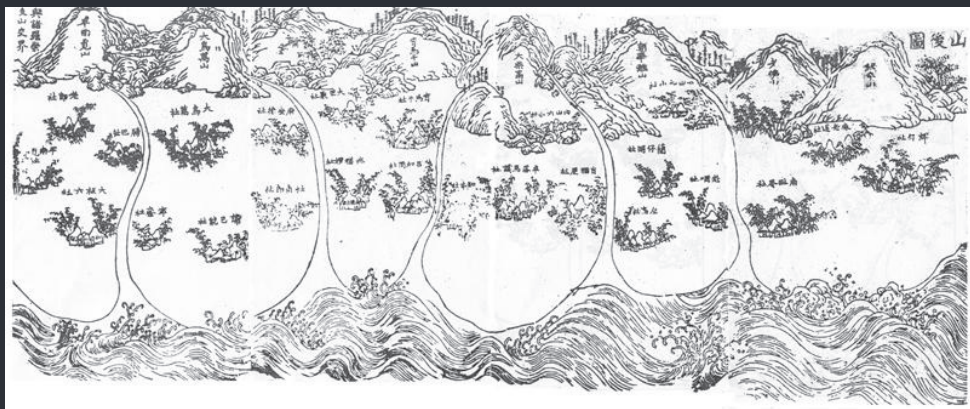


圖1 康熙58年（1719）《鳳山縣志》「康熙鳳志山後圖」所記載的番社22處番社位置圖
（圖片來源：《台灣歷史文化地圖》網站，<http://thcts.ascsc.net/themes/rc18-2.php>）



圖2 康熙61年（1722）《臺海使槎錄》「後山七十二社」番社位置圖
（圖片來源：《台灣歷史文化地圖》網站，<http://thcts.ascsc.net/themes/rc18-3.php>）

七十二社的數量概括後山番社，不僅可彰顯清廷統治番社力量，也顯現民間對當時後山番社勢力的敬畏。然這相傳的說法卻不斷被引用，在層層堆疊中，後山七十二社早已成為東部總番社代稱，而不論是否有七十二社。■

引用書目

丁日健

1959 《治臺必告錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

中央研究院

N. d. 《台灣歷史文化地圖》網站，<http://thcts.ascc.net/>。

朱仕玠

1957 《小琉球漫誌》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

周鍾瑄

1962 《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

洪棄生

1959 《瀛海偕亡記》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

高拱乾

1960 《臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

陳文達

1961 《鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

唐贊袞

1958 《臺陽見聞錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

黃叔瓊

1957 《臺海使槎錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

楊希枚

1974 〈論神秘數字七十二〉。《考古人類學刊》35/36：12-47。

臺灣銀行經濟研究室編

1972 《雍正硃批奏摺選輯》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

劉良璧

1961 《重修福建臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

