

失神的酒

以酒為鑑初探原住民社會資本主義化過程*

夏曉鶄**

The De-Spirited Drink

Exploring the Capitalization Process of Indigenous Societies in Taiwan

by Hsiao-Chuan HSIA

關鍵字：酒、酗酒、原住民、資本主義發展

Keywords: alcoholism, indigenous peoples, aboriginals, development of capitalism, capitalization

收稿日期：2008年4月10日；接受日期：2009年1月30日。

Received: April 10, 2008; in revised form: January 30, 2009.

* 本研究為國科會補助計畫(91-2745-P-128-001以及92-2412-H-128-001)之部份成果。
初稿〈失神的酒：初探酒與原住民社會的資本主義化過程〉曾發表於2002年6月29日，由中華傳播學會年會、世新大學社會發展研究所與傳播研究所主辦的「傳播與社群發展」學術研討會。

** 服務單位：世新大學社會發展研究所
通訊地址：116 台北市文山區木柵路一段111號
E-mail：hsiaochuan.hsia@gmail.com

摘要

原住民部落健康營造計劃在許多原住民部落進行著，其目的是藉由社區總體營造的方式解決原住民酗酒，以及其他相關問題。「酗酒」不僅是外界認識原住民的主要意義框架，也成為原住民自我認知的一部份。從歷史的考察，「酒」的確是原住民生活世界中相當重要的媒介：在儀式中，「酒」是族人與祖靈溝通的管道；透過集體的釀酒過程，在在強化社群組織。然而，自日據至國府時期，不斷迫使原住民部落生產方式的改變，加以公賣制度禁止原住民釀酒後，酒由「公」領域轉化成「私」領域，由儀式、社群的媒介轉化成商品，也逐漸由鞏固集體的催化劑，轉化成部落解體的推手。本文透過「酒」的意義在原住民部落的轉化，探究原住民部落資本主義化的過程，以及國家在其中所扮演關鍵性的角色。

Abstract

Many health improvement projects have been implemented in indigenous communities, mostly with the focus on dealing with alcoholism and related problems. "Alcoholism" has become one of the primary frames of meaning for outsiders to understand indigenous people, as well as for indigenous people to construct their own identities. Historically, alcoholic drink was the crucial medium in the life worlds of indigenous peoples to communicate with the spirits and to strengthen the solidarity within and between the communities. However, from the Japanese colonization to the KMT rule, the indigenous societies had been forced to transform their mode of production. In addition, the system of wine monopoly was implemented. Consequently, alcoholic drink had been transformed from the public sphere to the private sphere, that is, from being the medium of communication in rituals and communities to being the commodity that could be bought easily. By analyzing the changing meanings of "drink" in indigenous societies, this papers aims at exploring the capitalization process in indigenous societies and the crucial roles the state has played in such process.

緣起

……屏東縣有八個山地鄉，原住民愛喝酒的習慣，令八個山地鄉的行政機關相當困擾，看到三地門鄉成功地引導員工戒酒，縣府決定加強推廣……衛生所希望可以發揮成效，衛生所主任謝德貴認為，還是要根本改變原住民喝酒文化，才能解決問題。（聯合報，2001.02.15，18版屏東縣新聞）

將原住民與酗酒劃上等號的報導，已不是什麼驚世駭俗的作品，它幾乎成了台灣人集體認知的「知識庫」(stock of knowledge)的一部份。「酗酒」不僅是外界認識原住民的主要意義框架，也成為原住民自我認知的一部份。這幾年來和原住民朋友的相處，讓我深刻地體驗到「酒」對原住民的重要性以及複雜性，以下幾段個人遭遇或可說明。

一位原住民朋友藉著來台北開會的機會，約我討論部落組織的問題。他是個長年在部落紮根的組織者，我們因著共同對部落組織工作的熱忱，以及長期相互砥礪的合作關係，建立了深厚的友誼。那天早上我們約在一家咖啡廳，看得出來他很不自在，談了一陣後，他像是鼓足了勇氣才開口，深呼吸一口後說：「我們換個地方吧。」我很瞭解但也很為難地回應：「但早上台北找不到喝的地方啊。」「我們去7-11買啊！」「但是店都還沒開，去哪裡喝？」「路邊找個地方就可以坐下來啦！」如果在部落，我們早就解決這個「喝」的難題，但在台北，我最後終因為擔心被學生或學界朋友撞見而裹足不前。我半強迫地把朋友帶到另一家開放式的咖啡廳，又坐了幾個小時，雖然仍談了些事情，但他的不自在全寫在臉上。好不容易熬到傍晚，麵店開張，我們進去點了酒菜，這位朋友才把許多剛才欲言又止的話，暢快地和我分享。「沒有酒，還真不會說話呢！」這位部落朋友一飲而盡，全身舒暢地說。

許多經驗告訴我，再推心置腹的原住民朋友，如果沒有酒的媒介，很多深沈的話他們是說不出口的，因此，每回聚會我們總是很有默契地準備些酒菜，讓大家能暢所欲言；而我尚可的酒量，也常成為原住民朋友和我親近的媒介。但是，這樣的經驗卻也曾遭年輕的原住民朋友批判。在一次原住民組織培訓的營隊裡，我們在營隊結束前一晚的「團結晚會」裡準備些啤酒和點心；次日的營隊總檢討時間，我以營主任身份接受學員的批評和建議，一位原住民大專學生相當憤怒地指責主辦單位：「你們為什麼要準備酒？！你們以為原住民都是酒鬼嗎？！」這位學生並非特例，我認識不少理想性相當強的原住民知青，力行滴酒不沾的戒律，企圖以此扭轉外界對原住民愛喝酒的刻板印象。

面對「酒」，原住民的心情是複雜的。一方面，傳統文化中「酒」是不可或缺的質素，亦是現代原住民生活中相當重要的一環；另一方面，當原住民文化與「酗酒」畫上等號時，嚴重影響民族自尊，因此急欲撇清。但不論是擁抱，或是抗拒，「酒」已然成為原住民自我認同（或認異）中的一部份。

到底如何面對原住民與酒的關係，一直是我心裡的困惑。曾與幾位部落朋友談到我的焦慮：一方面不願讓原住民朋友認為我作為漢人學者將飲酒視為問題，而不願與他們共飲，造成尊卑之別；另一方面，我亦不希望讓他人像前述原住民知青般，誤認我毫未批判地接受原住民等於酒鬼的刻板印象。這位部落朋友告訴我：「別管那些原住民知青，他們離部落太遠了，完全不瞭解部落！」但是這並不能解開我的疑惑。因著世新大學社會發展所的研究計畫，我慢慢參與了「烏來鄉部落健康營造計畫」，讓我有機會更深入探討酒與原住民的關係。

「烏來鄉部落健康營造計畫」原始計畫構想人顏婉娟小姐是烏來鄉衛生所的公衛護士，她曾參加過兩次世新社發所舉辦的原住民部落組織培訓工作坊。相當有反省力的婉娟，跳脫傳統公衛對原住民喝酒問

題的觀點及方法，認為部落飲酒問題是整體發展問題的表象，需要重建部落文化才能根治飲酒問題。在烏來衛生所於各個部落社區評估中，烏來鄉民現有的健康問題包括：酒精濫用及依賴人口比率偏高；意外事故死亡率高；未成年少女生育率高及痛風盛行率高。衛生所擬定「部落社區健康營造計畫」，得到衛生署的支持，從2000年9月開始，連續運作三年；除了希望達到「全民均健」的目的外，更希望透過尊重原住民文化，以互信互利為原則，有效結合部落資源，改善部落健康問題、強化部落自我健康促進之能力，並提供部落居民完整性、持續性、多元化的健康服務，達成凝聚部落意識，增加部落健康的目的。

筆者於2001至2004年間，一方面與研究生合作，從旁協助烏來鄉部落健康營造中心的工作團隊，提供一些記錄、觀察、依需要協助籌辦部落組織者工作坊，並參與觀察部落各項活動並訪問居民；另一方面藉著閱讀相關文獻資料，包括媒體報導與地方刊物、歷史文獻，探索烏來原住民與酒的關係¹。

問題意識：跳脫酒與原住民文化本質論的泥淖

原住民所謂的「飲酒問題」不只存在於台灣，在其他地區的原住民也常常被與「酗酒」畫上等畫。例如，Andre (1979)指出酗酒是美國「印第安人」最普遍、嚴重與全面性的健康與社會問題，許多研究利用各種數據顯示美國原住民酗酒的嚴重性(例 Robin et al, 1998)。類似的問題意識，也在其他國家流行，例如Seale等(2002)的研究指出，拉丁美洲原住民酗酒之嚴重，其中男性酗酒問題比例之高(86.5%)為全世界既有研究數據中最高。至於原住民為何有酗酒問題的分析，不外乎

1 數位研究生參與計畫，其中一位並以計畫所搜集的資料為基礎完成碩士論文，詳見郭孟佳(2005)。

是所謂「文化衝擊」論，即原住民因面對強勢文化的衝擊而適應不良，或者因為模仿不良的強勢文化，而產生飲酒問題。例如Seale等(2002b)的研究指出，在1945年之前，飲酒在委內瑞拉的原住民社群，是文化儀式的一部份，而酒只能由少數有資格的人釀造，並且數量有限，因此鮮少有因飲酒而造成的家庭暴力和傷害事件。而隨著與西方文明接觸的與日劇增，原住民因受西方文化的影響而開始濫飲，原本珍貴的儀式用酒也變成終日可以取得大量的商品酒，加上原本生計農作的減少，造成日益嚴重的各種問題，包括貧困、家庭暴力等等。

關於台灣原住民與飲酒的問題，醫界應是最早關注且介入最深的。台大醫學院林憲原教授早在1953年研究報告中便提出花蓮南勢阿美族在與漢人接觸的涵化過程中產生心理焦慮，而藉飲酒減低焦慮。晚近飲酒問題更成為公共衛生學界的熱門議題，大致都指出原住民的酒精濫用及酒精依賴程度遠高於島內漢人，並與事故傷害、慢性肝病等問題關連(例如，葉元麗，1987；胡海國，1993)。在人類學方面，直到1979年酗酒問題才在〈社會文化變遷中的台灣高山族青少年問題〉研究的一個項目中提及(李亦園，1979)，人類學研究焦點主要在原住民社區文化意義中，強調與漢人接觸涵化過程中社會價值體瓦解所產生的問題(例如，許功明，1990；吳天泰，1993)。

原住民飲酒問題除了成為學術界關注的問題，更成為原住民菁英族群認同建構所必須處理的議題。但「酒」究竟是否是原住民的「問題」，原住民菁英有兩大對立的論述。1993年在花蓮慈濟大學，行政院衛生署主辦了「山胞(原住民)飲酒與健康問題研討會」，會中關於「酗酒」究竟是不是原住民的問題，引發激烈的辯論：有人認為「酗酒」是主流文化給弱勢族群的污名，亦有人認為原住民必須面對「酒精依賴」、「酒精濫用」等客觀事實。

上述研討會僅是一引爆點，在其他的論述場域中亦常見類似的爭

論。一般而言，前者論述的重點在於去污名，並強調「酗酒」是受外來（漢人）文化影響，原住民傳統飲酒文化是有規範的；而後者則主張，原住民不能為了維護自尊而迴避問題，應痛定思痛，以真正改變自己和後代所承載的污名。

原住民學者的著作中，鄒族學者汪明輝應是第一位系統地分析原住民飲酒現象。在其與陳憲明合著的文章中，認為台灣原住民酗酒是文化接觸所產生的問題，在漢人文化未進入前，飲酒並未成為問題：

在漢人文化未進入山地社會以前，原住民通常只有在祭祀或慶典之需時，才自製酵母釀酒，且飲酒必由酋長（頭目）開始，再擴及全社族，各人於開飲之際，也有一定的習俗規範以表示對天地及祖先的敬意。在這種社會條件下，人們即使嗜酒，也還不致有飲酒的社會問題產生。（陳憲明、汪明輝，1993:59）。

此種強調外來文化的不良影響，在原住民的文學作品中時常出現，例如，排灣族作家利格拉樂·阿烏，引用田野訪談資料，企圖駁斥原住民酗酒的污名：

你知道我們排灣為什麼要喝酒嗎？……我們喝酒是為了慶祝，慶祝耕種獲得的小米除了夠吃以外，居然還有多餘的可以用來釀酒，所以我們感謝天上的祖先……部落裡有部落喝酒的方法，只是時代變了，排灣的年輕人被外人給教壞了……能節制就是排灣；不能節制，不就是個平地人眼中的酒鬼嗎？（利格拉樂·阿烏，1996: 94）

除了文學作品，近年來逐漸盛行的原住民自拍紀錄片，也出現了類似的景象：透過「酒」這個主題，把污名轉變為一項族群建構的重要

力量。馬躍·比吼的《親愛的米酒 妳被我打敗了》紀錄花蓮的港口部落，每四年所舉辦的pacakat升級儀式，在都市工作的年輕人都會回來參加。部落的年輕人要升級到青年組的最高級mama no kapah的時候，須經過整夜通宵的歌舞，當太陽升起時還要通過灌酒禮，一口氣將大碗米酒喝完的考驗。但現在年輕人對這項傳統儀式提出改革要求，希望改良，甚至廢除喝米酒升級的儀式。影片前段訪問即將晉級的成員對米酒的看法，他們的看法很現代、很主流文化的——「米酒傷身」、「這種文化是有問題的」、「我們要改掉」。然而在儀式行的轉化後，導演在片尾留下這樣的字幕：

在 makudaai (港口部落) 接受過
pacakat 儀式
洗禮的 mama no kapah
往後不論他們遇到什麼困難
只要想起了
打敗一碗米酒的經驗
勇敢面對
憋一口氣
再忍一下
再大的挑戰都會撐過去的
這就是 Pangcah (阿美族)
祖先的智慧

透過影片中的儀式，米酒的意義得到轉換；米酒不必再是一個污名化的負擔或必須要革除的惡習；相反的，通過考驗的人當下就覺得傳統儀式不必改革。片中米酒有著強化社群、團結部落、保護部落及延續責任的功能；社群身份的榮耀性、延續社群、社群責任，變成米

酒的主要界定者。喝酒的儀式不僅創造並強化了歸屬感，更成為進行社會、政治和文化對抗的手段，抗拒那外來的、現代化的米酒污名(林文玲，2001)。

前述來自原住民自身的論述，不論是透過學術研究、文學或是影像的創造，相當程度反映了原住民菁英在面對長期被污名的反擊，藉著形構出「原本完美的原住民文化」與「外來的惡質文化」對立，一方面去污名，另一方面建構族群的尊榮與召喚族群的自我認同。

相對於去污名的努力，有部份原住民菁英主張原住民「酗酒」是「事實」，不能為了去污名而不正視酒所帶來的問題。這樣的論述，可以原住民醫師孔吉文為代表。孔吉文(1996)認為，相對於原住民歌舞、社區文化面向，原住民健康是個不被重視的問題。對於1993年原住民飲酒與健康問題研討會所引發的爭議，他認為對學者與衛生行政界的善意產生質疑並不公平，而「原住民飲酒問題是否真的是一個嚴重而亟待改善的問題？」爭論的出現原因，是原住民無法也不願再被貼上標籤。孔吉文醫生以具體數字證明原住民飲酒已成問題：

與飲酒相關的意外事故死亡率，自民國六十二年以來，意外事故就成為山地鄉十大死因的首位死因，且逐年的增加。在民國六十三年山地鄉意外事故死亡率為台灣地區同死因死亡率的一點五倍，到七十四年更增為台灣地區的二點九倍，這是第一個數字呈現的事實。另一個數據是台大鄭泰安醫師在七十六年進行的山地鄉酒癮盛行率，亦較台灣地區高出二十倍之多。這兩個數據說明了飲酒問題在客觀上有其不可忽略的威脅性。(孔吉文，1993:111)

孔醫師強調原住民應痛定思痛，不應為了自尊無視「客觀」的飲酒問題：「40年來，飲酒已然成為原住民刻板印象之一，今天若不願再背

負污名的負擔，也不願期成為下一代的負擔，原住民是否能從昂貴的代價之後躬身自省，進而改善這樣的逆境？」他擔心原住民因飲酒問題日漸惡化而終至傷害到族群的生存和發展：「飲酒問題的共識尚有一段距離時，我們要考慮的是我們應否因這些爭議而停止改善現狀的腳步，是否要放棄『原住民飲酒問題是首要健康問題』這樣的想法，而接受『原住民的自尊與形象遠甚於問題的嚴重性』。如此的思考則可能因部落的不願改善現狀而讓整個飲酒的防治工作無從著力，如石上蔓藤無以附著。」(孔吉文，1993:111-112)。

相對於孔吉文明確地將民族自尊暫時擱下，積極推動各項促進原住民健康的計劃，現任原住民委員會主委孫大川便顯得格外躊躇，在他著名的《久久酒一次》書中，充分流露出他的矛盾與掙扎。

前不久，一位酒量不錯的外國友人，在拜訪幾個山地部落之後，神情淒然嚴肅地告訴我說：「我們一起戒酒吧！」原來，那幾處山地部落酗酒的嚴重現象，引起他很深的罪惡感。「再喝下去，原住民將消滅自己的部落。」他說。我同意也同情他的感受，山地社會在失去了它的田園、藝術和宗教之後，戴奧尼索斯墮落的狂醉形式，的確正在腐蝕我童年記憶中田園飲酒的美麗圖像。不過基於上述我對酒神的理解，我仍然相信山地酗酒的現象，有它複雜、深刻的因素，不是「戒酒」一端便可以解決的。我因此建議：也許我們可以「久久酒一次」吧，淚水不禁在眼眶中徘徊……(孫大川，1991: 24)

對於酒，孫大川賦與它更多浪漫的意義：「就像希臘神話裡的酒神，激發我們原始生命力創造性的一面。」(同上，頁26)他指出酒的重要而豐富的內涵：「就像世界各地的部落族群一樣，山地飲酒現象本有它宗教、社會、藝術想像以及集體活動等之豐富內涵。在山地社會

未完全崩解之前，飲酒不是『孤立』的行動，它總是和宗教祭儀、婚喪喜慶、歌唱舞蹈等伴隨而生；更多的時候它和勞動生產密切地關聯著」（同上，頁25）。對於山地酗酒問題的檢討，孫大川認為「與其從『涵化』壓力的角度來考慮，不如從「原始生命力」的扭曲和喪失來構思。」（頁26）

除了原住民菁英，飲酒問題亦成為原住民民眾自我建構的重要質素。顏婉娟(2000)在烏來的田野訪問中發現，受訪的原住民，經常有意無意會帶出「原住民就是比較愛喝酒」的說法，而身為一個原住民，便成為個案會喝酒、常喝酒的最好答案。顏婉娟進一步分析指出，原住民愛喝酒的印象及原住民喝酒影響健康的概念，在近幾年公共衛生界成為極待解決的「健康問題」後，許多原住民的死因，如肝病、事故傷害等，都被歸結與飲酒有關。當這樣的專業論述被確立後，政府透過媒體的報導及積極的衛生教育介入，建構了「原住民愛喝酒造成健康上的大問題」的印象。然而，過去這樣的論述方式並不是源於部落本身，但透過媒體及基層衛生單位的宣導，原住民愛喝酒彷彿變成基因中命定的，也成為個案喝酒的最後答案(顏婉娟, 2000:96)。本身為公衛護士的顏婉娟，深刻地反省公衛專業的角色：「專業的論述透過基層衛生單位所作的衛生教育宣導，成為民眾看待飲酒行為的重要依據，這些將飲酒行為簡化為有／無酒癮的專業知識逐漸內化到民眾的心中成為一種自我監控的力量，開始以專業的觀點看待自身的飲酒經驗。」（同上，頁110）

從上述分析，我們看到「酒」不僅是外界認識原住民的重要意義框架，更是原住民自我認知非常重要的媒介。無論是醫學、公共衛生、人類學，甚至是地理學(陳憲明、汪明輝, 1993)，或是原住民創作者的論述，皆引用，或者暗示「涵化」(acculturation)理論以解釋當代原住民酗酒的原因，亦即台灣原住民的酗酒是與漢人文化接觸過程中所衍生的問題。至於為何同樣是異文化接觸，而漢人並未產生同樣的問

題，況且，漢人文化是有「酗酒」的本質嗎？否則如何使原住民受影響而開始酗酒？這些問題，上述研究若非完全未觸及，便是以「漢人強勢文化」草草帶過。而所謂「強勢文化」的具體內容為何，何以造成原住民的「焦慮」，又為何轉變成「酗酒」？這些問題至今未被充份討論。孫大川雖反對涵化論述，但其所謂「『原始生命力』的扭曲和喪失」具體所指為何，卻是語焉不詳，僅不斷強調傳統原住民飲酒文化具有豐富內涵。

「文化」常被用來解釋各種現象，彷彿是個不可知的神祕黑洞，凡是無法解釋的現象，便以「文化」之名含糊帶過。此種非歷史的文化論，對於原住民議題的影響尤其顯著。我們一方面看到大量通俗乃至於學術論述，指稱當代原住民問題根源於原住民文化（例如喝酒文化），因此解決原住民問題必須改革原住民文化；另一方面，在原住民意識抬頭的今日，相當多的原住民論述（或同情原住民處境的漢人論述），主張原住民傳統文化是優良的，所有問題皆是外來文化的影響，原住民的出路便在於文化復振。這樣的本質論的爭辯除了迫使人們陷於對文化優劣的主觀判斷外，未能更深刻地分析。以所謂「喝酒文化」為例，其實質內涵與象徵意義已有顯著的轉變，單純爭論原住民喝酒文化是優或劣，並無法讓我們釐清問題。

楊士範（1998）以符號學的角度，分析台灣原住民飲酒象徵性符碼的轉變意含，指出由傳統飲酒到現代飲酒的符碼意含轉變意義背後，包括了三個相互依賴、滲透的社會政經網絡：國家公賣制度網絡體系（公賣局、製酒廠）、資本主義市場體系（菸酒中盤商、超市、便利商店、酒類專賣店、雜貨店）及行動者人際網絡（親朋好友、家庭、工作、休閒場所）。楊士範在此文中點出一個歷史社會的向度，可惜的是，上述三個脈絡究竟如何相互依賴、滲透，卻未如作者所承諾地交待清楚。

本文為初探性質，藉著常與原住民扣上關連的「酒」為切入點，嚐

試提出一個較歷史與宏觀的政治經濟學分析架構，初探酒的文化意義何以轉變，企圖能跳脫現有文化本質論述的泥淖，作為未來原住民議題經驗研究的參考。

從神聖儀式到世俗商品：酒的文化意義轉化

酒與傳統原住民生計經濟

飲酒對傳統原住民而言是神聖而嚴謹的，釀酒的時機與用酒的情境，與生計經濟式的農耕生活和節慶活動息息相關，非節慶時是不釀酒和飲酒的。節慶當下，部落全體共同參與，重視規範與規律性；飲酒必由主祭者開始，再擴及其他族人，而個人開飲之際，也有一定規範以表示對天地及祖先的敬意。

傳統之部落社會嚴格地限制飲酒與釀酒之時機和場合，酒是所有生命禮儀和歲時祭儀中不可或缺的。舉例而言，泰雅族人未出生時，酒就和他的生命連結。泰雅夫妻在得知有孕後即開始以嚼酒法釀酒，等到孩子出生，便用竹筒盛酒分送親人作為見面禮。接續的人生過程中結婚生子皆少不了酒，甚至在人死時也須備一壺酒置於墓中。其次，在豐收祭及播種祭一定要有酒，若有人需社群成員共同開墾田地、打獵、造屋或其他勞作時，酒是不可或缺的。若有人犯錯，包含鬥毆、搶婚、婚前發生性關係等，則需以酒和豬謝罪。而每次在喝酒時，有一個重要儀式是所謂的酒祭，即一位在場的年長男性以右手指沾酒彈出，口中同時要念kis，象徵已酒酬祖靈rutux，目的在於取悅rutux，使其高興不至發怒產生不幸(李亦園等，1963)。

酒不僅在泰雅族人一生具有意義，同時透過其祭典儀式後，更成為維持人和祖靈rutux和諧的重要物品。以播種祭為例，祭團首領依自然規律決定播種日，並通知Gaga(詳見下段說明)成員依程序執行儀式，家家戶戶須搗粟釀酒，並遵守禁忌。數日後齊集祭團領袖家，推

舉二人輪班司祭然。於酒成前五日各家再聚會討論獵祭事宜，三日祭獵後返回祭團領袖家，準備第二天播種儀禮事宜。此時祭團領袖必詢問眾人，是否有人觸犯禁忌，若有則由犯忌之人或家長出酒，向祖靈賠祭謝罪，以期保持全社人之清靜與聖潔。會後，各家出其所釀之酒共宴。播種祭日之晨，兩輪班主祭家人須準備祭糕兩塊，兩主祭各取一塊，並攜祭獻的酒少許及其他祭物前往山田。先至一司祭之田進行儀式，祈祝畢即將祭糕撕裂一半，置於祭田中央，倒酒其上供給祖靈，所剩小米糕、祭酒由二人在祭田上分食。之後再至另一司祭之田進行一樣的儀式。二主祭回家後到某一家中，雙方家人齊集於此，共進早餐食用糕餅。餐後一司祭出屋外向社人大呼「來取Rahei(祭酒、祭糕)」，各家來一人接受糕酒，攜回與家人分食。此外，在傳統節日裡，泰雅人會用小竹杯共飲文化場所中所分配來的Qohozi。群體取向的泰雅共飲文化常有分配敬酒的習慣：人們把自己所得的酒取一至二杯的量，敦請他人享用，表達和睦、互敬及相互祝福之意。因此泰雅老人常會對人說：「請您飲用我的Qohozi」(達西烏拉彎·畢馬，2001)。從上述儀式中，我們可以看到，對以生計經濟為主的原住民而言，酒是人與靈，以及人與人溝通的媒介，透過酒，得到祖靈的庇佑，也透過酒，強化部落集體共榮、共罰的意識。總結而言，傳統原住民飲酒乃在特定場合、特定目的並具有階序倫理差別之行為，故具有社會之整合性，象徵性功能。

酒之能達到社會整合功能，嚴格的社會規範是必須的。傳統泰雅人如因飲酒而妨害正常工作的進行，或酒後在部落中喧鬧、打架、毀物等，都被視為違反Gaga(達西烏拉彎·畢馬，2001)。泰雅族Gaga具有血族團體、祭祀團體、共食團體、地緣團體、制約團體的功能，Gaga因此兼具社會組織及社會規範雙重意義。烏來的Gaga主要執行祭祀、打獵、罪責三種工作，每一個Gaga約五至十戶(折井博子，1980)。任何人不遵守Gaga或觸怒祖靈，都會造成同Gaga內的人生病

或遭受意外(藍忠孚、許木柱, 1992)。因此, 相同Gaga的人除嚴以自律外, 彼此相互監控, 促使Gaga內因遵守祖訓而蒙福。首領的產生則是透過推舉, 經祖靈在儀式中顯明其同意與否決定, 而部落中任何不幸, 包含意外、疾病, 都有可能促成Gaga首領替換。(同上)

當代原住民飲酒狀況

依據許木柱(1993)研究, 1977年時各族酒精消費為排灣族每人每年平均75.1瓶, 泰雅族為60.2瓶, 布農族為49.9瓶, 阿美族27.8瓶, 相較於當時全省的平均數12.3瓶高出大約二至五倍。而到1989年時, 依據台灣省菸酒公賣局所統計的台灣省菸酒事業統計叢刊第36輯山地鄉菸酒消費分析中, 1989年山地鄉平均每人每年消費106.92瓶, 遠較台灣地區55.02瓶高出一倍。而陳憲明、汪明輝(1993)根據菸酒公賣局的統計資料, 計算1986-1989年, 15歲以上人口平均每人每年酒的消費量, 不論以公升或瓶計, 山地鄉平均接近全台灣平均酒類消費水準的二倍。

表一：15歲以上平均每人每年菸酒消費量

年度	菸酒	30個山地鄉	全台灣
75	酒(公升)	77.0	40.2
	酒(瓶)	128.3	66.9
76	酒(公升)	78.0	43.5
	酒(瓶)	129.9	72.5
77	酒(公升)	78.7	43.9
	酒(瓶)	131.9	73.2
78	酒(公升)	88.3	45.6
	酒(瓶)	147.0	76.1

(修改自陳憲明、汪明輝, 1993)

山地鄉中烏來鄉酒的消費位居一二。以1988年度酒類消費瓶數計, 烏來鄉居第一位, 若以絕對酒精的消費量(公升)來看, 台東縣達

仁鄉躍居第一位，其每人每年平均消耗16.4公升酒精，將近全台灣平均的4倍，烏來鄉雖居次，但亦高達16.3公升。一般而言，平均消費瓶數和平均絕對酒精消費量的排名，並沒太大差異，而烏來鄉都名列前茅。

在烏來，單單1986年到1989年，三年間烏來鄉酒類消費由原本每人每年平均159.57瓶增至192.20瓶，增加了32.363瓶。雖然烏來是觀光地區，菸酒的消費本就較高，但觀察烏來鄉1986-1989年觀光客的數量，由96萬人次減少到88萬人次，且由統計中發現在香菸的銷售上，卻是由每年每人5477.22支減少到3198支。觀光客少但酒類的消費增加許多，可能的原因之一似乎為烏來當地居民的飲酒量增加了(顏婉娟，2000)，或者至少顯示烏來鄉酒類消費的增加並非源於觀光客人數的增加。

相較於前述傳統飲酒，現代原住民飲酒除量明顯增加外，亦不受於特定的祭儀和情境，目前飲酒場合大致呈現四種情形：祭祀及節慶時的飲酒；為增進人際關係之非日常性飲酒；為休閒、嗜好、消悶解愁的日常性飲酒；失去工作能力之酗酒者的飲酒(陳憲明、汪明輝，1993)。即便是第一種場合——祭祀及節慶，也因原住民受各種勢力影響，節慶數目遠多於傳統，包括漢人三大節(過年、端午節、中秋節)；西洋的元旦、母親節；基督宗教的節日(特別是聖誕節)；再加上各種大小選舉過程中的各種活動，部落各機關學校的節慶等等，原住民正式喝酒的場合相當的多。

現今原住民飲酒除了「量」為台灣平均的二倍、飲酒「場合」繁多之外，更引起關注的是飲酒可能對生命產生的影響。根據原住民族委員會發布之1999年原住民戶籍資料分析結果，呈現原住民平均餘命男性為62歲、女性72歲，均低於全體之72歲及78歲，其死亡率達十萬分之774，高於全體之十萬分之568(張玉珠，楊嘉琳，2003)。與飲酒相關的意外事故死亡率，自1973年以來就成為山地鄉十大死因的首位死

表二：民國七十七年各山地鄉 15 歲以上平均每人酒的消費量

縣	鄉	15 歲以上人口數	酒類瓶數	絕對酒精量* (公升)
台北	烏來	2,295	255.9	16.3
宜蘭	大同	3,867	164.1	11.1
宜蘭	南澳	3,784	152.9	9.8
桃園	復興	8,003	154.7	10.8
新竹	尖石	5,695	115.9	9.6
新竹	五峰	3,481	131.4	10.4
苗栗	泰安	4,345	90.9	7.5
台中	和平	8,286	99.5	7.3
南投	仁愛	10,653	149.9	11.2
南投	信義	12,679	98.7	7.9
嘉義	阿里山	2,902	65.4	3.6
高雄	三民	1,768	177.0	13.4
高雄	桃源	3,177	105.6	9.3
高雄	茂林	1,216	144.3	10.7
屏東	霧台	2,318	100.7	7.6
屏東	三地	4,882	100.8	7.3
屏東	瑪家	4,275	95.8	6.2
屏東	泰武	3,290	105.0	8.2
屏東	來義	5,293	150.5	13.0
屏東	春日	3,692	209.1	14.3
屏東	獅子	3,791	165.7	11.0
屏東	牡丹	4,046	150.5	11.2
台東	達仁	3,096	198.3	16.4
台東	金峰	2,461	193.7	14.9
台東	延平	2,809	96.5	9.0
台東	海端	3,337	105.1	10.4
台東	蘭嶼	1,972	133.9	9.1
花蓮	卓溪	5,633	94.0	9.0
花蓮	萬榮	5,135	98.4	8.3
花蓮	秀林	9,779	177.3	12.3
合計或平均		139,655	131.9	9.9

*絕對酒精量 (absolute alcohol) 即將各種酒換算成酒精 100 度的總量
(引自陳憲明、汪明輝，1993)

因，且逐年的增加。在1974年山地鄉意外事故死亡率為台灣地區同死因死亡率的1.5倍，到1985年更增為台灣地區的2.9倍。另一個數據是台大鄭泰安醫師在1987年進行的山地鄉酒癮盛行率，亦較台灣地區高出20倍之多(孔吉文，1993)。關於泰雅族的酗酒盛行率的資料，葉元麗(1987)的調查中發現當時泰雅族酗酒比率為23.0%，其中酒精濫用11.6%，酒精依賴11.4%。以上數據讓醫界認為飲酒問題在客觀上有其不可忽略的威脅性。

在原住民鄉中對酒的消費最高的烏來鄉，根據烏來衛生所的資料，其主要健康問題包含：(1)酒精濫用及酒精依賴人口比率偏高：胡海國於烏來鄉忠治、烏來兩村發現其酗酒盛行率為54.9%(濫用32.3%，依賴22.6%)；(2)意外事故死亡率高：烏來鄉1995-1999年的死因分析，意外事故及不良影響佔第一位，較台灣地區的第三位及台北縣第四位有明顯差異；(3)未成年少女生育率高：1994-1998烏來鄉15-19歲婦女的一般生育率皆高出台灣省至少兩倍，相較於台北縣則近三倍以上；(4)痛風盛行率高：烏來衛生所健保開辦後一年(1995/3-1996/2)痛風病人占就診人次數的第一位，占總人次7270的20%。衛生所分析，上述四項主要健康問題，有三項與酒癮有直接相關，而第(3)項未成年少女生育率高，亦與酒癮有間接的相關性(台北縣烏來鄉衛生所，2000)。至於為何同為原住民部落，烏來鄉的飲酒問題較其他原住民鄉更為嚴重，現有的研究中並未進一步分析。

以下將酒的意義的變化放置於原住民部落發展歷程的脈絡中檢視，分析原住民部落發展與台灣整體資本主義發展歷程間的關連，而烏來在此脈絡下因其地處最接近核心城市—台北的特殊位置，較其他原住民部落更早被捲入資本主義的生產方式之中，使得在烏來傳統原住民酒的神聖性較其他部落更早流失，而具體展現為較其他部落更為嚴重的飲酒的問題。

酒的專賣與資本原始積累

原住民傳統的小米或糯米酒早已經因為生產作物變遷而不再釀製，根據陳憲明、汪明輝(1993)的調查，早在光復後桶裝米酒已是花蓮秀林村最主要的酒精來源，接著是瓶裝太白酒和米酒，約在民國五十至六十年就盛行，後來以米酒為主，同時雖有啤酒，但米酒便宜實惠；在阿里山鄉樂野村則自民國四十至五十年起之桶裝酒、太白酒、米酒、啤酒、五加皮、高粱……等等酒不斷輸入。根據耆老的回憶，烏來在日據時期便已禁止且會處罰，但當時泰雅族婦女仍相信「會做酒的才是好女人」，因此仍「偷偷」釀酒：

我媽媽跟我說，日本政府不准原住民做酒，他們說他們的酒比較好，跟我們原住民說，喝他們的酒就好了……日本政府也是要賺錢啦，那時後他們給我們很多酒……但因為我們泰雅族的女人就是要會做酒，如果不會做酒，不是個好女人，我們當人家的好太太都要會做酒……這是泰雅族的傳統嘛。所以那是他們(日本政府)這樣規定啦，我媽媽還是會偷偷做啦，不要被發現就沒有關係……但是媽媽有跟我說，做酒要小心，因為政府現在不可以讓我們做酒，要用買的。

陳憲明與汪明輝(1993)進而指出，政府與民間商店形成之供銷系統穩定控制原住民所需菸酒質量，而政府之菸酒公賣制度可謂一超穩定系統，原本係管制菸酒製造運輸，因長期以來與原住民部落內的商店結合成一種特殊經濟關係，進而藉著酒及政府制度，各商店竟能主宰原住民的經濟生活達數十年，如果有任何飲酒問題，自然與此特殊系統有密切關係，這是過去探討飲酒問題所易忽略的。楊士範(1998)亦指出，酒的公賣制度是原住民飲酒意義轉變的重要因素之一。

因此，為了進一步分析原住民飲酒問題，必須瞭解酒的公賣在台灣的發展及其影響。一般而言，菸酒專賣的理由：財政收入、管制之目的、社會的目的，而台灣菸酒公賣的最重要理由是財政收入（陳佳文，1988）。

台灣的專賣事業創始於日治時期的1897，最先實施鴉片專賣，後來陸續開辦鹽、樟腦、菸草(1905)、火柴、酒類(1922)、無水酒精、汽油、度量衡等九類專賣。日本政府明白指出專賣目的是為了財政收入，既不作寓禁於徵的掩飾，也不作增產報國的宣傳。自開辦專賣，至1944年台灣光復前為止，台灣之專賣收入占其經常歲入百分比，最高達64%，最低也有30%，而平均則在40%以上，其重要性可見一斑。而在專賣收入來源中，早期以鴉片最為重要，晚期則幾乎全靠菸酒。台灣光復前三年(1942-1944)，菸酒專賣收入占經常歲入比重分別為16.8%及19.9%，兩者合計高達36.7%（陳佳文，1988）。

考據日本於台開辦專賣的原因，與當時財政困難有密切關係。1895年清廷割讓台灣以求停戰，台灣成為日本帝國第一塊殖民地。對於毫無殖民經驗的日本而言，由於缺乏現成可襲用的殖民政策，台灣總督府之內部統治組織一直未成定制，中央管理機關又履有變更，一時之間呈現出統治的混亂局面（小林道彥，1985，引自范雅慧，2000）。龐大的軍事負擔、治安維持費用再加上一般行政支出，以及為統治、徵稅目的而急待進行的調查事業費用，發展經濟所需的各項基礎建設幾乎算是百廢待舉，構成台灣總督府沈重的歲出。而尚處農業時期的台灣，主要歲入仍為地租與釐金，前者為土地稅，後者為貨物消費稅。但受制於隱田過多、土地所有權複雜，以及島內治安未靖、動亂頻仍，商業活動受挫，紊亂的租稅有待整理，歲入有限，財政狀況極度困窘。不足部份全賴日本國庫提撥「補充金」補助。日本中央「補充金」的提撥原本預計自1896年起，至1909年止，實際上則因日俄戰爭爆發，僅撥發至1904年為止，後兩年為不足額撥發。財政困境與

統治混亂一直到1898年第四任總督兒玉源太郎上任，後藤新平任民政局長之後，提出「六千萬圓、二十年財政獨立計畫」後，才見改善。台灣成功地在形式上達到了財政獨立的目的，其中，稅制整理後大幅增加的租稅，以及陸續增辦的專賣事業，更是日後台灣財政得以獨立的重要憑藉(黃通、張宗漢、李宗樞合編，1987)。關於專賣制度對日本殖民的意義，矢內原忠雄做了明確的界定：

在除土地之外，並無其他財源的前資本主義社會，資本主義政策的主要歲入財源，只有依賴專賣，這是殖民地的通例。所以台灣財政的獨立，很多地方也是靠了專賣制度。(矢內原忠雄，1985:68)

台灣財政獨立政策之一重要中心，是在專賣上尋求財源，蓋在前資本主義社會，直接稅不是良好的財源，應以間接稅為主，特別是專賣收入乃最隱蔽的財政負擔，適為主要財源。(同上，頁80)

日治時期在台灣的專賣收入初期以鴉片為主，中期鴉片收入漸減，代之以菸草專賣收入，菸草專賣前，專賣收入約占總歲入14%；菸草專賣之後，專賣收入平均約佔總歲入30%以上；待菸草收入不足，再闢新財源，即酒之專賣收入。1922年起，由於酒專賣開始實施，收入大增，專賣收入佔總歲入平均更高達40%左右。菸酒收入成為日治中後期專賣的主要財源，平均佔專賣事業的70%以上。菸酒相較，1924年酒專賣收入比為28.7%，首次超過菸專賣收入(27%)，1928-1933年酒專賣收入低於菸專賣，1934年後直至1943年皆高於菸專賣，成為專賣中最重要的收入來源(見范雅慧，2000，表一之四)。此外以「事業毛益」來看，專賣收入平均佔台灣總督府歲入將近四成，財政地位僅次於租稅；酒專賣收入則佔總歲入的一成餘，佔專賣收入的四至五成，為當時各項專賣事業收入之首(范雅慧，2000:178)。

日本學者北山富久二郎就專賣與台灣島民的財政負擔關係加以分析：「實際上稱為消費稅的專賣收益，說嚴密些，這非指所謂純益金，即利潤的全部而言；這應指由此減去相當於平均利潤部份的餘額，及超過利潤說的。即在國家資本，亦屬資本，亦不能有被於資本及商品生產的法則。」(北山富久二郎，1959:141，引自范雅慧，2000)就北山富久二郎的研究統計，自1922年至1931年間的專賣事業超過利潤率平均為44%，亦可視為酒專賣的超過利潤率(范雅慧，2000)。

酒對財政的貢獻，在專賣前便相當顯著。1907年酒造稅開徵以來，每年數百萬圓的酒造稅收入對當時的財政狀況而言助益已多；1922年酒專賣事業創辦，逐年增加的酒專賣收入更在千萬圓以上。台灣人早有飲酒習慣和簡單的造酒技術。1907年開徵酒稅，促使規模小、資本低的小型造酒工廠紛紛歇業或售予、合併其他較大型造酒工廠，加上台灣總督府的獎勵與部份在台日人的加入，台灣酒業一時之間呈現蓬勃發展的情形。1916年首次倡議酒的專賣，因為時機未成熟而遭擱置。1921年台灣總督府專賣局再度提出酒的專賣計劃，獲得台灣總督的支持，1922年初頒佈酒的專賣令，同年7月1日正式實施，至此酒亦收歸專賣制度之內。

酒專賣收入在財政方面的好成績，對於第一次世界大戰結後短暫的經濟景氣消失，1930年代世界性的經濟恐慌，到中日戰爭爆發之前的這段「戰爭期」，也是台灣財政的重要轉變期，在當時有其實質性的貢獻(范雅慧，2000)。

光復後台灣政府遲遲不廢止於酒專賣制度，真正的原因還是著眼於豐富的公賣收入。除了1950、1951年稅課收入超過公賣收入之外，從1952年開始，公賣局收入都是台灣歲入的第一位，平均佔有率在四成以上，將近五成(楊灝1962: 154-156)。

1945年日本戰敗，國民政府承襲日制，接收「台灣總督府專賣局」並更名為「台灣省專賣局」，繼續施行專賣。但範圍則有所變更，如取

消鴉片專賣，食鹽劃歸鹽務管理局及石油另受法令管制暫停專賣。其餘如樟腦、火柴、菸、酒及酒精等則仍屬專賣範圍。直到1947年5月，台灣省政府成立，乃撤銷「台灣省專賣局」，改組為「台灣省菸酒公賣局」，掌理菸酒之產銷及運輸。而將樟腦改隸建設廳掌管，火柴則開放民營(陳佳文，1988:313)。

菸酒公賣局剛成立時，直隸台灣省政府，至1949年乃改隸省府財政廳，所以，台灣之專賣組織是屬財政系統之行政組織型態。而根據天下雜誌對台灣五百大企業之排行榜，公賣局是僅次於中油公司的全國第二大生產事業。其1984年會計年度之營業額總計646億多元，繳庫數高達401億元以上。而同年度在國內收購菸葉總值達31億多元，收購之製酒原料如米、高粱、葡萄等則將近21億元，加上其他原料如酒精、砂糖、包裝材料等，總共約有60億元資金流入農工業。可見菸酒事業對台灣財政及經濟均有重大的影響。(同上，頁314)

如前所述，日據時菸酒專賣收入已是其時最重要的財源，而國民政府遷台後直到1964年，菸酒專賣收入也一直是台灣最大的財政收入來源。以後，其成長雖趨於緩慢，但在財政中也一直占有重要地位。根據財政收支劃分法，菸酒專賣利益65%歸中央，35%歸省政府。以1984年為例，菸酒專賣利益高達400餘億元，占全國總稅收之11.5%。而支應了8.25%的中央政府總支出及13.68%的省府總支出，其重要性可見一斑(同上)。

菸酒專賣利益年有成長，從1964年的28餘億元至1984年的400餘億元，增加了14倍左右，若剔除物價上漲因素，其實質成長了大約3.4倍。但是，其在財政中之地位則有逐漸下降之趨勢；在1964年時，其收入占總稅收高達22.5%，為當時最重要之財源。1965年以後，其收入占總稅收雖然仍高達21.5%，但已次於關稅之22.8%。1970年，其收入占總稅收比重降為16.6%，次於關稅之23.4%、貨物稅之17.1%，而居第三位。至1973年，其收入占總稅收再降為12.6%，其重要性已居

第四位，次於關稅(23.65%)、貨物稅(18.8%)及所得稅(12.7%)。至1984年，其占總稅收之比重仍占第四位。再就其占有中央政府及省政府支出來源之重要性來看，也一樣呈逐年遞減之趨勢(陳佳文，1988)。

因此，我們可看出菸酒專賣對台灣經濟發展的重要性，一直至1965年才由關稅取代其佔總稅收之冠的地位，之後逐漸被貨物稅、所得稅等超越。此時期正是台灣工業化發展的關鍵時期——第一次進口替代，此時台灣在進口替代的保護下，工業產品大為增加，工業產值於1963年超過農業產值(金寶瑜，1989)，又逢國際糖價大漲，終於1963年首次出現貿易順差，吸引國外私人資本大量流入。而於此之前，菸酒專賣收入是最主要稅收來源；換言之，酒，實佔台灣資本原始積累的關鍵位置。

根據馬克思(1867)的分析，資本主義生產方式的確立需有兩大前提，一是大批有人身自由卻喪失一切生產資料的無產者(即普羅化)，第二是為組織資本主義生產所必須的巨額貨幣財富。上述前提的形成有賴一個暴力的「資本原始積累」過程，這樣才能將直接生產者與生產資料分離，轉化為雇傭勞動工人，同時把貨幣(money)轉化為資本(capital)，並將財富大量集中少數人手中。

至於何謂把貨幣轉化為資本，馬克思認為須有兩個條件。一是貨幣必須可以用來購買生產工具和生產資料，另一個是貨幣必須可以用來購買勞動力。也就是說，貨幣必須可以用來購買生產商品的生產資料(本身即是商品)和生產商品的勞動力(本身亦是商品)時才變成資本。因此，從農業轉移出來的貨幣(transfer of money)不一定會成為資本，這些貨幣只有在進入資本主義生產過程時才變成資本(轉引自金寶瑜，1989)。此外，如Polyanyi(1944)所言，從前資本主義社會走向資本主義社會的過程，必須經過一個「鉅變」(the great transformation)的階段，而在市場建立的過程中，「國家」必須扮演積極介入的重要角

色，否則市場將無法建立。

綜上，我們看到自日治以至國民政府，台灣在走向資本主義社會的過程中，「國家」積極地介入，以菸酒公賣制度創造了資本主義生產所需的巨額貨幣財富——資本主義生產方式的兩大要件之一，其對於累積財富的最重要地位，直至1965年才由關稅取代。而如前所述，貨幣只有在進入資本主義生產過程中才成為資本；亦即，酒公賣所產生的巨額貨幣，只有在進入資本主義生產過程才成為資本。接下來我們必須檢視台灣資本主義發展的過程，以及原住民部落與此過程的關連。

原住民社會主要生產方式的轉變

酒的公賣雖始於1922年，且日據時〈台灣酒類專賣令〉在台灣島內所有地區一律適用，但顧及花蓮港廳、台東廳下的「蕃人」（原住民），在實際執行困難及理蕃政策的雙重考量下，默許原住民自家用酒的製造與消費（台灣總督府專賣局，1941，引自范雅慧，2000）。國民政府後更加嚴厲執行原住民部落的酒專賣政策，光復後桶裝米酒已是花蓮秀林村最主要的酒精來源（陳憲明、汪明輝，1993），1957年7月1日下令禁止山地私家釀酒（凌純聲，1957），原住民釀酒文化在此刻有如受致命的一擊，此後菸酒公賣局體系更名正言順地進入原住民部落社會，原住民傳統飲酒習慣漸漸式微，取而代之的是便利、非神聖性的現代化新飲酒文化。烏來的耆老追憶傳統釀酒的神聖性被公賣酒的方便性取代的過程：

日本不准我們做酒，但我們還是偷偷做啦。但是後來很多人就不太想學做酒，做酒很麻煩……就直接用買的比較方便啦……做酒很辛苦，常常會做壞掉，所以，年輕人都不學，之後，米酒啊、

啤酒啊，公賣局那個牌子啊(註：指門外的公買局的牌子)，大家都用買的了，比較方便而且便宜。自己做酒，花很多時間，做壞了，又浪費，想喝的時候，做酒還要等。以前酒是要祭典，七月半，還有結婚時候喝的啊，現在沒有樣規定了。所以，你要什麼時候喝都可以，所以，買的比較方便啊。你看現在烏來誰還有在做酒？不要說烏來啦，現在原住民都是用買的，政府說要公賣啊，如果自己做，會被處罰啊，我們原住民哪敢這樣，所以，有時候做一瓶兩瓶大家不說就好了，但是太大的時候，還是不要做比較好，否則會處罰。

因此，可梗概推知，原住民飲酒文化的轉型，在日治的1920年代為「醞釀期」，到國民政府1960年代則為「分水嶺」(楊士範，1998)。透過酒公賣的政策及酒的銷售體系的影響，「飲酒」之符碼意義對原住民來說產生轉變：傳統中小米酒由原料到成品都是自己製造，如今米酒、稻香酒、米酒頭則為「公賣局」製造且須要以錢購買的；飲酒由原始精神的範疇，可以激發想像力、創造力、生命力，變為現代自我疏離、癱瘓心靈的工具；而在貨幣理性計算的邏輯侵襲下，飲酒從宗教、生產範疇變為商品消費範疇。飲酒的象徵符碼意含從「神聖」轉變到「世俗日常化」(楊士範，1998)。

然而，我們必須要問的是：同樣的公賣酒制度，為何在漢人地區並未造成與原住民地區同樣嚴重的飲酒問題呢？照理來說，公賣制度在日據時對原住民地區執行較不嚴格，因此理應受酒毒害較淺才是；此種現象或許也導致了漢人中心的論述——「原住民天性愛喝酒」。但在前面原住民傳統飲酒文化的回顧中，我們明確可知原住民過去曾有相當嚴謹的飲酒文化及規範，因此以原住民文化本質論並不能提供解答。筆者認為，除了公賣制度的探討外，更需要探究原住民主要生產方式的轉變，才能釐清當代原住民飲酒的問題。

所謂「生產方式」指的是人類社會為了存在和發展，必須獲得物質資料(包括生產資料和生活資料)，而這種謀得物質資料的方式即為生產方式，並包括生產力與生產關係兩方面，二者存在著又相對立又相統一的辯證關係。生產方式的變革，總的說，是遵循著生產關係一定要適合生產力性質的規律。生產力是生產中最革命的因素，而生產關係，特別是生產關係中作為基礎的生產資料所有制，具有相對穩定性。生產力發展的水平，決定生產關係；生產關係對生產力又有反作用，促進或延緩生產力的發展(許滌新，1980)。

以下將以烏來為例探討原住民社會如何從前資本主義的生產方式，逐漸變成資本主義的生產方式，以及飲酒文化與這生產方式的變化之間的關連。

前資本主義生計經濟時期

人類學者將烏來泰雅族劃歸賽考列克亞族之馬立巴群。根據傳說，其祖先來自今南投縣仁愛鄉發祥村瑞岩，由此向北翻山越嶺不斷尋找新天地，而來到烏來鄉。至於泰雅族何時遷至烏來，未有定論，但至少的清康熙之際的1720年代，想進入文山區的漢人已經感受到泰雅族的威脅。較清楚的文獻記載是乾隆38年(1773)大坪林五庄墾戶共同訂立的水路車路合約字中，特別提到乾隆五年(1740)在清潭設立坡地時，「地險猛番」。如果從後來的契字文獻觀察，泰雅族烏來群來到烏來後，其活動領域北達公館、景美、木柵、深坑、石碇、坪林(溫振華，2000)。

至於此時的生產方式，烏來泰雅與其他原住民族應相當類似。一般台灣史學者稱傳統原住民(在荷蘭1624年入據之前)的經濟形態為「原始經濟」或「氏族共同經濟」時代(周憲文，1980)，這時期的生產方式皆與大自然有關，泰雅族的生計以山田焚墾的農業為主，還兼有狩獵、捕漁及採集的經濟活動(達西烏來彎·畢馬，2001)。所謂焚墾，

即在高山坡地，砍去大樹，焚燒野草，用小鋤淺略翻動後即種植種子，其間不使用肥料，而以輪耕、混植和休耕來維持地力，休耕之地常須十年方可再墾，所以產量有限(文崇一、蕭新煌，1990)。

酒在此時期的原住民社會具有神聖性，與當時生產力不足有關。釀酒的前提是能豐收，因為豐收才有餘糧釀酒。而因為生產技術尚不發達，豐收與否常與「天意」(包括天地與祖靈等不可知的力量)關連，而為了能豐收，必須有各種儀式表達「敬天」。此外，人在面對各種不可知的力量，顯得格外脆弱，與所有原始經濟一樣，為了求生存，部落的集體必須不斷被強化以用集體的力量面對生存的問題，珍貴的酒更成了規範族人以表示對天地與祖先敬意的神聖媒介。簡言之，在前資本主義時期，以生計經濟為主的「傳統」原住民部落中的酒的神聖意義具有物質基礎，亦即，「傳統」原住民社會中酒的神聖性與生產力不發達有高度的關連。

日治殖民資本主義時期：軍事鎮壓與生產事業的進入

為取得台灣山林殖產的利益，日本殖民政府針對山地地區開創了保留地政策，以保留地為「官有地」的一環；對於世居山地行游獵生活的原住民，則採取集體搬遷、集中統治、原漢隔離的管理方式。日人以廿四萬多公頃的「準要存置林野」為「蕃人所要地」，將原住民分區集中，設「隘勇線」以嚴加隔離、防止蕃亂，並招攬平地人入山砍伐林木(尤以樟腦為大宗)、防守隘勇線，漢人便以「腦丁」、隘勇的身份進入山地鄉(顧玉珍，張毓芬，1999)。1899年日人開始在烏來一代製造樟腦，由於侵佔土地，加上煮樟工人騷擾泰雅婦女，於是抗暴事件頻傳(李興仁，1956)。明治三十八年(1905)烏來社襲擊日人龜山發電所，引起日人不悅，分別於屈尺通烏來段及南勢溪通宜蘭的路段設置隘勇線。1907年烏來一帶最頑強且位處最深山的「大豹社」(位今福山村)在日警1,454人強勢圍攻下，終宣告投降，抗暴力量大減。後於1911欲

增設插天山段隘勇線，引起烏來泰雅族極度不滿，雙方發生激戰。此後日人收盡泰雅族武器，烏來泰雅族屈尺社從此一蹶不振(陳茂泰等，1994)。1911年日人遂在屈尺設「番務官吏駐所」，深坑廳乃訂定計劃予以初步誘導教化：(1)就烏來、吶嘍、洛仔擇適宜土地，由山胞公平出役聯合開墾，配給水牛二頭及耕作器俱；(2)擇一定日期，准許山胞前往屈尺、新店店舖選購及交換日常用品。第(1)項水田定耕及新作物傳入，雖大幅提高農業生產力，主食缺乏問題也得到解決，但生產力仍有限，尚以自己自足為目標，經濟生活受外部的經濟支配有限。第(2)項雖使市場交易制度進入山地，比以前有較大的影響力，也塑造一些山地本身不需要的作物，但由於生產結構和生產關係商業化的程度有限，此時尚未有工資勞動者形成的條件，因此經濟影響有限(徐世怡，1989)。然而，日本推動水田定耕有實際效果，就山地社會而言，促進了原有土地制度(氏族或貴族擁有所有權)的瓦解，取代以由日殖民政府統一收歸所有權，而由原住民使用和耕作。由開始定耕，原住民漸漸意識到擁有土地的重要性，這對國民政府治台後對「土地私有權」觀念的形成有重要的催化作用(蕭新煌，1984)。

日據初期殖民者入烏來時，為征服泰雅族人，便設置隘勇線，這些聯外路線並非為改善山胞運輸條件，而是沿隘勇線樹立電網、鋪地雷(李興仁，1956)，這些具高殺傷力的聯外道路節節逼進烏來深山，挾其武器及人力，漸把控制權深入烏來地區。1912年，因泰雅族反抗力量式微，遂取消番隘電網。但原隘勇路線不足以負荷大量開採檜木及電力機械設備的運輸，於是各生產單位又增闢流通基礎設施。沒有電網、地雷的聯外道路，此時肩負日本殖民資本家擴張的生產任務，各項聯外道路通暢後，生產事業就陸續進入資源豐富的烏來地區(李興仁，1956)。經由林業(1921)、茶葉(1930)及發電廠(1942)的設立，殖民資本主義悄然登陸烏來，這些改造對過去以狩獵為主的山地為一重大改變(徐世怡，1989)。

除以武力威嚇外，日本殖民政府更辦理山地教育，除達成「矯正弊風、養成良習」的「新理蕃政策」目標外，為配合其對農業種植技術的傳授，教授日語、日常禮儀、算術及遵守法令，不外是為造就「新人種」(台北縣文獻委員會，1960)。為獎勵「順番」，台北廳特給予到台北甚至日本「觀光」的機會，在威脅和利誘之下，日本殖民者在烏來統治及教化工作得以順利進行。此外，針對「番童教育」，其目的以同化為主，每日五小時授課中一半的時數是耕作、園藝等生產課，餘為日語、算術、歌唱、修身等科目。不論是成人或番童教育，除了為新生產方式儲備被馴化的勞動力，亦為塑造有利於殖民的意識形態(徐世怡，1989)。

除引進定耕及林業、茶等生產事業外，日本更將觀光業帶進烏來。烏來知名的溫泉，日人相當重視。1913正式設置「警察官吏駐在所」之後，便於1917南勢溪東岸興建「警察俱樂部」，供日本警察休憩。此外，日人更積極訓練山地歌舞；1938年日人在草山賓館召開台北州日語講習會，烏來女青年團的跳舞項目即是一項觀摩節目。原本是特定節慶才舉行的儀式活動，除對神靈表達敬畏外，更藉以團結部落。然一旦歌舞被納入「番童教育」正式課程，成為殖民政府餘興節目，歌舞不僅須合欣賞者的口味，而與部落整合無關。綜合而言，日治時期，烏來山地歌舞已增加了支配者意識形態色彩，溫泉、瀑布的遊客亦脫離原本部落原住民，而擴及至特權者及聚落外平地少數有休閒消費能力者。但基本上，豐年祭的全族大歌舞仍未消失，為日籍賓客表演的山地歌舞尚無營利，而服務遊憩活動的道路設施及商業設施尚未具備市場規模(徐世怡，1989)。

雖然日治時期原住民的主要生產方式未變，但已種下生產方式轉變的因子，其中以定耕和引進觀光對烏來往後發展最具影響，而此生產方式的轉變，對傳統Gaga產生嚴重影響。在陳茂泰等人(1994)的調查中指出，隨著日人統治鎮番撫番等政令，已使烏來泰雅族傳統文化

及Gaga的組織遭到嚴重破壞。更進一步分析，日人透過武力，迫使泰雅人放棄反抗，讓殖民資本家得以進入掠奪林木、樟腦等天然資源，並將原本燒墾、狩獵的生產方式，改為定耕，並將山林燒墾、以物易物等原有生產、交換方式，列為犯罪行為。此外，日人更以撫番方式，透過成人及番童教育讓烏來泰雅人學習定耕(如園藝)及商品交易(如算術)所需之技能，並將原本與傳統生產方式結合的歲時祭儀逐漸變成供人觀賞的餘興節目，更以刑罰部落頭目、副頭目來打擊部落社會的領導階級。總而言之，日治理蕃是其在台灣推動「現代化」的一環，一方面將山林等天然資源變為可販賣的商品，另一方面將原住民馴化、訓練為「有用的勞動力」，以投入農業及未來工業發展。如此一來，Gaga此一泰雅最核心，集經濟、宗教和政治於一體的社會組織，便漸漸失去其互助耕作、共同狩獵、共同祭祀、執行罰責的功能。

如馬克思所言，所有資本主義國家都經過資本原始積累的過程，儘管採取的方式不同，但本質皆是通過暴力手段，迫使小生產者和生產資料分離，並把生產資料和財富集中到資本家手裡。而資本原始積累包括兩個內容：(1)對小生產者的土地的剝奪；(2)貨幣財富的積累。對小生產者的土地的剝奪，形成全部資本原始積累過程的基礎(許滌新，1980)。同樣地，日治時期，殖民政府以武力方式掠奪原住民土地，建立了台灣資本原始積累的重要基礎。一方面藉由奪取原住民土地上的豐富山林資源而創造貨幣；另一方面，迫使原住民改為定耕，並改種水田等生產力較高的作物，甚至引進林業、茶葉等非生計性的經濟作物。在生產關係方面，日本政府打破了原住民傳統的集體所有，將原住民土地國有化，此時雖無明顯的私有制，但如黃應貴(1975)指出，農產品商品化在日據時代已開始，雖然比例很小，但並非絕無影響。尤其日人推廣的水稻種植本身，更影響了私有權觀念乃至最大利潤的追求態度之建立。而作為提供生產力手段的定耕方式，也使原住民意識到擁有土地的重要性，而成為後來國民政府對「土地私

有權」觀念形成的重要催化劑。

國府治台後烏來與整體原住民經濟發展

過去原住民所賴以生存的山林資源，自日據以來卻成為他們的禁地。國民政府延續日據時代對山地資源的掌控，不僅設置林務局所有掌控林木砍伐所得的樟腦專賣(1899年開始)，並由林務局統籌管理林木資源的砍伐及計劃造林。顏婉娟(2000)訪問烏來居民時發現，原住民因這些新的管理，驚覺原本自然生於土地上的樹木變成國家的，要拿來換錢變成偷，而在過去缺少賺錢機會的情況下也只好挺而走險。「問題是在深山裡沒地方賺錢。有一次我爸爸好像是有那個樹皮可以賣……去偷那個樹皮來賣比較有錢。可以蓋那個木屋房子，但被捉到要坐牢。」研究者問：「為什麼要講去偷，那樹不是自己長的嗎？」「不知道，那是林務局的。」而所謂的協助造林，在層層發包下落到原住民身上的工作不僅要出賣勞力，還要偷苗木。許多過去山上原住民的獵場因著國家公園設置、自然保育法的實施，讓原住民傳統的狩獵生活被壓迫。

國民政府來台後的台灣經濟結構演變，乃朝向愈來愈資本主義化的生產方式。雖然早在日據時代，台灣便被納入世界性的資本主義體系當中，經由日本殖民主義而滲透到台灣經濟結構，轉變了原本相當程度是「生計經濟」的生產方式，將台灣轉移到資本主義和市場取向生產方式，但日據時對山地的閉鎖政策，讓原住民地區維持以生計經濟為主要的生產方式(蕭新煌，1984)。國民政府來台之初，對原住民以同化／平地化／現代化為山地政策的主軸，全面改造原住民之生產方式、風俗習慣、信仰體系與價值文化(包括土地觀念、財產觀念)，試

2 日人曾引進水稻、繭和甘蔗，而後者雖然有現金作物傾向，但就其所有作物而言，主要仍是自家消費及交換用，市場的力量幾乎不存在(參考瀨川孝吉，1936:8-12，引自蕭新煌，1984)。

圖將原住民整合至漢人社會之內(顧玉珍、張毓芬, 1999)。1951年頒佈「山地施政要點」, 明定對山地社會、經濟、政治, 及文化各項計劃變遷的具體方案, 但基本上是經濟變遷著眼, 希望藉著經濟結構的改變, 以求生活方式的改變, 亦即, 以「山地平地化」為目標, 欲將山地經濟整合到整個台灣經濟當中。即使在後期的政策中, 「現代化」的目標取代了「平地化」, 山地經濟平地化要求仍毫無改變(蕭新煌, 1984)。

國民政府來台初期所面對的是兩個不同生產方式: 漢人的資本主義生產方式, 以及原住民的生計經濟; 將日據之「蕃人所要地」改名為「山地保留地」, 1948年公佈「台灣省各縣山地保留地管理辦法」, 規定「逐漸限制平地人民承租山地保留地」(顧玉珍、張毓芬, 1999)。此山地保留地制度巧妙地發揮了「扶植」和「保護」的經濟融合作用, 讓山地經濟在政府的計劃引導變遷下, 避免其他干擾因素, 逐步將原住民地區資本主義化, 亦即「控制性的資本主義化」。除保護、扶植外, 國民政府的保留地制度, 更兼有「發展」的涵義, 即開發山地資源, 將山地經濟原有的生產方式轉變成為能夠容納到台灣的整體生產方式中, 即資本主義的生產方式。「控制性資本主義化」對台灣山地經濟而言, 在前期以保護目標較強, 希望逐漸透過政府的引導, 進行其生產方式的轉變; 後期在外界巨大資本主義生產方式的衝擊下, 逐漸以被迫的資本主義化取代原來政策企圖誘導的資本主義化, 結果是山地社會經濟生產方式愈來愈資本主義化(蕭新煌, 1984)。

經濟變遷的政策計劃, 最先從「山地保留地」的確立開始, 為其關鍵的政策工具。保留地的設立, 無異是將山地經濟「可能性」作了事前的控制和有形的限制規範。同時, 也改變了原住民對土地的傳統概念, 從此有所謂「所有權」和「使用權」的劃分。配合保留地土地的調查分類、建立地籍(1952-1967), 以及「土地地權總登記」(1966-1971), 從此台灣原住民與土地的關係, 不僅是宗教、儀式和親族的連繫, 而

更是財產及法律的連繫。也因此山地經濟游耕、燒墾及狩獵的形態，在土地的法權控制下，轉變為定耕農業和林業的形態。換言之，台灣山地經濟大轉變得得以成型，定耕農業得以逐漸立基於山地，政府一連串山地保留地所採取的政策行為，是最具決定性的因素(蕭新煌，1984)。

國民政府來台初期的山地經濟政策是把山地經濟預想成一典型的農業經濟，1953年時原住民從事農林、畜牧及漁獵者的比例高達95.99%，比起同年台灣省的61.3%從事於農林漁牧的第一級人口，更具農業特徵(蕭新煌，1984)。換言之，國民政府來台初期之所以將山地經濟預想為典型的農業經濟，其實是因當時發展的重心為平地經濟，但為能確保原住民土地的完整性，以更確立土地私有，以利於後期更進一步將之資本主義化，而採取了「控制性的資本主義化」手段。

1950年代末期至60年代，由於平地經濟由農業經濟逐漸轉型為出口導向的工業發展，加上台灣人口增加迅速，農地漸感不足，政府於是倡導「農業上山」，鼓勵邊際土地開發。1960年第三度修訂〈台灣省山地保留地管理辦法〉，一改前一階段的封閉取向，開放國有林班地及保留地供非原住民的公私企業或個人申請墾植開礦。為配合山地開發政策，1957年開鑿中部橫貫公路，打通山地與平地的任督二脈。1966年為提供駐台美軍渡假去處以賺取外匯，「台灣省觀光事業管理局」在蔣介石的指示下成立，台灣開始發展觀光事業。同年修訂〈台灣省山地保留地管理辦法〉新設了「土地權利審查委員會」(簡稱「土審會」)，掌管保留地的土地利用及申請租賃等事宜，確立「以山養山」以及保留地放領、私有化的方針，大幅放寬公私營企業組織或個人開發山地保留地的規定，對已遭漢人佔用的保留地則通過清理工作與租賃權的賦予使之就地合法化，並在原有的礦場、土石採取、交通設施等開發事業之外增加了新興的觀光事業，等於為平地勢力的入山大開方便之門。對保留地一連串的「計畫性變遷」，更進一步使山地經濟成為台灣經濟

體系的邊陲(顧玉珍、張毓芬, 1999)。事實上, 自日治以來的台灣資本主義化的過程中, 原住民部落始終是邊陲位置, 供給不同資本主義發展階段的需求; 從土地、山林資源, 到廉價僱傭勞動的提供, 被迫逐步改變生產方式, 以提供資本原始積累所需要素。

蕭新煌(1984)以初級行業比來分析原住民經濟結構, 原住民經濟結構在1960晚期至1970年代初期, 開始產生質與量的轉變, 從純粹的農業經濟轉變成多樣的經濟結構。而這種轉變大部是來自外在資本主義力量的影響, 一方面是外在台灣的經濟結構開始做大幅度成長和膨脹, 二是因為山地農業基礎本身的脆弱, 無法提供充份的就業機會。另外, 從每戶所得中農業收入比例來看, 原住民家戶從1968的73.53%降低至1972年的59.39%, 1978年更降至44.81%, 而由原住民出外謀生比例, 1972至1978年間, 從3.88%, 提高到6.03%, 但在平地所找工作大多是「次級勞力市場」, 即「工作不穩定, 待遇差, 不安全, 升遷機會非常小。」(瞿海源, 1983: 13)。由以上跡象, 蕭新煌(1984)總結, 1970年代開始, 山地經濟已毫無防衛能力的被納入台灣的資本主義生產方式中, 而變成此一體系中「依賴」部門。

黃應貴(1975)則認為, 1961年以後, 山地經濟已產生質變, 被納入台灣的資本主義體系之中, 他指出: 台灣光復以來, 原住民地區所經歷的經濟變遷大體可分成兩個階段。1961年左右以前, 主要是生產量與所得的增加, 是量的改變, 社會組織並未受到實質上的影響, 有的, 也只是一種轉換。雖然, 市場經濟式的交易活動已部份產生, 但整個經濟結構並無改變。1961年以後, 山地的社會結構已有所改變, 市場經濟的運行也趨正常化, 使得山地的經濟活動易納入整個台灣的經濟體系之中。這時期的改變, 除了在量方面有大幅度的增加外, 相關連的社會體系亦有所改變, 使它更易於適應市場經濟。故前一時期的改變實為經濟成長, 而後一階段則為經濟發展。

黃應貴分析的主要依據為原住民每戶收入中商業和現金收入的比

例。依「中華民國五十六年台灣省山胞經濟調查報告書」分析，發現在民國五十年代，每戶的收入增加最多的是商業的收入，換言之，從事市場交易的中間商人增加，亦即對市場的依賴人口增加。這種趨勢也可從此時期每戶的現金收入之比重看出，農產品中42.9%是為了市場交易，與漢人農家比較僅差14.2%（57.9%）。而相對於民國四十二年的經濟調查，因當時原住民的現金收入太少，以至於該項目被忽略。

所謂農業生產，並不一定是生計經濟，事實上在1961年國民政府成立「山地農牧局」，輔導原住民實行定耕、種植溫帶水果之類的高經濟作物，亦即1961年之後原住民地區即便仍從事農業，但已高度依賴市場，在性質上與生計經濟中的農業生產方式大不相同。在1961年後，新的經濟作物不斷出現，其中香茅草與香蕉的種植最具波動性，均在幾年中達到最高潮與最低潮，這完全反映了市場價格操縱的結果，更是原住民在有限的土地等資源之下，安排生產因素從事生產的結果。換言之，生產資源的安排，受了市場價格或供求律運作的控制（黃應貴，1975）。

以烏來而言，烏來鄉農業人口，1951年為33.92%，之後逐漸成長，至1961年為最高峰，達54.59%，往後開始下降，至1986年僅佔18.7%。如再就各農產品種類所佔種植面積分析，過去以稻米為主，後因政府積極輔導改種經濟作物，稻米面積銳減，米穀種植面積由1951年的99.74公頃，之後逐漸增加，至1961年為高峰，達124.54公頃，1966年下降至95.3公頃，往後逐年下降，至1987年僅餘0.2公頃。「特用作物」呈先增後減之勢：包括果品、蔬菜、茶等「特用作物」，總耕作面積由1951年的101.6公頃逐年增加，至1966年為最高峰，達144.3公頃，之後便逐年下降（文崇一、蕭新煌，1990）。綜而言之，烏來稻米生產逐漸被經濟作物所取代，之後因積極發展觀光業，許多鄉民改行從事販賣、照像、餐飲、旅館等服務業，農業人口大幅下降。

由於烏來是全台最早發展觀光、林業的地區，相較於山地原住民

平均之非農業收入所占之比例高出許多。1967年全台山地原住民每戶非農業收入佔26.47%，烏來便已高達64.85%，1972年前者比例為40.64%，而烏來則高達83.67%，之後全台山地原住民非農收入比例持續增加，但烏來開始逐漸減少，至1985年已相當接近(72.03%與79.81%)(數據引自文崇一、蕭新煌，1990)。我們可這麼說，烏來為台灣原住民地區生產方式最早產生質變的地區，而觀光業之發展為最重要的因素。

徐世怡(1989)在對於烏來最重要的觀光產業進行分析時，以1960年左右為分水嶺。1960年代以前世界各國及台灣仍致力於戰後重建，台灣觀光國際市場是因美援投入及美軍顧問團的成立，外籍觀光客以美國為主(近75%)。烏來的婦女回憶美軍在烏來觀光的情況：

我們表演跳舞的小姐，看到有美軍來喔，都會跳得很努力！美軍他們美國人，會給小費，我們為了美金，當然要努力跳舞！跳完了，跟他們拍照啊，他們會找我們拍照，要紀念嘛，來笑一下，客人開心，我們就有錢拿啊！

台灣當時仍是以「增產報國」為國家目的，觀光旅遊仍是奢侈品，因此，國內遊客亦如日據時期僅限於社會特權人士及高消費能力者；此時烏來各遊憩空間延續日據時規模，而需求及供給規模僅是量的增加，未有質的改變。為開始發展觀光，1956年成立「台灣省觀光事業委員會」，計劃於三年內整建20處風景區，第一年度的七個風景區便包括烏來。此時烏來的生活雖有改變，但未呈質變，房屋建築仍保有取火爐灶形式，面部刺青者亦多見，雖有地方自治制度，但村鄰長多由頭目家庭沿襲。

然而，觀光業的發達所獲得的利潤並未造福原住民。1949年時，烏來鄉商店街僅有一家平地人所開設的鋸木廠及兩家原住民經營販賣

菸酒日用品的雜貨店(烏來鄉公所, 1949)。到了1953年, 烏來商店街開始有平地商業進入, 擴為六家商店的規模, 其中有三家為原住民經營, 不只做觀光客生意, 亦兼為原住民提供日常消費, 但因不諳經營, 甚至合夥的平地朋友及雇請的平地幫手亦利用弱點, 暗自侵食商店資產。1948年國民政府基於地方治安需要及防範「奸商混跡入內欺騙山胞」, 在交通入口處設檢查哨, 嚴加管制平地人進入山地。1965年訂定「戒嚴期間台灣省山地管制辦法」, 更嚴限平地人入山的資格。這些規定一方面保護了原住民利益, 但嚴防新增平地人進入山地也保障了原本就在山地工作的平地人的競爭優勢。日據時代原本就在此工作的平地人, 在國府來台後在烏來的商業競爭中, 不必面臨太多對手, 只要在民國五十五至六十年山地保留地土地登記之前, 「和平占用」土地, 或以過去與「山胞」的交情用米酒換地, 在資金、資訊流通及經濟概念上都比「山人」有利。徐世怡(1989)在調查商店街各家進入孔道上, 發現他們都是與日本人所衍生的線索脫離不了關係。

1960年代以前, 在烏來縱然有民間建立專為觀光活動表演的跳舞場, 但此階段來自於觀光活動的收入並未取代原本的工作提供生活所需, 為了家計, 當地居民仍必須維持原有的農事勞動(郭孟佳, 2005)。當年在跳舞場工作的泰雅婦女回憶:

剛開始的時候生意沒有很好, 老闆叫我們去工作, 還是要給我們錢啊, 但是沒有客人, 他沒有賺錢, 哪有錢給我們? 所以, 那個老闆很聰明, 都帶我們去山上採東西賣錢, 客人來就表演、沒客人就去摘芋葉, 山上很多嘛, 都是找那個賺錢, 我們就把一葉一葉洗好, 一斤一斤賣。到山上就很辛苦, 沒辦法啊, 老闆說沒客人他也沒有錢給我們, 所以, 就一起去山上, 沒有客人反而更累。

那時候, 老闆錢沒有給那麼多, 才一點點, 還要做別的工作喔,

否則就沒有飯吃啦，有養豬嘛，我早上要收ㄉㄨㄨ(餵水)餵豬……還有種田，種東西可以吃也可以賣，地瓜、小米……還有可以採芋頭葉子來賣，用它包東西。

1960以後，烏來觀光產生結構性的變化，有以下三個關鍵因素(徐世怡, 1989:15)。(1)國際觀光市場及國內旅遊人口結構的轉變：日本戰後經濟復興新崛起的大量觀光客取而代之美國市場；(2)山地政策的轉變：山地經濟自1960年代後日趨依賴平地經濟體系，在「控制性資本主義化」的山地政策中，山地農業及景觀資源的商品性格被突顯出來，在各項能促進商品流通的交通建設及風景區建設密集投入下，更有利於一個山地風景區的形塑；(3)私部門行動的進入：在遊憩商品化市場將景觀資源的使用價值移為商品的交換價值過程中，既有實際需求的存在及基礎設施的提供，欲達成追求利潤、提供遊憩服務的私部門同時亦源源不斷地進入。而烏來接近台北市的特殊地理位置，更使得烏來成為全台灣最早有計畫開發的觀光區。在1956年台灣省觀光事業委員會成後隔年馬上著手於整建烏來等地之風景區，並於1958年完成；同時，1958年全國首先撤銷台北烏來忠治的入山檢查哨，接著取消台北烏來風景區的入山管制；台灣省警務處為配合觀光發展，並於1978年重新公佈，包含烏來及烏來雲仙樂園等地共24處的山地開放區。這些協助烏來觀光發展的政策措施，再加上蔣介石總統所言，「創設之初，範圍不可太廣，以免不切實際，日前可先著手台北、烏來間道路之整修」，由此可見「烏來風景觀光區」所處的重點位置(郭孟佳, 2005)。

郭孟佳(2005)的分析指出，「美金」喚醒了烏來泰雅婦女進入觀光產業的動力，而「日幣」則使她們相信發展觀光是她們唯一的生存之道。從美軍觀光客給的小費收入，她們發現轉換當初敬天祭儀的舞蹈可以獲取金錢，越來越多的烏來年輕女子投入觀光工作。到了1960年

代，台灣的國際觀光客結構上產生了轉變，邁入「已開發國家」的日本紛紛來台觀光，由1956年不到觀光客總數的10%，至1967年首次超越了美籍來台的觀光客，並且逐年持續增加，成為台灣國際觀光客的大客。日本大客的大駕光臨徹底地改變烏來泰雅族人的生產方式，使觀光事業的相關工作成為他們主要且唯一的生入來源。烏來婦女比較美軍和日籍觀光客的不同，以及他們對日客的偏愛：

美國阿兵哥他們來看跳舞，還有找漂亮的小姐拍照，他們會給小費，比較不會買東西。日本人就會買很多，也會給我們小費啊，日本人很會買喔，比較照顧我們原住民啦！

然而，烏來此時期以「異族女性」為招攬外國觀光客的重要手段，也造成了當地原住民女性飲酒過度的問題(郭孟佳，2005)：

她和XXX是因為要推銷藝品，喝太多酒，所以中風。客人看完跳舞後，很多旅行團會安排到餐廳吃飯，有些沒有在餐廳吃飯的也要推銷，她們會敬酒，跟客人拍照，客人高興就會買東西嘛，她們要推銷東西，又漂亮，客人要跟她們照相呀，所以才會喝很多酒，要賺錢生活啊。

1970年台灣退出聯合國之後，外交上的挫敗與困境影響國際觀光客來台意願，此時日籍觀光客大多逐漸地轉移目標，從台灣轉移至歐美等開發國家，於是來台觀光的國際旅客數成長率逐漸減緩；反而是台灣在工業化與都市化的擴張之下，有錢與有閒者進行觀光消費的人口大大增加。在具有高消費力的日本大客逐漸離開台灣也離開烏來後，早期泰雅婦女所建構出的烏來觀光方式，無法受到台灣國內觀光客的青睞，而1984年公告實施的「台北水源特定區計畫」，因為水源保

護區的關係，使得烏來在觀光建設的投入，更為困難，加速烏來異族女性觀光業的式微。沒有觀光，對當地原住民婦女來說就沒有了工作機會：「烏來可以做什麼？不是山就是水，還有什麼可以賺錢的地方？」「本來有觀光嘛，可以落後了，客人不喜歡來了啊，怎麼辦？要生活嘛，就是要賺錢，沒有錢怎麼活下去？買什麼都要錢啊？……所以才去外面打工啊！」（郭孟佳，2005）。確實，此時的烏來早已失去原有的生計經濟，而且高度依賴市場上的商品以滿足生活所需，因此「買什麼都要錢」，也因而在異族女性觀光業式微後，多數的泰雅婦女只好離開烏來，來到鄰近的新店或台北市，找尋其他工作機會。

然而，離開烏來的原住民，在城市裡只能找到條件差、工資低的工作。有些泰雅婦女甚至必須與男性競爭工地的重勞力工作。

到工地蓋房子是第一個工作。搬磚頭、水泥、板模，都要會做啦，那時候原住民到台北，很多人都在這種啦，很累，都是要力氣要用力的，沒有辦法，我們原住民沒有唸書，不能做比較好的工作，只能做這種用力的，力氣大嘛！哈哈！……剛開始搬磚頭，當然搬不太動，可是不行說搬不動不要搬，這樣老闆就不會想請你嘛，用力也要抬起來，剛開始很難啦，多搬幾次，就多練習，那時候還受傷喔，多痛幾次，就知道怎樣搬了……後來老闆的工作也變少了，不需要那麼多人啦，我們就沒工作了，換別的工作啦。那時候有學校找臨時的工人，我就先去學校做事，整理垃圾之類的，就是學生把垃圾丟掉，我要先整理，垃圾車再來收，有些東西可以賣錢的，我就會收起來放一邊，拿去賣……後來我到新店的工廠當女工，作業員啦，電子的零件，就沒有換別的工作，一直做，這種工作比較好啦，雖然有點無聊啦，可是很穩定啦，也不會說沒工作，就沒有收入。

整體而言，山地農業到了1970年代，其原本脆弱的基礎已無法自主，整個被納入台灣的資本主義生產方式中，成為台灣經濟的「依賴」部門(蕭新煌，1984)。然而，隨著山地資本化程度不斷提高，消費水準亦升高，原住民普遍接受了擁有更多平地生活設備是生活改善的價值，為了取得更多貨幣，除發生土地集中的貧富懸殊化外，最明顯的指標是山地勞動力大量外流及普羅化(廖文生，1984)，從事次級勞動力市場中危險高而無保障的工作。烏來鄉雖位台北縣，但人口外移到新店市、板橋市、三重市等台北都會邊陲工業市鎮情形亦十分嚴重；更有原住民為了生活而變賣土地給漢人(徐世怡，1989)。以上的分析總結如下表三：

表三：資本主義化過程與烏來原住民部落發展(至1970年代)

	生產力	生產關係 (所有制)	在台灣整體資本主義發展下的主要位置
前資本主義時期	狩獵、燒墾： 依賴自然／生產力低	集體制	
日治殖民資本主義 時期	略提高生產力： 1. 定耕；引進稻、 茶、林業。 2. 引進觀光一歲時祭 儀開始娛樂化	國有制 打破集體所有 Gaga式微	資本原始積累： 1. 生產資料(土地)被 剝奪； 2. 創造貨幣：山林殖產
民國資本主義 深化期	生產力再提升 經濟作物主導	延續國有制 加速私有化	提供廉價勞動力 產業後備軍
1. 1960年代前： 控制性資本主義化	農業經濟	畫分所有權與 使用權	
2. 1960年代： 「農業上山」	加速開發、市場經濟 主導、推展觀光業	加速土地流失： 開放非原住民開發	
3. 1970年代： 勞動力外流	平地工業起飛 山地農業破產	多數成為僱傭勞動	

式微多年的烏來觀光，在2000年興起的「溫泉泡湯」風潮，為烏來的觀光市場注入新血；公部門更是順勢年年舉辦「烏來溫泉櫻花祭」

季」活動，希望藉由溫泉的熱潮，加上櫻花開放，可為烏來重振落寞已久的觀光發展。然而，這一波的烏來溫泉觀光，並未帶給當地原住民更好的工作條件。各大溫泉會館、湯屋雇用原住民的比例不高，他們被視為懶惰、工作品質差，少部份受雇的原住民，多從事浴池和廚房清理、客房整理等低階工作；即使是年輕受過相關教育訓練的原住民女性，也難以得到白領工作機會(郭孟佳，2005)。

開始溫泉的時候，我媽就要我回來了，她說一定會有工作機會，這樣我可以待在烏來，不用到台北去，還要租房子，很貴。我想回來也好，那個飯店那麼大，要找工作應該可以啦，我就去應徵，但是很氣人喔，那時候他們說缺會計兼櫃檯的，還有缺整理房間的，我就跟那個經理說，我想要應徵會計，可是他說不可以。我高中唸商的，我之前在台北也是當那種會計的助理，為什麼我不能應徵？我就問他呀，他就說，公司規定說，原住民不能當會計，我氣死了，回家一直哭。

如同前一波的觀光潮，新一波的溫泉觀光客的消費力並未大幅增加原住民的收入。極少數有資源經營民宿的原住民表示：

雖然溫泉帶動了地方的觀光，但大多數的錢都被平地人賺走了，部落住民經營溫泉館的很少，原住民還是沒有因為溫泉觀光帶來工作機會。烏來地區的溫泉大都集中在平地，而這些地區大都為平地人經營，原住民所經營的溫泉大都位於環山路上，較不為一般民眾知道，而且最重要的是，烏來的溫泉早已被開挖殆盡，根本沒有溫泉口，原住民只能經營民宿。「溫泉」是烏來鄉泰雅族特有的資產，但部落住民都不知道，聰明的平地人用最便宜的價錢向我們購買土地，請人開挖溫泉口，再與觀光局合作，為其賺取

更多的效益。原住民雖然也想發展溫泉觀光但礙於經濟關係，只有乾瞪眼的份。開挖一口溫泉要花一百萬元，我們哪有這麼多錢。因此原住民只好以經營民宿賺點錢，不過因為地理環境的關係，經營民宿的也只不過三家。

台北往烏來的新烏路旁，有幾處利用鐵皮或是簡易的建材搭蓋起的十分不起眼的小吃攤，以及出現在路邊的卡車，叫賣泰雅小吃；然而這些泰雅小吃店，多座落於新烏路上不起眼的角落與靠近部落的環山路附近，而最鄰近客運公車總站的烏來街觀光精華區，幾乎全為漢人所壟斷的市場，泰雅族人無法在最具有觀光客聚集效益的烏來街上，經營小吃店(郭孟佳，2005)。烏來原住民對此相當氣憤。

「只要想到我們都沒有生意，他們生意很好，心都很痛，沒辦法，我們拼不過，他們比較有錢阿，可以開在那邊，我們沒有錢呀。」

「現在講說要觀光，但我們原住民能有什麼好處？很少呀，我們能做什麼？到溫泉去洗廁所浴室，還有什麼？現在我們不能靠觀光了，我因為有觀光客，所以開小吃店，十個觀光客來這邊，有幾個會吃我們的店？！不是只有我的店喔，大家都一樣喔！」

「現在，現在我們可以做什麼？我們原住民沒有那麼多錢，可以蓋溫泉，可以開店。小孩只能到台北打工，還有的去洗浴室，現在在烏來，還有什麼可以做？」

隨著數十年的觀光發展起伏，烏來原住民的酗酒問題日益嚴重，當地泰雅婦女甚至不願嫁給當地原住民男性。郭孟佳(2005)的研究指出，觀光產業初在烏來萌芽時，觀光工作尚未多元發展，泰雅女性僅

單純地跳舞唱歌賺點小錢；而當觀光逐漸發展，泰雅婦女的收入也隨之改變，薪資、小費，再加上商品銷售的抽成，相當豐沛的收入使泰雅女性積極投入觀光業。而「觀光工作」的意義對於泰雅女性以及她們的家庭而言，已產生了變化：原本補貼家用的觀光收入，成為了家中主要的經濟來源。這整體結構性產業的轉變，將早已遠離打獵與務農的泰雅男性排除在外，無法在烏來的觀光工作中有太多的工作機會，使泰雅男性無法滿足「傳統」對男性角色的期待：作為家庭的主要經濟來源。然而，此種結構性因素，卻被轉化為泰雅男性的個人問題，泰雅男性被視為沒有工作能力、懶惰，而泰雅男性也因失業、無法滿足社會期待而藉酒澆愁。面對泰雅男性的困境，反而造成越來越多的泰雅女性對泰雅男性感到失望，甚至憤怒且失望地告誡下一代，不可與泰雅男人有婚姻關係。

「我們烏來，因為我們跳舞開始有觀光喔，客人來這邊，都是我們女人在工作，在賺錢，在養家……都是女人在賺錢嘛！男人呢？泰雅男人都沒有認真賺錢啦！很不好啦，根本就不是男人，到現在也是這樣，都是女人在賺錢，男人都在喝酒，從中午就開始喝。烏來的男人，很沒有用啦，整天都只是喝酒，聚在一起，不是只有老的喔，小的那種二十幾歲的都是這樣喔，我不知道他們是在搞什麼啦，老的喔，從以前就喝，我們以前在跳舞賺錢的時候，他們喝，現在，我們沒辦法賺錢了，他們還在喝……還有那些年紀輕輕的，二十多歲也在喝，我覺得我們這些原住民女人很笨啦，賺錢讓男人喝酒的，年輕的時候一直跳舞工作，現在年紀大了，還要這樣工作……賺的錢還要讓他喝酒…想起來，真的很難過喔，覺得自己幹嘛要這麼笨，幹什麼要結婚，笨到嫁給我們泰雅的男人。」

「我不可能再嫁給烏來的男人啊，我老公死掉了，沒有老公了，如果我年輕一點，我也不可能找烏來的男人啊！愛喝酒、懶惰、髒兮兮的，誰會喜歡啊，妳看我們XX這邊，籃球場旁邊，多少人在喝酒，星期天禮拜再跟『主』說，『對不起，我不喝了』，希望『主』原諒他們，然後又繼續喝，星期天再回去又禱告，怎麼可以這樣！我也喝酒啊，可是我是明天要工作，今天晚上一定不會喝，如果喝了，反正，我早上一定要5點起床，才可以去接班啊。我們要工作，這是一種責任啊，不可以說喝酒，就翹班，起不來……妳看很多烏來的男人都這樣，不學好，愛喝酒，誰要嫁給他們？連我們自己的女孩子，都不要他們。」

綜而言之，一方面，由於傳統生產方式被迫改變，過去靠勞動就可以生活的方式演變為凡是都要花錢的生活，而進入資本主義生產方式後，山地經濟在台灣整體經濟的依賴角色，加以平地資本壟斷觀光資源，在部落經歷現代社會豐富的物質生活後，也無法再滿足於過去有衣有食就知足的生活態度。「因為我們住在山上也花費不了多少錢，那時候沒有燈、也沒有水費，也沒有電費，什麼都沒有……只有那時候買一點米，他們生活啦！」隨著生活品質的提高，生活的壓力也增加了：「你說現在那個消費那麼高，你今天沒有收入的話，那你的支出不成比例啦……也是有做工啦，因為失業、孩子生病，在找工作，現在失業率又高，原住民求工作的機會比較低。」而這些壓力也成為原住民飲酒的原因(顏婉娟，2000)。

蕭新煌(1984)所指出的1970年代初期，原住民經濟結構開始產生質的轉變的二大影響之一「山地農業基礎本身的脆弱，無法提供充份的就業機會」，從資本主義發展的歷程來看，實是資本原始積累的必然結果。因原有的生產方式遭瓦解，小生產者被迫與生產資料(土地)分離，必須出賣勞動力以換取貨幣，再用貨幣換取生活所需，亦即經過

了普羅化的過程——資本原始積累的要件。而此普羅化歷程，不僅原住民經歷，平地的漢人社會亦同，只是原住民部落在台灣資本主義發展向來的邊陲位置，較晚面臨普羅化過程。而同時，也因為原住民部落的邊陲位置，使其在成為僱傭勞動後，被納入次級勞力市場，甚至成為「產業後備軍」。

馬克思指出，產業後備軍是資本積累的必然產物，也是資本主義生產方式存在和發展的必要條件。資本主義的生產時而擴大，時而縮小，不斷循環，為因應周期對勞動力時而高漲時而減少的需求，資本主義生產的發展需要這麼一個勞動力的蓄水池。在資本主義生產危機時，工人大批失業，產業後備軍的隊伍急劇擴大；到了復甦和高漲階段，對勞動力需求逐步增加，產生後備軍則減少（許添新，1980）。因此，我們看到1960以後台灣資本主義快速擴張時期，原住民離開部落，成為工業部門的廉價勞動力，從事各種「3D」的底層勞動；而當1980中期以後，鄰近東南亞國家勞動力比本國勞動力更廉價時，「外勞政策」巧妙地替代了原住民勞動力，使原住民工人大批失業，有些因而返回部落，而失業帶來的經濟和精神壓力，成為「藉酒澆愁」的重要因素。

隨著生產方式愈來愈資本主義化後，泰雅傳統集體生活的物質基礎不在，而當泰雅族部落中彼此共同祭祀、共同獵食、共享罪罰的團體Gaga消失後，除了漸漸式微的母語象徵著彼此為同一族群外，泰雅族人的認同漸漸模糊。在經濟基礎與原有生產關係矛盾的初期，原住民部落仍能以「轉換」(conveyance)方式維持原有的社會結構（黃應貴，1975），例如望洋與平靜的泰雅人，以教會取代原有的Gaga（陳茂泰，1973:74）。但到了1970年代的人類學研究發現，原有的社會組織經過「轉換」過程後，其作用也大不如前，如望洋的共勞共作的Gaga轉換成教會後，雖維持了原有的宗教、生產、乃至分配與消費上的功用，但政治上的功能卻部份由村長及地方行政制度所分擔。即使教會的共享

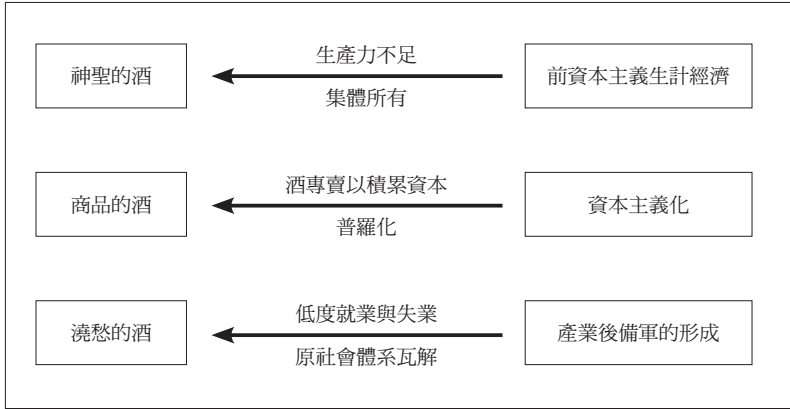
作用，也以另一種方式進行——由教會籌辦福利社售出高於平地價格三分之一的日常用品，如油、鹽等，再以此所得之利潤作為教會信徒聚餐之費用。但教會漸成了以宗教活動為主的社會組織，由原教會統一控制的附屬機構變成六個各由數家族組成的商店來聯合經營；後來更發展成由一家族獨自經營的情況，因而失去了原有的意義，而形成單一的經濟生活單位(陳茂泰，1973)。同樣的，在烏來的泰雅族人在面對生活形態的改變後，許多過去每天所需要b-syu-gan(互相幫忙一下)的工作，都變成可變pira(錢)的工作和職務，而多出的時間便成為「無聊」的罪魁禍首；而過去「每天都有每天b-syu-gan」的脈絡消失了，共食儀式就變成「喝一杯」(黃鵬仁，1996)。

隨著資本主義日漸深植於原住民部落，大多數原住民皆成為僱傭勞動，其中多為產業後備軍，時時面臨失業危機；苦悶之際，因過去集體的生活方式和社會規範早被破壞而無法舒解，只能藉與朋友喝酒形成暫時的結盟，酒聚因而成為原住民重建集體認同的重要場域。而酒，早自日治時期就成為公賣，傳統釀酒的神聖性遭破壞，而至國民政府時期更成為處處可取得的方便商品。因此，在部落所造成的景象，便如陳憲明、汪明輝(1993:95)所言，「留在鄉裡，除了公教人員，生意人以外，便是那不得已留下的小孩和愛喝酒的男女。」

以上關於生產方式與酒的意義轉化的分析總結為圖一。

代結論：「酗酒」成為結構問題的合理化論述

從各種客觀的數據，不可否認的，當代原住民社群的確產生了飲酒問題。然而，將問題歸因於原住民喝酒文化，是完全去歷史的評價。從歷史的考察，原住民過去只有在祭祀或慶典之需時才能釀酒，且飲酒有相當嚴謹的規範。酒，在原住民的傳統是神聖的，是人與神靈，人與社群之間連結的重要媒介。至今，酒仍與原住民密不可分，



圖一：生產方式與酒的意義轉化

但它所代表的意義卻變得相當負面，外界常將「酗酒」與原住民文化劃上等號。酒，不僅是外界認識原住民的重要意義框架，更是原住民自身族群認同的重要質素，不論是原住民菁英或群眾，都時時面對酒與原住民關係的問題。酒與原住民的關連，從過去的神聖、尊榮，轉變為今日的社會問題、污名，其間意義的轉變必須經過歷史的考察。本文即嚐試以政治經濟學的角度，分析酒的意義轉化與原住民社會資本主義化過程的關係。

在前資本主義時期，原住民部落的社會、政治制度與宗教信仰與其生產緊密結合，即經濟基礎與上層建築統一的狀態。因生產力不發達，需靠集體力量共同面對自然界挑戰，而有了集體共有和不斷強調整合的社會、政治、宗教制度。例如，泰雅族的Gaga便集經濟、宗教和政治於一體，具有互助耕作、共同狩獵、共同祭祀與執行罰責的功能。

日治時期至國民政府初期，酒的公賣對台灣原始資本積累產生重大貢獻，創造了巨額財富——確立資本主義生產方式的要件之一，而與公賣制度伴隨的禁止私釀酒與商品酒的方便性造成原住民傳統釀酒

的中斷。更重要的是，國家透過暴力形式迫使原住民與土地分離，原有生產方式遭到瓦解。原住民部落生產方式受日治及國民政府逐步計畫性地質變為資本主義生產方式，成為台灣整體資本主義經濟體系中的「依賴」部門。在此資本原始積累過程中，原有的傳統生產方式無法存活，原住民被迫成為僱傭勞動。然而，相對於漢人農村在1960年代「以農養工」後所釋放出的勞動力，幾乎全被工業所吸收(夏鑄九、張景森，1987)，原住民新勞動力並未被工業部門完全納入：許多外流成為非正式部門、不受保障的工作，而留在部落亦難有穩定的收入來源；而原住民未被正式納入的勞動力，便成為資本主義生產方式能不斷透過剝削而擴大資本積累的必要條件之一——產業後備軍。

隨著日治以來的資本主義化過程，原住民部落的生產方式的改變，使原有的上層建築與經濟基礎產生了矛盾。矛盾初期，原住民部落仍能以「轉換」(conveyance)方式維持原有的社會結構(黃應貴，1975)，但至1970年代後，原有的社會組織經過「轉換」過程後，其作用也大不如前。隨著資本主義日漸深植於原住民部落，大多數原住民皆成為僱傭勞動，其中多為產業後備軍，時時面臨失業危機；苦悶之際，因過去集體的生活方式早被破壞而無法舒解，只能藉與朋友喝酒形成暫時的結盟，酒聚因而成為原住民重建集體認同的重要場域。

過去，酒包含了生產豐收、和祖先和諸靈，以及部落社群的連結、自我節制與社會規範等多樣意義，如今隨著生產方式的資本主義化，酒變成極易取得的商品；而資本主義化後所造成集體認同的失落，竟很弔詭地透過酒而找尋到暫時的歸屬。以婦女為例，過去曾有屬於婦女的共同生活結盟儀式，卻隨著織布、同共烹煮小米的消失而無正式的替代活動。而飲酒所提供的聚集成為婦女新的結盟場域，而喝酒後彼此放鬆以真面目相對成為原住民婦女新的認同符碼(顏婉娟，2000)。基督宗教的傳入，其聚會雖提供某種集體認同的依據，取代了泰雅傳統Gaga中的宗教性角色，然而Gaga的經濟(共勞)和政治(共

罰)面向,卻在資本主義體系及國家介入下完全瓦解。至此,原本神聖的酒不僅只是隨手可得的商品,而不受規範的飲酒也無法再用集體約束,成為產業後備軍藉以澆愁的酒。

然而,上述來自於資本主義、殖民主義、國家發展主義等結構性因素,而形成今日我們看到的原住民飲酒問題,卻被「社會問題化」或「個人問題化」,將之歸因於原住民文化,或者個人自制能力不足等問題,原住民「酗酒」問題因而將結構之壓迫與不平等合理化。本文批評「唯文化」的論述,企圖以歷史的、政治經濟學角度的,重新理解酒與原住民的關係,期望能從原住民文化是優是劣的本質論泥沼中掙脫,提供新的思考路徑,進而激發出對原住民部落重建,乃至於原住民運動的反思的可能性。

筆者認為,當我們將原住民處境放置在資本主義發展的脈絡下重新檢視時,問題的根源才能得到釐清,也才能指引我們尋找出路。如果資本主義化是造成原住民部落瓦解,及其相應諸如酗酒等各種問題的根源,那麼,原住民運動並不能一味地強調「文化復振」,而無視於原住民部落在資本主義生產方式下永遠為邊陲的關鍵問題。事實上,諸多案例和經驗研究已讓我們看到,唯文化的社區總體營造及其衍生的各種方案,除了讓部落更加被觀光化和商品化外,部落的集體仍是加速度地瓦解中。更有甚者,不斷的觀光化和商品化,亦加速了原住民內部的階級分化,使少數有資源的原住民菁英隱然成為資產階級,對族人進行剝削。而此原住民內部的階級化問題,也在唯文化的思維下,成為原住民運動的禁忌話題。在不斷的強調原住民身份和血統為原住民運動和爭取原住民正義的正當性時,原住民運動弔詭地將原住民本質化和「他者」化,並將原住民議題侷限為狹隘的「認同政治」,看不見與跨族群／國族的工農階級結盟的必要性與可能性。本文僅以「酒」為題,希望能拋磚引玉,引起更多關於資本主義發展對原住民部落發展和運動出路的分析與討論。

參考文獻

- Andre, J. M., 1979, *The Epidemiology of Alcoholism among American Indians and Natives*. Indian Health Service, Albuquerque, NM.
- Polanyi, Karl, 1944, *The Great Transformation*. New York: Farrar and Rinehart, Inc.
- Robin, R., Long, J., Rasmussen, J., Albaugh, B., and Goldman D., 1998, "Relation of binge drinking to alcohol dependence, other psychiatric disorders and behavioral problems in an American Indian tribe." *Alcoholism: Clinical and Experimental Research* 22: 518-523.
- Seale, J. Paul, J.D. Seale, M. Alvarado, R.L. Vogel and N.E. Terry, 2002, "Prevalence of problem drinking in a Venezuelan Native American population," *Alcohol and Alcoholism* 37(2): 198-204.
- Seale, J. Paul, S. Shellenberger, C. Rodriguez, J. D. Seale and M. Alvarado, 2002a, "Alcohol use and cultural change in an indigenous population: A case study from Venezuela," *Alcohol and Alcoholism* 37(6): 603-608.
- 小林道彥，1985，〈後藤新平 植民地經營〉，《史林》，68卷5期，頁676-678。
- 孔吉文，1993，〈原住民年看原住民健康困境〉，《山海文化雙月刊》，第1期，頁110-114。
- 孔吉文，1996，〈為原住民健康促進工作計畫催生〉，《山海文化雙月刊》，第十頁48-55。
- 文崇一、蕭新煌(編)，1990，《烏來鄉志》，烏來：烏來鄉公所。
- 北山富久二郎，1959，〈日據時代台灣之財政〉，台灣銀行經濟研究室編，《台灣經濟史八集》。
- 矢內原忠雄，1985，《日本帝國主義下之台灣》，帕米爾。
- 台北縣文獻委員會，1960，《台北縣誌風俗志》。
- 台北縣烏來鄉衛生所，2000，〈八十九年度烏來鄉衛生所推動部落健康營造計畫〉。
- 台灣總督府專賣局編，1941(昭和十六年)，《台灣酒專賣史》。
- 折井博子，1980，《泰雅族噶噶的研究》，國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 吳天泰，1993，〈本土化衛生教育與酗酒防治〉，花蓮：山胞(原住民)飲酒與健康問題研討會。
- 李亦園，1979，〈社會文化變遷中的台灣高山族青少年問題：五個村落的初步比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第48期，頁1-29。
- 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和，1963，《南澳泰雅人》(上冊)，台北：中央研究所。
- 李興仁，1956，〈台北縣山胞編年〉，《台北縣文獻叢輯》，台北縣文獻委員會主編。

- 利格拉樂·阿烏，1996，《誰來穿我織的美麗衣裳》，台中：星晨。
- 林文玲，2001，〈米酒加鹽巴：「原住民影片」的再現政治〉，《台灣社會研究季刊》，第43期，頁197-234。
- 周憲文，1980，《台灣經濟史》，台灣開明書店。
- 林憲原，1986，〈南勢阿美族人的飲酒問題〉，《台灣土著社會文化研究論文集》，頁691-701。本文原名為The Alcoholism Problem in Nan-Shih Ami People，原登於《台灣研究》第2期，頁7-15。
- 金寶瑜，1989，〈農工部門間的資源轉移：從評「原始積累、平等與工業化開始」〉，《台灣社會研究季刊》，第2卷第1期，頁163-177。
- 胡海國，1993，〈山地社區酗酒之防治：理論與實際〉，花蓮：山胞(原住民)飲酒與健康問題研討會。
- 范雅慧，2000，《日治時期台灣酒專賣事業》，中央大學歷史研究所碩士論文。
- 凌純聲，1957，〈中國及東亞的嚼酒文化〉，《中研院民族所集刊》，第四期，頁1-30。
- 孫大川，1991，〈久久酒一次之一〉，《久久酒一次》，台北：張老師文化事業有限公司。
- 徐世怡，1989，〈觀光旅遊空間之社會歷史分析：以烏來為個案〉，《思與言》，第27卷第4期，頁3-46。
- 馬克思，1867，《資本論》第一卷，北京：人民出版社，1975。
- 夏鑄九、張景森，1987，〈依賴發展的空間向度：彰化平原的區域變遷〉，《環境規劃與設計導論讀本》。
- 烏來鄉公所，1949，《烏來鄉概況》。
- 郭孟佳，2005，《公主變女傭：觀光發展下的烏來泰雅族女性》，世新大學社會發展所碩士論文。
- 黃通、張宗漢、李昌樞合編，1987，《日據時代台灣之財政》，聯經。
- 黃應貴，1975，〈光復後高山族的經濟變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第40期，頁85-95。
- 黃鵬仁，1996，《族群性別的政治經濟學考察：一個北部泰雅女性的生命史研究》，政治大學民族學研究所碩士論文。
- 許木柱，1993，〈台灣地區原住民飲酒行為之社會文化基礎〉，花蓮：山胞(原住民)飲酒與健康問題研討會會議記錄，頁30-37。
- 許功明，1990，〈排灣族古樓村規律飲酒行為、習俗與規範之探討〉，《民族學研究所資料彙編》，第一輯，頁83-99。
- 許添新(主編)，1980，《政治經濟學辭典》(上冊)，北京：人民出版社。

- 陳佳文，1988，〈台灣地區菸酒專賣政策及專賣制度之研究〉，《台灣銀行季刊》，39（3）：310-335。
- 陳茂泰，1973，〈泰雅族經濟變遷與調適的研究：平靜與望洋的例子〉，國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 陳茂泰、徐裕健、蔣文鵬、王俊傑，1994，〈台北縣烏來鄉泰雅文化村規劃〉，板橋市：台北縣政府。
- 陳憲明、汪明輝，1993，〈台灣山地鄉的酒類消費與飲酒問題〉，《師大地理研究報告》，第20期，頁57-110。
- 張玉珠、楊嘉琳，2003，〈原住民族人口概況之研析〉，行政院主計處，中華民國統計資訊網，<http://www.stat.gov.tw/ct.asp?xItem=1669&cctNode=548>（2007年7月9日下載）。
- 葉元麗，1987，〈台灣地區泰雅族、排灣族、雅美族山胞酒精濫用、酒精依賴之盛行率研究〉，台大公共衛生學研究所碩士論文。
- 溫振華，2000，〈清代新店地區社會經濟之變遷〉，板橋市：台北縣文化局。
- 達西烏拉彎·畢馬（田哲益），2000，〈台灣的原住民：泰雅族〉，台原出版社。
- 楊士範，1998，〈從新飲酒文化的形構過程看台灣原住民飲食文化品味的轉變現象：一個社會歷史角度的分析〉，《山海文化雙月刊》，頁86-100。
- 楊灝，1962，〈台灣之公賣收入〉，《台灣銀行季刊》，13卷第4期。
- 廖文生，1984，〈台灣山地社會經濟結構性變遷之探討〉，台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 顏婉娟，2000，〈烏來泰雅族婦女飲酒經驗之探討〉，陽明大學社區護理研究所碩士論文。
- 蕭新煌，1984，〈台灣山地經濟政策與經濟發展問題〉，《台灣銀行季刊》，第35卷第1期，頁126-161。
- 瀨川孝吉，1956，〈台灣先住民之農業與牧業〉，《台灣經濟史四集》，台北：台灣銀行經濟研究室。
- 瞿海源，1983，〈台灣山地山胞的社會經濟地位與人口〉，《中國社會學刊》，第7期，頁157-175。
- 藍忠孚、許木柱，1992，〈現代醫療體系對社會規範的衝擊：台灣原住民社會的實證研究〉，台北：行政院衛生署。
- 顧玉珍、張毓芬，1999，〈台灣原住民族的土地危機：山地鄉「平權會」政治經濟結構之初探〉，《台灣社會研究季刊》，第34期，頁221-292。