

國立東華大學臺灣文化學系

碩士在職專班

碩士論文

指導教授：潘繼道 博士

當今南勢阿美族七腳川部落的民族認同
與部落經營

*Research of Tribalism among Northern Group of Amis Nowadays
--- Taking Cikasuan Tribe as an Example*



研究生：林憲國 撰

中華民國一〇五年六月

學位考試委員會審定書

Certificate of Approval of Examination Committee

國立東華大學 臺灣文化學系碩士在職專班

研究生 林憲國

君所提之 論文

National Dong Hwa University

The Thesis Graduate Student Proposed

(題目) 當今南勢阿美族七腳川部落的民族認同與部落經營
Title Research of Tribalism among Northern Group of Amis
Nowadays---Taking Cikasuan Tribe as an Example

經本委員會審查並舉行口試，認為符合 碩士 學位標準。

After evaluation and the oral examination by the committee members, the student complies with the master degree

學位考試委員會召集人

林 修 澈

簽章

The Convener of Examination Committee

委 員

潘 繼 道

簽章

Committee Member

委 員

李 培 德

簽章

Committee Member

委 員

林 修 澈

簽章

Committee Member

指導教授

潘 繼 道

簽章

Advising Professor

系主任

(所長)

李 培 德

簽章

The Director of Department

中華民國

105

年

6

月

29

日

ROC

Year

Month

Date

致謝辭

終於要畢業了，回想剛進研究所時，自己懷抱許多的期待與想法，卻也面臨職場上長官的警惕、家庭生活的無法適應、及許多人背後的冷嘲熱諷等困境，研究所的第一年我還是選擇了休學，心想還是放棄好了，心中嘀咕著幹嘛來念書，在所有條件對我都非常不利的情況下，終於做了休學的打算。休學一年中，不知道是心有不甘，還是有反骨的個性，心中一直出現想回學校的念頭，自問人生總不能這樣逃避下去，一碰到阻礙或是不順利，就想先放棄，從來就沒有真正勇敢地去面對，經思考後，心想反正也沒什麼好損失，總之先試試再說，於是回學校先詢問世偉老師的意見後，又再度重返校園。

回到學校後，坐在課堂上，心中踏實許多，又認識新的朋友與師長，在另一個學習的環境中，真正感受到自己像是個學生的樣子，雖然要讀的資料、文獻很多，寫報告也常要熬夜，加上白天還要上班，體力和意志力面臨最大的挑戰，不管如何，我越來越肯定這樣的決定是對的，趁這個機會，去除優柔寡斷和逃避的缺點，脫離自己熟習的舒適圈，到一個全新陌生的環境中學習，這才是我想像中的學生生活。由於還是在職的身分，工作上有許多要處理的公務，常要請假上課，下課後，又須開車回到工作崗位加班，回到家時，又要念書、寫報告，不知是否太常熬夜的關係，身體慢慢出現問題，自己又沒有立即警覺，心臟終於抗議了，原本以為只是沒睡好的關係，一直不去理會它，但累積太久了，身體還是無法負荷，終究還是被送到醫院治療，被家人告誡，不要再熬夜損傷自己的身體，畢竟健康沒了，學業也無法完成。但老天的試煉似乎還沒結束，年初時，母親遭遇車禍，必須有人照料生活，又佔掉夜間讀書的時間；家人的爭吵，從未解決，常要花許多時間溝通，於是又開始漫漫長夜寫論文的日子，就這樣，我的身體就像蠟燭一樣兩頭燒，每天在工作、學業、家人的循環中渡過。

即使如此，我也從未放棄要畢業的企圖心，因為在面臨困惑的時候，世偉老師常激勵我不要放棄，生活雖然不順遂，但是狀況沒有糟到無法完成的地步；在遇到論文的瓶頸時，繼道老師常給予耐心及細心的指導，讓我的研究論文能夠重新找到主軸，尤其老師循循善誘，仔細地閱讀論文初稿的教學態度，讓我覺得自己的認真不夠，總會想多借一些書、多閱讀一些文獻資料，才對得起老師的用心。另外，感謝林修澈教授與康培德主任在論文上的指導，讓我的研究做了新的詮釋，重新以新的思考視角看待我的研究論文，加強我的論述能力。不過，也發現原來我的文章錯字還不少，每次論文初稿經老師批改後，總是讓我無地自容，已經是不惑的年紀，還會寫出讓人疑惑的文章，覺得非常丟臉。

當然，也不能忘記我的內人及女兒，在研究所讀書的日子期間，內人一直默默地維持家中的運作，從未抱怨，女兒總會在我感到疲累的時候，給予口語上的支持與鼓勵，雖然總是在假日時吵著要出去玩，但在溝通後都能理解，讓我感覺到女兒懂事乖巧的一面，但也令我心疼她的兒時記憶，竟是陪我渡過寫論文的無數例假日。此外，也要感謝部落的舅舅、表親、堂親們，不然我的口訪也不會那麼順利，雖然被放了許多次鴿子、以及不知道幾次被灌醉的經驗，但是最後總能給我部落許多發生過的人文歷史資訊及情報，讓我能重新認識我生長的地方。最後，我要感謝主，在遇到人生最艱難，幾乎要放棄的時刻，經由禱告，給我心靈上的平靜與智慧完成論文。

憲國 105 年 於花蓮

當今南勢阿美族七腳川部落的民族認同與部落經營

摘要

本文嘗試探討南勢阿美七腳川社族人，當今對原鄉部落意識認同，藉由年度重要集會(豐年祭、捕魚祭等)，或平時傳統生命禮俗的展演，對內凝聚其部落族群向心力，對外顯現原住民多元文化特色。阿美族人傳統狩獵、農業活動有關的歲時祭儀，都需其特殊的社會組織-男子年齡階級組織來推行。

民國 50 年代以降，臺灣經濟上升及轉型，部落族人受到原鄉推力及都市拉力作用，青壯年男子紛紛移居到都會區就業，使部落男子年齡階級組織運作困難，組織逐漸鬆散及部落管理階級空洞化；80 年代中期以後，因為部落人數短少，從此未再徵召年齡階級之預備期，部落最重要的支柱-男子年齡階級組織，至此慢慢走入歷史。現存的各年齡階級也逐漸凋零殆盡，造成部落核心成員世代交替形成斷層，青壯年人口為生活移居都會區工作，教育程度及社經地位低落，無法與漢人在現實生活中競爭，族人的族群自信心漸漸喪失，對於自我族群意識日趨淡化，甚至會有否認自己為阿美族人身分等情形。

本篇論文將探討當今七腳川社族人因外來政權的更替後，在國家力量介入、經濟因素，造成土地及傳統領域的流失，都市原住民回到原鄉，失去土地情感依靠，民族認同經世代逐漸淡化；傳統祭儀、公眾事務、宗教觀遭受西方宗教信仰及居民社團的介入，部落文化有逐漸消逝的隱憂，傳統社會組織也因此空洞化，部落年輕族群意識迷失等現象，藉此剖析當前七腳川社族人自我族群認同感喪失，部落有識之士、菁英回鄉規劃部落經營，試圖振興部落傳統文化，恢復七腳川族人的傳統榮耀。

關鍵字:阿美族、南勢阿美、七腳川、民族認同、部落經營

Research of Tribalism among Northern Group of Amis Nowadays---Taking Cikasuan Tribe as an Example

Abstract

This research is to understand the tribalism of northern group of Amis people who are staying in Cikasuan Tribe. Through annual major gatherings e.g. Harvest Festival or Fishing Festival; or practicing the traditional daily life etiquettes, the coherence of tribe will be improved and the multivariate culture of indigenous characteristic will also be exposed. Traditional hunting and annual worship for agricultural activities need to be proceeded by the special unit- Male social class group.

Since 1960, the economy in Taiwan had arisen and young males in the tribes started to leave their community and gradually moved to urban area for work. There were more difficulties for Male social class group to run. The structure became loose and the management class of the tribes became weaker. The population of the tribes decreased, and recruiting of male age class had stopped. The key group of tribe, which is the organization of male age classes, became part of history after the mid 1980s. The classes of different age so far gradually shrink as the time goes and the gaps between the core members from generations are wider. Further more, the mid-age groups move to big cities for work ; the education level and the social economical status in tribes go down. Indigenous people in tribes couldn't compete with the Hans in real life. The self-confidence of whole group declined, so did the tribalism. Even some of Amis people deny that they are themselves as Amis.

This research is to discuss that the tribalism of Amis people in Cikasuan Tribe lost their land and tradition because of the intervention of government's power and economical factors. After urban indigenous people are back to mother tribe, they lost the relationship and connection with the land. The local cultural identity declined after generations and generations. The traditional worship ceremony, public affairs and the religious view is interfered by the western religion and civil group, so the tribe culture gradually vanished, the structure of traditional social units became fragile, and the tribalism of young group is losing. According to the fact that the self-identity of Cikasuan Tribal insight, tribal elite business planning to return home and trying to revitalize the traditional tribal culture and help tribe people to find their glory back.

Key word: Amis, Northern Group of Amis, Cikasuan, Ethnic identity, Tribal business

目次

| | |
|-------------------------------|-----|
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究動機..... | 1 |
| 第二節 研究目的..... | 8 |
| 第三節 研究區域概述..... | 10 |
| 第四節 研究方法與限制..... | 13 |
| 第二章 回到新的故鄉..... | 27 |
| 第一節 歷史脈絡..... | 27 |
| 第二節 戰後生活..... | 34 |
| 第三節 年齡階級運作..... | 49 |
| 第四節 豐年祭傳統及現代..... | 61 |
| 第三章 自我認同的歷程..... | 71 |
| 第一節 居家生活..... | 71 |
| 第二節 異鄉族群身分的隱藏、偽裝..... | 84 |
| 第三節 原住民運動的刺激及社會多元性開放..... | 99 |
| 第四章 新部落認同營造..... | 105 |
| 第一節 書寫部落歷史，接觸新文化..... | 105 |
| 第二節 七腳川部落特有的社區總體營造..... | 111 |
| 第三節 推動部落傳統文化、祭典觀光與社區營造結合..... | 134 |
| 第五章 結論..... | 149 |
| 參考文獻..... | 155 |

表次

| | |
|--|-----|
| 表 1-1 民國 103 年 9 月全國原住民總人口數..... | 1 |
| 表 1-2 民國 103 年 9 月花蓮縣境內平地及山地原住民人口數 | 2 |
| 表 1-3 花蓮縣 100 年 1 月至 103 年 1 月境內原住民人口人數變化..... | 3 |
| 表 1-4 民國 103 年 9 月花蓮縣境內原住民總人口數 | 3 |
| 表 1-5 七腳川傳統與現行年齡階級制度表 | 6 |
| 表 1-6 受訪者資料一覽表 | 17 |
| 表 1-7 1980 年至 1990 年原住民權益重大事件表..... | 21 |
| 表 1-8 1990 年至 2000 年原住民權益重大事件表..... | 22 |
| 表 1-9 2000 年至今原住民權益重大事件表..... | 24 |
| 表 2-1 明治 29 年(1896)廣瀨充藏記錄奇萊平原原住民族各社戶數、人數表 | 30 |
| 表 2-2 七腳川部落名稱變動表 | 31 |
| 表 2-3 七腳川部落現行男子年齡階級組織名稱及意義 | 53 |
| 表 4-1 七腳川文化發展協會組職職掌表 | 115 |
| 表 4-2 七腳川文化發展協會近年辦理的各項活動一覽表 | 116 |

圖次

| | |
|--|-----|
| 圖 1-1 花東阿美族分群圖..... | 5 |
| 圖 1-2 七腳川傳統部落地圖..... | 12 |
| 圖 1-3 現代七腳川部落位置圖..... | 13 |
| 圖 1-4 研究架構流程圖..... | 15 |
| 圖 2-1 七腳川舊址部落位置相關圖..... | 33 |
| 圖 2-2 預備參加成年禮的男子年齡階級..... | 54 |
| 圖 2-3 預備參加成年禮準階級成員服裝..... | 58 |
| 圖 2-4 預備參加成年禮準階級成員準備木材的情形..... | 58 |
| 圖 2-5 準階級成員參加越野長跑訓練(Marenreng)..... | 60 |
| 圖 2-6 準階級成員夜間練習勇士舞 (Milalidik) | 61 |
| 圖 2-7 成年組手持咬人貓的枝葉..... | 61 |
| 圖 2-8 七腳川部落豐年祭舞者呈現創新的舞蹈(一)..... | 64 |
| 圖 2-9 七腳川部落豐年祭舞者呈現創新的舞蹈(二)..... | 64 |
| 圖 2-10 早期七腳川部落舉行豐年祭開場儀式，由巫師舉行祭祖靈的情形..... | 66 |
| 圖 2-11 時任頭目陳子光先生..... | 68 |
| 圖 4-1 七腳川部落多功能活動中心..... | 110 |
| 圖 4-2 七腳川文化發展協會組職圖..... | 114 |
| 圖 4-3 七腳川事件紀念碑..... | 125 |
| 圖 4-4 七腳川事件紀念碑文..... | 126 |
| 圖 4-5 紀念碑上頭目與大羽冠燒陶圖騰..... | 126 |
| 圖 4-6 紀念碑上頭目與族人對抗日本部隊燒陶圖騰..... | 127 |
| 圖 4-7 族人現勘部落欲活化的荒廢土地..... | 128 |
| 圖 4-8 族人參加部落頭飾製作研習成果發表..... | 130 |
| 圖 4-9 族人參加豐年祭頭戴大羽冠的場景..... | 130 |
| 圖 4-10 七腳川部落農產品產銷中心..... | 131 |
| 圖 4-11 七腳川部落第一家民宿..... | 133 |
| 圖 4-12 七腳川部落南向入口 LOGO | 147 |
| 圖 4-13 七腳川部落北向入口處年齡階級木雕圖騰..... | 147 |

第一章 緒論

關於「南勢番」一詞，此集稱首度被使用是在清光緒元年(1875)羅大春所撰的《臺灣海防並開山日記》一書中初現。當時南勢番一詞所指涉的七個部落包括有:根老爺、飽干、薄薄、斗難、七腳川、里劉、脂冠冠，大致上都已和後人所稱「南勢阿美」的主要部落無所差別。¹

阿美族自稱為Pangcah或Amis。Pangcah此字含有「人」或「族人」之意。²目前在臺灣社會廣泛地使用的稱呼是Amis，此稱呼是源自於卑南族或馬蘭阿美族，原意是「北方」。³

第一節 研究動機

阿美族人世代散居臺灣東部海岸線，及花東縱谷一帶平原地區，其人口數至2014年9月統計約20萬人（參閱表1-1），目前為臺灣諸多原住民族中人口最多的一族。阿美族由於人口較多，傳統歌謠及舞蹈多元豐富，歲時祭儀獨特多樣，所以來過花東旅遊，或是見過都會區阿美族人的民眾，印象應該會非常深刻。

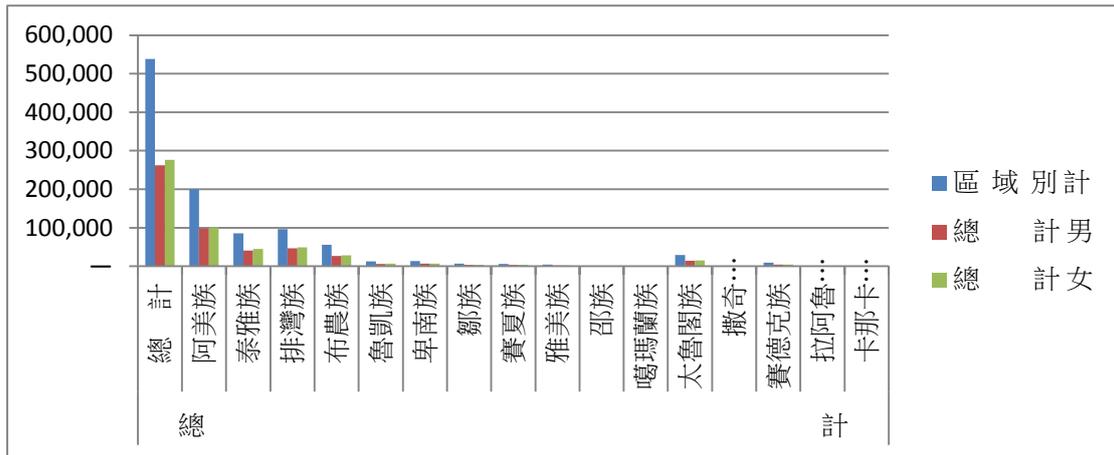
表 1-1 民國 103 年 9 月全國原住民總人口數

| 族別 | 阿美族 | 泰雅族 | 排灣族 | 布農族 | 魯凱族 | 卑南族 | 鄒族 | 賽夏族 | 雅美族 | 邵族 | 噶瑪蘭族 | 太魯閣族 | 撒奇萊雅族 | 賽德克族 | 拉阿魯哇族 | 卡那卡那富族 | 總計 |
|----|---------|--------|--------|--------|--------|--------|-------|-------|-------|-----|-------|--------|-------|-------|-------|--------|---------|
| 合計 | 200,023 | 85,604 | 96,052 | 55,815 | 12,831 | 13,326 | 6,891 | 6,391 | 4,408 | 752 | 1,368 | 29,555 | 828 | 8,994 | 183 | 59 | 538,439 |
| 男 | 98,318 | 40,601 | 46,585 | 27,036 | 6,254 | 6,448 | 3,308 | 3,092 | 2,183 | 363 | 683 | 14,277 | 416 | 4,516 | 95 | 33 | 262,580 |
| 女 | 101,705 | 45,003 | 49,467 | 28,779 | 6,577 | 6,878 | 3,583 | 3,299 | 2,225 | 389 | 685 | 15,278 | 412 | 4,478 | 88 | 26 | 275,859 |

¹ 羅大春，《臺灣海防並開山日記》(南投：臺灣省文獻委員會，1997)，頁47。

² 黃宜衛，《阿美族》(臺北：三民書局，2008)，頁2。

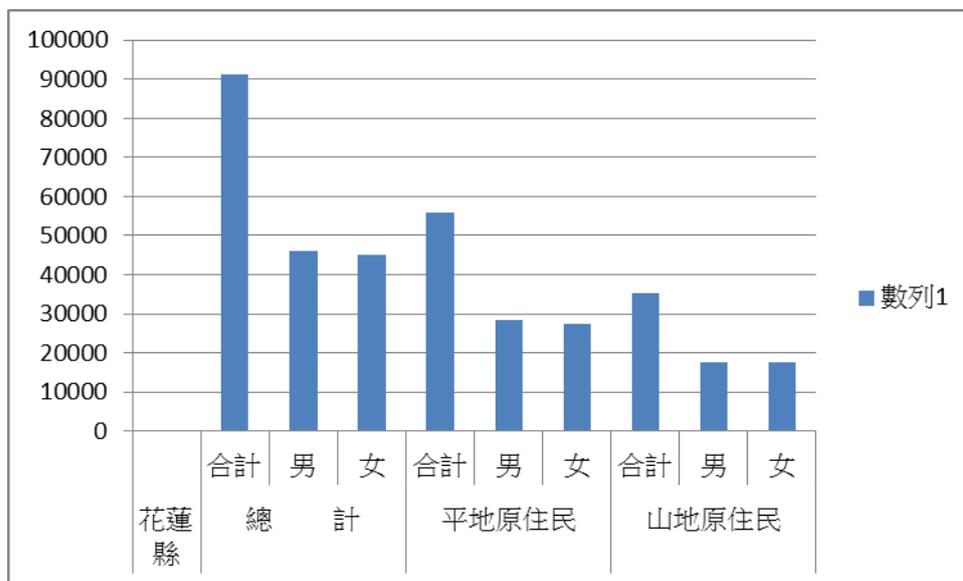
³ 許木柱、廖守臣、吳明義，《臺灣原住民史：阿美族史篇》(南投：臺灣省文獻委員會，2001)，頁2。



資料來源:花蓮縣吉安鄉戶政事務所提供。

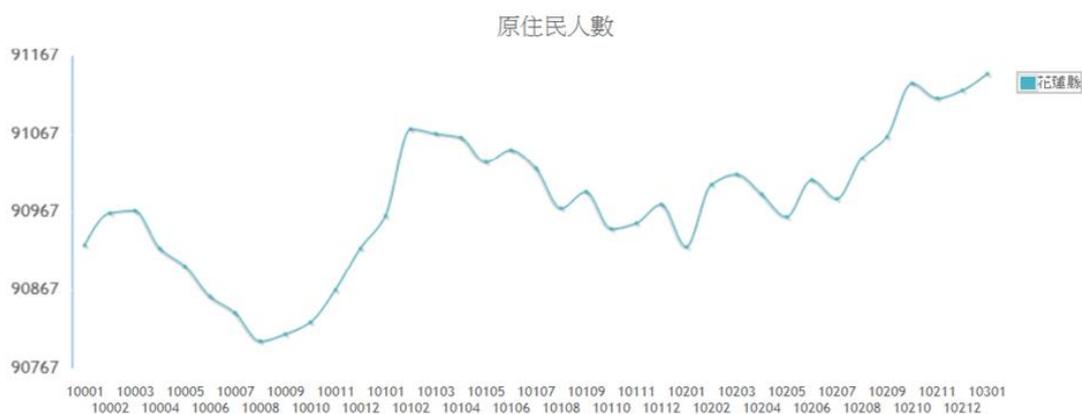
表 1-2 民國 103 年 9 月花蓮縣境內平地及山地原住民人口數

| 花蓮縣 | 總計 | | | 平地原住民 | | | 山地原住民 | | |
|-----|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| | 合計 | 男 | 女 | 合計 | 男 | 女 | 合計 | 男 | 女 |
| | 91122 | 46145 | 44977 | 55963 | 28481 | 27482 | 35159 | 17664 | 17495 |



資料來源:依據內政部統計資料繪製。

表 1-3 花蓮縣 100 年 1 月至 103 年 1 月境內原住民人口人數變化



資料來源:折線圖依據內政部統計資料繪製。

表 1-4 民國 103 年 9 月花蓮縣境內原住民總人口數

| 族別 | 阿美族 | 泰雅族 | 排灣族 | 布農族 | 魯凱族 | 卑南族 | 鄒族 | 賽夏族 | 雅美族 | 邵族 | 噶瑪蘭族 | 太魯閣族 | 撒奇萊雅族 | 賽德克族 | 拉阿魯哇族 | 卡那卡那富族 | 總計 |
|----|--------|-------|-----|-------|-----|-----|----|-----|-----|----|------|--------|-------|------|-------|--------|--------|
| 合計 | 52,388 | 2,675 | 800 | 7,971 | 72 | 425 | 37 | 57 | 16 | — | 648 | 22,036 | 612 | 797 | — | — | 91,570 |
| 男 | 26,483 | 1,128 | 333 | 4,056 | 24 | 190 | 15 | 26 | 5 | — | 331 | 11,056 | 287 | 410 | — | — | 46,279 |
| 女 | 25,905 | 1,547 | 467 | 3,915 | 48 | 235 | 22 | 31 | 11 | — | 317 | 10,980 | 325 | 387 | — | — | 45,291 |

資料來源:依據內政部統計資料繪製。

民國 103 年(2014)9 月時，花蓮縣境內原住民之中，平地原住民人數為 55,963

人，山地原住民為 35,159 人（參閱表 1-2）。再依據內政部統計資料，從民國 100 年(2011)1 月至 103 年(2014)1 月花蓮縣境內原住民人口變化折線圖觀察（參閱表 1-3），近幾年縣內原住民人口數變化不大，但似乎有慢慢增加的趨勢，是否與原住民身分法的認定限制放寬有關，讓原漢婚生子女，能自由選擇原住民身分。⁴花蓮縣原住民以阿美族人數最多，就民國 103 年（2014）9 月底資料顯示：花蓮縣原住民族，以阿美族人數最多為 52,388 人，其次是太魯閣族 22,036 人與布農族 7,971 人（參閱表 1-4）。

花蓮地區的阿美族主要散布於縱谷平原之各鄉鎮，尤其以花蓮市、吉安鄉、光復鄉及玉里鎮分布最多；而太魯閣族主要分布在秀林鄉、萬榮鄉，而吉安鄉、花蓮市及新城鄉也有不少的太魯閣族；布農族則主要集中在卓溪與萬榮等山地鄉。

阿美族的分群，最早始於鳥居龍藏，⁵其依風俗與語言的差異，以秀姑巒為界將阿美族分為南、北兩群。伊能嘉矩與粟野傳之丞則以地理分佈的觀點將阿美族分為五群：恆春阿美、卑南阿美、海岸阿美、秀姑巒阿美和奇萊阿美。⁶之後，又有佐山融吉以風俗差異作為分群依據，將阿美族分為北、中、南三支。⁷1935 年，移川子之藏、宮本延人和馬淵東一在《臺灣高砂族系統所屬の研究》一書中，重新檢討阿美族的地域性差別，提出了五個分類，分別為南勢阿美（北起今花蓮縣新城鄉，南到壽豐溪止）、秀姑巒阿美（北自花蓮溪支流壽豐溪，南到鯨溪及學田附近）、海岸阿美（北從花蓮縣豐濱鄉，南至臺東成功鎮）、卑南阿美（北自臺東縣成功鎮，南迄知本溪）及恆春阿美（臺東縣池上鄉、關山鎮、鹿野鄉、卑南鄉、太麻里鄉及屏東恆春一帶）（參閱圖 1-1）。⁸

⁴ 「身分認定」是指國家對國民個人身分作為原住民族與非原住民族所進行的分類，是一種具有「民族性」屬性的檢定工作，依照血統及父系家族(入贅者從母系)原則認定。

⁵ 鳥居龍藏，《東京人類学会雜誌》第 136 卷(東京：東京人類學會，1897)，頁 378-410。

⁶ 伊能嘉矩、粟野傳之丞，《臺灣蕃人事情》(臺北：臺灣總督府民政局文書課，1900)，頁 14。

⁷ 佐山融吉，《番族調查報告書》第二冊(臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會出版，1914)，頁 56。

⁸ 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一，《臺灣高砂族系統所屬の研究》(臺北：臺北帝國大學土俗人類學研究室，1935)，頁 55。



圖 1-1 花東阿美族分群圖

資料來源：林憲國自繪。

如圖1-1所示，在阿美族分佈的北邊屬南勢阿美，地理分佈於花蓮縣新城鄉、花蓮市、吉安鄉、壽豐鄉與鳳林鎮一帶。

阿美族是臺灣南島民族中人數最為眾多的一群，地域性的差別也相當大。而在臺灣原住民各族群中，阿美族的年齡階級組織發展得相當完整與嚴密，以男子年齡階級為中心，該組織對部落之政治、經濟、教育、倫理有其蘊含的功能。在年齡階級結構嚴密的管理制度之下，不僅促使部落分工合作，也維持七腳川(Cikasuan)社會文化，使部落獨特歷史與文化充滿生命力。阿美族的年齡階級組織在過去的研究中，從早期討論分類且視其為一政治、軍事、儀式或心理補償性功能的社會組織，到後來的研究發展轉向年齡階級的內部運作，且逐漸討論到年齡階級與其他組織間的階序、互補、歷史、記憶或族群的關係。然而，也有些研究指出與阿美族豐年祭具有共生關係的年齡階級在現代的變遷下，已逐漸成為當代阿美族相當重要的文化認同標記之一。

過去七腳川社(Cikasuan)原有八個年齡階級（參閱表 1-5），不幸於 1903 年有一年齡階級為 Hamao 舉行成年禮時，在一項長跑訓練(Marenreng)時，於途中被埋伏的太魯閣族一個一個偷襲殺害，Hamao 這一年齡階級全遭罹難，成為七腳川社

人最慘痛的歷史，當時部落頭目(Komod Looh)及長老認為此階級會帶來厄運，所以決定將 Hamao 此一級名刪除。之後七腳川社僅剩七個年齡階級級名運作，直至今日。

表 1-5 七腳川傳統與現行年齡階級制度表

| 傳統年齡階級級名 | 現行年齡階級級名 | 釋義 | 年齡 | 備註 |
|---------------------|---------------------|--------|-------|----|
| 古哈古赫 (Kohakok) | 古哈古赫 (Kohakok) | 眼鏡蛇 | 21-28 | |
| 朱布蘭 (Cupulan) | 朱布蘭 (Cupulan) | 辣椒 | 29-36 | |
| 阿拉巴卡斯 (Alafagas) | 阿拉巴卡斯 (Alafagas) | 苦楝樹 | 37-44 | |
| 阿拉底瓦斯 (Aladiwas) | 阿拉底瓦斯 (Aladiwas) | 神居住的陶甕 | 45-52 | |
| 阿拉麥 (Alamay) | 阿拉麥 (Alamay) | 流雲 | 53-60 | |
| 馬武外 (Mauway) | 馬武外 (Mauway) | 黃藤心 | 61-68 | |
| 阿樂麼特 (Alemet) | 阿樂麼特 (Alemet) | 猴子樹 | 69-76 | |
| 哈毛歐 (Hamao) | | 緊咬獵物 | 77-84 | |

資料來源：族人張金德提供。

傳統年齡階級級名優點：

- (一)沿用超過四百多年歷史的襲名制專名。
- (二)依據壽豐鄉光榮、池南、溪口等部落年齡階級組織系統表。
- (三)顯現原七腳川社正統、完整圓滿的階級制度，形成部落強悍、壯大的民族性格。
- (四)對研究部落歷史脈絡、傳統社會組織，有其依據考證價值。
- (五)對於 77 至 84 歲的部落耆老階級，能完整納入年齡編制內，呈現長老尊崇地位，及敬老服從的組織運作意涵。
- (六)吉安鄉舉辦傳統祭儀活動、豐年祭時，組織級別可以完全契合古禮制度，不致遺落重要儀式，觸犯禁忌。

現行年齡階級級名缺點：

- (一) 因級數的缺漏，行使傳統祭儀會過於簡陋、不隆重，而招致惡運。放棄「哈毛歐」此一級名，認為對祖靈不尊重。
- (二) 不完整、殘缺的年齡制度，無法展現七腳川部落的族群特色，及昔日部落光榮歷史。
- (三) 對於 77 至 84 歲的部落耆老階級，無法獲得族人敬重，及階級組職傳統意義的流失。部落在舉辦傳統祭儀、豐年祭活動時，相關的儀式無法連結。

9

從小自有記憶以來，對於自身有原住民血統及我族群意識的認知，常帶有些負面的抗拒，每當教科書對於原住民的描述，通常見到的相關字眼，大都和落後、未開化、原始有相關聯。或是眼見族人於現實生活中，在經濟活動、社會地位、教育程度、就業情形等面向上，往往落後漢人一大截，族群自信心深感矮化，經常和漢人於生活作息接觸後，心中常會否認自己為原住民的事實，抑或是暫且忘記自己是原住民的身分。

常聽到部落耆老在茶餘飯後閒聊時的話題，不外乎是部落外出的年輕人不常回來參加每年一度的豐年祭，造成當今每個年齡階級有嚴重的斷層，部落成員正逐漸空洞化，還有部落的人口高齡化問題，或是抱怨每年的歲時祭儀籌備工作，會場的建置、整個儀式流程的規劃設計大都是老年人所建置的，雖然偶有中年成員參與，但人數不多，而且參與時間也不長，頭目與耆老非常憂心部落的傳統文化無人可以傳承，就此斷送在他們這代手上。

土地也是原住民傳統文化的精髓所在，更是原住民族的母親。臺灣原住民族歷經多個外來政權的統治，對原住民土地制度均造成莫大的影響，早期的文獻也呈現殖民者因土地經濟資源的利益，制定法令及各項政策，巧取原住民之土地。

藤井志津枝在《日治時期臺灣總督府理蕃政策》論述日本治理臺灣原住民族不同時期的政策，而臺灣總督府的「理蕃政策」便是以經濟開發臺灣山地為要務，1897 年便著手進行臺灣「土地調查」確立自然資源範圍，即「官有林野及樟腦製造業取締規則」及「臺灣林野調查規則」以執行掠奪原住民世代生活、狩獵、征戰的土地及山林資源，甚至制定法令，表明蕃地即是無主地，既然是無主地就是國有地的認知，造成原住民的土地成為國有地。¹⁰

國民政府初來臺灣，在強勢漢人文化的前提之下，是以漢人為中心的同化模式，強調文化的從屬同一來源，而刻意的漠視原住民在雙方傳統文化上的異同，

⁹ 吉安鄉七腳川部落族人張金德報導，林憲國訪問，2013 年 11 月 03 日。

¹⁰ 藤井志津枝，《日治時期臺灣總督府理蕃政策》(臺北：文英堂出版，1999)，頁254。

例如推行說國語、學習漢字等運動，使得原住民傳統語言逐漸瓦解。在土地問題上，也採取類似日治時期的模式，部落族人因為不熟習漢人的土地法令，且族人在當時普遍不識字的情況下，雖知道需辦理土地登記手續，才能取得土地所有權，但礙於族人害怕繳稅，一旦辦理土地登記後，稅賦的費用則將無法承擔。¹¹

此外，漢人常藉由優勢的經濟手段在原住民部落，威脅利誘施予原住民賒貸，待族人無力償還時，就蠶食鯨吞他們的土地，族人因此被迫遷離居住地，在喪失賴以生存的土地之後，導致生活更加的貧困。原漢之間以物易物的情形，在戰後時期的傳統部落中可見，漢人對原住民在言語上的歧視依舊存在，也有部分漢人中間商對於山產的交易行買低賣高的經濟剝削，一轉手所賺價差為付出勞力的原住民收入的數倍，漢人對原住民的歧視、對原住民的經濟壓榨存在於語言及買賣交易過程中，在夜市中都市原住民購物不像漢人會殺價，以上種種生活對於收入較低的原住民而言，在日常生活支出上卻比漢人多，因為常居住在都市邊緣，生活機能缺乏，所以購物的交通成本也較漢人為高。

族人為求生活，離開部落移居都會區求職，但都會區物價高漲，生活收入無法負擔購置住房舍，為有一個暫時安身之處，常會擠身居住在工寮，或是在都會邊緣地區的河川用地、廢棄軍事用地等無人使用土地，撿拾不用的廢棄建材，搭建違章建築，成為政府驅離及拆除的對象。

經濟不景氣的社會結構，對於原本就處於就業弱勢以及經濟依賴的都市原住民的就業問題無異是雪上加霜，連帶影響居住問題，有些族人嚐試想要回到原鄉重新生活，但是回鄉是回到原鄉的農村，部落所面臨的經濟生活壓力一樣存在，有沒有土地？有沒有住所？遑論就業機會，生活的適應以及子女的教育等問題均困擾著都市原住民，因此回鄉的路上，感覺路途更加遙遠，遑論和原鄉部落的土地情感、故人回憶。

第二節 研究目的

在現代的諸多文獻及社會議題中，我們不難看見、聽見原住民在談自己的族群認同，而談論的背後同時夾著一股恐懼原住民族群滅絕與文化流失的憂傷，對大環境長久以來不公平對待的反抗，族群尊嚴與自我認定受到扭曲的痛苦與不平。相對於原住民，非原住民談自己的認同，多架接在文化尋根與發揚、政治選舉利益、歷史仇恨平反之中，無須害怕自己的民族會消失，就算社會有一些刻板的印象描述，也很容易被重新解讀，或是根本無損於非原住民的自我認同，語言、文

¹¹ 陳雪芳，〈消失的原住民土地權以東海岸阿美族個案為例〉（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2010），頁 49-72。

化仍能延續、轉變，這樣的處境大異於原住民族的社會生存。

孫大川指出原住民長期處在同化的政策之中，使原住民族的姓氏、語言、社會制度及祭儀風俗流失。謝世忠認為，在臺灣原住民與漢人（或包括中國其他地區非漢族群）的關係，是由歷史和文化等要素影響族群的互動模式，並且常以二元的架構來認定族群本身的民族性，然而類種族主義的觀點卻充斥於這種架構建構者的身上。¹²

在臺灣四大族群（外省、客家、閩南、原住民）中，原住民常常成為弱勢被宰治的族群，當權者長久以來就以父權式、權貴姿態的方式對待原住民，從不曾站在原住民的角度，來教育撫化，政策上常以設置圍堵隔離區域，阻礙和文明世界接軌的機會，甚至是恣意妄為的規劃原住民的生活，如山地平地化、集團移住、隘勇線推進等的政策，看似是在扶助原住民，其實反而是更加弱化了他們。

男子年齡階級組織是阿美族傳統社會組織之重要核心，部落內所有公共政策與政治活動的工作推行，都須該組織擔任，並肩負維護部落安全與傳統文化延續等多重神聖任務，兼具社會、軍事、政治、法律、經濟與宗教等功能，部落的文化藉由組織運作被孕育創造，同時文化根源也在組織的維護下，代代傳承延續，部落得以長久發展。¹³然而阿美族傳統的男子年齡階級組織，在日治時期面臨第一次的衝擊，在國家力量的介入下，部落的領導階層遭受嚴重的干擾，執行公眾事務的勞動力被層層剝削殆盡。日治時期，阿美族是日本政府最主要的勞動力來源，據昭和 11 年(1936)《高砂族調查書》的統計，當年全臺原住民勞動人次達 157 萬，其中以阿美族所提供的勞動人次比例最高。¹⁴部落人口的流失，穩定的力量無法伸展發揮。到了國府時期，又面臨第二次的考驗，由於經濟起飛，都市急需大量的勞動力，部落人口快速遷移，原鄉人口急速下降，造成部落青壯年的年齡級距嚴重斷層，教育的普及，也取代年齡階級組織的知識及技能的傳授，形成當代阿美部落中的年齡階級組織名存實亡的情形。

臺灣在工業化的過程中，提供了族人一個提升物質生活的轉變契機，但也造成部落傳統文化適應的問題，例如，男子年齡組織中年老的成員已漸漸失去對年輕成員的權威性，重要的部落節慶無法遵循傳統方式要求年輕成員規劃籌備，新

¹² 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典－北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭參與及文化認同》（臺北：行政院原住民族委員會、南投：國史館臺灣文獻館，2007），頁 205-225。

¹³ 王忠義，〈臺東麻老漏部落阿美族年齡階級組織之研究〉（臺東：國立臺東大學區域政策與發展研究所公共事務管理在職專班碩士論文，2008），頁 55。

¹⁴ 李玉芬，《消失中的都市部落-臺東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變》（高雄：麗文文化事業股份有限公司，2007），頁 102。

世代文化的衝擊及刺激下，無法尋得後續接替傳統文化的族人，快速的現代生活步調，年輕世代對於傳統知識技藝的傳承，更顯得缺乏耐性適應。

年齡階級並非總是運作和諧，這各組職系統性的間隙、複雜部落體系的決策運作，青年階級和部落長老間構成了一個微妙的權力平衡，尤其是部落權威與權力體系早已鑲嵌在國家、教會與不同形式的居民組職(譬如部落文化發展協會與社區發展協會)的複雜網絡裡。¹⁵

本研究欲透過相關文獻的探討、田野調查和部落耆老口述歷史的方法，依據問題意識，擬定下列研究目的：

- 一. 部落現今年輕世代，對自我族群意識的了解與認同、自我文化認同感是否有概念及差異上的認知?及其造成自我族群意識日漸淡化的原因為何?
- 二. 部落傳統社會權力結構因時代的變遷，及居民團體的挑戰，面臨失序危機，其中造成的原因為何?族人如何因應?
- 三. 隨著部落族群意識結構改變、原住民社會運動刺激，族人要如何復振部落內的傳統文化及族人在國家社會體制中的公民權益?

第三節 研究區域概述

本篇論文主要探討七腳川社傳統部落，除了西班牙與荷蘭在臺時期，所處傳統領域，因為諸多史料均未詳細記載，所以無法得知當時其部落規模，但是七腳川一詞(Chicasuan; Sicosuan)，已躍然出現於大航海時代西方世界在臺灣探金的記錄上。¹⁶

清代記錄則是要從知州胡傳所撰《臺東州采訪冊》上，清楚劃分其地理位置與人口，「薄薄社在花蓮港西北四里，……舊七腳川部落在薄薄社北，距花蓮港十二里，三百四十戶，男女共一千六百三十六人」，舊七腳川部落的人口在南勢阿美是最多的，勢力也比其它部落強盛。¹⁷

七腳川社的阿美語稱為*Cikasuan*，原意為盛產木柴之地，因為七腳川人的祖先剛遷於此地時，見此地盛產柴薪，便以地方的特徵命名為*Cikasuan*。從構詞分析來看，它是由詞根*kasuy*與合成綴詞*ci....an*共同構形成詞，即*ci-kasuy-an*，其中合成綴詞*ci....an* 意為「在...地方」，*kasuy*原意為「木柴」。 *Cikasuan*一詞最早

¹⁵ 莊雅仲，〈有「夢最美」：族群認同與承認政治〉，《臺灣人類學刊》8卷2期(臺北：臺灣人類學刊編輯委員會，2010)，頁17。

¹⁶ 康培德，《殖民接觸與帝國邊陲-花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》(板橋：稻鄉出版社，1999)，頁32。

¹⁷ 胡傳，《臺東州采訪冊》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960)，頁35-36、66。

出現在1630年西班牙文獻。¹⁸而在許木柱、廖守臣、吳明義所撰的《臺灣原住民史—阿美族史篇》一書中提到七腳川社的起源故事：

他們認為其祖先曾住在七腳川舊址西方的高地，其地叫Naluma' an，這裡所謂之Naluma' an與薄薄、荳蘭社流傳之口碑，同是「發祥地或舊部落」、「住宅舊址或廢墟」之意，但值得注意的是後者在荳蘭社附近的平原，前者住在山上，……。荳蘭社的口碑也有流傳，說是曾住舊七腳川社西方山地。這也可能遠古時代的洪水時期，他們的祖先兄妹二人漂流至Tatifurancan(今加禮宛，花蓮市西方)山，因子孫繁殖回到奇密社附近之Cilangasan，然後，族人之一部份又向北移動，成立「南勢阿美」諸社，其中，舊七腳川部落之祖先們聽說也來到同社西方(Kuduvang)，此地位置雖然與他們諸社口碑流傳地理位置不一致，但是此處所謂Kuduvang，可能是指舊七腳川部落系統所謂的Naluma' an一地。¹⁹

在清朝的史料記載中，「七腳川」曾經是代表花蓮奇萊原野的村落地標，²⁰在經「加禮宛」事件後，七腳川社族人人口高達1628人，²¹七腳川在荳蘭與薄薄的傳說中，提及與其視為共同祖先來源，但較早獨立出來而自成族群系統，因為早脫離共同祖源的牽絆，缺乏彼此的約束力，經幾個世代的自我發展後，加上人數優勢，七腳川部落開始向外征戰。

一、日治時期部落傳統領域:

傳統的七腳川部落是以現今花蓮縣吉安鄉福興村，西面的三軍公墓下方的山麓緩坡區域為主，該區域包含吉安鄉西邊大部分的平原土地及緩坡地形，以現今行政區域範圍包含太昌、福興、慶豐、吉安及南華等村落。²²

傳統部落以刺竹環繞東、西、南、北門，它的功用除了保護部落外，每個門都有不同的意義。東門為七腳川部落主要的出入口，南門為婦女外出耕作的進出門口(參閱圖1-2)。²³傳統的七腳川社族人為了生存，經常至北門出征與太魯閣族

¹⁸ 林素珍、林春治、陳耀芳，《原住民重大歷史事件：七腳川事件》(臺北：行政院原住民族委員會、南投：國史館臺灣文獻館，2005)，頁21。

¹⁹ 許木柱、廖守臣、吳明義，《臺灣原住民史—阿美族史篇》(南投：臺灣省文獻委員會，2001)，頁66。

²⁰ 高拱乾，《臺灣府志》(南投：臺灣省文獻會，1995)，頁14-15。

²¹ 康培德，《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，頁191。

²² 胡政桂，《七腳川社(Cikasuan)的研究》(臺北：國立政治大學民族研究所碩士論文，2003)，頁28。

²³ 林素珍、林春治、陳耀芳，《原住民重大歷史事件：七腳川事件》，頁15。

戰鬥，並將馘首放置北門的首棚架上，顯示七腳川部落在當時是時常和北方的太魯閣族爭戰。七腳川部落的傳統領域約有3000公頃，活動範圍非常遼闊，從北部的新城南下到壽豐鄉的溪口。²⁴

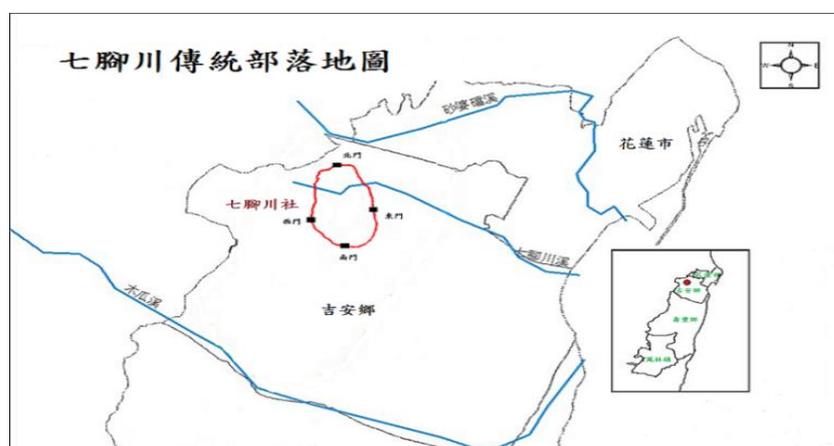


圖 1-2 七腳川傳統部落地圖

資料來源:林憲國自繪。

北有強悍作風的太魯閣族群，南有世仇的木瓜番群，在南北環似夾擊的威脅下，又自居南勢阿美各社的族群屏障，這樣的地理環境，七腳川社族人常與鄰近族群發生衝突。且其活躍的區域，位居該平原水路匯聚要道，不僅土地肥沃，蘊藏的獵物數量及物種，應該也會受到各部落的覬覦及爭奪，因而衍生出大小區域衝突，擴大演變成小規模戰事。

二、現今太昌村七腳川部落範圍:

現今的太昌村七腳川部落於民國 37 年(1948)形成一村落(參與圖 1-3),名為太昌村,又稱美雅麥(MIYAMAY),²⁵日治時期屬於吉野村的北園。為恢復傳統部落名稱,於民國 93 年(2004)8 月,經由全村族人達成共識,正式稱為「七腳川部落」。日治時期在七腳川事件後,族人被迫移居至鯉魚尾(Rinahern,今光榮)、池南(Vanaw)、荖溪(Luki)、溪口(Kiku)等部落時,在經過部落休養生息後,社內人口開始飽和,且當時日本官營的移民村(吉野村),因為日本本國移民勞動人口過少,再加上太昌、南華地區的土地,也急需大量的勞動力開發,於 1930 年有六戶族

²⁴ 黃寶珠,〈空間、命名與地方認同-花蓮阿美族七腳川人的歷史與經驗〉(花蓮:國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文,2010),頁9。

²⁵ 美雅麥(MIYAMAY),即「宮前」的日語諧音。

人的七腳川族人，其中為 Siri、Potal-pohgoy、Dawa-Kacao、Fedi-poces、Hino-Looh、Mayao-Solda，經詢得移民村日人的首肯，六位流散各部落的七腳川人再度回流到故地作族群再發展，之後陸續有撒奇萊雅族人、荳蘭社人遷來混居，目前七腳川人有八十幾戶人，人口約四百多人居住。²⁶



圖 1-3 現代七腳川部落位置圖

資料來源:google 地圖網址

https://maps.google.com.tw/maps?hl=zh-TW&biw=1366&bih=627&q=%E8%8A%B1%E8%93%AE%E7%B8%A3%E5%A4%AA%E6%98%8C%E6%9D%91&um=1&ie=UTF-8&sa=X&ei=fglmVITIGOS7mgWrhoIw&ved=0CAgQ_AUoAQ&output=classic&dg=brw

下載時間：2014.11.12

第四節 研究方法與限制

一、文獻分析法

本研究先參酌前人研究的成果，做為筆者研究相關理論之主要參考，包括國內外原住民歷史、文化、政治、社會組織等，尤其是前人所做類似臺灣南勢阿美族年齡階級組織、族群認同、部落土地變遷等相關研究，極具價值的文獻，不但可從前人研究出的結果，對照現今事實，更是本研究立論之根據，可同時彌補筆者主觀論述上的盲點；對於不足或未注意的部分，則依據現實狀況予以補充說明，而其來源為以下：

(一) 相關之研究報告、發行刊物、學位論文等。

²⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問，2013年12月23日。

(二) 相關人類學之學說與理論。

(三) 一般論述、民間通俗典故、具創造性或思考性的文章、報刊雜誌等為主要參考資源。因此，本研究採圖書館式的文獻整理與分析的方法，透過相關文獻的分析整理，以形成本研究之概念架構與理論基礎。

二、深度訪談法

所謂質性訪談，是在訪問者和受訪者之間針對研究的概略計畫互動，而不是一組特定的問題，必須使用一定的字眼和順序來詢問的方式。

本研究是採深度訪談的方法，並以立意取樣法選擇訪談對象，以部落歷任頭目、部落發展協會、部落菁英、意見領袖及男子年齡階級組織重要成員等為主要訪談對象，其原因係不在於一般化的推論，其目的在於瞭解個別受訪者的經驗、經歷、看法與意義。質性研究者所關注的不是「客觀分類計量」、「普遍法則的尋找」或「因果假設的論證和統計推論」，而是「社會事實的建構過程」，以及「人們在不同的、特有的文化社會脈絡下的經驗和解釋」。²⁷訪談法（interviewing）可分為下列幾種：

(一) 非結構式訪談往往是以日常生活閒聊方式（everyday conversation）或實際參與之人士、專家訪談取得。

(二) 半結構式是以「訪談大綱」來進行訪談，對象可以是個人或團體。個人訪談即所謂深入訪談法（depth conversation），而團體訪談即焦點團體法（focus group），深入方式是對特定議題深入探問（prodes prompt）。

(三) 結構式訪談，即有累積分類、排序法等進一步澄清認知或決策活動的研究技術。

本研究採半結構式訪談方式為主、非結構式訪談為輔，以歷任頭目、部落發展協會幹部、耆老及一般部落男子等為訪談對象，以訪談大綱來進行訪談，建立彼此之間的信任對話，透過有系統的訪談資料蒐集和分析，選用深度訪談法，做

²⁷ 胡幼慧，《質性研究：理論、方法與本土女性研究實例》（臺北：巨流出版，1996），頁 325。

為最主要的資料蒐集方法並發展出合理之論述。

三、參與觀察法

參與觀察法幾乎適用所有關乎人類存在的研究，經由參與觀察法可以對發生的事件、參與事件的人或物、事件發生的時間地點、事件發生的歷程、特殊情境下發生的原因有所了解、進行描述。筆者係七腳川部落阿美族人，除積極努力蒐集部落的活動資訊，並在時間許可下參與部落活動，並進行觀察與記錄。參與觀察場域包括部落重要祭儀、日常生活聚會、教會禮拜堂等場合活動，所有的觀察都以田野筆記記錄之。整體而言，本研究以深度訪談為主要研究方法，參與觀察法為輔，以田野與訪談錄音稿為基礎進行分析。

四、研究架構流程圖:

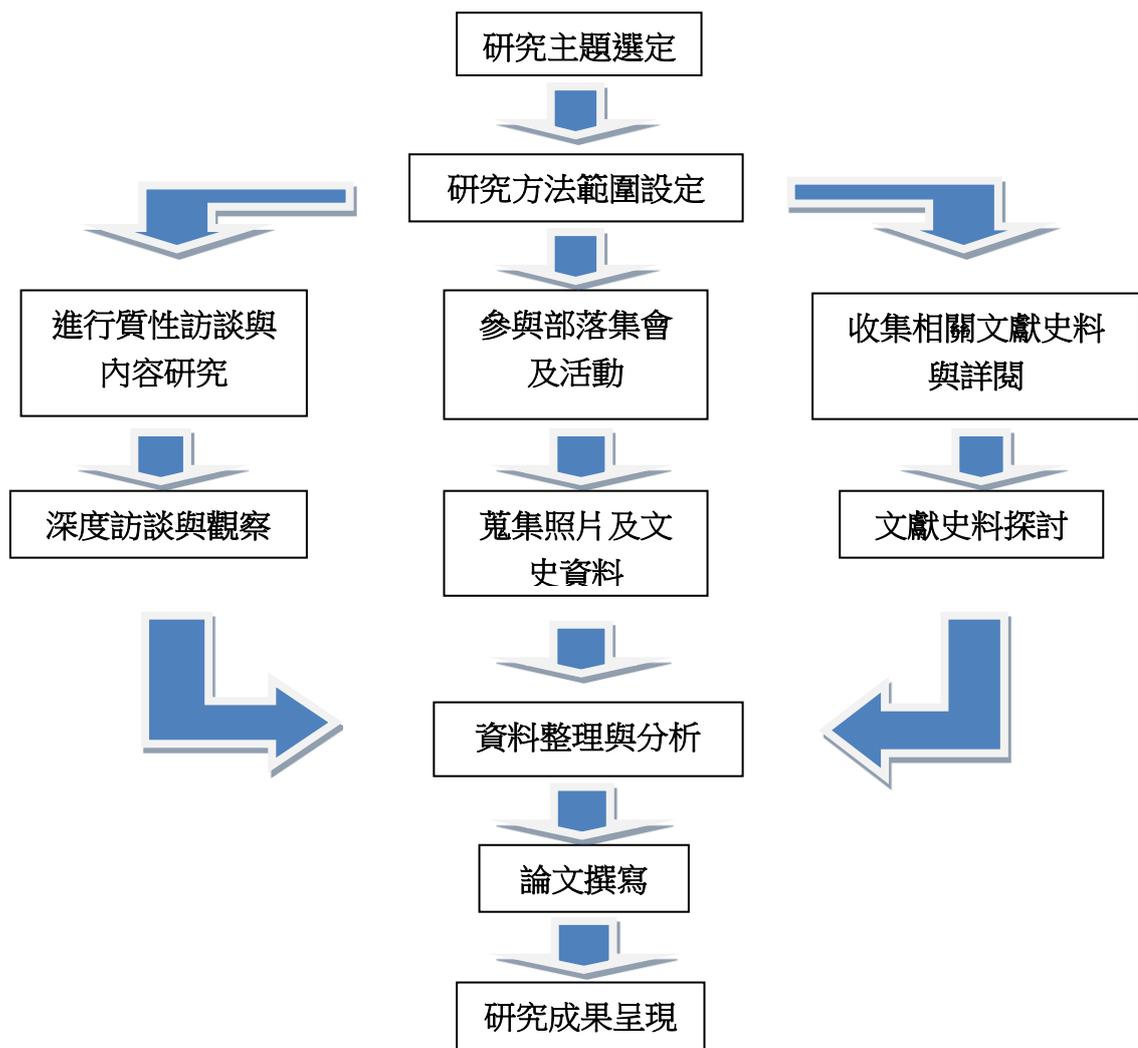


圖 1-4 研究架構流程圖

本研究的架構為根據研究主題動機，來進行相關研究蒐集，確定研究目的之後，設定研究範圍。首先根據研究範圍及相關文獻進行探究，先具備訪談知識後，再進行部落深入訪談，訪談過程中進行錄音及文書處理，了解部落族人對於七腳川部落土地範圍認知。日治時期因七腳川事件造成族人流離失所，族人回到故地，從新再建七腳川部落。在此探討部落重建時，族人是如何聚集、農業生活甘苦、快速工業化如何衝擊族人情感、生活。戰後，臺灣經濟上升，國人生活大獲改善，民智大開；解嚴後任何議題言論不再受箝制，意識型態的社會運動開始登場，原住民族耳濡目染大量接受刺激，開始仿效漢人，如何為族人爭取對等權益，最後凝聚部落族群意識認同，以祭儀的重建為目標，作深入探討為結論。

五、語言限制

在田野訪談的研究過程中，筆者在尋找七腳川族人的訪談對象，大都年紀約 70 歲以上，訪談名單裡有些耆老年紀超過 80 歲，筆者在詢問日治七腳川社形成時，因年代久遠，許多耆老、族人都已忘記，或是記不太清楚部落是如何開始形成？部落的成員是如何聚集？再加上筆者的母語不流利，溝通困難度提高，在田野上要確認詢問的資料，是否為本身研究所需要？或是其中的資料，經過筆者、翻譯人員的解讀，田調資料是否顯現真實性，其中雖有國語、阿美語、日語、閩南語交互使用，雙方各自的意思是否達到溝通與了解？

語言是文化的符號，具有溝通傳遞訊息的工具，同時也是表現族群身分與認同的記號。雖然小時候長輩常在日常生活中教導阿美語，但在求學的過程中，還是以中文及閩南語和長輩溝通，母語在聽的部分，大都能了解其中的意思，但在說的部分就極為吃力，有非常多的部分還需仰賴翻譯者。但為了能夠表現自己族群的認同，在回應上，還是儘量以母語詢問，在訪談過程中仍是筆者與翻譯者交叉詢問，以免因語言隔閡的因素上，影響訪談的進度與內容的詮釋。

六、部落耆老的流逝

在多元的族群社會裡，強調多元文化的相互欣賞與關心，筆者儘可能在有限的時間內，找到更多的地方耆老及長者，以口述訪談的方式記錄。但是對於日治時期六位移墾現今七腳川社先鋒記憶的族人，大多已逝世或是移居別的地方，對於早期部落記憶的耆老，大約都是二、三代以後，或是戰後時期移居過來的族人，

經過歷史的變遷，研究阿美族七腳川部落地方歷史數量算齊全，但是大多是在日治時期的研究，六位族人回到吉野移民村以北的北園之後的部落歷史，戰後至今文史資料非常少，部落耆老可能會隨著時間流逝，而離開人世，這些戰後的地方史，便會隨著老的去逝，一起帶到棺木裡，消失於時空的灰燼中，後人則只能憑空想像當時戰後部落的景象及族人生活的畫面。

七、研究對象

本研究以七腳川部落作為研究對象(參閱表 1-7)，部落族人有些居住於現今部落，有些旅居外地，有些則是歷經「七腳川事件」後繼續居住於遷移的部落中。依年齡觀察受訪族人大約 30 歲至 80 幾歲之間，成長生活經驗大多是在七腳川部落，也有些是鄰近部落，但是每位族人心繫部落，和族群血緣連結的臍帶，經過時代的更迭，述說自己成長的經驗、部落隨著時間的流轉走向文明，以及都市族人和其他族群互動的過程、內心的變化。族人在面對族群身分歸屬的抉擇，與社會的族群關係、政策、認同、文化等問題，將從口述資料中一探究竟。

受訪族人除了不侷限於事實性問題的追究外，更重要的受訪族人內心的認知情感，藉此從中了解成長經驗反映的歷史脈絡及當代的族群關係的影響。而對於受訪族人敘述出來答案的真實性，以及為何要給出這樣的答案?背後的意義為何?受訪族人如何以自我族群的價值觀，去感受或是看待族群認同，進而延伸至部落意識萌發，在認同自我的過程中，面臨哪些阻礙?族人採取的對策為何?都市生活對原鄉部落有何影響?這些答案都在族人口訪資料中，需要筆者去理解及探究。

表 1-6 受訪者資料一覽表

| 編號 | 受訪者代號 | 年齡 | 性別 | 受訪者背景 | 職業 | 備註 |
|----|-------|----|----|---------------------------|-----|----|
| 01 | 湯田德 | 80 | 男 | 部落長老，早年旅居北部，退休後回到部落。 | 建築業 | 退休 |
| 02 | 湯淑晴 | 48 | 女 | 嫁給漢人，已離婚，離婚後曾短暫居住部落，北上謀職。 | 電子業 | |
| 03 | 湯文傳 | 47 | 男 | 都市原住民二代，曾在北部經營油漆業。 | 建築業 | |
| 04 | 張月珠 | 76 | 女 | 早年結婚移居到北部，退休後回到部落。 | 家管 | |

| | | | | | | |
|----|-----|----|---|--|------|----|
| 05 | 張金德 | 69 | 男 | 部落長老，曾任職花蓮縣督察警官，101 年退休，七腳川第一代族人 Siri 的後代。曾擔任七腳川文化協會青年發展委員會主委、部落文化發展委員會主委。 | 公務員 | 退休 |
| 06 | 張月嫵 | 70 | 女 | 嫁給外省籍，居住吉安鄉，後改信奉基督教。 | 服務業 | 退休 |
| 07 | 張智豪 | 32 | 男 | 現任北部醫院藥劑師，現任七腳川樂團團員，旅居北部，熱衷部落公眾事務。 | 醫藥業 | |
| 08 | 張閏逸 | 31 | 女 | 現任北部公家醫院護理師，為部落第四代族人。 | 護士 | |
| 09 | 林義國 | 49 | 男 | 經營運輸業，妻子為荳蘭部落族人，現居部落。 | 運輸業 | |
| 10 | 林憲賓 | 47 | 男 | 現職郵務士，現居臺北，曾多次參加原住民社會運動。 | 公務員 | |
| 11 | 林蓉娟 | 46 | 女 | 原漢通婚家庭第二代，丈夫為部落族人，離婚後生活於北部，現居部落。 | 家管 | |
| 12 | 林翰 | 44 | 男 | 旅居北部，妻子為太魯閣族人，育有兩女。 | 服務業 | |
| 13 | 林憲樺 | 43 | 男 | 現為電子業老闆，居住北部，妻子為客家人。 | 電子業 | |
| 14 | 林建雄 | 42 | 男 | 現居部落。 | 服務業 | |
| 15 | 卓阿敏 | 56 | 男 | 現居壽豐鄉志學村，大部分親屬居住在七腳川部落。 | 服務業 | |
| 16 | 周業軒 | 33 | 男 | 現居部落，現任七腳川文化發展協會青年發展委員會幹部。 | 餐飲業 | |
| 16 | 鄭玉媚 | 80 | 女 | 現居壽豐鄉池南部落，祖先為原七腳川社人。 | 家管 | |
| 17 | 吳金財 | 82 | 男 | 出生成長於七腳川部落，現居新城鄉嘉里灣區域。 | 建築業 | 退休 |
| 18 | 賴文雄 | 41 | 男 | 早年喪父，隨後和家人搬離部落到壽豐鄉光榮部落。 | 大理石業 | |
| 19 | 邱景福 | 62 | 男 | 出生於部落，從小被外省人領養。 | 建築業 | |

| | | | | | | |
|----|-----|----|---|---|-----|----|
| 20 | 蔡美娘 | 66 | 女 | 出生於壽豐鄉月眉部落，年輕時嫁來七腳川部落，曾任七腳川文化發展協會婦女事務部主委。 | 護理師 | 退休 |
| 21 | 蔡盛功 | 63 | 男 | 部落長老，曾任七腳川文化發展協會會長青事務部委員。 | 務農 | |
| 22 | 蔡信義 | 56 | 男 | 經營部落民宿，曾任七腳川文化發展協會總幹事。 | 服務業 | |

筆者整理受訪者個人資料資料繪製。

筆者在田野調查裡也發現，部分受訪者已忘記七腳川部落早期族人的生活概況，尤其是七腳川事件後，七腳川人分散各地部落的生活記憶，及相關的七腳川族人遷移至現今部落的過程。目前筆者知道七腳川相關的研究文獻中，大多主要討論族群關係或是七腳川事件的發生原因與過程，但在七腳川部落戰後的地方史尚未有學者作探討，期盼本研究可以提供對現今七腳川社年輕族人，了解早期族人如何耕耘七腳川部落的歷史，讓七腳川文化透過口訪、文字書寫，記錄那個艱困的年代，將地方歷史傳承給七腳川的後進研究者做為參閱。

第五節 文獻回顧與探討

族群認同是以文化來建構的。族群認同主要是文化認同的展現，所以族群認同與文化認同有著密切的關係。近年兩個關於都市原住民後代認同的研究，開始討論都市原住民後代在認同歷程上的複雜社會、文化與心理的過程。²⁸

(一)臺灣都市原住民認同類型

在蔡春蘭的研究顯示出都市原住民第二代並不固定在單一部落或族群上的認同，而泛原住民意識的認同已在都市生活中逐漸成形；換言之，第二代的族群認同基本上是多樣化與情境化的，這樣的轉變與他們都市生活的經驗是息息相關的。²⁹蔡春蘭的研究中，都市原住民第二代對自身族群的認同分類有以下三種：

²⁸ 蔡春蘭，〈都市原住民後代的族群認同-以十二位都市原住民後代為例〉(花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2005)，頁 97。

²⁹ 蔡春蘭，〈都市原住民後代的族群認同-以十二位都市原住民後代為例〉，頁 160。

1. 使命感的認同：基於對原鄉使命感的驅使，自認為既然身上流有共同的血緣，則負有捍衛原鄉族人的天生使命。
2. 離群性的認同：認為族群乃人與人之間由於血緣、語言與風俗習慣不同而形成的自然分野，自己歸屬於原住民族只是一般的社會現象之一，並無特別強調之需要。同時基於從小與原鄉疏離，對於原住民事務的參與感並不強烈，以致於其外顯行為上，表現出與其他原住民隔離。
3. 去瑕疵性認同：經原漢通婚的都市原住民後代，雖擁有雙重身分，但對文化的了解卻僅有其中一部分，由於遺憾自己身分的瑕疵不全，而引起填補另一部分文化認知的動機。當中不乏因受污名化認同影響的都市原住民後代，而否定自己原住民的身分者。³⁰

(二)臺灣原住民汙名認同形成過程

在謝世忠的研究中，在臺灣原住民對自我族群的認同，有一種「汙名認同」的歷程，形成的過程如下：

1. 第一階段:因為出生成長於原鄉，成長經驗、族群背景、社經地位、生命禮儀等條件相同，文化差異性小，這時期的族人保有正面的族群意識。
2. 第二階段:因為求學、就業等因素遷移原鄉以外的區域，開始與漢人或是其他族群接觸，但生活態度、文化差異、社經地位異於主流價值，無法適應資本主義的競爭條件，這階段淪落社會弱勢，遭受漢人奇異的眼光，忍受不雅的指責。
3. 第三階段:長期混居漢人主流價值的生活環境，面對於劣勢生存常態、歧視對待，忍受被拒絕、忍受競爭失敗的挫折，這階段懷疑並否定自我族群。
4. 第四階段:生活一連串遭受打擊，長時間族群自信心低落，失去正面族群意識，

³⁰ 蔡春蘭，〈都市原住民後代的族群認同-以十二位都市原住民後代為例〉，頁 101。

對於自我族群汙名認同漸漸形成。³¹

對於謝世忠《認同的汙名》書中論述，筆者覺得臺灣原住民認同歷程隨著社會情勢的轉變，臺灣經濟上升，國人生活大獲改善，民智大開，解嚴後任何議題言論不再受箝制，意識型態的社會運動開始登場，原住民族耳濡目染大量接受刺激，行為、社會價值觀開始仿效漢人，為族人爭取對等權益、在憲法上將「山胞」改稱「原住民族」、各個原住民族正名運動、原住民藝人在歌壇上大放異彩、部落傳統歌謠經國際奧運向全世界放送、週休二日政策，獨特的部落傳統文化成為地方觀光亮點……等。一連串原住民社會運動及各部落復振文化推動，族人在自我族群認同的過程，開始擺脫汙名的最終宿命，也許族人一開始都總會有一層負面的族群自我意象，但最終還是會積極的自我發覺，對於族群認同感內心自我接納，重建族群尊嚴。

(三)臺灣原住民意識初醒

自從 1980 年代以來，伴隨著臺灣政治結構的民主化，「族群運動」即成為臺灣社會的一個顯著的現象。其中包含著原住民、客家、閩南、外省等族群運動，這樣的情形，在 1987 年解嚴之後更為風行。臺灣社會經濟起飛，人民肚皮在溫飽之餘，開始要求在人權上做爭取，各族群為能爭取更多國家資源，開始走上街頭，向國家體制挑戰，凸顯各族群因為時代輪轉、國家勢力介入，導致族群原有的獨特文化、群體權益、風俗民情遭受壓制，藉助社會運動的崛起發聲，喚起政府的重視。

表 1-7 1980 年至 1990 年原住民權益重大事件表

| 時間 | 原住民社會運動事件名稱 | 影響 |
|------|-------------------------------|------------------|
| 1983 | 臺灣大學原住民學生出版《高山青》雜誌。 | 開啟原住民知識青年投入社會運動。 |
| 1984 | 在馬偕醫院成立「臺灣原住民權利促進協會」，簡稱「原權會」。 | 原住民以組織化的形態正式展開。 |
| 1985 | 原權會創辦《山外山》月刊。 | 以原住民為議題內容的刊物。 |
| 1986 | 鄒族青年湯英伸遭逼供判處死刑司法案件。 | 社會各界伸援。 |

³¹ 謝世忠，《認同的汙名》（臺北：自立晚報社，1987），頁 37。

| | | |
|------|----------------------------------|------------------------|
| 1987 | 彩虹婦女事工中心抗議「販賣人口」雛妓事件大遊行。 | 社會開始重視原住民人口販賣現象。 |
| 1987 | 原運團體抗議信義鄉東埔村布農族祖墳遭強行挖掘。 | 發現政策罔顧原住民權益。 |
| 1987 | 原運團體抗議「吳鳳故事」汙民化。 | 毛高文部長答應刪除國小教科書有關吳鳳的內容。 |
| 1988 | 星辰出版社規劃臺灣原住民文學系列《悲情的山林-臺灣山地小說選》。 | 開時出版原住民文學系列。 |
| 1988 | 「雅美青年聯誼會」反核廢料運動。 | 原住民關心環境議題。 |
| 1989 | 全國兩千名原住民第一次發動「臺灣原住民族還我土地運動」。 | 爭取土地權。 |
| 1989 | 二十名原住民在嘉義火車站拉倒吳鳳銅像。 | 控訴吳鳳故事假象。 |
| 1989 | 屏東瑪家鄉成立臺灣原住民族文化園區。 | 關於原住民主題園區。 |
| 1989 | 嘉義縣吳鳳鄉改為阿里山鄉。 | 改善汙名地名。 |
| 1989 | 第二次發動「臺灣原住民族還我土地運動」。 | |

筆者整理網路資料繪製。

1980年至1990年臺灣原住民社會運動（參閱表1-7），是族人以街頭抗爭的形式，爭取自身生存與發言權益，不只反抗政府的權威體制，事件背後反應臺灣社會大眾對原住民的歷史觀、環境議題、土地權益、教育問題、雛妓、都市勞工、原鄉農民等反省，這一些社會運動，最終成效不一，卻凸顯出原住民獨特的歷史情境，遭到邊緣化極力掙扎作出努力的發聲，喚起族人應有的民族自覺，為壓抑已久的族群情緒，藉由街頭抗爭的形式，大鳴大放，期望其他族群能重視，也對世人表達原住民不是沒有文化、沒有人權，希望漢人社會能夠平等地看待族人。

表 1-8 1990年至2000年原住民權益重大事件表

| 時間 | 原住民社會運動事件名稱 | 影響 |
|------|-----------------------------------|----|
| 1990 | 成立臺東史前博物館籌備處。 | |
| 1990 | 瓦歷斯·諾幹、利格拉樂·阿烏成立原住民人文中心。 | |
| 1990 | 明立國先生製作的「臺灣原住民的樂舞系列-阿美篇」首度登上國家劇院。 | |
| 1991 | 原權會發表聲明以「臺灣原住民族」代替 | |

| | | |
|------|---|---------------------------------|
| | 「山地山胞」、「平地山胞」。 | |
| 1991 | 成立「原舞者」。 | 復振部落祭儀樂舞，增進社會大眾對原住民文化的了解。 |
| 1992 | 原運團體發動爭取「原住民條款」遊行。 | 山胞正名為原住民、保障土地權、設立部會級專責機構、原住民自治。 |
| 1993 | 聯合國訂 1993 年為原住民年。 | |
| 1993 | 《山海文化》成為雙月刊創刊。 | 成為第一份以報導原住民為主體的雜誌。 |
| 1993 | 第三次發動「臺灣原住民族還我土地運動」。 | |
| 1994 | 李登輝總統第一次以國家元首的身分改稱「山胞」為「原住民」。 | |
| 1994 | 公視籌委會招考原住民記者。 | 臺灣第一次大規模進行原住民記者培訓。 |
| 1994 | 「順益臺灣原住民博物館」正式啟用該館。 | 民間企業開始重視原住民文化。 |
| 1994 | 憲法增修條文將「山胞」改為「原住民」。 | |
| 1995 | 立法院三讀通過修正姓名條例第一條，讓臺灣原住民姓氏，依其文化慣俗，恢復其傳統姓氏。 | |
| 1995 | 臺北縣新店小碧潭、大漢溪、三鶯橋下原住民串聯集體到臺北縣政府抗議，都市原住民議題浮上檯面。 | |
| 1995 | 「魯凱族反瑪家水庫自救會」成立。 | |
| 1995 | 原運團體發動「反司法迫害，還原住民人權」遊行。 | |
| 1996 | 文建會舉辦「臺灣原住民文化藝術傳承與發展系列座談」，全國總計辦理二十四場活動。 | 歷年來規模最大的原住民議題座談活動。 |
| 1996 | 臺北市原住民事務委員會成立。 | 首任主任委員為巴札克·吉林。 |
| 1996 | 臺北市介壽路改為凱達格蘭大道。 | |
| 1996 | 臺北市政府決議將故宮博物院旁士林十二號公園改名為「原住民文化園區」。 | |
| 1996 | 反臺泥聯盟發起「花蓮縣民，靜坐一百」活動。 | |

| | | |
|------|--|----------------------------------|
| 1996 | 阿美族郭英男夫婦等人所演唱的「飲酒歡樂歌」成為亞特蘭奧大運主題歌。 | 因未註明來源而引發版權問題，社會開始重視原住民智慧財產權的問題。 |
| 1996 | 教育部版的「原住民族教育法」初稿草案出爐。 | |
| 1997 | 行政院原住民委員會正式掛牌成立。 | 首任主任委員為華加志。 |
| 1997 | 憲法增修條文之「原住民」改為「原住民族」。 | |
| 1997 | 高雄市原住民事務委員會成立。 | 首任主任委員為楊仁煌。 |
| 1998 | 立法原通過「原住民族教育法」。 | |
| 1998 | 行政院核定「原住民族發展方案」。 | |
| 1998 | 臺灣原住民族文化發展協會主辦「回歸正義的其點－臺灣高砂義勇隊」歷史回顧系列活動。 | 要求政府及日本正視臺灣原住民高砂義勇隊的歷史意義。 |
| 1999 | 行政院與原住民委員會發布「原住民教育法施行細則」。 | |
| 2000 | 臺北市政府文化局主辦，山海文化雜誌承辦「臺灣原住民詩歌之夜」活動。 | 獎金歷年最高。 |
| 2000 | 「原聲報」創刊。 | |

筆者整理網路資料繪製。

1990 年至 2000 年的原住民運動形成國家發展與原住民部落發展的衝突（參閱表 1-8），形成國家與部落的拉鋸，然而也有新的突破，由於前十年的努力，在這後十年，憲法的增修條文，顯現原住民族自覺、族群意識，不僅從街頭走向國家體制根本母法，也從城市走向原鄉，也從基本人權走向部落環境，爭取權益的目標不侷限於情感式的吶喊，也邁入更高層次的文化建構。

表 1-9 2000 年至今日原住民權益重大事件表

| 時間 | 原住民社會運動事件名稱 | 影響 |
|------|-----------------------|--------|
| 2001 | 邵族成為第十個官方承認的原住民族。 | 脫離鄒族。 |
| 2002 | 噶瑪蘭族成為第十一個官方承認的原住民族。 | 脫離阿美族。 |
| 2004 | 太魯閣族成為第十二個官方承認的原住民族。 | 脫離泰雅族。 |
| 2007 | 撒奇萊雅族成為第十三個官方承認的原住民族。 | 脫離阿美族。 |

| | | |
|------|---------------------------------|--------|
| 2008 | 賽德克族成為第十四個官方承認的原住民族。 | 脫離泰雅族。 |
| 2014 | 拉阿魯哇族、卡那卡那富族成為第十五、十六個官方承認的原住民族。 | 脫離鄒族。 |

筆者整理網路資料繪製。

2000 年以後的原住民社會運動（參閱表 1-9），於原住民族在獲得國家體制根本母法的承認之後，接下來就是明確各個部落族群身分的法律地位，為的就是能獲得較多的國家資源來建立實質的文化資產及部落建設，但是由於原民會的資源有限，各族群更是卯足勁，爭取官方的奧援，經營各自部落，凸顯各自族群的獨特文化風貌，以展現傳統人文氣息及觀光亮點。

文化不但是自我認同之重要線索，更是形塑內在自我控制的基礎。我們自所處的文化、社會場域中，一方面建構「自我邊界」與「族群邊界」；另一方面也透過這些文化、社會規範，內化並且學習自我控制、自我立法。³²「泛原住民意識」是基於臺灣原住民在人口、土地、經濟、權力各方面極端弱勢，與長期以來被壓迫的經驗，藉以激發原住民命運共同體的族類感。³³「泛原住民意識」的喚醒，讓原住民認識自己，尋求「我」的邊界，飽滿「我」的主體之後，才是「我們」的終向。從部落到泛原住民意識的完成，再從泛原住民意識回歸部落意識。

³⁴

在和部落地方上的認同情感上，阿美族傳統上有「自我性」與「裂解性」。「自我性」即各部落年齡組織在豐年祭展現力量時，全社區會自我性地封住外人，以免曝露部落內部虛實，危及部落安全。「裂解性」則是指部分族人不斷外遷，組成聚落，產生頭目、豐年祭儀，再造年齡級，形成新部落。³⁵

³² 孫大川，《夾縫中的族群建構》（臺北：聯合文學出版有限公司，2000），頁 18。

³³ 張素莉，〈族群意識與族群關係的網絡分析：以臺北縣市都市原住民為例〉（臺北：國立臺北大學社會學系碩士論文，2007），頁 14。

³⁴ 孫大川，《夾縫中的族群建構》，頁 150。

³⁵ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典－北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭參與及文化認同》，頁 301。

第二章 回到新的故鄉

本章主要探討戰後其他原鄉七腳川社阿美族人，回到故社北園(今吉安鄉太昌村)的機緣、拓墾初期生活點滴，及部落居民共同胼手創造家園的互動情形。

筆者藉由文獻資料、相關理論，參照口訪資料，慢慢重構、了解日治時期至戰後的七腳川社大致範圍概況及歷史變遷，試圖探討族人從其他原鄉回到故鄉的拓墾時期生活，及歷經國家改朝換代的影響，以了解現今部落第一代族人草創、到近代族人共同經營建設部落的歷史記憶。

七腳川現代部落行政地名為「太昌」，日治時期所產生的地名稱為Miyamay(宮前)，原屬七腳川傳統領域最北邊的邊陲地帶，舊稱為Pararic。³⁶

第一節 歷史脈絡

一、歷代文獻紀載

(一) 西荷時期

關於七腳川部落名稱最早出現的歷史文獻，追尋文字出處之來源，應當是西班牙文獻中所提及到Turoboan省區內的部落名稱肇始。1630年代左右，西班牙人治理臺灣時，將其所管轄的地域共分為三個省區：Tamchuy、Cabaran、Turoboan。其中Turoboan省區內之部落經過考證後，位於花蓮地區的部落包括有Chicasuan、Patibur、Tataruman、Saqiraya、Rarangus、Chiulien、Tabaron、Chupre等。³⁷其中的Chicasuan即是荷蘭文獻中的Sicosuan，至於有關於七腳川部落在荷治時期史籍的記載，卻僅見於中村孝志所著〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉一文中。³⁸文中論述，荷蘭人將七腳川部落歸類於不屬於卑南地方集會區管轄之卑南以北未歸順的部落，其音譯記載為Sicosuan。荷蘭人三次進出東臺灣探查金礦脈源，探金記錄都未提及Sicosuan部落，大概是部落地處內陸，且聚落人數不多，不易引起荷蘭

³⁶ 胡政桂，〈七腳川社（Cikasuan）的研究〉，頁 127。

³⁷ 康培德，〈殖民接觸與帝國邊陲 花蓮地區原住民十七世紀至十九世紀的歷史變遷〉，頁 32。

³⁸ 中村孝志（吳密察、許賢瑤譯），〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉，《臺灣風物》44 卷 1 期（1994），頁 200。

人注意及接觸。³⁹

(二) 清政時期

自荷蘭時代以後，七腳川部落的其他音譯名稱再出現的記錄，則是要到清康熙56年（1717）由周鍾瑄和陳夢林合著的《諸羅縣志》，其中敘述以往清代文獻對於「直腳宣五社」集合稱謂的文字記載，並有兩次論述七腳川部落之名稱：

(1)「三十四年新附生番九社：崇爻社、芝舞蘭社、芝密社、貓丹社、筠榔榔社、多難社、水輦社、薄薄社、竹腳宣社：以上各社俱在縣東北。」⁴⁰

(2)「阿里山社，…又三十四年新附崇爻、芝舞蘭、芝密、貓丹、筠榔榔、多難、水輦、薄薄、竹腳宣等九社，……。」⁴¹

然而仔細回溯七腳川部落與花蓮地區的八個番社被招撫的歷史，應是在清朝康熙34年間（1695）經由賴科等人的招撫之下，花蓮地區的原住民部落正式向清政府行納貢輸餉，正式歸附從屬諸羅縣所管轄。而後，藍鼎元於清康熙61年（1722）所著的《東征集》一書中再次見到竹腳宣社之名，文中將新附諸羅縣之番社部落命名為臺灣山後「崇爻八社」，其中「土番分族八社：曰筠榔榔、曰斗難、曰竹腳宣、曰薄薄，為上四社；曰芝武蘭、曰機密、曰貓丹、曰丹郎，為下四社。」

⁴²此項分類恰與地域分群一般，上四社皆屬奇萊平原阿美族及撒奇萊雅族，下四社則屬於花蓮中部秀姑巒阿美。竹腳宣社名稱仍維持不變。雍正8年（1730），陳倫炯所載的《臺灣後山圖》中，出現有關「僕僕」（即薄薄）及「即加宣」的地方名稱被標示於花蓮平原一帶。⁴³黃叔璥所著之《臺海使槎錄》於清乾隆元年（1736）問世，文中記載「……又崇爻山後九社：崇爻社、竹腳宣社（一作即加宣）、貓丹社、薄薄社、芝舞蘭社、多難社（一作倒咯滿）、芝密社、水輦社、筠榔榔社。……」⁴⁴。范咸的《重修臺灣府志》於乾隆10年（1745）出刊，內文則有記，包含有「竹仔宣、薄薄、芝舞蘭、多難、芝密、水輦、筠榔榔、納納」。

⁴⁵余文儀於乾隆29年（1764）撰著的《續修臺灣府志》，其所記「崇爻八社生番」

³⁹ 康培德，《殖民接觸與帝國邊陲 花蓮地區原住民十七世紀至十九世紀的歷史變遷》，頁 215。

⁴⁰ 周鍾瑄，《諸羅縣志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 31。

⁴¹ 周鍾瑄，《諸羅縣志》，頁 97。

⁴² 藍鼎元，《東征集》（南投：臺灣省文獻委員會，1997），頁 90。

⁴³ 陳倫炯，《臺灣後山圖》（南投：臺灣省文獻委員會，1994），頁 127-129。

⁴⁴ 黃叔璥，《臺海使槎錄》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁 122。

⁴⁵ 范咸，《重修臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1995），頁 71。

⁴⁶則多與范咸所著《重修臺灣府志》一樣。在陳淑均於道光11年（1831）出版的《噶瑪蘭廳志》⁴⁷以及道光17年（1837）柯培元的《噶瑪蘭志略》⁴⁸當中，也仍僅能知曉其中所記載「奇萊社番」內的部落名稱，包含有根耶耶、李劉、罷鞭、豆難、薄薄、直腳宣等6個屬於奇萊平原的傳統部落。

十九世紀後期，光緒元年（1875）羅大春的《臺灣海防並開山日記》將「直腳宣」改記載為「七腳川」，⁴⁹而後的夏獻綸於光緒5年（1879年）所編著的《臺灣輿圖》、⁵⁰胡傳於光緒20年（1894年）所著的《臺東州采訪冊》⁵¹都延用為七腳川來稱呼該部落。

綜上所述，綜觀清治時期記載七腳川部落相關文獻資料，多是將部落名稱的漢文轉化及譯音，有「竹腳宣」、「即加宣」、「竹仔宣」、「直腳宣」，以及時至今日一直延用的「七腳川」等譯名，而相關部落位址的說明，則是要在胡傳所著的《臺東州采訪冊》中才有詳細及確切的說明。⁵²

（三）日治時期

在此時期，明治29年（1896）由宜蘭支廳長書記官廣瀨充藏所提出的〈宜蘭支廳長代理廣瀨充藏氏奇萊地方視察復命卜共ニ出張所設置ノ件付上申ス〉一文，所調查到的「奇萊地方戶數人口一覽表」當中，七腳川社計有378戶總共1,572人（參閱表2-1）。⁵³此時日本官方文獻亦沿用清末時期「七腳川社」這個名詞，同年在《花蓮港地方巡視報告》一文中，提到當時花蓮港鄰近平地南勢蕃七社，包括歸花社（歸化社，約70戶）、七腳庄社（七腳川社，約370戶）、豆蘭社（荳蘭社，約321戶）、里劉社（里漏社，約89戶）、薄薄社（約239戶），……。⁵⁴其中七腳川社的人數超越奇萊平原上各個蕃社，無疑是當時地方強勢族群。

⁴⁶ 余文儀，《續修臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1995），頁 81。

⁴⁷ 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 433。

⁴⁸ 柯培元，《噶瑪蘭志略》（南投：臺灣省文獻委員會，1995），頁 198。

⁴⁹ 羅大春，《臺灣海防並開山日記》，頁 47。

⁵⁰ 夏獻綸，《臺灣輿圖》（南投：臺灣省文獻委員會，1959），頁 77。

⁵¹ 胡傳，《臺東州采訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1967），頁 35-36。

⁵² 胡傳，《臺東州采訪冊》，頁 36。

⁵³ 廣瀨充藏，〈宜蘭支廳長代理廣瀨充藏氏奇萊地方視察復命卜共ニ出張所設置ノ件付上申ス〉《臺灣史料稿本》（臺北：臺灣總督府史料編纂會，1897），頁 179。

⁵⁴ 豐田龜萬太，《花蓮港地方巡視報告》（臺北：成文出版社，1985），頁 5。

表 2-1 明治 29 年(1896)廣瀨充藏記錄奇萊平原原住民族各社戶數、人數表

| 社名 | 戶數 | 人數 |
|------|-----|------|
| 加禮宛社 | 108 | 404 |
| 農兵社 | 32 | 123 |
| 飽肝社 | 111 | 483 |
| 里荖社 | 93 | 395 |
| 魁魁社 | 33 | 125 |
| 薄薄社 | 237 | 1027 |
| 豆蘭社 | 320 | 1380 |
| 七腳川社 | 378 | 1527 |
| 歸化社 | 85 | 368 |

參考資料：廣瀨充藏，〈宜蘭支廳長代理廣瀨充藏氏奇萊地方視察復命卜共ニ出張所設置ノ件付上申ス〉，頁179。

至此之後，日籍文獻當中也已廣泛地使用七腳川社一詞，譬如明治30年（1897）的〈臺東撫墾署 6、7、8月份事務報告〉中，則有多項敘述有關七腳川社之事務報告或與其他社所發生的衝突緣由和處理辦法，及最終處結果，該報告中也不斷出現有「七腳川」此一名詞稱謂，顯示當時日本政府已經相當正視東臺灣蕃人所引起的社會紛擾。⁵⁵而後，在該類總督府檔案當中所述及的七腳川社也再無其他新名稱出現。在其他日文專書部分，有相關或提到七腳川社之史料文獻，則應屬明治33年（1900）田代安定為臺灣總督府民政部殖產課調查而出版的《臺東殖民地豫察報文》一書為首。該專書中僅有提及「七腳川社」的人口戶數，計有360戶，總人口數為1,628人的數據資料，⁵⁶其他事項則無多所著墨。隨後有《理蕃誌稿》一書出版，文中所提及的社名則亦如總督府檔案一般，沿用「七腳川社」一詞，⁵⁷當中記載七腳川部落當時與日本軍警合作討伐太魯閣群的軍事行動、後援補給工作，及七腳川隘勇計謀策動革命誘使日本軍警討伐鎮壓等記錄。⁵⁸

以下則針對「七腳川社」名詞稱謂的歷史轉變，依其不同時期及不同文獻資料做一表列說明之(參閱表2-2)：

⁵⁵ 王學新譯著，《日據時期東臺灣地區原住民史料彙編與研究》(南投：臺灣省文獻委員會，1998) 頁，194-200。

⁵⁶ 田代安定，《臺東殖民地豫察報文》(臺北：臺灣總督府民政部殖產課，1900)，頁 253-254。

⁵⁷ 臺灣總督府警察本署編，《理蕃誌稿》第一卷(東京：青史社，1989)，頁 823。

⁵⁸ 胡政桂，〈七腳川社 (Cikasuan) 的研究〉，頁 46。

表 2-2 七腳川部落名稱變動表

| 年代(西元) | 參考文獻 | 部落名稱 | 作者 | 年代：頁數 |
|-------------|---------------|---------------|------------------------|------------|
| 1630s | 西班牙文獻 | Chicasuan | J.B.Borao Tataruman | 1993:103 |
| 1630s-1650s | 荷蘭文獻 | Sicosoan | | |
| 1717 | 諸羅縣志 | 直加宜五 社、竹腳宣 | 周鍾瑄、陳夢 林 | 1995:11,31 |
| 1722 | 東征集 | 竹腳宣 | 藍鼎元 | 1997:90 |
| 1736 | 臺海史槎錄 | 竹腳宣(即加 宜) | 黃叔璥 | 1999:122 |
| 1740 | 重修福建臺灣府志 | 竹腳宣 | 劉良璧 | 1995:81 |
| 1745 | 重修臺灣府志 | 竹子宣 | 范咸 | 1995:71 |
| 1764 | 續修臺灣府志 | 竹子宣 | 余文儀 | 1993:81 |
| 1831 | 噶瑪蘭廳志 | 直腳宣 | 陳淑均 | 1993:433 |
| 1837 | 噶瑪蘭志略 | 直腳宣 | 柯培元 | 1995:198 |
| 1875 | 臺灣海防並開山日 記 | 七腳川 | 羅大春 | 1997:47 |
| 1879 | 臺灣輿圖 | 七腳川 | 夏獻綸 | 1959:77 |
| 1894 | 臺東州采訪冊 | 七腳川 | 胡傳 | 1993:36 |
| 1900 | 臺東殖民地豫察報 文 | 七腳川 | 田代安定 | 1900:253 |
| 1908 | 理蕃誌稿，第一卷 | 七腳川 | 臺灣總督府 警察本署 | 1989:823 |

表格整理：林憲國。

參考資料：荷蘭時期的資料取自中村孝志（吳密察、許賢瑤譯），〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉，《臺灣風物》44卷1期，頁200。

二、部落歷史淵源之傳說

七腳川社原來位於花蓮港街的西方約4公里山麓，現今花蓮縣吉安鄉三軍公墓下方平原，經過「七腳川事件」後，族人被日本軍警強制遷移到南勢各社、奇萊平原中部及臺東北部區域，但分散的族人依稀記得曾經住在七腳川社舊址的西方高地，地名叫做“Na-roma’ -an”，從那裏遷來山麓居住。但須注意這傳說中的舊社—“Na-roma’ -an”的位置。薄薄社和荳蘭社傳說中的“Na-roma’ -an”，也就是「原來的居住地」或「舊社」的意思，位於荳蘭社附近的平地；但是七腳

川社族人所指的“Na-roma’ -an”位於山地。⁵⁹

荳蘭社族人的口傳歷史中，也有提到七腳川社族人原來是住在山地：「發生大洪水時，漂流到Tatevuratsan山的一對兄妹的子孫繁衍，遷到奇密社附近的Cirangasan，部分的人北上後成立南勢阿美各社，其中，七腳川社的祖先，選居於該社的西方山地(Kuduvan)。」Kuduvan是地名又是社名。Kuduvan大概是指七腳川社系統所稱Na-roma’ -an吧。荳蘭社的口傳歷史，一方面傳述洪水傳說，另一方面提到七腳川社族人和荳蘭社及薄薄社都是奇萊平原中部阿美出身的，下面則引用薄薄社的一則傳說：

七腳川社舊稱Kuduvan。他們是從拔仔社的小社—Cirangasan遷過去的。薄薄社和荳蘭社的人，是從Tatevuratsan山來到Na-roma’ -an居住的一群人。里漏社和七腳川社的人，是屬於另一系統的一群人。⁶⁰(薄薄社口傳歷史)

拔仔社則分為三個小社：Cirangasan、Atoran、Morotsan，其中Cirangasan小社最為古老，其他兩小社是分社。薄薄社傳說中所謂Cirangasan，大概是指Cirangasan小社。⁶¹在移川子之藏著《臺灣原住民族系統所屬之研究》一書中提到拔仔社的小社Cirangasan，並非是奇密社北邊，而是傳說中的Cirangasan山舊址。⁶²

七腳川社舊址(參閱圖2-1)，一般係指現今花蓮縣吉安鄉福興村以西的三軍公墓下方的山麓地帶。⁶³現今太昌部落，是七腳川社舊址北方的拓墾區域，相對於吉安村所在的中園，故名北園。日治初，在「七腳川事件」後，部落族人被迫分批遷至其他原鄉，現今太昌一帶已無阿美族人居住，取而代之的是日本內地移民過來的移民村。至大正11年(民國11年，1922)，有Kafid-Oyak、Komo-Lanting、Lahok-Tipos、Tayhak-Koleng(鍾阿水)、Poakih-Anang、Tafong-Pilo等六戶，屬撒奇萊雅系Takofan社人，為找尋土地而向南沿著娑婆碯溪移動，於今太昌擇地定居，在山腳下闢地耕作。⁶⁴

⁵⁹ 佐山融吉主編，黃文新譯，〈阿眉族南勢蕃馬蘭社卑南族卑南社〉，《蕃族調查報告書》(南港：中央研究院民族學研究所，1985)，頁2。

⁶⁰ 佐山融吉主編，黃文新譯，〈阿眉族南勢蕃馬蘭社卑南族卑南社〉，《蕃族調查報告書》，頁4。

⁶¹ 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一 原著，楊南郡 譯註，《臺灣原住民族系統所屬之研究》(臺北：行政院原住民委員會、南天書局，2011)，頁598-599。

⁶² 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一 原著，楊南郡 譯註，《臺灣原住民族系統所屬之研究》，頁600。

⁶³ 廖守臣編著，吳明義校訂，《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》(未出版，1985)，頁58。

⁶⁴ 許木柱、廖守臣、吳明義，《臺灣原住民族史：阿美族史篇》，頁72。



圖 2-1 七腳川舊址部落位置相關圖

資料來源：廖守臣編著，吳明義校訂，《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》，頁 46。

「七腳川事件」後，日人將七腳川人社的舊址、農地、獵場等土地，即現今從太昌到南華範圍的區域，規劃成為官營移民村的用地，明治45年(1912)3月吉野村分為草分、清水、及宮前三個聚落。此外，還有中園(今吉安一帶)、北園(今太昌一帶)及南園(今南華一帶)三處阿美族人耕地。⁶⁵

原本七腳川族人世代傳承的居住地、農耕用地及獵場，全都被日本人收歸國有，規劃成日本內地人士移民東臺灣的移民區。今日的吉安村為行政中心，慶豐村及福興村則為日本移民村住宅區，太昌村則作為日人的耕地，取名北園，係居住在慶豐村的日本移民耕地；南華村則稱為南園，為居住福興村日本人移民的耕地。⁶⁶「草分」在日文的意思為「草創」、「先驅」。依據《臺灣總督府官營移民事業報告書》，提到命名為「草分」，是因為該地為「最初收容移民的地方」，即移民最初拓墾之地。⁶⁷

三、與奇萊平原阿美族各社關係

⁶⁵ 徐松海主修，〈開拓篇〉，《吉安鄉志》(花蓮：吉安鄉公所，2002)，頁 180。

⁶⁶ 撰稿人李世偉、許麗玲、資料整理人張麗美，《吉安鄉原住民族傳統領域土地調查及恢復部落傳統名稱規劃成果報告》，頁 23。

⁶⁷ 潘繼道，〈吉安鄉〉，施添福總編輯，《臺灣地名辭書-卷二花蓮縣》(南投：國史館臺灣文獻館，2005)，頁 165。

七腳川社因甚早即已分支，因而能自成一語言體系規則，其傳統生活習性亦有異於荳蘭、薄薄、里漏等三個部落，故而不被其認同為同一民族。所以在歷史中常見荳蘭、薄薄、里漏三部落聯結一體形成攻守同盟，相互支援以對抗七腳川人不時的挑釁及騷擾。雙方戰事結束之後，兩大對立主體若能達成媾和之協議，將會締結成聯盟之關係以抵禦異族的侵擾，甚者，雙方更有發生通婚或相互饋贈及交易等和平狀態的行為。反之，若雙方失去勢力平衡，強者則會不定時進行掠奪性的行為以供應己方日常生活之所需。⁶⁸

就日籍文獻之記載可做此一舉證，亦即有關七腳川社及荳蘭社之糾紛事件，日方曾召集該社長及老蕃等七十人至花蓮港出張所，施以訓誡，並使其和親。⁶⁹

在「七腳川事件」時期亦可再次見證雙方之關係消長，以往花蓮奇萊平原其他各部落多與七腳川社關係淡薄，鮮少來往甚至交惡，所以「七腳川事件」發生後，多不願與日本政府形成相反立場。爾後更在日本政府強大的武力恫嚇及脅迫之下，不得不從觀望的態度轉為表明支持日方之討伐立場，甚至受日本政府之命令襲擊七腳川社人。

明治41年(1908)12月17日，日方命令荳蘭等五部落之頭目召集其部落人民，進入七腳川部落內奪取尚存之稻穀、小米、牛、豬等家禽、家畜及家具等，藉以表明奇萊平原上各阿美族部落歸順日本之意願。⁷⁰

隨後，日本政府為確認奇萊平原阿美族各社人之態度，又於12月19日再命荳蘭等部落族人襲擊七腳川社居民，並燒毀其家屋及奪取稻穀、家畜等。荳蘭部落雖懼於日人強大的武力迫於無奈而參與破壞行動，然而因與七腳川社尚有聯姻關係，仍不忍七腳川受到如此無情的攻擊，故在七腳川隘勇線完成後，荳蘭部落長老接受日人的推派，多次入山勸服藏匿於山區的七腳川社眾下山歸順。⁷¹由此可知，時至近代，七腳川社與奇萊平原阿美族各社間的通婚現象，為確立部落關係趨向和平事實之重要因素。

第二節 戰後生活

吉野村於戰後改為「吉野庄」，民國35年(1946)「吉野庄」改為「吉安鄉」，

⁶⁸ 胡政桂，〈七腳川社（Cikasuan）的研究〉，頁 33。

⁶⁹ 王學新譯著，《日據時期東臺灣地區原住民史料彙編與研究》，頁 251。

⁷⁰ 臺灣總督府警察本署，陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿》第一卷（南投：臺灣省文獻委員會，1997），頁 656。

⁷¹ 高志遠，〈阿美族傳統社會文化的持續與變遷—以花蓮荳蘭部落（Natawlan）為例〉（臺北：國立政治大學民族研究所碩士論文），頁 116。

民國36年(1947)分為十三個村落。⁷²吉安鄉轄區的北園改為太昌，宮前改為慶豐，中園改為吉安，清水改為福興，南園改為南華，草分改為永興，初音改為干城，舟津改為化仁，南埔改為仁里，田浦分為宜昌、北昌、南昌，並置稻香村。民國56年(1967)永興村分出光華村。民國61年(1972)仁里村分出仁和村。民國62年(1973)化仁村改名為東昌村。民國76年(1987)東昌村、仁和村分出仁安村。民國77年(1988)由北昌村分出勝安村，由太昌村分出永安村。戰後的吉安鄉因為發展迅速，人口激增，吉安鄉公所鑑於人口過多，不斷設立新的村里，方便入籍與管理，到了民國88年(1999)時已經增加到18個村落。⁷³

約昭和5年(民國19年，1930)，有位荳蘭社人名Falah-fafoy，偕弟遷來太昌，此人懂日語，為日本移民召請幫農人力，赴荖溪招募阿美族人，當時有六名願遷來，分別為Siri、Potal-pohgoy、Dawa-Kacao、Fedi-poces、Hino-Looh、Mayao-Solda，皆為七腳川社人，因均有家室，經詢得移民村日人的同意攜眷遷居。第二年，日本移民撥地給他們墾植，到收穫時，其作物一半供給地主，一半自己留作食用。⁷⁴自幼聽其父親轉述祖父對於太昌部落日治時期的印象，族人張金德回憶道：

傳承我的祖父 **Siri**(六位先鋒族人之一)的說法，日據時代，部落周圍的土地都是由許多大石塊及沙地所組成的，無法種植稻米，所以開始都先種植一些旱作，例如玉米或是樹豆之類的農作，先填飽家人的肚子。鄰近的七腳川溪，在尚未建設堤防之前，雨季來臨時，河道常會氾濫改道，造成附近的土地泥濘不堪，族人就會利用古法，將旱地中許多石塊排成好幾層擋土矮牆，企圖留住泥土，分離出泥水，改善旱地的土壤，加上清理大量石塊後，使得旱地漸漸變成水田，才開始種植水稻。⁷⁵

一、建立家屋

戰後，社會各項物資缺乏，一般升斗小民僅能利用生活環境周遭的天然資源，進行簡陋房屋搭設，家家戶戶動手打造茅草屋，族人張月珠回憶說：

小時候有記憶以來，對家的認知就是茅草的屋頂，巨大的竹子為屋樑，

⁷² 徐松海主修，〈開拓篇〉，《吉安鄉志》(花蓮：吉安鄉公所，2002)，頁 181。

⁷³ 康培德，《續修花蓮縣志 民國七十一年至民國九十年，族群篇》(花蓮：花蓮縣政府，2005)，頁 21。

⁷⁴ 許木柱、廖守臣、吳明義，《臺灣原住民史：阿美族史篇》，頁 73。

⁷⁵ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 01 月 15 日。

屋內在離地約一尺的高度，以藤條排列搭設高架的地板，地下是泥地，牆面則是用竹片排列而成。部落的族人，都會有默契的招呼引伴，互相幫忙搭建、修繕房屋。屋頂的茅草、竹子都是在山上種植，經由部落族人幫忙砍下，再接力送往山下鋪設，修繕的週期大約每半年一次。⁷⁶

阿美族人建造房舍，以木竹藤草為材，皆取自於山野，無專業工匠，由族人互助工作，故其房屋結構簡陋。木材大者剖成扁方為樑，較小原木則掘地直立，樑柱架接不開孔鑿榫，剝藤皮繫結，屋頂交編桂竹，覆以茅草，壁用竹篾或藤條菅蕈編紮為兩層，中間塞實茅草，門窗用門板或藤條菅蕈編織，既小且低矮，室內光線陰暗。無廁所，便溺常在野外，周邊植竹木為牆，庭前作曬穀場。⁷⁷

在形成聚落之前，太昌部落原是一大片的荒地，族人沒有一個安居生存的居所，於是大家同心協力，不分你我，互相幫忙採取「輪工制」的模式，出動全部落的族人，分工合作先到某一戶人家搭設茅草屋，完工後到另外一家施作，如此逐戶輪流地進行搬運建材、整理基地、搭設樑柱、鋪設茅草及竹編牆面等勞動，一點一滴將荒蕪旱地，建設成具有雛型屯墾農田的聚落。部落早期幾乎都是茅草屋，大約民國 50 年代就陸續有人搭建木造屋，民國 60 年代後期以後，由於臺灣經濟活絡，族人也就紛紛改建紅磚或水泥房屋。族人以互助接力的方式搭設房舍時，部落的老弱婦孺會開始準備烹飪食物，小孩也幫忙搬運食材。族人張月珠回憶景象說：

在完成建設房屋、或是修繕後，家中的親屬或是長輩都會準備豐富的菜餚，提供幫忙的族人或鄰居享用，這時家中的小孩也會非常高興，因為平常難得能吃到雞、鴨、魚或是豬肉。⁷⁸

然而，輪工勞動後的聚餐，不單只是席地而坐的吃飯談天，族人從飲食中獲得的情感延續，還有相互增生的人際網絡和信任感，都是一場宴席之外不斷鋪陳出來的情感多重表述。阿美族部落的人際網絡除了氏族親屬關係之外，另有普遍的擬制親屬關係，因此，良好的人際互助關係是阿美族高度優先的價值觀之一，

⁷⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

⁷⁷ 駱香林主修，曲允豐編纂，《花蓮縣志-禮俗》(花蓮：花蓮縣文獻委員會，1974)，頁 16。

⁷⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

而且互助的人群範圍甚至延伸到無血緣關係的人。⁷⁹

由於房屋結構鬆動、內部陳設簡陋，部落族人居家生活倍感艱辛，常遭受蛇類威脅、氣候酷熱嚴寒侵襲，但有時也會發揮巧思，利用周遭資源。族人張月珠回憶道：

家中沒有什麼家具，只有幾張漂流木頭做成的長凳及桌子、石頭砌成的主爐，爐子附近有水缸，蛇常常會盤據在水缸下面，部落的族人因而常遭蛇咬傷。夜晚大家一起睡在籐條做成的床架上，夏天酷熱時，每人都會用檳榔鞘製成的扇子，替自己扇風，各自扇到睡著。冬天時，因為床架籐枝的空隙非常大，冷風常會從背部吹進來，無法禦寒，沒有棉被，只有用裝米的麻布來包裹身體保暖。⁸⁰

家屋是形成部落的基本單位，具有血親及親屬關係傳遞的成員，所有關係生活互動、宗教禮儀、技能經驗等本質文化，通通都在這個家屋的範圍裡發生，所以產生場域的歸屬感，而此種向心力則發揮保護成員及安定家屋內部的功用。

傳統阿美族人居住空間的內部使用上，也有分長幼的空間位序觀，不論在吃飯、睡覺，年長的族人有固定的起居位置，而且順序上永遠優先其他人，也有專用的爐灶供其取暖。傳統阿美族人對於房產的概念，是女性擁有房屋的所有權，家房的建造最重要的打地基及落成典禮之儀式，都是由年長者來執行，尤其是以女性為主。⁸¹而家中出生的男性，成長到一定年紀後，便要移住到部落的 talu' an 男子聚會所，在聚會所中，開始擔任夜間巡守及抵禦外患的義務工作。而男子聚會所通常建造於部落邊陲的角落，以便容易監看及快速打擊進犯的敵人。⁸²集會所是男子年齡階級組織的行政活動中心，不論全體成員或各組的大小集會，大多是在會所內舉行。會所也是未婚男子夜間住宿的住所。時間大約是晚上八點起，至次日早上五、六點左右。當男子年齡階級組織有勤務活動時，會所常常也是發號司令的場所，此外，會所也是昔日部落中排解糾紛時的判決所在地，凡違規受審者都會在集會所內辦理、處分。由於阿美族男人一生中許多時間都在集會

⁷⁹ 許木柱，〈阿美族的社會文化變遷與青少年適應〉（臺北：中央研究院民族學研究所，1987），頁 146。

⁸⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

⁸¹ 周穎君，〈阿美族傳統家屋之研究〉（臺中：私立東海大學建築研究所碩士論文，2002），頁 4-20。

⁸² 王智珉，〈性別、差異與社會理想的傳承與維繫-南勢阿美的女性結拜〉（花蓮：私立慈濟大學人類學研究所碩士論文，2005），頁 82。

所中度過，集會所乃成為男子學習各項知識與技藝的重要場所。⁸³然而各年齡階級成員在集會所內活動及休息的位置上，也有其階序分配位置，會依據其階級身分尊貴之差異，有所區別，譬如集會所座落的右邊、前面通常為尊貴、神聖；左方、後面大致是年幼、保護的對象。⁸⁴

二、早期農業生產型態

七腳川部落在戰後，因為農業生產型態，農作物無法大量產出，勞力密集是普遍的生產模式，人力的多寡更是決定家中農業規模的最主要因素，但又礙於人口眾多、農業技術低落，糧食又無法滿足家中成員，大部分農作物又必須經由經濟市場換得少許金錢，所得的金錢一時也無法改善家中經濟情況。雖然如此，族人情感也不會因為貧窮而喪志，反而會更勇敢面對生活困境，善用手邊的物資、跳脫常人的價值觀，更能認同部落常態傳統生活。族人湯田德回憶道：

部落收成的稻米大部分都要給當地的農會收購，剩下的稻米才能拿來食用，因為所剩無幾，家中人口又多，飯鍋常常夾雜大量的地瓜絲或是蘿蔔絲，看不到白飯，菜也只有一道，不是地瓜葉，就是菜脯或是湯。瓷器餐具更是少得可憐，只有父母親，及長兄姐才有，弟弟妹妹只能用手或是檳榔鞘製成的餐具裝盛食物，喝湯時還要輪流抓著碗公喝湯，生活雖然很辛苦，家裡每個人還是很認真地過生活，不會抱怨。⁸⁵

戰後因農村急需勞動人力，人口快速成長，人力插秧是早期七腳川部落，尚未引進機械之前的農務型態，人力大多是來自本身家庭成員、部落的姻親關係、隔壁鄰居、鄰近部落好友等人，成員相互以換工的經濟型態，進行類似勞務的換取制度。族人湯田德回憶當時務農生活提到：

農忙的時候，七腳川族人大多會互相幫忙，這樣的換工規模大約是十至十二人為一組，換工輪流到各家進行插秧、除草、收割等工作。幫忙的時候，除了相互換工成員之外，部落的小孩或成員媳婦女婿，也都會到田裡來幫忙，

⁸³ 黃宣衛，《異族觀、地域性差別與歷史 阿美族研究論文集》(臺北：中央研究院民族學研究所，2005)，頁 172-173。

⁸⁴ 李來旺、吳明義、黃東秋，《牽源》(花蓮：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992)，頁 236。

⁸⁵ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

每個人都會帶著竹子編織的淺碟竹箕器具，裡面裝著秧苗，背部穿戴自己編製的遮陽用具，以防止日曬。插完秧的當天晚間，主人會準備簡單的晚餐，譬如野菜、樹豆、醃生豬肉、生醃魚腸子等菜餚，到當地的雜貨店打太白酒，宴請協助農事的族人及親友。⁸⁶

然而到了民國八0年代，政府引進機械式的插秧機及割稻機，農具市場出現革新，對七腳川族人而言，農業生活進入工業時代，當時鄰近部落出現以農耕機及插秧機代為耕作的勞務服務，族人競相以一甲為新臺幣八百多元的代價，代為耕作自身所屬農地，機械的工作效率是人力的好幾倍，譬如插秧的工作，人力可能要好幾天，機器一天就可以完成。族人湯田德回憶道：

自從鄰近部落出現農耕機及插秧機後，大家開始捨去換工的模式，只要以少數金額的代價，就可以用很快的時間完成工作，農地的主人只要站在田埂上，觀看機器的工作進度，不用在農忙的時候到處求人或是搶人，而且機器也不用管它吃飯或是點心的問題，真是太方便了。⁸⁷

機器的出現改變了農耕的方式、加速農業的過程及技術上的突破，耕作型態也由集約式耕作慢慢轉向粗耕作，僱工關係也轉變輪工的勞務支援方式，昔日輪工群組在農地一起完成勞務的時間，通常都會在插完秧，以及割完稻好幾天的夜晚。然而因為機械的介入，不再運用換工模式農耕，部落農忙時就只見農耕機穿梭部落周圍農地，族人則是從主角變成觀眾，而勞動後的酬勞，從宴席的食物變成金錢，族人間的凝聚情感則從生命共同體趨向鄰里關係。

吉安鄉境南北長約7.7公里，東西寬約8.4公里，土地面積62.2582平方公里，全鄉地勢近似方形，除山坡地及海岸外，為廣闊之沖積平原。日治時期的農業方面，因日人積極改善農業而著重水利設備，當時吉安鄉的主要農作物為稻米、蔬菜、甘蔗與菸草，並由日人青木繁生產出稱為「吉野一號」的貢米。⁸⁸

戰後吉安鄉居民同樣以農業為主，大抵是以稻米、蔬菜為主。民國75年(1986)國民政府扶導休耕、轉作，吉安鄉的稻米產量逐年下降。民國76年(1987)菸葉開

⁸⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2014 年 04 月 05 日。

⁸⁷ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

⁸⁸ 吉野一號米為大正 5 年(1916)日本熊本縣遷移至吉野村的移民青木繁所培育出的，米粒中心具有一不透明圓型狀心白，外觀很像日本國旗之圖騰，被日本人視為吉祥的象徵，深受日本天皇喜愛，又稱為「天皇米」。但是此稻種先天即因植株高度較高，容易倒伏，加以對水稻病蟲害的抗性不佳，產量遠較其他稻米品種為低。

放進口後，使得菸葉種植面積減少。⁸⁹農業的轉型也讓糖廠減少產量，間接使得甘蔗種植毫無利潤，現在只剩下蔬菜是吉安鄉的重要農產，主要以各類葉菜為主。目前吉安鄉除了蔬菜的生產之外，也朝向精緻花卉種植著手，吉安鄉出現數處觀光花園農場，水芋生產技術改良漸成熟，不僅提高產量，也培養出能抗病菌及蟲害的育苗。

三、部落土地流失

過去七腳川居民多以務農種稻居多，經過戰後三七五減租、公地放領，耕著有其田等各項土地政策，部落的生活水準，與日治時期比較有相當改善，但是只帶來少數利益，民生各項問題仍有改善空間，而且部落經濟問題還是日益惡化，多數族人一樣負債度日。近年因務農人口老化，或是離鄉到都市工作的中、青世代族人逐漸增加，農業用地也逐漸荒廢，為維持家中經濟，不得不將土地轉讓給漢人，做為建築用地及其他用途。族人蔡信義回想道：

當時部落的土地很多，生活條件非常差，農業社會需要非常多的勞力人口，導致每戶都有很多人張口吃飯，所以賣掉自己的土地。也有因為旱地無法鄰近水圳，耕作的田地無法受到水源的灌溉，因而放棄耕作轉賣漢人。當時一包米和當地農會換一包肥料，沒有人要種田，種田的收入不好，社會型態也漸漸轉向工業化，部落人口往都市討生活。⁹⁰

原住民保留地大多位於臺灣的高山海拔核心地帶，裡面蘊藏高經濟價值的天然山林資源，於是吸引平地資本雄厚的漢人，想要染指原住民部落的傳統領域，發生保留地遭到不當開發利用，及所有權私下轉讓出售給非原住民的情形時有所聞。七腳川部落族人的土地雖然大多數位於部落周遭的區域，但是早年因為灌溉的水源、渠道常遭漢人把持，以至於影響農作物生產，導致歉收，無法改善家中經濟，為節省開銷，農耕面積逐漸縮小，荒廢的農地則轉租他人使用，土地長期地私下轉由非原住民使用，造成保留地大量的流失，同時也發生保留地的爭議與利益糾紛。臺灣原住民保留地措施是採取保護原住民土地為原則，原住民有使用權，並賦予所有權，但也限制其移轉。因此，原住民保留地在現行的保護形態之下，反而造成大量流失。族人蔡信義受訪時回憶道：

⁸⁹ 戴興盛編，《續修花蓮縣志 民國七十一年至民國九十年，經濟篇》（花蓮：花蓮縣政府，2005），頁 341-342。

⁹⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2013 年 12 月 23 日。

太昌部落族人的居住地，原本都是向國有財產局承租土地，漢人很早也可以承租，但是後來政府將太昌部落劃為原住民保留地之後，族人就開始向國有財產局辦理土地所有權買賣登記，以便宜市價好幾成的價格，辦理貸款賣給現居族人。政府的政策大概是要防止漢人，以強勢的經濟力量，壟斷部落的土地，藉此保護部落賴以維生的土地，但是礙於族人經濟能力無法滿足家中所有開銷，有些族人會將土地以極高的金額先抵押給借錢的漢人，實際上卻是用高利貸的方式做質押，族人最後當然也無力償還，雖然不能辦理過戶，但也喪失使用的權利。⁹¹

日治時期國有的「蕃人所要地」⁹²在戰後也為國民政府所接收，不過這些土地是日本政府在殖民時期掠奪原住民而來的，國民政府在接收時，並沒有深入了解所接收的土地、人民、文化與歷史之間的傳統關係，一味接管土地以執行統制經濟的目的。原鄉部落在經濟上常處於弱勢，所以族人在農地的利用上，因為缺少農業的技術及資金，譬如無多餘資金購買肥料、農藥、種子，只能任其土地荒廢或是將其出租、販賣於他人等方式處理保留地或私有土地。族人在投諸農用資金取得不易，除向農會借貸以外，其他就得依賴資金雄厚與具備農業技術的漢人，但由於原住民保留地，有身分上的限制，非一般人可以擁有，且較不容易轉賣，造成轉換現金價值過低，或土地位於偏遠地區，交通不便，周遭商業規模不明顯，族人需要以多筆不動產做為擔保品才能貸出所需資金。族人常常在資金無法周轉、繳不出高額利息及缺乏理財觀念的情況下，土地、不動產遭到法院拍賣，或遭漢人奪取，導致土地的流失。

民國 55 年(1966)實施土地總登記，土地經登記才能取得土地所有權，部落耕作地或建造房舍都必須向相關機關登記，無法像日治時期可以自行處理，因此在傳統的土地分配上產生了變化。原鄉部落年長的族人，通常未受過漢式教育，僅受過日本教育，只看懂日文，加上國民基礎教育程度的低落，有些族人不識漢字、無法了解相關土地法令，在政府以公文通知辦理現居地放領政策，提醒族人將自身所屬傳統領域辦理土地登記，取得合法的土地所有權，因為錯失辦理的法

⁹¹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2013 年 12 月 23 日。

⁹² 臺灣總督府設置「蕃人所要地」，主要目的是殖產興業，是在計畫森林事業劃設原住民族生活區域及移住區域，成為「蕃人所要地」。藤井志津枝，《臺灣原住民史政策篇三》(南投：國史館臺灣文獻館，2001)，頁 178。

定時效，部落族人對於國家法律不清楚的情況下觸犯法律，進而失去祖傳土地或影響其土地權益。部落的年長的 Faki 或 Fa'i 因不識漢字、不了解國有耕地承租契約的相關內容，而違規使用國有地，導致承租契約書被註銷，面臨已耕作土地被收回的命運。族人張金德回想道：

大約是民國76年，當時族人聽到可以辦理現居地土地所有權移轉時，有非常多人想去辦理，因為有些族人不識字，就會拜託有辦理經驗的族人，或是請頭目及具有原住民身分的民代幫忙，向國有財產局申請並向土地銀行貸款，以低於市價的方式讓族人購買。但是有些族人沒有找到善良的委託人，利用族人大多不識字的弱點，常常將土地暗自抵押給別人，甚至在所有權人往生後，就會有人要求償還借款，或是承租耕地時，因為無合法證明文件繼承耕作權時，遭到漢人搶占耕地的情形，發生這樣的土地糾紛，時有所聞。

93

政府設置原住民保留地的目的，主要是為了要保障原住民的生活，讓族人在原鄉部落有一個安居生產的場域，但自民國40年(1951)政府開始推動「農業培養工業」政策後，臺灣整個社會經濟跟著在二戰後全球貿易環境做大幅調整，原住民保留地成為政府急於開發的處女地，所以當時政府對於保留地的禁令，開始做鬆綁的調整，漢人也隨著開放慢慢進入部落，族人的生存空間也遭受衝擊，生活範圍日漸縮小，使原漢衝突埋下隱憂，也就是說保留地的開發政策，已影響原住民的基本生存權益。

原住民保留地制度可以說是國民政府的原住民政策中，牽涉層面最廣，也最為複雜的保護扶植措施。所以要解除特殊山地行政措施，保留地所有權的授與是最強烈的象徵意義，甚至可以說保留地所有權一旦授與原住民，則政府扶植及保護措施便告一段落，亦代表同化政策的完成。⁹⁴

四、部落基礎建設

日治時期殖民政府於大正初年，在現今慶豐、福興、南華地區的山腳下，用鐵管直接引用山上泉水，導引至山下各個村落中的集水區域，供各村民使用。大正元年(1912)開始興建吉野圳，於大正2年(1913)完工，從七腳川山麓引木瓜溪上

⁹³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2013 年 12 月 28 日。

⁹⁴ 藤井志津枝，《臺灣原住民史 政策篇三》，頁 215。

游溪水，全部經費由當時日本總督府補助，總工程費用預計為81424日圓，其工程屬於官設埤圳。⁹⁵預定灌溉面積約1000甲，但完工後實際灌溉面積為550甲，灌溉設施包括取水口，原本設計位於木瓜溪右岸銅文蘭附近(今壽豐鄉文蘭村)，但怕遭受「蓄害」，又改設於左岸，並同時設置警察官吏駐在所監視，渠道包括幹線4232間(7693公尺)，⁹⁶支線2350間(4272公尺)。⁹⁷然而，在戰後，日本人離開吉野移民村時，部落裡的自來水工程尚未建置完成，族人生活用水都須仰賴人力，清晨將乾淨的水源以挑水的方式，將水儲存於家戶水缸中，此項勞動大多是由孩童來擔任。族人張月珠回憶道：

部落有一條圳溝，水源從山上引流而下，沿著部落主要道路旁，穿過每戶家門口，是大家飲水、洗衣服的水源，清晨三點時，都是由弟妹先到上游去挑水回來，如果不早一點去，更上游的族人一開始洗衣服時，水就會非常髒，無法做飲用及煮食的飲水。自來水大約是民國57年(1968)才開始進入部落每戶族人家中，改善族人生活便利性及衛生條件。⁹⁸

戰後，吉安鄉各村落人口激增，原有的飲水設備簡陋，且不敷使用，乃先擴建慶豐自來水設施。於民國51年(1962)6月至54年(1965)7月，分別完成慶豐、吉安、福興、稻香、永興等五村自來水管，陸續再完成太昌、南昌兩村的供水建設，爾後再廢除福興山原有水源。約民國57年(1968)完成吉安鄉自來水廠。⁹⁹七腳川在建造村落的供水基礎建設之前時，族人都是引流吉野圳下至部落的灌溉水圳作為生活用水的來源，當時的自來水建設尚未普及，家戶一天的用水則要供應生活大小事使用，取水及用水時機就須格外注意，若是沒能及時在部落族人的默契下，充分使用乾淨的水源，不但影響本身，也會延誤其他族人用水。

部落電力設備，自戰後以來，國民政府對於鄉鎮農村經營起步較晚，當時的花東地區許多部落都沒有基本的電力設備，民國54年(1965)政府實施「農村電氣化」政策，為籌措相關的建設資金，一部分除了由中央補助外，一部分也需地方政府編列相關配合款來執行，於是鄉公所與農村部落地方會設立所謂的促進委員

⁹⁵ 作者惜遺，臺灣銀行季刊，《臺灣之水利問題》3卷3期(臺北：臺灣銀行季刊，1950)，頁108。

⁹⁶ 間為日本計算距離的單位，1日間約為1.8公尺、1日里約為3.927公里。

⁹⁷ 錦織虎吉著，《吉野圳修改事業概要》(臺北：臺灣總督府，1912)，頁2-3、12。

⁹⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問2014年03月20日。

⁹⁹ 駱香林主修，曲允豐編纂，《花蓮縣志》，卷13-衛生自來水(花蓮：花蓮縣文獻委員會，1974)，頁55。

會，大家一起為部落基礎建設努力。族人張金德回憶道：

部落大約40或50年代，部落夜晚都是用油燈或是蠟燭照明的，微弱的燭光根本無法寫字或是讀書，一直到民國54年(1965)，才有電力設施進入部落，大部分家戶只有一盞電燈，約40燭光，供一家使用。但是，在部落外線建設之初，電線桿是由鄉公所負責搬運到部落，鄉公所通知當時的頭目要求將電線桿搬至部落，頭目則指揮當時的年齡階級成員來搬運，電線桿輕的將近一千公斤，重的超過一噸，需要幾十個壯漢才能搬運。

而電線杆的挖穴工作，也是由年齡階級的青年組負責，挖好之後，再由電力公司利用機械來完成埋設工程。之後再由電力公司的工人安裝外線，這是非常專業的部分，族人就只能在一旁觀看。幾天之後，部落的所有外線工程都已完工，家戶內線則是由族人雇請專業人士來完成。¹⁰⁰

長久以來，族人所期盼的現代化電力設施，能夠出現在部落中，而經由政府的資金挹助，及地方族人的共同努力，使得七腳川部落家家戶戶開始燈火通明，脫離黑暗部落的印象，七腳川部落邁向現代化的進程。

吉安鄉是花蓮縣最具發展潛力的鄉鎮，人口僅次於花蓮市，但其面積卻是花蓮市的兩倍有餘。境內除百分十八的山坡地及百分之二的河川外，其餘均為廣闊的沖積平原，地質肥沃，水源充沛，加上受太平洋氣流之調節，氣候溫暖，帶來豐沛雨水，所以得天獨厚的條件讓吉安鄉能有設立水力發電的契機。

戰後(1946)由秀林鄉木瓜溪上游而下，分別修建了龍溪、龍澗、水簾、清水、清流、銅門、榕樹和初英等八座水力發電廠，其中木瓜溪尾水提供下游水力電廠發電的順序為龍溪→龍澗→水簾→銅門→榕樹→初英，而龍澗發電廠是木瓜溪八座發電廠之中最大的一座，有效落差為855公尺，最大落差達895公尺，為當時亞洲第一高落差的水力發電廠，由於山高谷深的河川特色，水量豐沛，落差大，木瓜溪適合水力發電，是花蓮縣境內最具有水力發電「能量」的溪流。初英廠最後排出的尾水，流入吉野圳作為農田水利灌溉之用。

五、稅賦對部落的影響

然而族人辛苦的務農，卻沒有得到相同的報酬，扣除種植稻米的費用及稅賦，所剩無幾，若是加上天災侵害，族人的打擊更大。族人張月珠回憶道：

¹⁰⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 04 月 05 日。

部落收成的稻米大部分都要給當地的農會收購，換錢繳交灌溉農田的水利費用、田地相關稅賦、肥料費用，常常到農作物收成時，才發現要繳交一堆費用，每次想到農耕時的辛苦，就覺得整個心血都付諸流水，要是遇到乾旱、颱風時，損失會更大。¹⁰¹

民國35年(1946)起，國民政府辦理田賦徵收穀物，每年分兩期開徵，上期從8月1日至11日、下期從12月1日至11日，各地糧食事務所，根據稅捐稽徵處編造底冊及繳納聯單，核轉各委託經收倉庫，辦理經收事宜。民國37年(1948)，花蓮糧食事務所，辦理供應花蓮全縣稻作所需肥料，委託各鄉鎮農會，適時以低廉換穀比率，分配農民施用，但是當時花蓮縣農民對雜作物不習慣施肥。

自民國44年(1955)，雖有少數申請提領者，但並不踴躍，除菸作及赤糖甘蔗等特用作物，由廠方統籌購撥施用外，一般雜作肥料，僅有從提領稻穀肥料內，撥用部分而已。¹⁰²

七腳川部落當時農業不景氣，加上人口外流，部落從事農業者技術欠佳，農產品品質沒有改良，以上的因素使得族人要獲利更加困難。萬一遇上天災，經濟更陷於困難。然而在困境中的族人，為了解決家中貧窮而到處借錢，從未計算高利息的惡果，在無可奈何的情況下，向惡質的商人借錢，任憑剝奪其血汗。族人明知道其極不合理，但也感到無能為力。要向土地銀行或農會辦理低利貸款，若是沒有人事背景或是有力人士仲介，依然辦不到貸款。而族人無法配合農會供給肥料的時間，以及穀物交換的機會，勢必只能向奸商買入高價的肥料，需要用錢的時候，也只能向高利貸借錢。

六、樂天知足的民族性

阿美族人是勤奮儉樸的民族，但是缺乏進取的態度，一般部落家庭只要能維持生活，大多會安於現狀，如此一來，族人缺少創造財富、經營企業的雄心，所以原鄉部落裡沒有什麼大富人家。在缺乏刺激及文明相對落後的情況下成長的阿美族人，民族性是快樂的，而且較少接受外來挑戰刺激及封閉自我的社交關係，所以也就少有經濟商業頭腦的族人出現，於是影響整個七腳川部落族群發展，一直守著傳統的農業模式，無法創造更多的財富。部落裡的經濟掌控權常常落入外

¹⁰¹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

¹⁰² 駱香林主修，曲允豐編纂，《花蓮縣志-糧政》(花蓮：花蓮縣文獻委員會，1974)，頁 6-8。

來的漢人手中，加上族人沒有儲蓄、理財觀念，一面臨現金需求，即成為弱勢的一方。族人張金德回憶說：

部落的雜貨店是族人資金的借貸地點，族人生活上資金需求，例如小孩的學費、房屋修繕費用、田地相關稅賦、肥料費用、生活必需品等，都是向部落雜貨店借貸，每一戶人家在雜貨店都有一本帳冊作為借貸依據。但是白浪(漢人)非常不老實，常會篡改帳冊數字，族人大都知情，但是怕以後無法借貸現金，也都悶不吭聲，假裝不知道。等到穀物收成時，就會拿著帳冊，來結清欠款。常聽到族人因為借貸利息過高，常會還不出欠款，將田地、或是地處墳墓邊的旱地轉讓其他漢人，償還高額欠款。¹⁰³

在部落裡，每戶人家多多少少都有水田，勞力資源也十分豐富；況且日常生活極為簡樸。為什麼當時部落經濟還是會日益惡化？筆者初列以下幾種原因：

- 一、家中經濟負債累累，無法償還利息。
- 二、教育程度低，對家庭收入支出無法有效控制。有心人士看到此弱點，就會誘惑借高利貸給族人，吸取血汗錢。
- 三、因為族人在消費上常不顧自身經濟能力，隨著時代的進步，毫無節制的模仿別人，想過奢華的生活，於是錢財不足的部分，就靠借貸過日子。
- 四、懶惰成性，在家中經濟困難的時候，即使借高利貸也不在乎。
- 五、家庭人口成員增加，所需的生活經費也跟著增長。另外有一些移民外地的族人，因為不良投資，而造成巨大的負債。
- 六、原鄉部落工作較少，工資相對也較一般都會區低，收入不敷生活所需，向人借來的錢，利息日積月累，家庭經濟自然每況愈下。

此外，部落有一種不好的現象，就是族人非常喜歡模仿漢人舉行花費龐大的婚禮儀式，部落普遍有相互比較的心態，只是憑一時的虛榮心，不管家中經濟情況是否能支應，任性辦理豪華數量眾多的酒席，覺得如此婚禮的場面才有面子，不失禮節，但是婚筵過後，才是生活艱困的開始，面對花費高額的費用，總是先忽視不管，為以後埋下婚變的苦果。

八、族人經濟上的弱勢

¹⁰³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 04 月 05 日。

由於部落早期大多是小型農業的規模，農產品產量不大，收入自然就少。飼養家禽、家畜來儲備額外財富，都是七腳川部落族人一貫的做法，不僅在年節時分補充肉類來源，平時也能和部落族人以物易物，如同貨幣金流般的使用，有虛擬金錢的價值。族人圈養的家禽、家畜，因此常遭人覬覦，在經濟狀況不佳時，都會將家中的雞、鴨、豬等，賤賣給漢人，作為償還債務之用。族人張月珠回憶幼兒時期部落族人飼養家禽的情形說到：

部落幾乎每個家庭家中都會飼養豬、雞、鴨等家禽、家畜，等到養大後，再賣給收購的白浪(漢人)，自己通常不會吃，除非是部落的族人幫忙農務或是搭設修繕房舍時，要宴請幫忙的族人時，才有機會吃到雞、鴨、豬肉。有時白浪很壞，因為賒欠雜貨店酒、生活雜物等欠款，期限一到，家裡又沒錢償還，通常會拿著借據，要脅以家禽來抵債。¹⁰⁴

「換番」(Wafan)是從民初就開始的原漢生活物品交易行為，位於都市商業熱絡的漢人，將生活物品、日用必需品，裝滿整個推車上，到原鄉部落來兜售，以族人穀物為標的物，用以物易物的方式，和部落原住民進行生活雜物交換。但是這種商業行為是建立在不平等的基礎下進行，利用原住民族人沒有數字觀及毫無金錢價值概念，再加上民族性善良，貨物交換常由漢人主導，雙方物品的價值漢人說了算，沒有非常客觀計算標準，族人吃虧而不自知。¹⁰⁵族人張金德回想幼時漢人來到部落交易時的景象提到：

以前，在部落經常看到Wafan的白浪，一早就推著載滿生活用品的推車，來到七腳川部落中，選定一個族人會聚集的公開場所，漢人會開始用我們的母語么喝做生意，我們小孩就會先圍上去看熱鬧，只見車上放滿許多物品，有做衣服的布料、針、線、肥皂、餅乾糖果等，這時就會看到年長的族人，會拿家裡儲存的稻穀來交易，有時會用一大包稻穀換一小罐油鹽，或是少許布料，有時會換一瓶太白酒等，等貨物快換完時，白浪的推車滿載稻穀而歸。現在回想起來感覺當時的交易非常不對價，覺得被當時Wafan的白浪所騙。

¹⁰⁴ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

¹⁰⁵ 李玉芬，《消失中的都市部落？：臺東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變》(高雄：麗文文化事業股份有限公司，2007)，頁 168。

如同以上所敘述的，七腳川部落族人向wafan的漢人交換物品時，並沒有一定的價格，大都是隨漢人的認知來開價，漢人以物易物的交換模式，沒有建立在一個公平的對價關係上，任憑漫天喊價，比直接計算現金交換還賺得多。

九、早期國民政府的原民政策

政府於民國 40 年(1951)頒佈「臺灣省山地人民生活改進運動辦法」，辦法主要是對於當時原住民族生活習慣而實行的改善方針，辦法的推行最初是先以家戶為單位，內容集中在食、衣、住、語言、風俗習慣、日常生活規律化等條文約束。生活改進運動的推行，改善原住民族社會的衛生條件，使得死亡率大幅降低，人口自然成長率增加。¹⁰⁷

國民政府一切照辦法實施，下鄉進行宣導並執行，從上到下，各個層級組織檢查隊，輪流督促原鄉部落要徹底按照辦法來改善族人身心環境，政府各級檢查隊每年會定期檢查兩次，於年底甄選出模範戶、模範村、模範鄉，給予獎勵。族人張月珠回憶小時候鄉公所來檢查居家環境時提到：

小時候每當村長到部落每戶族人家中提醒要清掃環境時，全家就開始動員大掃除，每個人都有各自的清潔範圍和共同的要做的地方，像是我就要整理廚房的爐灶，因為以前是撿拾漂流木作柴火，都要先將木柴劈成大小相同的長度，然後再依序堆放在廚房外面。還有就是要清理豬圈，裡面到處都是豬大便，味道非常不好聞，而且有時豬還會咬我，每次想到就很害怕。我記得有次我們家得到全村衛生特優獎時，鄉公所就會在門口釘上一個鋁製小牌，上面寫著太昌村衛生模範示範戶的字樣，讓我們一家人感覺好有面子。¹⁰⁸

民國 44 年(1955)「臺灣省山地人民生活改進運動辦法」第一次做施行後的修正，除了家戶為單位的對象，修訂後再加入以村為檢討單位，譬如推動正當的康樂活動，來改善終日酗酒的情形、統一歲時祭儀的時間，提倡固定節日，來導正部落對於時間的觀念、建造部落公廁、浴室，改善族人衛生習慣，維護公眾衛生

¹⁰⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 01 月 15 日。

¹⁰⁷ 藤井志津枝，《臺灣原住民史-政策篇三》，頁 191。

¹⁰⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

安全。這階段繼續推動國語仍是重點項目。¹⁰⁹族人張金德提到幼兒時期，吉安鄉公所派人來部落宣導環境清潔衛生教育時，提到對於房舍周邊水溝清掃、建立家戶廁所設施等政令，他回憶提到：

以前家裡沒有像現在的馬桶或是浴室，部落族人都是在門前的水溝大小便，完畢時重點部分也只是用水溝的水清洗一下，穢物隨著水流順勢而下，毫無衛生可言。之後鄉公所一直來我們部落宣導、教育，經過長老們的討論，才運用部落的年齡階級成員組織一個建設小組，來幫部落的每一個族人家戶，在戶外建立茅草式的廁所及浴室，族人才開始改變積習長久的衛生習慣，此外，族人也開始學習白浪將廁所的堆肥潑灑到菜園中，每次經過菜園時都會聞到糞便的味道。¹¹⁰

民國49年(1960)第二次修改，此次則是以家戶為單位，著眼於改善生活方法及知識的教育，譬如教導自行裁縫衣物、烹煮食物知識、家庭生活用品功能的認識。此外列舉衛生為重要實行要點，加強個人、居家環境、衛生知識、生活保健觀念。以村為單位則是，加強村里公共建設，譬如道路、水溝及飲水設備養護，村里景觀改善等。¹¹¹

從原住民的角度來看，生活改進運動雖然讓族人改善部落傳統生活，邁向更現代化的進程腳步，但辦法的本質還是以漢文化為主體，藉由政府的強制推動，讓族人感到自身傳統文化相較於其他族群文化位階低落，而父權式的教化，有別於女性族人長久在部落繼承家業地位，因而時生衝突。原本部落文化的特殊主體性，逐漸遭漢文化改革稀釋，祭祀軌儀分崩離析，難以呈現原始的景象，族人的生活步調和漢人的差異性漸漸縮小而消失，最終達到將原住民族同化的目的。

第三節 年齡階級運作

阿美族人口多、分布廣，因此部落男子年齡組織有些小差異。綜觀而言，可分成兩個基本型：一為馬蘭型，一為南勢型。花東南部馬蘭型的組名是創名制，

¹⁰⁹ 臺灣省民政廳，《改善山胞活動》(南投：臺灣省民政廳，1971)，頁 74-75。

¹¹⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 08 日。

¹¹¹ 臺灣省民政廳，《改善山胞活動》，頁 75-76。

每產生一新組則創造一新名。花東北部南勢型為襲名制，只有傳統的九個組名循環使用，因此最老的一組與最新的一組常同名。¹¹²而花東中北部各村部落則兩種形式都有，有的以創名制為主，有的以襲名制為主。越往北越偏向南勢型，往南則偏向馬蘭型。

早期七腳川部落民風強悍，與其他阿美族社彼此隔離，並常與附近的太魯閣族人起衝突，相互獵首。阿美族各部落雖然是由家與親屬群體集合而形成，但部落中的各項公共事務，大多由男子年齡階級組織來處理。總而言之，該組織是屬於男子的單性組織，女性完全被排除在外。阿美族的男子年齡階級組織，在臺灣原住民是一個相當特殊的典型，也就是所謂的專名制的男子年齡階級組織。部落男子經過成年禮進入組織，接受一個專屬的組名，原則上終生不改變。他們的長幼地位與社會責任，也隨著全組晉級、晉升而循序漸升。

一、黃金時期及衰退

戰後初期，國民政府的政治勢力尚未落實於偏僻原鄉部落，所以男子年齡階級組織的功能再度發揮，成為維持部落內秩序的主要力量，此時在外求學、就業、服兵役的青年男子也紛紛回到部落內，所以男子年齡階級組織的人數一時之間達到歷年來的最高點，這時期被稱為「男子年齡階級組織的黃金時期」。族人湯田德描述當時部落的男子階級組織活動時的情況：

以前部落沒有像現在一樣，生活那麼方便，沒有水、沒有電，完全是很原始的生活，光復的時候，記得國民政府剛到臺灣，日本人離開，有許多漢人就開始佔據日本人留下來的房子，我們阿美族人比較笨，因為房子不會長出稻子，所以我們只會佔日本人的農地，而且是很偏僻的地方。部落裡的電力、水利、道路等公共建設，當時都需要有很多的勞動人力幫忙完成，我們當時的年齡組織就聽從頭目的命令，我們就一起義務幫忙完成，沒有任何的酬勞，而且晚上我們還幫忙警察巡視整個部落，若發生火災、風災，我們也全力投入救災、抗災。只要是部落的公眾事務及大小困難，我們年齡組織的所有Seral都會挺身而出，因為部落族人都是生命共同體，那是一個部落族人最團結的年代。¹¹³

¹¹² 衛惠林等，《臺灣省通志·卷八·同胄志·阿美族篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1972）。頁182。

¹¹³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 20 日。

但也在此時，許多教育程度較高者的族人，開始對男子年齡階級組織仍使用強制手段來統治部落感到不滿，加上日治時期各種國家政策造成家庭重要性提高，而部落的重要性降低等因素，逐漸產生比較的心理作用。戰後國民政府遷臺，施政手腕及政局逐漸上軌道，部落社會的權力同時也產生劇烈的質變。族人蔡信義訴說七腳川部落年齡階級組織質變的原因：

因為政府在民國59年(1970)開始實施九年國民義務教育〔按：應該是民國57年(1968)〕，部落的seral，必須要到學校上課，相較於部落的長老的生活經驗傳承，就越來越不受重視，而且接受教育後，有些Seral反而認為傳統的生活文化變成累贅、不文明，每遇到部落公眾事務所引起的衝突時，Seral就會挑戰部落的長老權勢地位，批評這是一個不符合現今時代的制度，必須要改革，青、壯年的族人就越來越強勢，而且部落經濟力量也漸漸轉移到這群族人手上，年齡階級組織傳統精神也就越不受重視。¹¹⁴

國家勢力的介入直接取代了部落，以及部落的男子年齡階級組織原有的許多功能，是部落社會急遽變遷的外在動力，譬如在教育方面，學校的教育取代了集會所，學校的老師代替了部落的長老，在過去，長老傳授的是部落的歷史、傳統文化與經驗，如今學校所教導的是國家歷史及現代化的知識。傳統部落的治安維護工作，現今則是由國家軍隊或是警察取代，部落的認同歸屬感轉向國家歸屬感。而透過國家及現實社會引入的新經濟制度，也使部落社會產生內在變遷的動力。

115

二、現行年齡階級制度

南勢阿美族目前有七層或是八層的年齡階級，七腳川部落現階段為八層的年齡階級組織，部落每八年舉行一次成年禮，即是在上一次儀式舉行後第八年舉行，既然有新一級年齡階級產生，就有一最老階級退休，而新入級者即取用退休級之階名，各階級分配有各種性質不同的工作任務，依次上階級指揮指導下階級有管教與教育之責任，而下級對上級無論個人或是團體，均須有絕對服從與謙恭的態度。七腳川部落自十三歲以上男子強迫入級之訓練階段稱為Maniseral預備級，少年男子經過一長時期的嚴格訓練後，才有接受成年禮考驗的資格，經過考驗後，才能算正式進入階級組織中，接受階級專名，後稱為Seral，開始進入男子集會所，

¹¹⁴ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 18 日。

¹¹⁵ 黃宣衛，《異族觀、地域性差別與歷史 阿美族研究論文集》，頁 111。

執行部落公共事務。

第一級至第三級為部落的常備兵役，平時輪流住宿於部落四周邊陲的守望所，戰爭時則為部落之戰鬥主力，服勞役中絕對服從上級的命令；低階Seral訓練項目包括有：體能訓練、野外捕獵謀生技能、應對禮儀、祭典儀式、運動競技、歌唱舞蹈、戰鬥技能、搭建房屋、便橋、男子集會所taluan等技能，保護家園與巡守部落之安全。

自第六階級至第八階級為長老階級Matoasai或是耆老Karas no niarox(成熟年長之意)，Matoasai階級已完全脫離服役的義務，捕魚打獵可以隨自己的意願，不受約束，在部落中有參與共同事務之權利，第八級之族人經過人生中最終成年禮之後，即喪失其原有之級名，而成為退休階級Vakevakejan，安閒度過餘生，不負任何之責。

七腳川部落阿美族的年齡階級由低階到高階分為：古哈古Kohakoh、朱布蘭Cupulan、阿拉巴卡斯Alafagas、阿拉底瓦斯Aladiwas、阿拉麥Almay、馬屋外Mamway、阿勒麼特Alemet、哈馬歐Hamao等八個年齡階級(參閱表2-2)，依據傳統阿美族的社會組織，每位部落男子一生都需要按部就班，經歷上述年齡階級的生命歷程，建構成阿美族嚴密的戰鬥勞務組織體系。每一階級都有固定賦予的義務及責任，任務內容如下：

第一級：古哈古Kohakoh，年齡階級中最低層，此階層的青少年平常處理公共事務、接受訓練、平時執行各項祭典佈置、執行級整理、巡守部落等服務工作，戰鬥時執行先鋒任務。

第二級：朱布蘭Cupulan，此階層為支援第一級推展公共事務，負責輔導第一級完成任務執行，可以與部落女子結婚，惟仍需繼續接受訓練，並在集會所執行服役任務，在戰鬥時執行支援任務。

第三級：阿拉巴卡斯Alafagas，本階層之主要任務為負責第一、二級的教育訓練，並服從第四級以上命令，祭儀膳食的張羅、貴賓接待、及擔任聯絡、佈達與執行總管階級命令，在戰鬥中執行指導、確保戰功之任務。

第四級：阿拉底瓦斯Aladiwas，本階層主要任務是負責協助輔佐總管階級，召集各級人員參加會議及督導祭儀工作，在戰鬥時執行協助領導中心策劃戰鬥任務。

第五級: 阿拉麥Almay，本階層主要任務是負責男子集會所之總管階層所屬的青年領導中心，在戰鬥時負責策畫指揮管理和協調各級意見等任務。

第六級: 馬屋外Mamway，本階層為卸下重要事務，準退休交接各項事務之長老階級，對下級仍有指導的權利，並可擔任重要職務，譬如部落的精神領袖或是長老顧問團主席，部落事務聯席會議評議委員(六級以下、及四、五級級長)等。

第七級: 阿勒麼特Alemet，由卸任的頭目、知識經驗豐富者、有財富樂善好施者、有戰功者、體能競技優越者、年紀約六十九歲以上，如以聲望能力分類為智、仁、勇之組合體，擔任部落重要決策的智庫，對下級仍有指導的權力。

第八級:哈馬歐Hamao，與第六、七及成員合併成立長老顧問團、耆老Kalas及長老Matoasai年齡階級，提供經驗及意見給領導中心，並鼓舞各級人員士氣。

表 2-3 七腳川部落現行男子年齡階級組織名稱及意義

| 層級專名 | | 年齡 | 釋義 | 備註 |
|--------------------------------|---------------------|-------|------------|----|
| 級員 Seral | 古哈古赫 (Kohakok) | 21-28 | 眼鏡蛇 | |
| | 朱布蘭 (Cupulan) | 29-36 | 辣椒 | |
| | 阿拉巴卡斯 (Alafagas) | 37-44 | 苦楝樹 | |
| 青年之父 Mama no kakah | 阿拉底瓦斯 (Aladiwas) | 45-52 | 神居住的陶 甕 | |
| | 阿拉麥 (Alamay) | 53-60 | 流雲 | |
| 耆老 Kalas、 長老 Matoasai | 馬屋外 (Mauway) | 61-68 | 黃藤心 | |
| | 阿樂麼特 (Alemet) | 69-76 | 猴子樹 | |
| | 哈毛歐 (Hamao) | 77-84 | 死咬獵物 | |

表格整理：林憲國。

資料來源:族人張金德提供。



圖 2-2 預備參加成年禮的男子年齡階級
資料來源:族人張金德提供。

年齡階級的級名是跟隨終生，職務則每八年隨著晉級而更動，主要的服務年限至第五級為止，六級以上為退休自由之身，若被推選為頭目時，必須服務至卸任為止。每一階級在部落中皆有不同的意義與權力，傳統上是老年人下決策，中年人執行，青少年服務及學習，年齡越大勞務越輕，越小則越重，此種階級制度在部落中，具有相當大的約束力量，也是部落族群延續的重要根本。族人蔡信義說明七腳川部落年齡階級特色及現況說：

七腳川部落中有獨立的男子年齡階級制度，編制以長幼區分，我是從二十一歲開始入級，我們七腳川部落是每隔八歲編為一級，每一階級都會有一級名，而級名的產生會因為部落所屬的區域有所不同，譬如說靠近花蓮南部就屬於創名制，像是港口、成功等東海岸的部落。我們七腳川部落是屬於襲名制的，像東昌、宜昌、仁里、荳蘭部落都是襲名制的，屬於南勢阿美。目前部落的年齡階級依然存在，在部落仍居很重要的組織角色，現今部落很多儀式、慶典、都還需要年齡階級成員開會、分工執行，但是部落族人因為年紀、工作等關係，階級組織的向心力有漸漸變化。¹¹⁶

三、男子集會所(talu'an)

年齡階級與男子集會所制度關係密切，集會所就是傳統部落的行政、軍事、糾紛裁決中心，男子透過集會所處理一切部落的公眾事務，在屬於母系社會的阿美族社會中，以男子為組織中心的集會所，嚴禁女子進入。男子集會所又稱taluan，

¹¹⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 18 日。

與部落的男子年齡階級有密切的關係，是部落青少年們守衛部落，接受傳統文化經驗的重要據點，所以集會所包含以下功能：

(一)部落青少年男子學習傳統各項狩獵經驗與祭儀的場域：

男子從少年時就必須強制進入集會所，除了在家中以外，其餘時間都要在集會所渡過，男子會在集會所中接受所有狩獵知識及傳統祭儀的規範、生活技能、部落歷史等文化，所有青少年及未婚青年都要在集會所裡過夜，一起過團體生活。

(二)部落發佈命令的中樞：

部落裡有關公務事務的差勤，例如修築部落公共道路、溝渠的建設及修補、傳統祭儀佈置與公權力執行、巡守部落治安、監事及防禦敵人、公共事務執行費用及犯罪罰金徵收等公務，集會所是指會中心、發號施令的「權威」、「合法」的場所。

(三)男子年齡階級組織的活動場所：

不論全體成員或是各級的大小集會，都在集會所內舉行，譬如部落豐年祭的準備工作會議、戰事的部署事宜、團體狩獵的占卜等，都必須在部落集會所舉行，才能得到祖靈的保佑。

(四)部落中糾紛排解的判決所：

凡是犯罪及違規受長老審判者，均在集會所內受理、處分。鑒於祖靈保護著集會所，部落長老要執行裁決，或是處罰違規的青少年，也都必須在集會所內執行，接受祖靈的試煉。¹¹⁷

四、文化內涵

部落的男子年齡階級制度在戰後時期多少還存有些許功能與敬老尊長的秩序。在平日部落生活中，部落許多換工制度裡，就能觀察出長幼階級之分，譬如有農耕生產技術或是建築工程概念的族人，常常是較年長及中階管理階層，在換工的過程中，除了展現特殊技能、生活經驗，對於較低階的族人，不時也藉此機會傳承學習知識、生活智慧。

¹¹⁷ 李玉芬，《消失中的都市部落-臺東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變》，頁 145。

尤其在部落出現婚喪喜慶的場合，男子年齡階級的成員往往擔負許多重要的工作及要角，譬如結婚宴客場合中的娛樂節目，常常擔任主持或是丑角扮演的角色，使活動更具有可看性。又如喪禮的會場中，除了撫慰喪家的情緒、應付前來弔唁族人的餐飲供應雜務、繁瑣的移靈工作等，都是年齡階級成員相互扶持的表現。族人湯文傳描述近代部落年齡階級互動時提到：

我們年齡階級中的Seral要結婚或是家中有喪事時，同一級的族人都會幫忙，即使在外地工的族人，也會找時間請假回來。譬如遇到結婚的時候，我們就會開始想在喜筵上的娛樂節目要如何搞笑、要打扮什麼造型、約定時間排練舞蹈動作。記得有一次，我們這一級的Seral，包括新郎在內，全部上半身赤裸，下半身穿上丁字褲，配合動感的歌曲，在舞臺上跳著搞笑的舞蹈，逗得臺下的族人哈哈大笑，新郎的褲子還差一點被扯掉；新娘在敬酒的場合，通常也是同級Seral惡作劇的時機，目的就是要婚宴的氣氛熱絡、歡樂。

若是Seral家中有喪事，我們就會在喪事期間到家中作撫慰的陪伴、協助幫忙喪禮的大小事，有些關係較親密的Seral會整夜的陪伴，會料理的族人就會幫忙煮大鍋飯菜，提供前來探視族人的餐點、有些有會綁建築板模的人就會幫忙搭設靈堂、有些會主動招呼來探視喪事的族人、有些則負責公祭時的收受奠儀及宴客工作等。以上都是同級的年齡階級的Seral們應該有的認知。¹¹⁸

年齡階級在婚宴上的表演，除了娛樂賓客之外，更是藉此機會公開展示年齡階級集體向心力的表現，凝聚同級Seral們相互間的團結精神，同時也向部落長老展現此一階級成員的特色及創意。喪事期間，每日的聚集陪伴，是一種無形的精神慰藉，分擔喪家繁瑣的工作，是同級年齡階級們的默契與責任義務。在協助幫忙、討論治喪事宜、聚集陪伴、雜務處理工作上，男子年齡階級群扮演核心的要角，即使平時不在部落的生活圈內，也會盡其所能的給予關懷，和喪家形成生命共同體的連結。

五、成年禮(Mitsubohu)

成年禮的由來，是因為早期七腳川部落四周，經常遭受部落外的異族的糾葛

¹¹⁸ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

侵襲，尤其是部落西北方太魯閣族有獵首文化習慣，常為了與鄰近部落爭奪地盤，擴展傳統農耕、獵場領域，所採取的掠奪措施。七腳川部落為保護族人能夠自力抵抗外族入侵，保護自己族人生命財產安全，於是成立屬於自身的安全維護部隊，成員皆是由部落屆齡13至20歲之青少年男子，依年齡階序組成，訓練戰鬥技巧、培養自我生存法則，由部落的青年之父(Mama no kaph)實施新進年齡階級嚴格訓練。七腳川部落的成年禮每隔七年輪迴一次，即上一次成年禮舉行後，第八年配合豐年祭之前一起舉辦，順便藉由豐年祭的籌備工作，指導相關儀式及經驗傳承。族人張金德回想部落長老提到：

小時候聽老人家說，因為我們部落以前鄰近泰雅族(即今所稱太魯閣族)的部落，因為耕地和獵場的區域有相互重疊，所以常發生衝突及戰事，族人不時被泰雅族殺害，部落族人為了防禦我們的耕地、獵場，將部落的男子集中起來，從小開始訓練如何保衛自己的家園、訓練打獵的方法、鋪橋造路等技能，團結自己族人的力量。我從小就開始接受這樣的考驗，跟著長老、gaga們¹¹⁹一同進入年齡階級組織，經過好久的時間，我們這一級才有晉級的機會，教育下一級的族人。¹²⁰

成年禮的準備工作，大約在舉行豐年祭前五天就開始，預備參加成年禮加入準階級成員，向Seral級長登記報到，並由家人製作禮服(傳統服裝)，作為參加祭典及跳勇士舞之用，其他配件譬如蕃刀、捕魚、狩獵用具等都必須備齊。族人張金德回憶參加成年禮情形說明：

記得第一次參加成年禮的時候，家中幫我準備了一件黑色底布、縫有紅、白、黃相間條紋、流蘇的褲裙，上半身穿著規定的短袖、手腕、腳踝戴有古銅鈴的鈴嘴、頭上綁一條白色的毛巾、腰間掛有小支的開山刀、揹著捕魚用具等配件，模樣看起來有點蠢，因為同級的每個人都是如此，可是有些人身高很矮、又瘦小，開山刀都拖到地上了。¹²¹

¹¹⁹ 阿美族人對於年長的同輩份的族人稱呼。

¹²⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 08 日。

¹²¹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 08 日。



圖 2-3 預備參加成年禮準階級成員服裝

資料來源:族人張金德提供。

豐年祭前兩至三天，預定新加入的準年齡階級組的青少年，為豐年祭活動必須隨青年之父(Mama no kapah)到山上砍收木材，每人至少要收集一擔材，將木材集中在指定地點，或是祖靈指示為訓練本屋(Kahkiluma)的地方，作為部落團體烹飪及勇士舞(Milalidik)營火之用。隨後長老即命令新加入年齡組織的青少年，全部集中至集會所taluan裡，由年長的長老向全部的準成員們一一訓話，傳授部落傳統習俗，告誡成員要絕對服從前輩的所有命令，不得懷疑，必須要透過最嚴格的訓練，服從前輩指揮，統一整齊的行動，要成為具有強烈部落意識的勇士，最終才能進入新的年齡階級Seral。訓練的項目有認識部落的地理環境、學習禮法、熟習刀術、射箭、捕魚、上山打獵及其他生活技能等基本常識。



圖 2-4 預備參加成年禮準階級成員準備木材的情形

資料來源:族人張金德提供。

舉行豐年祭的前一天早上，要加入新階級組織的青少年，必須先準備一隻公雞及一瓶米酒，繳交給集會所的青年之父(Mama no kapah)，並清掃部落全部的街

道，及佈置豐年祭的會場，夜間負責會場的巡守工作。中午過後，各年齡階級攜帶餐具在指定的地點(活動廣場)，按照階級高低順序在會場上席地而坐，等待分配已烹調過的牛肉，就地飽餐。而後轉移地點舉行Kahkiluma的儀式，¹²²地點每年都會經過豐年祭籌備會的討論決定，通常是部落頭目的家，或是青年之父(Mama no kapah)之一的住處，每年都會輪流。組織的長老及各階級級長均會參加外，加入的準階級的全體青少年都一率參加，接受長老們的訓示及祝福，儀式結束後，所有階級組織成員要一起跳勇士舞(Milalidik)，象徵感受到長老祈福的回應，跳完後再清理儀式會場，掃除穢氣及惡靈。

豐年祭當天凌晨四點，參加成年禮的準階級組織的青少年，需攜帶一瓶酒到集會所taluan集合，準備將近六公里越野長跑(Marenreng)。出發前先後要接受頭目或是長老們的訓話，再向巫師們祈求祖靈的祝福(Mivetik)後，頭目正式宣布出發。發號口令的負責人吼聲Hawao，準年齡階級的青少年們回應Hawao一聲，就表示起跑，準年齡階級的青少年們全體沿著七腳川溪畔，衝向七腳川溪出海口方向折返點跑去，沿路都會有高階的前輩們，手執咬人貓¹²³的枝葉，看到落隊的青少年，就會大吼大叫同時鞭打小腿驅趕，待眾人跑回部落會場時，在場的族人都會鼓掌祝賀，再接受長老的訓示及祝福後，這就表示已通過了嚴格的訓練，有資格進入新階級及參與執行部落各項公眾事務。族人張智豪回憶參加越野長跑時說：

國小六年級參加成年禮越野長跑時，有好幾天興奮到睡不著，前幾天還會偷偷練習一下，等到活動正式開始的當天，一整個人就非常緊張，起跑時都能聽到自己的心跳聲，腦袋一片空白，手心冒汗。起跑後，就開始用力向折返點跑去，路途中都會有人對你大吼大叫，年長一點的前輩，還會拿一種打小腿會很癢的植物鞭打我們，提醒我們跑快一點，不要停下來休息。跑到出海口的折返點時，又會有更年長的前輩，嘴裡含著米酒，對著我們吐出米酒的水霧，表示去除身上穢物、惡靈，不要讓這些不好的東西跟回去部落。跑到終點後再次接受眾人的祝福，也完成長跑的試煉。¹²⁴

¹²² 當天清晨約三至四點，舉行 Kahkiluma 住家之屋主必須負責準備檳榔、檳榔葉(Vila)、香菸、米酒等供品，將相關物品擺放在指向東方的香蕉葉上準備祭祖，由巫師召告 Kahkiluma 家族的祖先。

¹²³ 咬人貓別稱蕁麻、咬人蕁麻或刺草等，屬蕁麻科蕁麻屬植物，為多年生草本植物，植株高約70-120cm，莖葉均具有尖銳刺毛，人若觸及疼痛難忍，故而得名。

¹²⁴ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2014 年 09 月 06 日。



圖 2-5 準階級成員參加越野長跑訓練(Marenreng)

資料來源:族人張金德提供。

對於進入新階級年齡的青少年組，豐年祭當天還有另一項挑戰，其目的就是要考驗新進青少年組的耐力及入年齡階級的決心，這考驗就是勇士舞(Milalidik)，從豐年祭當天下午五點跳到隔天凌晨，連續兩個夜晚，較低階的前三組年齡階級都須盛裝出席，以上其他階級則不硬性規定，但也須穿簡易傳統服裝，跳舞時圍成一大圈，由最高階級帶領其他階級成員，依序從高階到低階，從圈外到圈內，圍繞營火堆，入新階級的青少年組跳舞時不得偷懶或是打瞌睡，否則高階級成年組會用咬人貓的枝葉，拍打新進階級成員的小腿，提醒要認真的跳舞，不得讓祖靈及族人蒙羞。族人湯文傳回憶說：

以前在 talu'an 和同一級的 Seral 在練傳統舞蹈的時候，大家都要盛裝打扮，時間越晚，大家的興致就會越高，由高階的 Seral 帶領我們一起跳，一邊喝酒，一邊附和長老的歌聲，舞蹈動作就會越誇張，身體一開始會慢慢的疲倦，但是有高階的 Seral 會提醒你，動作要做出來，沒有長老的命令，舞蹈不能停，大家圍著營火，驅趕涼意及惡靈，到最後階段時，由於身體極度疲倦，再加上歌舞的催眠，營火、酒精的麻痺，此時，身體會一直不聽使喚的重複舞蹈動作，想停也停不下來。¹²⁵

¹²⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2014 年 09 月 05 日。



圖 2-6 準階級成員夜間練習勇士舞 (Milalidik)

資料來源:族人張金德提供。



圖 2-7 成年組手持咬人貓的枝葉

資料來源:族人張金德提供。

第四節 豐年祭傳統及現代

阿美族傳統社會中，以母系氏族為中心，豐年祭卻是以男子年齡階級的運作為主軸，它蘊含著慎終追遠、敬老尊賢、團結和諧之倫理教育意涵。豐年祭典的實際運作，乃大部分仰賴嚴格訓練的男子年齡階級組織完成。豐年祭或稱「收穫祭」是臺灣半個世紀以來的稱呼，阿美族人稱之為「Iisin」，是「舉行祭祀的事

情」、「執行傳統時令節日」的意思。在小米農作物的時代，傳統Ilisin舉行的期間，都會超過十幾天。¹²⁶族人舉辦傳統豐年祭的意義有下列三種：

- 一、紀念阿美族祖靈及輝煌的部落歷史，是阿美族年度盛大隆重的文化活動。
- 二、展現阿美族男子氣概、勇武精神表現的展演場合，驅使族人勇於冒險、面對挑戰，將部落血源得以繁衍每個世代。
- 三、代表一年已經過去，去年種種畫下結點，準備迎接新的一年到來。¹²⁷

七腳川部落在舉行豐年祭時，每一家戶族人都會停止平日的工作，一起參與豐年祭的各項籌備工作，在外地的族人接獲從部落發出的信息時，也會主動回到部落，跟族人親屬團聚，一起食用新年所生產的新米及新釀製的米酒，每個人依其所屬的階級團體來練習舞蹈，期待在豐年祭期間，在祖靈的面前，呈現最誠摯、最神聖的敬意，藉由賣力的舞蹈展現，能獲得祖靈的保佑及祝福，大家在新的一年裡沒有災難及兵禍，部落能夠充滿歡樂、幼兒快樂成長、農作豐收、人口茁壯、萬物繁衍。

為因應現代生活變遷、社會步調快速，部落族人為了生計大多旅居到其他縣市或是都會區，在社會各個行業打拚努力生存，是為部落一年一度的慶典盛事，猶如過農曆年節的豐年祭，團結長年在外的遊子，必定返鄉與家人、族人團聚。

返鄉是一個具體的行動，是人在原鄉和他鄉兩點空間上移動的行為，此空間也隱含時間上的前後關係，以及人生階段性的意義。族人返鄉的多寡，連帶也會影響部落舉辦豐年祭的規模與形式，近年有越來越多南勢阿美部落因此縮減豐年祭舉辦的日期，大部分都只舉辦一天，而風格也趨向部落嘉年華會的型態。

旅居他鄉的地點會變，但原鄉部落則是永久。在豐年祭期間的返鄉，融合傳統年節上的意義，那是一個地點反覆往返循環的旅程，由都市到部落，再回到都市。甚至返鄉定居後，又再次離鄉工作，不少族人都擁有此類來去的經驗。

對於在他鄉工作、求學的旅外族人，部落的耆老及親屬還是希望能在豐年祭期間返鄉一起參加年度盛事，並且參與籌備工作，藉由和原鄉族人的相互協助，彼此之間相互交流情感，傳承學習，並珍視自身傳統文化，部落耆老也會在認同

¹²⁶ 黃潮貴，《豐年祭之旅》（臺東市：觀光局東海岸，1994），頁 14。

¹²⁷ 明立國，《臺灣原住民的祭旅》（臺北：臺原出版社，1989），頁 33。

部落情感上予以肯定。¹²⁸

返鄉心情有戒慎以對的情怯，也有愉快放鬆的故地重遊，更是「回家」休息的單純慰藉。除了「傳統」的部落，至今仍舉行傳統祭儀(海祭)，又有健全的男子年齡階級組織，同時正強力運作的少數部落以外，祭典時間的返鄉，大多數應如現今我們所認識的各部落社區於每年七、八月舉辦的各種豐年祭、節、慶活動。

129

部落的傳統歌舞就是當代七腳川族人，得以最有效傳達自己族群正面地位與文化價值的管道。部落每當豐年祭期間，至少在這個情境氛圍中，阿美族傳統文化可以得到族人的族群認同肯定，遊客也可以知道表演者即是一個具天賦表演能力的原住民族群。¹³⁰族人蔡信義提到豐年祭前族人各自準備的情形說：

大約每年的暑假一開始的時候，部落的年齡階級Seral、長老們、婦女會、各個當地的結拜會、當地文化協進會、教會等團體，大家一起開會討論今年豐年祭的呈現形式、歌舞內容、服裝造型、活動主題，及經費收入雜支費用等問題。有些人會提出是否要用改良的歌曲來代替傳統的古謠，有的人會說可否將傳統的服裝做視覺上的修改，有的人提議要花多少錢在增加什麼樣的活動，有的人建議今年的舞蹈動作能否加入新的元素等等議題。以上這些討論，都是族人在平時就已經想到的點子，藉由開會的場合貢獻自己的想法，在實際執行當中，發揮一些巧思、靈感，將想法訴諸實現，不僅滿足自己工作上的成就感，也能藉由豐年祭的場合，得到族人看見耕耘部落的肯定。

131

¹²⁸ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典-北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與文化認同》(南投：國史館臺灣文獻館，2007)，頁 150。

¹²⁹ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典-北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與文化認同》，頁 178-179。

¹³⁰ 謝世忠，《「山地觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》(臺北：自立晚報文化出版部，1994)，頁 137。

¹³¹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 18 日。



圖 2-8 七腳川部落豐年祭舞者呈現創新的舞蹈(一)

資料來源:族人張金德提供。



圖 2-9 七腳川部落豐年祭舞者呈現創新的舞蹈(二)

資料來源:族人張金德提供。

教會和官方力量也會影響豐年祭的舉辦。由於七腳川部落的族人大多信仰基督教，而傳統豐年祭原本就具有宗教信仰上的性質，因此部落各教派對待豐年祭的態度，便直接影響豐年祭的舉行與否和舉辦的形式。依目前觀察，天主教與長老教會對於傳統文化皆抱持著較為寬容的態度，或是將其活動目的轉化為具有「感恩」性質意義的年度聚會。但也不是所有的基督教教派都能包容這樣的傳統信仰文化，就如真耶穌會教徒則強烈反對豐年祭的舉行，教派的信仰認知差異，間接阻礙教友參與部落年度文化的意願，所以往年在七腳川部落的豐年祭期間，常見到真耶穌教會的教友，對於豐年祭活動都不大感興趣。族人蔡美娘回想2013年豐年祭觀察族人反映：

近幾年部落重大活動，族人在參與的熱忱及積極度上，慢慢有宗教教派分類的趨勢，從去年(2013)豐年祭的情形，就能看出部落天主教教徒在參與感、動員人數、財物上的支持，就有相當明顯的企圖心，相較信仰真耶穌基

督教的族人，則是默默的在觀禮臺上觀察，沒有與臺下族人同樂，就連傳統服飾也僅限於情人袋'Alofo¹³²而已。¹³³

部落有些族人在面對豐年祭時，則有採取「半加入」或是「不加入」的態度參與方式。所謂「半加入」，即是指返鄉族人並不參加豐年祭活動籌備推動，也不負責舞蹈表演，單純只是參加大會舞及趣味競賽活動。「不加入」的參與方式則是指族人只是「在場」，並將豐年祭相關活動當作一個節目在觀賞，他們坐在場邊看著場內活動，聚會聊天，未換穿傳統服飾，也不下場。無論如何，以上的參與方式，都有一個共通點，那就是都會在豐年祭的場合中，與親戚友人聚會聊天，互道生活點滴、談論過去、計畫未來。¹³⁴

因此，部落教會勢力的介入，都或多或少影響族人的參與熱度。為了能掩蓋豐年祭帶有部落傳統宗教的性質，許多原鄉部落也有此種情形，為了不違反西方宗教的基本教義，常將豐年祭的名稱改訂為「豐年節慶」、「感恩祭」、「部落自強活動」等活動名稱，並在儀式開場時，以彌撒或是禮拜作為豐年祭的前導儀式，帶動整個豐年祭的歌舞活動。¹³⁵族人蔡美娘談論每年豐年祭觀察說：

每年在籌劃部落豐年祭的年度盛大活動，有一項很具爭議性的活動儀式就是豐年祭活動開始時，必須有個祭告祖靈的傳統儀式，但是來開籌備會的與會人士包括頭目、部落長老、牧師、文化發展協會的幹部、及地方重要人士等，然而每次討論到這個議題時，教會的牧師總是會建議說，頭目及很多長老對「祭祖靈」的這個儀式很不滿意，因為他們認為說部落族人大部分現在信的是耶穌，現在信仰的是上帝，不再是祖靈，所以很多人對祭祖靈的儀式有所顧忌，不希望用基督教儀式做開場，所以建議將豐年祭的名稱改為「七腳川部落自強活動」或是「七腳川自強運動大會」。¹³⁶

¹³² 阿美族在豐年祭時不管男女老幼都會斜背著'Alofo，老人背的叫檳榔袋，年輕人背的叫情人袋。「情人袋」是晚近才出現的稱呼。許功明，《阿美族的物質文化-變遷與持續之研究》(臺中：國立自然科學博物館，1998)，頁 22。

¹³³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡美娘報導，林憲國訪問 2014 年 02 月 27 日。

¹³⁴ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典-北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與文化認同》，頁 182。

¹³⁵ 謝世忠、劉瑞超，《移民、返鄉與傳統祭典-北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與文化認同》，頁 181。

¹³⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡美娘報導，林憲國訪問 2014 年 02 月 27 日。



圖 2-10 早期七腳川部落舉行豐年祭開場儀式，由巫師舉行祭祖靈的情形。
資料來源:族人張金德提供。

七腳川部落當地基督教、天主教教會的信仰，在現實生活中給予安定撫慰人心的力量，但也在某種程度上壓抑了部落傳統文化的延續。在現今的宗教寬容認知上，族人也許無意做抗拒，但部落每位族人各有各的信仰族群處境、宗教觀點下的策略選擇，選擇默許往往考量的是個人的文化歷史脈絡，及當下對自我族群認同的詮釋，部分族人認為原住民應該擺脫傳統刻板的窠臼，要從文化中的困境救贖出來，追求族群進步的下一個階段，畢竟文化也須合乎時宜。

此外，官方的力量，主要在於觀光資源的掌握與推廣，政府將每一個原鄉部落社區，都置入豐年祭旅遊景點行程的清單，大力鼓吹遊客前往欣賞，期望藉此推廣國內旅遊市場。七腳川部落因為鄰近花蓮市，各地自由行的遊客能夠很容易前往，加上網路媒體的推波助瀾，譬如手機社群通訊軟體的使用，在網路號召旅外族人回鄉參與，每年豐年祭部落街道除了旅外的族人外，其他的就是外地遊客，雖然人山人海熱鬧場面能增添慶典的氣氛，但是也干擾了重要儀式的進行。族人張金德回想部落豐年祭說：

我們部落在豐年祭的時候，街上除了出現平時不常看到的親朋好友，也冒出其他都是外地來的遊客，街上突然出現好多人，覺得有熱鬧過節的氣氛，但也發現不好的情形，就是一直見到他們在很多重要祭祀和儀式的場合，突然跑到會場正中央，拿著相機或手機對著族人猛拍，未經過頭目的同意，就擅自拍照，非常不尊重我們的文化，干擾我們慶祝活動的進行，有好幾次廣播，還是未改善。¹³⁷

官方的觀光政策介入豐年祭的舉辦，也間接影響豐年祭活動內容的表演內容

¹³⁷ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 27 日。

傾向，如此更適於觀賞及遊客參與，但不是意味部落被動接受官方的觀光政策，有些部落也希望藉由這樣的政策推動觀光就業機會。但由於原鄉各地，似乎有所謂的一鄉一園區的部落文化展示館，觀光客要看原住民或是阿美族人歌舞，已經不必大費周章前去原鄉部落，在導遊或是網路旅遊的資訊中，就能得到非常便捷的資訊，進入類似模擬原鄉部落的村落環境，或是只需花費幾百元的門票及數十分鐘的時間，無須等到部落慶典的季節，就能快速感受部落豐年祭時的祭儀風貌、人文特色。族人蔡信義談到陸客來花蓮觀光時說到：

近年因為政府開放陸客自由觀光，許多陸客來花蓮時，都一車一車的將他們載到阿美文化村園區去觀賞阿美族的歌舞表演，有些舞蹈、傳統服裝經過改良重新編排、設計後，和我們部落的豐年祭所呈現出的型態有所出入，因為要配合觀光政策，讓外來的遊客認為原住民部落的傳統生活型態，就是他們在園區所看到的樣子，雖然有增加少許的工作機會，但也扭曲了外人對我們的觀點。¹³⁸

商人將族人慶典的精華以商業的手法呈現給觀光客欣賞外，在同時，也加深一般民眾對於原住民初期的自我刻板印象。商人不只形式上利用了「阿美族」的符號，在實質的商業活動中，也仰賴阿美族人在商業合作型態的共事。¹³⁹族人從「學」文化，到「演」文化，經歷一個複雜而艱辛的文化消化過程，這也正說明在文化園區工作的族人，不管場地或演出形式如何改變，都負擔著一個傳承部落文化工作的任務。

每一個舉辦豐年節慶的部落社區，都希望能夠從官方獲取或多或少的資源補助，除了要推動週休二日觀光政策，振興國內旅遊事業及規模，也可強調社會包容多元文化的重要性，達到原住民傳統文化保存及復振工作。

文化復振的思潮，在豐年祭舉辦中扮演重要的角色，除了吸引國內外遊客，不但能增加收入改善部落經濟，期望在社會多元化聲浪中復甦傳統文化，近年來部落豐年祭便也加入新的元素及文化教育功能。部落中有心人士，開始向部落長者學習，或是到鄰近其他部落觀摩，再將傳統舞樂帶回自己部落的豐年祭慶典中，重新思考建構或是考據早期部落的年齡組織，以期更能貼近傳統。即便從外地部落學習到的我族傳統文化，雖然語言、祭祀儀式、宗教習俗相似，畢竟與在地部落傳統形式不盡相同，但復振的決心，直接影響豐年祭的舉行形式及族人返鄉的

¹³⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 18 日。

¹³⁹ 謝世忠，《「山地觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》，頁 15。

意願。族人張金德回憶時任陳子光頭目說：

大約在80年代，時任的頭目為陳子光頭目，因為常在七、八月間受到花蓮各地部落邀請，參觀豐年祭及各項古禮祭儀，每回見到其他部落盛大的豐年祭場面，遵循古禮，運作部落組織，總覺得部落的凝聚力強，每位族人不管是年幼，或是年事已高的耆老，都會依照各自的職務，參與部落大小事，展現旺盛的生命力。身為七腳川的頭目，應該能為部落做些什麼貢獻，就開始積極推動部落公共事務，例如指派知識分子，成立七腳川青年會，挨家挨戶溝通族人一定要參與部落豐年祭或是各項祭儀，尤其是年輕一代的族人，對於部落的歷史及傳統技藝，毫無所悉，頭目想藉由知識賢達之士，帶動新生的力量，跟著耆老學習，傳承下一代祖先遺留下來的智慧，其間先後舉辦相撲、捕魚祭、補鳥祭、教導年輕族人建立聚會所、教導年齡階級傳統技藝、體能訓練等活動。其中頭目還親自駕駛大型機具進行相撲及豐年祭整地工作，部落青、壯年人口則負責場地規劃建置，婦女則負責服飾及歌舞訓練，整個部落齊心，那是部落向心力最集中，也最團結的年代。¹⁴⁰



圖 2-11 時任頭目陳子光先生。

資料來源:族人張金德提供。

現今七腳川部落已不像早期，對於無法回部落的旅外族人，不會再以「不回來參加就罰錢」、「對部落沒有向心力」、「不尊重自己的文化」等說法來警惕，可以體諒旅外族人因為現實生活壓力大、社會高度競爭的情境下的無奈，部落族人近幾年也都會改口說「老闆不准放假」、「請假回來就會沒有工作」等說詞，

¹⁴⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 01 月 15 日。

來替無法回鄉的族人辯解，就強制返鄉的層面上，不再只是一味的譴責，不過還是相當期盼能返鄉參加豐年祭，回來看看離開已久的部落、族人及從小生長的環境，一解思鄉之情。族人張智豪在豐年祭接到家裡通知時感慨道：

每年八月底，在外地接到部落要舉行豐年祭的訊息時，心中總是有高興及憂愁的雙面情緒，喜的是又可以見到許久未見的同学及親朋好友，憂的是可能又要換老闆了。在這種拉扯的掙扎心理狀態下，又要顧慮自己的工作，又怕將來回到部落受老人家責難，心情實在非常難受。但是見到許久未聯絡的親朋好友，是大多旅居在外族人一解鄉愁最好的解藥。¹⁴¹

部落的慶典活動的參與，不論是採取哪種方式、基本上都是一種部落族人對於自我族群文化自我形塑的過程。原住民部落的慶典文化的展演，即便社會輿論充斥著地方政府利用提振地方觀光的口號，或是謀取政治利益的事實，慶典文化的呈現，不可否認的也是一種族群文化的宣傳。

阿美族豐年祭可分成五種型態：都市型、康樂型、聯合型、原始型與綜合型。對阿美族來說，豐年祭具有相當的變異性，各類型的豐年祭，有其文化的特色及其意義。文化是活的，阿美族人已生活在不同的社會環境，因此不可能舉行「傳統的豐年祭」，僅只能根據實際情況舉辦豐年祭，所以各地區才会有不同類型的豐年祭。豐年祭是延續文化傳統的方式，也是彰顯族群特色及族群認同的象徵。

142

臺灣過去原住民的發跡、人文、特色大都是從統治者的觀點記錄下來，對於原住民的歷史描述，大多趨近於蠻荒的形容居多。臺灣原住民族歷史常常受限於沒有本身文字可記載，又未能掌握史籍資料與調閱權力，所以在臺灣歷史上論述原住民歷史的部分，常因朝代統治政權的流轉而改變，這些統治者觀點的歷史論述，藉由文字的表现、統籌政治資源的權力，向世人宣揚從書寫者角度的觀察及發現，同時也影響原住民對自己族人歷史的認知。

近年來因原住民族群意識受刺激逐漸抬頭，從部落意識發展到今日族群生命共同體的概念，有許多原住民族開始投入「我族寫我史」的行列，間接讓許多族人感同身受，立志激發自身族群榮譽感，希望能為身上的血緣盡一分心力，啟發更多族人在書寫部落歷史的同時，能從我族或部落的角度來論述歷史。欣慰的是這些年這樣的發展確實讓人感到一絲曙光，「我族寫我史」的文字書寫是將本身

¹⁴¹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁴² 黃潮貴，《豐年祭之旅》，頁 16。

族群的歷史融入更多族人的情感和生活樣貌、奇風異俗，透過文字介紹給其他族群重新認識了解我族文化、改變以往刻板傳統印象。

但是，自身部落或族群的歷史不能僅只是從部落的觀點，去觀察自己族人的歷史，還必須從許多的人類科學、文化範疇、歷史典籍等，或是耙梳更多的學術論述來觀察消化，從頭思考文化源頭所蘊含的啟示。部落的文史工作者，在部落歷史擔任挖掘史料、發現歷史真相、分析族人行為模式等社會科學的實踐要角，在某種層面上，部落史蹟的呈現，間接也拉攏族人在族群認同上的尋根意義。

族群認同本身就不是一種固定的，它可能隨著社會情境與個體遭遇而轉變與重新建構。認同形塑的過程是流動並非固定，認同的形成也需要時間。根據王甫昌的研究，個人可有多重認同，此認同是會流動的，是受到社會脈絡的影響與形塑，並強調「族群不是團體，它是一套關於如何分類人群的意識形態。」並指出族群之所以產生族群意識是因為，「差異認知」、「不平等認知」、「集體行動必要性認知」三個不同層次的理念元素所構成。¹⁴³

七腳川部落歷經日治、國府兩個國家勢力的統治，不僅喪失了原本固有的生存傳統領域，世代所傳承的民族文化特色，也消失殆盡，語言、文化、族群意識等明顯特質，因為戰爭、國家制度、社會現實，逐漸減弱或是消逝於歷史的記憶中。現代社會變遷的過程中，部落的傳統農業型態也必須跟著時代進步而被迫向前走，族人無奈接受這樣的生活現實、文化劇變、族群認同的轉變歷程。

然而，部落年齡階級組織的文化特色，為其中重要的歷史記憶，族人堅持以母體文化為圭臬。七腳川部落的男子階級成員，在豐年祭的祭儀過程中，扮演重要的角色，從祭祀的場地排位的觀察，可以看出男子年齡階級組織的分級狀況，按照年齡大小有屬於同級的階級領域空間與階級觀念。權力大小則是以年齡來逐步分配，年長者是屬於決策規劃的金字塔頂端的範圍；中間年齡階層是屬於決策執行者，必須落實執行，也是組織主力核心；青年階層的男子則是服從中間年齡階層的指示，輔助執行；少年階級則是學習觀摩的階段。此外，這種年齡長幼的敬老尊長程度，與階級概念並不只有在男子方面看得見，在部落女性公眾的場域中，對女性年長者更是敬畏，而且女性長者更是家屋之中最重要的掌權人。

族人在部落草創時期，除了重新建立屬於自己的家園，面對生活上的困境、文化上的失落，族人源自於剽悍的民族性格，都能勇敢接受挑戰。西方宗教的影響，逐漸取代原本的傳統信仰，加上初期對部落的救濟物資及醫療貢獻，部落文化已有別於過往的新風貌。

¹⁴³ 王甫昌，〈族群意識、政治支持和國家認同-臺灣族群政治理論的初探〉，載張茂桂主編，《族群關係與國家認同》（臺北：業強出版社，1993），頁 42-48。

第三章 自我認同的歷程

每個世代族群認同意識，向來就不會是一直相同，它可能隨著社會世代變遷與個人成長經驗，而轉變或重新再一次的建構。所以自我認同的過程，是會隨著世代的推移而逐漸改變，自我認同最終的觀感也會有所不同，進階至不同層級的人生觀。

七腳川部落戰後世代的族群認同，可能在部落生活、個人成長記憶、離鄉外地經驗，以及和其他族群接觸等階段而萌芽或變化。在部落生活，或是離鄉求學就業，當原住民身分面臨不管是否因為遭受汙名，抑或是誤解時，內心通常會面臨有憤怒、掙扎、矛盾、反覆不定的心理感受。

部落生活所呈現的傳統文化，或是年度重大慶典的文化實踐，以及族人在現今社會主流價值觀的角色，部落與整個大社會的互動關係，使得族群意識受到刺激而逐漸萌發。族人離開部落後在現今功利主義的社會中，族群身分與部落生活經驗、社會族群關係變遷產生在身分認同歷程的變化，對於自我族群身分取捨、忽略，會影響族人對原鄉情感及部落意識，甚至逃避原鄉的牽絆。本章筆者將探討族人在不同階段認同形塑變化的過程。

第一節 居家生活

日治時期，族人被強迫移居其他的原鄉，及移居至七腳川舊址北方的區域。戰後隨著國民政府撤退來臺，世居部落的族人拓墾耕地，建立自己的家園，部落的型態開始慢慢成形，周邊相同族群的阿美族人，也漸漸集中靠攏，聚落主體意識、具體部落組織，在大家有共同認知下加以突顯出來，部落雛型功能得以建立。

然而在漢人文化及全球化的變化下，阿美族人因為世代居住環境，和漢人有重複的領域，而且在文化、生活接觸也有長久的記錄，面對強勢文化的族群，自身族群有略顯矮化的趨勢。許多相關研究可以發現，戰後許多移居至都會區的族人在經濟、社會地位上，少有能和漢人相較抗衡。¹⁴⁴在原鄉部落裡，因為大家出

¹⁴⁴ 林金泡，《臺北市、高雄市山胞居民生活狀況調查研究》(南投：臺灣省政府，1983)。傅仰止，《都市阿美族的聚居生活型態：以西美社區為例》(臺北：中央研究院民族學研究所，1993)。黃美

身背景、生活型態、族群文化都大致相同，在面臨漢人社會高度競爭環境下，都會有相同的內心掙扎歷程。因此，七腳川族人隨著族人群居在都會部落或鄰近地區，居家生活就會有原漢文化交雜的情況。在年輕世代出生的家庭生活中，初期大多是以第二代的價值思考模式、教育經驗為生活重心，隨著與原鄉部落地緣遠近的關係，對於原鄉情感開始產生疏離。

然而，並非所有旅外與都市二代族人，對於自身族群文化及部落親屬都能熟識或是知悉，特別是因為對於從小成長於都市或是對自身族群反感的第二代族人，常藉著受限空間距離及缺乏和原鄉關係連結的理由，甚至於本身對自身族群受汙名化等經驗，形成對原鄉部落陌生、疏離的文化感受。另一方面，國家政策介入及教育制度實施，族人必須學習更新的知識與技能，使得部落傳統文化逐漸式微。

一、漢人文化的主導

早期的部落的生活型態，因為戰後物資缺乏，部落的生產事業大多是屬於低階層的勞務工作。在部落，族人的人數雖然是佔大多數，但是生活資源還是掌握在少數漢人手裡。戰後當時社會族群氛圍處於「漢優原卑」的背景下，漢人經濟優勢屬於生活優渥族群的群體，相對的原鄉部落就屬於經濟弱勢的族群，而當時部落文化、經濟發展則不受政府的重視。

若有漢人混居的原鄉部落，常會受制於政策及漢人主流文化的影響，部落族人的家居生活、語言溝通、求學過程、飲食文化、傳統信仰等層面，大多可以看出漢人文化強勢主導而衍生的影響。原鄉部落經濟常箝制於漢人優勢交易的手腕，所以部落年輕族群文化認同也就慢慢仿效漢人的社會價值觀，對於自身傳統文化也漸疏離遺忘。

(一) 母語交流

部落第三、四代的族人，在從小學求學階段，在學校就必須用國語和其他同學、老師溝通。在家庭生活，和祖父母的溝通則是用母語，和父母親則是國語及母語交叉的模式互動，例如族人湯田德所述：

英，《從部落到都市：臺北縣汐止鎮山光社區阿美族遷移史》(臺北：行政院文化建設委員會，1996)。
藤井志津枝，《臺灣原住民史：政策篇三》(南投：國史館臺灣文獻館，2001)。

在小學的時候，老師都不准我們說母語，因為當時學校正在推行說國語運動，每位同學都要遵守，否則會遭受處分或是罰錢，雖然如此，但是，下課的時候還是會和阿美族的同學用母語說悄悄話。放學回家後，跟阿公、阿嬤就會用母語溝通，有時候還會視場合藉機教育我們，阿美族的小孩怎麼可以不會說母語。¹⁴⁵

雖然部落有些年輕人，特別是兒童，已經不能很流利地說自己的母語，但一般家庭生活和部落集體活動的場合中，母語仍是普遍使用的語言。¹⁴⁶但是礙於政府的漢化政策，在家居生活中雖然有母語對話的溝通，部落耆老也賦予傳統教條的提醒，有時候面臨部落重大決策時，部落中、青世代年齡層的族人，在討論的過程中，還是可以發現夾雜母語、國語的方式在進行討論。族人張閏逸回憶在和父母討論部落重大活動時，即提到：

雖然有時和父母親談天溝通時都會穿插母語及國語，但是若要討論到部落重要的事情時，就會以國語的方式進行，我想大概是父母親從小也接受國語教育，覺得慎重的事，還是用國語溝通會比較清楚，可能是國語的字彙較多，情況可以形容得貼切詳實。¹⁴⁷

然而使用母語的機會與環境對於部落族人而言，也有極大的影響。一個住在城市的人和一個住在鄉村的人，因為接觸到的人事物有很大差異，當然也影響到母語的使用頻率。¹⁴⁸譬如在都市和在部落學區求學的情形，開口說母語的感受，常會受到周圍接觸的人、事、物所影響，在漢人較多的都市開口說母語，一開始會受到別人異樣的眼光，而且母語也無法順利的溝通，久而久之就會降低說母語的意願，甚至回到部落都會不習慣說母語。在部落則是說母語的頻率較多，大家也用此方式閒話家常，增進彼此的人際關係。

民國 90 年(2001)，國中、小學開始實施九年一貫教育政策，鄉土語言教學開始排入中、小學課程中，母語提升為正式的一門課程，不過母語的教育時數一星

¹⁴⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯田德報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁴⁶ 許木柱，〈臺灣原住民的認同運動：心理文化研究途徑的初步探討〉，徐正光、宋文理，《臺灣新興社會運動》(臺北：巨流出版社，1990)頁 137。

¹⁴⁷ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張閏逸報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁴⁸ 蕭文乾，〈原漢雙族裔原住民族族群認同教育歷程之研究－以花蓮縣依卡多散小學為例〉，(花蓮：國立東華大學教育研究所碩士論文，2006)，頁 89。

期只有一節課。母語傳授是家庭教育的一環，只憑學校每週一節的母語教學，學習成效絕對不足，畢竟家庭是母語學習孕育的溫床，學校實施「母語教學」僅只是一種「附加陪襯」的教學，母語學習勢必要回歸家庭。¹⁴⁹

母語課程都是以聽、讀的方式進行授課，課堂上也有母語歌謠教學，及教材、授課老師也有教育單位認證把關，雖然原住民學童在聽、讀的能力上有顯著的提升，課程內容大都是以部落歌謠、傳奇神話來吸引原住民學童的目光，提高學童學習的興趣，不過和族人希望藉由母語教學，慢慢引導學童在族群認同感的凝聚力，在公開場合開口說自己族群的母語，展現自身族群特色及文化的期許，還是有些落差。

此外，部落除了使用母語交談外，偶而也會使用「閩南語」、「日語」在相互寒暄，因為部落的老人家大多受過日本教育，在日治時期的公學校(原蕃童公學校)同窗過，提到日治時期的點點滴滴，就會開始用日語做交談，有時也會在部落眾多婚喪喜慶的場合，傳授年輕後輩幾句簡單的日語。七腳川部落在清代時期，曾因為「加禮宛事件」，收容逃難的撒奇萊雅族人，經過幾個世代的融合，有部分族人也會說撒奇萊雅母語，族人張金德回憶道：

我的母親從小對我們說過，我們是撒奇萊雅族人的後代，因為和漢人戰亂的關係，躲藏在阿美族的部落，日據時代，我和你父親(阿美族)結婚，學習你父親的語言、生活方式，就是為了要融入阿美族的部落，教育你們撒奇萊雅族的母語，就是希望你們了解你們身上也有撒奇萊雅族人的血統，不要忘記。¹⁵⁰

原住民各族群之間，甚至族群之下各亞族之間的語言不能相通，但在原居地的大多數部落中，仍會暗自使用傳授他們各自的母語。¹⁵¹

(二) 飲食習慣

早期在部落原住民家庭餐桌上，常常是野菜、醃製食品、番薯米飯，與當時

¹⁴⁹ 蕭文乾，〈原漢雙族裔原住民族群認同教育歷程之研究－以花蓮縣依卡多散小學為例〉，頁 89。

¹⁵⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁵¹ 許木柱，〈臺灣原住民的認同運動：心理文化研究途徑的初步探討〉，頁 137。

部落中漢人家庭的菜餚有很極大的差異，飲食的精緻度也差強人意。由於過去原住民部落家庭普遍貧窮，農業型態的聚落，需要許多人手，會生很多的小孩補充人力，但要餵飽家中成員並非易事。因此，部落婦女花在菜餚上的心思，就不如漢人來得極具巧思，而是將野菜用水煮過，沾上醬油或是鹽即入口，或是將一大堆的食材丟進湯鍋，再放進一些鹽調味，料理方式毫無變化。族人張月珠回憶道：

小時候，國小放學回家時，肚子早已經餓到頭昏眼花，我通常會跟部落的小孩一起偷摘漢人種在田裡的水果，或是學校附近大山欖樹成熟的果實先充饑。回到家之後，除了要先餵雞、鴨、豬吃茅草及廚餘之外，還要生火煮飯，等大人回來煮菜後，我們小孩才能吃飯。但是，飯桌上都是水煮過及生食的野菜，很少肉類的食材，頂多再加上一鍋小魚清湯，或是大雜燴的鍋物，口味毫無變化，水煮的野菜不是沾醬油就是鹽巴。¹⁵²

部落族人「粗茶淡飯」的飲食生活，在漢人看來，認為是較原始的料理方式。戰後部落嬰兒潮世代的族人，年輕自主的時代，適逢臺灣經濟起飛，社會開始奢華富足，再加上精緻的西方餐飲慢慢為國人所接受，族人的傳統飲食也受影響，甚至遺忘有關傳統食材料理、口味的回憶。從部落已經嫁到臺北的族人林蓉娟回憶道：

從部落嫁到臺北後，因為夫妻都有在上班，臺北那時到處都在蓋房子，老闆也一直要我們加班，雖然每個月都有不錯的收入，但是生活還是很辛苦，休假的時候，就會到附近的市場買豬、雞、魚肉來犒賞自己及小孩，經濟能力更好的時候，就會開始去餐廳、飯店享受更高級的西餐。有一次在市場裡看到我們原住民的野菜在賣，我竟然忘記那個野菜的名字，買回去煮食後，先生和小孩都不愛吃，自己之後也就不再買野菜回來。¹⁵³

原住民婦女普遍有採集野菜煮食的習慣，在採集食材的過程中，也會哼唱傳統歌謠及舞蹈，所以要改變部落老人家長期的飲食習慣並不容易，其中揉雜部落的人際關係，部落親屬會分送山產野菜到其他族人家中或是在路邊兜售，在這交換的過程中，也隱含著複雜的人際網絡，常藉此行為互通部落最新的動態及八卦

¹⁵² 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

¹⁵³ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林蓉娟報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

消息。¹⁵⁴族人林蓉娟回憶道：

我媽喜歡煮野菜，也喜歡跟著部落的伊娜到處採野菜，過程中會說說笑笑，聽聽部落的八卦消息，有時也會唱一些傳統古調來排解生活中的苦悶，或是在路邊賣菜時，招呼族人一起聊天。在國小中午吃便當時，同班漢人同學，見到原住民同學的菜色，都會大吃一驚，他們覺得這些食材應該是家中的雞或是鴨才會吃的，不適合一般人吃，我們常受到漢人同學的恥笑。¹⁵⁵

群聚在都會區的婦女族人有時為了改善家計減少家中經濟開銷，將部落採集野菜及傳統飲食文化，帶進都市同一聚落族群及家族親屬，使得都市原住民第二代在家庭生活中，開始有機會接觸原鄉的傳統飲食文化。

（三）宗教信仰

戰後，阿美族的部落生活進入另一個階段，其中最顯著的是民國 39 年(1950)左右，普遍開始大量接受西方的基督教、天主教的信仰。¹⁵⁶宗教活動對部落生活而言，不僅是族人身心靈層面的依靠，也是培養人際關係非常重要的一環。雖然天主教、基督教信仰已在部落非常普遍，教會的教義、核心思想也已深耕部落的組織、各項慶典活動、產銷系統。常在星期天作禮拜的族人，除了會向神父及牧師訴說生活中遭遇的困難、身體的病痛、人際關係的窘境等生活問題外，並且也透過宗教的慰藉，改善心中鬱悶及焦慮，教會的地位也因此族人的心中更加重要。參加部落教會活動，除了讓族人感受到自己是部落的一分子，透過宗教集會，族人會相互幫忙、慰藉、打氣，渡過生活上的關卡，無形中，在宗教的場合裡，拉近每位族人的距離，感覺彼此是一家人。族人張月嫵回憶參加部落教會活動時提到：

星期天到教會做禮拜，是我很重要的生活習慣，到教會聽神父講解聖經、向主禱告，都可以讓我心裡平靜，掃除心中的煩惱，也能和部落的 faki 跟

¹⁵⁴ 吳雪月，〈從交換到交易—花蓮縣吉安鄉「黃昏市場」阿美族野菜區的民族誌研究〉(花蓮：私立慈濟大學人類學研究所碩士論文，2002)，頁235。

¹⁵⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林蓉娟報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

¹⁵⁶ 陳茂泰計畫主持，孫大川偕同主持，《臺灣原住民族族群與分布之研究》(臺北：行政院內政部出版，1994)，頁 72。

fahi¹⁵⁷打招呼，了解彼此的生活近況、部落上有哪些事情發生或要幫忙、部落外的親戚們都是否都安好、誰家的婚喪喜慶活動要幫忙等。¹⁵⁸

但是也發現一些宗教人口結構的問題，就是部落族人年齡老化，間接也顯現在部落社會組織、宗教團體、年度慶典人力等場合，教會也面臨少子化，及部落耆老不斷逝去的問題。現今社會價值觀快速變化，年輕世代的信仰人口，沒有正常的遞補，加上漢人的民間信仰不斷灌輸到部落中，造成部落西方宗教信仰的人口斷層，教會社區幹部欠缺，以致無法推行部落各項宣教活動。族人張月珠回憶說到：

近年來，部落的老人家很多都去世，以前星期天有很多人會上禮拜，在教會裡很多人一起聽神父佈道、唱詩歌、禱告，感覺很熱鬧。現在部落的教會年輕人不愛去，信教的人也很少，神父年紀也很大，擔心我們部落的年輕人不信上帝，神父擔心多年辛苦的宣教工作成果會斷送在他的手上。¹⁵⁹

然而西方宗教的強力宣傳，也導致原住民傳統宗教逐漸趨向弱勢，最大的改變時間點在戰後，但是開始多方面接觸，並敞開心胸接納的原因，並不是因為積極傳教所致，而是在日治時期，日本殖民政府強迫改種水稻，使得傳統宗教的巫術無法解決瘧疾的死亡威脅，因部落生活環境的改變，西方宗教趁機介入部落。

¹⁶⁰

婚姻也可能改變原本的宗教信仰，譬如部落有少數漢原通婚的家庭，原住民婦女為配合外省籍丈夫的宗教信仰，也從基督教或是天主教的信仰變成漢文化的民間傳統信仰。族人林蓉娟回想兒時生活說：

母親曾告訴我們，說她以前到過教會做禮拜且受過洗，因為嫁給我爸以後才改變宗教信仰，家裡才開始拜拜。配合父親以傳統祭拜祖先為主，家裡則在重大節日就會祭拜，小時候我們就很期待節慶，因為可以加菜，有魚有肉可吃。¹⁶¹

¹⁵⁷ 阿美族人對於年長的男性及女性的稱謂。

¹⁵⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月嫻報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

¹⁵⁹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

¹⁶⁰ 原英子，《臺灣阿美族的宗教世界》(臺北：中央研究院-民族研究所，2005)，頁 136。

¹⁶¹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林蓉娟報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

從上述訪談資料，可以發現七腳川部落族人在居家生活方式、語言溝通、飲食習慣、宗教信仰方面的學習與文化適應，會因為漢人文化價值觀及年輕世代等因素，在部落族群認同的形塑過程中，有一定的影響力。再者阿美族與漢人的接觸較東部其他原住民族早、且密集，加上早年七腳川部落族人受推拉理論影響，造成當時年輕族人的遷移，族人到都市辛勤的工作，因貨幣經濟生產模式，提升阿美族人生活品質，感受到出外打拼後，經濟能力相對較部落族人居優勢，文化上也開始仿效都市的漢文化，並慢慢從語言、飲食文化、宗教信仰等面向脫離母體文化傳承的族群認同。

二、原鄉空間疏離、婚姻關係、宗教誠律之影響

在北迴鐵路尚未通車的年代，花東地區部落的族人要離鄉求學就業時，交通系統不像現今便利，花東縱谷當時僅靠國光客運行駛其他外縣市，旅外族人想要回鄉的頻率非常少，造成都市族人與原鄉部落之間，維繫的情感產生隔閡，其主要原因不外乎在於交通困難，或部落地理位置邊陲，導致缺乏和原鄉部落情感連結，逐漸脫離母體文化保護，一旦面臨強勢的漢人主流文化侵襲，會開始動搖自身文化認同，甚至於本身對部落的文化產生輕忽、反感。返鄉是一個具體尋根的行為，是人在原鄉和他鄉兩點空間上移動的行為，此一空間也隱含時間上的前後關係，以及人生階段性的意義。¹⁶²

（一）缺少原鄉部落情感維繫

許多在都市的原住民與其他族群的漢人互動，在漢人父權的傳統價值觀中，不僅在傳統文化、社會階序、生活習慣與族群認知有很大差異。此外，族群傳承生活方式差異，也造成價值觀和宗教信仰的不同，族人大多在現實生活中會面臨極大的困境。特別是部分都市的族人，在漢人主流社會中，因為生存困難，開始對於母體文化產生懷疑，在受到漢人質疑時內心就會焦慮壓抑，居家生活及下一代的生活教育上，就會逐漸偏向漢人文化教育思想，一改自身從小承襲部落的生活經驗、傳統知識。

大約在民國 50 年代旅居他鄉的七腳川族人，在部落生活了將近十幾年的農耕日子，當時臺灣的產業型態正是由農業轉型至工業，族人為賺取更多的收入，

¹⁶² 謝世忠，《移民、返鄉與傳統祭典-北臺灣都是阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》，頁 89。

選擇放棄夕陽的農業生產，大量投入都會的工業經濟活動。¹⁶³族人在都會區一開始面臨生活緊湊的生活步調與生活開銷的雙重壓力下，發現部落的生活經驗完全派不上用場，在現實生活裡的族群衝突，無法為自己取得有利的位置，這樣的文化衝突，也一直存在於族人內心。加上部落親屬因為地域的隔離，無法適時給予心理支持及慰藉，此時，都市族人的社會價值觀會漸漸向漢人主流文化靠攏，行為模式也會仿效漢人，出現涵化現象。¹⁶⁴然而，在這樣的轉換過程中，仍是充滿弔詭及歧視的，在喪失自身母體文化的認同，面對漢人文化的強力壓制，部落的認同齊帶因地域遭到隔閡，母體文化無法發揮作用，造成族群認同轉變，面對漢人主流社會對於都市族人的不友善及歧視，只能默默承受。

旅外第四代族人在成長過程中，減少與部落母體文化的人、事、物等互動，雖然部落仍居住為數不少的家族親戚，但是受限於地域或個人因素，影響與部落母體文化的互動及連結。譬如族人林憲賓早年因為考取郵務人員，初期居住在臺北的親戚家中，與原鄉部落因為地緣距離很遠，平時郵務工作繁忙，在臺北大都會生活也能適應其中的生活步調，對於部落的年度重要慶典，就會認為部落豐年祭或活動幾乎都是部落耆老或族人的事，如果家裡沒有特別要求，能不回去參加就不參加，舟車勞頓的回去部落，也不一定會到會場參與。有了自己的家庭後，都市出生的第二代對於自身的文化本來就非常陌生，平時也未感受父母親對原鄉部落文化的歸屬感，所以都市的父母親不曾主動讓子女與部落產生關係連結，也就逐漸讓都市第二代族人失去參與部落活動的意願。族人林憲賓回憶道：

剛考上郵務士時，北上就業是住在阿姨家中，因為工作的關係，就連下班時也要熟悉臺北的街道，放假時也很少回來家鄉，因為花蓮離臺北有段距離，除非是父母一直要我回去，要不然就會應付一下就說工作很忙，沒有時間。等到自己有了小孩，因為已經習慣臺北的生活習慣，除了遇到族人會聊上幾句母語外，生活幾乎和部落脫節，因為少回去部落，小孩也很少認識自己的族人，只知道自己有阿美族的血統，其他的認知都非常陌生。¹⁶⁵

此外是居住在鄰近鄉鎮的經驗，譬如住在花蓮縣壽豐鄉志學村附近的族人卓阿敏，現今住家與位於吉安鄉的七腳川族部落的親屬不遠，且因為壽豐鄉住有非

¹⁶³ 阿美族人口大量外流始於民國 55 年左右，這時期也正是臺灣整個經濟從自給自足的農業經濟，開始轉變為七十年代以出口為導向的市場經濟之轉型期。

¹⁶⁴ 是指因文化群的直接接觸所引起的變遷，通常係指社會結構或制度，組織等之變遷。許木柱，《阿美族的社會變遷與青少年適應》，頁 124。

¹⁶⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林憲賓報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 15 日。

常多因「七腳川事件」被強迫遷村族人的後代，族人卓阿敏從小時即生長在志學村，對自身族群的身世，常接受祖父母一再提醒，不要忘記，自己的血緣是從哪裡來的。而祖父母在世時，雖然現居住地與七腳川部落相距不遠，但是本身的生長經驗、接觸的人、事、物都僅限於壽豐鄉志學村，父母親平時減少與七腳川部落的親屬互動，對外人也很少提及本身與七腳川部落的關係連結。隨著長輩的過逝，唯一和親屬之間維繫情感的關係，也隨著祖父母的入土後斷裂，不再有所連結。族人卓阿敏回憶說：

從小因為出生在壽豐鄉的志學村，我的同學、朋友都在這裡，我都一直以為我就是這裡的人，父親也未曾提過我們的出身，直到阿公、阿媽一再告訴我，我們是七腳川部落的原住民，我才知道有七腳川這個部落。祖父母過逝後，使得原本就已經很陌生的親戚，更無話可講，七腳川部落雖然離家不遠，與部落的親戚平常就沒有什麼來往。對外從來不主動提到自己屬於哪個部落族群，也不會告訴自己朋友、鄰居身上帶有七腳川部落的血統。¹⁶⁶

但是，也有相反的情形，當家中的長輩有透漏出自己真實的部落身分時，則會開始積極的與七腳川部落的親戚互動，現實生活裡會逐漸的表態自身血緣來自何處，而在出生的部落互動關係上，慢慢出現部落活動慶典，不會主動參與的情形，與在地部落族人因身世的發現開始少有互動，但也不是將部落的人情、友誼完全拋開，斷絕關係，只是不像往常一般熱衷於在地部落的各種活動及事物。譬如，原本以為是池南部落的族人鄭玉媚，在一次參加七腳川部落豐年祭時，當地年長者告訴她是否為七腳川族人時，藉由詢問家中的祖父母是誰、在池南的親戚是誰時，身分的來源得以確認。族人鄭玉媚回憶說：

在參加七腳川豐年祭的時候，那時是爸爸遠方姻親邀請我參加當地的成年禮，看到當時活動非常熱絡，部落也盛情邀約觀禮的客人參與其中一項跑步活動，我在受領獎項的時候，被其中一位耆老詢問我的家族成員時，竟然能知道我的祖父母姓名與池南部落的故居，讓我非常訝異，從此之後，我就常和這位老人家詢問祖父母的來歷，以及家族成員歷史。¹⁶⁷

臺灣現今社會存在著濃厚的傳統漢人父權觀念，尤其在漢人主流社會「大中

¹⁶⁶ 壽豐鄉志學村第三代七腳川族人卓阿敏報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 6 日。

¹⁶⁷ 壽豐鄉池南部落第三代七腳川族人鄭玉媚報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 10 日。

原」思想下，藉由教育、制度、生活習慣等深入社會各個層面。早期阿美族人家庭中，男女結婚後，丈夫則像入贅必須居住在妻子家中，丈夫家庭地位相對於妻子低階；然而現今社會工商業發達，丈夫為了外出工作，經常往返現實社會與部落間，因為工作長時間和其他族群接觸，逐步認同漢人文化，在掌握家中經濟大權後，就會萌生一種「屈居在娘家勢力淫威下，有損男性尊嚴」的父權態度，開始有想自立門戶的念頭。譬如年輕時和妻子結婚住在女方家中的族人吳金財，在北埔的大理石工廠上班，工作地點在七腳川部落隔壁鄉鎮，因為當時大理石工業是花蓮主要的出口產業，常需要長時間加班趕工，下班在家中休息的時間很短，和女方家人互動少，和漢人同事長時間相處較長，思想、生活、行為漸漸同步模式化，父權思想也就影響原來的傳統價值觀。族人吳金財利用買房的機會，舉家搬離七腳川部落娘家，遷居於新城鄉機場附近，到鄰近工作場所附近自立門戶。其次，也由於家裡有兩個小孩要養，在收入來源不充裕的情況下，家中經濟資源還需資助娘家，為了希望經濟層面可以更自由獨立，所以脫離娘家的意志就更加堅定。族人吳金財回憶早期結婚生活情形說到：

由於出生家庭經濟沒有很好，父親又早逝，所以在求學時期就開始出社會打工，打工期間就認識現在的老婆，所以我很早結婚生子。因為家中沒有多餘房間，結婚後就住在同一部落的娘家中。由於早期阿美族傳統觀念上，女婿也要負擔娘家的生活支出，所以每月的薪資有很多部分要支付娘家雜七雜八的花費，感覺經濟的支配權被剝奪。出外工作經驗常和漢人互動較多，討論許多現實生活困頓的解決之道、待人處事的生活觀念，就會在工作互動中潛移默化，此時就會覺得自己的家中地位非常卑微，不滿的情緒容易帶入家庭生活，和娘家產生不快的情形經常發生，畢竟家裡經濟也不會很充裕，且本身有小孩要養，當時就希望能快一點脫離娘家，自立門戶。¹⁶⁸

從上述訪談可以發現七腳川後裔族人，在七腳川部落或是泛七腳川部落成長經驗過程中，因為有歷史事件、求職、人際關係等非自願因素、離開部落或遷移他鄉，因脫離部落的人物情感維繫，再加上現實生活的壓力，族人不僅出現缺乏與部落的親戚互動的情形，久而久之，漸漸融入其他族群，甚至不再回來七腳川部落尋根。以族人吳金財為例，因為生活重心、經濟活動都在他鄉，已經很少與部落族人互動，自然部落的情誼、人脈就逐漸淡忘，七腳川部落的社區人際網絡也就不會連結到他。就工作型態而言，七腳川部落一般家庭經濟大多是出外受雇

¹⁶⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人吳金財報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 25 日。

於漢人老闆，家庭的經濟負擔也大多是落在父執輩身上，也因無法長期受雇於一個雇主，所以族人也較常變換工作導致工作變換率較高，常於外地顛沛流離，更換居住地，長年在外奔波，部落變遷也跟著大社會快速變化，加速個人與部落的情感斷裂。

（二）對部落傳統慶典的冷淡

有些族人因為接受現代教育，及西方宗教的洗禮，對於部落傳統慶典活動幾乎都不會參與，造成與部落族人生活接觸少有互動，僅參與部落族人的婚喪喜慶活動。譬如很早就接觸基督教及漢人民間宗教信仰的族人，由於婚姻的關係，婚後移居於其他鄉鎮，但是因為宗教信仰的誠律及教義，在部落年度慶典期間，通常不會主動參與部落族人的盛會，平時僅與少部分親戚聯絡，較少參與部落活動。經訪談過程中發現族人湯淑晴對於部落的重大慶典活動，因為漢人前夫對於原住民族的刻板印象，無法認同部落族人的生活習性，總會限制子女參與部落活動。而且受到前夫夫家民間宗教信仰的影響，也轉移自身對部落族人傳統生活的反感，所以婚後較少與部落互動。離婚後因為須北上就業，離開花東地區重啟新的人生，到外縣市工作討生活，斷離痛苦的婚姻回憶，逐漸脫離部落族人。族人湯淑晴訴說前段婚姻：

結婚後，夫家原本是住在七腳川部落隔壁的鄉鎮，因為婆婆的關係，平時少與部落的親屬接觸，夫家會限制我與小孩參與部落活動，也就愈來愈少參與部落活動，尤其，再跟著夫家一起信奉觀世音菩薩後，夫家對於部落的族人認識就像是原始人一般，傳統生活習性不佳，教育觀念無法認同，尤其飲酒習慣及不能認真工作、認真學習等。因此，間接影響我對部落的看法，與部落的族人就會有些距離。離婚後，因為要開始新生活，就到北部找工作，生活穩定之後，整個生活重心都在北部，就更沒有和部落聯繫，除了婚喪喜慶的通知。¹⁶⁹

還有譬如信奉基督教的族人張月嫵，因為基督教有嚴格的宗教誠律及教條，除了只能信奉上帝外，認為其他的宗教信仰，包含原住民族的傳統信仰，都是不存在的神祇，當然也就會影響族人參與部落活動的意願，不會主動積極投入有關宗教慶典的行列。雖然住在七腳川部落範圍內，但懷有對基督教崇高的誠律精神，

¹⁶⁹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯淑晴報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 25 日。

不會因為部落歡樂的慶典活動，而輕易觸犯教規，對於部落有關於歲時祭儀的活動，就會儘量避而遠之，或是處於被動態度冷淡。族人張月嫵訪談回憶道：

因為信奉基督教的關係，對於部落內的活動，只要是有關祭祀傳統禮俗，我都不會參加，即使族人很熱情的邀約，我都只是口頭應付，我只會參加部落在農曆年節時的摸彩活動，感受過年的氣氛。看到部落宣傳傳統的祭祀活動時，我總是選擇不參加，因為對主有所承諾，常藉口逃避賦予的工作，推辭好幾次，深怕部落族人的反感，但是我相信主會更堅定我的信念，面對任何考驗。因此，平常和自己相同信仰的族人與部落重大慶典少有互動，僅於婚喪喜慶或年節時才有機會接觸，因此，除了我和教友在基督禮拜堂的活動外，相較於部落族人，我像是部落以外的人，幾乎不常出現在部落慶祝的場合。¹⁷⁰

此外，還有因為父親早逝，家道中落，很早就搬離七腳川部落，租屋於鄰近部落的族人賴文雄訪談時有感而發的說：

從小到大無特殊部落經歷，僅在過年時回到七腳川部落親戚的家中，當時因為父親很早就去世，所以家裡經濟、生活條件差，過年親戚都會互相比較，因此，我對回到部落老家中非常反感。至於參與部落活動，僅限於婚喪場合，每逢婚喪，來自各地的親友均會排除萬難回來，婚喪儀式前後，皆有家族耆老輪流發表演說，我是不太愛聽，隨後他們共用杯子，與每位在場的家屬輪流喝米酒。雖不懂這是什麼傳統或有什麼意義，但能感受大家的熱情與快樂。其他部落活動就很少參加，因為不太好跟老闆請假，又怕扣薪水。

¹⁷¹

族人家庭大多落居在部落裡或附近，常經由傳統慶典文化與部落的關係產生連結，因為經常參與部落活動，也就有豐富的部落經驗。然而，並非所有族人、家族與部落都能產生連結，有些族人與部落關係則是呈現疏離現象。會造成與部落疏離的情形，大部分是因為缺乏部落關係連結，譬如有些族人，會因為婚姻、經濟、工作等關係，住在其他鄉鎮，即便距離部落不遠，受限於社會關係及地理位置，造成與部落少有互動的情況發生。而因為漢人父權的價值觀，反對屈居於

¹⁷⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月嫵報導，林憲國訪問 2014 年 03 月 20 日。

¹⁷¹ 吉安鄉移居荳蘭部落第四代七腳川族人賴文雄報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 30 日。

娘家態度，以及憂心家庭經濟資源分配短少，造成家族與部落關係斷裂，缺乏連結。其次是宗教信仰、及現實生活的比較，則對部落慶典、祭祀活動的感到冷淡，可能受到西方宗教單一神祇膜拜的誡律，及對於原住民族刻板印象的影響，以及因為工作問題、生活不便，來自個人感受所產生的反感，都會形成對部落疏離、冷淡的文化經驗。

第二節 異鄉族群身分的隱藏、偽裝

1970年代起鄉村及部落受到工業化影響，隨著部落經濟面臨變遷，部落人口受推拉理論，當時年輕族人因為部落生活不易，開始大量往都市遷移。七腳川第三、四代族人在那時期面臨就業、求學、服兵役等人生歷程，紛紛離開熟悉的家庭環境、相同文化的生活範圍、良好互動的族人，投身到漢人主流價值觀的社會中。也就是在此時期逐漸感受到自身族群的身分，開始與周遭的大眾文化有些許格格不入，而族群身分在漢人社會裡有適應困難的問題，都市生活不再像過去所熟悉的部落環境，及鄰近其他族群聚落可以相互接觸、跨越的經驗，心中開始有部落認同與外界環境混淆的矛盾情形發生。

然而，從小的生活範圍主要以部落及周遭文化相同的社區及村落等區域，互動與接觸的環境族群對象，都是以文化母體相同的原鄉，或部落族人為多數，在原鄉部落通常會以自我為族群中心，「我群」的邊界不會非常明顯，以致於族人在花東地區的原鄉部落，在生活層面不會特別感受到族群差異。但是，當他們離開熟悉的家庭、部落，進入到漢人主流社會的都市，開始警覺到自己的族群身分與自我認知有所差異，外界如何看待他們的族群身分，他們是哪一族群的原住民？族人要如何解釋「山地人？」，或族群文化如何調適？往往成為都會族人心靈煎熬的生活經驗。

花東地區大部分的原鄉部落戰後嬰兒潮人口，都有著相同成長背景及生活經驗。在離開家庭及部落，投身到漢人主流制度的社會中，在求學、就業、婚姻、交友等過程中，都有被歧視的汙名經驗。然而，在互動的過程中，無法擺脫「山地人」刻板印象，對自我族群身分產生諸多的疑慮，有人憂心原住民身分認同的表露，恐懼在現實社會中會遭致不公平的對待，在飽受族群歧視經驗後，有人開始逐漸隱藏自己的原住民的身分，有人在進入漢人文化體制時，選擇隱藏族群身分進行其他族群身分扮演，但也有人表態認同原住民身分，成為七腳川族人在離鄉後，特殊的認同歷程。

一、不認同族群身分

當有些部落戰後嬰兒潮世代族人，因升學、就業、兵役、婚姻等因素，離開熟悉的部落投入漢人群聚的都會環境中時，身處於主流制度社會中，特殊的族群身分成為少數族群，面對主流族群，彼此族群文化、身體特徵、說話的語氣上的差異，很容易在現實社會裡被凸顯出來。

然而在自身族群環境的家庭中成長，不論是居家生活或部落經驗，和主流族群接觸的機會，僅止於國中或小學的求學相處階段，以及部落少數漢人互動經驗，但是離開原鄉部落後，自我對於族群身分的認知也會隨環境改變產生變動，處在現實社會諸多族群夾縫中，處境如日治初期的原住民一樣，感受到不公平對待的經驗。

因此，害怕及逃避遭受不公平對待的預期心理，開始將源自於母體文化的族群身分，刻意隱藏起來。在原鄉部落時，或是自己族群閉鎖的場合，為了融入部落多數族群，才肯說自己的母語，實踐自身文化。在現實社會中，會刻意隱藏族群身分，避免承認自己是原住民，及儘量「偽裝」成漢人。¹⁷²許多族人考上高中、及大專院校後，離開原鄉居住地到都市就學，由於教育政策的學費補助及原住民考生加分入學等措施，讓其他族群的考生，感受到族群身分在考試制度上的差別待遇，於是對原住民學生投以鄙視的眼光，產生心理不平衡的情緒，並對「特殊身分考生」貼上文化、知識落後的標籤，此時，原住民身分的學生會想極力掩飾族群的背景。族人林建雄道出高中時期的記憶說：

考上了高中以後，發現學校的學費補助津貼、入學考試加分等措施，是具有原住民身分的學生才有的優待，明顯感受到這種優惠待遇，有別於國中、小學時期的教育。但那時候，也因為這樣的差別待遇，漢人學生總是認為妳是靠加分、降低錄取門檻進來的，我很受不了那種鄙視原住民的眼神。因此，我會特別強調原住民的腦力、智力是不會輸給漢人，當時那種好勝心，想要讓自己改變漢人同學對我的看法，但事與願違，學校的功課並沒有特別突出，常感到沮喪、自卑。¹⁷³

原住民學生雖考上好學校，或是理想的科系，因為是降低錄取標準才考上的，

¹⁷² 謝世忠，《認同的污名-臺灣原住民的族群變遷》(臺北：自立晚報，1987)，頁 37。

¹⁷³ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林建雄報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

因此不加緊努力，迎頭趕上，亦很容易因課業趕不上，而造成沮喪或嚴重的挫折感。¹⁷⁴

然而漢人主流社會對於原住民的歧視，及負面觀感的刻板印象，總是將部落原住民的生活方式，與原始、落後、貧窮劃上等號。這些外出求學的族人在離開熟悉的花東生活圈後，在與現實生活互動的過程中，面對原住民被歧視的經驗，感觸會特別深刻。面對漢人主流價值觀社會無理性的歧視，有些族人開始自卑，選擇沉默，有些族人因長期受到不公平的對待，會刻意的隱藏來自原住民族群的身分。族人張智豪回憶高中校園生活時提到：

曾目睹原住民同學被歧視的經驗，為避免被漢人歧視所採取的對策，則是刻意將原住民身分隱藏起來，經常使用漢語來和同學溝通，有時還得改變自己說話口音，或是模仿漢人同學說本土方言腔調，讓別人無法透過身體特徵或說話語調，察覺隱藏原住民身分的事實，以免遭致歧視的對待。¹⁷⁵

在原住民朋友心裡，母語和他的族群身分一樣，都是讓他感到羞恥和沮喪的，他會盡一切力量逃離它、掩藏它、否定它。對母語自我否定，使他對內無法和自身的民族性合一，對外無法和他的長輩溝通對話，長期的分裂狀態，使他成為一個徹底疏離、異化的人。¹⁷⁶曾在外地求學的族人林蓉娟也回想說：

自從離開花蓮到外地讀書工作，都會介紹自己是外省人，也曾經目睹原住民同學被歧視，所以不會輕易坦承母親是原住民，或是自己有原住民血統。在外地因為怕會遭別人歧視，常常強調自己只是臉部輪廓較深而已。離鄉求學或求職，幾乎沒有人認為我有原住民的身分，可能是本身也有刻意的隱藏，讓人家不會透過我的外表或說話語調，察覺到我有原住民的血緣。¹⁷⁷

所以，並非所有原漢通婚第二代，在投入漢人主流社會後，都有受到歧視或不公平對待。當主流價值觀對於原住民負面評價居多時，為避免受到歧視，往往所採取的應對態度，常是刻意隱藏與原住民血統有相關聯的表象。選擇漢人父系血緣為主的族群認同，強調自身為外省人二代身分，並刻意忽視、隱藏母系的血

¹⁷⁴ 尤哈尼·依斯卡卡夫，《原住民族覺醒與復振》(臺北：前衛出版社，2002)，頁 94。

¹⁷⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁷⁶ 孫大川，《夾縫中的族群建構》，頁 14。

¹⁷⁷ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林蓉娟報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

親身分，從不輕易表露本身出自原漢通婚第二代的身分。

原住民族學子在求學階段，或在職場謀職的過程中，都會以部落普遍具有樂天、不拘主流世俗的態度，去面對人群大眾。往往在不拘小節，不修儀態邊幅的族群輪廓印象，處世在漢人父權思維社會中，讓社會大眾誤解原住民族都是傾向態度輕薄，做事不認真、不積極的族群。此外，原住民在歌唱及運動天賦方面上，一直都有出色的表現，這和原住民傳統文化及部落生活環境息息相關，部落宗教祭儀、慶典文化，常需要族人重度的體能要求，加上附有節奏性的傳統歌謠，才會孕育出肢體動態豐富、歌謠文化多元的人文風情。但是看在漢人族群的眼中，過於樂天的處世態度，對現實生活無太多幫助。族人林建雄受訪時表示：

小時候對於自己是原住民的身分，覺得和漢人相處並未曾感到什麼不同，成長各階段也都有各個族群的好朋友，我這世代漢人的死黨，都感覺我們原住民朋友單純、樂天，有義氣，在歌唱及運動的天賦上，部落同伴好像都有遺傳到原住民血統的基因。高中畢業後考上大專院校，班上同學來自全省各地、漢人佔絕大多數，在校園生活及課堂言談中，發現許多的漢人對原住民的刻板印象，缺點仍停留在落後、不衛生、無知、酗酒，優點是是富有運動天分、愛唱歌，但是相較於漢人，漢人似乎在社經地位較高，民族心態自感優越。

如果一開始介紹自己是花東地區來的，求學過程中就常會有漢人的同學詢問，家鄉部落的生活情形，例如部落的人是否都會上山打獵抓山豬、上學是否要經過河流、爬過山頭才能到學校、部落的族人是否還住在茅草屋裡等荒謬問題。在職場上同事都會問我是不是很愛唱歌，在原住民部落族人的運動風氣是否很興盛，運動會和豐年祭是否是同一個部落活動，你們族人是否天天都在喝酒，而且要喝很多，喝到吐等歧視性的問題。¹⁷⁸

但是，有些人選擇刻意隱藏原住民身分，仍無法阻止外界對於族群身分所產生的疑慮。有人採取不認同自身族群，並忽視原住民身分，作為避免被社會大眾歧視的應對策略，但仍無法改變外界對原住民族群偏見及刻板印象。在職場應徵工作時，其工作能力也常遭受漢人質疑，甚至無法擔任重要職務。外貌輪廓深邃的臉孔，一直在職場處於弱勢，當然族人也非常努力擺脫原住民的族群習性，甚至刻意將原住民的身分隱藏起來，改以字正腔圓或口音道地的國語、閩南語，讓

¹⁷⁸ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林建雄報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

漢人的僱主認為，族人是有受過教育，行事效率能和別人一樣，希望一改原住民族負面的形象。

當然年輕世代的族人，認為老闆在面試應徵者應該給予公平的考核，而不是抱持著族群偏見，因為族群因素而質疑工作能力，便婉拒求職機會。在與不同族群異性交往期間，提到本身為原住民族時，對方家長則會改變態度，感受到漢人對原住民族的歧視，深知自己無法脫離本身是阿美族的身分，更不可能將原住民族的母體文化排除在外。族人通常顧及對方家庭親屬相處的和諧氛圍，只有獨自承受漢人價值觀對於其身分所產生的歧見，選擇放棄經營已久的感情。族人賴文雄回想年輕結交異性朋友時表示：

本身外貌輪廓長相非常深邃，很多人會認為我是泰雅族的，其實我是阿美族的，常被稱呼山地人，所以大學畢業後找工作，應徵時老闆總會詢問我身分為何？也曾經與一位客家籍的女生交往，那時對於自己是什麼人、成長環境、部落文化要怎麼介紹都很謹慎，言談過程中跟對方家長互動都還不錯，交往期間也都和睦相處，彼此關係相處融洽，正式交往過程均無嚴重爭吵，但是每和女方其他長輩會面時，因他們對我的族群背景有相當多的疑問，問我的部落在那裡？我回答是花蓮的阿美族時，當下我可以立即感受到他們對於原住民的歧視，見面後，通常會引起嚴重的家族衝突及爭論，女方家長因此私下要求女兒不要繼續這段姻緣，只因為整個家族無法接受自己的女兒，將來要嫁到原住民部落時的事實，將會無法面對自己族群的祖先及其他親屬，當然後來也就分手了。¹⁷⁹

綜上所述的訪談例子中，可以發現七腳川部落第三、四代族人，投入當代社會，面對漢人社會體制，產生許多族群的不適應，對原住民傳統文化、生活層面、人格特質的歧視，有人選擇隱忍不吭聲，有人以外省籍作為族群認同，有人採取仿效漢人表象，刻意掩蓋來自原住民的身分，企圖潤滑現實社會裡的種族磨擦。當隱藏的身分不順利並且受到質疑時，也會面臨無法擺脫母體文化的影響，造成族群的自卑感，在文化衝突下，失去認同自身族群的勇氣及自信心。這就是漢人主流社會對於原住民的對待，族人內心開始產生質疑，「原住民」在當代社會中的生存權，則無法施展開來，傳統中原思想裡「非漢即夷」的族群分類，在族群互動的過程中，是否能化解長久被污名化「蕃仔」的稱號，並非易事。

¹⁷⁹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人賴文雄報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

二、族群衝突的調適

在現實社會的族群互動過程中，有些族人在面對歧視的反制操作上，除了隱藏身分外，還延伸其他策略方式來應對。譬如說因為臉部線條、輪廓深邃，族人就會表示自己母系血親是原住民，父親是外省人，本身是原漢通婚第二代。或解釋自己家族在好幾代之前有與平埔族通婚過，所以後代子孫看起來都有點像原住民。不管如何，年輕世代族人比上一代族人，更快適應面對族群關係與文化的衝擊，更具彈性的應對策略。也就是說，年輕族人抱持原住民身分的時機，會視當時族群互動情境的好感程度，不會刻意隱藏族群身分，視人際關係需要自我扮演。這是當時處在原住民與閩、客族群間，為保護原住民族群身分時，普遍採取隨機調整的對策。

這些年輕族人在現實社會互動的過程中，也因為學校教育、網路互動、共同話題，在和漢人族群同世代出生的同輩，早在學齡時期就開始有相當程度的調適及互動，讓其他族群的學童，經過學校教育的輔導，了解彼此文化的差異，讓原住民學童及早在學齡時期，提早反應族群交流及調適的問題，進入社會後，讓原住民族身分更具有彈性。

部落族人在成長過程中，因為當代社會風氣大幅度開放，漢人族群的年輕學子，也因為網路媒體宣傳部落旅遊觀光、田野教學、微電影拍攝等機會，接觸原鄉族群的人文歷史文化，部落自我宣傳的同時，原鄉族群生活經驗也開始包含多元族群的視野，族人與其他族群的接觸也更加豐富。

部落的年輕族人，高中以前在家庭、部落生活及學校接觸大部分都是阿美族人，部落裡偶有其他族群的漢人居住，但彼此相互尊重各自文化，互不侵犯生活圈，有時也會融入部落生活。高中畢業後離開部落到都會區求學，或是就業，周遭接觸的人大多以漢人居多，為融入新生活、增加人群互動，自己則無形中也會調整本身儀態、說話腔調，儘量和周遭的人一樣，學習其他族群文化，減少文化差異，不主動表態原住民身分。但是當自己回到部落裡或在外地工作，因為面對及互動的人容易接受阿美族或是原住民，對於自身原住民的族群認同則會凸顯出來，互動過程也就會強調自己是原住民。身分扮演不僅可以隨環境調整，模糊的族群辨識與明確原住民的身分認同可以適時展現，降低漢人族群的排斥。常在外地工作的族人林憲賓回憶說：

臺灣的各大族群文化不同，出來部落可以認識不同族群的人，可以在他們身上學到很多東西，對於我在社會上和別人相處有大幫助，只是我覺得我

的身分是比較不一樣的地方。高中之前都是住在部落，同學、鄰居都是阿美族，來往的親戚也都是阿美族，大家都是阿美族，生活方式、講的母語都一樣，就會很自然跟大家相處在一起。住在學校的時候，接觸大部分對象都是漢人的，那時候會覺得自己很孤獨，和別人互動會很不好意思，會開始暗自學閩南語，觀察漢人的生活習慣。可是放假回到部落住就會覺得沒有壓力，非常放鬆，我們也經常借住在外地的親戚家，像在臺北、桃園工作，那時後就會覺得自己就是原住民。我想可能是因為受到接觸的人影響。¹⁸⁰

原住民避免承認自己是山地人，及相等於自己要儘量「偽裝」成漢人，和不承認自己是山地人的事實密切相關的，就是平常一概講國語，除非在自己的族群社區裡，或只有在家族閉鎖場合中，才會放心的講他們的語言。¹⁸¹

有時為了合理化外觀的差異，有人會解釋自己有「平埔族」血緣身分，所以看起來皮膚黝黑、臉部線條輪廓明顯，以此說服漢人的質疑。族人林建雄打趣地說：

以前在外地讀書時，同學看到我，就會問我是不是原住民，我通常會以閩南語的口吻回答說不是，謊稱我的外婆有平埔族的血統，所以我們看起來很像原住民，來間接迴避有關原住民身分的話題，若能對同學疑問作改觀，就不會再強調身分問題。¹⁸²

還有部分原住民的孩子，因為原生家庭無法扶養，被外省人所領養，縱然外貌頗具原住民特性的，但因被領養，從小即被灌輸外省籍的身分和家庭文化，在學校或到社會上都會自稱外省人，使得族群身分經常受別人質疑。當別人質疑外省人身分或視他為原住民時，也會隨時調適說自己是外省人。有時為擺脫社會對他的歧視，則是以身分證上的籍貫欄證明身分。族人邱景福回想自己身世表示：

我小時候是被外省人所領養的，由於從小被灌輸是外省人，在學校或到社會上都自稱自己是外省人，但是外觀上看起來就是原住民，別人也視我為原住民，我也不否認的坦然接受。年輕時，感受到漢人對原住民有很嚴重的歧視，曾有想逃避及隱藏自己原住民的血統，有時會拿身分證籍貫欄登記湖

¹⁸⁰ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林憲賓報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 15 日。

¹⁸¹ 謝世忠，《認同的污名-臺灣原住民的族群變遷》，頁 37。

¹⁸² 吉安鄉七腳川部落第四代族人林建雄報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

南省來證明是外省人。¹⁸³

對於有些原漢通婚第二代而言，用身分證籍貫欄登載的籍貫來證明身分是最直接的方式，因為身分證籍貫欄登載是外省籍，所以證明會說自己是外省人是有所依據的。就和受外省籍家庭領養的情形一樣，用身分證登錄籍貫來背書，自己和原住民不同。曾遭誤認的族人林蓉娟也回憶說：

高中求學的時候，班上要調查原住民學生的數量時，我都沒舉手，同學就一再提醒，我則會反駁說我不是，我是外省人，同學則好奇的說，要我拿出證據，這時我都會拿出身分證，直指籍貫欄，表明自己是山東籍貫。¹⁸⁴

當然也有例外的情形，都會用玩笑逗趣的應對方式，來表達自己的身分，化解族群接觸的尷尬。原住民生性樂天，個性開朗且善於唱歌，以歌聲加上逗趣的歌詞，來調劑人際關係，總是用詼諧的口吻，對外宣稱「不滿族的」、「流美人士」解釋自己的族群身分，除了展現自身族群認同自信開朗的一面，也加重漢人對原住民幽默好感的印象。族人林建雄受訪打趣地說：

以前在臺北上班的時候，可能是用母語講話的關係，曾經被同事詢問我是哪一族的，我開玩笑說，我是「不滿族的」，同事突然大笑，然後我又說我是「流美人士」，他們露出疑問的表情，接著我又馬上再進一步跟他們說明，所謂的流美人士是流浪在阿美族的人士啦！大家聽到解釋後明白這是玩笑話，都笑翻了。¹⁸⁵

此外，部落有少部分原漢通婚第二代對於族群雙重身分，所造成的混淆格外敏感，他們通常先觀察漢人主流社會，對於原住民不友善的態度，是否會造成困擾，對於族群身分的選擇及表態，則是有別於居住部落時的應對態度，選擇性作出表態。原漢通婚第二代在觀察對方的態度後，會考量彼此人際關係情形，適時彈性表達自己另一族群的身分。在職場經歷遭遇的族人林蓉娟表示：

以前在北部求職的時候，一開始會刻意隱藏母親是原住民的身分，填履歷表時會寫上自己是外省籍，平常對同事也會表示自己是外省人，同事一開

¹⁸³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人邱景福報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 20 日。

¹⁸⁴ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林蓉娟報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

¹⁸⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林建雄報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

始大多不相信，有時候同事看我來自花蓮，就會好奇問我是不是原住民，有時我會猜對方的用意是什麼，依我們的關係熟悉程度來回答，如果問我的人對原住民有好感的，我會告訴他我的母親是原住民；如果關係不熟、對於原住民有偏見的，就不會回答他或跟他說我是外省人。¹⁸⁶

族群身分表達在遇到不同族群的人，有時會做應對上彈性調整，主要是為了在漢人主流社會互動中，能具有爭取主流族群認同的彈性，儘快融入體制內，不會造成和其他族群相處的尷尬。例如會選擇彈性運用族群身分的族人，表示如果在四大族群互動的場合中，訴說大家都是生活在同一塊土地上，會說我們都是臺灣人，爭取大家都是在地人的認同。當遇到原住民朋友的時機，就會主動表達自己有原住民族身分，因為同屬少數民族，所以相處會格外感到熱絡、親近並得到認同。族人湯文傳回憶北部求學時說：

在北部讀專科時，有些同學看我長得像原住民，有時都不太敢和我接近、說話，好友有時會故意用玩笑的口語叫我「蕃仔」，當時我會感到很生氣。但後來，面對漢人朋友時會溝通說明自己和你們一樣都是臺灣人，特別是碰到閩、客或外省族群的時候，但是碰到原住民的朋友，雖然大家不一定是同一族的，還是會主動說自己是哪一族的原住民，因為這樣對於原住民的朋友，在異鄉也會感到特別親切、溫馨。不管是和哪一族群相處，我都會承認，不會排斥原住民身分。¹⁸⁷

部落青、壯世代族人對於阿美族族群認同，在當代社會中，會隨社會情境、部落關係親疏遠近調整自身族群身分的扮演，但仍無法改變部分漢人的歧視，即便有適時作族群溝通，但外界對於原住民的歧視，還一直停留在刻板印象裡。戰後描述原住民的族群形象、偏見，也無法避免直接投射在部落族人身上。

對於兩性關係，男女交往要跨越族群藩籬，從適婚年齡要面對婚姻生活，而婚姻關係往往成為兩個家族的重大衝突點，而非男歡女愛的單純交往。而漢人傳統婚姻觀對於門當戶對的要求格外重視，是否要和原住民結合為姻親，特別會考慮再三。

適婚年齡的族人，從小因為多方面接觸其他族群，在和其他族群戀愛交往期

¹⁸⁶ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林蓉娟報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

¹⁸⁷ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

間，通常會主動告訴對方自己有原住民族的血統。當論及婚嫁時，必須與對方家族做第一次的會面，會面前事前會做好溝通，並善意提醒對方家屬大約會有哪些反應。但有些族人認為不需要太過擔心，現今社會開化程度，一定能融合多元化的族群，為了交往而隱藏自己的身世，將來婚姻生活也無法幸福。族人湯淑晴談到年輕和異性交往的過程：

以前和男朋友交往等到比較成熟安定時，在正式交往後，要面對對方家長，就會有族群身分的問題，尤其要見男方家長時，男朋友多次提醒，不要主動說自己是原住民的事，說自己有原住民的遠親就好。但是，在他們看到我之後，也多少會問我和原住民有沒有關係，但是我認為這是一個多元化的時代，在多次溝通後，可能是個性的關係，我就主動跟他們表態說我是原住民。¹⁸⁸

當然，部落也有些族人，曾經遭遇到多次因擁有原住民的身分，遭受到對方長輩、親戚的反對並拒絕交往。爾後有機會再認識到其他的漢人異性朋友，藉由相同的宗教信仰，跳脫傳統族群框架，認同原住民，對方家庭互動衝突也較少，終能得到雙方祝福結為連理。族人湯文傳表示：

年輕在交女朋友時，因為生活圈周遭都是漢人女性，所以有多次和漢人交往經驗，當論及婚嫁時，常常只因為我是原住民，女方的家長就反對我們交往，這類的情況就發生好幾次，每次都是將要論及婚嫁，反對情況都是要我們先考慮清楚各自的族群文化，及以後的婚姻生活，通常都會因家長反對而爭吵，不久後便分手。此後這些交往經驗對我影響也很大，我是基督徒，之後因為這個些痛苦回憶到教會禱告，後來在教會認識我現在的老婆，她是客家人，因為宗教的關係，接觸很多原住民，她的家人雖然多少也有一點意見，因為是基督教的家庭，較其他漢人能接受原住民、認同原住民，我猜可能因為這樣才嫁給我。¹⁸⁹

所以，處在原住民與其他族群間，可以發現以上這些族人在生活經驗及面臨人生重大抉擇表達族群身分時，選擇以原住民，或是外省籍爭取人際關係上的認同，不會刻意隱藏原住民的身分，採取應對調整的策略，視情境需要做族群表態，

¹⁸⁸ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯淑晴報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁸⁹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

緩解族群接觸時的衝撞。當所表態的族群身分，預測將遭受到不平等對待時，有些族人會以積極樂觀逗趣的方式來面對，有些族人所採取的方式則是坦誠面對，並主動說明原住民身分和其他族群一樣，不會閃躲，爭取應有的族群互動相對條件。

甚至可以大膽的說，至少到民國 75 年(1986)以前，大部分的原住民都處在一種「自我否定」的焦慮中。掩飾自己的民族身分、掩飾自己的腔調、掩飾自己的語言、掩飾自己的膚色；原住民變得無法面對自己，更無法將自己向別人敞開。自卑、缺乏信心、自我放逐以及各式各樣的學習障礙、適應不良等困難，相信都與此有關係。¹⁹⁰

三、血緣認同

由於大部分居住在花東地區的七腳川部落族人，與其他部落同齡原住民有著類似的成長背景及生活經驗。當族人離開部落投入到漢人主流社會後，有時候現實社會對於原住民的族群身分認知也會變動。尤其是處在閩、客族群間，他們的族群認同有主觀上的偏移現象，會質疑本身的族群血緣，和漢人比較為何有如此大的差異，年輕的族人會慢慢否認自己的血緣關係。

因此，族人的族群身分常感受到漢人所汙名，特別是對原住民的刻板印象，認為原住民族群在現實社會裡，無法像漢人族群一樣，有所成就，在社會互動中就會有歧視原住民的情形，離開部落的族人，或是都市原住民第二代，在現實社會的競爭中，遭遇不平的經驗，也是他們普遍會遇到的狀況。部落中的年輕族人，在旅居外地求學的時候，面臨漢人的競爭，總是無法追趕而感到羞恥，會開始自認原住民是尚未進化的族群，逐漸默認歧視遭遇，面對他人鄙視的質問，往往無法做有利的辯解，開始厭惡自己的出身。回憶外地求學時期的族人張智豪說：

家住在部落，成長過程親戚與朋友同學大都是原住民，在國中階段以前，自認為自己是優秀的原住民族，直到離開部落到北部就學時，才開始感到身分有不一樣。在外地讀書的時候，因為班上同學覺得我的功課一直沒很好，自己也覺得和漢人同學成績差很多，無法跟上。自己也覺得很努力，但是成績就是沒見好轉，開始懷疑自己所屬原住民的血統是否就是未開化的「蕃仔」。

191

¹⁹⁰ 孫大川，《夾縫中的族群建構》，頁 180。

¹⁹¹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

早期漢人主流社會稱原住民是「山地人」，是因為外觀特徵、生活習性、族群特徵等因素，總以「山地人」的稱呼來統稱原住民族。若是以「蕃仔」稱之則是有受歧視的感覺。此外，族人受歧視的感受，不一定是來自漢人的刻板印象，有時族人的族群尊嚴也過度敏感。尤其，過去有些人稱原住民為山地人可以接受，但不喜歡漢人用「蕃仔」來稱呼，但是族人如果以玩笑的方式互稱，又不會有任何不悅。早期一般漢人使用「蕃仔」的用語認為是閩、客族群罵人的語彙，普遍被視為歧視人的用語。

皮膚黝黑的外表特徵，早已成為山地人的族群符號，族人非常不喜歡被稱呼「蕃仔」。在許多和其他族群互動的場合中，「蕃仔」這個稱謂也是族人忍受歧視的最底限，對外，不僅是原住民族歷代的痛處，對內，也是原住民族歷代一直想推翻的污名。

近年來，經過一連串的原住民社會運動，以及政府開始重視多元化的族群發展，認同原住民血緣的年輕族人，有漸漸恢復的跡象。就現今的社會的氛圍，族人會利用族群特色的差異，來凸顯族群文化，吸引大眾的目光及資源上的奧援。由於自己經常被以歧視的用語稱呼，也習以為常，雖不能接受，但因無法甩開原住民族的母體文化，外界對於原住民族的偏見，通常也就默默承受，直到近年來，族人逐漸以包容的心態去面對漢人的異樣眼光，憲法也開始重新定義原住民族在臺灣社會的法定地位、各個原住民族陸續推行各族群的正名運動、在體育活動及歌唱事業受到社會大眾的矚目，以上種種成就，年輕族人則漸漸啟蒙思考自身原住民血緣也能創造一番成績。族人張智豪談到近年來對於自身血緣心態轉變時表示：

我在求學時期，原本對於自己的血緣感到非常厭惡，同學的背後指指點點的行徑也未曾間斷，但是在經歷原住民開始上街頭為自己爭取福利、國家元首開始稱呼我們為原住民、各個原住民族推動正名運動、官方立法原住民自治法等措施。原住民的藝人在演藝圈、電子媒體上展露頭角，獲得非常好的成績，在許多公眾場合上大聲表示自己是來自原住民的族群，多少也振奮我們在都會區年輕族人的族群認同感，同學也慢慢開始了解我們原住民另外一面的天賦，從排斥我們到慢慢可以接納我們。¹⁹²

一般而言部落的年輕族群族人，無法接受別人用「蕃仔」稱原住民，也不能接受外界對原住民指指點點，如同自己受人辱罵一樣會生氣，情緒會受到影響。

¹⁹² 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

誠如部落耆老在教育年輕人時，要隨時記住自己身上流有原住民的血，雖然不一定是在汙辱自己，但自己認同原住民族就要有感同身受的情緒。那份認同呼喚來自部落裡的親戚長輩，都稱「我們是阿美族的小孩，要勇敢地說自己是來自七腳川的部落，部落族人一直是精神支柱的家人，自己對於部落有深刻的歸屬感，那是一種來自母體文化及血緣連結賦予的認同本質。在面對外人批評時會忿忿不平的族人湯文傳受訪時說到：

以前在外面聽到別人稱原住民「蕃仔」或使用一些歧視用語，就像在說自己，自己都會很生氣情緒容易受到影響，雖然那時候自己離開部落有很長一段時間，由於身上流有原住民的血，就像自己或是父母受辱罵一樣的感受，有時候回想起，可能是從小就聽到部落耆老或親戚長輩聚會就會說：這是我們的小孩，他的祖先是某某人，或是某某人的小孩，所以大部分的長輩都稱我是「某某」的小孩，我想可能是我非常認同七腳川部落的關係。¹⁹³

在現實社會族群互動中，外界對原住民文化、生活、習性、歷史表現出歧視的態度時，有些族人通常會採取漠視，或是避免尷尬而選擇隱忍的因應策略。但是，仍會有人願意挺身而出。譬如被稱為原住民而感到自豪的族人張金德，雖然在任職於公務時沒有被歧視的經驗，但曾經目睹他人對原住民的歧視，無法接受。自認自己也是原住民一分子，外界對於原住民的無知和惡意醜化，猶如自己被侵犯也就不會隱忍，會勇敢予以駁斥。族人張金德受訪時提到：

由於二十歲出頭離鄉在外地服務於公職，與同事相處互動良好，偶爾有些同仁會覺得我長得不像原住民，我不引以為意，也常戲稱祖先是「抗日英雄」而自豪，並沒有稱我為「蕃仔」。所以，沒有被歧視的經驗，不過在執行勤務，或是處理轄區糾紛時，就會目睹其他人對原住民的歧視，對這些人的無知和惡意醜化相當不恥。遇到一些有關原住民的誤解及汙名時，我會不吝表示意見，尤其少數人對原住民的醜化時，我通常會挺身而出，據理駁斥。我不會隱忍不表態。¹⁹⁴

此外，若有些都市第二代族人具有原住民族認同，處於原漢族群融合的社會中，有時會迷失於自己是原住民，或是漢人的錯亂認知，是原住民或是漢人，自

¹⁹³ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁹⁴ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 01 月 15 日。張金德任職於司法警察二線二警官，於民國 101 年退休，七腳川第一代族人 Siri 的後代。

己常常會混亂而遭逢指責。除了對於外界的歧視要承受外，遇到有利益衝突時，也就有身分混淆產生內心衝突的特殊情形，對於這樣的情況發生時，也可能會遭受到被原、漢族群排除在外的情況。譬如久居在北部都市族人林翰，父母親都是七腳川部落出身的，父親因職業傷害而早逝，母代父職，每當七腳川部落有相關的祭儀活動，母親就會很熱絡的回鄉參加，母舅常建議小孩一定要回來接受部落成年禮的洗禮；後來上國中後由母親安排接受部落成年禮的儀式，正式通過後經由部落頭目認證祝福，帶領族人跳舞，從此成為部落成年人。

族人林翰投入到現實社會後，由於面容的關係，外界就會詢問是否為原住民，但是自身族群認同有時不一定都會偏向原住民，因為從小身居都市漢人的生活環境，說話口音、儀容行為舉止都已深層漢化，但是為了享有原住民福利措施，就會承認身分。另一方面，雖曾經向他人說明族群身分是原住民族，但常常輕描淡寫地應付過去，也會迴避有關原住民族的話題，為的就是要維護培養多年的人際關係，身分表達經常處於「是」或「不是」的模糊，自己也覺得厭煩。另外，當在工作上有職缺或晉升機會時，因為常請假回鄉參加部落豐年祭，原住民身分受到不負責任的質疑，喪失受人重用的機會，其晉升契機也因此受到影響。族人林翰受訪表示：

從小到大覺得原住民的身分，沒有感到甚麼特別，直到領身分證後，才發覺籍貫和同學不一樣，但為了能融入同學的生活圈，總會刻意逃避原住民的話題。因為父親早逝，以前媽媽都是母代父職，每當部落舉行豐年祭時，媽媽會聽從舅舅的建議，要我回去參加成年禮，我都會回去參加，國中畢業準備高中聯考的那年，我還是向學校請假回去參加成年禮的儀式，因為我的舅舅有請頭目為我們這級的年輕人勉勵祝福。在參加高中聯考時，學校會提醒我有原住民身分，相較於一般的考生有加分的福利，這時才有覺得身為原住民的幸福。

只是自從出了社會後，就會有同事對我們為何要執意請假回鄉一事說三道四，還要我特別給他們解釋一番，但沒過多久他們還是會再繼續問，讓人感覺很煩。曾經因工作職缺需要被要求入黨，但因審核資格時，原住民身分被人質疑誤解，被認為原住民做事不可靠而無法入黨，導致職務晉升被拖延好幾年，大概就只能默默承受。¹⁹⁵

¹⁹⁵ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林翰報導，現居新北市，為都市原住民二代，林憲國訪問 2014 年 08 月 20 日

或許，因為花東地區外省人、客家人、閩南人、原住民人口比例差距較小，相對於其他縣市原住民人口比例也較高。各族群間由於日常生活互動頻繁，往往形成族群混融的情況，所造成的差異就比較不明顯。七腳川部落第三、四代族人在部落原鄉或附近鄉鎮生活讀書時，因為家庭與部落互動頻繁，且日常生活所接觸的對象大部分侷限於部落的親屬及族人為主，自然對部落有較高的認同感，覺得原住民族和其他族群沒有不同。但族人離開生長的環境及部落後，投入到家鄉以外的環境與其他族群接觸時，不論在生活方式、輪廓、談吐，甚至於來自花東地區的訊息，都會讓早已習慣現實社會生活模式的族人，感到這些特徵都直接與原住民族有關係，因而常在任何場合，被直接或間接確認為原住民族。所以，族人因為對於部落有深刻的歸屬感，在與漢人主流社會接觸互動時，族人會視情況選擇是否要明確以原住民作為表態。

綜上所述，吉安鄉太昌村七腳川部落第三、四代族人，在離鄉求學謀職後，面對漢人主流社會接觸所採取的應對態度大致可分為以下三大類型：

一、逃避模糊型:這類型族人為避免遭受漢人族群歧視，在與漢人社會交際的場合中，總會刻意隱藏自身原住民的身分，掩蓋有關自身族群表象、文化特徵，族群識別，讓人模糊不清，無從確定。

二、雙重認同型:通常這類型的族人，大都是原、漢族群通婚的第二代，他們會在適當時機，彈性選擇原住民與外省族群作為主流認同，不會刻意隱藏原住民身分，採取隨機調整的對策，視環境需要選擇適當族群身分相互扮演。

三、部落歸屬型:這類型族人，因為經常和部落的族人相互往來，甚至長時間居住在部落裡，因為認同母體文化的血緣，對於部落有深刻的歸屬感，和漢人互動時，自然會選擇以原住民身分作為族群辨識。

處在族群重疊界線的現實生活環境中，在漢人主流社會互動過程中，無法擺脫汗名的原罪，希望利用混淆或是隱藏自身族群身分的手段，在某些時機、場合產生效果，但不諱言，同時也產生自我族群身分的焦慮、困惑，對部落認同的情感，有時也需暫時放在一邊。因此，為了適應社會關於族群身分的關注，個人的族群認同，往往隨著漢人主觀意識與原住民傳統文化認知的相互推拉，自我衍生出隨時調整或是傾向主流族群，形成身分認同流動的現象。然而這些為適應社會

互動所採取的隱藏、扮演或明顯表達族群認同的經驗，成為他們在離家後，特殊的認同歷程。認同形塑的過程是流動並非固定，認同的形成也需要時間。而部落意識的萌發可能是與其他族群互動生活、成長歷程、離家經驗、族群位階變遷等階段成形或改變。

第三節 原住民運動的刺激及社會多元性開放

自從 1980 年代以來，伴隨著臺灣政治結構的民主化，「族群運動」即成為臺灣社會的一個顯著的現象。其中包含著原住民、客家、閩南、外省等族群運動，這樣的情形，在民國 76 年(1987)解嚴之後更為風行。臺灣社會經濟起飛，人民肚皮在溫飽之餘，開始在人權上積極做爭取，各族群為能爭取更多國家資源，開始走上街頭，向國家體制挑戰，凸顯各族群因為時代輪轉、國家勢力介入，導致族群原有的獨特文化、群體權益、風俗民情遭受壓抑，藉助社會運動的崛起發聲，喚起政府的重視。在本土化運動下，原住民權益受到臺灣社會運動影響漸獲重視。

民國 83 年(1994)經過中華民國憲法修改，「原住民」一詞正式取代「山胞」在國家法律獲得採納。從此，原住民的族群想像，從「蕃」到「山胞」，再到「原住民」的族群想像轉變，也逐漸改變別人對原住民的觀感。

族人在國內本土意識高漲及全球推動多元文化概念的氛圍中，部落知識分子帶動原住民運動興起的族群意識提升，在憲法確認其族群地位、政府積極保護傳統文化、制訂完善的族群政策，原住民族從原始未開化土著印象逐漸擺脫污名，積極發展出個別族群特色，引導族人正向的認同。在「原運」發展的過程中，當族人同胞紛紛走上街頭喚醒族人的意識，七腳川族人一開始並非都會關注原運的訴求，也不盡了解其運動的目的及影響。譬如，族人林憲樺在求學時期對於「原運」沒有印象，也不知道那是什麼樣的運動，對於族人的訴求，則不會主動深入了解，覺得那是遭到政黨人士利用的場合。族人林憲樺回想表示：

過去在北部求學時，常常會看到有反對黨人士上街頭抗議的場合，覺得非常暴力而且也影響到交通秩序。又過一陣子，我也發現有我們原住民同胞一起上街頭，那時每個人都大聲在街頭喊叫，我沒有仔細聆聽他們的訴求是甚麼？只想要快快的遠離他們，不想被波及，之後也不會主動去了解他們是

什麼組織及目的?¹⁹⁶

但也有族人一開始會先從旁關注，不會主動發表意見，可是有街頭活動場合總會默默支持。此外，曾在成長過程中及在都會區工作遭受歧視，抑或是爭取部落權益的族人，就會主動站出來，結合政黨在野人士，一起走上街頭。曾參與原住民運動的夥伴，和其他部落及種族的朋友一起走上街頭，為自身族群發聲、爭取權益，不管結果如何，或是從何而來，都會感受到命運共同體的感動。曾參加原運的族人林義國表示：

以前剛開始推動原住民運動時，邀請很多族人一起參加，但是部落的族人都不知道要怎麼做？只知道要坐火車去臺北，因為要花很多時間，所以都只有少部分的族人會跟去。到臺北後就和其他原住民同胞一起會合，那時陽明山的中山樓好像要開國民大會，因為臺灣的原住民要求修改憲法，爭取正名運動，要把山胞名稱改成原住民，有很多原住民上街爭取正名，由於當時我人正好在北部工作，應族人同事邀約，一起上街頭發聲，隊伍好長，遊街的人也很多，大家目的都是一樣，雖然那次爭取失敗，不過當時就覺得有身為原住民的感動。¹⁹⁷

在本土意識形態高漲，社會運動蓬勃的環境氛圍下，原住民社會運動也連帶發芽，原住民自我覺醒，藉由正名訴求來擺脫「污名認同」，逐漸轉變到正向「原住民」的族群認同。部分受過高等教育及都市原住民二代的族群認同，開始從隱晦曖昧的態度，透過爭取憲法明訂族群地位，族人族群識別開始轉向原住民認同，不再曖曖不明，而原住民身分不再隱藏並願意說出自己原住民族。譬如族人湯文傳回到七腳川部落後，經常與部落的族人來往互動時，經常提到原住民上陽明山訴求正名的活動時，對於原住民的認同也就越來越強。族人湯文傳受訪表示：

以前在外地求學、工作時，因為需要申請補助，或是員工登記，常需出示身分證件，身分證上因為有註記平地山胞，因為常聽到很多族人提醒，到了新的工作地點後，不要主動說自己是原住民，心中感覺很受傷，常想為何不能表態自己是原住民族，心中常有不平的怒火。看到電視上出現各地原住民同胞，上陽明山要求正名訴求後，很想跟他們一起上去爭取。過年或是假

¹⁹⁶ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林憲樺報導，現居中壢市，林憲國訪問 2014 年 08 月 28 日。

¹⁹⁷ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林義國報導，林憲國訪問 2014 年 06 月 20 日。

日的時候，回到部落接觸族人的機會和原住民朋友越來越多，加上媒體經常報導的關係，經常和漢人同事相互討論，發現我們原住民實在是太壓抑自己，不敢表達心中不滿的情緒，原住民的身分認同就會越來越強，慢慢在公開場合上，就會表達自己是阿美族的原住民。¹⁹⁸

族群意識通常來自天生賦予的血緣基因，或是成長經驗，及與族人生活起居連動中烙印心中，原住民的族群身分顯現及文化逐漸受到世人所重視，對於七腳川部落族群意識的提昇，也多少有所連結。也就是說，對於七腳川部落的族群認同來自於母體文化的傳承。譬如族人林憲賓認為原住民身分、文化因為受到強勢的漢文化壓抑而遭受汙名，在見證街頭運動對國家的影響，覺得個人微弱的力量，只要集結志同道合的族人，集中每個人的意志、力量、資源，最終足以改變國家制訂原住民的政策，其中改革背後的力量，是鬱積所有族群世代壓抑的憤怒及不平所展現出的能量。族人林憲賓受訪時興奮的表示：

阿公從小就非常鼓勵我們小孩參加部落活動，即使是已經臥病在床也會支持我，阿媽更是從小的時候就教我母語，所以我的母語說得比同輩親戚小孩都來得好。阿媽曾經對我說，我跟阿公沒有很多財產給你們繼承，但是我們七腳川部落光榮的文化、歷史、語言，我們可以全部傳給你，當時聽了沒有甚麼特別感受。但是，當我知道現在族人生活普遍過得不好、教育水準不高、社會地位低落，心中就覺得很難過、也很憤怒，當我知道有為我們原住民發聲的機會時，我就會像發瘋一樣，盡我所有力量去爭取、去反駁，積極參加能為我們族人爭取正名、復振文化、基本參政權，及成立原住民相關權益的團體等活動。¹⁹⁹

當代的七腳川族人後代，因為政治解放，國共意識形態之爭逐漸淡化，族人隨著時代的潮流，族群意識經過臺灣政治民主化、本土化社會運動萌發的刺激，以及多元化族群政策的轉變與開放，族人對於個人生命經驗、傳統部落價值觀、特殊文化差異必然會產生影響。原住民的族群身分歷經多次抗爭及街頭運動，最大的影響就是，臺灣社會開始出現非承襲中原血緣的族群，族群身分不再是漢人的夷邦，也無須視環境需要而扮演或隱藏，而是可以勇敢面對公開的認同身分。經由憲法的認定，自己的公民權益受到對等的重視，選舉時終於能大聲公開支持

¹⁹⁸ 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 10 日。

¹⁹⁹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林憲賓報導，林憲國訪問 2014 年 07 月 15 日。

自己所屬的對象，選出替自身族群發聲的民意代表。

過去原住民尚未經歷正名時，因為原住民身分是有區分平地山胞及山地山胞，由於七腳川部落及鄰近部落的族人幾乎都是阿美族，所以選票只能投平地山胞籍的民意代表候選人，因為氏族的關係，選舉時難免都會去幫忙，大家認為同文化又同屬族群，所以不會跑票，拉票造勢時就像是懇親大會，總是會提醒大家排隊去投票，支持所屬的候選人。

然而近年來也有當地教會，運用教會組織的力量，來參與部落不管是公職的選舉、新任頭目的遴選，或是部落社區組職核心幹部安排等場合，造成部落個別勢力相互較勁，這是部落知識分子所不樂見的。族人張金德受訪表示：

現在部落族人因為歷經原住民運動，感覺在憲法上取得獨立的族群個體，可以和漢人平起平坐，大方公開支持自己喜歡的原住民候選人，不用再像以前一樣，要刻意隱藏支持的意願，也比較能隨自己想法作事，要投票也能投自己所支持的對象，自己大力幫助加油催票，感覺我的一票就能改變原住民的困境。但是，也引發部落兩派教會的干預，族人的族群意識是抬頭了，卻面臨另一項挑戰，教會動員內部組織的力量，企圖加強對部落的控制，表面上是凝聚族人的力量，實質則是為了增加本身教派的勢力，造成七腳川部落將來分裂的隱憂。²⁰⁰

就上述這些七腳川部落族人，及移居都會區第二代，族人面對當時社會氛圍對於原住民的觀感，從第三者觀看自身族群關係變遷，及政府因應原住民運動對族群政策改變的影響，他們的族群認同從過去晦暗模糊到主動表態，可能受到外界的影響因素，族群認同過程會產生游離、流動、矛盾、雙重、主動的型態。政府族群政策的改變，藉由立法的認定，族人原住民身分更能經由法律的背書認證後，族群地位不再感到卑賤、羞恥。認為個人的認同轉變，並非個人依主觀意願便可以輕易改變的行為；其背後文化脈絡往往牽涉到各個族群間，其所代表文化強弱勢的複雜關係。尤其，臺灣社會的族群關係更為複雜，在人民民主意識抬頭、本土化風潮漸起，以及原住民社會運動啟蒙，原住民族群自我意識受到刺激逐漸向當權者要求提升在憲法上對等地位，喚起群族尊嚴，在全球各國推動多元文化潮流下，迫使政府在原住民族政策上加速改革，採取更開放措施。

此外，從族群關係演變過程中，有些七腳川族人在國人本土意識高漲的社會氣氛下，族群身分過去因為其他族群刻板印象，開始自省如何從傳統文化到生活

²⁰⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2014 年 08 月 10 日。

習慣當中，徹底解構，保留其中獨特、美好的精華，去除不良、詬病的部分，讓傳統文化重新建構，符合族人期待且能適應現代社會的新文化，從汗名的「蕃仔」印象，轉化可以選擇成為「新原住民」的清新形象，這種不同族群身分的改變，正是印證他們認同的變化，也是對於自我的族群認同重新檢視的機會。

綜合以上所述，七腳川部落族群意識認同的啟發，就如同臺灣各地原住民部落的縮影，大致先從族群傳統文化開始遭受漢人排擠、部落族人成長經驗感受汗名，以及旅外謀職、求學、投入到主流社會，與漢人接觸產生文化適應不良、主流社會族群位階差異等階段。

但是，在與部落族人從出生共同生活到離鄉前，因為族群身分不是彼此最明顯的文化分類，一旦離開自身族群範圍，進入主流社會後，族群身分就從「我族」轉換成「他族」。在漢人父權社會的傳統觀念影響下，生活上的適應包括語言、飲食、生活習慣及教育下一代等問題，一切因為文化的衝突，家庭生活、社會價值觀一切都要向漢人文化看齊。

然而住在花東地區原生於七腳川部落的族人，因為工作或是婚姻等因素，雖然居住於鄰近鄉鎮，家庭則是無法與部落產生連結，並產生疏離現象。譬如居住在其他鄉鎮與漢人通婚的族人，為融入傳統漢人文化習俗，選擇放棄原來的族群認同。或是為保全家中經濟支配權，憂心家中經濟資源遭不當分配，遷離部落，刻意與部落保持距離，也會慢慢造成家族成員與部落關係分離。此外，來自個人對於自身宗教信仰執著、現實生活艱苦的感受，對於母體文化相對其他文化弱勢所產生的反感、無奈，都會形成部落情感疏離的文化經驗。

通常一些旅居外地與部落有空間距離的族人，或是都市出生的第二代族人，會因為強勢的異族文化，以及遠離的空間感受，脫離母體文化的牽絆，蛻變成適應現實生活的個體，開始與部落缺乏互動連結，逐漸形成部落關係疏離的情形。但是，並不是所有旅居外地的族人都會有此情形發生，有些族人因為尋根意念，開始與七腳川部落產生連結互動。離鄉開始新生活的都市族人，一開始會在都市生活中延續部落傳統的生活經驗，填補空間距離所產生的鄉愁，熟悉的部落文化在都市生活中得以實踐。其他方面，在與部落親屬關係積極互動中，不但與母體文化產生連結，藉由參與部落的祭儀慶典，慢慢培養與部落親屬的記憶，建立深厚的親屬情感，透過經常與部落親屬及族人互動機會，從中學習母語、了解部落的文化歷史。

現實生活讓旅居外地族人在族群認同上，開始將族群身分選擇隱藏或偽裝，經由反覆的自身族群否定及仿效異族文化，在現今臺灣社會的多元文化環境中，

部落意識隨著傳統文化遭受汙名而逐漸淡薄，或是在許多現實競爭的環境下否定自身族群身分。因此，筆者認為在面對強勢文化下的七腳川部落族人，自身族群認同呈現出矛盾、困惑，進而懷疑、漸漸否定，對於族群認同就會產生影響，尤其是旅居外地的族人，以及都市出生的第二代，若是所有生活作息，大多是接觸漢文化的主流價值觀及生命觀時，慢慢經歷世俗化及社會化的洗禮，這些家庭的族群認同也就會產生游離的現象。

但是，有些都市第二代族人，會以為漢文化就是本身族群的單一認同，又從小被部落族人鼓勵多接觸原鄉文化，再經過傳統祭儀及慶典的洗禮後，族群認同的灌輸逐漸轉換成文化實踐的操作，使都市第二代族人在族群認知中，造成疑似混亂的族群認同，形成為都會族人返鄉後「我是誰？」的特殊經驗。然而都市族人在生活互動過程中，從中獲得正面的部落經驗，及深刻的部落情誼，部落生活也將會成為旅外生活族人重要的部落記憶。這也是七腳川族人特別是在原鄉的血緣、語言、風俗習慣、傳統文化等面向中，所產生的牽引力與歸屬感，逐漸形塑對原鄉文化認同的推力。

對於有族群認同產生矛盾情形的族人，發現容易對於「山地人」，產生自我族群認同的疑慮。因此，有些族人在漢人主流價值社會中，與其他族群互動過程有被歧視的經驗，開始隱藏自己的原住民身分，刻意隱藏原住民表向，不會主動披露與原住民有任何關係。此外，旅外族人的族群認同會有選擇性的思維，通常視互動情況進行表態，也就是在平等互惠的情境下，選擇自身族群認同。社會互動會影響族人對於自身族群認同表態，當族人在社會互動經常以原住民認同作為表態，也會增加對自身族群的認同。此外，部分族人原本就深層認同族群身分，離鄉後，認同不會隨情境改變，面對其他族群的質疑，反而更加積極，更激發部落意識的萌芽。

總之，當代臺灣社會環境的族群關係進階變遷，及多元化族群推廣的結果，使得長期遭受矮化之原住民身分不再隱晦，讓七腳川後代族人，逐漸感受到社會族群關係開明進化，對於少數特殊文化的族群，覺得新奇有趣。在族群互動過程中，有些旅外族人為避免適應不良，開始會展現自身特殊文化，爭取其他族群認同。因此，族群關係變遷讓過去會隱藏自身族群認同的族人不再隱藏，願意公開並強調原住民認同。或許，族群認同本身就不是一種固定的思考方式，它可能隨著社會情境與個體遭遇不停地轉變與重新建構產生流動，而非固定不變的身分歸屬。

第四章 新部落認同營造

政府曾藉著社區總體營造運動，希望能多保存原住民文化，同時也能妥善照顧原住民部落生活，適時推行文化傳承建設工作。部落社區總體營造工作即是進行部落地方生活、多元文化特色再造的運動，讓傳統優美文化復育，及利用地方特色人文素材開發創新文創產業。地方文化包括自然、人、技術、歷史等融合而成的傳統文化。²⁰¹傳統的定義是隨著環境適應，集體依循觀念與次序而逐漸互動建立起來的。新的傳統建立在原有的社會結構組織上，並依循著社會關係在社會文化中定位，新的傳統於焉形成。²⁰²

新部落認同營造計畫，是希望由部落自發性團體組織來運作，雖然是以協助族人營造生活社區部落為目標，但也不能忘記強調新部落認同營造能夠成為族人重建族群的基礎，讓族群的競爭力從部落中培養、厚植於族人生活技能中，同時更要將「族人自治」的理念落實到部落。

社區總體營造與部落發展息息相關，伴隨著原住民社會運動的反省，民國83年(1994)由文建會主導推動的「社區總體營造」，成為原住民運動實踐的另一種可能。文建會於民國94年(2005)開始所推動的「臺灣健康社區六星計畫」，此專案計畫具體地界定出社區營造的範疇，而所謂「六星」是指社區治安、人文教育、社福醫療、產業發展、環保生態與環境景觀等六個社造的主題，具有社區「總體營造」的概念，比起以往的相關計畫更清楚也更具體。²⁰³

第一節 書寫部落歷史，接觸新文化

面對部落文化急速消失的局面，部落的族人開始感到憂心，有心人士主動積極投入傳統文化的搶救與復振工作。部落菁英或知識分子開始破除原來社會階層的思維，意圖跨越權力階層的模式介入傳統儀式，雖然無法完全地回復既有信仰文化，或復振部落傳統，但在慶典儀式的政治操弄與信仰的世俗化更加明顯。某

²⁰¹ 謝登旺，〈原住民文化產業的探析〉，收於劉阿榮，《多元文化與族群關係》(臺北：楊智文化事業股份有限公司，2006)，頁305。

²⁰² 羅素玫，〈都蘭阿美人的掃墓節：一個社會文化的變遷與轉換之探討〉，收於李美貞編輯，《東臺灣鄉土文化研討會》(臺東：臺東史前文化博物館籌備處，2000)，頁235-236。

²⁰³ 曾旭正，《臺灣的社區營造》(臺北：遠足文化，2007)，頁54。

些族群甚至出現能精巧運用集體表徵、創造民族形象的「文化英雄」。²⁰⁴

部落歷史書寫其實是一種關注於社會實踐取向的集體行動，一方面部落歷史書寫運動不僅關心部落全體族人的成長與將來發展，透過族人參與建立部落歷史的過程，將讓族人有機會了解彼此的關係，珍惜共同生活及互動成長的經驗，從而產生及增加族人相互間的認同感，激發對保護自身部落的義務責任。另一方面對於部落歷史的發掘工作和文物的珍視，將引起族人的熱烈討論，進而推升族人的自信及榮譽感，漸漸產生部落自主的意識，抗拒外來的影響。族人蔡信義提到七腳川文化發展協會，曾邀請學者傳授自己部落歷史自己寫的培訓研討會時指出：

文化發展協會曾在民國 104 年 5 月邀請東華大學及臺北市立大學的教授，來指導我們如何辦理部落文史調查及撰寫技巧的說明會，當時吸引許多族人來參加，若不是有辦這樣的活動，我還真不知道有那麼多族人有興趣來調查發掘七腳川部落的歷史及文化、藝術、古調等。族人參與其中並相互討論，發現有許多原來部落的傳統文化、史蹟，和當初族人的認知有很大的差距。

205

戰後七腳川部落的祭典儀軌尚屬清楚且執行過程嚴謹，每一項祭典都是針對某件事而舉辦的，不像現在很多活動儀式、祭祀行為不曉得其中的意義，只知道是前人有操作過，後人應該遵循，否則部落長老有所忌諱。譬如七腳川部落早期沒有所謂的捕魚節，在歷任頭目推廣下，且當今部落早已融合許多族群，其他部落的人也早已混居在七腳川部落，所以部落歷經幾個世代，融合許多各族群文化，今日部落的文化儀式才出現我們過去不曾有的祭典儀式或外來文化。族人張金德受訪時提到捕魚祭表示：

我記得聽我父親說過他小時候，部落從來沒有舉辦過什麼捕魚祭，不知道從什麼時候，部落就開始舉辦所謂的捕魚祭。以前我的祖父 Siri(六位先鋒族人之一)曾說過我們部落離海邊有一段距離，而且海邊的範圍向來都屬於薄薄跟里漏部落的地盤，我們族人沒有與海接觸過的經驗與歷史，所以怎麼會有捕魚祭的傳統，而且部落的族人不常和其他部落的人通婚或來往，就是因為我們有很嚴格的傳統與禁忌，要不然會帶給部落不幸與災難。²⁰⁶

²⁰⁴ 王嵩山，《臺灣原住民的社會與文化》(臺北：聯經出版事業公司，2001)，頁 189。

²⁰⁵ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 15 日。

²⁰⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 8 月 15 日。

另外，對部落的古調歌謠方面，族人常在許多場合即興傳唱，年輕族人從小聽到長老吟唱，一直認為是屬於部落傳統歌謠。年輕族人張智豪回憶參加研討會時發現：

以前常常在部落裡的各個聚會中，長老要我們傳唱名為'Alofo(檳榔袋)的一首歌謠，歌詞如下：

O na ci ' alofo ko mato' asay
一掛上 有檳榔袋 老人家
O maan ko i lalafoay
有什麼東西在裏面
o 'icep ato fala'
檳榔 和 荖葉
o sapimaan
做什麼用
o sapisolac to wadis no mato' asay
刷 牙齒 老人家

老人家背著的情人袋裡面有什麼東西呢？
裡面有檳榔與荖葉。
那是要拿來做什麼的呢？
原來是吃完飯後要用來刷牙的。

我從小到大一直以為這是我們七腳川部落的古調，經過研討會耆老的說明後，我才知道這是從月眉部落傳唱過來我們部落的傳統歌謠，當知道歌謠發源地的由來後，真是令我大為驚訝。²⁰⁷

今日七腳川部落與鄰近各社的文化與祭儀相似，政府部門為了行政上的便利性，一律通稱為「阿美族」人，但是因為近年來，部落增加許多的文史工作者，常發表研究成果及部落歷史，使得部落的年輕一輩從原有的「七腳川部落祭典跟其他阿美族豐年祭沒有太大差別」的看法，有調整的跡象，開始會主動了解原本部落族群的源頭文化。年輕族人張智豪在研究戰後部落人口變化發現：

在許多場合聚會中，和部落耆老聊天中，發現光復後的七腳川部落因祭

²⁰⁷ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 20 日。

典儀式和禁忌較為嚴謹繁雜，而部落族人不願與荳蘭、薄薄、里漏其他南勢阿美族人通婚，以免自己族人破壞七腳川部落生活上的禁忌。至於荳蘭、薄薄、里漏部落則因普遍認為七腳川部落族人民風強悍，常有親人反對準備結婚族人的婚事。七腳川部落族人只與自身部落族群的人通婚，所以戰後初期部落的人口、文化結構沒有太大的變化。²⁰⁸

日本結束殖民統治後，奇萊平原阿美族各部落之間的往來仍然非常有限，筆者在進行田野調查與口訪時，七腳川部落七十歲以上的長者指出，即便在戰後初期，荳蘭、薄薄、里漏、七腳川各族群之間的通婚情況，仍然禁止適婚男女交往，雙方父母親友大多持反對意見，理由不外各部落間的祭典禮儀不盡相同、禁忌寬嚴不一、經濟狀況不同，各部落主觀認定七腳川部落民風強悍或是其他部落較軟弱等問題，從而阻止與部落以外的人通婚往來的案例屢見不鮮。

近年來政府為推行族群的多元文化，投入大量的資金及人力，想要復振各個族群傳統文化，各大族群也卯足全力來推行，譬如培育自身族人的學者、發掘部落藝術文化者，鼓勵文學創作、拍攝部落微電影等。

但相較於七腳川部落以外其他部落的巫師祭祀儀式中，在傳統上，儀式過程及以往做法也因時制宜的在改變中，不知是否受到漢人民間信仰所致，部落巫師祛病儀式的過程中，也逐漸參雜漢人燒紙錢、過火、供品祭祀的習慣，七腳川部落文史研究者認為這是社會快速變遷的影響，民智開化，接受其他族群文化後，投射在自身的傳統文化中，添加其他族群元素，掩飾本身文化自信心的不足，來對抗所謂未進化、或是落後的象徵。年輕族人張智豪受訪提到部落巫師(Sikawasay)祛病儀式表示：

譬如里漏的巫師(Sikawasay)在祛病儀式的過程中，有參雜漢人燒紙錢、過火、供品祭祀的習慣，而我們部落的巫師則是沒有燒紙錢及過火的儀式，部落的長老認為那是會吸引惡靈接近，影響族人生活作息，視為禁忌。但是同為南勢阿美族人，為何儀式有如此落差，我認為這是因為社會快速變遷的影響，所以戰後部落族群一直還是自身部落為主體，因為禁忌的關係，無法和鄰近部落的文化相融合。

但是因為部落人口外流的太嚴重，老化速度又快，街道上很少看到阿美族年輕人，加上近年來，因為房價攀升，部落房屋、土地成本較市區低廉，

²⁰⁸ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 20 日。

外來人口進入部落買房子移居數量大增，部落人口結構開始轉向族群混居式的部落，耆老憂心七腳川部落將來會步入南華或稻香部落的後塵，成為閩、客族群的新故鄉。傳統祭儀漸漸開始考量融入其他部落的創新做法，拉攏其他阿美族部落人口移居七腳川部落，譬如有巫師開始燒紙錢的儀式，或將原有七個年齡階級，參考其他部落增加一級為八個階級等。²⁰⁹

當代部落因為交通便捷，臺灣各個族群從都會區延伸至原鄉部落慢慢開始融合，族群之間的界線不再壁壘分明，七腳川部落也開始容納外來的族群及新移民者，部落接受外來文化的刺激與挑戰，族人開始考量部落的和諧及長久發展，對於傳統文化上的禁忌逐步做適時的調整與修改，族人相信唯有做這樣的文化修正，才能容納更多外來的人口進入部落，延續部落血脈。作為與其他族群分野「我群」和「他群」的文化界線，已無法維持部落正常發展，甚至會成為絆腳石，族人也就不再堅持。

由於政府因應國人週休二日的政策，各鄉鎮配合觀光，將舊有的縣、鄉道路拓寬，各部落間交通越來越便捷，不同族群間接觸仍頻繁，部落通婚情形也增加，所以越來越多的部落逐漸成為多種語言人口混居現象的環境。屬於七腳川特有的語言詞彙，也在這種浪潮下，漸受影響。

族人在分辨誰是七腳川族人時，目前最常為分辨的是詞彙和口音，這是族人辨別「我群」、「他群」的主要方法，顯示七腳川族人標榜的傳統文化特性中，以語言最為顯著。目前四、五十歲以上的人尚能從口音和語彙分辨是否為七腳川族人，但是年輕族人在部落裡漸漸不使用母語交談，耆老逐漸無法分辨七腳川族人和其他地方阿美族人的不同。族人湯田德受訪道：

部落裡的年輕人，最近在聚會的場合有說母語的機會有增加，雖然政府在學校開始有教我們小孩阿美族的母語，但母語老師有些是來自其他部落的阿美族人，教的不一定是我們七腳川部落的母語，甚至有些名詞的說法，和我們部落的原來就不一樣，還有混居我們部落的其他部落阿美族人，讓我們部落出現其他阿美族部落的語言，部落原有的詞彙開始慢慢受外來語的影響。

210

²⁰⁹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張智豪報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 20 日。

²¹⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2015 年 08 月 15 日。

政府因為響應多族群、多文化、多語言的臺灣社會，受到早期「說國語運動」的語言政策影響，少數族群的語言（如原住民語言及客家語等）因而嚴重流失，甚至面臨消失的困境。九十學年度（2001）9月起，原住民語言（如同閩南語和客家話）被納入國中、小學九年一貫之正規教育體制中，各族學生也才開始以較有系統的方法學習本身族群的母語。

雖然母語開始受到現今社會的接納與重視，但是同族群的語言仍有其地方特色的詞彙，會因為良善的美意而遭受到傷害。七腳川部落的耆老對此也相當憂心，因為在訪問耆老的過程中，大多數的長者仍會使用傳統七腳川詞彙用語對話，年輕的族人卻無法融入，雖然年輕族人主動用母語與耆老對話，但他們也感嘆未來七腳川部落獨特的詞彙用語將逐一消失，將來即使身為七腳川部落的後裔，恐怕也無法從中分辨。近年來，部落長老紛紛請託部落文化發展協會或是其他部落團體在推行阿美族語言教學時，能將七腳川特有的母語詞彙介紹給年輕的族人。族人湯田德受訪表示：

現在部落文化發展協會在寒、暑假時，都會借部落多功能活動中心(參閱圖4-1)舉辦母語教學的青少年營隊，有時會請我們這些長老或是母語教學的老師，傳授阿美族的母語及工藝技術，在母語教學課堂除了一般的母語對話教學外，我有時也會講關於我們七腳川部落與其他阿美族部落不同的詞彙及名詞，這些年輕人一開始以為我講錯，因為和他們在學校所學的不一樣而反駁我，我通常會說學校教的也沒錯，只是有些詞彙是屬於我們七腳川部落地方的方言，學起來後，將來在部落外跟族人用母語對話時，就會知道是不是我們自己七腳川部落的人。²¹¹



圖 4-1 七腳川部落多功能活動中心

資料來源:林憲國拍攝，時間:2015年04月01日。

²¹¹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2015 年 9 月 28 日。

阿美族語言系統雖受到較多日籍學者的關注與調查，但是，屬於七腳川部落地方特色系統語言則失去延續發展的機會，其被學者重新分類和被調查研究的可能性也漸漸降低。語言的喪失，不但使歷史記憶更模糊，也使隔代間的溝通與經驗傳承、傳遞失去媒介。²¹²

有心經營部落文化工作者，希望部落傳統文化可以成為一個原鄉部落圖騰發源地，即使將來部落人文風貌因為時代變遷有所改變，或是失傳，族人的後裔仍然可以依循前人所遺留的文化軌跡，慢慢發掘出原來屬於部落文化特色及根源，或是部落和社會同步與時俱進，感受傳統上的堅持慢慢調整，抑或是考量部落人口老化，將影響部落未來發展，這都是現階段七腳川族人將來要面對的考驗。

第二節 七腳川部落特有的社區總體營造

部落內部的權力意識啟蒙與發展，來自於部落外圍社團進駐部落的成果。社團組織將新資訊與社會資源帶進部落，都須透過部落長老會議、年齡階級組織、社區文化發展協會、地方文史工作團體等討論，啟發部落族人了解自身權益、法源依據的正當性，並讓族人在各個討論場合練習表達不同的意見，喚起族人權益意識的發展。

部落近年來因為人口外移，部落人口結構老化，文建會積極在推行原鄉部落的社區營造工作，大都於偏向老人照護、部落觀光產業、傳統文化復育等工作。希望藉這樣的部落文化營造活動，促使族人能看見七腳川部落的改變及成長。族人張金德受訪時提到：

部落在最近這幾年，因為政府大力提倡社會多元文化發展，提撥許多的經費與資源，要來做復振及部落社區總體營造的計畫，剛好部落的頭目及耆老也正對部落的老人日間照護及文化傳承工作感到憂心，政府的支持，猶如及時雨，解決部落即將發生的危機。譬如部落常舉辦樂舞祭儀、古調歌謠、樂器、傳統工藝等人才培訓班課程，吸引部落退休年長者參加，課程期間也提供午餐服務，參與者完全免費，不僅提供部落老人日間照護的功能，也能

²¹² 孫大川，《九九酒一次》（臺北：張老師出版社出版，1991），頁 116。

(一)七腳川部落的社區營造組織

目前七腳川部落有關社區營造工作、永續發展計畫，大都是由部落的「七腳川文化發展協會」所主導的(以下稱協會)。組織方面，目前協會設置有理事 11 人、監事 3 人，由會員選舉之、分別成立理事會、監事會。理事、監事均為無給職，任期 4 年，連選得連任。理事長之連任以一次為限。理、監事之任期以召開第一次理事會之日起計算。其下設有專門委員會及行政部，以及總幹事 1 人。入會費新臺幣 500 元，於會員入會時繳納、常年會費為新臺幣 300 元。²¹⁴

協會在歷經鍾阿德、蔡盛功，到本屆向頡華理事長，歷經 15 個年頭。當初提出成立協會的構想，是因為部落耆老有感於部落豐年祭，參與人數一年不如一年，深怕部落傳統文化慢慢遭族人遺忘，此外，還有考量培訓部落音樂及藝術創作人才，以及照顧部落住戶長者及學齡幼兒等公眾事務而設置。但當時都只是構想，僅限於紙上談兵，再加上協會運作經費來源從何而來、協會成員由誰來擔任等問題毫無共識，遲遲未能正式推動。

從這些現象可以看得出來，初期的部落意識尚未達成共識，加上活動經費來源不穩，以致這些構想難以持續、協會成立的契機尚未凝聚。但從另一方面來看，部落尚無公眾事務運作的組織問題，已成為凝聚部落族人力量的優先考量，部分對部落較為關心的族人，也在構思協會運作的過程中，集思廣益、集中力量、運用人脈遊說官員、及增加彼此認識與合作的機會。

協會直到民國 97 年(2008)時，因為部落內部已聚集足夠應該是要成立協會的聲音及能量，且有意擔任籌備委員的成員已多達 50 人，也因為部落人力慢慢凝聚，可以說此次的部落社造組織，吸納了更多人力與資源的投入。且當時頭目蔡清發先生也熱心奔走部落及縣政府原民處，積極推動成立部落協會事宜，族人也高度引頸期盼協會的成立。

首先委託部落長老鍾阿德擔任籌備會召集人，且依規定募集 30 位發起人備齊相關文件，向吉安鄉公所申請成立「七腳川文化發展協會籌備會」，並選出籌備會主任委員及其他在地長老、知識分子組成籌備委員，來負責協會的籌備事宜。整個籌備期間為時約一年，申請程序上相當繁瑣，所幸縣政府原民處駐點部落幹

²¹³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 8 月 15 日。

²¹⁴ 民國 99 年 4 月 8 日召開第二屆第一次會員大會決議章程之第五章第 30 條變更案，改入會費為新臺幣 1000 元，常年會費為 500 元。

部熱心協助。略述其申請程序如下：

1. 由召集人代表，以書面報告向吉安鄉公所申請成立「七腳川文化發展協會」。
2. 為確定申請部落之區域，且無其他相同性質社團成立於同一個區域內，而後由吉安鄉公所發布公告為期一個月。七腳川部落範圍經吉安鄉公所正式公告為花蓮縣吉安鄉太昌村之行政區域。
3. 因為該協會未具法人資格，須檢附 30 人以上之發起人名冊與身分證影本，以及七腳川部落社區發展目標及計劃說明資料等，向吉安鄉公所申請部落文化發展協會籌備會，經吉安鄉公所轉陳花蓮縣政府許可後，限期於六個月內完成籌備事宜。
4. 籌備期間依「人民團體法」相關規定，須召開至少二次以上的籌備會議，每次會議召開的七天前，皆需將開會通知及議程資料函報吉安鄉公所，轉陳縣政府備查。而會議結束後的三十天內，也需將相關會議記錄函送吉安鄉公所，再轉陳縣政府備查。
5. 第一次籌備會議主要目的為推選籌備委員，及公告徵求會員事宜，並將登載公告之新聞紙或雜誌一份函報吉安鄉公所，轉陳縣政府備查。第二次籌備會議的主要議程為審定會員資格、審查部落文化發展協會章程草案，並準備部落文化發展協會成立大會之相關事宜。成立大會召開的前十五天，需將開會相關資料函報公所，轉陳縣政府備查。
6. 召開七腳川文化發展協會成立大會，議決文化發展協會章程、年度工作計畫及收支預算案等，並選舉第一屆理事會及監事會之成員，隨後召開文化發展協會理監事會議。
7. 部落文化發展協會成立大會及理監事會議結束後三十天內，需將相關資料函送至吉安鄉公所，再由吉安鄉公所轉陳縣政府申請立案。
8. 花蓮縣政府核准及完成立案，發予七腳川文化發展協會立案證書、理事長當選證明書及核發圖戳。

在經歷多次會議商討、公文往返及相關資料的準備後，七腳川部落終於在民國 97 年（2008）4 月 12 日，於七腳川部落多功能活動中心，召開七腳川文化發展協會成立大會，會中通過「七腳川文化發展協會組織章程」，並選出 9 位理事、3 位監事，「七腳川文化發展協會」正式成立。²¹⁵

大會成立後，又立即召開理、監事會議，選出鍾阿德為第一屆文化發展協會理事長，又分設專門委員會及行政部門。專業委員會分設教育委員會、青年發展委員會、婦女事務部、長青事務部、產業經濟發展委員會、部落文化發展委員會、活動事務部等七個專業部門。行政部門分設總務、會計、出納三個組辦理協會例行行政事務，積極推動各項部落總體營造工作，部落執行營造活動的經費及業務現由「七腳川文化發展協會」代為受理。因此，七腳川部落的社區營造組織以全新、完整的面貌出發，邁向新部落發展的另一個歷程。以下為該文化發展協會的組織架構圖(參閱圖 4-2)及相關分層組職職掌表(參閱表 4-1):

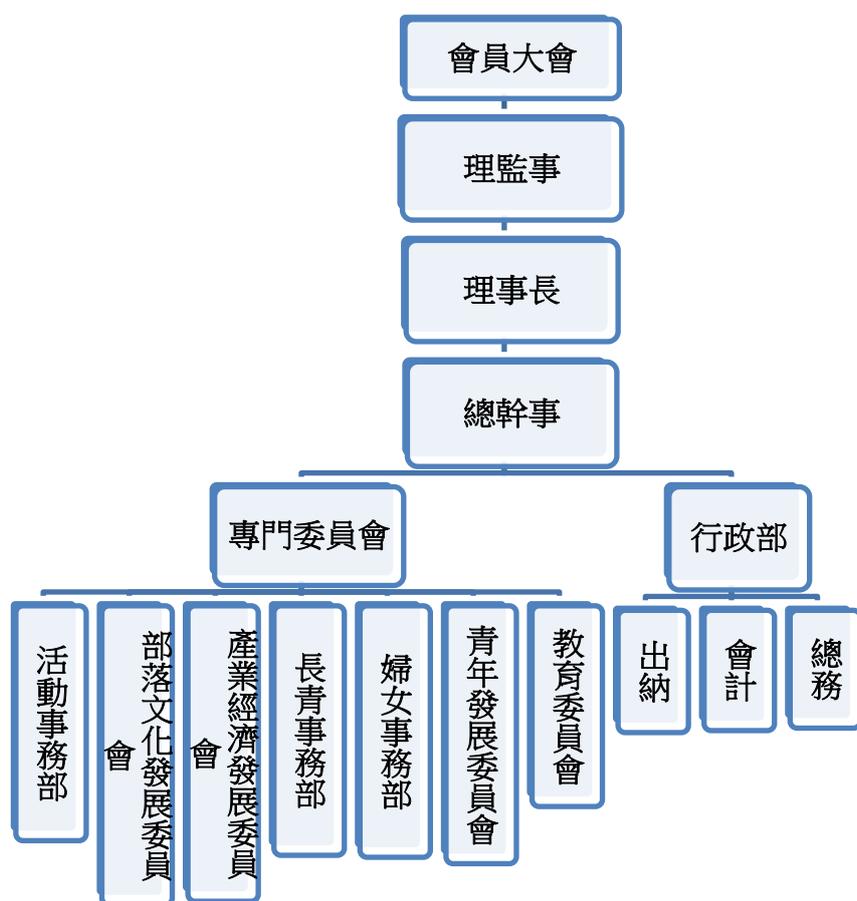


圖 4-2 七腳川文化發展協會組職圖
資料來源:花蓮縣七腳川文化發展協會。

²¹⁵ 經 99 年開會決議章程之第三章第 15 條變更案，將原訂理事 11 人改為理事 9 人。

表 4-1 七腳川文化發展協會組職職掌表

| 區分 | 職 稱 | 工作內容 | 備註 |
|-------|-----------|--|------------------|
| | 理事會 | 決議協會相關提案。 | 每月召開乙次 (合併舉行) |
| | 監事會 | 核閱協會相關憑證與經費支出。 | 每月召開乙次 (合併舉行) |
| | 理事長 | 總理協會所有事務。 | |
| | 總幹事 | 執行理監事會會議決議事項及理事長交辦事項。 | |
| | 秘書 | 協助總幹事執行理監事會會議決議事項及理事長交辦事項。 | |
| 行政部 | 總務 | 負責掌管本會一切財產及各項活動採購。 | |
| | 會計 | 負責掌管本會一切經費。 | |
| | 出納 | 負責掌管本會一切經費支出與憑證管理。 | |
| 專門委員會 | 教育發展委員會 | 負責規畫本會教育、教學規劃等相關活動:部落學齡青少年課後輔導、人才培訓。 | |
| | 長青事務委員會 | 負責規劃本會年長者一切相關活動:部落老人聯誼會、日托照護、健康檢查、年長衛生教育等。 | |
| | 婦女事務委員會 | 負責規劃本會婦女一切相關活動:女性團體聯誼會、技能訓練。 | |
| | 青年發展委員會 | 負責規畫本會青年一切相關活動:青年聯誼會、部落年齡階級建置、家庭關懷、就業諮詢。 | |
| | 活動事務委員會 | 負責規畫本會年度節慶一切相關活動:理監事暨幹部聯誼會、中秋晚會、聖誕晚會、歲末聯歡晚會。 | |
| | 產業經濟發展委員會 | 負責規畫部落產業經濟一切相關事務:部落資源開發專案、部落菁英人才培訓、農業現況及農產品市場調查、規劃產銷中心、部落特產促銷。 | |
| | 部落文化發展委員會 | 負責規畫部落文化傳承:部落慶典活動宣傳、部落歷史記錄、文物館管理。 | |

資料來源:花蓮縣七腳川文化發展協會。

部落在成立協會後，即開始積極撰寫活動計畫，申請中央行政院原民會與縣政府原民處、吉安鄉公所等單位的各項專案補助計畫經費，來推動部落社區營造及永續發展計畫，然而這些申請經費的補助並非信手可得，而是還要和其他競爭社區相互評鑑、一較高下。每個申請的單位，要先提出活動書面計畫來呈現社區將來欲執行的方案，制訂活動的期程，經過政府委託專家學者進行審查，審查通過才能獲取公務部門的經費與資源。

待公務部門撥款、部落及社區再依相關計畫後執行方案，執行過程中還要依相關規定函送活動期間成果報告，執行完畢後再送審活動結果報告及經費核銷文件等，所有單據都須與送審計畫相吻合，若是有落差，還須檢附經費異動說明，手續可說是相當繁雜。倘若整個社造活動計畫實行獲得族人好評，或是族人參與感踴躍，將來申請其他活動計畫經費時，通過審核的機率也會相對增加。

(二)部落社區營造活動歷程

七腳川部落在民國 100 至 105 年期間(2011-2016)申請將近有四十幾件大型活動計畫案，其中獲得原民會許多經費挹注推動部落營造工作。而除了公務部門的補助外，有時協會也會邀請族人，一同向社會大眾籌募經費辦理部落活動，但自籌的佔所有預算的比例不高，在族人共同努力下，協會的運作逐漸步上軌道，也集合了更多關心部落公眾事務的有志之士加入。

所以，部落知識分子及協會領導人若能善用部落各項傳統文化、部落歷史、工藝產業等資源，積極配合政府規範申請活動計畫，做出亮麗的成績，吸引其他部落跟進，製造雁群效應，吸引更多族人仿效，來獲得公務部門的肯定，這樣更可以為部落爭取更充沛的資源、經費來推動社區營造。

社區營造工作的範圍從部落音樂、工藝人才培訓、老人日間照護、部落環境關懷、人文教育等面向。協會、公務部門的協助下，建立日益穩定良好的運作基礎，協會的活動也越趨多樣化。以下將此時期部落所申請核准的計畫方案及活動內容作彙整(參閱表 4-2):

表 4-2 七腳川文化發展協會近年辦理的各項活動一覽表

| 年度 | 計畫方案 | 主辦、輔助單位 | 活動性質 |
|-----------|-----------------|---------|------------|
| 100.12.22 | 辦理聖誕嘉年華籌備會。 | 自辦 | |
| 100.12.25 | 歲末聖誕踩街嘉年華。 | 自辦 | |
| 101.01.14 | 七腳川部落街道除舊佈新迎新年。 | 自辦 | 清掃太昌村明義七街。 |

| | | | |
|-----------|----------------------|-------|----------------------------|
| 101.03.10 | 七腳川事件紀念碑立碑紀念活動。 | 吉安鄉公所 | 大山橋旁立七腳川事件紀念碑。 |
| 101.04.14 | 尋根之旅，找回七腳川事件祖先逃難的路線。 | 吉安鄉公所 | 找回祖先逃亡的路線。 |
| 101.05.01 | 樂舞祭儀，部落歌謠班。 | 自辦 | |
| 101.05.21 | 農村再生培根計畫，年長關懷班。 | 自辦 | |
| 101.06.10 | 捕魚祭。 | 自辦 | |
| 101.07.11 | 樂舞祭儀，部落竹鐘班。 | 自辦 | |
| 101.07.12 | 樂舞祭儀，部落領唱班。 | 自辦 | |
| 101.08.18 | 部落運動會。 | 花蓮縣政府 | |
| 101.08.19 | 部落豐年祭。 | 花蓮縣政府 | |
| 101.09.03 | 農村再生培根計畫，青壯年進階班。 | 原民會 | |
| 101.10.08 | 文化部專案，部落絹印班。 | 原民會 | |
| 101.10.11 | 文化部專案，竹鐘青少年班。 | 原民會 | |
| 101.10.21 | 重陽節感恩餐會。 | 自辦 | |
| 101.11 | 文化部專案，部落樂團。 | 原民會 | |
| 101.11.17 | 農村再生成果展。 | 原民會 | |
| 101.11.26 | 部落森巴鼓隊練習。 | 自辦 | |
| 101.12.01 | 森巴鼓隊太昌國小表演。 | 太昌國小 | 太昌國小校慶。 |
| 101.12.03 | 部落音樂會成果發表會。 | 自辦 | |
| 101.12.03 | 部落絹印藝術成果展。 | 原民會 | |
| 101.12.06 | 部落狩獵祭(Misaliliw)。 | 原民會 | |
| 101.12.23 | 部落人才頒發結業證書。 | 原民會 | 歌謠班、竹鐘班、絹印班、森巴鼓隊、部落樂團結業證書。 |
| 101.12.23 | 七腳川部落歲末感恩嘉年華會。 | 自辦 | |
| 102.01.20 | 生涯規劃講座。 | 原民會 | 主題:如何創造美好未來。 |
| 102.01.29 | 文化祭說明會。 | 原民會 | 部落祭儀探討。 |
| 102.03.04 | 烏克麗麗初體驗。 | 自辦 | 烏克麗麗研習。 |
| 102.04.09 | 人才培訓，絹印進階班。 | 自辦 | |
| 102.05.06 | 人才培訓，青少年歌謠班。 | 自辦 | 每週一、二、四晚上7時30分，在 |

| | | | |
|-----------|---------------------------------|-----|---|
| | | | 太昌原住民多功能活動中心，辦理原住民傳統歌謠教唱，為期兩個月。 |
| 102.06.06 | 人才培訓，青少年竹鐘班。 | 自辦 | 特別開辦青少年的竹鐘班。 |
| 102.06.30 | 部落音樂人才培訓發表會。 | 自辦 | 音樂人才培訓自4月份起連續三個月辦理。 |
| 102.07.28 | 部落農村在地生活化計畫。 | 水保局 | 在地農產品及工藝宣導 |
| 102.09.02 | 樂舞祭儀人才培訓，傳統樂器班(排笛)。 | 原民會 | |
| 102 | 樂舞祭儀人才培訓，樂舞班。 | 原民會 | |
| 102 | 樂舞祭儀人才培訓，古調吟唱班。 | 原民會 | |
| 102.09.20 | 樂舞祭儀人才培訓班，頭飾製作。 | 原民會 | 原住民服飾及傳統頭飾製作研習課程。 |
| 102 | 樂舞祭儀人才培訓，竹編班。 | 原民會 | 規劃如何製作「矛」和「竹篩子」的課程。 |
| 103.04.30 | 慶祝部落露德聖母堂建堂 50 週年慶。 | 自辦 | 部落天主教堂慶祝活動。 |
| 103.09.20 | 營造部落向前行，巴西里岸，新社社區參訪與學習。 | 原民會 | 進行社區總體營造成功案例之參訪。 |
| 103.11.15 | 七腳川事件紀念茶會。 | 原民會 | 邀請同是七腳川系的干城、南華、歌柳、池南、壽豐、平和、溪口等部落鄉親參加研討。 |
| 104.05.11 | 新故鄉社區營造第二期社造點徵選計畫，文史調查與撰寫技巧工作坊。 | 原民會 | 邀請東華大學劉素里老師及臺北市立大學歷史與地理學系張弘毅 |

| | | | |
|-----------|---------------------------|-----------|----------------------------------|
| | | | 教授擔任講座，討論部落歷史撰寫。 |
| 104.06.27 | 七腳川系各部落聯合祭祖。 | 原民會、吉安鄉公所 | |
| 104.06.30 | 新故鄉社區營造第二期社造點徵選計畫，訪談部落耆老。 | 原民會 | |
| 104.10.24 | 文化局社造點徵選部落小旅行。 | 花蓮縣文化局 | 104 度新故鄉社區營造第二期計畫社造點徵選辦理部落小旅行活動。 |

資料來源：花蓮縣七腳川文化發展協會。

協會從成立之初到最近這幾年，每年都有辦理常態例行的部落社造活動，譬如音樂、歌舞、工藝方面的人才培訓，以及歲末的聖誕晚會、年初的部落遊行嘉年華會。但有時也會辦理較重大、且更能喚醒族人參與及認同感的年度計畫活動，譬如「七腳川事件紀念碑立碑紀念活動」、「尋根之旅，找回七腳川事件祖先逃難的路線」、「農村再生培育計畫」、「七腳川系各部落聯合祭祖」等重要年度活動。每年部落辦理特殊的大型活動，對族人、協會是有非常重要的認同指標，每年若能辦理幾場吸引族人的大型社區活動，就如同海岸阿美的年齡階級命名一樣，部落每年都有重要的記事烙印在族人心中，增加族人的生活印象，在活動中部落族能夠更加彼此認識情感交流，對於整個部落的凝聚力，會有很大的幫助。

相反的，若部落僅是辦理一些例行性的培訓課程或小型活動，平日參與人數有限，活動內容會因為設計上較僵化、沒有新鮮感，最終對整個部落的向心力及認同感，也會變得較淡薄。以下就協會辦理過的年度大型活動，作約略活動敘述彙整及族人訪談感受：

1. 七腳川事件紀念碑立碑紀念活動

七腳川文化發展協會於民國 101 年(2012)03 月 10 日在吉安溪(七腳川溪)大山橋旁，舉行七腳川事件紀念碑立碑典禮，由七腳川部落頭目林金財帶領族人祭祖靈，七腳川部落女祭司吟唱著祭歌，一同進行傳統祭儀來告慰抗暴英靈。活動儀式莊嚴，希望藉由紀念碑的設立，強化七腳川社的歷史與族群意識，使分散各處的族人能永懷故土，不忘本源。包括吉安鄉鄉長黃馨、七腳川文化發展協會理事長向頡華、縣議員余夏夫、笛布斯·顛賚、吉安鄉代表周駿宥、太昌村村長周明宗、慶豐村長鄭高富、原舞者執行長吳雪月及各部落頭目

等到場共襄盛舉。隨後七腳川部落青年現場表演代表部落勇武象徵的戰歌，代表延續文化傳承並希望召集居住在外的七腳川青年回部落。²¹⁶吉安鄉公所極力向原民會爭取五十萬元經費辦理七腳川事件紀念碑工程，經部落代表、村長、七腳川文化發展協會多次會議協調，終於在 100 年(2011)12 月底完工，紀念碑文以歷史人物、頭目、刀子、羽毛等燒陶藝術象徵七腳川精神所在。族人張金德回想參加立碑活動時表示：

部落想要有關七腳川事件的紀念象徵文物已經很久了，這幾年當中，有非常多的族人一直在努力，有些人已經往生了，有些人也離開部落了，不管如何，這個紀念碑終於建立起來，是經過無數人的奔走及努力的結果，族人有了代表部落的象徵地標，每個人都感到很高興及光榮，都會向別人指著這個紀念碑說，我是這個部落出生的，我們的祖先代表我們部落的光榮歷史，讓外來到此的遊客覺得這個紀念碑是頗具重要的景點。²¹⁷

2. 尋根之旅，找回「七腳川事件」祖先逃難的路線

民國 101 年(2012)4 月 14 日協會舉辦先人尋根之旅，一同邀請族人找回祖先在七腳川事件時逃難的路，感同身受祖先在逃離舊七腳川部落時一邊倉皇逃命、一邊要對抗日軍及其他部落追擊。活動從七腳川事件紀念碑開始出發，由吉安鄉鄉長黃馨授旗，並接受頭目林金財及長老的祝福，之後即往水源村方向步行，經過佐倉步道、楓林步道、南華、干城，再下切至木瓜溪河床，穿越木瓜溪，再上行至銅門，經過文蘭產業道路，行至鯉魚潭終點，活動時間約 6 個小時，過程中族人倍感辛勞，更何況祖先當時還要防範日軍攻擊。族人張金德回想參加活動時表示：

當初參加這項活動時，沒有想太多，只是想循著祖先的腳步，重返當時逃難的路線，感受躲避日本人攻擊的情境，沒想到路程還蠻累人的，不只要走山上的產業道路，還要穿越木瓜溪，但是過程中，大家有說有笑的，順便會停下來，聽有採集野菜的族人講解那些野菜能吃，那些不行，甚至有些路段人煙稀少，在地人應該也不知道吧！就這樣一行人走走停停，很快就到達

²¹⁶ 資料來源：

http://www.eastnews.tw/index.php?option=com_content&view=article&id=20325:2012-03-10-16-30-19&catid=3:political-economics&Itemid=40。時間：2015 年 10 月 18 日。

²¹⁷ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 15 日。

鯉魚潭目的地了。²¹⁸

3.104 年七腳川系各部落聯合祭祖

民國 104(2015)年 6 月 27 日吉安鄉公所協助部落協會辦理「104 年七腳川系各部落聯合祭祖」活動，部落為緬懷先祖革命精神，由協會主辦、吉安鄉公所協辦、花蓮縣政府輔導的七腳川系各部落聯合祭祖活動，希望能喚起世人對七腳川事件的了解，還原歷史真相，並讓七腳川後裔效法祖先維護家園的偉大情操。活動由吉安鄉太昌七腳川部落、南華部落、干城部落、歌柳灣部落、壽豐鄉池南部落、光榮部落、平和部落、壽豐部落、溪口部落、月眉部落及臺東縣鹿野鄉的瑞興部落等十一個七腳川系部落後裔共同回到太昌村大山橋旁的七腳川事件紀念碑聯合祭祖。部落長老蔡盛功表示：

七腳川社在滅社後百年後，要擴大舉行七腳川事件紀念會，就是希望族人記住祖先的故事，現在邀集分散四處的七腳川族人，共同舉辦祭祖等緬懷先祖儀式，找回族人，並提醒族人不要忘記，一定要再次站起來，更要團結在一起。²¹⁹

前後召開三次的籌備會及四次的工作會報，原住民族委員會教文處林江義副處長及花蓮縣政府原行處蔡鼎紘科長皆與會，另外臺東縣鹿野鄉也派黃美綺小姐，在地的吉安鄉公所、壽豐鄉公所還有 11 個部落的頭目也踴躍參與。參加活動的部落年輕族人周業軒受訪表示：

現在七腳川族人分布在太昌、南華、平和、池南、溪口、光榮、鹿野新豐等七處，因許多族人在各處與當地融合，有些年長族人已經逐漸淡忘七腳川事件，希望明年能邀請七個地區的七腳川族人共同返回祖先居住地，辦理聯合豐年祭，年輕一輩人也要開始關心部落等文化復振工作。²²⁰

整體來說，協會草創時期可以說是最艱困、資源最缺乏的局面，協會組織尚無建立穩定運作制度及承辦活動經驗，每位幹部、委員僅憑熱心、熱情來組織，此外，協會沒有一個真正開會的場所及行政辦公地址，常常借委員家中的客廳、

²¹⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 15 日。

²¹⁹ 吉安鄉七腳川部落第二代族人蔡盛功報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 15 日。

²²⁰ 吉安鄉七腳川部落第四代族人周業軒報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 20 日。

廚房、晒穀場開會，或著將行政業務帶回家中處理。族人蔡美娘回想協會成立時的情景表示：

當初協會要辦理活動、申請經費時，所有的工作都需要開會討論，雖然有活動中心，但案件都屬非常緊急、臨時性的會議。而且借用活動中心須向村長申請，大家都嫌麻煩，所以都在委員家中客廳或是門前空地，拿幾張塑膠椅就開起會來了，而且開會時間頗長，因為有太多問題要解決、協調，全憑每位幹部熱情貢獻自己的心力。²²¹

除了固定的行政職務有支薪外，其他像是專門委員會不但是無給職，也無專屬的工作人員、團隊，各個委員、幹部大家都利用假日、夜間空暇的時間來服務鄰里，大家都是義務性為部落幫忙，彼此之間無從屬關係，所以協會運作之初申請的經費、資源都非常有限，創會的召集人及委員們可說是貢獻最大的。族人張月珠在談到創會時期的甘苦提到：

創會時，協會有許多族人都會義務幫忙，甚至帶家人一起來做，不管是假日或晚上時間，只要有時間，就會來看看有什麼能夠協助的地方，即使沒幫上任何事情，也會陪伴在旁邊聊天、出主意，過程感覺像是自己家人、朋友般，沒有距離且親近。

不過有時部落活動最終的決定，還需理事長或執行的總幹事做決策，往往大家一頭熱的想方案，經過預算及動員人力的現實考量，活動內容及規模，就不是大家當初所想的那樣，結果可想而知，影響以後想幫忙的族人出席意願。²²²

協會的角色應從旁協助族人在內部形成共識，並且讓族人了解部落政策自主性是在部落，而協會的角色只是輔助及幕僚角色，引發族人對部落內部各項公眾事務的興趣，慢慢誘發族人投入部落自發性組職。協會應該協助部落發展自己文化特色機制，而不是主導整個部落未來走向的組織機制。部落自主組織的發言權應落在族人的身上，協會還是應處於協助的角色，若族人能自主發聲，就不會有部落自主性被侵奪的問題。

七腳川部落知識分子認為部落菁英應該要適時地參與原住民運動，畢竟原住

²²¹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡美娘報導，林憲國訪問 2015 年 04 月 05 日。

²²² 吉安鄉七腳川部落第三代族人張月珠報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 20 日。

民運動與一般原鄉部落內部聲音仍存有某種程度的連結性，體認大社會的脈動，部落才能與時俱進。

(三)期望部落社區總體營造發展模式

臺灣目前原鄉部落社區總體營造普遍常見模式，與其他族群聚落的社區運作方式並無太大差異。但實際上原鄉部落擁有社區總體營造最豐富的營造元素，譬如傳統部落凝聚力、文化及族群特色工藝技術等，在傳統的社區營造方式外，應該可以有更積極之推動模式。而積極的社區總體營造模式應當考量原住民的經濟、社會、教育等層面問題全盤一起解決，不能只有以其中一方面發展為主要核心。七腳川部落希望整合部落生產組織及人力，推動傳統及地方特色的精緻產業，激發部落居民展現工藝及生活創意，發展屬於部落特色相關文創產業。藉由部落自主的經濟推動、形成地方產業開發，促成部落經濟體的自主性及永續發展的目標，進而促使部落族人回歸部落在地就業。

此種經濟型導向的部落社區營造模式，期望以部落共同經濟事業為基礎，發展特色產業，提供就業並兼顧文化保存。在實務上，以同種族文化聚落為單位，發展部落型態的經濟產業，成立類似信託組織來推行，整合原鄉部落的共有資源，以達成經濟規模，產出商業價值，創造盈餘，作為部落其他層面包括文化、社會照護及教育營造的後盾，自給自足，提升族人自我競爭力、自尊、自信，喚起部落族人對於自身文化的認同感。

1. 推動新舊勢力結合

原鄉社區的權力結構，早期都由氏族統治，無論是選舉或是承襲，一旦獲得了統治的職位，都有相當程度的集權傾向。傳統社會遺留下來的頭目，沒有現代的政治職位，手中最大的政治資源，則是可以指揮部落內各個氏族的族長，成為部落的權力核心人物。戰後阿美族部落的政治權力中心，還是頭目政治，權力集中於一人，是一種專權行政的權力結構。²²³

臺灣原住民權力階級由於日治時期警察、國家力量介入，及戰後國民政府過去實施所謂現代化及民主化政策，造成傳統的權力階級及文化逐漸凋零。雖然七腳川部落內的傳統權力階級仍然存在於一般部落大小場合中，但這種權威式的階級觀念，及實際部落內部凝聚力已受到民主選舉制度的嚴重衝擊，現今部落內傳

²²³ 文崇一，《社區權力結構的變遷》(臺北：東大圖書股份有限公司，1989)，頁 307-309。

統頭目或領袖，實質權力已逐漸退化並形成類似精神領袖的角色，影響部落發展的重要力量則是由部落選出的民意代表所逐漸取代，影響所及則是在部落發展的公共事務上。如何兼顧此兩種部落核心力量，則是當今許多原鄉部落要發展社區總體營造必經的難題。族人湯田德回憶兒時部落頭目與長老的情形提到：

現在部落的頭目和長老的權力，和我小時候的情形差太多了，以前部落頭目的權力很大，可以指揮部落所有的人去做許多事，每個人也必須服從，國民政府來後，因為當時政府為了拉攏地方有勢力的人，常常將地方的首長指派給頭目擔任，到了開始實施地方選舉時，初期也還是頭目或是長老會選到。之後則是由漢人開始選到譬如村長或里長，一直到現在，頭目、長老除了部落豐年祭或是成年禮才會象徵性地出來講一下話，影響力已經不像現在地方首長或是民意代表受到重視，因為部落所有重要大小事都必須仰賴這些官員來推動、向公家單位申請經費，不過這幾年，可能是政府為了要收集地方部落的文化歷史，我們這些老人家才又慢慢受到重視，邀請我們到政府機關或是接受學者訪問和口述我們部落的歷史。²²⁴

七腳川部落大部分社區營造活動，現行是由協會為主軸，協會組織中幹部成員是由民選意見領袖、部落菁英分子為部落公眾事務推動的主要力量。近年來開始納入更多的傳統領袖，譬如頭目或是長老，作為傳統文化諮詢的成員要角，對復振部落傳統文化、傳承使命結合新舊領袖凝聚共識，減少部落衝突，有助於部落營造工作的推進。

2. 公務部門配合及支援

部落族人在推動部落社區營造活動初期，常有缺乏與公務部門適當溝通的現象，部落社區營造活動精神雖然是屬於社區分子需主動參與活動的核心理念，但缺乏公務部門鼓勵及提供適當的資源環境下，部落社區營造的推行較難以永續的模式經營下去。族人張金德回想族人與公務人員開會時的景象提到：

我們部落在接獲縣政府原民處申請部落永續計畫的經費核准時，經由協會的規劃，部落參與的族人，都向協會提出很多意見，但都是部落內部族人自己在討論及想像，沒有和縣府人員做細部的討論協調，有些意見天馬行空，

²²⁴ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2015 年 08 月 15 日。

有些意見所要挹注的經費頗大，有些是法令認知上的落差，及行政程序不熟習，有時在部分溝通協調的場合上，搞得族人與縣府承辦人員不歡而散。²²⁵

為確保部落社區營造活動持續，及實施結果確實符合族人意願，並鼓勵部落族人積極參與，地方公務部門在制訂及修改部落社區發展政策的過程中，最好是由部落各階層提出所希望的社區發展結果，部落得以充分討論部落目前及未來在有關社會、經濟、環境及文化福祉等想要的具體成果及重要性目標、各項活動優先順序，並提升部落社區各項資源應用，結合地方公眾資產協力開發合作。族人張金德提到要設立七腳川事件紀念碑時說：

當時七腳川事件紀念碑(參閱圖 4-3)原本設立的位置，²²⁶最早規劃不在現在大山橋旁的位置，因為當初土地取得及紀念碑設計的樣式，族人有許多意見，所以製作紀念碑的藝術創作者翁淑美女士，就曾多次拜訪部落耆老及文史工作者提供意見，土地取得的部分，族人多次向黃鄉長請託，經過大家的協調努力，才有今天七腳川事件紀念碑的建立。²²⁷



圖 4-3 七腳川事件紀念碑

資料來源：林憲國拍攝，時間：2015年04月01日。

²²⁵ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 09 月 05 日。

²²⁶ 七腳川事件紀念碑是一座精神意象與藝術兼具的創作，是由陶禧藝術及斑馬陶藝工作室負責人翁淑美女士完成設計與圖騰陶板燒製(參閱圖 4-5、4-6)。紀念碑上層圖樣是以頭目、祭司、勇士才會配戴的羽冠頭飾來象徵領袖的權威。原住民男性整個生命歷程中不可或缺的山刀，被認為強悍勇士般的部落精神。下層則是用隘勇線、東門和群起抵抗日軍造成七腳川事件作為圖案表現。吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 09 月 05 日。

²²⁷ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 09 月 05 日。



圖 4-4 七腳川事件紀念碑文

資料來源: 林憲國拍攝，時間:2015年04月01日。



圖 4-5 紀念碑上頭目與大羽冠燒陶圖騰

資料來源: 林憲國拍攝，時間:2015年04月01日。



圖 4-6 紀念碑上頭目與族人對抗日本部隊燒陶圖騰

資料來源: 林憲國拍攝，時間:2015年04月01日。

此外，鼓勵部落族人參與、諮詢部落耆老文物歷史，都是公務部門在致力於部落總體營造工作時所必須注意的重點之一。政府施政依據地方制度法及行政程序法等相關法規，近年來已逐漸注重部落每一分子參與的意願與否，為鼓勵部落族人多參與部落公共議題的討論，未來在修法上應確保族人的參與機制，並提供明確資訊給族人參考，如此的作法較具有教育的功能，提升族人面對部落公共議題相互討論的能力、發掘部落自身未發現的問題及權益。

3. 鼓勵部落發展經濟產業帶動部落社區營造

由於原住民傳統文化特色與其他族群文化有較大差異性及多元風貌，是中央及地方政府現行亟欲推動部落在地亮點文創產業，未來應可鼓勵部落以部落全體族人為基礎的合作社或是信託機構等方式，來擴大產業經營規模，並整合零散的產業經營個體，所得利益歸全部落族人共享，並由部落自主運用到其他譬如教育、文化、社區照護等社區營造各個議題，慢慢脫離對公務部門的資源依賴，讓部落能夠獨立自主生產，盈餘共享，提升部落族群尊嚴與自信心。族人蔡信義受訪提到部落正推行活化部落土地資產構想時表示：

部落現今農產品有農業產銷中心在推廣，但是部落人口老化嚴重、年輕人大量外流，部落很多土地荒廢，都在長雜草，有鑑於此，文化發展協會構

思想要活化部落土地，規劃開闢部分農地，提供都市民眾上網申請週休二日想要耕種農作物的開心農場，或是進行精神植物療癒課程，藉此提供租用部落農地，每月收取租金，租用期間族人也能幫忙代替承租人照顧農作物，互蒙其利。

此舉族人不但能收取租金貼補生活家用，家中年長的族人也能藉此順便勞動筋骨，作適當的身心復健，將荒廢的土地再度利用、活化。²²⁸



圖 4-7 族人現勘部落欲活化的荒廢土地

資料來源：七腳川文化發展協會。

現在商業發展快速，七腳川部落因為地處市區的邊緣位置，部落經濟商業性質活動不足，族人為了生活餬口導致部落青壯年人口外流。留在部落家庭人口大都是老弱婦孺，經濟收入普遍不足，部落家庭面對現今尋求工作機會、生活花費不貲的重大壓力下，亟需重新建立配合部落現有資源及人力、符合經濟效益的技藝工坊。族人蔡信義受訪時回憶當初推動部落工坊時提到：

為活化部落及輔導族人工藝的創作能力，從民國 101 年 4 月份文化發展協會申請「農村再生培根計畫」，來啟發族人文創美學、從舉辦活動來凝聚社區意識，將部落的族人藉由技藝工坊漸漸凝聚起來。很多女性族人希望在這樣的學習文創工藝氣氛中，得到工藝老師的製作技術和知識，族人藉由自發性的學習生活美學「絹印」的藝術創作，配合現有資源，為部落的經濟發展帶向個人或團體文創事業。大家高度希望藉由「絹印」研習工坊，讓七腳

²²⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 25 日。

川部落婦女得到另一種技藝學習的經驗，開闢第二專長，讓我們族人也能當老闆。

族人將在工坊創作出來的商品，在市區或大型原住民活動的場合中，租借攤位，販賣自己手工藝商品，讓各種絹印作品不僅能美化居家生活，更能成為額外的收入來源。²²⁹

族人在製作手工藝品時，常要花費非常多的時間與心力，由於人工成本高，成品售價相對也高，族人坦承若是部落要以絹印發展部落的經濟，可能性不高，但是就以教導部落外來的觀光客體驗絹印製作過程，酌收體驗費用，這是相對較可行的辦法。也許體驗絹印的工作坊成立還需要一些時間，但族人已經在市區夜市，或是縣政府舉辦大型原住民活動上，將產品做市場調查，作為將來銷售參考依據的風向球。

此外，還有一項文化工藝，也是男性族人在製作時所津津樂道的，那就是南勢阿美族人常會在豐年祭的場合配戴的大羽冠頭飾(參閱圖 4-9)，大羽冠是七腳川部落男子展現男子氣概的勇武象徵，也是對於現今七腳川系後裔的男子族人在部落重要慶典活動中鮮明的身分表現。而針對七腳川部落的羽冠文化，說明與傳統文化之間的關聯性，部落耆老希望藉由這樣的文化再現，文物再製作，人文特色再發揚的方式，能夠有助於泛七腳川部落的歷史、文化傳統面向傳承。族人張金德提到當時製作大羽冠頭飾表示：

部落蠻多戶族人都有一兩頂白色羽毛的大羽冠，每年豐年祭都會拿出來秀一下，雖然在型式上有少許的不同，但是都是白色羽冠、紅色毛線針織外緣。羽冠高度很高，向上矗立，表示個人的勇武精神，加上舞蹈動作誇張，羽冠晃動就越加明顯。族人在參加學習羽冠製作研習的時候(請參閱圖 4-8)，每人都會非常用心，因為這是我們南勢阿美族特有的族群文化特色，過程中都會仔細聆聽，注意其中羽毛固定及紅線編織的手法，這關係到族人對祖靈懷念與文化的傳承。²³⁰

七腳川系男性族人必定擁有大羽冠，而後將會傳承給自己的後世子孫。大羽冠只有在豐年祭時才會配戴，平常不配戴。而豐年祭時男性會穿上傳統服飾，並配戴大羽冠，場面相當地壯觀。以下為有關大羽冠的羽毛傳說：

²²⁹ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 25 日。

²³⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 09 月 05 日。

很早以前，七腳川人的獵人在獵獲野鳥時，會把飛鳥身上最長最漂亮的羽毛拔起，帶回家作為頭冠上的裝飾，然後再將牠放生。如果打獵的目的是要取飛鳥的生命，就會拔起牠頭上的羽毛，放在手掌上，托起在空中，讓羽毛隨風飄走。拔起的羽毛作為頭冠的裝飾，是代表勇士的象徵，再放生的鳥則是要塑造另一個更強的勇士，當鳥兒身上沒有可以取下的羽毛時，也就是牠生命結束的時候，而你將是結束牠生命那最後的勇士。然而，鳥的生命因為你揚起牠的羽毛隨風飄起而化為靈魂，在哪裡落腳哪裡就是居所，生命的延續也會因此而不間斷。²³¹



圖 4-8 族人參加部落頭飾製作研習成果發表
資料來源：七腳川文化發展協會。



圖 4-9 族人參加豐年祭頭戴大羽冠的場景
資料來源：七腳川文化發展協會。

除了絹印及頭飾工坊外，協會也曾推動部落廚藝教室，並邀請餐飲業界的廚

²³¹ 原七腳川社傳說，網址：www.youth-volunteer.org.tw/heritage.org.tw/971210.pdf。時間：2015年04月01日。

師擔任廚藝教室的師資，食材就地取材，利用部落現有農產品，規劃符合部落農產特色的菜餚，輔導族人開發屬於七腳川部落的原住民風味餐，同時也指導族人取得廚師相關證照，媒介考取證照的族人至花蓮當地飯店、餐飲業應徵廚師工作。族人湯淑晴受訪時提到：

部落在開設廚藝教室時，族人開會召集大家的意見，經過熱烈討論後，會議上提出許多問題，例如師資問題、食材能否配合部落農產品、符合部落特色的菜色、輔導考取丙級廚師證照、媒介工作……等問題。

當廚藝教室課程開始時，部落族人沒多少人參加，可能是不想久坐在教室上課，或是覺得老師教的都會很複雜，不太適合平常的家常菜，還需配合部落農業產銷中心(參閱圖 4-10)推廣部落時令盛產的農作物。但是每次當天課程要結束時，教室就會出現年長的族人，來分食學員煮出來的菜，學員也樂得跟長者分享，大家一起吃飯開心結束課程。經過口耳相傳後，就有更多族人參與。廚藝教室結束後，有些人考取廚師證照，有些人則是到飯店工作。²³²



圖 4-10 七腳川部落農產品產銷中心

資料來源: 林憲國拍攝，時間:2015年04月01日。

4. 專屬原住民性質的金融機構

²³² 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯淑晴報導，林憲國訪問 2014 年 11 月 5 日。

原鄉部落若是以經濟事業為基礎來推動部落族人的生活收入來源，除非政府以大量經費投入，否則部落仍將面臨資金短缺，無法持續經營的窘境。現行原住民保留地政策，雖然在法律層面上給予原住民取得土地所有權的保障，但是因為保留地移轉時，承受人的資格必須為原住民身分，所以實務上部落族人欲向一般商業銀行借貸資金發展事業時，常會受到銀行拒絕，造成事業發展上的資金調度困難。族人蔡信義討論開設民宿需要工商融資面臨困難時提到：

我自北部回來部落時，因為沒有固定的工作，收入非常不穩定，想說花蓮這幾年當地的觀光民宿才正要發展，旅客的住宿需求，花蓮全部飯店的住宿客房服務無法滿足，眾多的當地民宿業者經營模式大多相同，毫無特色可言，經營部落當地民宿應該是不錯的選擇。因為要經營民宿，要將現有的房舍做客房規劃、室內裝修、消防管線設計等硬體設施，這樣才能取得民宿執照。

本身因為現金不夠，想利用山上的保留地向銀行作抵押融資來投資，卻沒想到遭銀行拒絕，理由是一般商業銀行無法承做原住民保留地的貸款業務，請我去農會試試看，到了農會後，卻還是得到相同的答案，農會也沒有針對保留地辦理貸款業務。而鄉公所辦理的原住民建購及修繕住宅補助貸款，貸款成數不高，無法支應整個房舍改建需求，最後還是拜託父母將部落的房屋作抵押貸款，民國 98 年(2009)才開始慢慢經營部落第一間民宿。²³³

七腳川部落第一家民宿(參閱圖 4-11)，房舍及土地佔地約 1500 坪左右，族人及七腳川文化發展協會目前正規劃為七腳川部落文化園區及發展協會會議的場所。平時不只經營民宿，特殊的節日及部落慶典期間也會有歌手駐唱的音樂餐廳，還有部落特色當地農產品的阿美原民風味美食、原味野菜藥膳小火鍋，現場也是部落百年七腳川事件導覽場地，餐廳內陳列很多阿美文化的寶貴史跡資料，有專人提供論述有關七腳川事件族人勇敢抗日歷史的服務。民宿內常會有阿美歌舞即興分享、原民藝術家駐村。

²³³ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 25 日。



圖 4-11 七腳川部落第一家民宿

資料來源: 林憲國拍攝, 時間: 2015年04月01日。

在現行法令及現實環境無法改變下, 建議政府考量原住民資金需求困境的現實狀況, 成立專屬原住民保留地借貸專案業務, 開放給一般商業銀行之可能性, 提供族人以保留地作為借貸擔保或其他資金融通的管道, 以利原鄉產業發展。

5. 培育部落人才及公職人員

部落年輕世代的族人, 其教育水準及專業多樣化, 已較部落中壯年族群來得高且專精許多, 這將是部落未來人才營造重要及傳承的力量之一。結合政府對於原住民教育的各種獎勵措施, 應多鼓勵年輕世代的族人朝多方面的專業領域發展, 以提升族群競爭力, 並宣導鼓勵年輕一代回鄉服務發展, 多參與部落各個組織及自願性志工, 以兼顧文化傳承及部落發展, 希望藉由族人教育水準的提升, 主動發現部落的資源、解決部落生活空間、就業問題、產業推廣等公共議題。族人張閏逸提到曾參加公職輔導班提到:

花蓮縣政府原民處在民國 100 年(2011)曾經辦理原住民特考公職輔導班, 上課時間是在晚間 6 點到 10 點, 地點在東華大學美崙校區, 上課的費用只收一千元的上課保證金, 無故曠課三次才會沒收保證金, 上課的科目為一般特考的考試科目。只不過考試內容大約近 6 成跟原住民的相關法規及各領域專業知識, 其他為共同科目。部落年輕的族人很多族人參加, 或是主動將家中準備謀職的子女報名, 希望就是將來若能進入公務部門上班, 不僅

能有穩定的工作收入，也能兼顧部落及族人的相關權益。²³⁴

部落族人若能擠身於公務部門中，其優勢在能以部落思考的方式來推動符合部落實際需求的公共事務，及部落社區營造模式、實施細節，並且較能成為部落公眾事務永續經營的最佳方式，所以，配合教育程度的提升及部落族人參與公職的管道，將來有關於部落相關事務的公務職缺，宜選任部落族人擔任，以免過度以非原住民身分公職人員的觀點，制訂部落社區營造工作及政策。

第三節 推動部落傳統文化、祭典觀光與社區營造結合

由每年七、八月份從臺灣東部各地阿美族部落豐年祭的盛況可知，部落結合原住民特殊慶典活動期間，部落觀光產業與社區營造發展是可行的方式，不但能激發文化創意間接保留傳統文化，也能作為部落觀光休閒產業之一的特殊型態，提供部落社區就業機會，並帶動相關其他層面的社區營造，可以說一舉數得。筆者在協會推行社區營造過程中，發現以下幾種現象及相關建議：

(一) 啟發年輕族人危機的自覺性

近年隨著全世界原住民自決運動風潮的宣導及傳播，臺灣原住民也受到這股風潮刺激，展開重視族群權益及部落發展，譬如有關「原住民發展法」、「原住民自治條例」等法案的推動，都與日漸高漲的民族意識有關。但七腳川部落在這樣的風氣氛圍下，年輕族人似乎較能呼應針對國內少數族群，政府應當特別立法保障的政策；部落耆老對此類似的法案，可能因為不太瞭解其中對部落的影響，抑或是有挑戰部落傳統權力的疑慮，所以感受不深。但這樣的改革與民主發展有關，年輕族人深刻體認這不僅只是政治議題，其重點還是在部落社區裡的實質生活環境更為精緻、族人民生需求改善、傳統文化傳承、社會照護、教育水準及生活品質的提升。此外，年輕族人對於部落傳統文化實踐的想法，較希望多運用創新的手法，譬如架設部落相關網頁，或是成立男子年齡階級臉書等措施，藉由網路的強力宣傳下，號召族人建立結構完整的部落核心組織，發揮原有組織關懷互助的功能，團結族人，幫助需要幫助的 Seral。

²³⁴ 吉安鄉七腳川部落第四代族人張閏逸報導，林憲國訪問 2015 年 10 月 20 日。

(二)部落菁英分子大力倡導

部落的菁英分子包括傳統貴族或長老階級、知識分子及新政治領袖等。部落在推動發展觀光產業時，傳統貴族或長老階級應傳承部落固有的文化；知識分子則應使傳統文化加入創意元素，形成新的產品型態；而新政治領袖則對外代表部落爭取權益，並使所屬族群獲得相當的資源。²³⁵這樣的結合，才能促使部落發展出文化創意產業，與當地觀光事業共同發展的常態模式，這類的合作模式因為文化創意而多元發展，直接引入部落人力資源投入，解決部落人口失業問題，讓部落社區展現多元活力。

此外，部落的文史工作者不該只是單純的蒐集、研究、出版，及推廣前人的史料，部落歷史文物應該還可以進一步思考如何運用這些素材，從生活的、活躍的、歡愉的模式，和部落族人及旅外族人生活經驗來做連結，將過去的歷史經驗中美好光榮的一面，加入創新手法於文創事業中，譬如將部落傳統服飾鮮豔亮麗的色彩、族人草創部落的生活情形、神怪傳說、豐年祭熱鬧的場景，彩繪於部落公眾建築物的牆面，或是部落族人居住所的外牆，吸引外地遊客來訪，遊客也能立即了解部落人文歷史，再運用現今發達的社群通訊軟體，將地方特色散發於網路中，不僅有助部落的宣傳，也能為部落帶來假日人潮與商機，增加族人創業機會，豐富部落當代與未來的生活。

(三)多元就業開發方案

方案的重點在於協助部落失業族人，經由訓練輔導，重返就業場域，減少失業，同時也讓弱勢的族人藉由重回就業市場，增加自信心及尊嚴、活絡部落經濟，相對也能為部落提供公眾服務的人力需求。筆者以就業開發類型規劃以下幾點看法：

1. 社會服務與部落長照、托育結合：

部落幼兒課後輔導照顧、社區保母與幼兒托育、老人居家關懷送餐服務，新住民生活關懷協助、身障人士生活協助等社服工作。其中能結合地方社區大學的保母培育推廣課程，學習育兒專業知識，修業結束同時領取保母證照，

²³⁵ 羅中鋒，《社區桃花源的新願景》(臺北:內政部，2006)，頁 132。

投入保母就業市場，族人父、母親也能照顧自己的兒女，透過機制領取日間托育薪資。配合政府將來老人長照計畫，輔導族人考取相關證照，準備加入將來即將成立的長照部門外派部落看護工作。

2. 部落文化產業與觀光休閒結合:

利用部落自然生態景觀、年度慶典協助遊客旅遊居住與導覽，成立類似技藝工坊、部落獵人學校、原住民風味餐飲服務、部落在地特色民宿、部落環境綠美化等工作，增加就業機會。將來政府對於部落觀光產業的經營及專業導遊制度，必須從公務部門協助設立屬於部落在地觀光認證制度，並與部落協商共同委託專業機構辦理訓練及認證，配合大專院校的輔導合作，教授當地部落歷史文化、時空環境、觀光服務等相關課程，輔導參與訓練的族人取得導遊證照，同時賦予傳承自身族群文化的責任，同時也能回鄉經營部落觀光相關事業，服務貢獻社區。

3. 部落環保清潔與產業結合:

部落族人可將廚餘回收再利用，運用廚餘製成有機肥料，推廣部落有機農產品及綠色消費，不僅能減少農藥使用，改善農地土壤，也能提升農產品價值。收集族人不用的生活用品廢棄物做資源回收，回收金額回饋部落公眾組織，運用於各項部落營造活動，同時藉由資源回收工作也能清潔部落巷道、公眾場所，培植部落綠色休閒產業，美化環境。

(四)鼓吹部落文創產業

文創產業是以部落原有的文化特色，給予創新手法呈現的產業，強調文化的自主性、創造力及人文素材，秉持著環境保護、尊重生命、重視傳統為基礎，傳承並創造新的文化產品。原住民傳統文化的價值，在現今倡導全球化的趨勢下更顯得神秘及稀有。部落傳統文化產業惟有朝向多元創意的目標實現，較能符合現代國人的消費喜好，運用文創包裝傳統的手法，才是永續經營及提升部落產業價值的實際策略。²³⁶阿美族一向有極佳的歌舞、古調、雕刻、鄉野神話、傳說，這些傳統文化只要稍加入創意的元素，極容易配合部落年度慶典觀光活動，打開國

²³⁶ 羅中鋒，《社區桃花源的新願景》，頁 137。

內週休二日及年節假日的觀光市場，配合部落其他社區營造活動，譬如彩繪部落、部落故事及文物館等具體景點，可以挹注部落更多的收入來源及經費。

(五)政府單位政策奧援

部落產業發展帶動社區營造初期的模式，還需政府跨部門的支援與協助，現行有關原鄉部落政策性事務工作，雖有原民會的政策規劃、審核相關預算，並交由地方政府實際執行，但部落社區營造工作涵蓋領域廣泛、發展項目尚無特定目標、人員的專業知識及相關訓練繁多複雜，需要政府及學術機構協力調查、發掘部落亮點特色，資源配合才能成功。

公務部門若是能摒棄本位主義，與掌管原住民事務之中央及地方單位通力合作，提供部落良好的社區發展諮詢、充沛資源，透過部落社區人力、物力協助總體營造發展，運作至成熟階段後，輔導部落對政府資源的依賴度逐年下降，期望部落在財務上及人員支援上，都能達到自主獨立。

七腳川部落文化發展協會運作，目前尚能配合原民會每年補助款項的目標執行營造計畫，地方政府也極力推動部落各項軟硬體設施的建立，當然在活動籌備討論期間難免有意見衝突的時候，如何化解，有賴平時協會的幹部與族人、官員們三方面健全的溝通協調、開放心胸、願意妥協，協會事先也會做足活動內容的調查、預估經費預算金額的事前工作，其目的都是要活動運作過程順暢，減少彼此摩擦。

第四節 部落社區總體營造過程中衝突形成分析

七腳川部落近年來積極辦理社區營造活動，歸功於協會經常性地向政府申請計畫性社區營造、年度慶典經費，辦理屬於部落特色的祭儀活動、凝聚族人對部落的向心力、介紹自己族群傳統文化之外，另外，教會的外圍組織、部落重要勢力家族等團體，也在部落重要的公眾場合中，賣力地發聲。

部落的社區營造，一路走來，雖然接受不少公務部門的經費挹注，但在整個社造過程中，難免會遇上一些衝突與困境，每項活動的過程中並不是都非常順遂，往往有許多衝突的場合，隱藏在每次的溝通場合。有些困境是從以前就存在，而有些問題則是在近年來較為明顯。在協會所提供的口述資料以及筆者的觀察分析後，將部落社區總體的營造困境及衝突，分為以下幾個方面來探討：

(一)對部落公眾事務的冷漠

對於大部分的七腳川部落族人而言，早年部落意識尚未滲透到族人的生活中，所以對大部分未觸及部落社區營造工作的族人，一貫的思維就是這些凝聚、動員部落共識的公眾事務，應屬於政府、民意代表、地方鄰、村長的公務領域。從部落營造工作者開始進入部落，規畫初期，一切部落社區營造的計畫從構思、提案、動員執行，部落族人往往都是「被動」的動員出來充場面，場面如果不夠熱絡，只得急急忙忙地以私人關係動員親朋好友來參加活動，且總會聽到被動員的族人說「每次都是來充人數、充場面」的話語。族人蔡美娘回想部落第一次成立歌謠班及樂舞班時的情景提到說：

協會當初找上我，是要我成立部落有關傳統舞蹈班及古調歌謠班的社團時，因為當時我是婦女事務委員會的幹部，無法回絕，加上要做就做到最好的個性使然，我毅然地接下來推行，起初邀請部落的婦女族人來參加，但是大都以沒時間或是這是公家部門的事拒絕，因而轉向頭目來求援，頭目也跟著挨家挨戶地拜託部落族人參加，但人數還是很少，不得已只好再請已到現場的族人，再去找各自的親戚朋友來加入。

被動員過來的族人，總是無精打采地的走過來，嘴裡滴滴咕咕著「沒事找事做」、「這不是政府的事嗎」等耳語，要不然就是會遷怒我們這些當初推廣活動的人，直接表示不要佔用族人晚上、假日的休息時間。²³⁷

未經社區營造洗禮的部落，或是剛啟動社區營造機制的區域團體，只因族人薄弱的自主參與意識，往往會使族人覺得有「包工程」與「部落社區總體營造」有掛鉤的嫌疑，所以在推廣初期常遭族人誤解，懷疑是否有拿到什麼好處，才會如此賣力進行邀約，在此狀況下的部落意識，在發展的過程中，從事部落社區總體營造的工作者，面對族人抱怨、不理性的衝突可想而知。

(二) 地方派系、民代干預

近年來屬於國家重要公共政策的社區總體營造工作，被挹注大量預算的豐沛資源，部落社區總體營造的議題躍然浮上檯面，吸引眾人的目光，地方政府、民代、地方派系要角，都欲透過參與掠奪、瓜分大餅。因為民主制度與投票選舉造

²³⁷ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡美娘報導，林憲國訪問 2015 年 04 月 05 日。

就代議政治的合法性、代表性及最終裁決權，部落族人容易陷入「民代」就是永遠代表多數部落族人的意願，形成在有地方民代的場合中，自己是少數且有自我意識矮化的主觀現象，也成就在部落公眾事務的領域，地方民代習以為常的「主導意見」，加上族人早已認為國家勢力至上的觀念，不會質疑國家機器行使至高的權力，導致族人常在部落公眾議題的決策上，自動放棄發表各自意見的行使權力。族人張金德回想與民代開會討論部落年度慶典籌備時提到：

常從參與部落的大小活動觀察到，只要有地方民代的參加，總是會在形式上被族人待為上賓，並接受眾人的奉承、禮遇一番，然而有些族人私下罵聲、批評不斷。也會在部落小型的協調會上，看到列席的地方民代毫不猶豫地扮演「紛爭的仲裁者」、「最終的裁奪者」，一副自以為是的態度，部落族人也習以為常。截至目前部落許多部落社區營造計畫的案件中，常需要透過中央或是地方民意代表的轉手才會核准。若計畫課程上的理論及實務操作上，與民代想法有相違背之處，通常在形成決策及共識時，建議者的想法往往比不上地方民代、村長、或是理事長的一句話。²³⁸

地方派系勢力也常習慣性地爭奪地方的公共利益，和其他勢力共同分配的分贓模式，常在部落爭取到多數金錢資源的場合出現，地方部落因為人際關係結構重疊，牽涉部落許多家族、部落意識又脆弱、部落公平正義的影響力無法完全監督，這時是最容易遂行掠奪、染指的時機。當部落自主的部落意識強烈，與之相抗衡時，就會形成一個重大的衝突點。

當文化政策實際進入部落後，往往容易造成內部的分裂，主要是因為經費的介入，使頭目、政治代表、某些家族或是婦女團體，都會為了如何分配這個計劃的資源而引發衝突，讓部落或社區因此分裂成好幾個彼此互相對立的派系。²³⁹族人蔡信義回想要運用申請下來的活動經費時提到：

部落文化發展協會所舉辦的活動經費，許多來自於原民會或是縣政府原民處，以及向社會大眾籌措。協會重要成員也多少和中央及地方的官員有交情，所以活動經費的訊息及審核窗口都能先預知及處理，但是這也是令人較詬病的方面，有時活動的名目雖然是慶生或是到其他部落參訪，但活動形式

²³⁸ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 04 月 05 日。

²³⁹ 黃樹民、章英華，《臺灣原住民政策變遷與社會發展》(臺北：中央研究院民族學研究所，2010)，頁 436。

難免吃吃喝喝，參加的成員也大多是自己的親屬好友，或是政治上的夥伴、樁腳，雖然沒有違反法令，但是在道德上難免有瑕疵，容易落人口實。所以在這樣討論如何使用活動經費的部落會議場合中，常常發生爭吵，經費如何使用，每個人都有意見，讓我們部落分裂成好幾個團體。²⁴⁰

政府雖然重視社造工作，執行流程由上而下藉由宣傳、評鑑、表揚來推動中央政策，雖然編列很多社造預算，卻變相成為「由上而下的施捨、分配」。²⁴¹「部落會議」是聚落人集體行動的決策者，並非頭目一人獨斷行使，所以「部落會議」是部落政治權力最高的行政中心，也是凝聚原住民向心力與團結心的重要會議。

242

還有部落行政系統的鄰、村里首長，有時會因為選舉或是政府政策，干預部落社區營造活動，像是公眾場所及活動中心的使用，或是彼此間會爭奪社區活動的主辦權、各自辦理活動時出現互別苗頭讓對方下不了臺等情形，要是政黨理念不同，檯面上的爭執會更加明顯。總而言之，村長與社區文化發展協會總幹事，都是社區營造工作上不可或缺的重要角色，若大家能夠一起合作努力為部落打拚，整個部落發展相信會更加地順利，反之，則是整個部落全體族人皆輸。

臺灣的基層社區結構，便分屬於兩種組織系統：一為傳統的村里長組織，一為社區發展協會的組織。加上社區發展協會的部分工作項目與村里民政系統的工作項目重疊，造成社區發展協會與村里長兩者共同領導社區之局面。若兩者對社區事務能有共識，則可相輔相成，增進地方建設。²⁴³而若兩者因個性理念不合、選舉恩怨或利益衝突等因素，造成相互對立衝突局面者，將會讓社區資源常因彼此阻撓而無法順利運用，也會嚴重影響地方和諧與社區發展。²⁴⁴

(三)專家學者知識權力影響

在都會區邊緣或是具傳統文化的部落社區，在面對漸趨複雜、細緻化的部落營造計畫系統，會因為部落本身這類的專業知識、訓練不足，或是相關人員未養成，常成為知識與權力共構的利益團體所覬覦的肥肉。族人蔡信義回想當初部落

²⁴⁰ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2015 年 04 月 12 日。

²⁴¹ 陳永龍、丘延亮，《防天災禦人禍 原住民抗爭與臺灣出路》（臺北：唐山出版社，2014），頁 281。

²⁴² 施正鋒、許世楷、布興·大立，《從和解到自治》（臺北：前衛出版社，2002），頁 353。

²⁴³ 黃碧霞，〈臺灣省社區發展三十年之回顧—兼論跨世紀社區發展應有理念及工作方向〉，《社區發展季刊》87 期（臺北：行政院衛生署，1999），頁 4-9。

²⁴⁴ 詹秀員，《社區權力結構與社區發展功能》（臺北：洪葉文化，2002），頁 96。

要計劃設立七腳川部落文物館時提到:

上回協會計畫要建立屬於我們自己部落的文物館時，有請到一些曾經研究七腳川文化的人類或歷史學專家，但是會議上學者太專注自身研究的文獻，並沒有採納當時與會部落長老的建議，雖然會中提到將如何籌措經費、收集相關文物、行銷部落、帶動什麼樣的文化產業等議題，但是都沒有融入在地人的生活經驗、部落歷史的建議，就要獨斷地開始指揮部落動員所有人力及物力，部落耆老感覺有些不被受重視，知識的傲慢駕凌在地人的想法之上。

245

在部落較容易發揮實施的活動計畫上，部落的菁英分子曾嘗試要訴諸書面計畫審查書，向政府部門來申請經費時，也面臨學者主導干擾。族人張金德回想申請七腳川部落重現男子年齡階級展演的書面審核時提到:

我第一次向原民會申請，七腳川部落重現男子年齡階級展演的企畫書時，案子莫名其妙的被退回來。中央案件的承辦人員還特別推薦可以找北部某知名大學的學者來規劃、修改計畫書，並且要掛名該學者的頭銜。結果我照辦，再送件時就真的輕易通過了，順利取得相關經費。²⁴⁶

還有就是部落的知識分子應對自己的族群有高度認同感。所謂認同感就是「我是部落的一分子」。部落不乏受過高學歷的知識分子，但還是只有少數人能達到真心從內心認同自己族群的境界。有些部落知識分子，實際上對於部落事務是非常孤傲，常會將自己從自身族群中抽離出來，在自己的成就裡，建立屬於自己的王國。以致於當族人陷入困境時，原住民族的知識分子卻與族群保持安全距離而觀之，頂多做個假動作寫寫文章算是「聲援」。²⁴⁷

對於原住民的社經困境，原住民知識分子只強調個人歸因，而忽略結構歸因，也就是說原住民知識分子比其他原住民更不同情自己族群的困境，比漢人知識分子更責難原住民整個族群。²⁴⁸

第五節 族人旅外生活連結原鄉部落認同

²⁴⁵ 吉安鄉七腳川部落第三代族人蔡信義報導，林憲國訪問 2015 年 04 月 12 日。

²⁴⁶ 吉安鄉七腳川部落第三代族人張金德報導，林憲國訪問 2015 年 04 月 05 日。

²⁴⁷ 尤哈尼·伊斯卡卡夫特，《原住民族的覺醒與復振》，頁 219。

²⁴⁸ 傅仰止，《都市阿美族的聚居生活型態以西美社區為例》，頁 38。

原本居住在平地的阿美族人，居住環境普遍受到部落區域經濟條件影響，譬如部落人口、地理環境、商業程度等因素，受限於區域工商環境結構的規模。阿美族人也較早與漢人在商業交易上接觸，貨幣觀念改變傳統族人生活型態、原鄉農業產業無法支付生活所需，將族人拉向都市工業地帶謀生，這股推力從東部阿美族人身上得到驗證。在貨幣經濟的年代，部落沒有發展出經濟性的產業，青壯年人口外流嚴重，使得老、中、青、幼各代在部落依存關係瓦解。新生代無法繼續接受母體文化的滋養，產生族群文化認同的危機，形成部落發展最根本的問題。²⁴⁹受到「現代化」、「都市化」、「外來文化」的影響下，原鄉人口外移，初級產業沒落、自然資源的破壞、經濟的掠奪等，部落亟需要重新尋找新的生機與活力。

250

但是族人在教育上無法獲得更多的知識與技術，移居都市族人普遍從事缺乏具有特殊技能的行業，大多是在都市或是邊陲地帶執行高勞力、高危險、低薪資的勞務工作。稍具技術性的工作，也無法得到較高的職位，或從事收入不穩定的行業，譬如板模工、油漆工、搭設鷹架人員、泥作師傅、清潔工、鐵工、貨車司機等較為基層性質的工作類別。這一類的工作都較沒有企業的升遷制度、屬於非正式部門、工作穩定度不高。²⁵¹族人湯文傳回憶在北部工作的經驗提到：

因為要承接父親事業的關係，退伍之後，第一份工作就是跟著父親在北部從事油漆工程，因為父親都會向公家機關、公司行號、建築工地，承接油漆的工作，大約是民國 77 年到 80 年間，可能是當時臺灣社會整個經濟上升的緣故，油漆工作接不完，常常晚上還要加班，當時收入還不錯，工資從一天 1500 塊，上升到一天 2600 塊還找不到人來上班，每個工地都在搶人、搶師傅。

但是民國 80 年後，經濟開始走下坡，股市和建築業開始不景氣，加上之後政府陸續幾年開放外勞，造成族人工作機會減少，原本油漆工作技術就不高，族人的工作逐漸被外勞所取代，迫使有些族人開始轉行或是回部落重新發展。²⁵²

雖然有許多原住民從工人變工頭，更有人脫離受雇者階層，躍升到老闆層級

²⁴⁹ 薩古流·巴瓦瓦隆，〈部落有教室〉，收於行政院原住民族委員會編印，《舞動民族教育精靈-臺灣原住民教育論叢 部落教育》第 8 輯(臺北：行政院原住民族委員會，2006)，頁 53。

²⁵⁰ 謝登旺，〈原住民文化產業的探析〉，頁 108-9。

²⁵¹ 傅仰止，《都市阿美族的聚居生活型態以西美社區為例》，頁 180。

²⁵² 吉安鄉七腳川部落第四代族人湯文傳報導，林憲國訪問 2015 年 08 月 25 日。

或獨資創業，但是總體而言，不論早期或是現階段，都市原住民的職業地位仍屬中下層居多。這是因為都市原住民普遍教育程度低落，專業知識少有專精，另外一個原因乃是社會對原住民的刻板印象，對原住民的工作能力保持懷疑。²⁵³

民國 80 年代，臺灣經濟大幅持續發展，製造業與服務業普遍出現缺工現象，因此民國 78 年(1989)10 月，開放引進外籍勞工，從事政府重大公共工程建設，而一般民間亦有非法雇用外籍勞工之現象。²⁵⁴行政院經建會一再地強調，外勞的引進只是補充性質，非占用本地勞工工作機會，而且以三個外勞，配置一個原住民之配套法來保障原住民的工作權。但這是鼓勵而非強制性的規定，顯然又是官僚政治作風的說法，置弱勢族群的生計在刀口風險上，過著疾苦而沒有保障的生活。²⁵⁵

政府的外勞政策由民國 78 年(1989)開放後，到民國 104 年(2015)6 月底，內政部統計臺灣引進東南亞外勞人數突破 57 萬 9 千人，較 103 年(2014)同期增加 6 萬 3 千人。²⁵⁶加上非法引進的人數加總估計應該也破 60 萬人。由此可知，臺灣已是外勞境外工作賺錢的天堂；反觀原住民的工作權，卻是如此的不堪。

都市原住民所面臨的問題特別多，最迫切的問題，除了就業還有居住問題。因為原鄉經濟條件缺乏工作機會，原住民經濟資源薄弱，無力購置或是承租住宅，形成同原鄉部落族人經常群居在一起，居住地點大多是山邊、河床，或是橋下搭蓋違建蔽屋。族人林翰回憶第一次北上投靠族人的生活情形：

記得第一次上臺北找工作時，就先投靠部落叔叔的地方，那裡的居住環境冬冷夏熱，房子的結構是偷運自大漢溪河床上其他建商違法堆放的免費板模，鐵皮的屋頂則是因為鄰居火災後一起重建的，當時受到世界展望會每戶補助二萬元後才買材料自行搭建補強。內部佔地不寬，但是因為寄居人數很多的關係，造成空間使用的不足，臥室內真的就只有床，沒有其他物品，算是客廳的地方兼餐廳及客房，有時客廳白天是客廳，晚上就變成臥室，因為家鄉部落的族人來臺北找朋友或是辦事情的時候，都會來這裡過夜。²⁵⁷

²⁵³ 尤哈尼·伊斯卡卡夫特，《原住民族的覺醒與復振》，頁 205。

²⁵⁴ 尤哈尼·伊斯卡卡夫特，《原住民族的覺醒與復振》，頁 119。

²⁵⁵ 高萬金，《原住民的臺灣認同》(嘉義：信福出版社，1999)，頁 170。

²⁵⁶ 資料來源：http://www.moi.gov.tw/stat/news_content.aspx?sn=9212，時間 105 年 04 月 01 日。

²⁵⁷ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林翰報導，現居新北市，林憲國訪問 2015 年 08 月 25 日。

還有學童因家庭經濟與環境不佳造成學業受到影響，或是在都市中長大的小孩卻逐漸面臨母語因為周遭環境的壓抑，影響幼兒的學習機會並遭忽略。文化認同感方面也因為強勢漢文化的主導漸漸消失，耆老和年輕族人在溝通上產生鴻溝，又居住在違建社區裡，在經濟弱勢的條件下，只能聚集在文明都市的邊陲地帶，社會觀感視為違建的髒亂區域。且族人因不熟悉法令而遭受不明官司，文化面臨適應的衝突，族群支持力量的薄弱，其他如生活習性的不同與其他族群產生接觸不良、長期思鄉、種族歧視，這些都是原住民適應都會生活的困境與挑戰。族人林翰回憶在違建社區的生活情形：

居住的另一問題則是家電的缺乏與居住品質惡劣。能看到無線電視臺節目的電視並非每戶人家都有，若有，也會因為地勢的關係，電視雜訊特別多。茶几、餐桌、書桌都是同一張桌子，小孩子常在同一張桌子上寫功課，還有夏天臥室溫度非常高、蚊子又多，但是電風扇也並非每間房間都有，學習環境惡劣，家長也不在乎成績，小孩子就更無心於課業。

有些桌椅不是自己釘的，就是自行從工地撿回來的，自己釘的粗糙桌椅邊緣常會割傷人。拾回的家俱或電器用品，叔叔總是說環保再利用、資源再利用，但是這些撿來或是修理過的電器耗電，還會有漏電走火的危險；家俱的衛生問題不是族人關心的重點，沙發常有窩藏的老鼠出沒，這樣的居住環境很容易生病。就是因為這樣的生活習慣，常引起附近漢人的厭惡，遭到檢舉，公家單位也常來告發，但是住在這裡的族人不熟法令，也不知道如何處理，或是如何為族人辯護，經常吃悶虧，整天心情鬱卒，不想上工，只能借酒澆愁，日子一直消沉下去，心中常掛念那個心靈自在的家鄉。²⁵⁸

族人之所以會離鄉背井，到都市從事危險及勞力的工作，都是因為原鄉部落的生活經濟條件，已無法應付維持家庭生活基本開銷。族人沒有事先妥善準備及規劃，就先到都市從事勞務密集的工作，一旦進入都市的職場，才發現要考慮的生活大小事很多。譬如選擇居住地環境衛生、生活機能、住所租金、年紀與體力、文化衝擊與調適等問題。

此外，族人在工作空閒之餘，常會呼朋引伴到家中酗酒，除了一解思鄉之苦，也藉此機會抱怨在職場上受到委屈與苦楚，在情緒上做消極的處理，從未思考如

²⁵⁸ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林翰報導，現居新北市，林憲國訪問 2015 年 08 月 25 日。

何積極改善，不僅更加深心中的挫折感，也影響身體健康。族人林憲樺回憶北上寄住族人居所的狀況提到：

大家沒工作的時候，經常聚集在一起喝酒，米酒雖然便宜，但是對於收入不多的族人而言，卻是一個買醉忘記憂愁的好夥伴，續攤買酒的錢一般都是大家湊錢再去買，但有時也會由經濟較優渥的人出錢購買，基本上有人出錢，就會有人出力跑腿去買酒，也有人出借飲酒場地或是杯子、下酒菜，大家在喝酒方面顯示出充分的年齡階級合作的一面，米酒則是不加其他飲料，一個杯子倒酒大家輪流喝，由年長的先喝。

酒席間，每人一定都會抱怨在工作的不順遂、職場人際關係不好、老闆苛扣薪資等負面情緒，但是在場沒有一個人反省自己的問題所在，只是不斷地抱怨及謾罵，下一次喝酒聚會時，還是一樣的問題、一樣的無解、一樣的思鄉情緒。²⁵⁹

族人在外地尋求工作的過程中，大多在乎每個月能領多少錢、休假、福利等酬勞問題，卻從不自省是否先付出心力，或投入時間成本，去學習專業知識技術，再就業或創業。總是毅然決定先投入職場，只管是否高薪，不管再怎麼粗重的工作都無所謂，不願意花時間去接受專業技能的訓練。往往年齡一經青壯年後，體力及精神無法負荷，不能達到工作要求，即被解雇，這也就是部落為何中高年齡的族人大多無法再業的原因之一。族人林憲樺回憶從就業到創業時的情形提到：

我讀大專時所學的是資訊工程相關的科系，退伍後，因為大專的學長介紹我到竹科上班。那時臺灣資訊產業非常好，個人電腦、筆記電腦等資訊產品大量外銷國外，工廠每天都照三班在加班，有時例假日也要，雖然上班時數好像很長，但是總覺得錢沒有感覺賺得很多，時間大部分都被公司給剝削，可能是因為自己當時只是一個生產線的小股長，底薪不會有多高。

離開公司之後，再去讀了幾年資訊工程相關的研究所，畢業後，將自己專長定位產品研發工程師，到另一家通訊公司上班，從基層的產品研發規劃工程師開始做起，一直到創業之前，晉升至研發部門的經理。

近幾年和幾位以前的同事一起創業，一樣投入資訊相關行業，²⁶⁰由於行動通訊產品市場需求高、產品利潤更高，感覺自己的收入這幾年快速累積，

²⁵⁹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林憲樺報導，現居中壢市，林憲國訪問 2015 年 10 月 28 日。

²⁶⁰ 冠毅電子企業負責人，營業項目為通訊電子零件設計與銷售，營業地店為新竹科學園區。

生活不再汲汲營營，生活品質更精緻，和家人相處的時間變多了，最重要的是再也不會因為是原住民身分而感到羞愧，反而覺得更有尊嚴的去面對其他族群。有時自己想想應該適時回饋部落，我會觀察部落的族人北上就業情況及所學背景，如果能力許可，我通常會優先任用自己部落族人。²⁶¹

民國60年到70年代(1970到1980年代)，大量的原住民遷居都市的時代，移民都市的原住民大多集中於製造業與營造業兩大行業，特別是工廠勞工或建築工人。²⁶²然而整個勞動市場因為經濟的反轉，出現勞力供過於求，族人在生產技術、專業知識相對漢人落後，雇主因為人力成本考量，族人理所當然也就容易成為被淘汰的對象。由於族人在都會區工作的不順遂，或是年屆退休的年紀，開始有回鄉尋求工作機會，或是安享晚年的念頭，希望在自己熟悉的生活環境中，找回尚能維持家計，並兼顧尊嚴與關懷部落的生活。

原鄉的拉力來自親情的召喚與部落的重建，而都市的推力則來自於經濟結構的變化，包括就業機會的減少和外籍勞工的引進。開放外籍勞工，其工作多集中在工程建設與營造，與多數原住民(特別是阿美族)在職業上形成高度的同質性，因此產生排擠效應，迫使部分原住民回到原鄉部落。²⁶³族人湯田德受訪回想自己退休回到部落時表示：

我是民國 84 年回到部落，回想從年輕時北上做過木工、水泥工、鐵工、到油漆工等工作，將近四十多個年頭，大半人生都在臺北渡過。因為年紀也到了，體力也不行了，眼睛更是看不清楚，所以將臺北的房子過戶給兒女之後，其他的也賣一賣，把整個資金帶回部落，在祖先留下的土地上，蓋一棟平房，在其他農地上種自己要吃的農作物，養一些雞，重新再回到小孩子種田、養雞的生活，回憶自己在部落生活的時候，順便看看自己能幫忙部落什麼事情，彌補自己長年在外生活，無法為七腳川部落出錢或是出力的遺憾。

當然不是只我這樣，部落有很多退休的耆老，也是希望在晚年的生活中，將自己以前在外地所學的知識或是專業技術，貢獻自己部落。譬如縣政府近年來將部落主要道路兩旁的景觀、部落入口處作當地圖騰印象的規劃，有很多退休的族人就提供很多意見，製作過程中也將自己木工及泥作的技術與知

²⁶¹ 吉安鄉七腳川部落第四代族人林憲樺報導，現居中壢市，林憲國訪問 2015 年 10 月 28 日。

²⁶² 朱柔若，〈都市原住民勞動史〉，收於蔡明哲等著，《臺灣原住民史 都市原住民使篇》(臺北：國史館臺灣文獻館，2001)，頁 97。

²⁶³ 黃宣衛，《阿美族》，頁 152-154。

識，展現在部落入口的木牌，和固定泥作基礎上(參閱圖 4-12、4-13)。²⁶⁴



圖 4-12 七腳川部落南向入口 LOGO

資料來源: 林憲國拍攝。時間:2015年04月01日。



圖 4-13 七腳川部落北向入口處年齡階級木雕圖騰

資料來源: 林憲國拍攝。時間:2015年04月01日。

都市原住民在原住民文化史上有不可抹滅的貢獻，也是重建原鄉家園的功臣，把積蓄帶回家鄉，將流失的土地買回，並將自己在都市學所到的一技之長用在原鄉部落，使沒落的原鄉部落經濟重新活絡。²⁶⁵

重新凝視「部落」的概念，它既是符合 community 原始意涵的社群生活共同體，也是家鄉守護共同承擔責任的實體；部落再生成的歷程，並非官方和學者專

²⁶⁴ 吉安鄉七腳川部落第三代族人湯田德報導，林憲國訪問 2015 年 08 月 15 日。

²⁶⁵ 林金泡，〈都市原住民的偉大貢獻〉，《原住民文化與教育通訊》6 期(2000)，頁 2-3。

家主導的社區營造，而是一點一滴所累積的生活文化。即便是移居都會區或是都會區邊緣，部落的生活連結也未曾完全斷裂。²⁶⁶

七腳川族人面臨傳統社會瓦解、政治經濟弱勢、語言文化流失、資源分配不均等困境，使得「部落總體營造」的思考，必須存於一個族群「總體生存」的深度，這其中包含社福、經濟、教育、文化、健康……等內涵，因此，如何恢復部落生機與活力，繼續讓族群傳統及創新的文化真實地「活」在身邊，成為族人將來須克服的難題。在部落總體營造的概念下，部落著手祭儀恢復，延伸部落地方特色產業的開發，藉由部落自主經濟的推動，進而促成原住民回歸部落在地就業。

²⁶⁶ 陳永龍、丘延亮，《防天災禦人禍 原住民抗爭與臺灣出路》，頁 287。

第五章 結論

本研究主要以吉安鄉太昌村七腳川部落為研究範圍。藉由戰後臺灣的生活場景，探討經歷「七腳川事件」後的七腳川系阿美族人，開始重返太昌村的歷史生活軌跡、草創部落情形、協助基礎建設、祭儀慶典活動，從部落族人共同開墾、互助建立家園的經驗，到旅居都市謀生、歸鄉奉獻，探討族人在遭受汙名對待時如何形塑自我認同，形成屬於七腳川部落的部落意識。在社會環境的變遷下，部落人文、經濟、傳統文化被迫與時推進，族人如何透過「社區總體營造」重新建立自信心、找回尊嚴、啟發彼此對自我部落的認同感。本文經由文獻探討及深度訪談後得到以下的結論：

一、過去與現代的同化

綜觀七腳川部落現況，無論在土地或居民結構上，已不是「七腳川事件」前的傳統部落；部落族人當今的日常生活，及現存已混雜奇萊平原上其他南勢阿美的傳統祭儀活動面向，再也不是日治時期人類學家來臺至蕃區調查時，所留下文獻記錄中的那個獨特族群。換言之，現今的七腳川部落的阿美族人，已是為適應當時遭日本殖民政府強制遷移、和其他部落族人混居，為維持和在地傳統社會和諧，在原有傳統文化上，不得不妥協於居住地主體文化，因此漸漸地與原傳統領域的文化、祭儀、語言有越來越大的差異。傳統文化隨著環境適應、改變，新的傳統建立在原有的社會組織上，並依循著社會關係在社會文化中定位，形成新的傳統。隨著原、漢的接觸日漸頻繁，戰後七腳川族人開始感受到競爭的力量，同時也要在文化上做自我調適。此外，政府的力量也決定同化的程度，也就是說，族人因國家制度的介入，往往被迫做自我調整、退讓，甚至於達到完全同化，所以在族群接觸越頻繁的狀況下，較弱勢的一方，族群文化與意識因接觸而被涵化。

二、新故鄉文化認同

現今部落中的男子年齡階級組織，因歷經了日治時期及現代化教育的洗禮，隨世代更迭流轉，雖然想試圖振作，但年輕族人的價值觀，越來越向強勢文化靠

攏，逐漸不再關心部落公眾事務、傳統祭儀，不再回鄉參加豐年祭，演變成像是部落的陌生人，感覺在文化上有嚴重的隔閡，對自身所處的環境互動顯得相當冷漠。部落現今的公眾事務、勞動機制，幾乎轉由部落長老組織、耆老來執行，不見年輕族人參與。部落菁英有感於傳統文化的淪落，及政府近年來為行銷在地觀光事業，或是推廣各個鄉鎮社區總體營造工作，現今七腳川部落經由菁英分子、年輕族人，負起推動延續傳統文化的責任；七腳川文化發展協會，這幾年也開始著手復振七腳川傳統文化、工藝，及獨特於其他南勢阿美部落的語言。以某種角度來看，當今七腳川部落的文化祭儀呈現，及部落社區總體營造活動，露出新部落、新氣象，和傳統文化再造的新故鄉。

每年暑假期間部落舉辦豐年祭的場合，形式趨向嘉年華會溫馨歡愉的氛圍，鼓勵旅外及二代族人回鄉參與盛事，雖然往後不排除在部落傳統文化的發展過程中，加入網路數位化及其他元素的創新手法，來組織部落所有族人，譬如加入創新的舞蹈與服飾色彩元素、網路通信軟體、臉書等社群通訊模式，來號召旅外族人參與盛會，讓旅外族人能夠更快速了解部落的歷史及最新的訊息，凝聚有志復振部落文化共識的族人，打破地域上的限制，互通族人情感，再造部落男子年齡組織，找回認同部落的熱情。利用現代數位化建立部落地方文史資訊，供後進想研究地方史的族人、文字工作者更容易調閱、查詢耆老的口述記錄，書寫從自己族人觀點詮釋出的部落歷史。

此外，為保留臺灣多元族群文化，讓原住民傳統文化更接近現今族人的生活，政府開始實施諸多符合都市族人時間的調整，譬如為配合旅外族人方便回到部落參加重要慶典、運動大會和豐年祭等活動，公司行號准許放所謂的「歲時祭儀假」，供旅外族人能回鄉參加部落重要節慶盛事，雖然目前還尚未強制，但已有許多企業願意配合，逐漸形成屬於族群活動的假期。

三、部落文化實踐與族群認同

族人處於原漢族群文化的夾縫中，承受太多汙名之累，以及主流社會的偏見與刻板印象，族人為了適應社會對於原住民身分的歧視，往往隨著原漢社會價值觀游移推拉，族人的族群認同會視當下情境傾向某一方，存在自我身分邊界模糊的特質。在漢人主流社會價值觀的傳統思維下，旅外族人因就業求學接觸其他族群，常自感劣居弱勢而自慚形穢，或面對社會高度競爭而心生恐懼，族群地位自我矮化。都市二代族人因為周遭環境的影響，都市生活必須適應包括語言、飲食、生活習慣及教育等文化差異，逐漸演變成偏向以漢文化為主要認同，家庭生活長

期浸潤於漢文化之中，部落意識較難進入家庭生活核心，以致於母體文化及部落關係裂解，族群認同感無法烙印在都市二代族人心中。研究還發現族人處於漢文化為優勢的現實社會中，旅外及都市二代族人對於文化認同感知上，會產生「漢優原卑」的想法，在家庭生活中漠視自身文化的存在，刻意與母體文化及部落保持距離，造成家庭與部落關係斷裂，並呈現疏離狀態。所以，部落意識要在旅外或都市二代族人認同情感中延續，端賴部落文化能否在居家生活中持續占有重要地位。

旅外族人若能將部落文化帶進都市家庭生活裡，在居家生活中形成原漢混融的文化環境，部落意識才有機會藉此萌芽，逐漸形成一種跨越原漢族群邊界、產生介於原漢雙邊認同的情境選擇，族人在認同過程中，出現抉擇、遊走、適應、模仿的混沌心理狀態，及原漢文化相互借位及挪用。因此，當家族聚會或部落祭儀慶典活動，旅外或都市二代族人都會回應部落的邀約，帶領家庭成員回到部落，藉由參與部落活動，在和族人互動的過程中，維繫與部落家族情感連結，也讓下一代族人接觸部落文化，產生部落意識；透過親屬間的互動，逐漸瞭解自身血緣從何而來，族群文化的內涵是什麼？啟發建立部落人際網絡及部落意識。這也就是當今部落耆老希望旅外族人或是都市第二代，能夠多接觸學習部落的語言、風俗民情、文化傳統，拉近家族情感連結與故鄉歸屬感的苦心。

此外，族人外貌特徵極具原住民特質，即便努力隱藏來自原住民族血緣的關係，也無法擺脫外界對於族群身分的懷疑及歧視，讓外界輕易辨識與原住民族的關係，在與社會大眾互動的過程，當其他族群產生不友善的態度時，被壓抑的部落意識及族群認同開始隱藏，認同表態可能偏向為漢人；相反的，當族人回到原鄉部落與族人互動，或在社會互動接觸到原住民時，或者是自己族群閉鎖的場合，為了融入自身族群的團體，族群認同會在適當情境中顯露並選擇性扮演，角色立即轉變成為原住民族身分，說自己的母語，實踐自身文化，認同則被自我顯現。但在原漢表態接納情況未明的情境下，形成模糊游移的認同狀態。族人面對漢文化所產生的自卑與缺乏自信，是族群認同最大的致命傷，部落意識無法從中伸展開來，即使有能力或潛力，也會因害怕或信心不足而選擇性放棄真實族群身分。

近年來在歷經原住民運動，及政府推廣多元族群文化的結果，漢人的族群優勢不再，原住民開始在現實社會中嶄露頭角，爭取族群權益，受訪族人的原住民身分盡情表露，釋放長期壓抑的歧視怒吼，為平反不公的社會制度走上街頭，以尋求國家法律上的地位認同。族人選擇不再隱藏原住民認同，使得長期遭受矮化之原住民身分不再隱晦，讓七腳川部落的年輕族人，逐漸感受到社會族群關係的開明進化，外界對於少數特殊文化的族群，突然覺得新奇有趣，族人與閩、客族

群間不會再刻意隱藏族群身分，或是依據人際關係做自我身分扮演調整，轉變努力展現自身特殊文化，爭取其他族群認同。

四、組織認同文化再造

當部落的知識分子，因為近代原住民社會運動的刺激，有感族人在當今社會最底層權益的不平等，及傳統文化因耆老凋零而漸漸流失，感到憂心，部落菁英試著將自己視野轉化成「他族」看待「我族」的角度，對自己的傳統文化消逝，產生族群焦慮的不安定感，付諸於部落改造、傳統文化重現的革命中。於是部落在累積足夠的共識能量及人力、資源的機緣下，開始聚集部落菁英及知識分子，組織有關部落傳統文化發展的團體，進行地方文史調查，及撰寫規劃復振部落傳統文化的社區營造計畫及永續發展活動，向中央原民會、地方政府申請相關資源及經費，籌劃族人亟需解決生活疑難雜症、就業及文化復育等方案。對部落菁英而言，部落族人的經濟生計問題，和文化復振都是同等重要的議題，因為這牽涉到族人維持生活及族群尊嚴的核心層次，簡而言之，就是謀生與認同。年輕族人為了依附在漢人主流社會中生存，不但會儘可能的學習、模仿漢人的語言，並且漸漸漠視自己的母語。然而政府急需保存少數族群的語言，在母語政策上配合學校教育年輕族人，但良善的美意似乎正在抹除七腳川部落特有的詞彙，耆老也盡力挽救地方特有的語言特色。部落社區營造工作的範圍，從部落音樂、工藝人才培訓、老人日間照護、幼兒托育、文創產業發展、觀光休閒、部落環境關懷、人文教育等面向，經由七腳川文化發展協會在地化的經營，建立良好的運作基礎，族人也主動參與多樣性的社區營造活動，從古調、歌舞、工藝方面的人才培訓，餐飲、社福長照、觀光導覽等證照輔導，年初的部落遊行嘉年華會，年中豐年祭慶典活動、歲末聖誕晚會，而且每年都會辦理較重大、有歷史意義的年度指標性活動，藉此拉攏部落與旅外族人的情感連結，更能喚醒族人對原鄉土地的召喚及認同感。部落在地亮點文創產業，譬如技藝工坊、廚藝教室、活化荒廢土地等方案，雖然都還在起步、試水溫階段，實行成效一時未能顯現出來，但族人開始集體思考、擬訂對策，不僅要貫徹執行，連帶周邊的效應也要一起收成，譬如輔導族人考取廚藝執照時，也要仲介投入職場；活化部落土地時，幫忙的年長族人也可藉此順便活動筋骨，避免群聚酗酒等效應。

然而部落的雜音、教會、行政組織的介入、學者的干擾、經費的運用等衝突因素，讓相關部落社區營造工作，呈現多頭馬車的拉鋸，族人與公務部門彼此無法信服對方，部落傳統權力遭空洞化，一個小小的部落或社區內，形成好幾個文

史工作團體或工坊，往往容易造成內部的分裂，主要原因則是因為申請撥款經費使用爭議的介入，使得頭目、政治代表、氏族家族、或是婦女團體，都會為了如何分配這些資源而引發衝突，讓部落和社區因此分裂成多個彼此互相對立的派系。

部落族人從民國五、六零年代，為改善生活，逐漸成為都市原住民，在此時，也正是西方宗教文化，開始在原鄉部落中成長茁壯的黃金時期，教會實施人道援助改善部落的衛生醫療、教育文化、農業產銷組織等措施，族人卻也陷入現代及傳統宗教觀的嚴重衝突，部落的權力核心、長老會議、年齡階級，開始出現教會的干擾，對於部落的重大決策產生嚴重的影響。繼國家力量後，當地教會的勢力慢慢滲透部落，掌控部落運作機制、部落重要人士甄選，年節慶典祭祖儀式也無法避免，這樣的宗教干涉，族人礙於教會深耕部落的情感，通常會選擇教會的作法，或是消極性的配合，族人自覺的力量一分一毫地消耗殆盡。

七腳川部落傳統文化與生活，歷經不同統治政權的洗禮，已非昔日樣貌。當二十世紀著重本土化、在地化的年代，原鄉部落在國家實行多元文化發展的政策下，社區公民意識抬頭，部落菁英急於發掘族群歷史文化，企圖在新傳統文化的路線，重新詮釋部落認同與意識。族人深感傳統文化的復振之路相當艱辛，內部的矛盾、外部的衝突，對族人而言，是前所未有的挑戰。部落權力核心的改變，雖是痛苦的試煉，卻也是無法避免的改革過程。為加速改革，在部落的傳統組織上，必須打破舊有思維，吸引更多部落年輕族人，組織傳承復振文化的團體，共同努力，延續部落永續發展。族人自我生命歷程上的認同，基本上就是對自己生命、土地、部落文化傳承上的認同，也就是希望在自我的傳統領域裡當家作主人，不依賴他人。近年來，原住民籍立委致力於「原住民自治」的立法及族群傳統領域的劃分，族人常受到其他族群質疑：「你們原住民族已經準備好自治了嗎？和其他民族一起共同融合在這個大社會中不是比較好嗎？」，族人也會反省自問：「如果我們現在就能自治就會比以前更好嗎？」，最終的結果還須等待族人將來能夠自答，檢視自治後族人生活是否真的更完善、更美好。

近幾年因不動產價格的暴漲，部落土地取得成本較市區低廉，部落開始出現其他族群的新移民，以及外籍新住民落腳於此，這些移民對於這個曾是「蕃仔庄」的土地上，心境是否與重返故鄉的族人一樣？懷抱新夢想、另闢屬於自己的新天地、延續自身族群血緣，對於先到此生活幾個世代的阿美族人，能否以開闊的胸襟和平共處？或是有更多族群接觸的火花產生？礙於筆者個人時間與能力，此項探討議題不在本研究範疇，待後進研究者發掘部落四大族群互動震盪出的新歷史。

參考文獻

一、中文專書

文崇一

1989 《社區權力結構的變遷》。臺北：東大圖書股份有限公司。

王學新

1998 《日據時期東臺灣地區原住民史料彙編與研究》。南投：臺灣省文獻委員會。

王嵩山

2001 《臺灣原住民的社會與文化》。臺北：聯經出版事業公司。

尤哈尼·依斯卡卡夫

2002 《原住民族覺醒與復振》。臺北：前衛出版社，2002。

田中實加

2014 《灣生回家》。臺北：遠流出版事業有限公司。

伊能嘉矩

1997 《臺灣蕃政志》。臺北：南天書局。

阮昌銳

1969 《大港口的阿美族(下)》。南港：中央研究院民族學研究所。

佐山融吉主編，黃文新譯

1985 〈阿眉族南勢蕃馬蘭社卑南族卑南社〉，《蕃族調查報告書》。南港：中央研究院民族學研究所。

余文儀

1995 《續修臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會。

李壬癸

1997 《臺灣南島民族的族群與遷徙》。臺北：常民文化事業股份有限公司。

李世偉、許麗玲

2006 《續修花蓮縣志 民國七十一年至民國九十年，文化篇》。花蓮：花蓮縣政府。

李來旺、吳明義、黃東秋

1992 《牽源》。花蓮：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理局。

李玉芬

2007 《消失中的都市部落-臺東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變》。高雄：麗文文化事業股份有限公司。

林金泡

1983 《臺北市、高雄市山胞居民生活狀況調查研究》。南投：臺灣省政府。

- 林玉茹
2011 《國策會社與殖民地邊區的改造》。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
- 林素珍、林春治、陳耀芳
2005 《原住民重大歷史事件：七腳川事件》。臺北：行政院原住民族委員會、南投：國史館臺灣文獻館。
- 周鍾瑄
1993 《諸羅縣志》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 明立國
1989 《臺灣原住民族的祭禮》。臺北：臺原出版社。
- 胡傳
1967 《臺東州采訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 胡幼慧
1996 《質性研究：理論、方法與本土女性研究實例》。臺北：巨流出版。
- 范咸
1995 《重修臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會，1995。
- 施正鋒、許世楷、布興·大立
2002 《從和解到自治》。臺北：前衛出版社，2002。
- 柯培元
1995 《噶瑪蘭志略》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 高萬金
1999 《原住民的臺灣認同》。嘉義：信福出版社。
- 徐松海
2002 《吉安鄉志》。花蓮：吉安鄉公所。
- 浦忠成
2007 《被遺忘的聖域:原住民神話、歷史於文學的追溯》。臺北：五南圖書出版公司。
- 原英子
2005 《臺灣阿美族的宗教世界》。臺北：中央研究院-民族研究所。
- 宮本延人 著、魏桂邦 譯
1992 《臺灣的原住民族》。臺北：晨星出版。
- 孫大川
2010 《夾縫中的族群建構》。臺北：聯合文學出版有限公司。
1991 《九九酒一次》。臺北：張老師出版社出版。
- 夏獻綸
1959 《臺灣輿圖》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 翁純敏
2007 《吉野移民村與慶修院》。花蓮：花蓮縣青少年公益組織。
- 陳淑均
1993 《噶瑪蘭廳志》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 陳千武

- 1991 《臺灣原住民的母語傳說》。臺北：臺原出版社。
- 陳倫炯
1994 《臺灣後山圖》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 陳永龍、丘延亮
2014 《防天災禦人禍-原住民抗爭與臺灣出路》。臺北：唐山出版社。
- 許木柱
1987 《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》。南港：中央研究院民族學研究所。
- 許木柱、廖守臣、吳明義
2001 《臺灣原住民史:阿美族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 許功名
1998 《阿美族的物質文化—變遷與持續之研究》。臺中：國立自然科學博物館。
- 康培德
1999 《殖民接觸與帝國邊陲-花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》。板橋：稻鄉出版社。
- 2005 《續修花蓮縣志 民國七十一年至民國九十年，族群篇》。花蓮：花蓮縣政府。
- 2005 《臺灣原住民史 族群篇(荷西明鄭時期)》。南投：國史館臺灣文獻館。
- 黃叔璥
1999 《臺海使槎錄》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 黃宜衛
2005 《異族觀、地域性差別與歷史 阿美族研究論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2008 《阿美族》。臺北：三民書局。
- 黃應貴
1986 《臺灣土著社會文化研究論文集》。臺北：聯經出版事業公司。
- 黃潮貴
1994 《豐年祭之旅》。臺東市：觀光局東海岸。
- 黃樹民、章英華
2007 《臺灣原住民政策變遷與社會發展》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 黃美英
1996 《從部落到都市:臺北縣汐止鎮山光社區阿美族遷移史》。臺北：行政院文化建設委員會。
- 曾旭正
2007 《臺灣的社區營造》。臺北：遠足文化。
- 詹秀員
2002 《社區權力結構與社區發展功能》。臺北：洪葉文化。
- 傅仰止

- 1993 《都市阿美族的聚居生活型態:以西美社區為例》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 森丑之助 原著、楊南郡 譯
2012 《生蕃行腳》。臺北：遠流出版。
- 戴興盛編
2005 《續修花蓮縣志 民國七十一年至民國九十年，經濟篇》。花蓮：花蓮縣政府。
- 楊士範
2006 《阿美族都市新家園 近五十年來的臺北縣原住民都市社區打造史研究》。臺北：唐山出版社。
- 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一著、楊南郡 譯註
2011 《臺灣原住民族系統所屬之研究》。臺北：南天書局。
- 廖守臣編著，吳明義校訂
1985 《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》。未出版。
- 臺灣總督府警察本署，陳金田譯
1997 《日據時期原住民行政志稿》第一卷。南投：臺灣省文獻委員會。
- 臺灣省民政廳
1971 《改善山胞活動》。南投：臺灣省民政廳。
- 潘繼道
2008 《國家、區域與族群-臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷(1874-1945)》。東臺灣研究叢刊之八，臺東：東臺灣研究會。
- 駱香林主修，曲允豐編纂
1974 《花蓮縣志-禮俗》。花蓮：花蓮縣文獻委員會。
1974 《花蓮縣志，卷 13-衛生自來水》。花蓮：花蓮縣文獻委員會。
1974 《花蓮縣志-糧政》。花蓮：花蓮縣文獻委員會。
- 衛惠林
1972 《臺灣省通志·卷八·同胄志·阿美族篇》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 謝世忠、劉瑞超
2007 《移民、返鄉與傳統祭典-北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與文化認同》。臺北：行政院原住民委員會、南投：國史館臺灣文獻館。
- 謝世忠
1987 《認同的汙名-臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立晚報社出版。
1994 《山地觀光:當代山地文化展現的人類學詮釋》。臺北：自立晚報文化出版。
- 豐田龜萬太
1985 《花蓮港地方巡視報告》。臺北：成文出版社。
- 藤井志津枝
1997 《理蕃-日本治理臺灣的計策》。臺北：文英堂出版。
1999 《日治時期臺灣總督府理蕃政策》。臺北：文英堂出版。

- 2001 《臺灣原住民史-政策篇三》。南投：國史館臺灣文獻館。
 藍鼎元
 1997 《東征集》。南投：臺灣省文獻委員會。
 羅大春
 1997 《臺灣海防並開山日記》。南投：臺灣省文獻委員會。

二、學位論文:

- 王忠義
 2008 〈臺東麻老漏部落阿美族年齡階級組織之研究〉。臺東：國立臺東大學區域政策與發展研究所公共事務管理在職專班碩士論文。
 王智珉
 2005 〈性別、差異與社會理想的傳承與維繫-南勢阿美的女性結拜〉。花蓮：私立慈濟大學人類學研究所碩士論文。
 李景崇
 1994 〈生命禮俗對體育運動的影響－南勢阿美族豐年祭之個案研究〉。臺北：國立臺灣師範大學體育研究所碩士論文。
 邱惠卿
 2011 〈吉安鄉小臺東部落的形成與認同〉。花蓮：國立東華大學臺灣文化學系碩士論文。
 吳雪月
 2002 〈從交換到交易－花蓮縣吉安鄉「黃昏市場」阿美族野菜區的民族誌研究〉。花蓮：私立慈濟大學人類學研究所碩士論文。
 周穎君
 2002 〈阿美族傳統家屋之研究〉。臺中：私立東海大學建築研究所碩士論文。
 胡政桂
 2003 〈七腳川社(Cikasuan)的研究〉。臺北：國立政治大學民族研究所碩士論文。
 黃寶珠
 2000 〈空間、命名與地方認同-花蓮阿美族七腳川人的歷史與經驗〉。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
 陳雪芳
 2010 〈消失的原住民土地權以東海岸阿美族個案為例〉。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
 張素莉
 2007 〈族群意識與族群關係的網絡分析：以臺北縣市都市原住民為例〉。臺北：國立臺北大學社會學系碩士論文。
 楊仁煌
 2004 〈臺灣阿美族(Pancah)搭蘆庵(TaLuan)會所文化內涵與發展之研究〉。臺

北：國立臺灣師範大學政治學研究所博士論文。

蔡春蘭

2005 〈都市原住民後代的族群認同-以十二位都市原住民後代為例〉。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

蕭文乾

2006 〈原漢雙族裔原住民族族群認同教育歷程之研究－以花蓮縣依卡多散小學為例〉。花蓮：國立東華大學教育研究所碩士論文。

三、專書論文、期刊論文、研討會論文

中村孝志著，吳密察、許賢瑤譯

1994 〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉，《臺灣風物》44 卷 1 期。臺北：臺灣風物雜誌社。

王甫昌

1993 〈族群意識、政治支持和國家認同-臺灣族群政治理論的初探〉，載張茂桂主編，《族群關係與國家認同》。臺北：業強出版社。

朱柔若

2001 〈都市原住民勞動史〉，收於蔡明哲等著，《臺灣原住民史 都市原住民使篇》。臺北：國史館臺灣文獻館。

李玉芬

2005 〈臺東市馬蘭社阿美族的傳統聚會所與部落社會的中心性〉，《東臺灣研究》10。臺東：東臺灣研究會。

郭秀岩

1975 〈山地行政與山地政策〉，《中央研究院民族所集刊》40 期。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳茂泰計畫主持，孫大川偕同主持

1994 《臺灣原住民族族群與分布之研究》。臺北：行政院內政部出版。

黃碧霞

1999 〈臺灣省社區發展三十年之回顧－兼論跨世紀社區發展應有理念及工作方向〉，《社區發展季刊》87 期。臺北：行政院衛生署。

許木柱

1990 〈臺灣原住民的認同運動：心理文化研究途徑的初步探討〉，徐正光、宋文理，《臺灣新興社會運動》。臺北：巨流出版社。

莊雅仲

2010 〈有「夢最美」：族群認同與承認政治〉，《臺灣人類學刊》8 卷，2 期。臺北：臺灣人類學刊編輯委員會。

康培德

1999 〈空間認知與異族建構：「南勢阿美」的建構與演變〉，《東臺灣研究》4。臺東：東臺灣研究會。

葉淑綾

2009 〈重思阿美族的年齡階級組織〉，《東臺灣研究》13。臺東：東臺灣研究

會。

謝登旺

- 2006 〈原住民文化產業的探析〉，收錄劉阿榮，《多元文化與族群關係》。臺北：楊智文化事業股份有限公司。

潘繼道

- 2002 〈晚清「開山撫番」下臺灣後山奇萊平原地區原住民族群勢力消長之研究〉，《臺灣風物》52(4)。板橋：臺灣風物雜誌社。
- 2003 〈日治前臺灣後山南勢阿美「七腳川社」的歷史變遷〉，《歷史月刊》185期。臺北：歷史智庫出版股份有限公司。
- 2003 〈國家、族群與歷史變遷—近代臺灣後山南勢阿美「七腳川社」勢力消長之研究〉，《臺灣風物》53(1)。板橋：臺灣風物雜誌社。
- 2005 〈吉安鄉〉，施添福總編輯，《臺灣地名辭書-卷二花蓮縣》。南投：國史館臺灣文獻館。

薩古流·巴瓦瓦隆

- 2006 〈部落有教室〉，收錄行政院原住民族委員會編印，《舞動民族教育精靈-臺灣原住民教育論叢 部落教育》第8輯。臺北：行政院原住民族委員會。

羅素玫

- 2000 〈都蘭阿美人的掃墓節:一個社會文化的變遷與轉換之探討〉，收錄李美貞編輯，《東臺灣鄉土文化研討會》。臺東：臺東史前文化博物館籌備處。
- 2010 〈性別區辨、階序與社會:都蘭阿美族的小米週期儀式〉《臺灣人類學刊》第三卷，第1期。臺北：臺灣人類刊編輯委員會。

四、日文專書

田代安定

- 1900 《臺東殖民地豫察報文》。臺北：臺灣總督府民政部殖產課。

伊能嘉矩、粟野傳之丞

- 1900 《臺灣蕃人事情》。臺北：臺灣總督府民政局文書課。

佐山融吉

- 1914 《番族調查報告書》第2冊。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會出版。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

- 1935 《臺灣高砂族系統所屬の研究》。臺北：臺北帝國大學土俗人類學研究室。

鳥居龍藏

- 1897 《東京人類学会雜誌》第136卷。東京：東京人類學會。

廣瀨充藏

- 1896 〈宜蘭支廳長代理廣瀨充藏氏奇萊地方視察復命ト共ニ出張所設置ノ件
付上申ス〉。臺北：臺灣總督府史料編纂會。
臺灣總督府警察本署編
- 1989 《理蕃誌稿》第1卷。東京：青史社。

五、網頁

google 地圖網址

https://maps.google.com.tw/maps?hl=zh-TW&biw=1366&bih=627&q=%E8%8A%B1%E8%93%AE%E7%B8%A3%E5%A4%AA%E6%98%8C%E6%9D%91&um=1&ie=UTF-8&sa=X&ei=fglmVITIGOS7mgWrhoIw&ved=0CAgQ_AUoAQ&output=classic&dg=brw

原七腳川社傳說

www.youth-volunteer.org.tw/heritage.org.tw/971210.pdf

內政部統計處

http://www.moi.gov.tw/stat/news_content.aspx?sn=9212

