



國立臺灣大學文學院人類學系
博士論文

Department of Anthropology
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Doctoral Dissertation

抵抗與主體性：花蓮港口阿美人的復耕實踐

Resistance and Subjectivity: A Case Study of the Makutaay Pangcah People's
Practice of Land Re-cultivation in Taiwan

呂憶君

Yi-Chun Lu

指導教授：胡家瑜 博士
童元昭 博士
Advisors: Chia-Yu Hu, Ph.D.
Yuan-Chao Tung, Ph.D.

中華民國107年11月
November, 2018

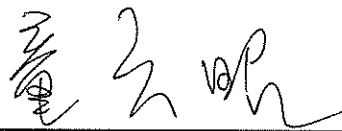
國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

抵抗與主體性：
花蓮港口阿美人的復耕實踐

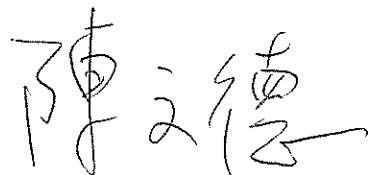
Resistance and Subjectivity: A Case Study of the Makutaay
Pangcah People's Practice of Land Re-cultivation in Taiwan

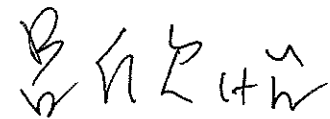
本論文係呂憶君君（學號 D97125001）在國立臺灣大學
人類學系完成之博士學位論文，於民國 107 年 11 月 23 日承
下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

口試委員：

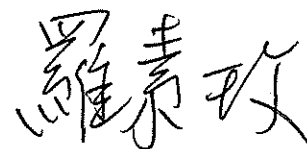


（指導教授）











系主任：

謝 誌



在我漫長的論文寫作過程，很感謝胡家瑜及童元昭兩位指導教授的啟發與意見。尤其是在我寫作後期也是胡老師病逝前，仍然收到她從病榻上給我的回信或簡訊，這讓我既不捨又感激，我想我繼續前進的動力裡一定有來自她的鼓勵。此外，口試委員陳文德、羅素玫、林益仁及呂欣怡老師們的建議也讓我獲益良多，例如陳文德老師詳盡的書面意見，讓我在口試完後有具體的方向修改論文，藉此機會我想對他們表達謝忱。

我在港口進行田野調查工作時認識的長輩與朋友們，很謝謝您們的教導、分享與照顧。無論是向 Sumi、Lafay、Sakuma 村長、Rara 和 ina Sawmah 等請教問題時，您們耐心地回應讓我解決不少困惑，使我受益許多。也非常謝謝 ina Piyaw、昌啟大哥與秀蘭姐一家人對我生活上的照應，讓我有個人的空間可以專心工作。此外，親友們持續的代禱與關心，陳惠君的製圖與徐子富的植物辨識等等，對本論文的完成也提供了協助。雖然在此無法逐一提名感謝，但由衷感謝您們對我的關心與幫助。

本研究獲得教育部人文教育革新中綱計畫人文領域人才培育國際交流、中研院亞太區域研究專題中心博士生培育、台灣大學邁向頂尖大學計畫、中央研究院民族學研究所暨各大學人類學相關系所合作培訓計畫、中央研究院民族學研究所原住民部落服務獎助計畫以及財團法人中華文化飲食文化基金會博士論文獎助等的支持，才能得以順利完成論文。

最後，我要特別感謝摯愛的父親呂振東先生、母親呂徐美玉女士和家人，因為您們的包容和扶持才能讓我有此機會分享完成這本作品的喜悅。

摘要



本論文是關於一個台灣阿美族社群在外來政經權力衝擊下如何再造自身的民族誌。其中探究的是港口阿美人在權力不對等的關係下面臨土地流失危機時，如何以農耕(水稻與菜園)重新定位主體，由下而上地實踐出在原鄉生活的願景。我從水田與旱田耕作形式、作物種類(水稻、糯米)、土地抗爭運動及復耕行動、野菜種植與女性扮演的角色及身體感官美學、農耕與藝術發展來分析港口的主體認同建構，並與主流現代性論述對話。

港口阿美人選取稻米農耕作為一種文化傳統，原因之一在於在百年以來的水稻農耕並沒有完全取代山田燒墾和旱田耕作。在旱田與水田耕作的轉變過程中，港口阿美人以糯米取代旱田種植的小米，巧妙地銜接小米與水稻兩種作物的更迭。水田農作的普及也影響其他非主食類作物的生產。雖然野菜比生產水稻耕作更接近傳統的山田燒墾和旱田耕作，部落裡的女性將有些水田改耕為菜園後，菜園農作便以定耕的形式確定下來。另外，我們也可以從港口阿美人的野菜消費裡體察出他們崇尚苦、鹹、黏、滑順等體感的身體感官美學。當地人的身體感官美學呈現出理想的阿美文化特性，而藉著檢視這感官美學，我們亦得以將當地阿美人與塑造全球化體感(如甜味)的資本主義之間隱約的對話較清楚地呈現出來。

在介紹過港口阿美部落的歷史、文化、政經背景後，本論文接著論述當地的土地流失問題以及後來當地人如何在現代境況下藉土地抗爭運動與復耕行動重新定位港口的主體認同。簡言之，1990年代回流的港口族人的離散經驗幫助重新形塑港口認同。在這個形塑過程裡，面對國家力量，港口阿美人既抵抗又合作。他們抗爭要求歸還土地，但同時也與相關政府單位合作，以水稻復耕來留住土地。不只如此，港口阿美人捨棄慣行農法，以友善農作生產稻米，並擷取傳統互助倫理 *mipaliw* 營造港口阿美意象。如此作為一方面自創品牌，讓自己擺脫全球化市場裡被邊緣化的稻米生產者的角色，另一方面則讓稻米生產重新連結傳統文化。復耕行動不只重新連結人與土地，還帶來當地藝術發展，這是港口阿美人在因應

社會變遷下創造出的生活方式與未來生活的想像。

本研究的目的是在於回應現代性論述下原住民離散及其社會適應的斷裂性描述。有別於政府由上而下的發展觀，港口阿美人回歸原鄉重新自我定位的實踐，則向我們展示一個在當代由下而上的另類發展如何可能的個案。



關鍵字：農耕、阿美族、土地、抵抗、藝術、食物

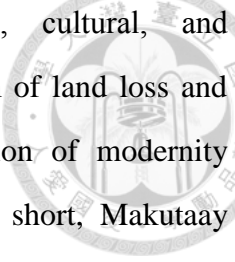
Abstract



This is an ethnographic account of how a Pangcah community in Taiwan recreated herself in response to external politico-economic forces. It investigates how the Makutaay Pangcah people re-positioned their subjectivity and realized their visions of living in their indigenous hometown while living under unequal power relationships.

I analyze the subjectivity and identity formation of the Makutaay and discuss mainstream modernity discourses from the perspectives of paddy field and dry farmland cultivation styles, types of crops (paddy rice and glutinous rice), the land resistance movements and efforts at land re-cultivation, the undomesticated vegetable planting and the role female farmers played therein as well as the the sensory aesthetics involved, and the developments of farming and art.

One of the reasons why the Makutaay Pangcah chose paddy field farming as a cultural tradition is that slash-and-burn and dry farmland cultivation have not been entirely replaced by paddy field farming in the past one hundred years. In the transition from dry land farming to paddy field cultivation, glutinous rice took the place of millet and subtly linked millet with paddy rice. The prevalence of paddy field cultivation also changed how some non-staple foods were produced. Although the production of undomesticated vegetables is more similar to slash-and-burn or dry land farming than paddy field cultivation, vegetables have been produced in the pattern of paddy field cultivation ever since some female farmers turned some paddy fields into vegetable gardens. In addition, the sensory aesthetics of the Makutaay Pangcah, such as their high regard for the tastes and textures of bitterness, saltiness, stickiness, and creaminess can be discerned in their consumption of undomesticated vegetables as well. The sensory aesthetics represent some ideal Pangcah cultural characteristics, and, by looking into these, we can also make more explicit the implicit dialogues between the Pangcah people and capitalism that shapes some globalized senses, such as sweetness.



Having introduced the Makutaay Pangcah's historical, cultural, and politico-economic background, I subsequently address the problem of land loss and how they re-positioned their community identity in the condition of modernity through land resistance movements and re-cultivation efforts. In short, Makutaay Pangcah people who had migrated to big cities returned in the 1990s and brought their diasporic experiences back to their hometown, which helped to re-form community identity. During this re-formation, the people both cooperated with and resisted state power. They protested against some government bureaus and asked for their lands to be returned on the one hand, while cooperating with other government agencies on the other, thus allowing them to begin implementation of paddy field re-cultivation in order to preserve the land they still had. Moreover, Makutaay discarded conventional farming and adopted eco-friendly farming to produce rice, and made use of *mipaliw*, a traditional reciprocal ethical principle, to create an image of the Makutaay Pangcah. By doing so, they self-branded and freed themselves from being marginalized rice producers in the globalized market; meanwhile rice production re-articulated traditional culture. Not only did re-cultivation reconnect the people with the land, it also sparked the development of art there, allowing people to respond to social change by creating a life style together with a vision of life in the future.

The aim of this research is to provide a response to some fractural descriptions of the indigenous peoples' diaspora and their social adaptation in modernity discourses. Contrary to the top-down viewpoint of development, the case of Makutaay Pangcah and their practice of returning home to reposition themselves demonstrate how bottom-up development could be possible in the contemporary world.


Keywords: farming, Pangcah, land, resistance, art, food

目 錄



謝誌.....	I
摘要.....	II
目錄.....	VI
圖目錄.....	IX
表目錄.....	XI
第一章 導論.....	1
第一節 研究緣起與問題意識.....	1
第二節 文獻回顧.....	3
一、東台灣社會政經變遷.....	3
二、抵抗與主體建構.....	7
三、食物的象徵意義與身體感官.....	12
第三節 田野地介紹.....	13
一、地理、人口與變遷.....	13
二、社會組織.....	18
第四節 研究方法.....	24
第五節 章節綱要.....	28
第二章 港口阿美農作生產的轉變歷程.....	30
第一節 農作空間與田地價值.....	31
第二節 水田定耕與土地邊界.....	36
第三節 小米、糯米與稻米價值作物的移轉.....	41
第四節 討論.....	47
第五節 結論.....	52
第三章 土地抗爭與復耕行動.....	53

第一節	港口阿美部落人與土地的變遷.....	54
	一、港口部落的人與土地的關係、外移及返鄉.....	54
	二、台灣東海岸土地商品化與觀光發展的危機.....	59
第二節	土地爭議事件與抗爭行動過程.....	64
第三節	稻米復耕行動.....	75
	一、稻米復耕的過程.....	75
	二、復耕行動的內部關係.....	83
第四節	討論.....	86
第五節	結論.....	94
第四章	菜園農作食物生產與消費.....	95
第一節	水田思維下的菜園農作.....	96
	一、老農的菜園耕種與日常食物.....	96
	二、性別、年齡與農作.....	97
	三、老農的菜園農作物買賣.....	99
第二節	菜園農作生產與消費的多樣性.....	101
	一、從野生採集到菜園種植.....	101
	二、保留與傳承地方菜園農作知識與技術.....	106
	三、食物多樣性與阿美族的身體感官美學.....	109
	四、菜園農作與集體記憶.....	112
第三節	母親節、阿美食物料理與傳承.....	114
第四節	討論.....	119
第五節	結論.....	125
第五章	地方性、阿美意象與主體認同.....	126
第一節	復耕商品與網路世界裡的阿美意象.....	126
第二節	紀錄片與電影裡的港口復耕.....	130



第三節	從部落土地長出的藝術創作.....	133
第四節	討論.....	154
第五節	結論.....	164
第六章	結論.....	166
	一、土地與農作.....	166
	二、流動中的地方.....	168
	三、抵抗與主體.....	170
	四、地方性與對話.....	172
	五、結論.....	175
	六、未來展望.....	178
	參考文獻.....	181

圖目錄



圖 1.1	花蓮縣豐濱鄉港口村(部落)位置圖.....	14
圖 1.2	花蓮港口部落聚落分布圖.....	16
圖 2.1	花蓮港口部落石梯坪聚落的地籍圖 (2016)	37
圖 2.2	單筆田地範圍內包括不同生態地貌與自然資源 (2016)	39
圖 2.3	土地測量單位所釘的地樁「土地界標」為地標.....	40
圖 2.4	阿美人種植特定植物為地標 (圖內為文殊蘭)	40
圖 3.1	花蓮觀光指南地圖 (2015)	60
圖 3.2	石梯坪一帶觀光化後擁擠的車流.....	62
圖 3.3	港口部落海岸公路旁到處豎立的售地廣告.....	63
圖 3.4	石梯坪爭議土地 823 和 592 等地號及稻米復耕區域相對位置示意圖...65	
圖 3.5	港口部落石梯坪土地爭議大事紀圖.....	67
圖 3.6	「米粃流」圖像.....	82
圖 4.1	順應自然環境開墾的港口部落菜園.....	105
圖 4.2	港口善用作物特性混種的菜園.....	106
圖 4.3	母親節活動裡的港口女子年齡組織.....	117
圖 4.4	港口母親節的歌謠及創意才藝表演競賽.....	117
圖 4.5	港口母親節的阿美族料理.....	118
圖 5.1	海稻米.....	129
圖 5.2	曙光米.....	129
圖 5.3	《太陽的孩子》(Wawa no Cidal) 電影宣傳海報.....	132
圖 5.4	Rahic Talif《末始》(1998-2000).....	134
圖 5.5	Rahic Talif《颱風行動計畫——消失後的入侵》(2010)	135
圖 5.6	Rahic Talif《被遺忘的面像》(2016)	136

圖 5.7	Rahic Talif《只剩五十步》(2015)	137
圖 5.8	2009 年族人在石梯坪風景區內的耕作地向東管處抗議	138
圖 5.9	Iyo Kacaw《大樹下，那被責備的美食》(2016)	140
圖 5.10	《崩落——落入海底的文化 Iyo Kacaw 個展》(2017)	140
圖 5.11	Iyo Kacaw 從港口土地抗爭發想的作品《時間的眼》(2016)	141
圖 5.12	Anu 的第一張個人專輯《Cepo'混濁了》(2013)	142
圖 5.13	米粬流藝術季(2017)	147
圖 5.14	港口土地長出的「藝術 <i>pakongko</i> 」說故事藝術聯展(2016)	149
圖 5.15	Lekal Diway《Ina 的別墅》(2015)	149
圖 5.16	Sumi Dongi《復育》(2016)	150

表目錄



表 1.1	港口阿美歷屆頭目一覽表.....	19
表 1.2	港口地方組織.....	20
表 1.3	港口部落男子年齡組織.....	21
表 1.4	港口部落女子年齡組織.....	22
表 1.5	台灣原住民族語言書寫系統：阿美語書寫系統.....	26
表 2.1	小米與稻米之比較.....	43
表 2.2	稻米種類.....	45
表 3.1	港口部落人群移動與工作性質轉變.....	56
表 3.2	港口部落石梯坪土地爭議大事紀年表（1973-2018）.....	70
表 3.3	歷年港口部落石梯坪溼地復育暨土地復耕（2009-2018）.....	79
表 4.1	港口部落可食植物（阿美語拼音與中文對照）.....	102
表 4.2	港口母親節活動程序.....	116
表 4.3	港口母親節阿美族料理菜單.....	118
表 5.1	港口部落工作室一覽表.....	144
表 5.2	港口部落為土地發聲的藝術創作、補助計畫與活動（2011-2018）.....	151



第一章 導論

第一節 研究緣起與問題意識

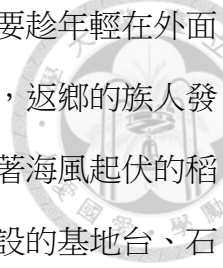
土地問題是當代世界各地（包括台灣）原住民面對多重權力糾葛的難題。土地不只是人們的居所與日常生活的空間，更重要的是，它是人類食物生產的來源。¹自 1970 年代以來，台灣社會需要大量勞動力以滿足由農轉工的現代化過程，愈來愈多原本世代依賴農耕、採集、漁撈或狩獵維生的原住民離開原鄉到都會投身於資本主義勞動市場。

位在東海岸的花蓮縣豐濱鄉港口部落（Makutaay）也深受這個時代潮流的影響。對以阿美族人為主的港口部落而言，農耕不再是獲得經濟收入的主要來源。為了爭取更多工作機會，他們依循著親友的社會網絡向都市移動。隨著外移人口增加，大多數港口阿美人定居於大台北地區（特別是汐止樟樹灣）一帶。由於人口外移，港口的農耕便有世代交替斷層的現象，加上外移的族人缺乏原鄉的生活經驗，留在都市的族人便與原鄉土地逐漸疏離。

此外，近三十年以來，部落人口結構高齡化、勞動力外移，加上政府積極推動東部觀光經濟發展，財團或投資者收購或開發土地，在外來資金入侵及土地炒作的前提之下，人與土地和諧共處的平衡關係難以維繫，土地問題因此層出不窮。原本族人以農耕維生，受到政治經濟力量影響，如今土地商品化現象重創族人與土地的共生關係，也加劇部落土地流失的問題。

因社會變遷而離鄉的族人並非沒有回流，然而返鄉發展卻不如想像中的簡

¹ 關於全球原住民土地問題的研究，可見於 Borrás Jr., Saturnino M., et al. (2011)；Edelman, Marc, et al. (2013)；Li (2011, 2014a)；Hall, R., et al. (2015) 等人的討論。



單，必須面對重重挑戰，例如，來自長輩或同儕的質疑：「人要趁年輕在外面賺錢打拼，你留在部落能做甚麼？」。除了實際的經濟問題外，返鄉的族人發現原鄉土地現況今非昔比，在他們的童年記憶裡，豐收時節隨著海風起伏的稻浪不再像過去隨處可見。返鄉後觸目所及的卻是：電信公司架設的基地台、石梯坪湧入的遊客人潮、外來投資者興建的民宿、土地仲介商到處豎立的售地牌子。這些景象令他們憂心忡忡，因此不得不去思考此後又將會有多少部落的土地被外人收購而流失的問題。

我在 2004 年進入港口部落時東海岸正興起漂流木創作的氛圍，一些在 1990 年代返鄉的港口族人為摸索生活出路也開始嘗試投入漂流木創作。在我的田野工作過程裡，我聽到他們提到在都會工作時因原住民身分被差別待遇的失落經驗。由於缺乏農耕與原鄉生活經驗，這些返鄉族人可說是和原鄉土地失去連結的世代。而失落的都會經驗讓他們想要重新尋找文化傳統，以此作為創作的養分並找回自身的文化認同。

自 2009 年開始，有些港口人（大多為都市返鄉的族人）藉復耕重新連結土地，更進一步說，他們以農耕來抵抗國家與資本主義力量的入侵。由於台灣東部在國家政策及財團開發的影響下，原住民的生活空間受到壓迫與排擠，2000 年代起不同形式的抗爭行動隨之而起。這種抵抗有別於原住民菁英領導的社會運動，主要是族人在生活裡受到國家或外來資本力量不公平對待而興起的抵抗。藉由這樣的抵抗，族人同時想要伸張主權、建構部落的主體與自我認同，創造在地生活方式。

本論文要探問的是在既有的政經、社會與文化脈絡之下，當部落受到國家與投資者的影響，產生土地流失的危機，港口阿美人為何與如何以農耕（稻米和野菜）連結過去、當代與未來？再者，在台灣稻米消費逐漸下降以及其他原住民部落小米復耕的趨勢興起之際，港口阿美人恢復稻米耕作的意義為何？土

地復耕為港口部落帶來什麼改變？這些復耕的實踐是否可以告訴我們港口阿美人對目前生活的觀點與未來的企盼？或者，港口阿美人的農耕實踐是否可以與台灣主流政經發展或現代性論述對話？這些是我在本論文裡想要進一步探究的面向。



第二節 文獻回顧

在文獻回顧部分，我分別從東台灣政經變遷、部落主體建構與抵抗以及食物的角度討論港口阿美人如何以農耕和食物生產與消費作為面對國家與資本者宰制時的日常抵抗：

一、東台灣社會政經變遷

從日本殖民到國民政府時期以來，與西部地區相較之下，國家力量更直接介入與控制東部地方社會的政經發展（林玉茹 2007a；夏黎明、林玉茹、黃宣衛 2016）。日本殖民初期，由於原住民社群眾多及自然環境條件不利於開墾，殖民政府較晚開發東台灣。戰後國民政府將日本人創設與開發的台東製糖、台拓日系會社、移民村及林野地轉為公有地，這些公有地面積高達東台灣總面積的百分之八十，國家成為東台灣最大的地主（林玉茹 2000）。

日本治台伊始，殖民政府視東台灣為特殊行政區域，但隨著對東部的瞭解越深、控制力的擴張及時局需要而在行政劃分上便有所變更。為便於治理，在明治 42 年（1909）新設花蓮港廳，首度確立台東與花蓮分治，台東廳轄區自此大幅縮減（林玉茹 2007b:48,71）。在 1910 年起，生活在平地的東台灣阿美族和卑南族被編入「普通行政區域」，這使得阿美族的土地權，有別於當時的其


他原住民的地區（「蕃地」）或「特別行政區域」，及戰後中華民國政府所稱的「山地」區域（松崗格 2018:10, 19, 123-128）。同時日本殖民勢力為強化對原住民聚落的控制，企圖推廣水稻定耕以取代傳統火燒游耕，來改變原住民農業結構。受到這種政策影響，當時阿美族人大規模改種稻作（同上引:149-200），且這種改變一直延續至今。

隨著台灣整體經濟結構從農轉工，1970 及 1980 年代都會地區勞動市場需求擴張，吸引原住民離開原鄉向外地移動，尋找工作機會改善經濟條件，東台灣人口明顯外移。1990 年代起，在東台灣發展政策上，政府以觀光遊憩業為主，結合民間資本，推動「產業東移」政策（1990-1997）、「促進東部地區產業發展計畫」（1997-2009）以及「東部永續發展綱要計畫」（2007-2015）。²長期以來，東台灣的發展在國家與民間資本聯手下，逐漸受到質疑與檢視。尤其是，東台灣某些原住民社群採取行動回應政府施為，例如，刺桐對美麗灣開發案的反對、靜浦對山海劇場的抵制、港口的土地抗爭及水稻復耕便是此類政策下地方為尋找未來出路而做出的回應。³

上述外來力量帶來的抗爭運動並非東台灣原住民社群土地問題的全貌，土地流失的問題也發生在明顯的政治衝突場域之外或日常生活之中。例如，台東市因都市發展的緣故，阿美族人的土地成為移入的漢人買賣的商品，如今台東市區的馬蘭阿美人並不是集中生活在祖居地，而是賣掉土地後散居在原本耕作

² 政府的「產業東移」政策（1990-1997）以觀光遊憩、水泥、石材及寶石加工等工業發展為優先，而「促進東部地區產業發展計畫」（1997-2009）則以觀光遊憩事業為發展重點，此二者皆由政府主導下鼓勵民間投資觀光遊憩設施，例如，池上、長良、鳳林、加路蘭等休閒度假基地等投資案。「東部永續發展綱要計畫」（2007-2015）強調永續經濟、社會、環境三者並重，採「優質生活產業帶」發展模式，發展觀光度假、有機休閒業、優質生活、文化創意及海洋生技等五大產業，並以具南島文化特色的度假型觀光產業為主軸（國家發展委員會 2011:1-29）。

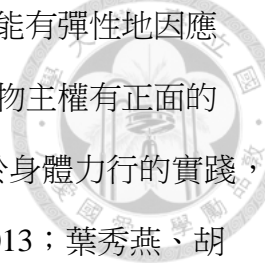
³ 類似的例子還有台東縣政府推動的杉原海岸的美麗灣渡假村、東管處都蘭鼻遊憩區等等 BOT 開發案，我們可以從這些例子裡看到日益嚴重的原住民土地流失問題。相關訊息請參見刺桐部落格，<http://fulafalak.blogspot.tw/>。東台灣地方社群回應政府與投資者開發案的相關研究，可見於張岱屏（2000）、黃雅鴻（2003）與羅素玫（2010, 2015）等人的討論。



的農地，今日的馬蘭是一個沒有明顯邊界的部落（李玉芬 2007；馮建彰 2000）。同樣的例子也出現在花蓮市郊的阿美人，原本居住在當地的族人，受到挾帶經濟優勢的外來者排擠，紛紛把祖居地賣給外人，另遷他處（許木柱、廖守臣、吳明義 2001:53-54）。這種沒有政治抗爭煙硝味的土地流失問題，也必須放在整個東台灣發展的脈絡下思考。

對原住民社會（特別是阿美族）而言，土地與農耕直接相關。百年以來國家力量介入造成原住民社會的農耕型態，從山田燒墾、小米種植轉變成水稻定耕及其他經濟作物耕種，其影響層面涉及生業模式、土地制度、祭儀文化等諸多面向的變化，像是從禮物交換、道德經濟（*moral economy*）到市場買賣，以及傳統祭儀消失等經濟、社會關係或其他文化層面的變遷（黃應貴 1993, 2004；黃宣衛 2005；官大偉 2017；Simon 2017）。不過，國家力量仍舊無法全面控制原住民部落，從銜接內在與外部力量的村落領袖這種中介人物的角度來看，可以發現原有傳統社會文化在部落發展的面向上仍佔有相當重要的地位（黃宣衛 2005:163-168）。換言之，歷史與社會文化的變遷一方面有其鉅觀的政經結構影響下的必然性，但另一方面外來政經力量也必須與較微觀的當地社會文化因素結合方能施為，因而每個社群面對現代性境況的挑戰都有與其他地方不完全相同的回應結果。

一些早期的民族誌讓我們可以反思阿美族農耕實踐所連結的人、土地與社群之間的關係。例如，日本殖民時期及戰後人類學者記載著小米這個重要作物在農業、祭儀及相關神話傳說裡是如何扣連著早期原住民社會與文化生活（古野清人 2000[1945]；河野喜六 2000[1915]；阮昌銳 1962, 1969）。近幾年來，在原住民部落及校園興起的小米復耕文化復振，讓學者們重新思考現代境況下的人、土地與社群關係。例如，巴清雄（2012, 2017）指出小米耕作體現出原住民社會共享的核心價值。郭華仁（2017）認為小米復耕使得早年各原住民部落的



小米種子得以延續與保存多樣性，原住民傳統旱地耕作方式更能有彈性地因應極端氣候變遷造成的生態環境變動，而對於糧食安全及掌握食物主權有正面的意義。針對在地知識的傳承不能只是概念的探討，必須立基於身體力行的實踐，葉秀燕關注以大學校園為實踐場域發起的小米復耕（葉秀燕 2013；葉秀燕、胡克緯 2015）以及其他部落的年輕族人有意識地連接斷裂再現記憶中的傳統耕作方式與相關農耕祭儀，如宜蘭寒溪（Stacis）、台中環山（Sqoyaw）、花蓮支亞干（Ciyakang）、台東射馬干（Kasavakan）等。他們實踐出小米作為一種傳統作物承載著多重集體記憶的文化意義，小米復耕行動意味著族人藉由小米的耕種銜接著現在與傳統。

然而，這些例子並不只是彰顯出小米的地位有多重要，我認為復耕才是比小米本身更根基的實踐。在前面的敘述裡，我們看到許多藉由小米復耕找回傳統與主體性的例子，然而，並不是每個部落都以小米來實踐復耕。關於這點，在本論文隨後的章節裡我將以水稻復耕作為討論重點。

恢復農耕涉及文化復振，然而，長期以來原住民傳統農業經驗與知識是被壓制與抹滅的。本論文企圖以港口的例子呈現出傳統與現代性境況折衝與對話的具體過程。另外，一些研究者則是關注到原住民部落如何從在地與傳統農業知識反思在現代化農業重視科學知識之外，發展出結合原住民傳統生態知識與在地經驗的農業，成為當代原住民部落生業發展具體可行的另一種因應現代性境況的途徑（日宏煜、羅恩加 2015；官大偉 2017；羅恩加 2016；羅恩加、日宏煜 2015）。

除此之外，關於原住民恢復農耕或農業發展所涉及的政治經濟面向的研究也是近年來研究者思考的議題。例如，張瑋琦提到馬太鞍阿美人透過溼地觀光及風味餐推動社區營造來再現當地的傳統食物系統與生態價值。但這種透過菁英與外來（業者與國家）力量結合的營造策略並未跳脫資本主義邏輯，以至於

缺乏深刻的在地性，使得這種「幽微的抵抗」日後難逃被新的國家發展計畫吞噬的可能（張瑋琦 2011）。以上研究提供了一個原住民部落如何藉由連結外來與國家資源以重現傳統食物生產體系的例子。我認為，不管是在全球各地或台灣，原住民社會是無法完全自外於資本主義市場經濟的，甚至在台灣政府的社造政策影響之下，原住民部落地方營造往往需要國家與民間資源的挹注，那麼如何以部落為主體整合內部社會文化傳統與外界力量的影響，或者二者間的協商與對話，便是值得吾人進一步思考的面向。

二、抵抗與主體建構

有關國家與權力和個人身體行動的關係，一些研究也提供不同層面的思考。Thomas Blom Hansen 和 Finn Stepputat（2005:5）認為現代國家概念下的主權是一種終極國家權力的印記，把宗教的神聖和日常生活的世俗區分開來。世俗的身體被烙印上終極國家權力的印記，這意味著國家不只取代了宗教權威，還形塑了世俗的身體並規訓人民。然而，這種從國家由上而下的主權並非暢行無阻，人民對於從國家而來的規訓也有其回應方式。James Scott（1985, 1990）認為在政治經濟地位居於弱勢的階級群體有其獨特的反抗方式，人們不會公開地和資本家或國家體制威權直接衝突，更多時候他們在日常總是以間接、隱藏或迂迴的行動抵抗，這樣的抵抗有別於階級鬥爭或有組織性的集體抗爭運動。除此之外，他也批判國家強調科學性和單一標準化的治理制度，這會抹滅了自然與在地的多樣性（Scott 1998）。

雖然 Roger Keesing（1992）對於 Scott（1985, 1990）的觀點有所批評，認為庶民社會的生活空間依然難以跳脫既有的權力結構框架以展現全然的自主性，然而其他一些學者仍強調從日常生活脈絡理解底層人民（例如，在權力結構中



受到壓制或剝削的勞動者或農民等群體）抵抗的重要性（Colburn 1989; Comaroff 1985; Ong 1987; Scott 1985, 1986; Taussig 1980）。這些著作受到後殖民論述的影響，從宏觀結構到微觀過程的省察，從社會結構支配與被支配的對立觀念以及一體化抵抗為基調的論述（Gledhill 1994, 2000），進入到從行動者觀點詮釋反抗過程的行動意義（Ortner 1995）。Sherry Ortner (Ibid.:179) 指出作為抵抗主體的庶民並非同質性的群體，他們有其內在複雜的政治與權力關係，甚至是小規模的地方社會運動也會造成群體內部的矛盾衝突與分化。⁴ 抵抗來自於支配，行動者必須對於支配先有了自覺，面對支配的壓迫與不公平對待才會產生抵抗行動的可能性。關於支配與抵抗，應該從社會關係的角度了解社會關係的複雜性和差異性，才能進一步理解被宰制的社會範疇如何被創造（Miller, Rowlands and Tilley 2005 [1989]）。

順著前面幾段所回顧的理論方向，我在隨後的章節裡，將彰顯港口部落的土地復耕，不只是作為一種抵抗行動，更涉及主體建構，而在這個過程裡農作在其間扮演的角色也將清楚地被呈現以及新的社會範疇和權力關係被創造的過程。港口部落的土地復耕是當地阿美人在外來政經力量壓迫之下，為了維護生存領域、延續文化而採取的由下而上的日常抵抗，也是一種伸張主權的作為。在現代國家體系裡，公民是最小但也是最重要的政治主權組成元素。Aihwa Ong (2007) 曾指出一個國家內的公民權或公民身分 (citizenship) 並不是均質或普同的，常常受到不同社會階級或族裔所扮演的政治和權力角色的影響力而決定。她以美國加州弱勢亞裔的境況與勞動力被剝削，過著慘無人道的日子為例，向我們展示公民身分的內涵與意義必須在日常生活的政治脈絡下才得以彰顯。公民身分既非普同或去文化脈絡的，而是關乎日常生活與文化傳統相互指

⁴ 人類學的抵抗研究在 1980 年代嶄露頭角 (Moore 1998:348)。抵抗作為研究課題的價值，在於替那些相對沒有權力且其抵抗行動未具有明顯的政治性企圖，而在書寫的歷史上往往被忽略的人們發聲。

涉的，也就是文化常成為認同或公民身分內涵裡的重要成分。因此，世界各地少數族群常以文化身分或公民權（**cultural citizenship**）與國家協商來定義面對現代國家的治理體系時自己的位置（**Rosaldo 2003**）。

公民身分或主體既是一種政治或自身文化認同的表達，**Charles Taylor**（1992）則主張一種雙向相互承認與溝通的主體政治（**the politics of recognition**）。也就是說，一個個體的主體認同不可能獨立存在，必須歷經他者肯認的過程方得以完成。他的討論提醒我們，就差異政治而言，要求我們給以承認的是這些群體的身分，也就是他們與所有其他人相互區別的獨特性。這種獨特性往往被統治者或多數人所忽視和抹殺。例如，不被平等對待的性別或族群，其主權或主體要得以成立，除了需要自我肯定，也必須透過動態的社會實踐或政治運動表述，來取得他人承認。換言之，認同需以既存的社會範疇為參考架構，然而某些獨特的群體卻不享有他人的承認，因此爭取認同，不論是對話或反抗，其過程便是一種政治。

立基於這種動態（而非單一的由上而下）的觀點，近年來，一些學者提出不同延伸討論的角度。不同於大多數政治學理論所提及的國家主權觀點，**James Clifford**（2001:474-476）認為現代國家主權難以有效地掌控國家邊界、經濟與文化，因而認為主權（**sovereignty**）可以理解為社會實踐裡促發現實的可能性與彰顯結構的限制。公民身分也就在這種社會實踐與國家力量的錯縱複雜的互動中形成。

相同於上述諸學者所指出的方向，**Caroline Humphrey**（2007）認為應以由下而上的角度視主權為人們在日常生活裡對所欲求生活的追求，這也是改變既有秩序的一種可能性。她以前蘇聯時期波羅的海的烏蘭烏德（**Ulan-Ude**）這個地方的民族誌為例，在 90 年代國家政治局勢動亂之際，當地人民自行組織地方大眾運輸系統，這種運輸系統的運作表達出一種由下而上當地人民想要過的生

活方式。從這角度來看，Humphrey 認為主權並非只是國家權力和意志由上而下的貫徹，也是由下而上人民對於生活想像的表達與實踐。

就當代原住民的生活經驗而言，主要就是在原鄉、離散（diasporas）與主權之間交織的複調（Clifford 2007）。Clifford（2001）從銜接（articulation）的角度界定和分析全球化境況下的原住民性（indigeneity），⁵認為關於銜接的本真（authenticity）是其次的（雖然世界各地原住民都宣稱這種本真的銜接確實存在），最主要是在銜接的過程裡持續的社會和文化是具有政治性的，這樣文化就等同創造，也就是一種原住民性。離散產生過去和現在、自身與他人間的斷裂，然而卻也因斷裂提供了連結的機會。離散使得人群既分裂又連結，有了相對的認同，產生連結著過去歷史和現在境況，或是空間上我群和他者之間跨地域、文化、國界的原住民銜接。我們在這些銜接的過程裡總是發現某種程度的去中心化，意即由上而下的或外來的政經力量無法決定一切。縱使是邊陲與離散，到後來還是會帶來一些連結與觸媒的後果。從中我們學到去中心化或前面說到的原住民性不是或不能以本質來定義，而是外在政經結構和地方脈絡間的銜接、對話與折衝的過程裡所產生的結晶。

Tania Murray Li（2000）從另一個角度談連結（articulation），此處除了連結之外尚有清楚明確地發聲或表達之意。前引的 James Clifford（2001, 2007）對 articulation 的論述比較偏向全球化境況下人與人、人與地或中心與邊陲的銜接以及離散經驗的現象。相較之下 Tania Li 對連結的討論則著墨於群體由內向外顯的視角下的認同形成。她以印尼蘇拉威西的民族誌為例，把連結定義為是使得集體認同、定位或利益清楚地外顯出來的過程，這是具有政治性的並延伸出認同的主體（Li 2000:151-153）。這個建構主體認同過程涉及具體的社會與政治的動員或實踐。她認為認同是文化性和政治性的連結後的偶然產物，也就

⁵ 此處 articulation 英翻中的譯詞為銜接，請參見詹姆斯·克里弗德（2017:v）。

是說認同是一種定位（positioning）（Ibid.:152）。意即在區分內、外與形成認同的過程裡，各種立場的行動者會選擇（select）或截剪（cut）文化內涵來定位自我認同，而這樣的定位不會是本質的而是政治性與臨時性的（provisional）。

Clifford（2001, 2007）對於如何銜接的機制並未對此提出進一步的討論，我認為連結的機制不會是固定模式的，而是依各地社群的特殊脈絡而定，也就是說各地的模式乃是其地方傳統和在地關鍵行動者與政經權力結構互動的結果。雖然，如上段我所提到的，Clifford 和 Li 二人所談的 articulation 在意義上有些不同，但 Li（2000）把連結（articulation）與定位（positioning）合併考慮，亦即認同的表達與形成必須在歷史、政經與行動者的實踐交織的脈絡之下完成，則某個程度地回應了 Clifford 銜接的機制如何產生與運作的問題。

此外，Li 所提到在各種複雜的歷史、文化、政經結構交互作用的主體認同是暫時性的，但這種社群的主體性也可視為一種地方性（locality）。然而，有別於 Appadurai（1996）以一種較寬廣的全球政經視角所談的地方性（locality），Li 的理論框架則更著重在地行動者（agency）在主體認同或是地方共同體形成過程裡的重要性。因此，關鍵的人物在關鍵的時刻有哪些關鍵施為便成必須追索的標的。

循著上述的視角，我將呈現一個原住民社群如何由下往上創造出一種生活方式，以檢視原住民在現代國家與全球化的政經境況下如何透過抗爭與社會實踐對內連結社群、對外回應國家及資本主義市場以取得主體的承認，進而在政治與文化層面上伸張及再脈絡化自身主權與公民身分。主權的伸張是一種連結，在此種連結多重且複雜的現代性權力關係境況下，本論文裡的行動者依自身流動經驗實踐出在地的原住民性。簡言之，本論文將以港口阿美人如何在面對既是挑戰也是機會的外來力量重新定義傳統與過去，同時走出未來的路。

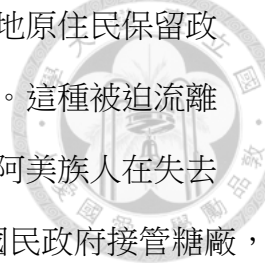
三、食物的象徵意義與身體感官



由於食物具有轉化由外進入內部的象徵符碼能力，因此可能成為人群界限標記（Douglas 1970; Miller 1995）。食物作為社會建構的重要物質，也可能在其社會歷史的發展過程中，成為社群在建構自我認同時的文化表徵與重要隱喻（Ohnuki-Tierney 1993）。1980年代後期感官人類學興起，人類學者企圖克服過去學界對於視覺上的偏執，企圖突破笛卡兒主義身心二元論的概念，主張跳脫以視覺為重的偏頗，並在跨文化比較研究裡探索其他感官經驗的可能性，因此身體感官與物的關係、人們如何體現食物對感官的議題便值得吾人關注。學界裡已有不少關於食物與身體感官經驗互動過程與食物的文化認同和記憶之間如何勾連的討論（Howes 1991; Seremetakis 1994; Olsen 2006; Sutton 2001）。在這個議題上，進一步來說，我們甚至可以把焦點從微觀的身體感官政治擴展到食物與全球政經權力結構之間的關連，以便理解食物的生產、流動、消費過程裡跨地域或全球脈絡下政經權力衝突與結合的關係（Mintz 1985, 1996, 1997; Miller 1995）。

立基於這些討論，本論文將以面臨土地危機時以農作的實踐重構內在認同與外部連結的民族誌來討論一個社群如何回應現代性境況或國家發展帶來的困境。自1990年代起台灣解嚴之後，隨著本土意識興起，原住民回鄉發展成為一種趨勢。在政府推動社區總體營造政策的推波助瀾之下，有不少都會原住民返回原鄉，在反思自我身分與文化認同後，回鄉者發展出部落主體的生活方式以及和主流社會的對話管道。這就如James Clifford（2013:260）指出當代原住民返鄉帶來的外地經驗為原鄉創造出一種進入傳統且朝向未來的可能性。

尤其是，近三十年以來，受到國家政策以及私有資本主導的開發案的衝擊，原住民生活空間被嚴重排擠。世居東海岸的阿美族居住地區於日本統治時期即



被認定為一般行政區，因此阿美族人所擁有的土地未能受到山地原住民保留政策的保護，使得百年以來族人的土地受到國家和財團力量宰制。這種被迫流離的情境甚至發生在更早的日本殖民時期，像是因為糖業發展，阿美族人在失去花蓮光復噶馬瓦（Karowa）的土地後被迫流散他處，之後，國民政府接管糖廠，族人仍然無法向國家要回土地（黃雅鴻 2003）。另外，台東東河都蘭的開發案引發數次阿美族人守護傳統領域與生態環境的抗爭行動（羅素玫 2010, 2015）。上面這些都是地方居民的生活場域受到國家或財團不當開發的例子。然而，在台灣原住民社會的境況下，所謂抵抗並不純然是旗幟鮮明地反政府、反主流族群或有組織的抵抗，也可能是與主流社會、資本主義或國家力量對話或實踐出他們自己想要過的日常生活。本論文想從港口阿美的例子展現族人對於政府或主流社會的各種抵抗形式，其中包括透過日常生活裡的農作實踐與政治經濟結構對話或抵抗被異化的境況，其實踐的目的乃是要恢復或重構原住民主體。農作的實踐既是一種日常生活的抵抗，也是原住民性或阿美主體的再伸張。

簡言之，本研究主要想由當地及返鄉族人的角度，也就是由下而上的視角出發，探討土地復耕作為一種日常抵抗，並且把農作食物的文化象徵與政治經濟層面的意涵納入考慮。由此希望藉由一個東海岸阿美部落的民族誌研究呈現當地社會文化脈絡，並且透過這個動態過程理解當地人如何以耕作實踐出自我認同與社群主體更寬廣與更深遠的可能性。

第三節 田野地介紹

一、地理、人口與變遷

本研究以阿美族港口部落為田野地點。港口部落位於花蓮縣豐濱鄉內，行政

村名為港口村。豐濱鄉在行政區域規劃上分為磯崎村、新社村、豐濱村、港口村以及靜浦村五個村，鄉公所位於豐濱村內（圖 1.1）。豐濱村、港口村和靜浦村主要人口為阿美族人，磯崎村以撒奇萊雅族人、新社村以噶瑪蘭族人為較多。港口阿美人傾向以部落作為整體的概念，而不是以村或是社區，這尤其表現在對外互動時村民以部落自稱。也就是說，他們以文化的共同體（部落），而不是國家力量規劃的行政區（村），來指涉自我。

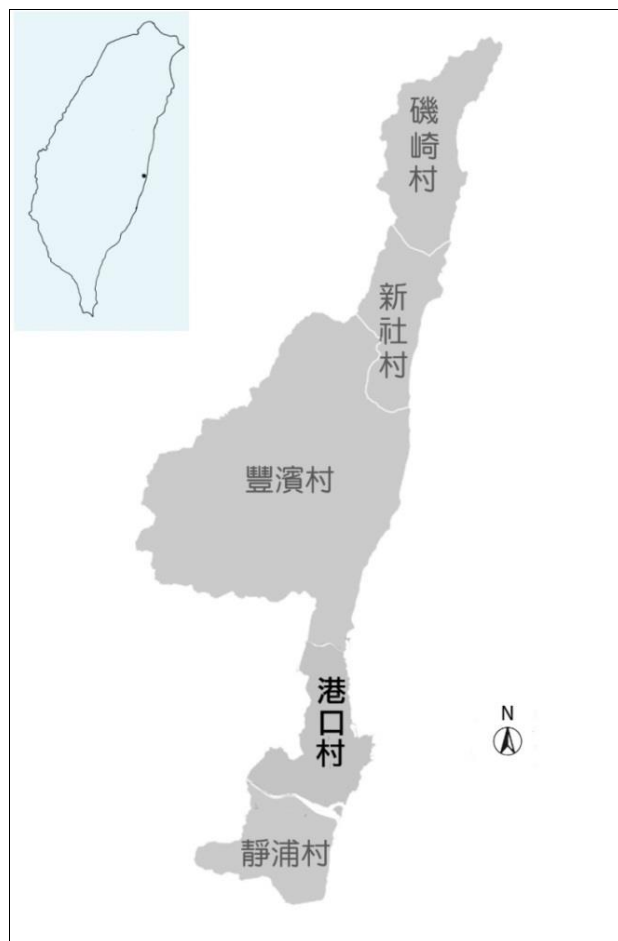


圖 1.1 花蓮縣豐濱鄉港口村（部落）位置示意圖

在地理位置方面，港口部落東為太平洋，西接鄰海岸山脈、南面太平洋與秀姑巒溪出海口交會處。港口部落地域範圍狹長，主要由山坡、平原、河川和

海岸等不同地形組成，自然生態資源多樣且豐富。港口部落所在地屬於亞熱帶氣候，受季風和太平洋氣旋影響，夏季西南季風盛行炎熱且潮濕，日照時間長有利於農作生長。冬季東北風強勁挾帶大量濕冷水氣。全年降雨穩定且豐沛少有旱季，惟夏季時有颱風。海岸東側的溫暖黑潮帶來豐富多樣的迴流性及大型魚類。⁶ 2017 年最新人口統計資料顯示港口村戶數為 313 戶，人口數為 784 人，男性為 436 人，女性為 348 人。平地原住民有 661 人，山地原住民有 1 人。⁷ 從過去到現在港口部落的現居人口組成就以阿美人為主，其他還有婚入、工作或經商的噶瑪蘭人及漢人居住其間。目前當地人的經濟來源少數來自地方機關學校、鄉公所、民宿、餐廳等有固定薪資的工作，大多數則來自較不穩定的工作，例如，採集、捕撈或漁獲，或是自家經營餐飲、農園、承攬工程、工藝或藝術創作、工作室申請公部門或與民間團體合作執行計畫等等。

台灣東部花蓮至台東的台 11 線海岸公路以南北縱向貫穿港口部落。港口部落從南到北依序包括為大港口（Laenu）、港口（Makutaay）、石梯坪（Tidaan）、石梯灣（Mulitu）及石門（Kutep）等諸聚落（圖 1.2）。⁸ 整體而言，大港口聚落在開發上較其他聚落為早。大港口聚落有百年歷史的港口國小、海巡署與廟宇，鄰近處就是秀姑巒溪出海口，對岸就是靜浦部落。清代來自中國廣東的漢人移入大港口並與阿美族人通婚，原漢接觸影響彼此，使得大港口的漢人亦有阿美化的現象（阮昌銳 1971）。如今部落各氏族舉辦宗親會時，依循系譜，族人仍可追溯昔日婚入的廣東漢人姓名。然而，一百四十年前（1878 年）港口阿美人與清軍嚴重衝突的大港口事件就發生在大港口和靜浦兩處，至

⁶ 參見花蓮縣觀光資訊網：<https://tour-hualien.hl.gov.tw/>。

⁷ 花蓮縣豐濱鄉戶政事務所網站，人口統計資料：<http://fbhr.hl.gov.tw/bin/home.php>。

⁸ 港口部落內各聚落分別為大港口（Laenu，涵蓋行政區域第 9 鄰到第 10 鄰）、港口（Makutaay 涵蓋行政區域第 4 鄰到第 8 鄰）、石梯坪（Tidaan，涵蓋行政區域第 2 鄰到第 3 鄰）、石梯灣及石門（Mulitu 及 Kutep，涵蓋行政區域第 1 鄰）等聚落。以上港口部落的聚落及其他地名意義，詳見（呂憶君 2010）。

今族人仍常傳講那場殺戮所帶來的歷史傷痛。⁹隨著此事件的史料公諸於世，族人進一步反思部落與國家之間的關係。進言之，在此歷史因素下，與其他阿美族部落相比，港口阿美人與國家的關係顯得更為複雜或更具張力。¹⁰ 後來隨著港口聚落的人口增長，港口聚落成為港口部落的核心聚落與所有聚落活動的聚集處。港口聚落設有社區活動中心、天主堂與基督教長老教會，全部落居民大多信仰天主教，其他為基督教或漢人民間信仰。目前港口聚落的人口數量和密度超過大港口聚落。



圖 1.2 花蓮港口部落聚落分布圖

⁹ 一般說來，對此事件，在中文文獻裡通常以「大港口事件」名之。然而，港口部落對此事件的名稱有自己的意見，部落內主要以「Cepo'事件」（或「者播事件」）稱之。

¹⁰ 關於大港口事件，進一步可參見莊雅仲、李宜憲（2001）；李宜憲（2005a, 2005b）；蔡中涵（2014）等人的研究。自 1995 年起，在港口，頭目及各氏族族人參與大港口事件紀念大會，集體追思歷史傷痛。現今，在秀姑巒溪出海口處所矗立的阿美族英雄 Kafu'ok 雕像與靜浦國小校內（就是當年族人被屠殺處）的大港口事件紀念碑，都在當地阿美人的日常生活空間裡再現了此一歷史事件。

在對東台灣的發展上，由於政府把施政重心放在觀光，因此自 1990 年代起東台灣觀光景點林立。在這個大的政經趨勢下，港口部落部分土地被劃設為「東部海岸國家風景區－石梯坪遊憩風景區」，部落土地在使用的性質上產生明顯變化。¹¹如今港口部落南端的秀姑巒溪出海口為秀姑巒溪泛舟中心，鄰近處就是一連串觀光及遊憩區（見第三章）。數十年來，國家的觀光發展政策及外地人購地明顯衝擊著部落居民的日常生活與居住環境。

自 1980 年代起，由於受到資本主義勞動市場需求的影響，移往都會的原住民族中，阿美族人的比例佔多數。原本居住在東部的阿美人從原居地遷移至他處後，無論是在都會地區定居或在原居地與遷移地間往來都產生人群往外流動的現象。這些移出者在 1980 至 1990 年代間，逐漸在台北形成都市原住民聚落，其中從花東北上的阿美族人所形成的都原聚落就以汐止樟樹一帶的山光社區及花東新村最具規模。¹²

早年港口部落的居民以務農維生，在 1980 年代起港口部落人口外移的趨勢明顯增加。他們為了滿足更多就業就學需求，外移至大台北地區的桃園、新北市、基隆等處，其中以新北市汐止一帶為主要據點。目前約有三、四百位港口人散居在汐止（樟樹一路及二路一帶），他們成立旅北同鄉會並稱其所居地為樟樹社區。不管是第一代從原鄉而來或在都會出生的原住民，在這近幾十年來的發展出來的都原社群的組成呈現出異質的與流動的現象。儘管如此，汐止樟樹社區的港口阿美族人彼此仍然維持往來，並且也未因遷居到都會而失去與原

¹¹ 政府推動「促進東部地區產業發展計畫」以花東縱谷風景特定管理處、太魯閣國家公園以及東海岸風景特定區管理處發展東部觀光事業（行政院經濟建設委員會 1998）。1987 年行政院核定東部海岸地區為國家級風景特定區，東部海岸國家風景區位於花蓮與台東濱海部份。1988 年觀光局成立「東部海岸風景特定區管理處」（簡稱「東管處」），積極展開規畫建設與經營管理工作。關於東部海岸國家風景區的相關內容，請參見東管處的官方網站：<https://goo.gl/JZxVn6>。

¹² 關於原住民從原鄉移動到都市進入資本主義勞動力市場的過程與歷史背景，以及衍伸出都市原住民文化認同與發展在地經濟等議題的相關研究可參見黃美英（1985, 1996）；楊士範（2005, 2006, 2008）；謝世忠、劉瑞超（2007）；蔡政良、黃宣衛（2008）；盧建銘、許淑真、張進財（2010）等人的討論。

鄉的連繫，常藉著婚喪喜慶的場合加強彼此關係的連結。自 1990 年代起，大環境變遷的前提下（如都會失業率上升），遷居都會的中壯年族人陸續返鄉定居。

這些返鄉者發現部落的土地有很明顯的變化。在國家觀光政策的利誘下外來投資者到東部開發土地，使得原住民的生活空間受到排擠，加上人口外流到北部工作部落田地也就逐漸廢耕，因而成為當地人賣地給外人的因素之一。另外，1980 年代發生港口人的土地因為政府的行政疏失造成三十年前族人申請的原保地文件遺失而相關土地被國家侵占的事件。以上種種最後造成部落一半的土地已在外人手中。部落嚴重的土地流失問題使得返鄉者與族人採取抗爭手段要求國家歸還土地，並以稻米復耕與藝術創作守住原鄉土地。

二、社會組織

在傳統阿美族部落社會裡，親屬組織與年齡組織在社會實踐與行動上有互補性（黃宣衛 1989）。港口部落主要有五大氏族（*ngasaw*），分別為貓公山（*Cilangasan*）、太陽（*Pacidal*）、茅草（*Munali*）、鳥巢（*Sadipongan*）、豬槽或橄欖（*Cikatupay*），族人對於家族的系譜記憶的追溯是父母雙方並重。¹³關於親屬與地緣關係，阿美人重視本家，認為本家是追本溯源的依據。¹⁴當本家成員結婚生子，家戶人口擴張，就會分家。分家之後，如果本家擁有足夠的土地，分出去的家戶會優先考量在緊鄰本家處建造住屋，如此一來，本家與分家可以就近相互照顧，共享穀倉，本家與分家依然可以共食。現今的港口部落，一般說來，儘管家戶的穀倉大多被改作其他用途，不過本家和分家的鄰近距離

¹³ 近年來，港口部落內部對於 *Cikatupay* 氏族有不同的詮釋；有些族人認為 *Cikatupay* 應該是橄欖而不是豬槽。

¹⁴ 前文提及阿美人的系譜記憶同時承認父母雙方。然而，此處所謂「本」，對六十歲以上的阿美族人來說較偏向母方，但對六十歲以下的較年輕世代的族人而言，則更傾向雙邊並重。

顯示二者間依然保有共食的緊密關係。

港口部落的公共事務決策主要透過頭目 (*kakita'an*) (表 1.1)、年齡組織 (*selal*) (表 1.3 及表 1.4)，以及地方基層組織的村辦公處與社區發展協會協商並運作。除了港口社區發展協會 (1992.3.9 成立) 外，部落內的相關社會組織還有花蓮縣豐濱鄉原住民觀光產業發展協會 (2004.11.30 成立) 以及花蓮縣吉浦巒文化發展協會 (2008.12.28 成立) (表 1.2)。值得注意的是，返鄉的族人或婚入者在 1990 年代紛紛成立工作室或協會組織，引入政府或是民間外部資源進入部落。由於他們知道如何扮演部落和外在世界溝通的橋樑角色，能與部落內部溝通，能從外引進資源，亦掌握和主流社會對話的能力並熟悉當代台灣原住民社會文化相關議題，這些便成為日後他們參與土地抗爭、復耕行動、藝術創作 (如紀錄片《海稻米的願望》與電影《太陽的孩子》的拍攝) 等凝聚族人集體意識的行動根基。關於這些返鄉族人對港口部落公共事務帶來的影響，我將在第三、四與五章呈現與討論。

表 1.1 港口阿美歷屆頭目一覽表

任期	頭目名字	副頭目名字	備註
終身職	Marang · Papaw		建設 Cepo'部落制度 神人共治時期
終身職	Mayaw · Eping		大港口事件發生
終身職	Sawmah · Kulas		
終身職	Mama Rufing	Mama Canglah	部落危亂時期
終身職	Mama Lafin	Kaceri	第二次大戰後，漢人開始 移居大港口。
終身職	Kacaw · Futung 選舉設立的職 稱為 <i>hofi</i> ，而不 是頭目		太平洋戰役，日本投降

任期	頭目名字	副頭目名字	備註
終身職 (第 15 任)	Lekal · Makur 許金木	Lekal · Putun 張書燒	
四年一任由部落選舉產生 (第 16 任)	Lafin 林春輝	Mayaw · Kacaw 潘金水	Lekal · Makur 去世後，頭目終身職改為四年一任選舉制。第 16 任頭目於 2005 年 8 月 1 日起上任，並設有 6 位部落顧問。
四年一任由部落選舉產生 (第 17 任)	Mayaw · Kacaw 潘金水	Kulas 陳阿水	第 17 任頭目於 2006 年 8 月 1 日起上任，並設有 6 位部落顧問。
終身職 由部落耆老推派 (第 18 任)	Lekal · Putun 張書燒		2016 年起部落討論決定頭目不是以選舉產生，而是由部落耆老推派並恢復以往頭目任期為終身職。

資料來源：參照莊雅仲、李宜憲（2001），呂憶君增修。

表 1.2 港口地方組織

頭目與年齡組織		村里辦公室	社區發展協會
頭目		村長	社區發展協會理事長
總組長（港口）		村幹事	社區發展協會總幹事
小組長（大港口）			
小組長（石梯坪）			
男子顧問（七位）	婦女顧問（七位）		
青年會會長	婦女會會長 ¹⁵		
青年會副會長	婦女會副會長		
男子年齡組織	女子年齡組織		

資料來源：參照港口部落（2016a），呂憶君增修。

¹⁵ 港口部落的婦女會與天主教教會有很深的關係，婦女會的成員裡天主教徒的比例佔大多數。值得一提的是，港口婦女會早於女子年齡組織，且現今女子年齡組織的活動主要由婦女會來推動。對於港口的年齡組織與天主教教會間的關係，值得進一步探究。關於年齡組織與天主教教會間的關係，請參閱陳文德（2000）與葉淑綾（2014）的討論。

表 1.3 港口部落男子年齡組織



級名命名方式	組別	級名	職名	職名意思
創名制	耆老組 (<i>lufang</i>)	沿用年長組的級名		
創名制	年長組 (<i>matu'asay</i>)	略 ¹⁶		
襲名制	青年組 (<i>kapah</i>)		<i>mama nu kapah</i>	青年之父
			<i>efiracay</i>	分配者
			<i>malakacaway</i>	巡察者
			<i>cirumiaday</i>	白天需在會所者
			<i>miawaway</i>	通報者
			<i>palalanay</i>	開路者
			<i>midatungay</i>	取木頭者
			<i>miafaday</i>	取細竹者

資料來源：參照港口部落（2016b）；阮昌銳（1969: 115-154）；李怡燕（2004:4-7），呂憶君增修。

現今港口部落的頭目及年齡組織在祭儀和日常生活裡仍具影響力。年齡組織的階序性質特別著重長幼有序的觀念，而港口年齡組織的獨特性，在於男子年齡組織之外，尚有 1970 年代起逐漸形成的女子年齡組織。¹⁷當地的男子年齡組織分為青年組（*kapah*）、年長組（*matu'asay*）及耆老組（*lufang*）；青年組各級的職名為襲名制，年長組的級名則為創名制，耆老組沿用年長組的級名。青年組總共有八級，各級的職名都是固定的，原則上各級四年後便會升級。現今港口部落仍舉行的傳統祭儀有豐年祭（*ilisin*）和海祭（*misacepo*），而

¹⁶ 港口男子年齡組織的各組級名可見於（阮昌銳 1969:119）。直到目前為止，港口男子年齡組織的級名並未完整且系統性地被記錄。

¹⁷ 港口男子年齡組織制度隨著不同時期有所轉變，相關研究可參見阮昌銳（1969:115-154）；李怡燕（2004）。

祭儀中各青年組各司其職，族人希望藉由祭儀的實踐，部落文化傳統得以傳承到年輕世代。¹⁸



表 1.4 港口部落女子年齡組織

級名命名方式	組別	級名	級名意思
創名制	年長組 (<i>matu'asay</i>)	<i>matu'asay</i>	老人的
		<i>sanensen</i>	很好的、美麗的
		<i>tarihtihay</i>	好動的
		<i>kaesu'ay</i>	好吃的
		<i>langingi'ay</i>	模擬聲音（如人從藤編床坐起來移動時發出來的聲音。）
		<i>lateling</i>	聲音高亢嘹亮的
		<i>ci'icelay</i>	有力量的
		<i>caluwayay</i>	了不起的
	小姐組 (<i>kaying</i>)	<i>pakaka'ay</i>	最年長的
		<i>fangcalay</i>	美好的
		<i>kong</i>	貓頭鷹
		<i>kuliwliw</i>	抓蜻蜓時唱的一首歌的歌詞
		<i>fangsisay</i>	很香的
		<i>tamilay</i>	調皮的
		<i>kayoing</i>	年輕小姐
		<i>tanetes</i>	帥氣的
		<i>lailen</i>	小辣椒
		<i>adipangpang</i>	蝴蝶

資料來源：參照港口部落（2016, 2017），呂憶君增修。

¹⁸ 南北阿美族對豐年祭有 *kiluma'an*、*ilisin* 和 *malalikit* 不同的說法，花蓮港口阿美人將豐年祭稱為 *ilisin*。

年齡組織與親屬關係的持續與變遷是早期阿美族研究關注的議題。年齡組織的運作具有整合社會的力量，其中長幼有序的階序性確立老人政治（gerontocracy），維持著倫理與集體秩序。這些年齡組織的討論大多是以男子年齡組織為主（馬淵悟 1986, 劉斌雄等 1965；黃宣衛 1989, 1999；陳文德 1990；蔡政良 2012；羅素玫 2005；葉淑綾 2009）。至於女子與年齡組織的研究，因為在阿美族部落裡女子年齡組織可謂罕見，目前僅有少數學者提及相關討論（羅素玫 2008, 2018；葉淑綾 2014）。

根據 1960 年代的文獻，當時港口部落沒有女子年齡組織（阮昌銳 1969:119）。報導人說港口部落的女子年齡組織大約在 1970 年代出現，和男子年齡組織的阿美語稱呼一樣，當地人稱之為 *selal*。不過，女子和男子年齡組織是分別獨立運作的。早期她們以中文的「隊」稱呼自己所屬的群體（呂憶君 2007:68）。¹⁹後來在 2016 年，負責統籌女子年齡組織事務的婦女會認為女子年齡組織的階級應以阿美語命名及稱呼，如此才會更接近「傳統」，因此女子年齡組織全面改以阿美語組名（表 1.4）。自 1970 年代起，歷經數十年的發展後，女子年齡組織制度運作更趨穩定，也更加凝聚部落向心力。²⁰

目前女子年齡組織僅區分為年長組與青年組，沒有像男子年齡組織那般複雜。女子年齡組織的組名，無論是年長組或是青年組，都為創名制，組名主要是由組員之間討論後再告知婦女顧問所決定的。女子年齡組織裡的青年組中最年長的組亦稱為小姐的媽媽（*ina nu kaying*），所擔負的責任相對應於男子年齡組織青年組的青年之父（*mama nu kapah*），也就是必須教導青年組的晚輩。由於女

¹⁹ 港口女子年齡組織從年長至年幼依序有馬蓋先隊、好吃隊、米酒隊、搖搖隊、老美隊、力量隊、新新美女隊、媽媽樂隊、夜貓隊，這些隊名都是由各隊成員共同想出來的隊名（呂憶君 2007:68）。

²⁰ 「港口阿美……婦女無年齡組織，亦沒有像長濱 *kakatsawai* 以南諸社所有 *rakatsao* 之婦女組織，只有幾個以長幼為序的集體稱號，未成年的女童與男童同稱 *wawa* 意為孩子，青春期末婚少女稱 *kaiin* 其年齡在 16 至 20 歲之間，已婚婦女稱 *vavaxe*，40 歲左右婦女則稱為老婦 *matoasai*」（阮昌銳 1969:119）。

子年齡組織採創名制，小姐的媽媽指涉的是那個年齡層的生命階段，並無固定組名。


無論是日常生活或是祭儀活動，港口阿美人強調社群的集體性，因此男女年齡組織中的同伴（*idang*）關係是被看重的。多年來婦女會推動女子年齡組織的運作，讓更多女性得到參與公共事務的合法性與正當性。氏族親屬與年齡組織是兩個港口阿美人的重要社會關係群體，它們的運作也使得移往外地的族人至今仍能 and 原鄉保持密切關係。

第四節 研究方法

本論文的研究方法主要以人類學參與觀察（*participant observation*）和深度訪談（*in-depth interview*）的田野調查為主。此外，各種文獻資料的蒐集，包含相關博碩士論文、期刊論文、未出版的地方資料、政府部門計畫報告、影像與多媒體資料，比如網路媒體部落格、社群網站臉書、群眾募資平台、*youtube* 頻道、新聞報導、紀錄片和電影等，則是本研究輔助性的研究方法，並採用原民會的阿美語書寫系統（2005）（表 1.5）。²¹我的研究範圍以花蓮縣豐濱鄉港口部落為主，第一次我到港口部落進行田野工作是在 2004 年，隨後於 2007 年完成碩士論文。後來從 2015 年一月至 2016 年三月期間我在港口部落和一戶屬於貓公山（*Cilangasan*）氏族的家庭同住，並且密集從事博士論文田野調查。我在田野調查期間參與觀察部落族人的日常與祭儀生活，例如，婚喪喜慶（母親節與父親節節慶等）、豐年祭、海祭、宗教（天主教與基督教）、土地自救會、農民會議、日常耕種與族人聚會等等活動。

目前在港口的農耕者以青壯年為主，我訪談對象的年齡層大致在四十歲至

²¹ 本論文由於考量母語不是阿美語的讀者，因此內文中標示出[u]與[o]以作為區隔。



八十歲之間。我以農耕為主軸，分別和報導人進行非結構性的深度訪談、蒐集與確認相關資料。這些我所觀察和訪談的對象裡有從事土地抗爭、菜園種植、友善農作復耕團隊、有機農園的從業者、慣行農法的老農，以及回鄉定居發展的族人等等。在報導人的性別上，由於工作類別而有些差異。例如，菜園農作者以及土地抗爭與復耕的關鍵人物多為女性，從事稻米友善環境耕作的則男女皆有。

此外，在田野調查時，當向族人問到日常生活裡的食物取得時，我發現過去民族誌裡記載的許多勞動上的性別分工在今日不再是絕對的和有禁忌的（黃宣衛 1989, 2008:89）。在時代的變遷下，今日的性別分工變成比較像是某個工作是哪個性別較為熟悉。例如，我常常會聽到「種菜的事要問部落婦女，才會比較知道要怎樣種」，或是「去山上打獵或是到海邊抓魚，就要問部落裡的男人」。所以我在進行田野工作時，起初是以女性報導人為主，而這也有一部分和我的女性身分能讓我較自然地進入她們的日常生活有關。我先以女性報導人的社會關係為基礎，隨後延伸到其他的男性族人。這就是我田野工作時人際關係拓展的大概過程。

基於研究倫理的考量，本論文在處理涉及資源利益分配的事件時有時以假名（英文字母）取代報導人的真實姓名。論文裡呈現的地籍或契作資料也經過復耕團隊的知情與同意。隨後章節裡亦有真實人名的呈現，當這種情況出現時即意味著所討論的民族誌材料不是沒有倫理考量或不涉及個人隱私便是已在各種公開媒體出現過。最後要說明的是，在港口部落各聚落都有族人的耕地，但由於本研究探討的友善農作主要位於石梯坪和港口兩個聚落，而這兩處也是土地復耕所在地，因此本論文以這兩個聚落為主要研究範圍。

表 1.5 台灣原住民族語言書寫系統：阿美語書寫系統



- (1)奇萊阿美語、(2)北部阿美語、(3)中部阿美語
 (4)海岸阿美語、(5)馬蘭阿美語、(6)恆春阿美語

輔音 19 個：

發音部位及方式	書寫文字	1	2	3/4/5/6	國際音標
雙唇塞音(清)	p	✓	✓	✓	p
舌尖塞音(清)	t	✓	✓	✓	t
舌根塞音(清)	k	✓	✓	✓	k
咽頭塞音(清)	ʔ	✓	✓	✓	□
喉塞音(清)	ʰ	✓	✓	✓	□
舌尖塞擦音(清)	c	✓	✓	✓	ts
雙唇塞音(濁)	f ^(註1)	✓	✓	✓	b
唇齒擦音(濁)					v
唇齒擦音(清)					f
舌尖塞音(濁)	d ^(註2)	✓	✓	✓	d
齒間擦音(濁)					ɬ
舌尖邊擦音(清)					□
舌尖擦音(清)	s	✓	✓	✓	s
舌尖擦音(濁)	z	✓	--	--	z
舌根擦音(清)	x	✓	✓	✓	x
喉擦音(清)	h	✓	✓	✓	□
雙唇鼻音	m	✓	✓	✓	m
舌尖鼻音	n	✓	✓	✓	n
舌根鼻音	ng	✓	✓	✓	ŋ
舌尖顫音	r	✓	✓	✓	r
舌尖閃音	l	✓	✓	✓	□

雙唇半元音	w	✓	✓	✓	w
舌面半元音	y	✓	✓	✓	j
Total	19	19	18	18	23

元音 5 個：

發音部位	書寫文字	1/2/3/4/5/6	國際音標
前高元音	i	✓	i
央中元音	e	✓	□
央低元音	a	✓	a
後高元音	u ^(註3)	✓	u
後中元音	o ^(註3)	✓	o
Total	5	5	5

註：1.字母 **f** 依地區不同代表三種發音[b, v, f]：大體上而言，越接近北部的方言，字母 **f** 越可能代表[b]音，越接近南部的方言，則越可能代表[f]音。

2.字母 **d** 依地區不同代表三種發音[d, λ, □]：大體上而言，越接近北部的方言，字母 **d** 越可能代表[d]音，越接近南部的方言，則越可能代表[□]音。

3.後中元音[o]與後高元音[u]，傳統上一直被認為是「自由變體」。然而在實際的言談中，仍存在著語音上的差異，特別是表徵「語法功能」的虛詞，很明顯的是發[u]音。勉強的將[u]與[o]予以混同使用，對於族語使用者來說，一則感覺發音不標準，偶而也會有聽不懂的現象。所以將[u]與[o]並列，以適度的呼應族人的語感。

資料來源：行政院原住民族委員會（2005）




第五節 章節綱要

本論文第一章為導論，之外其他各章節內容安排如後。第二章探討港口阿美農作生產與水稻角色的轉變，對於在地食物系統而言，稻米如何從歷史中的「他者」，經由地方社會脈絡化，成為連結阿美人、土地與農作勞動生活集體記憶的重要載體。本章呈現港口阿美人的主食生產如何從傳統的小米轉變成水稻（稻米和糯米），以及如何從游耕到定耕的轉變裡，水稻承載著政經、社會與文化多重意涵，本章企圖從這些意涵揭示港口阿美人百年裡自我主體與他者間關係變遷的軌跡。

第三章的主題聚焦在港口部落的土地抗爭與水稻復耕。自 1980 年代以來，隨著經濟起飛，台灣整體在政治、經濟、文化各層面均歷經重大變動，位於東台灣的港口部落受此大環境影響，人口外流到都會，同時此階段國家與外來私人資本的力量進入當地造成衝擊。回應土地流失問題，港口人企圖讓農耕成為遊子返鄉的一種可能性。本章除了記載這個土地問題的背景與當地土地抗爭事件之外，更進一步分析一些回鄉者如何藉土地抗爭與復耕重新連結人與土地的關係以及再次定義和展現阿美主體性。

第四章所呈現的是近年來港口部落興起的菜園耕種現象。菜園耕種和過去的水田定耕與近年來的土地復耕有關。藉由描繪這些現象，在本章我要強調的是，在港口阿美人的食物生產和消費上，野菜的種植扮演著水稻之外另一個重要的角色。我將以本章的民族誌來展現並分析當地人如何經由野菜的種植與消費維繫了現代性境況下的人際關係網絡，以及如何彰顯與建構政治經濟學層次之外的身體或感官美學、性別分工，以及理想的生活。



第五章主要延伸討論港口部落展現主權與阿美意象的其他多元形式，此章提到的阿美意象指的僅是港口阿美人心中阿美族的形象與概念，並非一種普同的阿美族的意象。本章將統整前面章節並呈現港口阿美人如何以各種方法伸張他們的主權，在這些實踐的過程裡彰顯出屬於港口的阿美意象及主體認同的建構，其中包括透過藝術創作與活動等途徑。自我意象與主權的實踐營造出當地的地方性，這不但反映著當地阿美人對於社會變遷的因應之道，更可以看出在整體台灣政經架構下港口阿美人如何重新定義自己和外在社會的關係與他們對未來生活的想像與期待。

最後在第六章的結論我將總結各章論點，並指出從對一個原住民社群的農作生產的瞭解裡，我們可以看到外來結構性的力量如何進入或影響在地或邊陲的社群，以及面對這種看似難以逃脫的外來力量，即使是身處離散與邊陲的境況，當地社群亦自有因應之道。我將在結論裡說明本論文的貢獻之處在於把這個原住民社群的抵抗與主體再創造的實踐放到適當的脈絡下檢視，並以此個案闡明在當代全球化政經體系內傳統與現代的辯證關係與發展的可能意義。

第二章 港口阿美農作生產的轉變歷程



自 1980 年代以來，港口部落的日常生活空間受到政府政策及民間資本的觀光發展及土地買賣的影響，當地人以稻米復耕回應這些衝擊並展現主體性，在此脈絡下，更可以看出水稻種植的重要意義。然而從歷史的角度來看，水稻並非阿美人的主要農作與食物，而本章所要討論的就是，對港口阿美部落而言，在經歷過什麼過程後，水稻如何不再是外來的「他者」，而是經由地方社會脈絡化下連結著人與土地的「傳統」作物。

自日治時期以來，由於國家力量介入，台灣東部的稻米種植面積明顯擴張，阿美人的糧作生產主要從游耕旱田作物（小米）轉向為定耕水田作物（稻）（阮昌銳 1969；李宜憲 2009, 2011；黃宣衛 2005；郭祐慈 2008；松崗格 2018）。這個農作生產的轉變同時顯示當地阿美人對於土地（*sera*）的可耕性價值的變革。大致上，港口阿美人把田地區別為旱田（*hadhad*）和水田（*umah*），其價值判斷原本是以旱田為優。後來，由於國家力量的介入，阿美人大幅度地改種水稻後，使得水田價值壓過旱田。

隨著歷史變遷，原本象徵「他者」的水稻進入港口的社會生活，小米的記憶卻逐漸消退、失落與斷裂。百年以來，港口阿美人在日常與儀式裡以稻米中的糯米（*turun*）代換小米（*hafay*）來承載部落傳統社會文化意義。同時，2009 年的稻米復耕行動（詳第三章）則體現當地由下而上面對國家及市場所展現的力量。

從世界史的角度，十七世紀起西歐國家的殖民力量對外擴張，促使蔗糖的生產與消費普及（Mintz 1985, 1996, 1997），這不只改變了殖民地的生態與政經權力結構，連殖民母國內部的社會階級文化也產生微妙的改變。除蔗糖外，另一個例子是稻米，在歷史過程裡，日本人以稻米作為自我認同與異／已辯證

的隱喻（Ohnuki-Tierney 1993）。然而，稻米的意義並非舉世普同，就如同可口可樂（Coca Cola）在世界各地社會有不同意涵，在民族誌的材料裡，我們看到它也有可能成為自我認同的象徵。我們需以脈絡化的眼光，方能理解當地人是如何在消費的過程裡賦予這個全球性商品在地價值（Miller 1995）。

本章將試著呈現港口部落主食生產如何從傳統的小米轉變成水稻（稻米和糯米），以及從游耕到定耕的轉變裡，水稻如何承載以及承載著什麼政經、社會與文化意涵。這些意涵告訴我們百年來港口阿美人如何看待什麼是自己主體與何謂他者這些問題。

第一節 農作空間與田地價值

如同大部分台灣原住民社群，在港口部落，土地原為群體共有，後來才逐漸私有化。許多報導人不約而同提到，大約日治時期之前，土地耕作的面積及農作物收穫由部落領袖（*kakita'an*）管理及協商分配。港口阿美人在海岸山脈延伸至太平洋海邊的坡地（圖 2.1）以游耕（*palalinah*）的方式種植小米、陸稻、高粱、地瓜、玉米等旱地作物，兼之以採集野菜（*midateng*）補充食物來源。這些低度開墾的食物多樣性農業生產需掌握和順應生態環境資源和季節變化。游耕的性質在於移動的彈性，判斷土地現況，再決定是否移往近處尋找更肥沃的土地，或是讓耕地休息。

港口阿美人區分田地為旱田和水田，主要與改種水稻有關，也因此改變對於田地價值的認定。根據文獻，水稻是外來作物。晚清時期（1874-1895），花蓮地區的「平地原住民」曾向平埔加禮宛人學習水稻種植（李宜憲 2011:95-114）；²²清光緒元年（1875）港口部落歸化清朝，之後因加禮宛戰役在光緒四

²² 此處李宜憲文中的「平地原住民」顯然有別於其文中另提的「平埔加禮宛人」，其所指涉

年（1878）加禮宛人被迫遷至石梯坪聚落並和漢人在港口聚落開墾水田（阮昌銳 1969:155, 173）。水田稻作需要灌溉、農具及耕作技術，當時港口阿美人並沒有接受水田耕種。文獻裡提到，港口阿美人選擇田地的思維不同於平埔族人與漢人；漢人和加禮宛人偏好在低濕而較平的土地開墾水田，但阿美人卻喜好留在坡地從事山田燒墾旱作（Ibid.）。從以上資料可知，至十九世紀末，港口阿美人與漢人和加禮宛人接觸時，仍維持原有旱田耕作，空間上的選擇也以山坡地為主。

直到日治時期，水稻才逐漸全面取代小米。作物的改變連帶地影響了港口阿美人對耕地的價值評斷。根據河野喜六在《番族慣習調查報告書》（2000[1915]:25）記載，當時花蓮港廳的阿美人選擇耕地主要是考量土地肥沃、平坦及含有砂礫與否，水利反而不是關切的要素。文中甚至提及「番人反而忌諱近水濕潤地，認為這種地適合種水芋之外，無其他利用價值，因而棄置不用。但是自從近年來水稻耕作傳入後，現在番民反而以水多、地質普通的地方為中等或上等耕地」。由此可知，那時阿美人對好耕地的認定已經改以水稻的生長為考量依據。日治中期（1920 年代）為台灣東部小米種植衰退與稻米擴張二者消長的關鍵期。水田定耕增強阿美族人的私有地權觀念，進而影響阿美族人對土地價值的評斷。在價值上，水田被認為勝過旱田，乃是水稻的產值高過小米且收成可轉換為貨幣的緣故（李宜憲 2011:95-115）。而貨幣對於當時剛進入現代國家體系的阿美人而言，可以帶來許多生活上的便利（如繳稅、交易、醫療、就學等）。

老一輩的報導人們提到，以前部落裡的人很辛苦地種稻，結果收成卻先讓日本人或是商家拿走：

的應為阿美族人。

在日本時代，我們還要被日本人抽稅，一分地就要給日本人一包米，如果這一戶有五分地，等於五包米就要被拿走。


我們在雜貨店裡買東西，還沒有收割的時候身上沒有錢就登記欠帳。本來我們只有欠雜貨店五塊錢，結果半年後雜貨店老闆說還要收利息，居然我們欠五塊錢的就變成欠一包米，等到我們曬乾稻穀，雜貨店老闆就會到你家拿走稻穀。那時候算算我們一期有十五包稻穀收成好了，不只這家店、那家店也要來拿稻穀，結果自己吃的稻穀就剩不多了。

換句話說，被剝削剩餘的稻穀才是一家人可以吃到的糧食。早年家戶裡人口眾多，²³米的需求量大，常常為了繳稅、抵錢等導致家中存糧不夠，日子過得非常辛苦。

轉種水稻後，種植順序上，港口人以海岸山脈的坡地為基礎將水田的開墾擴展至海邊，雖然田地零碎，地主持有的面積小，但是要整併眾多地主的田地困難度高，所以擁有大片田地的地主並不多。由於港口的水田多沿坡地開墾且面積零碎，農耕時需大幅仰賴人力，無法全面以機械耕作取代；相較起來，長濱鄉各聚落的水田寬廣、平坦且完整。²⁴也就是如此，早年就有人賣掉土地價格較貴的石梯坪田地到鄰近的大俱來、三間屋、真柄及長光等聚落購買相對便宜且更適宜水稻耕作的田地。在長濱買地的港口阿美人多半自行耕種，不然就找人代耕，並在耕種前先談好代耕者給地主的收穫成數。可見當時稻穀亦被視為某種貨幣，其重要性由此可知。

²³ 港口的家族制度建立在母系承嗣的基礎上，其居處法則以從妻居、從母居、長子出贅外氏族、長女招贅而不分家、財產共享、同居一屋以形成母系大家族為理想型態（阮昌銳 1969:25-26）。

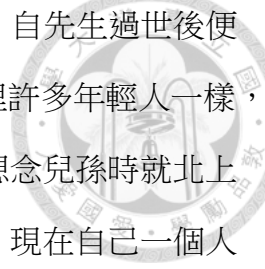
²⁴ 網路資源 google 地圖，<https://www.google.com.tw/maps/place/962> 台東縣長濱鄉，2017 年 4 月 15 日上線。



水稻定耕不但影響田地價值，也確立地權和水權制度及家族與聚落空間的劃分。簡單地說，水稻種植重新界定港口部落的空間權力分佈。從 1960 年代的民族誌資料可知，早期水田開墾的勞動由氏族的族舅團體或年齡組織的男性承擔。水田主要分佈在大港口、港口、石梯坪三個聚落，每個聚落各五大氏族都擁有水田（阮昌銳 1969:174-175）。分配田地時，不是以氏族（*ngasaw*）為劃分單位，而是全部落各家族（*raluma'an*）抽籤決定。由於水資源有限，缺水時節會因為爭取水源而發生衝突（*Ibid.*）。穩定的灌溉水源對水稻種植是必要的，因此除牽引田地鄰近處的溪流外還需仰賴人為水圳（*pananuman*）灌溉系統供應水源。港口部落的水圳自日治時期建立至今已有百年歷史。水源分配量制度（*fakeciw*）的確立乃是依據地主的田地面積而訂，原則上，一分地供應一寸水流量。

水田的價值因水稻種植而提升。港口阿美人先以大港口、港口、石梯坪聚落為基礎，再逐漸往北將水田擴張到石門聚落。在生活空間上，許多水田緊鄰家戶與工寮，田地上的工寮就像是家戶的延伸，是儲放工具、休息、煮食、看守作物等的處所。當地人認為只有地主才有資格蓋工寮。在水田的開墾從山坡地擴張至海邊後，水稻種植面積大幅增加。五十歲以上的報導人們常提到過去稻米興盛的年代，一筆筆由山坡延伸到海邊的水田廣布，各家戶一打開家門就是稻田，甚至就連在吹著鹹鹹海風的海邊，他們都想盡辦法克服惡劣環境，努力種出稻米。

由於水田需課稅，因此確立田地為水田或旱田的屬性後，田地的性質便難以轉換。對港口人而言，二者的區隔在於過去這塊地耕種過稻米以及納入灌溉系統內與否，這是因為水稻需要穩定水源，所以分水制度的建立與水、旱田的區隔有直接關係。自 1980 年代以來，港口部落的灌溉系統因風災重創難以修復等諸多因素，不少水田閒置、廢耕或是改為旱作。實際上，沒有經過水源灌溉



的水田和旱田兩者看來沒有明顯差異。例如，報導人 Sawmah 自先生過世後便在部落獨自守著從母親繼承來的水田。她的孩子們就像部落裡許多年輕人一樣，國中畢業後就到外地求學或工作，節慶或祭典時才回來。她想念兒孫時就北上探望，但年紀漸長，體力大不如前，以前還有先生一起種稻，現在自己一個人根本無法種稻。如今她的田不是休耕就是轉作菜園。

當我走過廢耕多年的水田時，心中非常困惑。我問 Sawmah：「那些好久沒有水又沒有種稻的 *umah*（水田），還是 *umah* 嗎？我可以說它是 *hadhad*（旱田）嗎？」。沒有想到 Sawmah 馬上提高音量說：「就算是乾乾的 *umah*，它還是 *umah*，*umah* 就是 *umah*，不管怎樣它就是 *umah*！」Sawmah 的話讓我印象深刻。再請教部落其他長輩後，我更進一步確認：在當地阿美人的觀念裡，水田就是水田。縱使水圳灌溉系統無法供應水源或者是地主無力耕作、家中沒有足夠的勞力而休耕或把水田改為旱作，一旦田地變成水田，他們認為，就是水田，很難再回到旱田了。原本是水田的地，即使日後改為旱作，也不會被稱為旱田，田地仍然保有水田的屬性與價值。這反映著水、旱田間難以跨越的界線。

旱、水田間的轉換遠非想像中的容易。從生態和現實條件來說，從旱田轉成水田的難度較高，就算旱田的地主想引入穩定的水源耕種水稻，但關鍵是她／他需要向水田地主們協商或變更既有的水源分配。實際運作上，這套長年經過競爭、衝突與協商才成形的分水制度涉及部落內每個地主所分配到的水資源，即使某旱田地主有意打破舊有平衡，然而想要協商出新的分水共識並非易事。也就是說，與旱田轉水田相比，水田廢耕、水稻復耕與菜園旱作在實踐上達成的可能性大得多。在港口，水田一旦開墾完成，在文化概念上，田地就維持著水田的屬性。此乃因為水田耕作涉及的不只是作物本身，更進一步鑲嵌到部落內社會、政治、經濟以及親屬等眾多權力關係交織而成的網絡裡。

第二節 水田定耕與土地邊界



從日治時期起，水田定耕（*maumah*）與土地私有化相互依存，當地人有濃厚的水田情結。在港口，同一塊水田常包容多種適合打獵、採集與漁撈的生態資源與環境樣貌（如山林、平地、海岸）。當地阿美人也在他們所稱的「田地」上實踐著水稻耕種之外多樣性的生產（如打獵與採集）。水田的劃界規範著農作生產，當地人不會隨意越界到他人田地範圍內（如山坡上的田地）打獵或採集，就像是某報導人提到：「我嫁進這部落，公公在家前面種稻，我家的後面往山上走有果樹還可以打獵。部落其他的人要在我家田地上拿東西或打獵會先各訴我們才去拿。」不像漢人的平地水田，在港口，所劃出的一筆田地內有各種不同自然資源可使用。也因為劃界，其他人不會擅自越界（但海邊的採集或漁撈就不受此限）。這也就是說，有別於其他社群，當地人發展出不同的土地劃分邏輯。簡單地講，漢人或鄰近的平埔族人的水田通常都開墾在離海岸或山坡有段距離的平地，同時對他們而言，水田的生產目的是單一的，很少會在田地打獵或採集。

依據報導人們的說法、我的田野觀察（把完整一塊地稱之為田地，也就是水田〔*umah*〕和旱田〔*hadhad*〕）及地籍資料，港口部落土地的特殊之處在於，當地人用田地的觀念來定義所劃分的土地，並非本研究把田地的觀點擴充解釋到港口阿美人完整劃分之下的一筆土地。例如，石梯坪聚落地籍圖的北端明顯可見西側海岸山脈至東側的太平洋海邊有多筆長條狀的田地（圖 2.1），大致上，各筆田地內包括山林、平地與海岸等不同生態地貌與自然資源。

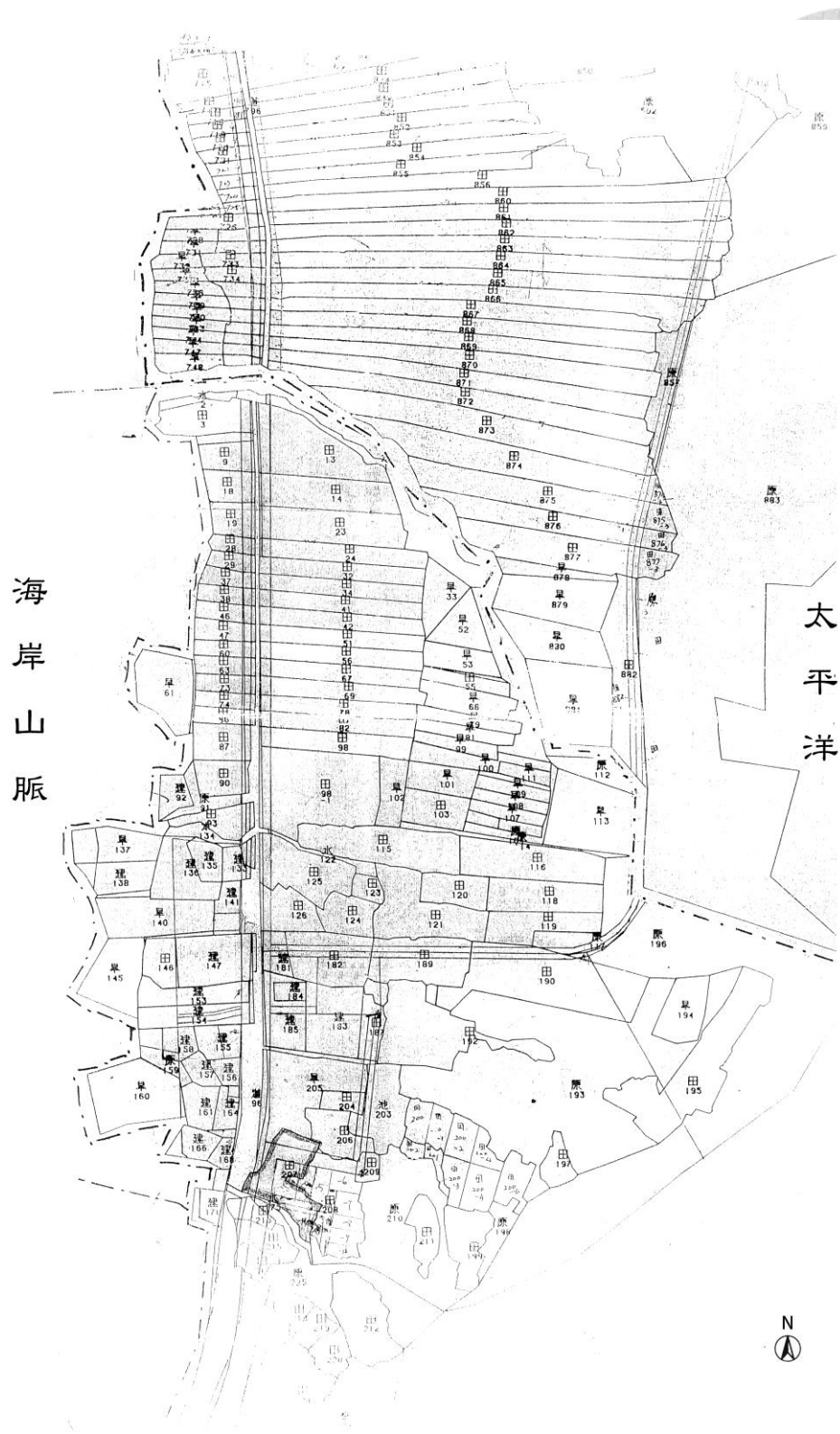



圖 2.1 花蓮港口部落石梯坪聚落的地籍圖 (2016)

資料來源：原圖為港口復耕團隊提供



儘管長久以來石梯坪聚落的地界經過財產繼承、整併、轉移或是買賣而變動，但從現有地籍圖仍可看到港口阿美人長條狀的田地劃設輪廓，居民們也提到港口這樣「特別的」土地劃設現象。例如，P 報導人（女性，1937 年生）一人獨有的田地包括西側山坡的 732 地號旱田、733 地號水田，以及從中央處平地到東側海岸處的 864 地號水田，就是劃設田地時每一筆地包含不同生態資源的例子（見圖 2.2 我以色塊標出的一筆地）。²⁵ 一位在石梯坪種菜的婦女自豪地說：「以前老人家很聰明，特別留給我們從山上一直到海邊的水田，這樣長長的有樓梯的水田，是我們港口這邊才有的。」這樣的說法呼應著其他報導人「港口的水田很特別」的說法。這個「特別」還可以從他們的日常生活理解。有一位很會種菜也很會到海裡拿食物的婦女說：「我的水田就在石梯坪，我現在沒有種稻，改種菜，我的菜園走過去就是海，這樣很好耶。我常常在菜園裡種完菜，流了一身汗，身上臭臭的。我很喜歡跳進海裡，一邊游泳一邊拿我想要吃的東西（海菜螺貝等）。」無論是地籍圖或是訪談都反映出港口土地劃分有一種水田在地阿美化的概念。

²⁵ 在港口，有時一筆地或一個地號有一個以上的地主，但一筆地為一個地主獨有亦為常事，如此處正文內舉例時提到的那一筆地（包括 732、733 及 864 地號）即為一個地主獨有。

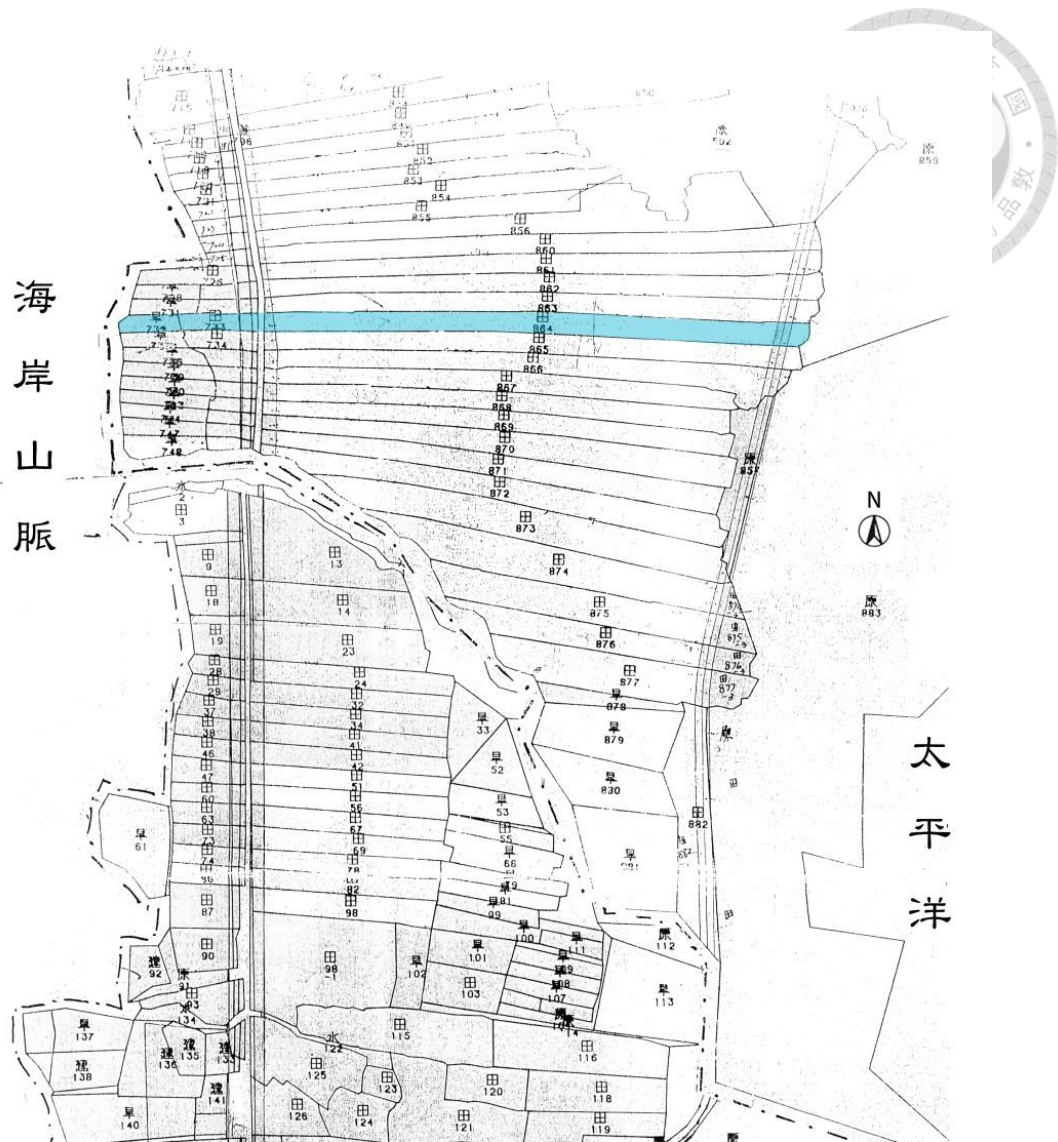


圖 2.2 單筆田地範圍內包括不同生態地貌與自然資源（2016）

資料來源：原圖為港口復耕團隊提供

地主們設地標為土地分界以避免紛爭。傳統上多以自然物為界標，然而今日卻多以土地測量單位所釘的「土地界標」地樁為界標（圖 2.3）。到目前為止，當地人會是以約定俗成的自然物為分界依據，協商劃界後，以無法用人力挪移的大樹或巨石或種植特定植物（如文殊蘭、成排的朱槿或竹籬）為界標（圖 2.4）。這些植物不只是界標，也變成當地人情感與記憶的象徵物。

以往靠海的居民會就地取材，以咕佬石建工寮和堆砌矮牆作為地界，這亦

有防海風與保護作物的功能。不過，1980 年代東管處設石梯坪遊憩風景區時，使用大型機具整地剷平碾碎咕啞石界限和工寮，在地特有的咕啞石景觀被嚴重破壞，至今僅留少許遺跡，令當地人感到非常遺憾。現在部落裡的人很希望昔日特有景觀可以重現。



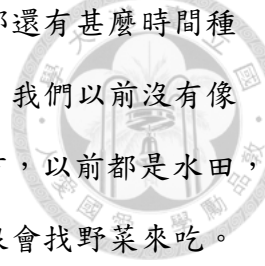
圖 2.3 土地測量單位所釘的地樁
「土地界標」為地標 呂憶君攝



圖 2.4 阿美人種植特定植物為地標
(圖內為文殊蘭) 呂憶君攝

如今港口的農耕生活明顯改變，在部落勞動力大量外移、人口高齡化、政府休耕補助與老年津貼政策、農會輔導的農事班解散、水源灌溉系統毀壞等諸多因素下，大部分的水田不是休耕就是廢耕。現在部落裡四十歲以上的人談起種稻的興盛年代，還會感慨大片黃金稻浪的畫面已成為遙不可及的記憶。現今種稻人口銳減，只剩一些人願意種稻。大多數家戶的米食來源來自佃戶的收成或購自米廠。不過仍有許多女性在菜園 (*sadatengan*) 耕作。也就是說，就算現今沒有那麼多人種稻，但女性與農作的關係仍然非常緊密。關於女性的農作，特別是菜園的討論，隨後我將在第四章詳述。

綜觀港口的水、旱田農作的轉變歷程，可以發現他們的耕地逐漸從山坡往平地移動，並且有愈來愈接近家戶的趨勢，耕種作物也從水稻轉向菜園農作。



老人們提到以前的種稻年代：「我們以前都來不及種稻了，哪還有甚麼時間種菜。我們是遇到米不夠吃、肚子吃不飽的時候去拿野菜來吃，我們以前沒有像現在這樣特別在種菜的。」；「現在我們在家附近種菜的地方，以前都是水田，現在老了沒有力氣種稻，我們就改種菜。」；「我們阿美族很會找野菜來吃。以前我們常常到山上工作，山上那邊的野菜很多和我們在平地看到的野菜也不太一樣。現在我們在這邊，很多人看到野菜也會想拔來吃，這樣的話野菜就會不夠吃。我們現在想要吃野菜就自己種，把野菜種在自己家旁邊的菜園，想要吃的時候就去拔，不用特別去找，還可以種自己想要吃的野菜，這樣就很方便。」在我的報導人家吃飯時，常聽到從花蓮東昌嫁進來的阿美族媳婦說：「老人家很會吃飯，他們一吃就是好幾碗裝得滿滿的白飯，很少吃菜的。妳看阿嬤個子小小的，可是很會吃飯。我們以前小時候沒有特別吃飯還要配菜的，哪有像我們現在桌上有好多種菜，這些菜有很多是阿嬤在菜園裡自己種的，而且是我們（阿美族）平常愛吃的菜。」實際上，港口部落的菜園農作與水田定耕有直接關係。經過三十年的休耕，如今港口的農作已經由水稻逐漸轉移到菜園，菜園出現在家戶周圍或是在復耕的水田上。在港口時我常吃到各式各樣來自菜園的「野菜」。過去部落的人在野外或田間以採集方式取得野菜。不過，今日他們刻意把野菜種在菜園裡，隨時隨地摘食。換言之，野菜是以水田定耕的邏輯在種植。

第三節 小米、糯米與稻米價值作物的移轉

小米對傳統台灣南島語族的社會生計及文化有重要意義，而小米的重要性表現在神話中小米為神靈賜予的主食以及相關農耕與歲時祭儀裡。²⁶早期港口

²⁶ 小米的相關研究可見於古野清人（2000[1945]:43-107）；河野喜六（2000[1915]:144-145, 15-

阿美人在山田游耕種植小米、陸稻及其他旱地作物。然而，如同第一章提及國家力量的介入造成阿美人改種水稻，日常主食從小米轉變為水稻，因此在對小米的記憶上明顯有世代間的斷裂。

隨著生產方式轉變，在日常生活裡水稻比小米更有影響力。這幾年港口居民重啟休耕的水田，但由於水資源供應吃緊，甚至常有民生用水不足的狀況，以作物種植條件而論，小米在旱地粗放即可長成，不像水稻需要穩定的灌溉。在回答小米復耕的可能性時，老人們總是說「很累、很累」。「很累」意味著：

（一）從勞動力來看，旱田粗放種植的小米雖然不像水稻精耕需要投入插秧、灌溉、施肥、除草等過程，但小米收割後必須完全以人力用杵、臼搗穗，反覆處理使穗脫殼才能取得收成。水稻耕作歷經國民政府推行的農業現代化及機械化後，大幅簡省工序和人工成本。相較於小米，水稻耕作的勞動力不需完全仰賴人力。（二）就單位面積產量而言，小米收成的總產量遠不及稻米。居民們提到小時候家裡人數多，年齡較大的孩子擔負照顧年幼手足的責任，成人必須在田裡勤奮工作才能讓家人吃飽。自從開始種水稻以後，很明顯地稻米產量遠遠大過小米，以稻米為主食更能滿足眾多家人的口腹，稻米比小米更適合作為現代生活的主食。（三）關於經濟價值，在港口小米不是經濟作物，沒有進入市場交易，不像稻米可以販賣後成為經濟收入。這使得經歷小米與稻米耕作年代的港口居民普遍認為，稻米的經濟效益遠勝小米。

16)；佐山融吉、大西吉壽（1923）；阮昌銳（1969:167, 293-298）；黃宣衛（1989）；羅素玫（2005）與李宜憲（2011:96-114）等人的作品。阿美人的結婚又名為米糕的交換（*mifalitsuto-fumai*），米糕是獻給祖靈的祭品（陳文德 1985:165）。早期港口阿美人的農耕祭儀以小米為中心，定時舉行播粟祭（*misamax*）、播後祖靈祭（*misapo?o*）、除草祭（*pakajap*）、收割祭（*pexavaijan*）、豐年祭（*ilisin*），或是不定時舉行求雨祭（*pakaoulal*）與求晴祭（*pakatsilal*）（阮昌銳 1969:293-298）。然而，如今除了豐年祭之外，其他的祭儀已不再舉行，豐年祭儼然成為最具代表性的文化表徵，而這種現象也普遍見於大部分阿美族部落。

表 2.1 小米與水稻之比較

項目	小米 (<i>hafay</i>)	水稻 (<i>panay</i>)
耕作型態	旱田粗耕	水田精耕
勞動力	人力	人力和機械
單位面積產量	較低	較高
經濟價值	非經濟作物	以市場價格換取現金

資料來源：呂憶君整理

水稻定耕和過去小米旱田游耕間存在著斷裂。有趣的是，從現今港口阿美人在日常和儀式中糯米的使用，我們可以發現糯米雖然是水田定耕作物，但在當地的文化邏輯裡卻扮演著連接從旱田游耕到水田定耕之間斷裂的重要角色。

在港口部落，糯米最初曾是山上的旱田作物，它的口感（黏性）和生長條件（旱田）都和小米近似，後來才改良成為水田作物。²⁷ 依據離現今約莫百年前的記載，水稻種植普及前，阿美族人主要耕作米（陸稻）、小米、甘藷、芋頭等作物。然而值得一提的是，同一篇記載裡提到，不管後來傳入的水稻或原本種植的陸稻和小米都有糯、粳之分，而糯的黏性比粳強（例如，糯小米的黏性比粳小米黏）（河野喜六 2000[1915]:25）。也就是因為稻的品種裡也有較具黏性的糯，這可能是後來港口阿美人漸漸不種小米得以挪用糯米來製作米糕，取代小米或銜接小米的飲食文化傳統。

除了上述的銜接意義外，糯米的物質性（materiality），尤其是黏性，近似於以前小米做的米糕（*turun*），而其他種的稻米就沒有這樣的物質性。在港口糯米被稱為 *turun*。也就是說，小米糕、糯米、糯米糕都被稱為 *turun*，歷史過

²⁷ 自古花蓮縣縱谷的原住民聚落（如萬榮、壽豐、光復、瑞穗、玉里及卓溪等一帶）就有種植陸稻的傳統。相對於需要灌溉與栽培的水稻，陸稻多採粗放耕作，其產量雖不及水稻，但陸稻天性較耐旱、耐瘠及對逆境耐性強，非常適合山區種植（潘昶儒 2010:6-8）。

程裡，港口阿美人口中的 *turun*，最先是指小米糕，後來則是糯米或糯米糕。²⁸ 這也就是說，港口阿美人以糯米（稻米的一種）取代傳統時代裡小米在生活與儀式裡的位置。糯米取代小米在儀式的位置不只是在對祖靈獻祭的食物這個層面，也表現於共食這個凝聚社群的意義上。

復耕前當地人在山坡地種水稻，男子年齡組織中的青年階級 *miawaway*（見第一章表 1.3）負責巡守，避免山豬、猴子等野生動物破壞農作。該階級成員會在山上看守，直到豐年祭才回到平地和眾人一起歡慶。如今港口部落仍然每年舉行豐年祭，但大多數部落居民的生計已不像上一輩主要仰賴稻米耕作，而是從事不同行業維持生計。報導人們認為回鄉參與豐年祭的意義已不只是慶祝農作收成，也是原鄉和旅外族人在各行業（包括學業）上的豐收。但是，即便豐收的內涵已有所不同，大多數人仍認為應該把豐年祭的農耕記憶保存下來。因此，我們在豐年祭可以看到 *miawaway* 階級的年輕人持著火把、揹著收穫，從山上進到部落廣場和眾人共同參與祭儀的場景。青年會在籌備豐年祭期間向有男丁的家戶收取生糯米或現金作為祭典的公用物資或資金。有了這些資源後，豐年祭裡眾人共食的豬肉與糯米的需求（用來製作糯米飯和米糕）才得以確保。

以米的特質而言，港口居民種植的水稻（*panay*）種類有秈米（或稱在來米，*tipus*）、粳米（別稱蓬萊米，*holaymay*），以及糯米（*turun*，以圓糯為主）（詳見表 2.2）。²⁹ 早期台灣以種植和食用秈米為主，後來，日治時期粳稻被全面引進後，人們便以粳米（蓬萊米）為主食（參見行政院農業委員會 2008）。港口人至今仍以蓬萊米為主食（糯米次之）。不同於近年來主流社會因養生風潮捨棄精製白米而流行食用糙米與雜糧，港口阿美人並不習慣吃糙米，白米之外的最佳選擇就是糯米。港口阿美人愛吃糯米，特別是圓糯，這是因為圓糯的

²⁸ 各阿美族部落並非都稱糯米為 *turun*，此處可看出糯米在港口阿美文化脈絡裡糯米和米糕連結的特殊性。

²⁹ *Panay* 或 *Tipus* 是港口常見的女性名字。

黏性勝過長糯之故。想吃糯米時，他們就會以糯米飯為主食。當地人喜歡糯米飯的原味，但有時在蒸煮時也會加入紅豆、花生、地瓜或芋頭。相較於白米，糯米承載更多阿美文化意涵，所以糯米用於釀酒或在重要節慶或祭儀裡被食用。在港口，種糯米的人比種蓬萊米的人少，糯米以自用為主，就如早年不被當成經濟作物看待的小米，所以產量並不高。

表 2.2 稻米種類

總稱	類型	別名		米粒外觀特性	米飯特性
水稻 (<i>panay</i>)	秈米 (<i>tipus</i>)	在來米		細長、透明度高	煮熟後米飯較乾、鬆
	粳米 (<i>holaymay</i>)	蓬萊米		圓短、透明 (部分品種米粒有局部白粉質)	介於秈、糯米之間
	糯米 (<i>turun</i>)	秈糯	長糯	細長、白色、不透明	煮熟後米飯較軟、黏
粳糯		圓糯 ³⁰	圓短、白色、不透明		

資料來源：參照行政院農業委員會（2008），呂憶君增修。

糯米通常以木甑蒸煮，這樣煮出來的糯米飯比用電鍋或電子鍋煮的白飯還要多，可滿足多人的需求。³¹除香氣勝過白飯外，糯米飯還可在室溫下久放長達三天，三天內仍然保有黏性與香氣。相較於糯米飯，白米飯卻很容易變壞發酸。煮熟的糯米比白米（在來米或蓬萊米）更具有黏性與紮實耐嚼的口感，不但外出工作時便於攜帶，耐消化的特質更是深受在山林或田地裡勞動的阿美人

³⁰ 以前港口人主要是種圓糯，不太有人種長糯。種圓糯的主因還是在於圓糯的黏性比長糯好，更適合製成糯米飯、糯米糕或釀酒。

³¹ 港口阿美人習慣用大的木甑（*mahod*）蒸煮糯米，現今港口仍保有木甑製作的傳統技藝。

喜愛。現今，還有自動攪拌機器可以代勞，這使得糯米糕的製作與食用都比以往更為方便。以上這些即是糯米至今仍廣受港口阿美人歡迎的因素。另外，值得一提的是，「住在大港口的阿美族因為有的祖先是漢人，他們會做粿，和我們不一樣。我們就不會那樣吃。而且我們也不會用艾草做草仔粿。」報導人也向我提到他們食用糯米和製作米食的方式和漢人不同。

綜上所述，糯米可說是連接傳統旱田耕作和現代水田耕作之間的作物，其中報導人常提及的 *falinunu* 這個糯米品種就是很好的例子。*falinunu* 原本為一種旱稻糯米，後來被改以水稻的形式種植來增加產量，因此廣受阿美人的好評和喜愛。在 1920 年代以前（也就是國家力量在台灣東部全力推廣水稻種植前），這種糯稻就存在，甚至到現在都還持續被種植著，現今在花蓮的縱谷或海岸仍可看見這種糯稻田。港口阿美人認為，相較於其他品種的糯米，*falinunu* 吸引人的美味在於有一種與眾不同的香氣與口感。特別是報導人們一再強調，*falinunu* 的黏性更勝於其他糯米，它的特色就在於煮熟後在常溫下，多日內仍然可以維持黏彈的口感，不容易變硬而難以咀嚼下嚥。

除了自己種植之外，港口居民大多去鄰近的豐濱、長濱或台東大俱來漢人所開設的碾米廠購買糯米。³²儘管糯米承載著傳統意涵，但在文化與傳統世俗化的今日，糯米也未必具有過去小米的神聖與宗教意義。然而，糯米那種接近小米的黏性使它可以被做成米糕，因而相當程度地取代小米成為祭儀或是婚喪喜慶裡的價值食物，其角色便有別於日常生活裡食用的白米。由此，我們看到港口阿美人在接受水稻這種外來作物及其耕作慣習後，在農作生產上的轉變與延續，特別是他們如何藉著挪用糯米這種特殊作物來取代某些小米的社會文化意義。

³² 據報導人們說，以往擁有糯米的多半是社經地位較高的家族。至於為何糯米的消費會有這種階級差異的現象，並非本研究主要重點，亦需進一步探究。

第四節 討論



在國家力量全面推廣水稻種植的政策下，阿美人的生計模式從游耕和採集轉變為水田定耕，從此部落居民不再因游耕而在山坡地之間移動。水田定耕的生活使得家戶（*luma'*）甚至部落（*niyaro'*）的具體邊界更為明確，自我與他者之間的區別也更為清楚。在傳統旱田的土地共有制時期，部落內各家戶的區隔，並沒有明顯的私有觀念與土地分界，到日治時期為更有效地控制與掌握殖民地自然資源，國家力量介入，以土地測量、調查和登記來確認所有權。地權的確立及水田定耕帶來的土地私有化概念使得部落居民開始劃分清楚的土地邊界，具體作法就是前面提及的以自然地標（如植物或石頭）或人為建築物（工寮或咕啞石矮牆）為田地劃界。

自 1920 年代以來，我們可從水田劃分的角度看到水田在地阿美化的現象。港口阿美人認為理想上一筆完整的田應該包括從海岸山脈的山林、平地及延伸至太平洋海岸等不同生態地貌與自然資源，這樣才能滿足打獵、採集或漁撈的需求。這個水田在地阿美化的體系不只涉及農耕灌溉系統、自然資源等物質面向，也關乎水圳組織、親屬繼承等政經與社會生活，如此整個港口部落空間也得以形成與鞏固。作為一個整體，港口部落便與鄰近靜浦、豐濱、奇美等各部落甚至與外面世界產生區隔。進一步說，有別於山田燒墾的傳統時代，港口的土地在水田化後新的部落空間感與社會關係也隨之而生。

水田定耕的影響也表現在當地人對土地的認知與實踐上。水田定耕普及後，水田被認為比旱田有價值。二者的屬性難以相互轉換，但在價值體系上彼此是有位階性的，也就是說，水田的價值顯然高過於旱田。這是因為在無需特別改造土地的前提下，便可在旱田粗放種植小米、陸稻或雜糧作物。水田耕作涉及綿密的社會、政治、經濟與親屬關係，所以在概念上，一旦開墾，水田的觀念

就很難動搖。在實際運作上，開墾與維護需要投注相當的勞動力與資本，經過好一段時間之後，投注在一塊水田的各種成本在無形中增加其價值，這不是一塊相同面積的旱田所能相比的，港口阿美人對水田的看重由此可以得到解釋。而且，旱田生產的小米不是經濟作物，而是自用或共享為主的純然生計作物。相反地，水稻不僅填飽他們的肚子，進入市場後更聯結外在社會，由此可知水、旱田各具不同性質和價值，這也說明著為何水田變成港口阿美人新且重要的土地分類範疇。

此外，現今在港口風行的菜園農作也是本著水田定耕的邏輯，這某種程度上意味著本來是外在與野生的野菜被移植到自家空間，成為「自己的」。也就是說，旱田裡游耕的小米與旱稻的粗放種植與野菜採集如今則轉換為水稻定耕與野菜移植入家戶田地。這大致可以理解為一種從外在或野生的生計模式轉變到內在的或自家的農業生產模式的過程。自 1980 年代以來，由於受台灣整體經濟變遷的影響，青壯人口外移，使得港口的水田耕作面積大幅縮減，僅剩野菜耕作在品種與數量上仍繁茂不墜。這乃是因為留在部落的婦女在水田化後把野菜轉變為家戶範圍內的菜園定耕，相當程度地縮減了傳統游耕或採集的野外移動幅度。換言之，目前在港口興起的菜園耕作亦需放在水田定耕的脈絡下審視。

港口的土地性質在上世紀的私有化與水田定耕後產生顯著變化。在回答何謂土地這個問題時，Tania Li (2014b:590) 認為土地性質非永恆不變而是不同行動者交會的多重聚合 (assemblages) 結果。據此，現今港口部落的田地，不管是傳統的旱田或進入國家體系後的水田，乃是歷史過程裡不同行動者 (如國家、市場、當地居民) 投注影響力後的多重聚合結果。例如，日治時期及戰後國民政府的水稻生產政策，1970 至 1980 年代部落人口外移到都市所造成的人力資源短缺，1980 年代政府推動東台灣的觀光發展政策等，國家力量的干預及資本家的投資使得部落土地體系鬆動，再加上部落當地勞動力的起伏變化和不

同時代農人在土地上施行的各種農法的差異（詳第三章），這些「多重聚合」影響著當地土地的性質和價值。過去港口阿美人在田地上投入勞動力和資本生產稻米，如今土地成為政府觀光發展或是投資者手中的商品，當代土地的意義對於世居港口的阿美人來說有很明顯的改變，而這也埋下日後當地以水稻復耕來再次改變土地性質的種子。

從物質利用的角度來說，土地有排除性（exclusion）（Ibid.:590-591），意即當在土地上耕作某種作物或作為某種利用時就不可能另為他用。例如，當港口的水田廢耕，居民遇到急難意外需要大筆現金，土地被外地人收購改建為民宿，就不可能在上面耕作了。由於政府推動觀光，原本的農地轉商用後，地價翻漲許多，即使部落的人日後想要買回祖傳的土地，但飆漲過的地價卻是他們無力負擔的。Li（Ibid.:591-592）指出國家土地政策牽涉到前述土地排除性以及什麼才是正確的土地處置二者間複雜的辯證關係。

港口的例子需要被放在殖民的脈絡下思考：國家與資本力量進入港口部落後，關於土地的處置，開始有土地商品化或應用於開發的思維與現象，所造成的結果便是土地流失（包括政府單位「侵佔」石梯坪的地及當地人賣地給外人）外青壯人口外移所造成廢耕（過去老人認為青年人留在部落耕田沒有出息）。然而，面對廢耕與土地流失，現今當地人逐漸認為「正確」的土地處置方式是以水稻復耕重新連結人與土地關係，而不是在政府和外來投資者主導下將土地用於觀光開發，如蓋海景民宿或停車場以吸納大批遊客人潮等等的作為，造成部落居民在土地使用上完全無從置喙的局面。多年來族人為保護土地而採取的抗爭與復耕行動多少也意味著對此的回應。這部分的討論，我會在第三章詳談。

關於原住民社會現代化的論述，許多學者以現代化及其適應的角度來討論，這種論述隱含著傳統與現代之間存在著難以溝通的斷裂（李亦園 1978, 1979；李亦園、許木柱 1985；許木柱 1987）。然而在面對現代化的過程裡，地方社會

並非完全沒有自己的聲音，或者傳統與現代並非全然斷裂。港口阿美人的土地使用即告訴我們他們如何用自己的方式來與現代性連結。作為一種傳統或某種阿美性（Pangcah-ness），港口當地的稻米耕作必須放在殖民與現代性的脈絡下來思索，也就是說，他們視水稻種植為阿美人傳統的生活方式，事實上是一種創造的傳統（invention of tradition）（Hobsbawm 1983），阿美人把水稻以及種植水稻的生活當成傳統，但這種傳統事實上是港口進到國家體系之後才被「發明」出來的。傳統與創造二者之間動態與辯證關係，也就是傳統來自於創造或者創造終將在被需要的情況之下成為傳統。

這種「創造的傳統」在學術討論上看似老生常談，然而它可以進一步讓我們追問：被發明的傳統的內容是什麼？以及傳統與創造之間的斷裂過程或連接的關鍵是什麼？從本章的民族誌裡，我們看到港口部落的旱田轉變成水田以及作物從小米或陸稻轉成水稻的過程。我稱這個過程為「水田的在地阿美化」。在國家與市場力量貫徹下使得稻米漸漸取代小米的過程裡，當地人以特有的包含生態與資源多樣性的方式為田地劃界、建設灌溉系統、創立水資源分配機制（包括不同家族間的協商）、區別水田與旱田的分類概念、糯米生產與消費的脈絡化等生態與社會過程來把水稻從「外來」在地化，或更直接講，變成「傳統」。這就是當地為何視水稻這種外來作物為「我們的」「傳統」的緣故。在外來力量入侵時，這種在地阿美化後的農作物就肩負起與現代性對話的角色。因此外來力量並沒有將阿美族的土地水田化（也就是轉變成漢人耕作形式的水田）；相反地，在港口我們看到當地人以在地的方式把水田阿美化。³³而這也就是為什麼在港口部落面臨土地流失危機（外來資本買地與國家觀光政策圈佔

³³ 此處的「土地阿美化」並非單數且均質的，而是港口部落在地阿美人特有的土地經營。我的意思是，別的阿美族部落在面臨水稻轉作的歷史過程裡或許（或應該）也有自己的（或有別於港口的與漢人的）土地阿美化。在文中提到水田問題時，為避免「阿美化」被誤解為單數且均質的，我通常稱之為「在地阿美化」，而在此處就簡稱「阿美化」。

石梯坪土地)時,當地人會以「把土地種回來」的方式抵抗。我將在第三章詳細介紹這個議題。

同樣值得我們注意的是,這個看似斷裂的社會變遷卻在當地巧妙地以糯米連接起來。台灣各地、各族群均食用或消費糯米。然而,在更為細緻的文化層次上,糯米在每個社群未必具有相同的社會文化意涵,我們必須回到每個文化政經脈絡內才能探知其深層意義。這也就是說,食物不只是食物,人們透過在脈絡裡的實踐,食物不斷衍生出新的意義。此處的水稻與糯米亦應如是觀。港口人細緻地區分了不同種類的水稻差異是有意義的。這不只是接受生物學上不同物種的區別,更是在文化意涵上有了地方對外來大的政經力量主動性的回應。簡言之,糯米被挑出來作為銜接傳統與現代的斷裂以及區別自我與他者。

從時間的縱軸來看,傳統港口阿美人的小米生產和現今的水稻之間有著明顯的斷裂。從過去的一種旱田陸稻到現今的水稻品種,糯米取代了某些小米在祭儀和日常生活裡的位置。這是由於糯米獨特的物質性(和小米相近的黏性)使然。糯米有可以製成米糕、可大量蒸煮以便共食、用於釀酒等白米缺乏的特性,這些特性正是家戶人口眾多的傳統時代裡日常生活和節慶祭儀的飲食方式。也就是說,糯米,不管在物質性或社會性,均介於小米和水稻之間,因而成為連結斷裂或承載傳統的一個選項。

從社會關係的橫軸來看,我們也可以從港口人的糯米消費來一窺原漢之別。起初漢人帶入水稻,但那時港口阿美人還是習慣在山上種小米、旱稻、糯米等雜糧作物。如今即使原住民和漢人都食用糯米,但是對雙方而言,糯米在各自的文化脈絡裡還是呈現出不同意義,或者在此處的民族誌材料裡,糯米的消費區別或突顯出自我與他者之間的差異。

第五節 結論



本章介紹了港口阿美人從旱田游耕到水田定耕的轉變歷程以及伴隨著這個歷程而出現的一些新的文化與生活實踐。對當地人而言，作為一種新的土地範疇，水田歷經在地阿美化的過程。水稻定耕使得家戶間的界線與部落整體對外的邊界觀念更加明確，或者現代意義的港口部落因而浮現，以及在日常生活與特殊場合裡糯米成為一種銜接傳統與現代的作物與食物。

本章的後半部特別提到糯米，主要是在歷史和文化實踐上，港口阿美人從小米、陸稻的游耕到水田定耕看似出現斷裂，但是當地人很巧妙地將水田定耕在地化或脈絡化，而糯米就是其中的一個重要環結。在歷史過程裡，糯米最初是陸稻，後來才被改良為水稻。糯米的物質性接近小米，耕種條件也比水稻接近小米，而在消費或使用的面向上，在特殊場合與時節，也較能凝聚社群意識。港口的例子說明了糯米的生產與消費使得阿美人得以把新的與外來的「他者」納入在自己的社會文化體系裡，讓它成為一種既新且舊的「傳統」，而且或多或少彌補與銜接了小米與稻米之間的歷史斷裂。

我認為，在港口阿美人的稻米耕作歷史裡，水田定耕成為一種新的社會文化範疇。由於這個新的範疇容納舊的旱田傳統，如今阿美人也以水田定耕的概念來做旱田或種野菜（第四章將討論的港口菜園農作就是一個例子），這並不是說他們用種水稻的方式來種菜，而是現今在港口有邊界的菜園耕種在概念層次上和水田定耕是相契合的。水稻種出港口阿美人對土地的情感與記憶。這也就是自 1980 年代以來，當日常生活空間受到外力壓迫與排擠時，他們為何要以稻米復耕行動對外展現主體性的緣故。在本章回答了「為何」這個問題後，關於「如何」，則是下一章所要呈現與討論的內容。

第三章 土地抗爭與復耕行動



本章要討論自 1980 年代以來，港口部落的勞動結構從農轉向工（亦即部落的勞動力投入資本主義市場）的過程裡國家開發政策及外來資本帶來的影響與衝擊，以及這個過程裡港口阿美人與土地之間的關係和當地人如何以行動因應這些轉變。

我認為港口阿美人在土地抗爭後興起的復耕有兩個層次的意義：首先，就外在層次而言，他們在抗爭場域裡伸張土地主權，進而重新實踐踩在土地上的農耕生活，為的是以復耕延續土地抗爭行動的精神與力量，重建自己與土地的連結關係。視覺上大面積的水稻復耕再現出阿美人在自己的土地上站立得住的意象。土地復耕行動不只是抵抗進入部落收購土地的外來政治經濟力量，更進一步企圖讓農耕成為外地港口阿美人回家的一種可能性。再者，對港口內部而言，青壯年主導的復耕行動不純然只有橫向與外界連接的政經意涵，當面對現代性境況時，縱向的時間面向上，它亦展現與傳統重新連接的意義。然而，復耕行動也帶來一些矛盾，這些矛盾為港口埋下了變遷的種子，底下我將詳細描述與分析這些矛盾與變遷的因果。

港口阿美人的土地抗爭之所以值得探討，除了他們藉由復耕抵抗政經力量的衝擊，更重要的是，這樣的抵抗形式未必完全是對外與國家力量正面對峙，尚有對內回歸到日常農耕的實踐這種更深層的認同與自省。在本章我要陳述的是港口的土地抗爭與復耕和回流的阿美人有很深的關係，這些旅外新世代的外地經驗為行動注入不一樣的思維與實踐。原住民族的外移或離散經驗時常會為原鄉注入新的銜結或發展契機（Clifford 2001, 2007, 2013）。所謂的弱者未必只能悲觀地以迂迴的抵抗方式面對強權（Scott 1985, 1990）。換言之，本章的主軸即是呈現並討論回流與原鄉的港口阿美人如何攜手進行土地復耕行動，並在

對外表達土地主權時對內反思文化主體性。



第一節 港口阿美部落人與土地的變遷

一、港口部落的人與土地的關係、外移及返鄉

港口的土地爭議導因於國家與外來資本力量介入。但是在此之前，人們務農為生，與土地的關係緊密，在世代相傳的土地上種稻，不只自給自足，甚至可以換取現金。在那個土地大規模流失前、人與土地緊密相依的年代，土地還沒有那麼商品化，但自外來力量大舉進入後，結構性的轉變就此展開。

港口的經濟結構轉變大致上可略分為傳統農耕時期、由農轉工的過渡期，以及工業化後勞動力外移造成的農業衰退時期。1970 年代以前港口部落是傳統的水稻農作社會，家戶是農耕的基本單位，農耕初期（插秧）特別需要大量人力投入繁忙農事，過程裡離不開以社會關係為根基及以互惠為倫理的 *mipaliw*，也就是換工、輪作的農事實踐。在那個時代，人與土地或根植於土地的農業生產是難以切割的。1970 年代初期，台灣整體的工業化尚在起步階段，農業仍是主要生計模式。在那個「以農為主，以工為輔」的過渡階段，港口的男人利用農閒到外地打工賺錢，女性留在原鄉施肥與拔草，那時外流的勞動力只在外地短暫停留，待收割的農忙時節一到，男人們紛紛回鄉。1980 年代後，台灣工業化漸趨成熟，農業開始沒落，愈來愈多港口人定居都市，親族在原鄉的溫飽也逐漸仰賴旅外家人的匯款來補貼，原鄉的農地由於勞動力不足以及做農收入低便開始荒廢，土地外流的問題在這階段急速加劇。

當年出外打工的港口人從事的大多是如工廠作業員、建築板模工、鐵工、木工、水電工、卡車怪手司機、清潔工、家庭美髮、餐飲服務生等底層的勞動

工作。報導人們常提到三十年前經濟起飛的年代年輕人出外打工賺了錢把家屋改建為水泥磚頭的新樓房等這些反映經濟變遷的往事。

港口顯然難自外於這波台灣整體「從農到工」的轉換期，「從農到工」即意味著：港口部落走進整體社會的資本主義市場分工體系，過去相當程度的經濟與社會層面上的自給自足不再可能，年輕人也就不得不走出部落，投入外在資本勞動市場，而這也造成部落勞動結構高齡化（留在部落的大多以長者為主）。部落內的勞動結構的改變連帶著影響當地人對工作的看法。港口的老人們認為做農沒出息，年輕人應該到外地尋找更多賺錢機會，這讓勞力外流的問題更火上加油。

港口的外移人口主要遷移至北部地區的桃園、新北市、基隆，其中以新北市汐止的樟樹社區（樟樹一路及二路一帶）最具規模。他們在樟樹社區成立旅北港口同鄉會，原鄉婚喪喜慶、氏族宗親會、地方選舉等重要活動時便返鄉。由此可見外移後的他們仍與親友維持往來關係，而這種關係是互相的，不但樟樹社區成為港口人北上就學就業時尋找依靠的一個最可能的據點，許多已遷到北部的港口人還保留著港口部落男子與女子年齡組織成員的身分，這也就意味著對原鄉的公共事務旅外者也有發聲的資格。

整體而言，港口阿美人普遍有外移打工的經驗，在 1970 至 1980 年代外移定居的人口大量增加，不過在 1990 年代出現族人回流定居原鄉的現象，這些返鄉者和老一輩希望下一代留在外地打拼的觀念可說是背道而馳的。而這也是本論文對於這波返鄉者帶來港口地方發展值得探究的原因之一。這些返鄉者或是婚入者大多成立工作室、申請公部門計畫、與民間團體合作從事社區發展、藝文創作、文化紀錄和友善環境農耕等工作（表 3.1）。這些工作的收入不穩定，亦非專職，卻可讓他們兼顧理想與現實。2009 年後，石梯坪土地爭議事件引起的抗爭匯集部落內外更多人的關心，經由年齡組織、旅北同鄉會及網路串連，

文化認同與土地歸屬感不只在原鄉重新紮根，更擴散到每個外地的港口阿美人社群。



表 3.1 港口部落人群移動與工作性質轉變

年代	部落人群移動變化		工作性質
1970 之前	主要以稻米農耕維生	長期定居原鄉	務農
1970 初期		季節性移動，短期移動在原鄉和外地之間。	以農為主，以工為輔。 住在原鄉務農為主，到外地短期打工。
1970 - 1980	港口部落人口外移工作後，為了工作或求學定居外地，並以大台北地區的汐止樟樹一帶最具規模。	長期定居外地	從農轉工，在外地以底層勞動工作為主。
1990	青壯年陸續回鄉，返鄉者與婚入者有的成立工作室或地方協會組織，引入外部資源。	有人從外地回流，長期定居。	從事藝術與工藝創作、部落發展或文化傳承等工作，大多經費來源是向公部門申請案子。其他有的是自營的咖啡餐飲空間、學校代課、承攬建物工程發包等等。
2010	1990 年代的回鄉人群影響了年輕人對土地與文化的看法。同時，陸續有外地人婚入到港口。這些受較好教育的年輕人或婚入者，基於對土地和文化的認同，為土地復耕與藝術創作注入新血。	有人從外地回流，長期定居原鄉。	從事藝術與工藝創作、部落發展、文化傳承等工作，其經費大多來自向政府單位申請案子。其他人的工作則是學校代課、友善農作的青農、自創工藝品牌等。

資料來源：呂憶君整理

返鄉者中，我們可以看到一些女性參與部落公共事務的身影。底下以兩位返鄉女性為例，她們是港口土地抗爭與復耕行動裡的關鍵人物。土地自救會會長 Lafay（1960 年代初生）母親的土地就位在石梯坪爭議的範圍內。她從小隨雙親到花蓮市求學（父曾任縣議員），曾在日本唸大學，回台後在資訊公司工作、結婚生子，數十年來久居外地，與原鄉疏離。2008 年父親過世後，為了接續父親復振傳統祭儀及要求政府歸還自家土地的心願，³⁴她回到港口，投入吉浦巒文化發展協會及東海岸文化藝術團的工作，和母親 Arik、姐姐 Rapih（車禍後回鄉從事有機農耕）³⁵及老人們復振與紀錄豐年祭等傳統祭儀與歌謠。在經濟方面，她們申請計畫或經營莎娃綠岸文化空間這個複合式民宿與有機農園維持收入。

一開始，母女三人投入文化復振與公共事務時遇到不少來自部落族人的責難甚至誤會。例如，在將港口豐年祭申請為無形文化資產的過程中，有人質疑 Lafay 的代表性（甚至被誤會「她是要把港口的文化賣掉嗎？」），也因為與地方政治人物在公共事務上的立場不同發生衝突。³⁶即使如此，她持續投入公共事務，也漸漸獲得認同。同時，長期以來，由於她母親的土地和東管處間的糾紛，在 2009 年為反對東管處在石梯坪規劃多功能公園，她和其他人（包括底下要談的 Sumi）成立組織馬庫達愛土地自救會。自救會成員推舉她擔任會長（無給職），召開地主會議，發起土地抗爭行動，數次帶領族人和東管處、鄉公所正面對質，北上到立院協調等。漫長的土地歸還過程，事務工作繁重，研商策略與各單位協商溝通，擔任會長一職要能承擔責任、具應變能力方能承受來自

³⁴ 參見表 3.2 港口部落石梯坪土地爭議大事紀年表（1973-2018）。

³⁵ Rapih 投入有機農業發展（2009 年至今），陸續有其他族人也加入行列，他們是有別於石梯坪稻米復耕團隊的有機農人。

³⁶ 港口豐年祭於 2011 年 6 月 21 日被花蓮縣文化局公告為縣級無形文化資產（詳見花蓮縣文化局網站：<http://www.hccc.gov.tw/zh-tw/News/Detail/347>）。這個無形文化資產的官方登錄也是讓港口人反思守護原鄉土地與文化傳承急迫性的原因之一。港口豐年祭的相關研究可參閱盧蔓竹（2008）與余錦福（2010）。

各方的壓力。數年來，Lafay 對土地歸還與抗爭行動的付出，不但使得港口的土地權益得以伸張，也讓後來她與家人（主要是姐姐）的有機農作也漸獲得認同並在部落推廣開來。

Sumi（1962 年生），1990 年代中的一位回鄉者，是另一個例子。中年的她因在外各地的生活幾經輾轉並不順遂，所以返鄉。回到部落後，活躍的她做了很多事，包括成立「升火工作室」向政府單位申請案子、經營原住民風味餐，及成立 Cepo'者播劇團等。因為母親江玉榮的土地被東管處佔有，她便成為港口部落裡最早的幾個在東管處拉白布條向官方抗議的人之一。她投入土地抗爭甚至早於土地自救會的成立。因為她的努力，不少港口人也挺身而出，加入土地抗爭的行列。

此外，她也從事藝術創作、社區發展和文化傳承等工作。基於對土地問題的關心，除加入土地自救會外，在港口的復耕行動裡她也扮演著關鍵角色。目前她和 Lafay 同屬女子年齡組織裡小姐的媽媽（*ina nu kaying*）的成員，這年齡組就如同男子年齡組織中的青年之父（*mama nu kapah*）需承擔帶領著年輕世代的責任。在發揮影響力的回鄉者中，Sumi 的特別之處在於，她提到由於她是家中的長女，所以要承擔起比別人多一點的責任，或許這就是為什麼在港口的土地抗爭、復耕、藝術創作等公共事務裡常常可見到她的身影。

然而，就如同 Lafay 及其他返鄉者，從外地回來的 Sumi 也經過在地磨合與彼此理解的過程。在這過程裡一開始並不是每個人都能接受她的想法與作為，有人就說她「點子很多」、「天馬行空」，「不知道她在做什麼」。例如，在推動水稻復耕行動或友善環境農作與老農溝通理念與作法時，就有人說她「不像農夫」，當別人下田工作時有時卻不見她的蹤影，或者在田裡一副「沒有精神、沒有力氣」的樣子。面對「這樣怎麼種出稻來？」這類的質疑，她也不大解釋，只說她另有與復耕有關的重要工作要處理，無法總是待在田裡。

另外，在藝術推廣的事務上，她也有別人沒有想過的點子和嘗試。例如，在 2005 年，她和東華大學藝術學院合作，在石梯坪舉辦「洄瀾國際藝術家創作營」，讓國內、外藝術家們駐村和在地創作者交流，這也為港口擴展了藝術的視野。簡單地說，Sumi 的想法和作為實驗性強，具膽識，敢改變，這些特質，某個程度講，引起爭議，但也帶進新東西。

二、台灣東海岸土地商品化與觀光發展的危機

日治時期以來，由於土地和自然資源的國有化、國家觀光發展政策及私有資本的介入，東台灣原住民處於土地商品化與觀光化的境況（羅素玫 2010；刺桐部落格 2010；黃雅鴻 2003；張岱屏 2000；阿美族守護聯盟 2010）。自 1988 年交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處（以下簡稱東管處）成立並推展觀光發展以來，南北向的台 11 線海岸公路貫穿位於海岸山脈與太平洋之間的港口部落。部落範圍內的觀光資源從南到北就有秀姑巒溪泛舟處、長虹橋、月洞風景區、石梯坪遊憩風景區、石梯漁港賞鯨夜釣、石門休憩區等景點。國家政策希望把這一帶塑造成東海岸生態與人文環境的觀光氛圍（圖 3.1）。外地人購買土地興建的民宿或餐廳，主要聚集在大港口和石梯坪聚落，其中數量上又以石梯坪遊憩風景區周邊的民宿餐廳最多，業者們的經營模式主要是滿足短暫停留的觀光團。³⁷

相較之下，海岸公路旁的阿美人則大多在自家門口賣燻魚乾、檳榔、開小

³⁷ 這些民宿主要是聚集在大港口聚落的向上泛舟民宿、荷雅居民宿、隱山靚海以及莎娃綠岸（Lafay 及家人經營）；石梯坪遊憩風景區內就有石梯 33 號民宿（阿美人經營）、加勒比海日出海景民宿、石梯灣 118 民宿、沙漠風情、緩慢·石梯坪、石梯緣民宿，石梯坪遊憩風景區入口對面及石梯漁港附近的商店或餐廳兼營民宿。石梯坪聚落內的餐廳緊鄰石梯漁港，這些餐廳，例如，昕陽海鮮餐廳、口福海鮮餐廳、石梯坪東部賞鯨一號、阿鎮海鮮餐廳、東海海鮮餐廳等大多是漢人開設。

吃店或雜貨店等小本生意，購買者大多為居民或路過的散客。即使有些阿美人受雇於公部門管理的觀光景點或民宿餐廳，從事的仍是低薪低階的勞務工作。實際上，當地阿美人並沒有因為觀光發展獲得較多或更好的工作機會和經濟利益，這種國家政策主導的觀光發展在就業環境上仍難以吸引移居都會的族人回鄉發展。觀光帶來的經濟效益最大受惠者是外地人而不是阿美人。



圖 3.1 花蓮觀光指南地圖（2015）

資料來源：花蓮觀光資訊網 <https://tour-hualien.hl.gov.tw/>

這三十年來的觀光發展壓縮了港口居民的生活空間和干擾他們的生活品質。³⁸以石梯坪遊憩風景區為例，這原本是當地人的生活空間，然而 1983 年內政部將石梯坪納入花東沿海自然保護區，隨後 1988 年東管處又將此處劃為石梯坪遊憩風景區。由於政府獎勵私人投資開發，石梯坪雖為「自然保護區」但成排的民宿卻陸續出現。我曾經在風景區內和地主們穿越草叢，走入遊客罕至的路徑，直抵他們向東管處要求歸還的土地。在那裡仍可見到早年東管處整地後殘存的咕啞石矮牆（地界）或（唯地主有權利搭建的）工寮遺跡，無論是依據耆老口述、家族記憶或林務局在 1978 年拍的航照圖都可證明那裡為過去阿美人耕地的事實。³⁹

當地人很習慣在田地裡隨季節採食各種植物，風景區成立後，族人的植物採集就受到國家法規禁止，他們的慣習也就被迫改變。林投樹是海邊常見植物，地主們很懊惱地說：「我們阿美族本來就很喜歡吃林投心，以前東管處還沒有來這裡的時候，我們看到林投就可以拿來吃。可是石梯坪這邊到處都有錄影機，如果我們被拍到拿林投的話就會被抓起來，這樣誰敢在石梯坪拿林投心。」同時，「林投樹可以隔離牛隻進入農田破壞農作物」。這也就是為什麼阿美人墾地時會保留林投樹作為地界、防海風或阻隔動物入侵農地之用，平日他們也會取用林投心作為食材（嚴新富 2014；吳雪月 2004）。國家以「保護自然環境」

³⁸ 依據行政院 104 年 11 月 02 日 院台經字第 1040149345 號函核定花蓮縣第一期（101-104 年）綜合發展實施方案（核定本），主管機關原民會／交通部提出符合花東地區永續發展策略計畫「推動原住民族特色產業」的「山海劇場破浪計畫」，規劃在花蓮縣豐濱鄉興建山海劇場，相關資料可參見國家發展委員會花東地區永續發展網站：

<https://hdsd.ndc.gov.tw/Default.aspx>。花蓮縣政府有意在靜浦與港口一帶規劃興建山海劇場。兩地居民認為這樣大型的 BOT 開發案勢必嚴重干擾部落生活，且族人也反對興建缺乏地方主體性的原住民歌舞表演劇場。所以近年來港口與靜浦聯手以抗爭行動阻止這個大型 BOT 開發案。

³⁹ 「花蓮縣豐濱鄉港口部落陳情歸還祖先遺留土地案」原民會專案小組會議紀錄（2012 年 4 月 26 日）記載著：「經花蓮縣豐濱鄉公所初審查證結果及對照 67 年、76 年及 82 年間航照圖等佐證資料，客觀上判斷本案系爭土地部分於 77 年 2 月 1 日以前應有使用情形。」1978 年林務局的航照圖則顯示出石梯坪阿美人耕作地的確切位置（港口部落土地自救會 2013）。

為名限制港口居民的採集，然而，事實上外地人到港口採集草藥或是電（毒）魚事件卻層出不窮。東海岸的自然環境被國家物化（objectification）為觀光資源，而吸納更多遊客人潮的後果是：大型遊覽車車流使得唯一南北向的台 11 線擁擠不堪（圖 3.2），居民被迫與車爭道，團客人數眾多吵雜、隨手丟棄垃圾、旅客留下的屎尿等現象，造成居民生活上的困擾和環境負擔。



圖 3.2 石梯坪一帶觀光化後擁擠的車流

資料來源：米粳流網站 <http://cepoorip.blogspot.tw/>

Lekal Sumi Cilangasan（王亞梵）攝於 2014/8/29

由於原住民保留地政策並沒有適用於大部分阿美族區域，也就是法律上並沒有禁止外人到部落購地，在國家政策與獎勵私人投資的推波助瀾下，東海岸觀光發展造成部落土地流失。沿著海岸公路的閒置耕地上，售地廣告成為當地特殊景觀（圖 3.3），土地仲介甚至進入部落挨家挨戶詢問賣地意願，外來者對

於部落土地的覬覦讓居民不安。⁴⁰投資客買地蓋民宿或炒地導致地價翻漲，居民一旦賣地後便難以買回。



圖 3.3 港口部落海岸公路旁到處豎立的售地廣告
資料來源：米粃流網站 <http://cepoorip.blogspot.tw/>
Lekal Sumi Cilangasan (王亞梵) 攝於 2014/8/29

隨著勞動人口外移，農耕世代交替出現斷層，如何使用祖傳耕地或前章提及的什麼是「正確的」土地處置方式便成為港口的難題。即使賣地會承受社群內部輿論壓力，若家裡發生緊急狀況，短時間內急需大筆現金，接受土地仲介慫恿變賣土地就是一種解決困難的途徑，這樣的處境對居民而言，是一種無力抵抗的趁虛而入。這種內外交攻的衝擊造成當地的土地流失。我在進行田野工

⁴⁰ 電影《太陽的孩子》(Wawa nu Cidal) 裡就有深刻描寫外來投資者到港口買地蓋民宿的劇情。在第五章我還會詳細介紹電影裡港口居民抵抗土地流失的復耕行動情節及這部電影在文化工業層面的意涵。

作時，這種往事時有所聞。由於在現今港口保衛祖傳土地的氛圍下，大家不願公開談論這類的事。我所認識的一些家族就發生為了打官司及家人生病、車禍意外不得已只好變賣農地給外人的例子。⁴¹



第二節 土地爭議事件與抗爭行動過程

除了前述提及石梯坪在 1988 年被劃入風景區，以及外來投資所導致的土地流失外，長期以來當地人與東管處之間尚存土地糾紛。土地爭議事件起點就在於 1993 年 7 月 3 日國有財產局逕行將石梯坪 823、592 地號無償撥用給東管處，使得原保地申請者的權益喪失。這些被國家侵占的土地（面積大約四公頃）位於海岸公路 64 公里附近，從風景區大門進入後沿著柏油路前行的第二個轉彎處右側一帶。

823 和 592 等地號為旱田（圖 3.4 紅色虛線圓圈處），此處的土地性質和石梯坪稻米復耕區域的水田（圖 3.4 緊鄰台 11 線旁）大不相同。823 和 592 等地號因鄰近海岸，田地內遍布礁岩，墾地耕作時大、小礁岩就在原地或被堆疊成為地界。部落五十歲以上的居民都還記得，雖然這裡是無法種水稻的旱田，但所生產的地瓜等雜糧作物卻可讓人度過糧食不足的日子。由這些回憶我們可以想見當地人對於這一帶旱田的評價。

⁴¹ 但我也聽到有一些不這麼危急而賣地的例子。例如，家族的農地因無人耕種而賣給外人。此處值得注意的是，在二、三十年前的過去，在港口，不同於今日的氛圍，不管在任何情況下，賣地這件事並不會受到太嚴厲的價值判斷或批評。



圖 3.4 石梯坪爭議土地 823 和 592 等地號
及稻米復耕區域相對位置示意圖

港口居民在 1990 至 1994 年向豐濱鄉公所申請原住民保留地的文件，因鄉公所的行政疏失（所謂「文件遺失」）造成地主和東管處之間的紛爭，到目前為止仍無法妥善處理，居民因此認為自身權益嚴重受損。⁴²就如地主林月娥的例子，她依法申請原保地後，在陪同丈夫北上就醫不在部落期間，其祖傳耕地

⁴² 依據 1990 年（民國 79 年）「原住民保留地增編原則與畫編要點」，原住民有耕作祖傳地之使用事實可向轄區鄉公所申請，經公有土地管理機關同意後就可增編祖耕地為原保地。豐濱鄉公所的行政疏失，在 1997 年（民國 86 年）1 月 21 日鄉公所文號一第民字號 1323 號公文清楚記載著：「本鄉原住民保留地承辦人，流動性大，在移交中未清楚交接，以致七十九至八十二年間申請之資料查無留存，敬請諒達。」

竟在未被告知或得到她的同意下被劃入公有地，東管處在其土地上興建石梯坪遊客中心建物（圖 3.4 近海岸處），從此她再也無法在自家的土地上耕作。林月娥回憶當年向鄉公所抗議土地被侵佔一事提到，鄉公所竟以「你們申請的資料全部被颱風吹走了」回覆她。

即使早在 1990 年代就有地主江玉榮（Sumi 的母親）向東管處要求歸還土地，但近三十年來漫長的等待，地主們與東管處的土地糾紛一直懸而未決（關於 1973 到 1997 年間港口阿美人與政府單位間的石梯坪土地爭議大事紀，見圖 3.5。另外，關於 1973 到 2018 年間當地族人與政府單位的土地爭議協商與抗爭事件，我依據土地自救會的部落格內容加以增修後呈現於表 3.2）。後來，2009 年東管處為解決石梯坪觀光人潮與車流問題，在這些有爭議的土地上規劃籌建多功能公園。地主們意識到一旦祖傳耕地被東管處挪用，想要拿回來的機會就更加渺茫。身處於長年來和東管處在複雜又不對等的權力關係裡，2009 年居民第一次群集在爭議土地上以傳統儀式祭祖並升火宣示主權，⁴³向東管處嚴正抗議，表達反對興建多功能公園的聲音。這波高漲的反對聲浪讓東管處暫緩此案，而此抗爭的成功也燃起地方爭取地權的行動烈焰。

⁴³ 在傳統旱田游耕時代阿美人火燒雜草來增加地力，此習慣沿用至今。此次抗爭行動居民以升火方式與祖靈對話，2009 年馬庫達愛土地自救會成立後，居民也多次在石梯坪爭議土地上升火，響應泛原住民組織狼煙行動聯盟發起的「228 狼煙行動」。每年 228 紀念日（自 2008 年迄今），各參與行動的原住民社群會升起狼煙，彼此串聯，要求土地正義，宣示自然及傳統領域的主權。

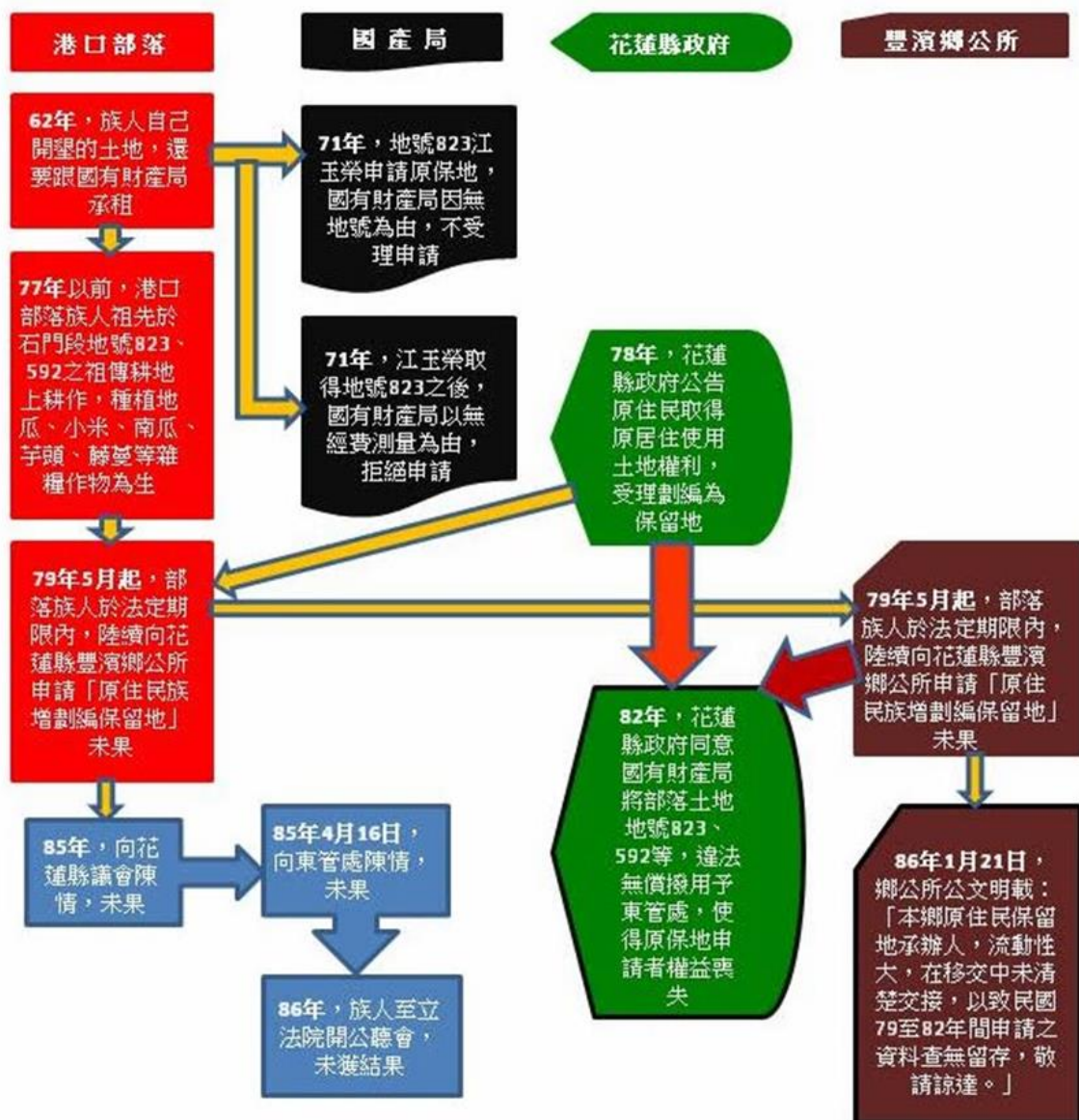



圖 3.5 港口部落石梯坪土地爭議大事紀圖

資料來源：港口部落土地自救會（2013）

2009 年，為集結群力反對東管處在石梯坪規劃多功能公園，二十四位地主及其家人成立馬庫達愛（Makutaay）土地自救會。⁴⁴除了緊密的地主家族網絡

⁴⁴ 位在石梯坪的 823 地號（18 位地主）、592 地號（4 位地主）、113-2 和 113-3 地號（1 位地主）及 194 地號（1 位地主）這一塊區域共有 24 位地主。



之外，部落內的社會與政治組織，如村長、頭目、社區發展協會、旅北同鄉會和男、女年齡組織，也提供意見或從旁協助。這些力量有時集結，共同支持抗爭行動，有時分歧，使得內部出現雜音。自救會的地主平均年齡超過 60 歲，其中有時任的部落頭目 Mayaw Kacaw（潘金水）和前任村長賴清溫。自救會的家庭成員有些是 1990 年代後返鄉定居，還有些是住在外地（如花蓮市或汐止）的青壯年，這些長期關心原鄉的人為行動注入新的思維。原鄉和旅北港口阿美人一直密切往來，當鄉親北上陳情抗議時，在至少有三代港口阿美人居住的汐止便成為聚點。港口旅北青年會透過年齡組織，動員年輕人網路連署、上街遊行、到原民台上節目以行動劇呈現部落土地如何被國家侵占、召開記者會說明土地爭議始末與爭取原住民土地權益等。這些青壯年累積的外地經驗及對部落公共事務的投入，主導了從重返原耕地種植、協商、共管到歸還土地等不同階段的抗爭行動路徑。

由於土地爭議事件涉及國家科層體制中各相關機構（例如，監察院、立法院、原民會、國有財產局、花蓮縣政府、豐濱鄉公所與東管處等），歸還土地的過程裡，自救會需費時費心地整理文件向公部門爭取自身權益。無論是公開與官方對峙，或和不同單位交涉、諮詢法律問題、使用網路平台連絡動員、召開記者會提供新聞稿等等，都讓外界更清楚知道港口土地議題的進展。自救會裡年邁的地主需要倚重這些有外地經驗的青壯年來和外界對話。⁴⁵

港口土地爭議涉及的層面不只是二十四位地主的土地歸還和原住民保留地的增編議題，甚至進一步讓港口和旅外的青壯年反思守住原鄉土地的重要和急迫。由於長久以來沒有得到政府歸還土地的具體回應，在 2011 年 12 月 23 日自救會於石梯坪遊憩風景區入口處發起規模更大的「封冰箱」（豐濱鄉諧音）還

⁴⁵ 關於港口土地抗爭紀實可參考以下兩個網站：「溫和的民族，不遲來的行動」<http://pangcahland.blogspot.tw/>，以及「港口部落土地自救會」<https://sites.google.com/site/gangkoubuluotudezijiuhui/>。

我土地抗爭行動。從過去到現在，港口阿美人就是靠山吃山、靠海吃海，大海就是他們的冰箱，石梯坪海域向來是當地人豐富多樣漁獲的來源地。在「政府不要竊我土地，還我主權」這次抗爭行動的主要訴求下，他們將港口自家的冰箱（石梯坪）封起來。

在抗爭現場，族人與警方在風景區入口處對峙，由頭目帶領會眾舉行祭祖儀式，⁴⁶族人們穿傳統服飾，唱傳統歌謠，青年拿著抗議標語與海報，拉白布條，自救會會長 Lafay 拿大聲公疾呼「還我土地」並帶領會眾喊口號。這次行動因為網路平台發揮效應，不只集結部落各世代（亦包括旅北青年以及其他關心土地議題的團體，如狼煙行動聯盟），也串連其他東部有土地爭議的太巴壠、都蘭、刺桐、奇美等部落一起反對政府與財團聯手侵佔部落土地。

抗爭行動後，自救會會長 Lafay 等人北上，在廖國棟立委與詹順貴律師協調下，與官方機構（原民會、國有財產局及東管處）達成初步協議。⁴⁷依據 2012 年 1 月 6 日馬庫達愛土地自救會與前述眾政府單位的立院第四次協調會議紀錄：「港口部落土地爭議尚未釐清前，東部海岸國家風景區管理處應停止所有使用、規劃、工程，港口部落得繼續合理使用該土地，東部海岸國家風景區管理處不可騷擾與干涉」（港口部落土地自救會 2013）。東管處的多功能公園規劃案暫停後，823、592 等地號的地主們不再被禁建、禁耕。也就是說，阿美人終於可以回到想過的生活。⁴⁸接著，2012 年 1 月 16 日自救會發起「手護世耕地」抗爭行動，地主在石梯坪風景區內除草和耕作，藉此宣示此處為阿美人的農地。對抗爭者來說，耕作當然不只是抗爭行動的宣示手段，它本來就是阿

⁴⁶ 港口頭目 Mayaw Kacaw（潘金水）於 2016 年過世後，由 Lekal Putun（張書燒）繼任至今。

⁴⁷ 港口土地爭議事件發展至今有立委廖國棟、鄭天財、高潞·以用、立委候選人馬耀·比吼等政治人物出面協助。

⁴⁸ 近幾年來，受到自身土地問題與鄰近部落土地開發案的影響，港口族人意識到必須以行動守護土地來彰顯主體性，具體作為如部落立體地圖的製作、部落生活空間與集體記憶的紀錄、遊客不當破壞或取走珊瑚礁石的制止等。另外，港口的男子年齡組織裡的「青年之父」在土地抗爭行動後更對年輕人下達守護部落的特別命令。抗爭行動的迴響尚有海祭期間族人在石梯坪海岸豎立傳統領域告示牌，警戒外人不得任意採集、捕撈。

美人的生活。那次的耕作不僅重新連結祖耕地，也告訴年輕世代要以耕種守住土地。

除了原民台、公視與其他媒體報導了自救會發起的一連串土地抗爭行動（表 3.2），港口族人也以自己的力量透過各種網路平台對外發聲。例如，自救會會長 Lafay 在臉書持續更新歸還土地行動的進展，自救會成員（如返鄉青年、部落媳婦、旅北青年）將土地爭議事件的關鍵文件上傳到臉書、部落格與 youtube 頻道，其用意就是要將港口部落的土地流失事件公開，揭露土地被國家侵占的事實，進一步消弭原住民與政府間不對等的權力關係。藉著網路，他們讓外界瞭解港口為何要向政府爭取土地權利也凝聚旅外青年的歸屬感與向心力。

表 3.2 港口部落石梯坪土地爭議大事紀年表（1973-2018）

時間	事件
1973 年	族人自己開墾的土地，還要跟國有財產局承租，空照圖為憑證。
1982 年	地號 823 江玉榮申請原保地，國有財產局以無地號為由，不受理申請。
1982 年	江玉榮取得地號 823 之後，國有財產局以無經費測量為由，拒絕其申請。
1988 年之前	港口部落族人祖先於石門段地號 823、592 之祖傳耕地上耕作，種植地瓜、小米、南瓜、芋頭、藤蔓等雜糧作物為生。
1989 年	花蓮縣政府公告原住民取得原居住使用土地權利，受理劃編為保留地。
1990 年 5 月起	部落族人於法定期限內，陸續向花蓮縣豐濱鄉公所申請「原住民族增劃編保留地」未果。
1993 年 7 月 3 日前	花蓮縣政府同意國有財產局將部落土地地號 823、592 等，違法無償撥用予東管處，使得原保地申請者權益喪失。

時間	事件
1996 年	向縣議會遞交陳情書。主旨：「民等於法定期限內申請豐濱鄉石門段五九二、八二三為原住民保留地，竟遭縣府將該地段逕行同意撥用東管處為培育海濱植物蘭圃用地，影響原住民生計至鉅，請貴會組專案小組調處，以維原住民權益。」
1996 年 4 月 16 日	向東管處遞交陳情書。陳情事由：「懇請貴處歸還花蓮縣豐濱鄉石門段五九二、八二三秀山段一九三號土地給原耕作人，以維護原住民權益。」
1996 年	花蓮縣議會第十三屆第六次定期大會人民請願案。請願事項：「民等於法定期限內申請豐濱鄉石門段五九二、八二三地號原住民保留地，遭縣府將該地段已撥用東管處培育海濱植物苗圃用地，影響原住民生計，請貴會主持公道案。」
1997 年 1 月 21 日	鄉公所文號一所民字號 1323 號公文明載：「本鄉原住民保留地承辦人，流動性大，在移交中未清楚交接，以致民國 79 至 82 年間申請之資料查無留存，敬請諒達。」
1997 年	部落族人至立法院開公聽會，未獲結果。
1998 年 6 月 9 日	向東管處遞交申請書。主旨：「為豐濱鄉石門段八二三、五九二號國有地確有陳精志等名冊如附件，已於 1988 年 2 月 1 日以前有耕作之實，請出具確認公函逕復東管處，以利辦理權利保障。請鑑核。」
2008 年	向花蓮縣政府遞交訴願書。訴願情求：「請求返還花蓮縣豐濱鄉石門段 592、823 號土地。」
2009 年 2 月	東管處原於地號 823 等規劃多功能公園，地主們為反對此規劃案成立馬庫達愛土地自救會以抗爭手段使得東管處暫停此案。
2009 年 3 月 18 日	邀請花蓮縣政府及相關單位假豐濱鄉公所 3 樓會議室召開「豐濱鄉石門段 823、592 及 193、193-1、194、113-2、113-3 等地號回復增劃編案。」召開專案小組會議。
2009 年 5 月 22 日	花蓮縣豐濱鄉會同東管處於地號 823 補辦增、劃編原住民保留地會勘。

時間	事件
2009年11月17日	花蓮縣政府函發原民會原住民行政處，主旨：「檢陳本縣豐濱鄉石門段 823、592 地號內等 40 筆國有土地申請補辦增劃邊原住民保留地初審同意清冊 1 份，敬請 鈞會轉請土地管理機關同意增編為原住民保留地，請鑑核。」
2011年1月29日	部落族人至凱道向總統府遞陳情書，東管處透過原民會回應，針對民國 98 年 11 月 17 日花蓮縣政府函，說明東管處為管理單位，無法劃撥土地，不同意族人於民國 78 年所提的增劃編保留地。
2011年12月15日	港口部落族人與豐濱鄉公所、東管處、花蓮縣政府、林務局、原民族會、國有財產局等協調，處理港口部落大批私有地長期遭政府不當佔有之爭議。會議的決議為鄉公所需出具證明承認「行政疏失」，並行文給與會之各機關，再進行協調，才可進行歸還土地的程序。
2011年12月16日	上午 8 點 30 分，港口族人前往鄉公所協調土地歸還事宜，要求鄉公所承認當時之「行政疏失」，並進行各土地管理機關之協調，出示鄉公所民國 86 年自承行政疏失的公文資料，使族人得以將當年遭東管處不當侵佔的私有地合法登記為「原住民保留地」。雖然抗議的族人握有當年鄉公所自承疏失之公文照片，鄉長劉靜芳卻表示自己「不能為鄉公所以前的錯誤負責」而拒絕出具當年公文給東管處、不讓鄉民領回自己的土地。
2011年12月23日	上午 10 點，馬庫達愛土地自救會成員與港口部落族人及太巴塢、都蘭、刺桐、奇美、新社部落團體代表等人，依法申請集會遊行，於石梯坪風景區管理處入口聚集舉行 1223「封冰箱」行動，反對政府聯合竊佔部落土地訴求把自家的「冰箱」封起來，以宣示「政府不要竊我土地，還我主權」的決心！
2011年12月27日	上午 10 點，港口部落及太巴塢部落共六名因收到違反集會遊行法通知單而到場說明者，在陳律師及部落族人還有關心此事件之朋友的陪同下前往豐濱分駐所。偵查隊

時間	事件
2011年12月27日	隊長高調要大家先觀看12月23日於石梯坪抗議活動中警民衝突影片，再進行筆錄，但是被到場說明者與律師拒絕，希望直接進行筆錄。最後六名被通知到案的說明
2011年12月27日	者，並沒有進行任何正式的筆錄，依序簽到之後便離開了豐濱分駐所。 同時平地原住民立委候選人馬躍·比吼在法務部召開「原住民族人權記者會」，表達部落長期被欺壓的情形，以及「封冰箱」行動的不公不義。如果政府不能妥善處理，將會引發更大風暴，不只喪失政權，更會讓更多部落群族人起反抗。 中午，族人離開豐濱分駐所之後，趕至靜浦一東管處奚卜巒遊客服務中心開幕儀式會場，進行「奚卜巒遊客服務中心抗議行動」。大家頭綁、手拉抗議白布條，以無聲的方式企圖讓與會者與媒體記者注意。
2011年12月29日	部落數十名族人，依照12月23日之約定南下東管處都歷處本部，要求東管處提出民國82年申請撥用石梯坪土地之證明文件，東管處除了提出「撥用不動產計畫書」之外，對於國有非公用不動產之撥用第六撥用程序第一項申請撥用前應辦事項之(2)現勘土地使用狀況 1.查明土地改良情況 2.有土地改良者 3.洽管理機關查明有無放領、出租放領及地上物補償情事，完全無法提供具體證明文件。
2011年12月30日	內政部警政署查處1223集會遊行勤務專案報告。處理意見一、花蓮縣警察局鳳林分局分局長江東成，身為本次集會現場指揮官處理本次集會遊行，因經驗不足，未合規定，衍生爭議，警政署將予以議處，並請花蓮縣警察局確實檢討改進。處理意見二、本案警政署將製作人權案例教材，轉發各警察機關加強宣導，落實人權教育，以保障人民集會遊行之自由與權利。
2012年1月16日	自救會發起的「手護世耕地」抗爭行動，族人在石梯坪世耕地以除草及種植農作物的行動，宣示港口阿美族人的土地主權。
2013年	族人和東管處協商共管經營模式，先期規劃階段由部落青年規劃團隊與族人共同研商提出實作構想。

時間	事件
2014年7月1日	變更石梯秀姑巒風景特定區計畫（第二次通盤檢討案）第1次小組會議
2014年8月7日	內政部營建署在靜浦奚卜巒遊客中心召開變更石梯秀姑巒風景特定區計畫第二次通盤檢討案第2次會議，豐濱鄉鄉公所在8月6日才通知土地自救會出席，港口和靜浦族人到場表示此規劃版本並未與地方充分溝通，缺乏民意。
2014年10月28日	中華電信未告知部落自行在石梯坪架設基地台，土地自救會與部落族人集結拉白布條表示抗議。
2015年1月17日	自救會成員召開石梯坪土地規劃討論會議。
2016年7月	族人和東管處協商石梯坪 823 地號土地共同管理經營模式，由在地藝術家現地從事創作營造 823 藝術區。
2017年2月20日	族人在石梯坪成立「823 藝術區」後，再由族人共同協力打造「Ngoros Karat 礁石土地」集體共耕農場。
2017年12月	東管處同意將石梯坪遊憩區內約四公頃土地的花蓮豐濱鄉石門段 823 及 592 地號，增劃編為原住民保留地。
2018年2月22日	<p>石梯坪的土地管理機關為東管處與鄉公所，東管處同意後，現勘後，需透過鄉公所辦理申請程序。</p> <p>依公有土地增劃編原住民保留地的作業規範，受理二個月內要辦現地會勘並完成審查，一個月內完成審查清冊送縣府，縣府於 15 天內行文公有土地機關表達意見。但由於 2009 年發函初審同意的清冊，在 2017 年 11 月現勘後仍未有下文，加上豐濱鄉公所再以含糊回應拖延原保地的申請程序，自救會因此於 2 月 22 日 10 點在豐濱鄉公所大門處陳情抗議。</p> <p>另外，就在鄉公所處理增劃編原保地清冊之際，出現土地重複登記糾紛，鄉公所認為這部分的家族繼承爭議需族人自行處理。</p>
2018年2月28日	自救會在 823 地號燃放狼煙，表示「還我土地，聲援反亞泥」行動。

資料來源：港口部落土地自救會（2013）；呂憶君增修。

然而，土地爭議並未在立法院的協商後落幕，自救會在 2014 年與東管處以共管形式為爭議尋找出路。這樣的共管策略主要是以「地用優先於地權」為考量的爭取手段，將石梯坪遊憩風景區內的 823 及 592 地號（旱田）用於藝術與農業的發展乃是尊重地主們的想法，如農地農用、地主的第二代不少為藝術創作者。因此 2016 年自救會與東管處在石梯坪成立的「823 藝術村」，遂成為在地創作者發表作品的平台，作品題材是以阿美人的石梯坪生活經驗和對土地的反思為內涵。藉由這個共管機制，返鄉的阿美族人呈現出對生活的想像。關於從 1990 年代以來港口部落的藝術創作的樣貌與衍生出的可能性，我將隨後在第五章詳細討論。

第三節 稻米復耕行動

一、稻米復耕的過程

石梯坪稻米復耕行動的緣由之一，在於與政府土地爭議的交涉沒有獲得具體回應，這使得族人深感更應該重新耕作石梯坪荒廢的土地，恢復記憶中稻作興盛時期黃金稻浪的景象。石梯坪風景區內 823、592 等地號被劃為公有地後，2009 年 Sumi 與林務局合作修復水圳及復育濕地生態，接著和一些族人嘗試恢復稻作，而這也就是石梯坪稻米復耕的開始。石梯坪爭議土地（823、592 等地號）及稻米復耕區域相對位置，詳見圖 3.4。石梯坪水田復耕的目的在於宣示阿美人的土地還是活著的，這個行動不只是讓港口阿美人恢復昔日稻作，最重要的是不要讓部落土地成為外人炒作的商品，不要在祖先傳下來的土地上到處充滿觀光客的民宿，而是讓土地回歸到餵養族人生命的初衷。

面對三十幾年來的土地流失危機，土地自救會自 2009 年成立後發起數次土

地抗爭行動，在激烈的抗爭和漫長的等待後地主們至今仍無法拿回土地。族人們思索著要如何才能守住祖傳土地，他們意識到抗爭行動終究還是要回歸到日常生活實踐，所以返鄉的青壯年才強調要把土地「種」回來。「種回來」，不只促使稻米復耕，也讓自救會的行動主軸從向國家拿回耕作權進展到與國家協商共管（如在藝術〔823 藝術村〕與農業發展這兩個面向）。

土地抗爭和復耕行動裡的重要人物 Sumi 提到：

在二十幾年前（1994 年），我回來部落的時候就曾經拉起白布條向東管處抗議了，可是到現在我們的土地還是拿不回來。我就住在石梯坪，整天看著我家旁邊一大片荒廢的田地，以前這邊的田地都處都是種稻的，可是現在種的不是民宿就是賣地的牌子，我很擔心外面的人來這邊買地。如果這些土地後來都不是我們的話，以後部落的小孩回家都不曉得要去哪裡。我們現在倒不如把這些荒廢的田種回來，再種回以前的樣子。

2009 年，她開始和林務局合作推動石梯坪濕地生態復育。從林務局的立場而言，梯田是一種濕地，復育的用意在於梯田注水後濕地生態的生物多樣性得以恢復，而林務局希望藉推動濕地保育計畫落實聯合國生物多樣性公約的「里山倡議」精神。⁴⁹港口在日治時期建立的灌溉水圳約有百年歷史，這些年久失修的水圳歷經天災重創已無法供應田地水源。林務局對石梯坪的濕地復育補助

⁴⁹ 2010 年 10 月在日本名古屋舉辦的「聯合國第十屆生物多樣性公約締約方大會」中，里山倡議內容涉及國際間討論的農業生物多樣性保育、傳統知識保存、農村生計、耕地活化等議題，希望促進農村生產、生活和生態的永續性行動。「里山」一詞源自日文（英文譯為 Satoyama），「里」（sato）是村里家居，里山最初指的是圍繞村里家居附近的山坡林地。1970 年代里山一詞特指圍繞農村周圍的次生林地，可提供傳統農村日常生活所需。目前「里山」的概念擴大涵蓋農村聚落與周圍環境整體（李光中 2014:30）。

水圳維修經費外，主要目標在於宣導友善環境農作的使用，也就是禁用農藥、化肥及除草劑等，不要用慣行農法。⁵⁰

石梯坪復耕團隊在「花蓮豐濱港口水梯田溼地生態復育計畫」初期（2009-2010），主要做的是修復灌溉水路及引水到休耕地。⁵¹部落的人和林務局對於土地關心的角度不同：老一輩的農夫對於林務局關心的「濕地」生態有著不一樣的想法，他們認為現在石梯坪「田裡有水了，願意耕作的就去耕作，不願意耕作的就放水變成濕地。」對於一輩子種田的老人家來說，「放了水的田地，怎麼可以不種稻！水都來了，不耕作只放水，要吃什麼？」再加上政府休耕政策影響老人耕作的意願，「今年一定要耕作，明年才可以申請休耕補助費。如果田地只有放水，一甲地領的休耕補助費用最少是兩萬多。如果你放著不管它，只是翻土而已，休耕補助費再多些有三萬多。如果你翻土之後再撒綠肥就是四萬多，這樣可以拿到的補助是最多的，他們當然會想要拿最多的補助，所以後來大家也就開始種稻了。」灌溉水路修復的問題解決後，在 2011 年水圳開通後，從撒綠肥到種稻，Sumi 說服老農採行不施化肥與農藥的農法，並傳承年輕人耕作經驗，而後成立石梯坪稻米復耕團隊，在林務局補助下以友善耕作（禁用化學肥料與農藥）重現過去種稻的景象，石梯坪稻米復耕行動也正式有系統地展開。

水稻復耕區域位在石梯坪的秀山段和石門段內的私有地（全數可用耕地約為 6.78 公頃 [7 甲]），地主多為當地阿美人，其中兩位（夫婦）是住在台北的

⁵⁰ 在港口日治時期建立的灌溉水圳（*pananuman*）已有百年歷史，這些年久失修的水圳歷經天災重創無法供應田地水源。另外，全球農業發展至今許多研究對於慣行農業提出反思與批判，關於慣行、有機及友善環境等不同農法間的爭論可見於郭華仁（2012, 2015）；黃樹民（2013）。

⁵¹ 林務局在港口推動的計畫，分別為「花蓮豐濱港口水梯田溼地生態復育計畫」（2009-2011）、「花蓮豐濱港口水梯田濕地生態三生產業生根計畫」（2012-2013）、「花蓮地區濕地三生產業生根計畫」（2014）以及「花蓮地區社區參與式濕地保育行動計畫」（2015）、「花蓮豐濱石梯坪水梯田活水計畫」（2017），計畫執行初期推動生態復育，後來以顧及生活、生產、生態的三生發展為重點。

漢人資本家，部落居民沒見過也不認識他們。⁵²農人和地主間有的是家人或親戚關係，復耕團隊也藉著親屬網絡做溝通工作。復耕區域旁就是他們想拿回的 823 和 592 等地號土地。稻米復耕區域分區塊耕作，各區至少有一位農人負責，Sumi 是其中一位，也是全復耕區域的召集人。她對內和部落溝通，對外與林務局接洽，復耕前先取得每個地主的土地權狀和同意書。她和其他農人間是產銷契作關係，契約中說明收穫分配比例與價格等事宜。

受慣行農法影響，部落的老人使用化肥與農藥。由於慣行農法的推行，老農對當時農會代表在活動中心透過廣播通知居民登記化肥、農藥等過往仍記憶深刻，這也是慣行農法能深入部落的原因之一。慣行農法對生態的衝擊、林務局推廣的友善農作以及前面報導人提到的政府耕作補助，亦是石梯坪水稻復耕的重要推力。為了讓復耕的稻米打入市場，他們得到花蓮農改場的協助以有機和生態農法耕種，並取得有機認證及綠色保育標章。⁵³

在林務局提供經費補助、農改場提供技術的支援下，Sumi 和族人組成石梯坪復耕團隊，其中農民 Looh 的長期投入讓團隊運作更趨穩定。復耕行動運作的方式是透過部落內部協商、溝通與引入外部（例如，林務局、農改場、民間團體即牛犁社區、台灣原味／台灣好食協會等）資源，由族人、政府單位、民間團體以執行計畫的方式，合作推動海稻米的產銷。⁵⁴ Sumi 是復耕團隊的推動者、農民，也是和農民簽訂海稻米契作的管理者。⁵⁵耕作前，農民或代耕者先與地主們溝通並簽約，以友善環境農作方式生產稻米。他們在石梯坪以友善環境耕

⁵² 2012 年復耕的田地為私有地，共有 32 位地主（30 位阿美人和 2 位在港口買地的漢人）。

⁵³ 港口部落石梯坪復耕團隊使用的農法（從 2010 年至今），例如，自然農法（2010）、綠生農法（2011）、有機農法（2012-2014）、生態農法（2015），友善耕作（符合有機或生態農法之要求）（2016 年至今）。港口的友善耕作生產的稻米或蔬菜作物已通過國內慈心或中華有機認證團體的認證。關於國內綠色保育標章及有機認證的相關資料，參見行政院農業委員會網站：<https://www.coa.gov.tw/ws.php?id=18814>。

⁵⁴ 此處的「計畫」指的是前文所提到的林務局計畫，如「花蓮豐濱港口水梯田濕地生態三生產業生根計畫」。

⁵⁵ 自 2015 年起台灣原味（財團法人台灣好食協會）受林務局委託，執行計畫駐點港口部落和復耕團隊合作，農民生產的稻米大多改為自用或零售，少數是和花蓮的餐廳契作。

作的方式種稻，過程中禁用化肥、農藥，並且最後要通過國內友善環境農作的綠色保育標章及有機認證，所生產的稻米才能進入有機農產市場。除了海稻米之外，復耕團隊也兼種過去水梯田生態裡共生的植物（輪傘草及大葉田香），明顯有嘗試恢復過去生態的用意，關於石梯坪水稻復耕的歷程、農法及耕作面積等更多細節，詳見表 3.3 的整理。

表 3.3 歷年港口部落石梯坪溼地復育暨土地復耕（2009-2018）

時間	復耕歷程	農法	耕種面積
2009 年 ⁵⁶	引水源入陸化水路及梯田		與林務局合作修復水圳及復育濕地生態
2010 年	引水源入陸化水路及梯田		2010 年 10 月動工修復水圳及復育濕地生態
2011 年	溼地營造與水稻試種		2011 年 1 月 14 日開通水圳 試種 3-4 分地水稻 濕地生態復育
2012 年	復耕團隊復耕 20 年荒田、在溼地以友善農作種稻、完成海稻米的包裝研發、品牌設計。	復耕團隊有數十戶參與，由老農與代耕者耕種海稻米。	友善耕作一期水稻（海稻米）6 公頃，米種台梗 4 號，輪傘草及大葉田香 1 公頃。
	針對病蟲害問題及土壤、水質檢驗，花蓮農改場提供技術指導與相關支援。	由於受到石梯坪梯田地形限制，農民需使用小型農機具。	完成二期稻，面積 1.5 公頃，種植糯米並自行育苗。

⁵⁶ 2009 年馬庫達愛土地自救會成立，之後自救會展開一連串的還我土地抗爭行動。

時間	復耕歷程	農法	耕種面積
2012 年	復耕團隊赴其他社區觀摩及學習有機資材製作，完成伯卡西有機肥製作供 4 公頃田地使用。	有機農法	石梯坪秀山段以南地號 86、87 及石門段以北地號 827，共 3 筆，其餘梯田只放水不種植，維持濕地狀態。
	日本微生物專家星野忠義（Hoshino Tadayoshi）先生指導綠生農法相關課程。		在石梯坪秀山段，加勒比海民宿以北，地號 84、83、82、81 種植蔬菜及傳統野菜。
	年度收成 13,200 公斤，60% 乾穀歸農民或代耕者，其餘 40% 用於建立海稻米品牌行銷與銷售。 有人力不足的問題。		石梯坪聚落 12 公頃的水田達到 50%（6 公頃）的復耕。
2013 年	復耕團隊申請有機認證	有機農法	一年種植一期稻作 6.1 公頃，收成後，休耕增加地力。
2014 年	通過慈心基金會的綠色保育標章及有機農產品認證。	友善農作（有機、生態）	石梯坪聚落（6 公頃水梯田，海稻米）、輪傘草及大葉田香
	綠芽有機農園三區塊約有 4 分地作為有機蔬菜耕種區，農改場協助通過有機認證。		港口聚落（栽種有機蔬果為主） 靜浦部落（0.7 公頃水梯田，生產雜味米）也加入有機農耕的行列

時間	復耕歷程	農法	耕種面積
2015 年	台灣原味（財團法人台灣好食協會）受林務局委託，執行計畫駐點港口部落和復耕團隊合作。	友善農作	石梯坪 4 公頃 吉普巒（島） 1.3 公頃 （此島位於秀姑巒溪出海 口處）
2016 年	2015 年迄今台灣原味和復耕團隊合作	友善農作	第一期約 1.2 公頃，第二期約 1 點多公頃，合計 3 公頃內。
2017 年	台灣原味和復耕團隊合作	友善農作	由於機械化的輔助及農民增加，耕地面積第一期超過 4.8 公頃（5 甲）。第二期 5 分地位於石梯坪石門段，其他田區集中於秀山段 1.45 公頃（1.5 甲）。 種台梗 4 號外，也種台梗 9 號及 2 號、黑米、紅糯米、圓糯。
2018 年	台灣原味和復耕團隊合作	友善農作	6 公頃

資料來源：參照行政院農業委員會林務局（2012, 2013, 2014, 2015, 2017），呂憶君增修。

稻米復耕一年耕作一期（2012-2015 年），收成分配是：其中 60% 歸農民或代耕者，剩餘的 40% 用於支付稻米品牌行銷等開支。復耕的稻米生產，採用管理者 Sumi 與農民契作方式行之，Sumi 為與林務局的計畫對口。依據「海稻米契作合約書」（2014 年），石梯坪水梯田的土地所有權人或代耕者為契作戶，契作產品為台梗 4 號香米，以「海稻米」品牌對外行銷。稻穀烘乾、分級後以

保障價格收購（2,070 元／袋，每袋 60 公斤）。契作農民需接受農改場指導並配合土壤及水質等事項檢驗。合約書裡亦載明，除需以零農藥的方式耕作外，農民還需維護、管理田與水圳。農民的收入由林務局分兩期支付：第一期在收成前預付農民總種植產量所需的 50% 經費，第二期餘款在收成的海稻米通過農藥殘留檢測後支付。

復耕團隊試圖重振 *mipaliw* 的傳統文化，甚至想要在行銷海稻米時把這個意涵營造出阿美文化意象。所以團隊一開始便建立「米粳流」（即 *mipaliw*）品牌。「米粳流」圖案由四個部分組成，順時針方向依序為水梯田、輪傘草、海稻米、大葉田香（如圖 3.6）。輪傘草和大葉田香之所以會出現在圖案裡，是因為在施用慣行農法前，過去這兩種植物常出現在水田裡，被拿來編製草蓆和釀酒，港口人希望這兩種與水田共生的植物會因復耕再現，因此「米粳流」品牌表達出有機生態與文化傳統共存共榮的精神。⁵⁷



圖 3.6 「米粳流」圖像

資料來源：石梯坪復耕團隊提供

海稻米在海風吹拂下成長，它形塑出阿美族群、土地、海洋三者連結的意象。然而在現實條件下，復耕過程裡互助換工的比例有限（詳下文），農事必須以雇工或是志工協助。比起「米粳流」，更多人知道海稻米，後來海稻米就成為復耕稻米品牌名稱。復耕團隊用社群網路平台傳播港口土地復耕的理念與

⁵⁷ 輪傘草不只出現在「米粳流」的商標裡，後來回鄉青年與設計師也創立「Kamaro'an 住下來吧」輪傘草工藝品牌，參見臉書網址：<https://www.facebook.com/Kamaroan/>。

作法和銷售海稻米。⁵⁸農民希望讓外界知道海稻米代表他們和土地的情感連結，所以，對他們來說，海稻米不只是商品。



二、復耕行動的內部關係

復耕初期，參與的老農和青農最大的差異在於：老農習慣施行追求最大產量的慣行農法；相對地，青農的友善農法以環境生態永續為考量，這樣的生產必須投注大量人力，但是卻遠不及慣行農法的產量。慣行與友善農法觀點與實作的不同，造成世代間不易磨合的緊張。年輕世代的農人一方面需要借重老農的經驗和知識（例如，稻米熟成與收割的判斷），但另一方面，老農使用化肥與農藥卻又抵觸友善農法，因為一旦在有機認證過程裡作物被驗出除草劑等成分，不只受重罰，農作物也不能進市場。例如，復耕初期報導人 F 和兒子常抱怨有機農法產量太低，常提到過去用慣行農法時稻米長得既好且多，所以不信任有機農法。F 的兒子曾向團隊語帶威脅地表達強烈不滿，配合度也不高，團隊難以和他們溝通，只好放棄和他們合作以確保海稻米的有機品質。

水稻復耕一開始是以「米粳流」作為品牌，而 *mipaliw* 是傳統阿美社會裡的勞動形式。《番族慣習調查報告》提到：

Paliw 是交換勞力之意。非親屬組織的 *malapaliw* 指好友間臨時組成的勞動互助組織，組員一般為兩人，但有時為三、四人。如農作物播種、收成，一時需要勞力時，事先與友人中之同志商量，約定播種小米或小米收成其間為互助期間，組員互相支援約定的農耕工作，在預約的農事結束時該組織即一應解散，必要時再重新組織。……組員人數通

⁵⁸ 參見石梯坪水梯田復育計畫臉書網址：<https://www.facebook.com/mibaliw/>。

常是愈多愈好，因為組員多，大家同時在一場所勞動時甚為愉快且效果也顯著。（河野喜六 2000[1915]:50-51）



這裡我們看到這種義務性的勞動立基於共享與交換，所涉及的不只是勞動力還有共同體內的情感扶持。

Mipaliw 一直到 1960 年代還很盛行，但這個時期部落內也開始有雇工來補充勞動力的現象（阮昌銳 1969:166, 342），這種雇工（也就是勞動力資本化，而非義務或互助的形式）和換工在港口並存的現象從那時延續至今。石梯坪稻米復耕的經驗顯示，雖然他們試圖藉復耕回到換工，但受到資本主義市場影響已難以全面回到過去。⁵⁹

由於石梯坪田地具坡度且零碎，無法全面使用翻耕機，需人力耕作，所以有時雇用鄰近長濱的插秧隊（每隊 9 至 10 人，平均年齡 60 至 70 歲），插秧隊裡有不同族群（阿美人、客家人、平埔族等）的人。這些長濱老農是東海岸一帶的專業代耕者。報導人 A 說：

因為我們在石梯坪種的稻田是梯田，我們就一定要用人力，沒有辦法全部用機器，像是稻穀倒進麻袋需要人力，車子要往哪裡都要人力，割稻的時候田地的旁邊四角都要用人力，因為四角的部分，機器沒有辦法，一定要用人工來割稻。等到人工割稻完，放進收割機打穀時，我們可以互相幫忙就不用付錢。不過，在除草、插秧的時候，我們就會很需要請人給工資。

請人的公定價，一天女工是 1000 元、男工 1200 元，工作從早上

⁵⁹ 在今日的港口，耕種如稻米的經濟作物時，少數個人間尚有 *mipaliw*，而耕種非經濟作物（如種菜）時，*mipaliw* 仍相當盛行。

八點到中午十二點，中午時候要提供午餐，下午從一點到五點，休息的時候還要有飲料跟點心。也有的是一天女工是 1200 元，男工是 1500 元，如果是種有機蔬菜的話，一天女工工錢是 800 元，種菜的工資比種稻的便宜。（2015/11/13/訪談資料）



報導人 B 提到請部落外的雇工，直接給工錢就可以，雇用部落的人還要顧及彼此的人情往來：

我從長濱請來的割草隊，不用供餐，付錢就好，一人一天付 1800 元，算八個小時，從早上 8 點到下午 5 點，中午休息一個小時。如果我是請部落的人來割草，第一個動作慢，第二個我還要供兩餐，中午要給他招待一下。晚餐坐下來的話，我還要給他招待飲料、酒，還要做一大堆有的沒的，我沒有那個耐心。我覺得如果你來工作，你自己去準備就好，那個 1800（元）就是一天的工資還有包中餐。

從長濱來的割草隊，這些人和我不是親戚，不是親戚關係的，反而我覺得工作起來很俐落速度快又不偷懶。我請部落的人來做，有時候他們會早退、有時候忙還包其他工作。如果長濱的（割草隊）沒有辦法過來這邊工作，我不得已的時候只好請部落的人來做事。當然最好是給部落的人來做事，但是一樣是原住民，也是在這裡（指東部）很需要工作。可是我們部落的人，他們工作的態度真地沒辦法跟人家比，所以我只好請長濱的過來工作。（2015/11/25 訪談資料）

報導人 C 提到：

今年請人的工資又漲價了。我們從長濱請來的割草隊，一天工作 8 個鐘頭，不提供午餐，我們提供汽油，一天一人的工錢是 2000 元。如果我們請部落裡的人，一天一人是 1800 元。

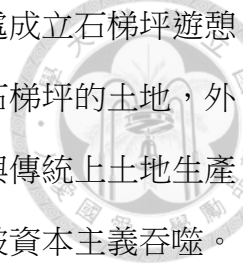
我們是用友善農作的方法耕種稻米，所以我們還要幫附近地主割草，免得他們灑除草劑。如果他們用除草劑，我們就慘了，因為這樣會影響到友善農作的海稻米田。不過，我們種友善農作稻米的人力成本就會增加，這樣會吃不消啊。（2017/4/24 訪談資料）

從雇工這件事來看，石梯坪的農耕某個角度上可視為雇傭勞動（wage labour），現在當地的勞動大多不再以 *mipaliw* 行之，可是又不純然是勞僱關係，還必須兼顧到部落裡的社會關係。

簡言之，港口部落的稻米復耕未必全以 *mipaliw* 行之，大家反而期待在勞動後拿到工資，或雇用外人，用錢解決一切，免掉茶點、午餐及人情負擔。例如，一位拿日薪、當臨時工的七十多歲女性報導人說到復耕初期時，「某某種的稻就在我的田旁邊，他忙著賺錢做生意要我幫忙照顧。我幫他的稻子灑肥料.....做很多事很累耶，可是他到現在都還沒有付我工錢。」她認為就算是強調 *mipaliw* 精神的復耕團隊，碰到這種事也應該付工錢。

第四節 討論


本章處理一個基本問題：什麼是土地？土地的性質不會永恆不變，其價值和意義應該從不同行動者身處的脈絡裡的實踐去理解，這也就是第二章提到的土地的意義是社會、文化與政經多重的聚合（assemblages）結果（Li 2014b: 590）。回頭看港口的土地問題，我們必須將這基本提問放在阿美人、國家與外



來投資者之間複雜糾結的關係下來理解，也就是說，自東管處成立石梯坪遊憩風景區到如今，港口有一半的土地流入外人手上。政府拿走石梯坪的土地，外地人在港口炒地皮、蓋民宿或開餐廳，加劇土地商品化。這與傳統上土地生產食物及人與土地緊密連結的意義相較，如今土地的價值逐漸被資本主義吞噬。愈來愈多人察覺，政府和投資客口中冠冕堂皇的觀光與發展，說穿了只是為了滿足外來者而犧牲當地的掠奪，這樣的觀光發展在缺乏對當地社會文化脈絡的觀照下，壓縮和排擠了當地人的生活空間。面對這個被商品化成為觀光資源的危機，本章的民族誌展示港口阿美人在乾涸的土地上復耕出另一種發展的可能性。

在港口，稻米的商品化早於土地商品化，因此土地商品化無異於稻米商品化，二者本質上皆是去脈絡的異化問題。所以面對土地危機，就必須再脈絡化，也就是讓土地回到水田，讓資本主義下商品化的慣行農法量產稻米回到無農藥年代的耕作，讓農耕把人和土地再次連結起來。簡單地說，藉著土地復耕，港口人要重新找回稻米和土地的意義。

第二章提到水田對阿美人的意義：在於經過在地阿美化後，稻米及其生產被認為是當地人的「傳統」。而本章以多重聚合的角度回顧港口土地的價值變遷，則發現 1970 年代之前的港口土地價值，是鑲嵌在以稻米生產的勞動所構成的整個親屬、社會及文化相互牽連的結構裡，雖然當時稻米已開始商品化，但整體說來，港口土地的價值主要還是由當地的行動者，也就是農人來決定的。1970 年代後台灣經濟起飛，台灣整體政經結構急速改變，到 1980、1990 年代，工業化和資本主義較以往更深入地滲透到東部各部落社會裡，受到這個強勢力量影響，大家意識到土地的價值似乎和商品愈走愈近。另外，很多過去部落裡不用貨幣交易便可自給自足的生活從此不再，為了維生，在各個原因或理由下，愈來愈多人離開原鄉，或者把土地賣給外人。人走得愈多，地就愈沒有人耕而



失去農地價值，加上缺錢，就不得不賣地；或反過來講，地賣了，無地可耕，也就只好離鄉求生。簡單地講，賣地與離鄉二者是惡性循環的關係。此外，基本上 1980 年代國家在政策上把東部定位在觀光發展，除了政府的風景區之外，更鼓勵私人（通常是西部或台北）資本投資，以前面提到的「多重聚合」架構觀之，這也是影響東部或港口部落的土地價值因素或力量之一。這些時代變遷下各相關因素的聚合，造成 1990 年代我們看到的港口土地價值轉變後的樣貌以及土地流失與商品化的危機。

然而，諸多的「多重聚合」力量裡港口阿美人傳統的土地價值，也就連結各種社會與文化關係的水稻種植，並沒有完全消失，這一點已在第二章呈現。就在 1990 年代港口的土地問題愈來愈向臨界點逼近時，旅外的港口人因為諸多因素（如經濟蕭條）慢慢回流，再加上 2009 年官方為推行石梯坪多功能公園計畫而強取港口人土地這個引爆點，一些港口人（先是以回鄉者及地主為首）省思到港口的土地價值，不應該由外來的資本市場和國家政策決定，而應以行動回到傳統農耕來找回土地價值。

這個行動就是復耕。前面的民族誌裡報導人一再提到要把土地「種回來」的邏輯在這裡就很清楚了。對港口人來說，傳統上土地不是商品，不是用來賣錢，也不是用來蓋民宿或開發，而是用來種餵養族人的作物。此外，在土地抗爭的實踐策略上，對經濟弱勢的他們來說，「種」回來比買回來可行。因為從抗爭行動的角度來說，「種回來」可以理解成怕賣出去或賣出去後就買不回來，所以這個「種回來」就是守住土地，或更直接地講，就是港口阿美人的反抗行動。

在論及主體認同的形成時，Tania Li（2000）提出一種超越原生論（primordialism）與創造論（invention of tradition）的觀點。簡單地說，她認為主體認同是一種自我定位（positioning）或連結（articulation）。這種定位或連

結並非單一的因果關係，而是行動者在複雜的歷史與政經諸多偶然條件下選取相關文化要素加以裁剪，於社會實踐或運動的運籌帷幄過程裡加以突顯或運用，藉此將自身處於適切的位置。這種選擇造成的結果不是固定、永久的，因而預留了不確定性與社會文化變遷的可能。

在港口，當地人為開創出未來的可能出路，需要連結多方的社會力量與資源定位自己。由於國家的觀光政策與外來資本的威脅，促發了當地的土地抗爭運動，土地流失成為部落關切的議題。這個偶然的因素促使港口人正視土地流失的危機，進而和各相關政府單位展開抗爭、協商或合作，也才有日後把土地與稻作選取（*selecting*）為港口阿美文化的傳統，或以農作為核心把裁剪（*cut*）出目前我們看到的港口部落的形象。而這些選取、與裁剪也表現在他們的連結行動裡。例如，考慮到東管處（觀光發展）與林務局（環境永續經營）的土地使用立場不同，港口人面對這些不同政府單位，在行動策略也有所差異。他們與東管處的互動，有抗爭衝突，但也有協商共管土地。另一方面，港口人投入友善耕作和林務局生態永續政策立場的「不謀而合」，就現實的考量上是因此農耕既可以留住土地，保住稻作的傳統，又能創造出在部落謀生的出路。


由於水田或水稻農作緊密地鑲嵌在他們的社會文化體系裡（參見第二章），土地在資本主義市場裡的異化，就等同是剝除他們作為阿美人的意義。考慮到這點，港口人的水稻復耕，就不只是單純或偶然的再次種稻，而是有如 Tania Li (2000:166) 在前述所提到的一種刻意的文化選取或裁剪的定位與連結。港口人藉這個選取，把整體的社會、文化、生態體系「種回來」，而這個「種回來」也就是前面提及的主體認同的定位或連結。所以，港口的復耕會採用友善耕作（一開始只是「有機」，但後來加入「生態」農法才成為「友善環境耕作」）也就不難理解。

友善耕作下的港口復耕，不像老一輩使用的慣行農法為滿足市場需求而不

惜犧牲生態環境追求最大化量產，而是要關照到傳統互助文化倫理並且回到整體社會人文與生態環境共生的過去，即使 *mipaliw* 在復耕過程裡恢復的程度非常有限。因此我們看到復耕團隊用在友善的生態環境才能生存的大冠鷲、大葉田香與輪傘草營造傳統港口農村景像，也在生產無毒稻米時創造出第五章將討論的農耕與藝術氛圍。對他們而言，這整個與外來力量對話的過程，可說是在復耕與藝術實踐上重新過一個阿美人可能有的生活。而土地反抗行動則是這個實踐的前奏或掃除這個實踐的障礙。

行動需要更多的能動性（agency）點燃。經歷都會生活的回鄉族人深刻感受到外來資本掠奪造成的異化問題，開始反思在祖先的土地上該如何活得像個阿美人。土地抗爭行動轉向土地復耕的目的就是要宣告土地的主權，展現主體性，抵抗土地流失，創造未來出路。James Scott（1985）認為弱勢者有其獨特反抗方式，不一定會直接和強權直接衝突，更多時候會用間接或游擊戰等迂迴的方式來抵抗。回鄉者發現自救會抗爭後政府的消極對待，使他們意識到與其等待官方的回應，倒不如在日常生活裡以稻米復耕來抵抗土地流失的危機。

土地復耕除了作為一種日常抵抗與社群內部的反思，也可以進一步視為是地方性的生產（the production of locality）（Appadurai 1996）。復耕涉及對傳統價值的呼喚、社群的團結及部落主體的建構。第二章提到水田定耕確立了現代意義的港口部落邊界，此處現代意義指的是進入國家體系而非之前的游耕時代。這三十年來回鄉者的在地實踐讓部落主體性越來越鮮明。港口部落既是傳統的（如頭目制度與男子、女子年齡組織的活絡運作），也是現代的（青壯年世代與外界互動），而土地抗爭及復耕行動則把時間縱向的傳統與橫向的對外連結與力量匯集整合起來。例如，灌溉系統的重建再現了支持灌溉系統的社會關係、大面積的水田重構港口的地貌、米粃流倫理的強調與藝術季的產生、傳統農村生態的恢復、海稻米形象的網路傳播，這些總和就是所謂的地方性。



在這個地方性建構的過程裡，當地人與國家（東管處）的土地糾紛雖是導火線，但其中穿針引線的關鍵人物卻是返鄉者們。全球的原住民在資本主義體系下從原鄉向外離散早已是普遍現象，而離散雖可能造成部落社會與文化面的崩解，但他們的離散經驗也時常帶來橫向的連結，甚至衍生跨出部落邊界的原住民意識（Clifford 2007）。所以港口的抵抗行動不只是 Scott 提到的弱者面對強權的迂迴抗議，也是自我肯認或再省、地方性的重構和原住民的銜接（indigenous articulation）（Clifford 2001）。這種抵抗、肯認、重構和連結與返鄉潮裡的幾個關鍵人物有關。這些原鄉經驗中斷的人或許不再熟稔母語與傳統，但他們知道如何與外面世界連結。如 Sumi，把她北部輾轉流離的生活經驗轉化為日後回鄉復耕時的行動能量。在土地抗爭與復耕的過程裡，她走一條以往族人沒有走過的路：和林務局合作、到東管處拉白布條（有意思的是她也是後來協商港口和東管處共管 823、592 地號，成立藝術村及發展農業的關鍵人物之一）、網路行銷傳達復耕理念等。Lafay 是另一個例子，在還我土地的過程裡她連絡立委、律師、以臉書串連部落內外。這些人連接起來的不只是原鄉和異鄉、地方和主流社會、同時也是傳統、現代和未來。

上段提到港口阿美人的土地抗爭與復耕是抵抗但也是肯認、重構和連結，強調的是一個多面向的權力關係聚合，而非僅有單面向的抵抗。港口阿美人與國家和資本主義市場的關係正可以說明這種多面向的聚合。發生在百餘年前的大港口事件傷痕猶存，加上後來國家觀光發展政策造成的土地流失，以抵抗來解釋港口的土地抗爭與復耕行動看來似乎理所當然。但是在前面的民族誌裡，我們看到港口阿美人在復耕之前就以濕地復育事宜和林務局合作，後來即使他們對東管處展開如火如荼的還我土地抗爭，但後來他們還是和東管處以共管的形式處理那些有爭議的土地。和土地抗爭與復耕的過程裡相關的還有文化部、立法院、監察院、國有財產局、鄉公所等都是他們接觸的政府單位。對港口阿

美人而言，國家不只是單面向的壓迫者，也有可能以資源提供者的面貌出現，有外地經驗的關鍵人物在這複雜的權力網絡裡穿梭、連結與定位自我來為部落爭取最大的利益與資源。

另一個能闡明複雜的權力關係網絡的例子便是市場。從港口部落的復耕，我們可以進一步思考，復耕團隊為什麼不回復過去慣行農法的水稻農作就好，而要採行友善農作？以及為什麼要以有品牌的稻米進入市場？表面上，慣行農法一樣可以重拾人與土地的關係，又可以種出最大產量與最少病蟲害的米，在市場上的意義就是可以得到最大的獲利。然而，在國內掀起一股農業改革浪潮下，友善環境耕作（有機或是生態農作）的農業政策推廣，愈來愈多港口人認識到竭澤而漁的慣行農法傷害的不只是生態與身體，還有傳統農村社會的互助倫理關係。採行友善農作的復耕，其目的並非只是為了恢復傳統與生態而關起門來不和外界交流，這種看似較低產值的農作收穫最終還是要進入競爭激烈的花東米市場拼搏。換句話說，當地人體認到資本主義體系下稻米的商品化對港口帶來的衝擊，同時也察覺到對外連結是未來的出路。其做法就是順勢以友善農作方式種稻，並附加或還原傳統阿美社會的人際倫理、自然環境的多樣生態、社會關係。這種友善農作看似低產值與低效率，但實際上也是一種商品價值的再定位。定位具有雙面性，區分內外而保有彈性空間，同時在認同的生成過程裡選擇形成認同的內涵（Li 2000:152）。復耕團隊藉由 *mipaliw* 互助倫理和生態意象的「米粳流」與「海稻米」品牌，以此獨特性進入友善農作市場，區隔其他市場競爭者。這也就是他們選取阿美傳統倫理 *mipaliw* 作為與外界溝通、傳達阿美文化或生態環境的表現，讓生產的稻米在市場上可以凸顯出港口阿美意象的定位。

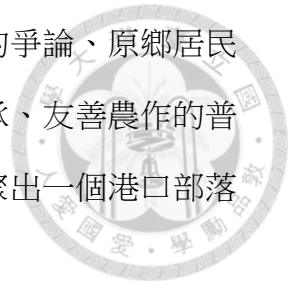
定位時的界線不是僵化的而是具有彈性保有空間的，當「米粳流」作為稻米品牌的名聲無法勝過「海稻米」時，後來則以「米粳流」藝術季的形式對外

表述。「米粳流」藝術季起初從港口的友善耕作與藝術開始，後來延伸的森川里海（米粳流）藝術季也就是將友善耕作與藝術的擴展從港口到東海岸不同社群的連結。這部分我在第五章有進一步的討論。這種對市場經濟的反思揭示了資本主義或市場力量並非表面上那麼單向度，港口的例子告訴我們一個原住民社群如何在複雜、多面向的政經權力關係中，不但不被外來力量決定，反而穿梭其間，多方連結，努力尋找生存現實與延續傳統間的平衡點。

複雜、多面的權力關係存在於部落與外界間。在土地抗爭與復耕行動裡我們也看到內部的矛盾以及動態衝突帶來的改變。返鄉者帶來的新想法與新實踐勢必需與當地行之有年的慣習磨合，磨合的過程裡質疑、紛爭與衝突就在所難免，這也需要放在土地抗爭與復耕過程中私領域與公領域間的界線，被打破或重新整合的角度來理解。整體來講，這些衝突沒有造成港口分裂，內部的共同體意識反而被形塑起來；部落外部，也就是原鄉和都會族人間的連結也更強化。這個從衝突與磨合不只存在當地人與回流者之間，老人與年輕人以及男性與女性間（抗爭與復耕的幾個關鍵人物是女性）也同樣經歷這個過程（Lafay 被質疑代表部落的正當性同時是因為她的回流者與女性身分之故）。這說明了所謂的原住民連結不只是對外連接新的資源與可能性，在部落內部的權力關係也重新連結與組合，產生新的社會分類與分工。

本論文的港口民族誌顯示：更多女性出現在公共事務裡；青壯年承擔更多傳統上屬於老人政治格局的阿美族社會裡的責任。例如，土地抗爭及復耕裡的女性行動者們投入公共事務。這些人同屬女子年齡組織的「小姐的媽媽」，其扮演的角色與地位如同男子年齡階級的「青年之父」。過去部落的公共事務由頭目和男子年齡組織處理，如今仍延續這樣的傳統。港口的土地抗爭與復耕的女性關鍵人物，在行動時運用她們在年齡階級裡的人際網絡，某種程度上也增添女性投入部落公共事務的正當性。此外，部落裡也同樣歷經年齡與共同體的

衝突與整合，從過去對濕地看法的差異、慣行與友善農作間的爭論、原鄉居民與回流者面對抗爭與復耕議題的觀點差異，到老農經驗的傳承、友善農作的普遍接受，及原鄉、返鄉者、旅外族人間的整合，目前似乎凝聚出一個港口部落是什麼以及該往哪裡去的共識。



第五節 結論

本章我介紹港口阿美人與土地的關係、土地抗爭與復耕行動，並以多重聚合的視角討論港口土地性質的轉變。在呈現這個由各行動者與內、外在力量所聚合的權力結構時我突顯回鄉者扮演的重要角色。在 1990 年代至二十一世紀的最初十年間，這些回流者除了帶領反抗也帶來「傳統的未來」或另類發展的可能向度。

在本章，我強調港口阿美的反抗不只是單面向的，它同時是內在自我的肯認與社群定位的重建。也就是說，在反省外來力量後，港口阿美人在抗爭與復耕時體認到國家與市場的多面性與權力結構的複雜。他們並不是一味的反對國家或對抗外來的市場力量，返鄉者利用過去的經驗連結所有有利的資源，同時在這個過程裡部落內部的結構也隨之重整，所得到的結果便是社群的再定位與地方的重塑。

第四章 菜園農作食物生產與消費



港口部落的菜園 (*sadatengan*) 和水田定耕有關。1980 年代後的人口外移使得田地閒置，後來的土地復耕讓回鄉的青壯年重新連結人與土地，創造出一種新的生活方式。此外，在人力外流到都會時，部落老人從稻作轉向菜園，菜園農作便延續至今。也就是說，現今港口復耕的稻作與菜園農作並行。本章就是要討論港口菜園農作和土地抗爭與復耕之間對話的意義。

菜園農作值得注意之處在於阿美人向來擅長採集野菜作為食物（黃貴潮 1998；吳雪月 2004），港口人則把採集的野菜移植到自家菜園內。港口阿美人將野菜種到有邊界的菜園乃是受到水田定耕的影響，盡可能讓菜園靠近自家，以方便日常所需。菜園內種植的野菜不只體現阿美人食物生產與消費的多樣性，也和他們的文化認同有關。⁶⁰在港口主要還是女人在種菜。值得一提的是野菜出現的重要場合是在母親節：女子年齡組織在那時以歌舞與料理串連起男女老少、部落與旅外族人的共同感。

簡言之，在本章我要呈現的是，野菜的種植在港口阿美人的食物生產和消費上扮演著水稻之外另一個重要的角色。水稻與野菜這兩樣農作物的生產與消費，既對立又互補，野菜的種植與消費介於傳統的和現代資本主義的經濟模式之間，它維繫了現代性境況下的人際關係網絡。另外，野菜的種植告訴我們，食物與地方主權的關係不只是政治經濟學層次的議題，它更與身體感官美學、性別分工與勞動、社會連結，以及理想生活的追求等等層面息息相關。

⁶⁰ 港口阿美人的菜園裡有一般市場上常見的蔬菜以及本章所討論的野菜。關於二者的區別，此處採用的並非植物學上的定義，而是市場與栽種方式的分別。也就是說本章所謂的野菜，指的是市面上少見或沒有的菜，意思是大多為阿美族或其他原住民族群才吃的以及在菜園裡以粗放方式種植的菜。雖然港口的菜園裡同時有蔬菜和野菜，但本章討論重點在於野菜，故底下行文裡，蔬菜就略而不提。

第一節 水田思維下的菜園農作



一、老農的菜園耕種與日常食物

港口老人認為在豐富的大地上只要願意勞動就可以自給自足。即使是那些曾北上工作的長輩們，回部落後還是維持農作的習慣。因此，老一輩阿美人腦海裡有一種「懶惰種田就餓肚子」（*matoka mipaluma to panay, cahiw sato*）的勞動觀，認為即便如今不需如年輕時那樣賣力做農，還是要盡可能在菜園工作。他們強調只有病人才沒有辦法工作，活著就是要不斷勞動，身體才能維持健康。

港口阿美人在不同季節採集與種植多樣食物與作物。老人通常不會閒著，喜歡到菜園種菜。在盛產期，他們會將收成分送親友或讓親友到菜園摘取，以省去收成的勞力；若來不及採收，他們就砍除過熟作物並予以火燒，讓灰燼成為養分。

2014 年我目睹在港口部落的精神山（Kakacawan）旁邊一塊閒置三十多年約莫三分地的水田被開墾成菜園。老人提到早年男子年齡組織的青年人會到山上瞭望、守護整個部落。現在港口活動中心和老人文化健康照顧站就座落於精神山腳下。地主以機械整地，搭建工寮後邀族人和她一起種菜。

如今港口老人以共耕解決田地閒置與勞動力不足的問題。地主 Siku 是 70 歲左右的婦女，成長於盛行從妻居婚姻（*uxorilocal marriage*）年代的她繼承母親留下來的水田。由於年老，行走不便，勞動能力大不如以往，復耕後她和十幾位婦女一起種菜。這群七、八十歲的婦女歷經種稻為生的年代，而如今以種菜自給自足。共耕者們不需分擔地主整地的花費，他們彼此協調耕種的區塊和面積，收成則為個人所有，不需分享給地主。

這群共耕婦女是同一女子年齡階級的成員、鄰居或親戚。她們走路或是騎車就可以找到對方，在生活裡彼此照應，以共耕、聊天、練習歌舞、共享食物相互往來，排解她們口中常說的「好無聊、好無聊」。



二、性別、年齡與農作

大致說來，女性在港口是家裡食物的生產者。女性種菜供家庭所需，男性則協助粗重工作。女人生病時，男人當然是可以種菜的，菜園耕作沒有性別上的絕對分工，但一般說來，種菜的工作主要由女性擔任。年長女性為菜園主要經營與維持者，也擁有豐富的菜園農作知識。幾位女性報導人分別提到：

「以前的人要身體勞動才有東西吃，老一輩的人到老只要有力氣還是會種東西，這樣對身體好。」；「到現在我還是習慣種東西，吃Pangcah的菜，這樣身體才會覺得舒服。除非是生病了，才不會種東西。」；「我們幾個沒有力氣種稻了，一起種菜，說說笑笑的，這樣才不會無聊。」

現今港口部落的人口組成以老年人和小孩為主，而年長人口則以女性居多。在政府經費補助下於港口活動中心成立的文化健康站，就成為照顧老人健康及安排老人休閒活動的處所。文健站曾試圖動員年長女性共同耕作，雖然和同伴在菜園耕種是再熟悉不過的日常生活，但她們就是不喜歡這個被安排的共耕（她們喜歡自己找伴組團，不喜歡被安排），甚至有人抱怨「我這麼老了還要幫別人種菜！」。後來由於效果不如預期，文健站就停止共耕的推行。

這些與地主共耕的婦女，雖然有些人有自已的土地，但是由於耕地靠近海邊，離家較遠，靠海的作物受海風吹襲，收成不佳。或是有些人的田太大，年老的她們沒有辦法種，只好和親友共耕。港口的長者普遍獨居，若單獨種菜常感到無聊。婦女們一起種菜，聊天說笑，增添生活樂趣。

婦女一起種菜是當地社會生活的樣貌。曾經有一位男性加入這群婦女，當時他從台北回鄉照顧生病的媽媽，媽媽去世後，他回台北工作。婦女們說，當時這個男人常因和一群女人種菜而感到不好意思，這是因為男人大多是自己或和家人種菜，通常不會和其他婦女一起種菜。在土地復耕風潮之下，地主無力獨耕，因此希望與他人共耕。實際上，持續耕作是一種維持地力的好方法。因著女性間地主和助耕者的連結，種菜不只滿足食物需求，還可以彼此照應。然而，這位男性只為了種菜而缺乏和其他婦女互動，這個落單的形影就顯得尷尬與疏離。

「友善環境」的無農藥無化肥耕作也隨著石梯坪的復耕進入當地老人的生活。Sawmah，一位從事共耕的婦女，提到：

我們現在在精神山旁邊種的菜是用有機肥，用雞大便上肥料，（台東）長光雞場的人開車載雞大便到這裡，賣給我們一包 100 元。「有機」是你們這些外面來的「大學生」說的，告訴我們說，用農藥、化肥對身體不好，後來我們自己種東西就沒有再用農藥、（化學）肥料，我們就用雞大便、草。我們會把除掉的草放在一起，等到草比較乾的時候就可以燒掉，草燒成灰就可以當作肥料。種菜要燒草，尤其要燒那些很壞的草，這樣才不會長出來。

在這個土地復耕的潮流裡，老人們回憶起在政府的農會體系介入前傳統農作的施肥方法。Sawmah 接著說：



這邊有農會以前，我們有養豬。我哥哥家前面，以前有一條大水溝，現在用水泥蓋起來，以前他們就在那邊養豬，養豬旁邊就是廁所。豬和人的大便還有尿，放在一起，我們再把大便和尿挑到稻田裡當做肥料，稻子長得很好。以前我們種菜的地方還有雞寮，雞大便就是很好的肥料。

菜園的生產除了自給自足外，也成為親友間的贈與。我的報導人說，她們沒有想賣自己種的菜，是因為覺得種得不夠多，自己夠吃就好。如果有多的菜，就送給別人，或拿到文化健康照顧站給老人共餐時加菜，或送給有養雞的人家餵雞。老人也把菜宅配給外地的孩子。在台北念大學的 Nacu 提到：「我在台北唸書，港口的家人會寄給我阿嬤種的菜。我吃阿嬤種的菜，感覺就是不一樣，吃起來特別好吃。而且有些我們阿美族吃的菜，在台北根本買不到。」老人們很高興地和我提到，只要請年輕人幫忙寫宅配的寄送單，將食物包裹寄放在雜貨店，外地的家人收到時付宅配運費就可以了。這樣老人不用花錢就可以讓外地家人吃到家鄉味，或者家人回港口時也會順便帶菜回北部。

三、老農的菜園農作物買賣

除自給自足或親族間流通外，若收成有餘，她們也會把菜拿到親戚開的小吃店換現金，這樣老闆就不需要到豐濱或長濱買菜。曾有人在石梯坪的小吃店旁設農夫市集攤子，賣有機生鮮蔬果及農產加工品。由於菜園產量不大，蔬果

不易在東海岸艷陽下保鮮，加上外來遊客不知如何料理阿美族野菜等因素，因此賣得並不好，所以後來農夫市集就沒有繼續下去了。

在港口把野菜當商品販賣的例子並不多，目前只有一戶人家到豐濱的原住民野菜攤賣菜。今年 80 多歲的 Lahok，在 55 歲時開始賣野菜。不過，就像她先生 Marang 所說的：

阿嬤自己種菜還拿菜去賣，早上她從港口坐第一班客運到豐濱，上午有很多人在那邊賣原住民的菜。她在那邊賣菜，有時候和別人一起喝保力達、喝酒、開玩笑，我看她一天賺得的菜錢差不多也沒剩多少。我們的孩子看到阿嬤現在這麼老了還在種菜賣菜，他們說她每個月有老人津貼 7000 元，就不要再做了，在家裡就好了。可是，阿嬤不習慣，她閒不下來，還是想要種菜拿去豐濱賣。這樣她去豐濱那裡賣菜，生活比較不會無聊，還可以去走一走、玩一玩。

即便老農種菜拿去賣，菜園耕作不單只是賺錢，也有在日常生活裡勞動和他人互動的意義。基本上，老人們有老人津貼等補助，不需要以賣菜為生，對賣菜的那戶人家來說，這不過是一種生活方式（可以到豐濱和他人互動，賺錢反而是其次）。

此外，在港口的復耕潮流下，也有一些農人（如 Lafay 的姐姐 Rapih）和地主租地（租金半年為 3000 元）以友善環境農法種蔬果。簽約時，農人與地主會依有機農作認證所規範的年限（多久的時間內禁用化肥與農藥）來考量租約期的長短。目前，有機農所生產的農作在契作條件下，需送交有機作物產銷單位（邦查農場、原促會），⁶¹再運銷到外地（主要是大台北都會區）。

⁶¹ 原本在都市打工的阿美人蘇秀蓮，2007 年在光復鄉馬太鞍創辦「邦查農場」協助族人投入

老農的菜園作物和在地小農的有機蔬果農場商品有很大的不同。前者不是穩定量產供應，而且雙方也不像後者是建立在契約關係而是部落的人際關係網絡裡。老農與有機小農提供的蔬果分別發展出不同銷售管道。港口水稻復耕後的有機蔬果產銷是個值得另外談論的議題，而本章的焦點在於老農的菜園（野菜）而非有完整產銷管道的有機農產（蔬果）。

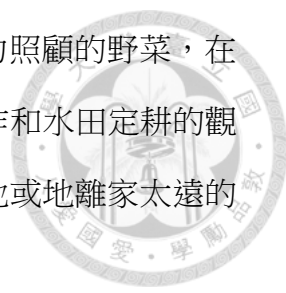
第二節 菜園農作生產與消費的多樣性

一、從野生採集到菜園種植

稻米主食之外，港口阿美人的食物來源和所處的環境（海岸山脈、太平洋海岸與秀姑巒溪）有密切關係。當地人以採集、狩獵、漁撈、農作等方式從大自然與農地裡取得所需，有剩餘則與他人共享、交換，將食物視為商品販售並非首要考量。傳統上，稻作之外，女性大多投入採集與菜園農作，男性傾向從事漁撈與狩獵。

以往稻米農作年代，對於種菜，並不像今日那麼熱衷。最主要的原因是阿美人日常生活的食物來源光是在大自然裡採集，就可在不同時節取得豐富多樣的野菜。就算是種菜，在種稻的高度體力負擔下，他們農事忙完後才有餘力在面積不大的旱田上簡單地種幾種菜。後來部落人力外移，雖然種稻的人少了，但勞動力也老化了，婦女們已較無力到野外採集，把更多精力投入在住家旁邊的菜園裡。

無毒有機農作。此農場除推動原住民有機農業，近年來也致力於阿美族野菜復育與保種工作。台灣原住民族學院促進會，簡稱原促會，推動原住民部落發展有機農業，創立全台灣最早且最大的部落共同產銷平台「部落 e 購」。相關訊息詳見原促會網站：<http://atipd.tw/>。



過去利用稻作農閒時，在田邊零碎土地簡單種植無需費力照顧的野菜，在稻作縮減的當代，反而較有系統地發展出菜園農作。菜園農作和水田定耕的觀念有關（見第二章）。當地人喜好在住家旁開闢菜園，沒有地或地離家太遠的人就借地種菜。

港口的菜園農作歷經過去的野外採集與種稻空檔的補充，到如今刻意移植到家旁田地的轉變。在這歷程裡，經濟收入並非菜園農作的唯一考量。此外，港口的阿美菜園不只體現阿美人的食物喜好，耕種過程裡也保留許多物種，使得菜園成為當地人食物多樣性的來源地。這些豐富、多樣的物種，例如，阿美人愛吃的木鱉子、苦茄、山苦瓜或鵲豆等，具民族植物上的意義，並不普見於一般市面（詳見表 4.1）。

表 4.1 港口部落可食植物（阿美語拼音與中文對照）

【野菜／蔬菜】	【野菜／蔬菜】
<i>adiyam</i> 薑	<i>facidul</i> 麵包果
<i>angdis nu lutuk</i> 或 <i>tatakur</i> 一種深具苦味的野菜	<i>falingkud</i> 九層塔
<i>angtsai</i> 紅鳳菜（台語）	<i>faniw</i> 野菇
<i>apak</i> （早期說法）或 <i>lukut</i> 過溝菜蕨	<i>haci</i> 包覆在外層的芋頭莖
<i>'acicimay</i> 火炭母草	<i>hafay</i> 大蒜
<i>da'ci</i> 箭竹筍	<i>hana</i> 朱槿嫩葉（日語）
<i>dangaciyaw</i> 葛鬱金	<i>hapapuay</i> 或 <i>tamusulay</i> 雀榕嫩葉
<i>dateng</i> 菜；蔬菜的總稱	<i>hinaceka</i> 刺莧
<i>dungec</i> （植物）嫩心	<i>hinakulang</i> 細葉碎米薺
<i>dungec nu falidas</i> 山棕心	<i>hinalumay</i> 山芥菜
<i>dungec nu fukesu</i> 牧草心	<i>hintsai</i> 紅、白莧菜（台語）
<i>dungec nu icep</i> 檳榔心	<i>hodansu</i> 牛皮菜（日語）
<i>dungec nu lengac</i> 月桃心	<i>hongru</i> 落葵、皇宮菜
<i>dungec nu talud</i> 蘆葦心	<i>hulefaw</i> 或 <i>kalamisi</i> 芹菜
<i>dungec nu 'uway</i> 黃藤心	<i>hulefaw</i> 或 <i>kalamisi</i> 山芹菜
	<i>insuy</i> 芫荽（台語）

【野菜／蔬菜】	【野菜／蔬菜】
<p><i>kadawangay</i> 紫背草</p> <p><i>kakurut</i> 山苦瓜</p> <p><i>kakurut</i> 苦茄（早期說法而普遍使用） 或 <i>tayaling</i>（晚近說法而較少使用， 採借日語的輪胎）</p> <p><i>kalamisi</i> 或 <i>hulefaw</i> 芹菜</p> <p><i>kalamisi</i> 或 <i>hulefaw</i> 山芹菜</p> <p><i>kangidetay</i> 秋葵</p> <p><i>karupi'ay</i> 小葉黃鱧藤</p> <p><i>katusuray</i> 空心蓮子草、長梗滿天星</p> <p><i>kawaitay</i> 粉黃纓絨花</p> <p><i>keliw</i> 苧麻</p> <p><i>kenaw</i> 蔥</p> <p><i>kising</i> 筆筒樹心</p> <p><i>kiwli</i> 大黃瓜、小黃瓜（日語）</p> <p><i>kucay</i> 韮菜（台語）</p> <p><i>kudasing</i> 花生</p> <p><i>kulang</i> 芥菜</p> <p><i>kumiot</i> 或 <i>kakifet</i> 佛手瓜</p> <p><i>lalamaay</i> 鴨舌草</p> <p><i>lalupela'</i> 葛仙米、情人的眼淚、雨來 菇</p> <p><i>laput</i> 甘藷葉</p> <p><i>lokiyo</i> 蒨薺</p> <p><i>lulu</i> 芋頭莖</p> <p><i>lukut</i> 或 <i>apak</i>（早期說法）過溝菜蕨</p> <p><i>mamumuay pangluy</i> 縐葉萵苣、福山萵 苣</p> <p><i>muwa</i> 黃麻嬰、麻薺</p>	<p><i>palengpengay</i> 空心菜</p> <p><i>pangluy</i> 萵苣</p> <p><i>papah nu kakurut</i> 山苦瓜葉</p> <p><i>papah nu sukuy</i> 木鱉子葉</p> <p><i>riwid</i> 構樹雄花</p> <p><i>runi</i> 絲瓜</p> <p><i>sama'</i> 山萵苣</p> <p><i>saytaw</i> 白蘿蔔</p> <p><i>sukuy</i> 木鱉子</p> <p><i>tadimtimay</i> 兔仔菜、小金英</p> <p><i>tafedu' nu tamurak</i> 南瓜的幼嫩莖葉</p> <p><i>tafedu' nu kumiot</i> 龍鬚菜（佛手瓜的幼 嫩莖葉）</p> <p><i>tafedu' nu sukuy</i> 木鱉子嫩葉</p> <p><i>talacay nu riyar</i> 林投（多在海邊）</p> <p><i>tali</i> 芋頭</p> <p><i>tamana</i> 高麗菜</p> <p><i>tamurak</i> 南瓜</p> <p><i>tamusulay</i> 或 <i>hapapuay</i> 雀榕嫩葉</p> <p><i>tana</i> 食茱萸</p> <p><i>tango</i> 茼蒿（台語）</p> <p><i>tanguled</i> 野木耳</p> <p><i>tatakur</i> 或 <i>angdis nu lutuk</i> 一種深具苦 味的野菜</p> <p><i>tatukem</i> 龍葵</p> <p><i>tayaling</i>（晚近說法而較少使用，採借 日語的輪胎）或 <i>kakurut</i> 苦茄（早期 說法而普遍使用）</p> <p><i>tefu'</i> 竹筍</p>

【野菜／蔬菜】	【野菜／蔬菜】
<p><i>nasu</i> 茄子（日語）</p> <p><i>paheku</i> 山蘇</p> <p><i>palapaay</i> 昭和草</p>	<p><i>tefu' nu tekes</i> 桂筍</p> <p><i>tutu</i> 瓠瓜</p> <p><i>yocay</i> 油菜（漢語）</p>
【主食】	【豆類】
<p><i>falinunu</i> 一種評價很好的糯米品種</p> <p><i>falisan</i> 高粱</p> <p><i>hafay</i> 小米</p> <p><i>holaymay</i> 蓬萊米</p> <p><i>kisiyafa</i> 樹薯、黃金薯</p> <p><i>kunga</i> 甘藷</p> <p><i>padaka</i>（晚近說法而普遍使用）或 <i>'ariray</i>（早期說法而目前大多為長輩 使用）玉米</p> <p><i>panay</i> 稻米</p> <p><i>tipus</i> 在來米</p> <p><i>turun</i> 糯米泛稱</p>	<p><i>fadas</i> 翼豆</p> <p><i>fata'an</i> 樹豆</p> <p><i>hinnukun</i> 赤小豆</p> <p><i>intomame</i> 碗豆（日語）</p> <p><i>kakuyol</i> 虎爪豆</p> <p><i>kalitang</i> 長條型豆類泛稱（豇豆、長 豆、四季豆、粉豆等）</p> <p><i>naniwac</i> 綠豆</p> <p><i>rara</i> 紅豆</p> <p><i>tawciw</i> 黑豆</p> <p><i>tefi'</i> 鵲豆</p>
【辣椒】	【果類】
<p><i>damdam</i> 剝皮辣椒</p> <p><i>lailen</i> 或是 <i>alilen</i> 小辣椒</p> <p><i>tumum</i> 朝天椒</p>	<p><i>'adidem</i> 桑椹</p> <p><i>kafuhongay</i> 毛柿</p> <p><i>kiyafes</i> 番石榴</p> <p><i>kuwa'</i> 木瓜</p> <p><i>linfu</i> 蓮霧</p> <p><i>manwan</i> 李子</p> <p><i>mami'</i> 橘子</p> <p><i>pawli</i> 香蕉、芭蕉</p> <p><i>talacay</i> 鳳梨</p> <p><i>tefus</i> 甘蔗</p> <p><i>tomato</i> 番茄（英語 <i>tomato</i> 日音借詞）</p> <p><i>wirok</i> 柚子</p>

資料來源：呂憶君整理

依自然環境的條件，港口人因勢利導，不以機具或人為外力改變既有地形與地貌，盡可能以節省勞動力的方式耕種，菜園灌溉就是一個例子（圖 4.1）。當地的集體用水水源原本由政府水利單位管理，居民每年必須繳水費給政府。但是，後來，發生缺水或是水源不穩而水利單位未能解決問題的狀況，再加上水費甚高，部落便開會決議日後不再仰賴政府的供水系統，而以部落自行建立的供水系統來解決問題。為維持這個自行建立的系統，居民需年繳固定水費。由於這個系統水源供應量有限，無法滿足所有田地灌溉及其他用途，所以最優先供應的是民生用水。居民的菜園用水受此影響，被認為不應將公共的民生用水用於私人菜園。所幸菜園灌溉的需求量不同於水稻耕作，且菜園裡的野菜原本就是生長於野外旱地，對漢人來講，可能就是所謂的「雜草」。除非有溪流，露水或（儲存的）雨水亦可灌溉菜園農作。



圖 4.1 順應自然環境開墾的港口部落菜園 呂憶君攝於 2015/4/16

二、保留與傳承地方菜園農作知識與技術

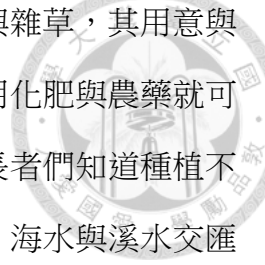


混種是港口菜園農作很普遍的現象，不同作物，例如，山苦瓜和落耆、南瓜與茄子、芋頭和芹菜等，常一起混種。⁶²這樣的混搭種植也表現在運用一種作物和另一種藤蔓作物相間共生。例如，山苦瓜、南瓜等這些藤蔓作物在地面延伸，一起混種的落耆就可以避開叢生的雜草，吸取更好的養份，農人也無需除草，省下不少勞動力（圖 4.2）。為回復地力，農人會讓土地休耕或種植像是綠肥虎爪豆（*kakuyol*）這種野菜（詳下文），所以，輪種也是當地土地利用的一種形式。



圖 4.2 港口善用作物特性混種的菜園 呂憶君攝於2015/3/25

⁶² 根據我的田野記錄，港口的菜園耕作相關技術，有混種、輪種、休耕、火燒（*panamade*）、整地（*misadefak*）、翻土（*mifelih to soda*）、播種或撒種（*mifodesa to sapad*）、挖洞（*midefon*）、除草（*mikaoma to rengos* 也可稱為 *mifianno to rengos*）、割草（*misenimis*）、拔疏（*miisade*）、兩種架高作物的形式，交叉架高（*patokao*）或是平行架高（*lanla*）、讓作物攀爬（*palalalen*）、堆肥（*pahilio*）、驅鳥、曬種子（*mipaowadi to sapad*）等等。

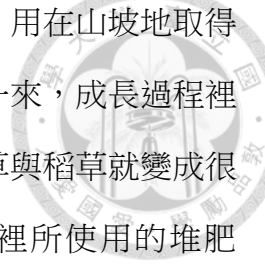


耕種時，當地人以燒墾（*panamade*）處理土地上的樹枝與雜草，其用意與好處是灰燼可就地作為肥料以及煙可驅蟲害，讓作物不必使用化肥與農藥就可以長得很好。野菜的種植需要豐富的在地生態知識與經驗，長者們知道種植不同作物所合適的時間與環境，也懂得看月亮時序種菜。例如，海水與溪水交匯處砂石較多，適合種黑豆；入夜後要注意山豬、猴子等動物從山上到田地吃農作物等等。當地人愛種豆、吃豆。種豆時，先挖洞（*midefon*），將幾顆豆放入，再蓋土。播種後，為防鳥吃掉土中豆子，農人立稻草人、掛旗幟、衣服或鐵罐，或是將彎竹條的兩端插入土中，做成猶如半月形的抓鳥陷阱，藉此嚇阻鳥兒。

土壤不夠肥沃時，為了培養地力，當地人就種虎爪豆（*kakuyol*）。虎爪豆不只是很好的綠肥，它還是當地人最愛食物之一。播種後，就任虎爪豆生長，不需照顧。嫩豆莢長出時，就可以摘取，炒或煮都好吃。豆莢變硬時，取出豆子，放入鹽，做成醃漬物，是下飯的好配料。虎爪豆收成後，全株被砍斷就地腐爛，或乾枯後集中焚燒來當地肥。

菜園農作的時序與水田不同。春天翻土播種後，大約到九月時再翻土，準備下年度的菜園耕種。港口菜園有兩種架高作物的形式：交叉架高（*patokao*）或是平行架高（*lanla*），前者多見於種豆類時，後者則用於種絲瓜等。而有的藤蔓作物，像南瓜、瓠瓜等，由於果實厚重，不宜架高，便讓它在地面攀爬反而自在。農人也善用菜園內的圍籬、樹幹或大石頭，讓藤蔓作物恣意攀爬（*palalalen*）。在不刻意整理的前提下，農人會保留先前作物的枯枝，在原處撒種，種子抽芽長成後，藤蔓順沿枯枝攀爬、生長、開花結果，產生一種多層次種植的景象。

面對強勁濕冷的東北風與鹹鹹的海風吹襲，當地人在珊瑚礁石圍繞的菜園會用圍籬、棄用的木板，或耐海風的樹木或植物（如朱槿等），甚至有人將田地從土地表面往下挖，來降低風害（關於珊瑚礁石圍繞的港口菜園，同樣見圖



4.1)。菜園農作時，當地人善於就地取材。例如，種大蒜時，用在山坡地取得的竹竿壓著茅草和稻草所覆蓋的蒜頭種苗以防風吹散。如此一來，成長過程裡就不會雜草叢生且可保持土壤濕度，一段時間後，腐爛的茅草與稻草就變成很好的有機肥。一切材料就地取材，不用到商店購買。菜園裡所使用的堆肥（*pahilio*）有雜草、落葉、菜葉、果皮、稻殼等。稻殼有時也火燒，灰燼拿來作為肥料。若有養雞，雞糞就作為菜園肥料。現在養雞戶越來越少，有時養雞場的老闆開著載滿雞糞的貨車到部落兜售。許多家戶的前院是平坦、寬敞可供曬稻穀及菜種的廣場，穀倉就緊隣著家屋。這樣的空間安排便於就近看顧稻穀。如今曬穀的景象不再多見，大家多把稻穀送往碾米廠烘乾。雖然如此，豔陽天時還是常有人在庭院曬野菜種子。港口阿美人用這種保種方式留下在地種子，而這也是他們整體野菜種植裡的一個環節。

港口人大多不需要到種子行去買種子，因為他們在自家菜園裡就保留多樣的種子可隨時取用。有的野菜在栽種前，先以種子育苗，而另有一些野菜是由鳥的遷徙（鳥糞裡的種子）所帶來的，或是風吹來的種子長成的。曾有某位女性報導人表情生動地告訴我，常見的野菜昭和草是如何隨遇而安地生長：「在港口這邊，我們說昭和草是 *palapaay*，這種菜就是長大開花後，它的種子就好像傻瓜一樣到處飛，然後，它就這樣長出來，有一點神經病。」除此之外，港口人也讓菜園的野菜（如苦茄、山苦瓜、木鱉子等）的種子隨風飄揚，任隨它們落地結果，他們的「種植」，相對於一般精耕的菜園（所種的是蔬菜而非野菜），有著幾分隨意。

三、食物多樣性與阿美族的身體感官美學



野菜生產的多樣性涉及當地人關於食物的地方知識，從這些知識的實踐裡我們可以觀察到他們如何彈性地使用自然資源以掌握食物的自主權。然而在飲食層次上，不像漢人將食物分類為冷、熱屬性以及相關的養身、食補的論述，港口阿美人有自己的飲食文化內涵。

港口阿美人的飲食以主食與配菜為原則，少有吃水果的習慣。食材的新鮮與原味是美味與否的判準。文化實踐的意義上，食物感官經驗（味覺、嗅覺、視覺等）的追求，亦即當地人如何料理食物與要求美味，便值得吾人關切。從港口阿美人的飲食習性與料理方式的演進裡，無論是早期的生食、生醃、水煮、石煮、煙燻，到後來市面販售的食用油進入當地，拌炒、油煎的料理方式，我們看到傳統與現代並存的風貌。

看似簡單的烹調裡內含港口阿美人對食材特性的考量與講究。不同報導人提到，阿美人愛吃原味、鹹、苦與辣，以及以水煮為主的料理方法：

我們阿美族從小吃到大還是愛用水煮的，比較少用油炸的。我們很喜歡吃原味，像是我們很喜歡用水煮魚，把魚撈起來可以直接吃、也可以沾醬都很好吃。這邊的沾醬就是用小碗裝些魚湯，碗裡再放些鹽和搗碎的小辣椒，這樣吃起來鹹鹹、辣辣的很夠味。我們住在海邊很喜歡吃魚，也很喜歡喝那魚湯。⁶³

⁶³ 港口阿美人酷愛吃辣，部落內處處可見辣椒的種植，常見的種類有小辣椒、朝天椒、剝皮辣椒。相較於不辣的剝皮辣椒，愛吃辣的人將完整的小辣椒或朝天椒放入瓶內，加入米酒、鹽醃漬後便成為常見的佐料。也很喜歡用小碗來盛搗碎的辣椒、鹽和湯汁的沾醬供食物提味時使用。

我們辦活動的時候會殺豬，我們的豬肉也是用水煮，還會一起煮豬血花湯。在部落殺豬我們會特別把豬血留下來煮湯，這是殺一整頭豬，才有機會喝到豬血花湯，阿美族說這種湯是血肉模糊湯，這種很美味的湯在外面是喝不到的。

我們很愛吃苦的味道，小時候就會跟著大人吃苦的菜。像外面菜市場 Taiwan（台灣人）賣的苦瓜，大大的、白白的吃起來一點都不苦，也不好吃。不像我們的輪胎苦瓜，苦得很夠味。吃起來很夠味的還有落蕃，這種我們阿美族一定要吃生的，沾點鹽，吃下去會嗆才好吃。

相較於對原味、鹹（*ahacid*）、苦（*'angre*）及辛辣（*aheda'*）的偏好，酸（*'acicim*）和甜（*sicedam*）就不是他們那麼喜愛的味道。我的報導人們提到有吃檳榔的話，酸性食物入口後容易軟牙，不為他們所好。甜味食品來自於糖，需要以金錢購買，這可能是甜食不受港口人青睞的原因之一。很有意思的是在日治時期港口曾經大量種植糖料經濟作物青皮甘蔗，光復後各家不種植這種製糖原料，改種自己食用的紅皮甘蔗（阮昌銳 1969:158）。即使港口人可以自己生產製糖原料的甘蔗，不過他們並沒有養成對甜味的偏好。

當地人喜歡食物原味，不偏好工序繁複的料理。儘管現代生活裡各式各樣的調味品充斥坊間，當地人料理食物時卻不愛添加人工調味品，總是最簡單的方式料理，讓食物本身滋味突顯。⁶⁴港口阿美人長久以來就知道如何製鹽，鹽依然是他們今日的首選調味品。他們把鹽摻入熟食或與生食相伴。⁶⁵

⁶⁴ 港口各家廚房備有醬油，但他們仍主要以鹽取得所需的鹹味與帶出食材原味。報導人提到，花蓮市區一帶的阿美人也會和漢人一樣在料理裡放味精，但在港口就沒有這個習慣。

⁶⁵ 港口居民日常生活裡吃太鹹，普遍有高血壓問題。此雖非本論文重點但值得日後以醫學人類學的角度再細緻討論。

我在菜園裡看到婦女們隨手摘取菜葉，用手搓一搓、揉一揉，沾少許鹽，就直接生吃。族人特別愛生吃蕨蓴、芫荽、細葉碎米薺，認為這幾種菜只有生吃、沾鹽，才能吃出原有的辛香味。在歷經使用化肥、農藥的年代後，原本在田邊才會有的細葉碎米薺已經很少出現。野蓮霧、土芭樂、雀榕嫩葉、秋海棠莖、火炭母草等則是他們的零嘴，直接佐以鹽和辣椒就可生吃，或是稍微醃過後去酸，讓酸澀的野果、野草別有一番風味。簡單地說，無論是熟食或生食，他們喜歡在料理過程裡加鹽來讓食物現出原味。

當地人常吃的各樣豆類中，就屬黑豆或虎爪豆最常加鹽醃漬，這種醃製物出現在港口人的餐桌上。報導人提到住在大港口聚落的阿美人習慣自己種植、採收、醃製黑豆，也特別擅長製作豆豉。這種風味獨特的黑豆品種，不同於市售黑豆，就是經過不斷種植才得以保存。他們認為購自外地的黑豆做成的豆豉的氣味是沒有辦法比得過自己所種的。鹽除了被用在醃漬豆類和芋頭莖乾、花生、紅辣椒和筍之外，也拿來生醃豬肉、魚肉、魚腸、魚卵等食材。醃漬的手藝則因人而異。

由於豆類能抗旱，不需要太多水分就能生長，很適合東海岸夏季高溫、長日照、少雨量的生態。港口阿美人愛吃豆類，常以炒、水煮（加肉）等方式料理，口味上以鹹味料理為主。在台灣綠豆、紅豆是大眾的甜點，但在港口，老人還是習慣把綠豆、紅豆煮成鹹湯，或在米飯、糯米飯裡放入紅豆，說這樣才能吃到食物的原有滋味。也就是說，他們認為鹹味在廣義上也算是原味，或者鹹味能帶出食物的原味。⁶⁶

⁶⁶ 在港口大約每年的三、四月是種豆時期，採收期從五月到酷熱的八月。從這裡可以看到豆類耐熱、不需特別灌溉的特性也是當地人喜愛種豆的原因之一。從種植的多種豆類，也可看出當地的食物多樣性。在港口人們常種植和食用的豆類有樹豆、赤小豆、碗豆、虎爪豆、綠豆、紅豆、黑豆、鵲豆、翼豆等，每一種豆類各有一個阿美語詞彙對應，而 *kalitang* 則為長條形豆類的泛稱。

阿美人愛吃的野菜湯也是表現他們味覺感官偏好的一個例子。就如以下這段敘述：



在我的記憶裏，自國中畢業北上唸書和工作，放假時回到家鄉馬太鞍部落，在家裏吃飯，或到親友家串門子，母親和阿姨們總是會煮個 Haposay（野菜大鍋湯）給我們吃，在鍋子裡放了不同種類的野菜和蔬菜，苦苦甘甘的大鍋湯。在用餐時間端出說是 Pangcah 的菜，還說：o wawa no Pangcah komaen to sinafel no Pangcah（阿美族的小孩就該吃阿美族的菜），還說：komaen to ‘angereray sinafel maadah ko roray no ‘orip（吃苦苦的菜，可療癒生活中的愁煩）。（以撒克·阿復 2016）

港口人喜歡野菜的苦味或市售蔬菜所沒有的特殊味道，所以，像是山苦瓜、苦瓜葉、木鼈子葉、輪胎苦瓜（苦茄）、藤心、龍葵等這些野菜，深受當地人喜愛，而煮野菜時，也不刻意川燙去味，他們用手折斷野菜，搓揉菜葉讓野菜氣味更能在菜湯中釋放，加鹽後，一大鍋野菜湯就可上桌（有些人會把氣味較濃郁的刺蔥、芹菜等放入菜湯增加風味）。港口人深知食物的本性與口感，像在第二章裡提到的糯米黏性，或者鼻涕菜（秋葵與朱槿嫩葉）黏液的口感，他們在煮大鍋菜時擅用這些食材特性，讓野菜湯喝起來更滑順。

四、菜園農作與集體記憶

除了市場販售的蔬菜外，港口人更愛種植原生種野菜。他們以自然野放，不刻意照顧，也不量產的態度對待野菜。這些菜的「野性」除了是非人工培育

的野種外，野菜在地的性質也與順應海岸環境，能承受東台灣海風的吹襲、高溫酷曬的特性有關。

當地人把所有被納入菜園的野菜視為是可食的。儘管是「菜園種植」，然而非阿美人的眼中，這些野菜可能是「景觀植物」或「雜草」。食用野菜雖然很符合現今社會養身與保健的潮流，但阿美人的野菜生產知識、技術以及味覺偏好並不是主流社會所能欣賞和共享的。這可能是為何大多數的阿美族「野菜」未能進入資本主義市場產銷體系的原因之一。

港口的野菜農作除了讓當地人獲得多樣的食物，並也避開主流社會裡食物競爭的壓力。此外，菜園的物種來源不是封閉的，婦女對於嘗試種植新作物相當感興趣。婦女們在長濱的種子行就可以買到市面上流通的蔬菜、豆類種子或菜苗回家種，不過，普遍來說，從種子行買來的菜種適應環境的能力不比野菜好。婦女們最終還是喜歡種野菜。

野菜菜名隱藏著港口和他者接觸的歷史過程及地域區別的訊息。他們以阿美人的（Pangcah）、福佬人的（Taiwan）、日本人的（Ripon）與其他「不知道名字」的這些不同範疇來區別不同的菜。⁶⁷在回答為何對於菜有這樣的分別時，報導人說這是「以前老人家，遇到外面的人，那時候看到的菜。」這些菜名承載著他們與異己接觸的歷史。例如，紅鳳菜（angtsai）、莧菜（hintsai）、芫荽（insuy）、韭菜（kutsai）、白蘿蔔（saytaw）、茼蒿（tano）、黑豆（tawciw）等都是借自福佬話的外來語。另外，朱槿嫩葉（hana）、牛皮菜（holansu）、碗豆（intomame）、高麗菜（tamana）、番茄（tomato）等來自日語。而紅蘿蔔（honlopo）等菜名則是來自中文。⁶⁸

⁶⁷ 普遍來說，港口阿美人習慣稱福佬人為 Taiwan，外省人為 Hulan。或是 Kuwaping（原有清兵的意思現在也可指稱軍人）。

⁶⁸ 阿美語的外來借詞，以閩南語及日語借詞最多（吳明義 2013）。

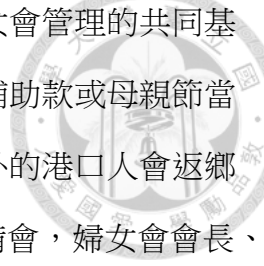
除此之外，當地的野菜也呈現出不同地域性。在和婦女們一起翻閱《台灣新野菜主義》時，當我問她們蕨類食物的阿美語稱謂，她們的回答裡關於蕨類稱呼的分歧一度讓我們疑惑。後來在和其他幾位年長女性討論後，才確認分辨過溝菜蕨（*lukut* 或 *apak*）以及山蘇（*paheko*）的說法。在提到蕨類菜名時，婦女們說：「住在縱谷的、奇美的阿美族會那樣講，這和我們住在海邊的講法不一樣。」不同阿美部落食用的野菜種類也不同。例如，艾草對其他阿美族部落來說是可食的，但港口人不喜歡艾草的味道，所以不吃。

第三節 母親節、阿美食物料理與傳承

一年一度港口的母親節慶祝活動是由部落婦女會（*fafahiyan nu niyaro*）召集並以女子年齡組織為主體所舉辦的。除了母親節活動，女子年齡組織也和男子年齡組織合作舉辦七月的豐年祭。舉辦母親節活動的用意在於透過這個活動讓年輕人回鄉看望、娛樂、慰勞長輩。這個女性為主體的活動以共食及歌舞競賽凝聚整體，呼喚年輕人返鄉，重溫階序倫理，以及傳承阿美料理及歌舞經驗。換句話說，母親節活動與文化認同及傳承有關。

每年五月的第二個週日是母親節，但港口的慶祝活動則是在五月的第二個週六舉辦，選定週六是考量外地遊子回鄉的時間。為了這個活動，汐止樟樹一帶的港口阿美人週五時會包遊覽車、坐火車或開車返家過節。週六時全體港口人參與部落母親節慶祝活動，週日就各自在家過母親節。

母親節的籌備過程裡女子年齡組織的青年組要服務年長組（關於女子年齡組織見第一章表 1.4 的介紹），青年組裡每個階級要服務四年（四年後由下一階接手），而女子年齡組織的青年組「小姐的媽媽」負責統籌活動的舉辦（其中一項重要的任務是提供活動所需的豬肉）。每年大約在三月份時開始籌備，



由當年輪值的青年組討論工作分配等事宜。活動經費是以婦女會管理的共同基金為基礎，而基金由「小姐的媽媽」向縣政府及鄉公所申請補助款或母親節當天個人或來賓的奉獻而來。一般來說，在四月掃墓節時，旅外的港口人會返鄉掃墓。在那幾天，婦女會選一個晚上召開全部落的母親節籌備會，婦女會會長、婦女顧問及各女子年齡組的班長等在那場合討論相關事宜。

母親節的活動長達一整天，內容有模範母親的表揚、歌謠及創意才藝表演競賽與菜餚包裝創意等活動（見表 4.2、圖 4.3、圖 4.4、圖 4.5）。母親節前，晚上走在部落間，由於港口靠海，傍晚時分涼爽的海風吹來，用完晚餐後，居民很喜歡坐在屋前乘涼聊天，可以看到不同婦女年齡組討論母親節歌舞和料理籌備事宜。各組分別在歌舞編排、表演內容、服裝造型及料理上力求巧思。為了讓評審和觀眾有意外的驚喜，她們在預備過程中也盡可能保密，以免因曝光而失去新鮮感。

母親節活動前，青年組準備菜餚籤單供各組抽籤，以決定該組需負責的菜餚（見表 4.3）。從 2016 年起 *kong* 這一組擔任「小姐的媽媽」，負責殺豬，年長組裡的 *ci'icelay* 負責提供紅豆、綠豆、花生鹹湯。另外，其他女子年齡組（*caluwayay*、*pakaka'ay*、*fangcalay*、*kong*、*kuliwliw*、*fangsisay*、*tamilay*、*kaiyoing*、*tanetes*、*lailen*、*adipangpang*）則準備籤定的菜餚。在確定要提供的菜餚後，各組就在自家菜園準備相關野菜，或者托人到山上採桂筍、藤心，到海邊潮間帶拿海菜及螺貝類等食材，有的則是去漁港或養殖場買魚、蝦、章魚。整體來說，母親節活動的食材是透過組員的分攤或是集資來預備的。購買食材時，價格並非決定因素，而是以社會關係為優先考量。例如，會先考慮向組內成員的親友購買，不大會先到市場裡買。

慶祝活動場地天主堂的後方廣場。居民帶著自家的糯米飯、糯米糕或白飯前來。會場座位的安排按長幼順序，各組成員聚集一起。活動的結尾是頒獎

典禮，大會針對歌謠與創意才藝表演、料理競賽選出優秀的組別。菜餚包裝創意也列入評審項目中，為的是獎勵用心準備食材及擺盤具有阿美族特色和巧思的組，例如，曾經某組就以麵包果樹葉、月桃葉、檳榔葉鞘、竹子等天然素材盛裝菜餚而獲得評審青睞。

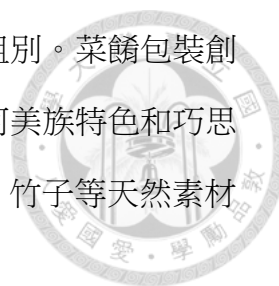


表 4.2 港口母親節活動程序

時間	活動內容
8:30-9:00	相見歡、報到、歌舞順序抽籤 (由各女子年齡組織班長代表抽籤)
9:00-9:30	開幕式大合唱(母親您真偉大)、 港口文健站老人及婦女表演舞曲 村長致詞、婦女會會長歡迎詞、 介紹來賓並致詞 介紹婦女顧問群(港口和台北) 介紹年長組及青年組女子年齡組織及各組班長
9:30-10:30	表揚模範母親
10:30-11:40	原住民傳統歌謠競賽
11:40-12:00	國小師生表演
12:00-12:20	各年齡組準備菜餚(由各班長介紹阿美族料理)
12:20-13:30	祈禱、原住民美食饗宴
13:30-14:20	表揚年長母親
14:20-16:10	創意才藝表演競賽
16:10-17:00	大合唱(母親您真偉大)、歡樂舞 (港口文健站老人及婦女表演舞曲) 歌謠及創意才藝表演競賽頒獎(年長組及青年組女子年齡組織組別)、菜餚包裝創意獎 母親節經費收支報告 獲獎組女子年齡組即興表演(年長組及青年組第1及2名) 大家來跳舞 閉幕式

資料來源：參照港口部落(2016a)，呂憶君增修。



圖 4.3 母親節活動裡的港口女子年齡組織

呂憶君攝於 2013/5/11



圖 4.4 港口母親節的歌謠及創意才藝表演競賽

呂憶君攝於 2013/5/11



圖 4.5 港口母親節的阿美族料理
Nacu Dongi (林筱雯) 攝於 2017/5/31

表 4.3 港口母親節阿美族料理菜單

菜餚名稱	食材來源處	負責料理組別
全豬餐 (豬肉及豬血花湯)	養殖場購買	「小姐的媽媽」
糯米飯或糯米糕	購買	各組自行準備
白飯	購買	各組自行準備
紅豆、綠豆、花生鹹湯	菜園或購買	固定由女子年齡組年長組的第七組 <i>ci'icelay</i> 準備
桂竹筍、箭筍	山坡地或購買	抽籤決定
過貓和山蘇	菜園或購買	抽籤決定
笠螺	海洋潮間帶或購買	抽籤決定

菜餚名稱	食材來源處	負責料理組別
蝦子	溪流或購買	抽籤決定
海魚	海洋或購買	抽籤決定
海菜	海洋潮間帶或購買	抽籤決定
辣椒、苦茄、露蔘	菜園或購買	抽籤決定
布拉魚或生魚片	溪流、海洋或購買	抽籤決定
秋葵和茄子	菜園或購買	抽籤決定
章魚	海洋或購買	抽籤決定
藤心	山坡地或購買	抽籤決定

資料來源：參照港口部落（2016a），呂憶君增修。

第四節 討論

港口的菜園農作興盛於水田逐漸荒廢之際，水田與菜園二者間的關係既對立又互補。以一塊水田為例，從同時限的角度來說，如果選擇耕種水田稻作，就不會從事菜園農作，這兩種農作看似無法並行，這是水稻和菜園對立或互斥之處。當稻米耕種式微，沒有完善的灌溉系統引入水田，老農的體力又無法負荷稻耕時，土地利用便部分轉向種菜，如此一來也可減少食物採集的不確定性。阿美人把菜種在家屋周遭，也就是在原先開墾過的水田上種菜，這也是以水田定耕的邏輯來做菜園種植，從這個角度看來，菜園農作和稻田耕作有著互補關係。

從水稻耕作的歷史過程來看，儘管灌溉設施的毀壞造成水源匱乏，老人仍不放棄勞動，還是將水田稻作轉為菜園旱作。換言之，這彰顯了港口阿美人對土地的彈性使用。或者進一步講，阿美人把土地看成是活的、有生命力的，或和人的生命是連結在一起的，所以盡可能不讓土地荒廢。這就是為什麼我的報

導人一再強調「人要勤勞耕作，才不會餓肚子」。菜園農作不只維持水田的地力，也維繫著阿美人、社群與土地之間的連結。對港口阿美人來說，土地就是生活或生命，土地同時連結物質性與社會性的（再）生產。當一個生命的出口找不到出路，她（他）們就找另一個出口，港口的菜園耕作可以從這個角度去理解。

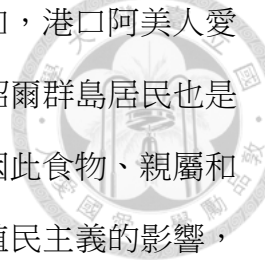
根據前述的民族誌，菜園農作的意義不只是物質與社會的生產與再生產，進一步來講，它還有透過農作來表達土地與主權（sovereignty）的意義。Humphrey（2007）把主權定義為一種由下而上的生活選擇或堅持。從本章討論的菜園農作裡我們可以明顯地看到當地人如何過著他們想要的生活方式。老農人們透過菜園農作維持身體勞動的習慣，認為種菜可以維持身體健康，並強調勤勞的美德，而生病、懶惰、無法勞動則是這種美德的反面價值。此外，菜園耕作也有社會連結的意義，共作的農人們可以彼此照應，排解她們口中的「好無聊」。

野菜的種植更接近傳統阿美人的農業實踐與思維，這種思維考慮在地生態知識以及生物多樣性。阿美人的菜園，以日常想吃、喜歡吃、好種的作物為選擇依據，他們的菜園之所以不同於漢人的，在於順應自然而非過度的人為投入，菜園內的物種就是自然品種，也大多種植自家保留或和他人交換的種子，阿美人因此可被視為自然的保種者。對於港口阿美人而言，稻米耕種是創造的傳統，菜園的野菜耕種則可以看到和現代農業科學知識不同的在地知識與實踐。菜園沿用傳統的火燒、粗放與旱田耕作方式生產多樣的作物，不像水田耕作那樣需要密集的勞動力和資本來為市場量產單一作物。相對於，現在台灣的作物種子大多在被種苗公司或政府掌控下，使得低價、品種少樣的種子普及，以及種植時作物單一化（田地裡清除掉所種的幾種蔬菜之外的所有植物），使得生物多樣性大幅降低。實際上，掌握種子的自主權涉及食物主權（郭華仁 2017）。有

別於市場蔬菜的單種量化生產，阿美人的菜園利用作物特性混合搭種，同一塊田地裡品種維持多樣性，他們不需要仰賴人為灌溉系統提供穩定水源或官方單位（農改場或農會）的技術指導。這種不受外人或外力控制及生態環境與作物生產多樣性的維持就是食物主權的具體實踐（McMichael 2014）。

順應自然的菜園耕作表現出水稻農作之外的另一種阿美性（Pangcah-ness）。傳統地方知識與食物主權的關係在於人們透過菜園農作保存和實踐地方知識，文化認同由此而生。因為實踐和保存這些地方知識（也就是食物主權的實踐），他們就有野菜可以吃，有了野菜這種合阿美人的胃的食物，才能打造「阿美人的身體」，這是不可分割的整體。所以文化認同和阿美性不只是存在於認知，更深入到身體感官的層次。

我們可以從阿美人的野菜與飲食口味裡對原味、苦、鹹、辣及黏的偏好來推敲他們的身體感官美學。對於日常飲食，阿美人有自己的一套文化系統在裡面。食物主權不只是食物自主，更深的層次上更涉及阿美人的身體感官美學，或如何才能成為一個夠資格的阿美人的問題。身體感官美學的政治意義，在於苦味作為一種阿美性，這種苦味（bitterness）是不同於資本主義的甜味（sweetness）。Sidney Mintz（1985, 1996, 1997）回顧早期甜味的消費侷限在歐洲王宮貴族階級裡，吃甜是一種權力的表徵。後來，帝國主義的擴張奴化了被殖民的土地與人民，糖的甜味隨著殖民力量滲透世界各地，跨國資本量產的糖也進入勞工階級生活裡，並加速了資本主義的運轉。不過，甜味的意義並非舉世皆同，在港口甜味並不那麼吸引人，糖在生活裡是可有可無之物。即使過去日本殖民時代在東台灣的糖業發展政策下，港口阿美人大量種植糖料經濟作物（青皮甘蔗）以及後來當地曾流行種自用的紅皮甘蔗，但這個國家權力帶進來的甜味並沒有留在他們的味蕾上太久。相對的，對苦味的認同則是一種文化傳承，當地人認為味苦的野菜造就他們的身體和心靈。



這種對苦味的崇尚也隱約和全球化的資本主義對話。例如，港口阿美人愛吃苦味可對應太平洋島國馬紹爾人的例子來思考。傳統上馬紹爾群島居民也是食用自己種植的作物，並將食物再分配給土地所屬的親屬，因此食物、親屬和土地三者的關係是緊密的。然而，自從受到西方資本主義和殖民主義的影響，他們的飲食高度仰賴從超市或商店買來的進口食物，食物和土地的連結關係就不復存在了。我在馬紹爾群島觀察到當地人的味覺感官相當不同於港口阿美人，他們熱愛甜味的程度超乎想像。例如，不論男女老幼，在生活裡，他們把含糖飲料當開水，就像阿美人認為苦是一種內在價值，馬紹爾報導人告訴我他們認為甜代表一種美好與進步的生活價值。在這種外來力量的嚴重影響下，當地居民飲食習慣從此改變，高糖、嗜甜、高熱量的飲食造成馬紹爾群島當地肥胖與糖尿病等代謝症狀盛行（參考 Pollock 1992:225-229）。殖民與帝國力量除了巨觀面向上政治經濟力量的宰制之外，在微觀的或身體政治上滲透到人的味蕾與身體感官裡。

Daniel Miller (1995) 認為資本主義把可口可樂的甜味推向全世界，但世界各地還是會長出它自己獨特的甜的文化，各地的甜有各自的政治經濟和文化意涵。而港口居民有意識地推崇野菜之苦味，並以不同於市場經濟的邏輯來生產與消費野菜，所要對話的正是全球化的資本主義消費模式。這種野菜的生產與消費雖然不能說在本質上是反資本主義的，但是至少沒那麼資本主義，它所強調的是一種傳統社會關係的連結或再連結，而這也是食物主權實踐時的主要關懷之一。

港口菜園的生產與消費比較像傳統的或非資本主義的經濟模式，這和進入市場的水稻是很不同的。港口的菜園農作本質上是一種分享與交換的禮物經濟 (Mauss 2000 [1925]) 或在政治經濟學脈絡下的道德經濟 (moral economy) (Scott 1976)，其基礎在於生計作物生產與消費維繫了社會互助關係而非市場

經濟的獲利。所以，我們看到即使在賣菜給開小吃店的親友是貨幣交易，但價格並非基於市場法則，有時可見「半買半送」的隨意，而買賣的優先性更多是以人際關係的遠近來決定，亦即交易關係建立在社會人際脈絡上，這和市場交易的去個人化或去人際關係化有明顯的不同。

菜園農作或野菜的生產也可以視為當地人降低對貨幣的依賴的經濟實踐，另外，乍看之下，粗放相對於精耕，是降低成本的農作形式。然而，野菜種植考量的正好不是金錢或市場價值。⁶⁹ 此外，用資本主義的成本觀念來看，如果我們把人力及時間也算是一種成本的話（資本主義的鐵律：「時間就是金錢」），菜園耕作的人力或時間成本，如曬種子、立支架、到野外把野菜移植到園內及燒墾等，需求事實上並不低於精耕的蔬菜種植。可見當地人在意的不完全是對貨幣依賴的降低與成本考量，而另有其他如口感或身體感官偏好等的因素。

港口的菜園共耕是一種互助精神的實踐。第三章提到雖然他們想要在稻米復耕上實踐換工但達成的有限，相對地，在菜園農作時不用刻意提倡，換工就存在著，這顯示著野菜與稻米兩種作物不同的文化意義，也和稻米及野菜的市場經濟與禮物或道德經濟二者的差異有關。親族好友的菜園生產過剩時會彼此分享或交換，這些傳統價值是以既有社會關係為基礎的道德經濟。相較之下，由於人力短缺，種稻需考量農業技術與市場，涉及的範圍超出部落的邊界甚多，就如同第三章裡報導人提到找外面的雇工，用錢解決，不用顧及人情，可少些麻煩或更有效率，亦即部落內生產者間的互助勞動未必對稻米產銷有利。

菜園耕作明顯與女性有關。雖然港口已由從妻居進入到從夫居的婚姻型態，但大致上仍然延續著女性以家戶為主，家戶之外則為男性領域的阿美社會傳統。

⁶⁹ 我已提到港口阿美人的菜園也有蔬菜，但種植的方式仍以粗放為主。此外，在復耕風潮後，部落內也開始有精耕的有機菜園專門生產供市場需求的蔬果，而有些港口老農也在其中工作。然而，港口的傳統菜園並沒有因此減少，仍延續著傳統燒墾與粗放的方式種植野菜。

不過，港口女子年齡組織在 1970 年代成立與運作後也讓女性開始具有公共參與事務的正當性，而這也預埋了 1990 年代至 2010 年代港口女性在土地抗爭與復耕行動中扮演關鍵角色的種子。即便港口的性別勞動分工不是絕對的，但女性仍然是菜園農作的主角。在母親節的節慶活動裡，港口婦女希望透過各女子年齡組的參與讓年輕世代可以藉由歌舞及料理競賽學習並認同阿美文化，並把文化傳承下去。母親節的共食涉及感官的經驗與記憶，而其中的野菜則是人們跨越地域連繫彼此情感與慰藉鄉愁的具體物質之一（參考 Sutton 2001, Seremetakis 1994）。

母親節活動的重要在於提供一個場域，把土地生產（也就是野菜）、女性、社會關係、身體感官美學及認同連結在一起。這也就是說，身體感官這個文化層次（阿美性）的認同，必須透過女性在土地上的實踐，也就是野菜的生產與藉著野菜來串聯各種人際關係的活動（如親友間的贈與、交換和母親節活動），來完成。而實踐的過程裡，女性與土地在意象與實踐上結合起來，土地便有如女性對親友的滋養一般照顧著每一個人。這些實踐其實也可視為是與資本主義的對話和反思，面對變遷力量，港口人以菜園農作更直接地與傳統連結。也就是說，菜園農作是當地人在現代性境況下在稻米復耕之外走的另一條路。

菜園的生產與消費實踐了食物主權，也改變了一些社會權力關係，例如，女性角色的彰顯和在投入公共事務的正當性。食物主權不只是關乎食物或生產食物的權力（McMichael 2014, Li 2015, Jansen 2015, Bernstein 2014），食物同時作為實際可以食用、消費的物以及象徵的文化符號，它更有重構權力關係的潛能。在港口的例子裡，野菜的生產清楚地象徵著女性以一種非資本市場的生產模式，同時在餵養著部落裡同家族的人、不同家族的朋友，以及為了生活遠離故鄉到都會打拼的家人。而女性那種同時跨足公、私領域的重要地位就在這個時代變遷的過程裡愈發顯得清晰了。

第五節 結論



在本章我呈現並討論了港口有別於水稻的菜園耕作。作為另一種阿美性，菜園的生產比稻米更接近傳統的農業實踐（粗放、火燒、旱作），也維持著生態的多樣性。崇尚原味、苦、鹹及辣的野菜消費體現出港口阿美人的身體感官美學，其中，吃苦，表現出一個阿美人的身體與心靈的價值。由於當地人並不愛甜味，他們對苦味的追求，也可說是隱約的和資本主義的對話。

菜園耕作的基礎建立在彼此互助上，並且是一種禮物經濟的形式，而女性是菜園耕作的主角，她們透過菜園生產對內守住傳統，對外連結旅外族人。透過野菜的生產，女性的影響力超出家庭，同時跨足公、私兩個領域。

港口的菜園農作呈現的不只是當地人掌握自己食物生產與消費的主體性，它還涉及各種社會關係（鑲嵌在社會關係裡面的禮物經濟與傳統倫理），性別（女性角色與地位在公共領域的強化）、與現代性境況下的市場經濟對話與身體感官美學。這種透過食物所表達的主權並不是像國家機器由上而下剝奪人民自由而來的國家主權（Hobbes 1651），在這種主權國家的格局下每個個體被規訓成主權身體（sovereign bodies）（Hansen and Stepputat 2005）。相反的，透過港口阿美人的野菜種植，我們可以看到一種藉由菜園生產與消費的實踐而彰顯出的由下而上的主權，這說明著主權也可以是一種人民對理想生活的追求（Humphrey 2007）。而本章就是藉由港口阿美人的菜園農作呈現出多樣的身體感官與社會關係的實踐，當地人如何追求她們心中的理想生活以及這種生活的樣貌是什麼。



第五章 地方性、阿美意象與主體認同

在談過港口部落農耕與農地使用的轉變、土地抗爭與復耕行動以及農作物的生產與消費後，本章我將統整前面的章節並呈現這些實踐的過程裡港口阿美人如何彰顯出當地的地方性、阿美意象及主體認同。

觀光發展進入部落、青壯年出走與勞動結構劇變造成人與土地關係嚴重斷裂，土地流失讓當地人的生活陷入危機。在新自由主義影響之下，政府和投資者聯手「開發」東台灣的觀光與自然資源，造成缺乏人性化的生活境況，若想要重拾人性的生活就需要與地方脈絡連結。因此，這些離開、移動，最後重返的人們反思如何在自己的土地上生活。

在土地抗爭事件與復耕行動後，人與土地的關係被重新連結起來。對當地人而言，這不只是生活裡對主權的掌握，更是如何活出主體性的問題。延續土地抗爭的精神，復耕行動所生產的稻米不只是市場的商品，更重要的是，他們希望藉由這個商品帶出阿美文化的價值。在前幾章，我已討論港口人的農作食物如何涉及自我的認同，而在本章我將介紹港口人如何藉由復耕與藝術的實踐形塑港口人心中的阿美意象與自我定位的主體認同，阿美意象的營造與維持以成為他們復耕與生活實踐的助力，同時也反映著當地人對於社會變遷的因應及對未來的想望。

第一節 復耕商品與網路世界裡的阿美意象

由於台灣西部工業化與都市化勝於東部，東部好山好水的自然環境使得花東米受到消費者歡迎。港口復耕生產的稻米要能在競爭激烈的眾多花東米品牌

中脫穎而出，從一開始就是項挑戰。2012 年復耕團隊正式對外銷售稻米並在網路公告當季收成訊息，消費者也可以透過網路買到海稻米，這幾年來復耕稻米廣受歡迎，甚至供不應求。復耕初期，復耕團隊在網路上設「米粳流」部落格（2011-2014）紀錄復耕過程。後來，部落格的內容在 2014 年被整合到「石梯坪水梯田復育計畫」臉書粉絲專頁裡（消費者就是透過這個專頁上網買海稻米），這網路平台即是復耕團隊向外界傳達港口土地復耕的理念與過程的主要管道之一。

土地復耕所生產的稻米不只是商品，第三章提到「米粳流」，作為一個品牌，所要傳達的就是阿美族的互助倫理精神。這三十幾年來，雖然在港口人與土地之間的關係產生劇變，但互助的倫理價值仍然存在。除了菜園農作的互助與部落內婚喪喜慶的彼此支援，即使是遠離原鄉的旅外族人在外地仍相互扶持。我曾經拜訪汐止樟樹一帶的港口阿美社群，看到住在都會裡的他們仍知道同鄉的住處，平日也常會聚集共食、談笑、唱歌，工作時也會互相照應。這種在原鄉族人之間互助的傳統，並沒有隨著遷居都市而完全消失。

互助的傳統依然在港口阿美社群裡存在與實踐著。復耕團隊體認到這個傳統的重要，所以有意以「米粳流」作為稻米品牌打入市場。在對消費者描述什麼是「米粳流」時，團隊提到：

「米粳流」在阿美語為互助的意思，我們希望延續「米粳流」的精神，推廣在地的傳統產業與濕地生態……「米粳流」是復育計畫的名稱，也是水梯田復舊與濕地生態復育後的產業品牌，包含我們所希望推廣的海稻米／輪傘草／大葉田香等三種傳統水生作物，以及梯田溼地的生態體驗。（石梯坪水梯田復育計畫臉書粉絲專頁）

Mipaliw 作為傳統阿美族社會的倫理，所強調的是在土地上人與人之間以及傳統和現代之間的連結，這種對連結的渴望所對應的就是港口部落數十年來受外力影響後出現各種形式的疏離。復耕團隊在一開始會以阿美文化的互助精神 *mipaliw* 來作為稻米的品牌，一方面為維持傳統文化價值，另一方面在市場上標識生產的稻米的獨特性與其他競爭者區隔，這也就不難理解為何復耕團隊以「米粳流」為品牌。儘管，「米粳流」這個品牌名稱後來被「海稻米」取代（詳見第三章），但 *mipaliw* 這個互助倫理的重要性並沒有被遺忘。

「米粳流」從品牌中的港口阿美意象，到後來復耕團隊與公部門（林務局或林管局）合作結合友善農耕與藝術的「米粳流藝術季」（2011, 2012, 2017），以及與東海岸其他原民部落（磯崎、復興、新社、港口）參與的「森川里海（米粳流）濕地藝術季」（2018）向外傳達人與自然共生及永續經營關係。⁷⁰ 讓外界看到港口長期發展的藝術和復耕交匯出有別於以往的傳統農村樣貌。

在「米粳流」之後，復耕團隊以「海稻米」為品牌，所強調的是友善環境的農耕以及「吹著太平洋海風長大的稻米」這種連結自然的意象（圖 5.1）。飽含大自然意象的「海稻米」和綠芽有機農場所推出的曙光系列稻米與番茄（也就是迎著太平洋曙光長大的稻米或番茄）有異曲同工之妙（圖 5.2）。這些農產品品牌所要呈現的東海岸自然純淨、太平洋與曙光、友善環境等意象，同時也是復耕團隊想要形塑的地方氛圍。

⁷⁰ 「米粳流藝術季」（2011, 2012, 2017）主張「互助而後美好」的精神，源自於阿美語 *mipaliw* 互助倫理，後來在 2018 年以《里山倡議》中「森、川、里、海」環境多樣性的概念延伸出「森川里海（米粳流）濕地藝術季」，相關資訊可詳見網站：<https://www.mipaliwlandart.com/>，或臉書專頁：<https://www.facebook.com/mipaliw/>。



圖 5.1 海稻米

圖像來源：石梯坪水梯田復育計畫臉書



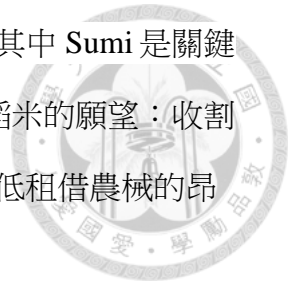
圖 5.2 曙光米

圖像來源：莎娃綠岸文化空間臉書

在網路與媒體方面，土地抗爭與海稻米復耕受到平面與影像媒體持續的關注報導（孫窮理 2011；廖靜蕙 2011；原住民電視台 2012；原住民新聞雜誌 2012；花孟璟 2018）。關心港口土地議題或復耕的外地人，透過網路訂購海稻米或參加在港口舉辦的土地、生態與藝術相關議題的活動。其中值得一提的是，近年來，港口復耕也在網路世界裡搭上志工招募組織或募資平台的潮流，以紓解人力與資源短缺的困境。在志工招募方面，復耕團隊與台灣原味這個組織合作。台灣原味進駐港口並成立志工中心，協助海稻米的種植與行銷後，希望能以志工解決農忙時人力短缺及人工成本的問題。

由於復耕團隊的農事繁忙，後來就透過專門從事國際志工服務的社會企業組織「以立國際服務」，以原住民土地正義、部落產業振興與文化傳承議題招募志工協助農耕（海稻米收割及其他有機農場的農務）、水圳修復或米粳流濕地藝術季活動。所謂志工即是不支薪，他們非但不支薪，還要支付費用來參與服務。志工支付的費用用於食宿交通（志工們住在志工中心或是民宿）、部落文化旅遊導覽費、行政與當地長遠發展、技術研發與捐助經費等。在出隊結束後，志工可獲得服務時數證書。

除了招募志工之外，為了降低稻米生產成本，復耕團隊（其中 Sumi 是關鍵人物）和東華大學的學生在 flyingV 這個群眾募資平台提「海稻米的願望：收割機募資計畫」來購買適合在梯田上操作的小型收割機，藉此減低租借農械的昂貴成本及農忙時收割機調度的焦慮。⁷¹



第二節 紀錄片與電影裡的港口復耕

由於復耕團隊有意完整記錄難得的復耕過程，但是礙於經費限制無法找專業攝影師來拍攝，於是 Sumi 的兒子 Lekal 便拿起攝影機來紀錄復耕過程，完成個人首部紀錄片《海稻米的願望》（林務局 2013 年發行）。⁷² 紀錄片裡描述三十幾年來港口的青壯人口離鄉到外地工作，土地在後繼無人下日漸荒蕪，以及外地人在港口豎立售地看板和購地建民宿的狀況。⁷³ 《海稻米的願望》表達出族人憂心的土地流失問題，以及希望藉由稻米復耕創造部落未來的可能出路。

Lekal 從拍攝《海稻米的願望》反思回鄉後的自我定位。歷經稻米復耕過程的他，決定將漢名改為 Lekal（值得一提的是，他的父親是漢人）。這樣的生命轉折起因於退伍後他在母親的故鄉感受到衝擊，那種既疏離又親切的矛盾情感，讓他想從部落生活裡找到自我的歸屬。他目睹外來的掠奪力量進入部落造成土

⁷¹ 創立於 2010 年的以立國際服務 (<https://eliv.com.tw/about/>) 以「花蓮港口志工計畫：復育海稻米與有機農園」招募志工。另外，於 2012 年創立的 flyingV 是台灣最大的群眾募資平台 (<https://www.flyingv.cc/>)，由提案者租借網頁空間刊載提案內容向社會大眾募資。石梯坪復耕團隊在 flyingV 提的「海稻米的願望：收割機募資計畫」（2016/5/9-2016/7/8）共有 451 人贊助，後來募資超過原目標設定的五十萬元。

⁷² 《海稻米的願望》網路連結見：<http://green.ngo.org.tw/video/705>。此作品的獲獎紀錄有：2012 年原民會微電影「銀牌」及 2012 年中華電信基金會攝區二三事「二獎」。

⁷³ 除了《海稻米的願望》，他的短片《土地的養分》（發表於 2012 年在港口舉辦的《土地與浪花》藝術聯展）也呈現出觀光發展過程裡部落土地問題帶給族人的焦慮與不安。片中透過在地藝術家 Sapud Kacaw 的創作，Lekal 指出土地足以滋養族人找到回鄉生活的出路。

《土地的養分》網路連結（發佈日期：2012 年 3 月 10 日）：
https://www.youtube.com/watch?time_continue=6&v=Ndkq0Zr0dx8。

地流失的殘酷現實後，確認自己在部落該做什麼與能做什麼。

《海稻米的願望》促成後來在 2015 年發行的《太陽的孩子》這部電影（圖 5.3），由鄭有傑和 Lekal 聯合編導的《太陽的孩子》就是改編自港口部落稻米復耕的真實故事，電影的拍攝地主要在港口和靜浦部落，多數演員也來自這兩地。鄭有傑導演從《海稻米的願望》中得知港口阿美族人以稻米復耕行動守護部落土地，感動之餘遂籌劃拍攝《太陽的孩子》。這部電影以人與土地的關係為主軸，片中女主角 Panay 由於年邁生病的父親擔憂部落田地日漸荒蕪而被外人收購，所以決定離開都市回到部落和族人重修灌溉水圳和復耕稻米，讓祖先的土地可以留下來。⁷⁴ 除了留住土地之外，這部電影進一步傳達重新找回土地價值的意涵。就如 Lekal 在電影巡迴座談裡提到的：

海稻米，象徵一種人與土地、與自然共生的精神……海稻米，復育的不只是梯田，它復育了土地原有的價值，孕育了土地的生命與自然，產出人與土地的情感和文化，更重要的是它復育了我們的心。（[嘸·舒米 2016/5/14 石梯坪水梯田復育計畫臉書專頁](#)）

⁷⁴ Panay 是電影裡女主角的名字。Panay 是阿美族常見的女性名字，在阿美語裡也是稻的總稱。



圖 5.3 《太陽的孩子》（Wawa no Cidal）電影宣傳海報

圖像來源：牽猴子整合行銷提供

電影殺青後，分別在港口、靜浦、馬太鞍等部落放映，隨後在全國各地上映。《太陽的孩子》在 2015 年台北電影節的首映就獲得觀眾票選首獎，院線上映後兩週的票房就突破 600 萬新台幣。後來此片受邀為新加坡國際電影節的開幕片，入圍聯合國教科文組織人道精神電影獎，並且陸續至今在德國、英國、北美、日本、法國等地巡迴放映與座談。電影主題曲是由都蘭部落知名阿美族歌手 Suming（舒米恩）創作並演唱的「不要放棄 *aka pisawad*」，這首主題曲在當時引起風潮，並獲得金馬獎最佳原創電影歌曲（2015）與金曲獎最佳年度歌曲（2016）。透過在國內外的播映，《太陽的孩子》的影響與受到的關注不只在部落甚至擴及海內外。

第三節 從部落土地長出的藝術創作



回港口的返鄉者裡除了從事農作，也有部分的人朝藝術發展。他們以阿美文化為根基，從創作中找回自我定位、文化認同與土地的關係，在形式上力求突破，內容上表達部落的生活經驗、對祖先的追念、對現代社會裡人與自然關係失衡的觀察，以及土地流失的焦慮與反思。

Rahic Talif 是這些藝術創作者裡一個具代表性的人物。在 1990 年代從台北回港口後，剛開始他以東海岸的漂流木為創作素材，作品以傳統文化為根基，用抽象簡潔的手法呈現意念。在藝術上為了要突破既有「原住民」的框架，後來他在作品形式與表現上有更多嘗試（許功明 2003；盧梅芬 2003）。他的創作從早期的漂流木雕刻、裝置藝術到後來的行為藝術及大型創作計畫等，嘗試以不同手法與當代社會對話。⁷⁵當時一些回鄉的年輕人陸續到 Rahic 的「站立者之屋」工作室學習漂流木雕刻。後來，他進入男子年齡組織「青年之父」階級時，也鼓勵年輕人從豐年祭和海祭等傳統祭儀學習阿美族文化。Rahic 那種對藝術創作形式與內涵的突破直到現在仍影響著族人的創作，也鼓勵更多族人加入藝術創作的行列。此處簡介他早期的《末始》系列作品（圖 5.4）：

以陶甕的弧度象徵女性的孕育者角色。新的一年即將要誕生，歸零之後就是新的開始，所以在這時候做了很多有關女性母體的作品，因為新的生命即將要誕生。在阿美族的符號裡，太陽象徵女性，月亮象徵男性，「末始」系列作品即以陶甕的弧度象徵女性，紀念孕育者。

（拉黑子·達立夫個人網站）

⁷⁵ 港口部落藝術家拉黑子·達立夫（Rahic Talif）的藝術創作總覽，詳見個人網站：<https://rahictalif.com/>。



圖 5.4 Rahic Talif《末始》（1998-2000）史乾祐攝影

圖像來源：拉黑子·達立夫個人網站

近幾年他的「颱風行動計畫」（2018-2013）（圖 5.5）：

十幾年來，拉黑子以漂流木的創作而聞名，但近年他在熟悉的漂流木之外，發展以拖鞋為主要媒材的「颱風計畫」系列作品，這個標誌創作歷程轉變的計畫名稱，在全球氣候急遽惡化的今日看來特別尖銳，由此命名可以了解、它的提出和海洋、島嶼有著密切關連，不只延續、擴展他長年關注的族群文化議題，更將環境、生態的問題含括進來。對拉黑子而言，他所選擇的媒材都不是中立的物質，而和阿美族文化或他的生命經驗相關，拖鞋和漂流木有著意義上的關連——它們都很不起眼，多半被當成廢棄或無用的物質，總在颱風過後的海邊大量出現，不過這些看來卑微的物件，卻被拉黑子集合、轉化為一種有力的藝術

語言，其中蘊含阿美族人看待自然／颱風的獨特觀點，並廣及南島語系民族的討論。

拉黑子不厭其煩地長時間撿拾拖鞋，正因為它們帶著各自的記憶和味道，而這使得他以拖鞋的漂流來比喻南島民族的遷移經驗——無盡漂流，有著無法真正溯源也不知另一半在哪裡的傷痛，這趟往外走向東南亞的行動，同時也是藝術家向內尋找自我的旅程。

(文字／摘錄 徐蘊康《從漂流木到颱風計畫——談拉黑子的藝術》引自拉黑子·達立夫個人網站)



圖 5.5 Rahic Talif《颱風行動計畫——消失後的入侵》(2010)

台北：關渡美術館 圖像來源：拉黑子·達立夫個人網站

「五十步的空間」大型創作計畫(2014-2017)以行動、文件、裝置、平面、立體雕塑等多元創作手法，表達二十多年來作品中的思考與行動集合(圖 5.6、

圖 5.7) :

「五十步的空間」一詞出自於拉黑子·達立夫已故的父親曾在生前語重心長的一句話：「我們只剩下五十步。」對於生活腹地原就狹小的港口部落而言，五十步幾乎就等於走到浪頭上的距離，在傳統裡面這是生命等待與出發的地方，原應是一個小心以待的警戒區域，但隨著現代的發展，這一段空間被迅速擠壓著，而人們對於自然環境、傳統文化的輕忽於是也呈顯在這樣的地帶。對於身為世居於太平洋邊岸，靠著這片海洋餵養的花蓮豐濱鄉港口部落阿美族人而言，這從來不止是環境問題，他們所關注的海洋是一種涵蓋到所有生命消長平衡的永續觀念，然而傳統面對環境的本能卻在這過程中衰退著，為此拉黑子不得不以一種足以穿梭在傳統與現代間快速變換的觀看方式凝視這片海洋與此刻我們所共同面臨的現況。（拉黑子·達立夫個人網站）

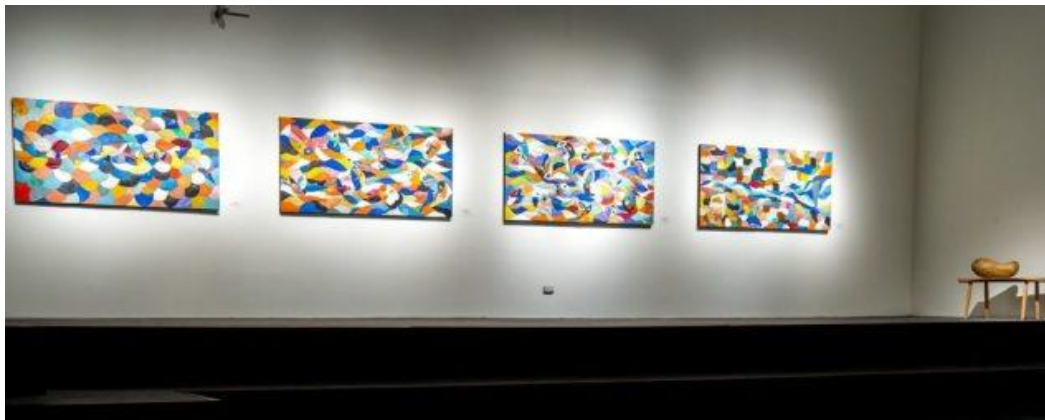


圖 5.6 Rahic Talif《被遺忘的面像》（2016）高雄市立美術館

圖像來源：拉黑子·達立夫個人網站



圖 5.7 Rahic Talif 《只剩五十步》（2015） 高雄市立美術館
圖像來源：拉黑子·達立夫個人網站

當時向 Rahic 學習木雕的 Iyo Kacaw、Sapud Kacaw、Kaling Diway、Tangay Talif、Lekal Diway 等人如今也投入藝術創作，他們以漂流木、竹或籐等其他材質表現作品內涵。除此之外，部落裡還有 Sumi Dongi、Rara Dongi、Anu Kaliting Sadipongan、Lekal Sumi 等等分別以編織、音樂、影像等多元與混搭的形式傳達回鄉生活後對族群身分認同感受的矛盾衝突、傳統文化與土地流失的反思，以及對部落土地的情感表達。

Iyo Kacaw 是另一個重要的藝術家。他在 1990 年代回鄉後從漂流木木雕開啟創作生涯。他和家人成立的項鍊海岸工作室，就位在父母親過去開墾的水田，家人不從事農耕後，他和哥哥就嘗試木雕創作。他家的土地就在港口居民與東管處發生的土地爭議的區域裡。當 2009 年族人重回石梯坪風景區內的耕作地集結抗爭時（圖 5.8），他對被國家佔領的土地表達出這樣的想法：

.....上百位阿美族人昨天集聚東管處停車場旁的耕地，先以檳榔、小米酒祭祖靈，接著以土地上的樹枝、雜草集成火堆點燃，族人說，希望土地的火堆升起的煙，可以告知祖靈族人捍衛土地的決心。

.....族人也用紅色的尼龍繩，將有爭議的土地界線圍起來，族人伊佑說，紅色尼龍繩代表族人和土地的血液，族人要用手做針引線，「縫合」破碎土地。（花孟璟 2009）



圖 5.8 2009 年族人在石梯坪風景區內的耕作地向東管處抗議

圖像來源：花孟璟攝

抗爭行動後，自救會與東管處協商共同管理 823 及 592 地號朝藝術與農業發展，東管處在 2016 年對外徵選廠商執行「石梯坪遊憩區部落觀光發展先期規劃」、「石梯坪遊憩區部落觀光發展建構案之藝文推廣試辦計畫」及「石

梯坪遊憩區部落觀光農事體驗建構案」等案子。⁷⁶ 後來，823 藝術村成立，三位在地藝術家（Iyo Kacaw、Sapud Kacaw、Kaling Diway）進駐、創作與發表作品。其中 Iyo Kacaw 的作品《大樹下，那被責備的美食》就是從他與家人在 823 地號土地上生活發想的作品（圖 5.9）。作品簡介如下：

那一天老人們在田裡工作，伊祐看到爸爸放下手邊的農具，跑到海邊下水了，過沒多久就收獲滿滿的回到 *taloan*（工寮）旁的大樹下，開始升起火烹煮新鮮的漁獲。中餐時間到了，大家陸續回到大樹旁涼快，只見爸爸被阿嬤唸了一下：『怎麼會有這樣的 *kadafo*（女婿），工作做到一半人就不見了？』看在爸爸為家人準備豐盛的午餐阿嬤便不忍責備，於是大家就愉快的享用那被責備後的美食。

（2016 東海岸大地藝術節網站）⁷⁷

後來，他先是在「藝術 *pakongko* 說故事」創作聯展中，在石梯坪遊憩區內的 823 地號處，以作品《時間的眼》透過祖靈的眼，表達港口艱辛的土地抗爭行動，繼而發表《崩落——落入海底的文化伊祐噶照個展》，以藝術創作傳達對土地的關懷與發聲（圖 5.10 及圖 5.11）。

⁷⁶ 港口部落與東管處協商共管 823 及 592 地號，並達成朝藝術與農業發展方向經營的決議。因此，東管處在 2016 年對外公開徵選廠商執行「石梯坪遊憩區部落觀光發展先期規畫」、「石梯坪遊憩區部落觀光發展建構案之藝文推廣試辦計畫」及「石梯坪遊憩區部落觀光農事體驗建構案」等案子，相關訊息可見於台灣採購公報網：<https://goo.gl/Q3qEXT>。

⁷⁷ 作品發表於「823 地景藝術」（石梯坪遊憩區：823 藝術村，2016.7.30-9.30）。相關資料詳見 2016 東海岸大地藝術節網站：<http://2016.teclandart.tw/project/82303/>。



圖 5.9 Iyo Kacaw 《大樹下，那被責備的美食》（2016）
花蓮縣石梯坪遊憩區：823 藝術村 圖像來源：伊祐·噶照臉書



圖 5.10 《崩落——落入海底的文化 Iyo Kacaw 個展》（2017）
花蓮縣石梯坪遊憩區：823 藝術村 圖像來源：伊祐·噶照臉書



圖 5.11 Iyo Kacaw 從港口土地抗爭發想的作品《時間的眼》發表於「藝術 *pakongko2* 說故事—交錯」創作聯展（2016）花蓮縣石梯坪遊憩區 圖像來源：伊祐·噶照臉書

此外在音樂領域方面，Anu 回鄉後投入音樂（項鍊樂團）與表演藝術（Cepo'者播劇團）、文化傳承（青年會會長）與族語推廣等工作，其中較重要的是音樂。他的首張個人音樂專輯《Cepo'混濁了》在 2014 年獲得第 25 屆金曲獎「最佳原住民歌手獎」，入圍第 25 屆金曲獎最佳原住民語專輯獎，以及第 5 屆金音獎最佳民謠專輯獎（圖 5.12）。⁷⁸這張專輯中的一首作品〈還我祖先的土地〉就是自家的土地被國家侵占及參與土地抗爭創作的曲子。對於港口土地流失問題的憂心，歌詞裡提到：

⁷⁸ Anu 阿努《Cepo'混濁了》專輯中〈還我祖先的土地〉曲子見網路連結：<https://www.indievox.com/song/68147>。



o maan to sapakorip to wawa noniyam to saan toya matoasay

o maan to sapakorip to wawa noniyam to saan toya matoasay

matengil namo? matengil namo?

patikoen took sota no toas no niyam patikoen to

matengil namo? matengil namo?

patikoen took sota no toas no niyam patikoen to

那老人說：「我要如何讓我的孩子得到飽暖？」

那老人說：「我要如何讓我的孩子過日子？」

我們祖先的土地去哪了？

你們聽見了嗎？聽見了嗎？

把我們的土地還給我們，還給我們。

你們聽見了嗎？聽見了嗎？

把我們的土地還給我們，還給我們。

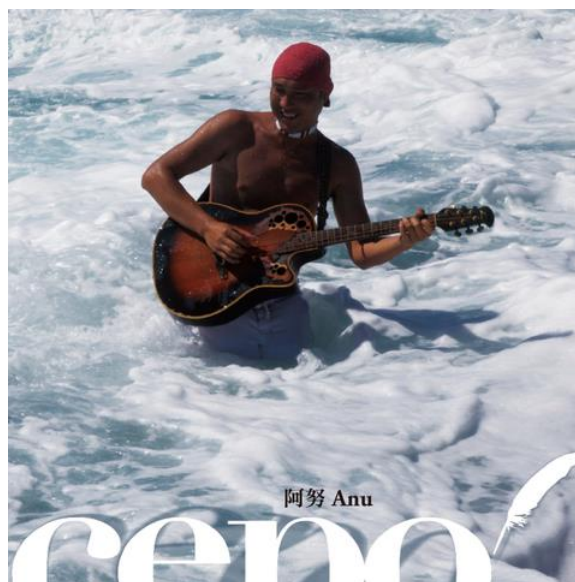


圖 5.12 Anu 的第一張個人專輯《Cepo'混濁了》（2013）

圖像來源：潛藝術工作室

近三十年來，藝術家會集的港口部落逐漸形成工藝與藝術創作氛圍，尤其是在 2005 年與東華大學藝術學院合作舉辦「洄瀾國際藝術家創作營」。當時國內外藝術家在石梯坪駐村創作，促成在地與國內外藝術家之間的交流。⁷⁹外部資源進入港口後，居民執行藝術創作計畫（如當時文建會補助的「巴克力藍」藝術介入空間計畫〔2009〕）、舉辦創作營或展覽（文化部藝術浸潤空間「藝術 pakongko 說故事」計畫〔2015, 2016〕、者播藝術中心〔2016-〕舉辦的藝術家駐村），從事工藝或藝術創作的氛圍，以及部落與外面世界的連繫與交流就更活絡了。

部落居民對於地方被形塑成藝術村的看法是，他們想做藝術，但又擔心部落的主體會被外力牽著鼻子走。他們提到「我們做藝術，可是要很低調，不要太快讓別人知道這裡。」「我們不要、也害怕像台東都蘭，因為變得很有名後，很多外地人或藝術家搬到那裡住，擋也擋不住。」「回到部落後，住在老人家留下來的土地上，土地自然就會給我們（創作）養分。」曾經有竹科的公司看中港口的人文、自然、藝術氛圍想要和工作室合作，但工作室負責人對此事是很保留的「對方的員工旅遊要求的規模和需求量大，部落的人力不夠，不只是忙不過來，而且到時候可能會為了賺錢而賺錢，亂了部落的腳步」；「我們還是希望以部落為主，讓外面的人願意花時間慢慢認識這裡，而不是走馬看花。」無論是港口在地的藝術活動以及創作者的駐村交流，這些經驗不只打開族人創作的視野與高度，也創造出港口一種可能的生活方式與地方想像，但對於明天會是什麼光景，他們又抱著一點審慎樂觀的嘗試態度來看待。

⁷⁹ 2005 年起歷屆「洄瀾國際藝術家創作營」相關資料，可見於：
<http://2012hweilan.blogspot.com/2012/11/2005.html>。2009 年「巴克力藍」藝術介入空間計畫相關資料，可見於潘小雪（2009）。另外「巴克力藍」部落格的網址，請參見：
<https://goo.gl/w8pk7S>。

成立工作室或協會組織的返鄉者有書寫計畫書、申請計畫經費、協調與溝通社群內部等能力，他們藉由引進外部資源（原民會、文化部、林務局、東管處或國藝會等機構的案子）來支持工藝或藝術創作、部落發展或文化紀錄保存與傳承等工作。在港口，與政府機構配合的協會，除了社區發展協會外，還有吉浦巒文化發展協會及豐濱鄉原住民觀光產業發展協會。不過，相較於部落其他協會組織或工作室等，港口社區發展協會不主動對外申請計畫爭取資源，大多數是和其他協會或工作室舉辦活動時，扮演凝聚族人的角色。

目前港口部落的工作室有 **Cepo** 者播藝術中心、莎娃綠岸文化空間（莎娃綠岸工作室、民宿、綠芽有機農場）、項鍊海岸工作室（項鍊咖啡）……等等（詳見表 5.1）。在部落近幾年來的藝術風潮下，有族人在花蓮經營藝文空間（如 **Wata** 哇大創意整合有限公司），還有復耕水田共生的輪傘草工藝品（如自創的 **Kamaro'an** 住下來吧輪傘草工藝品牌等等）。以上這些工作室一方面對於部落的公共事務，無論是文化紀錄與傳承、土地歸還等，都有相當程度的投入與參與。另一方面，他們以阿美傳統為基礎，結合政府與民間資源，將文化轉化成經濟活動，如工藝創作或文創商品等，同時維持文化傳統與發展地方經濟。

表 5.1 港口部落工作室一覽表

工作室名稱		成立時間	負責人	內容	位置
Cepo 者播藝術中心	Cepo 為一地名，就是秀姑巒溪出海口。	2016 年至今	王力之	甄選藝術家駐村，為藝術、文化與教育中心	大港口
莎娃綠岸文化空間（莎娃綠岸工作室、民宿、	Sawalian 莎娃綠岸，海邊地名，阿美語 <i>wali</i> 東邊的意	2009 年至今	Arik 、 Lafay 、 Rapih 母女三人	祭儀紀錄與傳承、文化導覽、苧麻編織、民宿、有機農作、	港口

工作室名稱		成立時間	負責人	內容	位置
綠芽有機農場)	思。			無菜單料理等	
藝文職人工作室		2010 年至今	王力之	文化紀錄與傳承、策展、藝術創作、文創商品	港口
有魚工作室	<i>Osaw</i> 為阿美語有餘之意。	2011 年至今			
潛藝術工作室		2010 年設立	Anu Kaliting	音樂創作、表演藝術、策展	港口
認真生活有限公司		2017 年至今	Sadipongan		
布拿工作室	<i>Puna</i> 布拿，阿美語肚臍、部落之意，意指小孩和母親的臍帶關係，也隱喻著族人與土地的依存關係。	2012 年至今	Rara Dongi	縫紉（服飾與包包）、編織工藝與創作、母語教學與翻譯	港口
項鍊海岸工作室、項鍊咖啡	<i>Cacangawan</i> 海邊地名，阿美語 <i>cangaw</i> 是指項鍊。	2001 年至今	爾嬈·德菲兒、 Sapud Kacaw、 Iyo Kacaw	藝術創作、樂團演唱、咖啡、風味餐、展演空間	港口
伊祐工作室		2015 年至今	Iyo Kacaw	藝術創作	港口
升火工作室		1999 年至今	Sumi Dongi	藝術創作、友善環境農作等	石梯坪

工作室名稱		成立時間	負責人	內容	位置
巴克力藍影像工作室	Pakerian 巴克力藍，地名，位於海岸到深海處間的大礁岩。	2011 年至今	Lekal Sumi	影像	石梯坪
那ㄅ哩岸木雕工作室、海浪咖啡	Naeli'an 那ㄅ哩岸，海邊的地名，阿美語 <i>eli'</i> 是指用於蓋房子的茅草。		Lekal Diway	木雕、咖啡	石門

資料來源：呂憶君整理

港口的土地抗爭、復耕及藝術創作並不互斥，彼此有重疊交集處。就像一些土地抗爭的倡導者，同時也是復耕或藝術創作的行動者。稻米復耕強調阿美族人在自己的土地上生活，以友善環境耕作生產食物並且和自然生態和諧共處。復耕團隊也藉舉辦米粳流濕地藝術季（2011, 2012, 2017, 2018）來連結人與土地。

就如在 2012 年一則米粳流藝術季的報導提到：

有漂流木雕工細緻的麻袋，要表現過去部落田間稻子收割時，麻袋陳放在田埂等待被扛回去的景象。還有利用漂流木雕塑部落在豐年祭或巴格浪時，耆老領唱引領所有人出場共舞的景象。這次裝置藝術營，每位創作者將自己對部落文化及田埂的意象用藝術呈現出來。（原住民電視台 2012）

土地議題的衝擊讓藝術創作者自發地舉辦展覽，以藝術行動為土地發聲，以及表達他們想在祖先土地上如何過生活。例如，2011 年復耕團隊與林務局合作舉辦水梯田溼地生態環境裝置藝術與音樂季，以及在 2012 年舉辦的「米粳流藝術季」，其目的就是對外傳達阿美族的 *mipalw* 互助精神和在地的有機、友善環境農作與藝術。而 2018 年的森川里海（米粳流）藝術季，則把港口和周邊原住民部落連接成東海岸跨部落的友善農作與藝術區，外來的志工與遊客因著在地藝術與友善農作而更深入了解這個地方（圖 5.13）。



圖 5.13 米粳流藝術季（2017） 廖靜蕙攝於 2017/7/5

圖像來源：環境資訊中心網站 <https://e-info.org.tw>

除了強調阿美互助的價值外，港口藝術家也集結策劃一些藝術行動，例如，2015 及 2016 年的「藝術 *pakongko*」（圖 5.14），以 *pakongko*（說故事）敘說港口部落的生活、祭儀故事，表達出人與土地的關係。

其中一些故事反映了港口土地復耕與抗爭的樣貌。就像是 *Lekal Diway*

《Ina的別墅》（2015）作品（圖 5.15）的靈感就是來自於 Kakacawan 精神山腳下年長婦女們一起種菜、在工寮休息與聊天的景象（*ina* 是阿美語的婦女，別墅是部落裡的人故意以開玩笑的說法指稱別墅）。嫁入部落漢人媳婦黃海蒂的《稻田裡的祕密基地》（2015）以及 Sumi Dongi 的《復育》（2016）（圖 5.16），都是和石梯坪海稻米田的復耕有關。此外，Iyo Kacaw 的《時間的眼》（2016）講的則是發生在石梯坪風景遊憩區內 823 地號上爭取土地歸還歷程的故事。

值得一提的是，藉由「藝術 *pakongko*」行動，港口部落似乎一點一滴找回因社會變遷而逐漸疏離破碎的時空感。就如藝術家們聊天時所說的，「我們創作的養分是部落給的，我們很希望住在部落的老人家和小孩可以知道我們在做什麼，不是只是叫我們藝術家。我們的創作就是從部落的土地長出來的，藝術本來就是從生活裡長出來的，不應該和我們的生活距離很遠。」

另一個參展創作者 Sapud 則說，「我很喜歡，我在部落做作品的時候，就像有老人家騎摩托車經過停下來，問我在做什麼。可以和部落裡的人互動，一起完成作品，那種感覺很好！」港口的漢人媳婦，也是參展者之一的王力之也提到，「很希望我們在部落創作的作品，在辦完展覽或活動結束後，這些作品還是可以留在部落，這樣平常在部落走動還是可以看到這些創作，就讓這些作品成為部落生活環境的一部分。」

藝術家以部落的生活、故事等為題材創作除了可和部落裡的族人互動共同完成作品，作品在展覽結束後還是可以留在部落，部落的人或外地人都可以了解港口土地上發生的故事。當地人也透過藝術小旅行的活動，帶領著外地人導覽時解說部落不同角落的作品，港口生活裡的藝術氛圍也因此被營造出來了。就如「藝術 *pakongko*」聯展（2015）十六位藝術家的作品裝置，分別坐落在港口的生活空間裡（集會所社區中心、天主堂、住家及復耕地等），讓人置身其

中可以感受到在地藝術氛圍。



圖 5.14 港口土地長出的「藝術 pakongko2 說故事—交錯」創作聯展（2016）

圖像來源：藝術 pakongko 說故事臉書



圖 5.15 Lekal Diway 《Ina 的別墅》（2015）圖像的左方為地主搭建的工寮，中央為創作作品。發表於「藝術 pakongko 說故事」創作聯展

攝影：呂億君



圖 5.16 Sumi Dongi《復育》（2016）發表於「藝術 pakongko2 說故事—交錯」創作聯展 圖像來源：藝術 pakongko 說故事臉書 攝影：顏霖沼

這些藝術創作及活動的經費補助大多數是來自於政府單位的補助，居民與工作室使用這些資源發展出他們期待的未來生活。這些創作、計畫與活動對內凝聚共識（「土地與浪花」、*mimamay kiso?*〔你在做什麼？〕藝術聯展），對外和台北都會、國際藝術家對話（「時光通廊及原住民前輩藝術家影音紀錄區」、《太陽的孩子》國內外巡迴放映與座談、米粳流溼地裝置藝術季），更連結起原鄉與旅外年輕世代（「藝術 *pakongko* 說故事」創作聯展）。關於近年來（2011-2018）港口部落以藝術守護土地的努力與嘗試，亦即藝術創作、補助計畫與活動，請見底下的整理（表 5.2）。

表 5.2 港口部落為土地發聲的藝術創作、補助計畫與活動（2011-2018）

時間	主題	內容	地點
2011.9.8-10.2	水梯田溼地生態環境裝置藝術與水梯田溼地音樂季	徵選藝術家進駐港口部落，讓在地及國內外藝術家在石梯坪水梯田環境從事創作及傳統吟唱、行動藝術等展演。藉由生態、農業和藝術的結合傳達人與土地的親密關係。	港口部落石梯坪
2012.7.7-8.8	「土地與浪花」藝術策展計畫 ⁸⁰	部落藝術家透過創作傳達社會變遷下部落面臨的土地危機及再現集體記憶	港口部落
2012.10.20	水梯田溼地生態環境裝置藝術與水梯田溼地音樂季	石梯坪稻米復耕團隊傳達阿美族的互助倫理精神	港口部落石梯坪
2013-	《海稻米的願望》紀錄片放映及座談	紀錄復耕團隊恢復灌溉水圳及石梯坪海稻米復育過程	港口部落
2013.9.24-11.30	「2013 生態電影節有影秀台灣」巡迴影展	「海稻米的願望」紀錄片入選影展	
2014.09.19-10.31	<i>mimanay kiso?</i> (你在做什麼?) 藝術聯展	在地藝術家舉辦聯展讓族人了解藝術創作是來自於對部落生活經驗與環境的反思。	港口部落

⁸⁰ 港口「土地與浪花」計畫，請詳見（楊雅苓 2012）。

時間	主題	內容	地點
2014	「2014 第二屆 Pulima 藝術獎」展覽中的「時光通廊及原住民前輩藝術家影音紀錄區」將「米耙流」原民台新聞專題收入	原民台「米耙流」新聞專題中對於石梯坪稻米復耕行動的報導受到外界關注	台北當代藝術館
2015.7-2018.5	《太陽的孩子》(Wawa no Cidal) 電影巡迴播映與座談	透過改編自海稻米復耕故事的電影引發大眾、學界對原住民議題的關注。	在各部落與電影院，以及在德國、英國、北美、日本、法國巴黎等國內外各地巡迴放映、交流座談。
2015.7.1-7.2	走走，來去黃金海岸：石梯坪海稻米田地復育導覽	透過石梯坪稻米復耕小農的導覽，讓活動參與者了解稻米復育過程中人與土地的故事。	港口部落石梯坪水梯田復育地
2015.9/26, 10/10, 10/24, 11/7, 11/28	零距離大地連接之旅：走訪港口部落及靜浦部落的農地故事	部落的小農在港口部落的石梯坪聚落、港口聚落和靜浦部落從事友善環境農作稻米復耕。	港口部落石梯坪聚落海稻田、港口聚落綠芽農場、靜浦部落有機田
2015.9.16-2015.10.31	「藝術 <i>pakongko</i> 說故事」藝術創作展覽	部落藝術家舉辦聯展讓族人了解藝術創作是來自於在原鄉生活經驗的反思。	港口部落

時間	主題	內容	地點
2015.11.21- 2016.1.3	Kamaro'an 華山小木屋特展：輪傘草研究所	族人和設計師共創和水田共生的輪傘草工藝品牌。	台北華山 1914 文化創意產業園區
2016.7	東海岸大地藝術節 823 藝術村：地景藝術	在地藝術家於港口和東管處土地共管之 823 地號現地創作藝術作品。	港口部落石梯坪
2016.8.20- 10.2	「藝術 <i>pakongko</i> 說故事 2」藝術創作展覽及音樂會	此展覽及音樂會的目的在於讓族人和外來者了解在地藝術家對土地的關懷。	港口部落
2016.11.19- 2017.1.9	「站在土地上——Orip」Sapud Kacaw 創作個展	青年藝術家用創作訴說對家鄉土地的情感跟期盼。	港口部落石梯坪
2017	米粃流濕地生態裝置藝術	石梯坪稻米復耕團隊傳達阿美族的互助倫理精神	花蓮復興部落、港口部落
2018.5.19- 7.22	「華麗轉身——老靈魂的魅力重生」展覽	Sumi Dongi 及 Kamaro'an 工藝品牌，以和水田共生的輪傘草為創作材質參展	台北當代藝術館
2018.8.26- 2019.3.31	森川里海（米粃流）濕地藝術季	此藝術季為米粃流濕地藝術季(2011, 2012, 2017)的延續，從強調米粃流互助精神到著眼於人與自然環境的共存。	花蓮磯崎、復興、新社、港口部落

資料來源：呂憶君整理

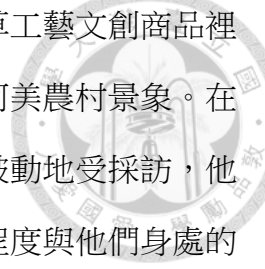
第四節 討論



關於港口發展出來的藝術氛圍，可以從回鄉者成立的工作室談起。回鄉者的離散經驗與和外界的互動帶來地方的刺激與想法（參考 Clifford 2001, 2007），他們成立的工作室（甚至有工作室後來發展成有限公司）立基於傳統文化，把文化的元素轉化成經濟活動，讓他們可以有經濟收入同時又可傳承文化，以此實踐出想要的生活方式。現今這些工作室已成港口部落的景觀。這種景觀與傳統採集或農耕時代的部落樣貌有很大不同。在過去我們幾乎很難想像工作室是一個所謂原住民部落的重要運作組成，而這也說明了，相較於過去，當代的某些原住民部落的內在組織架構與和外在世界間的權力關係均產生明顯差異。

Arjun Appadurai (1996a) 認為全球的文化經濟架構內並不是一致與靜態的，而是充滿斷裂與差異。他進一步提到每個地方社會都是由不同性質的景觀（-scape）所聚合而成的。這些所謂的景觀也可以視為是力量，而 Appadurai 提到每個社群樣貌甚至是內涵至少是由族群景觀（ethno-scape）、媒體景觀（media-scape）、科技景觀（techno-scape）、財金景觀（finance-scape）、意識型態景觀（ideo-scape）匯集後所造就的。這種觀點預設一個動態的權力過程，也就是說，一個社群的地方性乃是由多樣的力量交錯、結合，或衝突來決定，所以沒有永恆不變的共同體。而把這些交錯、結合，或排擠的過程呈現出來，進而給予適當的解釋就是本章的主要工作。我認為那些返鄉者成立工作室或族群公司就是這些力量，或 Appadurai 說的景觀，聚合的結果之一。或反過來講，我們可從這些工作室的發展與運作反推出港口部落的族群文化、媒體運作、科技運用、金流或募資，及意識形態的樣貌各是什麼，以及如何交互作用。

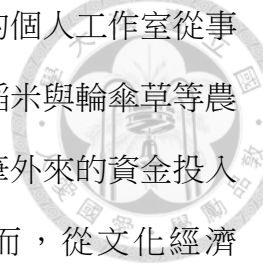
從本章及前面各章的民族誌裡，我們看到在族群景觀部分，在海稻米生產的過程裡 *mipaliw* 這種互助倫理、友善環境及傳統農村的阿美意象被突顯（相



對的其他阿美文化特色也就沒有那麼被看見），所以在輪傘草工藝文創商品裡我們看到當地人想要呼喚起阿美傳統生活與過去水田共生的阿美農村景象。在媒體景觀上，除了在傳統的平面與電子媒體（電影和電視）被動地受採訪，他們也善用網路社群平台主動對外連結。這樣的媒體景觀相當程度與他們身處的社會與經濟弱勢位置有關，他們沒有資金出版刊物或經營電子媒體，只能依賴近用性（accessibility）門檻最低的網路。然而，網路（臉書與部落格）的受體雖是小眾，但傳播的範圍卻是最廣，效果也常超出預期。前面我已提過他們如何用網路串聯起旅外（特別是年輕一代）族人與原鄉以及網路募資、招募志工、宣傳土地抗爭與復耕、公告藝術活動與電影訊息等。港口對外的形象與對內自我的認同就在這些過程裡一點一滴成形。

港口的科技景觀和傳播之間的關連性在於前面提到的網路。此外，當地藝術創作的潮流裡，也有一些紀錄片與音樂工作者，他們各自成立工作室，而影像與音樂製作所需的科技門檻並不高，這使得港口當地影像與音樂文化的對外傳播得以可能。另外，我們也可以在農業生產上看到港口的科技景觀。有機農業是批判慣行農業造成人們身體健康與生態環境破壞後一種新的農業典範（郭華仁 2012），港口的復耕梯田狹長、面積小不便使用大型農機，以及族人猜測過去老農使用化肥與農藥可能致癌，這些機械或技術的因素可能是石梯坪復耕時願意採取友善農作的原因之一。友善農作的有機生產技術來自農改場與林務局，沒有這些科技面向的配合，土地復耕可能會面對更多阻礙。財金的面向上，前面我提到港口的工作室，基本上雖然他們有些像是經濟社會學定義下的創業者（entrepreneur），但卻更接近港口脈絡下的「農人」，只不過他們耕種的是藝術。這裡提到港口的脈絡指的是小面積、小資本的生產，並且這種生產強調的是主體性。

港口人面對外來資本藉開發之名的壓迫，知道維持主體性的重要，這也就



是為什麼當地人並不歡迎大企業的「合作」，寧願以小規模的個人工作室從事藝術與表演活動、販賣文創商品、接政府單位的案子，或海稻米與輪傘草等農產品或工藝品來維生。土地抗爭行動後，我們幾乎看不到大筆外來的資金投入港口的例子，唯一沾上邊的就只有《太陽的孩子》。然而，從文化經濟（cultural economy）的角度觀之，資本方願意投注金錢則和整體台灣發展過程裡的不平均或不平等（也就是土地正義議題）引起社會關注有關（參考徐世榮 2017）（事實上不只是台灣，近三十年來土地掠奪的現象普遍地出現在原住民社群，土地正義乃成為全球原住民均要面對的難題〔Li 2017; Hall, Hirsch, and Li 2011〕）。所以，雖然這部電影的拍攝的權力主體在台北的資本方而非部落（甚至主角阿洛也不是港口阿美人），但港口部落的遭遇正好可鑲嵌進這個整體台灣不平等的發展格局裡，這個時局不但促成《太陽的孩子》，作品上院線後更引起不小的迴響。這個財金的景觀可提供一個視角來幫助我們理解為何港口不願依附大財團而在尋求經濟自主之餘以公眾小額募款與志工招募補充不足；或者反過來講，為何主流社會的資源會以購買海稻米、募資與志工形式流進港口。

順著這個理路，港口阿美社會會對官方或資本主義發展觀有所保留，也就可以理解了。當地人對發展的想像，不同於他們認為會帶來掠奪或剝削後果的政府發展觀，他們要的發展是在堅持主體性的原則下，能在資本主義體系或國家制度下生存。也就是說，他們要的是一種傳統與現代能共存共榮的發展，並期待這種發展能把他們帶向未來。在這種意識型態下，「國家」對他們來說，就不會是單一的壓迫者或資源提供者的面貌。他們以抗爭手段直接反抗國家要求歸還土地，但工作室也會和其他政府單位合作或申請計畫，引入資源發展地方。面對外在社會或資本力量時他們也抱持類似態度。當地人吃過外來資本力量的虧後，不想讓資金雄厚的財團或企業進入部落，所以過去有工作室有機會

但選擇不和企業團體合作，擔憂部落可能會落得被鯨吞蠶食的後果。然而，他們知道要在現代性的境況下生存，海稻米勢必要進到市場裡，不可能關起門來從事復耕。但考慮到文化傳統與生態，他們採用友善農作方式來平衡傳統文化與生態的永續及現實生存的挑戰。這個作法是以品牌傳達族群文化與意象，而這種文化與商業的結合並不一定會讓市場宰制傳統文化，這個過程裡文化創新也可能得以發生。

我們從地方的角度來看，可以看到港口人把稻米以文化與自然意象為品牌對外銷售，是為了現實經濟收入的考量，也是讓消費者購買商品之餘還可因著商品了解阿美族文化（Ibid.:1-21）。例如，藉著提倡 *mipaliw* 這個人和人的關係並非金錢買賣的傳統倫理，對現代性境況的挑戰提供一個可能的答案就是一個例子。這種強調回到傳統倫理的經濟實踐，在必須與他者對話或得到肯認的前提下，在港口的例子裡就是要藉資本主義或市場經濟的方式來進行（米還是要在市場賣出），才能完成。在販售的同時，這種實踐也把傳統的文化精神或自我的形象對外傳達出去。然而，資本主義生產模式讓人們只知道購買商品，卻不知道與商品連結的社會關係，所以港口才以米粳流、海稻米、曙光米作為商品品牌，不然就像他們的上一代單是種稻（而且是以慣行農法種稻）就好了，但他們顯然不這麼想。

和友善農法相較，過去港口以慣行農法生產的稻米沒有品牌，在市場裡是匿名的，而且在以農助工的整體台灣政經發展背景下，港口大量生產的稻米提供西部人消費，部落隨著這樣的農作生產同時也淪為主流社會的附庸。相對的，土地復耕的友善農作所生產的稻米則要求一種完整的主體性，這是對於生態、傳統、認同主體以及市場的整體反思後的實踐，所以他們讓友善農作的稻米有了身分（品牌）。透過友善農作產品的銷售，一方面得到經濟收入，另一方面也是身分或主體獲得承認的一種出路。此時不管是米粳流、海稻米或曙光米都

是港口阿美人的分身或表徵，稻米作為自我（rice as self）就不止是文化上的意涵（參考 Ohnuki-Tierney 1994），更有政治經濟學層次上在權力結構裡自我認同追求與實踐的意義。我認為港口阿美人希望他們和外面社會的關係是：你吃了我們的米粳流，將我們的倫理吃下肚，在象徵層次上也承認了阿美的文化價值。這裡我們可以看到這兩種農法不只是前述郭華仁（2012）所說的不同的農業典範，更是關於發展的不同意識形態。進言之，港口的土地復耕以友善環境的方式實踐並非偶然，而是當地人在反思現代性境況後的決定。


除了上述港口的視角外，我們還可以從台灣整體政治經濟發展的視角來看，戰後到 1980 年代，台灣的國家發展主要依由農助工的軸線來制定政策，在這前提下，大致說來，西部工業對比東部農業與觀光的格局就此成形。因著觀光發展的國策，東部好山好水、自然純淨、簡單美好的意象被突顯，也慢慢成為西部人在社會變遷、發展的焦慮與疏離下尋找身心沉澱和慰藉的「後花園」。但有點諷刺的是，大多數人還是透過消費來解決這種資本主義體制下的焦慮，而東部也就從以農助工的附屬地位逐漸轉成生產與販售撫慰心靈的情感勞動（affective labor）的所在（參考 Hardt 1999）。從池上的伯朗大道到竹科某大企業曾想和港口的工作室合作舉辦員工旅遊，讓員工可以在港口的自然、藝術的氛圍中療癒身心，這方面的例子可說比比皆是。而這也就是為什麼「吹著海風長大」的海稻米、無毒有機「迎著曙光」的曙光系列稻米蔬果、「互助而美好」的米粳流濕地藝術季，甚至原住民的「自然單純」、「自由自在不受框架的束縛」等可以獲得主流社會消費者的買單。

談到藝術這個議題，我認為應該要從生產的角度看港口的藝術現象。就如同很多報導人不約而同地說，「守住土地就是把土地種回來，也要在土地長出藝術」一樣，港口的藝術家、工作室以及藝術活動，如同海稻米和野菜種植一般，也是一種生產，或者說，在地位上，它和農地上的種植應是等量齊觀，而

非稻米或野菜耕作的衍生物。港口的藝術呈現固然與土地抗爭和復耕有關，但追其源頭，這些後來成為藝術家的返鄉者知道如何對外連結，連結就是一種生產的形式，連結的方式不只是抗爭或復耕，藝術也是。

把港口的藝術視為一種生產，那麼就要回答「當地的藝術實踐生產出什麼」這個問題。這個問題的答案有兩個層次。從具體的層次來說，港口的藝術創作與活動生產出像木雕這種藝術作品、文創商品、音樂、影像紀錄、遊客人潮或周邊商業（如餐飲與民宿）活動。然而就抽象的層次來說，當地的藝術可以說生產出與外界連結關係（不管是與西部或北部的主流社會、與資本市場、與國家，甚至與全球之間的連結關係）、港口的知名度、內部的認同或主體建構、傳統與未來、港口部落的新定義（從農耕部落納入藝術部落的形象），以及它的生產就是成為友善農作生產的助力。港口的藝術現象，從生產層面來看，它同時是物質性和精神性的，二者是一體不可分割的。當然，海稻米和野菜的生產也同時具有物質性和精神性的面向，但畢竟此二者較偏重物質層面，而大多數人對港口的藝術活動則多半注意到它的精神或文化面向，而忽略它的物質層面或它也應被視為生產的事實。

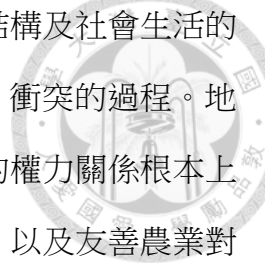
舉例來說，就像 **Rahic** 從《颱風計畫》到大型的《五十步的空間》的創作計畫，他在反思受到全球政經力量浪潮衝擊的處境裡，原住民的樣貌該如何被呈現之餘，認為在格局上港口阿美人應以部落為基礎與全球對話。**Rahic** 用港口部落日常生活裡具象的物，把上述那些概念表達出來，觀眾與觀眾間、觀眾與作者間，以及港口與外在世界間，也因這些概念而產生了新的連結。這種連結的生產，不只是意念的溝通與傳遞，作品中對文化傳統、生態、資本主義（如《颱風計畫》展示漂到港口海岸的各式各樣的拖鞋）的反思，也可能讓觀眾在未來的生活裡生產出更多新的與不同的實踐。同樣的，**Iyo** 的《大樹下，那被責備的美食》和《時間的眼》，不只是在被國家侵占的自家土地上，以生活



的記憶來表達族人必須為拿回土地而抗爭的生產或創作，這些作品更連帶呈現出港口人對土地、主體與國家的態度，而部落外的觀眾也可以藉由這些作品美學的展現更深層地理解港口。Rahic、Iyo 及 Anu 等人的作品，雖然表現的媒介和創作的手法各有不同，但共通的是他們藉著藝術創作生產出一種時間與空間向度的連結，或者從傳統到未來、部落和外在世界既有關係的省思與新的可能性的探索。他們的作品都有清楚的政治性，都想藉藝術來表達身處於當代權力結構下的原住民，對現今實然與未來應然的看法，所以在他們的作品裡我們基本上看不大到如同西方各種藝術學派的那些前衛與抽象的概念，一切都有具體的關懷，都和土地與生活有關，或者就像前面我引用的報導人們所說的，「守住土地就是把土地種回來，也要在土地長出藝術。」

同樣是生產，但藝術延伸的觸角比友善農作的農產品更廣，擴及的層面從地方、國內到國際。媒體的影響力，從以母語創作的音樂、友善農作的紀錄片在國內的座談討論，到國際上有能見度的《太陽的孩子》將台灣原住民的土地議題帶到國際場合討論。這些延伸出去的觸角與發揮的效果，後來都反過頭來影響港口阿美人對自己部落的認同感。然而，藝術的這種作用卻容易被忽略，這乃是因為一般人並不從生產的角度來看藝術；或者從港口的脈絡來看，這樣的忽略之所以發生，是因為只把藝術創作視為土地抗爭或復耕的衍生物，而非與這二者等量齊觀並交互作用的範疇。


對於前幾章介紹的水稻與野菜耕種，本章的農產商品與網路世界裡的阿美意象和藝術創作，乍看之下像概念之類的東西，事實上它們也是一種生產。在把這些阿美意象與藝術創作，放到港口部落所處的各种權力地景匯集的動態結構裡之後，此處我們便可以較清楚看出港口阿美人的阿美意象營造、藝術的實踐，連同前幾章介紹的農作生產共同形塑出港口的地方性。Appadurai (1996b) 認為地方性 (locality) 的形成，與民族、全球化境況下人群離散以及串聯全球



的電子媒體三者間的交互作用有關。換言之，地方性是情感結構及社會生活的特質下的共同意識形態，其產生是動態的、相互結合、協商、衝突的過程。地方主體與物質和意識型態的生產互為表裡。影響地方性生產的權力關係根本上是跨地方的。從港口的土地流失對應台灣原住民的土地流失，以及友善農業對於慣行農業的反思與批判，我們看到當代原住民對生活的想像，不再是受限於主流社會壓制下的框架。然而，這種跨地方的地方性生產到最後終究還是要回到原鄉，港口人一方面把觸角伸出部落邊界，對外連結資源與尋找概念的武器，但另一方面其初心還是要回到原鄉，要在自己的土地上從事農作與藝術生產。

不同時代裡的每個社群都有其地方性，然而地方性之所以會成為問題，會需要被創造則與現代性或全球化的境況有關。從一百多年前的山田燒墾到三、四十年前以慣行農法盛產水稻，那時土地流失還不至於成為存亡的關鍵，且傳統文化還相當程度決定部落內部事務。那時的港口部落，相較於今天，顯得較為單純而封閉，其地方性也與外來力量間的關係相對簡單，不像今日那般複雜。然而，自 1980 年代以來，國家與資本主義的力量改變這種單純與封閉，地方性就也不再像以往是一種較自然而生成的權力結構，而在生存的需求下變成需刻意經營的實踐。


在港口的脈絡下，既然現代性或全球化境況下的地方性成為一個問題，那麼我們就接著要回答「港口阿美人在現今這個複雜的權力結構裡經營出怎樣的地方性」。前面說到地方性成為需解決的難題，是因為現代性的境況也就是地方性前引的 Appadurai 所說的民族、全球化境況下人群離散以及串聯全球的電子媒體三者間的作用，那麼從本章介紹的商品裡的阿美意象及藝術創作，來談地方性的建構和生產就再合適不過了。在反思土地與傳統流失問題後，港口人對於地方生活的想像，以友善環境的方式復耕與藝術發展為主。1980 年代以來，在觀光發展的浪潮下，石梯坪土地上的民宿與售地的牌子如雨後春筍般出現，



部落土地的變賣與流失讓族人感到不安。離散到外地後再回鄉定居的族人在土地抗爭與復耕行動中，逐漸摸索出以農業與藝術作為部落的出路，希望越來越多的族人不用在外地謀生，可以留在部落生活，守住祖先留下來的土地。部落的人希望藉由稻米復耕防止土地流失，重現稻米農耕時代人與土地緊密連結的記憶。這樣的實踐其內涵有不同層次的意義，不僅是再現懷舊的記憶，也是地方性營造的物質基礎。

除了物質外，港口的地方性營造也涉及精神和意識型態層面。我們看到港口部落復耕後的所有作為，同時也表達出一種自然的、有機的、友善環境的期待，所以在電影巡迴座談裡提到復耕不只環境的有機，也是人心的有機（也就是重新省思人與土地的疏離與斷裂關係）。這不只是他們的自我定位，更進一步隱含著邊陲與核心主流社會互動的另一種可能性（或者說核心主流與邊陲關係的重新定義），所以不只是抵抗也是一種對話與展望，而這方面就表現在對發展的觀點，以及對這個觀點具體的實踐過程裡，當地人對國家與資本主義既小心保持距離但又利用和合作的作法上。

簡言之，若要描繪港口的地方性的話，則可說港口是一個在台灣整體政經權力架構裡，為求永續生存以復耕和藝術展現主體性，既傳統又現代，既離散又聚合的部落。由於水田耕作定義阿美人的價值，再加上過去面臨土地流失的危機，所以農耕被挑出來成為港口地方性的重要地景之一。種植或農作是港口地方性組成的核心，除了種農作，他們也耕耘藝術和阿美意象，藉由藝術活動（如米粳流藝術季、藝術 *pakongko*）的實踐，一些硬體設施與軟體活動出現了，部落的地景慢慢改變，整體的內涵與外顯樣貌也從過去的農村景象轉變為藝術部落。而在這些過程裡，他們使用新的媒介，小心地汲取外來資源的灌溉，根伸展出港口原有邊界，所結的穗也與外人交流分享，這些面向匯集出港口地方性的樣貌。



對港口阿美人來說，地方性的營造最終還是要回到最初的主題，也就是他們賴以為生的土地。除農作可填滿肚子之外，這是他們的生存和主權的根基。失去土地就等於失去主權。港口阿美人的藝術與復耕就是一種主權和生活方式的表達，也是一種承認（recognition）的追尋。在現實生活上，港口人因為石梯坪的土地被政府挪用而發起抗爭及稻米復耕行動，這些作為是伸張主權的具體實踐。然而，他們也了解，除了日常生活裡以復耕餵養族人，同時也需以與過去不曾實踐的形式（也就是阿美意象與藝術的經營）來和外界對話，達到與他者相互承認的目的。

承認政治（politics of recognition），或承認作為一種政治，是對話性的。承認與主體相關，主體的認同依自我與他者間的對話關係形成，認同的形成也會使得承認產生新的意義。在公民社會裡所有公民應該享有平等與尊嚴，承認政治既然是一種對話關係，那麼平等公開的對話才能避免有的公民受到被扭曲或壓制的不平等對待（Taylor 1992）。承認政治的對話是一種權力關係。也就是說，主體的建構要在於彼此相互對待的基礎上，一個單獨存在的個體是不可能具有主體意識的，在彼此的關係之下有相互的權力關係，也才會產生主體意識，因此，彼此之間的權力關係是什麼，就成為關鍵。前面提到，過去的港口在以慣行農法生產沒有名字或沒有身分的米的同時，基本上在政經與文化地位上淪為主流社會的附庸，但土地抗爭行動之後顯然港口當地人不滿意這種彼此的權力關係，他們要求新的權力關係，也就是要求他們的主體被承認。

承認或主體的構建必須透過主權的伸張來完成。主權不只是關乎高高在上的國家勢力範圍事務或由上而下的政治權力規訓，而也有可能是由下而上落實到日常生活層次的（Humphrey 2007）。在港口，要回土地並不只是確保土地所有權，而是要在生活裡發揮作用。無論是耕種野菜、復耕稻米的互助倫理以及有機的意象、或是從藝術創作來內省人與土地間的關係等，這些實踐都是主權


的伸張或表達。

所以承認政治裡主權的伸張重新定義核心與邊陲的關係。港口阿美人謹慎地面對「發展」帶來的利弊，小心地與國家和資本主義互動，互動過程裡一方面建立自己的認同，另一方面取得對方承認。我們看到，復耕後的港口阿美人不再是匿名的農產物質提供者，或被動的美麗風光與純樸文化的被觀看者，而是反過來藉活出自己想要的生活來重新界定自己是誰以及與他者的關係。認同政治，以此角度觀之，也無異於地方性的建構。

第五節 結論

本章以港口農產品裡的阿美意象及藝術創作等現象，來呈現港口的地方性及主體認同。從本章的民族誌材料，我們看到港口阿美人的文化商品與藝術創作呈現出互助倫理的、友善環境的、有主體性的、進入資本主義市場競爭的以及與國家既抵抗且合作的阿美意象。港口的藝術和農耕的關係是等量齊觀的，也就是說，藝術也是一種生產。從物質層次來說，藝術創作的生產使得他們有經濟收入、文創商品、藝術作品；在精神層次上則造就族人的認同與文化主體的結果。透過這些過程，港口阿美人建構出以傳統文化為根基，以友善農作、文化商品與藝術創作為手段，網路媒體為工具，政府經費或民間募資為平台，生產出現代性或全球性境況下重新定義邊陲／核心或自我／他者關係的新地方性。

在港口的脈絡下，新地方性形塑的目的在於主權或主體的伸張與建構。主體是一種對話關係裡的承認政治。港口阿美人藉食物的生產與消費來伸張主權與表達所欲求或希望被承認之生活方式。在歷經數次土地抗爭之後，族人以土地復耕重新找回人與土地的連結，他們不只是將農耕作為抵抗政府與財團的一



種形式，同時也是實踐與伸張主權的一種生活，讓土地免於被異化，而能回到餵養生命的本質。然而，單靠物質生產是不夠的，意識型態、主體認同、文化概念、藝術形式的生產仍需被觀照，況且土地上的物質生產、意識形態或文化概念之間是交互影響的。前面幾章已談到農業的物質生產如何影響或造就文化與認同，但反過來講，本章所介紹的阿美意象及藝術文化也影響農業生產。港口阿美部落結晶出來的有機的、互助的、藝術的、環境友善的地方性相當程度地反過來影響當地農業生產，而港口阿美人藉由阿美意象、藝術表達以及地方性的營造來建構主體與確認主權，這些外界對話與展望未來的努力所回應的即是數十年來的社會變遷所帶給他們的危機。

第六章 結論




本論文以花蓮港口阿美人的民族誌展現族人以復耕抵抗外力以及與政治經濟結構對話的境況，其實踐的目的乃是要恢復或重構原住民主體。當地農耕的實踐既是一種日常抵抗也是主權或主體的再伸張。在本論文我從水田與旱田耕作形式、土地作物種類（水稻、糯米）、土地抗爭及復耕行動、國家及資本主義力量介入部落及部落本身的回應、菜園野菜種植與女性扮演的角色及身體感官美學、復耕生產的稻米對外傳達的阿美意象、以農耕與藝術發展建構主體認同及對於地方生活的想像等諸多面向，討論花蓮港口阿美人實踐過程所帶出的結果及其後續可能發揮的影響。接下來，我將總結上述各層面的分析以及後續可以進一步處理的議題：

一、土地與農作

在現代性境況下的港口阿美人，為何以復耕為抵抗行動？恢復農耕的意義又是為何？要回答為何復耕是港口人對於土地價值重新思考的具體實踐這個問題就必須了解什麼是土地。

港口阿美人認為土地是生產食物餵養族人生命之所在，流失土地也就是生命或傳統生活方式的滅絕。土地不能淪為商品，文化傳統必須立基在土地上才能延續與創新。他們之所以會認為復耕可以銜接斷裂的原因，在於港口阿美人將農耕視為一種傳統。水稻耕種原本並非阿美人的農業傳統，但行之日久後，現今的港口阿美人視水田耕種為傳統的經濟生活模式，並且也把這種模式納入文化體系裡，成為現今他們展現土地主權的根基。

百年以來，港口阿美人的農作從游耕旱田作物的小米轉向為定耕水田作物



的稻米，這個過程看似受到外力掌控，但他們從旱田到水田定耕的轉變過程裡涉及親屬繼承、社會協商、倫理與人際關係、生態改造、部落空間感和行動者在土地上投注的各種勞動和實踐，這些複雜的社會、文化、政治、經濟等交錯的權力關係，經過在地阿美化過程後，這種多樣政經社會關係被鑲嵌其中的田地就不是那麼簡單地可以被異化或當成商品。

隨著時代的演進，不僅是土地或水田本身不斷被在地化，土地上的作物也同樣被脈絡化。第二章我談到外來的稻米被納入在地食物系統，所以我們應以在地認知的角度來解讀，這就是為什麼國家及資本主義的力量迫使港口阿美人放棄山田燒墾和小米游耕，使得他們從旱田投入水田耕作，但他們卻將稻米農耕視為傳統或代表某種阿美性。也就是說，稻米成為一種創造的傳統。創造的傳統並非憑空存在，斷裂的社會變遷常需要某些象徵或對實際物質的再詮釋來銜接。在港口的民族誌裡，我們看到漢人的水田被引入後成為涵括不同地貌、生態相與生產多樣性的在地阿美化水田。另外一個例子是港口阿美人巧妙地利用糯米的物質性（具和小米類似黏性）取代小米在祭儀和日常生活裡的位置，糯米便成為銜接傳統旱田耕作和現代水田耕作間的作物。簡言之，從港口阿美人如何看待土地與土地上的作物這件事上，我們看到即便是由上而下的國家力量擴張蔓延進入地方，彼此間仍需經歷相互辯證式的協商，外來的力量或物質才能在當地脈絡下紮根，而所謂當地的脈絡也會轉化成新的傳統。

同樣的，港口的菜園農作也從過去的野外採集轉變成在水田耕作思維下的種植。然而這種在家戶空間範圍的野菜種植卻不同於漢人的菜園耕作。和漢人的菜園有所不同處在於，阿美人的菜園順應自然環境與氣候條件而為，不仰賴過多人為照顧的投入，菜園內的作物物種除遠較漢人菜園多樣，種植方式傾向粗放、混種和共生，並選擇生命力強韌的野菜品種而不是仰賴種子市場銷售的改良菜種。港口的菜園耕作和仰賴人力、技術與經濟資本的水稻種植有很大的

差別，並且這是港口阿美人在水稻之外另一種阿美性的呈現。

土地餵養人也界定人際關係，這點在性別與人際互助層面特別清楚。港口阿美人的觀念裡認為土地就如母親孕育滋養生命，使族人生生不息。傳統阿美族的勞動分工為女性農耕土地和男性捕魚打獵，但由於稻米耕種面積擴張勞動力需求增加，男性也投入稻米農耕。如今在港口種菜以女性為主，菜園耕作也成為部落女性建立社會關係與維繫彼此往來互動的一種日常生活方式。菜園所生產的不是為了迎合市場需求而生產的商品，而是提供日常自身喜歡吃的口味或親友食用，在這裡更彰顯出作為生命滋養者的女性將菜園生產的野菜連結原鄉外地及不同世代的族人。這種野菜的生產與消費經濟模式，雖然本質上不是反資本主義的，但是至少不以市場經濟為優先考量，它所強調的是一種傳統社會關係的連結或再連結。

在更深層的意義上，土地的作物造就身體，泥土裡長出來的農作，也將成為身體的成份。港口阿美人明白土地上生長的野菜滿足他們的胃同時也打造他們的身體，這是屬於不可分割的整體。港口人崇尚原味、苦味、鹹味的飲食習慣體現了他們的身體感官美學。相對於受全球化與資本主義影響盛行於世界各地的糖的甜味，阿美人不崇尚甜味，反而尋求身體與心靈層次的苦味，就身體感官美學的政治意義來說，苦味成就一種阿美性或阿美倫理。

人吃什麼就像什麼，食物和文化認同有關。在港口母親節之外的祭儀與活動，阿美族食物是補充性的，母親節裡的共食生產出社群內部認同與感官記憶。而家戶、部落到外地的族人也透過女子年齡組織連結起來。

二、流動中的地方

土地是一種生產，無論是生產出食物、文化傳統或藝術，土地總是餵養著

族人。返鄉者與土地斷裂的失落經驗讓他們深感找回傳統的同時守住原鄉土地的必要與重要性。因此當港口遭遇土地流失危機之際，他們認為銜接傳統與現代的斷裂就是要回到原初把土地種回來。

港口部落的人群離散與土地流失有關。在台灣整體由農轉工的政經發展格局下，因著主流社會勞動市場大量的勞動力需求，許多阿美人棄農離鄉到都會，許多部落土地因而廢耕或賣給外人。但反過來說，也因為愈來愈多的地無人耕種或賣予外人，造成更多人的離鄉自謀生活。簡言之，在那個時期，土地流失與人群離散二者互為因果。

人群離散與土地流失間難分難解的因果循環涉及何謂「土地的正确利用」。一開始，因為離散，部落土地廢耕，所以在當時所謂的經濟發展與東部開發的氛圍下，賣掉家鄉土地到北部求發展或在國家計畫下犧牲一點部落的地讓東部發展觀光好像也比較無所謂。但後來隨著族人離散到外地與土地賣給外人或被政府與財團拿走的情況愈來愈嚴重，族人們就不得不再回頭反思什麼才是土地，或什麼才是正確的土地使用。這種集體意識同時存在於部落族人與旅外的離鄉者之間。1990年代許多人陸續回到故鄉，改變隨之發生。

離散造成土地流失，但也可能帶來新的行動契機。由於這些回鄉者（有別於上一代以務農維生）深感失去土地之痛，進而反思在台灣整體政經發展格局下原住民的位置及外力主導的發展帶給部落的利弊得失。更明白的講，對於什麼是發展的阻力，誰可以提供資源，部落的主體在哪，這些回鄉者有更多的批判、思考與實踐。所以在後來的土地抗爭與復耕行動裡，我們可以看到他們對外來力量（如國家與資本市場）的態度就不會是單向度的抵抗或順從，身處於複雜權力結構中，這些人也為部落未來的何去何從注入不一樣的思維和行動力。

這些離散經驗為地方帶來新的刺激也重組社群內部的權力關係。偶發的歷史事件常會改變與重組社會內部結構，就像港口的土地在被國家侵占後當地土

地抗爭事件以及復耕行動促使港口內部權力關係重構。具體地說，港口的抗爭和復耕行動後，由於返鄉者中的幾位女性所扮演的關鍵角色，像是她們以工作室或協會組織引入外部資源並有和外面世界溝通協商的能力，加上港口女子年齡組織在部落公共事務的積極參與，因而部落公共事務為男性所壟斷的傳統從此被打破。

離散也促成連結。有離散經驗的返鄉者帶領的行動與實踐促成跨地域、跨世代、跨族群、跨城鄉甚至是跨國的連結。例如，港口的土地抗爭與復耕行動與其他公民社會運動（如志工）及土地正義的伸張串聯。此外，關乎部落文化存亡的土地議題及後續的一連串行動，把原鄉和新北市樟樹社區及其他外地的港口人連結起來，此時過去的離散反倒成為今日的擴大，「港口」意識也跨出原有部落的邊界。不只是港口阿美人自己的連結，隨著土地抗爭行動的展開，港口也與其他面臨同樣土地問題的原住民部落結盟。這種離散的連結不僅出現在作為日常抵抗的復耕實踐，更延伸到消費市場，所以後來陸續出現一些具有阿美意象品牌的農產品、文創商品、志工平台、藝術展演與活動。這些不同面向的開展讓阿美族的文化一方面根植於土地，但另一方面化成意象，以各種不同的觸角和外在世界接連。

三、抵抗與主體

若把主權理解成在結構限制下改變既有秩序的社會實踐以及理想生活方式的追求，則港口阿美人的稻米復耕就不純然只著眼於經濟價值，它也是以連接傳統來作為一種日常抵抗，或者以再現視覺上大面積的稻米耕作來展示主權。

進言之，土地抗爭與稻米復耕不只是一種與國家正面對峙的抗爭手段，在抵抗之外當地更關注是在地的主權或主體問題。由於深知既掠奪他們生活空間

但又是資源提供者的「國家」不是單一面貌的，因此如何引入資源創造出屬於他們想要的生活才是真正的問題核心。所以，在港口阿美人土地抗爭行動的策略裡，從拿回耕作權、歸還土地到協商共管發展農作與藝術的過程中，我們看到當地人並非一味地只是抗爭，也要創造出在地生活的具體實踐。

為了伸張主權，港口阿美人具體的實踐內容主要是以恢復農耕，這樣的農耕特別是有別於上一代慣行農業的友善農作，來連接傳統與現代的斷裂。這樣的友善農作擺脫慣行農業對資本家控制下的農藥與化肥工業的依賴，而在農作上能以自己部落的生態特性為主並且著重永續共生。以友善農作所進行的稻米復耕的另一個關於主權或主體的實踐是港口阿美人以商品傳達互助換工（*mipaliw*）的傳統倫理，讓他們的稻米擺脫過去慣行農業時期的那種匿名、沒有身分以及完全依附市場行銷體系的商品。復耕稻米的農人雖然知道海稻米在市場上供不應求，但不因此為迎合市場擴大生產稻米面積追加作物量產，堅持維持人與土地的共存共生以及人與人之間互助的友善關係。港口的復耕以藝術串連鄰近社群，也連結了國內外藝術家，人與土地的共生關係也因此更加強化。

港口以復耕重建自己與土地的連結關係展現阿美人的主權與主體性。這不只是一種由下而上表達他們所想要過的生活方式，也是追求重拾人性和創造以日常生活角度出發的經濟生活，讓土地生產的農耕與藝術可以成為港口阿美人留住原鄉土地與離鄉背井的族人回家的一種可能性。

透過這樣的復耕、商品行銷以及藝術活動的實踐，港口阿美人對部落之外的世界表達出自己的主權與主體，然而一路走來，這已超越早先抗爭行動設定的抵抗外力掠奪的目標甚遠。

四、地方性與對話



從結果上來說，港口的土地抗爭與復耕的過程形塑出當地的地方性。具體而言，港口的地方性從關注土地問題進而對土地的反思，從抗爭到復耕生產出友善環境農作的食物（有機米），以及藉由網路對外連結公民（志工、募資平台）和文化工業（紀錄片、電影）和藝術等過程被實踐出來。

有別於過去那種傳統的山田燒墾或稍後以慣行農作供應北部都會消費者卻不為人知的農業部落，現今的港口部落卻呈現出一種農業生產上強調有機的、對外意象上突顯自然純淨的、藝術的、互助倫理的、對外與公民社會聯結的、文創或文化工業的地方性。這種地方性和以往一般人認知裡的「原住民部落」有很大的不同，這主要是因為，面對現代性的境況，當地阿美人歷經反思後給出他們的回應。

地方性並非憑空而生，而是各種權力地景聚合的結果。以港口的例子來說，一方面高度工商業發展的西部或北部都會需要有個集體的心靈後花園，另一方面北部都會發展的飽和造成一些港口阿美人回流到原鄉，而這些有都會經驗的返鄉者又碰到原鄉土地問題，近三十年來這些不同力量匯集的後果就是今天我們看到的港口部落的地方性。

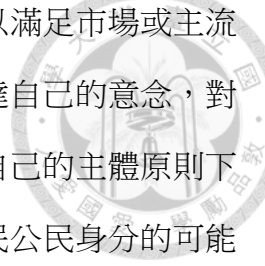
除了上述較宏觀的權力地景的視角，若借用 Tania Li (2000) 的理論框架來看港口的例子，我們可以以在地的角度看出新的（1990 年代迄今）港口部落的認同或地方性形成的軌跡。首先，身處在複雜的歷史、政治與經濟條件背景下的港口（前面幾章提到的台灣從農轉工的社會變遷，港口阿美人外移至都會，國家政策與外來資本操控下的觀光發展，加速土地流失危機），長期以來處於政經權力的不對等關係裡，而這也預設了港口人面臨這些壓力時可能的選擇。就在 2009 年多功能公園抗爭事件的發生，某些關鍵的人事物偶然地被連結起來，

這使得港口人不願再噤聲接受國家由上而下施行的地方觀光發展政策，失衡的權力關係開始產生變化，他們也重新調整與定位在現代境況下身處的政經位置，進而再造出目前我們看到的港口部落。

港口的復耕實踐，也就是他們從阿美文化中選取出來形塑出港口的主體認同，這樣的自我定位不是永久的而是文化性的、政治性的連結所產生的偶然結果。這也就是說行動者們（回鄉發展的族人們，特別是幾位女性族人）在處理土地問題時，認為農耕是一種生產，是阿美文化，也是阿美人生活的方式，形成港口認同過程裡的文化選取時農耕就被挑選出來。對外強調的稻米復耕、互助倫理、友善農作也就是在這過程裡被外顯出來的文化裁剪，也就是所謂的港口阿美意象。

地方性需要被人生產出來。除了稻米復耕的有機米生產外，阿美意象、文創商品、藝術作品與活動也扮演著生產港口部落地方性的角色。其中的關鍵人物是一些有著離散經驗的返鄉者們，她／他們帶頭推展水稻復耕、成立文化或藝術工作室、運用媒體與相關科技、募集志工與資金，慢慢地一點一滴對內凝聚要走不同於資本主義或國家政策視角下的發展路線的共識。港口阿美人對於地方生活的想像以農業與藝術發展為主。返鄉族人在土地抗爭與土地復耕行動中逐漸摸索出以農業與藝術成為部落的出路，希望越來越多的族人不用在外地謀生可以在部落生活，守住祖先留下來的土地。回到原鄉經營建立阿美人的主體，這是新的阿美性，這也是透過人、土地與生活的連結，以稻米復耕與藝術創作發展出新的地方性，成就一種阿美人的現代公民身分。

對港口阿美人而言，這個當代地方性的意義在於他們的主體或身分同時得到外在世界與部落自我的肯認，並藉此根基發展未來。港口這種有別於官方意識型態的發展，兼顧文化主體與現實經濟，也可以鑲嵌到整體台灣的政經結構裡，某個程度上來說，重新界定了原住民部落與主流社會的關係。過去港口人

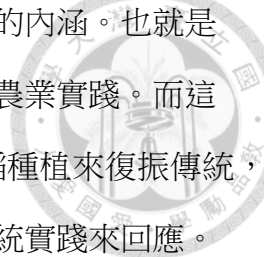


生產匿名的、沒有身分的、缺乏認同與特色的農產品，完全以滿足市場或主流社會為考量。如今港口人透過市場向主流社會發聲，對外表達自己的意念，對內也藉此建構自我的認同，這也可說是他們的發展觀：堅持自己的主體原則下與外界互動得到承認、建構自我認同或者表達一種當代原住民公民身分的可能性。對於身處於當代國家體系或政經權力結構之下的未來如何發展或何去何從，港口阿美人提出他們的省思與實踐。

在回顧這四個主軸後，便可以回答論文前述裡的探問：當部落面臨土地流失的危機，港口阿美人為何與如何以農耕連結過去、當代與未來？另外，在台灣稻米消費逐漸下降以及其他原住民部落小米復耕的趨勢興起之際，港口阿美人恢復稻米耕作的意義為何？復耕為港口帶來什麼改變？港口的復耕實踐是否可以告訴我們什麼？或者，港口阿美人的農耕實踐是否可以與台灣主流政經發展或現代性論述對話？

首先，當面對土地流失的挑戰時，港口阿美人發現外在的政經力量以無法抵擋之勢滲透進來，使得土地的價值不再單純由部落來決定，而變成一種多重聚合之後的結果。由於體會到土地逐漸異化成商品，他們認為最終的解決之道還是得回到傳統對土地的認知與實踐，也就是土地的屬性應該是餵養族人生命的。基於這種觀念，就出現了日後土地復耕的實踐。在具體作法上，港口的復耕正好與當地的土地爭議事件以及台灣整體政經變遷使得外移族人回流相互配合。土地抗爭事件讓港口人把土地種回來的意志更加堅定，而回鄉族人也知道如何與官方與外面社會互動與連結，像是以友善農作的方式同時對外行銷港口的農作與文化，再加上相關政府單位的合作，這些因素的配合促成港口的土地復耕。

若論及港口稻米復耕意義，我們還是要回到對於港口阿美人而言，傳統是什麼的討論。第二章裡我提到港口阿美人現今的野菜、糯米、稻米種植裡面仍




然保有傳統粗放的農作思維，或者前面提到的水田在地阿美化的內涵。也就是說，對港口阿美人而言，種稻，在這個角度看來，就是傳統的農業實踐。而這也就是為何相對於其他原住民部落的小米復耕，港口卻以水稻種植來復振傳統，以及當部落面臨土地流失危機時，當地人會以水稻復耕這種傳統實踐來回應。

在現代性與全球化的境況下，復耕帶來的改變不只是回復以往的稻米生產或農村生活景象，港口的抵抗與復耕行動促使族人對外連結同時往內反思港口定位。友善農耕的經濟收益與港口社群的再建構，不僅堅固土地與文化主權，也實踐對未來的想望與和主流社會對話。港口的復耕意義是，它向我們揭示所謂邊陲與核心之間永遠是動態與辯證的關係，並非如一些現代化或發展理論所認知的那種僵化的上層宰制與下層調適的權力關係。在本研究裡，歷經土地復耕的港口阿美社群可謂既在地又與世界對話，或既傳統又面對未來，就如同第五章所呈現的港口阿美人，如何透過文化工業或藝術創作把部落的傳統與外在世界接連起來。也就是說，「原住民」這個身分與認同並不會遮蔽他們的國際視野或阻斷他們與外在世界的連結。

五、結論

本論文想了解的是一個原住民部落如何在現代性與全球化境況下面臨最基本的生存問題，或是土地被剝奪之後未來何去何從的問題。在花蓮港口阿美部落的例子裡，我們看到有離散經驗的返鄉者和族人在現代性境況下不見得是被決定的；他們有其抵抗的方式，藉由引入資源發展地方。這股 1990 年代的原民回流潮創造出具有原住民主體性的發展，也重新界定中心與邊陲的關係，並展開自我與他者間的對話。



本研究尚可提供我們對下列議題進一步反思。首先 James Scott (1985) 描述了許多以迂迴間接的方式抵抗國家的弱者。從政經角度來看，港口阿美人的確處於弱勢。然而，從主權伸張的角度來看，就如同本研究的民族誌所展現的，原住民與主流社會的關係也有可能在經過某些實踐後重新被定義。Scott 的弦外之音是，再怎麼弱的弱者還是會抵抗，只不過抵抗的手段是迂迴或外人一時難以察覺的。也就是說，沒有真正屈服的弱者，抵抗總是存在的。然而，從港口的民族誌看來，台灣的原住民（至少就港口阿美人而言）遠比以迂迴間接的方式抵抗的弱者強大許多，他們不只直接面對國家，他們心中也沒有太多因被剝削只好抵抗的悲情。他們甚至心中想的不全然只有抵抗，他們的目光更遠，看到的是超越抵抗之外的未來。

這也就是為什麼當他們採取由下而上的抗爭手段要求歸還土地，同時也恢復農耕與抗爭行動相輔相成，為的是匯集更厚實的內部力量，在備受政經外力牽制的原住民處境能開創出具有主體的生活。有意思的是，讓他們能眺向遠方的是他們的離散經驗。這些外地經驗提供對外連結與創新的可能，傳統也在這種連結與創新下被重新詮釋來因應社會變遷。對 James Clifford (2013) 而言，連結是進入傳統且具有創發未來的可能性。對應於港口的例子，我們可以看到他們將農耕視為一種傳統，農耕可以重新連結人與土地的關係。此外，恢復農耕實踐的同時，我們看到港口人面對各相關政府單位採取不同行動或不同的連結關係。簡言之，離散經驗為他們的土地抗爭與復耕行動注入更寬廣的視角，以及在行動上有更多的策略來彰顯土地與文化主權。

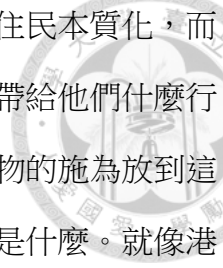
本研究也提供一個讓我們再思考何謂文化或文化的可能性的機會。Raymond Williams (1989[1958]) 強調文化既是傳統又創新的，既是群體也是個人的。文化是日常的不是精英的，所以新的科技與工商業發展對文化不是不好的，應把文化視為批判性繼承的發展，因而在這個前提下，地方特色（或本研

究所說的地方性)的塑造就是必然的。簡言之,對 Williams 而言,文化是行動,是生活,是政治(因為政治就是權力或關係到生活的主權),而不是靜態與抽象的。

換言之,在港口阿美人的實踐裡,所謂文化,就是在現代性的境況下開創出有主體性的生活,而不是只能被主流社會掌控生活的去向。所以面對土地流失的問題,一些港口阿美人認為反抗不只是正面衝突、全然否決對方的施為,過著關起門來的生活,而是在與外界互動的折衝與磨合過程中與有權力者或弱者聯盟和敵人協商角力,開創出彼此共存和自己想要的生活。而這也呼應著 Williams 對於文化是行動、是生活、是政治的觀點。因為文化是日常生活,而不是靜態與抽象的,它涉及權力與人在權力結構的行動,它必然也是一種政治。從這個角度可以理解港口的抵抗,但落實到生活層面又遠超出抵抗,而是主權、主體、承認與對生活的想望。

我在前章呈現了港口阿美人經反思後的發展觀,而這個發展觀也啟發一個後設的反省。James Ferguson (2005)認為人類學的學術討論裡提到現代化與發展等議題時常預設傳統與現代、城與鄉、開發與未開發的對立,這些討論仍難擺脫早期人類學演化論(比如說 Lewis Henry Morgan 的作品)的痕跡。然而本民族誌卻揭示一種傳統與現代二者之間動態的辯證關係,就像是當地人將新的作物水稻納入傳統體系,或 *mipaliw* 在現代消費市場中化身為稻米品牌,以及港口阿美人流失土地與傳統的故事改編成電影後變成一種跨越國界的影響力或這個時代最迫切需要關注的議題之一。港口阿美人是如此地透過實踐定義自己,民族誌書寫者如我就必需時常反省自己是否以一種演化論的發展觀僵化地再現當地的人與事。


所以誰是原住民?關於對「他者」的理解,傳統民族誌常常只能提供我們人數、地理位置、部落邊界或外顯的文化條目。本研究的民族誌告訴我們不能



單從過去的民族誌去預設他們固定的文化模式，或者不能把原住民本質化，而是應去看他們日常生活環境裡內在與外來政經與文化權力結構帶給他們什麼行動上的利基與限制，以及把某些重要的事件與事件裡的關鍵人物的施為放到這個脈絡裡，我們才能更好地去理解誰是港口阿美人或港口阿美是什麼。就像港口阿美人從土地抗爭、復耕行動及相關一連串實踐裡定義自己，向外在世界宣告。他們不是或不只是民族誌記載下的港口阿美人，他們表達他們想要過得更好的意願並朝這個方向努力實踐，藉此同時對外與對內取得肯認，而本論文所做的則是將港口阿美人自我定義的過程呈現出來。

六、未來展望

立基於本論文的討論，未來我想繼續探究議題主要有三個方向。首先是性別的議題，尤其是女性在公共領域裡的日常生活實踐與傳統阿美族性別觀二者間的動態關係。在一般人的概念裡阿美族是母系社會，即使在學術討論裡已有論者認為此觀點值得再商榷（末成道男 2007），但大致說來，在一個阿美族社會裡男性活躍於公共領域而女性則較專注於家戶空間的事務似乎是共識。關於這點，我在本論文的文獻回顧已提及。然而，近三十年來關注於文化傳承、藝術創作或友善農作等實踐的港口工作室的負責人多為女性。原本港口阿美的傳統社會組織，以老人政治與男子年齡組織主導部落公共事務，隨著女子年齡組織的組織架構與運作更趨成熟，港口女子年齡組織隸屬於婦女會，婦女會穩定女子年齡組織的運作是關鍵因素。女性行動者與團體在社區營造以及傳統祭儀豐年祭的積極參與，對於港口帶來相當程度的影響。因此港口的女性行動者與團體如何運作，以及帶來權力結構的改變，以及在社會實踐的面向上阿美族性別觀，是未來可進一步深入討論的面向。



其次是藝術與美學的研究。本研究的討論聚焦於港口部落的藝術家的創作與部落空間內的藝術氛圍，惟描述重點偏向於部落藉由藝術對外抵抗與對內主體認同的再肯認，藝術本身的內涵、生產與再生產卻著墨不多。未來我想從文化與社會脈絡分析藝術的生產與流通。換句話說，我想超出反抗與主體建構之外的視角港口阿美人的藝術創作本身的內涵，以及內涵的轉換的軌跡為何，來了解港口阿美人的美學觀點。在本論文已提及港口阿美人的身體感官美學，我希望能更全面地把這方面的探討擴展到飲食感官之外的其他美學向度。

美學的探討不能忽略政經力量的作用。從整體空間來看，整體時代與世界潮流與氛圍、台灣，作為一個國家，其文化經濟學脈絡裡的原住民所身處的位置與原住民藝術的關係、縣與鄉層級的地方治理（尤其是文化行政方面）、港口部落的藝術駐村、藝術介入空間、藝術村、藝術季等形式營造出地方的藝術氛圍等等，這些力量是否已形成一種內捲（involution）政經結構（cf. Geertz 1963），而在這個結構裡，港口阿美人的美學觀及其實踐又如何與之互動或對話，這些問題的探究也是我未來在學術上關注的重點。

最後則是原住民農業的比較研究。港口部落的土地復耕生產的稻米以進入市場的友善農作生產為主，但是，在稻米復耕行動中阿美人對於自然生態環境的掌握與知識，並未如菜園耕作特別呈現出在地觀點。主要是因為到目前為止石梯坪稻米復耕團隊投入相當多的時間與心力遊說族人，捨棄在部落行之已久的慣行農法，改為採用有機或友善農法耕作田地，以及面對復耕稻米從生產到銷售為了符合國內友善農作的規範和市場要求等。然而，早期慣行農業尚未進入部落前，族人耕作作物特別需要對於自然生態環境特性的掌握方能產出豐盛。而且，無論是目前從族人口述或是地籍資料，就可以知道即便是部落土地由於水田定耕帶來族人土地私有化的概念，土地劃分和使用的背後牽涉族人如何與山林、平原及海洋互動。我認為後續可以從阿美族人對於整體自然生態環境的

視角，研究阿美族的民族農業（種稻、種菜），和國內外推行的有機或友善農作對話，以及其他原住民部落興起的民族農業提供比較研究。



參考文獻



日宏煜、羅恩加

- 2015 在地道德世界觀與堅定型有機農民的農業實踐：以新竹縣尖石鄉泰雅族石磊部落為例。台灣人類學刊 13(1):79-130。台北：中央研究院民族學研究所。

巴清雄

- 2012 小米歸鄉路迢迢：重新種下部落作物與文化。人籟論辨月刊 29:10-11。台北：台北利氏學社。
- 2017 小米回家：三十年的奇妙之旅。刊於藏種於民。台北：果力文化。

末成道男

- 2007 臺灣阿美族之社會組織與其變化：從招贅婚到嫁娶婚，何珮儀、黃淑芬編譯，羅素玫主編。台北：中央研究院民族學研究所。

古野清人

- 2000[1945] 祭儀與農耕，葉婉奇譯。刊於台灣原住民的祭儀生活，頁 16-107。台北：原民文化。

以撒克·阿復

- 2016 飲食、認同、文化抵抗：阿美族傳統食物與永續發展。新使者雜誌 152:24-28。台北：台灣基督長老教會總會新使者雜誌社。

阮昌銳

- 1962 農業。刊於馬太鞍阿美族的物質文化，李亦園等著。頁 15-43。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1969 大港口的阿美族（上冊）（下冊），中央研究院民族學研究所專刊之十八。台北：中央研究院民族學研究所。

- 1971 大港口漢人的阿美化：涵化的個案研究。民族學研究所集刊 31:47-64。台北：中央研究院民族學研究所。



行政院農業委員會

- 2008 稻米的種類。稻米知識大全，
[https://kmweb.coa.gov.tw/subject/lp.asp?ctNode=3096&CtUnit=1533](https://kmweb.coa.gov.tw/subject/lp.asp?ctNode=3096&CtUnit=1533&BaseDSD=7&mp=1)
&BaseDSD=7&mp=1，2017年4月21日。。

行政院農業委員會林務局

- 2012 花蓮豐濱港口水梯田濕地生態三生產業生根計畫成果報告書。未出版。
- 2013 花蓮縣豐濱鄉水梯田溼地生態三生產業生根計畫成果報告書。未出版。
- 2014 花蓮地區濕地三生營造生根計畫成果報告書。未出版。
- 2015 花蓮地區社區參與式濕地保育行動計畫成果報告書。未出版。
- 2017 花蓮豐濱石梯坪水梯田活水計畫成果報告書。未出版。

行政院經濟建設委員會

- 1998 促進東部地區產業發展計畫簡介。台北：行政院經濟建設委員會。

佐山融吉、大西吉壽

- 1923 生蕃傳說集。台北：杉田重藏書店。


李玉芬

- 2007 消失中的都市部落？：台東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變。高雄：麗文。

李光中

- 2014 農業濕地保育與里山倡議。國科會科學發展月刊 497:28-35。

李亦園

- 
- 1978 都市中高山族的現代化適應。刊於中央研究院成立五十週年紀念論文集第二輯，頁 717-739。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1979 社會文化變遷中台灣高山族青少年問題：五個村落的比較研究。中央研究院民族學研究所集刊 48:1-29。

李亦園、許木柱

- 1985 台灣高山族的現代化適應問題：一些初步發現及其理論意含。科學發展月刊 13(1):1413-1425。

李怡燕

- 2004 花蓮港口阿美族的部落發展：年齡階級組織觀點的探討。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

李宜憲

- 2005a 部落傳說的創造與轉型：論「林東涯傳說」之流變。台灣人類學刊 3(2):115-133。
- 2005b 大港口事件：晚清國家體制與原住民部落的衝突。東台灣研究 10:5-35。
- 2009 日治時期阿美族之水稻種植下的社會變貌。民族學報 29:25-46。台北：國立政治大學民族學系。
- 2011 東台灣日本統治體制的建立與原住民的民族發展。台北：國立政治大學民族學系博士論文。


阿美族守護聯盟

- 2010 <http://pangcahguard.blogspot.tw/>，2017年4月21日。

吳明義

- 2013 阿美語辭典。台北：南天書局。

吳雪月

- 
- 2004 新野菜主義：阿美族的野菜世界。台北：大樹文化。
- 呂憶君
- 2007 記憶、海祭、身體實踐：花蓮港口阿美的海岸空間。國立清華大學人類學研究碩士論文。
- 2010 花蓮港口阿美海岸地名的命名特性與敘事。民族學研究所資料彙編 21:79-115。台北：中央研究院民族學研究所。
- 余錦福
- 2010 阿美族豐年祭歌舞的在地性論述：以港口部落為例。玉山神學院學報 17:53-75。
- 官大偉
- 2017 泰雅族生態知識與土地管理：以 Mrqwang 溪流流域農業變遷為核心之研究。刊於民族、地理與發展：人地關係研究的跨學科交會，中央研究院民族學研究所、順益台灣原住民博物館主編，頁 289-322。台北：順益台灣原住民博物館。
- 林玉茹
- 2000 國家在東台灣歷史上的角色。東台灣研究 5:161-170。
- 2007a 殖民地的邊區：東台灣的政治經濟發展。台北市：遠流。
- 2007b 國家與行政空間的形構：以台東縣行政區劃的演變為例（1624-1995）。刊於殖民地的邊區：東台灣的政治經濟發展，頁 26-72。台北市：遠流。
- 花孟璟
- 2009 還我土地火耕農地變公園部落生火抗議。自由時報電子報。網路資源，<http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/293478>，4月7日。



- 2018 不滿增劃編遭「插隊」豐濱港口族人抗議。自由時報電子報。網路資源，<http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/1178322>，2月23日。

刺桐部落格

- 2010 <http://fulafulak.blogspot.tw/>，2017年4月21日。

松崗格

- 2018 「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化，周俊宇譯。台北市：台大出版中心。

河野喜六編纂

- 2000[1915] 番族慣習調查報告書第二卷：阿美族、卑南族，中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。

陳文德

- 1985 光復後日本學者對阿美族的研究。思與言 23(2):41-64。
1990 胆月曼阿美族年齡制度的研究與意義。中央研究院民族學研究所集刊 68:105-144。
2000 胆月曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。中央研究院民族學研究所集刊 88:35-61。

徐世榮

- 2017 土地正義：從土地改革到土地徵收，一段被掩蓋、一再上演的歷史。台北：遠足文化。

原住民電視台

- 2012 溼地裝置藝術營 11 藝術家開展。網路資源，

<https://www.youtube.com/watch?v=olMNI0mKY7s>，10月22日。

原住民新聞雜誌

2012 海稻米的呼喚。網路資源，

<https://www.youtube.com/watch?v=53CA1JLLCJQ>，10月26日。

郭祐慈

2008 台東平原的農業民族：馬蘭社阿美族社會經濟變遷：1874-1970年。政治大學民族學系博士論文。

馬淵悟原著，黃宣衛譯

1986 台灣海岸阿美族的老人。刊於台灣土著社會文化研究論文集，黃應貴主編，頁 553-564。台北：聯經出版事業公司。

郭華仁

2012 有機農業的必然與實現——典範移轉與立法。台灣國際法季刊 9(4):81-111。

2015 農業的典範轉移：由慣行到有機。主婦聯盟環境保護基金會電子報 12月3日。網路資源，
<https://www.huf.org.tw/essay/content/3312>。

2017 導論種子的力量：全球保種時代來臨。刊於藏種於民。台北：果力文化。

夏黎明、林玉茹、黃宣衛

2016 國家內部次區域發展：東台灣的論述與經驗。刊於發展研究與當代台灣社會，簡旭伸、王振寰主編，頁 95-122。高雄市：巨流。

孫窮理

2011 豐濱鄉圈地丟公文港口部落要「封冰箱」。苦勞網。網路資源，



<https://www.cooloud.org.tw/node/65565>，12月21日。

許木柱

- 1987 阿美族的社會文化變遷與青少年適應。中央研究院民族學研究所專刊乙種 17。台北：中央研究院民族學研究所。



許木柱、廖守臣、吳明義

- 2001 台灣原住民史：阿美族史篇。南投市：省文獻委員會。

許功明

- 2003 台灣原住民藝術：當代與原始的對話。現代美術學報 6(11):87-103。

張岱屏

- 2000 看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史論述與行動。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

張瑋琦

- 2011 幽微的抵抗：馬太鞍原住民食物系統的變遷。台灣人類學刊 9(1):99-146。

國家發展委員會

- 2011 善用花東發展優勢落實永續發展願景。台灣經濟論衡 9(7): 1-29。

莊雅仲、李宜憲

- 2001 原住民部落重大歷史事件：大港口事件。台北：行政院原住民委員會。

港口部落

- 2016a 港口部落母親節籌備手冊。未出版。
2016b 港口部落豐年祭海報。未出版。
2017 港口部落母親節海報。未出版。

港口部落土地自救會



- 2013 <https://sites.google.com/site/gangkoubuluotudezijiuhui/>，2017年4月21日。

黃美英

- 1985 都市山胞與都市人類學：台灣土著族群都市移民的初步探討。思與言 23(2):194-219。
- 1996 從部落到都市：台北縣汐止鎮山光社區阿美族遷移史。台北：文建會。

黃宣衛

- 1989 從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性。中央研究院民族學研究所集刊 67:75-108。
- 1999 一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡組織與異族觀為中心的探討。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴主編，頁 485-539。台北市：中央研究院民族學研究所。
- 2005 國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子。台北：南天書局。
- 2008 阿美族。台北：三民書局。

黃貴潮

- 1998 阿美族飲食之美。台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

黃雅鴻

- 2003 他者之鄉：從空間霸權論述談 Karowa 原住民的流離與主體性運動。國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文。

黃樹民

- 2013 台灣有機農業的技術轉變及其發展限制。台灣人類學刊 11(1):9-34。
黃應貴
- 1993 台灣南島民族的社會文化變遷——作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子。中央研究院民族學研究所集刊 75:133-169。
- 2004 物的認識與創新：以東埔社布農人的新作物為例。刊於物與物質文化，黃應貴主編，頁 379-448。台北：中研院民族所。
- 馮建彰
- 2000 地方、歷史敘說、異己觀：馬蘭阿美人的社群建構。國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 楊士範
- 2005 礦坑、海洋與鷹架：近五十年的台北縣都市原住民底層勞工勞動史。台北：唐山。
- 2006 阿美族都市新家園：近五十年的台北縣原住民都市社區打造史研究。台北：唐山。
- 2008 飄流的部落：近五十年的新店溪畔原住民都市家園社會史。台北：唐山。
- 楊雅苓
- 2012 當藝術與土地對話專輯——尋找與社會共振的節奏：花蓮港口部落《土地與浪花》藝術策展計畫。藝術家雜誌 448:234-237。
- 葉秀燕
- 2013 土地、小米與文化地景：「東華小米園」的文化實踐與社會參與。原住民農耕、文化復興與永續經營研討會專刊。頁 57-65。



葉秀燕、胡克緯

- 2015 「部落有教室、教室有部落」的文化實踐——東華大學的小米運動。原教 66:62-65。

葉淑綾

- 2009 重思阿美族的年齡階級組織。東台灣研究 13:3-28。
2014 變遷中的存續——當代烏石鼻阿美族人的社群生活，南島研究學報 5(1):1-30。

詹姆斯·克里弗德 (James Clifford)

- 2017 復返：21 世紀成為原住民，林徐達、梁永安譯。苗栗縣三灣鄉：桂冠。

廖靜蕙

- 2011 石梯坪水田復耕種出自信與健康。環境資訊中心。網路資源，
<http://e-info.org.tw/node/84275>，3 月 11 日。

蔡中涵

- 2014 0 Lalood i Cepo' 阿美族重大歷史大港口事件。台北市：台灣原住民文教基金會。

蔡政良

- 2012 從認同到實踐的困境：當代都蘭阿美族年齡組織中的社會秩序與公共事務運作。台灣原住民族研究季刊 6(3):77-117。

蔡政良、黃宣衛

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

潘昶儒

- 2010 花蓮區珍貴多樣化的陸稻資源。花蓮區農業專訊 73:6-8。花蓮：
行政院農業委員會花蓮區農業改良場。



劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清

- 1965 秀姑巒阿美族的社會組織。台北：中央研究院民族學研究所。

盧建銘、許淑真、張進財

- 2010 撒烏瓦知部落水岸生活的重建。刊於第四屆蔡瑞月舞蹈節文化
論壇：主流與支流的匯流——災後的文化再生，頁 28-41。台北：
蔡瑞月文化基金會。

盧梅芬

- 2003 季·拉黑子的創作歷程看九〇年代台灣原住民創作意識覺醒與矛
盾。現代美術學報 6(11):105-124。

盧蔓竹

- 2008 花蓮縣阿美族 Ilisin (豐年祭) 音樂現況研究：以港口部落為例。
台北：國立台灣師範大學民族娛樂研究所碩士論文。

謝世忠、劉瑞超

- 2007 移民、返鄉與傳統祭典：北台灣都市阿美族原住民的豐年祭參與
及文化認同。南投市／台北市：國史館台灣文獻館／行政院原住
民族委員會。

羅恩加

- 2016 原住民知識、農業生產與部落發展：泰雅族石磊部落的自然
農業。國立政治大學民族學系博士論文。

羅恩加、日宏煜

- 
- 2015 當代自然農業中的靈恩工作：以泰雅族石磊部落的農耕經驗為例。台灣宗教學研究期刊 14(2):95-120。台北：台灣宗教學會。
- 羅素玫
- 2005 性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式。台灣人類學刊 3(1) :143-183。
- 2008 阿美族的年齡組織是一個男性組織嗎？阿美族的性別觀念與文化再創造的探討。發表於「文化創造與社會實踐研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，南港：中央研究院民族學研究所，2008年11月7日-11月9日。
- 2010 文化認同、生態衝突與族群關係：由阿美族都蘭部落的傳統領域論述談起。考古人類學刊 72:1-33。
- 2015 環境與發展的文化政治：台灣阿美族都蘭部落的傳統領域抗爭。台灣社會研究季刊 98:239-257。
- 2018 是傳統還是創新？儀式、性別階序與規範實踐之間的阿美族都蘭部落婦女組 *militepuray*。民俗曲藝 200:25-101。
- 嚴新富
- 2014 植物園的台灣原住民民族植物系列（四）。國立自然科學博物館館訊 316。台中：國立自然科學博物館。
- Appadurai, Arjun
- 1996a Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *In* Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization, Pp. 27-47. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1996b The Production of Locality. *In* Modernity at Large: Cultural

Dimensions of Globalization, Pp. 178-205. Minneapolis: University of Minnesota Press.



Bernstein, Henry

2014 Food Sovereignty via the 'Peasant Way': a Skeptical View. *The Journal of Peasant Studies* 41:(6)1031-1063.

Borras Jr., Saturnino M., Hall, Ruth , Scoones, Ian , White, Ben and Wolford, Wendy

2011 Towards a Better Understanding of Global Land Grabbing: an Editorial Introduction. *Journal of Peasant Studies* 38(2):209-216.

Carsten, Janet

1995 The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among the Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22(2):223-241.

1997 The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community. Pp. 33-56, 160-185. Oxford: Claredon Press.

Clifford, James

2001 Indigenous Articulations. *The Contemporary Pacific*, Volume 13, Number 2, Pp. 468-490. University of Hawai'i Press.

2007 Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties. *In* *Indigenous Experience Today*. Marisol de la Cadena and Orin Starn, eds. Pp. 197-223. Berg Publications.

2013 *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.

Colburn, Forest, ed.

1989 *Everyday Forms of Peasant Resistance*. London: M. E. Sharpe.



Comaroff, Jean

- 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People.* Chicago: University of Chicago Press.

Douglas, Mary

- 1970 *Deciphering a Meal.* *In* *Implicit Meanings.* Pp.249-275. London: Routledge.

Edelman, Marc, and Angelique Haugerud

- 2007 *Development.* *In* *A Companion to the Anthropology of Politics.* David Nugent and Joan Vincent, eds. Pp. 86-106. Blackwell Publishing Ltd.

Edelman, Marc, Carlos Oya, and Saturnino M. Borras Jr.

- 2013 *Global Land Grabs: Historical Processes, Theoretical and Methodological Implications and Current Trajectories.* *Third World Quarterly* 34 (9):1517-1531.

Ferguson, James

- 2005 *Development.* *In* *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology,* Jonathan Spencer and Alan Barnard, eds. Pp. 276-285. London: Routledge.

Geertz Clifford

- 1963 *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia.* Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

Gledhill, John

- 1994 *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*



London: Pluto Press.

- 2000 The Political Anthropology of Colonialism: a Study of Domination and Resistance. *In* Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics. Pp. 67-91. London: Pluto Press.

Hall, Derek , Philip Hirsch, and Tania Murray Li

- 2011 Powers of Exclusion: Land Dilemmas in Southeast Asia. Singapore: National University of Singapore Press.

Hall, R., Edelman, M., Jr, S.M.B., Scoones, I., White, B., Wolford, W.

- 2015 Resistance, Acquiescence or Incorporation? An Introduction to Land Grabbing and Political Reactions 'From Below'. *Journal of Peasant Studies* 42(3):467-488.

Hansen, Thomas Blom and Finn Stepputat

- 2005 Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World. Princeton University Press.

Hardt, Michael

- 1999 Affective Labor. *Boundary 2* 26(2):89-100.

Hobbes, Thomas

- 1651 Leviathan. London: Printed for Andrew Crooke.

Hobsbawm, Eric

- 1983 Inventing Tradition. *In* The Invention of Tradition Hobsbawm, Eric. Pp. 211-262. Cambridge: Cambridge University Press.

Howes, David

- 1991 Sensorial Anthropology. *In* The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses. David Howes, ed.

Pp.167-191. Toronto: University of Toronto Press.



Humphrey, Caroline

- 2007 Sovereignty. *In* A Companion to the Anthropology of Politics. David Nugent and Joan Vincent, eds. Pp. 418-436. Blackwell Publishing Ltd.

Jansen, Kees

- 2015 The Debate on Food Sovereignty Theory: Agrarian Capitalism, Dispossession and Agroecology. *The Journal of Peasant Studies* 42: (1)213-232.

Keesing, Roger M.

- 1992 Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy. Chicago: University of Chicago Press.

Li, Tania Murray

- 2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42(1):149-179.
- 2011 Centering Labor in the Land Grab Debate. *Journal of Peasant Studies* 38(2):281-98.
- 2014a Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier. Duke University Press.
- 2014b What is Land? Assembling a Resource for Global Investment. *Transactions of the Institute of British Geographers* 39(4):589-602.
- 2015 Can There be Food Sovereignty Here? *The Journal of Peasant Studies* 42(1):205-211.

Mauss, Marcel

2000 [1925] The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. W.D. Halls., trans. W. W. Norton and Company.



McMichael, Philip

2014 Historicizing Food Sovereignty. *The Journal of Peasant Studies* 41(6):933-957.

Miller, Daniel

1995 Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad. *In The Material Culture Reader*. Buchli, Victor, ed. Pp. 245-263 London: Berg.

Miller, Daniel, Rowlands, Michael and Tilley, Christopher.

1989[2005] Introduction. *In Domination and Resistance*. Miller, D., Rowlands, M. and Tilley, C., eds. Pp.1-26. London and New York: Routledge.

Mintz, Sidney Wilfred

1985 Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History, New York: Penguin.

1996 Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past. Beacon Press.

1997 Time, Sugar, and Sweetness. *In Food and Culture: A Reader*, Carole Counihan and Penny Van Esterrick, eds. Pp. 357-369. New York: Routledge.

Moore, Donald S.

1998 Subaltern Struggles and the Politics of Place Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands. *Cultural Anthropology* 13(3):344-381.

Ohnuki-Tierney, Emiko

- 1993 Rice as Self: Japanese Identities through Time. Princeton, N.J.:
Princeton University Press.



Olsen, Bjornar.

- 2006 Scenes from a Troubled Engagement: Post-Structuralism and Material
Culture Studies. *In Handbook of Material Culture*. Chris Tilley, Webb
Keane, Susanne Kuchler, Mike Rowlands, Patricia Spyer, eds. Pp.
85-103. Sage Publishing.

Ong, Aihwa

- 1987 Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in
Malaysia. Albany: State University of New York Press.
- 2007 Citizenship. *In A Companion to the Anthropology of Politics*. David
Nugent and Joan Vincent, eds. Pp. 55-68. Blackwell Publishing Ltd.

Ortner, Sherry

- 1995 Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal.
Comparative Studies in Society and History 37(1):173-193.


Pollock, Nancy J.

- 1992 These Roots Remain: Food Habits in Islands of the Central and Eastern
Pacific since Western Contact. Laie, Hawaii: Institute for Polynesian
Studies.

Rosaldo, Renato ed.

- 2003 Cultural Citizenship in Island Southeast Asia. Berkeley: University of
California Press.

Scott, James C.

- 
- 1976 The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven and London: Yale University Press.
- 1985 Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven, CT: Yale University Press.
- 1990 Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript. New Haven, CT, USA: Yale University Press.
- 1998 Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven, CT, USA: Yale University Press.

Seremetakis, C. Nadia

- 1994 The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory. *In* The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity. C. Nadia Seremetakis, ed. Pp. 1-18. Westview Press.

Sutton, David. E.

- 2001 Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory. New York: Berg Press.

Simon, Scott

- 2017 From Millet to Rice: Human-Plant Relations and Ontological Change in Indigenous Taiwan. 刊於民族、地理與發展：人地關係研究的跨學科交會，中央研究院民族學研究所、順益台灣原住民博物館主編，頁 229-260。台北：順益台灣原住民博物館。

Taussig, Michael T.

- 1980 The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, Charles

- 1992 The Politics of Recognition. *In* Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. A. Gutmann, ed. Pp. 25-73. Princeton: Princeton University Press.



Williams, Raymond

- 1989[1958] Culture is Ordinary. *In* Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism. Pp. 3-14. London:Verso.