

# 泰雅族生態智慧之探討 - 以雪見為例

內政部營建署雪霸國家公園管理處委託研究報告

092 - 301020500G - 013

## 泰雅族生態智慧之探討 - 以雪見為例

受委託者：中華民國生態關懷者協會

研究主持人：林益仁

協同主持人：馬薩 道輝（黃榮泉）

研 究 員：蕭世暉

研究助理：蕭惠中

內政部營建署雪霸國家公園管理處委託研究報告

中華民國九十二年十二月

## 目次

表次	iii
圖次	iv
摘要	v
誌謝	vi
前 言	
第一章 緒說：從 2003 年泰安鄉「泰雅傳統文化藝術季」說起	1
第二章 文獻回顧與研究取向	5
第一節 傳統生態智慧的定義	5
第二節 「傳統生態智慧」一詞的使用歷史	6
第三節 相關文獻的四種取徑	7
第四節 台灣原住民民族植物學的研究	12
第五節 社會學質性研究取向：參與式行動研究	16
第三章 「泰雅族」及「雪見地區」辨析	21
第一節 探討地理上的泰雅族系關係	21
第二節 在地觀點 - 傳統生活領域與獵場	27
第三節 「雪見」的出現 - 外來的觀點	37
第四節 小結	42
第四章 泰雅族人與自然的互動	44
第一節 Inlagan、Buan Para 到雪見的轉變	44
第二節 不同時期的生活型態 - 居住、狩獵、農耕生活及規範	46
第三節 重新展現生態智慧的另類誘因 - 「生態旅遊」	54
第四節 小結	55
第五章 建構重新活出生態智慧的條件 - 檢討與展望	56
第一節 如何建構重新活出生態智慧的條件	56

第二節 未來工作的方向與建議	57
附錄一 泰雅語及中文地名對照表	63
附錄二 德班行動計劃原住民族項目、前言及關鍵目標	65
參考文獻	67

## 表 次

	<u>頁數</u>
表一、1945 年以後台灣原住民民族植物學研究成果比較表	16
表二、本研究工作活動一覽表	21
表三、泰雅族的群屬系統表	25
表四、日治前雪見週邊各部落社群位置名稱表	31
表五、日治時期雪見地區部落安置位置名稱表	35
表六、1937 年以後雪見週邊部落遷移定住與行政建置名稱表	37
表七、雪霸國家公園管理處歷年有關研究計劃對雪見的觀點	41
表八、部落生態產業發展組織培力模式分析表	60

## 圖 次

	<u>頁數</u>
圖一、北怒呼流域群 (Llyung Peinux/M'sya) Beanux、Mailubon、 Maipuwal、Mebuanan、Nguhuru Ruma 五部落共用獵場圖	3
圖二、北怒呼流域群早期遷徙示意圖	30
圖三、1900 年前雪見地區週邊部落傳統領域圖	32
圖四、1900~1924 年間雪見地區週邊部落遭日人追擊流動圖	34
圖五、1924~1937 年間雪見地區部落安置圖	35
圖六、1936 年以後雪見地區部落遷出圖	36
圖七、雪霸國家公園分區圖	42
圖八、泰雅族漁獵場規範案例地點圖	48
圖九、泰雅巫拉社住屋	49
圖十、轉變中的泰雅住屋建材形式圖	53
圖十一、今日的 Beanux (天狗) 聚落住屋	53
圖十二、當代土地利用的另一種知識及社會系統 - 「泰安風景特定區」 都市計畫圖	54
圖十三、作為泰雅部落名的 Lihang (野桐)	55

## 摘要

關鍵字：生態智慧，泰雅族，雪見，布岸把臘，在地發展脈絡

現行的國家行政制度、林務政策，及西方的宗教信仰，雖然劇烈地影響與介入泰雅族的社會，許多泰雅族人的內心深處仍然肯定傳統規範與生態智慧的價值，並試圖在截然不同的今日社會處境中尋求實踐。本研究計畫的目的即在以雪見地區為個案，進行泰雅族生態智慧的探討，強調重視在地發展脈絡，以社群可持續發展為主軸來探索傳統生態知識(TEK)的發展趨勢對當代泰雅族社會的意義與影響。

在研究的進行上採取社會學質性取向的參與式行動研究，基於傳統生態知識不斷受到外界影響而彈性變動的特性及其與在地社群的緊密關係性，從社會建構的角度出發，企圖與雪見地區泰雅族週遭部落透過建構傳統生態知識的行動過程，協助部落在可持續發展的目標上逐步前進。本計畫中重要的方法包括部落繪圖、耆老會議以及傳統生態知識與部落發展工作坊，以長期而持續的工作來參與及協助泰雅族傳統生態智慧的重建。

在研究的過程中與泰雅族人、尤其是耆老與頭目的訪談，得知「泰雅族」不是一個既存的國族實體，過去族人以彈性且機動串聯的生命共同體在台灣山林之間求生存、謀發展；「雪見地區」是人為的劃分，並非自然的地理單元；泰雅族人的傳統生態智慧，包括對自然環境的知識、相對應的傳統規範與社會組織等，可做為符合生態彈性、可持續發展的自然資源管理方式的重要參考，但是因為急遽的社會變動而在迅速分解、流失當中。

我們建議在進行雪見地區的規劃時，必須考慮到對在地社會文化脈絡的尊重與認同。首先，應恢復該地區傳統地名 - 例如「雪見」應該恢復為泰雅傳統地名而稱為「布岸把臘」，認同並保障原住民族及在地社群與自然資源及生物多樣性保育相關的權利，使族人能有權利使用及管理傳統生活領域；並以尊重在地部落社會組織的方式，協助重建傳統知識、活化部落規範。以工作坊做為一個討論與整合的平臺，凝聚部落共識與組織，重建在地主體。在未來的工作中，期望達到族群認同的建立、部落資源的瞭解與調查以及社會組織的運用與展現，更進一步的計畫則為規劃推動雪見地區部落生態產業的發展與對此地區的共同經營管理。

## 誌 謝

就像一段旅程，走到一個階段，會停下腳步回首來時的路，研究工作進行到一個段落，也該是回顧的時候。在為期數月的田野工作期間，要致謝的人很多。

我們首先要謝謝 Pasang (蕭世暉)、蕭惠中、褚瑩縈、Oto (宋賢明) 與賴粹涵在田野工作與資料蒐集上的協助，尤其是 Pasang 對泰雅部落發展的實踐熱忱；進入部落的工作很難只靠單獨的力量完成，團隊的合作不僅提高了田野工作的效率，同時在彼此討論學習的過程中激發出新的想法與做法。同時，曾經參與此研究計畫討論、給予寶貴意見的原策會部落地圖發展小組的夥伴們也一並致謝。

由衷感謝部落裡傳承泰雅傳統智慧的長者和為部落發展與族群文化復振努力的朋友們，他們在訪談中提供了許多珍貴的資料與泰雅族人的生活哲學，他們是 Yupas Kagi (柯正原)、Bawtu Baga (林福來)、Laysa Bawtu (林金輝)、Hetay Payan (曾作振)、Besu Kagi (賴金章)、Besu Hayung (田金次)、Kwesi Yuraw (高榮盛)、Sehu Tana (李永平)、Akyo Yumin、張堂瑞、林木青、楊宗義、楊傳國、鄭金治、鍾建誠、陳文雄、楊得時、林為道等人。另外，特別要感謝協同主持人馬薩道輝所率領的泰雅族耆老團，包括 Masin Koyaw、李文達、Yukan Buta (陳仁義) 及其他成員等人，他們風塵僕僕地趕赴泰雅族各部落關懷維護傳統土地的精神令人感佩，也曾特別配合本研究計畫走訪探討地區、並提供珍貴傳統知識。

最後，還要感謝在研究計畫期間默默提供關懷、支持與鼓勵的其他親友們。



## 前 言

本計畫的目的在於以雪見地區為個案研究，進行泰雅族生態智慧的探討，其中牽涉生態智慧的實際內涵意義與切入觀點，在本報告中我們特別強調從在地的社會文化觀點探討生態永續的意義。

首先，我們必須指出從探討地區泰雅人傳統觀念的角度來看，無論是「泰雅族」、「生態智慧」或是「雪見地區」，這些名詞都是外來的，它們所指涉的概念仍劇烈地與在地傳襲的觀念互動，我們的探索無可避免地也介入在此互動之中。因此，我們所選擇的介入方式乃採取較為廣義且彈性的「生態智慧」意涵，即 - 人們與自然互動的知識，來作為與自然地理上的「雪見地區」區位、自我認同為泰雅人的社群，一起探討的對象。

本報告主要分為五章，首先我們以最近才舉辦的泰安文化藝術季的部分經過作為探討原住民生態智慧其意義所在的引言，第二章則針對國內外相關的研究進行回顧，並且在研究路數上予以分類，以作為本研究選擇切入的參考依據，同時也對台灣的相關研究與方法一併討論；第三章提出以原住民社會文化觀點出發的泰雅族定義與雪見地區的探討，第四章則著重在以該研究地區為主的生態智慧面貌與展現的經驗探討，第五章嘗試提出與國家公園經營管理有關的生態智慧重構的檢討與建議。

## 第一章 緒說 - 從 2003 年泰安鄉「泰雅傳統文化藝術季」說起

2003 年 11 月 14 日 Beanux (今稱天狗) 部落頭目尤帕斯 嘎義帶頭, 牽引包括 Mailubon (今稱梅園) 部落頭目斐速 嘎義、鐘副頭目, 以及副頭目的兒子 - 年輕的梅園村長, 一字排開, 率領包括兩個部落、今日梅園村的眾耆老與村民, 高高興興地跳起慶祝完成儀式的 Alala 舞, 為本年泰安鄉文化祭(「泰雅傳統文化藝術季」簡稱) 梅園村所負責演出的編織祭儀畫下美好句點。

一個月前在一次討論的場合, 當談到 Beanux 與 Mailubon 兩個部落<sup>1</sup>不同淵源, 依照傳統, 祖靈祭必須分開個別舉辦時, 梅園村長遲疑地回應說: 經費只有一份、很難做, 卻不太敢看頭目幾乎不能妥協的眼神, 頭目只是說: 不可以!

當時, 我們希望瞭解現稱「雪見地區」<sup>2</sup>的柏令溪(今稱北坑溪) 流域, 究竟是屬於那一個部落的領域範圍? Mailubon 部落頭目斐速剛開始採取比較寬鬆的態度, 認為係與 Kinhakul 群<sup>3</sup>共用, 然而經 Beanux 部落頭目尤帕斯 嘎義 - 同時公認號稱 Lyung Peinux (今稱北勢群) 八社總頭目評判, 該區仍屬以 Beanux 為主、和 Mailubon、Maipuwal (今稱象鼻)、Mebuanan (今稱麻必浩, 永安)、Maitayax (移至對岸 Nguhu Ruma, 今稱大安) 五個部落共有。(見圖一)

斐速頭目跟大多數的原住民一樣, 在意的是現在整個傳統生活領域怎麼都變成「林班地」了? 他常常到山上去, 有時遇到林務局的人, 問他去山上幹什麼, 斐速極不愉快地反問說:「我還要問你們去山上幹什麼?」

---

<sup>1</sup> 「部落」這個辭, 約定俗成的用法就指「原住民的聚落組織」, 有時候以時興的觀念用語來說, 指「原住民社區」。此一辭泰雅族的用語為 qalang (賽考列克語群) 或 alang (澤敖利語群), 報告後文將有詳細討論。今日泰安鄉行政區內的泰雅社群, 以澤敖利語群為主(如 Beanux 與 Mailubon 所屬 Lyung Peinux, 北勢群)

本報告中常會出現泰雅族語拼音有(q)的狀況, 就是賽考列克(Squliq)及澤敖利(Ts'uli)語的基本差異 - 賽考列克語多一個 q 音, 為了同時尊重此地區不同語群, 所採取的寫法; 其實, 本地區還有特殊的 M'tuwal 語群(Merinox - 汶水群使用), 不屬賽考列克或澤敖利語, 無法並列周詳。此處附帶說明, 為了尊重泰雅族的在地觀點, 本報告將儘量優先使用泰雅地名, 採用、呈現許多泰雅族語的拼寫, 包括地名及特定辭彙, 特別常用的地名及人名, 我們就使用中文音譯, 並於附錄中列出對照表。

<sup>2</sup> 「雪見地區」的意涵, 為本報告重點之一, 請參看後面的辨析討論。

<sup>3</sup> 分佈今日泰安鄉的泰雅族社群稱呼分佈新竹以北社群之語, 主要係指日治時代集團移住在該地區的 Skaru 群, 此處亦然。

圖一、北怒呼流域群 (Llyung Peinux/M'sya) Beanux、Mailubon、Maipuwal、Mebuanan、Nguhu Ruma 五部落共用獵場圖



他原本認為 Kinhakul 的人早已與 M'sya<sup>4</sup>這邊的人和解完成了，也都互相通婚、融為一體（他的妻子是 Kinhakul 人），但是尤帕斯頭目堅持 Kinhakul 當時尋求用地和解的手續不完備，同時是因為日本人強迫要安置他們，就借地給他們耕作生活，並不包括永久性使用獵場（(q)yunam）。由於視獵物為珍貴的生存資源，獵場是傳統生活領域的核心觀念。

尤帕斯頭目的堅持，源自於對泰雅族 Gaga<sup>5</sup>的重視，與獵場管理有關的 Gaga 規範，更是其先人交付的重責大任，他強調對 Gaga 的敬畏、獵場規範馬虎不得。他也舉出許多例子，說明泰雅族人是何等地看重獵場規範，許多例子顯示，部落間為了爭奪獵場，以出草來裁判，甚至不惜流血相殺。

Beanux 與 Mailubon 兩個部落的領域，除了魯固溪<sup>6</sup>以北的布岸把臘<sup>7</sup>地區為

<sup>4</sup> 指以 Sya 部落（今 Beanux 部落前身）為主幹的北怒呼溪（音 Peinux，大安溪之泰雅族名稱）流域社群，外來稱呼為「北勢群」。一般在此地區北邊的泰雅族人稱該社群為 M'sya，Beanux 及 Mailubon 部落較多使用此辭自稱。

<sup>5</sup> Gaga 是泰雅族社會文化的核心觀念，指規範、亦指共守特定規範的社會團體，詳後討論。

<sup>6</sup> 位於泰雅族人稱為北怒呼溪的大安溪北岸支流，就在雪見南邊，請參看圖一。

五個部落共用獵場外，彼此仍有所區分。由於分屬不同 Gaga 團體，這兩個部落當然必須分開來舉行各自的祖靈祭。

然而，今日的活動是由泰安鄉公所主辦，各個行政村皆包含了至少兩個以上的部落，更重要的是，鄉作為當今最重要的地方行政組織，無可避免地大大地影響、改造了原來部落社會的組織。在泰安鄉文化祭當中，總頭目開場引火祈福，其身份早已超越傳統的範疇。尤帕斯 嘎義現在是鄉公所大力支持、協助的民間社團「泰安鄉頭目文化協會」的理事長，也是「泰安鄉總頭目」- 該鄉的轄區包括以往與 Llyung Peinux 爭奪獵場而曾為敵的部落社群，所以「泰安鄉總頭目」不只是以往所謂的「北勢群八社」總頭目了。就外人所稱呼的「北勢群」、泰雅族人自稱「北怒呼流域群」的這個社群而言，其組成部落尚包括同流域，現在被劃分到台中縣和平鄉的 Mihu（今稱雙崎）、U'lu（今稱達觀）等部落。本次泰安鄉文化祭，達觀也來出一個節目。

今日的文化祭當中，不僅曾經互相敵對的部落一起在國小廣場跳舞、分享酒食，還邀請不分族群的所有來賓一起參與。其實，原住民早在日治時代末期就已經在南洋生死與共地以森林謀生技能照顧日治中期仍你死我活相戰鬥的日本兵了。

那麼，尤帕斯堅持梅園村 Beanux 與 Mailubon 兩個部落祖靈祭必須分別舉辦，不是很迂腐嗎？他堅持獵場要分清楚、分配獵物的規矩必須遵守，包括獵區自然資源的權利與獵物一樣。然而，今天整個獵場早已為國家所有，由林務局管理，司馬限林道開進去，砍伐、取走了林木等自然資源，之後已進行「復舊造林」，現在又已劃設為國家公園，這樣的堅持還有意義嗎？

他說：「我最怕 Gaga！」，意思是說，他仍認為違反 Gaga，必定受祖靈懲罰、付出代價。

無論是國家的林務和保育，縣、鄉及村的行政，西方基督宗教的信仰，雖然強力地介入和改變今日泰雅族的社會，但是傳統社會的影響力仍然延續在族人的生活當中。儘管經歷近一個世紀的人事更迭、天荒地變，許多泰雅族人內心深處仍然肯定 Gaga 的價值，企圖在截然不同的今日社會處境中尋求實踐<sup>8</sup>。除了有豐

---

<sup>7</sup> 今稱「雪見」，泰雅族人稱該地為布岸把臘（Buan Para），其由來詳後。

<sup>8</sup> 基督宗教的傳入，依據協同主持人馬薩道輝的分析（馬薩道輝，2003），在泰雅族人受殖民統治、傳統秩序被摧毀之際，聽到基督教福音信息，震醒心靈，忽然覺得找回了渴慕已久、且被遺

富教育意義的文化祭活動外，北怒呼群部落都會進行 Maho - 祖靈祭。透過祭儀所確認、實踐的社會組織與規範，就會包括與自然的互動，展現他們的生態智慧。

接下來，我們將先進行傳統生態智慧文獻回顧與方法的探討，之後就從族人們、特別是耆老、頭目所關切的部落由來及獵場規範的討論，來進行泰雅族生態智慧的探討。

---

忘的 gaga 信仰，而重拾失去的生命。但是，許多傳統祭儀和社會關係顯然也被基督宗教的儀禮及教會所取代。

## 第二章 文獻回顧與研究取向

傳統生態智慧的研究，在八〇年代後，伴隨幾種彼此相關的趨勢而蓬勃發展：西方科學保育方式與住民發展的衝突現象層出不窮，一則引發生物多樣性與文化多樣性相關的論述，一則與爭取原住民權益的聲浪互為加強，加以社區總體營造與地方培力（empowerment）的草根運動。這種種社會運動與學界論述的觀點，也日漸受到政府組織的重視。此間，無論是保育立場人士、原住民權益立場人士、在地住民、國家政府機關都肯定傳統生態智慧與環境保育、地方發展的正面關係；因此，傳統生態智慧的內容與應用之探討，應運而生，而這也是本報告試圖說明及努力的方向。

以下將試圖將所蒐羅的國內外傳統生態智慧相關文獻，做一整理，列入參考文獻，並討論以下幾點：(一) 藉回顧前人研究，釐清傳統生態智慧一詞普遍使用的定義；(二) 其沿用歷史；(三) 研究文獻的類型 - 大致可分為四類：(1) 自然科學的應用；(2) 人文學科的批判；(3) 國際商業應用與財產權；(4) 強調在地發展脈絡；(四) 台灣民族植物學的文獻回顧。

### 第一節 傳統生態智慧的定義

相關的探討，除了「傳統生態智慧」(Traditional Ecological Knowledge, TEK) 這個用法外，還有地方知識 (Local Knowledge, LK) 原住民知識 (Indigenous Knowledge, IK) 等等；並且，用字的不同，也意謂研究中所強調的觀點。而為了強調 (1) 其與生態關係，是地方發展的基礎；及 (2) 泰雅文化長時間以來深厚的累積與流傳，本研究採傳統生態智慧 (TEK) 這個用字，並藉前人研究定義之為：一連串知識—實踐—信仰的累積體，它由當地人的適應過程發展而來，並藉文化傳承代代相傳，是生物（包括人）彼此之間、生物與環境之間的關係。具體一點說來，包括對動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制以及其背後的信仰及宇宙觀等四個層次 (Berkes *et al.*, 2000)。

因為是一適應過程的產物，因此傳統生態智慧含有試驗與錯誤 (trial—and—error) 的特色，換句話說，並不是所有根據傳統的操作都有助於保育 (Berkes *et al.*, 2000)。相對於一般定義的知識，傳統生態智慧不是孤立於日

常生活之外運作的體系，也不是白紙黑字的規則，它有實踐的、社會的面向，因此對地方人群來說，傳統生態智慧是一種操作，而不是如一般定義的「知識」一般，具有可意識的特質。傳統生態智慧隨時跟著實踐、情境變化 (Antweiler, 1998)。

綜合以上的說法，除了瞭解一般討論傳統生態智慧的定義之外，我們更強調傳統生態智慧有三個值得關注的面向：(一)它在文化各個層面的環環相扣；(二)它在日常生活實踐中才有意義；(三)它允許試驗及錯誤的機會。因此，傳統生態智慧絕不僅是學者或文化工作者，記錄為白紙黑字的報告書；或是馬上就能供保育工作參考運用、立竿見影的抽象化規則。不論是外來者的瞭解過程，或是在地居民的實踐過程，都需要更多耐心與時間。

### 第二節 「傳統生態智慧」一詞的使用歷史

傳統知識的討論，最早溯及李維史陀，爭論的議題焦點則在於其與西方科學的異同。這與西方一直以來，都以二元對立組來解釋世界（包括大航海時代後接觸的非西方人群）的智識傳統有關。

傳統生態知識 (TEK) 這個詞彙是在 1980 年代才確立，並自此備受重視，這是因為它對於保育的貢獻 (Berkes *et al.*, 2000)，以及國際保育論述潮流的加分 (Purcell, 1998: 265)。

最早對於這樣的知識體系進行有系統的紀錄與研究的，是人類學者。在其傳統中有一支民俗科學 (folk science) 稱為民族生態學 (ethno ecology)，主要是研究一個族群或文化所有的生態關係之概念 (Berkes, 1999: 4)，而傳統生態知識就是他們研究中很重要的一部份。對傳統生態知識的研究也就從對於物種的辨認與分類開始（如民族植物學、民族動物學者的工作），到後來關心不同族群對於生態過程的瞭解與其跟環境的互動關係 (Berkes *et al.*, 2000: 1252)。

在國際組織方面，八〇年代聯合國 (UN) 及國際勞工組織 (ILO) 對於原住民權益的推動及其引發的討論，更使「原住民傳統生態智慧」和「文化」劃分開來（在此文化一詞有相對客觀、非具政治立場的意味），而特別和發展相關：因為過去的經濟發展，經常都奠基於對原住民及其居住環境的傷害與剝削。亦即，這些發展與保育策略、原住民政策都需要扭轉，以原住民傳統生態智慧來思考保育及發展並重新定向。這個轉變，特別是在 1992 年里約熱內盧的聯合國環境與發展會議 (UNCED) 中，展露無疑 (Purcell, 1998:265)。

傳統生態智慧的概念，與所有西方思潮一般，在十年後進到台灣。依照陳永龍（1998）的整理，九〇年代起，台灣保育政策與原住民生計衝突的事實，讓主張環境正義與原住民權益的學者及保育人士，援引國際論述潮流，引發傳統生態智慧在台灣的后續討論與實踐。

上述的背景，雖未能窮盡「傳統生態智慧」探討的所有脈絡（也非此文論述重心所在），但我們已經可以明白，相關的討論，是一直到八〇年代的國際風潮與保育、原住民權益論述之後，才漸漸發展至今日百花齊放的面貌，下文便要分析他們的樣貌。

### 第三節 相關文獻的四種取徑

本節將針對本研究中所蒐集國內外相關文獻，做一整理及討論上方便的分類：（1）自然科學的應用；（2）人文學科的批判；（3）國際商業應用與財產權；（4）強調在地發展脈絡。

#### （1）自然科學的應用：

這一大類的研究，大體上，以學科背景為生態學，並站在保育立場的研究人員為主；目的是希望藉由探索傳統生態智慧的多樣性，來討論傳統生態智慧與科學生態學互補的用法，以協助監測、解釋、回應生態系變化（Berkes *et al.*, 2000）。

若在成果上做比較細緻的區分，有一支承繼了民族生態學以來的民族動植物研究傳統，紮實地記錄下傳統知識中動植物名稱、用法、分類等，這支研究以台灣日據時代以來散見於各民族學、人類學研究著作的記錄，以及各式原住民藥用植物研討成果（林俊義等，1998），加上近來以劉炯錫為主的研究社群（劉炯錫，2000）開始比較專門的調查，甚至新生代的碩士論文（黃詩硯，2003）為例。關於台灣民族植物學相關研究的回顧，在稍後有較詳細的描述。雖然斷斷續續有研究在進行，並且我們也希望以不斷的變動來看待傳統知識；但事實上，由這個取徑的研究，最可以感受到所謂「傳統」流失的快速與記錄的不及，這方面實也還需要許多有心人員的投入。

另外一支，則是更進一步去探討傳統生態智慧應用於保育策略的貢獻，西方研究中以 Fikret Berkes 為代表；台灣研究中以裴家騏、羅方明（1996）、台邦



撒沙勒 (2000 ; 2001 ) 的魯凱族狩獵文化研究為例。他們注意在地居民的社會組織及其規範、宗教信仰等機制，如何支持人與自然環境間的平衡關係；並認為當代資源管理經常被批評的是其對於生態穩定性的假設，造成生態彈性 (resilience) 的逐漸喪失，以及多樣性、機會的減少 (Holling *et al.* 1998 ) 而從傳統生態智慧，我們得到的是生態彈性觀點的資源管理方式，這是他們長期與生態環境互動的結果。借 Lugo (1995) 的說法，管理並不需要精準預測未來，但需要設計一套能夠吸收、協調未來事件的系統。這系統之所以能夠適應，是因為它承認環境的變動性，並且，社會也必須以修正回應之。這些研究，從尊重當地知識的西方生態學出發，正面積極地，提供保育政策與在地權益、文化之間的一座橋樑，特別是狩獵活動計畫上的成果，例如台灣魯凱族與學術單位的合作計畫 (台邦 撒沙勒，2000 )。

但包括上述的民族生態學研究，在這些成果中，我們無從知道傳統文化的各個面向，在現代社會衝擊下如何改變，而以不同形式表現出來。好比台邦撒沙勒的魯凱族例子中，以詳細的田野資料說明好茶部落的獵區分布、主要獵場及著名獵人、鳥占與夢占、神聖空間與共享倫理，論述過去獵人文化與生態平衡的接近。以及近五年的狩獵概況調查指出 (1) 獵區仍被遵守，(2) 建議對所有動物皆具殺傷力的吊子，與可以選擇獵物的獵槍，劃定區域交互使用，(3) 建議利潤較高、棲地保存較好的愛玉採集區畫入狩獵管制核心區。雖然提出了可行建議，卻沒有告訴我們，這和魯凱原來的獵人文化有麼樣的傳承及轉變 (台邦 撒沙勒，2000 ; 2001 )。這些研究將西方生態保育概念，馬上與類似的傳統生態智慧作連結，如果不去處理變遷的部分，對於今日快速變動的社會實際狀況，實在有難以運用的困境。就這麼試問吧：依照這樣的分析方式，在打獵規範不再被實行的雪見地區，是否已不存在活生生且可應用的傳統生態智慧了？！

### (2) 人文學科的批判：

人文學科對於傳統生態智慧研究，大體說來有三個關注的議題：(一) 傳統知識與西方科學的關係；(二) 傳統知識的建構是一權力競逐的場域；(三) 傳統知識研究自身的反省。而這些批判，很大一部份來自人類學領域。

在第一個議題上，這些批判指出，傳統知識可以拿來批判西方發展模式，和西方科學所宣稱的普同性 (universality)。也有人指出，西方科學藉由將傳統知識轉為科學的過程，一方面將傳統知識壓抑到科學霸權的邏輯之下，另一方面將他者壓抑為他們自己的功利主義所用。更進一步的爭論是，將傳統知識蒐集、記

錄的過程中，就已經轉變了它原本的內涵。甚至批評到詞彙的使用本身（Antweiler, 1998）。

至於第二個議題的探討，有兩個討論層次：傳統生態智慧作為抵抗運動的力量、社群內部的知識掌握權力競逐。一部份研究是指出了，「傳統生態智慧」不但指涉了一種方法論，一種社會科學觀點，甚至成為一哲學及意識型態上的位置。這奠基在我們對歐洲擴張後的歷史，知識具有不對稱權力關係的認知上。並且，這個認知更深層的根源，在於對西化過程的不滿，也在於長久以來研究及試圖瞭解非西方社會的人文關懷傳統。這樣的學術關懷，加上學術界以外的原住民抵抗運動，可以幫助促進自治，因此是一政治立場的表明（Purcell, 1998）。另一部份文獻則提醒研究者及促進者，在研究單位的社群當中，傳統知識決不是平均分佈於人群之間的，「誰的知識可以代表這個族群的傳統？」，即是一個政治問題，我們不得不小心分析及處理（Sundar, 2002；Nygren, 1999；Agrawal, 2002）。

第三個議題，重點擺在對於傳統生態知識研究本身的田野倫理，提醒我們注意智慧財產權（Wenzel, 1999）、現代化與研究者所帶進的實踐方針之間的關係（Gegeo et al., 2002）、研究法的選擇及資料的本質（Gibbs, 2001）等等。

這些人文學科的批判，也許只有解構之功而無建設性，但卻提醒我們，不要以為瞭解地方知識僅是膚淺地標示它，甚至希望能夠很快拿來在發展脈絡中利用，這是有危險性的。並且，這個危險勢必潛伏在今日政治、經濟利益、科學三者，於發展脈絡中密切合作的情況下（Antweiler, 1998）。

### (3) 國際間應用與財產權：

這類討論主要焦點在於，傳統生態知識及其守護的生物多樣性，特別是在農作物、藥用植物、香料植物等方面，對於國際農業、商業、工業、醫療的貢獻；並要求受惠者，對於傳統生態知識及物種基因擁有者，有實質的回饋與財產權的概念（Brush & Stabinsky eds., 1996）。

其實這部分的討論，並非完全獨立於自然科學應用與人文學科批判之外，本文特別將之獨立出來談，是因為這可說是國際間討論傳統生態智慧很早期的理路：文化多樣性守護生物多樣性、其應用的價值、如何避免新殖民主義。但也由於是早期的討論，因此根本上是以西方的利用為出發點；並且對於傳統生態智慧的文化概念十分簡單，這也造成它在變遷上討論的不足，即以原住民為主體的實

踐之困難性。

#### (4) 強調在地發展脈絡：

這個取徑的研究，不將傳統生態智慧單純視為保育法則、全人類福祉所在的基因及知識寶庫；也不曾因為應有的人文批判而退卻其「應用」的腳步。傳統生態知識，是地方面對現代變遷的諸多問題，賴以發展良好的基礎。以下的論述，將以 Christoph Antweiler (1998) 的討論為主。

將傳統生態知識放在發展的脈絡下來談時，就牽涉到其應用必須和地方自決、決策去中心化、自然資源的適當權利放在一起看 (ibid: 469)。亦即，傳統知識與發展的相關性，就在於它提供了另一種發展策略的選擇：培力 (empowerment)：地方可以以自身樣貌開始發展起，而不是別人強加於他們的期待。然而對發展實踐者來說，傳統知識對於地方人群的益處，並非一開始就顯而易見的，這個相關性需要被證明。為了說明這個相關性，研究者及促進者不但要回到當地文化、社會、生態脈絡，更不能忽略它與外在政經情勢的關係。才能真正解決「如何以地方自己的方式，活化傳統生態智慧，使其進入發展的脈絡」這個問題 (ibid: 472-487)。

傳統知識之所以能夠是生存的機會，原因在於它是一個可持續，不斷整合外來資訊及知識的體系，並且，這套知識達到共有的 (communal) 境地。這也點出今日傳統知識與發展的新難題，不論在社會或經濟層面，城市及西方的發展模式影響鄉間甚深，年輕一代對於地方知識不再有興趣，人們都必須往個人生存的方向去投資，而不再有多餘心力投注在社區上。近來，有越來越多的傳統知識整合關於外部市場、都市繁榮、個人有效剝削自然資源的資訊，造成環境的過度利用。面對這些問題，西方的解決模式雖挾帶優勢而入，卻因為無法契合當地脈絡，並不能有效解決問題，甚至造成抵抗或不合作。並且，現在地方上的資訊管理方面，缺少文化整合與知識傳播的載體。這些知識無法整合的結果，是村莊自我表述為一個掙扎的區域 (arena struggle)，而不是一個公眾辯論的場域 (ibid: 472-487)。

而目前的剝削式修正經濟，就更需要能夠調和地方與個人的傳統生態智慧，確保自然資源作為共同體命脈的永續性。實際的計算結果對居民來說是沒有意義的，這需要經過辯論，並置於脈絡——包括地景發展、技術層面、經濟及法律面向之下才能理解 (ibid: 472-487)。公眾辯論的必要性，牽涉到另一個相關的問題是，

這些被記錄下來的傳統知識，少有回饋當地人的現象。其實反饋的動作可以增進他們對於傳統知識的公眾辯論，以及對傳統知識應用在地方上的討論。並且，反饋也可以達到讓社區練習與外來觀點、資訊整合的方式 (ibid: 488)。

在相當普遍的「增加人民參與」口號下，我們發現某些國家有強烈的政治訴求，培力地方社會處理自身事務。然而作者提醒我們，這個政治標誌目前來說是正面積極的，政治及行政籌碼握有者也跟上這股動能，促進傳統知識的有效利用。不過，地方知識的利用還是必須掌握在地方社群手中，而不必然是外來者。這並不是說所有決策都必須聽從地方人群，而是需要他們的參與，當他們與區域或國家的政經網絡關係越密切，他們在這些決策中就必須獲得越多資訊。而地方人群也需要有足夠的時間尺度，練習整合外來資訊，這就是當前實踐者面對的難題，尤其是在岌岌可危的自然環境逼使人必須快速決定的情況下 (ibid: 488-489)。

將傳統生態智慧放在發展脈絡下來談，在內容上，不但需要扣合文化中的各個面向，也必須處理變遷及日常實踐的問題；並且，在應用上，人群的主體性被突顯出來；也因為發展的討論是一件實務，不會有只解構不建構的情況發生。因此，它似乎能夠彌補上述三類研究所具有的缺失。

而事實上，發展脈絡的討論，也在台灣論述的累積中，出現第一步的呼籲：台邦 撒沙勒提及「魯凱人和某學術單位正在進行的合作計畫，目的是透過每季的狩獵活動，來估計該區野豬的族群數量，以作為未來經營狩獵的可行性參考。魯凱人認為這是一個他們自創的『新經濟』模式，希望透過這種自主性的經營，一方面將狩獵活動納入正式的管理，導正目前在山區的非非法活動。一方面希望擺脫狩獵活動被納入平地資本的商業化邏輯，將市場主控在原住民的手裡。同時，希望透過這一個具有現代管理的經營概念，來保護山區的環境並找出魯凱人文化再生和部落發展的契機。」(台邦 撒沙勒，2000)。另外，陳永龍(1998)更明確指出，傳統生態智慧的重新建構，是一扭轉資本主義發展模式之契機，無論在論述的細緻程度上，或是實踐上，都還需要一段積極而艱辛的路程。

基於本研究對傳統生態智慧的定義，所顯示的三個特色：(一)它在文化各個層面的環環相扣；(二)它在日常生活實踐中才有意義；(三)它允許試驗及錯誤的機會，可見本研究的理論立場，與發展脈絡一路相同，並且對於其他研究的批評也基於此理論立場。

總結來說，以上對前人研究所提出的批評，主要來自下述思考：(1)傳統生

態智慧是不是在被徹底瞭解以前，就已經變成一個空虛的標語了？首先，在考慮到發展方式的思考之下，最危險的即是在未考慮到地方知識內涵的情況下，將之功能化。其實地方知識如果失卻自身的脈絡，就再也沒有用。另外一個問題是，在以傳統知識批判西方科學時，容易將兩者過份兩極化的現象。此外，還有將地方人群視為生態聖者（eco saints）的論述，譬如近來對於美國印地安人的描述，無視於某些考古證據指出印地安人自然資源利用的「非生態作為」（林益仁，2001）。最後，即便傳統生態智慧對於培力工作有極大的助益，仍有諸多需要謹慎之處：基於傳統知識的實踐不一定是符合生態原則的，也不一定符合社會正義，進一步來說，傳統生態智慧也可能存在不平等結構，地方知識也不一定由全體成員共享（Antweiler，1998: 484-487）。

（2）地方知識需要更多日常生活實踐，來證明它仍然可用於追求共同目標。即使是變動，也會以其社會結構及文化價值為基礎，達成新的共識。如果沒有了社會組織，知識體系是否還能轉為有效工具，就非常可疑了。也就是說，我們必須處理，地方人群學習如何在當代生活情境下整合外來資訊的部分。（Antweiler，1998: 489-490）

由以上的文獻回顧，看來似乎不論是本研究的理路，或者是國家公園、雪見地區泰雅人的期許，都將之置放於在地發展的脈絡來談。但基於發展脈絡的理論及實踐立場，本研究仍從其他切入方式得到許多助益：我們在文化面向連結這點，借用 Berkes（2000）所區分的對動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制、其背後的信仰及宇宙觀四個層次來進行，並特別強調第二及第三面向。在文化變遷方面，吸收發展脈絡理論所提供的日常實踐觀察，因為說的具體一些，尊重當地傳統生態智慧，不過就是瞭解，從過去到現在這群人在此處生活的一切，如果我們談的「傳統」不再具有事實上的意義，那也不過是一種強加。最後，在行動方面，時時注意人文學科批判與發展脈絡理論所提醒的問題，不斷反省。

### 第四節 台灣原住民民族植物學的研究

早期台灣的原住民為了日常生活所需，以部落或家族為單位發展出農耕、畜牧、狩獵、採集、漁獵等生產文化，其中狩獵、採集和漁獵活動均仰賴自然環境中的野生動植物資源，相較於先後來台的荷蘭人、漢人與日人，原住民與其周邊自然環境的互動更為密切，但原住民族的知識系統以口耳相傳為主，沒有文字的記錄，直到日據時期，原住民與野生動植物的密切關係才開始被有系統地調查與

記錄。

### 日據時期

日治時期關於原住民植物利用的研究首推明治年間（西元 1910 年左右）人類學者鳥居龍藏、伊能嘉矩和森丑之助等人，他們的文章多刊載於人類學雜誌中。到了大正、昭和年間（西元 1912-1945 年），始有植物學者涉及相關的研究，主要為山田金治、佐佐木舜一、澤田兼吉、島田彌市與鹿野忠雄等人，其研究多以單族單項植物的調查為主，他們短篇的論文報告散見於台灣博物學會會報、科學の台灣、台灣の山林、台灣總督府中央研究所林業部彙報等期刊中。由佐山融吉、小島由道與安原信三所整理的台灣原住民研究的二套重要專書——蕃族調查報告書與蕃族慣習調查報告書——也有原住民動植物俗名與利用的蒐集與記錄，但並沒有附上學名。其後島田彌市調查了泰雅族的植物利用，記錄了共 193 種野生與栽培植物，列出日文名稱、泰雅名稱、學名及利用方式；山田金治詳盡地記錄了排灣族的植物利用方式，並且包括排灣名稱與學名；佐佐木舜一調查高砂族藥用植物，附有各族對該植物的稱呼，都是日人在台灣原住民民族植物研究上的重要著作。

### 1945 年以後

1945 年之後，台灣原住民民族植物相關的研究以人類學者著墨較多，如陳奇祿、鮑克蘭等人，文章多刊載於中央研究院民族學研究所專刊、台灣大學考古人類學刊等研究報告。直到近十年，原住民傳統文化受到較多的重視，相關調查研究工作積極開展，也開始有生物背景的學者投入民族植物方面的研究。

李瑞宗於 1993、1994 年陸續在造園季刊發表了卑南族與葛瑪蘭族的植栽文化，自訪談、參與祭典到實地調查部落的植栽，做一有系統的調查與分析論述；李氏在 1995 年的學位論文中對芒草在台灣各原住民族的語彙、物質與精神意義做詳細的整理與探討。1995 年行政院農業委員會林業試驗所委託潘富俊等人調查恆春半島社頂部落（排灣族）的民族植物，以圖片輔助、中英文對照方式敘述說明各種植物的用途，但並未記錄各種植物的排灣族語。鄭漢文於 1996 年發表雅美族的民族植物調查，整合過去的資料，再加以訪談、補遺，共記錄了 207 種植物的中文名稱、雅美名稱、學名及用途或意義。何秀蘭（1996）在阿美族太巴壠部落做染料植物的調查，除記錄 14 種染料植物外，並選擇 4 種進行媒染試驗，並提出當地染料資源利用的理念與方式可做為保育政策及工藝發展之參考。劉炯錫、潘世珍（1996）對台東縣大武鄉大鳥村排灣族所做野生植物文化之調查，訪

談的 141 種植物中記錄到排灣名稱的有 129 種，依用途分類，並建議調查結果可提供母語及鄉土教材、部落產業發展的資源。曾瑞琳（1997）發表賽德克族人的食物及其典故，並記錄了賽德克字彙語意。歐臣雄、劉思謙（1998）受雪霸國家公園委託調查泰雅族與賽夏族的民俗植物，對生命禮俗與祭儀部分描述詳細，但並無記錄泰雅族與賽夏族的語彙與區別。大自然季刊第 62、63 期分別以另類植物學與民族植物學為主題介紹民族植物學的概念與魯凱族、阿美族、泰雅族、雅美族的相關研究，並有山藍、芒草與檳榔文化的專論。劉炯錫（2000）發表台東縣卑南鄉魯凱族達魯瑪克部落傳統有用植物，記錄到 207 種。吳雪月（2000）對阿美族的野菜文化做一詳細的調查與記錄，並配合圖像集結成書。2000 年行政院衛生署中醫藥委員會委託張永勳等整理日據時期台灣先民藥用植物的研究資料，再加以補充成書。東台灣研究會於 2000 年所出版的東台灣原住民民族生態學論文集，包括劉炯錫對台灣原住民民族生態研究的整理，從日治時期到現在台灣的學者所做的調查研究，並列表比較原住民各族的民族生態學研究成果；林正春等對都蘭灣阿美族海洋生物的調查中記錄了 15 種海藻的食用法、阿美名、中文名與學名；鴻義章等針對阿美族的生藥植物做記錄與比較；張金生描述排灣族邏發尼耀家族釀酒來源的傳說、原料與過程、飲酒器具及禮俗等；曾恆杰等敘述屏東縣牡丹鄉四林村排灣族的檳榔文化，並與其他族群與部落的檳榔文化相互比較。田哲益自 2000 年起陸續在中國飲食文化基金會會訊中發表阿美族、排灣族、邵族等的飲食文化，介紹原住民主要的傳統食物及烹煮方式。黃啟瑞（2000）以花東縱谷北邊的阿美族為研究對象，藉由對野菜與市場的研究，探討族群互動、權力關係等人文議題，是台灣民族植物學研究領域中少見的質性研究。行政院農業委員會林業試驗所在 2001 年分別針對宜蘭縣大同鄉泰雅族、高雄縣茂林鄉魯凱族、屏東縣牡丹鄉排灣族、蘭嶼雅美族做民俗植物的調查與研究，分別記錄到 73 種、71 種、84 種、204 種的民俗植物。嚴新富（2001）在阿里山鄉誌第五篇植物志中敘述了 193 種有用植物，嚴氏並於台灣蕨類植物學術研討會中發表台灣原住民對於蕨類的利用。莊效光（2002）在台東縣卑南鄉 taromak 部落做植群生態與植物利用的調查，除記錄植物利用、評估發展潛力外，也運用部落地圖之技術建構與推估該部落傳統領域之植相。黃詩硯（2003）在新竹縣尖石鄉泰雅族鎮西堡部落進行民族植物與其生育環境相關性的研究，利用民族植物的資料分析可利用植物資源在各種森林環境中的分布情形。

在此將所蒐集到的台灣原住民民族植物文獻，依照各原住民族與各種研究主題，做一粗略的比較（見表一）。就民族的角度而言，以一般性與整合性的文獻為最多，單族則以阿美族的研究最多，其次為泰雅族的賽德克亞族、排灣族、雅美（達悟）族，布農族、鄒族、卑南族與邵族的相關文獻相對較少，而且如邵族、

## 第二章文獻回顧與研究取向

鄒族僅有的文獻並非民族植物的專論，而是散見於該書的章節之中，其他如平埔各族，除葛瑪蘭族之外更無相關的文獻。就研究主題或植物的利用方式而言，以概論性的文章佔多數，其次為食用植物，其中又以阿美族的野菜相關文獻最多，對於藥用、染料植物的研究相對而言也比較多；此外，對特定植物類群的研究如檳榔、芒屬、蕨類植物的利用是屬於較為特殊的一項，分別從文化或植物分類學的角度對該植物類群做深入的探究。

表一、1945 年以後台灣原住民民族植物學研究成果比較表

族群	概論	食用	染料	織布	工藝編器	藥用	飲料	檳榔	特定植物類群	其他	小計
概括性	7	1	2		1	2		1	3		17
泰雅亞族	2	1			1						4
賽德克亞族	2	1		1						2	6
賽夏族	1				1						2
布農族										1	1
鄒族	1										1
阿美族		4	2			3			1		10
排灣族	1	1					1	2		1	6
魯凱族	2	1				1					4
卑南族										1	1
雅美(達悟)族	4					1				1	6
邵族		1									1
葛瑪蘭族										2	2
特定區域	1		1			1					3
小計	21	10	5	1	3	8	1	3	4	8	64

由以上對民族植物文獻的回顧看來，目前台灣的研究多著重在原住民對動植物與土地的在地知識此一面向，較少探討到 Berkes 所提出的生態智慧的其他層次，而本研究則將重心放在土地與資源的管理系統與支持該管理系統之社會體制這兩個層面上，試圖以在地社群為主體，重新建構出依循當地社會脈絡的自然資源管理系統。



## 第五節 社會學質性研究取向：參與式行動研究 (Participatory Action Research)

本計畫採取社會學質性取向的參與式行動研究，主要是依據在文獻回顧中第三個研究取向中強調重視在地發展脈絡所論及，以社群可持續發展為主軸的方向來探索傳統生態知識(TEK)的發展趨勢對當代台灣原住民社會的意義與影響。在研究的進路上，本計畫對傳統生態知識的探索，乃基於其不斷受到外界影響而彈性變動的特性以及跟在地社群的緊密關係性，所以並不採取一種本質性的研究模式，而是從社會建構的角度出發，具體地從雪見地區泰雅族週遭部落的生態知識實踐中進行過程的參與與考察。這樣的作法不僅企圖照顧到以上文獻回顧中強調社群為主體的知識實踐路線，同時也符合了質性研究中強調脈絡中理解以及研究者與研究對象互為主體的知識建構過程。

行動研究者相信，將研究與實踐做緊密的連結，將同時推進智性的理解與人類社群的福祉。「實踐取向」的行動研究非常強調在行動的過程（而非結果）—通常是實驗、參與、對話與互動—當中進行了解(understanding)，以對應「如何獲致變革」的中心提問。而人類學的方法—在一段長時間裡、變成該社會系統裡的一個成員與觀察者<sup>9</sup>，也就是深度的參與觀察，便被應用來發現在行動過程中，各個行動者所建構的社會真實，並且掌握、理解與發覺行動者的行為「意義」<sup>10</sup>。除了藉由觀察對行動者所建構出來的世界進行詮釋，批判民族誌(critical ethnography)提醒我們社會結構性限制對於行動者的影響，因此，行動研究也應該探究「社會結構性限制和行動者之間的辨證關係」，以及「個體和集體行動者在這個辨證關係中所具有的相對自主性」<sup>11</sup>。行動研究要求研究者與被研究者間建立起一種協力合作的關係。研究者的任務是關注被研究者的意識化過程，也就是透過與被研究者一同針對所面臨的社會環境現況進行調查與瞭解、訂立行動目標、規劃行動策略、實際行動與評估反省的一連串實踐過程，鼓舞人們共同成為現狀的改革者和認識主體。因此，研究對象於行動研究過程中的「參與」，亦成為行動研究的重要課題。本計畫認為這種研究的取向恰好跟劇烈的社會變遷過程中，探索原住民生態知識如何跟知識的主體，亦即原住民社群如何互動，進而營造出可持續發展的研究目標不謀而合。

行動研究被歸納為質性研究的一種，在認識論的立場上根本異於實證研究，

---

<sup>9</sup> Whyte *et al.*, 1991。

<sup>10</sup> 黃曉玲，2001。

<sup>11</sup> 謝敏鈴，2002，頁 117。

甚至帶有批判質疑的味道。質性研究所關注的不是「客觀分類記量」、「普遍法則的尋找」,或「因果假設的否證和統計推論」,所重視的是「社會事實的建構過程」,以及「人們在不同的、特有的文化社會脈絡下的經驗和解釋」。這種脈絡情境的過程、互動、意義和解釋的探索研究,其研究價值和判定標準,非量化研究典範中所要求的信度與效度規則所能涵蓋<sup>12</sup>。由於行動研究擁有非常倚賴個人經驗與詮釋,以及專一於特定時空文化脈絡的特性,使得實證研究在信度上所要求的「可重複驗證」之準則變得不切實際。反之,行動研究的「成果呈現在研究者的自我學習與轉變上。它要求的不是研究者站在客觀的外在情境中,而容許其產生自我的價值判斷與選擇,進而自我構造,自我負責,在涉入的研究情境中體會與分享。因此,研究的評量標準在於研究者如何能將整個研究過程與決策加以說明,以供判斷資料的可靠性(trustworthiness)」<sup>13</sup>。

行動研究在倫理上的重要反省包括兩方面：

其一、是針對知識生產與消費的不公平問題。在將研究對象客體化的傳統實證研究當中,被研究者的知識被截取、再詮釋,研究者則扮演知識的生產者與獲利者的角色,兩者之間存在著不平等的權力關係。然而在行動研究中,研究者與被研究者之間常存在著一種協同的關係,研究者不再扮演一個權威或指導者的角色,而是協力者(facilitator)、合作者(associate)或諮詢者(consultant),是幫助人們清楚定義問題、協助他們有效地工作的催化劑(catalyst)<sup>14</sup>;雙方分享概念、共同行動,並且共同負擔知識生產與實踐過程中的責任。因而在行動研究中,被研究者較有機會擺脫知識權力的不平等現象。這部分的考量正好也是回應在文獻回顧中人文學科對於某些傳統生態知識研究取向過度本位而忽略了原住民社群主體的問題。

其二、是對於實證研究中,未將研究者置入科學討論範疇中的反省。如同前述,研究過程中不管是研究動機與目的的擬定,或是研究方法的採取、對於現象的理解與詮釋,無一不為研究者的內在價值、信念以及個人的知識與經驗背景所滲透。行動研究因而要求研究者必須在行動與探究的過程中,與被研究者協力合作,不斷地對於行動過程本身進行偵視(monitor)、評估與下一步行動的修正。這此過程當中,被研究者成為具備決策權力的活躍角色,大大降低了研究者個人內

---

<sup>12</sup> 胡幼慧, 1996。

<sup>13</sup> 蔡建福, 2000, 頁 43。

<sup>14</sup> Stringer, 1999。

在價值對於研究的決定性影響<sup>15</sup>。

總體而言，本計畫希望從質性研究的角度切入，企圖與原住民在地社群透過建構傳統生態知識的行動過程，協助部落在可持續發展的目標上逐步前進。跟實證研究不同的是，在探索傳統生態知識的過程中，並未假設有一套傳統的知識本質性且客觀性地存在那裡(out there)。相反的，對於這種知識的理解是研究者與研究對象互為主體地在具體的實踐脈絡中建構出來的，它的意義展現在社群人們日常生活的實踐當中，它的內涵也必須在生活當中以及部落發展的具體經驗上去認識。因此，恰當的方法能夠讓研究者進入到部落的生活脈絡就格外的重要。以下，將介紹幾個在本計畫中重要的方法。

### 1. 部落繪圖 (indigenous community mapping)：

部落繪圖強調的是透過賦權(empowerment)的質性研究方式，促進部落自主性將該社群對土地，族群與自然資源的在地歷史與文化知識，透過地圖的製作在空間上表達出來，並且在繪圖的過程中促進部落居民互動，進而勾勒出有關部落發展的願景，因此部落繪圖強調的是一個社會的過程，在這個動態的過程中研究者與部落協力建構出以部落為主體的在地生活知識，並且可以生動地從視覺空間上呈現出來，這是一個長期持續的過程，端看部落行動者在營造部落工作上的投入程度與互動的狀況，因此絕對不僅是一張地圖而已，而是關聯到社會發展的整體性議題，本計畫認為這樣的方法在面對正因急劇的社會變遷而大量流失的原住民生態知識是一個恰當的取向，主要是因為它協助研究者在動態與具體的社會脈絡中了解原住民生態知識的樣態與內涵，同時也彰顯質性研究中研究者與被研究對象互為主體的研究倫理<sup>16</sup>。

### 2. 耆老會議：

耆老會議是重建泰雅歷史文化與社會規範的推動器，透過部落地圖繪製的過程，我們漸進式地找到對部落傳統文化知識有深度認識的耆老。這些耆老在主流的現代化過程當中，常常淪為外界學術知識探討的諮詢對象，然而這些知識的建構卻鮮少對部落的發展以及族群的覺醒有顯著的作用。平常，部落實際的社會運作主要是由強勢的主流社會代議制度選出的政治人物所決定，耆老的作用僅在一些傳統儀式的進行上提供諮詢的角色，除此之外耆老對地方與族群的豐富知識則

---

<sup>15</sup> 蔡建福，2000。

<sup>16</sup> 林益仁，2001。

是在相當邊緣的位置上，成為「被遺忘」的知識體系！耆老會議召開的意義在於透過耆老群體的組成與溝通，嘗試重建泰雅族歷史與文化的深度，並進而希望活化其為有功能的社會機制。在我們的工作中，部落地圖的繪製以及部落的生態產業工作的展開，都將與耆老的參與有著密切的關聯性。透過耆老會議，當地的耆老正逐步地建立起泰雅族對其傳統領域的認知系統，同時找回可以發揮功效的社會規範，這也是泰雅族語稱之為Gaga的系統。組織耆老可以在繪製部落地圖與工作坊籌辦時同時進行。

### 3. 傳統生態知識與部落發展工作坊<sup>17</sup>：

工作坊的主要目的在於教育，其內涵在於傳統生態知識的建構與分享，在這個教育的過程當中我們非常強調引進部落繪圖的初步成果以及教育者與受教育者的互為主體性。換句話說，工作坊的操作並非一種由上而下的制式教育模式，而是一種互相教育與分享學習生態知識的場域，這樣的方式展現在課程的安排上，我們也可以透過不同族群或是部落的原住民工作者的經驗分享來促進學習；我們也透過部落長者以說故事的方式來傳承傳統的文化與歷史知識；我們也會設計一些儀式的操演以及行動來表達部落成員對部落發展的期待與想法。工作坊不僅要促進個人社會分析與組織能力的增強，同時也常是建立一個社會關係網絡，這個關係網絡是以泰雅族的歷史文化為基礎，而以部落生態產業發展作為想像的目標。

關於研究的歷程，下面表二僅列出赴雪見地區工作的主要部份，其餘尚有多次與其它地區一起進行的耆老會議或活動因為不單純是討論雪見的議題，因此並未列入。

---

<sup>17</sup>由於研究時間延誤以及部落因農忙與且需準備和執行祭典，因此這個方法並未在計畫期中完成，唯將在下一期研究中繼續完成。

表二、本研究工作活動一覽表

日期	地點	工作內容簡述
03/2/23-24	北勢群文化協進會 雪霸國家公園 管理處 打必拉斯	雪見計劃合作探詢與說明。訪北勢群文化協進會 Yuma、Bonay、Pilin 瞭解泰安鄉民間傳統祭儀、文化保存及共同經營自然資源觀念。瞭解雪見舊部落石加鹿群歷史淵源。詢北勢群頭目組織及年輕部落工作者名單，索取雪見計畫執行相關參考資料。瞭解泰安溫泉特定區開發都市計劃問題。
03/3/30	斯瓦細格	雪見地區部落傳統領域訪談調查。
03/4/25	努呼路瑪	生態智慧耆老討論、赴大湖拜訪北勢群總頭目。
03/5/26	斯瓦細格 泰安鄉 努呼路瑪	訪談 Bawtu Baga (林福來) Bwan Para 相關部落遷移史；其妻子、林木青補充；Lesa Bawtu (林金輝) 翻譯。往 Lubon 路上採集解說 Tayal 民俗植物。拜訪貴細的「泰雅族生態文化園區」，訪談文化設施問題。於象鼻村長宅與 Bonay 等討論部落傳統土地。
03/5/31	竹東	雪見地區梅斯巴基克部落傳統領域訪談 Hetay Payan。訪 Sehu Tana 談 Phaw。
03/6/14-15	泰安鄉	1.梅林那耆老訪談 2.井上溫泉訪視 3.北怒呼群傳統 Hmaw 儀式訪視。4.Ms ' ya 柯總頭目訪談。
03/7/15-16	麻必浩、象鼻	Mebuanan、Mepuwan 耆老訪談。參觀尤瑪工坊。
03/7/31	大湖	Matbalay 部落耆老部落傳統領域訪談。
03/8/21	梅園、司馬限	Mailubon、Maibagaqh 耆老部落傳統領域訪談。
03/9/20	梅園、天狗	訪地方人士、談雪見傳統土地生態知識工作坊。
03/9/21	打必拉斯	與柯總頭目等人談土地自然資源管理 Gaga。
03/10/12	鹿場、石壁	Mecyubus 部落地圖訪談 與 Lesa Akyo Akyo Yumin、鄭金治談鹿場、雪見週邊部落土地及規範。
03/10/13	大湖	與總頭目及鐘村長談獵場規範及未來工作。
03/10/19-20	梅園、大湖	與總頭目、賴頭目談獵場範圍、Gaga 規範及未來工作。
03/11/14-15	象鼻國小士林分校 大安、司馬限	參訪泰安鄉文化藝術祭。與張堂瑞談部落地圖、馬阿溪沿岸勘查、與楊德臣牧師略談部落遷移史。

### 第三章 「泰雅族」及「雪見地區」辨析

在探討泰雅族人與自然的互動之前，有必要先瞭解計劃地區的泰雅族歷史社會特質，以及對稱為「雪見」這地區的不同文化觀點。

#### 第一節 探討地理上的泰雅族系關係

歷史可考且曾於今日「雪見地區」所指涉地區活動的原住民族群，包括有習稱為賽夏與泰雅的族群。依據一種口傳，以大霸尖山為發源地的賽夏族曾分佈在頭前溪、中港溪、後龍溪、大安溪上游一帶<sup>18</sup>，經泰雅族群的勢力拓展壓縮，退出大霸尖山西側後龍溪、大安溪中上游流域，侷處在頭前溪上游上坪溪、中港溪上游上坪溪東河、南河一帶，此一過程大致不早於二百年前。學者分析，賽夏族「大霸尖山起源說」是受到鄰近泰雅族群影響下的複製。<sup>19</sup>「大霸尖山起源說」是泰雅族群中，被歸類為「澤敖列語群」的群系起源傳說。無論如何，位於大安溪上游流域北側的雪見地區，已成為現代泰雅族的傳統生活領域，所以泰雅族成為本探討計劃的主角。

「泰雅族」之名稱，其由來係採自泰雅人之自稱 - Tayal。然而，這並不代表外來觀點使用「泰雅族」之名，僅指涉自稱 Tayal 的原住民族群。「泰雅族」在目前官方及學者所承襲的族別分類中，除了自稱 Tayal 的原住民族群外，尚包括稱人為「賽德克」 - Sedeq 的族群。傳統上，如此的自我認同及稱名並不適用在所有此名稱指涉的原住族群之上。學者識別分類的依據來自語言、文化與體質，他們認為中北部山區這些有紋面的族群，相較於其他原住族群有可歸類為一族的相似性，並區分為泰雅亞族及賽德克亞族。學者再進一步將泰雅亞族依他們對人的稱呼分為「賽考列克」(Squiliq) 及「澤敖利」(Ts'uli) 兩大語群。這樣的分類、命名及族群意涵，並非原住族群傳統上的認知，他們是以更細緻的社會文化脈絡來區分、認知彼此。

探討地理上的泰雅族群就有三種語言群 - 泰雅人彼此稱其為 Merinax Ms'ya 及 Kinhakul，認為係彼此不同、乃至於相敵對的社群。以「大霸尖山」的泰雅語稱呼為例，被歸類為澤敖利語群的 Merinax Ms'ya 稱為「把霸瓦阿」(Papak Wa'a)，而被歸類為賽考列克語群的 Kinhakul 則稱為 Papak Waqa；然而，以植物「山胡椒」

<sup>18</sup> 劉益昌，1994，頁 6。大霸尖山為發源地是賽夏族起源的一種說法，不代表族人共識。

<sup>19</sup> 林修澈，2000，頁 50-51。

的泰雅語稱呼為例，Merinax、Kinhakul 稱為 maqaw，而 Ms'ya 則稱為 ma'aw，以往，說著不同語言的社群之間甚至相互敵視。時至今日，Merinax、Ms'ya 及 Kinhakul 這種彼此的稱呼，還被認為是區別彼此的認同性用語，傳統上並不存在一個「泰雅族」的社會實體。

雖然傳統上不存在類似「民族」這樣的族群觀念，或是已穩定地建構了「泰雅族」此一社會實體，所以現實上更不可能有如此大規模的社會組織。但是，這個現實卻不能據以否認不存在一個所謂「泰雅人」的群體認同。因此，紋面的習俗以及有沒有 Gaga 觀念，正是區分 Tayal/非 Tayal 最基本的判準<sup>20</sup>。在歷史上，日本人與國民政府的原住民族分類與相繼而來的管理制度等的滲入已經由外而內地逐步且牢固地建構了所謂「泰雅人」的認同。傳統上，原住族群並非以現代政治學概念裡的「民族」來認知其族群社會，一般認為原住族群是「部落社會」，不存在大型國族組織，只有部落組織與認同。「部落社會」意涵為何？泰雅族的部落又是指什麼？其自我認定是什麼？在本計畫中，我們開始設法探尋歷史上與研究地區有關的泰雅部落社群，再以他們的觀點來探討、認識該地區，從中尋求泰雅人與自然互動的知識。

根據目前的瞭解，現今分佈於雪見地區四周的泰雅部落社群及其先輩，歷史上或多或少都曾於該地區有所活動，然而，記憶猶新的是與日本人的愛恨情仇及近代不同社群間的互動，這就集中在泰雅人所稱 Ms'ya、Mesigau、Skaru 等社群上。

泰雅人的社群並不一定是具有固定社會組織的群體，常是由一個母部落或母群系為基礎開拓出來的聚落群，自成一個我群認同及領域勢力，往往也有來自其他群系的集團來依附或加盟，這是所謂「部落攻守聯盟」(Pinhapan) 的基本概念。別的社群稱呼該社群時會以其代表性部落或地名前面加一有定冠詞作用的前綴語 - M(e)或 Mai，他們也常以此名自稱，例如此處的 Ms'ya Mesigau，係以 S'ya 部落及 Sigau 部落為基礎形成的聚落群。聚落群結盟時，有時候會強調以地域性結成組合，特別是溪流流域的組合，稱「流域集團」(q)utux llyung)。非泰雅的外來者觀察到有這麼一個部落群的集體組織時，會以其自稱或外來地名稱之為某「群」，例如此處的 Ms'ya 勢力強大，有來自其他群系的集團來依附或加盟，並以位於 Peinux 溪流流域之生活地域集結成泰雅語所稱之 Llyung Peinux(「北怒呼流域集團」)的社群，非泰雅的外來者稱 Peinux 溪為大安溪，以其流域為鄰近的大甲溪之北，稱為「北勢」，故稱此流域原住民社群為「北勢群」，早期稱「北勢番」，大甲河流域則稱為「南勢」，其地區之泰雅社群是 Mesaulay，則被稱為「南勢群」。

<sup>20</sup> 計畫執行期間，協同主持人馬薩道輝曾與以 Kinhakun 為主的耆老會議成員拜訪泰安鄉北勢八社總頭目尤帕斯 嘎義，雙方討論並皆肯定此點。

而 Skaru 群，一般未冠上前綴語，以其代表性部落 Skaru 得名，外來者以其自稱稱呼其為「石加鹿群」。

欲瞭解這些社群，勢必對其部落結社與遷徙的背景有更進一步的瞭解。泰雅族部落的建立，社群的發展與分布，來自遷徙與開拓。相傳大遷徙時代，來自位於今日南投縣仁愛鄉境內北港溪上游一帶發源地的各個集團向中北部各河川中上游流域遷徙、開拓，在日本領台之前，位於開拓最前緣的部落社群範圍大致底定。

以今日名稱河川流域描述，北至新店溪、西邊大漢溪、頭前溪、後龍溪、大安、大甲、北港、東至蘭陽、南澳諸溪中上游流域，南以埔里、和平溪一線與「賽德克」/「德魯固」族群為界。

廖守臣於其所著『泰雅族的文化』（廖守臣，1984）一書中提出了泰雅族群系的複級分類。由於本身相近的社會文化背景，對於泰雅族內不同族群間的文化差異有著敏銳的觀察，在長期的田野調查後做出的分類，同時兼顧了各系統族群文化、語言、族群、地理分佈等因素的差距。廖氏之分類，除了在泰雅亞族下之賽考列克族群及澤敖列族群兩大方言群外，最大的特色是將其再依發源傳說與源流分為數系統，系統之下再依血親宗族與分佈地域分為數群，讓各族群宗屬關係一目了然。傳說以賓斯博干 Pinsbkan（位於今南投縣仁愛鄉發祥村）為發源地的是賽考列克族群的馬卡那奇、馬立巴、馬里闊丸等三系統。傳說以把霸瓦阿(Papak Wa'a(今名大霸尖山)為發源地有澤敖列族群的馬巴阿拉、馬巴諾、莫拿玻、莫里拉等四系統。此一系統分類以我族意識和文化差異為基準，後來人類學者亦採廖氏之分類，對泰雅族人而言，這些系統劃分及其稱名，已相當接近傳統上的理解與使用，廖氏分類系統泰雅族部份之呈現如表三。

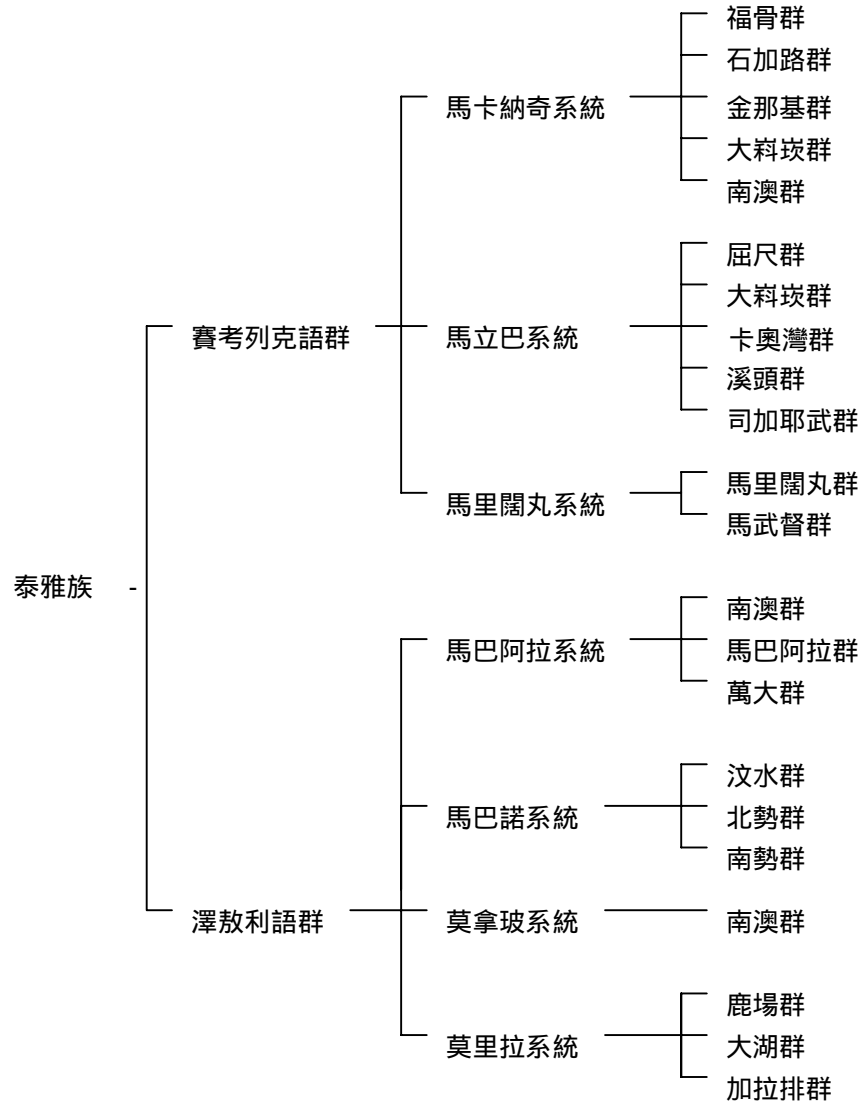
這些系統並非對應到特定的地域社群，而是指泰雅社會群體的宗族源流，族語稱之為 gluw，在日本人尚未干預、介入泰雅社會發展之前，泰雅族的地域性社群，多半來自同一系統，個別部落更是如此，如今，源自同一宗族源流系統的部落社群反而成為特例了。

其所表示者，是較初始的系統所屬狀態，而且語群與系統皆非實際存在的社會組織，「群」雖然是存在的社會實體，卻不一定有嚴謹的社會組織，也不一定有固定的領導人，相對於泰雅語有「部落」一辭((q)alang)，「群」/「社群」甚至沒有泰雅語辭，但是卻有以特定部落群形成的組合，往往是以同一源流、地域為組合基礎，有清楚的我群認同。從這個圖看來，似乎泰雅族的社會發展史井然有序，每一個源流系統都發展出幾個地域社群（圖上所示群名多為外人文獻稱名，目前已成為慣用名稱），看此圖時，可能會期待每個地域社群都都由一些同源流派下部落構成，可以說此圖是將社會構成與發展歷程單純化的理想式表達，問題是它無法完整地顯示地域社群組成的實際狀況。此圖僅以南澳群分別出現在



馬卡納奇、馬巴阿拉及莫拿玻系統來顯示一種社群複雜組成的狀況。實際上，尚有不足之處，因為據調查南澳群還有來自馬立巴系統者。

表三、泰雅族的群屬系統表



(資料來源：修改自廖守臣於其所著『泰雅族的文化』中所附圖表)

部落遷徙發展的歷史過程，按照黑帶 巴彥的觀念，乃是源流系統縱向發展與不同源流間橫向組合交織而成<sup>21</sup>，其基本的社會行動單位稱為(q)utux ni(q)an，學者翻譯為血族集團（衛惠林，1958），往往一個部落由不只一個(q)utux ni(q)an，是由先後分批到達的(q)utux ni(q)an 所組成。一群先後成立的部落之間也是由有同源流縱向發展與不同源流間橫向組合而成為地域社群。因為部落常常是順著溪流而發展，同一流域部落彼此相結合而成地域性社群，稱為(q)utux llyung，語意是「一個流域」。如果要強調係不同源流部落間的聯盟，此聯盟賽考列克語稱為Pinhapan。

值得一提的是，賽考列克語經近代歷史的發展，其語言次群已逐漸整合統一，族人一般稱為Kinhakul 語言，"Kinhakul"依語意分析，應係指「就是來自hakul（文獻稱「福骨群」，位於瑞岩附近）的那群人」；澤敖利語借用黑帶 巴彥的分析，則至少仍存有Mt'wal（含Ms'ya - 北勢及大湖群）及Mt'hu（含Mespazi、Merinax 群）及孤島型的Pngawan（萬大群）幾種語言次群的語言差異。總體而言，隨著當代的部落組合、社會發展與族人的互動，Kinhakul 語言居於較強勢地位。

部落為社群的基本組成單位，因此，我們需對「部落」的意義及功能進行討論。「部落」這個語辭，在當代常用來形容原住民族群，特別指其聚落空間或/及組織，約定俗成的用法就指「原住民的聚落」，有時候以時興的觀念用語來說，指「原住民社區」，「部落」一辭泰雅族的用語為qalang（Kinhakul 語）或alang（Ms'ya 語），清治及日治時期外人均以「社」稱之，現在改稱「部落」或「聚落」、「村落」，其意義與傳統的部落組織型態是迥然相異。

傳統的泰雅族社會以狩獵及山田燒墾為生，非定耕生活，遷徙及空間變動頻繁，聚落往往因耕地不足、人口增加而不斷分化。聚落以次集團散居組合為主，組合過程分梯隊加入<sup>22</sup>。次集團是以家族為主形成的(q)utux ni(q)an，也常稱為一gaga，學者稱為血族集團為主要結構，是傳統泰雅族社會組織的骨幹單位，為遷徙、祭祀、婚喪等社會行動單元團體，共負罪責。當代泰雅族人無以名之，常以「家族」來表示，但是其成員不一定是血親。基本上核心家庭仍是生產和消費單位，擁有家屋、田地和用具。共同祭祀祖靈的gaga 祭團是部落組成的主要基礎，除了宗教的功能外，亦常是共獵、共勞的互助團體。學者將社會組織分成下列幾種團體：1.部落組織 2.祭祀團體 3.共負罪責團體 4.狩獵團體，指出這四種團體的成員有互相重疊的特質，在不同部落，祭祀團體可能大於狩獵團體，其他的部落可能狩獵團體大於任何一個團體。各地的差異性頗大，無法一概而論。其實，四類型團體不是社會實體，乃是社會組織的四種形式，理論上，組織的形式可以有很多可能，但是組織的原則必須依循gaga。

<sup>21</sup>黑帶巴彥，2002，頁14-20。

<sup>22</sup>劉益昌提出此一概念，還蠻適合描述泰雅部落遷徙及結社的情況。劉益昌，1994，頁48-49。

也許從外人的角度來看，泰雅族沒有嚴謹形式的社會組織，部落組織結構鬆散、沒有穩定的功能分化與權力體制，即使作為傳統泰雅族社會骨幹組織的(q)utux ni(q)an，似乎是非常不正式的組合，平常不一定看得到，但是實際上卻是存在，並不斷地發展，必要時，他們就會展開強有力的集體行動。時至今日，在婚喪喜慶的場合，經常可見到(q)utux ni(q)an 的集合及分豬肉等規範行動。這樣的社會特質，關鍵就在 gaga，它既指社會實體、社會組織，也指該社會組織共守的規範。事實上，(q)utux ni(q)an 常常就稱作 gaga 或(q)utux gaga，社會組織團結及運作的基礎在於 gaga 的作用，而非特定形式的權力體制。

在泰雅族的世界裡，有二個迥異於其他族群的觀念：一是 gaga 的觀念，二是(ry)utux 的信仰理念。所謂的 gaga 是一種社會規範，是泰雅人日常生活，風俗習慣的誠律，觸犯了 gaga 表示觸犯了禁忌，可能受到神靈的懲罰。遵守同一 gaga 的人共同舉行祭儀、共勞共享。所謂的(ry)utux 是一種超自然的神靈信仰。一個人觸犯了 gaga 可能會受到(ry)utux 的處罰；被(r)utux 嚇到可能會生病；在戶外吃飯、喝酒時要彈一點食物在地上給(ry)utux 吃。在祖靈祭以後，泰雅人要離開祭祀地時必須越過火堆，以示與(ry)utux 隔離。種種跡象顯示對(ry)utux 的懼怕。

Gaga 是泰雅族社會構成及運作的法則，任何人都必須服膺，作為一個領導人 (Mrhuw 或就稱 Bn(q)is，長者之義)，懂得並順服、執行 Gaga，是最基本的條件。泰雅族為平權的社會，由懂得 Gaga、領導能力強的人出任部落領袖，狩獵、出草也由懂得 Gaga、英勇的族人擔任領袖。平常大家依 Gaga 各司其職，沒有設立固定管理階層的必要，遇到部落有重大事情時，領導人出面召集長老或族長會議依 Gaga 決策。

每一個泰雅聚落的形成，都以 Gaga 團體為基礎；一個老部落可因人口的增多，分裂為包括有數個 Gaga 的部落。一個新的聚落不能沒有 Gaga 組織。泰雅人相信，只有聚集同 Gaga 團的人共同活動才能獲得生活的保障；所以在分出新部落時必須是集合同 Gaga 的人前往，不能單獨一家家地找尋耕地。不只如此，當一個 Gaga 團的靈力消失，或多人想要前往新地開墾，可以向別的 Gaga 團「購買」(Bazi) 其 Gaga。

上述情形呈現出 Gaga 的雙重特徵。首先，Gaga 是社會上具有道德與信仰意義的組織，而且此種道德與信仰因有其生計上的支持而更形加強；其次，Gaga 又指涉維持社會秩序的支配性價值或規範。這種情形也清楚的見之於其政治體系中的領袖性質之上。

李亦園(1964)在南澳群泰雅人書中提出一個部落的定義是：「對外是一個外交獨立的單位，藉著參加同流域聚落同盟的機會，以維持與他聚落間均勢態勢；對內則必須內務獨立，不受他聚落之干擾，並保護同聚落中人之安全」。每聚落通

常會立領袖一人，是聚落對外交涉的全權代表，也是對內所有 Gaga 團體之間的調停者。雖然如此，一個聚落首長並沒有任何的特權，甚至他也不能干預其他 Gaga 團體的內務。因此，在聚落中實際握有習慣法執行權的，乃是每個 Gaga 的領袖<sup>23</sup>。

總體說來，傳統上泰雅族長期與山林互動，發展出遊耕、狩獵、採集的生計模式，以及半定著、半移動的小集團遷徙居住和加入、增生、分化、散居的小聚落部落型態。同時，其以(q)utux ni(q)an 為基本社會組織（Gaga 團體）單元，部落為空間政治組織單元，以 Gaga 為組織原則及維繫規範，搭配生計模式，形成一套可持續性利用自然資源的策略。

## 第二節 在地觀點 - 傳統生活領域與獵場

今日所稱之雪見，其地名的由來是由於該地可望見雪山群峰初雪，景色絕美，日治時代日本人語稱「雪見」(YUKIMI)。其地點位於北怒呼溪（大安溪）與柏令溪（北坑溪）交會處西北側(參考圖一)。泰雅族人稱呼該地為布岸把臘（Buan Para），意思是「狩獵山羌之地」，就在日治時期雪見駐在所所在地。

河川流域為泰雅族人看待地理區位的方式，甚至可作為社群的名稱，如前述北怒呼流域集團，泰雅語稱 Llyung Peinux，Llyung 的語意是溪流，此處引伸為「流域集團」，以自然地理名詞作為社會組織的名稱。

柏令溪（Gon Bling，今稱北坑溪）流域這個區域傳統上主要應為泰雅族北怒呼群（Llyung Peinux）麥斯巴基克群（Mespazi(q)）的領域，然而近代卻與馬達拉溪（Gon (M)tarah）流域成為週邊各部落群的「避居地」，特別是來自 Knazi（位於今新竹縣尖石鄉秀巒村境）群越霞喀羅大山至大霸尖山觀霧一線北麓，發展出來的石加鹿群（Skaru）。

在過去的歷史中，該地為富饒泰雅族傳統與現代歷史變遷與族群內外互動地區。社群系統除了北邊石加鹿群（Skaru）梅西熬（Mesigaw）梅斯巴基克群、西南邊北怒呼群之外，西北邊的馬都安（Matuan）梅馬奧群（Mema'aw），以及東南方斯高耀（S(q)oyaw）斯拉茂（Slamaw）部落都曾於此地區活動（參考圖三）。經初步瞭解，認為傳統上對此地區の利用有權發言的社群為北怒呼群、石加鹿群、梅林那群、馬都安、梅斯巴基克及梅西熬。

<sup>23</sup>見王嵩山，1999。

這些所謂的社群組合，大小不一，如前所述，可能是同一源流部落群，也可能是同一地域部落群，重點在於他們自我「認同」、也被其他社群認知為同一集團，不妨就稱為「認同社群」<sup>24</sup>。茲整理布岸把臘（雪見）相關週邊部落動態變遷簡述如下。

#### 史前傳說期

隔柏令溪支流舍刺溪，位於 Buan Para 北岸對面的 Inlagan，相傳族人於 Papak Wa'(q)a（大霸尖山）上洪水退去之後，逐漸下山，曾在此處居住過，五、六代前（二、三百年），Ms'ya、Metayax 等 Llyung Peinux（北怒呼群）甚至 Klapai 群（位於今新竹五峰及尖石鄉）泰雅人曾於此地有過大集合，只有少數家族沒有去過。當時形成大部落。（參考圖二）

梅林那（Merinax）群傳說先祖以前居於苗栗平原，遠達後龍，漢人以牛及錢向泰雅人交換土地，才逐漸退居山區。日領前，除了今日泰安鄉外，泰雅族生活範圍包括卓蘭、大湖、南庄、獅潭鄉境。

依據考古及口傳（劉益昌、吳佰祿，1994），更早時期此地區為賽夏族人領域。

泰雅部落的形成常見不同時期分梯隊加入組合情形，Tmali 溪（大甲溪）流域 S'uray（稍來社，今南勢）、Slamaw（今梨山，包括 S(q)oyaw，今環山）與北怒呼群有源流關係，此外幾乎此地區各社群皆有 Slamaw 來投靠者。

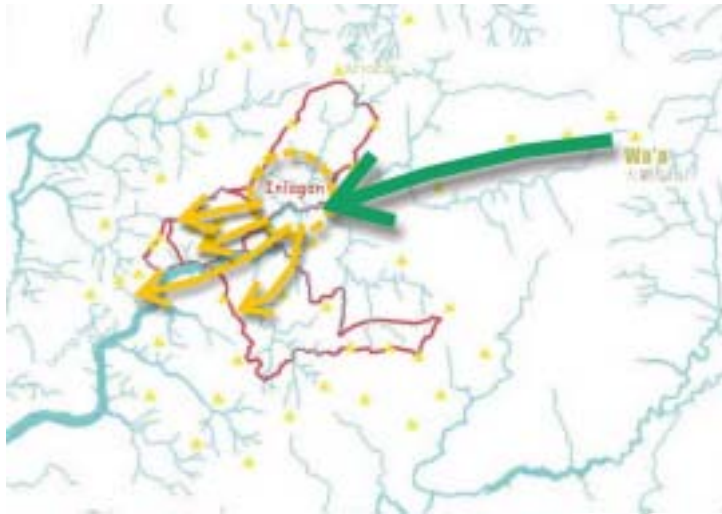
#### 第一期：日領前泰雅各部落社群位置

1895 年日本領台，至二十世紀初，對本地區泰雅部落尚未產生重大影響。各部落社群及其位置約如表四及圖三所示。

---

<sup>24</sup>認同社群的名稱有的是非泰雅族人所取，而為該社群沿用；有的則是該社群的自我指稱，但不管為何，其名稱的使用皆與自我認同有關，且由於不同的外在社會因素所導致的遷徙，這些認同社群所涵蓋的部落不見得侷限在相鄰的地理區位內。

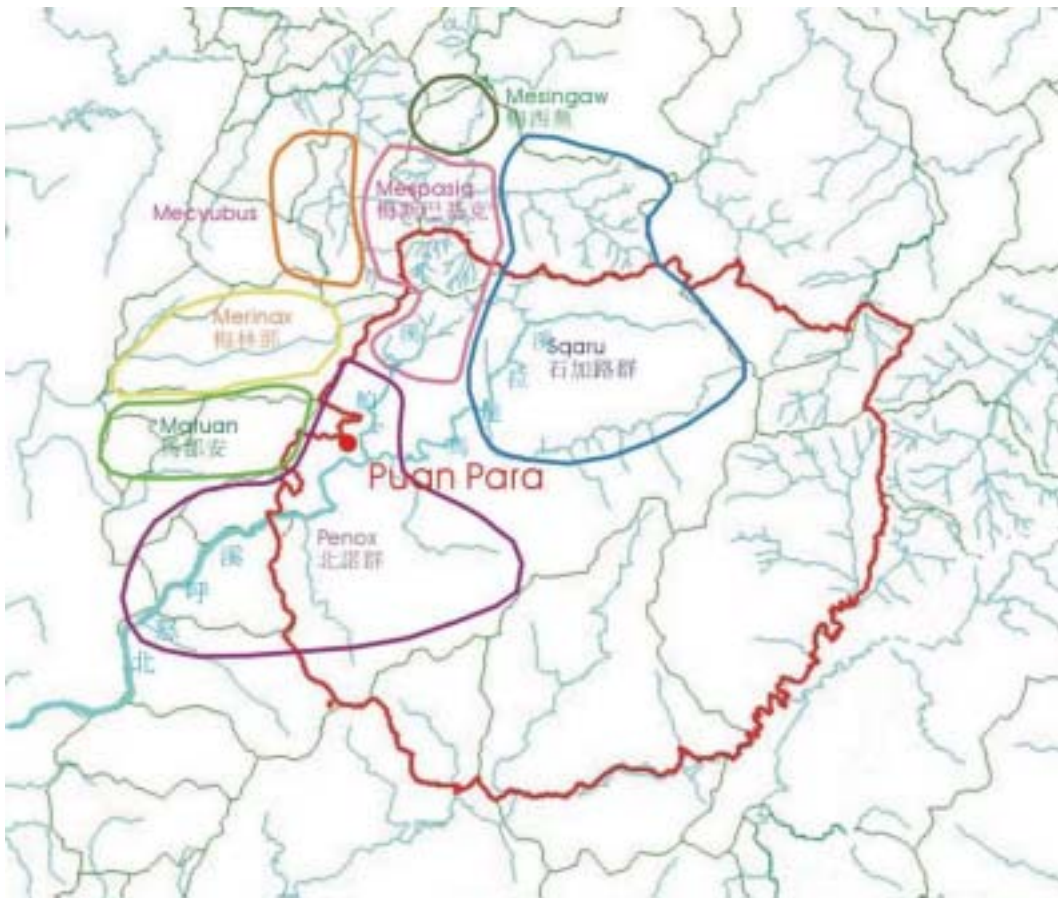
圖二、北怒呼流域群早期遷徙示意圖



表四、日治前雪見週邊各部落社群位置名稱表

認同社群	部落(qalan)	位置(現行政區域)	俗名
Mespazi(q) 梅斯巴基克	MeCyubus 、 Meruzyan ( Paskwalan ) Spazi 等	苗栗縣南庄鄉東河村 新竹縣五峰鄉桃山村	鹿場、白蘭、(泰雅 十八兒社?)
Mesigaw ( Kalapai ? )	Sigaw 西熬	新竹縣五峰鄉桃山村 大隘村	桃山洞口、茅埔
Kalapai	Taekan	新竹縣五峰鄉桃山村	泰亦干
Skaru 石加鹿群	Skaru	新竹縣五峰鄉桃山村	石鹿
	Kawkan	新竹縣五峰鄉桃山村	卡奧干
	Tagehan	新竹縣五峰鄉桃山村	塔給罕
Merinox 梅林那 (汶水群)	Tapilas 打必拉斯	苗栗縣泰安鄉錦水村 4 鄰	汶水圓墩
	Pkwali	苗栗縣泰安鄉八卦村	八卦力
	Saxoan	苗栗縣泰安鄉錦水村砂埔鹿	砂核暗
Mema'aw 梅馬奧	Mabatuan	苗栗縣泰安鄉清安村	清安
Merinox	Ma'aw 馬奧	苗栗縣泰安鄉清安村	虎山、洗水坑溪
/Ms'ya? (大湖群)	Tbaray 塔巴賴	苗栗縣泰安鄉大興村	大南勢(榮安)
	Kalihwan 加里步灣	苗栗縣泰安鄉大興村	小南勢(內灣)
Peinux (北勢群)	Beanux	苗栗縣泰安鄉梅園村 3-5 鄰	盡尾
	Lubung	苗栗縣泰安鄉梅園村 2 鄰	魯棚
Ms'ya	T yax	苗栗縣泰安鄉象鼻村	塔牙哈
	Mapi-ruha (Mebuanan)	苗栗縣泰安鄉象鼻村	麻必浩
	Wakan	苗栗縣泰安鄉士林村	馬拉邦
	Suru	苗栗縣泰安鄉士林村	蘇魯

圖三、1900年前雪見地區週邊部落傳統領域圖



## 第二期：日治期抗日部落社群流動與安置

經日人侵征，大部份部落經歷移動、分散、歸併，另建新社的過程，極少有原班人馬返回原址、維持原部落的情形。必須提醒，如前所述，以往泰雅族部落極少定著，但並非所謂「移動民族」<sup>25</sup>，基本上仍會以一定點為根據地，進行游耕、狩獵，伺機分化、遷移、投靠，另成一社。

### (一) 流動期

#### 1.1901-6年北埔、南庄、獅潭、大湖一線隘勇線推進

1901 賽夏族抗日南庄事件發生後，日治政府開始在此區大規模進行隘勇線推

<sup>25</sup>英文為 Mobile peoples，指一種類型的原住民族，他們的生計依賴廣泛的公共財、自然資源的使用，其移動是一種永續性土地保育利用的管理策略，也是其文化認同不可替代的來源。見「德班行動計劃」(附錄)。



進，完全控制賽夏族後，推進至五指山、鳥嘴山、馬拉邦山、司馬限山一線，對泰雅族各社群產生莫大壓力，生活空間大幅受限，常避至獵區展開反抗游擊戰。除了獵場就在大霸尖山西側的 Skaru 之外，Mespazi(q) - 包括 Cyubus、Me(r)uyan (日治後稱 Paskwalan )，以及 Mesigaw、Kalapai 皆曾至柏令溪、馬達拉溪流域避禍，此區域成為避居之地，以 Mespazi(q) 人士 Hetay Payan 曾祖父 Piling 為例，就曾躲避到布岸把臘(雪見)對岸稱 Pilin Quwis 處，情勢穩定後返回原社。Merinax 及 Mema'aw 亦曾避居至靠近布岸把臘的撒力尤奈山(東洗水山)東側山腹附近。

#### 2. 1910-11 年「北勢番」隘勇線推進

Liyung Peinux (北怒呼流域集團) 上游 Ms'ya、Mailubon、Metayax、Maibuwanan 四社同盟以避至梅洞(南坑)溪、中遊 Mihu 三社則以避至 Sb'iy (雪山坑) 溪山區為主。Ms'ya 一部曾避至柏令溪流域。

#### 3. Skaru 石加鹿群抗日

日本領台以來 Skaru 與泰雅諸社皆曾反抗，部份曾「歸順」(原住民認為是和解 Hmaw) 這些先期抗日次數不計其數，底下僅歸納大部份部落「歸順」後，Skaru 的抗日行動，導致日治政府煞費苦心於柏令溪流域其避難地展開佈置，壓制柏令溪、馬達拉溪流域 Skaru 及 Mesingaw，設法將其集中監視、改造。

##### (1) 第一次抗日 (1913-14 年)

日警組織討伐隊，從 Paskwalan 分兩路進擊，Skaru 抗日後「歸順」。

##### (2) 第二次抗日 (1917-24 年)

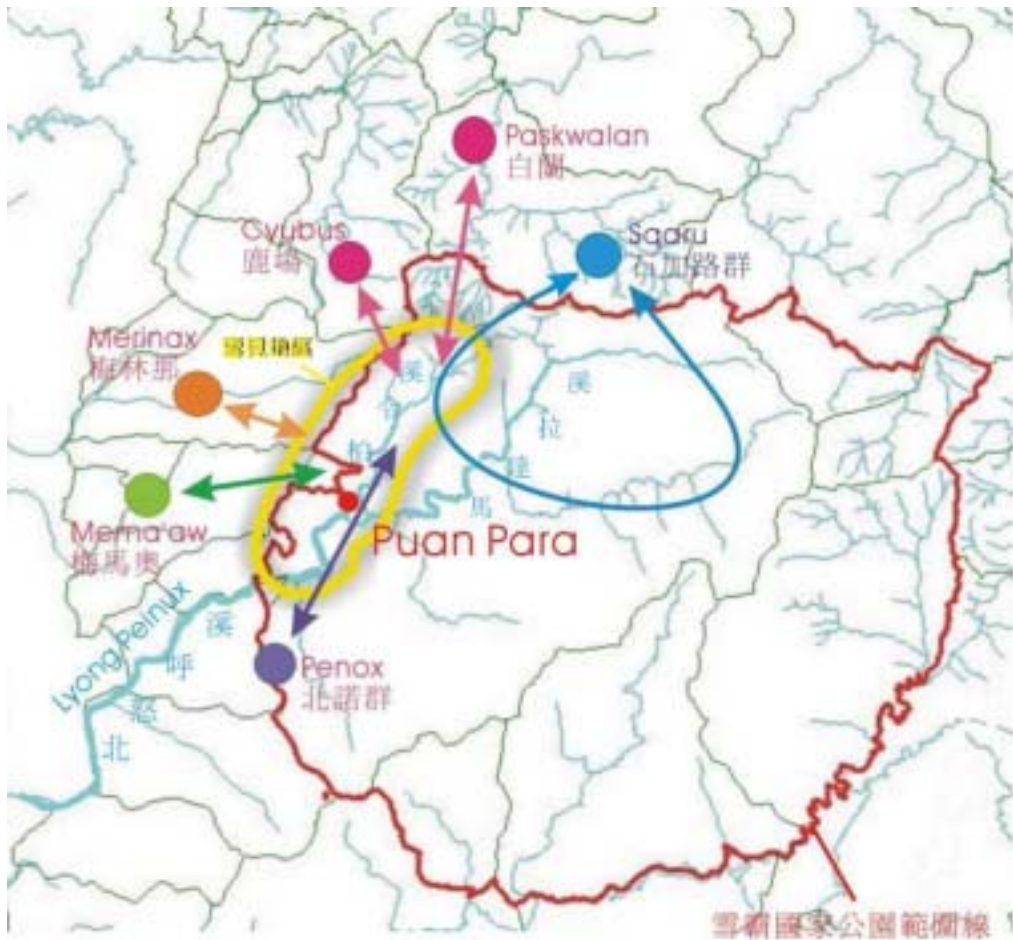
自 1917 年 Skaru 聯合 Knazi (Skaru 母群，位於今尖石鄉秀巒村) 襲擊南庄賽夏族瓦魯(Walu) 社以報密其告官方之仇後，與日警交戰，避至馬達拉溪流域，期間曾「歸順」，返回原社。1920 年再襲日警，展開至北怒呼溪上游、大霸尖山下柏令溪、馬達拉溪流域遁逃、流亡的一段生活，面臨日警及受其編組的賽夏、泰雅「游擊隊」的追擊。交戰數十次，於 1924 年「歸順」。(參考圖四)

#### (二) 安置期 (1924-1937)

1922-23 年日治政府開鑿北坑溪警備道，完成二本松至茂義利路段，沿路設駐在所。1924 年 2 月 26 日在北坑駐在所舉行「歸順式」。同年 7 月中旬，依照歸順條件，Sqaru 四社，包括 Kalapai 及 Mesingaw 混成的 Taekan 社，遷移至雪見

駐在所附近安置。原 Sqaru 社人建立 Yabakan 社，Kawkan 及 Taekan 兩社人建立 Rok-Khu 社，Tagehan 社人建立 Mkraqa 社。此區大多原屬 Ms'ya 傳統生活領域及獵場，故經其頭目允許借用。未向南移動 Sqaru 社一部避難至霞喀羅大山東方 Sakayacin (白石)，1928 年復遷於 Taekan 附近，另建 Tenton 社。局勢稍穩，日警勸導遷返，Mkraqa 社一部遷返 Tagehan 社原址，因曾一度住於 Mkraqa，故改用此名稱之。該區以布岸把臘(雪見)為代表名稱之，完全在現今苗栗縣泰安鄉梅園村行政區域內，建立部落如表五所示。

圖四、1900~1924 年間雪見地區週邊部落遭日人追擊流動圖



表五、日治時期雪見地區部落安置位置名稱表

認同社群	部落(qalan)	位置
Mesigaw	Mesingaw /Mkraqa	Slaq 舍刺溪北岸與 Mkraqa 共住 後移至 Lihang
	Lilang	荻崗
	Lihang	二本松與荻崗 (Llang) 之間
Skaru 石加鹿群	Yabakan	北坑駐在所對岸二處 北坑溪東岸
	Mkraqa	雪見駐在所一處 北隔 Slaq 舍刺溪北岸一處 南邊荻崗駐在所附近一處
	Rok-Khu	幸原以北北坑駐在所附近兩處 雪見南小溪南岸溪畔一處

附近 Ms'ya 部落有：

Peinux 北怒呼群	Siigao	幸原駐在所北坑溪對面東岸處
Ms'ya	Plmwan	二本松下方

圖五、1924~1937 年間雪見地區部落安置圖



### 第三期：日治晚期至民國部落遷移與行政建置

1936 年，日治政府開始「勸導」各部落遷返原居地，或安排遷入其他社群部落居地，1937 年底，雪見地區已全面淨空。遷往 Mecyubus(鹿場)地區 Lakus(風美)的 Mkraqa 一部，因耕地收成不佳 1946 年再遷往梅林那地區的 Swasiq 斯瓦細格。(參考圖六)

1930 年，日治政府已先行「勸導」Siigao 部落遷入、Plmwan 併入 Beanux(天狗社)。以表六表示如下。

圖六、1936 年以後雪見地區部落遷出圖



表六、1937 年以後雪見週邊部落遷移定住與行政建置名稱表

原認同社群	部落(qalan)	行政區域	現俗名
Mespazi(q) 梅斯巴基克	Paskwalan	新竹縣五峰鄉桃山村	白蘭
Mesigaw	西熬 Sigaw	新竹縣五峰鄉桃山村	茅埔、土場
	Nguhu Ruma 努呼路瑪	苗栗縣泰安鄉象鼻村大安 6 鄰	大安
石加鹿群	P'anoh	苗栗縣南庄鄉東河村 24 鄰	鹿場
	Cyubus 久布斯	苗栗縣南庄鄉東河村 23 鄰	鹿山
	? Roko (日語)	苗栗縣南庄鄉東河村 23 鄰	鹿湖
	Lakus	苗栗縣南庄鄉東河村 27 鄰	風美
	Bsinay	苗栗縣南庄鄉東河村 22 鄰	石壁
	?	苗栗縣南庄鄉東河村 7 鄰	東河
	東江新村	苗栗縣南庄鄉南江村 24、25 鄰	東江
	Swasiq 斯瓦細格	苗栗縣泰安鄉錦水村龍山 12 鄰	龍山、上島溫泉
	Quwis	苗栗縣泰安鄉錦水村	砂埔鹿
		苗栗縣泰安鄉八卦村	八卦力
	桃山	新竹縣五峰鄉桃山村	桃山、土場、石鹿等
梅林那 (汶水群)	Tapilas 打必拉斯	苗栗縣泰安鄉錦水村 4 鄰	汶水圓墩
	Pkwali	苗栗縣泰安鄉八卦村	八卦力
	Matuan	苗栗縣泰安鄉清安村	清安
梅馬奧 (大湖群) Ms'ya	Tbaray 塔巴賴	苗栗縣泰安鄉大興村	榮安
	Kalihwan 加里步灣	苗栗縣泰安鄉大興村	內灣
Peinux (北勢群) Ms'ya	Beanux (S'u-rauw)	苗栗縣泰安鄉梅園村 3-5 鄰	天狗(社舞繞)
	Mailubung 麥路豐	苗栗縣泰安鄉梅園村 2 鄰	梅園
	Nguhu Ruma 努呼路瑪	苗栗縣泰安鄉象鼻村大安 6 鄰	大安
	Mbua-nan (Mapihaw)	苗栗縣泰安鄉象鼻村	永安(麻必浩)
	Maipual	苗栗縣泰安鄉象鼻村	象鼻
	Nguhu	苗栗縣泰安鄉士林村 4 鄰	士林上部落
	Mlipa	苗栗縣泰安鄉士林村	士林中部落, 又稱馬拉邦
	Maimayung	苗栗縣泰安鄉士林村	士林蘇魯部落
	S-sihing	苗栗縣泰安鄉中興村 6 鄰	司馬限
	Skuhan (Stbuan)	苗栗縣泰安鄉中興村 1 鄰	細道邦

總結說來，就泰雅族的看法而言，研究地區原本視為「因拉岸」(Inlagan)，以把霸瓦阿為起源地的各社群歷史上曾於此地會聚在一起，此一大部落循泰雅部落發展慣例，有加入<sup>26</sup>、增生、分化、遷移，可能形成 Mespazi (含 Meruyan、Mecyubus) 梅林那(汶水群) Mebalay(含 Klapai、Mekalang) Mesigaw、Mema'aw (大湖群<sup>27</sup>) Peinux 或稱 Ms'ya (北勢群) 等周邊地區的部落社群，而以 Sya 部落為主軸，其領域跨北怒呼溪兩岸，北岸耕地即今日 Beanux 部落，日治時代稱「盡尾社」，南岸耕地即為 Sya 部落所在，位於 M'tang 溪(今稱南坑溪)西岸。

Sya 部落與其他從因拉岸往北怒呼溪下游立社的各部落緊密關聯，形成北怒呼河流域群的基礎，因此，如同相聚因拉岸時一樣，各部落共用該地區獵場。其範圍為柏令河流域，最南邊界線為魯固溪，最北邊界線為 Relaya 溪上游支流。

因拉岸旁有山羌聚集之地，獵人極易在該地「守株待兔」，泰雅族人稱為「布岸把臘」(Buan Para)。可能由於曾會聚因拉岸的歷史因緣，Mespazi 群也常進入此區活動，爾後，較無系屬淵源、在 Mespazi 群更早時期擁有的領域土地上立社的 Skaru 群，從其馬達拉河流域獵場也向西南進出此一地區，特別是展開抗日游擊之後；Sigaw 群亦隨之。期間，他們曾與北怒呼群、斯高耀或斯拉茂群發生獵場衝突。

當日本人於該處設駐在所、教育所等設施，把此地當作安置石加鹿以及西熬群的總指揮所，稱為「雪見」之後，此地區就以「雪見」、泰雅族內部以「布岸把臘」為名了。石加鹿群依照泰雅族傳統規範(Gaga)向北怒呼群取得土地使用權，但是，其效力有所爭議。

1930 年代中末期，日本人將石加鹿以及西熬群全部遷離，一方面配合「水稻定耕」的生活方式改造，族人再也沒有辦法回此地居住、耕作。戰後，該地區全部編為國有林地，進行伐木，狩獵「地下化」，獵場的使用管理失去傳統脈絡。

### 第三節 「雪見」的出現 - 外來的觀點

泰雅族眼中的布岸把臘獵場，日本人以賞景的眼光加以命名為「雪見」。此

<sup>26</sup> 北怒呼群部落總頭目尤帕斯 嘎義的先祖就是從斯高耀來加入，因原頭目於當時犯錯，由尤帕斯家族長輩繼任，原頭目家族就擔任副頭目。

<sup>27</sup> 日據時代以來文獻所稱「大湖群」，應該是指位於今日泰安鄉大興村境內的 Tbaray 塔巴賴、Kalihwan 加里步灣等部落，但是，他們稱大湖溪為 Ma'a gong，而非俗稱「山胡椒」的 Ma(q)aw。而里那赫(汶水)河流域，今斯瓦細格部落上游 Mkma(q)aw 山(今稱虎子山)附近另有里那赫溪北向支流 Ma(q)aw 溪，該處舊部落 Mkma(q)aw，為 Tapilas、Meruyan、Mecyubus 等部落/群的母部落之一。

地名的由來是由於該地可望見雪山山頂積雪，景色絕美，日語稱「雪見」。然而，當時尚未以旅遊資源的角度來看待、經營此地，二十世紀初期外來觀點看的資源是樟腦，當地採樟熬腦為漢人重要行業。一九二〇年代，日本治台政府，將泰雅族石加鹿群等反抗部落集中安置在此地區，其中最大聚落為「雪見」。日本人最終目標是把其所視為「化外之民」的泰雅族改造為「水稻定耕」的「文明」生活方式，此地被視為由「野蠻」過渡到「文明」的教化場所。

日本人終究不放心把他們放在獵區附近聚居一起，以條件更好的水田將族人遷離，但是日本人並沒有限制其自由使用土地 - 包括狩獵、採集，甚至遊耕。

戰後，此地區理所當然成為「國有林班地」，由林務局編列為東勢林管處大安溪事業區 29-37 號林班地來管理，將一切森林資源視作為「林產物」及「林副產物」，再也沒有泰雅族人回此地居住、耕作，狩獵、採集被禁止，族人只能偷偷摸摸進行，甚至成為部份族人地下經濟活動。一段時間，林務局開闢司馬限林道，採伐森林，族人僅有少許臨時僱工機會。直至保育聲浪大起，一九八九年禁伐天然林，「保育」成為新的外來觀點。許多泰雅族人在新時代的「生態保育」觀念洗禮下，覺得符合「生態」當今所提倡的作法，不就是泰雅以前的生活方式嗎？破壞生態的不是林務局嗎？目前林務局已完成該地區的「復舊造林」，但是泰雅族在此地區傳統上與土地自然資源互動的權利，不被認為與其社會文化的復原重生有關，也不被認為有什麼「生態保育價值」。此一時期，台灣的保育實踐，是以排除在地人民、嚴禁狩獵、採集的「保護區」觀念為主。國家公園的設立，係以加強型保護區模式為主軸，所謂「無人的國家公園」。直到近年來國際保育趨勢開始檢討排除在地人民 - 特別是原住民族，係基於工業化社會人與自然關係假設的謬誤，不但侵害原住民族在地權利，同時還使人與自然關係更加疏離、造就更不永續的社會文化結構。因此，台灣的國家公園開始想「把人找回來」，但是並不是重新讓他們作主。

然而值得注意的是，「原住民/生態保育」關係在過去的二十年內的確發生了一些微妙的變化。簡要地說，這個變化的趨勢是從「原住民是野生動物的殺手」的論述逐漸轉變成「原住民是山林守護神」的論述。在 1980 年代，台灣野生動物保育的工作在生態學研究、各式保護區的設立、以及野生動物保育法等相關法令實施上取得相當長足的進步，問題是在保育野生動物的同時，生態學者卻將原住民狩獵跟開礦、築路，棲地破壞等因素，同樣列為野生動物數量減少的重要原因，原住民更是與山產業者並列為造成野生動物族群銳減的共犯結構。在這個時期，學者的研究、法令的訂定、政府的執法、以及社會的輿論，整體所形塑出來的論述主題正是「原住民是野生動物的殺手」。值得注意的是，在這當中我們並未發現有嚴謹的學術研究指出，原住民狩獵活動頻度與實際的野生動物族群變化的關係。僅有的研究成果都是根據山林生活者（如原住民、林務人員、礦場人員

等)口頭的訪談以及山產店的交易量所做出對野生動物取出量(主要是山豬、山羊、山羌、水鹿、白鼻心等中大型哺乳類)的粗略推估,但是卻對還留存於山林的野生動物族群數量與變化缺乏實際的證據。換句話說,以此來斷定原住民為野生動物族群滅絕的殺手,實在失之武斷!更何況,原住民的狩獵也不僅是售肉維生的商業行為而已,如前所述它是富涵社會文化意義的活動。但是論述使然,原住民似乎難以逃脫成為1980年代野生動物保育思潮興起時的「代罪羔羊」。

這樣的論述氣氛在1990年代初期開始出現微妙的改變。首先是原住民運動精英開始以「獵人精神」作為族群認同的重要象徵與論述起點。「獵人精神」的論述一方面有為長期以來被生態保育界「污名化」(stigmatization)的原住民狩獵文化「除罪化」的作用,另一方面也意味著原住民運動從都市的抗爭,轉向「原鄉」(homeland)建造的過程,這是十足部落主義精神的體現。1996年在屏東縣霧台鄉所舉辦「原住民是山林守護神」的研討會,首度將原住民在生態保育的角色上,從過去負面的印象轉變成積極的角色,在魯凱族獵人、生態學者與部分保育人士的集聚之下,成立「魯凱族自然生態保育基金會」,「獵人精神」的論述正式跟生態保育的精神接軌,進一步匯流而成意義更為深厚的「原住民是山林守護神」論述。其實在1990年代不只是在屏東霧台,這個論述在台灣不同的原住民部落中醞釀,阿里山鄒族的山美部落所經營的「達那伊谷生態公園」是另一個著名的例子。2000年八月同樣在霧台鄉舉辦的「原住民狩獵面面觀」的研討會中,原住民的獵人不僅強烈地表達獵人是山林守護神的認知之外,更提出能夠具體管理山林資源的意願與決心。這些做法,都將直接衝擊山林資源保育的現行制度。約在此同時,台灣社會也才經歷了重大的政治轉型,即是民進黨執政的新局面。總統陳水扁先生在2000年總統選舉所允諾的與原住民建立新的「夥伴關係」,於是成為催化原住民經營管理自然資源的重要關鍵。這些涉及「共管」、「自治」等敏感的政治議題,逐漸浮現成為「原住民是山林守護神」論述的重要內涵。

另一方面,在1990年代,生態保育界的思考逐漸從絕對的「保存主義」思維,亦即採取不受人類干擾的積極嚴格的野生動物保護手段,如全面禁獵一例,逐漸轉向對自然資源適度經營管理的思考方向。相較於前者的「保存主義」做法,後者的思維方向其實對正在發展中「原住民是山林守護神」的論述是較為友善的。但是這兩者還是有所區別的,主要的差異是落在「到底誰是經營管理的主體?」這個問題之上。雖然「經營管理」之於生態保育界是個有待考量的議題,然而這個概念在林業界卻不是一個令人陌生的名詞。長期以來,台灣的林政單位所管轄台灣的山林資源無不是從經營管理的角度出發的,特別是在經濟利益之上。同時不可諱言的,政府才是目前山林資源經營管理的主體,而不是原住民。其實從原



住民的角度來看，失去台灣山林主體位置的絕對優勢，是發生在更早的日據時期，亦即目前所稱「山地保留地」制度濫觴的時期。「原住民是山林守護神」的論述中隱涵的原住民運動中追求主體建構的訴求，但卻與現實的狀況有相當大的落差。特別是過去不同政權對原住民社會發展的影響，深深地改變了原住民傳統的生活方式，包括土地制度、社群關係、語言、文化等。最近，又面臨新一波台灣社會的政治轉型，以及政府對原住民「夥伴關係」的承諾。原住民為什麼，且如何從傳統的生態智慧出發，進一步建構成為山林資源經營管理的主體？這是一個不管從「原住民族發展」或是「山林資源經營管理」的角度都必須嚴肅面對的問題。

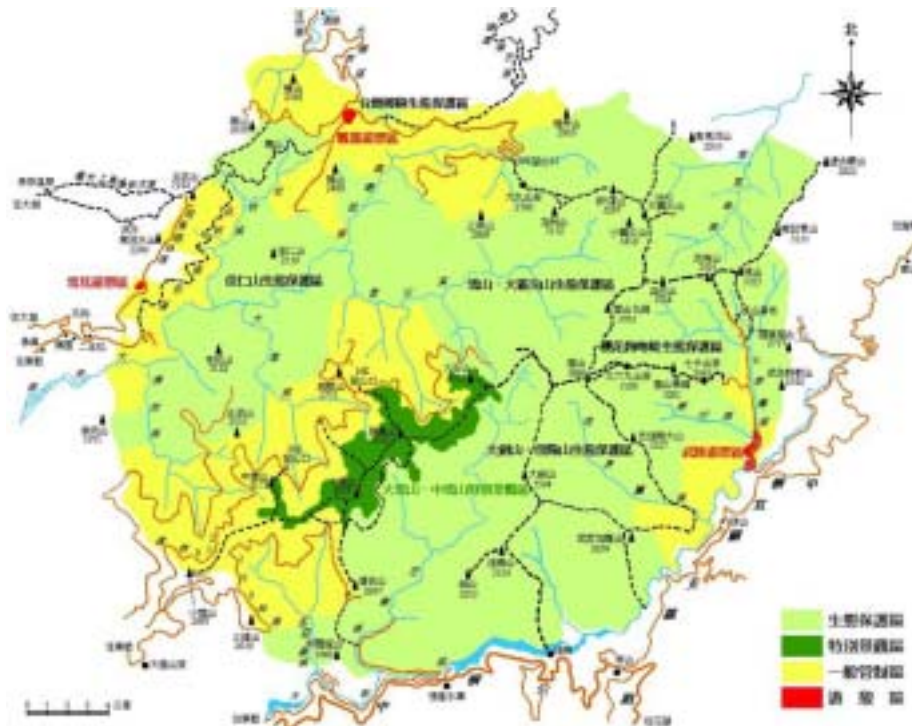
一九九一年開始籌設的雪霸國家公園規劃了「雪見遊憩區」，「雪見」作為旅遊據點的能見度提高，配合「生態旅遊」的提倡，對此地區有了「旅遊區」、「觀光景點」乃至「生態及文化體驗」的新觀點。也因此，此地區的人文與自然區位，再一次地被劃設、定義。

國家公園的區域規劃 - 遊憩區、一般管制區與生態保護區，來自於現代的專業知識（參見圖七）。首先表列內政部營建署雪霸國家公園管理處歷年有關研究計劃對雪見的觀點：

表七、雪霸國家公園管理處歷年有關研究計劃對雪見的觀點

計畫名稱	觀點	年份
雪霸國家公園計畫書	遊憩區、一般管制區	81
雪霸國家公園雪見地區解說系統之研究	遊憩區	84
雪霸國家公園雪見地區遊憩資源調查及遊憩模式研究	遊憩區	84
雪霸國家公園北坑溪古道景觀資源生態資源之調查與經營管理規劃研究	北坑溪古道沿線	85
雪霸國家公園昆蟲相之調查研究—雪見地區	生物調查區	
雪霸國家公園雪見地區泰雅文化重現之探討	日人集團移住管轄地區	90
雪見地區發展生態文化旅遊運作模式研究	生態文化旅遊區	89

圖七、雪霸國家公園分區圖



圖片來源：雪霸國家公園管理處網站

一九九一年雪霸國家公園計畫書將柏令溪（北坑溪）流域列入計畫範圍，其分區計畫將柏令溪東岸劃為「佳仁山生態保護區」，描述該區「仍保持原始狀態」。其次規劃「北坑山一帶一般管制區」，於計畫範圍之西側，「北起北坑溪，沿溪而下銜接南坑溪，南至南坑山」，餘依計畫西界範圍，「西界以北坑山（2162m）東洗水山（2246m）東流水山至盡尾山（1841m）之天然陵線為主要，再接南坑山（1870m）小雪山（2996m）三錐山（2688m）的天然陵線。」

在此區西側東流水山下，司馬限林道進入本區主要入口處，「地勢平坦，眺望良好，面積九公頃」，規劃為「雪見遊憩區」，計畫關建各種服務設施。

另一個與此地區泰雅族群活動相關的是馬達拉河流域部份列入一般管制區，並規劃設立「馬達拉生態研習中心」，進行生態教育。

究竟「雪見地區」的範圍怎麼定，以 1996 年委託研究報告「雪霸國家公園雪見地區遊憩資源調查及遊憩模式研究」首次明確提出，「研究計劃範圍：均屬大安事業區之國有林班地，東側沿北坑溪為界，北接苗栗縣泰安鄉與新竹縣五峰鄉之鄉界，西側循樂山、北坑山、東洗水山、東流水山與盡尾山所連成之陵線，南側接大安溪。」此一範圍定義就成為「不證自明」的「雪見地區」了。此一認知並不完全與雪霸國家公園計畫「北坑山一帶一般管制區」相同。

十年後，雪霸國家公園計畫展開通盤檢討，計畫範圍及分區都沒有變動，但是在整個國家公園計畫範圍內劃分為六大遊憩資源分區，其中「雪見地區」範圍

為「位於計畫區西側，北以雪山溪連接北坑山為界，南以大雪山二一、二三林道為界。包括西勢山、老松山、合流山、南坑山等山峰，以及周圍之自然環境。」

## 第四節 小結

「泰雅族」不是一個既存的國族實體，以往的部落社會有其社會構成的法則，且以彈性且機動串聯的生命共同體在台灣山林之間求生存、謀發展。「雪見地區」亦非一純自然地理單元，是人為的劃分。與當代社會和自然、土地的關係相較之下，泰雅族人傳統上依地形地物，與自然、同時與其他人群互動，所形成的以獵場為核心觀念的生活領域，必須依照代代相傳、約定俗成的規範來分區管理。這樣的管理規範，包括人群及人地關係，透過神話及傳說的歷史故事來認知與傳承，對祖靈及先祖的崇敬，以及對大自然的敬畏。問題是這些與自然密切互動的規範在劇烈的外在社會干預下，正快速的流失當中。以上有關於雪見地區鄰近部落的遷徙歷史與內部組成的變化正說明了這個事實。本計畫在傳統生態知識的探索上為了不落入過度浪漫的「西雅圖酋長」有關生態聖者的論述，所以有必要將這個部落變遷的歷史透過口述訪談的方式勾勒出來，並且著重在傳統社會組織的討論上，像是區別(q)utux ni(q)an, (q)alan, (q)utux llyung, 以及 pinhapan 等概念的組織意涵，同時指出這些傳統社會組織的聚散以及受到當代社會影響的結果，跟傳統生態知識的創發與累積有著必然的關係，因為這些社會組織乃是生態知識的主體。由此也可知，傳統生態知識必然也是隨著社會組織的聚散流動而改變，絕非是想像中一層不變的知識系統。然而在研究過程當中，我們也相當程度感受到這些傳統社會組織被當代主流社會運作分解的嚴重程度，常常不禁感嘆傳統生態知識能夠活化的社會機制何在？以及這樣的傳統生態知識它在原住民社會與現代社會中的意義何在？

從自然保育運動的角度來看，原住民的議題在台灣生態保育工作上，有越來越重要的發展趨勢。主要的原因大致上有三：第一，台灣原住民的生活領域，跟傳統上生態保育工作推展的地區有相當大的重疊性，這些地帶，泛稱「中央山脈保育軸」的地區也是目前台灣生物多樣性最為豐富的地方。這些地區多數已經被劃歸為不同形式的保護區，法令上均不同程度地限制人為的開發使用。問題是，這些地區多數為台灣不同部族原住民的傳統生活領域，必須注意的是這些領域並不只是他們目前的居住地，而是包括祖靈地、獵場等有濃厚社會文化意義的地帶。現代國家主權的觀念在此與原住民對土地的傳統認知有相當大的差距，而這些認知上的差距也反映在生態保育的工作上。這是一個有待解決的問題。第二，是執政當局與台灣原住民有關「新夥伴關係」的落實層面。雖然目前有許多

都還停留在研議立法的階段，甚至一些包括「自治」、「共管」等名詞的定義與內涵，都還有待釐清。但是值得注意的是，這些關於原住民與國家關係的討論不管將來是哪一黨執政，顯然已經很難再走回頭路，同時也勢必衝擊到目前台灣生態保育涉及到土地制度與管理的工作。最後則是，原住民的生態智慧與山林經營管理的關係，也是本研究的重心所在。雖然在前面的文獻回顧中已經指出原住民傳統上的生活智慧、社會制度、禁忌傳說在在都提供了現代化生態管理體系的豐富想像。國外的例子指出，這些生活智慧往往發展出許多進步的生物技術產品，像是抗癌的藥物等，國內學界也受到原住民狩獵文化與自然保育衝突的啟示，正嘗試讓原住民如何參與生態經營管理的模式，但是這些傳統生態知識的具體內涵究竟為何？這是下一章嘗試討論的部分。

## 第四章 泰雅族人與自然的互動

地名及其由來，顯示泰雅族如何看待人地關係，代表著部落社群對該地的認識與發言權。泰雅族部落名稱的由來，多來自對自然環境描述的地名<sup>28</sup>。S'ya 名稱來自當地泰雅語稱「水」為 s'ya，一說是因 Peinux 溪水很大而得名；Skaru 在泰雅語意思是烏心石，乃是其母部落所在地，今稱新竹縣五峰鄉桃山村石加鹿地區，有很多烏心石木而得名。

Skaru 及 Mesigaw 在柏令溪流域所建立的部落，其名稱多為自然環境描述，特別是植物名。（附錄二）

不同時期，不同的泰雅社群曾在今天所劃設的「雪見地區」範圍活動，曾經有地名叫做 Inlagan，Buan Para，以及「雪見」，代表對此地區不同的關注。

### 第一節 Inlagan、Buan Para 到雪見的觀念轉變

在與大自然 與不同人群互動的生活實踐中，泰雅人展開對土地命名、分區、使用的在地思考。目前存在三種不同對該區域的稱名：來自 M'sya 社群傳說中的 Inlagan，Ms'ya、Mesigaw、Skaru 等社群共同稱呼的 Buan Para（其地為山凹，日治時期雪見聚落所在地），與日治時代以來外來語言所稱呼的「雪見」，透過傳播及當代生活互動，也成為今日泰安鄉泰雅村落的一種理解。不同的稱名有著不同的認識，不同的與自然互動的知識。

Inlagan 的意思是「圍起來的地方」，相傳此地是保護泰雅、泰雅人避難的地方，泰雅人曾於此地有過三次大集合，四五百年前已有部落在此地。該地曾聚集成大部落，以類似防鳥發出聲響竹筒圍繞，作為對敵人偷襲的警示，可能為防範北方的 Kinhakul( Skaru Knazi( 位居今新竹縣尖石鄉秀巒村 ) )，幾乎 Ms'ya( Peinux 上游四社 ) 全部 甚至 Klapai 一部及 Mesigaw 先輩皆曾聚在此地，他們皆使用「澤敖利語言」。如此說來，現代成為來自北方 Mesingaw Skaru 等抗日社群避居之地，也是理所當然了<sup>29</sup>。

Inlagan 的位置在布岸把臘隔柏令溪對岸處，耕地肥美、收成良好。在「雪見」尚未出現之前，Peinux 溪上游泰雅人對柏令溪流域的觀點，來自對 Inlagan 的歷史記憶與美好經驗。

<sup>28</sup> 廖守臣，1998，頁 13。

<sup>29</sup> 關於 Inlagan 的故事，請參考《高砂王國》(游霸士 撓給赫，2002，頁 060-066) 一書中的「因拉安傳奇」。

布岸把臘、Buan Para，意思是「獵山羌之地」，現在老一輩的泰雅人多半使用此一名稱。對於泰雅人而言，狩獵是與大自然互動的重要活動，為了謀生，會注意到許多野生動物習性及相關地理、生物的細節，並以此種理解來命名。來自北方 Skaru 等社群在 Buan Para、Mtarah 地區（馬達拉溪，位於大安溪流域較北坑溪更上游處北側）乃至雪霸西側山谷活動，也是看中豐富的獵場，甚至與雪霸陵線另一側的 Slamaw、Sqoyaw 等社群部落爭奪。

當然，現代泰雅人會特別以 Buan Para 作為柏令溪流域的代名詞，也是受到日人集中安置區以「雪見駐在所」為行政樞紐、以雪見為區域代表地名的關係。

今天如果問一般泰安鄉泰雅人，「雪見」的泰雅語，很多人會回答：YUKIMI。此種稱名代表該地對人們的意義已有了重大的轉變。也同時代表著泰雅人與自然互動、生計方式有重大的變遷。

一九二〇年代，日本人將泰雅族石加鹿群等反抗部落集中安置在今稱北坑溪流域地區，其中最大部落為「雪見」。有屬 Skaru 的 Rokhu、Reraga、Yabakan 部落，屬 Mesingau 的 Lihang 部落，以及混成的 Yukimi 大部落，泰雅族人仍習稱該地為 Buan Para。日本人嘗試將泰雅人從山田燒墾、游獵、遷移散居改造成定耕集中聚居的生活方式，盡量把他們從深山拉到淺山可控管之處。誘之以水稻耕作、生活改善，也開始獲得泰雅人的心悅誠服，不再到處移動。

一九三〇年代末，日本人完全控制雪見地區之後，開始安排、勸服泰雅人向四周遷離該地區，或是遷回今日新竹縣五峰鄉的原居地（如 Skaru、Mesigau 群回到茅圃、白蘭、清泉、石鹿等地）或是到南庄鄉鹿場地區（Skaru 群為主），以及遷到泰安鄉 Merinax（外人稱汶水群）Ms'ya（外人稱北勢群）等地區。此一過程還持續到戰後。該地方泰雅人不但生活方式有重大的改變，社群與地域認同、互動關係也發展出新的模式，遊耕狩獵改變為定耕兼獵、社群認同逐漸轉變為定居地及親屬認同，社群獵場資源競爭轉變為家戶耕地競爭。作為與自然互動、資源共享之(q)utux ni(q)an 生命共同體逐漸淡化，但又以婚喪喜慶的家族聚集而增強，人與自然互動、同時也包括人群之間的社會互動變遷。

因著個別部落的遷移再組合經驗，可歸納出幾種模式，但是整體說來，現代國家的行政區劃分及地方政治權威，已開始改造傳統的部落結社與社群組合規範。

傳統上，Ms'ya、Mesigau、Skaru 及其他周邊社群泰雅人的視野是將馬達拉溪、柏令溪流域視作一個可供遊耕狩獵、避居之活動區。今日一般所稱「雪見地區」，其範圍約在鹿場大山陵線、北坑溪、大安溪、洗水山陵線所圍成的這塊區域（圖七），官方的認定，相較於馬達拉溪流域成為「生態保護區」，目前雪霸國家公園對「雪見遊憩區」的定義，完全是以觀光的觀點來看待這個地區了。雪霸國家公園依據動植物生態資源調查的結果，將柏令溪左岸，司馬限林道沿線已經

開採之處劃為一般管制區，並將富有觀光資源的此區規劃為與武陵、觀霧一樣列為發展旅遊、環境教育地區，預定在二本松（泰雅族人稱 Plihun）附近泰雅族人稱 T'Bugan 處建立遊憩區設施據點，近來規劃極富歷史文化價值、可串聯雪見及觀霧的北坑溪（泰雅稱柏令溪）古道，就是穿越此區。相較之下，傳統上泰雅族不同社群所敏感到的是獵物豐富，柏令溪與馬達拉河流域原本皆屬泰雅族人所知獵物豐盛地區。

## 第二節 不同時期的生活型態 - 狩獵、居住、農耕生活及規範

在與部落耆老互動的過程中，逐漸了解泰雅族傳統的土地使用有其基本的社會與空間單元，其運作方式也是泰雅 Gaga 傳統的一環。泰雅傳統的生計主要是依賴農耕與狩獵，土地資源是部落生存極關鍵的要素，因此對於土地資源的分配亦有其規範。就部落族人狩獵的領域範圍而言，每一個 Gaga 有其依先佔原則或協議取得的獵場，保有拒絕或允許其他 Gaga 進入狩獵的權力。每個 Gaga 所擁有的獵場範圍到底是如何 是否再劃分次領域或與更大範疇的 Gaga 共用，與該 Gaga 的遷徙歷史、親戚關係及獵場好壞（獵物豐富度）有關，而當與其他 Gaga 有獵場範圍或規範的糾紛時，則通常是由部落的 Mrhuw( 頭目 ) 出面進行交涉溝通。

前曾提及 Skaru 群在日治時代與 Slamaw 的獵場衝突，最後以雙方以重新釐定界限 規範權利來達成和解 1936 年，原柏令河流域 Mesigaw 群 Lilang 及 Lihang 部落移住 Nguhu Ruma 部落，自成一 qutux gaga，就稱為 Melihang，原部落另一大 gaga 經協議，將獵場割出一塊給 Melihang 使用。

由於泰雅族傳統的生活型態中，狩獵佔重要地位，生活領域的範圍以獵場最大，獵物是部落間主要的資源競爭項目，獵場管理成為其社會生活的大事。

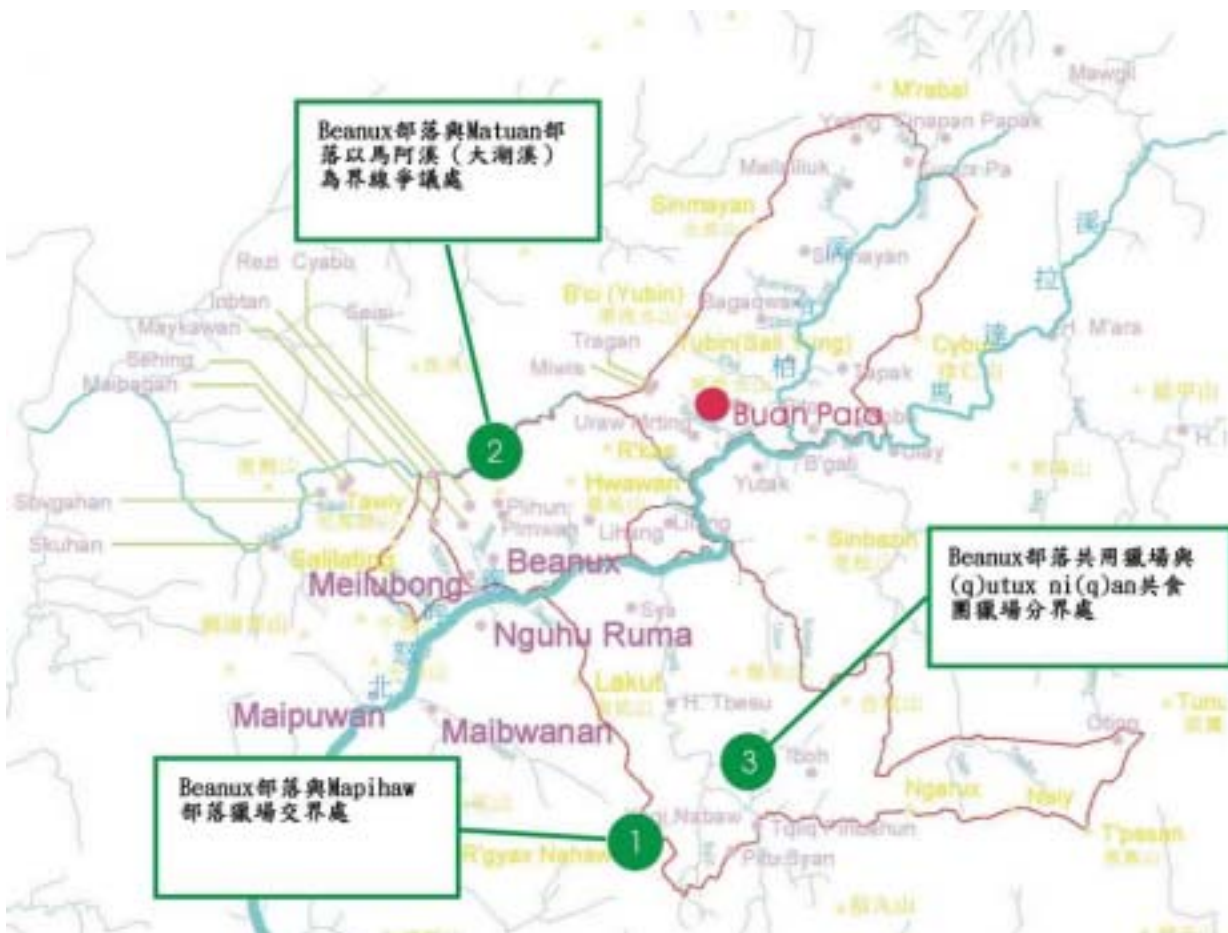
各社群於其獵場範圍採獵、若彼此尊重則相安無事。即令獵場廣大，尚包括大安河流域南側的 Ms'ya，有時並不允許來自北方的 Skaru、Mesigau 等社群使用柏令河流域的獵場，日治時代雙方協議以盡尾山為界，暫借領地給 Skaru、Mesigau。Ms'ya 獵場管理森嚴，部落間、甚至 gaga 集團間獵場劃分清晰。頭目曾舉數例說明。

關於跨部落共用獵場，欲使用時必須知會共有的其他部落，通常有兩種狩獵方式，一種是單獨行動放陷阱，獵得後需分給共有的其他部落，另一種是約定共有的其他部落，集體狩獵。未依規範、私下偷獵者，受停權處分。北怒呼溪為跨部落共用漁場，與獵場規範相似，禁止單一部落私下捕魚，必需視魚量豐富時，約定所有部落，家家戶戶預備毒藤，集體毒魚，共同平均分配。部落及(q)utux

ni(q)an<sup>30</sup>所屬獵場，也以相同的原則規範管理，不可私下採穫、歸個人所有。一般而言，愈靠近部落的獵區愈劃為更大單位共用，愈遠處則愈劃為小單位使用，劃分到(q)utux ni(q)an、甚至個別家戶。

Beanux 部落在 Sya 地區的獵區(q)yunam 與麻必浩相鄰，曾經有一位 Kagi.Nabaw 從來吊不到 Wanux(鹿)，當部落聽到他吊到正感到懷疑時，Mapihaw 來人了，原來他所設吊基在界線內，吊子到另一邊。頭目以所養一條牛賠對方。後來 Beanux 該家族女孩嫁過去麻必浩時又再被講一遍。(位置見圖八標示 1)

圖八、泰雅族漁獵場規範案例地點圖



<sup>30</sup>我們訪問麻必浩部落人士 - 泰安國中楊傳國校長，他解釋(q)utux ni(q)an 的意思是共食團，指一群人彼此合得來，可自由地離開部落、分出一個(q)utux ni(q)an 遷徙走出去，在路上共同採食，共同面對環境挑戰，遵守同一 Gaga (規範)。綜合言之，共守一個祖傳 Gaga (規範) 的社會團體就稱為一個(q)utux gaga，中文有時以「祭團」表達；(q)utux ni(q)an 為(q)utux gaga 的普遍型式，中文有時以「牲團」來表達；若強調為同一父系血緣組成，就稱(q)utux yaba，中文有時以「血族團」表達；聚居成社，亦必須共守規範，就稱(q)utux (q)alang。他如幾戶合成小型的(q)utux lata (共獵團)、大型的部落連結(q)utux llyung (流域集團)，都必須透過儀式，誓言共守一個規範，彼此相關成為一個生命共同體的社會單元。



此外，部落共有漁獵場、個人不可私自採取的規範原則，幾乎所有的泰雅部落皆然。Mecyubus（今稱鹿場）一位耆老就說：

兩三年一次去毒魚時，部落頭目召集每戶預備毒藤，一起去，不可以自己去。打獵一年一次小米收穫前後，qutux qalang 一組一組一起帶狗去。放陷阱一樣（不可以自己去）。

Beanux 部落曾經有人私下到馬阿溪（大湖溪）放魚簍捕魚被抓，除了必須罰賠（Phaw）求恕外，被停止漁權 6 年。（位置見圖八標示 2）狩獵亦然。Beanux Sya 地區的(q)yunam 以 Mtang 溪（外人稱南坑溪）支流區分為(q)utux nni(q)an 及(q)utux (q)alang 獵區，曾有人私自到(q)utux (q)alang 區狩獵被抓到，停權 3 年，同樣必須罰賠（Phaw）求恕。（位置見圖八標示 3）

罰賠（Phaw）求恕是泰雅族執行 Gaga 重要的方式，人犯了錯、犯了 Gaga，就必須用酒食向對不起的人賠罪，賠禮的多寡，視情節輕重，情節稍重，常常就要殺豬賠給對不起的(q)utux nni(q)an，(q)utux nni(q)an 共享互助、也共負罪責。賠方同一 ni(q)an 的人要幫忙張羅賠禮，受賠方整個 ni(q)an 的成員皆要公平地分享。如果不依規矩而行罰賠，就無法 Hmaw（和解），必遭(ry)utux（神靈）懲罰，視情節輕重及 Utux 心意悅怒，不但犯錯者會受懲罰，共守 Gaga 的(q)utux nni(q)an 也可能遭殃。一般而言，犯一般錯，只影響(q)utux yaba，不及 ni(q)an，犯大錯，例如通姦，整個(q)alang 受影響，影響所及，不僅狩獵時會取不到獵物，甚至還會受傷。更糟的是，假如沒有 Hmaw 完畢，攘除乾淨，可能諸事不順，還可能禍延子孫。以往曾有 Beanux 部落的人狩獵時受傷，經夢占指示，查出有人犯姦淫，因此把他們家屋拆毀燒掉，害怕觸怒神靈，部落遭禍。

有些爭議事件並非簡單地執行 Hmaw 就行，特別是針對獵場範圍，雙方的認知不同，對重大爭議、無法找到雙方認同的方法，只好以訴諸神靈的終極方式 - 出草來裁判。Beanux 部落與北邊 Matuan（今清安）部落的領域，原以司馬限山、二本松、盡尾山大湖溪上游南側一線陵線為界，該段馬阿溪（Ma'a，外人稱大湖溪，位置見圖八標示 2）漁權自屬 Matuan 部落。不料，有次 Beanux 部落婦女趁男人出外狩獵，偷偷下馬阿溪捕魚，遭 Matuan 獵人於對岸看見，阻止不及，之後便來興師問罪。Beanux 這邊的頭目面子掛不住，乾脆主張獵場範圍是到馬阿溪南岸，包括陵線以北、下坡到溪這一段。雙方爭執不下，在當時，部落獵場範圍是何等重大事件，所以就指天立誓，相約出草。結果 Beanux 取得頭顱及槍，Matuan 僅取得槍；不服，再出草一次，Matuan 仍僅取得槍，Beanux 取得頭，因此，Beanux 勝，神靈證明其獵場範圍到達馬阿溪，漁權兩部落共有。

這是有時候必須等到發生衝突後才能協議劃分獵場範圍的其中一例。Skaru

群從其大安溪流域上游馬達拉溪及雪山溪流域再往南側遊獵，就與越雪山陵線而來的 Slamaw 群發生衝突，經協議，雖大致以陵線為界，卻需共用陵線西北側 Skaru 這邊獵物最豐富的兩處溫泉<sup>31</sup>。相較之下，Skaru 並沒有去跟不同語系源流、卻一起抗日逃竄的 Mesigau 分清獵場範圍。

由於日本人要將 Skaru 安置在屬於 M'sya 的布岸把腊地區，頭目就向北怒呼群尋求用地 Hmaw，當時找到 Melubon 頭目，委託以兩隻牛向於此區有權利者 Hmaw，允其於此地區使用耕地及狩獵。然而，由於其再分享過程不均，其他部落頭目有異議，特別是麻必浩頭目發現到此獵區狩獵無收穫，依據 Gaga，祖靈透過此現象顯示此獵區的共守規範團體（五個部落聯合）有人未遵守規範，因此要求 Melubon 需與其他四部落再 Hmaw。時至今日，尤帕斯 嘎義頭目仍認為程序不符，Kinhakul（稱 Skaru 等北方塞考列克語群）來布岸把腊，只能耕作，需經頭目同意 Hmaw 才能狩獵。Skaru 這邊耆老的說法則認為，他們已用最高的禮數 - 泰雅珠衣，請求 M'sya 的頭目代表購牛（兩隻以上）分享給相關權利者，已完備了 Gaga 規範的要求，可以使用該地區土地。至於 M'sya 內部分配不均，是其內部問題，那是另一件事。

尤帕斯 嘎義頭目就說：要進入其他部落的領域，不僅狩獵、採集，無論做什麼，都要依照 Gaga Hmaw。即使是當年日本人要來採取林木，亦需經頭目同意。枯死木才拿。他們先備好一個部落兩隻牛、好幾桶酒、鹹魚好幾箱，召集部落開會，表示 Hmaw 之意。今日林務局不再如此，不但造成 Beanux 以前水量很大的 Skulu 溪沒水，還有土石流。

今日的 Nguhu Ruma（大安）部落，是日治時代才將 Metayax、Melihang 等舊部落遷來形成，土地原屬 Maibuwanan（麻必浩）部落所有，當時耆老曾告訴來 Hmaw、商量使用土地的頭目說，該地為崩場地沖積扇，地基不穩，不宜居住，然而因日本人已規劃好、開闢水田，不得不遷居於此。921 大地震時，Nguhu Ruma 部落房屋全倒 60 多戶，是苗栗縣受災最嚴重的地方。

傳統泰雅居住並非定居型態，聚落常由多梯隊、一個個 ni(q)an 非同時加入構成，三兩戶最多十來戶散居四處，形成聚落空間。竹子是最重要的建築材料，機動性極高，搭配游耕遷徙的生活型態，也搭配(q)utux ni(q)an 的社會組織及規範。

<sup>31</sup>泰雅族人關切到溫泉（泰雅語稱 Ulay，泛指具鹽分泳泉），乃因其鹽分吸引大批獵物之故，與今日成為觀光資源，或是保護、研究野生動物的關切點不同。

圖九、泰雅巫拉社住屋



資料調查：千千岩助太郎(1942年於新竹縣尖石鄉玉峰村，後於九族文化村中據以重建)

泰雅爾族因為生活上的需要，有一個「桂竹植林」的傳統習慣。馬薩 道輝指出：

它（桂竹）在傳統生活文化裡，是孕育泰雅人生命不可獲缺的自然資源之一。諸如：泰雅族的建築物，從 ngasal（住屋） knubui（起居室） k' hu（庫倉） tatak（工寮）以及 qnalang（菜園的圍籬） takan tbulan qsya（取水筒） takan qsya（引水管），還有常用工具如：qgsap（剝麻器） cira（搓線垂軸） bahu（盛米筐） qbun（小米筐） btakan 等各種竹編盛器，以及各種獵具：slqiy（弓背） t'Inga'（吊竹雞陷阱）以及其他漁撈用具 koku/ sguyu yana、saraw、尚有可當武器之 bujoq。甚至童玩算算無一非桂竹做成，而且都是與生活緊密關係的器物。除此之外，當作最佳柴火料，不但可用以起火材料，還可當夜行時之照明火炬，保持火種之火繩等等。若沒有桂竹，對泰雅人來說所造成之後果真是不堪想像。因此泰雅族人視之為資源至寶。

至於如何栽種桂竹？則依照自古所傳承下來的習慣來栽植。族人平常揮地建社以後，隨即計畫擴張拓墾的計畫，其目的是為子孫之繁衍打算，同時抒解將來人口增多時必遭遇之土地不足的問題。所以在出獵或上山耕作時，隨時留意觀察地形、地物，如 gong（小溪） sbqiy（泉源） llaw-wagi（向陽地） jihong-wagi（背影地） cinbkan-beihuy（強風地） hijal l' law（開闊地）等。既決定遷居預定地，陸續藉出獵、出巡、上山耕作的機會隨手採取竹苗（竹根）放在 tokan 或 kiri 前往目的地，依點植方式栽植（ptqtuxun-muya）。如此經一到二十年就自然繁殖（mawas）成林（qotuxatu

ruma)。

成林後之桂竹林又發揮更大的功能，就是防颱、提供野豬、野猴等野獸覓食的空間、小動物之棲息、防止地表被沖刷、山坡地的崩塌等。由此可瞭解泰雅族何等地重視桂竹的植林。

住屋的建築式樣，能表現出一個文化的生活型態。當地自然環境與氣候等等本地區及其週遭部落的傳統建築依千千岩太郎先生的調查歸類，屬泰雅族北部型的建築，而該類型的建築又以竹材為特色（竹葺牆面及屋頂），這與泰雅族遷徙的生活型態以及歷史有關。竹為泰雅族生活所需，如遇游耕所需或戰爭遷移時，拆除或另行搭建，竹材是既方便又快速的材料。

北部群的竹葺屋頂，在樑桁之上，以半劈之竹片為瓦，挖去竹節，分兩層鋪置，下層剖面向上，上層剖面向下，互嵌成面，上層竹瓦以凸面引雨水入下層剖（凹）面，而下層剖面凹槽則引水排送於簷外，使屋頂面不至漏水，此工法則為利用天然建材特性之智慧的展現。

我們在文獻回顧部份曾介紹「生態彈性」(resilience) 的概念，乃一個生態系統能夠吸收擾動的能力。從泰雅族居住生活型態來看，狩獵、採集、遊耕，避免人口密集的遷徙與住居的就地材料非破壞性營造，不論是土地利用方式或營造物，對環境衝擊的吸收力都很高，傳統泰雅部落生態知識都和西方生態學中的「生態彈性」確實是互相呼應。而其(q)utux ni(q)an 依 gaga 結合的社會組織方式，十分彈性機動，非常適合狩獵遊耕、散居遷徙的生活型態。也難怪部落一展開抗日游擊行動，生活習慣與組織立刻能搭配適應，日本人若不依賴同樣熟悉此種生活型態與地形地物的族人，根本無法加以掌控。

這樣的泰雅族傳統居住生活型態，有著依生活共同體親疏遠近而來的有層次共有共享土地資源。其管理體系依相應的有層次規範及組織形成，維護著可持續性利用的生態彈性。任何不依規範的個別或越界行為，皆會受到視其踰越程度該有的處罰，而且，不能不向所屬規範團體認罪悔改，否則無法生存。

近代泰雅族居住生活型態的變動始自日本人定耕生活的改造。如今我們所看到的「現代社區」，有的還殘留一半的傳統，但是建材形式都必須適應新的生活型態。由於以往的生活高度依賴森林自然資源，也沒有大規模整治自然的工具，因此，就地取材、以集體順應環境的方式住居，避開無法抗拒自然力量、不宜居住之處。然而，逐漸以定耕安土重遷的個體戶居住與生計方式建立的新生活型態，其「生態彈性」大大降低。鋼骨水泥的建材、地力耗竭後人工改良，改造自然條件，人口增加，貨幣需求，不得不進行減損生態系統吸收擾動的能力。

圖十、轉變中的泰雅住屋建材形式圖



日治時代柏令河流域 Skaru 群移住出去所到達的新部落中，其中一部份移至里那赫流域，今行政區為泰安鄉錦水村。本計畫進行期間，當代土地利用的一種知識及社會系統 - 「泰安風景特定區」都市計畫，縣政府正如火如荼地推動，在當地引發原住民的反彈。比較之下，傳統的人地互動知識，應有其與時俱新的意義。當代土地利用的方式常是定耕農業與鋼筋水泥破壞性營造，社會組織結構以「個體戶」取代「部落」，土地管理方式以「私有登記」「分區利用」及「建築法令」取代了「部落規範」，其轉變係由上而下壓迫性地過程，原有的生態彈性無調適空間，幾乎必須全盤接受，自然難以維繫。

圖十一、今日的 Beanux (天狗) 聚落住屋



一切生活所需物質皆來自採集，造就對特定植物的敏感度。例如泰雅族獵人在一群樹林之間會先注意到可製作火藥的 Pling（鹽膚木）。植物也是傳統泰雅族人重要的自然資源之一，對特定植物有其特別的敏感度，因此也會常常有以植物為名的地名出現。例如柏令溪流域 Skaru 群部落名『Roh-Khu』指的是一個出產一種非常堅固的樹的地方，這種樹的樹心正好可以用來做穀倉的柱子。而又只有這裡的千年樹心，才會剛剛好適合用來建造穀倉柱子，所以本地業因此而得名。Lihang 部落則因當地 lihang（野桐）很多而得名。Mkraga 部落，以 raga（楓香）得名，遷到 Lakus（南庄鄉東河村風美），為「樟樹」之意，再移至打必臘溪流域新建的 Swasiq 部落，以當地 wasiq（龍葵）很多而名。常見溪流名『Gong Ma(q)aw』，是岸上長了很多 Ma(q)aw（音馬告，山胡椒，一種果子被族人做菜時用來做調味料的植物）的小溪。許多人名也來自植物，例如男人名 Tana（茱萸），女人名 Yahuw（俗稱鵝菜）Ma(q)aw 與 Tana 可說是泰雅族人最常用的調味料，Wasi(q)與 Yahuw 則可說是泰雅族人最常食用的野菜了。

人名、部落名來自生活上常使用、注意的特定本土植物，顯見與自然的互動已內化到文化內涵及人格精神當中。

圖十二、當代土地利用的另一種知識及社會系統 - 「泰安風景特定區」都市計畫

圖



資料來源：泰安風景特定區都市計畫書

### 第三節 重新展現生態智慧的另類誘因 - 「生態旅遊」

這些豐富的傳統生態知識，不但是泰雅族與土地相互依存關係的見證、族群文化的深刻內涵，更是台灣多元山林文化的寶藏、面臨生態危機的現代人最佳的环境教材。若能夠重新建構起這些逐漸沒落的山林知識，不僅可以作為生態文化產業的基礎，更能做為生態旅遊教育遊客環境保護與資源永續利用觀念的最佳範例。

原來日本人所稱「雪見」的意涵，被今日受到吸引而來的登山、賞山人士實踐著，泰雅人也期待能因此為部落發展開創新機。晚近有所謂深度「生態旅遊」的提倡，不僅欣賞風景，還希望瞭解自然與人文生態，對當地泰雅人而言，在農業生計及出外求職都面臨衰退之時，也有一種文化尋根的另類誘因。

在近代不同的認知和生活方式之前，共同的歷史記憶與源流，常是在地認同與土地倫理的基礎。我們採訪到一些不同時期的遷徙及地名故事，呈現出以共同的歷史記憶作為傳承 Gaga 的認知基礎之作用。（圖十三）

圖十三、作為泰雅部落名的 Lihang（野桐）



以我們將傳統生態智慧放在部落遷徙發展的脈絡來看，部落由來及遷移的討論是一種傳統知識交流、傳遞、整合的平台，特別是獵場的規範、也就是人際社會與人地關係的規範。

因為泰雅族過去不斷遷移，人群與人群之間的界線、互動的人群都不斷在變動，且各地泰雅族的習慣常有一些變異性，但是這些變動並不是毫無章法的，

事實上，必須依循祖傳規範，但是它不像當代中華民國成文法體系般地死板，保留了因時地制宜的彈性空間。如此說來，泰雅人之間的互動與整體社會的運作，實需要更高層次的約束規範方式，這也是我們特別強調部落遷徙、獵場界線、土地使用規範，並視之為重要傳統生態智慧的原因。這種傳統生態智慧，相對於現今林務局的利用方式，是泰雅人常常批評的。而泰雅人自己，還守不守這樣的規矩呢？他們的說法是，因為土地不再是他們的了，就無法依傳統規範行事。要有符合過去生態彈性的資源管理方式，就必須學習傳統遷徙生活、人群互動與社會規範的脈絡，重建與自然、與人互動的規範。其前提之一就是先尊重他們回到山林原鄉的權利<sup>32</sup>。

### 第四節 小結

當代的泰雅人在國家法令及現代組織模式的限制及洗禮下，與自然互動的機會大量降低，傳統生態智慧，包括對於自然環境的知識及相應的部落規範與社會組織，已被外來模式支解分割而持續瓦解中，包括「生態旅遊」的「生態產業」，往往是在假設今日非在地組織管理模式的狀況下，切取一些片段的生態知識來加以實踐，當然就很難達到預期的效果。

根據「國家公園法」第八條名詞釋義第二款：「國家公園計畫：係指供國家公園整個區域之保護、利用及開發等管理上所需之綜合性計畫。」國家公園制度原來的設計用意，與其說是單純的珍稀襲產保存、荒野型的自然保育，不如說是在地生態文化永續的區域治理計畫；而國家公園的設置理念，也包含了正視自然與社會文化的不可分割，考慮到在地住民的權益，企圖發展出有益於生態文化永續的區域治理模式。生態產業發展的用意，即是與生態相協調的區域產業發展模式，這牽涉到在地原住民社群對自然資源的利用與保育的優先性問題，因此必須關心原住民社群自主組織形成以及在地社會文化知識發展的問題。

我們看到當代泰雅族人在缺乏資源、國家管理及組織模式的強大制約下，努力重建傳統生態智慧及其實踐，感動之餘，更加認識到對於在地社會文化脈絡的尊重、認同與協助建構重新活出生態智慧的條件，讓他們能學習祖傳規範，有權使用及管理傳統生活領域，才是建構可持續發展知識在這塊土地上的基礎。

---

<sup>32</sup> 請見附錄：德班行動計畫 - 原住民族條款。



## 第五章 建構重新活出生態智慧的條件 - 檢討與展望

生態智慧係在「使用中」建構、傳遞，有益於可持續發展的知識必須建立在在地社會文化脈絡的尊重與認同。當人們過著毫無環境涵容力的都市生活、居住高樓大廈、吃集約生產的食物，卻以「純自然、原始、非人工」的觀點來浪漫地看待「風景區」時，在地傳統生態智慧顯然可以提供不同的反省與啟示。

本計畫進行中，嘗試扣合泰雅族對動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制以及其背後的信仰及宇宙觀四個層次。雖然我們四個層次皆有觸及，但是特別將焦點集中在部落的獵場規範及遷徙結社經驗。

底下，我們將依據本研究探討的結果對如何建構雪見地區在地泰雅社群重新活出生態智慧的條件進行檢討並提出未來工作建議，作為展望。

### 第一節 如何建構重新活出生態智慧的條件

泰雅族部落的獵場規範有其固有社會脈絡與社會組織支持，外來的組織與制度（如國家體制）雖干預或限制了原有的部落規範，但在和泰雅族人的互動與訪談之中，發現他們仍遵循的是一套實踐在日常生活之中的規範，它不斷整合外來的資訊和知識體系，隨著外在世界的變化而有新的意義與展現，並非完全固守著傳統，也沒有因為外來的力量而完全瓦解，那是一套「活的」智慧，在現今快速變遷的社會中仍被許多泰雅族人所依循、實踐著。我們在泰雅族人的傳統生態智慧中，看見自然與社會文化的不可分割，而這也包含於國家公園的設置理念中，因此在進行雪見地區的規劃時，必須考慮到對在地社會文化脈絡的尊重與認同。要做到在地社會文化脈絡的尊重、認同與重建，首先，我們建議：依據在地部落的認同，恢復該地區傳統地名的使用。這也是我們在本報告中經常強調、並儘量採用泰雅地名的原因。因此，我們就把研究地區依泰雅名稱為「布岸把臘」，再加註「雪見」。

建構重新活出生態智慧的部落，就是要找到活化傳統部落規範的條件。其一，如同報告所附德班行動計劃原住民族條款成果 5 所示：承認並保障原住民族及在地社群與自然資源及生物多樣性保育相關的權利。其二，以尊重在地部落社會組織的方式，協助重建傳統知識、活化部落規範。我們建議先以工作坊的形式來做為一個有效討論、整合的平臺，使部落族人能在追尋傳統智慧的過程中，達到初步凝聚共識與組織的效果，重建在地主體。

工作坊的推動原因之一，在於布岸把臘地區是在五個部落所共用的獵場範圍內，而各個部落有其應當遵循的 gaga（規範），因此不僅部落內部需要整合，部落與部落之間也需達成共識，才有共同管理經營的可能，而這樣的共識可在工作坊中對於遷徙路徑、傳統領域範圍的討論中逐漸凝聚。此外，在泰雅族自古而今的發展脈絡與傳統規範中，這個地區新近成立的民間團體或少數的家戶、個人是無法代表部落的共同觀點的，首要的是傳統的社會單元 - 部落的整合；在部落組織與規範因著整個外在社會的勢力與壓力而逐漸鬆散、甚至有消失的可能時，工作坊或許可做為部落主體重建的助力。

在工作坊中，將沒有預設的立場，而是多方向的溝通與討論：對傳統知識與規範有所了解的耆老可互相交流、激盪，重新建構出部落過去的樣貌與週遭的生態文化資源；其他的部落族人則可藉由這樣的機會，學習、想像部落的過去與現在，瞭解自身的社會歸屬與社會聯帶。只有在了解過去的過程中，確認部落的範圍、社會單元和應當依循的規範，才有機會整合，也才能更進一步討論永續發展、自主管理的議題。簡言之，未來的工作中期望達成的目標包括族群認同的建立、部落資源的瞭解與調查以及社會組織的運用與展現，更長遠的計畫則應規劃布岸把臘（雪見）地區部落自身的發展與對此地區的共同經營管理。

新興的生態旅遊作為重新展現生態智慧的另類誘因，顯示必須在今日的發展脈絡中來重建傳統生態智慧，同時，也必須是在在地的社會文化脈絡中，才能進行永續性的產業發展。因此，未來雪見地區的永續性區域計畫，應是搭配共同經營管理的週邊部落生態產業發展。

### 第二節 未來工作的方向與建議

本研究案可視為對我國生態保育系統長久以來較缺乏在地原住民族生態智慧參與經營管理模式的一種反省。推動研究案例地區週邊部落生態產業發展，則是進入在地原住民社會文化與生活脈絡的重要管道，其精神正是以在地社群為主體，建立一個在自然資源保育管理基礎上的區域發展計畫。我們在前述有關在地原住民族生態智慧的探討結果顯示，假如無法重建原住民在地認同以及部落社會組織及其規範的均衡運作，勢必無法達到生態產業發展、也就是無法達到保育結合發展 - 生態永續的目標。探討的結果也顯示，確認原住民族在地自然資源的使用管理權利，也將會對這個目標產生實質的貢獻。

進一步從國家公園制度改革的方面來看，其內涵主要包含兩層意義：一是重新詮釋國家公園原本區域治理的概念；其次是，共管機制的建立，兩者有著密切的關聯。此即是在地生態文化永續的區域治理計畫。保護珍稀襲產、自然保育以及在地住民權益的維護，不僅與國家公園不衝突、甚至可能是國家公園的組成要素，這從前述國家公園法將「保護」、「利用」以及「開發」並列為國家公園計劃

的重要管理項目可以輕易地看出。國家公園的理念，即在於正視自然與社會文化的不可分割，乃提出一種區域性綜合計劃的想法，企圖發展出有益於生態文化永續的區域治理模式。這個時候，就不只是區分「低、中、高度管制區」的問題，也不只是保護珍稀檜木林，復育自然森林的問題，而必須是重建在地生態（人的社群在其中），包括經濟、社會文化生存以及復育土地倫理等問題。這些精神正是「把人找回來」這個訴求的重要基礎。這也牽涉到國家公園制度改革的第二個重要面向，即「共管」的制度，以及如何形成這個制度的做法。

具體而言，國家公園與在地原住民族共管乃是希望突破國家公園某些強烈保護主義色彩的做法，並轉而將國家公園的治理與區域規劃的概念做一實質的連結，建構與在地原住民社群更和諧的互動關係。從區域發展的角度來看，與生態相協調的區域產業發展模式，即生態產業發展的用意，牽涉在地原住民社群參與自然資源利用與保育的優先性問題，因此也就必須關心原住民社群自主性組織形成以及在地社會文化知識發展的問題，這也是當今國際上「永續發展」概念以及陳總統有關「新夥伴關係」政策的核心關切。國家公園週邊部落生態產業規劃的重點之一，便可以理解為管理自然資源的主體建構過程。此主體的建構，牽涉到在地社群重建傳統知識、領域與土地認同的機制，以及自主管理、永續發展之能力培養。在地社群與國家共同管理，而國家公園管理單位就扮演此一區域計劃的專業策劃經營者的角色，並肩負輔導在地社群重建永續經營管理自然資源的能力，其中，實踐生態智慧的社會文化力的活化，過去往往被忽略，而為本研究特別強調者。

以下，我們將根據前面的討論，就重建原住民社群在地認同及部落社會組織運作，就部落生態產業發展所必需的自主組織形成、在地社會文化發展，提出對研究地區布岸拔臘（雪見）未來組織培力工作方向的具體建議。

### 部落生態產業培力模式的探討

以下，我們先前針對探討區域部落生態產業發展所涉及部落社會組織探討、部落地圖繪製、以及部落人才訓練工作坊等組織培力工作進行評估，希望透過此評估得以歸納出建立部落生態產業發展的培力(empowerment)模式。

#### （一）設定的三大目標：

為促進部落生態產業發展，透過組織培力來進行永續性經營管理自然資源的主體建構，其目標有三大方面：

##### 1.傳統知識建構：部落傳統領域與土地認知

- 2.發展部落組織：建構部落發展組織
- 3.能力建構與教育訓練：自主管理、永續發展之能力建構

其重要性已經分述於前面的章節，不再贅述。

(二) 運用的三種主要操作方式：

在實際的操作工作中，我們依據探討經驗，發展出部落繪製地圖、部落發展人才培訓工作坊及耆老會議三種主要的組織培力方式，各具不同的特性與功能，已於第二章中說明。

整體歸納起來，我們透過以上三個方式所培力的實際內涵包括：

- 1.意識教育：族群認識、認同與社會分析
- 2.資源調查：瞭解族群部落生態人文資源
- 3.社會組織：原理、方式的運用與功能的展現
- 4.發展規劃：部落參與計劃未來的發展，如護溪護林等
- 5.社會行動：處理社會議題，如談判、協商等

下面的表八是我們歸納出來的分析表。

表八、部落生態產業發展組織培力模式分析表

目標 成果 執行	傳統知識重建	部落組織發展	能力建構
部落發展 人才培訓 工作坊	1.部落大拼圖達到部落聯誼效果 2.集合族裔耆老故事達到族群認同效果 3.案例部落實作達到部落內部聯誼效果	1.泰雅族群及土地認同是發展的基礎 2.瞭解部落發展建立在共同利益上 3.維護共同利益需自主性組織	1.建立跨部落互助支援關係 2.經驗交流集合 3.發展培力方法
部落繪製 地圖	1.地圖可作為傳統知識的空間表述平台 2.地圖可有效的進行傳統知識交流 3.地圖比文字更可對傳統知識覆或	1.啟發部落內部聯結 2.藉地名故事的探索凝聚認同 3.由空間想像型塑部落共同發展的觀念	1.建立空間想像培力模式 2.建立可持續深化定點培力的平台 3.建立可延伸培力範圍的工具
耆老會議	1.泰雅族群及土地認同是發展的條件 2.傳統知識的集中交流與連結模式 3.瞭解傳統生態智慧、相互依存管理	1.泰雅族群及土地認同 2.維護傳統部落權威 3.與環境友善的人際關係	1.符合泰雅族社會文化特質的聯誼模式 2. 瞭解傳統資源及土地管理 3. 組織培力的守望台

## 組織培力推動策略計劃

為推動探討區域 - 布岸把臘（雪見）週邊部落生態產業發展，即永續性、與生態相協調的區域產業發展，我們的推動策略建議是從在地社群傳統知識重建、發展部落組織及共同發展部落示範計畫三個方向著手，以相關部落及社群為整體能力建設單元，提出組織培力工作計畫。

根據研究的結果，布岸把臘（雪見）週邊泰雅族部落經歷史演變，目前可歸屬北怒呼群、石加鹿群、梅里那赫群、梅馬奧群、梅斯巴基克群五個社群，其傳統領域、社群共用獵場皆涉及國家公園範圍，雪見地區的歷史及當代淵源則以北怒呼群 Beanux、Mailubon、Maipuwal、Mebuanan、Nguhuru Ruma 五個部落牽涉最深。（請參考圖一及圖三）

由於泰雅族遷徙路線與聚落成立發展，皆與溪流流域走向有關，各個分支社群常對應某個溪流流域，前述五個社群大致分別對應大安溪中上游、大安溪上游、里那赫溪、大湖溪中上游及柏令溪。水系自然與人文社會生態單元有相當程度的關聯。雖然，家戶聚落仍然是基本的生活共同體，流域社群卻是共用獵場、攻守同盟（Pinhapan）很重要的社會組織單元，婚喪喜慶，彼此密切往來。就自然資源的經營管理而言，由於傳統上共用獵場的關係，就構成了部落之外，最重要的分享圈。

傳統上共用獵場的關係，甚至任何層級的社會組織，並非不能因著實際生活的需要重新組合與開創，但是這都必需依循泰雅祖傳共同的社會規範 Gaga 而行。我們認為規劃區域部落生態產業發展，也應該建立在此一社會文化基礎之上。同時，我們也必需瞭解目前區域產業發展的項目及其組織現況，國有林地與原住民保留地分割，個體家戶及外來投資者在保留地上集約利用，大量生產經濟作物、產銷分立等等現象，不可能以跳躍式的方式重新改造，必須以長期的眼光循序推動。

依據前述策略分析，擬具推動鄰近部落生態產業發展組織培力主要工作項目及計劃建議如下：

### （一）主要工作項目：

1. 推動在地社群部落繪製地圖：以流域支群為單位，辦理部落地圖繪製的工作坊，並持續推動各部落自主性組織部落地圖的繪製小組，並且定期聚集進行部落間的拼圖討論。

2. 組織在地社群耆老會議：以目前的泰安鄉頭目會議為基礎延伸分組，針對傳統 Gaga 制度的系統化進行討論，並且特別著重於生態智慧的整理與活化，例如利用護溪護林的活動探討傳統上泰雅族與土地的關係以及相關的規範。
3. 建構在地自然與人文資源調查能力：引進現代化的自然資源管理技術，例如自動照相機、無線電追蹤、衛星定位系統等工具，廣開訓練班，並且召集對於部落發展有熱誠的部落人士進行訓練。
4. 培育部落生態產業技術人才：開拓有關產業發展的組織訓練課程，從傳統生態之智慧到現代的自然保育觀念的意識教育，以及產業經營的各種技術，例如合作社的經營以及資訊管道的流通等都需要。
5. 共同發展部落示範計畫：鼓勵依循在地社會組織脈絡推動地方永續發展的部落組織籌設，目前較有影響力的行政與教會體系、一般民間社團配合協助，促成這些組織之間彼此良性的互動，為部落更大的共識與發展勾勒前景。以社群為整體能力建設單元，公開遴選重點部落為培力營造點，其他部落為伴隨學習發展部落。

### (二) 工作計劃建議：

以社群為整體能力建設單元，依據前述組織培力步驟，第一階段完成本區域所有部落繪制地圖工作及部落自我認定；北怒呼群五個部落各至少選擇一個部落為培力營造點，其他部落為伴隨學習發展部落，該營造點需完成部落共同經營管理組織、生態產業項目選擇及初步項目試辦；增強社群耆老會議功能。第二階段社群培力營造點增加到至少三個部落，並至少選擇一個社群內跨部落共同發展項目為組織培力營造點，有部落生態產業項目展開初步經營；組成五個部落組織聯合會議。第三階段每一個有意願發展生態產業的部落皆能建立共同經營管理組織，選定生態產業發展項目，開始推動；組成北怒呼流域群發展聯盟，嚐試推動跨社群合作共同發展計畫。

#### 第一階段

##### 1. 部落繪製地圖

完成本區域所有部落繪製地圖工作，進行部落自我認定及傳統領域範圍協商，並進行生態文化資源調查。

##### 2. 部落發展巡迴說明

為至少選擇一個部落作為培力營造點，進行說明與評鑑。以部落完成繪製地圖參與意願、配合條件等為優先考量。

##### 3. 部落發展培訓工作坊

於選定培力營造點舉辦培訓工作坊，邀請社群其他部落為伴隨學習發展部落，協助該營造點建立部落共同經營管理組織、進行生態產業項目選擇及推動試辦。

除定點方式外，可開辦山林守護、生態產業、部落地圖等集合式人才培訓工作坊。

#### 4.組織社群耆老會議

探訪各部落耆老，召開社群耆老會議，作為傳統知識及組織培力的諮詢對象和守望台。

### 第二階段

#### 1.部落發展培訓工作坊

增加選定培力營造點舉辦培訓工作坊外，並配合選擇社群內跨部落共同發展項目。並繼續辦理集合式人才培訓工作坊。

#### 2.部落營造巡迴輔導

協助各部落建立部落發展組織，規劃生態產業項目，推動初步經營。

#### 3.組織聯合耆老會議

定期舉辦各社群耆老會議，並舉辦五個社群聯合耆老會議或泰雅族耆老會議。

### 第三階段

#### 1.部落發展培訓工作坊

針對部落發展特定需求辦理定點式培訓工作坊，針對跨部落共同發展及普遍需求辦理集合式人才培訓工作坊。

#### 2.部落營造巡迴輔導

協助每一個有意願發展生態產業的部落皆能建立共同經營管理組織，選定生態產業發展項目，開始推動。

#### 3.組織五個部落或社群發展聯盟

為永續經營管理規劃區域自然資源及部落發展，有必要建立區域性發展組織。

當雪霸處的探勘隊要進入鎮西堡部落領域時，部落人士先進行 Sbalay（和解），向(ry)utux 求告，攘除一切過往可能的扞格，尋求外來朋友平安。我們是不是已預備好要跟布岸把腊獵區山林大地的守護者 - 北怒呼溪上游五部落進行 Hmaw（和解）了呢？

## 附錄一 泰雅語及中文地名對照表

### 一、布岸把臘（雪見）地區地名對照表

編號	地名	建議譯名	地名說明	現用地名
1	Buan Para	布岸把臘	等待狩獵山羌之處。	雪見
2	Gon Bling	柏令溪	「洞」之意。該處兩岸崖頂突出，幾乎相碰，望之如洞。	北坑溪
3	Llyung Peinux	北怒呼溪	「男人溪」之意。	大安溪
4	Papak Wa'(q)a	把霸瓦阿	「大耳朵」之意。	大霸尖山
5	Hagay	哈凱山	多風化碎石礫。	雪山
6	Plihun	柏里混	「門」之意。必需由此穿越進入柏令溪流域。	二本松
7	Yubin			北坑山
8	Gon Meton	梅洞溪		南坑溪
9	T'rbing	樂並溪	一種樹的名稱。	雪山坑溪
10	Sali Yungay	撒力尤奈山	猴子的家。	東洗水山
11	Llyung Tapilas	打必臘溪		汶水溪
12	Gon Ma'aw	馬奧溪	附近有許多山胡椒，山胡椒此地泰雅語為 Ma'aw。	大湖溪
13	Mamu Hawawan	哈瓦萬山	吼叫。	盡尾山
14	Rbal	樂巴爾山	像雪白紙片。	樂山
15	Gon (M)talas	馬達拉溪		馬達拉溪
16	Gon Slaq	舍刺溪	Slaq 為平坦種水稻田。	(無)

### 二、柏令溪古道地名對照表

#### (一) 北坑溪警備道駐在所（自南而北）

編號	駐在所名	泰雅地名	建議譯名	地名說明
1	二本松	Plihun	柏里混	「門」之意。必需由此穿越進入柏令溪流域。
2	荻崗	Llang	樂浪	種有巫草之處。
3	日向	Uraw Klcin	伍勞葛樂浸	泥土如板子般堅硬。
4	雪見	Buan Para	布岸把臘	等待狩獵山羌之處。
5	幸原	Paga Kwax	把尬掛	置酒架。



6	北坑	Sinmayan	辛馬彥	草平如地板之地。
7	曙	Mrelyuk	馬累六	長有許多 lyuk 樹。
8	鹿山	Tunux Pa	篤怒罷	像枕頭的東西。
9	榛	Cinapan Papak	盡阿半把罷	刮耳朵。
10	茂義利	1.Mawgil 2.Byah Rrbal	茂給義兒	高起的丘陵。（今觀霧） 更像雪白紙片（樂山 Rbal 原意）。

## (二) 柏令溪流域部落名

編號	泰雅部落名	建議譯名	地名說明
1	Lihang	里航	野桐。
2	Yabakan	野馬敢	可能紀念名為 Bakan 的婦女。
3	Mkraga	模克拉嘎	楓香。
4	Rok-Khu	洛可戶	穀倉柱子用的木。

以上資料由 Yupas Kagi (柯正原)、Bawtu Baga、Laysa Bawtu、Hetay Payan 等人提供，特別感謝他們。

## 附錄二 德班行動計劃原住民族項目、前言及關鍵目標

### 德班行動計劃 - 2003 年世界保護區大會成果總結

#### 原住民族項目、前言及關鍵目標中譯

#### **成果 5：承認並保障原住民族、移動民族 及在地社群與自然資源及生物多樣性保育相關的權利。**

原住民族、包括移動民族\*和在地社群，大多數居住在世界上高度生物多樣性地區。維護他們與其傳統土地、領域和資源的多元關係以及確保這些權利，與他們的人身、文化和精神生存及福祉無法分離。國際社會已公認他們在成就永續發展上不可或缺的角色。原住民族的知識，包括自然景觀和資源、特殊地點、物種、聖地和墓葬地的管理，是其文化和智識遺產的基礎部份。然而，保育界的所有部門對於他們的角色、知識和習慣法常常是忽視或輕視之。

在許多案例中，保護區在未適切地注意及尊重原住民族權利的情況下成立，特別是他們土地、領域和資源的權利，以及能對他們產生影響的活動自由地表示同意的權利。多數時候，原住民族被排除在於其領域內設立的保護區之外，以致於切斷了他們與其領域的關係並毀損他們文化完整性的基礎。實際上，原住民族和在地社群經常要承擔保護區設置的代價而極少從中獲得益處。由於認知到許多錯誤已經造成並且還在持續，並渴望對將於 2004 年結束的聯合國世界原住民國際十年所揭示之目標有所貢獻，我們相信對於影響原住民族和在地社群的政策之理論及有效性有再作評估的急迫需求。

**關鍵目標 8：所有既存及未來的保護區應在完全承諾原住民族、移動民族及在地社群權利的情況下設立及管理。**

**關鍵目標 9：保護區應有原住民族及在地社群所選出的代表來管理，其比例與他們的權利及利益相當。**

**關鍵目標 10：在原住民族傳統領域及土地上設置而未經其自由意志與知情同意的保護區，於 2010 年之前建立並落實歸還的參與機制。**

註：這裡所謂移動原住民族指一種類型的原住民族，他們的生計依賴廣泛的公共財、自然資源的使用，其移動是一種永續性土地保育利用的管理策略，也是其文化認同不可替代的來源。

譯註：世界自然保育聯盟(IUCN)10年一度的第五屆「世界保護區大會」(World Park Congress)已於2003年9月8日至17日在南非德班(Durban)舉行,本次大會的主題為「跨界利益(Benefits Beyond Boundaries)」,德班行動計劃(THE DURBAN ACTION PLAN)即為大會通過最重要的成果文件,其主要內容有10個成果及14個關鍵目標。

資料來源：【[世界自然保育聯盟\(IUCN\)](#)】網站

## 參考文獻

### 中文部分

台邦 撒沙勒

- 2000 “尋找失落的箭矢—對原住民狩獵的思辯”  
<http://wildmic.npust.edu.tw/sasala/尋找失落的箭矢.htm>
- 2001 “魯凱族的狩獵制度與山林資源之永續利用”  
<http://club.ntu.edu.tw/~mtclub/htm/doc/魯凱族.htm>
- 2002 狩獵文化的迷思和真實：一個生態政治的反思。《看守台灣》(2002)：春季號。

李亦園等合著

- 1964 南澳的泰雅人。南港：中央研究院民族所。

洪敏麟

- 1973 賽德克人傳統的山坡火田經營及其在闊葉樹林文化中的位置。  
 台灣文獻 24 ( 1 ) : 1-31。

黃詩硯

- 2003 民族植物與其生育環境相關性之研究—以泰雅族鎮西堡部落為例。  
 國立台灣大學植物學研究所碩士論文 ( 未出版 )。

劉炯錫

- 2000 台灣原住民族生態學的研究。《東台灣原住民族生態學論文集》。劉炯錫編著。

劉益昌、吳佰祿，1994，雪霸國家公園人文史蹟調查研究（一）：大安溪上游部分（東勢：內政部營建署雪霸國家公園管理處）。

林修澈，2000，台灣原住民史：賽夏族史篇，台灣省文獻委員會。

廖守臣，1984 泰雅族的文化：部落遷徙與拓展，世界新聞專科學校觀光宣導科。

黑帶巴彥，2002，《泰雅人的生活形態探源》，新竹縣文化局。

- 衛惠林，1958，台灣土著社會的世系統制度 《中央研究院民族學研究所集刊》5。
- 王嵩山，1999，高山生活、信仰與社會規範-泰雅人的「Gaga」(GAGA)，【國立自然科學博物館簡訊 135 期】(88 年 2 月)
- 雪霸國家公園計畫，1992，內政部。
- 雪霸國家公園計畫第一次通盤檢討(草案)，2001，內政部營建署雪霸國家公園管理處。
- 廖守臣，1998，泰雅族社會組織，私立慈濟醫學暨人文社會學院，花蓮。
- 林俊義、蕭雄吉、沈百奎主編  
1998 原住民植物資源及利用研討會專刊，台中縣霧峰鄉：台灣省農業試驗所。
- 陳永龍  
1998 “反思台灣原住民族土地、文化與保育—關於原住民土地倫理與生態智慧之重構，”收錄於《原住民保留地利用與環境保育學術研討會論文集》。台北市：中國土地經濟學會：行政院原住民委員會。
- 裴家騏、羅方明  
1996 “魯凱族的永續狩獵制度，”收錄於 *Now* 4 (4): 5-10。
- 林益仁  
2001 原住民部落發展與山林資源保育：從西雅圖酋長的演說談起，保護區管理的國際新趨勢研討會，內政部營建署、中華民國國家公園學會、太魯閣國家公園管理處、台灣大學地理環境資源學系，台北。
- 黃曉玲  
2001 破繭而出—一位牧師娘性別意識覺醒、反思與信仰實踐的故事，輔仁大學心理學系碩士論文。
- 胡幼慧  
1996 一些質性方法上的思考，收入胡幼慧主編質性研究，台北：巨流，頁

141-158。

蔡建福

2000 鄉村社區自證過程之行動研究，國立台灣大學農業推廣學研究所博士論文。

謝敏鈴

2002 台灣偏遠地區教育發展—從基層教師的觀點談起，國立台灣大學社會學研究所碩士論文。

英文部分

Agrawal, A. & C. C. Gibson

1999 “Enchantment and disenchantment: The role of community in natural resource conservation, ” *WORLD DEVELOPMENT* 27 (4): 629-649.

Antweiler, C.

1998 “Local Knowledge and Local Knowing: An Anthropological Analysis of Contested “Cultural Products” in the Context of Development.” *Anthropos* 93: 469-494.

Berkes , F. and Folke, C. eds.

1998 *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*. Cambridge: Cambridge University Press

Berkes, F., J. Colding and C. Folke

2000 “ Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management,” *Ecological applications* 10(2):1251-1262.

Brush S. B. and Stabinsky, D. eds.

1996 *Valuing Local Knowledge: Indigenous People and Intellectual Property Rights*. Washington, DC: Island Press

Gegeo D. W. & K. A. Watson-Gegeo

- 2002 “ Whose knowledge? Epistemological collisions in Solomon Islands community development, ” *CONTEMPORARY PACIFIC* 14 (2): 377-409.

Gibbs M

- 2001 “ Toward a strategy for undertaking cross-cultural collaborative research, ” *SOCIETY & NATURAL RESOURCES* 14 (8): 673-687.

Holling, C. S., F. Berkes, and C. Folke

- 1998 “Science, sustainability, and resource management.” Pp.342-362 in F. Berkes and C. Folke, eds. *Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Lugo, A.

- 1995 “Management of tropical biodiversity,” *Ecological Applications* 5: 956-961.

Nygren A.

- 1999 “ Local knowledge in the environment-development - Discourse from dichotomies to situated knowledges, ” *CRITIQUE OF ANTHROPOLOGY* 19 (3): 267-288.

Purcell, T. W.

- 1998 “Indigenous Knowledge and Applied Anthropology: Questions of Definition and Direction.” *Human Organization* 57(3):258-272.

Stringer, E. T.

- 1999 *Action research*, Thousand Oaks: Sage Publications.

Sundar N.

- 2002 "Indigenise, nationalise and spiritualise" - an agenda for education? *INTERNATIONAL SOCIAL SCIENCE JOURNAL* 54 (3): 373-+.

Wenzel G.W.

- 1999 “ Traditional ecological knowledge and Inuit: Reflections on TEK research and ethics,” *ARCTIC* 52 (2): 113-124.

Whyte, W. F.

- 1991 Introduction. In *Participatory action research*, ed. W. F. Whyte, pp.7-15. Newbury Park, Calif.: Sage.