

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

我們與神聖及危險共存：紐西蘭 Ngāti Rangi 毛利人與
Ruapehu 山作為神聖地景

We Live With Sacredness and Danger: Ngāti Rangi
Maori and Mt. Ruapehu as Wāhi Tapu

杜奕寧

Yi-Ning, Tu

指導教授：郭佩宜博士，童元昭博士

Advisor: Pei-Yi, Guo Ph.D and Yuan-Chao, Tung Ph.D

中華民國 101 年 7 月

July 2012

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

我們與神聖及危險共存：
紐西蘭 Ngāti Rangi 毛利人與 Ruapehu 山

We live with sacred and danger:
Ngati Rangi Maori and Mt. Ruapehu

本論文係杜奕寧君（學號R98125006）在國立臺灣大學
人類學系完成之碩士學位論文，於民國101年6月19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：



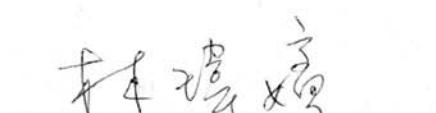
（指導教授）



（指導教授）



系主任



致謝

得之於人者太多，出之於己者太少... 感謝之情，無由表達，還是謝天罷。

《謝天》

這是這段期間最能表達我心聲的謝詞，然而，若只用這段話表達我的感謝，實在太敷衍。所以我還是希望在此，特別感謝陪伴我一起欣賞這段旅程沿途風景的人們。

在此，我特別感謝中央研究院民族所以及世界南島計畫提供的獎助，幫助我兩度前往紐西蘭進行長期田野調查，完成這份論文。此外，我也特別感謝我的家人，特別是父親在田野預調時陪伴我在冰天雪地裡捱了兩個月，與我一同學習和成長，還有母親和姊姊在這段期間無條件的支持與照顧。

這份論文得以完成，最重要的幫手就是兩位導師以及所有幫助我的 Ngāti Rangi 人。感謝 Keith、Che，接待我的家人 Korty 與 Greg，TKKMNR 全體師生以及 Maungārongo marae 的家族人，若不是你們在生活上真心的接納，在知識上無私的分享，在忙碌中仍不厭其煩地分出時間幫助我，這篇文章不可能誕生，我也不可能成為現在的我，因為你們，使我更認識自己，He mihi o te arohanui i a koutou！感謝童老師與佩宜老師細心、耐心的「教導」：教授你們所學、引導我思考，這一路上與您們所學的不只有知識，還有生活處事，您們像媽媽跟姊姊一樣，公義與恩典並重地陪伴我，我雖然有許多不足，但您們的包容與信任，總是給我勇氣相信自己，一步一步地朝著目標努力前進，謝謝您們！同時，感謝我的兩位口試委員：林益仁老師和羅素攷老師，謝謝您們細心又耐心地閱讀，不吝於給我建議與幫助，因為您們這份研究才得以更加豐富！

這段旅程聯繫了台、紐兩地的人群，在 NZ 方面，特別感謝 koro Hemena、nana Hera 以及 Eruera 家族，您們無私的接納和照顧，使我感受到家的溫暖和愛的力量，也學到該怎麼付出這份愛。感謝在奧克蘭的華人朋友們：AJ、Jolene、Mirror、吳爸爸和吳媽媽、Peter、Emily 與 Ada 等，謝謝您們在我需要時伸出援手，不時關心我一個人的狀況，謝謝您們的熱情與關心！感謝 Amanda 與 Cathy 母女、GNS 的 Rawiri 和 John、WBT 的 Kevin 與 Mary、Otago 大學的 Glenn 與 Paul、St. John 與 St. Mary 的全體會友，特別是 Jane 一家人和 Ben，謝謝您們在

我到 NZ 前和到 NZ 後給予的接待與幫助，少了您們任何一個人，這趟旅程都不可能達成。

台灣方面，特別感謝大洋洲研究的學長姊：玉萃、憶君、郁茜、浩立、孟珊、馨儀、以琳、斯嘉學姊，謝謝您們無私地分享與討論，給我寶貴的建議，特別感謝浩立、嘉耘與孟珊，時常與我分享相關研究，在我撰寫研究計畫上給予諸多幫助。感謝 R98 的同學們，與您們一起上課、討論、趕報告的時光是我常懷念的，特別是婷、喵跟安弦，時常陪我閒聊也分享彼此的研究。感謝人類所的同儕與兩位助教，您們的照顧、幫助與關心，使我這個不常進系館的人，每次進去都不會感到陌生。特別感謝子芸、文馨、郁潔跟宣穎，在我寫作期間不時地關心與鼓勵。感謝胤安，在我做田野時給我支持與關心。此外，感謝林開世老師像哥哥一樣，在這段期間在生活、研究上給我的陪伴；感謝小梅老師不只在大學時期照顧我，在研究所仍不時給我關心與鼓勵。最後，還要感謝諸多關心、督促與紀念我的論文進度，並為我禱告的朋友們：信心堂的汪牧師與朱傳道、故事營同工、台北宣教團契的契友，韙昕、淑秀姊、小天和政治系的好友們等，謝謝您們！

這份研究最初的靈感，來自 auntie Lila，雖然她已經不在，但若不是她的分享、慷慨與接納，便不會有這份研究，謝謝您！

人生彷彿一個又一個故事堆疊出來的旅程，旅程中即便此刻狂風暴雨，下一刻也可能馬上陽光燦爛，NZ 的天氣是如此，人生的道路彷彿也是如此，感謝這段旅程中陪伴著我，願意讓我參與您們人生故事的人們，我在每段故事中，悲悲喜喜，卻仍看見上帝在您們身上寫下的美好：

天怎樣高過地，照樣我的道路高過你們的道路，我的意念，高過你們的意念。
雨雪從天而降，並不返回，卻滋潤地土，使地上發芽結實，使灑種的有種，使要吃的有糧，我口所出的話，也必如此，絕不突然返回，卻要成就我所喜悅的，在我發他去成就的事上必然亨通。(以賽亞書 55:9-11)

感謝上主，也感謝您們！

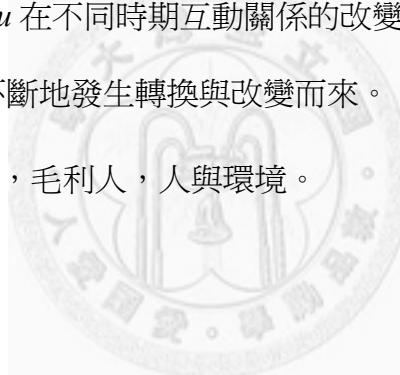
奕寧 2012.07

中文摘要

本文以紐西蘭北島的 Ngāti Rangi 人為例，從這群人與 Ruapehu 山的互動方式，討論 *wāhi tapu*(神聖空間)的意義在不同的歷史情境中，如何連結人群過去歷史與現在群體的認知。當 Ruapehu 山成為人群自我認知的象徵後，他就不再只是一座山，在 Ngāti Rangi 人遇到科學專家、政府及滑雪公司以風險管理的認識觀點，對 Ruapehu 山的火山災害進行災害管理時，這樣的認識觀點被突顯，成為 Ngāti Rangi 人與這些行動者協調、爭取環境管理權的媒介。

本研究希望透過不同時期中，Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山的互動關係，討論 Ngāti Rangi 人看待地景的方式。筆者以為，*tapu* 是 Ngāti Rangi 人地景觀的核心價值，人群與 *wāhi tapu* 在不同時期互動關係的改變，實則牽涉這套以 *tapu* 作為地景觀核心的知識，不斷地發生轉換與改變而來。

關鍵字：*wāhi tapu*，*tapu*，毛利人，人與環境。



Abstract

This article is about how Ngāti Rangi Maori have interactions with Mt. Ruapehu, which is their *wāhi tapu*, in different historical contexts. By interactions, the cultural meaning of *wāhi tapu* connects the ancestral past and group's identity in the present. When actors, such as scientists, government and ski company, brought different ways to understand landscape and wished to conduct volcanic hazard management, the way Ngāti Rangi Maori regard Mt. Ruapehu as their group identity became more and more clear. This understanding has become Ngāti Rangi Maori's practice as well as discourse to negotiate with the others and to claim their rights for environmental management.

This thesis discusses different ways of interactions between Ngāti Rangi people and Mt. Ruapehu, and how Ngāti Rangi people understand landscape. I argue that *tapu* is the core value of how they understand landscape. Different interactions between people and the mountain are related to the knowledge of *tapu*, and this knowledge has been keeping while changing through times.

目 錄

口試委員會審定書.....	ii
誌謝.....	iii-iv
中文摘要.....	v
Abstract.....	vi
目錄.....	vii-viii
圖目錄.....	ix
單字表.....	x-xii
第一章 導論.....	1
第一節 研究主題.....	1-2
第二節 文獻回顧.....	3-17
第三節 田野背景.....	18-22
第四節 研究方法與限制.....	23-26
第五節 章節安排.....	27-28
第二章 Ruapehu 山：Ngāti Rangi 人的神聖地景.....	29-30
第一節 從 Aotearoa(長白雲之鄉)到 New Zealand(紐西蘭).....	31-37
第二節 Tongariro 國家公園.....	38-42
第三節 Ngāti Rangi 人與地景.....	43-47
第四節 Ruapehu 山作為 wāhi tapu.....	48-54
第五節 Ngāti Rangi 人的認知、歷史與地景.....	55-56
第三章 在活火山上滑雪.....	57-59
第一節 Ohakune 鎮的產業.....	60-65
第二節 滑雪客與當地人.....	66-69
第三節 可被管理的危險.....	70-78
第四節 「讓自然維持它原本的樣子」.....	79-89
第五節 小結：Ngāti Rangi 人成為山的代言人.....	90-91
第四章 在經濟發展與 wāhi tapu 之間.....	92-93
第一節 Ngāti Rangi 人上山的教育與經驗.....	94-102
第二節 wāhi tapu 的轉變.....	103-110
第三節 SKIWI(滑雪部落)與環境管理.....	111-121
第四節 小結：正在浮現中的 wāhi tapu.....	122-123
第五章 結論.....	124-126
第一節 Tapu 的回顧與再思.....	127-130

第二節	一個 wāhi tapu，三種認識.....	131-138
第三節	wāhi tapu 作為一種地景觀.....	139-140
第四節	未來展望.....	141-142
參考文獻.....		143-153
附錄.....		154-164



圖目錄

圖一：紐西蘭地圖	18
圖二：Ngāti Rangi 人居居住區域地圖.....	19
圖三：Ohakune 鎮地圖.....	21
圖四：Te Heuheu Horonuku 的人像.....	39
圖五：Te Rauhamoa 的鳥來到 Ruapehu 山的圖畫.....	45
圖六：Maungārongo 集會所.....	50
圖七：Tongariro 國家公園內的滑雪場，與附近城鎮.....	60
圖八：Tongariro 國家公園的早期觀光.....	61
圖九：Turoa 滑雪場上的滑雪客.....	66
圖十：Tanigwai 的災難紀念碑與展示.....	72
圖十一：Ruapehu 山上主要的火山泥流通道.....	73
圖十二：國家公園內的地質災害.....	74
圖十三：GNS 網站上的 Ruapehu 山動態.....	75
圖十四：Turoa 滑雪場上的湖.....	81
圖十五：Ngāti Rangi 毛利小學在學校中上課的情形.....	95
圖十六：學生們在山上滑雪的情形.....	97
圖十七：Ngāti Rangi 毛利小學廚房外的走廊.....	99
圖十八：Ngāti Rangi 毛利小學的「操場」.....	100
圖十九：在 Whākapapa 滑雪場與五位參賽者.....	110
圖二十：集思會.....	112
圖二十一：前往 Rotokura 湖.....	115

單字表

Ahi-ka	燃燒的火焰。
Aotearoa	長白雲之鄉。
Atua	神-靈。
Hapū	世系群。
Hongi	碰鼻禮。
Iwi	部落。
Kāhui Maunga	山之家族。
Kaitiaki	守護者。
Karakia	唸禱詞。
Kaitiakitanga	守護者觀點。
Karakia	禱詞/唸禱詞。
Karanga	呼喊，通常用在歡迎儀式中。
Kaumātua	長老。
Kawa	中心價值。
Kōrero	說話/故事。
Koro	爺爺，指年長的男性。本文中有時亦指 Ruapehu 山。
Kuia	奶奶，指年長的女性。
Maiara rā	一首禱詞，是 Ngāti Rangi 人追溯起源的一首重要的禱詞。
Mana	靈力。
Manaaki	照顧。
Manuhiri	訪客。
Maoritanga	毛利文化復振運動。
Marae	集會所。
Matakite	先知，有能力與神-靈溝通的人。
Matauranga	科學。
Matua	還沒有當爺爺的男性長輩。
Mauri	生命力。
Maungārongo	和平，亦是一間集會所的名稱。
Mokopuna	孫子與孫女。

Ngāti Rangi	部落的名字。
Ngāti Rangitanga	Ngāti Rangi 觀點。
Noa	凡常，tapu 的相反。
Paerangi	Ruapehu 山。
Pakeha	紐西蘭的歐裔白人。
Papatuanuku	大地母親。
Pōwhiri	歡迎儀式。
Puipui	草裙。
Rāhui	儀式性界線。
Rangatira	貴族/首領貴族。
Ranginui	天空父親。
Rotokura	湖的名字。
Ruapehu	火山的名字。
SKIWI	滑雪部落。
Tangiwai	火車災難事件發生的地點。
Tangata whenua	在土地上的人，特別指原住民。
Taniwha	一種類似怪獸的動物。
Tapu	具有力量潛力的存在/宗教性的限制。
Taurekareka	奴隸。
Te kura	小學。
Te Tai Hukarere	滑雪隊。
Tikanga	合宜的行為規範。
Tohiahura	河川的名字。
Tohunga	專家，特別指宗教的祭司。
Tukino	滑雪場的名字。
Uri	後裔，子孫。
Wāhi tapu	暫時譯為神聖地景。
Wahiaroa	河川的名字。
Waka	獨木舟。
Waiata	傳統歌謠。

Wai ora	活水。
Wairua	神-靈。
Wairua korero	神-靈的預言。
Ware	平民。
Whākapapa	系譜。
Whānau	家戶。



第一章 導論

在與國家公園管理處負責火山監測的科學家 Harry 會面的過程中，他告訴我們：「1995 年 Ruapehu 山噴發時，附近有許多人很驚慌，結果來自 Ngāti Rangi 的 Manu 透過電視媒體對大家說：『不要害怕，*koro*(Ruapehu 山)只是在展現它的 *mana*(力量)。』結果很神奇，所有人都被安撫了。」

第一節 研究主題

本文以紐西蘭北島的 Ngāti Rangi 人為例，從這群人與 Ruapehu 山的互動方式，討論 *wāhi tapu*(神聖空間)的意義在不同的歷史情境中，如何連結人群過去歷史與現在群體的認知。然而，當 Ruapehu 山成為人群自我認知的象徵後，他就不再只是一座山。在 Ngāti Rangi 人遇到科學專家、政府及滑雪公司以風險管理的認識觀點，對 Ruapehu 山的火山災害進行災害管理時，這樣的認識觀點被突顯，成為 Ngāti Rangi 人與這些行動者協調、爭取環境管理權的媒介。本研究希望透過不同時期中，Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山的互動關係，討論 Ngāti Rangi 人看待地景的方式。筆者以為，*tapu* 是 Ngāti Rangi 人地景觀的核心價值，人群與 *wāhi tapu* 在不同時期互動關係的改變，實則牽涉這套以 *tapu* 作為地景觀核心的知識，不斷地發生轉換與改變而來。

紐西蘭北島 Tongariro 國家公園內的三座火山，被附近的毛利部落視為 *wāhi tapu*(聖山)，其中以 Ruapehu 山最有名。住在 Ruapehu 山南方的 Ngāti Rangi 人稱這座山為 *koro*(爺爺)或 *nana*(奶奶)，日常生活中人們也常以男性的他(he/him)指涉這座山。從他們的 *whākapapa*(系譜)來說，Ruapehu 山是 *wāhi tipuna*(神-靈的祖先)，長輩們總是以「不可任意上山」作為 *tikanga*(合宜的行為)來教導晚輩。

1930 年代起，歐洲白人移民陸續在山上設置滑雪場，讓滑雪成為國家公園

內重要的娛樂活動；另一方面，這座山是活火山，火山活動不僅於 1953 年造成紐西蘭史上最大的鐵路災難事件，火山活動亦在 1960 年代、1990 年代持續發生，影響滑雪場安全與觀光活動。於是，政府、國家公園管理處與 RAL 滑雪公司日漸關注火山災害，科學組織亦在此從事相關的研究，提出風險減緩、管理等計畫，在山上設置監測與警報系統，用以維繫國家公園境內，特別是滑雪場上的安全。

過去 Ngāti Rangi 人被教導不能隨意上山，然而，當山上有滑雪場之後，滑雪漸漸地進入他們的生活。這個活動帶來可能的工作機會與新的工作種類，同時也是一種新的娛樂活動。人們與山的互動方式開始改變，他們會上山工作，甚至從事滑雪活動。然而，在此改變的過程中，Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 的意義沒有消失。當火山活動被部分科學專家視為自然災害，提出以大地工程的方式進行風險減緩時，Ngāti Rangi 人不僅以「山的代言人」之身份出面反對，他們更在經歷懷堂依條約¹重新協定的過程中，以 *wāhi tapu* 作為連結過去歷史及現在人群認同的象徵，重新思考他們身為 Ruapehu 山 *kaitiaki*(守護者)的責任，得以在滑雪場土地即將歸還之際，想像、討論和規劃經濟發展與環境保護的平衡之法。

本文希望討論三個重點。首先，透過人群與 Ruapehu 山在不同歷史情境中的互動，討論 *wāhi tapu* 的意義如何成為人群自我認知的象徵。其次，*wāhi tapu* 的象徵意義如何被 Ngāti Rangi 人再生產，在不同的情境中，與科學專家、滑雪公司以及政府等不同的行動者進行協調與反抗。最後，筆者希望藉由人們與山不同時期互動方式的改變，討論 Ngāti Rangi 人如何看待地景？

¹ 1840 年代簽署的懷堂依條約是紐西蘭成為英國殖民地的條約，這個部分會在第二章的第一小節中多做介紹。

第二節 文獻回顧

本文要討論的問題是 *wāhi tapu* 如何藉著人與 Ruapehu 山的互動，成為人群自我認知的象徵；Ngāti Rangi 人又是如何在不同的情境中，以 *wāhi tapu* 作為媒介，與科學專家、滑雪公司以及政府等不同的行動者進行協調與反抗。透過這兩個問題，筆者希望更進一步回答這個問題：Ngāti Rangi 人如何看待地景？

為了回答上述的問題，筆者將從三方面文獻進行討論。首先，筆者從人類學對於地景的研究，討論地景研究提供人類學研究什麼獨特的視野，而這樣的視野如何讓我們更加理解南島人群看待文化與環境之關係，藉以理解 Ngāti Rangi 人如何以地景作為人群認同的媒介，又這個認同具有什麼特質。其次，筆者將從知識典範的角度出發，特別是風險理論以及原住民知識這兩方面的研究，討論 Ngāti Rangi 人對地景的認識與西方科學知識有何不同，為 Ngāti Rangi 人從地景所產生的知識找到定位，進而了解他們看待地景的方式是什麼。最後，筆者要回到毛利研究與民族誌的討論，特別是毛利研究中對於土地、地景以及人與自然關係等研究，討論當筆者從地景、知識典範的面向探究 Ngāti Rangi 人看待地景的方式時，可以對我們理解南島人群看待文化與環境之關係，提供什麼樣的貢獻。

地景研究的討論

Wāhi tapu 的中文一般翻譯成神聖空間，*wāhi* 有著空間、地點等意思，*tapu* 則被解釋為在宗教性限制之下²。筆者以為 *wāhi tapu* 這個字更貼切的說法是處於 *tapu* 狀態的地景，例如 Ruapehu 山。從 Ngāti Rangi 人的角度來說，他不只是一座山，更是人群與過去祖先建立認同的連結方式，還是人群認知、創造社會秩序的來源。若要了解 Ngāti Rangi 人怎麼看待 *wāhi tapu*，則不能單從 *tapu* 的特性去談，而必須先從他作為一個地景來探究，方能明白為何 Ruapehu 山與 Ngāti Rangi

² 參考 “Dictionary of the Maori Language”, 2010 [1844], H. W. Williams M. A.

人的互動關係會改變，以及他如何成為人群和不同行動者進行協調、反抗的媒介，這是筆者從地景切入的原因。

地景作為一種分析概念有兩種不同的取徑，Eric Hirsch(1995)談到地景這個字源於荷蘭語，原來的意思是指 16 世紀晚期的某種繪畫技巧，爾後部分學者從這個概念延伸，認為地景是以圖像呈現或象徵環境的方式(Hirsch 1995: 5)。Hirsch 認為這種知識典範將人視為外在的「觀看者」，忽略人在日常生活中亦是地景中的一部分，於是他提出了第二種取徑：將地景視為文化的過程，是人在社會關係中與地景中的景物發生互動，並且相互構築的過程(Hirsch 1995: 22)。

Hirsch 提出以地景作為文化過程的知識取徑，對於我們理解非西方社會的人群，特別是南島人群的地景觀有相當大的幫助，許多研究者皆從這個角度出發，提出民族誌的實際例子(Fox 1997; Toren 1995; Morphy 1995)。歷史化的地景是南島人群形塑人群認同的重要媒介，James Fox(1997)指出「敘述」地景(Narrated landscape)是南島人群特殊的社會知識：地名是認知的地圖，紀錄祖先的生活經驗，並且將之投射到當代世界中，透過敘述，地景被人賦予重要性，成為南島人群溯源的方式(Fox 1997: 6)。

Fox 更以 topogeny 的概念解釋南島人群以地景溯源、記憶歷史以及形塑認同的現象。Topogeny 指的是地名的順序，它就像系譜，人們藉由記憶地名的順序達到溯源的目的(Fox 1997: 89)。它與系譜不同之處在於系譜的內容是人名，topogeny 的內容則是地名，Fox 以 Roti 人儀式的吟誦舉例，說明 Roti 人如何以地名追溯米和麥的起源。在台灣南島人群中亦能找到類似的例子，胡正恆(2008)就說明蘭嶼的達悟人以家團遷移的地名追溯家團起源，一方面透過 topogeny 記憶遷移歷史，凝聚人群，另一方面又以不同地點所描述祖先的特徵、新奇遭遇，來，再現家團歷史(胡正恆 2008)。

Topogeny 的概念同樣出現於筆者研究的毛利人身上，Fox 認為在階序性較為

嚴謹的南島社會中，貴族傾向以系譜而非 topogeny 顯示自己的身分，與系譜上距離主要統治人群較遠的平民做區分(Fox 1997：12)。儘管毛利社會中，系譜是顯示階序身分的來源，topogeny 仍舊是顯示人群集體身份的重要依據。以毛利人為例，topogeny 是他們追溯集體身份認同的重要來源，在公眾場合中用儀式性的唸誦說出地景的名字，是毛利人自我介紹的方式，更是他們區分人群身份認同的依據。

地景作為一種社會知識，其作用不只是藉由溯源達到區分身份、凝聚認同的目的，地景亦是社會秩序的來源。Keith Basso(1984)討論北美印第安西 Apaches 人的地景觀時，指出 Apaches 人居住的每一個地方都藏著故事，人們不僅記憶生活區域中的地名，更重要的是透過該地點發生的歷史故事，傳達這個社會的道德知識，地景是保存社會道德規範的方式，並且形塑 Apaches 人的自我形象(Basso 1984)。

Basso 的討論使我們看見，「敘述」作為人與地景互動的方式時，語言和土地便成為一種媒介，將社會秩序投射在地景中。但是「敘述」不是南島人群與地景唯一的互動方式，Christina Toren(1995)認為身體經驗是斐濟人認識土地的重要方式，無論是藉由村莊內居住空間的高低分布，呈現出階序又互惠的社會秩序；或是某個地區植物散發的氣味被人視為祖先的記號，皆表現出斐濟人藉由身體感官與地景發生互動(Toren 1995：176)，互動的過程令斐濟人可以將固著於地景上的過去歷史與現在的人群連結，而人群對地景的認識又同時透過現在的人群在土地上的活動，以及對過去歷史的解釋被轉化，地景承載了斐濟人的歷史記憶與社會秩序(Toren 1995)。

上述對於人與地景互動方式的討論，可以提供我們理解 Ngāti Rangi 人與地景互動時更寬廣的視野，並且討論 Ngāti Rangi 人與地景的互動方式，在不同歷史情境中如何改變。然而，本文所討論的地景是具有特殊性的地景，Ruapehu 山

是 *wāhi tapu*，換句話說，筆者要討論的地景不只是 Ngāti Rangi 人用來溯源的 topogeny，更是經過人群特別的選擇後，具有特殊意義的地景。

關於人群選擇地景的討論，Howard Morphy(1995)談到澳洲的 Yolngu 人從環境中找到指標(signs)做為祖先的圖騰，這些指標不是任意的選擇，乃是藉由對夢時代(Dream time)，也就是一種先於時間存在的特殊結構，將他們對祖先經歷的認同投射在外於人的物(object)上，他更進一步指出，歷史不只以「事件」的方式被人群記住，對於 Yolngu 人而言，空間先於時間存在，地景是人們整合過去與祖先相關的知識、經驗等資訊之媒介(Morphy 1995)。

上述的研究者雖然在討論中，皆視文化過程式的地景為南島人群理解地景的方式，但是這不代表南島人群傳統的地景觀只有一種。當南島人群與不同人群接觸時，人群對於地景觀的衝突如何溝通、協調，而這些溝通、協調的結果又如何再一次被地景所整合，亦是筆者希望在本文中探究的問題。

Morphy(1993)在另外一篇文章中，點出了土地法律化在人群面對地景觀衝突的重要性，他提到澳洲北部 Roper Bar 區域在殖民過程中，歐洲白人與原住民對於地景不一樣的想法、觀念在同一塊地景內相互競逐，最後的仲裁者則是法律。郭佩宜(2008)則指出土地法律化的困難，她以所羅門的 Langalanga 人為例，指出在土地法庭上，某些特定的地標，例如：石牆、家屋、樹木等，被人選擇作為祖先活動的證據，藉由與祖先歷史連結的方式，在法院上確保其土地所有權。此種銘刻式的地景觀未必全然受到西方社會的影響，郭佩宜(2003)便提到，銘刻式的地景觀本來就存在於當地社會中，銘刻式與過程式的地景觀互相並存，人們透過與地景長期的互動，使得地景與人之間產生情感的連結；但是人們同時亦會賦予地景某些特定的意義，這種意義特別在遇到土地糾紛時被突顯。因此，土地法律化之後，此種銘刻式的地景觀被突顯，成為地景觀轉變的因素之一，這也是國家試圖以土地法律化保留傳統、解決糾紛時必須思考之處 (郭佩宜 2008:165-166)。

從前面的研究中，筆者以為，地景連結了過去歷史與現在人群，形塑人群的認同；人群又透過各種感官經驗與地景互動，形塑人群的自我意象，並且賦予地景特殊的意義。當地景被賦予特殊意義後，它亦同時保存社會知識，並且創造、承載著社會秩序，而人群則可以在不同情境中，轉換並整合不同的地景觀。本論文希望進一步討論 Ngāti Rangi 人的地景觀如何在不同情境中，被轉換與整合。

不同的知識典範

本研究中，當代的 Ngāti Rangi 人必須面對 Ruapehu 山被科學專家當作必須監控、管理的自然災害，滑雪業者與觀光客又將他視為經濟資源，這裡也成為他們遊憩休閒的地方。同時，Ngāti Rangi 人也必須面對人群內部開始有對於 *wāhi tapu* 不同的地景觀。如果要更深入了解地景如何轉化、協調不同人群地景觀的衝突，在本文的例子中，則必須更進一步討論 Ngāti Rangi 人從地景所產生的知識具有何種的性質，以及這樣的知識與西方科學知識有何不同。關於原住民知識及西方科學知識的討論相當多，在此筆者將從人與環境關係的研究切入，特別是自然災害的風險研究，回顧原住民知識及西方科學知識的討論。筆者以為這個角度可以幫助我們明白 Ngāti Rangi 人從 Ruapehu 山這個特殊的地景，所產生的知識具有何種特質。

早在 1950-60 年代，人類學研究中便出現生態人類學的研究取徑，Kay Milton(1993)指出，早期生態人類學受到環境決定論的影響，將文化看作人類與環境互動的適應機制，儘管這樣的理論後來受到許多批評，Milton 却有不同的看法：

文化生態學者能夠提出一個問題：在特定的環境中，哪些文化可以適應而那些不行。這個問題提供環境主義者尋找「永續文化」(sustainable culture)的基礎，也就是那些原則、實踐對於環境是好的。(Milton 1993：4)

筆者以為，「永續文化」的概念為原住民知識進入當代環境政治的競逐場域，提

供了基礎。然而，原住民知識進入環境政治的場域之前，在人與環境關係的相關研究學科中，對於西方知識典範的反思是一個重要的關鍵。

在人與環境關係的科學研究中，重視原住民知識是生態學相當晚近才出現的一種取向，Fikret Berkes(1999)提到自 1970 年代以來，生活在都市裡的人們出現許多環境問題，人們有感於和自然(nature)的關係逐漸異化，這些現象催生了一個不同於過往科學式生態學的生態學取徑，將科學式生態學忽略討論的元素帶入這門學科，強調不再將自然與文化、主體與客體二分的研究取徑，於是「傳統生態知識」或是「原住民知識」成為這個取徑相當重視的討論(Berkes 1999)。

此種知識取徑顯示生態學不再將西方科學知識看作優於原住民知識，二者皆是創造秩序的知識性過程(Berkes 1999：2)。如此一來，知識的適用性成為可以被討論的話題，隨著原住民知識逐漸受到重視的同時，它也變成一種象徵，特別在文化復振運動中，讓許多族群展現他們對於文化資訊的掌控權，是一種為了政治需求而出現的「傳統」(Keesing 1989)。

當原住民知識被賦予政治力後，原先隱含在西方科學知識與原住民知識背後的不平等權力結構，便容易在不同的場合被突顯。例如林益仁(2001)從對西雅圖酋長演說的反思，檢視台灣近年來有關「原住民是山林守護神」的論述，他認為必須放在台灣社會中，政府將原住民逐漸看作「夥伴」關係，提倡地方政治的情境下，才能理解原住民部落發展如何與山林資源保育結合，使得原住民從「野生動物殺手」轉變為「山林守護者」(林益仁 2001)。

本研究中，Ngāti Rangi 人在思考環境保育和經濟發展時所發揮的精神，便是類似 Milton 所說的「永續文化」的概念。不同於科學式的生態學，Ngāti Rangi 人不將自己當作獨立於地景之外的存在，透過歷史故事及與地景的各種互動，他們與地景發生連結，並且保存他們的在地知識。這些知識過往都是透過口傳的方式傳承，例如：*korero*(故事)、*waiata*(歌謠)以及 *karakia*(禱詞)。

1975 年起，紐西蘭政府開始重視毛利人作為原住民的權益，對殖民時期對待毛利人不平等的權益關係做出補償，毛利人的知識開始被賦予更多政治力，Ngāti Rangi 人亦運用他們的知識，爭取環境政治的參與權，在這個過程中，他們也開始以文字、圖表、標誌與影片等方式作紀錄，並且期許自己能夠成為地方資訊的提供者；這些紀錄不僅讓他們的地方知識可以被具體呈現，亦標示出他們 *tangata whenua*(原住民)的身份。

本研究中，這場知識競逐的場域出現於 Ruapehu 山相關的環境權益問題，例如 Ruapehu 山火山災害管理方式的討論，以及河川復育的計畫。面對 Ruapehu 山的環境問題時，Ngāti Rangi 人與其他行動者之間不同的地景觀被突顯，尤其在雙方對於火山活動的認知上，他們展現出 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 的特殊地景知識，與西方科學專家最明顯的不同之處，這牽涉到不同文化對於危險、風險認知的討論。

自然災害是研究人與環境關係中一個特殊又重要的議題，許多學者認為，透過研究人群如何因應突發性的天災事件，更容易看出一個社會的文化模式 (Oliver-Smith and Hoffman 2002 : 3 ; Schwimmer 1977 : 296 ; Dove and Carpenter 2008 : 20)。當人類學研究注意到不同社會面對自然災難的歧異時，災害與文化的關係，便成為必須處理的問題，例如 Susanna M. Hoffman(2002)認為，加州人森林大火的災後重建過程，反映出西方文化中，將文化與自然二分的文化結構。她更進一步指出，這種自然與文化二分的象徵結構是西方文化的產物，並非每一個社會面對災難時，都會產生如此的想像(Hoffman 2002)。

從上述的討論可以看見，不同文化對於自然災害有不同的認知、理解方式，所以自然災害絕對與文化、社會有關係。Mary Douglas 和 Aaron B Wildavsky(1982)便指出 1980 年代以前，風險評估在西方社會中被技術性的科學研究主導，此等學科將風險(risk)視為全然客觀的現象，專注在個人產生的反應，忽略它產生的

文化脈絡、歷史過程。Douglas 和 Wildavsky 認爲每一個社會皆有其認知的「正常」與「異常」，二者之間的差異在於該社會所選擇合理的接受範圍，此即所謂的「風險藍圖」(risk portfolio)(Douglas and Wildavsky 1982 : 8)。不僅如此，Douglas(1985)更指出人類會注意某些特定的危險、災難，將它視為不好的徵兆，但是社會中有集體機制來處理危險(Douglas 1985)。

然而，文化不是穩定、不變的整體，擁有相同災難經驗的人群，亦可能因爲與其他人群的互動，對於自然災難有不同的解釋。Eric Schwimmer 以巴布亞紐幾內亞 Orokava 人對於火山爆發的解釋，呈現區域主義與部落主義這兩種層次的認知體系，前者突顯 Orokava 人與西方殖民勢力之間的緊張關係，後者則表達出他們與另外一個部落之間的緊張關係。人們對火山爆發的解釋實則反映他們當時生活的實際社會情況(Schwimmer 1977)。

Ngāti Rangi 人對於 *wāhi tapu* 的認識，也反映他們實際的社會情況。Ruapehu 山對於科學專家來說，是需要被管理的危險。對 Ngāti Rangi 人來說，Ruapehu 山同樣具有某種危險性，過去人們被「禁止上山」的原因，除了是對山的尊敬，也是爲了保護人們遠離危險，這亦是 Ngāti Rangi 人對於 *wāhi tapu* 特殊的認識。但是 Ngāti Rangi 人對於危險的認識，卻與科學專家不同，此二者背後隱藏了不同的知識典範。

透過上述的回顧，筆者以爲 *wāhi tapu* 蘊藏 Ngāti Rangi 人對於「危險」的社會知識，以及這個社會知識的轉變，能夠幫助我們更了解 Ngāti Rangi 人的地景觀，並且呈現紐西蘭社會裡，原住民與國家之間存在的不平等權力關係。

Tapu 的討論

在 Ngāti Rangi 人與外在行動者互動的過程中，地景轉化、協調不同人群對於地景觀的衝突，特別是對於危險的認識，透露出人群對 *wāhi tapu* 與科學專家

的不同。然而，本文的討論中，不只牽涉到 Ngāti Rangi 人與西方科學兩種不同的認識觀點，Ngāti Rangi 人內部在不同時期中，就呈現出對 *wāhi tapu* 不同的看法，並且延伸出不同的互動方式。

若要了解 Ngāti Rangi 人看待地景的方式，就必須重視人群內部對於 Ruapehu 山的互動方式出現不同的聲音。筆者以為，這牽涉到一個長久以來困擾許多研究者的問題：*tapu* 的意義。在此筆者先做一個簡單的回顧，第五章會就這部分的文獻，以及 *tapu* 和地景的關係，進行深入討論。

Tapu 這個字原本是波里尼西亞文化區獨特的文化概念，由探險家庫克船長帶入西方世界的英文辭典中成為禁忌(taboo)一字，爾後便在西方學術界引起複雜的討論(Steiner 1956：22-23)。

早期的人類學者時常將 *tapu* 放在宗教儀式的研究中去討論它的意涵(Radcliffe-Brown 1939；Johansen 1954)。Franz Steiner(1956)將它帶入另一個層面，他認為禁忌(*tapu*/taboo)是處理危險的社會學，將社會中的危險進行區分、限縮，使得危險可以被明確標示。Mary Douglas(1966)延續 Steiner 的討論，她將危險放回儀式的脈絡中，認為儀式就是社會集體性處理危險、汙穢的方式。

然而，Michael Shirres(1982)指出，早期的人類學研究忽略 *tapu* 不是一個單義(univocal)或曖昧不明(equivocal)的字，而是類比(analogy)。他指出，早期的研究因為忽略這一點，導致無法區辨 *tapu* 的本義和延伸意義。他自己則為 *tapu* 做出定義：「一個具有力量潛力的存在」(being with potentiality for power)。這個定義是一個超越分類、開放性的存在，不能放在神聖與世俗、潔淨與不潔等分類之下(Shirres 1982：29、46)。

筆者以為，Shirres 的討論有助於我們重新認識 *tapu* 的意義與性質，亦令我們更容易對 *mana* 與 *tapu* 的動態關係進行討論。而這也是波里尼西亞文化區一個重要的民族誌討論議題，但是它不僅在波里尼西亞民族誌裡有重要的地位，也在

毛利研究知識論發展上相當重要。

毛利研究與民族誌回顧

從地景研究與知識典範的角度談 *wāhi tapu*，能夠讓我們看見它作為特殊的地景觀，是了解 Ngāti Rangi 人當代社會情況的方式，但是筆者以為還是要從毛利民族誌與土地、地景以及人與自然關係等研究，才能使我們了解 *wāhi tapu* 所鑲嵌之「危險」的社會知識是什麼，以及從地景、知識典範的面向探究 Ngāti Rangi 人看待地景的方式時，可以對我們理解南島人群看待文化與環境之關係，提供什麼樣的貢獻。

自 1920 年代起，人類學研究對於毛利文化便有許多豐富的民族誌作品，但是伴隨著文化復振運動，毛利人不斷地爭取自身文化的發聲權，直到 1952 年奧克蘭大學成立毛利研究系，毛利研究成為一門獨特的學科，誠如 Michael Reilly(2011)所說，這門新興的學科為處於紐西蘭社會的毛利人提供傳承知識的管道(Reilly 2011: 340)，不僅如此，筆者認為它同時亦打開毛利文化作為一種知識，與主流學術知識對話的空間。

談到這裡，筆者以為必須討論毛利研究出現之前的人類學研究，以及毛利研究出現以後，關於毛利文化的人類學與毛利研究，這二者之間的關係。藉由討論這二者之間的關係，我們才能夠將 Ngāti Rangi 人從地景產生的社會知識放入紐西蘭社會的脈絡，了解原住民與國家之間的關係，同時在不同的知識體系相互對話的過程中，看見毛利文化作為一種知識體系，在社會中所扮演的角色。筆者在此將藉由回顧部分早期人類學研究，以及 *Maoritanga* 運動過程中與毛利文化相關的研究，來達到這個目的。由於毛利文化研究主題甚多，筆者僅能針對與本研究主題最相關的土地、地景、人與環境關係的部分作簡單的梳理。

Allen Hanson(1989)從文化建構論的角度解釋 1950 年代出現的

*Maoritanga*³(毛利文化復振運動)。他以 1950 年代作為毛利研究的斷代點，區分兩個時期的研究取向，並且指出研究取向的差異來自研究者不同的書寫目的。第一個時期，研究者帶著傳播論與遷移理論的立場，試圖讓毛利文化以演化的立場融入白人文明；第二個時期，也就是毛利文化復振運動出現以來，研究者則是藉由強調毛利文化與白人文化的不同，爭取毛利人在政治、經濟等各方面參與的社會空間，打造出以毛利與 Pakeha(歐裔白人)雙元文化(bicultural society)的紐西蘭社會。Hanson 認為在這兩個時期，無論是白人學者亦或毛利學者，都加入打造毛利文化的過程，使它成為現今的樣貌(Hanson 1989)。

Hanson 的文化建構論立場引發了許多爭議(Levine 1991；Linnekin 1991；Salmond 2007)，在此筆者暫不作討論。筆者以為 Hason 的討論提供我們了解毛利文化復振運動出現的部分背景，與認識當代毛利人與歐裔白人的關係的角度，也為 1950 年代前後毛利研究不同取向之間的關係提出解釋。然而，筆者認為他忽略毛利文化復振運動不是突然出現的產品，他以 1950 年代做研究取向的區分點時，則輕看了毛利人的口述傳統所產生的知識，長期以來對於毛利社會的影響。本研究中，筆者希望從一個更長的時間軸的角度，看待毛利文化作為一種知識，與紐西蘭社會、主流學術知識之間的關係。

單純以毛利人地景、人與環境關係作為主題的研究不多，Alfred Crosby(1986)是一個例外，他在書中的一章討論紐西蘭殖民的生態史，討論紐西蘭在殖民的過程中，原生物種不斷被人為干涉、改變，使得紐西蘭逐漸成為一個新殖民地。他認為在歐洲白人來到紐西蘭之前，毛利人是改變原生物種的行動者，但是在紐西蘭殖民的過程中，他們和原生物種一樣成為弱勢群體，卻又堅強地找尋出路

³ 一個以復興毛利文化為訴求的運動，其中對於毛利文化復興的訴求包含多重層面：鞏固親屬與交換、尊重有權威的長者、在 *marae*(聚會所)中舉辦宗教儀式、慷慨的分享資源、編織和雕刻藝術、說毛利語、與自然和諧相處的精神，以及用 *tapu*(taboo)、*mana*(prestige)和 *wairua*(spirit)為核心的精神(Hanson 1989；Webster 1998：29)。

(Crosby 1986 : 268)。Crosby 的研究可以讓我們對於紐西蘭殖民過程中，人與環境關係的改變有大概的認識，卻沒有對毛利人的環境觀是什麼、這個環境觀如何被改變作深入的討論。若要深入了解這方面的討論，則必須從早期以宗教、土地為主題的研究開始。

早期對於毛利人與環境關係的研究，大多散落在其他主題的民族誌裡，其中又以宗教、土地議題最多。例如 Joan Metge(1967)指出毛利人在從事生產活動時，難免會遇到週期性卻又無法預知的災難，人們將災難歸因於對自然的神-靈有所觸犯，需要具備宗教知識的 *tohunga*(專家)舉行儀式，透過儀式運用自然神-靈的 *mana* 來設立或移除 *tapu*，以維持、保護土地的生產力(Metge 1967 : 12)。I. H. Kawharu(1977)討論毛利土地法與制度的改變時，亦指出 *tapu* 是毛利人維持社會秩序的原則，這反映在毛利人看待土地的方式：

在殖民前，毛利人看待土地的態度是整體性的(holistic)，他的信仰將環境擬人化，並且用錯綜複雜的模式呈現，*tapu* 和宗教限制是這個模式的原則。

在森林裡，人們會感受到他與自己的親屬在一塊，樹木也是這個「大家庭」中的一份子，這些仙子、樹精和野獸都出現在毛利人有如神話詩一般的想像中。土地與其上的資源，與他們的社會生活息息相關，從食物採集到打仗、從對客人誇富到取悅他的神-靈，毛利人都是一個有技巧的農業專家。

(Kawharu 1977 : 40-41)

從上述的討論，我們可以看見無論是在宗教或土地議題中，毛利人與環境的關係皆與 *mana* 及 *tapu* 這兩個概念有相當大的關係。

*Mana*⁴和 *tapu* 是毛利研究中重要的議題，Bradd Shore(1989) 將它視為連結東、西波里尼西亞兩塊區域重要的概念(Shore 1989 : 137)。*Mana* 不只是力量，同時亦是秩序的指向，在合適的範圍內運用 *mana* 可以維持社會秩序，反之，過

⁴ 有關 *mana* 的討論，筆者將在第二章第一小節做更多補充。

猶不及的 *mana* 會造成社會混亂、失序(Shore 1989 : 148)。

Jean Smith(1974)指出部分學者將 *mana* 與 *tapu*、*wairua* 等概念放在一起，以主智論的方式討論這些概念是什麼，但是她認為這些概念皆必須在它被體現、被實行的脈絡中，方能被完全理解(Smith 1974 : 5)，於是她從移除 *tapu* 的儀式討論毛利人對於神聖和汙染的概念，指出 *tapu* 是毛利人社會秩序的核心概念，進而反駁 Mary Douglas(1966)僅在概念上，沒有從實際脈絡中對污染的討論(Smith 1974 : 90)。但是 Smith 倾限於材料的緣故，採取結構式的分析處理儀式與神話，所呈現的還是毛利人不斷在潔、不潔這兩個端點轉換；無法得知在真實生活情境中，這個轉換是否如此絕對的二分與靜態。

儘管從上述的討論中得知，*mana* 和 *tapu* 的概念是了解毛利人的環境觀重要的切入點，但是若要了解這個環境觀如何發生改變，並且在當代不同情境中呈現的樣貌為何，筆者以為，我們還必須對毛利文化如何在知識競逐的場域中被呈現，作進一步的討論。

毛利人的第一個社會運動應當是 1850 年代的國王運動(King's movement)，這個運動始於土地問題，毛利人意識到土地被重複、快速地賣掉，於是形成第一個跨部落的聯盟，以維繫土地和人的 *mana*、終止 *iwi*(部落)之間的戰爭、爭取毛利國王與英國女王享有平等地位為訴求(Kawharu 1977 : 11)。Toon van Meijl(1997)指出這個運動雖然失敗，它卻讓毛利人增加跨部落、團結的觀念。

毛利文化復振運動則是跨部落觀念的體現，Steven Webster(1998)指出這個名詞在 1950 年代正式被提出，卻要到 1970 年代才漸趨成熟(Webster 1998 : 29)。這個運動中非常重要的成品，就是毛利研究系的出現，Michael Reilly(2011)回顧毛利研究的發展，討論它從語言的研究開始，爾後發展許多重要的議題：*Kaupapa Maori*(毛利研究法)、女性研究、口述知識、毛利文化與太平洋文化之關係等。他更指出這門學科中，歐裔白人學者與毛利學者之間的特殊關係，這個關係自

1980 年代以來被過度二元化，歐裔白人學者的身分受到毛利人質疑，現今則開始有人對此提出反思(Reilly 2011：358)。

Reilly 的回顧指出毛利研究中存在的緊張性，這個緊張性亦突顯毛利人、毛利知識在紐西蘭社會中，與歐裔白人、西方知識的緊張關係。在這個情境下，強調毛利人有一套獨特、不同於歐裔白人的世界觀是毛利文化的研究取向。而人與環境關係的議題在這個取向底下，亦得到比過去更充足的討論空間。

在毛利文化復振運動下，毛利人與自然、環境之間的關係成為獨立於土地、宗教的研究議題，毛利人的環境知識更逐漸被納入部分主流學術討論的範圍內。

King、Golf 和 Skipper(2007)便討論毛利環境知識(Maori Environmental Knowledge，簡稱 MEK)對於紐西蘭自然災害的可應用性，他們分析三種文本材料：口說記錄、地名及環境的指標，指出這些知識是基於毛利人長期對自然環境的觀察、記錄而來，可以對地方災害管理、預防及減緩提出一定的貢獻(King, Golf and Skipper 2007)。他們期望毛利環境知識為科學界所接納，讓政府願意將毛利環境知識納入自然災害管理的參考，開拓毛利人參與環境管理的空間。這個訴求本身，便已經假定至少有一種有別於科學知識的知識存在，那就是地方知識(local knowledges)，需要與當地情境緊密的連結方可發揮災害管理的效果。

這種將毛利環境知識與科學知識作區別，並且認為毛利環境知識有助於當代社會解決環境、自然災害問題的討論，皆呈現出毛利文化對於世界的認識有別於西方人，是整體的認識觀(holism)。例如 Garth Harmsworth(2002)指出在西方資本主義式文化主導之下，西方社會一味追求經濟發展造成社會及人文培力降低、環境資源退化等現象，而毛利文化與傳統知識則提供我們另一個思考發展的觀點，就是一個整體性的發展觀。他更在文章中提出四項毛利人的發展策略，指出這個整體性的發展觀乃是根植於毛利人對於自身文化的認同(Harmsworth 2002)。

然而，不是每位研究者都藉由強化毛利人有一套獨特的世界觀，說明毛利環

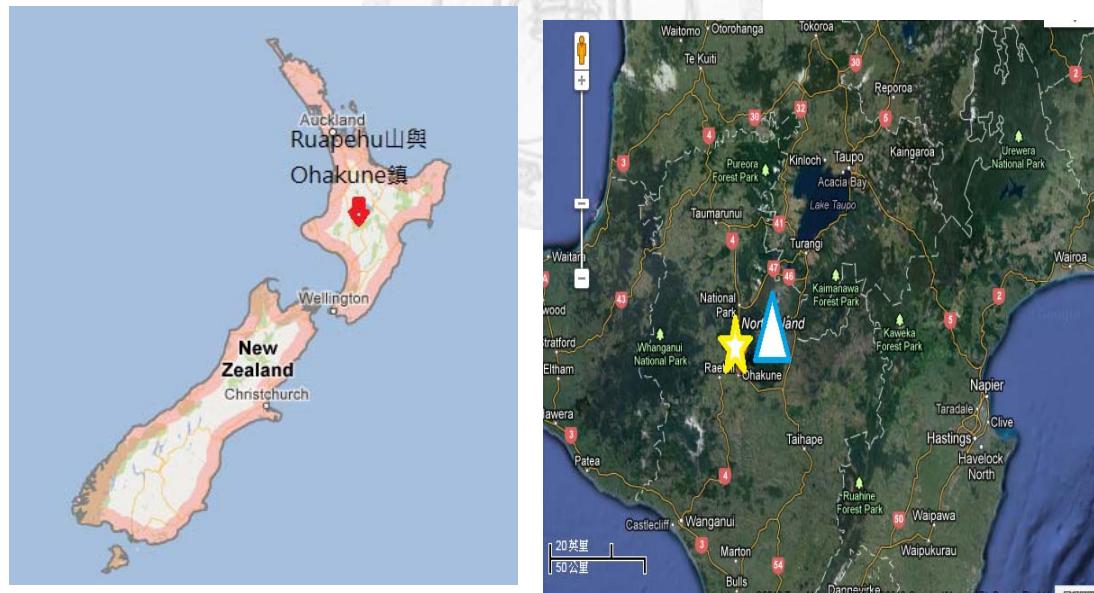
境知識在主流學術知識社會中可能的貢獻。Katharine Cashman 和 Shane Cronin(2008) 認爲，人們都是根據既有的知識尋找對大型自然災害的解釋，有時是科學知識，有時則是宗教性解釋，當其中之一無法完全解釋時，就會出現二者混合的情境。他們更比較美國 St. Helens 火山爆發與紐西蘭 Tarawera 火山爆發的事件，發現火山發生之後，在地方上均出現一些傳說故事用以解釋火山爆發的故事。然而，這些故事都要被放回社會脈絡中，方可以被體現，例如毛利人將現在的人群放在自然環境中被定位，而這個自然環境的脈絡則是創世故事，現在的人們不斷經由地景，追溯自己的系譜到 Ranginui(天空之父)及 Papatuanuku(大地之母)。

本論文希望從地景研究出發，討論 *wāhi tapu* 在 Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山互動時，是如何被人呈現？並且進一步從人群與不同行動者之間的互動：科學專家、政府和滑雪公司等，討論這個以 *tapu* 為核心的地景知識，如何進入當代社會知識場域中，與西方科學知識互動？當這些互動開始發生時，原來的地景觀又是如何被人呈現？這是筆者嘗試透過上述的文獻以及田野材料，試圖在本研究中回答的問題。

第三節 田野背景

筆者主要田野地點位於紐西蘭北島 Tongariro 國家公園境內，一個名叫 Ohakune 的小鎮，鎮上的人口約有 1,100 人⁵。Tongariro 國家公園是紐西蘭的第一座國家公園，成立的過程可追溯至 1887 年，由 Ruapehu 山北面最大的部落，也就是 Ngāti Tūwharetoa 當時的 *ariki*(影響力跨越部落的領導者)Te Heuheu Horonuku 將三座山：Tongariro 山、Ngauruhoe 山和 Ruapehu 山送給英國女皇為禮物成立。然而，當中還牽涉區域內數個毛利部落之間的土地糾紛，以及殖民者與毛利人之間不平等的權力關係。因此，自 Te Heuheu Horonuku 把山送給英國女皇之後，這座國家公園還沒有正式成形，中間經歷了一段殖民者土地收購的過程，直到 1907 年才正式成立。這部分的背景將在第二章進一步介紹。

圖一 紐西蘭地圖。圖片來自 google 地圖網頁。



左圖是紐西蘭南、北兩島的地圖，紅色箭頭標示著 Ruapehu 山與 Ohakune 鎮的所在；右圖則是拉近距離看紐西蘭北島，黃色星號是 Ohakune 鎮，藍色的三角形則是 Ruapehu 山。

⁵ 參考 紐西蘭統計局 2006 年資料

<http://www.stats.govt.nz/Census/2006CensusHomePage/QuickStats/AboutAPlace/SnapShot.aspx?type=au&ParentID=1000008&ss=y&tab=PopulationDwellings&id=3555000>

圖二 Ngāti Rangi 人居住區域地圖。



左圖灰色界線內是 Ngāti Rangi 人主要的居住範圍，藍色標籤是 Ruapehu 山的位置，黃色標籤則是 Ohakune 鎮；右圖是從地理分區上，與 Ngāti Rangi 人較有關係的 Whanganui 河流域與人群，途中藍色的線條是 Whanganui 河，沿著藍色線條的白點則是毛利人的 marae(集會所)，這些集會所屬的家族大部分都與 Ngāti Rangi 人有通婚關係。

這個區域共有七個部落⁶，其中 Ngāti Rangi 位於 Ruapehu 山的南面，從他們所在的地理位置說來，往北是三座山，往南是 Whanganui 河。在扶輪社邀請 Ngāti Rangi 信託會主席 Che 演講時，他便這樣形容 Ngāti Rangi：「從地理位置上來說，我們剛好位於山的部落與河的部落中間，所以我們是一個居中協調的部落」。

Ohakune 鎮位於 Ruapehu 山的南方，該鎮是 Ngāti Rangi 人重要的據點，根據文獻紀載，早在 17 世紀中葉 Ngāti Rangi 人便在此建立 Maungārongo marae(集

⁶ 由 Taupo 湖向南直到 Whanganui 市，這七個 *iwi*(部落)分別是 Ngāti Tūwharetoa、Ngāti Hikaiaroa、Ngāti Rangi、Ngāti Uenuku、Ngāti Apa、Te Awaiti 和 Ngāti Hauiti。

會所)，這間集會所亦是現在 Ngāti Rangi 信託會的所在地。儘管文獻對於 Ngāti Rangi 人在 Ohakune 鎮的歷史記載最早只到 17 世紀，但是根據 Ngāti Rangi 人的口傳故事，他們在紐西蘭其他毛利人乘坐獨木舟來到這裡之前，就已經生活在這個區域了：

當 Maui 將 Te Ika-a-Maui(北島)拉起時，*Matua te Mana*(Ruapehu 山)被創造，成為 *Kāhui Maunga*(山之家族)的第一個成員。在此一時期，許多含有神-靈跟具象的 *kaitiaki*(守護者)被創造，準備這個地方，使其得以為人類居住。爾後 Ngāti Rangi 人最重要的祖先 Paerangi 乘著一隻名叫 Te Rauhamoa 的鳥來到此地，他點燃了 *Kāhui Maunga* 的火焰，使得人們得以居住於此⁷。因此 Ngāti Rangi 人時常在 *hui*(會議)或 *karakia*(儀式性祈禱詞)時說：*Muramura te ahi-ka o Paerangi, muramura hoki ko au (I am the eternal flame of the House of Stone of Paerangi, 我是 Paerangi，放石頭的房子裡永遠燃燒的火焰。)*

根據 Ngāti Rangi 人的故事，Ruapehu 山是他們神-靈的祖先，是 *Kāhui Maunga* 的長子，支撐紐西蘭北島的柱子，所以他擁有大量的 *mana*，是 Ngāti Rangi 人的 *wāhi tapu*。另一方面，從系譜上追溯，他更是現在人群的爺爺。人群與山之間有著一定的互動關係。

1970 年代後，Ohakune 鎮因為 Ruapehu 山南面完工的 Turoa 滑雪場，成為紐西蘭北島冬季著名的滑雪觀光小鎮。該鎮在行政區上分為兩個區域：Ohakune 鎮與 Ohakune Junction(火車接軌處)。筆者在文中則將該鎮分為 Ohakune 鎮中心，以及廣泛的 Ohakune 鎮兩個區域。

Ohakune 鎮中心的建設有圖書館及區辦事處(district council)、觀光資訊中心(tourist centre)、消防處、警察局、New World 超級市場、郵局兼書店、二輪戲院、法庭、數間販賣滑雪用品的商店、網咖、數間旅館以及餐廳。鎮上最重要的兩個

⁷ 這一部分在第二章會有深入討論。

代表即是 Ruapehu 山，以及前往 Waiouru 鎮路上的大紅蘿蔔標誌，這些建設標示著 Ohakune 鎮上不同人群在鎮上的歷史活動。而在冬天，最顯著的就是販賣滑雪用品的商店及旅館。儘管該鎮 2006 年統計總人口數不到 2,000 人，每年冬季卻因為滑雪觀光，而可能因為外來的滑雪客，增長為 7,000 至 10,000 人⁸。

圖三 Ohakune 鎮地圖，取自該鎮的觀光資訊中心。



此圖的左方黃色星星是 Maungārongo 集會所，也是 Ngāti Rangi 信託會的辦公室、Ngāti Rangi 毛利小學所在地。圖中橘色的區塊是 Ohakune 鎮中心，上面有一個粉紅色的三角形是筆者寄宿的地點。圖的上方綠色區塊則是 Turoa 滑雪場。

該鎮的居民每天中午都會聽見警報器作響，目的是測試警報器的功能，以免發生災害意外時，無法及時召集義消來處理。然而，在 Ohakune 鎮需要透過警報來通知人群的災害，除了一般常見的火災、車禍等意外，Ruapehu 山的火山活動亦是其中之一。

火山活動是 Ruapehu 山受到紐西蘭各界關注的原因，1953 年該火山的活動導致火山泥流(lahar)沖毀一座火車通過的橋，釀成紐西蘭史上最大的鐵路災難

⁸ 參考 網頁：<http://www.visitohakune.co.nz/content/12/>

Tangaiwai 事件。此後，Ruapehu 山仍舊持續發生火山活動，最引人注意的是 1995 年的噴發。這時的噴發活動讓國家公園管理處、科學專家與 RAL 滑雪公司更加重視 Ruapehu 山的災害管理等事宜。這也是筆者注意到 Ngāti Rangi 人積極投入與 Ruapehu 山相關環境議題，以及人與山的互動方式發生改變的背景。



第四節 研究方法與限制

筆者於 2010 年 7-9 月的時間到紐西蘭進行田野預先調查計畫，此後又於 2011 年 8-11 月進行正式田野調查，在紐西蘭停留的這 5 個月中，筆者在田野地點 Ohakune 鎮共待了 2 個半月，其餘的時間則大部分在奧克蘭圖書館蒐集書面資料，進行從事田野相關的聯繫，並且前往 Te Teko 拜訪 Ngāti Awa 的朋友。筆者在田野預調時曾接受 Ngāti Awa 長輩 Hemana 的幫助，爾後雖然沒有在該地從事田野工作，但是依照毛利人的禮俗，筆者仍舊前去拜訪，並且總共在該地停留約有三週。

進入毛利人當中做研究，毛利研究法是幫助筆者進入田野，並且了解筆者所蒐集的資料代表什麼意義，又能保護筆者與被研究者之間關係的方式(Pihama, Cram and Walker 2002 ; August 2005 ; Smith 1999)。其中，對於毛利語的掌握是相當重要的部分。筆者進行田野工作之前，就透過 *toku reo* 網站⁹以及 *Te Reo Taketake* 一書(Wiri 2008)學習基礎的毛利語，進入田野後，也藉由在 *Te Kura Kaupapa Maori o Ngāti Rangi*(後面稱 *Ngāti Rangi* 毛利小學)的工作，和小朋友一起「旁聽」毛利語課程。

筆者生活中使用的語言與訪談仍舊以英語為主，筆者可以掌握的毛利語仍舊有限，僅能用毛利語進行自我介紹，詢問時間、地點，說出現在式與現在進行式的簡單句子，亦能背誦幾首歌謡。礙於筆者所學的毛利語有限，無法對於語料進行深入的結構分析，但是本文中筆者書寫到 *Ngāti Rangi* 人常用的用語、地名與人名，以及過往民族誌討論中重要的毛利文化概念時，會特別以毛利文書寫，並附上中文翻譯。若碰到 *Ngāti Rangi* 人在日常生活中使用英文的用語，筆者則會先以中文翻譯，再附上英文。

⁹ <http://www.tokureo.maori.nz/index.cfm/1,186,0,43.html>

筆者於 2010 年與 GNS(科學組織)中負責與毛利部落進行溝通、協調的管理人 Rawiri Faulkner 接洽，透過他的介紹認識 Ngāti Rangi 中的 *matua*(男性長輩) Keith，又藉由 Keith 的介紹認識 auntie(阿姨)Lila，她表示願意日後若筆者再次回到 Ohakune 鎮，可以到她家住宿。

爾後於 2011 年，筆者前往 Ohakune 鎮之前卻與 Lila 失去聯繫¹⁰，便再透過 Keith 的協助，藉由目前 Ngāti Rangi 信託會主席 Che 的幫忙，引介我到他的姊姊 Korty 家住宿。Korty 目前是 Maungārongo 集會所的主要管理人，也是 Ngāti Rangi 毛利小學的校長，她希望筆者可以前往小學工作，教小朋友說中文。

於是，筆者便在 Ngāti Rangi 毛利小學，以毛利語教小朋友說中文，起初筆者腦中想的教學是非常「固定」且「正式」的，但是沒想到小朋友的活動太多，亦是筆者與他們對於「教學」的想像不同，所以筆者只教過他們簡單的問候語、親屬稱謂以及一首中文歌(綠油精)。後來大部分的時間，筆者就在 Ngāti Rangi 毛利小學與小朋友一起「旁聽」，有時從事將學校裡不要的紙本資料用碎紙機銷毀，為小朋友準備午餐等工作。

筆者在學校中另一項重要的工作，就是每週五和學生一起去滑雪時，幫忙照顧小朋友，注意學生的安全，特別在他們跌倒或使用纜車設施時。這對於筆者來說是一項大挑戰，進行這份田野工作之前，筆者從來沒有滑雪的經驗，第一次和 Ngāti Rangi 小學上山滑雪後，筆者只學會不熟練的滑行與停止，沒想到第二次上山就馬上被託付在初學者區域照顧小孩的責任。然而，Ngāti Rangi 小學的小朋友也很貼心，許多滑雪技術比較好的孩子會主動幫忙照顧滑雪技術不好的人，這也包含我在內。

藉由在 Ngāti Rangi 毛利小學的工作，以及每天和同事們聊天、參與 Maungārongo 集會所和 Ngāti Rangi 的部落會議，這兩場部落會議皆在討論與滑

¹⁰ 爾後筆者前往田野地，才知道 Lila 因為心肌梗塞過世。

雪場、Ruapehu 山和環境保育相關的議題，對於筆者本次論文的撰寫相當有幫助。在部落會議中，筆者逐漸從第一天坐在客人席的位置，被這群孩子歡迎，進入 Maungārongo 集會所，到日後在 2-3 次 *pōwhiri*(歡迎儀式)中，坐在代表 Maungārongo 集會所中的婦女席，歡迎外來的賓客。在這個過程中，筆者意識到自己的身份始終是模糊的，卻因為許多 Ngāti Rangi 人的接納，以及參與在當地的各樣日常活動中，逐漸在當地找到一個奇特的社會位置。此外，筆者接觸到的人群仍舊有限，主要是部落目前期望推動滑雪活動的人群，這群人亦是目前參與部落活動較活躍的人。筆者偶爾在部落會議的場合中，聽見質疑滑雪活動的人，也從熟識的人口中聽聞還是有反對者存在，但是受到田野工作目前的限制，筆者尚未深入了解這群人。

除了參與 Ngāti Rangi 人為主要負責人的各樣活動外，筆者還參加週六在 Maungārongo 集會所禮拜堂舉行的天主教彌撒，週日亦前往當地的聖公會教堂幫忙司琴，時而參與部分聖公會教會的活動。從這方面的參與，使筆者可以更全面地認識 Ohakune 鎮上各種人群的互動的樣貌，同時，亦令筆者對 Ngāti Rangi 人在當代的紐西蘭社會中的處境，有更多認識。

除了上述的參與觀察以外，筆者也與 6 位 Ngāti Rangi 人進行面對面的單獨訪談，這 6 位 Ngāti Rangi 人都曾經目睹火山噴發，幾位長者更是一輩子都沒有離開過這個區域。筆者藉由訪談，了解他們的生命經歷，並且進一步了解他們對於所經驗、所看過火山活動，以及上山滑雪或其他活動的看法。此外，筆者亦透過 Che 的幫忙，參與他和 DOC(國家公園管理處)專門負責火口湖監測的科學家 Harry，一起討論目前火山災害管理的會議，使筆者更了解目前 Ngāti Rangi 人與科學家的互動關係。

撰寫論文前，筆者已與部分人面對面討論、分享寫作想法，詢問他們的意見，盡量貼近當地人之觀點、語彙來書寫。至於文中之人名，筆者詢問過他們是否匿

名後所得到的答案是：「這件事對於我們來說，不是那麼重要，你想要怎麼處理都好。」以筆者與他們相處的經驗、對他們的了解，筆者相信文章的內容才是他們所關注的重點，同時這篇文章亦是他們的共同參與方可完成，因此，筆者最後的決定是採取部分真名，部分匿名的方式書寫。



第五節 章節安排

本論文在第一章說明研究主題，並且對該研究主題的部分文獻進行回顧，說明筆者切入這個主題的立場。接著便對田野背景，包含該地區如何成為國家公園，Ngati Rangi 人在這個區域，特別是與 Ohakune 鎮的關係，並且對人群參與 Ruapehu 山相關的環境議題背景做一個簡單的介紹。最後，筆者則介紹從事這份研究的過程，包含田野經歷、研究方法等。

第二章旨在說明 Ruapehu 山如何連結過去的歷史與現在人群的認同，藉以突顯 *wāhi tapu* 特殊的地景觀。首先，筆者先從紐西蘭進入殖民前後的歷史，討論毛利人在殖民過程中，經歷認同斷裂的問題。其次，從 Tongariro 國家公園成立的過程，討論這個區域在殖民過程中，經歷的認同問題，以及地景在其中扮演的角色。接著，筆者會從 Ngati Rangi 人的起源、歷史故事和人群與山的互動方式，說明地景如何成為人群認同的連結。最後，則從上述的討論中，說明 *wāhi tapu* 作為一個地景觀具有什麼特質。

第三章將對影響 Ngati Rangi 人與山的互動方式改變的因素，進一步的討論。首先，將交代國家公園成立後，歐裔白人如何將滑雪活動帶入山上，Ruapehu 山因而成為紐西蘭北島最受歡迎的滑雪勝地，滑雪亦為國家公園及鄰近的城鎮帶來重要的經濟收入。接著，在山上滑雪時，無論是滑雪建設亦或觀光客，都必須面對火山活動這個潛在的危險，於是政府及科學組織開始針對火山災害，提出各種風險減緩與管理等方式；然而，Ngati Rangi 人意識到政府與科學家對 Ruapehu 山的關注，並且將它視為「可被管理的危險」概念卻與他們所認識的 *wāhi tapu* 不同。這個差異讓 Ngati Rangi 人在 1995 年火山噴發時，對媒體及鎮上的人發表意見，此後他們不只對外扮演山的代言人，對內則更認真地面對上山與否的問題。

第四章將論述當代情境內，Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 的特質如何被 Ngati

Rangi 人再生產，作為他們理解自己是誰，並且成為他們用來平衡環境管理與經濟發展之間衝突的概念。筆者先從在 Ngāti Rangi 毛利小學的生活經驗出發，討論人們如何理解可以上山，甚至支持、推動到山上進行滑雪娛樂活動，進而討論 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 具有什麼特質，這樣的特質和第二章所述有什麼不同。接著以兩個部落會議為例，突顯 Ngāti Rangi 人如何重新思考 *wāhi tapu* 的特質，並且積極地擔當他們作為守護者的責任。最後則討論 *wāhi tapu* 作為一種地景觀，在當代社會裡具有什麼樣的重要性。

在結論與討論中，筆者則進一步分析，在不同的歷史時期裡，*tapu* 的概念如何在人與山的互動過程中被人群呈現與轉變。首先，筆者藉由人類學過往對於 *tapu* 的討論做部分回顧，用以理解 Ngāti Rangi 人對 *tapu* 的認識，亦可以使我們看見本研究對於這方面討論的貢獻。其次，筆者將從三個對 *wāhi tapu* 的認識：「嚴禁上山」、「進退兩難」以及「集體上山」，以時序性的敘述方式，分析 *tapu* 的概念如何在人與山的互動過程中被人群呈現與轉變，以及 *wāhi tapu* 呈現出來的地景觀是什麼。最後，則指出這份研究對於人類學研究的貢獻、目前的限制是什麼，並指出未來本研究可能的發展方向。

第二章 Ruapehu 山：Ngāti Rangi 人的神聖地景

Ma Te Rau-hā-moa e kawe ki Rotokura.

Hoki ake ki Rangipōtaka ki Ngā Toko, ki Te Ao-o-te-Puhi, ki Ngā Mōkai, ki te Rangakauika. Tirohia atu au ki te kaho whare o Rangiteauria me Tomotomo-Ariki. Whakarehu taku kite I te awa o Whangaehu e rere ana ki tai. Topa atu au ki Rongokaupō, whāia I a Mangawhero ki te Maungārongo. Ki Makaranui, ki te mokopuna a Uenuku-Manawa-Wiri ko Tamakana I ngā pākihi. Rere tonu te wai ki Tuhi Ariki ki ngā wai heke e heke ana ki Te Awaiti.

這是筆者在 Ngāti Rangi 毛利小學的房間裡找到的一首 *waiata*(傳統歌謠)，作者是 Ngāti Rangi 信託會(trust board)的主席，目前一位 35 歲的領導人 Che，他爲了幫助學校的小朋友記憶這個區域的地名，並且認識、記憶這附近的山川、溪流、*marae*(集會所)等地景所做。

爲什麼記憶、認識這些地名與地景，對 Ngāti Rangi 人來說是重要的事呢？又 Ngāti Rangi 人與地景之間有什麼樣的關係？在這一章裡，筆者將說明地景，特別是 *wāhi tapu*(神聖地景)對於 Ngāti Rangi 人的重要性。

第一章中，筆者提到地景作爲一種分析概念時，有兩種不同的分析取徑：過程式與銘刻式。其中，又以 Hirsch(1995)提出的過程式地景觀，對於我們認識南島人群的地景觀相當有幫助，這種地景觀讓我們看見，人群藉著在地景中的活動形塑自我的認知；而地景在人群活動時，不斷地被人群賦予新的意義，二者便相互構築出具有時間深度與情感的認同，因此地景同時是人群認識自我，也是認識世界的方式。

這種地景觀乃是不斷地透過時間深度累積，筆者以爲要了解 Ruapehu 山與 Ngāti Rangi 人的關係，則必須從歷史中人群的互動談起，而這個時間深度必須

拉長到 Aotearoa(長白雲之鄉)上的毛利人，如何與 Pakeha(歐裔白人)接觸，爾後又在二者互動的過程中，打造 New Zealand(紐西蘭)這個國家。因此，本章的第一節將對這段歷史作簡單的回顧，接著，筆者在第二節會聚焦在 Ngāti Rangi 人生活的區域，也就是 Tongariro 國家公園境內，由此更能突顯紐西蘭進入英國殖民的情境時，毛利人內部，以及歐裔白人與毛利人之間複雜的關係，幫助我們了解在當代社會裡，這個複雜的關係如何轉變，並且討論地景在當中扮演的角色。第三節會討論 Ngāti Rangi 人與地景的關係，第四小節則討論 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu*(神聖地景)，對於 Ngāti Rangi 人而言有何特殊意義，並且更進一步回答 *wāhi tapu* 對於 Ngāti Rangi 人的重要性。最後一小節則對本章作一個整理，並且試著討論在這段時間內，人們與 *wāhi tapu* 的互動方式究竟為何？



第一節 從 Aotearoa(長白雲之鄉)到 New Zealand(紐西蘭)

長白雲之鄉是毛利人早期從波里尼西亞地區遷移到紐西蘭時，為這塊土地取的名字，在歐洲人來到紐西蘭之前，這塊土地上已經有幾波來自東波里尼西亞的移民潮，這些移民帶著原鄉的生活方式，到此適應新的生活環境，產生所謂的「古典毛利文化」¹¹(Metge 1967：2)。New Zealand(紐西蘭)這個字則源自荷蘭文，James Cook 船長來到此地後將之改為英文。這兩個字分別代表不同的歷史時期，也是人群在移動與互動中交織成的歷史。

這個小節中，筆者將從這段歷史開始，以 Joan Metge(1967)所著 *Rautahi: The Maoris of New Zealand*¹²的整理為基礎，再加上幾本毛利民族誌的材料，從中梳理早期毛利人的社會組織、生活型態，特別是人與自然之間的關係，並且討論這個關係在他們與歐裔白人接觸後，毛利人的生活型態如何發生改變。筆者以為這可令我們更加認識當代毛利人的處境，同時幫助我們在下一小節，理解地景對於毛利人的重要性。以下筆者將分成三個時期進行介紹。

1. 1840 年以前

從 Alfred Crosby(1986)書中對於紐西蘭的敘述，可以知道在生物學家眼中，紐西蘭是一塊生態相貧脊之地，他提到毛利人自波里尼西亞地區移民至此後，亦花了相當的時間適應當地的生活，過著採集和部分農耕的生活(Crosby 1986：221-222)。

在這樣的環境中，毛利人的社會組織與波里尼西亞其他地區的人群有相似之處，亦有不同的地方。Metge 在書中先談到毛利人的社會組織，她將毛利人的社

¹¹ Metge 書中提到，雖然目前的研究認為古典毛利文化為早期東波里尼西亞文化在紐西蘭的適應結果，但是二者之間的銜接關係仍需要進一步的研究。

¹² 筆者之所以選擇 Metge 的書，乃是因為本書是筆者目前找到內容涵蓋較完整的民族誌。同時，Metge 撰寫本書的目的是為了討論紐西蘭作為一個多元族群國家的可能，她在書中特別從毛利人與白人之間的關係做比較，筆者以為她的討論，對於 Ngāti Rangi 人與滑雪公司、科學家等不同行動者的互動方式，可以提供好的參照點。

會組織分成三種：*iwi*(部落)與 *waka*(獨木舟)、*hapū*(世系群)以及 *whānau*(家戶)：

Iwi 是獨立的政治組織，佔有特定範圍的領土，對內部的糾紛可以和平解決，對外部則會發動戰爭...每個部落都是廣義的祭祀群體，成員無論從男方或女方血親，都可以追溯至同一個創始祖先；有時乘坐同一艘獨木舟來到紐西蘭的部落，也會形成鬆散的同盟組織。*Hapū* 可以被視為部落的分支，若一支 *hapū* 擁有足夠的能力，也可能獨立成為 *iwi*...*hapū* 是透過男方或女方的親屬關係，追溯至同一個共祖的祭祀群體，並且透過共祖的名字彼此區分，它是日常生活的許多層面的運作單位：土地使用、財物分配、獨木舟與集會所的使用。*Whānau* 是毛利社會最基本的單位，通常由一個延伸家庭組成：一個長老(*kaumātua*)，他的妻子或妻子們，他還未婚的孩子，以及部分他已婚孩子的家庭(通常是兒子)，還可能有奴隸。(Metge 1967：6)

階級制度是研究者眼中波里尼西亞社會的特色(Feinberg and Macpherson 2002：102)，毛利人也不例外，然而毛利的階級制度相當複雜，筆者在此則對 Metge(1967)書中的討論以及筆者的田野材料做一個簡單的整理。

Metge(1967)的書中談到，每個家戶都由一位長老為主要的領導者，其他人則為 *ware*(平民)。長老若是在血緣上可以追溯至世系群的主要祖先，他就是該世系群的 *rangatira*(首領貴族)。筆者以為在這個層級，其他旁支血親的長老皆是 *rangatira*(貴族)，但是在世系群層級之下的貴族包含長老與 *tohunga*(專家)。Metge 認為在各個世系群的首領貴族中，最年長或最資深的一位，則成為 *ariki*(泛部落的領導)，是整個部落的領導者。除此之外，毛利社會中還有 *taurekareka*(奴隸)階層，這群人通常是戰俘(Metge 1967：8)。

上述的社會階級看起來是以血緣作為分類的基礎，但是從毛利人的角度來說，社會階級分類的基礎不是以血緣，而是 *mana*(靈力)。誠如第一章談到，*mana*

是波里尼西亞地區，特別是毛利社會中重要的文化概念。它是一種由個人、群體或物擁有的力量，藉由其作用力判斷是否有效，人可以透過血緣關係的繼承來增加他的 *mana*，但是也會透過他的行為減少或增加。*mana* 的來源是自然的神-靈，也是祖先，人們可以透過儀式等方式，向自然界的神-靈挪用 *mana* 為自己使用，也可以藉由繼承的方式獲得(Shore 1989 : 139 ; Metge 1967 : 8 ; Feinberg and Macpherson 2002 : 118)。*Mana* 亦與 *tapu*(具有力量潛在的存在/宗教性限制)息息相關，Metge(1967)指出，毛利人的社會關係乃根據各人擁有的 *mana* 而相對地處於 *tapu* 或 *noa*(凡常)的狀態(Metge 1967 : 8)。筆者以為，毛利社會雖然看起來有一套穩定的階級制度，然而，由於階級制度的基礎不是血緣關係，而是 *mana*，所以毛利社會仍舊存在潛在的流動性。

前面提到，歐洲人尚未進入紐西蘭之前，毛利人的經濟活動是以採集和部分農耕為主。Metge(1967)提到毛利人從事經濟活動時，時常遇到週期性卻無法預知的災難，需要具備宗教知識的專家舉行儀式，例如：設下 *rāhui*(儀式性界線)禁止人們進入這些地點從事經濟活動，以保護森林、農地和魚場的 *mauri*(生命力)。

人與自然之間的互動不僅是經濟活動中重要的一部分，也與他們的宗教有關，Metge(1967)認為毛利人相信許多 *atua*(神-靈)的存在，將他們¹³與自然現象連結，成為可見的象徵(visible symbols)。人們透過一些行為與 *atua* 溝通，包含尊敬、獻祭和 *karakia*(唸禱詞)、將初熟的食物獻給他們等。任何與 *atua* 進行連結的活動都是 *tapu*，具有極高的危險性，需要按照特定的規則來進行，而這些 *tapu* 也可以透過 *whakanoa*(特殊儀式)移除(Metge 1967 : 23-24)。

自然的神-靈提供人需要的 *mana*，人們則藉由宗教與經濟活動，取得生存所需要的 *mana*，因為每個人所獲得的 *mana* 不同，而形成階序的社會關係。不僅如此，自然的地景亦反映在毛利人的社會組織結構上。1840 年之前，毛利人社會組

¹³ 對於毛利人而言，這些神-靈皆是自然被擬人化的存在，所以筆者在此用「他們」來書寫。

織的運作單位是以世系群為主，每一個世系群有一間 *marae*(集會所)，世系群內的成員可以在集會所進行集會、舉行儀式、歡迎 *manuhiri*(外來賓客)等活動。這樣的建築只在部分波里尼西亞地區出現，在毛利社會中則相當普遍。集會所是毛利人社會地景的一部分，也是毛利人社會凝聚力的來源，以 Ngāti Rangi 人為例，集會所不只座落於空曠的的地方，更與人群重要的地景有所連結，每一間集會所都歸屬於某條河的流域，而連結 Ngāti Rangi 人主要的四條河流的就是 *Paerangi*(Ruapehu 山)。人群、社會組織與自然的地景，就這樣產生彼此連結的關係(見附錄一)。

2. 懷堂依條約與土地糾紛

歐洲白人於 1769 年開始與毛利人發生較密切的互動，在 1840 年以前，歐洲白人是為了商業貿易、傳教活動等原因，與毛利人互動。然而，雙方的互動為毛利人帶來許多社會問題：傳染病、部落間的戰爭與土地流失等(Metge 1967: 30；Crosby 1986: 230-231、256-257)，筆者以為最嚴重的是土地糾紛。

Metge(1967)指出，1838 年一群澳洲的移民與投機客在英國成立了紐西蘭土地公司(New Zealand Land Company)，目的是為了向毛利人購買他們的土地。過去，毛利人為了與歐洲白人進行交易，換取毛瑟槍、衣服、外來物種和各種知識，以土地進行交易。然而，隨著傳染病、戰爭造成毛利人口減少，土地流失與部落間的土地糾紛日益嚴重，毛利人逐漸意識到這些歐洲貿易商為他們帶來的困擾，於是向英國政府提出要求，希望英國政府能夠介入此事(Crosby 1986: 248)。

1840 年，英國政府與部分的毛利首領貴族、泛部落的領導簽訂懷堂依條約 (Treaty of Waitangi)¹⁴，Metge(1967)提到在這份條約下：

毛利酋長放棄所有在主權上，超過英國女皇的權利與權力；英國女皇亦承認並保護紐西蘭的酋長與部落，無論是個別或集體，只要他願意，都可以

¹⁴ 參考 網頁：<http://www.nzhistory.net.nz/politics/treaty/the-treaty-in-brief>

享有在土地、地位、森林、漁場及其他財產上的權益。英國女皇亦具有保護紐西蘭原住民，賦予他們一切英國公民享有的權利與特權的責任(Metge 1967：31)。

懷堂依條約的簽署，是紐西蘭正式進入英國殖民的開始，也標示紐西蘭歷史上白人與毛利人之間關係的重大改變。然而，I. H. Kawharu(1977)指出這份條約看起來建基於「雙方平等」，實際上卻因為英語和毛利語翻譯上的誤差，造成日後相當多的爭議，亦使得實行中產生許多不平等之處(Kawharu 1977：6)。

條約簽署後，大量的白人移民前往紐西蘭內陸，紐西蘭土地公司(New Zealand Land Company)也積極地進行土地買賣。毛利人賣土地的原因不只是為了換取歐洲白人的商品，Richard Boast(2008)指出還債亦是重要的原因，當時有商人會先將一些奢侈品賣給酋長，例如：建材、雪茄、白蘭地等物品，爾後再向他一次收取這些物品的費用，酋長手上沒有那麼多金錢時，便只好賣出土地(Boast 2008：408)。

此外，歐裔白人與毛利人對於土地財產權不同的觀點，造成毛利人產生更多的土地糾紛(Banner 1999)。毛利人開始意識到唯有部落彼此合作，才能避免土地被重複、快速地賣掉，終於在 1850 年代發生第一個毛利人團結進行的反抗活動：國王運動(King's movement)(Kawharu 1977：11)。誠如第一章所說，該運動雖然失敗，卻使得毛利人增加跨部落、團結的觀念，也使殖民政府開始重視土地問題，於 1862 年通過原住民土地法案(Native Lands Act)，並且成立土地法庭，但是 Kawharu 認為土地法律化造成個人的土地所有權被界定，反而促使土地被加速地買賣(Kawharu 1977：81-82)。

失去土地後，毛利人不再能夠仰賴土地維生，Metge(1967)指出大約在 1890 年代開始，毛利人便進入勞動市場，從事一些不需要專業技術、季節性的工作，例如：伐木工人、營造工人、剪羊毛等工作，然而，也有部分擁有土地的毛利人，

以集體為單位發展商業化農業(Metge 1967：35)。從此，毛利人便進入紐西蘭大社會的市場經濟中。筆者以為，土地糾紛、經濟活動的改變以及與歐裔白人的接觸增加，皆促使毛利人重新思考他們對內、對外的關係：族群內部出現了團結的意識；對族群外部，則將歐裔白人視為外來者，二者具有相當不同的特質。這樣的認知出現後，毛利人便有爭取自主權益的理念，而紐西蘭獨立的過程，讓這個理念有實踐的可能。

3. *Maoritanga*(毛利文化復振運動)

紐西蘭獨立的過程與許多殖民地不同，是一個緩慢而漸進的過程。第一次世界大戰之後，紐西蘭雖然被認可成一個國家(State)，但是仍舊沒有實質的主權，直到 1923 年英國與紐西蘭簽署分離條約，並於 1947 年正式實行該條約後¹⁵，紐西蘭方成為一個獨立國家，並且以懷堂依條約作為建國的重要文獻(McIntyre 1992：344)。

在這段過程裡，毛利人無論在社會文化層面，或是人口數量上皆是成長的狀態，他們也積極爭取其土地所有權、教育、政治參與等權利。筆者以為，毛利文化復振運動之所以在此時被提出，不僅與紐西蘭剛成為獨立國家有關，亦與毛利人和歐裔白人長期以來的互動、產生自我意識有關。

1950 年開始，超過 75%的毛利人從鄉村移居都市，儘管他們必須面對融入主流社會和維持自身文化認同的矛盾，他們在都市中學到主流社會政治、社會的運作機制，卻有助於他們推動社會正義、族群自覺和文化復振等政治活動(Walker 1992)。在這樣的情境之下，對於前人所作之毛利研究的反省便在這個運動中扮演核心的角色。

過往對於毛利人的研究著重於歷史、傳統文化的層面，但是這些研究已經無法幫助當代社會的毛利人回答一個問題：「何為毛利人？」，在殖民背景與自覺

¹⁵ 參考 網路資源：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%96%B0%E8%A5%BF%E5%85%B0>

的過程中，毛利人為這個問題找到一個答案：一套屬於一個特有族群—毛利人—的生活方式，在政治、經濟和文化上皆不同於歐裔白人的生活方式(Webster: 26)。這波運動促使紐西蘭政府重新檢視懷堂依條約，並且成立懷堂依法庭，對該條約以及毛利人和歐裔白人之間的權益關係，進行較為平等的詮釋與判決(Sinclair 2002: 4)。這也是從長白雲之鄉到紐西蘭這段約一千年的時間，毛利人不斷地與歐裔白人的互動、抗爭的過程中，尋索出來的方向。



第二節 Tongariro 國家公園

前一節中，筆者從歷史的角度切入，介紹毛利人社會組織與自然、地景之間的連結，並且毛利人與歐裔白人的互動關係。上述的討論使我們看見，毛利人過往的社會組織有一套與自然、地景密切的連結。然而，隨著殖民過程中土地的流失，毛利人無論在社會組織或生活各方面，都經歷極大的改變。到了當代，當毛利人爭取文化復振以及政治參與等權力時，人與自然、地景之間的連結是他們試圖找回來的重要文化元素。

在這一小節裡，筆者將簡要地敘述 Tongariro 國家公園形成的過程，藉此突顯紐西蘭進入英國殖民時，毛利人內部，以及歐裔白人與毛利人之間複雜的關係，並且幫助我們進入 Ngāti Rangi 人居住的區域，了解他們與地景的關係。

本論文所討論的 Ruapehu 山位於紐西蘭北島 Tongariro 國家公園境內，這座國家公園是紐西蘭的第一座國家公園，亦是全世界第四座國家公園，由 Ngāti Tūwharetoa 當時泛部落的領導將三座山「送」給英國女皇為禮物而成立。儘管這位領導早在 1887 年便將三座山交給英國女皇，這座國家公園卻一直要到 1907 年才算正式成立。若要了解它如何得以成立，以及成立後的理念，則必須深入討論毛利人與山之間的關係，而我們也需要從 19 世紀中期開始談起。這部分的資料，筆者主要參照 Rob Greenaway(1998)的 *The Restless Land: Stories of Tongariro National Park* 一書¹⁶。

Tongariro 國家公園內的三座活火山：Tongariro 山、Ngauruhoe 山及 Ruapehu 山是附近七個毛利部落的祖源地，亦是 *tapu*(聖山)，其中以 Ngāti Tūwharetoa 的政治影響力最大。早在 1840 年前便有許多 Pakeha 探險者想要攀登這三座山，卻

¹⁶ 本書為國家公園管理處出版，是專門介紹國家公園的書，同時筆者也在 Ngāti Rangi 人毛利小學的圖書館中，發現本書有部分被收藏作為參考教材。然而，本書的作者是一名專業的旅遊與生態作家，筆者參考他所書寫的內容時也意識到這一點，故仍盡可能參考其他資料相互對照。

被 Ngāti Tūwharetoa 的人阻擋。Greenaway 指出，毛利人認為山具有力量，若強行登山而破除 *tapu* 則有可能會帶來死亡(Greenaway 1998: 28)。然而，隨著 1860 年代土地戰爭結束後，毛利人的社會生活發生許多重大改變，使得他們無法再積極地阻擋這些外來者，而該處也同樣因為殖民政府在畜牧產業、交通建設的發展，以及附近 *iwi* 間土地所有權的競爭，發生許多土地糾紛(Greenaway 1998: 23)。

圖四 Te Heuheu Horonuku 的人像



國家公園管理處內有許多關於國家公園歷史的展示，這個人像位於在毛利文化展示區，一進去就可以看見它，底下的文字在說明當時這位酋長如何將這三座山「送」給英國女皇的故事。

關於這場土地糾紛，以及國家公園的成立過程，Greenaway(1998)和 Boast(2008)皆有所描述，但是，筆者卻在二者的描述中，看到不同的觀點。Greenaway 在書中寫道：

早在 1881 年，Ngāti Tūwharetoa 的領導人 Te Heuheu Horonuku 就在土地法庭上面對來自南方 Whanganui 流域部落的 Kepa Te Rangihiwini Taitoko 的競爭。當時，Kepa 宣稱 Ruapehu 山南邊的土地所有權，試圖為 Whanganui 流域的人爭取六萬公頃的土地信託。Kepa 在法庭上指出，Horonuku 在土

地戰爭與 Waikato 區的部落結盟，他則是為歐裔白人而戰，戰爭的結果使得他的 *ahi-ka*(燃燒的火焰)已經佔領了 Ngāti Tūwharetoa 的土地。Horonuku 則指著 Ngauruhoe 火山口所冒出的一絲黃煙進行答辯：「你看看我的火焰，我的山 Tongariro。在那裡燃燒著我祖先 Ngatoroiranga 所點燃的火焰，是他將火焰點燃，這火焰持續燃燒到今日，那就是我所佔領的火焰，現在你指給我看你的火在哪？」過了一年後，法院判決此處的土地將分成許多部份，分給此處的部落，其中有一部分則歸公有。但是 Horonuku 企圖維持土地完整而模糊的界線，特別是 Tongariro、Ngauruhoe 及 Ruapehu 這三座他祖先及後代精神象徵的山峰，於是他轉而向歐裔的女婿 Grace 求助。Grace 留意到美國黃石國家公園的成立，認為公共管理是解決 Horonuku 問題的方式，便建議他將這三座山送給英國女皇為禮物，藉由女王的 *mana* 來完整地保存這三座山不被分割(Greenaway 1998：25-26)。

Boast(2008)卻認為，當時的紐西蘭沒有任何人有國家公園的概念，因為那時世界上的國家公園不多，唯一能夠參考的例子是美國的黃石公園，而它是以荒野為主題的公共財產，在紐西蘭這幾座山是毛利人埋葬祖先之地，亦是必須保護的 *tapu*，無法應用黃石公園成立的概念(Boast 2008：343)。另一方面，Boast 也提到這兩座山不是「禮物」，因為政府必須付費，同時，儘管 Horonuku 簽下了同意土地轉讓書，他所簽署的區塊仍有一部分是由許多人共有，而 Ruapehu 山的南面則根本不屬於這個區塊。直到 1894 年國家公園法條出現後，國家權力的介入才令許多土地擁有者不得不於 1903 年盡數簽下轉讓書。於是在 1907 年該處的土地大多已轉讓給英國女皇，Tongariro 國家公園正式成立(Boast 2008：352)。

儘管上述二者對於這三座山轉讓的過程是「送」或是「賣」有不同的觀點，筆者以為他們的敘述反映當時毛利人所面臨的困境。筆者認為 Horonuku 將三座山給英國女皇，不只是他想要和殖民政府建立和平關係，更是因為殖民者對於土

地的需求，造成毛利人不斷面臨土地被劃分、買賣的壓力，然而，殖民政府設置的土地法庭無法完全理解毛利人對於土地的觀念、使用方式，反而造成部落之間更多可能的土地糾紛。在這樣同時面對殖民政府及其他部落競爭的壓力之下，Horonuku 才做出將三座山送給英國女皇的決定。

另一方面，我們也可以從 Greenaway(1998)的敘述中，看見土地和地景對於毛利人來說，不只是經濟資源，更因為與祖先的連結，使得人群對於地景具有深刻的情感。而在土地法庭上，人在土地上的活動、地景的故事更成為雙方宣稱土地所有權的重要依據。

Tongariro 國家公園成立至今，已成為紐西蘭發展觀光經濟的重要資源，國家公園內的部分區域，早在一個世紀前便吸引了觀光客和商業建設，這些活動至今已經成為人們對於這些地點的部分經驗。國家公園通則(National Park General Policy)便如此寫道：「人們在享受國家公園與其中的設施之間，有時會有衝突，國家公園的作法是試圖在這中間找到平衡，得以在紐西蘭這種鄉村地區維持娛樂的獨特性，並為後代子孫保存自然的狀態」(National Park General Policy 2005:37)。

然而，此處仍舊是毛利人重要的 *wāhi tapu*(神聖空間)，在文化復振運動時，他們持續地爭取這些在殖民時期被迫賣出的土地，自 1980 年代以來，國家公園開始讓境內的毛利人參與國家公園內各項建設活動，毛利人與自然、土地之間的關係也逐漸知識化，並且被納入國家公園對於環境管理的政策中，2005 年國家公園普通政策便如此寫道：

tangata whenua(原住民)對於這些遺產的概念與 *kaitiakitanga*(管理、守護者運動)這個概念交織在一起，它是一種靈性上與環境上的精神，使得原住民有責任照顧與保護在這些遺產上的 *mauri*(一種動態的生活原則)，*kaitiakitanga*包含了保護者、守護者、管理者和習慣性使用等元素，這樣的關係被原住民應用於人群和祖先的土地、水源、自然資源以及其他的土地。

taonga(珍貴物品)上，*kaitiakitanga*是一個以*manaaki*(照顧)與*rāhui* (保護)為核心的概念(National Park General Policy 2005 : 15)。

然而，毛利人在地方上的參與情形究竟是如何？筆者會在第四章的部分進行討論。



第三節 Ngāti Rangi 人與地景

前面我們從整個紐西蘭的歷史，以及 Tongariro 國家公園成立的過程，看見毛利人與歐裔白人互動時，人與地景、自然之間的關係在殖民的過程裡被影響，卻又在文化復振時被毛利人重視。筆者在本章一開始提到，過程式的地景觀會不斷地透過人群與地景互動的時間深度而累積，在這一小節中，筆者將來到本研究主要的研究對象：Ngāti Rangi 人，從他們的觀點來介紹這群人是誰，並且從他們對於自我的認識，討論人群與地景的關係。

Ngāti Rangi 人是一群住在紐西蘭的毛利人，他們的原居地主要位於 Ruapehu 山的南方¹⁷，儘管當代有些人已經離開原居地，前往紐西蘭的大城市，甚至是其他國家工作，這個區域仍舊是該人群主要居住的地區。Ngāti Rangi 人在大範圍的區域連結上加入了 Whanganui 聯盟部落(Whanganui confederation tribe)，因為人群的歷史過程中，在文化、親屬關係以及認同上，與 Whanganui 河流域的各部落有密切的關係。

從字面上來說，Ngāti 是部落的前贊詞，Rangi 則是天空的意思¹⁸，Ngāti Rangi 人認為他們是從天空來的部落，與那些乘坐著獨木舟來到紐西蘭的毛利人不同，根據他們的歷史故事，Ngāti Rangi 比這些人更早來到這塊土地上，根據部落會議的介紹以及 Korty 告訴筆者的故事是這樣：

當 Maui 將 Te Ika-a-Maui(Maui 的魚，即紐西蘭北島)釣起時，Ruapehu 山同時被創造，他被稱為 *Matua te Mana*(具有力量的家長)。當時只有他一個，他感到很孤單，於是他向 Papatuanuku(大地母親)與 Rangi(天空父親)祈求，Rangi 流下兩滴眼淚，其中一滴成為 Waikato 河，另一滴則是 Whanganui 河，同時 Papatuanuku 亦使其他山加入 Ruapehu 的行列，這些山包含：

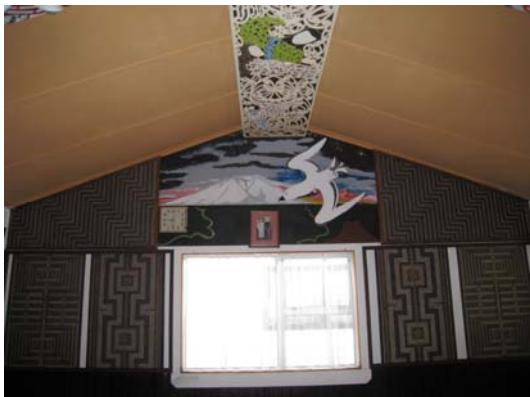
¹⁷ 見圖二。

¹⁸ 參考 “Dictionary of the Maori Language” by H.W. Williams, 2010.

Tongariro 山-*Mauta te Toa*(戰士)、Ngauruhoe 山-*Matua the Pononga*(山之間的協調者，位在 Tongariro 跟 Ruapehu 之間)、Taranaki 山-*Matua te Tapu*(擁有所有的知識，守護著日落之處。)、Pihanga 山-*Matua te Hine*(女性，位於 Taupo 湖和 Rotoaira 湖中間，是 Tongariro 的伴侶。)這五座山成為 *Kāhui Maunga*(山之家族)，山之家族被視為這個地方的守護者，並且預備該處成為適合人類居住的地方。

有一天 Tongariro 發現 Taranaki 在看 Pihanga，Tongariro 的脾氣很暴躁，他很生氣，氣到爆炸。如果你現在走山上的步道，會看見 Tongariro 山上有許多洞，據說 Tongariro 山過去比 Ruapehu 山高，但是他自爆後就變矮了。因為這個原因，Ruapehu 山決定將 Taranaki 山送走，其中一個原因是 Taranaki 山是 *tapu*(神聖知識)的保有者，他們擔心他將會被 Pihanga 山汙染，因為 Pihanga 是一個女性，這就是女性的力量。當 Taranaki 山離開時，他非常難過地在沿路上哭，他的眼淚成為 Taranaki 河。之後我們神-靈的祖先乘著流星降落在 Ruapehu 山，它叫做 Rangitaiki，之後 Ngāti Rangi 人最重要的 *tipua*(神-靈上的祖先)Paerangi 從 Te Moungaroa(Milky Way，銀河)下來，乘著一隻名叫 Te Rauhamoa 的鳥來到 Ruapehu 山上，點燃了 *Kāhui Maunga* 山上的火焰，從此 Ngāti Rangi 人的祖先開始出現於此。主要的三支世系為 Rangituhia、Rangiteauria 及 Uenkumanawawiri。此後，他們也與那些乘坐獨木舟來的毛利人通婚，藉此與 Ngāti Tūwharetoa 以及 Whanganui 流域的人通婚，建立關係並維持和平。

圖五 Te Rauhamoa 的鳥來到 Ruapehu 山的圖畫



此圖掛在 Maungārongo 集會所裡，是 Ngāti Rangi 人的起源故事，畫中那隻就是 Korty 在故事中所說 Ngāti Rangi 人神-靈的祖先：Te Rauhamoa，畫中的山就是 Ruapehu 山。

這則故事不只傳達 Ngāti Rangi 人認為他們和其他毛利部落的不同，同時也表達他們以地景作為自我認同的一部分。這則故事提供人們追溯其來源的系譜，這個系譜又是自然的神-靈和地景擬人化所構成的社會關係。對於部份南島人群而言，自然界的神靈具有人的形象(Oliver 1989 : 3-34)，自然界比人類更早創造，因此它比人更接近世界被創造的起源，它同時具有神靈的身份又是人類的祖先，人與自然之間存在這樣的一種擬親屬關係。筆者的同事 Peata 曾經以這樣的比喻向筆者解釋：

Atua 這個字被 Pakeha(歐裔白人)翻譯成神，所以他們發現毛利人有好多個神，認為這是一種罪。可是他們不了解，一個毛利字可以有好多個意思，我們向 *Papa*(大地之母)跟 *Rangi*(天空之父)，還有其他者祈禱。我們清楚地知道只有一位創造者，但是我們認為還有許多從那一位創造者來的靈，它們是自然萬物的一部分，你看過波西傑克森嗎？那些半神半人¹⁹，宙斯管理閃電、波賽頓管理海洋，我們的故事就像是那樣。

自然景物除了被擬人化，與毛利人之間存在著這樣的擬親屬關係，同時它亦

¹⁹ 此處指的是希臘神話中的神，他們以人的形象出現，卻又具有超自然的力量。與波西傑克森中所說的天神與人所生的混血人不同。

是人們自我身分認同的來源。Christina Toren(1995)指出在斐濟，每一個人皆歸屬於一個 *yavusa*(氏族)，歸屬的來源則是祖先口傳與地景相關的故事，除此之外，人群也透過生產活動，形成兩種分類方式：山的人與海的人，因此過去的歷史與現世的生產活動皆被地景整合，成為斐濟人自我認同的來源(Toren 1995)。

類似的情形也出現在此，藉由地景故事的系譜形成之社會關係，為 Ngāti Rangi 人找到了他們在這個區域中，與其他毛利人不同的定位點。他們以山之家族為認同，視自己是「山的人」，與 Whanganui 流域的那些「河的人」不同。於是，他們一方面加入 Whanganui 聯盟部落，另一方面又可以將自己與 Whanganui 流域的部落作出區分。

另一方面，Ngāti Rangi 人不只從地景故事追溯系譜，地景也以 Fox(1997) 所說 *topogeny* 的方式呈現，作為人們自我認同的來源。Fox 指出 *topogeny* 是人們藉由記憶地名的順序，達到溯源、凝聚人群集體意識的目的(Fox 1997：89)。筆者認為這樣的情形在毛利人的自我介紹中最明顯，當一個人在會議或歡迎儀式²⁰ 中自我介紹時，都會以自然景物作為首要的介紹詞，無論是哪一個部落的介紹詞，山都是放在第一個，其次才是河流或湖泊。以 Ngāti Rangi 人為例，其介紹詞如下：

*Ko Ruapehu te maunga*²¹

Ruapehu 是祖先的山

Ko Whangaehu te awa

Whangaehu 是祖先的河

Ko Ngāti Rangi te iwi matua

Ngāti Rangi 是部落

Ko Whanganui te iwi whanui

Whanganui 是部落的聯盟

Ko xxx toku ingoa

xxx 是我的名字

²⁰ *Pōwhiri* 是當人們被邀請進入集會所時的歡迎儀式，該儀式由屬於該集會所的人歡迎外人進入，其中包含兩個部份：呼喊與歡迎，首先呼喚雙方的祖靈來此相遇，歡迎對方的祖靈前來此處，接著才歡迎活著的人進入其領域，並且雙方建立友好的關係。

²¹ 基於當地人不願意公開的部分，下文刪掉一行。

引言中 Che 所作的歌謠亦是如此，透過地名的吟誦與記憶，Ngāti Rangi 人不僅形成人群集體的認同。

地景不僅以 topogeny 的方式，同時也以故事的形式，出現在 Ngāti Rangi 人的生活中，而述說這些故事對於現今的 Ngāti Rangi 人而言，是一件重要的事。

Kōrero 這個字的原意是「說話」，筆者參與部落會議時，常聽見 Ngāti Rangi 人強調把沒有被廣為訴說的地景 *kōrero*(故事)說出來，讓子孫傳承，亦可以使外面的人知道這些地景與他們之間的關係。

然而，故事化的地景不只是人群凝聚認同的方式，這些故事亦藏有許多豐富的環境知識，Ngāti Awa 的朋友 Beverly 曾經告訴筆者，毛利人許多的歌謠、故事，都是了解自然環境是如何形成，以及當地曾經發生過那些自然災害的重要資訊。此外，King、Golf 和 Skipper(2007)也從毛利人的故事中，找到關於災害防治的有用資訊，例如：許多毛利故事提到 *taniwha*(怪獸)出沒的地點相當危險，禁止人進出，King、Golf 和 Skipper 發現這些地點往往是自然災害頻仍之地，所以怪獸的故事其實是一種維持社會秩序的機制，幫助人們遠離、避免危險(King, Golf and Skipper 2007 : 66、70)。

第四節 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu*

地景扮演讓 Ngāti Rangi 人認識自我、凝聚人群認同、與他者作出區別的角色。人群藉著吟誦與記憶地名、述說地景故事，與地景產生社會性的連結；另一方面，這些故事亦具有系譜的作用，將自然的神-靈、過往的祖先以及現在的人群交織在同一個時空下，人群對於故事的記憶承載著時間的深度。

Ngāti Rangi 人用「山的人」區辨自己與 Whanganui 河那邊，與他們有親屬關係卻又不同的人群，Ruapehu 山在這當中是相當重要的指標。這一節中，筆者將討論 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu*，特別在 1970 年代 Turoa 滑雪場建好之前，Ngāti Rangi 人與山的互動方式為何，這樣的互動方式表現出 *wāhi tapu* 的哪些意義和特質。

在一場部落會議中，Che 問大家一個問題：「當你看到這個畫面時 (Ruapehu 山以及周圍空曠的景致)，你想到的是什麼？」有人回答：「空間」、「家」、「不是 Turoa 滑雪場」、「家人」、「*maunga koro*(山，也是爺爺)」。

筆者在田野中發現一件特別的事，就是人們會告訴筆者 Ruapehu 山是他們的 *wāhi tapu*，過去長輩教導人們不能上山，只有少數受到山召喚的人可以去山上的湖吟禱詞、從事特殊任務或採藥草。但是，筆者在田野中遇到的許多 Ngāti Rangi 人卻會上山滑雪，他們也告訴筆者，滑雪和山作為 *wāhi tapu* 之間沒有衝突。即使如此，滑雪活動、滑雪場的存在與 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 之間是否有衝突的辯論早已超過二十年。由於筆者在田野遇到多數的人都有上山，甚至是滑雪的經驗，對於早期人們不上山、不滑雪的原因，筆者無法從觀察中得知，只能從與人群訪問、聊天中獲得部分資訊，這也是本研究的一項限制。

雖然過去 Ngāti Rangi 人被長輩教導不準隨便到山上玩，但是人們還是透過一些方式，在每天的生活中與 Ruapehu 山發生互動。其中最重要的就是吟禱詞。*Karakia* 的意思原本是吟誦儀式性語言，人們藉由吟誦這種特殊語言，傳送或是

取得 *mana*(Metge 1967: 23)。當天主基督宗教傳入毛利社群後，這個字便有了「禱告」的意思，筆者將之譯為「唸禱詞」。在此，筆者需要先交代一下 Ngāti Rangi 人宗教信仰的背景，以便於我們了解禱詞作為人群與山的互動方式，有何特殊性。

在 1843-1873 年間，Richard Taylor 來到距離 Ohakune 鎮不遠的 Pipiriki 鎮建立聖公會的傳教據點(George 1980)，1854 年又有天主教聖母兄弟會的 Aubert 修女，開始在這附近學習毛利語及毛利醫療方法，並強調讓毛利人保有他們自己的文化，Aubert 修女認為給予毛利人福音、教育的目的不是將他們變成第二等歐洲公民，而是幫助他們成為一個好的毛利人。這樣的態度讓更多毛利人接受天主教信仰，更啟發毛利的先知在殖民的過程中，從聖經和傳統信仰中來理解他們的處境(Sinclair 2002: 31-33、35)。

Maungārongo 集會所上有一間天主教的禮拜堂。這間集會所是 Marekura 和他的妻子 Te Huinga 所建。Hori Enoka Marekura 出生於 Taupō 湖一帶，他受到第一位女先知 Mere Rikiriki 的影響，成為 *māramatanga* 宗教運動的一位重要領導者，他繼承 Mere Rikiriki 將天主教信仰與毛利人傳統宗教結合，得到治病、禱告和一些屬靈上的能力，他的妻子 Te Huinga 是一個天主教徒，為了支持 Marekura，便將她家族的土地拿來建立 Maungārongo 集會所，這間集會所即是結合天主教與毛利文化的代表：集會所上有天主教禮拜堂，禮拜堂的鐘以及草地上豎立的一面寫著「*E Te Iwi, Kia Ora*」(祝福賜予人們)的旗子，則是由 Mere Rikiriki 那裡所承繼而來(Sinclair 2002: 41、49-50)。

圖六 Maungārongo 集會所



左圖是集會所上寫著「*E Te Iwi, Kia Ora*」旗子，每當有會議舉行，這面旗子就會升起，對於 Maungārongo 集會所的人而言，這面旗子也是他們的精神象徵。右圖是位於集會所上的天主教禮拜堂，由於該區域信徒人數不多，這間禮拜堂只有每個月的第二個週六會被使用，其他時間信徒必須在另外兩間教堂輪流做彌撒。

每天早上七點與晚上七點，這座禮拜堂的鐘會被住在集會所上的家人敲響，人們會聚集到此一同唸禱詞，內容是根據天主教的 *karakia book*(祈禱書)早上與晚上要做的禱詞。筆者的家人 Korty 從小便跟著家人每天早晚參加祈禱，儘管她現在比較少參加，禱詞的內容仍舊深植在她的腦海中，有一次我們在半夜時要從 Whanganui 沿著 Pipiriki 路開車到 Ranana，參加 *rā*(家族屬靈聚會)，在上路前 Korty 便帶著筆者唸晚上的禱詞，筆者問她，是不是因為這條路很危險才要唸禱詞，她則表示：「不是，我無論做什麼事都會唸禱詞，只是有時候不會說出來。」

對於 Ngāti Rangi 人來說，祈禱分成兩種：天主教的以及毛利人的。但是無論是哪一種，它們都是人與人、人與神-靈發生連結的方式。筆者曾經參加 Maungārongo 集會所早上七點的祈禱，發現來參加的人很少，有一天便和一位固定參加的 *kuia*(年長婦女)聊起這件事：

Yi-Ning：「我以為會有很多人到教堂參加早晚的祈禱。」

Biddy：「不，但這不代表他們不祈禱。我相信禱告²²，因為這是我們的一部

²² 在天主教的脈絡下，*karakia* 也是禱告的意思，筆者在與 Biddy 聊天時，她使用 *prayer* 一字，因此筆者採用禱告這兩個字。

分，這是我們 *māramatanga*(精神上的啟發)的一部分，這是從我們祖父母所得來的禮物，每天早晚七點的敲鐘，是我們屬靈上的連結，我們相信禱告的力量很大，我們相信若是你想要見任何一個家人，無論他們在世界上任一角落，我們會在七點時見到他們，因為所有家人都知道早晚七點的禱告，如果我們想要在靈裡見到他們，那就是大家見面的時間，因為你知道在世界上的某一個角落，他們也在禱告。」

唸禱詞是毛利人每天生活中都會從事的活動，不只在教堂裡，毛利小學每天上下學、用餐前、在家裡吃飯前、開會前都會唸禱詞。透過唸禱詞，人不僅能夠與其他人發生連結，更可以和擬人化的自然地景發生連結。筆者跟著 Ngāti Rangi 人上山時，最常聽見他們使用的一個禱詞，其內容包含著他們的歷史故事，也說明他們所認知的地景是如何形成，以及他們的自我認同，以下是節錄 *Maiara rā*²³ 的翻譯內容：

I am the first shinny scale of the Great Fish

我是那條大魚(紐西蘭北島)第一道閃爍在海面上的光芒(Ruapehu 山)²⁴

I am the energy that turned the Fish to Land

我是那將魚轉變為土地的能量

Warmth embraced

懷抱溫暖

Cold embraced, I am the blanket of snow

懷抱冰冷，我是以雪織成的毯子

I am the pulse of the Great Fish

我是那條大魚的脈動

²³ 這篇禱詞的名字，完整內容見附錄二。

²⁴ 這道光芒所指的就是 Ruapehu 山，因為山上的雪反射陽光所產生耀眼的光芒。

I am the tears of the heavens for Rua-te-Tipua

我是從天降下，成為 Rua-te-Tipua 的眼淚

I am the tears of the heavens from Nukuhau

我是從天降下，從 Nukuhau 來的眼淚

Divine connection, I embody the Mountain Clan

神聖的連結，我嵌於山之家族

Anointed as custodian of life, as window to the spirit world

被賦予使命為生命的守護者，為通往屬靈世界的窗口

I am Ngā Turi-o-Murimotu.

我是 Ngā Turi-o-Murimotu(一座山峰的名字)

The fire from the House of Stone of Paerangi, I am

那從 Paerangi 石頭之屋所發出的火焰，是我

The genesis of the Sky Clan, I am

那從天空家族中的創造，是我

The genesis of the River Clan, I am

那從河川家族中的創造，是我

Emanating from out of Te Wai-ā-Moe(sleeping water)

從 Te Wai-ā-Moe(火口湖)所產生的

The alpha, I am. The omega, I am(the beginning and end of the earth)

阿拉法，是我。俄梅戛，是我(世界的開始與結束)²⁵

This is my declaration!

這是我的宣言

²⁵ 中間刪除兩句，詳見附錄二。

A declaration sanctified by stone ²⁶

一個透過石頭所聖化的宣言

Che 告訴筆者，這首禱詞對他們來說很重要，它說明 Ngāti Rangi 人的起源，也說明人群和附近地景之間的關係，它更是地景與人群結合、互動的故事，在這個故事中，Ruapehu 山扮演著世界被創造之後的第一座山，也是支撐紐西蘭北島的柱子。筆者在與八十歲的女性長輩 Biddy 訪談時，她就告訴筆者：「毛利語稱 Ruapehu 山是 *potoko Manawa o te motu*，意思是北島的中心支柱，你知道放在集會所中間的那根柱子吧，那就是整間房子的支柱，所以你可以想像 *koro*(Ruapehu 山)擁有多少力氣與力量」。

對於 Ngāti Rangi 人而言，Ruapehu 山的 *mana* 使它成為 *wāhi tapu*，火山的特質則是 *mana* 的展現，也是生命力的象徵：

筆者進行田野預調時，曾經和一位中年女性 Lila 見面，她是一位 *matakite*(先知)，在部落中從事教育與文書資料整理等工作，她接待筆者到她的家中，我們談到許多關於火山的字，她告訴筆者，岩漿的毛利語是 *haha te whenua*，*haha* 就是造物者所吹出的第一口氣。筆者在正式田野時，更與另一位先知 Keith 討論筆者有關火山及岩漿的夢境，他告訴筆者，火山口的底部通到地心，也就是 Papatuanuku(大地母親)，岩漿就是 *Papa* 的核心，我們稱之為 *haha te whenua*，新的土地因為岩漿而誕生。

從上述的討論可以知道，Ngāti Rangi 人清楚地意識到自然的力量大於人，人與自然之間需要合宜的關係才可能維持平衡，於是，那些長輩所教導的 *tikanga*(合宜的規範)中，特別有一些是與 *wāhi tapu* 有關的規範、不可任意跨越的界線，便更具體地展現了 Ruapehu 山被 Ngāti Rangi 人視作 *wāhi tapu* 的特質。

當談及過去為什麼不上山的原因時，許多人都告訴筆者，因為長輩們教導

²⁶ 刪除部分，詳見附錄二。

Ngāti Rangi 人不可以上山。但是筆者發現，過去人們也沒有必要上山，筆者在與家中一位 71 歲的女性 Vera 訪問時曾經討論過這件事：

Yi-Ning：你小時候有偷溜到山上嗎？

Vera：不，我從來沒有，我一點興趣也沒有，對我們而言這不是個困擾，我們只是每天起床，看看山，說它好漂亮，如此而已，當我們是小孩時從沒有上山過，因為你知道嗎，直到 1960 年代左右山才為了滑雪開放(open)，上山的路在山開放前修好

對於生活在 Ruapehu 山南側的 Ngāti Rangi 人來說，在 1960 年代 Ohakune 山路完成之前，沒有一條好的路可以上山，強行上山是一件危險的事，這也是長輩禁止的原因之一，Biddy 便如此說：

從我們的老人家的角度，他們不喜歡我們上山，我可以了解，你知道嗎，當我們變老之後，你可以了解更多事，當你變老之後，你回想那些長輩們擔心的事，你會明白，我們年紀越來越大，理解的事也越多，越老越有智慧。從前一定有什麼原因必須對上山這件事警慎，因為我們過去確實對山無所知…老人家從不上山，除非是為了特殊任務，就是去禱告。

由這兩位女性長輩的理解，筆者以為過去 Ngāti Rangi 長輩將禁止上山當作 *tikanga* 教導，除了在宗教意義上有尊敬、畏懼的面向，亦有安全層面的考量。一方面，通往山上的路尚未建造好，山上的地形、氣候對於現代擁有完整登山設備的人而言，都是一項挑戰，更不用說 1960 年代以前的 Ngāti Rangi 人；另一方面，對於山的未知性是另一個原因，人們對於山上地形、環境和氣候的認識，大多來自口傳的歷史故事，實際的體驗相當少，若是對山上環境沒有足夠的認識就任意上山是一件相當危險的事，長輩才訂下規定，以禁止上山的方式來保護人們。然而，儘管人們在行動上被禁止上山，人們還是會透過其他方式和山互動，例如：Vera 所說的「觀看」，人們每天唸禱詞等方式。

第五節 小結：Ngāti Rangi 人的認知、歷史與地景

在這一章裡，筆者從較長的歷史時間，看待毛利人與歐裔白人的互動關係，以及毛利人與自然、地景之間的關係如何受到影響。毛利人藉由在地景、土地上的活動，與自然發生連結，人與自然形成一套具有歷史深度的社會關係。地景為人群承載著這套社會關係，同時亦承載了人群的認同與情感。

然而，在殖民過程中，毛利社會受到許多衝擊，當土地糾紛日益嚴重時，地景也成了毛利人在法庭上宣稱土地所有權的依據。到了當代，自然、地景更是人群積極地爭取他們政治參與權的論述。

Ngāti Rangi 人這一群住在 Ruapehu 山南面的人，將自己定位成屬於天空的部族與山之家族，透過歷史故事的述說，Ngāti Rangi 人將自己的身分交織在所生活的地景當中，地景因而結合了自然與象徵，成為人們對於自我認知的來源。另一方面，人們對於 Ruapehu 山的認同使得地景連結了過去與現在的人群，成為 *wāhi tapu*。*Wāhi tapu* 展現在日常生活中唸禱詞活動，亦在那些人必須遵守的界線、規範上。但是，人與山之間的 *tikanga* 不只是為了實際生活的考量而設，也就是說，禁止人們前往 *wāhi tapu* 不單純只是為了安全的理由，它也與 *tapu*、*mana* 有關。

前面提到，Ruapehu 山對 Ngāti Rangi 人來說，是世界被創造之後的第一座山，也是支撐紐西蘭北島的柱子。Richard Feinberg 與 Cluny Macpherson(2002)認為一般而言，波里尼西亞人認為長子或最年長的男性擁有最多 *mana*，這些 *mana* 從祖先，通常也是神-靈而來(Feinberg and Macpherson 2002：118)。*Mana* 不只是生命力，它也展現出一種完美的秩序(Johansen 1954：172)。而 *tapu* 的狀態則代表充滿 *mana* 的完整性，當人或物處於 *tapu* 時，就展現出如同神靈般完美的境界，是每個人日常行為的指標。於是，*Tapu* 就是一種使 *mana* 停留的狀態，而達到像神靈一樣神聖的境界；相反地，*noa* 則是脫離這個狀態，人的行動沒有方向、秩

序的狀態(Shore 1989 : 149-150)。

但是毛利人亦清楚自然、神-靈的地位高於人，因此，人如果長期處在 *tapu* 的狀態，甚至一個人 *mana* 不夠而與 *tapu* 接觸時，都可能招致死亡的危險。Jean Smith(1974)便提到一則毛利人死亡的故事：

Māui 在四處的旅行探險，並且征服許多神靈後，他決定去挑戰掌管死亡的神靈 Hine-nui-te-pō，然而當他化身為一隻蜥蜴，準備趁著 Hine 睡著潛進她子宮的時候，他的鳥在外面笑了起來，鳥的笑聲吵醒了 Hine，Hine 便將她的大腿合起來，將 Māui 殺死了。(Smith 1974 : 46-48)

Smith 認爲 Māui 之死在於他出生時，父親沒有爲了舉行完整的潔淨儀式，這使得他每一次進行完征服行動後，皆無法完全用儀式移除他所沾染到的 *tapu*(Smith 1974 : 47)。筆者以爲 Smith 這樣的討論以「汙染」的概念來理解 *tapu*，但是筆者以爲當我們以 *tapu* 和 *mana* 的關係來討論 *tapu* 這個概念時，就會發現 *tapu* 只有危險，而沒有汙染的意義。因此，這則故事應當理解爲人與自然之間，存在可以使用，卻又須加以限制的關係：人可以因爲充滿 *mana* 成爲 *tapu* 的狀態，但是人畢竟不是神-靈，所以人若處在這種狀態下太久，就可能導致死亡的危險。

於是，Ngāti Rangi 人對 Ruapehu 山的 *tikanga* 是嚴禁上山時，人們所考量的不只是實際上未知的危險，亦是一種因爲神聖性而帶來的危險。然而，從殖民時期以來，及至當代社會裡，當 Ngāti Rangi 人無法再完全遵守過去長輩們對於 *wāhi tapu* 所教導的 *tikanga* 時，他們與山之間的互動關係便開始發生改變，這也是下一章筆者要討論的主題。

第三章 在活火山上滑雪

Matua Te Mana

Intro: E koro, he aha ra, I wenei ai, I roto I nga ra

Kua huri nei tera pea, he tohu ki te au.

*Kaota: Matua te mana he aha I riri mai nei hirere ake ki runga, pupu ake kote puia
wera ruauamo-ko e pa, he aha koe I meatia mai kia mohio matou to iwi e tangi
nei ee.*

Humming: o-o-o-o-ooo

Men only:Hum

*Katoa: Ahua ke to kanohi, e koro Ruapehu, ki nga Rangi nga mihi-ki a koe ē tu na, tu
ariki mai.*

Aue Kaua e pouri mai, kia matou o uri nei ka noho, awangawanga tonu nei.

Kia tau te rongo mau marie.

Matua te mana he aha I riri mai nei hirere ake ki runga, pupu ake kote puia

wera. Ruauumoko e pa. He aha koe I meatia mai.

kia mohio matou to iwi e tangi nei e

kia mohio matou to iwi e tangi nei e

OUTR: Piata....marie

Piata...marie

Piata.....

這首 *waiata*(歌謠)寫於 1990 年代，Korty 猜測它寫於 1995 年火山噴發之後，歌詞的意思大致如此²⁷：*Koro*(Ruapehu 山)你在做什麼呢？這麼些年來，你健壯地坐在這裡。你是掌管 *mana* 的神，為什麼好像有座火山在你的胃裡，使你爆發、生氣。我們身為這裡部落的人流下淚來，問他為何要爆發，是否我們做了什麼讓他爆發？我們請求他不要難過，不要離開，我們這些子孫們仍舊住在這裡，請恢復和平與安寧。歌詞中提到的 *Ruamoko* 是一個神-靈，他住在 *Papatuanuku*(大地之母)的肚子裡沒有出來，最後成為地震和火山的神。

第二章中，筆者討論 *Ngāti Rangi* 人與地景之間的關係，以及早期二者的互動方式。然而，隨著殖民時期帶來的影響，以及紐西蘭獨立後該區域的開發，*Ngāti Rangi* 人與 Ruapehu 山的關係受到許多外在力量的影響，特別是滑雪活動與火山災害這兩件事，對人群「不可上山」的 *tikanga*(規範)帶來挑戰。究竟 *Ngāti Rangi* 人如何看待 Ruapehu 山隨時可能有火山活動這件事呢？當「在活火山上滑雪」既是該地區觀光的賣點，又是需要管制的災害，*Ngāti Rangi* 人如何面對過去「不可上山」的 *tikanga* 無法被完全地遵守呢？這是本章所要討論的重點。

筆者將在本章討論兩種不同於英國殖民時期的外在力量：滑雪觀光及科學專家，對 *Ngāti Rangi* 人與 Ruapehu 山之間的關係帶來的衝擊，以及 *Ngāti Rangi* 人面對這些衝擊時，人與山之間的互動方式是如何轉變。第一小節中，筆者將從 Tongariro 國家公園發展滑雪活動的脈絡，簡介 Ohakune 鎮的產業活動；第二節則把焦點放在 Ohakune 鎮的滑雪客，討論這群人與當地的歐裔白人和毛利人的不同，特別是彼此看待 Ruapehu 山、Ohakune 鎮的角度。第三小節中，筆者將回顧 Ruapehu 山的火山活動被國家公園納入自然災害管理的脈絡，進一步討論科學

²⁷ 這首歌謠的作者是住在 Whanganui 河流域的 Marvin Simon，Korty 表示只有作者能夠給歌謠完整的翻譯與詮釋，其他人雖然能夠了解歌詞的意思，但是因為不能知道作者寫作的本意，所以無法逐字逐句地翻譯。因此這首歌謠大概的意思主要是根據 Korty 對它大意的詮釋，再加上一些筆者對毛利語的翻譯。

專家如何透過其專業提出風險評估。第四節則回到 Ngāti Rangi 人的觀點，藉由訪談資料呈現他們如何看待火山活動，又他們看待火山活動、危險的方式與科學專家有何不同。最後，筆者將進一步討論，在這樣的情境中，Ngāti Rangi 人與地景之間的關係是什麼，而這樣的關係放在當代的情境中，反映了什麼意義。



第一節 Ohakune 鎮的產業

紐西蘭北島共有四座滑雪場，其中三座就在 Ruapehu 山上，到了冬天，這裡會吸引來自紐西蘭北島各地，甚至是國際的滑雪客前來。自 1970 年代位於 Ruapehu 南邊的 Turoa 滑雪場完工後，Ohakune 鎮便逐漸轉型成為一個冬季的滑雪觀光小鎮。儘管 Ohakune 鎮靠著滑雪觀光，在該區域的發展上逐漸興起，Ngāti Rangi 人卻很少參與這個產業，年輕人還是必須面臨失業、到外地找工作的處境。

這一小節中，筆者將透過 Tongariro 國家公園遊憩活動的發展，特別是滑雪場的建設對這個區域帶來的影響，突顯 Ohakune 鎮的特殊性。接著，筆者會簡介該鎮目前的產業結構，討論 Ngāti Rangi 人在經濟生活上的處境。

圖七 Tongariro 國家公園內的滑雪場，與附近城鎮。



圖中三角形的是 Ruapehu 山。紅色的橢圓形是滑雪場，位於山上方的白色橢圓是 Whākapapa 滑雪場，也是該區域中第一座滑雪場；位於山右方的綠色橢圓是第二座滑雪場：Tukino 滑雪場；在山下方的粉紅色橢圓則是 Turoa 滑雪場。黃色菱形是附近的地點，由左到右分別是 Raetihi 鎮(棕色)、Ohakune 鎮(紫色)、Rangataua(橘色)、Tangiwhai(淺藍色)和 Waiouru(紅色)。

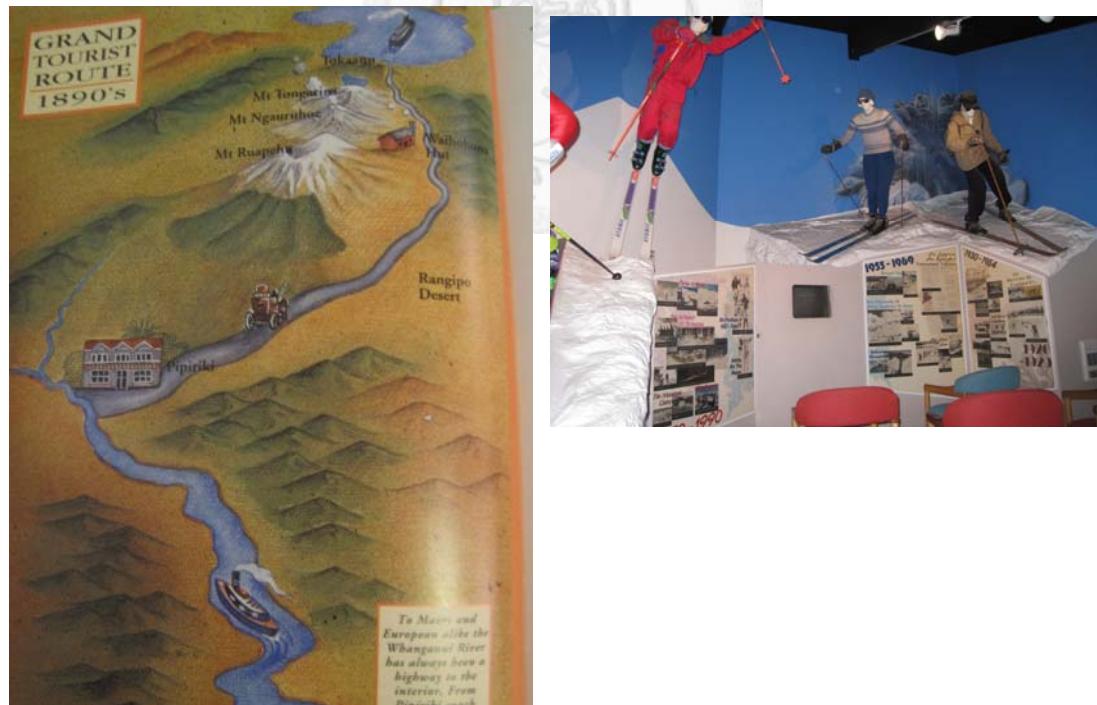
英國皇室於 1887 年在名義上取得合法土地所有權，設立 Tongariro 國家公園之後，越來越多 Pakeha 來到毛利人的 *wāhi tapu*，滿足他們對於觀光娛樂的需求，

他們不僅來此泛舟、踏青，也在此滑雪²⁸。Rob Greenaway(1998)在介紹 Tongariro 國家公園的滑雪歷史時，如此寫道：

1913 年時，兩位歐裔白人將一種叫做「雪板」(ski)的設備帶到 Ruapehu 山，經過練習與實際上山的經驗，他們認為位於山上西北面的 Whākapapa 山谷非常適合使用它，於是在 1919 年，紐西蘭觀光局在他們的建議之下建設通往 Whākapapa 山谷的道路，並且成立 Ruapehu 滑雪俱樂部(Ruapehu Ski Club) (Greenaway 1998：38-39)。

滑雪俱樂部帶動滑雪活動的發展，使它成為一種娛樂休閒，甚至在 1929 年俱樂部還舉辦紐西蘭第一屆滑雪比賽。於此同時，Whākapapa 山谷這個區域也逐漸發展成為 Whākapapa 滑雪場²⁹。

圖八 Tongariro 國家公園的早期觀光。



²⁸ 參考 紐西蘭 1951 年觀光推廣紀錄片

<http://www.nzonscreen.com/title/tongariro-national-park-1951>

²⁹ 參考 Mt. Ruapehu Whakapapa and Turoa New Zealand 網站

<http://www.mtruapehu.com/winter/history>，該網站是 RAL 滑雪公司的網站。

左圖是 Greenaway(1998)書中早期 Tongariro 國家公園觀光的路線圖，人們會從圖下方的 Whanganui 河搭乘遊船，在 Pipiriki 換馬車，沿著 Desert 路繞過 Ruapehu 山、Ngauruhoe 山以及 Tongariro 山，到達北方的 Taupo 湖。右圖則是國家公園管理處內，滑雪歷史的展示區，可見滑雪不只是國家公園裡一項重要的活動，更是歷史的一部分。

然而，只有一座滑雪場無法滿足滑雪客探索 Ruapehu 山的慾望，另一方面，滑雪客的來源也不再侷限於紐西蘭，亦有世界各地來的人。1950-60 年代，一個私人的俱樂部在山的東面建立 Tukino 滑雪場。於此同時，一群滑雪愛好者成立了滑雪公司 RAL(Ruapehu Alpine Lifts)。這間公司起初由民間與政府合資，爾後政府撤資，這間公司便成為民營企業。

Ruapehu 山的西南側是歐裔移民較晚進入的區域，Greenaway(1998)提到：

當地的主要毛利部落是 Ngāti Rangi，另外還有 Ngāti Uenuku，這些部落與 Whanganui 河流域以及 Taranaki 山附近的部落皆有姻親關係相互聯繫，因此在土地戰爭、國王運動(The King Movement)上參與較多，直到 1880 年該區域才開始有較多歐裔白人移入。到了 1909 年，連接 Auckland 及 Wellington 兩大城市的主要鐵路(Main Trunk railway)的建設完成，Ruapehu 山西南側開始與外界的接觸增加，這條鐵路亦帶動 Ohakune 鎮附近的林木業。

(Greenaway 1998 : 37)。

即便如此，滑雪產業還是受到交通的限制，沒有在此處發展，直到 1950 年代，Ohakune 鎮的居民自動發起 Ohakune 山路協會(Ohakune Mountain Road Association)，藉由公眾募款來建造這條通往 Ruapehu 山上的路，上山的交通不再受到限制，在一些小型私人企業的投資下，Turoa 滑雪場於 1970 年代完工並且開始營運。然而，該滑雪場卻在 1995 和 1996 年面臨極大的經營危機，Ruapehu 山的火山活動造成滑雪場必須關閉，私人企業無法再負擔滑雪場營運，於是，RAL 便買下它，並且出售 Whākapapa 與 Turoa 兩個滑雪場的滑雪證(Ruapehu lift

pass)³⁰，這兩座滑雪場亦進入企業化的經營模式。

在 Ohakune 鎮發展滑雪產業的過程中，當地居民扮演著重要的角色，無論是歐裔白人或毛利人都參與其中。筆者的長輩 Vera 告訴我，當時鎮上居民和鄰近區域的居民，無論是什麼族群，都成為修路的工人。

筆者已經大略介紹 Tongariro 國家公園境內滑雪產業的發展，接著，筆者將聚焦在 Ohakune 鎮，不只是滑雪觀光為該鎮帶來的影響，也大致介紹這個區域目前的產業活動，以及 Ngāti Rangi 人的參與。

Ohakune 鎮早期的發展以林木業為主，農業、畜牧業亦是早期當地居民賴以為生的產業。談到農業，該地區的居民都會歸功於 1920 年代來此的中國移民，他們和毛利人通婚取得土地所有權，在此經營農場，一篇 1968 年的報紙³¹如此記載：

當 Ohakune 鎮開始有農場後，這個鎮便從一個伐木的鎮，轉型為一個以蔬菜著名的鎮，甚至出現 Ohakune 的蔬菜飛機(vege flyer)，由小飛機在每星期日晚上將蔬菜運送到 Auckland 與 Wellington 兩大城市，甚至遠至 Christchurch³²。

Ohakune 鎮每年生產超過一百萬噸的根莖類作物，包含馬鈴薯、紅蘿蔔、防風草根(又叫歐洲蘿蔔)、甘藍菜、高麗菜、花椰菜與大頭菜³³，是紐西蘭最大的紅蘿蔔生產中心³⁴。除了中國移民，也有部分歐裔白人和毛利人參與種植業，筆者在當地時正值冬天，已經過了 2 月至 9 月的農作期，較少看到作物的種植³⁵，然而根據當地人的介紹，田地大多分佈在 Ohakune-Raetihi 路附近，Ruapehu 山附近

³⁰ 參考網路資源：Mt. Ruapehu Whakapapa and Turoa New Zealand 網站

<http://www.mtruapehu.com/winter/history>，該網站是 RAL 滑雪公司的網站。

³¹ 此份資料乃當地咖啡廳從舊報紙中蒐集有關當地歷史的剪報，有一些已經沒有顯示出處。

³² 位於紐西蘭南島，是紐西蘭南島人口最密集的城市。

³³ 參考 Ohakune 資訊網 <http://www.ohakune.info/whyohakune/ohakune-history.php>

³⁴ “Carrot Fever Grips Town”, The New Zealand, Fri 28.09. 1984.

³⁵ 參考 Ohakune 資訊網 <http://www.ohakune.info/whyohakune/ohakune-history.php>

只有小規模的種植，大部分是牧場。

現今，Ohakune 鎮屬於 Ruapehu 行政區，該區域最大的產業是 WPI(Winstones Pulp International-ERNSLAW One)林業公司，其次是 RAL 滑雪公司，第三大產業是畜牧業³⁶。早期就在此發展的林木業、農牧業仍舊是這個地方相當重要的產業，然而，由於這不是筆者最初關注的問題，進入田野後亦較少蒐集到這部分的資料，於是本研究難以對這兩項產業多做討論，只能聚焦在滑雪產業上。

Turoa 滑雪場的出現帶動 Ohakune 鎮的經濟發展，當地的 Ngāti Rangi 人卻沒有進入這套觀光經濟體系之中。根據 Ohakune 資訊網提供的資料，該鎮上約有 30 間旅社³⁷、21 間餐廳，然而，滑雪季結束後，這些餐廳多半會結束營業，僅有不到 10 間餐廳全年經營，民宿或餐廳的經營者多半是歐裔白人，筆者只知道當地有間餐廳和已經停止營業的酒吧是由毛利人經營，多數毛利人所擔任的工作是餐廳的員工，民宿業方面毛利人參與的更少。

筆者不知道毛利人為何很少參與民宿業，或是當餐廳老闆，但是筆者從當地人那裏得知，山上的滑雪場確實為 Ngāti Rangi 人帶來工作機會，例如：咖啡廳、驗票員、滑雪設備出租、滑雪場上的工作和安全人員等，但是，筆者卻從毛利小學的同事口中，聽聞他們敘述在山上工作的機會不大，某天和學校一起去滑雪時，筆者才知道同事 Peata 的女兒在山上的咖啡廳工作，筆者便在休息時和同事聊起她女兒的工作：

Yi-Ning：你女兒在這裡工作？

Peata：對呀，她最近升職了，她做的不錯，老闆蠻欣賞她，但是她只能做

³⁶ 出自 Ngāti Rangi think tank 會議記錄資料。

³⁷ 這裡所指的旅社包含酒莊(Chateau)、度假公園(holiday park)、小木屋(Lodge)、汽車旅館(motel)、旅館(hotel)、提供早餐的民宿(B&B)以及民宿(hostel)。

參考 Ohakune 資訊網 <http://www.ohakune.info/whyohakune/ohakune-history.php>

到雪季結束為止。

Yi-Ning：為什麼？

Peata：因為雪季結束後，山上的咖啡廳就不需要那麼多員工，滑雪場上也不需要那麼多員工，只會留下大概 20 個工作人員吧！

Korty 也曾在山上工作過，關於應徵山上的工作是否很難這個問題，她表示：「對我而言不會，但是有時候對其他人而言，會是一個問題，因為還是會有人有種族歧視，有些不能否認則是因為個人工作倫理不好」。

Ngāti Rangi 人目前在地方產業活動上的參與少有官方的資料，但是根據 Ngāti Rangi 集思會提供的資訊顯示，與紐西蘭全國相比，Ngāti Rangi 人在經濟生活上確實處於弱勢的狀態：

紐西蘭統計局目前尚未將 Ngāti Rangi 看作一個 *iwi* 來歸檔，所以我們只能從 Ruapehu 區對毛利人的統計數據來推估，根據統計資料，Ruapehu 行政區總人口約有 12,645 人，其中毛利人佔有 39%，年紀大於 25 歲的毛利人佔了 39% 當中的 49%，然而，每個毛利家庭的年平均收入是 17,700 紐幣，而紐西蘭全國的家庭年平均收入則是 35,000 紐幣。

第二節 滑雪客與當地人

前一小節筆者從 Tongariro 國家公園發展滑雪活動的脈絡，討論到 Ohakune 鎮的產業結構，也呈現了 Ngāti Rangi 人在此區域經濟活動，特別是滑雪產業的參與，處於較邊緣化的情境。在這一小節，筆者要進一步討論滑雪客與當地人的關係。觀光研究中討論觀光客與在地人的關係時，時常會以「觀光客的凝視」(tourist gaze)此概念進行分析(Urry 2002)。筆者將簡要地敘述滑雪客來此的活動，從這些活動中，討論他們眼中的 Ruapehu 山與在地人有何不同。

早在 1930 年代就有澳洲與歐洲的滑雪客，慕名來 Ruapehu 山滑雪³⁸，Turoa 滑雪場開放後，更是吸引國內和國際的滑雪客前來。在滑雪季時，Ohakune 鎮的旅館住房價格就會上漲，住房也容易客滿。

圖九 Turoa 滑雪場上的滑雪客



筆者於 Turoa 滑雪場的咖啡廳旁，位於滑雪場底部拍攝的一景。

根據筆者的觀察，這群來自外地的滑雪客生活步調相當緊湊，許多人是趁著週末或短暫的連假來此滑雪，以 Station Lodge 和 LKNZ 民宿為例，在週末，滑雪客會在早上 6：30 到 7：00 之間起床洗澡，接著到廚房吃早餐並準備午餐，在山上滑雪一整天之後，人們回到旅社吃晚餐，通常會帶著啤酒或紅酒，在交誼廳一

³⁸ 參考 Mt. Ruapehu Whakapapa and Turoa New Zealand 網站
<http://www.mtruapehu.com/winter/history>，該網站是 RAL 滑雪公司的網站。

面看電視，一面分享著自己的滑雪經驗。等到假期結束時，再趁著傍晚拖著發痠的腿開夜車回到 Auckland 市或 Wellington 市。若是遇到滑雪場天候不好、無法開放的日子，滑雪客多半會窩在交誼廳裡看電視。

筆者問過一些滑雪客為什麼來 Ruapehu 山滑雪，沒有選擇紐西蘭的其他地點？無論對方是紐西蘭當地人，或是國際滑雪客，筆者得到的答案相似性很高：在時間有限的情況下，Ruapehu 山的滑雪場可以同時滿足交通便利、價格便宜、場地好等條件。這樣的人多半是趁著工作的假期，前來滑雪，然而，筆者發現 Ohakune 鎮上還有另外一種類型的滑雪客：打工度假者。

自 1970 年代起，滑雪公司 RAL(Ruapehu Alpine Lifts)開始企業化經營滑雪場、出售滑雪證(Ruapehu lift pass)，滑雪證分為觀光及滑雪兩種，在時效上亦有每日和整個雪季的區分，若是乘坐纜車觀光一天，成人需要 26 紐幣，孩童則是 16 紐幣；滑雪則是成人 95 紐幣，孩童 57 紐幣³⁹。若是雪季證，則須在每年特定出售的期限內登記購買，雪季證不可轉讓給他人使用，價格也依照每年的情況有些微的差異，大致在 350-450 紐幣的範圍內。

對於沒有固定工作的年輕人來說，滑雪證是一筆昂貴的開銷，在 Ohakune 鎮打工度假成為很好的選擇。筆者在鎮上不時會遇到從世界各地，或是紐西蘭各地來打工度假的觀光客，有的人藉著在當地一邊工作、一邊滑雪而來，例如：在 LKNZ 青年旅館的年輕人 Aaron，他是在 Wellington 長大的毛利人，來 Ohakune 鎮目的就是滑雪打工：一邊打工賺錢、一邊練習滑雪，他表示：「如果 LKNZ 的咖啡店經營得好，或許就會待久一點，因為一般日要工作，平常多半是星期二才有空上山，目前正在練習大轉彎」。同樣一位在青年旅館打工的年輕女孩 Clair 也是如此。除了打工滑雪之外，有的人則是純粹來此打工度假，筆者在鎮上便認識了三位從阿根廷來此打工的朋友，他們分別在鎮上的餐廳、超級市場以及山上的咖啡廳打

³⁹ 一塊紐幣大約是 23 塊台幣。

工，有休假時他們可能也會到山上滑雪，只是他們的重心主要放在工作與其他活動上。

這些滑雪客與當地人最不同之處，在於他們停留的時間相當短，都是趁著工作休假而來。實際上，除了 Ngāti Rangi 毛利小學和 Ohakune 小學外，筆者知道當地有一些人會滑雪，在山上卻不常遇見他們，反倒是外地來的人居多。筆者亦發現，外地來的滑雪客對於 Ruapehu 山的認識與關注，就是滑雪，人們在意的是在山上能否達到娛樂與休閒的效果，所以下山後，談論的話題多半是：今天山上人多或人少、個人的技術等。對於滑雪客來說，Ruapehu 山就是一個滑雪場，是人們假日前來玩樂的地方。

Ngāti Rangi 毛利小學工作人員也會討論滑雪，例如：個人學到的技術，在哪裡可以買到便宜的雪具等，但是他們更常討論山上發生的事件，例如：孩子們在山上哭鬧、乖巧；誰在山上被外面來的滑雪客撞倒，滑雪客卻沒有道歉等。工作人員也會討論滑雪課程該如何進行，以及如何幫助孩子們享受滑雪，又懂得尊重爺爺(Ruapehu 山)。筆者認為，對於工作人員來說，Ruapehu 山不只是滑雪場，他更是幫助孩子們學習生活禮儀和知識的場所，人們可以透過在山上的活動，認識爺爺(Ruapehu 山)。這部分會在第四章有更詳細的討論。

另一方面，滑雪客與 Ngāti Rangi 人對於滑雪場的設置也有不同的看法。RAL 滑雪公司希望能夠擴建滑雪場，舒緩滑雪客人數，並且滿足不同程度者的需要，但是 Ngāti Rangi 人對此時常抱著反對的態度。在 Ngāti Rangi 毛利小學家長會上，就有家長指出，Turoa 滑雪場在建設時，Ngāti Rangi 人對此就有許多爭議，當時有人得到來自 Ruapehu 山的 *wairua korero*(神-靈的預言)如此說道：「夠了，這樣就好，不要再擴張滑雪場。」而筆者在當地時，亦常聽見不希望滑雪場存在的 Ngāti Rangi 人如此表達：「山對我們來說就是 *koro*(爺爺)，當人們在山上興建滑雪場，挖洞並且埋下混凝土、建起塔台時，對我們而言，就像是在你的爺爺或奶奶

身上挖洞，你能想像那是什麼樣的感覺嗎？」

筆者以為，抱持這種意見的人，十分強調 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 的完整性，並且認為滑雪場的開發、在山上挖洞等，皆是不尊重山的表現。這是他們與滑雪客最大的不同，也是他們面對科學專家提出火山活動風險管理策略時的立場。



第三節 可被管理的危險

前面提到滑雪場、觀光產業是 Tongariro 國家公園，以及 Ohakune 鎮重要的經濟產業。然而，這項產業卻可能受到火山活動影響，必須處理滑雪客的安全以及經濟損失等問題。在這一節，筆者將由 Ruapehu 山的火山活動如何被地方政府、國家公園納入災害管理出發，討論科學專家如何透過其專業提出風險評估、參與災害管理等政策。

紐西蘭是一塊年輕的板塊，北島的 Taupo 火環帶至今仍相當活躍，該區域內的地質活動，例如火山灰土、地熱、溫泉等，是早期生活該處的毛利人享有的天然資源，及至歐洲人來到紐西蘭後，該區域便成為著名的觀光區。

進行風險管理之前，能夠認識「自然環境」、標定「自然災害」，是重要的工作，無論是外來者的紀錄，或是科學家的研究調查，在這個工作上都扮演重要的角色。在科學家的分類裡，Ruapehu 山位於火環帶的範圍內，火山活動一直相當活躍，早期的白人探險家和觀光客記錄中，也可以找到與火山活動相關的訊息。以下節錄筆者蒐集到的兩篇文字紀錄。

第一篇是 1911 年 1 月 4 日刊在 Ruapehu Snow Bulliten 的報導節錄：

一隊觀光客正從山的南側經過 Mangaehuehu 冰河準備登頂時，聞到一股濃烈的硫磺味，他們以為是 Ngauruhoe 山正在噴發，便繼續上山。隨後他們來到 Mangaehuehu 冰河與 Mangateitei 冰河中間，他們的注意力忽然被下方的火口湖吸引，因為湖水的顏色不似往常的灰色，反倒呈現混濁的藍色。他們聽見地底發出越來越大的聲響，山西側的火口湖流出黃黑色的泥土，漸漸溢出湖面，湖中的煙也不停上升，接著有紅色的泥土流出湖面，山東側的 Whangaehu 冰河被黑色的陳土覆蓋，他們很開心能目睹這一切 (Ruapehu Snow Bulletin Spring 2011 : 15)。

第二篇則刊於 1937-38 年紐西蘭國會期刊中，由 C.Risberg 先生，也是此處的

嚮導所提供的報告，以下是部分節錄：

去年在 Tongariro 國家公園境內發生最有趣的事，應當是 Ruapehu 山的噴發活動…當我在 1936 年 3 月 11 日與兩位同伴上山時，驚訝地發現該是一片雪白的湖面，呈現一片泥濘。湖水已從泥濘的綠色變成清澈，但是湖岸可發現一道結冰的水道，顯示火山活動造成湖水溢流出來的痕跡。接著我們走到 Cathedral 岩石，這塊黑色又滿是泥土的石頭位在距離火口湖約半英里處，是不久前有火山活動發生的證據，湖邊還有一道混合著冰與泥的土牆，約有 3 吋高。兩天後我又和兩位同伴到此進行研究，這一次湖水變成黑泥的顏色，並散發出硫磺味，我發現有兩處的湖面微微地冒煙，這點顯示湖水相互循環，山上中心的這座湖以及西北面的湖都是火山口…今年火山噴發最可能的時間點應在 3 月 9 日，雖然沒有人目擊，但是那幾天山上都佈滿厚重的雲，或許是沒有人注意有火山活動的原因(JHRNZ 1937-38:c10-5)。

這兩篇文字紀錄顯示早期白人對火山活動的關注，這些關注出現在日常生活層面的報紙上，更被納入殖民政府的國會紀錄中，藉由探險家和觀光客所觀察到火山的活動紀錄，殖民政府得以拓展對 Ruapehu 山的認識。但是早期殖民政府對於國家公園的管理專注在土地規劃、保育及發展娛樂活動上，沒有針對火山活動做出進一步的災害管理。

1945 年左右 Ruapehu 山發生一連串的噴發活動，到了 1953 年的聖誕夜，有一輛從 Wellington 市開往 Auckland 市的火車經過 Tangiwai 鐵路橋時，突如其來的火山泥流(lahar)沖斷這座橋，火車的六節車廂斷開，翻覆在 Whangaehu 河谷中，車上的 285 名乘客中有 151 人死亡，成為紐西蘭史上最大的鐵路災難事件(見圖七與圖十)。

圖十 Tanigwai 的災難紀念碑與展示



左圖是位於 Tangiwai 災難事件發生地點的紀念碑。紀念碑附近還有告示牌，說明災難事件發生的經過。Ngāti Rangi 人 Keith 曾告訴筆者，地方政府曾經在這個紀念碑附近設置一間廁所，方便來參觀的人們使用，但是他們認為這裡因為死了許多人，已經是 *wāhi tapu*，在此建廁所不僅對死者不敬，同時亦可能讓遊客在此露營，若再一次有火山泥流沿著河谷衝下來，會造成危險。沒想到過了幾年，火山泥流真的發生，並且把廁所沖走了。右圖是位於 Ohakune 鎮上一間以地區歷史為主題的展覽館中，對 Tangiwai 災難事件的展示。

事件發生後，人們研究災難事件發生的原因，才發現 1945 年火山噴發後，火山灰泥在火口湖外緣堆積，形成一道新的土牆；在 1946-1953 年間，火口湖的水面不斷上漲，湖水不斷侵蝕這道脆弱的新土牆。在 1953 年的聖誕夜土牆崩解，湖水夾帶厚重的火山泥衝入 Whangaehu 河，沖斷 Tangiwai 鐵路橋，釀成悲劇 (Greenaway 1998 : 80-81 ; Stewart 2003)。

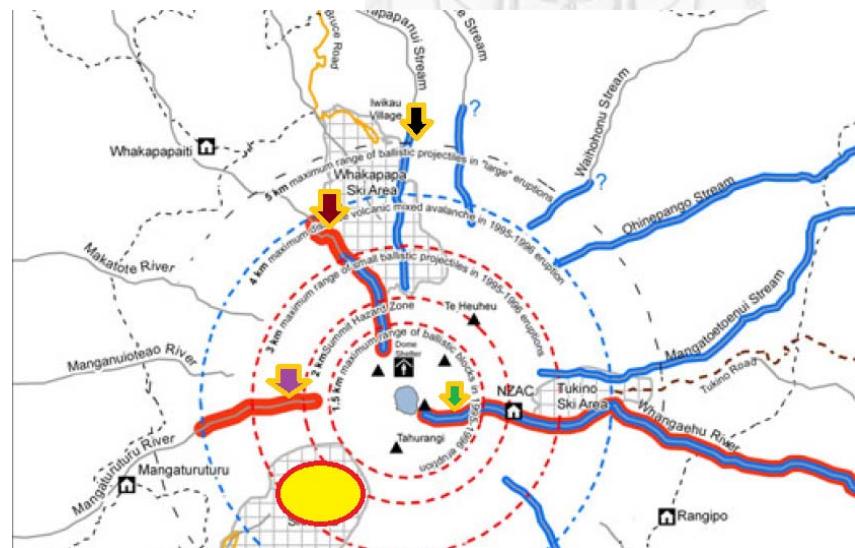
Tangiwai 災難受到紐西蘭全國關注，國家公園管理處 DOC 的科學研究者，以及 GNS(Geology and Nuclear Science)機構開始投入火山泥流的災害研究、管理，並且定期監測火山活動。另一方面，國家公園與地方政府在制定年度政策時，亦會將火山災害納入規劃當中，Ruapehu 山的火山活動開始從探險者眼中的奇觀紀錄，成為地方政府與國家公園環境管理的一環。

以下，筆者將聚焦在 Tongariro 國家公園境內，特別是針對 Ruapehu 山和滑雪場，藉由科學專家在此所做的風險評估與管理措施，討論背後所表達的科學知識有何特質。

為了避免大型災難發生，針對 Ruapehu 山的火口湖進行風險評估與環境管理，是國家公園與區域政府治理上必然的需要。在這方面，國家公園管理處的科學專家和 GNS 機構則是不可或缺的角色。根據研究，Ruapehu 山可能發生火山泥流的原因大致有二種。第一，火山噴發造成火口湖的水伴隨大量火山礫石形成泥流；第二，火山噴發後，火山灰在火口湖的外緣形成一道較薄的火山壁，當火口湖水位升高時，酸性的湖水會侵蝕火山壁，使得火山口崩毀造成泥流。泥流可能流經的水道包含 Whangaehu 河谷、Maungaturuturu、Whakapapatit 和 Whakapapanui，其中，Whangaehu 河谷是最主要的火山泥流道，而 Whakapapanui 則是向北銜接 Waikato 河與 Tongariro 河，若是有大量的泥流溢流入這兩條河，便有可能造成利用 Waikato 河水的發電廠停止作用。

圖十一 Ruapehu 山上主要的火山泥流通道

(出自國家公園管理處 2006-2016 年度計畫書)



圖中黃色箭頭標示的是主要的泥流通道，由上到下分別是 Whakapapanui、Whakapapatit、Maungaturuturu 以及 Whangaehu。圖下方紅框黃色的橢圓形是 Turoa 滑雪場。

圖十二 國家公園內的地質災害(取自國家公園展示中心)



圖中顯示國家公園內普遍存在的地質災害：地震、土石流、地熱和火山。圖中說明，GNS 是該處主要進行監測的單位。地方上的公民緊急防禦管理 CDEM(Civil Defence Emergency Management)則是在災害發生時，負責進行 4 個 R 的行動，這 4 個 R 分別是減緩(reduction)災難可能造成的風險、確保組織和人們有充足的預備(readiness)、使人具備搶救生命及財產的反應(response)，最後是災後重建(recovery)社群和受損的建築。災難可以在任何時間發生，因此每一個人可以做的就是盡力做好準備。其中特別建議人們有一個家庭緊急計畫，當災難發生時才知道全家人要去哪裡，如何關瓦斯與水電、如何與周遭的人並當地的 CDEM 聯絡。預備一個保存 3 天食物及水的急救箱，裡面還要有火柴、收音機。

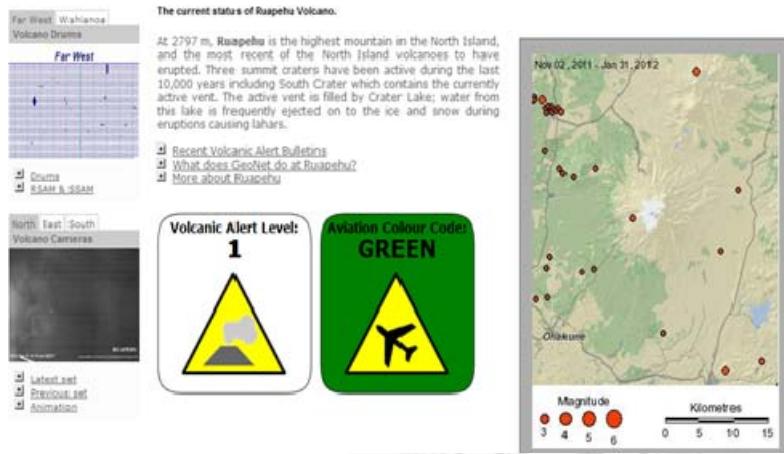
對於科學專家以及政府而言，標定災害、使它可以被「看見」，是進行災害評估與風險管理時重要的目標。自然環境透過科學式的測量、評估，成為能夠被客體化的對象，就如 James Scott(1998)以德國的森林為例，說明現代國家的管理方式，必須先透過專業技術人員的調查，將自然抽象化分類，轉變成自然資源方可統治與管理，這套管理的邏輯就是：不只讓森林能夠被看見，還要能被外人所「讀」。

GNS 與 DOC 的科學專家透過許多方式，讓 Ruapehu 山成為可以讓科學專家們在遠處就能「監測」的對象。在 Ruapehu 山上進行的各種監測技術主要由 GNS 機構所管理，這些監測技術包含：

- 火山攝影機：目前在山的西北及東北兩側，各設置一支攝影機觀測山上的動態。火山攝影機將山上的影像傳輸到科學專家所在地，使他們可以「看見」山的情況。

- 地震偵測：在山上有十個地震儀和六隻麥克風探測火山爆發。
- 化學分析：對水中的化學成分和空氣中的氣體測量。
- 地面變形：8 個連續的 GPS 站。

圖十三 GNS 網站上的 Ruapehu 山動態。



此圖的左上角顯示目前的火山地震波，左下角則是火山攝影機的照片。白色的圖顯示目前火山的警戒指數(參考附錄)，綠色的圖則是目前飛航的安全指標。右圖則顯示過去三個月來發生地震的地點與規模。透過這些指標，Ruapehu 山被化約成圖像與數字，使科學專家可以判讀、監測火山活動⁴⁰。

然而，一套完整的風險管理計畫中不只需要科學專家的研究，A.M. Armour(1999)指出，風險評估包含四個重要的項目：判定危險與否、暴露危險的評估、服用反應評估以及風險特徵化(Armour 1999)。筆者以為一套完整的風險評估中，在地者的全程參與相當重要。在本研究的例子中，國家公園管理處的科學專家不只針對火口湖、火山泥流等活動進行研究，亦整合其他組織：科學家、原住民和相關利益團體的意見，制定可行的風險管理計畫。這與紐西蘭的環境政治有關。

紐西蘭政府在 1991 年通過環境管理法案 RMA(Resource Management Act)，該法案提出的目的，在於維持各種自然資源能夠永續地管理，此外，該法案亦提供人民管道，參與區域議會(District council)所做的環境決策⁴¹。該法案對於自然災害下了一個定義，Tongariro 國家公園的管理計畫便按照此定義，標定境內的自

⁴⁰ 參考 <http://www.geonet.org.nz/volcano/activity/ruapehu/about.html#wdgd>

⁴¹ 參考 Making a Submission About A Proposed Plan or Plan Change, Ministry for the Environment.

然災害與必須進行風險管理的緣由：

任何與地球大氣系統或是與水相關的活動，對人類生活、財產以及在環境面向造成負面影響，即為自然災害。在國家公園境內，這些災害包含火山事件、雪崩、侵蝕、土石流、地震及洪水。其中，又以火山活動為最顯著的災害，這樣的災害時常以兩種形式發生：火山流體或是火山噴射物，人們可能會遇到的火山流體包含火山泥流(lahar)、火山碎屑流(pyroclastic)、岩漿、土石流和洪水；除此之外，人們亦可能被火山噴射出來的各種火山礫、火山氣體傷害。在上述火山災害種類裡，又以從 Ruapehu 山上的火口湖流出的泥流對當地造成的經濟、生命影響最大，此種災害於 1953 年造成 Tangiwai 災難後，又分別在 1969 與 1975 年對滑雪場上部分區域造成損害。自 1953 年到 1995 年之間發生的火山活動顯示，若不對此做出風險管理，則有進一步釀成災難的可能⁴²。

對 Ruapehu 山制定風險管理計畫不是一件容易的事，國家公園管理處必須同時面對觀光利益團體、附近的毛利部落，以及維繫國家公園內自然和文化景觀價值的挑戰。科學專家們在研究與討論後，於 1998 年提出環境影響評估草案 AEE(Assessment of Environmental Effect)，對大眾公開後得到 46 位代表的同意⁴³。環境影響評估草案中提出 24 種管理 Ruapehu 山風險的建議，這些建議大致可分為以下六類：

- 允許火山泥流發生，制定警報和反應系統，提高土地利用規劃，但不在火山口或火山泥流洪水區進行干預工程。
- 允許火山泥流的發生，但在火山泥流洪水區進行干預工程，以減少它的大小或限制它。

⁴² 出自 Tongariro National Park Management Plan 2006-2016, 2006, p92

⁴³ 這些代表包含地方政府人員、國營企業、環境團體及娛樂業者、部落和公民，其中娛樂業者提出的意見最多。

- 透過強化或在火山口外緣穿洞，以達到防止或減緩火山泥流的方法。
- 透過在 1995-1996 年泥流所通過的火山灰洞挖掘凹槽，以達到防止或減緩火山泥流的方法。
- 開挖溝槽到熔岩所在的底層處，以防止火山泥流或減少火口湖水量。
- 利用其他方法，例如由火山泥流虹吸、架設障礙桁架，以延遲、防止或減少火山泥流。

最後，多數代表皆不同意以大地工程的方式干預火山活動，於是，加強火山泥流的監測和警報系統成為多數同意的方案。

來自 DOC 的科學家 Harry Keys 與 Paul Green(Keys and Green 2004)指出，在 1980 年代，滑雪場上便設置了簡單的火山泥流警報系統，這個系統在 1995-1996 年間火山活動時發揮良好的作用，讓滑雪場上的人群能夠有充足的時間疏散，也讓鄰近區域的人知道火山泥流正在發生，得以避開泥流流經的區域。到了 2000 年，國家公園管理處進一步改良此警報系統，特別在 Ruapehu 山上的東側⁴⁴設置 ERLAWS 系統(Eastern Ruapehu Lahar Alarm Warning System)。除此之外，在滑雪場上亦是以警報系統、宣導等方式，加強民眾對於災害防治的知識。

另一方面，雖然火山泥流對山下的居住區域造成災害的可能性不高，但是它仍舊對於部分建築物有一定的影響，因此提高、加強火山泥流通道可能經過的陸橋，以及在地方政府的土地利用計畫裡避免在泥流氾濫區域進行開發，是國家公園管理處及 Ruapehu 區政府的風險管理政策之一(Ruapehu District Plan 2011；General Policy for National Park 2005 : 35-37)。

上述談到國家公園對於自然災害的定義，並且更進一步進行火山活動監測等工作，除了讓火山活動變成「可看見的」，Emily Harwell(2000)以印尼森林火災的例子，指出讓災害變成看得見的高科技儀器，令真實的情境同質化，人們無法從

⁴⁴ 就是 Whangaehu 河流域。

儀器傳回來的資料中看見地方性的差異，她更進一步指出，選擇使用儀器，將真實「同質化」，也是一種政治性的選擇，當政府選擇以儀器作為評估災害狀況的標準時，就可以掩蓋造成災害背後那長時間社會力、政治力的影響(Harwell 2000)。

目前 Ruapehu 山上進行的火山泥流風險管理，仍舊以監測、警報系統為主，這樣的方式不僅符合國家公園希望降低人為干擾，維繫其自然、文化完整性的目的，也符合其他利益團體如滑雪公司、娛樂業者以及當地毛利人的期望。然而，滑雪公司並觀光業者是為了遊憩觀光的因素才支持這個決策，當地的毛利人卻有著不同於前者的看法。這與毛利人看待「火山」時，有著與科學專家不同的認識觀點有關。



第四節 「讓自然維持它原本的樣子」

Ruapehu 山的名字過去可能叫作 Ruapahu，根據 Ngāti Rangi 人所說，*rua* 是二的意思，或許是指山上兩個火口湖；*pahu* 則是鼓聲，或是很大的響聲，推測是人們聽見火山爆發時的聲音，因而以此命名。

前一節中，筆者討論 Ruapehu 山的火山活動如何被納入災害的範疇，以及科學專家透過專業的研究、科學儀器等幫助，加上在地人的參與，令 Ruapehu 山成為一座「紐西蘭最安全的火山」⁴⁵。儘管 Ngāti Rangi 人參與風險評估與制定政策的環節中，他們對於火山活動的認知，還是與科學專家不同。這一小節裡，筆者將簡述科學專家如何看待火山活動，接著，筆者會從 Ngāti Rangi 人的訪談中，呈現出他們如何看待火山活動，進而呈現兩種不同的知識觀點。

如 Douglas(1985)所說，災難是社會集體性的選擇。當 Ruapehu 山的火山活動可以被標定為自然災害時，科學專家就可以進行研究、風險評估，為政府擬訂環境政策的原則，並且進行防災教育等風險管理方式。在此，筆者將從 Auckland 市博物館、Wellington 的 Te Papa 國家博物館以及 Tongariro 國家公園自然文化展示中心⁴⁶，這三間博物館的火山災害的展示，討論科學家眼中的火山是什麼樣貌為；接著從 Ruapehu 山的自然災害談起，討論科學家如何界定火山災害、進行風險評估與防災管理。

筆者從博物館的展示資訊中，大致歸納出火山在科學專家眼中的三項特質：

1. 火山是自然與人文資源

Auckland 市博物館呈現出火山既屬於自然的一部分，也是重要的觀光資源。展示顯示，火山提供人類在地球上生存時需要的二氧化碳，使得地球上不會

⁴⁵ 這是筆者與 Che 前往國家公園管理處中，與負責火山災害的地質學家 Harry Keys 討論時，他所提出的用語。

⁴⁶ 這三間博物館內的火山災害展示，內容皆由 GNS 及 DOC 提供。然而，三間博物館的屬性有所不同，Auckland 市博物館雖然是國際化的博物館，但是仍舊以 Auckland 市為主；Te Papa 則是國家級的博物館；Tongariro 國家公園展示中心位於國家公園管理處內，具有在地的觀點。

缺乏二氧化碳，得以不斷地行光合作用；火山也提供我們地熱，可以成為發電的能量；此外，火山活動形成貴重金屬，也使人富有。除此之外，火山的美麗與力量，也是人們崇拜與欣賞的對象，例如日本的富士山和紐西蘭的 Taranaki 山，皆被人視為精神的象徵，同時亦是觀光資源。

筆者認為，上述對火山的認識，無論是把火山看作自然或人文資源，都把火山看作是一種「資源」，提供人們生活所需。換句話說，「火山」為人類存在。

2. 火山具有危險性

Auckland 博物館與 Te Papa 博物館的展示也呈現火山災害的面向。例如：火山活動中產生大量的硫礦和氫氣進入空氣中，造成氣候變遷，導致物種滅絕與飢荒；火山活動時夾帶著大量火山灰、火山氣體的火山雲，以及岩漿、泥流與毒氣，都對人類的生命帶來極大的威脅等。這些災害又以火山泥流最為致命，它是水、泥與岩石的混合流體，當它快速流到下游時，會造成住在下游的人財產、生命的損失。

當科學專家從火山災害的角度來呈現時，火山的危險性就被突顯，無論是火山活動的各種伴隨物，火山都被貼上「危險」的標籤。這是科學專家與 Ngāti Rangi 人不同之處。Ngāti Rangi 人知道火山活動可能造成的災害是什麼，但是他們不會以「危險」來形容火山活動，反而會以「自然」來形容它。

3. 火山災害需要人為管理

火山災害可以藉由一些人為管理，將災害風險降低，這一點在 Te Papa 博物館以及 Tongariro 國家公園自然文化展示中心的展覽最為明顯。Te Papa 博物館的展場就以「為災難做好準備」(being prepared for disaster)的字樣作為開頭。

Tongariro 國家公園展示中心則介紹公園境內所做的災害管制與宣導。

從上述對於火山的展示中，筆者以為科學專家眼中的火山是矛盾的：火山為人們帶來生活所需，但又會造成人們生命、財產的危險。對火山進行人為管理是

減少此一矛盾的方式，科學專家認為，透過合理的管理、準備，能夠使災害發生時的影響降低。

圖十四 Turoa 滑雪場上的湖。



筆者前往 Winter Garden 滑雪區域時，聽滑雪教練說這裡有一座被科學家監測的湖，科學家透過監測湖水的溫度、化學物質，判定火山活動發生的機率。然而筆者後來才知道，科學家沒有對這座湖進行監測，監測的湖是接近山頂的火口湖。

筆者以為這反映了西方科學知識中，將自然視為需要人為馴化後，方可被納入人類文化生活中的觀點，就如 Susanna Hoffman(Hoffman 2002)所說，加州森林大火之後，當地人在災後重建過程中反映了一種將文化與自然二分的文化結構，當自然可以被文化所掌控時，它就像「媽媽」(mother)一樣親切；反之，當自然無法被文化所掌控、出現失序時，它就變成「怪獸」(monster)，需要透過各種文化的手段使它回歸到「媽媽」的狀態，例如人們著急於尋找走失的寵物，認為這些寵物因為大火而回到「野生」的狀態，必須趕緊找回並且馴化(Hoffman 2002：124)。

受限於無法與科學專家進行實際訪談，筆者只能從博物館的展示中，簡單地呈現出科學專家對火山的認識。筆者以為，這樣的認識背後所反映的是將人與自然二分的知識。筆者在第二章已經指出 Ngāti Rangi 人與地景互相交織在一個社會關係中。接下來，筆者將從 Ngāti Rangi 人對火山活動的描述，更進一步討論

人群如何認識火山，以及背後的文化邏輯為何。

Ruapehu 山曾經有多次的火山活動紀錄，筆者在訪談中發現，當地人記憶最深刻的是 1995-1996 年之間的火山活動。新聞媒體對 1995 年火山活動的報導引發各界對於 Ruapehu 山的關注；此外，Turoa 滑雪場已成為 Ruapehu 山南方幾個小鎮重要的觀光經濟來源，火山活動對於滑雪觀光的影響甚大，筆者曾耳聞 Ohakune 鎮上開餐廳的人說：「1995 年火山噴發後，滑雪場停了一到兩年，火山灰覆蓋了很多地方，許多商店幾乎都關門，經濟變得很不景氣」。

這時，國家公園管理處亦擔心 Tangiwai 災難事件再一次發生，科學專家們嘗試對火山活動做進一步的管理，然而，經由一位爭取環境管理權的先鋒 Keith 轉述，在 1998 年環境草案會議裡，有位阿姨如此說道：「那是自然的，就讓它維持原狀吧！」⁴⁷，這句話便成為日後 Ngāti Rangi 人向外界宣稱反對針對火山進行大地工程的標語。以下筆者透過幾個 Ngāti Rangi 人對於火山活動的描述，來討論他們如何認知這件事。

1. Biddy

Biddy 目前約八十歲，從小在 Taihape 的農場被她的奶奶扶養，她的家人時常帶她在 Ohakune 這一帶往返，因為 *wairua*(神-靈)教導她們要與這裡的家人保持密切連結，直到 1945 年後，她的祖父母為了就醫，搬到 Ohakune 鎮，她便在此完成學業。

Biddy 原本是 Ngā Mokai 集會所的人，爾後在 Kuratahi 集會所長大，嫁給 Vera 的大哥後育有 12 個孩子，目前是 Maungārongo 集會所委員會中的一員。她最初從事護理的工作，婚後則回到 Ohakune 鎮，從事與教育相關的工作，Ngāti Rangi 毛利小學就是她爭取創辦，最初是在一般學校(main stream school)的保護傘底下設置，爾後便獨立出來，成為一間由毛利人管理、教學的學校，她也成為第一位

⁴⁷ 原文：That be natural, leave things alone.

校長。

筆者一邊在 Maungārongo 集會所看著 Biddy 與兩個孩子：Aroha 和 Simon 製作 *puipui*(草裙)，一面與她聊及 Ruapehu 山爆發的記憶。Biddy 僅記得 1945 年左右和 1995 年左右的兩次經驗，發生的時間點對於她而言相當模糊，筆者發現，事情發生時她周遭的經驗才是她記憶的重心：

Yi-Ning：你記得 *koro*(Ruapehu 山)在 1954 或 1953 的爆發嗎？

Biddy：事實上 1945 是第一次爆發對吧？還是 1946，爆發時在下雨，第二次...我不記得了，第一次爆發時我還沒結婚。

Yi-Ning：你看見了嗎？

Biddy：多半是灰，黑色的灰，對吧，Aroha？

Aroha：是，火山灰。

Biddy：灰，因為我們都變成黑色的了，火山灰落在每個人身上。那應該是 1946，那是 Cherlly 的喪禮，Cherlly 是我先生的姊妹，她 30 歲就過世了她喪禮的那天在下雨。

Aroha：人們常說天上下貓下狗(rainy cats and dogs)，那天則是下灰。

Yi-Ning：你記得那是怎麼發生的嗎？

Biddy：我所有記得的就是如此了，在下灰，我直到下一次爆發前都沒有看見火山爆發，我看到火和岩漿冒出來，那是 1980 是嘛？

Aroha：那是 96。

當筆者問及 1995 與 1996 年的經歷時，她便清楚地說出她的記憶：

Biddy：在那之後我們舉行了「公園裡的聖誕」活動對吧？是，因為那是我們之所以要將歡樂帶回鎮上的原因。

Yi-Ning：鎮上不開心嗎？

Biddy：鎮上不開心，鎮上很驚慌，有許多人搬走，特別從 Waiouru。

Yi-Ning：為什麼是 Waiouru？

Biddy：因為那裏離火山比較近，因為軍隊在那裏，事實上超過一半的軍隊被迫撤離，所以我們如此做。

Yi-Ning：有很多人搬走嗎？

Biddy：不是從這裡，集會所中沒有一個人離開。

Simon：我們禱告。

Biddy：我們禱告，我們問 *koro*，你知道他必須適時讓熱氣排出，他必須有他的時間，我們相信他必須適時地釋放熱氣，為了讓人知道他是老大，他仍舊相當有活力並且存在這裡，但是如我所說，許多人害怕，但是我們不會，你知道我們時常禱告，我們相信我們可以和山說話，並且我們相信他會照顧我們，確實是如此。

Yi-Ning：你知道 *koro* 為什麼爆發嗎？

Biddy：誰知道？誰能說呢？只有 *koro* 自己知道原因，我們只能假設他需要適時釋放熱氣，他想要適時地釋放熱氣，他們需要時間和空間去做這些事，人們無法阻止，但是我們能試著理解他需要自己呼吸的空間，他需要...擁有他的時間。

Biddy 在描述中提到，儘管山爆發的原因無法知道，人只能假設山作為擬人化的存在，需要展現它的力量，這也是人無法掌控、無法干涉的事，但是她們透過時常和山溝通、禱告來理解山，並且和它建立擬親屬關係，於是她們不會感到害怕，並且在火山活動後舉辦歡樂的活動，協助鎮上恢復社會秩序。

2. Vera

Vera 於 1940 年代出生，她未出嫁前便是 Maungārongo 集會所中 Mareikura 家族的成員，出嫁後仍舊繼續參與這間集會所，目前也是集會所委員會的一員。她自 19 歲結婚後，便和先生住在 Rangataua 鎮，直到 1969 年才搬來 Ohakune 鎮，

爾後便一直住在目前的居所，養育了七個孩子。她的先生 Willy 年輕時從事剪羊毛與建築的工作，她則在鎮上做雨衣的工廠、郵局等地方工作。她目前則是在天主教教會、毛利小學中繼續音樂方面的工作。

當筆者問及她記憶中曾經發生過的火山活動時，目前七十歲出頭的她可以清楚說出 1953 年與 1995 年 Ruapehu 山有噴發的活動，在這段期間內，她只記得幾次山在冒煙而已。然而針對這兩次的記憶，她對於 1953 年的印象不深：

Vera：我不記得了，因為過去有爆發，但是我們的人從不會讓我們感到害怕，他們從不會說：「小心，山在爆發」。我在單身時期實在不記得山有爆發過，但是我知道 Tangiwai 災難，那時有爆發，是 1953 年，從山上來的。有很多人到這裡來，那時還沒有電視。Tangiwai 那次，我所看到的是...我沒有看到它發生，它(火山泥流)流到 Tangiwai，那裏有很多水，橋斷了，接著火車來了，火車翻覆使得一百多個人死亡，那是場災難。

Yi-Ning：當時你和爸媽一起在家裡嗎？

Vera：我媽媽，我爸爸在我 8 歲時就過世了。我媽媽在家，她在集會所，我跑出去跳舞了。

Vera 對於 1953 年火山活動的記憶，應當多半來自報紙和他人的轉述，然而對於 1995 年的那一次經驗，她便可以清楚地做出一些描述：

Vera：1995 年爆發後，我們在集會所，那時有一個治療者(healer)來，我們去那裡禱告和醫治，一個毛利治療者。當它開始時(火山活動進行時)，有個男孩跑來說：「那邊好像在放煙火」，我們回答：「什麼煙火」，我們也沒有讓他們感到恐懼。1995 年爆發時，這裡有很多人尖叫、離開，Korty⁴⁸那時在山上工作，她回家時我正在睡覺，她告訴我：「媽，山正在爆發」。我仍舊在睡覺，Korty：「而且我剛才就在山上」。我回應她：「喔，好哇」。我

⁴⁸ Korty 是 Vera 的第二個小孩。

一點都不害怕，我知道她會沒事，接著我的兄弟招集鎮上的人，因為他們太驚恐了，他們都來到集會所，一起禱告。

Yi-Ning：喔，是你兄弟這樣做的。

Vera：是，他把人找來集會所，所以我們在那裏禱告，好讓山不會傷害任何人，他確實沒有，人們太過於害怕了，不是當地人(locals)，當地人無論毛利人或歐裔白人都留下來。

Yi-Ning：是誰害怕呢？如果不是當地人，這些人從哪來？

Vera：整個紐西蘭。

Yi-Ning：可是他們來 Ohakune 做什麼？

Vera：滑雪，他們在這裡買房子，他們來並且到山上工作，當山沉靜下來後他們嘗試把房子賣掉，恩...不是全部，但是有少數人又回來這裡，很多人把他們的房子賣了，之後又有更多人來這裡，他們說：「如果當地的毛利人(local Maori)不走，我們也不用走。」

Yi-Ning：為何你看到火山爆發不害怕？

Vera：我不害怕，我認為那很壯觀，看見那些山上的火光，點亮夜晚。

與 Biddy 的描述相似，Vera 相當強調當地人，特別是毛利人對於火山爆發的感受是不恐懼、不離開，並且 Ngāti Rangi 人在這個時候，扮演著安定地方社群的角色。然而，筆者發現她們口中的「當地人」卻是個相當模糊的角色，有時候只有 Ngāti Rangi 人，有時則是 Ngāti Rangi 人和當地的 Pakeha。此外，筆者亦發現她們皆強調成年或單身時期的自己，是「不記得」、「不懂」什麼事的人。

3. Keith 和 Mercia

Keith 是筆者在 Ngāti Rangi 人中第一位認識的長輩，目前年過五十的他是最早推動 Ngāti Rangi 信託會以及環境保育的先鋒之一。他從小便住在這一帶，由於父親是蘇格蘭人，母親是毛利人，他在成長過程中時常反思自己到底是誰，直

到他十幾歲時和表兄弟姊妹們一起到集會所接受長輩的教育，在訓練的過程中才逐漸認識到他是毛利人。他屬於 Tirorangi 集會所，他的妻子 Mercia 則是屬於 Maungārongo 集會所，他們二人都是 *matakite*(先知)，懂得用毛利傳統的方法為人治病，例如和神-靈溝通、用草藥等。目前 Keith 在 Karioi 造林公司工作，Mercia 則協助集會所活動，他們也會帶著科學家或外地來的訪客，前往 Rotokura 生態保育區參觀，藉由解說當地的故事、體驗自然，讓這些從外面來的人認識 Ngāti Rangi 人。

當 Keith 與 Mercia 知道，筆者最初來此是為了瞭解他們住在一座活火山附近，為什麼不感到害怕時，他們都十分堅定地表達：「沒什麼好怕的」。

Mercia：「你知道嗎？這個世界上沒有任何地方比家更安全了。上一次火山泥流把橋沖斷時，我人在外地，橋斷了又有警察管制，我沒有辦法回家，當時我聽著收音機報導著情況有多嚴重，我唯一擔心的只是我的孩子們，不知道我不在他們身邊，他們會怎樣。過了一個星期路修好了，當我回到家時，發現根本沒有報導說的那樣嚴重，雖然我要回家時，外面的人說進去了可能有幾個星期會無法出來，我還是堅持要回家，因為我想要待在這裡」。

Keith 則是曾經目睹 1995 年那陣子的火山活動，那時他人在 Tirorangi 集會所，火山泥流可能將通往這座集會所的橋沖斷。他如此表達當時看到火山爆發的經驗：

我們看見像灰一樣的雲從火山口冒出來，有一大團雲，接著你可以看出有火山彈在裡面，大量黑色的火山泥流從火口湖衝出來，流進 Maungaturuturu 河，大概有幾個月之久都可以看到灰從山裡噴出。另外有一次我正在森林裡工作，就在 Ruapehu 山腳下，我看見那些灰和雲，那股力量，山的 mana，讓你感到你自己有多麼地不重要。草、樹葉和屋頂上都是火山灰。我們就

讓雨水把灰沖到地上，我猜它們應該會變成土壤吧！那時我不記得我們有任何人感到害怕，但是我記得有許多鎮上的人到 Maungārongo 集會所唸禱詞。

對於 Keith 與 Mercia 而言，火山活動不僅沒有什麼好令人害怕，這些害怕、危險反而是被新聞媒體「創造」出來的情緒。相反地，對於他們來說，火山活動是爺爺表現 *mana* 的行爲，十分令他們感動與敬畏，同時火山活動亦反映了大自然中生命再生產的行動。筆者第一次與 Keith 見面時，他告訴筆者，這一切都是「自然」，人們看起來不好，但那是因為人們沒有看見後來發生的事：「1995 年火山活動後，大量火山泥流流入 Taupo 湖，導致人們無法去釣魚、遊玩，可是過了幾年，人們卻發現湖中的魚變大、變肥了。這就是火山灰土帶來生命的滋潤。」

4. Korty

Korty 是目前毛利小學的校長，亦是 Maungārongo 集會所委員會的主席，五十歲的她在擔任毛利小學校長之前，曾在鎮上的郵局、山上的滑雪場工作。1995 年火山活動時，她人正好在山上，因此她在非常近距離地經歷了這一切：

當時山上好多人在尖叫，但是我哭了，那不是因為害怕，我感到很開心，因為沒有多人爺爺的後裔能夠這麼近距離經歷他爆發。我感到我離爺爺好近，那實在很驚人，很難以形容。我沒有受傷，這是我相信爺爺希望我們上山並且與他親近的原因。

Korty 的經驗在 Ngāti Rangi 人中相當少見，這也是她相當感動的原因。對她而言，過去長輩教導她不能上山，但是只要上山了，就要抱持著尊重的態度。而在山上經歷了火山爆發卻安然無恙的經驗，使她確信抱著尊重的態度上山這一點是正確的 *tikanga*，因此她目前在學校中也是如此教導小朋友。

5. Marie

Marie 是一位年約二十五歲的年輕女孩，她兒時在 Ohakune 鎮生活，長大後

爲了工作的緣故，前往 Wellington 市附近工作。筆者遇見她時，正逢她放假回家，原本她打算上山滑雪，卻沒有足夠的錢，只好在家幫忙照顧姊姊的孩子。在她年幼時曾經歷火山爆發的事件，她如此回憶：

那時我很小，大概十歲，我們家住在 Raeithi 鎮，火山爆發時我很害怕，我心想，我們都要死了，但是我的媽媽在一旁安撫我，姊姊則幫忙收拾家中的東西，爸爸聽著收音機的指示，看看我們是否要前往別的地方，結果什麼事都沒有發生。

從她的描述中可以看出，身爲小孩子的她對於火山活動還是有害怕的感受，但是在她觀察中，年長的家人面對此事的態度相當從容不迫。

由上述訪談中，筆者歸納出幾點 Ngāti Rangi 人對火山活動的看法。首先，火山活動是「自然」的，人不可預知，也無法得知它爲什麼會發生；其次，人可以藉由禱告、溝通與尊敬等方式與火山互動，從而得到平安；此外，火山活動是壯觀的、充滿力量與 *mana* 的，不需要感到害怕；火山活動的危險性很多時候被新聞媒體誇大了。

Ngāti Rangi 人與科學專家有一個相同之處：透過觀察、經驗來認識自然環境；然而，這兩者在認識的同時，背後有一個不同的根本假設：科學專家認爲自然環境可以成爲一個獨立於人的體系被研究、進行某種程度的掌控，如前面所提到，自然與人可以二分。但是，Ngāti Rangi 人認爲自然環境無法外於人，亦不能掌控，人被交織在地景中。於是，當火山爆發時，Ngāti Rangi 人認爲那只是爺爺適當的發洩、展現 *mana*，人無法去控制他，但是人們只要用合宜的方式對待他，就不需要感到害怕。

第五節 小結：Ngāti Rangi 人成為山的代言人

在這一章中，筆者依序討論了滑雪觀光及科學專家對 Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山之間的關係帶來的衝擊。無論是滑雪客或科學專家，他們對 Ruapehu 山的認識均與 Ngāti Rangi 人相當不同：滑雪客將山當作一個提供娛樂的「資源」或「物品」；科學專家為火山活動貼上「危險」的標籤，需要透過人為「管理」才能成為可使用的資源。

即便如此，Ngāti Rangi 人仍舊試著和科學專家溝通、合作，並且認為這是他們的義務，Keith 便告訴筆者：「我們感覺山在照顧著我們，因為我們為它發聲，我們幫它告訴其他人：『不要試著來在我身上挖洞，也不要這樣做，就讓我作我自己，讓我作一座山』」。因此，在面對這兩種不同於殖民時期的外力介入時，Ngāti Rangi 人開始越來越有意識地扮演 Ruapehu 山的代言人，並且積極地找尋參與地方環境政治的機會。

那麼，我們該如何看待 Ngāti Rangi 人對於火山活動的理解呢？筆者以為要了解這一點，就必須將這樣的理解放在當代他們所處的情境中，才能更深入地認識這群人。

Katharine Cashman 和 Shane Cronin(2008)試圖了解不同的人群對於火山災害的解釋方法，他們認為長期居住在火山附近的人群，特別是非西方社會，皆有許多關於火山的傳說故事，而那些就是他們用以解釋火山爆發的歸因。實際上，人們都是根據既有的知識尋找對大型自然災害的解釋，有時是科學知識，有時則是宗教性解釋，當其中之一無法完全解釋時，就會出現二者混合的情境。Cashman 與 Cronin 比較美國 St. Helens 火山爆發與紐西蘭 Tarawera 火山爆發的事件，發現火山發生之後，在地方上均出現一些傳說故事用以解釋火山爆發的故事。毛利人將現在的自己放在自然環境中定位，而這個自然環境的脈絡則是創世故事，現在

存在著的人們不斷經由地景，追溯自己的 *whākapapa*(系譜)到 Ranginui(天空之父)及 Papatuanuku(大地之母)。

先前提到，Ruapehu 山在 Ngāti Rangi 人的故事中，是世界被創造之後出現的第一座山，他們可以從現在存在的人們，一直追溯系譜到這座山，直到天空之父及大地之母。對於他們而言，火山的爆發確實有不可預知性存在，但是從他們既有的知識中，人們只要依循著 *tikanga*：藉由禱告、溝通與尊敬等方式與火山互動，不要隨意上山，就能夠得到保護。而在日常生活經驗中，筆者亦沒有聽說過有哪一個 Ngāti Rangi 人的生命、財產因為火山活動而受損。

然而，筆者在本章的引文中所引用的歌謠，反映出 Ngāti Rangi 人在面對火山爆發時，儘管不會感到害怕，卻會有難過的感受，希望爺爺恢復平靜與安寧。從訪談中亦可以發現，1995 年火山爆發後許多人前往集會所祈禱，筆者沒有深入了解人們祈禱的理由，但是筆者認為，這與 Ngāti Rangi 人視自己為「山的代言人」這樣的身分有關。

筆者以為，火山爆發成為他們對外發聲的一個契機，當火山爆發後，觀光客離開 Ohakune 鎮，甚至將在這裡購置的度假小屋賣掉，紐西蘭社會對此也產生恐懼，Ngāti Rangi 人便在此時扮演安撫者的角色，無論是藉著舉辦「公園裡的聖誕」活動，亦或帶著鎮上的人們唸禱詞，Ngāti Rangi 人都在扮演當地人的角色，再次向外人強調 Ruapehu 山與他們之間的關係，並且爭取成為山的代言人的地位。

火山爆發不只為 Ngāti Rangi 人帶來發聲的機會，他們也以當地人的身分，參與國家公園環境保育、經濟發展的會議，為自己爭取更多的政治參與權。另一方面，當有部分的 Ngāti Rangi 人必須到山上的滑雪場工作時，過去不可上山的 *tikanga* 就不再能夠完全遵守，甚至有人開始上山滑雪，人與山的互動方式便逐漸轉變，這些轉變為 Ngāti Rangi 人帶來什麼影響？筆者將在下一章進行討論。

第四章 在經濟發展與 wāhi tapu 之間

某天筆者和 Korty 談到現在 Ngāti Rangi 人對於上山這件事的看法，特別是上山滑雪這件事，她如此說：

「是的，我們現在鼓勵人們上山，不一定是滑雪，去走走也好。對於部份的人來說，*koro*(Ruapehu 山)只是 *karakia*(唸禱詞)的地方，就像聖經中許多的山，先知去那裡禱告，*koro* 是天使顯現的地方；對於部份的人，滑雪可以和 *koro* 親近，同時也很有趣，另外它也能夠為部落帶來新的希望；還有一部份的人，他們不知道 *koro* 可以唸禱詞亦或滑雪，對他們來說，*koro* 什麼都不是。」

滑雪場的興建不但將觀光客帶到 Ruapehu 山上，更讓毛利人多了上山的機會，起初人們只是前往山上的滑雪場工作，漸漸地，有一部分毛利人開始滑雪。

前一章筆者討論滑雪場興建後，外來的觀光客、科學專家和 Ngāti Rangi 人分別以不同的眼光看待 Ruapehu 山，這樣的眼光基於彼此不同的知識觀點，也和人群在紐西蘭社會中的政治、經濟地位有關。然而，Ngāti Rangi 人內部對於是否可以上山，亦有不同的認知，這是本章所要討論的一個重點。

本章要討論的另一個重點，則是 Ngāti Rangi 人如何思考他們身為山的 *kaitiaki*(守護者)的身份。自 1975 年起，毛利人針對 1840 年代簽署的懷堂依條約 (Treaty of Waitangi) 中不平等的部分提出重新討論的要求，紐西蘭政府亦成立懷堂依法庭，將過去條約中不平等地剝奪毛利人權益的部分交由法律判決，又於 1985 年開始，將此追訴期延長至 1840 年該條約簽署的時間，亦即紐西蘭進入英國殖民的開始⁴⁹。Ngāti Rangi 人於 1980 年代起，向懷堂依法庭提出申請，要求政府對殖民時期不平等的權益關係做出補償，其中土地權益是最重要的部分。筆者 2011 年進行田野工作時，Ngāti Rangi 人已經爭取到 Ruapehu 山南面的土地歸還，範圍

⁴⁹ 參考網頁：<http://www.waitangi-tribunal.govt.nz/>

包含 Turoa 滑雪場所涵蓋的土地，因此，人們相當關心土地歸還後該如何進行管理，特別是關於 Ruapehu 山作為營利的滑雪場，以及它作為 *wāhi tapu* 具有的特質相互衝突時，該如何協調。

在這一章裡，筆者將討論當代情境中，Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 的特質如何被 Ngāti Rangi 人再生產，用以作為他們理解自己是誰，並且成為他們平衡環境管理與經濟發展之間衝突的概念。在第一節中，筆者將從在 Ngāti Rangi 毛利小學的生活經驗出發，介紹毛利小學上山滑雪的課程、上山的經驗，以幫助我們看見 Ngāti Rangi 人如何認識滑雪這件事。接著在第二節裡，筆者由 Ngāti Rangi 人的觀點出發，討論人們如何認可上山，甚至支持、推動到山上進行滑雪娛樂活動，進而討論當代情境中，Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 具有什麼特質，這樣的特質和第二章所述有什麼不同。到了第三節，筆者將從兩個部落會議開始，第一個部落會議主題是關於 Ngāti Rangi 人未來的發展，特別針對滑雪場的土地歸還後要如何進行管理；第二個會議則是針對 Ngāti Rangi 人在環境管理的成果與展望，這兩個會議皆反映 Ngāti Rangi 人重新思考 *wāhi tapu* 的特質，並且積極地擔當他們作為守護者的責任。第四節中，筆者將從 Ngāti Rangi 人當代所面對的情境，討論 *wāhi tapu* 作為一種地景觀，在當代社會裡具有什麼樣的重要性。

第一節 Ngāti Rangi 人上山的教育與經驗

在這一節中，筆者將先介紹 Ngāti Rangi 毛利小學，從學校的每天的生活，到上山滑雪的課程、上山的經驗，說明 Ngāti Rangi 人在上山滑雪時，特別注意哪些事。

筆者第一次前往田野地就遇到一位同年紀的女孩，她趁著假期從外地回來，打算上山滑雪卻沒有足夠的錢，只好在家幫忙姊姊帶孩子。目前許多年紀小於 35 歲的 Ngāti Rangi 人都有上山滑雪的經驗，然而在 2010 年之前，上山滑雪這件事只是個別的人或個別的家庭活動，直到 2010 年，RAL 滑雪公司同意透過部落信託會(trust board)，提供 Ngāti Rangi 與 Ngāti Uenuku 兩個 *iwi*(部落)免費的雪季證，Ngāti Rangi 人才開始以 Ngāti Rangi 毛利小學為單位，集體上山。

Ngāti Rangi 毛利小學座落在 Ohakune 鎮中心的 Maungārongo marae(集會所)內，裡面共有五位正式的工作人員，其中 Korty 是校長兼高年級班的老師，Felecia 負責行政工作，Wareti 是低年級班的老師，Colleen 與 Peata 則協助行政工作，有時也協助教學工作，都是年紀超過 35 歲的女性。學校內的學生約有 25 位，多數來自 Ohakune 鎮與 Raetihi 鎮，學生的年齡由 5 歲至 13 歲都有，依照年紀分為高年級與低年級班。學生每天早上九點正式上課，下午三點放學回家。早上上課前學生們必須在教室外排隊，老師們則站在門口和每一個學生們 *hongi*(碰鼻禮)，之後每個學生會坐在教室的地板上，老師會請從兩個班各找一位同學作上課前的 *karakia*(禱詞)。爾後老師就會彈吉他，帶著小朋友唱歌，爾後便開始點名，說明學校裡有什麼特殊安排，接著才會開始上課。在 Ngāti Rangi 毛利小學裡，學生都要使用毛利語。放學前學生們也會聚集在教室裡，作下課的禱詞，一整天的課程才會結束。

圖十五 Ngāti Rangi 毛利小學在學校中上課的情形。



左圖是學生們在教室中上課的情況。右圖是學生們在 Maungārongo 集會所爲了歌舞比賽而練習，也是筆者在田野時，小朋友重要的課程之一。因爲學校就在集會所旁邊，小朋友便可以利用集會所的空間學習，這對於毛利人的文化教育而言是件重要的事。

當學生正在上課時，早上會有人來送牛奶與水果到學校，這些牛奶與水果都是紐西蘭政府所補助，偶爾也會有書商的代表帶來一些圖書與圖書目錄，這些樣書與目錄會放在學校的廚房裡一陣子，讓老師們決定是否要買書。每週三時 Luby 阿姨都會來拜訪，她屬於 Maungārongo 集會所中 Akapita 家族的一份子，從事社工服務已經超過 20 年了，目前在隸屬政府的毛利組織工作，服務的範圍包含 Ngāti Rangi 毛利小學、Raeitihi 的毛利小學，以及 Ohakune primary school(Ohakune 小學)。因此，每週三是她來 Ngāti Rangi 毛利小學訪查的時間，她總是會到廚房與 Felecia、Colleen 以及我聊天，看看她的 *mokopuna*(孫女)以及其他小朋友們上課的情況。學生下課時，廚房是工作人員們休息、聊天的場所，我們會在廚房裡一邊吃吐司、水果，一邊泡茶聊天，直到休息時間結束，大家才各自回到工作的崗位。

筆者於 2011 年進行田野工作時，在 Ngāti Rangi 毛利小學工作，每週三學校裡就有 12 個小孩子不見人影，這 12 個孩子屬於學校裡的 Te Tai Hukarere⁵⁰(滑雪隊)，於週三進行特別訓練。到了週四和週五學校裡則是一個人都沒有，所有的學

⁵⁰ 該名稱由 Ngāti Rangi 信託會主要負責人 Che 所取，意思是滑雪時做急速轉彎停止時，所濺起的雪花，該動作需要一定的技巧才能做到，以此命名的用意是希望每個孩子都能夠達到這樣的技術。

生、員工都上山滑雪。由於 RAL 公司所佔有 Turoa 滑雪場的土地即將依據懷堂依條約(The Treaty of Waitangi)的重新審議結果歸還部落，RAL 公司便積極與部落建立友好關係，與該區土地相關的毛利部落共有五個，但是經過數年的交涉後，目前只有 Ngāti Rangi 與 Ngāti Uenuku 可以透過 te kura(小學)得到滑雪證。滑雪證是從事這項活動時最大的開銷，每年都需要該年度的滑雪證方可以上山。RAL 公司不僅提供 Ngāti Rangi 毛利小學免費的滑雪證，也供應免費租用滑雪器具⁵¹以及滑雪課程，學校只要負擔交通費用即可，而學生們則必須自備午餐、水、手套、雪鏡或太陽眼鏡。

自 2010 年起，Ngāti Rangi 毛利小學開始在雪季時有組織地上山滑雪。每週五筆者會同 Ngāti Rangi 毛利小學的師生、幾位學生家長上山滑雪。當天早上 7 點所有人必須在學校門口集合，約於 7:30 時大家會站在巴士前，面向 Ruapehu 山的方向一起唸禱詞，有時是唸學生一般上課前所唸的禱詞⁵²，有時則是以第二章所提到的 *Maiara rā*⁵³ 作開始，結束後大家便搭車前往滑雪場。

到了滑雪場後，所有人下了車，會在滑雪場入口處集合，由兩位婦女作 *karanga*(呼喊)，爾後大家便先將不需要的物品放在山上的咖啡廳裡，這些物品由前來協助的家長們看管，除了食物、水之外，其他東西皆不能夠放在桌上。接著要滑雪的人則去拿取滑雪需要的用具：夾克、滑雪褲、安全帽、滑雪鞋、滑雪用具或滑雪板。裝備完畢後，大家便到滑雪場上稍做練習，直到 9 點左右便開始上課，課程依照每個人的程度分為 6 個等級，初學者是第 1 個等級，皆由 RAL 公司在山上的滑雪學校提供教練進行教學。筆者尚在田野地的時候，學生的平均程度皆已在第 4-5 等級。課程上到約 11 點，接下來的時間都是自由練習，學生如果要前往較高的區域，需要搭乘滑雪纜車時，都要有大人陪伴才可以同往，這也是

⁵¹ 滑雪器具包含安全帽、滑雪靴、雪板(ski)和手杖、滑雪板(snowboard)、雪褲與夾克。

⁵² 學生上課前所唸的禱詞名稱是 *He Karakia Timatanga Te Urunga Tapu*，內容見附錄四。

⁵³ Ngāti Rangi 人追溯起源的一首重要的禱詞。

為何學校需要會滑雪的家人陪同的原因。由於放學時間在下午三點，大家會在下午兩點下山，下山前有時會在車上做放學時說的禱詞⁵⁴，有時不會唸禱詞，卻可以聽見有人對著山說：“*kia ora koro*”（謝謝你，*koro*），就這樣結束滑雪的課程。

圖十六 學生們在山上滑雪的情形。



左圖是學生們在山上滑雪，發揮互助的精神，這亦是 Ngāti Rangi 人看見 *koro*(Ruapehu 山)對小朋友學習上的幫助；右圖是筆者與同事 Peata 一同滑雪，我們在當中都是初學者，筆者亦體會到彼此互助的精神：當筆者慢下來時，Peata 會停下來等我。

從 Ngāti Rangi 毛利小學上山滑雪的整個過程中，可以觀察到人們認為上山時必須做的事。首先，上山前一定要唸禱詞和呼喊，下山時也要向山致謝，對於 Ngāti Rangi 人而言，這些都是對山的表達尊敬的舉動。有位年約 50 的 *matakite*（先知），同時亦曾在 Ngāti Rangi 信託會從事歷史文書整理工作的 Lila 告訴筆者：

「過去我被長輩教導不可以上山，但是後來我會上山，我也會帶著我的兒女們上山滑雪，但是在滑雪前我會帶大家唸禱詞，告訴 *koro*(Ruapehu 山)我們要去看他，希望他幫助我們這一趟旅程都順利，而他也確實保守我的家人每次上去都有一趟平安且盡興的旅程，不像一般滑雪客在山上時常會發生意外。因此我們謝謝他，每一次下山時我們也會唸禱詞來謝謝他，讓我們玩得盡興。」

然而，上山前除了要 *karakia*，Ngāti Rangi 毛利小學的人更會在進入滑雪場前先

⁵⁴ 放學時唸的禱詞名稱是 *He karakia whakamutunga Unuhia*，內容見附錄五。

呼喊。筆者觀察到，Ngāti Rangi 人會進行呼喊的場合就是歡迎儀式：外來賓客要進入集會所之前、新生的入學典禮等，都需要兩位女性呼喊，一位代表被歡迎者，另一位則代表歡迎的一方。呼喊的內容與目的在於讓兩邊人的祖先彼此歡迎並且相聚。上山所作的呼喊不需要有人代表山作回應，只需要兩位女性代表要上山者對山呼喊即可，呼喊的內容大概是說：「身為你的 *uri*(子孫)的我們來拜訪你了」。這樣的舉動不只是一種關係的表現與確認，更是一種宣言，Ngāti Rangi 毛利小學的工作人員常會提到他們做這件事，或是在山上和小朋友說毛利語時，會引起前來滑雪的歐裔白人注目與好奇，有些人便會來問他們是誰，這時他們會說：「我們是這裡的部落，是 Ngāti Rangi 毛利小學」。

除此之外，Ngāti Rangi 人在山上還有其他必須遵守、重視的規矩，每個 Ngāti Rangi 毛利小學的學生們都知道，在山上不可以亂丟垃圾。某次在山上滑雪，筆者與一位十歲左右的學生從滑雪纜車上下來，當時接近中午，筆者預備到咖啡廳休息吃午餐，她知道我準備到咖啡廳，便拿出手心握著的蘋果核，問筆者是否能幫她拿去丟在垃圾桶裡。事實上，學生們每天在學校裡就被教導要維持環境的清潔，例如：在學校的花圃裡看見垃圾要撿起來；水果的果皮要放在專門的桶子裡；學生們要輪流到廚房幫忙洗碗等。筆者進入 Ngāti Rangi 毛利小學幫忙的第一件事，就是幫忙將壞掉的課桌椅、不能用的體育用具丟到回收車上。筆者在寄宿的家庭中也被家人教導丟廚餘的習慣，在家裡不僅寶特瓶、玻璃瓶要額外分開，廚餘也要拿到家中後院，倒在園圃上作堆肥，裝廚餘的盒子拿回來必須洗乾淨，以免發臭或惹來老鼠。

圖十七 Ngāti Rangi 毛利小學廚房外的走廊



Ngāti Rangi 毛利小學廚房外的走廊，小朋友平常下課時會在此吃點心、水果，吃完的水果果皮會丟在這裡的桶子(不是照片中黃色的桶子)。

維持環境的清潔以及乾淨，是 Ngāti Rangi 人重視的事。筆者在寄宿的家中便曾經與家人觀看過在萬那杜以及非洲垃圾問題、環境清潔的節目，當時筆者好奇地問家人是否知道紐西蘭如何處理垃圾，Korty 的答案是：「回收吧！」筆者再繼續問無法回收的垃圾怎麼處理時，Korty 則表明她不知道。事實上，筆者發現垃圾的處理方式是 Ngāti Rangi 人關心，卻又不知道的問題，筆者在撰寫田野成果報告時曾與 Peata 討論所寫的內容，她看完後給了筆者意見回饋：

我贊成滑雪，但是我也贊成讓山有適當的休息，想想看那些在山上的排泄物到哪去了呢？我們都不知道呀！或是垃圾，他們以往會將垃圾丟在那裏(指著從學校廚房的落地窗外往左看一塊空地)，但是他們現在無法再這麼做了，他們開始明白無法再像從前那樣對待地球，於是開始做資源回收，可是對於我們來說，資源回收不是新玩意呀。你看到那邊那棟紅屋頂的房子嗎？(從落地窗外往 Ruapehu 山的方向指去)，那裡現在是 RAL 的本營，我們從不知他們把垃圾倒去哪了，有時候你在山上還會聞到臭味。

維持環境清潔是 Ngāti Rangi 人所重視的，但是當筆者問到一般垃圾的處理方式時，多數的人們都無法回答這個問題。然而，資源回收卻是他們認同也可以說得

出來的答案。

圖十八 Ngāti Rangi 毛利小學的「操場」



從 Ngāti Rangi 毛利小學廚房外望出去的景色，Ruapehu 山在圖的右邊被雲遮住的地方。圖的左邊有一大塊空地，就是 Peata 所說過往丟垃圾的空地；圖的右方山的前面，就是 RAL 本營所在處。

除了垃圾之外，臭味亦是 Ngāti Rangi 人關注的事，筆者曾經不只一次聽見 Ngāti Rangi 毛利小學的師生提及在山上聞到臭味，而這個臭味來自山上的廁所，學生們不只一次提到滑雪場上某些特定區域的廁所很臭。筆者亦在某天與 Che 開車前往 Tongariro 國家公園管理處，在尚未接近 Tongariro Chateau⁵⁵時，Che 便告訴筆者他聞到臭味，但是筆者卻沒有聞到。他指出接近 Chateau 的地方有片土地是丟垃圾和排泄物的地方，在 Turoa 滑雪場則是冬季花園(Winter garden)那裡的廁所很臭：「山上的廁所就像飛機一樣，把排泄物沖到地上」。然而到了管理處後，我們才知道那股臭味不是垃圾或排泄物，而是火口湖的硫礦味，表示當天有火山活動的可能性。

維持 Ruapehu 山上的環境清潔，無論是垃圾或是排泄物的臭味，都是 Ngāti Rangi 人關注的事，而這樣的關注亦使得不可亂丟垃圾成為在山上活動時，必須遵守的 *tikanga*(合宜的行為)，當有人在山上亂丟垃圾時，就會受到警告甚至責罰。某天晚上筆者下山後回到家，正在幫忙家人準備晚餐，Wareti 來到我們家中，她

⁵⁵ 一間當地最有名的旅館。

告訴 Korty 在下山的路上，看見 Korty 車上來幫忙的青年把紙丟到窗外，她馬上按喇叭警告他，Korty 一臉嚴肅地說：「我會去告誡他，我們應該讓他清理整座山，到山上撿垃圾」。在懷堂依條約重新審議之前，便已經有其他小學會以上山清理垃圾的方式，向 RAL 滑雪公司取得上山滑雪的折扣，過去 Ngāti Rangi 人也會參與上山清理垃圾的活動，然而現在人們認為上山清理是應盡的義務，一次家長會議中學生家長 Missy 如此說道：「我們要讓孩子們知道，這樣做不是有條件的，我們不需要如此來換取折扣，我們如此做是為了感謝 *koro*」。

維護山上的環境，被 Ngāti Rangi 人視為他們的本份，更成為他們在當代生活中的一項 *tikanga*，特別是當他們要集體上山滑雪時，教導學生與其他 Ngāti Rangi 人抱著尊重的態度上山很重要，而他們對於山的尊重不僅表現在唸禱詞、呼喊等宗教儀式上，亦表現在要求人們維持環境整潔的行動上，特別是垃圾與排泄物等問題，筆者認為從他們對於這兩個問題的關注，實則反應他們對於在 Ruapehu 山上發展觀光時引發的憂慮及不滿，這一點在第三節會更進一步討論。

儘管 Ngāti Rangi 人集體上山滑雪，這些經驗對於年紀大於 35 歲的人而言仍舊陌生，筆者認識這個年齡層的人當中，有一些慢慢喜歡上滑雪；有一些則懂得滑雪，卻不是那麼喜歡；有一部分則是樂意陪著孫兒前往，但是自己不願意嘗試；當然也有反對做這件事的人。筆者在學校工作休息時，最常聽見人們討論的話題就是滑雪，學校的員工中除了 Wareti 與 Korty，其餘的人學習滑雪的時間皆不超過 3 年，協助滑雪隊的年輕人則多半已經有超過 5 年的滑雪經驗，這些年輕人較常討論與技巧相關的話題，以及一起滑雪時發生的樂事；年紀較長、尚在初學階段的員工則會討論滑雪器材去哪裡購買比較便宜、學生們滑雪的情況、學習的心得以及感想。

對於在初學階段的員工來說，滑雪仍舊是個有些令人感到有危險的活動，無論是從滑雪場的高處往低處看、被其他人撞倒，或是纜車要著陸時，腳上套著雪

板(ski)要滑出纜車時。另一方面，滑雪也是一種「傲慢」的運動，在山上滑雪的經驗裡，她們發現滑雪場上的人們時常不大有禮貌，撞到人也不會說對不起。不僅如此，此種傲慢的特質更來自一種深層的不平等關係。過去在紐西蘭社會中，只有少數的人能夠負擔滑雪的費用，而這些人多數是歐裔白人，這樣的不平等關係仍舊可以在今天的滑雪活動中發現，在紐西蘭北島小學滑雪比賽之後，Peata 在學校裡分享她與筆者在觀賽時，她與一位歐裔白人男孩的對話：「我問他剛剛表現得如何，這個男孩回答：『喔！我想我表現得不錯，應該會得獎』。接著我問他幾歲、何時開始學滑雪，他回答：『我從 3 歲就開始滑雪』，當我問及他是否在某地滑雪時，他告訴我『不，我在 Turoa 滑雪場滑雪』。那個男孩現在 13 歲。」從她們的表情中，可以看出她們感覺那個男孩很驕傲，讓她們有不大受尊重的感覺，而且在轉述時，她們會刻意模仿那個男孩將 Turoa 用白人的發音方式來強調。在滑雪比賽中，過去的不平等關係再次被突顯，有錢並且有能力的人可以從小就到 Ruapehu 山上學習滑雪，這樣的人多半是歐裔白人，他們得到名次的機率便比較大。但是對於 Ngāti Rangi 人來說，當 Ngāti Rangi 毛利小學的孩子們開始上山滑雪時，這樣的不平等關係將有機會得到改變，於是，Ngāti Rangi 毛利小學以及信託會便積極地向其他人推動滑雪活動。

第二節 wāhi tapu 的性質

當 Ngāti Rangi 人上山滑雪，甚至是集體性的上山滑雪後，人們便必須面對一個問題：*tikanga* 的教導以及認定的改變。這一節裡，筆者將從 Ngāti Rangi 人對於為什麼可以上山，並且支持、推動上山滑雪的原因，討論當代情境裡 Ruapehu 山作為 *wāhi tapu* 具有什麼特質。

在第二章中曾經提到，*tikanga* 對於毛利人而言，是世界秩序的規範，它是過去祖先傳承下來的生活規矩，它亦是 *mana* 的展現(Johansen 1954：174)。在第三章談到，波里尼西亞人追求的狀態是在充滿 *mana* 的情境中，形成完整、完美的 *tapu*(Shore 1989：148)。*Mana* 的來源是神-靈的世界，而這些神-靈最終都可以追溯藉 *whākapapa*(擬血親的系譜關係)到 Papatuanuku(大地母親)與 Ranginui(天空父親)的創世故事，成為人的祖先(Feinberg and Macpherson 2002：118；Cashman and Cronin 2008：415)。於是，自然環境中的景物不再只是單純的物體，地景成為現今存在的人們定位人群認同，並且整合了過去的歷史與現在的人群。

從 Ngāti Rangi 人的例子來說，人們與 Ruapehu 山的 *tikanga* 就是人群在現今的生活中，不斷地整合與過去祖先的連結以及現今人群的認同的過程，它不是一個固定不變的生活規矩，這套完美秩序的核心即為 *mana* 的流動，透過 *tikanga*，人們得以合宜的在生活中挪用神-靈的 *mana*，在 *tapu* 與 *noa* 之間取得平衡。從 Ngāti Rangi 人的 *kawa*(中心價值)來說，Ruapehu 山作為充滿 *mana* 的 *wāhi tapu* 是一個不會改變的存在；然而，當 *tikanga* 的認定與教導發生改變時，便展現了人們在不同情境底下對 *kawa* 所做的理解及詮釋不同，*wāhi tapu* 的性質便因為這些不同的理解及詮釋，有了新的意義。

雖然上山滑雪已經成為 Ngāti Rangi 毛利小學正式的課程內容，人們對於是否應該上山滑雪仍舊有不同的意見。對於 Ngāti Rangi 人來說，*wairua*(神-靈)是指引

人們做事的重要指標，但是在滑雪與滑雪場這件事上，神-靈的指示成為一些 Ngāti Rangi 人感到困擾之處。

在 Ngāti Rangi 毛利學校的家長座談會中，Che 告訴大家：

今年雪季開始前我們上山唸禱詞，但是一直無法將火升起，直到我們當中有一個人看見一陣風從山上下來，火就升起，這表示 *koro* 歡迎我們，也喜悅我們和他在一起。所以我認為問題不在於是否滑雪，而是我們如何做。

Koro 是一個 *tapu*，但是我們常將 *tapu* 的意思看得太窄。多數時候我們想到神聖，但是它同時也表示安全、保護我們遠離傷害，一旦我們以好的態度來滑雪，我想我們可以確實地成為 *koro* 的 *kaitiaki*(守護者)。如果我們不上山，要怎麼當守護者呢？*koro* 還有許多事是我們不知道的，請問誰去過 Tukino 滑雪場？我聽說那裏很美。我們的人不了解我們的土地，Nan 阿姨是最了解每一個角落和每塊土地的人，因為她時常在上面走動，現在唯一認識我們的土地的是農夫，我們不再走在土地上並感受我們的土地，這是一個問題。

當時，Korty 也回應 Che 的表達：「我常和人分享這個經驗，當 *koro* 爆發時我人就在山上，我看到許多人逃走、尖叫，但是我因為能身在山上而喜悅地哭了，我沒有受傷，這是我相信 *koro* 希望我們上山並且與它親近的原因」。

儘管如此，筆者亦在不同場合中，聽見不同的聲音。在與 Keith 訪談時，他便表達了他對於滑雪場存在的矛盾與困惑：

滑雪不是主要的爭議，滑雪場才是。我認為我們的山對於人們的學習能夠達到很好的效果，所以我感到自己越來越矛盾。一部分的我真的希望滑雪場全部消失，讓山維持美麗又自然的樣貌；一部分的我看見山能夠幫助人學習，那就把那些東西(滑雪場)留在那裏，並且享受我們的山吧！Mercia 阿姨(他的太太)非常反對滑雪場存在，她絕對不會在冬天到滑雪場或去那裏做任何

事，所以我和她有非常有趣的討論。這中間似乎很難達到平衡，在神-靈方面(with spiritual)山似乎表示滑雪場應該完全消失，所以我問：『*koro*，如果你真的希望滑雪場消失，你為何不乾脆爆發一次，讓一切結束？如果你真的想要滑雪場消失，你可以這樣做吧！』所以我有些無法理解，為什麼有許多不同的 *wairua korero*(神-靈的預言)，甚至是異象、夢，透過人們傳達反對滑雪場存在，以及它的存在會在靈性方面造成危險。我沒有聽過有神-靈的預言顯示滑雪場的存在是好事，只是我們的國家應該不會允許滑雪場消失。

實際上，反對的聲音不只針對滑雪場，在一次部落會議討論滑雪場歸還後，針對滑雪場土地可能的選擇時，便有位年長婦女提出這樣的意見：「*koro* 已經受夠了，我也受夠因滑雪造成的膝蓋痠痛，我認為守護者滑雪是一件不適當的事」，當她說完後，另一個人年長婦女起身回應：「幾年前我也不贊成在 *koro* 上滑雪，我不認為調皮的女孩可以在 *koro* 上滑雪，但是當我看到我們的孩子時，他們真的是一群特別的孩子，這是我們希望他們將來能夠做的事，現在我支持了」。

就筆者所理解的來說，無論贊同滑雪與否，*Ngāti Rangi* 人對於滑雪場的存在沒有抱著相當大的好感，因為「滑雪場」意味著對自然、環境的破壞，除了先前提到的廁所與排泄物、垃圾之外，纜車的水泥塔台是令他們對滑雪場最為反感的地方，因為建設塔台時，需要把水泥灌漿到土裡，誠如他們所說：「那就好像在你的爺爺或奶奶身上挖洞」。至於滑雪，*Ngāti Rangi* 人對於此事的看法歧異性比較大。有些人討厭滑雪場的存在，便不會去滑雪；也有些人雖然不喜歡滑雪場的建設，還是贊同滑雪。筆者以為這兩種不同的觀點牽涉 *tikanga* 的認定與實踐方式不同，特別是後者，可以幫助我們更深入了解 *Ngāti Rangi* 人對於 *wāhi tapu* 的性質有什麼新的認識。

Berkes、Colding 與 Folke(2000)認為，在太平洋島嶼如夏威夷、雅浦、斐濟、所羅門群島等地，居住在生態系統內的人群是環境中不可分割的一部分，與環境

的連結被一個人視為自己身分認同的一部分，而傳統生態知識便是人群長時間與環境互動的結果，又在傳統生態知識中，禁忌(taboo)與宗教儀式可被視為人們進行資源管理的原則，它不僅將人納入社群之中，同時亦規範合理使用自然資源的方式與違反此規範的處罰(Berkes, Colding and Folke 2002)。

誠如本章引言中所說，對於一些 Ngāti Rangi 人而言，*koro*(Ruapehu 山)只是唸禱詞的地方。自他們的角度看，對待 *koro* 合宜的方式是「尊重」(respect)，這份尊重帶著 *tapu* 神聖、禁忌等意涵，人們不可以隨意上山，除非受到 *koro* 的召喚才能夠去唸禱詞。誠如第二章所說，這些人對於 Ruapehu 山的認知中，反映出山作為 *wāhi tapu* 的性質具有未知性、危險性及神聖性。筆者以為這是一種強調保護的傳統生態知識：保護自然資源，也保護人群。

Ngāti Rangi 人明白 Ruapehu 山具有他們無法掌控的一種神聖又危險的力量，「自然」無法被人掌控，而他們更明白人群對於自然資源的認識不夠，所以挪用自然力量的方式必須被侷限在減少人為干擾的保護方式。這時候人們頂多到山上唸禱詞、採取藥用植物進行醫療。這樣的認識也表現了 Ngāti Rangi 人所看見的 *wāhi tapu* 是以 Ruapehu 山為中心的自然環境，不只是山本身，發源自山上的河川、湖泊都是 *wāhi tapu* 的一部分，它們將 *koro*(Ruapehu 山)的 *mana* 從山上帶到平地的人群中，使人們能夠從日常活動中分享、交換 *koro* 的 *mana*。

對於另一些 Ngāti Rangi 人，*koro* 喜歡與人親近，同時，他們漸漸地感受到滑雪的樂趣，並且看到滑雪對於 Ngāti Rangi 人帶來的希望，這些希望便來自他們的下一代。對於尚在學習滑雪的學校員工而言，她們學習滑雪最大的動力，就是能夠和自己的小孩、孫兒一起滑雪。她們希望不只是坐在山上的咖啡廳等待，而是親自陪伴著兒孫們到山上，看兒孫滑雪，Colleen 便是一個例子。過去她的母親禁止她上山滑雪，現在她的母親過世了，她也想不到什麼理由反對，年紀已經超過 60 歲的她這兩年才開始學習滑雪，她的孫女則是滑雪隊的一員。儘管她的技

術還無法跟著孫女前往滑雪場較難的地區，她仍舊常在週末時帶著孫女上山，讓孫女跟著她在初學者區域，使她有多一點機會練習，另一方面她也能夠看到孫女的學習情況，期待她能夠有好的學習機會。這也是許多前來協助 Ngāti Rangi 毛利小學滑雪課程家長的心聲，即便他們不滑雪，他們仍舊期待看見兒孫們的表現，幾乎每次都會來協助的 Grace 奶奶告訴筆者：「我太老了，不適合滑雪，但是我的孫女很擅長，她在雪上真的很不一樣。她今天太調皮，所以我禁止她上去，她很想去做，但是她今天太調皮」。

調皮(naughty 或 silly)這個字是 Ngāti Rangi 人時常使用的字眼，筆者在 Ngāti Rangi 毛利小學工作時，常聽見她們使用這個字眼形容孩子：「當他們調皮時，他們的耳朵就不會打開，他們的耳朵不會打開，就不會好好聽你告訴他們的指示，然後他們就無法學習了」。當人們在描述教導兒女上山的規矩時，這個字常被人與尊重一同講述：「當你要上山時，仔細聽 *koro* 對你說些什麼，尊重 *koro*，不要做些調皮的事」。

從上面的敘述，可以發現人與山之間的互動方式有很多種，不只是視覺，也有聽覺、嗅覺、敘述，還包含「第六感」，也就是神-靈上的互動，筆者以為這是 Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山之間最重要的一種互動方式。關於這一點，筆者便與他們有相同的經驗，筆者兩次前往田野前，都夢見與當地有關的事物，直到筆者到達當地之後才發現這件事。筆者與他們討論這些事，他們告訴筆者，這是一種天生的恩賜(gift)，他們當中有許多人人都有，但是他們也認為所有人都具備和神-靈接觸的潛能，只是有些人大太相信肉眼所見的世界，這樣的潛能就不敏銳了。

贊成滑雪的人與不贊成者一樣，認為「尊重」是對待 *koro* 的合宜之道，但是他們認為尊重是一種謹慎、有規矩的態度，上山滑雪、娛樂沒有問題，重要的是抱持著尊重的方式上山從事這些活動。於是，*tapu* 不再只是神聖、禁忌的意涵，亦有積極保護人群的作用，它是人群在山上從事任何活動時，只要遵守就可以得

到保護的原則。但是，他們不否定過去長輩們的教導，因為對於他們來說，只是神-靈在時間上的安排，讓人們學習另一種「尊重」*koro*的方式，Biddy 與筆者談及老人家從前不讓人上山時說道：

Biddy：當你長大，你了解為什麼他們會這麼做，因為他們必須小心，當我變老後，我開始了解我們在做什麼，我們從哪裡來，我們的年輕人現在對於上山感到很自由，但是就像我之前說的，據我所知老人家們上山都是執行特殊任務，我相信那些任務都是為了現在而預先準備，為了現在的孩子可以自由地來去山上，但是他們無時無刻被教導必須尊重 *koro*，他們一直在學習這些事，他們也學到怎麼展現自己，怎麼樣享受在山上玩耍又不調皮、不尊重。*Koro* 喜歡我們，他說：「來享受我，享受玩耍，但是不要調皮」。那麼調皮是什麼意思呢？就是規矩和規則，注意它們，去適當的地方、專心聽、做紀錄，這一切都是關於如何遵守規矩和規則，做你該做的事，別做你不應該做的，保護你安全，關於你如何保護自己安全、你有多小心。山上有規則和規矩，他們說不要超過這個地點，你就不要超過，注意那些事，因為他們的存在不是沒有意義的，注意這些規則和規矩有助於使你安全，好好地玩耍但不要調皮，不要說怎樣怎樣(試圖找藉口)，當他們告訴你不要越過這裡，而你偏偏要越過去看那裏有什麼，下一秒鐘你就會掉到山谷裡。你知道這些簡單的事，你知道這些會幫助你。

Yi-Ning：你說的這些規則是在山上的告示牌嗎？

Biddy：是，還有我們自己的規則，都是為了保障安全，你知道都是一樣的，維持在其中，因為那裏有指示，如果你一個人到處亂跑，當你看見特定的指示，有些說不要往前了，他們看顧著山，尤其是神-靈(spiritual)上的東西，他們有屬於自己的指示告訴你不要前進，那些是你必須要知道、讀(read)和了解，小孩必須從大人那裏聽到這些教導。

Yi-Ning：那些是神-靈(spiritual)上的指示？

Biddy：有時候可能是鳥，有時可能是雪上奇特的痕跡，也可以是任何事物，你知道他因為你感覺得到

Yi-Ning：但有些人不會感覺到

Biddy：那倒是真的，不是所有人感覺、也不是所有人看見，但是有些事你曉得，若是你一個人到處亂跑，跑到一個你不應該出現的地方，有些事，無論你是否有所感受或有所看見，那些事都會向你展現，無論是看到或感覺到，這就是 *wairua*(靈)運行的方式，有時你無法描述這些事情。

由他們對於 Ruapehu 山的認知中，反映山作為 *wāhi tapu* 的性質具備可認識性、神聖卻又親切、危險但是人們能夠承擔部分的危險。當 Ngāti Rangi 人對於 *wāhi tapu* 的性質有上述此種認識之後，他們便由滑雪活動中看到新的希望，筆者以為，這份新的希望所反映的生態知識觀點，不再是以保護為主，而是守護、管理者的思維模式，也就是當代 *Maoritanga* 運動中毛利人爭取原住民的權益時，時常在使用的一個名詞：*kaitiakitanga*(守護者觀點)。

Merata Kawharu(2000)指出，守護者觀點是一個具有特殊政治用途的名詞，指的是紐西蘭毛利人以原住民的身分，向 1840 年時的懷堂依條約爭取特定的權益，而此特定權益通常是指與土地、環境相關的權益。這個詞的意思不單純僅指「守護者」，Kawharu 如此說：

「守護者觀點的定義不應該只是守護者，這個詞被英國皇室、地方政府以及部分毛利人過度強調了。事實上，它還有資源管理的意思，也就是在人、物質與非物質的元素上取得平衡的概念。」(Kawharu 2000：349)

當我們從管理的角度切入時，便可以更深入地了解，這個管理實際上指涉一個超越時空的人際關係管理，它包含過去的祖-靈以及現存的人(Kawharu 2000：352)。這個角度也展現了當代社會中，人與環境關係中不同的知識觀，筆者將在小結的

部分做進一步討論。

基於這個概念，Ruapehu 山不再被 Ngāti Rangi 人視為不可以親近的 *wāhi tapu*，相反的，他乃是可使用的自然資源，只是人們必須採取合宜的方式來使用他，並且積極地擔負起守護者的角色。於是，在滑雪場土地歸還之際，Ngāti Rangi 人關注的問題便是何為合宜的使用方式。2011 年，Ngāti Rangi 毛利小學參加每年冬天舉辦的紐西蘭北島小學滑雪比賽，有五個女孩組成一隊參加比賽，這也是首次有毛利部落學校參賽的記錄，這件事更成為當地報紙上的新聞。雖然 Ngāti Rangi 毛利小學沒有得到名次，許多 Ngāti Rangi 人仍舊為這些孩子感到驕傲，在兩次部落會議上，Che 也一再將這五個女孩參賽的照片放在投影片上，向其他 Ngāti Rangi 人介紹這件事，人們開始將未來的希望放在下一代從事滑雪活動上，因而提出了 SKIWI(滑雪部落)這樣的想法。

圖十九 在 Whākapapa 滑雪場與五位參賽者。



筆者與五位參加滑雪比賽的女孩合影，這五位女孩是首次參加紐西蘭北島小學滑雪比賽的毛利人。

第三節 SKIWI(滑雪部落)與環境管理

根據懷堂依條約重新審議，法庭判定在五年以內將 Turoa 滑雪場的土地歸還，於此之際，Ngāti Rangi 人不停討論著土地歸還後的使用方式以及相關權益。這一節中，筆者會從在田野期間參與的兩場部落會議，介紹 Ngāti Rangi 人如何思考未來的發展，以及環境管理的構想，進而討論在當代社會裡，他們如何以 *wāhi tapu* 作為群體的定位，並且思考成為守護者應該負起的責任。

在 2011 年 9 月初，筆者參加一次部落會議，會議名稱 Rangatakapū(簡稱集思會)，地點在 Maungārongo 集會所，為時三天兩夜，會議的目的在討論 Ngāti Rangi 未來的發展，會議中主要討論三個主題：歷史與文化的斷層、凝聚人群以及增加 Ngāti Rangi 人在地方經濟的參與及影響力，會議期程見附錄六。

這場會議中來參加的人有居住在 Ruapehu 山南方的 Ngāti Rangi 人，亦有居住在外地的 Ngāti Rangi 人，還有與 Ngāti Rangi 有親戚關係者，或是得知自己與 Ngāti Rangi 有關係而前來尋根的人。會議從傍晚開始，由居住在當地的人們在集會所上進行歡迎儀式，邀請這些從外地來的人進入集會所。進入之後，Che 便引導與會者默想：「想著雪，想著山，進入火山口的最深處，想著炙熱的岩漿，一直到 Papatuanuku 的最深處，各位，歡迎回家」。跟著，所有人便一起唸禱詞、*waiata*(唱歌)，反覆幾次後，會議便開始進行。會議進行時，不斷穿插著一些主題的介紹與分組討論，小組討論時得到的想法又在最後一天彙整成投影片，在晚餐時播放，讓這三天幫忙準備飯食的人們可以看見討論的成果。

筆者以為，集思會最重要的主題就是 Ruapehu 山，無論是討論的議題亦或安排的活動，重點都是山與人群的連結，這包含了人群的認同、凝聚力，以及未來如何兼顧這份認同與經濟發展，特別是提出 SKIWI(滑雪部落)的構想。以下筆者將分別從人群認同的凝聚，以及如何兼顧認同與經濟發展這兩方面，簡述在這場

會議中，滑雪部落這個構想如何被 Ngāti Rangi 人呈現。

圖二十 集思會



左圖是集思會開始前的 *pōwhiri*(歡迎儀式)，婦女們身穿黑衣站在婦女席，由圖左邊最年長且熟悉毛利語的兩位女性長輩帶領大家呼喊；右圖是歡迎儀式結束後，大家進入集會所開始進行討論。

1. 人群認同的凝聚

「什麼是一個活躍、健康的 Ngāti Rangi 人？」是這場會議中相當重要的一個主題。進行討論時，人們的意見反映出他們對於過去以及未來的展望，有些人認為要恢復一些過往的生活習慣：

A：我記得在我媽媽的年代，我們是一個社群，彼此分享並且承擔責任。

我們有較多的土地和實作(人力)的工作，直到 1990 年代⁵⁶許多私有化的現象出現，工作慢慢變成學術菁英擁有。我想現在是時候讓我們改變負面的想法，以正面的態度去應對。

B：讓人們說母語，了解他們是從哪裡來，恢復集體耕種。

C：成立一個蒐集柴火群體，並且教導我們的孩子這項技能，蒐集關於人們的故事，向老人蒐集、紀錄他們的故事，編製成文件資源，向小孩們傳講。

D：帶孩子們前往重要的地點參觀，認識環境與那裡的故事。

E：分享家族晚餐的概念，讓大家有一個固定聚會的概念。

Ngāti Rangi 人對於過往集體、具有凝聚力的生活習慣，包含分享、說母語、集體

⁵⁶ 事實上，紐西蘭企業經營私有化的現象應當開始得更早，但是當時那位報導人確實是如此說，因此筆者不更正資料內容。

工作以及生活經驗傳承，有一定程度的嚮往，視其為一個活躍、健康的 Ngāti Rangi 人應該有的樣子。筆者以為，這些敘述亦反映人們對於「傳統」文化的認知。

另一方面，也有 Ngāti Rangi 人中看見在當代社會裡，健康又活躍的 Ngāti Rangi 人不應該只是具有上述的特質，他們從當代社會的各種條件中，看到滑雪部落的契機：

A：現在有較多毛利人擁有大學學歷，我們可以開始經營自己的教育和企業。我提出滑雪部落的概念，我們可以善用山及觀光市場，以毛利精神加上滑雪經驗，讓每一個毛利部落都能接觸到這個管道。

B：觀光客來此主要的目的就是欣賞地景、滑雪，這些是無法被其他地方取代之處。

C：創造 Ngāti Rangi 成為一個品牌。找到一個標示物(icon)，例如 Paerangi(Ruapehu 山)。

D：我們目前都是決定的接受者，而非決策者。要能夠自決，不需要再依賴別人，特別是經濟上的依賴。

E：與第三者如商人、滑雪屋等，調整出一個具有文化觀點的職業發展。

對於這些人來說，在當代社會裡要作一個活躍的 Ngāti Rangi 人，不僅要有與過去的連結關係，具備在當代社會的生存能力，特別是經濟上自主、不必依賴他人，更為重要。讓滑雪成為 Ngāti Rangi 的特色，並且讓 Ngāti Rangi 成為滑雪部落，是許多人認為可以達到這個目標的好方法。這個方法對於凝聚人群亦有相當的吸引力，自 RAL 滑雪公司開始提供 Ngāti Rangi 毛利小學免費滑雪證之後，筆者在學校的家長會上便耳聞有人私底下向 RAL 滑雪公司索取滑雪證，Che 在家長會上呼籲大家：「請不要這樣做，我們目前是透過 Ngāti Rangi 及 Ngati Uenuku 的部落辦公室申請免費滑雪證，或透過小學，如果有人想要，請先登記成為 Ngāti Rangi

信託會的一員⁵⁷」。

這兩種對於「活躍的 Ngāti Rangi 人」的認同，筆者以為也是人們對於文化不同的想像，有些人將「傳統」保有一定的美好想像，期望透過恢復傳統，為當代失序、處於弱勢的狀態找到出路；然而，也有人認為當代中面臨的問題無法完全以傳統的方式來解決，必須尋求改革、改變，方可適應新的環境⁵⁸。

2. 認同與經濟發展兼顧

在這場會議中提出了滑雪部落的概念時，筆者聽見有 Ngāti Rangi 人表示不大贊同：「這必須考慮到山的力量⁵⁹，恐怕對老人家來說，接受滑雪部落這個建議有點難」。同時，討論到滑雪場土地歸還後的利用方式時，亦有人詢問：「是否想過不要讓滑雪場繼續存在呢？」但是，在集思會中，大部分的人皆認同滑雪部落這樣的觀念。雖然沒有人對於滑雪部落的概念做出定義，筆者卻在會議的討論與過程中，發現 Ngāti Rangi 人所想像的滑雪部落不是純粹以經濟導向的發展模式，乃是結合人群對於環境的認同，以守護者的身份打造滑雪部落的模式。

集思會的第二天，所有人都前往 Rotokura 湖進行尋根之旅，Ngāti Rangi 人稱這個湖為 *kuia*(年長女性)，儘管科學家不認同她是座火口湖，但是對於 Ngāti Rangi 人來說，Rotokura 湖是 Ruapehu 山最接近平地的火口湖，在 1995 年火山噴發前，便有人注意到湖水的顏色變黃。這個湖亦是 Ngāti Rangi 人爭取到第一個由他們管理的生態保育區，雖然 Keith 與 Mercia 平常就會帶外來的研究者免費參觀此處，但是在集思會中，這趟旅程所代表的意義是「尋根」(origin)。前往 Rotokura 湖的途中，眾人會在抵達乾湖之前停下腳步來，閉上眼睛安靜默想，到達乾湖後大家圍成一圈，分享適才默想時所聞、所見，所有人分享完後，Che 如此說道：「我過

⁵⁷ 在集思會中，Ngāti Rangi 信託會就發下登記會員的表格，讓人可以登記成為 Ngāti Rangi 的一份子。

⁵⁸ 在小結中有更進一步的討論。

⁵⁹ 這裡所說山的力量，筆者推測是指山的 *mana*，意指過去老人家害怕山的 *mana* 太強而禁止人們上山。

去總是先帶訪客到山上，去經歷滑雪，但是這一次在計畫行程時，我忽然感覺應該改變行程，帶大家先到 Rotokura 湖，再去滑雪。現在我認為這樣的安排真是好，因為我們需要回溯我們的根，明白我們是誰(who we are)，接著才能為我們的未來下決定」。

圖二十一 前往 Rotokura 湖



左圖是前往 Rotokura 湖的一路上，大家一起聽 Keith 介紹湖的故事，並且唸禱詞；右圖則是從 Rotokura 湖遠眺 Ruapehu 山。下圖則是大家一同走到湖中，與湖親近。



在集思會中進行這趟旅程，目的是在進入後面有關凝聚人群、增加 Ngāti Rangi 人在地方經濟的參與及影響力的討論之前，讓人們先回溯到他們的根源：*koro*(Ruapehu 山)，再開始定位他們在尋求經濟發展時，應該將自己放在什麼位置上。

Ngāti Rangi 人明白滑雪可能為他們的未來帶來新的希望，這個希望包含了經濟的發展。參加紐西蘭北島小學的滑雪比賽時，我們看見比賽終點線那邊站著一

群穿著綠色衣服的工作人員，Peata 對 Korty 說：「我想那對於我們的人來說，是一份好工作」，Korty 却回答：「不，那需要很好的滑雪或滑雪板技巧，因為當有人跌倒時，他們要在第一時間趕到那人旁邊」。在集思會時，亦有一些人提到 Ngāti Rangi 人開始滑雪後，可能帶來的工作機會：

A：想一想我們當中有多少年輕人還沒有工作呢？我們可以發展滑雪學校，培養我們的孩子滑雪能力，他們將來可以成為山上的滑雪教練，而且是雙語的教練，我遇到 RAL 公司的人，他向我表達希望將來可以有說毛利語的滑雪教練，因為現在有越來越多毛利小學在冬天時來拜訪 *koro* 並且滑雪，我們的孩子在成為滑雪教練上有在地的優勢。

B：我們住在這個區域，要看看這個環境能夠提供我們什麼，我們必須要達到一個地步，就是讓我們成為提供山上所有東西的人，觀光是這個區域最大的產業，夏季的商業成長對我們而言是一個好機會，我們可以在淡季時推廣生態旅遊。

C：上山的交通也是一個很好的機會，男孩們可以去考巴士駕照並且擔任司機。

發展滑雪不僅能夠讓 Ngāti Rangi 人增加更多工作機會，照顧更多失業的人口。然而，筆者以為若是將滑雪部落定位在經濟發展的面相看待，便會忽略 Ngāti Rangi 人認識自身作為群體時一個重要且獨特的面向。

滑雪部落對於 Ngāti Rangi 人來說，不是侷限在經濟發展上的概念，它亦反映這群人對於成為有力量的地方社群的渴望，這是經濟上的力量，更是政治上的力量。在集思會的第二天下午，從 Rotokura 湖尋根之旅回到集會所繼續開會，討論如何運用懷堂依條約重新審議的機會，促進部落經濟發展的方式時，Che 先和大家介紹 Ngāti Rangi 對於懷堂依條約重審的願景：

在未來三年，Ngāti Rangi 將會成為這個區域的地主，我們應該照顧我們的

人，甚至是 Ruapehu 行政區的其他人。我遇見一個從扶輪社來的人，他請我來分享我們的經驗與方法，我原以為是小小的場合，沒想到他安排了超過百人的演講。他告訴我，他希望他的員工都能來，並向我們學習，因為他們試過許多方法都失敗了，所以他們轉向我們。過去我們安居在這塊土地上，直到皇室拿走我們的土地，1990 年代許多老的 Ngāti Rangi 人說：「這個世界開始變了，你們要停止游牧的生活，你們要照顧我們的山」我們要建立一個強健的 Ngāti Rangi 毛利人。

Ngāti Rangi 人明白，要成為有力量的地方社群，他們必須擁有一個政治上的凝聚力，此凝聚力不僅針對現在的人群，亦是過往以及未來的人群，*wāhi tapu* 便具有這樣的特質。

先前提到人們與 Ruapehu 山的互動就是人群在現今的生活中，不斷地整合與過去祖先的連結以及現今人群的認同的過程，*wāhi tapu* 承載著歷史性與人群，亦承載著這二者所賦予它的 *mana*，這正是當代社會裡 Ngāti Rangi 人所需要的力。因此，滑雪部落不只是一個經濟上發展的概念，它追求的更是政治、文化的認同凝聚力；上山滑雪不僅是為了娛樂、增加工作機會，更重要的是讓 Ngāti Rangi 人成為山的守護者，得以參與地方環境管理權，達到同時幫助人群的生存，又可以維護 *wāhi tapu* 的完整性之目的。在集思會第一天結束後的茶點時間，許多人好奇地詢問筆者論文要寫些什麼，在討論時筆者向他們分享：「我認為文化不是放在博物館裡的東西，而是人們每天生活的方式，會隨著時間變化」，Che 便回應筆者：「這就是 *tikanga* 的意思，山永遠不可能被當成商業用途使用，它永遠不會⁶⁰。你付錢就使用，我們絕不會如此，你怎麼能想像你的 *koro* 被拿來當商業目的利用呢？」

要讓滑雪部落成為凝聚 Ngāti Rangi 人的認同，則必須讓人們對於 Ruapehu

⁶⁰ 此段對話中刪除部分不適合公開書寫的內容。

山有更深刻的認同，並且感受到對於這個 *wāhi tapu* 有應該盡的義務；換句話說，就是讓人們認同他們是 Ruapehu 山的守護者，並且願意積極地擔任這個身份。這一點可以從筆者在田野中參與的第二場部落會議中得到更深入的理解。

2011 年 9 月中，筆者於位在 Waiouru 附近的 Raketepauma 集會所參加 Ngāti Rangi *hui a tau*(年度會議)，討論每一年 Ngāti Rangi 信託會做了些什麼，以及未來的發展方向，這場會議的與會者多為居住在當地的 Ngāti Rangi 人，由於筆者沒有進入過這間集會所，因此開始前，筆者必須透過儀式被邀請進入。會議同樣由 *Maiara rā* 這首禱詞開始，爾後便由 Kemp 簡介上次的會議結果，並且詢問大家有沒有建議，接著才進行今年的報告，特別是水源與 Ruapehu 山的環境管理。筆者以為，這場會議中一個相當重要的主題，便是人們應該如何擔負起守護者的責任，管理並守護他們的環境，特別是與 Ruapehu 山相關的自然資源。以下筆者將由這個角度切入，討論守護者的概念如何幫助 Ngāti Rangi 人思考環境管理方式。

這場會議中的一個重點，便是報告 Ngāti Rangi 與 Genesis 科學組織目前對於河川復育的合作計畫。Genesis Energy 是一間紐西蘭國營的電力公司，它不僅自己擁有提供電力的系統，也透過與地區性民營電力公司合作來提供電力。早在 25 年前，Genesis Energy 便在 Tongariro 國家公園境內設廠，引用湖泊、河川的水來發電。自 2002 年開始，Ngāti Rangi 信託會聯合 Whanganui River Māori Trust Board(Whanganui 河毛利信託會)以及 Tamahaki Incorporated Society(Tamahaki 合作社)，反對在 Tongariro 國家公園境內設置的發電系統，將河川的水引去發電而造成河水逐漸乾涸。

起初，他們透過環境法庭與懷堂依法庭舉辦了幾次公聽會之後，Ngāti Rangi 信託會於 2007 年起，決定改變上法庭的策略，開始試著與 Genesis Energy 協談、合作，在 2010 年時更邀請部分 Genesis Energy 裡的管理人員參訪，一來是為了展現 *wai ora*(活水)，這個字的意思包含水對於 Ngāti Rangi 人的神聖意義，以及 Ngāti

Rangi 人與水之間的關係，而這一點則顯示出他們所認識的世界，是一個人與山、水以及土地不可分割的環境觀；另一方面，亦是向管理人員展示發電系統對當地人所造成的影響。當筆者和主導參訪活動的負責人之一 Keith 聊起這場活動的目的時，他表示：「對於這些管理的人來說，水可能只是賺錢的資源，我們漸漸地發現打官司對我們的幫助不大，於是我們決定邀請他們來參觀，使自然可以直接對他們說話，也讓他們體驗到自然是多麼的美，好讓他們無法破壞自然」。

目前，Genesis Energy 已經同意與 Ngāti Rangi 信託會合作，不僅對於之前造成河川的損害提供金額補償，還與 Ngāti Rangi 人一起進行河川復流的研究。在年度會議時，信託會播放目前河川復流情況的影片，現在僅有 200 公尺的長度，Che 向大家報告：

河流的性質已經改變了，水源注入時就變成地下伏流，因此需要多些研究。

這條河川的守護者是以鮪魚的形式出現，如果河中有鮪魚，代表河水的品質好，科學家告訴我們現在河中沒有鮪魚。我們需要用一些技術讓河水增加流量，這就是我們需要對水做研究的原因。復流的目標有兩個：連接流量(connection flow)以及同意的流量(agreed flow)，前者是指河川有持續且可見的流量；後者則是指這個流量的標準要以 Ngāti Rangi 人及 Genesis Energy 共同認定。這兩個目標不僅是為了河川，也是我們期待看到 Genesis 的人願意和我們合作，釋出他們的善意。所以研究的過程將由 *matauranga Māori*(毛利知識)以及西方科學共同合作，最後的成果則必須由我們的標準而定，那就是水量必須足夠讓鮪魚生存。

Ngāti Rangi 信託會現在已經爭取到四條河川的復流計畫，這四條河川中有兩條是他們認為應當優先爭取的河川：Tohiahura 與 Wahiaroa，因為這兩條河川直接源自 Ruapehu 山。

Ngāti Rangi 人視他們是山的人，因此與 Ruapehu 山相關的自然資源，都是他

們首要守護的對象，在集思會裡 Che 對 Ngāti Rangi 的現狀作簡介時，提到 Ngāti Rangi 雖然加入 Whanganui 河流域聯盟，但是老人家曾經告訴他們：「*me te maunga ki te maunga haiaki te iwi, me te awa ki te awa haiaki te iwi* (讓山的人看顧山，讓河的人看顧河)」，因此 Ngāti Rangi 人當前最重要的是看顧 Ruapehu 山，以及與山直接相關的自然資源。對於源自山上的河川，他們採取與 Genesis Energy 合作進行河川復流計畫，這亦是他們作為 *koro* 的守護者的責任之一。

除此之外，年度會議也討論了滑雪場歸還後的規劃，這便與 Ngāti Rangi 人認為 *koro* 的守護者，該如何管理自然資源有關。當會議中提到 RAL 滑雪公司打算在目前 Turoa 滑雪場的東面架設新的纜車，希望多吸引一些觀光客前來滑雪時，Ngāti Rangi 人對此還沒有明確的答案，但是他們認為應該讓 *koro* 先休息一陣子，對於他們來說，山上的水道與瀑布才是最重要的，必須讓山休息，使 Mangataitai 河與 Whangaehu 河注入水源。當下有位年長男性說道：「過去因為許多原因，我們被禁止到 *koro* 那裏，但是現在我們也帶小孩去。最原初的部落自治會早在 20 年前就在討論如何照顧 *koro*，我們希望法庭，皇室能夠認可我們是守護者。我們告訴 RAL 的主席，在未來兩年我們將會成為地主，我認為他(*koro*)會開心，並希望我們的孩子能夠參與其中」。

一旦 Ngāti Rangi 人認定他們是山的人，他們便有責任要看顧 *koro*，在年度會議上討論到 Ngāti Rangi 信託會由 RAL 所得到的經費運用時，Che 便告訴大家：「Ngāti Rangi 試圖為成立滑雪中學，讓孩子從小就學習禱詞、保護 *koro* 與滑雪，不是只有滑雪、娛樂，還必須學著承擔責任，我們也能夠成為雙語的教練，讓觀光客知道 Ruapehu 山不只與 Tūwharetoa 有關係」。而筆者在 Ngāti Rangi 毛利小學裡，亦常聽見員工們討論，有些家長會質疑，為什麼自己的孩子滑雪滑很快，卻不是滑雪比賽的成員，或沒有參加滑雪隊。關於這點，學校的人們也在家長會上做出澄清：

Korty：這和速度無關，而是與許多條件有關。

Felecia：參加滑雪隊的條件有許多事比速度更重要：態度、參與度和決心。

Korty：是，這並不只是成為最好的滑雪者，我的意思是，孩子們總有一天會是(最好的滑雪者)，但是這是關於對 *koro* 好。

無論是發展滑雪部落亦或成立滑雪學校，Ngāti Rangi 人背後都帶著這樣的目的：成為守護者，守護 Ruapehu 山以及相關的自然資源。



第四節 小結：正在浮現中的 *wāhi tapu*

在這個章節裡，筆者從跟著 Ngāti Rangi 毛利小學上山的經驗，以及學校裡教導學生上山該注意的事項，從中發現維護山上的環境，是 Ngāti Rangi 人在當代生活中的一項 *tikanga*，特別是當他們要集體上山滑雪時，教導學生與其他 Ngāti Rangi 人抱著尊重的態度上山很重要，這不僅表現在宗教儀式上，同時在實行的層面上亦表現在要求人們維持環境整潔，特別是之垃圾與排泄物問題之上。

另一方面，當人們開始集體上山滑雪後，就不得不面對 *tikanga* 的改變。Ngāti Rangi 人對於「滑雪場」沒有什麼好感，但是有部分的 Ngāti Rangi 人雖然不喜歡滑雪場的建設，還是贊同滑雪這項活動，並且支持孩子們上山。這反映了山作為 *wāhi tapu* 的性質發生了變化，*wāhi tapu* 反映的不再是保護自然的生態知識，而是人必須積極地成為環境中的守護者，進行合宜管理的角色。

當人們開始積極地視他們為 Ruapehu 山的守護者時，他們便能夠以 *wāhi tapu* 作為群體的定位，提出滑雪部落這個整合經濟發展與政治、文化認同的概念，進而讓 Ngāti Rangi 人參與地方環境管理權，又達到幫助人群的生存，並且維護 *wāhi tapu* 的完整性之目的。

然而，上述所說人們與山之間互動方式的改變，以及 *wāhi tapu* 的意義都不是固定而明確的，它是一個仍在浮現中的概念。筆者與 Keith 的訪談中，曾經談及人們開始討論能否上山滑雪時，第一個要解決的問題：

Keith：我們都知道山是 *wāhi tapu*，可是山的那些部分是 *tapu* 呢？

Yi-Ning：全部都是。

Keith：沒錯，但是山從哪裡開始，又從哪裡結束呢？這是另一個很好的問題，也是我們在試圖做一些管理策略時遇到的難題。

Yi-Ning：你指的開始和結束是什麼意思呢？

Keith：我們都知道山最高的地方在哪，但是山最低的地方在哪呢？有些人會說是雪線停止的地方；是林線停止的地方；是山腳我們所居住的地方；或整片土地直到出海口都是。

由此可知，*wāhi tapu* 的性質仍然被人們所討論、理解，唯一不變的是這座山作為 *wāhi tapu* 的存在。*Wāhi tapu* 作為人群自我認知的投射，反映出人與山之間在不同時代中互動方式的知識，而這樣的知識卻在當代社會，呈現出多元並存且看似矛盾的狀態：有些人希望透過恢復傳統，為當代失序、處於弱勢的狀態找到出路，也有人認為必須尋求改革、改變，方可適應新的環境；有些人認為守護者要做的就是守護自然資源，不應當去滑雪，有些人卻以為可以透過妥善管理資源的方式扮演守護者。筆者以為我們必須從 Ngāti Rangi 人當代所面臨的情境，也是毛利文化復振運動發展至今的狀況，方能理解這件事的意義。

第一章裡提到，毛利文化復振運動最早可追溯至 1850 年代的國王運動(King's Movement)。Steven Webster(1998)亦指出這個名詞在 1950 年代正式被提出，然而該運動卻要到 1970 年代才漸趨成熟(Webster 1998：29)。筆者以為，這個運動是紐西蘭國家形成過程中，毛利人與歐裔白人互動過程中的產品，並且該運動仍在持續進行中，並且從本研究中，可以使我們看見這個運動目前發展的走向：一個不僅是凝聚毛利人成為一個整體的運動，同時亦開始發展多元毛利觀點的走向。因此，Ngāti Rangi 人中間才會對於 *wāhi tapu* 的地景知識，呈現出多元且分歧的樣貌。

儘管這套地景知識在當代呈現出多元又矛盾的樣子，然而，它仍舊有一個重要的核心價值在支撐這套地景知識，並且為這套地景知識在不同的歷史時期轉變中，發生連結，這個核心就是 *tapu*，亦是筆者在結論中將更進一步說明的主題。

第五章 結論

本論文旨在討論 Ngāti Rangi 人如何在不同的情境中再生產 *wāhi tapu* 的概念，連結過去歷史及現在人群認知，進而在他們面臨經濟發展及環境保護的兩難時，*wāhi tapu* 成為人們用以平衡二者衝突的媒介。

Wāhi tapu 不只是一座山，他是承載 Ngāti Rangi 人自創世故事以來所有的 *whākapapa*(系譜)，直到目前生活在當地人群的象徵符號。過去，Ngāti Rangi 人透過歷史故事、*karakia*(禱詞)來認識 Ruapehu 山，人們知道山有相當多的 *mana*(力量)，於是長輩們教導後輩不可任意上山，是人與山之間的 *tikanga*(合宜的行為)，人們只能在有限的範圍，例如上山唸禱詞、採取藥草、取火口湖的湖水等方式，挪用山的 *mana* 為人所用，並且透過觀看山作為一種美麗的景觀、聽見山的 *wairua korero*(神-靈的預言)等方式與山互動。這時 Ruapehu 山是神聖而危險的，對 Ngāti Rangi 人來說，人與山的互動必須加上限制方可以保護人的安全。

自 Ohakune 鎮發展滑雪觀光以來，Ruapehu 山的火山活動成為該地區必須被管理的自然災害，Ngāti Rangi 人過去對此 *wāhi tapu* 設下的限制逐漸轉變，人們對山有比從前更多的認識，亦透過山主動向人釋出的神-靈的預言，制定新的 *tikanga*。然而，人與山之間互動的轉變還必須放在紐西蘭長期以來，試圖建立歐裔白人與毛利人平等共治的國家意象中，才能夠被完全理解。

經歷懷堂依條約(The Treaty of Waitangi)重新審議的過程中，Turoa 滑雪場的土地即將歸還與在地的 *tangata whenua*(原住民)，這對於 Ngāti Rangi 人而言，是國家對於他們身為原住民身分的尊重；另一方面，他們則必須面對土地歸還後的管理問題。滑雪場不只為國家帶來重要的觀光經濟，亦成為當地經濟發展的重要資源，但是從 Ngāti Rangi 人的角度來說，Ruapehu 山以及發源自山的河流，都不是單純的「自然資源」，自然亦是人的擬親屬，透過一段長時間的系譜形成，於是，照顧、守護自然也是人的義務和責任。

在必須兼顧經濟發展與自然保育的情境下，Ngāti Rangi 人必須重新理解人與 Ruapehu 山之間合適的 *tikanga* 究竟是什麼，才得以想像、討論和規劃經濟發展與環境保護的平衡之法。而在這個過程中，*wāhi tapu* 的性質不斷地被人重新理解與詮釋，成為人們定位人群身份認同，並且與科學專家、滑雪公司以及政府協調、爭取環境政治參與權的媒介。

本研究希望透過不同時期中，Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山之間的互動關係，討論 Ngāti Rangi 人看待地景的方式。筆者以為，*tapu* 是 Ngāti Rangi 人地景觀的核心價值，人群與 *wāhi tapu* 在不同時期互動關係的改變，實則牽涉到這套以 *tapu* 作為地景觀的核心知識，不斷地在發生轉換與改變而來。

在結論與討論的部分，筆者將進一步分析，在不同的歷史時期裡，*tapu* 的概念如何在人與山的互動過程中被人群呈現與轉變。筆者認為從這個角度切入，可以使我們更清楚地看見，*tapu* 的概念在 Ngāti Rangi 人以 *wāhi tapu* 作為一套地景知識中變動的情形，這套地景觀的特殊性。

筆者在這一章將分成四個部分進行討論。首先，筆者先對人類學中過往對於 *tapu* 的討論做部分回顧，這些回顧可以幫助我們理解 Ngāti Rangi 人對 *tapu* 的認識，亦可以使我們看見本研究對於這方面討論的貢獻。

其次，筆者將從三個對 *wāhi tapu* 的認識：「嚴禁上山」、「進退兩難」以及「集體上山」，以時序性的敘述方式，分析 *tapu* 的概念如何在人與山的互動過程中被人群呈現與轉變。這些認識沒有絕對的時間分別性，例如本文第四章內便呈現出 Ngāti Rangi 人內部對於上山與否仍舊存在分歧的看法，筆者亦認為這三種人與山的互動方式在當代是同時存在的。但是我們依然有必要找到合適的方式，突顯出 *tapu* 作為地景觀的知識典範，如何在不同時期與其他行動者互動而轉變。因此筆者仍舊會以時序性的敘述，作為主要呈現這三種認識的方法。

接著，筆者會從本文 Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山的這個例子，歸納出 Ngāti

Rangi 人的 *wāhi tapu* 地景觀究竟是什麼，討論它在地景研究中的定位。

最後，筆者將討論這份研究對於人類學研究的貢獻，以及目前的限制是什麼，並指出未來本研究可能的發展方向。



第一節 Tapu 的回顧與再思

Tapu 在人類學的討論中是一個複雜的問題，這個字源於波里尼西亞文化區，爾後早期的學者們引用此概念至其他的文化區，並且從宗教面向討論它的意義。在此，筆者僅對於早期人類學對於 *tapu* 理論性的討論作部分的回顧，筆者以為更重要的還是將它拉回波里尼西亞文化區裡；前者的目的在於幫助我們看見本研究於 *tapu* 討論的貢獻，後者則更深入地令我們理解 Ngāti Rangi 人對 *tapu* 的認識。

誠如第一章提到，自 *tapu* 一字被引入西方學術討論之後，它便引起複雜的討論，早期的人類學者將 *tapu* 放在宗教儀式的研究所去討論它的意涵，A.R. Radcliffe-Brown (1939) 將這字理解成儀式性的限制，也就是一個人透過自己的行為，造成儀式性地位改變的規則。

然而，他指出西方學者企圖用儀式討論此概念時，容易造成一些謬誤，例如將禁忌(*tapu/taboo*)看作維持神聖性的手段，卻忽略它亦同時有不潔淨的面向，特別在毛利人的習俗中，不可觸碰屍體便是 *tapu*，若是有人觸碰了屍體，則會讓自己處於 *tapu* 的狀態下。於是，Radcliffe-Brown 認為，應該從儀式的價值來討論禁忌的概念(Radcliffe-Brown 1939：8-9、19)。當 Radcliffe-Brown 從這個面向討論儀式的影響力時，他看見了儀式扮演的社會責任：

儀式存在的目的不只為了個人，也為了個人所存在的社會、宇宙觀可以被維繫，這便是社會儀禮存在的目的。巫術或宗教不只是安定人心，它也會造成焦慮，因此，潔淨儀式帶來的結果是為了祈福或是害怕厄運，往往是依照情境，或是儀式的意義而定。(Radcliffe-Brown 1939：38-39)

Franz Steiner(1956)則更進一步指出，禁忌(*tapu/taboo*)不僅使人服從具有儀式重要性的社會機制，同時也是處理危險的社會學(Steiner 1956：20-21)，社會中充滿許多危險，然而禁忌(*tapu/taboo*)在其中扮演著將危險進行區分、限縮的功能，

使得危險可以被明確標示：

禁忌使危險不再存在於所有的環境中，而是將某些特定的危險行為被突顯出來，只要這些特定的危險行為被處理好，就可以讓整個環境免於遭受致命的危險…因此，禁忌的功能就是將危險限縮、標明，禁止使得社會關係可以被描述成是危險的，如此危險才能夠被當成社會問題處理。(Steiner 1956：147)

延續著上述的討論，Mary Douglas(1966)將危險放回儀式的脈絡中，她指出被標定為禁忌之物一方面對於既有的社會結構具有破壞性，另一方面又具有潛能，透過儀式，才可以將危險的破壞性轉變為可以使用的力量(Douglas 1966：94)。因此，儀式就是社會集體性處理危險、汙穢的方式。奠基於這樣的討論，Douglas(1985)談到不同社會有其自行集體性處理危險的方式，無論是處理災害事件的行政組織，亦或處理不幸的宗教儀式，皆扮演同樣的任務(Douglas 1985：84-85)。

然而，Michael Shirres(1982)指出 *tapu* 是類比(analogy)：

Tapu 這個字本身必須與 *tapu* 的擴充意義(extension)以及它的首要意義作區分。它的擴充意義與禁止有關，但是它的首要意義，也就是「一個具有力量潛力的存在」(being with potentiality for power)，則需要從它和 mana 的關係才能被理解。(Shirres 1982：29)

Shirres 從這個角度切入時，為 *tapu* 做出定義：「一個具有力量潛力的存在」。他也指出，這個定義是一個超越分類、開放性的存在，不能放在神聖與世俗、潔淨與不潔等分類之下：

一個東西不是因為具有神聖、禁止、限制等特質，所以它是 *tapu*，而是因為它是 *tapu* 所以具有神聖的特質，並且有時候有限制或禁止等特質。(Shirres 1982：46)

他認為早期人類學研究者忽略將 *tapu* 作出這樣的區分，又受限於二手材料，使得這個概念在波里尼西亞文化中，呈現出那融合許多矛盾概念的特質，令人感到十分困惑。

筆者以為 Shirres 的討論提供我們重新理解 *tapu* 概念的框架，並且幫助我們更加看見 *mana* 與 *tapu* 在波里尼西亞文化區中的特質，使我們能對於過去毛利民族誌中 *tapu* 的討論，作出更深入的反思。

Mana 和 *tapu* 是毛利研究中重要的議題，Bradd Shore(1989) 將它視為連結東、西波里尼西亞兩塊區域重要的概念(Shore 1989：137)。*Mana* 不只是力量，同時亦是秩序的指向，在合適的範圍內運用 *mana* 可以維持社會秩序，反之，過猶不及的 *mana* 會造成社會混亂、失序(Shore 1989：148)。此外，Shore 也從 *mana* 與 *tapu* 的關係切入，提出 *tapu* 的定義，筆者以為他的定義可以幫助我們更多地認識 *tapu* 的擴充意義：

首先，它有兩種截然不同的用法，一種是積極的(active usage)，另一種則是消極的(passive usage)，從積極的用法來說，*tapu* 顯示物品、地點或人所承載的潛能；從消極的用法來看，對於 *noa*(凡常)的人它則顯示禁止、危險。另一方面，它結合了相反的特質：它既是神聖、獨特、需要被人尊敬的，同時也是危險、致命並且受汙染的。(Shore 1989：144)

早期關於 *mana* 和 *tapu* 專門的討論相當多，例如 Prytz Johansen(1954)藉由一些非宗教儀式的面向，討論 *mana* 與 *tapu* 的關係，他認為 *mana* 只有在毛利人的社會關係中才會被體現，透過尊重一個人、送禮物建立關係、善加利用土地、唸禱詞，都能夠展現 *mana* 的流動(Johansen 1954：93)。雖然 Johansen 指出 *tapu* 與 *mana* 有關，他卻沒有在這方面多做說明，他僅指出 *tapu* 唯有在它被違反時展現，違反 *tapu* 會招致 *aitua*(不幸)，又以煮食為例，說明毛利人如何透過煮食的過程中轉換 *tapu* 與凡常(Johansen 1954：186、194、206)。

Jean Smith(1974)則試圖與 Mary Douglas(1966)對話，指出 Douglas 沒有從實際脈絡中對污染進行討論，淪於概念式分析的不足。Smith 從毛利人的宗教儀式與神話故事中，討論危險不是處於社會邊緣的力量，在毛利人中，危險反而是社會中的核心概念。另一方面，她的討論更使我們看見毛利人與自然之間存在的階序關係。Smith 的討論，令我們看見 *mana* 與 *tapu* 的關係，尤其從這個關係中呈現出毛利人看待自然的方式。然而，她還是無法脫離宗教儀式的脈絡來討論 *tapu*，以至於從二手的材料中進行分析時，只能停留在 *tapu* 與凡常的轉換層次進行結構式的分析，無法展現 *tapu* 的動態性。這也是本研究中試圖突破的地方，筆者認為，從 Ngāti Rangi 人與 *wāhi tapu* 地景的互動過程中，可以更清楚地呈現 *tapu* 作為「一個具有力量潛力的存在」時，其延伸意義如何在不同時期，人們從事與山有關的活動中展現、轉變與整合。



第二節 一個 wāhi tapu，三種認識

在這一節中，筆者將採用 *tapu* 作為「一個具有力量潛力的存在」的定義，並且從 *tapu* 擴充意義的兩個面向：因為 *mana* 多寡決定的消極性與積極性關係、整合相反的特質，討論 Ngāti Rangi 人對於 Ruapehu 山作為 *tapu* 的認識：同時融合神聖又危險的特質，並且根據此認識作出三種行為規範：「嚴禁上山」、「進退兩難」以及「集體上山」。

Tikanga 是毛利社會秩序的實踐原則。Johansen(1954)提到它是過去祖先傳承下來的規則，幫助人展現最完美的社會秩序(Johansen 1954：172、174)。筆者以為它不僅規範人與人之間的社會關係，同時亦是人與自然之社會關係的規範，因為在過去歷史的堆疊與現在的時間交會中，自然成為毛利人的擬親屬。

Ngāti Rangi 人藉由系譜和 *topogeny* 的敘述與自然發生連結，Ruapehu 山是爺爺，更是祖先。所以人與環境的關係、規範是理解毛利人社會關係中相當重要的一環。Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山之間的 *tikanga*，就是人群在生活中，不斷地將過去屬於祖先的歷史以及現今人群認同整合的過程。於是，透過 Ngāti Rangi 人與 Ruapehu 山之間的互動關係，以及這個關係的變化，是認識 Ngāti Rangi 人社會關係的重要方式。

Tikanga 雖然是祖先傳承下來的規則，卻非一成不變，誠如筆者在第四章所說，Ngāti Rangi 人是透過對中心價值的理解與詮釋，認定什麼是 *tikanga*；*tikanga* 會因為人們對中心價值的理解、詮釋而改變。舉例來說，現在的 Maungārongo 集會所上放著一個禁止狗進入的告示牌，但是集會所上就有住戶養狗，而且這隻狗還為集會所以及旁邊幼稚園的小朋友帶來困擾。在集會所會議上，委員們討論他們與狗主人溝通不良的狀況。委員們指出集會所上不能夠有狗出現是 *tikanga*，狗主人卻對這項 *tikanga* 感到不滿，甚至認為這是委員會提出來為難他

的說詞，諸位委員討論至此，有位年長的委員忽然說道：

「這個 *tikanga* 其實是狗主人的叔叔提出的意見。那時集會所上常有狗大便，每當有 *manuhiri*(外來賓客)站在集會所上進行歡迎儀式，都會聞到臭味，甚至會踩到狗大便，這樣對客人是非常沒有禮貌的事，那位叔叔指出我們應該禁止狗進入集會所。當時的委員會也同意他的說法，才定下這條 *tikanga*」。

這個例子呈現出 *tikanga* 的動態性：它被人提出，經過多人討論後所做的決定；它是因應情境需求而定。從上述 Ngāti Rangi 人對於 *tikanga* 的描述，筆者認為我們需要透過一個類比，才能更清楚地理解他們的文化概念。當我們採取一個不侷限於任何 *tapu* 性質的定義時，才能進一步討論不同時期裡，Ngāti Rangi 人與山的互動方式，使我們看出 *tapu* 作為地景觀的核心知識，如何在不同時期轉變。



wāhi tapu 之嚴禁上山

「嚴禁上山」是在 1970 年代 Turoa 滑雪場建好前，Ngāti Rangi 人與山互動主要的 *tikanga*。這樣的教導是基於對 *wāhi tapu* 的兩種認識。

一方面，*wāhi tapu* 是神聖的，Ruapehu 山在 Ngāti Rangi 人的創世故事中，是紐西蘭北島上第一座被創造的山，Ricahrd Feinberg 與 Cluny Macpherson(2002)指出波里尼西亞文化裡，人的 *mana* 一般從男性長輩繼承，其中長子可以得到最多的 *mana*(Feinberg and Macpherson 2002：118)。然而，*mana* 展現以男性大於女性的形式並非整個波里尼西亞地區皆然，Shore(1989)亦指出，在西波里尼西亞地區，例如薩摩亞、東加、托克勞等地，酋長的姊妹才是擁有最多 *mana* 而成為 *tapu* 的對象；東波里尼西亞地區則是酋長，通常也是長男繼承最多的 *mana*，只是女性在某些儀式當中，特別是處女，亦可能成為擁有充足 *mana* 的 *tapu*(Shore 1989：163)。

從這裡推論，Ruapehu 山作為 *Kāhui Maunga*(山之家族)中第一座被創造的山，在 Ngāti Rangi 人眼中就是這個家族的長子，他具有的 *mana* 是從大地母親和天空父親而來，所以人們才會常說：「你可以想像 *koro*(Ruapehu 山)有多少 *mana* 嘗？」。

另一方面，*wāhi tapu* 是危險的。Ngāti Rangi 人鮮少有上山的經驗，人們清楚冬天上山是一件危險的事，山上的氣候、地形加上缺乏合適的裝備，隨意上山極有可能造成生命危險。此外，Ruapehu 山所承載的 *mana*，積極地展現出他是 *wāhi tapu*；相對於他擁有的 *mana*，Ngāti Rangi 人作為 *koro* 的 *uri*(子孫)，則消極地成為凡常，必須藉由限制、禁止與 *koro* 接觸避免危險。

由此看來，1970 年代前 Ngāti Rangi 人對 *wāhi tapu* 採取「嚴禁上山」的互動方式，突顯了 Ruapehu 山因為大量的 *mana* 成為 *tapu*，人們則消極地必須被禁止。

此外，人們亦藉由尊敬他、禁止上山，突顯他同時整合 *tapu* 兩個極端的特質：神聖又危險。



wāhi tapu 之進退兩難

「進退兩難」指的是 Ngāti Rangi 人中開始出現對於過去「嚴禁上山」的反思，雖然人們還沒有集體上山的行動，但是已經有部分的人打破「嚴禁上山」的 *tikanga*，同時亦有人對於上山於否抱持著矛盾的態度。

1970 年代，Turoa 滑雪場建好之後，少數 Ngāti Rangi 人取得滑雪場的工作，如此一來，人們就不再可以遵守禁止上山的 *tikanga*。本研究第四章提到 Korty 就是一個例子，在前往滑雪場當驗票員與賣票員之前，她從來沒有去過山上，只有在家族集會時去過 Rotokura 湖。但是她仍記得長輩對她的教導：「不要隨便上山，但是如果不得已、非要上去不可，就要抱著尊敬的心」。

然而，除了工作外，亦有部分 Ngāti Rangi 人前往山上從事滑雪活動，特別是現今年紀小於 35 歲的人們，都有過不少滑雪經驗。當人群漸漸有上山的經驗後，Ngāti Rangi 人中便對於過去「嚴禁上山」的 *tikanga* 作出反思與討論。這時候，部分的人們認為他們可以上山，例如第四章提到的 *matakite*(先知)Lila，過去長輩亦教導她不能上山，但是現在她卻認為，只要抱持著尊敬的態度，上山前唸禱詞，*koro*(Ruapehu 山)其實非常歡迎人們與他親近，她更與筆者分享曾經在山上滑雪時，看見一個小孩模樣的精靈，與她的家人們一同玩耍。而且只要遵守以上規範，就可以避免危險。

除了工作、滑雪等因素外，火山災害亦是影響 Ngāti Rangi 人決定上山與否的因素。1995 與 1996 年火山噴發後，DOC(國家公園管理處)為了對 Ruapehu 山制定風險管理策略，邀請地方政府人員、國營企業、環境團體及娛樂業者、毛利部落和白人民眾討論。雖然最後的管理策略沒有採行破壞地景的方式，Ngāti Rangi 人卻意識到，他們需要更多參與各種和 Ruapehu 山相關的活動，例如：火山泥流的研究、河川復流等計畫，才能夠在不同場合為 *koro*(Ruapehu 山)發聲，盡到身為 Ruapehu 山守護者的責任。

在這樣的情境下，亦有部份的人對於上山與否抱持著矛盾的態度，誠如第四章提到的 Keith 所說，他希望滑雪場消失，讓山保持美麗又自然的樣貌；另一方面，他又看見山能夠幫助人學習，於是他陷入了一種矛盾中。

上面的例子呈現出「進退兩難」之人與山互動方式的特色，*tapu* 不再像過去那樣以禁止為主。它還是呈現出神聖的特質，只是人們不再因為 Ruapehu 山表現的 *mana* 而需要藉由被禁止、限制來保護自己；相反地，人們反而思考是否需要藉由上山、爭取參與環境管理權，以保障他們的未來。「進退兩難」的互動方式中，*tapu* 也有神聖的面向，例如希望山上的滑雪場消失，維持山的自然和美麗，也就是 *tapu* 充滿 *mana* 最完整的形式。這兩種情境都表現 *tapu* 整合神聖與危險的特質，這樣的特質使人需要在某些情境中被限制與禁止。

然而，這個時候還出現另一種 *tapu* 的認識，這種認識仍然兼具神聖和危險這兩種特質，但是人們亦感受到山是親切的。所以，人們只要用合適的方式與山互動，對山表達尊敬，就能夠得到 *koro*(Ruapehu 山)的保護，避免危險。這樣的認識亦是人們可以上山活動，甚至可以滑雪的依據。

wāhi tapu 之集體上山

自 2010 年開始，Ngāti Rangi 人與山的互動開始出現「集體上山」這種方式。根據懷堂依條約的重新審議的結果，RAL 公司所佔有 Turoa 滑雪場的土地即將歸還給毛利部落。在這個前提之下，RAL 公司藉由贊助 Ngāti Rangi 毛利小學滑雪證及其他相關的物品、活動，與他們建立友好關係。於是，以 Ngāti Rangi 毛利小學和信託會為主，有一群人開始集體帶孩子、家人上山滑雪。

這樣的方式之所以出現，與懷堂依條約的重新審議，以及 Ngāti Rangi 人開始積極參與環境政治有關。人們意識到自身作為守護者的責任，主動地思考該如何對 Ruapehu 山和與之相關的自然資源，例如源自山上的河川等，有所作為。另一方面，「集體上山」的互動方式不僅是 Ngāti Rangi 人守護環境的條件，也是他們參與當地觀光經濟發展的重要條件。SKIWI(滑雪部落)便是人們提出以滑雪為特色的發展模式，藉由培養孩子滑雪的技術、對待 *koro*(Ruapehu 山)合適的態度與行為，「集體上山」成為人與山之間，兼具環境保護和經濟發展的互動模式。

在這個時期，仍有部分的人對「集體上山」這種互動方式不滿意。但是，有部分的人延續著「進退兩難」對於山親切的認識，甚至加上人們的親身經歷，說明 *koro*(Ruapehu 山)歡迎人們上山，並且積極推動人們上山，第三章提到 Korty 在山上經歷火山爆發的感受便是一例。但是，推動人們上山的同時，人們亦強調用合適的方式表達對 *koro*(Ruapehu 山)的尊敬，並且保護孩子安全，例如：維護山上環境清潔、不可亂丟垃圾、不可以調皮、要注意 *koro* 紿人的訊息等。

這個時候人們對於 *tapu* 的認識依然是神聖與危險的，人們知道上山從事滑雪活動需要小心，只是「嚴禁上山」互動方式時，人們因為 *tapu* 具有的 *mana* 而消極地成為凡常，需要被禁止、保護的特質越來越無法看見；相反地，人們更加主動地、集體地與山接觸。這些接觸亦非毫無限制，而是主要以保護、守護環

境的形式，例如：不能亂丟垃圾。另一方面，人們亦透過上山前與下山的 *karakia*（禱詞）、不調皮等行動，表現對山的尊敬，向人展現他們是山的後代。



第三節 wāhi tapu 作為一種地景觀

透過上述三種人與山的互動方式，筆者呈現出 Ruapehu 山作為 Ngāti Rangi 人的神聖地景，是一種在文化意義與實踐上不斷互動所形塑的過程式地景。人們一方面藉著對地景的認識和理解，制定 *tikanga* 規範與地景互動的方式；另一方面，這些 *tikanga* 不是一成不變，而是根據不同情境、人們不同的理解而改變。

Tapu 是這套地景觀的核心價值，亦是影響 Ngāti Rangi 人思考與 Ruapehu 山互動方式的因素。對人群來說，Ruapehu 山有大量的 *mana* 而是 *tapu*，過去這是人們不可任意上山的原因，現在人們卻可以不受到這個因素的限制，前往上山滑雪。究竟我們該如何理解這件事呢？這是否表示 *mana* 和 *tapu* 的關係與性質與過去不同呢？筆者目前暫時無法提供很好的解釋，根據筆者初步的理解，Ngāti Rangi 人仍舊清楚地知道，Ruapehu 山有比他們更多的 *mana*，這些 *mana* 透過自然環境循環系統：河川、湖泊和火山土，帶給山下的人們生命力。

但是 Ngāti Rangi 人與殖民者、外來觀光客、科學專家互動時，意識到他們需要清楚地表達出他們與 Ruapehu 山的關係，透過國家、法律途徑證明他們是山的子孫、守護者，才能達到維護自然環境、幫助人群經濟發展的目的，因此，人們開始致力於述說、紀錄與 Ruapehu 山有關的地景故事，以此作為對國家、法庭爭取的證據，同時，上山滑雪是筆者所接觸到這群致力於部落活動的 Ngāti Rangi 人認為可以達到這個目的之方法。這群人知道 Ruapehu 山是 *wāhi tapu*，但是他們對於 *tapu* 的認知與理解是合宜的行為規範：只要人們在合宜的行為規範內，就可以避免危險。筆者以為，這時候 Ruapehu 山對於人們而言也可以是「親切」的，而 Ngāti Rangi 人不只是山的守護者，亦是管理者，這顯示人與自然環境的關係已不再是完全由上而下的階序關係。

在這個情境裡，*mana* 與 *tapu* 的關係又是什麼呢？Karen Sinclair(2002)指出在 *Māramatanga* 運動中，人們提出 *wairua*(靈)的流動性以及對任何人說話的可能

性，這個原則打破過往的階序制度，每個人都可能成為神-靈的發言人(Sinclair 2002：16)。筆者參與 *ra rā*(家族宗教性聚會)時，也聽聞老人家說到：「你的夢來自 *wairua tapu*(聖靈)，他的作為不是人可以參透的」。

對於 Ngāti Rangi 人來說，每個人都具備和神-靈溝通的能力，有些人比較敏銳，有些則較不敏銳，而這種能力無法繼承，是一種天生的恩賜(gift)。某次在家人的慶生派對上，筆者與 Lila 的先生 Vince 談及筆者如何認識 Lila 時，他告訴我：「她死後我問 Che，她的能力會到哪去呢？會不會跑到某個我們家人的身上？」Che 告訴我這是一種恩賜，不是繼承的，會到哪去誰都不知道，但是可以確定的是，如果哪個人有這種恩賜，他/她應該很早就會知道」。筆者以為，如果要了解 *tapu* 與 *mana* 的關係在這當中究竟是什麼，則必須進一步了解天主教、*Māramatanga* 以及 *wairua* 的關係，這亦是筆者目前難以處理的部分。

此外，筆者以為這個地景觀的出現與形成，不只是自 1950 年代以來毛利文化復振運動的延續，亦是該運動達到某個目標之後，更進一步的發展。該運動起初以凝聚整個紐西蘭的毛利人的集體意識為主要訴求，用以突顯毛利人與歐裔白人這組二元關係，爭取毛利人在殖民過程中受到不平等的待遇。然而，從本研究中的討論，筆者以為毛利文化復振運動已進入一個新的視野，這個視野是一個不只重視毛利人作為一個整體，同時亦看重毛利人各個部落之間的多元性，在筆者的研究中，這個運動從人與 Ruapehu 山的互動開始，*wāhi tapu* 作為一種特殊的地景知識，不僅是 Ngāti Rangi 人爭取在學術知識上的發聲權，也是他們 *Ngāti Rangitanga*(Ngāti Rangi 觀點)的表現。

第四節 未來展望

本研究藉由 Ngāti Rangi 人不同時期與 Ruapehu 山之間的互動關係，討論 *wāhi tapu* 如何成為連結過去歷史與現在人群的認同媒介，並且在人群遇到科學專家、政府及滑雪公司以風險管理的認識觀點，對 Ruapehu 山的火山災害進行災害管理時，這樣的認識觀點如何被突顯，成為 Ngāti Rangi 人與這些行動者協調、爭取環境管理權的媒介。

透過上述的討論，筆者以為，*tapu* 是 Ngāti Rangi 人地景觀的核心價值，人群與 *wāhi tapu* 在不同時期互動關係的改變，實則牽涉到這套以 *tapu* 作為地景觀的核心知識，不斷地在發生轉換與改變而來。然而，無論這個 *tapu* 為核心的地景知識如何改變，它還是具有同時整合神聖與危險的特質，這便是 Ngāti Rangi 人的地景觀。

筆者以為，本研究對於人類學研究有兩方面的貢獻，第一，本研究提供過往人類學討論 *tapu* 時一個不同的思考觀點。*Tapu* 不只出現在宗教儀式的脈絡中，更不只出現在社會思考危險的層面上，它更可以在日常生活中，透過人們每天生活在其中、與它互動被展現。其次，本研究所提出一個對於地景「既神聖又危險」的認識觀，突顯南島人群看待人與環境關係時，採取整體(holism)而非二分的認識觀點，地景也不是一個靜態的景觀，而是人們在日常生活中，不斷地互動而產生具有歷史性情感的人群認同，這亦是他們與西方科學知識最大的不同。

然而，本研究目前亦面臨一個最大的限制。Ngāti Rangi 人對於地景知識的改變，不僅來自於外在的力量，亦來自於他們所說的神-靈的預言。若要了解這一點，則必須對 Ngāti Rangi 人目前的宗教信仰作更深入的理解，有關這部分的討論，Karen Sinclair(2002)曾針對 *Māramatanga* 運動，討論 Ngāti Rangi 人結合天主教信仰及毛利文化的宗教信仰，如何成為他們連結過去歷史與現在人群的機制。本文中，筆者以地景作為切入點，討論人們如何以地景作為連結過去歷史與現在人群

的媒介，乃是基於筆者最初的問題意識，以及進入當地後的觀察。然而，Ngāti Rangi 人在 *Māramatanga* 中呈現的宗教信仰，亦是影響他們認識地景的重要因素。究竟 Ngāti Rangi 人的宗教信仰如何影響他們對於地景的限制，是筆者在本文中無法處理的部分，亦是未來可能的發展方向。



參考文獻

中文文獻

林益仁

2001 〈原住民部落發展與山林資源保育：從西雅圖酋長的演說談起〉。

刊於《保護區管理的國際新趨勢研討會論文集》。頁 63-76。臺北市：

內政部營建署

胡正恆

2008 〈歷史地景化與形象化：論達悟人家團創始記憶及其當代詮釋〉。刊

於《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》，中央研究院民族學研究

所，頁 199-232。

郭佩宜

2008 〈當地景遇到法律：試論所羅門群島土地的法律化及其困境〉。刊於

《國立台灣大學考古人類學刊》，69：143-182。

英文文獻

Armour, Audrey M.

1999 Risk Assessment in Environmental Policymaking. In *Policy Studies Review*, 12(3/4): 178-196.

Banner, Stuart

1999 Two Properties, One Land: Law and Space in Nineteenth-Century New Zealand. *Law & Social Inquiry* 24(4):807-852.

Basso, Keith H.

1984 Stalking with Stories: Names, Places, and Moral Narratives Among the Western Apache. In *Text, Play, and Story: The Construction and*

Resconstruction of Self and Society. E.M.B. Stuart Plattner, ed. Pp. 19-53: The American Ethnological Society.

Berkes, Fikret

1999 Context of Traditional Ecological Knowledge. *In* Sacred ecology : traditional ecological knowledge and resource management. F. Berkes, ed. Pp. 3-16. Philadelphia, PA: Taylor & Francis.

Berkes, Fikret, Colding, Johan and Folke, Carl

2000 Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge as Adaptive Management. Eclogical Applications 10(5):1251-1262.

Boast, Richard

2008 Buying the land, selling the land : governments and Maori land in the North Island 1865-1921. Wellington [N.Z.]: Victoria University Press, Victoria University of Wellington.

Cadigan, Tui

2001 Land Ideologies that Inform a Contextual Maori Theology of Land. Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment 6(1/2):123.

Cashman, Katharine and Cronin, Shane

2008 Welcoming a Monster to the World: Myths, Oral Tradition, and Modern Societal Response to Volcanic Disasters. Journal of Volcanology and Geotherman Research 176:407-418.

Crosby, Alfred W.

1986 Ecological imperialism : the biological expansion of Europe, 900-1900. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press.

Douglas, Mary Tew

- 1966 Purity and danger : an analysis of concepts of pollution and taboo. London: Routledge & K. Paul.
- Douglas, Mary
- 1985 Risk acceptability according to the social sciences. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary
- 1992 Risk and blame : essays in cultural theory. London: Routledge.
- Douglas, Mary, and Aaron B. Wildavsky
- 1982 Risk and culture : an essay on the selection of technical and environmental dangers. Berkeley: University of California Press.
- Dove, Michael and Carpenter Carol
- 2008 Introduction: Major Historical Currents in Environmental Anthropology. *In* Environmental anthropology : a historical reader. M. Dove and C. Carpenter, eds. Pp. 1-86. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Feinberg, Richard and Macpherson, Cluny
- 2002 The Eastern Pacific. *In* Oceania : an introduction to the cultures and identities of Pacific Islanders. A. Strathern, ed. Pp. 101-155. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Fox, James J.
- 1997 Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective. *In* The poetic power of place : comparative perspectives on Austronesian ideas of locality. Pp. 1-21. Canberra, Australia: Department of Anthropology in association with the Comparative Austronesian Project, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.

Fox, James J.

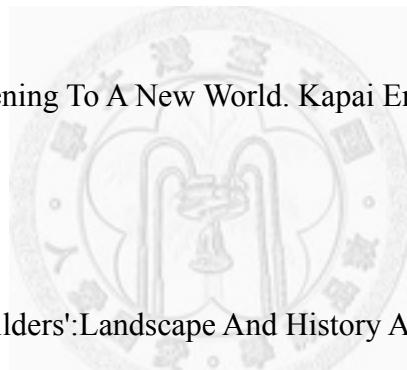
1997 Genealogy and Topogeny: Towards an Ethnography of Rotinese Ritual Place Names. *In* The poetic power of place : comparative perspectives on Austronesian ideas of locality. Pp. 89-100. Canberra, Australia: Department of Anthropology in association with the Comparative Austronesian Project, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University.

Greenaway, Rob

1998 The Restless Land: Stories of Tongariro National Park: Department of Conservation, New Zealand.

George, Merrilyn

1980 Ohakune: Opening To A New World. Kapai Enterprises Ltd. Box 84, Ohakune.



Guo, Pei-yi

2003 'Island Builders':Landscape And History Among The Langalanga, Solomon Islands. *In* Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives. P.J. Stewart and A. Strathern, eds. Pp. 189-209. London: Pluto Press.

Hanson, Allan

1989 The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91(4):890-902.

Hanson, Allan

1997 Empirical Anthropology Postmodernism, and the Invention of Tradition. *In* Present is past : some uses of tradition in native societies. M. Mauzé, ed. Pp. 195-214. Lanham, Md.: University Press of America.

Harmsworth, Garth

2002 Indigenous Concepts, Values and Knowledge for Sustainable Development: New Zealand Case Studies. 7th Joint Conference: “Preservation of Ancient Cultures and the Globalization Scenario”.

Harwell, Emily

2000 Remote Sensibilities: Discourses of Technology and the Making of Indonesia's Natural Disaster. *Development and Change* 31:307-340.

Hirsch, Eric

1995 Landscape: Between Place and Space. *In* The anthropology of landscape : perspectives on place and space. E. Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp. 1-32. Oxford studies in social and cultural anthropology. New York: Oxford University Press.

Hoffman, Susanna M.

2002 The Monster and the Mother: the Symbolism of Disaster. *In* Catastrophe & culture : the anthropology of disaster. S.M. Hoffman and A. Oliver-Smith, eds. Pp. 113-142. School of American Research advanced seminar series. Santa Fe, N.M. Oxford: School of American Research Press ;James Currey.

Johansen, J. Prytz

1954 The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects. København: I kommission hos Ejnar. Mujksgaard.

Kawharu, Ian Hugh

1977 Maori land tenure : studies of a changing institution. Oxford ; New York: Clarendon Press.

Kawharu, Merata

2000 Kaitiakitanga: A Maori Anthropological Perspective of the Maori Socio-Environmental Ethic of Resource Management. *The Journal of The Polynesian Society* 109(4):349-370.

Keesing, Roger M.

1989 Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1(1-2):19-42.

Keys, Harry J.R.

2007 Lahars of Ruapehu Volcano, New Zealand: risk mitigation. *Annals of Glaciology* 45(1):155-162.

Keys, Harry and Green, Paul

2004 The Crater Lake Issue: A Management Dilemma: Department of Conservation.

King, Darren N. T., James Goff, and Apanui Skipper

2007 Māori Environmental Knowledge and natural hazards in Aotearoa-New Zealand. *Journal of the Royal Society of New Zealand* 37(2):59-73.

Levine, H. B.

1991 Comment on Hanson's "The Making of the Maori". *American Anthropologist* 93(2):444-446.

Linnekin, Jocelyn

1991 Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93(2):446-449.

McIntyre, W. D

1992 Imperialism and Nationalism. *In* The Oxford history of New Zealand. 2nd edition. G. Rice, ed. Pp. 337-350. Auckland ; New York: Oxford University Press.

Meijl, Toon van

1997 The New Zealand Wars and the Maori King Movement. *In* The Cambridge History of the Pacific Islanders. S.F. Donald Denoon, Jocelyn Linnekin, Malama Meleisea and Karen Nero, ed. Pp. 164-171.

Metge, Joan

2004 [1967] Rautahi : the Maoris of New Zealand. London: Routledge.

Milton, Kay

1993 Introduction: Environmentalism and Anthropology. *In* Environmentalism : the view from anthropology. K. Milton, ed. Pp. 1-17, London ; New York: Routledge.

Morphy, Howard

1993 Colonialism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia

In Landscape : politics and perspectives. B. Bender, ed. Pp. 205-243.

Explorations in anthropology. Providence, Oxford: Berg.

Morphy, Howard

1995 Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. *In* The anthropology of landscape : perspectives on place and space. E. Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp. 184-209. Oxford studies in social and cultural anthropology. New York: Oxford University Press.

Oliver-Smith, Anthony

2002 Introduction: Why Anthropologists Should Study Disaster. *In Catastrophe & culture : the anthropology of disaster.* S.M. Hoffman and A. Oliver-Smith, eds. Pp. 3-22. School of American Research advanced seminar series. Santa Fe, N.M. Oxford: School of American Research Press ; James Currey.

Oliver, Douglas L.

1989 The Pacific Islands. Honolulu: University of Hawaii Press.

Pihama. L, Cram. F and Walker. S

2002 Creating Methodological Space: A Literature Review of Kaupapa Maori Research. . Canadian Journal of Native Education 26(1):30-44.

Radcliffe-Brown, A. R.

1939 Taboo. Cambridge Eng.: University press.

Reilly, Michael P J.

2011 Maori Studies, Past and Present: A Review. The Comtemporary Pacific 23(2):340-369.

Salmond, Amiria

2006 Nga Rakau a te Pakeha: Reconsidering Maori Anthropology. *In Anthropology and Science: Epistemologies in Practice.* Pp. 1-26.

Schneider, David M.

1957 Typhoons on Yap. Journal of Human Organization 16(2/summer):10-15.

Schwimmer, Erik G.

1977 What Did The Eruption Mean. *In Exiles and migrants in Oceania.* M.D. Lieber, ed. Pp. 296-341. Honolulu: University Press of Hawaii.

Scott, James C.

1998 Seeing like a state : how certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven: Yale University Press.

Shirres, Michael

1982 Tapu. *The Journal of The Polynesian Society* (91):29-51.

Shore, Bradd

1989 Mana and Tapu. *In Developments in Polynesian ethnology*. A. Howard and R. Borofsky, eds. Pp. 137-173. Honolulu: University of Hawaii Press.

Sinclair, Karen

2003 Maori times, Maori places : prophetic histories. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Smith, Jean

1974 Tapu removal in Maori religion. Wellington N.Z.: Polynesian Society.

Smith, Linda Tuhiwai

1999 Decolonizing methodologies : research and indigenous peoples. New York: Distributed in the USA exclusively by St. Martin's Press.

Steiner, Franz

1956 Taboo. London: Cohen & West.

Stewart, Graham

2003 The Tangiwai Disaster: A Christmas Eve Tragedy: Grantham House Publishing.

Toren, Christina

1995 Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land. *In The anthropology of landscape : perspectives on place and space*. E.

Hirsch and M. O'Hanlon, eds. Pp. 163-183. Oxford studies in social and cultural anthropology. . New York: Oxford University Press.

Urry, John

2002[1990] The Tourist Gaze. *In The Tourist Gaze*. Pp. 1-15: SAGE Publications Ltd.

Walker, R. J.

1992 Maori People since 1950. *In The Oxford history of New Zealand*. 2nd edition. G. Rice, ed. Pp. 498-519. Auckland ; New York: Oxford University Press.

Webster, Steven

1998 Patrons of Maori culture : power, theory and ideology in the Maroi Renaissance. New Zealand: University of Otago Press.

Williams, H.W.

2010 [1984] Dictionary of the Maori Language. *In Dictionary of the Maori Language*. Wellington, New Zealand: Printlink.

政府公文

2005 National Park General Policy. D.o.C.f.t.N.Z.C. Authority, ed. Wellington, New Zealand.

2006 Tongariro National Park Management Plan 2006-2016: Department of Conservation of New Zealand Conservation Authority.

2011 Ruapehu District Plan. Ruapehu District Council.

網路資源

紐西蘭統計局網站

<http://www.stats.govt.nz/Census/2006CensusHomePage/QuickStats/AboutAPlace/Sna>

<http://www.visitohakune.co.nz/content/12/pShot.aspx?type=au&ParentID=1000008&ss=y&tab=PopulationDwellings&id=3555000>

Ohakune 鎮觀光網站

<http://www.visitohakune.co.nz/content/12/>

Ohakune 資訊網

<http://www.ohakune.info/whyohakune/ohakune-history.php>

紐西蘭獨立維基百科

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%96%B0%E8%A5%BF%E5%85%B0>

紐西蘭 1951 年觀光推廣紀錄片

<http://www.nzonscreen.com/title/tongariro-national-park-1951>

紐西蘭懷堂依歷史網頁

<http://www.waitangi-tribunal.govt.nz/>

RAL 滑雪公司網頁

<http://www.mtruaapehu.com/winter/history>

GNS 火山監測網站

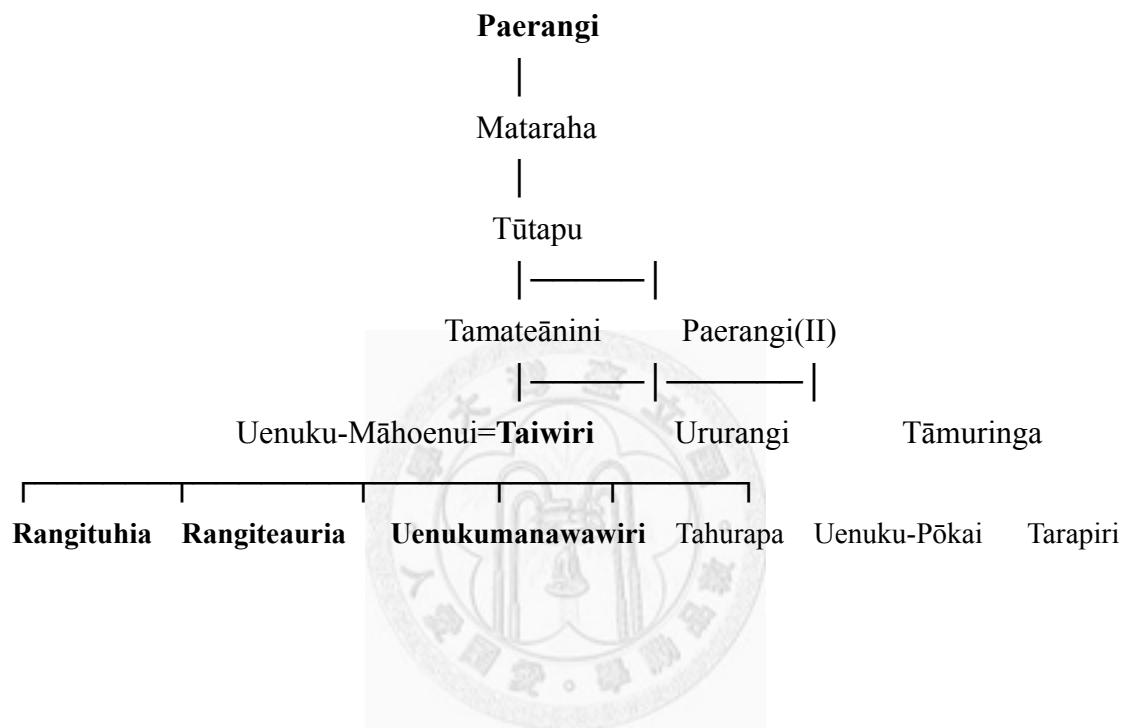


<http://www.geonet.org.nz/volcano/activity/ruapehu/about.html#wdgd>

附錄一 Ngāti Rangi 人的系譜與集會所組織

系譜⁶¹

(黑色粗體的是 Ngāti Rangi 的主要系譜，其他支線很早以前便與其他部落的人通婚，與目前 Ngāti Rangi 人的血緣關係較遠。)



⁶¹ 資料來自 Ngāti Rangi 集思會會議報告。

集會所組織圖



Ngāti Rangi 目前的行政組織，是以過去的集會所為基礎，搭配現代的行政組織而設立的信託會，圖中每一個方塊代表著一個席次。最上面的紅色方塊是五個以河流區域為單位的席次，從左往右的四個紅色的方塊，分別代表 Ngāti Rangi 生活區域內的四條河流：Hautapu、Whangaehu、Mangawhero 和 Makotuku-Manganui。最右邊的紅色方塊是共祖，表示較高一層的監督單位。下面的綠色方塊則是集會所的名稱，每一間集會所都歸屬於一條河川的流域，並且與該流域的其他集會所有比較近的血緣關係。最右邊的三個綠色方塊是 Ngāti Rangi 的三位共組，也就是系譜圖最下方的三個粗體字：Rangituhia、Rangiteauria、Uenukumanawawiri。

附錄二 *Maiara rā* 毛利語和中英翻譯。

Mai ara rā! Mai ara rā!

Mai ara rā te Tupua!

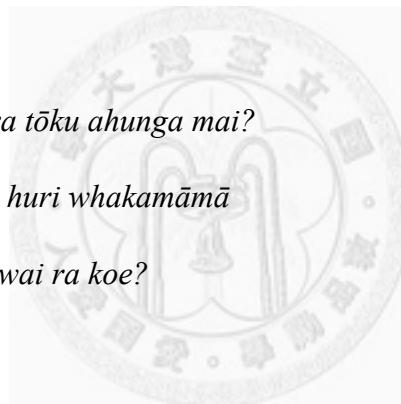
Mai ara rā te Tahito!

Tēnei au

Tēnei au te rangahau ana, ki te ao, ki te pō

Kia Ranginui e tū iho nei,

Kia Papatuānuku e takoto ake nei.



Mai ara rā, mai whea ra tōku ahunga mai?

Tāhuri whakataumaha, huri whakamāmā

E te Kāhui Maunga ko wai ra koe?

Inā, Matua Te Mana te aungahi pīataata mātahi

Pikimai Rawea te kai-kukume ake matua whenua rō wai

Te rongo nei ia hīhī,

Te rongo nei ia hāhā me huka tātairango.

Tina, tina toko te manawa ora, he manawa ora!

Ko te Roi-a-Rangi mo Rua- te-Tipua

Ko te Roi-a-Rangi nō Nukuhau e

Te pātukituki ka tū whakahirahira Kāhui Maunga mā.

Ko toka pokohiwi ka hora maru tapu, e Ngā Turi-o-Murimotu

Te ahi kā o Paerangi i te Whare Toka

Te puta mai te Kāhui-o-Rangi, te Kāhui-a-Rua

Tōna hekenga mai i Te Wai-ā-Moe ki Paretaitonga

Ko te ara hekenga, ko te ara hokinga mo ngā uri kōtuku

Ka tuku, katuku atu i ngā hau kaha ia Parakakariki, ia Mouwhakaarahia

Hei tohu, hei whakaatu ki te ao!

Whiti, whanao, hara mai te toki!

Haumia! Hui e!

Taiki e!



Let us return to our origins!

讓我們回到我們的根源！

Returning to the time prior to common knowledge

回到比一般知識出現之前

Returning to the time of the ancient knowledge

回到古老的知識

Searching

搜尋

Understanding the evolution of life

了解生命的演進

Absorbing the force of Father Universe

吸收來自宇宙父親的力量

Absorbing the energy of Mother Earth

吸收來自大地母親的能量

To truly understand who I am

為了真正了解我是誰

Internalising this learning...

將這樣的學習內化

I now know who I am.

我現在知道我是誰

I am the first shinny scale of the Great Fish

我是那條大魚(紐西蘭北島)第一道閃爍在海面上的光芒(Ruapehu 山)

I am the energy that turned the Fish to Land

我是那將魚轉變為土地的能量

Warmth embraced

懷抱溫暖

Cold embraced, I am the blanket of snow

懷抱冰冷，我是以雪織成的毯子

I am the pulse of the Great Fish

我是那條大魚的脈動

I am the tears of the heavens for Rua-te-Tipua

我是從天降下，成為 Rua-te-Tipua 的眼淚

I am the tears of the heavens from Nukuhau

我是從天降下，從 Nukuhau 來的眼淚

Divine connection, I embody the Mountain Clan

神聖的連結，我嵌於山之家族

Anointed as custodian of life, as window to the spirit world

被賦予使命為生命的守護者，為通往屬靈世界的窗口

I am Ngā Turi-o-Murimotu.

我是 Ngā Turi-o-Murimotu(一座山峰的名字)

The fire from the House of Stone of Paerangi, I am

那從 Paerangi 石頭之屋所發出的火焰，是我

The genesis of the Sky Clan, I am

那從天空家族中的創造，是我

The genesis of the River Clan, I am

那從河川家族中的創造，是我

Emanating from out of Te Wai-ā-Moe(sleeping water)

從 Te Wai-ā-Moe(火口湖)所產生的

The alpha, I am. The omega, I am(the beginning and end of the earth)

阿拉法，是我。俄梅戛，是我(世界的開始與結束)

The upper winds, I am

在高處的風，是我

The lower winds, I am

低處的風，是我

This is my declaration!

這是我的宣言

A declaration sanctified by stone

一個透過石頭所聖化的宣言

Let us unite as one

讓我們合而為一

Unite in conscious thought!

在意識與思想上而合為一



附錄三 火山分級指標

科學警戒層級	指標性現象	火山的狀態
0	典型的地表活動，有地震、變質作用、表層有熱流活動	通常是休眠或安靜的狀態
1	脫離典型的地表活動	火山尚未休息的徵兆
2	有火山噴發活動發生，以及一些被監測的指標變化	小型噴發活動
3	火山噴發活動漸漸加劇，火山本身可能發生重大的改變，對其他地區可能造成影響	地方性重大的噴發活動正在發生
4	正在發生的噴發活動有重要的變化，影響超越火山本身	災害性地方噴發活動正在發生
5	災害性的大型火山噴發活動正在進行	大型災害性噴發活動正在發生

附錄四 在 Ngāti Rangi 毛利小學上課前，學生所唸的禱詞。

He Karakia Timatanga Te Urunga Tapu

Te urunga tapu o Ranginui e tuu iho nei

OO Papatuaanuku e takoto ake nei

OO ngaa hau aamioamio

Eurunga mai e

E urunga mai e

Heke mai te maaturuturutanga

He putanga kit e whaiao

Kit e ao marama

Turuturu o whiti whakamaua kia tina,

Tina haumie hui e taiki e



附錄五 在 Ngāti Rangi 毛利小學放學前，學生所唸的禱詞。

He karakia whakamutunga Unuhia

Unuhia

Unuhia

Hiki hikitia, hapahapainga,

Rewa ai te waka

Ki te Mangaroa,

Kia Rehua,

Kia tama I tea o marama,

Turuturu o whiti whakamaua kia tina

Tina hui ee,

Taiki ee



附錄六 集思會行程

2011 年九月三日	
第一場次：開場	<p>介紹三個主題：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 社會與文化的斷裂。 2. 人群連結與參與。 3. 增加經濟上的參與和影響力。
<i>Karakia</i> (唸禱詞) 第二場次：社會與文化的斷裂 介紹與討論。	<ol style="list-style-type: none"> 1. 目前 Ngāti Rangi 人的狀態是什麼？為何如此？ 2. 我們如何增加地方上的社會服務，並且使我們未來更有機會參與地方服務？ 3. 我們如何鼓勵 Ngāti Rangi 的文化復振？ 4. 我們可以怎麼樣增加人們對於 <i>tikanga</i> 的了解並且去執行？
晚茶，如果有人需要知道自己的 <i>whākapapa</i> ，可以找人協助。	
2011 年九月四日	
第三場次：與家發生連結。	拜訪 Rotokura 湖。
第四場次：人群連結與參與。	<ol style="list-style-type: none"> 1. 我們如何讓子孫有興趣參與部落的事務？ 2. 我們如何增加人數，並且鼓勵子孫願意登記成為信託會的一份子？ 3. 我們如何保有一個不會被人看作是分離主義式的 Ngāti Rangitanga(Ngāti Rangi 觀點)？
第五場次：增加經濟上的參與和影響力	<ol style="list-style-type: none"> 1. 我們如何培養當地部落的能力，以便參與地方經濟？ 2. Ngāti Rangi 人要如何動起來，影響並參與地方經濟？ 3. 我們如何準備自己，使我們不只在地方上有影響力，還可以在地區、全國以及國際上有影響力？
第六場次：綜合討論。	
晚餐	
2011 年九月五日	
集體 <i>karakia</i> 。	
前往 Turoa 滑雪場滑雪。	
午餐	