

## 原力回鄉之後：原住民農人的返鄉策略 與在地農產業的組織認同

李宜澤

國立東華大學族群關係與文化學系助理教授

### 摘要

當代原住民社區的培力發展，依靠在地農業產物與自然環境觀光化的條件，形成「原味生產，體驗故事」的雙軌模式。回鄉農人一方面有實際勞動的需求，又不斷在各類驗證與農事生產體系上展現自己的身體技藝與記憶。過去的農民研究，多半著重市場機制與農業政策下的農民抵抗策略，對於「成為農民」的歷程與反思，較少深入討論。原住民農人因為族群政治經濟背景的不同，與地方行政體系以及農改知識單位之間的關係互動，更能夠反映在族群記憶與農業地景與勞動論述上的特殊性。返鄉農人同時站在三個對比關係的位置上：包括在地作物與外來觀光，社區組織與農政單位，以及農事知識與文化慣習。本文試圖以原住民農人的返鄉決定以及遊走「農工之間」的慣習變遷，討論前述的多重關係，反思現有原住民農業以小規模以及有機為主的既有印象，並且討論原力返鄉之後，原住民鄉村發展的當代可能性。

這篇論文嘗試探討透過不同路徑回鄉的原住民農人，面對農產業與社區發展下的當代意義。回鄉農人的先前工作類型，回鄉後進行的活動轉變，以及原鄉社區發展產業的方向與階段，都影響回鄉後的組織與慣習轉變。本文透過東部產業的結構變化，以及當代部落產業型態與文化意象的再創造，來思考產業與當代原住民農人回返原鄉的關係。並且以花蓮縣太巴塢部落以及達蘭埠部落的回鄉農人為研究對象，描繪當代的原住民回鄉農人，在都市工作與生活慣習之後，決定回到原鄉做農的生命歷程。同時也討論原鄉地區作為重要農業生產地景，在原住民農特產的政策操作下，如何形成生活慣習的改變，發展在地農作組織的新認同。

**關鍵詞：**返鄉、原住民農人、社區農業、慣習變遷

## 導言

當代原住民部落經歷國家治理體制，基督宗教信仰轉宗，慣行農業與工業模式生產，以及新自由主義生產消費型態的影響，從傳統部落生活型態走向現代生活的過程；部落經濟活動的生產模式與信仰體系也隨之有許多層次的轉變。近來以農業作為社區發展的復振模式，正試圖恢復連結原住民生活中最重要的兩種文化資產：「農業技藝」以及「傳統組織」。原住民農業的產業發展與觀光體驗活動，是近來小農經濟與原住民農業復興當中的重要環節。除了形成吸引消費者進入原鄉的體驗方式，也成為拉動原鄉青年返回部落的機會。原鄉的農業活動以一級產業下的農作生產為主，與觀光體驗的三級產業並行；但對於原鄉農業的討論若獨缺對回鄉歷程的部分，將會誤以為原鄉的傳統農業可以直接轉變成體驗文化，甚至對流動回鄉者造成的改變視而不見。這一方面源於回鄉議題在原鄉的歷史不長（詹宜璋 2014，蘇羿如 2007），通常不認為農業有不同的情境；另一方面也因為原鄉產業研究者較不注重處理「來回城鄉之間」的議題（林鈺珊、闕河嘉 2015，顏愛靜等 2011）。然而以現有的重要原鄉農業區而言，回鄉務農而成為農業新主力漸漸成為重要課題。

部落的社區發展與產業化是回鄉族人與在地成員形成新興組織的重要議題，並且以地方社區組織為發展的基礎。地方組織透過既有的社區組織，家族體系，或者宗教團體的推動，將回鄉人力含納入原鄉網絡中，進而成為可以運用的組織動力。在原住民地區，除了原生的家族體系之外，最重要的社會組織以教會團體莫屬。原住民教會許多發展事工，也以社區產業的發展和網絡作為重要的行動類別。台灣的社區發展與農業發展型態的進程息息相關，九〇年代開始以「社區總體營造」開始推展的社區特色發展，從社區組織發展到地方特產，成為地方文化發展的脈絡。原住民部落農業型社區發展也從這社區營造的風潮中發芽，走出地方農會與中間盤商外的網絡。這個社區與物產的結合包含了特定農業生態的成型，地理空間的生產操作，以及歷史意象的想像認同。

透過回鄉與社區發展，本文提供三個原住民回鄉農人的思考議題：第一，回鄉原住民透過農業進行與文化環境的重新連結，與非原住民農戶之間有何關係？第二，原住民回鄉的決定與路徑，與原鄉在地的族人之間如何連結？第三，原鄉現有的社區組織結構如何與回鄉農人互動而產生新的產業型態？這三個問題指向的理解，正是當代原住民社區發展與友善耕作的交會之處。然而回鄉農人的日常農事操作，仍然以慣行耕作為主要的立足方式；許多回鄉的原住民農戶也多以親友之間的協助工作與種植種類組合，作為發展的第一步。在使用既有的政策與補助時，回鄉原住民農人特別倚賴同為回鄉者之間的合作平台，作為與家庭資源以及行政管理之間的折衝橋樑。另一方面，因為在外工作的小工廠或者業務背景，回鄉農人特別容易在「農工之間」的工作模式進行移動。透過這三個角度，來探討成為近年原住民社區發展農產業與環境生態的現象，並且嘗試討論在台灣東部地區原住民產業的型態與意義。

從以上所需討論的內容出發，本文論述的發展包含以下幾個段落：一、台灣原住民遷徙的當代處境；從遷徙流動的整體討論聚合到農務操作的流動。二、東部產業特色的社區化過程；在東部的回鄉處境如何不同於西部農業鄉村的狀況。三、原住民回鄉農人的背景與考量；原住民離鄉尋找工作的經歷，如何成為回鄉務農的生活與技術背景。四、社區發展與人力網絡的形構模式；原住民社區在宗教或人際網絡，如何影響回鄉農人取得資源的方式。透過技藝學習與轉換，生活慣習的操作，使得原住民農人返鄉生活與社區發展互相交融，並形成新的社區行動。本文特別以回鄉的原住民從事農業活動，討論農政與行政單位以「小地主大佃農」等方式「輔導」中壯年農人回鄉種植。這樣的輔導政策對原住民回鄉者而言，只能說是移植對漢人農戶或者在地耕作者的設計，並沒辦法針對原住民農人給予確實的支持。本文也針對原住民旅外工作者透過雇工經歷與農事活動之間的技術習氣轉移，說明回鄉原住民的調適狀態。本文以太巴壟地區回鄉的農人耕作結合，以及達蘭埠教會如何以部落整體為單位，進行有機產業轉型的過程，作為回鄉社區產業的兩個例

子，討論「回鄉慣習」以及「社會組織」兩個因素，如何影響地方產業化的延續與組織方式。

## 原住民遷徙的當代處境

從都市原住民的遷移歷程來看，一般認為在工業化及都市化之後，大量人口從鄉村移往都市，使都市成為具有高度異質性、充滿次文化的集合體。有關都市社會學的討論中，最常被提及的幾個理論，多針對都市與人的互動關係進行分類思考。這樣的論點嘗試說明「都原」認同與文化並非完全不變，身份也非鐵板一塊；然而原住民觀點仍然在大社會的限制與發聲的選擇下受到限制。從人文地理學的角度來看，離開原鄉而失去認同的「空間決定論」過於單面向地理解都市對人的意義。人文地理學者 Doreen Masy (1991) 也重新反省所謂「全球性的地方感」：對本地的感受和想像，勢必來自對於他方的異質性論述，甚至因此使得地理上的鄰居成為被全球化論述的他者而變得陌生。原民性在都市中的感受實踐，可以看成是移動身份裡被壓抑喪失的一塊，也可以理解為因為他者化的論述而消失的「鄰坊」(neighborhood。參照 Appadurai, 1997)。

台灣戰後對於原住民社會流動的研究，與社會階層和生計模式的變動觀察關係較密切（黃美英，1985；傅仰止，1985）；並且漸漸走向族群移居人口動力的特殊情境分析（蔡政良、黃宣衛，2008），以及婚姻配對在遷徙率上的對比研究（劉千嘉、林季平，2008）。而對比於日治時期觀光經驗與集團移住（鄭政誠，2005；葉高華，2017），或是戰後現代化發展所牽動的遷移，在都會建立聚落（陳永龍，2010），都慢慢以主體論述的在地角度，來思考離開原鄉後的都市生活經驗。但缺乏對於在都市生活之後的回鄉流動，尤其是以承繼家業，回鄉展開農業活動為主的轉變進行深入討論。從「異鄉」角度來看待的「都市原住民」，其經驗多半以失落或者受人數眾多族群排斥為論述，也因此都市原住民似乎也成了一種「認同標籤」。論者認為都市生活的弱勢即是影響並且

壓抑原住民自我認同的當代「認同污名」（謝世忠，2017）之一：既不能歸屬原鄉，也不能與都市非原住民族對抗。所謂都是與經濟的推拉力量，在這樣的論點下原住民族多半是被動的對象，沒有主體能動的選擇方式。

然而原住民族的生命觀點並不只有這樣的被動選擇；更進一步，在原鄉都市化的地區裡，原住民主動且積極的學習並轉化都會的生活與制度，更觀察到原住民族與「基礎建設」之間的關係而發展出體現技藝與記憶軌跡的過程。例如前述討論原住民都市工作型態的分析文章，從「聚合」與「孤離」角度說明都會中原住民活動的變化，但其文中分析也清楚標明出工作類別特殊性所引發的「連鎖遷徙」（chain migration）（蘇羿如，2007：162）。相較之下，本文所關注的原住民回鄉並不從「身份限制」或者「低下階層」的角度來看待原住民生活的都會經歷與再原鄉化，而是傾向把它作為與國家政策，經濟體制，以及生活習慣之間的「銜接」（articulation）觀點。James Clifford 在「原民性銜接」（indigenous articulation）做為思考文化變形的論述中，提到銜接是指「政治、社會、經濟與文化之間的連接與解連接。而當把一個社會或文化形構理解為一個銜接的集合體（ensemble）時，它並不是一個持續成長發展的有機體，更像是一個政治聯盟或非永恆的組態（configuration），可以銜接、解銜接與再銜接，都是偶發，也都具可能性。」（Clifford, 2017: 75）透過對於工作類型的分析與其經驗如何扎根和往返（rooted in and routed through），在原民流動中經歷都市生活「根性世界主義」（rooted cosmopolitan）更能在基礎建設的連結下現身。而這樣的「世界主義」帶來的原住民返鄉經驗，更容易讓務農活動與農產業的設計跳脫舊有框架，與新的環境倡議或者友善農業模式結合。

詹宜璋（2014）針對原住民老年返鄉的議題研究，提到台灣從七〇年代以來的農工轉換，以及後續造成的城鄉移動，對原住民來說雖然不是「跨國遷徙」（transnational migration），但是其相應的心理，文化與社會距離，並不亞於當代常見的移工跨國移動狀態。而遷徙常見的推拉

力理論，也回應原住民農人在離鄉與再次回鄉的選擇考慮中。詹文引用Cooke and Belanger (2006) 的文章，討論加拿大第一民族流動推拉在親友網絡的作用下，與原住民移動決定的重要關係。透過對於原住民老年返鄉的分析討論，詹文發現離鄉與移居當中「遊走二地」的例子越來越普遍，可以用「現代遊牧／獵」的角度來解釋，把原鄉當作「主屋」，而移居的都會或其他地區則如同「往昔赴社外遠處農地墾殖所搭建棲身之工作小屋（農舍）」（詹宜璋，2014：49）。這個觀點很有意思地把當代的移居類比為傳統的農事活動，並且透過移居成為「看到家」的可能。透過這樣的類比觀察，返鄉者的歷程不只是「回鄉」的時刻，回鄉行動的考量不只是家族網絡與經濟適應因素，還包含了「認同」議題。原住民回鄉者在外作為雇用工人的遷徙階段結束，而回到家鄉的轉換過程，農務參與包含創造熟悉地景的過程（在不同文章裡的返鄉原住民都提到的經歷），也回應回鄉後文化認同的積極過程，這也和台灣東部原住民農作發展的歷史情境有密切關係。以下討論東部原住民農作產業化與社區發展的關係。

## 東部原民農作產業化與社區發展

東部產業發展可以從日治時期的官墾移民，與台灣拓殖會社的歷史開始看起（林玉茹，2003），然而從帝國供需發動的產業移民墾殖，主要對象為日本移民以及居於平原的平埔族人。對於高砂族裔的活動，則以勞役與教導為主（賴昱錡，2013），除了教導水田耕作與蔗作的收穫工作（郭祐慈，2007），並沒有大規模的農業推廣或者部落主體的產業發展。戰後東部的發展模式，從剝削自然資源作為戰爭用途，轉為屯兵事業以安置退伍士兵，並且透過國營事業土地發展特色作物。在戰後發展過程中，地區的農業發展隨著政策的需要而有變動。由漢人農戶在地方組成的農會與農改單位，主導大半在原鄉地區的計畫生產類別，也因此原鄉的農業發展多半成為依附於主流農業活動買賣的勞動力或者是外

包協作。由國家單位主導的農業經濟發展以及地方體制之外，原鄉社區開始有自己的生產規模與想法，要從 1999 年 921 大地震之後，為了復原災區而進行的社區重建與產業計畫。然而在 2001 年台灣加入 WTO 之後，這些產業的型態才有真正的需求。WTO 使得本地的農產被迫要與進口產品競爭，也因此政府出現對特定作物補貼，或者休耕補貼的間接型態。許多中大盤以低價收購，也促使部落必須透過統一對外議價模式，來保障部落內農戶的操作與權益（金惠雯，2018）。部落內部原有的教會系統（以天主教會，長老教會以及真耶穌會為主）與社區組織（常見的類型為「社區／產業發展協會」以及農會外圍的「產銷班」），在這一波產業的變化過程，扮演重要角色。「社區總體營造」的發展在 1992 年開始之後，東部發展透過社區發展協會的成立，成為日常的發展型態。NGO 團體也透過教會與地方的網絡，由募款捐助轉變為實際參與部落產業的輔導：包括由農業協作與銷售輔導為目標的「台灣原住民族學院促進會」，以基督教信徒為主的「世界展望會」，在原住民社區的回鄉人力與產業發展上，透過「僱工購料」或是「培力產業」的型態，讓原住民社區的產業環境以及人力洄游得到實際的幫助（鄭桂芳，2008）。

在台灣東部地區的農業生產環境裡，客家人與原住民是重要的生產主力。以稻米為主的平地環境以及特殊作物為主的淺山環境中，都可以看到原住民農人與客家農人之間的競爭與互助效益。本文選擇太巴壠與達蘭埠作為本文討論的原因，反映東部農業生產環境的特殊脈絡，考量有三個。第一是種植類型：一邊選擇需要大面積以及機械化代耕類型的糧食作物；另一邊是在畸零地以及山坡地區也可種植的特殊作物。第二是組織合作模式：太巴壠地區的種植多半與農會合作，形成產銷班或者是特定家族的組織；達蘭埠則與農會保持距離形成競爭關係，並且以教會形成的協會自己創立品牌。第三是回鄉後工作型態的對比：太巴壠以大面積稻作為生產主力，雖有特殊紅糯米作物但工作型態與漢人農作活動沒有太大差別；達蘭埠地處風景區偏遠山谷位置，因此回鄉者除了農作，還有部落建築，生態導覽等綜合活動一起進行。這三個面向的差別，

反映當代原住民回鄉務農時可能面臨的主要議題：「生產環境」，「地方組織」，以及「工作類別」。這三者的相關與差異容後再述。這裡先針對太巴塿與達蘭埠兩地的基本狀況進行說明。

太巴塿：太巴塿是光復鄉阿美族人的傳統部落名稱。以民國 103 年的統計資料，光復鄉有人口 13715 人，而原住民有 7042 人，大約佔總人數的一半。阿美族是其中最主要的人口。依據光復鄉產業結構調查說明，2003 年當中全鄉耕地面積約 5072 公頃（水田約 1,567 公頃、旱田約 3,505 公頃），農業人口約為 9,050 人，屬農業鄉鎮。主要農產品以水稻、水果，蔬菜，箭竹筍、黃藤心、紅糯米、檳榔等。由於國際糖價不敷成本，台糖公司所屬各糖場已不製糖，所以農民也不再種植原料甘蔗。<sup>1</sup>對在地的阿美族人而言，稻米中的紅糯米也是重要的傳統農作物，每年七月是收成期，大多在節慶祭典或招待至親好友時才享用，阿美族人把它蒸煮成紅糯米飯（hakhak），或用杵以及現代機器搗成麻糬（tulun）。甚至在祭典時以紅糯米作為重要象徵物，替代現在已經很難得用到的小米。太巴塿地區的農業發展，在不同時期也發展過香茅草，金針，檳榔等經濟作物；因為地勢平坦與阿美族人習於換工且共同勞作的文化慣習，稻作從日本時代引入大規模種植之後，就成為太巴塿地區的主要作物。也因此，回鄉的原住民農人主要以回歸家族田地，或者加入稻作代耕行列，為主要的生產模式。這些農業生產背景，使光復鄉的太巴塿部落在接受回鄉農民的可能性上，相較更有彈性；一方面可以結合現有稻米生產的機械化規模，另一方面也能夠以部落特產的型態推廣，作為能夠產生得到外界認可的農業成就。

太巴塿地區的教會派別主要為天主教會以及長老教會。天主教會在 1954 年建立簡單的教會。在教友組織方面有祈禱會（老人團體）、聖母聖心會（婦女團體）、唱詩班（現改為聖歌隊）、男女青年會以及現在

---

<sup>1</sup> 光復鄉各項農業產值大致如下：水稻一年兩期產量約 3150 公噸，玉米年產量約 150 公噸，箭竹筍年產量約 1264 公噸，柑桔及其他水果年產量約 5200 公噸，落花生一年兩期產量約 80 公噸，蓮子年產量約 13 公噸，蔬菜年產量約 250 公噸，檳榔年產量約 5800 公噸。資料來源：光復鄉公所，民國九十二年五月份農情調查統計。

多數人的義務使徒團等，這些組織皆依照不同的年齡所組成之團體。<sup>2</sup>另外還有為幫助部落族人度過經濟危機，且避免為外來市場所剝削而成立的「儲蓄互助社」。至於長老教會則是在 1969 年透過首任駐堂許伊度牧師的努力，建成現有現代化建築的教會型態，並且密集發展信徒活動；更透過「養豬獻堂」的方式，讓太巴壠教會把原住民農業活動與教會組織連結起來。對於傳統活動的態度，天主教會對信徒參與採取包容並且融入的態度，因此在太巴壠地區能夠融合更多以傳統儀式需求為主的農人信徒。另一方面長老教會則有現職為阿美中會議長的牧師出身，也在先前帶領過「產業宣教」部門的事工，雖然信徒人數上較天主教會少，但卻有信徒家族密切組織的太巴壠紅糯米耕作團隊，並且在 2015 年以家族為主要工作團隊成立「紅糯米故事館」，作為農作文化產業計畫承接以及推廣活動之用。

達蘭埠：達蘭埠部落位在花蓮縣富里鄉最北側的新興村，地理位置位於九岸溪北岸，秀姑巒溪之東岸，東依六十石山山麓，西鄰卓溪鄉古風村，隔溪與古風村相望，部落緊鄰台九線公路及東部幹線鐵路。平均海拔約 320 公尺。現行政區中新興村分為十六個鄰，但實際部落所居住的鄰里僅只有 14-16 鄰一帶，卻是佔據整個六十石山的主要領域。部落範圍依據傳統領域概念，涵蓋六十石山系、成廣奧山系之九岸溪河谷地，約三十平方公里。依一〇九年度富里鄉戶政事務所新興村（達蘭埠行政地區名）人口總數是 642 人，其中男性占 368 人、女性佔 274 人<sup>3</sup>。然而實際上持續留在部落的人口只有 130 人左右（依據星期天在教會做禮拜的人口數平均計算），約三十幾戶。在籍人口數非常少，反應的是人口外流的情況嚴重。達蘭埠阿美族的居住位置附近以至羅山村一代，在日治時代初期以前是巒社布農族的獵場，在東里客家人進駐前的平埔族與

<sup>2</sup> 孫梅花，1994，《花蓮教區富田聖母諸恩惠保堂開教 40 週年紀念特刊》，未出版。

<sup>3</sup> 「花蓮縣富里鄉 109 年 1 月人口統計」。花蓮縣富里鄉公所網址：<https://ws.hl.gov.tw/Download.ashx?u=LzAwMS9VcGxvYWQvNDE3L3JlbGZpbGUvMC81NzQyL2RjM2FhN2FILWEzOTEtNGUxOC04Mjc3LWFIZmUyYjI5ZDk1Yy5wZGY%3d&n=MTA55bm0MeaciOS6uuWPo%2be1sei0iC5wZGY%3d>。資料搜尋日期：2020/3/30。

阿美族都有被獵首的威脅。1915 年左右，第一批由成功 Saaniwan 一帶追趕獵物而來的阿美族家族 Unah，先在羅山一帶螺仔溪落腳。之後才轉到水源較豐的 Nafohokan 長期定居。這個時間因為日本政府對關山一帶布農族設立隘勇線，以及國家建設力量的介入，使得布農族對此地的威脅大大減低（黃宣衛，2005）。後來陸續有來自樂合（Harawan），瑞穗（Kohkoh），和光復（Fata'an）的族人加入達蘭埠。整個社區的家族來源背景多樣，使得即使在這麼小的社區裡，因為家族來源的不同，團體意見和土地所有權觀點有許多差異。

富里鄉六十石山一帶，聚集了民國 48 年因為台灣西部八七水災後災戶前來開墾，在山坡地做雜糧，茶樹，以及後來的金針種植。<sup>4</sup>在民國 72 年之前，達蘭埠居民所種植的大部分是山區水稻，或者花生，生薑，桂竹等小規模經濟作物。民國 72 年左右因為六十石山平地漢人農戶將竹林地整平轉種金針後的農地轉讓，依據開始轉作的達蘭埠阿美族人表示，當時是玉里高寮一帶的赤科山先開始種出規模，也有行口大量收購，六十石山才開始跟進並且大量種植起來。在那時候發現一甲金針田可以跟五甲稻田收益差不多。在米價不高的時候，是不錯的轉作經濟作物，富里農民於是開始轉種金針。<sup>5</sup>七〇年代前後也正是原住民大量離開原鄉，向都市發展的發展時間（蔡政良、黃宣衛，2008）。族人有的是父執輩以萬餘元價格把原有地賣掉，之後想要買回來卻要花上數十倍的價格。這樣一來一往之間，族人外出工作後所得收入卻沒留存多少。六十石山山谷過去被林務局劃歸為林班地。在族人青年大量外出工作期間，谷地主要轉為老人作少量玉米與根莖類生活所需農作所用，只有生薑和花生仍然繼續向盤商販賣。盤商當年會先跟山腳的漢人農戶商量好收購

<sup>4</sup> 「花蓮縣玉里鎮赤崙山一帶約有兩百多公頃的土地屬於花蓮林區玉里事業區第七十二、七十三及七十四個林班的國有林班地，民國四十八年農民向林務局承租林地造林」（吳柏青，金針產業如何因應加入 WTO 之衝擊。[http://bmeweb.niu.edu.tw/pcwu/Lily/SO2\\_10.htm](http://bmeweb.niu.edu.tw/pcwu/Lily/SO2_10.htm)）

<sup>5</sup> 這個時間點跟民國七十二年時進行的土地普查，針對山坡地使用與放領有關，平地農戶可能在當時把無法認領之造林山坡地「轉賣」給阿美族人。感謝羅永清先生對此部分時間相關性的提醒。當時台灣省政府東部開發政策，參考《臺灣東部開發建設研究報告》，1972，臺灣省政府經濟建設動員委員會編輯。

時間，農戶如果量不夠再通知山上的阿美族農戶屆時帶多少斤下來，因此收購量對阿美族人而言一直不穩定。後來因為六十石山金針種植規模變大，才開始也轉作金針。但成為純經濟作物之後，意味著如果盤商不收，或者價格不好，省下的作物也無法自行處理或者轉送親友。轉入市場模式的危機在轉作經濟之後正式埋下伏筆。

長老教會是達蘭埠唯一的宗教組織，現任牧師 Padah 大約就在金針價最低的時候調到當地。面對部落經濟狀況不佳，以及對於宣教與社區產業的結合需求，Padah 牧師認識了財團法人生物技術中心的協作指導老師開始認識有機種植，並且發現其中增加產值的可能性。生技中心的協作老師同時介紹了世界展望會做社區培力，以及原住民族學院促進會的銷售管道為通路端，自己教導製作有機肥，製作生物防治劑，鼓勵農民不使用除草劑而回到過去傳統的換工方式（malapaliw）拔草，來進行有機轉型。達蘭埠的阿美族農戶組織起來之後成立自己的產業協會，以便和平地稻作農戶為主體的農會體系區分，並且由年輕的社區人力成立工班：以近年已經不彰顯的年齡組織層為主要成員，加以混和編組，為協會和農戶處理需要大量勞力的事情，日薪由展望會的協力計畫支付。整個部落的有機金針產品，在民國 97 年通過瑞士認證機構 IMO (Institute for Marketecology) 的認證，正式取得有機產品的國際標章。現有的有機農戶都是長老教會信徒，並且多半兼任教會中重要長老職務。透過與教會的密切合作，達蘭埠社區可以單一小型社區的有機轉型，發展成為特殊品牌「黑暗部落不日花」的有機金針生產地。

兩個原住民農業社區所呈現的特色，反應東部原鄉的原住民農人生產處境：傳統作物多半轉變為大規模經濟作物，而經濟作物的發展又依賴兩種銷售類別：一是與漢人盤商合作或者轉為中大型機械代耕，把特定作物（紅糯米）與大宗作物（稻米）共同操作，而呈現特定原民農作品項的發展；另一是透過特殊農作技術的轉型，並且輔以原住民地區特殊的體驗觀光型態，將原來不屬於當地的外來經濟作物，轉變為有環境特色的獨特農作產品。然而這兩種農作產業的轉型，都需要回鄉農人的

出現與留鄉務農者的配合，才能夠產生從一級產業到三級產業的多元變化。以下就針對回鄉農人的選擇背景與實際策略，來深入討論。

### 「田園將蕪胡不歸」：回鄉農人的背景與困境

回鄉做農，從 1990 年以來成為在都市工作者與鄉村連結的自我實現。原住民回鄉歸納起來大約有幾個原因：第一，家中務農父母年邁或者生病，必須要回鄉協助家中農作生產，同時照顧家人。第二，在原鄉之外的都市生活受到限制，或者相關支持體系不足以形成長期在都市工作生活的支援，因此選擇回鄉。第三，在都市中工作的活動告一段落，不論從事軍職或是受僱員工等需要長期在外工作，已經可以退休，而選擇回鄉展開生命的第二春。這些原因，大致都環繞著一個原則：家鄉還有農地可以種植，而自己原來的工作生活可以累積來回城鄉之間的開銷，甚至是回到農村務農時所需要的基本花費。關於原住民連續遷徙與回流的觀點上，也討論到離開再居住地而能夠回到原鄉的訊息以及觀念轉換（詹宜璋，2014；劉千嘉、林季平，2008）。對於「區域性資本」（包含無法移動的房屋與田產）是否能夠轉變為自由使用的資源（劉千嘉、林季平，2010），以及「家」的感覺是否能夠反應離鄉工作原住民的生命處境（王應棠，2000），都影響到原住民回鄉者如何看待自我「能動性」轉變為社會流動力的可能。

從光復鄉太巴壠部落回鄉農人的原有職業調查中，本文作者發現以三種居多：分別是公務人員（包含軍職），販賣業務人員，以及工廠機械操作與維修等。這三種工作的背景，在回鄉務農的「非文青」類別裡，其實扮演重要的結合角色。在 2016 年當中訪談的太巴壠回鄉農人有十四位，都是男性。十八位受訪問的回鄉農人裡，有九位已婚，另外九位是未婚或者已經離婚。當中四人（兩組）是兄弟。回鄉者的妻子或者女性伴侶，通常也是他最重要的農作夥伴。這十八位之中，軍警背景退伍或退休的有五位，砂石車司機或者外派業務回鄉的有四位，另外還有兩位

是機械與農機販賣操作背景回鄉，而兩位是公務單位退休後回鄉從農的人。但毫無例外的是，所有的男性回鄉農人，都從小時候開始需要協助家裡進行農事操作，或者是在外就學與工作之後，仍需擔起與家鄉收購糧商協調的工作。在年齡上面，最年長的為民國四十一年次出生，最年輕的是六十二年次，大致上都在四十到五十五歲之間。這也配合在工務單位服務中，需要有二十年的年資才能退休，或者是從學徒生涯開始，已經有二十多年的工作經驗的相似背景。其中只有一位還常常往返家鄉以及住在外地的小孩之間，其他都已經回到原鄉長住。<sup>6</sup>

除了前面所述的三種返鄉理由之外，從太巴塿農人的基本資料裡面可以發現有兩種主要返鄉類型（不管是務農或者回歸社區工作），一個是「工作轉換型」，另一個是「退休回歸型」。這兩種可以對比於在部落裡面常見的第三種，也就是「未離開故鄉（繼承家業）型」。這些基本的模式差異，可以從幾個面向來討論：（1）都市工作技能的延伸，（2）農業操作的合作模式，（3）家族原有土地耕作的規模，以及（4）家族親友的支持系統等層面進行討論。

從回鄉的原住民從農者角度看來，在家鄉裡的生活背景熟悉，也可以與親人網絡互動密切，並且就近照顧年邁的直系血親，看來比在外地工作壓力要小。但回鄉務農者主要問題在於，沒有足夠的販賣通路資訊，或者是受限於家庭耕作農地大小與種植種類，往往需要先投注自己在外工作儲蓄的資本；而這個投資可能會是回鄉最主要的問題。在農村當中的信用部門最主要的就是農會，但農會通常不接受土地以外的擔保品。常見的問題是土地抵押在農會那裡，但心裡擔心著本年兩期作物的天候與收成，無法讓收入贖回抵押的土地價值。回鄉的農人與農會關係，原本就受到原來在地人際關係的影響。許多光復鄉的回鄉農人稱呼農會協助成立的產銷班為「看得到吃不到的水果」；因為只有跟農會幹部關係良好的農會成員，或者是家族長輩曾經是農會幹部的青壯年，才有機會獲得產銷班成立的資訊，或者邀請進入產銷班。如果回鄉的新農來自

<sup>6</sup> 見附錄一「太巴塿部落原住民回鄉農人基本資料表」。

農會系統出身的家庭或者地方政治世家，比較容易獲得農會成員的接納。更進一步，農會活動其實反應了在地族群政治的操作模式：對漢人農戶而言，農會是一個與借貸活動相關的「金融機構」，也是農業資訊的來源之一，但並不特別具有族群關係的差異。然而對原住民農戶而言，少數進入農會的原住民農人，其實都有地方特別政治勢力的協助。針對原住民需要的農業知識引導或者是資金流放，卻常常被動甚至不予理會。地處原鄉地區的農會在特殊需求下，推動「特色作物」與「文化風味產品」（以太巴壠來說就是紅糯米加工品，或是特定稻米品項以及紅藜的收購）；但該產品往往是以漢人農戶為領頭的產銷班與農會進行專案合作，反而繞過原來以這些特色作物為種植主力的原住民農人。而種植一般作物（尤其是稻米）的原住民農人，也因為與漢人班員的身份差異，不容易進入產銷班當中。

以太巴壠所在的光復鄉為例，2015年有光復鄉蔬菜產銷班第六班、光復鄉蔬菜（箭竹筍）產銷班第七班、光復鄉蔬菜產銷班原住民班、光復鄉稻米產銷班第三班、光復鄉蓮花產銷班、光復鄉野菜產銷班第一班等特別組織，是以原住民農人為主招募的產銷班，看來洋洋灑灑非常多樣。但原住民回鄉農人面對已經由在地漢人組織管理階層所設定的門檻（比如保證人，保證生產面積，以及預估繳交數量等「數字管理」模式），以及其他原住民農戶因為過去的生產習慣分配好的契作產量。如果要加入既有的原住民農戶產銷班，勢必擠壓已經形成的生產規模，要求農會拓展銷售管道。這原來應該是農會應該樂見與輔導的目標，但太巴壠地區大部份的產銷班，其實是延伸既有的在地產物契作規模，而不是另闢可能的銷售通路，例如香草作物，箭竹筍，紅糯米，以及野菜（主要是山苦瓜與龍葵）。在外工作回來的「回鄉新農」，其實並沒有辦法打入這樣子的既有契作規模，或者是已經被選定適合種植某些作物的產銷地點。也因此幾乎沒有近五年來的回鄉者，加入產銷班的成功模式，讓產銷班成為原住民回鄉農人口中，那個被農會綁架的「特定利益」。

相對而言，達蘭埠的農務推廣不與在地農會結合，而是透過長老教會與協作非政府組織進行特定品牌開發為「黑暗部落不日花」。這樣的在地資源運用，可以跳脫光復鄉太巴塢模式的農會組織與地方二分。而在回鄉人力的背景裡面，進行深度訪談的六位「回流原住民」農人，並沒有遠離達蘭埠原鄉過久的生命經歷，而多半是季節性地在原鄉農忙需要時回鄉（主要是一，四，七月時的除草，以及九月十月的金針採收），而在農地空閒時在外地工作。<sup>7</sup>因此對於在地客家人所主持的農會資源，不會過於依賴。再加上前面提到教會所發展的「黑暗部落不日花」品牌，目前分成三個消費對象：主婦聯盟消費合作社，台中味榮食品醬料公司，以及散客或農會下游。而達蘭埠回鄉者在社區發展協會的協助下，不只是進行農業生產，也包括訓練生態導覽，環境解說，甚至帶領遊客進行夜間狩獵體驗等等。這些模式改變了對於農耕單一活動的依賴，也可以看到回鄉者可以進行的不同活動。透過這些活動，回鄉農人的經歷結合了在原鄉生活時段的生命記憶，也因此能夠讓回鄉者更穩定地回流原鄉並且長期居住。再來則針對兩個社區的回鄉農人需求以及轉變，進行討論。

### 承襲家業還是創新模式？ 年齡階級三種工作背景的「有機組合」

太巴塢部落原住民農人的回鄉網絡形成，其實依附著阿美族文化背景裡的「年齡階級」關係。在當代原住民部落生活型態受到現代生活以及工作模式極為綿密的改變及摧剝之後，大部份在原鄉地區的傳統組織模式，已經被現代的政治制度以及宗教活動所取代（蔡政良、黃宣衛，2008）。不過阿美族人平時以透過日常結拜互動以及豐年祭活動來沿襲傳統祭儀裡所需要的組織模式，也因此「年齡階級」（Slal）的運作，成為旅外太巴塢族人與原鄉生活能夠連結的重要管道。這個連結除了涵

---

<sup>7</sup> 參考附錄二：達蘭埠部落回鄉農人經歷表。

蓋在一年一度的豐年祭活動之外，更直接反應了族人想要結束在外的  
工作模式，或者回鄉學習新的技能時，也透過年齡階級來延伸既有的社會  
組織與知識網絡（張瑋琦，2004）。本文所訪談的十八名回鄉的原住民  
農人，都是在年齡階級中活躍的年紀。四十歲到五十五歲的阿美族人，  
正是年齡階級在祭典中獨當部落事務一面的階段。「拉帝優」（42-47  
歲），「馬武外」（47-52 歲），「拉福娃」（52-57 歲）這三個階級，  
也就是太巴壠回鄉農人所在的主要階級；同時也在豐年祭籌備等部落活  
動中，作為帶領者最重要的三個階層。從年輕時期以來承接下來的年齡  
階級責任，可以讓階級內的朋友培養如兄弟同胞一般的感情；每年至少  
三次（農曆過年，捕魚節，豐年祭前的祭場整理與狩獵預備）的部落活  
動，讓彼此間的合作模式以解決團體需求為主要方向。

年齡階級在部落內是合作互助的組織，在部落外的互動就可以表現  
在工作互助以及生活需求上資源的互補。互補的合作關係也有另一個端  
點，就是互相競爭。年齡階級可以轉變的在外互動型態，除了共同找工  
作的夥伴，也包括「米把留」（Mibaliw）的互動關係。傳統阿美族在割  
稻以及住屋翻新的過程當中，一家之力如果不容易做到，都會請部落內  
的年齡階級朋友一起來幫忙，在活動當天以割稻飯犒賞之，大家以輪流  
完成的方式合作，就是 Mibaliw 的主要意義。在都市裡面的阿美族建築  
工人，甚至有板築工人的「米把留」，由同一部落裡面的朋友一起組織  
成為工班，在工期忙碌的時候協助工期緊的工班先完成，之後再一起換  
工到別的工作地點完成。這個合作模式可以說是年齡階級轉換過來的一  
種特殊組織（楊士範，2008）。

以太巴壠的回鄉原住民農人而言，年齡階級的「支持」與「輔導」  
表現在幾個方式上。從農作規模來說，三個階級裡有五組互相合作的代  
耕團隊，可以在需要人手協助的農忙時期快速補足人力。從技術的互相  
交流來說，訪談的農人都提到，回來時可能只有家族田地手上，但與  
農會的交流或是農業資材的使用知識都已經退化，此時年齡階級務農者  
可以快速地協助，避免虛耗掉的時間與經驗。而從資源的分享上，作為

回鄉原住民，與年齡階級的互相合作最常見的模式是共用農機械。農機具的操作是最需要信任的活動，因為機械的操作需要人體習慣的配合，如果不習慣這台機械的人來處理，可能會因為不熟悉操作的方式，反而讓機械受到傷害或損壞，要重新維修的花費比原來的購買分期費用還要高。因此平常農人是不願意出借農機給他人的。但是在年齡階級當中，因為在部落儀式準備過程中互動與合作的經驗，讓同一階級的人比較能夠彼此信任，即使不夠信任也知道對方的脾氣，因此知道如何互相往來，同時借用分享農業資材。這是繼承家業者不容易單獨完成的部分，也開啟創新模式的可能。

在太巴壟訪談中，回鄉原住民最常見的三個工作背景是公務人員，商業業務，以及機械維修操作者。這三類回鄉前的工作背景，透過年齡階級的合作關係，成為當代農作的「有機」組合。例如，以目前的代耕需求或者政府資源來看，常常需要寫計畫做申請，有公務機關工作經驗的回鄉者，馬上知道從那裡可以找到合適的補助資源，或者如何成立社團法人組織來承接計畫。而機器操作背景的工作訓練，可以在「小地主大佃農」不同農地代耕大小的需求下，改變實際的耕作規模，也可以修改農機的使用細節。在生產之後，即使沒有農會的銷售管道，有商業業務背景的回鄉農人，可以透過與自己熟悉的購買團體接觸，或者是與特定管道的合作（有兩位太巴壟的回鄉務農者並不是在光復地區進行代耕，而是遠赴壽豐的農場，為慈濟功德會組織生產有機稻米）。這些都不是原來在地農業生產的環境，可以連結出來的創新模式。

回鄉原住民透過年齡階級的夥伴，在三種工作類型的組合裡面，找到可能的創新模式。但也面臨可能的資源衝突：要跟年齡階級夥伴一起還是家族團體？在本文所訪問到的太巴壟回鄉者，其共同的經驗是：年齡階級推動的合作是剛回鄉時的啟動效果，但後續延伸多半依靠家族或者特定組織化的形成。例如受訪者 HM（屬於拉帝優階級），12年前回到家鄉之前從事的是飯店管理的工作。回鄉先與幾位年齡階級朋友合作了一兩年的代耕之後，發現自己家族的土地面積有十多甲，作為獨立的

代耕單位足夠，因此開始遊說親族讓他與表弟一起代耕。並且在舅舅服事的太巴壠長老教會的推動下，撥出一塊土地作為展示空間，並且於2012年建造了特有的「紅糯米故事館」。透過故事敘說的方式，一方面承接勞動部或者原民會的計畫，可以補充（甚至到後期是超越）農作物的收入；另一方面讓個人化的生產成果轉變為農作組織的推動基地，並且雇用了兩位非農務工作的回鄉青年做專職人員。而前面提到的兩位在壽豐農場為慈濟進行代耕的 LM 與 BG 兩位大哥（都是拉福娃階級），在階級當中也是領導人物，經歷與上下階級合作的回鄉初步階段，為了取得「更穩定」的工作模式，於是與其他宗教組織合作（因為兩人本身是天主教徒）。但這個合作並沒有完全去除家族內的互動，他們在自身生產活動之餘，也為家族其他留在本鄉務農的成員，以慈濟契作的機械包裝 SOP 模式，設計了自產自銷的「喜樂米」。但另一方面，受訪者中有三位回鄉農人沒辦法跳脫每兩年重新契作一次的「大佃農」政策，且非家族成員的農地持有人對長期代耕有疑慮，因此回鄉五年之後就退出了農作活動，在鄰近鄉鎮從事餐飲業。由此可以發現，回鄉農人多樣的工作背景經驗可以得到有機組合，但仍然需要透過家族或者固定組織的資源，才可長期經營。

### 「工班無聊，厲害他們」--回鄉農務的分工與轉型動力

相對於太巴壠回鄉者的多樣性，以及年齡階級和家族宗教組織間的競爭關係，達蘭埠回鄉農人的在地資源比較單一。因為種植的農作種類是經濟作物金針花，在2001年台灣加入WTO之後價格崩盤，所有達蘭埠的年輕人都離鄉尋求經濟發展，在外工作的類型以板模木工或是零星的工廠雇用為主。透過整個部落唯一的長老教會，為了進行有機金針種植而成立的「達蘭埠文化與產業發展協會」組織，就是特別為了與平地稻作農戶為主體的農會體系區分，並且由年輕的社區人力成立工班。達蘭埠回鄉農人形成的特殊工班合作文化，使得達蘭埠成為與世界展望會

合作者 W 老師「輔導」的幾個原住民有機產業裡，最成功的一個（鄭桂芳，2008）。

不過達成這個令人鼓舞的成績，需要整合社區並且改變習慣二十幾年的農作模式，更要有願意示範以及連結其他資源提供需要的協助。領導的 Pindah 女牧師在第一年轉型也自己租地投入種植，牧師的丈夫親自參與工班，並且提供自家在瑞穗的私有地做有機肥堆肥場，減少部落運送瑞穗牧場交換堆肥原料的成本。工班的人力投入是另一個主要的助力，使得因為農藥的便利而單獨運作的農戶有了集體組織的勞動基礎。然而這樣的方式挑戰了部落原本種植的運作模式：工班執行的是領導者如 W 老師或者牧師帶領協會成員的決議，打破原本阿美族文化老年領導模式（雖然農戶當中有三位前頭目與三位教會現任長老）。有機轉型過程中一位教會長老因為不認同有機法的「緩慢費工」，在工班整理金針園工寮以符合認證規則的過程時當眾拒斥「工班無聊」。這個評論在部落裡傳開，反而由大部分支持的農戶和社區成員把批評加上「工班無聊，厲害他們」。意思是，工班無聊到要作吃力不討好的事，去「招惹」意見不同的長老；另一方面也對於工班犧牲整理自己田地的時間，長期執行有機種植所需的公共空間維護表示讚揚。社區內部原來的意見差異，因為有機種植的管理模式而浮現。

另外，部落種植者當中對換工的模式並不完全認同；這個問題來自於農戶在金針業外的收入差異。工班為公平起見只輪留在每個協會農戶拔草一天，但有些農戶土地較大，一天的工作量（以工班加上每家農戶各出一人約二十人只能作五分地）只能涵蓋農地的一部份，最大的農戶甚至有三甲多金針田。土地大的金針農戶在過去的資本累積上比較成功<sup>8</sup>，因此通常還有不同於金針的收入比如水稻或者在外地的雇工工作，使她們無法及時參與集體農務，或者有資本可以自行雇工處理除草施肥事宜。兩個農戶於是在加入協會換工兩三年之後，決定不繼續換工；但仍

<sup>8</sup> 但部落裡的人對於這兩三家「很會佔人家地的人」普遍印象不好。許多地就部落裡的人來說是以趁原地主家族的人沒辦法處理的時候，去登記；或者爭吵甚至打架之後得來的。因此對於這幾家土地特別大的農戶，部落的其他人不喜愛與之來往。

維持在有機種植區裡進行非農藥的雇工農務模式。也有農戶認為，雖然有機金針種植的收穫單價較高（一公斤從之前慣行種植的 150 元，經過與加工商的獨家代理議價之後，目前已經有 600 元的價格），但是在六十石山上的「部落展售中心」的獲利，農戶並沒有辦法因為展售中心的銷售直接得到補助（而由教會和協會取走主要利潤，主要參與的解說與煮食人員取走小部分獲利）。這些都成為社區有機種植模式之後，出現的內在分化潛因。有機種植對於社會分化的門檻有交錯的兩種作用：一方面，因為需要比以前較多的人工，社區需要恢復到集合性的耕作以及決議型態才能方便進行；但另一方面，因為紀錄表單的繁瑣與有機產品的應用，具有較高學習能力的農戶或者領導幹部，需要由文字性的描述和包裝來吸引消費者注意，也使得全職務農人無法擔任這樣的工作。

除了從直接生產的種植到導覽需求的文化論述之外，輔導有機種植的世界展望會規劃的溯溪生態遊程，也是一種針對環境治理的軟性發展模式—以地景的體驗與連結加強族人對行動的認同。這些模式，隨著族人經由有機種植對環境變動以及觀察的主體運作，成為日常生活中社區成員「想像歸屬」(imagined belongingness, Agrawal, 2005: 168) 的操作。認同於被規約的有機認證農務活動的同時，環境治理技術以親密的方式疊架在部落區域的生活世界裡。這種想像的歸屬其實會因為培力團體的介入而讓差距擴大。轉型有機前漢人種植慣行金針的農戶與達蘭埠農戶之間，有許多互相僱傭的互動關係。在金針除草或者採收的農忙時節，對於誰是漢人或者原住民農戶並不在意，甚至農忙時原住民農戶也可能成為雇主，在需要大量採收的時候許多沒有土地資本的漢人雇工，反而成為原住民「地主」的暫時僱傭對象。但是當有機轉型將地方政治議題凸顯之後，外來培力團體的介入反而將原有的口耳訊息模式以及互通有無的連動推向比較極端的兩造，一方是在地的漢人農民團體組織，而另一方為原住民社區的培力團體網絡。這樣的推展固然可以讓達蘭埠站上原住民農業社區在環境倡議以及新型態部落產業旅遊模式上的示範角

色，卻可能削弱原住民與漢人農戶間的交流關係，反而增強與地方產業漢人組織的競爭效果。

## 從體力勞動到勤奮論述的回鄉認同轉變

在台灣農村的研究實例裡，對於農戶的資本累積而形成社會分化的討論不少（主要參見柯志明與翁仕杰，1991；童元昭，2001），這些討論以家戶在經濟與技術條件之下如何選擇不同的農作模式為主。不過在柯與翁原有的分類裡面沒有特別處理的，是一家裡面有戶長為原型農民，而子女為兼業農甚至是小商品生產農這樣的混和模式。這個模式在童元昭的文章裡有比較仔細討論，例如對於陳祥水（1996）在屏南村計算家戶區分上只重視戶長一代的遺漏，而注意到年齡倫理可能在村中形成不同年紀的農務工作類型區分。以達蘭埠社區來看，屬於柯與翁文章分類中的原型農戶在慣行農業模式時，會種植多種類型的農作物以分散單一種植的收益風險，也有時間參與外界雇工活動；而較有資本的自營兼業農或間職外包農可以外出以打包工的方式賺取費用。這個情境與太巴壠的慣行大地主代耕模式也類似，兩者都是在戶長或者主要農務工作者的負擔範圍之外，再尋求進一步地兼業工作機會。但是達蘭埠不同的地方在於，經濟作物單一且地處偏遠，不容易以兼業方式補足收入。形成「有機」種植之後，一戶當中有不同生產模式的農戶增加了；達蘭埠約三十戶務農家庭，子女在六十石山的山谷中種植有機農地（因為需勞力較多），父母仍然在山下種植慣行操作（噴除草劑及收穫未曬乾的二日花給盤商）的平地金針；或者有機田的地主租給有勞力而地不夠的工班成員，自己在外作長期雇工。而工班作為部落建設工，以及金針農本身還需要學習作風味餐，環境生態解說，夜間狩獵體驗嚮導，以及文化活動解說。這些對於回鄉的達蘭埠農人來說，挑戰大於離開雇工或者在外尋找機會的經驗。不只是一定要完成有機農業轉型，還要同時在產業協會

的組織裡學習解說帶領等能力。這些成為達蘭埠社區有機生產同時進入觀光化之後，農民分類多樣化的動力。

太巴壠的回鄉農人以土地為基礎，但同時具有在外工作的三種背景知識的組合，進行有機連結；社區的大型組織不只一個，並沒有特別聽到回鄉的農人以「回太巴壠工作很驕傲」的角度來談論自己的選擇。對比於在達蘭埠的回鄉金針農民，從一般體力勞動的農務轉變為以勤奮與辛勞為在地行動的資本。對回鄉金針農而言，做工班的工作雖然辛勞，但是可以自己決定進退，並且透過工班的共作情感來喚起往日原鄉生活的記憶，具有特殊回鄉認同的能動性。對於在有機轉型的農事包含待在導覽與展售場販賣的工作，雖然不需要那麼密集的體力勞動，卻要時時檢視自己的情緒感受，而不受回鄉中年農民的歡迎，年輕農人較能夠以身為農業文化與有機意識的傳承者為認同。「一日不辛勤，不日即成花」，是達蘭埠有機金針的特定廣告論述，搭配著鮮豔的金黃色碳培金針以及特別繪製的早期部落茅草建築，整個包裝呈現特殊的原住民風味。標語其實正是把藉由情緒勞務產生的特殊情緒，山區偏遠的「不便」以及原住民的「純真」勞動，加以商品化之後成為消費的商品指標。金針花的品質不會直接受到是否一天內採收完畢的工期所決定，但是辛勤的勞動想像成了美麗花朵的土壤。作為農產品而非觀賞用的金針而言，美麗的花朵並無法得到足夠的附加價值，需要在開花之前的花苞才有經濟價值。如同達蘭埠阿美族人以這句標語作為鼓勵自己精神的承載物，這樣的標語卻也成為外來培力團體與觀光客對於原住民社區的設想。一句激勵「勤勞精神」的標語，對照於原住民在都市雇工處境下常常被污名為不如外勞勤勞，或者在農業專業工作者的眼中並不具有足夠的技術能力；「自發的勤奮」（voluntary diligence）成了轉換情緒勞務的基本框架。在達蘭埠回鄉者沒有過去工作能力的多樣性搭配下，看待有機農務為自發勤奮的精神，改變將回鄉當作無法向外發展的第二選擇心態，反而可能產生主動認同的效果。

對達蘭埠來說，做為認同的「辛勤工作」不只是一種克服困難之後出現的自我解釋過程，更是在資本主義邏輯下使用的情緒投資以及細緻的「身體部屬」（body deployment）。William Mazzarella 進一步闡釋，在經濟轉型過程中，「任何的社會工程必須要先是情緒性的（投入），才能發揮效果（Any great transformation must be affective in order to be effective）」（Mazzarella, 2009: 299）。對於達蘭埠阿美族的有機農人而言，他們所參與的不只是有機種植型態的成功，在培力政治下的勤奮成果，更是一種對於自我投身於資本邏輯統御模式的必然後果。如同 Andrea Muelebach 對義大利的義工團體所呈現的情緒勞務（affective labor）的研究所說，許多自發性的義工活動對參與者而言，不是為了得到勞動的結果，而是為了表現自己在後福特主義的工業僱傭環境中，仍然有能力對自己在新自由經濟體系下的工作價值得到肯定的一種表現。然而弔詭的是，這種自我價值其實是在福特主義的量化生產模式裡就已經鑲嵌於其中的「工作倫理」，卻在否定僱傭模式的義工活動裡得到最明顯的發揮（Muelebach, 2011: 65）。類似的意義出現在標榜原住民風味的有機農務勞動中：對於原住民務農者而言，這樣的集體勞動其實如同回到舊時的農務活動，卻不得不加上「辛勤」的標籤。當辛勤得到肯認的時候，在有機種植轉型過程中所投注的心血以及相應的培力政治活動，諸如在教會的社區產業網絡或是地方農會舉辦的農產推銷活動裡，所呈現出來的「勤奮」原住民形象，使得轉型中所表現的「原味差異」得以成為附加價值。把回鄉者從被視為可替換的工廠勞動者，轉變為主動選擇回鄉的族群產業認同行動。

### 結論：原力返鄉後的社區產業與情感共同體

以本文現有的資料來看，原住民回鄉農人對社區產業裡的參與以及工作經驗的轉變與創新，有以下幾個現象與討論需要指出並且加以探討：第一，原住民社區農業是以九〇年代以來的社區總體營造，以及對

應於漢人農會組織所形成的社區培力組織的結合；兩者具有以部落或社區為主要運作單位的共同性。以傳統文化組織如年齡階級，或者長年的部落宗教系統如教會為社區產業推動組織，可以接應旅外部落青年回鄉的初步安置並提供工作資源。但文化組織只能提供初步協助，後期多半轉向家族與宗教團體。在社區當中同一教會有不同農法操作的教友，也可以在教會組織中分享不同的看法，或者慢慢改變參與社區產業的心態。第二，原住民回流務農的產銷目前仍然以宗教系統為主（不論是基督宗教或推廣有機農法的泛宗教體系），教會系統的內銷網絡可能透過某一社區介紹創新農業模式給其他教會組織。然而另一方面，家族或者教會領導的產業模式當中，領導人物是否具有在地生活經驗，將影響該產業是否能夠延伸發展的持續性。從原有工作經驗所帶回原鄉的特殊能力，也在不同需求上透過在地組合，產生不同於漢人農政單位觀點或是留置原鄉的慣行農業，這兩種二分模式的新興社區產業。

回鄉者的農務操作當下，與他在過去生命中的農工遊走經驗以及慣習變遷，成為新一代鄉村農務地景的歷史底層。也以這個底層發展到當代的農務勞動投入中，我們看到「慣習變遷」中「從公/工回農」，延伸前面所討論的情緒勞動與勤奮論述，再由農轉而發展新的「情感共做共同體」（*affective community*）的過程。這個情感共同體回應如張瑋琦（2004）在對於原住民成為有機專業農人歷程的省思當中看到的「規訓」效應；原住民可能因為被當作懶惰或者能力不佳而需要「有機模式」。但在太巴壠回鄉者多樣的能力組合與達蘭埠的勤奮論述裡面，會發現「規訓」仍然來自於農事指導團體的概念，而非回鄉務農者自身的「認同製作」。在另一個關於原住民當代社區農業與在地道德世界的討論中，日宏煜與羅恩加（2015）針對泰雅族社區的改宗信仰力量，來作為新興農作模式的精神支持，而這個支持回應的是產銷問題的結構性暴力。本文案例討論裡，也回應當回鄉農人面對農會與農政單位的區隔資源時，所採用的會是多樣性的文化團體互助，以及勤奮勞動或家族照顧體系的能動策略。

如同蔡晏霖（2014）的討論：農業技藝，土地記憶，與鄉村發展是直接連結在一起的。但也需要透過農人對慣行農務操作或者與資源提供系統的“unlearn”（解套，擺脫），才能夠實現「以農為本的抵抗政治」，也才能找回土地對回鄉者的真實意義。對本文的回鄉農人而言，「解套」的過程因人而異，但具有兩種可能的途徑：以熟悉的親友體系替換半官方的生產合作社，或者是透過特殊的學習管道與外在的培力團體（如世界展望會或者慈濟農場）接壤後，從勞務代工轉變為自主田間管理，甚至開創出屬於部落農業文化的品牌。自主性的出現需要有土地運作彈性的支援，但也依賴著過去主要的工作背景：公務體系，業務物流，以及機械維修這三方面互相搭配，所形成的隱形工作平台。透過工作平台，回鄉農人彼此有競合關係，形成三種農村社群體系：第一類由小地主大佃農等代耕模式發展出來的「政策系統」，該系統的回鄉者通常以取得在地行政與農政單位的資源為主。第二類由對外合作農場管理員，轉換為發展自身農場特色的「技術系統」，這個系統透過不同農場合作管理的經驗，學習以及發展自己的農作技術，而達到能夠擴展自己業務與混做能力的方向。第三類則是與家族務農者合作開發，並且推動傳統種植作物類型以及文化復振型態的「信仰系統」。信仰系統的回鄉農人通常會依靠自己的家族人脈，而在地方上能夠動員足夠的人力以及物資，甚至書寫計劃之後成為非地方農政單位願意扶助的地方特色產業。除了與前面所提的三種回鄉農人原有工作背景有關之外，同時也連結到三個不同體系的務農者如何看待自身的務農記憶以及勞動自主意識。

本文討論以回鄉作農為原住民小農社區的農業轉型行動，並且思考如何在族群與組織區分清楚的資本模式下，回鄉者結合過去的工作經驗以及對產業創新組織的認同，而得以形成當代原鄉農產業的新模式。阿美族回鄉務農者即使外出的工作經驗有所不同，但透過傳統文化裡的年齡階級以及家族組織，得以有機且創意地結合出符合需求的在地農業體系。而友善農作則改變務農者對於部落決策方式與原鄉地景認同不力的印象，反轉回鄉者不如在地者有能力的印象，在文化認同上建立務農的

新動機。在返回原鄉的「農工習性」變化與有機農業透過培力組織的需求之下，開始以社區組織為認同的農業活動以及環境倡議的治理。與其說消費市場轉變了在地的種植行動，不如看成是原住民農戶對於自身農務在土地所有權和資本市場的勞力價值抽取壓縮之下，對自身勞動活動的情緒性認同的轉變。社區的有機農作規模設計可以彈性地利用技術與環境需求，不刻意受到消費規模的限制。也因為種植者在過程中實際參與技術開發甚至身體經驗的轉變，使得操作者對其中環境倡議的觀點得以由農務實作者呈現。然而也同時因環境治理性的深入，使種植農務成為另一種環境治理的規範模型（Agrawal, 2005；West, 2006）。透過社區組織平台的連結與自主意識的建立，原住民回鄉農人雖然無法改變以漢人為主的農業政策資源分配，卻能夠有彈性且有認同感地為家鄉與土地繼續耕作。當回鄉原住民離開在外工作的「狩獵小屋」而回到原鄉土地，透過慣習變遷和組織間的情感共做，建造當代的農業地景，我們看到「原力返鄉」之後，還有許多可能性。

附錄一：太巴塢部落原住民回鄉農人基本資料表

一、轉業型返鄉（離鄉工作後回鄉）

姓名	年齡	何時返鄉（民國）	事業形態	原工作型態	種植種類（面積）	與農業政策相關活動
LN	52	94	繼承事業	農會代表會主席	稻米，非農作	小地主大佃農（借貸）
WS	53	96	繼承事業	立委助理	稻米（家族 27 甲），紅糯米	小地主大佃農，產銷班長
HM	38	96	繼承事業	飯店商業管理	稻米，紅糯米	家族組織、政府補助計畫（原民會、水土保持、農會）紅糯米故事館
LM	50	100	繼承事業	服飾經銷	稻米 10 甲，少量菜	小地主大佃農
TU	44	95	繼承事業	軍	稻米 7 甲	小地主大佃農
SU	50	90	代耕事業	木工	代耕	小地主大佃農
HW	55	96	繼承事業	木工	稻米 3 甲（已退出）	小地主大佃農、農機農會借貸
HML	43	98	繼承事業	軍	稻米 5 甲（已退出）	繼承兄 小地主大佃農、農機農會借貸
LF	43	100	繼承事業	飯店商業管理	有機水稻	家族組織、政府補助計畫（原民會、水土保持、農會）紅糯米故事館。小地主大佃農
BG	53	101	繼承家業	卡車司機	蔬菜水果類	自耕農地
WS	43	100	繼承家業	家管	蔬菜水稻	自耕農地
WS	50	103	繼承事業	公司職員	有機水果	自耕農地
WT	50	103	繼承家業	木工，機械修理	檳榔業	協助採收方式
CS	48	103	繼承家業	木工	檳榔業	協助採收方式
LF	49	103	繼承事業	木工	檳榔業	協助採收方式
LC	29	105	繼承事業	坑夫（挖隧道）	檳榔採收	協助採收方式
LW	28	105	繼承事業	坑夫（挖隧道）	檳榔採收	協助採收方式
LT	29	105	協助事業	坑夫（挖隧道）	檳榔採收	協助採收方式

## 二、自耕農型態（未離開故鄉）

姓名	年齡	事業形態	原工作型態	種植種類（面積）	與農業政策相關活動
呂 S	54	繼承家業	卡車司機	稻米，雜糧	自耕農
林 C	54	繼承家業	隧道工，卡車	稻米	產地認證
高 T	55	繼承家業	農機機械	稻米（15 公頃），雜糧	自耕農
林 H	64	繼承家業	軍人退役	稻米	自耕農
汪 G	51	繼承家業	自有地	稻米，玉米	自耕農
周 C	63	繼承家業	機械工，道路工	稻米	自耕農

## 三、退休型回歸農業型態（完成外地工作再回鄉）

姓名	年齡	何時返鄉	事業形態	原工作型態	種植種類（面積）	與農業政策相關活動
王 W	56	101	繼承	警察退休	稻米	自耕農
吳 L	57	100	繼承	警察退休	稻米	自耕農
王 L	50	104	繼承	警察退休	稻米	自耕農
黃 J	55	101	繼承	教師退休	蔬菜水果	自耕農

附錄二：富里達蘭埠部落回鄉農人經歷表與土地轉移表格

姓名／年齡	耕作面積（公頃）	回鄉時間	耕作與土地轉換經歷	回鄉過程	目前工作型態
A'dop 55（男）	6	87	原來在九岸溪谷地的土地被客家人佔去，父親在1977年用六十萬金額買回來，隨後繼續耕作。	國中畢業後短期出外打工，其後一直在家協助工作。原來只進行農業耕作，成立產業協會後負責烘乾以及生態導覽。	進行有機金針種植。為部落工班班長。
Kacaw 52（男）	4.5	92	2.5公頃的谷地金針園在2004年由母親名下轉移過來，外加住處附近2公頃的平地金針種植區。	國中畢業，進志願役。35歲退伍。娶台東的太太後回鄉居住。曾經幾次在台東與富里間來回工作，五年前定居村落。	有機金針種植，為部落工班前任班長。負責生態導覽與夜間狩獵體驗嚮導。
A-min 56（男）	5	100	2公頃地是向教會以二十萬借用後從客家人處買回。另外3公頃地在父親過世後先荒廢，進入有機種植後以換工方式耕作。	父親為漢人母親為阿美族，47歲之前都在北部隨父親打工。父親過世後回部落隨母姓並開始耕作。	有機金針種植，負責部落農作物烘乾機台維修。
Gawbil 49（女）	7	100	2公頃地來自於谷地，2公頃地為部落居住地附近之平地金針種植區。另三公頃為家族共有並且代管之土地。	原住花蓮市，先生為本地人。與先生一同回鄉前在花蓮市區小公司擔任出納，也做過餐飲。40歲落腳部落。	2公頃為有機種植，另外5公頃種植慣行平地金針。農忙外負責產業協會會計事務。
Fotol 52（男）	2	90	土地為母親所繼承之六十石山山坡地。現作為部落展售中心與周邊花海景觀。	原與富里友人以花蓮北區種稻代耕為業，母親生病後回鄉，在部落附近自己架設香菇工寮開始務農。	友善金針種植，立委地方助理，鄉代表
Sawmah 63（男）	5	86	父親留下1.5公頃地，另外為家族代管。與教會共同進行有機金針與洛神花種植。	部落前副頭目。祖父為第一代遷居者。國中畢業後短期打工後，來回部落與台東之間工作。23年前回部落接任工作。	與兩個女兒一起管理田地。務農之外也做生態導覽以及射箭教學。

## 參考書目

不著撰者

1972 《臺灣東部開發建設研究報告》。南投：臺灣省政府經濟建設動員委員會編輯。

王應棠

2000 〈家的認同與意義重建：魯凱族好茶的案例〉，《應用心理學研究》8：149-169。

日宏煜、羅思加

2015 〈在地道德世界觀與堅定型有機農民的農業實踐：以新竹縣尖石鄉泰雅族石磊部落為例〉，《臺灣人類學刊》13（1）：79-130。

克里弗德，詹姆斯（Clifford, James）

2017 《復返：21世紀成為原住民》。譯：林徐達，梁永安。台北，桂冠出版社。

金惠雯

2018 〈另類農業體系與團結經濟：以「部落e購」為例〉。沈原民、白桂芳、林學詩主編，《有機及友善耕作研討會論文輯》特刊 135 號。霧峰：行政院農委會台中區農改場。

林玉茹

2003 〈國家與企業同構下的殖民地邊區開發：戰時“臺拓”在東臺灣的農林栽培業〉，《臺灣史研究》10（1）：85-139。

林鈺珊、闕河嘉

2015 〈初探當代台灣原住民社群支持型農業發展之社會鑲嵌意義〉，《台灣原住民族研究季刊》8（2）：33-65。

柯志明、翁仕杰

1991 〈台灣農民的分類與分化〉，《中央研究院民族所集刊》72：107-150。

張璋琦

2012 〈原住民成為有機專業農歷程的省思：知識、食物主權與身體規訓〉，《台灣原住民研究論叢》12：245-290。

郭祐慈

2007 《台東平原的農業民族：馬蘭社阿美族社會經濟變遷—1874~1970年》。國立政治大學民族學系博士論文。

陳永龍

2010 〈河岸邦查部落再生成與漂流族群生計重建—阿美族「都市原住民」自立家園的社會安全涵義〉，《臺灣社會研究季刊》17：135-175。

陳祥水

1996 〈屏南村的經濟變遷〉，《清華學報》26（2）：221-257。

傅仰止

1985 〈都市山胞研究的回顧與前瞻〉，《思與言》23（2）：177-193。

童元昭

2001 〈「農村」社會分化初探：以屏東長青村為例〉，《考古人類學刊》57：

89-113。

- 黃宣衛  
2005 《異族觀地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》。南港，中央研究院民族學研究所。
- 黃美英  
1985 〈都市山胞與都市人類學—台灣土著族群都市移民的初步探討〉，《思與言》23（2）：194-219。
- 楊士範  
2008 《成為板模師傅》。台北：唐山出版社。
- 葉高華  
2017 〈從山地到山腳：排灣族與魯凱族的社會網絡與集體遷村〉，《臺灣史研究》24（1）：125-170。
- 詹宜璋  
2014 〈少小離家，老大胡不歸？遷居原住民的老年返鄉回流議題〉，《社會政策與社會工作學刊》18（2）：37-72。
- 劉千嘉、林季平  
2008 〈台灣原住民的回流及連續遷徙：2000年戶口普查分析〉，《地理學報》54：1-25。  
---- 2010 〈影響台灣原住民族遷徙的區位及生命歷程要素〉，《都市與計畫》37（3）：305-342。
- 蔡政良、黃宣衛  
2008 〈阿美族的都市生活與社會文化的持續與變遷：文獻資料的初步整理與展望〉，林美容，郭佩宜，黃智慧編《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》，頁273-306。南港：中央研究院民族學研究所。
- 蔡晏霖  
2014 〈農藝復興：台灣農業新浪潮〉，《文化研究》22:23-74。
- 鄭政誠  
2005 《認識他者的天空：日治時期台灣原住民的觀光旅行》。台北：博揚文化。
- 鄭桂芳  
2008 《非營利組織協力部落發展之探討——以一個社會福利機構協力梅嘎浪與谷立部落為例》。東吳大學社會工作研究所碩士論文。
- 賴昱錡  
2013 《你今天做苦力了嗎？日治時代東台灣阿美人的勞力釋出》。東台灣叢刊。台東：東台灣研究會。
- 謝世忠  
2017 《認同的污名：台灣原住民的族群變遷》。台北：玉山社。
- 蘇羿如  
2007 〈遷徙中的臺灣「都市」原住民〉，《國立空中大學社會科學系社會科學學報》15：153-174。
- 顏愛靜、羅恩加、陳胤安

- 2012 〈誘因排擠與原住民部落農業之發展—以臺灣新竹尖石鄉石磊部落為例〉，《地理學報》65：53-78。
- Agrawal, Arun  
2005 *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Appadurai, Ajun  
1997 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cooke, M. and D. Belanger  
2006 ‘Migration Theories and First Nations Mobility: Towards a Systems Perspective’, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 43 (2) : 141-164.
- Massey, Doreen.  
1994 *Space, Place and Gender*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Mazzarella, William  
2009 “Affect: What is it Good for?” in *Enchantment of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. Saurabh Dube, ed. Pp. 291-309. London: Routledge.
- Muehlebach, Andrea  
2011 “On Affective Labor in Post-Fordist Italy” *Cultural Anthropology*, 26 (1) : 59-82.
- West, Paige  
2006 *Conservation is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durham: Duke University Press.